

索达吉堪布·传讲

楞严经讲解

课程
68



南无本师释迦牟尼佛

THE SHURANGAMA SUTRA

楞严经讲解

唐中天竺沙门般刺密谛·翻译

索达吉堪布·传讲

传讲日期：2019.9.2-2024.6.8

版本：2026年2月

目 录

第1课 0001

第2课 0030

卷第一

第3课 0064

第4课 0097

第5课 0129

第6课 0162

第7课 0200

第8课 0239

第9课 0278

第10课 0312

第11课 0358

第12课	0388

第13课	0429

第14课	0470

卷第二

第15课	0506

第16课	0544

第17课	0577

第18课	0613

第19课	0645

第20课	0673

第21课	0707

第22课	0736

第23课	0767

第24课	0801

第25课	0836

第26课	0872

第27课	0905

卷第三

第28课	0939

第29课	0974

第30课	1006

第31课	1034

第32课	1054

第33课	1079

第34课	1113

第35课	1150

第36课	1183

第37课	1220

第38课	1258

第39课	1286

卷第四

第40课	1320

第41课	1349

第42课	1371

第43课	1403

第44课	1437

第45课	1475

第46课	1513

第47课	1545

第48课	1578

第49课	1612

第50课	1647

第51课	1677

第52课	1710

第53课	1740

第54课	1771

卷第五

第55课	1802

第56课	1835

第57课	1863

第58课	1894

第59课	1931

第60课	1967

第61课	2003

第62课	2042

第63课	2092

卷第六

第64课	2145

第65课	2198

第66课	2232

第67课	2279

第68课	2320

第69课	2359

第70课	2394

第71课	2434

第72课	2470

第73课	2507

第74课	2543

卷第七

第75课	2582

第76课	2618
第77课	2646
第78课	2669
第79课	2696
第80课	2728
第81课	2771
第82课	2811
第83课	2859
第84课	2902

卷第八

第85课	2941
第86课	2982
第87课	3021
第88课	3061

第89课	3098
第90课	3139
第91课	3171
第92课	3209
第93课	3249
第94课	3289
第95课	3338

卷第九

第96课	3381
第97课	3408
第98课	3445
第99课	3480
第100课	3523
第101课	3564

第102课	3609

第103课	3656

第104课	3697

第105课	3740

第106课	3781

第107课	3824

卷第十

第108课	3874

第109课	3903

第110课	3944

第111课	3992

第112课	4040

第113课	4089

楞严经讲解

唐中天竺沙门般刺密谛·翻译

索达吉堪布·传讲

第1课

2019年9月2日

「关于传承」

今天我们开始讲《楞严经》。

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

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

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

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

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

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

2 有说其翻译年代是在公元1772年到1779年之间。

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

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

「缘起及版本介绍」

其实我很久以前就想讲这部经。早在二十多年前

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

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

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

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

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

4 《楞严大义今释》（南怀瑾著）：“说楞严是伪经的，近代由梁启超提出……我

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

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

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

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

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

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

以上是版本介绍。

「本经在各国的弘扬情况」

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

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

行弘扬。

此外《楞严经》还有蒙文、满文等译本，但弘扬得都不是很广。

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

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

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

知。最近有位藏族堪布问我：“听说你要讲一部很殊胜的经典，是什么经？”我说了《楞严经》的名称“སངས་བྱེད་ཀུན་ཏོར་དབུ་བར་འགྲོ་བའི་མདོ།”（桑结吉泽多华瓦卓伟多），他听后一脸茫然：“《大藏经》里有这部经吗？”——这部经在藏地只有传承而已，也没听说过谁曾宣讲。

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

总之，《楞严经》在其他国家和地区的弘扬，并不像在汉地这般兴盛。

6 见《顿悟大乘正理决》。

「本经传入汉地的历史」

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

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

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

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

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

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

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

感慨。

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

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

听闻东土“小释迦”智者大师为了求阅《楞严

⁹ 般刺密谛：梵语，意为“极量”。在藏语中为智慧之义。

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

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

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

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

第三次，般刺密谛决定从长计议。这一次会有什么办法呢？

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

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

较厚的臀部或大腿位置，但又觉得将佛经藏在下身不太恭敬，于是选择了手臂。

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

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

检设备没发现什么端倪。即便如此，我们全程都感到提心吊胆。

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

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

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

般刺密谛精通四国语言，他可能也懂一些汉语。

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

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

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

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

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

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

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

（播放电影《楞严经》片段）

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

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

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

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

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

《楞严经》可以令汉地众生获益，当然也可以

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

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

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

「汉地大德弘扬此经的历史」

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

我非常佩服民国时期圆瑛法师的研究精神，他是

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

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

起初，圆瑛法师的屋子里满是关于《楞严经》的

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

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

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

「本经的重要性」

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

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

因为《楞严经》宣讲了许多制伏魔众的法要，魔

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

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

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

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

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

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

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

有些人在修行或弘法的过程中缺乏辨别能力，容

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

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

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

16 《大智度论》：“譬如转轮圣王主兵宝将，所往至处无不降伏。”

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

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

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

瓜群众”只是来凑凑热闹，这种人不容易做到善始善终，对此我也不多做要求。

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

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

任何一位法师传讲佛法都不像想象中那么简单。就我个人而言，一直以来，因上师如意宝的加持和一些特殊的缘起，在护法神的加持下，许多法都传讲圆

满了，对此我也特别满足和感恩。相信这次也不会有什么大的违缘，即使没办法通过视频、音频来直播，未来我们也会通过硬盘等方式提供给大家。

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

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

最后，祝愿大家的修学圆满成功！

第 2 课

2019 年 9 月 3 日

在学习《楞严经》之前，我在这里说几件事情。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

于此。

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

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

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

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

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

「瑞相缘起」

今生能遇到如同密法一样甚深的《楞严经》，对我们而言是特别不容易的事。得到这些法后，我想，即使离开人间也没有遗憾，因此大家理应用欢喜心来听闻。

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

昨天讲考时我抽考了两位道友，用汉语讲考的人最后感动得哭了，这是一个很好的因缘。英文讲考的人也还可以，但讲者和翻译都有些紧张。我观察缘起时，看到“遍地开花”环节本该用英文讲考的道友却用汉语在讲，当然日语和韩语的讲考还在进行——这

些观察不一定正确，但有时候缘起确实很奇妙，我不敢说完全不信，也不敢说完全相信。

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

（播放彩虹出现的视频）

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

别人解说，对此只有头脑简单的人才会轻信。

当今时代的人特别执著外相，有时看到彩虹或者祥云，人们会情不自禁地惊叹：“太殊胜了！”但若过分追求外在的显现而忽视了内心的自性光明，这也是佛教徒的一种遗憾，对此我并不赞叹，《楞严经》的观点也是如此。

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

此时此刻所谓的“缘起”，与上师如意宝灌顶以及大经堂奠基时的缘起不可相提并论，因此大家也不

要执著这些外相——毕竟“著相”是《楞严经》中所讲的“最大的魔”。如果我们还没开始学经文，自己就先“着魔”了，那“缘起”就有点不好了。（众笑）

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

我昨天也提到，前辈的高僧大德们对《楞严经》

极为重视。从唐代传入并翻译以来，宋、元、明等历代大德也都在修学、注疏并弘扬此经。根据旧金山州立大学 Ronald. B. Epstein 教授于 1975 年的研究，自唐以来《楞严经》的注疏有 127 本之多。明代的四大高僧¹⁷无一不对《楞严经》重视有加。

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

现在佛教寺院里的法师和住持虽然也有讲经说法、办佛学院者，但还是有一些人整天谈论的无非是自己“能不能进佛协、政协”“在哪里建一座寺院”

¹⁷ 即紫柏大师、藕益大师、莲池大师、憨山大师。

之类的事。建寺院固然很好，拥有一定的社会地位也很好，但这些只是弘法利生的方便方法，不能将其视为根本。作为出家人，如果整天想的都是“在某处买地”“做某某项目”等，倒不如考虑一下出家人的责任是什么，如何荷担如来家业。作为出家人，真正的使命应该是尽己所能地建立道场，想方设法地调伏人心。

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

由于受“文革”影响，藏地的很多寺院曾被破坏，后来国家重新落实宗教政策，各地的寺庙现在基

本都已恢复，各方面都在正常运转——这也与汉地众多施主的帮助分不开。在此，我特别感谢那些对藏地寺院、学校和养老院等慈善机构的筹建及运行鼎力相助的人们，一方面希望你们的善行不要间断，另一方面也希望大家把主要精力放在学习经论、弘扬正法¹⁸上。

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

「立名的必要及方法」

接下来继续讲《楞严经》，首先讲经名。

18 所谓正法，就是教法和证法，闻思经论属于教法，真修实证属于证法。

为佛经立名很有必要，如《入楞伽经》云：“若不说于名，世间皆迷惑，为除迷惑故，是故立名言。”这跟我们以前的翻译在字句上略有差别，但意义相同。藏地很多大德在解释论名时经常引用这个教证，意思是：如果没有给人物、地点及其他事物安立名称，指代不清，人们会感到迷惑，因此安立名称极有必要。同样，经论的名称也十分必要，上根者仅看经名便能了知全部内容，中根者据此可略知大概，而下根者则能根据名称寻找法本。

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

以人和比喻来命名，比如《如来师子吼经》，“如来”是人，“师子吼”是喻；有些是以法和比喻来命名，比如《妙法莲华经》等；还有些经名包括人、法和比喻，比如《大方广佛华严经》，“大方广”是法，“佛”是人，“华严”是以花庄严作为比喻。由此可见，经典有很多种立名方式。

「释题」

| 大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经

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

1. 大佛顶：

“大佛顶”有几层意思。第一，《楞严经》是一切经之顶乘，就像大圆满是九乘之巅一样。“大”有全部、周遍之意，“佛”是指认识心性的最高境界，“顶”是超越一切。“大佛顶”指世间无有任何法可以超越《楞严经》，类似自宗常说的“最无上密法”。第二，“大佛顶”指的是毗卢遮那佛。第三，“大佛顶”的“大”指法，“佛顶”是至高无上、无法测度之意，如经典中所说，佛顶难以衡量测度。

《大宝积经》中记载¹⁹，佛陀成道后不久，一位名为应持的菩萨从东方怀调刹土游化而来，到鹿野苑欲求一见佛顶的边际所在，但无论他如何依靠神通力变幻，哪怕越过恒河沙数世界，仍然见不到佛顶的边

19 《大宝积经》：“佛成道未久时。转法轮游波罗奈。东方去是世界甚远。乃得思夷华佛土。世界曰怀调。有菩萨名曰应持。来诣忍界奉觐世尊。稽首作礼敬问供事。礼足下已。绕佛七匝则往其前。应持菩萨时心念言。我欲度知如来身限。自变其身高三百三十六万里。观如来身五百四十三万兆姦二万亿里。则心念言。我获神足。神通自娱。我宁可复测度佛身所入云何。佛以威德。以神足力。上方去此百亿江河沙诸佛国土。有世界名莲华严。其土有佛名莲华上。如来至真等正觉。现在说法。应持菩萨往在其前。不能觐之。在上而立遥视。永不逮见世尊大圣能仁佛顶。欲见顶相永不得见也。不知佛身高长广远几千亿载江河沙佛土。”

际。菩萨感慨道：“欲见顶相，永不得见也。”也有记载说，悉达多太子降生之时就有非常庄严的顶髻相，之后隐没，成佛时又再次出现。关于佛陀的顶髻，在经论中有很多奇妙的故事。

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

2. 如来密因：

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

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

“密因”，意为达到以上境界需要依靠一种秘密之因，就像修学密法者依靠密因而获得最究竟果位一样。

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

3. 修证了义：

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

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

4. 诸菩萨万行：

“诸菩萨万行”是从菩萨初发心到十地之间的六度万行，包括菩萨的自利与他利、现相和实相等。从“人”的角度来讲，《楞严经》正是诸佛菩萨最究竟的密意。

5. 首楞严：

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

《大般涅槃经》中还说²²，楞严、般若、金刚三昧、狮子吼三昧和佛性都是同一个意思，因此“楞严”是一种三摩地，但又不局限于禅定，而是代表最高的修行境界。一旦得到楞严三昧的境界，修行人就

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

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

不会被邪魔外道所影响。经中开篇便宣讲了阿难和摩登伽女的故事，其中要表达的内在意义是，本经堪为修行人超越魔境的无上窍诀。

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

6. 经：

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

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

第二“泉涌”：若智慧具足，经义如涌之不尽的泉水，就像《金刚经》，即使一辈子都在学习、念诵，依然会有新的奥义不断涌现。不仅是《金刚经》，每部佛经皆是如此。

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

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

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

总之，佛经不同于世间的一般书籍。有些人一辈子都读不完、学不完、研究不完一部佛经，原因即在于此。

以上简单介绍了“经”字的含义。

「译者」

| 唐中天竺沙门般刺密谛译

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

| 乌菴国沙门弥伽释迦译语

第二位是来自印度北部邬金国的沙门弥伽释迦。主译般刺密谛首先就经文进行大致翻译，弥伽释迦在

此基础上斟酌词句、完善章节，此为“译语”。

丨 罗浮山南楼寺沙门怀迪证译

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

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

以藏传佛教为例，在《大藏经》及其他论著的翻译过程中，一般由印度班智达或藏地的罗扎瓦（译师）

作为主译，也叫前译；再对照克什米尔或印度北部的其他梵文版，由另一位班智达或罗扎瓦作为主校，也叫后译。在藏译《大藏经》中，译者的名字通常以小字标在经文结尾处。

| 菩萨戒弟子前正议大夫同中书门下平章事清河房融笔受

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

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

“沙门怀迪证译”这一句在古本中有，尽管莲池

大师²³等人都认为证译者应该保留，但在后来的高丽版和《大正藏》中未见提及。有说同一时期菩提流志正在长安译《大宝积经》，怀迪也参与其中，而印度沙门般刺密谛在广州只待了很短的时间，译完《楞严经》即返回印度，在这么短的时间内，怀迪没办法同时出现在两地。然而有学者认为，怀迪是先在广州参与翻译《楞严经》之后，再去长安参与翻译《大宝积经》的，所以他应是《楞严经》的译者之一。或许由于有这些争议，以致后来的个别版本中没有列入怀迪的名字。

「本经真伪之辨」

关于《楞严经》，汉地还存在其他争论，以后我会在方便的时候为大家略作解释。现在看来，有些

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

“争论”已经没什么影响力了。在民国时期，关于《楞严经》、《大乘起信论》及《圆觉经》的真伪问题，尤以楞严之争论最为严重。当时有个别人挑起事端，导致一些人对经典产生了怀疑，造成了很不好的影响。

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

有人说《楞严经》不一定是真的，依据就是文风与其他经典不同，但此理由并不成立，这一点下文详述。还有人说，武则天伪造了《大云经》，而房融作为宰相，为媚上而伪造《楞严经》——这也是完全不

成立的，武则天在公元705年初被逼退位，而《楞严经》是当年五月才着手翻译的。

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

虽然很难说《大云经》中是不是对武则天的授记，但经中确实对一位女王作过授记²⁴，由此，唐朝有人认为武则天就是净光天女的化身，以女身称帝是名正言顺的。其实很多时候，授记的指向性不太确

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

定，也许是这样，也许不是。正史中没有说武则天是佛菩萨的化身，但也并非绝无可能，毕竟与其他帝王相比，她在弘扬正法方面确实做出了与众不同的贡献。

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

前面提到的旧金山州立大学的教授，对望月信亨形成其观点、民国学者如何受影响的前因后果做了些研究，发现伪经派仅仅是派人去问：“《楞严经》是不是佛陀所说的经典？”某个居士回答：“这是伪经。”他们就此草率地得出了结论——不要说通达佛法的甚深道理，仅仅是学术上的严谨，争论者都没有

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

做到，却因这些学者的影响，一传十、十传百，最终演化到梁启超等人在没有任何真凭实据的前提下，就写下诋毁此经的一些论文。

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

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

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

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

我认为太虚大师说得很对²⁶，在《佛祖历代通

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

载》²⁷、《宋高僧传》²⁸及《广东通志》等史料中，将《楞严经》翻译的时间、地点、译者、卷数、提要等交代得清清楚楚。如果不相信这些确凿且互为参照的史料，反而去相信一千多年后个别学者的言论，这是非常可笑的。

莲池大师说，宣传“楞严为伪经”者是魔的化现，不管这些人说得如何天花乱坠、言之凿凿，对他们都不可信。面对这类人，佛教徒不必与其争辩，但自己应当心中有数。一些缺乏智慧的人很容易人云亦云，别人一说“这是伪经”，自己内心便动摇了。有些人对佛法一无所知，却口口声声说：“这是假的，这是不合理的。”其实，若要遮破任何言论，至少要

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

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

有充分的证据，要么是现量、要么是比量，如果现量、比量都没有，就不能仅凭自己内心的疑惑或推测而妄下定论。否则依此类推，任何人都可以强辩西方先哲们的著作是伪造的，因为许多著作的具体年代并无定论，就连历史学家们都各执一词。既然谁也无法现量看见，又无切实依据，那每个人都能得出各自的结论——但这并不能成为信口开河的理由。

总之，大家应当明白信心的重要性。对于佛经论典中的甚深法义，没有信心是难以通达的。如果没有经历系统的闻思，初学者很容易受他人的不良影响，对此我们应谨慎取舍。

关于《楞严经》的真伪，也许在一段时间内还会存在争论。我相信有些学者并无恶意，他们只是想以学术精神来澄清真相，然而学术精神强调的是严谨和准确，一个人在研究某个领域之前，至少应该具备相应的专业知识。比如，若要驳斥物理学的理论，自己

首先应对物理学有所了解，倘若连学科的基础知识都没有系统学习过就四处宣扬物理学的过失，这并非明智之举。同样，如果要研究佛经，起码要深入地学习佛法，了解其中真实的意义，如果仅凭一些似是而非的理由就大加驳斥，那肯定是不合理的——这样的研究对社会到底有没有贡献，还要另说。

有的道友就像不退转菩萨一样，已经完全通达了经典的意义，任谁都无法令其动摇；有些人对佛法毫无信心，对此也不必强求；另外还有些人，如果不交代清楚，他们就会摇摆不定，容易产生邪见，但如果有人从道理上细致地为其分析，他们就能明白。为了利益最后一种人，在学习经论前厘清相关的历史争论是十分必要的。

此外，了解历史背景及文化差异也很重要。学术界和宗教界的研究方法不同，学术界是以理论研究和分析为主，而宗教界则是带着信仰进行学修，两者

之间有很大的差别。有些西方学者认为大圆满法没什么可保密的，以前我去西方时有教授对我说：“《上师心滴》可以公开。我看过，没什么需要保密的东西。”（众笑）这的确是他的真实想法。

实际上，我们学习任何知识，应当首先了解并尊重其文化背景，搞清楚它是宗教文化还是民间文化，并且要评估自己对它的掌握程度。不论是评价藏传佛教也好、汉传佛教也罢，我们都应首先通达其教义，知道某个观点的来龙去脉；如果对佛法一窍不通，却随意做出评论，不免贻笑大方。

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

第3课

2019年9月9日

「传讲《楞严经》的验相」

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

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

是2019年9月9日，“九九九”在世间意味着长久。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「惟憲大师注」

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

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

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

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

惟憲法师梦见文殊菩萨从口而入，像这样依靠

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

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

总之，惟懋法师的《首楞严经疏》影响深远，此后陆续有不少大德引用此疏。

「真鉴大师注」

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

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

「落于文字需严谨」

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

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

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

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

「保存并弘传上师的教言」

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

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

的资料只会更难。

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

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

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

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

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

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

我记得以前上师如意宝讲课时，我们就在大经

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

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

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

它的时效性确实也非常突出。

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

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

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

们的精神传扬后世。

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

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

卷第一

| 如是我闻，一时，佛在室罗筏城祇桓精舍，与大比丘众千二百五十人俱。

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

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

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

首先，“如是”二字是信成就。

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

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

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

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

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

第二，“我闻”是闻成就。

按《首楞严义疏注经》³³，有四类不同的“我”：

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

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

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

第三，“一时”即时成就，对应五圆满中的时间圆满。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

总之，舍卫城是佛陀待过时间最长的地方，也是最有加持力的圣地之一。

「圣地的勘探发掘者」

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

36 详见索达吉堪布全集 126《梦尘回忆录》。

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

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

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

大家对他并不熟悉，但作为佛教徒，我们应该记住这位学者的贡献。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

暗之地，竟有这样一位如太阳照耀雪山般的大丈夫，我要恭敬地向他顶礼。说完那若巴尊者双手合十，向西藏方向点头致敬三次。这时，飞行寺四周的所有山丘、林木也像鞠躬一样向西藏方向弯了三次。直到今日，这些树木山丘仍保持着朝西藏方向倾斜的姿态。

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

不幸的是，飞行寺被伊斯兰教徒摧毁殆尽，如今已成了一处墓地。一位学者在其著作中描述，他见到飞行寺的遗址时感到痛心疾首：“这座曾经无比辉煌

的寺院已经面目全非，四处凌乱地散布着墓碑，上面覆盖着伊斯兰教的绿色旗帜……”

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

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

(堪布为大家展示照片)



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

回顾历史还是很有必要的。往昔人类思想的碰撞、国家间的争战以及不同宗教间的冲突等等，的确

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

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

第4课

2019年9月10日

「重视闻思、认真学习」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

接下来继续讲《楞严经》。

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

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

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

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

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

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

1. 三迦叶及眷属一千人

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

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

邀来到王舍城。

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

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

佛陀说：“如果你对我不是特别嗔恨，我想在这里住一晚，明天再离开好吗？”

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

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

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

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

以上就是三迦叶及其一千眷属的来历。

2. 舍利弗、目犍连及眷属二百人

接下来讲舍利弗和目犍连这两位尊者及其眷属。

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

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

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

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

佛法。

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

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

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

咒实际上就是它的梵文版。通常在开光等需要祈祷的时候，就会念诵缘起咒。

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

3. 耶舍及眷属五十人

耶舍居士是当时的一位大富施主，后来出家得果，其随从眷属加上耶舍有五十人。

4. 五比丘

五比丘在其他的注释里介绍过³⁸。

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

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

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

| 皆是无漏大阿罗汉。

这些大比丘众都是无漏大阿罗汉。

下面宣说阿罗汉和菩萨们的功德。

“漏”即烦恼，包括欲界、色界、无色界等三界

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

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

总之，摧毁一切烦恼、无有漏法的大比丘众，统称为“大阿罗汉”。

| 佛子住持，善超诸有。

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

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

可称为佛子，因为菩萨是佛的意化身，是佛的“意生子”；声闻因听闻佛陀的语言而得果，故为“语生子”。

“住持”，即于法得自在，如如不动地安住于法的境界中，不断地受持正法。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

| 能于国土，成就威仪。

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

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

以上是闻法眷属威仪方面的功德，下面宣说其智慧方面的功德。

| 从佛转轮，妙堪遗嘱。

无论是阿罗汉还是菩萨，都跟随如来转法轮，世代代将佛陀的甚深智慧灯灯相传。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

（播放视频）

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

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

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

| 严净毗尼，弘范三界。

这些菩萨、大阿罗汉以清净的戒律堪为弘扬正法的楷模，被称为人天或三界的导师。

前面讲了闻法眷属的威仪，刚才讲其智慧方面的特点，现在讲他们戒律方面的功德。

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

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

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

44 学院的发心人员一般在中午有一顿部门提供的工作餐。

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

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

维那师觉得此人太过愚笨，第二天就在僧众前

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

以上宣讲了“戒律”和“弘法”，下面讲“悲心度众”。

| 应身无量，度脱众生，

圣者们示现各种身相来救度众生。

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

| 拔济未来，越诸尘累。

众生未来流转轮回感受痛苦时，圣者能令其超越轮回之苦。

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

具有以上超胜功德的阿罗汉，他们的名字是什么呢？

| 其名曰：大智舍利弗、摩诃目犍连、

这些圣者的名字分别为：大智舍利弗、摩诃目

捷连、

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

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

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

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

尊者神变无碍，神足轻举便能飞越十方。

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

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

以上两位就是佛陀“智慧第一”和“神变第一”的阿罗汉弟子。

第5课

2019年9月16日

「听闻《楞严经》应有欢喜心」

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

第一，我们有听闻佛法的自由，故而应生欢喜。

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

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

第二，我们身体健康、没有疾病，因此值得欢喜。

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

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

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

第三，我们现在听闻的这部《楞严经》很殊胜，所以应生欢喜。

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

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

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

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

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

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

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

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

总之，《楞严经》是汉地各个教派都极为重视的一部经典。

「依《楞严经》超度怨亲」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

在《影尘回忆录》里，刘文化的两个朋友和妻子

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

刘文化说：“我自己还没成就，怎么能超度你们呢？”

这两个鬼继续哀求说：“只要你能答应一句，我们就可以踏着你的肩升天了。”

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

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

再之后，他过世的父母也出现了，不过和前面几

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

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

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

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

超度之后，清净的境现就消失了。刘文化回过神

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

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

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

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

度冤亲债主，那相信他自己往生净土也是易如反掌。

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

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

| 摩诃拘絺罗、

摩诃拘絺罗、

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

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

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

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

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

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

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

的气便上前找佛陀理论，但没说两句就发现自己的水平根本无法与佛陀辩论。

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

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

以上是今天介绍的第一位尊者。

| 富楼那弥多罗尼子、

富楼那弥多罗尼子、

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

在印度传统中，孩子有的随父姓，有的随母姓，也有将双亲名字结合的——富楼那尊者的名字就属于最后一种。这种起名方式在藏地不常见，比如我父亲

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

50 藏语“玛”若为表示所属关系，发音变为“密”。

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

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

总之，富楼那尊者是佛陀座下说法第一的弟子，非常了不起。《增壹阿含经》中形容他：“能广说法，分别义理，所谓满愿子比丘是。”在广说法理和分别教义方面都特别精通，这就是满愿子（满慈子）。他以

善巧方便说法而见长，并不是只会偏颇地宣说空性或光明等任一法门。我们在学习《维摩诘所说经》时也提到过，富楼那尊者先以医生的身份为人疗愈疾患，当人们生起信心和欢喜心时，才逐渐为人说法，所以他应该也是一位很好的医生。

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

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

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

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

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

| 须菩提、

须菩提、

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

有一天，须菩提在岩洞中闭关，天空突然降下花雨。

须菩提问：“是谁降下的花雨？是谁在赞叹我？”

这时梵天出现说：“是我降下花雨赞叹你。”

须菩提又问：“为何赞叹？”

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

梵天道：“你是解说般若波罗蜜多第一，讲得极好！”

须菩提说：“我不曾说过一字一句，你为何赞叹？”

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

这个公案很有禅宗的味道，须菩提就是这样一个人。

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

以前我还没出家时，家里请僧人念《大般若

经》。有个老乡一直在旁边听着，他问我：“他们一直念‘让久’‘让久’，是什么意思啊？”那时我也不懂，就说：“是不是人名或地名啊？”当时大环境很紧张，念经必须秘密进行，一旦听到外面有犬吠或风吹草动的声音，就得立刻将经书藏好。

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

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

还有个公案我以前也讲过⁵²。释迦牟尼佛从天上

52 《分别功德论》：“昔者世尊。于忧填王国说法教化。时三十三天上。为母摩耶说法。九十日而还。于迦尸城北下。时优钵莲华比丘尼。心念欲独前见佛。时诸国王不见佛已九十日。皆有渴仰之情。并来云集。我为比丘尼。不宜在此众闹之中。当作方仪令得在先。即化作转轮圣王。将从如圣王法。诸小国王见圣王。各自驰散。比丘尼即还服本形。见佛礼拜问讯。诸王各来见佛。不复见圣王。乃知比丘尼所化。谓比丘尼曰。向者所见诳如此耶。时优钵莲华心念自谓。最先见佛。佛告优钵莲华曰。汝自呼最先见佛。复有先汝者。不审是谁。

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

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

佛言。乃罗阅城东山中须菩提。在彼补衣。天语曰。佛来下已。须菩提曰。我为弟子。法当往礼问。覆自思惟。佛为所在。若金色是佛耶。金复何限。佛言。一切诸法空。无所有。若解十二因空。非造非作非人非士无命。非命者则为见法。见法无命。非命为见。我即叉手起唤曰。婆南正尔。还坐补衣。以是言之。须菩提为先汝见佛也。”

见此情景，国王们非常气愤：“这个比丘尼竟然变成位居我们前面的转轮圣王，她凭什么这样做？”这时比丘尼已经见到了佛陀，她骄傲不已地对佛说：“我是您的弟子莲花色比丘尼啊！”此时须菩提还在山洞里补衣，根本没有出现。那么，到底是谁第一个见到了佛陀？

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

很多人在求灌顶时争先恐后：“我先来！我先来！”听课时也要提前好几个小时去占前排的位置。当然，求法的意乐也是一种善妙的缘起，非常有必要，这种心情我也能理解。有些人特别想坐在前面，

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

这是对上师和佛法有信心的一种表现；而有些人以一种无所谓的态度对传法上师不理不睬，就像已经得到麝香的猎人一样，看到为自己传过法的上师就躲得远远的，一副“眼不见，心不烦”的样子。——两相比较，还是喜欢占位置的更好些，至少他们内心有亲近上师的意乐。

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

按常理来说，佛陀返回人间时人天欢喜，大家都迫不及待地前去迎接，唯有须菩提还在山洞里缝衣

服，的确令人不解，但佛陀反而赞叹他，说他才是第一个来迎接佛陀的人。

像须菩提一样证悟空性的尊者，不来迎接是为善妙地表法，但是一般而言，我们闻法时还是要遵照《大圆满前行》中所说的轨理：“坐于极下地，当具温顺仪，以喜眼视师，如饮语甘露，当专心闻法。”闻法者应当以欢喜的目光注视着上师，犹如饮用甘露般专心接受法义，这样的态度和威仪是十分有必要的。

以上介绍了须菩提尊者。

| 优波尼沙陀等，而为上首。

优波尼沙陀等其他许多阿罗汉，以他们为闻法眷属的上首。

“优波尼沙陀”⁵⁴在藏语中叫“涅佳”，他以观微尘性空而得道。

优波尼沙陀最初修的是不净观，尔后从大到小地观察一切万法，从白骨到微尘再到空性，如此一一抉择，最终获得了近于如来的殊胜境界。

此处的“等”字，包括其他阿罗汉，以他们为上首。

| 复有无量辟支无学，

还有无量辟支佛等无学位罗汉，

辟支佛有麟角喻独觉和部行缘觉两种。有些注释中说⁵⁵，佛陀住世期间，一般不会出现麟角喻独觉。

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

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

如经论所说，麟角喻独觉通常出现于一佛涅槃、下一佛未出世之间。

这里的辟支佛，是指依靠修十二缘起而获得觉悟的部行缘觉，或者是来自其他清净刹土的独觉。此外还有无学地的阿罗汉。根据小乘的观点，辟支佛及阿罗汉都处于无学地。

| 并其初心，同来佛所，

还有许多初学者都来到了佛陀所在的处所。

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

| 属诸比丘，休夏自恣。

正值佛陀及僧众结夏安居期满之日，自恣之时。

“结夏安居”是佛陀为僧团制定的制度，可能许多在家人对此并不了解。为避免在夏季草木茂盛、虫蚁繁多时比丘托钵外出误蹈生灵，因此佛陀规定，在夏天的三个月中出家人不能随意外出，而应聚居一处精进闻思修行，并护持互相不说过失等威仪。由于一些特殊的历史原因，在藏地夏安居的时间一般是一个半月，而汉地等都以三个月为期。

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

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

各去了一次，时间都是一个半月。

翁格寺是朵芒寺的分寺，当时是由一些老上师安排我去的。那时我是刚出家的初学者，现在已经成了“法油子”了（众笑）。我也很理解一些道友，刚出家的时候做什么事都认真、精进，也很注重威仪，而现在已经成了“老油条”，快要“奄奄一息”了。

| 十方菩萨，咨决心疑，钦奉慈严，将求密义。

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

| 即时如来，敷座宴安，为诸会中，宣示深奥，法筵清众，得未曾有。

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

品尝过的胜妙法宴。

“法筵”即佛法之筵席。“清”即罪过已除，清净无染之意。

| 迦陵仙音，遍十方界。

迦陵频伽鸟美妙的仙音遍于十方世界。

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

迦陵频伽在不同的书中有不同的形象，这里我给大家展示几张图片。

（堪布展示照片）

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



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

丨 恒沙菩萨，来聚道场，文殊师利而为上首。

此时恒河沙数的菩萨们皆循声而来聚于道场，这些闻法眷属中以文殊菩萨而为上首。

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

第6课

2019年9月17日

「学法当有耐心」

我们继续学习阐述大乘妙义的《楞严经》。

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

对于学习《楞严经》，大家应该有一种耐心。不

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

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

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

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

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

很多前辈大德们都很重视此经，这一点值得后人

随学。大家理应对《楞严经》生起重视之心。

「当多阅注疏」

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

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

重视。我想，大家若能多参阅一些资料，对本经应该会学得比较明白。

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

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

不够的。

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

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

昨天讲的《影尘回忆录》里的公案中，老和尚说

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

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

| 时波斯匿王，为其父王诃日营斋，请佛宫掖；

波斯匿王为了超度自己的父亲，选在诃日供斋，亲自迎请佛陀到宫中旁殿；

对于这一段，藏文本翻译为：波斯匿王迎请佛陀前往宫殿，广设珍馐无上妙味。

波斯匿王⁵⁷又叫月光王，波斯匿王与佛陀同日降

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

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

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

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

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

的教言斋请十方僧众，他的母亲因此得以解脱恶趣的痛苦。

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

| 自迎如来，广设珍馐无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。

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

| 城中复有长者居士，同时饭僧，伫佛来应。

城中也有很多长者和居士准备同时供佛供僧，等待佛与僧众前来应供。

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

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

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

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

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

| 佛教文殊，分领菩萨及阿罗汉应诸斋主。

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

“敕”意为命令、告知。当时王舍城内热闹非

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

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

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

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

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

| 唯有阿难，先受别请，远游未还，不遑僧次。

只有阿难因事先受到了别请而外出未归，到返回的时候已经来不及与僧众一同应供。

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

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

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

二、阿难相好庄严，因此“值得欢喜”。

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

藏文译本中并未提及“别请”，只说阿难因事外

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

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

| 既无上座，及阿阇黎，途中独归，其日无供。

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

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

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

送斋饭。

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

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

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

总之，阿难没有与以上三种德高望重的上座修行人同行往返。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

总之，阿难尊者有很多值得世人学习的优点，是一位非常了不起的修行者。

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

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

「开篇之理」

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

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

世间人整天遭受贪欲和烦恼的折磨，依靠楞严三

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

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

| 即时阿难，执持应器，于所游城次第循乞。

当时，阿难因为远游而未得享用斋饭，因此托着他的钵盂到城里次第乞食。

| 心中初求最后檀越以为斋主，无问净秽，刹利尊姓及旃陀罗。

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

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

解脱。

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

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

| 方行等慈，不择微贱，发意圆成一切众生无量功德。

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

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

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

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

| 阿难已知，如来世尊诃须菩提及大迦叶，为阿罗汉心不均平。

阿难为什么要发这样的愿呢？因为他知道，须菩

提和大迦叶尊者因身为阿罗汉却没有平等心，如来曾呵责过他们二人。

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

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

「大乘当修平等心」

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

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

大多数世间人以二乘的要求来看待佛教徒，要

是出家人生活优裕，就会觉得对方“不像一个修行人”——其实只是不像小乘修行人，大乘修行人不必有这种执著。外在显现的环境是相应自己福报而来的，就像蒋扬钦哲旺波尊者住在豪华的宫殿中，也能无有任何执著地利益众生；而有些人就算表面上贫寒度日、行持苦行，但若内心充满贪嗔痴，也不能划入修行人之列。

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

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

准则。

| 钦仰如来，开阐无遮，度诸疑谤。

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

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

大富长者对佛教做出的巨大贡献，我们不能视而不见，因此对大施主要予以其应有的重视和随喜。如果像一些小乘行人那样将富人看成怨敌，那佛法由谁

来护持？但若过分执著利养，对贫苦可怜的众生不理不睬，这样也不合理。

在弘法的过程中，我们应随顺所化的根器来摄受不同的众生，在显现上平等中也有不平等，这样就可以很好地度化一切有情。

丨 经彼城隍，徐步郭门。严整威仪，肃恭斋法。

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

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

70 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“城之濠塹曰隍。”

真鉴大师解释这里说“须倍加矜持”⁷¹，藏文中也有此意，指以一种格外敬慎的心态提起正念，毫不放逸地入于城郭。一般来说，出家人进入城市要善护威仪，不能让人生起邪见和不如法的心念。

丨 尔时阿难，因乞食次，经历淫室，遭大幻术。

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

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

丨 摩登伽女，以娑毗迦罗先梵天咒，摄入淫席。淫躬抚摩，将毁戒体。

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

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

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

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

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

有一部电影叫《首楞严演义》，其中演绎了这段情节。可能因为是世间人拍的，影片中对甚深的经义

并未演绎，倒是把阿难和摩登伽女的这段公案表现得极为细致。当然，公案本身确实值得深思，比如在遭遇如此情形时我们自己该如何抉择。

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

这里给大家看一段视频——

（播放演绎此段公案的视频）

| 如来知彼淫术所加，斋毕旋归。

佛陀知道阿难被幻术控制，用斋完毕便立即

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

归返。

本来每次供斋后，佛陀都会转法轮，向大众宣讲佛法并进行回向等，但这次因为阿难“出事了”，还没来得及讲法便匆匆返回了⁷⁴——佛陀有时候也是赶时间的。（众笑）

王及大臣、长者、居士，俱来随佛，愿闻法要。

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

于时世尊，顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲，有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。

这时，佛陀的顶髻中放出百宝无畏的光明，光中

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

出现了一朵千叶宝莲，其中有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。

《摩登伽经》中记载了这个神咒：“悉梯帝，阿朱帝，阿尼帝。”

丨 敕文殊师利，将咒往护。恶咒消灭。提奖阿难及摩登伽，归来佛所。

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

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

后面的情节，在《佛说摩邓女经》中有详细的记

75 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“提携奖劝也。”

载⁷⁶：佛陀问摩登伽女为何如此行事，她向佛陀乞求道：“我特别喜欢阿难，想要与他成家，请您允许我们在一起！”佛陀告诉她：“阿难是没有头发的沙门，如果你真想和他在一起，那就先回家让你母亲帮你把头发剃了。”

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

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

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

般无奈，只能允许摩登伽女剃发。

摩登伽女落发后，又来到佛陀面前说：“我现在已经照您说的做了，您是否应允阿难跟我一起生活？”这时佛陀问她：“你喜欢阿难吗？”她答：“是的！”佛陀继续问：“你喜欢阿难什么？”摩登伽女如数家珍：“我喜欢阿难的眼睛，他的鼻子、嘴巴、耳朵、声音，他走路时的姿态……”

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

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

其他比丘不解地问佛陀：“摩登伽女之前还有如此强烈的贪欲心，怎么能证得阿罗汉果？”佛陀说：

“阿难与摩登伽女在往昔五百世都是夫妻，彼此恩爱。这一世他们都因值遇正法而得道。”

摩登伽女证果之后十分惭愧，向佛陀忏悔：“世尊，我以前实在愚痴，今日才恍然大悟。您是引路的明灯、渡海的船只、盲者的依怙，我向您忏悔！”从此以后，她对阿难再无贪念，敬如兄妹。

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

第 7 课

2019 年 9 月 23 日

「关于《楞严经》的真伪」

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

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

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

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

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

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

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

摩登伽女应该不是现在所说的妓女，而是歌舞

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

| 阿难见佛，顶礼悲泣，恨无始来，一向多闻，未全道力。

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

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

《佛说摩邓女经》中对此段情节描述得比较详

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

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

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

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

忏悔。

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

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

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

此时，阿难尊者对自己过去虽然多闻却未实修而深感懊悔。

殷勤启请，十方如来，得成菩提，妙奢摩他、三摩、禅那，最初方便。

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

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

“奢摩他”即寂止、禅定，“三摩”即胜观，“禅那”即前二者结合、止观双运的静虑。天台宗很多大

师对以上三者有详尽的宣说，但我们在此处不作过多阐释。这里的核心是止观双运，既要有寂止的禅定，又要有胜观的智慧，同时要两者结合而不偏堕。阿难所祈请的就是这样一种非常殊胜、简便易行且实用性极强的方便方法。

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

于时复有恒沙菩萨，及诸十方大阿罗汉、辟支佛等，俱愿乐闻。

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

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

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

丨 退坐默然，承受圣旨。

佛陀准备讲法时，众眷属都遵循闻法威仪，在听法的行列中默然而坐，等待领受如来的圣妙法旨。

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

「闻法轨理」

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

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

部分内容加以解释：

第一，“时听”，闻法者不要迟到、早退，而要应时。

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

第三，“至心听”，就是认真地、聚精会神地听。

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

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

第六，“不为论议听”，不为辩论或驳斥别人的观点而听。

第七，“不为胜听”，不为令自己胜过别人而听。

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

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

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

总之，以如法的心态来听受法义是很重要的。

「关于经文版本」

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

民国的圆瑛法师指出，宋元时期的大德认为此处法义稍有隔碍，因此为了行文通顺，在他的注释中就把这部分内容从后文移到前面来了。他说了一些理由⁸¹，但没有梵文本的依据。圆瑛法师直言，如果有人因此对我有所毁誉，我也任其品评⁸²。宣化上人认

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

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

同圆瑛法师的观点，也做了相同的改动。然而除了他们二位，其他高僧大德们的讲义中都没有做此改动，藏文中也是如此，所以我个人认为对这一段经文不改动为宜。

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

真正研究《楞严经》的人都很清楚，在各个译本中，这段经文都不在此处，圆瑛法师改动经文所参考的出处也暂且不明，只是说觉得这里不通顺，故而进行了调整。追溯起来，此处的改动是从圆瑛法师为肇

端的，后学也没太大异议。像圆瑛法师和宣化上人改动《楞严经》的依据似乎没那么充分，但不知为何，也没什么人找他们的麻烦。（众笑）

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

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

经中说到，在阿难请法之后，所有的眷属都聚集

过来，做好认真谛听佛陀传法的准备。

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

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

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

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

堂兄弟。

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

关于阿难出家的因缘，在一些经典和史书里也

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

| 阿难白佛：我见如来三十二相，胜妙殊绝。形体映彻，犹如琉璃。

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

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

84 见《佛本行集经》第58卷。

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

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

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

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

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

紫金是阎浮提最上等的纯金，但它的光芒和大迦

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

| 是以渴仰，从佛剃落。

阿难说：“我当时非常仰慕您，因此随佛落发出家。”

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

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

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

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

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

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

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

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

「五祖大师入胎记」

一些高僧大德的入胎经历也很特殊，例如禅宗五祖弘忍大师的传奇身世。

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

老和尚下山时看到有个女人在河边洗衣服，上

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

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

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

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

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

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

| 佛言：善哉！阿难。

佛陀告诉阿难：“你说得很好。”

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

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

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

“常住真心”是本经很重要的一个法相名词，如同密法所讲的“本来觉性”。历代大德不约而同地认为这段教言是对心性的直指，对此大家应该牢记。

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

「破山大师开悟记」

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

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

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

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

此不再滥杀无辜。据史料记载，有成千上万的人因禅师而免于死难。

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

| 汝今欲研无上菩提，真发明性，应当直心酬我所问。

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

| 十方如来，同一道故，出离生死，皆以直心。心言直故，如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。

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

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

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

“直心是道场。”

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

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

| 阿难，我今问汝：当汝发心，缘于如来三十二相，将何所见，谁为爱乐？

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

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

刚开始佛陀的问题比较简单，也许世人都会像阿难这般作答：

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

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

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

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

“尘劳”在藏文本中译为“烦恼和痛苦”。阿难今天不太好过，先是摩登伽女“折磨”他，现在佛陀又对他连连发难。（众笑）

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

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

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

多类似的故事。

| 阿难白佛言：世尊，一切世间，十种异生，同将识心居在身内。

阿难对佛陀说：“世尊，一切世间十种众生的心识都处于身体当中。”

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

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

渐形成五蕴。

——纵观如来青莲华眼，亦在佛面。我今观此浮根四尘，祇在我面。

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

关于“浮根四尘”，大德们有不同的解释。南怀瑾说，浮根四尘是指浮于面部的四根之尘，即除身根之外的眼根、耳根、鼻根、舌根所取之四尘，但这种解释有待商榷。藏译本中为：“清净四根所取的四种境，称之为浮根四尘。”

按照《俱舍论》的观点，“四尘”是指除了声尘以外的色、香、味、触四尘，因声尘不定、无有相续故排除在外。按照有实宗的观点，“浮根四尘”都属

于色法，六根都有其相应的“浮根四尘”。对此，后文还会详细宣说。

阿难回答得很有意思：具有四尘的眼根在我的脸上，正如佛陀您庄严如青莲华一般的双眼也是在您的脸上。

| 如是识心，实居身内。

“同理，心识也居住在身体当中。”

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

后文中佛陀和阿难还有精彩的问答，进一步分析心与眼的相关内容。

第8课

2019年10月7日

「求法应有难得之心」

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

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

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

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

如今各方面条件非常充足，但很多人对法似乎

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

「此经应属无上续」

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

⁸⁹ 见前文第四课持律法师的公案。

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

或许有人问：“如果属于续部，为什么叫《楞严经》而不是《楞严续》呢？”

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

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

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

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

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

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

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

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

让甚深密法传入藏地，贝若札那尊者付出了极大的代价，至今为后人感念。

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

「崇惠禅师成就楞严咒」

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

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

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

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

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

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

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

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

大家学习《楞严经》时，一方面可按汉地传统理

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

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

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

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

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

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

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

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

「七处征心」

以上是阿难的回答，下面进入今天要讲的经文。

| 佛告阿难：汝今现坐如来讲堂，观祇陀林，今何所在？

佛问阿难：“现今坐在如来讲堂之内，你所见的祇陀林⁹²在哪里呢？”

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

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

就能认识心性。

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

——世尊！此大重阁清净讲堂，在给孤园，今祇陀林实在堂外。

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

当时他们在给孤独园里，而“重阁清净讲堂”是

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

园中一处清浄的讲堂。祇树给孤独园是一个广阔的林园，祇陀林就在其中。

| 阿难，汝今堂中，先何所见？

佛陀紧接着问：“阿难，你如今置身于讲堂中，首先见到的是什么？”

| 世尊！我在堂中，先见如来，次观大众。如是外望，方瞩林园。

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

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

「应弘扬上师教言」

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

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

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

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

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

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

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

在“七处征心”的问答中，第一处是从身体内部找寻自己的真心。

丨 阿难，汝瞩林园，因何有见？

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

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

世尊！此大讲堂，户牖开豁。故我在堂，得远瞻见。

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

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

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

到外面的景致。

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

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

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

这时，佛陀在大众中伸出金色手臂为阿难摸顶，并且告阿难和大众言：“有一种禅定名为‘大佛顶首楞严王’，具足一切菩萨六度万行，十方如来皆依此法门而踏上善妙庄严之路而获得成就。你认真地听闻，我为你宣说。”阿难听闻佛陀此言，心中诸多顾虑自然开解，在佛陀面前恭敬顶礼，对如来的法旨欢喜领受。

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

自《楞严经》译出后，大德们公认惟慈和子璇的注释在历代的注疏中具有较高的权威性。佛陀为何在此慈爱地伸手为阿难摸顶？子璇认为有三个原因⁹⁵：第一，为了安慰阿难，使其免于惊惧——阿难对之前

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

的过失愧疚难当，虽未破戒，但遭遇违缘时自己未能很好地转为道用，故而内心惴惴不安；第二，令阿难认真听受、不要忘失；第三，显示佛陀的回答不会空耗、真实不虚，定能令弟子获益。因为这三个理由，佛陀为阿难摸顶。

「一处征心」

现在正式宣讲关于“心”之教言。

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

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

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

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

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

阿难的回答代表了有实宗的观点：要么是有，要么是无；要么是上，要么是下；要么在外，要么在内……世间人就是这样，对缘起空性的奥秘一无所知，所以总是偏堕一边，坚定不移地认为世界就是如

此。唯识宗与之不同，认为一切法如梦如幻、唯心所现，而阿难作为有实宗的代表，看到什么就认为是什么，不会站在更深更高的层面思考，这也是佛陀要和阿难进行这场对话的原因。

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

「不要沉迷世间俗事」

佛弟子应当精进，就算不能像阿难尊者那样学识渊博，至少不要天天沉溺于世间俗事中。现在的人们将大量时间花在无意义的散乱中，这是非常可惜的。佛教徒最好不要看抖音、快手之类的短视频，这些除

了浪费时间和消磨意志外，没有丝毫意义。很多年轻人在没有形成正确的价值观前就整天沉浸在手机里，耽执如过眼云烟的幻境，一会儿笑一会儿哭，完全是在浪费光阴。虽然难免需要各种娱乐，但作为修行人，我们应该有点深度和修行境界，而不应沉溺在幻象中。

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

在家群体中，有不少人的修行境界相当不错。我接触过一些人，他们不会成天耽著于令人眼花缭乱的无聊资讯，而是热衷于看书、学习。他们思索和探讨的问题也很有价值和深度，对人生、世界、整个六道

轮回，甚至对了悟心性方面，都有深刻的见解。看得出来，他们下了一定的功夫，最终也必定功不唐捐。

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

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

的信息，就很容易被各种情绪控制。

从言行举止来看，很多佛教徒在这方面比较失败。如今的喇荣，喇嘛和觉姆的手机平时是需要上交的，节假日才发给个人。之所以这样，也是无奈之举，虽然常住反复强调、规劝，但很多人就是耽著世间法而无法自拔。降魔胜利洲虽然没有要求收手机，但每个人要有一定的自觉性，知道自己是怎样的身份、该做什么事。当然，对于有一些人来说，外界再怎么提醒、规劝也毫无效果，对这样的人我们也不会强迫他怎样，毕竟别人不可能永远对你耳提面命地督促和提醒。

此段问答中，世尊问：“有没有看不见里面却能看见外面的情况呢？”

| 阿难答言：世尊！在堂不见如来，能见林泉，无有是处。

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

| 阿难，汝亦如是。汝之心灵，一切明了。

佛言：“阿难，你也是一样的。你的心一切明了。”

“明了”在藏文中是“萨相热巴”，“萨”是“明”，“热巴”是“了”。

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

| 若汝现前，所明了心，实在身内，尔时先合了知内身。

“如果现在你那颗明了的心在身体内，那心应该能先了知身内的所有情形。”

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

| 颇有众生，先见身中，后观外物？

“如此推论，难道有众生能先见到身内，而后再看到外物的吗？”

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

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

——纵不能见心肝脾胃，爪生发长，筋转脉摇，诚合明了。

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

——如何不知？必不内知，云何知外？

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

如果心在大脑中，应该能见到大脑中几百亿的神经元；如果心在身体里，体内的五脏六腑也能看见。然而，心不但见不到这些微细深幽之法，乃至如毛发指甲、身体筋络的变化等易于观察到的情形也无从得见。这样的推理和我们平时的思维方式有点不同，有些人可能是第一次遇到。

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

是故应知，汝言觉了能知之心，住在身内，无有是处。

“所以阿难你应当知道，你说这颗明了的心住在身体内是不能成立的。”

虽然道理上已经讲明白了，但大多数人还是会认

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

然而，如果身体或大脑中真有一颗心，那这颗心应该能看到身体或大脑里的情形，但为什么我们看不到呢？这个问题很值得探讨。多数人平时都是如此，很多事情其实并没有想清楚，只是避而不谈而已。

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

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

以上是第一处征心。

「二处征心」

| 阿难稽首而白佛言：我闻如来如是法音，悟知我心实居身外。

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

| 所以者何？譬如灯光，然于室中，是灯必能先照室

内，从其室门，后及庭际。

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

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

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

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

佛陀的密意——阿难开心得不得了。

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

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

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

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

阿难回答：“不可能的，世尊。为什么呢？诸比丘们虽然都是了不起的阿罗汉，但他们的身体和寿命

却不尽相同，各自都有不同的相续。怎么可能一位比丘吃饱，其他人就都饱了呢？”

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

——佛告阿难：若汝觉了知见之心，实在身外。身心相外，自不相干。则心所知，身不能觉。觉在身际，心不能知。

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

就像舍利弗和目犍连是两个独立的个体、有不

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

｜ 我今示汝兜罗绵手，汝眼见时，心分别否？

佛陀紧接着说：“我现在伸出兜罗绵手，你眼睛看到它的时候，心能觉知分别吗？”

“兜罗绵”是一种细软的棉花，以此比喻佛手极其柔软。

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

我当时的感觉有点不一样。（众笑）

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

| 阿难答言：如是，世尊。

阿难回答：“是的，世尊。”

现在阿难要第二次被佛陀问糊涂了。

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

佛陀告诉阿难：“既然你的眼睛（身）见到我的手

时心也能分别，说明身心二者不是别别他体，那怎么能说心在身体之外呢？是故应当明白，你说能知能觉的心在身体之外，这是不对的。”

如果心在身外，就像两个人彼此独立、互不相干一般，阿难的眼睛见到佛陀的妙手时，心应当无法觉知分别，但实际上眼睛看到时心就能分别，这就说明心并不在身外。

以上是第二处征心。

「观心而开悟」

佛陀已为阿难揭示了心不在身内、也不在身外的道理，这一段虽然是佛陀与阿难的对话，但就像观察五毒烦恼就是五种智慧的密法一样，大家也应当仔细思维：“我的心究竟是在身内，还是身外？”

我们今年学的这些法，应该是佛教中最深的证悟

法门了，大家能不能依此开悟？虽然说是以盲导盲，我这个讲法者没有证悟不一定能令听者开悟，但有时因为一个盲人手里拿着灯，也能让其他明眼人看到路。《华严经》云：“如聋奏音乐，悦彼不自闻。”聋人弹奏的音乐虽然自己听不见，但却能愉悦他人。

对于这样的甚深法门，以往的印藏大德们都是极其保密的。一直以来，因为我把藏传佛教的大圆满法等翻译成了汉语，令许多人心生不满，我也受到了一些抨击。无论如何，我始终认为佛法是属于所有众生的，在短短的人生中，我一定会边修学边为大家传法，同时也希望大家对佛法报以珍惜之心，千万不要错失良机。就像去参加宴会，本来每个人都能得到一份礼物，但有些人却因醉酒空手而归，这就十分可惜。

希望大家在佛法中能得到自己应得的那一分收获！

第9课

2019年10月8日

「乾隆与此经译本」

本经的汉译本章句博雅、文辞清俊，大德们的注释中对句读和段落的理解也多持各家之见。我虽然没有太多时间参研本经的各种注释，但也以负责任的态度认真准备了每一堂课，该讲的法义都会为大家讲清楚。特别是我这次参阅的藏文译本，虽然较汉译本浅白，但意义却极为深奥，词句也十分优美，这也是算是《楞严经》译本的特点之一。

乾隆时期《楞严经》有汉、藏、满、蒙四种语言的译本，乾隆帝亲自为四语校订本作序，其内容主要

有以下几层意思：

第一，汉文《大藏经》中的《楞严经》应当翻译成藏文。约五百年前布顿大师授记《楞严经》将会由汉文译成藏文，乾隆皇帝对此十分重视，将具体的翻译事宜交由章嘉国师为首的团队完成。

第二，译经时最好直译，不必有过多的宗派辩论和逻辑分析，而应直截了当地呈现佛语的意义。“饥者与之食，渴者与之饮”，就像直接给饥饿的人以食物、给干渴的人以饮品一样。如此以深入浅出的方式进行翻译，对所化众生有非常大的意义，对佛法的弘扬也会有真实的价值。

乾隆是一位很了不起的皇帝。据史料记载，他25岁登基、85岁退位，在执政的60年中，他始终以国主之尊护持、弘扬如来教法，佛法在当时也十分兴盛。

乾隆在序中说，皇祖康熙曾用四种不同的文字来弘扬《心经》，而自己则着重弘扬《楞严经》。《楞严经》、《心经》和《金刚经》之所以在汉地广为人知且令无数人成就，跟历代国君的大力提倡有密切的关系。清朝的顺治、康熙、雍正等帝王不但弘扬佛法，也身体力行地修持大乘佛法。从历史上看，佛法一旦为上层重视，且国君自己也是某种程度上的修持者，那么举国上下的臣民都会效仿且受益。这也是一种客观的规律。

「三处征心」

前面提到了翻译《楞严经》的重要性，下面继续讲“七处征心”。

“七处征心”是《楞严经》中有名的探寻心的方法，大德们都很重视这一窍诀。前面我们讲到，第一处征心是“心不在内”，第二处征心是“心不在

外”。既然整个身体内找不到心，身体外也找不到心，下面继续讨论心是否存在于中间。

阿难作为侍者，特别擅长在佛陀面前对甚深的法义刨根问底。有注释说，阿难刚开始问答时显得很有把握，但到了后面，不管是语气还是态度都逐渐示弱。有大德分析认为：因为佛陀一直对阿难尊者的观点进行破斥，使其每个观点都不能成立，所以，后来阿难尊者显现上有点心力不足。

然而我想，阿难不会那么脆弱。佛陀对他提出的问题一一作答，他的内心应该非常欢喜，不像有些世间人，一旦对方的回答不太如意或者语气稍微严厉些，马上就萎靡不振了。尽管阿难当时还没有获得阿罗汉果，但他跟佛陀问答时应该是欢喜踊跃的。

| 阿难白佛言：世尊！如佛所言，不见内故，不居身内；

阿难于是对佛陀说：“世尊，我知道佛陀所说的密意了！如果明了之心在身体里面，那应该能见到内脏，但以不见内脏的缘故，心肯定不在身内。”

这一点前面已经论证过了。

| 身心相知，不相离故，不在身外。

“心本来应该了知身体的状况，身体也与这颗心密切相关，身心互相不离开之故，心不在身外。”

这一点也已经推论过了。如果心在身体之外，则身和心毫不相干，相当于两位阿罗汉比丘一人吃饱了饭与另一人无关一样，因为他们各自是不同的相续。同理，心如果在身体的外面，那么身心应该互相分离，但实际上身心是互相了知的，说明二者相互不离，因此心不在身外。

阿难比较聪明，马上就明白了：“这颗心既不能

在体内，也不能在体外，否则就会有诸多过失。现在我已经明白了这个道理，但还要继续想一想。”

阿难尊者不是只会照本宣科和生搬硬套，这一点很值得我们学习。大家在闻思时应打开思维，不要钻牛角尖或者一味强调上师说了什么，这样不利于将法义融于内心。当然，我们在辅导时应该按照上师的传承窍诀如理如实地复述，但另一方面，在深入思维时还应该从尽可能多的角度去分析，如此才能引发新的思路和智慧。

有些人听到佛陀说“心不在内也不在外”，可能就“哦拉索”（藏语“好的”），这样的话，佛陀就没有机会再说下去了，因为问者没有疑惑，那就可以下课了。阿难在听到佛陀的教言之后并没有停止思考，他继续想：“不在内，不在外，那应该在哪里？”

| 我今思惟，知在一处。

阿难说：“我如今继续思维，觉得心应该在另外一个地方。”

阿难还是想不通，心如果在内在外都不成立，那么它肯定还有别的所在之处。

｜ 佛言：处今何在？

佛说：“那你来说说，这个另外的地方是在哪里？”

｜ 阿难言：此了知心，既不知内，而能见外，如我思忖，潜伏根里。

阿难对佛陀说：“这颗能了知自他的心，虽然不见内在的五脏六腑，但却能见外境，所以我想，心应该是潜藏在根里。”

昨天提到的“明了的心”和这里所说的“能了知

的心”是一个意思。藏译为“明了”，“明”即自己明知，“了”即对外境了了分明，知道得清清楚楚。

阿难认为，就像眼睛看到佛陀兜罗绵手时，心里也马上跟着产生种种分别念，可见这颗明知之心虽然不见身内却了知外境，因此心应该是藏在根里——这里的“根”在藏译本中为十八界的“界”。

| 犹如有人，取琉璃碗，合其两眼，虽有物合，而不留碍。彼根随见，随即分别。

“就像有人取琉璃碗盖住两只眼睛，虽然双眼被罩住了，但是对于看到东西并没有造成障碍。随着眼根见到对境，心也可以分别了知。”

阿难认为心不在外也不在内，那就应该藏在根里，并以琉璃碗作了比喻。此处的“碗”，有说为琉璃做的碗或杯子，但实际上应作“椀”，“琉璃椀”

即古时以琉璃做的眼镜。琉璃是一种内外透明、泛着蓝绿等颜色的有色水晶；这里的“碗”并不是用来喝茶、吃饭的碗，蕩益大师将其直接解释为“眼镜”⁹⁶。

就像有人戴着眼镜，虽然具有质碍性的镜片盖住了眼球，但是一点都没有障碍眼睛见到外面的山河大地、万事万物；不但眼睛能见得到外境形形色色之法，而且心里也能产生“这是白色、这是绿色”“这是人、这是山”等各种分别念。如此一来，眼睛也能看到，心也能随之产生不同的领受和分别。

然我觉了能知之心，不见内者，为在根故。分明瞩外，无障碍者，潜根内故。

阿难接着说：“因此我认为：这颗能觉知的心，之所以不见内脏，是因为心不在身内，而在根中。而通过眼根能清清楚楚、无有障碍地看到外境，也是由

96 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“琉璃宝名。内外明彻。亦如今之眼镜相类。”

于心潜于根内的缘故。”

阿难的这种说法与有实宗比较接近，外在的景象通过眼根能看得见，如同戴眼镜的人透过镜片可以看到世界一样。

有些长期带眼镜且度数比较高的人在取下眼镜时很不习惯，一直在眨眼睛，看什么都是模模糊糊的。现在有些人给猫狗也戴上眼镜，因为医院查出它们也有近视。我看到有个人给猫戴着眼镜、自己也戴着眼镜、孩子也戴着眼镜……总之，就像眼睛在玻璃镜片里一样，阿难认为我们的心就在根当中。

按照有实宗的观点，人的眼、耳、鼻、舌、身等有色根，每一根都对应不同形状的色法，《俱舍论》中对此有宣说。当然，各宗派的说法各有不同，见解越来越究竟的时候，观点也渐次提升。唯识宗认为，所谓“根”是能见外境的一种能力而非有质碍的色

法，这种能力并没有真正的微尘本体。

对此《中观庄严论释》也做过分析，眼根等“根”是感知系统，眼识是依靠眼根而产生的心识，眼识所取的白红等颜色通过意识来分别，由此产生“好看”“难看”等分别念。眼根、眼识与意识本来是这样安立的，但在经中并没有如此区分。

阿难的观点是心在眼根里，如同人佩戴眼镜时眼睛在里面、琉璃镜片在外面。

| 佛告阿难：如汝所言，潜根内者，犹如琉璃。彼人当以琉璃笼眼，当见山河，见琉璃否？

佛陀告诉阿难：“如你所说，心潜藏在眼根里面，就如同琉璃眼镜笼眼一般。这个戴着琉璃眼镜的人透过镜片能见山见水，那他能见到琉璃眼镜本身吗？”

很多西方人在回答前会先重复对方的问题：“你刚才的意思是这样，没错吧？”等对方确认以后再做解答。这里阿难陈述了一段观点，佛陀将其观点复述一遍之后再作回答，这是佛经里常见的表达方式，如《杂阿含经》中问答部分也占了很大篇幅，问者问一大段，佛陀回答时重复问题又是一大段。

| 如是，世尊，是人当以琉璃笼眼，实见琉璃。

阿难回答：“是的，世尊，此人虽以琉璃眼镜挡着眼睛，但透过内外透明的琉璃，可以毫无阻碍地看见外在的山水河流，同时眼前的琉璃镜片也依然可见。”

| 佛告阿难：汝心若同琉璃合者，当见山河，何不见眼？

佛告诉阿难：“如果你的心也被如琉璃般的眼

根罩住，你能透过眼根见山见河，那为什么不能见眼根？”

接下来佛陀开始破斥阿难的观点。刚才阿难说心识在眼根中，就像眼睛戴上琉璃眼镜，既能够见到外面的山河，也能见到眼前的琉璃镜片。如果是这样，那就像眼睛可见琉璃镜片一样，心也应该可以见到眼根，但为什么你见不到呢？

丨 若见眼者，眼即同境，不得成随。

佛说：“如果心能见到眼睛，那么眼睛就不再是眼根而变成对境了，所以不能成立。”

下面以同等理通过两个角度来阐述，若心能见眼根有什么样的过失，不能见又有什么样的过失。

通常来说，感知外境要通过五根、五境，眼根是见者，外面的色法是所见的对境，之后分别念随眼根

所见而产生。比如眼睛先看到色法，而后心随眼动，产生“这是白色”“这是红色”等分别念。然而，如果眼根能被看见，那么眼根就成了对境色法而不再是根，如此再无能见之根而“不得成随”，跟随眼根的种种分别念还能产生吗？肯定是不可能的。这是第一个破斥方法。

｜ 若不能见，云何说言，此了知心，潜在根内，如琉璃合？

“如果不能见眼根，而琉璃可见，那又怎么能说此心潜在根内呢？你所说的了知一切、明明白白的这颗心潜在根内，如同琉璃眼镜遮挡双眼的比喻又如何成立呢？”

对一切明明了知的心如果在眼根内，就应该能见到眼睛，但眼睛能被见到就会有成为对境的过失；其次，见不到眼根也有过失，因为对方以“琉璃合”来

比喻心在根中，但眼睛能见眼镜而心不能见眼根，所以这个比喻没法成立。

总之，如果心能见眼根，就有眼根成为对境的过失；如果不能见眼根，“如琉璃合”的比喻就不能成立。因为心是能见，如果眼根就在心前，那么明明了了的心应该能见到眼根，若说见不到，这是说不过去的。

若心能见、不能见眼根都有过失，那么心在根中的观点就根本无法成立。

——是故应知，汝言觉了能知之心，潜伏根里，如琉璃合，无有是处。

“因此，你应当了知‘心潜藏在眼根里如琉璃合’的说法是不对的。”

此处的破法主要是阐明“在眼根中不可能有能

了知之心”。若心真的潜伏在眼根里，有“见”或“不见”两种情况：如果心能见到眼根，眼根就成为“境”而不再是“根”；若不能见到眼根，那心就不可称为“了了分明”，而且如果心和眼根放在一起还像两块石头那样互不相见，那么心通过眼根来见其他色法就更不可能了；如果非要说心能见，因为见不到眼根的缘故，心就只能在眼根外面“挂着”，那么就会出现如前所述的“心在外”的过失。

对方认为这颗了了分明的心在根里面。若真如此，就如眼睛被琉璃眼镜挡住也能看到镜片那样，潜藏在眼根中的心也应该能见到眼根。如果见不到，要么是眼根被遮障而无法被见到，如此应成外境也同样见不到；要么就是心除了自己以外没有见他法的能力，这样也会产生很多过失。如果再继续分析下去，破斥的方法还有很多。

正因“心在根中存在”的说法是不合理的，《入

《菩萨行论》里讲“心念处”时说道：“意不住诸根，不住色与中，不住内或外，余处亦不得。”大家最好记住这个教证。意思是说，心不住在诸根中，不住在色等六境上，也不住在内根与外境之间，不在身内，也不在身外，而其他处也遍寻不得。抉择法无我的时候，心在哪里都得不到，道理与此相同。

以上讲了心在身体的里、外都得不到，在根中也遍寻不得。

「四处征心」

第四处征心比较难懂，大家要运用自己全部的智慧来专心听闻，不然可能会“晕车”。这一段我会稍微讲得慢一点，以前学过《楞严经》的应该没什么问题，但第一次听的人可能会云里雾里。当然，就像赛马时有些马状态良好，有些则相对落后，也许我讲完时有些人当下就开悟了，而有些人还没反应过来。

有时法义难些也挺好，对那些认为佛法简单而心存傲慢者而言，这是一味对治傲慢的妙药。

| 阿难白佛言：世尊！我今又作如是思惟。是众生身，腑藏在中，窍穴居外。有藏则暗，有窍则明。

阿难对佛说道：“世尊，您刚才说心既不在外，也不在内，更不在中间。我现在又这样思维，所有众生的身体是腑脏在内，窍穴在外。有藏就属于暗，有窍则归于明。”

阿难想，这颗心到底在哪里呢？我一定要问个水落石出！

众所周知，人身体的结构是外有七窍，内有腑藏。心、肝、脾、肺、肾为五脏，胃、胆、三焦、膀胱、大肠、小肠为六腑，五脏六腑处于身体之内；而外在的窍穴有一双眼睛、两个鼻孔、一对耳朵，再加

上嘴，共有七窍。

“有藏则暗”，一般来说，内脏是无法看到的，因此是一种不明、幽暗之法；“有窍则明”，七窍显现在外，因此称之为“明”。

——今我对佛，开眼见明，名为见外，闭眼见暗，名为见内。是义云何？

阿难对身体内外做了简单的分析后，继续说：“今天我在经堂中于佛陀面前，睁开眼睛就能见到佛陀、僧众、林园等所有外境，这叫‘见外’；而我闭上眼睛时就见到‘暗’，此为‘见内’。这样的观点您觉得如何？应该很不错吧？”

对于一般人而言，很可能得到答案就没有下文了，但阿难善于思考，而且为了众生，他仍然继续追问下去。

我们都有这样的体验：睁开眼睛时，外面的色法都能见到；闭上眼睛时，虽然并没有见到内法，但好像有一个暗冥的对境现在眼前。因此，闭眼时也可以称之为一种“见内”——阿难这样认为。

下文佛陀的提问方式类似于中观应成派的风格，通过发太过进行驳斥。在这里佛陀着重破了心的“见暗”或“见内”，对“见外”并没有进行遮破。

| 佛告阿难：汝当闭眼见暗之时，此暗境界，为与眼对？为不眼对？

佛陀对阿难说：“你刚才说，当你闭眼时就能见暗。那么这种黑暗的境界，是否成为你眼根的对境？或者与你的眼根是否有接触？”

此处的“对”字，在藏文本中为“接触”，意思是暗境与眼根接触还是不接触。当你看到内在的黑暗

时，这种黑暗是否成为眼睛的对境？“与眼对”翻译为“成为眼睛的对境”更好懂一点。

关于根境是否接触的问题，各宗观点不一。按照小乘的说法，境和根是不接触的，当然也有一部《俱舍论》注疏的观点认为根尘有接触；也有很多人认为就算根与境没有接触，眼睛也能见到事物。根据《量理宝藏论》的说法：“境根极微相聚合，尽其所有刹那数，生起领受之心识，即为异生之现量。”外境、眼根和作意三者具足，因缘聚合就能产生识，从而现见外境。

这里佛陀连续问了几个问题，大家要集中注意力，拿出你们最锋利的智慧来理解法义。关键的地方一定不能疏忽，就像读历史小说，若错过了关键的情节，后面的内容就搞不懂了。

丨 若与眼对，暗在眼前，云何成内？

佛说：“如果这个‘暗’是眼睛的对境、与眼睛直接相对，那么‘暗’就已经变成眼前的东西——眼前之法怎么会成为‘内’呢？”

按照《俱舍论》的观点，“暗”和“明”都是一种色尘。如果要安立为“内”，则应在自己身体内部。如果你的眼睛与之相对，那么这个“暗”就已经变成外境了，怎么能称其为“内”呢？

丨 若成内者，居暗室中，无日月灯，此室暗中，皆汝焦腑。

假设“暗”是眼前的对境却非说是“见内”，就会有很大的过失。什么过失呢？

佛陀接下来以比喻来说明：“如果眼前的‘暗’能够称之为‘内’，那就像我们进入一个既无日月光芒也无灯光照明的暗室当中，此室之暗也等同于你体

内的五脏六腑了，与前所见皆同为暗的缘故。”

如果对方仍然认为闭眼所见的黑暗是“内”，那么在没有任何光明的暗室里，眼前也能看到一片黑暗，那对方应该把这种黑暗当成是“见内”。如此一来，这个暗室也能成为你体内的五脏六腑了，有这样的过失。

这是第一步，对于“如果黑暗与眼相对”，佛陀从两个方面作了分析：若闭上眼睛的黑暗能成为对境，那么这个黑暗应该在外；如果认为在内，那么暗室中所见的黑暗也应成为内。如果推出的两点过失对方都无法接受，那么“黑暗与眼相对”就不能成立。

丨 若不对者，云何成见？

佛说：“如果这个黑暗不成为眼睛的对境，怎么能称得上是‘见’呢？”

以上破斥了“相对”，这里分析“不相对”。

如果要称之为“见”，一定需要所见的对境与能见的眼根相对，根与境要有这样的关系；否则，人面对东山时，背后的西山能成为你眼睛的对境而被看见吗？不可能。因此，不与眼根相对而成立见是不合理的。

要想见到，所见一定要成为眼根的对境才行。如果根境不相对或者二者中间有任何阻碍，那是根本无法见到对境的。“若不对者”的意思就是说，眼根与黑暗没有形成能所相对的关系。

这是关于根境相对或不对的第二步分析。此处佛陀根据阿难的观点“眼根有见内的能力”，而针对所见是否与眼相对进行了两方面的剖析。如果黑暗与眼根相对或不相对都不成立，那么“闭眼见暗”也不能成立。

以上已经把是否与眼根相对剖析完了，接下来是从另外的角度来分析。

丨 若离外见，内对所成。合眼见暗，名为身中⁹⁷。

佛陀说：“阿难，如果按你所言，闭眼见暗时离开了对外之见，乃是对内返观所成之见，如此闭眼之时见暗就是返观身体的内部。”

按照子璇的解释⁹⁸，对方认为见内之暗与见暗室之暗是不同的，暗室之暗是身外之暗，开眼所见故；而见内之暗才是身内之暗，是闭眼所见之故。由于开眼闭眼的不同，所以安立为见外和见内。

丨 开眼见明，何不见面？

97 根据子璇的解释，“内对所成”后面是句号；但按藏文及其他注释，逗号可能更好理解一些，即：“若离外见，内对所成，合眼见暗，名为身中。”

98 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“恐彼计云。我所见暗与暗室暗二体不同。何也。彼暗室暗是身外暗。名为外见。以是开眼之所缘故。我所见暗是身内境。名为内对。以是合眼之所缘故。今取合眼所对之暗名为见内。非同所见室中暗尔。如何不得见暗名内。故此牒也。”

对此佛陀破斥道：“那么当睁开眼睛见到‘明’时，为什么不能看见自己的面容呢？应该能见到才对。”

如果按照阿难的说法，闭眼见暗就是见内，那么当睁开眼睛见到“明”时，为什么不能看见自己的面部呢？应该能见到，因为闭眼见暗时能够对内返观，那么开眼见明时也应该可以向内返观，能见到离自己最近的面部才对。

这里用的是同等理，若见内可以返观，那么见外也可以返观，可是为什么现实中见不到自己的脸呢？

丨 若不见面，内对不成。

“如果睁眼时不能返观而见到面部，那闭眼时也无法返观而见到身内。”

同样的道理，睁眼时不能返观，那么闭眼时也

不能返观，因此“内对”根本不成立。这是第一个太过。

——见面若成，此了知心，及与眼根，乃在虚空，何成在内？

“如果你非要说‘能见到自己的面部’成立，那么心、眼根和自己的面部必须面对面。这样一来，面部在自己的身体上，而此能知之心和眼根就应该在虚空中了，怎么又会在内呢？”

前面推理已知：如果开眼见明成立，那也应该能看见自己的脸。假如能见自己的脸，那脸就成了眼和心的对境，如同修本尊法，本尊和自己面对面，否则如何能看到脸？这是一种应成式发太过的推理方式：若能见面，眼根与心应当在虚空才对，怎么能称为“在内”呢？没办法的。当然，照镜子不需要到对面，但这个例子在这里并不适用，因为镜子里的脸只

是影像，并不是看到了真正的脸。

这是第二个太过：若开眼见明还能见到自己的面目，那么身和心应成分离，心和眼根应该在虚空中。

—— 若在虚空，自非汝体，即应如来，今见汝面，亦是汝身。

“如果你的心和眼在虚空，如灵魂出窍一般看到自己的身体，则虚空中的心眼二者与你的身体并非一体，那么心眼就不是你自己。如果你说虚空中的心眼二者见到你面目的同时又是你自己，则如来也能见到你的面容，那如来也应该成为你自己了。”

这是第三个太过。子璇在这里立了一个三相论式⁹⁹：如来之身定是汝身，如来能见汝面故，如虚空中能见汝面之心眼为汝自身。意思是，因为你承许在

99 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“应立量云。如来之身定是汝体。见汝面故。如汝心眼。”

虚空中能见到你面容的心和眼是你自身，那么同理，佛陀在对面也能见到你的面容，应成佛陀的身体也是你的身体。

前面提到你的心不在内，因为你的心和眼在虚空中能见到你的面部，就如同他人一样。如果对此不承许而仍然认为心就是在内，那么子璇的“三相推理”¹⁰⁰就能给你发太过。

丨 汝眼已知，身合非觉。

“因为你的眼和身体一个在虚空、一个在地面，如果眼睛有知觉，身体就应成没有知觉了。”

这是第四个太过，根身无觉知之过：如果身心互相分离，应成身体无有感受的过失。

¹⁰⁰ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“应立量云。汝之心灵。定不在内。见汝面故。犹如他人。”

| 必汝执言，身眼两觉，应有二知，即汝一身，应成两佛。

“如果你坚持说身和眼二者都是有知觉的，那么你虽然只有一个身体，却有两个不同的相续，因为地面上的身体和在虚空中的心眼都有知觉，分别有各自的相续。那你最终成就的时候，也理应成为两尊佛。”

这是第五个太过。如此一来，就有一个心具有两个相续的过失了。

大家明白了吗？今天讲考的时候，我要看看你们掌握得怎么样。

| 是故应知，汝言见暗，名见内者，无有是处。

“所以，阿难你刚才所说‘闭眼见暗，名为见内’，是无法成立的。”

此处主要宣说心的本体不成立，如《六祖坛经》云：“不识本心，学法无益。”倘若不认识心的本来面目，学法也很难得到真实的利益。

如果没有了达心的本体，我们做任何事情都会困难重重、痛苦不堪，因此不仅应该在修行时观察自心，更应当在日常生活中对自心有所了悟。能够认识自心的人，不论何时何地，都会活得自在洒脱；如果对心缺乏了解，微不足道的小事也会给自己带来极大的困扰和痛苦。

希望大家经常修学一些与心性相关的法门，这一点非常重要。有时候我们会特别重视一些外在的研究，比如诗学、戏剧、设计、建筑等世间知识。虽然我们不可否认这些对于世人而言十分重要，但更重要的是通达自心之法。

心能造作业力，业力会变现出万事万物。事物的

真相往往并非凡夫认为的那样，可是人们却总喜欢在内心臆造假设、自寻烦恼，就像人们常说的，愚者总是作茧自缚。

《晋书·乐广传》中记载了这样一个故事：

晋朝有一个人叫乐广。一天，他与好友宴饮。觥筹交错间，朋友突然显得心事重重，于是告辞归家，然后就病倒了。乐广去探病时，朋友吞吞吐吐地对他说：“那天我跟你一起喝酒，看到酒杯中有一条小蛇被我不小心喝了下去，之后我就生病了，看了很多医生都不见效，现在病情越来越严重。”

乐广很有智慧，他对朋友说：“你的病应该没那么严重，不如再去我家喝一杯。”朋友碍于情面答应了。这次乐广让他坐在原来的位置，斟酒笑问：“今天你的杯里还有小蛇吗？”朋友看后说：“还有！”乐广转身取下了墙上挂着的一张弓，朋友这才恍然大悟。

悟，原来酒杯里根本没有小蛇，只有这把弓的倒影而已。明白之后，他的病当下就好了。

这个“杯弓蛇影”的故事在汉地家喻户晓，人们可能觉得这个人很傻，竟然因为酒杯里的倒影就大病一场，但我们其实也一样被自己的分别念束缚着。在现实生活中，每个人都在自己的心里不断地制造一个个“蛇影”，似乎眼睛能看到、意识也能分别，最终影响了自己的身心。

有一次，我在马尔康的医院做检查，医生说：“你的肺部有个地方病得特别严重，要么做手术，要么做其他治疗。”我当时立刻就感到疼痛，觉得自己病得很严重，应该没救了。没过多久我到成都检查，医生说：“根本没问题，一切正常！”我好像立刻又不痛了。也许很多人都有这样的经历，这也是愚者的一种表现。

总之，我们特别需要认识自己的心。关于这一点，密宗观心的方法比《楞严经》中的更为简单——今天学的《楞严经》似乎比因明还难（众笑）。不管怎样，希望大家一定要把每堂课的法义都学明白。

第 10 课

2019 年 10 月 14 日

《楞严经》的内容比较多，不知道需要多久才能讲完。我们讲《维摩诘经》大概用了两年多，《楞严经》可能会超过这个时间，因为目前未完成的部分还有很多。无论如何，既然共同发了愿，那我们每年都会拿出时间来学《楞严经》。

希望大家尽量安排时间来闻思修学，要做到善始善终。人生无常难测，突然出现的内外因缘都有可能中断闻思，甚至会出现更为严重的死亡等违缘。在无常没有出现之前，我们务必要学完已经开始的经典，这是一个原则。

「“七处征心”是密法」

目前正在讲《楞严经》里的七处征心。

“七处征心”之重要，甚至可以归入密法。法王如意宝曾为麦彭仁波切的《直指心性》造过一个注释，我曾经讲过一遍，以前还翻译过一个用词偏古的版本，法王如意宝当时还亲自为这个译本作序。后来我又重新将此释翻译了一遍，改得浅白一些。这一大圆满修法中讲了很多观察心的方法，如中观或大手印的安住窍诀等，其中有些方法和本经的“七处征心”是相通的。

总之，修行人应通过各种方法来认识自己的心。

「汉地大德对“七处征心”的不同解说」

历代大德们关于“七处征心”的解释各有不同，如交光大师认为其主要观察心无有住处，最终抉择妄

心分别念无有处所¹⁰¹；藕益大师的注释中明确地认为“七处征心”主要抉择遍计法，其后部分讲缘起法或依他起¹⁰²；宋代的长水子璇等大德，与藕益大师的观点比较接近，认为只要用“七处征心”的方法就能认识心性，如同攻破了城市之后隐藏在里面的盗贼就没办法生存，同样，凡夫执著的心之依处不外乎这七种，破掉七处之后，各种妄想也会被轻易破除¹⁰³。

藕益大师等很多大德以天台宗和唯识宗相结合的方式来说，有时用天台宗的三观¹⁰⁴，有时用唯识宗

101 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“今不直破前二非心无体。但且夺其最后一所执心处。令其一一审察。显其了无住处。欲彼自觉。其妄必待七处情尽终不自悟。然后诃其非心。明其无体也。就分三。一密示妄识无处。此中佛征心处。非谓此识果有一定处所。阿难不知。而佛独知之也。正以此识本无处所。众生迷为有处。故托阿难。随执随破。节节欲其悟此识本无处所。而令其疑此识妄。乃其密意也。”

102 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“齐此已上。是逐破妄执密显真心。即是破遍计执。所谓绳上实无蛇也。已二、显示妙理兼破余妄。此显依他起性。体即圆成。兼破依他非实。如显绳体即麻。破其麻上定有绳之见也。”

103 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“一推妄所在。次破妄显真。此上七段。破妄所依竟。然凡情所计虽复万差。因依之处不过此七。欲推妄体。先破所依。其犹城陷则贼亡巢倾则卵覆。”

104 即空、假、中观。《三藏法数》：“三观：谓天台智者大师所立也。观即照了之义。观达一念之心，即具三谛之法也。若观心空，则一切法皆空，即是真谛；若观心假，则一切法皆假，即是俗谛；若观心中，则一切法皆中，即是中谛。此之三观，全由性发，实匪修成。故于一心，宛有三用，所谓一心三观也。”

的三自性¹⁰⁵来观察；而交光大师对心的住处、来龙去脉进行观察的方式，与大圆满非常接近；此外还有人认为众生都有妄想分别念的遍计法，要从遮破遍计法的层面来讲心的住处和本体——比如通过观察心的住处不在内、不在外、不在中间而破除心的自性，就像第四处征心中见外和见内的两种观察就是着重破除心见内不成立。

总之，我们可以看出，《楞严经》是通过类似因明的观察方式，不断地追问、推理和分析，最后发现，所谓的心根本没有任何体相——要获得这样的境界。

「学佛不堕两边」

在观察心的过程中，阿难尊者不断地问，佛陀

105 《佛学大辞典》（丁福保编）：“三自性：一遍计自性。二依他自性。三圆成自性。”

不断地答。此处，阿难尊者在某种程度上代表了学术界的观点。有些学者认为：任何事物一定要有一个本体，而且要么在内，要么在外，要么在中间；既然这个本体存在，就要研究用什么方式来认识它……这样的学术思维有时也很有必要，因为我们在接受任何观点时都不能盲目或愚昧，而需经过谨慎的思维和抉择。

与之相同，虽然在佛法中很强调信心的重要性，但这种信心一定要建立在智慧的基础上才叫正信。如果人云亦云，没有经过任何智慧观察，轻而易举就相信某种观点，这就叫做迷信。只有在经过一番细致入微的观察之后得出的结论，才是一种稳固坚定的正见。

在观察过程中大家也应注意，不要带着过于挑剔的眼光认为这个不对、那个不对，一直持拒绝否定或吹毛求疵的态度。今天早上我与一位管家在看照片

和视频，当放到关于某寺院的视频时，我说，这个视频看起来很好。他说，你看这个人拿着手机、这个人没有戴帽子、这个人在打瞌睡，他马上就看出了三个人的问题——可能有些管家就像警察一样习惯性地找问题，他找出的问题我都没有发现，只是觉得视频里出家人戴的帽子和佛台上供养的佛像都很庄严。我开玩笑说：“我是以信心来看的，所以觉得一切都很清净。”但他们可能是因为工作习惯，马上就发现这么多过失。当然，管家所说的那些问题确实是存在的。

在修行中我们的心态很重要，有时本来明明没有问题，心态不正的人也会认为有问题。就像在研讨佛法时，有些世间习气比较重、喜欢挑毛病的人，常说这不合理、那不合理，挑出一些自认为错误的地方；而对有信心的人来说，这些法义就能令其生起清净心。当然，我并不是说自己是正确的代表，但在闻思的时候，我们真的需要观察自己的相续。

学院有些道友，从世间层面来讲博览群书、学识出众，社会主流观点也认可其智慧，他们从小到大受到的赞誉不断，人生路上一帆风顺，自认为卓尔不凡——他们可能会自以为发现了佛法中的问题，但在这样的心态下修行不一定成功，所以这些人应该增强信心、深度研讨，并从正面接受佛法的甚深意义。另一个方面，有些人又比较迷信，很容易人云亦云，这类人就需要增上智慧和逻辑思维的能力，学会以推理的方式来获取正见。

「《高僧法显传》之公案」

法显的《佛国记》¹⁰⁶中说，法显到新城时，与几位比丘一起携花、香、灯油等供品到灵鹫山朝拜。忆起此地是佛陀宣说《楞严经》之处，他痛哭道：“佛

106 《佛国记》又称《高僧法显传》（东晋·法显记）：“法显于新城中买香华油灯。倩二旧比丘送法显到耆闍崛山。华香供养然灯续明。慨然悲伤拭泪而言。佛昔于此说首楞严。法显生不值佛。但见遗迹处所而已。即于石窟前诵首楞严。停止一宿。”

陀在世时，我法显没有福报到这里亲耳听闻佛陀宣说‘首楞严’妙法，今天我终于来了，佛陀您却不在了，只留下您昔日讲法的遗迹。”他当时在一个石窟中安住了一天诵读《楞严经》。

《佛国记》中说，法显在石窟中诵读“首楞严”，但此事与《楞严经》的译出时间有些出入，因为《楞严经》译成汉文是在公元705年，而法显是公元334至420年游历印度，因此大致推测，当时法显诵读的也许是《楞严经》梵文本，也有可能是《首楞严三昧经》。

《首楞严三昧经》是佛陀在灵鹫山宣说的，而《楞严经》是在给孤独园宣说的，所以法显在灵鹫山缅怀的，也许是《首楞严三昧经》的说法地。当然，也不排除佛陀在这两个不同的地方都宣说了《楞严经》，而后结集成一部经的可能性。

总之，一种可能是《佛国记》里的“首楞严”指《首楞严三昧经》，另一种可能是法显读的是《楞严经》的梵本——因为他 65 岁远赴印度，70 岁左右开始学梵文，所以他有阅读梵本的能力。对于一些历史知识，我们可以边闻思边查找可靠的资料进行研究，这是一件很有意义的事。

「五处征心」

今天讲《楞严经》“七处征心”中的第五处。前面已讲了四个方面：心不在内、不在外、不在根之中、无法内见故也不在窍中。

| 阿难言：我尝闻佛，开示四众。由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。

阿难问佛：“我曾经听闻佛陀为四众弟子开示：由心产生的缘故，可以产生万事万物之法；由法产生

的缘故，又可以产生种种心。”

这里的“法”，是指外在形形色色、各种各样之法。万法都由心产生的缘故，所以存在各种各样的外在显现；由于外在有千差万别之法，也从其中产生不可胜数之心，比如众生缘可爱的对境产生贪爱心，缘可恶的对境产生憎恨心，缘应恭敬的对境产生信心，缘可怜的对境产生悲心等。

总之，众生的心念通过各种各样的外境而产生。

——我今思惟，即思惟体，实我心性。随所合处，心则随有，亦非内、外、中间三处。

阿难说：“我如今思维，这个思维的本体，实际上就是我自己的心性。在思考的过程中，这颗心并非不存在，而应该是存在的，因为法和心互相看待产生，随不同因缘和合可以产生不同的心。心在内、外

及中间都不成立，但只要借助外缘，因缘具足的时候，心就会产生。”

交光大师说¹⁰⁷，阿难认为存在一种有体性的法，他不懂得心和法相互依存、如梦如幻，认为要么是心存在、要么是法存在，想要找到一个心的实体。

就像从当今的唯物论或是学术界的共识出发，人们很难接受“缘起空性”“如梦如幻”“胜义谛无所有，世俗谛有显现”等观点；同样，在前面的四个观点被佛陀推翻之后，阿难接下来就执著“心依靠因缘和合而产生”。

虽然“万法因缘而生”完全符合中观宗关于世俗谛的观点，但阿难举此观点只是为了证成一个实有的心识本体——而这是无法成立的，所以下面佛陀要破他的观点。

107 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“今阿难失旨。反证缘心有体有处。在彼心法偶合之处。可谓迷之甚矣。”

| 佛告阿难：汝今说言，由法生故，种种心生，随所合处，心随有者。

佛陀告诉阿难：“你现在说‘由种种因缘法产生的缘故，种种心也产生了，因为因缘和合、有境和对境相触，心也随之出现’，这样的话，你所说的这个‘心的本体’是有，还是没有呢？”

我们现在宣说的这一推理思路，在经文中没有明显体现，加上一句“心有没有本体”，对下面的内容会容易理解些。

接下来从两个角度进行分析：第一是心没有本体的过失，第二是心有本体的过失。

◎ 心无体之过失

| 是心无体，则无所合。

“如果说心没有本体，那就没办法和合。”

如阿难所说，因缘和合能产生心。如果心连本体都没有，就像龟毛兔角一样丝毫不成立，这样的心如何能够与他法和合呢？根本不成立。

| 若无有体，而能合者，则十九界，因七尘合，是义不然。

“如果心没有本体还能与他法和合，那会有什么过失呢？就像第十九界与第七尘和合那样荒唐可笑，是根本不可能的事情。”

众所周知，六根、六识和六境（六尘）共同组成了十八界，所谓的第十九界如同龟毛兔角，根本就不存在；同样，六尘（色、声、香、味、触、法）是存在的，但所谓的第七尘子虚乌有。如果没有本体却又能和合，那第十九界和第七尘也可以和合，但现量可知这是不

可能的。

如同没有本体的第十九界和第七尘在这个世界上根本不存在一样，无体的心也不可能有和合。因此，心无本体的说法不成立。

◎ 心有体之过失

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

“如果心有本体，那你用手触摸自己的身体时，不管你的手触到哪里，都会有知觉。这样有知觉的心究竟是从体内出现，还是从体外而来？若从体内出现，明知之心应该能见身体中的情形；若体外而来，那么心应该先能见到你的面目。”

结合藏汉文意，“捏”应该是接触的意思。如

果用你的手接触自己的身体，肯定有知觉。如果有触觉，当下感知触觉的心是从体内出现的，还是体外进入的？有两种情况。

一、如果是体内出现的，那就有过失。因为如果明了能知的心在体内出现，就应该能见到五脏六腑，但实际上并没有见到，即这种情况下第一处征心所说的过失依然存在，所以不能这样承许。

二、如果说心是从外面进入的，也有过失。既然心能了了分明地见到外境，依此类推，它也应该能见到你的面目，而且首先应当见到自己的面部，但这也是不可能的。如果要见到自己的面容，要么是照镜子时看到镜中的影像，要么是心跑到自己面前的虚空当中返观才能见到，但这两种情况都不能成立。因此，和前面第二处征心所破的内容一致，心有实体且从外而入的观点也不合理。

以上是从心有本体还是无本体两个方面，观察和合生心的观点不合理。

| 阿难言：见是其眼，心知非眼，为见非义。

听了佛陀发出的太过，阿难解释说：“我不是这个意思。‘见’和‘知’有很大的差别。‘见’是眼见，眼根是能见；而‘知’则为心知，心是能知。能知并不代表能见，要求心像眼根一样能见是不合理的。”

俗话说“眼见为实”，眼睛就是用来东西的。阿难的言下之意，见是以眼根来实现的，体内的五脏六腑等无法用心来见；同理，心的作用是了知，无法像眼睛那样见到面容，因为面容并不是心的所缘对境。

阿难在这里分析了“见”和“知”的区别：

“见”是眼见，叫“能见”；而“知”是心知，叫“能知”。心并不像眼睛那样能见，以此来说明佛陀指出的“还见身中”和“先合见面”等过失都是没有的。

| 佛言：若眼能见，汝在室中，门能见不？

佛陀驳斥阿难的观点：“如果眼睛是能见，那依然存在过失。比如你在室内透过门看到外面的景色，那么相当于眼睛的“门”本身，能否见到景色呢？”

前文将“琉璃碗”比作眼睛进行了推理，此处的门也比喻为眼睛。因为本来是心通过眼根来见万法的，比喻为人在室内通过门见到外境，如果仅凭眼睛就能见到物体，那么人在屋里坐着透过门能看到屋外的景色时，作为无情法的门，能不能也见到景色或人呢？这是不可能的。

| 则诸已死，尚有眼存，应皆见物。若见物者，云何

名死？

进一步说，如果“眼睛是能见”这个推理成立，又会有怎样的过失呢？

“比如人虽已经死了，但是眼根还会继续存在，如果说有眼根就能见到万物，那么有眼睛的尸体应该也能见万物；但是如果尸体也能见万物，那又怎么会被称为“死”呢？”

能见到万物的人肯定还活着，因此如果说“眼睛始终是能见者”，则会有“尸体有眼睛应能见万物，所以尸体还活着”的过失。

在破斥对方的时候，有时是以对方的观点作为推理的起点进行破斥，比如在中观或因明的辩论场合中，可以先假设对方的观点成立，在此基础上推导出谬论，从而遮破假设，令对方不得不信服。

比如对方说：眼睛是能见。我们回应：如果眼睛是能见，就会出现“很多无法见到的东西也能被见到”的过失。如果你说这些无法见到的都不能见，那么眼睛上是否存在能见和非能见两个本体？如果同时存在能见和非能见两个本体，则不能说眼睛是能见者，因为它还有一个非能见的本体。既然眼睛有能见和非能见两个本体，那么说眼睛是能见而不是非能见，这是不合理的。比如一个人既有贫穷也有富贵的属性，但你却只承认其富贵的一面而不承认其贫穷的一面，在世间也很难说得过去。

对于一个持有实宗观点者，如果他一定要承许有一个实体存在，那我们通过发太过继而遮破的推理方法，最后会令对方走投无路，不得不承认其观点的谬误之处。

按照因明三相推理的规则，即从宗法、同品周遍、异品周遍三个方面进行分析时，若想要宗法成

立，则“因”¹⁰⁸必须在对象（有法）上成立才可以；但有时候也会以对方承许的观点作为“因”，在这个假设的基础上推出一个具有过失的结论，进而驳斥对方的观点。

这些内容好翻译吗？（堪布笑问外文同步翻译）

从1999年开始直到法王圆寂之间，我为法王大概做了五年的同步翻译。当法王讲一些耳熟能详的故事时，因为熟悉情节，所以他刚开始讲，我就已经翻译完一半了；但遇到不太熟悉的法理或前所未闻的名词时，我还在原地苦思冥想，法王早就已经在讲后面的内容了，因此常常跟不上节奏。

同步翻译确实是国际公认的方便方法，但对于译者来说，这是非常考验技巧、有点吃力的工作。就像刚才的推理，不知道你们翻译得是否顺利？

108 因：因明术语，又称能立，即立宗成立的理由。

这是第一个观察角度。

| 阿难，又汝觉了能知之心，若必有体，为复一体，为有多体？今在汝身，为复遍体，为不遍体。

对于能了知的这颗心有无本体，之前已经作了观察。此处佛陀从心的本体入手，与前面的推理方法相结合进行破斥。

佛陀继续问：“阿难，明知的心如果有本体，则可以从四个方面进行观察，即心的本体是一体，还是多体？心遍于所有躯体，还是不遍于全身而只存在于一部分？”

最后一种类似人们常说的“心在大脑或心脏”之类的观点。

| 若一体者，则汝以手捏一支时，四支应觉。

“如果说心是一体的，那么当你的手碰触一肢时，你的四肢都应该有被触摸的感觉。”

比如手特别冷、其他地方比较暖和，那么手摸脚的时候脚就会感觉冷，而且身体的其他部位也应该有冷冰冰的感觉。因为如果心为一体，那么身体的每一处都会有同样的感觉，但现实却是：没有被碰触的另一只脚不会有感觉。

丨 若咸觉者，捏应无在。若捏有所，则汝一体，自不能成。

“假设全身都有感觉，那所谓‘接触’就没有确切的处所。只接触到一处但全身都产生了感觉，这是不可能的；如果接触有确切的处所，那么你‘心是一体’的观点就不能成立。”

比如我们碰触自己的手或别人手时，只有被触

摸之处才有感觉，其他地方不可能有感觉。假设全身都有感觉，那么触碰的地方就无法确定，而这是有过失的。如果只有被触摸之处有感觉，那所谓“心是一体”就无法成立。

以上是第一个方面，“心是一体”不合理。

| 若多体者，则成多人，何体为汝？

“如果心有多体，一个人就会变成多人。若有这么多体，你自己到底是哪一个？”

为什么心有多体则有一心成为多人的过失？因为众生是以不同的心相续而安立的，如果心有多体，那么在甲、乙、丙、丁中，你是哪一个？当接触你身体的脚、手、头时，如果每个部分都产生独立而不同的心，就存在一个人变成很多人的过失。

因此，多体显然也不合理，这是第二个方面。

| 若遍体者，同前所诘。

第三个方面：“如果心遍于全身各处，如前所述，触摸一枝时四肢都会同时有感觉，而这是不可能的。”

这在推理上也无法自圆其说。

| 若不遍者，当汝触头，亦触其足，头有所觉，足应无知，今汝不然。

“如果说心是一体，而它又只能存在于身体的某个部位，并不遍于全身各处。这样一来，假设同时接触你的头和脚，如果你的头部有感觉，那脚就不应该有感觉——但实际上并非是这样。”

为什么同时接触头和脚时只能有一处有感觉？因为你的心只存在于身体的某一部分，要么是在头上，要么是在脚上。如果做心电图时手、足、胸、腰上都

贴上电极，这时你也应该只有一个部位有感觉，而不应该所有碰触到的地方都有感觉，因为你承许心识为一体，而且此心只能遍于身体的一个部分。

按照现代医学的理论，人体内遍布许多神经元，这些神经元接收到的各种刺激信号都是由心识来分别和感知的。这一说法同佛教的观点有所不同——不同之处是什么呢？这里有个很深的道理。

《释量论》的注释中讲到，一个人的眼、耳、鼻、舌、身这些无分别识，可以多个同时并存，但是分别心在同一时刻只能有一个，否则就会有一个人具备多个相续的过失，而这是《释量论》着重要破斥的观点。

我们的身体，无论是头部、脚部还是其他部位，都有能力同时接收各种不同的刺激信号，但同一时刻只能存在一个分别念，比如头和脚都很痛，你在同一

时间中只会产生一个“我很痛”的综合性念头，虽然同时感受头痛和脚痛，但不可能同时产生两个分别念。

《中观庄严论释》中用三种分析方法观察对境和有境，各宗派的观点有所不同。比如面对花花绿绿的各种颜色时，眼识取色后我们的心是怎样识别的呢？有观点说对境有多少，有境也就有多少；有说对境可以很多，但有境只有一个，还举出了比喻进行论证。

自宗的观点是，身体的触觉是一种类别，眼睛所看到的所有色法是另一种类别。试想一下，当分别念正执著于眼前的事物并认为很好看时，同时又产生另一个分别念来缘取身体产生的触觉，这是不可能的。比如眼睛看到悦意事物的同时身体上又产生某种感觉，这种无分别的现量识虽然能同时产生，但有分别、能认知辨别的心识则不可能同时产生多个。

我认为自宗观点非常合理。尽管神经科学的分析方法有自成其是的一套理论，但若仔细观察，一个相续中同一时刻中的分别念只会有一个。在同一个人的相续中，当一个分别念产生的同时还产生其他分别念，这是不能成立的。比如当一个人产生嗔恨心时，有没有可能同时产生嫉妒心或善心呢？这是不可能的。一个众生只有一个相续，一个相续在同一时间中，不可能有多个分别心识来辨别不同的对境。这些方面的内容，对于学过因明的人来说，会比较好懂一点。

今年很多道友都报了因明班和俱舍班，但我认为多学一点中观，对空性产生定解也是很重要的。学习俱舍和因明对于分别念比较重的人来讲很必要，但如果没有学习中观，就难以通达最根本的问题。大家好像对俱舍很感兴趣，今年《俱舍论》开设了好几个班，相比之下，中观的班没有那么多——当然这也可

以，用五部大论打下坚实的正见基础非常重要。以上关于心和心所的内容，在俱舍和因明当中所讲的基本相同，并且大乘阿毗达磨和中观也没有特别明显的不同。

总之，如果同一时间接触身体的多个部位、刺激身体不同的地方，的确会有不同的知觉，但一个人同一时间对不同的知觉产生多个分别念是不可能的，否则就会有“一个相续有多个心识”的过失。一个人的相续中同一时间只会有一个分别念，这是现量就能明白的。

丨 是故应知，随所合处，心则随有，无有是处。

“所以应当知道，心随因缘和合而产生无有是处。”

以上是第五处征心。

「乾隆《御制楞严经序》」

我这里有一个出自雍和宫的《楞严经》古本，内页有“乾隆皇帝御制”的字样。乾隆所作的《御制楞严经序》有汉文和藏译本，二者虽然意义相同，但古汉语稍微难懂一些。这个版本的《楞严经》有汉藏满三语，所以原序最初是由哪一种语言写就，目前还没有定论。

这里稍微为大家讲解一下序言的内容。《御制楞严经序》云：

佛法从印度流传到汉地，作为二者之中途承接者，佛法在藏地非常兴盛，所以三藏十二部的汉译本基本上都有对应的藏译本。然而，藏文版的藏经中却独独没有《楞严经》，这是因为在朗达玛灭佛时期，许多经续遭遇天灾人祸，不是毁于火难就是埋于地下。如今留存的《楞严经》藏译本残缺不全，虽然后

来很多大德也曾试图修复，却找不到可靠的梵文本。

布顿大师曾预言，五百年后，汉地会有人把《楞严经》译成藏文，后来章嘉国师在所诵的“梵典”中见此预言——不知道章嘉国师通不通梵语，按理来说，藏地布顿大师的预言应该不会出现在梵文本中。藏文序中说，章嘉国师在其读诵的典籍里看到了这个授记。

乾隆在序中说，虽然忙于国政，但他在公务之暇也着人将《诗》《书》《易》等中华古籍译为满文，而且包括他在内的历代国君，都很重视文化典籍的弘续，其皇祖康熙在位时曾把《心经》翻译成了四种语言，此经在其父雍正时期刻板印行。

乾隆认为《楞严经》也可如此弘扬，在咨询了章嘉国师并获得认同后，效仿两位先皇把《楞严经》译为多种文字。藏地有《心经》而无《楞严经》，因此

他想把《楞严经》由汉文译成满文，由满文译为蒙古文，再由蒙古文译为藏文。此举一方面相应于布顿大师的授记，一方面于弘扬佛法极具大义，值得为之做出不懈的努力。

乾隆在序中说，庄亲王¹⁰⁹与知此事，故命他与章嘉国师、傅鼐等人悉心编校，每译完一卷，乾隆自己必亲自审阅。遇有疑问之处，也要亲自与章嘉国师商讨后才最终敲定。翻译事宜大概在乾隆年壬申至癸未这十一年中（公元1752-1763年）圆满完成，之后庄亲王等请乾隆作序。

序中谈到，《楞严经》是释迦牟尼佛以殊胜智慧、甚深密意而直指心性的法要，付以言诠已属不易，更何况是翻译了。因此宜遵佛陀遗旨，以直译为主，扬弃宋明宗门辩论之风，不再对细枝末节的观点和分歧过分辨析，就像对于饥饿者直接给予饮食，没

109 庄亲王：和硕庄亲王为清代“铁帽子王”之一。

必要过分烹调，如此既能不偏离世尊的胜义智慧，又令所化不为世俗中如彩虹般的妄相遮障，而直接了知释迦牟尼佛究竟了义的妙谛。乾隆在最后写道，愿此次翻译能令佛法兴盛，使后学受益，并将先皇弘扬《心经》的传统薪火相传。他于乾隆二十八年十月十八日写就此序。

以上是序文的大概内容，大家在辅导的时候最好对此通读一遍¹¹⁰，看看前辈大德及国主等对《楞严

110 《御制楞严经序》：“三藏十二部，皆出自天竺，流通震旦。其自西达东，为中途承接者，则实乌斯藏。天竺，即所谓厄讷特克；乌斯藏，即所谓土伯特也。故今所译之汉经，藏地无不有，而独无楞严。其故以藏地中叶有所谓狼达尔吗汗者，毁灭佛教，焚燹经典，时是经已散失不全。其后虽高僧辈补苴编葺，以无正本，莫敢妄增。独补敦祖师曾授记，‘是经当于后五百年，仍自中国译至藏地’。此语乃章嘉国师所诵梵典，炳炳可据。

朕于几政之暇，每爱以国语翻译经书，如易书诗及四子书，无不藏事。因思皇祖时以四体翻译《心经》，皇考时曾铍而行之，是《楞严》亦可从其义例也。咨之章嘉国师，则如上所陈。且曰：‘心经本藏地所有，而楞严则藏地所无，若得由汉而译清，由清而译蒙古，由蒙古而译土伯特，则适合补敦祖师所授记。虽无似也，而实不敢不勉力焉。’因命庄亲王董其事，集章嘉国师及傅鼎诸人悉心编校，逐卷进呈。朕必亲加详阅更正；有疑，则质之章嘉国师。

盖始事则乾隆壬申，而译成于癸未。庄亲王等请序而行之。朕惟楞严者，能仁直指心性之宗旨，一落言詮，失之远矣。而况译其语，且复序其译哉。然思今之译，乃直译佛语，非若宋明诸僧，义疏会解，晓晓辩论不已之为。譬诸饥者与之食，渴者与之饮，而非拣其烹调，引导其好嗜也，则或者不失常仁征心辨见妙谛。俾观者不致五色之迷目，于以阐明象教，嘉惠后学，庶乎少合于皇祖皇考宣扬心经之义例乎。——乾隆二十八年十月十八日”

经》是如何重视的。不过，只有雍和宫的藏文版中有乾隆皇帝的序，其他版本中则未见收录。

「六处征心」

阿难白佛言：世尊！我亦闻佛，与文殊等诸法王子，谈实相时，世尊亦言，心不在内，亦不在外。如我思惟，内无所见，外不相知。

阿难继续说：“世尊，听说您与文殊师利菩萨等诸位了不起的大法王子们在谈实相之时宣说：心不在内，也不在外。由此我思索推演：心确实是内无所见，否则内脏全能得见；并且外不相知，否则就会出现‘两个相续’的过失。”

长水子璇认为“外不相知”应为“外又相知”¹¹¹，

111 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“内无知故在内不成，身心相知在外非义，合教理也。不相知者，合云外又相知，恐文误耳。”

交光真鉴也认同长水的观点¹¹²，但这段原文在藏译中未作改动，我个人也认为原文的意思是可以理解的——当然，两种解释方法都可以。

| 内无知故，在内不成。

“因为身内不可得知，所以心在内不成立。”

说“内无所见，外不相知”的原因是什么呢？阿难在这里对佛陀的密意作了解释：内无知的缘故，心在内肯定不成立。

| 身心相知，在外非义。

“因为身心互相了知，所以心在外也不可能。”

并不像两位比丘一样互不相干，身心的状况是互相了知的。由此可知，心在内不成立，在外也不成

112 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“长水谓‘不’字是‘又’字，极是。与下重申中‘身心相知’最相应合。”

立。那心到底在哪里呢？

| 今相知故，复内无见，当在中间。

“身心是互相觉知的，而且心又无法见内，那它应当在身心的中间。”

第三处征心中阿难说心潜藏在根中，这里他又说心既不在内，也不在外，而是在中间。此处的“中间”可能稍微偏于外，因为前面刚刚破了心在内。既然见内不成立，所以心不在内，但阿难认为心还是应该存在于某一处。

藕益大师言：“夫佛说心不在内，亦不在外。”¹¹³而阿难始终认为心有体相，一定要找到它的藏身之处——其实不论认为心在内、在外或在中间，都是一种妄想。在世俗谛中，心如梦如幻；在胜义谛中，心

113 《楞严经文句》（明·智旭撰述）。

尘许也不成立。了知这一点十分必要。

接下来佛陀破斥阿难的观点。

佛言：汝言中间，中必不迷，非无所在。今汝推中，中何为在？为复在处，为当在身？

佛陀说：“你所谓的‘中间’不能含糊不清。既然你说心在‘中间’，它就一定是在两个事物之间，不可能没有一个确定的所在之处。按照你的推理，这个‘中间’到底在哪里？有两种可能：一是心在身外的某个地方，另一种情况是心在身上的某处。”

无论在内还是在外，“中间”必须要有一个确切的处所，比如根身的中间或者两个地方的中间，就像尼泊尔和印度的中间、云南和四川的中间等。

◎ 破心在身中

| 若在身者，在边非中，在中同内。

“如果心在身体中间，若处于边，就不能说是在中间；若是在中间，则有等同于心在内的过失。”

假设心不在中间，而是在身体之外，在皮肤表面附着，这其实还是在外边、在边上，并不能等于在“中间”。

如果心在身体里面，比如在肚子里、骨骼里、内脏里等，则如前文所破，心就应该可以见到五脏六腑，如此就有等同于“心在身内”的过失。因此，说心在身上的某一处，这是不成立的。

懂因明的人学《楞严经》会轻松些，对于不懂因明、从来没有接触过这类推理的人，可能会觉得有点难吧？学过因明的人对自己很有信心，那天讲考“七处征心”的时候，好多年轻人讲得神采飞扬、激情澎湃——他们有几处确实讲得不错。

◎ 破心在处中

| 若在处者，为有所表，为无所表？

“如果说心在身外的某一处，那么此处是有所表还是无所表？”

此处的“表”意为参照物、标杆或标志¹¹⁴。如果心在处所的中间，那么此处能否被标示出来？是否有参照物？

| 无表同无，表则无定。何以故？

“如果这个所谓的‘中间’不能被标示出来，那中间是不存在的；即便有参照物或标志，也同样没有一个固定的‘中间’，为什么呢？”

如果这个“中间”无所表，就相当于石女的儿子

114 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“表中标竿也，修房舍者必立之。”

或虚空一样根本不存在，因为如果没有任何标志，就根本谈不上“中间”；即使存在一个表示法，这个表示法也是不定的，为什么？

| 如人以表，表为中时，东看则西，南观成北。

“例如，如果把某一个人的所在之处标示为‘中’，那从东方看，他就位于西方；从南方看，他则处于北方。”

阿难所谓的“中间”必须以一个固定的标志作为参照物，但不同的处所、方位也是依靠分别念安立的。同一个位置，看待东方就是西，看待南方就是北。由此可见，地理位置也是相互看待的，我们称美国人为“西方人”，美国人称我们为“东方人”，所以“东”和“西”并不是固定不变的。地球是一个球体，南和北其实找不到一个固定不变的方位，我们只是将南极作为参照点，假定其上方是北。

因此，并不存在一个固定的所谓“中间”，尤其是众生的心，更无法将其放在身外东南西北某个方位的“中间”了。

丨 表体既混，心应杂乱。

“方位的标示既然是混乱的，那么心的所在之处也杂乱不定，故而无法成立真实处于‘中间’的心。”

方位的东南西北只是假立，如稍微改变“东”和“西”的参照物，它们就不再是“东”和“西”，而变成“南”和“北”了。由此可见，因缘法看待而假立是合理的，万法可以暂时依靠看待而安立，但在究竟的实相中，一切都没有真实的存在。

丨 阿难言：我所说中，非此二种。如世尊言，眼色为缘，生于眼识。

阿难说：“我说的中间并不是这两种情况。就像佛陀您所說的，依靠眼根和色尘而产生眼识。”

眼根是增上缘，色法为所缘缘，加上等无间缘而产生眼识，所以眼识是可以有的。对此，中观、因明以及俱舍中都如是宣说。

| 眼有分别，色尘无知，识生其中，则为心在。

“眼根有分别的作用，而色尘是没有觉知的，心识生于二者之中，这就是心的所在之处。”

一般来讲，属于色法的眼根是无法分别的，只有心识加入的时候才能产生分别。然而在此处，阿难可能是从眼根有明分的角度来说的，因为眼根是能取受对境、能看见外物的法。

在《释量论》和《入行论·智慧品》中，对此

都进行了破斥。交光大师认为¹¹⁵，虽然阿难以多闻著称，但他不懂佛陀的缘起法，把不了义法执为究竟。他还说，广闻博学的人常有这样望文生义的通病。

阿难的广闻博学在他与佛陀的对话中也不难看出，他经常说“您曾对四众弟子这样讲”“您对文殊菩萨那样讲”“您对目犍连、富楼那等人如是说”，就像学者们一样引经据典、博古通今，但他有时并不了解佛法的甚深义。对此，学者们应该有一种自省，千万千万不要学阿难。（众笑）

接下来佛陀继续破阿难的观点，这里稍微有些难懂，大家要专注。

丨 佛言：汝心若在根尘之中，此之心体，为复兼二，为不兼二？

115 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“阿难所引，是佛相宗随顺世间之谈不了义也。此经于后十八界中一一破其相妄，惟显性真，方是奢摩他。今阿难求此，而仍引权说以证心处，正是多闻人循名昧义之状耳。”

佛陀说：“你所说的这颗心如果在根和尘中间，那心是与根尘二者都有关系呢，还是与根尘都没有关系？”

“兼”在藏文中意为一起、同时或是有联系。

｜ 若兼二者，物体杂乱，物非体知，成敌两立，云何为中？兼二不成，

“如果心与根尘二者都有关系，那么对境和根会杂乱混合。为什么呢？因为‘物’没有觉知而‘体’有觉知，倘若心识既与外面的尘有关系，又与里面的根有关系，则同一个心识既有觉知的部分，又有无知的部分，这样互相对立，怎么能够称为中间呢？所以‘兼二’不能成立。”

“物”是对境，“体”是根，如果心与根尘二者都有关系，会有什么过失呢？对境和根就混淆难分

了。“物非”指对境没有觉知，“体知”指眼根能够觉知，二者是相互对立的，不能将其混为一谈。

此处值得大家认真地思维。大多数人认为，眼根和对境是彼此独立存在的，在根和尘之间还有一个独立的心识。学过俱舍和因明的人都知道，外境作为所缘缘，眼根起增上缘的作用，再加上等无间缘，三者能产生眼识。

阿难在此处认为，眼识应该存在于根和尘中间。倘若果真如此，心就既有属于物质无觉知（所取）的一部分，也有属于精神有觉知（能取）的一部分。心既与根混在一起，又与尘混在一起，就根本无法分辨哪个是识、哪个是根、哪个是境，而这显然不合理。

部分有实宗的观点与此类似，他们认为一定要通过思维把心安顿在某处，但这样一来，心识到底是一种心法还是一种无情法？又或是别的什么法？显然无

从辨别。以上是第一个方面。

非知不知，即无体性，中何为相？是故应知，当在中间，无有是处。

第二个方面：如果“不兼二”，也即心既不与尘在一起，也不与根在一起，不能兼系二者，会有什么过失？

“心既不像根那样有觉知，又不像尘那样没有觉知，那它还有什么体性？所谓心在中间，又以何为相呢？因此当知，心在根与尘中间也是不正确的。”

通过以上观察，我们应该了知，心如果兼具根和尘的体性，则无情的尘和有情的根就混为一谈；而如果心与二者没有任何关系，既不是尘也不是根，那么心就没有任何体性，这也是对方不能承认的。

总之，佛陀问阿难：所谓的“中”到底在哪里？

通过观察尘和根中间有没有心——如果三者有联系则混为一谈，如果没有联系则心无体性，我们就很容易了知中间不成立。

大家应该都明白了吧？不明白也没办法了，我都那么使劲儿地给大家讲了。（众笑）

第 11 课

2019 年 10 月 15 日

「再释第六处征心」

《楞严经》的七处征心，大家在学习的过程中应该全部弄明白。

如前六处征心分析的那样：心不在内，不在外，不在根中，不在明暗之间，也不在随所合处，更不在根和尘之间。

昨天讲到的第六处征心“为有所表、为无所表”的“表”相当于参照物，这里我结合藏译再为大家解释一下。

如果心在身心的中间且处于身外的某一处，那么心之所在是否有一个坐标？如果没有，心就像虚空一样无法安立；如果有，这个所谓的“中”从东边看时它在西，从南边看时它就在北，因此不是在一个固定的方所。

这里可以有两种理解。一是人心所在之处假设开始在东方和西方之间，如果参照物随意往东移动一点再来观察心的位置，那就不再是东西的中间了。随着参照物不停地移动，可知完全没有一个固定的“中”可以成立。

二是人在某处时假设心处于东西之间，当人不在这里时，可能心就在南北之间，而不是原来的位置了。这样观察后我们可以得出结论，所谓的“中”其实是看待而立的，除此之外没有真实的“中”。

不知道我昨天是否叙述清楚了，有时我讲着课，

心可能已经飞到虚空中去了，因此说得不是很清楚。不管如何，“不兼二”这个道理只要稍作思考也不难明白。

参加讲考的道友还是要注意一下，昨天课后我听了“七处征心”的讲考，发现有些道友基本弄懂了，而有些却似懂非懂，甚至不懂装懂。如果对于较难理解的地方没有弄懂，你最好老实承认、谦虚求教，让理解清楚的人先讲，听别人讲两三遍后，不懂的地方应该能慢慢明白。

大家在遇到一些晦涩难懂的地方时，要反复阅读法本、听辅导、深入思考。以前我第一次学《入行论·智慧品》时觉得特别难懂，于是在课后花了很多时间反复看法本、仔细思考，翻阅了很多资料，直到完全弄明白为止。我学《释量论》的时候也是这样，当时每天都有很多搞不懂的地方，需要课后花很多时间来研究才能弄明白。

有道友说：“堪布看的是某某资料，你只要看这个，应该就可以弄懂了。”其实我不是只看一种资料而已。希望大家尽量多看一些注疏和资料，自己也多思考。

《楞严经》的“七处征心”非常出名，但有些大德没有详细解释，有些在字面上解释一下，大多没有按照因明的方式进行推理。我这次所讲的，在现有的资料中应该算得上是分析得比较详细的，希望大家课后多听辅导。若实在不懂，讲记已基本将法义阐述清楚了，大家可以参阅。

我昨天听到一些讨论，有人说自己已经“坐飞机了”“晕车了”，有各种不同的表情，从这些表情看来，好像他们还没有证悟（众笑）。希望大家要对法重视起来，遇到比较难的地方，不要像老狗遇到骨头一样，啃不动就扔在一旁。对于佛法，我们要有精钻细研的精神，誓把问题探究个水落石出。如果遇到不懂

之处，我们可以询问他人，或许可以请那些自视甚高的道友讲解，顺便对治一下自他的傲慢。

无论如何，孜孜以求的学习态度非常值得提倡。

「七处征心」

昨天破斥了“心在根尘中间”的观点，有“兼二”和“不兼二”两种观察方式：若是兼二，因对境（物）是没有觉知的，根（体）是有觉知的，若兼具则互相对立的二者就有“物体杂乱”的过失；若不兼二，因眼根为有知，尘为无知，如果根、尘之间的心与两者都没有关系，那么心就没有体性了，因此有“非知不知”的过失。

阿难分析了心不在内、不在外，也不在中间，接下来是第七处征心，阿难认为心应该是“一切无著”。

阿难白佛言：世尊，我昔见佛与大目连、须菩提、富楼那、舍利弗四大弟子，共转法轮。常言觉知分别心性，既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在，一切无著，名之为心。则我无著，名为心不？

阿难尊者对佛陀说：“世尊，我以前见到您为大目犍连尊者、须菩提尊者、富楼那尊者和舍利弗尊者这四大弟子转法轮时常说：‘这个能觉知、能分别、能明了的心，既不在内，也不在外，更不在中间，哪里都不在，于一切皆无所著，名之为心。’所以我认为一切无著就是真正的心，这次对吗？”

“无著”在藏文译为“无碍”，即无有质碍、无有阻碍的意思。有些大德也把它解释成无有着落或处所。

阿难认为，既然心在里里外外都不存在，就应该是“一无所著”——没有任何执著相或阻碍性，名之

为心。

| 佛告阿难：汝言觉知分别心性，俱无在者。世间虚空，水陆飞行，诸所物象，名为一切。

佛陀对阿难说：“你刚才所说的觉知明了之心，在内、外等何处都找不到它的自性。下面分析世间虚空所遍之处，包括山河大地、草木丛林等器世界，以及包括海里、陆上、空中所有有情的众生界，其间的所有法叫做‘一切’。”

| 汝不著者，为在为无？

“你说心是无著者，那这个无著者是存在的法，还是不存在的法？”

无著之心只有两种可能：它在器情世界中存在或不存在。首先来分析第一种情况，无著者（心）是不存在的法。

| 无则同于龟毛兔角，云何不著？

“如你所说，如果在整个器情世界中心是不存在的，那么心就与龟毛、兔角等徒有其名的虚幻之物别无二致，又有什么‘著’与‘不著’呢？”

龟毛、兔角、石女的子女等这些子虚乌有的东西，本来就不存在，所以“用龟毛做的衣服很好”或者“兔角刺到了我的肚子”等说法都不成立——以虚无的法来安立的事物，又怎么可能起作用呢？

如此一来，本来不存在的法又用什么来不著一切呢？既然什么都没有，那“著”与“不著”的概念也不可能存在。如果心本身不存在，那么说“著”或“不著”都毫无意义，不过是子虚乌有的妄想空谈而已。

接下来分析第二种情况——无著者（心）是存在的法。

| 有不著者，不可名无。无相则无，非无则相，相有则在，云何无著？

“如果你承许不著一切的心存在，既然存在，就不能称为无著。这个无著的心有没有体相？如果没有体相，就是不存在；若不是不存在，就必然有体相；如果有体相，就说明此法存在，又怎么会是无著呢？”

按藏文解释，如果心没有体相，就有心不存在的过失；如果心有体相，就不能成立无著。无著指的是不能被接触或者阻碍，与之相反，像瓶子、柱子、茶杯等有体相的东西能被接触和阻碍；同理，如果心有体相，就会被接触和阻碍，又怎么说它是无著的呢？

这里的内容涉及心的本体和性相。阿难没有认识到本体空性和自性光明，不承认心的如梦如幻之性。

其实，分别念所执著的任何实有之法，在心上都无法安立。

我们应当了知，如果对心没有认识，学修就会困难重重，因为以分别念寻伺会产生许多错谬的观点。就像“七处征心”时，阿难一会儿在这找，一会儿又去那找，怎么也找不到这颗心。在这样迷茫的时候，如果缺少善妙的窍诀或教理，对心本性的理解可能会与实相越来越远。

我常有这样的感触，虽说《楞严经》中“七处征心”的道理非常殊胜，但只是得出里里外外都找不到心的结论，除此之外，若想通过“七处征心”的道理来认识心的本体，还是有一定困难，因为它不是密法窍诀部的直指心性。虽然这里从某种程度来说也属于直指法，但毕竟和无上密法有一定的差别。有大圆满基础或者对大圆满直指心性方面有过闻思和体悟的人，对这二者的差别应该会比较清楚。

| 是故应知，一切无著，名觉知心，无有是处。

佛言：“是故应当了知，你认为‘一切无著即是觉知明了之心’的观点是不能成立的。”

佛对阿难说，你最好打破认为心实有存在的观点。

有些大德认为，《楞严经》中的“七处征心”是深奥如密法般直指心性的殊胜法理；也有些大德认为这和显宗中观的观点比较接近，譬如宋朝的孤山智圆法师就认为这里的“破七处”和中观“破四生”的观点类似¹¹⁶：第一处破“心在内”和第三处破“心在根中”相当于破自生，第二处破“心在外”相当于破他生，第四和第六处破“心在根与尘之间”与破共生相类似，第五处破“心随和合生”和第七处破“心无

116 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“孤山曰：总此七翻似破四性。在内潜根见内似自性。在外似他性。中间似共性。随合无着似无因性。故龙树云。诸法不自生。亦不从他生。不共不无因。是故说无生。”

著”对应破无因生。

《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”意思是，诸法不从自己而生，不从他法而生，也不是二者共生，更不是无因生，因此诸法并没有真实的产生。楞严和中观的观察方法确实比较相似，虽然不一定能完全对应，但可以作为一种参考。

以上已经讲完了“七处征心”。

「阿难请法」

尔时阿难，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝著地，

此时，阿难在大众中从座位上站起来，偏袒右肩，右膝跪地。

作为后学，我们应当感谢阿难尊者，正因为他的追问，佛陀的金刚语才得以留传。

前面的问答已经圆满了，于是阿难起身白佛。

“偏袒右肩”，在印度的礼仪里，坦露右肩及手臂表示对国王的尊重，世间人或出家人也以此表示对上师或佛陀的尊敬。“右膝著地”是为了方便顺时针转绕。

| 合掌恭敬，而白佛言：我是如来最小之弟，

阿难恭敬合掌地陈白佛言：“我是如来最小的弟弟。”

阿难是如来的堂弟，他和提婆达多同是甘露饭王之子，难陀是净饭王之子，白饭王和斛饭王也各有两子，四王共有八子。其中比较出名的是佛陀、难陀、阿难、提婆达多。

阿难在佛陀成道时才降生，但他从小就当上了佛陀的侍者，很了不起，而且阿难是侍者中表现最突出、承侍时间最长的。

| 蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃憍怜，所以多闻，未得无漏。

阿难说：“蒙受佛陀的慈悲加持，我如今能够出家修行，但因心中恃佛慈爱，我虽广闻博学却止于多闻，不勤修定力，所以未得无漏之果。”

“犹恃憍怜”类似我们常说的恃宠而骄。阿难学识渊博，这从他每次的提问中也能看得出来，但因为没有精进修行，他当时还没有获得阿罗汉的果位。

藕益大师在《楞严经文句》中认为¹¹⁷，此时的阿难还是凡夫，到本经讲到第三卷末时才证得初果，所

117 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“旧云阿难先证初果。恐未必然。当以第三卷末。圆悟藏性之时。方为迹同初果。故至第四卷中。方云汝今已得须陀洹果耳。”

以第四卷里提到“汝今已得须陀洹果”。

佛陀圆寂后，迦叶尊者也曾呵斥过阿难，不允许他结集佛经。阿难为此深感懊恼，决心精进修行。由于具备了强烈的信心，他一夜之间便证得了阿罗汉果，迦叶尊者遂将结集经藏的任务交付于阿难尊者¹¹⁸。因此，结合种种史料来看，佛陀在世时，阿难还没有成就阿罗汉。

「观察善知识莫依出身」

对照这一段经义，我们可以看出：这个世界上最了不起的善知识当属释迦牟尼佛，但佛陀身边亲近的人却不见得都能速得解脱，比如佛陀的堂兄提婆达多以及既是侍者又是堂弟的阿难，他们在佛陀住世期间都没有成就阿罗汉果。

118 《三戒论释》（云丹嘉措尊者著）：“佛涅槃后的第二年，在摩揭陀国王舍城的七叶行窟内，末生怨王做施主，供养资具，迦叶等五百罗汉集聚一堂，由阿难结集经藏、优波离结集律藏、大迦叶结集论藏。”

我们经常能听到这样的说法：“某某是这位上师的传承弟子”“某某是那位上师的亲戚、近侍”，又或者“某某在佛学院里待过，很了不起”。汉地有些居士不去观察一个人本身的修学功德，只关注这个人是从什么地方来的，好像仅凭这些就能证明他有传承和加持力，但实际上也不尽然。虽然我们不能断言一个人的内在修证和外在表相完全没有关系——也有可能跟上师很亲近的一个人，确实具有传承和加持力。然而，衡量一个人修行高低的标准中，最重要的就是其内心的境界。就算是上师的亲戚，如果他的心从来没有依于法义，整天散乱、愤闹，这样的人很难说是有修行的。因此，在依止善知识时，我们最好按照佛经论典的教导，观察善知识本人是否具足法相。

我常举一个自认为很贴切的例子：比如家长要给孩子选择一位老师，绝不能仅凭“这人是从某学校或某单位来的”，因为这里面存在一定的风险，也许他

在那所学校里根本没有获得文凭，或者并不具备过硬的专业素养。同样的道理，我们在依止善知识时，需要仔细观察其本身是否具足善知识的法相。

《法苑珠林》云：“佛所说妙法，我必当修行，若能善修习，济拔极为大。”如果我们善加修行，即便没有依止如佛陀一般的善知识，哪怕只是依止了具有一定法相、显现上较为普通的善知识，仍然能觉悟并获得成就；反之，若自己没有修行，即使是在佛陀跟前承侍的阿难尊者，也很难证得解脱果位。

一些凡夫学者特别会研究问题，说起话来出口成章，但从来没有将法义融入自己的相续——这样的人可以说非常可怜。在座的各位一定要注意，不能到最后仅仅成为一名“讲师”，讲起理论来滔滔不绝，但自相续连出离心以及对三宝的清净信心都没有。这样的人除了有一点听闻佛法的功德外，既没有断除轮回根本的能力，也没有遣除自相续烦恼的方法。

因此，我们寻找善知识一定要看其是否具有法相，不能因为他是某个道场来的，或是某位上师身边亲近的人，就去盲目依止。现在很多人都是这样，仅凭一张照片就对一个人产生信心。之前有一个人以我们学院为背景拍个照，再和某位上师合个影，一些人仅仅看到这样的照片就赞叹说：“他是喇荣五明佛学院来的，肯定很了不起！”——即使是佛学院来的，修行水平也各有不同，不能一概而论。学院每天来来往往的人络绎不绝，要在人群中辨别出哪些具足善知识的法相、哪些不具足法相，对于很多人来说并非易事。

总之，在依止善知识方面，大家一定要注意取舍。

「做好上师身边的弟子」

其实，师长或领导身边亲近的人是很重要的。

如果上师身边的人具备较高的智慧和能力，那么上师的弘法利生事业就会更加顺利；如果他身边的人很颠倒，经常做出《君规教言论》中所说的“乐于谄媚、爱说是非”等不如法的行为，就会逐渐给上师的事业带来负面影响。阿难在承侍佛陀、利益众生方面做得十分到位，因此我在这里就这个话题对上师的侍者及堪布、堪姆或法师身边的人说几点需要注意的问题。

第一，弟子不应该把上师当作自己的私有财产。

上师是众生的善知识，不论上师做什么，我们都应该想到这是为众生而做的。如果上师总是受控于两三个人，其弘法利生事业就很难正常开展。现在有些弟子的权力过大，无论上师是要见人、说话，还是出门、做事，甚至财物分配等事务，都要看身边人的脸色。如果他们不同意，尽管上师心里想做，很多事情也很难推进。

我以前见过这样的情形，刚开始时侍者很有悲心，但当一个人的权力慢慢大到一定程度时，他就变相地控制了上师，到最后，上师做什么事都没有自由了——这对上师的事业十分不利。

上师们都很慈悲，但在显现上与普通的欲界众生一样，也会受到身边人的影响。这时，近侍或弟子应该给上师一定的自主权，不要有过多的控制欲，否则从佛教的层面来讲，这种行为的过失极为严重！某些经论中也讲过，上师的功德与佛陀等同，但弟子有没有功德就很难说了。

阿难如此承侍佛陀，是很多上师身边的侍者和发心人员的榜样。比如上师与信众见面，身边的人大多只会想到上师很辛苦、上师很累，但往往想不到众生的苦。以前法王如意宝在成都中央花园休养时，一次来了几个居士，我回绝他们说：“上师在休息。”后来我因此受到了上师的批评：“以后不要总说我在休

息，来人时该见还是要见。”当然，有时不加抉择地让人去见上师，上师也不太高兴。在上师身边，这种分寸有时很难把握。

第二，上师身边人的态度很重要。假如他们的态度不太好，容易让其他人对上师产生邪见；如果上师身边的人很慈悲、调柔，说话做事都具有温和的态度，那接触到他们的人也会被感化，进而生起出离心、悲心和对上师的信心。

我常想，在以前与上师一起共度的时光里，自己的很多过失没能及时发现，现在想来很多事情都做得不完美，甚至应当忏悔。但无论如何，自己也算是尽心尽力了。

第三，上师身边的人要和合。现在各个地方听课的人比较多，每个人都有各自的发心和贡献，所以大家一定要团结和合。我见到过很多上师身边的人彼此

勾心斗角，原因是什么呢？就是把上师当作自己的，而不是众生的。如果怀着这样的私心，哪怕只有三个人在一起发心，也都各有所图、互相竞争——这些小心思从他们的言语、行为等很多方面都能看得出来，这样做极不合理。

大家应当力所能及地做好各自的发心工作，彼此随喜，没必要像世间人那样在领导面前争相表现。对于像我这样脾气粗暴的上师，大家当面不敢怎么样，但对有些慈悲的上师，他们身边的弟子可能就像藏族谚语所说的“把牛角放口袋里”¹¹⁹，其情形可想而知。

上师身边的弟子们如果关系复杂、紧张，旁人其实一眼就能看得出来。凡夫大多擅长挑毛病，对于别人的功德不一定看得见，但对别人的过失多半看得清清楚楚。因此，大家应该向阿难学习，他对佛陀以及佛陀身边的弟子们全都恭敬有加，这一点虽然本经中

¹¹⁹ 意为棱角分明、互不相让。

所述不多，但从其他经论中也不难了知。

丨 不能折伏娑毗罗咒，为彼所转，溺于淫舍。

阿难说：“虽然佛陀对我慈爱有加，但我自己未能证得无漏圣果，故不能制服娑毗罗咒，反而为其所转，险些陷溺于淫舍中。”

此处的“淫舍”，有大德解释为娱乐场所，藏译中指妓院。

最近我看了藏译的《佛说摩登伽女经》，篇幅不长，但对阿难受难的前因后果描述得很细致。经中说道，一次，摩登伽女在河边打水时遇到阿难，之后日思夜想。不论阿难是去化缘还是去上课，她每天都穷追不舍，阿难也不胜其扰。

摩登伽女未遂其愿，于是请求母亲摩登伽对阿难施咒。她母亲觉得不该对具功德的比丘下咒，所以开

始时并不想这么做，但经不住女儿的苦苦哀求甚至以死相逼，只好向阿难施咒。

当时咒语的威力不是很大，在阿难想逃跑之际，摩登伽把门窗全都锁上了。之前摩登伽女也事先交代过母亲：“只要你天黑前把所有的门窗都关上，晚上我就有办法让他变成我的丈夫。”¹²⁰ 后来在佛陀的加持下，阿难才得以脱身。

关于“以死相逼”，我想再多说几句。有些人习惯用偏激的方式处理情感问题——出家人中可能不会有这种情况，但有一些在家人因为不会将自己的贪心转为道用，经常出现过激的言行。其实不论是对待自己的家人还是其他人，大家都应当用柔和、理智和正当的方式来解决问题，这样对自己的感情生活、家庭和睦也是有利的。退一步说，最起码不能拿自己的生

¹²⁰ 《佛说摩邓女经》：“摩邓女复言：‘但为我闭门户，无令得出，暮自当为我作夫。’母闭门以盛道缚阿难。”

命来要挟别人——这种情节就算在影视作品中出现，大家最好不要模仿，在现实生活也不要说类似的话，否则很容易感召同类因缘。

「当以佛法利益抑郁症患者」

前两天韩国女星崔雪莉自杀的消息，引起了社会各界的广泛关注。虽然我不追星，也是第一次听说她的名字，但确实觉得她特别可怜。据说她 11 岁就开始接受相关训练，15 岁正式出道，死时才 25 岁，新闻中说她因为患有严重的抑郁症而自杀。

崔雪莉因为是明星才备受关注，但其实世界上的抑郁症患者不计其数。一些数据显示，抑郁症病例正在逐年飙升，患者的自杀率也极高。如果我们能去探索真正的心性，让自己的心更为堪能，就不会被抑郁打败，更不会轻易舍弃宝贵的生命。

有些自杀者的经历值得人们深思。尽管他们在这个世界上不缺什么，名闻和妙欲可以说是应有尽有，但也会深陷痛苦，加上没有机会通过修行来化解心魔，最终走上了绝路。因此，希望大家在日常生活中经常祈祷上师三宝，并且尽量调伏自己的心，趁年轻时努力修行。如果能驾驭自心，我们就有力量面对各种困境。

抑郁症是很可怕的，甚至一些修行人也患有抑郁症。从佛教的角度而言，很多情志病的主因就是执著。现在的生活节奏容易让人感到压力大、个体存在没有价值等等，如果没有调心的能力，层出不穷的分别念就容易让人失控。人在情绪激动、伤心绝望时往往会做出不明智的举动，但我们即使不能对社会、家人及身边的亲朋好友做出什么特别的贡献，至少不能伤害自己。

大家不论是不是修行人，平时都应当常常祈祷上

师三宝。出现烦恼时，我们一定不要冲动，别在气头上做决定。这一点应当引起大家的重视。

在看到阿难和摩登伽女的故事时，我不禁感叹众生的业力不可思议。世人往往对外相过于执著，而忽略了内心的真相。如果缺乏正确的引导，人们就会把虚无缥缈的东西当作生存的意义，使自他都陷入困境。在这方面，我相信佛教徒会好很多，虽然我们仍然有烦恼，但很快就能调整过来，因为佛教很重视对治烦恼——显宗讲对治烦恼，密法讲认识烦恼。佛教徒即便产生了与世间人一模一样的烦恼，但只要静下心来，就有许多调心的方法可用。

作为佛教徒，对于身边那些没有信仰、不懂得调整自心或是身心状态特别糟糕的人，我们应当义不容辞地用佛法饶益他们，这样真的能够帮助很多人。许多人感慨，因为听闻了《入行论》等法，他们的人生出现了天翻地覆的变化。

我这些年来讲法不断，一方面是因为对自己能把佛法传承下去感到骄傲，另一方面也是为了令众生受益——客观地看，确实也有很多人因此调服了自心。如果没有值遇佛法，也许今天在场的有些人就不在这里，而是到另一种境遇中去了。许多人曾经觉得活着没有意义，是遇到佛法后人生才有了目标，之前的困境成了过眼云烟，他们自己也成了弘法利生的优秀人才。由此可见，佛法在调伏心相续方面，确实有着不共的殊胜性。

| 当由不知真际所诣。

阿难说：“我之所以被外道咒术控制，都是因为我没有通达如来藏真心，不了知胜义空性的甚深密意。”

阿难在遇到违缘后，对法特别有希求心。

| 惟愿世尊，大慈哀愍，开示我等奢摩他路，令诸阐提，隳弥戾车。

“唯愿世尊以大慈心悲悯我等众生，请您为我等四众弟子开示禅定之道。对于那些邪见顽固、业力深重的断善根者，请您摧毁他们的邪见，令其生起正知正见。”

“奢摩他”即三摩地、禅定。

“阐提”是“一阐提”的简称，指断善根的众生。大乘佛法中没有真正的断善根者，只是在名称上将具有恶见、业力深重的众生称为“一阐提”。

“隳”是动词，意为摧毁。“弥戾车”指顽固的邪见、恶见。“隳弥戾车”即摧毁顽固的邪见、恶见。

| 作是语已，五体投地。

说罢，阿难五体投地向佛陀顶礼。

| 及诸大众，倾渴翘伫，钦闻示诲。

在场大众就像焦渴难忍时祈盼甘霖一样，真诚急切地仰望着佛陀，恭敬地渴望聆听释迦牟尼佛的教诲。

“倾渴”，即倾心渴望，形容在场大众的心情就像焦渴难忍时祈盼喝水一样，特别想得闻法音；“翘伫”意为仰望等待，形容他们就像雏鸟期盼母鸟归巢哺食一般，真诚急切地望着佛陀。“钦闻示诲”指恭敬地渴望聆听佛陀的教诲。

在求法及闻法时，我们的身心状态都十分重要。学院道友的闻法威仪很好，无论讲法的时间再长，大家的状态仍然很不错，对此非常值得赞叹。

第 12 课

2019 年 10 月 21 日

从历史上看，《楞严经》是极受佛教徒重视的一部甚深经典，尤其对于汉传佛教各个宗派的修行人而言，它都是一部不可或缺的必修典籍，历代都有很多人通过修学此经而对心性有所了悟。然而在当代，由于种种原因，人们对《楞严经》的学习、传讲及修持状况不太理想。

时代始终处于无常迁变之中，我们的闻思修行也是如此。每个人自身的因缘也在不断变化，这就是佛法中常讲的“世事无常”。这次讲《楞严经》以来，大多数听众的学习态度都很认真，对此我非常随喜。

希望各位做好心理准备，不管讲的时间多长，我们都要有坚持学习、善始善终的信念。如果有人开头没有听闻，那在缘分具足时，哪怕听一两节课也是可以的。虽然除了后两卷以外，我没有得过此经完整的传承，但若大家在学习的过程中能对佛陀所说的心性有所领悟，那么就可以说是得到了听闻的功德和加持。

大家要珍惜学习的机会。有些人只在刚开课时听一两节课，最后一两节课时再来参加一下，除此之外，就消失于法界之中了——这是一部分人特有的闻法方式，但大多数闻法者还是认认真真、始终如一地坚持着。

「弟子当了达上师的密意」

在“七处征心”之后，阿难说：我是佛陀最疼爱的小弟弟，虽然也算广闻博学，但修行却一塌糊涂，

在遇到违缘之时根本无法抵挡，所以我今后一定要好好修行。

阿难在外面遇到问题就想起了修行，于是祈求佛陀传授一个能通达三摩地的修行法门。此时佛陀即将传法，阿难五体投地向佛陀请法，大众也都渴仰听受。

讲闻的因缘很重要。阿难与佛陀心心相印，所以他提的问题特别善巧，而佛陀的回答也非常对机，因此这部广大甚深的《楞严经》才能如此圆满。如果当时阿难尊者只问了一两个问题，可能这部经典就比较略；但不管佛陀是示现不悦还是呵斥，阿难都不轻易放弃，一个观点被驳斥了，马上又提出另一个问题，这才开显了本经的甚深要诀，为后人留下了宝贵的解脱妙法。

一些高僧大德身边特别得力且知晓上师密意的

弟子，会通过各种方式让上师在住世期间留下甚深难得的诸多教言；而若上师身边的弟子总是喜欢谈论是非，执著世间琐事，未祈请上师宣说与众生结下善缘的甚深言教，那么这位上师留下的著作或教言就会比较少。一位上师能否对人类社会做出流芳后世的卓越贡献，一方面取决于其自身的愿力和智慧力，另一方面与所处的时代、周围的环境以及身边的弟众都有非常密切的关系。

阿难尊者就非常了解佛陀的密意。《增一阿含经·分别功德论》中讲到¹²¹，佛陀之所以一直都让阿难做自己的侍者，最主要的原因是，阿难能善巧了知佛陀的密意，且不希求自己获得涅槃果位。

《分别功德论》中还提到弟子了知上师密意的重要性。现在有些人根本不去想上师的密意到底是什

121 《分别功德论》：“我所以殷勤嘱累阿难者，过去诸佛虽有侍者，无如阿难知佛意趣。曩昔已曾供养，二十亿佛，常为侍者，不求尽漏，常愿得等智知佛意趣。以是故今获其报，睹目达意，不失宜则。”

么，有些人更是南辕北辙，对上师的密意明明不知道还要胡乱揣测，比如上师本来不喜欢化缘，他却说：

“我知道上师的密意其实是想化缘，因为上师很缺钱，他只是口头上说不要化缘而已。”上师要求大家闻思修行，他却认为：“这是不了义的，上师的密意是要我们发心。”上师说要发心，他却理解为：“这就是不要闻思的意思。”

了知密意这一点，对于在上师或法师们身边的人来说非常关键。虽然在上师和法师心里不存在地位等级之分，但现实中还是有上下级的区别，下位者需要通过各种方式来了达上级的想法和意图——不管是做事还是修行，这方面的能力对弟子来说都很重要。

| 尔时世尊，从其面门放种种光，其光晃耀，如百千日。

接下来，佛陀开始宣说甚深法要。

此时，佛陀从面门发出五颜六色的光芒，其光璀璨夺目，如同百千个日轮同时照耀于世间一般。

若是百千个太阳的光积聚在一起，人的眼睛很难直视，但佛光与阳光有所不同。此处主要是形容佛陀光彩夺目，极其耀眼、庄严。

关于“面门”，有注疏说是从佛陀的口中发出光芒¹²²，藏译说是从眉间发出白毫光。《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》中提到¹²³，如来有多处可以放光，包括足下、膝上、密处、脐中、胸前、口中、眉间、顶上等八处。一般来说，佛陀口中放光意为宣说三乘法，白毫放光意为宣说大乘法。如此推断，这里的“面”很有可能指的是白毫，因为这既属于面部发出

122 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“前放顶光。表体无说。此从口放。欲显言詮。”

123 《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》：“如来有八处放光。各各不同。一者足下。二膝上。三者阴藏。四者脐中。五者胸前。六者口中。七者眉间。八者顶上。言足下放光者照一切地狱。膝上放光者照畜生。阴藏放光者照阿修罗。胸前放光者照大天。口中放光者为照三乘人。眉间放光者为照大乘菩萨。顶上放光者十方六道一切普照。”

的光芒，又相合佛陀将要宣说的大乘法要。

「《楞严经》的宣说时间」

关于《楞严经》的宣说时间，长水子璇认为¹²⁴ 本经应该是在《法华经》之后、《涅槃经》之前的这一时期宣说的，原因有二：

第一，《楞严经》前有波斯匿王与佛陀的对话，后又提到琉璃王继位后诛灭释迦族人之事，而琉璃王是波斯匿王的儿子，从波斯匿王在世至琉璃王继位的时间跨度很长，这样看来，宣讲《楞严经》也是如此，应该是分了几次宣说，而不是在短期内宣说的。

124 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“七教迹前后者。佛说此经。非谓一时顿说。说必前后。集者约类总为一部。谓佛初说。匿王在座叙外致疑。破彼断见。后至阿难疑问七趣。举琉璃王诛释种姓。善星比丘妄说法空。二俱生身陷入地狱。琉璃岂非匿王之子。王死为嗣。方诛瞿昙。族姓岂有事之未形而预致问耶。故知此经非一时说。若以文义往定。即法华后。涅槃前也。经文明指耶输受记持地证经。以义往推。序叹声闻。非约小行。应身无量度脱众生。法华已前无此叹故。声闻入实。法华已前亦无显露。今经有故各说圆通。诸小乘者皆叙本时。或述今遇尽证圆妙。法华前无。应知在后。然又不唱入灭之期。定涅槃前。二经同部。”

第二，本经中提到耶输陀罗获得成佛的授记，这其实是在法华会上发生的，当时有很多声闻得佛授记，得未曾有、欢喜踊跃；在本经的后文中，持地菩萨也曾提及法华一会。此外，《楞严经》中并没有明确提及佛陀入涅槃的时间，所以推知本经应该是在讲《法华经》之后、讲《涅槃经》之前宣说的。

有大德提到，佛陀宣讲《涅槃经》时也面部发光。佛陀即将示现涅槃时问弟子是否还有问题，如果有就尽快提问，因为如来很快就要趋入涅槃了，这是最后的机会——《涅槃经》中也有类似的情节。

总之，当时佛陀面部或者说眉间发光，光芒照耀整个世界。

| 普佛世界，六种震动。

所有的佛刹顿时出现六种震动。

六种震动指动、涌、起三种形象上的震动，以及震、吼、击三种声音上的震动¹²⁵。这些景象只在菩萨、阿罗汉等具缘者的境界中才会出现，并非像世间发生地震一样，整个世界地动山摇，让人惊恐万状。

不仅佛陀宣说这部法时会出现这样的瑞相，后来的许多高僧大德或成就者们在转法轮、入涅槃或示现一些特殊神变神通之时，整个世界也会出现震动、彩虹或祥云等各种瑞相。

部分道友偶尔看到一些景象时会很欣喜：“快看快看，太阳周围有光，那边有彩虹……”其实夏天经常出现彩虹，不一定是瑞相。尤其我以前在山上放牦牛的时候到处都能看见彩虹，因为山上经常下雨；但有时彩虹确实是诸佛菩萨不可思议加持力所致的真正瑞相。总之这个不太好区分，我们不能一概而论，

125 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“六种震动。谓动。涌。起。震。吼。击也。前三属形。后三属声。即表诸佛形声两益。”

而且不能太过耽著。有些上师圆寂之后，弟子把日晕拍下来，用图片编辑软件与上师的照片合成在一起做出“圆光”——这种“瑞相”其实大可不必。

所谓“震动”不仅指外器世界，也指有情内心的震撼¹²⁶，因为外在的山河大地与人内在的四大实际上是一体的。若外面出现瑞相，内心也会随之出现相应的变化，反之亦然。尤其是圣者转法轮的时候，法器弟子内心之中一定会产生种种触动。比如你见到特别有加持的圣者，一听闻法音就感到身心无比震撼，以前实有的执著开始土崩瓦解，从此以后堪为真正的法器——有时外在的因缘确实会给内心带来巨大的改变。

在喇荣，很多初来乍到的人在山顶俯瞰全院时会受到一种震撼，这种感觉很重要，常常会令人陷入对

126 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“六种震动者。破昏聩而令觉也。”《楞严经要解》（宋·戒环解）：“六震者。表将破六识无明感结妄境也。”

佛法和人生的思考中，如此一来，在他的阿赖耶识中就种下了解脱的种子。

丨 如是十方微尘国土，一时开现。佛之威神，令诸世界合成一界。

本师将转法轮之时，由于诸佛的加持，十方无量世界千万国土在一时中全部现前，之后依靠佛陀的威神力又合为一个世界。

佛陀的神力令世界一变成多、多变成一。

丨 其世界中，所有一切诸大菩萨，皆住本国，合掌承听。

这些世界中，所有一切诸大菩萨都住于本国未曾离开，合掌承听佛陀宣说的法要。

对古人而言，此中情形可能难以想象，但在科技

日新月异的当代却不难实现。依靠电脑程序，普通人也可以把一个视频、音频剪辑复制成多个，又可以犹如变幻明点那样把多个视频、音频合为一个。这些犹如神变一般的能力，也是古人难以想象的。

据说科学家正在研究味觉、嗅觉、触觉等多感官虚拟现实的同步感知技术，这一技术能否实现呢？目前来说有点挑战。从《俱舍论》的观点出发，色声香味触法六尘中，声尘与其他尘的属性不同，故而比较特别；从现代物理的角度讲，图像和声音可以通过光波或声波实现分享，但味觉、嗅觉、触觉等感官涉及诸多化学反应和物理变化，所以要同步会有一定的困难。

无论如何，以上所举都是“一变多、多成一”或“皆住本国、合掌承听”的例子。现在我们为大家传讲佛法也是依靠网络技术，让不同国家、不同地区的人们在同一时间中，既能看到画面又能听到声音，网

络上的听众也是在“皆住本国”的境界里享受着与现场无二无别的同步课程。虽然大多数听者也许不是菩萨，讲者也不是佛，但在凡夫的境界中利用网络平台实现即时交流，也有类似佛菩萨的待遇，这也是一种不可思议的力量。

「闻思修不能间断」

在这里我再次强调，无论是依靠网络还是其他方式，大家的闻思修行都千万不要间断。在喇荣佛学院，不管是十多年前还是几年前，我们都曾遇到过一些违缘，却从来没有中断过一节课。如今大家各自的共修，也许可以通过放假、自学等方式进行调整，但在这期间希望大家坚持闻思，不要半途中断。在必要的时候，自学也是很好的学习方法，比如共同学习花费半年时间的课程，自学可能一两个月就完成了。

在放假期间，相关的学习资料如果不能及时获

得，大家也可以通过观看视频、查阅相关电子书籍等方式进行学习。毕竟在网络时代，查找资料也很方便。另外在管理方面，包括分专业、奖励发心人员等事宜，我们也会进行方式上的调整。关于研讨班的学习，在自学期间部分资料会以另一种方式为大家提供，有部分也许明年年初就能得到。总而言之，无论何时、何地、以何种学习方式，我们的闻思修行都不应间断。

长远来看，我们的闻思修行、度化众生的方式也应与时俱进，根据实际情况进行切换。当然，也许个别地方无需变动，可以一如既往地闻思修行，但有些地方则需要根据实际情况，安排多样的学习形式。这时候，各位负责人也要有智慧和胆量，善巧地为大家提供方便，令大家无论在怎样的情况下都能完成学习，这非常重要。

此处讲到，很多菩萨都是安坐在自己的国土如

如不动，但即使远隔千山万水，也同样能听受到如来的教言。过去有许多前辈为了求法而不畏艰难险阻，越过刀山火海、崇山峻岭，不远万里、漂洋过海，经历了常人难以想象的苦行；而如今依靠网络的便利，我们足不出户、轻而易举就能得到包含如来甚深密意的教法与证法，如果没有珍惜，确实非常令人遗憾和惋惜。

佛陀示现神变的时候，所有闻法眷属都在各自的地方聚精会神地合掌恭听如来的教法。此时佛和阿难同在一处，而其他刹土的菩萨也能同时看到佛陀和阿难对话的场面。

接下来开始正式传法，一般在开始前，佛陀还会叮嘱阿难和所有众生：“谛听谛听，善思念之。”

讲的是什么呢？

佛告阿难：一切众生，从无始来，种种颠倒，业种自然，如恶叉聚。

佛陀告诉阿难：“世间一切众生从无始以来，造作各种各样的颠倒之业，在自相续播种下颠倒业惑习气的种子，业果自然成熟以后，就如同恶叉聚一样。”

众生无始以来之所以在轮回中不断流转，主要原因有三：第一是惑，指无明烦恼，是业的种子；第二是业，即善、恶及无记之业；第三是业种子自然成熟之后产生的各种痛苦。

此处将惑业苦比喻成恶叉聚。恶叉是印度的一种植物，又叫金刚子，可以用来串成念珠。这种植物的形状比较特殊，果实皆是三粒同一蒂，有些大德说它们代表“烦恼”、“业”和“痛苦”¹²⁷。在十二缘起

127 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“灌顶云：此云线贯珠。一蒂三果，同聚而生，惑业苦三道似之，故以喻焉。”

中，惑、业、苦这三个因缘比较重要，因为它们互为因果，烦恼造业，业生苦，苦又引发新的烦恼。

长水大师在《首楞严义疏注经》里引用过一段佛经：“诸法于识藏，藏于法亦然，更互为果性，亦常为因性。”诸法以种子的形式藏在阿赖耶识中，有些通过意识而显现，有些透过外部环境而呈现，一个法有时成为果，有时又成为因，就像恶叉果一样，果实成熟后掉到地上又成为种子，慢慢长出新的苗芽。

对于人道众生来说，世间有些果藏于阿赖耶识中，平时表现为人的习气，比如有人从小脾气就不好，这是阿赖耶识上有前世种子的缘故；有些果成熟于外境，比如转生到非常贫瘠、荆棘遍地、战乱不断的地方，就像《大圆满前行》中所讲的四种业果中的增上果一样。

这些因果相互纠缠、迁延不绝，圣者可以把先前

的业债一世了结，而众生在感果时又会不断地造下新业。古大德常说：“随缘消旧业，更莫造新殃。”¹²⁸成就者依靠今世的遭遇将旧的恶业消受殆尽，就不会再造作新的业因；而凡夫则难免一边感受着前业的苦果，一边又不断地造作新的苦因，就像地狱众生在感受着地狱痛苦的同时又产生剧烈的嗔恨心，又如旁生一边感受着愚痴的痛苦，一边又产生贪嗔之心，如此连续不断地造下新恶业。

由此可见，众生从无始以来，以种种业而不断流转于轮回中。

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

¹²⁸ 出自《千山圣人和尚语录》。

诸修行人之所以不能获得无上菩提而堕入声闻、缘觉二乘，或成为外道、诸天魔王及魔的眷属，都是由于不知二种根本而错乱修习所致。就像无论如何烹煮细沙也无法变成美味佳肴一样，这样的人纵然经历了微尘数劫，也始终得不到真正的菩提。

按理来说，修行人可以通过修行而获得成就，但由于往昔业力的束缚，有些人即便非常想即身成就，却无法获得无上菩提，乃至误入歧途，堕于声闻、缘觉二乘——虽获得了解脱，但没能成就佛道；与之相比更糟糕的是，有些人堕入外道，或成为魔王波旬那样的天魔及其眷属，等等。

众生如此反复造业，在轮回中无有出头之日，究竟是什么原因导致的呢？都是由于不知二种根本而错乱修习，就像人们常说的“沙子里榨不出油”。藕益大师以“沙”指遍计法，以“嘉馔”指圆成实¹²⁹，意

129 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“沙。喻依他性上所起遍计执性。馔。喻依

思是，若人依靠邪分别念之遍计法来修行，想获得圆成实的“嘉馔”也不过是痴心妄想。好比无论是认绳为蛇、还是执蛇为绳都不合理，如果一个人从根本上对“绳子”或“蛇”有一种遍计的执著，那对心的本来面目——“圆成实”的实相就很难了悟。

众生若要修行，就一定要认识心的本性；如果对心的本性没有认识，那再多的勤作也是枉然。

「马祖开悟记」

《大慧普觉禅师语录》中记载¹³⁰，马祖禅师在开悟前修行特别精进。怀让和尚知其修行有偏，就专挑马祖坐禅的时候在他附近磨砖。一人在禅修，另一人

他性上所具圆成实性。不舍遍计。那获圆成。尘劫勤修。总为唐丧。可不慎哉。”

130 《大慧普觉禅师语录》（宋·蕴闻编）：“若恁么。马祖驴年也不能得悟去。这老汉。始初将谓。佛可以坐得成。禅可以坐得悟。一向坐地等。南岳和尚知其不凡。故将砖去他庵前磨。祖云。和尚磨砖作甚么。南岳云。磨作镜。祖云。磨砖岂得成镜。南岳云。磨砖既不成镜。坐禅岂得成佛。马祖被他动一动。心中热忙。便问。如何即是。只这里鼻孔索头。便在南岳和尚手里了也……马祖于是泮然无疑。”

在磨砖，禅修者受到的干扰肯定很大。就像别人在闭关时，有人在一旁叽叽喳喳地发出声响，自然会招人厌烦——这人可能是专门来给禅修者提供证悟“方便”的。

怀让禅师在一旁磨砖，马祖有些心烦，便问道：“你在干什么？”怀让禅师答：“磨镜子。”马祖问：“把砖磨成镜子，这可能吗？”师答：“那依靠坐禅想成佛，这可能吗？”禅师又以“鼻孔索头”的比喻指引马祖认识心性的要领，因为如果没有认识心的本性，不管经过多长时间的精进修持，也不会获得佛果。据说后来马祖以此因缘而开悟。

如瓜熟蒂落一般，有些大德稍得指点就可证悟，就像马祖这样；而有些人不管听受什么深妙之法，不但没有了悟，反而可能越发迷乱。二者的区别就在于是否认识心性。

这里说以两种原因而不能成就菩提，下面具体宣讲。

云何二种？阿难，一者无始生死根本，则汝今者，与诸众生，用攀缘心为自性者。

佛陀说：“什么是令众生无法获得无上菩提的二种根本呢？阿难，一者为无始以来的生死根本，也就是现在你和众生将攀缘心误以为是自性、真心。”

若没有认识到生死心和涅槃心，众生就没办法真正趋入解脱道的修行，一切的努力将徒劳无益。所谓生死心，指无始以来众生都有一颗攀缘之心，却错误地把它当作真心或自性。

所谓攀缘，“缘”指妄心的所缘对境，执著所缘的心叫“攀”¹³¹，“攀”和“缘”可以理解为能取和

131 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“能缘之心为攀。所攀之境为缘。凡夫则攀缘乎六尘。外道天魔则攀缘乎邪见顽空。二乘则攀缘乎偏空。菩萨则攀缘乎缘假。”

所取。有大德将“真心”和“庸心”相对应来解释，意义没有太大差别。众生对眼、耳、鼻、舌、身、意六识的对境产生妄想分别，而这些妄想分别并不能如实地反映实相，这就叫做攀缘。

在如今的语境中，“攀缘”也可解释为对某人的攀附或刻意结交，但其最本源的意义是，众生不能如实地认识自己，有能取所取的分别心。如《维摩诘经》云：“云何断攀缘？以无所得。若无所得，则无攀缘。”意思是，如果证悟空性就能到达无所得的境界，若无所得便没有攀缘。证悟空性之前，凡夫有没有攀缘呢？肯定有，而且攀缘使自己离真心越来越远。

佛经中有一个公案。佛陀的异母兄弟难陀，与其妻子班扎日嘎十分恩爱，形影不离。

有一次，佛陀了知度化难陀的因缘已成熟，于是

出现在难陀的家门口。难陀对妻子说：“我想当面供养佛陀。”班札日嘎说：“你去可以，但不能太久。”难陀问：“那我可以去多久？”班札日嘎以妆湿额¹³²说：“在此妆点变干之前，你必须回来，否则就不准进门了。”于是难陀“依教奉行”，去供养佛陀。

佛陀示现神变缓步前行，但难陀在后面一直追不上，跟着佛陀到了给孤独园。难陀供养佛陀后准备离开，说：“如果我耽误太久，我妻子就不让我进门了。”佛陀说：“没事，附近有一个优美的森林，我们去逛逛。”他们在森林里看到很多猿猴。佛陀问难陀：“你的妻子与这些母猴相比，哪个更漂亮？”难陀说：“当然是我的班札日嘎，她比母猴漂亮百千万倍！”随后佛陀又把他带到天界，之后的事大家多半都知道，这在《大圆满前行》中讲过。面对美丽的天

132 《大宝积经》：“时孙陀罗便作是念。我若放去。世尊必定与其出家。遂捉衣牵不令出去。难陀曰。今可暂放。礼世尊已我即却回。孙陀罗曰。共作要期方随意去。以庄湿额而告之曰。此点未干即宜却至。若迟违者罚金钱五百。难陀曰。可尔。”

女，佛陀问难陀：“你的妻子好看，还是这些天女好看？”难陀感叹道：“这些天女太好看了，我妻子和她们相比就像母猴一样！”

这时佛陀告诉难陀持戒就能转生到天界，于是难陀产生了出家的念头¹³³。之后佛陀又把难陀带到地狱，他看到地狱里显现出自己堕落后的景象，感到非常害怕，于是生起了出离心跟随佛陀修学，最终成为佛陀教法下“护持根门第一”的阿罗汉。可见，对于修行人来说，有些违缘也可以转变为顺缘。

这是第一种根本，轮回心。

| 二者无始菩提涅槃，元清净体，则汝今者识精元明，能生诸缘，缘所遗者。

“第二种根本是涅槃心。无始以来，众生相续中

133 有些说法是那时难陀已经出家，有些说法是那时他才萌生出家的想法。

都具有菩提涅槃这样本元清净的明体。众生皆具的如来藏或最了义的阿赖耶，能显现各种各样的缘以及形形色色的现相，但众生很难通达其本性，因为众生已失去了本性。”

这里的菩提和涅槃，很多大德按照唯识宗将其解释为三菩提¹³⁴、三涅槃¹³⁵——按唯识宗的方式来讲解也可以，因为汉地众生与唯识宗有深厚的因缘。当年玄奘法师去那烂陀寺求学，戒贤法师希望他回国后着重弘扬唯识宗，因为此法门相应所化众生的根器，后来唯识宗确实在汉地弘扬得非常成功。

我以前也学习过唯识宗的论典，个人认为，与唯

134 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“菩提译云觉道有三：一曰真性菩提：此以理为道也。即众生本觉，法身之理，不变随缘，随缘不变，乃是妙真如性，故曰真性。二曰实智菩提：此以智慧为道也。即众生始觉，根本之智，照彻心源，无明皆尽，所得真实之智，故曰实智。三曰方便菩提：此以透机施教为道也。即自觉已圆，然后觉他，以后得智，观机施教，广开方便之门，故曰方便。”

135 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“涅槃译不生灭亦三：一曰性净涅槃：自性清净，一尘不染，故曰性净。二曰圆净涅槃：真无不圆，妄无不净，故曰圆净。三曰方便净涅槃：随缘方便，示现生灭，故曰方便净。”

识相比，还是中观比较好懂。唯识宗的理论和概念特别多，比如“遍计法”“依他起”“圆成实”等，我每次看到《大圆满心性休息大车疏》《如意宝藏论》等论中宣说唯识宗的观点时，心里都嘀咕：“又要费脑子了，这个依他起到底是什么意思？”（众笑）

因为玄奘法师的大力弘扬，汉地很多大德都精通唯识宗，因此，此经后代的很多注疏都是按唯识宗的观点来讲的，字面上稍微难懂一些。我个人认为：与之相比，中观更为易懂；同中观相比，大圆满更加直接。

一般来说，唯识宗属于大乘佛法。藏地也有很多经论是按照唯识宗的观点来解释的，但从整个框架来说，唯识宗比较繁杂艰深。尽管最后得出的结论也是“明心”，但唯识宗需要借助中观的空性、三转的如来藏等法义加以佐证，这样抉择有些周折。

我在备课的过程中，参考蕰益大师、圆瑛法师等前辈大德的讲记时，每当遇到唯识宗的宗义就要反复查阅资料，知道他们以唯识宗作为教学体系，也一定是按照传承上师的方法来解释的。对于诸佛如来的思想可以有各种解释方法，但了解透彻之后就会明白，通过中观或密法等更直接的方式来宣讲的法义，与之并不相违。

这句经文以藏文来解释比较容易理解：“无始菩提涅槃，元清净体”指如来藏，“识精元明”指如来藏或最了义的阿赖耶，“能生诸缘，缘所遗者”指阿赖耶或心肯定具有涅槃和菩提的本性，这样的如来藏或者本具的明心能显现器世界和有情世界之诸缘，但凡夫想要通达它却并非易事。“缘所遗者”意为众生很难通达它的本性，因为众生都已失去了本性。

此外还可以理解为：菩提是证德，涅槃是断

德¹³⁶，两者相结合就是“识精¹³⁷”。“识精”是心识的精华，即佛性或阿赖耶（区别于阿赖耶识），也有称其为第九识。总之，对于这段经义，各种注疏中有较广的解释。

这里说凡夫很难认识本性，但其实认识佛性也没那么难。《景德传灯录》云：“识者知是佛性，不识唤作精魂。”谁若认识了心的本来面目，就知道它既可以被称作如来藏，也可以被称为菩提、涅槃或最了义的阿赖耶；若未认识它，如来藏就被称为心识、精魂等不同的名称。

—— 由诸众生，遗此本明，虽终日行，而不自觉，枉入诸趣。

136 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“菩提智果。涅槃断果。二果本具。故云无始。”

137 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“第八梨耶。于诸识中。最极微细。名为识精。此微细识有二种义。一者觉义。二者不觉义。觉义即是此文元明。元明者。本觉也。不觉即是无明生灭。谓不生不灭与生灭合。非一非异。名为识精。从此变起根身种子器世间等。”

“涅槃心或如来藏本来功德具足、清净圆满，但由于没有认识到它，众生遗弃了本来的心性。如此一来，虽然每天都在用它，但众生却因不识自心而不得不入于六道轮回。”

没有认识本性，众生就会枉入六趣。正如傅大士所说：“夜夜抱佛眠，朝朝还共起。”众生日夜与如来藏共住同眠，却很难认识心的本性。藕益大师认为生死心和涅槃心是整部《楞严经》的关要，是佛陀的不共窍诀¹³⁸。

众生为什么漂泊于轮回？一是对生死之心没有认识，一是对本来具有的如来藏本性没有认识。学过《宝性论》中如来藏的道理或者懂得一些密法的人，对此会比较容易理解一些。

138 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“所以二种根本。不离一心。悟见相惟自证。譬如了绳即麻。则是菩提涅槃。迷见相为我法。譬如于绳见蛇。则成生死根本。故曰遗此本明。虽终日行而不自觉。枉入诸趣。此一经最要之关。佛祖传心之诀也。”

以上是众生不能成就菩提的两个根本原因。

| 阿难，汝今欲知奢摩他路，愿出生死。今复问汝。

佛言：“阿难，你不是想通过修奢摩他的方式出离生死吗？我现在再来问你。”

阿难尊者经历过这次违缘后很想修行，如同有些道友出去弘法时遇到别人提出尖锐的问题，回学院后就发愿要好好闻思，不然回答不出问题时特别不好意思。有些人在修行中遇到很大的违缘时就会想：“我虽然广闻博学，却没有落实到修行，烦恼现前而无能为力，这对于修行人来说是非常丢脸的，我应当返回道场精进实修。”

阿难当时很想通过认识心性而出离轮回。佛陀对阿难说：“你不是想出离轮回吗？那我来问你……”如同密法里的直指心性一般，佛陀的提问是一种表

示，具体是什么呢？

| 即时如来举金色臂，屈五轮指，语阿难言：汝今见不？

其时佛陀抬起金色的手臂，作光明拳示于阿难，问阿难道：“你见到没有？”

“屈五轮指”有以下三种解释：一是用五指蜷握成金刚拳（或光明拳）；二是五指依次屈指成拳；三是蜷屈具有千辐轮相之五指¹³⁹。手指如此蜷屈为拳称为“光明拳”，下文还会讲到。

在密法中，就像莲花生大士、西日桑哈等祖师，在引导弟子时也会直指虚空问：“心性在哪里？”“你见到什么？”跟佛陀手握光明拳一样，祖师们用表示法来直指心性。禅宗里这样的直指也不少见。

139 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“五轮指者。佛之指端。皆有千辐轮纹。屈者握而成拳相也。”

| 阿难言见。佛言：汝何所见？

阿难回答：“我见到了。”佛陀又问：“你见到了什么？”

佛陀此前也问过阿难，用什么来见到如来的庄严身相。这里佛陀再次提问，以握拳来表示一种直指。憨山大师认为，前面的“七处征心”主要是通过观察五蕴中的色蕴和受蕴来认识心的本性，而此处主要是从想蕴出发来破妄想¹⁴⁰。

憨山大师说，在其注释中有一个特别详细的科判¹⁴¹，是他对《楞严经》所做的最大贡献。那天我也在课堂上不太谦虚地说，我为《大鹏展翅》所做的科

140 《楞严经通议》（明·德清述）：“以先破五蕴假我众生妄执为常者，今七处征心之文，名虽征心，其实潜破色、受二蕴耳！……从此渐进而破想、行、识三蕴，明文具在后文，此实通途大旨，智者请深观之！”

141 《首楞严经通议略科》（明·德清排订）：“今愚妄为通议，直欲发明条贯，使学者一览便见指归。其略科但先提揭要义以示文外之旨，大端稍异前人，而义则昭然易见，观者万不得以臆见而忽之也！今以标科各立号记，使易寻流讨源，非特好为奇事也！幸勿厌之！”

判是对藏密修学者的一个贡献。大德们终其一生都在研究佛陀的殊胜经论，并将其闻思成果及修行境界落成了文字，这是意义非凡之事。

阿难言：我见如来举臂屈指，为光明拳，耀我心目。

阿难说：“我看到如来举臂曲指，握成光明拳，照耀我的心和眼目。”

像阿难这样具足信心的弟子，能见到佛陀光芒夺目的光明拳，但非所有人都能见到佛陀的金色身相。善星比丘曾说，“我给佛陀当了这么久侍者，除了他身上有点光之外，其他功德我都没看出来。”

《佛说观佛三昧海经》中讲到一个公案¹⁴²：佛陀在世时，有五百释迦族人从小就看不到金色佛身，在

142 《佛说观佛三昧海经》：“释子众中五百释子。见佛色身犹如炭人。……时诸四众闻佛是语。啼哭雨泪合掌白佛。我等今者不见妙色……我等宿世有何罪咎。惟愿佛日。为我解说。说是语已。自拔头发。号哭如前婉转自扑。”

他们眼中佛陀的身体就像黑炭一样丑陋。一次他们在佛陀面前，有人自拔头发、有人捶胸顿足，痛哭流涕地说：“所有人都能看到佛陀您庄严无比的金色身相，为什么我们明明与您是同族却无法看见，是什么业力遮障了我们？”

佛陀告诉他们：“这是由于前世邪见的罪业导致。你们应祈祷过去佛、现在佛以及未来弥勒佛等诸佛菩萨，励力忏悔、顶礼。”他们依教奉行，随着业障逐渐清净，最终得见佛陀的庄严身相。

在佛陀住世的时代，既有像阿难尊者这样的弟子，在见到佛陀的胜妙身相及功德的同时还能了知佛陀密意；也有像善星比丘、提婆达多那样的人，虽然能见到佛陀的色身，但却无法认识到如来的无量功德，而且还会产生各种邪见。可见，众生的根器、业力确实是不可思议。

| 佛言：汝将谁见？

佛陀继续问：“你是用什么来见的呢？”

| 阿难言：我与大众，同将眼见。

阿难说：“我和大众一起用眼睛看到的。”

因为前几次回答“用心见”都被遮破了，所以这次阿难学聪明了，回答说“与大众一起”用眼见。

| 佛告阿难：汝今答我，如来屈指，为光明拳，耀汝心目。汝目可见，以何为心，当我拳耀？

佛陀问阿难：“你如今答我‘如来屈指作光明拳照耀你的心和眼’，但以上情形若是用眼睛见到，我的拳又怎会照耀你的心？你的心又是什么？”

接下来阿难就开始回答。

大德们纷纷在注释中表示感恩，若非阿难尊者刨根问底地重重发问，这场楞严法会也不一定能深入开展。

| 阿难言：如来现今徵心所在。而我以心推穷寻逐，即能推者，我将为心。

阿难答道：“如来您现在询问我心之所在，而我也穷心之力推断、寻找和观察——这样的寻找者、推断者和观察者，应该就是我的心。”

《上师心滴》《大圆胜慧》等密法中经常问：“心在哪里？”“心是哪个？”此时用心来观察心，阿难认为这个正在寻找者、明知者应该是心。

| 佛言：咄！阿难，此非汝心。

佛陀呵斥道：“咄！阿难，这不是你的心。”

“咄”字在藏译中不明显，有注释说这是广东地区的语气词，或许是因为《楞严经》在广东译出的缘故。

总之佛陀显得不太高兴，呵斥阿难道：“已经说了那么多次了，这个不是你的心！”

| 阿难矍然，避座合掌，起立白佛：此非我心，当名何等？

阿难惊惶之下离开座位，起身合掌对佛陀说：“如果这不是我的心，那什么才是我的心？”

佛陀呵斥阿难：“前面都辨析了七个问题，你还说正在推测者是心——怎么会是心？”“矍然避座合掌”指阿难被吓到了，在惊愕之下离座起身，恭敬合掌。其实阿难的表现还算很好，不管佛陀怎么呵斥，他都一直不死心地追问。要是换成一般人，在公众场

合被当众责备，可能早就拂袖而去了，但阿难并未如此。

虽然阿难也有点不好意思，但他仍然站到一旁合掌问佛陀：“如果这不是我的心，那么请您告诉我，什么才是我的心？”阿难可能想：“我太难了！之前七次我都回答得很失败，到现在还是不知道什么是心。”

| 佛告阿难：此是前尘虚妄相想，惑汝真性。由汝无始至于今生，认贼为子，失汝元常，故受轮转。

佛告阿难：“外境没有任何真实的存在，是由外境引生的虚妄分别念迷惑了你的真心。你从无始以来一直认贼作子，忘失了自己本有的如来藏、光明的心性，因此沉溺于轮回之中。”

“尘”指外境，“前尘”即现前的外境¹⁴³。“前尘虚妄相想”意为依靠外境虚妄之相而起的分别念。

“惑汝真性”的“性”在藏文中指“心”。这一句的意思是，外境的迷乱现象迷惑了你的心，所以沉溺轮回。

“尘”（对境）的自体并不成立，只是在显现上似乎有一种“存在”。众生将色、声、香、味、触等一切虚妄的所缘相执为实有，始终被其迷惑，因此才从无始以来流转至今；倘若能够认识执著外境的这颗心的本来面目，那么一切虚妄之相自然会土崩瓦解。

对于给自他带来巨大损害的虚妄假相，众生将其当作自己的亲子一般精心养育，认贼作子无疑会招致祸患；同样，我们对于“外境并非真实存在”这一点没有认识，分别心说“好看”，我们就真的认为好看，分别心说“这是实有的”，我们就认为其真实存

143 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“前尘者，现前所对六尘也。”

在。凡夫无始以来都被虚妄的分别念牵着鼻子走，忘失了本有的真心，从而不断地流转在轮回当中；如果我们能够认识自心，就不会被外境和妄想分别所迷惑。

第 13 课

2019 年 10 月 22 日

前文讲到，阿难认为这个能够努力推求者就是自己的真心，因此受到了佛陀的呵斥：“已经讲了那么多道理，你怎么还不明白，这不是你的心。”佛陀接着说，众生从无始以来到现在都被这个执著前尘的妄想分别念迷惑了，就像将盗贼视作亲生儿子一般，忘失了本有的真心，从而流转轮回。

「阿难的疑问」

| 阿难白佛言：世尊，我佛宠弟，心爱佛故，令我出家。

阿难对佛陀说：“世尊，我是您特别宠爱的弟弟，内心也对佛陀充满了敬爱和信心，因此出了家。”

此处的“爱”是指对佛陀很有信心。前面阿难也说过，自己因为见到佛陀的相好庄严，内心非常欢喜。他爱敬世尊并非是爱佛陀的内在智慧，而是因为佛陀的相好庄严和与佛陀是堂兄弟等缘由，从而随佛出家。

这个“爱心”很重要，下面还会进一步宣讲，我们要辨明的就是这颗“心”。

| 我心何独供养如来，乃至遍历恒沙国土，承事诸佛，及善知识，发大勇猛，行诸一切难行法事，皆用此心。

阿难说：“我的心不仅是供养、承侍和顶礼如来

您，乃至遍历恒河沙数所有国土，我也承事其中所有诸佛及善知识，并且发大勇猛，行持菩提道中的一切难行法事，都是依靠这颗心。”

承事如来并非易事，承事善知识也是如此，但即使面对那些非常困难的境遇，佛子也应难行能行、精勤努力。

阿难认为：不管是承侍善知识还是爱敬佛陀，我阿难都是用这颗心，如果否认这颗心的存在，这说不过去吧？若这颗心了不可得，那对如来的承侍以及对众生发菩提心等善法都将无法成办。

长水大师在此引《涅槃经》¹⁴⁴中的教证说，发菩提心其实不是佛性，佛性才是涅槃之正因，而发菩提

144 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“淮涅槃经。发菩提心不是佛性。师子吼云。若一切众生先有佛性。何故复有初发菩提心者。佛言。菩提之心。实非佛性。是无常故。乃至虽念念灭。相续不断。名为修道。犹如灯焰。虽念念灭亦能破暗。菩提之心亦复如是。今经欲明如来藏心常住真性。即是涅槃正因佛性。发菩提心乃是缘了。体是无常。”

心只是一个助缘。

丨 纵令谤法，永退善根，亦因此心。

“即使众生谤法谤僧，一阐提永退善根，也是依靠这颗心。”

阿难认为，即使世上有人谤佛法僧、谤因果善法，依靠的也是这颗心。一阐提指永断善根的众生，他们之所以会如此，不也是依靠这颗心吗？在承侍如来等好的方面，有情依靠这颗心才能实现；在断善根、起邪见、谤法、造恶业等不好的方面，众生依靠的也是这颗心。

丨 若此发明，不是心者，我乃无心，同诸土木。

“如此看来，心明明造作了这些善恶之事，如果还不承许心，那我就成了无心之人，和没有觉知的土木一样了。”

在阿难看来，如果没有心，那是谁在发菩提心？谁在度众生？谁在做善事呢？如果不承认是心，那会得出很可怕的结论。

达摩祖师的《无心论》中列了十几个问题，对于“若无心怎知万法实相”，大师以比喻回答¹⁴⁵：天鼓虽然无心，但可传授正法；摩尼宝珠虽然无心，却可满足众生一切所愿。无心就一定是坏事吗？未见得。

——离此觉知，更无所有。云何如来说此非心？我实惊怖。

“若离开了这样明了的觉知，再没有其他法。佛陀您为什么说这不是心？我实在非常惊惧恐怖。”

此处阿难尊者显得惊恐失色，非常害怕。

145 《无心论》（释菩提达摩制）：“问曰。和尚既云于一切处尽皆无心。木石亦无心。岂不同于木石乎。答曰。而我无心心不同木石。何以故。譬如天鼓。虽复无心自然出种种妙法教化众生。又如如意珠。虽复无心自然能作种种变现。而我无心亦复如是。虽复无心善能觉了诸法实相具真般若三身自在应用无妨。”

有注释说¹⁴⁶，阿难表现出的害怕只是一种示现，他其实知道没有心也不会堕入断灭，但还是代表包括声闻缘觉等有实宗及凡夫如是发问。他只是在不同场合，扮演了不同的角色而已。

阿难非常善巧，能了知佛陀的密意。佛陀下面想讲什么，阿难就会顺势问什么，这些提问也能启发大家的思考。很多人都无法接受空性法门，对于他们来说，无心之理实在是太可怕了。“这样一来，‘善有善报恶有恶报’的道理都无法安立，那该怎么办呢？”人们多半会生出这样的恐惧，所以阿难尊者也示现得很害怕。

阿难继续说：如果佛陀您说没有心，那不就成了断空了吗？

| 兼此大众，无不疑惑。

146 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“然阿难岂谓不知。直为末世多作此计。用妄心即是佛心。惑者既群。卒难领悟。故再三疑难。请为开示也。”

“在座的所有大众，也都会疑惑不解。”

有注释中说¹⁴⁷，菩提本来就是了不可得的，但许多有实宗的众生对于这个道理难以接受，他们也显得特别害怕。

丨 惟垂大悲，开示未悟。

“请大慈大悲的佛陀垂念我们，为众开示，以遣除众生的无明愚痴。”

“未悟”指我等愚昧无知、对甚深之法无法通达的众生。《大般涅槃经》云：“方等亦如是，智者为甘露，愚不知佛性，服之则成毒。”大乘方等的深广法理，智者很容易明白其中的甚深意义，就像甘露滋润苗芽一样，但智慧浅薄者不知众生皆具佛性如来藏，接受不了这样的甘露妙药，反而会像服毒一般。

147 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“觉知之心，本无所有……说此妄觉非心，我闻之下，实生惊疑怖畏。兼此大众：指小乘一类之机，但知六识三毒，建立染净根本，闻此非心，无不疑惑。”

众生的根基千差万别，就算在大乘行者中，也有些是第一次听闻空性法门。若之前从未听闻过此等甚深法要，难以接受也是很正常的。

以此缘由，阿难再次请求佛陀为众生讲法：“如果没有心，那我们该怎么办？”下面佛陀就宣说这个道理。

「世尊开示令入无生法忍」

尔时世尊，开示阿难，及诸大众，欲令心入无生法忍。

这时，佛陀为阿难及大众开示说法，欲令众生悟入无生法忍。

《大宝积经》云：“无生法忍者，一切诸法无生无灭忍故。”本来万法都是无生无灭而本来空性，对

于这样的道理能接受和通达，即为无生法忍。《大智度论》云：“于无生灭诸法实相中，信受通达无碍不退，是名无生忍。”本来诸法是无生无灭的，对此不但要通达，还要安住在这种境界中不退转，才是无生法忍。

实执者对此法义无法堪忍。曾经有两位比丘去向阿底峡尊者求法¹⁴⁸，尊者讲人无我时，二人非常欢喜；等讲到法无我的般若空性时，他们惊恐得捂着耳朵跑了。阿底峡尊者说：“作为修行人，光有清净的戒律和行为是不够的，还要证悟大乘佛法的要义。”尊者对此显得很惋惜。

证得无生法忍十分重要，对此交光大师在《正脉疏》中说¹⁴⁹：《楞严经》能令众生得到法忍、了达无

148 此公案又见《前行引导文》：“曾经有两位秉持十二头陀行的印度比丘来到阿底峡尊者面前……”

149 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“住此忍者。于三界内外。不见有少法生。不见有少法灭。超情离见。一一当体。皆即真如实际。亦即一切事究竟坚固也。”

生无灭的境界，这样他们就能得到坚固心，证入一切究竟坚固的境界。正因如此，佛陀为以阿难为主的众生传讲甚深空性法门。

| 于狮子座摩阿难顶，而告之言：

佛陀坐在狮子座上给阿难摩顶，并对他说：

坐狮子座象征毫无畏惧，因为大乘空性法门如狮吼声一般，能震动一切具有邪知邪见的兽群。

无生无灭之理非常深奥，为了让阿难获得安慰和加持，所以世尊为其摸顶¹⁵⁰。刚才佛陀批评了阿难，现在也给予一些安慰。对于心力稍弱的弟子，若上师一直显现威猛相，他可能再也不学了。

150 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“摩顶。安慰也。阿难疑问。将谓无心。今若开示。必知体偏。冥合此理。了法无生。印可决定。名无生忍。得此忍时。通达一切法门。成就一切佛法。此非小缘。故佛安慰。警动其意。是故摩顶也。”

很多年前有人认为藏传佛教中的摸顶不合理，对此我在《密宗断惑论》中做过阐述，并引用了佛经中的相关公案，此处即是一个依据。

佛陀之所以在此时为阿难摸顶，一方面为了安慰阿难，另一方面准备为大众宣说极其深奥的法要。这一法要类似于直指，虽然比真正的密宗直指稍微难懂一些，但比七处征心简单。在这些重要的地方，大家要保持清醒和专注。

| 如来常说诸法所生，唯心所现。

“如来常在不同的经典中开示说，万事万物的产生都是依靠心而显现的。”

| 一切因果，世界微尘，因心成体。

“一切因缘果报，大至外器世界，小至一粒微尘，其起现之根本就是心。”

“因心成体”与唯识宗“三界唯心，万法唯识”的观点相近，都是说一切万法由心显现。对此初学者也许难以理解，但学过唯识或大圆满续部的人就很容易明白，我们所感受到的世界，不论美妙、丑陋、快乐、痛苦，都和每个人的心息息相关，一旦心隐没了，此人面前的世界也会随之消失。当然，外境的呈现有部分原因与众生共业有关，也有部分原因与个人别业有关。

佛陀安慰阿难，首先说一切万法与心密切相关。

| 阿难，若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结，诘其根元，咸有体性。

佛陀进一步说：“阿难，世界中所有一切，小至一草一叶或一丝一麻，如果追溯其根源，就不难发现任何法都有自己的体性。”

“缕结”是丝麻、丝线的意思¹⁵¹。

佛陀首先从器世界等外在无情法的角度进行分析，哪怕小如微尘的事物都有自己的体性。

丨 纵令虚空，亦有名貌。

“即使是看似空空荡荡、一无所有的虚空，也有自己的名称以及无质碍之相。”

作为无为法，虚空的体性虽然和有为法不同，但也有自己的体性。

丨 何况清净，妙净明心，性一切心，而自无体。

“更何况在众生相续中本自具足的无有垢染、微妙稀有、清净光明且周遍一切之心，怎么会没有本体呢？”

151 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“缕结。如丝麻之类。”

对此藏译本中解释为：万法都有自己的本体，更何况是光明、稀有、能显现种种事物的心，怎么会没有本体呢？肯定有。

无论众生成佛还是堕落，心性始终无有垢染。连虚空都有体性，这一稀有之心不可能没有本体，只看众生能否认识而已。

按照交光大师的观点¹⁵²，这一段有承上启下的作用。佛陀先是安慰阿难，说心并非没有本体，只是本体的存在方式有些不同。

「佛陀直指」

｜ 若汝执吝，分别觉观，所了知性，必为心者。

152 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“上虽指名出过。犹未明其何为虚伪。故此始发之也。然前文三种非真义中。此科方以说破第二无体之义。又复曲分为二科。一托尘似有。又二。一反难离尘当有。”

佛陀对阿难说：“如果你仍然固执地认为，这个能分别、能执著、能推断、能明觉的‘知性’就是自己的真心，那么，你要对以下问题有所了知。”

接下来，佛陀以中观的方式向阿难发太过。

| 此心即应离诸一切色香味触诸尘事业，别有全性。

“如果你认为此能了然、能推断者就是自己的心，那么，这颗心在远离了色、香、味、触四尘之对境外，应该还存在一个全然独立的体性。”

这里只讲了四尘，关于声尘和心的对境——法尘，下文还会宣讲。

既然阿难说能分别外境的分别念就是心，那么即使远离了六尘，心应该还有一个独立存在的体性，但若如此承认，会有怎样的过失呢？

| 如汝今者，承听我法，此则因声而有分别。纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。

“阿难，如你正在听我讲法，此时是声尘起作用，进而心生分别——当你听法时，就会生起‘如来讲得好’等种种想法；当眼见如来身相时是色尘在起作用，随即心生分别；当闻到如来散发的妙香时，那是香尘在起作用而心生分别。即便我的声音停止、色身未显现、香气消散、味尘和触尘也全部消失——就算五根的见闻觉知全部熄灭，分别心就会内守于一种幽静闲寂的境界中，这也并非你的真心，仍不过是如镜中影像般的分别念之细微法尘而已。”

法尘是色、声、香、味、触、法等六尘之一，相当于意识的对境。当这样的对境在分别念前显现时，也只是一种影像而已，并非实体存在。

当五根识及其对境全部泯灭时，比如修行人闭

关或安住时处于内在的专注境界中，但此时内心还是会有这样那样的细微分别或念头，这就是意识的对境——法尘的影像，这还不是最究竟的境界。

佛陀为阿难直指的真心并不是五根识、第六意识、第七末那识或染污意识。那真心是什么？是一种本自具足的无为法。那些分别心、攀缘心全部都是虚妄之法，在眼、耳、鼻、舌、身、意前显现的都是假象；“这是我的，那是你的”等染污意识也是妄想；不仅如此，有时在内观境界中所显的明清之相，也是阿赖耶识的感受，依然是一种假法。阿赖耶识的本性才是如来藏的本来面目，但它无法以分别心来认识，所以密法中经常讲：我们应当以无为法的方式来认识觉性，因为有为法是生生灭灭的，不可能生起无生法忍，无生法忍是无生无灭之故。

如果按照阿难的观点“能分别者就是真心”，那么阿难在听闻如来的法音后，依靠声尘而起分别念，

之后随着声尘的消失，这个执著声尘的分别念也会消失，那所谓的“真心”就随之荡然无存。而这显然是不合理的。

密宗中讲，正在执著的心不是真心，正在安住的心也不是真心，但是其中清净的、常有的、赤裸的光明觉性却不生不灭……今天在座的有很多没有得过密法灌顶的人，所以不能讲得太多太深。讲了也不懂，懂了也很好，毕竟佛陀也对没有灌顶的阿难讲那么深的法。（众笑）

对于这一段经义，大家要好好揣摩。若能如理思维，会对认识自己的心性大有助益。若能结合自己的修行以及对觉性的认识来理解这段法义，其中有很多可深思之处，乃至在密宗中不太常见的道理，也能从此处阐发。

总之，与六尘相关的分别念是生灭无常的，因此

这种分别并非真心——这里的“真心”与密法中常说的“觉性”基本相同。

不仅依外六尘而生灭的分别念不是真心，而且内在的独头意识也并非真心。独头共有四种¹⁵³：散位独头意识、狂乱独头意识、梦中独头意识和定中独头意识。一般人多半不会认为散乱、癫狂、梦境之心是真心，但有些人可能觉得“入定的念头总该是真心了吧”——其实在入定当中也要看你是否认识了心的本性，否则仅仅是安住不动也并非真心。

此处的“内守幽闲”指的是¹⁵⁴，虽然你认为自己内在的安住是远离生灭的，但实际上很可能只是法尘的影像而已，密宗将其称之为潜藏的分别念，这种分

153 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“独头意识，复有四种：一、散位独头，缘独影境；二、狂乱独头，缘病中狂乱所发境；三、梦中独头，缘虚妄梦境；四、定中独头，缘定中所住境。”

154 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“有一分生尘，散位独头意识所缘，起计度分别者。有一分灭尘，即此内守幽闲之境，定中独头意识所缘者。亦全托分别，而后分明，一不分别，境即沉没，此之分别甚细，如无波之流，望如恬静，流急不住，非实无流，故曰：法尘分别影事。”

别念从表面上不易察觉，就像深藏海底的暗流一样。同样，行者在安住的时候，虽然没有外在粗大的散动，但是内心又好像源源不断地闪现出一些念头，这些也只是法尘的分别影像而已。

| 我非敕汝执为非心。但汝于心，微细揣摩。

佛陀告诉阿难：“我并没有强制性地让你把这些分别念执为‘非心’，但是你要细致地揣摩、反观自己的心，看看它到底是什么样的。”

不要执著心，也不要执著非心，那么心究竟是什么样的呢？下面这段稍微有点难懂。

| 若离前尘，有分别性，即真汝心。若分别性，离尘无体，斯则前尘分别影事。

“如果离开了色境等前尘，还有一个独立存在的分别心，这就是你的真心；如果分别心离开诸尘后就

没有体性了，那它只不过是前尘的分别影像。”

若分别心离开前尘而存在独立的体性，那才能算是真心；如果你的分别心离开了前尘就没有自己独立的体性，那么它就并非真心，只是如影像般的前尘分别念而已。

| 尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛兔角，则汝法身，同于断灭。其谁修证无生法忍？

“前尘不是常有的，而是依靠因缘而生灭的，因此当其变化幻灭之时，执著它的心也随之而灭，如同龟毛兔角一般子虚乌有。假设你说执著前尘的分别心就是真心，这个时候，你的法身也就断灭而不存在了，那谁来修证无生法忍呢？”

因此把执著前尘的分别心认定为真心，肯定是不合理的，这是一种解释方法。

章嘉国师译的藏文本中将这一段解释为：“你细心揣摩，如果离开了前尘后单独有一个执著对境的分别心，而你承许这就是真心的话，那么以分别心离尘的缘故，它已成为无实法。如果心是无实法，那么心前的六尘除了影像般的显现以外，也并非实有之法。这样一来，你的心就有断灭的过失——谁来修无生法忍呢？”藏译的分段和解释与汉译稍有不同，希望道友认真分析一下。

满益大师将此段内容分为“两番纵夺”¹⁵⁵：“若汝执吝，分别觉观，所了知性，必为心者”是总说认识心的方式；“此心即应离诸一切色香味触诸尘事业，别有全性”为第一番纵（发过失），“如汝今者……犹为法尘分别影事”是第一番夺（遮破）；后面“我非敕汝……即真汝心”为第二番纵，“若分别性，离尘无

155 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此两番纵夺以明分别无自性也。初十六字。是总牒……此心即应至别有全性。是初一番纵。如汝今者至分别影事。是初一番夺……次我非敕汝至即真汝心。是第二番纵。言我既不许汝谬计为心。亦不敕汝执为非心……若分别性下。是第二番夺。若决定执此为心。则心反成断灭。而法身修证。俱不可得矣。”

体……其谁修证无生法忍”是第二番夺。

这样分段稍显繁复，意思是，阿难认为无论是否执著色声香味触法，始终存在一颗能观察和推断之心——这与我们大多数人的理解相符。对此密法中说，如果你认为有一个观察者存在，那就要仔细观察其本体到底是什么样的。虽然两种分析方法大同小异，但密法的方式确实更为直接。

总之，经中的思路是作出两种假设：其一，若离开前尘之外有心，那可以承认此为真心；其二，若离开前尘之外分别心无有实体，那么，因为前尘影像是无常之故，心就有断灭的过失。这个道理，需要大家花一点心力来理解。

憨山大师认为¹⁵⁶，此处已遮破了第六识和第七

156 《楞严经通议》（明·德清述）：“下句带显七识非真，意谓不但六识分别妄想非真，纵汝灭却一切见闻觉知，六用不行，内守幽闲，犹为法尘分别影事；此正七识执自内我，为意识之根，正是生死根本，又岂可以认为真乎？佛意将破行蕴，灭第七识，故预以此句为张本。”

识。不仅如此，这里还间接遮破了外道所执著的常有自在的“我”、“微尘”及“造物者”等观点，因为凡是心法都可以依靠破除对境的方法来遮破。《现观庄严论》和中观论典中都有这样的观察方法：如果对境不成立，则有境不成立；有境不成立，则对境不成立。《入行论·智慧品》中也有类似的观察方法¹⁵⁷：识既不在根境之上，也不在中间或别处，所以识并没有真实的住处。

对于人们经常执实的“明知之心”，佛子在修行时一般以观无常的方式来破除实执，但这种方法并不究竟。我们应该认识到心不生不灭的真实本性，这一点和密法所讲的内容完全一致。以前上师如意宝所说的法义，我在讲密法时也说过：尽管目前我们被自己的肉体或分别念束缚，认为自己有一颗“明了之心”，无法认识到心无生灭，但是当我们觉悟到心的

157 《入行论》：“意不住诸根，非住色与中，既不住内外，余处亦不得。”

本体，或仅仅从文字上理解到心的所缘对境是无为法以后，就可能会产生疑问——“如果所缘对境是无为法，又怎么会以无常的心作为能缘来认识它呢？”

事实上，就像所有乌云的生灭变幻都无法对虚空的本体产生任何影响一般，当我们真正认识到常住心的本来面目、对自性光明有所了达之时，就会明白，虽然一切万法看起来有生有灭，但实际上与无生无灭的境界不可分割。这也是获得无生法忍的一种方式。

这一段的内容有点难，希望大家在课后以此作为法供养的章节。

| 即时阿难，与诸大众，默然自失。

当下，阿难及大众哑口无言、若有所失。

因为佛陀宣讲了“无常的心不是真心，常有的才是真心”这样特别深的法，使阿难和大众惊讶到哑口

无言。藏译本中说：“阿难和大众没有说话，感到非常稀有。”

佛陀所讲的特别深奥之法，圣者们立刻就能通达明了，因而感到非常稀有；而像我们一样的凡夫，听到之后，难免感到若有所失。

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

佛陀告诉阿难：“世间一切的修行人，有些现前九种禅定却没有得到漏尽阿罗汉果，皆因执著这颗生死妄想之心，将其误以为真实。尽管阿难你如今号称多闻第一，但到目前为止都还没有成就圣果。”

究其根源，是因阿难虽然广闻博学却没有修行到量，所以无法证得阿罗汉的漏尽果位。

“九次第定”指世间的九种禅定，包括色界的一禅、二禅、三禅、四禅，无色界的空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定等四定，以及寂灭受想的灭尽定。

子璇提到¹⁵⁸，这里的“阿罗汉”实际上指大乘菩萨的果位，在大乘中一地欢喜地名“鸠摩罗伽”，第七地远行地称为“阿罗汉”。不断二障不能证大乘罗汉，仅靠世间禅定而没有认识自心，修行者就不可能获得灭尽一切烦恼的果位。佛陀也可以称作“阿罗汉”（藏语“扎炯巴”），因为“阿罗汉”其实是“应供”或“灭敌者”的意思，也即摧毁一切烦恼怨敌。

在这里佛陀对阿难说：“即使你再广闻博学，也终究不能证得圣果。”

158 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“何故经云不得漏尽成阿罗汉。答此明不得大乘阿罗汉也。纓络经中。初欢喜地名鸠摩罗伽。秦言逆流。乃至七地名阿罗汉。秦言过三有。故知。今言不得漏尽。乃指不断二障之漏不证大乘罗汉也。”

| 阿难闻已，重复悲泪，五体投地，长跪合掌，而白佛言：自我从佛发心出家，恃佛威神。常自思惟，无劳我修，将谓如来，惠我三昧。

阿难闻此教言，又落下悲泪。他一边哭一边五体投地、长跪合掌，顶礼佛陀而陈白：“自我跟随佛陀发心出家，仗着您的威神加被，觉得自己本无需修行，将来如来定会赐予我三摩地。”

之前，文殊菩萨将阿难从摩登伽女处解救出来时，他就是这样在佛陀足下顶礼悲泣，哭得特别伤心。俗话说“男儿有泪不轻弹”，但阿难的心比较柔软，在佛陀面前也没什么可隐瞒的，所以哭过很多次。

阿难难过的是，自己出家后得以在世尊身边承侍，同时又是佛陀的堂弟，长相庄严俊逸，众人喜见、能力突出，所以他觉得自己根本无需修行，只要

佛陀威神加被即可成就三昧。这可以说是凡夫的通病，若自己在财富、相貌、种姓、权势等方面比较优越，就会沾沾自喜而不自知。阿难也是这样，觉得自己与众不同、不必苦修，只要如来一加持，就可以“啪”的一下马上开悟了。

| 不知身心本不相代，失我本心。虽身出家，心不入道。譬如穷子，舍父逃逝。

“我之前不知佛与自己的身心不可相互替代，一直没有认识自己的本心。我身虽显现出家相，心却没入道。就像一个贫子，舍弃了父亲而逃往他处。”

佛陀为众生宣讲佛法，有时也会摸顶加持，有时言语上也会显现批评呵斥，但传法的目的归根到底还是要弟子自己实修。如果没有实修，那么佛是佛，阿难还是阿难。有些上师身边的发心人员以及侍者，跟随上师久了，就觉得自己好像跟上师一样已经成就

了——上师本人是否成就都很难说，即使上师是成就者，如果弟子自己没有修行，也只不过与上师结上善缘而已。

上师如意宝曾说，释迦族人和其他家族不同，他们对自己的亲眷尤其疼爱。佛陀也是如此，对父亲和整个家族特别亲善，但即使是佛的堂弟兼侍者，阿难也不能单单依此获得出世间的证悟。最终他也明白了：“我原本以为自己是佛陀的亲人，可以开绿灯，结果今天才知道佛是佛，我是我，佛陀不能代替我。我这么多年日夜侍奉在佛陀左右，却一直没有认识自己的本心，所以，修行还是要靠自己。”

阿难说：“我身为出家相，心却没入道。”其实这也代表了我们很多人的状态。有些人很年轻就出家，像阿难跟随承侍佛陀一样承侍上师，但心却没有入道。阿难也是遭遇了各种违缘，才明白自己的心还没有入道，就像有个贫子，本来他父亲特别有钱，但

他舍弃了父亲而跑到其他地方。

这里有两层含义：一是指阿难已舍弃自己的真如本心；二是指他虽在佛身边，却没有好好修行，等同于舍弃富有父亲的穷子，舒适的生活不过，却要在其他地方受苦。

| 今日乃知，虽有多闻，若不修行，与不闻等。

“我今天才彻底明白，就算多闻博学，但若不精勤修行，仍然与未听闻者相差无几，只是有一些闻法的功德而已。”

《华严经》云：“譬如贫穷人，日夜数他宝，自无半钱分，多闻亦如是。”就像一个穷人，天天都在数他人的珍宝，自己却没有半分所有权；多闻而不修行也是如此，有些人讲起法来滔滔不绝，自相续中却毫无修证。此外《华严经》中还有许多“多闻亦如

是” 的比喻¹⁵⁹。

| 如人说食，终不能饱。

“就像一个人仅仅说出食物的名称，终究不能以此填饱肚子。”

「关于闭关」

我们喇荣五明佛学院过一段时间就要开始闭关了，如果大家没有特殊情况，就应当利用这段时间好好地发愿、念阿弥陀佛或者观自己的心，在无常的生命中抓紧时间修行非常重要。

听说我们这边的道友们很重视这次闭关，提前

159 《大方广佛华严经》：“譬人水所漂，惧溺而渴死，不能如说行，多闻亦如是。譬人大惠施，种种诸肴膳，不食自饿死，多闻亦如是。譬如有良医，具知诸方药，自疾不能救，多闻亦如是。譬如贫穷人，日夜数他宝，自无半钱分，多闻亦如是。譬如帝王子，应受无极乐，业障故贫苦，多闻亦如是。譬如聋聩人，善奏诸音声，悦彼不自闻，多闻亦如是。譬如盲瞽人，本习故能画，示彼不自见，多闻亦如是。譬如海导师，能度无量众，拯彼不自济，多闻亦如是。譬人处大众，善说胜妙事，内自无实德，多闻亦如是。”

做好了各方面的准备，很多商店里的食品都已经卖光了。准备食物虽然很重要，但闭关不是为了吃，如果在这 15 天里大吃大喝，可能最后出门都有点困难（众笑）。大家最好不要吃得太多，而应该多修、多学。

我个人认为，这些年学院给修行人提供的条件已经很好了，但有些道友还是觉得房间小、条件差，有这样那样的不满。“方丈”一词，如今的意思是一个僧职，但其原意是“一丈四方之室”，也即长、宽各 3.3 米左右的房间，出家人应在这样的房间里修行、打坐。

作为修行人，生活应当简单一点。尤其在学院，大家不应希求住大房子，因为用杂七杂八的东西填满房间并不惬意。以前我去过智悲光尊者修行的山洞、无垢光尊者在刚日托噶闭关的山洞，以及桑耶青朴附近国王赤松德赞和莲花生大士修行过的“国王山洞”，那些山洞的空间都十分狭小，还不够一个成年

人躺下并伸展开脚。既然传承上师们在这样的地方都能修出成就，大家对自己的住处也不必有过高的要求。我觉得修行人的房子没必要特别大，装饰也不用过于华丽，只要是干净整洁的环境就可以了。

从《维摩诘经》中也能看出，维摩诘居士的卧室也仅有一丈见方。当年玄奘大师在印度那烂陀寺的闭关房也比较小，下面我们看一段关于玄奘大师闭关房的视频。

（播放视频）

如果已经获得了殊胜的窍诀，或是有了各方面的基础，我们就应该一点一滴地实修，这是非常重要的。

| 世尊，我等今者二障所缠，良由不知寂常心性。惟愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。

阿难说：“世尊，我等如今被烦恼障和所知障缠覆，主要是由于不知寂灭、恒常之心性。祈愿如来您哀愍我们这些无依无靠的众生，显发我们微妙、光明之心，开启我们的道眼。”

“穷露”在藏译中指无依无靠、功德匮乏得如赤身裸体一般、没有证悟实相的可怜众生¹⁶⁰。阿难觉得自己的修行不好，没能认识自心，所以恳切地祈祷佛陀一定要摄受像他一样无依无靠的众生。

的确，倘若没有认识心的本体，一切修学都徒劳无益。就像《入行论》中所说：“若不知此心，奥秘法中尊，求乐或避苦，无义终漂泊。”如果没有懂得心的奥秘，不论如何竭尽全力地追求快乐、躲避痛苦，也只能始终在轮回中无义地漂泊。因此，阿难祈请佛陀为众生开显正法。

160 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“无有法财曰穷，无所栖藏曰露，即贫穷孤露，无有华屋，可以安身立命也。”

| 即时如来，从胸卍字，涌出宝光。其光晃昱，有百千色。十方微尘，普佛世界，一时周遍。

这时，如来从胸前的“卍”字中涌出无量宝光，其光明亮璀璨，有百千种不同的颜色，在同一时间遍照十方微尘数的诸佛世界。

佛陀胸前的“卍”字¹⁶¹，与纳粹符号看上去有些类似，但若仔细辨认，不难看出二者的差别。“卍”字也代表我们常见的八吉祥中的吉祥结。

有些注释中说¹⁶²，佛陀在《楞严经》中共放了五次光，前文提到的佛陀顶髻放光、面部放光，此处是胸前“卍”字放光，至此佛陀已经放光三次了。

| 遍灌十方所有宝刹，诸如来顶，旋至阿难，及诸

161 早期有卍与卐两种写法，唐朝武则天在位时期将其定为卍，沿用至今。

162 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“本经共有五次放光，此第一次从顶，表依理起智；第二次从面门，表诸智将开；第三次从卍字，表因心显见；第四次从诸佛顶，表一多无碍；第五次从五体，表耳根圆通，总摄诸根。”

大众。

光芒遍照十方所有珍宝刹土及诸如来顶，并回旋照耀阿难和其他众生。

——告阿难言：吾今为汝，建大法幢。亦令十方一切众生，获妙微密，性净明心，得清净眼。

佛告阿难言：“我今天为你建立大法幢，也令十方一切众生获得甚深微密、清净元明的本心，明心见性，证得清净法眼。”

阿难一心渴望得法，虽然佛陀不断点化，他却始终未得要领。现在，佛陀要为他建立真正的内心法幢。

佛陀如是宣说，也是为了令阿难获得无生法忍的殊胜境界，让其他众生也获得“深寂离戏光明无为

法”¹⁶³的境界，并且得到清净慧眼，证得殊胜的果位。

「课后开示」

今年的讲闻至此圆满了，我们明年继续学习后面的内容。如果没有出现无常，大概明年二三月时，我们继续讲闻《楞严经》的后半部分。希望听众一个都不少，到时全部回来闻法。如果明年二月中旬开讲，届时会提前半个月或一周通知大家，现在具体时间还不能确定。

我本人也有一些翻译的工作。以前，藏地的修行人都是冬天闭关，夏天和秋天外出化缘。夏天到牧区去要一些酥油和奶渣，秋天再到农区去，冬天和春天就闭关一段时间，这在藏地比较普遍。我个人也是如

163 《前行引导文》：“我等大师（释迦牟尼佛）在印度金刚座菩提树下现前圆满正等觉的果位后亲口说道：‘深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说亦不了知，故当默然安住于林间。’说完在七七四十九日内没有讲法，后来梵天、帝释天祈求世尊转妙法轮。”

此，冬天的时候，有点时间就开始闭关翻译，为第二年要讲的课程做准备。机缘成熟时，也会出去和不同层次的人沟通交流。

再有，现在我身体到处都有问题，就像一辆破车，行驶一段时间之后需要修修补补，也不知道能不能继续用。能用就用，不能用就换一辆，到时候再看。总之，可能也要出去修理“破车”。

在各方面因缘具足时，希望大家努力把后面的《楞严经》圆满听完。我作为讲者，也会以最大的发心将之圆满传讲。虽然世事无常，能否如愿也不好说，但上师法王如意宝曾说过：“作为修行人，我们对世间法没必要做过多的准备，但对于出世间以及解脱方面，还是需要有所计划和准备。”因此，我们一定要发愿将《楞严经》讲闻圆满。

我要特别感谢所有的发心人员。《楞严经》从

开讲到现在，虽然只有十几堂课，但此过程离不开许多发心人员的辛勤付出，有翻译人员，还有负责直播等各个岗位的技术人员。更重要的是，特别感谢听众们，如果一个听众都没有，我总不能自己对着自己讲。很多人从开始到现在一直在认真地听闻，不但专注谛听，表情也很丰富，讲到“七处征心”时，有些人情绪上稍微有点低落，但辅导时还是很不错的。

总的来说，大家对法要有一种渴望心、希求心，这对我而言也是一种鼓励。如果大家都听得兴味索然，没什么信心，我的意乐也会随之退减。总之，不论山上山下、天上地下，感谢整个传讲过程中共同听闻《楞严经》的所有众生。

这次共同学习《楞严经》非常有必要，虽然《楞严经》在汉地非常出名，但如果没有这样深入地学习，批阅和诵读固然有功德，可是仅靠阅读经文，不一定能明白其中的深义。

《华严经》云：“佛法无人说，虽慧莫能了。”

佛法若无人解说，即便有人聪慧绝伦，但凭借自力也无法通达法义。我们这里许多出类拔萃的智者，在学习的过程中尚且需要认真思考，更何况是毫无佛教基础、没有过闻思修行的人了？只看一遍经文，是很难了达佛法之甚深奥义的。有生之年，我们在一起学习如此殊胜的大乘经典，是非常有意义且非常令人开心的事。

今年的课程暂时告一段落，也算是为这一年画上了圆满的句号。上半年我们讲闻了《维摩诘经》的一部分，从下半年开始讲《楞严经》，至今没有出现任何违缘，这是非常成功且值得欢喜的事。

接下来，我们把功德回向给一切众生……

第 14 课

2022 年 4 月 15 日

「续讲因缘」

今天我们继续讲《楞严经》。

到目前为止，《楞严经》已经讲了 13 堂课。我们上次上课的时间是 2019 年 10 月 22 日，当时我在日记中写道：“这以上告一段落，明年再见。”然而，由于众所周知的原因，2020 年没有继续开讲，直到“大后年”2022 年，我们才有因缘重新讲闻。

2019 年讲完《楞严经》的之后几天，我又讲了《大鹏展翅》和《三句击要》，那一年的课程就这样画上了句号。当时学的《宝性论》，我们在前年和去

年两年中坚持完成了。而《楞严经》在间隔了近三年之后，今天终于能够继续开讲。

回想 2019 年讲《楞严经》时，大家的欢喜之情令人印象深刻。根据我的日记记录，当年最后一堂课的听众人数达到了 47105——这只是账号数，实际人数比这个数字多。然而，由于各方面的原因，如今听课的人数已经大不如前。我想，不论将来遇到什么障碍，哪怕只剩几个人在听讲，只要还活着，我一定会讲完《楞严经》，并把相关的资料分享给大家。

《楞严经》后半部分的内容不算太多，而且比前面的章节更容易理解，所以我每天会多讲一些，预计不需要太长时间就能讲完。按常理来说，《楞严经》的讲闻应该能够善始善终，但我们同时也祈求三宝和护法神的加持。不管怎样，大家都应尽力而为！

所谓“成佛的法华，开悟的楞严”，《楞严经》

确实是禅宗极为重视的经典，能引导人明心见性，是显宗中直指心性的法门，使无数行人依此开悟，具有特别的加持力。在学习这部经典的过程中，我们或许会遇到一些共同或个别的障碍，但对于精进努力、具有智慧的人来说，这些障碍绝无可乘之机！

至于《楞严经》前八卷的传承，我本人尚未得到，而且目前也不确定这个传承在整个藏地是否存在。现存的两个藏文译本：一是《德格大藏经》中的后两卷，我有这个传承；一是章嘉国师所译的全本，收录在其他版本《大藏经》中，我还在寻找这个传承，因此在讲到最后两卷之前我不为大家念藏文传承。

《楞严经》是一部极具影响力的佛教经典，我之前看过一些相关的讲义，对其内容有大致的了解，但并不算深入。通过这次共同学习，我们有深入修学《楞严经》的因缘，未来肯定也会有广泛弘扬的机

会。在此过程中，如果大家能学得扎实一些，一定会对将来的弘法利生有益。许多汉地的高僧大德对《楞严经》有深入的研究和广泛的弘扬，他们都对此经极为重视。因此，希望大家都能抓住这次学习的机会，好好修学《楞严经》，深入理解其精髓，以便将来能够更好地传承和弘扬这部经典。

《楞严经》开篇讲述阿难遭遇违缘，佛陀七处征心。三年前我们讲到“获妙微密，性净明心，得清净眼”这一段，今天开始学习“十番显见”，也就是十个方面的直指法，包括“显见性不动”“显见性不迁”“显见性不失”等¹⁶⁴，一直讲到“明心见性”，即如何见到自己的心性。这部分内容皆可归于见性

164 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“十番显见。创自交光。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“带妄显真。直至十番。”“一指见是心。”“二正以显见不动。”“三显见不灭。”“四显见不失。”“五显见无还。”“六显见不杂。”“七显见无碍。”“八显见不分。”“九示见超情。”“十显见离见。”

又《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“寅初带妄显真分十：卯初、显见是心；二、显见不动；三、显见不灭；四、显见不失；五、显见无还；六、显见不杂；七、显见无碍；八、显见不分；九、显见超情；十、显见离见”

无得，如果大家认真修学，一定会对开悟心性大有裨益。

十番显见虽然和大圆满直指法有些差别，但在很多方面都与密乘中的直指法十分类似；而且闻思《楞严经》不需要灌顶，不需要修五十万加行，这对初学者来说非常方便，任何人都有机会依靠本经而证悟。这是佛陀当年亲自对阿难等弟子直指心性的甚深法要，在闻思的过程中，我们也许会发现有些内容不算好懂，但这是因为自己没得过传承、串习不够等原因，只要坚持学下去，相信每个人都能明白本经的要义。

现在，我们正式学习十种直指法。

「初番直指：见性是心」

| 阿难，汝先答我，见光明拳。此拳光明，因何所

有？云何成拳？汝将谁见？

佛陀说：“阿难，你先回答我：你见到我的光明拳，此拳的光明因何而有？是怎样成为拳相的？你依靠什么来见到它？”

这是第一番直指：见性是心。当时世尊身放光明，手作光明拳示于阿难等眷属前，对阿难提了这三个问题。

佛陀亲自用手为眷属作指示，这叫作“以拳直指心性”。密法中也有类似的直指法，比如上师用手指向虚空，问弟子“心在哪里”；又如密宗行者看着月亮、虚空、光明或水晶等；又如上师脱下自己的上衣让弟子看他的身体，然后问“你见到了什么？”在一些灌顶仪式，比如“四心滴”的灌顶中，也常常有这样的直指法，皆与此处的直指类似。

一位善知识或者法师，即便没有光明拳，也能以

拳头来引导众生。例如，他可以将手握拳询问弟子：“你们看一看这个拳头以什么因缘而来？它如何成为拳相？你们又是依靠什么见到这个拳头的？”在这个过程中，我们不妨像阿难一样深入思考。

佛陀和善知识们拥有度化众生的特殊因缘，拳的形象非常庄严，而每个眷属的所见也可能有所不同。具体是以什么来见呢？大多数人认为是以眼睛来见。

这里的第一个问题是，此拳的光明是以什么因缘而有？

| 阿难言：由佛全体，阎浮檀金，赭如宝山，清净所生，故有光明。

阿难答道：“佛身遍现阎浮檀金色，赤焰赫奕如宝山，清净无染，非爱欲所生，故有光明。”

“阎浮檀金”在不同论典中有不同的解释¹⁶⁵，总体来说，它不同于一般的世间黄金。佛陀的全身就像阎浮檀金一样，熠熠生辉。

“赭如宝山”，其中的“赭”¹⁶⁶字意为艳红，形容佛身的光明如同宝山般耀眼。佛身是由旷劫以来无量的清净功德所成，是一种庄严且美妙的光明身。阿难说，佛陀您的光明拳是以这样的因缘而来。

这里回答了第一个问题：佛身的光明源自无量的清净功德，其拳相的光明极为端严。

| 我实眼观，五轮指端，屈握示人，故有拳相。

“以什么来见？我阿难是用自己的肉眼来观见。

165 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“观经疏说。阎浮檀金。超过紫磨金色百千万倍。唯圣所知。佛身光明犹如聚目。紫磨必不如此。赭许力反。大赤色也。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此金一粒。置常金中。悉皆失色。佛之身色如之。赭赤焰也。又传此金方寸。暗夜室中。照耀如昼。佛身赤焰不但如金破暗之光。”

166 赭：xì。

云何成为拳相？佛陀屈握庄严的五轮手指而展示于大众前，因此有光明拳之相。”

佛陀为了引导众生，将妙明五指蜷握起来向大众展示，因此有了光明拳相；阿难说自己是用肉眼看到，而非用耳朵听到，亦非用心灵觉知。表面上看，这样回答似乎没错，很多人都会这么想。

以前，阿秋法王经常问有缘弟子：“你们看我的身相是什么样的？见到普贤王如来了吗？”这是通过身坛城为弟子直指心性。有些人确实看到了一些特殊的相，而有些人没有看到却说看到了。不管怎样，真正的大成就者可以通过身相或各种表示法直指心性。

| 佛告阿难：如来今日实言告汝。诸有智者，要以譬喻而得开悟。

佛陀告诉阿难：“如来今日以真实的语言告诉

你，诸位有智者应当通过比喻而得开悟。”

所谓“有智者”，一些注释说是中根者¹⁶⁷，因为最上根的智者一听到佛语或见到光明拳时就已经开悟了，而下根者就算听到比喻也无法理解，只有中根者可以通过各种比喻而开悟。

我们讲大圆满时提到，很多持明大德也是依靠比喻等方式开悟的。密宗的灌顶和直指的过程中常使用各种比喻、坐姿或手势，这些都是直指心性的方法，称为“持明表示传”。在这里，“表示”就是比喻或指示的意思。

汉地禅宗也是这样，祖师通过一句看似莫名其妙的话，或示现一些奇特的事，使得有信心者当下证悟。一些净信弟子遇到成就上师骂他，正在挨骂时也

¹⁶⁷ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“诸有智者：指中根，要以譬喻而得开悟；若上智之人，一闻便悟，不须譬喻；无智之者，喻亦难明。”

会开悟。《大圆满前行》中提到¹⁶⁸，帝洛巴脱下鞋子来打那洛巴，那洛巴瞬间就开悟了。

总之，智者可以通过比喻来悟入实相。

| 阿难，譬如我拳，若无我手，不成我拳。若无汝眼，不成汝见。以汝眼根，例我拳理，其义均不？

“阿难，以我的拳为例，如果没有我的手就无法形成这个拳；如果没有你的眼睛，也不可能有你的见。这样一来，以你的眼根之见来比喻我的拳相，意义是否相同呢？”

此处以二法互喻，一方面是佛陀的拳头，另一方面是阿难的眼根，以手成拳比喻以眼成见，故说以譬

168 《前行引导文》（华智仁波切著）：“所有的苦行圆满，终于有一天，帝洛巴尊者说：‘那若巴，你去打水来，我在这里生火。’那若巴提水回来时，上师生完火后，便站起，来到（他面前），左手抓住那若巴的喉窝说：‘那若巴，把头伸过来。’说罢，右手脱掉鞋子，拿起鞋便猛击他的额头，那若巴一下子昏了过去，完全失去知觉，等到苏醒过来的时候，他的相续中生起了上师心相续中所有的功德，师徒二人的意趣成了无二无别。”

喻令智者了悟。

佛陀问：如果没有我的手，就没有这个拳头；同理，如果没有你的眼睛，你就无法见到。你认为这二者的道理是否类似？

我们很可能会像阿难那样回答：“对对对，如果没有手，就不可能有拳头；如果没有眼根，也见不到东西，所以二者可以进行类比。”

实际上并非如此。在《楞严经》的前三卷结束之前，阿难尚未完全领悟深奥的法义，在显现上也展现出许多凡夫的习气。这种示现非常有必要，因为我们跟当时的阿难在很多方面相似。

通过佛陀直指本性的教言，每个人都有机会证悟。为什么许多禅宗大德能依靠《楞严经》开悟？一方面是因为此经具有强大的加持力，另一方面因为这些直指心性的法门与我们特别相应。

阿难言：唯然，世尊。既无我眼，不成我见，以我眼根，例如来拳，事义相类。

阿难说：“是的，世尊，您说得非常对。如果没有我的眼睛，就无法见到如来的光明拳。以我眼根所成之见来比喻如来手指所成之拳，就事相和义理而言，二者是类似的。”

阿难认为，没有手就不可能有拳，没有眼就不可能有见。他的这种观点并不合理，因为在现实中，即使眼睛没有起作用，依然可以见到许多事物，比如闭眼所见的黑暗或梦中所见的山河大地。

在世人的观念中，见通常被认为是眼睛的功能，心似乎无法参与其中；但如果用智慧来观察，便会发现，通过眼睛固然可以见到事物，但在很多情况下，即使没有眼睛，单单靠心的感知也能在名言中成立为“见”。

心见比眼见更为重要，而且眼见并不可靠，为什么呢？因为眼睛只是一个肉团。有部宗认为眼根是像胡麻花一样有形状的清净色法¹⁶⁹，有的宗派认为眼根是一种特殊的功用或能力¹⁷⁰。根据《释量论》所说¹⁷¹，前世五处的习气可以延续到后世的阿赖耶。无论如何，眼根终究是无常的，人在死后，这个肉团的眼根就会灭尽。在此前提下，眼见显然不可靠。而心见则有所不同，心的本体是光明如来藏，是一种常恒的明觉，这其中蕴含着深刻的意义。

阿难说：对啊，世尊。如果没有眼睛，我就不可能见到，因此以眼成见和以手成拳，在意义上是类

169 《俱舍精钥》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译讲）：“有部宗是怎样认为的呢？他们说：眼根就像胡麻花一样，有颜色有形状……眼睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。”

170 《俱舍精钥》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译讲）：“唯识宗和中观宗则认为，耳根、鼻根等五根是一种特殊的种子或习气，也可以说是执著外境的习气叫作根。”

171 《释量论·成量品释》（麦彭仁波切著）：“此生之五处，生余身之因。今世的五处接近泯灭的最后刹那产生后世其他身体的近取因……因为显现前面身体的习气复苏的五处作为近取因，意识爱恋身体作为俱有缘，进而再度使身心连续不断显现，如同梦中的身体一样。”

似的。

下面佛陀分析没有眼也可以见的道理。

| 佛告阿难：汝言相类，是义不然。何以故？如无手人，拳毕竟灭。彼无眼者，非见全无。

佛陀告诉阿难：“你说眼和手类似，这种说法不对。为什么呢？确实，没有手的人就没有拳头，但即使是没有眼睛的人，也并非完全无法‘见’。”

佛陀驳斥阿难的观点：你搞错了。世间没有双臂的人确实无法握拳，但与之不同的是，没有眼睛并不代表一个人什么都看不见。

| 所以者何？汝试于途，询问盲人，汝何所见？彼诸盲人，必来答汝：我今眼前，唯见黑暗，更无他瞩。

“为什么呢？你试试在路上询问盲人：‘你见到

了什么？’他会回答你：‘如今我眼前只见黑暗，除此之外，更无其他事物可见。’”

在许多城市的道路上，都铺设了专供盲人使用的盲道，盲人能够借助拐杖在这些通道上行走。如果此时问他们：“你见到了什么？”他们通常会回答：“我眼前只见一片漆黑，此外什么都没看见。”

事实上，当我们自己闭上眼睛时，情况也是如此。如果有眼根，在光源存在的情况下，人会有明亮的感觉；但如果面前没有任何光亮，就只能见到一片黑暗。

| 以是义观，前尘自暗，见何亏损？

“以这样的意义来观察，黑暗只是面前对境自身所具之法，见又有什么亏损呢？并没有缺损。”

对盲人而言，见到黑暗确实可以称为“见”。盲

人的见难道有缺损吗？不过是有眼者见到光明，无眼者见到黑暗而已，“见”本身并没有任何缺损¹⁷²。

这种观察方式很有逻辑性。结合一些现代方法进行分析，其实是很有意思的事，但有些人未必承认，他们认为：“不是的，盲人什么也没有见到，他只是处于一种黑暗的情境中。”但其实，“黑暗”也是一种所见。当我们在灯光下闭上眼睛时，会感受到微弱的亮光，而在完全没有光的地方，眼前只会见到一片漆黑。

当然，盲人也有不同的情况。有些盲人在清晨刚醒时稍微能感知到一点点光亮，而有些天盲则完全无法感知任何光亮，不管在白天还是晚上，眼前都是漆黑一片。不管怎样，盲人能感觉到黑暗，从某种意义上来说，这就是一种所见。

172 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一、约用释：盲人无眼，既能见暗，但阙一分见明之用，非见暗之用而全无也。二、约体释：盲人无眼，但是眼无，并非能见之全体亦无，以见体整个，完全无有亏损，亦非半无也。”

按照中观的观察方法，无论从对境还是从内心来分析，“见”这一概念都很难成立。在进行七处征心时，我们通过里里外外的观察，确实能发现心在哪里都不可得。

| 阿难言：诸盲眼前，唯睹黑暗，云何成见？

阿难说：“这些盲人只看到黑暗，怎么能说是见呢？”

阿难对佛陀的话感到疑惑，他认为，光明是所见之法，而黑暗根本不可能被见到。盲人见不到万法，而有眼者能看到外境种种，所以没有人会承认盲人见到黑暗就算是“见”。

| 佛告阿难：诸盲无眼，唯观黑暗，与有眼人，处于暗室，二黑有别，为无有别？

佛陀告诉阿难：“没有眼睛的盲人唯一能见的黑

暗，与有眼者处于暗室中的所见，这两种黑暗有没有差别？”

佛陀劝解阿难，你不要这么固执，我再为你详细分析。其实，盲人所见和有眼者所见的黑暗并没有本质的差别。具体是什么情况呢？

盲人面前的漆黑一片，在同样漆黑的环境中所见的状态，是否存在不同？比如说，如果将一个房间的门窗全部遮住，就像藏传佛教中“闭黑关”的闭关房那样有三层墙壁，内外没有一丝光亮，在这样的情况下，明眼人所经历的黑暗，与盲人所经历的黑暗，还有什么区别呢？

——如是，世尊。此暗中人，与彼群盲，二黑较量，曾无有异。

阿难也不得不承认：“是的，世尊。在暗室

中，有眼者与盲人所见的黑暗比较起来，确实没有区别。”

我们可以亲自观察，盲人对黑暗的感受与一个正常人在黑屋子里的感受，确实没有差别。盲人无法用眼根察觉环境，而即使有眼者在完全黑暗的环境中，也同样无法看到任何物体。因此，我们不得不承认，他们所感受到的黑暗是等同的。

虽然这个教义与大圆满中直截了当的直指有所不同，但它是一种带有逻辑性的殊胜直指法。

| 阿难，若无眼人，全见前黑，忽得眼光，还于前尘见种种色，名眼见者。

佛陀继续说：“阿难，比如一个没有眼睛的人，其所见是漆黑一片，依靠种种因缘忽得眼光而能见到眼前的景象，能见种种色法故称之为‘眼见’。”

听说现在有一种针对眼睛的恢复疗法，可以治疗因白内障等后天因素导致的暂时性失明。有些患有白内障的老人甚至连面前的碗都看不见，通过手术等方式对眼睛进行调整，最终能够重见光明。对于那些长时间处于黑暗中的人来说，重见光明时难免喜极而泣，毕竟经历了漫长的黑暗，突然回归到光明的世界，内心自然会涌现出复杂的情感。

这里说的是之前未见、后来有见的例子。由于眼根恢复的原因，在一个人面前出现各种景象，包括亲人、房屋、光线和鲜花等，这种状态被称为“眼见”。这是第一个方面。

彼暗中人，全见前黑，忽获灯光，亦于前尘见种种色，应名灯见。

和上述道理一样：“处在黑屋子里的明眼人面前全是黑暗，当突然有灯光照耀时，他可以见到种种色

法，这种情形应称为‘灯见’。”

如果前者叫眼见，后者就应该是灯见。这个推理十分关键¹⁷³。

——若灯见者，灯能有见，自不名灯。又则灯观，何关汝事？

“就灯见而言，如果具备了见的能力，灯就不名为灯；而且就算灯能见，‘见’也是灯的功能，跟你有什么关系？”

作为无情法，灯如果是能见者，就应该被称为眼睛，而不是灯。一方面，灯是用来照明的色法，只是为了显现事物、遣除黑暗而已。我们虽然可以依靠灯来看见外境，但灯本身没有感知的能力；另一方面，就算灯能见色法，那和你又有什么关系？是灯独立地

173 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意以无眼得眼而后见。既名眼见。无灯得灯而后见。应名灯见。盖灯不名见。人所共知。眼不名见。人所共迷。故用灯反难。令自知眼见之谬。”

看到了瓶子和其他物品。

| 是故当知，灯能显色，如是见者，是眼非灯。眼能显色，如是见性，是心非眼。

“是故应当了知，灯的作用只是照亮和显现色法，见者是眼根而不是灯；眼睛本身也只是显现色法，并不具备真正的知觉能力。知觉是心性自体的功能，而非眼睛拥有的能力。”

进一步说，不仅灯不是见者，眼睛也并非真正的见者。按照同等理，如果眼睛是见者，那么其他法就都没有存在的必要了。不管是现代科学还是佛教的观点，都承认眼睛就是眼球。仅靠眼球自身能不能见外境呢？当然不能。如果眼睛能看见色法，有些人在死时仍然睁着眼睛，那尸体的眼睛是否能够看到色法呢？答案是否定的，因此眼睛本身并不是见者。

什么才是见者？“是心非眼”。眼睛要看到外境，需要依赖心的主导作用，此心就是我们所说的“眼识”。若没有眼识的介入，眼睛是无法见到色法的。根据佛教的说法，作为所依根，眼睛只是一种助缘。就像一个人从窗户里往外看，虽然没有窗户就看不到外面的景色，但屋里的人才是真正的见者。尽管人们通常认为是眼睛见到色法，但其实只是心识借助眼根去见而已。

如果认为眼根是能见，就会产生很多过失。例如，有些气功师能够借助耳朵、手指等感知物体的颜色和形状，这与心借助眼睛见色法的原理相似。如果眼睛被视为能见，那么耳朵和手指也是能见。

眼根并不能见色法，这对我们有什么启示呢？就像有眼者依靠灯光来见事物，灯只是助缘；同样，心识依靠眼根来显现色法，因此眼根也仅是一种助

缘¹⁷⁴，佛陀的光明拳实际上是阿难用心来见到的。这里的直指方式比较特殊，阿难认为是眼睛在见，但是佛陀说，见性是心非眼。

关于这个道理，在大圆满中有所涉及。行者在观“顿超”的时候，心前会显现各种各样的相，最初所依赖的双目之门被称为“远境水灯”。虽然可以说是用眼来见，但归根结底，能见者还是心——这些深奥的道理在大圆满当中阐述得很详细。总之，我们看到外在的事物，实际上能见者并不是眼睛，而是心。既然是心见，那么明心见性就有重大的意义。

以上是十种指示法中的第一个：见性是心。

「二番直指：见性不动」

第二番直指：见性不动。

174 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“应知因灯见色。灯不名见。因眼见色。眼不是见。灯之与眼。但是见缘。体非是见也。”

阿难虽复得闻是言，与诸大众，口已默然，心未开悟，犹冀如来慈音宣示。合掌清心，伫佛悲诲。

阿难虽然听闻佛陀如是宣说，但仍然似懂非懂。他和诸多大众默然无言，心中却未能开悟，仍然希望如来能够慈悲地再度宣示。他和大众合掌致敬，清净身心，静候佛陀的教诲。

阿难和众人听闻佛陀的教义后，说不接受也无法推翻，说完全领悟却也没有，于是不得不沉默¹⁷⁵。阿难可能心中不解，怎么会是心见呢？但又找不到更妥当的答案。他嘴上不说话，但是心里还是不明白。

我们中的一些道友在听到这个教言的时候，或许也有些似懂非懂：“怎么不是眼睛见，而是心见？这是怎么一回事呢？”

175 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“心未开悟者。未大开悟也。此中更有诸疑意。谓我之所求。因前缘心。不寂不常。非妙非明。故别求寂常妙明之心。今佛示我此见为心。虽知即心。不知此心亦具寂常妙明等义否耶。”

阿难善巧地追问：“希望如来用慈悲的法音为我等解说。我们大家都身心清净、欢喜听闻，希望您能讲得详细一点。我好像有点明白，但如果说开悟又算不上，您能不能再详细开示一番？”

下面的内容层层展开，如来一会儿打开拳头，一会儿又合拢，用光明拳来直指心性。

尔时世尊，舒兜罗绵网相光手，开五轮指，诲敕阿难，及诸大众：我初成道，于鹿园中，为阿若多五比丘等，及汝四众言：

这时，世尊伸出他柔软如兜罗绵、具缦网相的光明手，张开五轮指，教导阿难及与会大众：“我初成道时，在鹿野苑初转法轮，对阿若多等五比丘及其他比丘比丘尼、优婆塞优婆夷等四众弟子说：……”

兜罗绵是印度一种十分柔软的棉花，佛手柔软清

净，不似凡夫的肉身，故以兜罗锦为喻。此外，佛陀的手指间还闪烁着美妙的光网——刚才是握拳，现在又把拳头打开，以此教诲阿难及大众。

佛陀接下来要用一转法轮时发生的事情来为大众直指心性。

阿若多即五比丘中的憍陈如，五比丘是憍陈如、马胜、跋提、十力迦叶、摩诃男拘利¹⁷⁶。

一切众生不成菩提，及阿罗汉，皆由客尘烦恼所误。汝等当时，因何开悟，今成圣果？

“‘一切众生之所以不能成就菩提及阿罗汉果，皆是由于客尘烦恼的遮障。’你们五比丘当时是以什么因缘开悟，并且获得圣果的？”

176 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“五比丘，佛初出家时，净饭王遣五位大臣，往劝太子回宫。父族三人：一、阿鞞，此云马胜；二、跋提，此云小贤；三、拘利，华言未详；有云即摩诃男。母族二人：一、阿若多，此云解本际，又云最初解；二、十力迦叶，此云饮光。”

众生不能成就如来正等觉以及声缘阿罗汉的果位，最主要的原因就是客尘烦恼的障碍。作为开悟者，你们五比丘是以什么因缘获得了圣果——佛陀对此肯定是清楚的，但为了引导大众而如是发问。

前文中阿难请佛陀再次说法，这一次佛陀不再使用比喻，而是讲述了一段往事。这样的直指法尤为重要，或许我们中的有缘者在听闻后能够了悟：“哦，客尘原来是这个意思！就如《定解宝灯论》所说，客尘障碍的自体也无有自性。”

以前，赵州禅师在寺院里扫地时，有一位僧人问他：“像您这样的高僧大德，为什么还扫地？”他回答：“尘是从外面来的，我为什么不扫？”僧人问：“这么清净的道场中还有灰尘吗？”赵州禅师说：“又多了一点。”¹⁷⁷

177 《楞严经宗通》（明·曾凤仪宗通）：“又一日扫地次。僧问和尚是大善知识。为甚么扫地。州曰。尘从外来。僧曰。既是清净伽蓝。为甚么有尘。州曰。又一点也。”

禅宗的公案流传很广，无论是他人、自身或是前辈大德的事迹，只要有缘者能听闻，或许会有所契悟。

接下来的内容主要围绕“客尘”二字展开。

“客”是客人，“尘”是外境六尘。一般来讲，“客”有暂时的意思，不是常住而是偶然出现的；“尘”指障碍，包括了障碍真性的一切染污法，如色、声、香、味、触、法等六尘。合起来解释，“客尘”即非本性、偶然而来的障碍，如烦恼障和所知障。

目前我们学院正在着手编撰密宗辞典。2019 年 10 月 22 日，也就是三年前《楞严经》课程结束的那一天，辞典组正式成立。之后遇到了种种事情，到现在我们的辞典中还没有编入“客尘”这一词条。章嘉国师将客尘译为“耶近仲波”，意为外来的客人。不知我们编的辞典里对这个词如何解释？这个问题还有待

深入探讨¹⁷⁸。

时，憍陈那起立白佛：我今长老，于大众中，独得解名，因悟客尘二字成果。

当时，憍陈如尊者起身对佛陀说：“如今在大众中，弟子算是第一个获得解脱之名的长老，我是因为悟到‘客尘’二字而开悟证果的。

长老分为很多种¹⁷⁹，如年龄高、戒腊长、已开悟而智慧超胜者，此外还有自称为长老的。憍陈如的智慧与戒腊都堪为长老，在以五比丘为主的八万人天中，他是第一个获得解脱的。佛陀问弟子们以什么因

178 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“更有二义当知：一、此客尘之喻，有通、有别。别者，如陈那所析，以见惑分别不住，取喻如客，去之犹易，以思惑任运摇动，取喻如尘，拂之实难；通者，实则烦恼、所知二障，分别、俱生二惑，随境生灭，非真常性，皆为客义；以此二障二惑，而能染污妙明，扰乱性空，皆为尘义。”

《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“今言客尘者。即别指集谛。分别烦恼鹿动如客。俱生微细难辨如尘。此俱喻烦恼障也。若下圆通陈如述证。即通大乘。客如烦恼。尘如所知。”

《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“吴兴曰小乘客尘。喻见思生灭。……客义麤故喻迷事之惑。尘义细故喻迷理之惑。”

179 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“德长腊高。最初度故。名为长老。”

缘证得圣果，憍陈如首先回答：“我因为悟到‘客尘’二字而证果。”

我们曾讲过将疾病转为道用的《治病甘露流》，论中说，尽管疾病本身不是好事，但如果能将之转为道用，即使在遭遇病痛时，修行人也能大有进益；同样客尘本来并非实相，但如果通达了它的本性，佛子依靠客尘也能证悟法性——憍陈如就是因为通达“客尘”二字而证悟的。

| 世尊，譬如行客，投寄旅亭，或宿或食。食宿事毕，俟装前途，不遑安住。若实主人，自无攸往。

具体是怎么开悟的呢？憍陈如说：“世尊，就像行路的旅客到旅店中，要么住宿、要么吃饭，食宿完毕后就要整装前行，不会长住在旅店中；而主人不同，本身没有要去的地方。”

行路的旅客投宿旅店，无论是住宿还是用餐，都只是暂时的¹⁸⁰。等到该吃的吃了，该住的住了，事情办完、钱也用得差不多了，旅客就会背上行囊继续出发，不会一直待在那里；而旅店的主人则一直待在原处不离开，否则就不成其为主人了。

｜如是思惟，不住名客，住名主人，以不住者，名为客义。

“我这样思惟：妄想分别不能永久存在，所以叫作客人；法性是恒久常住的，所以叫作主人。由此可知，不住是客尘的意义。”

憍陈如认为，暂住者为客，长住者为主，因为“客”本身就意味着暂时的停留；同样，我们的心性相当于主人，烦恼障和所知障相当于客人。通过主客

180 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见惑缘境分别，背觉合尘，粗动不定，譬如行客，投寄旅亭，久缘如宿，暂缘如食，而或之云者，久暂不定也。”

之喻，我们可以知道，自相续中的障碍是偶然性的，而真正的主人自己的心性光明。

即使想到了“客人”，我们或许未必能领悟；但
 憍陈如深入思考了旅客暂住而最终离开的道理，明白了障碍是客尘、主人是心性，因此得以开悟。不仅是憍陈如，还有许多高僧大德也是通过这个比喻而认识到障碍的偶然性。

以上解释了“客”。

| 又如新霁，清旻升天，光入隙中，发明空中，诸有尘相。尘质摇动，虚空寂然。

“尘”又作何解呢？憍陈如说：“譬如下雨之后天空清朗，明净无碍的天光从空隙中射入，就能显出空中微尘浮动的景象。这些微尘的本质是动摇的，但虚空寂然，如如不动。”

就像喇荣山谷下过雨雪之后，天空变得明朗澄清。这时，阳光从窗户或门缝等空隙里照进来，我们就在空中看到许多细细密密的微尘。此时我们会发现，微尘的本质是动摇的，而虚空是寂静的。尘相当于障碍，障碍会动摇；虚空表示心性，我们的心性始终如如不动。

丨 如是思惟，澄寂名空，摇动名尘，以摇动者，名为尘义。

僑陈如说：“如是思维之后，我领会到：原来澄寂者名为空，动摇者叫作尘，因为尘的意思本身就是摇动。”

僑陈如究竟悟到了什么？他领悟到动摇与不动摇、微尘与虚空之间的关系，并通过这些关系进一步认识到障碍和心性之间的联系。正因思维“客尘”二字，他才得以开悟。

这里对“客尘”的解释非常到位。如果大家将来有机会讲经说法或答疑解惑，当别人问起“客尘”的含义时，你可以回答：“请翻开《楞严经》，佛陀专门讲了憍陈如的故事，他因认识客尘的本性而开悟，并证得了阿罗汉果位。”

关于阿罗汉开悟的故事有很多，《大智度论》里就记载了不少，大家有时间的时候可以多加翻阅。

| 佛言：如是。

佛言：“是这样的。”

佛陀认可了憍陈如所说的道理。

第 15 课

2022 年 4 月 16 日

「发愿弘扬此经」

我对《楞严经》不算特别熟悉，只是大概看过其中的部分内容，所以我所讲的不一定完全正确，欢迎大家提出问题并指正。一部法如果没有传承，讲起来难免会有些困难，但不管怎样，我参考了章嘉国师翻译的藏文版《楞严经》，并对照了各位大德的注释，力求令所讲的内容准确无误。

在学习的过程中，大家务必要认真对待。不论有没有轮到你在经堂听闻，讲考者都应该每天做好笔记。在“遍地开花”小组讲考时，当天或前一天的内

容都可以讲。总之，我们要重视闻思修行。希望学完《楞严经》之后，每个人都能为众生弘扬此法。

现在有很多人在广泛持续地弘扬我们以前讲过的《法华经》和《维摩诘经》。对于《楞严经》，大家今生应该会有机会在内地宣讲，因为人们对此经的信心非常大。古时弘扬此法的人数不胜数，但如今真正能够讲经说法，尤其是讲大经大论的大德已经很少了，所以我们每个人都要担起弘法的责任。

我们应该发愿：在有生之年，我一定要弘扬此经，哪怕只为一个人也要宣讲！无论是居士还是出家人，每一个人都应发此宏愿。佛经中并没有规定，只有出家人才能传法。传法的标准应该是能否理解法义，如果不懂，那么即便是出家人也不应该随意说法；如果懂，那么在家人也有传法的资格。

缘起是不可思议的，现在看似不可能做到的事

情，在三宝的加持和自己愿力的作用下，大家一定会有利益众生的机会。大家要怀着这样的发心来学习《楞严经》。

「二番直指」

前面讲到，波斯匿王迎请佛陀及僧众应供，阿难在独自化缘时遇到了摩登伽女，后者对阿难制造违缘。通过佛陀和文殊菩萨的加持，阿难没有破戒，反而更想修行了。阿难明白，仅仅靠广闻博学或行持声闻的清净行为并不足够，一定要了悟自己的这颗心，才能解脱轮回。以此因缘，佛陀为阿难七处征心。

“七处征心”对破除妄心很有帮助，在共同修学的过程中，闻者很容易对真心有所认识，这就是禅宗常说的“破妄心，见真心”，以及中观宗常说的“超越世俗谛，认识胜义谛”。

交光、通理大师等将见真心归纳为十番显见¹⁸¹：显见是心、显见不动、显见不灭、显见不失等等，共有十种。

前文提到，憍陈如通过“客尘”二字而悟空，证得了阿罗汉果位，佛陀答言“如是”，藏文译为“如是如是”，即“是的是的，就是这样。”佛陀对憍陈如的见解和境界表示了认可。

今天我们要学习的是第二番直指——见性不动，主要从两个方面来宣说¹⁸²：外境不动，内身不动。

181 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“带妄显真。直至十番。”“一指见是心。”“二正以显见不动。”“三显见不灭。”“四显见不失。”“五显见无还。”“六显见不杂。”“七显见无碍。”“八显见不分。”“九示见超情。”“十显见离见。”《楞严经指掌疏》（清·通理述）中的十番名目与之相同。

182 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一约外境启发。二约内身启发。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“正显不动分二：已初对外境显不动；二对内身显不动。”

「对外境显不动」

—— 即时如来，于大众中，屈五轮指，屈已复开，开已又屈，谓阿难言：汝今何见？

当时，如来在大众中蜷起五轮指，然后又伸开，接着再蜷起，随后问阿难：“你现在看见了什么？”

在四众弟子中，大慈大悲的如来将五轮相好之手攥成拳头，之后又松开，以屈伸手指的动作，问阿难见到了什么。

佛陀的手脚掌中都有千福轮相，故称“五轮指”。在前文中，佛陀是展示拳头，而这次则是通过反复屈伸手指来表法。

若我们身临其境，面对佛陀握拳、再展开、又蜷起的情景，多数人可能会和阿难一样回答：“我见到您的手在开合屈伸。”

这正是佛陀说法的一种方便。在面对表示、比喻等法义时，有些人好像没有太大的触动，但这类表示法在佛教中极为重要，因为利根及中根者都可以通过这种方式认识自心。

｜ 阿难言：我见如来百宝轮掌众中开合。

阿难说：“我见如来的百宝轮掌，在大众前合后再开，开后又合。”

佛手掌中有千辐轮相，故被称为轮掌¹⁸³。

在佛陀提问后，阿难立刻回答，我亲眼见到如来的百宝千辐轮掌在四众弟子面前开合——阿难很实在，他没有添枝加叶，见到佛陀手掌的开合，就如实地回答。

183 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“轮掌者。佛之手足中心。各有一千辐轮相。故云耳。”

| 佛告阿难：汝见我手众中开合，为是我手有开有合，为复汝见有开有合？

佛告阿难：“你见到我的手在众中开合，那到底是我的手有开有合，还是你的见有开有合？”

佛陀引导阿难思考更深层的问题：你见到我的手在四众弟子中有开有合，那我问你，到底是我的手在开合，还是你的见在开合呢？

| 阿难言：世尊宝手众中开合。我见如来手自开合，非我见性有开有合。

阿难说：“世尊，您的宝手在众中开合，我见到如来之手自行开合，并非我的见性有开合。”

关于“见性”，大德们有不同的解释¹⁸⁴，藏译

184 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“阿难已闻客尘摇动虚空与主常自寂焉。今遇此问。例知见性无动无静。若以动静相形。则佛手是动。见性是静。若只就见体所明。本不曾动。今亦无静。”

为：“我看到如来的手有开有合，但并不是我的见有开有合。”

可以说，阿难正在逐步趋近实相¹⁸⁵，而我们会怎样回答呢？请大家在这里稍加思索。

| 佛言：谁动谁静？

佛陀继续问：“那到底谁动？谁静？”

佛陀从对开合的探讨转向了对动静的思考，这是一种关于动静的直指法。

禅宗的很多公案并没有明显的逻辑可循，密宗大圆满也一样，有些开示和教言并没有特别顺畅的逻

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“当阿难端视佛时。而其见性湛然。盈满于前。乃视如来之手在此见性之中开合不住。则佛手自同客尘。而阿难见性何异主空。此动静显然分明故。先令辩定是谁开合。则动静自分。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见性从本以来，不曾动过，未动不须说静，故曰尚无有静相可得，谁为无住，犹言何处有动耶……凡欲求十方如来，得成菩提之定，决当以此见性，为因地心。”

185 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此答稍符于真。故佛印言如是。”

辑，而是表现出一种超越性。在藏地，一些老上师的言辞稍微不通顺时，一些人就会说：“他已经是大成就者了。”这种说法可能带有些许的嘲讽意味，也有可能是一种清净观。

相比大圆满的超越性，很多人更看重理性。受西方文化的影响，很多年轻人在沟通中强调逻辑通顺，思维和表达力求一环扣一环；与之不同，许多大成就者的话语往往很跳脱，令常人难以揣测，这种现象在禅宗的公案中屡见不鲜。

同样，佛陀也是在问完手掌的开合之后，突然提出了“谁动谁静”的问题。

| 阿难言：佛手不住。而我见性，尚无有静，谁为无住？

阿难答：“佛手是不住而动摇的，而我的见性连

静止都没有，又怎么会有动摇？”

不住就是动的意思¹⁸⁶。阿难认定外境是动摇的，佛手在屈伸之间显现出开合之态，所以作为外境的佛手没有安住可言；而自己的见性尚且没有“静”，怎么会有动摇呢？¹⁸⁷

所谓的见性，正是自己能见佛手的这颗心。前文提到，真正的见者并非眼睛，而是心。这个见者连静止之相都没有，又怎么会有动摇呢？见性既没有静，也没有动，远离了这二种戏论。

在这次问答中，阿难算是“考及格了”。他的回答得十分善巧：虽然佛陀的手是动摇的，但我的见性

186 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“佛手不住者。已判定佛手是动也。”

187 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“但用况显之词，初学稍觉难解。尚无有静者：非言见性不静也，盖静必因动而显，先曾动过，后乃不动，方可说静；见性从本以来，不曾动过，未动不须说静，故曰尚无有静相可得，谁为无住，犹言何处有动耶？无住二字即动也，正显即性，非惟离动，而且动、静双离，诚天然自性之本定，非由制伏摄念而成。”

远离了动与静，因为心超越了一切动静、是非、有无等戏论——这样的回答已经接近真相了。

| 佛言：如是。

佛陀说：“不错。”

阿难变聪明了，他的回答显得很善巧。确实如此，外境之佛掌在动，内心之见性远离动与不动。

这一道理在现实生活中也同样适用。无论身处何地，无论是见到佛像、高僧大德，还是与同行道友相处，当我们看到别人良好或不良的行为、听到悦耳或不悦耳的声音、看到或白或黑的色彩、不同的现象在眼前浮现或在耳边响起时，虽然外境作为助缘而引发种种感受，但我们的心性恒时都远离动静之边¹⁸⁸。

188 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“则凡一切万相。及诸世界。任其纷乱动止。皆与见性无干矣。若人于万相中。忽然觑见此不动之性常恒不昧。何至为境所夺。妙之至也。”

举例来说，我们可以看到上师的身体时而动摇、时而静止。这种动与不动互相看待，可以通过眼睛清晰地观察到。外境依靠种种因缘而生灭，所以是不稳固的；但究竟来说，我们的心远离动和不动。

在佛陀指示之后，阿难对本性有了更深的认识。通过如理观察，我们也同样能发现，心确实不会随着外境——佛手的开合而动摇，因为心没有颜色、形状，也没有实体。如来藏的本性远离一切思维和言说，对此，我们可以通过种种因缘来了知。

「对内身显不动」

| 如来于是，从轮掌中，飞一宝光，在阿难右，即时阿难，回首右盼；又放一光，在阿难左，阿难又则回首左盼。

接着，如来从轮掌中飞出一束珍宝光芒，照在阿

难的右边，阿难见状便往右观望；随后，又有一束光芒飞至左边，阿难又转头往左看去。

阿难这时随着光芒左顾右盼，就像在听课或念经时，若周围稍有动静，许多人也会不由自主地向那边张望。

| 佛告阿难：汝头今日何因摇动？

佛陀问阿难：“现在你的头为什么动来动去？”

| 阿难言：我见如来出妙宝光，来我左右，故左右观，头自摇动。

阿难说：“我见到如来手中发出的妙宝光明在左右出现，所以才左右观看，头自然就摇动起来了。”

阿难如实汇报：我本来安静地坐着，但是因为看到如来掌中发出的光明忽左忽右，所以才不由自主地

左顾右盼。

| 阿难，汝盼佛光，左右动头，为汝头动，为复见动？

佛说：“阿难，你为了看佛光而左右摇头，是你的头在动，还是你的见在动？”

佛陀故意发出宝光，令阿难难以安住，然后紧接着问：你这样东张西望，到底是你的头在动，还是你的见在动？

这不禁让人想到《坛经》中两个和尚讨论“风动还是幡动”的公案¹⁸⁹。在这场对话中，佛陀也问阿难类似的问题：“是你的头动还是见动？”大家也可以反思一下，若这个问题落到自己身上，你会如何作答？

189 《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）：“时有风吹幡动，一僧曰：风动。一僧曰：幡动。议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。”

| 世尊，我头自动，而我见性，尚无有止，谁为摇动？

阿难说：“世尊，是我的头自己在动，而我的见性连静止都没有，又怎么会有动摇呢？”

这是一个很巧妙的回答。阿难意识到，虽然他的头在动，但他的见性却无所动摇。因为心性中连静止都不不存在，怎么谈得上动摇呢？换句话说，见性本来是空性的，连静止都没有，怎么会有动摇？动和静本是互相观待的，如果一者不存在，另一者也不能成立，就像父亲和儿子、左和右的关系一样。

如果心是静止且有实质的法，那么也应存在一个与静止相观待的动摇状态；但是无论怎么观察，我们的心中都找不到微尘许静止的实体。如果找不到静止，那么观待它的动摇就如同龟毛兔角一般，根本得不到。总之，阿难认识到是自己的头在动，而见性却

无可动摇，这显然是接近开悟的表现。

有大德在此处提到了无业禅师的公案¹⁹⁰。无业禅师从小出家，善根深厚，依止一位法师修学大乘经典，之后他为大众讲经说法，主要弘扬《涅槃经》。

一次，他去拜见马祖道一禅师。本来，无业禅师身材魁梧、声音洪亮、相貌堂堂，但马祖却对他说：“你这个巍巍的佛堂里却没有佛像，没什么意思。”暗指无业禅师尚未开悟。无业禅师请马祖为他指点“即心是佛”的奥义，马祖却说：“我现在正忙，你走吧，改天再来。”无业只得离去。正当他走开的瞬间，马祖禅师突然叫道：“大德！”他回头望去，马祖问：“是什么？”正因这样一句机锋，无业禅师当下开悟，心生感激，礼拜而去¹⁹¹。

190 《五灯会元》（宋·普济集）：“九岁。依开元寺志本禅师受大乘经。五行俱下。讽诵无遗。十二落发。二十受具戒于襄州幽律师。习四分律疏。纔终。便能敷演。每为众僧讲涅槃大部。冬夏无废。”

191 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“业曰：‘如何是祖师西来，密传心印？’祖曰：‘大德正闹在，且去别时来。’业才出，祖召云：‘大德！’

待会儿下课的时候，如果身后突然有人叫你，可能在惊吓中你就能开悟；或者在大雪中突然滑倒在地，站起来的时候，也许你已不再是凡夫了。（众笑）

「佛弟子应发愿弘法利生」

历史上，有许多禅宗和净土宗的大德都在致力于弘扬正法，尤其在讲经说法方面，如《涅槃经》《法华经》《维摩诘经》《金刚经》《药师经》《楞严经》等经典，过去有许多法师宣讲，但如今随着时间的推移，不知还有多少法师在继续此项事业。

佛弟子们应当重视讲经说法。如果因缘成熟，大家不一定非待在这里不可，希望每位佛子都有将佛法弘扬于世界各地的愿心。虽然建寺院、塑佛像和佛塔有很大的功德，但最重要的还是通过讲经说法来树立

业回首，祖曰：‘是甚么？’业便领悟，乃礼拜。祖曰：‘这钝汉，礼拜作么？’”

正见的法幢。即使在一个小小的“破庙”里，十几个人聚在一起认真闻思修行，这也是非常可贵的。如今的众生缺少妙法甘露，日日夜夜在干涸枯乏的心境中挣扎，真正得到智慧滋养的人并不多，因此，大家应当发愿以正法来利益众生。

其次，我们在弘法利生的过程中，要警惕名闻利养的诱惑。人的习气很关键，有些人世间习气比较重，又没有深入修学，出家后自身各方面的因缘福报也很不错，于是接了好几个寺院，随后却将寺院的收入用于投资、开发商业软件或搞房地产等。如果僧众的财产没有被用于弘扬正法，只做了一些表面的慈善，这并不是很合适。

有些人从小就在闻思修行，一旦有机会就积极地弘法利生、讲经说法，这是善法习气成熟的标志。当然，如果自身不具备讲法的能力，夸夸其谈也不是很好；如果自相续被名闻利养染污，就算表面上装模

作样地讲这讲那，也并不值得赞叹。我们一定要远离世间八法，所作所为不是为了名声、财富或地位，而应一心一意地利他。如果具备这样的发心，哪怕在一个小庙、小道场或小精舍里说法利众，也是十分有意义的。

| 佛言：如是。

佛说：“是这样的。”

佛陀发光令阿难左右瞻视，并问道：“这是头动还是见动？”阿难尊者回答：“我的见性中连静止都不存在，怎么可能有动呢？”佛陀对阿难的回答表示认可：“是的，没有错。”佛陀对阿难越来越认可了。

下面是总结性的开示，同时也是一个直指。

| 于是如来普告大众：若复众生，以摇动者名之为尘，以不住者名之为客。

于是如来对在场的四众弟子说：“若众生以摇动的叫作尘，以不住的叫作客。”

憍陈如因理解了“客尘”二字而开悟，但在大众中还有一些人未能明白，因此需要进一步直指¹⁹²。

佛陀对阿难开示，动摇者名为尘，不住者称为客。实际上，“不住”本身也可被视为一种动摇，只是与“尘”相比，“客”更为漂浮不定¹⁹³。憍陈如在前文中已经用他个人的方式阐释了“客尘”二字，而佛陀则在此通过动摇与不住两个层面来进一步阐述这个问题。

｜ 汝观阿难，头自动摇，见无所动。又汝观我，手自开合，见无舒卷。云何汝今以动为身，以动为境？

192 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“汝等已明客、尘之义者，则不必说；若复有众生，未解客、尘之义者，即当以摇动者名之为尘，以不住者名之为客。不独头之摇动是尘，凡一切动相，皆属尘义。又不独佛手开、合不住是客，凡一切不住，皆属客义。”

193 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“客、尘喻粗、细烦恼：我执分别，行相不停如客；我执俱生，行相微细如尘。”

“你们见到阿难的头自行动摇，但是见没有动摇；你们又见到我的手自行开合，但是见无有舒卷。为什么你们仍将动摇者执著为真实的身体和外境呢？”

我们的躯壳在每个刹那都是变化动摇的，我现在讲课时也难免有所动作；同样，外境也是运动而非静止性的。对现象的动摇性，现代物理学也予以认可。

佛陀指出，阿难的头有动摇，我的手也有动摇，但是见性没有动摇，你们为什么要将动摇者执为自己的身体和外境呢¹⁹⁴？

| 从始洎终，念念生灭。遗失真性，颠倒行事。

佛说：“从无始以来直到现在，因分别念不断地生灭、动摇，众生迷失了真正的本性，执著常乐我净

194 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“若认身境为我及我所。便是我执。若认身境心外实有。便是法执。”

而颠倒行事。”

我们流转轮回，正是因为未能认识自心的本性。众生因遗失真心而漂泊在生死之中，没有认识心性，使得分别念不断地动来动去，持续造业而反复流转。

所有的失去中，失去真心和智慧是最可惜的。《本事经》云：“失亲友财位，是名小退失。若失真圣慧，是名大退失。”失去亲友、财富和地位不算可惜，这叫作小退失；如果失去了认识心性的智慧，这才是大退失。

丨 性心失真，认物为己。轮回是中，自取流转。

“众生对自己的本性真心不能了悟，将虚幻之物执为实有，从而产生我执和我所执，在轮回中自取流转——为什么要这样呢？”

佛陀说，众生未能觉悟自己的本性真心，错将

外物认作自己，所以在无边无际的六道轮回中感受痛苦，不断漂泊，始终无法获得解脱。

在第二番直指中，佛陀和阿难在众生面前演了一场戏：佛陀手中发光，使阿难身体转动，以此为缘向大众指示动摇及不动摇性。其实，一切众生的心都没有动摇，可惜我们没有认识到这一点。在座的各位如果认识了心的本性，就不会漂泊于轮回，也不会感受各种剧烈的痛苦，更不会在未来漫长的时日中不断地流转。在遇到这样直指心性的妙法时，如果我们还没认识心性，还没有断除轮回的根本，不知还会在轮回中漂泊多久。

大家对学法要有一种难得感。尤其在这个时代，尽管没有明显的战争和饥荒，但从某种意义上说，我们的生活状态已经完全不同以往了。在这个时代，谁也无法确定将会发生什么。身处信息闭塞的山谷里，或许大家觉得一切都可以按部就班，但无常的变幻可

能在一瞬间就已发生。

如果没有得到值得永久珍藏的心性窍诀，我们漂泊在轮回大海中，不知道何时才能获救。因此，哪怕是听一节课也好，半节课也好，希望大家切勿虚度光阴，一定要珍惜暇满。千万不要在拥有的时候不知珍惜，失去后又后悔莫及。

以上是十种直指法中的第二个——显见性不动。

卷第二

「三番直指：见性不迁」¹⁹⁵

接下来讲第三个法——显见性不迁，即见性无有迁变的意思。

¹⁹⁵ 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“三约观河显见性无迁。”《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“三显见不灭。”

| 尔时阿难，及诸大众，闻佛示诲，身心泰然。

这时，阿难和大众听到佛陀关于见性不动的教诲，都感到身心泰然。

“泰然”是指一种安全感和舒适感，藏文本中将“身心泰然”解释为身心都感到舒适、安宁。

有些道友表示，虽然自己未能完全开悟，但因为能够听闻密法，觉得生活很有意义，因此心中充满感恩与法喜。同样，阿难和大众通过七处征心而破除妄心，在佛陀直指心性的过程中明白了自心不动摇的本性，由此感到身心泰然自若。

| 念无始来，失却本心，妄认缘尘分别影事。

他们回想无始劫以来失去了自己的本有真心，缘取虚幻的外境而妄生实执，对如梦如幻如影像般的外境产生种种分别念。

从无始以来直至今日，众生都是因为迷失了心的本来面目，而对外境执著、攀缘。“妄认缘尘”意为对虚假的外境产生实有的执著，“分别影事”指随着如影像般的外境生起种种分别，执著于“这是白色、这是红色，这是美的、这是丑的……”随着对外境的攀缘而不断涌现分别念，迷失真心，一直在轮回中流转¹⁹⁶。

｜ 今日开悟，如失乳儿忽遇慈母。合掌礼佛。

他们感慨，今日得佛开导，宛如失去乳汁的婴儿突遇慈母，因而合掌礼佛。

我们也是这样，当遇到上师的殊胜教言时，内心的喜悦不亚于失去乳汁喂养的孩子重回母亲的怀抱，许多人对此都有特别深刻的体验。

196 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“既已迷真，势必认妄，认内摇外奔，昏扰扰相，以为心性，故曰妄认缘尘，分别影事。能缘尘境，而起随念计度，二种分别，随尘起灭，如尘之影，故曰缘尘分别影事，即第六意识。”

《楞严经》虽然是显宗的法门，但始终围绕着心的本性而展开。阿难体悟到，能够明了真心，就如同漂泊的婴儿回到慈母的怀抱。他心中充满感恩，恭敬地合掌礼佛。

藏文中对这一段的翻译是，阿难祈求佛陀，希望听闻如来的教导。他一方面十分感恩，一方面不断地求法。

愿闻如来，显出身心，真妄虚实，现前生灭，与不生灭，二发明性。

愿闻佛陀开示说法，求佛于身心二者之中一一阐发明示，揭示何者是虚妄生灭之无常性，何者是真实无生无灭之常住性。

“真妄”：真是胜义谛，妄是世俗谛。“虚实”：有些法是虚妄的，如阳焰；有些法是真实的，如法

性。“现前生灭”：世俗中显现有生灭，而在胜义中不生不灭。“发明性”比较难懂，藕益大师认为这是明示两类心法：胜义法和世俗法，以及不生不灭和有生有灭¹⁹⁷。

为何需要明示呢？因为对于凡夫而言，真与妄是对立的，虚与实、生灭与不生灭也是对立的。阿难请求佛陀开示世俗胜义二谛、真妄虚实、生灭与不生不灭等二元观待的道理。

——时，波斯匿王，起立白佛：我昔未承诸佛诲敕，见迦旃延、毗罗胝子。咸言此身死后断灭，名为涅槃。

这时波斯匿王起身对佛说道：“在我尚未接触佛法、未接受佛陀教诲之前，曾遇见迦旃延和毗罗胝子，他们都说：‘这个身体死后会断灭，称为涅槃。’”

197 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“全不生灭是生灭，发明世间诸性；何故全妄即真。全虚即实。全生灭即不生灭。发明出世间性。”

佛陀尚未回应，波斯匿王便站起身来。讲经闻法的时候，如果身心比较投入，我们也似回到了两千五百多年前的法会现场，亲耳聆听阿难和佛陀谈话。

波斯匿王又称月光王，他和佛陀同年同月同日出生，福报深厚，身相庄严，当日请佛应供的正是他。有大乘经典提到，他的境界相当高，早已是四地菩萨¹⁹⁸。波斯匿王站起身来对佛说到，迦旃延和毗罗胝子都认为，人在死后身体归于地水火风，心归于虚空，这便是涅槃。如今在印度的外道中，仍有不少人持此观点。

这里的迦旃延并非佛陀的十大弟子之一。迦旃延

198 《仁王护国般若波罗蜜多经》（唐·不空译）：“尔时，世尊告大众言：是波斯匿王，已于过去十千劫龙光王佛法中为四地菩萨，我为八地菩萨；今于我前大师子吼。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“匿王观察无常，竟观到刹那生灭，这种境界，凡夫不知，足证匿王为四地菩萨，助扬佛化而来，故未承诸佛海救，而能说此行阴微细之相。”

和毗罗胝子是外道六师中的两位¹⁹⁹，波斯匿王曾与他们有所接触。

我虽值佛，今犹狐疑，云何发挥，证知此心不生灭地？今此大众，诸有漏者，咸皆愿闻。

波斯匿王说：“我虽然遇到了佛法，至今仍心存疑问：如何能证知此心不生不灭之地？与会大众和凡夫初学者，都想听闻佛陀的开示。”

波斯匿王向佛请问：“请您为我开示，让我认识这颗不生不灭之心。”他对佛法很感兴趣，问出的问题也相当深刻。与之相比，现在许多政治家所关注的是核武器、生化武器之类的事情，而波斯匿王却想了解如何证悟心性。这不仅是为他自己，也是为了当时想知道答案的大众而发问的。

199 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“迦旃延，此云剪发，姓也；名迦罗鸠驮，此云牛领，即外道六师之第五也。邪计一切众生，是自在天所作。毗罗胝，此云不作，母名也。自名删奢夜，此云圆胜，亦云正胜。今从母立称，曰毗罗胝子，即六师之第三也。邪计苦、乐等报，现在无因，未来无果，此二皆以断见为主。”

| 佛告大王：汝身现在，今复问汝。汝此肉身，为同金刚常住不朽，为复变坏？

佛陀没有回答，先向波斯匿王提出了一个问题：“你的肉身是像金刚一样常住不朽，还是终会坏灭？”

虽然可以直接回答，但佛陀在这里用了一种特殊的方式来引导。波斯匿王提问后，佛陀先通过反问来启发他的思考。

| 世尊，我今此身，终从变灭。

国王说：“世尊，我的这具身体终究会毁灭，确实是无常的。”

波斯匿王虽然曾学习外道，但最终成为了一位了不起的法王，并与释迦牟尼佛成为好友。他认同身体终究会毁灭，显示出他对无常的理解。

| 佛言：大王，汝未曾灭，云何知灭？

佛陀明知故问：“国王啊，你尚未死亡，怎么能知道此身会毁灭呢？”

| 世尊，我此无常变坏之身，虽未曾灭。我观现前念念迁谢，新新不住，如火成灰，渐渐销殒，殒亡不息，决知此身，当从灭尽。

国王答道：“世尊，我这具无常变坏的身体，虽然目前尚未完全灭尽，但是我观察到，我前前的念头产生后后的念头，前面的念头已经不复存在，而新的念头也并不住留。前生后灭的心念，就像事物被火烧以后变成灰烬，殒灭不息。因此，我知道这具躯体终究是无常的，刹那之间无法停留，最终一定会灭尽。”

波斯匿王向佛陀诚恳地表达了他的无常观。《大

般涅槃经》中说：“过去与未来，及以今现在，无有诸众生，不归无常者。”过去、未来和现在的所有众生，没有一个能逃脱无常的法则，这是佛教的基本见解。纵观历史，人们在过去为了生存而不辞辛劳，现在如此，未来还是这样，但每一个人都难以逃脱无常的控制。

《佛说解忧经》²⁰⁰云：“大地及天上，三界与四生，未曾得见闻，不受无常者。”三界之内，地下天上，胎卵湿化的四生中，我们从来没有见过、也没有听说过有一个众生是不经受无常的。自古以来，帝王将相也好，高僧大德也罢，在这个世间的所有众生皆归无常。

波斯匿王说，我虽然现在还没有死，但我的身

200 《前行引导文》中译为《解忧经》，当时在藏文经典中一直没有找到，后来在汉文《大藏经》里发现了这部经，二者应是同一部。《前行引导文》（华智仁波切著）：“上至有顶下到地狱底层的所有众生没有一个能逃脱死亡的。如《解忧经》云：‘地上或天间，有生然不死，此事汝岂见，岂闻或生疑？’”

心生灭而不住，犹如火烬化为冷灰。身体、住处等一切事物，最后终将示现无常，对此没什么可怀疑的。

——佛言：如是，大王。汝今生龄，已从衰老，颜貌何如童子之时？

佛陀认可了波斯匿王的无常观，说道：“确实是这样的，大王。如今你年近衰老，容貌与童年时相比如何呢？”

这个问题紧接着之前关于身体是否毁灭的讨论。佛陀询问国王的外貌与青年时期的变化，波斯匿王当时应该是 62 岁，虽然佛陀早已知道答案，但仍然提出了这个问题。

佛经中的无常观，在世人的言论和见解中并不常见。有时佛教徒看到世间人，的确会对他们感到惋

惜。身体、地位、名声等一切都是无常的，为什么人们如此在意，不惜身命地为之奋斗？对于这个无常且显而无自性的世界，实在没有必要过于执著。

这个问题并不复杂，国王会怎么回答呢？

世尊，我昔孩孺，肤腠润泽。年至长成，血气充满。而今颓龄，迫于衰耄，形色枯悴，精神昏昧，发白面皱，逮将不久。如何见比充盛之时？

国王说：“世尊啊，情况完全不同！在孩童时代，我的皮肤红润细腻；成年之后，我身强力壮、气血充沛；如今我已步入晚年，因衰老而面容枯瘦、精神昏昧，白发苍苍、满脸皱纹，随时可能离开这个世界，怎能与年轻时相比啊！”

有注释提到，成年一般是二三十岁左右²⁰¹。

201 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“年至长成：二三十岁，长大成人，精神健康，血气充满即气充血满。”《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“二十三十曰长成。七十曰衰老。八十九十曰耄。”

人们在年轻时，往往风华正茂、神采飞扬，身体充满活力，力气容色等各方面都处于鼎盛阶段。然而到了六七十岁，人生便逐渐进入老年，气脉精血慢慢衰退，两颊也不再丰盈。

对照自己年轻时的照片，再往镜子里一看，没修过无常的人也许会难受得想哭。有些人年纪大了，连眼泪也流不出来，只能眨一眨干巴巴的眼睛。许多人留恋青春，渴望貌美如初，但终究要面对自身的衰老。当身心失去活力、心里糊涂、思维迟缓、记性不好、白发苍苍满面皱纹时，离开这个世界的时刻也在慢慢逼近。

国王讲述了自己从少年到成年的整个过程，最后总结到：年老的衰朽怎能与青春的时光相提并论呢？如今人已经老了，我对此也无可奈何。就像米拉日巴道歌里所说的那样²⁰²，人老了以后，连起身都要花费

202 《前行引导文》（华智仁波切著）：“米拉日巴尊者说：‘拔出牧桩之起式，悄

很大的力气。这本身就是一种自然规律。

「坦然面对衰老」

希望大家在面临衰老时不要感到伤心。佛弟子应该坦然接受衰老，并从这样的经历中生起不同的觉悟。无论是年老还是年轻，能够在今生值遇佛法如意宝，都值得我们感恩。如果没有佛法的加持，面对衰老和死亡时，人们确实会感到痛苦；然而我们至少有信仰，每天都手持念珠，精勤修持，这样的生活还是很幸福的。

之前因为一些特殊的因缘，60 岁以上的老菩萨在闻法时被安排坐到经堂的前面。如果担心老菩萨会在上课时影响他人，那事实证明这些顾虑是多余的。这些老修行人在学院待了那么多年，专注力、信心、智慧和正知正念都非常出色，尽管我们的身体状况大不

捉小鸟之走式，重物落地之坐式，倘若具足此三时，祖母身衰心意败。’”

如前，但我对自己在内的老年人仍然充满信心。

与波斯匿王一样，佛陀讲这部经时也是 62 岁。如果连佛陀与国王都有衰老之时，那如我一般的小人物经历衰老、无常乃至被人厌烦，也是理所当然的。对此，我们应该心怀感恩，因为在难以避免的生老病死中，我们有幸遇到了上师三宝。

感恩传承祖师们为众生带来的殊胜法缘。这样的因缘稀有难得，希望每个人乃至生生世世都能珍惜，像盲人抓到大象的尾巴一样，紧紧地跟随善知识前往解脱之城。

第 16 课

2022 年 4 月 21 日

「扎实学习、大力弘扬」

《楞严经》是汉地最具影响力的经典之一，各个宗派均对其高度重视。许多杰出的修行人，也都是依靠此经而达到了明心见性和证悟实相的境界。因此，我希望大家能充分利用这次闻思的机会，尽量学得扎实一点。

许多大德都为本经撰写了注释，梦参老和尚的音频讲解，南怀瑾先生的讲记，宣化上人留下的《大佛顶首楞严经浅释》，以及之前一诚大和尚的讲记等，都是非常有价值的资料。此外，长水子璇的《首楞严

义疏注经》广受欢迎，交光大师的《楞严经正脉疏》和藕益大师的《楞严经文句》亦流传甚广。

由于时间有限，我只能大致参考各家的注释，尤其重视藕益大师、圆瑛法师等人的注释，偶尔也会听一些录音。如果时间允许，大家最好能够广泛地参考各家注释。尽管每位大德的风格不同，有些是古文，有些是白话文，有些文白参半，但这些注释无一例外，都值得深入研修。

如今获取信息的渠道十分丰富，电子书和实体书都很容易找到，在这么好的条件下，大家一定要学好《楞严经》，因为你们以后肯定有机会在大众中宣讲这部经典。《楞严经》的内容很有深度，类似于显宗的大圆满法，是最好的直指心性之法门。在寺院、道场或者佛教群体中弘扬这部经，意义重大。总之，各位务必认认真真地闻思修学，努力领悟其中的要义。

「三番直指：见性不迁」

前面已经讲完了见性是心、见性不动，现在讲第三个道理——见性不迁。

阿难在大众中请佛陀开示真妄、生灭与不生灭之法，波斯匿王也起身发问怎样才能证知心性不生不灭之地。之后，佛陀和国王之间展开了一段对话：佛陀问波斯匿王，你的身体是否恒常不灭？波斯匿王说，我的身体是坏灭性的。佛陀又问，你还没有死，怎么会知道呢？国王感叹到，因为我从小到大现在发生了很大的变化，身体完全没法跟以前相比。年轻时庄严挺拔、身强力壮，而现在发白面皱，不久的将来肯定会离开世间，所以身体怎么会是恒常的呢？

佛陀通过与波斯匿王深入的交流，显发了心性不生不灭的道理。佛教中一些甚深的直指法就是这样由浅入深地展开，表面上看起来是谈话，实际上是在直

指心性。在获得证悟、有加持力的上师和具信弟子之间，也可以通过这种简单对话的因缘，使弟子的内心产生根本性的转变。

| 佛言：大王，汝之形容，应不顿朽？

佛说：“大王，你的身体、形色、容貌应该不是顿然衰老的吧？”

佛陀对波斯匿王说，你的身体虽然与以往不同，但不是在短短的时间中一下子就变老的吧？

| 王言：世尊，变化密移，我诚不觉，寒暑迁流，渐至于此。

波斯匿王说：“世尊，随着时间微细而不停歇的推移，在无所察觉之中，我的身体是这样在寒来暑往的迁变流转中渐变至此的。”

每个人都在经历类似的变化，常常不知道自己怎么就突然变老了。照镜子时才惊觉：“啊！怎么会这样！”尤其是很长时间没照镜子的人，偶尔看到镜子里的自己，不是头发少了白了，就是脸上的皱纹多了，不知不觉中，我们就迈入了衰老的大门。

“寒暑迁流渐至于此”，经历了四季冬寒夏暑的迁变，逐渐来到了今天。许多人爱提当年之事，读大学的时候怎么样，上班的时候怎么样——其实出家人最好不要提自己在家的事情。总之，很多人都是不知不觉就活到了现在，当时六十多岁的波斯匿王也感到自己是逐渐变老的。

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

“这是为什么？我 20 岁时虽然可称为年少，但与

10 岁时相比，容颜已明显衰老；30 岁时又比 20 岁衰老得更多；而如今 62 岁，再回头看 50 岁时，那时的我似乎比现在强壮得多。”

和 20 岁时相比，10 岁时身体、容貌等各方面都更加年轻。衰老是一个相对的概念，20 岁比 10 岁老，而 30 岁又比 20 岁老。在座的好多人也是六十多岁，跟当时的佛陀和波斯匿王差不多，这也是一种缘起。

跟 60 岁的时候相比，人们感觉自己 50 岁时很强壮。昨天中午，我与居士林的一位堪布吃完饭后一起走上来。回想起来，我在降魔胜利洲讲法是从 1987 年开始的，而他在居士林讲法比我稍晚，好像是从 1993 年开始的。我问他：“你以前讲法都是从喇嘛区走到居士林，现在是坐车还是走路？”他说：“今年我马上就满 60 岁了，虽然下坡时走下去还可以，但上坡就很费劲了，通常还是坐车上来。”我说：“我现在每天上上下下还是走路，但时间长了，也许会跟你一样

坐车。”人到了一定的年纪，身心在很多方面都会发生变化。

波斯匿王认为自己 50 岁时很强壮，对此特别留恋。一般而言，人到 60 岁的时候认为 50 岁还不错，50 岁的时候认为 40 岁不错，40 岁的时候认为 30 岁很好……越往前看，每个人不管是精神、外貌，还是心力等各方面都截然不同。

| 世尊，我见密移，虽此殂落，其间流易，且限十年。

波斯匿王讲了自己的感受后，又继续说：“世尊，我看到的变化是在暗中推移直至衰老死亡的。对于这种迁流变易，我只是以十年为限进行观察。”

这里的“殂落”不仅有死亡之意，还有变迁、衰

老的含义²⁰³。波斯匿王表示，他所见到的变化是十分明显的，暂且以十年为界。

波斯匿王说，自己从出生到 62 岁之间，每十年的变化较为明显，故而以此作为观察的界限。孔子也是这样来安立人生的各个阶段：“三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”²⁰⁴

——若复令我微细思惟，其变宁唯一纪二纪，实惟年变；

“假若再仔细思惟，则其变迁何止十年二十年，实在是年年有变。”

按藕益大师的解释²⁰⁵，一纪本来是十二年，但为

203 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“尚书。殂谓魂升于天。落谓魄归于地。乃死之别名。今经但以壮色日去为殂。老相日迁为落。”

204 出自《论语·为政》。

205 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“纪者。一十二年。即所谓且限十年。变其

与前文保持一致，此处的一纪意为十年，所以二纪就是二十年。

虽说每十年都有明显变化，但如果用智慧详细观察，何止十年，实际上年年都有变化。

| 岂唯年变，亦兼月化；何直月化，兼又日迁；

“岂止年年有变，而且月月都有变化；何止月月有变，而是日日都有变迁。”

不仅每一年有变化，甚至每个月都有变化。一年有十二个月，这个月还显年轻，下个月就老了，到年底就更老了；不仅每个月在变化，实际上每一天都有变化。

| 沉思谛观，刹那刹那，念念之间，不得停住。

文耳。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“纪谓十二年也。今则不必十二。但是牒前十年以变其文。犹云岂唯十年二十年一变也。”

“若再沉思谛观，实在是刹那刹那、念念之间都不曾停止地在变迁。”

如果以这种方式仔细观察，每个人的身心状况，实际上年年、月月、日日、时时都有变化；不仅时时变化，一分、一秒和刹那之间都在变化，乃至每个意念之间都在不停迁变。

有科学家指出，常人的身体每秒钟有三万八千个细胞死去，同时又有三万八千个新细胞产生，这样不断地新陈代谢。从现代医学或生物学的角度来看，身体每刹那均在变化，没有恒常性。

丨 故知我身终从变灭。

波斯匿王说：“所以我明白自身是无常的，最终会坏灭。”

他意识到自己从 1 岁到现在 62 岁期间，每一年、

每一月、每一天、每个时辰乃至每一个最细微的时间单位之间，身体都在变化，因此推测自身终将坏灭。

这是一种微细的无常观，对于这种无常，世间人一般没什么感觉。长水子璇引用了一个比喻²⁰⁶，一根睫毛如果掉进眼睛里，我们的感觉会很明显，但如果放在手掌上，就没什么感觉；同样的道理，对于无常变化，成就者或修行比较好的人时时都能意识到，而普通人则难以察觉。实际上，不论是亲朋好友还是自身，一切都是年年在变、月月在变，这样的事实从来没有离开过每一个人的生活。如果能这样经常观修，我们的相续中会很快生起无常的观念。

「无常观的重要性」

有一位老堪布在早年没有遇到善知识、没有闻思

206 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“古德偈云。如以一睫毛置掌人不觉。若置眼睛上违害极不安。愚人如手掌。不觉行苦迁。智者如眼睛违。极生厌患。”

的时候，就拥有一种与生俱来的无常感。无论是看到自己的父母，还是目睹富裕的家庭以及外在的山河大地，他始终意识到这一切都处于无常之中。在没有依靠善知识引导的情况下，老堪布就对整个轮回产生了一种俱生的无常感和强烈的出离心。

相较之下，许多人在成长过程中目睹了无数关于无常的实例，但他们往往对此视而不见，甚至认为无常只会降临在他人身上，自己则是例外。从许多人的行为来看，他们似乎认为自己不会面临死亡。有些人即便病重以至奄奄一息，依然在计划未来的事务。

对修行人来说，无常观至关重要。通过思维人身难得和寿命无常，修行人能够断除对现世的执著；而通过思维业因果和轮回的痛苦，修行人则能够断除对于后世的执著。我们应以这四种观修来生起真正的厌离心。如如果这种厌离心没有在内心中生起，那么包括大圆满正行在内的各种法门都难以修成，所以四共

同前行对修行人来说必不可缺。

波斯匿王向佛陀讲述了自己一生的变化，看起来是他个人的经历，但我们每个人也应思考自己的人生，以此引生无常观，对轮回产生厌离心；仅仅生厌离心还不够，我们还要在此基础上希求解脱。现在很多人患上抑郁症，虽然在某种意义上也算是一种厌离心，但它于解脱无益。总之，我们要生起正面积极的出离心，坚定地发愿离开轮回，精进地修行正法。

| 佛告大王：汝见变化，迁改不停，悟知汝灭。亦于灭时，汝知身中有不灭耶？

佛陀告诉波斯匿王：“你见到了迁移不停的变化，因此领悟到身体一定会灭亡；在这坏灭的过程中，你是否知道身中有不生不灭的自性存在？”

在学习的过程中，相信很多人都注意到，汉译佛

经以四言文体为主。这是一种很独特的文体，行文多以八字一句或四字一句，韵律优美，文思隽永。

有人常常说：“我会老、会死，现在的一切都是无常的。”尤其是长期修学佛法的藏地居士，他们对轮回痛苦、诸行无常比较熟悉，习惯把无常挂在嘴边：“我现在已经 60 岁了，什么时候死也不知道。”一般而言，藏地的男女老少都不介意说出自己的年龄，而有些人似乎对这个话题比较敏感。

波斯匿王虽然了解无常的概念，但佛陀进一步问他：“你说自己一定会死，那你是否知道当身体坏灭之时，自己有一个不灭之性。”

| 波斯匿王合掌白佛：我实不知。

波斯匿王合掌回答佛陀：“我确实不知道。”

波斯匿王虽然知道身体是无常的，但对于不灭

之法却没有深入的了解。可能是因为政务繁忙，没有学过《中论》《宝性论》等相关经论。就像当今世界的政治领袖们，往往事务缠身，没有时间了解深奥的法理。

| 佛言：我今示汝不生灭性。

佛陀说：“我现在为你开示不生不灭的本性。”

佛陀要宣说类似三转或密法中的智慧，这些深奥的法理将以显宗的方式讲述，不同于密法中的传法要求，如需要闻者金刚跏趺坐、眼睛直视虚空等。

| 大王，汝年几时，见恒河水？

佛陀说：“大王，你见恒河水时几岁？”

国王可能有些困惑，佛陀才说要讲不生不灭性，怎么又问起几岁见过恒河。

王言：我生三岁，慈母携我谒耆婆天，经过此流，尔时即知是恒河水。

国王说：“我 3 岁的时候，慈母带我拜谒耆婆天，经过一条河，那时我就知道这是恒河水。”

耆婆天，有注释说是长寿天²⁰⁷，藏文译为遍入天，而且文中有“殿堂”一词。

孩童时期，若在父母的陪伴下去拜见上师或参与佛事活动，这样的经历对人的一生都会产生深远的影响。学院居士林有位堪布，在传授八关斋戒时如果有很多孩子，他偶尔会显得有些烦躁。我曾对他说，虽然孩子们可能不懂什么，但他们在旁边玩耍时，心中会留下一种印象：父母曾带我见过上师。

因此，如果身边的亲朋好友有机会去寺院拜佛、

207 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“耆婆天，即长寿天，拜此天神以求长寿。”

见上师或者朝山朝圣，我们都应积极劝他们带上孩子。很多高僧大德的自传中都提及，自己小时候被父母带着见到了某位上师或某座寺院，这些经历对于孩子价值观的养成是极其重要的。

| 佛言：大王，如汝所说，二十之时，衰于十岁，乃至六十，日月岁时，念念迁变。则汝三岁见此河时，至年十三，其水云何？

佛陀说：“大王，如你所说，20 岁时较 10 岁衰老，跟 50 岁比较起来，60 岁时老了很多。这样日月岁时，念念迁变，在你 3 岁时见到此河，直到你 13 岁期间，恒河水有没有差别？”

我 23 岁来到喇荣山沟时，沟里的水流非常小，如今地面的水全都被引到地下管道里了，这样说来是有差别的。然而，从初见到现在，我对西山后紫青河的印象并没有多大改变。在名言中，因为有对相续的迷

乱，人们常常以为所见的是同一条河。

王言：如三岁时宛然无异。乃至于今，年六十二，亦无有异。

国王回答：“我 3 岁时见到的恒河与我如今六十多岁时见到的恒河相比，在我的印象中没有变化。”

从 3 岁一直到现在 62 岁，波斯匿王在 59 年前所见的恒河和如今所见的恒河没有什么差别——这是从对境方面来讲的。

关于恒河的谈话到这里就结束了。

佛言：汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年。则汝今时观此恒河，与昔童时观河之见，有童毫不？王言：不也，世尊。

佛陀说：“国王你自伤于发白面皱，脸上的皱纹

肯定比幼时多。你如今观此恒河的‘见’，和孩童时观河的‘见’，是否有老少之别？”国王回答：“世尊，没有什么差别。”

佛陀对波斯匿王说，你 3 岁的时候还很小，现在你 62 岁的相貌、身体、心态等都有非常明显的变化，以前活泼的小孩现在已经是老迈的国王，我问问你，你童年时看恒河的那个“见”与现在 62 岁时看恒河的“见”，有没有年少和衰老的区别？

从对境的角度讲，恒河没什么差别；而从身体的角度来讲，国王你自己也承认有很大的变化。现在，从“见”的角度来说，你 3 岁时对恒河的见与现在 62 岁时的见有没有差别呢？

就有境而言，见的本质是没有差别的。这里的“见”并不是指眼根，如前文所说：“见性是心非眼。”从有色根的角度来看，小时候的眼根与现在的

眼根肯定有差别，但是从能见之心的角度来看，见有没有年轻和衰老的差别呢？没有。这一点非常关键。

| 佛言：大王，汝面虽皱，而此见精，性未曾皱。皱者为变，不皱非变。

佛说：“大王，虽然你脸上有皱纹，但这个见精本性是没有皱纹的。皱代表着变化，而不皱的见性则不会变。”

有皱纹意味着一个人在经历变化，随着时间的推移，身体会生出皱纹，对此每个人都很清楚。没有皱纹的是什么？就是你的心。心的本体没有任何变化，不仅小时候到现在的心没有变化，从本性上来讲，乃至前世和来世的心也都没有变化。

| 变者受灭，彼不变者，元无生灭，云何于中受汝生死？而犹引彼末伽黎等，都言此身死后全灭。

“变化者有生灭，而不变者原本无有生灭。无生灭的见性怎么会在你身中与变坏之身一同受其生死呢？你为什么还要引用末伽黎等外道的话来说明‘此身死后全灭’呢？”

佛陀说，有变化的事物定会灭亡，就像身体最终会灭尽；而不变者是无生无灭的，这就是我们的心性。佛陀直指心性，不知国王是否明白。如果心性没有生灭，怎么会在你的身体中不断地生死轮回呢？这是不可能的。

末伽黎是外道名，与之前提到的迦旃延一样，都是断见派²⁰⁸。在学习过程中，遇到的如末伽黎、耆婆等名词术语，辞典组的道友们应注意积累。

末伽黎等外道声称，人死后心和身体都会断灭——你为什么还要跟随他们的观点呢？佛陀一边呵

208 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“末伽梨。亦外道名。与前二种外道。皆计断灭者也。”

斥国王，一边为他讲解心性不生不灭的道理。

王闻是言，信知身后，舍生趣生。与诸大众，踊跃欢喜，得未曾有。

波斯匿王听了佛陀的教言，深信神识在舍弃此身后会趣往下一生，死后不致于断灭，所以与在场诸众感到前所未有的欢喜踊跃。

波斯匿王听了佛陀的教诲后欢喜雀跃，知道舍弃这一生后会趋往下一世。与他不同的是，有些人虽然听法多年，却好像变成了法油子，对许多甚深法义都不再有听闻和修持的意乐。

交光大师、藕益大师等大德指出²⁰⁹，所谓“舍生

209 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“舍生趣生。且约破于外道断见而言之也。又复应知。正生灭中。性不生灭。而此不生灭性。即举全体而舍生趣生。已显随缘不变不变随缘之妙。否则仍是一分无常一分常矣。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“王本为除凡夫断见之惑。示同就问。故此即惟就王。结彼一类怀断见者。方喜其有趣生之性而已。非普结会众同有是喜也。以舍生趣生。正四相中人相。权小喜此。是损非益也。”

趣生”，主要是遮破外道断见派的观点，并且令我们进一步了知心性无生无灭的道理，即名言中轮回生灭流转，但究其本质，“生”并不成立。

当时，波斯匿王及其眷属，乃至与会大众都特别欢喜，这种欢喜是从来未曾有过的。佛陀亲自为波斯匿王直指，通过学习经文，我们也相当于在一旁听闻，有因缘时我们也可以开悟。

《新续高僧传》中记载²¹⁰，有一位万清和尚善根不凡。入胎的时候，他母亲梦到有位老和尚来到家里，第二天孩子就出生了。长大以后，他听几遍大悲咒就能背诵，并显现出许多前世善根苏醒的迹象。20岁时他舍俗出家，在善知识座下听闻《楞严经》。万清和尚对此经特别有信心，学到观恒河这一段时就开

210 《新续高僧传》（喻谦著）：“释万清，字侶石，晚号山夫，姓唐氏，楚人也。将诞，母梦老僧戴笠执杖入其室，明发生儿，髻年闻持大悲咒者，数过即成诵。比从塾师学辄慧根潜发，尝从菩提灵祖乞开示。归而研于私室，昏夜危坐，倦则面墙。年二十求出家，投洪福寺，礼应知蕤染，授以楞严。读之，至波斯匿王章，观河验见处有省。”

悟了，因为其中直指了最关键的“见性不迁”。

遇到外境时，我们也要反观自己是否具有正确的见解：小时候曾经经过一条河，过六十年后再次见到这条河，你想起以前父母带你过河时的情景，如今物是人非，但对于河水的见，从本质上说却并没有迁变。如果你懂得这个道理，就能领悟心性无迁变之理。虽然我们的身体会变化，但就像《宝性论》中所说，心性是无常无为法，不会被摧毁。

佛教各个宗派所说的甚深法义都是殊途同归，虽然修法不同，但最终到达的目的地是相同的。接下来，我们可能会学习《如意宝藏论》，其中很多法义都与《楞严经》有相似的内涵。

「四番直指：见性不失」

下面讲十种直指中的见性不失，即无有失去

之意。

| 阿难即从座起，礼佛合掌，长跪白佛：世尊！若此见闻必不生灭，云何世尊，名我等辈，遗失真性，颠倒行事？愿兴慈悲，洗我尘垢。

阿难便从座而起，在佛陀的座下礼拜，合掌长跪说道：“世尊啊，如果见性不动，见到恒河、听到河水奔流的这些见闻不生不灭，那么您为什么说我们遗失了真性，颠倒而行？请佛陀以大慈大悲的智慧甘露，洗去我相续中的客尘垢染。”

佛陀在第二番直指见性不动中，讲到凡夫从无始以来失去了真心。阿难对此提问：“如果心性不生不灭，为什么我们这些凡夫人会迷失真心并颠倒而行呢？”阿难恳请佛陀转法轮，以解答他的疑惑。

| 即时如来，垂金色臂，轮手下指，示阿难言：汝今

见我母陀罗手为正为倒？

这时，如来垂下金色手臂，五轮手向下而指，示于阿难说：“你现在见到我的母陀罗手，是正的还是倒的？”

佛陀对波斯匿王的开示是让他观察恒河，这时在阿难面前以手作表示。

母陀罗意为“印”²¹¹，是佛陀的一种相好。

| 阿难言：世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。

阿难说：“一般而言，世间众生认为这样下垂的手是倒，但我实在不知道何者是正，何者是倒。”

阿难尊者在之前被呵斥过，所以现在变得比较谨慎。他回答说，一般人认为下垂是倒，但我不知道到

211 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“母陀罗手。此云印手相好也。”

底哪个是正、哪个是倒。

古大德们在正和倒上有不同的观点。长水子璇认为下垂是正，因为这顺应身体的自然姿势；往上举是倒，因为与身体的自然状态相反²¹²。交光大师认为向下是倒、向上是正²¹³，圆瑛法师和宣化上人都认同这种观点²¹⁴。

长水子璇、交光真鉴等大德们都有开悟和成就相，他们对《楞严经》的注疏都收录在《大藏经》中，大家在闻思的时候可以多作参考。

当时阿难不敢下结论，只说世间人认为向下是倒，而他不知道何者是倒、何者是正。

212 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“竖手为倒。却以为正。以不顺身故。”

213 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“竖臂者。即依上指为正也。……盖佛上竖时。已顺世间成正。”

214 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“良以手臂，本无正倒之相，但阿难随顺世间，谓如来竖臂，则名为正。”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“佛再追问阿难：‘如果世间人以下垂的手为倒，那么世间人究竟以哪样是正呢？’阿难这时，不敢推说世间人，就答：‘如来的兜罗绵手，指向虚空，就叫作正。’”

| 佛告阿难：若世间人以此为倒，即世间人将何为正？

佛陀问阿难：“你说世间人认为这样下垂是倒，那世间人认为什么是正呢？”

| 阿难言：如来竖臂，兜罗绵手，上指于空，则名为正。

阿难说：“如来竖起手臂，您的兜罗绵手朝上指向空中，这叫作正。”

佛陀问世间的正和倒是什么，阿难就按照通常的观点来回答，世间人认为手指朝上是正，手指朝下是倒。

| 佛即竖臂，告阿难言：若此颠倒，首尾相换。诸世间人，一倍瞻视。

佛陀于是竖臂，对阿难说：“如果世间以竖手为正，那把下垂的手竖起来，安立手指朝上是倒、朝下是正，只是在同一手臂上首尾相换而已，世人也会很容易明白。”

刚才佛陀的手是垂着的，阿难说垂手是倒、举手是正，于是佛陀就将手臂向上竖立说，如果换过来说这样举手是颠倒，也只不过是把手臂的首尾互相交换了一下而已。其实，手臂上没有什么正与倒，只有手指朝下或者朝上的差别。假设手指朝上是倒、朝下是正，对于这样的安立，世间人也能明白。

藕益大师将“一倍瞻视”解释为“极其明白”²¹⁵。世人通常认为手指向下是倒、向上是正，但如果反过来说向上是倒、向下是正，其实也没有本质的差别，只不过是手的朝向不同而已。所谓正和倒，就像左右

215 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此乃世间人一倍瞻视。极其明白者也。”“一倍。犹言明白更加明白。”

或彼此一样，都是互相观待的。

这也是一种指示方法，如果与世间共称相反，而把向上叫作倒、向下叫作正，如藕益大师所说²¹⁶，又有什么差别呢？

| 则知汝身，与诸如来清净法身，比类发明。

佛陀进一步直指道：“阿难，你要知道，你不清净之身与如来的清净身，以此方式类推也很容易明白。”

明白什么呢？世人认为如来的身体是清净的，阿难的身体是不清净的，但究竟而言二者无二无别。清净和不清净在现相中虽有差别，但在实相本体中没有任何的差别与增减。

216 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若此颠倒等者。意谓均此一手臂也。上指则名为正。何曾增一丝毫。下指便名为倒。亦何曾减一丝毫。不过是首尾相换而已。”

在密宗的见解中，真和假等同，净和秽也等同，二元对立的法在究竟意义上都是等同的。原因是什么？因为万法本体空性，只是在显现上，人们因各自的习气而进行取舍。

例如，有些人认为腐烂的肉很臭，但有些人并不这么认为。我小时候，每到春天，家里总有一股陈肉的臭味，但父母等当地人却觉得这种味道代表有营养，觉得特别香。同样，有些人认为干净的东西，有些人则认为不净，可见世间的名言、习惯、价值观完全可以随着因缘而转变。

| 如来之身，名正遍知；汝等之身，号性颠倒。随汝谛观，汝身佛身，称颠倒者，名字何处，号为颠倒？

佛陀说：“一般来讲，如来的身体称为正遍知，你们的身体却称为本性颠倒。你现在好好地观察，在与佛身相比而称为颠倒的你的身体中，颠倒的名称在

哪里成立？”

如前所示，在佛手的上举和下垂中，其实都找不到一个实有的颠倒。世间人本来认为往下是倒、往上是正，但佛陀指出，如果朝上叫作颠倒、往下叫作不颠倒，在本质上和前者也没有差别。

很多佛经中都提到天堂和地狱等同，大圆满里说无间地狱的众生与普贤王如来的身相毫无差别，此乃普贤王如来所宣说——这样的道理与此处的经义是一致的。汝身与佛身，何处可名颠倒？密法中说五蕴就是五佛，五大就是五佛母，颠倒者到底在哪里？佛陀让阿难立刻回答。

——于时阿难，与诸大众，瞪瞞瞻佛，目睛不瞬，不知身心颠倒所在。

这时，阿难和大众被佛陀这么一问，都目瞪

口呆，凝眸直视，瞻仰如来²¹⁷，不知道身心颠倒之所在。

有时禅宗大德一声断喝，弟子一时不知所措，当下断绝了分别妄念；通过各种方便方法，大圆满祖师也能让弟子顿然开悟；同样，佛陀通过这一类比对阿难进行直指，这时候，阿难和大众都目瞪口呆，目不转睛地盯着佛陀，不知道身心的颠倒到底在哪里。

这样推究起来，所谓不清净的轮回、不清净的心念，也都是在何处都找不到的。经过直指后，阿难与诸大众处于一种愣然、明然、灿然的状态。按常人的理解，阿难的身体和佛身有很大的差别，阿难之身被世人称为颠倒，但是通过上述观察，所谓的颠倒在哪里都找不到。

217 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“瞪、双目直视，瞢、昏闷不了，瞻仰于佛，目睛不瞬动也。”

第 17 课

2022 年 4 月 22 日

「大力弘扬《楞严经》」

大家这段时间都在比较精进地闻思《楞严经》，课后也积极地辅导、研讨，这非常值得赞叹。在汉地的历史上，不论是禅宗、天台宗还是净土宗，大德们都非常重视讲经说法。各个寺院和道场中都有说法的优良传统，许多大德也曾宣讲过《楞严经》。我们未来有没有弘法的因缘呢？肯定是有的。虽然现在各方面条件与古代有所不同，但只要因缘具足，相信在座的很多人一定能弘扬正法，尤其是弘扬《楞严经》这样具有殊胜加持力的经典。

在闻思时，我们也应尽量对法义有所触动。在修学的过程中，发自内心的感受非常重要。如果没有诚挚的信心和好乐心，也许再精彩的法义经你一讲，也会显得平平无奇。

我希望今年能把《楞严经》讲完，就算今年未能完成，只要没有寿障或特殊的违缘，我发愿在有生之年一定要圆满传讲本经。在座的各位也要以坚定的誓愿来圆满听受，这是一个很好的缘起。

「用词不同，旨归一致」

前文讲到，佛陀以波斯匿王自身的无常以及恒河的比喻来指示真心。

禅宗经常谈及的“微妙真心”或“明心见性”，在某种程度上和密宗的法义是相通的。如果学过密宗之后，再来学习《楞严经》《维摩诘经》《妙法莲华

经》《金刚经》等大乘经典，我们在理解法义方面会相对容易一些。我一直认为，宁玛巴中的《大幻化网》等续部，与大乘了义经典中宣说的道理在意义上是一致的，只是用词不同而已。

用词不同原因可能是因为历代的佛教术语没有统一标准。在藏传佛教的历史上，藏王建立了国家级的译经院，在翻译佛教经论之前，先规范了名词术语，因此藏文经论中的用词是统一的。这一举措十分有必要，否则因为时代和地域等差异，不同译师的用词不一定完全一致。例如，很多大德在西方弘法，译者们所用的术语只在自己传承内通用，以至英文中的佛教术语至今没有统一标准；同样，如今想要将汉文藏经中的名词全部统一起来，也面临一定的困难。

还有一个原因是年代久远。语言在不同时期总会有发展和变化，佛经中的许多词语已不同于现在的常用词汇，在理解上会有一定的门槛。就算将佛教经

论全部用现代语言翻译一遍，再过一两百年乃至上千年，语言又会发生新的变化。尽管如此，我们还是应该努力适应现状，尽力将佛法的真正要义传承下去。

这次讲闻《楞严经》，对我而言并非没有挑战，但我觉得这部经典很有加持力，所以也学得十分认真。如果时间允许，希望大家尽量多地参阅古大德的相关注疏讲义。

「略述前文」

昨天讲到十种直指中的第四——见性不失。之前的三番直指分别是见性是心、见性不动和见性不迁。

佛陀和阿难展开了一番对话，佛陀以手为喻问阿难所谓的颠倒到底在哪里，阿难以及在场大众“瞪瞢瞻佛，不知身心颠倒所在”。这里可以有两种理解：

第一，佛陀这样一说，大家都目瞪口呆、不知所措，不知身心到底颠倒在哪里。

第二，阿难此时已有一定的觉悟境界，意识到颠倒和不颠倒都是不成立的。按照中观的观点，世俗中有倒世俗和真世俗，倒世俗在名言中也不存在，而真世俗是在无患六根识前无有妨害而存在的法。究竟而言，真世俗的显现也是假立的，在胜义中并不成立。

此处还可以理解为，按照二转法轮的教义，佛陀的身体和阿难的身体在显现中有清净和不清净的现象，但究竟而言，净和不净也是无法安立的。佛陀讲了这个道理之后，闻法者进入到一种比较特殊的状态。

以上是昨天讲的内容，今天继续宣说第四番直指。

「闻法要专注」

作为佛教徒或对三宝有信心者，学习这部经典时，我们就像亲临两千五百多年前的法会现场一样，一会儿看到波斯匿王出场，一会儿看到阿难发言，后面文殊菩萨还会出来提问。在一场场鲜活的对话中，我们可以认真地寻找自己的心。

无论闻思什么法，我们自身与法的缘分极为重要。有法缘的人一接触某段词句或法义，就会生起特殊的感悟；而无缘或业力深重者，即使听闻了无上大圆满中最深的心滴修法，可能也没什么感觉。

人与人的悟性有很大的差别，习气的深浅也各不相同。有些人在学院中待了十几二十年，似乎没什么进益；而有些人虽然修学时间不长，但却生起了坚定的信心和出离心。总之，每个人的情况都不一样。对于同一部经典，有人学得感慨万千，有人听来索然

无味，似乎一堂课中坚持不打瞌睡就很值得赞叹了，还有人则在闻思的过程中产生各种分别念，就像《前行》中所说的杂烦恼之毒器一样²¹⁸。

不管怎样，在闻法的过程中，大家一定要调整自己的状态，令自相续清净。一般而言，说法者对待佛法会比较认真，即使自己有一些烦恼，但除了特殊的必要外，通常不会故意带到课堂上来。听法者也应如此，如《前行》提到的²¹⁹，要么以广大的菩提心来摄持，为了利益天下无边的一切众生而听闻；要么以秘密清净方便之发心来摄持，将眷属、说法者、所说法、时间、地点等都观为清净且不可思议。

一切法都是依靠意乐而生，如果心态安住于这样

218 《前行引导文》（华智仁波切著）：“杂烦恼如毒器之过：在闻法时，如果自己心存贪图名誉、谋求地位等有过患的动机，或者掺杂着贪嗔痴等五毒妄念而听闻，那么所谓的法非但对自心无利反而会变成非法，如同向有毒的容器中注入上好的汁液一样。”

219 《前行引导文》（华智仁波切著）：“（发心）分二：一、广大意乐菩提心之发心；二、广大方便秘密真言之发心。”

的境界，就如同现场听受法义的菩萨们一样，我们完全能得到与之同等的功德。

「四番直指：见性不失」

佛兴慈悲，哀愍阿难，及诸大众，发海潮音，遍告同会：

佛陀见阿难及大众不知身心颠倒所在，大兴慈悲，因哀愍阿难和在座大众之故而发出海潮音，遍告当时的楞严会众：

关于《楞严经》的书籍中，有一部《图说楞严经》，里面有一副很庄严的“楞严同会图”，将佛陀讲法中出现的公案以绘画的方式展现出来。在一些寺院的墙壁和讲堂中，也有表现楞严法会壮观场景的壁画。

“发海潮音”²²⁰的意思是，就像大海潮汐永不失时一样，佛陀说法利益众生的事业永远不会延误；又如海潮声圆满而周遍一般，佛陀慈悲的法音能周遍所有眷属，只不过有些眷属有信心，得到的利益就比较多；而有些眷属没那么大的信心，虽然听到了同样的法音，但所得的利益就不尽相同。

当时佛陀以慈悲的海潮音说了什么呢？

| 诸善男子，我常说言：色心诸缘，及心所使，诸所缘法，唯心所现。

佛说：“诸善男子，我常说色法、心法、不相应行法、心所法和无为法等一切法，皆是唯心所现。”

这里没有提善女人，可能因为阿难是本经的主要角色，所以用善男子来代表闻法眷属。

220 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“海潮音者。应机而发。犹如大海潮不局限。又其音圆遍。犹如海潮普遍圆满也。”

大德们对于以上五法有不同的解释，其中长水子璇的注释比较好懂²²¹，章嘉国师翻译的藏文，则与之稍微有点出入。

色指十一种色法，在《俱舍论》²²²和《智者入门》²²³当中宣说过。心即八种心王，也就是八识聚，包括阿赖耶识、染污意末那识、意识和五根识。诸缘，指的是二十四种不相应行法²²⁴。心所，即五十一种心所法。诸所缘法，指六种无为法：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无

221 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“色谓十一种色。心谓八识心王。诸缘即总指色心。或可别指不相应行。心所即五十一心所。诸所缘法谓六无为也。此上五位一百法摄诸法尽。皆是真心之所现起。如镜现像不离于镜无体可得。”

222 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“色蕴的事相：是眼耳等五根、色声等五境与无表色十一种。”

223 《智者入门》（麦彭仁波切著）：“如果对具有变碍这一法相的色蕴加以分类，则有四种因色与十一种果色。”“十一种果色，即五根、五境合计十种，按照《俱舍论》的观点，再加上无表色，共计十一种；依据《阿毗达磨杂集论》观点，加上法处所摄色（成为意处对境之色，如极微尘及梦中所见色，包括极略色、极迥色、受所引色、遍计所起色和定所生自在色五种）共十一种。”

224 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“不相应行共有十四种，即得绳、非得、同类、无想、二定、命、法相以及名称等。”《智者入门》（麦彭仁波切著）：“《俱舍论》中只讲了以上这十四种不相应行。《阿毗达磨杂集论》在前十四种上又加上异生性、流转、定异，相应、势速、次第、时、方、数、和合性，共二十四种。”

为等²²⁵。

以上“五位百法”，将万法分为五个不同的种类，加起来共一百个法，又称为“百法明门”，包含了有情、无情等名言中所有的法，这是大小乘都共同承许的。《智者入门》对每一法都讲得很清楚，而《俱舍论》虽然没有集中罗列，但进行了极为详细的广说。若想详细了解这五位百法，大家可以参考以上两部论典。

这里提到，心法、心所法、色法、不相应行法乃至无为法，一切法唯一是由心显现。对于“万法唯心造”的道理，不论是佛教共同乘还是不共乘都一致承许。

我个人认为，子璇对这一段经文解释得很好。前

225 《大乘百法明门论》（天亲菩萨造，唐·玄奘译）：“第五无为法者。略有六种。一虚空无为。二择灭无为。三非择灭无为。四不动灭无为。五想受灭无为。六真如无为。”

面也提过，子璇大师 9 岁时与《楞严经》结缘，之后常年修持本经。一次在听到第六卷“动静二相了然不生”这一句时，他豁然开悟²²⁶。子璇大师后来成为华严宗第六祖，住世时间大概是公元九百多年到一千年左右，与阿底峡尊者处于同一时期。

｜ 汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。

佛陀对阿难等人说：“你们的身心，都是妙明真精的妙心中所显现的法。”

这一句开示十分重要。妙是微妙，明是光明，真是没有虚伪，精是不杂不清净之法²²⁷。“妙心”前面的几个词都是定语，意思是说，你的身体和你的心，一切的一切都是这颗妙心中所显现的。藏文本中将其

226 《五灯会元》（宋·普济集）：“秀州长水子璇讲师郡之嘉兴人也。自落发诵楞严不辍。从洪敏法师讲至动静二相。了然不生。有省。……后住长水。承禀日顾众曰。道非言象得。禅非拟议知。会意通宗。曾无别致。由是二宗仰之。尝疏楞严等经。盛行于世。”

227 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“离名绝相。故曰妙。洞彻虚灵。故曰明。体无伪妄。故曰真。性无杂染。故曰精。”

译为：“从非常稀有的光明心当中产生的”。

身心等一切法都是在光明、无为、真实的妙心觉性或本基中显现的，这与《如意宝藏论》第一品的要义相同。万法都是心的显现，但显现境并不是心，按照无垢光尊者的观点也可以这样说²²⁸。

既然一切都是从光明心当中显现的，那么——

——云何汝等，遗失本妙，圆妙明心，宝明妙性，认悟中迷。

“你们为什么舍弃遗失了本来圆满、光明清净的真心和宝贵的光明自性，而在妙悟中自取迷昧？”

228 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“有人说：如云‘显现如此之自性’‘奇哉，佛子，此等三界唯心’‘习气搅扰心，心中显现外境’，诸如此类的说法难道不是说明万法唯心吗？应当理解那是从显现与显现境不同的角度而说显现是心，因为执著显现不显现就是自己的心。说显现是心密意在于遮破实执另外存在一个外境的声闻宗等宗派的观点，并不是说山等是心。应该理解分别‘山’的念头等外境的耽着显现才是心。所以，山等显现境不是心，因为它们成立是与心有不同的因果、生灭、作用等。”

如果众生身心等不清净法全都是从善妙稀有的真心中显现的，那凡夫最初为什么会迷失本来的真心觉性、不修而成的这颗心呢？

“本妙圆妙明心、宝明妙性”，在藏译中是指光明、清静、真实的心，除此之外并没有过多的描述。实际上，心性本来就是稀有、美妙、圆满、常寂光明，如珍宝一样清静。

“认悟中迷”，如果心本来就是一种觉悟，为什么还会迷惑呢？因为，心是光明本基、真实义阿赖耶和如来藏，但是在清静之中突然出现了无明，之后以无明为缘，众生出现了三种习气，继而造业，漂泊于轮回之中。

结合密宗“从本基中出现基现”的观点来解释此段经文，就比较容易理解；否则，按共同乘的观点，对于“本具的圆满真心为何会突然迷失”这样的疑

问，也许不太好回答。

| 晦昧为空，空晦暗中，结暗为色。

“清净的法界中本来没有错乱和迷惑，偶然之间出现晦昧的无明，以此显现出一种顽空。这种暗昧的空与无明交织在一起，因而出现四大等外在的色法。”²²⁹

“晦昧”指无明，包括俱生无明和遍计无明。没有任何阻碍叫作“空”，这里的空并不是指大空性，而是指无明相应行。

| 色杂妄想，想相为身。

“色法掺杂妄想，依靠妄想产生身体。”

229 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“晦昧为空者。迷性明故。而成无明。由此无明。变成顽空。……所变顽空。与能变无明。二法和合。变起四大。为山河依报外色。即想澄成国土也。”

“境之习气”，即外面的山河大地等色法现前的所依。有了境之习气后，与色法掺杂着出现“义之习气”，心心所、六识等慢慢地出现，分别妄念就变成了妄想。外在的色、内在的心识分别念这两个因缘具足之后，依妄想产生身体，也就是“身之习气”。²³⁰

色、想、身这三者在唯识宗被称为境、义、身，三者都涉及阿赖耶。唯识宗还有观点认为身体也属于境。总之，此处提到的三种法中，第一个是色，第二个是妄想，第三个是身体。

丨 聚缘内摇，趣外奔逸，昏扰扰相，以为心性。

“当三种习气因缘聚合时，因分别念的内在动摇和向外驰逐，出现了二取分别，众生将这种昏扰迷乱之相执著为自己的心性。”

230 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“广说这般流转时三习气之分类：尽所迷现三习气，境之习气器世间，依彼色等五种境。”“内在的我执现于心中：义之习气八识聚，依彼一切善恶业。”“这样的诸识依于身体：身之习气六趣色，依彼一切诸分支。”

外境、妄想、身体三习气在因缘具足时产生内摇，成为内在的分别念，可以参考前些天讲《如意宝藏论》时提到的“能取分别念”；然后开始往外攀缘，认定“这是白色、这是红色”。“趣外奔逸”，指对外依靠色声香味触等境尘出现的“所取分别念”。有了二取分别念后，便出现了“昏扰扰相”，于是众生远离真心，在轮回中昏扰、迷乱而显相。当不断出现我和我所、山河大地等轮回六道的迷乱显现时，众生将具昏扰相的妄心当作自己的真心。

众生都有一种颠倒执著，本来没有“我”，却执著有“我”；本来是不清淨的，但执著为清淨；本来是刹那无常，但认为是常有。如是颠倒执著于“常乐我淨”。

前文提到，波斯匿王认为自己 3 岁、13 岁、62 岁见到的恒河都是同一条河流，从究竟意义上来说这是一种妄执。对于相续，众生存有一种迷乱认知，认为

自己以前渡过的和现在渡过的是同一条河流。虽然在未经观察的情况下，确实可以在名言上安立为同一条河流；但实际上，河流刹那刹那都在消亡，世人只是将不停变坏的河流相续执著为不变的一而已。

这里还可以用前面的比喻说明。昨天讲考的法师对这一段讲得不太如意，也许是我没讲清楚。譬如睫毛在眼睛里，正常人会对此非常敏感，马上就能发现；但如果把睫毛放在手掌中，多数人应该没什么感觉。同样的道理，无常修得好的人会深刻领悟到无常的意义，就像春天过后是夏天，冬天紧跟着秋天来临，自己的寿命也在非常迅速地流逝。看到以前的照片，行者会意识到色身无常，各种变化都能立刻引发他的无常感，就像眼睛里进了睫毛一样。若没有修行，世人对无常就不太敏感，再怎么为他讲解，也许他的内心并没有受到触动。

如果稍微懂得佛法的道理，虽然在迷乱中有我执

和我所执，但我们终究会有所醒悟：我在本性中迷失到今天，一直对常乐我净有很深的执著，但事物的本质并不是这样的。

「要重视修行」

人与人的修行状况和根基确实有很大的差别。有些人可能因为有前世的缘分，稍微讲解一下《前行引导文》，他就能对其中的内容融会贯通。而有些人就算听了很多法，如藏地谚语所说“头都听扁了”，但对法义还是没什么心得。不管是观无常，还是观迷乱显现的本质，按理说只要修学到量，自心必定会有所转变，但这些人似乎听法的时间越长，内心就越难以被改变。

我经常想，修行人要做的事其实只有一件，就是将法本上的内容与自心结合。单就法本身而言，佛陀讲的每部法都可以将人引向解脱，但并不是人人都能

将法义融入内心。我们在闻思时难免会感到自己与法义有一定的距离；《楞严经》特别好，《如意宝藏论》也是真正的如意宝，但想要将法本里的词句真正变成自己的境界，还需要具足勤奋、祈祷等很多因缘。

即使没有学很多理论，只要将一部法修得很好，我们就可以算是真正的修行人。修行人一定要把法真实地融入相续，不然就算听课的时候很认真，但在生活中还是照样跟人发生矛盾，这样听再多的法也没有太大的意义。

前面讲到“昏扰扰相，以为心性”，凡夫在轮回中流转的时候，把这种昏扰相执著为心性。

| 一迷为心，决定惑为色身之内。

“一旦这样迷乱地执妄为心，就会误认为心在自己的色身当中。”

众生迷乱地把五蕴当作自己，这种情况在每个人身上都存在。因为长时间地迷失在业、烦恼、我执和二取习气里，众生理所当然地将身体认为是我的，认为真心就在身体之中。

《中观宝鬘论》《入行论·智慧品》²³¹等中观论典都说，四大不是我，五蕴也不是我，但众生一直被稳固的习气所左右，将五蕴身心执著为我。

| 不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。

“却不知此色身以及外在的山河大地与虚空等，全都是妙明真心中所现之物。”

凡夫有无始以来的习气——密宗这样说，显宗也这样说，只不过密宗的“无始以来”并非完全的“无

231 《入行论》（寂天菩萨造）：“齿发甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕，非脓非黄水，非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非余内脏，亦非屎与尿，肉与皮非我，脉气热非我，百窍亦复然，六识皆非我。”

始”，因为密宗认为万法是自本基中显出基现的时候开始有的。不管怎样，众生不知道的是，色身以及外在的山河大地，都包含在稀有妙明的真心之中。

这是《楞严经》中很出名的一句经文，对开悟心性十分重要。历史上有很多通过这句经文而成就的公案，比如憨山大师。之前我们也介绍过，憨山大师是一位了不起的禅宗大德，他的许多著作都是在证悟之后从智慧中自然流露的。

据年谱所载²³²，憨山大师在 31 岁时修行有了一定的进益，但因为找不到人印证，他决定自己修学《楞严经》。由于之前没有基础，所以刚开始看不太懂，但他以自身的境界印证，经过八个月的修学，自感“全经旨趣，了然无疑”。

232 《憨山老人年谱自叙实录疏》：“予三十一岁，发悟后，无人请益，乃展楞严印证。初未闻讲此经，全不解义，故今但以现量照之。少起心识，即不容思量，如是八阅月，则全经旨趣，了然无疑。”“予四十一岁……一夕，静坐，夜起，见海湛空澄，洞然一大光明藏，了无一物。”“归室中，案头见楞严经，忽展开，即见汝心汝身，外及山河虚空大地，咸是妙明真心中物。则全经境境，了然心目。随命笔述楞严悬镜一卷，烛才半枝已就。”

到了 41 岁，在一次打坐中，憨山大师的心中出现光明境界，回到书桌前，《楞严经》的经书自然翻开，眼光落到“色身外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物”一句上，他豁然开悟，在很短的时间内造出了《楞严经悬镜》一卷。

憨山大师是因为这句经文而开悟的，那么在座的各位在阅读此句时又有什么领悟呢？我下午读了几遍，还没有开悟，但应该快了吧？晚上回去再观观虚空。（众笑）

“咸是妙明真心中物”的意思是，众生的身心以及外在的山河大地，全都在妙明真心当中。密法里说，所有一切轮涅之法都是本有觉性、真实义阿赖耶的显现。类似的表述在密宗典籍中处处可见。

对于这些关键的法义，大家在修学的时候要予以重视。既然汉传佛教中有很多高僧大德是通过这部经

典开悟的，那我们自己也可以通过认真的闻思和反复的祈祷而从中获益。就像法王如意宝通过读诵《直指心性》而开悟一样，我们首先要对自己有信心，然后再三地阅读、思维具有加持力的经论。法王当时说，只要多多读诵，肯定会开悟的——首先有这样的定解，加上反反复复地修学，我们一定也能开悟。

刚开始学《楞严经》时懵懵懂懂是难免的，但只要耐下性子慢慢学，我们就会明白：从身至心乃至山河大地等一切法，其实都是在本初光明心中显现的。现在我见闻觉知的所有法就像梦里的场景，只是意识的迷乱显现而已。从梦中醒来的时候，梦中的山河大地当下就没有了。

只要认识了心的本来面目，三界轮回中叫苦连天的众生就不会白白受这么多的苦。禅宗许多大德常常参究“心在哪里”或“念佛是谁”而开悟，既然传记中都是这样记载的，那我们也应该好好地参学这一段

经文。

| 譬如澄清百千大海，弃之，唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。

“真心广大包罗万象，就像对百千澄清的大海，凡夫弃之不用，只认一水泡，还以为已经穷尽了瀛海、渤海等一切大海。”

“浮沤”指海面上的一个透明水泡。瀛、渤都是海的名称。

如果一个人把百千大海抛之脑后，把一个小水泡当作大海，这不是很可笑吗？其实我们也是这样，抛弃了如大海般周遍一切的真心无为法，把这个小小的五蕴身心当作我，这是一种非常愚痴的行为。

| 汝等即是迷中倍人，如我垂手，等无差别，如来说为可怜愍者。

“汝等没有证悟的有漏之众，迷惑中更加迷惑，好像在本无倒正的手中，以我垂手便说为倒，因我举手又说为正，因此如来说这些迷人真是最值得怜悯的。”

此处佛陀略作呵斥：你们这些人真是在迷乱中又更迷乱²³³。就像我刚才把手垂下时，手本来没有正倒之别，但众生却执有正倒，这些人真是可怜悯处。

「五番直指：见性无还」

从藏传佛教修学者的角度来看，《楞严经》的许多内容都可以与密法相应。有些人一直在修学藏传佛法，实际上，大家应同等地修学和弘扬显密佛法。我对这部经并不精通，智慧和精力也十分有限，但还算

233 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“合法中遗广大之妙心，认缘影之妄心，一迷也；执此妄心即是真心全体，詎非加一倍之迷耶？如我垂手一样，不知手臂本无正倒，一迷也；今定执上竖为正，下垂为倒，亦迷中信迷之人，故曰等无差别。”

有一个优势，就是对藏传佛教比较了解。这样结合藏汉法义而作出的解释，在各家注疏中也许是比较少见的，希望这本讲记能给大家带来一种新的启发。

以上讲完了十种直指中的前四番，分别为见性是心、见性不动、见性不迁、见性不失。“不动”是指我们的真心从来没有动摇过。“不迁”意为没有迁移，以见恒河水作为比喻来说明。“不失”意为真心从来没有失去过，只不过状态有所变换而已。这些都是很重要的直指法，其比喻和意义都有深刻的内涵，但由于时间关系，我就不再赘述了。

下面接着讲第五——见性无还。

| 阿难承佛悲救深海，垂泣叉手，而白佛言：我虽承佛如是妙音，悟妙明心，元所圆满，常住心地。

阿难承蒙佛的慈悲救护、深心教诲，一边泣不成

声，一边合掌²³⁴对佛陀说：“我承蒙如来微妙法音的加持，了悟自己的光明妙心本来是圆满常住的。”

佛陀在显现上对阿难等人略作呵斥，称他们为迷人和可怜悯者，这使阿难极为伤心，泪水夺眶而出，恳切合掌。

而我悟佛现说法音，现以缘心，允所瞻仰。徒获此心，未敢认为本元心地。

“但我所悟的法音，依然还是用分别心来缘取的。这颗攀缘心，确是我瞻依仰慕而难以舍弃的，尽管我枉具此常住真心，却不敢认定它就是自心的本来面目。”²³⁵

234 《四分律删补随机羯磨疏济缘记》（唐·道宣疏）：“有经律中云。叉手者则十指交也。或云合十指爪掌者。四分但云合掌未见指开。为附世情多开掌。而合指也必指掌齐合心定无缘。是本仪也。”

235 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“允诚义，谓此缘心，是诚我所瞻依仰慕，而不能舍者，若舍此心，凭谁闻法领悟耶？”《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“正因不舍悟法缘心故言徒获。圆满常住真心。反不敢认为本元心地。”

虽说在听法时阿难明白了一些道理，但实际上，他并没有真正认识到自己的真心，只是以一种分别心来缘取“我”所听闻的妙法而已。

有些人每天在听课时都感到特别欢喜，但这只是一种攀缘之心。“法师讲得特别好，我太开心了！”虽然体验到了法喜，但他们仍然未能真正认清自己的真心。

许多人或许与阿难类似，尽管听了许多课，自己也在认真学习，但到目前为止，他们大多只是在字句上有所了解。对于心的本来面目究竟为何，依然没有直接而深刻的体会，也不敢说自己已经认清了真正的觉性和本元心地。

「修心的重要性」

在此提醒修心班的道友，在禅坐的时候一定要避

免被昏沉和散乱控制。为了认识自心的本来面目，一定要以一种强有力的发愿来修持。心的力量是非常强大的，如果你能够不被散乱和杂念干扰，一定有机会认识自心的本性。我们的心具备一切的可能性，虽然它有时难以驾驭，但只要因缘具足，每个人都可以了悟自心。

修行真的非常重要。我常常想，在座的各位多少都会讲一些法。在如今的社会上，我们学院的法师们在讲法方面完全没有问题。虽然你们在讲经和讲论时得心应手，但最关键的还是要对自己的心有深刻的认识。即使不能像一地菩萨那样现量见到实相，但我们至少要对心性有体会，对因果有定解，对菩提心有真实的觉受。

如果缺乏这些，即使夸夸其谈地为他人讲经说法，也不一定能对别人的内心带来显著的转变和利益，而只是像传授世间知识一样简单讲解佛教的道

理。反过来说，如果你的心有所转变和体悟，哪怕只在喇荣待了两个月，以后不论是弘法利生还是独自修行，效果都会截然不同。

在座的各位不要只把时间花费在理论研究上，虽然研究是很有意义的事情，但学术研究有没有尽头呢？这很难说。如果能够认识了自己的心，我们修任何法都会有真实的意义。

我想，堪布和堪姆们在今年讲授《入大乘论》的时候，能否为大家念一遍《前行备忘录》？有了传承后，大家就可以修持其中的具体修法。我当初翻译《前行备忘录》时身体状况不佳，可能强调得不够，但当时也为堪布和堪姆们念过传承。

《前行备忘录》作为堪布阿琼的独传法门，是自宗中非常重要的一部法。堪布阿琼和华智仁波切的传承都十分重视修心，可以说是藏传佛教中的禅宗。想

要得到大圆满的心性直指，这样的前行基础是不可或缺的。

| 愿佛哀愍，宣示圆音，拔我疑根，归无上道。

“请佛陀慈悲，宣示直指心性的圆满法音，拔除我的怀疑之根，令我趋入无上之道。”

阿难意识到自己之前的理解都只是停留在文字和分别心的层面，所以感到有些伤心。尽管阿难在佛陀面前频频出错，但他依然以极大的恭敬心向佛请法，希望不仅在词句上，而且在意义上也能消除自己的怀疑，从而踏上真正的实修之道。

| 佛告阿难：汝等尚以缘心听法，此法亦缘，非得法性。

佛陀告诉阿难：“你们现在是以攀缘心来听法的，如此一来，法也变成了一种分别念的所缘，而不

是真正的法性。”

我们听法时不能仅仅耽著在词句和概念上，因为这些不是真正的法性。依靠分别念，也无法触及真正的心性。接下来，佛陀讲了一个比喻。

| 如人以手指月示人，彼人因指，当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。

“譬如一个人用手指月，示之于人，后者本应顺着手指去看月亮。如若那人将手指观为月亮，不但失去了月轮，连同手指也失去了。”

设想一个人对另一个人说：“沿着我手指的方向有月亮”，如果后者不笨，这时候就应该顺着手指看月亮；但若他不看天空而只盯着手指，并且把手指当作月亮的本体，那么他不仅看不到圆满的月轮，甚至连手指也失去了。月轮圆满且散发着清凉的甘露光

芒，而手指的特点与之截然不同。如果他误把手指当作真正的月亮，那么实际上他将两者都失去了。

| 何以故？以所标指为明月故。岂唯亡指，亦复不识明之与暗。

“为什么？因为用手指只是为了标示明月。这个人不仅失了手指，而且对明与暗之间的差别也无法辨识。”

手指代表暗，月轮则代表明。这个人连明与暗的基本特征都不能够区分。

| 何以故？即以指体为月明性，明暗二性无所了故。

“为什么呢？因为他把手指当成了明月，导致他无从了知明与暗。”

月亮象征着真心，而手指则表示声尘为体的法

音²³⁶。佛陀用法音为阿难指点真心，但是阿难并没有见到真心，只是听到了法音，犹如不观明月而只看手指一样。

如果在法师讲《楞严经》时，如果你只关注法师的外貌、声音的高低、气氛的好坏、经堂的冷暖，那么你来这里是为了听法，还是为了取暖呢？我们应将佛陀所指示的法真正融入自己的内心。如果忘记了这一点，就跟不看月亮只看手指的愚者没什么差别。

—— 汝亦如是。若以分别我说法音为汝心者，此心自应离分别音，有分别性。

“你也是如此，如果你将能了知如来法音的分别心认作你的真心，那么这颗攀缘心在离开了所分别的声音之后，应该另有能分别的自性，但这实际上是不可能的。”

236 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此中总以月喻见性。指喻法音。观指之影喻缘心也。”

离开了所分别的对境之后，能分别的心也随之消失，因此它肯定不是常住真心²³⁷。

237 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若因佛说法。生分别心。此分别心本无自性。故属缘尘。随尘有无。非是常住。但如其客。”

第 18 课

2022 年 4 月 23 日

在如今这个时代，这样闻思《楞严经》的机会十分难得。在佛陀圆寂两千五百多年后的今天，还有人专注于佛陀传下的言教，这确实是一种美妙的缘分。

在大乘佛法中，《楞严经》是极为深奥的教典，其传入汉地的经历也十分曲折。我在开篇时提到，印度人将《楞严经》视为国宝般守护，后来依靠种种因缘才得以弘扬到汉地，因此，本经可以说是国宝级的精神财富与真正的无价之宝。

通常而言，如果法师是开悟者，他一定能讲得条理清晰、头头是道；而如果说法者以分别心来揣度经

义，那未必能与之相应。本来，像我这样的人来宣讲如此深奥的法门，确实不太合适；但无论如何，佛经的加持是不可思议的。我就像提灯的盲人，希望以此缘起，使他人走上解脱之路。

总之，以各种方式深入修学如来的甚深教言，是十分有必要的事。

「五番直指：见性无还」

关于心性的十番直指中，见性是心、见性不动、见性不迁、见性不失等内容已经讲完了。现在接着讲第五——见性无还。

前文讲到，阿难在闻法时只是用分别心去攀援如来的微妙法音——这并不算是见性，因为他还不能舍弃攀缘的分别心，犹如不看月亮而只看手指的愚者，既没有看到月轮，也错误理解了手指。

佛陀在说法时，如果以分别心专注于声音，聚精会神地听受佛法，从世俗的角度来看是有功德的。然而，《楞严经》的要义是引导人们认识自己的本元真心。以分别心攀援声音仍然属于分别，不是真正的觉悟。这一点昨天已经阐述过了。

与前面讨论类似，今天讲的内容也将通过“主客喻”来说明。这个比喻非常重要，在本经中多处都被提及。

| 譬如有客，寄宿旅亭，暂止便去，终不常住。而掌亭人，都无所去，名为亭主。

“譬如一个行路的旅客寄宿在客店，暂时休息之后就会离开，不会常住。旅店的主人不会离去，所以被称为店主。”

旅亭是以前的叫法，现在则有客栈、饭店、宾

馆、旅馆、民宿等说法。旅客在旅店短暂停留一阵便会离开，因为客人不可能久留。这表示什么呢？众生的妄心相当于客人，是暂时性的。与之不同，旅店的主人除了偶尔外出以外，不会长久地离开。这又表示什么？真心、觉性或本有的心性永远不会离开众生。

——此亦如是。若真汝心，则无所去，云何离声无分别性？

佛陀告诉阿难：“同样的道理，如果是真心或觉性，就像主人一样不可能离去，为什么你的攀援心离开了声尘，就没有能分别的自性？”

从心性的角度来看，其自身不会有变化。上师如意宝曾讲过，如果你认识了自己的觉性，尽管这颗心观察起来似乎是无常的，但在认知的明体上并非无常，甚至可以说是恒常的。同样，如果我们认识到觉性，就会明白觉性是如如不动的无为法，不可能有无

常变化。尽管我们的分别心是无常的，但觉知的明分却不会变化。

“云何离声无分别性”这句话稍微有点难懂，长水子璇对此解释得比较清楚²³⁸。如果大家需要参考，子璇大师、藕益大师、憨山大师的注释都很不错，虽然文辞偏古，但相应于佛经的本意。

这句话的意思是什么呢？如果是真心，就没有什么可去的。那为什么离开声音后，心就了无分别？说明这还不是真心。声音出现时，妄心才会显现；离开声音之后，妄心就消失了，从而也就没有心的分别性。可见，随着声尘而或来或去的，就是妄心。

真心不会因为声音的有无而生灭，而妄心则与声音随存随灭。比如大家在听课时，心随着声音而有了分别；如果声音停止，跟随法义进行分别的心也自然

238 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“缘心若是真性。应如其主。何得随声来去。以离声时无分别故。岂同真心周遍法界湛然常住。”

消歇了，而真心不会因此动摇。

昨天有人在讲考时说：“好像佛陀是在说自己，我的心就是随着声音而转的。”这样的用教义对照自心，大家会对法义有一些不同的理解。我今早起来时觉得这一段不太好理解，眼睛还没睁开就一直在思维，起床后又反复翻阅这一段，思考了好久才稍微明白了一些。

《楞严经》确实比较难懂。今天吃早饭时，两位堪布来找我，我让他们看看这一段的藏文。他们看了很久之后说：“啊，太难懂了！”这段法义确实比较深奥，我只就字面内容进行了简单解释，意义应该是无误的。

| 斯则岂唯声分别心，分别我容，离诸色相，无分别性。

“这样的道理不单单指妄心缘声音能产生分别，其实，对于如来的三十二相也能生分别，而一旦离开这些色相，便同样没有独立的分别自性。”

前文提到，真心不会与声音随存随灭，无论声音是存在还是消失，任何时刻本元明性始终不会离开。这里进一步阐明，不仅是在倾听声音时会生起“声分别心”，在观见色法时，同样会产生“色分别心”。此外，当香、味、触等任一外境显现时，也会随之引生对相应的分别念。

举色分别心为例，如果去观察佛陀相好庄严的身相，只有在关注这些相好时才会产生分别，若不看时便没有这种分别心——妄心正是这样与色法一起随存随灭的。其他的香、味、触等外境也是如此，只有对境出现之际才会有分别，一旦对境消失则无任何分别。可见，妄心皆是如此随境生灭，而真心则始终如一，不会为无常所动摇。

如是乃至，分别都无，非色非空，拘舍离等，昧为冥谛，离诸法缘，无分别性。

“如是对于香、味、触等其他对境也没有分别。在这种状态下，说空不是空，说色亦不是色，处于一种非色非空的境界。拘舍离等外道就将此境界执为最高的冥谛，但其实冥谛一旦离开了法尘，就没有真正的分别性²³⁹。”

“非色”表示远离外境色、声、香、味、触的有相境界，而“非空”则指这种境界并非真正的空。这是一种既不是空、又不是有的境地，若证得此境，也只是离开了法缘就没有分别心，一有法缘就会起分别心，所以这种境界仍不究竟，因为真心并非色、声、香、味、触及虚空等有相无相法之境界²⁴⁰。

239 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“纵令分别彼都无非色非空境界。拘舍离等所昧为冥谛者。亦即以此冥谛而为法缘。若离此冥谛法缘。亦更无分别性也。”

240 《楞严经通议》（明·德清述）：“非色非空；七识内缘，离外五尘，故非色；执内为我，故非空；此正八识昏昧之体，犹非真心，而拘舍离等昧为冥谛，此

“拘舍离”是指一类外道的名称，有观点认为他们属于数论外道，他们将五大、五根等法归为常我在内的二十五谛，其中居于首位的就是冥谛。

拘舍离外道愚昧地认为“非色非空”就是“冥谛”，但实际上这一境界并不究竟。因为一旦离开了各种细微的法尘，分别性也就同样泯灭了。尽管它远离了外在的色声香味触等五境，但并没有超越意识的对境。

古汉语中常缺少主语或副词，加之本经由宰相房融进行润色，因此与其他佛经相比，《楞严经》的文辞尤为古雅，意义也十分深奥。有些内容即便在藏译本中也不容易理解，但只要用心去领会，相信大家还是能慢慢弄明白的。

丨 则汝心性，各有所还，云何为主？

尚非真，况分别缘尘者乎？”

“你执著六尘的心识看待各自的对境都会还灭，既然如此，这样的心怎么会是主人呢？”

这里的“心性”并非指真心，在藏译中只有“心”这个字，没有“性”。“心”有时指妄心，有时指真心，对此我们需要用智慧来分析²⁴¹。

对声音的分别来自声，因此应归于声；对法的分别源于法，因此也应归于法。如果心会还灭，那这样的心便不是主人，因为主人是常住的，而不会暂时停留之后又离开。

「八还辩见」

接下来，我们要分析八种还灭。在《楞严经》中，这也是历代高僧大德一直以来十分重视的话题。

241 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“心性之言。通于真妄。阿难执者是妄。如来示者为真。”

子璇曾说：“真心如主，妄心如客”²⁴²，如果这颗心存在生灭变化，那毫无疑问它不是主人。

| 阿难言：若我心性，各有所还。则如来说妙明元心，云何无还？惟垂哀愍，为我宣说。

阿难说：“如果我的妄心都有还灭，那么佛陀您所说的觉性本心为什么没有还灭？请佛陀您悲悯我等愚昧众生，为我们宣说甚深法义。”

“妙明元心”即光明心或真心，看待不同的观点与场合，有时称之为真心，有时称之为明心，也有时说其为妙明元心……尽管用词各异，但其意义是一致的。

阿难继续恭敬地祈请佛陀开示，他对佛陀怀有深深的敬仰，并没有因为自己是佛陀的堂弟而感到傲

²⁴² 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“真心如主。妄想如客。客有来去。主无移动。若离法缘无分别性。显汝心性随尘各还。是则为客。云何名主。”

慢。他清楚地知道自己与佛陀之间的差距，故而极为敬仰瞻慕如来的无上智慧。

作为后学，我们应该特别感谢阿难那种锲而不舍的精神。如果当时他没有提出这些问题，尽管佛陀具备无上微妙的智慧，但未必有因缘为众生宣说，之后也可能无法立为经典。

| 佛告阿难：且汝见我，见精明元。此见虽非妙精明心，如第二月，非是月影。

佛陀对阿难说：“你现在看我的时候，此见称为‘见精明元’，虽然不是最高的‘妙精明心’之真心，但也不是如月影般的凡夫妄心，而是如同第二月一般。”

这里的“见精明元”和“妙精明心”之间存在着

高低之别²⁴³。其中，“见精明元”不是最高的真心，相当于第二月；同时，它也不算特别低，并非凡夫俗人如月影般的妄心。

这个比喻可以参考《定解宝灯论》中提到的画月、水月和天月，分别象征喻智慧、义智慧和双运智慧²⁴⁴。换句话说，阿难在看见佛陀时，他的见精较凡夫的心识要高，但仍未达到真正的心性。

按本经的比喻来说，月亮有三种²⁴⁵：第一是天上的月亮，第二是用手指捏住眼睛时所见的月亮重影（即

243 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“本具精明之体，而有了境之用，但体受妄熏，而有二种颠倒，见妄未除，精明尚欠于妙，故曰：‘虽非妙精明心’。”

244 《定解宝灯论释》（麦彭仁波切著，堪布根华释）：“相似喻义双运智，画月水月天月喻。……具有一切束缚的凡夫阶段也可依靠大圆满窍诀的正道，修持与佛真实智慧相类似的喻智慧、义智慧与双运智慧。喻、义、双运智慧此三者分别以画上的月亮、水中的月亮与空中真实的月亮作比喻。”值得注意的是，本经中的水月指众生的妄心，是应该舍弃的部分；《定解宝灯论》中的水月是一地菩萨现证的相较于画月更清晰的法界，二者表示的境界有所差别。

245 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“盖月有三相。第一是天上净月。第二是人以手捏目望月。遂成二轮。取其捏出者。为第二月。第三是水月影。意以第一月。喻纯真之心。第二月喻见精明元。第三月喻缘尘分别。今言见精如第二月者。明其虽非即真。而实与真心非有异体。”

第二月），第三则是倒映在水中的月影。阿难见佛时的见精，就相当于第二种月亮。

小时候，我常跟弟弟妹妹们在晚饭后到草原上看月亮。帐篷外围绕着许多牦牛，我们便在牛群中静静地望着天空中的圆月。当我用手捏住眼睛时，另一个月亮便显现出来；当放开手时，那虚幻的月亮又会融入真正的明月之中。

那时我还不懂得观心，只是出于好奇，想知道为什么会出现两个明月。我们常常这样看着月亮，数着星星……我童年的经历，是如今大城市里的孩子们很难想象的。有一次，我看到牦牛白天吃草、夜里反刍，于是想要模仿，在吞下糌粑后试着吐出来，但根本做不到。我去问父母，为什么我把糌粑吞下去后吐不出来……（众笑）虽然我那时就见过二月，但当时不懂其中的深意。对此，今天讲到的经文中会一一阐明。

阿难尊者见佛陀时的见精对应于二月，属于三种月亮的第二种。第一种天月比喻真心，就像一地菩萨的智慧，能如见天月般见到实相；第三种水月则比喻妄心，代表凡夫所处的迷乱境界；而第二种二月则代表对真心的总相认知。

之前我们在讲大圆满时提到过，凡夫人自观自心，也能通过总相的方式认识心的本体，这种境界与见精比较契合。修习大圆满时，通过上师的直指，行者可以明了心的无来无去，这是一种不受外缘动摇的境界，而且自己是完全明白的。这种“明白”虽然算不上“得地”，但也不是凡夫所能通达的境界，与这里的二月有相似之处。

捏住眼睛后所见的第二月与真正的月亮比较相似，因为它毕竟是在天空中，而且也被观察到了。虽然还有虚妄的成分，但已经与真实的月亮十分接近了；而倒映在水中的月影离天月较远，且形状扭曲多

变。水月中毫无真实的月亮，因此完全是虚假的，只有愚笨的猴子才会去打捞。总而言之，第二月的境界比较接近于实相，但由于还有细微的执著，所以和真正的实相还有一定的差距。

这段经文非常殊胜，蕴含着开悟的契机。有些人声称上师已经印证了自己开悟，但其所说的开悟是一地菩萨的境界吗？可能并未达到。《入中论》中提到²⁴⁶，一地菩萨拥有十二种百数功德，例如一刹那面见一百尊佛、震动一百个世界、成熟一百个众生等等。显然，有些自称“开悟者”的人根本没有这样的能力。

无垢光尊者和智悲光尊者在论中呵斥说：得到圣果却没有相应功德的人，在这个世界上不存在。如果

²⁴⁶ 《入中论》（月称论师著）：“菩萨时能见百佛，得佛加持亦能知。此时住寿经百劫，亦能证入前后际。智能入起百三昧，能动能照百世界。神通教化百有情，复能往游百佛土。能正思择百法门，佛子自身现百身。一一身有百菩萨，庄严围绕为眷属。”

有人自称是一地菩萨，却没有《十地经》中所描述的一地菩萨的功德，那确实是非常可笑的事。所谓的开悟或明心见性，很多时候并未达到真正的圣者境界，会不会类似于见到第二月？这种说法可能会引发争议，但是学过《大幻化网光明藏论》等论典的人都知道，想要真正达到一地菩萨的境界并没有那么简单。

无论如何，如果已经具备见二月的境界，想要见到真正的月亮就没那么困难了。比如一个人若能在捏住眼睛时看到两个明月，那么只需将手放开，就能见到真正的月亮。同理，获得喻智慧的人，只要脱离彻底二取就可以见到实相；但如果始终捏着不放，那就说明还有一定的执著。

总之，见二月已经算是很高的境界。一般人看到水中的月影便认为是真正的月亮，实际上那只是妄心罢了。妄心与真心之间，还有一个喻智慧的阶段。以上是我综合显密观点所作的阐释，其他大德们或许有

不同的解释，对此大家可以再深入分析。

| 汝应谛听，今当示汝，无所还地。

佛陀说：“你要认真听闻，我现在为你开示无所还地。”

关于真心无有还灭的道理，下面我们将宣说八种相。内容分为几个层次：首先讲八种相，接着讲八种还灭，最终指出一切法没有实体。

| 阿难，此大讲堂，洞开东方。日轮升天，则有明耀；

“阿难，这个大讲堂中，窗户洞然大开、内外透彻。当东方日轮升起时，太阳光射入，就出现了光明。”

如果讲堂中的门和窗户是敞开着的，那么当东方

的太阳升起时，讲堂里就会有光明照耀，这叫明相。

接下来依次讲八相，每一个相最后融入自本体，就是八种还灭。

丨 中夜黑月，云雾晦暝，则复昏暗。

“中夜、无月之时，云雾晦暗，掩蔽天空，又成昏暗无明之相。”

在半夜、初一或是乌云密布伸手不见五指时，天地间昏暗漆黑，这叫暗相²⁴⁷。

丨 户牖之隙，则复见通；

“窗户空隙处，就有通达之相。”

若大门和窗户之间有空隙，从内往外看时能见到

247 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“中夜子夜也。黑月月朔也。晦暝掩蔽也。言子夜已昏况当月朔。又值云掩雾蔽。则不唯微昏且昏极而至于暗矣。”

外面的景象，这叫作通相。

| 墙宇之间，则复观壅。

“墙壁之处，就只见壅塞不通。”

在墙壁或屋檐处有障碍，这些地方一定是堵着的，不能直接通过，这叫作塞相。

| 分别之处，则复见缘；

“别别各处，则有山水、花木、高低等相，这些是生发分别心之尘缘。”

当分别外物时，能引生分别心的就是外境六尘，即色、声、香、味、触、法。这些所分别境可以叫缘相²⁴⁸。

248 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“分别之处谓诸识所分别境。如色声香味触。俱属所缘色尘故云则复见缘。”

| 顽虚之中，遍是空性。

“顽空之处，遍为空相。”

虚空就是顽虚，空无周遍于虚空，这叫作空相。

| 郁孛之象，则纤昏尘；

“地气屯聚，灰沙飞扬，就现郁结不清之相。”²⁴⁹

空气中有灰尘时，会有一种昏昧、晦暗的景象，这叫作杂相。比如起大风时，地上的灰尘被卷到空中，什么也看不见。现在有些地方战火纷飞、烟尘弥漫，这叫作杂相或浊相。

| 澄霁敛氛，又观清净。

“雨过天晴，尘氛收敛的时候，又能看见澄清明

²⁴⁹ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“象即境象；纤环绕也；地气屯聚曰郁；灰沙飞扬曰埤。昏尘境象，则纤绕郁埤之相；”

净之相。”

大雨过后的天空晴朗澄澈，这叫作净相或者清相。

分析明与暗、通与塞、缘与空、杂与净等这八种对立的相，称为“八还辩见”。凡夫的所见所闻中还有很多类似的二元对立法，但佛陀将之归纳为人们较为执著的八种相。列出八相也只是为了指出，这些相最终都会消归于各自的本体。

| 阿难，汝咸看此诸变化相，吾今各还本所因处。云何本因？

佛陀说：“阿难，你看这八种不同的变化相，我今日要将这些相都归于各自的因上。怎么把每一个相归于其因呢？”

| 阿难，此诸变化，明还日轮。何以故？无日不明，

明因属日，是故还日。

“阿难，这些变化相中，明相还于日轮。为什么呢？因为没有日轮便没有光明，光明是属于日轮的，所以还入于日轮。”

明相可以还归于日轮之中，就像在玩电子游戏时，屏幕中出现许多军队，最后这些幻象又全部消失于屏幕之中；又如在观修生起次第时，行者先观明点或种子字，之后变为菩萨相，而该相又融入种子字或明点，最后消失于虚空。这些观想其实是一种游戏，世俗万象也是如此。

| 暗还黑月，通还户牖，塞还墙宇，缘还分别，顽虚还空，郁孳还尘，清明还霁。

“暗还归于黑月，通还归于户牖，塞还归于墙宇，外尘还归于分别心，顽虚还归于虚空，郁孳还归

于尘土，清明还归于晴空。”

前面所讲的世间对立之法，全都还归于各自的本体当中。

《般若波罗蜜多心经》云：“色即是空，空即是色；色不异空，空不异色。”

明与暗、通与塞等所有法若能融入自己的本源，便说明没有一个真实的相，所谓的相都是众生的习气分别所假立的。

| 则诸世间，一切所有，不出斯类。

“世间万法的一切现象，都不出这八种变化相。”

世间一切事物都不超出这些相，如《入行论》云：“缘合见诸物，无因则不见。”因缘和合时，众

生能够见到万事万物；而无因时，所有的显现便都见不到了。明相也是如此，因缘具足时会有光明，但这些因缘本身也是假立的。

《前行备忘录》中将“诸法因缘生，诸法因缘灭”的道理讲得很细致。《中论》中也说：“未曾有一法，不从因缘生。故一切法，无不是空者。”万法中没有有一个法不是因缘所生，因此诸法无一不是空性。

｜ 汝见八种见精明性，当欲谁还？

佛说：“外在诸相虽然还灭，但是阿难，你的见精有境或能见之明性，应当还与谁呢？无处可还。”

｜ 何以故？若还于明，则不明时，无复见暗。

“原因何在？假若此见精明性能还于明相，那么不明的时候就应该不能见暗，但这与事实不符。”

自心到底有没有真实本性？在见精还灭的情况下，若还于明，那么在不明的时候就应该连黑暗都见不到，但事实并非如此，因此见精不能还于明。同理可知，见性不能还于暗、通、塞等一切法，所以见性无有还灭。

| 虽明暗等，种种差别，见无差别。

“虽然所见有明暗、通塞等种种差别，但见性无任何差别。”

外境固然有明暗等种种差异，能见的心识似乎也有见明、见暗的区别，但是真正的见性没有任何差别。

| 诸可还者，自然非汝；不汝还者，非汝而谁？

“凡是有还灭者，自然就不是你的本性；如果还存在一个没有还灭的明性，不是你的真心又是谁？”

无有还灭的那个明性正是你的真性，正如《六祖坛经》所说，这就是你的本来面目！

「努力认识自心」

想要确认自己到底有没有开悟，一方面可以求助于上师的印证，另一方面通过对照这些直指心性的经典或教义，自己基本上也能明白。

如果你所认识的心性看待他法而随存随灭，时而明时而不明，那便说明这种境界还不究竟。就好比在经堂里听法时，你觉得似乎已经开悟了，但后来遇到一个和自己关系不太好的人，刚才的境界又全都消失了。这样的境界是不是你的自然本性呢？显然不是。

如果觉悟的心是不还灭的，自己能持续处于这种境界中，就像无垢光尊者在《法界宝藏论》中所说的那样，当分别念向外散射时，在散射中认识它明清赤

裸的觉性本体，之后持续安住于这样的境界，这才是开悟。

归根结底，用各种方法来认识这颗心是非常重要的。如果没有对心的认识，仅仅依靠有勤作的闻思或世俗的善法来调伏自心，虽然可以暂时压制烦恼，但因为并没有将烦恼种子连根拔起，一旦因缘具足，烦恼又会重新“开花结果”。

就像《修心七要》中提到的“报应皆归一”，修行人应把所有的力量都用在断除我执上。就密宗和禅宗修法的旨归而言，所有的力量都要用于认识自心。以前上师们常说，认识这颗心说难也难，因为那么多众生都没能认识；说简单也简单，因为不需要询问他人，只需稍作内观，就能得知真相，并不需要探寻外在的大千世界。

我们每个人都有一颗心，这颗心到底是什么样

的？凡夫都有一颗虚妄的心，妄心的本体又是什么呢？通过观察我们就会发现，这颗妄心经常耽著外境，原来是它驱使自己成为外境的奴隶。如果我们真正认识到它的本性，妄心当下就会转为真心，那么自相续中如烈火般的嗔心、沸水般的贪心和黑暗般的痴心，统统都可以摧毁殆尽。

如果真正认识到自己的心，众生一定能远离三毒、五毒等无明烦恼。想想那些陷入战争的无辜民众，如果烦恼不是毒，怎么会有人因为一念嗔心就杀害那么多的人？为什么会有人在贪心的驱使下侵占他国的资源和领土？

历史上各类战事与争斗，都是因为难以控制心中沸沸扬扬的贪嗔痴而导致的。有些人能力卓越，却因为自身的烦恼而令众生陷入无量无边的痛苦中；反之，怀有强大慈悲心和菩提心的人，也能让无数的众生因他而受益。

请大家好好想一想，佛教中消除贪嗔痴、增长菩提心等法门，是不是每一修法都能在现实中活生生地展现其力量，给众生带来信心与勇气？而许多在世间功成名就的人，他们的负面情绪和见解又给众生带来了多少危害？对于这些问题，修行人应该经常观察。

佛法并不是靠佛教徒的自我吹嘘而成立的，只要有智之士，通过自己的观察，自然能深信其中的道理。《如意宝藏论》中阐述了各宗派的观点，众生持各自的见解肯定都有理由，但经过思考后可以发现，佛教徒确实算得上是有福报和智慧的一群人。

| 则知汝心，本妙明净。

“如此可知，众生的心本就是殊妙明净”。

那个不还灭的，就是你的本来面目。这就是真心，或是我们经常讲的透彻觉性，此处的教言跟大圆

满的解释完全一致。

只要认识了自心的本来面目，我们就能现前与佛陀在菩提树下所证悟的本具、美妙、光明、清静之心无二无别的境界。如云：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说他亦不了知，故当默然安住于林间。”

——汝自迷闷，丧本受沦，于生死中，常被漂溺。是故如来，名可怜愍。

“你因为没有认识到它，依靠种种迷乱因缘而丧失了本有的自性，束缚于三界轮回，在生死中时时漂泊。因此如来说，这样的人最可怜悯！”

认出明暗等二元对立的法本来很简单，但众生却因为迷失本性而一直漂泊于轮回之中，所以如来非常慈悲地说：“众生真是可怜！”众生都具有佛性，

但是自己却不认识，佛陀说我们深可怜愍的原因也在于此。

以上十种直指当中的第五番已经讲完，下节课我们将探讨第六番直指——显见性非物。

第 19 课

2022 年 4 月 28 日

前面讲了十番直指中的见性是心、见性不动、见性不迁、见性不失以及见性不还这五种。我原本想对简单的内容多讲一些，但到目前为止，好像还没有什么内容是简单的。希望大家在闻思时，能先弄明白字面的意思，再参考前辈大德的注疏以及智者们的分析，以此深入理解法义。

《楞严经》是佛陀为阿难等眷属直指心性的殊胜法门。自古以来，汉地的禅宗、天台宗等许多宗派都非常重视这部经。藏地德格版的《大藏经》只有本经的后两卷，我也得过相关的传承。此外，章嘉国师所译的《楞严经》被收录在其他版本的《大藏经》

里，但目前我不太清楚藏地是否有这个传承，因为章嘉国师是从汉文翻译而来的，不知道汉地有没有类似藏传佛教的传承，也不知道章嘉国师当时有没有念过传承。

这次讲闻中，我看到讲考班的道友们的学得非常认真，希望没有参加讲考的道友也能同样用心地闻思。以前在上师如意宝面前听课时，我有这样的遗憾：当时要学要考的课程比较多，所以对上师的课就只是简单地听个传承。我听课的时候虽然认真地做了笔记，但除了个别论典外，课后也没有辅导。现在看来，这确实是一种遗憾。

今年我的课程任务不算特别重，暂时拟定了《如意宝藏论》、《楞严经》和《佛子行》这三部法。希望每位道友在自己这段闻思修学的生涯中，一定要认认真真地投入其中，以免无常来临时才后悔莫及。

「六番直指：见性非物」

今天开始讲“见性非物”——见性并不是一个外在的物体。

| 阿难言：我虽识此见性无还，云何得知，是我真性？

阿难说：“我虽然已经知道这个见性无有还灭，但如何确认它就是我的真性呢？”

前面我们讨论了黑暗最终还归于黑月，光明还归于日轮，阻塞还归于墙宇等八种还灭。这些对立的世俗法都会回归于自己的本体当中，但见性是无还的，所以它就是心的本来面目，这种真性无可还灭。

阿难虽然对佛陀有信心，自己也非常渴望开悟，但可能由于分别念较重，他一直找不到切入点。见性这个东西到底是怎么回事？他一直纠结于此，所以进

一步问佛陀：虽然见性无有还灭，但我怎么知道它就是我的真性呢？它是否为外物呢？

| 佛告阿难：吾今问汝：汝今未得无漏清净，承佛神力，见于初禅，得无障碍。

佛对阿难说：“我现在问你，你如今虽然没有获得阿罗汉果位，因此没有无漏清净的慧眼，但承蒙佛陀神通威力的加持，你已经得了初禅，可以无碍见到四大部洲等景象。”

阿难是在佛陀涅槃以后才证得阿罗汉果的，在当时还没有开悟。然而，因为佛陀的加持，阿难获得了四禅中的初禅，有注释说其为初果²⁵⁰。从世间的层面来看，阿难的境界已算是相当了不起的，因为通过初禅，他可以照见一个小千世界。

250 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“阿难方证初果。故云未得无漏。天眼亦未远见故。仗佛神力。方见初禅。按初禅但能见一四天下耳。”

又《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“阿难方证初果。纔断见漏故未得无漏清净。见量虽通初禅未必无碍。故是承佛神力此初果见量也。”

| 而阿那律，见阎浮提，如观掌中庵摩罗果。

“而阿那律见阎浮提，就像看掌中庵摩罗果一样清楚。”

佛陀的声闻弟子中，天眼第一的阿那律能照见整个阎浮提。有注释指出²⁵¹，这里的阎浮提不仅仅是指南赡部洲，而是整个三千大千世界。

《维摩诘经》中提到²⁵²：阿那律尊者能无余照见阎浮提为主的整个三千大千世界，就像放在手掌中的庵摩罗果一样。

| 诸菩萨等，见百千界。十方如来，穷尽微尘，清净国土，无所不瞩。

251 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“今言阎浮提者，以大千世界，有万亿阎浮提，举别显总也。故《华严》云：‘一切阎浮提，皆言佛在中’者是矣。”

252 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“维摩经。那律答严净梵王亦云。吾见此三千世界如观掌果。今云见阎浮提岂反劣于初果。”

“诸位菩萨能照见百数三千大千世界。四方四隅上下的十方如来，对于穷尽微尘数的清净国土都无所不见。”

根据《入中论》的描述，菩萨的功德地地增上，前七地虽然可按照一定的数量倍增，到了三清净地，菩萨的功德就难以言说，只能用不可数的微尘数来作比喻²⁵³，到了十地菩萨，更是非为言说之境²⁵⁴。菩萨尚且有如是功德，佛陀就更不用说了。佛陀的智慧不可思议，穷尽微尘数的清净国土，没有一个是佛陀不照见的。

| 众生洞视，不过分寸。

“凡夫众生虽极尽眼力，但所见不过分寸之间。”

253 《入中论》（月称论师著）：“住不动地无分别，证得量等百千转，三千大千佛世界，极微尘数诸功德。”

254 《入中论》（月称论师著）：“且说于此第十地，所得一切诸功德，量等超过言说境，非言说境微尘数。”

凡夫众生的所见仅仅是眼前非常狭隘的有限外境，跟初禅、阿罗汉、菩萨以及佛陀的境界根本不能相提并论。长水子璇的注释中提到²⁵⁵，对于凡夫而言，有一张纸挡着就见不到后面，有一层皮阻隔就见不到内脏。

由于没有慧眼，我们确实不能自命不凡地认为自己智慧敏锐。凡夫的所见极不可靠，前一天发生的事情，第二天就可能记不清楚了；不要说隔了一座山，哪怕只隔一层墙壁，就看不见墙后面的情形了；今天背过的教证，到第二天就忘得一干二净……从这些例子来看，凡夫的境界十分有限。

通过以上的对比，我们可以了解到，从凡夫到阿难、阿罗汉、菩萨以及佛陀，不同层次见者所见的对境和境界都是截然不同的²⁵⁶。

255 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“隔纸膜不见外物。隔皮肤不见五藏。岂同前圣真见之用。”

256 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此中能见之文，具足十界五眼。凡

阿难，且吾与汝，观四天王所住宫殿，中间遍览水陆空行。虽有昏明种种形像，无非前尘分别留碍。

佛说：“阿难，现在我和你一起遍览四大天王所住的宫殿，以及天地之间的水、陆、空行等一切众生。虽然有昏暗和光明等种种形象，但这些无非都是现前的外境在分别心上留下的虚幻影像。”

以前跟随法王外出弘法时，我们在途中也会遇到许多事情。光明和黑暗、快乐和痛苦等不同的对境，在我们面前上演了各种各样的“节目”，但心前所现的无非都是“前尘分别留碍”。

“前尘”指根识前所现的色、声、香、味、触等外境，众生用意识对这些外境分别假立，从而形成了“分别留碍”。佛陀带着阿难尊者去四大天王的宫殿

夫肉眼，阿那律天眼，阿难仗承佛力慧眼，菩萨法眼，如来佛眼。五眼颂云：‘天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼唯观俗，慧眼了知空真谛，佛眼如千日，照异体还同。同是如来藏，清净本然平等一相。明法界内，无处不含容。’”

中见到种种美妙的景象，虽然所见纷繁复杂，但归纳起来无非是境尘与分别念的影像而已，除此之外再无他法²⁵⁷。在密乘中也有类似的法门，有时上师们在直指心性之前，也会让弟子先去观察外境。

—— 汝应于此分别自他。今吾将汝择于见中，谁是我体，谁为物象。

“你应该于此分别自性和他法。现在我来引导你，在现前之法中，分辨何者为能见之见精，何者是所见之物象。”

这里的“自他”并不是一般意义上的自己与他人，“自”指见性，“他”指外物²⁵⁸。佛陀对阿难说，观看了天王宫殿、水陆空行等景象之后，接下来你应该分析一下到底什么是见性。

257 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此等俱属前尘由分别显。于汝见性而作留碍故曰无非。”

258 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“自即见性。他即物象。”

在佛学院，有的道友每天都来问问题，他的法本看起来就是经常翻阅的样子，这也算是努力的一种表现。阿难也是如此，始终关注见性的内容，在每一次互动中不断地提出问题。

这里的重点是：针对以上所见，佛陀让阿难自己进行抉择，究竟见性是在自心，还是在他处？阿难之前时而哭泣、时而欢笑，但今天基本上没怎么说话。

「物不是见」

丨 阿难，极汝见源，从日月宫，是物非汝。

“阿难，穷你目力所及，上至日月宫殿种种所见，都只是外物而不是你的见性。”

佛陀说，四天王殿、水陆空行等一切都是外在的事物而非你的心，言下之意，见性不是外物而应是自

己的内心。

| 至七金山，周遍谛观，虽种种光，亦物非汝。

“乃至周遍谛观七金山，虽有五颜六色的种种光明，但这些也只是外物而不是你的见性。”

有注释提到²⁵⁹，太阳和月亮是上方的对境，七山是中间的对境，其余是下方的对境。

| 渐渐更观，云腾鸟飞，风动尘起，树木山川，草芥人畜，咸物非汝。

“渐次再去观察，云腾雾卷、飞鸟奋翅、流风激荡、尘土飞扬，树木、山川、草芥、人畜皆是外物，而非你的见性。”

259 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“日月宫最上物相也。七金山等。居中物相也。须弥外七重围之皆以纯金为体。此中光明最多。故言种种也。渐渐下最下物相也。云腾鸟飞。自金山视之。亦居最下。”

无论是天界的景象，还是人间的风貌，包括山河大地、人畜鸟兽等种种现象，从显现为境的角度来讲，都属于外在的物象而不是内在的见性。

「见不是物」

前面讲了“物不是见”，下面讲“见不是物”。

| 阿难，是诸近远，诸有物性，虽复差殊，同汝见精，清净所瞩，则诸物类，自有差别，见性无殊。

佛说：“阿难，这些山河大地、内情众生等远近对境，所有物类的属性，尽管存在千姿百态的差别，但统统都是你见精的清净所见。上述物类虽有差别，但是你的见性没有差别。”

| 此精妙明，诚汝见性。

“此一光明、殊妙的见精，实则就是你的见性。”

佛陀对阿难说，包罗万象、千姿百态的各种现象，最终在见精这一层面上没有差别，而此见精就是你的见性。

无垢光尊者说，显现是心，现境不是心²⁶⁰。从名言实相的角度来讲，外境各种各样的现象只是见者心识面前的显现而已，除此之外没有一个实有的本体。

对于接下来的辩论和分析，大家要集中注意力，否则可能就要“坐飞机”了。阿难尊者很想知道自己的见性究竟是什么样的，于是佛陀通过辩论和比喻为他直指，以此说明见性不是外物。

丨 若见是物，则汝亦可见吾之见。

佛说：“如果你认为见性是外物，那么你应该可

260 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“应当理解那是从显现与显现境不同的角度而说显现是心，因为执著显现不显现就是自己的心。说显现是心密意在于遮破实执另外存在一个外境的声闻宗等宗派的观点，并不是说山等是心。应该理解分别‘山’的念头等外境的耽着显现才是心。所以，山等显现境不是心，因为它们成立是与心有不同的因果、生灭、作用等。”

以看见我的见性。”

如果见性是外物，那么其他人应该能见到自己的见性。就像这里有一个瓶子，只要有眼根就能见到它，这样一来，别人也应该能见到我的见性，但这是不可能的。

见性到底是什么样的呢？总的来说，见性就是自心的本来面目。见性既没有能见，也没有所见，因为能见所见都属于二取的范畴。远离二取、作为心之本性的见性，是一种不观待任何法的无为法。从众生到一切智智之间，这个见性都无增无减。如果证悟了心性，我们就能很容易理解这段法义，否则仅仅在文字上作分析，可能会感到似懂非懂。

有人认为，见到本性就是见到一个外在具体的法，就像眼睛看到瓶子，瓶子是所见，眼睛是能见，二者以他体的方式存在，这就叫开悟。

其实并非如此。如果见是外物，那么你阿难也应该能够见到我的见，因为这个见是有形有相的法，就像有眼睛的人能看到瓶子。那你为什么见不到呢？有这样的过失。这里基本上是用中观和因明的推理方法进行剖析的。

| 若同见者，名为见吾，吾不见时，何不见吾不见之处？

“假若你我二人同时看见同一外物时，就说你看见我的见性了，那当我闭眼不看的时候，你为什么看不见我不见之处呢？既然不见，而说能看见我的见性，这是不对的。”

没有经过详细观察的时候，我们或许认为，两个人可以同时见到同一样东西。比如我见到了这个茶杯，你也同时见到了这个茶杯，就承许我们见到了对方的所见。然而从因明的角度来讲，二人所见的茶杯

是完全不同的。为什么呢？我坐在这里，你坐在我身边，各自是从不同的角度去观察，所见事物的形状、方向、大小等各方面都不可能是一模一样的。

虽然在世俗中人们经常说：我和他都见到了某人，但这只是一种比较粗大的假立概念。以理分析之后可知，我的所见和你的所见不可能一样，比如我从南侧、你从北侧看向同一事物，如果我们的所见一模一样，那你就应该坐在我的位置上，而且两人的眼识也应该合为一体……会有很多过失。

当然，经中没有这样分析。本经的观察角度是，如果认为你我同一时间中看到了同一事物，就承许你见到了我的见性，那么当我闭眼或转移视线不见此物的时候，你为什么见不到我不见之处呢？比如佛陀和阿难共同见到一朵花，如果阿难见到同一朵花就等于见到了佛陀的见性，那么佛陀不见花之处，阿难也应该看到它，但阿难你为何看不到佛陀不见之处呢？有

这样的过失。

总之，若见性是外物，二人所见一样，那么一人不见之处，另一人也应见到，但实际上不成立。

｜ 若见不见，自然非彼不见之相。

“如果你说能够看见我闭眼不见之处，那你见到的分明不是不见之相。”²⁶¹

佛陀问：“你到底有没有见到我的不见之处？”如果阿难回答“不见”，那就有不见见性的过失；如果阿难说“已见”，同样也不合理，因为见和不见的法相是相违的。见到“不见”，哪有这样的道理？²⁶²

网上很多人说，那首著名的诗“你见，或者不见

261 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“自然二字，即分明义；非彼不见之相六字，即非物二字。此句与第四句，自然非物四字同，乃译者润文之巧耳。”

262 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“不见之体。既被汝见。此则何成不见之相。不见之体已被见故。”

我，我就在那里，不悲不喜”是仓央嘉措写的。哪里是仓央嘉措的？这句话的出处原来是在阿难这里²⁶³。

（众笑）

以上是第一步，如果真能见到不见之相，就会引发很多过失。

—— 若不见吾不见之地，自然非物，云何非汝？

“假若你看不见我闭眼不见的地方，就说明见性不是外物。既然见性不是外物，那不是你的真性还能是什么呢？”

第二步观察，假设佛陀闭着眼睛，阿难没有见到佛陀的不见之处，这就说明佛陀的见性不是外在的事物，否则就应该能被见到；既然见性不是外物，那这个见性为什么不是阿难你自己的呢？原来见性并不

²⁶³ 现存的仓央嘉措的诗歌，有藏汉对照的诗歌全集可参考。此诗确非仓央嘉措所著，最初的张冠李戴出现在《读者》2008年20期上，《读者》已为此事致歉。

在外面，如果你认为见性是外在的法，那就大错特错了。

上师如意宝曾说，以心观心的时候，其实也没有什么可见的。《定解宝灯论》也说：“不见是最殊胜的见。”²⁶⁴除此之外，没有什么实有的东西可见。佛陀说，阿难，如果你没有见到我不见之处，那就说明你自己的见性不在外面。既然不在外面，那么你一内观就可以见到。

一般而言，诸佛菩萨或上师的直指是一种殊胜的缘分；然而，包括语言、文字、表示法在内的所有直指也都只是外缘，最终需要你自己内观而明心见性。开悟是在自己内心发生的，而不是以一种外物的形式存在。就像用手指月，你朝着手指的方向望去，看到了月亮。所有的表示法都只是一种方便，如果你把方便当作实相，就会滞留于此无法开悟。

²⁶⁴ 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“未见殊胜见之义，见义不堕于一方。”

关于见与不见的分析，你们都明白了吧？

| 又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝，体性纷杂，则汝与我，并诸世间，不成安立。

“如果见性是外物，既然你能见到外物，那么外物也应该能见到你，因为它也有见性。如此一来，岂不是无情之外物和有情之见性混淆不清？这样你、我以及有情、无情诸世界都无法安立了。

子璇²⁶⁵、藕益²⁶⁶等前辈大德对这里的解释，意义都是相通的。虽然他们的注疏文辞古雅，但其意义完全符合教义。这里主要在强调，不能承认外境中有一个实有的见性。我们在学中观的时候也知道，实有的

265 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“又若汝执见性是物。亦应彼物即是于见。如是则应汝见物时。物亦见汝。斯则人物如何分辨。物体见性自然杂乱。物即是汝。汝即是物。世间一切俱不成立。如何名为安立谛耶。”

266 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“又若妄计见是一物。则物亦当能见。是则汝今见物之时。汝既见物。物亦见汝。物体见性。纷然杂乱。不知谁能谁所。谁自谁他。谁为正报。谁为依报。破坏世谛法相。则汝与我。并诸世间。不成安立。又岂有是理哉。此繇阿难全迷见性。认作一物。故得以此破之。”

法不管在哪里都不能成立。尤其在讨论见性的时候，哪里会有一个实有的法？如果实有存在，会引生非常多的过失。

这里可以参考无垢光尊者的《大圆满心性休息》和《七宝藏》。无垢光尊者说²⁶⁷，如果山是你的心，那么山起火的时候你的心也应起火，或者你见到佛的时候佛陀就是你。如果承许外境是心，就会产生这样的过失。

同理，如果你的见性是外在的事物，那么外物也应该能见到你。比如柱子在外面，它又有见性，那么柱子也能看见你，这样一来，整个器世界与有情世界、能见与所见就混淆难分了，如此就有毁坏名言的过失。

267 《心性休息大车疏》（无垢光尊者著）：“此外，如果说：因为现于心中，所以外境是心。驳斥：那么色法也应成为眼识，因为色法浮现在眼识前的缘故，并且现在颠倒众生前的佛陀也应成为众生之心。若承认这一点，则有具颠倒心之众生成佛的过失，因为众生皆现于佛前，结果整个众生界全部应成为佛陀了，或者远离一切垢染的佛陀也应成了众生，这种过失永远无法避免。”

在名言当中，境和有境、外境和内心、器世界与有情世界都要分清楚。如果你的见和外境都有“见性”的话，那世间名言就会混为一谈，所以见性为外物的观点不能成立。

稍微内观即可了知，究竟的见性就是心性的光明无为法，其中无有能取和所取的分别念。对此通达无碍的人，就像哑巴吃糖一样，虽然自己完全明白，但却难以言诠²⁶⁸。

| 阿难，若汝见时，是汝非我，见性周遍，非汝而谁？

“阿难，当你见事物之时，是你自己见而不是我见。见性并不是狭隘、有为、无常的法。见性周遍，此见性不是你的，还会是谁的呢？”

268 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“无任何执著相，然如哑巴品糖味，恒修瑜伽士境界，并非唯由观察生。”

佛陀具有恒常、周遍、任运自成三大功德，真正的见性也有这样的特点。这就是你的真性，除了是你自己的以外，还会是谁的？除了当下开悟，你的见性在外面何处也找不到，它不是其他任何外在的事物。

| 云何自疑汝之真性，性汝不真，取我求实？

“你怎么还对自己的真性有所怀疑？你不敢将自己本有的心性认以为真，为何反而向我寻求真性实相？”

向外觅心，了不可得。文字和语言只是暂时的工具，就像过了河以后，船只就没有用了。佛陀告诉阿难，你自己没有好好地观心，不认识自己的本来面目，反而来问我，这样有什么用呢？就像有些人不认真修行，每天去问别人问题，别人回答以后，他也不好好揣摩，这样有什么意义呢？

「祈祷发愿的重要性」

在修行的过程中，祈祷和发愿都很重要。不管修什么法门，都要经常发自内心、真诚肯切地祈祷上师三宝：“请加持我开悟。”离开了祈祷，任何修持都不会有结果。尤其在自宗的传统中，不管修什么法，每一座前都要修上师瑜伽，之后再根据自身的情况入座。修法的前行和后行可以按照学院平时课前课后的念诵²⁶⁹，这是很重要的。

这段时间我们学院每天都有很多课程，也许对于大家来说稍微有点压力，但换个角度说，有压力自然就有动力。有时凡夫需要一点点压力来鞭策，否则不用说圆满大经大论，只要哪一天没有课，也许我们连念一遍《普贤行愿品》都很难做到。如果每天有一堂课，在座的各位即使其他什么善法都做不了，但至少能和这么多僧众共同发愿，这样念一遍《普贤行愿

269 详见索达吉堪布全集《喇荣课诵》。

品》的功德也是不可思议的。

听课的前后，如果没有特殊情况，希望大家都能善始善终地念诵。从最初的“桑巴 Ra”²⁷⁰ 开始，一直到最后的回向及《门措上师住世祈祷文》等，每个人最好将课诵当作一项功课来完成。日常课诵中的《八吉祥颂》、《怀业祈祷文》、《释迦牟尼佛修法仪轨》、忏悔、七支供、除障法门及咒语等，前后的内容构成了一个完整的体系，这些也是我自己的日课。

「护持誓言，常修忏悔」

过一段时间，我们将继续学习《如意宝藏论》，课前课后的念诵中要加入供赞护法神和忏悔。我之前考虑到，虽然《如意宝藏论》是密法，但目前所讲的只是前面的显宗部分，似乎不用专门供护法和忏悔；

270 《喇荣课诵》中的“加倍咒”：“嗡桑巴 Ra 桑巴 Ra 波玛那萨 Ra 玛哈藏巴巴 吽吽_的索哈”。

但转念一想，《七宝藏》毕竟是以三大护法神为主、浩瀚如海的护法神们一直守护着的甚深密法，所以我们在闻思期间还是要多供护法。尤其在金刚上师和金刚道友之间的誓言方面，大家一定要谨慎护持。

很多大德都不轻易传授《七宝藏》，究其原因，一是担心护法神不开许，二是担心有人听完密法后不守密乘誓言，缺乏对金刚上师或金刚道友的恭敬，这样对自他都非常不利。作为有智慧的密宗行者，为了保护自己与他人，大家务必要在护持誓言方面特别注意。

我们对《如意宝藏论》的重视程度，目前来看也许是不太够的，因此大家在各方面还要多加忏悔。按照学院之前的惯例，在学密法期间，每个人都要念 10 万遍以上的金刚萨埵心咒。我本来打算等讲到密宗部分时再作要求，但现在看来似乎不行，大家要在三天内念够 1 万遍以上的金刚萨埵心咒，并且尽量发愿将

此心咒念到 10 万遍以上。

我们在学院里每天上的一堂课，确实非常珍贵。就像一场战争过后只有少数幸存者，虽然我们这里没有战争，但从某种意义上讲，修行人遭遇外内密等种种违缘后，“幸存”下来的也不多。因此，大家应该以一种难得之心来接受这些甚深法门。

《楞严经》是显密结合、直指心性的窍诀。无论是对《楞严经》的讲闻，还是对楞严咒的持诵，都是能震动魔宫的殊胜修法。在学习的过程中，个人或集体也许会遇到一些小违缘，这时我们要有一颗坚强的心，以空性见解来摄持自心，圆满地学完这部法。

在末法时代，不要说常年如一日地讲闻大经大论，哪怕讲两三堂课都很不容易。学院有些堪布、堪姆下山之后，本来计划讲三天的课，第一天没事，第二天就出现了违缘，差点“闭关”了，最后就像获得

解脱一样赶紧离开那里。总之，想要树立法幢，很多事情是非常不容易的。

不管怎样，在这个轮回当中，任何事好也好不到哪里去，坏也坏不到哪里去。对于修行大乘佛法的人来说，只要在阿赖耶上留下解脱的种子就已不枉此生。希望大家怀着这样一颗殷重之心来接受佛法。

第 20 课

2022 年 4 月 29 日

「此经与汉地众生有缘」

《楞严经》是一部理论性极强、加持力极大的殊胜经典，在历史上曾令无数人开悟，许多高僧大德也因修持此经而前往清净刹土。每部法门与众生的因缘不同，而《楞严经》与汉地众生的法缘尤为特殊。这部经在汉地可谓家喻户晓，其弘传盛况，哪怕是在佛法兴盛的藏地也无法与之媲美。

前段时间，学院里一位学识渊博的堪布问我最近讲什么法，我回答：“《如意宝藏论》。”“很棒！还讲什么？”我说：“《佛子行》。”“也不错。还有什么？”“《楞严经》。”“《楞严经》的藏文是

什么？” “སངས་རྒྱལ་གྱི་གཙུག་ཏྲར་དབའ་བར་འགྲོ་བའི་མདོ།（桑结吉泽多华瓦卓伟多）”他惊讶地问：“这部经是在《大藏经》里的吗？是小乘经典还是大乘经典？”可见很多藏族修行人对《楞严经》连听都没听说过。

德格版《大藏经》里只有《楞严经》的最后两卷。三年前，我们提到乾隆皇帝为本经所作的序文时，曾介绍由章嘉国师主持、庄亲王参与将整部《楞严经》由汉译藏的过程。《楞严经》的翻译从 1752 年到 1763 年，大概持续了十一年左右，由汉文翻译成满文，又从满文翻成蒙文，最后再从蒙文翻成藏文。

这一译事距今已有两百多年的历史。令人遗憾的是，直至今日，《楞严经》在藏地寺院及民众中都鲜为人知。像《贤劫千佛经》《金光明经》《般若八千颂》等较为著名的经典，藏地老百姓虽然不一定了解其内容，但出于暂时或究竟的希求，几乎家家户户都在供养这几部经，人人皆知这些经典能保佑家宅安

宁、子孙满堂等。然而，在藏地知道《楞严经》的人确实不多，这也是事实。

将来藏地会不会有人弘扬本经呢？这着实难以预测。从某种角度来看，乾隆皇帝和章嘉国师的世间威望和出世间成就都极为超胜，但自从译出之后，本经在藏地流传得不算很广。此外，蒙文和满文版的《楞严经》在相关地区也有一定程度的弘扬。

当时，有一位与庄亲王交往甚密的通理法师，早年曾讲授交光大师的《楞严经正脉疏》，但对其中部分内容不太满意²⁷¹，于是他前后花费了二十多年的时间，著成《楞严经指掌疏》10卷。通理法师在“凡例”中写到²⁷²，就像看到手掌中的庵摩罗果一样，注

271 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“荷蒙和硕庄亲王奏放香界寺住持。阅明年。有偏空元等由岫云来参。请为过讲楞严正脉。初讲十门。即嫌其驳辨太甚。且前后次第与清凉大有径庭。不合贤宗家法。至题中繁言乱心。如洪阔等八义之类。亦私意之所不取。因不揣鄙陋辄为签释。学众喜其易明。请制新疏。”

272 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“是疏自名指掌。取其明而且易。不避训诂。或涉繁蔓。智果超方。以任舍繁从要。立尚扶壁。且须由粗入微。勿嫌摘叶寻枝。莫便挂一漏十。”

疏力求将经义解释得浅显易懂、一目了然，故名“指掌疏”。

经论注疏的标题一般都颇具深意，汉地有《指掌疏》《正脉疏》，藏地有《大车疏》《妙车疏》等。通理大师说²⁷³，他撰写《法华经指掌疏》用了二十多年，之后写《楞严经指掌疏》也用去二十多年，皆如梦中佛事，未著一字。在他看来，这两部《指掌疏》是一生中最为重要的两部著作，影响也较为深远。

总的来说，通理法师等高僧大德在汉地弘扬《楞严经》的事业是十分成功的。相较而言，本经的满文、蒙文乃至英文版的弘扬情况则不如在汉地这么兴盛。从历史上看，《楞严经》在汉地确实算得上是家喻户晓。

273 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“余先于法华指掌编叙始末。有云二十余年。自视若梦期也。住此住彼。回想若梦中人也。……今又以二十余年之工。制斯楞严新疏。岂不是一梦未醒。又续一梦也。且思如来说法四十九年。尚不曾道着一字。况是经是疏。不足六十万言。又岂能道着一字乎。”

虽说这部经典十分殊胜，但如今真正在讲闻的人还有多少？按理来讲，各大寺院里应该有高僧大德宣讲这部经，但具体情况却不得而知。我们这里的道友们一直都在讲闻许多著名的经典，以前讲《法华经》时，很多法师从头到尾都在精进地修学；讲《维摩诘经》时，道友们也闻思得非常认真。

这次讲《楞严经》，我不知道要持续多长时间，也不清楚听闻的人有多少。如今佛教徒的闻思风气确实是有待改进的，有些道场只有一些旅游观光和商业活动，而一些比较寂静的禅堂也没有公众开放，当然这是由多方面的原因造成的。

自学院建立以来，我们一直在努力培养佛教人才，如今涌现出许多有智慧、有悲心的年轻僧才，也算是我们对佛教的贡献。当然，这些佛教人才将来能否利益众生、会产生多大的影响力，也还是未知数。

我记得有一次法王在回学院的途中，因为担心有高原反应，我们一行人先在汶川住了几天，后来又前往米亚罗镇。下午法王休息时，我们几个随行人员看到一二公里外有座建筑很像寺院，于是前去朝拜，结果发现那是个宾馆。

宾馆是由一位藏族老板经营的，他说：“这个宾馆开了一两年，生意不太好。我在这里已经投资了 100 万，又向银行借了 200 万。生意虽然不好，但我毕竟给藏族人民留下了一个很好的宾馆。”我当时心想：“生意不好又算给藏族人民留下了什么呢？开宾馆就应该要把生意做好，否则不一定有贡献。”

同样，我们学院虽然确实培养了一些人才，但不知道这些人将来在社会上有没有用武之地。对于以前所讲的经典，这里的道友们都有很殊胜的传承，尤其是《维摩诘所说经》和《妙法莲华经》的传承十分难得。希望大家在有机会的时候，不管是在寺院还是在

其他场合中，都能好好弘扬佛法。

我在三年前也向大家提到过，《楞严经》在汉地的弘传非常不容易。当年天台宗的智者大师在与印度僧人交谈时，得知自己的一些修行境界在《楞严经》中有明确的宣说，神往之下，于十八年中每天都在天台山拜经台面朝印度顶礼，期望这部经能早日传入东土，但直到他示现圆寂也没有实现这个愿望。

后来，印度僧人般刺密谛发愿将此经带到中国，但当时印度人将《楞严经》视为国宝，不允许外传，所以他两次东渡都没有成功。无奈之下，般刺密谛把经文抄在特制的纸张上，将自己的手臂割开，藏入经文，等伤口愈合后再来到汉地。在广州登陆后，他又割开血肉取出经文，最终与房融等人完成了翻译，这是发生在公元 705 年的事。

因为刚刚译出，唐朝时期对《楞严经》的注释不

算很多，直到宋明清期间，宣讲、注释《楞严经》的高僧大德层出不穷，才令本经在汉地弘扬开来。

憨山大师曾说：“不读《楞严》，不知修心迷悟之关键；不读《法华》，不知如来救世之苦心；不读《华严》，不知佛家之富贵。”如果不读《楞严经》，我们就不知道自身的修行到底是迷还是悟；如果不读《法华经》，我们就不了解佛陀如何以无上悲心救度众生；如果不读《华严经》，则不清楚佛家的富贵——这里的“富贵”不是说财富有多少，而是指佛教浩瀚无垠的宇宙观和世界观。如果我们不读《华严经》，根本无法领悟两千五百多年前佛陀对大乘菩提心的功德、利益，以及对整个宇宙人生宏大而玄妙的描述。

总之，这三部经典非常重要。我们前几年学过《法华经》，正在学习《楞严经》。昨天讲考的时候，有一位道友跑来向我请法：“您能为我们讲《华

严经》吗？”说起来简单，不知道因缘能否成熟。

「七番直指：见性无碍」

今天开始讲十番直指中的“见性无碍”——见性无有障碍。

阿难白佛言：世尊，若此见性，必我非余。我与如来，观四天王胜藏宝殿，居日月宫，此见周圆，遍娑婆国。

阿难对佛陀说：“世尊，如果这个见性就是我的真性，而不是外在的事物，那么当我跟如来一起去参观四天王天的妙宝宫殿时，在日月宫远望，所见周遍圆满，能清清楚楚地遍览娑婆世界²⁷⁴，全无阻碍。”

274 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“娑婆此云堪忍。大千界之都名。今举总显别也。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此见周圆者自二宫而远观。然二宫虽围绕须弥。从閻浮而升。且约南面言之。据此则徧娑婆国应是徧閻浮提。前后互误。上科已辩。孤山云。初天唯见一四天下。而言徧娑婆国即指一小刹而言。非大千也。俟再考。”

有注释说²⁷⁵，日宫纵广五十一由旬，月宫纵广四十九由旬，并引述了《起世经》中提及的五种风：持风令日月宫不坠落，住风令其安住，随顺风令其顺行，摄风令其缓急，行风令其得中。这些风的概念跟《如意宝藏论》中提到的风有些相似，只是名称稍有不同²⁷⁶。

阿难之所以特别提到他与佛陀在四天王天及日月宫殿的所见，是为了强调见性的广阔无垠。实际上，不仅仅是四天王天，就连登上珠穆朗玛峰等世间的高峰，在没有云雾阻隔的情况下，视野也极其广阔，远眺时周围的景致都能一览无余。

275 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶云。日宫纵广五十一由旬。月宫纵广四十九由旬。皆摩尼宝成。天人充满其中。起世经云。五风所持。（谓持风令不坠。住风令安住。随顺转风令顺行。摄风令缓急。将行风令得中也）”

276 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“能搅能遍粗涩摄，能熟能散六依次，搅遍散摄成各分。所谓的能搅风，青黑翻滚而起；从中能遍风流布各方，如烟雾般弥漫整个虚空；粗涩风伴着‘阳（☳）’的自声如云般散于空中；能摄风将它们摄集起来，纵横稠密；能熟火风又红又亮，火焰扩散而焚烧，从而形成柔和、平衡的风轮；所谓的能散风，五颜六色骤然而起，使它们东离西散；随后依靠能搅风的搅拌而得以完好形成。”

丨 退归精舍，祇见伽蓝。清心户堂，但瞻檐庑。

“若回到祇桓精舍，就只能看见清净讲堂。坐在内堂中则视野更狭，只能看见垂檐和廊庑了。”

之前阿难在天宫的所见极为广阔，一旦回到祇园精舍，就只能看到眼前的伽蓝了。“伽蓝”指寺庙、精舍或经堂，藏文为“根嘎绕瓦”。“清心户堂”一般指禅房。藏译本中提到，清心户堂是禅房或闭关处，在其中入定能够让自心得以清净。此外，有些人认为清心户堂是宿舍，有说是禅堂，还有说是闻法以后进行思维、清净自心的讲堂²⁷⁷。不管怎么样，这些地方都只是小小的屋子，称其为“禅房”较为合适。“庑”则指走廊或屋廊。

阿难先回到祇园精舍，视野明显变得狭窄；再到禅房时，只能看见屋檐和走廊，视野又进一步缩小了

277 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“清心户堂，谓讲堂，闻法能清净心地故。”

很多。

| 世尊，此见如是，其体本来周遍一界。今在室中，唯满一室。

“世尊，如果这个能见的体性，在天宫本来是周遍一界的，为何现在处于室内就忽然缩小，只能遍于一室之内？”

阿难对佛陀说，如果这个见性就是我的真性，而不是外在的事物，那么在与如来一起参观四天王天的妙宝宫殿时，我的见性能够周遍整个娑婆世界；而当我回到禅房以后，见性却只能够遍满一间屋子。假设我刚从天界回到经堂，就会觉得经堂小得多；再回到我自己的小禅房，‘见’就更小了。先前我的‘见’极为广阔，而现在却显得那么狭小。

| 为复此见缩大为小，为当墙宇夹令断绝？我今不知

斯义所在，愿垂弘慈为我敷演。

下面阿难的疑惑来了：“为什么见性会忽大忽小？难道是因为见性被墙壁隔断而阻碍了其周遍性？我实在不明白。愿世尊以慈悲心垂愍，为我开示这个道理。”

“为”是表疑问的语气词²⁷⁸。阿难心想，原来的见那么广大，现在在屋子里却变得那么小，难道是我的见缩小了吗？还是墙壁和屋宇夹断、阻隔了我的见，到底是怎么回事呢？这是他的疑惑。

一方面，阿难还没有真正开悟，另一方面他在显现上是外求的小乘行人，与大乘行者存在一定差距。大乘的修行是往内探寻，而密乘则是更深层地观照自心。从阿难提出的许多问题中可以看出，他习惯于向外求，总希望能在外境中找到明确的答案。

278 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“两疑不决故云为复此见云云。”

这里的见性是以眼见为主。阿难前往四天王天时，虽然用眼睛见到了很多景象，但还是不明白心的见性。他想，既然两者都是见，为什么原本如此广阔，现在却变得如此狭小？难道我的见缩小了，还是被外法隔断了呢？他仍执著于一个实有的见。

按照大乘和密乘的观点，心有光明了然的部分，但并非一个实有的东西。心没有形状、颜色及形体，类似于虚空，但又与虚空有所不同。虚空仍然有名有相，而心却无形无相，无有本体。如果我们对自心的本体没有认识，始终在寻找一个实有的心，那就会感到困惑。

大乘佛法的主要特点是不承许任何实有的法，万法在胜义中远离四边八戏，在世俗中如梦如幻。当我们以理观察时，心没有实体。如果没有通达这一点，那么所谓的“见性”是很难找到的，即使我们每天闻思大量的经论，也许还是跟阿难一样，无法理解所谓

的见性——甚至比阿难更不如，因为阿难至少有机会做佛陀的侍者，并且是一生获得阿罗汉果位的最后有者。按照大乘经典的说法，他其实是菩萨化现，并不是真正意义上的凡夫。

阿难其实是在替我们发问，因为大多数人都持有类似的观点。对于某些实执深重的人来说，一提到开悟，就好像是把房门打开或穿破房顶一样。在修颇瓦法时，有人对上师说：“一定要仔细看看我的头顶，如果不行，您就用吉祥草使劲插进我的头里！”即便吉祥草真的穿破了你的头顶，到底能不能开悟也不好说，这些只不过是一种外相而已。

从很多人的日常谈吐中就能发现，他们对大乘佛教的理解并不透彻。大乘教义中最关键的就是认识心的本性。如果把心和外境都视为有实体的法，那再怎么绞尽脑汁也还是想不明白：说有也不是，说无也不是，有无二俱又互相矛盾，除此以外的情况在这个世

界上也找不到。如果我们得到了大乘善知识的窍诀，认识心性也不是那么困难。即使按照显宗的观察方法，我们也是有开悟的机会。

佛陀的确很了不起！阿难所问的每一个问题，我们尚在懵懂之际，佛陀却总能用巧妙的方式加以回答，真是非常稀有！

「开悟关键在内观」

如果想要开悟，不管是修学禅宗还是密宗，最关键的就是自相续堪能，也就是说，心一定要融入本性，要内观而不是外观。内观需要依赖上师的窍诀，我们应当按照前辈大德口耳相传的修行方式，按次第地进行修持。

全知无垢光尊者说，修行人要么通过只言片语的教言来成就，要么凭借系统的教言来成就。在如今这

个末法时代，通过前者成就的机会微乎其微，所以我们应该遵循《大圆满前行》里的次第教言，完整系统地进行修学。

开悟不会无缘无故地到来。想要开悟，心必须转入修行。希望大家以前辈大德的殊胜教言作为引导，加上再再的祈祷和修持，一定会出生令人欣慰的成果。

「共同学习《前行备忘录》」

我最近重新校对了《前行备忘录》，这是一部浅显易懂的修行窍诀。除了极个别字词以外，汉译本和藏文版的内容基本一致。我建议大家从五月份开始，用一百天的时间自学这部论典，尤其要重视修行次第方面的内容。《前行备忘录》的篇幅不算长，新版只有不到三百页，前面还附有丹增活佛翻译的《阿琼堪布密传》。

在没有出现违缘的情况下，今年安排的密法课程是《入大乘论》。如果在此之前大家都自学了《前行备忘录》，那会是很好的缘起。

《前行备忘录》以传承上师密传的方式，宣说了《大圆满前行》及相关密法中的具体修法。我以前为大家念过传承，很多堪布堪姆也都讲过本论。至于大家怎么得受这部论的传承，我们也在考虑中，现在只是建议道友们的进行自学。

如果想要开悟，修学这部法确实非常有益。在学《楞严经》《如意宝藏论》这些甚深法要时，我们应首先将自己的心从世间烦恼中抽离出来，因此最好搭配学习《前行备忘录》等实修法。当然，如果有人不想学，我也不勉强。如果没有法本，希望相关负责人员想办法解决一下。总之，从五月开始，我倡议大家在一百天内自学一遍《前行备忘录》。

在喇荣山谷中，除了闻思、修行和发心以外，我们并没有其他的事，算得上是“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”。如今的世界局势动荡不安，乌克兰和俄罗斯在打仗，世界各地屡屡传出冲突的消息。虽然这些对我们山沟里的人没有直接的影响，但人类的命运是息息相关的。在没有出现饥荒、战争或瘟疫等违缘之前，大家一定要努力修行。如果修持开悟了，我们就不会害怕外界发生的任何变故——在这些话里，有些是开玩笑的，但也有些是出自真心。

开悟不在外，而在内心。修行人的心中必须有坚实的前行基础，如果不做出任何改变，心仍旧困在世间八法当中，哪怕再努力，也许一辈子都难以取得一点点进益。人身十分难得，我们如果没有遇到这些修心法门，或者就算遇到了也不实修，这样年复一年蹉跎而过，错过了认识心性的机会，实在是太可惜了。

《前行备忘录》是极其珍贵的修行引导，在校对

的过程中我常常感慨：“这么好的论典居然已经翻译出来了，真是太好了！太珍贵了！”我记得第一次翻译是在 2008 年，如今已过去了十多年。之前我并没有像这次一样，在课堂上强调本法的重要性，现在为什么如此重视呢？因为在如今错综复杂的大环境下，每个人的内心都需要有一个真实的依靠处，否则就算学了再多的佛法，事到临头也未必能用得上。

大家在闻思五部大论的同时，应该修学《前行备忘录》。在《前行备忘录》中，人身难得的修法讲得比较广，而后面的寿命无常、业因果、轮回痛苦、解脱功德、依止善知识、积资净障等内容则相对简略，其中最关键、最核心的内容是人身难得、皈依和发心，这里面都是华智仁波切的不共窍诀，将相关的修法讲得很直截。

阿琼堪布在后文中提到²⁷⁹，他前后两次得到了

279 《前行备忘录》（堪布阿琼仁波切著）：“我本人（指堪布阿琼仁波切）18 岁时，曾

《大圆满前行》的传承：第一次是“菩提心品”以后的内容；第二次是“金刚萨埵品”以前的内容，在此过程中，他详细记录了所得的法要，对修行作了深入的阐释，尤其是菩提心的观想方法。唯一的遗憾是其中没有附上完整的修法仪轨，以后排版时我们可以加进去。

总之，修学《前行备忘录》很有必要，否则寻思者就会像阿难一样，不断地在外境问题上打转。道友们在课后辅导的时候也要注意内观，有些人似乎一直在向外寻求，而有些人则是真正在心地上下功夫。

这里提到，阿难问佛陀：“我的见性是缩小了，还是被阻断了？我不明白其中的意义，您能否再为我讲解一下？”

在无等上师龙多丹毕尼玛嘉灿吉祥贤前得受了《大圆满前行》菩提心品以下的详细传承，而这以上的内容没有得受。第二年在两个月期间，上师作了广讲，由此得到金刚萨埵品以上的传承……我先后两次已得到此法的完整传承。”

| 佛告阿难：一切世间，大小内外诸所事业，各属前尘，不应说言见有舒缩。

佛告诉阿难：“世间的一切显现，大也好、小也好，外也好、内也好，所有的物象全都属于前尘，因此，不应该说见有舒展和卷缩。”

长水子璇说：“大小内外对待假立。”²⁸⁰ 分别念也好，外在的事物也好，一切有大小观待之法都是假立的，并不存在真正的大小、内外等实有之法，这些都是前尘外境的显现。

外境的一切现象，实际上只是心的假立或分别念的影像。《宗镜录》云：“故凡夫人心，于诸法中随意作大小。如人急时，其心缩小。安隐富乐时，心则宽大。”对外境的各种显现，凡夫随着自己的意乐和分别念而产生不同的感受。比如发生一件小事时，

²⁸⁰ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“大小内外对待假立。俱属前尘。能见真心何舒何卷。故此总责令知其非。”

心胸狭窄的人觉得是天大的事情；而即便是天大的事情，心胸宽广的人也能如如不动。当一个人特别焦虑时，心会变得狭小，语言和行为也会表现得十分激烈；而在安乐富足时，心则会舒缓而宽广。凡夫的分别念确实很奇特，心急的时候什么大祸都敢闯；而心松弛的时候，外境发生什么事都能泰然自若。

佛陀对阿难说，外界境尘的大小都是分别念的假立，你不应该说见有大小等种种变化。

——譬如方器，中见方空。吾复问汝：此方器中，所见方空，为复定方，为不定方？

“譬如一个四方形的器皿，里面的虚空是四方的。我现在问你：这个四方形器具里的虚空，是确定是方形，抑或不确定是方形？”

为了便于理解，佛陀宣说了一个比喻：比如一个

四方形的器皿，其中的虚空自然也是方的，因为外面的形状已经固定了，里面的空间必定是四方形的——这一点阿难也承认。

佛陀继续提问：此虚空确定为四方形，还是不确定呢？只有这两种可能。

| 若定方者，别安圆器，空应不圆；

“假若方器中的虚空确定是方形的，那么再放一个圆形的器具在里面，空就不应该是圆的，但这明显与事实不符；”

这里分两方面进行观察：第一，如果器皿中的虚空是决定的四方形，那么在此中再放一个茶杯等圆形的东西，茶杯中的虚空是否仍是圆形？按照你的承许，它不应该是圆的，因为你刚才承认里面的虚空确定是四方形——但阿难显然无法这么承认，因为现量

可见圆形茶杯里的虚空就是圆的。

以上是因明辩论的一种形式，首先让对方承认四方形的虚空不能改变，那么就算放进圆形的杯子，杯子里的虚空也不能变成圆形。如果对方说：“刚开始是四方形，后来变成圆形。”那就说明了虚空并不确定是方形的，这与他们最初的承许相违。你既然承认了里面的虚空是实有的四方形，就永远也不能改变。如果一会儿变成圆形，一会儿变成三角形，一会儿变成长方形，那就说明虚空没有确定的本性。这一点学过《中观庄严论释》的人都能明白。

以上是第一种分析。

丨 若不定者，在方器中，应无方空。

“如果说虚空没有定形，那么在四方的器皿中，虚空就应该不是四方形的，但这又与事实相违。”

第二，如果其中的虚空是不确定的，那么在四方形的容器中就应该没有四方形的虚空。为什么呢？因为虚空不定就意味着不能确定它是四方形。

如果虚空实有，就会有以上两种过失，因此虚空不能是实有的法。这里的“空”可以代表我们的心，外面的四方形、三角形等各种器皿则代表外境事物。我们也可能像阿难一样认为：在狭小的房间里观修时，我的心好像变小了；在广阔的山顶上观修时，心似乎也变得宽广了。很多人喜欢登高望远，心情也因此变得开阔起来，但实际上，心跟虚空一样没有固定的本体，而凡夫却被外境的显现所束缚。

阿难一直搞不清楚心的本性，佛陀在这里就通过比喻直接斩断他对阻碍的实执，宣说了“见性无碍”——就像虚空没有阻碍一样，心也没有任何阻碍。

｜ 汝言不知斯义所在，义性如是，云何为在？

“你说不明白见性义理之所在，但见性就像虚空一样，又怎么会有其所在之处呢？”²⁸¹”

阿难刚才提到，在四天王天的宫殿中时，见性广阔无垠，而回到自己的小房子里，见性就变小了。

佛陀对阿难说，实际上，见性没有大小、舒缩，没有上下、好坏、美丑……见性的意义就像虚空一样，怎么会有固定的所在呢？通过比喻，这一意义应该是比较容易理解的。

｜ 阿难，若复欲令入无方圆，但除器方，空体无方。不应说言，更除虚空方相所在。

佛陀进一步开示：“阿难，如果你想让虚空成

²⁸¹ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“汝疑见性缩断。要在一义决定。见性之义犹如虚空。虚空岂有方圆而可在耶。”

为无方无圆的形状，只需将方形和圆形的器皿拿开。虚空上本来就没有方圆，因此不应说去除了虚空的方相。”

要进入广阔无垠的境界，就打破束缚。束缚我们的并不是虚空，而是外物。如果能远离对外物的执著，所有的相执都可以破除。憨山大师说²⁸²，我们的心被根和身束缚着，如果破除了内外之别，就会发现真心没有大小和形状。如果不执著于对境，轮回中的二取迷乱也就随之消失。

《中观四百论》云：“见境无我时，诸有种皆灭”，只要见到色等诸境无我的自性，三有轮回的种子便会泯灭。在中观论典中常常提到，所见的“境”实际上是因执著而产生的。如果我们能证悟山河大地和自身的无我，轮回的所有种子自然就会消失。

282 《楞严经通议》（明·德清述）：“揽四大而成众生，故根身器界一切万物由之而起也！今将破妄显真，故先拣去所缘之相分，姑显见性离缘，令缘尘既销，故能见亦泯，此所谓会妄见而归见精也！”

丨 若如汝问，入室之时，缩见令小。仰观日时，汝岂挽见齐于日面？

“如果你说进入禅房时见性缩小了，那当你仰望日轮时，难道你的见性就延伸至太阳了吗？”

佛陀在此为阿难讲一个窍诀：如果担心在禅房中见性缩小，那你可以试着把天窗打开，或者到门口仰望太阳——虚空浩瀚，这时见性自然就扩大了。可是如此一来，一会变小、一会变大的见性，绝对不具真实的本性。

丨 若筑墙宇，能夹见断。穿为小窦，宁无续迹？是义不然。

“如果你说，因为墙壁和屋宇隔断了你的见性，那么你可以在墙壁上穿一个小洞，你的见性为何没有接续的痕迹呢？因此，这个说法不合理。”

憨山大师在此引古德教言：“不用求真，唯须息见。”²⁸³不需要在外界寻求真心，只要减少执著，就能见到真正的本性。如果不断希求见到一个光明之法，这样的人是很难开悟的。心往外求，始终得不到任何法；只要减少对万物的实执和贪欲，我们自然而然就能了达心的本性。

一切众生，从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转。故于是中，观大观小。

“一切众生从无始至今，都被无明遮蔽，迷惑自己的真心，误将自己视作外物。一旦失去真心，就被外物所转，所以在万物中见大见小。”

这是一个甚深的窍诀：三界轮回中，所有众生的心本来是光明清淨的，但因无始以来被无明、烦恼障蔽，在业惑的驱使下，众生认为外境中有实实在在的

²⁸³ 《楞严经通议》（明·德清述）：“不除虚空方相者：此古德所谓不用求真，唯须息见。”

法，所以一直漂泊于轮回，迷失了自己的本来面目。

“为物所转”，指的是在外境的控制下，心随境而变，就像王子本来有继承王位的资格，但由于没有认识到这一点，以至不断漂泊。

这段经文所表达的意义，不管是显宗还是密宗都共同承许。无始以来，我们都具有本心。按照密宗的观点，普贤王如来本来就是觉悟的，否则无法为众生宣说实相，但众生却迷失了本心，在迷惑的境界中一会儿观大，一会儿观小。

因为有迷乱，凡夫在一天之中的心情都起伏不定，一会儿很快乐，一会儿很痛苦，一会儿认为“世界广大无垠”，一会儿觉得“外境十分逼仄”。这些起伏的分别念都是随境而转，导致各种各样的现象纷至沓来。

| 若能转物，则同如来。身心圆明，不动道场，

“如果能转外境而不被外境物象所转，就与如来一样身心清净、圆满光明，安住于不动坛城中。”

这句偈文在汉地非常出名。《坛经》云：“心迷法华转，心悟转法华。”明朝的传灯大师也有“心悟转楞严”之说²⁸⁴。

传灯大师从小出家，学习《法华经》颇有心得。在百松禅师座下学《楞严经》时，他问百松大师：“楞严大定是什么意思？”百松禅师“瞪目周视”，也就是瞪着眼睛四处看。正因为这个因缘，他当下便开悟了。之后，传灯大师在高旻寺弘扬佛法，撰写了《楞严玄义》等四部论著。72岁时，他手里拿着《法华经》，高唱“妙法莲华经”五字而示现圆寂²⁸⁵。

284 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“禅宗六祖云。心迷法华转。心悟转法华……心悟转楞严。是能真转法轮者也。”

285 《净土圣贤录》（清·彭希涑述）：“传灯，姓叶，衢州人。少从进贤映庵禅师剃发。随谒百松法师，闻讲法华，恍有神会。次问楞严大定之旨，百松瞪目周

按照传灯大师的说法，心悟就可以转楞严。如果心能转物，而不被外境所转，就与如来境界相同，那时便能达到身心圆满的境界。

藕益大师将“身”解释为清净法身，“心”解释为清净佛性²⁸⁶。藏译本中说：如果心能转外物，则与如来等同；本来清净和光明的身心也都是圆满的，住于真如坛城中如如不动。这是很高的一种境界。

“从无始来”到“不动道场”这一段经文，是禅宗中非常重要的直指窍诀，大家最好能背下来。

| 于一毛端，遍能含受十方国土。

“在这种境界中，一毛端就能容纳整个三千大千

视，灯即契入。……注楞严，维摩等经，凡染翰，必被戒衲。前后应讲席七十余期。年七十五，预知时至。手书妙法莲华经五字，复高唱经题者再，泊然而寂。”

286 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若能转物。则物物皆己。顿同如来。幻化空身即法身。故身圆明。无明实性即佛性。故心圆明。”

世界乃至十方国土。”

至此，心中完全可以展现《华严经》中“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛，一一佛处众会中，我见恒演菩提行”的境界。

以上是第七番直指——见性无碍。

第 21 课

2022 年 4 月 30 日

今天我们讲第八番直指——“见性不分”。“见性”指见的本性，藏译为“见到的现相”。

密法中有“觉性”之说，常常提及“赤裸裸的觉性”、“透彻无碍的觉性”以及“怎么护持觉性”、“怎样安住觉性”等等。“觉性”与“见性”的意义基本一致：“见”指见到，分为眼见和心见两种，心见是指见诸法本性；而“觉性”指觉悟本性，其中也包含了见的意思。

“见性”就是指自己的本性或自明自知的觉性。这种觉悟心本来没有实体，但阿难一直认为它是一个

实实在在的法，于是佛陀用各种比喻引导，让他从不同的角度进行观察。

这也是学《楞严经》的好处。如果你自认为对心的本来面目有所觉悟，那么通过这次的学习以后，就可以观察：这种觉悟是在内还是在外？有阻碍还是没有阻碍？能退或是能还？是动还是静？从多方面来观察这颗心，如果说觉心常有，似乎有些不对，因为心是有生灭的；如果说它刹那无常，那也不对，这样就有觉心成为有为法的过失。那么，觉心到底是什么样的呢？

对于从未观察自心的人来说，听到这些教言可能没有很深的感触；但如果仔细观察过自心，稍微有一点境界的人，就会有跟阿难类似、甚至更为超胜的觉悟。通过大乘的直指法，修行人可以直接认识自心的本性，虽然不一定有阿难那么强的辩才，但我们可以心中真切地领悟到：心不是常有的，也不是无常

的；非为实有，也不是无实。

明白到心的不可思议，我们就能很容易地认识心的本性。明明是贪嗔痴此起彼伏的自心，但若真正去观察时，这些烦恼又无踪无影、了不可得。龙猛菩萨等圣者之所以发出“稀有”“奇哉”的感叹，原因也在于此。

关于今天的内容，各家注疏字面上的解释虽然不尽相同，但关键之处的意义都是相通的。在学习的过程当中，我们要把自己当成阿难一样去思考，在与佛陀对话的过程中，我会生起什么样的疑惑？以这样的心态来闻思，一定会更有启发。

「八番直指：见性不分」

前文说到阿难有很多疑惑，于是请求佛陀慈悲开示。

| 阿难白佛言：世尊，若此见精必我妙性，今此妙性现在我前，见必我真，我今身心复是何物？

阿难对佛说：“世尊，如果这个周遍万物的光明见精就是我的真性，如今这个善妙的见性当下就显现在我面前，若见精是我的真性，那么有漏五蕴所摄的身心又是什么？”

阿难认为，这个稀有、难得、光明、殊妙的见性就现于当下，正如有人认为见性就是我当前认识的觉性。密法有云：“不思未来，不念过去，当下这颗心如何，就是你的本来觉性。”这与禅宗的见解也是一致的。

阿难问佛陀，如果当下现在面前的就是见性，它与身心似乎就没有关系，那这个身体和心又是什么？

| 而今身心分别有实，彼见无别分辨我身。

“这个有漏五蕴所摄的身心是有分别的，在显现中是起功用的有实法，而见性没有分别，因此并不能分辨我的身体。”

真正的见性不会分别上下高低，也不会辨别我的身体。阿难问，见性既然不能分辨我身，又怎么能分辨万物呢？

——若实我心令我今见，见性实我，而身非我。何殊如来先所难言：物能见我。

“如果这个现前的见性确实是我的真心，能令我见到诸法，那么在我面前的见性应该是我，而这个身体就不是我了！这就引出如来先前破斥我的过失：如果见是外物，那么外物应该能见到我。”

前面如来曾给阿难发太过：如果见性是外物，你能见到外物，那外物也应该能见到你。这样一来，世

间一切安立都混乱颠倒、无法建立了²⁸⁷。如果承许见在面前，这两者有什么区别？

阿难一方面觉得见性就在面前，另一方面又担心出现很多过失。第一，见性是无分别之法，身心是有分别的有实法，见性如何分辨我身呢；第二，如果见性是我，那自己的身体和分别心就不是我了；此外，佛陀之前发太过说，如果见性是外物，你能见到物，那么物也能见到你，如此能见、所见的安立就会变得错乱。如果承许见性在前，就会有以上的过失，所以阿难感到有些困惑。

不仅是阿难，很多自认为对心性稍有觉悟的人也有类似的疑问。作为光明、空性、无为、无生无灭的无可言说之法，见性与自身五蕴之间的关系似乎说不太清。见性有时似乎跟随外境而变，有时似乎又不

287 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝，体性纷杂，则汝与我，并诸世间，不成安立。”

受外境的影响，那见性到底是什么样的？稍微在修行上面下过功夫、经常护持心性的人，往往会有这些疑惑。

丨 惟垂大慈，开发未悟。

“祈求佛陀慈悲垂念，为我们这些没有证悟的众生开示、阐发这个道理。”

「破见性实有」

接下来，佛陀将结合现实生活中的见闻觉知，让阿难自己思考和分析。具体内容分为两层：一是破有，二是破无。两番对话都以佛陀提问、阿难回答、佛陀再印证的方式展开。

首先说“见性是有”不合理，“见”并不是实有的法，不管是外境还是内心，都没有一个实实在在

的东西存在；其次，抉择“见性也并不是没有”，外境和所有的显现都离不开它，因此完全否认见性也不合理。

阿难认为见性是个具体的东西，一定要有个说法，可以被分别念论证和框定，这样他才感到踏实。世间许多学者也是这样，如果有人宣说不可思议之法，他就觉得对方在胡说八道：“哪有什么不可思议？任何事物都是可以思维、可以言说的。”

实际上，佛教中玄妙、甚深和广大的奥义，仅凭凡夫的分别念是无法理解的，但只要有什么法超出了常理的范畴，没有得出理论框架内的结果，实证主义者往往会将这样的法视为神话或谬论，这样的人对超越言思、浩瀚无垠的境界一无所知。

如果是境界比较高的菩萨，很多法一听就懂，所以不会有那么多的纠结，但阿难毕竟还没有开悟，因

此不断地向佛陀提问。此时，佛陀没有直接回答，而是先巧妙地问了他一个问题。

| 佛告阿难：今汝所言，见在汝前，是义非实。

佛陀告诉阿难：“如你所说‘见性就在面前’，这种说法并不合理。”

人们常说“了悟在当下”，跟阿难的理解有些相似。有人认为：“我就是这样安住在这颗心上。”第一世敦珠法王为弟子们直指心性时说：“就是当下，就是这个，除此之外还有什么！”无垢光尊者在《法界宝藏论》里也说，当下的这个就是，还有什么不明白的呢？

以上几种表述似乎很相近，但与圣者们不同的是，阿难耽著一个“有”的法，因此无法理解真正的心性。

—— 若实汝前，汝实见者，则此见精，既有方所，非无指示。

“如果见性在你面前，你可以真实地看见，那么此见精定然有方向和处所，而不是不能指示之法。”

既然存在一个实在的东西，那你不可能无法指认；若无可指认，那这个法就与石女儿和兔角没什么区别。关于这个道理，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中有类似的分析。

麦彭仁波切还有一部重要论典——《中论要义》，其中讲了很多窍诀，但此论目前还没有被译为汉文。去年慈诚罗珠堪布多次劝我翻译这部论典——他在这方面很支持我，经常鼓励我翻译这个、翻译那个。

堪布平日里对人对事没什么嫉妒心，我非常佩服他。不知道他最近在忙什么，一会儿跟我要《俱舍

论》，一会儿跟我要《光明藏论》——听说是在整理他以前所讲的法。

提起这个话题，之前的《宝性论释》也是堪布让我翻译的。前段时间我们一起学习的《入大乘论》，我在译出后没让他知道，因为他有时对密法的翻译不是特别赞成，因此这部算是我“私译”的。堪布对大悲空性藏比较感兴趣，所以劝请我翻译《中论要义》，我也准备了一些资料，但到现在还没有开始，看看以后能否抽出时间。

《定解宝灯论》中说²⁸⁸，心没有颜色和形状，这个道理大家都知道，但真正证悟心性的人并不多，包括当时的阿难。如果没有在心上下功夫，我们所做的任何事都只是概念的游戏而已。我为什么推荐大家看《前行备忘录》，因为其中字字句句都是直接的修法窍诀，比如善心和恶心怎么区分、菩提心怎么生起，

288 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“心本不是色法故，谁亦无法见色等。”

每句法义都是对治烦恼强有力的窍诀。

佛陀对阿难说，如果你认为见精是真实存在的法，那它肯定有其方所；如果有方所，那就不可能指不出来。如此见精到底是什么样的？你指出来看一看——阿难被逼到这个程度上来了。

| 且今与汝，坐祇陀林，遍观林渠，及与殿堂，上至日月，前对恒河。

“现在我和你在祇树给孤独园共坐，遍观这里的森林、水渠及殿堂，上至日月，远对恒河。”

事实上，祇园精舍位于印度中部，远离北部的恒河。因此，这里只是一种比喻，指外境的景象都能被看作是有形状和方所的。

| 汝今于我师子座前，举手指陈是种种相。阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空。

“如今在我的狮子座前，你可以举手指陈种种形相：荫凉的是森林，明照的是太阳，有碍的是墙壁，通透的是虚空。”

尽管当时没有摄像机，但只要是有相的事物，就可以一一指出，这是经堂、这是柱子、这是瓶子、这是花朵等等。

| 如是乃至草树纤毫，大小虽殊，但可有形，无不指著。

“乃至小草与大树、细微的毛发等，虽然大小、形状不同，但只要是有形的法，没有一个不能被指示出来。”

阿难认为见性就在眼前，佛陀对他说，如果见性是实有存在的东西，你可以从山河大地等事物上将见性指出来。

佛陀与阿难一起去四天王天所见的景象，看似是眼根见到的，但实际上能见的是眼根背后的这颗心。如果心没有发挥作用，那眼睛也不可能见到，所以归根结底是心见。

| 若必其见，现在汝前，汝应以手确实指陈，何者是见。

“如果所谓的见性就在面前，那么你应当能用手指明确地指出，究竟哪个是你的见。”

在“四心滴”等灌顶仪轨中也有这样的直指：你看虚空在哪里？前方、东方、西方在哪里？其中还有许多特定的姿势和观想方法，比如东方的无量刹土以什么方式前往，眼睛看到无量世界，心也随之而去……密乘的直指法比较特殊，只有对少数具相弟子才能传授，一般来讲不允许在大众前随意透露。

佛陀对阿难说，既然见性就在眼前，那我问你，外在的山河大地、远近各法都在你眼前，到底哪一个是你的见？

每当佛陀这样一问，阿难就懵了。

| 阿难当知：若空是见，既已成见，何者是空？若物是见，既已是见，何者为物？

“阿难你要知道，如果说虚空是你的见，虚空既然成了你的见，那么虚空又在哪里？如果实物是你的见，既然已成了你的见，那么实物又在哪里？”

佛陀说，如果虚空成了见，那虚空本身又在哪里呢？因为这个无碍法成为你的见后，就不能再说此法是虚空了。同样，如果花朵、瓶子等是你的见，那花朵或瓶子等实物又在哪里安立？实物跟你的见是一体还是他体？如果是一体，有情法和无情法就混淆

了；如果是他体，你就永远都见不到物。这样观察之后不难发现，如果把见当作实有之法，就会产生很多过失。

——汝可微细披剥万象，析出精明净妙见元，指陈示我。同彼诸物，分明无惑。

“你可以通过这种方式，细致入微地观察万物，分析出这个精纯、明了、清净、胜妙的见性，历历分明、准确无疑地指陈出来给我看看，像其他事物一样。”

佛陀问阿难，瓶子是不是你的见？如果你说是，既然瓶子成了见，那瓶子在哪里？这样非常细致地观察后，你面前那个精明净妙的见性，请指出来给我看看。

“精明净妙”指稀有、光明、清净、微妙和寂静

等见性的特征。就像能指出“这是恒河、这是太阳、这是月亮”等一样，阿难也应该如此分毫不差、清晰无疑地指出见性到底为何物。所谓的见如果是实有的，它究竟是什么颜色、什么形状、处于何处？

实际上，在密宗中不用这么费力，通过观察心的来龙去脉就可以了知心性。《金刚经》云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”观察心的颜色、形状、来源、住处、去处，或者以心观心，我们当下就能认识心的本来面目。

密宗的殊胜之处也在于此。显宗的许多推理、剖析、比喻、公案，在密宗中可以归纳为简要的窍诀，在利根者前直截了当地宣讲。如同有西方人直接记录下他在战场上的经历，密宗同样是以一种简洁明了、开门见山的方法直指心性，许多人希求密法也正是因为这一点。

刚才阿难请佛陀开示，佛陀反问了一个问题，接下来是阿难的回答。

| 阿难言：我今于此重阁讲堂，远洎恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。

阿难说：“我处在这层层楼阁的讲堂之中，乃至远方的恒河、上方的日月，举手所指、极目所见到的这一切全部都是物，没有一者是见。”

无论是眼睛看到的，还是用手指出来的，阿难认为这些全都是外物，因此无法从中指出“见”。

就像一个贪玩的孩子，虽然大人没收了他的玩具，但是他心里还是念念不忘；同样，阿难执著于实有的见性，虽然佛陀从各方面启发，但他仍然很难摆脱实执。不过此处阿难的回答是正确的，后面佛陀也予以认可。

| 世尊，如佛所说，况我有漏，初学声闻，乃至菩萨，亦不能于万物象前，剖出精见，离一切物，别有自性。

阿难说：“佛陀啊，如您所说，不用说我这样的有漏初学声闻，即便是一来果、无来果、阿罗汉、辟支佛乃至一到十地的菩萨，都不可能在万物的现象中单独剥离出一个见性。离开万物，没有独立存在的见性。”

经中有时说“见精”，有时说“精见”，意思都是指见性。也许是为了辞藻丰富，笔受者在润色方面下了很大的功夫，以致于有学者因文风独特而怀疑本经是伪经。实际上，词句优美绝不是证其为伪经的理由，最多只能说明译者之间风格迥异。

关于藏文经论的翻译，藏王制定了统一的格式和术语的用法，所以藏文经典的文风在总体上比较接

近，而汉译佛经中却没有这种先例。在译经的时候，无论是汉译藏还是藏译汉，如果译师的文笔出众，翻译出来的经文通常比较优美。若换一个人翻译，尽管意义上没有差别，但词句上一定会有所不同。总之，译文的风格与译者的水平有很大的关系。

在此处阿难答言：“不要说我，就是菩萨也没办法指出一个离开万物、别有自体的见性。”

这一段主要是破除见性实有。阿难执意认为见性是一个实在的东西，因此佛陀用种种方法来遮破他的实执。对于修行人来说，不用说见其他法，甚至连“我见到了大圆满”都不应该将其执为实有。

过去有人在上师面前声称，他见到自心是特别明亮的法，结果被上师呵斥。实有的法在任何时候都不可能成立，包括毗卢遮那佛显现二十五层世界，也是显而无自性的，只是如来藏的一种妙用而已。如果真

有一尊有口有鼻的佛来创造这个世界，那如来跟外道的造物主就没有本质上的差别。

佛教中许多问题的关键就在于此：分析如来藏时，外道认为一定有一种实有、常恒的终极真理，而佛教与之最主要的差别就在于，如来藏是现而无自性的。

佛教修行人应当认识本性。虽然在世俗谛中可以说这种本性存在，但它并非实有。从色法乃至一切智智之间的所有法，都是“色不异空，空不异色”。这是二转法轮中最深的见解，并非佛陀固执己见，而是万法的本性本来就是这样，实有之法从来没有成立过。

| 佛言：如是，如是。

佛说：“对，对，你现在已经明白了。”

阿难说，离开万物，不存在单独实有的见性。佛陀对阿难表示认可。

「破见性无实」

前面我们已经遮破了见性实有，接下来将破斥见性无实。执著于有和无，是凡夫最主要的两个障碍。这一部分也分三段宣说：佛陀提问，阿难回答，佛陀印证。

| 佛复告阿难：如汝所言，无有见精，离一切物，别有自性。则汝所指，是物之中，无是见者。

佛陀又对阿难说：“如你所言，离开一切实物而另外存在的见精是根本不存在的。在你所指的山河大地等万物之中，也没有什么法是见性。”

| 今复告汝：汝与如来，坐祇陀林，更观林苑，乃至

日月，种种象殊，必无见精，受汝所指。汝又发明，此诸物中，何者非见？

“现在我再告诉你：你与如来坐在祇林精舍中，观赏林苑、日月、经堂与恒河等不同景象，必然无法从其中指出见精来；然而，你再次观察，所有的这些事物当中，哪一个不是你的见精？”

现在跟前面反过来了。刚才问的是：所有事物中哪个是你的见性？阿难答，没有一个是我的见性；现在佛陀问：有没有不是见性的事物？林苑、恒河、日月等哪一个不是你的见性？

| 阿难言：我实遍见此祇陀林，不知是中何者非见。何以故？若树非见，云何见树？若树即见，复云何树？

阿难回答：“我遍观此祇陀林，实在不知道其中

哪个法不是见性。为什么呢？如果树不是见，怎么能说见到了树？但如果树就是见，树成了见，那树又在哪里呢？”

没有一个法能远离见性，因为如果树跟见没有任何关系，二者就是别别的他体，那么树永远都不可能见到；然而，也没有一个法是见性，因为若树成了见，见虽然有了，但树就找不到了——也许阿难和我们都有点晕。

丨 如是乃至，若空非见，云何见空？若空即见，复云何空？

“如果空不是见，人是怎么见到空的？如果空就是见，空本身又在哪里？”

推而广之，任何一个法都与见既不能是他体，也不能是一体。如果空不是见，那么空就不能被见到，

如果空就是见，那什么法是空？这跟之前的观察方法完全一致。

｜ 我又思惟：是万象中，微细发明，无非见者。

“我又思维，对于万事万物，只要仔细探究，没有一个法不是见。”

如果万法与见没有任何关系，这也说不过去。我们既然能见到万物，那见和物之间必然有某种联系。

《楞严经直指》中说：“世间现前。亦如梦见。诚非他事。”²⁸⁹ 世间的所有显现如梦一般，没有任何实有法存在。同样的道理，所有的现象离开见也不行，因为万法跟见息息相关；不离开见也不行，因为如果万法就是见，既然见已经占据了万法的本体，那万法又该依于何处呢？

289 《楞严经直指》，明·函昱天然疏。

以上破除了无的执著。如果没有实有的执著，说有说无都可以，但凡有芥子许的实执，那么说有说无都会产生很多过失。

| 佛言：如是，如是。

佛陀说：“是的，是的。”

| 于是大众非无学者，闻佛此言，茫然不知是义终始，一时惶悚，失其所守。

听到佛陀与阿难的对话后，除了无学者以外，大众眷属都茫然不知法义的要点在哪里，一时间惶恐不安、心神失守。

既然说有也不对、说无也不对，大家的心就处于一种愣然的状态中，不知如何是好。

| 如来知其魂虑变慑，心生怜愍，安慰阿难及诸大

众：诸善男子，无上法王，是真实语。如所如说，不诳不妄。

如来知道众人惶恐困惑，心生怜悯，安慰阿难和大众道：“诸位善男子，无上法王佛陀是真语者、实语者。实相如何，佛陀就如何宣说，绝无欺诳和虚妄。”

《金刚经》云：“如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”如来的语言有五种特点，其他注释中也做了详细的解释²⁹⁰，这里不再广说。

| 非末伽黎，四种不死，矫乱论议。

“如来不像末伽黎外道，用四种不决定义迷惑众生。”

290 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“佛有五语。谓真语。实语。如语。不诳语。不异语。无伪曰真。称理曰实。不变曰如。心境相应曰不诳。悬见未然曰不异也。”

末伽黎是外道六师之一²⁹¹。这里提到的“四种不死”，即是四种不确定。《楞严经指掌疏》说：“不死者不决定义，四种者亦变亦恒，亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。”

我们常说的“不生不灭、不来不去、不增不减”，这些都是在胜义谛中的观察。外道认为万法有可能变、有可能常、有可能生、有可能灭，全是模棱两可的表述。他们无法区分胜义谛和世俗谛，以“四种不确定”的理论来安立错谬的见解，迷惑众生。

｜ 汝谛思惟，无忝哀慕。

佛陀说：“你们应当以正思维谛实观察，不要辜负根本之希望。”

藏译本中将“无忝哀慕”解释成“不要破坏根本

291 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“末伽黎此云不见道，字也，拘賒黎是其母名子，其人谓众生罪垢，无因无缘，即外道六师之第二，皆以断灭为宗，故云都言此身，死后全灭。”

的希望”。有注释指出²⁹²，“哀慕”指的是如来的哀悯和众生的仰慕之心。

佛陀安慰阿难，放心，如来不会欺骗众生。只要好好地发愿和思维，你们一定会有所契悟。

292 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“忝者辜负也，可约自他二意释之……约他者，哀是佛哀，慕是众慕，谓此中二义，茫然不知，佛哀愍之，望其领悟；众仰慕之，望其启发，故嘱谛思，无负上下之望也。”
又《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“你等应该用正思维来详细谛察研究，不要辜负我哀怜你等之心，和你们仰慕我之意。”

第 22 课

2022 年 5 月 5 日

大乘《楞严经》是一部禅修法门。经中，佛陀与阿难、诸位阿罗汉和菩萨们以对话的方式为我们直指心性，并通过种种比喻和推理来宣说心性的空性和光明之理。

在座的各位能听受这么殊胜的经典，是因为前世积累过资粮和福报。虽然我这个传讲者只是一个普普通通的出家人，但是能与大家共同步入二千五百多年前圣者们的对话现场，我们确实非常幸运。

凡夫在轮回中被业与烦恼控制而没有自由，但我们能在末法时代五浊恶世遇到这样的甚深法门，相信

很多人都会从心底感到欢喜。

「八番直指：见性不分」

今天继续讲“见性不分”。

阿难一直认为见性是一个实有的东西，佛陀一而再、再而三地通过不同的比喻和道理来说明，所谓的见性既不是实有，也不是无实——这样一说，阿难和未获无学果的行者顿感茫然，束手无策。

这时佛陀慈悲地安慰众人：“善男子，你们不要害怕，如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者，佛陀所说的法跟外道的四种不决定论完全不同，你们仔细思维就会明白。”上一节课讲到这里。

之前在佛陀和阿难的对话中，有波斯匿王出场。如今在佛陀和阿难的对话中，因为阿难等人茫然不知

所措，所以文殊菩萨出场了。在小乘里，舍利弗尊者是智慧第一，目犍连尊者是神通第一；而在大乘中，智慧第一的是文殊菩萨，而且菩萨对空性的了悟完全超越了声闻行者。

文殊菩萨在此处的出场非常有必要²⁹³，就像《般若经》中每当要宣说甚深见解时，解空第一的须菩提就会出现一样。

——是时，文殊师利法王子，愍诸四众，在大众中，即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：

这时，文殊师利法王子为怜悯与会的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等有学四众，在大众中从座而起，向佛陀的足前顶礼，双手合掌，恭敬地对佛说：

文殊菩萨本身是不会衰老的童子形象，包括释迦

293 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然代请必以文殊者。以无上法王玄言妙旨不得法王真子。根本大智。无足以昭明佛日而启迪四众也。”

牟尼佛等很多佛陀过去都曾在他面前发菩提心。文殊菩萨特别怜悯闻法大众，所以从坐垫上起身，先顶礼佛的双足，之后恭敬合掌陈白世尊。

闻法大众以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷之四众弟子为主，还包括沙弥和沙弥尼等。

——世尊，此诸大众，不悟如来，发明二种精见色空，是非是义。

“世尊，此诸大众不明白如来开演的法义，即见性是万法或者见性不是万法这两种义理。”

大众中很多人没有了悟如来阐明的两种法——“精见”和“色空”之间的关系是“是”还是“非是”。

能见的心性叫“精见”，它是光明无为法，与觉

性类似：“色空”泛指万物²⁹⁴，即色、声、香、味、触、法等所有境尘，也有说是有色无色、有为无为等法。精见和色空之间的关系，究竟精见是色空，还是精见非色空，对此很多人不知道。

阿难为主的相当一部分人是用分别意识来闻法，没有安住在智慧中。就像唯物论或小乘有实宗那样，认为一定要有一个确切的见性存在，他们离不可思议、无法言说的境界还很远，如经云：“得相是识，不得相是智。”²⁹⁵有相状是意识的境界，不得相状是智慧的境界。

文殊菩萨再次代表阿难为主的四众弟子，向佛陀陈白：他们现在最关键的问题是，不明白精见和色尘等之间的关系。

294 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“色空总该诸物。”

295 《楞严经通议》（明·德清述）：“经云。得相是识。不得相是智。唯在转变之间耳。”此句出自《楞伽阿跋多罗宝经》（刘宋·求那跋陀罗译）。

世尊，若此前缘色空等象，若是见者，应有所指；若非见者，应无所瞩。

“世尊，假若当前所缘之色空等物象是见性，那么就应当可以指陈出来；假若物象不是见性，就应该一无所见。”

文殊菩萨把阿难等人的疑惑重新叙述了一番：如果我面前所缘的色空等万物是见性，就应该能够指示出见性在哪里，就像瓶子、柱子等一样，但这与现量相违；如果面前所缘的物象不是见性，那这些色法就会像石女儿和兔角龟毛一样不成为所见，但这也与事实不符。

如果有一个实在的东西，要么能指出来，要么就见不到，但这两种情况都不能成立，文殊菩萨在此指出了这一矛盾。

| 而今不知是义所归，故有惊怖。非是畴昔，善根轻鲜。

“如今阿难等人不知其中意义的归趣所在，因而有惊疑和怖畏。这并不是因为他们往昔所种的善根浅劣，而是因为法义甚深。”

对见性而言，说它没有又好像有，说它有又好像没有。很多人也都这样认为，自己的见性或明觉有时确实能被感知，但有时又似乎在哪里都找不到。因为担心自己理解的见性不正确，可能导致修行上出问题，所以阿难等人在怀疑、惊惧之下不知所措。

“畴昔”即往昔。一般而言，往昔善根薄弱、尤其是没有积累资粮的人，对不可思议的甚深法义往往难以接受。《楞严经指掌疏》提到²⁹⁶，根基不足者听闻华严境界时，会感到非常害怕，甚至当场晕厥。

296 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“往昔指华严方等二会言之。华严闷绝踣地。方等除粪甘心。皆由善根轻劣。”

然而，文殊菩萨指出，阿难等人不懂此处的法义，不是因为前世的善根微薄，而是因为这个问题十分深奥²⁹⁷。

丨 惟愿如来，大慈发明，此诸物象，与此见精，元是何物？于其中间，无是非是。

“祈愿大慈大悲的如来您为大家开示阐明，物象和见精是什么？它们之间的关系到底是什么，究竟物象是见，还是物象非见？”

“是”和“非是”为此处的关键。见精和外物到底是一还是非一，究竟外物是见，还是外物非见呢？

正如麦彭仁波切在《定解宝灯论》里说²⁹⁸，凡夫

297 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“盖为如来所示其意甚深。尚非无学偏空境界。况阿难初果有学能出此是非乎。文殊为通其情。冀如来有以决之。故其辞也如此。”

298 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“破除柱子之空性，与余显现此二者，空与不空非双运，如黑白绳搓一起。”

人始终认为万法要么是有、要么是无，将所谓的现空双运理解为将实有存在的两个法合在一起，就像黑绳和白绳搓起来一样。对于超越有无之外的境界，凡夫狭隘的分别念很难理解。以有限的心识抉择智慧的行境有很大的困难，就像无法用针眼中的虚空来衡量虚空的边界一样。

在这里，文殊菩萨复述了阿难的疑问，祈求大慈大悲的佛陀再次为四众弟子开示，见精和外物之间到底是什么关系。

这一段的主要义是见性不分，阐述外境和有境究竟无二的道理。实际上，我们和阿难一样，都不太明白心识和外境的关系，有时好像通过外境产生了心识，有时似乎是依靠自心显现外在的万物；有时佛经中说万法唯心造，有时佛经又说外境是所缘缘，依靠所缘缘产生第二刹那的心识——尤其在《毗奈耶经》或经部的相关经论中，屡屡提及这些道理。外境和心识到

底是什么关系？如果对此没有彻底了达，我们就会一直处于迷惑之中。

接下来，佛陀为阿难等人慈悲开示，如果心中也怀有类似的疑问，我们就要认真闻思这些内容。

| 佛告文殊及诸大众：十方如来，及大菩萨，于其自住三摩地中，见与见缘，并所想相，如虚空华，本无所有。

佛陀慈悲地对文殊菩萨和与会大众说：“四方四隅上下十方的所有如来以及菩萨摩訶萨们，安住在自性寂静的首楞严三摩地当中²⁹⁹，因此一切的见、见之所缘以及心中所取的相，都如空花般虚幻不实、本无所有。”

如来首先开示了一个很高的境界，在此境界中，

299 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“自住之定即首楞严三昧也。”

根境识所摄的一切法就像虚空中的鲜花一样了然无实。这种三摩地的境界对凡夫而言还很遥远。

根据长水的解释³⁰⁰，“见”是识的自体，即等无间缘；“见缘”是根，即增上缘，众生就是依靠根这个增上缘来见万法的；“所想相”是外境，即所缘缘。与之不同，温陵戒环禅师认为“见”是根，即见者、眼睛；“见缘”是外境，即所缘缘；“所想相”是识，因为识带有相³⁰¹。

这两种观点虽然略有不同，但都是在说，根境识所摄的万法如空花般无实性空。本经第六卷中提及“见闻如幻翳，三界若空花”³⁰²，意思是见闻的一切

300 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“见谓识体。见缘即根。是增上缘。能生识故。所想相即境也。是所缘缘。牵生识故。下文云。想相为尘识情为垢。或可见即是根见缘即境。所想相即识。此根境识即十八界。摄一切尽。即龙树四句中因缘所生法也。”

301 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“见根也。见缘境也。所想相识也。根境识三摄尽万法。”

302 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“见闻如幻翳，三界若空华，闻复翳根除，尘销觉圆净。”

法如幻化和眼翳，像空中的鲜花一样，在三界中不存在实有的法。

佛陀对文殊菩萨及四众弟子说，我们的所见所闻、根识所摄的一切法，实际上从未存在过。空花有没有产生过？没有。现在显现的一切法，无论是见精或是外在的物象，从来都没有生过。既然无生，也就无灭，犹如梦中的花园，一无所成。

此处直接宣说的是住三摩地中没有见和想，间接表述的是，安住于这种境界时，所有的好与不好、乐与不乐等外在显现和内在分别念皆无本体。在入定的智慧中，万法就像空花一样从未产生过。这就是修行中的关键点。

| 此见及缘，元是菩提妙净明体。云何于中有是非是。

“这个能见的自性和所缘的物象本来就是菩提，皆为妙净明体，怎么能在其中找到是见或非见呢？”

“见”就是见精，“缘”就是六尘或外物。藏文版中将“明体”译为法身，也有注释将其解释为自证法身³⁰³。大圆满中提到，一切外境和心识本来清净，都是菩提的自性与法身的妙力游舞。《实相宝藏论》中所讲的也与此处相同：外境都是心的一种妙力或庄严，虽然显现为外在的事物，但实际上是内在法身的一种游舞，除此之外没有任何本质。

万法就如空花一样，哪里会有“这是见精”“这是外物”“见精就是外物”“见精不是外物”等是与非是的分别？在法身光明中，有也好、无也好，一切的概念都不成立。

303 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“此见及缘元是菩提妙净明体。如指沤而即海乃带妄以明真。曷为纯真而无妄。即如来所证法身体性。心弥法界身裹虚空。”

在大圆满的境界中，一切都是觉性的游舞，实有的“是”与“非”在哪里能找得到呢？根本得不到。就像在清净的金洲找不到土石砂砾一样，清净的境界中没有不清净的有无是非等概念。

| 文殊，吾今问汝：如汝文殊，更有文殊，是文殊者，为无文殊？

佛陀继续以比喻的方式直指心性：“文殊，我现在问你，如你文殊，还有没有第二个文殊？如果有，那这个文殊究竟是‘是文殊’还是‘非文殊’³⁰⁴？”

如果不结合前面的内容，有人可能会疑惑：“这算什么问题呢？”其实，这是因为阿难等不知物象“是见性”还是“非见性”，所以佛陀站在最高的境界——了义真实文殊的角度来阐述“是”和“非”都不成立。

304 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“又无字即作非字解，于文亦顺。”

与自性无二无别的真正了义的觉性文殊之外，还有没有另一个文殊“是文殊”或“非文殊”？“是”“非”两种概念在本性上能不能找到？既然文殊菩萨是发问者，佛陀便当机指示：从你的境界来讲，除了真正的文殊之外，还有没有另一个文殊“是文殊”或“非文殊”？

｜ 如是，世尊。我真文殊，无是文殊。何以故？若有是者，则二文殊。

文殊菩萨回答：“是的，世尊。我就是真正的文殊，没有另外一个文殊唤作‘是文殊’。为什么呢？如果有这个文殊，就会有两个文殊，但了义的文殊不可能有两个。”

文殊菩萨智慧无碍，若是普通人，可能都不知道佛在问什么³⁰⁵。

305 《楞严经通议》（明·德清述）：“以依识妄见，故有是、非，若以大智照之，则了无彼此、是非之相；此非大智不能洞然，故假文殊启请物与见精云何无

丨 然我今日，非无文殊。于中实无是非二相。

“而且当下的我也不是‘无文殊’。在我文殊中，实在没有是和是非两个相。”

真正的法性文殊不可言诠，这里只是以假立强说。“是文殊”是不对的，因为这样会成为两个文殊；而“无文殊”也不合理，因为这样就落入断见，而且在名言中文殊菩萨并不是不存在。因此，在文殊菩萨的了义境界当中，并没有是与非两种相。

法王如意宝曾在文殊道场五台山唱过一首道歌，大意是：以前不知道自性中本具文殊勇识，徒劳无益地向外寻找，今日才悟到，文殊与自己从未分离。当时，上师如意宝在五台山造了《文殊大圆满》以及与文殊菩萨相关的修法和道歌，其中讲了很多了义文殊的道理。

是、非是也！”

文殊菩萨与我们每个人都无离无合，就像《文殊静修大圆满》中皈依偈和发心偈所示，了义的文殊从未离开过我们，文殊超离了是与非。我们分别念前的文殊菩萨只是一种现相，并不是实相的文殊菩萨。

圆瑛法师在此引用了一则禅宗公案³⁰⁶：丰干禅师与寒山、拾得相熟。一次丰干问寒山与拾得：“你们和我一起去五台山吗？如果去就是与我同流，否则就不是我的同流。”寒山问：“去五台山做什么？”丰干说：“礼拜文殊菩萨。”寒山说：“你不是我的同流。”丰干于是独自前往，在五台山遇到一位老人，丰干问：“你是不是文殊菩萨？”老人回答：“岂会有两个文殊？”丰干向他礼拜，老人突然不见了。

“两个文殊”可以有两种理解方式：其一，汉地

306 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“丰干欲游五台，问寒山、拾得曰：‘汝共我去游五台，便是同流，若不共我去游五台，不是我同流。’山曰：‘汝去五台作甚么？’曰：‘礼文殊。’山曰：‘汝不是我同流。’干独入五台，逢一老人，便问：‘莫是文殊么？’老人曰：‘岂有二文殊？’干作礼未起，忽然不见。”

公认丰干禅师是阿弥陀佛的化身，寒山是文殊菩萨的化身。丰干邀寒山去五台山拜文殊，文殊菩萨自己就不需要去了；另一种理解是，真正的文殊菩萨就是自心，不需要到心外去另找一个文殊。总之，真正的文殊菩萨或普贤王如来就是自己的光明无为法觉性，认识到这一点非常重要。

从阿难的境界来看，名言中要么是“是”，要么是“非”；而实相中万法都是无二的，了义的心性就是真正的文殊菩萨。此心性中，能不能找到“是”和“不是”这两种相？确实找不到。

| 佛言：此见妙明，与诸空尘，亦复如是。

佛陀说：“此妙明见性和空尘等物象也是如此³⁰⁷，没有是与不是。”

307 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此见指见性。无始在缠。灵光自若。故以妙明称之。空尘指物象。以物象虽繁不出空与尘故。”

不知道是为了文辞优美、避免重复，还是梵文中确有不同的表述，本经中常常出现意同文异的词语，如见精、见性等都指心的本性，空尘、色空或物象等则指外物。

在了义的实相当中，心与境一体无二，因此又称为不二法门。《圆觉经》第一章佛陀与文殊菩萨的对话中，讲的就是这个甚深的不二法门。《维摩诘所说经》也经常提到不二，意指境与有境、好与坏、有与无、高与低这些对立的概念都是不存在的。

凡夫总是偏执一边，要么是对、要么是错，要么是白、要么是黑。当然，名言的迷乱现象中确实有二元对立，因为名言有名言的量；但在不可思议的实相境界中，二元对立的法都是假相，白的本体不是白，黑的本体也不是黑。尽管我们认为一定要分出对错，但实际上，这些概念都不成立。所有的见、境亦复如是。

| 本是妙明无上菩提，净圆真心，妄为色空，及与闻见。

“见性与物象本来就是微妙光明的无上菩提、清净圆满的本源真心³⁰⁸，但因一念无明而起妄念，分出了空色等相分，以及见闻等见分。”

如六祖大师云：“何期自性，本自清净”“何期自性，本自具足”³⁰⁹，众生本来具足无上菩提的功德，但是这一无有染污及缺陷的圆满真心，却被无明等外缘遮障，出现了色空等相分，于是执著所取；同时也出现了见闻等见分，于是执著能取³¹⁰。

| 如第二月，谁为是月？又谁非月？文殊，但一月

308 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“净者，清净本然；圆者，圆满周遍；真心，即人人本具一真心体。此心本来寸丝不挂，一尘不染，亦即六祖所云：‘本来无一物’是也。”

309 出自《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）。

310 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“色空即赖耶相分。闻见即赖耶见分。皆以无明不觉展转幻起。故曰妄为。”

真，中间自无是月非月。

“就像出现二月时，谁为月，谁为非月？文殊，其实只有一个真月，一个月亮里没有所谓的是月和非月。”

真心之中没有是非等戏论，但由于无明而显现了类似眼翳、二月或毛发等迷乱相，如中观宗常说的“无而显现”，万法本来没有，只是从无中显现了一切。

作为比喻，真月代表我们的心性或真实的自性，即经中所说的“无上菩提”“净圆真心”。《定解宝灯论》里也用天月、水月和画月三者，比喻行者见法性的不同境界³¹¹。因缘具足时，眼前虽然可以显现二月，但哪个是月、哪个是非月？只有真月存在，此外不能说是月、非月。否则，若说二月是月，则与事实

311 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“虽是如来之智慧，于此暂时正道中，相似喻义双运智，画月水月天月喻。”

相违；若说二月非月，在众生面前又确实有无欺的显现。

| 是以汝今观见与尘，种种发明，名为妄想，不能于中出是非是。

佛陀说：“阿难，你对所观的见性、外尘等所生的种种执著，其实都是妄想，在妄想中没有人能超出是与非的范畴。”

凡夫要么处于“是”的状态，要么是在“非”的状态，无法触及不可思议的境界。

| 由是真精妙觉明性，故能令汝出指非指。

“所以，如果明悟了真精妙觉的法身，此人就可以超越‘指’与‘非指’。”

根据长水子璇的注疏³¹²，“指”即“是见”，“非指”就是“非见”。如果众生真正懂得了自心的本来面目，就可以离开见与非见的境界——不能说是，也不能说不是，这就是所谓的不可思议。

长水还提到，有些文字法师困于章句之中，不能通达一味一体的实相奥义³¹³。就像当今学术界的一些现象：如果某位历史人物的出生年月没有确切的时间依据，就会有学者对其真实性产生怀疑。还有些科学家的想法比较矛盾，他们一方面认为保持怀疑是科学的精神，因此不能完全相信权威，要不断地探索和提升；但另一方面，他们又认为要有一个不可动摇的确切标准。实际上，所谓的“确切标准”常常被后来的研究颠覆，以前认为牢不可破的究竟观点，常常因为

312 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“指即是见也。非指即非见也。但文变耳。”

313 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“然文字法师。困于章句。竟不能通一相一味者。莫不竞执空华争驰二月攻乎异端。彼我天隔。苟能居一切时不起妄念。于诸妄心亦不息灭。住妄想境不加了知。于无了知不辨真实。斯则随顺觉性。云何更容是非是相于其间哉。”

工具、材料的改善或智慧的提升等因素而被后面的研究推翻。

同样，某些文字法师总想在文句上找到“是”或“非”的依据，对他们而言，“圆融无碍”“不可思议”“超越思量”的境界似乎遥不可及。

佛陀对文殊菩萨开示的道理特别有加持力和感染力，我们能听闻到这样的法音实属幸运。这个道理非常重要，希望大家认真地思维。以前的许多高僧大德都是白天求法、晚上观修。在一位上师的传记中提到，他在白日里孜孜不倦地求法，到了晚上就闭目思维白天所闻之法，这样夜以继日地精进，终于深刻地领会到佛法中的精髓要义。

比起过去的前辈大德，现在修行人的修学条件有了很大的改善，白天有时间闻思，晚上也有条件看书。如果一直看电脑眼睛不舒服，我们也可以闭着眼

睛思维当天所学的内容，将法义默默地在心里消化。这样的观修非常重要，但想要让佛法直接融入自心，仅凭眼睛看到或分别念思维是不够的，我们还应该尽力将自心融入真正的觉性当中。

「九番直指：见性超情」

以上讲的是“见性不分”，接下来讲“见性超情”，意为见性非自然，亦非因缘。

| 阿难白佛言：世尊，诚如法王所说，觉缘遍十方界，湛然常住，性非生灭。

阿难对佛言：“世尊，正如您所说，觉缘遍于十方世界，湛然常住，本性不生不灭。”

关于“觉缘”，大德们有不同的解释：交光大师

说³¹⁴，“觉”是真性，“缘”是万法；仁岳法师解释为³¹⁵，“觉”是菩提，“缘”是色空和见闻等；通理法师认为³¹⁶，“觉缘”就是见性的意思；藏文中译为“明觉之缘”，可以理解为见精、见性或觉性，与通理法师的观点较为接近。

从显现层面而言，觉性清明澄澈地遍于十方而住；从其本性而言，觉性不生不灭。

——与先梵志娑毗迦罗所谈冥谛，及投灰等诸外道种，说有真我遍满十方，有何差别？

“这样一来，见性与先前梵志娑毗迦罗所言及的冥谛，以及投灰外道所说遍满十方的真我相比，有什么

314 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“觉谓真性。缘即万法。总言徧十方界者。”

315 《楞严经熏闻记》（宋·仁岳述）：“觉谓菩提。缘即色空闻见等。”
《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“吴兴（指吴兴沙门仁岳）曰觉谓菩提。缘即色空闻见等。如前文云此见及缘元是菩提妙净明体。”

316 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“觉缘即指见性。谓亲依觉心变起能缘。真妄和合故以觉缘称之。”

么差别？”

阿难问佛，数论外道认为主物冥谛遍于万物，裸体外道认为真我遍于十方。同样是遍于十方，那见性和这些外道所说的主物和真我有什么差别？

前文提到，摩登伽女困住阿难，所用的就是娑毗伽罗的咒语。娑毗伽罗是一位梵志婆罗门，被称为数论外道，因其头发是金黄色的，又称黄发外道或淡黄派，对此《中观庄严论释》中也有所提及³¹⁷。数论外道所谓的“冥谛”，就是二十五谛当中的第一个——常有的主物。

投灰外道是裸体外道的一类，他们标榜苦行，常常在身上抹灰，在荆棘林里躺下，在针尖上行走或者

317 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“从前有一位名叫淡黄的仙人（也称迦毗罗仙人），出生在护国国王时期，以雪山为栖身修行之地。最终获得了苦行的功德。他相应自己所成就的禅定而造的论典有《黑自在六十品》《五十相》《三量》《七关联》……由于将（这位淡黄仙人当作本师，）以他所造的论典作为正量，因而共称为淡黄派或数论派。他们承许说所知万法可以归属在二十五谛当中。”

五火焚身。梵志是遵奉梵天为本尊的婆罗门。印度现在还有裸体外道和梵志。

有注释说³¹⁸，这里指的是数论外道和裸体外道等承认常我的宗派；有注释称³¹⁹，“娑毗伽罗”是数论外道，“投灰”是裸体外道，“真我遍满十方”是准识论外道，我相分为大我、小我、不定我三种，“遍于十方”指的是大我。

世尊亦曾于楞伽山，为大慧等敷演斯义：彼外道等，常说自然，我说因缘，非彼境界。

“世尊曾经在楞伽山，为大慧开衍《楞伽经》经义时说：这些外道常常认为万法都是自然而生，而我

318 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“婆罗门此云梵志。或净志。投灰等即苦行外道。裸形披发。鞭缠棘刺。五热炙身也。我遍十方者。此外道不知阿赖耶识为界趣生本含藏种子惑润受生。遂计身中有一神我常在不灭处处受生遍十方界。”

319 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“娑毗伽罗名见序分。灌顶云。是数论师。”“投灰或云涂灰。言有时以身投灰。有时以灰涂身。无益苦行也。更有拔发熏鼻眠针卧刺裸形自饿之类。”“说有真我等者。准识论外道计我相有三。一大。二小。三不定。徧满十方是说大我。”

所说的诸法因缘所生，并非是这些外道所能契及的境界。”

在楞伽山为大慧菩萨等宣讲《入楞伽经》时佛陀说过³²⁰，这些外道承许万法自然而有，周遍不灭；而佛陀说万法因缘生，这不是那些外道的境界。

——我今观此觉性自然，非生非灭，远离一切虚妄颠倒，似非因缘，与彼自然。

“我现在仔细观察，世尊所说的觉性自然，不生不灭，远离一切虚妄和颠倒相，这些法似乎不是因缘所生，如此与外道所说的自然有什么区别？”

佛陀在《入楞伽经》中提到，有外道认为万法是自然而生，但我们佛教承许万法是依靠因缘而产生。阿难问佛：如今您说“觉性常住，不生不灭、远离一

320 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“毘楞伽。此云能种种现。佛于彼山。为大慧菩萨说楞伽经。明诸因缘。破彼外道执自然见。因缘之义非是外道所知境故。”

切虚妄颠倒”，似乎是表示觉性并非因缘所生，这样一来，觉性来与外道所说的“自然”有什么差别？

此处的“觉性”和前面的“觉缘”或“见性”是一个意思。密法中经常把本觉的心、觉悟的自体称为觉性，藏文是“日巴”。以前翻译时，有人说汉语中没有对应“日巴”的词，实际上是有的。

丨 云何开示，不入群邪，获真实心，妙觉明性？

“请佛慈悲开示，令众生不入邪道，获得真心及妙明觉性。”

佛法中承许，如来藏或觉性是显而无自性的无实有之法；而外道执著的常我、神我或遍于十方的真我，都是实有的法——这就是佛教和外道最主要的差别。

如果承许如来藏、觉性、见精等为实有，那么

佛教徒就跟外道没什么不同。很多宗派都说常有的神我遍于世间，这个常我跟佛教的觉性如来藏有没有区别？这个问题非常关键，大家一定要好好分析。

《如意宝藏论释》指出，化现一切相的毗卢遮那佛与外道常我最大的区别在于，自宗不承认佛陀是实有的。如果存在实有的法，那佛陀从何而始、从何而终？经过仔细观察之后，我们不难明白，真正的实有之法难以安立。

大乘佛法中最重要的法义就是“缘起性空”，在空性中只要因缘具足，什么都可以显现；而显现的同时，在真正的本性中又什么都不成立。“显而无自性”的见解特别重要，如果不懂得这个道理，我们确实很难将佛教的法性与外道的神我区分开来。

佛陀具体如何回答，我们将在下节课中继续学习。

第 23 课

2022 年 5 月 6 日

「九番直指：见性超情」

现在我们讲到十番直指中的第九——见性超情。

前面提到，文殊菩萨代大众祈请佛陀说法，而后佛陀开示了一段特别殊胜的法义。阿难提问：如果“觉缘”遍于十方、不生不灭，那觉缘跟外道所谓的自然或常我有什么差别？佛陀在《入楞伽经》当中说万法依靠因缘而产生，而本经说觉性常住，二者间是否存在矛盾？

接下来，佛陀回答阿难的问题。

| 佛告阿难：我今如是开示方便，真实告汝，汝犹未悟，惑为自然。

佛陀慈悲地告诉阿难：“我如今以种种方便为你开示，反复地告诉你真相，但你依然无法领悟，仍迷惑地把见性与外道所谓的自然相混淆。”

阿难之前不断地问问题，而佛陀也再再用各种比喻、事例、道理、公案来回答他。阿难认为，见性要么是因缘而生，要么是自然而生，不会有除此之外的第三种情况，对此佛陀告诉阿难：

| 阿难，若必自然，自须甄明，有自然体。汝且观此妙明见中，以何为自。

“阿难，如果你认为见性是自然的，那就必须明确辨别见性的自然本体。你好好地用智慧观察，这个殊妙、光明的见性，以什么作为自然的本体？”

如果你认为有一个不生不灭的自然本体，那你必须把它指出来。

——此见为复以明为自？以暗为自？以空为自？以塞为自？

“这个见性是以光明为自然之体？还是以黑暗为体？或者以空为体？还是以塞为体？”

“自”有时指“自然”，有时指“自我”，但在此处指见性的本体³²¹。以理观察时，见性要么以明为体，要么以暗为体，要么以空为体，要么以塞为体，无非是这几种情况。

——阿难，若明为自，应不见暗；若复以空为自体者，应不见塞；如是乃至诸暗等相以为自者，则于明时，

321 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“即明暗塞空。求见性之自体。了不可得。离明暗塞空。别求一见性之自体。又安可得哉。若外道所计冥谛。则以空暗而为自体。所计神我。则以空明而为自体。不伦甚矣。”

见性断灭，云何见明？

“阿难，如果以明为见性的自然本体，就应该看不见暗；若以空为自体，则应不能见塞；同理，如果以暗相为见性的自体，那么在有明相时，见性便应断灭，又怎能看到明相呢？”

佛陀继续为阿难分析：如果你认为明是见性的自然本体，就永远都不能见到暗，因为如果这个“明”的本体有变化，那就不是周遍和恒常的自然本性了。

同样的道理，若见性以空为自体，就永远都不能见塞；反之，如果以塞为自体，则永远不能见空。刚才的四个法当中还有一个暗，如果暗是见性的自体，那么在光明中，见性理应断灭。为什么呢？因为光明中绝对没有暗，而暗又是见性的本体，因此在明时见性就会断灭。如果没有见性，又怎么能见到光明呢？这显然是不合理的。

外道认为，自然、主物、神我或造作者等是一种实有之法，既然是实有，就永远不会改变。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中用了大量的篇幅来阐释，在所知范围内，如果存在一个成实的事物，那么形形色色的所知都无法得见³²²——以理来推断，必然会导致这样的过失。

同样的道理，如果像阿难所说的那样，心性是一种自然之法，那么以理分析，它是以明为自，还是以暗为自，还是以空或塞为自？经过观察，以任何法为见性的自体都不能成立。总之，实有的自然法不可能存在，了知这一点非常关键。

322 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”“概括地说，在所知万法的这一范畴内，不论本体怎样也好，如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。并且，除了唯独它以外十方三时的其他法一个也不该存在。到最后，连认知这个所谓的‘唯一’、与其本身异体的有境也需化为乌有，原因是，假设（这些有境）依旧存在，则唯一的对境就有非它本身的部分可分了。缘自身对境的识如果也不存在，那么究竟由谁来缘那个实有一体的对境呢？根本不可能缘。如此一来，万事万物形形色色的显现都将如同兔角般变成子虚乌有。正因为万法之中实有唯一的一个法过去未曾成立、现在不可能成立、未来也绝不会成立的缘故，十方三时中形态各异、丰富多彩的这些显现才合情合理。”

| 阿难言：必此妙见，性非自然。我今发明，是因缘生。

阿难问：“这种殊妙见性的本体应该非为自然，我现在认为它是因缘而生的。”

佛陀在《楞伽经》中对大慧菩萨说万法因缘生，此时阿难也认为见性是因缘所生的。

| 心犹未明，咨询如来，是义云何合因缘性？

“然而，我心里对此仍不太明白，所以想再次请问如来，这个见性既然是周遍常住的，又如何符合因缘生的特性呢？”

阿难认为，既然是因缘和合，那么见性应该是无常生灭的；而前文提到，觉缘周遍十方、湛然常住不灭，所以他对此感到困惑。

跟阿难一样，我们在观察自心时也常感迷茫。

《大鹏展翅》《法界宝藏论》等密法中的直指法直截了当，我们在听闻时，觉得自己似乎已认识了内心；但在学《楞严经》时，很多自认为对心性有所了解的人，根据其中的法义观察，好像又产生了疑惑。如果连阿难尊者都云里雾里，我们就更不用说了。

《楞严经》之所以为历代大德们推崇，最重要的原因之一，就是经中依靠种种理证阐明了心的本体，令无数人踏上解脱之道。因此，对于修学过程中产生的疑惑，大家也没有必要过于担心。学习《楞严经》的难点就在于此，有时我们对其中的法义不太明白，或者稍微懂了一点又转眼即忘、抓不到重点，这些都是修学过程中正常的现象。只要持续不断地用功，我们一定能了悟自己的心性。对此，大家务必要保持信心。

对一部法有恭敬心和欢喜心，自然就能产生信

心。在世间的学校里，如果我们仰慕一位老师，发自内心地接受其教导，那即使是这位老师的只言片语，也会被我们长久地铭刻于心；反之，如果内心不认可他，一边观其过失一边勉强听课，自然是收效甚微。佛法中也是如此，如果我们对一部经典或一个修法怀有特别虔诚的信心，自相续得到的收获肯定会非同一般。

在闻思的过程中，我们要多祈祷本师释迦牟尼佛加持自心。《楞严经》的法义如此精深，单单读一遍、看一遍，一般人不一定能理解其中的道理；但如果我们在有生之年再再钻研，总有一天能通达其义。

| 佛言：汝言因缘，吾复问汝。汝今因见，见性现前。此见为复因明有见？因暗有见？因空有见？因塞有见？

佛陀说：“你认为见性是从因缘而生，我再问

你，你现在因为见到了种种相而令见性现前，这一见性是因‘明’而有，还是因‘暗’而有？是因‘空’而有，还是因‘塞’而有？”

阿难提出问题之后，佛陀开始从因和缘两个方面进行分析。

首先从因的角度观察。佛陀问阿难：“你说见性是依靠因来显现，那么这个见性是依靠明作为因而有的，还是依靠暗作为因而有的？或是因为空、还是因为暗而有此见性的呢？”

| 阿难，若因明有，应不见暗；如因暗有，应不见明；如是乃至，因空因塞，同于明暗。

“阿难，假若见性是因明而有，那就不应看见暗；如果因暗而有，那就不应见到明。如此分析见性是因空而有或因塞而有，也跟明暗的道理相同。”

如果见性依靠明为因而有，那就应当见不到暗，因为在暗的情况下，明的因缘消失，见性就应该不复存在，如此永远都见不到暗。如果是因暗而产生见，那就永远不能见明。同样的道理，如果以空而见，就永远不能见塞；如果以塞而见，则永远不能见空……但这些情况都与现量相违，所以见性不能以因成立。

这里的“塞”，章嘉国师将其译为“无情法”。

以上是从因的方面来分析，下面再从缘的方面进行阐述。

| 复次阿难，此见又复缘明有见？缘暗有见？缘空有见？缘塞有见？

佛陀又问阿难：“这个见性是缘明而有，还是缘暗而有？是缘空而有，还是缘塞而有？”

《正脉疏》中将“因”解释为种子，将“缘”解

释为助缘³²³，这样可能容易理解一些。当然，也有大德没有将因和缘分开解释。

阿难认为见性是以因缘而产生，佛陀就先从因或者种子入手分析：如果见性的种子是明，那就没办法见暗；如果种子是暗，那就没办法见明。空和塞的情况也能以此类推。

接下来，佛陀从缘的角度分析：见性的助缘究竟是明、暗、空、塞哪一种？推理的方法跟前面是一样的。

| 阿难，若缘空有，应不见塞；若缘塞有，应不见空；如是乃至，缘明缘暗，同于空塞。

“阿难，假若见性是缘空而有，应该见不到塞；如果缘塞而有，那么应该无法看见空；乃至见性缘明

323 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“若因明有应不见暗者。言其既以明为生见之种子。”“若缘空有应不见塞者。言其既以空为生见之助缘。”

和缘暗而有的道理，和空塞是一样的。”

如果缘空而有见，以空为缘，则永远不能见到塞，因为塞时没有空作为助缘；如果缘塞有见，那就永远不能见空，因为空时缺乏助缘的缘故。同样的道理，如果缘明而有见，则永远无法见暗，助缘是明之故；若缘暗而有见，则永远都不可能见明，助缘是暗之故。这以上的情况都不能成立，因此见性并非以助缘而生。

有些窍诀书中提到，一般来讲，弟子依靠某种表示法认识心性时，是以能现所现的方式，而不是以能生所生的方式。所谓以能现所现的方式认识心性，指的是心的自性本来具足，只不过依靠某种因缘而现前。就像虚空本来是以无为法的方式存在，依靠风吹散乌云而令虚空显现，但并不能说风产生了虚空。只是借助风的外缘见到虚空，风和虚空并不是能生所生的关系。

前文抉择了见性自然不成立，因为如果见性是自然，那么以明为自还是以暗为自都会有过失。此处分析见性不能以因缘而生，否则无论是依靠因还是依靠缘而产生，以上情况都不合理。如此一来，见性到底是什么样的？

佛陀在下文中给出了回答，也就是“见性超情”的结论。

——当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然。无非不非，无是非是。

“应当知道，这个精觉妙明的真心，不是靠因缘而生，也不是依‘不因缘’而生³²⁴；不是自然而生，也不是以‘不自然’而生。见性中没有非和不非，也没有是和不是。”

324 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此中缺非不因缘一句。但是遗脱。理应有之。盖恐闻非自然而遂谓不自然。故曰非不自然。恐闻非因缘。而遂谓不因缘。故亦应云非不因缘。”又《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“谓非因缘非自然非不因缘非不自然。不因缘义在自然中也。”

心性远离一切戏论，超越了有边、无边、二俱边、非二俱边之四边。“是”也不是，“非”也不是，“亦是亦非”也不是，“非是非非”也不是。

| 离一切相，即一切法。

“见性超离一切相，但又没有离开一切法。”

《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”³²⁵ 离开所有的相，就是真正的实相。禅宗常讲：“说似一物即不中。”³²⁶ 如果认为真正存在一个东西，那就还没有通达真心。《大乘起信论》云：“一切法从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏。”真正的法性超离语言、思维等所有戏论。

325 见《金刚般若波罗蜜经》（姚秦·鸠摩罗什译）。

326 《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）：“怀让禅师，金州杜氏子也。初谒嵩山安国师，安发之曹溪参扣。让至礼拜，师曰：‘甚处来？’曰：‘嵩山。’师曰：‘什么物？怎么来？’曰：‘说似一物即不中。’”

至此我们应该明白，见性并不像外道承认的那样，是有实体、遍于一切的自然生法³²⁷；也不是像种瓜得瓜、种豆得豆那样因缘而生，否则见性就不是真正的法性，而只是世俗中的有为法而已。最后得出的结论是，见性“离一切相”，又“即一切法”。

｜ 汝今云何于中措心，以诸世间戏论名相而得分别？

“你现在为什么还是以妄想分别执著，以自然、因缘等世间戏论的名相来分别见性？”

佛陀呵斥阿难，你如今为什么还在妄想中下功夫，一直在分别念的圈子里打转？我给你讲了那么多教言，你为什么还是这样分别执著？

阿难或许是示现，但我们凡夫却是实实在在地困于戏论之中。有些人依止善知识十几、二十年了，但

327 《入楞伽经》（元魏·菩提流支译）：“外道亦说有常作者。不依诸缘自然而有周遍不灭。”

好像还是一直停留在世俗的分别执著之中。世间人有常、乐、我、净等各种各样的颠倒妄想，修学佛法就是为了令自己的我执、分别念和颠倒戏论逐渐减少。如果没有令相续得到改变，那我们学佛还有什么意义呢？

佛陀显现上略加呵斥：对于这些根本不存在、如水月或石女儿一般的法，你为什么偏偏要去执著？

——如以手掌撮摩虚空，祇益自劳，虚空云何随汝执捉？

“好比用手撮摩虚空一般徒劳无益，虚空哪里可以随你执捉呢？”

如同愚人想用手掌触摸虚空，但虚空本来无有实体，想接触它只是徒劳无益。如麦彭仁波切所说³²⁸，

328 《文殊大圓滿基道果无别发愿文——觉空金刚自相》（麦彭仁波切造）：“未入戏论樊笼觉性相，远离分别现量见彼性，伺意犹将虚空打疙瘩，愿能通达自住真实义。”

想把虚空打成疙瘩是不可能的。对于虚空而言，想要打结、触摸或者安住于其中，就像想要抓住空中的鲜花一样，怎么可能实现呢？因此，认为见性是自然常有或是依因缘而生，这些说法和想法都是非常荒谬的。

「十番直指：见性离见」

接下来是第十番直指——“见性离见”，即见性远离一切见。

对于阿难提出的问题，佛陀做出了略带呵斥的回答，但阿难并没有因此而感到不悦，更不用说生邪见了。这就是阿难的长处，一般人在这样的场合中，如果遇到佛陀以呵责的口吻进行教诲，恐怕连话都不敢说，即使有问题也没有勇气追问下去，但阿难却不同，他能长期追随佛陀，部分原因也在于此。他的这种毅力值得我们学习。

阿难白佛言：世尊，必妙觉性非因非缘，世尊云何常与比丘宣说，见性具四种缘？所谓因空、因明、因心、因眼。是义云何？

阿难问佛陀：“世尊，您说妙觉真性不是以因缘而生，那么世尊您为什么常对比丘们宣说见性具有四种因缘？所谓见性因空、因明、因心和因眼，这是什么意思呢？”

从某种意义上看，阿难是在间接指出：佛陀您如果不承认因缘生，似乎就存在自相矛盾的过失，因为您常对比丘们说见性依靠四缘产生，但您刚才又说见性非因非缘，这两种说法之间怎么避免矛盾呢？

《正脉疏》中提到³²⁹，唯识宗承许眼识见境有九种缘，小乘认为有四种缘。按照唯识宗的观点³³⁰，九

329 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“大乘眼识九缘方生。小乘法中。麤具四缘。缺一不可。然皆眼识得生之缘。”

330 《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“问一切之法。皆藉缘生。八识之中。各具几缘。答眼具九缘。一空缘。谓空疎无物障碍于前境故。谓无障碍引发生

种缘分别为：第一空缘，必须是在空无质碍之处才能有见性，在已被阻塞、有障碍的地方就无法见。第二明缘，有光明才能有见，否则在黑暗中什么都见不到。第三根缘，如果没有眼根作为增上缘，我们也没办法看见万物。第四境缘，也就是取境之识的相分。经部宗认为境缘是外境，但唯识宗认为万法唯心现，不承认有自相的外境。第五作意缘，就是能生见的作意。第六根本缘，指第八阿赖耶识上具有的种子。第七染净缘，相当于第七染污意识与前六识，是染净的所依。第八分别缘，即意识的种子，能分别对境。第九种子缘，指眼识的种子，能令见生起。

小乘的四缘包括空缘、明缘、根缘、作意缘。

以空为缘而见到有，以明为缘而显现，以心为缘而了

起。能缘识故。二明缘。谓光明离暗相故。分明显了。开辟引导。能缘识故。三根缘。谓自眼根。为所依故。四境缘。谓能缘识。为所缘故。牵生引发。能缘识故。五作意缘。发作心意。能生起故。于心种位。警令生现。于现行位。引心至境故。六根本缘。谓第八识与其根等识而为根株。作元本故。与前七识。为所依故。七染净缘。谓第七识与前六。皆为染净所依故。八分别缘。谓意识种子。分明了别于前境故。九种子缘。谓眼识种子。能生现故。若加等无间缘。于前八识。各添一缘。眼即具十缘等。”

知，以眼为缘而看到。这里所说的九缘、四缘与《量理宝藏论》里取境的所缘缘、增上缘或近取因等安立方式稍有不同。

刚才阿难问：如果见性非因非缘，佛陀您为什么在小乘经典中说依靠四缘而生见？有注释说³³¹，此处所谓的见，阿难是针对眼根中的眼识来发问，而如来是就眼根中的见性来作答，所说以心为主。一般而言，唯物论或有实宗比较重视“眼见为实”；而以心见的观点，与大乘唯识宗以上的见解较为相合。阿难提出的问题，以及明缘、空缘、心缘和眼缘等四缘，都跟眼见有一定的关系；而如果是心见，则与明、空没有特别大的关系，这一点下文还会提到。

| 佛言：阿难，我说世间，诸因缘相，非第一义。

331 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“当机所引，乃眼根中眼识，如来所显是眼根中见性，正是根、识不分。八识规矩颂云：‘愚者难分识与根’。阿难即其人矣！前来世尊，乃托见精以显见性，欲令证入妙觉明性，而得全体大用，而反认见性为眼识，何异将彩凤为山鸡，视和璞为顽石，可不哀哉？”

佛陀回答说：“阿难，我虽然说过器情世界的万事万物都是因缘相，但这并不是胜义谛。”

所谓因缘相，就是“诸法因缘生，诸法因缘灭，我佛大沙门，常作如是说。”这是佛陀为了令声闻乘等众生不堕落而宣说的不了义法。有人认为世间万物无因而生，有人认为万法依靠常因而生，有人认为依靠邪因而生，比如造恶业得快乐、造善业感痛苦等……为了遮破这些观点，佛陀宣说了万法因缘生，但这些说法是有密意的，旨在引导不同根性的众生³³²。

藕益大师在注释中说：“依于世谛，名随情说；依第一义，名随智说。”³³³佛陀所说的因缘法并不是究竟的第一义谛。《大乘入楞伽经》云：“一切法不生，是第一义性。愚夫堕有无，分别诸因缘。”万法

332 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“言我昔说因缘。但为对治自然及邪因缘。诱引小乘。一时权宜之说。非今所说第一修证了义之教也。”

333 出自《楞严经文句》（明·智旭撰述）。

本来无生，这是胜义谛；愚痴的凡夫要么堕入有边，要么堕入无边，于其中执著各种因缘。

对于阿难的提问，佛陀回答：“我确实说过因缘法，但这只是为了引导众生而宣说的不究竟法。”

| 阿难，吾复问汝：诸世间人，说我能见，云何名见？云何不见？

佛陀继续说：“阿难，我再问你，世间人说‘我能见’，那什么叫作见？什么叫作不见？”

世人常说：“我见到了柱子”“我见到了瓶子”。如果随顺世间，确实可以承许有见，但如果以理抉择，所谓的见和不见都经不起观察。虽然佛陀说过因缘法，但当我们以理分析时，这些因缘法也经不起推敲。

佛陀对阿难说：“如果你不信的话，那我问你一

个问题——什么是见，什么是不见？”

| 阿难言：世人因于日月灯光，见种种相，名之为见。若复无此三种光明，则不能见。

阿难答道：“世人因为有日光、月光、灯光而见到种种相，这就叫作见。如果没有这三种光明，就不能见。”

白天有阳光，晚上有月光或灯光，光明所及之处，山河大地、房屋舍宅、瓶子柱子等都可以被见到，这叫作见；如果漆黑一片，伸手不见五指，那自然就不能见到万法，这叫作不见。

这个道理很简单，我们都这样认为：黑暗中什么都见不到，这叫不见；有光才能看得到，这叫见。

接下来，佛陀破斥了阿难的观点。

| 阿难，若无明时，名不见者，应不见暗。若必见暗，此但无明，云何不见？

“阿难，如果没有光明故称为不见，那就应该不能见到黑暗。如果能见到暗，这只是没有光明而已，怎么会是无见呢？”

世间人通常认为，漆黑一片的时候见不到东西。其实不然，应该承认这时能见到黑暗，因为在没有光明的情况下，见到黑暗也是一种见。下文还会分析，如果认为见不到光明就无有见，那其实见光明也不能算见，没有见到黑暗的缘故。

关于心的分析，每个人都可以参与。刚听阿难这么一说，也许有人会觉得合理，但一经佛陀分析，我们就能明白，见与不见只是世间名言的安立而已，如果以理观察，就会发现很多矛盾之处。

| 阿难，若在暗时，不见明故，名为不见；今在明时，不见暗相，还名不见。

“阿难，如果你说在黑暗中，因不见光明而命名为不见；那么在光明中，因为见不到黑暗，也可以称其为不见。”

佛陀在这里“以子之矛，攻子之盾”，以同等理指出阿难的问题：如果不见光明可以称为不见，那么不见黑暗也应该是见，为什么不这么承认呢？这种辩论方式很有意思，我们或许还没反应过来，阿难的立宗就已经被遮破了。

| 如是二相，俱名不见。

“这样一来，光明、黑暗之中都可以叫不见。”

在光明之中没有见到黑暗，黑暗之中也没有见到光明，如此一来，二者都可以称为不见；或者反过来

说，光明和黑暗中各自都有见，光明中见到了明，黑暗中见到了暗。既然都是假立的，见和不见就都可以同等安立。

丨 若复二相自相陵夺，非汝见性，于中暂无。

“如果光明时黑暗隐没，黑暗时光明隐没，二者互相遮蔽，但这并不意味着见性会消失，哪怕这种消失只是暂时性的。”

举例而言，晚上黑暗出现，光明就消失了；白天有光明，黑暗就隐没了，虽然相违的二者互不并存，但见性一直存在。我们不能因为在光明中见不到黑暗，或黑暗时见不到光明，就认为见性也消失了。见性与明暗的变化无关，它始终存在，不会随着明暗生灭而发生变化。

如果对自心稍微有一点认识，我们就会明白，见

性并不会在贪心或嗔心现前时就消失。当自心和法界融为一体时，见性不随世俗的因缘生灭而变化。

因此，就算光明和黑暗二者互相交替，见性也不会随之暂有或暂无。

| 如是则知，二俱名见，云何不见？

“如此你应该知道，见光明、见黑暗二者都叫作见，怎能说为不见呢？”

下面要讲的“离见”，就像密法中的直指心性一样，是禅宗中很深的法门，也是极为重要的见性之理。

| 是故阿难，汝今当知。见明之时，见非是明；见暗之时，见非是暗；见空之时，见非是空；见塞之时，见非是塞。四义成就。

佛陀得出结论：“是故阿难，你应当知道，见到光明时，见性不是明；见到黑暗时，见性也不是暗；见到虚空时，见性不是空；见到阻塞时，见性也不是塞——这四种意义可以成立。”

随着对境明、暗、空、塞的变化，世俗之心会有改变，眼根、眼识也会随之迁变，但是见性并不会以这些因缘而改变。跟前面的分析类似，这四种意义是可以成立的。

表面上，我们的眼识在见到光明、黑暗，虚空或色法时，会不断地随着外境改变，但究竟而言，根本的见性不会发生任何改变。

| 汝复应知：见见之时，见非是见。见犹离见，见不能及。

“你还应当了知，当见性中起现见分时，此见性

不是见分。真正的见性远离了见明、见暗、见空、见塞等见分，世俗的见分不能触及真正的见性。”

这是本经中最深的直指法，与《金刚经》中的内容类似。

对这一段经文的解释，各家所见不同，但相对而言，藕益大师的注解比较容易理解。《楞严经文句》说³³⁴，“见见之时”，第一个“见”指见性；第二个“见”指见分，以世俗中的眼见为主。当见性中起现见分时，见性并不是见分，所以眼睛之见并不是真正的见，而只是观待相分之见。见性远离了前文所说的见明、见暗、见空、见塞，世俗中的见分根本不能触及究竟的见性。见性和见分二者中虽然都有“见”字，但其意义却不相同。

历代有许多大德都因这段经文而开悟。《大明高

334 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“故曰汝复应知。见性起于见分之时。见性非是见分。当知见性。犹离见分之妄。见分所不能及。”

僧传》中提到一位虎丘绍隆禅师³³⁵，他 9 岁出家，受具足戒后精研戒律，20 岁周游十方，遇到著名的圆悟禅师。一日，圆悟禅师念“见见之时”之句，忽然把自己的手握成拳头给绍隆禅师看，问他：“见到了吗？”绍隆禅师说：“见到了”。圆悟禅师呵斥道：“头上安头！”绍隆禅师当下契入要旨而开悟。圆悟禅师问：“见到了什么？”他说：“竹密不妨流水过。”

许多禅宗大德在开悟时，经常从心中自然流现出一些别有意味的禅偈。当然，也有些人是假开悟，装模作样地写一些诗，最终也会被大德们呵斥。

清朝有一部《正源略集》，记录了很多前辈大德

335 《大明高僧传》（明·如惺撰）：“平江府虎丘沙门释绍隆传四。释绍隆和州含山人也。年九岁辞亲投佛慧院。六年得度受具足戒。精研律部。五夏而后游方……一日入室。圆悟问曰。见见之时见犹离见见不能及。悟忽举拳曰。还见么。隆曰见。悟曰。头上安头。隆闻脱然契证。悟曰。见个甚么。隆对曰。竹密不妨流水过。悟首肯之俾掌藏钥。”

成就的公案。其中有一位无幻施居士³³⁶，在读到“见犹离见，见不能及”时有所了悟，之后便到南谷禅师前请求印证。禅师问：“是什么见？”无幻施居士说：“瓮中走却鼈，半夜放乌鸡。”这句禅偈很有名，意思是半夜漆黑一片，放出的乌鸡在黑夜中更黑了——表明了他的开悟境界。

《续高僧传》还记载了一位普济禅师，在读到同一个偈颂时开悟了，后来建立寺院，弘法利生事业非常广大。除了这些之外，还有很多与此偈有关的公案。

大家一定要以诚挚的信心，经常忆持这段经文。在遇到一些重要的偈颂时，我经常将其抄在纸上，放在抬眼就能看到的地方。如果看一遍不开悟，就看第二遍、第三遍……这些偈颂有非常深奥的意义和加持

336 《正源略集》（清·达真编）：“杭州无幻施居士。阅楞严。至见犹离见见不能及。有省。参南谷和尚。呈所得。南曰。适来呈所得。是什么见。士云。瓮中走却鼈。半夜放乌鸡。南可之。”

力，虽然我们刚开始时可能连字面意思都难以理解，但只要坚持不懈地修学，对于这些直指人心的窍诀，我们一定能明白其中的道理。

| 云何复说因缘、自然，及和合相？

佛陀说：“真正的见远离一切分别，怎么还能说是因缘、自然或和合相？”

如云：“真见自体，离自见相。”³³⁷ 真正见到自心本体时，就离开了见的相。这种境界，确实是如人饮水，冷暖自知。

| 汝等声闻，狭劣无识，不能通达清净实相。

佛陀再次呵斥阿难：“你们声闻众见识狭劣、智慧浅薄，不能通达清净的实相。”

³³⁷ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“意云。真见自体。离自见相。尚不可以见之名字之所能及。云何更说属乎因缘及自然等耶。”

阿难等声闻至少证得了初禅或初果，而尤其是处于这个时代的人们，整天想的无非是世间的物质、金钱、感情、地位……懵懂度日、蹉跎人生，心中缺乏对法义的理解和对空性的了悟。如果要呵斥的话，我们这些业力深重的烦恼众生更应该被呵斥！

｜ 吾今诲汝，当善思惟，无得疲怠，妙菩提路。

佛陀说：“我今日已给予了甚深的教诲，你们应该善加思维，在菩提路上不要疲倦、懒惰或懈怠。”

这里讲了闻思修三慧：“吾今诲汝”对应闻慧，“当善思惟”是思慧，“无得疲怠妙菩提路”是修慧³³⁸。佛陀嘱咐弟子们好好地闻思修行，证得佛果以济拔群迷。

338 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“吾今诲汝下：如来欲阿难，悟明实相之理，故勸以三慧。诲汝者，有诲必闻，闻慧也；善思惟者，正念观察非缘心思虑，思慧也；无得疲怠者：无得因循悠忽，自谓疲劳，遂生懈怠，必须精勤进趣，未可半途或废，修慧也。”

在实际行动中，佛子不能因为一些小小的逆缘就停止脚步。生死大事不能放松，我们一定要保持精进，祈祷上师三宝的加持，令自他在菩提道上坚定地行持，并在证果之后利益无量众生。

以上是第十番直指。

第 24 课

2022 年 5 月 7 日

《楞严经》是佛陀在 62 岁时宣说的殊胜法门，依此经典，许多前辈大德获得了证悟。时至今日，不知五浊恶世的众生还有没有这样的根基。无论如何，既然已经听闻到这么殊胜的法门，只要有信心，相信每个人都会有所收获。

据《景德传灯录》所载³³⁹，杭州千光王寺有一位瓌省禅师。他从小出家，学习禅法和经论，对天台宗

339 《景德传灯录》（宋·道原撰）：“杭州千光王寺瓌省禅师。温州陶山人也。姓郑氏。幼岁出家精究律部。听天台文句栖心于圆顿止观。后阅楞严文理宏浚未能洞晓。一夕诵经既久就案。若假寐梦中见日轮自空降开口吞之。自是倏然发悟。差别义门涣然无滞。后闻国城永明法席隆盛。专申参问。永明唯印前解无别指喻。即以忠懿王所遣衲衣授之表信。……师开宝五年壬申七月示疾不求医。三日前有宝树浴池现。师曰。凡所有相皆是虚妄。二十七日晡时集众言别安坐而逝。寿六十有七。阖维舍利门人建塔。”

颇有造诣，后来专习《楞严经》。刚开始时，由于经义深邃而难以契入，但他仍坚持不懈地研习。一天晚上在参研经文时，瓊省禅师坐在椅子上睡着了，梦见日轮从天而降，自己一口吞下了日轮。以此为缘，他第二天醒来后就开悟了，并得到了永明延寿禅师的印证。他住世六十多年，接近圆寂时说：“凡所有相，皆是虚妄。”在显现种种往生的瑞相后，禅师坐着示现了圆寂。

依靠《楞严经》而开悟的大德数不胜数，我们能遇到这部经典，需要有很深的缘分和广大的福报。如果以信心和恭敬心反复研读，相信每个人都会对心性有更深的认识。如若不然，也许在听闻时觉得自己懂了，但过一段时间后，法义又显得非常陌生，那时自己也不一定能讲得出来。因此，大家在学习的时候就要尽量参阅相关注疏，只要多花些时间、多下点功夫，我们完全可以将经义学懂，并将一些词句铭记

于心。

如果能在闻思阶段打下坚实的基础，我们对自己也会有一种信心：很多背过的颂词、学过的法义，过了几十年都有一种熟悉之感，其中的内容和意义很久之后仍然历历在目。我常想，如果当时没有特别精进，没有把修学放在最重要的位置，不用说很长时间，哪怕到了第二年，很多内容和词句就模糊不清了。因此，遇到如意宝般的珍贵经典，每个人都应抓住机遇，放下琐事，策励自己精进修学。

「破妄心、识真心」

前面讲完了十番直指，今天接着讲破妄心和识真心的道理。

| 阿难白佛言：世尊，如佛世尊，为我等辈，宣说因缘及与自然，诸和合相与不和合，心犹未开。

阿难对佛陀说：“世尊，您对于声缘种性、小乘根器及有漏凡夫在内的我等弟子，慈悲宣说了因缘和自然法，以及诸和合相与不和合相的道理，但我们并没有心开意解。”

《正脉疏》中说³⁴⁰，诸和合相与因缘聚合相关，而不和合相与自然相关。前文中已从不同的角度宣说过这个道理。

丨 而今更闻，见见非见，重增迷闷。

“如今又听到佛陀宣说‘见见之时，见非是见’，我们更加迷茫、不知所措。”

阿难表示，虽然佛陀苦口婆心地讲了很多道理，但因为业力深重，我们还是搞不明白。本来已经够迷惑的了，今天佛陀又讲了一个更深的法，我们就更迷

³⁴⁰ 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“二者义有相关。谓和合与因缘相关。不和合与自然相关。”

糊了。

阿难的闻慧和思慧都超胜常人，只是在显现上修行较少，尚未开悟，所以不断地向佛陀提问。他与佛陀因缘深厚，有传记提到，阿难在佛陀 55 岁时成为佛陀的侍者。作为佛陀的堂弟，阿难最初为了避嫌，并不太愿意当侍者，但由于他智慧超群、过目不忘，非常适合结集佛陀的教法，所以长老们极力推举他担任侍者。从佛陀五十五岁到八十岁，约二十五年间，阿难一直承侍佛陀身边。在此之前，善星比丘也曾做过佛陀的侍者。

佛经中提到，阿难尊者其实早已获得圣果。在佛陀的弟子中，阿难的人际关系极好，跟上等、中等、下等人都能和睦相处。他具备一种特别的智慧，虽然表现得迷惑不解，但依靠这种因缘，他不断地在世尊面前求法，佛陀的智慧宝藏才得以源源不断地流现出来。

| 伏愿弘慈，施大慧目，开示我等，觉心明净。

“伏地祈愿大慈大悲的佛陀您，施与众生智慧的明目，为我等开示光明清净之胜妙觉性。”

| 作是语已，悲泪顶礼，承受圣旨。

阿难说完，一边流泪一边顶礼，恭敬地等待佛陀赐予甚深的教言。

这里的“圣旨”，指圣者佛陀的法旨；“承受”，指愿意接受。阿难尊者非常悲伤，就像婴儿在慈母前一边哭泣一边祈求照拂，而慈母难抑悲心不得不应允一般，佛陀于是慈悲地将最深广的甘露法乳一一赐给以阿难为主的所有众生。

| 尔时世尊，怜愍阿难及诸大众，将欲敷演大陀罗尼，诸三摩提，妙修行路。

当时，佛陀怜愍阿难和在场的四众弟子，准备宣说大陀罗尼、诸三摩地和妙修行路。

“陀罗尼”有总持、咒语之义，有一字、五字、无字等之分。如一字般若就是“阿”字，无字般若就是大陀罗尼，即究竟的实相真理³⁴¹。

“诸三摩提”是以首楞严三昧为主的种种三摩地。有注释说³⁴²，有眼根三摩地，乃至耳、鼻、舌、身、意等三摩地；色尘三摩地，乃至声、香、味、触、法三摩地；还有识三摩地，包括眼识直至意识之三摩地；此外还有即将要讲的二十五种法³⁴³。

“妙修行路”指菩提路上的五十五阶位³⁴⁴，也就

341 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“陀罗尼。此云总持。然有一字多字无字之异。若指下文神咒。即多字也。若显实相妙理。即无字也。”

342 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“所谓眼根三昧。乃至意根三昧。色尘三昧。乃至法尘三昧。眼识三昧。乃至意识三昧。持地三昧。乃至唯识三昧。故名诸三摩提。”

343 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“诸三摩提。总目二十五圆通。”

344 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“妙修行路：乃依行所历之位，即五十五位，真菩提路。”

是下文中提到的空性、禅定以及六度万行等修持的阶位，如十住、十行、十回向、十地等。

阿难的哀泣很有作用，打动了世尊的心，于是佛陀从智慧大云中降下甘霖，即将开显《楞严经》中最深奥的法要。

—— 告阿难言：汝虽强记，但益多闻，于奢摩他微密观照，心犹未了。

佛陀告诉阿难：“虽然你过目不忘，但这只有益于广闻博学，于奢摩他所起之微密观照，心中犹未了悟。”

虽然阿难的记性非常好，但是对于奢摩他和微妙观照的理解还不够深入。奢摩他指寂止，微密观照是胜观，奢摩他微密观照是止观不二³⁴⁵。圆瑛法师认

345 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“夫奢摩他者。一心三止也。毗婆舍那者。一心三观也。奢摩他微密观照者。止观不二也。”

为，“奢摩他”指自性本定之真理，“微密观照”即朗然照体之真智。

此处有两种解释：第一，你虽然广闻博学，但对寂止和胜观的修持还不够，所以没有了悟心性；第二，你记性超群，但是通过微密观照的方式对奢摩他的修行还不够。在后一种解释中，微密观照是一种修学的途径，通过它来观照禅定。

总之，虽然阿难的闻思不错，听得多、记得多、思考得也多，但修行不算突出，对法义的领悟仍显不足。

「阿难尊者智慧超胜」

在辩论或研讨时，记性好的人可以一字不漏地全背下来。从道友们的讲考中也能看出，记忆力好的人对整体内容的掌握度很高，哪怕讲法中开的一个玩

笑，讲的一个故事或比喻，他们也能理解前后关联，明白上师为什么会在这一讲这一段——这一点也许很多人都做不到。

阿难的智慧极为超胜，《佛本行集经》中说³⁴⁶，有一次阿难去城里化缘，许多婆罗门在一棵大树下乘凉。他们听说路过的是佛弟子中多闻第一的阿难，于是故意试探：“听说你的智慧很不错，你知道这棵树上面有多少树叶？”阿难只看了一眼，便马上说出东西南北的树叶各有多少，将树叶分开以及加总的数目交代得清清楚楚，然后往城里去了。

346 《佛本行集经》（隋·阇那崛多译）：“长老阿难比丘。又时日在东方。着衣持钵。往入舍婆提城乞食。去彼祇树给孤独园。犹未至于舍婆提城。于其中间。有一大树。名尸奢波。其树阴下。多有一切诸婆罗门止息。其下诸婆罗门。遥见阿难来欲到边。各相告言。汝辈当知。此是沙门瞿昙弟子。于诸聪明。多闻之中。最第一者。作是语已。阿难便至。白言。仁者。今请观此尸奢波树。合有几叶尔时阿难。观其树已。而报彼言。东枝合有若干百叶若干千叶。如是南枝。西枝北枝。皆言合有若干百叶若干千叶。作是语已。遂即舍去。尔时彼诸婆罗门辈。阿难去后。取百数叶。隐藏一边。阿难回已。诸婆罗门。于是复问。仁者阿难。汝复来也。乞更观此尸奢波树。有几多叶。尔时阿难。仰观树已。即知如是婆罗门等所撻藏叶若干百数。便即报彼婆罗门言。东枝合有若干百叶若干千叶。如是南枝西枝北枝。亦言合有若干百叶若干千叶。作是语已。便即过去。尔时彼等婆罗门辈。生希有心未曾有心。各相谓言。此之沙门。甚大聪明。有大智慧。诸婆罗门。以此因缘。心得正信。得正信已。其后不久。悉各出家。成罗汉果。”

这些婆罗门绞尽脑汁地计算之后，发现树叶的数量与阿难的回答分毫不差。惊疑之下，他们把一部分树叶摘下藏起来，等阿难返回时又问他：“你说说现在的树叶有多少？”阿难只扫过一眼，又说出了答案。婆罗门计算后，发现尊者的回答还是没有错，于是对阿难尊者生起了无比的信心，随他出家，后来都证得了阿罗汉果位。

有些人可能会想，这不是一种传说？其实，世间也有类似的奇人。著名的发明家特斯拉的传记里提到，他的父亲给他一本书，他看过一遍就过目不忘，而且很快就明白了书中的所有原理。特斯拉独特的创造力，令爱因斯坦也对其大为赞赏。在物质研究领域，人类历史上涌现了一批伟大的科学家；而在心灵探索方面，佛教中也有许多了不起的大成就者，他们杰出的智慧亦非常人能及。

「闻思后需要修行」

《增一阿含经》云：“多诵无益事，此法非为妙。犹算牛头数，非此沙门要。”意思是，仅在口头讽诵，念得再多也没有太大的意义，因此不算善妙。就像一个人虽然长于计算牦牛的数量，但这些并不是他的财产；对于沙门来说也是一样，仅仅多闻并不能解脱，一定要将法义用于实修。禅宗常言“说食数宝”，如果一个人只会说法，自己一点也不修，就像只是口说食物或数别人的财宝一样，对自相续没有太大的利益。

如今大家在闻思五部大论的过程中，背考、笔考、讲考等各方面表现得很不错，但最关键的仍在于学到的法义能否用得上。如果没有修行，法义无法融入自心，智慧就无从开发。

几十年以来，我一直要求大家重视修行。初学者

可以从全知无垢光尊者的《大圆满心性休息·三处三善引导文》开始修起。喇嘛教务科的一位堪布曾对我说，这个引导文极为珍贵，多亏了上师如意宝赐予我们这一殊胜传承。

《三处三善引导文》次第明显，修法简易，每一个引导文都有前行、正行和后行，哪天修什么，哪个法修几天，法本中都讲得清清楚楚。我们这些法王的老弟子，也都在多年中修持这个法。按照这样的方式修行，相信很多人的心会逐渐堪能。当然，按照《大圆满前行引导文》《前行备忘录》等其他窍诀书中的方式来修持，大家也肯定会有所收获。

阿难尊者的智慧是我等末法时代的凡夫无法比拟的，但佛陀仍毫不留情地呵斥阿难只是广闻博学，无法令自相续得到真正的滋润。藏传佛教中说：“精通干涸的词句”，意思是，若一个人没有修行的境界，即使是在高高的法座上讲经说法，但干巴巴的语言没

有感染力和说服力，很难滋润并成熟众生的相续。就算他所说的话像歌声一样悦耳动听，但离法义真正融入自心，也许还有十万八千里。

既然已经听闻了“人生难得”“寿命无常”“因果取舍”等法义，我们一定要将之用于调伏自心。有些寻思者虽然在世间拥有很高的学位，但如果怀有傲慢，或者只看重优美的词句，那么在调伏内心或心与法义相融方面，他们所下的功夫就会相对欠缺。短暂的人生转瞬即逝，如果以这样的方式修学，到最后除了种下了善根种子以外，不要说真正的解脱，也许连能否成为好的修行人都很难说——大家一定要在这方面善加抉择。

—— 汝今谛听，吾当为汝分别开示，亦令将来诸有漏者，获菩提果。

佛陀说：“你现在认真听受，我要详细地用比

喻、推理进行辨析，不仅是为阿难你，也要让将来的许多有漏众生，都获得菩提的果位。”

有漏者指具有贪嗔痴等有漏习气的人，包括具缚凡夫和有漏二乘³⁴⁷。举例来说，喝酒者有喝酒的漏，抽烟者有抽烟的漏，贪心者有贪心的漏，嗔心者有嗔心的漏。对有漏者而言，若能得到善知识的窍诀并如理修行，他们将来都能获得菩提的果位。

我们多数人应该都是有漏者，因为前世的业力不同，有人在贪欲方面的习气比较重，有人的睡眠习气比较重，有人的嫉妒心比较重，或者各方面的不良习气都很重。尽管我们多少都有一些习气，但如果真正按照佛陀所说的教言去修持，在根除、压制或减轻烦恼方面，相信每个人都会有所收获。

| 阿难，一切众生，轮回世间，由二颠倒分别见妄，

347 《楞严经指掌疏》（清·通理）：“诸有漏者通指具缚凡夫。亦兼有漏二乘。”

当处发生，当业轮转。

“阿难，三界众生之所以在世间轮回，是由于两种颠倒的分别妄见，当下因无明而生，并跟随业力在六道中漂泊流转。”

所谓“当处发生”，虽然大德们有不同的解释³⁴⁸，但大意都是众生随着无明当下转生，并因为业力而漂泊六道。

业力非常强大，《万善同归集》云：“二力最大：因业力故入生死，因定力故出生死。”阿难缺乏定力，而凡夫有的也只是业力。就算心里有美好的想法，但当业力现前时，我们也只能随业而转，不得不

348 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“当处发生者。有惑即必有业。……当业轮转者。有业即必有苦。”《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“当处发生，即不离本处发生。”

《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“此一念动无别所依。只迷一真忽然而起。故名当处发生。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“如《起信论》所云：‘不了一法界故，不觉心起，而有其念。念无自性，不离本觉。’即当处发生。将全法界真理，遍成迷惑之境，现起世界、众生，本非处而言处耳。”

屈服于这股强大的力量。

——云何二见？一者众生别业妄见，二者众生同分妄见。

“什么是两种颠倒妄见？一是由自身别业现前的妄见；二是由众生共业现前的妄见。”

每个众生都有别业和共业。一般来讲，各自相续的五蕴依靠特定的业力而感受果报，这叫作别业，也叫正报。什么是共业或同分业？就是依靠所有众生共同所造之业而显现的器世界等，又叫作依报³⁴⁹。

比如，在喇荣山沟的出家和在家众共同所见的外境属于共业所现；虽然同处于一片土地，但有些人感到像在净土一样快乐，而另一些人觉得处处碰壁、十

349 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“又相宗所释：别业者，即不共业，所感之根身不共众人所造之业，乃个人前生所造业因，今生所感正报根身之业果。从黎耶识第八识中，不共种子生，以是自业所感，自所受用，故曰别业。同分者：即共业所感器界与众人公共所造之业，依业感报，感受今生依报之器界。从黎耶识中，共种子所生，以由共业所感，众皆有分，故曰同分。”

分痛苦，这些不同的感受就是依靠个人的别业而显现的。以上的道理在《入大乘论》中也提到过³⁵⁰。

「别业妄见」

下面讲别业和共业的具体情况，先说别业。

云何名为别业妄见？阿难，如世间人，目有赤眚，夜见灯光别有圆影，五色重迭。

“什么是别业妄见？阿难，比如有人得了眼翳病，晚上在灯光中看见五颜六色重叠的圆形光影。”

350 《入大乘论》（荣索班智达造论）：“共同成立一个有法作为基础，显现内在的别法不同即是如此：对于普通的人们与旁生来说，如果接触火显然会被焚烧，显现为痛苦之源。旁生类中有个名为火净的野兽，以火来沐浴不会被烧，并且使毛色变得极其艳丽、毛质变得极其精美，火能起到水的作用；旁生类中的火鼠，常住在熊熊烈火中，入于极其炽燃的火坑里，火起到处所与食物的作用；饿鬼类中的‘火饿鬼母’、天人中的天仙种姓、婆罗门种姓、能受火施的‘火神们’，被共称身体本身以火形成而存在着。不仅如此，而且诸如草，在普通旁生面前显现为可受用之处，也起到维持生命的作用，而在普通人们面前并不显现这样，也起不到维生的作用。这种也是共业所感与不共业所感的所属类别。”

赤眚³⁵¹ 是红色的眼翳，意为因眼睛出现问题而看到的红色光影，这是为了说明众生别业现前的情形。

别业不仅限于某一个众生，也可以成熟于一类众生。比如，好多人患上同一种病，对于这一群患者而言，这是他们的共业；但就更大范围的众生而言，这就是小部分人的别业。如今俄乌战争中的几百万难民，从整个世界的范围来看，他们所受的是别业；而就几百万人内部而言，这是他们的共业。

距今约八十年前，河南曾发生过一次蝗灾导致的饥荒。当时有小孩看到天上一位老爷爷从一个大口袋里不断倒出蝗虫，遍满数千里田野。像大雪般落下的蝗虫把地里的粮食吃光了，民众无奈之下打算吃蝗虫，但这些蝗虫在被煮熟后变成了不净粪，无法食用。

351 眚：shěng，眼翳。

这是当时很多人亲历的事实，一些史料中对此有所记载³⁵²，这场灾荒可以算作当时众生的别业。此外还有很多别业现前的例子，比如某些业感特殊的众生竟然以吃玻璃碎渣维生，甚至还有人喜欢吃草、吃石头……佛陀在此处用眼翳患者来类比别业众生。

——于意云何？此夜灯明所现圆光，为是灯色，为当见色？

佛陀问阿难：“你是怎么认为的？眼翳患者看到夜灯中所现的圆光，究竟是灯的色法，还是见的色法？”

解下来将从两个层面进行遮破：首先破“双

352 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“试举一段共业所感的真实故事。在民国三十三年，西历一九四四年，中国河南省，整年无雨，土地干旱，又逢蝗虫为灾。蝗虫一至，满天变黑，所有农产品，都给吃光，甚至一草一叶，也不生存。当时有一个小童，看见空中有一个老人，将一袋一袋的东西，从天倒下，落地即变成蝗虫，遍数千里，积厚盈尺。人们因太饥饿，故网蝗虫充饥，以为蝗虫是食农产品，不会有毒。想不到将蝗虫煮熟后，都变成人粪，再饥饿也不敢食！因此饥民只有逃亡，由河南逃至长安，相隔八百余里，一路尸骸遍野。奇怪的是饿死尸骸，都作狞笑，形貌令人惊心，这便是大家同分妄见，共业所感之报应。”

即”，即破圆光“是灯是色”；然后破“双离”，即破圆光“不是灯也不是色”。

「破双即」

| 阿难，此若灯色，则非眚人何不同见，而此圆影唯眚之观？

“阿难，如果圆影是灯的色法，那为什么无眼翳者看不见圆影，而唯独眼翳患者才能看到？”

如果眼翳患者所见是灯色，那么旁人也应该可以见得到，但正常人在同样的位置却看不到圆影，因此认为圆影为灯色，这是说不通的。

| 若是见色，见已成色，则彼眚人见圆影者，名为何等？

“如果圆影是眚见所成之色，既然见本身已成

为色法，那眼翳患者对于圆影的见，又该称作什么呢？”

如果说这不是灯的色法而是见的色法，同样也无法成立。原因在于：当圆影是“见色”时，能见已经成了色法，那么眼翳者对圆影的“见”就不复存在了，因为这个见性已经成了色法而无从安立。

这里从两个方面进行观察：你说自己见到了圆影，那么圆影是灯色还是见色？如果是灯色，其他人都应该看得到，但这与现量相违；如果是见色，那眼翳患者的见性又该如何安立？这样一分析，对方确实无法反驳。

以上是破“双即”，即圆影是灯、是见的说法都已被遮破完毕。下面从反方面破非灯非见。

「破双离」

｜ 复次阿难，若此圆影离灯别有，则合傍观屏帐几筵有圆影出。

“再来，阿难，若除了灯以外另有圆影存在，那么观察别处的屏帐、几筵等事物，也应该出现圆影。”

如果你说圆影在灯之外存在，既然圆影不观待灯，那为什么一旁的屏帐、几筵、柱子、房子等其他事物上没有圆影呢？也应该有。这是破圆影非灯。

｜ 离见别有，应非眼瞩，云何眚人目见圆影？

“若离开了见，圆影还依然能存在，那圆影就应该不是眼睛所能看见的，为何眼翳患者又能看见圆影呢？”

如果说除了眼翳患者的见以外，另有一个圆影存在，那么圆影就不是眼睛的对境，为什么眼翳患者能看到圆影？既然圆影不观待眼根，是在见以外存在的法，那么圆影与眼根有病或无病又有什么关系呢？你就不应该说只有眼翳患者才看得到圆影。

以上破“双离”，即圆影非灯、非见不能成立。

是故当知，色实在灯，见病为影。影见俱眚，见眚非病。

“是故应当了知，色其实是从灯而生，眼睛病了才会看见圆影。灯影和妄见，都是因为眼翳才显现的。如果见到了眚影的本质，那就不再是病。”

结论是什么呢？不管是灯的圆影还是有眼病者的见，这两者都是因眼翳而存在的。如果没有病就不会见到圆影。灯本身是正常的，但是因为眼翳将能取、

所取都染污了，所以才出现了圆影。

对于“见眚非病”，大德们的解释不尽相同。长水子璇说³⁵³，见无眚病之人，自然没有圆影可缘；交光大师和藕益大师都认为³⁵⁴，见指见性，真正的见性不会被染污，常自非病。我们在这里解释为：圆影和妄见都缘于眼病，如果见到了眚影的本质，那就没有病；或者说，能见眚影的见性本身没有病。

| 终不应言是灯是见，于是中有非灯非见。

“最终不应说圆影是灯、是见，也不能说圆影非灯、非见。”

353 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“见无眚病之人。自然无影可缘。说谁是灯是见非灯非见。亦可见是了知义。了知五影是眚所成。则无执影之病。终不说影有生处也。”

354 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“眚之见体。常自非病。而与眚本不相干矣。以若见即是眚。应不自见。今既宛然见眚。岂能见之见体即所见之眚病乎。此意最重。正惟有此。无病见体。所以见见即非见也。不指有智眚人而言。”

又《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“见眚非病者。意显见见之时见非是见也。盖见相二分。全依自证。故自证虽举体而成见相。其体不变。如眚影二妄。全依净目。故净目。虽举体而成二妄。其目仍存。故曰见眚非病。正所谓终日在妄。终日恒真也。”

按照无垢光尊者的观点，万事万物的显现就像虚空中的毛发一样，这些迷乱的现相既不是心，也不是境，类似于假相唯识宗的观点。同样的道理，众生别业所现的圆影，不能说它是作为对境的灯或是自己的见，也不能说其非灯、非见，以上四边都不成立。那么，圆影的本体究竟是什么呢？它就像空中的鲜花一样，根本无法成立。

不仅是眼翳者所见的圆影，其实众生都在感受各自不共的业与烦恼，但如果以理观察，这些法既不是外境，也不是自心，而是如二月一样显而无自性。对于看着月亮时用手挤压眼球而出现的二月虚影，说它是月亮也不对，不是月亮也不对，因为二月没有本体，所以远离了是非二边。

这个道理很深，蒺益大师说：“全体虚妄，毫无实法。”³⁵⁵ 轮回的显现都是虚妄的，没有一丝一毫的

355 出自《楞严经文句》（明·智旭撰述）。

真实性。既不能说是见，也不能说非见；既不能说是灯，也不能说非灯；不仅不能说，而且所有现象的本质都超越了一切戏论。

这是本经中最深的剖析方法，与中观的理证类似。现代人很喜欢理证，因为它不涉及宗教信仰，纯粹依靠双方共同承认的道理来分析。

这个圆影是灯也不行，不是灯也不行，是见也不行，非见也不行。请大家想想，如果是我们在佛陀面前，能否还能继续回辩？

——如第二月，非体非影。何以故？第二之观，捏所成故。

接下来以月亮的比喻来阐释：“就像虚空中的二月并不是月亮的本体，也不是月亮的影子。为什么呢？因为所见的第二个月亮，只是通过手指挤捏眼睛

后出现的幻象。”

| 诸有智者不应说言，此捏根元，是形非形，离见非见。

“有智慧的人不应该说，手指捏眼睛后出现的第二月，是月亮的形状或者不是月亮的形状。对于见到的二月，也不能说其离见或是不离见³⁵⁶。”

所见的二月只是因为眼睛被捏了一下，除此之外，月亮的形状不可得，不是月亮的形状也不可得，这是从所取对境的角度来讲的。就有境而言，见到二月不能说离开了见，也不能说不离开见。若说二月跟见没关系也不行，因为毕竟见到了二月；若说跟见有关系，那么在哪里可以找到二月呢？

以此可知，众生不共业所现的万物，也就是依靠

356 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“离见非离见，离字双用。离见即非见，非离见即是见。”

自身五蕴而显现的所有法，其实与二月一模一样³⁵⁷。尽管万法依靠因缘而现，但这种因缘并非实有。当第二月无欺显现时，若有人执著它的颜色、形状、大小，纠结于各种概念，实际上没有任何意义。二月在本体上从来没有产生，也没有不产生。既然如此，能见到它的有境之见，也从来没有产生过，也没有不产生。执著于二月如何如何，都只是白日说梦、痴心妄想而已。

| 此亦如是，目眚所成，今欲名谁是灯是见？何况分别非灯非见。

将二月和圆影的比喻相结合，可以得出结论：“圆影也是由眼病造成的，怎能说圆影是灯或是见？更何況去分别非灯和非见，这些都不成立。”

由不共业所现的痛苦与快乐，虽然别人感受不

357 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“例无明见病；夜指迷位；灯指藏性；五色圆影，例众生五蕴幻躯，世界五尘幻境。”

到，但自己能够体验——这些苦乐跟眼翳患者前所现的幻象完全一样。眼翳比喻众生的不共业，眼睛就如同我们的心。心没有见到真相而见到别的法，原因就在于自身具有别业。

如果清净了一切障碍，就像治好了眼翳患者的病一样，这人心前的幻象自然就不再出现。正在感受不共业所现的痛苦时，如果以此圆影喻进行观察，我们完全能清楚地了知痛苦的真相。

「同分妄见」

云何名为同分妄见？阿难，此阎浮提，除大海水，中间平陆有三千洲。正中大洲，东西括量，大国凡有二千三百。其余小洲，在诸海中，其间或有三两百国，或一或二，至于三十四五十。

以上说了别业妄见。下面讲同分妄见，对此佛陀

讲了一个比喻：

“什么是众生的共业妄见？阿难，在南赡部洲，除了大海以外，中间的陆地上有三千个洲。正中有一个大洲，纵量东西，共有两千三百个大国。其余在大海中的小洲，多的有两三百个国家，少的有一两个，乃至三十、四十、五十不等。”

例如，甘孜州以前就分为许多小国，按现在的行政区划来说，一个县就是过去的一个国。像嘉绒、金川一带，一个山沟里就有很多国王和王宫。过去的印度也是这样，小小的部落就可以算是一个国家。

经文中提到，南赡部洲正中的洲上有两千三百个大国，比如今的国家多了许多。2020 年世界上公认的国家有 197 个，已经加入联合国的有 193 个，与经中所说的两千多个国家相比，数量确实不算多。

| 阿难，若复此中，有一小洲，只有两国。

佛陀说：“阿难，若其中的一个小洲上只有两个国家。”

如今非洲有 54 个国家，亚洲有 39 个国家，大洋洲有 16 个国家，有些岛国只有几万人口。中东一些国家的国土也很小，人口也很少。

| 唯一国人同感恶缘，则彼小洲当土众生，睹诸一切不祥境界。

“其中一个国家的人，共同感受了某种恶缘，这个洲的众生见到了许多不吉祥的征兆。”

这就是共业。

| 或见二日，或见两月，其中乃至晕、适、佩、玦、彗、孛、飞、流、负、耳、虹、霓，种种恶相。

“人们看见天现二日或二月等恶相，以及月亮的恶象，有恶气环绕月亮的晕，黑气遮盖月亮的适，白气在月亮旁边的佩，月半环的玦等；还有星辰的恶象，如光芒遍射而长的慧星，芒气四出而短的孛星，从空中横过的飞星，光象下注的流星等；以及太阳的恶象，包括恶气在太阳之上的负，恶气在太阳旁边的耳，早上雨后对日有彩色的虹，以及傍晚雨后日出的霓等。”

孔子曰：“天无二日，民无二王。”³⁵⁸ 如果天空中同时出现两个太阳或者月亮，都是不祥的征兆。这里的二月和前文提到的眼睛被捏后出现的二月不是一回事。

《楞严经文句》和《指掌疏》中对这些相有详细的解释，指出它们是日月星周围出现的景象。

358 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“孔子曰。天无二日。民无二王。既见二日两月自非吉祥之兆。如夏桀亡时两日并照是也。”又“天无二日”此句出自《孟子》。

“彗、孛、飞、流”四者主要与星星有关。当彗星出现的时候，很多人认为这是不祥之兆，因此民间把彗星叫作扫把星。藏译本中提到，这种光像铁钩一样。我的家乡炉霍发生大地震之前（1972 年），当地人常常看到彗星掉落，老人们说这可能预示着来年的恶兆，结果第二年就发生了大地震。有时候，大自然的征兆确实不容忽视。

“负、耳、虹、霓”主要指太阳方面的灾象。虹霓指彩虹，彩虹在藏地被视为吉祥的象征，但其实也有一些属于恶相。彩虹分为很多种，有些是向上的，有些像耳环一样向下，有些代表吉祥，有些则是不祥之兆。犯日的恶气还分多种颜色，如红色代表火灾，黑色相应于暴雨或海啸等水灾，青色出现时则可能引发风灾。

总之，太阳、月亮和星辰周围出现某种特定的光相，都是不吉祥的征兆。历史上也有此类事件，在

一些大的灾难或动荡发生之前，自然界会出现一些征兆³⁵⁹。当这些恶兆刚刚显现时，如果人们能主动行持广大的善法，对于改变缘起来说十分必要，否则，灾难临头时再想改变就来不及了。

| 但此国见，彼国众生本所不见，亦复不闻。

“然而，两个国家中只有一个国家的人能见到这些恶相，而另一个国家的众生不仅看不到这些现象，甚至连听都没听说过。”

如果整个国家的人都受某种业力影响，对于本国人来说，这就是共业；而对于其他国家的人来说，就算近在邻国，他们也不会见到这些恶相。众生的业力确实不可思议。

359 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“如宋襄公时，星陨如雨，秦始皇时，彗星遍出。”

第 25 课

2022 年 5 月 12 日

历史上，许多前辈大德依靠《楞严经》而开悟。我在课堂上只能为大家讲述有限的几个公案，其实这方面的事例非常多。

在闻思期间，大家应该认真听受。我们的讲闻并没有收取任何费用，大家都是自愿来听课的。如果对法或讲者没有信心，你也可以选择不听。哪怕是佛陀讲法，不起信心的人也可以当场离开，这是佛经中开许的；但如果决定要听，无论是在现场还是在家里用收音机听，大家都应该以认真的态度来接受如来珍贵的教言。有些人听闻佛法就好像听世间广播一样，一边炒菜做饭、吃东西、做琐事，一边顺便听一听，

这种对法不恭敬的态度属于舍法罪的同分，十分不应理。

我们在闻法时，应该圆满课前课后的课诵，毕竟和这么多僧众在一起共修，哪怕是念一遍《普贤行愿品》，功德都不可思议。多年以来，即使再忙碌，我也会尽量圆满课程前后的念诵。

创造和维护目前的闻思环境是一件很不容易的事，里里外外的发心人员都非常辛苦，所以在有修学机会的时候，大家一定要珍惜。以前条件允许，就算是圆满讲闻上百堂课的一部论典，我们也觉得理所当然；但在如今这个动荡不安的世界局势下，外有战争、内有疫情，每个人也被各种琐事困扰，在这样的情况下，哪怕是完成一堂课，我也会有一种轻松感和成就感。在此，我希望每位道友都能珍惜当前的修学机会。如果你决定要听课，就应该提前做好各方面的准备，将这两个小时的课程当作一天中最重要的事情

来对待。这样，你得到的收获也会非同一般。

总的来说，大多数人的闻法态度是非常好的。虽然每位道友难免有自己的烦恼、痛苦和琐事，但是大家仍然尽心尽力地在听闻。如今喇荣山沟里这样的讲闻盛况，无论放在哪个时代都是极为罕见的。尤其是在末法时代，我们能值遇这样的甚深经典，对每个人来说都是极为重要的法缘。

前辈大德们曾说，佛法将要灭尽时，《楞严经》会首先隐没。若此经住世，佛教就不会衰败。如果《楞严经》不在世间了，就算其他经典仍然存在，佛法也会迅速衰败。希望大家能发愿，愿在有生之年乃至生生世世都能弘扬《楞严经》。如果条件不具足，哪怕只是讲授其中的部分内容，或者只是对几个人讲，也是十分有意义的。

从前我为大家传授过《金刚经》《妙法莲华经》

《维摩诘经》等，闻法者中真正有传承、能讲授的人，现在算来可能也不多。将来有机会的时候，希望法师们尽力传讲这些经典，哪怕只有极少数的听众，也应该在各个道场或中心尽力弘扬。

在藏地，许多寺院历来都十分重视闻思，弟子们求法的意乐也非常好。当地的百姓常常邀请堪布或活佛传法，并且对各类法门表现出强烈的希求之心。一旦获得佛法的传授，他们便会表现得极其喜悦；若未能如愿，则会感到深深地遗憾。这种对法的渴望，非常值得随喜和赞扬。如果每个人都具备这样的认知，那么我们培养的法师们未来必将拥有弘法利生的机会。

本经的法义十分深邃，因此在闻思的过程中，大家务必要认真听闻。尽管无法确保所讲的内容百分之百准确，但我已细致对照了藏文译本及前辈大德的注疏，大部分内容应该是可靠的。无论如何，这样的修

学机会来之不易，大家应怀着一颗难得之心来听法。

前面已经讲述了七处征心和十番显见，现在正在讨论众生的别业和共业，并对“见见之时，见非是见”的道理进行了较为深入的阐发。

| 阿难，吾今为汝，以此二事进退合明。

前文中，佛陀就两种妄见举了一些例子，接下来继续说：

“阿难，我现在再以眚影及灾象这二事，为你用种种道理或进或退地互相比喻，进一步显明妄见之理。

对于这句话，前辈大德根据各自的领悟而有不同

的解释³⁶⁰。根据长水子璇的注释³⁶¹，“进”指宣说法义，“退”是以比喻作为示例，比如前文所讲的眼病者见圆影以及一国灾象的比喻。这些比喻所阐释的意义是，业力都是由众生无始以来的无明翳病造成的。退以比喻例说，进而阐发意义，经中常以这种进退交替的方法来阐释佛理。

一位大德指出，法师应该认真研习经文，按照自己的理解进行宣说，不必完全照搬前人的说法——当然，参阅前人的注疏也是极其必要的。有些智者或许看一遍经文便能直接宣说法义，但一般人恐怕没有这种能力。

360 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“又进退亦异旧说。盖佛谈经。如人入宅。从前向后为进。从后番前为退。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“欲以易知例彼难知。使彼难知亦成易知。故须一进一退。方明其为妄也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若约例处：例汝、例彼、例阎浮提，三番进退合明：先进一人见青影，别中之别，例阿难见身、界别业之妄，是以一人例多人，属进别例别以合明。次退一国见灾象，同中之别，例彼一人见青影，别业之妄，是以多人例一人，属退同例别以合明。后进一国所见灾象，同中之别，例彼十方依、正，同分同，是以一国例诸国，属进同例同以合明。此二进一退，分属合明也。”

361 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“进例于法。退例于喻。互相合显。以明见与无见也。”

月称论师提到³⁶²，龙猛菩萨通过《中观根本慧论》阐释那些令浅智者望而却步的甚深经义，之后我再以自己的智慧进一步解读龙猛菩萨的密意。如果连月称论师都要依靠龙猛菩萨的教言来学习佛经，那么对我们而言，不借助大德们的注释直接学习经文，可能会面临一定的困难。

在这里，佛陀慈悲地对阿难说：接下来，我将以意义和比喻相结合的方式，再次为你宣说共业和别业妄见的道理。

「比喻说明别业妄见」

先说别业妄见：

｜ 阿难，如彼众生别业妄见，瞩灯光中所现圆影，虽

³⁶² 《入中论》（月称菩萨造）：“如彼通达甚深法，依于经教及正理。如是龙猛诸论中，随所安立今当说。”

现似境，终彼见者目眚所成。

佛说：“阿难，就像众生因别业妄见而看到灯光中出现圆影，尽管显现上似乎真的存在这个对境，但实际上圆影是由见者的眼翳造成的。”

五光十色的圆影只在具有别业的眼翳患者面前存在，而其他众生看不到，由此可知圆影是由眼翳产生的。

| 眚即见劳，非色所造。

“眼翳实际是见上的颠倒，并不是外境色法造成的。”

子璇说：“妄心变起，似有不真。”在灯光之上其实没有五颜六色的圆影，只是妄心起作用时圆影现似为有，但这个显现并不真实。眼翳只是由“见”上妄发的迷乱导致的，并不能说明外境中真有这样的

色法。

| 然见眚者，终无见咎。

虽然有所见上的颠倒，“然而，眼翳者内在的见性始终没有过咎。”

圆影只是无明的显现而已，眼翳者的见性从来没有被染污过。众生心前正在显现颠倒妄相的时候，其见性不会因为见到颠倒相而减少，也不会因为没有见到颠倒相而增长。见性始终是无增无减的。

| 例汝今日以目观见山河国土及诸众生，皆是无始见病所成。

佛对阿难说：“就如你今日极目远望所见的山河大地以及六道众生，那些形形色色、包罗万象的景象，都由无始以来的见病所成，并非真实存在。”

这里从比喻讲到了意义。

佛陀告诉阿难，你应当知道，就像眼翳患者所见的圆影一样，人们平日所见的巍巍高山、滔滔河流，以及形形色色的芸芸众生，这些全都是众生无始以来妄想无明的见病所造成的，所有现象都虚幻不实。

有大德在此引用了《华严经》中的教证：“众生虚妄故，是佛是世界，若解真实者，无佛无世界。”³⁶³ 由于具有虚妄无明，因此众生在看到佛陀清静时，常会认为世间众生不清净；然而，如果真正见到实相，佛与众生等种种相都会消融于法界。“无佛无世界”并非意味着一切成为断空，而是指一切有相状戏论的法在真实义中了不可得。

| 见与见缘，似现前境，元我觉明。

³⁶³ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“华严云。众生妄分别有佛有世界。若了真法性。无佛无世界。”

接下来，佛陀分析了见和眼翳：“能见的见分与所见的相分³⁶⁴，乃至依靠二者所现的山河大地等对境，实际上本来就是觉性光明。”

当我们见到各种景象时，表面上见和见境似乎是分开的。有境与外境各自分别存在，就如我所看到的电脑、茶杯等事物，明明白白地显现为各种不同的形相。无需他人多言，我们自己也认为外境和内心是分开的，但实际上，除了每一众生自身本具的觉性光明以外，再没有别的法存在了。

| 见所缘眚，觉见即眚。

“见者所缘之境是眼翳所导致的，能见的有境也是因眼翳而生，二者皆为妄相。”

“见所缘”即能见者的所缘，“见所缘眚”则

364 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见即见分，合上以目观见。见缘即见所缘之相分，合上国土众生。”

指外在显现的所取现相是由眼翳导致的³⁶⁵。有大德指出³⁶⁶，“见所缘”中的“见”是见分，“所缘”则对应相分，相分是对境的形相，见分是有境的见。无论是相分还是见分，二者皆有障碍，并非究竟的实相。

| 本觉明心，觉缘非眚。

“本有的觉性妙明真心，远离一切虚妄颠倒。”

“觉缘”指见性。长水大师认为此处的“觉缘”与前文“觉缘遍十方界等”中的“觉缘”是同一个概念³⁶⁷，通理大师对此解释道：“觉缘即指见性。谓亲依觉心变起能缘，真妄和合故以觉缘称之。”

365 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“若见实有所缘之境及能缘见。皆是眚病。以能所缘如空华故。或可见与所缘已俱是眚。若起觉智觉此二空。此能觉者亦是眚也。圆觉亦云。依幻说觉亦名为幻。”

366 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见即转相之见分，所缘即现相之相分，皆由无明之力，转真见成妄见。”“觉见即眚者：接上句，谓非但所缘是眚，即觉明所发之能见，亦即是眚，以俱依无明而有，妄体本无，合上影见俱眚也。”

367 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“此显真觉妙明非生非灭。远离一切虚妄颠倒湛然常住。故非眚也。言觉缘者。觉之缘由行相也。如前文云。诚如法王所说。觉缘遍十方界等。”

此外，也有大德认为此处的“觉缘”是指遍觉能所二缘³⁶⁸。

| 觉所觉眚，觉非眚中。此实见见，云何复名觉闻知见？

“能觉知到所觉如眼翳般虚妄，方为真觉，而真觉不会堕入迷乱之中。这就是见于妄见之真见，怎能再称其为见闻觉知呢？”

所觉之法，就是有境的见分和对境的相分³⁶⁹。真正能了知所觉皆是妄想的觉，绝不在迷乱翳病之中，这就是真正的见性，怎么会是世间的见闻觉知呢？³⁷⁰

368 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此明真体非病：上觉字指真体，下觉字指妙用。缘字双摄见分、相分，能、所二缘。谓本觉妙明真心，遍觉能、所二缘皆妄，此觉体自不堕妄中，实非有眚妄见可比，故曰：‘非眚’，合上见眚非病。”

369 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“所觉即能缘所缘，由无明所熏……悉皆如眚，真觉未觉时，常堕眚中，一觉所觉是眚，则此真觉，即已离眚，非堕眚中矣！”

370 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若起能觉。觉于所觉俱是眚病。真觉之体非能所中。故云觉非眚中。”

真心无有颠倒，清淨无染，而见闻觉知毕竟是有相的，不是真正的见性。

《入行论》云：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”《圆觉经》也说：“以净觉心不取幻化及诸净相。”真正的清淨觉性不会执著于幻化和清淨的相，甚至对佛陀的清淨相也不执著。

在修行有所进益时，人们容易执著于自己的悟境或神通，所以禅宗大德们着重喝破这一点。“凡所有相，皆是虚妄”，只要有相执，都是不可取的。“我已经开悟”的想法，就是一种特别强大的执著。对真正的开悟者来说，如《楞严经》所言，见者和所见都得不到，哪里有开悟可言？

在名言现相中，自明自知的觉悟是可以成立的；然而，有时有些人对自己的境界特别执著，喜欢四处炫耀。有些人自认为有点“境界”，但其实只是不

懂装懂，以分别念来宣扬自我，甚至还给他人“授记”。关于授记、预言、业力等不可思议之法，凡夫最好不要随意以分别念信口开河。如果相信凡夫的伺察意，无异于以盲导盲。

许多前辈大德即便有很深的境界，也不会轻易显露，更不会随便在人前说神通。有些人喜欢说：“我见到了本尊”“梦里如何如何”“你前世杀过什么众生，所以你今天变成这个样子”“你家里可能会发生什么”……这些多半不是现量所见，而是一种话术或猜测，就算有时碰巧说中，这种误导他人的行为对自他都没有好处。

对于他人的前生后世、具体的业因果等，如果本来没有现量见到却装作见到而宣说，就称之为“说大妄语”。如果这个人已经受了沙弥戒以上的戒律，那很可能连根本戒都破了，失去了跟僧众共住的资格，因此大家在这方面一定要谨慎取舍。

这里说，能取与所取都是因迷乱眚病导致的，如果我们执著有一个真实的见闻觉知，显然是不合理的。

是故汝今，见我及汝，并诸世间十类众生，皆即见眚，非见眚者。

佛陀告诉阿难：“因此，你如今所见的我、你以及世间十类众生，实际上全是迷乱妄想之见，并不是能见虚妄的见性或真心。”

十类众生，就是本经十二类众生中除去了无色和无想两类³⁷¹，即胎、卵、湿、化、有色、有想、非有色、非无色、非有想、非无想。也有注释是按《金刚

371 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“是有世界卵生。胎生。湿生。化生。有色。无色。有想。无想。若非有色。若非无色。若非有想。若非无想。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“十二生中。除无色。以其空散无身相也。除无想。以其土木无心相也。其余十生俱有心在身中之计。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“十类众生：于十二类中，除无色、无想；”

经》的十类众生来解释的³⁷²，二种解释稍有不同，但都是指一切众生。

从中观胜义谛的立场来看，世俗谛都是假的，不论是佛陀的色身还是十类众生，所有的相都属于世间的见闻觉知所摄。作为二取有境的眼等所见，终究是迷乱的显现，在实相中并不成立。

| 彼见真精，性非眚者，故不名见。

“能见眚病之见性是超离迷妄、纯一无杂的，真性不堕迷乱之中，所以不名为见。”

在觉悟者的究竟境界中，得不到有相的法，自然也没什么可见的，但也并非不见。见也不成立，不见也不成立，见与不见二俱也没有，非二者也不存

372 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“十类众生是：胎、卵、湿、化、若有想、若无想、若有色、若无色、若非有想、若非无想，共十类。”

在，这才是真正的见。如《定解宝灯论》所说³⁷³，没有见是最殊胜的见，所见意义不偏堕于任意一方，这才是真正的见。

「依观察二种妄见开悟的公案」

历史上也有大德通过观察共业与别业而开悟的公案。在明朝时期，有一位瑞白明雪禅师以苦行著称。

《入就瑞白禅师语录》中提到³⁷⁴，将一切都看破、放下，根基深厚的人可以做到，如百丈禅师仅因听到“鼻痛”二字就开悟了；然而，对于一般的修行人而言，若没有下一番狠功夫，便难以达到看破一切的

373 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“未见殊胜见之义，见义不堕于一方。”

374 《入就瑞白禅师语录》（明·寂蕴编）：“有一喝下一棒下明白者。如百丈被搥得鼻头痛而悟入。岂用工夫也。但做工夫。是不得已为下根人的事。如山僧最初念佛。后遇一老宿。授以半偈。念得口中白醪流。又不知何者是四大。何者是心境。又遇一老宿。教我听楞严经。至同别二种妄见处。遂悟得根身器界。总是空花。单只得个空境。不得自心。遂生拔无之念。后见云门先师。先师云。四大是假。心境本空。何者是汝自己。问话者又是何人。念佛者又是何人。我被说着病根。是时疑情顿发。……过了春期。夏间又约六七众打七。至第六日闻钟声。忽然身心脱落。不见有一物当情。此正是虚空粉碎。大地平沉时节。正如高峰枕头扑落地一般的工夫。才得个太平时节。我是万历三十六年下山。将自己衣单尽舍与人。单只一衲瓢杖蒲团而已。七年衲不解带。十三年无被。”

境界。

瑞白禅师最初专修念佛，后来遇到一位善知识赐予他半偈教言，他不断精进念诵，以至于口中流脓。一天，他在一位禅师处听闻《楞严经》，听到别业和共业一段时，忽然有所了悟，但当时他所悟的只是单空，甚至一度认为业因果不存在，陷入一种不取舍因果的状态中。后来，他拜见当时著名的云门大师。大师问他：“四大是假合的，妄心也是空的，谁是你自己？问话者是谁？念佛者又是谁？”这一问让他生起了极大的疑情。此后，在一次听闻钟声时，他彻底觉悟，获得了“虚空粉碎、大地平沉”的境界。

瑞白禅师在一生中都重视弘法利生，到晚年下山时，仅携带一件衲衣、一个瓢、一根杖和一个蒲团。他以苦行僧自居，七年中衣不解带，十三年间夜不倒单，直至示现圆寂，一直保持这样的行持。

以上公案中，有两个方面很值得我们自省：一方面，禅师依靠《楞严经》开悟，而同样听闻了此经，我们是否也有所领悟？另一方面，大德们在稍有境界的时候也绝不放弃积累资粮，随着觉悟境界的提高，他们对因果的取舍就越发谨慎，行持善法也越加精进；对比之下，有些人稍有觉受，就自认为不需要继续积资净障和闻思修行，甚至开悟后反而比以前更懈怠和散乱，所作所为更不如法。这样的“开悟”，实际上就是着魔。

「比喻说明同分妄见」

前面以喻义结合的方式阐释了别业妄见，接下来我们讲同分妄见。

| 阿难，如彼众生同分妄见，例彼妄见别业一人，一病目人，同彼一国。彼见圆影眚妄所生，

“阿难，用一国众生共业所现的种种灾象，类
比眼翳病人独自所见的五色圆影，来说明一个眼翳病
人和一国众生所见都如同圆影一样，皆为迷乱妄想所
生。”

眼翳者在灯光中看到圆影，以及一国民众所见灾
象，这两者之间可以进行类比。也就是说，具别业妄
见的眼翳者所见，与一国人因共业妄见所见的灾象一
样，实际上都是由无明翳病所导致的。

——此众同分所见不祥，同见业中瘴恶所起，俱是无始
见妄所生。

“这个国家众生共业所见的恶相，是由共业的恶
缘所起。与眼病者所见的圆影一样，都是由无始以来
的无明妄见产生的。”

近年来，世界各地纷纷出现了许多不祥之兆。

《了凡四训》提到，如果众生勤修善法，别业或共业所感的不祥之兆都可以转变。作为改变命运的智者，了凡先生小时候被人算定命运，说他这一生只能活 54 岁。后来遇到云谷禅师教他改命，通过行持善法，他最后活了八十多岁。

在一个人的命运中，也许会出现一些不祥之兆，但这些并非无法改变。世界上所有众生的共业也是如此，就算已经出现了恶兆，但如果大家共同修持善法，依然可以改变缘起。因缘确实不可思议，好的因缘可以变坏，不好的因缘也可以变好。倘若出现了不吉利的征兆，我们不应一蹶不振，而要积极地通过各种方法来努力改变命运。

大众共同所见的恶相是由瘴恶引起。瘴恶指罪恶或恶气³⁷⁵，也就是说，此国的灾相由众生的同分恶

375 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“由瘴恶故感灾祥起。瘴即病也。将有恶病预见此事。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“而灾象乃瘴疠恶气，上应于天，故

业引发。一个人看到灯光周围有圆影是眼病导致的，如果追溯其缘，也许是因为他以前伤过其他众生的眼睛。尽管恶业有大小和程度的差别，但这两种不祥之兆的根源，都是来自无明我执所引发的业与烦恼。

大家应该明白，不管是众生共业所感的妄相，还是众生别业所现的妄相，归根结底都是由恶业与恶分别念所生。如今世界上的许多事情，其实都可以追溯到众生的共业。比如，现在乌克兰的局面令许多众生陷于痛苦，但每个当事者的感受又各有不同。共业之中有别业，别业之中也有共业。

以前学院拆房子时，从整体上看，这是大家的共业所现，但其中有些人感受到更多的困难和痛苦，这就是共业中的别业。不论共业或别业，这些都是由无始以来的妄见所生。众生流转轮回的时间无量无边，有些业可能是上一世所造，有些可能已经够在阿赖耶

现种种不祥之象。”

识中存留了很长时间，直至因缘具足时才一一现前。

| 例阎浮提三千洲中兼四大海，娑婆世界，并洊十方诸有漏国，及诸众生，同是觉明无漏妙心，

“例如，阎浮提的三千洲、四大海、娑婆世界以及十方有漏国土中的所有众生，本来同是妙明觉性和无漏真心。”

无论在轮回中如何流转，众生的如来藏光明从来没有失去过，小至蝼蚁含生，皆是如此。

| 见闻觉知，虚妄病缘。和合妄生，和合妄死。

“因受无明遮蔽，从妙明真心中幻现出种种虚妄见分，形成见闻觉知；又幻现出种种虚妄相分，成就山河大地诸法万象。以无明为因，惑业为缘，因缘和合，因此而妄生妄死。”

本觉妙心因无明遮蔽而产生了见闻觉知以及虚妄病缘，这二者分别为见分和相分³⁷⁶。如密法中说，万法本来清淨，在本基中显现基现的时候，普贤王如来觉悟了自心；而众生虽然本具同一妙心，却未能了悟，以此妄想病缘，因缘和合而生，因缘和合而死，就这样在六道轮回中不断流转。

《新续高僧传》中记载了一位本智法师³⁷⁷，他 12 岁出家，专攻《华严经》，19 岁受近圆戒，之后到各地参访。经过十二年的禅修，他终于对心性有所认识。一次，湍王请他去弘法。王坐中殿，迎请禅师

376 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“受无明本熏，业识资熏之力，起成见分，映在六根门头，故有见闻觉知，虚妄之病，合上瘳恶。缘字即所缘相分之妄境，指十方依、正同分惑境，乃根本无明，见病之影，合上灾象。”

377 《新续高僧传》（喻谦著）：“释本智字慧光。……智年十二住依之。遂薙发为驱乌。后行脚遇黄道月舍人。与语相得。为更其号曰朗目白斋。以华严为业。智多所熏发。即从事焉。年十九受具。……北游中原遍历名山。足迹半天下。……但于参究已躬。恐未悟彻。乃立禅一十二年。始得心光透露。由是机辩自在。发迹北游。……湍王为佛法金汤。闻智入国。欲致一见。……诘朝王坐中殿。延之入。智长揖问王曰。喜哉世主。富有国土贵无等伦。作何胜因感斯妙果。王曰。从三宝修来。智曰。若然因何见僧不礼。生大我慢。王悚然下座。请入存心殿薰香成礼。请问法要。……乙巳冬慈圣圣母周三百六十甲子。建法会于都南之广。慈懿旨请讲楞严。未及二轴忽告众曰。生死去来皆目眚所见耳。吾行矣。华藏庄严吾所图也。今归矣。踞座端然而逝。”

相见。本智禅师问湍王：“您如此福报，是依什么因缘而来？”湍王回答，这些福报是因为三宝的加持而来。禅师说：“既然如此，见到僧人为什么不顶礼呢？”王爷听后立刻从高座上下来，向本智禅师顶礼。

王爷的母亲请禅师讲《楞严经》，当讲到接近两卷时，禅师说：“生死去来皆目眚所见耳”，意为生死全都是眼翳者的妄见而已，在本性当中生与死、来与去都是虚妄。他又说：“我要去华藏世界。”说完便坐化而去。

前文说到，和合而生、和合而死都是因为无明烦恼引起的，所以才有生死轮回的流转。从本性上讲，生死也是无明患者的妄想翳病。

| 若能远离诸和合缘，及不和合，则复灭除诸生死因。

“如果能远离一切和合缘及不和合缘，就能灭除生死之因。”

藕益大师指出³⁷⁸，这里的生死包括分段生死和变易生死。“和合”指分段生死，比如一位补特伽罗今生为人，这段人生结束后变为其他道的众生，这种段落分明的生死就是分段生死。“不和合”指没有明显的界限，或不依世俗的因缘而生的状态，这称为变易生死，如圣者阿罗汉在投生流转时，只是心相续稍有变动而已，不像凡夫众生转生那样有一段段不同的五蕴身。

如果远离了和合、不和合，那么世间的所有生死之因都可以灭除。

| 圆满菩提不生灭性。清净本心本觉常住。

378 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“只须远离诸和合缘及不和合。而分段变易二生死因。即便灭除。”

“圆满菩提的本性无生无灭，清净本觉之心湛然常住。”

圆满菩提和清净本心，本来就是无离无合、不生不灭、不来不去、不增不减的。

「破“见性以和而生”」

关于和合、不和合的问题，佛陀接下来继续向阿难开示。

| 阿难，汝虽先悟本觉妙明，性非因缘非自然性，而犹未明如是觉元，非和合生及不和合。

佛陀开示道：“阿难，虽然你已了悟到本觉妙明真心并非因缘而生，也不是自然性，但你尚未明白，这本觉妙明真心既非和合而生，也不是不和合而生。”

觉性既不是外道所承认的自然，也不是《楞伽经》所说的因缘而生。若自然常有，则无法起作用或随缘示现；若因缘而生，觉性便成了无常法，这两种见解都不合理。

关于和合与不和合，大德们有不同的解释：比如和合生是分段生死，不和合生是变易生死³⁷⁹；也有解释为以业与无明和合的因缘或以业与无明不和合的因缘而产生³⁸⁰；还有些则视其为通过修行或非修行而产生。

佛陀对阿难说，尽管你已对此有了大致的理解，但仍尚未认识到，此妙明真心并非和合或不和合所生。用世人的话说，他还卡在这个问题上。

379 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“诸和合缘。是分段生死因。不和合缘。是变易生死因也。”

380 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“若能离开别业妄见之惑业俱全的和合缘，和离开同分妄见之有感无业的不和合缘，就能灭除二种颠倒的生死根本。”

佛陀将宣讲真心和合也不行、不和合也不行的道理。

| 阿难，吾今复以前尘问汝，汝今犹以一切世间妄想和合，诸因缘性，而自疑惑，证菩提心和合起者。

佛陀继续说：“阿难，我现在从现量见外境的角度问你：你认为世间的见闻觉知、山河大地等一切法都是以因缘和合而生，因此怀疑：证悟菩提的真心是否也如此和合而起。”

| 则汝今者，妙净见精，为与明和，为与暗和，为与通和，为与塞和？

“那么你当下的见性，到底是与光明相和，还是与黑暗相和？是与通达相和，还是与闭塞相和呢？”

很多人认为：我这颗觉悟的心是依靠因缘而产生的，比如上师指点的因缘或自己观想的因缘等等。如

果真心是由因缘相和而生，那么见性是与什么法相和呢？我们有必要对此进行深入的观察。

《楞严经》是从空性的角度以理破除实有的执著，但并不是否认见性在世俗谛中的存在。就像《中观根本慧论》中以胜义理观察的时候，从微尘到一切智智之间的任何法，在空性层面都无法成立。同样，本经也是通过各种比喻和方法，来阐明见性的本体了不可得。

作为佛教徒，我们修行的主要目标就是证得缘起性空，否则，就会像胃里有无法消化的硬物一样，久久地感到疼痛难忍。如果我们心中对见性一直持有一种实执，而没有对治的妙药，这种执著就会逐渐成为心中的恶性肿瘤，顽固不化，从而引发各种疾患。

在修行过程中，我们很多人都有与阿难类似的疑惑。如果缺乏善知识的引导，仅靠自己看书学习，恐

怕难以引发相应的见修和觉受，也无从理解经论的甚深意义。

佛陀说，如果觉心是由相和而产生，那么无非是与外境结合。这里提到的明、暗、通、塞只是有代表性的四法，实际上与之相和的还可以有很多，比如，光明可以进一步细分，暗、空、塞也是一样；但总体而言，明、不明，有阻碍、没有阻碍这四种法，已经可以代表种种外境。

| 若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？

“假若见性和明相相和，那请你观察一下，当明显现时，哪里会有你的见混杂其中呢？”

如果认为见性由和产生，并且见性与明相和，那么当明相现前的时候，哪里会有你的见呢？“明”可以指任何法的显现，在手机、水瓶、电脑或佛像等现前

的事物中，在哪里能找得到“见”？“明”是对境，而“见”是有境。有境的见和外境的明在什么地方交融，并且可以被看到呢？这是一个值得思考的问题。

| 见相可辨，杂何形像？

“见与明相是能够被辨别出来的，那二者混杂之后又是什么形象呢？”

见性是你的内心，而明是外在的对境，既然二者之相可以被辨别出来，那么当它们混杂在一起的时候，其形相也应该可以被辩明。如此一来，见性和明相掺杂在一起，究竟呈现出何种色相呢？

| 若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？

见与明相和后，明相究竟是见，还是非见？

“如果明相不是见，那怎么能见到明呢？如果明

相就是见，所见的相成为了能见的心，怎么能自己见到自己呢？”³⁸¹

进一步观察，见性和明相相和后，明相究竟是见，还是非见？如果明相不是见，那么见就无法安立，从而无法见到明；如果明相即是见，就会导致能见和所见都是见，自己对自己怎么起作用呢？可见，无论明相是见或非见，二者和合都不能成立。

丨 必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和。

“如果说见性圆满，那怎么能与明相和呢？如果明相周遍一切，也不能与见性相和。”

有注释指出，“圆满”是周遍之义³⁸²。如果见性

381 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见与明相和后，毕竟还是见耶？非是见耶？若和后明相非是见者，应无所属，云何而能见明！此非离也。若和后明相即是见者，相既成见，应不能自见其相，若仍见其相，云何以见自见其见？此非即也。如是观察，则和义不成。”

382 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“圆满。犹云周徧也。若见自周徧。则无明可杂。若明自周徧。则无见可杂。”

周遍于所有法，那它究竟在哪个地方与明相相和呢？因为见已然周遍一切，除见之外再无其他法可以与之相和；如果反过来，是外在的光明圆满周遍，那不可能再有一个见与之相和，因为明已遍于一切，明之外的其他法不复存在。

| 见必异明，杂则失彼性明名字。

“如果说见性和光明是不同的，那将二者混杂在一起，便会失去了见性和光明各自的本性与名称。”

见和明是不同的，明是对境的本体，见是有境的本体。如果混杂在一起，二者就失去了各自的本体和名称。即使见与明仍各自存在，也不能说这是真正的相和，因为它们仍然保持各自的自性。就像老虎和牦牛只是站在一处，不能说这是和合，若强行说存在一个和合的动物，那这个动物既不能说是老虎，也不能说是牦牛。

| 杂失明性，和明非义。

“混杂之后就失去了明和见的本性，因此见性与明相和的说法不合理。”

| 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“同理，暗、通、塞也可以通过这样的方式来观察，可知见性并非与此三者相和而产生。”

第 26 课

2022 年 5 月 13 日

上一课讲到，阿难对觉缘明心非因缘生和非自然生的道理已有较为清晰的理解，但对于真心非和合及非不和合的道理仍然感到疑惑。为此，佛陀通过分开遮破“和”与“合”的方式来阐明这个问题。

“和合”二字可以拆开解释，通理法师、藕益大师等大德认为，“和”指的是二法混合后失去其原有的体性³⁸³，就像水与土结合后变成泥；此外，还有二法之间有关联或联系的意思。“合”意为结合或凑

383 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意谓凡言和者必当坏其本名。如水既和土转名为泥。不复名水与土。故以见必异明等而难问之。”
《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“和者。如水土相和。”

在一起，许多注释都提到“涵盖相合”³⁸⁴，就像盒子被盖子完全覆盖一样。在章嘉国师翻译的藏文本中，“和”指“接触”，“合”为“观待”。大德们的解释虽然不同，但都有各自的道理。

昨天我们分析过，见性以“和”而生不合理，因为与明、暗、空、塞相和都会产生过失。今天我们继续观察，见性与明、暗、通、塞的“合”能否成立，其中的推理与前文类似。

「破“见性以合而生”」

｜ 复次阿难，又汝今者，妙净见精，为与明合，为与暗合，为与通合，为与塞合？

“再则阿难，你现在认为妙明清净见精，是与光

384 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意谓凡言合者必如涵盖相合。”
《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“合者。如涵盖相合。”

明相合，还是与黑暗相合，是与通相合，还是与塞相合？”

妙净见精即菩提心、见性或觉性，如果是以合而生，那是与明、暗、通、塞哪一个法相合？下面一一分析这四个对境。

| 若明合者，至于暗时，明相已灭，此见即不与诸暗合，云何见暗？

“假若见性与光明相合，而黑暗出现时，明相必然消失，那么见性就不能与黑暗相合，又怎么能看见黑暗呢？”

如果选择第一个假设——妙明觉性是与明相合而生，那么当黑暗存在的时候，明相显然会消失，这时见性也应该不复存在，因为明和暗相违，光明出现的地方不可能有黑暗，而有黑暗的地方也不可能存在

光明。既然见性不存在，就无法与暗相合；既然不与暗合，又怎么能见到暗呢？但是这个结论显然与事实不符。

见的本性如果与明相合，那就意味着永远只能见到光明，而无法见到黑暗。换句话说，晚上就应该不会见到黑暗，人们也就不需要电筒或路灯，这样的结论显然很荒谬。因此，见性不能与明相合。

| 若见暗时，不与暗合与明合者，应非见明。

“如果在看见黑暗的时候，见性不是与黑暗相合。那么与光明相合之时，也应该无法看到光明。”

对方继续辩论：见性虽然与明相合而产生，但也有见暗的时候。虽然能见到黑暗，但是见没有与暗结合，而是一直与明相结合在一起的。

这样的观点不合理。为什么呢？见暗的时候就应

与暗相合。如果见暗时见与明合，那么见明时见也应该与暗合，如此一来，见明就变得不合理了。这样荒谬的结论是源于对方不得不承许在见明时黑暗并未消失的缘故。

丨 既不见明，云何明合，了明非暗？

“既然看不见光明，又怎能说与光明相合的时候，能够了知所见是光明而不是黑暗呢？”

沿着前面的思路继续推理，如果没有见到明，就不能说与明结合。因为连见都没见到，又怎能了知此法是明而不是暗呢？更谈何与明相合？这种说法是不成立的。

丨 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“由此可知，见性与黑暗、通达和壅塞相合而生的情况，也同样不能成立。”

以上已经遮破了见与其他法的和合。

阿难不知道见性是否从和合而生，对此佛陀分析了见性与明等四法和合而生的不合理，从正面遮破了和合生。

「破“见性非和而生”」

接下来佛陀将遮破“见非和合生”，同样也是通过“和”与“合”两个层面进行观察。

| 阿难白佛言：世尊，如我思惟，此妙觉元，与诸缘尘及心念虑，非和合耶？

阿难对佛说：“世尊，我经过反复思考后认为，这个妙觉元明之见性，与明、暗、通、塞等所缘尘境，以及内在六识，会不会是非和合的？”

“缘尘”指所缘相分，包括明、暗、通、塞等所

缘尘境³⁸⁵，也可以泛指色、声、香、味、触、法等六境。“心念虑”在藏文本中译为心、意、识三者，《指掌疏》将其解释为“六处识心”³⁸⁶，即眼、耳、鼻、舌、身、意六识，其中念和虑是识的功用。

既然和合而生已经无法成立，阿难就进一步思考：见性本来是清静之体，与那些尘相——明与暗、通与塞及心念思虑等，应该不相和合吧？”

佛言：汝今又言觉非和合。吾复问汝，此妙见精非和合者，为非明和，为非暗和，为非通和，为非塞和？

佛陀说：“你现在又认为见性并非和合而产生，那我再问你：这个非和合生的殊妙见精，究竟是不

385 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“缘尘。指相分。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“与诸缘尘即指明暗通塞。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“与诸缘尘：即明、暗、通、塞，所缘尘境。”

386 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“及心念虑即指六处识心。以心为识体。念虑为识之用故。”

与明和、不与暗和、不与通和、不与塞和中的哪一种？”

遮破的方式与前相同，先破“非和”，再破“非合”。

| 若非明和，则见与明，必有边畔。

“假若见性不与明相和，那么见与明之间必然有边界。”

既然你声称见性与明不相和，那首先你要明确见和明的分界在哪里，否则又如何判定它们不和呢？因此，你必须指出能见的见性和所见的明相之间的界限。比如你说“这不是我的地盘”，那首先需要知道你和他人地盘的边界，否则，怎么衡量你们各自地盘的大小？

| 汝且谛观，何处是明，何处是见？在见在明，自何

为畔？

“请你仔细观察，何处是明相，何处是见性？在见性和明相之间，以何处作为二者的分界？”

你必须明确指出哪些是见的部分，哪些是明的部分。如果将二者混为一谈，连见和明各自在哪里都不知道，你又怎么知道二者不相和呢？也许二者本来是和在一起的，只是你没有发现而已。因此，必须首先找出二者之间的界限。

| 阿难，若明际中必无见者，则不相及，自不知其明相所在，畔云何成？

“阿难，如果在明的范畴中没有见，则二者没有接触，自然就无法知道明在哪里，那么所谓的界限又如何安立呢？”

如果你承许见性不与明和，也就意味着在明中没

有见，那又由谁来判定明是否在这里呢？若明与见是他体，就像东方的瓶子与西方的瓶子一样，你怎么才能知道明的确切位置呢？既然连一法的位置都无法确定，又怎么确立二者之间的边界呢？

| 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“见性不与暗和、不与通和、不与塞和，以此方式观察也可以推知。”

以上，佛陀遮破了“见与明不相和”。如果按照藏译，这里是破斥见性与四法“不接触”，而下面是遮破见性与四法“不观待”。

「破“见性非合而生”」

这里是第四种观察方式——破非合。

| 又妙见精非和合者，为非明合，为非暗合，为非通

合，为非塞合？

佛陀问阿难：“如果这个妙明见精并非和合而生，那它到底是不与明合还是不与暗合，不与通合还是不与塞合？”

如果阿难认为妙见精不是由和合而产生，那究竟是与明、暗、通、塞哪一者不相合？

| 若非明合，则见与明性相乖角，如耳与明了不相触。

“如果说见性不与明相合，那么有境见性跟对境明相之间，彼此乖违、互相排斥，犹如耳朵不与光明相合一样。”

藏地有句谚语：“鬼从东方来，食子却扔在西方。”意思是本来打算将食子布施给饿鬼，但如果弄错了方向，就会南辕北辙，无法解决问题。

同理，如果明和见完全是不同的性质，就像耳根与光明一样。耳根只能感受声音，无法见到外境的光明等色法，所以二者毫不相干。

| 见且不知明相所在，云何甄明合非合理？

“见性根本不能了知明的所在，又怎么能辨别合与不合的道理？”

如果见与明二者互不相合，就不可能互相起作用，见性就永远不会有认识对境的机会。

| 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“同样，见性不与暗合、不与通合、不与塞合，通过上述的观察方式也完全可以了知。”

阿难最初执著见性以因缘或自然而生，后来又认为见性以和合与不和合而生。对此佛陀逐一分析，菩

提明觉不是因缘所生，也不是自然而生；并不是和合产生，也不是非和合产生。通过以上的观察可知，以实有的方式不可能产生明觉见性。

《楞严经》虽然通过各种方式遮破明觉实有，但这并不意味着明觉就此断灭，也不是说高僧大德们开悟时未曾明心见性。事实上，明心见性在名言中确实存在，但以理观察时，经得起观察的实有见性是无法存在的。如果我们承许实有，就会落入常有的边执之中。

无论内外，轮涅所摄的一切法在胜义中都了不可得，在世俗中如梦如幻。如果明白了这个道理，就能很容易理解上述的分析。如果我们学到最后，认为了悟心性永远不可能存在，那就跟顺世外道没什么差别。

这其中的意义颇为微妙，如果没有仔细思维，后

学很容易误入歧途。稍微有点智慧的人在未达到究竟境界之前，容易陷入骄傲自满的心态中。这样的世智辩聪可能会成为生起邪见与诽谤正法之因，对此我们应该特别留意。

总之，万法在世俗谛中如梦如幻而存在，菩提妙觉也同样如此。

「幻相随生随灭，性为妙觉明体」

| 阿难，汝犹未明，一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相。其性真为妙觉明体。

佛陀说：“阿难，你仍然不明白，一切浮尘诸境犹如幻化，只要因缘具足就会当处出生，随处灭尽。这些假名安立的幻化妄相，其自性就是妙觉本体。”

在藏译本中，“幻”指幻术，“化”是幻化，“浮

尘”则指“世俗法”。“一切浮尘诸幻化相”，意为一切世俗法犹如幻术与幻化。

学过《维摩诘经》、《宝性论》或者密法的人应该明白，一方面，万法如梦如幻；另一方面，如来藏的本体以湛然不动的方式存在。尽管一切法在世俗中随生随灭，但其本体却如如不动。

《达摩血脉论》中说：“故知有为之法，如梦幻等。若不急寻师，空过一生。然即佛性自有，若不因师，终不明了。”有为法如梦幻般无实有，如果不抓紧时间依止善知识，凡夫便会空过一生。今生有幸遇到大乘佛法 and 善知识，我们才明白一切有为法无常、自己本具如来藏的道理。虽然人人都具足佛性，但如果没有善知识的引导，我们何时才能解脱？

“一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相。其性真为妙觉明体。”这句令无数大德开悟

的经文，值得道友们的时常抄写、念诵与体悟。

《新续高僧传》中记载了明代如嵩禅师的事迹³⁸⁷。他出生时，母亲做了一个奇特的梦，梦中一位和尚将袈裟披在她身上。他14岁出家，后来依止莲池大师。一次，他读到《圆觉经》“以思惟心测度如来大圆觉大海，如以萤火烧须弥山”一句时，深有感悟。他意识到，单凭寻思来了知如来的密意，只会陷于分别而无法解脱，于是闭关千日，花费三年时间寻求破除疑惑之道，但始终没有了悟心性。

后来，他在雪浪禅师座下听闻《楞严经》，之后

387 《新续高僧传》（喻谦著）：“明余杭理安寺沙门释如嵩传（静明易庵）释如嵩更名仲光。字佛石。晚号法雨老人。姓戴氏钱塘人。父邦贤。母陈氏梦僧以伽黎覆体而生嵩。襁褓中即恶闻腥膻。甫四龄礼静明为师。荏苒十载始从剃染。年十八受戒于莲池。……一日读圆觉。至以思惟心测度如来大圆觉大海。如以萤火烧须弥山。乃叹曰。寻名取义皆思惟心也。遂掩关竟千日。自寻究竟疑。终未破会。……至甲午谒紫柏于金陵静海寺。问讯殷殷便以听雪浪讲楞严。对紫柏，因指示曰。经中说当处发生随处灭尽。幻妄称相其性真为妙觉明体，如是妙觉明体。嵩云。生灭尽处是妙觉明体。紫柏痛呵之。嵩惘然。少顷从容进问曰。毕竟如何是妙觉明体。紫柏乃震声一喝。嵩便礼拜。自后始知宗门下事非学解所到。……适秋至谓弟子曰。今日晴爽。吾欲远去。或不喻意。乃从容扶杖起。出寝室。盥沐趺坐属付后事。……弟子戒慧请留遗偈。走笔书曰。一句弥陀五十年。分明掘地讨青天。而今好个真消息。夜半钟声到客船。书竟顾视左右。掷笔而逝。”

又依止紫柏禅师。一次，紫柏禅师问他：“如何是妙觉明体？”如嵩禅师答道：“生灭尽处是妙觉明体。”紫柏禅师严厉地呵斥了他。如嵩禅师愣了一会，再次询问：“那究竟什么是妙觉明体？”紫柏禅师大喝一声，他当下顿悟，这才知道禅宗门下之事，并非是分别心所能理解的。晚年时，他写下一个偈颂后投笔而逝，往生极乐世界。

如嵩禅师早年学习《楞严经》，依止禅宗大德修学，晚年通过修持净土法门往生极乐，令人十分神往。虽然我们的根基与大德们不同，对甚深法也许暂时没什么感觉，但无论如何，对这些令前人开悟的法句，我们应当时常诵习。

上师如意宝就是如此开悟的。法王一直对《直指心性》有坚定的信心，为了开悟，他曾在一段时间内专门念诵，具体的方法是：念一百遍《麦彭仁波切祈祷文》后念一遍《直指心性》，就这样将祈祷文念了

一百万遍，《直指心性》念了一万遍后，法王得以彻悟心性。

上师相信依靠《直指心性》肯定能证悟，如果我们也拥有这样的信心，那么这些法句自然会与一般的文字截然不同。

| 如是乃至五阴六入，从十二处至十八界，因缘和合虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。

“同样的道理，乃至五蕴、六根、十二处，十八界等一切有为法，都是因缘和合时虚妄而生，因缘消散时虚妄而灭。”

“十二处”是六根和六境，“十八界”是六根、六境和六识。对于“虚妄”，长水大师解释为“假名”³⁸⁸，万法都是这样随着因缘生灭而假名安立的。

388 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“幻因缘合假名为生。幻因缘离假名为灭。实无有体可生可灭。”

| 殊不能知，生灭去来，本如来藏，常住妙明，不动
周圆妙真如性。

“而人们却不知道，这些生灭、来去之法，在如来藏中常住妙明，如如不动地周遍圆满一切真如性。”

一切众生因为迷惑，不能了知光明清净的如来藏以无离无合的方式存在。

| 性真常中，求于去来迷悟生死，了无所得。

“人们在常住的真实性中，试图寻找实有的来去、迷悟或生死等法，却像虚空一般了无所得。”

《入楞伽经》云：“习气迷转心，从是三有现。本来无有生，亦复无有灭。”由于心被习气所迷惑，从而显现出三有轮回，但这一切本来无生也无灭，在真实性中了不可得。胜义中一切法远离四边八戏，对

此学过中观的人应该都会深以为然。当然，即使悟到了这样的境界，我们也不能放弃世俗的善根。

《新续高僧传》提到一位日照法师³⁸⁹，他从小出家，依止通智大师听闻《楞严经》，十年后忽有所悟，但他并没有因此放下精进，反而刺血抄了《华严经》八十卷和《法华经》七卷。抄经后血痕犹在，他又紧接着礼拜阿育王寺的舍利塔，并且燃两指供佛。之后，他在八年时间中修建祖庭，包括山门、河堤、禅堂、经楼、净室、廊庑等七十余间房屋。在快要竣工时，突然刮来一阵狂风，令八年的辛劳功亏一篑。日照法师在显现上十分伤心，但他没过多久就重新振作起精神，继续修建了三年，最终完成了这一大

389 《新续高僧传》（喻谦著）：“释日照字信林。姓孙氏。生而颖异。托迹桑门。年十二。依福善庵谷山蘿染。……复闻通智法师。讲楞严于维扬万寿寺。径往相依。止息十年忽生惺悟。刺指书华严经八十一卷。法华经七卷。血痕犹在，悲愿益深。更礼阿育王释迦舍利。然指两度。信心泼泼了无恻苦。尝慨念祖庭栋屋颓败。力任修建焕然改观。寻徇众请主席扬州。福缘八载辛勤重造。山门河堤禅堂经楼。净室廊庑七十余间。将次落成忽遇狂飚。楼阁倾覆忿不欲生。赴水几没以救得苏。复感檀助劬劳。三载卒复旧模。以辛酉九月三日示寂。春秋四十有八。僧腊三十有六。照戒行森严。生平无倦。楞严十卷晨夕讽诵。寒暑罔间。于禅教莲宗皆得其奥。”

工程。

去年，我们寺院的建筑在冬天也被业风摧毁了一部分，幸好没有全部毁坏，而且修建的时间也不到八年。在弘法利生的事业中，我们难免会遇到各种挫折，但只要信心坚定，任何事业都可以成办。日照法师就是这样度过了一生，不管遇到什么事，他每天都坚持念《楞严经》十卷，从未间断。这样的坚持十分令人敬佩。

汉地的许多大德在念经方面修持得颇为精深，有的念《法华经》，有的念《维摩诘经》或《楞严经》。如今在汉地寺院中，也常能见到修行人坚持诵经，只是可惜的是，自近代以来，很少有人对《楞严经》进行系统的传讲。

虽然不知道这次的讲闻何时会圆满，但我非常希望每位听法的道友都能发愿：愿我在各地弘扬此经！

愿此经在全世界范围内再度兴盛！

《楞严经》最深的法义就在前面这两卷，今明两天就可以讲完。一般来说，宣讲最深的法要时往往会引起魔王不满，从而极力制造障碍。只要顺利讲完这两卷，相信我们之后的讲闻一定会十分顺利。

刚才提到，日照禅师依靠《楞严经》开悟后，依然不断精进地积资净障。以前，上师如意宝证悟之后，也从未轻视过世俗的善根。即使是觉悟之后也不放弃积累资粮，这正是大德们为我们示现的重要原则。

大多道友现在正处于闻思阶段，大致明白了万法无生无灭、不来不去的道理，但我们不能以此为足，还要继续努力。日照禅师刺血写经、燃指供佛、修建寺院，在此期间他的念诵功课也从未间断，每天坚持念十卷《楞严经》。这样的法行，可能很多人都没办

法做到。尤其是像我这样汉语差的人，就算从早到晚什么都不干，仅仅念一遍《楞严经》也要花费不少时间。但无论如何，只要我们不自轻、不自傲，日积月累地坚持，每个人都可以一步一步地完成自己的功课，成办相应的事业。

「观察色蕴无实」

以上已经讲完了见性非和合、非不和合的道理，接下来我们将对五蕴进行观察。《大幻化网》中提到五蕴就是五佛，此处宣说的内容与之类似。

｜ 阿难，云何五阴，本如来藏妙真如性？

“阿难！为什么五蕴本来是如来藏妙真如性呢？”

佛陀首先抉择色蕴为空，接着依次是受蕴、想

蕴、行蕴、识蕴。分析完五蕴，第二卷就结束了。

| 阿难，譬如有人，以清净目观晴空，唯一晴虚，
迴无所有。

“阿难！譬如某人的眼根清净、无有翳障，以清
净的眼目遍览晴朗的天空，所见除了晴空万里以外，
别无其他。”

这里以比喻来说明色蕴无实：犹如藏地秋天的天
空非常清净，没有云雾遮障，若有人以清净的眼目明
观这样的晴空，除了清朗虚空外不会见到其他事物。

| 其人无故，不动目睛，瞪以发劳，则于虚空别见狂
华，复有一切狂乱非相。

“此人自然不动地注视晴空，看久了之后眼睛疲
劳，因此在虚空中见到狂乱妄现的空花，以及各种虚
妄的幻相。”

这里描述了从真起妄的过程。“无故”，有大德解释为无缘无故³⁹⁰；藏本中则译为自然地一动不动，没有其他外缘的干扰而专注注视，这与长水大师的解释比较接近³⁹¹。

与本经所说的情况不同，在大圆满中，依靠坐式来观虚空时，虚空中也会显现金刚链等，但这些并不是因疲劳而显现的狂乱相，而是如来藏本相依靠与眼根相关之脉而外现在虚空中。这一道理在《七宝藏》、《大圆胜慧》以及一些顿超修法中都有阐述。

这里说，此人观视万里无云的虚空，久而久之眼睛疲劳，便看到虚空中的飞花、毛发、幻马等迷乱相。这些相没有任何实质，就如我们讲中观时常说的那样，万法如虚空中的毛发。一切法都是心的显现，

390 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“其人无故，不动目睛：喻最初无端，真如不守自性，不觉念起而有无明。”

391 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“故事也。瞪直视貌。不由别事。只因自不动目直视于空。”

这是大乘中观宗以下共同承许的世俗真相。《中观庄严论释》中抉择的唯识宗观点，在观察名言的时候尤其必要。

总之，外境虚空中显现各种各样的狂乱相，不过是如来藏的幻变，实际上并不成立。

| 色阴当知亦复如是。

“应知色蕴实际上也是如此。”

色蕴虚妄，如空花般没有实质。根据《俱舍论》《智者入门》的观点³⁹²，色蕴可分为因色和果色。因色是指地、水、火、风四大，果色包括五根（眼耳鼻舌身）、五境（色声香味触）以及无表色，共有十一种。

| 阿难，是诸狂华，非从空来，非从目出。

392 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“所谓之色即五根，五境以及无表色。色蕴的事相：是眼耳等五根、色声等五境与无表色十一种。色蕴的法相：色法内部相接触使前后发生不同的变化并且可以插入。”

“阿难！这些狂花并不是从空中而来，也不是从眼中所生。”

佛陀说，以智慧观察，空中的毛发、狂花等妄相并非从空中而来，也不是从眼目中出生，而纯粹是迷乱幻相。

接下来，佛陀将逐一破除狂花从空而来和从目而生。这里的推理不太好懂，请大家提起精神。

丨 如是阿难，若空来者，既从空来，还从空入。

“阿难，如果这些空花是从空而来，那么它们还灭时也应该从空而没。”

从什么地方来，最终也应归于那里。既然来处是虚空，那么空花也应回归于虚空。表面上看，似乎也可说云雾是从空中来、向空中去，但这只是从无实有的角度进行了假立。如果所说的是实有的法，就会出

现种种过失。

｜ 若有出入，即非虚空。

“如果空中真的有出入之处，这样的实体法便不是虚空了。”

不具出入之处的法没有实体，等同于不存在，犹如石女儿子或者龟毛兔角；反之，如果一个法有出处和入处，那就可以说明此法是具备实体的有实法。虚空的法相是无有质碍，因此有出入之处的法不应被视为虚空。

｜ 空若非空，自不容其华相起灭。如阿难体，不容阿难。

“虚空如果不是无质碍而有实体，怎能容纳空中狂花的起灭？就如阿难你的实体中，怎能容许其他阿难从中出入。”

虚空正是因为没有实体，才能容纳空花的忽起忽灭。如果虚空具有真正的实体，那么狂花就根本无法从中出入和生灭。就像阿难的身体本来是一个实体，所以无法容许出现另一个阿难跳来跳去再融入其中。因此，狂花从空中来去的说法显然不合理。

因明、中观中许多的法相和推理，对理解《楞严经》极有帮助。各位以后在讲《楞严经》时，即使对因明和中观不算非常精通，至少也要有所了解，除了字面上的理解外，在推理方面也要下一定的功夫。

丨 若目出者，既从目出，还从目入。

“如果说空花不是从虚空，而是从眼睛里出来，那么它最后也应从眼睛没入。”

俗话说“落叶归根”，一个法最初从哪里来，最后也应回归到那里。假设空花是从眼睛出现的，最后

理应回归到眼睛里。

| 即此华性从目出故，当合有见。

“既然空花的本性是从眼睛里出来的，那它应该具有能见之性。”

下面从两个方面进行观察，空花究竟是具备见性，还是不具备见性。

如果空花从眼里出来，那它就应该具备与眼睛同类的性质。眼睛是能见，那么空花也应该有见事物的能力。虽然对方不一定认可，但我们通过推理逼对方不得不承认这一点。

| 若有见者，去既华空，旋合见眼。

“如果空花具有见的 ability，进入虚空后化为空花，返观之时也应该能见到眼睛。”

既然眼睛是能见，从眼睛中出现的空花也应该具有见的功能，那么它在虚空中时，朝外应该可以见到银河宇宙，返观也应该能看到自己的眼根，但自他双方都不会如此承认。以上遮破了第一种可能性：空花具见的情况。

｜ 若无见者，出既翳空，旋当翳眼。

“如果空花没有见的的能力，那它到空中后就成为遮障虚空之法，理应在返回时翳蔽双眼。”

这里分析第二种可能性，如果眼睛里出来的空花不具见的的能力，那它就应该是一个色法，色法就应该遮障虚空；不仅遮障虚空，它返回的时候也应当遮障眼睛。

｜ 又见华时，目应无翳，云何睛空号清明眼？

“如此一来就有过失：看见空花的时候，双目应

该没有翳障，那又何必要等见到晴空时，才说此眼是清净无病呢？”

如你们承许，作为色法的空花在眼中时会遮蔽眼目，那么空花在空中时眼目就应该是清净无翳的，可是为什么世人反而认为，只有在见到晴空无花时，才算是清净无病的眼根呢？³⁹³可见，空花不具见的力量也不合理。

即使不谈超胜的如所有智和尽所有智，就一般的逻辑推理而言，佛陀的智慧也极为犀利。如果世间的论文中出现如此精妙的分析，一定会广受赞誉推崇。通过学习《楞严经》，佛子应当对佛陀生起一种理性的信心。

是故当知，色阴虚妄，本非因缘，非自然性。

393 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“若果华从目出。则凡见华者。华已出目。皆当无翳。而号清明眼。何今见必晴空一无华相。然后为无翳。而号清明眼乎。”

“所以应该知道色蕴虚妄，并非因缘而生，也不是自然性。”

如《华严经》云：“若能除眼翳，舍离于色想，不见于诸法，则得见如来。”如果能去除无明眼翳，舍离对于色的执著，不见诸法，此人就能见到真正的如来。

通过以上观察，我们应当了解到，色蕴如同虚空中的毛发和狂花，其本性并不成立。众生因为有无明眼翳，所以见到种种色法；一旦无明消失，这些虚妄之相便不复存在，那时候便能见到真正的如来。

《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，世人行邪道，不能见如来。”如来不可以色相而见，唯有远离一切戏论，才能显现真正的法身。这才是如来的本来面目。

第 27 课

2022 年 5 月 14 日

今天我们讲《楞严经》第二卷的最后一课。

前面已经讲完了觉性不是因缘或自然而生，也不是和合或非和合而生，现在正在抉择五蕴无实。至于六入、十二处、十八界的本性，我们将在下一卷继续观察。

虽然五蕴、六入等法在《俱舍论》中也宣说过，但《俱舍论》只陈述了现相，并没有像本经一样深入分析万法的实相。《楞严经》中的某些观察方法与《中观根本慧论》类似，都是以理证来抉择轮涅所摄的一切法皆为一无所成的大空性。

「观察受蕴无实」

前面讲完了五蕴中的色蕴，接下来抉择受蕴无实。受即感受，按《入中论》所说³⁹⁴，受以领纳为性。

本经在抉择每一蕴的空性时，都是先以比喻进行概括，再通过理证展开详细的分析。

| 阿难，譬如有人，手足宴安，百骸调适。忽如忘生，性无违顺。

“阿难！譬如有人，手足恬静安闲，身体调和适悦，忽然忘却自身的存在，无苦乐之境的逼恼。”

关于受蕴，佛陀以手掌相摩为喻。就像一个安然无病、身心健康的人，突然间忘了自身的存在，暂时

³⁹⁴ 《入中论》（月称论师著）：“色相谓变碍，受是领纳性。想谓能取像，行即能造作。各别了知境，是为识自相。”

未觉知到或苦或乐的感受。

在平日身心无病时，我们似乎连身体中的各个器官位于何处都不知道。只有当头痛时才意识到头的存在，脚痛了才感受到脚的位置，冬天寒冷的时候耳朵特别冻，这时我们才会注意到耳朵。如果一个人安然自适，忽然间连自身都忘却了，身心没有违、顺之类的感受，这是十分逍遥舒畅的一个状态。

顺是快乐，违是痛苦，“性无违顺”是指没有乐受和苦受的等舍状态。

| 其人无故，以二手掌于空相摩，于二手中妄生涩滑冷热诸相。受阴当知亦复如是。

“此人无缘无故地用两只手在空中互相摩擦，于是产生了各种感受，包括涩、滑、冷、热等相。受阴的本性也是如此虚妄，以比喻即可了知。”

按十二缘起的次第来说，先有触，然后是受，接着才有爱。如果一个人无缘无故地在虚空中摩擦双手，由此产生的粗糙、光滑、发热等感受便是受蕴。

以上是受蕴的略说。接下来进行详细分析：

| 阿难，是诸幻触，不从空来，不从掌出。

“阿难，从摩擦中产生的虚幻触觉，不是从空中而来，也不是从手掌中出生。”

为了说明双手摩擦而生的感受是显而无自性，我们开始观察，看看这个感受是从空中而来，还是从手掌中来，除此之外没有其他可能。

佛陀首先分析感受从空中来的过失，再观察从手掌中来的过失，之后得出结论：受蕴了不可得。密法中寻找心的来龙去脉时，也是观察心从哪里来、现在怎么安住、最后灭于何处，与此处的推理大同小异。

| 如是阿难，若空来者，既能触掌，何不触身？不应虚空选择来触。

“阿难，如果涩滑等感觉从空中来，既然能触及你的手掌，为什么不能接触你的头、脚等身体的其他部位？虚空不应有所拣择。”

既然虚空无有阻碍、无所不遍，为什么偏偏只选择接触你的手掌，而不接触其他地方呢？虚空本身没有本体和觉知，不可能仅针对手掌起作用，而忽略了身体的其他部位。既然其他部位也处于虚空中，为什么没有出现冷热等感受？因此，受从虚空中来的说法不成立。

| 若从掌出，应非待合。

“若这些触觉是从手掌中出生，触觉就不应只在合掌摩擦时才生起。”

接下来，佛陀从第二个方面分析：如果是触觉是从手掌中出现，既然手掌自身已经具备了四种感受，为什么还要观待合掌摩擦才能产生呢？

| 又掌出故，合则掌知，离则触入，臂腕骨髓，应亦觉知入时踪迹。必有觉心知出知入，自有一物身中往来，何待合知，要名为触？

“既然触觉是从掌中出生，那么当双手合掌之时，自己就应该知道触觉的出生；而当双手分离时，也应当知道触觉怎样回归。如此依赖，手臂、手腕以及骨髓等部位，都应该能感知到触觉入时的踪迹。如果有觉心知道触之出入，那么触受就如一个事物在身体中自由往来，又何必等到两掌相合时才知道，而唤其为触呢？”³⁹⁵

395 《首楞严义疏注经》（宋·子璿集）：“若触入时。所经之处应亦觉知触入踪迹。若实觉知。触常在体。应须常知。何待合知。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“必有觉心，知出知入，则此触受，自有一物，在人身中往来，尔时即可名之为触，何待合掌而知，要名为触耶？”

进一步观察，如果触觉是从手掌里出来的，那么合掌时手掌能感知到冷热等触的出生，双手分离时触觉也应该入于手掌。这样一来就会有許多过失：手掌、手腕、手臂、肌肉、骨髓等部位都有联系，当双手合掌或分离时，就应该能觉知到触受在这些部位中来来去去，比如触受从手腕来到手臂当中，又从手臂入于骨髓。这样一来，觉心一直都能感受到触觉在体内往来，又何必要等到合掌摩擦时才知道这是触觉呢？

昨天我们提到，诸法从何而来，最后也应归于其中。如果触觉从手掌中出，那就应该还从手掌中入。触受入于手掌后，自己应该能感觉到它的踪迹。因为触受入掌的过程是有迹可循的，就像疫情期间病人的行动轨迹一样。如果受是从手掌而生，那它是怎么出来的，回去时是从左手还是从右手而入，这些过程应该都可以被感知到——但这样的情形在现实中是不存

在的。

| 是故当知，受阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，受蕴是虚妄的，不是因缘生，也不是自然而生。”

寂天论师说：“若见无受者，云何爱不灭？”如果没有受，必然能灭除爱，因为爱依靠受而产生，而受又依靠接触而产生，所以这些法都没有真实性。《入行论》中还说：“若触非真有，则受从何生？何故逐尘劳，何苦伤何人？”如果没有触，受又从哪里产生？众生为什么一直追逐尘劳？究竟是什么苦受在加害何者的相续呢？

通过这种方式来观察受，就可以了解到，原来在手掌摩擦的过程中所产生的冷、热、苦、乐等感受，并不是来自虚空或手掌。既然没有一个真实的来源，

就像石女的儿子一样没有生处，受蕴也就不可能有本体存在。

众生来来去去、匆匆忙忙地追逐快乐和逃避痛苦，是因为没有认识到受的本体无实，所以始终被各种感受所困。《俱舍论》中说³⁹⁶，在家人因“受”而被束缚，出家人因“想”而未解脱。无论出家还是在家，只要生存在这个世界上，很多人都是被感受牢牢地控制着。

若能认真闻思《楞严经》，真正明白其中的教义，无论什么身份的人都能获得解脱。《大佛顶首楞严经疏解蒙钞》中记载³⁹⁷，吴地有一居士叫郑夷甫，

396 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“成为争论之根源，轮回之因次第因，是故一切心所中，受想单独立为蕴。为什么其他一切心所都摄于行蕴中，而受与想在行蕴以外又单独安立为蕴呢？受与想二者成为在家与出家僧俗二者争论的根源，所有在家人均贪图体验乐受，于是为了财产、田地、牲畜与女人而争论不休；出家人由于对他宗派有坏的想法进而破立，展开辩论。”

397 《大佛顶首楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“吴人郑夷甫。少年登科。有美才。……久之。润州金山一僧。端坐与人谈笑间遂化去。夷甫闻之。喟然叹息曰。既不得寿。得如此僧。复何憾哉。（续灯录云。闻了元佛印谈笑化去。曰。吾得如元公。复何憾哉）乃从佛者授首楞严经。往还吴中岁余。忽有所悟。曰。生死之理。我知之矣。遂释然放怀。无复芥蒂。后调封州判官。预知

自幼虔诚信佛。他听闻佛印禅师笑着示现圆寂的事迹，心向往之，四处求学参访。一次，他在一位禅师面前听《楞严经》时，忽然有所领悟地说道：“生死之理，我知之矣。”后来他预知时至，沐浴更衣后站着示现圆寂。

在汉传佛教中，不仅有许多通过《楞严经》而开悟、示现成就相的出家人，也有不少在家人依靠修持此经而生死自在。郑夷甫居士表示他已经明白了生死的道理，生与死对他而言如梦如幻，何时想要离开都自由自在。

众生十分可怜，为了求乐避苦而奔波劳累，如果不知道心的奥秘，再怎么想求乐避苦也是徒劳无功³⁹⁸。如今能学到这样的法，是我们一生中至关重要

死日。旬日。作书与交游亲戚叙诀。及次序家事备尽。至期。沐浴更衣。公舍外有小园面溪。一亭洁饰。夷甫至其间。亲督人洒扫焚香。挥手指画之间。屹然立化。家人奔出呼之。已僵矣。亭亭如植木。一手犹作指画之状。”

398 《入菩萨行论》（寂天菩萨造）：“若不知此心，奥秘法中尊，求乐或避苦，无义终漂泊。”

的大事，因为我们已经开始接近最终的真相。德巴堪布在《入中论注释》中指出，学因明、戒律和俱舍都非常重要，但如果没有掌握中观的要点，学得再多也难以解脱。

如果没有通达般若空性，就算广闻博学也难以获得真正的证悟。就如众山中的须弥山王和虚空中的日月一般，中观思想是大乘佛法中最深的要义。《楞严经》的主要内容，归根结底就是将万法以理证抉择为中观的大空性，因此本经的重要性也不言而喻。

「观察想蕴无实」

以上受蕴部分已经抉择完毕，接下来我们宣说想蕴。

《入中论》云：“想谓能取像。”想即取相，也就是通过意识对某法以有相的方式加以执著，如“这

是白色” “这是红色” “这是我的乐受” “这是我的苦受” 等想法。

与其他四蕴一样，首先以比喻略说，然后以理证广说。

| 阿难，譬如有人，谈说酢梅，口中水出；思蹋悬崖，足心酸涩。

“阿难！譬如有人，在谈到酸梅的时候，口中自然涌出口水。心中想起站在悬崖边时，脚心自然感到酸涩发软。”

酢³⁹⁹梅是一种酸酸的水果。生理上的条件反射，使得人们一说起酸梅时口中就会自然涌出唾液，一想起悬崖峭壁时就害怕得脚心酸软，这就是想的作用。

我二十几岁时曾去过阿坝州的一个寺院。去那个

399 酢：cù，同“醋”。

寺院需要骑马穿过一条险峻狭窄的道路，路的一边是陡峭的悬崖，另一边是湍急的河流。当地的老百姓对此都习以为常，可当我骑着马走在这条路上时却感到十分害怕。听着马蹄接触石板发出“踢踏踢踏”的声音，我觉得自己和马随时都可能掉下去，就算到了目的地，我心中依旧余悸未消。

如今，一些景区设有专门架在陡峭险峻之处的空中通道，路面全由玻璃搭建而成。人们踩在上面，能清晰地看到下方的悬崖和山谷。很多人感到特别害怕，一上去便会脚心发软，走不动路。

此外，大家都知道“望梅止渴”的故事⁴⁰⁰。三国时期，曹操带领军队行军，途中缺水，许多士兵都干渴乏力，就快要走不动了。这时曹操说：“前方有一片梅林，又酸又甜可以解渴。”士兵们一想到梅子

400 《世说新语》（南朝·刘义庆著）：“魏武行役，失汲道，军皆渴，乃令曰：‘前有大梅林，饶子，甘酸可以解渴。’士卒闻之，口皆出水，乘此得及前源。”

就口中生津，由此缓解了干渴，最终顺利到达了目的地。

| 想阴当知，亦复如是。

“应当知道，想蕴也是如此虚妄不实。”

前文举了两个例子：一是听人说起酸梅时口中生津，一是想起悬崖时脚心酸涩。下面对此进行分析：

| 阿难，如是酢说，不从梅生，非从口入。

“阿难，谈起酸梅而口中所生的唾液，不是从梅子中产生，也不是从嘴里进入。”

唾液的来源是什么？是酸梅，还是嘴？除了这两个途径之外，不可能还有别的出处，但如果真正去观察，这两者都不是。

| 如是阿难，若梅生者，梅合自谈，何待人说？

“阿难，如果说唾液从酸梅中产生，既然梅有生津的能力，它就应该可以自谈自说，何必要观待他人说起呢？”

如果从酸梅自己就能产生口水，那么酸梅已经存在了，口水也应该随时可以出生，为什么要等待他人谈起呢？这不合理。

| 若从口入，自合口闻，何须待耳？

“如果津液是从口而入，口自己就应该能听到谈说酸梅的声音，何必非要通过耳朵来听人说起？”

口是口，耳是耳，二者之间完全没关系。如果说唾液来自口中，那么口自己就应该能听得到声音并生出唾液，而不需要通过耳朵来听闻声音。

| 若独耳闻，此水何不耳中而出？

“如果说声音不是从口听到，而是耳朵听到的，那为什么唾液不从耳朵里流出，偏偏从口中出来呢？”

在名言中，未经观察的时候，只要因缘具足，各种现象都可以产生，但真正以理观察时，这种因缘实际上也是空性的，没有实质可言。阿难认为有一个实有的法，但如果执为实有，唾液究竟从哪里出生的呢？无论从梅中还是从口中出生都不合理。

| 思蹋悬崖，与说相类。

“同样的道理，想到万丈悬崖而脚底发酸，也可以通过上面的观察方式进行分析。”

长水子璇分析⁴⁰¹：脚心酸涩的感觉是从悬崖中产

401 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“如是崖想。不从崖生。不从足入。若崖

生，还是从脚底产生？如果从悬崖产生，那为什么悬崖自己不知恐惧，而需要有一个人来感知呢？如果不是从悬崖而是从脚产生，那为什么脚底自己不思恐怖，而需要自心思维之后才有发酸的感觉呢？

丨 是故当知，想阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，想蕴虚妄，不是因缘而生，也不是自然而生。”

通过以上的观察，我们可以得出结论，想蕴同样是不成立的。《入楞伽经》云：“心生种种生，心灭种种灭。众生妄分别，无物而见物。”众生因虚妄分别将无物视为有物，这一切都是从心中所生，又从心中还灭的。

世间所有的执著，不管是对人还是对物，包括想

生者。崖合自思。何待人想。若从足入。足应有思。何须心想。若独心思。此酸只应心中自有。何以足心却有酸涩。”

吃糖、想吃巧克力、想听音乐、想看美色或者想接触柔软的绸缎等种种想，凡是我们内心执著的一切法，表面看来好像是依靠因缘而生，但如果从本体的角度观察，万法皆不成立实有。

「观察行蕴无实」

关于行蕴，不同论典中作出了不同的定义。月称论师在《入中论》中说：“行即能造作。”行蕴的法相是能造作。根据《俱舍论》⁴⁰²，行蕴是除了四蕴以外的有为法。《智者入门》中指出⁴⁰³，行蕴分为两个方面，一是相应行，即与心相应的行蕴，如五十一个心所；还有不相应行，即除色法和心法之外，与心不

402 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“行蕴的法相：色、受、想、识四蕴以外的一切有为法；事相：除了受、想以外的一切心所相应行与得绳等不相应行两种。”

403 《智者入门》（麦彭仁波切著）：“虽然不是心所那样的行，但必然属于有为法中，而且既不摄在无情法也不归在心识中的法称为与心不相应行的法。”包括：“1. 得 2. 无得 3. 众同分 4. 无想定 5. 无想定 6. 灭尽定 7. 命根 8. 生 9. 住 10. 老 11. 无常 12. 名身 13. 句身 14. 字身。《俱舍论》中只讲了以上十四种不相应行。《阿毗达磨杂集论》在前十四种上又加上异生性、流转、定异，相应、势速、次第、时、方、数、和合性，共二十四种。”

相应的一切有为法。在大小乘的俱舍中，不相应行总共有二十四种，包括《俱舍论》中的得绳等十四法，以及《大乘阿毗达磨》中的异生性等十法。

所谓不相应行法，即色法或心法的某个过程或阶段⁴⁰⁴，比如得绳，是将某法“得”的过程安立为一个不相应行法，它既不是心法，也不是色法，亦非包括在其他法中，但它确实是一种有为法。“行”的范围很广，狭义指除了四蕴以外的一切有为法，广义则指所知万法，如“诸行无常”。

观察行蕴也分为略说和广说。首先是略说：

| 阿难，譬如瀑流，波浪相续，前际后际不相踰越。行阴当知，亦复如是。

“阿难，就像瀑流一样，水流生生灭灭，相续不

404 《大乘百法明门论解》（唐·窥基注解）：“心不相应行法，略有二十四种：此乃色心分位，盖依前三法一分、一位假立得等之名。”

断，前际后际有规律、有次序地不相逾越，应当了知行蕴也是如此。”

如同山崖陡峭处的瀑布，上下激流相续不断。水流有自身运行的规律，后浪推前浪，前后之间不会错乱。人在开车时可以不断地超车或被后面的车超过，而行蕴与之不同，是像瀑流一样前刹那生、后刹那灭，刹那相续互不逾越。

五蕴在世俗的显现中都有自己的规律，但真正去观察时并不成立，下面从四个方面详细分析行蕴。

| 阿难，如是流性，不因空生，不因水有，亦非水性，非离空水。

“阿难！这种急流之性，不是因空而有，不是因水而有，不是水之本性，也不是离开空和水之外而单独存在。”

瀑流的本性不源于虚空，也不是因为水而生；它不属于水的本性，也并非离开空和水而存在。通过这四个方面的观察，我们可以得出结论：所谓的瀑流并不成立。

| 如是阿难，若因空生，则诸十方无尽虚空成无尽流，世界自然俱受沦溺。

“如是阿难，如果瀑流从虚空中产生，那么在十方无尽的虚空中，必然会有无尽的瀑流，如此整个世界都会被水淹没。”

虚空不遍及的地方是不存在的，东南西北四隅上下十方都有虚空。如果瀑流是从虚空中产生，那么十方虚空所在之处都将被瀑流吞没，这个世界上又怎么还会有山河大地？所有空间都应被水淹没，成为人类的世界末日。因此，若说瀑流的来源是虚空，显然是不能成立的。

这样的推理很有意思，大家在辩论或辅导时应当认真学习。闻思《楞严经》能让人变得聪慧；而经常阅读古文，文学造诣也会有所提高。起初我阅读古文很费劲，但这些年来通过学习《妙法莲华经》《维摩诘经》等，我的汉语水平似乎比以前好了一些。当然，作为接近二十岁才开始学拼音的放牛娃来说，想取得太大的进步是不现实的，但我相信，经过不断的学习，如果连《楞严经》中的古文都能够读懂，那么其他经典应该也不成问题。

经中说到，如果瀑流从虚空中产生，那么十方世界都会被水淹没。我们在辩论时不必局限于这个角度，也可以从其他方面进行观察：一个法是否有产生？如果有生，是自生，还是他生？如果是他生，又会有什么过失？……

以上是第一个方面的分析。

| 若因水有，则此瀑流，性应非水，

“如果瀑流是从水中产生，则瀑流的本性应该不是水。”

为什么呢？如果从水中产生瀑流，水是因，瀑流为果，那么因和果就不能是一体。如《指掌疏》中说⁴⁰⁵，水相当于父亲，瀑流相当于儿子，只有父亲生儿子，不可能父亲生父亲。如果瀑流的因是水，那么瀑流的本性就不应该仍是水，但这显然与现量相违，因此瀑流不能从水而生。

前面观察虚空时推出的过失是，若瀑流从空而来，虚空所在之处皆应是水，而这里跟前面的观察方式有些不同，是从因果非一体的角度进行破斥的。

| 有所有相，今应现在。

405 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“若谓瀑流因水有者。则水如父而流如子矣。若尔。则瀑流性应非水。性犹体也。应非水者如子因父生。子体决定不是父也。”

“水和瀑流之相应该各自存在，才能说水产生瀑流。”

“有”是能有，即水；“所有”指瀑流。如果水与瀑流之间存在因果关系，这二者之间就应该可以区分开来⁴⁰⁶，就像儿子和父亲不能是一体一样。如此一来，瀑流应该变成非水，水和瀑流之相应该可以独立存在。然而在现实中，它们是一味一体的，人们可以直接见到水和瀑流无二无别，因此水生瀑流的说法不合理。

这里藏译的解释方式稍有不同，恐繁不述。这是第二种观察方法。

丨 若即水性，则澄清时，应非水体。

406 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“流从水生。水与瀑流两体应异。水为能生。流为所生。如树生果。果不是树。二俱现在。今且不然。如何因水耶。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“瀑流之性浑浊，水性澄清，水性为能有，流性为所有，能有所有二相，今应明白现在，方可说因水而有。”

“如果说瀑流就是水的本性，那当水澄清时，就应该不是水的本体了。”

如果说瀑流就是水是否合理呢？也不合理。

假设动摇、扰击的瀑流是水的本性，那么澄清、静止的水就应该不是水的本性了，因为动摇和澄静是完全相违的概念。这是从第三个方面遮破。

| 若离空水，空非有外，水外无流。

“如果承许瀑流离于空，也离于水，这种说法也不合理，因为虚空之外没有处所，水之外也没有瀑流。”

前面分析了瀑流不是源于空和水，那只有最后一个选择：瀑流离于虚空和水，但这样的承许也不成立。

“空非有外”，虚空未曾遍及的地方是不存在的，不依于虚空而存在的瀑流在这个世界上何处都找不到；“水外无流”，除了水以外要安立一个瀑流也是不可能的。

瀑流不能从空中产生，也不能从水中产生，说其是水也不行，说其离开水和空也不成立。那么，瀑流究竟是怎样的呢？这便是不可思议之缘起。只要因缘具足，万法以法尔理无欺显现。比如种子跟果实之间，接触不合理，不接触也不合理，但只要因缘具足，无自性的同时会从因中出生果；但真正去探究的时候，任何法都经不起胜义理的观察，在整个所知范围内没有一个成实之法。

丨 是故当知，行阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，行蕴是虚妄的，就如刚才讲到的瀑流一样，不是因缘产生，也不是自然而产生。”

以上的比喻很有意思。已经学习过这些道理的佛子要经常思维：瀑布比喻行蕴，听闻酢梅流口水是想蕴的事例，双手摩擦生触代表了受蕴，眼睛看空花则表示色蕴。

在现实中，这些事例并不遥远，每个人生活在世上总会有机会看到瀑布、品尝酸果，捏着眼睛看虚空时能见到空花，双手摩擦时能感到手心的温热。每当遇到或想到此类情境时，普通人可能毫不在意，但修行人却可以借此观修万法无实。就像一般人看到野草只会视为平常，但高明的医生在见到草木时，就会想到它们是治疗相应疾病的良药。

「观察识蕴无实」

以上我们已经讲完了色、受、想、行四蕴，下面将宣说五蕴中的最后一个识蕴，仍然分为以比喻略

说和以理证广说两部分。首先，佛陀用虚空来比喻识蕴。

｜ 阿难，譬如有人取频伽瓶塞其两孔，满中擎空。

“阿难，比如有人拿一个频伽瓶，封住它的两个小孔，瓶中充满了虚空。”

《阿弥陀经》中提到一种双头鸟，名为迦陵频伽⁴⁰⁷。频伽瓶有两个瓶口，形状跟这种鸟类似⁴⁰⁸。瓶子比喻身体，瓶中的虚空代表意识。

｜ 千里远行，用饷他国。识阴当知，亦复如是。

“此人在频伽瓶中装满虚空，将瓶盖封好，随后

407 《佛说阿弥陀经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“复次舍利弗，彼国常有种种奇妙杂色之鸟，白鹤孔雀鹦鹉舍利迦陵频伽共命之鸟，是诸众鸟昼夜六时出和雅音，其音演畅五根五力七菩提分八圣道分如是等法，其土众生闻是音已，皆悉念佛念法念僧。”

408 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“人喻众生，瓶喻妄业。瓶以频伽名者，频伽此译妙音鸟，瓶形像鸟，故以名焉。”“瓶塞两孔，喻众生起我、法二执；空分内、外，瓶内空喻识性，瓶外空喻藏性。”

跋涉千里，将虚空赠予他国。应当明白，识蕴也是如此。”

如今的物理课本中指出，所谓的空气是由氧气、二氧化碳等气体组成。其实，物理学意义上的空气并不是虚空，虽然空气中看不到任何东西，但其本体仍然是物质。

经中所称的虚空指无为法，其中没有氧气、二氧化碳等气体，也没有任何微尘。对于这样的虚空，瓶子里装或不装都没什么差别，识蕴也是这般无实性空。

| 阿难，如是虚空，非彼方来，非此方入。

“阿难，瓶中的虚空并不是从彼方而来，也不是从此方而入。”

比如说，从拉萨装一瓶虚空来到喇荣，实际上虚

空并不是从拉萨带来的，也不是在喇荣装入瓶中的。

| 如是阿难，若彼方来，则本瓶中既贮空去，于本瓶地应少虚空。

“阿难，如果说瓶子里的虚空是从他方而来，那么从何处装了一瓶虚空，那个地方的虚空就应该少了一些。”

打个比方，假设拉萨的虚空原本有一亿瓶的量，拿走了一瓶，那现在拉萨的虚空量就应该减一瓶——但实际上这是不可能的，无论怎么装，拉萨的虚空都不会有任何变化。

如今真有商家把喜马拉雅山、日本或澳大利亚的空气装在瓶子里出售，打着“绿色、健康”的旗号标价不菲。还有人将冰封万年的水装瓶售卖，只是买家也多半无法验证真伪。

现在我们再观察，如果把喜马拉雅山的虚空装上一瓶，运到别处去售卖，喜马拉雅山上的虚空会减少一瓶的量吗？不可能。进一步说，把虚空装入瓶子的概念本身也不成立。

｜ 若此方入，开孔倒瓶，应见空出。

“如果说虚空是从此处装入瓶中的，那打开瓶口倾倒瓶子时，应该能见到虚空从瓶中倒出来。”

长水子璇对此的解释比较容易理解⁴⁰⁹。他认为，如果虚空不是从远方带来，而是从此处装进瓶子里的，这种说法不合理。因为，要先把瓶中原有的虚空倒出来，然后才能把这里的虚空装进去，就像一辆满载的车，车上的乘客必须先下车，车下的乘客才能上车。同样，如果虚空有实体，应该能够目睹虚空被倒

409 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：瓶倒之地名为此方。若此方空入于瓶内。先合见空从瓶而出方知空入。出空既无。入空何有。空既无出入。识何曾往来。”

出来，但事实上没有人能看到这一幕，所以虚空从此处进入瓶子的说法不成立。

心识也是如此。我们认为自己有独一无二的心识，投生时是带着今生的心识去往来世，但实际上，从这一世转到下一世的整个过程，就像将一个地方的虚空带到另一个地方一样，并不存在实有意识的流转。

如果继续探讨，这段经文还可以从如来藏、阿赖耶识等方面深入剖析⁴¹⁰。

丨 是故当知，识阴虚妄，本非因缘非自然性。

410 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此显识阴即藏性。识即阿赖耶识，以了别为义，能了别自分境故。以受、想、思三阴，已分配前七识，此当独指第八阿赖耶识。观本文之义，皆指第八识，以瓶外空喻藏性，瓶内空喻识性，祇因迷执成二，观下解自知。人喻众生，瓶喻妄业。瓶以频伽名者，频伽此译妙音鸟，瓶形像鸟，故以名焉。众生由业牵识走，如瓶擎空行。瓶塞两孔，喻众生起我、法二执：空分内、外，瓶内空喻识性，瓶外空喻藏性。由二执障蔽二空真理，依惑造业，依业受报，如瓶擎空行，将藏性里入身中，而成识性，致使藏性、识性，不隔而隔，究之内空、外空，固无二空，藏性、识性本来一性。”

“所以应当知道，识蕴虚妄，不是因缘而生，也不是自然性。”

以上，关于五蕴无实的道理都已分析完毕。

对五蕴的观察中，蕴含着甚深的佛理。如来在初转法轮时承许五蕴的细相存在，第二转法轮时亲口说“照见五蕴皆空”，而在第三转和密乘时，佛陀又宣讲了“五蕴即五佛”，这些法门都十分重要。

声闻乘经典如《增一阿含经》云：“色如聚沫，痛如浮泡，想如野马，行如芭蕉，识为幻法。”还有一部由安世高翻译的《五阴譬喻经》中说：“沫聚喻于色，痛如水中泡，想譬热时炎，行为若芭蕉，夫幻喻如识。”

在声闻乘中，五蕴可以被理解为无常；在中观经论中，五蕴皆空；而在密乘中，金刚蕴的自体是共称的五部如来，如《大幻化网续》云：“金刚蕴自性，

共称五如来。”可见，仅就五蕴而言，通过广闻博学和实修实证，我们也可以一层一层地接近实相。

以上第二卷已经宣说圆满。总的来说，《楞严经》的前两卷比较艰深，我们只要跨过了这一难关，后面的修学应该会顺利一些。

第 28 课

2022 年 6 月 3 日

从今天开始，我们继续学习《楞严经》第三卷。

通过这次学习，相信大家一定能对心性有所认识。虽然明心见性并不容易，但也并非遥不可及，这样远离二边、中道而行，慢慢对自心生起一种觉悟，我们就能获得生死自在的境界。

宋朝有位著名的佛印禅师，出身诗礼之家，俗名了元。他三岁熟诵《论语》，五岁背诗三千，后来又精通四书五经。一次偶然的机会，了元读到《楞严经》，因前世的善根苏醒，对三宝产生了极大的欢喜心。经过父母的同意，他舍弃世俗生活出家修行，最

终成就非凡，利益了无量众生。在离开世间时，禅师一笑而化⁴¹¹。正如我们之前提到的公案⁴¹²，吴地的郑夷甫居士也是因为仰慕佛印禅师生死自在而四处参学，最终修得立化而去的境界。

听闻《楞严经》后，如果我们能像佛印禅师那样从容自如地面对死亡，那是再好不过的事了。遇到这样具加持力的殊胜法门，我们确实非常有福报。难得的法缘既然已经具足，接下来，就要看我们是否用心修学了。

411 《禅林僧宝传》（宋·慧洪撰）：“云居佛印元禅师。禅师名了元。字觉老。生饶州浮梁林氏。世业儒。父祖皆不仕。元生三岁。琅琅诵论语诸家诗。五岁诵三千首。既长从师授五经。略通大义。去读首楞严经于竹林寺。爱之。尽捐旧学。白父母求出家度生死。礼宝积寺沙门日用。试法华。受具足戒。游庐山。谒开先遁道者。遁自负其号。海上横行。俯视后进。元与问答捷给。遁大称赏。以为真英灵衲子也。时年十九。已而又谒圆通衲禅师。衲惊其翰墨曰。骨格已似雪窦。后来之俊也。……元符元年正月初四日。听客语有会其心者。轩渠一笑而化。”

412 《大佛顶首楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“吴人郑夷甫。少年登科。有美才。……久之。润州金山一僧。端坐与人谈笑间遂化去。夷甫闻之。喟然叹息曰。既不得寿。得如此僧。复何憾哉。（续灯录云。闻了元佛印谈笑化去。曰。吾得如元公。复何憾哉）乃从佛者授首楞严经。往还吴中岁余。忽有所悟。曰。生死之理。我知之矣。遂释然放怀。无复芥蒂。后调封州判官。预知死日。旬日。作书与交游亲戚叙诀。及次序家事备尽。至期。沐浴更衣。公舍外有小园面溪。一亭洁饰。夷甫至其间。亲督人洒扫焚香。挥手指画之间。屹然立化。家人奔出呼之。已僵矣。亭亭如植木。一手犹作指画之状。”

「课前开示」

在正式开讲《楞严经》之前，我想跟大家谈几个问题。

第一，调化相续要有善巧。

有些人虽然学佛已久，但法是法、人是人，自己能否真正领悟所闻的法，似乎也不太好说。有些道友初次接触一位法师时信心满满，过段时间后却开始挑剔，希望换另一位更好的法师。这种对善知识吹毛求疵的行为，往往是自己分别心过重的表现。如果心相续不清净，常常对有法恩的堪布、堪姆做出负面评价，甚至随意诽谤，那不用说是听闻《楞严经》，即使是修学《法界宝藏论》这样最深的大圆满法，这个人也很难有成就的机会。

有时候，调化相续需要有点方法。在听课、念经或禅修时，修行者通常非常专注，而分别心重的人则

可能躁动不安，影响周围的道友。当然，偶尔因身体不适，稍微调整一下坐姿没什么大不了；但如果一打坐就习惯性地东倒西歪、动来动去，这不仅会影响禅修的效果，而且连积累善根的机会都不一定能获得。在共修打坐期间，如果有人始终无法安住，法师可以轻轻拍打或在大众面前提醒一下。

第二，希望大家不要对学院乃至对任何一位上师或堪布、堪姆进行不必要的宣传和炒作，包括对我个人也是一样。

有些人喜欢进行各种各样的宣传，这些事与寂静修行处的氛围格格不入。如果对上师有信心，专心闻思修行就够了，不必在维护虚名方面做这些无意义的事。来到喇荣以后，无论是对善知识还是道友，我们都应以平等和睦的态度与之相处，不要随意发放上师的照片。在这方面请各位多加注意。

第三，请大家善护口业，千万不要说善知识的

是非。

客观地说，每位法师的修学水平确实有差异。有的法师非常善巧，使周围的人都感到欢喜；而有的法师可能过于敏感，言行或许令人不快。如果只是令个别人不满，那另当别论，但如果被很多人投诉，也许意味着这位法师确实有一些需要改进的地方。虽然法师们都是学识渊博，但俗话说“五根手指各有长短”，在闻思修行和为人处事方面，大家仍然需要努力。对于这些情况，我会密切地关注和询问。

尽管法师们互有高下，但作为听法者，我们即使做不到视师如佛，至少也应避免到处说是非。对于曾为自己传过一句偈颂的善知识，我们尚且应当以清净心对待，更何况是受过那么多法恩的堪布、堪姆呢？有些人常常说善知识的是非，等到要说什么有价值的语言时，他却哑口无言，这是值得反省的地方。一般来说，内心的精神状态会通过外在的身语表现出来，

对此大家要学会反观自心。

卷第三

现在我们正式开讲《楞严经》第三卷。

在十番直指之后，本经依次将五蕴、六入、十二处、十八界和七大抉择为空性。五蕴部分已经讲完了，接下来我们开始分析六入。

「显六入虚妄」

六入也叫六根，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根和意根。

｜ 复次阿难，云何六入，本如来藏妙真如性？

佛说：“再者，阿难，为什么说六根是如来藏的

真如本性呢？”

本经对六入的观察，都是先以比喻略说，再以理证广说，最后得出“本非因缘，非自然性”的结论。今明两天的课程，都是按照这个框架来宣说六根的。只要掌握了相应的方法，我们会发现很多推理都是类似的。如果大家学过中观、因明或俱舍之后再学《楞严经》，理解经义就不算很难；但如果完全不懂推理，想将《楞严经》学明白就没那么容易，因为本经的思辨性非常强。

那么，怎样依靠观察六根来了知如来藏的妙真如性呢？

◎ 破眼根

| 阿难，即彼目睛瞪发劳者，兼目与劳，同是菩提瞪发劳相。

“阿难，就像用眼睛直视虚空的人，看久了之后眼睛出现疲劳相，妄见狂花乱飞。此能见之目与所见之花，都是菩提妙心的一种劳相。”

佛陀在这里以“瞪目发劳”为例，说明眼根的虚妄性。

如果一个人长时间凝视面前的虚空，当眼睛感到极度疲劳时，可能会出现飞花、毛发等幻象。这些幻象被称为“倒世俗”，因为当眼根出现问题时，会在对境中显现出不真实的迷乱相。实际上，无论是倒世俗的显现，还是普通人在正常情况下看到的瓶子、柱子等，从本质上来说都是不真实的。倒世俗和正世俗的区别仅在于，前者是有患六根的迷乱相，后者是无患六根的迷乱相。

所谓“菩提瞪发劳相”，其中“菩提”指如来藏的真如本性，而“劳相”则是这一本来清净的如来

藏，在众生心前所显现的幻相。虽然心性本身没有颠倒，但由于业力的差别，便在众生心前显现出轮回的迷乱相。在藏文本中这一句被译为“菩提真如能显现迷乱相”，意思是，尽管菩提本身无有迷乱，但其妙用能显现出种种幻相。

“瞪”字以“目”为偏旁，显示其与眼根有关；然而，在后面涉及耳、鼻、舌、身、意等五根时也同样用了“瞪”字，这意味着，眼睛所见的色法、耳朵所闻的声音乃至意识所取的法处等，都是如来藏中显现的幻相。对此，大德们也作出了各自的解释⁴¹³。

请大家在一开始就明确思路：无论是因瞪视虚空

413 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“言瞪发劳相，唯是虚妄无实，人皆易知；耳中能闻之性，亦惟是虚妄无实，人或难信，故曰同是瞪发；佛意以瞪劳虚妄，例彼见性，亦唯妄也。”“又瞪字，前眼入取例瞪目发劳，而后五入，何以亦用瞪发劳相？当知目瞪发劳，妄见空华，菩提心瞪发劳，则六精俱发，故皆用瞪发劳相。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“初文亦云瞪发劳相者。若从字便。此文应云塞发劳相。下文应云畜发劳相等。今从义便。故皆用瞪字。一者为显真如不守自性。妄为明觉。喻之以瞪。其法易明。二者正显无明一动。六根遂成。语不顿彰。起非先后故也。”

而产生的倒世俗之迷乱相，还是在正常情况下看到瓶子的真世俗相，它们都属于“菩提瞪发劳相”。从迷乱的角度来看，这两者并没有本质上的差别。虽然菩提的本性是清净的，但它的妙用或游舞却能显现出多种多样的幻象。

眼睛所见的色法是菩提中显现的迷乱相，那么这种迷乱相是以什么因缘显现的呢？

丨 因于明暗二种妄尘，发见居中，吸此尘象，名为见性。

“依靠对境明、暗两种妄尘引发了见，依靠眼根吸取二尘之象，就称为见性。”

《智者入门论》中说：“色是眼根的对境，分类有显色与形色两种。显色包括蓝、黄、白、红四种根本显色，以及影、光、明、暗、云、烟、尘、雾八

种支分显色。”此处的明、暗二尘，从狭义上说是支分显色中的两种，就广义而言则包括了所有的色法。这意味着，眼根所见的对境，要么是明尘，要么是暗尘。

温陵戒环大师将“发见居中，吸此尘象”解释为“因尘发见，因根吸尘”⁴¹⁴，“发”是引发，指通过对境引发见；“吸尘”是指依靠眼根缘取外尘，根和境之间互相起作用。前一句是从有境的角度来阐述，后一句是从对境的角度进行说明。

本经中对每一根的分析，都是按照这两个层次进行的：首先依靠外尘来引发见，其次依靠根来缘取尘。在因明的论典中说⁴¹⁵，生识需要三种缘，外境是所缘缘，眼根是增上缘，作意是等无间缘。这里与因

414 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“因尘发见。因根吸尘。故有眼入。然离尘无体。足知虚妄。”

415 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著）：“由对境根及作意，所产生者乃为识。……也就是说，前一刹那，境、增上缘的根及等无间缘的作意三者聚合，第二刹那生起具境相之识，而安立为了知或见到境相的名言。”

明的观点不同，没有涉及作意的部分。

《楞严经正脉疏》等注释指出⁴¹⁶，此处讨论的“见性”并不是指“明心见性”或“见胜义谛”，而是描述在名言中以眼根见到外境。例如，通过眼根见到一个红色的瓶子，便称之为见性，并没有涉及了悟心性的含义。简而言之，根与境互相起作用而显现对境，这便是所谓的见性。

按照科学的解释，当眼球、视网膜等各种因缘具足以后，人们可以通过大脑感知到色法；而佛法的解释是：根和尘之间相互作用，以此因缘就能见到对境，这叫作见性。人们常说“我看见一座山”，这种说法在名言中是可以成立的。

416 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“虽说见性。乃根中局执之自性。非同前离眼廓周之见性也。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“名为见性者。正显目入是因缘所生法也。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正以有此功能得称见性。而言名为者亦显其唯是幻妄称相而已。”

| 此见离彼明暗二尘，毕竟无体。

“然而，这样的见性离开了明暗二尘之后，就没有真实的体性了。”

如果离开明和暗两种尘，我们无论如何都找不到见的本体。所谓的见，只不过是迷乱现相中的假立而已，并没有实体。如果对境明暗不存在，就得不到一个真实的见的本体，所以说“毕竟无体”。

| 如是阿难，当知是见，非明暗来，非于根出，不于空生。

“因此，阿难，你应当知道，此见不是从明和暗对境而来，不是从作为有境的根中出现，也不是从二者之间的虚空中产生。”

下文中对每一根的剖析，都可以从这三方面进行遮破。自宗的修心窍诀中经常提到，在观心的时候，

心不在外，不在内，也不在中间。这个道理非常深刻，相信许多人在反复观修之后，一定能获得很大的启发。

世人从无始以来都执著于“我见到了什么”。对于自己喜欢的人和对境，甚至包括“明心见性”，我们都会认为是真实可见的。阿难也是如此，他认为“见”是存在的。然而，佛陀却告诉他：名言中尽管有“见”，但这种“见”不在外，不在内，也不在中间。《入行论·智慧品》云：“意不住诸根，不住色与中，不住内或外，余处亦不得。”即使不谈密法和大圆满，仅仅依靠显宗的观点，也可以破除我们对于“见”的执著。

人们张口闭口都在说“我要见某某人”，但如果用智慧去观察，我们就能发现这种说法并不成立。如果有人说“上师我想见你”，就意味着这人对《楞严经》学得不太好。请问你的“见”是从明暗中来，

从眼根中来，还是从空中显现？如果“见”不在这三者当中，那么你见什么，见者是谁，见境为何？如果回答不出这些问题，那你就是在胡说八道（众笑）。以后如果有人说要见我，我就对他说：“你去看《楞严经》。如果‘见’能成立的话，那我就同意见你。”

（众笑）

“见”真的存在吗？尽管许多人都执著于“见”的存在，但如果稍作观察，我们就会知道它并非实有。甚至在证悟之时，所谓的“明心见性”也仅仅是假立，而非实际存在的法。

有一位堪布的父亲与我熟识，从前他是我们家的常客，经常来与我父母聊天。后来我听说他失明了，他捎口信给我说：“我现在什么都看不见了，连去卫生间也需要依靠绳索引导。我该怎么办？”我回答他：“这些年你经历的事已经够多了，该见的都见

过了，还有什么需要执著的呢？不如好好念诵观音心咒。”

前天，那位堪布告诉我，我的话对他父亲非常有帮助，他现在已经不再为此纠结了。我自己也确实是这么想的：即便现在看不到或得不到任何东西，但在人世间该见的、该尝的，我都已经体验过了，所谓的“见”并没有那么重要。希望大家在学习《楞严经》后，都能生起这样的心态。

从胜义层面观察，“见”是无法成立的。在密法里，尤其是在“四心滴”的灌顶仪式中，色、声、香、味、触都有其独特的表示法，比如以悦耳音与不悦耳音来表示声尘，以香味和臭味来表示香尘等。这次对《楞严经》的讲解中带了一点密法的味道，显宗的法义用密乘严饰之后，对当机者而言，也许会有一些不同的感受。

为什么“见”不是从境、根或空而来的呢？下面佛陀对此进行分析。

| 何以故？若从明来，暗即随灭，应非见暗。

“为什么呢？如果‘见’从明中来，那么在黑暗中光明不再存在之时，‘见’也应当随之消失。这样一来，暗就不会被见到。”

然而事实并非如此，众生在白天能见到光明，在夜晚也能见到黑暗。

| 若从暗来，明即随灭，应无见明。

“如果‘见’从暗来，那在明的状态下暗已经灭尽了，这样‘见’也应该随之消失，那就永远不可能见到光明。”但这也与事实不符。

如果对方辩驳道：“‘见’并非单独从明或暗其

中之一来，而是既从明来、又从暗来。”这种观点同样站不住脚。既然任一因都无法单独成立，那么两者合在一起作为“见”的因，就更加无法成立。在实有的前提下，真实的因果关系无法建立。

以上是对“见从境生”的破斥。

| 若从根生，必无明暗，如是见精，本无自性。

“如果认为见是由眼根产生的，那它就不观待对境的明暗，但事实并非如此，所以这样的‘见精’本来就没有自性。”

“见精”与“见性”一样，并非明心见性的“见”，而是指名言中依靠眼根缘取对境之象。

如果没有对境明暗等色尘，那么仅凭眼根自身，它能见到什么呢？答案是一无所见。眼根需要有明暗等对境，才能发挥“见”的功能，所以第二种假设

“见从根生”也是不成立的——这是从有境方面进行的观察。

通过上面关于所取对境和能取有境两方面的观察可知，从境或根当中都无法产生“见”。那么，“见”是不是从根境二者中间的虚空产生的呢？

丨 若于空出，前瞩尘象，归当见根。

“如果‘见’是从空中出生，那它对外能看到尘境万象，对内返照时也应该能看到眼根自身。”但事实并非如此。

假设从虚空中出现了一个“见”，它见过外境以后，在反观时也应该能看到眼睛自身，或者先看到眼睛后再去观察对境⁴¹⁷，但我们知道，眼根不能自见，否则就有自己对自己起作用的过失。

417 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“空包根尘。若能出见。则根尘俱成可见。且堕外物见我矣。”

| 又空自观，何关汝入？

“如果从虚空中出生见，那么虚空本身就应该能见色法，这样眼根还有什么存在的必要呢？”

“见”从空中产生还有一个过失：如果虚空就能出生“见”，那么眼根就没有用处了。就像有别的工具砍柴，那手上的斧头就没用了；如果可以用其他东西写字，那手上的笔也就不需要了；同理，眼根本是用来看东西的，但如果虚空自己就能看，那眼根就毫无用处了。因此，认为“见”从空中出生的说法是不合理的。

最后的结论是什么？

| 是故当知，眼入虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以，我们应当认识到，眼根是虚妄的，本来是非因缘、非自然之妙真如性。”

虽然在名言中可以说依靠眼根来见色法，但这只是假立而非实有。实际上，万法都是空性的。

我们过去总是执著于“眼睛看见什么”，但如果仔细观察，所谓的“见”到底是从对境、眼根还是空中出现？就像刚才分析的那样，如果“见”从对境而来，那从明来就不见暗，从暗来就不见明，从二者来就有两种过失；如果“见”从根生，那么不观待明暗的“见”无法成立；如果“见”从虚空而来，就有眼根自见及眼根无用的过失。总之，执著于“见到什么”，实际上是一种迷乱分别，无论怎么解释都站不住脚，这就是祖师们常说“言语道断”的原因。

以上的法义是以理成立的，而并不是因为某人有信仰，所以必须无条件地接受。当我们用具逻辑性的微妙智慧去观察时，面对任何一位科学家或哲学家，我们都可以提问：“你有没有看见什么？”对方回答：“有，我能见到你。”“那请分析一下，所谓的

‘见’是从眼睛产生，还是从对境出现，还是从虚空而生？”这样分析到最后，对方会逐渐了解“见”的真相。

◎ 破耳根

| 阿难，譬如有人，以两手指急塞其耳，耳根劳故，头中作声。

“阿难，譬如有人用两根手指快速地插入耳中或用力地捂住耳朵，时间久了耳根疲劳或损伤后，会出现‘呜呜’的声音。”

大家可以自己试一试，看看是不是这样。捂住耳朵而出现的声音是一种倒世俗，因为在外境中本来没有这个声音。

| 兼耳与劳，同是菩提瞪发劳相。

“能听之耳与所听之声都是一种劳相。在菩提本性中，这两者都是不存在的，只是在众生面前显现出的虚幻、迷乱之相，其本质是相同的。”

无论是能听的耳根还是所听的声尘，无论是幻听的倒世俗还是耳朵正常听到的声音，它们在本性中都不成立，只是菩提真心的一种妙用、游舞或显现。

｜ 因于动静二种妄尘，发闻居中，吸此尘象，名听闻性。

“依靠动和静这两种声尘能引发听觉，依靠耳根缘取声尘，这就叫作‘闻性’。”

耳根的对境声尘，要么是动，要么是静。在《智者入门论》中⁴¹⁸，声尘被分为有执受声、无执受声、

418 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“声内之分类，有执受大种，无执受大种，二俱大种声。能诠有二种，有记无记别，有记亦有二，世间圣安立，贤劣中三者，内分无有量。……声是耳根的对境，它包括有执受大种声、无执受大种声、有执受无执受声、有记别声、无记别声。其中有执受大种声，诸如有情的语音及弹指声；无执受大种声，如水流与风等之声；有执受无执受声，诸如敲

有执受无执受声、有记别声和无记别声等。比如，弹指声属于有执受声；自然界的地水火风声是无执受声；有执受无执受声涉及众生和无情法二者，如敲鼓之声；有记别声和无记别声则分别指能表示意义和不能表示意义的声音。

所谓静止的声音，就像黑暗是眼根的对境一样，静止同样是耳根的所缘，可以理解为一种潜在而不明显的声音。只要对境和耳根等因缘具足，所有的声音——不论是明显动摇的还是不易察觉的，不论是悦耳的还是刺耳的，都可以被耳根感知到。

｜ 此闻离彼动静二尘，毕竟无体。

“离开了动静二尘，根本找不到‘闻’的自体。”

鼓声；有记别声是指能向有情表达义理的语声；无记别声则指不能向有情表达义理的语声。能表达义理之声也有世间安立名言与圣者安立名言等差别。这些声都有悦耳、刺耳、中等的分类。”

在密宗中，声音的本体可以通过多种表示法进行直指。与之相同，《楞严经》的教义非常深奥，其中对心性的探讨方式也与常见的显宗法门有所不同。

| 如是阿难，当知是闻，非动静来，非于根出，不于空生。

“阿难，你应当知道，此‘闻’不是从作为对境的动、静中而来，不是从作为有境的根中出现，也不是从二者之间的虚空中产生。”

所谓的“闻性”，不是从动静二尘中来，不是从根中出现，也不是从虚空中产生。那应该如何成立呢？究竟观察之下，眼见了不可得，耳闻亦复如是，胜义中无有一法可得。

| 何以故？若从静来，动即随灭，应非闻动。若从动来，静即随灭，应无觉静。

“为什么？如果‘闻’是从静止的对境而来，那在动摇时静尘消失，‘闻’也应当泯灭，不可能听到动摇之声。反过来说，如果‘闻’是从动摇的对境而来，那么寂静时‘闻’就会泯灭，也不应该听到任何寂静之声。”

对于声音，我们还可以从不同角度进行观察。

例如，当我们听到鼓声时，这个声音是来自对境、耳根，还是二者之间呢？如果声音从对境而来，那么仔细观察鼓的上面、下面、里面和外面，我们都无法找到声音；如果声音从耳根而来，那它究竟是从耳朵的哪个部分发出的呢？同样也找不到确切的答案。如果说声音存在于二者之间，那么除了耳根和对境之外，我们也找不到一个所谓“中间”。在密法中，还有许多类似的观察方法。

丨 若从根生，必无动静，如是闻体，本无自性。

“如果说‘闻’是从根中产生，那它就不观待对境的动和静，但倘若离开了对境，所谓的‘闻’本来也没有独立的体性。”

在对“闻从根生”和“闻从境生”两个方面进行观察后，此处先重点强调闻性离尘无体，之后再探讨“闻从空生”。本经对六根的观察，都是按这个思路进行的。

丨 若于空出，有闻成性，即非虚空。又空自闻，何关汝入？

“如果说闻性是从虚空所出，那么一旦具有听闻的本性，虚空就不再是虚空了；而且，若虚空具有听闻的本性，那听不听跟你的耳根又有什么关系？”

如果听闻与耳根无关，那耳根不健全的人也应该能听到声音，因为只要有虚空，即使他不具耳根，也

能够听到声音，这就意味着世上不该有聋人；同样，我们也可以对眼根进行类似的分析。如果颜色与眼根无关，那么世上就应该没有盲人，因为在没有眼睛的情况下，人们仍然能够看到色法——但这显然不符合事实。

丨 是故当知，耳入虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应当知道，耳根虚妄，本来是非因缘、非自然之妙真如性。”

总之，实有的闻性不能成立。

◎ 一位读者的感悟

《楞严经》的某些推理确实不容易理解，但即使只是凭借自身的智慧对经义进行研究，世间人也会得到相应的收获。我最近看到一个短视频，这位学者虽然没有信仰，但在一夜之间读完《楞严经》后，他

生出了诸多感悟。视频不长，大家可以对照自身来看看。

（播放视频：

“2017年4月下旬，那天是4月25号。我在晚上读《楞严经》，缓过神来，已经是凌晨4点，天都快亮了——我读了一整晚。为什么这本书如此吸引我呢？我是学哲学的，通常对那些杂七杂八、缺乏逻辑的东西不太能接受，但这本书一下就把我带进去了，因为它展现了全世界最严格的逻辑推理和学术依据，一环紧接着一环，深深地吸引了我。那一晚上所接受的学术训练，远远胜过我博士生涯中在西方哲学上花费的那几年。那天早上合上书的时候，康德在我眼中如浮云，黑格尔大概没有资格与我对话。

这种感觉给我带来了强烈的冲击。是什么感觉呢？孔子曾说，登东山而小鲁，登泰山而小天下。学术研究就像登山，如果说康德是一座2000米的山峰，孔子是5000米的高山，老子是7000米的高山，那么佛陀就是地球上最高的喜马拉雅山。因此，当我读完《楞严

经》，相当于登过 8800 多米的世界最高峰，回过头再思考 2000 米的山峰时，我顿时就明白了。这种感觉对我的冲击是巨大的。”）

有些人学习了很久，却连字面意思都看不懂，而视频里的这位博士只用了一晚上，就能意识到佛陀智慧的深邃和玄妙，甚至认为连孔子、老子、康德、黑格尔等智者都无法与之匹敌——当然，这也是他个人的感悟。

◎ 破鼻根

| 阿难，譬如有人，急畜其鼻，畜久成劳，则于鼻中闻有冷触。

“阿难，譬如有人用鼻子快速吸气，时间久了鼻根劳累，鼻中出现某种冰冷的触觉。”

就像做 CT 检查时，医生会要求你反复地吸气、呼气。我每年都要进行好几次体检，晚上睡觉也时不

时会梦到我在吸气、呼气、放松……大家可以尝试一下，强烈、急促地呼吸，时间久了，鼻子里会感受到一种寒冷的触觉。人在濒死时也会有类似的感觉，这是一种倒世俗的迷乱相。

| 因触分别通塞虚实，如是乃至诸香臭气。兼鼻与劳，同是菩提瞪发劳相。

“因冷触而在内心分别通、塞、虚、实，乃至香气、臭气等所嗅以及能嗅的鼻根，在菩提真性中都不存在，同是虚妄迷乱之劳相。”

香气和臭气属于真世俗，类似的例子在前文中没有出现过。

在正常状态下，鼻子有通畅的感觉；而在感冒鼻塞时，鼻腔内部就像被什么堵住了一样。通过鼻根，我们能感受到“这是花香”或“这是厕所的臭味”，

这些都是现实中无患根识的正常知觉，属于真世俗。然而，无论是由于快速吸气而产生的劳相，还是普通人正常嗅到的香臭等气味，究其本质，这些都不具真实的体性，而只是菩提真性的游舞或妙用。

｜ 因于通塞二种妄尘，发闻居中，吸此尘象，名嗅闻性。

“依靠对境通、塞两种妄尘产生嗅觉，鼻根吸取对境之尘，称做‘嗅闻性’。”

‘闻’指嗅闻气味，而不是耳根听闻。

通、塞作为鼻根的对境，又称香尘。《智者入门论》中将气味分为妙香、恶香、平等香、俱生香、合成香等几类⁴¹⁹。

419 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“香分妙恶平，俱生合成等。香是鼻根的对境，分为妙香、恶香、平等香、俱生香、合成香。”

——此闻离彼通塞二尘，毕竟无体。当知是闻，非通塞来，非于根出，不于空生。

“此嗅闻性一旦离开通、塞两种尘，就根本没有实体，所以应当知道，闻性不是从对境通、塞而来，也不是从鼻根中产生，更不是从虚空中生发。”

在世俗名言中，鼻根能辨识好闻或不好闻的气味，但究竟而言，这些皆是虚妄之相。

——何以故？若从通来，塞则闻灭，云何知塞？如因塞有，通则无闻，云何发明香臭等触？

“为什么呢？若嗅闻性是从通而来，那么塞时就不可能有嗅，又怎么能感知塞相呢？若嗅闻性是由塞产生，那通时就不可能有嗅，那对香气和臭气的感知又从何而来？”

在日常生活中，当鼻孔堵塞不通时，我们能感

知到阻塞的状态，就像眼睛能见黑暗一样。如果嗅是从通而来，就不可能感受到阻塞；人们常说“这花好香”“这味道好臭”，但如果嗅是从塞中产生，我们就不可能有这些体验。这是从对境的角度进行观察。

| 若从根生，必无通塞。如是闻机，本无自性。

“假设嗅闻性是从鼻根产生，就不必观待外在的通和塞、香和臭等，因此嗅闻性本来无有独立的体性。”

如果认为嗅闻性只依赖于鼻根，而不需要依靠外境，那么就可以只靠鼻根来感知味道，但这在现实中并不成立。

以上是从根的角度进行观察。

| 若从空出，是闻自当回嗅汝鼻。空自有闻，何关汝入？

“若嗅闻性是从空中产生，既然虚空能嗅闻各种气味，自然也可以返闻鼻子的气味，但这是不可能的；如果虚空自身就有嗅闻的能力，这与你的鼻根又有什么关系呢？”

丨 是故当知，鼻入虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应当知道，鼻根是虚妄的，不是因缘生也不是自然性，皆属如来藏妙真如性。”

佛法中常说：“万法如虚空。”如果能够领悟所见、所闻、所嗅乃至一切根及根境都如虚空般一无所有，那我们就不会执著于悦目之色、悦耳之声和悦鼻之香等对境。

有些人不理解《心经》的深意，总是疑惑：“怎么会没有眼耳鼻舌身意呢？这些我明明都具有啊。”如今学了《楞严经》，我们才明白，原来经中所说的“无眼耳鼻舌身意”是这个意思。

第 29 课

2022 年 6 月 4 日

今天我们继续抉择六入。“入”即根，六入就是六根。对其一一抉择之后，我们可以得出结论：六根都是虚妄的，本非因缘，非自然性。

前三根已经宣说完毕，眼根、耳根、鼻根及其所见、所听、所嗅均非实有。下面，我们来观察舌根。

◎ 破舌根

| 阿难，譬如有人，以舌舐吻熟舐令劳。其人若病，则有苦味；无病之人，微有甜触。

佛陀说：“阿难，比如某人用舌头舔自己的嘴

唇，时间久了舌头劳累，会出现一种特殊的味道。如果此人患病，会出现苦味；若其身体健康，则微微有种甜味。”

按照《智者入门论》和《俱舍论》的观点⁴²⁰，味有酸、甜、苦、辣、咸、涩六种，此外还有合成的、悦意的、不悦意的等多种分类。

此处也是先以比喻略说，然后通过理证广述，最终将舌根抉择为空性。

当我们用舌头舔自己的嘴唇，时间长了以后舌根劳累，本来没有味道的口中会出现味道。我按照经中的描述试了一下，发现嘴里有苦味，可能是因为我身体不好。中医问诊也是如此采用望、闻、问、切等诊病手段，可见味觉是判断身体状况的途径，同时也是

420 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“酸甜苦辣涩，及咸许六味，余悦不悦意，中等多类别。……味是舌根的对境，有甜、酸、咸、苦、辣、涩六种分类，这些味混合会形成内部的多种分类。再者也有悦意、不悦意、中等、俱生、合成的分类。”

一种特殊的因缘。

| 由甜与苦，显此舌根。不动之时，淡性常在。

“甜和苦显现出舌根的动摇性；而舌根不动之时，就有淡而无味之性。”

| 兼舌与劳，同是菩提瞪发劳相。

“能尝之舌与所尝之味，皆是菩提心中所生之劳相。”

通过造作，人的口中出现甜或苦等虚妄相，这是一种倒世俗的幻觉，并非真实存在。不仅是这些倒世俗相，即使在正常情况下，舌根品尝到的酸甜苦辣等味道，也都是由菩提自性的妙用所引发的虚妄之相。这些相虽然在世俗中无欺显现，但在自性中并不成立。

大家在吃糖、喝苦药或是吃臭豆腐时，可以观察味道的本性。在年轻人扎堆的地方，我也曾混在大学生中去排队买小吃，但尝了之后感到难以接受，里面添加的调味料太多了。（众笑）

欲界众生对美味很执著，但这些只是显现而已，其本体是空性的。

｜ 因甜苦淡二种妄尘，发知居中，吸此尘象，名知味性。

“由于甜苦和淡两种妄尘引发味觉，舌根缘取外境的味尘，就称之为‘知味性’。”

甜和苦是明显的味道，而淡是不明显的味道。与前面所说的明暗一样，甜苦是一类妄尘，淡是另一类。

｜ 此知味性，离彼甜苦及淡二尘，毕竟无体。

“倘若离开了甜苦与淡二尘，也得不到所谓‘知味性’的自体。”

在一些密法的灌顶过程中，得灌顶者需要领受作为表示法的悉地，其中有或甜或苦的食物，或悦耳或刺耳的声音，或香或臭的气味等等，以此启发弟子对心性的领悟。

由于每个人的根基不同，味觉的体验也各不相同，有些人觉得香气是臭的，而臭气却很香；有些人偏爱甜味，另一些则对苦味情有独钟；有些人喜欢辣味，有些人喜欢咸味。营养学家指出，口味过重的饮食对健康不利，会给肝、肾等身体器官带来很大的负担。

有些藏族人口味偏重，他们做糌粑汤时会加很多盐，否则就觉得食物没有味道，这种习惯其实不太健康。大家最好慢慢改变不健康的饮食习惯，尽量吃

得清淡一些。在汉地的某些寺院里，虽然食物鲜美可口，但口味重的人也许不太习惯，这也与健康观念密切相关。

这里说，无论你喜欢什么味道，实际上它们的本体都是不成立的。怎么不成立呢？

——如是阿难，当知如是尝苦淡知，非甜苦来，非因淡有，又非根出，不于空生。

“如是阿难，你应当知道，能品尝苦淡之味的觉知，不是从甜苦淡等对境而来，不是从根中出现，也不是从空中产生。”

这里的观察方法与前面相同，味觉不是从对境、根以及空中而来。

密法中直指“五蕴是五佛”“五根是五菩萨”，而《楞严经》中则将五蕴抉择为空，并进一步宣说六

根为空。

| 何以故？若甜苦来，淡则知灭，云何知淡？

“这是为什么呢？如果说味觉是由苦和甜而生的，那么在淡的状态下，味觉便会消失，这样如何能够觉知到淡的味道呢？”

| 若从淡出，甜即知亡，复云何知甜苦二相？

“如果味觉从淡出生，那么甜苦等味觉当下就会消亡，又怎么会知道有甜和苦呢？”

有些人认为：吃苦瓜时苦味从苦瓜而来，吃糖的时候甜味从糖而来，味觉就是从外境产生的。

如果详细观察，尽管我们执著味觉实有存在，但一个在外境中存在的实有本体，不可能迁移到另一者之中或变成另一者；如果你说味觉就是可以变化的，

那就只能承认它并非实有。

味觉并不真实，它只是虚幻因缘的显现，就像电视里出现的幻象一样。一旦因缘灭尽，这些如彩虹般的显现就会消失。这与我们的执著不同，内心的执著会让我们认为味觉是实有的，苦瓜永远是苦的，糖也永远是甜的，但通过以上的观察，我们可以打破这种对味觉的实有执著。

以上是第一种观察法。

| 若从舌生，必无甜淡及与苦尘。斯知味根，本无自性。

“如果味觉是从舌根产生，与对境没有关系，那么甜、淡、苦等境尘就全部消失了。通过以上观察可知，舌根或味觉本来无有独立的体性。”

如果味觉是从舌根产生，就应该不观待甜、淡、

苦等味尘，但这样的味觉是不存在的。这是第二种观察方法。

丨 若从空出，虚空自味，非汝口知。又空自知，何关汝入？

“如果味觉是从虚空产生，既然虚空自己有味觉，那就不是由你的舌根来感知；而且虚空自己能觉知，与你的舌根有什么关系呢？”

丨 是故当知，舌入虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应当了知，舌根是虚妄不实的，不是由因缘产生，也不是自然的本性。”

“虚妄”在藏文中被译为“世俗法”，因为世俗法都是虚妄假立的。

藕益大师的注释中说⁴²¹，尊者憍梵钵提是因观察味觉而开悟的。后面第五卷还会提到，诸位尊者都是依靠不同的因缘而证悟的。

◎ 将法义付诸实践

我对五部大论和密法稍微有点了解，以此来解释《楞严经》的字面意义，有时候勉强过得去，有时不一定尽如人意。无论如何，希望通过这次讲闻，大家能基本掌握经文的字面意义，更重要的是，都能将这些法义付诸实践。

比如今天抉择了舌根，那在生活中品尝到酸甜苦辣等味道时，我们是否能马上想到：这些味道究竟是从对境而生，还是从舌根所生，又或从空中出现？从对境产生不合理，从舌根中产生不成立，从境或根以外的虚空中出生更不可行。

421 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“惟其舌入即空假中。故憍梵钵提悟之。名为一味清净心地法门。”

因为业力现前，众生见到食物时大多会生起贪欲。如果没有闻思修行，我们想在吃饭时如瓜熟蒂落般马上开悟，恐怕有些不现实。之前因为疫情，国内一些地区封闭管理了一段时间，解封时许多人补偿性地大吃大喝，明明已经吃不下了却还是想吃，这就是对‘知味性’有实执的表现。当然，凡夫没有欲望是不可能的，但我们也不能一直这样浑浑噩噩地任凭欲望摆布。

对于《楞严经》这样直指心性的法，我们不能仅仅停留在字面理解上，还要进一步修行并证得其中的境界。之前分析过，眼睛所见、耳朵所闻、鼻子所嗅、舌头所尝等感知，每天都与自己如影随形，但我们可能从未思维过其中的真相。

尽管有些人对《心经》中“无眼耳鼻舌身意”这句经文非常熟悉，却还是将现实中的感知视为真实存在。通过以上的观察我们能明白，众生是迷乱的，世

俗的显现也是虚假的。这样或许从明天起，我们在饮食上就不会过于执著，也不会因为一口衣食而与人争执——有时众生的所作所为真是令人悲悯。

◎ 破身根

以上是对舌根的分析，接下来我们将剖析身根，同样先以比喻进行宣说：

阿难，譬如有人，以一冷手触于热手，若冷势多，热者从冷；若热功胜，冷者成热。

佛告诉阿难：“比如某人的一只手是冷的，另一只手是热的。双手接触时，若冷的势力较强，热手就会变冷；若热的功用胜出，冷手就会变热。”

如《大智度论》所说⁴²²，将开水倒在冰面上，因

422 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦鸠摩罗什译）：“又如少汤投大冰池，虽消少处，反更成冰。”

为冰的势力极大，开水很快便会变冷、结冰。可见，如果冷的势力较强，热的便会变成冷的；如果热的势力较大，冷的则会变成热的。

丨 如是以此合觉之触，显于离知。涉势若成，因于劳触。

“如此看来，二手接触就有触觉，可见双手相离也会有觉知。冷热之势互相影响，二者相涉而产生的劳相也是一种虚幻的触觉。”

《俱舍论》将触分为因触和果触⁴²³，因触是地、水、火、风四大，果触分为滑、涩（粗糙）、轻、重、冷、饥、渴。这里只以冷和热为例，对其他的触处没有提及。与色、声、香、味相同，触也是一种对境。作为身根的对境，触处比较特殊，不像眼睛看到的色

423 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“所触有十一种，分为因所触与果所触两种。因所触也就是四大，果所触有柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。其中冷是因水与风过多而形成想得到温暖的所触；饥是腹内风过多而形成的想得食物的所触；渴是由于火界过多而形成的想饮品的一种所触。”

法那样有明显的实体，在这一点上与声音比较相似。

冷热互相作用是因为双手接触，若一方势力超过另一方，由此产生的明显感觉也是一种劳相。这是通过外部的因缘而出现的虚妄相。

| 兼身与劳，同是菩提瞪发劳相。

“能触之身与所触之尘，皆是菩提心中所生之劳相。”

不仅是上述情况，乃至在身体正常状况下的各种触觉，都是菩提幻化的虚妄之相。倒世俗和真世俗均非实有，都是菩提自性中本来无有却幻现的瞪发劳相。为什么它不是实有呢？

| 因于离合二种妄尘，发觉居中，吸此尘象，名知觉性。

“以离合这两种妄尘引发知觉，身根吸取外境离合之尘象，这叫作‘知觉性’。”

双手接触时会产生一种感觉，相离时会有另一种感觉，合与离是两种妄尘。由身根与触尘和合，能够出生一种知觉，使人知道对境的轻重等状态。

所谓“知觉性”，是指身根对触处的触觉，但这里没有用“触性”这个词。在藏文本中，六根的能取和所取都有特定的术语。就本经而言，眼、耳、鼻、舌、身、意六根，缘取色、声、香、味、触、法六境，而有见性、听闻性、嗅闻性、知味性、知觉性和觉知性，请大家注意区分。

总之，身根依靠境尘产生了轻、重、冷、热等触觉。

| 此知觉体，离彼离合违顺二尘，毕竟无体。

“倘若离开了离合、违顺二种境尘，身触知觉也无有本体。”

关于触觉，密法中有很多表示法。在某些灌顶仪式上，上师为大家赐加持时，灌顶物中有粗布条和绸缎。粗布条是从牛毛帐篷上剪下来的，触摸时会感到粗涩扎手，这是违境；绸缎十分光滑，像天人的衣服一样，接触时令人感到舒适，这是顺境。灌顶时就是用它们分别接触身体，令弟子体验不同的触觉并认出其本性。一次灌顶时有一个小和尚，特意使劲用粗布摩擦别人的脸，这也是他的一种直指吧。（众笑）

所谓“违顺二尘”，违是苦触，顺是乐触，藏译为“害利”。加上离合二尘，下文会对四者分开宣说。

| 如是阿难，当知是觉，非离合来，非违顺有，不于根出，又非空生。

“如此阿难，你要知道触觉不是从外境的离合而来，不是因违顺而存在，不是由根而现，也不是从虚空中产生。”

不仅眼、耳、鼻、舌等觉知没有自性，身体的触觉也同样是空性的。我们在触摸衣服面料时感到的顺滑或粗涩，以及身体在接触冷热时产生的苦乐等感受都是幻觉。为什么呢？因为这些触觉不是从外境而来，不是从根而来，也不是从二者中间的虚空而来，除了以上情况之外，也没有其他的来源。既然没有真实的来处，而触觉又明明白白地显现，那么只能得出结论：这一切完全是虚妄的错觉。

《俱舍论》中提到，受分为身受和意受⁴²⁴。众生尤其贪著身体的感受，而这种感受主要是依赖于身

424 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“身非乐受即苦根，快乐感受即乐根，三禅之心为乐根，余者即是意乐根，心非快乐意苦根，舍受中间无二故。……若有人又问：那什么是五受根呢？身受是指依赖于有色根的感受，身体非为乐受而为苦恼的感受即是苦受根。感受快乐的即是乐受根。其他二禅以下感受心乐受的是意乐受根，感觉心不快乐的是意苦受根。”

根。我们都希望身体接触到舒适的对境，由此生起快乐，远离痛苦。不用说人类，就连小麻雀、小乌鸦也时常梳理羽毛，因为这能令身体产生乐受；它们在面对雨水或冰雹时，也会带着恐惧而四处躲藏，因为它们感到了痛苦。然而，这些都是轮回众生的幻觉，当我们真正去观察时，会发现所有的知觉都无所从来。

佛陀希望众生通晓此理，阿难尊者也不厌其烦地为我们这些可怜众生问这问那，一会儿从五蕴方面提问，一会儿从六根方面提问。作为幻化声闻，阿难本来没有这些实执，但我们凡夫却实实在在地被妄想所束缚。众生的根基千差万别，有人能够依靠身根的直指法而证道，而有些人则依靠见闻等法而开悟。佛陀为什么宣讲这么多法？因为众生的根基不同，所以我们要观察自己与哪一种法相应。

以上的观察方法，在下文中也同样适用。

| 何以故？若合时来，离当已灭，云何觉离？

“为什么呢？若触觉从和合而生，那么离开的瞬间，触觉便会消失，如何能够知道离的存在呢？”

如果认为触觉从和合生，那就应该无法感受到离尘之相，但实际上离相是可以存在的。比如，当我们脱掉厚衣服时，身体会感到冷，可见在离开时也会有明显的感受。

同样，如果认为触觉从“离”而生，那就应该感受不到合相，但这也与事实不符。

| 违顺二相，亦复如是。

“违和顺这两种相也是一样。”

如果触觉从违中而来，那我们就感觉不到顺；如果触觉从顺当中来，那我们不会体会到违。

此处省略了分析过程。离合二尘各自有相违或相顺的二相⁴²⁵，这些与外境的相合、相离中对身体或利或害的知觉性，终究都是虚妄的。

这是从对境方面进行观察。

｜ 若从根出，必无离合违顺四相，则汝身知，元无自性。

“如果触觉从身根而来，必定不观待外在的离合、违顺等四相，那么身体的知觉原本无有独立的体性。”

这是从根方面进行观察。

｜ 必于空出，空自知觉，何关汝入？

“如果说触觉必定从虚空中出生，虚空既然能

425 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“四相非指离合违顺为四，乃指离合二尘，各有违顺二相，则成四相。”

觉知身体的感受，那么触觉与你的身根有什么关系呢？”

本来对外境的冷热或轻重等触觉是依靠身体而来的，但如果认为触觉是从虚空中来，那它就与你的身根没有任何关系，但这明显是不合理的。

| 是故当知，身入虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应当知道，身根是虚妄的，不是由因缘产生，也不是自然的本性。”

◎ 破意根

接下来我们要抉择意根。意根比前五根稍微难一些，因此大家要更加专注，不要打瞌睡，好好运用你的智慧。

我在初中时上过几堂古文课，但当时没有认真

听，如今学习经文时，就常感“书到用时方恨少”。当然，就算当时听了，我也未必能立刻付诸实践。大家应该没问题，毕竟你们的学历都很高，而且读过很多的书。

有位藏族年轻人告诉我，他每次去城里时就忍不住怨自己的父母。我问他为什么，他说：“如果小时候他们让我上学，我现在就不会这么迷茫，开车时连个路牌都不认识，真的很伤心。”其实没上学不一定是因为父母的阻拦，还与自己的福报、外在的教育资源等许多因素有关。无论如何，在因缘具足的时候，我们一定要珍惜闻思佛法的机会。

下面讲意根不存在，具体是怎样的呢？

| 阿难，譬如有人，劳倦则眠，睡熟便寤，览尘斯忆，失忆为忘。

“阿难，比如某人疲累之下睡着了，熟睡后醒来⁴²⁶，观览色声香味触法等境尘影像，就会忆起往事；若想不起来，就会出现忘记的情况。”

我们常常面临这样的情况：累了就睡，睡了就醒，醒来后产生千头万绪的分别念，而事到临头又有许多事情就是想不起来。道友们背书时累了就睡，睡醒后继续背，过后忘了又感到沮丧，如果吃得好一点又会开心起来……人生就是这样苦乐掺杂。如果身边的道友背得好，自己的痛苦会更加明显：“别人读两三遍就记得清清楚楚，而我念一百遍却还是模模糊糊，为什么会这样？”

此处描述的是意根的劳相，分为睡、醒、忆、忘四种阶段。这些都是颠倒的行相，生、住、异、灭也是如此。

426 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此乃约忽寐忽觉而言，非指夜寐夙兴也。据此则劳倦睡熟，俱指意根，取此虚妄易知者，比例意入虚妄无体。”

接下来讲什么叫意根：

| 是其颠倒，生住异灭，吸习中归，不相踰越，称意知根。

“睡、醒、忆、忘四种状态，实际上都是颠倒的。每种状态都有生、住、异、灭的阶段，这些相在意识里串习，不断地被意根吸取、接收并归于意根中。生、住、异、灭等相前后相生、次第不断，没有逾越和错乱，这叫作意知根。”

“睡眠”有生住异灭的过程：开始入睡称为生，正在沉睡的状态是住，逐渐接近醒来的状态是异，最后真正醒来时睡眠结束，这就是灭。“醒觉”也是如此：起初清醒可视为生，保持清醒为住，之后又可能感到昏沉，逐渐转变为异，最后再次入睡是灭。就“忆”而言，开始忆念为生，正在忆念为住，即将忘

记为异，遗忘为灭。⁴²⁷

睡、醒、忆、忘每一种状态都有生、住、异、灭四个过程。与此类似，大劫也有成、住、坏、空四个阶段。“坏”是指正在趋向灭亡的过程，对应这里的“异”。总之，事物的变迁都遵循着生住异灭的规律。

同样，无数习气也是这样在意根中出现和回归的。意根与耳根不同，耳根主要负责听觉，声音消失后没有留下任何痕迹；而许多法都可以在意根中存留，比如各种影像在意识中出现又消失，连绵不绝、相续不断。人们在睡眠以后醒来，清醒之后回忆，回忆之后忘记，忘了以后又想入睡……种种习气在意识中不断地迁流，便被称为“意知根”。

与此处的安立与俱舍有所不同。《俱舍论》云：

⁴²⁷ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“初眠为生，正眠为住；将寤为异，寤已为灭。始忆为生，正忆为住；将忘为异，忘尽为灭。”

“六种识聚已灭尽，无间之识即是意。”也就是说，前一刹那六识聚合后灭尽的无间即为意根。前五根称为有色根，因为它们都是色法，而意根则属于无色的心法。色、声、香、味、触这五尘无法被意根直接取受，在意根面前，它们只能以灭尽后影像的形式显现。

生、住、异、灭不仅遍于醒、睡、忆、忘这四个状态，其实它们遍于一切有为法，包括人的生老病死。这四相在意根中不断迁流，均是虚妄的劳相。

丨 兼意与劳，同是菩提瞪发劳相。

“不仅是上述四种情况，乃至所有意知根以及所缘劳相，都是菩提真心之妙用所生的幻相。”

丨 因于生灭二种妄尘，集知居中，吸撮内尘，见闻逆流，流不及地，名觉知性。

“心识缘生、灭两种妄尘，在意根中聚集出觉知，向内吸取法尘，但见闻嗅觉知等五根纵然逆向返缘，也无法真正缘取到内尘。这种能缘就是意根的觉知之性。”⁴²⁸

接下来，我们将分析意根不成立的道理。

前五根都是向外缘取境尘，故云“发知居中”，而意根是向内缘取，所以用“集知居中”来表示。因明论典中说⁴²⁹，就像一间屋子有五个窗户，意识居中，其他五根通过五个窗口向外取境。色、声、香、味、触的对境是外在的色等诸相，而意根的对境是内在的法尘。

428 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“意入因于生、灭二尘，黏起湛然之体，集能知之性，居于意根之中，如幽室见。”“见、闻二字，该余三根，皆顺流外缘；倘若见、闻等根，要逆流反缘，也缘不到。因五尘落卸影子，落在意地之中，为意根之所独缘，故曰见闻逆流，流不及地。此能缘性，名意入觉知之性，亦不过托尘妄现而已。”

429 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著，索达吉堪布讲解）：“意识就像一个猴子，它住在一个具有五个玻璃窗的房子里，五方各具一个窗，每个窗各代表一根，意识从哪个窗口看，哪里就出现它的根识；与此同时，也会产生与其相关的分别识，实际上取境之时，分别和无分别都在产生。”

“见闻逆流，流不及地”，五根向外取境叫顺流，可以当下显现；意根不是向外取境，而是吸取内在的法尘。前五根如果反过来缘取内尘，则“流不及地”，意思是，就算五根向内缘取法尘也缘不到，因为法尘作为意根的对境，不能被五根真正触及。意根实际上是心识的相续，在它之上能存留的仅仅是色声香味触等境尘的影像，除此之外，意根不可能直接缘取外在的色等五尘。

五根在外取受对境之后，会将相应的影像汇聚在意根上，就像五个小孩在山上捡了五朵蘑菇，回来以后交给厨师，厨师把它们做成一道菜。实际上，意识从未真正去过身外，外在的境尘也没有真正进入意识，只是在意识上留下一个影像，但意识却误认为自己见到了外境的色法，听到了外面的声音，并对这些境尘进行加工。

色声香味触本来是处于外境中，但此处是分析它

们在心中留下的影像，意根缘取这些影像就叫作“觉知性”，也即“心知法”。

以上的内容在不同注疏中有不同的阐释，而上述的解释比较容易理解。

| 此觉知性，离彼寤寐生灭二尘，毕竟无体。

“意识缘内法的觉知性，倘若离开了寤寐、生灭等尘，也得不到真实的本体。”

| 如是阿难，当知如是觉知之根，非寤寐来，非生灭有，不于根出，亦非空生。

“所以阿难，你应当知道，此觉知之意根，不是从寤寐和生灭而来，不是从意根中出现，也不是从空中产生。”

| 何以故？若从寤来，寐即随灭，将何为寐？

“为什么呢？若意根是从醒觉而来，那睡眠时意根就随之而灭，那睡眠又如何安立呢？”

如果意根是从醒觉而生，睡眠时就不会有意根，那做梦的人又是谁呢？意根从睡眠而生的情况可以以此类推。

| 必生时有，灭即同无，令谁受灭？若从灭有，生即灭无，谁知生者？

“如果意根从生中而来，那灭时就没有意根，谁能领受灭的存在呢？如果从灭中而来，则生时不存在意根，谁又知道生的存在呢？”

这是从对境方面进行观察，下面是从根的角度进行分析。

| 若从根出，寤寐二相随身开合，离斯二体，此觉知者同于空华，毕竟无性。

“如果缘法尘的觉知是从意根而来，而寤寐二者则是随着身体的开合而存在，但如果离开了寤寐二者的本体，此觉知性就如空花一般毕竟无有，所以怎么能说觉知性从根而生呢？”⁴³⁰

如果觉知性不观待境尘，只是从意根而来，那就与寤寐二尘无关了，如此一来，寤寐就应该只随着身体开合而存在，肉团心内收关闭就是睡，肉团心舒展放开即为醒。

然而，“觉知与寤寐无关”的观点并不合理。寤寐与心有关，睡不睡得着其实都是心在造作。如果没有心的话，单独的身体上又怎么能安立清醒和睡眠呢？觉知与寤寐是互相观待才能成立的，离开了寤寐二者，意根的觉知就如空花一般，没有能知之性。既

430 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此破从根出。若谓此觉知，从意根出者，寤、寐二种之相，乃随身根之内，肉团心开合而成。肉团心是肉质，状如倒挂莲华，寤则开，寐则合，离斯此也寤寐开合二体，此意入之觉知，同于空华，毕竟无有能入之性，是则根尚巨得，如何可说从根出也？”

然根都无法可得，又怎么能说从根而出呢？

对于以上这段话，大德们有不同的解释和断句方式，对此大家还可以深入思考。

｜ 若从空生，自是空知，何关汝入？

“如果觉知性从虚空产生，虚空自己可以觉知，跟你的意根有什么关系呢？一点关系都没有。”

｜ 是故当知，意入虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应当了知，意根是虚妄的，不是因缘而生，也不是自然之性。”

第 30 课

2022 年 6 月 16 日

前面分析了五蕴和六入虚妄，接下来我们将讨论十二处，从抉择眼根和色处开始。

今天我本来打算带一个水晶球来给大家观察，但由于各种原因未能实现。等会儿在分析色法的时候，大家可以一边注视面前的佛像或任一事物，一边思考眼识是如何产生的。在观察声音时，我们将播放一段箜篌乐曲；在抉择香味时，用熏香作为观察的所依，如果你在家中收听，可以点一支香，思考香味与鼻根之间的关系。在密宗灌顶的仪式中，上师们也常常借助六根、六处或六识的表示法来指示心的本性。

表面上看，《楞严经》中有许多类似因明的推理，实际上这是在指引我们：眼、耳、鼻、舌、身、意六根以及色、声、香、味、触、法六尘，是以何因缘而发生的，众生又是如何执著的？正在执著时，它们的本体从未真正成立，可是人们普遍认为眼见为实、耳听为真、鼻闻的香味也是存在的。

人们始终处于这样的惯性思维中，要打破这些习惯并非易事，因为众生的相续中积累了无始以来的深重习气。迷乱的身语意，令我们认为外境是坚固的实体。而且仅从理论上打破实执，并不等同于修行层面上的真实证悟，就像一个慢性胆病患者，眼前所见的事物总是呈现黄色。对他而言，仅仅剖析病因是不够的，还需要坚持服药。经过一段时间，随着内在疾病的消退，他的所见才会变得清淨。很多人学过《定解宝灯论》等论典，应该明白这一点。

今天所讲的看似是平常的词句，但对于有缘者来

说，依靠这些直指，基本上可以明白十二处的空性。

「显十二处虚妄」

| 复次⁴³¹阿难，云何十二处，本如来藏，妙真如性？

佛陀继续开示：“再则阿难，为什么说十二处本是如来藏微妙的真如本性呢？”

如来藏的光明显现在密法中讲得很清楚，而在显宗经论中只是略有提及。

十二处本是光明如来藏的妙用和显现，具体是如何分析的呢？先从第二转法轮的角度，将处抉择为空性；然后将显而不灭的显现分，抉择为如来藏光明的妙力游舞。《楞严经》次第宣说了光明如来藏的法义，因此也有智者把《楞严经》归于第三转法轮。

⁴³¹ 藏语“得涅”，意为然后、之后。

佛陀问阿难为什么十二处本是如来藏的妙真如性，而阿难没有回答，静候如来的开示。

◎ 破眼根与色处

接下来，经中对十二处以根境结合的方式进行分析，如眼与色、耳与声、鼻与香等。首先，我们从眼见和色相开始观察。

——阿难，汝且观此祇陀树林及诸泉池。于意云何？此等为是色生眼见，眼生色相？

佛陀问：“阿难，你看这祇园精舍里的树林、清泉和水池，你是怎么想的？是由外在的色尘出生眼见，还是由眼根产生外在的色相？”

我们可以把自己视为阿难，虽然面前没有树林和水泉，但可以观察佛像、柱子等物体。请大家思考：我们见到的一切是从眼根中产生的吗？还是由外境产

生了眼见？这个问题看似简单，但其实需要仔细思维：如果色法从眼睛产生，会有什么过失？如果见从外境产生，又会有什么过失？

我们首先来抉择佛陀提出的第二个问题，眼根产生色相不合理。

| 阿难，若复眼根生色相者，见空非色，色性应销，销则显发一切都无。

“阿难，如果由眼根产生色相，在见到虚空时，既然虚空不是色法，那么所生之色就不存在；既然所生之色不存在，那么能生的色性也应消亡。如此一来，一切现量见到的色法都将不复存在。”

如果说树林等色相是由眼根产生的，眼根就应具有生色之性。那么，在见到虚空时，虚空肯定不是色相，没有色相就没有见者，没有见者则所见色相自然

会消亡。如果色相消亡，那么一切现量所见的色法应成一无所有。

这样的话，所有人眼前的景象便如同虚空般消失，那就应该见不到林林总总、形形色色的外境。这显然是不可能的，只要人们睁开眼睛，就能够现量见到各种景象，因此“眼根生色相”不能成立。

| 色相既无，谁明空质？

“既然没有外境的色相，谁能了知虚空的本质呢？”

眼见有两种情况：一种是眼睛见到色相，另一种是眼睛见不到任何色法，如同看向虚空，除此之外没有第三种对境。

根据前面的推理，既然所有景象都消失了，那谁能明白虚空的本质呢？虽然究竟而言万法都是空性，

但从世俗的层面来说，色法与虚空是相互观待才能成立的。如果没有色法，虚空便无从安立；如果没有虚空，色法也无处安放⁴³²。经过这样的分析，我们最终会发现一切皆为空性。

| 空亦如是。

“从空方面观察也是一样。”

刚才我们分析了眼根产生色相的情况，如果反过来认为眼根产生空相，那么在见色法时，空相自然销亡；空相既然销亡，最终一切景象都应该不存在，因为二者观待而立，色不存在则空不存在，空不存在则色也不存在⁴³³。以上是第一个角度，说明从眼根产生色相不合理。

432 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“色相既无谁明空质者。言空色相际而显。色相既无。空应不显矣。”

433 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若复眼根生空相者，见色非空之时，空性应销，销则显发一切都无，空相既无，谁明色质？为避文繁，故总例之曰：空亦如是。”

从第二个角度观察，如果说眼根生色相不合理，那就应该是从外境的色尘中产生眼识。就像因明中所说的那样，所缘缘的外境加上作意和眼根，因缘具足时就能产生眼识——这种观点也是不合理的。

| 若复色尘生眼见者，观空非色，见即销亡。亡则都无，谁明空色？

“如果说依靠外境的色尘产生眼见，那在观虚空的时候，既然虚空不是色法，能生之色尘不存在，因此所生之见亦应销亡。见都没有了，又由谁来感知空和色呢？”

如果有人想：我先观看林园，通过林园产生眼识；之后我观看虚空，虚空也可以生眼识。这样一会儿见色，一会儿见空，并不会出现一者存在、另一者就必须销亡的情况吧？

对于这个观点，我们前面也分析过。人们所执著的就是实有，将本来是无常零散的法执著为整体、唯一和常有。如果一个法时而存在，时而不存在，说明此法并非实有。非实有的法不符合众生的执著相，因而不是这里的所破。

如果你能抉择到因缘生，真的没有实执了，那正是我们所承许的，也就没有必要再辩论下去。《入大乘论》云：“因缘所生法，是即无自性。”《入楞伽经》云：“诸法本不生，故依因缘生。”一切法在世俗中虚妄而产生，而在真正的胜义实相中，万法都从未产生过。

——是故当知，见与色空俱无处所。即色与见，二处虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应当知道，见和色空这两者都没有固定的处所，因此能见的眼根和所见的色空二者俱为虚妄，

本来不是通过因缘而产生，也不是自然之性。”

“见”指眼根，“色空”指所见。十二处之中，眼根和色尘是一组。

就像前面所说，万法在胜义中远离四边八戏，在世俗中如梦如幻，无有真实可寻。我们所见所闻的一切，本来面目即是如此。《入楞伽经》中云：“三界心迷惑，是故种种见。梦及世间法，此二法平等。”在三界中轮回的心都是迷惑的，因此会产生种种见。梦中的显现和世间的万法，实际上都是平等的——这样的境界确实非常深妙。

人们通过眼根增长了许多烦恼，将眼见执为真实存在，从早晨睁开眼睛的那一刻起，就认为灯是存在的，碗是存在的，手机和电脑是存在的……我们将所见的一切都执为实有，真是十分可怜。

佛陀问阿难，以祇园精舍的园林作为观察的对

境，你的眼见与园林之间是什么关系？尽管从小到大，人们都在说“我见到了什么”，但实际上，自无始以来我们所执著的“见”并不存在。为什么在大圆满灌顶时，上师常用透明的水晶作为表示法？因为我们的内心和外在的色法就像水晶一样透彻无碍，依此直指，弟子很容易就能认识自心。

◎ 破耳根与声处

十二处中的前两处已经讲完了，接下来我们观察耳与声二处。

| 阿难，汝更听此祇陀园中，食办击鼓，众集撞钟。

佛陀说：“阿难，你再仔细听，此祇园精舍中，僧众在吃饭时会击鼓，聚会时会撞钟。”

我们这里的僧众在念经和闭关时会专门击鼓，大众聚集时会敲锣。

汉地寺院还有敲木鱼的传统。关于木鱼的来历，有几种解释：第一种解释是⁴³⁴，在白天和晚上鱼都睁着眼睛，以此提醒行者不要贪睡，要精进修行；另一种说法是⁴³⁵，曾经有一个僧人以恶业所感，堕为河里的一条大鱼，身上长了一棵树。后来有大德超度它脱离鱼身，并把它身上的树砍断，制成了鱼形的木器，挂在寺院中以警醒僧众。从此，木鱼便流传开来。

汉地诵戒时僧众会敲键椎，此外还有打板等习俗，总之各地的传统都不太相同。

丨 钟鼓音声，前后相续。

“撞钟、击鼓的声音前后相续，接连不断。”

434 《勅修百丈清规》（元·德辉重编）：“相传云。鱼昼夜常醒。刻木象形击之。所以警昏惰也。”

435 《增修教范清规》（元·自庆编述）：“婆沙云。有僧违师毁法。堕鱼身。背上一树。风涛摇摆出血苦痛。本师渡海。鱼遂作孽云。汝不教我致堕鱼报。今欲报怨。师曰。汝名甚么。鱼曰某甲。师令忏悔。复为设水陆追拔。夜梦鱼曰。已脱鱼身。可将我树舍寺以亲三宝。师果见鱼树。刻鱼形悬挂惊众。”

在传法之前，吹海螺是极为重要的传统。我们学院的大多数法师和道友对此都非常重视，但在有些群体中，传法的海螺声似乎已经听不到了。佛经中提到，若能听到传法时的击鼓声、海螺声或铎声，众生可以免于堕入恶趣，何况是真正听闻正法了——其功德更加不可思议。

释迦牟尼佛转法轮时，天人供养了右旋海螺，以此缘起，传法时就有了吹海螺的仪式。听到海螺或击鼓声时，我们应怎样认识自心呢？

| 于意云何？此等为是声来耳边，耳往声处？

佛陀问阿难：“你是怎么想的？是这些声音来到你耳边，还是你的耳朵去到声音那里？”

| 阿难，若复此声来于耳边，如我乞食室罗筏城，在祇陀林则无有我。此声必来阿难耳处，目连迦叶应

不俱闻。何况其中一千二百五十沙门，一闻钟声同来食处。

“阿难，如果是声音来到你的耳边，就像我去室罗筏城⁴³⁶乞食，祇陀园林中就没有我了；同样，如果声音来到阿难你的耳根中，那么目犍连和大迦叶就不应该听到，何况作为佛陀常随眷属的一千二百五十位沙门？可是为什么僧众一听到钟声就会前来用斋呢？”

如果佛陀到了舍卫城，祇陀园里就没有佛陀了；同样的道理，若声音从本处离开，来到阿难的耳中，那么就算大迦叶是僧众首座，目犍连是神通第一的罗汉，也应该听不到这些声音，何况其他僧众呢？可是这个结论并不成立，因为一敲钟僧众就同时来用斋，说明所有人都听到了钟声。

436 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“讹云舍卫。此云丰德。城中财宝五欲多闻解脱四皆丰足。故以名也。”

假设声音是一个实有的本体，那就无法将其分开。如果撞钟声是一个实有的法，那么当它从某一处发出并进入阿难的耳中，同一时间内它就不能再跑到别人的耳朵里，如此其他沙门又怎能听到钟声呢？应该听不到才对，但事实上在场者都听到了。因此，认为声音来到耳朵里的说法是不成立的。

这是第一个方面的观察，破声来耳边。

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

“如果是你的耳朵去往鼓声处，就像我从室罗城回到祇林精舍，室罗城中便没有我的存在。同样，当你听到鼓声时，如果你的耳朵已经到了击鼓之处，那么同一时间内你就无法再听到钟声，因为你的耳根在击鼓的地方，就不能分身去到撞钟的地方。以此类

推，对于大象、牛马、羊群等发出的声音，你也应该听不到。”

举例而言，佛陀如果去到祇陀林，就不应在舍卫城。同样的道理，在僧众聚会的时候往往是钟鼓齐鸣，如果阿难唯一的耳根到了鼓声处，就不能分身去到钟声处，如此阿难就应该听不到同时所敲的钟声，何况大象等发出的其他声音？

然而事实并非如此。学院最近在维修房屋，所以我们在山谷中经常能听到拖拉机的“咔咔”声，一辆才下去，另一辆又上来了，同时能听到好多辆车的声音。早些年，山的那边常有狼、狗、乌鸦或喜鹊的叫声，而如今我们听到最多的就是拖拉机的声音，甚至到了晚上十二点也不例外。

对此，修行人可以思维：难道是我的耳朵跑到拖拉机那里去了吗？还是拖拉机的声音来到我的耳根

处？通过这样的观察，或许我们就此开悟，因而特别感恩拖拉机司机。（众笑）

——若无来往，亦复无闻。是故当知，听与音声，俱无处所。

“如果我的耳根与声音没有往来，则不可能听到声音，所以应当知道，听觉与声音二者都没有处所。”

如果耳根没有去往声音所在之处，声音也没有来到耳朵里，二者根本没有接触，又如何建立真实的听闻呢？在这样的情况下，耳根作为根，声音作为尘，二者都不成立。

《大智度论》从耳根、耳识、意识三个角度对“听闻”进行了分析⁴³⁷。该论共有一百卷，去年冬天

437 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦·鸠摩罗什译）：“‘闻’者，今当说。问曰：‘闻’者，云何闻？用耳根闻耶？用耳识闻？用意识闻耶？若耳根闻，耳根无觉知故，不应闻。若耳识闻，耳识一念故不能分别，不应闻。若意识闻，意识

我曾把其中的一部分从汉语翻译为藏语，但是今年夏天太忙了，我已经很久没有翻阅，所以对于此论只有一点点印象。希望大家能够结合自己的体会，进一步深化对法义的理解。

丨 即听与声，二处虚妄，本非因缘，非自然性。

“听觉和声音二处都是虚妄的，本来不是因缘所生，也不是自然之性。”

《方广大庄严经》云：“譬如箜篌，弦器及手，和合发声，本无去来。”箜篌是佛经里常常提到的一种古乐器，现在已经很少见了。箜篌的声音是依靠

亦不能闻。何以故？先五识识五尘，然后意识识；意识不能识现在五尘，唯识过去、未来五尘。若意识能识现在五尘者，盲聋人亦应识声色。何以故？意识不破故。

答曰：非耳根能闻声，亦非耳识，亦非意识。能闻声事，从多因缘和合故得闻声，不得言一法能闻声。何以故？耳根无觉故，不应闻声；识无色无对无处故，亦不应闻声；声无觉亦无根故，不能知声。尔时，耳根不破，声至可闻处，意欲闻。情、尘、意和合故耳识生，随耳识即生意识，能分别种种因缘得闻声。以是故，不应作是难：‘谁闻声？’佛法中亦无有一法能作、能见、能知。如说偈：‘有业亦有果，无作业果者，此第一甚深，是法佛能见。虽空亦不断，相续亦不常，罪福亦不失，如是法佛说。’略说‘闻’竟。”

弦、器和手三者的和合而产生的，但如果仔细观察，我们就会发现这种声音其实无来无去。

在禅宗和密宗中，许多大德常常依靠音乐或四大的声音来认识心的本性。在大圆满的一些修法中，也有观察四大音声的方法，比如观察敲击乐器所发出的响声，火焰燃烧时的“噼啪”声，小河流动的水声以及山顶吹来的风声等。通过对声音的观察，修行人可以认识自心的本性。这些方法在不同的修法中都是大同小异的。

接下来，大家可以听听箜篌的声音，看看会有什么样的觉悟。

（播放箜篌乐曲）

这是以声音直指本性，《楞严经》就是这样的直指法门。

◎ 破鼻根与香处

以上讲完了耳根和声尘，下面讲鼻根和香尘。

阿难，汝又嗅此炉中旃檀。此香若复然于一铢，室罗筏城四十里内，同时闻气。

佛陀说：“阿难，你再嗅此香炉中的旃檀。这种香只要点燃一铢，舍卫城四十里范围内的众生都能闻得到香气。”

一般的旃檀虽然有芳香，但并不能飘到很远的地方。据说古时有名贵的蛇形旃檀、牛头旃檀等，点燃时香味能传到四十里以外的地方。藏译为“四十闻距”，按现在的距离单位换算大概是二十公里。

“一铢”指 $1/24$ 两⁴³⁸，其实是非常少的量。藏文

438 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《律历志》云：二十四铢为一两。每铢乃四分一厘，六毫六丝六忽。”

本中提到，如果点燃少许旃檀，其香气将在四十闻距的范围内弥漫开来。圆瑛法师说⁴³⁹，汉武帝时期，有人在长安城中点燃了豌豆大小的旃檀香，结果四十里的范围内芳香弥漫，香气一月不散，甚至驱散了城里的瘟疫。其实，熏香不仅有助于净化空气，还能让人感到精神愉悦，它的作用非常广泛。

如果道友们是在家中听课，也可以在闻法时供养旃檀香或柏木香等，但在供香的过程中，大家要注意消防安全。如果为了一点香味而招致其他麻烦，那真是很不值得。最近我对此尤为关注，今天还与消防部门的一些负责人进行了深入交流。消防安全与人们的生命财产息息相关，所以每个人都应具备良好的消防意识。任何建筑都要设置消防通道，配备消防器材，否则一旦发生意外，后果将不堪设想。无常的出现难

439 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《博物志》云：‘汉武帝时，西国遣使，献异香四枚于朝，汉制香不满斤不得受。使乃将其香，取如大豆许，著在宫门上，香闻长安四十里，经月乃歇，帝乃受之。后长安瘟疫流行，博士奏请，焚香一枚，四十里间，民疫皆愈。’”

以预测，因此大家务必要把安全意识放到首位。

◎ 谨防以学院的名义经商

在此我也想提醒大家，现在我们商店进货以及各部门供香的时候，需要谨慎取舍。我听说有些人用学院的名义开设香厂——这是不合理的，在这方面大家要注意，尤其是监管法师。学院的规模比较大，我们做什么事都需要如理如法。无论是我们供护法的酒和香，还是其他任何产品，都不能用来盈利和营销。

这里的修行人不能与在家人合伙做生意。各部门若是请购与三宝相关的物品，相关的监管法师必须心里有数，切勿以喇荣佛学院的名义与任何商家合作。否则，法师和主要负责人可能会因此遇到一些麻烦。

我们这里是闻思修行的佛学院，不是为各种文创产品做宣传的厂家。听说有人试图通过给我们一些部

门制作文创产品来获利，但实际上佛学院与这些产品没有任何关系。有些法师或许对五部大论很精通，但在商业方面可能不敏感，被人利用而不自知。如果让外界误以为这些产品是我们的，就不太好了。

对于我们从各种渠道请购的佛像、转经轮等，监管法师需要时常关注。我们没有必要以加持品的名义来牟取利润。无论是真正的佛教徒还是伪装的佛教徒，现在有些人常常以上师或僧众加持的借口，将本来只值几块钱的物品的价格抬高到几十块、几百块售卖，这种做法对佛教和学院都没有好处，相信也会对个人产生不利影响。在这些情况发生之前，我们务必要提高警惕。

学院不需要标榜“这是装藏的佛像或佛塔”，我们并不依靠出售三宝所依来维生的。如果为了护持佛法，大家可以自行请购，不需要以佛学院的名义赚取高额利润。在事情尚未发生之时，提前告知大家可

能好一些，否则一旦出现问题，我的这些提醒就会显得是针对某个人或某个部门，这样就不太好。大家应该重视这一点。

| 于意云何？此香为复生旃檀木，生于汝鼻，为生于空？

佛陀问阿难：“你是怎么想的？这些香味是生于旃檀木，还是生于你的鼻子，还是生于虚空之中？”

| 阿难，若复此香生于汝鼻，称鼻所生，当从鼻出。鼻非旃檀，云何鼻中有旃檀气？

“阿难，如果说香味生于你的鼻子，称之为鼻所生，那么香气应当是从你的鼻根中产生；然而，鼻子毕竟不是旃檀，怎么会发出旃檀香呢？”

鼻子里有鼻涕、鼻毛，怎么会有旃檀香呢？

| 称汝闻香，当于鼻入，鼻中出香，说闻非义。

“如果说是你的鼻子在闻香，那么香气就应该是进入你的鼻子，若再认为香气是从鼻子出生就不合理了，所以说‘闻’不能成立。”⁴⁴⁰

闻香时香气进入鼻子，生香时香气从鼻子里出生，如果认为“鼻子能生香”，那么“闻”就不成立，因为出和入是相反的。

这是第一种观察，香味从鼻子产生的观点无法成立。

| 若生于空，空性常恒，香应常在，何藉炉中薰此枯木？

“如果说香味从空中产生，而虚空恒常存在，那

⁴⁴⁰ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“称汝下纵破。设许汝鼻能生于香。生义虽成。闻义不立。以但能出香。不从外入与鼻合故。”

香气也应常存，何必要等香炉里的檀木燃烧后才出现妙香呢？”

如果香味从虚空中产生，因为虚空无处不在，就应该在任何地方都弥漫着香味才对，但事实并非如此，我们需要在香炉里点燃香木才能散发出香味。

以上第二种情况，破香生于空。

——若生于木，则此香质因蒸成烟，若鼻得闻，合蒙烟气。其烟腾空，未及遥远，四十里内，云何已闻？

“如果香味是从檀木中产生，那么这个檀木在燃烧时会化为烟，若要通过鼻根闻到香气，就必须先接触到这些烟。然而，烟腾空之后还没飘散到远处，为什么在四十里之远能闻到香味呢？”

这是第三方面，分析香味生于檀木。

此处藏文版的意义略有不同，是三个反问句：既然香味是从木头产生，为什么非要把旃檀点燃并出烟时才有香气？鼻根闻到香气，为什么要借助烟气？烟刚刚腾空时未飘到远处，为什么四十里远的人就已经闻到了？

历史上有些大德的公案与香气有关。《鸡足山志》中记载了一位名叫兴彻的法师⁴⁴¹。他在鸡足山修行时发愿终生立禅，不坐不卧地进行禅修。这样修持了很长一段时间后，兴彻跟随印光禅师修学《楞严经》，获得了一定的境界。

有一次，兴彻法师点燃了一根香说道：“此香烧完时，我就要离开了。”果然，当那根香刚刚燃尽，他便在站立中圆寂。当时，随着众人皆闻的佛声，法

441 《鸡足山寺志》（明·钱邦募）：“太空，名兴彻，洱海人。初师鸡足定堂，誓立禅，永不坐卧。后往孤岛寺，参天竺和尚。竺与师钵烙饼，连爇六枚，一一被诃。跪请曰：‘某素为鄙业，所食不佳，愿赐指示。’竺曰：‘示汝耳。’继又入荡山，学《楞严》于印光禅师，每定三日。光讯曰：‘得法喜乎？’曰：‘然。’自是翘一足立，无欹斜。住狮子山，一日向众为别语：‘香烟尽，我则去矣。’迨香烟既尽，闻空中佛声，渐向西而逝。”

师乘着香云往生西方。由此可见，《楞严经》确实具有不共的缘起和加持力。

——是故当知，香鼻与闻，俱无处所。即嗅与香，二处虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应该知道，香尘、鼻根及嗅闻性⁴⁴²都没有处所。鼻根和香尘这两处都是虚妄的，它们并非依靠因缘产生，也不是自然之性。”

这正是缘起性空的道理，一旦通达此理，我们便会明白万法没有丝毫成实之处。至此，关于十二处中的前六处已经宣说圆满了。

⁴⁴² 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“香尘与鼻根，指浮、胜二根，及托根之嗅闻性，仍属根、尘二处，非有三法也。”

第 31 课

2022 年 6 月 17 日

我们正在学习十二处的内容，包括六根处和六尘处。在之前的课程中，我们已经讲完了眼与色、耳与声、鼻与香等六处，今天继续讨论舌根和味处。

◎ 破舌根与味处

｜ 阿难，汝常二时，众中持钵。其间或遇酥酪醍醐，名为上味。

佛陀说：“阿难，你常在清晨和午前于大众中托钵乞食，有时会得到酥酪和醍醐⁴⁴³ 这些被称为最上等

443 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“酥、酪、醍醐，皆从乳生，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐。其间或遇此等之味，名为上味。”

的美味。”

出家人一般持过午不食的戒律，只在早晨和中午各食一餐，其间会托钵到众中化缘，所以二时指清晨和午时⁴⁴⁴。

关于酥酪，《涅槃经》中曾用来比喻解脱者去除无明的渣滓，生出真正的觉悟⁴⁴⁵。在现实中要得到酥酪，首先要有奶牛，挤出牛奶，搅拌牛奶形成奶酪，奶酪又分为生酪和熟酪，之后进一步加工，就能得到醍醐。

酪在藏地相当于奶渣，通常被牧民当作早餐。人们搅拌牛奶后，取出来的一部分是奶酪，另一部分是酥油。将酥油融化，过滤去除杂质后，会得到清透如

444 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“常即寻常日用；二时乃早餐、午餐时也。”

445 《大般涅槃经》（北京·昙无讖译）：“又解脱者，能除无明。如上妙酥，除诸滓秽，乃名醍醐；解脱亦尔，除无明滓，生于真明。如是真明即真解脱，真解脱者即是如来。”

甘露般的酥油汤，凝固后就被称为醍醐。藏地寺院在供斋时，常常将酥油汤与人参果混合在一起，对于许多藏族人来说，这是世上最美味的佳肴。

在藏地，年轻一代对酥油和人参果的兴趣逐渐减弱，似乎他们更偏爱炒菜了，但还有许多老一辈的人延续着传统的饮食习惯，在享用青稞、酥油汤和人参果时，他们特别开心。在藏地的传统中，这些被视为最上等的美味，在许多大型仪式上都被用来供养佛菩萨或僧众。《涅槃经》中提到⁴⁴⁶，牛奶和醍醐有助于治愈风湿等多种疾病。当然，酥油的摄入量也需有所控制，食用过多可能导致脂肪肝。冬天天气寒冷时，可以稍微多摄入一些。不过现在酥油的价格越来越贵，很多人可能并不常吃。目前奶渣在色达的售价约为四十元一斤，而酥油的价格应该还会贵一些。（会众中有喇嘛回答酥油的价格，堪布问：“你说美味从空中来，从色中来，

446 《大般涅槃经》（北京·昙无讖译）：“如世病人。一者热病。二者风病。三者冷病。是三种病三药能治。有热病者酥能治之。有风病者油能治之。有冷病者蜜能治之。是三种药能治如是三种恶病。善男子。风中无油油中无风。乃至蜜中无冷冷中无蜜。是故能治。”

还是从酥油中来？”众笑。）

——于意云何？此味为复生于空中，生于舌中，为生食中？

佛陀问阿难：“你怎么看待这个问题？此味觉是从虚空中产生，还是从舌头产生，或是从食物中而生的？”

——阿难，若复此味生于汝舌，在汝口中祇有一舌，其舌尔时已成酥味，遇黑石蜜应不推移。

“阿难，如果味觉是从你的舌头产生，你口中只有一根舌头，这样当你尝到酥油的味道时，即使再吃黑石蜜，味觉也不应该有所变化。”

黑石蜜，圆瑛法师引用律藏说为甘蔗糖⁴⁴⁷，藏文

447 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《善见律》云：黑石蜜，即甘蔗糖。色黑、质坚、味甜，故名黑石蜜。”

中译为“冰糖”。

| 若不变移，不名知味；若变移者，舌非多体，云何多味，一舌之知？

“如果味觉没有变化，那你将永远只能尝到酥油味；如果说味觉发生了变化，那么舌根并非多体，一个实有的舌根又如何能够品尝到多种味道呢？”

此处的推理旨在破除实有，大家在学习每一个推理的时候都要把握住这一关键点。比如，昨天我们破声音时分析到：当鼓声、钟声传来时，如果声音没有自性，那么在同一时间内，阿难、迦叶与一千二百五十位比丘都应该可以听到；但如果声音的自性是实有的，那么当它进入阿难耳中时，其他人就应该听不见。

同样的道理，色声香味触中的“味”也一样无

实。如果舌根有实一的体性，那么一个舌头无论接触到多少种食品，都永远只能品尝到一种味道。当你用舌根去感受味道时，如果之前品尝了醍醐的美味，之后又吃到黑石蜜的味道，就说明此味觉是无自性的。这样随缘而变的法就像幻影、云雾和阳焰一样，根本不具实有的自性。

在学习《楞严经》的过程中，大家务必要明白，整部经的要旨就是为了破除实执。如果没有抓住这个要点，你可能会觉得经文缺乏说服力。在自己的现量中明明有感受，我们可以看到青黄赤白等各种颜色，听到优美或刺耳的声音，嗅到或香或臭的气味，可是为什么佛陀说一者存在的同时另一者就无法存在呢？学习过《中观庄严论释》你就会了解，众生执著诸法是唯一、恒常和整体性的，但诸法的本性并非如此。如果此法是实有的一，那它就不能有分类、变化和作用。既然实际情况与众生这种常一的执著并不相符，

那就说明万法并不成立实有的体性。

一旦掌握了这一要点，我们就会明白：佛陀并没有破除世俗中如幻的六根、六境以及由此产生的六识，这些如梦境般的显现实际上并未被否定。佛陀究竟在破什么呢？破实执。众生总是认为诸法真实存在，因此我们需要通过各种方式来破除这种执著。

在密宗灌顶期间，有时包含对味觉的指示法，让弟子明白味道本性。无论是藏餐还是汉餐，好吃还是不好吃，我们在进食时都不应对味道产生执著，而应以智慧去观察：味觉是从舌根出生，还是从食物而来，或者是从虚空中出现的？通过这样的观察，或许我们在吃酥油的时候会生起新的觉受。

以上破除了味觉从舌根中产生的观点，但或许有人认为，味觉是从食物中产生的。这种看法也不合理，下面我们继续分析：

| 若生于食，食非有识，云何知味？

“若说味觉是从食物中产生，但食物并没有心识，怎么能觉知味道呢？”

如果味觉是从食物中出生，那食物就应该具足心识的功能，能够独立辨别味道，而不依赖于其他法。然而，食物是没有心识的，否则在吃酥油时就会有杀生的过失。

| 又食自知，即同他食，何预于汝名味之知？

“而且，如果食物能够自己品尝味道，就如同吃东西的是其他人一样，跟你有什么关系？怎么能说你的舌头能知味呢？”⁴⁴⁸

我们在吃酥油或其他食物时，应观察味觉究竟从

⁴⁴⁸ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“纵使能知，又属食品自知其味，何干汝舌之事，而名汝舌尝味之知也！如他人之食，岂可名汝舌尝味之知乎？”

何而来。在密法中，也经常以这种方式直指。当你觉得某种东西好吃或者不好吃时，最好抓住这个机会想想，对于味道的觉知是从舌头产生，还是从外面的食物而生，还是从空中产生？最终得出的结论是，在世俗中未经观察的情况下，当食物、舌根及作意这三个因缘具足时，就会产生味觉。然而，这种味觉并非真实存在，因为因缘所生的法都是虚妄不实的。

虚幻之法在世俗当中可以假立，这一点是无法被破除的。正如麦彭仁波切在《中观庄严论释》中指出⁴⁴⁹：破显现的中观派在哪里都没有，承认自性成实的中观行者也同样不存在。真正的中观宗在世俗中不会否定见闻觉知的显现，但也不会建立任何实有的法，因为在实相中根本得不到任何实体。

丨 若生于空，汝啖虚空，当作何味？

449 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“否定眼前共同显现之此法的中观派何处也无有，承认自性成实法的中观也同样不存在。”

第三种情况是：“如果味觉是从虚空中出生，那你不妨尝一尝虚空，看看它究竟是什么味道？”

如果你说从虚空产生味道，那你尝一尝虚空的味道怎么样——就像空游饿鬼一样。

| 必其虚空，若作咸味，既咸汝舌，亦咸汝面，则此界人同于海鱼。既常受咸，了不知淡。

“假设虚空是咸的，那么不仅你的舌根能够尝到咸味，就连你的面部也应该感受到咸味。如此一来，整个世界的人都会像生活在海水中的鱼一样时刻感受咸味，因而永远无法体验到淡味。”

有时候对方可能不愿承认我们推出的结论，但通过推理，对方也不得不承认。如果你声称味觉是从虚空产生的，那么虚空总会有一种味道。假设虚空的味道是咸的，你的舌头碰触虚空时就会尝到咸味；既

然你的身体也与虚空接触，那么身体也同样处于咸味之中。

不仅如此，所有的众生就都像生活在咸水中的海鱼一样，会感到凡有虚空处都充满了咸味；如此所有人都应该能尝到咸味，那就不需要再去买盐了；而且如果某人身体接触虚空的面积较大，他感受到的咸味就会更加明显；这还将导致所有人永远无法品尝到淡味等种种过失。

| 若不识淡，亦不觉咸。必无所知，云何名味？

“如果不能感知淡味，也就无法觉知咸味。倘若一无所知，又如何能称作知味性呢？”

淡和咸是观待的，如果没有淡味，咸、甜、辣等味道也不可能。就像光明和黑暗相互观待一样，没有黑暗，就不会有光明的存在。因此，如果淡味不

存在，咸味也无从谈起，所品尝的味道也将不存在。如果你一无所知，那又怎么能说你的舌根在感知味道呢？

本来你吃了酥油很开心，但推来推去，味道本身并不存在。如果说不出味道在哪里，那就有点麻烦了，你会不会回去把酥油扔了？（众笑）

丨 是故当知，味舌与尝，俱无处所。

“所以应当了知，味道、舌根和品尝这三者都没有处所。”

舌根没有处所，外在的味尘也没有处所。既然舌根和味尘都不成立，那么所谓的品尝也不是真实存在。

如果色尘不可得，眼根也不可得，就不可能有见的存在；声尘不可得，耳根也不可得，那就不可能有

听觉；香尘不存在，鼻根也不存在，嗅觉因此不能存在，以上的道理都是一致的。

| 即尝与味，二俱虚妄，本非因缘，非自然性。

“尝和味二者是虚妄的世俗假立，本来不是因缘所生，也不是自然常有存在。”

所谓的“尝”到底是什么？它是真如的一种妙力或妙用，在如来藏的妙真如性中显现不灭，如梦如幻。正如《入大乘论》所说⁴⁵⁰，万法除了显现之外不存在实体，因此被称为“显现许”。从地狱众生直至佛陀之间都有一个共同的“显现许”有境，当它清静垢染之时就是佛智，当它被不清净的障垢遮蔽时就显现为六道众生的不净心识。

450 《入大乘论》（荣索班智达著，索达吉堪布译）：“虽然显现与不显现二者无别是‘不存在法相’这一个法相，但乃至外缘存在期间，显现也是可得，只是显现许就完全圆满了它的法相，它无有任何所立外境的其他部分。因此说，诸法如幻术、如阳焰、如梦、如影像、如幻化。”

◎ 破身根与触处

以上我们已经分析了舌根和味处。接下来，我们将抉择身根与触尘。

| 阿难，汝常晨朝以手摩头。

佛陀说：“阿难，你常在清晨以手摸头。”

对于出家人而言，以手摸头是一种修行方法。

《佛遗教经》中提到⁴⁵¹，佛陀教诫比丘早上起来应摸头思维自己是佛陀的弟子，要以戒为师，依四念处修行。《憨山老人梦游集》中对此也有提及⁴⁵²，可见这是僧人的日常行持。

451 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“释要云。按摩之法常式皆然。遗教经中。佛令比丘当自摩头。省觉内身俾令进道也。省内则剃除须发。省外则瓦钵坏衣。令除贪以速证也。”

452 《憨山老人梦游集》（侍者福善日录，门人通炯编辑）：“佛言。汝等比丘。每于辰朝当自摩头。此语最为亲切。老人每每思之。吾佛慈悲。痛彻骨髓。……苟回光一摩其头。则不觉自惊曰。吾为何剃除须发。不与俗人为伍耶。苟知形与俗异。则居不敢近俗。身不敢入俗。心不敢念俗。如此则乐远离行。不待知识之教。而自发勇猛。入山唯恐不深矣。又安忍混从市俗。纵浪身心。为无惭人。作无益行耶。”

我们出家人每天早晨起来，最好边摸头边想：我跟世间人不同，世人有头发，我没有头发。我是自愿剃除须发的，并非像入狱一般身不由己。剃度成为出家人后，若不能舍弃世间八法，实在值得惭愧。

当然，这是一种修行，并不是严格的戒条。大家可以摸一摸自己的头，在家人也可以试试，体会一下是什么感觉。

——于意云何？此摩所知，谁为能触？能为在手，为复在头？

“你是怎么想的？摸头所产生的知觉，头和手都有，其中谁是能触，谁是所触？此能触的知觉是在手上，还是在头上？”

手和头接触的当下，会产生或粗糙、或顺滑的知觉，此能触的知觉是在你的头上还是在手上？到底在

哪里？

｜ 若在于手，头则无知，云何成触？若在于头，手则无用，云何名触？

“如果能触的知觉在手上，头部就应该没有知觉，触怎么能成立呢？如果能触的知觉在头上，那手就没有用了，怎么能称为触呢？”

实有一体的知觉不能分为两个，如果知觉在手上，头部就应该没有知觉。反过来说，如果触觉本来在头上，那么就算手不摸，触觉也应该在那里，何必还要用到手呢？没有手也应该有感觉，但这样一来，世间共称手触摸头之后产生的触觉又怎么安立呢？

｜ 若各各有，则汝阿难，应有二身。

“如果头手两者都各有所知，那么阿难你就应该有两个身体。”

一个身体只有一个知觉，这是世间共许的。若在一个身体之中存在两个实有的知觉，则应成为两个身体，但这显然是不合理的。⁴⁵³

｜ 若头与手一触所生，则手与头当为一体。

“如果说在头手接触的过程中只有一个触觉，那么手和头就应变成一体。”

如果头和手是他体，就不可能只有一个触觉；若头手二者接触时只有一个感觉，就说明二者就只能是一体，但这明显也说不过去。

｜ 若一体者，触则无成。

“如果说手和头是一体，所谓的触就无法成立。”

453 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一身一知，世间共许，若谓头之与手，各有一知，则汝阿难，应有二身？”

谈到接触，必然需要两个法，因为能触和所触需要安立在两个事物上。如果只有一个法，自己怎么接触自己呢？如同指尖不能自触。

如果按前文所说，头手接触时只有一个触觉，那么手和头就应该变成一体；如果二者是一体，那么触就不能成立。

——若二体者，触谁为在？在能非所，在所非能。不应虚空与汝成触。

“如果说头和手是两个本体，而二者又都有触觉，那么所触之尘到底是在头上还是在手上？以手摸头，那么手是能触，头是所触。如果所触在能摸的手上，那肯定不在所摸的头上；如果在所摸的头上，就不在能摸的手上。如果头和手都是能触，就会导致没有所触的过失，总不能说虚空成为你的所触吧？”⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若头手二知，是为二体者，此二皆属有知，皆为能触，且道所触之尘，又谁为在？即又当谁属耶？若在能摩之

未经观察的时候，若用手摸摸头，似乎有触觉存在，但真正以正理详细观察时，我们会发现不仅实有的能触得不到，所触也得不到。所谓的触觉是虚妄假立、了不可得的，就像触摸虚空一样——而虚空不能成为真实的所触。

| 是故当知，觉触与身，俱无处所。

“所以应当知道，觉知、触尘与身根三者没有处所。”

触是对境之尘，身是身根，觉即当时接触的感觉。

| 即身与触，二俱虚妄，本非因缘，非自然性。

“身根和触尘都是虚妄假立的，本不是因缘而

手，即非在所摩之头；若在所摩之头，即非在能摩之手，现今头手二皆有知，二皆能触，无有所触之尘，乃诘之曰：‘不应当虚空，与汝成所触耶？’”

生，也不是自然之性。”

以前闻思《俱舍论》和《智者入门论》的时候，我觉得在诸尘当中，色、声、香、味都比较容易理解，而“触”则有些难以掌握。其实，不论是有情还是无情，凡是身体所触的对境都叫作触尘。对这种触尘的知觉，就叫作触觉。

总而言之，触觉是如来藏的一种妙用，除此之外没有实体，但它也并不是完全的空无，而是一种如梦如幻的显现。

第 32 课

2022 年 6 月 18 日

《楞严经》含摄了二转和三转法轮的要义，尤其侧重于二转。在初转法轮中，通常承认五蕴、十二处、十八界的存在，比如《俱舍论》中并没有提及万法的空性；而本经常常先分析现象，然后抉择这些现象在实相中并不成立。

在前文中，我们宣说了十处的内容，对眼耳鼻舌身根及各自的对境，以根境对应的方式抉择完毕。今天，我们要宣说十二处中的最后一对——意处和法处。与前十处比较起来，这一部分稍微有点难，但也并非完全无法理解。

◎ 破意根与法处

《俱舍论》中提到⁴⁵⁵，眼、耳、鼻、舌、身根是有色根。作为色法，五根一一对应的境如色、声、香、味和触尘也都属于色法，而且这种对应是固定的。在有部宗的观点中，色声香味触都有实体，是真正存在的境尘。

在前五境之外，第六境被称为法处或法尘，它的有境是意识或意根。意根的对境法尘并不像色声香味触一样具有色法的体性，而是依靠意根显现的一种影像，有部宗认为这种影像也是一种实有存在。

| 阿难，汝常意中，所缘善恶无记三性，生成法则。

佛陀说：“阿难，你意根的所缘一般有三种：善法、恶法、无记法，此三性是生成法尘的定则。”

455 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“七有色根与命根，及苦受根即有漏。……眼等五根与男女根七有色根以及命根、身苦受根、意苦受根是有漏根，因为彼等是非道谛的有为法。”

“法则”在藏文本中译为诸法实相，也可以称为法相。

意根的对境是法尘。法尘包括什么呢？善法、恶法和无记法。此处提及的“法”并不是佛法，而是意识的对境“法尘”，如眼根的对境是色尘一样。在《俱舍论》中，法处包括受蕴、想蕴、行蕴、无表色以及抉择灭、非抉择灭与虚空七种⁴⁵⁶；而本经将法处分为善法、恶法和无记法三性。接下来，我们将分析这三性。

| 此法为复即心所生，为当离心别有方所？

“这些法尘是由你的意根之心产生，还是除了意根以外另有所在之处？”

善、恶、无记这三种法，到底是从心而生，还是

456 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“受、想、行三蕴与无表色以及前面所说的抉择灭、非抉择灭与虚空，这七种法在讲处时称为法处，在讲界时称为法界。”

于心外的某个地方存在？

——阿难，若即心者，法则非尘。非心所缘，云何成处？

“阿难，如果法尘是由心产生，则其所生的法就不能称为尘，也不能成为心的所缘。如果不是心的所缘，法尘怎能成为意识的对境法处呢？”

若善、恶、无记三法尘由心产生，能生的心有明知的特性，所生的法尘也应该具觉知性而非境尘⁴⁵⁷，因为具有觉知性的法就应该是心，而不应成为心的所缘。

许多人认为六尘实有，如声音作为耳根的所缘是存在的，同样法尘作为意根的所缘境，肯定也是存在

457 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若此法尘，即意根之心所生者，能生之心有知，所生之法，亦当有知，如有情生有情。法尘既是有知，则应非尘，亦非心所缘之境；是心所缘，方成法处，反难既非心之所缘，云何可以成处也？”

的。然而，如果法尘是由心产生的，那么它就不能成为心的对境或所缘。

以上是第一个方面的分析，“法尘即心”。

| 若离于心别有方所，则法自性，为知非知？

“如果法尘在心之外另有所在，那么请问，此法尘的自性是有知觉还是没有知觉？”

这里是第二个方面“法尘离心”，其中又分为两个层次。

如果认为法尘在心之外的地方存在，而法的自性又不在心外，以此就能发出两个过失。

| 知则名心，异汝非尘，同他心量。

第一，如果心之外另行存在的法尘有知觉，那么——

“有知者应该叫作心，离开你的心而又有知，这个法就应该不是尘，如同他人之心。”

有知觉者就是心。本来法尘是心的对境，不同于你有觉知的心识，但既然它是你心识之外的法，又具有知觉，那此法就应该不是尘而是心，如同他人的心相续一般。

| 即汝即心，云何汝心更二于汝？

“如果说有觉知的法尘在你的心之外另行存在，而且它就是你的心——可是你的心没有两个相续，怎么在你之外还另有一心呢？”

这里的道理也很简单。无论是善法、恶法还是无记法，如果你执著法尘是自心之外另行存在的有知觉之法，而且这个法尘也是你的心，那么，你的心是一颗心，你心的对境法尘成为另一颗心，这样一来，你

与法尘便成了一个相续中的两颗心，但这是任何人都不会承认的。例如，我在心中观想佛像，所观想的佛像如果是另一颗心，一个人就具有两颗心了，但这肯定是不合理的。

前面的问题是“法尘自性为知非知”，其中第一层“法尘为知”已经破完了，下面是第二层“法尘非知”。

——若非知者，此尘既非色声香味，离合冷暖，及虚空相，当于何在？

第二，“如果说法尘没有知觉，这个尘既不是色、声、香、味等四尘，也不是离、合、冷、暖等触尘，更不是虚空相，那么法尘到底在哪里呢？”

法尘肯定不是色法，因为色法是眼睛的对境；也不是声音，因为声音是耳根的对境；也不是香或味，

它们分别是鼻根和舌根的对境；离合、冷暖属于触觉的范畴，作为身根的对境，它们也不是法尘；进一步而言，法尘也不是虚空。

无知觉的事物无外乎色声香味触和虚空，除此之外，在世上找不到其他的法了。如果法尘不是色声香味触和虚空，又非说存在一个非知觉的法尘，那么它究竟在何处呢？

| 今于色空都无表示，不应人间，更有空外。

“从色到空之间，法尘都无可表示，也不能说在虚空之外，人间还有一个地方是法尘的所在。”

这样抉择下来，从色、声、香、味、触到最后的虚空之间，所谓的法尘都无法被确切地表述出来。我们无法说法尘是四方形或圆形的，是好看或好听的，但是除了从色尘到虚空之外也找不到其他法，而且虚

空无有边际，虚空之外也不会有他法存在，那么法尘到底是什么？

在世间中，色法与虚空囊括了一切对境。除了色与空以外，你能不能指出一个法尘的实体？任何人都是没办法的。通过以上的抉择，我们可以了知，眼见不可得，耳闻、鼻嗅、舌尝与身触都不可得；同样地，意知也了不可得。

从某个层面而言，抉择空性也可以很简单。贝若札纳尊者曾根据密宗见解撰著了一部《心经》的略释，其中在抉择“无眼耳鼻舌身意”时，与此处的直指很类似。尽管在名言现相中六根确实是存在的，但在胜义实相层面，这些都是了不可得。

在整个人世间中，色空之外哪里有法尘的存在？如果在色空中没有，除此之外也没有。

| 心非所缘，处从谁立？

“此法尘既不是心，也不是心的所缘，所谓的处从何安立？”

若离心以外另有一个无知觉的法尘，那它肯定不是能缘的心，也不能成为心的所缘；如果不是心的能缘和所缘，法处在哪里安立？以什么来表示这个法处？其实，如果不依靠心，法尘根本无法建立。

| 是故当知，法则与心，俱无处所。

下面是总结：“所以应当知道，心的对境法尘和心本身，两者都没有处所。”

前面已经抉择了意根的本体不成立，同样，其对境法尘的本体也不成立。

| 则意与法，二俱虚妄，本非因缘，非自然性。

“意根和法尘二者都是虚妄的，本不是因缘所生，也不是自然之性。”

意根和法尘在世俗中是存在的，但在胜义中却了不可得。如此抉择之后，行者应通达无所住的境界，如《金刚经》云：“若心有住，即为非住。”如果心有所住，就不是真正的安住。究竟而言，有住就是无住，有和无是一样的。世俗中的有在胜义中没有，有就是无，无就是有，二者看似相违，但实际上不矛盾。麦彭仁波切在《定解宝灯论》里也说⁴⁵⁸，现空无二无别，这么说看起来好像相违，但实际上是极为深妙的法义。

总之，意处和法处不是因缘生，也不是自然性，而是如来藏妙真如性的显现。真正观察其本体的时候了不可得，未经观察的时候却了了分明。在一些密宗

458 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！”

的直指法及灌顶仪轨中都提到，心里产生的或善或恶的念头，就像虚空中聚集的白云和乌云一样；观心的当下，善恶均消于本性当中，如同云雾消逝于法界虚空。

通过以上比喻，我们应该认识到：在心识面前，色声香味触法的影像虽然可以显现，意识也可以辨别这个声音好不好听，酥油好不好吃……但究竟而言，万法都如虚空，皆非实有。

「显十八界虚妄」

以上对十二处抉择完毕，接下来我们继续宣说十八界。

｜ 复次阿难，云何十八界，本如来藏，妙真如性？

“再者，阿难，为什么十八界本是如来藏妙真如性？”

所谓十八界，指的是六根界、六尘界和六识界。

界在梵语中意为种子，《俱舍论》中也有类似的说法⁴⁵⁹。在汉地，一些大德认为“界”有领域和界限的意思，表示特定的范围。比如，欲界是有欲望的众生所在之界，色界是有光明色之界，无色界是没有色法之界。界在《宝性论》中是一个非常重要的概念，意为“界性”，也即事物的固定本质，如石头有石头的界，金子有金子的界，每个众生皆具如来藏，如来藏即是众生的一种界性。总之，“界”的涵义比较广，有种子、界限及界性等义⁴⁶⁰。

459 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“如是次第以积聚、产生享用之门以及种类或因的方式对蕴、处、界作了说明。”《俱舍精钢》（索达吉堪布译讲）：“所谓的界，可从因和果两方面解释，从因的角度，也即种子，因为它可以产生各种各样的幻法；从果方面，能受持与自己不同的法，也就是说，在同一相续中可以有各种不同种类的法共存。此外，各自同类作为后面同类之因，因而称为种类。”

460 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“梵语驮都，此云界。①界者界限，六根、六尘、六识，各有界限。以内之能缘者，属根之界限；外之所缘者，属尘之界限；中间能了别者，属识之界限，三六十八，各有界限故。②又界者因义，因即是依，以根、尘、识，互相依也。③又界者种族义，以根、尘、识三，各有种子族类故。”

十八界为六根、六境和六识，其中以六识为主。如果能够破除六识，想要遮破根和境也会比较容易。比如，房屋的承重墙非常重要，其他的墙都依靠它来支撑。如果承重墙倒了，那么其他的墙就会因为失去依靠而倒塌。因此，虽然这里是破十八界，但实际上着重破斥从眼识到意识这六识。⁴⁶¹

「显眼识界虚妄」

丨 阿难，如汝所明，眼色为缘，生于眼识。

佛陀说：“阿难，如你所知，以眼根和色法为缘，能生起眼识。”

眼是根，色是境，依靠这两个因缘能产生眼识，阿难自然承许这一点。在这一段中阿难没有说话，只

461 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此中破意，乃三法从要破、根、尘、识三，识为其要，故独约识破。识界既破，则根、尘二界，自不成立，如三间之屋，但拆去中间墙壁，左右二间之界，亦自不成矣！”

是聆听佛陀的开示。

——此识为复因眼所生，以眼为界；因色所生，以色为界？

佛陀问：“这个眼识是从眼根产生、以眼为界，还是从色法产生、以色为界？”

对于眼识，这里主要从三个方面进行遮破。如果眼识真实存在，那么它是从眼根而生、从色法而生还是从二者和合而生？

例如，一个混血儿的父亲是西方人，因此他具有西方人的血统；而他的母亲是东方人，依靠母亲的因缘，他也具有东方人的血统。那么，这个混血儿究竟是以父亲、母亲还是父母共同的血统为界呢？

阿难对此保持沉默，没有回答。

◎ 破眼识因眼生

| 阿难，若因眼生，既无色空，无可分别。

“阿难，如果眼识只是从眼根而生，在这种情况下色和空都不存在，那就没有眼识可以分别的对境。”

色和空可以含摄青黄赤白、山川瓶子等眼睛所见的一切法。没有色与空，我们就无法辨别外境的景象。如果认为眼识只依靠眼根就能产生，这就意味着眼识不观待色空；但若没有所取境，眼识又能分别什么呢？

| 纵有汝识，欲将何用？

“即使你有眼识，又有什么用处呢？”

如果眼识只依靠根而产生，与色空没有任何关

系，那么就算你有眼识，它又有什么作用呢？这样的眼识是多余的，因为它无法辨别色法。

｜ 汝见又非青黄赤白，无所表示，从何立界？

“如果你的所见没有青黄赤白等颜色，也就是没有任何可以表示之法，又从何安立眼识界呢？”

如果眼识只依靠眼根就能产生，那么你就应该见不到青色、黄色、赤色、白色，以及方形、三角形、上下左右等各种表示法，因为作为眼识的唯一因，眼根上没有青黄赤白等颜色。既然眼根上什么表示法都没有，那又怎么建立眼识的界呢？

倘若眼识仅仅依靠眼根产生，那么整个世界中五花八门、形形色色的现象都将化为乌有，而这显然是很大的过失。因此，认为眼识只依靠眼根就能产生，这种观点是不合理的。

◎ 破眼识因色生

第二种观点是“依靠色法而产生眼识”。这种说法也不合理，为什么呢？

——若因色生，空无色时，汝识应灭。云何识知是虚空性？

“如果眼识从色而生，当你看见虚空时，虚空没有色法，那么你的眼识就应该灭尽，又如何了知虚空的本性呢？”

如果眼识仅仅依靠外面的柱子、瓶子等色法就能产生，那么，当你见到面前的虚空时，由于虚空本身不是色法，所以你的眼识就应该不存在。如此一来，你将永远无法见到虚空，因为眼前除了色法以外不应看到任何东西。那么，当你面对空空荡荡的虚空时，又怎能说你知道那就是虚空呢？

事实上，人们可以看到虚空，当所见空中没有色法时，就称之为“见到了虚空”，就像没有光明时人们会说看到了黑暗一样。

—— 若色变时，汝亦识其色相迁变。汝识不迁，界从何立？

如果眼识只依色法而产生，“那么当色尘迁变之时，你也能识别色相的变化，说明你的识并没有随色迁变，这样所谓的界从何安立？”⁴⁶²

这里稍微有一点难懂，是通过辩论给对方观点发了一个太过。

当外境的色法迁变时，比如你看到红、蓝等法变成了白、黑等法，如果你的眼识还能识别这种变化，就说明眼识并没有随着色法的变化而变化。如果色法

⁴⁶² 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此言色尘迁变之时，汝亦识其色相已经迁变，是汝识不随色迁变矣？一存一亡，无有对待，则识界从何可以成立耶？”

变了，而眼识却没有随之变化，怎么能建立从色法产生眼识界的观点呢？根本无法建立。

| 从变则变，界相自无。

“如果眼识随着色尘的变化而变化，那所谓的界相自然不复存在。”

为什么？如果眼识随着外境色法而变，就意味着色法能作用于眼识；既然外境刹那坏灭，眼识也应该随之坏灭，这样二者都消失之后，所谓的界也无从建立。

| 不变则恒，既从色生，应不识知虚空所在。

“若外面的色法有变化，而眼识却不随之改变，眼识就成了恒常不变；这样不变的眼识既然从色法中产生，那就永远无法了知虚空的所在。”

如果说眼识不随着外境的改变而改变，那么眼识就成了恒常之法。这样恒常的眼识既然从色法当中产生，那就会有不见虚空的过失，因为色法和虚空的特性不同。

比如，依靠瓶子产生了眼识，而且眼识不随瓶子的改变而改变，那这样的眼识就只能见到瓶子，而永远见不到虚空，因为一旦见到了虚空，就意味着眼识已经改变了。

◎ 破眼识因二者生

以上分析了两种情况，从眼根产生眼识不合理，从色法产生眼识也不合理。接下来，我们分析第三种观点：眼识依色法和眼根这两者而生。

很多人认为：当所缘缘的外境和增上缘的根这两个因缘具足的时候，就可以产生眼识。若我们深入观

察，就知道这种说法同样不合理，为什么呢？

——若兼二种，眼色共生，合则中离，离则两合，体性杂乱，云何成界？

“如果说眼识由眼根和色法二者共生，那么根色二者是相合还是相离而生的眼识？如果根色相合而生眼识，那眼识中间必有缝隙而相离⁴⁶³；如果二者相离而生眼识，那么它们与眼识应有两处相合。无论是哪一种情况，眼识的体性都会杂乱，又怎能安立为界呢？”

有人可能会认为，眼识的产生不能没有眼根，也不能没有色法，所以眼识是由这两个因缘共同生起的。

这样的观点也有过失，为什么呢？如果眼识由眼

463 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若谓眼色，合并而生，则汝识半从根生，半从尘生，中间必有离缝，以不是整个生成。如二物相合，合处有离缝也……”

根和色法二者共同产生，那么眼根与色法不外乎离合两种情况。若是根色相合而生眼识，就会导致“合则中离”。理由是，一为对境，一为眼根，眼识既然由它们共同生出，就与二者都有相合之处，眼识中就会分出两部分，一部分与根有关系，另一部分与境有关系。在这样的眼识中，根的部分和境的部分之间必定有所分隔，即所谓“中离”。

长水子璇和藕益大师都认为⁴⁶⁴，根有知觉，尘没有知觉，对应这两者，如果识一部分有知觉，一部分没有知觉，就完全不合理。当然，《俱舍论》中提到根属于没有知觉的无情法，与此处的意义有所不同。

前面分析了第一种情况，如果根尘合而生眼识的话，那么眼识中间应该是分离的。下面接着说第二种

464 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若根境合生中界者。此识中界知不知别。故云中离。若成别者。此识中界一半合根一半合境。故云两合。两合若成。有杂乱过。知与不知同一界故。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若识是眼色二种之所共生。则果必宜似因。一分从眼生者。则是有知。一分从色生者。则应无知。故眼色合时。汝识乃一分有知一分无知而中离。正当眼色离时。汝识当一分归眼一分归色而两合。”

情况，如果根与尘分离而产生眼识，那么眼识和二者各有相合的部分，如此眼识也要分为两部分，这样一来，眼识的体性就会杂乱。

为什么呢？因为色是属于尘的范畴，眼根是属于根的范畴，二者共生的眼识到底是属于外境的性质，还是根的性质，抑或是这两者混合而在眼识中分为两半呢？尘是外在的法，根是内在的法，而二者所生的眼识本是一种心识，既没有根的微尘，也没有外境色法的微尘。色心的性质本来不同，如果这些法混杂在一起，就会出现很多难以解释的矛盾。

因此，眼识由眼根和色法二者共生的观点也不能成立。

| 是故当知，眼色为缘，生眼识界，三处都无。

“所以应当知道，以眼和色为缘产生眼识的说

法，在仔细观察之后并不成立，这三处都是无法安立的。”

以上的观察直接破了眼识，间接破眼根和色尘。眼根、色尘、眼识这三处都不能成立，就像石女儿与龟毛兔角一样。

| 则眼与色及色界三，本非因缘，非自然性。

“因此，眼根、色尘和眼识界这三者，本不是因缘所生，也不是自然之性。”

究竟而言，这些都是光明如来藏的妙用。

第 33 课

2022 年 6 月 23 日

我们在前面几节课里分析了五蕴、六入、十二处和十八界，目前正在宣说十八界本为如来藏妙真如性的道理。

在十八界中，我们已经抉择了眼根、色尘和眼识这三界。佛陀在宣说六入、十二处、十八界的妙真如性时，虽然每一部分都提到了六根，但其侧重点却各有不同，非但没有重复之过，还有甚深的意义，让人在学习过程中不得不对佛陀的智慧叹为观止。

眼、耳、鼻、舌、身、意是每个人都具备的六根，从小到大我们都未曾离开过它们。然而，对于其

本体空性和自性光明的妙用，人们却知之甚少，因此学习《楞严经》确实很有意义。

在抉择六尘、六根、六识之十八界时，如果能破除六识，根与尘的概念也就不攻自破，所以此处的重点在于遮破六识。在分析的过程中，每个人都需要结合自己的内心进行观察。

根据因明和俱舍的论典，眼识、耳识、鼻识、舌识和身识被称为五根识，其本体是无分别识，都属于根现量⁴⁶⁵。人们是如何看到色法、听到声音的呢？是通过前五识来实现的；人们又是如何评判声音悦耳、色法好看的呢？是依靠第六意识分别念进行衡量的。

区分无分别识与分别识非常重要。虽然近代有些

465 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“根现量的法相就是依于根的识离分别、不错乱。”《解义慧剑释》（拉色丹毕嘉村尊者著，索达吉堪布译）“现量的对境不是单单的义共相而是显现对境的自相，因而无有分别念。本来分别念有本性分别念、寻伺分别念与名义混合执著之分别念三种，这里是指没有名义混合执著之分别念，如云：‘现量不误离分别。’”

大德认为五根识具分别性，但实际上，是分别意识在分析眼睛看到了什么、耳朵听到了什么，眼识等前五识本身无法分别对境。对此，熟悉因明的人应当都很清楚。

在闻思《楞严经》的过程中，如果我们具备俱舍、因明、中观或《宝性论》等经论的基础，可能会在理解上容易一些。本经的内容非常深奥，其他经论如《阿含经》在分析完眼根之后，其他五根可以依此类推；《大般若经》中也有许多“亦复如是”的辞句；而《楞严经》不同，比如抉择耳识和眼识的推理看似相同，都是分析由根生、由境生或由二者共生，但其中存在着差别，对此大家应当注意区分。

「显耳识界虚妄」

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

佛陀说：“阿难，你也明白，以耳根和声尘作为因缘产生耳识。这样的耳识是依靠耳根所生、以耳为界，还是依靠声尘所生、以声为界？”

耳识依靠耳根和外面的声尘而生，那么耳识究竟是由根产生的，还是由境产生的呢？

五根识的产生虽然离不开境和尘这两种因缘，但在命名时并不以外境为依据而称其为色识、声识或香识；而是以根来取名，叫作眼识、耳识或鼻识等。既然根与境都是因缘，那么为什么识只用根来命名？

《量理宝藏论》中提到⁴⁶⁶，其原因在于根是生识的不共因。如鼓声主要来源于鼓，因此称之为鼓声，虽然发出鼓声的还有鼓槌、双手等其他因缘，但这些不是鼓声的不共因，因此并没有将之命名为槌声或者

466 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“根即不共之因故，称谓根识如鼓声。如果有人认为：既然某识的因需要境与作意二者聚合，那么为何不叫境识等而单单称为根识呢？答：境与作意也是其他识的因，而根才是某识的不共因，因此称为根识，例如，鼓声的因虽然需要鼓槌等，但从从不共因的角度而叫作鼓声。”

手声。

此外，《俱舍论》中也做过一些解释⁴⁶⁷。距我们上次讲闻《俱舍论》已经将近二十年了，这部论典也被称为“智慧论”，对开发智慧非常有帮助。在闻思一部论典的过程中，道友们最好能够背诵其中的颂词。这样，当我问到相关问题时，精通这部论典的人就能马上回答。（众笑）

总之，耳识的体是无分别识，在无分别的耳识产生后意识介入，开始分别“这是悦耳的声音，这是不悦耳的声音”。那么，在意识分别之前，人们对音乐、喇叭声、说法声的听觉，究竟是由外面的声尘产生，还是由内在的耳根产生？接下来，我们将对此进

467 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“成为根依变化故，所依乃为眼等根，乃为不同之因故，依靠彼等说彼识。……那么，五根识是由对境与根二者所生，为什么安立根依，而不安立境依呢？五根识的所依是眼根等，因为眼根等变得明显不明显，眼识等也会随之变成那样，然而色等改变，眼识等并不一定改变。彼等根识是依靠眼等而称为识是有理由的，因为诸根是各自能依的增上缘，并且生起一个相续的识，故而是识的不共因。所谓的眼识等从以增上缘诸根而表示的角度称为眼识等，如同青稞所生的苗称为青稞苗，鼓的声音称为鼓声。”

行分析。

◎ 破耳识因耳生

| 阿难，若因耳生，动静二相既不现前，根不成知，必无所知。

“如果说耳识是耳根所生，既然没有外在的动静两种声尘，耳根无法成为能知，同时也就不会有所知的声音。”

前面分析过，耳根的对境有两种，一种是动摇之声，一种是寂静之声，分别被称为动尘和静尘，除此之外再无其他。

如果说声识是由耳根产生而不观待境尘，既然外境的动静二尘没有现前，就应该听不到声音。“根不成知，必无所知”，因为在没有对境的情况下，耳根无法成为能知；没有能知，也就没有所知，以上是

总说。

| 知尚无成，识何形貌？

“如果能知的耳根都不能成立，由耳根所生的耳识如何能有形貌呢？”

如果没有对境声尘，仅靠耳根无法作为能知而成立，如此一来，耳根所生的耳识怎么会有形貌呢？耳识本来有缘取不同声尘后产生的行相，但此时耳根尚不成立，那么耳根所生的耳识更不可能存在，因此“耳识由根生”不合理。

| 若取耳闻，无动静故，闻无所成。

“如果说耳识依靠耳根听闻而有，但因为单独的耳根上没有外在的动静声尘，所谓的听闻也无法成立。”

如果与外境的声音一点关系都没有，所谓的听闻也只不过是口头说说而已，实际上不能成立。

| 云何耳形杂色触尘，名为识界？

如果说耳识是耳根肉团所生，但此肉团本身属于身根的范畴，身根的对象是触尘，“如何能把这种与身根触尘相混杂的耳形肉团，命名为能生耳识之界呢？”

众所周知，耳朵是身体的一部分。有些人的耳朵较大，有些人的耳朵较小。一次，有人看到我在成都开会时的照片后对我说，尽管看不到你的脸，但可以通过耳朵看出来是你。据说耳朵大的人福报也大，就像佛陀一样。

作为属于身根的色法，耳根的外形类似于树叶或花卷。如果认为这样的肉团耳根能够产生耳识，就

会有“杂色触尘”的过失。因为，耳根的对境本来应该是声尘，但作为身体的一部分，耳朵同时又属于身根，而身根的对境是触尘。这样的话，同为耳根的对境，声尘和触尘就会混杂在一起，但这显然是不合理的。

| 则耳识界复从谁立？

“如此所谓的耳识界又该依谁而立呢？”

如果认为耳识是从肉团耳根中产生的，那当我们仔细观察时会发现，耳根实际上是身根的一部分，其对境应该是触尘。依靠触尘和身根这两者，所产生的应该是身识而非耳识。在这种情况下，所谓的耳识界又该如何成立呢？

仅仅针对耳根，佛陀就从这么多角度进行了深入的分析。每个人从小就有耳朵，但我们可能从来没

有思考过这些问题：耳识是从耳根产生，还是从声音产生？

◎ 破耳识因声生

以上分析了第一个方面，接下来我们将抉择第二个方面。下面的内容稍微有些难懂，请大家集中注意力认真听闻。

—— 若生于声，识因声有，则不关闻。无闻则亡声相所在。

“如果说耳识是由外在的声音所生，如此因声音而有的耳识，就应该与耳闻之事无关。然而如果没有听闻，声音之相会自然消亡，耳识也就无从建立。”

本来，人们是依靠听闻来建立耳识的，但如果耳识只依靠外在的声音而产生，有声音就会有耳识，那么耳识就与听闻没有任何关系。可是，如果没有听

闻，怎么确定声音之相在哪里？根本没办法确定，就像聋人心前无法建立声音之相一般。

进一步说，如果耳识是由外面的声音而生，那就跟你没什么关系；既然跟你没关系，你就应该听不到声音；如果听不到声音，那么声音的相在哪里，你也根本无从得知。

举个例子，当讲法者在经堂里说法时，我听到了这个声音，也就接收到了声音的行相；但如果认为耳识是从声音中出生，那么耳识就与你的耳根没有关系。如果与耳根无关，那么声音的处所也就无从建立了⁴⁶⁸。

| 识从声生，许声因闻而有声相。闻应闻识，不闻非界。

468 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“声能生识。何假于闻。此亡根也。若无于根。声亦不有。此亡境也。根境俱亡。识从谁生。”

“如果说耳识从声音产生，而且此声音又因为听闻才有声相，那么，若能闻则应闻于耳识，若不能闻则不能成立耳识界。”

如果认为耳识从声音当中产生，并且因为听闻而安立声音之相。那么，你听到声音的时候也应该听到你的耳识，为什么呢？因为你们认为声音是由听闻而安立声相的，而听闻又肯定离不开耳识的参与。如果没有耳识，人们就无法听到任何声音，可见耳识是闻的前提条件。既然在闻声的过程中，声音自然带有闻性，而耳识又一定会介入闻性，那么你在听闻时不但能听到声音，还应当听到耳识⁴⁶⁹。

如果认为闻声时不能听到耳识，那么耳识界就无法安立，因为你们承许耳识由声音产生，如果声中无

469 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“恐闻若无有闻，声亦不有，遂转救云：识固是从声而生，却许能生之声，亦必因闻而有声相，如是则声中有识，闻声之时，应当并闻于识！”

识，这样的声音就无法成为生识之界⁴⁷⁰。

| 闻则同声，识已被闻，谁知闻识？若无知者，终如草木。

“如果说闻声之时也听到耳识，耳识就如同声音一样成为所闻，那么谁能觉知声音和耳识呢？若没有觉知者，最终将成为草木一般的无情法。”⁴⁷¹

在前面的推理上进一步思维：如果认为耳识能被听闻到，那么与声音一样，耳识在此处就是被听闻的对境，已经成为了所闻，从而失去了能闻的属性。如此一来，又是谁在觉知所闻呢？如果没有能闻的觉知者，补特伽罗就会如同草木一般成为无情法。

470 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此下展转显谬：一、不闻非界谬：倘但闻声，不复闻识，是则声中无识，而声则非生识之界矣。”

471 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“二、闻则同声谬：倘若闻声之时，亦闻于识，是识则同于声，而被耳根所闻矣。三、被闻无知谬：盖识以了知为用，而识已被耳根所闻，则无有识，又谁知闻声，并闻于识耶？四、人同草木谬：若谓无有能知闻识者，则亦无有能知闻声者，果都无所知，则人岂不终如草木之无情乎？”

这里稍微有一点繁复，但只要把每一步推理都弄明白，这些法义理解起来应该没有太大的问题。为什么对方观点会有以上的过失呢？因为对方承认耳识是从声音当中出生，而且声音依靠听闻才能安立。可是，听闻肯定有耳识介入，所以声音就应该与耳识密不可分，听闻声音的时候也应该能听到耳识；如此一来，耳识就变成了所闻的对境，而不再是能闻的有境；如果没有能闻者，补特伽罗就如同草木一般。最终对方不得不承认，如果耳识是从带闻性的声音中产生，就会有以上的过失。

大致的推理就是这样，如果仍然不懂，大家还可以与道友互相讨论一下。有些人反应比较快，听一两次就懂了，而有些人则需要反复地听闻和思维才能明白。无论如何，只要大家认真地闻思、辅导和讨论，再难的法义也一定能弄懂。

◎ 破耳识因和合生

前面分别遮破了耳识从耳根中产生和从声音中产生，下面是第三个层次，破耳识由耳根和声音二者和合共生。

｜ 不应声闻，杂成中界。界无中位，则内外相复从何成？

“如果说声尘和耳根混杂在一起，成立处于二者中间的耳识界，这也是不合理的。如果中间的耳识界不成立，那么与中间观待的内耳根及外声尘之界相又该如何安立呢？”

如果说根尘混杂而生识，耳识对应声尘而生的是有一部分，对应耳根而生的是另一部分，那么耳识本身的属性到底是什么呢？没办法成立。

在学中观时，我们也经常这样观察：外境当中

没有“我”，心当中没有“我”，二者中间也没有“我”，那“我”到底在哪里？与此类似，所谓的耳识，在声音当中找不到，在耳根中找不到，由根境和合而生无法成立，在耳根和声音以外也没有其他因缘能生耳识，那么耳识应该如何安立呢？

| 是故当知，耳声为缘，生耳识界，三处都无。

“所以应当知道，仔细观察耳根和声尘为缘产生耳识界的说法后，这三处都不成立。”

从究竟意义来讲，根境识三处都没有自性，因为耳识确实不成立，耳根的本体找不到，声尘的本体也了不可得。

| 则耳与声及声界三，本非因缘，非自然性。

“则耳根、声尘以及耳识界这三者，本非因缘所生，也不是自然之性。”

“声界”，在因明论典中一般称为耳识界。

耳根和声音二者结合起来产生耳识，这三者“本非因缘，非自然性”。道理和前面一样，在三者的本体中因缘生和自然性都无法安立，但显现不灭的如来藏妙力却是无可否认的。

我们学院的道友每天都要听很多的课，很多人比较辛苦，从早到晚都在闻思，回到住处时耳朵里都是“嗡嗡”的声音。现在结合《楞严经》的法义，大家可以观察一下，自己到底听到了什么？耳根没有产生耳识，声音中也不能生耳识，根境结合也生不了耳识，所以耳识本不成立，我们也从未听到过任何声音。在胜义当中，这些都是了不可得的。

这样通过理证抉择的空性，就算在世间没有任何信仰的哲学家、科学家面前也是成立的。我们可以问：“你能不能听到声音？闻声者是不是耳识？耳识

是从外面的声音中产生，还是在你的耳朵里产生？”
一番推理之后，对方也不得不承认我们的观点，因为真正用义理来分析时，谁也没办法超越世尊的智慧。

「显鼻识界虚妄」

◎ 破鼻识因鼻生

以上耳识的内容已经讲完了，接下来我们继续分析鼻识：

｜ 阿难，又汝所明，鼻香为缘，生于鼻识。

佛陀说：“阿难，正如你所知道的，以鼻根和香尘作为因缘产生鼻识。”

阿难在前面不停地提出问题，但现在他什么都没说，只是默默地听闻。

| 此识为复因鼻所生，以鼻为界；因香所生，以香为界？

“此鼻识是由鼻根所生、以鼻为界？还是由香尘所生、以香为界？”

在因明中没有“香界”这个词，与之对应的是“鼻识界”。

| 阿难，若因鼻生，则汝心中，以何为鼻？

“阿难，若鼻识由鼻根而生，那么在你心中，到底以什么作为鼻根呢？”

鼻识是缘取对境香尘的无分别识，当我们点香时闻到香味，或者进入厕所时闻到臭味，这些都是鼻识的功用。

“香”在汉语中有多重含义，有时指芳香，有

时则用于指代香尘，而香尘可以分为妙香和恶香两种⁴⁷²。对于香的不同含义，大家要注意区分。

佛陀问阿难，如果你认为鼻识是由鼻根所生，那么请你指出你的鼻根到底是什么。

| 为取肉形双爪之相，为取嗅知动摇之性？

“是取肉形双爪之相为鼻根，还是取嗅觉动摇的体性为鼻根？”

这里的“肉形双爪”是指鼻子两侧像爪子或翅膀一样的鼻翼。

佛陀问：如果鼻识是从鼻根中产生的，那么这个鼻根到底是什么？是肉团的鼻子，还是嗅闻性的知觉？本来，鼻子的知觉是鼻识，但这里专指鼻根之

472 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“香是鼻根的对境，分为妙香、恶香、平等香、俱生香、合成香。”

性，与前面的见性、听闻性等一样。

——若取肉形，肉质乃身，身知即触，名身非鼻，名触即尘。鼻尚无名，云何立界？

第一个问题：“如果取双爪相鼻翼肉形为鼻根，此肉团实际上是身根，而身根的所知对境是触尘。既然叫作身根，就不是鼻根；它的对境既然是触尘，就不是香尘。如此鼻根的名称尚不可得，又如何安立由鼻根所生的鼻识界呢？”

五根分为浮尘根和净色根两种⁴⁷³。《俱舍论》中指出，五根的浮尘根是认知对境行相的清静色法，这些色法各有不同的形状，如眼根像胡麻花，耳根像树疥疤，鼻根像铜针，舌根像半月，身根像鸡皮一样遍

473 《佛学大辞典》（丁福保编）：“【浮尘根】即眼耳鼻舌身意之六根也。言浮尘根者，眼如蒲萄朵，耳如新卷叶，鼻如双垂爪，舌如初偃月，身如腰鼓颡，意如幽室见是也。”《佛学常见辞典》（陈义孝编）：“【净色根】又叫作胜义根，乃五根的实体，依之则有发识取境的作用，为四大种所成，今所谓之神经，仿佛似之。”

布整个身体……⁴⁷⁴我过去想翻译《俱舍论大疏》，但是人生很短暂，也不知将来有没有因缘。

如果认为双爪形的肉团就是鼻根，那么作为身体的一部分，肉团应该属于身根，而不是鼻根；身根中产生的应该是身识，而不是鼻识。这样一来，连鼻根的名称都无法安立，又怎么能依靠鼻根而产生鼻识呢？因此，将双爪形的鼻子作为鼻根不合理。以上是对第一个问题的观察。

丨 若取嗅知，又汝心中以何为知？

第二个问题：“如果说以嗅闻的知觉性作为鼻根，那在阿难你的心中，到底以什么作为嗅知呢？”

474 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“所谓的五根是指什么呢？是指毫不混杂地认知色等一切对境之形象的诸识所依或处所的清净色法，即眼等五根。”《俱舍精钥》（索达吉堪布）：“眼根就像胡麻花一样，有颜色有形状。也就是说，现在的眼珠不是眼根，眼珠属于身体，是眼根的来源，从外向内观察，眼睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。耳根就像卓嘎树的树疤痂一样，在耳朵里存在一种能够听到声音的色法。鼻根像平行的铜针，专门享受气味的色法。在舌头的中间，存在着半月形的舌根。身根就像鸡身体的皮肤一样，遍满整个身体。”

这里我们将讨论第二个问题，将鼻子的嗅觉性当作鼻根也不合理。下面从三个角度进行分析。

| 以肉为知，则肉之知，元触非鼻。

首先，“以鼻肉作为知觉不合理，因为肉团就算有知觉也属于身根触觉之用，而不是鼻根的嗅知性。”⁴⁷⁵

和前面的分析相同，鼻肉本是身体的一部分，属于身根而非鼻根。身根的对境是触尘，并不是香尘。因此，“以肉为知”是不成立的。这是第一个方面的观察。

| 以空为知，空则自知，肉应非觉。

第二，“如果以鼻子里的空间作为知觉，既然空

⁴⁷⁵ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若以鼻头之肉，为能知者，鼻肉体质，乃属身根。则肉之知，元是身根，知触之用，非是鼻根，嗅知之性。末二句，同上身知即触。”

自己有觉知，那你的鼻肉就应当没有觉知了。”

鼻子能感觉到进入鼻孔中的气体，但如果我们将鼻中的虚空作为知觉，这显然是不合理的，因为在这种情况下，虚空已经有了知觉，那么鼻肉就不应当有觉知了。

| 如是则应虚空是汝，汝身非知，今日阿难应无所在。

“这样一来，一切的虚空皆应是你。如果鼻肉没有知觉，那你的全身也应该没有知觉；既然虚空是你，而虚空本无所在，那么你阿难今日也应该没有所在之处了。”

佛陀指出，如果以鼻子里面的虚空为知觉，那么阿难，你的身体就不应该有知觉；如果虚空是能知，那你就应该成为虚空；虚空是无所住的，所以你本身

也应如虚空一样根本不存在，或者即使存在也是虚无缥缈的。这样的矛盾你怎么解释呢？

以上分析了“以肉为知”和“以空为知”两种情况，接下来我们将分析第三种情况：以香尘为知觉。

| 以香为知，知自属香，何预于汝？

第三，“如果以香味为知觉，那这种知觉就属于作为对境的香尘，跟你有什么关系呢？”

佛陀问，如果以香尘作为知觉，那么知觉就变成了对境，而作为有境的你与之又有什么关系呢？

如果有人认为：虽然香尘是外境，但它是由我的鼻子产生的，所以并非与我无关。对此佛陀继续破斥：

| 若香臭气必生汝鼻，则彼香臭二种流气，不生伊兰

及旃檀木。

“如果香臭之气是你的鼻子所生，那么这两种流动的气味就不应从伊兰和檀香木中产生。”

伊兰是一种味道极臭的树，其气味可散发至四十由旬，开红色的花。虽然花的外形很美，但误食后人会发狂而死。旃檀是一种芳香四溢的香木，有玛拉雅旃檀或者牛头檀香等。据说，伊兰和旃檀都生长在末利山中。⁴⁷⁶

如果你的鼻子能独自产生香气和臭气，那这些气味就不需要依靠旃檀和伊兰。

| 二物不来，汝自嗅鼻，为香为臭？臭则非香，香则非臭。

476 《佛说观佛三昧海经》（东晋·佛陀跋陀罗译）：“譬如伊兰俱与栴檀生末利山，牛头栴檀生伊兰丛中，未及长大在地下时，芽茎枝叶如阎浮提竹笋，众人不知，言此山中纯是伊兰无有栴檀。而伊兰臭，臭若腓尸熏四十由旬，其华红色甚可爱乐，若有食者发狂而死。牛头栴檀虽生此林，未成就故不能发香。仲秋月满卒从地出成栴檀树，众人皆闻牛头栴檀上妙之香，永无伊兰臭恶之气。”

“当旃檀和伊兰二者的气味没有传来时，你嗅自己的鼻子，到底是香还是臭？若是臭则不是香，若是香则不是臭。”

其实有自相的法，如果是一者，就绝对不是另一者。假设自相的臭气在鼻根中存在，那你永远都不能闻到香气；如果鼻子里有自相的香气，那其中就永远不能有臭气。

——若香臭二俱能闻者，则汝一人应有两鼻。对我问道，有二阿难，谁为汝体？

“如果香气、臭气都能闻到，那么你一个人就应当有两个鼻识。如今向我问道的阿难若有两个，到底谁是你真正的本体呢？”

一个人如果有两个鼻识，就变成了两个补特伽罗，这是对“以香为知”发出的第三个过失。对方如

果承认以香尘为知觉，而香尘有臭和香两种分类，那么同时具有香气和臭气时，鼻子就应该有两个鼻识。如果承许香尘实有存在，就会产生两个相续过失。

佛陀一会儿说阿难应该成为虚空，一会儿说应该有两个阿难，对此阿难什么都不敢说。

| 若鼻是一，香臭无二。臭既为香，香复成臭，二性不有，界从谁立？

“如果说鼻识只有一个，那么香和臭就应成为无二，臭即为香，香又成臭。这样香臭两者的体性都会失坏，所谓的鼻识界又从何安立呢？”

破鼻识从鼻根中产生分为两个问题，以肉形为鼻根还是以嗅知为鼻根。第二个问题又分三种情况：以肉为知、以空为知和以香为知，以上对这三者都已破斥完毕。

◎ 破鼻识因香生

对于鼻识界虚妄的道理，佛陀提出了三个问题：鼻识是依靠鼻根而产生，依靠香尘而产生，还是依二者产生。以上已经分析了第一个大问题，接下来我们将分析鼻识依香尘而生的情况。

｜ 若因香生，识因香有。

“如果说鼻识由香尘所生，依靠香而有。”

总的来说，如果鼻识仅仅依靠所燃之香或不净粪等外在的香尘而生，那就不需要鼻根了。香尘在这里是指鼻根的对境，香和臭两种味道都包括在其中，对此藏文中有不同的解释。

｜ 如眼有见，不能观眼；因香有故，应不知香。知即非生，不知非识，香非知有，香界不成。

“就像人依眼根能见色法，但不能返观自眼；同样的道理，若鼻识依香尘而有，就不能自知其香，所以如果鼻识能知香，那它就不是由香尘所生；如果不知香，则不具足鼻识的法相；香如果没有能觉知者就不能成立，如此香界亦无从安立。”

接下来，佛陀举了一个例子：大家都知道眼是能境，可以看到对境，眼识依靠眼睛而有，但无法见到眼根自身。同样，如果鼻识依香尘而有，就应该不能自知其香。⁴⁷⁷

所谓由香而生的鼻识，对于香有没有知觉？如果说知香，那鼻识就不可能是从香中产生；如果说不知香，那就不能安立为鼻识。可是，如果不被鼻识了知，香界也就无法安立了，就像声识界、味觉界需要通过耳朵、舌头感知才能安立一样。

477 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“谓识因香有。不应知香。如眼有见。不能观眼。若能知香。即非香生。”

丨 识不知香，因界则非从香建立。

“如果鼻识不知香，所谓因香而成立鼻识界的说法也无从安立。”

一般来说，鼻识是依靠了知香而安立的。如果识对于臭和香的气味都不能觉知，那么十八界中的鼻识界就无从建立了。

◎ 破鼻识因和合生

前面破斥了鼻根生鼻识和香尘生鼻识。下面破和合生，即从根境两者和合而产生鼻识也不合理。前面已经分析过，既然鼻识从根生不成立，从境生也不成立，那么中间的鼻识就无法安立。

丨 既无中间，不成内外。彼诸闻性，毕竟虚妄。

“如果中间的鼻识不成立，则与之观待的内在鼻

根和外在香尘都不可能成立。所谓的嗅闻性，究竟而言是虚妄的。”

用鼻根闻香气的说法，只不过是在名言中未经观察的情况下，如梦如幻地假立而已。经过上文的详细观察之后，我们可以了知，鼻识、鼻根和香尘都是世俗的幻相。

| 是故当知，鼻香为缘，生鼻识界，三处都无。

“因此，所谓以鼻根和香尘为因缘而产生鼻识界的说法，通过对根、尘、识的观察可知，这三处都了不可得。”

这里是总结，三者与石女儿和空中的鲜花一模一样。

| 则鼻与香及香界三，本非因缘，非自然性。

“鼻根、香尘和鼻识界这三者本非因缘而生，也不是自然之性。”

《楞严经》的法义很深，大家在学习的时候要参加辅导，特别是在不懂的地方，自己要反复思维。我们将来不一定有这样研讨法义的机会，希望大家珍惜闻法的因缘。在这次的讲闻中，我虽然在字面上作了解释，可是对于一些甚深的法义，由于时间有限，未能做出详尽的分析。在时间精力允许的情况下，希望大家能对《楞严经》继续深入研究下去。

想要掌握经中的推理，研讨和辩论是很关键的。尤其是辩论，可以将所有的疑惑都展开来讨论，这对理解法义十分有帮助。当然，研讨和辩论的关键在于不脱离原文。有些人在讲考和研讨的时候，未能解释原文的本义，却在其他方面滔滔不绝，这是不合理的。我们要先把原文的字面意思和推理弄清楚，比如，推理是怎么进行的，它的甚深含义是什么，为什

么要这样分析……对于这些问题，希望大家都能仔细思维。

第 34 课

2022 年 6 月 24 日

「课前开示」

在讲经说法时，无论讲的是《楞严经》还是其他经论，大家都应该认真听闻。在听课的时候，不要打瞌睡或者身心散乱。在课程开始和结束期间，保持寂静也很重要。有些人一直在经堂里滔滔不绝地讲话，这种行为不太如法。

在经堂中，只要有一个人不专注，就可能会导致旁边的很多人起烦恼。如果没办法控制自己的身心，动来动去、心不在焉，整个人的状态很不稳定，这样会对周围许多人造成影响。我们要对自己有一定的约束。要么不来经堂，既然来了，就应该有所调整。野

马经过训练以后都能变得温顺，我们自己的心为什么做不到？我们一定要发愿断除以前不好的习气，或者至少做一定的对治，认真、调柔地听受佛法。

不管是听课还是发心，在做任何事情时，大家一定要有时间观念。我们每天晚上的课程大概两个小时，其中念诵约四十分钟：课前念诵半个小时，课后的《普贤行愿品》约十分钟。每天能与这么多僧众一起共修，确实是很有意义的事。即使不提听经闻法的功德，仅仅是我们在课前课后念诵时用转经轮的功德，也是不可思议的。平时我在看书或念诵时，虽然偶尔也用转经轮，但时间不长。如果哪天没有课，也许不一定人人都能抽出四十分钟来念诵和转转经轮。集体共修的力量十分强大，所积累的功德也是无量的。对于这一点，大家应该予以充分的重视。

「发愿弘扬《楞严经》」

《楞严经》与其他经典有所不同，许多经典可能不算难懂；但就《楞严经》而言，如果法师没有一定的水平，恐怕讲不下去，或者即使讲了也未必能说服自己。

无论如何，大家要发愿弘扬这部经典。在当今时代，《楞严经》的讲闻似乎已不多见。过去梦参老和尚、宣化上人、南怀瑾先生等高僧大德都宣讲过这部经，太虚大师也对本经作过部分宣说。然而，这些讲闻的情形距今已有几十乃至上百年的时间了，现在为什么很少有人宣讲《楞严经》了呢？

在座的各位都肩负着弘扬佛法的使命。每个人都应该在心里发愿：“我一定要弘扬《楞严经》。”无论你的年龄、身份如何，每个人都应该有这样的誓愿。即使只是一个普通的居士，如果你所在的地方没

有人弘法，那你就可以出来为大家宣讲《楞严经》。

《楞严经》中蕴含的智慧，是人们十分需要的。如《四百论》中说⁴⁷⁸，如果有人对佛智感到疑惑不信，就应该为他宣讲空性法理，让他对此生起定解。在讲解空性时，《楞严经》中的义理分析在当今时代显得尤为珍贵。

西方人非常喜欢逻辑思辨，如果有机会，我们也应面向西方大力弘扬《楞严经》。现在有人在用不同的语言进行闻思修行，《楞严经》的译本也涉及了很多语种。不管怎样，在有机会的时候，我们都应该尽量地讲闻、翻译或修学这部经典，将其中的智慧传递给更多的人。虽然有些道友的理解能力很强，口才也相当不错，但如果想为他人宣说《楞严经》，首先就应该学得扎实一些。如果自己都没有学好就去为别人

478 《中观四百论》（圣天菩萨造，法尊法师译）：“若于佛所说，深事以生疑，可依无相空，而生决定信。”

宣讲，那恐怕没有多大意义。

在弘扬佛法方面，还有很多事等待我们去完成。薄益大师的一部《阅藏知津》，给后人阅藏提供了极大的方便，我们也应该在这方面多做一些事。虽然欲界众生离不开衣食，但佛弟子不应只关注明天吃什么，而应时时考虑如何将佛法传给下一代，在弘法利生方面我们还应做些什么……

「显舌识界虚妄」

在前文中，我们已经讨论了眼识、耳识和鼻识的虚妄性。今天，我们将继续对后三识——舌识、身识和意识进行抉择。

接下来，我们分析舌识不存在：

| 阿难，又汝所明，舌味为缘，生于舌识。此识为复

因舌所生，以舌为界；因味所生，以味为界？

佛陀又问：“阿难，又如你所知，以舌根和味尘这两者为因缘产生舌识。此舌识是由舌根产生、以舌根为界？还是由外境的味尘而生、以味尘为界？”

在抉择十二处和十八界时，前面部分的观察方法比较类似，但后面的部分，每一处的推理都与其他处不同。尽管六识都是借由根境而生，但佛陀并不是只套用一种推理。我们在学习时也会发现，《楞严经》的法义并不简单，如来的智慧确实非常犀利。对于每一个道理，佛陀都能游刃有余地从不同的角度进行剖析，在不知不觉中已经将所有法都抉择为空性了，其间没有任何漏洞，无懈可击、精确无比。用这样的推理来抉择实相，确实是非常有意义的。

人们每天都要吃饭，应该对舌识十分熟悉。就像前面所说，嗅觉能闻到香气和臭气，同样，舌识是对

味道的一种觉知。一般来说，人每天要吃三顿饭，有些人喜欢在正顿之间吃零食，还有些人很爱吃瓜子。在藏地，瓜子被叫作“断善根”，因为在嗑瓜子的时候，念诵等很多善法都被耽误了。以前确实有个别觉姆喜欢吃，但总的来说，我们这边的出家人不怎么吃瓜子。

相比整个身体，舌头只占很小的一部分，但人们却极其重视舌根的感受。有一档名为《舌尖上的中国》的纪录片，展现了各地的美食，我们从中可以得知老百姓桌上的每一道菜都来之不易，例如莲藕的种植与采摘过程都非常辛苦；但从另一个方面来说，很多人为了满足一时的口腹之欲而缺乏慈悲心。虽然节目只是展示了美味的菜肴，并没有特别强调杀生的行为，但从中我们可以间接了解到，在食物的背后有无数生命惨遭杀戮。

许多众生十分可怜，因为贪恋味觉而造下诸多恶

业。在座的各位也可能曾因为一口美食而造过罪业，这些业往往源于不了解实相，所以我们应该用《楞严经》中的智慧来观察，自己认为的好吃与不好吃，在本性中都是了不可得、如梦似幻。

◎ 破舌识因舌生

具体怎么分析呢？

| 阿难，若因舌生，则诸世间，甘蔗乌梅，黄连石盐，细辛姜桂，都无有味。

“阿难，如果舌识是由舌根而生，那么世间中甜的甘蔗、酸的乌梅、苦的黄连、咸的食盐、辣的细辛、姜和肉桂等都不应该有味道了。”

如果舌识由舌根产生，那么对味道的觉知就只与舌根有关，而与外境没有任何关系。这样一来，酸甜苦辣等所有食物的味道就应该不复存在。

| 汝自尝舌，为甜为苦？若舌性苦，谁来尝舌？

“你尝一尝自己的舌头，到底是甜还是苦？如果舌性为苦，那又是谁来品尝舌头的苦性？”

大家可以观察一下：如果用舌头尝自己的味道，你的舌头到底是什么味道？酸、甜、苦、辣、咸、涩六种味道当中，假设舌头是苦的本性，那又是谁在品尝苦味的舌头呢？

| 舌不自尝，孰为知觉？

“如果舌头不能品尝自身，那由谁来觉知它的本性呢？”

如前文所说，眼睛不能自见，同样舌头也不能品尝自己的味道。可是，如果没有品尝者，那么舌的本性是苦或是甜，这是由谁来觉知的呢？没办法知道。

| 舌性非苦，味自不生，云何立界？

“若舌性不是苦的，也就是没有味道，那么舌识自然不是舌头所生，又如何安立识界呢？”

前面分析了舌头有味道种种过失，现在反过来说，如果舌头的本性没有酸、甜、苦、辣、咸、涩之味，那么舌识就不是由舌头所生。然而，按对方的承许，味觉既与外境无关，现在又不从舌头所生，那么该如何安立舌识界呢？

一般而言，大家都认为舌识肯定与舌根有关系，因为我们都是用舌头来品尝味道的。如果舌头没有作用，那在吃饭的时候我们可能什么味道都尝不到，那就有点麻烦了。

◎ 破舌识因味生

| 若因味生，识自为味，同于舌根应不自尝，云何识

知是味非味？

“如果舌识唯由味尘所生，识自然成了味，如同舌根不能自尝，味也不能品尝自己，那又如何觉知是什么味道、不是什么味道呢？”

如果说舌识不是从舌根所生，而是由对境味尘产生，这也是不合理的。既然舌识从外境的酸甜苦辣之味中产生，那么舌识的本体就应变为味尘，因为互为异体的法不能成为能生所生⁴⁷⁹。

“同于舌根应不自尝”，如果舌识变成了味，就像舌根不能品尝自己一样，味尘也不可能品尝自己；“云何识知是味非味”，这样应如何了知某种食物是什么味道、不是什么味道？比如这是糖，很甜；这是巧克力，很好吃；这是麻辣豆腐，很辣；这是糍粑，没什么味道……如果识已经变成味尘，而味尘不能品

479 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“若谓此识因味生者。如谷还生谷。则汝识应自为味。”

尝自己，那么世间的这些美味由谁来品尝呢？味和非味也没办法分清楚了。

| 又一切味，非一物生。味既多生，识应多体。

“而且，酸甜苦辣咸涩等所有味道并非从一个物体中产生，味既然由多法所生，那么味所生之识也应成为多体。”

如果舌识依靠味尘产生，还有很多过失：比如，甜味和咸味分别来自甘蔗和食盐，不同的味道是由不同的外境所生；如果味是多体，味尘所生的舌识也应该变成多体。

| 识体若一，体必味生。咸淡甘辛和合俱生，诸变异相，同为一味，应无分别。

“如果认为舌识的本体是一，而且此一体之识由味尘所生，那么外境上的咸、淡、甘、辛以及和合、

俱生、变异所成的各种味道，都应该成为一种味道而无有分别。”

如果认为舌识是由外境的味尘所产生，并且舌识是一体的法，那么这个舌识就应该由一体的外境产生，因为所生之识是一体，能生之味也应该是一体，但事实上，外境却有酸甜苦辣的和合、俱生及变异等各种各样的味道。有些味道是和合而生的，比如甜味和酸味混合形成酸甜味；有些味道是俱生的，比如甘蔗生来就是甜的；还有些味道是经过变异而生的，比如变生为熟，通过炮炙煎煮等手段令食物的原味变为别的味道⁴⁸⁰。

有些人从小就喜欢吃辣，有些人则偏爱甜味，尽管牙齿都没了却还想吃糖。虽然众生的习惯和业力各不相同，但人们对这个小小舌根的味觉却有着极大的

480 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“和合俱生变异，是六味别相；如豆面盐水，合而为酱，是为和合；如黄连生来便苦，其味与物，俱时而生，谓之俱生；如变生成熟，异其本味，如炮炙煎煮之类，皆名变异。”

执著。然而，当我们仔细观察舌识时，如果认为它是由外境产生的一体法，那么一个识应由一个境所生，如此各种不同的境也应当变成一个而无法分辨，但这显然是不合理的。

丨 分别既无，则不名识。云何复名舌味识界？

“既然没有分别，舌识就不能称之为识。那又如何能依此命名为舌味识界呢？”

内在的舌识肯定能觉知不同的味道，如果无法分辨酸甜苦辣等味道，又怎么能将其命名为品尝味觉的舌识界呢？

◎ 破舌识因虚空生

以上遮破了舌识由根生及由味生，接下来分析第三种情况——舌识由虚空产生，这在前文的略说中没有提及。

| 不应虚空生汝心识。

除了根生和境生以外，“也不应当认为是虚空产生了你的舌识。”

除了外境和舌根以外，中间的虚空也不可能产生识，因为虚空是无知之法。正如圆瑛法师所说⁴⁸¹，无知之法怎么会生出一个有知觉的心识呢？这是不可能的。

◎ 破舌识因和合生

接下来，我们破舌识因和合生：

| 舌味和合，即于是中元无自性，云何界生？

“如果舌根和味尘和合而生识，舌识于其中就失

481 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“以上根生、尘生，二俱不成，恐计从空而生，然空性顽钝，故曰：不应以无知之虚空，生汝有知之心识耶？”

去了体性，所谓的界怎能依之而生呢？”⁴⁸²

这里的破法跟前面一样，舌根与味尘和合也不可能产生识。如果二者和合生识，这个识就必须既有相应味尘的一部分，又有相应舌根的一部分；一为身体所摄，一为非身体所摄，这样的识就变成了两部分，失去了独一的自性。既然如此，又怎么会产生舌识的界呢？

憨山大师提到⁴⁸³，在十八界中，分析依根而生是破自生，分析依尘而生是破他生，分析依虚空而生是破无因生，分析根尘和合而生是破共生。《中论》云：

482 按通理大师和圆瑛法师的解释，此处指根尘在和合后失去了自身的体性，自性尚无，何况生他？《楞严经指掌疏》（清·通理述）“言舌味既已和合则舌不成舌，味不成味。互夺两亡故云即于是中元无自性。是中者即舌味之中。无自性者无各别之自性也。自性尚无固知不能生识。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“舌是有知，尘是无知，一经和合，体性纷杂。如世间水土和合，水失流动之自性，土失干燥之自性，故曰：‘元无自性’能生根尘，自性既无，云何识界，可从而生？”

483 《楞严经通议》（明·德清述）：“中论云：诸法不自生，亦不从他生，不共无因，是故说无生。从根生：自生也！从色生：他生也！根、尘合生：共生也！虚空生：无因生也！此四生法前后间出，总显无生之义，所谓不生灭性即如来藏矣！”

“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”可见，《楞严经》和《中论》都是通过破四生来抉择诸法无自性。

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

“所以要知道，所谓以舌根和味尘为缘而产生舌识界，这三处皆为无有。舌根、味尘、舌识界这三者本非因缘，也不是自然之性。”

「显身识界虚妄」

十八界当中，我们已经讲了十二界，下面继续分析身识界、身根界和触尘界。

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

佛陀说：“阿难，又如你所知道的，以身根和触尘作为因缘产生了身识。这个身识是由身根而生、以身为界？还是由触尘而生、以触为界？”

◎ 破身识因身生

丨 阿难，若因身生，必无离合二觉观缘，身何所识？

“阿难，如果身识是由身根而生，不看待离合这二种所觉观之缘，那身识又能有什么觉观的所缘境呢？”⁴⁸⁴

如果认为身识单单依靠身体而产生，那它就不需要离合、冷热等所觉观的触尘，但如果没有这些所缘，身体又怎么会产生触觉呢？在没有外在触尘的情况下，单单依靠身体是无法产生身识的种种觉知的。

484 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“觉观二字，粗缘为觉，细缘曰观。有能觉观，与所觉观之别；又有离时觉观，合时觉观二种。若谓身识，单因身根而生，不藉触尘者，如是虽有身根，必定无有离合二种，所觉观之尘缘，则惟身无境，安能生识乎？……纵许能生身识，无有触尘，将何所识耶？”

这样一来，身识界就不能成立。

这里的推理比较简单，只有一句话。

◎ 破身识因触生

下面分析第二种情况，身识依靠外境触尘产生也不合理。

| 若因触生，必无汝身，谁有非身知合离者？

“如果身识是由触尘而生，那就无需观待你的身根，但有谁不依靠身根而能觉知离合等触尘的呢？”

身识的觉知本来需要借助身根而有，但如果认为身识仅依靠外境的冷、暖、离、合等触尘产生，那身识就跟你的身体没有任何关系了，而实际上，这世间哪有不依靠身体就能了知离合等触尘的情况呢？因此，完全抛开身体而说身识依靠外境产生，这也是不

合理的。

昨天我对自己所讲的法不是很满意，但结束后听了大家的讲考，发现很多人对法义是明白的。对于《楞严经》这样的法，我们在看的时候好像明白了，但讲的时候就能发现一些问题。大家最好看看各家的注释，大德们讲得比我好。我的古文也差，汉文水平也不好，虽然藏文本翻译得很好，但是有时其中的分析理路与汉译不太相同。

以下的内容稍微有点难，所以我在这里讲了些题外话。就像爬山的时候，先稍微休息一下，然后再继续往上爬。当然，休息的时间也不能太长，否则再开始时会更累。

| 阿难，物不触知，身知有触。

佛陀说：“阿难，物体本身没有触觉，只有当身体接触外境之后才有。”

任何一个外在的物体，就其自身而言，对于冷、热、离、合等触尘是没有知觉的。那谁有触觉呢？身体在触碰物体以后就能产生触觉，这一点大家都清楚。比如，你的身体碰到桌子，桌子作为无情法没有触觉，但你的身体却有。

| 知身即触，知触即身；

“如果触尘能产生身识，那么有知觉的身根即是触尘，有知觉的触尘即是身根。”

这里有几种解释方法⁴⁸⁵，长水子璿认为⁴⁸⁶：如果

485 按圆瑛法师科判，此处破身识因和合生，“知身即触，知触即身”释为：如果触尘与身根相合才能产生身识，那么这个所生之识究竟是知身还是知触？若因触而知道有身，则这个知是从触而生，即是触尘。若因身而知有触，则这个知是从身而生，即是身根。

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上二约双即，不得为共生；下二约双非，亦不得为共生。乃以所生之识，仔细审察，还是知身乎？还是知触乎？知身即触，知触即身者：若知于身，此识知，即从触所生，并不兼乎身，以身但为所知；若知于触，此识知即从身所生，并不兼乎触，以触亦但为所知；上句即触所生，下句即身所生，其识知，皆单属一边，何得为根尘共生耶？”

486 《首楞严义疏注经》（宋·子璿集）：“此二句根境相即也。今汝若许触能生识。触则有知与身何异。应可身亦名触触亦名身。俱有知故。应立量云。汝之身根定触所摄。以有知故。如所执触。汝所执触定身根摄。以有知故。如汝身根。”

承认身识依靠外境触尘而产生，这样有知觉的触尘就应该与身根没有差别，那么你的身根就应该变成触尘，触尘也应该变成身体。然而不能这样承认，否则境与有境混为一谈，名言就全都错乱了。

| 即触非身，即身非触。

“如果身即是触，那么身根就不再是身根；如果触即是身，那么触尘也不再是触尘。”⁴⁸⁷

从各自的反体来说，触不是身体，身体不是触，因为触尘是外在的对境，而身体是内在的有色根。如果身体即是触尘，那么身体就不再是身体；如果触尘即是身体，那么触尘也不再是触尘。

| 身触二相，元无处所，

⁴⁸⁷ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“即触非身。即身非触。身触二相元无处所。……汝之身根定非身根。以有知故。如所执触。汝所执触定非是触。以有知故。如汝身根。将汝一因成我四量。令汝相即。亦令俱亡。身触下二句结无二位。”

“因此身体和触尘本来没有安立的处所。”

前文破十二处时也讲了身处和触处都不成立。如果身和触都没有处所，那么二者所生的身识更不可能有了。

| 合身即为身自体性，离身即是虚空等相。

“如果与身体和合，触尘就成了身体的自性；如果离开身体，触尘则与虚空无有差别。”

在这种情况下，触尘与身体究竟是相合还是不相合？如果触尘与身体和合，和合不是二体，触尘就成为身体的自性；如果触尘离开了身体，触尘就应该是虚空的自性，但触尘不可能脱离身体而成立，如果离开身体又怎么触呢？触就应如虚空般无可安立。⁴⁸⁸

488 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“初二句合即唯身破。触既合身。合应无二。唯一身根更无触位。后二句离应无触破。触若离身复何成触。如虚空相亦无触位。”

有注释里说的这里是破和合⁴⁸⁹，但也可以有其他理解方式。古文中常常缺乏主语，这里大家可以自己理解。

◎ 破身识因和合生

｜ 内外不成，中云何立？中不复立，内外性空，则汝识生，从谁立界？

“内在的身根和外在的触尘如果都不成立，中间的身识又如何成立呢？如果中间的身识不复成立，内外根尘的体性也应无法成立。如此一来，你身识之产生，是依靠谁而成立为界的呢？”

这以上是破共生。

489 此处各家分科不同。据藕益大师云：“从阿难物不触知以下。更将身触合辨。明其无性。即破共生意也。”也就是从“阿难物不触知”开始破和合生，传灯、通理、圆瑛法师等分科均与此观点一致。按长水子璇，从“合身即为身自体性”开始破离合生。交光真鉴大师认为从“身触二相元无处所”开始破和合生。

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

“所以应当知道，所谓以身根和触尘为缘产生身识界，其实这三者都是不成立的。身根、触尘及身识界这三者，本不是因缘所生，也不是自然之性。”

身体的知觉是如来藏光明妙用的显现，除此之外什么都没有。以理分析之后只能得出这样的结论，大家懂了吗？

「显意识界虚妄」

下面分析十八界中最后的三界：意根、法尘和意识界。

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

佛陀说：“阿难，又如你所知道的，以意根和法尘作为因缘产生意识。这个意识是由意根产生、以意为界，还是由法尘产生、以法为界？”

◎ 破意识因意生

| 阿难，若因意生，于汝意中，必有所思，发明汝意。

“阿难，如果意识由意根所生，那么在你的意根之中，必定有所思的法尘来生发和显明你的意根。”

破意识由意根所生，首先以根尘存亡之理⁴⁹⁰进行分析，也就是抉择根境看待的道理。

一般而言，五根识比较容易理解，因为它们是靠有色根而生；而意识不是色法，意根作为心识的自体也没有形状和颜色，二者都比较微细。如果深入挖

490 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此约根尘存亡破。”

掘，意识还可以引申至阿赖耶识及法界的范畴，所以相对而言，意识稍微复杂一些。

这里说到，意识如果只依意根而生，那么意根中一定具有所思的法尘，令意根存续。

| 若无前法，意无所生。离缘无形，识将何用？

“如果没有现前的法尘，意根也无从产生。因为离开了所缘的法尘之后，意根本身无形无影，这样根尘双泯的意识又能起什么作用呢？”

从尘的角度来讲，意根的对境就是法尘，它必须要以法尘作为所缘。如果认为意识仅由意根产生，没有所缘之法，那么意根自身也无法成立，因为离开了所缘法尘，意根本身没有任何的形相。如果根尘都不存在，这样的意识将起什么作用呢？根本没有任何作用。

| 又汝识心，与诸思量兼了别性，为同为异？

“另外，你的意识和具思量了别性的意根，是一体还是他体？”

有注释认为⁴⁹¹，“识心”是第八识，“诸思量”是第七识，“了别性”是第六识。这段经文就解释为：你的第八阿赖耶识、能思量的第七识和具了别性的第六意识，这三者到底是同还是异？

温陵戒环禅师在《楞严经要解》中说：“识心，意识也。思量了别，意根也。”他认为思量和了别是意根的特性，这种说法与《俱舍论》有一点不同。在《俱舍论》中，六识灭尽无间阶段的心识为意根⁴⁹²。

此处按照戒环禅师的解释：意识与意根到底是同

491 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“识心第八也。思量第七也。了别第六也。七八二识俱第六根。亦同名意。”

492 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“六种识聚已灭尽，无间之识即是意。……实际上它并不是除了眼识等六识之外的其他异体法，而是六识刚刚灭尽无间阶段的心识，即称为意界。”

体还是异体？

| 同意即意，云何所生？

“如果二者同体，意识即是意根，那又怎能说意识是由意根所生？”

如果你认为意识和意根一体，那么二者本来是一，自己就不可能产生自己。

| 异意不同，应无所识。若无所识，云何意生？

“如果意识不同于意根，意识就应当无所识知；如果意识无所识知，又怎能说意识是意根所生的呢？”

意根是心识的本性，如果二者体性不同，意识就应该如无情法那样没有知觉，又怎么能说意识是从意根中产生的呢？因为意根产生的法肯定是有知觉的。

| 若有所识，云何识意？

“如果认为意识有知觉，那么意根与识都有了别性，又应当如何区分意识与意根呢？”

| 唯同与异二性无成，界云何立？

“因此，无论意识和意根是同是异，二者的本性都无法成立，所谓的意识界又如何安立呢？”

总之，意根和意识一体异体都不能成立意根生识。如果二者是一体，那么自己不能生自己；如果二者是他体，那么一者具知觉性，另一者就不能再有知觉性，性质完全不同的两个法，怎么会由一者产生另一者呢？如果认为意识和意根既是他体又具了别性，那该怎么区分二者呢？因此，依靠意根产生意识不合理。

◎ 破意识因法生

下面分析意识依靠法尘产生也不合理。

十二处中的法尘就是十八界中的法界。“法界”在不同论典中有不同的定义，就《智者入门论》而言⁴⁹³，法界包括五蕴中的受想行三蕴、无表色和无为法，比如乐受和苦受，取苦乐相之想，生灭等不相应行法，心所之相应行法，戒体之无表色，以及抉择灭、非抉择与虚空三种无为法，这些都属于意根的对境。

法相的安立比较复杂，对此因明和俱舍中都有详细的讨论。藏地的因明学分为前派和后派⁴⁹⁴，其中因明后派的观点较为易懂。藏王赤松德赞也造过因明论

493 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“所谓的法界是指受、想、行三蕴、无表色及一切无为法。关于其中的无为法，《俱舍论》中宣说了抉择灭、非抉择与虚空三种。如此承许有七心界。”

494 《中观庄严论解说》（麦彭仁波切著，索达吉堪布讲解）：“在雪域藏地，因明分为前派和后派。因明前派主要指鄂大译师、夏瓦秋吉桑给。其中，夏瓦秋吉桑给对藏传因明学，尤其是辩论方面的贡献相当大，现在的‘因类学’及格鲁派的‘因明学’也是通过他的理证开创的。”

著，但其中的一些术语比较生僻。总之，不同经论中的法相名词与因明学以及大小乘阿毗达摩（对法）中的安立有所不同，对此大家应注意区分。

丨 若因法生，世间诸法，不离五尘。

“如果意识由法尘产生，那么，世间诸法不外乎色、声、香、味、触五尘的自性。”

丨 汝观色法，及诸声法香法味法，及与触法，相状分明，以对五根，非意所摄。

“你观察色法、声法、香法、味法和触法，它们的相状分明，分别对应眼、耳、鼻、舌、身五根，而且五尘并非意根所摄。”

眼、耳、鼻、舌、身根的对境分别是色、声、香、味、触尘，这五尘的特征是泾渭分明的：色尘不是声尘，声尘不是香尘，香尘不是味尘，味尘不是

触尘。作为五根的对境，色法对应眼根，声尘对应耳根……五根与五尘一一对应，互相之间不会错乱取境。

此外，五尘也不是意根的直接所缘，虽然在意识中可以思维好看的色法或好听的声法，但这些都是意识中的总相。真正具有自相的色法和声尘等，并不是意识的真正对境。

｜ 汝识决定依于法生，今汝谛观，法法何状？

“如果认为你的意识一定是由法尘产生，那你现在仔细观察，种种法尘到底是什么相状？”

藏文本中，“法法”意为种种法。既然五尘都是五根的固定对境，而不是意根的对境，那就请你用智慧来观察，除了五尘之外，意根的对境法尘到底是什么样的？

｜ 若离色空、动静、通塞、合离、生灭，越此诸相，终无所得。

“如果离开了色空、动静、通塞、合离等五尘的相状⁴⁹⁵，最终也得不到生灭的法尘。”

眼根对境色尘的相状是色空，耳根对境声尘的相状是动静、鼻根对境香尘的相状是通塞、身根对境触尘的相状是合离。

生灭是不相应行法，属于意根的对境法尘⁴⁹⁶。生灭离开了色声香味触等前五尘之外，找不到自身的相状，所以法尘的自体终不可得。为什么这么讲呢？

｜ 生则色空诸法等生，灭则色空诸法等灭。

495 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此中五尘，甜淡味尘，含在四尘之中。”

496 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“生灭二种正是法尘者。若尔生灭无体。全是色等。若起若止。无别生灭在色等外。”

“法尘若生，则与色空五尘之法同生；法尘若灭，则与色空五尘之法同灭。”

除开五尘的影像之外，法尘没有单独的自性。如果意根的对境法尘有一个单独本体存在，那倒是可以承认，但是在那么多的法当中，你能否把一个生灭的法尘找出来看一看？做不到，因为生和灭必须安立在色等诸影之上⁴⁹⁷。除了意识中的影像以外，还有独立的生灭本体吗？没有。

——所因既无，因生有识，作何形相？相状不有，界云何生？

“既然意识所因的法尘不成立，那么因之而生的意识又能以何种形相而成立呢？法尘的相状都没有，意识界又怎能依法尘而生呢？”

497 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“言生则是色空诸法之影子生。离彼诸相。决不更有实生之体。灭亦如是。”

| 是故当知，意法为缘，生意识界，三处都无。

“所以应该了知，所谓以意根和法尘为缘而产生意识界，其实这三处都不成立。”

以上推理部分已经结束了，就像技术生疏的司机在崎岖的路上开车，到“是故当知”这里就可以松一口气了。（众笑）

| 则意与法及意界三，本非因缘，非自然性。

“因此意根、法尘和意识界，这三者本非因缘所生，也不是自然之性。”

无论从哪方面观察，意根、法尘和意识的本体都不成立。

所谓“万法因缘生”也不是实有，只是在名言中假立的。龙猛菩萨在《中论》里说：“因缘所生法，

我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”只要是因缘和合而生的法都是空性，所以不可能存在实有的意识界。

第 35 课

2022 年 6 月 25 日

藏文版《楞严经》大约有 176 页，目前我们已经讲了 42 页。自 2019 年 9 月 2 日开讲至今，将近三年过去了，四分之一的内容还没有讲完，主要原因是我们遇到了很多事情，导致进度受到了影响。我也无法确定何时能讲闻圆满，本来希望稍微加快一些进度，争取在今年圆满，但《楞严经》的内容看似简单，比如六根、四大等都是日常生活中经常接触到的法，但当我们真正分析法义时，才发现没那么容易。

「显七大虚妄」

在前文中，我们已经分析了五蕴、六入、十二处

和十八界，现在开始抉择七大，也就是地、水、火、风、空、见和识大。

| 阿难白佛言：世尊，如来常说和合因缘，一切世间种种变化，皆因四大和合发明。

阿难对佛陀说：“世尊，如来您常常宣说因缘和合的道理，一切器情世界的种种变化，都是由地、水、火、风四大和合而发明显现的。”

阿难已经很久没有发言，现在终于出来提问了。

佛陀确实在许多经典中指出，世间万事万物的显现和变化，都是由地、水、火、风等因缘和合而生的。无论是外在的山河大地、房屋舍宅，还是内在的眼、耳、鼻、舌、身，这些都离不开四大和合。如果没有四大，我们生存所依的器世界和有情世界都了不可得。佛陀常常强调因缘和合产生万法，这是毋庸置疑

疑的。

| 云何如来，因缘自然，二俱排摈？我今不知斯义所属。

“为何如来在此却排除、摒弃因缘及自然二者？如今我不明白这其中的意义。”

在前文分析六入、十二处和十八界时，最后得出的结论都是这些法“本非因缘，非自然性”。

阿难表示疑惑：“如果眼、耳、鼻、舌、身、意以及色、声、香、味、触、法都不是因缘所生，也不是自然而有，那我确实不明白其中的深意了。世尊，您平时说一切法都是因缘所生，为什么现在却说万法不是因缘生、不是自然性呢？这两种说法不矛盾吗？”

| 惟垂哀愍，开示众生，中道了义无戏论法。

阿难说：“唯愿您垂念哀悯我等众生，请您开示远离二边的中观道，以及究竟了义、无有戏论之法。”

作为曾经的声闻弟子，阿难对大乘佛法中的“中观道”“了义”“无戏论”等概念掌握得很纯熟，也能就这些法义提出问题。

尔时世尊，告阿难言：汝先厌离声闻缘觉诸小乘法，发心勤求无上菩提，故我今时为汝开示第一义谛。

此时，世尊释迦牟尼佛告诉阿难：“你先前厌离声闻和缘觉的小乘法，发菩提心希求无上佛果，所以我现在为你开示第一义谛。”

阿难之前是声闻弟子，但后来出离声闻和缘觉之道，在大乘道中发起了阿耨多罗三藐三菩提心，所以

佛陀说：“你现在堪为大乘法器，我可以为你宣讲第一义谛了。”第一义谛即胜义谛，此处主要指了义的大乘法理。

在这里，佛陀承许为阿难开示甚深的法门。

| 如何复将世间戏论妄想因缘而自缠绕。

“你为何仍以世间戏论和妄想因缘来缠缚自己？”

从阿难的提问来看，尽管他已经厌离了小乘自利之心，发起了大乘菩提心，但仍然被世间的各种戏论和妄想执著所束缚。这是因为他对因缘法有实执，一直钻在牛角尖中出不来。为什么会这样呢？

| 汝虽多闻，如说药人，真药现前，不能分别。如来说为真可怜愍。

佛陀说：“你虽然广闻博学，但就像一个人只会口谈药方，当真正的良药出现在面前时却不会分辨一样，真是可怜之人。”

阿难在佛陀的声闻弟子中被誉为多闻第一，他广闻博学，非常了不起。然而，想要通达万法实相，仅靠多闻是不够的。打个比方，就像一个人擅长谈论药物，在讲述各地药物的配方和疗效时头头是道，但当真正的药材摆在面前时，他却不会分辨。这种人在世间被称为空谈家，只会说空话，不会落实执行。

很多人都有这个毛病，包括一些堪布、堪姆和辅导员，虽然口才了得，讲法时滔滔不绝，但实际上自己却从未打过坐，也没有对治过烦恼。有一个成语叫“纸上谈兵”，说的是战国时期赵国的名将赵奢的儿子赵括。赵括年轻时学兵法，谈起军事来口若悬河。在赵国与秦国的战争中，秦国故意放出消息称害怕赵括为帅。赵国国君认为赵括善于用兵，便让他带领军

队，结果赵国惨败，四十多万人沦为俘虏被坑杀，史称“长平之战”⁴⁹⁸。世间常说的“纸上谈兵”和佛教中提到的“鹦鹉学舌”一样，都是指那些只会口说、不会实践的空谈者。

阿难讲述一般的佛法没问题，而一旦涉及胜义空性和甚深实相法时，他就不太明白了。一些道友在辅导的时候也有类似的情况，讲解简单的内容尤其是与生活相关时，比如在哪里有好吃的、逛商场该买什么，他能讲得活灵活现，而当稍微涉及空性法门或《楞严经》中较为难懂的法义时，也许他就哑口无言了。

498 《史记·廉颇蔺相如列传》（西汉·司马迁著）：“赵括自少时学兵法，言兵事，以天下莫能当。尝与其父奢言兵事，奢不能难，然不谓善。括母问奢其故，奢曰：‘兵，死地也，而括易言之。使赵不将括即已；若必将之，破赵军者必括也！’及括将行，其母上书言于王曰：‘括不可使将。’王曰：‘何以？’对曰：‘始妾事其父，时为将，身所奉饭耳进食者以十数，所友者以百数；大王及宗室所赏赐者尽以予军吏士大夫，受命之日，不问家事。今括一旦为将，东向而朝，军吏无敢仰视之者，王所赐金帛，归藏于家，而日视便利田宅可买者买之。王以为何如其父？父子异心，愿王勿遣。’王曰：‘母置之，吾已决矣。’括母因曰：‘王终遣之，即如有不称，妾得无随坐乎？’王许诺。赵括既代廉颇，悉更约束，易置军吏。秦将白起闻之，纵奇兵，佯败走，而绝其粮道，分断其军为二，士卒离心。四十余日，军饿，赵括出锐卒自搏战，秦军射杀赵括。括军败，数十万之众遂降秦，秦悉坑之。”

佛陀指出，这种人是悲悯的对境。就算是广闻博学，但如果一点都没有修持，对甚深法义一无所知，这样的人十分可怜。修行人应当一边广闻博学，一边不放弃念咒等功课，在实际行动中将所讲之法落到实处，这才是真正的闻思修行。

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

佛陀告诉阿难：“你现在认真听闻，我会为你分别开示，也让未来修持大乘的行者通达实相。”阿难默然领受佛陀的旨意。

在学习的过程中，有些人听闻得很广，但是理解能力不足；还有一些人虽然听得不多，却理解得很到位。在道友们的讲考时也看得出来，有的人虽然语言简洁，但能将前后要点归纳得十分完整；而有些人虽然滔滔不绝，但对有些法义已经理解错了。

佛陀告诉阿难，你现在要好好地听，我为你分别宣说大乘了义、无戏论的法门，一方面是为了你尽快开悟，另一方面也是为了让未来修大乘的行者通达万法实相。事实上，两千五百多年后讲闻此法的我们，也包括在“当来修大乘者”中。

当时，阿难“默然承佛圣旨”，藏文版译为“恭敬地听受”。阿难恭恭敬敬地闻受佛陀所说的教言，并且依教奉行。

虽然才被佛陀批评是“可怜悯者”，但阿难的心态很好，他不会想：“你居然这么说我，我怎么可怜了？以后不听你的了。”学院有些道友认为：“多做多错，我每次发心辛辛苦苦地做事，还经常挨批评，不如不发心了，不做事的人多安逸……”阿难不会这样，虽然刚刚挨了批评，但他还是很认真地听受佛陀的教言。

认真闻受佛法是很有必要的。《大智度论》云：“听者端视如渴饮，一心入于语议中。踊跃闻法心悲喜，如是之人应为说。”闻法时，佛弟子应端正威仪，注视上师的面容，就像口渴的人饮甘露般，一心一意地契入上师所讲的法义中，以踊跃的心态来闻法。若弟子的内心常被打动，时而悲伤，时而欢喜，甚至悲喜交加，这样的人就堪为法器，应该为他说法。《大圆满前行》中也引用了《本生传》中的偈颂：“坐于极下地，应具温顺仪，以喜眼视师，如饮语甘露，当专心闻法。”

在闻法时，弟子应该端视法师，专心听闻。有些人特意地躲在柱子后或角落里，还有些人对法没有珍爱之心，闻法时迷迷糊糊、心不在焉，甚至边听边吃东西或做其他琐事，这些行为都不如法。我们的心应随法义而转，听着上师的法音，心里会自然出现欢喜、悲伤、踊跃等各种反应。教育的目地，就是令心

有所触动。在闻法的过程中，弟子的心态需要有一些变化，这是很重要的。

「总述四大」

| 阿难，如汝所言：四大和合，发明世间种种变化。

佛陀继续说：“阿难，如你所说，依靠四大和合等因缘，引生器世界和有情世界的种种变化。”

世间的种种变化只是现相，并非实相。《大乘入楞伽经》云：“愚夫所分别，坚湿暖动法，假名无有实，亦无相所相。”意思是，世间愚夫把地、水、火、风四大分别执著为坚实、潮湿、温暖及动摇的法，但其实这些只是假名，并没有真实的能相和所相，也就是法相和名相。

以上是对四大的总体开示。接下来，佛陀将对四

大和合进行简单的分析。分析什么呢？四大不和合也不行，和合也不行。

那么，地、水、火、风四大究竟是和合还是不和合呢？真正以理观察的时候，和合、不和合都无法成立；但在没有经过详细观察时，在世俗名言中，我们可以暂时承认因缘和合。

| 阿难，若彼大性体非和合，则不能与诸大杂和。犹如虚空不和诸色。

“阿难，如果大种的自性本体不是和合，那就不能与其他大种杂和，如同虚空不能与各种色法混合同样。”

如果大种的本性不和合，那么地、水、火、风之间就不可能杂合，如同虚空不与色法混合同样。

然而这样的观点不合理。众所周知，在世俗显现

中，因为四大和合才引生了世间种种变化，如果说四大不和合，就与真如随缘之用相反⁴⁹⁹。

以上是第一个方面的观察，“四大不和合”不成立。

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

“如果大种的本性就是和合，那么诸大之相就应该有变化，四大将始终不断地生灭相续，如同生死不断相续流转的旋火轮一样，未曾止息。”

第二个方面，“四大和合”也不成立。

如果地、水、火、风四大的本性是和合的，和合

499 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“先明大性，非不和合。……若谓彼四大之性，体即性体，如非和合者，只许性之不变，不许性能随缘，则不能与诸大之相杂和，犹如虚空之不和诸色也。此与真如随缘之用相反，回异虚空之不和诸色，故非不和合，此名异喻。”

就意味着变化，在这种情况下，开头和结尾将循环往复，生与灭也会相续不断，如同旋火轮一般⁵⁰⁰。在旋火轮旋转的过程中，火炆静止不动的情况是不可能出现的，它随时都在变化。

然而，四大的本性并非如此。

| 阿难，如水成冰，冰还成水。

“阿难，如水冻成冰，冰又化成水。”

如来藏中四大的体性从来没有改变，如同水在冷的时候变为冰，虽然冰的状态与水不同，但其水性并未改变，所以还能重新化为水。

这是四大不和合的同品喻，三相论式为：四大之

500 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“量云。大性是有法。同于变化等为宗。因云有和合义故。同喻如旋火轮未有休息。大性不尔。亦故为非量。令其自觉。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“意则正明相实不能变性。不同火轮之不息。故非是和合也。”

性非和合，不变故，如水成冰，冰还成水。⁵⁰¹

因此，四大和合在真实义中也不成立。

◎ 世俗中有，胜义中无

寒来暑往，春去冬来，水凝成了冰，冰又化成了水，我们的生命随着种种因缘而生生死死、死死生生。虽然世俗中有不间断的缘起显现，但实际上这些都不成立。《大宝积经》云：“诸法以众缘，和合而共起，众缘和合故，自性无所有。”诸法以因缘和合而生起，虽然万法的显现跟因缘有关，但只要是因缘所生的法，就没有自性。

《俱舍论》提到⁵⁰²，任何一个色法中都具有四大

501 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“还字当玩。足显不变。正因不变。故还为水。正于还为水处见其非真和合。若真和合则变矣。如青黄和合即变为绿。岂能还为青黄乎。总立量云。诸大性相是有法。非不和合非和合为宗。随缘不变故为因。同喻如水冰冰水。异喻如虚空火轮。此意妙甚。宜珍玩之。”

502 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“地大能不舍而持受果色；‘等’字中所包括的水大有令不散、聚合的作用；火大能成熟；风能增上。它们的法

的元素。四大并非按字面意义理解为“火大就是燃烧的火”，而是各自具有特定的法相：地大的法相是坚硬，水大的法相是湿润，火大的法相是暖热，风大的法相是动摇。它们的作用也不同：地大的作用是持受果色，水大的作用是聚合，火大的作用是成熟，风大的作用是增上。

尽管四大有不同的法相和功用，但在世俗中它们之间仍然可以互相和合，例如火大的自性是暖热，而水大的自性是湿润，那么一个茶杯是否具备热性和湿性呢？虽然不明显，但茶杯确实具足四大的界性。不仅如此，根据《俱舍论》的观点，每一微尘都是由八尘所生，圆满具足八极微的体性⁵⁰³。

以上是对四大的总说，下文还将详细分析七大。

相（指本身的特征）是什么呢？坚硬是地大的法相；湿润是水大的法相；暖热是火大的法相；轻、动是风大的法相。”

503 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“色法产生的方式：欲界中既无根尘也无声尘的积聚微尘团诸如日光尘那样最小的一个微尘也是有八尘一起产生，也就是四大、色、香、味、触一起产生。”

总的来说，四大和合的因缘法在世间生灭不息，即使相续的变化看起来并不明显，但我们的身体和所住的器世界却一直在不停地迁变。这种生灭不息的迁变虽然在世俗中如梦如幻地显现，但在实相中，这一切又都无法真实成立。

「显地大虚妄」

接下来，我们将对七大中每一大的体性，就如上之理进行详细的分析。对于这些推理，道友们应该熟练掌握，因为我们所讨论的并不是科学家或军事家关心的飞机大炮等专业知识，而是与我们日常生活息息相关的地、水、火、风等七大。

虽然有人自认为对这些法很熟悉，但以智慧观察之后，也许我们会发现自己并不清楚什么是真正的四大。

◎ 破邻虚尘

| 汝观地性，粗为大地，细为微尘。至邻虚尘，析彼极微色边际相，七分所成。

佛陀告诉阿难：“你观察地大的本性，粗者为大地，细者为微尘。至于所谓的邻虚尘，是将微尘析为七分之后的极微尘再析作七分而成，它是色法的边际相。”

首先观察地大。顾名思义，粗大的地大称为大地，细微的称为微尘。如果进一步细分微尘，就像科学家发现的分子、原子、原子核和夸克等，经过多次分割，最终得到的就是邻虚尘。邻虚尘是最小的微尘，已细微到几乎接近虚空，因此称之为“邻虚”。在藏传佛教中称为“无分微尘”，也就是没有方向、不可再分的最小色法，学过因明和中观的道友对此应该很熟悉。

在抉择地大时，如果我们将任一色法进行拆分，例如将一个碗切成几块，再粉碎磨细，得到“微尘”，然后把这个微尘分为七份，就称为“极微”，极微再分为七份就是“邻虚尘”。邻虚尘被称为“色边际相”，到这里就是色法的边际，再往下就没办法拆分了，所以又称“无分微尘”。

《智者入门论》云：“极微微尘铁，水兔羊牛尘，光虬虱麦指，递增成七倍，廿四指一肘，四肘称一弓，五百弓闻距，八闻距由旬。”⁵⁰⁴ 七个极微合起来称为一个微尘，七个微尘组成一个铁尘，七个铁尘组成一个水尘，依次类推是兔毛尘、羊毛尘、牛毛尘、日光尘、虬子、虱子、稞麦，最后七个稞麦组成一个指节。从极微开始算，这些单位间都是七倍递增的关系。总之，最细微的色法就是“邻虚尘”。

504 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“由于根、境十种都是微尘积聚的缘故，是由色法的无分微尘组成，逐渐变得越来越大。那到底是怎样的呢？七个极微称为一个微尘。如此铁尘、水尘、兔毛尘、羊毛尘、牛毛尘、日光尘、虬子、虱子、稞麦、指节的量依次呈七倍递增。二十四指宽为一肘，四肘为一弓，五百弓称为一闻距的量，八闻距是一由旬。依靠由旬能够衡量山川洲岛等的量。”

| 更析邻虚，即实空性。

“如果再析解邻虚尘，就能将其真实抉择为空性。”

在分析邻虚尘的空性时，可以借助中观论典中“六尘绕中尘”的方式观察⁵⁰⁵，还可以用《中观四百论》的分析方法⁵⁰⁶。这样观察之后我们能明白，最细微的微尘也了不可得，最终所有的色法也都能抉择为空性。

《大乘密严经》云：“分析于诸色，乃至观极

505 《智慧品释·澄清宝珠论》（寂天菩萨造颂，麦彭仁波切释）：“若从微尘建立粗尘时，四方上下六尘绕中尘，彼中尘若有接触六尘之各分，则中尘应成有六分，若无接触分，则六尘亦只占一尘位故，虽聚山王之诸微尘，亦不应增大，如云：‘六尘同时触，微尘成六分，六尘若一位，山王成尘许。’如是所说也。是故手等一切分支及一切色法显现，亦从粗尘、细尘、微尘及方分等分析而衡量时，皆成空性犹如虚空，不成色法故，甚至微尘亦无有成立也。”

506 《中观四百论广释》（圣天菩萨造颂，法尊法师译颂，索达吉堪布著疏）：“所谓的极微，它究竟有无方分？若有前后等方分，则不能称之为极微，依靠这样有方分的微尘和合成瓶子，也不能成立瓶子真实有自相。若它无有任何方分，则成完全无有，如是瓶子的本性也成无有，既然无有，又如何成立瓶子有自性相，可以成为根识的现量见境呢？所以想用极微作能立因，而成立瓶为现量境之自性相的所立，若对极微是否有方分加以观察，其能立、所立二者均不成立。”

微，自性无所有，譬如于兔角。”分析任何一个色法，将它拆分到极微后观察，这个极微尘也了不可得，跟龟毛兔角没有任何差别。这样的思维方式在抉择空性的时候十分必要，对于修大圆满也很有帮助。

不仅大乘佛教徒认为物质是空性的，世人在用量子力学分析物质世界时，也打破了经典物理学中能量连续性的假设。这与佛教的观点有某种程度的契合，虽然没有真实抉择出万法的空性，在也在一定程度上颠覆了人们的固有观念。对此，量子物理学奠基人之一的尼尔斯·玻尔曾说过：“任何对量子理论不感到震惊的人，都没有真正理解它。”

这里从地大的角度分析，万法真正的本体了不可得。在上师如意宝晋美彭措所传的大圆满法中，也要求弟子如此观察。从粗大的色法到极微尘间不停拆分，到最后我们不得不承认，连一丝一毫的色法实体都了不可得。上师在讲《文殊大圆满》时提到过这些

内容，当时在场的道友应该还记得。

以上已将微尘抉择为空性。

◎ 破和合

下面佛陀又告诉阿难：

| 阿难，若此邻虚析成虚空，当知虚空出生色相。

“阿难，如果邻虚尘能以这种方式抉择为虚空，那虚空中也应当能生出一切色法。”

为了破和合，这里是以发过失的方式说明，虚空不能出生色法，所以色法也不能被抉择为虚空。根据圆瑛法师的观点，这也顺带遮破了儒家所执的“虚以生气，气以成形”之说⁵⁰⁷。

507 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“佛故意为难，以破和合之计，并破此方儒宗所执，虚以生气，气以成形，而世间万物，皆从阴阳之气，所成等伪。”

虽然虚空不能出生色法，但从抉择空性的角度来说，色法并非不能从空性中出生。《入中论》中说⁵⁰⁸，一切法虽然是空性，但空性之中一切都可以显现。有人担心“因为万法是空性，所以什么都生不出来”，其实大可不必。常言道“无中生有”，正因为万法的本性是空性，所以空性中什么法都可以产生；如果不空，任何法都不能产生、不能安住、不能毁灭。只有在空性中，万事万物的生长、安住和最后的变化才有存在的可能性。

┆ 汝今问言，由和合故，出生世间诸变化相。

佛陀说：“你刚刚提问时说，由因缘和合的缘故，出现器情世界各种各样变化之相。”

作为多闻第一的弟子，阿难很有智慧。佛陀在这里重复了一遍问题，从侧面反映了阿难的提问比较

508 《入中论》（月称论师著，法尊法师译）：“如是一切法虽空，从空性中亦得生。”

尖锐。

佛陀对阿难说：“你观察一下，所谓的和合到底存不存在？”虽然佛陀在一些经典中常说“诸法因缘生，诸法因缘灭”，虽然缘起和合的道理很重要，但此处佛陀却提醒阿难，你不要一直认为有一个和合的法，而应观察所谓的和合到底指的是什么？

｜ 汝且观此一邻虚尘，用几虚空和合而有？

“你暂且观察一下，这个邻虚尘是由多少虚空和合而生的？”

佛陀问阿难，如果要建立邻虚尘，需要几个虚空的和合呢？如果邻虚尘成立，那么由这个最小色法的积聚，可以形成更大的色法；但如果要合成邻虚尘，由于没有比它更小的色法，那就只能依赖于虚空的和合，这样到底需要多少个虚空才能形成邻虚尘呢？

| 不应邻虚合成邻虚。

“不应承认由邻虚与邻虚和合而产生邻虚。”

邻虚尘是最小的色法，如果认为这个邻虚尘是由两个邻虚尘和合而成，这种观点显然是不成立的。

有注释中指出⁵⁰⁹，既然是无分微尘，就不可能与另外一个无分微尘和合。如果能与他法和合，那么这个微尘就应该有分。

中观宗对此有详细的推理：两个和合的邻虚尘是部分融合还是遍体融入？如果二者只是部分融合，那么邻虚尘的一部分与他法和合，另一部分没有和合，此微尘就可以再分；如果是遍体融入，两个微尘成为一个微尘，这样就有须弥山等同芥子的过失。

509 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若合邻虚。自成分分。不成邻虚。”

此外，通理大师还举出了三个过失⁵¹⁰：邻虚尘自己合成自己不合理，用一个法合成一个法不合理，用最小的法合成最小的法也不合理。因此，邻虚尘由邻虚尘和合而成的观点不成立。

| 又邻虚尘析入空者，用几色相合成虚空？

“而且，将邻虚尘抉择为虚空时，需要用多少色法和合才能生成虚空？”

进一步观察邻虚尘，如果邻虚尘可以被析解为空，那需要多少个邻虚尘来合成虚空呢？色法无论大小，必定是有色相的，而虚空是无相的，色法怎么能合成虚空呢？

对于这个问难，阿难显然无法回答。

510 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“设许尔者。则有三谬。一者合他成自理固有之。合自成自理所必无。二者合多成一事乃得顺。合一成一事乃相违。三者合细成麤世所共计。合细成细世所共非。由此三谬。故以不应遮之。”

| 若色合时，合色非空；若空合时，合空非色。

“如果色法互相和合，所成的只能是色法而不是虚空；如果虚空互相和合，所成的只能是虚空而不是色法。”⁵¹¹

从世俗层面来看，色法和虚空的性质截然不同。色法不是虚空，虚空也不是色法，二者无法互相生成，如同阳光不能产生黑暗，黑暗也不能产生阳光一样。

| 色犹可析，空云何合？

“色法尚且可以分析、拆解，但虚空无相，怎么会有和合呢？”

511 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若色法和合之时，合色祇能成色，决非可以成空，而空无形相，本不可合。纵许虚空和合之时，合空亦祇是成空，决非可以成色，此为一定之理。由是而观，色空俱非和合而有也，明矣。”

《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若色合时。合色非空。结第二句用几色相合成虚空。盖若合邻虚祇成边际色故也。此结破空非和合也。若空合时。合空非色。结第一句用几虚空合成邻虚。此结破色非和合也。上皆纵结。”

阿难内心一直执著于“因缘和合”的观念，认为世间万法都是因缘和合所生，但从究竟意义上来说，佛陀并不承认这一点。如果认为邻虚尘由因缘和合而成，那么这个“和合”究竟是由空和合，还是由色和合？是因与缘二法和合，还是一个法自己和合？是与他法接触而和合，还是不接触而和合？是观待而和合，还是不观待而和合？是同时和合，还是非同时和合？是与有相和合，还是与无相和合？以上每一种观察都能破除因缘和合，最终成立一切法了不可得。

虽然在名言假立的前提下，我们可以说因缘和合产生万法，但如果真正运用中观推理进行观察时，所谓的“和合”在实相中根本无法成立。许多人常常说“这是因缘和合而生”，在未经观察的情况下可以如此承认，因为如梦如幻的假立法怎么说都可以；但在真实义中，因缘和合是不成立的。

在学习《楞严经》或般若空性时，大家应该从内

心深处体会到：当前的一切与做梦没有两样。我们不能因为这是佛陀所说，就盲目承认万法是空性，而应以正理观察后得出结论：我们平时所说的“和合”确实是不成立的。在生活中常见的各种事物上，我们都应用破和合的道理来抉择。

◎ 地大摄义

在观察四大的过程中，我们能发现，虽然自己依靠四大假合的身体，天天在这个四大组成的世界中忙忙碌碌地生活，但这一切都如梦一般虚幻。为什么梦得如此真切？明知是在做梦，为什么我仍在迷梦中醒不过来？只要用心去观察，相信大家一定会有更多的领悟。

| 汝元不知，如来藏中，性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界。

“你原本不知道，如来藏之中，本性具足之色即是真体之空，本性具足之空即是真体之色，本来清净，周遍法界。”

佛陀告诉阿难，因为对大乘佛法的领悟较少，所以你不知道如来藏中无法不备，所有色法的本体是空性的，不是暂时的空，不是相似的空，而是如梦如幻、显而不灭。

“清净本然”在藏文中译为“自性光明”。如来藏本具万法、周遍法界，没有一个法不为其含摄，本体空性、自性光明、大悲无所不遍。

| 随众生心，应所知量，循业发现。

“随顺众生的心识，相应其所知量的差别，遵循业果规律而显现。”

根据众生的智慧深浅不同、根基不同，其心所量

的染净之法也不同。有些众生面前显现的是染污法，而有些则是清净法。由于众生无始以来所造的善恶业不同，从而现前不同的苦乐。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度，但有言说都无实义。

“世间凡夫不知道这一点，迷惑地认为万法由因缘产生；外道徒因为无知，执著存在自然常有之法，这些都是分别心识的妄想计度。但凡能用语言宣说的法，其实都没有真实的意义。”

世间有很多无知的众生，因迷惑程度不同而表现出不同的执著。有些人执著万法因缘而生，如阿难和许多佛教徒；有些执著自然而生；还有一些顺世外道认为一切法无因而生。总之，无知迷惑者有不同的执著，这些都是因为他们没有认识到万法的本性，以分别念去衡量和揣度。实际上，只要是可言说的法，就

没有真正实在的意义。

言语无法触及实相，所谓“说似一物即不中”⁵¹²，一旦谈及某法，就已经偏离了真正的实相。《杂阿含经》云：“我不与世间诤，世间与我诤。”虽然佛陀也会随顺世间而说法，但语言本身是苍白的，它并不是万法真正的自性。《华严经》也说：“世间言语法，众生妄分别，知世皆无生，乃是见世间。”世间的语言是由众生妄想分别而安立，如果能知道世间无生，才是真正见到了世间的实相。有多少人能见到这一真相？很少很少。语言只是一种世俗法，并不是远离四边八戏的真相，所以禅宗中常说：“开口即错，动念即乖。”⁵¹³

512 《景德传灯录》（宋·道原纂）：“乃直诣曹溪参六祖。祖问。什么处来。曰嵩山来。祖曰。什么物怎么来。曰说似一物即不中。祖曰。还可修证否。曰修证即不无。污染即不得。祖曰。只此不污染诸佛之所护念。汝既如是吾亦如是。西天般若多罗谶。汝足下出一马驹。蹋杀天下人。并在汝心不须速说。师豁然契会。执侍左右一十五载。”

513 《佛日普照慧辩楚石禅师语录》（门人祖光等编）：“上堂。僧问。不愁念起。惟恐觉迟。如何是觉。师云。牛角马角。进云。如何是念。师云。四五十也不识。僧礼拜。乃云。心不是佛。智不是道。开口即错。动念即乖。”

那么，真正的实相是什么呢？万法的光明与空性是无二无别、不可思议的，证悟实相时，如同哑巴尝蜜一样各别自证、无可言说。这样的境界展示了万法的真相，也就是自心的本来面目。关于这一点，显宗有许多教言，密宗也有很多窍诀，尤其是禅宗与大圆满等法门，直截了当地直指心性，有缘者当下就能开悟。

很多大德在开悟的时候领悟到稀有的万法实相，往往情不自禁地感叹：“阿拉拉！阿拉拉！阿拉拉！”⁵¹⁴

⁵¹⁴藏语中表示惊叹、稀奇、欢乐或惊喜的语气词。

第 36 课

2022 年 7 月 21 日

在《楞严经》中，佛陀分析完五蕴、六入、十二处和十八界后，阿难尊者提出了一个问题：佛陀曾在许多经典中说“诸法因缘生，诸法因缘灭”，而如今却说“诸法非因缘生、非自然性”，这到底是什么意思呢？对此，佛陀回答道，因缘生仅是在不做胜义观察时宣说的世俗假立法；而从第一义谛的视角来看，因缘生和自然性都是不存在的。

如果因缘生不成立，如何解释世俗的种种现象呢？实际上，四大和合的因缘生确实有其成立的前提和理由；而非因缘生、非自然性也有其成立的场合和道理。在世间的名言中，万法确实是因缘而生、因缘

而灭的，但当我们深入观察胜义谛时，就会发现所谓的因缘和合实际上并不成立。对地、水、火、风、空、见、识等七大进行分析，都能揭示出万法无实的真相。接下来，我们将逐一阐述这些内容。

「显火大虚妄」

上节课我们已经抉择了地大，今天继续分析火大：

｜ 阿难，火性无我，寄于诸缘。汝观城中未食之家，欲炊爨⁵¹⁵时，手执阳燧⁵¹⁶，日前求火。

佛陀告诉阿难：“火性本来无我，寄存于生火的因缘中。你看城中还未吃饭的人家在将要烧饭时，手

515 爨，音 cu à n，烧火做饭之义。

516 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“阳燧，崔豹古今注云：‘以铜为之，如镜之状，照人则影倒，向日则火生。’淮南子曰：‘阳燧、火方诸也。’王充论云：‘五月丙午日午时，烧炼五方石，圆如镜，中央洼，天晴向日，其光影注处即烧。’”

里拿着铜镜在阳光下取火。”

火大的本性是无我，“无我”在藏文本中译为“无体”。火大没有本体和自性，完全依赖于因缘而产生。经云：“诸法从缘生，自无有定性”⁵¹⁷，诸法是因缘所生，所以没有决定的自性。

依缘而生的火没有真实的体性，对此怎么理解呢？比如，你看到城中的一户人家，在准备做饭之前必须先生火，而生火则需要“手执阳燧”。“阳燧”指火镜，类似于现代的放大镜。我小时候曾将玻璃瓶的底部切下来置于阳光下，在聚焦处放上干牛粪，过一会就会冒出火来。与此类似，当铜镜和阳光这两个因缘具足时，火焰便会在艾草上出现，这就是一种因缘和合的现象。

只要是因缘所生的法，此法就没有独立的自性，

⁵¹⁷ 《思益梵天所问经》（姚秦龟兹国三藏鸠摩罗什译）：“诸法从缘生，自无有定性，若知此因缘，则达法实相。”

因为一旦因缘不具足，这个法就不存在了。有一次我想煮面条，但煤气炉怎么也打不着，于是决定用电炉来做，结果却发现找不到面条。因为有人担心老鼠偷吃，把所有的食物都锁在了箱子里。那时，既没有火，也没有面条，我只好去取糌粑来吃，这也是一种因缘和合。（众笑）

◎ 破和合

下面宣说所谓的和合终究不成立。

| 阿难，名和合者，如我与汝一千二百五十比丘，今为一众。众虽为一，诘其根本，各各有身，皆有所生氏族名字。

“阿难，所谓的和合，就像我和一千二百五十位比丘聚集在一起而被称为僧众一样，僧众虽然是一个团体，但如果真正探究其本体，这一千二百五十位比

丘每人都有各自的身体、所属的家族和姓名。”

佛陀告诉阿难，虽然依靠火镜、阳光和艾草和合可以出现火，但如果我们真正去观察，所谓的和合实际上也得不到。

就像僧团虽然被称为一个整体，但其实每个人的身体和名字都不同。每位比丘都有各自的年龄，有的年老，有的年少；每个人有自己的故乡、种姓、家族等等。所谓的“和合”只是指僧众聚集后的一种显现，但如果仔细观察，各自分开的每一位比丘身上没有僧团，合在一起也不会出现实有一体的僧团。

关于破和合，中观里还有很多观察方法，大家可以参考《中论》“观和合品”。

| 如舍利弗，婆罗门种；优楼频螺，迦叶波种；乃至阿难，瞿昙种姓。

这里举了一个例子：“比如，舍利弗是婆罗门种姓，优楼频螺是迦叶波种姓，阿难是瞿昙种姓。”

不仅是种姓，几位尊者的长相、种族、父母也不同。比如，舍利弗是婆罗门，这是印度最高的种姓。舍利弗也被称为舍利子，在藏语中是“夏利沃”。“舍利”意为鸞鸞，因为舍利子母亲的眼睛像鸞鸞一样明利，因此叫“舍利”，她的儿子就叫“舍利子”⁵¹⁸。印度有子随母名的传统；西方有妻随夫姓的传统，比如希拉里·克林顿；藏地有些地方也有随父取名的风俗。

优楼频螺，意为“木瓜林”，是迦叶波种姓，也叫龟瓜族⁵¹⁹。迦叶波是吠陀派承许的创始世界的七大仙人之一，其后代便称为迦叶波族，藏语是“迦舍”。

518 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“舍利尊者母也。此云鸞鸞。以其母眼净口利。可比此鸟。故以为名。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“梵语舍利弗，译为鸞子，鸞即鸞鸞，乃是鸟名，其母眼目明利，似彼鸟故。”

519 龟 qiū，与龟兹(qiū cí)国的“龟”同音。

阿难，藏语“更嘎沃”，意为“庆喜”，人人都欢喜，因为阿难降生时，他父亲斛饭王⁵²⁰刚刚知道悉达多太子成佛。释迦牟尼佛 29 岁出家，在尼连禅河边苦行 6 年，35 岁在菩提伽耶成道。佛陀成道的消息传来时，斛饭王的孩子刚好降生，为了表达欢喜相庆之意，所以这个孩子名为“庆喜”。

在佛 55 岁时，阿难成为如来的侍者，一直到佛陀 80 岁圆寂，承侍了佛陀 25 年。成为侍者时阿难 25 岁，佛陀圆寂时他 50 岁⁵²¹。阿难是佛陀最小的堂弟，属于瞿昙种姓。龙猛菩萨所著《中论》最后的顶礼句中，称呼佛陀为“瞿昙大圣主”⁵²²。“瞿昙”在藏文中叫“果达玛”，自宗仪轨中常有“果登达玛香擦

520 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦鸠摩罗什译）：“斛饭王有二子：提婆达多、阿难。”

521 《佛学大辞典》（丁福保编）：“【阿难】（人名）阿难陀之略。译曰欢喜，庆喜。斛饭王之子，提婆达多之弟，佛之从弟，十大弟子之一。生于佛成道之夜。佛寿五十五，阿难二十五岁时出家，从侍佛二十五年，受持一切佛法。见中阿含第八侍者经，智度论三，文句二之上，阿弥陀经慈恩疏上。”

522 《中论》（龙树菩萨造，姚秦三藏鸠摩罗什译）：“瞿昙大圣主，怜愍说是法。悉断一切见，我今稽首礼。”

洛”一句，意为顶礼瞿昙尊者。

“瞿昙”又称为“甘蔗之苗裔”，为什么叫作“甘蔗”呢？“本行经”中提及了瞿昙家族的来源⁵²³，有一位仙人年迈力乏，弟子们担心他被猛兽侵害，就把他放在篮子里，挂在树上。一次弟子外出寻找食物，猎人看到篮子以为是鸟，于是朝那里射箭。仙人被射中，血从篮子里流出来。被血滴过的地方长出两棵甘蔗，被日光照耀之后，从中生出一对童男童女。占相师为童子取名为善生，就是后来的灌顶甘蔗王，童女叫善贤，后来成了他的王妃，这就是释迦族种姓的起源。

此外，《如意宝藏论》里也提到了人类最初的种姓⁵²⁴。

523 《楞严经合辙》（明·通润述）：“释种者，本行经云，大茆草王得成王，仙被猎师所射，滴血于地生二甘蔗，日炙而开，一出童男，一出童女。占相师立男名善生，即灌顶甘蔗王。女名善贤，为第一妃，瞿昙释种即其裔也。”

524 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者造论）：“从此之后，这个瞻部洲有了四类种姓。……人们集中商议：‘不管粮田好坏，都不应该盗窃，要对盗窃者予

世尊的种姓有久远的历史，刚开始叫“甘蔗族”或“瞿昙族”，四世之后改为释迦族⁵²⁵。有些傲慢的外道故意直呼佛陀的姓“瞿昙”，这在当时是一种不礼貌的行为。比如世尊刚成佛时，鹿野苑五比丘很不恭敬地对佛陀说：“瞿昙你来了”。后来佛陀为他们说法，调伏了他们的相续⁵²⁶。

以上列出几位尊者不同的种族，是为了说明和合

以惩罚。应当安排庄稼收成不好的人们做粮食运出、运进的事，庄稼收成好的人们理应安享生活。所以，我们要选一位长官。’在他们之中，选举了一位种姓高贵、秉性善良、相貌最端严的人为国王。这样就出现了‘众敬王’。这样的种姓，其他群体中最受敬重的刹帝利种姓就此形成。……有些人离家，勤勉于清洁行为，被人誉以婆罗门之称，所有属于这一种族的，称为婆罗门种姓。置身俗家，从事经济，主要孝养父母双亲，被称为商贾，求属这一种族的所有人称为吠舍种姓。……有些人不将父亲看成父亲，不将母亲当作母亲，姓族的长辈不视为长辈，不恭敬他们，而且主要行持盗窃、邪淫等粗鲁恶事，为非作歹，这些人被称为戍陀罗种姓或贱种。如果以上三种姓的人因为被混杂种姓所染、过患种姓所染、暂时威仪如此而行所染，而分别失去刹帝利种姓、婆罗门种姓及吠舍种姓而被贬到戍陀罗种姓中，直至命终。迄今为止，印度仍旧严格维护种姓。”

525 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“瞿昙种。甘蔗族也。佛之始祖日炙甘蔗而生。号瞿昙氏。故瞿昙翻日种。亦翻甘蔗。后四世改为释迦。今迥其源耳。”《佛祖统纪》（宋·志磐撰）：“然释迦之起。实见于甘蔗王之四子。甘蔗梵语。既为瞿昙。则释迦之称。实自瞿昙出。前瞿昙。后释迦。虽有二称。其实一姓。”

526 《中阿含经》（东晋·罽宾三藏瞿昙僧伽提婆译）：“时。五比丘呼我姓字。及卿于我。我语彼曰。五比丘。我如来。无所著。正尽觉。汝等莫称我本姓字。亦莫卿我。所以者何。我求无病无上安隐涅槃。得无病无上安隐涅槃。”

而成的僧团并不是实有存在的一体，因此所谓的“和合”不成立。

| 阿难，若此火性因和合有，彼手执镜于日求火，此火为从镜中而出，为从艾出，为于日来？

佛陀问：“阿难，如果说火是以因缘和合而生，此人手持镜子对着太阳求火时，火是从镜中出生，从艾草中出生，还是从太阳中出生？”

记得我小时候，火柴在藏地很少见。那时，每个人的腰带上总系着一个小袋子，里面装着日用的火铁、火石和火燧。如果家里条件好，袋子上还会配有银饰。

藏地的许多衣饰都来源于生活必需品。例如，牧区的男子通常会带着两个口袋，一个装打火用具，另一个装针线；而女子则经常携带两个金属长钩，在挤

牛奶时方便挂奶桶，这样就可以腾出双手来挤奶。随着时间的推移，这些口袋、长钩不仅仅局限于生活必需品，经过金银镶嵌或直接用金银制作，逐渐演变为流行的饰品，尤其在婚礼等重要场合，成为最隆重的服饰。

火铁是一种打火机，火燧则是指艾草。小时候，我经常这样生火：把火铁与艾草放在一起，用白色的火石摩擦，迸出的火星落在艾草上，会生出一点点烟，这时轻轻地吹，慢慢就能生起火来——这跟一些非洲原住民的生火方式很类似。

佛陀时代也一样，人们通过艾草、火镜和阳光来取火。过去有句老话：“依靠阳光取火，依靠月光取水”，所以世尊问阿难，火是从镜中产生，从艾草中产生，还是从太阳当中产生的？

◎ 破火于日来

| 阿难，若日来者，自能烧汝手中之艾，来处林木皆应受焚。

“阿难，如果火是从太阳中来，并且燃烧你手中的艾草，那么阳光来此所经过的树木、林园和花草等，全部都应该被焚烧。”

如果火是从阳光中产生的，既然普照大地的阳光可以燃烧艾草，那为什么没有点燃阳光经过的树木、花草等所有事物？它们也应该能燃烧。这是第一个方面的观察。

◎ 破火从镜出

第二个方面，如果说火不是从太阳，而是从手中的火镜中出生，这也不合理。

| 若镜中出，自能于镜出然于艾，镜何不铍？

“如果火是从镜子中产生，并从镜子里出来燃烧艾草，那么镜子自身为什么不被烧熔？”

如果火的本性安住于镜子中，并且能在短短的时间内点燃艾草，那镜子它自己为什么不燃烧？

丨 纤汝手执，尚无热相，云何融泮？

“你手里拿着火镜的时候，并没有感觉到火的热性，镜子怎么会被燃烧熔化呢？”

手里拿着火镜的时候，如果你没有感觉到热，说明镜子本身没有燃烧，那它如何能生出火来焚烧艾草呢？

通过反问，佛陀宣说了火不能从镜子中出生的道理。

◎ 破火从艾出

下面是第三个方面的观察。

| 若生于艾，何藉日镜光明相接，然后火生？

“如果火从艾草中产生，何必要与太阳和镜子的光明相结合，艾草上才能出生火？”

如果仅有艾草就可以生火，那就不需要其他因缘了，但这与事实不符。

◎ 破火从和合生及无因生

| 汝又谛观，镜因手执，日从天来，艾本地生，火从何方游历于此？

“你再详细观察一下，火镜是拿在手里的，太阳高高地挂在天空，艾草长在地里，那么火是从哪里游历到此处的呢？”

这里提到生火的三种因缘：一在人的手里，一在天上，一在地下。火是从什么地方来到这里，与不同地点的三种事物相结合，然后被生出来的呢？这是一个很难回答的反问。

如果因缘所生的法是实有的，就应当经得起观察。然而，真正以理观察后可以发现，所有的因缘和合法在胜义中都无法成立。与此相对的是，种子生苗芽、火镜或打火机点火等现象，在世俗中又能无欺地显现——缘起真是奇妙。

| 日镜相远，非和非合，不应火光，无从自有。

“太阳和火镜相距遥远，二者没办法和合；而且火也不应该无因而有⁵²⁷。”

虽然火的产生需要因缘，但这些因缘之间怎样接

527 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“后二句反难云：不应当火光，无因自然而有；从即因也。以上至非和非合止，先破因缘，后二句及自然。”

触、汇合，它们从何而来，怎么起作用……这样观察之后，所谓的“因缘和合而生”确实很难以理成立。

此外，火也不应该无因而有。

◎ 火大摄义

与地大相同，在遮破了实有自性之后，下面宣说火大的真实本性。

| 汝犹不知，如来藏中，性火真空，性空真火，清淨本然，周遍法界。

“你仍不知道，如来藏中本性具足之火即是真体之空，本性具足之空即是真体之火，本来清淨，周遍法界。”

对于这个道理，凡夫往往不知晓。所谓的火，在如来藏中本自具足，火的本性是空性，在因缘具足

的时候可以显现。显现的原因是什么？因为“清净本然、周遍法界”。“清净本然”在藏文本中译为“自性光明”，清净指自性空性，本然对应光明，意思是火的本体空性和自性光明，周遍于整个法界。

因缘具足时火可以燃烧起来，但火的自性却遍寻不得，这是什么原因？如果说得深一点，这与如来藏和法界，或者光明和空性无二无别的道理有不可分割的关系。如果不明白这一点，再说上千言万语，不懂的始终没办法弄清楚。

众生不知道色即是空、空即是色，或者性空就是真火、性火就是真空——这与明空无别是一个道理。

| 随众生心，应所知量。

如来藏中火的妙用周遍于法界，“随顺众生的心，相应众生所知量的差别而显现。”

对于地狱众生而言，火带来燃烧自己身体的痛苦；对天界众生来说，火是甘露的本性；就净见量而言，火大是白衣佛母的本性。每个众生的因缘不同，因此所见也不尽相同。

明朝的传灯大师作了一部《性善恶论》，其中讨论了很多关于地水火风的道理。比如，缘火修善法的果报有正报和依报，正报为自身带来光明和快乐，依报是环境中出现光明台或七宝楼，就像净土中依靠火大而成熟的各种清净显现；如果缘火造恶业，正报就会投生在地狱、饿鬼、畜生道中身受烈火焚烧之苦，而依报也会在外境中显现为可怕的火焰。⁵²⁸

528 《性善恶论》（明·传灯著）：“造佛界修善之火。约其人则。乌刍瑟摩是也。约正报。则佛之慧日光明圆照法界。日月诸天战兢重曜。约依报。则无量香云。为光明台。七宝楼合。常有光明。皆其事也。又真如不变九界性恶。能随染心恶业之缘。造九界修恶之火。约正报。则身中诸冷暖气。发而为烦恼火。气息如烟为障热为痼渴。约依报。则日月光明。林木烟焰。至于修恶之极。则火龙火蛇。火麟火鼠。诸饿鬼等。受气猛火。常被烧然。至于八热地狱。上火彻下。下火彻上。东西交彻。历劫烧然。依报则极至于劫火所烧。上至初禅。世界所有悉为煨烬。莫非如来藏真如不变性善性恶。能随染净缘所造之火。故曰随众生心应所知量。单心不立。独业难成。既有染净心。必有善恶业。故曰循业发现。”

每个人对地、水、火、风的感受不同。对有些人而言，火是一种滋养，他们喜欢吃热腾腾的饭菜，认为光明或灯火能带来温暖和快乐；而另一些人由于业力不同，火为他们带来的可能是高血压或高烧等痛苦；还有些人一看到很强的光线，眼睛就不舒服。总之，火的自性在如来藏中本是明空无别，但在众生面前的显现及其苦乐感受，确实与众生所造的善恶业息息相关。

◎ 呼吁节约用电

近几年来，学院的电力系统越来越完善。以前在涉及火大的方面，很多事情做起来都比较麻烦，比如生火需要自己去拣牛粪和树丫丫；现在虽然用电要花钱，但是烧水、做饭、照明和取暖都方便多了。如今学院的条件好了，在很多人的住处，微波炉、电磁炉、煤气炉等设施应有尽有。

我刚来学院时，道友们一般用煤油灯照明。每当看到煤油瓶里还有一点煤油，我心里就会感到幸福；而一旦煤油用完，火大的光明快要隐没时，我就感到痛苦，因为又要步行到三十公里之外的县城去买煤油，然后走路背回来。现在有些人到商店买东西都好像很痛苦，但与过去相比，这其实不算什么。

人总是随着自己的因缘而感受苦乐，如果了知到这一点，苦乐就不会轻易左右我们的心。有些人只要一天晚上停电就会大吵大闹：“为什么没电了？你们这些发心人员为什么不好好工作？”如果遇事只知道去追究外境和他人的责任，那我们就会被苦乐束缚得越来越紧。

无论是在公共场所还是在自己的处所，希望各位道友一定要节约用电。以前我去新加坡时，发现那里的人十分重视节约能源。他们在厨房做完事去到别的房间，如果发现厨房灯还亮着，就会马上过去关

灯。如果房间里没人而灯却开着，这就是一种浪费的行为。

无论在经堂等公共场所，还是在自己的私人空间，不用电的时候请大家记得关掉电器。去年学院公共场所的电费花了很多钱，为了妥善处理这一问题，管理者们讨论了很长时间。大家要知道，水电等资源来之不易。我从相关人士那里了解到，在甘孜州高压电和国电的修建过程中，由于施工环境危险，每年都难免发生一些意外，也有很多驴、马在运送建筑物资时承受了极大的劳累和痛苦。

如今，我们白天上课辅导、晚上看书背书的地方都是灯火通明，不用像以前的高僧大德那样，靠点酥油灯甚至点香来照明，这一切的背后有无数人的努力与付出。有人认为用电灯照明是理所当然的事，其实这需要很多因缘，是很不容易的事。

我们学院的电力工程是发心人员用了六、七年的时间逐步完善的，直到前段时间才基本告一段落，只剩下中心区的个别工程需要继续推进。以前，只要一打开功率稍大的电器，保险丝就很容易被烧断。现在除了特殊情况外，学院的电压基本上是稳定的，而且铺设电网所用的电线等材料的质量也十分可靠。在设计高压、低压电的电杆时，我们也考虑了安全、美观等种种问题，总体看来，现在的情况还不错。

前面提到，火大在胜义当中没有实体，但在世俗中，随着众生的心而有不同的显现。

| 阿难，当知世人，一处执镜，一处火生；遍法界执，满世间起。

“阿难，你要知道，世人于何处拿火镜对着太阳聚焦，在那里就可以生出火来；如果遍法界处都有人拿着火镜取火，那么整个世间都会生出火来。”

憨山大师将“遍法界执”中的“执”解释为“求”⁵²⁹，意思是，一处求火，一处火生；若遍法界求火，则满世间火生。

遍满整个法界都有火的本性，只要因缘具足，任何地方都可以生出火来——不仅是火，地、水、风等也都一样。虽说在世俗中有这样的缘起，但究竟而言，正因为是因缘所生，所以万法都没有自性，因缘生也并非实有存在。

｜ 起遍世间，宁有方所。循业发现。

“周遍世间都可以产生火，哪里有固定的方所？只不过是遵循因缘业果而显现。”

在任何一个地方，只要因缘具足就可以产生火；同样，只要是有情，其如来藏中就蕴含着无量智慧。

529 《楞严经通议》（明·德清述）：“而性火真空本然周遍，故一处求火、一处火生，若遍界求则满世间起，足知循业发现之义矣！”

如果让一个人学一门外语或者一种技术，不管这个人多笨，只要肯花时间，他多多少少都能学会一点儿，因为他的如来藏中具足妙用。同样的道理，法界中本具地水火风的自性。

在任何一个地方，只要因缘具足，就可以产生相应的果，这就是循业发现的意义。一个人具足善的因缘就会出现善的火，如喇荣山谷里的每个人都可以享受灯光；如果恶的因缘具足，就可能发生火灾，或者出现饿鬼界焚烧内脏的火、地狱界焚烧内外的火等。

总之，周遍世间到处都可以生火，火是否现前与众生的业力息息相关。相应善业现前的火大，能让众生获得快乐和光明；而相应恶业的火大，甚至会让人感受到焚烧身体的痛苦。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度，但有言说都无实义。

“世间众生无知，迷惑地执著为因缘生或是自然性，其实这些都是分别念的妄想计度。只要有言说，都没有真实的意义。”

只要你开口说话，其实都没有实义，因为实相无法用语言来表达。真正的本性远离四边八戏，不是分别念和语言能触及或描述的。

佛陀对阿难讲，真正的火大就是这样，你无法言说，我也无法言说。在众生分别念面前，虽然暂时可以说万法是因缘所生；但从空性层面而言，也可以说它不是因缘所生。无论如何，火大的自性本来如是。

以上是对火大的分析。

「显水大虚妄」

下面分析水大，推理方式与前文类似。

| 阿难，水性不定，流息无恒。

佛陀说：“阿难，水的本性是不定的，流动和静止都无有恒常。”

大家都知道，无论什么样的水都不是常有的。下面，佛陀用一个比喻来说明这个道理。

| 如室罗城迦毗罗仙、斫迦罗仙，及钵头摩、诃萨多等，诸大幻师，求太阴精，用和幻药。

“就像室罗城的迦毗罗仙、斫迦罗仙，以及钵头摩、诃萨多等各大幻术师，他们求取太阴精华，用以合成幻药。”

迦毗罗是“黄发仙人”，这是从形象上取名。斫迦罗仙又称“圆轮”，意思是圆圆的轮子，他认为自己的见解圆满，这是以见解取名。钵头摩意为“莲花池”，因为这位仙人在莲花池边修行和生活。至于诃

萨多，则被称为“事水仙人”，因为他在水边生修行和生活。⁵³⁰

这些幻师求取月亮的精华，也就是“月中水”，用以合成幻化药。

丨 是诸师等，于白月昼，手执方诸，承月中水。

“这些幻师在十五日晚，月光如昼之时，手里拿着水晶珠，承接月中之水。”

“诸”是珠子，方诸是水晶珠，是一种用以取水的器皿⁵³¹。南怀瑾将其解释为珠子一样的求水器具⁵³²。

530 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“迦毗罗，此云：黄赤色，以其发黄兼赤也。斫迦罗，此云轮，以自执所见理圆，能摧他宗故。钵头摩，此云赤莲华，池名，近此住故。诃萨多，梵语之略，《灌顶疏》云：阿迦萨谟多罗，此云海水。近海而住，事水外道也。等者举此四人，以等其余。”

531 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“方诸，即水精珠。许慎曰：‘方，石也，诸，珠也。’《玉充论》云：‘十一月子月壬子日，夜半子时，于北方壬癸水炼五方石为之，向月得津。’淮南子曰：‘方诸见月，则津而为水。’”

532 《楞严大义今释》（南怀瑾著）：“古时在月夜求水用的器具，如珠子一样，即

依靠阳光求火，这是容易理解的；而当时的幻师依靠月亮也可以求水，这种现象在如今并不普遍。在一些命理书和历算书中提到，太阳属火，太阴属水。月亮的本性是清凉的，会不会真的从中生出水呢？当因缘具足的时候，这种可能性是存在的。虽然并不是所有人都能做到以方诸求水，但幻化师依靠幻术和特定的器具，在月光下能得到月亮的精华——月中水。就像现在科学家们创造出的各种神奇科技，我们不能因为自己不懂，就认为这些事不可能。

丨 此水为复从珠中出，空中自有，为从月来？

“这些水是从珠子中产生，从空中而有，还是从月亮生出的呢？”

◎ 破水从月来

如古代承露盘。”

| 阿难，若从月来，尚能远方令珠出水，所经林木皆应吐流。

“阿难，如果水是从月亮生出来的，距离那么远的月亮都能让人手中的珠子出水，那么月光所经过的森林树木，也都应该流出水。”

如果月亮真能令珠生水，那么月光穿过的森林、草木、园林等地方也都应该流出水来。

| 流则何待方诸所出？不流，明水非从月降。

“如果林木中能流出水，何必观待方诸才能出水呢？如果不能流出水，你就应该明白水不是从月中降下的。”

这是第一种情况，水从月来不合理。

◎ 破水从珠出

| 若从珠出，则此珠中常应流水，何待中宵承白月昼？

“如果水是从珠子出生，那么这个珠子应能恒常流出水来，为什么要等到十五月圆之夜才能承水？”

这是第二个方面的观察，水从珠出不合理。

◎ 破水从空生

第三方面的观察：水是不是从虚空中出生的呢？

| 若从空生，空性无边，水当无际，从人洎天皆同滔溺。云何复有水陆空行？

“如果水是从虚空中产生，那么虚空无边无际，水也应该无边无际，从人间到天界，所有的器世界和有情世界应该全都被水淹没。如果这样，众生为何还有水生、陆生和空行的分别呢？”

有水的地方、干燥的陆地以及虚空，如果都被水充满，那所有众生就应该同属水生而没有区别了，但这与事实不符。

◎ 破水从和合生及无因生

｜ 汝更谛观，月从天陟，珠因手持，承珠水盘本人敷设，水从何方流注于此？

“阿难，你再仔细观察，月亮在空中运行，珠子握在人的手里，承珠的水盘由幻师陈设，水是从哪里流到此处的呢？”

圆瑛法师认为，“本人”指幻化师⁵³³。佛陀通过比喻引导阿难思考：月亮在天空中，珠子在人的手里，承珠水盘是由幻师准备的，这些分开的因缘中都

533 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“月从天陟：即月在天上行走。珠因手持，承珠水盘，盘以承水，珠安盘中，故曰承珠水盘。本人敷设：本人即幻师。”

没有水，合起来的因缘中也应该没有水，那么水究竟是从何处流到这里的呢？

这个道理不仅适用于水和火，还适用于音频、电视或电影。因缘是非常奇妙的，只要因缘具足就能显现万法，但我们真正以理观察，那些显现又都无法成立。

从 1990 年之后，因为眼睛渐渐看不清了，法王如意宝会提前让人把所讲的法本原文念出来，用磁带录好音，在正式讲法的时候放一段录音，再为大家解释一段。当时法王如意宝用过很多年的一个录音机最后到了我的手中，现在供奉在朵芒寺的纪念馆里。

那个录音机很小，法王常常拿着它为我们讲法。记得当时青海有位知名的藏族歌手德贝，现在已经去世了。法王在灌顶或者讲窍诀时，偶尔会放德贝的歌，然后说：“你们听一下，歌手人在青海，声音却

在这里出现。这个小箱子是怎么把声音聚汇起来的？这就是奇妙的因缘，有因则生，无因则灭，道理就是这样的。”当时，法王用录音机里的声音举例，说明缘起无自性的道理。

| 月珠相远，非和非合，不应水精，无从自有。

“月亮和珠子相距遥远，不可能和合，而精华之水也不可能无因而有。”

◎ 学院的水利管理

现在学院在水利方面的管理面临很大的问题。前几天我去做了一些了解，汉僧管理一个管道，喇嘛管理另一个管道，这是好几年前就定下的方案。喇嘛那边的下水道因为管理不善，全都堵塞了；而汉僧这边的情况还算可以，但仍然有不少问题，比如一、二、三期公寓经常停水。虽然发心人员对管道进行了排

查，却始终找不到原因。许多道友有点灰心，不知道该如何处理。虽然有相关技术的发心人员非常辛苦，但我希望你们能为僧众解决一下这个问题。

我比较担心学院的水大问题。在因缘具足的情况下当然是有水的，比如龙泉水（由法王加持而出现的水井）附近的区域在这方面还算可以；但如果我们的业力现前，也许如来藏中本具的水大就流不出来了，或者上午有水、下午没有。前段时间，我们针对一、二期公寓开了很多次会，计划安装不锈钢的大蓄水器，但这也涉及很多问题。

总的来说，人的生存需要方方面面的因缘。有些人如来藏中的水似乎取之不竭，而有些人的生活中不仅缺水，而且水还不干净。现在学院里人那么多，管理会涉及修行和生活等各个方面。如今至少有人在努力地 为僧众承担着大大小小的事务，一旦这些无常以后，不知道会是什么情况。当然，这也是一种因缘。

◎ 水大摄义

| 汝尚不知，如来藏中，性水真空，性空真水，清淨本然，周遍法界。随众生心，应所知量。

“你仍不知，如来藏中本性具足之水即是真体之空，本性具足之空即是真体之水，本来清淨，周遍法界。随众生的心识，相应众生所知量的差别而显现。”

和前文地大的总结类似，此处宣说了水大的本性。之后，佛陀还会以月光童子的公案再次宣讲，本经也会多次提及这方面的道理。

| 一处执珠，一处水出；遍法界执，满法界生。生满世间，宁有方所。循业发现。

“何处有人拿着珠子取水，那一处就出现水；若遍法界有人拿珠子取水，那遍满世界都会出水。水大

满世间出生，哪里有固定的方位和处所呢？不过是遵循因缘业果的规律而显现。”

水大能满世间出生的原因是什么呢？因为如来藏中有此界性。无论在哪里，只要如来藏中水大的因缘成熟，在旱地乃至沙漠中都可以抽出水来。反之，如果因缘不具足，这个人去到哪里都会干涸无水。

虽然生活在同一个世界上，但众生之间却有很大的差别。比如，就算住在同一栋楼里，某人的因缘好，他的生活用水就不会缺；如果因缘不好，某些人的水管就会经常出问题。其实，生活中出现的大小问题，我们应该尝试着自己去解决，我以前也常常自己修保险丝。希望大家不要一出问题就依赖别人，学院的少数发心人员已经很辛苦了，他们同样需要闻思、修行和休息，还请大家互相体谅。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计

度，但有言说都无实义。

“世间众生因为无知，迷惑地执著水大是因缘生或自然性。这些都是心识分别计度的妄想。但凡有所言说，就都没有真实的意义。”

这里的意思很明确，可以参考前面地大和火大的相关内容。

第 37 课

2022 年 7 月 22 日

在《楞严经》中，我们正在抉择七大，也就是地、水、火、风、空五大，加上识大和见大。其中地大、火大和水大已经讲完了，今天我们继续分析风大和空大。

「显风大虚妄」

| 阿难，风性无体，动静不常。

“阿难，风大之性没有本体，动摇和静止都不是恒常的。”

对于每一大种，我们首先要确认它的体性。风的体性是什么呢？与前面的地大等一样，风大没有真正的体性，它的动摇和寂静是无常的。

无论在哪里，有时原本没有风，突然却刮起风来；有时狂风大作，一会儿又平静下来，可见风没有一个真正实有、堪忍、经得起观察的体性，它是动静无常的。

接下来，佛陀以阿难身上的僧衣为例，来说明我们应该如何认识风大。

汝常整衣入于大众，僧伽梨角动及傍人，则有微风拂彼人面。

“你常常整理衣服，入于僧众之列。若僧伽梨衣⁵³⁴的衣角触及旁人，就会有微风轻拂那人的面颊。”

534 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“僧伽黎：即大衣，又名杂碎衣，二十五条，各四长一短。凡分卫乞食也入众，常披此衣。衣角动及傍人，则有微风，拂彼人面。且举此一事，验证风性无体，动、静不常也。”

佛陀在世时，曾教导僧人要注意衣着整洁，这一威仪在当今社会中仍然适用。出家人前往法会、念经或听课之前，应该整理好自己的着装。如果出家人的威仪不如法，可能会导致其他人产生邪见或讥嫌，从而出现种种过失。世间人同样如此，无论是穿唐装还是西装，人们在工作中仍然有基本的着装要求。

这几年学院绝大多数出家人的穿着都非常如法，可见大家的进步很大。居士们也应当符合在家人的威仪，不要成为不伦不类的人。前一段时间我提到，有些人声称自己是出家人，却不符合出家人的形象，留着长头发；而有些人虽然身披出家人的袈裟，自己却并不是出家人，这些行为都不如法，希望大家以后能有所改进。

出家比丘的衣服包括大衣（祖衣）、五衣和七衣三种。其中，大衣即为僧伽梨，直译为“杂碎衣”。按惯例，出家人的衣服也可以统称为袈裟。在佛陀制

定戒律之前，并没有三衣的概念，当时的出家人只穿一件衣服。当冬天的气温转凉时，许多比丘从施主那里得到了不同的布料，有的用作头巾，有的挂在脖子上，还有的系在腰间。这样穿着不够整齐，加上冬天相对较冷，于是佛陀开许出家人可以着三衣。

如今，出家人外面穿的五衣和祖衣在律藏中都有明文规定，但其中并没有直接提到披单，这是藏地持律大师们因地制宜而设定的。同样，汉地某些僧衣的样式与律藏中的内容也有所不同，但无论如何，持戒大德们根据各地实际情况所制定的规范，都是如理如法的。

佛陀告诉阿难，在你进入僧众行列之前，首先要整理好衣服。在整理袈裟的时候，因为衣服的动摇，衣角带来的微风会吹到别人脸上。

| 此风为复出袈裟角，发于虚空，生彼人面？

“这时出现的微风到底是从哪里来的？是出自袈裟的衣角，还是出自虚空，或是从那人脸面上产生的呢？”

和前面一样，这里也从三个方面进行观察，只是分析的角度有所不同。

◎ 破风出袈裟角

| 阿难，此风若复出袈裟角，汝乃披风，其衣飞摇，应离汝体。

“阿难，如果说风来自袈裟衣角，那么你所披的就是风。衣服在风中翻飞飘摇，就应该离开你的身体。”

如果你认为风来自袈裟角，就说明袈裟自带风性，那你披袈裟就是在披风。既然已经披上了风，衣服就会被风吹走，无论你怎么费尽力气想抚平衣服都

做不到。

——我今说法，会中垂衣，汝看我衣，风何所在？不应衣中，有藏风地。

佛陀说：“我如今在会众中说法，衣服是垂着的。你看在我的衣服中哪里有风？在衣服当中，不应有风的藏身之处。”

佛陀所披的是袈裟而不是风，这是大众亲自看到的。如果风真的来自袈裟，为什么佛陀的袈裟没有动摇呢？而且袈裟本身并不是风，又怎么会生出风呢？无论如何观察，衣服中都不可能有藏风的地方。

这就是第一个方面的分析，由袈裟角产生风的说法是不合理的。

◎ 破风发于虚空

接下来，我们观察第二个方面：

| 若生虚空，汝衣不动，何因无拂？

“如果风生于虚空，当你的衣服不动时，为什么没有风吹到旁人的脸上呢？”

前面讨论的是这样的情形：在穿衣的时候，因为衣服被甩动，而让旁人有微风拂面的感觉，所以有“风从衣服生”的观点；这里提出第二种可能性，如果有人认为风来自虚空，对此佛陀问，那么当你衣服不动的时候，虚空始终存在着，为什么没有风吹到别人脸上呢？

| 空性常住，风应常生。

“虚空本性常住，风也应当恒常产生。”

虚空属于无为法，是常住的。如果风是从空中产

生，既然能生者虚空常在，那么所生的风也应该持续不断地产生。比如，虚空一直存在于经堂中，所以无论是否有人在场，经堂里应该随时都在刮风，这与衣服是否抖动没有关系，跟开不开门窗也没有关系。

有注释用“能生所生”解释这一段经文⁵³⁵：只要有能生，就应该有所生；同样，既然能生的虚空常存，那么所生的风也应该随时都有。

| 若无风时，虚空当灭。灭风可见，灭空何状？

“如果没有风的时候，虚空就应当毁灭。然而，风停是可见的，但虚空灭尽又是怎样一种状况呢？”

如果风是从虚空中产生的，那么风和虚空就应该互相观待而存在，因为二者之间是“能生”与“所生”的关系。这样一来，当所生的风不存在，能生的

535 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“空性常住风应常生者。能生是常。所生亦应常也。若无风时虚空当灭者。所生无常。以例能生亦应无常也。”

虚空也应该随之灭尽，就像如果没有儿子，与之看待的父亲也不可能成立。

在常识中，风是会消失的，比如“风平浪静”这个词就描述了无风无浪的情形。当所生的风消失时，能生的虚空也应该不存在，那么请问，虚空灭尽又是怎样的状态呢？你可以说“风灭了”，对此大家还能理解，但是虚空怎么灭？这是难以回答的。

| 若有生灭，不名虚空。名为虚空，云何风出？

“如果有生和灭，就不能叫作虚空。既然名为虚空，又是怎么生出风的呢？”

虚空是远离生灭的无为法，如果有生灭，就不能称之为虚空；而且，虚空无法生风，因为虚空本质上是什么都没有的无碍法，既然一无所有，空中怎么可能生出风？

因此，“从虚空中产生风”的说法也没有依据。

◎ 破风生彼人面

第三个方面，如果风来自那个被风吹到的人的脸上，也不合理。为什么呢？

| 若风自生被拂之面，从彼面生，当应拂汝。

“如果风来自被吹拂的面孔，既然从别人脸上所生，那么风应该吹到你才对。”

如果风是从别人脸上出生的，那么他周围的一切都应被风吹拂，包括阿难你，但实际情况并不是这样的。

| 自汝整衣，云何倒拂？

“你自己整理衣服时，为什么从别人面部所生的

风，会反过来倒吹他自己的脸？”

如果风是来自于别人的脸，那么风应该从他那里吹向你；可是在你披衣时，所谓来自他人脸上的风，为什么反而倒吹他的脸呢？这显然不合理。

当我们打开窗户或被别人的衣角拂过时，微风扑面而来，但我们却从未观察过风是怎么来的；而一旦观察，所谓的风从哪里都不能出生。佛陀在任何一个方面的推理都十分有道理，看似简单，实际上极为精妙。

◎ 破风从和合生及无因生

｜ 汝审谛观，整衣在汝，面属彼人，虚空寂然，不曾流动，风自谁方鼓动来此？

“你仔细观察，整理衣服的人是你，被风吹拂的脸属于他人，而虚空寂然不动。那么，风到底是从何

处鼓动而来到这里的呢？”

佛陀从三个方面进行观察：你整理的衣服，这是第一方；风吹到别人脸上，脸属于他者，这是第二方；虚空自身寂然，本体无生无灭，不曾流动，这是第三方。你的衣服，别人的脸，加上虚空本身，这三方互不融合、各居其所，风到底来自何处？世间万物也是如此，一旦我们以佛陀教授的方法进行观察，就会发现任何法都难以成立。

| 风空性隔，非和非合，不应风性，无从自有。

“风和虚空的体性是隔绝的，无法和合。风也不应当无因自有。”

风与虚空的本性完全不同。风是动摇的，而虚空是静止的，两者的体性互相隔阂，怎么能和合呢？因此，“风由因缘和合而生”的说法同样不合理。

虽然有人认为，种子生苗芽是以地、水、火、风、空五大等因缘聚合而出现的，但如果真正去观察，且不说其他因缘，单就风和空这两者而言，一者动摇，一者不动摇；一个是有生灭的，另一个没有生灭，这二者怎么会互相和合，从而建立所谓的因缘生呢？

究竟而言，“诸法因缘生”也不能成立。在本经中，佛陀多次提到“本非因缘、非自然性”。在未经观察之前，可以说万法以如梦如幻的因缘而产生；但如果真正去观察，我们就会发现，没有一个法能够真正地产生。

此外，“不应风性，无从自有”，风是不是不需要因缘而自然生的呢？也不是。若一个法无因而生，就会出现恒常有或恒常无的过失。因此，风亦非自然而有。

◎ 风大摄义

| 汝宛不知，如来藏中，性风真空，性空真风，清净本然，周遍法界。

“你宛然不知，如来藏之中，本性具足之风即是真体之空，本性具足之空即是真体之风，本来清净，周遍法界。”

在《楞严经》中，每一大种结文的用词多不相同，如“汝元不知”“汝犹不知”“汝尚不知”等。《正脉疏》中说⁵³⁶，“汝宛不知”带有一点责怪语气。

如来藏的真空本性中具足风之妙用，它清净本然、本体空性并自性光明，周遍于整个法界。

| 随众生心，应所知量。

536 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“宛字有深怪意。言地火水三番详示。风性可以类推。观汝动静宛然不知如来藏中不变随缘义也。余俱准前可思。”

“随顺众生的心识，相应众生所知量的差别。”

虽然如来藏真性周遍整个法界，但因为十法界⁵³⁷众生的因缘和境界不同，他们心前所现的风也各不相同。菩萨面前的风、凡夫面前的风以及其余五道众生面前的风都有差别，这些差别是随着众生的心与其所知的量而变化的。

当风吹来时，在座各位的感受也不会完全一样：对于修行较好或善根成熟的人来说，吹来的凉风可能让他们感到舒适，认为这是诸佛菩萨的加持；而如果有人心情不好或修行不好，也许就会认为：“今天又怎么又刮风了，这就是地狱、饿鬼或阿修罗界的风吧！”同一阵风，给不同人带来的快乐和痛苦完全不同，所以风的显现顺应众生的心，相应他们所知的量

537 《佛学大辞典》（丁福保编）：“【十法界】（名数）显教依《法华经》，以地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天之六凡，与声闻、缘觉、菩萨、佛之四圣为十法界，密教依《理趣释经》，以地、鬼、畜、人、天之五凡，与声、缘、菩、权佛、实佛之五圣为十法界。”

而有所不同。

| 阿难，如汝一人微动服衣，有微风出；遍法界拂，满国土生。

佛陀说：“阿难，比如你轻扬法衣，出现微风；如果遍法界的人拂动衣服，那遍满国土都会有风产生。”

从本性上而言，一个人扬起袈裟所产生的微风遍于整个法界。阿难披衣的风可以吹到身边的人，其他人扬起法衣时，他旁边的人也都会被风吹拂。在非洲也好，在亚洲也好，我们去到任何地方都会被那里的风吹拂，这是因为如来藏中风大的本性无所不遍。只要因缘具足，在哪里都会有风产生。

| 周遍世间，宁有方所。循业发现。

“风大周遍世间，怎么会有固定的处所呢？只不

过循着众生各自的业而有各种不同的显现。”

风大周遍整个世界，怎么会有遍及这里却不遍及那里的情况呢？只是因为自身业力不同，所以才会在众生心前出现不同的显现。《性善恶论》中说：“诸力之中，风力最大。”在器世界和有情世界的所有力量之中，风的力量是最大的。如果没有风，我们就不能说话、难以思维、无法行动。万物都需要依靠风大的动摇之性，如眼、耳、鼻、舌、身是因为有风大才能变动，否则身体就只能处于静止之中。整个世界也一样，不论春夏秋冬，不论是地狱、饿鬼或旁生界，还是极乐世界或香巴拉国土等，所有清淨、不清淨的世界都不能离开风大。

随着众生不同的业力，风大也有不同的显现，比如在我们喇荣，夏天的风小一些，而冬天的风大一点。风有时候为众生带来快乐，比如夏天吹到凉风时人就感到特别舒适；当众生共业现前时，风也会带来

痛苦，比如今年浙江遭遇了龙卷风，有数千人受灾。

2018 年我去香港时，十七级台风“山竹”把整座城市吹得面目全非，很多建筑的窗户都被风吹坏了。当时我坐车行驶在高架桥上，桥一直在晃，我担心车会不会被风吹到桥底下去。司机一边开车一边说：“不用怕不用怕，没事没事……”但看起来他自己也有点慌。（众笑）

总之，风大无处不在，只在于认识或者不认识它而已。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度，但有言说都无实义。

“世间众生无知，迷惑地执著风是由因缘生或自然性。实际上，这些全部都是分别念的妄想揣度，并非真实。只要有可言说，就不是实相的本义。”

“如来藏中，性风真空，性空真风”“随众生心，应所知量，循业发现”，这几句经文很重要。如果我们不能把《楞严经》全背下来，那背诵这几句也是很好的。

我们虽然天天被风吹拂，但今天可能才第一次思考：风大到底是什么样的？风的本性是什么？其显现的因缘是什么？它为什么是空性的？

我以前放牛时，草原上天天都会刮风。那时候，树堆就是最好的避风处。瘦小的我手里拿着小小的转经轮，像小山羊一样钻到小树堆里，直到风停了我才出来。有一次生产队的领导来检查，见几百头牦牛无人看管，正准备扣分时，我从树堆里爬出来了。一位叫玛乐的领导说：“这到底是人还是小兔子？”（众笑）

其实，观察风大是很有意思的。

「显空大虚妄」

下面分析空大：

｜ 阿难，空性无形，因色显发。

佛陀说：“阿难，空的本性没有形体，可以通过色法而被显发出来。”

如果经堂是四方形的，里面的虚空就可以安立为四方形；如果房子是圆形的，那其中的虚空也是圆形。总之，虚空的形状观待色法的显现而安立。

｜ 如室罗城去河遥处，诸刹利种，及婆罗门、毗舍、首陀，兼颇罗堕、旃陀罗等，新立安居，凿井求水。

“比如，室罗城中距离河流较远的地方，各种刹帝利、婆罗门、毗舍、首陀以及颇罗堕、旃陀罗等种姓之人，建立新居之时，会凿井用以取水。”

这里举了一个例子。室罗伐城就是舍卫城⁵³⁸，在舍卫城中离河较远的地方，有国王种姓、婆罗门种姓等不同种姓之人要在那里安家立业，开始新的生活。因为离河很远，所以他们准备凿井取水。

“刹利”是王族种姓，又称田主。“婆罗门”也叫梵志，是印度最高的种姓。婆罗门认为自己从梵天的口中出生，是梵天的后代。这些内容在我们最近讲的《如意宝藏论》中也提到过⁵³⁹。“毗舍”，是主要从事商业的人。“首陀”即农民，他们主要从事农业。“颇罗堕”直译为“利根”，是掌握一定技术、以工巧为生的人。“旃陀罗”是所有种姓中最低贱的种姓，他们“恶业自严”⁵⁴⁰，主要是以杀生为业的屠夫、刽

538 室罗伐城：舍卫城的梵音，国名憍萨罗，为了与南方憍萨罗国区分，故以城名作国名。《佛学大辞典》（丁福保编）：“【舍卫】（地名），本城名，后以为国号。其国本名为憍萨罗国，为别于南方之憍萨罗国，故以城名为国号。”

539 《如意宝藏论讲解》（无垢光尊者著·索达吉堪布译讲）：“根据《梨俱吠陀·原人歌》中所绘的瓦尔那等级如下：婆罗门是原人的嘴、刹帝利是原人的双臂、吠舍是原人的大腿、首陀罗是原人的脚。至于贱民，则被排除在原人的身体之外。”

540 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“旃陀罗此云严帑。恶业自严行持标帑谓摇铃持竹也。”

子手等。⁵⁴¹

到目前为止，旃陀罗种姓在印度依然很受歧视。不论到哪里，旃陀罗们都需要手持铃铛发出“叮当叮当”的声音，或者敲竹竿发出“噼噼噼”的声音，以提醒周围的人避开，因为人们一般不愿意碰到旃陀罗⁵⁴²。

| 出土一尺，于中则有一尺虚空。如是乃至出土一丈，中间还得一丈虚空。虚空浅深，随出多少。

当掘井时，“挖出一尺土，就出现一尺虚空；如果挖出一丈土，就出现一丈虚空⁵⁴³。虚空的深浅可以随着挖出泥土的量来计算。”

541 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“西域贵贱族分四姓。刹帝力略云刹利。此翻田主。即王种也。婆罗门此翻净行。守道居正洁白其操。有类此方儒道。毗舍此云商贾。行贩坐卖者是。首陀此翻农夫。耕田种地者是。四姓之外别有智愚二族。故云兼也。颇罗堕此云利根。如六艺百工之类。旃陀罗此云严帜。如屠儿魁脍之类。”

542 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“旃陀罗，此云屠者，即屠儿魁脍之徒，亦云严帜，国法令其摇铃执帜，警人异路，良民不与同行。”

543 一般来说，3 尺等于 1 米，10 尺等于 1 丈，1 丈即 3.33……米。

前文说到，舍卫国不同种姓的人们为建造新居而凿井挖土。在挖井的过程中，如果挖出的土多，出现的虚空就比较大；如果挖出的土少，虚空的量也比较小。总之，虚空的量是随着挖出土的多少而变化的。

现在色达的草原上有好多鼠兔，它们擅长挖土，住在地洞里面。此外，旱獭和一些小鸟也喜欢挖洞。在学院建立早期，也有一部分道友因为条件困难而挖地洞居住。

| 此空为当因土所出，因凿所有，无因自生？

佛陀问阿难：“这个虚空是由土产生的？还是由挖掘的行为产生的？还是无因而自生的？”

凿是挖掘、打凿的意思。现在凿井很容易，在机器的帮助下，几十米的深井很快就挖好了。以前没有挖掘机时，做这些事都是靠人工。

◎ 破空无因自生

| 阿难，若复此空无因自生，未凿土前，何不无碍，唯见大地迥无通达？

“阿难，如果这个虚空是无因自生，那在没有凿土之前，为什么无有质碍的虚空不存在，却只见到坚实的大地呢？”

如果这个挖出来的空是无因而生，不需要打凿，也不需要移开土石，那在没有凿井之前，为什么虚空不存在？本来，把土挖出以后才能看到井中的虚空，但如果说虚空无因而生，那么在没有挖地的时候，为什么人们只见到大地挡在面前，而没有直接见到一尺或一丈高的虚空呢？

这是第一个方面，无因自生的说法不合理。

◎ 破空因土出

| 若因土出，则土出时，应见空入。

“如果虚空是由土所生，那把土挖出来的时候，应该能见到虚空进去。”

就像下课的教室，有人从里面出来，有人从外面进去；同样，如果虚空由土中出生，那把土挖出来的时候，你应该能看到虚空进去，但实际上虚空的出入是不可能被见到的。

| 若土先出，无空入者，云何虚空因土而出？

“如果土先被挖出来，却没有见到虚空进去，那怎么能说虚空由土而生呢？”

《正脉疏》提到⁵⁴⁴，有相才谈得上有入，虚空无

544 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“意谓既言空因土出而后有。须土先出而空后入。如开池引水者可也。故曰则土出时应见空入。然土出可见。空入何相。故曰若土（云云）。言既无空入之相。则计因土出而有空者。妄情而已也。”

相，所以虚空没有入。事实也是这样，如果虚空有相，虚空就应该有进入、安住的相，但我们在现实中看不到这样的事发生。

| 若无出入，则应空土，元无异因。无异则同，则土出时，空何不出？

“如果虚空没有出入，那么虚空和土就应当没有差别。如果认为二者无别，那么虚空和土就应该相同，当土被挖出来的时候，虚空为什么不出来呢？”

如果虚空由土所生，而且在挖土时除了土以外没有虚空出入，那就说明二者是无别的，虚空即是土，土即是虚空。如果二者无二无别，那么当土被挖出来的时候，为什么虚空还待在洞里不出来呢？既然大家都能看到洞里空空的，就说明洞里是有虚空的。因此，第二种说法也不合理。

佛陀的观察角度很有意思，大家在辩论时也可以通过这样的推理打开思路。有些人在观察法义时没有根据真正的义理，只是凭自己的想像，有些有道理，有些也许没道理，这是不合理的。我们在闻思时应该以正理抉择法义，这非常重要。

◎ 破空因凿所有

｜ 若因凿出，则凿出空，应非出土？不因凿出，凿自出土，云何见空？

“如果虚空是由开凿而生，那么挖出的应该是虚空而不是土吧？如果虚空不是因开凿而生，所谓挖掘只是将土挖出来，那为什么随着挖掘的过程能见到虚空呢？”

如果认为虚空是被挖出来的，这就与挖出土的常识相矛盾了；如果你说虚空不是挖出来的，那为什么

随着挖掘的过程，人们就能看到洞里空空的呢？

实际上，虚空是不可见的。人们可以看到的只是色法不存在、空荡荡的部分，以此安立为“见到虚空”。虚空这种既无有又可以被假立为有的特性，被佛陀用来破斥实有之见。如果认为虚空真的是被挖出来的，那你到底挖了什么？如果认为虚空真的不是被挖出来的，那为什么挖土的时候就能看到空空的虚空？

这种推理很有意思，在分析的时候可能稍微有点费劲，但熟悉了之后，我们就能打开思路。

◎ 破空因和合生及无因生

｜ 汝更审谛，谛审谛观。凿从人手随方运转，土因地移，如是虚空因何所出？

“你再认真、细致地观察，开凿是随着人手的方

向运作而成的，土是从地下移出的，那么，所谓的虚空是从哪里出生的呢？”

所谓开凿是指人手里拿着工具进行挖掘，随着方位的变化和运转，将挖出来的土移到别处。学院目前正在修建通往摩尼宝区的道路，在填埋时要在路面下方放一根管子，再在管子上方填土。

这时我们去观察，挖掘机把原来的土挖出来放在别处，被挖的地方就是空的。问题是，挖土时出现的虚空到底是从哪里产生的？如果说虚空是被挖出来的，那虚空是怎么被挖的？

| 凿空虚实不相为用，非和非合，

“凿是有实质和实体的，空是无实质和虚无的，二者无法互相起作用，因此不能和合。”

虚空和挖掘没有任何关系，因为一者为虚，一者

为实，二者之间没办法互相产生作用。开凿是实实在在的行为，而虚空就像石女儿一样根本不可能存在，这两者之间有可能互相和合吗？没办法，所以说“非和非合”。

《中观宝鬘论》里说：“地水火及风，各皆无体性。”在未经观察的时候，虽然可以认为有一种因缘所生的法，但实际上，如同前面所说“风与空无法相和”一样，空与凿也无法和合。

为什么佛陀又说万法因缘和合而生呢？从世俗假立层面来说，万法可以如梦如幻地生，但真正去观察，万法怎么和合呢？虽然从表面看，四大和合好像产生了各种事物，但这些大种的本质都是不同的，有的是热性、有的是湿性，互相之间是相违的性质，相违的法怎么和合呢？而虚空作为根本不存在的法，怎么跟有实法和合呢？在究竟意义上，根本没有所谓的“因缘和合而生”，所以佛陀在本经中反复强调，诸

法“本非因缘”“非自然性”。

以上宣说了虚空不是由因缘和合而生。

| 不应虚空无从自出。

“虚空也不应当是无因而产生的。”

无因的情况下任何法都没办法产生，否则此法就会有恒有或恒无的过失，所以无因生也不合理。

◎ 空大摄义

| 若此虚空，性圆周遍，本不动摇；当知现前地水火风，均名五大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

“虚空的本性是圆满周遍的，从来没有动摇过。你应当知道，现前的地水火风和虚空并称为五大，其性本真，圆融无碍，都是如来藏无生无灭的本性游舞。”

虽然看起来虚空时有时无，但这些都是名言的安立，实际上虚空从来没有动摇。为什么虚空叫作空大呢？有注释中说⁵⁴⁵，虚空本体周遍一切，而且不动摇，因此叫作“空大”。同样，地水火风的本性也有不动和周遍的特点。在如来藏的本性当中无生无灭，真性圆融、周遍一切法界而不动摇，才称之为真正的“大”。

《楞严经》将三转法轮的奥义融会贯通，既宣说了一转法轮中的因缘生，也涉及二转法轮的万法空，还包含了三转法轮中如来藏光明的妙用。缘起、性空、光明妙用这三种法义毫不相违，完整地呈现出佛陀三转法轮的究竟意趣。

丨 阿难，汝心昏迷，不悟四大元如来藏。当观虚空，

545 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“虚空若从因缘所生。体非周遍。复是动摇。岂名为大。夫言大者常遍为义。常故无生灭动摇。遍故时处悉有。若因缘生。此有彼无。现有未无。缘会则生。缘离则灭。今此不尔。本如来藏。本自周遍。本不动摇。故名为大。当知下六句。类前四性同受大名。咸称大者。皆周遍故。无动摇故。是藏性中真功德故。无方大用遍一切处作利益故。岂同方便有名无实而称大耶。”

为出为入，为非出入？

“阿难，你的心很昏昧，没有了悟到四大本来就是如来藏。你应当观察，虚空是有出、有入？还是非出、非入呢？”

佛陀的语气似乎越来越严厉了。

《指掌疏》里讲⁵⁴⁶，如果虚空有出有入，则落于因缘生中；如果虚空非出非入，则落于自然性中。如果虚空既不是有出有入，又不是非出非入，那到底该怎么办呢？

｜ 汝全不知，如来藏中，性觉真空，性空真觉，清淨本然，周遍法界。随众生心，应所知量。

“你全然不知，如来藏之中，本性具足之觉即是

546 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“佛意以有出有入则堕因缘。无出无入则堕自然。但不肯明明道破。惟令自观自悟。必待信得虚空无出无入无非出入。元是如来藏性。”

真体之空，本性具足之空即是真体之觉，本来清净，周遍法界。随顺众生的心识，相应众生所知量的差别。”

所谓的虚空，出入也好、非出入也罢，实际上在如来藏中都是周遍法界的，性觉即是真空，性空即是真觉——这里的表述和前面的四大略有不同。

由于各自业力不同，每一众生对虚空的判断和认知也有所不同，所以虚空为他们带来的利害也完全不同。在这个世界上的人们都处在同一个空间中，但是依靠这个空间，有人造了很多恶业，有人造了很多善业，空间为有些人带来快乐，为有些人带来痛苦。比如大家都在经堂中听法，经堂的门窗时关时开，对此有些人说：“应该稍微开开门窗，通一点风，让外面的氧气进来。”有些人说：“千万不要开窗，晚上的风有寒毒，会让人感冒的。”有人说：“最好关上门，让屋里的暖气升起来。”有人说：“千万不要关门，

关着实在太闷了。”可见，随着众生业力不同，虚空带来的快乐和痛苦也千差万别。

| 阿难，如一井空，空生一井；十方虚空亦复如是。

“阿难，如果凿一口井，虚空就出现在那口井中，十方虚空也是一样。”

一口井中的虚空随着因缘而起现，十方虚空也是如此。有时候看到蚁穴，我心里会想，这个蚁穴里的蚂蚁通过努力创造出的小窝，就是属于它们的世界；人也是一样，一个人建了一间小木屋，这间小屋就是他业力显现的一个小空间；你住在宾馆的一个房间里，这个房间也是你自己业力显现的一个小空间。无论是买的还是租的，你身处的空间就是自己现有的世界。

华智仁波切在《前行引导文》里说⁵⁴⁷，从前许多辉煌的建筑都已经显现无常，我们对像虫穴般的房子有什么可执著的呢？不过，我们的法界宫⁵⁴⁸确实很庄严，这是大家善业的显现，我们在这里共同闻思了许多甚深法要，这是大家共同创造的一个空间。当然，这也是缘起性空的，对此不要过于执著。

| 圆满十方，宁有方所。循业发现。

“虚空的真性圆满周遍十方，怎么会有一个固定的处所呢？只不过是遵循业力因缘而显现。”

每个人都有自己的空间。无论大家以后是否离开学院，空间是到处都有的，但空间带来的是快乐还

547 《前行引导文》（华智仁波切著）：“天子赤松德赞时期，由幻化工人修建、邬金第二佛（莲花生大士）开光的桑耶三层宝顶宫殿也因遭受火灾而毁于一旦。法王松赞干布时，如尊胜宫般的红山宫殿，如今已片瓦不存，连基石也无影无踪了。我们对现在如同虫穴般的城市、住宅、寺庙等如此珍爱耽著又有什么用呢？而要追循噶举派诸前辈大德的足迹：背井离乡，奔赴异地，居住岩洞，与野兽朝夕相伴，将衣食、名誉抛之脑后，最后彻底依止噶当四依处，也就是心依于法，法依于贫，贫依于死，死依于干涸之壑。”

548 法界宫：在喇荣降魔胜利洲中，索达吉堪布为汉族四众弟子讲法所在的经堂。

是痛苦，就取决于你自己的业力了。有些人说：“我离开学院以后到哪里去呢？我无处可去啊。”其实，出家人四海为家，到哪里都有安身之处，因为只要有业，就会有虚空。

我们的安身之处是随着业力而显现的，这就是所谓“循业发现”。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度，但有言说都无实义。

“世间人无知，迷惑地执著虚空为因缘生或自然性，但这些都是分别心的揣度。只要有可言说、分别计度之法，都不是究竟的实相。”

在分析七大的过程中，对于宇宙万物、众生业感和如来藏的妙力等法，大家应该能生起一种前所未有的认知。虽然本经不属于密法的窍诀，但其中的分

析方法，确实能让人对佛陀的甚深言教产生信心和定解。

第 38 课

2022 年 7 月 23 日

在《楞严经》中，地、水、火、风、空五大已经分析完毕。接下来，我们将宣讲“见大”。

「显见大虚妄」

“见大”就是前面提到的“见精”或“见性”⁵⁴⁹，与《正脉疏》中提到的“根大”有一定的关联⁵⁵⁰。实际上，六根缘取到对境，或者在如来藏中没有动摇、

549 前文：“依靠对境明、暗两种妄尘引发了见，依靠眼根吸取二尘之象，就称为见性。”“例如，通过眼根见到一个红色的瓶子，便称之为见性，并没有涉及了悟心性的含义。简而言之，根与境互相起作用而显现对境，这便是所谓的见性。”

550 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“见大，即根大也。”

广大无边的根性⁵⁵¹，就是此处所说的“见大”。

与“见大”的根性不同，后面的“识大”主要是从心识的层面来讲。当然，在分析二者期间，都列举了光明、黑暗、虚空等法。

“见大”中的“见”，不仅指眼根见到色法，而且指六根见、闻、嗅、尝、觉、知之性⁵⁵²。因明论典中提到，六根识都具有无分别的现量，此处的“见”就有这层意思。从狭义的角度而言，眼见为实，“见”是眼睛的功能；但从广义上说，六根了知对境的能力都叫作“见”，如一地菩萨见道时不仅仅是眼睛见，在菩萨的证悟境界中，色、声、香、味、触、法的本性都可以了知。总之，这里的“见”比平时所说“眼见”的范围更广，包括了六根的根性。

551 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“总摄六根但举眼根为例。然亦唯取根中之性非取浮尘。故惟言见不言根也。”

552 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见大统指六根中，见、闻、嗅、尝、觉、知之性，今单举见，以例余五耳。”

| 阿难，见觉无知，因色空有。

佛陀说：“阿难，所谓的见觉没有能知所知，因为对境色与空现前，才出现了见闻觉知。”

“见觉”指能见对境的觉知，它在本体空性的同时，随着因缘而有不同的显现和妙用。

下面具体分析：

| 如汝今者在祇陀林，朝明夕昏。设居中宵，白月则光，黑月便暗。

“就像你如今住在祇陀林，白天光明，晚上昏暗。半夜若遇白月就有光芒；若遇到黑月⁵⁵³时，因为没有月光，四周就会显得昏暗。”

佛陀首先指出阿难在祇园精舍中的所见，白天的

⁵⁵³ 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“黑月月朔也。晦冥掩蔽也。言子夜已昏况当月朔。又值云掩雾蔽。则不唯微昏且昏极而至于暗矣。”

光明景象和晚上的黑暗情形是不同的。

| 则明暗等，因见分析。

“因为明与暗等尘相现前，见性才可以区分对境。”

明和暗是通过什么来区分的呢？通过见。虽然这里是通过外境色法来分析眼根之见，但实际是以眼根为例，来分析六根之性。

在白天或是夜晚的月光之下，人们处于明的状态中，能看到外面的色法；而如果在暗夜之中，眼前漆黑一片，人们就什么都见不到。随着外境的明暗差别，“见”也有如上的不同。

| 此见为复与明暗相，并太虚空，为同一体，为非一体？或同非同，或异非异？

“这个见精与明暗相的色法以及虚空，是同，是异？还是亦同亦异，以及非同非异？”

所见的对境要么是光明、要么是黑暗、要么是虚空，除了这三者以外没有其他法。这里以眼见为例进行分析，而眼根的对境不外乎色与空，也就是明、暗和空这三者。

佛陀问阿难，你的见和三种对境是什么关系？第一种情况，见与境是同体；第二种情况，“非一体”，也就是异体；第三种情况，“同非同”，既是同体，又是异体；第四种情况“异非异”是第三者的反面，指见与境既不是同体，也不是异体。一般来说，同体和异体也可以表述为一体和他体。

与前文不同，对于“见大”有四个方面的观察：与境一体、他体，亦一亦他，非一非他。

◎ 破一体

阿难，此见若复与明与暗，及与虚空，元一体者。则明与暗，二体相亡。

佛陀说：“阿难，如果此见精与光明、黑暗及虚空本就是一体，那么明与暗这二者的体相将不复存在。”

见是有境，明、暗、空是对境。一般来讲，人们不会承认有境与对境是一体，因为这明显说不过去。如果坚持认为“见精与三种对境一体”，会有什么样的过失呢？明和暗这两种法的体相就没有了，因为明暗与虚空融为一体，而虚空是不存在的。其他原因下文还会详述⁵⁵⁴。

554 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此开色对空，元是一体者，一体则合而不分，此牒征词。下约尘破，则明之与暗，二体更互相亡：暗时无有明，则明亡；明时无有暗，则暗亡。明暗相倾夺，故二体相亡，此见究竟与谁为一耶？”

《楞严经》的注释很多，尤其古德的著作都很深奥，大家可以多看看，自己分析一下，如果承认见境一体，会有什么过失，为什么有这样的过失。

| 暗时无明，明时无暗。若与暗一，明则见亡；必一于明，暗时当灭。灭则云何见明见暗？

“黑暗时没有光明，光明时没有黑暗。如果见精与黑暗一体，那么在光明时，见就会消亡；如果见和光明一体，那么在黑暗时，见就会泯灭。见性一旦灭尽，又如何能见到光明和黑暗呢？”

如果见精与对境黑暗互为一体，那么在光明时黑暗不存在，按照见暗一体的观点，没有黑暗就没有见，如此应成见不到光明。如果见与明是一体，那就永远不能见到黑暗，因为在暗的时候没有光明，也就没有与光明一体的见。

明和暗是完全相违的法，二者不可能并存。如果见随着明灭了，就不可能见暗；如果见随着暗灭了，也不可能见明。

此处的推理没有涉及虚空，但也很容易分析。虚空本来就不存在，说它存在只是名言假立；说它不存在，世俗中也会安立虚空的名字。如果见与虚空一体，那么见就会成为虚空一样不存在的法。

丨 若明暗殊，见无生灭，一云何成？

“如果明暗差殊有别，而见本来无生无灭，那所谓的一体又如何成立呢？”

既然明和暗是分开且有差别的，而“见”是无生无灭的⁵⁵⁵，如果还说见和明暗是一体，那这个“一”怎么成立呢？不可能成立。

555 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“云何明来仍复见明。暗来仍复见暗。是明暗任殊而见性本无生灭。”

以上是第一个方面的观察，见与明暗、虚空是一体不合理。一般而言，人们也不会承许见与对境一体。

◎ 破异体

下面分析第二种情况。

| 若此见精，与暗与明，非一体者。汝离明暗及与虚空，分析见元作何形相？

“如果此见精与明、暗不是一体，那么离开了对境明暗和虚空，你分析一下，此见精是什么形相呢？”

如果认为见精与明暗不是一体，见是一个体，明是一个体，暗是一个体——虽然没有说虚空，但可以同理推知——见与对境是不同的他体，就像是三个不同的人或是柱子、瓶子和氍毹等他体法一样，那么

离开了对境明、暗与虚空，这个见到底是什么样的相呢？

虽然唯识宗的个别流派承许有一个不涉及外境、恒常不变如水晶球般自明自知的心识存在，但这已被大乘中观宗遮破⁵⁵⁶；一般来说，内道各宗派都承许在世俗谛中有境与对境不可分割，能见与所见对待成立，不可能只有能见而没有所见对境的情况。因此，如果离开了虚空、光明和黑暗这三种对境，单独的一个见也无法成立。

宗派观点的安立需要对待场合及所化根器的不同，比如《楞严经》里常说“见虚空”，而《般若

556 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“唯识宗认为，即使断除了非心自性的一切客尘，然而自性光明的心识甚至在佛地也不会消失，而依旧作为显现刹土与（色）身的本基。唯识论师满以为自宗的二无我已经十分完美了，原因是他们已将以遍计法而空与无本性生等许为法无我。可是，当用中观理来观察分析时，就会发现，由于他们承认现基心识真实存在，因而并未彻底圆满法无我的体相，只是相近的法无我而已。”“唯识宗的这一法理作为世俗名言的真如本义可以说是千真万确，但美中不足的是，此宗耽著自明心识的自性成实存在这一点实属所破。”

摄颂》则不承认虚空可见⁵⁵⁷，这是安立角度不同的缘故。同样，虽然某些唯识学者持不同的观点，但在本经讨论的场合中是不适用的。

见与外境有一定的关系。《中观庄严论释》和《俱舍论》中经常提到“所缘境”⁵⁵⁸，所缘境是什么样的形相，识就会生起与之相同的行相。比如，所缘境是白色，那么识就有相应于白色的行相；如果对境是光明的，识就会有光明的行相，等等。因此，离开了明、暗、空等对境以后，哪里有一个见的行相呢？

| 离明离暗及离虚空，是见元同龟毛兔角。

“离开光明、黑暗及虚空之后，所谓的见就如同

557 《圣般若摄颂》（索达吉堪布译）：“有情声称见虚空，虚空岂见观此义，佛说见法亦复然，见以他喻不能诠。”

558 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“外境如何显现，识也需要如是跟随。”《阿毗达磨俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“诸如色法是依靠所缘境而感受；”《俱舍精钥》（索达吉堪布讲解）：“眼睛见到所缘色法、耳朵听到所缘的声音，这叫作对所缘境而感受，与此同时也许有苦的受，也许有乐的受，所以从外境角度来讲，叫作所缘受业。”

龟毛兔角一样不存在。”

离开了对境，与其别别他体的见就像龟毛兔角一样不复存在，所以“见境异体”的观点是不成立的。

唯识宗的见解包括真相唯识、假相唯识和无相唯识，《入大乘论》里也对无相唯识有所阐述⁵⁵⁹，但它与此处发过失的角度不同。

瑜伽士在真正认识到心性的时候，离二取的证悟境界中没有任何外境，但却有自明自知、远离一切戏论的光明觉性，这种觉性不可思议，超离一切思维分别，与此处所讲的凡夫心识也有所不同。

| 明暗虚空，三事俱异，从何立见？

559 《入大乘论》（荣森班智达著，索达吉堪布译）：“无相唯识说：‘三界的一切心与心所连同所取能取的相刹那也未曾产生过。显现为所取能取是不可说与心一性与他性的习气。在真实性中也称为遍计。所以，烦恼等所有障碍是暂时的习气，是遍计的法相。心的自性，在众生位自就成立光明自证，在圣者位没有比它更增进，以离相本智的自性而住。稍有不同的是，众生位因暂时的习气遮障而不明显领受，圣者位明显领受。’”

“如果明、暗、虚空这三者和见是分开的他体，那么‘见’将如何安立呢？”

从名言量的角度来说，如果没有对境，作为有境的见精也就无法成立。这是第二种情况——破异体。

◎ 破二俱

| 明暗相背，云何或同？离三元无，云何或异？

“明和暗互相乖违，见精与它们怎么会是同体呢？离开虚空、明、暗这三者，见本来无有，又怎么能说见和三者是异体呢？”

从对境来讲，明和暗二者不能是同体，因为它们是相违的。如果明和暗彼此不是同体，那么执取明暗的见精也不能与它们同体。

如果离开了对境，见作为有境不能成立，所以

见与明暗空三者也不是异体。所谓异体，指体性各别的法，就像瓶子、柱子与璚璚各不相同一样；但如果见精的自体都不存在，怎么会有与之不同的他体存在呢？不可能有。

总之，见精与对境既不是同体，也不是异体，这样就破了“亦同亦异”。

◎ 破二非

接下来破“非同非异”：

| 分空分见，本无边畔，云何非同？

“分析空与见，二者本无边界可寻，怎么能说它们不是同体呢？”

如果可以划分空和见的边界，那我们就可以说二者不同，但是空和见没有边界，何来不同？假设空有

本体，那我们可以划一条线，把空分成这边的空和那边的空；同样如果见有本体，可以划一条界，把见分成这边的见和那边的见。然而，不管是空还是见，二者本来没有边畔，那怎么能说空和见不同呢？

所谓“非同”，需要遣除同体才能安立，所以至少需要两个以上的法，才谈得上它们是否相同。一个事物自己与自己不能相同，比如“堪布像他自己”这种说法是不成立的。如果见和空都没有各自的本体，连一个法都不成立，那两个法之间的关系又如何成立呢？连一个本体都没有，哪有两个本体之间“不同”的概念？

这是破非同，下面破非异。

| 见暗见明，性非迁改，云何非异？

“见暗和见明时的所见有变化，但见性没有迁

变，怎么能说见和所见不是异体呢？”

“异”是他体、有差别之义，“非异”就是没有差异。明和暗是无常的，而见性没有改变，它们之间明明不同，怎么能说见性和明暗不是他体呢？

◎ 破见因和合生及无因生

| 汝更细审，微细审详，审谛审观。

“你再细致地思维，细致入微地审视，详细周密地观察。”

藏译的意思是，你要认真、细致地观察，因为这里非常重要。

佛陀告诉阿难，你一定不要粗心大意、马马虎虎，务必用细致入微的智慧，深入细致地观察研究，才能明白其中的道理。这里的法义十分重要，所以佛

陀反反复复地嘱托。

佛经中常有“谛听谛听”“善思念之”等句，虽然意义相似，但反复重申可以起到再三强调的作用。

| 明从太阳，暗随黑月，通属虚空，壅归大地。如是见精，因何所出？

“光明从太阳出生，黑暗随着黑月出现，通达属于虚空，阻塞归于大地，所谓的见精是从什么地方出生？”

一般来讲，见精依靠外境而生，但外境有各自产生的因缘和所在，那见精究竟是从哪里产生的呢？

| 见觉空顽，非和非合，不应见精，无从自出。

“见精是有觉知的，虚空是顽钝的，二者无法和合。见精也不可能是无因而生的。”

“顽”在藏文当中是断灭的意思。

见精具有知觉，而虚空是冥顽无知的，二者体性各异，不可能互相和合。见精也不应该是无因生，否则有恒有恒无的过失。

以上前一句破因缘生，后一句破自然性，所以见精不是因缘所生，也不是自然而有，只能承认其本体不可思议。

◎ 见大摄义

| 若见闻知，性圆周遍，本不动摇。

“如果见闻觉知的体性圆满周遍于法界，而且从来无所动摇，”

前面已经分析过，地、水、火、风都是如来藏的妙真如性，那见精就更不用说了，众生的见闻觉知在

本来圆满的法界中从未动摇。虽然见精的本体没有动摇，但在显现上可以有变化，所以我们一会儿见到光明，一会儿见到黑暗，一会儿又什么都见不到。

——当知无边不动虚空，并其动摇地水火风，均名六大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

“那你应该知道，无边不动的虚空，以及显现上动摇但本性不动的地、水、火、风等法并称为六大，其本性真实圆融，都是如来藏性，本来就是无生无灭的。

《楞严经》中这一段的法义讲得很深，不仅地、水、火、风、空大是如来藏，而且今天宣说的见大在如来藏的本性中也是从未动摇、无生无灭的。

无垢光尊者在《如意宝藏论》和《大圆满心性休

息》里指出⁵⁶⁰，本性真实义阿赖耶是如来藏的本来面目。不仅众生的相续，而且包括器世界和有情世界都是如来藏的自性，阿赖耶上的习气成熟以后变现出器情世界，这一点就更深了。

| 阿难，汝性沉沦，不悟汝之见闻觉知，本如来藏。

佛陀说：“阿难，你心性沉沦，不了悟自己的见闻觉知本就是如来藏的妙真如性。”

阿难很快就要开悟了，而这种时候可能需要经历

560 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者著）：“初始光明如来藏，义阿赖耶无为性，如日虚空本净中。在这样的本性中，由无明习气动摇而令一切有情迷乱。那个基也是观待轮回的所依基如虚空般原本空性，体性无我，如日月般光明任运自成，无始以来就一直安住的缘故无有迁变，超离戏论之边的缘故自然光明，安住于身智无合无离之法界中，因此称为如来藏，轮涅诸法依于它，因此称为实相义阿赖耶。以无为法、本来大清净而安住。也就是说，一切业与烦恼轮回法以无依的方式依靠它，犹如云聚依存于日轮虚空，不接触不粘连而存在其中，实际无有自性，因此所依与能依不成立的同时显现为依存，这是假立，如《大乘无上续论》（即《宝性论》）中云：‘地依水依风，风住于虚空，虚空则非住，风水与地界。如是蕴界根，依于业烦恼，业惑恒常依，非理之作意。’”

《大圆满心性休息大车疏》（无垢光尊者著）：“本来具有如虚空般的无始心性法界中，因为解脱依于它而称为本性真实义阿赖耶；因为轮回依于它而称为种种习气阿赖耶，并产生轮涅不同显现中的苦乐与功过。《宝性论释》中所引教证云：‘无始终时界，乃为诸法处，具此故显现，众生与涅槃。’”

一些磨炼。

——汝当观此见闻觉知，为生为灭，为同为异？为非生灭，为非同异？

“你应当观察这些见闻觉知，是生还是灭，是同还是异，抑或非生非灭、非同非异。”

这一段话是佛陀对阿难的直指，我们虽然不在现场，但可以把自己当作阿难，观想佛陀是在为我指示心性。

见、闻、觉、知本是如来藏性，但是众生不了解这一点，反而认为如来藏是另外一种甚深的法。实际上，我们当下的见、闻、觉、知就是如来藏本体的妙用。前文中观察的对境是地、水、火、风，而这一段是观察自己的六根：我的见闻觉知是生还是灭，是自体还是异体，是二俱还是二非？

温陵戒环禅师和藕益大师都认为⁵⁶¹，对见、闻、觉、知的所有执著，如生灭、同异等全是戏论，若能离开所有戏论，我们就可以了悟如来藏的本性。

现在请各位观察一下：我正在想、正在听、正在嗅、正在闻以及正在接触的本性，到底是生、灭、亦生亦灭还是不生不灭？它们与对境是相同还是不相同？是一体还是他体？

在大圆满的修法中，上师也经常让弟子观察自心在哪里，心到底是什么样的。我们已经得到了这么好的法，也得到了上师的直指，如果自己一点都不内观，那就算佛陀现前，也对我们无能为力了。

如果佛陀亲自问我们：你自己的见、闻、觉、知

561 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“生灭同异。皆因妄尘。非生非异。不离妄计。离此诸妄。即如来藏也。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若迷此妙性。则说生说灭。说同说异。说非生灭。说非同异。俱是戏论。若达此妙性。则一切戏论。皆得除灭。亦可随四悉檀。巧作生灭同异非生灭非同异种种说矣。”

到底是什么样的？心到底是什么样的？所谓的窍诀归根结底就是这些：见、闻、觉、知究竟有没有生灭？心有颜色吗？有形状吗？这样反观自心的时候，有些利根者就会明白：明明清清、刹那也不安住的分别念，原来它的本体与光明空性无二无别，除此之外什么都没有。这样的境界没办法用语言来描述，确实是“如人饮水，冷暖自知”。

—— 汝曾不知，如来藏中，性见觉明，觉精明见，清净本然，周遍法界。

佛陀告诉阿难：“你不曾知晓，如来藏之中，本性具足之见即是本觉之明，本觉之精即是光明之见，本来清净，周遍法界。”

在如来藏中，见闻觉知的体性就是心的光明本性。了悟这一点，就是“明心见性”。如果已经明心见性，我们当下所有的见闻觉知都不需要改变，当下

与清净光明的法界无二无别。在讲《大鹏展翅》和《法界宝藏论》的时候，虽然我没有证悟，但是依靠无垢光尊者等大德们的加持，好像有很多人已经明白了心的来龙去脉。

佛陀告诉阿难，你以前根本不知道，见闻觉知实际上就是如来藏的妙用，它的本性远离一切戏论，清净本然，周遍整个法界。

正因如此，佛陀才说“众生本具如来智慧德相”。每个人都可以开悟，因为众生本来就具有这样的界性。如果光明清净的种子没有遍于所有众生，也许有些人可以证悟，而有些人永远也不可能证悟，但实际上不是这样的，每个众生乃至蚂蚁和蚯蚓都有佛性。一旦因缘成熟，每个众生都可以了悟自心。

| 随众生心，应所知量。

“随着众生的心，相应不同的所知量。”

佛陀能见到十方一切清净刹土，透彻无碍；菩萨能见到百千万等世界，如《入中论》《十地经》等中所说；声闻缘觉如阿那律尊者，能见三千大千世界，如见手中的庵摩罗果；阿难尊者是初禅，所以见到的是初禅的境界；而凡夫众生的所见极为狭隘，只局限在眼前很小的范围。因此，众生的心不同，其所知的量也不相同。

| 如一见根，见周法界。听嗅尝触，觉触觉知，妙德莹然，遍周法界。

“如一见根之性能周遍法界，同样，耳根之闻性、鼻根之嗅性、舌根之尝性、身根之觉性以及意根之知性，都具有妙性之德用，澄莹无碍，周遍法界。”

除了眼见以外，其余如耳朵的听觉、鼻子的嗅觉、舌头的尝性、身体的触觉、意识的觉知，每一根的功德都澄澈无垢，清净光明如美玉之莹光皎洁，没有任何阻碍，周遍于整个法界。

我们常常觉得厕所等不净物很臭，但其实它们也没有离开如来藏的光明本性，与清净的佛刹没有差别，只不过在众生面前跟随业力而显得难看、难听、难闻、难吃、难受罢了。

| 圆满十虚，宁有方所。循业发现。

“遍满十方虚空，怎么会有固定的方所呢？无非是循着众生的业而显发罢了。”

在整个世界中，见闻觉知无所不遍，随着众生业力而有千差万别的显现。

在座的道友都有善妙的法缘，大家已经得到了殊

胜的灌顶，即使今生没有证悟，只要没破誓言，精勤忏悔，这一世就已经死而无憾了。这就是我内心中真实的想法。

即生中能遇到这么深的法，我们的人生非常有意义，对此大家应坚信不移。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度。但有言说都无实义。

“世人无知，迷惑地执著见闻觉知等都是因缘而生或自然之性。这些都是心识在分别揣度，只要可以言说，就没有真正的实义。”

禅宗大德说⁵⁶²，只要一开口，便要漱口好几天，意思是一旦落于言筌，所说就偏离了实相。

这以上虽然只分析了见大，但见闻觉知等六根之

562 《圆悟佛果禅师语录》（宋·绍隆等编）：“便偶然道着个佛字也。须漱口三日。”

性都包括在其中。

见性与法性如来藏有不可分割的关系，只是因为根性不同，众生的所知也有一定的差别。世间大、中、小学的学生也是这样水平各异，有些人虽然学历相同，但是在智慧、悲心等很多方面仍然互有高下。这些差别，都与各自心的所知量有关。

第 39 课

2022 年 7 月 27 日

《楞严经》第三卷的后半部分都在抉择七天之性，其中前六大已经讲完了，今天我们宣说第七识大。

「显识大虚妄」

｜ 阿难，识性无源，因于六种根尘妄出。

佛陀说：“阿难，识性没有根源，它依靠六种根尘的因缘聚合，才能虚妄地显现。”

识大就是心识，它没有根源，是依靠六根和六尘

等十二种因缘而妄现的⁵⁶³。从广义上说，包括思想、分别念在内的六识也都是看待六根及其对境六处而产生的，但如果真正去观察，则识大根本不成立。怎么不成立呢？和前面六大一样，佛陀先是略说，接着举一个例子详细分析，最后以窍诀总结。

——汝今遍观此会圣众，用目循历。其目周视，但如镜中，无别分析。

佛陀对阿难说：“你现在遍观与会圣众，用眼睛巡视四周，不过如镜子映现影像一般，没有其他的分别或思量。

阿难这样观看四周的时候，所有圣众都会在前没有任何障碍地了然呈现。这是现量见到的景象，没有分别念掺杂其中，如同镜子显现影像一样。

563 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“识性对下六种根尘，是指前六识，性即了别性，此性无有根源。下二句，即释无源之义，因于六种根尘为缘，虚妄显现，乃为尘影，尘有则有，尘无则无，是谓无源。”

对于镜中显现的影像，镜子自己不会分别哪个人好看、哪个人难看，哪个高、哪个矮等，同样，眼识也不会有这些分别念。眼睛能清清楚楚地看到所有圣众的全貌，在意识加入之前，眼识没有任何分别——这与因明论典中所说的一致⁵⁶⁴。

｜ 汝识于中次第标指，此是文殊，此富楼那，此目犍连，此须菩提，此舍利弗。

“你的分别意识在其中次第地辨别出‘这是文殊菩萨，这是富楼那，这是目犍连，这是须菩提，这是舍利弗。’”

因明论典中提到，在见色法的过程中，无分别识首先以现量照见外境，之后意识加入，分别念开始有次第性地辨别：这是哪位和尚，这是哪位觉姆……如

564 《量理宝藏论释》（蒋扬洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“现量不误离分别，分别名言义执著。在这里，现量的法相就是离分别、不错乱。所离的分别是名言共相与义共相混合一起而执著。”

此一——将对境辨别出来。

我们在这里要观察的是分别意识是否存在，而不是现量见外境的无分别识。

——此识了知，为生于见，为生于相，为生虚空，为无所因突然而出？

“这个能了别的意识是从见中产生，从境尘中产生，还是从虚空中产生？又或者是无因而突然出现的？”

“相”为对境之义。

对于识大，我们将从四个方面进行观察，今天的内容不算很难。

◎ 破识生于见

首先分析第一种情况：

| 阿难，若汝识性生于见中，如无明暗及与色空，四种必无，元无汝见。见性尚无，从何发识？

佛陀说：“阿难，如果你的识从见中产生，那在离开明暗、色空四种对境的情况下，就不可能有见。见性尚且不存在，又从哪里引发识性呢？”

“见”本来指根性，在这里可以理解为眼根⁵⁶⁵。如果识从见中产生，那么识就与对境没有关系，可是在离开这四种对境的情况下，也不可能有见。如果见不能成立，那么识又从什么当中产生？

观察第一种情况后可知，识从见生不成立。

◎ 破识生于相

⁵⁶⁵ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“见即根也。离尘无根，从何发识？”

——若汝识性生于相中，不从见生。既不见明，亦不见暗。明暗不瞩，即无色空。彼相尚无，识从何发？

“如果你的识性是从外境的相中产生，而不是从见产生。那么，如果不依靠见，就不可能见到明暗。既然见不到明暗之相，也就见不到色空之相。如果这些相都不存在，识又从何处生发呢？”

长水子璇等认为⁵⁶⁶，前一段是破识从根生，这里是破识从境生。藏文本中把“相”翻译为“色”，但这样就与“色空”的“色”重复了，因此最好用“境尘”来理解“相”。

如果说识是从境中产生，而不是从根中产生，那么我们就不能见到明，也不会见到暗⁵⁶⁷。如果暗

566 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此破因尘生。相即尘也，彼相亦即尘相，尘尚无有，识从何发？”

567 推理如前：如果识与黑暗一体，那么在光明时，识就会消亡；如果识和光明一体，那么在黑暗时，识就会泯灭。识性一旦灭尽，又如何能光明和黑暗呢？

和明都见不到，那么肯定也无法见到色和空⁵⁶⁸。如此一来，明、暗、色、空这四相就都不成立了。如果这四相全都没有，还说识是从外境中产生，显然是不成立的。除了这四相外，还有其他外境色法吗？我们要么在有光亮时见到明，要么在没有光亮的时候见到黑暗，所见要么是色法，要么是虚空，除此之外，眼睛不可能再见到其他法。既然这些相统统都见不到，那么从对境中产生的识是从哪里来的呢？

表面上，这是显宗的分析方法，但利根者可以通过观察“心从何生”而开悟。如果说起某种抽象的事物，也许不太容易弄清楚，但我们现在讨论的是每个人都有的心。心是明明清清的，我们一会儿生贪心，一会儿生欢喜心，一会儿生嗔心，一会儿生痴心……每个人都知道这是自己的心，那就观察一下，这颗心是从见根产生，从外境产生，从虚空产生，还是无因

568 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“明暗不瞩即应无有色空。以色空藉明暗显故。”

而生？哪种情况都没办法成立。

我们认为明明白清的这颗心，一会儿痛苦得不得了，一会儿烦恼得不得了，一会儿开心得不得了，一会昏昧得醒不过来。在各种各样的情况中，这颗心到底从哪里来？通过理证观察后可以了知，心与石女儿、龟毛兔角没有差别。最后我们能明白，众生就是将本不存在的东西执著为实有，比如每个人都认为自己有一颗心，但是心识本来无生。

◎ 破识生于空

下面观察第三种情况：

｜ 若生于空，非相非见。非见无辨，自不能知明暗色空。非相灭缘，见闻觉知无处安立。

“如果识产生于虚空，那就既不是尘相，也不是见根。如果不是见，识就没有辨别的能力，从而不能

了知明暗色空。如果不是尘相，识则无有所缘，那么见闻觉知也就无从安立。”

如果认为什么都没有的虚空产生了识，那么识就应该不是见根也不是对境。如果不是见，识就没办法辨别对境。如果不能辨别，那么对于明、暗、色、空等所有对境，识都没办法觉知。

如果无有所缘对境之尘相，那么见闻觉知等统统都会因为缺少因缘而无法安立，因此识也无法成立。

丨 处此二非，空则同无，有非同物，纵发汝识，欲何分别？

“处于非相非见的状态，虚空如同无有。即便这样的虚空是有，也不同于一般事物，纵然它能产生你的心识，这样的心识又有什么对境可以分别呢？”⁵⁶⁹

569 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此空等同于无，何能生识耶？若说空是有，又非同于物，亦何能生识？纵然能生汝识，因非相已灭所缘之境，欲将何者为所分别耶？”

“非相非见”的虚空等同于龟毛兔角，也就是没有。这样的虚空即便是有，也不同于寻常的事物，因为有为法是有生灭的，而虚空与此完全不同。这样的虚空纵然生起了识，识又能有什么对境可以分别呢？

“有非同物”，在温陵戒环的注释中，“有”指的是心识的自体⁵⁷⁰，而其他注释则将“有”解释为虚空⁵⁷¹。

不具见和相二者的虚空就是虚无，这样的虚空即便是有，也是无生灭的无为法。无功用的无为法当中不可能生起具功用的识，即便生起，识又能辨别什么相呢？这是第三种情况。

◎ 破识无所因

570 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“识体若有，非同物象。既自無體。安能有用。故曰欲何分別。”

571 《楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“若言其空是有体者。岂同物像可形可状。”

《楞严经要解》（宋·戒环解）：“识体若空。则同龟毛。识体若有。非同物象。既自无体。安能有用。”

下面分析第四种情况“识无所因”。如果说心识无因而生，那就更可笑了，因为：

| 若无所因突然而出，何不日中别识明月？

“如果无因而突然生出心识，那为什么不在正午时分生出能见到明月的心识？”

世俗中的任何法都是有因而生，比如我能看见柱子，是因为有了对境，依靠所缘缘才产生了觉知柱子的眼识；能见到月亮，是因为有月轮，我才能感知到它。如果识是无因而生，那我们看日轮时为什么不产生月轮的觉知？

本来，世俗中的因果互不混淆，看月轮有月轮的知觉，看日轮有日轮的知觉；但如果你们承许无因生，那生果就不需要什么缘由了，白的可以看成是黑的，黑的可以看成是白的，世间的一切法都将混乱无

序，而这是谁都不可能承认的。

无因生有很多过失，这个道理大家应该都明白。

◎ 破识因和合生及无因生

| 汝更细详，微细详审。

佛陀告诉阿难：“你应该更加细微地观察，详细地思维、分析和探究。”

前面也讲过，《楞严经》主要是依靠推理来观察自心。一般来说，西方学者特别喜欢这种逻辑严密的推理方式。

佛教所提倡的并不是出于想当然或盲从权威的信仰，佛陀在本经中对每一个问题的分析，都完全符合世间的逻辑推理。并不是只有佛教徒才能学《楞严经》，即使是一个没有任何信仰的人，也完全可以根

据本经中的推理来判断其法义是否合理。对没有信仰的人，我们可以问他：你承不承认自己有心识？对方肯定承认有。我们继续问：这个心识是怎么来的？是从五根而来，还是从虚空而来？是从外境产生，还是无因而生？不论是否有信仰，每个人都可以思维，看看佛陀所说的法是否正确。

佛陀要求阿难好好观察，观察什么呢？

| 见托汝睛，相推前境，可状成有，不相成无。

“见依托于你的眼睛，尘相属于现前之境。有相状的，安立为有；没有相状的，则称之为虚无。”

这就是世间的名言规律。

| 如是识缘，因何所出？

“所谓的识缘，是由什么而生的？”

在面前的对境，以及有相、无相的这些法之中，请你用智慧来观察，心识是从哪里产生的呢？

——识动见澄，非和非合，闻听觉知，亦复如是。不应识缘，无从自出。

“识是动摇性的，而见是湛然常寂的，二者无法和合，闻听觉知等也是一样。不应说此识的生缘，是无因自然而出。”

识是动摇性的，我们的分别念一会儿想这个，一会儿想那个。见是澄澈寂静的，藏译为“不动摇”，就像映现色法的镜子一样。按照因明的观点，虽然外境在根识面前显现，但见性只是显现外境而已，它自己并不动摇。如此一来，一者动摇、一者不动，这样的两个法能不能和合呢？不可能。同样的道理，鼻子的嗅、耳朵的听、舌头的尝、身体的知觉这四种现量与识也是非和非合。

识也不可能是无因而生，故不是非不和合。

◎ 识大摄义

——若此识心本无所从，当知了别，见闻觉知，圆满湛然，性非从所。

“如果心识无所从来，就应当知道能了别的心识与见闻觉知之根，都是圆满湛然的，其性非从因缘所生。”

通过以上的观察，我们应该知道，识心本来无有任何来源和住处。从空、境、根等任何地方观察，识都无有来处。这种名言中能了别的心识以及见闻觉知等生识之根⁵⁷²，在实相中本性圆满湛然，并不是从因缘所生。

572 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“了别谓识。见闻谓根也。是生识之根。故云了别见闻等。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“当知此了别之识，与上见、闻、觉、知之根，同是圆满湛然，其性非从缘所生。”

“见闻觉知”这个词在佛教经论中常常被提及，如《入行论·智慧品》中说：“见闻与觉知，于此不遮除。此处所遮者，苦因执谛实。”长水子璇认为⁵⁷³，见是眼见，闻包括耳朵听闻和鼻子嗅闻，觉知包括舌头的尝觉、身体的触觉和意识的知觉。“见闻觉知”四个字包括了六根之性，这种解释也很巧妙。对此藏文本直译为“见、听、觉、知”。

意识及五根识的自体“圆满湛然、性非从所”，并不是因缘中所生。《正脉疏》中提到⁵⁷⁴，这些不是依靠实有的因缘产生的。七大中的识大虽然直接指分别意识，但广义上可以包括五根识。总之，所有的心识实际上不是因缘所生，也不是自然之性。

兼彼虚空，地水火风，均名七大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。

573 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“闻听即耳鼻。觉知即舌身意识。”

574 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“性非从所。亦不属诸缘之意也。”

之前分析过的见大和识大，“连同虚空、地、水、火、风并称为七大。以七大为主的一切法，本性真实圆融，都是如来藏的妙用或本性，本来无生无灭。”

对于识大的观察，佛陀先用一个简单的比喻引出，然后详细分析，最终将其归入甚深湛然的光明如来藏本性。

《楞严经》对众生有很大的利益，在一部经典当中，对于心性有如此透彻深入的分析，确实是非常罕见的。这部《楞严经》在汉地那么出名，的确是有原因的。可惜的是，有些藏族修行人连听都没有听说过这部经，或者即使听说也不一定重视，认为自己修学的是大圆满或《时轮金刚》等密法，进而轻视其他经典。大圆满当然非常殊胜，但对于《楞严经》这么好的经典，不管是什么身份、什么民族、讲什么语言的人，只要有机会学习，都会对如来的教法以及佛陀至

高无上的智慧生起坚定的信心。

| 阿难，汝心粗浮，不悟见闻，发明了知，本如来藏。

佛陀说：“阿难，你的心过于粗大、浮浅，不明白见闻觉知等根及能了知之识性，本来即是如来藏的妙真如性。⁵⁷⁵”

虽然声闻乘的《俱舍论》《阿毗昙论》中对万法的分析都很细致，但是与大乘的了义思想比起来，还是有一定的差距。

阿难在这里又挨了一次批评。

| 汝应观此六处识心，为同为异，为空为有，为非同异，为非空有？

575 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“不能悟明，见闻等根即藏性，不发明能了知之识性，本如来藏者：不字双用，即不悟不发明根识，同是如来藏性。”

佛陀对阿难说：“你应该观察六处识心是同还是异，是空还是有，是非同非异还是非空非有？”

此处列举了八种情况，但无论怎么回答，这些法都不是实有的。

对此，藕益大师是这样解释的：

为同：如果这些识是同体的，比如眼见和耳闻相同，那为什么眼睛听不到声音呢？

为异：如果你说这些识相异，那当你耳朵听法时，心里产生怀疑，马上就会起身，口中询问法义——为什么六识之间会有这样的关联？如果六识完全无关，就应该像东山和西山一样，但事实是，耳朵在听法的时候会对其他识产生影响。

为空：如果这些识都是空无的，为什么每一个识都明明了了、各有特性，与其他识互不混淆？

为有：如果你说识是实有的，那就去找找看，为什么在见、相、空中都找不到它的来处和本体？

非同：如果六识互不相同，为什么诸识可以互相了知？如刚才所说，为什么不同识之间能够互相影响、产生知觉？

非异：如果诸识不是他体，为什么它们各自的作用完全不同、互相乖违？为什么耳朵不能尝、舌头不能听？

非空：如果诸识不空，为什么识的本体了不可得，始终找不到真正的识？

非有：如果识不是有，为什么见闻觉知等识的功用取之不尽、用之不竭？而且为什么只要外境等因缘没有灭尽，识就不会中断？

至于详细的分析，大家最好看一看藕益大师的

注释⁵⁷⁶。

汝元不知，如来藏中，性识明知，觉明真识，妙觉湛然，遍周法界。

“你本来不知道，如来藏之中本性具足之识即是光明之知，本觉之明即是真性之识，妙觉的本性湛然，周遍于法界。”

识的本性是光明的，这种如来藏的明觉本体是真实之识，光明了然，自相不灭，周遍于整个法界。

含吐十虚，宁有方所。循业发现。

576 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若言其同。则眼识胡不别声。耳识胡不辨色。若言其异。则耳自听法。何故身起钦承。口来问义。若言其空。何故了了明明。不可断灭。若言其有。何故内外中间。俱无所在。若言非同。何故性中相知。若言非异。何故用中相背。若言非空。何故觅不可得。若言非有。何故应用无尽。既此六处识心。不是同异空有。亦不是非同非异非空非有。谓非如来藏性而何。盖藏性随缘常不变故。所以不是同异空有。藏性不变常随缘故。所以不是非同非异非空非有也。若迷此妙性。则说同说异。说空说有。说非同异。说非空有。俱为戏论。若达此妙性。则戏论自灭。亦可随四悉檀。作同异等种种说矣。”

“能包含十方无际虚空，怎么会有固定的方所呢？只不过是遵循业果因缘的规律而显现罢了。”

从表面上看，你的意识和我的意识的界限不同，但实际上，究竟的识性遍于整个法界，怎么会有偏堕呢？只是因为业力不同，而在补特伽罗心前有不同的显现。诸佛菩萨观万法如同见手中的庵摩罗果一样清清楚楚，而凡夫人对自己的心识却一点都不了知。

在座的各位中，有些人对心性有一定的认识，在修行等各方面都轻松自在；而有些人对心性一点都没有认识，即使遇到一些小事情也特别痛苦、执著和烦恼。同是听课的两个人，由于业力不同、觉悟不同，他们对心的认识也不尽相同。

| 世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度，但有言说都无实义。

“世间人无知，迷惑地执著意识等依因缘而生或是自然之性，这些都是心识分别念的揣度。只要有可言说，就没有真正的实义。”

「阿难明心生信」

尔时阿难，及诸大众，蒙佛如来微妙开示，身心荡然，得无罣碍。

这时阿难及在座大众，承蒙佛陀不可思议的微妙开示和加持，身心荡然，没有任何挂碍。

佛陀用无比高超的智慧作出了微妙的开示，阿难当下有所了悟，有注释说他在此时证悟了清浄的法身⁵⁷⁷，这个法身与《现观庄严论释》中宣讲的佛陀法

577 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“身，谓法身。心，谓真心。荡然，周徧貌。下文分科详释。无罣碍者，妄身妄心不复系罣隔碍也。盖法身真心本自现成，而无始恒为妄身妄心系罣隔碍，曾不知觉，了无自在。今于言下开通，故得大自在，得大受用矣。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“顿悟清浄法身。故身荡然。不复妄认六尘缘影为自心相。顿悟常住真心。故心荡然。知此妄身妄心。不离法身妙心。”

身不同。

我们现在是身也有挂碍，心也有挂碍，而阿难蒙佛加持，身心荡然无有挂碍，此后应该就不会受到佛陀的严厉呵斥了吧？

是诸大众，各各自知心遍十方。见十方空，如观手中所持叶物。

阿难在内的诸大众，都各自了知自心遍于十方，见到十方虚空就像观视手掌中的叶子一样。

有注释说⁵⁷⁸，“叶”指的是贝叶。

当时，在场眷属都对心性有所认识，了如指掌。

一切世间诸所有物，皆即菩提妙明元心。心精遍圆，含裹十方。

578 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“手中叶物，即贝叶也。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“叶即贝叶，物如庵摩罗果。”

他们还通达：“世间所有万物的显现就是菩提妙明真心的本性。真正的心性普遍圆满，含容包裹十方世界。”

此处所描述的，也可以说是究竟了义的菩提心。

下面讲了两个比喻：

| 反观父母所生之身，犹彼十方虚空之中吹一微尘，若存若亡，如湛巨海，流一浮沤，起灭无从。

反观父母所生的身体，就像在十方虚空中吹起的一粒微尘，若存若亡；又像湛然深广的大海之中的一个浮泡，倏起倏灭，起无所来，灭无所去。

在更高的层面来说，阿难等人已经通达了心的本性和万法空性，这时候，反观自己受之于父母的这具身体十分渺小，就像十方虚空中被风吹拂的一粒微尘一般存亡不定，这是第一个比喻。

我们昨天学习的《如意宝藏论》中刚提到⁵⁷⁹，色际之量包括极微、微尘、铁尘、牛毛尘、羊毛尘、闻距、由旬等等。后来在“遍地开花”讲考的时候，有些人的理解比较不错，有些人的理解却有些偏颇，法本里没这么说，我也没这么讲，他自己随意发挥——有些人的想法和认知确实很不一样。

此处还有一个比喻，此身就像广阔无垠的大海中的一个小小的水泡，转瞬即逝。如果真正通达了万法唯心或者此心是光明如来藏的本性，那么，这一世的身体、资具等法，都会显得特别渺小。

丨 了然自知，获本妙心，常住不灭。

579 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者造论）：“七个极微量是一个微尘，七个微尘量是一个铁尘，七个铁尘量是一个水尘，七个水尘量是一个兔毛尘，七个兔毛尘量是一个羊毛尘，七个羊毛尘量是一个牛毛尘的量，七个牛尘量是一个日光尘的量，七个日光尘量是一个虻子的量，七个虻子的量是一个虱子的量，七个虱子的量是一粒青稞的量，七粒青稞的量是一个中指节的量。……二十四指是一肘，四肘为一弓，也就是一寻，五百步弓为一闻距，距离城区这么远的地方称为阿兰若。临近它半闻距的地方称中间边际。八闻距为一由旬，合计四千步弓。就是以这些单位来衡量山王等处及身量的。”

他们清楚地知道：如今已证得本具的如来藏光明妙心，此心常住不灭。

如来藏的本性无离无合、本自具足、常住不灭，并不是之前从来没有，直到今天才产生的。

｜ 礼佛合掌，得未曾有。于如来前，说偈赞佛：

阿难为主的大众礼佛合掌，因其妙悟前所未有的，故于如来前宣说偈颂赞叹佛陀。

阿难在声闻乘数十年的修行中，从未有过这样的妙悟，他在佛陀面前听闻妙法这么多年，但是本经与他特别相应。在座的各位可能也听了许许多多的法，但最终也同样是通过与自身相应的某一部法而生起觉受。

阿难等人当时在如来面前以偈颂赞叹佛陀。

这段偈颂就是汉地寺院的日课《晨钟偈》，唱念时有专门的音律，待会儿请维那师唱诵一下。这些内容很重要，阿难和大众所发的愿也很了不起，所以我們也要对这些偈颂做一些讲解。

——妙湛总持不动尊，首楞严王世希有，销我亿劫颠倒想，不历僧祇获法身。

“三身圆满的世尊所说的甚深法首楞严王三昧，难逢难遇、世所罕有，能使我等众生消除无量亿劫中的颠倒妄想，不需要经历三大阿僧祇劫就能获证法身。”

“妙湛”指法身，“总持”是报身，“不动”指化身，因为化身虽然应机显化，但其本性是不动的。法报化三身的尊主是佛陀，佛陀所说的最深的法就是首楞严王三昧，它在世间中非常难得稀有。⁵⁸⁰

580 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“初句赞佛。佛有三身。谓法报应。今皆具叹。妙湛。法身也。法身无相。湛然常寂。无作无为。徧一切处。不生灭

佛陀所说妙法的精髓就是破妄心，而破妄心的殊胜窍诀在《楞严经》里讲得很清楚，所以这部经典在世间非常珍贵，它的功德可以销尽我们亿万劫中的颠倒梦想，可令众生不须历经三大阿僧祇劫而当下获证法身果位，也就是即生成佛。

如《宗镜录》云：“一念相应一念佛，一日相应一日佛。”如果相应于此法，行者在很短的时间中就可以获得成就。

愿今得果成宝王，还度如是恒沙众。将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。

“愿今证得佛果而成为法宝之王，并且度化恒河沙数的众生。将此大乘菩提心供养十方微尘数刹土的

故。总持。报身也。谓无量劫修行诸度之所显发。总摄一切无漏功德。尽未来际任持不失。无有坏灭。酬彼因故。不动尊者。应身也。谓随机感厌求胜劣。众生心中之所显现真如用相。名之为应。佛体不动。无有作意。如月不降。百水不升。慈善根力。法尔如此。亦如镜像随形所现。镜且不动。故以不动为应身也。”

诸佛及众生，才能报答佛陀的深恩。”

愿我今后得到佛果，成为如意宝一样的法王，之后度化如恒河沙般无量无边的众生。“上求佛果，下化众生”是无数佛弟子共同的发愿。如此上求佛果、下化众生的甚深发心可称为菩提心，我们要将这样的菩提心供养给尘数刹土的佛陀和众生。

在佛面前供养花、香、钱等一切悦意之物虽然有功德，但最令佛陀欢喜的是以发菩提心而作供养，这样才能真正报答佛的恩德。

（维那师唱诵）

伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入，如一众生未成佛，终不于此取泥洹。

“五体投地祈请世尊为作证明，愿我率先入于五浊恶世救度苦难众生。如果还有一个众生尚未成佛，

我始终不愿自己先取涅槃。”

发愿的时候请佛作证可以得佛加持，并且令誓愿坚固。

我们在受菩萨戒的时候，也要祈请诸佛菩萨、金刚持上师作证⁵⁸¹。在佛陀的垂视和证明下，我发誓率先入于五浊恶世，只要有一个众生没有成佛，我就不取涅槃。“一个不留，全部成佛！阿弥陀佛！”⁵⁸²

（众笑）

——大雄大力大慈悲，希更审除微细惑，令我早登无上觉，于十方界坐道场。

581 《自性大圆满支分决定三戒论释》（云丹嘉措尊者著，索达吉堪布译）：“受戒的仪轨：……正行：依靠苦乐施受法修心，先三次祈祷垂念，再念诵三遍‘如昔诸善逝，先发菩提心，复此循序住，菩萨诸学处，如是为利生，我发菩提心，复于诸学处，次第勤修学’，如此一次性受愿行菩提心。”《喇荣课诵集·菩萨戒仪轨》：“祈请十方一切出有坏正等觉及十地菩萨摩诃萨众及诸位大金刚持上师垂念我。”

582 一段时间中，学院有一位乞丐，屡屡在僧众必经之路上乞讨，口中大声唱言：“一个不留，全部成佛！”老道友们大多认识这位乞丐。

“在大雄、大力、大慈悲的佛陀面前，祈请您遣除我细微的障碍，令我等众生早日获登无上的觉道，于十方世界建立道场，转大法轮，教化众生。”

“大雄”指佛陀，佛陀具足大力和大慈悲。“细微惑”，有注释说是所知障⁵⁸³，藏文本中将其译为疑惑、怀疑。祈请佛陀为我等众生断除所有细微的烦恼障和所知障，让我们早证佛果，并且在十方世界当中坐道场。

“坐道场”意为弘扬佛法、利益众生，藏文中译为“广设法宴，以法令诸众生充满欢喜”，也就是进行法布施。佛陀已经断证圆满，我们可以依靠诸佛的加持，发愿自己获得如来果位，并在十方世界用佛法饶益无量无边的众生。

583 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此惑有二分别：一、界内思惑；二、界外无明。思惑是烦恼障细分，无明是所知障细分，阿难虽悟获法身，而此二惑俱在，故欲加功用行，求佛更为开示审除。”

| 舜若多性可销亡，烁迦罗心无动转。

“纵使虚空销灭，但此坚固真心不会动转。”

“舜若多”指虚空，“烁迦罗”指金刚，坚固之意⁵⁸⁴。即便世间的虚空悉皆消亡，我这颗坚固的心也永远不会动摇。虚空有尽，我愿无穷。

对于每个人来说，今天都是个很好的发愿机会。这几句偈颂是汉地寺院每天都要唱诵的早课，希望在座的各位能背诵下来，同时也随文发愿。

不论是藏传佛教还是汉传佛教，对于前辈大德们留下来的窍诀，只要我们深思其中的意义，一定会给自己带来暂时和究竟的利益。大家要以这些偈颂作为自己的发心，这是很重要的。

584 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“舜若多。此云空。空无可销。但泐天空本无。犹可云销。烁迦罗。此云金刚。以喻称性所发坚固誓愿之心。同于藏性。故终无动转也。”

当时，阿难尊者有了新的觉悟，与他以往几十年之中的了悟都不相同。我相信，听了这样的殊胜妙法后，只要不是心像石头一样坚硬，很多人的内心肯定会有所触动和转变。如果第一次听没有感觉，我们可以在有空的时候，比如早起之后、睡觉之前，反复地思维这些法义。等会“遍地开花”的时候，也请道友好好研讨。

第 40 课

2022 年 8 月 11 日

我们继续讲解甚深妙法《楞严经》，前面已经讲完了三卷，今天开始讲第四卷。

卷第四

「富楼那的两个问题」

尔时，富楼那弥多罗尼子，在大众中即从座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：

当时，富楼那尊者在大众中站起身来，偏袒右肩，右膝跪地，双手合十，恭敬地对佛说：

富楼那尊者是弥多罗尼的儿子。“弥多罗尼”是慈行女，其中“弥多罗”意为慈行，即慈悲的行为，“尼”表示女子。富楼那意为“满愿”，因为在他出生之前，他的父亲非常渴望有一个孩子，当江水涨满时在江边向梵天祈祷，最终如愿以偿。后来，在富楼那母亲怀孕的那一天，他的父亲梦见一个装满七宝的器皿进入了妻子的怀中⁵⁸⁵。富楼那在藏语中叫“岗波”，意为“满”。

富楼那尊者是释迦牟尼佛的十大声闻弟子之一，被誉为说法第一。他非常了解众生的根基，无论走到哪里，只要是他讲经说法，人们都欢喜信受。为什么呢？因为富楼那尊者会根据不同众生的根基，为他们讲述相应的比喻、理论或公案。遇到农民时，他会使用农民容易理解的比喻；遇到商人时，他就用商人能接受的方式；遇到有学识的人，他也会宣说对他们最

585 《妙法莲华经文句》（隋·智顗说）：“富楼那。翻满愿。弥多罗。翻慈。尼女也。父于满江祷梵天求子。正值江满。又梦七宝器盛满中宝入母怀。母怀子父愿获满。从诸遂愿故言满愿。”

有帮助的法，而不是在所有场合中只重复自己喜欢的某一句法要。

富楼那尊者在佛陀的众弟子中非常出色，世尊也常常在不同场合中赞叹他。在面对外道或无信仰的群体时，富楼那尊者常常先讲一些治病的方法，因为人们多少都有些身体上的疾病，如果得到治疗，大家都会很欢喜。以前藏地的大德到西方传法，开场时通常会先谈一些世间之事，比如园艺、赛马、射箭，或者如何调心、如何观察月光。通过这些话题，逐渐引发人们对真理的兴趣，然后再宣说甚深的佛法——这是许多智者常用的方便。

总之，富楼那尊者是佛陀的眷属中非常了不起的一位弟子，现在轮到他发言了。上一节课中提到，阿难有所了悟，但此时他的悟境并不算特别高，因为直到佛陀涅槃之后，阿难才获得阿罗汉果位。在阿难尊者开悟之后，富楼那尊者出场了，他在大众中站起身

来，偏袒右肩，右膝跪地，双手合十，向佛顶礼并恭敬地提问。我们要想象自己置身于楞严法会现场，身处佛陀的眷属之中，聆听如来说法。

——大威德世尊，善为众生敷演如来第一义谛。世尊常推说法人中，我为第一。

“大威德世尊，您特别善于为众生宣说如来最殊胜、最究竟的胜义谛法门。世尊您常常推重我是弟子中说法第一。”

富楼那尊者尊称佛陀为“大威德世尊”，为什么这样称呼呢？一方面是因为佛陀的色身与众不同，具有圆满相好和威德之力；更为重要的是，佛陀智慧的威力和功德无与伦比。在佛陀浩如烟海的经续当中，我们正在学习的《楞严经》只是其中的一部，如滴水之于大海，但仍然需要花费很长时间，而且即使我们每天都在努力学习，往往也只能领会到其中的一点皮

毛。不仅是我们对经义感到费解，富楼那尊者似乎也是如此。

佛陀的智慧与威德，的确是凡夫难以想象的。这样一位大威德尊者，善巧地为众生宣说最殊胜、最究竟的胜义谛法门，是百千万劫难遭遇的幸事。富楼那尊者先赞叹了佛陀，然后毫不隐晦地承认，佛陀曾在不同的场合中推重自己是众弟子中说法第一。由此可见，富楼那尊者对佛法非常精通，否则不可能得到这样的赞誉。

《佛藏经》中记载⁵⁸⁶，不仅在释迦牟尼佛座下被誉为说法第一，富楼那尊者还依止过九十亿尊佛陀。在这些佛陀的教法下，他同样说法超胜。当今世界人类的总数不过八十多亿，而富楼那尊者在九十亿尊如

586 《佛藏经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“舍利弗！富楼那定心决了所说无难，无有所疑而生论议。舍利弗！若人实说，何者是一切因缘法师？当说富楼那是。舍利弗！富楼那世所生，常为众生而作佛事。于九十亿诸佛法中，常作法师清净说法，皆于诸佛所尽其形寿，常修梵行清净说法。舍利弗！富楼那亦于六佛法中而作法师，亦于我法作大法师，成阿罗汉心得解脱。若人实说，何人世世供养诸佛种诸善根？当说富楼那是。”

来座下都表现得非常出色，谦虚地为众生传授种种庄严妙法。《大智度论》云：“富楼那说法种种庄严，牵引众情，说法中大。”尊者说法风格多样且威仪庄严，可以引导各种根基的众生，因此在说法者中可称为上首。就像前面所说，正因为富楼那尊者具备深邃的智慧，才能了知众生千差万别的根基，所以在应机施教这一点上极为精通。

——今闻如来微妙法音，犹如聋人，逾百步外聆于蚊蚋⁵⁸⁷，本所不见，何况得闻？佛虽宣明，令我除惑，今犹未详斯义究竟，无疑惑地。

“今天听到佛陀宣讲大乘之微妙法音，就像聋人试图听到一百步之外蚊子的声音一样，连见都见不到，何况听到呢？虽然佛陀为令我遣除疑惑，讲解得清晰明了，但如今我仍然无法彻底理解其究竟意义，未能到达无有疑惑的境地。”

587 蚋，音 ruì，小蚊，又名沙蚊。蚊蚋即蚊子。

虽然富楼那尊者说法第一，但当世尊宣讲《楞严经》这类大乘甚深、微妙、广大的法音时，他仍会感到困惑。我们在听《楞严经》或其他大乘佛法时也一样，有时听不懂，有时打瞌睡，有时胡思乱想，有时心不清净……这些情况也算是情有可原，因为即便是被誉为说法第一的富楼那尊者，也有对甚深法义感到懵懂不解的时候。

富楼那尊者在这里作了一个比喻：就像一个听不见声音的聋人，想要听到百步之外一只蚊子的声音。一般而言，以凡夫的肉眼无法见到一百步之外的蚊子，既然蚊子在不在都不知道，就更不用说听到它发出的声音了。同样，富楼那尊者在听闻《楞严经》时，显现上也对一些内容感到茫然不解。

为了帮助我等众生遣除相续中的烦恼和疑惑，佛陀虽然慈悲地将妙法宣讲得清晰明了，但这些法义确实很难，所以到目前为止，很多人也没能完全理解其

中的深义，也没有遣除内心的疑虑。

佛法甚深，想要通达其中的意义，我们一方面要靠自身的智慧，另一方面也要有信心。佛子应该对大乘佛法的深广境界怀有诚信，否则很难真正理解并掌握它。正如龙猛菩萨在《大智度论》中所说：“信力为初，信力能入。”信心的力量是最为关键的，依靠它才能真正深入佛法。“我此甚深法，无信云何解？”若没有信心，仅以分别念怎能理解和通达佛法深义呢？⁵⁸⁸

不管怎么样，就算我们暂时听不懂《楞严经》，也是情有可原的。佛陀有千千万万的弟子，其声闻众中最优秀的有说法第一、多闻第一、持戒第一、头陀行第一等十位被称为“第一”的弟子。若没有超胜

588 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦鸠摩罗什译）：“是故佛法中信力为初。信力能入。非布施持戒禅定智慧等能初入佛法。如说偈言：‘世间人心动，爱好福果报。而不好福因，求有不求灭。先闻邪见法，心著而深入。我此甚深法，无信云何解。’如提婆达大弟子俱迦梨等。无信法故堕恶道中。是人无信于佛法。自以智慧求不能得。何以故。佛法甚深故。”

的智慧，富楼那尊者怎么可能成为说法第一的阿罗汉呢，但即便是他，在听闻佛陀宣讲的深法时也无法完全遣除内心的疑惑。

下面富楼那尊者以阿难为例，继续说明这一点。

世尊，如阿难辈，虽则开悟，习漏未除。我等会中登无漏者，虽尽诸漏，今闻如来所说法音，尚纡疑悔。

“世尊，像阿难等辈，虽然已经开悟，但所串习的烦恼漏法还没有完全断除⁵⁸⁹；而会众中我等已登无学果位的阿罗汉，虽然已经灭尽世间的有漏烦恼，但如今听闻如来所说法义，依然感到疑惑⁵⁹⁰。”

589 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“旧云阿难先证初果，恐未必然。当以第三卷末圆悟藏性之时，方为迹同初果。故至第四卷中方云，汝今已得须陀洹果耳。”

590 《楞严经指掌疏》（清·通理述）“我等下叙无学疑。我等者自指一类无学人说。已向自谓漏尽亦惟暂断见思。非真无漏。故置虽言。谓虽尽诸漏而实未能尽漏。”

此处的“疑悔”，在藏文版中译为“怀疑”。有注释将“疑”和“悔”分开解释⁵⁹¹：“疑”是对新闻的法义产生疑惑，“悔”是对过去未能理解大乘经义而感到后悔。富楼那说，虽然阿难已经初步开悟，但习气未断，所以不懂深法；而我们这些习气已断的无学阿罗汉，对如来所说的究竟意义，仍然无法完全遣除疑惑。

对于“习漏未断”，满益大师解释为⁵⁹²：阿难等人所知障较轻，但烦恼较重，所以习漏未除；而富楼那等人所知障较重，烦恼较轻，因此对法义不能断除疑惑。此处的所知障和烦恼障与“弥勒五论”的解释⁵⁹³略有不同，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也

591 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“疑悔二心所也。疑属根本。悔属不定。自他法三疑中。单属疑法。善恶二悔中。单属悔恶。即悔前小乘错乱修习也。旧修已悔。新闻尚疑。故疑悔交缠未决定矣。”

592 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“阿难一辈。所知障轻。故先开悟。烦恼障重。故习漏未除。我等罗汉烦恼障轻。故尽诸漏。所知障重。故尚缠疑悔。”

593 《宝性论释》（朵洛瓦尊者造论，索达吉堪布翻译）：“分别三轮者，彼许所知障，分别悭吝等，彼许烦恼障。分别布施者、所布施的对境、布施等三轮是五度圆满之障，承许这是所知障；分别悭吝、贪心、嗔心、懈怠、散乱等行相——（五度）清净之障，承许这是烦恼障。因此它们是所断。”

有相关分析⁵⁹⁴。

从自宗的观点来看，阿罗汉断了烦恼障，但仍未彻底断除所知障；而大乘行者在八地之后，才开始断除所知障。当然，各教派的观点有所不同。在讲闻《入行论·智慧品》、《入中论》和《定解宝灯论》时，我们对此也有所涉及⁵⁹⁵。

总的来说，富楼那尊者在听《楞严经》时对某些内容感到不解，所以向佛陀直接表达了自己的困惑。在场的许多人也都未能理解这些深奥法义，尤其是执著较重的小乘行人，对于这样甚深光明的无为法，确

594 《中观庄严论释》（静命菩萨著，麦彭仁波切释）：“我执所生的悭等六度各自的某一违品如果存在，则不能趋入对治法的各自波罗蜜多中，这是烦恼障。虽已实行六度，但具有未证悟法无我之法我根本的三轮实执分别念即是所知障，如《宝性论》云：‘三轮分别心，许为所知障，悭等分别念，许为烦恼障。’”

595 《入行论讲解》（寂天菩萨造论，索达吉堪布译讲）：“迦叶尊者虽是传承祖师，但对大乘深广法门的通达，确有一些不足之处。毕竟十地菩萨尚不能完全了达，只断除烦恼障而未断所知障的阿罗汉就更不用说了。”

《入中论》（月称论师著）：“净慧诸过不共敌，八地灭垢及根本，已净烦恼三界师，不能得佛无边德。”

《定解宝灯论浅释》（麦彭仁波切著，堪布根华释）：“声闻、缘觉与菩萨所证悟的空性如是分类：为断除烦恼障，佛陀为一切声闻、缘觉宣说了人无我的空性；为断除所知障，为一切菩萨圆满宣说了诸法空性无我。”

实难以立刻通达。

◎ 问题一：云何忽生诸有为相

| 世尊，若复世间一切根尘阴处界等，皆如来藏，清净本然，云何忽生山河大地诸有为相？次第迁流，终而复始。

富楼那尊者说：“世尊，如果世间的一切根、尘、五阴、十二处、十八界等法，都是如来藏清净光明本然的自性，为什么会突然生起山河大地等有为相？这些有为相又为何会次第迁移、变化，周而复始地出现？”

下面主要讨论两个问题，一是关于如来藏，一是关于四大。这两个问题是这一段的核心内容，非常重要。

“如来藏”是众生相续中光明无为的自性。“一

切众生皆具如来智慧德相”，这句话的意思似乎是，众生就像拥有“私有财产”一样具足如来藏，但这只是一种表达方式，实际上，如来藏是诸法的实相，无有二取分别，不存在能拥有和所拥有的区别。

在前文分析完五蕴、六处、十八界等每一法后，我们都得出结论：蕴界处的本性皆为如来藏，万法在如来藏的光明境界中不可言说。包括有情世界内在的心法和器世界在外境中的色、声等无情法，其本体也与如来藏无离无合。听到这个道理时，很多人往往不知所措，因为这和一般的认知不太一致。

富楼那尊者在此处提出了这样的问题：如果连五根或二十二根⁵⁹⁶等根、外境等尘、五蕴、十二处、十八界等世间一切法⁵⁹⁷，都是如来藏清净光明本然的自性，而如来藏是常有不变、不动摇的无为法本性，

596 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“根有二十二，眼耳鼻舌身，意男女命根，苦根意苦根，乐意乐舍根，信勤念定慧，未知当知根，已知具知根。”

597 藏文中将“一切”译为“种种”，各种各样。

那为什么会突然出现器世界及有情世界的种种法呢？器世界有山河大地等成住坏空的变化，有情世界有众生的生老病死等现象，如果如来藏的本体是无相无为的，为什么会产生这些形形色色的有为相？这些有为相为何还会次第迁流、生灭变化并且周而复始？

这是富楼那提出的第一个问题，这个问题可以从胜义谛和世俗谛、实相和现相的角度进行解释，理解起来不算太难。

◎ 问题二：五大性异云何周遍

接下来是第二个问题。

| 又如来说地水火风，本性圆融，周遍法界，湛然常住。世尊，若地性遍，云何容水？

“佛陀您还说，地、水、火、风四大的本性是圆融的，周遍于法界，湛然常住。世尊，若地的本性遍

布一切，为什么其中还会容纳水？”

地大、水大、火大、风大中每一大都周遍于法界，与光明湛然的本性无离无合，在如来藏的自性中圆融无违。对此，本经的第三卷已作了详尽的分析。

富楼那尊者问，既然佛陀说地、水、火、风的本性都是如来藏，周遍于法界，那么我想请教世尊：如果地大的本性周遍法界，那么它如何能容纳水大呢？因为地的本性是坚硬，具备承载的能力，而水的本性则是湿润，二者是完全不同的性质。如果地大的法性遍于一切，水大又如何能够融入其中呢？这是第一个小问题。

| 水性周遍，火则不生，复云何明水火二性，俱遍虚空，不相陵灭？

“如果水的本性是周遍法界的，那火就无法存

在，又怎么能说水火二性能同时遍及虚空而互不相违呢？”

如果水大的自性周遍法界，那么火大肯定无法产生，因为水大和火大是相违的。既然如此，为什么水大和火大两种自性能同时遍布虚空而不互相除灭呢？水的本性遍于一切，火的本性也遍于一切，在无碍的虚空界中，水和火这两种相违的法如果同时存在，为什么二者不会变成互相损害的因呢？例如，若火的力量强大，水就应当无法存在；若水的力量更强，火也应当被浇灭。

如果对于法性没有深入了解，我们可能也会生起这样的疑惑：地、水、火、风在名言中是性质完全不同的法，为什么它们之间不会互相抵触呢？

| 世尊，地性障碍，空性虚通，云何二俱周遍法界？

“世尊，地大具障碍性，而空大虚通无碍，这两者又如何能同时周遍法界呢？”

地的本性是有质碍且坚硬，只要接触到地，色法就会受到阻碍；而虚空的本性没有任何质碍，这二者如何能同时遍于整个法界呢？所谓“周遍法界”，不是指“这里有空大，那里有地大”，而是指地大和空大各自在整个法界中都无有不遍之处。地与虚空的性质完全相反，一者有碍，一者无碍，如果二者同时周遍于法界，相违的二者如何并存呢？

而我不知是义攸往。惟愿如来宣流大慈，开我迷云，及诸大众。作是语已五体投地，钦渴如来无上慈诲。

“而我不知此义所归⁵⁹⁸，唯愿如来宣发流布大慈之风，为我等众开解心中的迷云。”说完这些话，富

598 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“攸。所也。”

楼那尊者五体投地，钦仰渴求如来无上慈悲的教诲。

富楼那尊者对甚深法义无法理解，于是他恭敬地请求：“大慈大悲的佛陀，请您以无边的慈悲心宣流法音，为我及芸芸众生拨开心中的迷云。”他以虔诚的心请佛陀转法轮，遣除众生内心的疑惑与障碍。

说完这些话，富楼那尊者在佛陀面前五体投地地顶礼，就像干渴时希求甘露一样，满怀真诚的恭敬心，祈请如来的慈悲教诲。

◎ 闻法应除慢心

如果我们的自相续被傲慢、嫉妒或者其他烦恼覆盖，就无法了知佛陀的功德，也难以了解说法者的功德。从这里可以看出，富楼那尊者没有任何的傲慢心。他意识到自己不懂，就在佛陀和大众面前直接表露出来。如果是一个傲慢的人，在如此盛大的场合中

面对众多听众，他可能会因为不愿暴露自己的无知而不提问，但富楼那尊者却非常坦诚地在佛陀面前提出自己的疑问。

在听法过程中，如果遇到听不懂的法义，有些人可能会责怪善知识，认为是对方讲得不好。听不懂法义，也许确实是因为法师讲得不够好，但也有可能是因为听者的心相续被无明覆盖，不论对方讲得再好，自己也难以理解。富楼那尊者是我们的榜样，他听不懂时并没有把责任推到佛陀身上，而是归咎于自己，并诚恳地请求如来开示，以遣除自己和众生心中的迷云。

有些人的心中充满了邪知邪见，闻法后毫无收获，反而责怪法师和教法，或者认为是环境原因障碍了他们的证悟——这种态度往往出现在傲慢、愚痴和有增上慢者的身上；而富楼那在佛陀的声闻弟子中被誉为说法第一，即便是这样了不起的尊者，仍然保持

着谦虚虔敬的态度。

我希望大家在听法时，无论面对哪位法师，即使自己稍微有点世间学识，或者在佛教团体中待过一段时间，也应反复观察自己的相续。就连富楼那尊者在佛陀面前听《楞严经》感到吃力时，也从未想过是因为佛陀讲得过于深奥、冗长或简略，那我们就更不能迁怒于外因了。

有些人在挑法师毛病的时候口若悬河，可是当自己讲解法义时，却连基本的字面意思都无法表达准确，更不用说开演甚深的意义了。当然，如果法师讲得确实有问题，并不是不能指出，但如果不见自身的障碍而一味指责说法者，这样的做法就不太合理。

虽然佛陀是遍知，富楼那尊者显现上只是阿罗汉，但如果他想要说点对佛陀不好的话，也应该是有发挥余地的。毕竟在佛陀如繁星般的众多弟子中，富

楼那尊者以口才著称，所以才能在说法时吸引各类众生。尽管如此，富楼那尊者却从未诽谤过佛陀，不像善星比丘或提婆达多那样，毫无忌惮地在众人面前说佛陀的过失。

当我们听不懂法义时，应当多反省自己。有时候，我们由于前世的业力或法障比较重，在闻法时常常难以契入。有些人对英语、戏曲、建筑等世间知识无所不知，但一涉及佛法就感到很生疏，即使记住也说不出来说，即使说出来也流于表面，难以深入地体会佛法的甚深意趣，这或许是因为自己无始以来没有与佛法结上殊胜的因缘，才导致今生对佛法难以生起信心，且容易遇到种种障碍。对此，我们应该有自知之明。

「世尊作答」

| 尔时世尊，告富楼那，及诸会中漏尽无学诸阿罗

汉：如来今日普为此会，宣胜义中真胜义性。

这时候，世尊对富楼那以及楞严大会中所有已证漏尽无学果位的阿罗汉开示道：“如来今日将在此法会中，普为大众宣说最甚深的精髓法要。”

在庄严壮观的楞严大法会中，虽然阿难等个别弟子尚未完全证得漏尽，但在场有许多人已经证得无学阿罗汉果。当时，佛陀告诉富楼那尊者以及在场所有的阿罗汉们：如来今日为此楞严法会中的大众宣讲最深的法义，即佛法中的精髓、精藏或精华。

憨山大师根据法相宗的教义⁵⁹⁹，将“胜义中真胜义性”分为四个层次：第一，世间胜义，指蕴、界、处，这是世间中相对究竟的意义；第二，道理胜义，即苦集灭道四谛；第三，证得胜义，即二空真如——

599 《楞严经通议》（明·德清述）：“胜义中真胜义性，成识论胜义有四：一世间胜义：谓蕴处界等；二道理胜义：谓四谛法；三证得胜义：谓二空真如；四胜义胜义：谓一真法界。”

人无我和法无我，主要指圣者证悟的空性境界；第四，胜义中胜义，即最究竟的胜义，指大乘佛法中的一真法界，最为究竟的真如实相。所谓“胜义中真胜义性”，也就是中观所讲的真实胜义谛。在中观见解中，有相似胜义谛和真实胜义谛⁶⁰⁰，其中远离一切戏论、现空无二的最究竟意义就是真实胜义谛。

此时，佛陀要为富楼那尊者为主的大阿罗汉们宣讲特别深奥的法。因为富楼那尊者提出的问题极为深刻，如果佛陀不以深邃的道理来解答，他们也难以信服，所以佛陀决定宣说甚深究竟的法义。

——令汝会中定性声闻，及诸一切未得二空，回向上乘阿罗汉等，皆获一乘寂灭场地，真阿练若正修行处。

“使法会中所有定性声闻及尚未证得二我空、但

600 《现观庄严论注疏·白莲花之璎珞》（麦彭仁波切著）：“胜义也可分为两种：即仅仅遮破生法等等的，尚未超离于无生戏论的相似胜义；以及超离于生与无生诸边戏的真实胜义。”

已回向大乘的阿罗汉等，都能获得究竟一乘的寂灭涅槃、首楞严王之大寂静地和远离邪知的修行正道。”

在楞严大法会中有不同根基的众生，其中一部分是定性声闻，他们的种性已经确定，依靠声闻乘必将获得阿罗汉果位，暂时不会入大乘，也不是断善根者，故被称为定性声闻；还有一部分是不定性声闻，他们原本是声闻种性，但后来依靠外善知识和内善知识的摄受而趋入大乘。

“诸一切未得二空，回向上乘阿罗汉”，说的是那些尚未圆满证得人无我和法无我，却已趋入大乘的不定性阿罗汉。佛陀要为这些定性和不定性声闻开示最深的法，令他们获得“一乘寂灭场地”、“真阿练若”和“正修行处”的境界。

众生有三种不同的种性：定性声闻种性、定性大乘种性和不定种性。如那些先入小乘、后趋入大乘

的众生，就是不定种性声闻。无论众生是决定种性的还是不定种性，佛陀都要为他们宣讲妙法，令其获得究竟一乘的涅槃和心性无生无灭的首楞严王之修行正道。

“一乘寂灭场地”，指最究竟的涅槃境界。“真阿练若”，阿练若又称阿兰若，意为远离嘈杂、无生无灭的大寂静地，也就是首楞严王的禅定。“正修行处”，指远离邪知邪道的修行正道⁶⁰¹。

满益大师等大德在解释“及诸一切未得二空”时指出，这些声闻弟子已经证得人我空，还未证法我空，但能回小向大。这么解释也是合理的。

有经论称声闻和缘觉为“焦芽败种”，认为他们已经断绝了佛陀种性⁶⁰²，但《楞严经》不这样认

601 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“住此修行。譬依金作器。器器皆金。依果起因。因因即果。成佛正因。莫正于此。故曰正修行处。离此即邪修矣。”

602 《妙法莲华经玄义》（隋·智顗说）：“二乘灰身灭智，灰身则色非常住，灭智

为。一些注释引用了《法华经》的教证说⁶⁰³，像《法华经》中提到的大白牛车一样，佛陀在楞严会上摄受所有种性的众生入于一佛乘。“得到佛陀的摄受”意味着，这些众生在如来面前听闻佛法后一定会有所契悟。接下来，我们将会详细阐述使他们觉悟的法义。

◎ 开悟的重要性

我们有必要了知开悟的重要性。《新续高僧传》中记载⁶⁰⁴，南宋时临安灵隐寺有一位慧远大师⁶⁰⁵，当时的孝宗皇帝问他：如何免除生死轮回。大师回答：如果不悟大道，永远无法脱离生死。孝宗问，如何才能悟道。大师道：只要去探究心性，无论根基如何，

则心虑已尽。焦芽败种，复在高原陆地，既聋且哑，永无反复，诸教主所弃，诸经方药不行。”

603 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一乘即上乘，乃最上一佛乘也；即法华经之大白牛车。令在会皆获者，佛慈平等普益也。”

604 《新续高僧传》四集卷第十三（南宋临安灵隐寺沙门释慧远传）：“孝宗问。如何免得生死。远对曰。不悟大道终不能免。帝曰。如何得悟。远曰。本有之性究之无不悟者。帝曰。悟后如何。远曰。悟后始知。脱体现前。了无毫发可见之相。”

605 此慧远为南宋时人，非为东晋时净土宗初祖慧远。

一定会有所领悟。又问：悟后怎么办？答：悟道之后，连毫发之相都了不可得。

开悟是一种全新的境界。世人因执著而产生了各种痛苦和烦恼，深陷其中不能自拔，但根据前辈大德的教言，只要努力修持，我们每个人就都有机会得到解脱，就看自己是否争取。如果一直懈怠、散漫，被烦恼所转，我们不仅无法即生开悟，甚至在很多生世中都难以断除轮回的根本。在这种情况下，不用说一般的善知识，即使是佛陀金光闪闪地降临在面前，这些人也很难得度。世尊出现于世时，许多无缘者连看都不愿意看一眼，甚至没能在相续中种下解脱的种子。

在这里，佛陀以大悲心向所有决定种性和不定种性的修行人宣说妙法。

｜ 汝今谛听，当为汝说。

“你们现在要用心聆听，我将为你们说法。”

即使是如来说法，如果自己不专心听受，也无法真正领会法义、得到加持。佛陀说：你们要认真地、聚精会神地闻法，我将为你们说法。

富楼那等钦佛法音，默然承听。

富楼那尊者等人恭敬地领受释迦牟尼佛的微妙法音，以特别寂静、默然、专注和努力的态度，认真听闻佛陀所讲之法。

在听闻佛法时，如果精进专注，即使遭遇横死，我们也有可能获得解脱。佛经中有这样一则公案⁶⁰⁶：一位沙门在树下念经，被树上的一只鸟听到了。由于

606 《众经撰杂譬喻》（道略集，姚秦鸠摩罗什译）：“昔有沙门。坐在树下诵经。鸟来在树上听经。专心听经不左顾右视。为猎师所射杀。鸟临死时其心不乱。魂神即生天上。自念生所从来根源。便识一世宿命。既生天已。来下散华在树下沙门上。天人语道人曰。蒙道人诵经恩福故。得免此鸟身。得为天。道人闻鸟语便得道迹。须臾忽然不现。天人还本所。师曰。诸学道者。临欲寿终心不乱者。所生不堕恶道苦痛之处。便识宿命自所更来。故出经示后生也。”

这只鸟与佛前世有缘，它在闻法时太过专注，以至于未察觉到周围的危险，在听经过程中被猎人射杀。由于闻法的功德，它死后立刻转生天界。

在听闻佛法时，即使周围有种种干扰，我们也应尽量让自己的心不散于外境。如果专注地闻法，每个人多少都会有所收获；如果心不专注，即使是利根者也难以通达法义，更何况是钝根者三心二意、马马虎虎地听闻呢？因此，在听闻或接受佛法时应怀有虔诚、恭敬、欢喜和真诚的心，这样我们就能得到佛陀的加持，理解佛陀所说的真理。

第 41 课

2022 年 8 月 13 日

前文讲到，富楼那尊者向佛陀提出了几个问题，佛陀对他说：“你们要仔细谛听，我将为你们宣说。”于是大家恭敬默然地听受。接下来，佛陀开始为楞严会上的大众逐一解答这些问题。

今天的内容可能稍微有点难懂，但是非常重要。虽然《楞严经》是显宗经典，但其中也讲述了一些契合密宗大圆满的甚深法义。在解释十七大续部的意义时，全知麦彭仁波切和全知无垢光尊者经常提到“从本基中显现基现”，还说：如果能够认识本来面目，我们就会像普贤王如来一样于本位中获得觉悟。如果没有认识自心的本性，从本基当中显现迷惑就称为俱

生无明；如果执著外在显现，就是遍计无明；由此在轮回中流转，不认识自己的本来面目，这称为同性无明。有了这三种无明以后，众生就会在轮回中接连不断地流转。

对于本基与基现、轮回与涅槃之间的差别，密宗既有理论上的解释，也有窍诀式的直指。这些内容在续部中有清晰的阐述，对此《楞严经》中也有所涉及，所以学习本经可以令我们进一步对无上密法生起坚定不移的信心。这些法义究竟是怎样的呢？大家可以通过研读经典来探究。

「回答第一个问题」

富楼那尊者在前面文中提出了两个问题，并从第二个问题中引申出几个小问题。其中第一个问题是：如果地、水、火、风等都是如来藏清净本然的本体，为什么会突然出现器情世界净不净的显现呢？佛陀这样

回答：

佛言：富楼那，如汝所言，清净本然，云何忽生山河大地。汝常不闻，如来宣说性觉妙明，本觉明妙？

佛说：“富楼那，如你所说，一切法都是如来藏清净本然的自性，那为什么会忽然生出山河大地等各种法？你平日难道没有听闻如来宣说‘性觉妙明’和‘本觉明妙’的道理？”

在大乘了义经典中，如来经常宣讲“性觉妙明”和“本觉明妙”⁶⁰⁷。此处的“妙明”和“明妙”在藏文本中统一译为“光明”一词，并没有作区分。

佛陀对富楼那说：你提出的问题其实不难，难道你没有经常听闻如来宣说性觉妙明和本觉明妙之理

607 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“性觉本觉指体也。妙明明妙显用也。显不由他故云性觉。性自觉故。性自明故。岂由于他。显非有始故名本觉。本来觉故。本来明故。岂因始有。又体无改易故名性觉。相非生起故名本觉。体相寂灭心言不能及。故称妙。灵鉴不昧昏惑不能暗。故名明。妙明明妙左右言耳。或可寂而常照故称妙明。照而常寂故曰明妙。”

吗？佛陀在此对富楼那抛出了一个问题。

｜ 富楼那言：唯然世尊，我常闻佛宣说斯义。

富楼那说：“确实如此，世尊，我常常听闻佛陀宣讲这些教义。”

《指掌疏》中指出⁶⁰⁸，虽然富楼那尊者经常听闻这些教义，但他之前只是停留在字面理解上，并没有真正领悟到其中的深意。有些人可能也存在类似的情况，虽然已经在喇荣待了十几、二十年，常常听到“本来清净”“自性光明”等词句，但是否真正有所了悟和觉受，却未必清楚，这一生中是否有机会开悟，也不得而知。

“妙明”和“明妙”是心性了然的本觉，富楼那尊者承认自己确实经常听闻。我们也曾听过密宗的

608 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“答以唯然者。随问承当。常闻斯义者。居然无疑。而实不知。所闻未尝异。所解未尝同耳。”

“觉性光明”“赤裸觉性”，以及显宗的“现空无二”“如来藏本面”“明心见性”“当下彻悟”等高妙的法句，许多人对这些境界充满向往，希望能在某个时刻突然开悟，所有的烦恼和痛苦从此荡然无存。有些人在梦中经历了开悟，但醒来后却发现自己仍是凡夫，不免感到失望和难过。

接下来，佛陀开始深入分析这一教义。

| 佛言：汝称觉明，为复性明，称名为觉；为觉不明，称为明觉？

佛陀问道：“你所说的‘觉明’，究竟是指本性自明而称为‘觉’，还是因为觉悟本来不明，需要加明于觉，才称为‘明觉’呢？”

对于这里反复出现的“明”和“觉”，不熟悉法义的人可能会感到非常困惑。

佛陀告诉富楼那尊者，如前所述，心本来是觉明的，周遍一切、清净本然。那么，所谓的“明觉之明”到底是本来就存在，还是通过后天的造作才显现的呢？通过这样的提问，佛陀开始引导富楼那尊者深入思考。

“觉明”之所以被称为觉，“为复性明”，是由于本性为明，一直是心性无为法的光明本性吗？或者“为觉不明”，觉本来不是光明的，只是通过后天的闻思和修行才成为光明的？总之，所谓的光明是心本身具有，还是本来不明、后来才明的？佛陀进一步“逼问”富楼那尊者。

所谓的“明”与“暗”，其实都只是名言上的概念，属于分别念的范畴，不是最究竟的实相。声闻行者往往耽著于词句或外相，所以有悟性的大德多会指出这里的关键：你所说的“明”究竟是本来有明？还是本来不明？

| 富楼那言：若此不明，名为觉者，则无所明。

富楼那说：“如果不增加明分而称为觉，那就没有什么明了。”⁶⁰⁹

富楼那尊者说：如果不需要加明于觉，那就没有“所明”之法了。他认为，众生最初是不明的，需要额外增加明分，才称为觉。

也许有人会认为：如果一直都是明，那么修行就没什么用了，众生最初是无明迷惑的，后来通过自己修行、上师直指等因缘而成为觉者。比如，以前是无明的凡夫，后来通过闻思修行而灭除烦恼、现前灭谛，这才是明。

| 佛言：若无所明，则无明觉。

⁶⁰⁹ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“答言：若此觉体不更加明，名为觉者，则单名为觉，实无所明矣！观此词中，反排真觉，细察意中，深取妄觉，则属闻名昧义。”

佛陀说：“你认为自性中本来没有明，需要加明于觉，否则谈不上‘明觉’。”

佛陀告诉富楼那尊者，最初不明，通过造作才能变成明，这是不合理的。如果本性当中本来没有光明，无论如何勤作，也不可能使其变成明。就像无论怎样清洗煤炭，它也不会变成白色。心的本体如果不是光明的，任何行为都无法改变它。

| 有所非觉，无所非明。无明又非觉湛明性。

“若起心有所加之明时，就不是本自具足的觉性了。若心识昏昧无所加明时，此心不能被称为明觉。如果心的本体本来没有明分，也不成为湛然清明的本性。”

如果像你刚才所说的那样，开始时本性不明，通过造作的方式逐渐增加所明，那就表示这个“明”不

是心的本性，心的本体不是‘觉’的性质；如果没有所加之明，就意味着心的本体并没有觉性光明，如同世间的灯泡本来并不具备光明，不像如意宝、太阳那样本具光明。如果心的本性是无明的，那再怎么造作都不可能有觉明，无法显现出湛然清净的明性。

以上主要遮破了关于心性本来无明、之后才明的错误见解。许多人都误以为心性本来是无明的状态，通过修行达到开悟时，我们就像开灯一样见到光明本性，但这只是一种分别念。实际上，我们的心性本来就是光明的，只是需要重新认识而已，并不存在实有的无明。如果心性最初是无明，后来才变成了光明，那心就变成了有为法，而有为法必定是无常的，这就与恒常不变的佛性如来藏相违了。

对于以上问题，我们很容易产生疑惑；而一旦深入思考，尤其对心的本性有所认识，就一定能理解其中的道理。

| 性觉必明，妄为明觉。

“性本二觉本具妙明明妙，如果必定要加明于觉，即是妄为，而令真觉变为妄觉。”

如来藏的本来面目是光明的，不需要通过造作来使之增加明。如果需要额外增加明分，就不叫真正的明觉，即“妄为明觉”。

有注释在解释前面几句话时提到⁶¹⁰，觉性是本明的，如果再加明于觉，反而失去了真正的光明。经文中“失去”一词的意思并不明显。总之，觉性本来就是光明的，如果认为还需增加明，那就是一种虚妄，不是真正的明觉。

◎ 忽生三细

610 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“殆惟恐其无明觉。而必加明于觉也。而不知一加所明。则觉明二义皆双失矣。”“在汝之意，必定有所加明于觉，方可双称明觉也。汝竟不知，一有加明，则觉明二义，皆双失矣！何以故？体外加明，则非本有之明，时生时灭。”

对于接下来的内容，有大德将之概括为产生“三细”“六粗”的过程⁶¹¹，也就是“三种细相”和“六种粗相”⁶¹²；按照藕益大师的分科来解释也可以⁶¹³；如果简单一点，从字面上理解也可以。

| 觉非所明，因明立所。所既妄立，生汝妄能。无同异中，炽然成异；

“本明之觉性并非后天所造作之明，否则便沦为妄觉。如果通过增加明而安立虚妄的所取，便会产生虚妄的能取。法性原本无同无异，却炽燃显现出不同的世界等相。”

611 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“初之忽生。卯初分二。辰初无明不觉生三细。二境界为缘长六粗。”

612 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“三细：即业相、转相、现相。六粗：（一）智相：属俱生法执，即与生俱来有分别能力，这不是究竟智，只是智之形相。（二）相续相：属分别法执，时时思量，相续不断。（三）执取相：属俱生我执，周遍计度，计我我所。（四）计名字相：属分别我执，要立假名妄相，循著假名而执妄相。（五）起业相：由计名字相而生起业相，造种种业。（六）业系苦相：由造业受报，而为业缠缚受苦。”

613 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“庚二、别明迷悟二。初明众生迷真成妄。二明诸佛悟妄惟真。辛初、中又三。初明所起妄因。二明所感妄果。三结果归因。……此文旧以三细六粗释之。义亦可然。但令文势断续。经旨难明。今故不用。设欲配之。亦无不可。”

三细相中的第一种称为业相，即“觉非所明，因明立所”。本明之觉不是通过后天造作才成为明，否则就成了妄觉。“立所”的意思是，以造作令本然之明觉成了所明，这就是业相。

第二为转相，“所既妄立，生汝妄能”，当觉被误认为是所明，它就成了虚妄假立的所取，而有境也随之成为虚妄的能取。既然有所觉知的对象，就会有能觉知的主体。能所互相观待，所以二者都是虚妄的，这是转相。

第三是现相，“无同异中，炽然成异”，当本基中显现基现时，会出现种种相。本来只是一个本体，但其中突然显现出差异。法性本来没有种种现相，如密宗所说，在佛与众生尚未分开时的无记状态，是无法用言语表达的基，此时光明和空性无二无别。本基原本没有差别，但其中突然显现出无明与种种因缘。

“炽然”有明显、显著之意⁶¹⁴，在藏文中被译为“突然”或“忽然”。

就像《如意宝藏论》中描述的本基中出现基现的过程一样，在无同无异的本初光明界中，突然演变出各种各样的现相，这是由之前提到的三种无明⁶¹⁵所驱动的。如果你试图寻找根源，根本没办法找到。不仅是密宗，显宗中也说“无同异中，炽然成异”——这句话非常重要，清楚地阐明了从本基中显现基现，并从中幻化出种种现相的道理。

丨 异彼所异，因异立同；

“不同的法进一步衍生出更多的差异，这些差异最终也会形成某种共通之处。”

614 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“炽然火光盛貌，既结暗而成四大之色，如火光起于夜暗之中，炽然显著。”

615 本册第 41 课：“如果没有认识自心的本性，从本基当中显现迷惑就称为俱生无明；如果执著外在显现，就是遍计无明；由此在轮回中流转，不认识自己的本来面目，这称为同性无明。”

从本基中突然出现种种相，这些相又进一步生成了不同的显现。如器世界中出现了千差万别、形形色色的现相，不同的诸法中产生更多不同的法。这些不同之法，最终也会表现出某种相同之处。这里的“不同”，是指各种世界的差异；而“同”，则指世界所处的虚空是相同的。

| 同异发明，因此复立无同无异。

“依靠同与异的因缘作用，又显现出无同和无异的状态。”

同与异的出现会带来什么结果呢？众生又显现出无同无异的状态。“无同”指众生之间有种种差别，在有情世界中，不同的显现会陆续分化出更多的差异，如家里本来只有两三个孩子，但孩子们长大后开枝散叶，慢慢形成一个庞大的家族。虽然每个众生的根基、相貌等各不相同，表现出多种多样的差异，

但是他们也有共同点，即“无异”。相同之处是什么呢？在心的觉知、光明湛然的佛性如来藏方面，众生是完全相同的。因此，世界先是“无同异中，炽然成异”，最终呈现出“无同无异”。

经中一会说“同”，一会又说“异”，看起来似乎很复杂，但如果仔细思维，应该不难理解：由于因缘不同，器情万法显现出种种差异，但在多样性中也存在某种共同之处。若说相同，众生的性格、爱好、穿着都不同；若说不同，至少在避苦求乐等方面又是相同的。

◎ 忽生六粗

以上所讲的是“三细”，接下来是“六粗”，即六种粗大的相。有些注释将这些内容做成表格，看起来更加清晰。此外也有简化的讲法，尤其是结合密法的道理可能更好懂一些。对于学过密法的人来说，学

起《楞严经》来比较容易，因为光明和空性的要点在密法中已经和盘托出。

古代的大德们确实非常了不起，他们深刻理解《楞严经》的奥义，并将其讲解得十分透彻。即便如此，当我们在阅读这些注疏时，仍然感到很难。如今也有一些白话解释，但个别地方与原文略有出入。这种现象也很正常，讲者通常以开放的心态宣说法理，而编者落于文字则需要倍加严谨。因此，人们对讲法者的评价比较宽容，而对造论者的要求往往很严格。

下面讲六种粗相。

| 如是扰乱。相待生劳，劳久发尘，自相浑浊，由是引起尘劳烦恼。

“如此在心识中生出种种扰乱，于对境产生分别念，执其为心外实有，转生劳虑，劳虑相续不断，进

而染著尘念，假立各种名言相状，颠倒愈甚，导致心水浑浊不清，由此引发尘劳烦恼。”

如前面所说，从本性中突然显现种种相，进而生成更多的差异，最终无同无异。在《道德经》中也有类似的描述：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”老子认为一切的起源是“道”，由此形成了万物。佛教认为的万法起源是什么呢？在密法中称之为本基，在《楞严经》中则是无同无异的法界。从本基或无同无异的法界中突然产生了各种各样的法，就是前文所谓的“炽燃成异”。

“如是扰乱，相待生劳”，如是本基中显现各种不同的现相，开始不断地扰乱众生。“生劳”是智相，也就是自性本无分别，但因为不断产生各种现相，于是众生缘对境生起种种分别念，在轮回中生死劳虑。这是六相中的第一相。

“劳久”是第二相，叫作相续相。众生在轮回中持续不断地劳虑，各种苦、乐，不断地显现，非常疲惫。我们在轮回中流转了很久，很多人都感到非常疲惫。在山上很多发心的人、背诵的人、考试的人，乃至不考试的人，都觉得活着很累。一些人担心成绩不好，非常焦虑——其实这种担心没有必要，如果考试成绩不理想，最多不过是吃个零分而已，就像“鸡蛋”一样，也不是不能接受。（众笑）

有一天我遇到了一位老师，他认出了我，我也认出了他，我们俩都有些尴尬。他是我中学的历史老师，教得不是很理想，我们全班罢课，一起约定不认真考试，最后全班同学的历史考试几乎都是零分。只有一个同学得了三分，全班同学都“批斗”他，说要给他戴上“黑帽子”，因为那个时候的社会状况就是这样。后来他成了霍西的一位堪布。当时那位老师哭了，说：“我那么辛苦地教你们，这个班真是无可救

药！”他要求学校换班……我只记得前面的事，对后面的事情就没有印象了。前几天在炉霍碰到那位老师时，我故意装作不记得这件事了，他也没有提及，那段历史确实不太光彩。如果全班考零分，这是我的传承。（众笑）

第三相是“发尘”，叫作执取相。因为产生分别念，众生便开始以强烈的执著缘取外在色声香味触法之六尘显现。

第四相是“自相浑浊”，称为计名字相。因为执著色声香味触法，众生就开始对每个法有一种自相浑浊的执取。类似于因明所说的把自相和总相耽著为一体的分别念⁶¹⁶，比如将柱子的自相和总相混为一体，

616 《量理宝藏论讲解》（萨迦班智达根嘎嘉村造颂，索达吉堪布译讲）：“正因为除了我这次所想的蓝色之外，其他的对境是不存在的，所以在这种情况下，我可以把总相误认为自相，即将总相和自相误认为一体，从而得到照了境的蓝色。这里关键的一点就是误得，所谓误得就是把总相误认为自相并以此真实获得对境；也就是说，人们所希求的照了境——蓝色的自相，最终一定会得到。不管是对别人说‘把蓝色的东西给我拿来’，还是我自己心里想‘我要取蓝色的东西’，此时对境无论是布匹的蓝色还是大海的蓝色，或蓝天的蓝色等，只要是把总相误认为自相，就可以获得真实的对境。”

说“柱子”的时候，虽然说的是名称，但通过这种名义混合分别念，可以取到外境中的柱子。

“由是引起尘劳烦恼”是第五“业相”，因为疲虑、执著引起了尘劳烦恼，在轮回当中造作各种各样的业，从而显现无量的痛苦。

以上是五种粗相，最后一个粗相是业系苦相，在此处没有提及，指依靠业而感受果报，不得自在。总之，无明能生一切染法，一切染法都是因为无觉而生。

| 起为世界，静成虚空。虚空为同，世界为异。彼无同异，真有为法。

“动摇则起现世界，寂然则成为虚空。虚空即是‘同’，千差万别的器世界则是‘异’，‘无同无异’即是众生。依靠三细产生的此类业果，是真正的有为法。”

经过上述过程，由动摇而起现世界的种种现相，若寂然则呈现为虚空。世俗中的显现是包罗万象的世界，如果归摄起来则为没有质碍的虚空。“虚空为同”，无论东南西北，虚空在任何地方都是相同的。非洲的虚空和亚洲的虚空，自己口中的虚空和别人所说的虚空，只要是虚空，就都是相同的。“世界为异”，器世界肯定有种种差异。

“彼无同异”，指众生具有的两种相，“同”即相同，有情都有知觉；“异”即不同，众生之间肯定有差别。就算两个人长得很像，但如果仔细观察，一定有不同之处。当然，从中观远离四边八戏的角度而言，同和异的本体都不成立，有为法的本性就是无为法。

在一些注释中，对于六粗的每个相都用《大乘起信论》中的一句话来解释⁶¹⁷。如果简单归纳，只要有

617 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“盖智相即见分之劳相也。起信云。依于境

分别念的产生，就随之会出现种种法；如果没有分别念，万法就不会产生。马鸣菩萨说：“若心生故一切法生；若心无生法无从生。”⁶¹⁸ 如果心产生，一切法就会生；如果心没有生，则万法无从生。诸法虽然有种种相，但这些相在本质上都如虚空一般是明空无别的自性，这也与前面所说的“一切法在如来藏的本体中无离无合”的道理一致。

也许富楼那尊者感到困惑，不明白佛陀为什么这么回答，但如果细致地分析其中的意义，我们就会发现，佛陀已通过直接或间接的方式逐一回答了富楼那的问题。

界起分别爱与不爱。即此分齐。”

《大乘起信论》（马鸣菩萨造，梁·真谛译）：“以有境界缘故，复生六种相。云何为六？一者、智相。依于境界，心起分别爱与不爱故。二者、相续相。依于智故生其苦乐，觉心起念相应不断故。三者、执取相。依于相续缘念境界，住持苦乐，心起着故。四者、计名字相。依于妄执，分别假名言相故。五者、起业相。依于名字，寻名取着，造种种业故。六者、业系苦相。以依业受果不自在故。当知无明能生一切染法，以一切染法皆是不觉相故。”

618 《景德传灯录》（宋·道原撰）：“马鸣祖师云。所言法者。谓众生心。若心生故一切法生。若心无生法无从生。”

第 42 课

2022 年 8 月 19 日

接下来我们继续宣讲《楞严经》。

前文提到，本基当中显现基现，基现中显现各种迷乱，但众生未能认识到真相，从而“无同异中，炽然成异”，最终显现出形形色色的世界和种种有为法。

今天我们要宣讲的是器世界和有情世界的形成，这与全知无垢光尊者在《如意宝藏论》中所阐述的内容大致相同。

「器世界的起现」

关于器世界形成的过程，有的注释结合五行生克的道理进行阐述。有些法师认为这属于世间的说法，对此不太认可，他们主张通过内道教理来解释法义⁶¹⁹；还有一些大德结合其他观点进行解释，如交光真鉴⁶²⁰及憨山大师⁶²¹的分析。对于这些问题，前辈大

619 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此文旧以五行生克训之。甚违经旨。经显一切惟心。乃用世间妄计为解。安得相蒙。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此中义理虽似外论中五行相生之意。而实不尽同。不可以一一附合。有二不便。一者五行反明经义反晦。二者令外教之人将谓不出己意。良以。外教正惟执乎五行能成世界。而实不了其真源。纵高推太极混沌等。而终不识其为吾心之妄觉全体之无明。……至于内教所用名言。多用四大。而不名五行。后之合变转生。但与五行略相似耳。”

620 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“故今解。于前之四法。全准孤山四大为正。而前三大显然依于心起于后之四法。别立名言。略取温陵父母气分之说。以助明而已。”

621 《楞严经通议》（明·德清述）：“老氏指觉明之无明为道体，故曰杳杳冥冥，其中有精。又以空体为虚无大道，指此风相为冲气，故专气致柔。又曰天地之间其犹橐籥乎！此老氏之道源也！儒氏以识神为天命之性，指空大为太极，指此风大为混元一气，由一气以生成万物；是皆不知唯识所变也！故太极图黑白相参，然白即觉性，黑即无明，正不生灭与生灭和合成阿赖耶识，为生万法之始，以此识有三分，而虚空、世界乃‘相分’耳！”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“然儒宗太极两仪之说。却与此经暗合。但彼不说惟心所现。便非正因缘境。今不避繁文。试一点出。经文所称觉明空昧。即彼所称太极。太极图中。半白半黑。黑表空昧。白表觉明也。相待生摇。风轮持世。即彼所谓太极动而生阳。以其周行地外。计以为天也。坚明立碍。金轮持国。即彼所谓动极复静。静而生阴。以其成形于内。计以为地也。火光为变化性者。即彼所谓体阴用阳。离之象也。水轮含十方界者。即彼所谓体阳用阴。坎之象也。所以先天八卦。乾南坤北。离东坎西。正仿佛此惟心四大。但不达惟心。故云太极生两仪。两仪生四象耳。火腾水降等者。即彼所谓

德之间存在一些辩论。如果有时间，大家不妨翻阅不同的注释，相信会对此问题有更清晰的认识。

◎ 能成四大

| 觉明空昧，相待成摇，故有风轮，执持世界。

佛陀说：“依靠觉明和空昧这两种因缘，便产生了动摇，由此形成了风轮，执持、支撑着整个世界。”

对于“觉明”，不同注释中有不同的说法。有些大德认为⁶²²，“觉明”是能取，而“空昧”为所取。

后天八卦。水火为政。故离南坎北。以表腾降之象也。大约儒门。计风金二大为天地之体。计水火二大为天地之用。然后具生后天五行。不知太极动静。全是当人妄心动静。依此妄动妄静。妄有世界相续。岂有五行实法能相生克哉。惟周子先悟道于东林。故作太极图说。欲人了知太极本非心外实法。只是无明迷于觉性。妄成阿赖耶识。而此无明。全体虚妄。了无自性可得。故点破云。无极而太极。谓此太极。本无所谓太极。但是从无住本。立一切法耳。后儒不达。更推无极为太极本。失旨甚矣。又孔子易传。亦云易有太极。乃密指易理为随缘不变不变随缘之藏心。特以机缘未到。不得明言。此又菩萨苦心。不可不知。”

622 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此正明世界相续。不离一念无明心也。由妄为明觉。因明立所。因所彰能。能为妄觉。所为顽空。妄觉是明。顽空是昧。二法相待。法尔成摇。故有风轮执持世界。可见一切风轮。只是一念中之

觉明是最初的无明幻觉，有了它便可以于外显现晦昧顽空之相。有了最初的无明以及随之显现的暗昧、空无之外相，境与有境因缘相成，依靠这两种因缘，便产生了动摇。也有大德认为⁶²³，“觉明空昧”意为无明，依靠无明妄念的动摇，于是慢慢形成了风轮。

“相待成摇，故有风轮”，风轮从何而来呢？它源自有情的妄心。妄心本质上是愚昧且动摇的，依靠动摇的缘起产生了风轮——正如大家所知，风大的法相就是动摇。整个世界就是依靠风轮来执持并支撑的。

《宝性论》等相关经论中提到⁶²⁴，首先有虚空，

动相耳。”

623 《首楞严义疏注经》（宋·子璿集）：“此之觉明全是无明。无明昏钝遍迷法界。即成空昧。故下文云。汝见虚空遍十方界空见不分等。见即妄觉也。一明一昧。一动一静。刹那生灭相待不息。于内生灭即名为摇。于外即成风轮初起。是故世界之初风轮为始。虚空即为世界所依。”

624 《大乘宝性论释·善说日光》（觉囊遍知朵洛瓦著）：“地依水依风，风住于虚空，虚空则非住，风水与地界。世界形成、安住时，广大的地轮依于水轮，水轮也依于风轮，风依于安住于虚空，然而，虚空不依靠因缘，为此也不是依于风轮、水蕴、地界等有为法而住。”

虚空中生起风轮，风轮之上形成水轮，水轮之上是地轮，地轮承载着山河大地，整个世界就是如此形成的。可见，虚空或空轮就是最根本的所依，对此一些注释中还通过图画来表示。在空轮之上形成了风轮，凭借风的特殊力量支撑着整个世界。以上是第一个方面。

——因空生摇，坚明立碍。彼金宝者，明觉立坚，故有金轮保持国土。

“虚空中产生了动摇的风轮，又由于坚执所明而形成具有质碍性的地大，其精华就是所谓的金轮。这个由众生强烈的分别妄念（明觉）而形成的坚固物质，维系和支撑着整个国土。”

接着讲金轮。《如意宝藏论》中提到⁶²⁵，风轮中

625 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者著）：“所谓的能搅风，青黑翻滚而起；从中能遍风流布各方，如烟雾般弥漫整个虚空；粗涩风伴着‘阳’的自声如云般散于空中；能摄风将它们摄集起来，纵横稠密；能熟火风又红又亮，火焰扩散而焚烧，从而形成柔和、平衡的风轮；所谓的能散风，五颜六色骤然而起，

有一种较为坚硬的能摄风，能将万法摄集起来。在虚空中的风轮不断动摇，逐渐形成坚固的物质，这就是所谓的金宝或金轮。其实金轮就是地轮，二者之间没有太大的差别。

“明觉”指众生的分别妄念。因明论典中说⁶²⁶，外器世界和内情世界都是众生的心识所现，根据妄念和习气的坚固与否，形成了真实或虚妄的显现。由于有风轮的动摇性以及妄念的坚执，逐渐形成由无明假立的坚固物质——金轮或地轮。金轮支撑着器世界的存在。这是第二个方面。

| 坚觉宝成，摇明风出，风金相摩，故有火光为变化性。

“坚固的分别念形成了金轮，妄明摇动形成了

使它们东离西散；随后依靠能搅风的搅拌而得以完好形成。”

626 《量理宝藏论》（萨迦班智达根嘎嘉村造颂）：“现外境乃识本身，此者显现外无有，习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。”

风轮，风轮与金轮互相摩擦，成为具有变化性的火大。”

这里宣说火轮。前面提到，风轮是整个世界的依处，在风轮上形成了坚固的金轮，也就是金刚大地。有注释说⁶²⁷：风轮与金轮二者，一者是动摇的，一者是坚固的，它们相互摩擦产生燥热，出现火光，形成具变化性的火大或火轮。所谓的火大具摄受性，可以包括燃烧的火焰，但不仅指火焰。

◎ 不以想象论是非

世界非常奇妙，在人们的一般认知中，水火不相容，二者不可共存，但地质学家却发现了水中有火、火中有水的现象。可见，不论是佛经中提到的，还是我们日常难见的奇异景象，都不能仅凭自己简单的想法来判断是非对错。

627 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“风金相摩者风动金坚相摩相荡也。摩荡既久热性燥发。如是故有火光于金轮之下为变化性。”

有些人一看到佛经中描述的不可思议之法，就立刻断定“这是不对的”，但当科学界发现一些无法解释的现象时，他们却认为“这是正确的”。这些人对佛教缺乏了解、不具正见甚至持有邪见，所以对佛法中的不思议法持否定态度，而对科学中的奇闻异事毫无异议，遵循一套双重标准。

事实上，在黑洞的发现、恐龙的灭绝、宇宙的形成以及地球的起源等无数课题中，科学的解释也只是提出假说，然后进行论证。曾经被公认为真理的科学理论，也不停地被后人推翻。在很多基础性的问题上，科学工作者们至今都没有统一的定论，各自持有不同的观点。是否接受这些观点，是个人的选择，但我们必须认识到，佛法也是众多的理论之一，这一点是无可否认的。

| 宝明生润，火光上蒸，故有水轮含十方界。

“明净的金宝上产生一种湿润之气，通过火光向上蒸煮金轮而逐渐挥发，因此形成能够覆盖整个十方世界的水轮。”

这一段宣说水轮。

金轮本身是明润的，会产生一种湿润之气。众所周知，黄金的表面常常会凝结水气，这种现象在白银、水晶、琉璃等材料上也能观察到。所谓“火光上蒸”，指当火光上腾接触到金轮时，金轮上的湿气会被蒸发，如用电炉烘烤水晶时，有些水晶中的水分会慢慢蒸发。蒸气凝结成云，云在空中飘浮，周游整个世界，因此称为“水轮含十方界”。

◎ 不同观点并不矛盾

《楞严经》把水轮放到四轮的最后宣说，与《俱

舍论》先讲水轮、再讲金轮的顺序不同⁶²⁸。有注释提到⁶²⁹，“水轮在前、金轮在后”是小乘的说法——其实不仅是小乘的经论，在《华严经》和《宝性论》等许多大乘经论中也有类似的观点⁶³⁰。按照水轮在上的观点，金轮的湿气蒸发后，虚空中会降下大量的雨，风轮、金轮、火轮都被水覆盖。此外，根据现代科学的说法，地球上约有 70% 的成分是水，万物的形成都与水有密切关系。

经论中不同的观点各有其理由和角度，我们不必

628 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“按本经，世界地大依水轮，水轮依金轮，金轮下有火轮，火轮下有风轮，风轮下有空轮。”

《俱舍论颂》（世亲论师造）：“器世最下风轮厚，十六洛叉广无数。水深一百十二万，尔后深度八十万，剩余凝结成金轮，水轮金轮之直径，一百二十万三千，四百五十周三倍。”《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“在风轮的上方，雨流宛若车的主轴一般降下，依之形成深度一百一十二万由旬具有金子精华的水轮。它不直接流淌的原因是由于众生的业力牵引。在水轮的上方，依靠风搅拌这些水，致使变得极为坚硬，依此形成了金刚大地。”

629 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“然小乘宗。水轮在前。金轮在后。与此不同者。而不知风轮持水即是坚碍。约相在后。举性在初。故风轮后即说金轮。”

630 《宝性论》（索达吉堪布译）：“地依水依风，风住于虚空，虚空则非住，风水与地界。”

《大方广佛华严经》（唐·实叉难陀译）“此四风轮能持水轮，水轮能持大地令不散坏。是故说：地轮依水轮，水轮依风轮，风轮依虚空，虚空无所依。虽无所依，能令三千大千世界而得安住。”

担心这些观点互相矛盾。世界千差万别，众生的业力也各不相同。某些众生业力所现的地水火风顺序，在另一些众生面前不一定如此显现。某些世界先有金轮后有水轮，而在其他世界中则先有水轮再有金轮，这种可能性并不是不存在。

在闻思的过程中，大家的心态不要过于狭隘。在讨论时，大家可以持不同的立场。在面对前辈大德们提出的不同观点时，我们应学会包容和接受。如果不经观察就一口断定某些观点不对，认为只有自己的观点正确，这样只能表明自身的见识有限。

凡夫的智慧有其局限性，我们应当对此有点自知之明。如果实在无法确定自己的水平，还可以通过考试来检验。也许你自认为很优秀，但在考试时却发现该掌握的要点写不出来、该记住的内容记不住——考试往往能揭示我们的真实水平，还有助于摧毁傲慢。很多人在考试后才会发现自己不像想象中那么了不

起，不敢再高傲自满。最近大家正值考试，有些人可能会感到紧张，所以我在讲课时结合现实情况发挥了一些。

◎ 所成四居

前面讲了四大，现在讲四居：水居、地居、山居和林居，不同讲义对此有不同的解释。

火腾水降，交发立坚，湿为巨海，乾为洲渚。以是义故，彼大海中火光常起，彼洲渚中江河常注。

“火向上腾升，水从上降下，二者相互交织形成了坚固的器界——湿润的是广阔的海洋，干燥的成为洲渚⁶³¹。以此之故，大海中常常起现火光，洲渚上有江河不断流注。”

⁶³¹ 渚，音 tǎn，古同“滩”。《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“初水陆二居。谓火气上腾。水性下降。彼此交过。气发于地。结土而为坚碍。由此则有二种器界。一者润湿下坳之处。积水而成巨海。二者燥干起垤之处。环水而成洲渚。灌顶云。浮土可栖曰洲。聚沙堪住曰渚。则洲渚皆水环陆地。惟洲大而渚小也。”

大家都知道，火向上升腾，水往低处流。一者向上，一者向下，二者本性不同，但交织在一起后便形成了坚固的器世界。湿润的区域逐渐积累成了大海，而比较干燥的区域则形成了大陆、洲岛或海滩。

由于水火交互的因缘，大海中常常会出现火光。这种火光不仅包括海底的火山喷发，还包括龙王手持的水中火等，对此许多注释都提到过⁶³²。大海中有火光，陆地洲滩上则有江河湖沼，如长江、黄河、色曲河、金沙江、岷江等。这些现象展示了自然界中火与水、干燥与湿润的相互作用。

以上宣说了四居中的水居和地居。

丨 水势劣火，结为高山，是故山石，击则成焰，融则

632 《大般涅槃经后分》（唐·若那跋陀罗译）：“尔时，一切海神持海中火七宝大烛、无数光焰，投香楼所亦皆殄灭。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“又问。洲潭江河人所共见。大海火光谁复能见之耶。答海舟夜泊者固常见之。又涅槃经。佛涅槃后。大海龙王持水中火至茶毗所。”

成水。

“在水和火接触的过程中，如果水的势力比火弱，就会结成高山。正因如此，山石在受到击打时会蹦出火星，而被融化时则会变为液态。”

在水与火相互作用的过程中，如果火的势力比较强，就能结成高山，所以当山石相互撞击时会出现火星，而石头在熔炼后会成为液态，如铁水、铜水等。

许多注释中提到⁶³³，为什么要讲火和水呢？因为火代表嗔心，水代表贪心。高山、河流等自然现象就是贪嗔痴及分别妄念的外现，因为妄性不断变化，所以在器世界中的水火之相交织出现。

当今时代中，众生的分别念非常严重。各地火灾频发，各国之间频繁的军事冲突，都是嗔恨心加剧的

633 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“爱心多故成巨海。执心盛故成洲渚。嗔性生慢。执性生嗔。于色起爱渚中流水。违爱生嗔海中火起。水中可居曰洲。水中沙聚曰渚。”

体现。有些注释中说⁶³⁴，众生内心的嗔恨加上傲慢形成了高山。虽然世间许多山脉看起来非常壮观，但其实是众生傲慢和嗔恨的显现。藕益大师说⁶³⁵，一念妄想心中，就已经完全具备了地、水、火、风四大种。

以上讲的是高山的形成，也就是四居中的山居。

丨 土势劣水，抽为草木，是故林藪，遇烧成土，因绞成水。

“在土和水互相作用的过程中，如果土的力量比水弱，就会抽生草木，所以森林或灌木在被火焚烧后会变为土壤，在被绞合时能生出汁水。”

这一段讲四居中的林居。

634 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“外则水势劣火。内则嗔增爱微。嗔复加慢。结为高山。”

635 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“一念妄心，既已全具四大。”

藕益大师说⁶³⁶：“可见地水火风，全是妄心中物。”地、水、火、风等自然现象都是妄念的产物。分别念中动摇的部分形成风大，坚固的部分成为地大。众生的妄念时而动摇，时而安住，由于内在的分别念不断变化，外在的器世界也会出现各种现象，如因贪心而引发水灾或暴雨，因嗔心而引发火灾或战争，因愚昧而引起整个世间的迷茫和混乱等。

如今很多人记忆力衰退、容易忘事，有人怀疑是因为食物中残留的农药导致的，还有人担心是因为自己得了什么疾病——其实这些现象是众生的共业。众生共业不可思议，贪、嗔、痴等烦恼不仅出现于有情的内心，还会反映在自然界和社会现象中。

◎ 结成相续

⁶³⁶ 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“可见地水火风。全是妄心中物。以此妄物。于妄心中交互发生。递相为种。以是因缘。妄有世界相续。除却妄心之外。安有少许实法可得耶。”

交妄发生，递相为种。以是因缘，世界相续。

“依靠妄心相互交织而产生四大，四大递相为种而形成器世界的四居。以这样的因缘，使得山河大地等世界生灭不断，相续不已。”⁶³⁷

外器世界的变化主要源于有情内心的状态。如今众生的烦恼炽盛，反映在外就是世界各地灾害频发。虽然以前也有火灾等自然灾害，但现在经常能在新闻中看到几十乃至上百年来最大的自然灾害频繁发生。这种现象不仅发生在一个国家，而且波及全世界。整个器世界的变化对人类社会产生的影响很难预测，如果照这样的趋势，器世界可能会出现更大的无常。众生的生命很脆弱，一旦器世界发生变化，有情世界也会受到巨大的影响。

637 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“交是交互，妄即妄心、妄境。以心、境互妄，辗转相生。初以妄明，而成空昧，明昧相倾，摇动而生风大；次以坚执妄明，而生地大；次以风金相摩，而生火大；再以金火相蒸，而生水大。故有能成四大，乃交妄发生也。递相为种者：指所成四居，以水火既满，而为洲海之种；更降水势以从火，结为高山，而水火复为山石之种；复降土势以从水，抽为草木，而水土乃为草木之种。故有所成四居，乃递相为种也。”

对于佛法中“万法唯心造”的道理，有些人觉得难以接受：“我的心真的能创造一切吗？”实际上，有情相续中的分别念、内在的四大以及外器世界的四大都是因缘和合的结果。内外的无数因缘互相作用、变化，既不是由单一的众生创造出整个世界，也不意味着一个众生的心态与整个世界完全无关。

佛教中最深的道理就是缘起法，“万法因缘和合”这一点虽然在胜义中观察了不可得，但在世俗中却是颠扑不破的规律，谁都无法推翻。缘起之理不是仅凭世间学者在短短几年内的研究就能得出结论的，这是佛陀在无量大劫中积累二资、净除二障并获得无碍智慧后所照见的真理。佛陀依靠现证而宣说了世界的形成、存在和最终灭亡的过程。在某种意义上说，缘起规律虽然已经如是开显，但我们想要完全通达也没有那么容易。

「有情世界的形成」

接下来宣说有情世界的形成过程。

◎ 六妄成就

｜ 复次富楼那，明妄非他，觉明为咎。

“此外富楼那，如此明现的妄念并非其他法，而是由妄觉所导致的。”

佛陀告诉富楼那尊者：“明妄非他，觉明为咎。”这里的“明”和“觉”并不是按通常的意思理解，而是指妄念的显发或显现。明觉之心由于迷惑而变为众生，如果当下了悟，妄念就成为智慧；如果没有认识，那智慧就成了无明。就像太子沦为乞丐一样，本来具有光明清净的明觉，但是由于迷乱而逐渐变成了众生。

《五灯全书》⁶³⁸中记载了一位净超居士，他在读到《楞严经》中的“明妄非他，觉明为咎”这一段时感到非常困惑：在世界和众生尚未形成之前，怎么会有无明呢？这个问题让他难以释怀、不断参研。如禅宗行者常常借助“疑情”而开悟，后来有一天，净超居士在午睡时听到寺院引磬的“叮叮”之声，当下开悟。

大家晚上睡觉时也可以试着念念这段经文，把闹钟调好，当早上闹钟响起来的时候，看看你会不会突然开悟，那样的话早上就不必去上课了。法王有一次梦到了萨迦班智达，也是一连躺了好几天⁶³⁹。明天以

638 《五灯全书》（清·超永编辑）：“东越西邈居士净超——阅楞严。至觉明为咎处。大疑曰。世界未起。众生未有。此念是谁动耶。质之怀。怀喜曰。子真疑启矣。勉之。不与说破。辛未结伴坐禅。坐中每觉身界俱空。而未大发明。次年结友度夏。偶午睡。闻磬声惊觉。见心遍空界。遂打破生死去来之疑。著语曰。咄不妨被汝道著。又有磬声一击梦初回。突出虚空破铁围之偈。然尚觉空中有物也。冬参天童悟。值悟论格物旨。”

639 《法王晋美彭措传》（索达吉堪布著）：“当年在石渠求学，初学因明《量理宝藏论》时，对有些深奥的因明术语略微觉得难懂，就一缘专注猛厉祈祷上师本尊。一天晚上光明梦境中，萨迦班智达显现，为他传授了一遍《真实名经》并赐予殊胜加持。醒来以后，对显密一切法要无所不知，尤其是因明的所有问题迎刃而解。他一直睡了两三天，醒来后异常兴奋，喃喃地说：‘我病了。’”

后，如果有人迟到，那可能是因为他前一晚依《楞严经》的某句经文开悟了。（众笑）

| 所妄既立，明理不踰。

“能所二取的分别妄念一旦建立起来，明理的心性就无法逾越樊笼而显现。”⁶⁴⁰

妄心或分别妄念一旦建立起来，真正明理的心性就无法显现。“不踰”意为不能超越。妄心的力量在一定范围内非常强大，一旦迷乱形成，便会成为一种坚固的障碍，使得真心、本性或明理无法突出重围。

众生一旦迷乱，即使遇到再好的上师传授甚深法门、再高的成就者为其直指心性，他的相续也很难转变；即使偶尔对法有一点感觉，但很快又会恢复原状。比如在传密法的时候，许多人以为自己开悟了，

⁶⁴⁰ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“所明既已成立。引生能觉之心。念念相续莫能离念。故真明妙理为念所碍。隐而旦废。不能踰越而显现也。”

但过几天遇到对境时才发现，原来自己的嗔恨心还是很严重，可见确实是“明理不踰”。

——以是因缘，听不出声，见不超色。色香味触六妄成就，由是分开见觉闻知。

“以这样迷乱的缘故，众生的听觉无法超越声音的范畴，视觉无法超越色法的领域。外境中形成了色、声、香、味、触、法六种妄尘，有境心识上分出了见、闻、觉、知。”⁶⁴¹

如来藏的觉性中本来圆满具足六境、四大等所有法，我们的心性也能无碍知晓这些，但由于妄心迷乱，耳根只限于觉知声音，眼睛也只能感知色法。妄念的分别导致六根识只能照见自身相应的对境，除此之外无法感知，从而形成了世间的迷乱。

⁶⁴¹ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“色、香、味、触，该摄声法，六种妄尘，成就粗境，不同上二句，声、色之细境也。由是粗境已成，即法生故，种种心生，遂于一精明之体，分开见、觉、闻、知该尝嗅二精六用。”

这与密宗的法义类似：由于无明的遮蔽，众生无法见到自心的本来面目，从而形成了六境和六识，在这方面大家可以参考其他注释中对“六妄”的解释⁶⁴²。遍知佛陀完全了知所有事物，没有任何限制，但由于迷乱，众生只能在有限的见闻觉知的范围内感知世界。

◎ 四生感应

| 同业相缠，合离成化。

“胎生和卵生依赖父母与孩子的共同业力相互缠缚而生；湿生和化生则无需依赖父母，仅凭自身的业力，通过‘合’而生就是湿生，通过‘离’而化现即是化生。”

642 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“六妄即六尘。成就者。麤境已着。具足无缺也。足显上科声色尚是本识细境。未云成就矣。由是分开见闻知者。揽上六尘结尘以成六根。而分开云者即经所谓旋令觉知。壅令留碍。体中相知。用中相背也。又云。元以一精明分成六和合是已。夫根尘成就。则形兆潜彰。”

“同业相缠”指的是依靠共同的业力降生于世，主要包括胎生和卵生。“同业”包括父亲的业、母亲的业以及投生者的业。如果这三种业中任何一者不具足，就没办法胎生或卵生。

尽管卵生最后是从蛋中孵化的，但一开始仍然需要父母的因缘；胎生则更依赖于同业，即使父母方的业力已经具足，但若缺乏投生者的业力，就无法投生；同样，如果孩子的业力具足，但缺少父亲或母亲的业力也不行。总之，胎生和卵生必须具备这三种业力。

各家注疏对于这一段经文虽有不同的解读，但以四生理论来解释比较容易理解，通理大师⁶⁴³和长水子璇的注疏中⁶⁴⁴也是这样宣说的。

643 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“同业相缠者谓父母已三者业同。互相牵缠而受胎卵二生。如人畜龟蛇之类。合离成化句取义应云合成离化。谓不因父母但由己业。或合润成形而受湿生如含蠢蠕动之类。或离此化彼而受化生如天狱飞行之类。”

644 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“胎卵有情。要因父母同业相感。故云同

“合离成化”有时被称为“合成离化”⁶⁴⁵，二者的意思基本相同，指不因父母，只是因自己的业力而投生。“合”指湿生，即众生的心识与外在的四大和合后而生；“离化”指渴望脱离旧处，依靠业力幻化而生，故称化生。

丨 见明色发，明见想成。

“中阴身见到光明色相时，就生起了欲爱的想法。”

这里详细地讲述了胎生的具体过程。

一般来说，中阴身的所见是一片漆黑，如同没有光的夜晚，无法看见其他众生。所谓“见明”，指

业相缠。湿化有情。但因自己情想合离。合处湿生。离处化生。不由父母同业相感。故云合离成化。化即生之总名也。皆名变化故二就因别辨二。一揽尘成种二。一情想所因。”

645 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“合离成化句，取义应云：合成离化，谓不因父母，但由己业，或合润成形，而受湿生，如含蠢蠕动之类；或离此化彼，而受化生，如天狱飞行之类。”

业力出现的一种明相。当入胎的因缘出现时，在黑暗中非常迷茫的中阴身会看到正在行不净行的父母，就像从远处看到灯光一样，中阴身看到这个场景时就如飞蛾扑火般本能地被吸引过去，看到父母交合的全过程，由此产生强烈的欲望。

丨 异见成憎，同想成爱，

“当男见父、女见母，此异见就生起憎恶心，男见母、女见父为同想，会生起贪爱心。”

在投生时，“异见”会引发憎恨，“同想”则会引发贪爱。若中阴身将投生为男性，看到母亲时会生起贪爱心，对父亲则会产生憎恨心，这是“异见”；如果将投生为女性，则对母亲生憎恨心，对父亲生贪爱心，这是“同想”。

中阴身就是这样在贪爱和嗔恨的驱使下入胎的，

这与《俱舍论》及其他论典的说法一致⁶⁴⁶。

丨 流爱为种，纳想为胎。交遘发生，吸引同业。

“贪爱之心流注形成投生的种子，并因纳受此想爱而入于胎中。父母的交合吸引具有共同业力的众生前来入胎。”

由于流注了想爱，父精母血成为受生的种子，如果中阴身以贪心将种子执为我，接纳了“那就是我”的想法，这就是投生之因，于是真实地入胎。⁶⁴⁷

在父母交媾时，只有同缘分的众生才能入于胎中；如果没有缘分，即使想入胎也不能如愿。父母与

646 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“中有身是如何投生的呢？将要转为人的中有身从远处看见父母交媾，如果转生为男，则对父亲生起嗔心，对母亲生起淫欲的颠倒之心，想与母亲交媾而前往入胎，入胎后在母亲右侧面朝其背部蹲坐而生。如果转生为女，则因对母亲生起嗔心、贪恋父亲而在母胎的左侧面朝前而生。以上是胎生与卵生的入胎方式。此外湿生的中有众生希求清净或不清净生处的香而前往；化生中有身则看见生处而生起欲望、爱心而入。”

647 《楞严经通议》（明·德清述）：“乘其交遘而渴爱随之，吸爱涎而流入母胎，而为受形之种子，故曰：流爱为种。想揽父母一点精血纳想于中，遂执为我，故曰：纳想为胎。此入胎受形之始，盖从交遘发生也！”

子女之间的关系与前世的善恶业息息相关，业缘在其中起着至关重要的作用。虽然中阴身数量众多，就像冬天纷飞的雪花一样，但真正有缘分投胎的众生却寥寥无几。

故有因缘，生羯罗蓝，遏蒲昙等。

“由此因缘开始入胎，逐步形成如羯罗蓝、遏蒲昙等胎位。”

在具足上述因缘后，中阴身就能入胎，在母亲的腹中有凝酪、膜疱、血肉、坚肉、支节、鱼形和龟形等七种胎位，对此《大圆满前行》和《大圆满心性休息大车疏》等经论中都有提及⁶⁴⁸。

648 《大圆满心性休息大车疏》：“痴识风心明点聚，凝酪膜疱及血肉，坚肉支节鱼龟形，经七七日渐成身。中阴意识进入父母交媾白红明点融合之中，最初的七天形成如水银般荡荡悠悠的凝酪，第二个七日形成如柳絮、鼻涕状的膜疱，第三个七日成为如拇指形的血肉，第四个七日成为如蛋形的坚肉，第五个七日形成如莲花瓣状的支节，第六个七日如鱼形，第七个七日如乌龟状，因为手足稍稍突出酷似龟形而以此作为比喻。”

入胎后最初的七天为羯罗蓝，有注释称其为“凝滑”⁶⁴⁹，指像水银一样的凝酪；接下来的七天为遏蒲昙，是像柳絮和鼻涕一样的微小膜疱。

一般来说，藏地民间认为住胎的时间是九个月零十天，《大宝积经》说为 38 个七日⁶⁵⁰，即 266 天，这与现代医学的估算基本相同。汉地民间的说法是“十月怀胎”，但实际上很少会满十个月。总之，胎生是由共同的业力所感，其过程在《大宝积经·佛为阿难说入胎会》中有详细说明⁶⁵¹。

丨 胎卵湿化，随其所应。卵唯想生，胎因情有，湿以合感，化以离应。

649 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“俱舍明胎中凡有五位。一七名羯刺蓝。此云凝滑。二七名额部昙。此云疱。状如疮疱。三七名闭尸。此云软肉。四七名健南。此云坚肉。五七名钵罗奢佉。此云形位。今略举前二。等取余三。”

650 《大宝积经》：“复次阿难。如是之身处在母胎凡经三十八七日已。方乃出生。”

651 《大宝积经》：“尔时世尊告阿难言：「若有众生欲入胎时，因缘具足便得受身，若不具足则不受身……」”

“无论是胎生、卵生、湿生还是化生，众生的出生都与其业力因缘相应。卵生者主要依靠‘想’而生，胎生者则主要因情欲而生，湿生者依赖与四大和合而生，而化生者则因厌离旧境而生。”⁶⁵²

在轮回中，众生相应其不同的业力，会有多种不同的出生方式。卵生主要依靠“想”，也就是以分别念为主导，情欲不是其投生的主要因素。胎生则主要依赖父母的接触和情欲，想为次要因素。湿生主要依赖感受和接触，通过与外在事物的和合而生。比如，依靠心识与外界物质等因缘的接触、和合，粪便中就会出生蛆虫。至于化生的众生，则是由于厌离旧处等因素，依靠一种特殊的幻化因缘而生。

◎ 结成相续

⁶⁵² 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“卵生惟以乱思不定之想，感而有生；胎生乃因亲爱迷恋之情，所以成有；湿生乃以闻香贪味，附合不离而感；化生即以厌故喜新，离此托彼而应。”

情想合离，更相变易。所有受业，逐其飞沈。以是因缘，众生相续。

“情欲、念想、和合、离散互相更改，彼此变易，不断变化。所有众生随着业力的善恶而飞升或沉沦。由于这样的因缘，众生生死轮回不断延续。”

六道中所有众生的出生，要么依靠情欲、要么依靠念想，要么依赖合、要么依赖离。众生只能通过胎卵湿化这四种方式投生，而且这些方式并不固定，可能这一生是胎生，下一生就变成卵生，再下一生则变为湿生或化生。总之，众生的出生方式在不断地变化。

所有众生都受业力的支配。如果没有业力，众生就不会出生，而一旦有了业力，众生就会随之飞升善趣或向下堕入恶趣。就像瓶中的蜜蜂一样，一切有情在轮回中不断地上下流转，以此因缘形成了众生

相续。

至此器世界和有情世界起现的道理已经讲完了，虽然字面上看起来不难，但如果逐句解释，也没那么简单，所以我们在闻思的时候要细心钻研，发愿一定要把法义弄明白。

第 43 课

2022 年 8 月 20 日

现在我们讲到世界依无明起现，包括器世界的起现、有情世界的形成和业果相续这三个方面。与器世界和有情世界相关的内容，目前我们已经讲完了，其中一些道理和《如意宝藏论》所讲的法义有相似之处。

在学习《楞严经》的过程中，我很受启发，越学越感到其中蕴含着很深的道理。在闻思的时候，大家务必要尽力遣除自他的种种怀疑，这一点尤为重要。

「弘扬佛法，利益众生」

我们每个人都应该为未来做好准备，一方面，如果有因缘待在这里，就好好地闻思修行；另一方面，如果能带着正法到各地弘扬，这也符合大乘佛子一直以来的心愿。在各地弘法的过程当中，有道场是最好的；如果条件不具足，至少有一个自己居住的地方，再慢慢以佛法和众生结缘。

如果有因缘，大家也不必拘泥于自己的家乡，在世界各地都是可以弘扬佛法的。俗话说：“外来的和尚会念经。”我常听到这句话，也深入了解了这句话背后的含义，它源自马祖禅师的一段公案⁶⁵³。

马祖家中以卖簸箕为生，后来他离开家乡，外出求学，成为特别了不起的大德。一次他回到家乡，引

653 《五家正宗赞》：“师讳道一。汉州什邡人。姓马氏。容貌奇异。虎视牛行。得法南岳。后归蜀乡。人喧迎之。溪边婆子云。将谓有何奇特。元是马簸箕家小子。师遂曰。劝君莫还乡。还乡道不成。溪边老婆子。唤我旧时名。再返江西。”

起轰动，朝拜他的人络绎不绝。在人们都认为马祖是大成就者而非常尊崇时，一位过去认识马祖的老太太却不屑地说：“我说是谁呢，原来是马簸箕家的小子啊！”

马祖禅师知道此事后感叹道：“得道莫还乡，还乡道不香，溪边老婆子，叫我旧日名。”意思是，修道有成以后最好不要返乡，因为回到了家乡，所弘之道不一定受重视。溪边的老太太认出我，直接叫我儿时的小名。

修行人如果还乡，那些曾经与你有瓜葛的旧识，也许会对你抱有成见；如果你以前出身普通，大家不一定认可你；如果你出身显赫，那返乡弘扬佛法时也许会有更大影响力。无论如何，大家都要做好两方面的准备，也许在家乡能顺利弘法，也许不一定。不管怎样，我们都要尽力为众生带来一点利益。

法王如意宝在石渠求学六年，之后回到自己的故乡建立道场，将珍贵的佛法明灯一代代传承下来。虽然我们未必具备法王那样的大愿，但如果将来有能力，我希望在座的堪布、堪姆、法师以及虽然没有名气和头衔但对佛法有深刻理解的道友，都能弘扬以《楞严经》为主的深广法要。

《楞严经》的注释和讲记我读过不少，发现在汉传佛教中有许多大德极其重视这部经，但如今这样的人可以说是寥若晨星。尽管汉地寺院众多、修行人也很多，但真正弘扬《楞严经》的人又有多少呢？大家应该心里有数。在学习本经的过程中，每个人都应怀着一份责任心，将来无论是回到自己的家乡还是前往有缘之地，都应致力于弘扬这部经典。

「业果相续」

今天接着讲业和烦恼的相续，也就是业果的

相续。

◎ 三种根本贪

富楼那，想爱同结，爱不能离，则诸世间，父母子孙相生不断，是等则以欲贪为本。

“富楼那，众生因想和爱而共同缠缚，相互贪爱而无法舍离，因此在世间中父母与子孙之间相生不断，其根本原因是欲贪。”

这里宣说了欲贪、杀贪和盗贪等三种贪。首先是第一个欲贪。

佛陀告诉富楼那尊者：正如前面分析的那样，想和爱结合，使众生不断结生。如果不能舍弃这样的欲爱心，众生就会“爱之欲其生，恨之欲其死”⁶⁵⁴。

⁶⁵⁴ 《论语·颜渊》：“爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑也。”

由于无法割舍恩爱，因此世世代代、子子孙孙繁衍不断，这样的爱被称为“欲贪”。

在所有的贪欲当中，欲贪是最为严重的。比如一个家庭中最初只有两三个孩子，经过几代后，家族可能会达到数百人，可见这种“爱”会不断地繁衍生息。在藏地有一种说法，如果一个家庭中有孩子出家，就能断除后面的轮回种子，其父母也能安详往生。在其他一些地方的传统观念中，这种看法不被接受，人们认为出家会中断家族的延续，觉得是特别没有面子的事。

这就是第一点，“欲贪为本”的情况。

| 贪爱同滋，贪不能止，则诸世间，卵化湿胎，随力强弱，递相吞食，是等则以杀贪为本。

“为了滋养贪爱所成之身，贪念难以止息。卵

生、化生、湿生、胎生等世间一切众生都随着自身力量的强弱，递相强食弱肉。这一切现象的根本原因是杀贪。”

众生因为有了贪爱而受生，之后又以贪爱滋养身体和生命。这种贪执不断地生起和增长，导致整个世间的众生，不论是卵生、化生、胎生还是湿生，都随其力量大小而互相吞食。

前面讲湿生时提到“湿以合感”，在一些注释中将其解释为情想与湿气的和合⁶⁵⁵，可见这种湿润之气是湿生的重要因素。

不管是属于四生中的哪一生，众生的力量有强弱之分，强大的生命吞食弱小的生命，而弱小的生命用各种方式进行反击，也会给对方造成伤害。如在大海中大鱼吃小鱼，小动物寄生在大鱼身上，整个世界的

655 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“湿气中生。不由父母。但自情想与湿气合。即便受生。故云合感。”

众生就这样在杀贪的驱使下强食弱肉。

人类是这样，旁生是这样，包括在天、龙以及非天等众生中也都存在这种恃强凌弱的现象。在人类社会的国家之间，强大的国家常常试图吞并弱小的国家。如大国对小国开战，小国的反击也令大国陷入进退两难的局面，在军事、经济等很多方面都遭遇困境，而外部势力的加入还会令局势更加复杂。总之，大到国家之间，小到人与人之间，乃至蚂蚁和蚯蚓之间，整个世界中到处都充满了互相争斗的现象。

这就是所谓的“杀贪”，即以贪心引发的杀害其他众生的欲念，属于贪欲的一种，因为吞食或杀害其他众生的根本原因还是贪。《俱舍论释》指出⁶⁵⁶，杀

656 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“根本随眠有六种，即贪随眠、如是瞋、慢、无明、见、疑随眠。所谓的‘如是’指的是缘于何法能增上贪，瞋等也是如此增长的意思。”

《俱舍精钥》（世亲论师造论，蒋扬洛德旺波释，索达吉堪布译讲）：“因为首先用贪心来执著诸法，比如对某人或某物生起贪心，进而成为我所执，认为‘这是我的’从而归为己有，在这个基础上，一旦所执著的人或物有所损害，瞋恨心就会不断蔓延。以五蕴为例，首先用贪心执著为‘这是我的五蕴’，在五蕴稍有损害时就会生起瞋恨心，虽然五蕴是无我的本性，但就在这种无我的五蕴上产

害或嗔恨众生往往源于贪爱之心。就算对某人特别仇恨，其实也是源于自己的贪执心；如果自心没有一丝贪恋，就不可能产生仇恨。恨的根本就是贪。在各种烦恼当中，贪欲极其可怕，因为贪念一旦生起，其他烦恼就会接踵而至、此起彼伏。

| 以人食羊，羊死为人，人死为羊，如是乃至十生之类，死死生生，互来相啖。

“人因贪欲而食羊，羊死后转生为人，吃羊的人死后转生为羊而被吃，这种因果循环不仅限于人，也适用于所有十类众生。在生生死死的过程中，众生互相啖食。”

这里讲盗贪。由于贪心驱使，一个人吃了羊，被吃的羊死了以后变成人又去吃羊，吃羊的人死后变成羊而被吃，他们相互啖食的关系乃至生生世世都在

生坏聚见、边执见、见取见等五种见，产生‘我到底存不存在来世’等怀疑之心。”

循环延续。这种因果报应不仅成熟于在人和羊之间，乃至所有十生众生都是如此。十生指卵生、化生、胎生、湿生这四生，加上有色、有想、非有色、非无色、非有想和非无想⁶⁵⁷。

这个世界上，有无量的众生在生死轮回中互相啖食。我在二十多年前撰写《放生功德文》时引用过《楞严经》的这段经文⁶⁵⁸，在写《悲惨世界》时也引用过。记得《悲惨世界》是我在喇嘛经堂后面的一个小房子里写的，当时我看到这句经文，感到与要表达的主旨非常契合，马上就在书里引用了。

《放生功德文》中还引用过《杂宝藏经》中的一则公案⁶⁵⁹：有一个人想吃羊，但担心家里人反对，

657 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“十类众生：于十二类中，除无色、无想；”

658 《放生功德文》（索达吉堪布著）：“我们杀任何一个众生，自己死后即会变成这样的众生，遭受到同样的厄难。《楞严经》云：‘以人食羊，人死为羊，羊死为人，如是乃至十生之类，死死生生，互来相啖，恶业俱生，穷未来际……以是因缘，经百千劫，常在生死。’”

659 《杂宝藏经》（一〇八）祀树神缘：“昔有老公，其家巨富，而此老公，思得

于是宣称要用羊供养树神。他在树下造了祭祀用的塔寺，每年不断地杀羊。这个人去世以后，他的儿子延续了这一传统。这位杀羊的人死后转生为羊，一天，当儿子准备宰杀这只羊时，一位阿罗汉恰好在附近乞食。阿罗汉用智慧观察到这只即将被宰的羊就是他父亲的转世，于是示现神通，让儿子看到其父转生为羊的整个过程。儿子得知真相后非常懊恼，拆除了庙宇，从此不再祭祀，改为悔过修福。

还有一则公案，讲的是杀猪的人死后转生为猪，被杀的猪死后转生为人，又去杀猪的故事。其实，如果今生你杀害虫子或其他任何众生，来世就可能会以另一种形式来偿还命债，这种因果关系确实非常可

肉食，诡作方便，指田头树，语诸子言：‘今我家业，所以谐富，由此树神恩福故尔，今日汝等！宜可群中取羊以用祭祠。’时诸子等，承父教勅，寻即杀羊，赛此树，即于树下，立天祠舍。其父后时，寿尽命终，行业所追，还生己家羊群之中。时值诸子欲祀树神，便取一羊，遇得其父，将欲杀之，羊便咩咩笑而言曰：‘而此树者，有何神灵？我于往时，为思肉故，妄使汝祀，皆共汝等，同食此肉。今偿殃罪，独先当之。’时有罗汉，遇到乞食，见其亡父受于羊身，即借主人道眼，令自观察，乃知是父，心怀懊恼，即坏树神，悔过修福，不复杀生。”

怕。众生之间因杀业而冤冤相报，乃至生生世世中都互相啖食。

| 恶业俱生，穷未来际，是等则以盗贪为本。

“这样的恶业与生俱来⁶⁶⁰，乃至业力没有穷尽之前都永无休止。这种恶业的根本原因就是盗贪。”

这样的恶业是与生俱来的，将伴随我们乃至未来际无有穷尽，一直冤冤相报。何时才能了结呢？若不修行，恶业没有终结的时候，其根本原因就是盗贪。

有注释中说⁶⁶¹：为什么称之为“盗贪”？因为抢夺其他众生的生命，从本质上来说也属于偷盗。所谓偷盗，就是在别人没有给予的情况下去获取，所以偷盗又称为“不与取”。有些偷盗是悄悄进行的，有些

660 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是恶业积习。与生俱生。若无因缘（自力为因。佛加为缘。）断除。必至穷未来际。”

661 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“不与而取。名之为盗。畜生何尝肯与人食。横取食之。盗莫大焉。故约互伤名杀。约互取名盗。”

是强行抢夺的⁶⁶²，戒律中对这些行为进行了详细的分析。无论开价多少，任何一个众生都不愿将自己的生命献给别人。倘若没有经过对方同意而以各种方式夺取其生命，这种行为显然就是一种偷盗。因此，杀生不仅犯了杀戒，同时也犯了盗戒。

以上除了四重罪中的妄语没涉及外，我们已经宣讲了杀、盗、淫三种根本贪欲。首先是欲贪，以贪爱令子孙延续，这种行为属于不净行；然后是杀贪，即众生之间的杀戮，究其根本也是源于贪心；最后是盗贪，虽然表面上看是杀生，但实际上也属于严重的偷盗。“杀盗淫”三种根本贪欲，导致我们在轮回中无法解脱。

◎ 业债酬偿

662 《大圓滿前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“权威不与取：像国王之类势力强大的人，不是依靠合法税收而是以非法暴力强取豪夺或者动用军队等武力明目张胆地掠夺，诸如此类的不与取叫做强权不与取或势力不与取。

| 汝负我命，我还汝债，以是因缘，经百千劫常在生死。

“你欠我的命，我还你的债，由于这样的因缘，众生经历百千数劫，仍然处在生死轮回当中。”

如果我曾杀害你，便欠下了命债，未来你也必将反过来杀我；同样如果他曾杀过我，那么他便欠下了我的命债，他必然以命相偿。这种杀害众生的行为，源于彼此之间欠下的命债。正是由于这样的因果关系，众生在百千劫的轮回中不断感受着痛苦的果报。

在所有的偷盗和抢劫中，抢夺性命是最为严重的恶业。前辈大德曾说，如果吃肉，你就直接或间接与被杀众生的命运相连，所以佛陀在许多经典中反复宣说吃肉的过患，原因也在于此。

| 汝爱我心，我怜汝色，以是因缘，经百千劫常在

缠缚。

“你我二人彼此倾心，互相贪恋对方的容色，由于这样的因缘，双方在百千数劫中仍然被缠缚于轮回。”

贪欲确实非常可怕。《圆觉经》云：“一切诸众生，不得大解脱，皆由贪欲故，堕落于生死。”众生因贪欲的缘故，堕落于轮回当中。《正法念处经》亦云：“人为爱所缚，不能脱生死。”人就是因为被爱束缚，所以不能了脱生死。

不管是在家人还是出家人，欲界众生的爱欲都十分强烈。如果谁能真正看破今世，断除爱欲、干涸爱流，那解脱就唾手可得。如果没有断除贪欲，即使表面上看像是个修行人，但由于如毒蛇一般的爱欲作祟，这个人连片刻的自由都无法拥有，并将在极不情愿的情况下堕入恶道。

许多修行人最初的发心是好的，但由于贪欲的力量太强大了，导致他们无法守持清净戒律、取舍因果，最终难逃下堕的命运。有些人可能因为自身福报不足，即便已经出了家，还是不能控制强烈的贪欲心；有些人因为前世的福报较大，内心的欲望极少，对异性和对财富的欲望都相对淡薄，对于这种人来说，修行解脱就比较容易。不管在哪里，欲望不强的人都更能控制自己的心。

在修行的过程中，贪心和嗔心是最大的敌人。如果一个人的贪心特别旺盛，或者嗔恨心过于强烈，他的修行都将难以成功。相对而言，如果我们相续中贪心和嗔心的力量比较薄弱，就算还有愚痴、傲慢或嫉妒等过失，这些烦恼的影响也没那么大。

一般而言，在所有的烦恼当中，贪心和嗔心对众生的损害最为严重。一个人的相续中一旦生起贪心，嗔恨心也会随之而来。大家首先应该了解这些道理，

然后尽力地去断除这些烦恼。即便已经尽了最大的努力，仍然难以完全断除烦恼，我们也要接受现实，再接再厉。

◎ 结成相续

| 唯杀盗淫三为根本，以是因缘，业果相续。

“杀、盗、淫这三者就是轮回的根本。正是因为这些因缘，恶业和果报才会不断延续。”

总的来说，有情流转轮回的主要原因就是业果相续。前面讲了世界相续，然后宣说众生相续，也就是外器世界和有情世界分别是以什么样的因缘而起现并延续的。实际上，器世界、有情世界以及业果相续的起现，都是因为众生的心无法转为道用。

由于业和烦恼的存在，众生必定会不断地转生。在转生的过程中，器世界随着业力的变化而显现。总

之，器世界和有情世界相辅相成，如果没有无明业惑，就不可能出现众生；如果没有众生，器世界也无法成立。

富楼那，如是三种颠倒相续，皆是觉明，明了知性。因了发相，从妄见生。

佛陀说：“富楼那，以上三种颠倒相续，都是从如来藏觉明本体中妄生明了知性。随着妄了之无明而引发了业相、转相和现相，由此产生妄见。”

以上所讲的世界、众生和业果三种颠倒相续，都来自觉明，对此各家注释的说法有所不同。有些大德认为⁶⁶³，觉明是一种觉悟明了之心。以上三种相续在如来藏的本体中就是觉明，它随着对外境的攀缘而变

663 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“由众生不断。故世界不断。然皆非心外有实颠倒。不过皆是觉明体中。妄生明了知性。因此妄了。发起所知妄相。从于妄有能见而生耳。此中明了知性。即牒前妄为明觉。是业相也。因了发相。即牒前因明立所。是境界相也。从妄见生。即牒前生汝妄能。从此妄能生一切法。是能见相也。今之山河大地诸有为相。次第迁流。不过因此虚妄微细三相为本。遂成六粗诸相。终而复始。岂有他哉。”

成了妄想，逐渐引发三相、产生妄见，也就是前面所讲的三细六粗。

还有大德如憨山大师认为⁶⁶⁴，这里的“觉明”其实是无明。这样的无明觉知产生了妄相，故称“明了知性”。从无明中所发之相包括器世界、有情世界等现相，众生在此中以妄见而不停地轮回。

各位大德的解释有所不同，藏译本与前者的观点相同。

| 山河大地诸有为相，次第迁流。因此虚妄，终而复始。

664 《楞严经通议》（明·德清述）：“议曰：此结三种妄元也！谓三种颠倒之相本来不有，但因无始一念妄动而有无明，故曰：觉明。由此无明而生妄见，故曰：明了知性。因无明而发所相，是从无明而生山河大地诸有为相也！是知初言因明立所，只一所字而三种之相已具其中矣！以妄见不泯则轮回不息，故终而复始也！”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“觉明即是无明。明了知性。即是本真妄真和合。总是业相。下了字即能见相。因了发相者。依上业相。起出能见。而带出境相也。此四句。无明三细皆备。下妄见即缘此境相。而起我法二执。浑然涵彼前四麤也。盖三相续。即彼后二。而后二皆本无明三细二执而出。故结答云。汝问三种云何忽生。皆是觉明。乃至妄见所忽生也。”

“山河大地等所有的有为相也随之显现，并且依次发生变化与流转。所有这些有为相的本质都是虚妄的，周而复始、循环反复。”

依靠三种颠倒相续和三细六粗，山河大地、有情无情等一切有为法依次显现，经历成住坏空而不断地变化和迁流。由于妄见的存在，众生世界、器世界和业世界周而复始地轮转，无初无始的循环不断地在轮回中浮现和演绎着。可见，整个轮回与这三种相续有着密切的关系。

《如意宝藏论》中宣说了类似的内容，首先是器世界的形成，然后是有情世界的形成。众生的苦乐与各自的业感有关，《如意宝藏论》第一品中所讲的种种苦乐的显现⁶⁶⁵，就相当于此处的“业相续”。总之，汉传佛教和藏传佛教大德们的究竟密意互不相

⁶⁶⁵ 《如意宝藏论》：“丁二（宣说彼世界之苦乐现相）此说器情自性中，苦乐交替之现相，六趣依业各感受。”

违、融会贯通，对此，我们应该能随着学习的深入而越来越体会到这一点。

「释难」

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

富楼那说：“如果这个妙觉本来就是妙觉明，与如来心无二无别，无因无故忽然就生起山河大地及种种有为相，那如来已证得妙明觉性，难道还会再次出生外在的山河大地、有为相之众生以及习漏业果吗？”⁶⁶⁶

富楼那尊者问世尊，如果众生的妙觉之心与如来

⁶⁶⁶ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“众生既从真起妄，而如来今者，返妄归真，山河大地之世界，有为相之众生，与习漏之业果积聚业习成有漏果，何时复当再生耶？”

心无二无别，为什么会忽然显现出山河大地等相？如来您已经证悟了最高境界，那对您来说，山河大地以及各种不清净的习气漏法会不会再次产生？虽然如来已经获得了究竟解脱，但会不会有一天像我等凡夫一样再次陷入烦恼和痛苦之中？

接下来，佛陀通过四个比喻来进行解答⁶⁶⁷，前辈的大德们对此也提出了各自的解释。

| 佛告富楼那：譬如迷人，于一聚落，惑南为北。此迷为复因迷而有，因悟所出？

佛告诉富楼那：“譬如一个迷路的人，在某个村落中将南方误认为是北方。这样的迷失是因为迷惑而产生，还是因为了悟而出现的呢？”

佛陀为富楼那讲了一个比喻：譬如一个人在村落

667 《楞严经通议》（明·德清述）：“议曰：满慈此问要显迷悟同源，本无生灭，故如来连以四喻答之。迷方一喻：使知昔本不迷，今亦无悟。空华一喻：使知真元无妄，悟不生迷。金喻觉性不变，灰喻果德无生。”

中迷失了方向，本来是南方，他却误认为是北方。

人们在大雾中容易迷失方向。我以前放牦牛的时候常常遇到这种情况，因为四周的山都很相似，云雾弥漫时根本无法辨别方向。有时我弄错了方向，直到太阳出来以后才发现自己已经赶着牦牛走偏了很远。也有人在开车时因为认错路标而驶入高速公路，开出去很远都无法掉头。

迷路的人将南方误以为北方，这样的迷失是源于迷惑，还是源于了悟呢？佛陀没有直接回答如来是否会再生烦恼的问题，也没有探讨众生的心与如来心之间一体异体、有无增减等关系，而是通过提问引导富楼那尊者的思考。大家也可以想想，当佛陀这样反问时，我该如何回答呢？

富楼那言：如是迷人，亦不因迷，又不因悟。何以故？迷本无根，云何因迷？悟非生迷，云何因悟？

富楼那尊者说道：“这个迷路的人既不因迷惑而迷失，也不因觉悟而迷失。为什么呢？迷失本身是没有根的，又怎么会因为迷惑而生呢？而觉悟本身不会生迷，又怎么能说迷失是依靠觉悟而产生的呢？”

迷路的人既不能说因迷而生迷，也不能说因悟而生迷，这两种说法都不正确。为什么呢？所谓的“迷”是没有根基的，如果连根基都没有，又怎么能说是因迷惑而产生的呢？这里对心的观察比较深，迷乱的本体都不存在，怎么会有迷的产生呢？当我们迷路的时候也可以想想，到底是什么导致的——是我的眼睛出了问题，还是心识出现了错乱？如果真正去寻找迷惑的根源，我们会发现根本找不到。

1987 年我们一行人曾去过某城市的动物园，因为那里非常大，德巴堪布特别嘱咐大家：“无论谁迷路了都不要到处跑，留在原地等就好。”当时同行的还有堪布拉雪和巴让，堪布拉雪大概七十岁左右。后来

不知怎的，两位老人和大家走散了。我们找了很久，直到下午才找到他们。德巴堪布忍不住批评道：“我不是说过，迷路时待在原地不要离开吗？你们为什么到处跑？”——因为找到他们时，我们几个年轻人悄悄地躲在一旁，想看看他们会怎么做，结果发现他们一会儿往这边走，一会儿往那边走。后来我们被发现了，两位老人有些不高兴地说：“你们怎么故意让我们在这里找来找去的？”

在迷路的时候，迷失不可能是因为迷惑而导致的，因为迷失的根本都不存在，又怎么会因为迷惑而出现呢？如果说是因为悟而导致迷失，这也是不可能的，因为悟和迷是互绝相违的⁶⁶⁸，不可能依靠觉悟而产生迷惑。富楼那尊者也比较聪明，他马上这样回答佛陀。

⁶⁶⁸ 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“关于违品，也有是有实法的不并存相违与一者是有实法另一者是无实法的互绝相违，这是观待对境的差别而承许有此二种的。”

佛言：彼之迷人，正在迷时。倘有悟人，指示令悟。富楼那，于意云何？此人纵迷于此聚落，更生迷不？不也，世尊。

佛陀说：“那个迷路的人正在迷惑的时候，突然有一个熟悉道路的人出现，给他指示，使他明白了方向。富楼那，你怎么看？这个人就算曾经在这个村落里迷路，他还会再次迷路吗？”富楼那尊者回答：“不会的，世尊。”

这个迷路的人正找不到路时，如果有一个熟悉道路的人告诉他：“你刚才搞错了，从这里过去就对了。”这个人马上就会明白。佛陀问富楼那尊者：这个人会不会在这个村落里再次迷路呢？

富楼那尊者回答：不会，世尊。如果这是一个正常人，他已经从之前的经验中吸取了教训，不可能再次迷路了——当然，方向感不好的人也可能会再次迷

失方向，就像有些常住道友在喇荣也会走错路一样，但排除这些特殊情况后，一般来说，大多数人一旦知道了路，就不会重新变得不知道。

| 富楼那，十方如来，亦复如是。此迷无本，性毕竟空。

“富楼那，十方如来也是这样。所谓的迷惑并没有根本，其本性是毕竟空性的。”

十方如来就是这样曾经经历过障碍，但是那些障碍一旦被彻底消除，就不可能再出现，以上的比喻就是从这一角度宣说的。

| 昔本无迷，似有迷觉。觉迷迷灭，觉不生迷。

“过去本来没有迷惑，只有看似迷惑的觉知而已。一旦觉知到迷惑的本性，迷惑就会随之消亡，而觉悟的心再也不会生起新的迷惑。”

如来已经彻底明白所谓的“迷惑”本来并不存在，其本性是毕竟空的，而众生本来并没有真正迷惑，只是有一种妄觉，感到似乎迷惑了。一旦识破了迷惑的本面，这种迷惑便会立刻消失，你的觉知也不会再生出新的迷乱。

这是第一个比喻。

亦如翳人见空中华，翳病若除，华于空灭。忽有愚人，于彼空华所灭空地，待华更生。汝观是人，为愚为慧？

“又如一个眼病患者看到空中的鲜花，如果眼病治愈，这些花便会从空中消失。如果忽然有一个愚笨的人，坐在花消失的地方期待花朵再次出现，你看这个人是愚笨还是聪慧呢？”

这是以空花的比喻来继续阐明佛陀不可能再次

迷惑。

又譬如一个患有眼病的人看到天空中出现了许多花，这是由于眼病引起的错觉。当他遇到良医、治好了眼病之后，空花就消失了，因其本来就不存在——如果没有眼病，这个人根本不可能看到空花。这时如果有一个愚笨的人跑到花消失的地方等待空中再次出现花朵，你说这个人是智者还是愚者呢？

比喻对应的意义是，佛陀已经除去了如眼翳般的烦恼障和所知障，如果你认为在佛心中还会产生如空花般的器情世界诸有为法，就是一种愚笨的想法。佛陀并没有直接批评富楼那尊者，而是通过比喻来引导：眼翳除去后却还要守株待兔，在那里看着虚空，等待空花的出现，你说这人是愚笨还是有智慧？

富楼那言：空元无华，妄见生灭。见华灭空，已是颠倒，敕令更出，斯实狂痴。云何更名如是狂人，为

愚为慧。

富楼那说：“空中本来就没有花，眼翳者妄见花朵的出现和消失。认为花从空中消失已经是一种颠倒的见解，如果期待并要求空中再次出现花，就更是痴狂之举了。这样一个狂人，如何谈得上愚痴或聪慧呢？”

富楼那尊者说：空中本来就没有花，但由于有眼病的缘故，眼翳患者才看见空中的花似乎有生有灭。起初，空中的鲜花格外美丽，但治愈眼病以后，花朵便在空中灭尽了。认为花在空中消失已经是一种颠倒的见解，如果还等待空中再次出现花朵，那就是真正的痴狂之举，谈什么愚者或智者。空中的花本来没有产生，如果还在那里等待再次出现花朵，没有比这更癫狂的了，这样的人实在是可怜至极。

许多人疑惑：虽然佛陀相续中的烦恼已经断除

了，但难道不会复生吗？这个问题与此处所说的道理完全一致：彻底断除相续中的烦恼疾病，再次显现迷乱之相无有是处。如果认为还会出现这种情况，这人无疑是痴狂之辈。

| 佛言：如汝所解，云何问言，诸佛如来妙觉明空，何当更出山河大地。

佛陀说：“正如你所理解的，你为什么还问：诸佛如来已经证得妙觉明空，什么时候会再显现出山河大地？”

佛陀对富楼那尊者说：如你所理解的，怎么还会问这个问题？什么问题呢？诸佛已经证得了圆满正等觉的果位，拥有尽所有智和如所有智，但在这样的智慧面前，是否还会像凡夫一样显现山河大地及万事万物的相？

下面，佛陀再次通过两个比喻来总结作答。

| 又如金矿，杂于精金，其金一纯，更不成杂。

“又像金矿中杂质与纯金混在一起，纯金一旦被提炼出来，就不会再与其他杂质混杂。”

这是第一个比喻。

做过矿工的都知道，金矿中的金子最初是和石头混杂在一起的，里面有很多杂质。经过熔化、提炼、打磨以后，可以从金矿中得到 99.999% 的金子，毕竟百分之百的纯金是不存在的。如果将这些金子再次放回山中，它是否会与其他石头、土壤等杂物重新混为一体呢？无有是处，不可能的。

圣者的相续中已经断除了障碍，这些障碍绝无再次复生的机会。这是一个很好的比喻，大家应该铭记。为什么阿罗汉、菩萨等圣者不再产生烦恼？为什

么佛陀在遇到特殊境遇时不会产生贪嗔？人们常常会有类似的疑问。这个比喻告诉我们，不论放在任何地方，纯金都不会被其他事物混杂，因为已经被提炼过了。

——如木成灰，不重为木。诸佛如来菩提涅槃，亦复如是。

“又如木头一旦被烧成灰烬之后，便不可能再恢复原状。诸佛如来一旦证得菩提涅槃的境界也同样如此，不会再受到任何染污。”

最后一个比喻，如果将木柴烧成灰烬，还能重新变回树木吗？这是不可能的。同样的道理，诸佛如来已经证得妙觉明空，在其境界中，世间的山河大地、分别杂念会不会重新产生呢？不会的。

对这四种比喻以及后文要提到的四大，在不同

的讲义中各有不同的解释，我们将在下一节课中再作说明。

第 44 课

2022 年 8 月 25 日

「回答第二个问题」

下面我们继续讲《楞严经》。

《楞严经》第四卷一开篇，富楼那尊者就向佛陀提出了两个问题，分别关于如来藏和大种。其中的第二个问题是，遍于法界的诸大种各自的性质完全不同，如何能够在一处共存？今天主要分析这个问题。

我们常听到这样的说法，万法在法界或真实义阿赖耶中一味一体。如果没有学习过《楞严经》，也许有人会对此感到困惑：“这究竟是名言中的表述，还是胜义中的真理呢？在胜义谛中无有一法成立，而

在名言中地、水、火、风的性质各不相同，又怎么能在法界中周遍圆融而并存呢？”这些问题确实让人困惑，但如果我们深入学习《楞严经》后就会发现，其实佛陀已经在本经中作出了清晰的解答。

在学习的过程当中，大家应该对大乘佛法充满热情，以强烈的希求心来闻思。如果你的发心只是“大家都在听，所以自己不得不听”，而且闻思时心没有专注在法义上，那么闻思的效果就会大打折扣。有些人一边听课一边做其他琐事，这样的闻法没有太大的意义，因为人的心很难同时专注于两件事。在闻法的过程中，大家一定要带着问题、以求学的心态来听，才有可能真正学懂《楞严经》。

——富楼那，又汝问言，地水火风，本性圆融周遍法界，疑水火性不相陵灭。

佛陀对富楼那说：“你又提问说：地、水、火、

风四大的本性是圆融一味的，周遍于整个法界，但你疑惑水与火的本性是否真是不相侵害。”

佛陀复述了富楼那尊者提出的第二个问题：地、水、火、风这四大的本性圆融一味、周遍于十方世界，但众所周知，各大种的本性又截然不同，比如“水火不容”，水大和火大是能害与所害的关系，也即“因明”所说的“不并存相违”。既然二者的本性完全相反，为什么它们不因一方的存在而导致另一方消失，势力强大的一方消灭势力弱的一方？

| 又徵虚空及诸大地，俱遍法界，不合相容。

“你又进一步质疑，虚空与大地同样遍布法界，然而二者性质截然不同，应该无法相容。”

第三个问题：虚空无碍遍通，而大地具有阻碍，前者通、后者塞，二者的性质截然不同，却同样遍于

整个法界，怎么会在同一个法界中相容呢？它们应该是无法并存的。

佛陀在这里先列出富楼那问题，然后再深入地分析。

◎ 虚空喻

富楼那，譬如虚空，体非群相，而不拒彼诸相发挥。⁶⁶⁹

“富楼那，譬如虚空，其本体不是任何相，而不排斥种种相在虚空中显发。”

以上问题不仅仅是富楼那尊者的困惑，也是我们共同的疑问。前文提到，四大在阿赖耶本圆明妙当中一味一体，那么四大作为无情物，这些性质相异的法

⁶⁶⁹ 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“体非群相。譬先非水火。不拒发挥。譬各现俱现也。”

为什么能在如来藏中不相排斥？

佛陀告诉富楼那尊者：譬如虚空的本体无形无相，并不排斥山河大地、草木花叶等各种形相显现在其中。这个比喻对于理解心性非常重要：如来藏不是任何相，也不排斥种种相，就像虚空一样。

用虚空来比喻如来藏非常恰当，许多大德都曾用它来形容心性。如无垢光尊者就在《法界宝藏论》中频繁地提及虚空，并解释说：我用虚空来做比喻，并不是指空荡荡了无一物，而是要说明一切法显而无自性。

佛陀在这里指出：虚空没有相，也不排斥显现种种相。如藕益大师的注释中提到的⁶⁷⁰，妙明真心不排斥一切相。

670 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“妙觉明心。无物可譬。权以虚空譬之。而以明暗动清浊霞映七种诸有为相。权喻七大。然不必一一分配。但总显虚空非七相。不拒七相发挥。以喻藏性非七大。不拒七大发挥而已。”

——所以者何？富楼那，彼太虚空，日照则明，云屯则暗，风摇则动，霁澄则清，气凝则浊，土积成霾，水澄成映。

“为什么会这样呢？富楼那，广阔的虚空在被阳光照射时显得明亮，当乌云聚集时变得昏暗，风吹动时似乎在摇动，雨后天晴时澄澈清净，气息凝聚时浑浊不清，尘土积聚时形成雾霾，而水澄清时则能映出影像。”

广阔无量的虚空虽然没有具体的形相，却能展现出不同的相状，比如阳光照射时，整个虚空都变得光明；乌云密布时，虚空就显得阴暗。虚空本身不会动摇，但有风吹动时，虚空也随之动荡不安；雨雪过后，天空万里无云，这时虚空就清澈透明；而当云雾缭绕时⁶⁷¹，虚空就变得昏暗、混浊或不明清；当尘埃飞扬时，虚空中会出现雾霾，如一些大城市中常起的

671 所谓“气凝”，指地面的气息逐渐凝聚成云，在藏文本中译为云雾。

雾霾；水澄清时就能倒映出影像，虚空本身虽然没有实体，却能通过清澈的水面显现出来，如在广阔的湖面或水池中，蓝天的倒影清晰可见，于是杜甫、李白等诗人常以水中的倒影作诗。

以上这些表明，虚空虽无本体，但依靠外在的因缘，虚空中可以显现各种相。同样，我们的心性或如来藏的本体虽然如如不动，但依靠外缘也会显现出不同的相。外在的善缘让我们产生善心，恶缘引发恶念，不善不恶的因缘让我们的心处于无记状态。此外，外境中发生的事也会让我们产生后悔、苦恼和悲伤等种种情绪。

｜ 于意云何？如是殊方诸有为相⁶⁷²，为因彼生，为复空有？

佛陀继续问：“你怎么看呢？如这些不同方所的

672 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“殊方，是同时异处，虚空之大，诸缘不一，所以现相不等。相以有为称者，从缘生故，是有为法。”

诸有为相，是由于它们各自的因缘而产生的，还是从空中产生的呢？”

这些不同地方的种种相，有的来自尘土，有的出自太阳，有的源于云雾……在不同方位和不同法中出现的多种多样的现象，是依靠各自的因缘产生，还是从虚空中出生的呢？

这里的观察方法和之前的类似，如果诸相依靠各自的因缘产生，就不外乎日、云、风、雾、气、土、水等七种法；或者说，这些现象是由虚空产生的呢？

——若彼所生，富楼那，且日照时，既是日明，十方世界同为日色，云何空中更见圆日？

“如果那些现象是由各自因缘产生的，富楼那，那么当太阳照耀时，既然光明是由太阳发出的，十方世界应该到处都是太阳，为什么在空中只能看到一个

圆圆的太阳呢？”

“彼”指前面提到的七种相，如果这些事物是从七种相各自的因缘中产生，比如阳光是因太阳而生，动摇是因风而生，澄清是因清澈而生等等，佛陀说，这种观点不合理。接下来，佛陀将进一步分析光明相，其他的清、浊、霾等六相都没有展开，因为可以同理推知。

首先以光明为例，刚才提到，有太阳就有光明，如果光明是由太阳产生且不观待虚空的，那么当日光普照大地时，十方世界都应该遍满日色，也就是太阳的光辉。比如喇荣从早上开始，所有有光的地方就应该都有太阳。为什么呢？因为光明是从太阳产生的，哪里有光明，哪里就有太阳。

如果真是这样，那么整个虚空就应该都是太阳的样子，为什么我们只能在虚空中看到一个圆圆的太

阳？如果太阳的确是光明的因，你为什么只承认虚空中的那个日轮，而不承认在其他有光的地方都有太阳呢？比如经堂中虽然没有阳光直射，但依然有光明，即使没有开灯也能看得见东西。这样说来，只要是光明所在的地方，太阳也应该无所不在，然而对方不敢这样承认。

因此，认为光明从太阳产生的说法不合理。这里只是把太阳作为一个“试点对象”来进行分析，其他如云、风等法，都能以此类推。

| 若是空明，空应自照，云何中宵云雾之时不生光耀？

“如果你认为光明是由虚空产生的，那么虚空应该能照亮自己，可为什么在半夜无月或月亮被云雾遮蔽的时候，光明却没有出现呢？”

如果你认为光明并不是由太阳产生，而是由虚空产生的，那么虚空应该仅凭自身就能照明，也就是说，只要有虚空的地方就应该有光明。

如果是这样，为什么在中夜无月或者月光被乌云遮蔽的时候，四周没有光亮呢？在那些时候虚空仍然存在，按理说就应该有光明，但在没有火光、灯光或乌云密布的夜晚，虚空中根本没有光明，因此这种说法显然是站不住脚的。

丨 当知是明，非日非空，不异空日。

“应该明白，此光明既不是由太阳产生的，也不是由虚空产生的，但它也不离开太阳和虚空。”

下面是结论：所以我们应当知道，虚空当中显现的光明并不是依靠日轮产生的。如果光明依靠日轮而产生，那就属于因缘生，但这种说法不成立，因为会

出现有光的地方就有太阳的过失；同样，光明也不是由虚空自然而然地产生，因为这种自然生的观点会推出有虚空的地方就有光明，这显然也是不合理的。

“不异空日”的意思是，离开空和日外，不可能有产生光明的其他方式，也就是说，不可能离开虚空和太阳而找到光明的其他来源。认为光明从石女儿、龟毛兔角或者其他事物当中产生的观点，都是不合理的。

万物皆是如此，以理观察的时候，一切法都无法成立；但是在没有详细观察的时候，在世俗假立的层面，万法又能无欺地显现，这就是所谓的缘起性空。

◎ 比喻对应的意义

接下来，交光、圆瑛等大德将“观相元妄”到“不相容者”之间的内容暂且搁置，首先详细解释了

从“真妙觉明”到“无可凭据”之间的内容⁶⁷³；而另一些大德则将从“观相元妄”到“不相容者”之间的经文保留于“真妙觉明”前，藏译本与后者的顺序相同。

圆瑛法师认为，“观相元妄”这几句话应该在“真妙觉明”等文句的后面，因为这样逻辑上更顺畅一些。个人看来，这样的讲解顺序与前文更为契合，因为前面正在分析光明从何而生，得出光明非因缘生、非自然生也非其他法生的结论。那么光明到底是什么呢？接着就开始分析真实义阿赖耶，也就是真妙觉明。

真妙觉明，亦复如是。

673 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此文之前，经文中有观相元妄，观性元真二段，仔细研究，举喻之后，即应法合，此是如来说法常规，今将彼二段之文，横隔于举喻法合之间，殊觉割断文意，谅系当时翻译之后，抄写之误。交光法师，亦有见于此，将观相元妄二段，接续于宛转虚妄，无可凭据之下，法合之文，接举喻之后，两得其美，此则文意相连，无有隔碍，后则结中正义，收束得宜，故今乃将法合之文提前，不避弥天大罪，幸祈谅之。”

“我们的本真觉性光明如来藏，也是这样。”

本原的心性、本有的觉性光明与前面提到的虚空一样。虚空本身没有相，但也不排斥这些相，所以在其中可以显现出种种相；我们的心也是如此，它本身没有相，但不排斥且能够显现种种相，因此可以用虚空来比喻我们的心。

“真觉妙明”“真妙觉明”，实际上都是指如虚空一般的觉性光明如来藏。

| 汝以空明，则有空现。

“当你有相应于空的业力发挥作用，便有了空的显现。”

之前我们谈到，在心的本体当中没有任何相，但只要有了业的存在，一切显现就会随之而来。佛陀告诉富楼那尊者，如果有空的业力在起作用，在你面前就

会显现出空的现象。

在汉传的很多注释当中，把“空明”解释为遵循空的业力⁶⁷⁴。在藏文译本中，这句话的意思是：如果有空的因缘，那空就会在你面前显现；如果有地水火风的因缘，就可以显现地水火风。这意味着“相”固然重要，但更重要的是潜在的业力和因缘。

如果具备了空的因缘，在你面前就可以显现出空，比如无色界众生有空的因缘，老鼠在地洞中有空的因缘，飞禽在虚空当中也有空的因缘。有些因缘显现的是小的空间，有些因缘显现的是大的虚空。只要具备了相应的因缘，空的现象就会在你面前出现，因为阿赖耶中什么都可以显现。

我们面前的显现也是如此，一部分是空的因缘，

674 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“明之一字。即是循业之意。亦应兼于神通。即自在业力也。汝以空明者。即是循发空之业也。大则如大千空劫。及诸舜若多。小则如凿井出土等。皆众生循空业而发空相。所谓以空明而有空现也。极论小乘涅槃。亦此类耳。”

一部分是非空的因缘。我们所处的经堂有这么大的空间，是因为我们有共同的因缘，所以能显现出如是相。

丨 地水火风，各各发明，则各各现。

“当地、水、火、风各自的业力呈现时，就分别显现出相应的现象。”

同样的道理，有的众生有地的因缘，有的有水、风、火……每个众生都有不同的业缘，所以在各自面前显现出相应的景象，而且这些显现之间没有任何妨碍。

有注释中说⁶⁷⁵，比如东边的人有地的业，南边的

675 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“地水火风。各各发明。则各各现者。谓设有一人。作感地之业于东。一人作感水之业于西。一人作感火之业于南。一人作感风之业于北。各各发明于藏性之中。则藏性中各各异现。如东方业感劫成。西方业感水灾。南方业感火灾。北方业感风灾等。此合云屯处则暗。风摇处则动。乃至土积处成霾。水澄处成映。若俱发明。则有俱现者。谓设若众多众生。俱于一处。各造水火等业。俱时发明于藏性之中。则藏性中水火等相。俱时显现。如一恒河。人见水。鬼见火等。”

人有水的业，西边的人有火的业，北边的人有风的业，四人各自拥有不同的因缘，因此在东、南、西、北四个方向可以显现四大之相。

举例来说，有些人具有火的因缘，因此天气特别热；有些人有水的因缘，比如印度和国内兰州等部分区域，近期正在遭受洪水的侵袭；还有些地方刮起了狂风，我从新闻中得知，某些地方的飓风能把车吹起来，把人卷上天，就像龙卷风一样。总之，有些地方正在遭受水灾，有些地方遭受火灾，有些地方地震频发，有些地方风灾肆虐……除了灾难之外，非灾难性的四大之相也会显现。谁具备了这样的因缘，就会显现与其业力相应的现象。

最近，我们学院一带火的因缘似乎比较多，听说四川省内的很多水库都干涸了。今天早上学院里下了一点儿雨，我感到很开心，希望下午能再下一场。结果一下午雷声不断，却始终没见到雨滴，看来火的因

缘还没有完全消散。据说接下来可能会有将近一个月的持续降雨，这样的话水的因缘就会比较兴盛。

虽然在众生的阿赖耶中具足四大界性的种子，但由于有共业也有别业，因此每个人面前会显现相同和不同的四大之相。如前所述，虚空中如果有太阳，就会显现光明；如果有云雾，则会现前黑暗。当具足因缘时，众生的相续中就会显现出各种现象。

| 若俱发明，则有俱现。

“如果各种业缘同时起作用，那么各种现象便会同时显现。”

当众生具备相应的业缘时，地、水、火、风等全都可以在一个法上同时显现。比如，不同道的众生面对同一碗水，有的看到的是液体，有的看到的是固体，有的看到玛玛格佛母，有的认为是甘露，有的当

作普通的水，有的认为是浓血，有的甚至见为火。

以我面前的茶水为例，它包含了地、水、火、风四大元素：茶水具有热性，体现了火的本性；具有湿性，体现了水的本性；能够动摇，体现了风的本性；水的形态不散，则体现了地大的本性。当我喝一口水，在我的境现中，这四大聚合的法便进入我的身体。

以前我读师范的时候，学校里有一位多杰老师。那时候早上特别冷，大家的衣服都比较单薄。多杰老师每天都会带上一个冒着热气的茶杯，先给大家讲几句，然后很大声地喝几口热水。尤其是在没有吃早饭的时候，我们连看到他喝水都感到很羡慕——你们现在也可以喝一点水。

业力就是如此，它既可以让地、水、火、风分别显现，也可以让它们同时聚集在一起而显现。

云何俱现？富楼那，如一水中现于日影，两人同观水中之日，东西各行，则各有日随二人去。一东一西，先无准的⁶⁷⁶。

“怎么同时显现呢？富楼那，就好比在一片水中映现出太阳的影像，两个人同时观察水中的日影，然后分别朝东、西方行走，他们都能看到有一个日影跟随自己移动。两个日影一个向东，一个向西，可见没有真实或固定的本性。”

如果没有实体，怎么一起显现呢？佛陀在此处讲了一个很好的比喻。

我现在有点担心自己年纪大了，很多事情讲完就忘记。如果年轻时能够认真听闻《楞严经》并下功夫背诵，经中的许多道理可以受用终生。如果在讲闻

676 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“‘一东一西。先无准的。’准定也。的实也。一日而现东西二影。谁为定实。喻一处而现水火二大。亦准为定实耶。先无者。言不待分别。已自先无定实矣。”

中再结合一些密法教义，一定能印证修行的境界，同时能遣除我们对法义的疑惑。特别是对心性的认识方面，以理分析非常重要。

刚才提到，地水火风集聚在一起是如何显现的呢？佛陀说，比如在同一个水器中，两个人看到的是一个太阳的影子。这两人各拿一杯水，一人往东走，一人往西走。向东走的人，在他的杯子里看到太阳的影像随着他往东移动，而向西走的人也会看到自己杯子里的太阳影像随着自己向西移动。这个时候，太阳的影像一个在东边，一个在西边，没有固定的方位。

| 不应难言，此日是一，云何各行？各日既双，云何现一？宛转虚妄，无可凭据。

“对此不应发难说：只有一个太阳，怎么会分开往两个方向去了呢？如果是各自不同的两个太阳，为什么在共同观视时水中却只有一个太阳呢？这些辗转

反复的问难和分别念都是虚妄计度出来的，并没有真实的依据。”

这个时候没有必要发难或争辩：“这是不合理的，刚才明明是一个太阳，怎么会一个跑到东方去，一个跑到西方去呢？”根本无需争论，因为水中显现的日影本来就是没有本体的。

“各日既双，云何现一？”也许有人会想：“如果一个往东一个往西，两个太阳在不同方向显现出不同的位置，这是怎么回事，刚开始明明看到的是一个啊？”这其实没什么可争辩的。“宛转虚妄，无可凭据。”因为进一步去观察就会发现，所谓真实存在的一个、两个甚至更多的太阳，都是虚妄不实的，因为分别念是虚无缥缈的，没有任何可信的依据或可靠的实质。一切法都只是在众生心前的一种迷乱相，除此之外根本没有真实性。

所谓的“一”或“二”，在迷乱者面前可以显现，而且被视为真实存在。尤其在西方社会中，人们倾向于得到一种确定性和规范性，似乎什么都要有一套明确的标准，一就是一、二就是二，黑就是黑、白就是白。不论是在法律层面还是在语言层面，这种规范性都占据着主导地位。

在假立的名言中，水就是水、火就是火、风就是风，它们互不混淆，佛法中对此并不否定，因为我们并不是连这些最基本的道理都不懂；但在此基础上还需要知道，从实相的层面来说，现相都是虚妄的。比如水器里面的日影，一个往东、一个往西，那太阳到底是一个还是两个？如果是一个，那么“二”就不成立，请问在往东和往西的太阳之中，究竟哪个是真的？如果说这两个太阳的影子都是真的，那刚才“一”的概念就显然不成立，因为一就是一、二就是二，一个太阳为什么能显现为二甚至无数？因此，一

和异究竟而言都不是真实的。

或许有人会说：“这些是虚妄的显现，虚妄之法当然不存在，但有些事物是真实存在的。”事实上，当我们以胜义智慧来观察时，在迷乱众生面前显现的或一或异的法就像水中日影一样虚幻不实——这个道理非常重要。

接下来，佛陀将回答富楼那尊者提出的问题，并通过类比进一步阐述前面的内容。

| 观相元妄，无可指陈。犹邀空华，结为空果，云何诘其相陵灭义？

“观察万法的相状，其本质都是虚妄的，无法真实地指明和陈述，就像希求空中的花朵结出空中的果实一样，为什么还要追问它们之间是否相互损害、互令灭绝呢？”

如果观察事物的形相，其本质就是虚妄。不管是地、水、火、风之相，还是世间任何相，我们眼前所见的现象本身就是虚妄的，无法用确切的词句来描述。比如空中本来没有花，但一个有眼翳的人却看到空中有花，还期待这些虚幻的花能结出果实来享用，这难道不是一种很愚痴的做法吗？

同样的道理，富楼那之前所问的问题——四大之相为什么不互相陵夺而泯灭，为什么不成为能害、所害，其原因就是：这些相虽然在某种意义上可以显现，但真正以胜义理论去观察的时候，它们就像虚空中的花、水中日月的倒影或梦中的大象一样虚妄不实。只要因缘具足，世俗的一切现相都可以互不相碍地并存，就如两个太阳的影像一样。这是第一个方面的内容。

前面提过，这几段经文的讲解顺序与传统版本有点不同，我们随顺部分大德的观点进行解释，这样也

是可以的。

—— 观性元真，唯妙觉明。妙觉明心，先非水火，云何复问不相容者？

“观察万法的本性，唯是如来藏妙觉明心。这样的妙觉明心既不是水也不是火，怎么还能追问它们相容不相容呢？”

前面观察了地、水、火、风等七大的相状，现在我们来观察它们的本性。事实上，万法的本性唯是光明如来藏妙觉之心，并不存在任何实有的水或者火。七大的本性是如来藏，在如来藏中，七大的差异是不存在的，所以佛陀说，富楼那，你之前问“为什么水火不会互相泯灭”“为什么地和空能相容”，这些问题都是多余的。

如果好好思考，这里已经给出了答案。有人常

常困惑：既然地、水、火、风在如来藏当中一味一体，为什么它们看起来互相冲突？它们是如何融为一体的？事实上，无论从外相还是本体上来观察，万法都如梦如幻，并没有真实的自性。如果懂得了佛教中“如梦如幻”“幻化八喻”的道理，我们对世间万法就会有一种新的认识。

在学了《入大乘论》《大圆满虚幻休息》等论典之后，我们似乎自然而然就明白了一个道理：平时特别执著的法，其实不过是梦中的追求，并没有什么实质。这并非一种教条主义的说法，不是“只要是佛陀、上师或金刚阿阇梨说的，无论对错都必须听从”，而是凭借我们自己的智慧去观察后真正理解，在如来藏觉性中完全可以容纳万法，不会有丝毫的矛盾和冲突。原因是什么呢？因为现空无二。心的本体是空性的，相应众生的因缘而有不同的显现。

虽然万法的真相就是这样，但可怜的众生在得

到善知识的引导之前，根本不懂这些甚深稀有的道理——许多前辈大德常常对此感到“稀有”。不论是汉传还是藏传佛教的修行人，一旦真正认识了自心的本来面目，他们都会感叹“太妙了”“太稀有了”。为什么呢？因为如来藏妙明真如，明明从无始以来就一直跟自己在一起从未分离，但众生不了知这一点，反而执著外面有实有之法，这真是非常愚痴可笑的事。在得到窍诀的指点以后，无数修行人当下就觉悟了，他们心的状态和以往完全不同，常常感叹：“原来实相如此简单，可是为什么我之前没有认识呢？”

如果能结合密法中直指心性的内容、特别是《七宝藏》的观点来解释以上内容，其中的甚深意义会更加明显，不仅能遣除许多怀疑和增益，也能对行者坚定信心、获得定解、提升证悟境界起到正面的作用。

◎ 依染缘起执成有碍

这一段主要讲唯识宗的“不清净的依他起”或“杂染的缘起”。

富楼那，汝以色空相倾相夺于如来藏。而如来藏随为色空，周遍法界。

“富楼那，你认为色与空二相在如来藏中是互相排斥的，然而，如来藏实际上随缘显现为色与空，周遍于整个法界。”⁶⁷⁷

佛告诉富楼那尊者，你认为色与空这二法在如来藏的本体当中以互为能害、所害的方式存在，一者存在时另一者必定灭亡。这种观点就是将色空强加在如来藏上，就像将白绳和黑绳搓在一起，在一定程度上反映出富楼那尊者在显现上还保留着一些有实宗的

677 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“汝字。以满慈例众生也。世间诸法。不出色空。色若成时。则倾灭于空。空若现处。则陵夺乎色。故曰相倾相夺。众生不知是妄。依之造业。故云以也。合能依所依。皆为性海缘起。故云于如来藏。于者在义。正以在于如来藏故。遂致藏性循业。又复现为色空。周一切法界。故云而如来藏等。”

习气。

实际上，如来藏是随缘不变的，空即是现、现即是空，如来藏以缘起性空的方式周遍于整个法界。色和空二者之间，色的本体是空性，而空性中可以显现色法，正如《心经》所说，二者根本不存在矛盾。

丨 是故于中，风动空澄，日明云暗。

“因此，在法界中出现了风的动摇和虚空的澄静，太阳的光明和乌云的阴暗这些看似对立的显现。”⁶⁷⁸

虽然如来藏中没有这些相，但在因缘具足时，就出现了澄清的虚空、动摇的风、明亮的太阳和暗浊的云等种种显现。

⁶⁷⁸ 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“是故于中等者。谓以是色空周义故。所以于法界中。互成违碍。如风摇处则动。空寂处则澄。是动静相碍也。日照处则明。云屯处则暗。是明暗相碍也。此则略举四相两对。若例而推之。乃至水火润燥。空地坚通等。总成违碍。永无还复时矣。”

| 众生迷闷，背觉合尘，故发尘劳，有世间相。

“众生因为迷惑而未能认识如来藏及其所现之相的本性，于是背离觉性，与外尘相合，产生了种种痛苦和烦恼，显现出世间的各种相状。”⁶⁷⁹

众生因为迷乱而背离觉性，与外境六尘结合，从而生出种种烦恼尘劳，显现出包罗万象的世间现相。

由于众生未能认识如来藏的本来面目，外在器世界的风、虚空、光明、黑暗，以及有情世界的六道轮回等种种迷乱显现都一一出现。密法中常说本基当中显现基现，当显现基现时众生没有认出，便形成了无明等十二缘起，并在整个器情世界中现出种种痛苦相。可见，无明是造成这一切的根本原因。

679 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“众生下。约义结防。不了色空是妄。以惑障智。是曰迷闷。由此与真日疎。与妄日亲。是曰背觉合尘。起诸烦恼。造种种业。是曰故发尘劳。藏性循业。重现色空。是曰有世间相。”

◎ 依净缘起融成无碍

下面讲清净的缘起或清净依他起。当佛陀和前辈高僧大德认识到心的本来面目时，之前提到的一切迷乱相全都消失无踪。

| 我以妙明不灭不生，合如来藏，而如来藏唯妙觉明，圆照法界。是故于中，一为无量，无量为一，

佛陀说：“如来已经彻底通达了妙明觉性不生不灭的本性，所以能与如来藏相合，而如来藏的本质就是光明，能圆满地照耀整个法界。在这样的境界中，一就是无量，无量就是一；”

佛陀完全通达如来藏不生不灭的境界，与妙明觉性完全相合；而如来藏就是圆满地照耀十方世界的光明，明现于整个法界，周遍一切。

众生没有认识到如来藏的本性，没有通达万法现

空无二、圆融的实相，因此一直漂泊于轮回之中。就世间而言，许多人正是因为不了解这个道理、不会通融而饱受痛苦。无论遇到什么事情，如果我们执著不放、耽于其中，就会异常苦恼。虽然两个人遇到同样的事情，比如亲人去世，其中一个人知道万法在名言中皆为无常，并在胜义层面认识了自心的本性，他便能超越痛苦；而另一个人则不断地回忆往事，痛苦不堪。可见，虽然面对同样一件事情，但因为各自的心境不同，其感受也完全不同。

凡夫因执著而显现出六道轮回的种种现相，佛陀和前辈高僧大德们则依靠窍诀认识到轮回和心的本性。当他们认识心性时，便能包容万物，开发出如来藏中本有的功德妙用。前辈大德们常常显现出种种的神变与神通，其原因也在于此。

在彻底了悟如来藏“唯妙觉明”的境界中，无量的法可以在一心中呈现，而心中也可以映现出无量

的法，正如《华严经》中所言：“一即是多，多即是一”。

丨 小中现大，大中现小。不动道场，遍十方界，身含十方无尽虚空。

“小中可以现大，大中也能现小。佛陀安住于一乘寂灭的不动道场，却能够周遍十方世界，一法身包含着十方无尽的虚空。”

就像镜中可以映现山河大地，米拉日巴尊者可以睡在牛角当中，牛角没有变大，他的身体也没有变小。对于我们普通人来说，这样的境界似乎难以理解，但在真正的本性中，大和小是无二的，小中可以显现大，大中也可以显现小。

“不动道场”在藏文本中译为“不动法界”，这里的“道场”和“法界”的含义相同，意为不动的法

界遍满十方，法身可以容纳十方虚空。

| 于一毛端，现宝王刹；坐微尘里，转大法轮。灭尘合觉，故发真如妙觉明性。

“在一根毫毛的尖端，可以显现出无数佛刹的景象；安坐在一粒微尘之中，佛陀便可以对无量眷属宣讲妙法。灭除了虚妄的尘劳，与本觉相合，所以真如的妙觉明性便自然显现。”

在一根毫毛的尖端，便能显现出无量佛国刹土的景象。《普贤行愿品》云：“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛。”一粒微尘中也可以蕴含无数的佛，佛陀可以坐在一粒微尘中，对浩瀚无数世界中的无量眷属宣讲妙法，这一切是完全成立的。

“灭尘合觉”，意思是灭除了尘劳和习气，自己的心与妙觉明性完全和合。这里所说的“妙觉明

性”，在密宗中称为觉性。每个人的心都可以跟觉性交朋友，但这也需要窍诀。如果对上师三宝充满信心，自己的相续清净，乐于反观自心，并且努力积累资粮、遣除罪障……当种种因缘具足的时候，我们昨天还是凡夫，今天就有可能成为圣者。在佛教历史上，已有无数人获得了圣者果位，这样的机会到现在依然是存在的。

从表面上看，大家似乎没有什么不同，但有些人内心的境界其实早已脱胎换骨，任何痛苦、烦恼和违缘都无法动摇他们。在我们身边，许多人已经达到了这样的境界。如果真正认识到如来藏的本来面目，在这种境界当中一切皆有可能。

在现代社会中，许多学理工科的人非常重视数字，尤其执著于标准化的形式。他们对一切事物都追求一个明确的答案，必须黑白分明，错就是错，对就

是对。在争执中如果无法说服对方，他们也会坚持说：“你就是错的，你不承认也得承认！”然而，当观察越来越深入后，我们会发现，即便在世俗名言当中，绝对的对与错也很难分清。中观教义指出，名言中的量只是暂时成立的，并非究竟的量，因为名言中的任何概念在中观胜义理前都会被遮破，在觉性自明自知的境界中更没办法成立。

暂时来讲，世间的各种规则和约束是必要的，我们并不否认规范在世俗名言中的价值和作用，但证得一定的境界时，对于地水火风、东南西北、是非对错等一切法都不会执著。一些大成就者常常示现超越常人的行为，从甚深的意义来讲并无不妥。当然，对于尚未达到这些境界的凡夫来说，难以接受也是情有可原的。

总之，当灭除了尘劳、与觉妙明心相合时，就会

显发“真如妙觉明性”，也就是真正明空无别、自明自知的觉性。那时，透彻无碍、赤裸裸的境界就会自然现前。

第 45 课

2022 年 8 月 26 日

下面我们继续讲《楞严经》。在闻思之前，很难想象这部经典有多深，但随着学习的不断推进，大家应当能够逐渐感受到其中蕴藏的甚深意义。

不论是学习经典还是论典，仅仅看一遍是很难透彻理解法义的。需要仔细听闻一遍，认真讲解一遍，再加上深入思维法义，我们才能对佛经中的意义有一定的理解。

有些人常说：“我看过《金刚经》”，“我看过《法华经》、《维摩诘经》或《楞严经》”——阅读经典是很好的，这种法行的功德非常值得随喜，但

如果只是像读小说那样看一遍，一般人恐怕很难将深邃的法义融入自心。学习应当踏实、深入，这样我们对每一部经论中微妙难思的奥义，一定会有更深的领悟。

我时常想，还有许多经典和论典等待着我们去学习，只不过在短暂的人生中没有遇到或无法全部涉猎，所以只能选择部分经典。如果有机会一一修学，我们应该不难发现这些供奉在藏经阁中的经论确实引人入胜，令人受益匪浅。我们目前所学的《楞严经》就是这样，对每个问题、每个比喻和每个道理的分析，都展现出佛陀妙不可言的智慧，令人拍案叫绝：“这个问题竟可以这样回答！”有些比喻虽然取材于日常生活，但通过佛陀的阐释，就显得极为深刻。

今天，我们继续讲解《楞严经》中关于如来藏方面的内容。前面所引的虚空喻非常重要，虚空本身无相，但并不排斥任何形相。因缘具足时，虚空中虽然

可以显现光明、黑暗等现象，但虚空的本体却无法成立；与此类似，如来藏不是任何相，但同时也含摄了一切相，远离是与非、非是与非非。如来藏的意义远离言思，这是般若波罗蜜多究竟不可思议之境界。

「关于如来藏性」

◎ 圆彰空藏一切皆非

从实相的角度而言，如来藏本具的圆满光明智慧不是四大、五蕴、六入、十二处、十八界等世间法；而后文又提到如来藏即是这些法。如果有人问：安立名言世俗谛之时，是与非是完全相违的，二者又如何能同时存在于同一本体中呢？其实并不矛盾，接下来我们将对此进行详细的阐述。

| 而如来藏本妙圆心，非心非空，非地非水非风非火。非眼非耳鼻舌身意，非色非声香味触法，非眼识

界，如是乃至非意识界。

“而如来藏本来即是善妙圆满的心性，不是见、不是识，也不是虚空；不是地、水、风、火等七大；如来藏不是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，也不是色、声、香、味、触、法六尘。它不属于眼识乃至意识这六识的范畴。”

首先，如来藏不是七大。“非心”中的“心”包含“见”与“识”⁶⁸⁰。如来藏既不是见，也不是识，不是虚空，不是地水火风。总之，如来藏并非世俗之法。

接着，如来藏不是六根，也不是六尘，并不是十二处。如来藏不是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识乃至意识界。六根、六境加上六识就是十八界，如来藏不是十八界。

680 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“非心：即非见大识大，见、识二大，皆属心法故。”

这以上讲了如来藏非世间法，接下来宣说如来藏非缘觉法。

| 非明无明、明无明尽，如是乃至非老非死，非老死尽。

“如来藏不是明、也不是无明，不是明尽、也不是无明尽，等等，乃至不是十二因缘中的老、死以及老死尽。”

如来藏既不是明，也不是无明。就顺式缘起而言，十二缘起指从无明到老死流转的十二法；从逆式缘起的角度来说，则是从无明尽到老死尽的还灭顺序。缘觉依靠观察十二缘起的顺逆而成就，但如来藏并不是缘觉法，因为如来藏的本体并不存在。

从“一切皆非”的层面来说，如来藏的本体并不是从色法乃至一切智智之间的所有法。

非苦非集非灭非道，非智非得。

“如来藏不是苦谛，也不是集谛、灭谛、道谛，既不是智慧，也不是所得。”⁶⁸¹

如来藏不是苦谛、集谛、灭谛、道谛等四谛，甚至也不是智慧和所得，这以上宣说了如来藏并非声闻法。

非檀那，非尸罗，非毗梨耶，非羼提，非禅那，非般刺若，非波罗蜜多。

“如来藏既不是布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧等六度，也不是彼岸之果位⁶⁸²。”

这里从波罗蜜多的角度宣说如来藏非菩萨法。

681 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“非智非得者：此文接于四谛之下，不必别作他说。依孤山作小乘所证智理，谓非有我空之智，与非得我空之理，当属声闻乘，此亦随净缘所成。”

682 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上六是趣果之行，属因。波罗蜜多此云到彼岸，是所趣之理属果。”

如来藏“非檀那”，不是布施；“非尸罗”，不是持戒；“非毗梨耶”，不是安忍；“非羼提”，不是精进；“非禅那”，不是禅定；“非般刺若”，不是智慧；“非波罗蜜多”，不是到彼岸。这些都是菩萨法，因为菩萨依靠六波罗蜜多而现前觉悟，但在如来藏中，六波罗蜜多或十波罗蜜多都了不可得，所以如来藏也非菩萨法。

丨 如是乃至，非怛闍阿竭，非阿罗诃，三耶三菩，非大涅槃。非常非乐非我非净。

“如此乃至不是所谓如来、应供、正遍知，也不是大涅槃。此外，如来藏并非常、乐、我、净中任何一种。”

接着阐明如来藏并不是如来之法。“怛闍阿竭”即如来，“阿罗诃”指应供、大阿罗汉，“三耶三菩”

意为正等正觉或者正遍知⁶⁸³。如来藏既非如来，亦非应供大阿罗汉，也不是所谓的正等觉，如此对佛陀的十种名号逐一观察，最终乃至佛陀示现的大涅槃境界和常乐我净的果位，如来藏都不是这一切法。

常乐我净是佛陀最究竟的果德，但实际上如来藏不是常、不是乐、不是我、也不是净。因此，认为如来藏是佛陀法也不成立。

| 以是俱非世出世故。

“因此如来藏既不是世间法，也不是出世间法。”⁶⁸⁴

683 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“恒阇阿竭。此云如来。阿罗诃。此云应供。三耶三菩。此云正遍知。十号中三。即目能证人也。涅槃。此云无生灭。远离生死故。又云圆寂。无真不圆。无妄不寂故。即是所证法也。于中复有总别。盖涅槃是其总体。常乐我净是其别相。”

684 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“世即六凡，出世即四圣。俱非者：以空如来藏，湛寂之体，清净本然，不立一法，方能成不空如来藏；俱即一切法之用，如摩尼珠，体非青、黄、赤、白，故能随缘现色，此躡空藏，为不空藏之由。”

如来藏远离世间和出世间这二者，其中包含两个方面的道理：“世”指的是世间的凡夫法，“出世”则是指从声闻阿罗汉到菩萨、佛等超于世间之法。在真正的如来藏本界中，这些世出世法都了不可得，如同虚空中可以显现各种法，但无论显现的是光明还是黑暗、澄清还是水中倒影，虚空本身并不是这些法。

也许人们对小中摄大、少中摄多的现象难以理解，而如今借助芯片、电脑等科技，我们对这些不可思议的法有了更具象的认识。例如，通过在电脑操作，过去需要耗费大量时间和纸张来记录的信息可以被压缩在非常小的芯片上，只要因缘具足，这些信息可以随意地显现或隐没。

◎ 在现实中体会不可思议之理

在现代科技的帮助下，许多过去难以想象的事，普通人利用常见的技术就可以实现。在运用这些技术

时，我们也应该尽量理解其中不可思议的道理。有些人可能会使用新工具，却不了解其中的原理——实际上这些原理也是妙不可言的，比如一个小小的 u 盘为什么能容纳那么多的信息，为什么插入电脑后便可以显示出来；为什么一个大屏幕上通过无线传输的方式可以呈现图像、音频、视频等。其实，只要条件具备，任何现象都可以显现出来。

前面讲过，无论在东南西北等任何方位，只要具足因缘，地水火风等大种就能够显现，反之则无法现前。包括如来藏现空无二的道理在内，我们平时认为矛盾或不可能的许多事，虽然用名言中的见闻觉知或世俗感官难以衡量，却依然能够成立并起作用。比如一个精通电脑的人，也许无法清楚地解释电脑的工作原理，但他可以非常熟练地操作电脑绘制 3D 图像。前几天我请一位发心人员在电脑上设计寺院的围墙，他很快就做出来了。当我问他为什么图像是立体而不是

平面的，他只能简单地解释：“点击这个图标就切换为立体。”虽然他已经熟悉了操作过程，但为什么能在我们眼前显现出一个立体图像，其中的原理他自己也说不清楚。

禅宗经常讲“不立一法、不舍一法”⁶⁸⁵，在真正的证悟境界中，无需建立任何一法，但也不必舍弃任何一法。破与立的分别念全都要断除，但在破的过程中，有一种妙不可言的境界不需要破。

藏传佛教中教派很多，这也算是一种优势，因为每一教派都会着重解释佛陀教法中的一些内容，如觉囊派对如来藏妙用的注释较为丰富，尤其重视对《时轮金刚》和《宝性论》的修学；格鲁派非常精通以理抉择空性；萨迦派则更侧重于修行；宁玛派在心性光

685 《正源略集》（清·际源了贞辑，达珍编）：“杭州崇福朗融照禅师藏经到山。上堂。无始以来。有一大藏。本不曾开。实未尝关。不立一法。不舍一法。尽情供养诸人了也。而诸人能知能觉。所以不知不觉。竖拂子云。者里又有一大藏。且道。地甚么处。掷拄杖下座。”

明与空性无违一体等方面有详尽的解释，并引用了许多显密教证……总之，每个教派都有其重视的相应续、经、论作为修学的基础。

佛陀的思想浩如烟海、博大精深，各宗派的大德在通达佛陀的密意后，就可以从不同侧面深入到佛法最深微的领域中。当然，如果个别修行人未能领悟如来智慧的本来面目，而只是以烦恼心相互争斗，那除了造业之外并没有太大意义。

◎ 彰不空藏一切皆即

前面一直在阐述如来藏“不是什么”，接下来宣说如来藏“是什么”。在麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲到⁶⁸⁶，这些看似矛盾的表述实际上并不相违，反而蕴含着更为深刻的意义。

686 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“表面词句虽相违，义不相违道关键。”

这其实不难理解。当我们自观自心时就会了知，从空性的角度而言，确实找不到微尘许的实体；但从光明的角度来说，心却是明明清清的。这种境界无法用语言来描述，但从理论上分析，也只能得出这样的结论。心的本性就是如此，万法的本性也是如此，既没有不空的法，也没有空的法。佛法中这些妙不可言的境界，是智者通过犀利的理证观察后自然领悟的，而并不是迷信者仅因信仰就盲目接受的。

丨 即如来藏元明心妙，即心即空即地即水即风即火。

“这就是如来藏纯净元明的妙心，它既是见和识，也是空、地、水、风、火这七大。”

前文中说到，从四大种到最殊胜的佛果，如来藏一切皆非，而现在讲如来藏一切皆是：如来藏就是自己的心，其中包括见和识；如来藏也是虚空、地、水、风、火，七大皆是一一或许有人会觉得这里前后

矛盾。

| 即眼即耳鼻舌身意，即色即声香味触法。即眼识界，如是乃至即意识界。

“如来藏是眼、耳、鼻、舌、身、意这六根，也是色、声、香、味、触、法这六尘，同时还是从眼识一直到意识这六识的所有范围。”

六根、六尘、六识等凡夫法其实都是如来藏。世俗名言中的这些现象，是在众生业力成熟时自然显现的，其本性都是如来藏。

| 即明无明，明无明尽，如是乃至，即老即死，即老死尽。

“如来藏是从明、无明、明尽、无明尽，一直到老、死和老死尽。”

缘觉法包括明、无明、明尽、无明尽，乃至老、死、老死尽。在世俗名言中，缘觉依靠修持这些法，最终获得觉悟，而如来藏也不离这些缘觉法。

| 即苦即集即灭即道，即智即得。

“如来藏涵盖苦、集、灭、道，以及智慧和所得。”

接下来是声闻法。苦、集、灭、道、智、得等在名言中的显现，也都是如来藏。

| 即檀那，即尸罗，即毗梨耶，即羼提，即禅那，即般刺若，即波罗密多。

“如来藏是布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧以及到彼岸的果位。”

六度是菩萨法，如来藏即是这些法。

| 如是乃至，即恒阿竭，即阿罗诃，三耶三菩，即大涅槃。即常即乐即我即净。以是俱即世出世故。

“如来藏也是所谓如来、应供、正遍知等佛陀十大名号以及大涅槃，是最终的常、乐、我、净的终极状态。如此，如来藏即世间和出世间的一切。”

这些是佛陀法。

如来藏即是一切世间出世间法，从凡夫乃至佛果之间的所有法皆为如来藏。前面说如来藏全都“不是”，现在讲全都“是”。《大宝积经》云：“智人不见相，亦不见无相。”智者的空性慧面前不成立一切相，不见有，也不见无。这种空性和显现也并非脱离，所谓“色即是空，空即是色”。很多人不明白这是什么意思，但只要真正去修学，就会了解其中的深义。

总而言之，对于从色法到一切智智之间的所有

法，如来藏全都不是，又全部都是。“不是”和“是”看似矛盾，但其实并不相违，为什么呢？

◎ 彰空不空即非圆融

| 即如来藏妙明心元，离即离非，是即非即。

“如来藏本来妙明的心远离了‘即’，也远离了‘非’；同时它既是‘即’也是‘非即’。”

此处的“妙明心元”就是前面的“元明心妙”和“本妙圆心”，这个词在藏文本中统一译为“本来光明之心”。汉译中可能是为了文辞优美和避免重复，使用了“妙明”“明妙”“觉妙”“妙觉”“觉明”“明觉”等不同的词语，但无论怎样变化，它们都表达相同的意思，即如来藏明空无别之心性。

“离即离非，是即非即”，这句话比较特殊。光明如来藏离开了“即”，同时又离开了“非”，“是”

和“非”两者都彻底遮破，泯灭了一切戏论。从空性的角度看，无论是世间还是出世间法，微尘许的实体都得不到，“是”得不到，“非”也得不到，所以中观常常说“远离四边八戏”——遮破生灭、常断、一异、来去之八戏，远离有、无、亦有亦无、非有非无之四边。

在抉择空性的场合，胜义理破除了世间和出世间的一切法，“即”和“非”都被彻底破除；而在抉择显现或暂时有必要安立名言的情况下，“是即非即”，名言中也可以建立世间和出世间法的概念。“是即”意味着从地水火风乃至佛果之间，如来藏全部都“是”；而“非即”则从另一个角度表示如来藏全都“不是”。

| 如何世间三有众生，及出世间声闻缘觉，以所知心测度如来无上菩提，用世语言入佛知见？

“三界轮回的世间凡夫和出世间的声闻与缘觉，怎么能用妄心来推测和揣度如来所证的无上菩提呢？使用世间戏论之语言，他们如何能悟入佛陀的知见呢？”

佛陀在此处反问：既然如此，轮回中的众生和出世间的声闻、缘觉，以他们的心如何能够揣度如来所证的无上菩提呢？又如何能以世间的语言来悟入如来的妙智呢？这里有两个方面：从思维的角度，如何测度如来的境界；从语言的角度，怎样表达如来的知见？

如来的境界不可思议，如《指掌疏》中所说：“只可以智知，不可以识识。”⁶⁸⁷ 无上菩提唯有通过智慧才能知晓，而不可以用意识来揣测。对于如来的无上妙智，世间凡夫和出世间二乘行者不仅难以用语

687 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“佛意上说三藏。一心圆具。果中证之。则为无上菩提。因中悟之。则为佛知佛见。然既即三而一。即一而三。同时具足。不可思议。只可以智知。不可以识识。只可以心印。不可以言明。”

言去描述，而且也难以用心去揣度、衡量和分别。

为了更好地说明这一点，下面用一个比喻来阐述。

譬如琴瑟箜篌琵琶，虽有妙音，若无妙指终不能发。

“如同琴瑟、箜篌、琵琶等乐器，虽然能发出妙音，但如果没有具高超技艺的妙指，也无法演奏出动听的乐曲。”

世间有琴瑟、箜篌、琵琶等乐器——根据七弦、二十五弦十四弦和四弦的不同，弦乐器分别对应不同的名称⁶⁸⁸，还有一部佛经对这些乐器做过详细的介

688 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“所以帝舜弹五弦之琴，歌南风之章，后文王、武王各加一弦，以合君臣之德，今之所用七弦是也。瑟者萧瑟，谓其声萧萧然而清也，弦有二十五，古诗云：‘二十五弦弹夜月’即此也。箜篌十四弦，乃师延所作，声自空出。琵琶四弦，用手前推为琵，后却为琶，取作时运指为名。此四种皆丝属之乐，喻凡夫、外道、声闻、缘觉，各有一心三藏妙体。”

绍。这些乐器虽然能发声，但如果没有妙指，也无法演奏出动听的乐曲。

音乐家的技艺在演奏中非常重要。我以前天天练习吹法器，有些人指法娴熟、技艺高超，而有些人无论怎么练习，始终效果不佳。弹琵琶也一样，有人拨几下琴弦，只会发出刺耳的声音。尽管琵琶本身的音色非常优美，但如果我们不会弹奏，美妙的乐音也无法表现出来。

——汝与众生，亦复如是。宝觉真心，各各圆满。如我按指，海印发光。

“你和众生也是这样的。每个众生都圆满具足如珍宝般觉悟的本心，如同一经我按下妙指，自会显现海印光芒。”

觉悟真心如来藏像珍宝一般，每一个众生都完整

无缺、圆圆满满地具足，但如果没有佛陀的加持或上师的指点，这份觉性的光明就无法显现。如果有佛陀的了义经典或续部窍诀“按下妙指”，我们自心中海印之光就可以显发出来。

《华严经》中经常提到“海印三昧”⁶⁸⁹，就是如大海一般的法身三昧，彻底照见万法的禅定。如果我们能得到佛陀的指点和开示，如来藏中本来具有、圆圆满满的真心海印之光自然可以显发出来；即便没有遇到佛陀，而是有一位真正有经验和修证的上师，不是对着书照本宣科、而是以自己的体验来对我们进行指点，那我们自心的海印光芒也很有可能显现出来。

｜ 汝暂举心，尘劳先起。

“你心念稍动，妄想执著就会随之而现。”

689 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“言海印者。大集经云。阎浮所有色像。大海皆有印文。喻佛如来法身性海。普现一切妙用之光也。”

佛陀对富楼那说，可惜的是，由于你未能认识自己的本性，于刹那间生起分别念，这样就会现起尘劳。“尘”指的是外境各种各样的显现，“劳”则指妄想或迷乱。外境的种种显现像尘埃一样纷纷扰扰，内心的迷乱也此起彼伏，本来被如来妙指稍加点拨就能开悟，但遗憾的是我们未能领悟到这一点。

许多道友也是如此，如果依靠上师的教言来观照自己的心，很有可能当下就恍然大悟，但由于未能真心忏悔，加上自私的染污以及前世的业障等种种因素，自己能否即生开悟也不好说。因此，我们每个人都应当虔诚祈祷上师三宝，以遣除修行道路上的所有障碍。

| 由不勤求无上觉道，爱念小乘，得少为足。

“这是因为你没有勤求无上觉悟之道，只执著于小乘的境界，得到一点点成果就感到满足。”

佛陀在这里斥责了部分小乘修行人，说他们之所以不能勤求无上菩提正道，最关键的原因在于他们“爱念小乘”，也就是执著自我寂灭的境界。归根结底，这种执著就是无明习气⁶⁹⁰。

很多修行人虽然获得了宝贵的人身，遇到了佛陀和上师的教言，但仍然无法开悟的主要障碍，就在于没有真正发起菩提心，贪执轮回中一些微不足道的利益，误以为自己的修行已经够了，从而产生一种懈怠满足之感。因为有这样的心态，这些修行人过去未能从轮回中解脱，未来也很难获得解脱。

人们在衣食无忧的生活中或多或少都有一种满足感，认为即使不解脱也无所谓，只要有吃有穿、快快乐乐就可以。这反映了我们缺乏勇猛精进的菩提心，也就是“我一定要即生成就，一定要利益众生”的坚

⁶⁹⁰ 阿罗汉虽然已断人我执，但仍有所知障和习气障，故以过去的我执习气而执著于寂灭。

定愿望。很多人只是抱着“只要我身心健康就可以”的心态来修学，虽然也学了一点，但归根结底都是由我执之心引发——这种我执就像毒蛇一样可怕。更有甚者，有些大乘行人对自我的执著比小乘行者还要严重，这是解脱道上最大的障碍。

有人问：“我学佛这么多年，在学院住了这么长时间，为什么到现在还没有开悟？”这时候你应该反问自己：“我是否每天像前辈大德一样彻底放弃自私自利，一心一意地发菩提心利益众生？”也许因为前世的业力，也许因为自己即生当中不够努力，尽管已经在喇荣出家多年，但一天二十四小时中，有多少时间是以真正虔诚的心态，如同思念世间恋人那样念念不忘地希求解脱？这样扪心自问，答案不言自明。

「云何众生受此沦溺」

| 富楼那言：我与如来，宝觉圆明，真妙净心，无二

圆满。

富楼那说：“我和如来所具有的珍宝般的觉性圆明、真妙净心，是一样地圆满无缺。”

富楼那尊者说，从本性而言我和如来是一样的，珍宝般的觉性圆明、真妙净心都是无二圆满的。每个众生都具备这样圆满的觉性，佛陀如此，富楼那也不例外，在座的所有人都同样具足。

而我昔遭无始妄想，久在轮回，今得圣乘，犹未究竟。

“然而，我过去被无始以来的妄念所迷惑，长久沉溺于轮回之中，如今虽已获得圣乘道果，但仍未达到最终的圆满境界。”

富楼那尊者开始自我检讨：虽然我拥有圆妙觉性，但是自无始以来却遭受着妄想的侵袭，因此

百千万劫中沉溺于轮回，漂泊不已。如今依靠佛陀和善知识的恩德，我已经得到了大乘，但尚未达到究竟。藏文本中说“还很遥远”，因为虽然得到了阿罗汉果，但是距彻底圆满的证悟，仍然前路杳杳。

| 世尊，诸妄一切圆灭，独妙真常。

“而世尊您，所有妄念全部彻底灭除，获得唯一善妙真实常在本心。”

富楼那尊者希望像佛陀那样彻底消除所有妄想，获证唯一真实的本心。

| 敢问如来，一切众生，何因有妄自蔽妙明，受此沦溺？

“我冒昧地向如来您请教，究竟是什么原因使得一切众生产生妄念，遮蔽了自己本有的清净光明，从而沉溺于轮回之中？”

富楼那尊者说：今天我冒昧地向如来请教一个问题，这个问题在我心中已经萦绕很久，现在终于有机会提出来了。与佛陀不同的是，我始终被妄想困扰。如今我非常渴望消除妄想，真正认识自己的本性。我想问的是，究竟是什么因缘令众生的妙明真心中产生妄想，遮蔽了如来藏真性的本来面目，以至于自无始来一直沉溺于轮回之中？

很多人经常问“无明从哪里来？”“妄想的根源是什么？”这个问题非常深，佛陀将在下文解答。大家也可以一起思考，我们应该如何理解这个问题。

有些注释中说⁶⁹¹，前面的问题是“既然众生本具如来藏，为何会显现山河大地”，佛陀回答“一切源于一念无明”；而此处要阐释的是“无明之因”，因为前面讨论了迷乱显现的因，佛陀将其归结为无明；

⁶⁹¹ 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“前文是问山河大地诸有为相生续之因。故明迷真成妄。答在无明。今文更问无明以何为因。故曰何因有妄也。”

接着进一步追问无明的根源，第一念无明究竟从何而来？这是困扰许多人的一个问题，前几天也有人向我提出过同样的疑问。

◎ 喻明无因

| 佛告富楼那：汝虽除疑，余惑未尽。

佛陀告诉富楼那：“虽然你已经遣除了前面的疑问，但仍然存在一些余惑没有完全消尽。”

这句话非常重要，大家要记下来。佛陀对富楼那尊者说：虽然你与其他弟子不同，已经大大遣除了怀疑，但仍然存在一些“余惑”，即没有灭尽的剩余的障碍，如所知障等。

其实不用说佛陀，即便是我们也能从富楼那尊者所提的问题中看出，尽管他擅长讲法，但仍然有一些疑惑需要进一步遣除。

| 吾以世间现前诸事，今复问汝：汝岂不闻，室罗城中演若达多，忽于晨朝以镜照面。爱镜中头，眉目可见。瞋责己头，不见面目，以为魑魅，无状狂走。

“如今，我用世间现前的事例再来问你：你是否听说过舍卫国室罗伐城中一个叫演若达多的人？有一天早晨，他不经意地照镜子，见到镜中之人的头目端严可爱，反而嗔责自己没有头，见不到自己的面目，以为是鬼，无缘无故地失控狂奔。”

佛陀说，我用一件众所周知的事来问你。在回答问题时，反问是一种很有效的回答方式。我在很多演讲的答疑环节，有时也会采用这种方法，先反问对方。当对方回答不了时，问题的答案就已经出来了。

佛陀以当时室罗筏城里家喻户晓的一则新闻问富楼那尊者：你是否听说过城中有个叫演若达多的人，有一天早晨起来照镜子——很难说演若达多是男是

女，我们暂时用“他”来表述。古印度的人名一般是四个字，和我们藏族人的名字一样。其实我的名字是“索朗达吉”，后来被很多人称为“索达吉”，中间的“朗”字不知道被谁“吃”了。（众笑）

古代的镜子一般是铜镜，远不如现在的镜子清晰。平日照镜子时，演若达多能清楚地看到自己的面目，但那天早上他可能刚睡醒，眼睛还没有完全睁开，就迷迷糊糊地去照镜子。

在藏文译本中并没有“瞋责”二字，只是直接描述演若达多照镜子时发现自己没有头和面目，顿时惊慌失措，以为是妖怪，于是无缘无故地陷入恐惧，内心极度混乱，狂奔而去。有些注释将“瞋责己头”解释为⁶⁹²，嗔怒恚责自己没有头，误以为是妖魔鬼怪。

⁶⁹² 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“忽于晨朝，以镜照面，爱镜中头，眉目可见，反嗔自己之头，为何不见面目，以为是魑魅是山泽之鬼，无状狂走。”

也许早晨刚起来时还没有完全清醒，也许是看花了眼，也许身心抱恙……总之，演若达多处于一种迷乱的状态，照镜子时没有见到自己的面目，便惊恐地认为自己着魔了，毫无缘由地发狂奔跑。事实上，这一切全是他自己的错觉。

｜ 于意云何？此人何因无故狂走？

“你怎么看待这件事？这个人为什么会毫无理由地疯狂奔跑呢？”

佛陀问：富楼那，你怎么看待这个问题？这个人无故狂奔不止，这是否有什么理由？他为何会这样狂奔呢？

｜ 富楼那言：是人心狂，更无他故。

富楼那回答说：“这个人的心陷入了疯狂，除此之外并无其他原因。”

演若达多照镜子时不见自己的面貌，然后莫名其妙地狂奔。如果要问他这样做有什么原因，就只能说是因为他自己发疯了。并不是有人砍了他的头，也并不是有魔术师来遮蔽了他的面目，没有别的原因。

大家要记住这个比喻，如果以后有人问：“无明的因是什么？”我们可以回答：“无明本来没有因。”用演若达多的例子来解释，是非常合适的。

◎ 以法合喻

佛言：妙觉明圆，本圆明妙。既称为妄，云何有因？若有所因，云何名妄？

佛陀说：“如来藏妙觉明心本来圆满无缺、光明善妙。既然称为妄，那怎么会有真实的起因呢？如果虚妄之物有一个真实的因存在，又怎么还能被称为‘虚妄’呢？”

如来藏本来是圆满光明的，没有任何虚妄。众生本来清净，但因为妄想而漂泊在轮回当中。这一念无明妄想既然是妄，又怎么会有一个真实的因呢？

“若有所因，云何名妄？”这句话非常重要。若问无明的因是什么——无明并没有真实之因。如果存在真实的因，那这个果必定是真实的，而真实的果怎么能被称为“妄”呢？就像演若达多自己发疯而狂奔，并没有什么原因。希望大家牢牢记住这个道理。

| 自诸妄想，展转相因，从迷积迷，以历尘劫。

“各种妄想彼此互为因缘，辗转相依，迷乱上加迷乱，以此经历了微尘数劫。”

众生无缘无故地生起一念无明妄想，以此为起始，前前为因，后后为果，从迷乱的因当中又产生更多的迷乱，不断地辗转积累迷乱之因，所以众生于微

尘数劫中一直沉溺于轮回。

今天这节课大家应该有不少收获吧？我们以前经常想“无明从何而生”，其实无明并没有实际的来处。就像演若达多发疯的原因是什么？就是他自己照镜子时出现了错觉。同样，我们为什么漂泊在轮回中？每个人也是像演若达多照镜子一样，因迷乱而癫狂奔走，没有理由。

这个问题曾令很多人感到困惑，因此《楞严经》的这段经文确实非常重要。《佛说广博严净不退转轮经》中说：“现见于无明，毕竟不能生，犹如水中影，终始无所有。”佛陀现见无明从未真实产生，它就像水中的影子一样。我们看到水中的影子，这种显现无有实体，影子的真因在哪里、怎么能找到呢？肯定找不到。

如果有人问你“无明的因是什么”，你就可以引

用《楞严经》说：“若有所因，云何名妄？”这样就已经回答了对方的问题。大家要记住这句经文。

| 虽佛发明，犹不能返。

“即使佛陀已经揭示了真相，但众生依然无法返本归源。”⁶⁹³

众生沉溺在轮回中，于尘沙数劫感受痛苦，全都是源自无明，而无明并没有真实的起因。大慈大悲的佛陀虽然在不同的经典中清楚地为我们宣讲了真理，但由于迷乱太深重，众生始终无法回归本质。

刚才提到的演若达多自以为没有头而发狂，变成了一个疯子。就算别人劝他：“你不用害怕，还是好好回去生活吧”，但是由于发疯的缘故，他也很难恢复正常。凡夫众生也是如此，虽然佛陀和善知识不断

⁶⁹³ 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是等义虽佛如来前已为汝发明。观汝何因有妄之问是犹未能返本还源。迷何深哉。”

地教导，但因为长久积累的根深蒂固的习气，使得我们很难回归清净本源。

| 如是迷因，因迷自有。识迷无因，妄无所依，尚无有生，欲何为灭。

“因为众生迷惑，不了无因之故，所以迷惑之因常自成有。若认识到迷惑没有真实的因，妄想就没有依处，它尚且没有真实的生起，又怎么会消失呢。”

众生无法理解“迷本无因”的道理，这本身也是一种迷乱的意识，由此认为自己存在真实的无明。如果能认识到无明迷乱并没有真实之因，妄心就会立刻消失。话虽这么说，但妄想本来无根，所以也没有真实的消失可言。道理就是这样，但由于我们内心积累的坚固习气，放下这些执著并不容易。

无明妄想本身就是虚幻的，如同水中月影一样，

没有真实的因，也没有真实的果。如果无明妄想从未真正产生过，又怎么会有真实的灭呢？生和灭本不可得，但在众生面前又现似无欺地存在。这些虚幻之相虽然在究竟观察之后了不可得，但在彻底觉悟之前，我们仍然需要努力地修学善知识的甘露窍诀。

第 46 课

2022 年 8 月 27 日

在《楞严经》中，我们正在观察妄想的起因。通过上节课的学习，大家应该已经明白，妄想之因是无明，无明没有一个真实的因，仅仅是由偶然的狂乱所导致。今天我们继续讲——

「云何众生受此沦溺」

得菩提者，如寤时人说梦中事，心纵精明，欲何因缘取梦中物。况复无因，本无所有。

“已经证得无上菩提果位的佛陀，就像一个醒来的人讲述梦中的事情，即使他内心清醒明了，也无法

凭借任何因缘取得梦中之物。更何况妄想无因，本来没有任何实质。”

获得无上圆满菩提果位的佛陀也是如此。就像一个人从梦中醒来开始讲述梦中的经历，就算他的心清晰敏锐、充满智慧，但也无法用任何方法将梦中的事物取出示人，因为梦是一种迷乱的幻象。

我们常常做梦，醒来后如果试图回忆迷乱梦境的起因、过程以及最终的结果，最多也只能用言语笼统描述，除此之外别无他法。想要取出梦中的事物并展现在清醒者面前，这是任何人都无法做到的。

如同梦境一样，妄想本来无因，都是虚幻的。妄想既没有因，也没有任何实质，就像龟毛兔角一样，怎么可能被展示在他人面前呢？无有是处。通过梦境我们可以了达，万法的本性确实了不可得。

如彼城中演若达多，岂有因缘自怖头走。忽然狂歇，头非外得。

“就像城里的演若达多，无缘无故地以为自己的头不见了，吓得到处乱跑。等他突然清醒过来，就会明白自己的头从来没有丢失过，也不是从外面什么地方找到的。”

舍卫城中的演若达多——大家要记住这个名字，如果以后有人问无明是怎么来的，你可以回答：《楞严经》里有一个人叫演若达多……演若达多的意思是“祠堂生”，在藏文里称为“安质达多”，他的父母在一处祠堂里祈祷后生出了他，所以得名⁶⁹⁴。

佛陀以当时舍卫城中的真实事件来举例：演若达多认为自己的头丢失了，因而感到非常害怕，狂奔而走。这难道有真实的原因吗？其实并没有。后来，他

⁶⁹⁴ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“演若达多，译云祠接，父母祷神祠而生，故以名焉。”

走着走着又莫名其妙地恢复了理智，就像有些精神不正常的人突然间恢复正常一样。恢复的时候，他的头是不是从别的地方回来了呢？并不是。他的头从来没有丢失过，并不是他发狂时头被偷走、恢复正常的时候头又回来。

| 纵未歇狂，亦何遗失？

“即便狂心仍未消歇，他又何曾失去了什么？”

纵然演若达多的心还在狂躁之中没有停歇，他的头也没有失去；疯狂之心停歇下来的时候，他的头依然完整无缺地存在。无论之前还是之后，头从未改变。佛陀将这则事例中所蕴含的道理讲得很清楚。

有智慧的人能够将任何事情都解释得非常详尽。我有时候想，很多人在学习《楞严经》后会发现，大慈大悲的佛陀与其他智者有着显著的不同，不用说前

生后世等隐秘的法，即使是在分析生活中常见的事例时，佛陀的智慧和辩才也是无可比拟的。

至今为止，我们学习《楞严经》已经有四十多堂课了。在这个过程中，大家每天都很用心地专注于佛陀的智慧。其实，我们学习的只是一部经典，而佛陀留下的经典浩如烟海。佛陀一生宣说了那么多法，每一部都有甚深的意义，这是普通人难以想象的。

这些年我们学过不少法，如《金刚经》《无量寿经》《观经》《药师经》《妙法莲花经》《维摩诘经》等等，但还是学得太少了。看看《大藏经》，无论是藏地的《甘珠尔》还是汉地的《龙藏》，其中所摄经论的数量都极其庞大，而我们所学的只是其中的一小部分，连零头都没到。藏文《甘珠尔》共有一百零八函，我们所学的可能只有四五函。尽管学得不算特别多，但在广大的佛教信徒当中，我们也还不错，算是比较努力、一直不间断闻思的人了。

我本来很想把《大藏经》完整地读一遍，这在短暂的人生里也许不容易实现，但在一生当中，不用说把《大藏经》全部学一遍，即使只是读一遍，也会给我们带来无上的加持。

丨 富楼那，妄性如是，因何为在？

“富楼那，妄心的本性就是这样的，它的根源在哪里呢？”

佛陀告诉富楼那，演若达多误以为自己的头丢失而恐慌，但其实他的头从来没有丢失或改变过。同样，众生在轮回中流转，其原因就是无明妄性，但无明究竟是什么？无明的本体其实不存在。

演若达多认为自己没有头，这是一种愚痴；而众生认为世间万法真实存在，同样也是愚痴无明——以这样的方式去看待问题，我们更容易理解无明的

根源。

◎ 示令顿歇

——汝但不随分别世间、业果、众生三种相续，三缘断故，三因不生。

“你只要不执著于世间、业果以及众生这三种相续，以三种缘被断除的缘故，三种因就自然不生。”

前面提到过器世界、业果、众生世界三种相续。佛陀告诉富楼那尊者：如果你们的心不随业力，不去分别世间、业果和众生三种相续，即对世间、业果、众生不去攀缘执著，三缘就已经断了。

关于三缘，有注释认为是世间、业果和众生⁶⁹⁵，另有大德解释为杀、盗、淫这三者⁶⁹⁶。

695 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“以世间业果众生为三缘者。妄心缘之而起也。以杀盗淫为三因者。妄心因之而有也。”

696 《楞严经通议》（明·德清述）：“三缘：即杀、盗、淫。三因：乃发业、润生

如果能够断除这三种缘，那么“三因不生”，因为在没有助缘的情况下，因也不会产生。也就是说，如果证得杀、盗、淫这三缘本空，则轮回之因——无明就不会延续，有情世界、器世界和业果的相续就不会产生。

丨 则汝心中演若达多，狂性自歇，歇即菩提。

“那么你心中的演若达多——根本无明之狂性会自然停歇，一旦狂性停歇，便是菩提。”

“狂性自歇，歇即菩提”是《楞严经》中很有名的一句，许多人对此非常熟悉，每当提及此经，这句话就会在心中浮现。佛陀对富楼那尊者说，你心中的演若达多——狂性会自然停歇，而一旦狂性止息，就是菩提。

二种无明，为三缘之因。谓若了三缘本空，而根本无明当下不生，则妙觉明心本来不迷，一旦顿得，正若演若狂心若歇，头非外得也！又何藉劬劳修证乎？”

演若达多陷入了迷乱，照镜子时迷迷糊糊地以为自己没有了头，于是惊慌失措地狂奔，过了一段时间他又恢复了理智。神智恢复以后，好像这一切都没有发生过。众生证得菩提果位也是一样，刚开始我们的心似乎迷乱了，但当妄念消除时，就会自然认识自己原有的心性，此时就获得了菩提果位。

这是显宗中很深的教义，它的意思是，分别念自然停歇之后就是菩提。首先灭除不清净的心，灭除的当下就能获得菩提。从名言来看好像有一个顺序：先有一颗狂心，然后狂心停止下来，停止的状态即为菩提——就像四谛的道理一样：依靠道谛断除集谛业与烦恼，最终现前灭谛。

如果按照大圆满来解释，种种狂心正在起现的当下，认识到狂心的本体，就是菩提。这里面显宗和密宗稍微有一点差别：一些显宗行者认为，烦恼灭尽之后菩提现前，有这么一个过程；而密宗则指出烦恼即

菩提，无论是狂心止息，还是狂心正在起现，究竟来说都是菩提。这里的“歇”字不仅指停歇，也有认识的含义。当你认识到自己的狂心：“原来这是迷乱的心，我发疯了”——在这一刻认识到自心时，菩提就已现前。《法界宝藏论》和《大鹏展翅》中都讲到，当下明明清清的心之本体，无须改造就是菩提。

如果大家无法背诵整部《楞严经》，那也要记住“狂性自歇，歇即菩提”这句话。当别人提出问题尤其是深奥难言的问题时，如果你不太会回答，就可以目视虚空说道：“狂性自歇，歇即菩提。”听者也许当下就开悟了。（众笑）

丨 胜净明心，本周法界，不从人得。

“殊胜、清净、光明的心性，本来周遍于法界，不是从他人那里获得的。”

这样殊胜、清淨、光明的如来藏性本来就周遍于法界，根本不是从外界或者他人那里获得的。当然，在显现上需要依靠上师或佛陀的直指才能证悟，但这并不代表你“获得”了某种新的东西。比如演若达多正在狂奔的时候，如果有人问他：“你要去哪里？”他回答：“我很害怕，因为我没有头！”那个人告诉他：“你有头啊！”他这时恍然大悟：“哦，我有头！”——难道是那个人把头“给”了演若达多吗？当然不是。

同样的道理，由于不认识自己的本心，众生长久地处于迷乱之中；通过上师窍诀的直指，我们认识了心性——并不是在此刻新得了光明如来藏，而是上师帮助我们纠正了以往的错误认知，认出自己本来就有，仅此而已。就像那个人并没有把头递给演若达多，光明如来藏也不是上师“给予”我们的，只不过是我们在迷乱时依靠一种外缘觉醒过来而已。这

就是上师的恩德。

| 何藉劬劳，肯綮修证。

“又何必藉由勤作、改造来修证呢？”⁶⁹⁷

本来所有的功德都是圆满的，为什么还要藉由最大的努力来勤修实证呢？藏文翻译为：“何必身心劳苦而希求修证。”本性已经具足，何必还要去苦行、经历痛苦和折磨而修证呢？真正的修行就是无修，无修就是真修，在无有勤作的境界中反观、体认自心而已。

演若达多的例子特别恰当。他从未真正丢失过头，只是突然出现了一点误会；众生也是如此，每个人从未真正离开过自己的本性，只不过因为无明狂乱而未能认识自心，迷失了方向。有些众生迷失的时

⁶⁹⁷ 劬：音 qú，劳苦，苦累。綮：音 qì ng，筋骨结合处，比喻事物的关键。

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“肯綮出庄子《养生篇》。吴兴曰：骨间肉曰肯，筋肉结处曰綮。肯綮修证，即劳筋苦骨，勤勇修行之义。”

间很长，经历了无数劫，而有些众生迷失的时间较短——这与各人的缘分有关。

◎ 结喻非失

下面再讲一个比喻。

譬如有人，于白衣中系如意珠，不自觉知，穷露他方，乞食驰走。

“比如有个人，把如意宝珠系在自己的衣服里，但忘记了。之后穷困潦倒，流落他乡，乞讨为生，四处奔波。”

有一个人将如意宝珠包裹在自己的衣服里，后来完全忘记了，就像我们有时把东西收好后就不记得了。这个人贫困潦倒地流落他乡，露宿乞讨，四处奔波，生活得很艰难。看起来这个人很愚笨，但其实每个众生都是如此，把自己的心性如意宝用五蕴之

“衣”包裹起来⁶⁹⁸，被各种执著束缚着而毫不自知，在轮回的旷野中不断漂泊。

| 虽实贫穷，珠不曾失。

“虽然他看起来非常贫穷，但如意宝珠却从未丢失过。”

虽然这个人穷困潦倒，但是他从未真正失去过如意宝般的觉性。正如长水子璇所说：“虽流生死，觉性常然。”⁶⁹⁹虽然在生死轮回中流转，但是觉性依然常存不变。

长水在这里用的“觉性”是密宗中的常用语，在显宗中通常称之为“妙觉心”或“妙明心”。我一直认为“觉性”是个很好的词，我们所认识的明性就叫

698 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“譬如有人。于白衣中。五阴盖覆也。系如意珠。圆明觉性也。不自觉知。无明不了也。”

699 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“穷露他方。乞食驰走。五道流浪轮回不息。虽实贫穷。珠不曾失。虽流生死。觉性常然。”

觉性，藏语为“日巴”，意为了悟如来藏明性的这颗心。在没有认识心性时候，不能说众生的心是“觉性”；而一旦认识了，我们的心便被称为“觉性”。

众生的觉性从未失坏过，就像这里提到的穷人，他的衣服里一直包裹着如意宝，只是他没有察觉，四处乞讨为生，直到某个时刻他才突然发现：“我衣服里包的是什么东西啊？”

下面讲到，有人对他进行直指。

| 忽有智者指示其珠，所愿从心，致大饶富。

“忽然有一位智者为他指出了藏在衣中的宝珠，从此以后，他的所有心愿都能如愿以偿，极为富有。”

贫者突然遇到一个有智慧的人，这位智者一眼就看出他衣服里藏着如意宝，便好心对他说：“你为何

在外流浪受苦？你身上就有如意宝。”他依言查看，发现果然如此，从此随心所欲地使用这件宝物，一切所愿都心想事成，成为了一位大富长者，人人都对他非常尊重。

通常情况下，一个人有能力、智慧和财富时，大家都会尊重他；但若贫困落魄，谁都不会理他。藏地有句俗话：“有钱是叔叔的侄子，没钱是叔叔的仆人。”只有一个人富有时，他的亲叔叔才会认他是侄子，如果落魄潦倒，叔叔只会把他当作仆人。大多数世人都敬重有能力有福报的人，而轻视一无所有的人，所以可以想象，当贫者在外乞讨时无人理睬，一旦拥有了如意宝，许多人便会蜂拥而至。

| 方悟神珠非从外得。

“这时他才明白，这颗神奇的宝珠并非是从外获得的。”

直到此时这个人才明白，如意宝并不是从外界得来，而是一直藏在他自己的身上。

「兼示阿难」

这时阿难出来提问了，他已经好久都没出现了。

◎ 阿难提问

| 即时阿难，在大众中，顶礼佛足，起立白佛：世尊，现说杀盗淫业，三缘断故，三因不生，心中达多狂性自歇，歇即菩提，不从人得。

这时阿难在大众中，顶礼佛陀的双足后，起身对佛陀说：“世尊，您之前开示过杀、盗、淫三种业，由于断除三种缘的缘故，三因也不再生起。如演若达多心中的狂性自然停歇，停歇之后就是菩提。这种觉悟并不由他人而获得。”

阿难对佛极为尊敬，他在大众当中顶礼佛陀的双足后开始请教：世尊，您刚才解说了杀、盗、淫三业，由于三缘断的缘故，三因不会生起，心中如同演若达多的妄想自然停歇。我们的心性自然显现菩提，而非依靠其他因缘所产生。这里阿难将佛陀的开示重复了一遍。

斯则因缘，皎然明白。云何如来顿弃因缘？我从因缘心得开悟。

“关于因缘的道理如此明白，为什么如来您却突然弃了因缘法呢？我正是从因缘法中得以开悟。”

阿难心生疑问：虽然我只证得初果⁷⁰⁰，境界不是很高，但当时正是因为如来您宣说因缘法，我的心才得以开悟。

700 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“如阿难位居初果，于本经三卷毕，大开圆解，谓不历僧祇获法身，即使其身心圣果未成，决定自知成佛不谬矣！”

如经云：“诸法因缘生，诸法因缘灭”，缘起是佛法的核心。密宗的《入大乘论》也承许世俗中一切法皆依靠缘起而产生⁷⁰¹，许多阿罗汉正是依靠缘起性空而证果的，所以阿难对因缘法非常执著。他认为“狂性自歇，歇即菩提”像是在说佛果自然产生，因此不太合理。

| 世尊，此义何独我等年少有学声闻，今此会中大目犍连及舍利弗、须菩提等，从老梵志闻佛因缘发心开悟，得成无漏。

“世尊，不仅是我们这些年轻的有学声闻，今天在此法会中的大目犍连、舍利弗、须菩提等诸位德高望重的长老，都是先从老梵志处学外道，而后因为听闻佛陀您所讲的因缘法而心开意解、证悟空性，最终获得无漏果位的。”

701 《入大乘论》（荣森班智达著，索达吉堪布译）：“出有坏佛陀宣说缘起法，是说如果有因则会生果，如果因缘灭了，那么果也会灭，仅此就是遣除二边的大解脱道。”

关于“老梵志”，藏译和长水子璇的解释较为相近，认为指的是大目犍连、舍利弗、须菩提等人，因为他们早年都曾是婆罗门⁷⁰²；而通理、圆瑛法师等则解释为⁷⁰³：大目犍连、舍利弗、须菩提等阿罗汉曾在年老的婆罗门面前学过一些外道法，后来依止佛陀听闻因缘法而开悟，获得无漏阿罗汉果位。也就是说，老梵志指的是这些阿罗汉在入佛门之前，最初所跟从并听闻教导的老婆罗门。

——今说菩提不从因缘，则王舍城拘舍梨等，所说自然成第一义。惟垂大悲，开发迷闷。

“佛陀您现在说菩提不是依赖因缘而产生，那

702 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“老梵志者。并是年长。从外道来。闻佛因缘。翻邪入正。得成无学也。”

703 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“今此会中指老年无学者说。大目犍连等略举三人。余以等字该之。此等皆先依邪师习外道法。故云从老梵志。如舍利目连。先师沙然梵志。余可例知。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“从老梵志：别约舍利、目连，先师沙然梵志学道，为上首弟子。沙然歿世之后，由闻因缘之教，发明心地，反邪归正，从佛出家，开悟四谛法门，依之断见思惑，得成无漏道，即阿罗汉所证之道。”

么，王舍城中拘舍梨等外道所说的‘自然成就’就成了最究竟的真理。祈请您大慈大悲，开启我们迷茫的心智。”

王舍城有一外道拘舍梨⁷⁰⁴，声称众生什么都不需要做，八万劫后自然会成就，就像线团滚动后自然停下来一样⁷⁰⁵。

阿难对此提出疑问：“我和阿罗汉们都是依靠因缘法而得果的，但佛陀您今天却说菩提果不是因缘产生，那这样的观点与王舍城拘舍梨外道的说法似乎没有区别，我们该怎么理解呢？唯有祈求大慈大悲的佛陀，请您开发我们迷闷的心识，为我们转法轮。”

阿难越来越不胆怯了，对佛陀说：“您跟外道好

704 《佛学大词典》（六师外道条）：“末伽梨拘舍梨：宿命论之自然论者。主张苦乐不由因缘，而惟为自然产生。系阿耆毗伽派之主导者。”

705 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“观今说二字。即指现说无因本空歇即菩提何籍修证等语。而为顿弃因缘之意。不必取前文也。外道自然如八万劫后自然成道。犹如缕九极处停止。皆自然不假修证之意也。”

像没差别。”虽然开始时语气比较大胆，但后来也婉转地请求：“还请您慈悲开示。”下面佛陀就与阿难辩论：那就放马过来，看看到底是我跟外道相同还是你跟外道相同。（众笑）

| 佛告阿难：即如城中演若达多，狂性因缘若得除灭，则不狂性自然而出，因缘自然，理穷于是。

佛告诉阿难：“就像城中的演若达多，如果导致他疯狂的原因被消除，那么他本来的清醒状态自然就会显现出来，你所谓的‘因缘法’或者‘自然生’，其中的道理，穷究到底就是这样。”⁷⁰⁶

佛陀对阿难说：城里的演若达多曾经有一段时间精神失常，在他发狂的时候，心烦意乱地在外狂奔，但是当狂性的因缘灭除后，“不狂性”便自然显

706 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“即如，乃即就前喻，以推阿难所执，因缘、自然之情。达多狂性，喻无明，以为能障菩提之因缘；若得除灭，合狂心若歇。不狂性，喻菩提，以狂性若得除灭，则不狂性，自然而出，合歇即菩提。在汝所谓因缘、自然之理，研究起来，必定如是。”

现出来。

阿难认为因缘生是合理的，而“狂性自歇”属于自然生，故而不合理。

佛陀说，如果狂性消失，正常的心是否会自然现前？如果你同意这一点，那其中的道理也仅此而已。狂心一灭，心自然回到原来的状态，除此之外，我并没有认可实有的自然生的观点。

从某种意义上讲，狂性灭除是一种因缘，本性自然出现也可以说是自然性，但因缘和自然性也并非实有。《楞严经》中有些内容确实非常难懂。有位博士说他一晚上就看懂了，我对此持保留态度。在花费了大量时间，查阅注释并深入思考后，我自己才大致掌握了一些要点。如果他真的懂了，那我打算问几个问题，请他解释一下。（众笑）

◎ 头非自然、头非因缘

阿难，演若达多，头本自然，本自其然，无然非自。何因缘故，怖头狂走？

“阿难，演若达多的头本来是自然具足的，就应该常时自然，无时而不自然，是什么因缘使他无头惊怖而狂奔不止呢？”

佛陀告诉阿难：如果演若达多的头是自然具足的，本来没有丢失过，从来没有无头的时候，那么，是什么因缘使他以为失去了头而害怕狂走呢？这里是通过反问来破斥“头本自然”的观点⁷⁰⁷，如果认为头自然而有，那演若达多就不应该为无头而惊怖，因此自然性不能成立。

707 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“先明头非自然。故云。设使达多头本自然。则本自其然。无然而非自矣。何因缘故而又怖头狂走耶。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此约头拂自然。……即是既本来自然，牒上句意，即应常时自然，无时而不自然也。末二句反难，以何因缘故，忽怖无头，而狂走觅头耶？既然狂怖妄出，则头不得谓为自然矣！”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“众生的真性，如果属于自然，则应该时时自然，为何缘故而发狂，生出无明来？”

| 若自然头，因缘故狂，何不自然，因缘故失？

“如果演若达多自然而有的头是因某种因缘使其心狂乱，那么，这个自然的头为什么不能因为某种因缘而失去呢？”

这里是破斥因缘生的观点。如果因为照镜子的缘故，使演若达多突然觉得头不见了，那同理推之，为什么不能依靠某种因缘让“自然之头”真的消失呢？事实上头并没有真的消失，所以头也不是因缘而狂。

就像在吵架或者充满恐惧时，有些人会无缘无故地担心“是不是魔来了”或“是不是最亲密的人去世了”，感到紧张和惊慌，觉得情况非常严重，可见这些从未发生过的事也能让人错乱。如果认为某种缘由可以使心变得狂乱，为什么让人狂乱的那个因缘不能让自然之头丢失呢？

| 本头不失，狂怖妄出，曾无变易，何藉因缘？

“他的头本来从未失去，只不过因为狂心而出现妄想，在这个过程中，头没有发生变化，哪里需要观待什么因缘呢？”

从狂奔、照镜子到最后恢复正常期间，演若达多的头一直都在，从来没有发生过“头没有了、再找回来了”的事。如果头真的不在了，那确实可以找到某种因缘使其恢复，就像牛群中丢了牦牛，放牛人心烦意乱地四处寻找，最后找到了。在那种情况下，牦牛确实曾经丢失过，再去寻找就是合理的；然而，所谓失去本心并不像丢失牦牛那样有一个失而复得的过程。我们的心本来就没有真正丢失过，那是什么因缘让他认为自己没有头而开始狂奔呢？

这个比喻非常精彩，其中有很多深刻的意义。我们平时没有认识自己的心，也很少进行深入的分析。

学过这则公案后，我们每个人都与演若达多“交个朋友”好不好？这对大家认识本性大有裨益。

演若达多的公案，包括他如何发狂、中间经历了什么、最后发现并没有真正失去头，以及佛陀对整件事情的分析——这些道理对于我们理解众生的迷乱狂心极具启发性。以后若有人问“无明从哪里来”，大家就可以用《楞严经》中演若达多的公案来回答。

以前我在各处演讲时，很多人常问“无明的因是什么”，我回答说，无明没有真正的因，如同空中突然出现的云一样，这是大乘经典里常见的说法。云没有真实的来处，只是忽而显现，因为虚空是无为法，无为法中产生有为法是不可能有真实因的，这可以用《宝性论》等第三转法轮的教义来解释。

演若达多的公案可以同时对应二转和三转法轮的要义，在分析无明起因方面是一个极佳的譬喻，以此

说明众生从未真正失去过自己的妙明真心，只是由于狂性而出现妄想。在整个过程中，心性从未发生丝毫变化。

◎ 狂非自然、狂非因缘

| 本狂自然，本有狂怖。未狂之际，狂何所潜？

“如果狂乱是自然性，狂怖之心本来就有，那么在狂乱尚未显现之前，狂乱的心究竟潜伏在哪里呢？”

如果认为“狂”是自然存在的，心的本性中本就含有这样的迷乱无知，那么在没有狂乱之前，这颗狂乱的心应当潜伏在某个地方——它究竟藏在哪里呢？其实是找不到的。

如果狂心本来就存在，那么演若达多照镜子之前，无论是清晨起来还是夜晚入睡，这颗狂乱的心都

应当藏在某处伺机而动。当他照镜子时，这颗狂乱的心便趁机作祟。然而这种观点根本说不通，如果确实有这样的一颗狂心，它究竟是在心内、心外还是在其他地方呢？

丨 不狂自然，头本无妄，何为狂走？

“如果狂性不是自然存在的，头本来不曾有妄，那又是以什么因缘发狂乱走呢？”

心性本来具足，若要观察无明之因，也可以追溯到很久之前的因缘，但这是从显现的角度来说的，究竟而言因缘也是无法安立的。如果狂心不是自然而是因缘而有的，那当狂怖之时头本来没有消失，又是以什么因缘令人狂走呢？⁷⁰⁸

708 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此约狂拂因缘。首句反言，不是狂出于自然，即是翻成因缘。头本无妄者：谓狂怖之时，头本不失，即当常无狂怖，有何因缘，而狂走耶？头本无妄，则狂非因缘矣！首句作狂不自然亦可。”

| 若悟本头，识知狂走，因缘自然，俱为戏论。

“如果能领悟到头是本有而从未变化，发狂奔走是虚妄而并非真实，那就会明白所谓因缘生、自然性的说法全都是戏论而已。”

执著头本来具有的自然性，认为后来以为没有头而狂走就是因缘生，这样的自然性和因缘生完全是戏论。自己的头不是因缘也不是自然；后来心里发狂奔走也非实有存在，所以狂性也不是因缘不是自然。所谓因缘和自然二者都是戏论。⁷⁰⁹

《指掌疏》里说⁷¹⁰：阿难尊者对外道所宣扬的“自然”观点有些质疑，而富楼那尊者则执著“因

709 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若悟本头，虽狂不失，则头非自然；依然宛在，则头非因缘；若知狂走，未狂元无，则狂非自然；头本无妄，则狂非因缘。”

710 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“满慈执妄有因。阿难疑真滥自。皆由不悟本头不失。未知狂走是妄。若果悟得本头。识知狂走。则满慈所执因缘。阿难所疑自然。俱为戏论。都无实义。此则正销阿难之现疑。兼防满慈之又执。以待自立因。势所必至耳。”

缘”，所以认为无明有真实的起因。他们二人的侧重点有所不同，阿难认为如果菩提是自然性，就与外道的观点没有差别；而富楼那则认为最初一念无明是因缘所生。表面上看，佛陀是在回答阿难的问题，其实也同时破斥了阿难所质疑的“自然”以及富楼那所执著的“因缘”。实有的因缘生和自然性都不成立。

通过演若达多的公案，我们可以明白：当众生真正认识心的时候，所有的迷乱当下就消失了。所谓的认识，并不是重新获得什么，只不过是迷惑的心恢复正常而已。“什么时候开悟”，可以换一种说法——“什么时候恢复正常”。

每个众生都像演若达多一样在轮回中狂奔，以为自己失去了头，所以惊慌失措。如果遇到上师的指点：“你从来没有丢过头，自己照照镜子。”他就会醒悟。当然，有些时候就算智者已经这样说了，但由于狂性太重、习气太深，众生还是会长时间处于迷乱

当中。就像有些精神障碍者不管怎么接受治疗，也难以立即恢复。即便如此，只要因缘具足、自己有真正的信心，每个人都可以很快恢复正常。

总之，因缘和自然都是戏论——这里的戏论在藏文本中翻译为“儿戏的言论”，也可以理解为中观所说的四边八戏。无论是因缘还是自然，都不是实有之法，仅仅是一种游舞而已。

第 47 课

2022 年 9 月 17 日

今天我们继续学习《楞严经》。前面讲述了富楼那尊者与释迦牟尼佛之间的问答。有注释中说⁷¹¹，这一卷主要讲述了富楼那向佛陀提出的几个问题，最重要的一个问题是无明从何而来，佛陀通过讲述一个疯狂者演若达多的公案来作答，分析了迷乱之心的起因。

随后，阿难尊者也向佛陀提问。阿难主要是想问：佛陀曾说万法都是因缘而生，我自己以及舍利

711 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“满慈位登四果，我执虽破，法执犹存，执诸法心外实有，不了万法唯心，故前有万法生续，五大圆融二疑。佛为——解答，皆由最初，一念无明为咎，故求索妄因，拟欲奋修以断之。佛复答以妄因本空，妄体亦空，何必苦求修断耶？乃告之曰：汝但不随分别即足矣！”

子、目犍连、须菩提等许多圣者也都是依靠了悟因缘而灭除无明、现前智慧并获得圣果的，但现在佛陀却说因缘和自然都不成立，这两种说法不是矛盾吗？

针对这个疑惑，佛陀仍然用演若达多的公案来阐述因缘和自然都是戏论。

下面我们接着讲——

是故我言，三缘断故，即菩提心。

佛言：“因此我说，三缘断除的缘故，就是菩提心。”

在前文中，佛陀通过演若达多的公案，宣说了狂心完全是迷乱而非实有的存在，所谓的因缘和自然都是戏论，因此“三缘断故，即菩提心”。前面已经解释过，“三缘”在广义上指器世界、有情世界和业果，但此处特指杀、盗、淫三者。“断”意味着在真正认

识本性之后，对于杀、盗、淫无取无舍，自然断除了恶行。“菩提心”指最究竟的胜义菩提心，也就是佛心。以三缘断除的缘故，菩提心自然现前。

这样的菩提心并不是有生有灭，而是既非因缘生，也非自然生。阿难认为因缘生是合理的，因为他自己也是依靠了悟因缘而证悟的；而如果认为菩提心是自然产生的，那就与外道的观点无有差别。

◎ 心非因缘、心非自然

接下来佛陀要阐明，因缘生和自然生在实相中都是戏论，皆不合理。虽然二者在名言当中可以从不同的角度暂时假立，但如果真正以智慧去观察，二者都是戏论。

| 菩提心生，生灭心灭，此但生灭。

“如果认为菩提心有生，生灭心有灭，这仅仅是

生灭之戏论。”⁷¹²

这是关于菩提心非因缘生的道理。

真正的菩提心本来具足，并非由生灭因缘所生，生生灭灭之心本来不存在，也无有可灭。“生灭心灭，此但生灭”的意思是，如果执著生灭之心已经灭了，这种生灭也只是一种名言戏论而已。生和灭是由观待而假立的，并没有真实的本性。菩提真心和狂乱妄心二者，生也不成立，灭也不成立。

| 灭生俱尽，无功用道。

“只有‘灭’和‘生’二者全都灭尽，才是无功用的无为法之道。”

712 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“承上言。三缘断故。虽即菩提。而不可更作生菩提想。何以故。若菩提心生。则生灭心灭。此则仍是生灭之心。非真菩提心也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若说有菩提心生，有生灭心灭，此但是凡情生灭之见，非真菩提之心。”

灭尽或清静了对于生灭的执著，才是真正的无功用道。在一些注释中讲⁷¹³，“无功用道”指远离一切作意、语言或思维的楞严大定，是最了义、最究竟的境界。

佛陀在这里告诉阿难，菩提由因缘产生的观点不合理，所谓的生和灭其实是虚妄假立的，真正的生灭并不存在。

下面讲自然而生不合理。

｜ 若有自然，如是则明自然心生，生灭心灭，此亦生灭。

“如果将前面所说的‘无功用道’执著为自然，便认为有一个自然心产生，并且有一个生灭心灭尽，那么这同样属于生灭的范畴。”

713 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“必定要把生灭心彻底清静，才是无功用道。无功用道，即楞严大定。但假如说有一个自然心生，那当然有个生灭心灭，一生一灭，又成对待，亦属于有生灭作用了。”

如果你像外道所承认的那样认为菩提是自然生的，那既然自然心产生了，生灭心就要灭尽，而这本身也是一种生灭心。原因是，如果要灭除生灭心以后，才能使自然心明现，那你所谓的“自然”归根结底依然是一种生灭心，并不是真正的无功用之道，所以自然也不合理。怎么不合理呢？

| 无生灭者，名为自然。犹如世间，诸相杂和成一体者名和合性，非和合者称本然性。

“无生无灭才称为自然，就像世间中诸相混合一体的名为和合性，而那些非和合的则称为本然性。”

只有“无生无灭”的事物才能被称为真正的自然。事物通常被分为自然和非自然两类。世人普遍承许，当两种或者多种事物杂和成一体时，便称之为“和合性”，这属于非自然，如牛奶和水、茶叶混合制成奶茶，再加入酥油，就制成了酥油茶。由几种不

同的事物合在一起的现象叫作“和合性”，并非自然而成。

“非和合者”则被称为“本然性”，如天然的水晶、石头或宝石等。虽然在矿物学家看来，这些也都是由其他物质混合而成的，但在世间名言中，未经人为加工、不依赖刻意造作而自然生成的事物就可以称之为“天然”。

我们的心性也是天然的、悠然的……心的本来面目可以用许多词语来称呼，比如前面提到的“本然”，在大圆满的教法中，还有诸如“了然”“愣然”“明然”“灿然”等不同的表述。每个词后面都有一个“然”字，表示“如什么一样”的状态，所以每一种“然”也呈现出各自的特质⁷¹⁴。总之，非和合而成就是所谓的“本然”。这些名称和性质在名言中

714 《汉语大辞典》：“然，【助】用作形容词或副词的词尾，表示状态，有‘如’的意义。突然；斐然；欣然；惠然；贸然；蔚然。”

是存在的，但如果从离戏空性的角度来观察，一切都不成立。

这一段经文中，先讲了菩提心并非因缘和自然而生，随后阐明所谓的“自然”是与生灭看待的无生无灭，譬如世人也承认自然与非自然看待而有。下面我们会进一步说明，远离所有的因缘和合与自然才是真正无戏论的境界。阿难之前理解的自然是一种戏论，他所执著的因缘也同样是戏论。凡是落于实有的边执，就都是戏论。

我们曾学习过《中观根本慧论》和《中观庄严论释》，这对于理解《楞严经》非常有帮助。在整个世间中没有任何实有的法，这句话极其重要，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也再三强调这个道理⁷¹⁵。我在 2005 年为大家讲过这部论典，不知不觉已经过去快

715 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”

二十年了。时间过得这么快，人生真是太短暂了。

◎ 究竟离戏

对于没有学过中观或密法的人来说，《楞严经》确实不太好讲，或许这也是如今很少有人宣说此经的原因之一。我希望道友们这次能真正圆满地学习此经，并在将来尽力地弘扬。《楞严经》文辞优美，内容深奥，讲解起来确实不容易，但我相信在座的很多人都有能力讲解本经，因为大家都学习过中观、因明和大圆满等法，而且对这些道理并不是停留在口头的讲解上，而是真正地明白佛陀到底在说什么。

| 本然非然，和合非合。

“自然不是真正的自然，因缘和合也并非真正的因缘和合。”

这里讲什么是离戏论。从究竟意义上观察，自然

并不是真正的自然，而只是一种戏论。没有任何真实的自然之法能够成立，无论常还是无常，实有的法都不存在。所谓的“自然”，从本体上观察并非真正的自然。

和合的道理也一样，因缘和合只是未经观察的一种说法而已。如果真正去观察，我们就会发现根本无法实现所谓的和合：二法是融为一体，还是未融为一体？是接触，还是不接触？任何一种情况都不成立。和合也是一种戏论，实际上并不存在真正的和合。

从表面上看，两个人的合作、召开合作会议或者倡导和合团结，这些事似乎是存在的，但也只是名言中的妄想戏论。拿酥油茶来举例，如果仔细观察酥油、茶和水的本体，我们就会发现它们各自独立，怎么可能真正地和合？因此，所谓的“和合”是无法成立的。

| 合然俱离，离合俱非。

“和合与不和合都不成立，自然与非自然也都不成立；既不是不成立，也不是成立。”

就有边而言，和合与自然无法成立；从无边来说，非和合与非自然也不成立，诸法的实相远离了有无的自体。那么，除此之外的“亦有亦无（二者都成立）”“非有非无（二者都不成立）”存不存在呢？答案是否定的。除了这四种情况以外，一个实有的法再也没有其他的存在方式了。

中观经论中常说要破除有、无、二俱、二非四边，除此之外，事物再也没有其他的存在形式。具体而言，如果某个实有的法存在，要么是“有”，要么是“无”，要么是“有无都是”或“有无都不是”，但这四种情况都无法真正成立，所以这个实有之法不存在。

同样的道理，阿难所执著的“自然”和“因缘”也是如此，要么存在，要么不存在，或者是亦有亦无、非有非无，但这四种情况都无法成立。对此一些注释中使用了“单遣”“双遣”“双遮”“双照”等不同的表述⁷¹⁶，可以帮助我们更好地理解这一点。

从显现上看，阿难一直认为万法要么是因缘和合，要么是自然而成。然而以理观察，这些都属于戏论，最终都要远离。比如，我们可以从因缘和合的角度观察四边：和合、不和合、既是和合又是不和合（二俱）、既非和合也非不和合（二非）；同样，从自然和非自然的角度也可以观察四边：自然、非自然、二者兼具、二者皆非。这样通过多方面的观察，最终可以

716 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“本然非然，和合非合，合然俱离，离合俱非，此句方名，无戏论法。此极拂妄情。妄尽真显。本然即自然，和合即因缘。首二句单遣，非即遣也。以非本然，遣本然；以非和合，遣和合。第三句，合然俱离，是双遣，离亦遣也。合字，兼和合与不和合，俱遣乃遣第二句。然字，兼本然非本然，俱遣乃遣第一句。俱离，与下俱非皆当双用。第四句离合俱非，离乃俱离之离，合非和合之合，乃是即字之义，即是不离也。离和合非和合，本然非本然，此双遮也；合即也和合非和合，本然非本然，此双照也。俱非，即遮照同时义，即遮而照，即照而遮，此对第三句。遣之又遣，更无可遣，诸情皆尽，情尽法真，此句方名无戏论法。”

远离一切戏论。

| 此句方名无戏论法。

“这才是真正超越一切戏论之法。”

通过上述的方式观察，破掉四边，故称为无戏论法。正如《大乘密严经》中所说：“内证之所行，超诸语言境。”⁷¹⁷ 内在的证悟行境超离了一切语言所能表达的范畴。当我们真正证悟时，就已远离了四边八戏的分别与执著，这种境界无法用语言来描述。

◎ 直斥耽著戏论

通过以上的剖析，经中进一步阐明了“和合”与“自然”这两者均无法成立的道理。接下来，佛陀将继续教导阿难尊者，甚至在众人面前对他进行了

⁷¹⁷ 《大乘密严经》卷上（唐·天竺三藏地婆诃罗奉制译）：“真如实际等，及诸佛体性，内证之所行，超诸语言境。”

批评。

阿难的性格比较宽厚，不论佛陀怎么呵斥，他都没有生气。如果被这样呵责，有些山上的发心人员可能早就离开了。在此我也想对个别发心人员说：你们要么不发心，如果要发心的话，最好不要把发脾气当作一种功德。别人稍微说几句就马上火冒三丈，这样不太好。

无论遇到什么情况，无论心态好坏，在为僧众发心时，我们都应该有一定的忍耐力。如果总是特别急躁、无法控制地与人争吵，就会影响到整个降魔胜利洲的庄严，别人可能会想：“佛教徒修的是啥呀？一点调伏心的能力都没有！”总之，我们还是要多加注意，随学阿难尊者。

| 菩提涅槃，尚在遥远。非汝历劫辛勤修证，虽复忆持，十方如来十二部经清净妙理，如恒河沙，祇益

戏论。

“你离获得菩提涅槃果位，依然非常遥远。菩提并不是经历多劫辛苦勤劳的修持就能获得的⁷¹⁸。即便你能背诵、受持十方如来所说十二部经中如恒河沙般的清净妙理，也不过是增加戏论罢了。”

世尊对阿难说，要获得菩提涅槃的果位，对现在的你来说还很遥远。为什么菩提涅槃对你来说如此遥远？因为只要执著就偏离了正道，而你还未能舍弃戏论。菩提并不是仅靠多劫辛苦勤劳的修持就能获得的，虽然你是多闻第一，有不忘陀罗尼，能够记忆和受持十方如来十二部经中如恒河沙那么多的甚深广大的清净妙理，就算这些对你有一点表面上的利益，但仍只是增加了戏论而已。

有些人虽然闻思很好，但修行却很差，就像阿

718 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“断云：非汝历劫，辛勤劳苦，所能修证。”

难虽然学识丰富，被誉为多闻第一，但在修行方面却比较欠缺。我们这里有些人在许多世中习惯于寻思——用现在的话说就善于理论上的研究，对于法义讲得头头是道，但实际行动却跟不上，如藏地俗话说：“说话的时候所有人都高兴，做事的时候母亲都会流泪。”一般而言。母亲总认为自己的孩子很好，如果连母亲都看不下去，那孩子做得怎么样就可想而知了。

虽然阿难尊者广闻博学，能够将十二部经论倒背如流，但是如果没有很好地修证，这些也只是增长内心的戏论执著而已。对此我们要特别注意。因为与阿难尊者相比，我们这里的道友根本算不上真正的广闻博学——有些人出家较晚，世间习气较重，闻思修的时间也不长。如果阿难尊者在这方面尚且需要注意，那我们就更不应该因为自己学过几部经论而产生傲慢心了。

佛经浩如烟海，藏传《大藏经》共有一百零八函，我们连其中的八函都没有全部学完，还有一百多函等着我们呢。不仅藏传、汉传佛教中有无数经典，还有更多的经典在龙宫、天界不为人知。我们不能自诩广闻博学，更不应自满。我们这里应该没有这样的人吧？个别受过高等教育的人也许觉得自己很了不起，但实际上，我们的智慧还比较浅薄，仅仅是听过一些课、还停留在理论层面。

佛陀指出了阿难的问题：你虽然对背诵经文非常熟练，但却未能舍离戏论。

◎ 现证戏论无功

| 汝虽谈说因缘自然，决定明了，人间称汝多闻第一。以此积劫多闻熏习，不能免离摩登伽难。

“你虽然在谈论因缘和自然时说得了透彻，世

人也称你为‘多闻第一’。然而，即使你经过无数劫的闻思熏习，却仍然无法摆脱摩登伽女之难。”

佛陀继续批评阿难：虽然你在讲说因缘和自然时“决定明了”，也就是讲得头头是道。比如谈到因缘时，你能详细解释诸法因缘生的道理；说到自然法时，你也能很好地阐述恒常不变的自然。无论是因缘还是自然法，你都能在理论上讲得非常透彻，也被称为“多闻第一”，但在面临违缘时仍然无法抵抗。

在释迦牟尼佛的声闻弟子中，阿难被誉为多闻第一，他也确实在闻法方面非常精进，这一点无可否认。对此佛陀非但没有赞许，反而在大众面前严厉呵斥：虽然你在多生累劫中广闻博学，持续熏修和串习，这辈子多闻，下辈子也多闻；上半生多闻，下半生也多闻，但当真正面临困境时，你却无法免于摩登伽女的厄难，毫无抵御之力。

我们很多人也是这样：每天听课、讨论、看书，上一辈子的情形虽然不知道怎样，但这辈子确实在不停地闻思。即便如此，如果修行不足，我们在违缘和烦恼面前还是会暴露弱点。

何须待我佛顶神咒，摩登伽心淫火顿歇，得阿那含，于我法中成精进林，爱河乾枯，令汝解脱？

“为什么要等到我以佛顶神咒相助，才使摩登伽女心中的欲火顿时熄灭并证得阿那含果？她在我的教法中精进修行，令爱欲之河干涸，最终让你也得到解脱。”

佛陀对阿难说，如果你真的定慧纯熟，何须佛顶首楞严咒来解救呢？正是依靠楞严咒，才能在刹那间使摩登伽女心相续中炽烈的淫火全部熄灭，并令她获得不来果。如今在我的教法中，摩登伽女被称为“精

进林”。有注释说⁷¹⁹，精进林的意思是所证如树林般稠密；在藏文版中，指摩登伽女非常精进，令贪爱的河流彻底干涸，所以成为了佛陀弟子中的佼佼者。

《楞严经》开篇就讲过，摩登伽女对阿难极为迷恋。我曾译为藏文的《佛说摩邓女经》⁷²⁰中也提到，初见阿难时，摩登伽女的贪爱极为强烈，行住坐卧中都对阿难朝思暮想、茶饭不思，爱欲如烈火般昼夜煎熬着她的心相续，于是请她母亲对阿难施恶咒。

就算广闻博学，在这种情况下，阿难的多闻智慧也完全用不上。他唯一能依靠的就是佛陀的楞严咒。

《指掌疏》中说⁷²¹，楞严咒力能破除障碍。正是凭借此咒，摩登伽女的贪恋之火才得以熄灭，心相续变得清净。

719 《楞严经笺》（宋·惟愿科，可度笺）：“精进林，言精进如林稠密也。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“胜多曰林。以其进速而证多故以称也。”

720 藏文的《虎耳经》也详细宣说了这一段公案。

721 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一蒙咒力。淫火顿歇。显咒力能破障也。不惟淫歇兼得那舍。显咒力能成益也。”

在这次闭关中，我们一起念修《七句祈祷文》和一些咒语，相信许多人都有所感应。每年闭关时，我常常有事以致不得不外出，而这次基本上有充足的时间。在共修闭关中，我们可以更加集中精神地修行。平时有听课、发心或开会等事情，现在有时间了，我们就应当尽己所能地修法。请大家务必重视修行，这非常重要。

当然，闻思和修行不能偏堕。有些法师一味否定闻思，还声称自己可以印证开悟。事实上，很多大修行人都不敢轻易说自己开悟了。这些说法可能只是传言而已。激进的行为虽然有积极的一面，但也有可能会带来负面影响。总的来说，我们应该遵循常规不要逾越，这是非常重要的。

我们这里的堪布、堪姆们各自的境界不同，有些非常精进、修行出色，而有些则在闻思方面表现优异。在做任何事情时，观察周围人的行为是很重要

的。就目前来说，我们需要强调修行的重要性。

正是依靠佛陀和咒语的加持，令摩登伽女获得了阿那含果，也使阿难从违缘中解脱。如果没有佛力的护持，摩登伽女没有断除烦恼，每天都纠缠着阿难，那他会有多痛苦啊！佛陀进一步告诫阿难，他的修行不够扎实。尽管阿难在僧众中享有很高的威望，但佛陀经常以严厉的方式引导他，甚至揭露痛点，以期他能深刻反省并切实地提升修行。

◎ 正劝勤修无漏

下面佛陀用一个比喻来说明修行的重要性。

| 是故阿难，汝虽历劫忆持如来秘密妙严，不如一日修无漏业，远离世间憎爱二苦。

“因此阿难，尽管你历经无数劫忆持如来的秘密

妙法，但不如在一天之中修习无漏业⁷²²，远离世间爱憎带来的两大痛苦。”

佛陀告诉阿难尊者，虽然你受持如来甚深广大、不可思议、妙严秘密之法，而且在多生累劫中都记得清清楚楚，但这些还不如在一天当中专心修习无漏法来得重要。

我们也是如此，哪怕只是每天课前课后静坐几分钟，也应当把自己所学的法真正用上。如果没有实修或者对法没有感觉，仅仅追求念咒的速度、“嗡嗡嗡”地使劲念咒，听课也不过是一天接一天地应付，这样你可能念了很多咒、听了很多课，也能熟练地说法，但自相续却没有任何改变。

多生累劫地受持如来妙严之法，不如在一日中专注地修行。真实的修行会使我们的内心逐渐远离世间

722 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“首楞严王名无漏业。得此定者。一切诸法皆如幻事。岂复能生憎爱二苦。”

贪嗔所带来的痛苦，如果真正有了一点修行，世间的爱恨都不会对我们造成危害。

南怀瑾先生曾说⁷²³，禅定带来的喜乐妙不可言，远远超过世间男女的有漏之乐。《根本说一切有部毗奈耶》云：“世间五欲乐，或复诸天乐，若比爱尽乐，千分不及一。”意思是，世间五欲的安乐或者天人的快乐，与彻底断除爱欲后的快乐相比，不及后者的千分之一。《亲友书》中也有类似的说法⁷²⁴。

很多世间人认为拥有爱情是极大的快乐，常常赞美爱情的伟大。实际上，虽然爱情看似美好，但它所带来的痛苦也是最深的，甚至远超快乐的程度。如果通过修行认清了万法的本性，我们会明白，世间之爱带来的痛苦其实是最多的，所有的有漏乐和爱执根本没有真正的意义。

723 《花雨满天维摩说法》（南怀瑾讲述）：“真入定是乐的，是进入大喜乐中。身心完全解脱、清明，那种禅定的快感不是凡夫可以想象的。”

724 《亲友书》（龙树菩萨著，索达吉堪布译）：“所有一切安乐中，灭尽三有堪乐王。”

◎ 更举劣机激责

接下来，佛陀通过举例告诉阿难，哪怕一念专注修行无漏业，也能获得极大的功德。

| 如摩登伽宿为淫女，由神咒力销其爱欲，法中今名性比丘尼。与罗侯母耶输陀罗，同悟宿因。知历世因，贪爱为苦。

“就像摩登伽女，从前是淫女，但通过神咒之力消除了爱欲，如今在佛法中被称为‘性比丘尼’。她与罗侯罗的母亲耶输陀罗同是觉悟到宿世因果，明白了贪爱是痛苦的根源。”

佛陀讲述了与之相关的两个公案。第一是摩登伽女，过去很多世都以淫业为生，淫欲习气严重，但后来依靠咒力和她自己的精进，彻底灭除了所有的爱欲。在佛陀的教法当中，她被称为“性比丘尼”。这里的“性”意为本性，她在家时便用这个名字，出家

后也延用⁷²⁵。这与汉传佛教的习惯不同，修行人通常会在出家后舍弃俗名，另取法名。

最初，摩登伽女因为被自己的贪欲所缚，对阿难纠缠不休，挑水时去找他，化缘时也跟着他，甚至频频去阿难所在的男众道场，令阿难非常困扰；后来在彻底认清了爱欲的本质后，她在释迦牟尼佛的教法中成为一位严守戒律的比丘尼，无论在哪里见到阿难都淡然处之。与阿难类似，清朝的玉琳国师也经历过被异性追求的困扰，虽然过程曲折，但后来也通过修行获得了解脱。

此外，罗侯罗的母亲耶输陀罗也是通过修行悟到了前世的因缘，认识到爱欲在生生世世会带来无量痛苦。之前我们讲《释迦牟尼佛广传》时，曾经专门演绎过这个故事：当时，婆罗门女在燃灯佛面前供花，

725 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“摩登伽义翻本性，此女过去名曰本性，以今本昔亦名性比丘尼。”

发愿来世成为义成王子的妻子，并且生生世世都不会成为他菩提道上的障碍。虽然在佛陀出家时耶输陀罗异常痛苦，但后来她了悟宿命，知道自己生生世世都因为贪爱而感受到无量痛苦，由此开始修行，最后获得了成佛的授记。

| 一念熏修无漏善故，或得出缠，或蒙授记。

“她们因为一念之间熏修无漏的善业，或证得出缠果位，或蒙佛授记。”

因为一念熏修无漏的善业，摩登伽女和耶输陀罗两人，一个获得了出离烦恼缠缚的不来果，一个得佛授记⁷²⁶。《法华经》中讲⁷²⁷，世尊授记耶输陀罗将来

726 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“出缠是登伽所证。即出贪爱缠缚。若约三果。即如爱河乾枯之解。授记是耶输所得。已证四果。法华蒙记成佛。号具足千万光相如来。进证应入住位矣。”

727 《妙法莲华经》（后秦·鸠摩罗什译）：“佛告耶输陀罗：‘汝于来世百千万亿诸佛法中修菩萨行，为大法师，渐具佛道。于善国中当得作佛，号具足千万光相如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛世尊。佛寿无量阿僧祇劫。’”

成为“具千万光相如来”。以上两个例子表明，通过修行，我们一定能够断除烦恼和痛苦。

在女性修行人中有很多类似的例子，佛陀在这里只列举了两个典型：一个是摩登伽女，起初她烦恼深重，给阿难带来了许多麻烦，大家都觉得她非常可怕；另一个是耶输陀罗，虽然从传记中看来她似乎不像摩登伽女那样贪欲强烈，但也在生生世世中积累了不少习气。尽管如此，她们都遇到了佛陀和教法，并通过修无漏业而断除了烦恼，最终解脱成就。

在某位伏藏大师的伏藏品里，有一部益西措嘉空行母的传记，现在已经有汉文繁体版了。其中提到，益西措嘉空行母是一位极其特殊的女性。她自幼容貌出众，长至妙龄时，两位亲王对她倾慕不已。为了争夺她，两大势力甚至准备开战。最终通过协商，她成了吐蕃王赤松德赞的王妃。

在莲花生大士入藏后，她成为莲花生大士的明妃。在藏语当中，“明妃”称为“松玛”。莲花生大士看重的并不是她的外表，而是她的修行境界。益西措嘉空行母没有凡夫的烦恼，更关键的是她具有不忘陀罗尼，能够完全受持莲花生大士传授的所有教法。后来莲师的许多伏藏法教都是由她记录并传承的，因此在许多伏藏品的末尾，都会提到由益西措嘉空行母将这些法教交付给某位护法神，并且通过“萨玛雅”的誓言加以印持。传记中提到，益西措嘉空行母曾在不同的山洞中苦行修炼，最终彻底断除了相续中的无明烦恼，并将莲花生大士最甚深的教法一一记录并伏藏起来。

《益西措嘉空行母传》在国外特别受重视。我以前去哈佛大学时，有一位老师正在讲授益西措嘉空行母的传记，讲到她遭人侵害，但最终把这些人全部度化了。当时的听众中有位哈佛的学者，他提到，如果

面对类似的情况，自己很难保持慈悲心，甚至可能怀恨在心。然而益西措嘉与普通女性不同，她的宽容和慈悲远远超出了常人的境界。

作为女性，莲花生大士的另一位空行母曼达拉娃也同样令人钦佩。她是一位公主，拥有卓越的记忆力，不仅智慧非凡，而且没有普通人常见的嫉妒和谗曲之心。此外，在《色拉康卓自传》中，维萨空行母最初在显现上烦恼重重，与普通女性无异。我在传记的序言中写到⁷²⁸，许多女性读者看了她的传记可能会感同身受。她有一个显著的特点，就是始终对上师们非常恭敬。后来，哲美活佛和嘎绕伏藏大师的全集都是由她弘扬的。

无论是男性还是女性，都能获得解脱，也都有在

728 《色拉康卓自传·序》（色拉康卓著，索达吉堪布译）：“对于空行母的一些经历，想必大多数女性也感同身受。会不会觉得它就像一面镜子，从中可以看到自己的影子？当然，作为女性，虽然可能会有和男性不同的痛苦与烦恼，但也没必要妄自菲薄。只要初心不改、誓愿坚定、竭尽全力，就一定可以同样成就，同样荷担如来家业，同样不负此生。”

佛法中做出贡献的杰出人物。在社会的各个领域，也有越来越多的女性扮演着重要的角色。最近意大利将迎来首位女总理⁷²⁹，而现任英国首相伊丽莎白·特拉斯也是女性。前两天，在位超过七十年的英国女王去世，从她 26 岁到 96 岁在位期间，英国更换了 15 位首相，跨越了好几个时代。

总之，摩登伽女和耶输陀罗都是女性修行者的伟大榜样。

| 如何自欺，尚留观听。

“为何你还要自欺，停留在单纯的听闻、观察之中呢？”

佛陀批评阿难：这些女性如此伟大，而你身为相貌堂堂的大丈夫，为什么还要自欺欺人？只停留在听

⁷²⁹ 公元 2022 年 10 月 21 日，意大利兄弟党领导人焦尔吉娅·梅洛尼被任命为该
国首位女性总理。

闻、观察和学习理论的表面功夫上。她们曾经比你烦恼更深，如今却一个接一个获得成就，而你连不来果都没有证得，你难道不感到羞愧吗？

满益大师指出⁷³⁰，修习无漏法非常重要，如果不修行，闻思就没有多大的实益，但如果完全不听闻，那就更没有实益。相较于许多修行者而言，阿难显得有点逊色。如果与摩登伽女相比，起初他还相对超胜，因为那时阿难已经出家，而摩登伽女仍在世间；但后来摩登伽女获得了不来果，而阿难还未证得圣果，可见不修行是行不通的。

若将修行与闻思相比，修行更为重要；而若将闻与不闻相比，自然是广泛闻思更重要，否则我们连烦恼为何都不知道，那就更糟糕了。总之，不论男女，佛子都应广闻博学，并在此基础上踏实修行，这是非

730 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“夫修则一念亦胜。一日亦胜。何况历劫。不修则积劫多闻。尚无实益。何况无闻。”

常重要的。

这次佛学院的闭关修行，我认为总体上大家都做得不错——当然也可能有个别人整天在睡觉。我早上起来看一些熟悉道友的房子，第一座时他们的灯基本都没亮，也许是因为念诵内容大家都能背得出来，可能是这样的原因吧。（众笑）

第 48 课

2022 年 9 月 22 日

我们今天继续讲《楞严经》。与《如意宝藏论》相比，《楞严经》可能稍微难懂一点，但它的内容确实很有意思。在学习的过程中，请大家不要生厌倦心，也不要退失心。无论是修学哪一部法，最初如何精进，到最后也应保持同样的心力，这才是真正的求法精神。

《楞严经》的很多内容，都是通过佛陀与阿难尊者的对话来呈现的。我们在上一节课中讲到，听闻开示之后，阿难仍然停留在语言、文字和分别念的层面，所以佛陀呵斥他：为什么你还在自欺欺人？耶输陀罗、摩登伽女等早已证得圣果，而你身为男子汉、

大丈夫，仍停留在分别念和有闻无修的层面，难道不愧疚吗？

每个人的精进和用功程度不相同，有些人虽然起步较晚，但与所修的法很相应，在短时间内就取得了显著的成果；而有些人虽然闻思多年却收效甚微，甚至心生退失，产生邪见，诽谤正法。这些现象在佛教徒以及其他各类群体中都存在，毕竟众生根基不同，出现任何情况都不奇怪。这就是没有修行导致的，所以，哪怕只是从利益自身的角度来讲，修行也十分重要。

「阿难提问」

◎ 大众领悟赞谢

| 阿难及诸大众，闻佛示诲，疑惑消除，心悟实相，身意轻安，得未曾有。

阿难和所有大众在听闻佛陀的教诲后，心中的疑惑消除了，内心领悟实相，身心轻松愉悦，感受到前所未有的安乐。

在场的阿难尊者、诸大菩萨、阿罗汉以及四众弟子，听到了佛陀以呵斥的口吻批评阿难等人的教诲之后，“疑惑消除”，心中粗细的疑惑与烦恼得以消除；“心悟实相”，心开意解，悟到了诸法的实相。

这里的“悟”并不是像佛陀那样彻底开悟，而是指阿难等人对修行的重要性、如来藏的真相以及因缘法的道理有了深刻的理解。这时阿难等诸多弟子们身心轻安，感到前所未有地轻松和快乐。

佛陀眷属的根基确实很好，相比之下，我们不一定只因为一堂课或一段开示就能立刻感到轻安，并在身体和心灵上发生巨大的转变。当然，回想自己过去在法王如意宝座下听法的经历，我很多时候都觉得很

有收获。无论是对于因明、中观还是密法，每次闻思的时候，身心的变化都很明显。虽然不敢说是开悟或者达到了很高的境界，但至少在听法时，我的内心都会生起极大的信心和欢喜心，对所学的法门有强烈的感应，觉得“这个法很重要”“这段教导特别殊胜”，自然而然就能深入到法义中。

对法有感觉非常重要。大家每天都在听课，无论听什么，如果只是为了听而听，或者为了完成任务而坐在闻法的行列中，既没有感觉，也没有欢喜，甚至连笔记都不做，只是在经堂里打发时间，这样就没有太大的意义。

阿难尊者每次听到佛陀的开示后，身心都会发生巨大的转变。虽然我们做不到尊者那样，但至少要对传法者保持尊重。即便法师讲得不算出色，但也不意味着所讲之法全无价值，其中总有值得接受的部分。

在参加会议时，我注意到每当发言人表述不清或偏离重点时，其他与会者便流露出不耐烦或漠然的态度，这种态度并不可取。既然决定去参加会议，不论发言者讲得好坏，我们都应该认真地听取别人的观点。法师在辅导或讲法时也是一样，你要么选择不听；如果决定要听，就要认真地听，令自己的心融入讲者的智慧之流，这才是有意义的行为。

正是以这种全然投入的状态，阿难在佛陀座下闻法时的感应非常强烈，自然生起身心轻安的法喜。

｜ 重复悲泪，顶礼佛足，长跪合掌而白佛言：无上大悲清净宝王，善开我心。

阿难悲泪盈眶，顶礼佛的双足，长跪合掌对佛陀说：“无上的大悲清净宝王，您善巧地开启了我的心智。”

这时，阿难尊者再次悲伤流泪。圆瑛法师提到⁷³¹，在整部《楞严经》中，这是阿难第五次流泪。第一次，阿难被摩登伽女扰乱，从恶咒中解脱后回到佛陀面前时，因感到自己虽然广闻博学，但在面对障碍时毫无对治的能力，因此在佛前哭泣。其他几次或是出于感慨、或是因为没有通达佛陀的密意而流泪。圆瑛法师的《讲义》中详细记录了阿难尊者从第一次到第五次哭泣的情况。

男儿有泪不轻弹，一般来说，大丈夫不会轻易落泪，但当悲心生起或感动时，泪流满面也很正常。有些男众也爱哭，被我批评之后，有些人可能很久以后还清楚地记得当时的感觉。与之不同，阿难刚刚挨了批评，但并没有起嗔恨心或生邪见，反而立刻顶礼佛

731 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此是阿难，第五次悲感垂泪，故曰重复。第一次因被邪术所禁，提奖归来，顶礼悲泣，恨无始来，一向多闻，未全道力。第二次，三迷被破之后，重复悲泪，自述恃佛威神，不勤定力，所以虽身出家，心不入道。第三次，显见无还科中，垂泣叉手，而白佛言，虽承佛音，悟妙明心，未敢认为本元心地。第四次，十番显见之后，剖妄出真之科，因闻见见非见，重增迷闷，悲泪顶礼，求佛施大慧目。今乃第五次，信悟既深，愈觉佛恩难报，故悲泪顶礼，对上为谢前，望下为请后。”

足。他长跪合掌，恭敬地陈白佛陀：世尊，您是无上大悲清净的如意宝法王，能以最殊胜、善妙的方法开启我的心智。

| 能以如是种种因缘，方便提奖，引诸沈冥出于苦海。

“您能以种种因缘和方便善巧，引领我们这些沉沦在苦海中的众生脱离厄难。”

为了调伏弟子，佛陀有时讲公案，有时举例子，有时讲道理，有时进行辩论，有时呵责批评……大悲如来就是这样用种种方便方法来开启我们的智慧，引导沉溺于黑暗中的众生，早日脱离轮回苦海。

◎ 阿难说喻求门得入

| 世尊，我今虽承如是法音，知如来藏妙觉明心，遍十方界，含育如来十方国土，清净宝严妙觉王刹。

“世尊，我现在虽然承蒙如是殊胜法音，明白了本来具足的如来藏妙觉明心遍于十方世界，含育并幻化如来十方国土、清净庄严的妙觉宝王刹土。”

阿难尊者继续对佛陀说：如今承蒙如来的殊胜法音，我才明白自己本来具足的如来藏妙觉明心遍于十方——这是指法身，因为如来藏的本性法身遍于十方国土；同时，如来藏含育、幻化了如来的十方国土——这是指化身刹土，因为在清净无碍、不动摇的状态下，法身可以于十方世界中显现十方国土和十方如来；另外，清净宝严妙觉王刹是指报身刹土，即同时显现像五种报身刹土一样清净庄严的妙觉宝王刹土。⁷³²

阿难说，世尊您讲完这些法义之后，我深切地知

732 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“含育如来，十方国土者：含育二字，双贯下两句，含是含容，育是生育，如来指化身佛，国土即变化土。清净宝严，妙觉王刹者：妙觉王指报身佛，刹即实报土，佛身具足宝相庄严，刹土广聚七宝庄严，身土悉皆清净，故曰清净宝严，妙觉王刹。此中但说报、化二身，不说法身者，以法身即妙觉明心，为能含育，由法身垂现报、化二身也。”

道如来藏能以三身的方式显现。

| 如来复责多闻无功，不逮修习。

“佛陀您又呵责我多闻未能发挥功用，不如实修⁷³³。”

在上一节课中佛陀提到“如何自欺，尚留观听”，这里说“多闻无功，不逮修习”，这几句经文大家最好记住。

在学习《楞严经》的过程中，我常常感到自己跟阿难很像。阿难时而开心地感谢佛陀，时而迷惑且感到伤心；而我自己有时候似乎理解了法义，自我感觉良好；有时候又感到困惑。虽然没有阿难那样高深的境界，但很多修行人可能会有相同的感受。

733 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是责不逮及也修习也。”《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“逮及也。述此乃见请修实为顺佛之旨也。”

我今犹如旅泊之人，忽蒙天王赐与华屋。虽获大宅，要因门入。

“我现在就像是一个漂泊的旅人，忽然蒙受天王的恩赐，得到一座华丽的屋宇。虽然有了这座豪宅，却需要得其门而入。”

阿难用一个比喻来表达他的感受：我如今就像是一个在外漂泊的旅人，突然间得到了天王赐予的一座宏伟大厦。虽然已经拥有了华丽的建筑，但要进入其中，还需要找到入口。

有注释提到⁷³⁴，这里的“天王”指的是佛陀，“华屋”象征着如来藏的本体。虽然佛陀将如此珍贵的教义传授给了阿难，他也已获得了信解，但要真正深入其中，还需通过修行才能做到；就像天王赐予了一座壮丽的大厦，但要登堂入室，还需要找到门径。如果

734 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“天王佛也。赐与开示也。华屋藏体也。虽获信解也。门入修行也。行能通理故云门也。”

没有得其门而入，即使在外面徘徊再久，终究是意义不大。

◎ 禅修的重要性

虽然我们依靠上师们的恩德听了许多教法，但如果不修行，确实是行不通的。今年早些时候我特别向大家强调了这一点。学院五论班的道友们每天都在专注地学习五部大论，对于他们来说，虽然每天修很久不太现实，但我建议大家，每天还是应该安排时间进行个人或集体的禅修。

对于修心班的道友来说，大家应该有更多的时间投入到实修中。我建议在净土班等专修的道友，如果能安住，就尽量安住；如果暂时做不到安住，可以持诵观音心咒或者阿弥陀佛名号等。一些年长的修行人在坐禅时可能不知不觉就入睡了，甚至可能坐着坐着就往生了，所以也不强求大家保持标准的坐姿，但无

论如何，修心班的道友要以修行为主。

现在山上的修心班似乎成了许多人逃避压力的地方，因为这里既不需要考试，也不用背诵，但修行人仅仅在山上待着是远远不够的。修心班的道友每天最好应该禅修八个小时，比如早上坐两个小时，晚上坐两个小时，上午可以安排集体学修，一个小时闻思，一个小时禅修，下午再共修一到两个小时——最好能达到每天八小时的修行，如果做不到，六小时左右也可以。

如今修心班的人数越来越多，看似是好事，但这并不能说明大家修行好。有些人是因为在修心班里发的东西比较多，吃得饱又不用发心、不需要闻思，只用混混日子就可以过下去；还有些人是因为与堪布或堪姆的关系较好，不会被严格要求；甚至有的人装病以逃避修行——这些行为都是在自欺欺人。如果连那么认真勤奋的阿难都被佛陀呵斥他在自欺，那我们

就更应该自省了。看看闻思班的道友，每天一大早就开始背诵，每个人都面对着巨大的考试和升级压力。如果对修心班的道友没有任何的要求，那肯定是行不通的。

你如果想要修行，就要真正地修，投入时间和精力来坐禅。刚开始，你可能连坐十五分钟、半个小时都感到困难，但随着习惯的养成，时间就不再是问题。记得有一次学院闭关 15 天，有些人坐一到两个小时都感到不适，但慢慢地就习惯了，每天坐很久都没什么难度。

修心班的道友们应该已经有进入佛法大厦的钥匙了，这可能也是修行人数增加的原因之一。得到了进入华屋的机会时，关键在于能否真正入道。大家每天到法师面前听听课，法师也很慈悲，一个小时内就讲完了——在此基础上，如果没有其他方面的投入，这样的修行是远远不达标的。

就汉传佛教而言，禅宗尤其推崇集体修行，比如大家集体打坐，共修禅七——也许这种修行方式不如从前那么普遍了。也许刚开始时压力会比较大，但是只要坚持下去，相信每个人都会有自己的收获。

我经常在路上遇到修心班的道友在买菜、取邮件，好像他们的时间很多。为什么会这样呢？主要是因为他们比较轻松。我们应该让修心班的压力比闻思班的还大，这样才能筛选出真正想实修的人，而那些不实修、只为躲避闻思的人则不一定留得下来，这也是管理上的一个必要措施。一些堪布堪姆也是如此，本来完全有能力教授五部大论，却说：“压力太大了，明年我就带个实修班吧。”这几年我虽然不过问很多事务，但也对这些情况很清楚。

正如这里所说，实修至关重要。我建议修心班的堪布、堪姆们开个会，先拟定一个方案，届时我也参与，看看你们的修行境界如何，你们弟子的修行状况

如何，以及为什么现在这么多人特别喜欢加入你们的群体——是因为他们真正想要修行解脱，还是因为懒惰？听说有些人甚至连闻法都不愿意参与了，这种心态肯定是行不通的。如果不正视这些问题，那么我们可能真的会陷入“如何自欺，尚留观听”的状态。

| 惟愿如来不舍大悲，示我在会诸蒙暗者，捐舍小乘，毕获如来无余涅槃，本发心路。令有学者，从何摄伏畴昔攀缘，得陀罗尼，入佛知见。

“唯愿如来不舍弃大悲心，为我和法会中那些被无明笼罩的众生，开示舍弃小乘寂灭、究竟能得如来无余涅槃的因地发心之路，使得我们这些处于有学位的诸众，知道从何入手摆脱昔日的攀缘执著，获得陀罗尼，入于佛陀的智慧和见解。”

下面阿难请求佛陀开示：惟愿大慈大悲的世尊您不舍弃大悲，为这些被无始以来的无明和烦恼所蒙蔽

的众生开示正道，指引他们捐弃小乘，通达能毕竟获得如来无余涅槃的无上菩提心路。

阿难以前也曾发心，我们许多人也一样，每天都念发心仪轨，但在面对困难时却束手无策。因此，阿难祈求佛陀大慈大悲，关注我等可怜的众生，我们愿意舍弃小乘的寂灭果位，通达大乘的发心之路，求取如来的究竟涅槃。愿令我们这些初学及有学者，了知通过何种方法来摄伏、清净或断绝从无始以来的攀缘分别心。在藏文中，“攀缘”被译为“习气”。

“陀罗尼”意为总持，即清净的智慧，如不忘陀罗尼等等。

修行人通过发起无上的菩提心，清净自己无始以来的各种习气、分别念和二取之心。《正脉疏》里把“畴昔攀缘”解释为无始以来二我的执著⁷³⁵，从而获

735 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“畴昔攀缘。即无始来我法二执分别。承前开示。已悟知见。而不能入者。二执障之也。故须摄伏之。”

得清净的陀罗尼，最终入于佛陀的知见。阿难请求佛陀施以慈悲，帮助他实现这些愿望。

有些人在遇到上师时会虔诚地祈祷：“希望上师加持我，清净我无始以来的业障，让我即生当中明心见性、见性成佛，请您好好地加持我！”这种发愿很好。相比之下，有些人的心态显得有些可怜。

昨天讲考时，有一个女众说她现在不想出家了，这让我感到很困惑。她已经穿上了出家人的衣服，却还说“我现在不想出家，在家人很好。”我心想，她是精神上有问题，还是根本没有主见？既然已经出家了，却突然反悔，实在是很荒唐。真正的出家是源于一种强烈的愿望，非常渴望明心见性。对于真正的修行人来说，出家是一次极为珍贵的机会，他们想真正地认识自心、遣除烦恼。如果一个人怀着如此迫切的心情而出家，那他一定会展现出与之匹配的潜力。

修行最终还是要靠自己。有些人确实很有魄力，在“一定要修好”的决心下，虔诚地祈祷佛菩萨，对上师观清净心，心态积极正向，很少有负面心理；也有些人在修行的过程中散乱、懈怠，乃至出现更为严重的情况——破戒、破见解等，这些情况非常可怕。

每个众生的根基不同，有些人前世的习气、善根较为深厚，今生只需稍作启发，便能迅速获得开悟和提升的机会；而对于前世恶业深重的人，即使无数位善知识亲临指导，甚至以严厉的方式棒喝打骂，或者用大圆满法为他直指心性，恐怕也不一定能起什么作用，他有可能反而越来越堕落。

当时，阿难尊者在佛陀面前诚恳地祈祷，一心希望能迅速地将无始以来的习气烧得一干二净，在短时间内获得与佛无二无别的智慧。

丨 作是语已，五体投地。在会一心，伫佛慈旨。

说完这番话，阿难五体投地。法会大众一起，全心地等待佛陀慈悲的指示。

阿难尊者说完之后，立即五体投地向佛陀顶礼，随后和大众一同专心等待佛陀慈悲的开示。

他该说的话已经说了，但心中仍存疑，不知道佛陀会如何开示。阿难很有恭敬心，但同时也流露出急切、真诚与焦虑等情绪。他一次又一次地向佛陀提问，已经哭了五次，顶礼的次数就更不用说了——也许有人会想，阿难会不会接下来还要流泪？

有些弟子在依止上师时也常常有各种情绪反应。以前我跟随上师外出时，索顿管家常常观察上师的脸色。如果上师表现得有些不悦，他会猜测：“今天上师不高兴了，为什么呢？”有时上师的表情显得很愉悦，他就想：“今天上师的表情很不错，好像很开心”，然后让大家放心。我有时并不在意这些变化，

认为上师不会如此轻易就受到我们的影响。若上师表现出不高兴，可能是因为见到了轮回的痛苦，但索顿管家却坚决反驳：“绝对不是！上师一定是对我们不满。”（众笑）

阿难尊者此刻怀着无比的恭敬与期待，专心等待佛陀的慈悲教导。

「教明二决定义」

尔时世尊，哀愍会中缘觉声闻，于菩提心未自在者，及为当来佛灭度后，末法众生发菩提心，开无上乘，妙修行路。

那时，世尊慈悲怜悯会中的缘觉、声闻弟子们，以及那些菩提心尚未得到自在的人，同时为未来佛灭度之后的末法时期发菩提心修行的众生，开示无上善妙的修行之道。

佛陀对声闻、缘觉种性的修行者，以及菩提心尚未得到自在的凡夫怀有深切的悲悯。通理大师的注释和藏文版均将“菩提心未获得自在”解释为声闻、缘觉的定语，即“尚未于菩提心获得自在的声闻、缘觉等不定种性者”⁷³⁶。

为了以上众生，尤其是为了在佛灭度后末法时代发了菩提心的众生，佛陀开示了无上乘的法门，教导他们修行最胜之法——可见佛陀所作的开示，既是为了在场众生，也是为了未来众生。

◎ 作未来众生得度因缘

在弘法时，法师们不仅要考虑到现场或当下的众生，还要考虑到我们离开这个世界后，如何让未来的众生也能从中受益。或许如今的大环境不像过去那

736 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“会中缘觉声闻偏指不定性者。以其小习未革大志难定故为世尊哀愍。于菩提心未自在者正见其是不定性也。谓虽已发心遇缘便退。全无自由分故。”

样，但时代在不断变化，我们应随顺变化而行。这几天我也和学院的一些发心人员沟通，希望他们充分利用当今音视频等最新的技术，令佛经和高僧大德的教言长久流传，惠及后人。除了传统的文字与书籍，还应考虑使用通用便捷的电子资源等方法，令佛陀的智慧在未来也能被广泛地传播和接受。

我们所处的时代算是很好的。我时常想，未来或好或坏，自己的时间都已经不多了。正如之前跟大家提过的，再过若干年，即便各方面因缘具足，我的这副臭皮囊也将无以为继——这也是一种自然规律。这里的很多人将是下一个时代的主人。至于我们这一代，无论结果如何，我自己并没有什么遗憾，因为已经尽力了。在这短暂的人生中，无论是翻译、讲课，还是发心管理、建造经堂等，我作为平凡人也在各个方面做出了一些努力。有些努力带来了成果，有些则未见成效。无论如何，我已经全力以赴。

接下来的责任将落在你们这一代的肩上，你们也应该考虑为未来众生留下些什么。或许当我们这些人离开后，留下来的资料、音频、视频会对未来的人有很大的意义，能为他们带来更大的帮助。即便最终没有那么大的影响，这些努力也不会带来任何损害。因此，我们应该在这些方面多做考虑。佛陀和诸位大菩萨们在许多经典中都表达了对末法时代众生的关切，如《地藏经》中就有多处提到这方面的内容⁷³⁷。

丨 宣示阿难及诸大众：汝等决定发菩提心，于佛如来妙三摩提不生疲倦，应当先明发觉初心二决定义。

佛陀对阿难和诸大众宣说：“你们既已坚定地发了菩提心，对佛如来的妙三摩地不生疲倦之心，那首先应当清楚发觉初心的两个决定性要点。”

在座的各位，若是真正的好修行人，就一定要

737 《地藏菩萨本愿经》（唐·实叉难陀译）：“普贤答言：吾已久知三恶道报，望仁者说，令后世末法一切恶行众生，闻仁者说，使令归佛。”

坚守菩提心，绝不能退转，对楞严大定的修持也不应心生厌倦。或许由于家庭、生活等各方面的原因，一些在家居士仍然在红尘中挣扎，但出家人没有这些琐事。昨天我碰到的出家人觉得出家生活不舒适，因此想还俗。我不禁想问：“当初你为什么选择出家？难道是为了追求舒服吗？”出家不是为了安逸，我们应发起大乘菩提心，专心修持禅定，这是出家人的本分。

关于“二决定义”，后文中会广说。虽然你像大乘修行人一样发了菩提心，并对禅定不生厌倦，但你首先要搞清楚关于初发心的两种决定义。

| 云何初心二义决定？

“什么是最初发心时的二种决定义呢？”

最初发菩提心的时候，有两种决定义需要了知。

第一是“因果相应”，即因地的发心与果位要相应；第二是“烦恼即菩提”，即烦恼的自体是清淨的。阿难一直被执著束缚着，认为因果是别别他体、烦恼是真实存在的，为打消阿难的分别妄念，佛陀将在下文中讲述这两个问题。

《现观庄严论》云：“发心为利他，求正等菩提”，意思是发菩提心要缘佛果和缘众生。此处宣说的角度与之稍有不同，具体来说，二决定义是什么呢？

「第一义：修因同果，并释五浊」

◎ 审观因果

阿难，第一义者，汝等若欲捐舍声闻，修菩萨乘，入佛知见，应当审观因地发心，与果地觉，为同为异。

佛陀说：“阿难，第一决定义是，你们如果想舍弃声闻寂灭行，修菩萨道，进入佛的知见，就应该仔细观察因地的发心与果地的觉性相同还是不同。”

第一决定义什么呢？佛陀告诉阿难，你们如果想舍弃声闻乘的寂灭境界，修持大乘而进入佛陀的知见，首先应该认真地观察因地的发心与果地的觉性，这两者到底相同还是不同。

有些人认为二者肯定不同，因为因地的发心是有分别的，而果地的心无有分别。佛陀不认同这种看法，指出这样就会导致因果二者不相应。实际上，众生在因地时已经具足如来藏，果地时不过是将这个如来藏现前而已，没有什么“新的佛”诞生。此处主要在解释“因地之发心与果地之觉悟不二”的道理。

| 阿难，若于因地，以生灭心为本修因，而求佛乘不生不灭，无有是处。

佛陀说：“阿难，如果在修行的起点上，你是以生灭无常的心为本地修因之心，却期望获得佛的不生不灭境界，那是不可能实现的。”⁷³⁸

佛陀明确地告诉阿难，在因地时以有生有灭的心来修行，而期待果地时出现一种不生不灭的觉悟或智慧，这种想法无有是处，根本不可能成立。

有实宗认为成佛和众生之间是因果关系，而显宗了义教法以及密宗则认为，众生即是佛，二者不是因果关系。用有生有灭的心去追求不生不灭的觉悟，是不可能的。当然，一般的共同乘修行者和世间人可能很难接受这一点。

| 以是义故，汝当照明诸器世间可作之法，皆从变灭。

738 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“阿难若于在也因地，以生灭心为本修因：此心即第六识攀缘心，妄根本也。以此心为本地修因之心，若求二乘小果则可，而求诸佛最上一乘，不生不灭，真常果觉，则不可，故曰无有是处。”

“正因为这个道理，你们应当明察：器世界一切可造作而成的事物，都是由生灭变化而来。”

此处用器世界作为比喻，器世界的一切事物本质上是属于有为法，可以经造作而成，既然如此，它必然具有生灭的特性。器世界本身具有成、住、坏、空四个阶段，始终处于变化之中。

| 阿难，汝观世间可作之法，谁为不坏？然终不闻烂坏虚空。何以故？空非可作，由是始终，无坏灭故。

“阿难，你观察世间一切可以创造的事物，哪一个不会坏灭？但我们从来没有听说过虚空会腐烂或毁坏。为什么呢？因为虚空不是由造作而来，所以从始至终都不会坏灭。”

佛陀告诉阿难，你看看这个世界，不论是器世界还是有情世界，所有基于因果、生灭的有为法，哪一

个是无生无灭的？没有。

此外还有一个特殊的现象，就是从未听说过有谁能破坏虚空。器世界和虚空之间的关系非常微妙，器世界是随时随地都可以被破坏的，而虚空却永远不坏。虽然包括我们的身体、四大在内的所有器情世界都是有为法，具有生灭的特性，但心性如来藏就像虚空一样，始终不生不灭。谁曾听说过虚空被破坏了或虚空死了、病了？这是根本不可能存在的。虚空作为无为法不会坏灭，同样的道理，我们的心性如来藏也是如此。

◎ 所除五浊

以上观察了因果是否相同，下面要宣说的是排除五浊——此处所讲的“五浊”与五浊恶世的“五浊”⁷³⁹

739 《佛学常见辞典》（陈义孝等编）：“命浊、众生浊、烦恼浊、见浊、劫浊。命浊是众生因烦恼丛集，心身交瘁，寿命短促；众生浊是世人每多弊恶，心身不净，不达义理；烦恼浊是世人贪于爱欲，嗔怒诤斗，虚诳不已；见浊是世人知见不正，不奉正道，异说纷纭，莫衷一是；劫浊是生当末世，饥馑疾疫刀兵等

稍有不同。

首先总说身浊的概念，然后通过比喻来阐释。

前面讲过器世界是坏灭的，而虚空不会坏灭。这里从器世界谈到众生的身体：身体由四大组成，有坏灭并有染著，而心性则没有坏灭。这部分内容稍微有点难懂。

| 则汝身中，坚相为地，润湿为水，暖触为火，动摇为风。

“那么，你们的身体中，坚硬的被称为地，润湿的被称为水，温暖的被称为火，动摇的则被称为风。”

从身体的角度来看，身中的骨骼等坚硬的部分属于地大，血液、脓液、黄水等湿润的部分属于水大，

相继而起，生灵涂炭，永无宁日。”

温度、热量属于火大，呼吸以及所有动摇的部分属于风大。身体由地、水、火、风四大组成。

由此四缠，分汝湛圆妙觉明心，为视为听为觉为察，从始入终，五叠浑浊。

“因这四种元素的交织，将你湛然清静圆满的妙觉明心，分别成为视觉、听觉、味觉、尝觉、触觉和意识，从开始到结束，形成了五个层次的浊蔽。”

每个人都有圆满、湛然、清静、恒常不变的如来藏，但由于外在四大的扰乱介入到我们的相续当中，在显现上，本来无二的如来藏明心就开始动摇，并分为视听觉察：眼睛看外境的色法，耳朵听声音，鼻子嗅气味，舌头尝味道，身体感受触觉，意识分别法尘。六根各自感知六尘色声香味触法，出现了“五叠浑浊”，即五种浑浊。五叠为五重之义。众生的菩提妙觉原本是清静的，但是依靠四大交织而出现五浊。

丨 云何为浊？阿难，譬如清水，清洁本然，即彼尘土灰沙之伦，本质留碍。二体法尔，性不相循。

“什么是浊呢？阿难，就像清水本来是清澈的，而尘土、灰沙等杂质其本质是有阻碍性的。这二者的本质就是这样，截然不同。”

接下来，佛陀用比喻的方式来解释“浊”。

“浊”是什么意思呢？佛陀告诉阿难，譬如水池里的净水或矿泉水清澈透明，没有任何杂质，可见水的本性就是澄净明清的，而尘土的本质是留滞隔碍的。这两种事物的本性互不相容、互不相顺⁷⁴⁰，它们的性质是截然不同的。

丨 有世间人，取彼土尘投于净水，土失留碍，水亡清洁，容貌汨然，名之为浊。

740 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“循，顺也。法尔，犹自然也。真妄染净，性相违背，非使之然，法尔如是也。”

“如果有世间人，取了一些尘土投入到清净的水中，尘土入水以后便失去了原本的阻碍性，而水也失去原本的清洁，液体的样貌变得混浊不清、扰动不定，这就称为‘浊’。”

如果一个人把尘土放入清澈的水中，那么尘土就失去了留碍性，水也将失去清澈的特性。这样一来就会“容貌汨然”⁷⁴¹，当水与尘土混在一起时，原来清澈的水变得浑浊不清，原来留碍的土也失去了本性，二者共同形成了浑浊的液体。

佛陀想要借此说明，当四大交织混杂时，会将如来藏明心之水“搅浑”，最终形成了一种难以言喻的混沌状态，这就是导致我们常常似懂非懂的原因。

我小时候经常调皮捣蛋，当老师暂时离开教室

⁷⁴¹ 汨，音 gǔ，有混乱之意。《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“喻如土失留碍，水亡清洁，真妄不分，故曰：‘汨然’，乃混沌昏扰之相，名之为浊。”

时，就往老师的茶杯里放一小块牛粪，等老师回来后，看着他毫不知情地喝水，我们都忍不住哈哈大笑。如今看到小孩子调皮捣蛋，我也能理解，因为自己曾经也是那样的。

| 汝浊五重，亦复如是。

“你的五重浊相也是这样的。”

五浊也是如此，我们将在下节课详细分析其中的道理。

第 49 课

2022 年 9 月 23 日

每次上课，大家都要怀着一种恭敬心默默地向
上师三宝祈祷。为众生发菩提心时，我们应当尽量思
惟：我今天是为了利益一切众生来听这堂课的；在回
向时也应该想：今天所听闻、修学经论的功德，回向
给三界所有众生。如果养成了习惯，这样做起来并
不难。

如果没有人提醒以三殊胜摄持善行，凡夫很容易
遗忘。修行好的人在养成习惯后能自然而然地做到，
中等根基的人在被提醒以后才做到；而对于根基较差
的人来说，提不提醒他都不会做，表面上似乎在听
课，但实际上并没有真正投入——我们要立志成为上

等修行人。

「第一义：修因同果，并释五浊」

佛陀在前文中对阿难说，你既然是远离了声缘之道、发起无上菩提心的大乘行人，希求如来的三摩提不厌倦，那么，你在发菩提心时应具足两种决定义。

第一种决定义是因地的发心要与果地的觉性相应。借由因果如何相应，佛陀将话题延伸至五浊如何产生，也就是说，由于众生没有如实了知如来藏的本来面目，所以导致了五浊的出现。

虽然通常意义上的“五浊恶世”与此处的“五浊”名称相同，也都包括劫浊、命浊、见浊、众生浊和烦恼浊，但二者在实际意义上有细微的差别。

◎ 五重浑浊

前面已经简要介绍了五浊的概念，并通过比喻来解释“浊”的含义，今天我们将继续探讨这个问题。

首先讲劫浊。

丨 阿难，汝见虚空遍十方界，空见不分。

“阿难，你的见和虚空都遍布于十方世界，虚空和见没法分隔。”⁷⁴²

通常所说的劫浊，是指末世时期众生的整体福报减少，刀兵等各种灾难接连不断，出现种种灾难。这里所说的劫浊有些不同⁷⁴³，具体是什么样的呢？

佛告诉阿难，你的见和虚空都遍及十方。大家都知道，“见”常被比喻为虚空。所谓“见”，指的是

742 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“首句汝见虚空，举空以影地大等四，举见以影闻精等五。独举空见，以其两者，俱遍十方世界，妄织之相易明。空见不分者：同时俱遍，不能分出，何处是见之边涯，何者为空之界畔。”

743 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“一念初起无明之始。时之初分。故名之为劫。非劫末时之劫浊也。”

最初的妄见，这是从有境的角度来讲的，它的对境是虚空。虚空遍于十方，同样的道理，见性也是遍布十方的。很多注释里说⁷⁴⁴，劫浊出现的根源在于最初的一念无明。

密乘中说，基和基现未分开前，本基就像虚空一样不偏堕任何一方。一念无明初生时，见就像虚空一样遍及一切。“空见不分”，因为不偏堕于任何一个地方，所以空没有分隔，见同样也没有分隔。为什么空见不分呢？因为虚空没有被地、水、火、风四大所染污，所以它是不分的；见也没有被六根所染，所以见同样不可分。

| 有空无体，有见无觉，相织妄成，是第一重，名为劫浊。

744 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“此五浊义。与法华别。盖彼依果言。此依因言也。因者。由于觉湛明性。瞥起妄惑。汨湛成浊。次第有五。劫浊者。劫云时分。即三细初。不觉心动之相。为无明初起之时。非劫末之劫浊也。见浊即转相现相也。烦恼浊即六粗前四。众生浊即业相。命浊业系苦相也。文五。一劫浊。”

“虚空没有实体，妄见没有觉知，这两者相互交织形成了妄想。这是第一重，称为劫浊。”⁷⁴⁵

在最初的时候，虚空中没有四大的本体，见还没有成为“觉”，没有六根的染污。刚开始时，我们的真正本体、如来藏的本妙觉性没有分开，但无缘无故地产生了俱生无明、遍计无明等，随着时间的推移逐渐形成四大和六根等，这样一来“相织妄成”，对境虚空和有境妄见互相交织而成虚妄，就像与尘土混合，原本澄清的水马上就变得混浊。这就是第一重，被称为劫浊。

有注释讲⁷⁴⁶，第一重劫浊对应五蕴中的色蕴。在

745 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“谓迷真起妄。世界未形。但有虚空及与妄见。空见一体遍法界迷。未成二别。故云不分。又空未派为四大。见未开为六根。亦名不分。故次释云。有空无体。有见无觉。体即四大成质。觉即六根取境。既无此异。都成昏钝。故名为浊。”

746 《楞严经通议》（明·德清述）：“议曰：上总显五浊生灭之元，下别示五浊生灭之相。然五浊依五蕴而立者：意谓清净界中本无众生，何有劫、见、烦恼、众生、命浊等事？只因迷本元明结为色心，而为五蕴之众生，即浑浊真心，故有五种之妄相也！见空相织为劫浊者：此约色蕴以明劫浊也！……汝身现持四大等为见浊者：指受蕴为见浊也！……故依想蕴名烦恼浊。……故依行蕴名众生浊。……故依此识蕴名为命浊。”

无明出现之前，没有身体，也没有受想行识，这一切都不存在。第一念无明产生以后，十二缘起开始运作，身体的五蕴开始显现，随之而来的，名与色即心法与有质碍的外境便逐渐形成。

劫浊与时间有关。为什么称其为“劫”呢？因为开始时是圆满初劫，然后是增劫，后来是浊劫。同样的道理，最初众生的本性如来藏是非常圆满的，但随着无明的出现，显现种种的外境和有境，此时相对于原本的状态来说更加恶浊，因此称之为劫浊。

这是第一重劫浊，下面讲第二重——见浊。

丨 汝身现抔四大为体，见闻觉知，壅令留碍；

“你的身体现在以地、水、火、风四大元素为本体，由于这四大元素的影响，使得见、闻、觉、知受到限制和阻碍；”

见浊是如何产生的呢？前面讲到色蕴出现，而后形成了身体。佛陀告诉阿难，你的身体是由抔集地、水、火、风四大假和而成的，尔后见、闻、觉、知、嗅、尝随之产生。依靠四大而有了六根，有了六根，见闻觉知便得以显现。⁷⁴⁷

见闻觉知出现以后，便有了“壅令留碍”的现象。“壅”的意思是堵塞或者障碍，即具有阻碍性，比如眼睛的功能不超过色法的范畴。本来，如来藏的本性是没有阻碍与隔阂、可以通用的，但是由于有分隔阻碍，眼睛只能看到色而不能听声音，耳根只能听声音却不能品尝味道……每一根除了自己的对境以外，不能感知其他根的对境。

| 水火风土，旋令觉知，相织妄成。是第二重，名为见浊。

747 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谓汝今此身，抔取四大假合，以为自体。四大解见在前。既有身相，则有六根，由是分一精明，而成见、闻、觉、知等六精。”

“四大原本无觉无知，却变成了有觉知，这些互相交织在一起形成了虚妄。这是第二层，称为见浊。”

身体的地、水、火、风四大开始具有觉知。四大本来是无情法，没有觉知，但由于和六根的功能交织在一起，四大组成的身体便产生了知觉⁷⁴⁸，我们的身体由此能感觉到水是湿润的、火是炽热的、土是坚硬的、风是动摇的。当地、水、火、风与六根结合时，各种感受也随之而生，如快乐、痛苦或等舍无记的感受。所有这些交织在一起形成浑浊的状态，便称为见浊。

748 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“元是一精明，被地、水、火、风四大所壅隔，既成六根，而分作六和合，本无留碍者，而成留碍矣！眼只能见，乃至意只能知，水、火、风、土四大，本是无知之物，旋令觉、知；旋者转也，为六精之性所旋转，转无觉者，而成有知觉矣。相织妄成者：知与无知，交相组织，亦如一经一纬，密织不分，扰乱真性，妄成见浊之相，共有六十二见，以身见为首，虽针锋之微，亦有痛觉。末二句，出见浊名，是第二重名为见浊。”

《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“由见闻知识水火风。执取滞着壅翳不通。遂现四微形相体质。身之觉知。”

从以上见浊的定义可知，见浊对应于五蕴当中的受蕴。受蕴可以执取对境，当真心被地、水、火、风四大分隔时，它就变成有隔阂和局限的状态，而实际上如来藏的本性没有任何阻碍。

在某些经论中讲到，佛菩萨的眼、耳、鼻、舌、身、意六根是无碍互通的。例如，眼根不仅能看到色法，还能听到声音，乃至能品尝、接触和感知其他对境。再比如阿那律尊者，虽然眼根已坏，但是他依然能通过天眼看到一切色法，比眼根健全的人看得更清楚。

如果除了眼根以外，其他根的自性本来不能了知色法，那就不可能有以上六根互用的情况，但如今有些孩子具备类似天眼通的能力，他们能看到普通人看不到的对境，一些具备特异功能的人也能通过手指来识字或辨味等等。

如果我们的心的没有被不清净的四大分隔、限制，那觉性的功用圆满具足，如同水在自然放置、保持纯净的时候，可以映现出白、红、蓝等各种影像；但如果混入了杂质，水变得浑浊，就无法如实地显示这些影像——其功能无法得到如实发挥，是因为存在其他外在因素的干扰。这个道理非常重要，每个众生都具有如来藏，而如来藏的功德能够显现一切。为什么我们仍然有如此多的局限性呢？这里就将其中的原因讲得非常清楚。

有些人通过精进修行，达到了超凡入圣的境界，而有些人却没有取得这样的成就，这是为什么呢？因为有些人对修行的心特别迫切，依靠心的力量，自然而然地破除了许多外在的障碍；而一些人虽然表面上也在修行，但由于前世的障碍，或是自身修行的力量薄弱，加上其他种种原因，未能取得同样的成果。

通过学习《楞严经》我们可以了解到，心一方面

是无常的，另一方面是光明无为法；有时身体可以对心起到直接的影响，有时似乎身心毫无关联。对于这些复杂的道理，我们常常感到迷惑不解。佛陀在此处通过理证的方式，帮助我们进一步了解明心见性的奥秘——不只是简单地讲述公案，而是层层剖析，在此过程中，每个人都能参与到深细的思辨中来。

《楞严经》的这种抉择方式非常有意义，与许多经典的观察方式有所不同。每个人都可以借此观察身体或四大与心之间的关联。在观察的过程中，我们有时像云开见日般豁然领悟其中的道理，有时则会感到迷茫，如同置身于云雾中一样。这也是正常现象，连阿难尊者这样伟大的圣者有时也会感到困惑乃至悲伤流泪，何况是我们这些无始以来在轮回中漂泊、业力深重的凡夫？

这里主要讲的是受蕴。为什么我们现在无法见到真心呢？因为地、水、火、风四大与我们的心的交织

在一起，形成妄想，即所谓“妄成”。本质上是虚妄的东西，但凡夫众生却把它们当作真实存在。中观宗常常提到世俗谛，什么是世俗谛呢？就是本来虚假，却被无明凡夫众生视为真实。《入中论》中讲过胜义谛和世俗谛的区别⁷⁴⁹，胜义谛在圣者境界面前成立，完全是真实的；而世俗谛则是在无明众生面前暂时成立，虽然表面看似真实，但实际上是虚假而不究竟的。

第二重是见浊，“见”包含正见与邪见。有些观点表面上看似正见，实则是邪见，比如凡夫执著的“常乐我净”——认为我的身体是清净的、万法是常有的……虽然表面上似乎有道理，但实际上是邪见。

“见”在本质上是一种确定的有境，比如在因明学中提到，相对来说，凡夫的现量和比量见解是正量，但如果从胜义谛或圣者的角度来观察，它们则是非量。

749 《入中论》（月称论师著）：“于诸法见真妄，故得诸法二种体，说见真境即真谛，所见虚妄名世俗。”

为什么称为见浊？因为凡夫众生执著见闻觉知都是真实的，而实际上这种见浊不是最彻底、最究竟的认知。

世尊成佛后，在短短的四十九年间宣说了如此多的法，如同展现神通一样。有些人一生只能完成一本书或一部代表作，而佛陀却传授了无数教法，仿佛拥有无尽的时间。事实上，流传在人间的佛经只是一小部分，更多的经典保存于天界和龙宫。

在《楞严经》中，佛陀似乎很有闲暇，与阿难进行了漫长而深入的对话。学习佛经其实是很有意思的，大家都很有福报，因为尤其在近些年中我们共同闻思了许多长篇经典，如在汉传佛教中非常出名的《妙法莲华经》《维摩诘经》，还有篇幅较短的《金刚经》《药师经》，以及佛陀亲口宣说的《般若摄颂》等。

佛陀在这里语重心长地为阿难层层剖析，刚才已经讲完见浊，接下来继续讲第三——烦恼浊。

| 又汝心中，忆识诵习，性发知见，容现六尘。离尘无相，离觉无性。相织妄成。是第三重，名烦恼浊。

“再者，你的心中通过记忆、理解、背诵等习性而产生知见，能映现出色、声、香、味、触、法六尘。离开这些尘就没有形相，离开觉知也就没有本性，它们相互交织在一起，产生了虚妄之相。这是第三层，称为‘烦恼浊’。”

在你的心中，出现了执著过去、现在和未来的各种分别念。“忆”指对过去的执取与回忆，“识”是对当前的认知与觉察，“诵习”则涵盖了关乎未来的思虑和预判，“诵”表示议论，“习”代表学习和串习。有些注释中将此解释为第六识分别念在过去、现

在和未来三时中的体现。⁷⁵⁰

“性发知见，容现六尘”，意为无论是缘过去、现在还是未来，在思虑分别念的驱使下，摄取色、声、香、味、触等六境的影像。⁷⁵¹

此处讨论的主要是想蕴。想蕴通过执取、分别各种形相，对过去、现在和未来做出判断、分析与辨别。这些知见攀缘外在的六境，如果脱离了色、声、香、味、触等对境，那么执著外境的有境心识之相也将不复存在，这就是所谓的“离尘无相”；反之，如果离开了有境心识，因为有了能缘，所缘也就无法成立。对境真正的本体不成立，即所谓的“离觉无性”。

750 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“盖心即六识。忆识诵习指六识中想。忆谓想过去境而生忆念。识谓想现前境而生识取。诵谓想未来境而生诵习。诵习者熟读不忘而预待之也。”

751 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“性发下正示浊体。盖想阴但是所依。而能依浊体。更是法尘。孤山曰。性发知见。谓能取六想。容现六尘。谓所取六尘之相也。”

如果我们真正去观察就会发现，离境无识，离识无境。虽然在本体上，境和识都不是真实存在，但是在众生的境界中，境和心相互交织在一起，这就是“交织妄成”，我们的烦恼就是如此产生的。贪爱之心依靠外境而产生，如果没有对境，能贪的心就无法成立；同样，如果没有能贪的心，所取的对境也无法成立。尽管心、境在本质上并不存在，但依然会“妄成”，即自然形成虚妄分别念。这是第三重，被称为烦恼浊，主要涉及想蕴。佛经中讲“一切业障海，皆从妄想生”⁷⁵²，指所有的业障都是由妄想产生，这一点将在下文进一步分析。

佛陀告诉阿难，心识攀缘分别各种境尘之相，这些相表面上似乎是存在的，但其实全都是虚妄的，这就叫烦恼浊。

⁷⁵² 《佛说观普贤菩萨行法经》：“一切业障海，皆从妄想生，若欲忏悔者，端坐念实相。”

我们平时所说的见浊指常见、断见等恶见，而烦恼浊则多指贪、嗔、痴等强烈的烦恼，但这里的解释却与常见的说法不同。此处所讲的烦恼浊，是指内心缘种种外境，执著过去、现在、未来的种种分别念。无论外境还是心识，其本体都不是真实存在，但在明明不存在的同时，种种妄想又交织在一起引发种种烦恼。

关于这里的“浊”字，藏文的表述与汉语不同。“五浊恶世”的“浊”在藏语中为“宁满”，而这里的“浊”在藏语中为“纽巴”，用词略有不同。

这是第三重，接下来我们要讨论第四重浊。

| 又汝朝夕，生灭不停。知见每欲留于世间，业运每常迁于国土。相织妄成。是第四重，名众生浊。

“此外，你的妄念每天从早到晚生灭变化，没

有停歇。每个人都想长留在世间，但却在业力的推动下于六道中不断地迁移。这些相互交织而形成虚妄之相，就是第四重，称为众生浊。”⁷⁵³

第四是众生浊，对应五蕴当中的行蕴，因为妄念从早到晚都在不断地生灭，就像海水的波浪一样此起彼伏。观察自己的妄心，从早晨到现在已经产生了无数的分别念，持续不断，从未停止。

凡夫因我执知见的驱使，认为我是长久存在的，希望我的观点、我的想法、我的生活、我的价值观能够长留在这个世间。虽然有这样美好的愿望，但实际上却难以实现，因为“业运每常迁于国土”⁷⁵⁴——业

753 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此浊依于行阴，以前三段，既有世界，复有身心，世界身心既备，自有生灭。第七识为生灭根源，念念迁流，而成行阴，故曰又汝末那心中，从朝至夕，妄念相续，生、住、异、灭，无暂停息，于是迁世界，续身心，遂有无边生死。此二句举众生浊体。知见每欲留于世间者：以凡夫无不贪生畏死，故依执我之知见，每欲常留住于世间，满了百岁，还想一百二十岁，此约心言。无奈行阴密移，业运常催，无自由分，舍生趣生，迁移国土，此约身说。相织妄成者：妄身妄心，常迁欲留，交相组织，亦如一经一纬，密织不分，扰乱真性，妄成众生浊之相。末二句，出众生浊名，是第四重名众生浊。”

754 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“业运每常迁于国土者。凡夫被善恶业迁。

的力量极其强大，使我们不断地流转和变迁。

每个人都有自己的心愿，有些人希望健康长寿，每天吃很多药物、保养身体；有些人想在故地长久地安住，有些人渴望富裕、快乐、美貌等世间的圆满……这些愿望虽然很好，但能否实现也是随着业力而转，往往很难实现。

众生浊与行蕴密切相关。每个众生都被不断生灭的妄念分别困扰，都固执自己的知见，习惯性地流于常执，却不知道无常的力量如此强大，自己其实很难掌控自己的命运。有些人希望自己死在喇荣，死后能够天葬，虽然想法很好，但不一定能如愿以偿；有些人希望好好地学中观，虽然心怀理想，但由于强大的业力，可能还未准备好，自己便已被业风吹走了。即便渴望成为一个好修行人，可是当业和烦恼现前

二乘被无漏业迁。菩萨被二边业迁也。此以知见喻水。业运喻土。相织妄成九界二死。名众生浊。”

时，我们也无能为力；有些人希望能够证得出世间的境界，临终时能虹身成就。我认识一位佛教徒，他坚信自己一定可以成就虹身，但据说他去世时，遗体所表现出来的相不是很好。愿望和现实之间往往存在差距，它们交织在一起成就虚妄之相，这就是“相织妄成”。

一般而言，见解具有固定性，但主观的计划和想法也常常会被前世的业力及当前的因缘打乱。人们常说“计划不如变化快”，即便你筹划得再周全，也可能因为突发情况而不得不改变计划。比如，你计划今年好好待在学院，但突然的病情却导致你暂时或永久地离开。自己年初制定的计划，到年底时都未必能落实，更不用说长期乃至一生的规划了。

制定计划很重要，乃至对一天的时间，大家都要有所规划。在此过程中我们也经常发现，原本以为一切都能按部就班，但突然出现变故；或者原本以为会

有意外发生，但一切又都如常进行。在短短的一天或者一个月中，我们都能观察到“知见”与实际的“业运”之间的差距，这就是所谓的众生浊。

众生真的非常可怜。每个众生都希望生活得好一点，尤其是在压力重重的当今社会中，人们不得不为了生存而奔波。山上的生活条件还算不错，我们最常吃的糌粑和酥油也不难得到；而许多世间人却面临着沉重的经济压力，房贷、车贷等各种负担让他们苦不堪言，有些人负债累累，不断被债主催促，只能苦苦支撑……尤其是近期，我们身边一些打工者的处境更加艰难。他们来藏地打工，如果没有疫情，那在一年辛苦工作之后还能回家安心过个年；但现在却有许多人被困在外地，需要接受核酸检测和隔离，在此期间还要承担额外的住宿费用，使得许多人陷入困境。

众生的因缘不同，一些修行人的情况可能稍微好些，至少衣食无忧，基本的生活所需是可以保证的，

但当我们观察这个世界时，就会发现有很多人都或多或少地面临着困境。我们的境遇与自己所造的业力和积累的福报密切相关，有的人即使各方面条件暂时还不错，但也随时面临着各种不确定性。有些人曾经才华横溢，年少时前途光明、踌躇满志，但也有可能渐渐没落衰败。《大圆满前行引导文》在提到无常时，就举了很多前后半生得失不定的例子⁷⁵⁵。

总之，众生有不同的业缘，理想和现实之间存在着巨大的差距，这叫作众生浊。对于这一点，尤其是参照疫情暴发以来发生的种种事，更能让人感到众生可愍，轮回可怖。

｜ 汝等见闻，元无异性。众尘隔越，无状异生。

“你们见闻等感官的本性原本没有差别，但由于

755 《大圆满龙钦宁提前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“苦与乐也是无常的。有些人上半生富裕快乐，下半生穷困潦倒；也有些人上半生痛苦不堪而下半生幸福美满；还有些人上半生身为乞丐而下半生变成国王等等。”

外尘的阻隔，无端产生了各种不同的相状。”⁷⁵⁶

接下来讲的是第五——命浊，对应五蕴中的识蕴，尤其是第八识。

佛陀告诉阿难：你们的见闻觉知等在本质上是一体的。在如来藏的元明觉性中，见闻觉知本来没有分别，也没有不同的体相；然而，由于众生的执著而产生了外尘，由于外尘的隔碍而区分出不同的功能，如眼用于见，耳用于听……产生种种隔越，由此“无状异生”，无缘无故地显现出不同的相。

在如来藏的本体中，心识的差别相状本是不存在的，但由于无明烦恼以至六尘出生后，才使得这些异

756 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“汝等见闻，元无异性者：汝等见、闻、觉、知此即根之见闻等精，非六识见闻等。元是一体，本无异性。众尘隔越者：众尘，指明、暗、动、静等六尘，揽尘结根，各开门户，是以隔离一体，而为六精，无状异生；越即离也。此四句举命浊体。性中相知，用中相背者：然以性中而论，六用元是一体，事同一家，知觉相通，同而非异；若据用中而说，一体既成六用，不无彼此，互相违背，异而非同。同异失准，相织妄成。准定也，同非定同，异非定异，故曰同异失准。一同一异，交相组织，亦如一经一纬，密织不分，扰乱真性，妄成命浊之相。后二句，出命浊之名，是第五重名为命浊。”

状显现出来，也令各种纷杂之相随之出现。

| 性中相知，用中相背，同异失准。

“本性中相知相通，但在实际应用中却互相背离，导致同与异失去了固定的准则。”

在如来藏的本体中，诸根是互相了知、没有分别、彼此互通的，但在世俗功用层面却相互背离——看到的不能听见，听见的不能嗅到、无法品尝或触知。这种背离导致“同”和“异”的标准完全失效。由于众生分别念的介入，“同”变得不同，“异”也不是真正的异，同与异的概念在这种分别下变得模糊和混乱。

以梦境为例，我们的五根识在梦中通常是关闭的，只有错乱的意识处于活跃状态，所以梦中也有各种见闻觉知。在做梦的时候，尽管眼睛闭着，但我们

仍然可以看到、听到并感知到各种现象。虽然众生的本性中并没有这种迷乱，但一旦出现梦等错乱的因缘，整个世界的标准和界限就会失效。

高明的中医通过把脉或观察舌苔，基本上可以了解病人的身体状况和病症，从而进行有效的治疗。西医是将医学划分为内科、外科、眼科、耳鼻喉科等不同领域，各科医生在自己的学科范围内各有所专，但往往对其他领域知之甚少。眼科医生可能对鼻科不太熟悉，鼻科医生对口腔科了解有限。西医这种高度分化的体系导致各科之间难以融合，同样众生的六根本来可以互用，但因境尘隔阂而无法圆融。

｜ 相织妄成。是第五重，名为命浊。

“同与异相互交织产生了虚妄相，这就是第五重，称为命浊。”

通常意义上的命浊是指众生的寿命短暂，而在这里命浊是指由于众生的见闻觉知无明错乱的缘故，导致了各种异相的出现，但这些异相并不符合实相。

◎ 总结第一义

接下来是总结，许多大德认为这一段是《楞严经》中非常重要的内容。

| 阿难，汝今欲令见闻觉知，远契如来常乐我净。应当先择死生根本，依不生灭圆湛性成；

佛说：“阿难，你现在想要使你的见闻觉知契合如来的常乐我净之境，那首先应该辨清生死轮回的根本所在，依止不生不灭、圆满湛然的本性；”

关于五浊的内容在前文中已经讲完了，佛陀继续告诉阿难，你如今的见闻觉知应该契合如来的常乐我净。六识所引发的种种分别念，应该与如来常乐我净

的智慧妙用融为一体，因为我们当下的各种分别念与如来的觉性智慧本来就是无二无别的。

大圆满的法要中常常提到，不论是你当下听到、看到还是感知到的任何法，本来就与如来智慧契合，只不过众生没有认识到这一点。几年前听《法界宝藏论》时，也许有很多人对于当下见闻觉知的心有了新的体认。我们应该明白，心性原本如此。

佛陀为阿难直指：你当下的见闻觉知应该契入到如来常乐我净的智慧中，而要实现这一点，就需要“先择死生根本，依不生灭圆湛性成”。

如果你想相应如来的境界，就要确保因和果相应，这些内容我们在上一节课讲过。为了使因果相应，我们应该先择生死根本。这里的“择”有拣择、去掉、认清之义⁷⁵⁷。修行人需要抉择轮回的根本，摘

757 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“择者拣去不用也。死生根本。即六处识心。而经初七番破处显发全非者也。凡外权小悉取之。而错乱修习。

除当前有生灭的心。在大圆满的修行中，有一个重要的法是“区分有寂”：你现在正在体验的六道众生各种各样的语言、分别念、身体的姿势，其实与如来的本体、身语意的妙用是无二无别的。最终，行者要认识到这样的境界。

大圆满的法义与本经有相通之处：轮回的生灭妄心与如来圆满湛然、不生不灭的本体无二无别，凡夫可以通过修行证悟此理。虽然很难以生灭的心去寻找不生不灭，但心的本体就是不生不灭的，认清这一点并在此境界中安住，这就是依靠无生灭的心去寻找无生灭的觉悟。

| 以湛旋其虚妄灭生，复还元觉，得元明觉无生灭性，为因地心；然后圆成，果地修证。

“用这种湛然的觉性去化解虚妄的生灭心，回归

皆为因不同果。今决定择去而不用。”

原本的大觉，最终证得元明觉性无生无灭的本性，这就是修行的因地之心。接着，通过圆满的修行，最终成就果地的修证。”

“湛”是指湛然不动的心，“旋”是旋转、化解的意思。用湛然的觉性去化解生灭的妄心，通过当前生灭的心认识觉性后，将其还原到本来的觉性中，最终证得元明的觉性是无生无灭的，这就是所谓的“因地心”。

当我们在坐禅中真正安住于心性时，心是无生无灭的，稍微有些修行境界的人都会明白这一点。心的本体本就没有生灭，虽然一开始看似通过生灭的方式契入，但实际上是透过生灭的现相来认识无生无灭的本质——在因地的修行中，行者完全可以体悟到这一点。

如果在这种状态中修行，无生无灭的境界就会自

然现前。所谓成就佛果，实际上就是现前这种境界，除此之外并无其他。也许一开始你会觉得于生灭中体悟无生无灭有些困难，但当你真正安住于此时就会了悟，虽然表面上禅定之心有生有灭，但实际上它的本体与虚空无有差别。如果不断修炼这种与虚空无别、无生无灭之心的本来面目，那当它彻底现前时便是成佛。

许多人还不太明白这种修行的重要性。虽然依靠念经、转绕、做善事或发心等修持能积累很多功德，但仍然属于有为法。如何将有生有灭的心相应于无生无灭的果位，是修行中非常关键的一步。

| 如澄浊水贮于静器，静深不动，沙土自沈，清水现前，名为初伏客尘烦恼。

“就像把浑浊的水放在一个静止的容器里，长时间静止不动后，沙土会自然沉淀，清澈的水就会显现

出来，称为初步压伏客尘烦恼。”

这个比喻非常好，因为它描述了修行的过程：比如澄清的水本来是清澈的，但被泥土污染了。如果将这浑浊的水放在瓶子等静止的容器中，长时间不动，泥沙和尘土就会逐渐沉淀，清静的水自然而然地现前。这就是最初的“压伏客尘烦恼”，也可以理解为“寂止”。

在修行中，我们应该首先让心堪能，对此藏汉大德们都非常重视。修行人必须强制性地让心安住下来。其实只要安住的时间稍微长一点，无论什么妄念都会逐渐平息。在大圆满的正行中，无论是妄念还是正念，我们都需认识其本性——这属于胜观的范畴，在此暂且不谈。

在修习寂止时，当心境逐渐平静下来，就像九

种住心⁷⁵⁸的修法，如果产生分别念，就把它拉回来重新安住，反复安住……最终，就像有些人经常说的那样：“我现在能够安住半个小时”，“现在安住一个小时、两个小时”……在这些时候，有人可能会感到很有成就感，四处宣扬。其实不必过多谈论，只要安住就足够了。

能安住一两个小时算不了什么，但安住的过程非常重要。就像水自然而然澄清一样，心与烦恼在开始时混在一起，但通过安住，我们就能初步压伏烦恼。虽然还没有彻底地根除烦恼，但这种修持非常重要，因为它能将心与烦恼分开。

我前几天提到，学院的修心班必须加大力度、注重实修，否则一段时间之后，我们不但没有压伏烦恼，反而萌生了更多的烦恼，那就说不过去了。大家

758 《大乘经庄严论密意疏》：“关于九种住心方便，经中云‘安住、真实住、摄集住、近安住、调伏住、寂静住、寂灭住、一相续、等持或入定。’”

应该每天多花些时间修行，逐渐达到身心都不动摇的境地。

哪怕只是坐在一起，有修行和没有修行者的差别都非常明显。有一次参加世青会，坐在我左边的是一位南传佛教的僧人，禅定功夫很好，无论发生什么，他都稳如磐石；而我右边坐的是一位不太修行的僧人，他非常频繁地晃动身体。一边极为寂静，另一边极为动摇，我介于两者之间，既不动也不静，处于中间状态。（众笑）

说实话，我们在禅修方面的水平还需提高。如果能够长期修行，境界一定会出现。如同水放置不动，自然而然会澄清，心也是如此。如果我们能结跏趺坐安住，修行将很容易成功。这是初步的寂止修法。

| 去泥纯水，名为永断根本无明。

“当泥沙被完全清除以后剩下纯净之水，便称为永远断除了根本无明。”

如同去除了泥沙之后，纯净的水最终会显现一样，如果我们认识了烦恼的本性，永远断除无明，这就是胜观的智慧。

| 明相精纯，一切变现不为烦恼，皆合涅槃清净妙德。

“当这种明觉达到极致时，具足各种变化示现，但不会被烦恼所染，完全契合涅槃的清净妙德。”

最后，如果胜观智慧得到了很好的修炼，如来藏的明觉本性、最精纯的境界将完全现前。无论发生任何变化，我们的心都不会被烦恼所转。无论行、住、坐、卧，甚至是唱歌跳舞或其他任何行为，都不会有自相的烦恼，清净涅槃妙德的功德将会在这时现前，

真正成就了最胜果位。

长水子璇对此解释到⁷⁵⁹，“真觉如水”的意思是真正的觉悟如同清净的水一样，“见闻如浊”指见和闻像浑浊的水一样，“定身如静器”即禅定中的身体如同静止的容器。通过这样的修行，我们首先可以压制烦恼，现前寂止；进一步认识烦恼的本性，这是胜观；最后修行圆满，现前如来的果德。

总之，我们应该尽自己最大的努力进行修持。

759 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“真觉如水。见闻如浊。定身如静器。定法如澄静。砂如烦恼。泥如无明。地前名伏。地上名断。究竟名精纯。变现即起用。此即同前不灭不生合如来藏。而如来藏唯妙觉明圆照法界。乃至背尘合觉。故发真如妙觉明性也。”

第 50 课

2022 年 9 月 24 日

下面我们继续学习《楞严经》。前面已经讲到，要远离声闻道、行持大乘菩提道，必须要具备两种定义。

第一种定义归根结底就是要先修习寂止，然后通过胜观认识心的本性，就像净置浊水一样，心要先沉静下来——这一点非常重要。虽然我们明白其重要性，但作为凡夫众生，也许直到死时都未能开始真正的修行。无论如何，知道总比不知道要好。

在修行的过程中，虽然转绕、念经、磕头或修五加行等法行都有非常大的功德，但最终还是要归于禅

修。通过禅修，我们可以逐渐将分别念的云雾拨开，心性日轮的本来面目就会显露出来，那时烦恼就能被彻底断除。这就是第一种决定义中的关键问题。

上一节课后半部分所讲的道理与大圆满中“观本心”的教义可以说是一致的，区别只在于后者是依靠直指的方式来直接认识不可思议的光明心。从表面上看，《楞严经》是一部显宗经典，但是其中关于认识心性的秘诀与密宗非常接近，因此本经极其殊胜。

我在备课时常想：这次学得不算特别细致，如果以后有机会，我很想再次更广、更系统地闻思一遍《楞严经》。这个想法能否实现也不好说，毕竟人生如此短暂，我们这次能圆满地讲闻这部法，已经是非常开心的事了。

也许很多人都有类似的感觉。学了《楞严经》以后，尤其是在修行方面，很多人有了新的认识。认识

心性没那么简单，也没那么难。有些人张口就说：“我已经开悟了，安住在心性当中。”这确实有点可笑；还有些人认为心性根本没办法认识，这种观点同样荒唐。只要下功夫修行，我们终究会对自心有所了悟。学了《楞严经》以后，我们应该都会有新的收获。

自古以来，这部经典在汉地备受重视。自唐朝译出以来，尤其在明清期间，本经的影响力达到了巅峰。后来由于时代变迁等原因，如今《楞严经》的弘扬在一定程度上处于沉寂期。如果这次我们传讲圆满，相信有能力宣说《楞严经》的人数十分可观。不提其他僧众，仅仅是每天晚上在经堂参与讲考的人，大多数都对本经的教义有清晰的理解。从闻思、讲考、研讨、辩论等各方面来看，许多人的掌握程度相当不错。要注意的是，我们在讲解时一定要准确，为了不忘失法义，相关的笔记还需要记。相信在未来，大家肯定会有很多机会深入学习和传讲本经。

「第二义：从根解结，入圆通义」

下面我们讲第二个决定义。

◎ 总说

| 第二义者，汝等必欲发菩提心，于菩萨乘生大勇猛，决定弃捐诸有为相。应当审详烦恼根本，此无始来，发业润生，谁作谁受。

“所谓第二决定义：你们如果想要真正发起无上菩提心，在菩萨道中生起大勇猛心，并且坚定地弃置一切有为法，就应当仔细审视烦恼的根本，自无始以来，发起业力、滋润生死轮回的，究竟谁是作者、谁又是受者。”

第二种决定义是什么呢？佛告诉阿难，你如果真正想发起无上殊胜的菩提心、于菩萨乘中勇猛精进并舍弃一切有为法，就应该详详细细地审视、观察烦恼

的自体。

修行需要勇猛，不能太懈怠。一些住在学院里的人只要有念经钱、吃喝不愁就满足了，常常处于一种浑浑噩噩的状态，这不算是精进心。真正的大乘菩萨有一种强烈的责任感，如救头燃般迫切地想去度化众生，我们是否具备这种勇猛呢？

听闻佛法后，如果内心有所变化，说明教义对你有利益，可以算得上是获得了加持。“加持”的意思是转变相续，如得到本尊的加持，就意味着与本尊的感应让你的修行朝着好的方向发展。得到上师的加持也一样，并不是上师给你一个苹果，你觉得好吃，而是通过上师摄受及自己闻思修之后，曾经很恶劣的心发生了显著的改善。

有些人的感应非常强烈，在菩萨道中勇往直前，而有些人则毫无进展，今年和去年一样都是马马虎虎。

虎，甚至慢慢退步，这是很可怜的。如果你真的想修学大乘佛法，在菩萨道中一定要培养勇猛之心。

“决定弃捐诸有为相”，一定要抛弃一切有为法——藏文中将“有为相”译为“实有相”。无论对烦恼还是成就等法，只要持一种实有的见解，就属于有实宗的观点，都是不究竟的。正如大乘经论所说，万法如梦如幻。虽然菩萨证得菩提需要精进，但不能以实有的执著来希求菩提，而应决定抛弃那些有为或成实之相。

“应当审详烦恼根本”，怎么样勇猛精进呢？应当详详细细地审视、观察烦恼的自体。第二种定义主要是“用智慧观察烦恼的自体”。如《成实论》云⁷⁶⁰：“八万四千法藏中，所有智能皆除无明。”八万四千法门归根结底都是为了断除烦恼，所以我们

⁷⁶⁰ 《成实论》（诃梨跋摩造）：“又略说八万四千法藏中，所有智能皆除无明，以无明是一切烦恼根本，亦助一切烦恼故。如是因缘，则无明断。”

首先要观察烦恼的根本。

“此无始来，发业润生”，自无始以来，众生以不知诸法实相的无明作为发端，经过辗转串习，逐渐产生爱、取、有等，最终导致生死轮回的十二缘起依次产生。

“谁作谁受”，轮回中究竟是谁在造业，又是谁在感受果报？一般来说，诸业是由识所造，这些业被存储在第八阿赖耶识中，由轮回众生的五蕴来感受业报。

总之，众生自无始以来因烦恼造业，在轮回中不断流转，对此我们首先应该明确烦恼的根本究竟是什么，这需要逐一地深入观察和分析。

◎ 烦恼根本

| 阿难，汝修菩提，若不审观烦恼根本，则不能知虚

妄根尘何处颠倒。

“阿难，你修行无上菩提之道，如果不详细审视烦恼的根本，就无法明白这些虚妄的根和尘是在哪里让你颠倒迷惑的。”

佛陀在这里没有批评阿难。一般而言，阿难哭过之后，佛陀过一段时间才会再批评几句，阿难便又哭一场。此处看来，佛陀的语气似乎温和了一些，阿难的心情也很愉快。

佛告诉阿难，你想修行菩提，如果不审视并观察烦恼的根本，就不能了知虚妄的六根、六尘的颠倒之处。

观察烦恼至关重要。如果不加以观察，我们便无法明白一切现象皆由虚妄而生。世俗显现都是因为境与有境相互交织而生，由此引发了器世界和有情世界中的迷乱现象。如果不深入观察烦恼的根源，我们就

无法理解六尘、六根如何导致颠倒错乱，以及到底有什么样的迷乱。

《入大乘论》在开篇时就指出⁷⁶¹，想要脱离轮回苦海、获得无上菩提的修行者，首先要观察烦恼。各个教派因为对“如梦如幻”的理解不同，所以对烦恼本体的阐释也各异。

在座的各位应该都有认识并断除烦恼的愿望，否则处于听法行列就失去了意义，待在这里也没什么价值。还记得我们在 2019 年刚开始学习本经时，听众有数万人之多。由于种种原因，如今的听众数量已经大幅减少，只剩下在座的诸位。如果这少数人还没去探

761 《入大乘论》（荣索班智达著，索达吉堪布译）：“想要从轮回海解脱的行者、想要修行无上菩提的人们，首先理应观察诸烦恼的法相。为什么呢？因为共同经教中共称‘正是由于被诸烦恼束缚，众生才漂泊于轮回海中’，其后就应当寻找那些烦恼的最殊胜对治道，进行修习。为什么呢？因为没有通达诸烦恼的法相，也就不会通达它的对治；如果没有通达它的对治，就不会了知修行它的方便；如果没有离开那所有烦恼，就不会有得到解脱的机会。仅仅以这些道理就会领悟无余的所知。为什么呢？因为只是了知心的自性如何、心迷乱的分位以及心没有迷乱的分位，就包括了一切所知万法，也不会像声闻、缘觉菩提一样生于一边的解脱门，为此宣说观察诸烦恼的法相。”

寻烦恼的根源，那确实令人感到惋惜。

当我们试图寻找烦恼的根本时，魔王波旬及其眷属不会开心，他们自然会通过各种方式对修行人加以阻挠，因为这对魔业有害。然而，无论遇到什么困难，大家都应该坚持寻找烦恼的根本，否则既无法成佛，也无法度化众生。一个烦恼深重的人怎么能脱离三界轮回，又怎么能够度众生？这是根本没办法的。

丨 处尚不知，云何降伏，取如来位？

“既然不知道从哪里迷惑，又谈什么降伏烦恼、获得如来果位？”

如果不知道烦恼的根源，又怎么能降伏它呢？正如要消灭敌人，首先得知道敌人的住所、本体与特征。同样，我们需要认识烦恼究竟是什么。以嗔恨心为例，它的本质是什么，它在哪里，有什么相状，它

最害怕什么，我们该用什么方法彻底根除它，这些都是非常重要的问题。

世间人根本不知道烦恼的所在，也不在意这个问题。更有甚者，觉得生起嗔心是一种英雄气概，尤其在战争中被视为一种力量；生起贪欲时，人们觉得这是一种爱的体现，令人向往。世间人并不了解烦恼的真正危害，但修行人必须清楚。如果我们没有继续降伏烦恼，如来正等觉的果位从何而来？如来之所以成佛，是因为断除了一切烦恼障和所知障，所以成为了现前尽所有智和如所有智的智慧尊者。

以上宣说了审观烦恼的必要，下面以虚空喻继续说明这个问题。

| 阿难，汝观世间解结之人，不见所结，云何知解？不闻虚空被汝隳⁷⁶²裂。何以故？空无形相，无结

762 隳，音 hu ī，毁坏。

解故。

“阿难，你观察世间人解结缚，如果他没有看到那个结，又怎么知道如何解开呢？从来没有听说过虚空被你弄坏，为什么？因为虚空无形无相，没有所谓的结或者解。”

佛又告诉阿难：就像世间的一个人，如果想要解开别人绑的结，却连结在哪里都找不到，那就绝对不可能解开这个结。

与之不同，虚空不存在以上问题。这引出了一个重要的道理：心性与虚空在本质上是一样的。我们从未听说虚空被撕裂或毁坏，它无法被斧头砍坏，或者被火所焚烧，如《宝性论》中就以虚空不被火烧为例来宣说佛性⁷⁶³。

763 《究竟一乘宝性论》（后魏·勒那摩提译）：“火不烧虚空，若烧无是处，如是老病死，不能烧佛性。”

虚空能否被染上颜色，能否以任何武器来破坏虚空？答案都是否定的。为什么呢？因为虚空没有任何形状或形相，又怎么会有变化或者被毁灭呢？这是根本不可能的事。

—— 则汝现前眼耳鼻舌，及与身心，六为贼媒，自劫家宝。

“因此，你当前显现的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，就像盗贼之媒，伙同贼人抢劫自己家里最珍贵的宝物。”

当下的眼、耳、鼻、舌、身、意六根被称为“贼媒”，它们就像盗贼的内应，引来外贼偷走家里的珍宝。

六根相当于六个奸细，勾结外面的敌人或盗贼。这里的“贼”，是指外在的六尘。色、声、香、味、

触、法等外境是外贼，而贪嗔痴等六根本烦恼是内贼。六根为媒，招来了外界的六尘，引生内在的六大烦恼。烦恼与六尘、六根相互勾结，将我们相续中如意宝般的如来藏宝掠夺一空。⁷⁶⁴

我们凡夫都是处于贫穷的状态，虽然内心拥有珍宝般的如来藏，但因为六根贼媒以及外在的六尘、内在的烦恼联合起来，这些内外的怨贼暂时盗取了如来藏，使我们变得很贫穷。什么时候能重新夺回宝藏不得而知，但一旦重获主权，我们就是富足和圆满的。

圆瑛法师和交光大师认为⁷⁶⁵，将六尘比喻成贼不太合理，因为六尘本身是无情法——其实这里并不一定要求所喻的六尘必须是有情法，而且从其自身的角

764 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“六根为贼媒者。一引外贼。即六尘也。二起内贼。即烦恼也。内外恶贼能劫真性。若知根本。贼无能为。故涅槃云。六入空聚当有六大恶贼必断汝命。当即远离。以根尘相熏。纳识成种。无始相续莫不由此。不知调伏必为所害。”

765 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“有指六尘为贼，其义非是，以尘属无情，当指六识为贼。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“旧注贼喻六尘。然尘虽在外。而体本无情。说贼非义。”

度来看，前五根也是无情法，因为按照显宗的一般观点，在识尚未介入之前，眼、耳等五根都是无情法。比喻只要有一个方面能对应意义就可以，并不意味着各方面都要一致。

我们在上一节课中讲到，六根与四大交织在一起时形成了妄想。地、水、火、风这四大本身没有知觉，但当它们与六根、六识相互交织在一起，“相织妄成”，形成虚妄之相，便具有了觉知性，人因此能感觉到地的坚硬、火的暖热、风的飘动和水的湿润。

《楞严经》将轮回中身体和心识的关系讲得非常透彻。在详细观察之下，实有的“交织”也不成立，因为无情法没有知觉，而有情法有知觉，这两者不可能真正地混合，但在未经观察时，当因缘相交，似乎于对境也具有了感受。这是一种奇妙而迷乱的因缘现象，就像昨天讲到的梦境。梦里根本没有山川河流等外境，也没有眼根、耳根等，但正在做梦的那个人却

能看到大象、雪山等种种景象。这究竟为什么？因为一切不过是迷乱的现象，这些现象只要因缘具足就能显现。

◎ 大德的幻化游舞

宣化上人在讲到此处时，提到有位“活佛”来见他，上人说要“打他杀他”，结果那位“活佛”特别生气，便离开了。宣化上人质疑，哪里有这样的佛？如果怕痛怕死，说明境界不高，不可能是佛。⁷⁶⁶

虽然弟子们把上人的一些话这样整理出来，但我认为这并不是上人的真正用意。宣化上人在万佛城曾见过第十六世噶玛巴，对藏传佛教的活佛也不是完全不认可。或许因为当时的环境、各种传闻，加上不同

766 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“今天来见我这个人，自称是活佛，和佛一样。我说要打他杀他，把他气坏跑了。其实这种人真是无惭无愧，自欺欺人，凭什么资格将自己比作佛！既然是佛，怎还会怕痛怕死，根本是发狂！你们以后无论到什么地方去，都不可以存有这种狂慧，以为自己了不起，和佛无二无别。我就是佛，就是祖师——这一定要下无间地狱的。这根本是发狂发颠，天魔外道之知见，绝对不能修成佛道的。”

的修学背景，所以其注释中保留了这一段。

或许大家对藏传佛教的名词不是很了解。“活佛”在藏语中是“祖古”，意为“转世的修行人”，而不是从字面理解为“活生生的佛”。退一步说，如果有一尊活生生的佛出世，有人要打他、杀他，而他显现上要回避，那也未必不是真正的佛。无论汉传还是藏传佛教，许多佛菩萨化现的高僧大德在显现上也是有喜怒哀乐的，自古以来都是如此。

当然，大德的某些言论可能是有密意的。某些上师批评其他上师时，对方的弟子可能会很生气：“为什么这么说我的上师！”我们不应该这样。高僧大德们在幻化游舞中也许会互相辩论、呵斥，互有褒贬，但我们凡夫不应该人云亦云，这样做可能会引发自相的烦恼，而大德们未必有这些烦恼；即使有，我们也没有必要跟随。

我觉得个别注释中的一些说法是出于特定的场合和背景，比如有些上师在讲经说法时，可能会随口提到一些不合理的现象。有些事在当下的情境中是需要提及的，但不一定有流传后世的必要。比如我今天看到某人不如法的行为，可能会在课堂上严厉批评。虽然某些批评不一定经得起深究，但在当时的情况下是有必要的。总之，一些大德的开示可以作为参考，但也不必过于执著，尤其不应从自我立场出发来过度解读。

| 由此无始，众生世界，生缠缚故，于器世间不能超越。

“由于这个原因，自无始以来，众生对于有情世界和器世界产生执著，妄生缠缚，从而无法超越这个物质世界。”

众生自无始以来因为被烦恼缠缚，因为执着而无

法超越器世界，始终沉溺在轮回中难以解脱，非常可怜。在很多公案中提到，有的梵志认为自己已经远离了烦恼，但其实由于习气尚未彻底断除，这些烦恼仍会复发，如一些离欲仙人在听到歌声、看到美色、尝到味道或到了某个地方时，烦恼又再次滋生，这些情况并不少见。总的来说，在烦恼的根本——无明没被彻底根除之前，众生很难获得真正的解脱。

这里提到的“众生世界”，实际上是指有情世界和器世界。在众生的境界中，五蕴与时间、空间交缠在一起，因此难以获得解脱。除了五蕴和时空，本经下文中还会讲到众生与十方、三世的交织。

《楞严经》不仅是一部心理学著作，还结合了生理学和化学的知识，分析了在时间和空间中六根的变化。从某种意义上看，运用佛教的观点来探讨时空非常有趣。在没有任何信仰的学者面前，我们也可以大胆地跟他讨论这种观察方法，因为眼耳鼻舌身意等

六根、过去现在和未来等时间、东南西北等方位都是双方共同承许的。在此基础上，我们可以讨论所谓“众生世界”是时空等多种因缘交织在一起的假相。如果这样分析，或许一些红头发、蓝眼睛的专家学者们也会认可，对吗？

有些西方专家在一辈子中都专注而持久地研究一个课题，相比之下，有些人可能只在短短的时间中认真修学，之后就不再像最初那样努力了。对于佛弟子来说，稳重是非常重要的品质。只有稳重，我们才能行有所成。我们学院的一些发心人员非常稳重，求学、研究和修行的心都很勇猛，只要保持这样的心态，相信他们将来必定会有所成就。

◎ 以众生世界为例

| 阿难，云何名为众生世界？世为迁流，界为方位。汝今当知，东西南北，东南西南，东北西北，上下为

界；过去未来现在为世。方位有十，流数有三。

“阿难，什么叫作众生世界呢？‘世’是指时间的变迁和流动，‘界’是指空间的方位。你现在应该明白，东、西、南、北，东南、西南、东北、西北，以及上方和下方都是‘界’；而过去、未来、现在是‘世’。方位有十种，时间分为三种。”

通常来说，“众生”是指具有心识的生命。“世界”该如何理解？这里与常见的解释略有不同：“世”指时间的变迁和流动，如“三世诸佛”中的“世”；界是方位的意思，也就是方向和位置。

佛陀对阿难说，你应该明白，东、南、西、北四方，东南、西南、东北、西北四隅，再加上上方和下方，共有十个方位；“流数”是时间的变迁，被分为过去、现在、未来三世。这样将时空归纳起来就是世界，共有十个方位、三类时间，称为“十方三世”，

如《华严经》中提到的“十方三世众生”⁷⁶⁷。

| 一切众生，织妄相成，身中贸迁，世界相涉。

“一切众生的身体，是由虚妄互相交织而成，时间和空间在根身中变换、迁流，互相介入，互相影响。”

十方与三世就是空间与时间。爱因斯坦认为，时空本质上是人类的错觉。从佛教的观点来看，当我们用无分微尘和无分刹那的分析方法来观察时，空间和时间归根结底都是不成立的，只不过在世俗中看似存在。

同样的道理，六道中的一切众生从如来藏的层面而言本来是通达无碍、无所不在的，但由于四大和业力交织，形成虚妄的假相，使四大变得有碍，心也因

⁷⁶⁷ 《大方广佛华严经》（唐·般若译）：“谓观察十方三世众生，种种逼迫能救护故。”

此产生妄想。众生的妄想成为所谓的“真实”，身体随之流转轮回，无数因缘交织变换、不断出现，这就是“世界相涉”——藏文本中将其译为“世界无穷无尽”。当众生的分别念与外在的因缘交织在一起时，身体、心识以及世界便一直显现变换，无穷无尽。在轮回终结之前，众生的流转不会停止。

一切众生与十方三世等复杂的因缘交织在一起，不断地流转、延续。为什么时间、空间与众生紧密相连呢？实际上，本来没有时间、也没有方所，甚至连当下一念也是没有的。后来众生起现分别念，开始有了妄想，于是产生六根；有了六根，十方、三世之迁变也随之显现，包罗万象的世界由此形成。

真正懂得了万法的实相，我们就会明白没有时间、没有空间、没有众生，甚至连微尘也不存在。心性的本体当中一切都不存在，如同万里无云的虚空本无一物，只是偶尔出现的乌云遮蔽了虚空；同理，我

们的心性如虚空一般无实，但因迷乱交织而生出种种妄相。“世界相涉”的意思就是这个世界相辅相成、相互交涉，从而出现了迷乱的现相。

——而此界性设虽十方，定位可明。世间祇目东西南北，上下无位，中无定方。

“然而此界性虽然设为十方，方位可以清楚地确定，但世人只能说出东西南北，因为‘上’和‘下’并不固定，所谓的‘中间’也没有一个确切的方位。”

这个“界”虽然以四方、四隅、上下之十方来定位，但世间人只定了东南西北四方，其实四隅和上下都没有固定的方位。当然，严格来说所有的方位都是相对的，比如站在一点上向东移动，那原来的位置相对移动后的位置而言就变成了西方，如此说来，东南西北也是可以变化的。

此处的意思是，东南西北四个方位大体上是确定的，相对而言“上”和“下”却没有固定的位置。本来以为的上，可能并不一定就是如此。如果“上”“下”的方位无法确定，那么“中”的位置也就难以明确。与东南西北相比，“上”和“下”就更是一种错觉，这一点将在后文中分析。

丨 四数必明，与世相涉，三四四三，宛转十二。流变三叠，一十百千。

“东南西北四个方向是明确的，与三世互相交涉，以三世涉入四方或者以四方涉入三世，转来转去，结果都是十二，这是第一叠。从第一叠到第三叠，变化的结果从十到百到千，由少至多。”

东南西北四个方向是明确的，与“世”（时间）互相交涉在一起。接下来涉及三叠的算法，自古以来，高僧大德的解释都略有不同，但都是可以算出来的。

其中《指掌疏》中的解释简明易懂⁷⁶⁸，怎么算的呢？

十方三世可以演化出许多变数，就像我们观三世佛时，可以扩展观至一千佛、一万佛乃至十万佛，最终如普贤云供一般达到无量无边。同样，时间与空间大致可以开为十二、一百二十、一千二百……若再加入众生的六根，还可以推算出七千二百。

具体如何计算呢？“三四四三，宛转十二。”

“三四”，“三”指过去、现在、未来三世，“四”代表东、南、西、北四方，三乘以四等于

768 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“三四者。以四方而涉入三世。则三世中摄四方也。四三者。以三世而涉入四方。则四方中摄三世也。宛转十二者。宛转往复貌。谓三四四三。宛转往复。皆为十二之数。此一迭也。流变三迭者。依上一迭之数为本。展转从本流末。变少为多。成第二迭。以至第三迭也。第一迭成十二。第二迭成百二。第三迭成千二。经文取整略零。故云一十百千。一十即是十数。如谚称十数为一十是也。三迭之法。有异旧说。今先以方中摄世起首。宛转以明三迭。谓初以东西南北四方。各能摄世。世各有三。成十二数。为第一迭。次依十二世。各能摄方。方各有十。（谓一方之中。大相虽四。若微细分之。复有上下四隅。如诸经中。皆言十方。）成百二数。为第二迭。次依百二方。各能摄世。世各有十。（谓一世之中。总相虽三。若微细分之。三各有三成九。此为长劫。再加现前一念名为短劫。长短合而为十。如华严经说有十世。）成千二数。为第三迭。方中摄世。起首既尔。世中摄方起首。可例而思。必取三迭者。初则方中摄世。次则世中摄方。末复方中摄世。取周而复始之意。恐犹未明绘图于后。”

十二。“四三”中的“四”为四方、“三”为三世，四乘以三，结果依然等于十二。这种简单的乘法大家应该很熟悉，很多西方人不会我们小时候学过的乘法口诀，所以一些简单的心算在他们看来也很困难。

三乘以四、四乘以三，结果都是十二，既包括了时间，也涵盖了空间。如果以三世为基础，用四方来乘，得到的是十二种方向；如果是四方乘以三世，那就是十二种时间。

“流变三叠，一十百千”，这是怎么计算的呢？刚才我们用三乘以四或者四乘以三，得出十二；再将十二乘以十，得到一百二十。以方向为例，如果十二代表的是方向，那么十就指时间，包括未来的现在、未来的未来、未来的过去，现在的现在、现在的未来、现在的过去，以及过去的现在、过去的未来、过去的过去，再加上当下的一念，一共是十种时间。将十二种方向乘以十种时间，就得到一百二十种时间。

如果反过来，将十二理解为时间，再以十种方向来划分，计算过程也一样。十种方向是四方、四隅和上下，将十二种时间乘以十种方向，同样能得到一百二十种方向。

如果再将这一百二十种方向乘以十种时间，就得到一千二百种时间。算法应该清楚了吧？一千二百可以是时间，也可以为空间。

也许还存在不同的算法，但我认为这种解释简单易懂。比如，过去、现在、未来三时若细分为东、南、西、北四方，就有十二种空间。在这十二种空间中，假设取“过去的东”，它又可以分为过去的过去、过去的现在、过去的未来等十种时间，以上一百二十种时间中的每一种还可以再分为四方、四隅及上下等十种方位，这样就能得出一千二百种空间。

以上的推算并不复杂，大家应该能够理解。

| 总括始终，六根之中，各各功德，有千二百。

“从头到尾，自一叠到三叠概括起来，六根中每一根都有一千二百功德。”⁷⁶⁹

六根的计算方式也是一样的。比如，眼根可以分为东南西北四个方向，再加上过去、现在、未来三世，这样一个眼根就有一千二百功德。同理，耳根、鼻根、舌根、身根、意根也各有一千二百功德。如果细分下去，每一根还可以有很多变化，如后文要讲到的“六根圆通”之理。

众生根身与时空及心识之间的关系非常复杂。这样的划分方式十分有趣，如不仅眼根有一千二百种时空组合，眼识也可以如此划分。虽然识并不完全依赖于空间，但它是依靠眼根而产生的。既然眼根有明确

769 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“总括始终者：一叠为始，三叠为终，括者包括，即总括从始至终，六根之中，功能德用，有一千二百。谓众生六种根性，各各周遍身心，身心既是世界相涉而成，已变成一千二百分剂，而六种根性，亦各各变成，一千二百功能德用也。”

的方位，那么与之看待的识也可以建立方位，这些道理都是同理推之的。

关于以上内容，还有有很多种解释，有人学得晕头转向，有人会觉得很有意思。我们所处的世界，表面上看似是一个人的身体，但如果从六根、六识、六尘的角度，用时间和空间来详细划分，结果可能出现无数事物，也可能一个都不成立。

今天就讲到这里，希望大家下一次更欢喜地享用法筵。

第 51 课

2022 年 9 月 29 日

《楞严经》中，我们正在讲“世界”，其中对世界的解释方式比较独特：“世”代表时间，“界”则指空间或方所，因此所谓的“十方三世”也就是“世界”，这里面蕴含着甚深的意义。在佛教的观点中，世界可以分为器世界和有情世界。当我们以智慧观察时就会知道，器世界和有情世界都是虚妄不实的，它们是由无数时间与空间组合而成的一种世俗之法。

前面提到，世界可以分为东南西北四个方向，以及过去、现在、未来三时。通过三乘四或四乘三的方式，世界可以划分为十二种，这是第一叠；再乘以十种空间或时间，得出一百二十种，这是第二叠；再乘

一次，得到一千二百种，这是第三叠。“三叠”的计算方法就是如此，上一次大家在“遍地开花”时讨论得很热烈，有些人可能没弄清楚，但实际上这个算法并不复杂。

如果分为十种，于空间而言就是四方、四隅和上下之十方，时间就是过去、现在和未来，其中每一时又分过去、现在、未来三时，加上当下，共十种时间。将这十种时间与十方空间结合起来，世间一切器世界及有情世界都不会超出以上范畴。随着计算维度的增多，时空成为无穷无尽，进一步观察，我们可以抉择出万法在本质上是空性的，也就是“色即是空，空即是色”的道理。

通常而言，太阳升起的方向为东方，太阳落下的方向为西方，但如果仔细观察，我们就会明白东南西北其实根本无法成立。时间也是一样，我们在学习

《澄清宝珠论》时曾对三时进行过观察⁷⁷⁰，《四百论》和《中论》中也有类似的法义⁷⁷¹。未经观察时，“三时”现似存在，过去曾经有过，未来将要来临，而且许多人都认为“当下”肯定存在。关于“当下”，在《入菩萨行论》的注释中，堪布根华使用了“喻阿吽”的观察方法来破斥，中观中用纸张的例子进行遮破⁷⁷²，而《量理宝藏论》中也以无分刹那的理证来抉择时间的空性⁷⁷³。通过以上理证观察，我们可以明白

770 《智慧品释·澄清宝珠论》（寂天菩萨造颂，麦彭仁波切释，索达吉堪布译）：“已四、（观察受者）：……如是能受之心，若是过去者，已灭故不会领受。以理证明现在和未来者亦不得领受也。如此所受者，若是过去唯能回忆，不得领受，现在者亦不可知，未来者，是无有故，如今无法受知也。”

771 《中观四百论》（圣天菩萨造）：“第十一品破时品”

《中观根本慧论》（龙树菩萨造，后秦鸠摩罗什译）：“十九、观时品：若因过去时，有未来现在。未来及现在，应在过去时。若过去时中，无未来现在。未来现在时，云何因过去？不因过去时，是故无二时。既无未来时，亦无现在时。以如是义故，则知余二时。上中下一异，是等法皆无。不住时不得，而于可得时，驻留不可得，云何说时量？因物故有时，离物何有时？物尚无所有，何况当有时？”

772 《中论讲解》（龙树菩萨造论，麦彭仁波切注释，索达吉堪布译讲）：“用尖锐的针迅速穿透一百张纸，若把正在穿破其中一张纸的时间，视为一个实有的现在刹那，则不合理，因为所穿破纸的上面和下面的微尘并非一体，这样一来，针尖穿破上面微尘的时间和穿破下面微尘的时间就不相同，这说明现在刹那并非实有、不可分，而是可继续分的，如此不断分下去，所谓的现在刹那，始终也无法成立。”

773 《量理宝藏论》（萨迦班智达著）：“谓心相续同有支，刹那犹如微尘分，由是三刹那性故，远离一体及多体。由是三刹那性故，一刹那成不容有，若一刹那不容有，显然已失三本性……粗尘同时环绕故，居中微尘成有分，三时顿时不

时间难以成立。在这方面闻思多年的道友们都清楚，从究竟来讲，时间是不存在的。

为什么大慈大悲的佛陀说一切法都是空性呢？佛陀并不否认世俗谛中众生面前各种各样的显现，但是真正去观察时，无论是当下的世界、众生，还是时间、空间等，万法并不像我们想象的那样有一种坚固不坏的实有体性。跟随《楞严经》等经论的理证真正去探究之后，我们就会知道一切都了不可得——这正是大乘佛教般若思想的核心。

关于般若之理，不能仅停留在口头上。虽然擅长表达没有问题，但如果我们只是在嘴上夸夸其谈，法义没能真正融入内心，反而坚固不化地执著于各种事物，导致自己的实执越来越根深蒂固，那我们的闻思修行除了种下解脱的善根之外，可能没有太大的意义。

生故，现在刹那乃无分。”

在闻思的过程中，大家务必要对佛教的甚深道理生起定解。正如麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所说⁷⁷⁴，如果没有生起定解，就不可能断除增益；如果没有断除增益，就不可能灭除恶业之风，也就无法断除轮回、获得解脱。

「第二义：从根解结，入圆通义」

下面我们继续学习经文。

昨天我们讲到的计算方法，大多数辅导的道友都比较清楚，在这里我就不再重复。上节课的最后一句“总括始终，六根之中，各各功德，有千二百”，与今天的内容密切相关。总的来说，眼、耳、鼻、舌、身、意六根各有一千二百功德，“功德”的意思是根的德用或功用。

774 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“若未生起妙定解，岂能灭尽劣增益？若未灭尽劣增益，岂能灭除恶业风？若未灭除恶业风，岂能断除恶轮回？若未断除恶轮回，岂能灭尽恶痛苦？”

下文中会提到，从对境的角度来讲，有的根可以具足一千二百种功用，而有的无法全部具足，比如眼根、鼻根、身根只有八百德用。既然根中有胜劣或功用多少之别，那为什么还说“各各功德，有千二百”呢？这是从所具潜力的角度说的，比如我现在往东方看，自然看不到自己的后面，这时眼根只有八百功德，也就是说，所取的时空结合之法只有八百，但如果先往东看再往西看，那一千二百功德就都可以具足。

◎ 校量六根功德

| 阿难，汝复于中，克定优劣。

佛陀继续告诉阿难尊者：“你还要在这些根中确定优劣。”

佛陀对阿难说，你应该知道，对于六根而言，

我们首先要“克定优劣”，也就是审定哪些根较为殊胜，哪些根较处劣势。藏文本中将“优劣”译为“功德多少”，两种解释都可以。这是总说。

前文从总体上讲述了每个根具足一千二百个功德，接下来我们将分别讨论六根的功德，共涉及六个问题。首先来看眼根的功德，具体是怎样的呢？

｜ 如眼观见，后暗前明。前方全明，后方全暗。左右旁观，三分之二。

“比如眼睛看事物，能看得见前面，却看不到后面；前方全部能看得到，而后方完全看不到；加上左侧和右侧各能看到一部分，眼睛能够看到三分之二。”

“如眼观见，后暗前明”⁷⁷⁵，人的眼睛朝向身体

775 “如”字在汉译本中每一根前都有，但在藏文本中没有，可以理解为“比如”。

的前方，只能看到前面而看不到自己背后的景象。这里的“明暗”不是指光线明暗，而是指可见、不可见。一般来讲，凡夫的肉眼能看到前方，除了有眼疾的人等；无法看到后方，除了具备天眼通者等。此外特殊情况还有很多，比如我刚才忘记戴眼镜，即使是正前方的电脑，看上去也有些模糊。

“左右旁观，三分之二”，眼根见前、后、左、右四方各有二百功德，见东南、东北、西南、西北四隅各有一百功德。除了正后方及后方二隅看不到之外，眼根能看到三分之二的范围。⁷⁷⁶ 这些观点很有意思，我们从小到大活到现在，可能未曾留意过前后左右的视野问题。

丨 统论所作，功德不全。三分言功，一分无德，当知

776 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“四方各二百。四隅各一百。共千二百。前方全明。指正方及二隅共四百也。后方全暗。亦指正方并二隅四百也。左右旁观句。言左右正方各二百亦皆见也。三分之二句。总算见八百而不见四百也。三分言功者。性本具也。一分无德者。用偏局也。”

眼唯八百功德。

“总的来说，眼根的功能并不完全。如果总的德用有三分，那眼根就缺少一分。你应当知道，眼根只有八百功德。”

“统论所作，功德不全。”观察之后我们了解到，对于四周的情景，只有三分之二的区域是眼根能看到的，还有三分之一看不到。这样统计下来，眼根的功德并没有完全具备。

“三分言功，一分无德”，假设眼根的全部功能有三分，那么只有二分体现出来，还有一分因为对境不可见而无功用。

“当知眼唯八百功德”，眼睛本应具有的一千二百功德中只有八百可见，分别是前方二百、前方二隅各一百、左右各二百；还有四百功德不可见，因此眼根的德用并不圆满。除了天眼通之外，普通人

的眼根只现前了三分之二的功德，还有三分之一的功德是隐没的。

“功德”在藏译本中分为能、所两分，其中“所享受”指对境法，“能享受”则是从有境的角度来宣说的。不止是眼根，六根中的每一个根在藏文中都是这样表述的，如“能听”“所听”“能受用”“所受用”等。

六根的德用各有不同，眼睛只能见三分之二，耳朵可以听到全部的声音，鼻子的功能三分缺一，舌头能感知全部味道，身体的功能只有三分之二，意根具足全部功能——圆满具足功德和未圆满具足的根刚好是交叉排列的，对此大家还可以进一步分析。

接下来讲第二——耳根。

| 如耳周听，十方无遗。动若迢遥，静无边际。当知

耳根，圆满一千二百功德。

“耳朵能周遍地听闻十方的声音，没有任何遗漏。无论是近处还是远处的响动，耳根都能听到；而静寂时，耳根的功能更是没有边际。你应当知道，耳根圆满具足一千二百功德。”⁷⁷⁷

“如耳周听，十方无遗”，耳根的功能是听闻周围的声音。不同于眼根只能看到前方和两侧而无法看到背后，耳根能接收来自四方、四隅、上下十方的声音，而且无论是在近处还是远处，它都能听到——这是从方位上来讲的。

“动若迺遥”，对于过于遥远的声音，耳根当然是听不到的，比如我们在此处发出的声音，普通人在

777 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“声有动静二尘，有声曰动，无声曰静，闻动之时，若有远近之分；若者似也，声尘虚妄，本非实有，故曰若有。但似有远近之声，远近皆闻无碍，此即通真实；闻静之时，寂静无声，闻性愈无边涯际畔，动静皆闻，一切时有，此即常真实；当知耳根圆满一千二百功德，为最优。”

布达拉宫肯定听不到，但在一般情况下，只要能成为耳根对境的声音，不论远近都可以被听到，如同经堂中的海螺声在早晨响起时，山谷里远处、近处的人都能听到。只要有声音，耳根就可以全面感知。

“静无边际”，若处于寂静中，那耳根的感知就更是无边无际。“静”是指寂静无声。按本经的观点，周围一片寂静时，这种无声的状态也成为一种对境而被耳根感知。耳根不仅能够接收到远方和近处动摇的声音，也能感知静止，无边无际的寂静。

“当知耳根圆满一千二百功德”，我们应当明白，不同于眼根，耳根具备完善的感知能力，具足涵盖时空的全部一千二百功德，无一遗漏。

接着讲第三个方面，鼻根。

| 如鼻嗅闻，通出入息，有出有入，而阙中交。验于

鼻根，三分阙一，当知鼻唯八百功德。

“鼻子能嗅闻气味，通畅呼吸，既有出息也有入息，但呼吸中间的交汇时分却无法感知。如此验明之下，鼻根的功能也缺失三分之一，你应当知道，鼻根只有八百功德。”⁷⁷⁸

眼根的功德不圆满，耳根的功德是圆满的，鼻根又不圆满，后面还能以此类推。

“如鼻嗅闻，通出入息”，鼻根能嗅知外在的气味，顺畅地呼气与吸气。

在做核磁共振的时候，需要病人配合调节呼吸。因为以前做过这个治疗，我有时会梦到同样的场景，恍惚听到医生在说“呼气、吸气、憋住……”有时我

778 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“如鼻嗅闻，能通出息与入息也。通出具四百功德，通入亦具四百功德，而阙少也中间交接之际，出入少停之时，功用不显，阙少四百功德。验于鼻根功德，三分阙一，当知鼻唯八百功德，为劣。”

有点调皮，在被要求呼气时故意吸气，要求吸气时反而呼气，医生让我憋住气的时候故意不憋住，看看会怎么样，但好像没有人在意，可能也只是走个过场。

（众笑）

“而阙中交”，一吸一呼构成了一个完整的循环，但其间会中断。在吸气与呼气的交替之间，呼吸会有短暂的停顿。当既不呼气也不吸气、呼吸交接的过程中，鼻根的功能是暂时中断的。这段内容比较容易理解，因为与每个人的日常生活息息相关，大家可以在别人睡觉时比较明显观察到呼吸暂停的现象。人们通常只关注呼气 and 吸气的表象，忽略了中间的停顿，所以当检验鼻根的功德时，会发现“三分阙一”，三分当中缺少一分的功德。我们应当知道，鼻根的功德总共只有八百个。

如果仅从时间的角度来看，呼吸停顿的时间较短，但在计算鼻根功德时不仅要考虑时间，还要结合

空间，当把二者综合在一起来考虑时，就引出了另一种计算方法。大家要理解这一点，否则单纯按时间算，三分之一的时间吸气，三分之一呼气，三分之一处于停顿状态，这似乎与实际的呼吸规律不符，可能会让人感到困惑，但其实鼻根的功德并不仅限于时间，还要结合空间这个维度来衡量⁷⁷⁹。

鼻根与眼根一样，都比不上功德圆满的耳根。接下来佛陀还会重点强调这一点，让阿难一门深入地修炼耳根。在修行中，耳根比其他根更容易修炼，因此“耳根圆通门”特别殊胜。依靠凡夫的智慧很难分辨哪个根容易修、哪个根不易修，但根据《楞严经》的教义我们就能了知，六根之中从耳根上修比较容易修成。相比之下，意根较为深奥难修，像阿难这样已经证得初果的圣者也感到困难，后文中我们还会进一步探讨这个问题。

779 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此中论德既约出入中交。应是以方涉世。世显方隐。三迭中世中摄方起首者意取于此。”

如舌宣扬，尽诸世间，出世间智。言有方分，理无穷尽。当知舌根，圆满一千二百功德。

“舌根可以用来宣扬一切世间和出世间的智慧。虽然语言可能受到方所的局限，但其表达的道理却是无穷无尽的。你应当知道，舌根圆满具足一千二百功德。”

下面讲舌根的功德。藕益大师说⁷⁸⁰，舌根的作用之一是品尝味道，但主要是用于言说，本经也着重强调了这方面的功用。舌根在讲话时起着关键的作用，有些人舌根不灵活，说话也词不达意。

记得有一次我去朵芒寺，正好遇到工作组的人员，他们先宣讲政策，然后要求高僧大德们依次发言。帝察活佛笑一笑说：“我的舌根不好，让德巴堪

780 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“舌有二用。一者知味。二者言谭。若约知味。其功则劣。今约言谭。其功则胜。幽溪云。但举宣扬。显舌之能。非谓不宣扬时。便不具德也。”

布说吧。”（众笑）在言谈中虽然辩才和智慧非常重要，但舌根的作用也很关键。有些人说话吐字清晰、表达流畅，这与他们的舌根有一定的关系。

舌根的主要功能是言说⁷⁸¹，有了舌根，世间与出世间的道理和智慧都可以通过语言表达出来。《正脉疏》中说⁷⁸²，孔子在听到世间歌曲后生起了警觉之心，这是世间的智慧；而在出世间法方面，有祖师听闻艳词后反而悟道的公案，说明语言和声音本无自性，即使是那些听起来粗俗凡庸的言语，也蕴含着让人开悟、获得世出世间智慧的契机。因此经中指出，舌根能包罗世间和出世间的智慧。

“言有方分”，语言本身是有方所、界限和地域

781 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“宣扬。即舌性功德。然舌性功德有二。一尝味。功用则劣。合中知故。二言说。功用则胜。詮义理故。今约言说。故云如舌宣扬。”

782 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“至麤浅者。皆通至理。如祖师闻淫词而悟道。出世智也。孔子听孺歌而警心。世间智也。若是则愚者之言。亦具二智圆满功德。何所差别乎。”

限制的。虽然有些人精通多国语言，但也有人甚至无法流利地掌握自己的母语；与之不同，智慧和道理是无穷无尽的，比如自然本智或心性的奥秘，虽然用语言难以完全表达，但义理本身是无限的。语言不仅可以用来表述世间的思想，也同样能够宣说世间的无尽智慧。

“当知舌根，圆满一千二百功德”，从表达世间和出世间的智慧与道理的角度来看，舌根是无有阻碍的。不用说一千二百功德，乃至无量无边的功德都可以用舌根来宣扬。诸佛菩萨和前辈大德们在显现上通过舌根来传法，为我们揭示了无穷无尽的世出世间智慧，从这个角度来讲，舌根的功德无有限量。

以上是第四舌根具足的功德，接下来我们讲身根。

| 如身觉触，识于违顺。合时能觉，离中不知，离一

合双。验于身根，三分阙一，当知身唯八百功德。

“身体能感知所接触到的外界事物，感知顺和逆的对境。当与外境接触时有知觉，离开外境时便不再有觉知。接触时能感知顺逆，具有两分功德，离开时则缺少感知，因此只有一分功德。由此可知，身根的功能也缺少三分之一，所以你应当知道，身根只有八百功德。”

身根能感知外界的触尘。当身根接触外境时，“识于违顺”，有些感受是顺心的，能带来愉悦；而有些则是违背意愿的，会带来痛苦。当身体接触外境时，有时能带来愉快的体验，有时则会引起不适、痛苦或不顺心的感受。

“合时能觉”，接触外境时，身体能感知“这是粗糙的、柔软的、寒冷的或温暖的”等等，有各种各样的感受；“离中不知”，一旦离开外境，这些感觉

就消失了。冷、热、轻、重等各种触觉，当身体与对境分开后就无法再被感知到。

“离一合双”，三分之一的情况下身根处于离开对境的状态，而三分之二的情况下则在接触外境，获得知觉感受。这与前面鼻根类似，如果仅从时间层面来讲，或许身根离境的时间多、接触对境的时间少；但如果从身根感知对境的角度来看，身根未接触对境时只有舍受，所占的比例较小，只有一分功德，而与境接触时有两种感受，具二分功德，对此各家注释中都有说明⁷⁸³。

“验于身根，三份阙一”，如果检验身根的功德，三分中缺了一分，所以一千二百的功德中有四百是缺失的，身根仅具八百功德。《指掌疏》中以能感

783 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“离时一总不知。故为一。合时兼识违顺。故为双也。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“孤山曰。离一合双者。离中不知是阙一分。合时能觉有违有顺。故具二分。”

知对境的数量来阐述离合⁷⁸⁴，合的时候能感知顺逆两种对境，每一境各有四百功德，而离境时只有唯一境的四百功德，因此功德较少，这样也可以得出八百功德的结论。

| 如意默容，十方三世。一切世间，出世间法，唯圣与凡，无不包容，尽其涯际。当知意根，圆满一千二百功德。

“意根则默默地包容着十方三世的一切，包含所有世间与出世间的法，无论是圣者还是凡夫之法，它没有不能容括的，都能穷尽其边际而容纳。因此你应当知道，意根圆满具足一千二百功德。”

第六意根具足圆满的一千二百功德。意根没有形象，不像其他根那样具备外显的功能，而是于内默默

784 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“离一合双者。离唯一境。合则双通。谓双通两境也。一境能觉具四百功德。两境能觉具八百功德。今既离中无知应少四百功德。”

容纳十方三世一切世出世间之法。

意根非常广阔，如世人所说⁷⁸⁵，天空无比辽阔，大海无比浩渺，比这两者更为广大的是我们的心灵。心能够容纳一切，遍及所有，涵盖世出世间的所有法。从凡夫到圣者乃至对于佛陀，意识都能缘取到。你应当知道，意根具足一千二百功德。

在以上这一段经文中，佛陀首先向阿难尊者讲解了六根的不同特性，其中有三根具备圆满的功德，而另外三个根的功德则有所欠缺，缺失的功德数量都是四百，眼根、鼻根、身根这三者各具八百功德。

接下来佛陀将向阿难传授“一门深入”的修行窍诀，因为知道了诸根的情况后，就要择定一根开始修行，但阿难仍未完全理解其中的含义，接下来佛陀还会继续对阿难进行教示。

785 《悲惨世界》（维克多·雨果著）：“世界上最宽阔的是海洋，比海洋更宽阔的是天空，比天空更宽阔的是人的心灵。”

◎ 择定圆通

| 阿难，汝今欲逆生死欲流，返穷流根，至不生灭。

“阿难，你现在想要逆转生死欲流，穷究生死流转的根源，以达到不生不灭的境界。”

佛陀告诉阿难，你现在如果想要脱离生死欲流，必须刨根问底，反复追溯烦恼流的根本，找到生死轮回的根源。这里的“逆”是指令生死烦恼之流干涸，彻底解决生死的问题。“返穷流根”的意思是，如果你希望不再轮回、渴望解脱，就必须追根溯源，找到生死的根本并断除它，以达到不生不灭的境界。

| 当验此等六受用根，谁合谁离，谁深谁浅，谁为圆通，谁不圆满？

“你应当仔细检验这六受用根，哪些与外境相合才能感知，哪些处于离的状态亦能感知；哪些深隐难

测，哪些浅显易明；哪些圆通，哪些不够圆满。”

为了真正证得不生不灭，行者需要深入观察。

“验”指仔细分析，细致地检验眼、耳、鼻、舌、身、意六根，因为它们能领纳对境、发挥功用，故而被称为“受用根”⁷⁸⁶。

你必须明确这些问题：六根当中，哪些根是合而能知，哪些是离也能知；哪些根深，哪些根浅；哪些根是圆通的，哪些是不圆满、不圆通的。有些注释对此仅从字面上解释，而圆瑛法师将其分析得较为详细⁷⁸⁷，对我们理解法义很有帮助。

首先观察六根中“谁合谁离”。鼻根、舌根和

786 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“领纳尘境为受。发作为用。六根皆具此二。故曰六受用根。”

787 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“六根受用尘境，谁是合知？谁为离知？鼻、舌、身三根，为合中知；眼、耳、意三根，为离中知。合知难修，离知易入；就离知三根，再勘验谁是浅显易明？谁为深隐莫测？意根深隐难修，眼耳浅显易入；再就眼耳二根，勘验谁为圆通？谁不圆满？圆通、圆满义同。具千二百功德为圆通，八百功德即不圆满。照上三番勘验，求其离知浅显圆通，唯耳根当之。”

身根需要与外境相合才能生起感知，如《俱舍论》所说，与舌根相合的对境是味道，鼻根的对境是香尘，身根的对境是触尘。以上三根需要与外境和合方能有所觉知，而眼、耳、意根则没有这种限制。

从修行的角度而言，鼻、舌、身根因为必须与外境和合才有知觉，依之修行较为困难；而修炼眼根、耳根和意根则比较容易，因为它们离境也有感知：眼根闭眼见暗，耳根闻静之时无有边际，而意根更是无所不包。

“谁深谁浅”⁷⁸⁸，此处先把比较难修的“合知”三根排除，留下比较容易修的“离知”三根；然后抉择在眼根、耳根、意根当中，哪一根深、哪一根浅。显然，意根最为深邃隐蔽，难以探究，而眼根和耳根相对浅显一些，修行更容易上手，所以意根被排除

788 藏文本中“谁”译为“哪个”，指六根中的某些根。按照藏文文法，“谁”通常指人，不指代事物。

在外。

“谁为圆通，谁不圆满”，在剩下的眼根和耳根中，我们需要判断哪一根是圆满的。前文已经分析过，眼根的功德不全，只能看到前面和两侧而无法感知后面；而耳根可以了知十方一切声响，功德圆具。如此通过“笔考”“面试”等层层考察，因表现优异，耳根最终获得了第一名，被认定为“圆通根”。

（众笑）

经过选择和比较，耳根在六根当中成为首选的圆通根，此外后文中还会进一步分析六根的一异。

｜若能于此悟圆通根，逆彼无始织妄业流，得循圆通，与不圆根日劫相倍。

“如果你能在六根之中，悟得耳根是最圆通的，依止它修行，就能逆转无始以来织成的妄想业力之

流。遵循圆通根而修的人，与不依止圆通根修持的人，修行进展的差距如一天与一劫的区别。”

圆通根就是耳根。在章嘉国师的藏译本中，“圆通根”被译为“自然本智”，虽然不知其依据，但也能解释得通：如果通达自然本智，就能够推翻无始以来交织妄想业流。换句话说，证悟自然本智就能使无始以来的业力之河干涸。

“得循圆通，与不圆根日劫相倍”，依圆通根与未依托圆通根，修行的差别有如一天和一劫。如果一个劫内能完成的任务在一天中就能完成，可见其差别之大。就像修大圆满一生中就能成就，而有些显宗行人达到同样的成就可能需要多劫，同样，修圆通根的人在一日内修成的，没有依圆通根修行的人在一劫之中都不一定修得成——可见二者差距之悬殊。

修行需要窍诀，如果掌握了窍诀，我们可以在

短短的时间内开悟，相反则很难迅速成就。在座的各位也许很着急：“如果今生未能解脱，来世能否获得人身、遇到正法都难以预料，所以我一定要即生成就”——这样发心确实很迫切，而我们学习《楞严经》后就会明白，依止圆通根有迅速开悟的机会。

◎ 令入一解六

我今备显六湛圆明本所功德，数量如是。随汝详择其可入者，吾当发明，令汝增进。

“我如今已全面开显了湛然、圆满、明然的六根，其本具之功德及数量即为如此。阿难你可以根据自己的情况，仔细选择一个适合自己的修行门径。我会为你进一步开示，使你的修持有所进步。”

佛陀说，我今天已经全面地为你开显了六根澄澈、圆满、明然的德相，及其功德数量等已经讲得非

常清楚。阿难，你应该根据自己的情况，在这六根中选择一个适合自己的法作为修行的门径。

“吾当发明，令汝增进”，我会为你进一步传授相关法门，希望你能够有所增进，依靠某根修行时能一门深入。佛陀并不想批评阿难，而是希望他有所进步。修行是需要增进的，如果一点进步都没有，就像俗话所说“棍棒再怎么拉也不会变长”，有些人像棍棒一样油盐不进，就算被再使劲地拉也没有长进——人不应该这样。这句话不仅是对阿难说的，作为修行人，我们自己也应该有所进益。

世尊对阿难说，我已经为你讲解了六根的功德、数量等法义，你应当在其中选择一根进行修持。修行有两种情况：对于利根者来说，诸根没有优劣之分，修什么都有效；而对于中等和下等根基的人来说，选择适合自己的修行方式非常重要，否则修行进展会比较慢。

| 十方如来，于十八界一一修行，皆得圆满无上菩提。于其中间，亦无优劣。

“十方如来，在六根、六境、六识十八界中的任一界进行修行，都能获得圆满的无上菩提。对如来而言，十八界没有优劣之分。”

十方如来在十八界当中，无论选择修哪一个修持都可以成就。根中的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根或意根，或境中的色、声、香、味、触、法，乃至识中的眼识、耳识、鼻识等，任何一法都可以成为圆满无上菩提的因缘，所以对他们而言，根的功德多少影响不大。

根基比较好的修行者，依靠哪一根都可以成佛。在汉地禅宗或密宗大圆满的公案当中，许多成就者是依靠表示法而开悟，有些是通过声音，有些是品尝味道，有些看到某一情景或让意识安住在某种状态中

而开悟。利根者无论修哪一个法都能与法相应，他自己也特别欢喜：“这个法特别适合我！那个法我也要听！”也有些人觉得这个法不适合自己的，那个法也不相应，只有某个特定的法门才有一点感觉——正是基于这一点，我们才需要择定六根进行修行。

历史上高僧大德开悟的公案不计其数，有些是听到不清净的淫词或入于妓院而开悟的，有些是听到杀生时的哀叫声而开悟，有些被棒打而开悟，有些因目睹某种景象而成就……对于利根者而言，十八界中任一界都可以成为开悟的契机，六根对他们而言没有优劣之分。

——但汝下劣，未能于中圆自在慧。故我宣扬，令汝但于一门深入。入一无妄，彼六知根一时清净。

“但你的根基下劣，无法像诸佛那样获得圆融自在的智慧，所以我为你宣讲诸根差别，令你从中一门

深入。如果深入修持一根，彻底消除妄想，那么六根都会同时获得清净。”

佛陀对阿难说，与诸佛菩萨不同，你的根基比较薄弱。“圆自在慧”在藏文本中被译为“获得自然本智”。阿难还未能像诸佛菩萨那样获得自在本智，所以佛陀为他详细宣说了六根的差别，希望他从中选择一门，比如耳根圆通门进行修持。

“入一无妄，彼六知根一时清净”，如果你一门深入，在这一法门中令妄念得以清净，通达实相，那就不会有歧途，得以直入解脱道。正如《中观四百论》中所讲⁷⁸⁹，通过证悟一法的空性，就能证悟一切法的空性。如果以修行而通达了耳根圆通门，那么其余根在一刹那中也能得以清净。

佛陀无比慈悲，为阿难开示了这个道理。阿难接

789 《中观四百论》（圣天菩萨造，法尊法师译）：“以一法空性，即一切空性。”

着问：为什么一门深入就能令六根一时清净？关于这个问题，我们在下一节课中详细探讨。

第 52 课

2022 年 9 月 30 日

今天我们继续讲《楞严经》。

上节课提到眼根的功德，根据藕益大师的注释⁷⁹⁰，四方各有两百、四隅各有一百功德，这样算下来眼根可见的有前二百、左二百、右二百，前二隅各一百，共有八百功德，而正后方二百及后二隅二百共四百功德不可见——并不是四方见三分之二、四隅见三分之二，而是合计一千二百数功德中具足三分之二即八百，三分之一不具足。

790 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“四方各二百。四隅各一百。共千二百。前方全明。指正方及二隅共四百也。后方全暗。亦指正方并二隅四百也。左右旁观句。言左右正方各二百亦皆见也。三分之二句。总算见八百而不见四百也。三分言功者。性本具也。一分无德者。用偏局也。”

每个人的情况不同，有些人的视野也许更广阔些。人的眼睛大小、视力差异也很大，有些近视的人如果没有戴眼镜，即使看前方也模糊不清。上述的道理是就大多数众生而言的，并不包括这些特例。

有注释说⁷⁹¹，虽然佛陀没有直接点破，但已间接地表达了所有根中最重要的是圆通根耳根。佛陀告诉阿难，你应该在六根中择一门深入修行，只要修持自然本智之圆通根，灭除妄想，其余五根也可以在一刹那之间全部得以清净。

此时阿难仍然似懂非懂。尽管他已经灭除了三界的见断烦恼，但修惑未断。我们中许多人不但没有阿难的境界，而且连欲界的粗大烦恼都没有断除，所以对经义感到迷惑不解也算情有可原。

791 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此中其可入者，亦密指耳根，佛不与明言，但教详译，与前教悟同一用意，要阿难自悟自择，自修自证。”

「阿难请益」

阿难白佛言：世尊，云何逆流深入一门，能令六根一时清净？

阿难恭敬地对佛陀说：“请问世尊，所谓‘逆流深入一门，使六根同时达到清净’是怎么一回事呢？”

前文中佛陀才批评阿难“但汝下劣”⁷⁹²，但他并没有因此烦恼，对世尊保持着极大的敬意请问：世尊，逆流深入一门是怎么回事？“逆”的意思是反向，如果顺流代表轮回，那么逆流就意味着截断轮回之流的相续。逆流而行，深入一个根门修持，能使六根当下清净，这话是从何说起呢？——因为深入一门即可使众门清净的道理，对于阿难这样带有声闻习气的人来说并不容易接受，所以他继续追问。

792 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“但汝下劣。未能于中圆自在慧。”

经由阿难的不断提问，佛陀才能耐心地做出答复——这是非常善妙的缘起。佛陀的回答不仅是对在场听众的开示，同时也是对我们这些后学的教导。依靠佛陀赐予阿难的教言，芸芸众生都能从中受益。

「如来作答」

佛告阿难：汝今已得须陀洹果，已灭三界，众生世间，见所断惑。

佛陀告诉阿难：“你现在已经证得须陀洹果，灭除了三界众生达到见道需要断除的烦恼。”

佛陀对阿难说，你如今已经获得了须陀洹。须陀洹即预流果⁷⁹³，获得了声闻乘的见道。如《金刚经》中所说⁷⁹⁴，预流也叫作入流。“入流”并不是指进入

793 《佛学大辞典》（丁福保编）：“须陀洹（术语）Srota-āpauna。旧译入流，至流，逆流，沟港等。新译预流。声闻四果中初果之名也。入流者，初入圣道之义，逆流者，违背于生死之流也。断三界之见惑，即得此果。”

794 《金刚般若波罗蜜经》（姚秦天竺三藏鸠摩罗什译）：“须陀洹名为入流，而无所

生死之流，而是入于法界本性，不受色、声、香、味、触、法六尘的干扰。一般来讲，获得预流果时，行者就再也不为轮回过患所扰，因其已经灭除了欲界、色界、无色界的见断烦恼。“见所断惑”是所有见道所断的障碍，略称为见断，而修道过程中所断的烦恼则称为修断。⁷⁹⁵

根据小乘《俱舍论》的观点，见断包含八十八种烦恼⁷⁹⁶，修断则有八十一一种⁷⁹⁷。在大乘教义中，见

入，不入色、声、香、味、触、法，是名须陀洹。”

795 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“三界众生。泛指界内。修学出世人也。修学出世。先断世间之惑。然世间之惑有二。一见惑。谓八十八使。我执分别。见烦恼也。二思惑。谓八十一品。我执俱生。思烦恼也。此言见所断者。即是见惑。以是见道位中所断故。阿难初果。位当见道。故云已灭。”

796 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“见断：以直接或间接的方式颠倒执著欲界的近取蕴苦谛之见断的十种随眠，通过生起苦法忍与法智而遣除，就像是知假人便可去除人的执著一样。集谛灭谛之见断各有七种，也就是十种随眠中除去坏聚见、边执见与戒禁取见三见。道谛之见断有八种，即十随眠中不包括坏聚见与边执见，由于形象互不矛盾而不会颠倒执著的缘故。这些随眠（10+7+7+8 即 32）依靠现见欲界中苦谛等四谛各自的自相可依次断除。修断：由于贪、嗔、慢、无明四种随眠直接缘真谛的见等或者颠倒误入所知自己的法相，因此这四种随眠的遍计部分仅仅依靠现见真谛就可以断除，它们的俱生部分是修断。所以说，从（见断修断）两方面来分析，在欲界中有三十六种（32 见断+4 修断）随眠，这四种随眠成为四谛与修道的所断，因此有五类。所说的欲界烦恼中除去嗔以外的烦恼在色界中具有。因而色界中见断修断的随眠有三十一一种。无色界也与色界相同，即（苦谛之见断有）九种（十随眠除去嗔）、集灭谛各有六种（见断的七种除去嗔）、道谛有七种（见断的八种除去嗔）修断有三（四修断除嗔）。如此可见，三界中见断有八十八种（32 欲界+28 色界+28 无色界），加上十修断，承许共有九十八种所断。”

797 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“孤山曰。见谛所断之惑。即

断有十种，修断有十六种，《智者入门论》对此进行了广述⁷⁹⁸。虽然《大乘阿毗达磨杂集论》与《俱舍论》的观点略有不同，但一般来说三界的烦恼共有八十八种。

证得初果的阿难已经很了不起了，虽然仍会受到佛陀的批评，但他已经灭除了见断烦恼。小乘见道是断除烦恼障的遍计分，但相续中仍存在烦恼障的俱生分；至于所知障，则一点都没有断，所以阿难仍有执著。正因如此，佛陀对阿难说，你虽然已经证得须陀洹果，断除了三界见断烦恼，但仍有许多修断需要断除⁷⁹⁹。关于声闻乘的见断和修断，学过《俱舍论》后

八十八使也。修道所断之惑。即八十一思也。”

798 《智者入门论》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“若问：三界中具有烦恼成为见道修道所断的有多少？答：……按照《大乘阿毗达磨杂集论》的观点，五见与五非见十种无有差别涉及四谛，将它们那些基，视为我，视为常断，对非清净解脱之因的道执为殊胜，因此凭借现见各谛能断除它们这一点无有差别，实际上的确如此。……修断中，萨迦耶见、边执见也有俱生的部分，因此贪等连同上面的四种修断，欲界中修断有六种，上两界中无嗔，各有五种，总共修断有十六种。”

799 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“阿难初果。虽破我执。尚有所余烦恼俱生犹未断故。况此法执是所知障无明住地。”

会比较清楚。⁸⁰⁰

| 然犹未知根中积生无始虚习，彼习要因修所断得。

“然而你还不了解，无始以来在根中积累生长的虚妄习气，必须依靠修道才能彻底断除。”

佛陀对阿难说，虽然你已经获得了须陀洹果位，但你仍然不知道，在你的根中无始以来积累并生长着的俱生的烦恼障、所知障和细微的习气障，需要通过修道才能断除。《释量论》中也有类似的阐述⁸⁰¹。

此处的“根”可以理解为诸根之本——阿赖耶。虽然眼根与识有一定的关系，因此也可以暂时说习气

800 《大乘阿毘达磨杂集论》（安慧菩萨糅大唐三藏法师玄奘奉诏译）：“云何见所断？几是见所断？为何义故观见所断耶？谓分别所起染污见疑、见处、疑处，及于见等所起邪行烦恼随烦恼，及见等所发身语意业，并一切恶趣等蕴界处，是见所断义。……云何修所断？几是修所断？为何义故观修所断耶？谓得见道后见所断相违诸有漏法，是修所断义。”

801 《释量论·成量品释》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“假设对方说：因为远离了轮回之因——坏聚见的缘故，在见道获得预流果，即在出世间道中的初道中将不存在有。驳：他们虽然断除了一切遍计我执，可是由于没有除去俱生我执的缘故还会投生其他有，如果断除了俱生我执，又岂能存在有？不会存在。”

存在于根中，但就唯识宗的究竟观点而言，习气存于阿赖耶识中，需要通过不断的修行才能断除。

| 何况此中，生住异灭，分剂头数？

“更何况此中还有生、住、异、灭以及粗略、细致类别等无量无数之法。”⁸⁰²

“异”指变化。前文中提到过的生、住、异、灭四相，是一般意义上有为法的法相。对于习气障碍的生、住、异、灭四相，还有“分剂”和“头数”等不同分类⁸⁰³，阿难都不了解。“分剂”指较大的、粗略的分类，这些障碍粗可分为四十二种；而更细的分类则被称为“头数”，任何法若继续细分的话都是无量

802 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此中仍指根中。以离赖耶。诸惑无依也。”

803 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“分剂者约大段言。即指四相。头数者。约细分言。如一生相中。仍复具含重重生住异灭。乃至灭相中亦尔。其头绪数量。虽麻粟未足喻焉。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“分剂头数者。明数量极多。非二乘所测之境也。良以粗分四十二品。细分则应无量矣。”

的，如四相中的“生”又可以进一步细分为生的生、生的住、生的异、生的灭，其中“生的生”又可以分成“生的生”的生、住、异、灭，依此类推，分类将变得无数无穷。

对于以上道理，二乘行人是不了解的，因此佛陀对阿难说，虽然你已经断除了见断烦恼，但是修断方面尚未灭除。不仅如此，对于断除所知障、各种细微习气、生住异灭及其分类，证得须陀洹果位的你仍一窍不通，不要以为自己已经修学圆满——肯定没有！你产生疑惑也是正常的。

佛陀摄受弟子时极具善巧。除了证得无我的圣者外，凡夫心中都有我慢。虽然阿难是已经证得初果的圣者，但佛陀一边为他讲窍诀，一边指出其不足，传授妙法的同时既有呵斥又有赞叹，以此调伏弟子的相续，如藏地谚语说：“亲一下又沾点鼻涕”，类似于“打个巴掌给个枣”，这个比喻很有意思。

◎ 六根一异

下面佛陀将为阿难分析六根是一体还是他体。

| 今汝且观现前六根，为一为六？

“你现在观察当前的六根，是一还是六？”

佛陀对阿难说，你应当观察当前的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，它们究竟是一个还是六个本体？

| 阿难，若言一者，耳何不见？目何不闻？头奚不履？足奚无语？

“阿难，如果你认为它们是一个，那耳朵为什么不能见到色法，眼睛为什么不能听到声音，头为什么不能行走，脚又为何不能说话？”

如果认为眼、耳、鼻、舌、身、意六根是一体的，如因明所推：一体就不可能存在区别，六根就应

该没有能见与不能见之分，那为什么耳朵看不到色法，眼睛听不到声音？身根之间也存在差异，头为什么不能像脚那样行走，脚又为何不能像嘴一样说话？如果上述情形都无法实现，就表明六根不是一体。

宣化上人指出⁸⁰⁴，圣者的六根可以互用，而普通凡夫则不具备这种能力。有人问，六根互用的出处在哪里，上人似有不悦地说，出处到处都有，你为什么不好好修行？——这是大德的一种示现，其实这个问题问得也对，答得也对。

《大乘义章》云：“诸佛如来六根互用齐得立通。”一般而言，圣者的六根是互相通用的，而凡夫

804 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“究竟耳是否能见东西？会的。眼是否能听东西？会的。这叫做六根互用。阿难只证初果还未达到这境界。（有人说：经典都没有这样说，简直不知法师说什么？）经典上没有的东西多著呢！经典上黑的是字，白的是纸，所说的道理如果跟这跑，那就跟死东西跑，而不是跟活东西跑！要想了生死，一定要用不生灭心来修道。经典是有生灭，将来最先灭便是楞严经，所以我最喜欢讲楞严经，让多些人明白楞严经，此经便不容易消灭。到四果阿罗汉，才能六根互用。元依一精明，分成六和合，要修到归合一精明，便能互用无碍。你们要想六根互用，便要下苦功，多用功参禅，不怕腰痛腿痛，不要自暴自弃，以为自己做不到，因为谁都可证果成佛的。”

的根则无法互用，耳朵只能听声音，不能见万法；然而，在特殊业力或专业训练的影响之下，有些人的六根也能展现出不凡的能力，比如许多残障人士的感官的敏锐程度远超常人——这表明众生的如来藏本性中潜藏着不可思议的妙用，只是在尚未证得圣果之前，凡夫的诸根之间因存在各自的界性而互有隔碍，想要互用就会面临一定的困难。

如果我们承认六根是一体的，那它们就可以互用，如此盲人就应该能看到色法，聋人也能听到声音，因为只要有一个根存在，就应具备与其一体的其他根的功能，但这是与现实相违的；而且，如果一根具足了其他根的功能，那么耳根、眼根、鼻根等诸根就没有区别了，因此六根一体是不合理的。这里的推理比较简单。

接下来，我们将讨论第二种情况。

｜ 若此六根决定成六，如我今会与汝宣扬微妙法门，汝之六根谁来领受？

“如果你说六根肯定是六个，那么，我今天在楞严大法会中，为你们宣讲殊胜、微妙的法门，你是用六根中的哪一个来领受呢？”

如果承许六根是六个本体而不是一个，那么问题来了：今天在楞严法会中，如来为大众宣讲的深广微妙之法，是你用六根中的哪一根来领受的呢？

｜ 阿难言：我用耳闻。

阿难回答说：“我用耳朵听闻。”

阿难认为，声音这一对境并不是用鼻闻、用眼看或用身体触摸的，如来的法音应该以耳根接受，于是他立即回答：“我知道！法音只有六根中的耳根才能闻受，而其他五根不能。”

佛言：汝耳自闻，何关身口？口来问义，身起钦承。

佛陀说：“如果声音是由耳朵听闻，那与你的身、口有什么关系？可你却用口来提问法义，身体站起来恭敬应承。”

佛陀破斥阿难：如果由耳根来听受声音，就与你的身口无关，那为什么它们会参与其中？我先前讲法时，你用口提出问题。如果你只是用耳朵听法，嘴巴就不必参与，因为与它没有关系；而且你听法时内心感动，身体也恭敬地应承顶礼，这就意味着，在耳根听法的过程中，眼、舌、身等其他根也参与其中了。

六根并非独立存在的他体。如果真的是他体，六根之间就应该是无关的，那么在讲闻佛法时，除了耳朵在听闻以外，其余的根应该都不能参与，但事实并非如此。在闻法时，我们不止用眼睛看上师和法本、

用舌根讨论法义、以身体恭敬或翻书等，包括意根也在思维法义，可见六根不是别别他体，我们应该明确这个道理。

是故应知非一终六，非六终一。终不汝根，元一元六。

“是故应当知道，若不是一就是六，若不是六就是一，但这两者都不成立，所以终究不能这么认为：六根本来是一或是六。”⁸⁰⁵

这句经文有些难懂。《楞严经》的法义确实很深奥，我们正在学习的《大乘庄严宝王经》就没这么难。前几天为大家播放的视频里的博士说他一个晚上就全部看完了，那真是很厉害。

805 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是一六二计俱妄之故，此承上义。应知非一则终六，终字毕竟义，既非是一则毕竟是六；自当用不相随，何以耳闻佛法，口来问义？下句既非是六，则毕竟是一；自当用乃相通，何以耳不能见，目不能闻。终不应言，汝之六根，本来是一，本来是六，元即本义。”

此处是总结。通过以上的分析可知，六根非一非六。六根不是一个法，如果是一，拥有其中一根就够了，其他五根都无需存在；而且在名言中显然有不同的六根存在，所以六根不能是一。另一方面，六根也不是六，如果六个根以他体的方式存在，就应该完全无关，但事实上六根可以统一作用于一件事上；此外，如果一不成立，那么六也不成立，因为六建立在一的基础之上——能不能这样观察？

佛陀先让阿难观察六根究竟是一还是六，随后破斥了“是一”和“是六”的观点。“终不汝根，元一元六”，最终，无论你的根是一还是六，都无法成立。如果是六，那根之间应该毫无关系，如果是一体，六个根就没有必要存在。对此大家还可以参考其他注释⁸⁰⁶。

806 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“正由非一非六，所以不许说一说六，由无始来，从真起妄，依惑造业，是谓颠倒；依业受报，是谓沦替；沦溺苦海，生死交替，生而死，死而生，交替不已。既有受生，则有六根，故于圆满湛然，常无一六性中，而有一六义生，元依一精明，分为六和合。又不能说非一非六。汝须陀洹：谓阿难已证初果之人，不入色、声、香、味、触、法，故

下面佛陀还将阐释究竟一乘的圆通奥秘，用虚空喻说明六根其实并不成立。具体而言，虽然在显现上六根都存在，但实际上一体与异体都不成立。未经观察时，“一”是成立的，六根的本体也似乎存在，但如果真正以理观察，一和六都不可得。例如有六个玻璃杯，每个杯子里都有虚空，你能说六个杯子里的虚空是实有的六吗？不能，因为虚空一味无别；那么一个虚空是否成立呢？显现中可以暂时这么说，但实际上所谓“一个虚空”的实体也不成立，因为虚空是无为法，并不是一个实有的事物。既然不是实有的法，就不存在一与多的本体。

六根也应当如是观察，这些内容后文中会提及。

| 阿难当知，是根非一非六。由无始来，颠倒沦替，故于圆湛，一六义生。

曰虽得六销。观虽得二字，但是六用不行，六尘脱离，非根结之体全销，故曰犹未亡一。依孤山法师释，执有涅槃是也。”

“阿难，你应当明白，这些根既不是一，也不是六。由于众生无始以来的颠倒迷惑、沉沦交替，所以在圆满、湛然的光明如来藏中生出一个根或六个根的虚妄假名。”⁸⁰⁷

从究竟意义上讲，无论六根是一个本体还是六个本体，都不成立。既然不成立，那为什么它们在众生面前却现似真实地存在呢？原因在于：众生从无始以来被颠倒无明所迷惑，沉溺于轮回苦海之中，故而在圆满、湛然的光明如来藏中，无缘无故地妄生出一根与六根的执著。

就像之前提到的演若达多——大家要记住他，这是我们在《楞严经》里最亲切的一位朋友。如果连演若达多都忘记了，就意味着你对经中关于基和基现、一念无明之由的道理还没有牢记于心。演若达多发疯

⁸⁰⁷ 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“一六义生者。谓博地凡夫执之为六。浅解学者执之一。而曾不达圆而非一。湛而非六之本真。复何一六之可得哉。”

的原因很难找到，同样，我们的六根最初在如来藏中是圆满互通的，但却无缘无故地幻变、分隔成了或六或一。

｜ 汝须陀洹，虽得六销，犹未亡一。

“你已经证得了须陀洹果位，虽然已经销除了对‘六’的执著，但是仍然有个‘一’的执著没有消灭。”

佛陀继续对阿难说：作为证得须陀洹的初果圣者，你与凡夫不同，已经断除了部分烦恼，达到不为六尘所转的境界。长水子璇引《金刚经》和《涅槃经》解释到⁸⁰⁸，一般而言，在证得预流果以后，此初果圣者就不会像凡夫那样随逐外境，入于六尘而为之

808 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“又初果人。不取六尘名为六销。执根有体。名未亡一。般若云。须陀洹名为入流。而无所入。不入色声香味触法。涅槃亦云。须陀洹人。虽生恶国。以道力故不作诸恶。不因六尘所惑。不造新业。或认六尘销处见惑不生。执一无为果体。故云犹未亡一。”

奔波，但还有一个执著没有断除。作为须陀洹，阿难依然执著无为果位⁸⁰⁹，这主要是因为他相续中的所知障等修断还未断除。

前文中提到阿难已经断除了三界见断，但仍有修断未灭。在声闻四果当中，只有阿罗汉才能彻底断除所有的烦恼障。虽然他已不再执著于“六”，但对“一”的执著还未彻底放下。

◎ 以比喻说明

如太虚空，参合群器，由器形异，名之异空；除器观空，说空为一。

“譬如太虚空可以包容各种各样的容器。由于容器的形状各异，可以将虚空赋予不同的名称。如果

809 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“犹未忘一者。约孤山释。为执有涅槃。不差。然不止初果。四果亦然。以彼道成尽晦六用为灰断涅槃故也。此正所谓浅解学者执之为一也。然所以说此者。以凡夫执六。人皆知之。二乘执一。人或未达。故此判属示之。以见与凡夫执六者同一妄而非真耳。”
《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“执一无为果体。故云犹未忘一。”

把容器拿掉，这时再观察虚空，可以说只有一个虚空。”

这个比喻非常重要。例如，辽阔的太虚空中能容纳很多容器，如之前所述的六个玻璃杯，假设每一个杯子都有三角形、长方形、圆形、椭圆形等不同的形状，因其形色相状各异，所以其中的虚空也随之不同。

我们用同样的道理来观察房屋、教室或会议室，如果建筑是四方形、圆形或椭圆形的，那么它们内部的虚空也会因建筑的外部形态而呈现出不同的特征。一旦移除了外部的形器，无论是玻璃杯还是建筑物，它们内部的虚空便不再受限于先前的形状，而回归到广阔的大虚空之中。这便是“说空为一”的含义。

| 彼太虚空，云何为汝成同不同？何况更名是一非一？

“对于那个太虚空，怎么能说它是相同或者不同呢？又怎么能说它是一或非一呢？”

对于大虚空与六个玻璃杯中的虚空，如何界定它们的相同与不同呢？当我们审视那六个玻璃杯内的小虚空与浩瀚无垠的大虚空时，若有人问这两者是一体还是他体、相同还是不同，这样的探寻就显得苍白无力。因为虚空本身并非实有之法，只是用以描述“色法不存在”的名称而已。

“何况更名是一非一”，这个虚空，不管是玻璃杯里的小虚空还是浩瀚无垠的大虚空，若谁妄图将其界定义为一体或他体，无疑是痴人说梦，徒劳无功。

| 则汝了知，六受用根亦复如是。

“因此你应当明白，六受用根的道理也是如此。”

六根如同六个容器，如来藏相当于大虚空。如来藏的光明智慧在众生面前显现的时候，虽然暂时会因容器的不同而有不同的现相，因为每个人都有独特的根识以及个体间千差万别的业力与习气；但实际上，这一切相背后蕴含着深邃而恒常的真如。

这个道理很深，大家可以好好地想一想。

「六根的形成过程」

◎ 眼根如何形成

下面我们将分析六根究竟是如何形成的。六根包括清净的胜义根和世俗的浮尘根⁸¹⁰，《智者入门论》

810 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“浮根：即浮尘眼根，乃色、香、味、触四尘所成，非清静四大所成之胜义根。胜义非天眼、圣眼，则不能见故。”

《佛学大词典》（丁福保编）：“胜义根：小乘有部等将眼耳鼻舌身五根分为扶尘根与胜义根，扶尘根即指眼球、耳穴、鼻柱等可见部分，胜义根则以扶尘根为所依处，以地水火风四大种所造之净色为体，具有发识取境之作用。故知扶尘根乃胜义根之所依处，具有扶持助成之功能，如上記所说之眼球等，皆为色香味触四尘所成之肉团，其体粗显，本身无感觉认识作用；胜义根则以扶尘根为所依处，取外界之境，而于内界发起识，其体清静微妙，非肉眼所能见，乃四大种所造极微之集合，系五根所据以产生感觉认识作用之实体，相当于现代

中说⁸¹¹，就像胡麻花、铜针、卓嘎树上的芥疤等等，每一根的形状各异。不同宗派对于根的定义不同，虽然声闻有部宗承许根是实有的色法，但唯识和中观宗对此并不认可。

首先讲眼根。

——由明暗等二种相形，于妙圆中黏湛发见。见精映色，结色成根。

“由于明、暗两种色法相互对比、映现，在妙觉圆明的如来藏中，沾染湛然之体而发动见精。见精映现明暗色法，与诸色法结合成为胜义眼根。”

眼根是怎么形成的呢？“因明”的观点是，由

所称之五官之神经。”

811 《智者入门论》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“这些色蕴从接触与观察的角度安立为有变碍，原因有二，第一通过手、棍与风等有接触，第二入定或未入定的有分别意明显地认定‘此色是这样’。内在的一种清净色，眼根如胡麻花；耳根如扭曲的桦树节；鼻根形如并行靠拢的铜针；舌根如裂开的月亮；身根如同接触鸟时它那柔软的皮肤一样。”

根、境以及作意三者共同作用而形成识⁸¹²。此处说，外境首先形成，接着出现如来藏中的明分，随后化为见精⁸¹³，最终形成眼根。这个过程与我们以往的理解略有不同。

由于外境中存在明与暗两种色尘，明暗互相影响，于如来藏妙力圆满的本体中“黏湛发见”。“黏”指的是黏着、依附，有讲义中作“粘”⁸¹⁴，有染污、遮蔽、覆盖之义。“湛”代表湛然的如来藏。“黏湛发见”的意思是，依赖某种因缘，粘染妙力圆满的如来藏湛然之体，最终生发出见分。

812 《量理宝藏论》（萨迦班智达根嘎嘉村造，索达吉堪布译）：“由对境根及作意，所产生者乃为识。”

813 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“见精眼识也。色眼尘也。二者妄结以成眼根。此根之元。揽四大而成体。以未奔境。故名清静。方是之时。如蒲萄染而已。盖体虽具而识未流。所谓但如镜中无别所知者。是也。及乎流逸奔境则染。故转名浮根四尘。而不名清静四大。”

814 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“由明暗等二种相形。于妙圆中。粘湛发见。本一圆常妙湛明性。所相妄现分明暗殊。明暗相形动觉湛性。性相和合执成妄觉。故云粘湛发见。斯则所既妄立生汝妄能也。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“首四句。初成见精。上二句。单举尘相。相形者互显也。下二句。正成见精。妙圆指性妙亦湛也。粘染着也。粘湛发见。且言湛性被粘。而初发妄见。根未结也。中四句。次成胜义根也。上二句。表成胜义见精。承上而言。即粘湛发见之见精。”

下文中对每一根的分析都差不多：首先有外在的境尘，然后在如来藏中引发出一个清净的见精⁸¹⁵，此见分与外在的境尘相应，结合成根。

根据“因明”和“俱舍”的观点，是依靠根产生眼识，但此处的解释略有不同，说的是色与见结合形成了根。

｜ 根元目为清净四大，因名眼体。如葡萄朵，浮根四尘，流逸奔色。

“根的本性是清净的四大，依靠它出现浮尘根——眼体。眼体的形状就像葡萄朵，是由四尘所成的浮尘根，终日流转放逸，奔逐于色尘之境。”

根分为两种：一种是清净根，藏文中将“根元”解释为根的本性，根的本性是清净的四大，这被称

815 藏文本中将“黏湛”译为“明分”“清净的缘”。

为胜义根。有注释中指出⁸¹⁶，只有圣者才能照见胜义根，而一般凡夫则做不到。

“因名眼体，如葡萄朵”，眼根的本体被称为眼体。眼体就是第二种浮尘根，其形状类似于葡萄⁸¹⁷。一些注释中说眼浮尘根的形状像葡萄粒⁸¹⁸，《智者入门论》中说像胡麻花——二者的差别其实有点大。

“浮根四尘，流逸奔色”，浮尘根由色、香、味、触四尘组成，见精依托它向外在的色法流逸、奔赴。也就是说，首先有一个清净四大组成的胜义根，只有圣者才能照见；世俗浮尘根的形状类似于葡萄，由四尘组成，眼识依靠这个根无节制地攀缘色法，随意地散乱于外境上。交光大师等很多大德都是这样解

816 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“结色成胜义根。此惟天眼能见。肉眼所不能见。故名清净四大。因名眼体如葡萄朵者。指胜义根虚妄相也。”

817 藏文本中作“葡萄”，没有“朵”。

818 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“因名眼体：这四大地、水、火、风，因为互相都有连带的关系，这个地方就给它起名叫眼的体。如葡萄朵：眼睛就好像葡萄粒，这叫‘葡萄朵’。”

释的⁸¹⁹。

有的注释中没有提到“胜义根”⁸²⁰，而说根的本性是地、水、火、风四大构成的清净眼体。这样的眼体在众生面前显现出微细的色法，形状类似于葡萄。在《楞严经》里，眼根被描述为像葡萄朵一样的色法；而在《俱舍论》中，眼根并非单指眼珠，而是一种周遍于整个眼部、可以缘取外境的清净色法。

以上关于眼根部分解释完毕。

◎ 耳根如何形成

819 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“所映之色。即明暗等所成之根。即内四大胜义根也。根成则是颠倒。从尘有见矣。下二句。检异浮尘根元者。表其为浮尘根之本也。目为清净四大者。明其虽属四大。而其相最为微细。圣目天眼。方能见之。凡夫莫覩。非浮根所能比也。末四句。……流逸奔色者。是乃聚见。于眼颠倒。从尘发见。循色流转。惟以色为所缘之境。二根分属全依携李而但变其文耳。下五根大意。准此类推之。”

820 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“见精眼识也。色眼尘也。二者妄结以成眼根。此根之元。揽四大而成体。以未奔境。故名清净。方是之时。如蒲萄朵而已。盖体虽具而识未流。所谓但如镜中无别所知者。是也。及乎流逸奔境则染。故转名浮根四尘。而不名清净四大。”

| 由动静等二种相击，于妙圆中黏湛发听。听精映声，卷声成根。

“由于动摇、寂静两种声尘相互回击，在妙觉圆明的如来藏中，明分粘染湛然之体而生发闻精。闻精映现各种声音，将声音收摄起来结成为胜义耳根。”

这里是说耳根。与眼根类似，首先有外在的声尘，动静之尘互相回击，在因缘的作用下，明分覆染如来藏湛然之体而发出听觉。闻精与声尘相映，收摄声尘而成为胜义耳根。

| 根元目为清净四大，因名耳体。如新卷叶，浮根四尘，流逸奔声。

“根的本性是清净的四大，依靠它出现浮尘根——耳体。耳体的形状如卷曲的新叶，是由四尘所组成，终日流转放逸，奔逐于声尘之境。”

胜义根的本体是清淨的四大，极其细微以至于凡夫听不到，只有圣者才能照见。由胜义根生出浮尘根，耳浮尘根的形状类似卷起来的嫩树叶，由四尘所组成，同样跟随声尘而奔逸不息。

“俱舍”中说耳根的形状像卓嘎树上结的疤一样，而此处则将耳根形容为卷曲的新叶。根据现代医学的观点⁸²¹，耳朵内部的形状与蜗牛壳相似，因此称为“耳蜗”。蜗牛壳与新叶卷曲的形状很类似，可见早在两千五百多年前，佛陀就已宣说了这部分与现代医学类似的知识。

821 耳蜗：是内耳的一个解剖结构，它和前庭迷路一起组成内耳骨迷路，是传导并感受声波的结构。耳蜗的名称来源于其形状与蜗牛壳的相似性，耳蜗的英文名 Cochlea，即是拉丁语中“蜗牛壳”的意思。

第 53 课

2022 年 10 月 6 日

《楞严经》中，我们正在学习六根的形成过程。前文提到，六根中的每一根都可分为清净胜义根与世俗浮尘根。虽然大小乘“阿毗达磨”（对法）对有色根已作过相对细致的分析，但《楞严经》的阐述角度比较独特，是从比喻和功能等方面来阐述诸根的，很值得后学者深入学习。

「六根的形成过程」

◎ 鼻根如何形成

在之前的课程中，我们已经探讨了关于眼根与耳

根的内容，今天将继续研究鼻根、舌根、身根和意根的相关内容。

丨 由通塞等二种相发，于妙圆中黏湛发嗅。

“由于通畅与阻塞两种香尘互相显发，在妙觉圆明的如来藏中，明分沾染湛然之体引发嗅精。”

这一段讲的是鼻根。一般来说，鼻根的对境是香味。鼻根是从什么因缘而产生的呢？首先，由鼻根的对境——通塞二尘相互作用，“黏湛发嗅”，有一种明分沾染如来藏湛然的本体，从而产生了嗅精，也就是与嗅相关的清净觉知。

丨 嗅精映香，纳香成根。根元目为清净四大，因名鼻体。如双垂爪，浮根四尘，流逸奔香。

“嗅精映照香气，接收香尘形成胜义鼻根，其本质上是清净的四大，依靠它出现鼻体。鼻体的形状就

像一对下垂的手爪，这是由四尘所成的浮尘根，终日流荡放逸，奔逐于香尘之境。”

嗅精映照香尘，“纳香成根”，也就是接收外在的香尘而成为胜义根。胜义根的本体是清淨四大，也是浮尘根的来源。前面已经提到，虽然胜义根的本体也属于四大，但是它非常微细，通常不在凡夫肉眼可见的范围内，只有圣者才能照见。

作为在世俗中显现的浮尘根，其鼻体由胜义根而生，也就是通常所谓的“鼻子”。用什么样的比喻来描述鼻体呢？《智者入门论》中将其比喻为平行的两个铜针⁸²²。根据本经的观点，鼻根的形态类似于两个平行向下的爪子，具有接收香尘的功能。对此现代医学中比较相近的解释是，能在大脑中产生嗅觉的神经反应。

822 《智者入门论》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“鼻根形如并行靠拢的铜针。”

鼻根也是由色、香、味、触四尘组成，攀缘外境，流荡放逸，取受外在的香尘。

◎ 舌根如何形成

| 由恬变等二种相参，于妙圆中黏湛发尝。尝精映味，绞味成根。根元目为清净四大，因名舌体。

“由于平淡与变化等两种味尘相互参合，在妙觉圆明的如来藏中，明分粘染湛然之体引发尝精。尝精映照味尘，与味道交织在一起成为胜义舌根。其本质是清净的四大，依靠它出现浮尘根，称为舌体。”⁸²³

这里讲的是第四根——舌根。描述六根形成的大部分内容都基本相同，只有几个字稍微有点不同。

舌根的对境是“恬”和“变”。“恬”指的是

823 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“恬即是淡。无味之味也。变即五味之总。有味之味也。以无味有味相对而成两端耳。参。杂和也。旋取曰绞”

淡味，没什么特别的感觉；而“变”则是指酸、甜、苦、辣、咸五味的总称，这些味道可以变化。不管是恬还是变，这两种味尘相互作用之后，会沾染妙圆如来藏湛然的法性，从而引发尝觉，这就叫作“尝精”。尝精和味尘相结合，交织形成了舌根，也就是本体清净的胜义根。

“根元目为清净四大”，胜义根的自性是清净的四大，它是浮尘根的来源，只有圣者才能照见。我们世间人只能尝到酸、甜、苦、辣、咸这些味道，而圣者的舌根虽然表面上看起来和我们一样，但他们通过品尝食物，能够领悟到法性或禅定等妙味。

丨 如初偃月，浮根四尘，流逸奔味。

“舌体的形状就像初升的月亮，这是由四尘所成的浮尘根，终日流荡放逸，奔逐于味尘之境。”

胜义根能产生世俗的浮尘根，那么浮尘根的本体到底是什么样子呢？经中说它“如初偃月”，就像初升的弯月一样。“俱舍”里也说舌根是半月形的⁸²⁴。有部宗和很多佛教徒认为舌根就在舌头上，现代医学称之为味蕾，就是舌头上密密麻麻的小突起。当味蕾接触到酸、甜、苦、咸等味道的食物时，会产生神经反应，让人感受到这些味道……

我上学时没上过生物课，但从书上看来，舌头呈半椭圆形，舌尖是圆的，根部像是被横切了一刀。舌头不同部位的味蕾有不同的功能：前半部分主要品尝甜味，两侧感知酸味和咸味，根部则主要尝苦味。

佛陀早在两千五百多年前就已经说到舌根是色法，浮尘根由色、香、味、触这四尘组成，并且“流逸奔味”——散逸于外境味尘之上。

824 《俱舍精钥》（世亲论师造论，蒋扬洛德旺波释，索达吉堪布译讲）：“在舌头的中间，存在着半月形的舌根。”

“因明”中将前五根称为有色根，这与“俱舍”的说法一致⁸²⁵。当有色根取受外境时，首先是由根识的现量接受，之后再通过意识产生分别念，从而知道这是苦的、那是辣的，在此期间，舌根本身并没有分析的能力，它仅仅是取受对境。就像照相机拍只能拍照而不能评价照片一样，虽然前五根能现前对境，但不会辨别对境，因为五根识的体是无分别的，不会进行取舍。

取舍是由分别念来完成的。当我们走进花园，嘴里吃着糖，耳中听着悦耳的声音，眼睛看到美丽的花朵，身体感受蒙蒙细雨，此刻眼、耳、鼻、舌、身根的外境同时现前，会不会同时产生五种分别念呢？不可能，否则就会有一个人有五个相续的过失。

825 《量理宝藏论释》（萨迦班智达根嘎嘉村造颂）：“由对境、根识二者无间生起的就是意识，因此，意识并不是像根识那样具有色根，依靠前面根识灭尽无间分所生起的不错乱识就是意现量的法相。”

《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“若有人问：什么是五受根呢？（答：）身受是指依赖于有色根的感受。眼耳鼻舌身五根叫做有色根，男根、女根也包括在有色根中，有部宗认为这些都是有形状、有颜色的色法。”

虽然同一时间中五根识可以取受多种外境，但分别念在辨别外境时却是依次进行的。就像把五份文件交给一个人，他不可能同时处理所有文件，而是逐一处理；同样的道理，虽然我们感到自己听到音乐的同时尝到了美味，但其实这些都是逐一在意识中分别出来的。

◎ 身根如何形成

以上是关于舌根的内容，接下来我们将讨论身根。

——由离合等二种相摩，于妙圆中黏湛发觉。觉精映触，转触成根。根元目为清净四大，因名身体。如腰鼓颡，浮根四尘，流逸奔触。

“由离、合二尘相互磨合，在妙觉圆明的如来藏中，明分沾染湛然之体而引发觉精。觉精映照触尘

并将其聚在一起形成身根，其本质是清净的四大，依靠它出现浮尘根，称为身体。身体的形状类似于腰鼓的中间部位，这是由四尘所成的浮尘根，终日流荡放逸，奔逐于触尘之境。”

身根的对境是离尘和合尘。“合”指包含轻、重等全部微尘，“离”指什么都没有，在本经中，离与合是身根的两种对境。两种尘相互摩擦后，在如来藏的妙圆觉性中出现明分，进而沾染湛然的本觉而引发触觉，称之为觉精。觉精映照触尘，最终形成清净的胜义根。胜义根的自性是清净四大，也是浮尘根的来源。作为有色根，身根攀缘触尘，散乱奔逸于外境中。

身浮尘根的形状类似于“腰鼓颞⁸²⁶”。腰鼓中间细、两头大，与我们学院喇嘛、觉姆们在法会上使用

⁸²⁶ 颞，音 sǎng，额，脑门。

的手鼓类似。圆瑛法师在注释中说⁸²⁷，颞指鼓腔，所以身根的形状类似腰鼓的鼓腔。《智者入门论》中说：“身根如同接触鸟时它那柔软的皮肤一样”⁸²⁸，我们的身体中遍布着密密麻麻的触觉神经以传达感知。

根据现代医学的观点，身体的触觉与脊椎上的神经有关，神经通过大脑反应后产生触觉。人体的重要神经都集中在从颈椎到尾椎的脊椎上，无数神经从这里延伸到身体的各个部位，如果脊椎受伤，可能导致人高位截瘫。

脊椎的结构也是中间较细，两头较宽，与鼓的形状比较类似。根据目前的医疗水平来看，如果人的脊椎出问题尚有医治的可能性，但如果是脊椎上的神经出现问题，治疗起来或许就比较难了。

827 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“腰鼓俗名杖鼓，腰细以皮革瞞其两头。状如人身，颞鼓腔也。”

828 《俱舍精钥》（世亲论师造论，蒋扬洛德旺波释，索达吉堪布译讲）：“身根就像鸡身体的皮肤一样，遍满整个身体。”

从这一段描述可以看出，佛经与现代医学有相通之处。

◎ 意根如何形成

接下来宣说意根。

| 由生灭等二种相续，于妙圆中黏湛发知。知精映法，揽法成根。根元目为清净四大，因名意思。如幽室见，浮根四尘，流逸奔法。

“由于生、灭等两种连续，在妙觉圆明的如来藏中，明分沾染湛然之体引发知精。知精映照法尘，揽取法尘形成胜义意根，其本质是清净的四大，依靠它出现浮尘根，称之为‘意思’。如人在幽室中看见物体，这个浮尘根由四尘所成，终日流荡放逸，奔逐于法尘之境。”

意根的对境是万法的生灭之相。其实不仅是意

根，也不仅是生灭，只要是有为法，就都具有生、住、异、灭或成、住、坏、空的特性。

在妙力圆满的如来藏当中，显现出一种明分，沾染了如来藏的清净本体，之后引发了知觉，称为“知精”。知精照映法尘后取受它们，此有境称为根。以清净四大为本体的胜义根只有圣者能照见，依靠胜义根产生的浮尘根方为凡夫所知。意浮尘根被称为“意思”，也就是意念和思维。根据“因明”的观点⁸²⁹，意现量本身无有明显的分别念，因为意现量也是现量的一种，只是后来因为分别意识加入以后，分别念才随之产生。意根虽然有觉知的能力，但没有具体的颜色或形状。

829 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“由对境、根识二者无间生起的就是意识，因此，意识并不是像根识那样具有色根，依靠前面根识灭尽无间分所生起的不错乱识就是意现量的法相。”“那么，根现量有相续意现量无相续的原因何在呢？答：从作为识的它不错乱缘取真实外境这一点来说是量，然而，因为意根没有相续而使意现量不能像其他量那样一样凭着自力而引出决定。它的理由也是因为有色根的前刹那中产生有色根的后刹那，如果产生同类，就说明（根现量）有不间断的相续，而意根中并不是这样产生意根，因为意根（意现量）就是由前面根识灭尽当下产生的缘故。可见，凭着根有相续的力量而使根识能引出决定，由于根识（意根）没有相续的缘故使得意现量无法引出决定。”

在本经中，意根被喻为“幽室见”，如同在幽暗的房间内看四周。诸大德的解释与之不同，《指掌疏》将意根的浮尘根解释为莲花状的肉团心⁸³⁰，孤山法师也引《正法念经》说其为“状如莲华开合”⁸³¹；而在“俱舍”和《智者入门论》“五蕴品”当中⁸³²，虽然对前五根以不同的比喻进行了描述，但没有提到意根。对不同的比喻如何理解，大家还可以深入思考。

藏文本中将“幽室见”译为“见寂静之室”，即黝黑的屋室内之见。这里的“寂静”有黝黑的意味。

830 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“浮根四尘。指肉团心也。状如莲华。朝开暮合。不同相宗。惟取末那思量为意根故。参器成异竟。”

831 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“以意之浮根即肉团心。孤山所引正法念经。状如莲华开合是也。”

832 《俱舍精钥》（世亲论师造论，蒋扬洛德旺波释，索达吉堪布译讲）：“眼睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。耳根就像卓嘎树的树瘿疤一样，在耳朵里存在一种能够听到声音的色法。鼻根像平行的铜针，专门享受气味的色法。在舌头的中间，存在着半月形的舌根。身根就像鸡身体的皮肤一样，遍满整个身体。”

《智者入门论》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）“五根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。这五根是各自识的不共增上缘内外的清静色，眼根如胡麻花；耳根如扭曲的桦树节；鼻根形如并行靠拢的铜针；舌根如裂开的月亮；身根如同接触鸟时它那柔软的皮肤一样。”

◎ 总结

六根从本质上来说是清淨的，它们在如来藏中可以无碍互通，但由于无明等覆染，导致六根彼此隔碍，从此每一根就只能照见自己的对境。

万法本来是透彻无碍的，如同一个优秀的医生能从整体出发治疗病人的病症，这一点在藏医和中医上体现得比较明显。在藏医的伏藏药中，有上身药、下身药和中身药（整体药），上身药主要针对某个部位以上的病症，下身药适用于某个部位以下的疾病，中身药则针对整体性的疾病，此外还有妇科药，涵盖妇科相关的疾病等等。

中医与藏医都是用整体性的思维看待疾病。在问诊时，医生会一边把脉一边从各方面了解病人的情况：“你睡得好吗？心情如何？是否吃过刺激性的食物？让我看看你的舌头。”病人问：“我得了什么

病？”医生说：“没事，调理一下就好了。”如果对方说：“我得的是业障病。”你就可以说：“如果是业障的话，那就多念金刚萨埵心咒，放生，再念三遍大自在祈祷文”——我演的医生还可以吧？（众笑）

与之不同，西医将眼、耳、鼻、舌、身等不同器官分为不同的科室，就像我们在不认识如来藏的本来面目时，六根识互相隔碍无法通用一样。

| 阿难，如是六根，由彼觉明，有明明觉，失彼精了，黏妄发光。

“阿难，以上这六根原本是性觉妙明，因为有了想要觉知和明了的妄想，从而丧失了真精、了明之性，于真性中沾染妄尘，而发出见分之光。”

佛陀对阿难说，众生的六根在如来藏自性中本是光明的，觉悟之性互通无碍，但如今只能感受各自的

对境而无法了知其他境，原因就在于“有明明觉”。

“有明”指最初一念无明，“明觉”为妄觉——前辈大德们多是这样解释的⁸³³，藏文本的意思也与之类似。第一念无明出现以后，妄念明分便出现了。“失彼精了”，使得原来清静、本然、光明的智慧被遮蔽了。“黏妄发光”，如来藏清静的本体受到妄念染污后，六根起现，众生便陷入到轮回之中辗转漂泊。

这段经文非常重要。其实，《楞严经》可以和《句义宝藏论》互相参照着看，帮助我们理解众生如何迷惑，以及在迷惑的当下六根是如何运作的。此处说到，六根本来是清静的，但因无明妄念起现，导致众生的六根互相隔碍，只能取受各自的对境。

833 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“有明明觉：上一明字，即最初一念，于性觉必欲加明，因此一念妄动，转妙明而成无明，转性觉而为妄觉。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“言六根虚妄结相。别无他因。只由觉明真性。有妄明之明觉。遂失彼精了之体。”

《楞严经要解》（宋·戒环解）：“有明明觉。如所谓性觉必明妄为明觉也。黏妄发光。则妄有见觉也。”

「尘亡根尽」

◎ 无尘则无根

| 是以汝今，离暗离明，无有见体；离动离静，元无听质；无通无塞，嗅性不生；

“因此，若现在离开暗相和明相，你就不会有见色的眼根；如果离开动摇的声音，也离开寂静的声音，就不会有听声的耳根；如果没有畅通、也没有阻塞，嗅闻的鼻根就不会产生；”

佛陀对阿难说：如今你与轮回中漂泊的众生，如果离开对境的暗尘和明尘，你们的眼根就无法成立⁸³⁴，因为众生的六根看待对境而成立；同理，若离开动尘和静尘的外缘，即便有耳根，也无法听到声音；如果没有外境的通塞，嗅觉的本性也无法起现。

834 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是以汝今，若能双离明暗二尘，自然无有聚见于眼，结滞为根之妄体。”

非变非恬，尝无所出；不离不合，觉触本无；无灭无生，了知安寄。

“如果无有恬味、也无有变味，尝味的舌根就会无从生起；如果没有离、也没有合，就不会有觉触的身根；如果没有灭、也没有生，能了知的意根又有何处可以寄托、依附呢？”

舌根的对境包括酸、甜、苦、辣、咸、涩等变化的味道和淡味。如果没有这些对境，能品尝味道的舌根也无法安立。

身根的情况也是如此。离尘与合尘都是身根的对境。如果没有离、也没有合，即便有身体，也无法产生触觉。

就意根而言，如果一切法的生灭都不存在，即便你有意识，意识又能依靠谁呢？如果没有对境之法，意识便无法产生，也无可依赖。

佛陀告诉阿难，众生在轮回中迷茫的原因之一，就在于外境与根的交织不离、相辅相成。如果没有对境，众生的六根识便无法成立——这与众生的无明习气有着密切的关系。

◎ 一根通达则诸根通达

汝但不循，动静合离恬变通塞生灭明暗，如是十二诸有为相。随拔一根，脱黏内伏。

“你只要不随逐动与静、合与离、恬淡与变化、通畅与阻塞、生与灭、明与暗这十二种有为法之相，随挑一根而修，脱离所粘之妄尘，于内调伏返照根性。”⁸³⁵

六根的对境包括动静、离合、恬变、通塞、生

835 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“随拔一根：即随汝选拔一根，要圆通根，但依此而修，不必六根齐修。脱黏内伏，伏归元真者：脱黏即离尘，内伏即照性，脱所黏之妄尘，回本有之常光，内伏反照照自性，但从一门，逆流深入，解结破阴，伏归本元一真之心，妄惑既尽，本明自发，故曰发本明耀；即所谓净极光通达矣！”

灭、明暗，共有十二种有为法之相，归纳起来就是色、声、香、味、触、法之六尘或六境。

佛陀说，阿难，如果你不随着这十二个有为相而转，“随拔一根”，随意选择一根，如从耳根开始修行，守住此根而一门深入，就能认识自己的本性而开悟。历史上有许多禅宗、密宗的大德，在与六根中某一对境产生感应时，如听到某个声音，品尝到某种味道，见到光明或佛像，又或身体接触到某个对境，当下就开悟了。《四百论》云：“以一法空性，即一切空性。”同样，如果一根通达，其他的所有根都可通达。

“脱黏内伏”，摆脱所有障碍，“黏”是执著、障碍，“内”是内观，即反照自性。如果真正认识一个根，便可通达内外所有法。

藏文本中将此段译为：如果了悟一根，所有的障

碍就能全部遣除，心回归于本原真心，从中现出种种功德光明。总之，只要通达根的本性，我们便能脱离一切障碍。

| 伏归元真，发本明耀。耀性发明，诸余五黏，应拔圆脱。

“回归到本元真心，发出本有的妙明光耀。妙明光耀之性一旦发明，被尘相沾染的五根就随之拔除，当即圆满脱落。”

“伏归元真”，回归到原来的真心之中。“发本明耀，耀性发明”，显现本自具足的殊胜光明或妙用。真正认识到心的本性之后，修行人就不会像凡人那样浑浑噩噩、无法自主。那时，本自具足的如来藏光明了然现前——此光明不一定是色法之光，真正认识到自心的本性，我们身、语、意的功能就将彻底改变。“耀性发明”，光耀自性开发出来，所有的功

德都能任运展现。

在许多传记和公案中，高僧大德的开悟经历似乎很容易。上师的直指法看起来非常简单，弟子一听到就开悟了。在禅宗的公案中，有些修行人或依一句简单的偈颂，或看到月亮、灯光，或听到鼓声，或在被上师呵斥时便恍然大悟，之后就具备了无量的功德——如果我们也能这样，那多好啊。

“诸余五黏，应拔圆脱”，我们若能通达一根，其他根也很容易通达。届时沾染境尘的诸根能在短时间内全部除灭，从而圆满解脱。

「有情世界得自在」⁸³⁶

◎ 先以示妙

836 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是知六根未解，非惟器界，不得自在，虽根身亦不得自在；六根既解，非惟根身得大自在，虽器界亦得大自在矣！此学者，但当解根，无劳出界也。”

| 不由前尘所起知见，明不循根，寄根明发。由是六根互相为用。

“（这种境界）不是由现前的十二种尘相引生见闻觉知，此光明不依赖六根，但又寄托六根生发妙明光耀。由此六根可以实现彼此的功用，互通互用。”

“不由前尘所起知见”，至此我们就不再像以前那样，必须依靠色、声、香、味、触、法六尘来引生眼、耳、鼻、舌、身、意六识。“明不循根，寄根明发”，不必依赖眼耳等根也能“明发”。虽然不需要这些根，但如果依于诸根，觉悟会更加明显。比如，虽然不一定非得有眼根，但眼根在证悟方面确实能发挥作用。

凡夫的眼根一方面在证悟中能起作用，但另一方面也有可能导致堕落，因为我们常常看到一些不如法、不清净的非理之事；耳根虽然能听到佛法妙音，

但也可能会听到一些不好的声音，导致心情不好、晚上失眠，结果第二天没有精神，听课的时候又断了传承，断了传承以后便生邪见，发起恶愿，未来的前途便难以预料……诸如此类，凡夫的根不一定都起好的作用。

“由是六根互相为用”，圆满拔除一根，其余五根便随之圆脱，此时眼、耳、鼻等诸根之间就可以通用。只要真正通达一根，便能实现六根互用，达到这个境界的，有些是圣者，有些则不一定。其实不用说甚深的境界，世间人通过勤作也能提升根力，比如经过训练，一些残疾人可以展现出比六根健全者更为出色的能力，这种情况在现实生活中经常可以看到。

◎ 六根互用证不循根

关于六根互用，佛陀举了几个例子来宣说。

| 阿难，汝岂不知，今此会中，阿那律陀无目而见；

“阿难，你难道不知道，如今在场的会众中，阿那律陀虽然没有眼睛却能看见；”

首先是关于眼根的例子。佛陀告诉阿难，你难道不知道，现在的楞严大会上有位阿那律尊者，没有眼睛也能看到色法。

我们之前提到过阿那律尊者，他是白饭王之子⁸³⁷，出家后的一段时间内很爱睡觉——刚才有一位道友说他睡得醒不过来，或许马上就要开天眼了。（众笑）佛陀呵斥他像水里的螺蛳一样，千年也闻不到佛的名字。阿那律感到特别惭愧，在七天内不眠不休地修行，导致眼睛失明，但修出了天眼。开天眼以后，整个三千大千世界就像掌中的庵摩罗果一样，尊者心中

837 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“阿那律陀云无灭。白饭王子。以多睡故如来呵之。从此精进七日不眠。则失双目。佛令修天眼。系念在缘。四大净色半头而发。见障内外明暗皆瞩。照三千界如观掌果。故云无目而见。”

能清晰照见⁸³⁸。

有注释说⁸³⁹，这几个例子中有的获得了圣者果位，有的则是凡夫身份。作为阿罗汉，阿那律尊者是眼根坏了，但仍然可以见到色法。

| 跋难陀龙无耳而听；

“跋难陀龙虽然没有耳朵却能听见；”

在本传承的仪轨中，跋难陀龙王常常被提及。

“跋难陀”的意思是“善欢喜”。这位龙王显现上是凡夫，它性格乐观，护持民众令其欢喜。有注释提

838 《三藏法数》（明沙门一如等奉敕集注）：“【六根互用】（出楞严经）：阿那律陀无目而见。梵语阿那律陀。华言如意。谓其于过去世以一食施辟支佛。感九十一劫受如意乐。增一阿含经云。佛在给孤独园为众说法。那律于中眠睡。佛以偈呵曰。咄咄何为睡。螺蛭蚌蛤类。一睡一千年。不闻佛名字。那律闻已。达晓不眠。遂失眠根。获天眼通。观三千世界犹如掌果。故云无目而见。”

839 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“那律等六人。或是凡夫业报。或是小圣修得。斯皆妄力。尚不依根。何况圆脱。岂无互用。情界脱缠。成互用妙。”

到⁸⁴⁰，不知道它是如何听到声音的。圆瑛法师说它虽然有耳朵却失聪了，是通过角来闻声的⁸⁴¹。

| 旃伽神女非鼻闻香；

“旃伽河神女不是通过鼻子闻到香味的；”

旃伽神女是掌管江河的河神，“旃伽”即指印度的恒河。《如意宝藏论》里提到⁸⁴²，在无热恼海的外围四方有四个动物形状的岩石出水口，东方银色大象口中奔涌而出的便是恒河。恒河的河神就是旃伽神

840 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“跋难陀云贤喜。与难陀龙常护摩伽陀国。雨泽以时。国无饥年。瓶沙王年设大会报龙之恩。人皆欢喜。从此得名。难陀云欢喜。为目连所降。无耳而听未详缘起。”

841 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“跋难陀龙，此云善欢喜，护摩竭陀国，风雨以时，人民欢喜，故以名焉。它虽有耳而失聪不能闻声，乃用角而听；此听不循耳，寄角明发。”

842 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者著）：“无热恼海：四方口降四水流，缚绹徙多信度恒，七匝右绕无热恼，五百小溪汇一处，自流四方大海中。——海岸边从不同形状的岩石口中流出河，从东方大象口中流出的恒河，七匝绕行无热恼海，连同五百小溪流入东方大海；南方由牛王口中流出信度河，同样流入南方大海；西方由骏马口中流出缚绹河，如前一样流入西方大海；北方狮子口中流出徙多河，如前一样流入北方大海。有些论中承许说：‘东方骏马口中引出洛喝达河银沙，并绕行无热恼海七匝，之后流入东海；南方象口中引出恒河金沙，如前一样流入南海；西方孔雀口中引出信度河奇珍异宝沙，如前流入西海；北方狮子口中引出缚绹河金刚沙，如前流入北海。’”

女，她不依靠鼻根而能闻香，这位河神在显现上也是凡夫。

在众生中，许多动物也是如此：有些不依靠眼根来见色法，有些不依赖耳根来闻声，这些现象是存在的。

| 骄梵钵提异舌知味；

“骄梵钵提用不寻常的舌头却能正常品尝味道；”

《佛说阿弥陀经》里提到过这位阿罗汉⁸⁴³，“侨

843 《佛说阿弥陀经》（姚秦龟兹三藏鸠摩罗什译）：“一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘僧千二百五十人俱，皆是大阿罗汉，众所知识。长老舍利弗……侨梵波提……与如是等诸大菩萨，及释提桓因等无量诸天大众俱。”

《阿弥陀经疏》（京兆慈恩寺基法师撰）：“‘侨梵波提’者，《佛华严入如来智德不思议经》云：翻为牛王，《大论》翻为牛呵。处处经云：昔作比丘，摘他一穗谷观其生熟，五百生来与他作牛偿力，如今得道，足犹似牛食后即呵，因名牛呵比丘。《分别功德论》云：恐人毁谤得罪，佛令居忉利天，尸利弗沙树下坐，解律第一。佛涅槃后结集法藏时，大迦叶令使命之：‘今闍浮提有大法事。’问曰：‘佛般涅槃耶？’答：‘佛已涅槃。’‘我和上舍利弗在不？’答：‘先已涅槃。’乃叹曰：‘我大师已灭度，和上复涅槃，世间眼灭，不能复下。’即化火烧身，四道流水注闍浮提结集众中。水说偈云：‘侨梵钵提头面礼，妙众第一大德僧，闻佛灭度我随去，如大象去象子随。’于是天上涅

梵钵提”又称“牛主”比丘，他是一位获得阿罗汉果位的圣者。由于过去世做牛的异熟余业，他在吃饭时常常反刍。此外还有一些牛的习气。之所以这样，是因为他过去世曾辱骂僧众中的一位老和尚，说他吃饭像牛反刍一样。因为这个业，他在五百世中投生为牛，乃至成为最后有者时还要感受余报。

“异舌知味”，指尊者由于特殊的业力，有与牛舌习气相似的特殊舌根。在一些影视作品中，往往夸张地演绎他的样子。这是一位圣者的例子。

| 舜若多神无身觉触。如来光中，映令暂现。既为风质，其体元无。

“舜若多神虽然没有身体却能感知触觉，这是因为如来光芒加持，暂时令其显现触觉，但他的体质如风一般没有本体。”

槃。《大论》亦如是说。”

“舜若多”即虚空。这位虚空神虽然没有真正的身体，像虚空一样，但却具有触觉——众生的因缘确实不可思议。“如来光中，映令暂现”，藏文本中译为：依靠如来之光，他的身体便刹那显现出来，“既为风质，其体元无”，其体如风一般缥缈虚无，当如来的光收回以后，他的身体也随之消失。他在显现上是一位凡夫神灵。

—— 诸灭尽定得寂声闻，如此会中摩诃迦叶，久灭意根，圆明了知，不因心念。

“那些证灭尽定、得寂静涅槃的声闻，如此会中的摩诃迦叶，早已灭除意根，能够圆满明了地觉知一切，而不需依赖心念。”

最后宣说意根。“诸灭尽定得寂声闻”，诸位已经获得灭尽定的寂灭声闻，如现在楞严大会中的大迦叶尊者。

“久灭意根，圆明了知，不因心念”，尊者灭尽了意根和分别念——其实不止是迦叶尊者这样的大阿罗汉，乃至具有他心通或其他证果的圣者，就已经超越了有漏根固有的功用，可以通过一种不可思议的力量来了知万法。一般而言，凡夫人如果没有意根，就没办法了知万法，但迦叶尊者早已灭尽不清净的意根，他是依靠无漏根而不是分别念来了知万法的⁸⁴⁴。

844 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“圆明了知者。余之五根根根圆明。皆能了知。初不假于第七心根。及第六念虑。故云不因心念。此知不循意寄五明发者也。”

第 54 课

2022 年 10 月 7 日

《楞严经》中，我们正在讲六根。六根的作用是取受各自的对境，每一根都有胜义根和浮尘根。对于凡夫而言，修炼圆通根获得清淨，六根就能互用。关于这个道理，大慈大悲的佛陀为阿难举了六个例子，其中三位是圣者阿罗汉，其余显现上是凡夫。

从一些注释可以看出⁸⁴⁵，既然凡夫和阿罗汉都能做到这一点，真正证得圆通的大乘行者就更不用说了。佛陀举这些例子可能是为了安慰阿难，否则他可能会觉得六根互用是阿罗汉以上的境界，自己很难达

845 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然此以上六人。三是业报感现。三是小乘修得。尚能互用如此。况获真实圆通。寄根明发其互用之妙自应别有不可思议者矣。”

到。作为证得预流果的行者，阿难也是圣者，只是未获得无学果位；而佛陀以前面六个例子让阿难知道，即使未得无学果，自己只要努力也有机会证得超胜的境界。

无漏神通只有圣者才具备，而有些人带有一些特异功能或有漏神通，或许会去中阴观察他人的神识——这也不是依靠眼根来见，因为普通的肉眼无法看见中阴身及被阻隔的事物。有些具神通者能看到未来、过去的事，还能知晓他人内心的想法——他们究竟是怎么知道的呢？因为他们得到了特殊的清净根，所见所闻不依赖于普通人的眼根或耳根。

曾有一人常宣称自己拥有神通。有一次去一个地方回程的途中，他遇上了浓雾，迷了路。许多人笑他只能看见中阴的景象，却看不清前方的道路。其实，这种可能性是存在的。肉眼无法看见的场景，依靠某种特殊的清净根可以见到。

不能否认，在现实生活中确实有人具有小神通或小感应，当然，也有一些情况是虚构的。有些人根本没有超能力，却对别人说妄语。曾经说的妄语，他可能过一段时间都忘了，结果所说的话前后矛盾。这样的事也时有发生。

过去，我们只知道依靠六根来感知六境，从未想过六根互用的情形。通过学习《楞严经》，我们了解到诸根可以通用，这是非常有意义的。以后我们不能再武断地说：“因为我看不到，所以你也看不到；因为我听不到，你也肯定听不到。”这样的说法显然是不合理的。

「器世界得自在」

今天，我们将继续学习圆通根的道理。

| 阿难，今汝诸根若圆拔已，内莹发光，如是浮尘及

器世间诸变化相，如汤销冰，应念化成无上知觉。

“阿难，如今你若能圆满拔脱所有根⁸⁴⁶，内在的晶莹本性就会显发光明。这些虚浮尘境以及器世界的种种生灭变化之相，就像热汤融化冰块一样，都将随着你的心念转化成无上智慧。”

佛陀告诉阿难，如今你的六根如果能圆满地脱离六境或六尘，那么，内在的晶莹本性将显发出光明。

前面讲到眼、耳、鼻、舌、身、意等六浮尘根各具相状，属于有情世界。到了六根脱缠之时，不仅是有情世界，乃至山河大地等外器世界的所有生灭变化相都将全都融入智慧之中。如同滚烫的开水倾倒在一小块冰上，冰块会瞬间化为液体。同样，器世界的现相在一瞬间或一念之间便转依为无上智慧。

846 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此拔字，不作选拔解，乃是脱义。”

密宗的修持也是一样的，依靠传承上师的指示、认识到心的本性后，修行者的六根清淨，此时内在的大光明完全显现，外器世界和内情世界的粗相全部化为无二智慧，如冰融为水。真如若水，无明如冰，智慧的火焰能够将冰融化为本智。水的本性始终未变，但在外缘的影响下结为寒冰；同样，众生通过修行，所有粗大的境现融为内在的自然本智。对于这一点，许多开悟者在所证得的实相境界中都已亲证。

｜ 阿难，如彼世人，聚见于眼，若令急合，暗相现前，六根黯然，头足相类。

“阿难，譬如世间凡夫的见精集聚在眼根，如果让一人迅速闭上眼，他的眼前就会显现昏暗之相。此时另一人站在他面前，他无法分清对方的六根和头脚。”⁸⁴⁷

847 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若令世人，急合其眼，遂成暗相现前，设有一人，立于合眼人前，六根黯然莫辨，头之与足相类，无可分别。彼人以手，循体外绕者：彼合眼之人，以其手循所立之人身体，外绕一匝，即以

这里讲了一个比喻。佛陀告诉阿难：一般而言，世间人的见精集聚在眼根，见事物完全依赖于眼睛。如果闭合双眼，你眼前就会漆黑一片，除此之外看不到任何东西。这时你的眼、耳、鼻、舌、身、意六根的对境也和前面一样全部变成“黯然”，是头是脚都难以分清——以上是就通理法师的注释来宣说的⁸⁴⁸，他认为这一段文中只描述了一个人。

交光大师等大德则认为这里涉及两个人⁸⁴⁹：一个是闭眼人，另一个是在第一人前面站着的另外一人，闭眼者眼前一片黑暗，无法看见面前那人的手、脚及诸根。藏译本中的意思与此一致。

手摸其全体，彼虽合眼，不见其形，头足一辨，摸头则知为头，摸足则知是足，此之知觉，同而不异。”

848 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“世人即指凡夫。聚见于眼者。根身既成结。聚见性于眼中也。急合者。紧闭貌。不见于明。故云暗相现前。此似为根碍矣。由尘暗故。自觉六根俱昧。故曰黯然。黯然者。全黑貌。头足相类者。一类无所觉知。此似为尘碍也。”

849 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此中依吴兴。下文作合眼者。循绕他人之体。则此六根二句。即当指合眼者所对之他人方通。然译文阙略。仍当补云。正合眼时。设复有人当其前立。则六根莫辨。手足何分乎。”

| 彼人以手，循体外绕，彼虽不见，头足一辨，知觉是同。

“如果这个闭眼的人用手绕着对面那个人的身体摸索，他虽然眼睛看不见，但是头和脚都能分辨清楚，这种知觉与用眼睛看是一样的。”

闭着眼睛的人看不见对面的人，于是绕着对方的身体用手从上到下摸了一遍。尽管眼睛看不到，但如果摸到了就能知道对方的脚在这里、头在这里，就像看到一样。虽然眼睛闭着，但是用手触摸同样可以了知对境——这是涉及两个人的解释方式。

照通理法师的解释⁸⁵⁰，一个人闭上眼睛自然无法见物，但用手摸也可以知道自己的头脚所在，身体的

850 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“彼人下明无碍为例。彼人者即指合眼之人。手循体绕者。从头至足顺体扞摩也。彼虽不见者。虽字显非真实不见。但未辨故。头足一辨者。谓头与足共辨能摩之手。头既觉知是手。足亦觉知是手。故云知觉是同。既知觉是同全不藉眼。则根固无碍于性矣。若尔正合眼时何故不见。故曰缘见因明等。谓缘以见明之时因明而发。至于暗相现前似成不见。岂知不明之际见暗之性自发。暗不能昏。则尘又何碍于性哉。是知凡夫理具已自无碍。用此为例。则下之事造圆妙可想见矣。”

触觉起到了和眼一样的取境作用。这意味着，在因缘具足的时候，其他根可以弥补某个根的缺失，并不是不可替代。

丨 缘见因明，暗成未见。不明自发，则诸暗相，永不能昏。

“世间人认为，有光明才有见，黑暗中见不到任何法。然而，当眼前一片黑暗没有光明时，闭眼之人却能分辨别人的头和脚，这就说明，一切暗相永不能令知觉昏昧。”

“缘见因明”，一般情况下人们认为，能缘取色法之“见”起作用的基本条件是具备光明。如果没有光明，就什么都看不到，就像晚上关了灯，自然会漆黑一片一无所见，所以“明”非常重要。“暗成未见”，如果没有光明，在黑暗中就会未见。

“不明自发”，虽然一般来说见依赖于光明，但对于开悟者、圣者而言或在特殊因缘下，即使没有光明，源自如来藏内在光明之知觉依然能够自发，如有天眼通的人不依赖于外在的日、月、灯光等因缘也能够见。长水子璇的注释中“不明自发”是肯定义⁸⁵¹，意指虽然没有外在的光明，但内在的湛然真觉不由明而发，不因暗而昧。

“则诸暗相，永不能昏”，所有暗相永远无法障碍内在的光明。如果没有手电筒，一般人可能连走夜路都看不见，但如果证悟到一定的境界，所有外在的黑暗都不会对他产生任何影响，也不会遮障他的视线。

《楞严经》虽然词句很深，但一旦通达，就能

851 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“不明下结真。谓不逐缘生。不由境起。湛然常照。明不能发。暗不能昏。统一真觉内莹清净。此体发现。根尘识心一时圆妙。”

引发很高的觉悟。在《补续高僧传》中记载⁸⁵²，有一位昙耀禅师，又称“楚石梵琦”。她母亲梦到太阳融入怀中而生子。襁褓中时，有位神僧前来摸顶加持，并赞叹此子将来会像太阳一般光显圣教。这个小孩七岁时读书即能善解其义，九岁即舍俗出家。有一次披阅《楞严经》，读到“缘见因明，暗成不见”这两句时，恍然有所悟，此后他对于百家群书无所不通。从许多公案来看，历代无数修行者都是通过读诵、修学《楞严经》而开悟的。这既是佛菩萨的加持，也是自身的福报因缘。

◎ 此生何幸遇妙法

通过最近的修学，听说许多人对《楞严经》信心大增。尽管词句晦涩，但我在阅读时却慢慢体会到经

852 《补续高僧传》（明·明河撰）：“梵琦。楚石其字也。小字昙耀。明州象山人。姓朱氏。父杲。母张氏。张梦日坠怀而生。师方在襁褓中。有神僧摩其顶曰。此佛日也。他时能炤烛昏衢乎。人因名之为昙耀云。年七岁。灵性颖发。读书即了大义。或问所嗜何言。即应声曰。君子喻于义。至于属句做书。皆度越余子。远近号为奇童。九岁弃俗入永祚。受经于讷翁谟师……阅首楞严经。至缘见因明暗成不见处。恍然有省。历览群书。不假师授。文句自通……”

文的优美，也得到很多不可思议的加持。很多人常常以信心对本经顶礼、供养、祈祷和披阅，这是非常重要的修行。自古以来，众多高僧大德对这部经无比重视，其中蕴含着甚深的缘起。

作为后学，我们何其有幸能遇到这样的妙法并明白其中大意。当然，要说真正通晓经义，谁也不敢这样自矜。我没有前八卷的传承，只是每天在午后，独自对照前辈大德们的注释，很费劲地扒着经书一个字、一个字地理解，然后在这里装模作样地为大家宣讲。

有时遇到难懂的地方，我会寄希望于藏文译本，但是藏文本的表达方式与汉译的风格大有不同。在藏地，最早的译师是松赞干布时期的托弥桑布扎等，他们翻译出经续二十一部；随后有贝若扎那和益西德等译师，接着是后弘时期的译者仁青桑波等，他们的翻译风格经过长期的继承演变，尤其经赤松德赞和赤热

巴巾等历代藏王敕定，其开篇、文句及润色规则已成常例，对于熟悉藏文《大藏经》体例的人来说，阅读起来比较容易。

即便如此，藏译的《楞严经》却并不简单。《楞严经》的汉译本就已经很艰深了，经章嘉国师等将其译为藏文后，有些地方似乎比汉译还要晦涩难解。包括今天的一些内容，反而是汉译更清晰一些。如果比汉译更难，那藏译本阅读起来是什么状况也可想而知了。

总之，我们在闻思《楞严经》时不要着急，从生涩的词句到深刻的意义，都需要花功夫慢慢消化，而一旦明白之后，又不得不对佛陀智慧中流露的妙法叹为观止。正在研学此经的人，对此应该有所感触。

| 根尘既销，云何觉明不成圆妙？

“如果根和尘都已消亡，本觉妙明的如来藏为什么不能显出它的圆满妙用呢？”

凡夫的眼睛会因受到黑暗或山等色法的遮挡而无法见色，鼻、耳等根也一样，只要有外在的违缘就无法取境；但对于许多圣者和修行圆通根的人来说，六根可以互用，并不会被以上的因缘遮蔽。

前面提到，普通人在闭眼之后，尚且可以通过触觉来感知外境，那当行者修炼圆通而至根尘消融之时，如来藏的自然本智为什么不能显现出它的圆通妙用？这是完全可能的。就像迦叶尊者，所有粗大的分别念和执著都已然消失，其意根早已灭尽，所以不起心动念也能圆满了知诸法。只要好好修持，这种对凡夫来说遥不可及的境界，我们也能自然而然地达到。

「阿难问难」

以上佛陀为阿难讲了一段长长的教言。接下来，阿难向佛陀提出了一个很长的问题。对于我们这些后学者来说，能间接参与到楞严法会，聆听阿难与佛陀之间的对话，实在是无比幸运。

◎ 云何以断因获常果

阿难白佛言：世尊，如佛说言，因地觉心欲求常住，要与果位名目相应。

阿难对佛陀说：“世尊，正如您所说：因地所发愿获常住涅槃之心，应当与果位不生不灭的境界相应。”

如果在果地时，心是常住、稳固、不动摇的，那么在因地时，这颗心也应该保持常住而不动摇。阿难的疑惑在于，可是现前的六根一旦离开六尘就无有自

体，这样的断灭之因如何能相应于果地的不动境界？因此，他首先重复佛陀之前所说的法语：因地之心与果地无生无灭的境界必须相应。

世尊，如果位中，菩提、涅槃、真如、佛性、庵摩罗识、空如来藏、大圆镜智，是七种名，称谓虽别，清净圆满，体性坚凝，如金刚王常住不坏。

“世尊，如同果位中有菩提、涅槃、真如、佛性、庵摩罗识、空如来藏、大圆镜智等七种不同的名称，但都是清净无染、圆满无缺、体性坚固、毫不动摇的，就像金刚王一样常住不变、不生不灭。”

如来果地有七个不同的名称，是从不同反体来讲的：“菩提”代表证德，也就是从获得的方面来描述佛果。“涅槃”代表断德，是断除障碍的方面。“真如”代表无迁无得，没有任何虚妄之法需要遣除。

“佛性”是众生本来具足、不坏不灭的如来种性。“庵

摩罗”是梵语，在大多数译本中被译为“无垢识”，有说其为“第九识”，有说为“第八识”，不清净时为阿赖耶，清净时则为无垢自然本智。从本体空性的角度称为“空如来藏”。能照见万法故称为“大圆镜智”。

以上七法是从不同的层面来描述佛的功德。菩提果位虽然反体不同、名称各异，但这些名称都表示清净障碍、圆满功德和无生无灭的佛果。从果地大无为法的角度来看，菩提像金刚王一样常住不灭，不坏不迁。

——若此见听，离于明暗动静通塞，毕竟无体。犹如念心，离于前尘，本无所有。云何将此毕竟断灭以为修因，欲获如来七常住果？

“如果见、听等根离开了明暗、动静、通塞等尘，就没有了任何本体，如同意识一旦离开前尘就根

本不存在，那么，为什么能以这个终究断灭的法作为修行之因，指望靠它来获得如来的七种常住果德呢？”

如前所述，根与境是一一匹配的，比如见的对境是明暗，闻的对境是动静，嗅的对境是通塞等。一旦离开了对境五尘，因地的见、闻、嗅、尝、触等五根也统统没有，就像意根如果离开了法尘就不成立一样，那么，这种生灭无常者因如何能生如来常住之果？

他想表达什么意思呢？果位是常有、坚稳的，而因位的六根看待对境而存在，因此并不稳固。在这种情况下，无常断灭之因如何能生无生无灭的常住之果？

阿难提出的问题相当深刻：佛陀您不是说果与因需要相应吗？既然如此，那以修持断灭的六根作为

因，想获得常住之果，这两者怎么能相应呢？在因的阶段，一旦离开对境，六根就如同“石女的儿子”一样都没有了，这样断灭的因即使经过修行，又如何能转变为七种常住不坏的果德呢？

◎ 云何如来真实语者

| 世尊，若离明暗，见毕竟空；如无前尘，念自性灭。

“世尊，如果离开了明和暗，见成为空无；离开前尘，第六意识分别心就没有自性。”

离开了明和暗，见便没有了。同样的道理，如果没有动静、通塞等等，那么耳根、鼻根、舌根、身根也都没有。若没有法尘，起心动念的意根也就灭了。

| 进退循环，微细推求，本无我心及我心所，将谁立因求无上觉？

“我翻来覆去、前思后想，小心仔细地推敲探求，心和心所根本就不存在，那该将什么作为求取无上正等觉之因呢？”

“进退循环”就是前思后想，阿难对这个问题纠结了很长时间。他说，我反复思考，再三细致地推求观察，发现因地之心和五十二种心所都没有本体。既然六根识、心心所、五蕴等都不成立，那该安立一个什么样的因来求取不生不灭的无上菩提果呢？似乎根本没有办法。

阿难对佛陀说，我思来想去始终想不通，这里存在着很大的问题。如果我的心和心所全都没有，那这样的断空怎么会成为无迁无坏的无上正觉之因呢？

| 如来先说湛精圆常，违越诚言，终成戏论。云何如来真实语者？惟垂大慈，开我蒙惛。

“如来先前曾说如来藏湛然超情、圆满无缺、恒常不变。如果背离了诚实的语言，所说的话就会成为诳妄无实的戏论，还如何说如来是‘真实语者’呢？恳请您垂慈，开启我蒙昧困顿的心智。”

如来您在前面讲“十番显见”时曾说过，所谓见的本体是湛然、净明、圆满、常住的，而您现在却说离尘无有见体，眼耳鼻舌身意等根都不成立。之前说见是常有，现在又说其不成立，这样前后矛盾，岂非儿戏？既然如此，怎么能称您为真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者⁸⁵³，称您为谛实语者、金刚语者呢？——这一次，阿难大胆地提出了质疑。

“惟垂大慈，开我蒙惛。”在一些版本中，“蒙惛”又作“蒙吝”或“蒙愖”。阿难又说：大慈大悲的佛陀，请您开启我困惑的心，遣除我的疑惑，阿难

853 《金刚般若波罗蜜经》（后秦·鸠摩罗什译）：“须菩提！如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”

怀疑如来的教言自相矛盾，所以反复提问，而如来也不断地为他解疑，最终形成了这部旷古烁今的《楞严经》。

「如来释疑」

| 佛告阿难：汝学多闻未尽诸漏。心中徒知颠倒所因，真倒现前，实未能识。

佛陀对阿难说：“虽然你广闻博学，但仍未灭尽所有烦恼。你只是知晓颠倒有原因，但是当真正的颠倒出现在眼前，你却不能认出。”

佛陀并无不悦，对阿难说：虽然你广闻博学，但仍未灭尽诸漏。一般来说，外道的仙人虽然具备五种神通，但无法证得阿罗汉灭尽有漏烦恼所证的第六漏尽通。此时阿难尚未得到阿罗汉果位，自然也没有漏尽通，他仅知道颠倒虚妄之因，但在面对真正的颠倒

时却无法认出。

我们也会如此，常常说“这件事不合理，那件事也不合理”，而自己在做不合理的事时却察觉不到。佛陀指出，阿难虽然知道颠倒之因，但他“未能洞察诸法实相”的颠倒，自己却未能察觉。

| 恐汝诚心犹未信伏，吾今试将尘俗诸事，当除汝疑。

“恐你未能诚意信服，因此我现在试着用世俗之事作为譬喻，来解除你的疑惑。”

佛陀说，虽然你有一定的信心，但如果直接告诉你答案，你可能不会真正地心服口服。阿难的相续中仍存有实执，如果直接宣说最深奥、精妙的实相，他可能不会相信。实际上，我们每个人相续中都有这样的障碍，所以在听到最深的真理时，一般来说很难立

刻相信。

尽管阿难有一颗真心，但是他不一定能马上相信，所以佛陀以世俗中的事来举例说明，而没有直接为阿难宣说实相。众生有时需要用一些不同的方式来引导，如大家去年得到“四心滴”灌顶的时候，就接受了色、声、香、味、触、法等六根对境的表示法，有好看与不好看的、悦耳与难闻的、甜的与苦的等等，利根者可以当下依此开悟，而钝根者则无所察觉。

「击钟验常」

◎ 击钟问答

为了对阿难的直指，佛陀列举了敲钟这样常见易懂的事，所以下面的内容比较简单。在密法中也有类似的方法，比如上师在讲大圆满时，有时会摇动手

中的铃鼓、吹奏海螺或直视虚空，以此指引弟子认识本性。

下文中，佛陀借由声音来引导阿难认识六根的本性，主要涉及闻性和声性。

“闻”是听的意思，闻性指听闻的本性。若行者能通达闻性，那么圆通根也就当下证得了。对此，经中就听闻与声音两个角度进行分析：“闻”是指有境听觉，“声”则指外界的对境声尘。

在说法的过程中，佛陀让罗侯罗敲钟后问阿难：“听到了吗？”“听到了。”“听到了吗？”“没听到。”如此反复。有人或许会感到疑惑：这个简单的问题需要重复问吗？遍知佛陀与广闻第一的阿难到底在干什么？——对佛教不太了解的人会认为听没听到都很简单，但事实上并非如此。当我们反观自心时，其中蕴含着许多深刻的意义。

—— 即时如来敕罗侯罗击钟一声，问阿难言：汝今闻不？阿难大众俱言：我闻。钟歇无声，佛又问言：汝今闻不？阿难大众俱言：不闻。

当时佛陀令罗侯罗击钟，发出了一声钟响。佛陀问阿难：“你现在听到了吗？”阿难等众人都说：“我听到了。”过了一会儿钟声逐渐消失，佛陀又问：“你现在听到了吗？”阿难和大家都说：“听不到。”

古印度寺院里有敲钟的习俗。在汉地，寺院中以瓦木铜铁作鸣者，皆作“槌椎”或“槌槌”⁸⁵⁴，说一切有部的律藏中记载了槌椎的大小、长短等很多制式。

854 《禅林象器笺》（神京妙心龙华沙隐道忠无着甫辑）：“释氏要览云。五分律云。随有瓦木铜铁鸣者。皆名槌（qián）椎（zhì）。经音疏云。槌虔音。椎直利切。此云击木声。资持记云。若诸律论。并作槌。或作槌椎（chuí）。如字而呼。乃是梵言讹转。唯独声论。正其音耳。今须音槌为地。又羯磨疏中。直云槌地。未见椎字呼为地也。后世无知。因兹一误。至于钞文前后。以及一宗祖教。凡槌槌字。并改为椎。直呼为地。请寻古本写钞。及大藏经律。考之。方知其谬。但以椎椎相滥。容致妄改。今须依律论。并作槌槌。至呼召时。自从声论或作椎亦尔。世有不识梵语云是打钟之槌。及砧槌等此又不足议也。正字通云。椎。俗作槌锤。”

佛陀让罗侯罗击钟，然后问阿难听到了吗，大家都说听到了。过了一会儿，钟声逐渐消失，佛陀又问：现在听得到吗？阿难和大众说：现在听不到了。这是罗侯罗第一次击钟的情形。

| 时罗侯罗又击一声，佛又问言：汝今闻不？阿难大众又言：俱闻。

这时罗侯罗又击了一声钟。佛陀再次问道：“你们现在听到了吗？”阿难和大众又回答：“都听到了。”

第二次，罗侯罗又击了一声钟。佛陀再次问众人听得到了吗，大众再次齐声回答：我们都听到了。

| 佛问阿难：汝云何闻，云何不闻？

阿难大众俱白佛言：钟声若击，则我得闻。击久声销，音响双绝，则名无闻。

佛陀问阿难：“你们是如何听到，如何没听到的？”阿难和大众一起回答：“钟声如果敲响，我们就能听到。持续一段时间后，声音和余响都消失了，就听不到。”

佛陀问阿难：“你如何听到，如何听不到？”阿难和大众回答：“罗侯罗击钟的时候能够听到，而当钟声持续一段时间之后消失，此时就听不到。”

以上关于“闻”的问题，佛陀反复问了三次。这里主要是从根识或听觉的角度来观察的。接下来，我们要进一步观察“声”的本质。

| 如来又敕罗侯击钟，问阿难言：汝今声不？阿难大众俱言有声。

佛陀又一次命令罗侯罗敲钟，问阿难：“你听现在有声音吗？”阿难和大众一起回答：“有声音。”

从这里开始观察“声音”。罗侯罗第三次击钟后，佛陀问阿难：“如今有没有声音？”都答：“有声。”刚刚才击钟，大众自然会答有声音。

在课前海螺被吹响的时候，我们也可以观察：海螺的声音是什么样的？闻性是什么样的？请大家静静想一下。

◎ 海螺声响彻山谷

记得以前我自己吹海螺的时候⁸⁵⁵，每次都在心中发愿：愿今生能弘传如来的教法，也愿我生生世世有弘法的机缘。

刚来喇荣的一段时间内，我每天说法前都自己吹海螺，每天都如此发愿。当时有些听法者说他们可以吹，我说不用，我自己来。那时候在我面前闻法的人

⁸⁵⁵ 按照喇荣的传统，传法前都要吹响海螺，听到海螺声的众生能以此种下解脱的种子。一般而言，是由闻法众中的一位在课前吹海螺，说法者不用自己吹。

并不多，只有十几位藏族道友。

我刚来学院的时候，法王如意宝在甘多拉经堂讲课。法王快到时，海螺声就会响起，大家一起念麦彭仁波切的一个长咒。吹完海螺之后，法王刚好进来，咒语也基本念完——从前在法王座下闻法，就是这样一番场景。

前一段时间我们刚讲了吹海螺、击犍槌的功德，最近早上的海螺声就比较多。在每位堪布、堪姆乃至法师讲法或辅导之前，最好都有海螺声传遍法界。这样对众生有利，对法师而言也是一个很好的缘起。

丨 少选声销，佛又问言：尔今声不？阿难大众答言：无声。

稍微过了一会儿声音消失，佛陀又问：“你们听现在有声音吗？”阿难和大家回答说：“没有声音。”

| 有顷，罗侯更来撞钟。佛又问言：尔今声不？阿难大众俱言：有声。

过一会儿，罗侯罗又来撞钟。佛陀再次问道：“你们听现在有声音吗？”阿难和大家一起说“有声音。”

这应该是第四次了。前面讨论“闻”，撞了两次钟；这里讨论声音，又撞了两次。

| 佛问阿难：汝云何声，云何无声？

阿难大众俱白佛言：钟声若击，则名有声。击久声销，音响双绝，则名无声。

佛陀问阿难：“你说什么是‘有声’，什么是‘无声’？”

大众俱答：“如果钟被撞击作响，名为‘有

声’。撞击过后，钟声和回音全都消失，就叫作‘无声’”。

佛陀问什么是“有声音”，什么是“没有声音”？大众答，如果有人击打钟而发出声音，这叫作“有声”；当击打后过了很长时间，声音逐渐消失，那时钟声和回音都没有了，就称之为“无声”。

如来和阿难好像只是在进行简单的问答，但这里面蕴含着深刻的意义。大家今晚可以思考一下：这究竟意味着什么。下一节课中，我们将会讲到具体的含义。

第 55 课

2022 年 10 月 8 日

在《楞严经》中，我们正在阐述关于圆通根的道理。

在前面的一段对话中，佛陀对阿难说，如果直接为你宣说法义，你不一定能接受，所以为你作个通俗易懂的比喻。罗侯罗敲了四次钟，每敲一次佛陀就向阿难等众人提问——首先问了三遍“听到没有”，接着又问了三次“有没有声音”。如果没有用细致入微的智慧观察，这段经文似乎只是在讲一人敲钟，一人提问，一人回答的事，但这里面其实有甚深的意义。

上次讲到，阿难提出一个问题：佛陀您说究竟

果位常住不坏，但为什么因地时却以断灭之根来修行呢？佛陀于是以敲钟喻回答。表面上，敲钟与解脱无关，但实际上，佛陀要借此为阿难揭示一个重要的道理：无论听没听到声音，你的闻性——一心之妙明觉性常有不灭。

在下文中，佛陀还会用熟睡之人举例。现实中虽然有听到和没听到声音的区别，但佛陀举这个例子是为了说明，那个明明了了的闻性其实一直都在，不会因为睡着或者外在声尘的消失而消失。如果我们在因地时认清这个常住的觉性，不断修行，那么在果地的时候，具七种名的不坏菩提果位也会自然现前。

佛陀看似没直接回答阿难的问题，但其实已经给出了答案：真正的禅修就是在因地安住于远离一切戏论的恒常境界中不断修行，而到了果地，所证的境界就会自然而然地现前。除此之外，并没有依赖因缘而产生的常有之果。

在学习的过程中，除了明白经文的字面意思之外，我们还需要思维：阿难到底想问什么？他为什么这么问？佛陀的回答对我们的修行有什么启示？说白了，阿难提出的问题，也是我们在修行中常常生起的疑惑。

作为已经证得预流果的圣者，如果阿难都已经因为没明白法义而哭了六次，那我们就更不用说了，一定还有许多困惑。大德们的注释中详细记录了阿难每次流泪的情形：什么时候哭的、为什么哭⁸⁵⁶——好比世人关心明星的一举一动，而我们佛弟子则更在意圣者在解脱道上流下的泪水。

接下来，我们继续看经文。

856 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“第一次因被邪术所禁，提奖归来，顶礼悲泣，恨无始来，一向多闻，未全道力。第二次，三迷被破之后，重复悲泪，自述恃佛威神，不勤定力，所以虽身出家，心不入道。第三次，显见无还科中，垂泣叉手，而白佛言，虽承佛音，悟妙明心，未敢认为本元心地。第四次，十番显见之后，剖妄出真之科，因闻见非见，重增迷闷，悲泪顶礼，求佛施大慧目。今乃第五次，信悟既深，愈觉佛恩难报，故悲泪顶礼，对上为谢前，望下为请后。”

「击钟验常」

◎ 正破

在前文中，阿难质疑佛陀：修行的因是断灭的，果却是常有的，这样您岂不是自相矛盾？如此又怎么能称为实语者呢？佛陀于是命罗侯罗敲钟，问道：“什么是有声，什么是无声？”阿难和众弟子回答佛陀：“敲钟时我们听到了声音，不敲钟时就听不到声音。”

| 佛语阿难及诸大众：汝今云何自语矫乱？

佛陀对阿难和大众说：“你们现在为什么言语混乱、自相矛盾？”

于是，佛陀告诉阿难和众眷属：“你们所说的话前后矛盾，完全颠倒了。”这里的“矫乱”，是指颠倒错乱的意思。

| 大众阿难俱时问佛：我今云何名为矫乱？

大众和阿难异口同声地问佛：“我们怎么言语混乱、自相矛盾？”

阿难和大众觉得自己回答得很对，佛陀问听到了吗，就如实回答听到；问有没有声音，也如实回答有声或者无声，所以他们对佛陀的说法感到不解：“我们说得没错啊，怎么会自相矛盾？”

其实阿难等人的回答确实存在矛盾，只是他们还没有察觉到。接下来，佛陀将从“闻”和“声”两个角度，剖析阿难等人言语中自相矛盾之处。

| 佛言：我问汝闻，汝则言闻。又问汝声，汝则言声。唯闻与声，报答无定，如是云何不名矫乱？

佛陀说：“我问你是否听到，你回答说听到了；又问你声音，你回答说有声音。你们一会儿说

‘闻’，一会儿说‘声’，回答没有定准，这难道还不是自相矛盾吗？”

佛陀说，当我问你们是否听到，你们说听到了；我又问你们是否有声音，你们说有声音。你们一会儿说“闻”，一会儿说“声”；此外，你们一会儿说有声音，一会儿说没有声音，一会儿说能听闻，一会儿又说不能听闻。这些回答前后不一，岂不矛盾？⁸⁵⁷

佛陀并非在纠缠“是否听到”或“是否有声音”，而是要指出，“闻”是与明清心性有关的常法，而“声”是刹那生灭的无常法，将二者混为一谈是不合理的。但佛陀没有明说，所以阿难也没有理解。

接下来，佛陀还将继续为阿难分析。

857 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“你们对声和闻都分不清楚，以声当作闻，以闻当作声，岂不是颠倒矛盾，矫乱无章？”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“声闻虽复双审，有无只归一边。究竟还是有闻无闻？还是有声无声？报答无有一定，如是答话，云何不名矫乱？”

◎ 破断以明闻性不灭

前面是正破，现在要破除断灭的“无”⁸⁵⁸。

| 阿难，声销无响，汝说无闻。若实无闻，闻性已灭，同于枯木；钟声更击，汝云何知？

“阿难，当声音消失时，你说‘无闻’。如果真的‘无闻’，那么‘闻性’如枯木一般已经断灭，就算钟声再次敲响，你又是怎么知道的呢？”

阿难认为声音消失时即是无闻，这是不合理的。即使其他因缘都具足，死去的枯木也不可能重新生长、开花结果。同样，如果“闻性”已经灭了，那么即使再次敲钟，你又怎么能觉知呢？因此，佛陀说他们自相矛盾。如果存在实有的“无闻”，闻性灭了以后就再也不可能有，就像枯木再怎么浇水也不会活

858 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“二就闻性破其断见三。一正破三。一破其执断。……若实下五句破其断无。若实此闻随声而灭。则汝一身应如木石。再击钟时如何闻响。”

过来。

—— 知有知无，自是声尘或无或有，岂彼闻性为汝有无？闻实云无，谁知无者？

“你觉知到声音的存在与消失，这只是声尘的有无，难道你的闻性也时有时无吗？如果闻性确实没有了，那又是谁知道声音消失了呢？”⁸⁵⁹

你能觉知到声音有无，那也只能说明声尘存在与否。难道你认为，声尘的有无可以决定闻性的有无吗？如果你因为声尘的存在或消失，就认为闻性也随之变化，那就错了，因为闻性没有变化。就像外部的色法虽然存在有或无的变化，但见性是常有的，无有变化。这一点在前文中已经讲得很清楚了。

859 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此取知无以验不灭。此段共有五个无字，一、二、五皆约声说，三、四约闻说。上三句明生灭惟声，不关闻性，知有声知无声，自是声尘在闻性之中，或时有或时无即上钟若击，则名有声。击久声销，则名无声。岂彼闻性，为汝声之生灭，而成有闻无闻耶？闻性若无声之时，实在随声以俱无，是谁又知其无声乎？既知无声，则非无闻性者，明矣。”

假设你的闻性能随着声尘的有无而变化，那么，“闻实云无，谁知无者？”当闻性不存在的时候，是谁来知道现在无声的呢？如果闻性已经消失，觉知有声无声者也不存在，那么，谁能知道现在无声？因此，认为声音消失时闻性也消失，显然是不合理的。

在此处，佛陀揭示了每个众生本具的明觉心性。众生都具备明心，关键在于能否见性。真正见性时我们就会知道，明心是常有的，但外境的色声香味触法却是变化无常的。唯识宗认为外境不是真实存在，但远离二取的明心始终存在，与此处的说法类似。

我们要思考闻与声之间的差别。能闻者是耳识，这其中有心识的参与。如果问“你听到了吗”，此时的听觉与心识有关。如果问的是“外面有没有声音”，那么声音属于外界的声尘。学到此处，大家可能有些迷惑。在没有详细观察的时候，声音和闻性似乎没有区别。我也一度认为“闻”与“声”之间没什

么不同，问“有没有声音”与“有没有听到”是同一回事，但实际上并非如此。

“闻性”是如来藏妙明本觉的现分，在因地修持这一无生无灭的现分，就能在果地显现本有的功德。除此之外，外在的边执和颠倒的想法都是戏论，外在种种境尘是无常生灭的有为法，都不可靠。

大圆满中有许多殊胜的直指法，同样，显宗经论中的分析方法也很有趣。对于修习大圆满并稍微了解觉性的人来说，学习《楞严经》可以帮助自己领悟到许多认识心性的道理。这些道理非常重要。

是故阿难，声于闻中自有生灭，非为汝闻声生声灭，令汝闻性为有无。

“因此阿难，声音在闻性之中自有生灭之相。不会由于声尘的生灭，而令你的闻性时有时无。”

虽然外境的声尘时有时无，但闻性却完全不同。闻性寂然不动如虚空，而声尘有生有灭，犹如虚空中的云，时而显现、时而消逝，并不会因为声尘的生灭而导致你的闻性也随之变化。

在这里，我们需要区分表象与实质。有注释说：“闻性不动其犹镜明，声之生灭正如影像”⁸⁶⁰，闻性是不动的，像明镜一样；而声音的生灭，就像是镜中的影像。虽然镜子并非永久不变，但这里是为了说明镜子与其上的影像有明显的差别：一个是坚固的色法，一个则是瞬息万变的幻象。同样的道理，声尘是生灭不定的，而闻性则是无生无灭的。这个道理不仅可以用于闻性，同样适用于其他根。

也许有人想，如果现在认识到本性，那到死亡时本性是否会坏灭？这种本性究竟来自何处，又将在何

860 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“闻性不动其犹镜明。声之生灭正如影像。岂由影像有去有来令其镜明为生为灭。故下文云。音声性动静。闻中为有无。无声号无闻。非实闻无性。声无既无灭。声有亦非生。生灭二圆离。是则常真实。”

处消失？心中充满了疑虑。阿难一会儿说能听到，一会儿说听不到，这种体验能在日常生活中得到验证。经过佛陀的开示，我们应该明白，外界的声尘虽然会随着因缘消逝，但闻性却是自身如来藏的妙明本觉，其本性是无生无灭的。

◎ 修学趁年少

我到了这个年纪，也许今天讲得比较清楚，但再过几天就不一定了。我常想，如果是在年少时学习的《楞严经》，一定会对我的一生大有裨益，因为那时的记忆力远远超过现在。

有些人的记性非常好。萨迦派有一位白雅活佛，作为宁玛派的弟子，他同时也是宗萨仁波切⁸⁶¹的上

⁸⁶¹ 宗萨蒋扬钦哲仁波切：图登确吉嘉措，1961 年出生于不丹东部，由萨迦法王认证为祖古，并接受多位藏传佛教最伟大的上师灌顶和指导，包括第 16 世噶玛巴、敦珠仁波切（仁波切的祖父）、苏南桑波上师（仁波切的外祖父）、恰札仁波切、纽修堪仁波切和阿贝堪布。仁波切 7 岁开始跟随根本上师顶果钦哲仁波切习法。

师，不久前刚刚圆寂，住世约九十年。活佛曾在塔公等几个地方为弟子们传贡智仁波切的《教言藏》灌顶，整个过程一般需要四十五天左右，因为这部著作约有 12 函⁸⁶²，包含了八大教派所有的密法要义。白雅活佛是 15 岁时在宗萨钦哲确吉洛珠前得到过这些教义，而在晚年为大众灌顶时，他还能清晰地记得在某处要暂停一下，因为“当年灌顶时上师在这里戴上了噶举派的帽子，在此处戴上格鲁派的帽子”。可见 15 岁时得法的情形，他到了八九十岁仍然历历在目。

在座的道友中有不少是年轻人，如果大家在年少时用心学习过《楞严经》，相信你们到了晚年时，这些法义依然记忆犹新。随着年龄的增长，就算自己意识到“这个道理很好，应该记下来”，但很多内容很快就忘了，就算有印象也不深刻。年轻时背诵教证比较容易记住，所以修学一定要趁年少。

862 《教言藏》：“五宝藏”之一，也叫《教诫藏》，共十二册，包含了贡智仁波切所有的杂著和文章。

这些道理对修行密法也很有帮助。

| 汝尚颠倒惑声为闻，何怪昏迷，以常为断？

“你还在颠倒地将声尘当作是闻性，难怪会糊涂地将常有当作断灭。”

声音虽然无常，但闻性却是恒常存在的。佛陀对阿难说，你因为颠倒迷惑，误将声尘当作闻性，难怪之前无法分清常与断——因为阿难之前认为，以断灭之因求常有之果不合理，还说佛陀“您怎能被称为实语者”——佛陀还记得之前的问难，对阿难说：你如今连声和闻都无法区分，难怪在常与断上也搞不清楚。这样看来，你之前的谬问也是事出有因的。

| 终不应言，离诸动静闭塞开通，说闻无性。

“终究不应认为，离开了动与静、塞与通，闻性就不存在。”

如果认为离开尘之动与静、根之闭与通，闻性就不存在了，这种说法是不合理的。“动静”指外界的声尘，“闭塞开通”指有情耳根作用与否，根在取境时为“开通”，不取境时为“闭塞”。

实际上，认为“闻性会随着根尘消失”的观点是错误的。即使耳根坏散，外境的声尘也消失了，闻性却始终常在。前文中佛陀曾举例说明，阿那律尊者、牛主尊者、恒河女神及迦叶尊者的某一根或有缺失，或非同寻常，但他们的见性、闻性、嗅性、尝性等仍然存在。不仅以上几位，其实每个众生都具有这一妙明本觉，它既不依赖于根，也不依赖于外境，始终常住不灭。

「引梦验常」

前面是以敲钟为喻，接下来，佛陀将用另一个比喻进一步说明。

如重睡人，眠熟床枕。其家有人，于彼睡时捣练舂米。其人梦中闻舂捣声，别作他物。或为击鼓，或为撞钟。即于梦时自怪其钟为木石响。

“就像沉睡之人在床上熟睡。其家人在他睡觉时于一旁捣衣舂米，他在梦中听到，误以为是打鼓或撞钟的声音。他在梦中觉得很奇怪，钟怎么发出木石的声音呢？”

比如，一个人正躺在自己的床上沉睡。当他熟睡之时，家人在外面“捣练舂米”⁸⁶³。“捣练”指洗衣时用棍棒猛力敲打衣物，“舂米”指在一个石臼里用杵反复舂打谷粒。佛经在提到地狱众生被狱卒捶打时，有时也会用舂米或捣练来形容。

此时家人正在旁边忙着这些粗活，这个人虽然睡着了，却听到了这些声音。舂米本来是木头与石头之

⁸⁶³ 《楞严经指掌疏》卷四（清·通理述）：“槌砧打衣曰捣练。杵臼细谷曰舂米。”舂，音 chōng，把东西放在石臼或乳钵里捣掉皮壳或捣碎。

间撞击发出的声音，却被熟睡的人误以为是敲钟或击鼓等声音。要知道，一个人在熟睡时，耳根和眼根是暂时关闭的，但由于妙明真心存在之故，在因缘和合时，他仍然听到了某种声音。

我自己也曾有类似的经历。有时在看书特别累的时候，我会稍微打个盹，通常不会超过九分钟。今天也是如此，大约入睡六分钟后，我开始打呼噜，这个声音让我以为外面在下大雨或狂风呼啸，于是惊醒过来。看了看表，发现还没到九分钟。

｜ 于时忽寤，遄⁸⁶⁴知杵音。自告家人，我正梦时惑此舂音将为鼓响。

“忽而醒来，他立刻明白原来梦中所闻是木杵捣米的声音。他自己告诉家人：‘我在梦中听到这个捣米的声音，还以为是鼓声。’”

864 遄，音 chuán，快，迅速。

睡着的人突然醒来，意识到原来梦里听到的是舂米声，便对家人说：“我刚才在睡觉，把你们舂米的声音当作了敲鼓声。”

这个故事看起来很简单，好像是在说沉睡之人误以为自己听到了钟鼓声并在醒来后告诉了家人，但实际上这里揭示了一个道理——做梦时的六根与妙明觉性之间的关系是什么。

| 阿难，是人梦中，岂忆静摇开闭通塞？其形虽寐，闻性不昏。

“阿难，这个人在睡梦中，怎么会知道周围声音的动静、耳朵的开闭和通塞呢？他的身体虽然处在睡眠状态，但他的闻性却并没有变得迟钝。”

这个做梦的人能知道外境的动静和六根的通塞吗？换句话说，声尘和耳根的状态，做梦的人会关注

吗？肯定不会。在梦中，这个人的前五根是暂时关闭的，外境在他的梦心前也暂时消失，现实世界中的根尘都未能真正发挥作用。这个人的身体处于睡眠状态，包括眼根在内的五根都是闭合的。

以眼根为例来描述这一情况更容易理解一些：人的眼睛在做梦时是闭着的，但在梦中他可以看到一些情景，比如一个人在跳舞，穿着红黄的彩衣，乃至这位舞者是美是丑，都可以在做梦者的心中出现。外界的声音也会影响梦境，比如现实中在下雨，这个人在梦中也会置身落雨的场景。尽管眼根是闭着的，但这个人在梦里依然有所见。尽管梦中有所见，但现实中的外境和五根并没有直接起作用。虽然如此，这个人的闻性并未昏昧，因为闻性是常住不坏的，这一点非常重要。

丨 纵汝形销，命光迁谢，此性云何为汝销灭？

“纵使你的肉身坏灭、寿命殒歿，这种闻性怎么会消灭呢？”

“命光”，有些注释说是命根的意思⁸⁶⁵。即使肉身无存、寿命已逝，但你的妙觉明性怎么会随着肉体的消失而消失呢？这是不可能的。

此处讲到，身体和寿命会随着因缘而坏灭，但是如果你能认识觉性，就会知道妙明本性不会消失。有些大德从小就能安住在这种悟境中，自然具足各种神通妙用；有些人依靠身体变化等特殊因缘，也会发生许多奇迹。

◎ 两个和尚的故事

在汉传佛教中，有一个故事流传很广，大家可能听说过。

⁸⁶⁵ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“命光即是命根也迁谢，迁变代谢，其命已尽也。”

宋朝时期，有两个和尚一起在终南山修行。二十多年来，他们专注于《楞严经》所讲的明心见性之道。后来，其中一位和尚渐感乏味，认为修那么长时间都没有开悟，很令人沮丧，于是想离开。另一个人劝他不要下山，说：“我们已经修了这么多年，或许开悟就在眼前，不如再等一等。”如此多次劝阻无功，对方还是下了山。

离开终南山后，这位和尚四处游历，来到长安。有一天晚上，他在借住的一间客店中坐禅入定，结果这一入定就是两三天。店主见屋里毫无动静，进去查看时发现老和尚在打坐，一探鼻孔没有气息，以为他已经圆寂。店主心想，既然这位老和尚没有家人，留在这里只会妨碍生意，于是找来木材，就地将他火化了。

我也曾去过终南山，这座山很有名，山上住着不少佛教和道教的修行人。记得有一次我应邀去做演

讲，就在西安电子科技大学“为人民服务”题词所在之处，离终南山很近。可惜当时时间不够，没能深入山中，只能匆匆返回。终南山上常年都有修行人在闭关静修。听说有人入定三天三夜，身体一动不动，也不会有人去打扰他们。

话说那位老和尚出定时找不到身体，急得团团转，每到夜里就到处喊：“我的身体在哪里？我在哪里？”店主听见声音却看不见人，害怕起来，以为店里闹鬼。这件事一传十十传百，客店的生意一落千丈。所以啊，现在宾馆要是遇到打坐入定的人，千万别随便动他身子。最好提前跟工作人员打招呼：要是看见有人禅修，至少等七天再决定怎么处理。不然人家出定找不到身体，那麻烦可就大了。（众笑）

这个事传开后，店里的生意越来越差。说来也怪，老和尚白天安静，一到晚上就到处喊，大家都说店里闹鬼。后来住山的和尚听说此事，猜测可能是他

那位下山的老道友出事了。于是他下山来到客店，跟店主说自己会驱鬼，店主一听，非常高兴。

和尚提了个简单的要求：准备一缸水，一堆柴火。到了晚上，那个声音又来了：“我在哪儿？我在哪儿？”和尚指着水缸说：“你在这儿。”那声音就跳进水里，可水淹不死它。过了一会儿，声音又问：

“我在哪儿？”和尚指着燃起的火堆说：“你在这儿。”声音钻进火里，火也烧不着它。最后声音又问：“我在哪儿？”和尚说：“水淹不死，火烧不着，这个‘我’究竟在哪里，你还不明白吗？”这一下，他恍然大悟，谢过老道友便离开了。客店从此生意兴隆，甚至比以前还红火。

这个故事告诉我们：身体会老会死，寿命有长有短，但妙明闻性却不会随之而灭亡。

「总结」

以诸众生，从无始来循诸色声，逐念流转，曾不开悟性净妙常。

佛陀开示道：“一切众生从无始以来，始终被外在的色、声、香、味、触、法六尘所转，起心动念无不系缚于此，因而在轮回中流转不息，从未真正领悟到六根本性是清净无染、自在无碍、常存不灭的。”

无始以来，所有众生随着外在的六尘而转，分别心不断地执著于此，始终无法开悟、明心见性。众生无法真正领悟到清净和明妙常存的本性，故而沉沦于轮回之中。

不循所常，逐诸生灭，由是生生杂染流转。

“众生不随顺常有的本性，反而去追逐生灭无

常的有为法，因此生生世世在杂染的六道中轮转不休。”

众生不随顺常恒心性，反而去追逐生灭的有为法，因此不断地经历生与死的轮回。时而当牛，时而作马，极少数情况下能作人。为人时也许一时富贵，造下恶业又变为穷贱，若做善行又重获福报……如此反复。众生就是这样在轮回中漂泊不定，始终无法停止流转。

| 若弃生灭，守于真常，常光现前，根尘识心应时销落。

“如果众生能舍弃生灭之妄心，安守真实常住的本性，那常住真心的智慧光明自然会现前，根、尘与识心当即消亡脱落。”

这段经文极为重要。

在修行过程中，我们要舍弃生灭的妄念以及对各种有为法的执著，时时守护常恒真心。我们平时在修上师瑜伽时有短暂的安住，那时若能安住于与上师无二无别的境界中，虽然我们的身体属于有为法，但安住的心性与法界则是不生不灭的无为法。如果长期这样修行，守护真常，每个人都能够达到“常光现前”的境界，真正的自性之光自然显现，那时所谓的六根、六尘、六识将全部消亡。

丨 想相为尘，识情为垢，二俱远离，则汝法眼应时清明，云何不成无上知觉？

“想相是尘，根识为垢，如果远离了这二者，那你的法眼当下就能清净明亮，怎么会不成就无上正觉呢？”

想相是外境之尘，因为想的形相显现于外，属于六尘之一。“识情”中的“识”是六识，“情”指六

根。六尘、六根、六识全是有垢之法。如果能够远离境和有境这二者，那么，你的法眼很快就能现前。这个时候，你又怎能不成就无上正觉呢？必获菩提。

讲到此处，《楞严经》第四卷已经圆满了。我有本经第九和第十最后两卷的传承，今年肯定讲不到那里，但《楞严经》的讲闻已经接近一半了。藏地有句谚语：“如果过了一半，事情就容易成办。”接下来，我们继续讲第五卷。只要完成了这一卷，哪怕只多讲一页，我们的进度就已过半，迈向了新的篇章。

卷第五

「阿难问难」

阿难白佛言：世尊，如来虽说第二义门，今观世间解结之人，若不知其所结之元，我信是人终不能解。

阿难对佛陀说：“世尊，虽然您在前面宣说了第二义门⁸⁶⁶，但我观察世间那些想要解开结缚之人，如果不知道根元所在，相信这个人终究无法解开那个结。”

“第二义门”是前面第 50 课讲到的两种决定的第二个，也就是从根解结，入圆通义⁸⁶⁷。

阿难对世尊说：您在前面提到过解结喻，我认为，一个人如果想解开某个结，若不知结的源头在哪里，就永远无法解开。解开一个结最关键的就是找到它的根源，那么生死轮回的根源究竟在哪里呢？无论

866 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“第二义者，汝等必欲发菩提心，于菩萨乘生大勇猛，决定弃捐诸有为相。应当审详烦恼根本，此无始来，发业润生，谁作谁受。阿难，汝修菩提，若不审观烦恼根本，则不能知虚妄根尘何处颠倒。处尚不知，云何降伏，取如来位？阿难，汝观世间解结之人，不见所结，云何知解？不闻虚空被汝褫裂。何以故？空无形相，无结解故。”

867 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上科拣择因心，此科承上拣择既定，则决定从根解结，以为此科之宗，方克脱缠，顿入圆通以为此科之趣。从根解结，是修楞严大定，下手工夫，前三卷半，佛开示真因地心，为最初方便，上科所拣之因心，即佛所示之因心，此科依此因心起修，为初方便，即入初发心住之方便。……此文内具三种决定：一、决定发菩提心；二、决定修修菩萨乘；二决定舍有为相即决定舍识用根。此种愿行，实属可嘉！故下示以决定从根解结，方能依因克果也。”

是想清净六根还是调伏烦恼，如果生死的根本问题没有解决，修行人就会面临很大的困难。

阿难的问题很多，但佛陀始终很耐心地回答。如果换作是我，可能会建议对方：“你去看看我翻译过或讲过的书，书中都有答案。”（众笑）

世尊，我及会中有学声闻，亦复如是。从无始际，与诸无明俱灭俱生，虽得如是多闻善根，名为出家，犹隔日疟。

“世尊，我和会中的有学声闻也是如此，从无始以来与无明相伴，同生同灭。虽然获得多闻的善根，名义上算是出家修行，但还是像隔日疟一样，得果时看似解脱，但始终无法根除顽疾⁸⁶⁸。”

阿难说：“在声闻行者中，也有像我这样不了解

868 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“喻如隔日疟，以得果时，看似解脱，而入生死时，依然被缚。初果之人，天上人间，尚须七返受生，方断欲界九品思惑，故喻隔日疟。”

生死根由的人。从无始以来直到现在，众生与俱生无明一起时生时灭。”阿难算是比较幸运的，在佛陀的教导下拥有多闻第一的善根，还有出家的缘分，已经是很大的福报了。

“然而，我的烦恼、知见等障碍仍像‘隔日疟’一样”。“疟”是疟疾，“隔日疟”是指疟疾前一天好些，隔天又发作，还有的疟疾在一天之内都不稳定，可能上午感觉良好，下午又不行了。虽然有多闻第一和出家的善根，但阿难的烦恼等障碍就像隔日疟。阿难尚且如此，何况我们这些凡夫呢？

有些人也存在这样的波动，也许早上心情不错、身体健康，但听到某句话或遇到什么事，下午又情绪低落。之后遇到好的因缘，又哈哈大笑。一会儿哭，一会儿笑，情绪如同春天的天气变幻不定。

| 惟愿大慈，哀愍沦溺。今日身心，云何是结？从何

名解？亦令未来苦难众生，得免轮回，不落三有。

“惟愿大慈大悲的佛陀您，哀悯我们这些沉沦在轮回苦海中的众生而开示：如今束缚我们身心的‘结’是什么，应该怎样解开。希望也能让未来受苦的众生免于轮回之苦，不再堕入三界之中。”

阿难的问题是：令身心无法解脱的最主要的结是什么？身心之中最根本的束缚究竟是什么？是什么一直桎梏着我们，使得六根无法互通？流转生死最根本的结是什么，又该以何种方式解开它呢？

这个问题对于未来的苦难众生同样重要。阿难在当时遭受的痛苦如同隔日疟一般，那么未来的众生也面临相同的境遇——他对我们作出了预言。

为令未来的苦难众生免于轮回、不落三有，阿难祈请佛陀赐予开示。

——作是语已，普及大众，五体投地，雨泪翘诚。伫佛如来，无上开示。

阿难说完这些话，和大众一起五体投地，泪如雨下，满怀真诚，期待佛陀的无上开示。

话音刚落，阿难便和大众一起顶礼叩拜。阿难时而潸然泪下，时而五体投地表达敬意——他是一个对法很有感触的人；而有些人听法时也不做笔记，听完后也没有问题，什么反应都没有，甚至在闻法时吃东西，已经成了“法油子”——不应该这样。我们在闻法时不要吃东西，也不可以随便说话，这是闻法的轨仪。

说完之后，阿难又哭得泪如雨下。他一边哭，一边满怀真诚地期待着如来的开示。“翘诚”即翘首以待，满怀虔诚。“伫”是等待、等候。对于刚刚提出的问题，阿难格外重视，满怀渴望地等待着如来的无

上教诲。

有注释中说，这是阿难第六次哭泣⁸⁶⁹。至于如来如何回答，我们将在下一节课中继续学习。

869 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“阿难说是语后，就和在会大众，五体投地，悲切落泪，有如雨下。这是他第六次落泪。大家很诚心地来等待佛无上的开示。”

第 56 课

2022 年 10 月 14 日

前文讲到，阿难尊者虽然很有福报——不仅出了家，还成为广闻博学第一的声闻弟子——但修行状态却像隔日疟一样时好时坏，于是他恳请佛陀慈悲开示：令身心无法解脱的根本之结是什么？为令众生免于三有轮回的漂泊之苦，应该怎样解开这些结？在提出这个问题时，阿难“雨泪翘诚”，可见他心中的感触是很强烈的。

正如我们之前所说的，在修行的过程中保持内心的温度很重要。有些道友在听法时常常惭愧得泪流满面，也有些道友会因为遇到佛法而欢喜得不得了。在这样的状态下，诸佛菩萨的加持很容易就能融入我们

的心中；相反，如果一个人的内心像块浸不湿的石头一样，那闻法的效果就会大打折扣。即使听了再多的法，他的心相续也很难改变。

时常能见到有些人在初次接触佛法时满腔热忱、热泪盈眶，但随着时间的推移，他们的热情就慢慢衰减了；与之不同，阿难尊者自始至终都保持着对佛法的诚挚之心。有些道友在接触佛法时也是这样，常常话还没说完，泪水就已经涌出，像这几天的雨一样哗啦啦地下。闻法时流下的泪水是很珍贵的，说明他内心有深切的感受。有人在被赞扬时会高兴得哭，还有些人在听到一两句批评时也开始哭，所以我在后来的管理中就不太敢随意发言，不然又有人要哭了。当然，这也从侧面反映出这个人对待发心工作特别认真，而且内心没有傲慢。

阿难尊者已经哭了六次，不知在《楞严经》讲完之前，他还会哭多少次。

「如来证无他物」

◎ 佛示迷悟同源

尔时世尊，怜悯阿难，及诸会中诸有学者，亦为未来一切众生为出世因，作将来眼。

当时，世尊怜悯阿难和与会的有学众，也为未来所有众生宣说出离生死之因，作为超越迷途的智慧双眼。

世尊看到阿难如此哭泣，心中充满了悲悯。佛陀一向都很关心释迦族的亲人，看到阿难再次流泪，不仅怜悯他，也怜悯楞严大法会中的有学诸众，更为了令我们这样的未来众生证得出世间果位，世尊准备作殊胜的开示。

正法与善知识都是世间之眼，尤其是佛陀的教言，将会成为未来众生的智慧眼目。虽然世尊已圆

寂 2500 多年，但我们如今遇到这部经典，听闻到如来在世时所说的甚深教法，就如同获得了明亮的眼睛一般。

——以阎浮檀紫金光手摩阿难顶，即时十方普佛世界六种震动。

佛陀用阎浮檀紫金光色的手抚摸阿难的头顶，此时十方佛国发生了六种震动。

紫金被视为黄金中最珍贵的一种，经中说佛手如南赡部洲的紫金一般放射光芒，佛陀特意将这样的紫金光手放在阿难的头顶上，为他摸顶。佛陀对阿难非常慈悲，所以时而批评他，时而对他摸顶安慰。

此时，四方、四隅以及上下之十方如来的世界中，都出现了六种震动，包括动、涌、起、震、吼、

击⁸⁷⁰。这里的“震动”不是通常意义上的地震，而是只有住地菩萨才能感知到的瑞相。

为什么出现六种震动？因为佛陀将转的法轮，主要是以直指六根的方式来解开六结，从而将根尘清净为智慧；再者，器世界和有情世界是密不可分的，二者之间存在着深厚的联系和缘起，类似于“天人合一”之理，所以当佛陀将要为阿难等人赐予加持而开衍这些甚深法义时，外器世界中自然会出现一些瑞相。

微尘如来，住世界者，各有宝光从其顶出。其光同时于彼世界来祇陀林，灌如来顶。是诸大众，得未曾有。

870 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“六种震动。谓动。踊。起。震。吼。击也。前三属形。后三属声。即表诸佛形声两益。”

《大方广佛华严经》（于闐国三藏实叉难陀奉制译）：“尔时，华藏庄严世界海，以佛神力，其地一切六种、十八相震动。所谓：动、遍动、普遍动；起、遍起、普遍起；涌、遍涌、普遍涌；震、遍震、普遍震；吼、遍吼、普遍吼；击、遍击、普遍击。”

安住于十方世界的微尘数如来，各从头顶放出珍宝般的光芒。这些光同时从各个佛土汇聚到南赡部洲的祇陀林，注入释迦牟尼佛之顶。与会大众从未见过、也未曾听闻如此殊胜的景象。

于十方世界中各自安住的微尘数如来，都从头顶发出珍宝般的光芒，这些光在同一时刻照射到南赡部洲娑婆世界的给孤独园，齐聚于释迦牟尼佛的头顶，这是十分稀有的景象。

值得注意的是，十方如来头顶放出的宝光并非融入释迦佛的喉间或心间，而是入于头顶，这正是本经名为“大佛顶首楞严经”的深意——“大佛顶”象征佛法之巅。十方如来共同加持意味着“诸佛同证”，因为诸佛所证皆为楞严大定，此乃十方三世诸佛共证之唯一实相。有些人认为，释迦牟尼佛证悟的是一种境界，阿弥陀佛证悟的是另一种境界，不动佛又有不同的境界——实际上并非如此，诸佛的境界都是平等

无二的。只要证悟了菩提果位，如来在智慧法界中的密意一味一体。

这个时刻，十方佛光共注释迦牟尼佛的头顶。在场大众亲眼目睹了这一前所未有、不可思议的瑞相，内心震撼不已。对我们这些后世学人而言，这一景象带来的法喜与信心也是无以言喻的。

于是阿难及诸大众，俱闻十方微尘如来，异口同音告阿难言：善哉阿难，汝欲识知俱生无明，使汝轮转生死结根，唯汝六根，更无他物。

于是阿难和与会大众都听到十方微尘数如来异口同声地开示：“善哉，阿难！你想了解俱生无明，而使你流转于生死轮回的根本之结就是你的六根，别无其他。”

阿难尊者确实很了不起，得十方如来同时赞言

“善哉”。阿难先前提出的问题，正是源于他不明白生死的根本——俱生无明是什么，以及如何解开结缚，所以十方如来就此为他开示。这是本经中很深妙的一笔。俱生无明是每个众生与生俱来的无明。

诸佛告诉阿难：令你在生死轮回中不断流转的根本结缚就是六根，除此之外别无他法。经中将轮回之因称为“结”，这个结正是六根。以前我们讲十二缘起时提到过，轮回的根是无明或我执萨迦耶见，虽然与本经六根的说法不同，但二者的意义并不相违。

| 汝复欲知无上菩提，令汝速证安乐解脱，寂静妙常，亦汝六根，更非他物。

佛陀告诉阿难：“你还想了解无上菩提，而令你迅速证得安乐解脱、寂静常乐的，同样也是你的六根，别无其他。”

诸佛在本经中作了特殊的直指：生死轮回的根本就是六根，涅槃解脱的根本也是六根。阿难此时或许又生疑惑：前面说无明是生死的根本，现在又说六根是轮涅的根本，到底是什么意思？

十方诸佛菩萨的开示中蕴含着深刻的意义。藕益大师说⁸⁷¹，这是佛陀转法轮的一大缘起。为什么呢？因地时有这样的发愿，故于果地时印证“佛佛道同”之理。平时只有一佛为阿难传授教言，而如今却是十方诸佛共说。表面上是为阿难宣说，实际上也是为我们这些后学讲解。虽然不能亲见十方诸佛和本师释迦牟尼佛，但我们和阿难一样，都能领受诸佛加持的法要。

在《华严经》中的“十方共证”，说的是十方

871 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“彼诸如来亦于五体同放宝光者，表佛佛道同也。来灌佛顶并灌菩萨罗汉者，表于因果一致，二十五圣同证大佛顶法，实无优劣也。”

如来共同证悟同一真理⁸⁷²；《法华经》中说“诸佛同示”，指诸佛共同开示一乘妙法；而《佛说阿弥陀经》中提到的“六方劝信”，则指六个方位的诸佛都在劝众生起信心⁸⁷³，这些都在表明诸佛之道是一致的。此外，在《地藏经》《维摩诘经》等不同的经典中，也常常提到十方如来的智慧、光明和加持，还描述了诸佛亲临维摩诘居士精舍的情景。对于凡夫来说，这些景象确实超乎想象。

我们对诸佛菩萨的境界感到不可思议也属正常，就像如今这个时代中，一般人对许多知识也难以理解一样，如天文学揭示的宇宙太空、深海探测发现的未知世界等，若非专业人士，如果仅仅因为难以想象就否认其存在，那就太武断了，毕竟我们的智慧是有

872 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“得未曾有感佛加被。故阿难大众俱得远闻。十方如来异口同音者。显道同。明可信故。华严十方共证。法华诸佛同示。弥陀六方劝信。皆此意耳。”

873 《佛说阿弥陀经义疏》（西湖灵芝崇福寺释元照述）：“初文如我今者等，即指前科六方劝信。”

限的。

这段开示很重要，因为十方诸佛同时为阿难放光说法，有两方面的必要：第一，印证诸佛如来密意无二无别；第二，为令阿难生起信心⁸⁷⁴。如果仅是释迦佛宣说法义，阿难或许会心生疑惑，但当十方如来都异口同声地说法，任谁都不能不信服。这不仅令阿难生起了更大的信心，更让我们明白：原来涅槃和轮回的根本都是六根。

眼、耳、鼻、舌、身、意根的运用之道，正是解脱的关键。如果善加利用，众生可以获得解脱；如果我们随习气而转，执著“这是白色、那是红色”，在眼花缭乱的世界中不断地生起实执分别念，必将沉溺在无边的轮回苦海中。

874 《楞严经通议》（明·德清述）：“微尘如来各有宝光同时来灌释迦顶者：以表释迦所说顶法与诸佛道同也！诸佛异口同音告阿难者：以阿难初请十方如来得成菩提妙奢摩他、三摩、禅那最初方便，故今正示观相，诸佛同告，以表十方诸如来一道出生死，即所示者乃诸佛最初之方便也！使汝轮转生死结根，唯汝六根，更无他物；令汝速证安乐解脱，亦汝六根，更非他物；以示诸佛修证皆同，欲令阿难谛信不疑也！”

◎ 阿难请益

阿难虽闻如是法音，心犹未明，稽首白佛：云何令我生死轮回，安乐妙常，同是六根，更非他物？

阿难虽然听到了这样的法音，但心里仍不明白，于是恭敬地向佛陀顶礼并请教导：“使我沉溺于生死轮回以及获得恒常大乐涅槃的根本，为什么都是六根而不是其他法呢？”

虽然听闻了十方如来的法音，但阿难依然有疑惑。为什么呢？有注释说⁸⁷⁵，声闻乘一般讲十八界，而这里却只提到了六根，似乎没有讲全，所以阿难继续在佛陀面前提问：“为什么生死轮回与涅槃解脱二者的根本都是六根，而不是其他法？”作为声闻乘行者，阿难尚未通达轮涅无二的道理，对此佛陀会在后文中为他解答。

875 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“意疑。如来常说法相。最要略者。亦有十八界等。今何惟是六根。而六尘六识皆不与耶。”

这里所讲述的道理，在《七宝藏》和《四心滴》等密法中也有提及。虽然表述的词句不同，但究竟意趣是一致的。因此我再再地说，如果想深入研究《楞严经》，最好精通五部大论，因为本经广泛含摄了因明推理、俱舍要义、中观空性以及般若境界等法义，虽然戒律方面的内容讲得不多，但也有涉及。若能进一步掌握密乘教法，尤其是大圆满的续部教言和实修窍诀，那我们学起《楞严经》来，应该会更加地游刃有余。

◎ 如来解疑

接下来，佛陀将为阿难宣说轮回和涅槃的根本为何都是六根。这段内容很重要。

| 佛告阿难：根尘同源，缚脱无二。识性虚妄，犹如空华。

佛陀告诉阿难：“根与尘同源，束缚与解脱无二。识的本性是虚妄的，就像空中的花朵一样。”

六根是眼、耳、鼻、舌、身、意根，六尘指六根的对境色、声、香、味、触、法尘。就胜义而言，根尘都不成立；在世俗谛中，它们都是由因缘和合而产生，没有真正的实体，因此可以说根尘同源。

解脱和束缚也是无二的，虽然在名言中可以承许解脱和束缚，但在胜义观察下二者都不成立，对此《中观根本慧论》⁸⁷⁶与无垢光尊者的《三自解脱》中都有阐述。总之，束缚与解脱无二无别，不仅根尘同源、缚解无二，就连意识的本性也是虚妄的。

佛陀解答了阿难的疑惑：六根、六尘和六识构成的十八界在究竟意义上无二无别，都如空花一般。虽然它们在显现中妙用无穷，但一经胜义观察都了不可

⁸⁷⁶ 《中观根本慧论》（龙树菩萨造论）：“诸行生灭相，不缚亦不解；众生如先说，不缚亦不解。”

得。《六祖坛经》云：“真如是念之体，念是真如之用。”真如与念头是体与用的关系，同样，六根、六尘和六识在显现中相互作用，这是缘起法的妙用；但究其本质，它们都不成立。

| 阿难，由尘发知，因根有相。相见无性，同于交芦。

“阿难，由六尘而产生觉知，因六根而形成相。相与见没有本性，就像交芦一样。”

佛陀对阿难说：根尘是互相观待而成立的，譬如依靠外境才能产生眼识，而依靠六根才能显现六尘之相。六尘引发了六根的觉知，也只有依托于六根，外在六尘之相才能显现出来。对境之相与有境之见都要依靠对方才能安立，二者都不存在任何实有的本性，就像交芦一样。

关于交芦，各家的解释不同：有的说其为芦苇类的草⁸⁷⁷，有的说是三支或两支芦苇缠绕在一起盘结成团，源于同一个根，而且内部是中空的⁸⁷⁸。就像交芦依靠而有、同根而生且内部是空的，虽然根、境、识似乎各自独立存在，有的起“相”的作用，有的起“见”的作用，但实际上它们的本体无二无别，在世俗中互相观待，密不可分。

这里的道理非常深奥，我们经常说“能取”与“所取”，一旦这二取在法界中消失，那么我执和法执也不复存在。众生为何会在轮回中漂泊？根本原因就在于“二取”，而二取或根境识其实都了不可得，本来无二。

877 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此芦异于常芦，生必二茎交并而立，二根盘结而连，单则扑地，不能自立，外实中虚。此喻有三义存焉：一喻相依，各无自立之性；二喻同源，本是一体不分；三喻根、尘、空、有，二者俱非。”

878 《西溪梵隐志》（清·吴本泰撰）：“盖取经根尘识三都无实性。同于交芦之义。”《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“相见既无自性。同于交芦。则中间所发之识。如交芦中空。又岂有自性哉。”

是故汝今，知见立知，即无明本。知见不见，斯即涅槃，无漏真净，云何是中更容他物？

“因此，你现今若于本具真知之上妄立知见，这实际上就是无明的根本。若能于本真之知见上不另起‘见’，这就是无漏、真实、清净的涅槃，在这之间难道还需要其他法吗？”⁸⁷⁹

《楞严经》中的这段经文不仅闻名遐迩，而且义理深奥，被高僧大德们频频引用，还有许多成就者依此证悟，足见其重要的地位。佛陀对阿难说，你应该明白，如果增益添设知见，就是无明的根本；如果不妄增知见，就是清净涅槃的境界，其中如何会有他法存在呢？

879 《首楞严经文句》（明·智旭撰述）：“知见二字。指真体言。立知二字。显示妄本。所谓妄为明觉。因明立所等也。即无明本者。即是非缚而言缚。即是所结。即是结元也。次知见二字。指本性言。不见二字。显示妙修。所谓不随分别。不循动静等也。斯即涅槃无漏真净者。即是非脱而言脱。即是解其所结也。云何是中更容他物。”

前文中说，轮回和涅槃的根本除了六根以外没有其他法，为什么呢？佛陀在这里解释了原因：不论是“有”的知见还是“无”的知见，知见的建立就是无明的根本。如果将知见立成“有”，那便是凡夫法，众生就会被束缚于轮回之中；如果知见被安立为“没有”，这样的单空是二乘法的根本，仍然无法获得究竟的解脱。

“知见无见”的意思是，知见存在与否都不真实，因为“有”也没有，“无”也没有，所有的法都了不可得，远离一切戏论，唯有如此才能证得涅槃。涅槃是无漏的、真性的、清净的。在这样的境界中，怎么还存在着有、无、是、非等边戏呢？

有注释引用《五灯会元》中的公案⁸⁸⁰，讲述了遇

880 《五灯会元》（宋·普济集）：“温州瑞鹿寺上方遇安禅师：福州人也。得法于天台。又常阅首楞严经。到知见立知。即无明本。知见无见。斯即涅槃。师乃破句读曰。知见立。知即无明本。知见无。见斯即涅槃。于此有省。有人语师曰。破句了也。师曰。此是我悟处。毕生不易。时谓之安楞严。至道元年春。将示寂。有嗣子蕴仁侍立。师乃说偈示之。不是岭头携得事。岂从鸡足付将来。自古圣贤皆若此。非吾今日为君裁。付嘱已。深身易衣。安坐。令舁棺至

安禅师的经历。遇安禅师对《楞严经》很有信心，经常披阅。一次，在读到“知见立知”这一段时，禅师开悟了，但他的断句方式和别人不同：首先是“知见立，知即无明本”，如果安立了知见，这种“了知”就是无明的根本；第二句是“知见无，见斯即涅槃”，知见本无，见到这一点便得证涅槃。后来他在讲述自己的境界时说：“此是我悟处。”这就是他开悟的地方。

很多部禅宗典籍中都提到了这个公案，虽然细节略有不同，但都公认遇安禅师是了不起的大成就者。禅师圆寂后，法体被安放在棺材里。过了三天，一些弟子非常伤心，打开棺材。结果禅师死而复苏，为弟子说法后，叫人不要再打扰他，说完才溘然长逝。这是非常稀有的示现。

室。良久。自入棺。经三日。门人启棺。睹师右胁吉祥而卧。四众哀恸。师乃再起。升堂说法。诃责垂诫。此度更启吾棺者。非吾之子。言论。复入棺长往。”

此处宣说的法义与《华严经》中的一段偈颂类似：“有见则为垢，此则未为见，远离于诸见，如是乃见佛。”意思是，一旦有了“见”，不论是实有的“见”还是无实的“见”，统统都是垢染。有见解并非正见，有时甚至是很低劣的见。那究竟的正见是什么？如《中观四百论》中说⁸⁸¹，远离有、无、是、非等一切见，才是真正见到如来。

总之，就大乘佛教的了义法而言，不论是有实法还是无实法，皆不应执著于心。谁具有这样的见解，谁便拥有了究竟的正见。

◎ 重颂

| 尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

这时，世尊想再次阐述这个道理，于是说了一

⁸⁸¹ 《中观四百论》（圣天菩萨造，法尊法师译）：“先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。”

首偈：

接下来，佛陀将前面所讲的内容再次以偈颂的方式进行宣说。以下颂词有部分内容是重复上文，还有部分不是重复，二者均以偈颂的形式来呈现。

重复前文的偈颂被称为“应颂”或“重颂”⁸⁸²，这是佛经的一种体例，用偈颂再次重申前面所说的道理，为什么要这样呢？因为就有些众生而言，对他们宣说长行文的效果不好，而当以偈颂的形式来呈现法义时，他们便能更容易地明白，所以佛陀将前面的教义总结成偈颂，再次简洁、清晰地表达出来，以饶益这类众生。⁸⁸³

882 《首楞严疏注经》卷五（宋·子璘集）：“泛论偈颂。总有四种。一阿耨鞞婆颂。不问长行并偈。但数字满三十二。即为一偈。二名伽陀。此云讽颂。或名直颂。谓以偈说法。非颂长行。三名只夜。此云应颂。四名蕴陀南。此云集施颂。”

883 《法华经大成》（清·大义集）：“长行后又说偈者。按龙树婆沙论云。有四义。一随国土故。有散华贯华之说。如此方序后铭也。二随乐欲不同故。有乐散华。有乐章句者。三随生解不同故。或于散华得解者。或于章句得解者。四随根利钝故。利者一闻即解。钝者再说方解故。又表佛殷勤慈海故。又为众集前后故。故有偈颂也。”

真性有为空，缘生故如幻，无为无起灭，不实如空华。

“在真如本性中，有为法是空性，依靠因缘而生之故，如同幻影；无为法没有生和灭，也不是真实的，犹如空中的花朵。”

这一颂也非常有名，前两句抉择有为法空性，后两句宣说无为法空性。在藏文本中没有涉及“有为”和“无为”，而代之以“真性”和“无实”，这种差异也许是由于译本不同所导致的。

这里的有为法包括前面讲到的根、尘和识⁸⁸⁴，无为法可以理解为根、尘、识的本性。二者分别对应相和性两方面，“相”是有为法，但其“性”没有一个成实的存在，故是如幻如化的无为法。

884 《首楞严经文句》（明·智旭撰述）：“有为。指根尘识相。有为之法。其体本空。以缘生故。喻如幻事。无为。指根尘识性。无为之法。亦复不实。以元无起灭故。喻如空华。”

这一意义在清辩论师的《掌珍论》中也有类似的表述⁸⁸⁵。我们在开讲本经的时候提到过，有一位学者叫吕澂，提出了质疑《楞严经》的一百问。《掌珍论》中与本经类似的偈颂也是吕澂质疑的理由之一，他认为，如果《楞严经》是真经，为什么在论典中会有相似的内容？提出这样的问题，表明他对佛法并不熟悉。如果多读经论，我们就会知道，经典中的许多词句常被论典引用，而且后代高僧大德们也常以偈颂的方式来宣说经义。

以上内容，可以用三相推理的方式进行阐释：真性中有为法是空性，缘生之故，如幻化；真性中无为法不成实有，无生无灭之故，如空中花⁸⁸⁶。无论是真是假，有为无为，万法在实相中都没有真实的体性，

885 《大乘掌珍论》（印度·清辨菩萨造，唐·玄奘译）：“真性有为空，如幻缘生故；无为无有实，不起似空华……为显斯义，先辨有为。以诸世间于此境上多起分别，故说是言：真性有为空，如幻缘生故。……”

886 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶立量云。真性有为是有法。空为宗。因云缘生故。同喻如幻。……真性无为是有法。不实为宗。因云无起灭故。同喻如空华。良以空华无起灭。空华无有实。无为亦尔。”

如《永嘉证道歌》中所说：“真不立，妄本空，有无俱遣不空空。”

——言妄显诸真，妄真同二妄，犹非真非真，云何见所见？

“说有为法虚妄，就表明与之相对的无为法是真实的，但其实此妄真二者都是虚妄。如同真、非真二者都不成立，还能谈什么‘见’和‘所见’呢？”⁸⁸⁷

如果虚妄与真实互相观待，那么妄与真本质上都是虚妄的，没有一法真实。真实衬托虚妄，虚妄又凸显真实，此虚妄与真实在本质上并无差别。没有观察前，很多人认为彩虹虚妄，而五颜六色的铅笔是真实

887 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此追颂根、尘同源。上半偈答难，难云：权教小乘，率以有为为妄，无为为真。今何以并无为，亦斥其不实耶？答云：言有是为妄，以显无为是真，分明对妄立真，真外有妄可对，真固非真，故曰合妄与真，同为二妄矣！《中论》云：‘若法因待成，是法还成待。’足证此义。犹非真非真，云何见所见：此半偈况显，上一非字，双贯真与非真，非真即一妄字，真指无为，妄指有为，真性绝待，双非真、妄，故曰犹非真与非真，云何是能见与所见耶？能见即根，举眼根以摄余五；所见即尘，举色尘以摄余五；又见即见分，所见即相分，见、相同依自证，况显根、尘见相，岂有异源乎？”

的，但若深入观察，一切法都是虚幻的。

“犹非真非真”，第一个“非”否定了“真”和“非真”二者：真实不成立，不真实也不成立。在究竟意义上，真与非真都已远离，如此见与所见又如何成立呢？所见指“尘”，能见指“根”，二者无法成立——前面讨论的道理在此再次被提及。

| 中间无实性，是故若交芦。结解同所因，圣凡无二路。

“根与尘中间没有真实性，故像交芦一样。结与解具有相同之因，所以出世的圣者与流转的凡夫并没有走两条不同的路。”

所谓的根与尘，都没有真实的体性，彼此之间只是相互观待，就像之前提到的交芦一样。有注释引用

了龙猛菩萨的教证：“若法因待成，是法还成待。”⁸⁸⁸

任何一个法如果依靠观待而成立，那么这个法也将成为另一法所观待之法，因此它们肯定不是真实存在的，如交芦般永远不会拥有真实的本性。实与无实在本体上也不成立，《华严经》云：“若实若不实，若妄若非妄，世间出世间，但有假言说。”无论是实有还是无实有、虚妄还是非虚妄、世间还是出世间，这些法都是名言假立，在胜义中并不成立。

“结解同所因”，结缚与解脱具有同一个因，“圣凡无二路”，圣者与凡夫并没有走上不同的道路，差别仅在于悟与不悟而已。无明与解脱的根本都是六根，凡夫执著六根而产生束缚，圣者断除执著而获得解脱。除了这一点以外，圣者和凡夫并非他途。

888 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“难云：权教小乘，率以有为为妄，无为为真。今何以并无为，亦斥其不实耶？答云：言有为是妄，以显无为是真，分明对妄立真，真外有妄可对，真固非真，故曰合妄与真，同为二妄矣！《中论》云：‘若法因待成，是法还成待。’足证此义。”

| 汝观交中性，空有二俱非。迷晦即无明，发明便解脱。

“你观察交芦的体性，既不是空也不是有，如果对此迷惑，即为无明，如果明了，便是解脱。”

根与尘如交芦般互相观待，仔细观察之下，空、有、二俱、非二俱等都是没有的——这就是我们经常讲的远离四边八戏。

“迷晦即无明”，如果对此迷惑，便是无明。何时能够清醒呢？“发明便解脱”。在藏译本中，“发明”被译为“一旦清醒”。迷惑时就是无明，众生对根、境、识的道理不明了，于是迷惑、沉溺在轮回中；而当我们对根、境、识的道理有了清晰的了解，就如从梦中醒来一般立即解脱。

有注释说“何难之有？”⁸⁸⁹这有什么难的呢？这是多么简单的事啊！但如果我们的心有执著，处于无明之中，那很难获得解脱。如果阿难尊者都对这个问题感到困惑，那我们就更不用说了。阿难表现得非常出色，在他的不断追问下，佛陀为我们讲授了许多窍诀。

这以上是重颂。在接下来的偈颂中，佛陀将宣说新的法义。关于这些内容，下一堂课中再为大家介绍。

889 《楞严经通议》（明·德清述）：“汝但观此交中之性，迷晦即是无明，若发明即成解脱矣！何难之有哉？”

第 57 课

2022 年 10 月 15 日

今天继续讲解《楞严经》第五卷的偈颂。

偈颂主要有两种形式，第一种是应颂或重颂，即对前面长行文中的意义以总结的方式重复宣说，这部分内容我们之前已经讲完了；第二种叫作孤起，即不依附于前文而直接宣说，就像植物从地面冒出来一样，展现了如来智慧海中的深妙法理。应颂和孤起颂都属于十二部经⁸⁹⁰。

890 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“十二分者。一修多罗。此云契经。（谓十一分及三藏中正文之外。余有前后相承。贯穿契合等义。别为修多罗分）二祇夜。此云重颂。三和伽罗那。此云授记。四伽陀。此云孤起颂。五优陀那。此云自说。六尼陀那。此云因缘。七阿波陀那。此云譬喻。八伊帝目多伽。此云本事。九闍陀伽。此云本生。十毗佛略。此云方广。十一阿浮陀达摩。此云未曾有。十二优波提舍。此云论议。孤山云。长行重颂并授记。孤起无问而自说。因缘譬喻及本事。本生方广未曾有。论议俱成十二名。广如大论三十三。”

接下来我们要讲的是孤起颂。

「孤起颂」

| 解结因次第，六解一亦亡，根选择圆通，入流成正觉。

“解开这些结需要按照顺序进行，当六个结都解开后，与之观待的‘一’也就不存在了。应当选择圆通根来修持，由此必然会入圣者流，最终成就无上正觉。”

前面阿难问到，轮回和涅槃的根本都是六根，那该如何解开这些结呢？他对此仍然感到困惑。

佛陀说，解开这些结应该按照次第进行。关于“解结因次第，六解一亦亡”，有许多解释方式，有

注释说⁸⁹¹，六根解开后，涅槃法也不成立。结若不生则无彼此，连一个结也不复存在，何况有六？也有法师认为⁸⁹²，这里的意思是只要解开六种结，那与之看待的一体之巾就不会存在。

解结的具体方法是什么呢？“根选择圆通”，在眼、耳、鼻、舌、身、意六根中，选择圆通根来修持。前面讲到，耳根是六根中最适合修行的，故先从耳根入手，对耳根的修行究竟后，其余五根也可以依次通达。“入流成正觉”，凡夫通过修行进入圣道，最终成就正等觉佛果⁸⁹³。

总之，行者以次第的方式了解六根的本体，只

891 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“此根初解先得人空。空性圆明成法解脱。解脱法已俱空不生。是名菩萨从三摩地得无生忍。一亦亡者。下文云。今日如来若总解除。结若不生则无彼此。尚不名一。六云何成。”

892 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“对结相之六，而说结元之一，六结既解，则六结之相不有，一巾之名，亦不复立，此正开后文，六解一亡之义。”“根中六结，若总解除，真体自显，一亡二字，非真体亦亡，真体本来，非一非六，所亡者，乃对六说一之一，此一六俱妄，乃属对待法故可亡，真体绝待，故不可亡也。”

893 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“若证得一根圆通，余五根之结亦解，便能入圣人之法性流，逆凡夫之生死流，就能成正等正觉。”

要六个结中的其中一个能解开，那其余的结也不复存在。以上是这段偈颂的大意，接下来，佛陀将通过比喻来解释如何解开六个结。

——陀那微细识，习气成瀑流，真非真恐迷，我常不开演。

“阿赖耶识极其微细，其中蕴含的习气形成了生死瀑流。对于二乘和凡夫，我担心他们对‘真’和‘非真’产生误解，所以平常不对他们宣说这方面的道理。”

“陀那”即“阿陀那”，阿赖耶识之义，即所谓的“含藏识”或“第八识”。“微”指微妙，“细”指细微。阿赖耶识是一种甚深、细微的识，其中含有各种善恶习气，这些习气形成了生死瀑流，如滔滔江河般相续不断。

在阿赖耶识中，既有“真”，也有“非真”，既有清静涅槃的真法，也有不真实、世俗、虚假或染污的烦恼等法。如此甚深微妙的法理，对于凡夫或声闻、缘觉等二乘人来说往往难以理解，因此佛陀说“我常不开演”，除了对少数具有善根的大乘行者之外，佛陀基本上不在声闻、缘觉或人天乘所化面前宣说阿赖耶识的道理。这就好比一个宝库里既有金银财宝，也有不清净的武器，这样珍贵的宝库不能轻易示人，只在合适的人面前出现。

众生的种种习气都储存在阿赖耶识中，如果我们对此深入思考，就会发现这非常有意思。为什么每个众生有不同的性情——既有善根、又有恶习，有时表现得很好、有时却表现得很差？我们自己也是如此，有时见到佛菩萨的身相，觉得自己很有善根；而当遇到逆缘或贪嗔痴的对境时，好像一点都没办法控制烦恼，仿佛自己已经成了最恶劣的人。为什么会这样

呢？因为众生的阿赖耶识中储藏了无量无边的种子，一旦因缘具足、习气成熟时，这些种子就会发芽、开花、结果，那时就不得不感受种种苦乐果报。

《解深密经》云：“阿陀那识甚微细，一切种子成瀑流，我于凡愚不开演。恐彼分别执为我。”这个教证我们很多人都会背，长水子璇的注释中也作了引用⁸⁹⁴，意为：阿赖耶识极其深细，其中蕴含的轮回种子像瀑流般奔腾不息。

佛陀没有向凡夫及二乘行者宣说此义，因为担心他们将阿赖耶识执著为“我”。许多外道修行人或执著“我”为恒常实有，或将“我”理解为创世者，所以佛陀在一般的经典中往往不轻易宣说这一道理。对于这些深刻的法义，大家一定要记下来认真思维。

894 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“深密经云。阿陀那识甚微细。一切种子成瀑流。我于凡愚不开演。恐彼分别执为我。意显前文根境识三六种结缚皆是此识熏习变生。执真执妄见有见空唯此识影。乃至十地菩萨所见佛身业识上见。若佛如来。已离业识。无自他相见。如起信说。此则正显已离俱生无明耳。”

阿赖耶识中蕴含的种子非常丰富，我们也无法预知其中会显现出什么，只要因缘具足，果报就会成熟。虽然不同译本的文字有所差异，但《解深密经》的这个教证在藏传佛教中非常有名，经常被高僧大德们引用。希望大家今后在讲经说法时，每堂课中都能以背诵的方式引用一些教证。

接下来的颂词稍微有些难懂，请大家打起精神来认真听闻。

—— 自心取自心，非幻成幻法，不取无非幻，非幻尚不生，幻法云何立？

“如果用自心证悟自心，本来不是幻化的法也会成为幻化的法；如果没有证悟，则连非幻的法也不存在。既然非幻的法尚且不存在，幻化的法又怎么能成立呢？”

藏文译本与汉地大德们的注疏略有不同，我先根据藏译进行宣说。

“取”为证悟之义。“自心取自心，非幻成幻法”，如果用自己的心证悟自己的心，那么本来不是幻化的“非幻”之法，也会成为幻化之法。在凡夫面前的非幻化法、不是如梦如幻的实法，也会显现为幻化法，因为当证悟一切法的自性时，我们便会发现它们皆无自性，如梦如幻。

“不取无非幻”，如果没有证悟，就连非幻的法也不存在。“非幻”指不是幻化，世间人把所见之物当作实有，不认为万法是幻化的。如果没有证悟，无论是幻化还是非幻化的法都无法成立。“非幻尚不生，幻法云何立”，如果连非幻的法都没有，那幻化的法又怎么能成立呢？以上是将“取”解释为“证”。

汉传佛教的温陵戒环、藕益、交光等几位大师的

解释与藏译不同⁸⁹⁵，他们认为，“自心取自心”中的“取”，是能取所取的取。如果以心执著自己的心，那么本来不是幻化之法也成了幻化。这里的“非幻”可以理解为真心，因为真心本来不是幻化而是符合实相的，但如果执著自我而被束缚了，恒常真心中就会变现出种种虚妄的幻化之相。

“不取无非幻”，如果没有能取，也没有所取，那轮回就不存在，此时乃至非幻化的法也不成立。在真正开悟的境界中“非幻尚不生”，如果连非幻化之法都不生，那幻化的法又怎么能成立呢？若心中没有二取执著，能所双亡，那么一切戏论都无法成立。在

895 《首楞严经要解》（宋·戒环解）：“颂解结入圆之要也。一切诸法，唯心所现。而于中取著，妄成根结。是自心取自心，非幻成幻法也。由妄取故，有幻非幻。若不妄取，非幻亦无。非幻尚无，幻法何有。幻法不立，则根尘顿净，圆通现前矣。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“夫一切根尘识等。皆是唯心所现。若依根取尘。舍尘取根。乃至舍根尘而取识。舍六识而独取第八识等。皆是自心还取自心。致使本非幻妄之性。全体成幻妄法。但使修行之人。达一切法即心自性。寂然不生取著。则不惟无幻。并无非幻。夫非幻尚自不生。幻法复云何立。譬如空尚不生。花岂有生也哉。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“但因不悟见相二分惟一自心。而乃误以能见之心。妄取所见之境。由是从无人无法非幻境中（即无明业识中）搅尘结根（即见精映色结色成根等）幻生法相人相。所谓从非幻而成幻法也。”

这样悟境中，幻与非幻都不存在。

对于不同的注释，大家最好仔细对照。《大乘入楞伽经》中也有类似的说法：“恶习熏于心，所现种种相，迷惑谓心外，妄取诸色像。”因为恶劣的习气熏染心识，于二取中产生外在的种种相，我们用迷乱的心态执著于这些现相，误认为心外存在着真实的山河大地等对境，虚妄地追求外在的色相——色相只是一部分对境，此外还有声、香、味、触、法等各种相纷至沓来。这样一来，众生便逐渐沉沦于轮回之中。以上描述的是未通达实相之前的状态。

《入楞伽经》又云：“若欲见真实，离诸分别取，应修真实观，见佛必无疑。”如果想要见到实相，远离一切分别与能取所取，就要修持真实之观，以自心观自心。通过这一修行，我们必定能见到佛陀与诸法的实相。以上《入楞伽经》中的教义与本经这一段的法义相合，《入楞伽经》在藏传佛教中也占有

重要地位，历代大德们对此都极为重视。

是名妙莲华，金刚王宝觉，如幻三摩提，弹指超无学。

“这个法门殊妙不可思议，犹如莲花般清净、金刚宝王般坚不可摧，以定慧等持安住如幻三摩地，能于弹指间超越至究竟无学之位。”

万法在世俗谛中如梦如幻，如果进一步观察，我们还能了知幻与非幻都不成立，在胜义谛中远离四边八戏。若通达此理，行者便能入于三摩地——这种定境被称为“妙莲花三摩提”，因为莲花象征内外清净，以此表示此定无有垢染；又被称为“金刚王宝觉”，代表这一境界如金刚王般坚不可摧，任何外力都无法将其摧毁，同时又具有如来一般的极为珍贵、殊胜的觉悟；此禅定还有一个名称是“如幻三摩提”，许多高僧大德依靠它在世间随缘而行、自在游

舞。虽然此三摩提没有自性，但依之能在幻化的境界中利益无量众生，所以被称为“如幻”。

“弹指超无学”，一旦获得这样的等持，行者便能在弹指间顿超至究竟无学的果位。藏译本中将此句解释为“弹指间离开了无学地”；从大乘的角度来看，无学地佛果已经是究竟境界，无法再被超越，但有注释说⁸⁹⁶，这里指超越了二乘的无学境界阿罗汉位，直接证得佛菩萨的果位；长水子璇还提到⁸⁹⁷，“超”是指行者在菩提的地道、劫数、证得迟速等方面有很大的跃迁，最终达到无学佛果。

这与大圆满中所讲的超越的道理十分相似，即在短暂的时间内圆满一切功德。长水子璇还引用了《圆

896 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“得循圆根，与不圆根，日劫相倍。故能于弹指顷，超过无学之位，但解三结，已齐无学，何况寂灭现前，乃至得成无上知觉乎？”

897 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此显速疾能至大觉。故一念不生即名为佛。超过地位劫数之说。如前文云歇即菩提。”

觉经》中的教证⁸⁹⁸：“知幻即离，不做方便，离幻即觉，亦无渐次。”一旦了知幻相的本性，我们便能舍离诸幻，不再需要依靠其他的方便法门；离开幻相后便是真正的正觉，这种觉悟不需经过次第修行。

在大乘显宗的经典中，也承许在短暂时间内证悟或成佛的可能性。有些人质疑藏传佛教中的“即生成佛”，但其实禅宗也有类似的说法，《圆觉经》的教证便是一例；包括本经所说的“弹指超无学”，也指出行者在弹指间便可圆满一切地道功德。对于我们普通人来说，不要说无学地，如果连初级的境界都没有证得，那对这些深奥的法义心生怀疑，也算情有可原。

《圆觉经》云：“离幻即觉，亦无渐次。”这句偈颂非常重要，大家应当记住它；还有自宗无上大圆

⁸⁹⁸ 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：圆觉亦云。离幻即觉亦无渐次。皆斯义也。然至觉时。亦无自果可为所得。故云超无学耳。亦是约迟速较量。故说为超。非是都越地位直至无上觉耳。

满的不共窍诀与境界，我们也需要牢记在心。这样做有两个必要：一是自心产生怀疑时，我们能借此摧毁邪见；二是当他人对自方质疑或攻击时，我们也能以这些理证作为工具，以智慧铲除对方邪见的根源。

《圆觉经》中详细讲述了菩萨的证悟境界，内容非常殊胜。据我所知此经没有藏文译本，以后有机缘的时候，我想将其译为藏文。南怀瑾先生曾讲过《圆觉经》，讲得非常好。他的《金刚经说什么》《圆觉经略说》等著作都很出名，此外还有讲解《楞严经》的音频，后经弟子整理成《楞严大义今释》，于 2016 年出版。

| 此阿毗达磨，十方薄伽梵，一路涅槃门。

“这无与伦比的法，是十方诸佛共同的妙修行路，获证无余大涅槃的唯一门径。”

“阿毗达磨”指对法⁸⁹⁹，包括大乘和小乘的阿毗达磨，在此处意为“无与伦比之法”，即《楞严经》中所述的无与伦比的解结法门。“薄伽梵”指世尊。

“十方薄伽梵”指遍布四方、四隅和上下之十方的诸佛如来。“一路涅槃门”，此法是十方如来唯一经行的涅槃之门。在一些密法典籍中，常以“十方诸佛之行境”“一切诸乘之顶乘”“如来之醍醐”等词句来赞叹殊胜的法门，如《大幻化网总说·光明藏论》和《一子续》等密法中都有相关的内容。

总之，《楞严经》中所讲述的解结之法是最殊胜的法门，十方如来均依此而证悟，获得不二涅槃。南宋时有高僧因“十方薄伽梵，一路涅槃门”这句偈颂引发疑情，在因缘际会之下顿悟，对这个公案感兴趣的人可以去了解一下⁹⁰⁰。

899 《佛学大辞典》（丁福保编）：“新称阿毗达磨。译曰对法。对法者智慧之别名。以智慧对观诸法真之理义”

900 《南宋元明禅林僧宝传》（清·自融撰）：“磬山天隐修禅师……独疑干峰十方薄伽梵一路涅槃门话。复枯坐蒲团二载。忍闻驴鸣。大悟差别玄旨。有偈曰。

以上是偈颂部分。

| 于是阿难及诸大众，闻佛如来无上慈诲，祇夜伽陀，杂糅精莹，妙理清彻，心目开明，叹未曾有。

听闻了佛陀无上慈悲的教导——应颂和孤起颂两种体式巧妙融合，文辞精妙、句法莹明，妙理无垢、透彻无碍，于是阿难和众人心开意解、慧眼洞明，叹其前所未有的。

此时，阿难与大众听闻了佛陀慈悲殊胜的开示，叹未曾有。

佛陀的开示中包括祇夜和伽陀，也即应颂和孤起颂。从能诠的词句方面，经文“杂糅精莹”，应颂和孤起颂这两种不同的形式巧妙融合，文辞美妙、章句清雅⁹⁰¹；从所诠的意义方面，“妙理清彻”，即义

忍闻驴子叫。惊起当人笑。万别与千差。非声非色闹。”

901 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“杂糅约祇夜言。杂谓偈对长行前后交错。

理殊胜微妙、透彻无碍。这些教言使阿难等众心开意解、智慧洞明，获得了前所未有的领悟。

与佛陀座下的眷属比起来，我们这些后学十分可怜。虽然都一样听闻了佛陀的教言，但阿难等一经闻法就心开意解、恍然大悟，而我们在听闻佛陀关于阿赖耶、如幻三摩地等法义后，有没有大彻大悟，或生起哪怕一点点特别的觉悟呢？如果有，说明我们得到了加持；如果什么感觉都没有，脑海里只想着什么时候下课、中午吃什么、晚上什么时候睡觉、生活费能不能按时到账、菜卖得贵不贵、某人对我不好，我要怎么报复他等等……如果我们闻法时想的都是这些平庸之事，连日常生活中的烦恼都没有消除，就更不要说获得什么“未曾有”的领悟了。

揉谓偈揉长行碎为段章故。精莹约伽陀言。精谓精纯。不杂长行。莹谓莹彻。单偈即明透故。杂揉故诠释玄微。精莹故显法明朗。故云妙理清彻。”

「以绾巾喻答阿难问」

◎ 阿难请法

阿难合掌，顶礼白佛：我今闻佛无遮大悲，性净妙常，真实法句。心犹未达六解一亡，舒结伦次。

合掌顶礼后，阿难对佛陀说：“我如今听闻佛陀以无遮大悲宣讲的本性清静、微妙恒常的真实法句，但内心仍未领悟‘六解一亡’及‘舒结伦次’的道理⁹⁰²。”

此时阿难真情流露，合掌顶礼后对佛说：我今天听闻了佛陀以平等无遮⁹⁰³的大悲心作出的教诲——讲述本性清静、微妙恒常的真实法句，就像乌云消散、阳光遍洒大地一样，实在是太开心了，我的内心感到

902 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“六解一亦亡者：对结相之六，而说结元之一，六结既解，则六结之相不有，一巾之名，亦不复立，此正开后文，六解一亡之义。”“如何是舒解也结伦次之义？伦者伦类，次者次第。”

903 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“又无遮有二。一人无遮。不择胜劣普施上法。此拣非机恐述。二法无遮。不悞秘妙合盘托出。”

无与伦比的欢喜和温暖。

尽管很欢喜，但阿难的疑惑没有解除。对于一些法义，他仍然没有通达，比如佛陀前面所讲的“六解一亡”以及“解结次第”。

就像阿难一样，我们当中也有些人喜欢问这问那。提问本身是件好事，但如果未经思考就随意发问，这样的问题没什么价值。尤其是对讲考者的提问，特别能反映提问者的水平。未经思考而提出的问题既没有意义，也缺乏深度。我们提问时要像阿难尊者一样，他所问的“六解一亡”和“舒结伦次”这两个问题就十分关键。

| 惟垂大慈，再愍斯会及与将来，施以法音洗涤沉垢。

“恳请世尊垂慈、悲悯与会及未来的所有众生，

施与法音甘露，洗涤我们相续中自无始以来沉积的垢染。”

阿难说，我再次祈祷大慈大悲的佛陀，请您垂怜和悲悯我等在场及未来所有有缘的众生，为我们开演法音。

阿难不是只考虑自己，而是一直挂念着我们这些未来众生。他深知佛陀一旦宣说这样的法理，必将对未来众生产生巨大的利益。实际上，阿难就是佛菩萨的化身。他请求佛陀施以法音甘露，彻底清净我们自无始以来在相续中积累的垢染。

研究《楞严经》是很有意思的事，有人专门统计阿难哭过多少次，还有人研究阿难问了多少问题，每个问题是什么，佛陀如何回答，这样的文章很值得一看。

◎ 如来作答

下面的内容相对容易理解。阿难提出问题后，佛陀以丝巾为喻来回答。观察过缘起后，我今天带了一根红色的哈达到现场。（堪布展示哈达）

| 即时如来，于师子座，整涅槃僧，敛僧伽梨，揽七宝几，引手于几，取劫波罗天所奉华巾，于大众前绾成一结。

这时，佛陀坐在狮子座上，整理好涅槃僧衣，拢了拢僧伽梨，伸手从七宝几上取出劫波罗天所供奉的一条花巾，在众人面前系成一个结。

就像世间人一样，佛陀在进行重要的开示时，专门整理了一下自己的衣服。关于“涅槃僧”，一些人认为是指佛陀的里衣，即里面穿着的衣物。佛陀在开示前，将里衣整理了一下，然后又拢了拢外面的袈裟，也许是因为他在法座上坐了很长时间，需要稍作

整理。在藏译本中没有明确提到里衣，只是说佛陀稍微整理了一下袈裟。

“揽七宝几”中的“几”就是茶几，相当于小桌子。接下来，佛陀将手靠在一个由七宝做成的茶几上，取劫波罗天供养的花巾。“劫波罗天”指夜摩天或离诤天，此天人曾供养佛陀一条花巾，类似于绸缎丝巾。“花巾”在藏文中译为“达呷”，可以指哈达，也可以指绸缎。

从天上来的天人拿着他们认为最好的礼物来供养佛陀，就像现在的藏族人在拜见某位大德时，手中拿着不同的哈达来供养一样。此外，“花巾”也可以理解为天人的衣服或衣料。

佛陀从茶几边拿起一条类似于哈达的花巾，打了一个结。我虽然不是佛陀，但示范一下具体是怎么做的，这样大家更容易理解。

| 示阿难言：此名何等？阿难大众俱白佛言：此名为结。

佛陀将这个结展示于阿难等前，问道：“这叫什么？”阿难和大众一同回答：“这叫作结。”

| 于是如来绾迭华巾，又成一结，重问阿难：此名何等？阿难大众又白佛言：此亦名结。

于是如来再次在花巾上打了一个结，又问阿难：“这叫什么？”阿难和众人又回答佛陀说：“这也叫‘结’。”

佛陀随后又将花巾——也就是哈达或绸缎，再次打了一个结，再次问道：“这个叫什么？”阿难和大众又回答：“这个也叫结。”因为佛陀打了两次结。

| 如是伦次绾迭华巾，总成六结。一一结成，皆取手中所成之结，持问阿难，此名何等。阿难大众亦复如

是，次第誨佛，此名为结。

就这样，佛陀连续在花巾上打了六个结。每打一结，都拿着手中打成的结问阿难：“这叫什么？”阿难和众人也是同样依次回答佛陀说：“这叫‘结’。”

以上内容看起来比较简单，接下来佛陀就要开示关键的问题了。

「答六解一亡」

佛告阿难：我初绾巾，汝名为结。此迭华巾，先实一条。第二第三，云何汝曹复名为结？

佛陀对阿难说：“我第一次用花巾打结的时候，你称之为‘结’。这条花巾实际上就是一条，在第二、第三次打结时，为什么你还称其为‘结’呢？”

佛陀指出，第一个是结，但后面的能否称之为

结，应该有待分析。

| 阿难白佛言：世尊，此宝迭华缉绩成巾，虽本一体。如我思惟，如来一绾得一结名，若百绾成，终名百结。

阿难对佛陀说：“世尊，这条珍宝叠花编织而成的花巾虽然本是一条，但我思维，在如来您打一结时就有一结之名，如果打了一百次结，就叫作百结。”

阿难回答佛陀，您刚才虽然用天人供养的珍宝绸巾打了六个结，但实际上只有一条花巾的自体。依我的理解，您在这条绸缎上先打了一个结，就叫作‘一个结’，接着又打了第二、第三个结……如果您打了一百个结，就可以说有一百个结。

| 何况此巾祇有六结，终不至七，亦不停五。云何如来只许初时，第二第三不名为结？

“何况这条花巾只有六个结，不是七个，也不是五个，为什么如来只认可第一次打的是结，而不承许第二和第三个为‘结’呢？”

如今这条绸缎上有六个结，不多也不少——既不是七个，也没有在打第五个结时停止，正好是六个结，为什么您只承认第一个是结，而后面的却不是？这一点我不明白。

六个结表示六根，在这里佛陀要用六结作为比喻，来讲述六根的本体与现相之间的关系。

◎ 一巾六结比喻自体六根

| 佛告阿难：此宝华巾，汝知此巾元止一条。我六绾时，名有六结。

佛陀告诉阿难：“这条宝花巾，你知道它本来只有一条。我在六次绾结时，名为六结。”

佛陀告诉阿难：你看这条宝花巾或哈达，原本就只有一条，对吗？我在上面打了六个结，你称之为六个结。这是大家共同承认的，没有什么异议，关键在于下面的内容。

| 汝审观察，巾体是同，因结有异。

“你仔细观察，巾的本体是相同的，但每个结不同。”

接下来，佛陀引导阿难仔细观察：虽然花巾的本体是一个，但由于结的不同，而出现了不同的现相。佛陀依次打了第一、第二……直到第六个结，每个结都不同，虽然哈达是同一条，但却因打结而展现出不同的形态。

| 于意云何？初绾结成，名为第一，如是乃至第六结生。吾今欲将第六结名，成第一不？

“你是怎么想的？第一次绾结完成而称为第一结，依此类推，直到第六结的产生，我现在可以把第六结称为第一结吗？”

佛陀继续提问阿难：你认为是否应该将第一次打的结称为第一结，乃至第六次打的结称为第六结？如果是，那么问题来了：第六个结可否叫作第一个结？

| 不也世尊。六结若存，斯第六名，终非第一。

“不可以，世尊。六个结如果存在，那么第六结就绝不能被称为第一结。”

阿难认为这个问题很简单，于是坚定地回答：第六个结肯定不是第一个结。只要六结存在，第六结的名称绝对不能称作第一。毕竟第六结在这边，第一结在那边，二者绝不能相互混淆。

| 纵我历生尽其明辩，如何令是六结乱名？

“纵使我尽历多生多世来明辨，又怎能让这六个结的名称混淆呢？”

他进一步表示：纵然我阿难穷尽智慧，经历多少生世进行辨别，也不能把第六个结当作第一个结——不仅现在不会承认，以后也不会承认。

不知道阿难会不会改变主意，我对此有点担心。阿难经常在开始时表现得很有把握，但到后来又不得不改变自己的说法。

我们应该和阿难一样，认为第六个结肯定不是第一个结。

佛言：如是。六结不同，循顾本因，一巾所造，令其杂乱，终不得成。

佛陀说：“正是如此。六个结各自不同，但追溯其本质，它们都是由同一条花巾所绾，就算要让它们

杂乱混淆也是不可能的。”

佛陀对此表示赞同：你说得非常对。六个结确实不同，但如果追寻起它们的本因，六个结都是由同一条花巾造就的，想让它错乱是做不到的。

| 则汝六根，亦复如是，毕竟同中，生毕竟异。

“你的六根也是如此，虽然本体相同，但它们的显现各个不同。”

关于这里提到的六根，大家在下课后还要认真思考。

对于这里的甚深法义，佛陀特别耐心地用比喻宣说：六根也是一样，它们的本体是如来藏妙明真性。眼、耳、鼻、舌、身、意六根都同样处于明空无二的清静真如之中，就像一条哈达打成六个结一样，于同一个本体——空性与光明中显现了六个根，产生了

不同的差别法。眼根肯定不是鼻根，鼻根肯定不是耳根，正如第一结绝对不是第二结，第二结也绝对不是第一结或第六结。从显现上来看，各个结不能混淆、错乱，但它们的本质是一体的。

这个问题，我们将在下一节课继续宣说。

第 58 课

2022 年 10 月 20 日

下面我们继续学习大乘《楞严经》。

「答六解一亡」

在佛陀与阿难的对话中，为了让阿难等眷属了解六根的本性，佛陀以一个比喻作为表示法，让大家明白所宣说的法理。怎么表示的呢？佛陀用一条花巾打了六个结，问：第六个结是不是第一个结？阿难等认为，虽然打结的花巾是同一条，但由于打了不同的结，所以从结的角度来看，六个结不是一体；但从花巾的角度，它们又是同体的。

在密法仪式中，上师有时也会用水晶球来表示心性，此外，还会让弟子品尝甘露、观明妃像、倾听声音、触碰柔软和粗糙的物体等，以此作为指示心性的方法。利根者依靠这些表示法，能立即认识自心的本性；而钝根者也可以通过比喻，思维其中的道理，从而对自心及万法有进一步的了解，最终领悟真谛。

◎ 一若不生，六云何成

| 佛告阿难：汝必嫌此六结不成，愿乐一成，复云何得？

佛陀对阿难说：“想必你不喜欢这六个结，希望它们恢复成一条花巾，那怎样才能恢复一体呢？”

佛陀对阿难说，你定是嫌弃这六结各异，不欲其成，而希望只有一个结，是这样吗？

阿难既无法说这六个结是一体，也无法说它们

是他体，毕竟六结在本体上是一体，在显现上又是他体；就如同六根一样，虽然本体是一，但在显现上六根的作用和形象都是不同的，所以阿难有些搞不明白。

| 阿难言：此结若存，是非锋起。于中自生，此结非彼，彼结非此。

阿难说：“结如果存在，是非争论就会不断出现。在这些结中自然会出现分别，这个结不是那个结，那个结不是这个结。”

阿难回答说：确实如此。只要这些结存在，就怎么都说不清楚，说它们是一体或他体的争论必然会不断出现，如第一个结不是第六个结，第六个结不是第一个结，等等。只要花巾上有不同的结，这些分别就无法平息，问题也无法解决，自然会产生许多困扰。

如果只有一条花巾，就不会有这些烦恼。阿难回答不出来，而佛陀还在不断追问。这让他非常困惑，希望将这些结全部解开。没有结就万事大吉了，他或许是这样想的。

| 如来今日，若总解除，结若不生，则无彼此，尚不名一，六云何成？

“如来您今日若能把六结全部解除，让结不再产生，就没有了彼与此的分别。连一结都没有，六结又怎能存在呢？”

作为佛陀的堂弟，阿难敢在如来面前畅所欲言，而其他弟子则不然。作为伟大的导师，如来既庄重又威严，具足佛陀的巍巍功德，许多人不敢像对普通人那样随意地和佛陀对话、聊天。

阿难认为，若如来能解开所有结，就再好不过

了。如果花巾上没有出现过六个结，那问题就从根本上得到了解决，不会再出现彼此之分。不用说这个结、那个结，第一结、第二结等，乃至“结”的概念都不存在。如果“结”都不存在，就没有所谓的“一结”。如果一结都没有，那么第六个结也不可能存在，因为第六个结必须以第一结为基础才能产生，所以，如果有一种方法可以让这些结全部或渐次消失，那是最理想的情形。

通过结的比喻，我们可以进一步理解：没有“根”是最好的情况。如果没有总的根，就不会有第一根；没有第一根，怎么会有六根呢？一旦有了六根，众生就会不断沉溺于六趣之中。阿难想让六根全部消亡，获得解脱——这不仅是阿难的希望，同时也是众生亟待解决的问题，因为我们是依靠六根而沉溺在六道轮回中的。

从另一个层面说，拥有六根也并非坏事。正因

为有六根，我们如今才能享受大乘佛法。如果眼睛无法看、耳朵无法听，乃至舌根、身根等都没有，那我们这一生未必有机会修学大乘佛法。尽管每个人根基不同，如讲考时有些人特别活跃，而有些人则一直张大嘴巴看着别人，不知道是愚笨还是大智若愚，但这些差别并不妨碍他们修学佛法，因为在分组讨论的时候，每个人都有讲考的机会。

虽然在记忆力和根基等方面有差别，但无论如何，大家都能接收大乘的法雨甘露，这就是人生中非常珍贵的经历。世上还有许多盲人、聋人、哑人和跛足等残障人士，他们在生活中有诸多不便，可见诸根俱全对修学者来说还是很重要的。当然，最重要的问题还是解脱六根。

| 佛言：六解一亡，亦复如是。

佛陀说：“我前面所讲的‘六解一亡’，也是同

样的道理。”

佛陀告诉阿难：跟刚才所讲的道理一样，如果根没有产生，那么一个根也不可能存在；如果一根不存在，六根也就无法安立。如果六根已经解脱了，与之观待的“一”也不可能存在，会同时得到解脱，那时真相便会自然显发出来⁹⁰⁴。

“六解一亡”是一个非常重要的问题，大圆满中也有类似的教义：如果有一种方法可以使某根自解脱，那么其余五根也会全面解脱。

「答解结次第」

◎ 结之次第

904 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“根中六结，若总解除，真体自显，一亡二字，非真体亦亡，真体本来，非一非六，所亡者，乃对六说一之一，此一六俱妄，乃属对待法故可亡，真体绝待，故不可亡也。”

| 由汝无始心性狂乱，知见妄发，发妄不息，劳见发尘。

“由于你无始以来心性狂乱，妄发种种知见，妄执相续不停，不断引起烦劳，从而显发种种世间尘相。”

对许多众生来说，解脱并非易事。为什么这么说呢？虽然明精圆觉是清静、无垢和光明的，但从无始以来，众生的心性一直处于迷惑之中，不断地产生无明，显现各种狂乱的状态。

如前面所说，当演若达多生病时，在他心前显现的迷乱现相无论如何都无法制止，也很难找到狂乱的真实原因。同样的道理，众生从无始以来心性狂乱，由此“知见妄发”，产生迷乱的知见和虚妄的现相；“发妄不息”，这些虚妄之相不断地出现，无法停止；“劳见发尘”，逐渐演化出种种色、声、香、味、

触、法等器世界和有情世界的显现。

对于这一段经文，虽然不同的注释中有不同的解释——或将其释为灭结、静结、动结等六结⁹⁰⁵，或与五蕴、粗细等法对应，以列表的形式来说明，这也不失为一种方法——但总的来说，大德们的要义都是一致的。

由于无始以来的习气根深蒂固，众生要解脱六根没那么容易，对此沉溺在轮回中的我们应该非常清楚。我们目前处于“见山是山、见水是水”的阶段，那些在六根前显现而又被执为实有的事物，并非仅仅在理论上了知其不存在就会立刻消失，这需要我们在心地上好好地下一番功夫。

905 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一细相三结……一念妄动曰狂。即初起无明义当灭结。以是解尽相故。真妄和合曰乱。即次成业相义当空结。以转现未分故。知见妄发者。能见所见虚妄发起即转现二相。义当觉结。以觉有能所相故。”“二粗相三结……发妄不息者。谓依于能觉所觉发起虚妄分别。相续无间即智续二相。仍属觉结。但行相稍显著耳。既已显著必至劳乱见分。结色成根即执取相。义当根结。根相始著故。根相既著计名起业故发尘劳。有世间业系苦相。义当动静二结。以有世间即有动静明暗等诸尘相故。”

接着，佛陀讲了一个比喻。

| 如劳目睛，则有狂华，于湛精明无因乱起。一切世间山河大地，生死涅槃，皆即狂劳颠倒华相。

“就像用眼睛直视虚空，直视太久就会看见虚空中有狂花乱飞，与之类似，在你湛澄精明的如来藏性里，毫无理由地生出种种妄见。世间一切山河大地，乃至生死涅槃，都像直视虚空而因眼睛疲劳颠倒后出现的空花一样。”

如果一直专注地盯着虚空，我们的眼睛会感到疲倦，这时眼前的虚空中会自然显现出毛发或花朵等迷乱的现相。在清静、无垢、光明的如来藏中，这些现相其实并不存在，但依靠暂时的因缘，或者说在真实的因不存在的情况下，各种乱象会在眼前无可遏止地出现。在眼翳患者或眼睛疲劳者前所显现的情况，与此处的描述一模一样。

世间的一切，如器世界的山河大地、众生界的生死轮回、不清净的染污法乃至众生所执著的清净无垢的涅槃法，都是依靠狂乱的习气而显现的颠倒相。学习《楞严经》后大家会明白，我们现在所见所闻的一切现相，就像空花一样显而无自性。对于这个道理，任何人都可以用义理来抉择，而不是盲目地认为：“虽然万法是真实的，但佛陀说是假的，所以我也不得不承认佛陀的教言。”

对于佛陀所说的道理，如果你不信，就要用自己的智慧来观察、用义理去推究。只要观察如理到量，势必能引发定解：所谓实有的法，即使在名言中也无法成立。

有些人可能认为：“这是佛教的一种说法，作为佛教徒，我不得不承认。因为如果违背了佛的教言，我就是个坏弟子。”实际上，在佛陀的教法中并不需要这样的弟子。我们应该依理分析，这才是生起定解

的正确方式。尤其是涉及中观大空性和密宗大光明等道理时，需要不断地深入闻思才能理解到位。到了那时，我们就会为自己是佛教徒而自豪，可以自信地说：用敏锐锋利的智慧观察后，我确实找不到佛法中任何不合理之处。

◎ 解之伦次

| 阿难言：此劳同结，云何解除？

阿难说：“这个疲劳就像六结一样，怎么才能解除呢？”

阿难问佛陀：六根的迷乱之相就像六个结一样，有什么方法可以消除吗？

| 如来以手，将所结巾偏牵其左，问阿难言：如是解不？不也，世尊。

佛陀用手将那条打了六个结的花巾往左边拉，然后问阿难：“这样能不能把结解开？”“不能，世尊。”

佛陀手中拿着那条打了六个结的花巾，现在将其往左边拉，一边拉一边问阿难：这样能不能把结解开？

阿难是一个明智的人，他知道对于已经打好的结，再怎么用力往左边拉，也只会令结变得更紧而已，根本无法解开。

| 旋复以手偏牵右边，又问阿难：如是解不？不也，世尊。

佛陀马上又用手将花巾往右边拉，再次问阿难：“这样能解开吗？”“不能，世尊。”

接着，佛陀将花巾上的结往右边拉，又问阿难：

这样能不能解开？阿难同样明智地回答说：不可能。这样结会变得越来越紧，无法解开。

| 佛告阿难：吾今以手左右各牵，竟不能解。汝设方便，云何解成？阿难白佛言：世尊，当于结心，解即分散。

佛陀告诉阿难：“我现在用手分别往左、右两边拉，竟不能解开这些结。你来试着想个方法，看看怎样才能解开。”阿难对佛陀说：“应当从结心去解，结便可以散开。”

佛问阿难：我用手往左边拉，又往右边扯，左右两边使劲拉都不能解开这些结。你有没有什么方便方法，怎么能把刚才打的六个结全部解开？

阿难回答：这个很简单，我有办法。什么办法呢？不是往右边拉，也不是往左边拉，而是从结的中

心把它解开，这才是最好的办法。

有注释说⁹⁰⁶，往右或往左拉的举动是有深义的：世间人认为一切法都存在，这种对“有”的执著相当于往左边拉，往右边拉则表示二乘行人对“空”的执著。不管是对空的执著，还是对有的执著，都会令众生不断地沉溺于生死，无法获得究竟解脱。这两种偏执以断见和常见为代表，如《中观庄严论释》中说⁹⁰⁷，若执著诸法常有，就属于常见；认为诸法在世俗中也不存在，则属于断见。

| 佛告阿难：如是，如是。若欲除结，当于结心。

佛陀告诉阿难：“是的，是的。如果要解结，应当要从结心下手。”

906 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“左右喻空有二边，凡夫著有，长沦生死，固不能解除诸结；二乘滞空，永晦涅槃，又安能得证圆通？”

907 《中观庄严论释》（静命菩萨造，全知麦彭仁波切释，索达吉堪布译）：“这时便出现了看待空性的常断见：也就是指执著万法实有（的常见）与甚至名言中也不存在（的断见）。”“如果承许以寂灭而获得涅槃，则成了断见；如果承许涅槃另外存在而不会有毁灭，则又堕入了常见。”

佛陀显得很高兴地说：是这样的，是这样的，你说得很好。如果真的想把花巾上的结解开，就要像你刚才所说的那样从结心下手。

此处指明了“中道”，也就是不堕有边，不堕无边，也不住中间的中观之道。一切法都无所住，这就是万法的实相。《大宝积经》云：“有是一边、无是一边，有无中间无色无形无明无知，是名中道诸法实观。”有是一个边，无是一个边，有和无的中间无有色、形、明、知，这就是中道。（堪布念藏文）大概是这个意思，我的藏文教证背得不算特别好，但应该够用，反正你们也听不懂。（众笑）

| 阿难，我说佛法从因缘生，非取世间和合粗相。

“阿难，我所说的佛法，从因缘生，并不是就世间法中的和合粗相而言的。”

在前文中，佛陀通过比喻说明中观不堕两边的道理；接下来，佛陀开始宣说解结的因缘。学过《缘起赞》、“中观”等法义的道友都知道，大乘佛法的核心思想是缘起性空。许多大德也赞叹：佛陀是“世间第一说”，因为没有谁能像佛陀一样讲解缘起性空之理⁹⁰⁸。

大乘佛法主要阐述缘起空性，但此处的缘起并非“世间和合粗相”。什么是世间和合粗相？就像有些人认为的那样，佛教的缘起观就是种下种子，种子发芽、生根，经历了从茎、枝、叶、花到结果的过程。这个过程当然是一种缘起，但只是外在事物上的粗相缘起；又如，我们在世间经历了从童年、少年到青年、中年以及老年的人生，这种因缘变化也是在众生

908 《中观根本慧论》（龙树菩萨造）：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”

《缘起赞讲解》（宗喀巴大师造，索达吉堪布译讲）：“谓凭缘起之理由，绝不依于边执见，此善说即怙主您，至高无上妙语因。……在这个世界上，正因为佛陀能说出这样好的语言或推理，所以他的善说第一，佛陀也成为最伟大、最无上的善说者。当然，这也是月称论师经常用‘月亮’‘世间第一说’等来赞叹佛陀的原因。”

相续上安立的粗相缘起。

佛陀在此处所说的解结缘起，并不是就粗相缘起而言的。粗相缘起不仅存在于佛陀的教法之中，乃至世间的植物学家、人类学家等稍微有一点专业知识的人，都会对学科研究的内容了然于胸——这些粗相缘起并不是特别甚深难懂的问题。

| 如来发明世出世法，知其本因，随所缘出。

“如来阐发说明世间法和出世间法，知道它们从什么因而来，也知道它们随什么缘而出现。”

什么才是真正的缘起呢？是如来宣说的世间与出世间法的缘起，以及它们的根本因。例如，有情世界和器世界真正的本体如来藏是什么样的，万法是如何从如来藏中显现为不清净的，如果认识了本性，解脱了六根，修行人将获得什么果位……这些甚深、微妙

的佛教缘起观，不是粗大心智所能了知的。

世间的粗大因缘与之不同，上到植物学家，下至从没上过学的老农都知道种下青稞就会收获庄稼；牧民们也知道秋天让牲畜交配，第二年就会产下幼崽……这些粗大因缘并非佛陀着重阐述之法。

常言道：“种瓜得瓜，种豆得豆。”以前我上学的时候，有一位教思想政治的老师不承认“善有善报，恶有恶报”，每次上课时他都会盯着我说：“种瓜得瓜，种豆得豆，所要表达的内容并不是某些人迷信思想中所认为的那样。”他还说：“培养学生首先要从思想上抓起，但有些人不伦不类……”其实，佛陀所说的解结因缘是非常深细的，并非世间的粗大因缘所能及。

| 如是乃至恒沙界外一滴之雨，亦知头数。现前种种，松直棘曲，鹄白乌玄，皆了元由。

“这样，乃至恒河沙等世界之外的雨滴，如来也知其数量。眼前的种种现相，松树为什么挺直、荆棘为什么弯曲、天鹅何以生来便白、乌鸦为何从来就黑，如来都能一一了知其根元和由来。”

佛陀是遍知，具体是怎样的呢？在恒河沙世界以外的地方，如果降下雨水，乃至雨滴的数量，佛陀都清清楚楚地知道。此外，对于松树挺直、荆棘弯曲、天鹅为白，乌鸦为黑等世间种种现相的来龙去脉，佛陀也全都了如指掌。

《释迦牟尼佛广传》中也有类似的记载⁹⁰⁹：从前，有一位鲜明仙人和一位碧蓝仙人。鲜明仙人的住

909 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“又久远之前有一鲜明仙人，当时在其住地有一尼枸卢妙树，蓊郁枝叶竟遍覆一闻距之地，鲜明仙人即住于此树下。他以神通欲观察并计量此树树叶总量，于是便花费十二年又七日光阴才最终得到确切数目。释迦牟尼佛当时也转生为一仙人，名为碧蓝仙人。他到鲜明仙人处与之交谈时，鲜明问他：‘于此整个世间，有无婆罗门能了知眼前尼枸卢大树之树叶总量？’碧蓝回答道：‘我就明了树叶总数。’鲜明非常惊奇，他试探说：‘若你知道，就请报出数目。’结果碧蓝根本不看树叶、树干，竟脱口而出树叶数目，他完全是以自身智慧力方能于一刹那间如实说出（藏文原文中有具体数目，可查阅），且所得数量完全等同于鲜明通过计算而得之结果。”

处有一棵茂密的大树，他用了 12 年零 7 天的时间终于数清了这棵树上树叶的数量，而碧蓝仙人瞬间就能说出准确的数字。这两位仙人就是后来的舍利子和释迦牟尼佛。

虽然我们无法确切了解松树挺直的缘由、一场大雨水滴的数量，但可以相信的是，“善有善报、恶有恶报”的因缘法则唯有佛陀才彻底知晓。一切法皆为空性，每一众生都具备心性光明如来藏，对于这些道理，我们要通过自己的智慧来抉择。

一些外道曾对乌鸦之黑和天鹅之白做过阐释，但其实，黑与白与我们在现实生活中对颜色的偏好有关，同时也反映了一定的因缘。从某种的意义上说，黑与白象征着恶与善。我时常在想，为什么医生的大褂是白色的，而有些暴力机关的制服是黑色的？最近法国约有 14 万人在示威游行，其中有很多穿黑衣的警察在街上维持秩序。白衣可能表示一种善意，黑色代

表什么？

无论如何，佛陀完全通晓乌鸦是黑色、天鹅是白色的因缘。有论典指出⁹¹⁰，这些问题没有多大的意义。对于众生来说，从痛苦中获得解脱才是最重要、最迫切的事——佛陀首先宣讲四谛法门、然后阐明万法真相的原因就在于此。

——是故阿难，随汝心中选择六根，根结若除，尘相自灭。诸妄销亡，不真何待？

“因此阿难，你要随自己的心意选择六根中的一根来修持，只要根结解除，尘相自然销灭。此时，一切虚妄境界全部消亡，不是真的又是什么呢？”

910 《释量论·成量品释》（法称论师著，麦彭仁波切释）：这位导师知晓身体昆虫的数目等对于渴求解脱的我们来说，他的方法没有任何所需要的实质，因此并不是要观察的。如果要对自己真正希求的事方面作观察，那么宣说所取灭谛与所含性质苦谛分别说为当得与当知，随之也说明了现前所取的方法要依靠道谛的法理、舍弃所含苦谛的方法要断除集谛的法理，宣说取舍及其方法的导师自己彻知以后也令他众了解，由此承许佛陀为量士夫。而并不是把知无有必要的昆虫数目等一切者建立为量士夫。”

佛陀对阿难说，你要做好心理准备，在六根中做出选择，找到一个圆通根进行修炼。

下文将要讲到，每位圣者具体是通过哪一根、哪一尘、哪一识而证悟的。二十五位证悟者全都证得了菩萨或阿罗汉的果位，而当时的阿难尚未具备这些境界，所以他需要参照圣者们的经历，在六根中择定一根进行修炼。

佛陀告诉阿难，如果将六根的根本全部遣除，外在的尘相就会自然灭亡，而后器世界和有情世界的妄相也会随之消散，唯一绝待的真心就能自然现前⁹¹¹，届时你将真正通达至高无上的境界。

接下来，佛陀用一个比喻来说明如何次第地解开这些结。

911 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“妄净真纯，惟一绝待真心，到此则彻法底源，一真一切真，无妄可对；不真即是妄，故曰不真何待？”

阿难，吾今问汝：此劫波罗巾，六结现前，同时解紫，得同除不？

“阿难，我现在问你：这一劫波罗巾上有六个结，能否同时将这些结解开？”

不也，世尊。是结本以次第绾生，今日当须次第而解。六结同体，结不同时，则结解时，云何同除？

“不能，世尊。这些结本就是按先后顺序绾成的，现在仍须按照顺序解开。这六个结虽然是同体，但结不是同时产生，解结的时候又怎能同时呢？”

阿难回答说：不可以。您打结时是一个一个次第进行，并不是同时完成的；如今要解除这些结，也只能一个一个地解，无法在同一时间内全部解开。虽然结的体是同一个，但从其反体来看，各个结并不相同。

据说如今有些气功师为人治病，似乎只用吹一下，病人身体里的结节就都消失了，这跟佛陀不同，因为佛陀打结和解结的时候也是一个一个进行的。打结的时候是次第进行，解开的时候也必然是一个一个地解，这是世俗的规律。

| 佛言：六根解除，亦复如是。

佛陀说：“解除六根也是这样的。”

如果不能在同一时间解开所有结，那么通达六根也应该次第进行。一般来说，如阿难等大多数人需要按次第来修行，但也有密法根基的行者可以一通百通，在同一时间内了悟诸法的本性。

| 此根初解，先得人空。空性圆明，成法解脱。

“这个根初步解除时，首先证得人我空。当修证到空性圆明之时，成就法解脱。

解结次第是怎样的呢？在六根中，首先选择一根作为开始，待解开或证悟了这一根，再修炼其余根。这是修行的次第，首先证悟人无我空性，在人无我达到圆满明澈之后，再慢慢解脱对法的执著。

丨 解脱法已，俱空不生。是名菩萨，从三摩地，得无生忍。

解脱法我二执之后，人我空、法我空二者都不再生，这就称为菩萨从三摩地得无生法忍。”⁹¹²

一般来说，面对声闻和缘觉之二乘种姓者，佛陀首先宣说人无我。在通达人无我的基础上，可以引导他们逐步证悟法无我。小乘圣者证悟了人无我，但对

912 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此根初解，先得人空者：此按逆流解结次第，于此根中，先解三结，尘亡根尽，根结已解，一根解除，其余五根，三结皆除，所谓一解一切解。解二结离尘，破我执分别，得与初果齐；解三结尽根，破我执俱生，与四果齐，得证我空之理，人空即我空也。三空之中，此空居前，故曰先得人空。即解前劳见发尘，根尘三结，而出分段生死。空性圆明，成法解脱者：此中含二结，以前虽得人空，尚未得法空，空性未臻圆明，法执未得解脱，若能先舍智爱，破法执分别，解一结；再舍理爱，破法执俱生，又解一结，则空性而得圆明，便成法解脱，反观涅槃，亦复如幻。此解前知见妄发，发妄不息，不住出世涅槃。”

于法无我只是部分证悟，所以还需要以次第的方式修行，逐渐使法我的执著消失，实现对法的解脱。“俱空不生”，解脱了法的执著以后人法二空，空也不会再产生，这样的行者就被称为依靠三摩地获得无生法忍的菩萨。

总之，修行的次第是先通达人无我，然后再通达法无我。对于利根者而言，能在同一时间内证悟二者。

「择定圆通根」

◎ 阿难请示

| 阿难及诸大众，蒙佛开示，慧觉圆通，得无疑惑。

听受了佛陀的开示后，阿难和与会大众智慧通达，对于解除根结的妙理不再疑惑。

在蒙受佛陀大慈大悲的殊胜开示以后，阿难和大众智慧圆满通达，他们对于六根解结之理都已经明白了，没有任何疑惑。

——一时合掌，顶礼双足，而白佛言：我等今日，身心皎然，快得无碍。

阿难等众同时合掌，顶礼佛陀的双足，对佛说：“我们现在觉得身心清净，畅快无碍。

此时阿难等人非常开心，齐心合掌，在佛的双足下恭敬顶礼，对佛陀说：我等在座弟子得到了佛陀的开示，身心皆得清净明了、无垢快乐，无有任何挂碍。

其实不仅是佛陀，在一些法师宣说大乘佛法时，有些闻法者也常常通过一部法或一堂课就解决了内心的许多疑惑，消除了相续中的烦恼。在闻法后，有些

人内心的转变是极为迅速的。曾经烦恼重重、心不清净、极其痛苦的人，在经过一段时间的闻法后，心逐渐与法相应，法慢慢地融入其相续，令他们的见解和行为变得越来越如理如法。心入于法是非常重要的，正如无垢光尊者在《四法宝鬘论》中专门宣说的那样⁹¹³：心入于法，法入于道，而道最终将不清净的识转化为智慧。

此时阿难等人已经遣除了怀疑，身心畅快。

丨 虽复悟知一六亡义，然犹未达圆通本根。

“虽然我们已觉悟了六销一亡的道理，但尚未了达什么是圆通本根。”

阿难继续说：虽然我们已了知前面所讲的六根次第解脱的道理，但关于圆通根的道理我仍未通达——

913 《四法宝鬘论略解》（全知无垢光尊者造颂，堪布索达吉译讲）的品名分别为：第一品心趋入法，第二品法入于道，第三品除道之迷，第四品转迷为智。

阿难的疑问是一个接着一个。

| 世尊，我辈飘零，积劫孤露。何心何虑，预佛天伦。如失乳儿，忽遇慈母。

“世尊，我等漂泊在生死海中，累劫孤零无依，哪里敢指望入于佛陀眷属之列。如今我们正如失怙的婴儿忽然遇到慈母一般。”

阿难说：世尊，我们这些众生自无始以来漂泊于苦海中，多生累劫之中没有依靠、没有怙主，孤苦伶仃地在轮回的旷野中感受着痛苦。“何心何虑，预佛天伦”，我们哪里想得到能以亲人的身份与佛陀相聚，享受这份天伦之乐呢。

阿难既是佛陀的堂弟，又能依止佛陀为上师，他感慨道，从无始以来转生至此，做梦都没想到有此良机，能与佛陀长时间地深入对话。他感到特别开心，

如同一个失去乳汁的流浪儿突然遇到了慈爱的母亲，感到无比幸福。

——若复因此，际会道成，所得密言，还同本悟。则与未闻，无有差别。

“若再因此际遇而成就圣道，固然十分难得，但若还像从前那样，对于所闻的深密教言仅停留在文字的解悟上，全无修证，那就和未听闻没有差别。”

对于这段经文，大德们有不同的解释，主要是对于“本悟”的理解不同。

第一种解释是⁹¹⁴：我们与如来相遇而成就道业，值此良机之时，如果对所得的秘密教言仍停留于文字

914 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此文翻译润文时，文字太略，意义不显。上二句之意，意谓：若复因此，奇逢幸遇，师资际会，果能依教修习，菩提道果克成，可谓无忝所生，不负所遇耳，所得密言：即常不开演之法，佛为演说，今亦得闻，果能从闻、思、修，由根解结，则三摩可入，法忍可证；倘若还同昔日，本以文字会悟，徒守知解，不加行证，则徒闻无功，与未闻者，无有差别也。”

的理解上，那就与未闻教言没有多大的差别。“还同本悟”意为还像以前那样停留在文字上，没有深入地实证实修。如果自相续依旧刚强难化，那就算闻法也没有多大的意义。

还有一种解释⁹¹⁵：依靠这样的机会成道，佛陀所讲的密言应成为我们悟入本觉之缘。也就是说，今天所得的特别秘密、甚深的教言应当“还同本悟”，成为觉醒和开悟的因缘，否则闻法与未闻几乎无异，这样就意义不大。藏译本的解释与后者类似。

前辈大德们虽然对个别词句的理解有少许不同，但大意是一致的：得到了这么好的机会时，我们应当充分地理解法义，同时将佛陀的教言付诸实修。如果不这样做，听到这些教言与未听到就没有太大区别。

915 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“际时会遇也。遭时遇佛。从兹得道。始觉合本若不曾迷，故云本悟。悟觉也。既不曾迷。唯是一觉。夫何更有见闻之异。故云未闻无有差别。”

听闻佛法后，我们务必要认真实修。如果没有好好修行，没有断除自相续的烦恼，那么即使听闻再高的妙法，除了种下善根以外，也难以产生立竿见影的效果。

这段话在《楞严经》中极为重要，当我们后学有幸遇到，应怀有难得之心、珍惜之心，将这些教言记在笔记本中。如果是利根者，还应当将所有的教言铭记于心，这样随时都能用得上。

| 惟垂大悲，惠我秘严，成就如来，最后开示。

阿难祈祷：“希望佛陀以大慈悲心，将秘密严净的佛法惠赐予我，成就如来最后的开示。”

阿难接着祈请大慈大悲的佛陀，慈悲地赐予秘密、庄严之法和最究竟、甚深的开示。当然，这种开示不一定非要由佛陀亲自传授，下文中有许多菩萨和

阿罗汉，在佛陀开许和摄持下为众生宣说各自的修行体悟。

丨 作是语已，五体投地，退藏密机，冀佛冥授。

讲完这些话以后，阿难五体投地，虔诚顶礼，退回自己的座位，静候佛陀的秘密教授。

阿难说完后，五体投地地顶礼。在藏译本中没有“五体投地”之句，只说阿难退到如来的一侧，静静等待之后的教授。

“退藏密机”，“退”指退位，“藏”意味着在身体和语言上不显露，以较为隐藏的方式表达，外在的身语表情等都不明显。“密机”指阿难在暗暗祈祷佛陀赐予秘密教言⁹¹⁶。

916 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“退藏密机者：退即退归本位，藏者藏诸心，而不形于口，心中默祷，是谓密机，望佛冥授，亦不必显说，此属意请；而佛大智鉴机，应其密请，故不自说，遂敕二十五圣，各说法门。交师所云：大权施设之宜，师资簧鼓之意，于兹备见之矣！”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“密机者秘密之机唯佛能知。非机不授。阿

“冀佛冥授”，阿难希望如来能赐予秘密教授，因为接下来的教言不是如来亲自宣说，而是由其他成就者传授的——这其中蕴含的密意，只能由闻者自行领悟⁹¹⁷。阿难并没有明确说：“佛陀啊，请您一定要亲自为我们说法。”他虽然期待如来传授秘密、庄严、究竟的法义，但与以往不同，这些想法并没有通过身语直接显露在外，只是在内心默默地祈祷。

各位大德的解释虽然在词句上有所不同，但基本上都表达了以上的意思。

◎ 佛问诸圣

尔时世尊，普告众中诸大菩萨，及诸漏尽大阿罗汉：汝等菩萨及阿罗汉，生我法中，得成无学。吾今问汝，最初发心，悟十八界谁为圆通？从何方便入三

难微谕其旨。不敢当场泄露惟是避而复位。隐而不发故曰退藏密机。”

917 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“望佛不须显说恐障悟门。但令二十五圣各陈悟由。则听者自能默契是曰冥授。”

摩地？

这时，世尊普告大众之中的大菩萨以及证得漏尽的大阿罗汉：“你们这些菩萨及阿罗汉，生于佛法中成就无学果位。我现在问你们，最初发心悟入十八界，以其中何法而为圆通？入三摩地，又以何法为起修之方便？”⁹¹⁸

在法会现场，有人与非人、圣者与凡夫等种种闻法者。此时，佛陀向诸位大菩萨和灭尽烦恼的大阿罗汉们提问，而并不是随意叫一个凡夫来回答。佛陀说：你们这些菩萨和阿罗汉，都是在我的教法中获得了无学果位的，今天我来考考你们。

接下来共有二十五位圣者一一作答，讲述各自修证的境界。十八界和七大中的每一个法，都有一位圣者证得圆通，其中耳根于最后阐述。每一法的代表都

⁹¹⁸ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“问谁为圆通，此是一意；又问从何法，为最初下手，起修之方便，然后得入三摩地，此又是一意。”

会宣说自己在因地时的证悟经历。

佛陀并没有问圣者们的果地境界，而是问：你们最开始修行时，是借由十八界或者七大中的哪一者得到圆通的？又是通过哪个方便法门入于三摩地的？

“二十五圆通”是《楞严经》中著名的段落，不知我们这里是否出现第二十六位开悟者？（众笑）下一堂课中，我们将从第一位圣者的境界开始讲解，这部分内容在字面上会容易一些。

第 59 课

2022 年 10 月 21 日

下面我们继续学习大乘《楞严经》。在前文中，我们用了很长的篇幅对十八界、七大进行了分析，这些内容也比较有难度。接下来，我们将学习圣者如何依靠二十五法获得证悟的真实案例，这些公案在其他经典中都比较少见。

对于我们后学者来说，如果真正想要修行，就应该像佛陀的二十五大弟子一样，依靠六尘、六根、六识、七大等二十五法而证悟。对于这些道理，密法中也有阐述，如在去年和今年的“四心滴”灌顶中，道友们接受了对色、声、香、味、触的直指。依靠这些直指，利根有缘者完全可以通达心性。

「观六尘」

接下来，我们将一一讲解二十五法。首先宣说六尘，然后是五根、六识、七大，最后是耳根——作为最重要的圆通根，耳根被放到最后广说。

这一段经文实际上是在讲述依十八界和七大而证悟的案例。在佛陀的这二十五位弟子中，一部分是阿罗汉，一部分是菩萨。

有大德认为⁹¹⁹，佛陀在宣说《楞严经》时已经建立了究竟一乘，所以虽然从表面上看这些圣者中有许多是阿罗汉，但他们的证悟境界都将归于究竟佛乘。虽然有一些观点认为这些阿罗汉的境界是不圆满、不了义的，而菩萨的境界是圆满、了义的⁹²⁰，但大德们

919 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“至若今经二乘作佛与法华同涂。阐提有性将涅槃共辙。教已开显偏即圆融故使鹿苑之所证同成一乘之顿理。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“普告众中，诸大菩萨，及诸漏尽，已回心大阿罗汉，非定性声闻之众。”

920 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“或曰涅槃说身因而皆小圣。净名入不二则俱大士。惟兹二十五圣大小相参而云方便多门归元不二。且陈那身子近悟偏空。普贤弥勒久证圆理。久近两异偏圆二殊安得圆通其归一揆。”

一致认为⁹²¹，这里所讲的境界都是了义、究竟的。实际上，这些阿罗汉皆为菩萨化现，已经证悟了如来藏本体圆满的境界，所以不必担心他们是小乘的阿罗汉。也许最初证悟时是声闻罗汉，但在佛陀面前得到印证时，他们的境界是很高的。

今天我们首先讲解六尘中与耳根相对应的声尘。值得注意的是，耳根被放在二十五法的最后讨论，而与之对应的声尘则在二十五圆通中位列第一⁹²²。

◎ 陈那观声

时，憍陈那五比丘，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我在鹿苑及于鸡园，观见如来最初成道，于佛音声悟明四谛。

921 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“按后文佛言彼等修行实无优劣。是知此中诸圣名位大小法门偏圆皆同一味圆实。正脉灌顶咸同此说。”

922 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“六尘应以色尘为首，今以声尘居先，后以耳根殿后者，以此方真教体，清净在音闻故也。”

此时，憍陈那等五比丘从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我在鹿野苑及鸡园亲见如来最初成道后莅临此处，从佛陀的法音中悟到了四谛之理。”

憍陈那也称憍陈如，是五比丘之首。在佛陀最先度化的五位比丘中，包括憍陈那在内的三位是佛陀父系的宗亲，另外两位是佛陀母系的亲族。悉达多太子苦行时，五人也曾同行。后来在修行生涯中，他们对太子失去了信心，离开太子前往鹿野苑独自修行，但直到被佛陀度化前，他们并没有修成正果。佛陀在成道后，首先来到鹿野苑为五人初转法轮，至此他们才获得了证悟⁹²³。憍陈那是五比丘中第一位证悟的，所以经论中提到五比丘时，通常以他作为代表。

923 《楞严经通议》（明·德清述）：“五比丘乃佛最初得度者，佛出家时，净饭乃命家族三人：一阿显婆、二跋提、三摩诃男拘利，舅氏二人：一憍陈那、二十力迦叶，敕此五人随卫，后舍佛各修异道；及如来成道，思度五人，遂至鹿苑三转四谛法轮。”

《楞严经宝镜疏》（清·溥畹述）：“以佛初入山时。父王思念。遣彼侍卫。然此五人。三喜五欲。二喜苦行。佛苦行时。三即舍去。及受乳糜时。二又舍去。俱往鹿野苑中。同修异道。”

憍陈那从自己的座位上站起来，在佛陀的足下顶礼并禀告佛陀：“我在鹿野苑和鸡园，有幸亲眼见证了如来初成道后转法轮的情景。那时，我从佛陀的妙音中悟到了苦、集、灭、道四谛的真相。”他是通过聆听佛语，也就是依靠声尘而开悟的。历史上也有许多大德是在听经闻法时获得证悟的，这些都是通过声尘而开悟的例子。

文中提到了鹿野苑和鸡园。鹿野苑是仙人修行的地方，其中有鹿等野兽，还有飞鸟、鸡等许多动物⁹²⁴。关于鸡园，有论典中说⁹²⁵，释迦牟尼佛在因地时曾是一只野鸡。当时森林起火，它飞到恒河边，将

924 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“鹿园即鹿苑，在波罗奈国境，为古帝王苑囿，又为帝王养鹿之园。……此处乃钟灵之地，多有仙人在此修行得道，又名仙苑。”

925 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦·鸠摩罗什译）“复次，昔野火烧林，林中有一雉，勤身自力，飞入水中，渍其毛羽，来灭大火；火大水少，往来疲乏，不以为苦。是时，天帝释来问之言：‘汝作何等？’答言：‘我救此林，愍众生故！此林荫育处广，清凉快乐，我诸种类，及诸宗亲，并诸众生，皆依仰此。我有身力，云何懈怠而不救之？’天帝问言：‘汝乃精勤，当至几时？’雉言：‘以死为期！’天帝言：‘汝心虽尔，谁证知者？’即自立誓：‘我心至诚，信不虚者，火即当灭！’是时，净居天知菩萨弘誓，即为灭火。自古及今，唯有此林，常独蔚茂，不为火烧。”

自己的翅膀浸湿后飞回来扑火。这个过程持续了很长时间，天人在感动之下，降下雨水扑灭了火焰。因为有这段佛陀因地度化众生的事迹，所以后人将此地称为鸡园。

鹿野苑和鸡园在佛教经论中很常见，憍陈那为什么在此处同时提及两个地方，五比丘究竟是在哪里证悟的呢？有大德解释⁹²⁶，佛陀在鹿野苑初转法轮时，虽然五比丘都聆听了佛陀的教导，但因为根基不同，利根者在鹿野苑就当下开悟了，而钝根者没有立刻开悟，后来他们去到鸡园等处继续修行，最终获得了证悟。可见，鹿野苑是他们共同听闻教授和利根者开悟的地方，而鸡园是他们中部分人后来证悟的地方。

释尊因地扑火的公案在《释迦牟尼佛广传》中也

926 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“按诸经论皆言憍陈那等在鹿苑闻四谛法成阿罗汉。今云及与鸡园者。或五人根有利钝。闻法同在鹿苑。悟证有在鸡园者故。去佛成道不远故无妨说观见初成。”

有记载⁹²⁷。当时，憍陈那在现场亲见世尊转法轮，聆听了佛陀的教诲，而佛陀的妙音声尘使他证悟了四谛的真相。

佛问比丘，我初称解，如来印我，名阿若多。妙音密圆，我于音声，得阿罗汉。

憍陈那说：“佛陀问比丘是否了解法义，我第一个回答‘已经了解’，如来即为我印证，赐名‘阿若多’。我圆满通达了声音的自性微妙难知、清净圆满、周遍法界，因此是通过音声而获得阿罗汉果的。”

憍陈那说：当时佛陀问比丘们开悟的情况，我是第一位被佛陀印证的开悟者。“解”的意思是开悟。

927 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“另外，释迦牟尼佛往昔曾转生为森林中一沙鸡仔。当时因两棵树木磨擦燃起大火，沙鸡仔看到森林中多有众生便自然生出悲心，它将翅膀泡在水里，然后抖落水珠于正燃烧之森林上方，同时大声祈请道：‘此地有众多不能飞翔之禽鸟，请大火马上熄灭，再不要燃烧！’最后因它慈悲心之真实力，大火终于停止肆虐。帝释天随即也施以帮助，他开始降下大雨，最终将火彻底熄灭。”

佛传法后问比丘：“你们开悟了吗？”憍陈那第一个回答：“我已经开悟了”。于是佛陀为他印证，取名为阿若多，即“最初解”。在藏文中意为“全知”，因为他是释迦牟尼佛初转法轮时第一个明了四谛真相的弟子。

对于声尘，经中用“妙音密圆”来描述，而相应于色、声、香、味、触等尘，接下来还有“妙色密圆”“妙香密圆”等词句。憍陈那依靠佛陀的微妙声音，通达了如来藏隐秘的本来面目，于是获得了这样的境界：声尘的自体，也就是秘密光明如来藏的本性是圆满透彻、周遍法界的。憍陈那依靠佛陀的妙音——声尘而获得了阿罗汉果位。

| 佛问圆通，如我所证，音声为上。

“佛陀问哪个法门最为圆通，如我亲证，音声是最重要的菩提之因。”

佛陀正在向弟子们问哪个法门最为圆通，“圆通”在藏译本解释为“菩提之因”。憍陈那回答，对我而言，六尘中的声尘是最重要的。

以上是佛陀第一位弟子的回答。

◎ 沙陀观色

接下来是佛陀的第二位弟子，观色尘而开悟。

| 优波尼沙陀，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我亦观佛，最初成道，观不净相，生大厌离，悟诸色性。

优波尼沙陀这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我也亲见佛陀最初成道，而后广转法轮。我通过修不净观而产生了强烈的厌离心，由此领悟了一切色的本性。”

优波尼沙陀，藏语为“涅得”，意为“近少”，即通过修行令烦恼越来越少；还可解释为“色性空”，即色的本性是空。优波尼沙陀原本性情顽劣，贪心较重⁹²⁸，但后来他经过修学，依靠色、声、香、味、触中的色法而证悟。

“我亦观佛，最初成道”，优波尼沙陀从自己的坐垫上站起来，顶礼佛足后对佛说：“我也见证了佛陀最初成道后传法的经过。”佛陀成道不久，他便有机会亲见。“观不净相”，当时因为优波尼沙陀贪心较重，佛陀便让他观修不净相，修持后他对肉身产生了极大的厌离心，证悟了色尘的本性，通达色空之理。

藕益大师将不清净分为五个方面⁹²⁹：第一是生处

928 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“优波尼沙陀，此云色性空。优波虽属利根，烦恼障重，性多贪欲，故佛教修不净观，以对治之，遂于此身，生大厌离。”

929 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“今观不净。别在内色。悟诸色性以从不净者。所谓五种不净。一生处不净。胎中与糞秽杂处。生从尿道而出。二种子不净。

不净，生处指母胎，此处不可能是干净的；第二是种子不净，父精母血作为身体的种子，也没什么清淨的；第三是相不净，相即形相，剖开人的身体后，从头到脚没有任何干净的部分；第四是性不净，即本性不清淨，也就是三十六种不净法；最后是究竟不净，人死后尸体没有任何清淨之处。

通过对这五种不清淨相的观修，优波尼沙陀最终悟到了色的本性。一般而言，凡夫很难控制对美色的贪恋，但如果用智慧观察，所贪著的对境色法的哪一部分是干净的呢？《入菩萨行论》第八静虑品中就分析了人体的不净之理，龙猛菩萨在《中观宝鬘论》中也进行了广泛的讨论，《入中论》中对此也有提及。

攬父母精血为体。三相不净。从头至足。纯是秽物。四性不净。根本从秽业生。托于秽物长养。其性自是不可改变。身中共三十六物。内有十二。名性不净。（皮肤血肉筋脉骨髓肪膏脑膜）。外有十二。名相不净。（发毛爪齿眵泪涎唾屎尿垢汗）。中有十二。通于相性。（肝胆肠胃脾肾心肺生藏熟藏赤痰白痰）。五究竟不净。业尽报终。如朽败木。大小不净。盈流于外。体生诸虫。啖食其肉。皮肉既尽。惟余白骨等。言白骨微尘归于虚空者。明其不净苦空无常无我耳。”

| 以从不净，白骨微尘，归于虚空，空色二无，成无学道。

“从不净到白骨与微尘次第观察，最终归于虚空，空与色两者皆无，因此，得到阿罗汉的果位。”

优波尼沙陀悟到了什么？他讲到了观修的过程：我首先观察整个人的身体，通过腐烂想、青瘀想、丑恶想等修法来观身不净，就像泰国、缅甸等地的修行者多从不净观开始修起一样；接着修白骨观，观想全身腐烂，只剩下骨架；再进一步观修，除了微尘以外，骨架本身没有任何实有之法；最后思维一切归于虚空，由此通达色空无二。

对于眼前所见的美色，优波尼沙陀一开始了知其本体为不清净，然后见为白骨，然后是微尘，之后是虚空，空和显现无二无别，最后入于无学道。优波尼沙陀本来是佛陀最调皮的弟子之一，但通过对不净和

无我的观修，最终获得了成就。

| 如来印我，名尼沙陀。尘色既尽，妙色密圆，我从色相得阿罗汉。

“如来为我印证，并赐名为‘尼沙陀’。当尘色消尽，自性妙色现前，微妙难知，清净圆满、周遍法界。我通过观察色法而证得阿罗汉果。”

“优波”为近，“尼沙陀”为少⁹³⁰。优波尼沙陀说，获得无学道后，如来为我印证，并取名为“色性空”，因为我是通过色法而获得证悟的。藏语中称他为“涅噶”，虽然从字面上看没有“色性空”之义，但优波尼沙陀所证悟的就是色法的空性。在此正好提醒一下正在编撰辞典的道友，可以专门以人名来收录词条，这里就是一例。如果没有做这个工作，有些经

930 《佛学大辞典》（丁福保编）：“慧苑音义上曰：‘优波尼沙陀分，正云坞波尼杀昙。言坞波者近也，尼杀昙者少也。’慧琳音义一曰：‘优波尼沙陀分，梵语算法。数之极也，大论释为微细分析至极之言也。’”

论中的人名确实不容易查到。

外在的色尘是眼睛的对境，白、红、蓝等颜色或者三角形、椭圆形等形状都是色尘。当这些色尘清净后，心前显现出“妙色密圆”，即色法的本来面目，秘密、圆满、周遍和清净光明的本性。

在这二十五位圣众中，每一位阿罗汉的境界都相当高，并不是只停留在人无我的层面。如大德们认可的那样，本经宣说的是大乘究竟法门。虽然发言者显现上是阿罗汉，但他们已经证悟了大乘真谛。

| 佛问圆通，如我所证，色因为上。

“佛陀问我何为圆通，依据我自己的亲身证悟，色尘是悟入菩提的最殊胜之因。”

众生的根基千差万别，因此佛陀为我们传授了八万四千法门。虽然都是佛陀传授的同一部法，但有

些人依靠声尘而开悟，有些人依靠色尘、香尘、味尘、触尘或法尘等而开悟。如果因为自己喜欢某个法门，就认为别人也应该理所当然地喜欢这个法门，这样一概而论的观点不太合理。每个众生心相续中的意乐和根基都不相同，与某人相应的法不一定适合其他人。就像一道菜，一个人觉得特别好吃，另一个人认为还过得去，第三个人则很不喜欢。对于这三个人，同一道菜给他们带来的是快乐、等舍和痛苦的感受。

所谓“众口难调”，不论是讲法还是发言，我们都很难让所有人满意。一些世间的领导很想将方方面面的事情做到圆满，但这个愿望很难实现。最近刚刚离职的英国首相特拉斯在上任时兴高采烈，但不到四十天便宣布辞职，距他前任辞职还没过去多长时间。特拉斯的儿子才四个月大，却已经经历了两位首相和两位国王的任期，一度被坊间引为笑谈。英国最近局势动荡，高层更换频繁、民众要求加薪等等，在这

种情况下做领导确实很难。

有些人在刚发心做负责人的时候信誓旦旦：“我一定要圆满发心，把这个部门管好。”但遇到几件事后，他发现部门里这人不满意、那人不满意，领导和下属都对自己有意见，无奈之下只能辞职。这样看来，我还算有一些能力，毕竟已经管理降魔胜利洲这么多年了。当然，管理学院也不全是我个人的功劳，还有各方面的因缘。总之，如果一个人做事想要让每个人都满意，的确是很难的。

上师们弘扬佛法也是如此。将来我们这里的很多道友都有弘法利生的缘分，但弘法的事业能做到哪一步，主要还是要靠自己：首先人要坚强，其次要有善巧方便——情商要高一些，智商倒在其次，如今智商太高，也许反而不能为人所容——总之需要作各方面的平衡。俗话说“当局者迷”，局外人评头论足是很容易的，但轮到自己去做事时，可能一点小事情也未

必能做好。

总之，由于根基不同，有的众生通过色尘开悟，有的因色尘而痛苦；有的因为声尘开悟，有的却因声尘而感到忧愁。

◎ 香严观香

下面是第三位香严童子，他因为香尘而开悟。藏译本中提过一位香严菩萨，但这位童子似乎是阿罗汉。这里的“童子”，并不是我们提到“文殊童子”时所指的年轻的含义⁹³¹，而是指此佛子童真入道⁹³²。

｜ 香严童子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我闻

931 《中观庄严论释》（静命菩萨造，全知麦彭仁波切释，索达吉堪布译）：“何者之意与法界平等、远离一切戏论之荆棘，即是‘文’；以（具如所有与尽所有）二智的智慧身乃至虚空际恒常周遍任运饶益众生，也就是圆满二利的‘殊’。这样的‘文殊’尽管是一切如来无分别智慧的本体，但行相却现为十地大菩萨，乃至轮回未空之间以永恒稳固、无老无衰的童子身相住世，故为‘童子’。”

932 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“童子者不取稚齿。以其不坏童真堪进道故。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“童子者：童真入道，并非年龄幼稚也。”

如来，教我谛观诸有为相。

香严童子从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“如来教我审谛观察一切有为法之相。”

香严童子自陈他是听从佛陀的教导，观察有为法之相。

——我时辞佛，宴晦清斋，见诸比丘烧沉水香。香气寂然，来入鼻中。

“我听闻教导后辞别佛陀，在清静斋室中韬光养晦地自修，看见比丘们在烧沉水香，香气寂然地入我鼻中。”

在佛陀面前听闻教法后，香严童子辞别世尊，独自前往清静的地方修行。“清斋”指没有任何喧嚣扰乱的静地，“宴晦”指在这个远离喧扰的地方韬光养晦地修持。

香严童子见到其他比丘正在烧沉水香。沉水香是一种天然的香木，是因香树倒地，时间久了之后，树木的外层腐木朽蚀剥落，但树心坚硬的木质沉积不坏，遇水则沉。与一般的香木不同，沉香在燃烧时没有烟火之气，馥郁宜人，散香悠远⁹³³。

作为佛教徒，我们每天会在三宝所依前供香。有些香非常好闻，而有些香则不一定。听说某个品牌将一位堪布的名字印在香的包装上，堪布说：“你们印上我的名字也没用，因为香的味道很难闻，就像烧破衣服一样。”此类香气不仅无益于修行，反而让人心生厌烦。真正取材天然、制作如法的香，点燃时气味清净寂然，不会刺鼻或熏眼。

丨 我观此气，非木非空非烟非火，去无所著，来无所

933 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“梵语阿伽嚧此翻沈香。灌顶云。有等香树。斫着地久。外朽心坚置水则沈。名曰沈水。华严云阿耨达池边出沈香名莲华藏。若烧一丸普熏阎浮。据此则鼻不蒙烟可知。香气寂然者无形无声。既无形无声而言来入者。但鼻中觉有香气。非比常香必蒙烟也。”

从，由是意销，发明无漏。

“我观察这香气的来源，既不是来自木，也不是来自空，不是来自烟，也不是来自火，而且香气离开后不知道去往哪里，到来时也找不到从何处来，因此意识寂灭，心性得以显发而证得无漏。”

大家在讲经说法或修学打坐时应该焚香，或许我们也能因为闻香而开悟。香严童子就是这样，因为旁边有人燃香，他发现香气并不是从烧香所用的木条而生，否则只要有木条，不用点燃也能闻到香味；也不是从空中产生，因为虚空恒时存在，但空中并不常有香气；不是从烟而生，因为沉水香的特点就是无烟；也并不是从火而生，因为如果香就是火，那么一旦香味进入鼻孔，肯定会被灼烧。有些注释将此解释为“破四边生”⁹³⁴，从四个方面进行破斥。

934 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“吴兴曰。凡言性空。必推四性。今当以木为自。烟火为他。和合为共。空为无因。此似衍门观幻有即空之相。”

此外，香尘无来无去。“去无所著”，去处无所寻觅。香气飘来之后，到底去了哪里？往东、往西都无处可寻。“来无所从”，香气的来处也找不到。从显现的层面来说，似乎香气是在点香的地方出生的，但若细细寻找，确切的来源也无迹可寻。

“由是意销，发明无漏”，既然找不到外在的香尘，能取的意识或执著它的有境也自然而然地消亡，无漏智慧得以显发。

| 如来印我，得香严号。尘气倏灭，妙香密圆，我从香严得阿罗汉。

“如来为我印证，我因此得到‘香严’的名号。香尘之气迅速消失，自性妙香现前，微妙难知、清净圆满、周遍法界。我从香严得阿罗汉果。”

如来为他印证，并为他取名为“香严童子”。当

世俗香气泯灭的瞬间，香严童子现前了圆满美妙、清净秘密、周遍一切的自性妙香，通达了如来藏的本来面目，依靠香尘获得了阿罗汉果位。

| 佛问圆通，如我所证，香严为上。

“现在佛陀问圆通，依我亲身所证，香严是最重要的。”

关于佛陀所问的圆通法门，香严童子根据自身的经历认为，香尘是最根本的法。有些道友好像什么都不行，虽然也曾看过、听过、闻过、尝过、触过，也都闻过香气，正在聆听妙法之时，似乎也有一点点感觉，但过了一小会儿，就又像隔日疟一般很快发病了。

待会儿下课后，大家可以各自点一支香，看看能否如香严童子般有所证悟。观察方法就是这样，前辈

大德们已经通过这个方法证悟了，我们要先从道理上明白，然后慢慢地在实际修持中付出努力。

◎ 药王观味

接下来是第四，药王、药上两位法王子通过味尘获得开悟。

——药王药上二法王子，并在会中五百梵天即从座起，顶礼佛足，而白佛言：

药王、药上两位法王子以及会中五百位梵天界的天人，从座位上站起来，顶礼佛陀的双足，恭敬地对佛说：

接下来是药王与药上菩萨的开悟经历。去年在讲《圣大解脱经》时，我曾介绍过这两位菩萨，此外藏文大藏经中有一部《药王药上菩萨经》也详细宣说了他们的传记。

药王、药上两位菩萨是两兄弟，曾经在古佛前发过愿，愿生生世世用医药来治疗众生的心病与身病。他们都是名扬震旦、特别了不起的菩萨。在释迦牟尼佛的楞严法会中，两位菩萨开始讲述自己的经历。当时，五百位梵天众也一同站起来，可见这两位菩萨经常游历天界，在梵天摄受了很多眷属。

——我无始劫为世良医，口中尝此娑婆世界，草木金石，名数凡有十万八千。

“我们从无始劫来都做世间良医，口中遍尝这娑婆世界的种种药性，它们的种类虽然多达十万八千种，但都不出草、木、金、石这四类。”

两位菩萨顶礼佛足，向佛白言：我们从无始劫以来都发愿生生世世做良医。所谓的良医，首先要了解病症，查清病因，根治疾病，令其不再复发⁹³⁵。如果

935 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“善识病源，善能治病，药到病除，方称良医。”

对病症和病因都不了解，又不能对症下药，就不能算是真正的良医，只是徒有其名而已。

这两位菩萨从无始以来都是良医，他们尝遍了娑婆世界所有的药。古时的中医和藏医也是如此，那时没有现代的各种检测设备，只能靠医生以身试药。李时珍在编写《本草纲目》时，许多草药的药性都是由他在山中亲自闻嗅、咀嚼、食用而辨认出来的。

我们山上有许多草药可用，有的是以根作药，有的以茎、花或果实入药。不同药材的采摘时节也各不相同，有些是在春天采，有些只能在冬天或夏天采。如今众生的福报越来越薄，很多藏医都说，现在采药越来越难，有些山上前一年还在长药，但到下一年就不长了，而且许多地方都存在这样的情况。

作为医生，药王、药上菩萨菩萨亲口尝遍了各类药材，将娑婆世界的药物分为草、木、金、石几大

类，共有十万八千种。这是非常庞大的数字。

| 如是悉知苦酢咸淡甘辛等味，并诸和合，俱生变异。是冷是热，有毒无毒，悉能遍知。

“对其药性——哪一种是苦的、酸的、咸的、淡的、甘甜的或辛辣的，以及哪些可以和合在一起配为药丸，哪些是俱生的，哪里是变异的，哪些是寒性、哪些是热性，哪些有毒、哪些无毒，我们全都能知道得清清楚楚。”

有些药是苦的，有些是涩的，有些是咸的，还有淡、甜、酸、辣等味道各异的药物，两位菩萨都已亲自品尝过。他们知道哪些药可以单独使用，那些药需要和合。有些方剂需要配三四种药物才能治病，还有的需要配二十多种药材。

“俱生变异”，有些药力是俱生的，不需要搭配

其他药材就能治疗某种疾病，这称为俱生药；有些药力是变化的，因为每种药的药性和功效不同，需要将几种药物搭配后，通过煮、烧、烤或泡水等方式令药性改变，才能发挥出疗效。

“是冷是热”，从药性上讲，有些是冷药，可以治疗热性疾病；有些是热药，可以治疗寒性疾病。“有毒无毒”，有些药物无毒，有些则是有毒的。有毒不一定不好，只要配用合宜，毒药也能以毒攻毒。以上这些，两位菩萨全都知道。

那么，他们是怎么开悟的呢？

| 承事如来，了知味性，非空非有，非即身心，非离身心，分别味因，从是开悟。

“在承侍如来的过程中，我们彻底了知药味的体性既不是空，也不是有，不是身心，也不离身心。再

详细观察味尘之因，由此而开悟。”

两位菩萨是一起开悟的，他们在承侍如来的过程中一边采药、一边观察药物，尝到了酸、甜、苦、辣等各种药味，发现味尘“非空非有”，不是空无，否则不可能尝到味道；也不是实有，否则不可能显现；不是身和心，否则就不需要药物；但也不离开身和心，否则无法尝到药味。

以上是对空、有、身心、离身心等四边进行的观察，以这四种方式观察药味之因后，两位菩萨获得了不可得、不可思议的境界。

在采药的过程中，两位菩萨通过观察味尘而获得了证悟。我们虽然无需采药，但每天都会尝到酸、甜、苦、辣等味道。尤其是现在的年轻人，什么奇怪的食物都敢尝试，但并没有听说有谁因此而开悟。现在许多食物的刺激性很强，酸的、辣的、咸的、苦的

应有尽有。过去的人们觉得盐放多了不好，辣味太重也受不了，但如今许多人似乎很享受重口味。虽然我们吃得津津有味，但什么时候才能通过吃饭而开悟呢？

——蒙佛如来，印我昆季药王、药上二菩萨名。今于会中为法王子。因味觉明，位登菩萨。

“承蒙如来印证我们兄弟二人，并赐予药王、药上的菩萨名号。如今在此大会中，作为法王子，我们因观味尘而觉悟了本觉妙明的真性，获得了登地菩萨的果位。”

“昆季”是兄弟之意，“昆”为兄，“季”为弟。两位菩萨承蒙如来印证，并赐予“药王”“药上”之名，作为法王子而参加了这次楞严法会。他们因为领悟味尘的真相而现前觉性光明，周遍一切法界，证得了菩萨的果位。

| 佛问圆通，如我所证，味因为上。

“现在佛陀问圆通法门，以我们亲身所证，味因是最重要的。”

两位菩萨回答说，佛陀询问菩提之因，根据我们自己的证悟，所有法当中，味尘是最重要的。

在“四心滴”的灌顶中有许多的仪式，如前面提到的声音，不论是悦耳的铃声还是刺耳的喊嚷声，都会作为表示法来直指心性。除了声音之外，灌顶时用的悉地物还有作为色尘的表示法——好看和不好看的法，作为香尘的代表——臭味和香味的法，以及作为味尘的表示法——甜水和苦水等。

对于药王药上菩萨而言，味尘是最上的菩提之因。大家早上吃饭的时候，故意吃甜一点、辣一点或咸一点，看看有没有证悟的可能。（众笑）

◎ 贤护观触

接下来要讲跋陀婆罗的经历。跋陀婆罗又称“善护”或“贤守”，藏语“绕炯”，善于保护之意，在有些经论中又作“贤护”。虽然与《佛遗教经》中提到的佛陀最后度化的“须跋陀罗”的名字相近，但二者应该不是同一个人。

| 跋陀婆罗，并其同伴十六开士，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我等先于威音王佛，闻法出家。

跋陀婆罗和他的同伴十六位菩萨从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“很早以前，我们在威音王佛面前听闻正法并出家。”

“开士”意为“菩萨”或“大士”，如观音大士、大势至大士等，都是菩萨之意。

前面药王药上菩萨陈白时有五百梵天同时起身顶

礼，而贤护菩萨的眷属只有十六位。他们一起从座位上站起来，在佛的足下顶礼，向佛陀陈白说：我们以前在威音王如来座下闻法并出家。

《妙法莲华经》中说⁹³⁶，有二万亿佛陀共称为“威音王如来”。贤护不是依靠释迦牟尼佛，而是在往昔的威音王如来教下得到证悟的⁹³⁷。

于浴僧时，随例入室。忽悟水因，既不洗尘，亦不洗体，中间安然，得无所有。

“在僧众的沐浴时间，我也遵循规定进入浴室沐浴。忽然悟到涩滑等触都是以水为因，既不洗尘，也不洗体。根和尘都消灭后，中间能分别之识心自然也

936 《妙法莲华经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“是威音王佛，寿四十万亿那由他恒河沙劫；正法住世劫数，如一闍浮提微尘；像法住世劫数，如四天下微尘。其佛饶益众生已，然后灭度。正法、像法灭尽之后，于此国土复有佛出，亦号威音王如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊。如是次第有二万亿佛，皆同一号。”

937 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“威音王佛有二万亿。相继出世。此人初佛像法之中。为上慢者。毁常不轻。由是堕狱经于千劫。罪毕得出。值后威音出家获悟也。”

没有存在的地方。”

僧众有专门沐浴的时间。根据戒律，僧人每十五天沐浴一次⁹³⁸。进入浴室后，跋陀婆罗由于触水的因缘而忽然开悟。我们这里男众和女众区都有浴室，在沐浴时，大家可以观察“触”，看看自己有没有开悟。

在沐浴时，跋陀婆罗认识到水“既不洗尘，亦不洗体”：触并不是因为洗尘垢而显现，也不是因为洗身体而显现。在世俗层面，身体的垢染通过水来洗净，在洗澡的过程中，有水、污垢和身体三种法，但触既不是从水生，也不是由身体生，更不是从垢染所生。三者都不是触的来源，那在三者之外，是否还存在一个中间的法呢？答案是否定的。

跋陀婆罗在寻找“触到底是什么”的答案。当我

938 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“佛制七众净浴律仪，半月僧众用浴一次。”

们沐浴的时候，一般来说会感到非常舒服。那么，认为很舒服的这颗心，其来源到底是垢染，还是身体，或是水，还是除了这三者以外的一个中间法？跋陀婆罗是这样观察的。

——宿习无忘，乃至今时，从佛出家令得无学。彼佛名我，跋陀婆罗。

“我的宿世习气始终没有忘却，直到现在，跟随佛陀出家，获得菩萨果。威音王佛为我取名为‘跋陀婆罗’。”

与前几位略有不同，跋陀婆罗的证悟是很久以前的事了：因为往昔的习气始终没有忘却，直到如今在佛门中出家，获证无学果位。“彼佛”指前面说到的威音王如来。跋陀婆罗从前在沐浴时获得明悟，如今又在佛陀前证得无学。威音王如来为他取名为跋陀婆罗，意为“贤护”，因为他长时间地护持这种境界。

有注释提到⁹³⁹：常不轻菩萨曾是威音王如来座下的另一位大菩萨，他就是如今的释迦牟尼佛。过去，跋陀婆罗常常诽谤、欺辱常不轻菩萨，甚至用牛粪、石块来攻击菩萨，以此恶业，跋陀婆罗在千劫中堕入地狱受苦，但他从未忘记以前的修学习气。后来他向常不轻菩萨忏悔，并依止常不轻菩萨，最终在二万亿威音王如来中的一位面前证得了果位。因此，跋陀婆罗是在很久之前就证悟了的，这次是在楞严法会中讲述自己从前的故事。

| 妙触宣明，成佛子住。

跋陀婆罗说：“我已经完全通达妙触微妙难知、清净圆满、周遍法界的自性，从而住于佛子菩萨的阶位。”

939 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“准《法华经》，有二万亿威音王佛，相继出世，跋陀当在初佛像法之中，以与常不轻菩萨同时也。跋陀等初为慢众，常轻慢诽谤常不轻菩萨，后见不轻神力，自悔前非，又复信从，故得闻佛遗传教法，发心出世俗家也。文中直言，先于威音王佛闻法出家，此从略也。《法华》云：尔时常不轻菩萨者，则我身是；尔时四众，常轻是菩萨者，今此会中，跋陀婆罗菩萨等是。”

“宣明”指现前通达了妙触之性，如来藏的本来面目已经完全显现出来，因此，跋陀婆罗住于佛子菩萨的阶位。

| 佛问圆通，如我所证，触因为上。

“现在佛陀问圆通，如我自己所证，触因是最重要的菩提之因。”

跋陀婆罗回答说，如果佛陀询问菩提之因，根据我自己的修证，触尘最为无上，因为他是在沐浴时通过对“触”的观察而获得证悟的。与此类似，在密乘灌顶中，也有用粗布和软布为弟子直指触尘本性的仪式。

今天讲了五位证悟者的经历，下节课我们继续学习其余圣者的公案。

第 60 课

2022 年 10 月 22 日

「观六尘」

今天我们继续讲《楞严经》。目前正在讲述的是，佛陀的二十五位弟子向与会大众分享自己开悟的过程。前面已经有五位讲述了他们依靠色、声、香、味、触等五尘而开悟的经历，今天要宣说的是依靠法尘和五根开悟的事例，仍然是由圣者们自己来讲述。

这些公案如果能演绎出来就好了，比如先是由迦叶尊者分享自己是如何开悟的，接着是周利槃特迦出场，然后其他菩萨、罗汉一一登场……这样的戏剧排演出来一定会非常精彩吧。未来如果有金刚舞法

会，我们也可以排练这段“佛陀二十五大弟子开悟公案”。

◎ 迦叶观法

今天首先要讲的是第六位弟子——摩诃迦叶。

| 摩诃迦叶，及紫金光比丘尼等，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我于往劫，于此界中，有佛出世，名日月灯，我得亲近，闻法修学。

摩诃迦叶和紫金光比丘尼等从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛陀说：“往昔劫中，在这个娑婆世界上有一位佛出世，名号日月灯。当时我有机会亲近佛陀，闻法修学。”

“摩诃”为大，“摩诃迦叶”就是大迦叶；“紫金光比丘尼”又称“金色比丘尼”；“等”字包含了其他眷属。

说起迦叶尊者，在佛经中有一段关于他的精彩公案。先是，迦叶尊者的父母渴望有个孩子，但一直未能如愿。他的父亲为了求子，拜树神三年而毫无结果。气恼之下，长者在树旁发下毒誓：“我再拜七天，如果七天内还没有得子的迹象，我就把树砍了。”

树神十分害怕，向多闻天王求助。天王也无能为力，将他带到帝释天面前。帝释天观察后发现这家人的福报很大，整个欲界中没有天人有福报转生到他家，便又向大梵天王求助。梵王用天眼观察，看到梵天界有一位天人寿命将尽，便问这位天人是否愿意投胎。天人担心婆罗门邪见深重，转生其家会沾染邪见而堕落。梵天承诺，帝释天、四大天王和地神会保护他不堕邪见。于是，这位天人转生到长者家，就是后来的迦叶尊者。

尊者降生后，身体呈金色且自带光明。因为有前世在诸佛座下出家修学的善根，尊者不愿意过俗世的

生活，一直渴望出家，而长者则指望儿子继承家业。尊者为了断除父亲的念想，就故意提出苛刻的条件：“如果要我成家，必须找一位与我一样身体紫金色的女子。”长者家势鼎盛，几经周折之下居然找到了一位符合条件的金色女子。女方父母早就听说过迦叶尊者，本来就心怀钦慕，当下同意了这门亲事。

其实，这位金色女子也渴望持梵净行，不愿成家，但碍于父母的心意，只好接受。俩人成家之后，志趣相投，于是共同发誓守持梵净行。尊者的父亲将他们二人关在一间屋子里，但他们始终没有失毁誓言。屋里原本有两张床，二人各睡一床。之后一张床被撤下，只留下一张床。二人便一人上半夜睡觉，一人下半夜睡觉，不睡觉的时候就经行。这样尊者二人始终没有同床共枕。

一次，金色女子睡觉时手臂垂下，一条毒蛇爬进屋里正准备咬她。情急之下，迦叶用衣服裹住手，

将她的手臂放回床上，同时赶走了毒蛇。女子惊醒过来，问迦叶尊者：“我们先前共同发过誓，你为什么要碰我？”迦叶说：“你的手差点被蛇咬了，我这样做是为了赶走毒蛇。”女子说：“被毒蛇咬倒不算什么，如果失坏梵净行，生生世世堕落的果报比这个可怕多了。”他们就这样共同生活了十二年而没有被贪欲染污，后来俩人出家修行，证得圣果。

法王如意宝曾说，一般来讲，凡夫与异性共处一室，难免会染上非梵行之垢，但迦叶尊者和金色比丘尼二人是个例外。一方面是由于前世的清静习气，另一方面也是因为他们今生非常自律。这一公案在《极乐愿文大疏》中也有⁹⁴⁰，我原来还讲过。迦叶尊者和

940 《极乐愿文大疏》（喇拉曲智仁波切著，索达吉堪布译）：“持戒：守护戒律是指甚至都不以贪心眼看、手触女人。例如，声闻大迦叶尊者转生为婆罗门之子涅槃达之时，萨迦贤比丘尼（金色比丘尼）当时是萨迦婆罗门的女儿。他们二人奉父母之命，在不情愿之中被强迫结为夫妻。十二年当中朝夕相处，但彼此之间甚至连贪爱之心也从未生过，更何况说真正作不净行呢？他们是了知持戒功德与贪欲过患的正士。所以，尽管父母让他们同床共寝，但他们却没有这样，而是一个人睡的时候另一个人站着，轮流而睡。一次，萨迦贤入睡时手臂露到外面，一条蛇缠绕住她的手臂。涅槃达见此情景，便用一把扇子的柄端向上挑那条蛇，结果惊醒了萨迦贤。她说：‘怎么，你碰我了吗？’涅槃达连忙回答：‘不是我碰你，因为你的手臂被蛇缠住了，为了保护你，就用扇柄碰了一

金色比丘尼十二年中同处一室而梵行清净的公案，在整个佛教史中都很稀有，非常值得赞叹。

| 佛灭度后，供养舍利，然灯续明，以紫光金，涂佛形像。

“日月灯佛示现涅槃以后，我供养这位佛陀的舍利，持续燃灯供佛，令光明不断，并用紫光金涂抹佛像。”

迦叶尊者继续讲：日月灯佛示现涅槃以后，我持续不断地供养舍利，燃灯、供香，还用紫光色的金子涂饰佛像。

金子有不同的类别，南赡部洲的金子以紫金为最上。

下。’萨迦贤说：‘被毒蛇缠住倒没什么，绝不能让男人触碰。’他们二位就是这样坚持守戒的。后来涅槃达成了佛陀的法太子大迦叶尊者时，萨迦贤就是阿罗汉女金色比丘尼。世间上也有如是持戒的高尚之人。”

| 自尔已来，生生生生，身常圆满，紫金光聚。

“从那时至今，生生世世中我的身相圆满，呈现如紫金光般的身色。”

以供佛之故，从那时起乃至生生世世，迦叶尊者的身相都非常庄严，身体呈现紫金色。有些人的皮肤非常好，而有些人尽管希求美貌，但因业力所致，不仅谈不上美貌，反而十分丑陋。今生的容貌与我们前世的福报密切相关，如果曾在佛像前供花、供灯，建造或修缮佛塔、佛殿等，善业成熟后就能感得美貌之果。

| 此紫金光比丘尼等，即我眷属，同时发心。

“这位紫金光比丘尼等就是我的眷属，和我一同发心。”

很多经论中都提到过一段公案⁹⁴¹：往昔毗婆尸佛的舍利塔因年久失修而逐渐破败，当时金色比丘尼是一位贫女，她发清净心维修佛塔，于是四处乞讨。她好不容易得到一点金子，请了一位技术精湛的工匠修缮。就这样工匠出技术，贫女出资金，他们共同发心修缮了舍利塔，二人都非常欢喜，发愿生生世世都做夫妻、供养三宝，行持清净戒律，并且护持如来教法。正因这样的发愿，二人才有了后来的缘分。这位工匠就是迦叶尊者前世。

从前文来看，迦叶尊者是在日月灯佛教法下供佛舍利，而他与金色比丘尼共同发愿，是在毗婆尸佛教下。这样一来，在至少九十一劫中，二人的身相都具足紫金光色，微妙庄严，而且生生世世都有福报行持善法。

941 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶引付法藏云。毗婆尸佛灭后。塔像金色缺坏。时有贫女巧得金钱。倩匠为薄。金师欢喜。治莹佛毕誓为夫妇。九十一劫人中天上身恒金色。心恒受乐。……紫金光尼即昔之贫女。彼金师者即今之迦叶。由昔誓故今为夫妇。故云即我眷属。”

在以上的内容中，迦叶尊者讲了自己的前世因缘，接下来他将述说自己的开悟经历。

——我观世间六尘变坏，唯以空寂修于灭尽。身心乃能度百千劫，犹如弹指。

“我观察世间的法尘变坏，最后只有空性与寂灭，于是我精进修习灭尽定，身心经历百千劫就像弹指间一样。”

迦叶尊者说：我观世间第六法尘终会变坏，如同影像一样无法成立。色、声、香、味、触、法中的每一者，如果用智慧来观察，最后都了不可得。此处的“六尘”指第六尘——法尘，也就是前五尘灭后在意识中留下的影像。

迦叶尊者是依靠法尘而证悟的。他了悟到法尘的自体是空性与寂灭，并且修行远离意识、部分末那

识及诸分别的灭尽定⁹⁴²。在此境界中，即使经过百千劫，对他而言也不过是弹指之间。尊者如今还在鸡足山入定，要到弥勒菩萨出世时才会出定。

迦叶尊者能长时间入定，但我们凡夫不同，哪怕坐半个小时都很痛苦。不知道修心班的道友最近修得怎么样，有没有人苦恼地想：“到明年就可以换班了，还是学中观或者去发心好一点。”对修行不好的人而言，坐禅确实是一件很痛苦的事。

迦叶尊者的境界很高，对他而言，百千劫与一弹指没有差别，所以佛陀涅槃时将佛法交付于他。迦叶尊者比佛陀年长⁹⁴³，《藏密佛教史》中提到⁹⁴⁴，佛

942 《楞严经宝镜疏》（清·溥畹述）：“此定能灭六识空，法尘尽七，半分染末那故，仍留半分净末那，以持定故。入是定者，若身若心，忘处忘时，能度多劫，如弹指顷，故现在天竺国鸡足山入此定，以待弥勒出世者是也。”

943 《百丈清规证义记》（清·仪润证义）：“后出家值佛闻法。即得无漏。年已百二十岁。其妇亦得四果。迦叶受乞食法。行头陀行。至老不舍。佛言。汝年老根弊。可舍乞食及受长衣。”

944 《藏密佛教史》（第二世敦珠晋扎益西多吉著，索达吉堪布译）：“当自己要趣入涅槃之时，迦叶尊者对阿难说：‘阿难，你要知道，本师佛陀将圣教交付与我而趣入涅槃，现在我也将要入灭，因此以后佛法由你护持，你将来再交传与麻衣。’……阿难护持佛教有四十年之余。随后如前面一样教诫麻衣说：‘佛

陀圆寂以后，迦叶尊者继续护持教法，之后将教法交付阿难尊者，阿难尊者护持佛法四十余年后交付麻衣尊者，这样记录了七代传承。作为佛陀教法的继承者，迦叶尊者有两大功德，第一禅定深寂，第二戒律清静。

各位法师们未来如果想要寻觅接班人，第一要关注弟子的戒律，第二要重视禅定，戒定慧三学中，在戒定俱佳的基础上修持慧学，必将有不俗的成就。如果谁具足了这些条件，即使对方比自己年长，也可以托付事业。

｜ 我以空法成阿罗汉。世尊说我，头陀为最。

“我依靠空法获得了阿罗汉果位，世尊说我是头陀行第一。”

陀把佛法交传与迦叶，迦叶又付教于我，我也即将入灭，因此由你来护持佛教。’ ”

迦叶尊者悟到了法尘的寂灭空性，获得了阿罗汉果。世尊赞他为“头陀第一”，因为在佛陀的声闻弟子中，尊者最善于行持十二头陀行。

如今的南传佛教中也有头陀行者，他们知足少欲，在清净的生活中不积累财物，无论出入经行还是受持衣食，皆以头陀行为准则。迦叶尊者的戒行极为精严，到了晚年，因为担心尊者的身体状况，许多人都劝他放下部分苦行，但直到鸡足山入定之前，尊者的行为始终如一，保持着头陀行的风范。

| 妙法开明，销灭诸漏。

“此时如来藏的微妙法性在我心中明了现前，灭尽了所有烦恼。”

迦叶尊者究竟证悟了什么？他见到了最微妙的法性，现前了如来藏明空无二或者说周遍、恒常、通彻

的境界，同时消灭了以贪嗔痴为主的有漏烦恼。

| 佛问圆通，如我所证，法因为上。

“佛陀问圆通，以我的证悟而言，观修法尘是最重要的因。”

就迦叶尊者的亲身经历而言，法尘是最关键的证悟因缘。其实，藏传、汉传佛教中都有众多宗派和教法，对修行者而言，只要与自身的根基相应，任何一种宗派和教法都是最好的；反之，如果不应机，尽管佛法本身非常殊胜，但行者也未必能获得很大的利益。

藏传佛教中有大圆满、大手印、大中观、大威德等许多带有“大”字的法门，而在汉传佛教中，有明心见性的禅宗法门、一心念佛的净土法门等。不管依靠任一法门获得解脱，对这个人而言，这个法门就是

最殊胜的。虽然声闻行者没有获证大乘果位，仅依靠四谛证悟了人无我，但对他们来说，四谛法门就是最殊胜的法。

就像驾驶技术高的人开跑车最合适，但对另一些人来说，开拖拉机也是一种成就。每个人的根基不同，我们切莫强求别人：“你不学习这个法就完蛋了！”对一个人非常相应的法，对别人就未必适用。

本经中的二十五大成就者并未宣称自己证悟之法对所有人来说都是最重要的，他们只说“如我所证”，也就是对我而言、就我自身的体验来说，某某法门是最适合的。

以上是第六位圣者的陈述，接下来我们讲依靠根而证悟的案例。

「观五根」

◎ 阿那律观眼

在二十五位弟子中，阿那律尊者是第七位。我们在前文中介绍过，他是佛陀的堂弟。

｜ 阿那律陀，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我初出家，常乐睡眠。

阿那律从座位上站起来，顶礼佛足，向佛陈白：
“我刚刚出家的时候，常常沉湎于睡眠。”

听说我们这里有道友特别喜欢睡觉，有些甚至到了很极端的程度。男众、女众，在家、出家中都有这样的例子，周围的人都知道这个人很能睡。明天是星期天，他们可能又要开始睡懒觉了。

｜ 如来诃我，为畜生类。

“如来呵斥我与畜生没有什么差别。”

因为阿那律喜欢睡觉，所以如来严厉地呵斥，说他与畜生没什么差别。有注释引用了佛陀的斥责⁹⁴⁵：

“咄咄何为睡，螺蛳蚌蛤类。一睡一千年，不闻佛名字。”佛陀以旁生的比喻来警示阿那律，说他与螺蛳、海蚌之类的旁生没什么差别，这些动物在海底沉睡上至千年，连佛号都听不到。

｜ 我闻佛诃，啼泣自责，七日不眠，失其双目。

“听到佛陀的严厉呵斥，我伤心哭泣、自责不已，于是七天七夜中不眠不休，以至双目失明。”

阿那律听到佛陀的严厉呵斥后特别伤心，不停哭泣、深刻自责，惩罚自己七天七夜不眠不睡地精进修

945 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“增一阿含云：佛在给孤园，为众说法，那律于中眼睡。佛说偈诃曰：咄咄何为睡？螺蛳蚌蛤类。一睡一千年，不闻佛名字。那律于是达晓不眠，眼根便失。因是修禅，得四大净色，半头而见，观三千界，犹如掌果。”

法，以至于双目失明。

我们这里有些人虽然在激励之下能努力两三天，但不久之后又沉湎于睡眠，可见长期的精进还是需要前世的福报和善根习气。一些人最初听到精进的功德和懒惰的过失时，倒是能在两三天内早早起床，自己也发愿坚持，但时间一长就固态萌发，一倒下去就好长时间都醒不过来。回头一看，这人仅仅精进了几天，便又被惰习扯了回去。

这种情况在所难免，毕竟凡夫的习气根深蒂固，而且我们的肉身也确实需要睡眠，但从科学的角度来看，睡眠也应该有度，并不是时间越长越好。曾经的共识是成年人应保证每天八小时的睡眠，但现在却有研究表明，每天八小时睡眠反而不利于健康。

如果不爱运动和长时间地坐着、躺着，对健康十分不利。我们应该合理安排睡眠、运动和休息的时

间。劳逸结合对身心有益，保持良好的生活习惯，也有助于我们的闻思修行。现在我们这里大多数道友早上起得早，晚上睡得晚，应该算是比较精进的。我们可以通过善巧逐渐养成良好的生活习惯，有些人以前睡得比较多，但是后来因为有听课等种种压力而不得不早起，就慢慢改变了以前的习惯。

有些人经常迟到，经过堪布堪姆们提醒以后略有改善，但是习气确实很难改变。听说有的人在去上课的路上昏昏欲睡，甚至在课堂上还在“云游”。有些人上课的时候一直在睡觉，下课时讲到哪里都不知道，这是不合理的。

| 世尊示我乐见照明金刚三昧。我不因眼观见十方，精真洞然，如观掌果。

“世尊教我‘乐见照明金刚三昧’。我不依靠眼睛就可以观见十方，见精真性洞然无碍，见三千大千

世界如同观掌中的庵摩罗果一样。”⁹⁴⁶

世尊看到阿那律因为精进而双目失明，于是慈悲垂愍他，为他开示能真正见到本性的等持，名为“乐见照明金刚三昧”，即永远不会毁坏的三摩地。虽然眼根容易毁坏，但这种三昧就像金刚一样永不坏灭，是能真正证悟如来藏本来面目的三摩地。

阿那律尊者修持此三摩地后，不依靠眼根也能照见十方一切法。见精真性能洞彻十方，就像观见掌中的庵摩罗果一样。他不是依靠眼根见色法，而是通过如来藏本性中的妙用而得见的，此外，后文中还有不以色根而见万法的例子。

| 如来印我，成阿罗汉。

“如来印证我成就阿罗汉果位。”

⁹⁴⁶ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“阿那律陀，于净名会下告螺髻梵王曰：我得天眼，观见三千大千世界，如观掌中，庵摩罗果，则天人报得天眼，岂能与尊者，较左右耶？如来印证，我成阿罗汉道。”

在阿那律尊者证得了阿罗汉果位后，世尊为他做了印证。

世间中也有失去眼根而成为顺缘的例子，可见只要有心，任何情况下都能修行。

大家要对无常做好准备，尤其是到了晚年，也许就会眼睛看不清，耳朵听不清，这些诸根衰退的现象都是有可能发生的。我时常想，如果晚年时失去了视力或听力，一时又死不了，那时我该怎么办？

我们的上师如意宝从 1990 年至 2004 年约十三年间，在眼睛看不见文字的情况下，始终在不间断地讲经说法。其间无论是灌顶还是传法，法王一次都没有中断过。法王的弘法利生不是依靠眼根，而是依靠不共的智慧和坚强的毅力。

齐美仁增堪布有一段时间眼睛病得很严重，一次在康定与他碰面时，我对他说：“如果得了像你一

样的病，我未必能转为道用，但对你而言却是一种顺缘，你失去了视力反而增上了修行。”在这样眼睛看不见的情况下，堪布仍然以口述的方式造了许多论典。

富有毅力、性格坚强的人，即便失去眼根也不会陷入黑暗，就像被誉为二十世纪最伟大的人物之一的海伦·凯勒。她从小就失去了听觉和视力，但依靠自己的毅力，她深入学习，广泛阅读，写出了许多著名的作品，许多身体健康的人都无法与她相提并论。

从一个方面来说，六根在日常生活中确实很重要；但从另一个方面来说，如果根毁坏了，我们也可以通过修行而发挥心的妙用，令违缘成为修行的顺缘。

| 佛问圆通，如我所证，旋见循元，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，按照我的修证，反观见精以追循本元，这就是最好的修行。”

“旋”即回转、反向，“旋见”就是反观，不用眼根而反观源头。凡夫习惯性地被色尘吸引，但阿那律在眼盲的情况下摆脱了对外在色法的黏著，借由扭转见精，追溯到如来藏的本来面目。这是阿那律尊者的亲身经历，对他而言，这就是最好的修行方法。

◎ 继道观鼻

下面是第八位佛子周利槃特迦，以前我们也提到过他的事迹。尊者是依靠鼻根而开悟的。

前面讲了眼根，现在讲鼻根，之后讲耳根。

| 周利槃特迦，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我阙诵持，无多闻性。

周利槃特迦从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我不擅讽诵忆持，没有广闻博学之性。”

周利槃特迦从座位上站起来，在佛陀的足下顶礼，恭敬地对佛说：我在持诵佛经和论典方面很欠缺，没有广闻博学的智慧。

| 最初值佛，闻法出家，忆持如来一句伽陀，于一百日，得前遗后，得后遗前。

“从遇到佛陀、闻法出家开始，我用了一百天背诵如来教导的一句偈颂，但记住了前面就忘了后面，记住了后面就忘了前面。”

他说：我最初遇到佛陀以后，听闻佛法，然后出家。出家后努力背诵一个四句偈，但在一百天中都没背下来。前面记清楚时，就忘了后面；等后面想起来时，又忘了前面，就这样反反复复，到后来连一旁的

牧童都已经背下来了，但我却始终记不住。

世间流传着曾国藩的一段轶事⁹⁴⁷：在曾国藩未显达时，一天晚上，他在家里背诵《岳阳楼记》。当时有个小偷躲在房梁上，想等夜深人静后偷东西。结果等了很久，曾国藩还没背下来。小偷等得焦躁难忍，跳下来骂道：“这么简单的文章都背不下来，还读什么书？”说完在曾国藩面前流畅地背了一遍，愤然离去。

虽然曾国藩看似愚笨，但是他勤奋不懈地提升自己，最终成为晚清重要的政治家、军事家、理学家和文学家，在世俗中算是功成名就的人。他的实干精神非常值得肯定。

曾国藩与周利槃特迦很像，都是不算聪慧但十

947 《清稗类钞》（清·徐珂编撰）：“曾文正未达时，勤学甚。一夕，诵《岳阳楼记》，有偷儿伏梁上，冀其倦而寐，即可窃物。久之，文正犹朗诵不辍，偷儿躁甚，突下，曰：‘是等文尚不能熟记，何读书为！’即为朗诵一过，曰：‘听此！’乃攫其衣以去。”

分勤勉的人，而且他们都获得了很多聪明人无法企及的成就。有注释引用了周利盘陀当时背不下来的偈颂⁹⁴⁸：“身语意业不造恶，不恼世间诸有情；正念观知欲境空，无益之苦当远离。”

这一颂出自《根本说一切有部毗奈耶》，意思是，身体、语言、意识三门都不要造恶业，不要损恼世间的有情众生，要通过正念观自己的心，最终证悟五欲的对境是空性，远离毫无意义的苦行。

圆瑛法师提到⁹⁴⁹，佛陀要求新出家的僧人背诵此偈，这是为什么呢？因为其意义深远。每位道友都应该背诵这个偈颂，相信大家一定能一百天之内背下来。我今天下午已经背下来了，各位更不会有什问题。

948 《楞严经宝镜疏》（清·溥皖述）：“百比丘同教一偈云：身语意业不造恶，不恼世间诸有情，正念观之欲境空，无益之苦当远离。如是三年，日日教之，不能成就。”

949 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“佛制出家，先学伽陀四句：‘身语意业不作恶，莫恼世间诸有情，正念观知欲境空，无益之苦当远离。’”

周利槃特迦为什么这么愚笨呢？因为他前世曾是一位三藏法师，吝啬法义，不愿将佛法传授给别人。由于这个业力，他生生世世都十分愚钝。有些注释中说他是通过扫地开悟的⁹⁵⁰，与下文的内容稍有不同，但不管怎样，周利槃特迦是一位非常精进的出家人。

| 佛愍我愚，教我安居，调出入息。

“佛陀怜悯我太过愚笨，教我静处安居，观察鼻中的出息与入息。”

佛陀看到周利槃特迦很愚笨，就对他特别怜悯，教他在静处安居。因为他实在没办法背诵，佛陀就教他修呼吸观，也就是对出入息进行观修。

950 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“其兄先出家入道，见其弟如是愚钝，出家亦复无用，遣令还俗。槃特闻已，遂持绳至后园树下，欲寻自尽。佛化树神，而斥之曰，迦叶佛时，卿作三藏，弟子五百，吝法不诲，故获斯报，但当自责，何为自残？仍现佛身，而语之曰勿怖，成无上觉，不由汝兄，佛乃以手，牵至静室，指扫帚云：此是甚么？答曰：‘扫帚’。又问曰：‘扫帚二字能忘记不？’答言：‘不也’。佛即教日夜诵扫帚，既久佛将扫帚二字，更名除垢。槃特思念，灰土扫除，其地清静，日夜将这一把无相扫帚，扫来扫去，将心地尘垢，扫除尽净。”

在南传佛教的诸多修法中，呼吸观被视为非常重要的内容。密宗的《六中阴》里也讲过观呼吸的法门，不知大家忘了没有？“嗡啊吽”是一切诸佛身、语、意的种子。吸气时，观想白色的“嗡^{ཨུཾ}”字融入自己的心间；安住时憋气，观想红色的“啊^ཨ”字，代表诸佛的语言，也就是语金刚；呼气时，将气观想成蓝色的“吽^{ུཾ}”字。吸气时观想“嗡”，住气时观想“啊”，呼出时观想“吽”，这样观“嗡阿吽”算是一轮。如此不停地观修，就是密宗的修法。

南怀瑾说，最关键的是中间的住气，计数主要集中在在这个阶段，不用数吸气和呼气——这也是修行的方法之一。总的来说，观修呼吸可以止息分别念。

“根本律”中提到，佛陀当年曾闭关修行两个月。弟子们询问佛陀修的是什么法，佛陀说是呼吸观。呼吸观不仅是佛教中很重要的修行，如今许多瑜伽和气功中也非常重视这一修法，世间人通过这种方

法也能得到一点利益。

周利槃特迦当时是如何开悟的呢？下面讲述他的经历。

——我时观息，微细穷尽，生住异灭，诸行刹那。其心豁然，得大无碍。

“我按照佛陀的教导，观察自己的出息与入息，随着心逐渐微细，穷究呼吸的生、住、异、灭。这四相迁流不住、刹那无体，惟在一念、念性本空。此时心中豁然贯通，得到大无碍。”

正在呼吸时，周利槃特迦观察呼吸的运行过程，领悟到生就是无生，住就是无住，变化也不存在，灭也得不到，所以在刹那间豁然开朗，通达呼吸的自体就是无我，没有一个真实的相，灭除了最大的障碍。

呼吸以鼻根为主。在若有若无之间观察呼吸的运

行，于刹那间即可了知生住异灭的本性。

| 乃至漏尽，成阿罗汉。住佛座下，印成无学。

“这时有漏烦恼悉皆断尽，成就了阿罗汉。我在佛陀座下得到了佛陀的印证，获得无学果位。”⁹⁵¹

周利槃特迦是通过细微地观察鼻根呼吸，于刹那间了知其本性的。这时候，他所有的烦恼和有漏法全都断尽，证得阿罗汉，成为佛陀座下的无学圣者。

| 佛问圆通，如我所证，反息循空，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，就我的所证而言，鼻根不缘外尘而反观呼吸之相，循顺空理，这是最重要的菩提之因。”

951 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“我时观息，微细穷尽四句，我于尔时，秉教观息，工夫纯熟，心渐微细，先唯调其出入，后便穷其生灭，定深更能穷尽，生、住、异、灭四相，初起曰生，不断曰住；渐微曰异，已断曰灭。诸行，即四相迁流不住；刹那，时之最短也。一念有九十刹那，一刹那有九百生灭。穷息至此，可谓极微细矣！此似《六妙门》，后三门观还净也。”

“反息”即不缘外在的尘。一般来讲，鼻根取受外在的香尘，但周利槃特迦不去追寻香尘，而是反观其性，最后追循到空性。对他而言，这就是最好的修行方式。鼻根虽然是世俗法，但是周利槃特迦依靠它获得了真正的解脱。尽管他比较愚钝，记忆力差，但他的鼻根很敏锐。

今天发言的几位，除了迦叶尊者以外，阿那律尊者失去视力，周利槃特迦意根愚钝，接下来要讲的憍梵钵提是舌根不好——他们都是诸根不具足的残障之人，但都获得了成就；反观我们虽然具足六根，却仍然没有开悟。从某种意义上说，遭遇疾病或六根残缺等违缘时，或许反而会激发修行人内在的强大力量，成为开悟的契机。

以上是第八位佛子，周利槃特迦依靠鼻根而成就。

◎ 牛舐观舌

下面是第九位——憍梵钵提，原来我们也提到过，他被称为牛舐比丘或牛舐比丘，是依靠舌根而成就的。

| 憍梵钵提，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我有口业，于过去劫，轻弄沙门，生生生生，有牛舐病。

憍梵钵提从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我有语恶业。因为在过去劫中轻视诽谤沙门，所以生生世世患有牛舐病，会像牛一样反刍。”

“牛舐”就是牛反刍。有注释中提到⁹⁵²，在过去佛的教法中，僧团中有位老比丘，他的牙齿不好，用斋时吃得很慢。牛舐比丘挖苦他：“吃快点，你吃东西就像牛一样。”因为这个恶业，他在很多世中舌根

952 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“因见老比丘，无齿而食，笑其如牛吃草，此老比丘，即告之曰：‘我证阿罗汉道，汝犯口过，应当忏悔。’自亦知非，虽经忏悔，世世生生，犹感牛舌之报。故曰：‘有牛舐病。’”

都像牛一样，乃至成为最后有者时，这种习气还没有断除。

牛的进食方式比较特殊，在白天要不断地吃很多草存在胃里；晚上或平时空闲的时候就反刍，将食物翻出来重新咀嚼。无论是小牛还是大牛，这种反刍都会持续整个晚上。小时候，尤其是在寒冷的冬天，我常常和小牦牛一起睡在帐篷里。小牛有时在晚上大小便，但我从小习惯了，也不觉得脏。它们整晚都在反刍白天吃进去的草，我每天听着牛咀嚼的声音入睡，就好像背景音乐一样。如今在草原上看到牛群吃草时，我会走近静静倾听。可能是从小养成习惯的缘故，我觉得这个声音十分悦耳。

总之，牛的习性就是反刍，有时我们人也会因为食物咽不下去而一直咀嚼。

| 如来示我一味清净心地法门。我得灭心，入三

摩地。

“如来教我一味清净心地的法门，我依教修持，得以灭除执著之心而入禅定。”

佛陀为憍梵钵提讲了一个特别的窍诀——“一味清净心地法门”，只要自己反观味觉之性，心地便能得以清净。所谓“一味”，是指味觉的本性超越酸、甜、苦、辣、咸等味道⁹⁵³。佛陀教他通达味觉本性清净的法门，所有味道在实相中都是空性无二的，没有任何偏堕，诸法也是如此。

丨 观味之知，非体非物，应念得超，世间诸漏。

“我观察对于味的知觉既不来自身体，也非源于食物，一念间就超离了世间的有漏烦恼。”

⁹⁵³ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一味者，非甜苦有味之味，非淡然无味之味，但令反观根性，不观甜淡等尘，惟观双离空有，中道妙味，是为一味。”

牛呵比丘证得了息灭一切执著的三摩地。不论口里吃什么，他都边嚼边观察自己的心和味觉。“非体非物”，味觉并不是自己的身体，因为身体是无情法；也不是由口中的食物所生，因为这些食物不可能有知觉。身体和食物对于味觉来说缺一不可，但又并非其所生。他悟到身体、食物以及味觉三者本是空性、不可言说，于是“应念得超”，在一念间超越世间所有的有漏法，能取所取及所有相执全都泯灭无余。

| 内脱身心，外遗世界，远离三有，如鸟出笼，离垢销尘，法眼清净，成阿罗汉。如来亲印，登无学道。

“在内脱离身心，在外超越世间万物，永远出于三界轮回，就像鸟儿逃出牢笼一般。内心远离垢染、灭尽客尘，当下获得清静法眼，成就阿罗汉果。如来亲自印证我已登无学之道。”

牛呵比丘说：那时，我于内脱离了身心乃至五蕴的束缚，证得了人无我；于外，舍弃了对六境等一切法的执著，证悟了法无我⁹⁵⁴。如同飞禽从樊笼飞走，超出三有轮回，远离一切垢染，我获得法眼清净，成为阿罗汉，如来印证我入于无学道。

牛呵比丘是通过这样的方式证悟的。

| 佛问圆通，如我所证，还味旋知，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，按照我的修证，舌本是品尝味道的，但反观味觉可以契入心性如来藏的本来面目，所以舌根是最重要的菩提之因。”

憍梵钵提认为舌根是最殊胜的修行所依。“还味旋知”，舌根的作用是品尝外界的味道，但是反过来

954 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此按圆通，已解根尘粗三结；离垢销尘，法眼清净，解后细三结。即四卷末云：‘想相为尘，识情为垢；二俱远离，则汝法眼，应时清明。’成大阿罗汉，破无明，证法身，如来亲自印证，登大乘无学之道。”

追溯味觉的本源，就能了知心性如来藏的本来面目。尽管舌根有过患，但这反而成为牛伺比丘获得解脱的因，他依靠舌根获得解脱，因此对他而言，这就是第一法门。

无论是周利槃特迦还是牛伺比丘，都是因为前世恶业，导致今生的身体有某些缺陷，但这些最终都成为了他们证悟的因缘。当然，这也离不开佛陀的慈悲关照。

如果各位堪布堪姆们座下有弟子在某些方面先天不足，相对而言较为弱势，就应该对他们更加慈悲，而不应歧视他们。也许这些人在修行中会更加努力，令自身的缺陷成为证悟之因。我们应该明白这样的缘起。

第 61 课

2022 年 10 月 29 日

下面我们继续学习《楞严经》，现在正在讲二十五位佛弟子如何通过六根、六尘、六识或七大等因缘而获得证悟。前面已经宣说了九位尊者的经历，现在继续讲第十位——毕陵伽婆蹉，他是通过身根而证悟的。

「观五根」

◎ 余习观身根

毕陵伽婆蹉意为“余习”，也就是剩余的习气。为什么叫这个名字呢？因为他过去五百世转生为种姓

尊贵的婆罗门，所以今生仍留存着一些傲慢的习气。

毕陵伽婆蹉有神通，每次过恒河的时候，他都一边弹指，一边语带傲慢地对河神说：“小婢停下，不要流淌。”河神愤愤不平地向释迦牟尼佛告状，佛陀告诉毕陵伽婆蹉，不能对任何众生语带傲慢。尊者于是很恭敬地合掌对河神说：“小婢请不要生气，我向你忏悔。”大众都不禁笑起来。

佛陀告诉大家，毕陵伽婆蹉确实是诚心忏悔，但还留存着前世的傲慢习气，加上河神过去世曾是他的婢女，所以二人的因缘互相呼应了⁹⁵⁵。

| 毕陵伽婆蹉，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我初发心，从佛入道，数闻如来，说诸世间不可乐事。

955 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“毕陵伽婆蹉，此云余习。过去五百世，为婆罗门，性多憍慢，每过恒河，呼河神小婢断流，神虽为断，怀嗔白佛。佛令向神道歉，遂合掌向曰：小婢莫嗔！众皆失笑。佛言：实无慢心，因河神过去为其婢女，乃余习耳。”

毕陵伽婆蹉这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我最初发心跟随佛陀出家修道，屡次听闻如来宣说轮回世间的种种过患苦事。”

轮回中的一切都是无常、苦、空、无我的本性，虽然我们认为世间有一些欢乐，但是这些最终都是坏灭的自性，极不可靠。因此，佛陀常常教诫弟子，世间没有任何法是真正能让人快乐的。

| 乞食城中，心思法门。不觉路中毒刺伤足，举身疼痛。我念有知，知此深痛，虽觉觉痛，觉清净心，无痛痛觉。

“有一次我在城中乞食时，心中思维佛陀所说的法，没留神被路上的毒刺刺伤了脚，全身都十分疼痛。我想到自己因为有知觉，才能感知如此剧烈的疼痛，虽然知觉能觉察到痛，但本觉的清净心中并没有所觉的痛和知痛的觉。”

毕陵伽婆蹉说：有一次我去城里乞食化缘，心中一直思维着无常、苦、空、无我的道理。因为过于专注，不小心被路上的一根毒刺刺伤了脚，疼痛难忍。我忆念思维，感受到疼痛是因为有知觉，虽然这样的痛觉在世俗妄念中确实存在，但是再仔细观察，发现心的本性清净无染，既没有所感受的痛苦，也没有能感受的痛者，能取和所取双双泯灭。

未经观察的时候，不管是被刺扎还是被刀砍，我们在显现层面确实会感受到疼痛，但如果真正去观察痛苦的本性，这种痛感是怎么成立的呢？我们最终会发现，所谓的疼痛也是了不可得的。

｜ 我又思惟，如是一身，宁有双觉？摄念未久，身心忽空。三七日中，诸漏虚尽，成阿罗汉。得亲印记，发明无学。

“我又思维：难道我一个身体竟有两个知觉吗？

我摄住分别妄念澄心观察，不久忽然感到身体和心全都空了。这种境界持续了二十一天，一切世间烦恼全部断尽后成就了阿罗汉果位，并得如来亲自印证我已登无学道。”

尊者又继续思维，所有的疼痛来自于身体。如果没有证悟空性，无论去到哪里，这个身体始终都会带着痛苦。《成实论》中有一个非常好的偈颂：“身是苦因，持此苦因，随所至处，则受诸苦。”身体是痛苦的因，如果我们持执身体，就意味着持执苦因。这样无论身处何地，都必将感受痛苦。

有人认为：“在喇荣，我的身体很不好，到成都去可能会好一点。”实际上，他到了成都也许身体更不好，虽然自己以为换个地方就能缓解病情，但结果往往不如人意。如果没有证悟，我们的身心会一直感受种种痛苦，如经中说⁹⁵⁶，身体是苦器、苦缘和

956 《佛般泥洹经》（西晋·白法祖译）：“帝曰：‘吾昔尚得一病，如有竹索绞颈，

苦根。

如果继续思维，一个身体上怎么会分出能感受痛苦的痛觉和清净觉心之觉这两个心呢⁹⁵⁷？不可能。尊者收摄自己的妄念，不断修行，不久之后身心顿空，不再有从前的痛苦。他完全安住在这个境界中，也就是禅宗常说的“保任”，持续不断地护持着身心双空的境界，经过三七二十一天，一切有漏法全部得以清净，成就了阿罗汉果位。那时，佛陀亲自印证尊者现前了无学果位。

| 佛问圆通，如我所证，纯觉遗身，斯为第一。

木凿凿身，身为苦器，安足可恃乎？’ ”

《大宝积经》（唐·菩提流志译）：“此身亦复不知恩，昼夜唯增众苦缘。”

《中阴经》（姚秦·竺佛念译）：“金刚难败坏，非二乘所及，观身苦根本，思惟四果证。”

957 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一人一身，应只一觉，为何现身，有知痛之觉，又有清净觉心之觉，如是一身，宁有双觉耶？”

“觉清净心无痛痛觉者。谓承上虽有能觉之性及所觉之痛。而正当能所历然时又分明有个觉清净心。其间亦无所觉之痛及觉痛之觉。是又于妄觉之中会得真觉清净心矣。”

“佛陀问哪个法门最为圆通，就我的修证而言，专一地安住于本觉中，遗弃世俗虚妄之身心，这是最重要的菩提之因。”

“纯觉”即彻底清净的觉悟之心，“遗身”即离开、遗忘不清净的身心。了知现在的身体是苦缘，进而认识其本体，这就是清净证悟之因。

对毕陵伽婆蹉而言，身体是获得证悟的最重要的因缘。他的脚不小心被毒刺扎了，虽然显现上有一些痛苦，但这种痛苦却是证悟之因。前两天我的脚上也扎上了什么，但我只是有点痛而已。当时我应该这样观想，这是一个很好的开悟机缘。

这是第十位，下面是第十一位须菩提，他是依意根而证悟的。

◎ 须菩提观意根

须菩提意为“空生”，因为在他降生时，家中的许多资具、财物都消失无踪。家人非常惊恐，请相士来看相。相士预言这个孩子会带来吉祥，所以他又被称为“善吉”或“善现”，藏语为“冉炯”。

须菩提在佛陀的声闻弟子中被誉为“解空第一”，而且他在《金刚经》等许多般若经典中都是主要人物。

丨 须菩提，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我旷劫来，心得无碍，自忆受生如恒河沙。

须菩提从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我从多生累劫以来心得无碍，具有宿命通，能回忆多如恒河沙般受生、舍身的情景。”

与我们凡夫不一样，须菩提前世的善业习气很强，很多劫以来，他的内心都没有任何障碍，具有宿

命通，对如同恒河沙数般生生世世的情形都能忆起。

| 初在母胎，即知空寂。如是乃至，十方成空。亦令众生，证得空性。

“我最初在母亲胎中时就知晓人我空寂，后来通过修行，明了乃至十方世界都是空性。我也能令众生证得空性。”⁹⁵⁸

我们凡夫从出生习字、长大成人，直至白发满头也不了解空性，而须菩提在母胎时就了知万法寂灭空性的道理，这是从自相续五蕴的角度而言的；后来经过修行，证悟乃至十方世界一切法都是空性，这是就外在五蕴而言的。

须菩提不仅自己通达空性，还以自身的证悟令许

958 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“当体空寂唤谁为我。此述在母胎时已悟人无我理也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此生随相受生，初在母胎之中，即知四大本空，五蕴非有，当体空寂。如是乃至，出胎之后，由人空，而悟法空，十方世界，森罗万法，悉皆空寂。”

多众生也通达空性之理。前面讲过，释迦牟尼佛从忉利天回到人间时，莲花色比丘尼想方设法地抢先迎接佛陀，而须菩提一直坐在山洞里修空性。佛陀说莲花色比丘尼只见到佛的色身，没见到如来的真实本相；须菩提为利益一切众生而观修空性，所以真正见到了佛陀。

须菩提证悟空性的方式是怎样的呢？

| 蒙如来发，性觉真空，空性圆明，得阿罗汉。

“承蒙如来的启发，我彻底了达本性具足之觉即是真体之空，空性中圆满具足如来藏光明，证得阿罗汉果。”

依靠如来的加持，须菩提证悟了觉空无二的境界，性觉真空、性空真觉，真正了达如来藏的本来面目——空性和光明双运圆满周遍一切，自然而然获得

了大阿罗汉的果位。

须菩提是大乘的成就者。阿罗汉意为灭敌或应供，藏语“扎炯巴”，因为阿罗汉摧毁了三有一切烦恼，堪为应供处。阿罗汉这个词在小乘和大乘中都有，所以提到阿罗汉时不能一概认为是小乘圣者。虽然《俱舍论》中称声缘无学地行者为阿罗汉，但有时菩萨也被称为阿罗汉，正等觉佛陀则被称为大阿罗汉。

丨 顿入如来宝明空海，同佛知见，印成无学。

“如同顿入如来大海般，具足一切宝藏的真空性海，与佛的知见完全相同，如来印证我获得了无学果位。”

须菩提说，他证得阿罗汉时，顿悟如来如海一般珍贵、光明、空性的境界，这时候他的知见与佛

等同。

有注释说⁹⁵⁹，从断除烦恼和证悟空性方面，须菩提的见解跟佛陀相同；而藏地的有些宗派认为⁹⁶⁰，只要获得阿罗汉果位，在证悟空性方面与佛陀并无不同，只在显现上有差别。当然，这也是不同宗派的观点。

| 解脱性空，我为无上。

“悟空的同时超脱空执的束缚，我是解空最上者。”

959 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“宝明空海。即所谓一真法界。第一义空。又曰毕竟空也。此则寂同于佛矣。佛知见。即前圆彰三藏。所谓大智慧光明义也。此则照同于佛矣。”

960 《定解宝灯论浅释》（麦彭仁波切著，堪布根霍释，索达吉堪布译）：“后派有些人的观点就显得更为过分，他们竟然承许三乘的见道断证功德一模一样，声闻、缘觉、菩萨圣者均已证悟了二无我，并且证悟的境界也无有高低之别，而且凡是与他们观点相违宣说三乘见道断证功德不同、证悟见解有低高的般若以及密宗金刚乘等佛经、续部诸多论典一概解释为不了义，这种说法实在太不应理了。”

《正脉疏》中说⁹⁶¹，须菩提早已成佛，名号青龙如来。可见他已经悟入最高境界，获得了佛果。正因为已解脱烦恼、证悟空性，成就了无学果位，所以须菩提被誉为“解空第一”——在通达空性方面，他是最了不起的。

| 佛问圆通，如我所证，诸相入非，非所非尽，旋法归无，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，就我的修证而言，一切相都融入空性，能空所空都灭尽了，一切法反归于无生大空，因此，意根是最重要的菩提之因。”

“诸相入非”意为一切相非相，瓶子非瓶子，柱子非柱子，一切显现都是空性。有注释提到⁹⁶²，“诸

961 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“别经明。须菩提。乃过去青龙如来。观此则上句似同涅槃。下句似同菩提。”

《楞严经贯摄》（清·刘道开撰述）：“别经明须菩提乃过去青龙如来，观此自说深心，无复隐秘，于十地大人，复何所歉。而旧解皆作小乘分判，抑深为浅，抗佛诬圣多矣。”

962 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“初以单空空于诸相，故云入非。次以重

相入非”是破除有边的单空；“非所非尽”是破无边，单空的空也不成立，灭尽了对空的执著。

“旋法归无”，“旋”即反过来，反观相、空、亦相亦空、非相非空等所有法都是大空性。这里的“法”不是意根的对境，而是指以上诸法⁹⁶³。虽然每位圣者证悟的因缘不相同，但对须菩提而言，意根是最重要的证悟之因。

「观六识」

除耳根之外的五根已经宣说完毕，接下来我们讲六识。第十二位圣者是依靠眼识证悟的舍利弗尊者。

◎ 舍利弗观眼识

空空于空相，故云非尽，无亦空也。”

963 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此法非法尘之法，乃人相、法相、非法空也相之法。”

舍利弗从母亲而得名⁹⁶⁴，他是佛陀“智慧第一”的声闻弟子。因为智慧卓越，所以舍利弗在母胎中就令他的母亲辩赢了他的舅舅长爪梵志。舍利弗八岁时就精通印度的全部十八大学问，后来从佛出家。

虽然眼识等六识都与六根有关系，但是证悟最终靠的还是心。因为根只是色法，色法是不可能证悟的。六根识都与心识有关，如果没有心识、仅有眼睛，人也不会做出相应的反应。下文中提到的每一个法都是从心上证悟，而不是在眼睛、耳朵等根上证悟的。从因缘上讲，证悟与根有关系，但是究竟来说，真正的开悟需要直接从心上契入，对此大家要深入思维。

| 舍利弗，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我旷劫来，心见清静，如是受生如恒河沙。

964 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“梵语舍利弗，译为鹞子，鹞即鹞鹞，乃是鸟名，其母眼目明利，似彼鸟故。弗即子也，心经译舍利子，舍利是其母名，言舍利所生之子也。”

舍利弗从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我从无量劫来眼识清净，在世间受生的次数像恒河沙一样多。”

“我旷劫来，心见清净”，舍利弗有非常浓厚的善法习气，他的眼识很清净。藕益大师等大德说⁹⁶⁵，这里的“心见”指的是眼识。很多众生的眼识不清净，见到什么，心里就会产生邪见和分别念，比如眼睛见到美色，就成了贪心和嗔心的因；而舍利弗所见的全都是清净之法，不仅不会引生烦恼，而且能产生智慧。

| 世出世间种种变化，一见则通，获无障碍。

“对于世出世间的种种变化，我只要一见到就能

965 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“心见。即指眼识。不于色尘而起感染。故名清净。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“心即眼识。见即随念分别。以似根难辨故亦名见。清净者境不能扰正以如是。故虽受生如恒沙而无隔阴之昏及处胎之昧也。”

立即通达，没有任何障碍。”

在恒河沙数的生生世世中，舍利弗的眼识都十分清静，所以他对于世出世间的种种生灭变化，都是一看到就立刻通达，没有任何障碍。

我们凡夫了解万法是有障碍的，要接触一个人很长时间才知道“原来他是这样的人”，看到一个瓶子，需要花很长时间才能明白“原来瓶子是无常的”，有时就算很久以后反应过来了，所认识的道理也只是相对合理。

舍利弗对万法的洞察直接、深刻，对任何事只要一见到就能了然于心，这样的智慧是怎么来的呢？

我于中路，逢迦叶波兄弟相逐，宣说因缘，悟心无际。

“我在路上遇到迦叶波三兄弟，他们相伴而行，

宣讲因缘法，我当时就悟到心无边际的境界。”

有注释提到⁹⁶⁶，有说舍利弗是因为遇到马胜比丘后为其折服，叫上目犍连一起拜见佛陀而成就的，而本经中则说他在途中遇到的是迦叶波三兄弟⁹⁶⁷，即优楼频螺迦叶、伽耶迦叶和那提迦叶。这两种说法并不矛盾，他们或许是同时遇到的。

关于舍利弗开悟的经历，《大智度论》中讲得比较详细⁹⁶⁸，除了舍利弗遇到的是马胜比丘之外，与本

966 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“迦叶兄弟即优楼频螺等。或云遇马胜说偈。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“有云舍利弗，路逢马胜比丘，威仪庠序，即趋问汝师是谁？答曰：我师释迦牟尼。又问：汝师授汝何法，可得闻乎？答曰：我初入道，祇记得因缘之法：诸法从缘生，诸法从缘灭，我佛大沙门，常作如是说。舍利闻已，即得初果。归告目连亦悟，二人率领徒众，投佛出家，今云逢迦叶波者，或同时所遇，非独一人，彼此互出耳。”

967 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“兄弟三人，优楼频螺此云木瓜林，依此林而修；伽耶山名，即象头山，依此山修故，那提江名，近此江修故。”

968 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦·鸠摩罗什译）：“尔时，有一比丘，名阿说示（五人之一），着衣持钵，入城乞食。舍利弗见其仪服异容，诸根静默，就而问言：‘汝谁弟子？师是何人？’答言：‘释种太子厌老、病、死苦，出家学道，得阿耨多罗三藐三菩提，是我师也。’舍利弗言：‘汝师教授为我之说！’即答偈曰：‘我年既幼稚，学日又初浅，岂能宣至真，广说如来义！’舍利弗言：‘略说其要！’尔时，阿说示比丘说此偈言：‘诸法因缘生，是法说因缘，是法因缘尽，大师如是说。’舍利弗闻此偈已，即得初道，还报目连。目连见其颜色和悦，迎谓之言：‘汝得甘露味耶？为我之说！’舍利弗即为其说向所闻偈。目连言：‘更为重说！’即复为说，亦得初道。二师与二百五十弟子，俱

经的内容大致相似。根据本经的描述，在与迦叶波兄弟讨论“诸法因缘生，诸法因缘灭”的道理时，舍利弗当下就开悟了，获得无有边际的境界。

◎ 长爪梵志的公案

从去年冬天开始，我将《大智度论》中的一部分内容翻译成藏文，论中长爪梵志的公案也很精彩⁹⁶⁹：

长爪梵志是舍利弗的舅舅，叫摩诃俱絺罗⁹⁷⁰，他是当时印度一位非常了不起的智者。他的姐姐、舍利

到佛所。佛遥见二人与弟子俱来，告诸比丘：‘汝等见此二人，在诸梵志前者不？’诸比丘言：‘已见！’佛言：‘是二人者，是我弟子中，智慧第一、神足第一弟子。’”

969 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦·鸠摩罗什译）：“舍利弗舅摩诃俱絺罗，与姊舍利论议不如。……长爪答言：‘十八种大经，尽欲读之。’诸人语言：‘尽汝寿命，犹不能知一，何况能尽？’长爪自念：‘昔作憍慢，为姊所胜，今此诸人复见轻辱。’为是二事故，自作誓言：‘我不剪爪，要读十八种经书尽。’……人见爪长，因号为长爪梵志……尔时，舍利弗初受戒半月，佛边侍立，以扇扇佛。长爪梵志见佛，……而语佛言：‘瞿昙！我一切法不受。’佛问长爪：‘汝一切法不受，是见受不？’佛所质义，汝已饮邪见毒，今出是毒气，言：‘一切法不受，是见汝受不？’尔时，长爪梵志如好马见鞭影即觉，便着正道；长爪梵志亦如是，得佛语鞭影入心，即弃捐贡高，惭愧低头……佛说法断其邪见故，即于坐处得远尘离垢，诸法中得法眼净。时，舍利弗闻是语，得阿罗汉。是长爪梵志出家作沙门，得大力阿罗汉。”

970 絺，音 ch ī。《一切经音义》（唐·慧琳撰）：“摩诃拘絺（耻脂反）罗。”

弗的母亲怀孕之后，摩诃俱絺罗在辩论时就辩不赢姐姐了，而在此之前姐姐从来没有辩赢过。他认为这不是因为姐姐了不起，而是她腹内的孩子天赋异禀。摩诃俱絺罗担心如果没有努力进益，那孩子降生后自己就更赢不了了，于是前往印度南部求学。当时有人质疑他：“你此生恐怕连一种学问都难以精通，何况是十八种。”面对这些质疑，他意志坚定地发誓说：“在精通十八种大经之前，绝不剪指甲。”后来，摩诃俱絺罗果然非常努力，加上智慧高超，真的精通了十八种大经，指甲也长得很长，所以被称为“长爪梵志”。

长爪梵志学成之后返乡，听说外甥舍利弗已经在释迦牟尼佛座下出家，内心生起傲慢，不悦地去找佛陀。当时舍利弗刚受戒半个月，侍立在释迦牟尼佛旁，为佛陀扇扇子。长爪梵志心中不忿，围绕实相的问题与佛陀辩论，但很快就辩输了，并且为佛陀的智

慧所折服。佛陀为他说法断除邪见后，长爪梵志当下证得法眼净。在佛陀说法的过程中，一直在旁边的舍利子也证得了阿罗汉果。后来长爪梵志在佛前出家，最终获得阿罗汉果位。龙猛菩萨说⁹⁷¹，佛陀宣讲般若空性的其中一个原因也正在于此，因为外道听到般若法义后也可以开悟。

长爪梵志的指甲后来应该是剪掉了，因为佛教的出家人有相应的威仪。法王如意宝就经常剪指甲，当年随法王外出时，我有机会给法王剪手指甲和脚指甲。有时见法王似睡非睡时，我就作势要给他拔胡子，然后法王突然睁开眼睛……当时的好多事情，我都以为很寻常，上师走了以后，才发现那段时光非常珍贵。

| 从佛出家，见觉明圆，得大无畏，成阿罗汉。为佛

971 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦·鸠摩罗什译）：“若长爪梵志不闻般若波罗蜜气分，离四句第一义相应法，小信尚不得，何况得出家道果？佛欲导引如是等大论议师利根人故，说是《般若波罗蜜经》。”

长子，从佛口生，从法化生。

“我跟随佛陀出家，见到觉性光明圆满的境界，得到了四无畏的阿罗汉果位。成为佛的首座弟子，依靠佛陀口中说法而生，从佛的教法当中化生。”

舍利弗原先随外道修学，跟随佛陀出家以后，才真正见到觉性光明圆满的境界，得到了四无畏的阿罗汉果位。从那时起，他便成为佛的首座声闻弟子。

所谓“声闻”，就是因佛陀说法而生的佛子，有听闻佛语而解脱、从教法中化生的意思。虽然舍利弗证得的是声闻果，而四无畏是佛陀的功德，但他是为了度化小乘根器才显现为阿罗汉的⁹⁷²。

| 佛问圆通，如我所证，心见发光，光极知见，斯为第一。

972 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“今则更承佛诲，识精明圆，得大自在，具四无畏，为接乐小之俦，权取四果，成阿罗汉。”

“佛陀问圆通法门，就我的修证而言，因眼识而得无障碍智，所发智慧之光至极而臻佛知见，因此眼识是最重要的菩提之因。”

“心见”即眼识，眼见归根结底还是与心有关。在心见引发的智慧光中，最究竟、最圆满的光明就是如来藏的本来面目。对于舍利弗而言，眼识是修行成就最重要的因缘。

舍利弗只要看见就能迅速领悟万法的真义，因为他积累了恒河沙数的善根习气，自然很容易证悟。听闻二十五位佛子的证悟经历之后，我们一方面要随喜圣者们的功德，另一方面也要想想自己应该怎么随学。

◎ 普贤观耳识

下面是第十三位——普贤菩萨。

| 普贤菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我已曾与恒沙如来为法王子。

普贤菩萨从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我过去生中曾经做过恒河沙数如来的法王子。”

《普贤行愿品》云：“一切如来有长子，彼名号曰普贤尊。”普贤菩萨实则是一切如来的长子，无量如来都将他立为法王子。

有些有能力的世间人同时为多位上师发心，但在他的认知中，有时这位上师不高兴，有时那位上师不悦意，而他自己则顾此失彼、分身乏术。相较之下，普贤菩萨能承侍十方如来，而且十方如来都把他当作大弟子。

| 十方如来，教其弟子菩萨根者修普贤行，从我

立名。

“十方如来教诫菩萨根器的弟子修普贤行愿，
‘普贤行’就是以我的名字而安立的。”

十方如来的弟子中，具有大乘根基的都在修学《普贤行愿品》。《华严经》中有《普贤行愿品》的长行文和偈颂，将菩萨如海的行愿归摄为普贤十大愿。

“普贤十大愿王”是根据普贤菩萨的名号而命名的，这十大愿王不仅是释迦牟尼佛，也是十方如来共同修持的愿海。大家都知道，《普贤行愿品》是藏传、汉传等所有大乘佛教徒共同念诵和修持的法门，十方如来的弟子也都在修持普贤行愿。

以上宣说了普贤菩萨的功德。

| 世尊，我用心闻，分别众生所有知见。若于他方恒

沙界外，有一众生心中发明普贤行者，我于尔时乘六牙象，分身百千，皆至其处。

“世尊，我用心听闻所有众生的种种知见。在恒河沙数世界以外的地方，如果有众生心中发愿修行普贤十大愿，我就立刻乘六牙白象，分身无数，都去到他的处所。”

此处所讲的耳识圆通，归根结底也与心有关。普贤菩萨说：我用心听闻十方世界中不同众生的种种知见。就算是在娑婆世界以外、距此恒河沙数世界之远的地方，哪怕有一个众生发起修行普贤十大愿王之心，哪怕念一句“所有十方世界中”，我也能马上知道，并且立即骑上六牙白象，分身前往加持。

我们在共同念诵《普贤行愿品》时，虽然经堂中的每个人都在祈祷，但普贤菩萨不会忙不过来，因为他可以分身无数。有些人下班停车时找不到车位，就

祈祷上师，但又担心上师无暇应对，怕给上师添麻烦而不敢祈祷——其实根本不用担这份心。

不用说娑婆世界，哪怕是恒河沙数世界以外的众生修持普贤大愿，菩萨也能马上乘着六牙白象，分身前往加持，其情形就像普贤云供那样：从普贤菩萨的心间放射出五颜六色的光芒，每一光端化现出一尊普贤菩萨，这些菩萨再放射出光芒，幻化出百千万亿那由他普贤菩萨直达彼处。

◎ 《普贤行愿品》的重要性

历代上师们都极其重视《普贤行愿品》，尤其是法王如意宝。对于《普贤行愿品》的颂词，我以前也曾为大家讲过一两遍。作为修学大乘佛法的人，我们最好每天都念一遍《普贤行愿品》。上课时僧众一定会共同念诵，但在没有课的时候，希望大家能每天不间断自己的课诵。如果我们每天念一遍《释迦佛修

法仪轨》和《普贤行愿品》，这样的人生是很有意义的。

作为上等根基者，今生证悟、成就虹身，当然是最理想的；如果做不到，我们至少在一生中遇到了六字真言、会念诵《普贤行愿品》、能使用转经轮，这也很不错。在我们课前半小时、课后十分钟的念诵中，即便有些人观想不到位，但念诵和用转经轮的善根也必定不会虚耗——这也算是不幸中的万幸。

有一些人特别自卑，觉得自己烦恼深重，每天都痛苦不堪：“今天天气冷真痛苦啊，天气热也很痛苦啊；吃得不好，穿得也不好；班上的法师对我不好，发心也做不好；身体不好，心情也不好；路不好走，水不好喝，药不好吃……唉，我该怎么办？”这种状态是不对的，虽然惭愧心可以督促进步，但我们不能过于卑怯。

法王如意宝教诫我们：人在临终时，即使没有善根，也要观想自己有善根；即使善根微小，也要观想成广大的善根。一方面，人要对自己有自信，不能将负面的标签全部插在自己身上，而忽视了积极的一面；另一方面，我们也不应该太狂妄，什么修行都没有，却认为自己是普贤菩萨的化身。今天在路上，我碰到一个女众，她要我“印证”她是不是某位大德的化身，我听了她的话有点害怕，问她是哪个班的——这个班堪姆的名字我暂时不说。（众笑）

过于狂妄的心态固然很不正常，过于自卑的心态也同样是一种障碍。我们的修行虽然不好，得到很多灌顶却连誓言也守不清净，但从某种意义上讲，在那么多众生没机会听闻一句“嗡嘛呢呗美吽”的末法时代，我们还能修学大乘佛法，尤其能学习佛陀二十五位弟子依靠各自的修行，获得证悟的精彩公案，应该对自己生起欢喜心。

纵彼障深，未得见我，我与其人暗中摩顶，拥护安慰，令其成就。

“即使他业障很深，不能见到我，我也在暗中为他摸顶，拥护他、加持他、安慰他，使他的愿行得以成就。”

普贤菩萨会来到每一位修学普贤行愿的众生面前，给予他加持。有些众生因为业力深重，即便普贤菩萨已经到了身边，他也看不见，但普贤菩萨仍然会对他暗中摸顶。等一会儿念《普贤行愿品》的时候，普贤菩萨肯定会为我们摸顶加持。这是佛经中的金刚语，对此大家可以自己去体悟。

普贤菩萨经常暗中保护行者，消除他的障碍。有注释中讲⁹⁷³，念《普贤行愿品》时，普贤菩萨的加持

973 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“谓纵彼如此。我亦不忍遽舍。仍于暗中摩顶。而加被之。拥护二字。承上摩顶。盖为拥护加持。令其内障外障以潜消故。安慰二字。承上现身。盖谓安慰提奖。令其若身若心而俱进故。身心俱进。则深位可阶。内外障销。而前途有望。故曰成就。谓能成就普贤广大行愿

可以遣除内外的一切障碍，令行者修行顺利。我自己也有这样的感受，虽然有时会遇到一些违缘，但我们每年的传讲都能圆满，这应该是得到了普贤菩萨的加持和护法神的大力护持。

根基较好的人能经常见到佛菩萨的净相，业障较重的人虽然不一定看得到佛菩萨，但同样能得到加被。《正脉疏》中说：“先于障轻者显然加被。障重者冥中加被也。”障碍比较轻的人能得到明显的加持，而对于障碍、业力较重的人，普贤菩萨会暗中给予护佑。

◎ 本传承的功课

如云：“千江有水千江月”。谁修持普贤行愿，普贤菩萨就会给予此人加持。对于本传承的弟子而言，无论是念汉文还是念藏文，《普贤行愿品》都是

心故。”

我们非常重要的功课。

听说前两天我们共修时念得太快了，很多人都跟不上。法王曾经说过，维那师不要念得太快，否则大家都反应不过来。阿里美珠空行母圆寂日的那天下午，有人说念得有点快，不过也有一些喇嘛觉得速度适中——这也能理解，因为念藏语对你们汉人来说有点拗口。

不管怎样，普贤菩萨都会拥护、加持和保佑修行人，帮助我们成就普贤大愿。对于这一段经文，大家应该铭记于心。自从来到学院，我念诵《普贤行愿品》已经将近四十年了。有时外出没有正式上课，但自己也尽量每天都念。我课诵的效果不一定很好，因为白天安排了翻译等许多工作，经常忙到很晚才想起今天的功课还没有做，然后匆忙地开始念诵。有时前一天的日程特别紧张，我就到第二天早上起来时才一边打哈欠一边补念。不管怎么样，我一直在努力着。

有些道友来学院二十多年了，每天都坚持念诵《普贤行愿品》，这样一定能得到普贤菩萨的加持。《八大菩萨传》中所述的普贤菩萨的功德也非常令人感动，大家应该好好随学。

| 佛问圆通，我说本因，心闻发明，分别自在，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，我回忆自己的因缘，是由于心闻发起智慧光明，自在分别众生的知见，所以耳识是最重要的菩提之因。”

普贤菩萨说自己在因地时“心闻发明”，借助耳根，用心来听闻，由心闻发起光明，获得智慧自在。佛经中说⁹⁷⁴，普贤菩萨以狮子奋迅和楞严大定现前无上境界，于一切法中获得自在——他是通过发起普贤

974 《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》（唐·不空译）：“普贤菩萨在于狮子奋迅之定，住首楞严三昧，得无上菩提神通自在，同于如来法身清净，证得无碍实际。”

大愿心闻众生而获得自在的。

每一位大德都讲述了自己的证悟过程及利益众生的方便，对普贤菩萨而言，耳识是最殊胜、最重要的菩提之因。

◎ 难陀观鼻识

接下来宣说佛陀二十五弟子中的第十四位，依靠鼻识证悟的难陀。

孙陀罗难陀，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我初出家，从佛入道，虽具戒律，于三摩地心常散动，未获无漏。

孙陀罗难陀从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我刚出家时跟随佛陀学道，虽然具备了戒律，但是在修禅定时心常常散乱，未能获得无漏的境界。”

孙陀罗难陀就是难陀，由于叫“难陀”的人很多，有阿难陀、放牛难陀等，为避免与他人混淆，此处把他妻子的名字放在前面以作区分。“孙陀罗”就是《前行引导文》中提到过的难陀的妻子“班匝日嘎”⁹⁷⁵，这个公案大家应该很熟悉。在藏文版中直接称“难陀”。

难陀刚出家时，虽然遇到了种种违缘，但是没有破戒。虽然戒守得还不错，但他在修三摩地时心常常散乱动摇，也许常常在牵挂妻子，如仓央嘉措道歌中描述的那样，在清净的闭关房中安住时，应该观想

975 《前行引导文》（华智仁波切著，堪布索达吉译）：“世尊的弟弟难陀因为贪恋妻子而不愿意出家。佛陀利用各种权巧方便使他入了佛门。尽管身已出家，可是他不学律仪。正当他准备溜之大吉的时候，佛陀依靠神变把他带到雪山上，指着那里的一只盲眼母猿问他：‘这只盲猿与你的妻子班匝日嘎（意为白莲花）比起来，谁更美些啊？’他回答：‘当然我的妻子美，这盲猿不及她百千分之一。’世尊说：‘那么我们再去天界看看。’于是又把他带到天堂，世尊悠然坐在一个地方，对难陀说：‘你自己去看吧。’于是难陀四处游览，看见所有的天子都是在各自的无量殿中被成群的天女围绕着，享受着不可思议的安乐受用。他最后来到一座无量宫殿中，发现里面有许多天女，却没有一个天子。难陀心里纳闷，不禁问道：‘这是什么原因？’天女们回答说：‘在人间，世尊的弟弟难陀守持戒律，他将来从人间转生天界，这是为他预备的无量宫殿。’难陀满心欢喜，返回到世尊面前。世尊问：‘你看到天境了吧？’他回答：‘看到了。’世尊又问：‘天女与你的妻子相比谁美啊？’他回答说：‘众天女美。相比之下，白莲花简直就成了盲眼母猿一样，实在有着天壤之别。’返回人间后，难陀护持清净戒律。”

的佛陀没有观想，而不该想的情人的脸却一直浮现在眼前。

难陀的心在开始修持的时候常处于散乱之中，还没有获得无漏的果位。

| 世尊教我及拘絺罗，观鼻端白。我初谛观，经三七日，见鼻中气，出入如烟。

“世尊教我和拘絺罗注视鼻尖的黑相。我从最开始，经过三七二十一日的专注观修，可以看见鼻中的气息出入像烟一样。”

世尊教导难陀和拘絺罗一起专注鼻尖。拘絺罗是舍利弗的舅舅，就是前文提到的长爪梵志。

难陀开始专注鼻端白相，这样观察呼吸，修了二十一天，见到像烟一样的鼻中气息。一般来说，凡夫的肉眼无法看见气，但是通过禅定力，他慢慢地见

到了鼻中出入的气息。

| 身心内明，圆洞世界，遍成虚净，犹如琉璃。烟相渐销，鼻息成白。

“依靠观修鼻识而发出智慧光明⁹⁷⁶，圆满通彻地了知整个世界清净无碍，就像琉璃一样。继续谛观烟相也渐渐消失了，鼻息成为白色。”

这样逐渐观修，他最初是专注鼻端白相，然后见到烟相，随着烟相逐渐消失，鼻中的气息变成为白色，这是对所缘境的一种修行方法⁹⁷⁷。

| 心开漏尽，诸出入息，化为光明，照十方界，得阿罗汉。世尊记我，当得菩提。

976 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“身心即鼻识，以肉鼻同身，内明即定成之相，定功既成，便能发慧，明即智慧光明，烦恼既销，慧光迭发。”

977 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“烟相渐销，鼻息成白两句：应接如烟下，观之既久，烦恼垂尽，烟相渐销，出入鼻息，竟成白相。”

难陀说：“此时我的心已经开悟，一切烦恼全部断尽，所有出息、入息化为智慧光明，普照十方一切世界，证得阿罗汉。世尊授记我未来必定获得菩提果位。”

难陀的心在此时开悟，一切有漏法全都灭尽，所有出入的气息都化为本具的智慧光明，照耀十方世界——这里的光明不是指红黄等有相的光。

难陀获得了阿罗汉果位，世尊授记他将来必定会获得菩提。

| 佛问圆通，我以销息，息久发明，明圆灭漏，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，我通过销如烟之气而成白净之息，时间久了定力渐深，显发出本具的智慧光明。光明圆照十方，灭除一切有漏烦恼，因此鼻识是最重

要的菩提之因。”

难陀最初专注白相，然后见到烟相逐渐消泯，气息变为白色，光明智慧周遍于一切世界，最终化为自身本具的圆满光明，从而灭尽一切有漏法。难陀是依靠这样的方法获得解脱的，就他的证悟而言，鼻识是最重要的因缘。

第 62 课

2022 年 10 月 31 日

下面我们继续讲《楞严经》，这段内容是得到佛陀印证的二十五位弟子在讲述各自的开悟经历。前面已经有十四位弟子讲了自己的证悟经历，总的来说，圣者们是依靠六尘、六根、六识或七大而开悟的。

前面已经分析了六尘、五根以及六识中的眼识、耳识、鼻识等十四法，现在我们继续宣说六识中的舌识、身识和意识。

「观六识」

◎ 满慈观舌识

通过舌识证悟的是第十五位——富楼那弥多罗尼子，意为“满慈子”。关于他的经历，我们在前文中已经讲过，这里不再重复。

富楼那弥多罗尼子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我旷劫来，辩才无碍，宣说苦空，深达实相。

富楼那弥多罗尼子这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我从无量劫以来就具有无碍辩才，能宣说苦空等诸小乘法，同时又深达实相之理。”

富楼那尊者在佛陀的声闻弟子中被誉为“说法第一”。所谓“辩才无碍”，包括法无碍、义无碍、辞无碍、乐说无碍等四种⁹⁷⁸。富楼那尊者不仅是这一生，而是从无量劫以来的生生世世中都具备辩才无碍

978 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“辩才有四：一、法无碍辩，能说世出世法，一一名相，无不了知；二、义无碍辩，能说诸法，差别之义，通达无碍；三、辞无碍辩，能以一言，而含无边妙义，能收广义，纳在数语之中；四、乐说无碍辩，随顺众生好乐，善巧方便，而为说法。”

的功德。《指掌疏》中说⁹⁷⁹，尊者在九十亿佛陀教下都是辩才无碍。

在藏传佛教中，萨迦班智达也是公认的五百世班智达。《量理宝藏论》中说他许多生世都广闻博学⁹⁸⁰，有注释说他许多世中都是班智达⁹⁸¹；相较而言，富楼那尊者不仅是五百世，而是无量劫中都在诸佛座下辩才无碍。他能宣讲佛法中的无常、苦、空、无我等道理，还能深入实相，而不是简单地停留在字面上。

根据讲者的境界不同，所讲的内容也会有深浅的差别。如果说法者未能通达深义，那他所讲的法自然很浅显；而如果说法者境界深邃，所讲的法义必然

979 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“准法华佛称满慈于过去九十亿诸佛所护持助宣佛之正法。故自述我旷劫来辩才无碍。”

980 《量理宝藏论颂》（萨迦班智达根嘎嘉村著，索达吉堪布译）：“以往生世反复依，精通智者潜研习，今生略闻一二次，根嘎嘉村遍知论。”

981 《萨迦世系史》（阿旺贡噶索南著）：“萨迦班智达是在萨迦地方转生二十七次的精通《释量论》之班智达，在多次转生中随从善知识杰尊扎巴坚赞学习而成为班智达。”

深奥。富楼那尊者讲法属于后者，能相应于诸法的实相。

——如是乃至恒沙如来秘密法门，我于众中微妙开示得无所畏。

“乃至恒河沙数的如来大乘了义秘密深法的精微义理，我也能于大众中用巧妙的言辞开示而无所畏惧。”

富楼那尊者说：“乃至恒河沙数如来的秘密、甚深法门，包括显宗，密宗的广大深法，我也能进行微妙的开示，而且没有任何畏惧。”这是因为他了知众生的根基而说法，所以大家也不会诽谤他。

众生的根基千差万别、良莠不齐，如果说法者是凡夫，难免有人欢喜、有人不欢喜；而真正了知众生根基的法师则能应机施教，说法时随顺众生的意乐，

听众自然会接受他所说的法义，这样的法师在讲法的过程中也不会有任何畏惧。

富楼那尊者就是这样，在不同的众生面前，他可以毫无畏惧地宣讲深奥的妙法。

| 世尊知我有大辩才，以音声轮教我发扬。

“世尊知道我有大辩才，教我以声轮宣扬佛的教法。”

作为遍知，世尊知道眷属中哪些人具有无碍辩才。我们的法师、辅导员也应当多关心道友，多了解团队中哪些人具有潜力。我一般不公开赞叹某人，但在知道僧团中某位道友的优点或成绩后，当各方面因缘具足时，我仍然会赞叹他们，否则尽管有些人各方面的能力和表现非常不错，但如果没有得到上师或法师的认可，他们在大家眼中未必能得到足够的重视。

虽然人难免怀有嫉妒之心、难以察觉他人的优点，但我们还是要随学佛陀，尽量分辨哪些人是辩才第一、哪些人是说法第一、哪些人是持戒第一。佛陀能直接洞察一切，因为知道富楼那具有卓越的辩才，所以教他发扬这方面的优势，让他多讲法。由于富楼那的境界与众不同，所以佛陀也在不同的场合中广泛地宣扬和赞叹他。

｜ 我于佛前助佛转轮，因师子吼成阿罗汉。

“我在佛前辅助如来转法轮教化众生，因为说法无畏如师子吼而成为阿罗汉。”

富楼那依照佛陀的教诲，为佛陀的传法事业做出了贡献。他在各个场合中广泛地讲法，最终因说法无畏如狮子吼而证得了阿罗汉果。

只要能一门深入，任何法门都可以让我们证悟，

就像有尊者仅凭讲经或扫地就能证悟一样。如果心猿意马、朝三暮四，我们就只是在散乱中虚耗了时光。无论是依止善知识，还是听闻大小乘的法，稳重的心态都至关重要。做出选择以后，就要坚定不移地修下去。

自己的决心与定力非常关键，有些法师说：“我已经讲经说法这么多年了，如果现在还不开悟，恐怕以后也没有机会吧？”由此决定放弃讲经说法而去修行，但其实这样也未必能开悟。富楼那尊者在诸佛面前以讲经说法为主要的事业，最终以狮子吼获得了阿罗汉果位，可见依靠讲经说法也是可以证悟的。

有些人质疑：“如果不闭关、不修行，仅仅依靠讲闻就能获得证悟吗？”如前所述，证悟的因缘是多种多样的，既然依靠根、境、识中的任何一法都可以成就，那么依靠既能尝味、又能发声的舌根而证悟，又有什么不合理呢？当然，舌根发出声音与心识有密

切的关系，富楼那最终是依靠观舌识而证悟的。

在座的各位都具有眼耳鼻舌身意，在讲闻的过程中，只要因缘具足，任何人的心都可以开悟。

| 世尊印我，说法无上。

“世尊印证我是说法第一。”

佛陀当时亲自印证，富楼那在如来教法中是“说法第一”，他是在说法的过程中开悟的。

大家也要发愿：我要在讲法的过程中开悟。对于相应根器的人来说，想通过舌识之外的道开悟，恐怕也会比较困难。

| 佛问圆通，我以法音，降伏魔怨，销灭诸漏，斯为第一。

“佛陀问圆通，我是以法音降伏所有魔怨，销灭一切烦恼，所以对我而言，舌识是最重要的菩提之因。”

佛陀问圆通之道，对富楼那尊者而言，他是依靠说法降伏四魔怨敌、断除一切贪嗔痴等有漏烦恼的⁹⁸²，所以舌识是圆通之因。

四魔即烦恼魔、蕴魔、死魔和天子魔，而说法的过程可以摧毁所有四魔。很多人都有这样感觉：在没有讲法或听法的那段时间中，感到自己心烦意乱；而在讲闻佛法时，烦恼自然而然就消失了，对五蕴的执著也消失了，非时的死亡也能断除，若天魔想对你进行干扰也无机可乘。总之，四魔都可以通过说法而断除。

982 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“法音降魔者准法华魔有四种。一烦恼。二五阴。三死。四夭。恼乱自他故称为怨。满慈以说法无畏二利俱成。故能降伏。四魔既降诸漏永殄。故云销灭。”

希望在座的堪布、堪姆和法师们在说法时能保持意乐。学院每天的课程和辅导都是在说法，如果一生中都能以说法度过，这样的法师一定可以远离四魔。我自己也有类似的感受，在学院说法的时候好像得到很多护持，没有任何障碍，而每当外出时，我的心中就不免有些担忧。前几年有两次冬天外出，我在一个地方待了接近半年，反而没有在学院说法时那么自在。

总之，大家应该以富楼那尊者为榜样。说法是人生中非常难得的机会，在所有功德中，讲闻大乘佛法无疑是最具意义的事，这样的善业能消除贪嗔痴等烦恼，降伏四魔。对于富楼那尊者来说，说法或舌识是成就菩提的最上之因。

以上是第十五位佛子。

◎ 优波离观身识

接下来是二十五位佛子中的第十六位，以身识而证悟的优波离尊者。

| 优波离，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我亲随佛，踰城出家。

优波离这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我曾经亲自跟随世尊，越过迦毗罗卫国的城门而出家。”

优波离尊者又称上首、近执⁹⁸³，有注释中说他就是车匿，但本经中并没有这么说，而且如果优波离就是车匿，也存在着一些疑点。

从经文来看，优波离尊者在本师教法下被誉为“持戒第一”。他护戒如眼，是佛陀声闻弟子中持戒最精严的。与之相似但稍有不同的是，此前提到的迦

983 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“孤山曰。优波离云上首。以持律为众纲纪故。或云近执。佛为太子。彼为亲近执事臣故。”

叶尊者是“头陀行第一”。

丨 亲观如来，六年勤苦、亲见如来，降伏诸魔，制诸外道，解脱世间贪欲诸漏。

优波离说：“我亲见如来勤苦修行六年，目睹如来降伏一切魔众、制伏所有外道，解脱了世间贪欲等一切烦恼的束缚。”

优波离亲自见证了如来在尼连禅河边苦行六年，之后到菩提伽耶金刚座，降伏一切内外魔障，现前正等觉的果位。

佛陀不仅降伏了现似青春、可爱、美艳的众魔，还制伏了各种外道。当时印度的外道比较兴盛，他们对佛陀生嫉妒心，用投毒药、放醉象等恶毒的手段来对付世尊，但无论外道如何加害佛陀，他们始终无法

得逞⁹⁸⁴。

最后，佛陀解脱了世间一切贪欲和烦恼，获得菩提。

◎ 优波离与车匿

为什么有“优波离就是车匿”的观点呢？因为各种经论注释中都说太子出家时的随行者是车匿，而此经中说优波离随佛出家，所以就推出二人为一人的结论，但这其中存在着不合理之处。

众所周知，悉达多太子在外出游历时经过四门，看到生老病死的苦相，决定离开王宫出家。起初遇到了很多困难，后来依靠四大天王的帮助，由车匿驾着马车飞越城门，最终到了清净雪山。悉达多太子在那

984 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“佛未出世，印度只有外道婆罗门教，佛成道已，人多信仰，外道嫉妒，屡欲害佛，如申日以毒饭害佛，佛自念我心无毒，自不受毒，食已安然。如以醉象害佛，佛伸五指，现五师子，醉象伏地不动。又度优楼频螺迦叶等，皆亲见制诸外道也。”

里削去了自己的头发，将头发和马车交给车匿带回。净饭王感到不放心，派五位臣子随车匿一同前往，跟随佛陀修行。这五人就是后来的五比丘。

很多经论注疏中都记载⁹⁸⁵，车匿虽然很恭敬佛陀，但却经常恶口谩骂其他比丘，故被称为“恶口车匿”。他飞扬跋扈，甚至连舍利弗和目犍连二位尊者都看不起，认为他们曾是外道，对他们不恭敬。佛陀在世的时候车匿并未证悟，而且佛陀在接近涅槃时还交代，如果车匿不听劝告，可以暂时以默摒的方式与他断交⁹⁸⁶。佛陀涅槃后，阿难等人依教奉行，车匿才因此生起恐惧，开始精进修法，最终在阿难的引导下证得阿罗汉果位。

985 《华严悬谈会玄记》（元·普瑞集）：“言车匿者……恶口者，以太子性善，国王使恶仆侍之，令熏习故。经音义云：本是守马奴之名也。出家之后，自恃王种，轻诸比丘，不遵僧事。智论云：如解脱戒经说：身、口、意业，应如是行：车匿比丘！我涅槃后，如梵天法，应当治。”

986 《法华经三大部补注》（宋·从义撰）：“车匿自恃王种出家，如来在世之时轻诸比丘，不遵众法。僧法事时，生轻笑言，如似落叶旋风所吹聚在一处，何所评论乎。佛去世后犹自不改，佛预说云令作其梵坛法治之，谓默摒也。”

如果将优波离尊者与车匿说成是同一个人，会有很大的问题，因为优波离尊者是佛陀座下持戒第一的阿罗汉，而车匿却刚强难化，需要僧众在佛陀临近涅槃时，向佛陀请教该如何治罚他。那到底应该怎么理解呢？虽然经论中记载车匿曾跟随太子离宫，但也不能排除优波离尊者同样参与了整个过程⁹⁸⁷。

优波离曾是悉达多太子宫里的近侍，在亲见佛陀出家以后，他生起很大的信心，但因印度的种姓制度所限，作为比较低贱的种姓，优波离自认没有出家的资格。直到佛陀成道以后，他才在佛陀的开许下出了家。

优波离出家受具足戒后，释迦族的五百位王子也陆续在佛陀面前出家。当时，戒律要求新出家者依

987 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“随佛踰城。处处说是闍陀。今优波离叙此缘起。恐是随机不同。示现各别也。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“逾城出家者。准普曜经佛为太子时。于十九岁愿求出家。父王严兵防守。夜令车匿鞍韃陟（马名也）。从北门出行三由旬。至闲静林以剑自剃须发。身服袈裟。波离既为近侍之臣自应相随。彼经不出者非所急故。”

照“戒腊长者为尊”的原则，向僧团中先受戒的优波离行礼。王子难陀认为自己地位尊贵，不愿向低贱种姓的优波离行礼。佛陀说，在我的教法中，种姓和地位并不重要，唯一重要的是戒律，应该思维圣法不应骄傲……就这样，佛陀以各种方式摧毁了王子们的傲慢⁹⁸⁸。

| 承佛教戒，如是乃至三千威仪，八万微细性业遮业，悉皆清净。身心寂灭，成阿罗汉。

“承蒙佛陀教导我受持戒律，我遵照佛陀的教导，将三千威仪和八万细微戒条都守持得十分清净，自性罪、佛制罪等所有罪业全都断除，身心寂静，成就阿罗汉果位。”

988 《释氏要览》（宋·道诚集）：“王子难陀后至出家。次第作礼。至优波离前念。是我仆不当设礼。尔时佛告难陀言。佛法如海容纳百川。皆同一味。但据受戒前后不在贵贱。四大假名为身。于中空寂。本无吾我。当思圣法。勿生傲慢。尔时难陀去自贡高便礼（此以受戒先后。不以尊卑。若法门弟侄之行。必须依服序之）。”

优波离尊者承蒙佛陀的教诲而受持戒律，令三千威仪和八万戒条全都清净无染。“三千威仪”，比丘的戒律共二百五十条，分别对应行、住、坐、卧四种行为规范，如是二百五十乘以四得到一千条，再乘以过去、现在、未来三时为三千⁹⁸⁹，也就是说，优波离以前是这样守持戒律的，现在和未来也会这样守持。有注释指出⁹⁹⁰，一千威仪一一对应菩萨戒中的严禁恶行戒、摄集善法戒、饶益有情戒等三聚净戒，一千乘以三，共有三千。

“八万细行”是将三千威仪和身语七支进行组合，身语七支包括身体方面的不杀、不盗、不淫；语言方面的不说恶语、离间语、妄语、绮语，加起来总共有七种身语自性罪；三千乘以七，再对应贪、嗔、痴及三者等分的烦恼，总共构成了

989 《四分戒本如释》（明·弘赞释）：“二百五十具足戒法。以行住坐卧四威仪。各有二百五十。合为一千。循过去未来现在三世。为三千威仪。”

990 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“温陵曰。行住坐卧律仪各二百五十。对三聚成三千。（是为三千威仪）”

八万四千条细微戒行⁹⁹¹。

罪业分为自性罪和佛制罪，即所谓“性业遮业”。“性业”是我们常说的自性罪，如杀、盗、淫、妄等；“遮业”即佛制罪，因佛陀遮止的缘故，违犯即成罪业。

优波离尊者将三千威仪和八万细行全都守得非常清淨，与他相同的还有阿底峡尊者，将别解脱戒守持得纤尘不染。通常来说，别解脱戒是从身、语、意三个主要方面，再加上细微的行为规范来分类的。从根本戒条到最细微的行为规范，这些戒律条目繁多、数量庞大，而优波离尊者全都守持得非常清淨。因为守持戒律、没有烦恼染污，优波离尊者的身心极为清淨寂灭，由此成就了阿罗汉果位。

我是如来众中纲纪，亲印我心，持戒修身，众推

991 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“八万微细者：以三千威仪，配身口七支，则成二万一千，复配贪、嗔、痴、等分，合成八万四千细行。”

为上。

“我在如来教法下统领僧众、维持律仪，佛陀亲自印证我心戒清净、持戒修身，大众推我为僧众中守戒第一。”

在如来教法下的僧众中，优波离守戒最严，是一众声闻弟子的典范。大家都认为应该向优波离学习持戒，视他为持戒的榜样。

此外，护戒不仅是身体的行为，更重要的还是护心。如果离开了心，身体只是无情法而已。佛陀印证了优波离心戒清净、持戒修身，正因如此，尊者被推崇为僧众中“守戒第一”，也可以说他是依靠守戒而证悟的。

| 佛问圆通，我以执身，身得自在，次第执心，心得通达，然后身心一切通利，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，我以正知正念护持自身，使身得到自在，次第护持心戒，心也获得通达，然后身心互用、一切通利，所以对我而言，身识是最重要的菩提之因。”

优波离以执身而得自在，以正知正念护持自己的身语行为，从而得到自在。就像有些道友出家多年以后，因自身调柔，所以处在任何环境中都不会破戒或令戒行受到染污。

尊者首先是在身方面获得自在，在威仪上没有跑跳等不如法的行为，接着慢慢护持心戒，令心得以通达。从三乘戒律的角度来看，别解脱戒主要是身戒，特别重视身体的威仪和外在的行为；菩萨戒侧重调心，六波罗蜜多全都在心上安立；而密乘戒则以通达心的奥秘为关要，这三者之间有这样的差别。

优波离尊者次第护戒，最终令身心一切通利，

所以对于他来说，身识在证悟的过程中是最殊胜的因缘。从优波离尊者开悟的经历来看，他没有靠禅修等其他修行，仅仅凭借身心守持清净戒律，乃至细微的戒条都纤毫不染，以此开悟并通达心性。

◎ 目犍连观意识

接下来是第十七位——目犍连尊者。众所周知，舍利弗被誉为“智慧第一”，而目犍连则是“神通第一”，他们是佛陀的声闻弟子中非常重要的两位尊者。目犍连依靠六识中的意识获得证悟，因为神通不是依靠眼等，而是以意识为主。

目犍连尊者是如何开悟的呢？

大目犍连，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我初于路乞食，逢遇优楼频螺、伽耶、那提、三迦叶波，宣说如来因缘深义，我顿发心，得大通达。

大目犍连这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我先是在路上乞食化缘，遇到优楼频螺、伽耶、那提这三位伽叶波兄弟，听到他们宣说如来甚深因缘法，我顿时发心出家、显发如来藏⁹⁹²，得以了知心性而开悟。”

大目犍连一次在城中化缘的路上偶遇迦叶波三兄弟。这三兄弟在前文中出现过，舍利子也遇到过他们。

根据通理大师的注释⁹⁹³，三迦叶波中的第一位是“优楼频螺”，意为木瓜，因为他胸前有木瓜状的瘰起。第二位是“伽耶”，这是一座山的名字，《梦尘回忆录》中提到过⁹⁹⁴，佛陀早年曾在这里传法。当年

992 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“我顿发心有二义：一、发心从佛出家；二、发明意识心，即如来藏。故曰：‘得大通达。’所谓穷源彻底，了知全识全性也。”

993 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“优楼频螺此云木瓜林。依林住故。亦云木瓜瘰。胸前有瘰如木瓜故。伽耶山名。那提河名。为拣同族。各以住处立号。”

994 《梦尘回忆录》（索达吉堪布著）：“晚上，我们到达加雅山下的一家旅店。法

去印度金刚座的时候我们就住在那座山的附近，当时只是从窗户里遥遥看了一眼，并没有前往。三兄弟中的最后一位“那提”，是一条河的名字。总之，三位迦叶波分别根据身体特征、住处山名及附近河流而命名的，分别是：优楼频螺迦叶、伽耶迦叶和那提迦叶。

迦叶波三兄弟当时已经皈依了佛陀，并听受了一些缘起方面的教言。在与他们讨论如来所说的甚深因缘法时，目犍连顿然开悟了——目犍连是因意识而证悟的，当谈及缘起法时，他在心中思维法义，当时就开悟并获得了大神通，在佛陀声闻弟子中被誉为“神通第一”。

这段及前面舍利弗一段中的公案，与其他佛经中的记载稍有不同，我认为这是因为它们各自侧重点不

王一行早就到了。加雅山是佛陀成道后早年传法之地，《伽耶山顶经》就是佛陀在这里宣说的。因为时间太晚了，我没办法到山上去，只是透过旅店的窗户远远地看着加雅山，感受佛陀留下来的气息。”

同所导致的。舍利弗遇马胜比丘的公案侧重表现了马胜比丘的威仪，而二位尊者遇三迦叶的公案，主要宣说了思维甚深缘起法的意义。

我们有时会看到对同一事件的不同记录，这并不意味着其中一种说法就是错的。如今有些人常常持一种非此即彼的观点，认为一者正确，就意味着另一者不正确，然后为这种先入为主的观点寻找论据。实际上，现实并不一定是这样非黑即白，比如一个人的传记由两个作者分别执笔，如果二人对同一件事的描述大相径庭，是否意味着其中一者就是错的？不一定。

不知人们是怎样探讨这些问题的？现在许多学者在研究某一事件时重视的是时间、地点、人物、事件、历史背景……为此花费很多精力，翻阅大量资料，形成一套标准的治学方法。对于佛法中所讨论的，比如业力不可思议、佛的加持不可思议、不同众生面前的显现根据因缘而变化等话题，他们可能从未

深入研究过，仅仅通过观现世量来判断正误，有时可能是合理的，有时却未必。

| 如来惠我，袈裟著身，须发自落。我游十方，得无罣碍，神通发明，推为无上，成阿罗汉。

“蒙如来慈惠，使我身上自然披上了袈裟、胡须和头发也自动脱落，具足僧相。我游历十方世界，来去自由，没有任何障碍，通过神通显发如来藏本性的智慧光明，因此被推为神通第一，成就阿罗汉果位。”

当时如来加持目犍连，令他自然袈裟著身、头发和胡须无需剃除而自然掉落——这是非常殊胜的示现。如今若有人发心出家，剃度要经过好几个步骤：首先由上师开许，为他象征性地剪一下，然后请法师帮弟子剃头现僧相，接着他自己再摸一摸，如果剩了一点没剃干净，还要再剃一下，这样的话就要剃三

次。（众笑）

目犍连先遇到迦叶波三兄弟，顿悟后到佛前拜谒、发心出家，在佛陀的加持下袈裟自然著身，须发自落。此后，目犍连以神通游历十方世界，无有任何挂碍，那时他已经获得了成就，意识中本来具足的不可思议神通完全显发出来，在佛陀的声闻弟子中被推崇为“神通第一”，成就阿罗汉的果位。

对于目犍连的神通，凡夫是难以想象的。

| 宁唯世尊，十方如来，叹我神力，圆明清净，自在无畏。

“不仅是世尊，乃至十方的佛陀都赞叹我的神力圆满、光明、清净，任运自在，无所畏惧。”

不仅释迦牟尼佛赞叹目犍连，乃至十方如来都特别地赞叹他的神通力。在他的心前，圆满、光明、清

净的境界自然出现，于世间中自在无畏。

如果拥有目犍连的神通，我们就可以无所畏惧，无论是野狼、阿修罗、紧那罗，还是其他任何障碍，都无法影响到我们。比如有人“啪啪啪”地敲门，那时你可以变成一阵微风，轻轻从窗户飘出，穿越虚空，又轻松飞回，当然无所畏惧。（众笑）

| 佛问圆通，我以旋湛，心光发宣，如澄浊流，久成清莹，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，我认为，令虚妄分别意识复归圆湛常住的心性，使心地光明、显发宣流为神通，如同浑浊的水静置后变得澄净透明，所以意识是最重要的菩提之因。”

“旋湛”即意识转为清净的智慧。有注释说⁹⁹⁵，

995 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“旋湛即定。心光即慧。由定发慧神用无边。如水澄清万像斯现。”

“旋湛”即戒定慧当中的定学，因为目犍连的禅定境界很高，可以令意识转为澄净的光明智慧，不被外境束缚；“心光”指慧学，心的智慧光明极其明了，就像浑浊的水变得清澈一样，令原本不清净的意识转为清净的智慧。

对目犍连而言，意识是证悟的最重要的因缘，因为他最初是思维缘起法，然后从心中生发智慧，进而开显神通的。

大家也应该想一想，对你而言，什么是最重要的菩提之因？

「观七大」

前面已经讲完了五根、六尘、六识，接下来我们接着讲七大。

◎ 火头观火大

首先讲第十八位佛子——乌刍瑟摩，他是依靠火大而成就的。“乌刍瑟摩”在藏语中为“乐匝波”，与维摩诘居士的名字有点相似，但二者不是同一个人。乌刍瑟摩又被称为“火头金刚”，据说是金刚手菩萨的化现。

四大的次第原本是地水火风，这里为什么先讲火大呢？因为火代表贪心，而贪欲是生死轮回的根本，别解脱戒也首先从断除贪欲方面下手。从建立世间万物的角度来说，固然是以能持自性的地大为先；但如果要摧毁轮回，就应该先从火大入手，这样可以直接对治轮回的根本，令所有功德有产生的机会。

——乌刍瑟摩，于如来前合掌顶礼佛之双足，而白佛言：我常先忆久远劫前性多贪欲。

乌刍瑟摩在如来面前，合掌顶礼佛的双足，恭敬

地对佛说：“我常常回忆起，在久远劫前，我是一个贪欲极重的人。”

有注释指出⁹⁹⁶，与前面几位圣者不同，火头金刚是护法，类似于管家在会场中通常是保持站姿，所以文中没有提到他从座位上站起来，而是说他直接到如来面前双手合掌以示敬意。此处专门提到合掌，是因为护法手中一般都会持有杵杖之类的法器，之前没有合掌。

乌刍瑟摩对佛说：“我常忆起。久远劫前，我曾是一个贪欲极重的人。”

有佛出世，名曰空王，说多淫人成猛火聚，教我遍观百骸四肢诸冷暖气。

“那时有一位佛出现于世间，名为空王如来。如

996 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶云：即火首金刚神也。示为护法，法不应坐，故不言座起，而直云于前。特标合掌者，以先是擎拳持杵，不合掌故。又特标礼佛双足者，以较之诸圣礼佛，分外加敬故。”

来说淫欲重的人一直被猛火焚烧，于是教我遍观自身百骸四肢中的冷气和暖气。”

久远劫前的佛陀名为空王如来。有注释说⁹⁹⁷，《法华经》中提到佛陀和阿难曾一起在空王如来面前发愿，火头金刚当时也在空王如来座下学法。他如今显现护法的形象，与世尊有着深厚的因缘。

当时空王佛告诉火头金刚：淫心严重的人活着的时候被欲望之火燃烧身心，死后被业力之火继续焚烧，可见贪欲重的人一直都在被猛火所烧。贪欲是所有烦恼的根本，它会引发嗔恨、嫉妒、傲慢等一系列烦恼，所以佛陀教诫弟子首先要对治贪欲。在贪、嗔、痴三根本烦恼中，初学者通常先对治贪心，然后是嗔心，最后对治痴心，因为痴心比较细微。如果贪嗔之心能得到很好的对治，那么其他烦恼也会逐渐减

997 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“法华经佛显阿难本云：我与阿难同于空王佛所发心。是知乌刍瑟摩亦与佛同时发心。但为护法现力士之迹，远究深本，实难思议。”

弱直至消除。

空王佛告诉火头金刚贪心的过患，为了断除贪心而教他观察全身骨节和四肢中的暖气和冷气。这种修法观察体内的冷暖变化⁹⁹⁸：当淫心未动之时全身清冷，等到欲念一发，就会变得全身燥热。

丨 神光内凝，化多淫心，成智慧火。

“我向内观全身暖触，火气凝聚于内，将炽盛的淫欲转化为智慧火。”

通过观修，火头金刚了知贪心的本体就是自己内心的光明，心向内观的时候，火气内凝而不外泄，由此滋益精神，将贪欲之心转化成智慧火⁹⁹⁹。在他开悟

998 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“教以偏观冷暖气者，令其自验之意。言百骸四支于淫心未动之时，本自清冷。及欲念一交，则举体燥热。以冷形暖，自信火聚之言非虚妄矣。”

999 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“火观既成，淫心顿息，火气不能外泄，反以资益精神，故称神光。内凝者，凝聚于内，不泄于外。如世少欲之人，多身轻体健，即神光内凝之验。……淫心既化，自应转痴迷作智明，变燥热为慧焰，照耀性地，焚烧惑薪，故云成智慧火。”

的过程中，火大极为重要。

欲界的众生很可怜，一直被炽盛的贪欲之火焚烧着，只是有些人明显，有些人不明显。出家人相对好一些，虽然刚开始修行时不一定能放下一切，但是他们的身相、威仪都有助于对治贪欲。一般而言，欲界众生最难对治的就是贪欲，若能像乌刍瑟摩一样将贪欲火转为智慧火，那就非常殊胜了。

| 从是诸佛，皆呼召我，名为火头。我以火光三昧力故成阿罗汉。

“从此，诸佛都以‘火头’这个名字称呼我。我因火光三昧的力量而成为阿罗汉。”

乌刍瑟摩就这样不断观修，最终修成了火光三昧。有些人虽然不断地修持，却因方法不当，生起了强烈的嗔恨心和痛苦，以发恶愿的方式离开世间；但

火头金刚不同，他通过观修，成功地调伏了烦恼。自此以后，诸佛都叫他“火头”。圣者们的修学经历真是非常值得我们随喜。

我小时候常被人叫做“红头小孩”，因为我头发的颜色比较红。我父亲叫优波，每次去开会时，就会有人故意说：“优波家的红头小孩来了没有？”每当这个时候我都非常不好意思，连头都不敢抬。

“火头”听起来像外号一样，但是对尊者来说却是一种赞誉，因为他的修行很成功，用火焚尽了相续中的烦恼，最终以火光三昧力成就了阿罗汉。对乌刍瑟摩来讲，火是很重要的开悟因缘，每当看到火，他应该会有有一种亲切感；与之相反，贪欲重的人若不能将贪欲转化为智慧火，不仅他的身心在今生会被欲火燃烧，来世还会在三恶趣中继续被焚烧，那这种人见到火应该会恐惧万分。

| 心发大愿，诸佛成道，我为力士，亲伏魔怨。

“我在心里发下大愿，当诸佛成道之时，我愿成为金刚力士护持他们，亲自为他们降伏魔怨。”

当时，火头金刚发了大乘的宏愿，愿于诸佛成道时成为护持佛法的大力士，所以火头金刚的形象就是手持金刚，头上有火光。

有注释提到¹⁰⁰⁰，曾经有一位国王的第一夫人有一千个儿子，他们通过抽签来排定将来成佛的顺序，这就是后来的贤劫千佛。从第一位拘留孙佛到最后位楼至佛，本师释迦牟尼佛是第四位。国王的第二夫人有两个儿子，一子发愿于一千王子成佛时护持佛法，另一子发愿于千佛出世时请转法轮——他们分别

1000 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正法念经云：昔有国王，第一夫人生千子，欲试当来成佛次第，俱留孙探第一筹，释迦当第四筹，乃至楼至当千筹。第二夫人生二子，一愿为梵王，请千兄转法轮；一愿为密迹金刚神，护千兄教法。今云诸佛成道，或指贤劫千佛；我为力士，或即密迹金刚。良以道重魔高，行芳见嫉，故凡诸佛成道说法，多有天魔横生留碍，誓愿亲伏，决不姑容。意以借此严土利生，圆满菩萨行也。”

是密迹金刚和梵天王。

| 佛问圆通，我以谛观身心暖触，无碍流通，

“佛陀问圆通法门，我是依靠谛观火大——身心的暖触而达到自在无碍、流转融通的境界。”

火头金刚说，如果佛问我圆通之法是什么，当时我是通过观察身心的暖触而证悟的，所以对我来讲火大是最重要的。

无论是成佛、获得某种境界，还是生命发生好的转折，这些改变往往都与众生的善缘有关。有人可能因为一本书、一位善知识的引导、一次法会或者一次偶然的接触，而使人生发生了重大的改变。对于修行人来说，最理想的转变是开悟；即使没有彻底开悟，生命中也总会有许多转折点。引发转折的因缘是很重要的，在人生中遇到的人和事，我们都应铭记于心。

也许最初是某人引导你进入佛门，某一本书改变了你的人生和世界观，这些看起来是巧合，但实际上并非如此，背后还有很多深厚的因缘。对这些善法因缘，我们应该心怀感恩。

对于火头金刚来说，他谛观七大中的“火大”，依靠身心的暖触而获得了“无碍流通”的境界。冬天很冷的时候，如果我们把暖气开的特别足，会不会突然“啪”地一下就成就了。（众笑）

大家要注意用电安全，如果发生火灾，就算你已经开悟，也没办法在这里待下去了。以前我们这里的人在冬天主要依靠牛粪取暖，现在学院里基本上看不到卖牛粪的人了，可能是因为大家多改用电了。前些天去县城时，我问街边的小贩：“现在还有没有卖牛粪的，怎么我在学院见不到了？”他们告诉我：“有是有，但现在很多年轻的喇嘛和觉姆基本不烧牛粪了。”不烧牛粪也没关系，我们修行人只要能依靠暖

触开悟就可以了。（众笑）

| 诸漏既销，生大宝焰，登无上觉，斯为第一。

“那时一切有漏烦恼全部销尽，生起火光三昧之智慧火，证得无上正等正觉¹⁰⁰¹。对我来说，火大是最重要的菩提之因。”

火头金刚依靠暖触而生起智慧火焰，他证悟的境界超越了声闻和缘觉，达到了无上觉性。对火头金刚而言，在所有的因缘当中，火大是最重要的。

◎ 持地观地大

接下来是第十九位——依靠地大证悟的持地菩萨。这一段出现的许多圣者，在第一卷介绍闻法眷属时都曾提到过。通过此处的学习，当我们再回顾第一

1001 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“化多淫心因而诸漏永尽。成智慧火故云生大宝焰。降伏魔怨名大。护法利生名宝。烁惑照真名焰。所谓火光三昧是也。迹为力士本契佛乘故云登无上觉。”

卷时，应该能对他们有更深入的了解。

持地菩萨当时也是一位发心人员，他每天都在外面修路。

其实我一直比较担心学院的发心人员能否开悟，但今天看到这段经文后，我心中非常欢喜。因为经中说，只要善于调心，就算你天天修路、管工程，也同样可以开悟。

我们这里有好多发心人员，我常常想：“他们为僧众做事情，没有时间好好地闻思修行，该怎么办呢？”现在看来，其实没有必要担心。专门闻思或修行的人也不一定都能开悟，有些人天天闭关修行，出关后嗔恨心还是大得不得了；而有些道友虽然每天都在工地上忙碌，跟各种人打交道，但他们不仅积累了广大的资粮，而且也有开悟的机会。

持地菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我念往昔，普光如来出现于世。

持地菩萨这时从座位上站起来，在佛陀的足下顶礼，恭敬地对佛说：“我回忆过去普光如来出现于世。”

持地菩萨往昔曾在普光如来座下成为比丘。普光如来是我们经常礼拜的五十三佛之一¹⁰⁰²。

我为比丘，常于一切要路津口，田地险隘，有不如法，妨损车马，我皆平填。

“当时我是一位比丘，在人来人往的必经之路、水陆交接之口，以及田地上的险要狭窄之处，凡有不方便行走、妨碍损害车马的一切地方，我都将其一一填平修好。”

1002 《楞严经笺》（宋·惟慈科）：“普光者，五十三佛，第一佛名。”

普光如来出现于世时，持地菩萨是一位比丘。他常常到一些交通干道、大的渡口以及田地沟岸狭窄、险要的地方去修路。只要路上坑坑洼洼、凹凸不平，妨碍了人马通行，他就去把那些地方填补平整。这里主要讲修路，此外还有一些利益众生之事。

我们学院中的很多工程，包括僧众现在使用的几座经堂，多是由降魔胜利洲的发心人员设计建造的。这个过程我也参与过，虽然没有天天待在工地上，但是他们修建的所有道路，乃至一段楼梯、一个水池，我基本上都有印象，学院的一砖一瓦里都有他们的心血。虽然由于当时的发心工作，一些道友的闻思修行有所耽误，但他们确实也积累了无量的功德。

现在闻思修行的条件与三十年前完全不同。我刚到学院的那几年，不论是寒来暑往还是日晒雨淋，甚至下雪下冰雹，听法的道友都是露天而坐。那时法王还在世，学院的物质条件在相当长一段时间内都不算

很好，但我们的道心都非常清静。

—— 或作桥梁，或负沙土。如是勤苦，经无量佛，出现于世。

“或者架设桥梁，或者背负沙土填路。经过了无数佛陀出现于世，我始终如一地勤苦劳作。”

在无量佛出世那么漫长的时间中，持地菩萨都在架桥铺路，修整狭窄不平的地。此外，他还帮人搬运货物，背沙土、水泥、石头、木头等等。现在我们可以用机器挖地，干活容易多了，但对于很多道友来说，这些活还是很吃力的。以前学院的路都是人工挖的，老经堂附近的摩尼宝区、男女众区域交界的转弯处，以及现在男众停车场旁边的路，都是大家辛辛苦苦挖出来的。当时，我们花了很长时间才把路修好。

持地菩萨就像这样，长期为众生发心背石头，修

路、修桥……不是一世两世，而是在很多生世中，经历了无量佛出世，仍然始终如一地勤苦发心。

｜ 或有众生，于闾闾处，要人擎物。我先为擎，至其所诣。放物即行，不取其直。

“在店铺、集市等人群密集的地方，如果有老弱无力的人需要帮忙搬运物品，我都会为他们搬到需要的地方，放下东西就离开，不收取任何报酬。”

“闾闾处”是指街道、闹市等人群密集的地方。在这些人多的地方，持地菩萨经常帮别人搬运货物，放到指定的地点后便离开了，不索取辛苦钱。

｜ 毗舍浮佛现在世时，世多饥荒。我为负人，无问远近，唯取一钱。

“当毗舍浮佛出现于世间时，世界上常有饥

荒。那时作为搬运工人，无论路途远近，我只收一文钱。”

后来毗舍浮佛出世时，世间出现了大饥荒。毗舍浮佛是过去庄严劫千佛中的最后一位，也称为一切自在佛。那个时候，世间出现了特别严重的饥荒。持地菩萨为别人搬东西，不论远近都只收取一钱，用以维持自己的生活。

——或有车牛，被于泥溺，我有神力，为其推轮，拔其苦恼。

“我力气特别大，有时如果遇到牛车陷在淤泥中，我就为他推车轮，帮助牛和车从淤泥中出来，使众生不再受苦。”

如果看到人、车、牛陷在淤泥中，持地菩萨便用神力将他们救出，使其远离痛苦。

| 时国大王延佛设斋，我于尔时平地待佛。毗舍如来摸顶谓我，当平心地，则世界地一切皆平。

“当时有一位大国王设斋宴请佛陀，我便平整道路，恭恭敬敬地等待佛陀。毗舍如来为我摸顶，教诫我说：‘应当平整心地，如果心地平，那么世界上的一切大地都会平坦。’”

有一次国王设斋供佛，持地菩萨就先把道路填补平整，然后恭敬地等待毗舍如来。佛陀经过时为他摸顶并赐予教言——这是令菩萨开悟的教言，大家要将经文铭记于心。

毗舍如来说：“当平心地。”我们应当平整自己的心地，为什么？长水子璇解释道¹⁰⁰³，心是万物的所依，也是长养一切的根本，所以心被称为“地”。如

1003 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“佛以自证法门开示。令平心地一切皆平者。心为万法所依。平等含育长养一切。故名之地。若能平等性观与此相应。则一切法无不平等自在无碍。由是佛名一切自在耳。”

果心平，则世界皆平。

我们常说“心净则国土净”，同样，“心平则国土平”，“心平则世界平”。如果我们的心每天都保持在平等自在的状态中，那么世界对我们而言自然也是平的。哪怕身处乱世，有些修行人也不会受到太大的影响。即使每天面对批斗，他们依然能心平气和，没有什么烦恼和痛苦。

——我即心开，见身微尘与造世界所有微尘，等无差别。

“我听了佛陀的教言后，如来藏心即时开显，见到自身微尘与构成世界的所有微尘完全平等，没有任何差别。”

如果心平，世界自然一切皆平。持地菩萨听到这句教言后顿时开悟，见到自己身体内的微尘与外面世

界的微尘没有任何差别。内身外界全部融为一体，内在的身尘与外在的色尘没有差别。

丨 微尘自性不相触摩，乃至刀兵亦无所触。

“内外微尘色法和如来藏心法不相抵触、擦摩¹⁰⁰⁴，甚至刀刃之类的兵器也接触不到身体，自然也无法产生伤害。”

为什么呢？因为在空性的境界中，内身外界的所有微尘互不抵触，无法互相触摩。至于双手相互摩擦，也只是世俗中的显现而已，其实一切都是空性的。即使是刀刃兵器，对持地菩萨也无利无害。就如证悟空性的龙猛菩萨告诉王子，用刀无法伤害他；又如六祖曾被人三次用刀砍杀，但也无法对他造成任何

1004 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“微尘，指内外地大色法，自性，即如来藏性心法，色、心不二，性色真空，内身外界，所有微尘，悉皆自性，不相抵触，不相擦摩，如空合空，似水投水，不相妨碍。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“微尘自性者。由上等无差别。进观身界二尘同一自性。既同一自性于中实无能触所触能摩所摩故曰不相触摩。岂唯身之与界不相触摩。乃至身临刀兵亦无所触。”

伤害。

总之，如果通达了空性，行者就能安住于无有能触所触的境界。

｜ 我于法性，悟无生忍，成阿罗汉。

“我证悟了一切法无生的道理，成为阿罗汉。”

持地菩萨在法性中证悟了无生法忍，成就了阿罗汉果位。

｜ 回心今入菩萨位中。闻诸如来，宣妙莲华，佛知见地，我先证明，而为上首。

“我如今回小乘心入于大乘菩萨位中，听闻诸位如来宣讲殊胜法义，对于佛陀的知见，我先依教修证，并引导大众修行，因而被推为上首。”

持地菩萨以前是声闻乘的修行人，如今入于菩萨位，听到诸如来宣说的“妙莲花”。《指掌疏》中说“妙莲华”即《楞严经》¹⁰⁰⁵，因为本经又名《大方广妙莲华王经》；还有注释认为“妙莲华”指的是《法华经》¹⁰⁰⁶，其中所说的佛知见就是《楞严经》中所阐释的如来藏性。

| 佛问圆通，我以谛观身界二尘等无差别，本如来藏，虚妄发尘，尘销智圆，成无上道，斯为第一。

“佛陀问哪个法门最为圆通，我以智慧观察身体内与外世界的微尘平等无有差别，本性都是如来藏，只是因虚妄而显发为尘相。虚妄的尘相得以销尽，真智得以圆满，成就无上正觉之道，因此对我来说，地大是最重要的菩提之因。”

1005 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“妙莲华即指楞严。以此经亦名大方广妙莲华王故。”

1006 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“法华会上闻知见地者。盖法华知见。即此经如来藏性。悟此为地。所谓一乘寂灭场地。”

通过对地大的观察，尘相最终变成了圆满的智慧，成就了无上正觉，所以对持地菩萨而言，地大是最重要的菩提之因。

第 63 课

2022 年 11 月 1 日

我们继续讲大乘《楞严经》，现在正在讲佛陀二十五大弟子依靠各自的因缘而成就的经历。

前面已经讲了五根、六境、六识以及七大中的火大和地大，接下来继续讲述水大、风大、空大、识大和见大，虽然月光童子显现上是阿罗汉比丘，但这些大德都是获得了大乘道果的菩萨。

「观七大」

第二十位是月光童子。就像文殊菩萨又被称为“文殊师利童子”一样¹⁰⁰⁷，这里的“童子”是从修证

1007 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“何者之意与法界平等、远离一切戏论

方面而言的。

◎ 月光观水大

| 月光童子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我忆往昔，恒河沙劫，有佛出世，名为水天。教诸菩萨，修习水观，入三摩地。

月光童子这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我回忆过去恒河沙数劫之前有一位佛出现于世，名为水天。他教导诸位菩萨修习水观，以此入于三摩地。”

月光童子是一位法王子，他从自己的座位上站起来顶礼佛足，然后恭恭敬敬向佛陀陈白：在我的记忆中，往昔恒河沙数劫以前有一位佛出世，号为

之荆棘，即是‘文’；以（具如所有与尽所有）二智的智慧身乃至虚空际恒常周遍任运饶益众生，也就是圆满二利的‘殊’。这样的‘文殊’尽管是一切如来无分别智慧的本体，但行相却现为十地大菩萨，乃至轮回未空之间以永恒稳固、无老无衰的童子身相住世，故为‘童子’。”

“水天佛”。

作为三十五佛之一，水天如来教导菩萨们修习水观¹⁰⁰⁸。诸佛菩萨教导弟子的观修方法各有不同，有的是火观，有的是不净观，有的是风观，有的是虚空观，有的是上师观。现在的密宗修法也有很多，如大圆满法门中观水声、火声等四大瑜伽的修法。此处，水天如来要求菩萨们修习水观，从而入于三摩地。

众生的根基千差万别，诸佛菩萨引导众生的方法也不尽相同。通过这次学习，我们一定要明白，千万不要诽谤与自宗不同的法门和修行方法。比如你修持大圆满法门，对这个法门非常重视，但如果有人学习其他法门，你也应该随喜对方。如果因为你自己不修持水观，就声称此法没用，这实际上就是在诽谤佛法。

1008 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此佛因修水观，得悟性天，乃三十五佛之一。”

丨 观于身中，水性无夺。初从涕唾，如是穷尽津液精血大小便利，身中旋复，水性一同。

“我观察身中的水性，彼此之间不会互相陵夺。最初，从自身的鼻涕、唾液开始观修，直到津液、精血、大便、小便等，水在身体内循环往复，虽然有不同的形态，但水性是相同的。”¹⁰⁰⁹

身体中所有水的自性互相“无夺”，彼此之间不会排斥、相克。大家都知道，水的自性是湿润，虽然水火互相抵触，但是水和水之间是无夺的。

一个人鼻中的鼻涕、口中的唾液，乃至身体中的所有津液、精血和大小便等液体，都是在体内循环流转的。无论清或浊、浓或淡、干净还是肮脏，就水的

1009 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“初从涕唾：在鼻曰涕，在口曰唾，此水在外易见者；在咽下咽曰津，在喉外溢曰液，此水近内可觉者；在骨髓曰精，在筋肉曰血，此水幽隐难知者。饮食茹退，曰大小便利。其中津液，水之清相，余皆水之浊相，在一身之中，旋环往复，清浊虽异，水性一同，性既相同，故无倾夺。”

本性而言，它们完全相同。

——见水身中，与世界外浮幢王刹诸香水海，等无差别。

“不仅如此，我见身内的水性与世界外总香水海，及浮幢王刹别香水海的水性也完全一样，毫无差别。”¹⁰¹⁰

月光童子见到，自己身体中清淨或不清淨的液体与外面世界中的水都是水性，无论是山谷中的泉水、大海里的海水，还是佛陀的浮幢王刹——华藏庄严世界所有的水，乃至极乐世界、不动佛刹土的水，其水性都没有任何差别。

——我于是时，初成此观，但见其水，未得无身。

1010 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“今此中世界外指总香水海。所谓普光摩尼。以此海在蕊香幢大莲华下屬世界之外故。浮幢王刹指别香水海。所谓十佛刹微尘数。以此海在蕊香幢大莲华内。如幢如王之佛刹于中浮故。总别合论故云诸香水海。若分别论之。应云与世界外总香水海及浮幢王刹别香水海也。等无差别者一体通同故。”

“我在当时初步修成了这种水观，虽然能见到水，但是尚未证得无身的境界。”

月光童子最初就是这样观一切水的自性无别，如《俱舍论》《瑜伽师地论》中讲到的那样¹⁰¹¹，修行人修水观时，在他们的境界中，一切法都是水。声闻乘中也有类似的修法。

月光童子的水观修成之后，包括自己身体的内外一切世界全都变成了水，但还没有到达究竟空性的无身境界。也就是说，他只是见到身体是水的自性，认为自身和外界都遍满了水，但未完全证悟二无我¹⁰¹²。

接下来，月光童子讲述了自己的一段经历。

1011 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“所谓遍处是指能令观想所缘境的地大等行相不间断周遍之义。分类有地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处、青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处、空无边遍处与识无边遍处。”

《瑜伽师地论》（弥勒菩萨说，唐·玄奘译）：“谓佛菩萨依定自在，若于其地起水胜解，即令成水如实非余。”

1012 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“证得水性一同余大无能夺灭故云但见其水。虽但见其水依然在身中旋复故曰未得无身。是虽知身中无我尚未了五蕴皆空也。”

| 当为比丘室中安禅。我有弟子，窥窗观室，唯见清水遍在室中，了无所见。

“当时，我是一位比丘，在自己的室内安然坐禅¹⁰¹³。我的一个弟子从窗外向室内窥视，只见一片清水遍满室中，没有其他的東西。”

当时月光童子作为比丘，独自在房中寂静地修持水观。他有一个弟子从窗外向内窥视，见到屋内只有一片清水，其他什么都没有。

《入大乘论》中讲过一个公案¹⁰¹⁴：阿闍黎让弟子

1013 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“禅而云安者。以境智相应不勉而中故。”

1014 《入大乘论》（荣索班智达著，索达吉堪布译）：“例如，从前有一位想修瑜伽的行者去阿闍黎面前请求教授，阿闍黎为了试探弟子能不能修行而没有传修行的教授，而这样说道：‘你观想头上有水牛的两个角。’那位行者如是听从师教，回到自己的住处，纹丝不动地观修。终于有一天，他获得了等持，现量明显出现了水牛角。还没有达到用手可以触摸、可以抓住的境界，那时就是所谓的遍计色。就这样，他又长期观修，终于有一天他可以接触到水牛角。他想，水牛角修成了，现在该怎么办，要请教上师。想罢便要出门，可是没能出去，他通知城里的人们说：‘请把我的门拆掉。’城里的人们到了那里，发现那人头上有非常精美的水牛角，他们拆掉了门。他来到上师面前，上师也生起稀有之心，认真传了教授。最后，他获得了大手印成就。本身能起作用的那个角，就是所谓的自在色，是意识的对境。如果所有那一切仅仅共同成为有色根的行境，那么所谓成就色就与宿业异熟的色无有差别了。”

观想自己头上长牛角，后来弟子的头上果真长出了人人都能看到的牛角，但是因为这两个角，导致他没办法从房子里出来。上师又让弟子观头上没有牛角，他精进地观修，头上的角果然又没有了。

由此可见，如果是修行好的人，修水观而成就以上境界也是很正常的。我们有些道友不论怎样观修，可能只是越来越口渴而已，连一滴水也观不出来。

（众笑）

童稚无知，取一瓦砾投于水内，激水作声，顾盼而去。

“小孩子无知，拿了一片瓦砾丢进水中。只听到瓦砾与水相激发出响声，孩子东张西望地离去。”

“童稚”指的是八岁到十五岁之间的孩子¹⁰¹⁵。

1015 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“童稚即指童子。凡八岁以上十五以下者皆可称之。事理未谙故曰无知。由无知故起二种疑。一疑明知比丘安禅何得室中无人。二疑明知室是观堂何得惟见于水。”

这个无知的小孩很调皮，看到师父不在禅房里，只有一片清水，不知道是不是自己眼睛花了，禅房里的究竟是水还是阳焰。为了满足好奇心，他捡了一块瓦砾扔过去。瓦砾落进水中发出了声响，他确定那的确是水。然后，他生怕被别人看到，四下张望，匆忙离开。

｜ 我出定后，顿觉心痛，如舍利弗遭违害鬼。

“我出定以后，顿时觉得心痛，就像从前舍利弗遇到违害鬼一样。”

月光童子的修行境界非常稀有，在出定以后，他心口突然感到剧烈绞痛，就像舍利弗在禅修时遭遇恶鬼的危害一样。

本经的注释对舍利弗的公案讲得比较略，而《增

壹阿含经》中则记述得较为详细¹⁰¹⁶：有一次，舍利弗在灵鹫山入于金刚三摩地，当时有两个大力鬼受北方毗沙门天王所遣，经过舍利弗打坐之处。其中一个恶鬼对尊者生起恶心，想用拳头狠狠地打他。非人有时候也莫名其妙，尊者并没有招惹它，可能它因为具有无始以来的恶心习气，看不惯别人坐禅。另外一鬼劝它不要那样做，因为舍利弗尊者有极大的神通威德，是佛陀弟子中智慧第一的尊者。恶鬼说自己不怕，它

1016 《增壹阿含经》（东晋·瞿昙僧伽提婆译）：“诸天去未远，舍利弗即入金刚三昧。是时有二鬼，一名伽罗，二名优婆伽罗。毗沙门天王使遣至毗留勒天王所，欲论人、天之事。是时，二鬼从彼虚空而过，遥见舍利弗结加趺坐，系念在前，意寂然定，伽罗鬼谓彼鬼言：‘我今堪任以拳打此沙门头。’优波伽罗鬼语第二鬼曰：‘汝勿兴此意打沙门头。所以然者，此沙门极有神德，有大威力，此尊名舍利弗，世尊弟子中聪明高才无复过是，智慧弟子中最为第一。备于长夜，受苦无量。’是时，彼鬼再三曰：‘我能堪任打此沙门头。’优波伽罗鬼报曰：‘汝今不随我语者，汝便住此，吾欲舍汝去此。’恶鬼曰：‘汝畏此沙门乎？’优波伽罗鬼曰：‘我实畏之，设汝以手打此沙门者，此地当分为二分，正尔，当暴风疾雨，地亦振动，诸天惊动，地已振动，四天王亦当惊怖，四天王已知于我等，不安其所。’是时恶鬼曰：‘我今堪任辱此沙门。’善鬼闻已，便舍而去。时，彼恶鬼即以手打舍利弗头。是时，天地大动，四面有暴风疾雨，寻时来至，地即分为二分，此恶鬼即以全身堕地狱中。尔时，尊者舍利弗即从三昧起，整衣服，下耆闍崛山，往诣竹园至世尊所，头面礼足，在一面坐。尔时，佛告舍利弗曰：‘汝今身体无有疾病乎？’舍利弗言：‘体素无患，唯苦头痛。’世尊告曰：‘伽罗鬼以手打汝头。若当彼鬼以手打须弥山者，即时须弥山便为二分。所以然者，彼鬼有大力故。今此鬼受其罪报故，全身入阿鼻地狱中。’尔时，世尊告诸比丘：‘甚奇！甚特！金刚三昧力乃至于是。由此三昧力故无所伤害，正使须弥山打其头者，终不能动其毫毛。’”

觉得自己非常厉害，可以欺负尊者。善鬼说：“如果你不听劝，那我就要走了。”恶鬼问：“你是不是怕了？”善鬼说：“我确实怕了。”说完就离开了。于是，恶鬼用拳头打舍利弗的头，大地当下裂开，这个恶鬼直接堕入地狱中。

舍利弗在三昧中如如不动地安住，出定后感到头痛。佛陀告诉舍利弗，他头疼是因为被一个恶鬼打了。当时他在入定，所以自己不知道。

经中引用了上面的公案说到，就像舍利弗遭遇恶鬼殴打一样，月光童子当时感到心痛。

——我自思惟，今我已得阿罗汉道，久离病缘，云何今日忽生心痛，将无退失？

“我自己思惟，如今我已经获得阿罗汉果位，早就断除了生病的因缘，今天为什么突然心口剧痛，难

道是果位要退失了吗？”

月光童子想，我已经证得阿罗汉了，早就无病无痛，今天入定时还很正常，为什么出定后心口剧痛，难道是道行和圣果退失了吗？

尔时童子，捷来我前，说如上事。我即告言，汝更见水，可即开门，入此水中，除去瓦砾。

“当时，那个小孩子跑到我面前，把之前的事告诉了我。我就对他说，你如果下次再见到水，就把门打开走进水中，把你扔进去的瓦砾取出来。”

正在这时，那个顽皮无知的童子来到月光菩萨面前，把前面发生的事情告诉了尊者。月光菩萨告诉他，以后你再看到我的屋子里全都是水，就直接开门进去，把你扔进水中的那块瓦砾捡出来。

童子奉教，后入定时，还复见水，瓦砾宛然，开门

除出。我后出定，身质如初。

“小孩依教奉行。后来我又入定时，他再次看见满室清水，瓦砾在水中宛然可见，他开门把瓦砾取出来。我出定后，身体恢复如前。”

这时童子答应了。如果小孩调皮的话，会不会再扔一块，这样月光童子的心就更痛了（众笑）。他见到瓦砾后，就开门进去把瓦砾扔了。月光童子出定后，身体恢复如初。

月光菩萨讲述了他修水观时的境界。有注释提到¹⁰¹⁷，有的尊者观火，修成以后整座山都成了火焰；还有尊者观虚空，整个世界全都变成虚空，可见四大瑜伽修成时就会有这样的境界。《前行引导文》中也提到¹⁰¹⁸，米拉日巴尊者火烧不死、水冲不走，被从悬

1017 《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“入火界三昧，刹土洞然，愚夫谓是遭焚。”“虚空藏菩萨于定光如来得无边身，纯现虚空相，以音声答问说法，此于闻中证性觉真空也。”

1018 《前行引导文》（华智仁波切著，堪布索达吉译）：“例如，米拉日巴尊者在尼泊

崖上扔下去也摔不死，因为尊者已经证得了四大自在的瑜伽。

| 逢无量佛，如是至于山海自在通王如来，方得亡身。

月光童子说：“后来我遇到无量佛出世，直到山海自在通王如来时，才灭除对身体的执著。”

月光菩萨后来又值遇无量如来，其间一直修行，最后遇到了山海自在通王如来。这位如来依靠水大圆通而成等正觉，可令无变成有、大变成小，无量变一、一变无量等等，具足无量神通。无论是山还是海，佛陀都能令水性融通自在¹⁰¹⁹。直至遇到这位如

尔的尼样嘎达雅山洞中禁语而住，当时来了许多猎人。他们问：‘你是人还是鬼？’尊者一言不发，一直端坐着凝视虚空。于是乎这些猎人开始向尊者放射大量的毒箭，然而都没有能够射中，接着他们又将尊者拖到水中、丢下深渊，可是尊者却纵身向上依然返回到原地安坐。最后猎人们在尊者的身上堆积木柴点火，火却怎样也烧不起来。”

1019 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如来名山海自在通王者，亦水大圆通之号。言水本流通，遇山成碍，佛以水性圆通，融山成水，故于若山若海，同一自在流通。”

来，月光菩萨才全部灭尽了对身体的执著，证得法无我的空性。

——与十方界，诸香水海，性合真空，无二无别。

月光童子说：“我了悟到自己的身体与十方世界香水海的体性一味平等，都与空性无二无别。”¹⁰²⁰

在月光童子的境界中，整个十方世界里里外外所有的水都圆融无碍，因为水的本性是空，空性和显现无二无别。

如果观察一杯水、一滴水乃至身内身外所有的水，可以了知水性都是一样的。进一步说，这一水性实际上也不成立。所谓“空即是色，色即是空”，水的本体也不存在。如此修行，整个世界都会变成水，水也是空性的，空与如来藏光明无二无别——这样的

1020 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“方得亡身合界、与十方世界，诸香水海之水，一味流通。性合真空者：即悟明藏性，性水真空，性空真水，无二无别，全相全性，即体即用。”

境界可以依靠观修水大而证得。

| 今于如来，得童真名，预菩萨会。佛问圆通，我以水性，一味流通，得无生忍，圆满菩提，斯为第一。

“如今在如来前得到童真的名称，得以入于大乘菩萨的行列。佛陀问圆通，我是以观内水、外水的水性一味流转通融，而证得无生法忍、圆满无上菩提的。因此对我来说，水大是最重要的。”

“今天在佛面前得到了童真之名，而且跻身于菩萨众会¹⁰²¹”，月光菩萨继续讲述自己开悟的境界：

“关于佛陀所问的菩提之因，对我来说水是最重要的。”他了悟到所有的水都是一味无别、流通无碍的，证得水的本性是空，便依靠水大获得了无生法忍，圆满了菩提果位。

1021 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“预在也。菩萨会。盖是深位。非前信住可局也。”

月光菩萨通过水而证悟，所以对水最有感情——菩萨当然不会有凡夫那样实执的情感，但在显现上仍会对某些法比较在意。比如我们的上师如意宝，在显现上对麦彭仁波切的《直指心性》等法非常执著。麦彭仁波切有一部《直断要诀》，法王专门用黄金将这部密法抄写在琉璃色的纸上，而后悉心收藏好经本。像法王这样的大成就者肯定不会有任何自相的执著，但显现上对自己的上师、法本以及促成自己证悟的因缘和处所也会表现出深厚的感情。

我相信，你们之中如果有人有在喇荣闻思、修行乃至获得证悟，将来肯定不会忘记这片土地。这里的山、水、草木乃至虚空，都会在你的心中留下深刻的印象，每当想起这个地方，心中一定会涌起不同寻常的感受。当然，如果在喇荣没有得到加持或感应的，就另当别论，或许你只会记得自己在这里身体不适、心情低落。

每个人与一个地方的因缘不同，与上师也是如此。如果你在某一位堪布、堪姆或法师那里蒙受了法恩，这种法的滋养自然会令你心中常存感恩之情，永生永世都难以忘记；反之，如果没有任何收获，你可能会觉得：“那个人真是误人子弟，天天只会夸夸其谈，现在一想起他心里就很不快，恨不得找个机会狠狠教训他……”（众笑）每个人的因缘确实不同。

◎ 琉璃光观风大

下面是第二十一位，以风大而成就的琉璃光法王子。

| 琉璃光法王子，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：
我忆往昔经恒沙劫，有佛出世，名无量声。

琉璃光法王子这时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我记得往昔经过恒河沙数劫之前，

有一位佛出世，名为无量声如来。”

如果没有风大，声音便无法传播，可见无量声如来的名号与风大有关。

| 开示菩萨，本觉妙明。观此世界及众生身，皆是妄缘风力所转。

“无量声如来为菩萨们开示本觉妙明之道，观修这个世界以及众生，全都是因为一念妄缘、风力辗转起现而成的。”

当时，无量声佛对菩萨们开示如来藏的光明妙觉。佛陀教导菩萨们观修器世界和有情众生身体等一切法，都是由妄执因缘而起现的。密法中说，因为最初一念无明妄动，导致整个器世界和有情世界纷然现前。《如意宝藏论》中讲¹⁰²²，从本基显现基现的时

1022 《如意宝藏论》（无垢光尊者造，索达吉堪布译）：“在这样的本性中，由无明习气动摇而令一切有情迷乱。那个基也是观待轮回的所依基如虚空般原本空性，体性无我，如日月般光明任运自成，无始以来就一直安住的缘故无有迁

候，由于众生有一念无明，所以轮回，向外形成器世界和有情世界，向内令众生起心动念、业与烦恼等也陆续显现。

无量声如来说，一切器情全都是依靠妄缘动摇的业风而产生。世间专门研究气象的专家，一谈及风时就会滔滔不绝；专门研究火大的学者在涉及自己专业时也会有许多高见；佛陀也会如是随顺众生的根器，如果弟子与风大的因缘很好，就会引导弟子观修风大。

《楞严经》在这个时代十分应机，因为人们的分别妄念非常强烈，尤其以偏好逻辑的理性思维比较盛行，如本经这样以理宣说的法义，相信很多人就算想反驳也无话可说。风的动摇性、水的湿性等都是确凿的事实，任何时代的任何人都无法否认。通过对方认

变，超离戏论之边的缘故自然光明，安住于身智无合无离之法界中，因此称为如来藏，轮涅诸法依于它，因此称为实相义阿赖耶。”

可的方式来宣说法义，这样很多人都能接受佛法。

希望道友们在《楞严经》上多下一些功夫，如果你们将来有因缘弘扬，那就再好不过了。弘扬佛法需要一定的智慧，否则可能连经文的词句都解释不清。你们听的时候好像不觉得有什么问题，但是听与讲有很大的不同。听的时候，有人在打瞌睡或妄念纷飞，就算不专注好像也能跟着顺下去；但如果要为别人讲，就大不一样：有那么多人一直关注着你，如果讲得好，听众或许默默无言，而一旦讲错，马上就有人摇头反对。总之，讲闻佛法需要智慧，虽然不必太高，但至少要有有一定的佛学基础。

我于尔时，观界安立，观世动时，观身动止，观心动念，诸动无二，等无差别。

“我在那时观察空间的存在、时间的迁流、身体的动静、心念的变化……虽然种种动相千差万别，但

是其中的风性没有区别。”

听闻无量声如来说“器情世界都源自风的动摇”后，琉璃光法王子开始观察。首先观察器世界，发现东南西北、四方四隅、上下十方世界的安立与风的动摇有关——这是从空间的角度观察；然后思维未来、过去、现在三世，时间不断地在流动；再观自己的身体，前后左右、行住坐卧，不论是动态还是静止，一切也都与风有关；接着又观察心的生住异灭、起心动念，同样与风有一定的关系。

他进而观察，虽然万法在显现上是有的，但从风大或动摇的自体去观察，所有的动摇并无所成。包括器情世界、起心动念等所有动摇虽有多种，但其自体是无二的¹⁰²³，抉择到最后都归于空性。

1023 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是次第偏观。情器各二。故云诸动。所动之法虽异能动之体不分故曰无二。唯一风性故云等无差别。此观异归同约初心入手言也。”

琉璃光童子依靠风大而证悟，他明白虽然万法在显现上动荡不安，但其本体都是空性的。众生因为不懂得这个道理，所以非常可怜地流转于动摇的轮回中。

——我时觉了，此群动性，来无所从，去无所至。十方微尘，颠倒众生，同一虚妄。

“我当时觉悟到，这种种动摇的本性既没有来处，也没有去处。无论是微尘聚集而成的十方世界，还是愚痴颠倒的众生，都同样虚妄不实。”

所有的动摇既没有来处，也没有去处。无论是十方微尘世界还是颠倒的众生，全部都是虚妄的。真正去观察时，没有一个法是真实的。虽然器世界、有情世界在动摇，我们的内心、身体和语言也在动摇，但是这种动摇完全是虚妄的，在真实义当中并不成立。

｜ 如是乃至，三千大千一世界内所有众生，如一器中贮百蚊蚋，啾啾乱鸣，于分寸中，鼓发狂闹。

“如是乃至三千大千世界中的所有众生，都像成百只蚊虫被装在一个器皿中啾啾乱叫，在极为狭小的空间里狂争乱斗。”

下面菩萨以一个非常贴切的比喻来说明轮回的状况：三千大千世界中所有的众生，就像数百只蚊虫被装在一个器皿里，在极为狭小逼仄的空间内啾啾乱叫，疯狂地争名夺利、躁动不安。

这个比喻生动地描述了当今世界上众生的状况：一群群的众生如蚊虫般相互争斗，实际上都是被动摇的嗔恨之风所支配。众生真的非常可怜，前不久韩国发生了踩踏事件，本来是为庆祝节日而欢聚的场合中，人群发生了踩踏，酿成了可怕的悲剧，令在场的很多人失去了宝贵的生命。

不论是战争还是其他灾难，根源都在于人心的动摇。心一动摇，身体乃至整个世界也开始动摇，随之而来的是无尽的痛苦。虽然这些动摇并没有真实的本性，但有多少人真正领悟了这些道理呢？恒河沙劫之前，无量声佛曾为众生传授过这个窍诀，琉璃光法王子也是在那时证悟的。时至今日，地球上的人们中又有多少真正理解这一教义呢？

| 逢佛未几，得无生忍。尔时心开，乃见东方不动佛国，为法王子，事十方佛，身心发光，洞彻无碍。

琉璃光童子说：“遇到无量声佛后不久，我证得了无生法忍，那时本觉真心开显，我见到东方不动佛国。作为不动佛的法王子，我得以承侍十方诸佛，身心发光，内外洞彻，毫无阻碍。”

“心开”指明心见性、豁然开悟。

那时，琉璃光童子看到东方世界的不动佛刹后前往其国，成为佛陀的法王子，承侍十方如来，证得身心的光明透彻无碍。这样的光并非眼睛所见的光，而是无有障碍、周遍法界的智慧光明。在智光的照耀下，他对万法的本性通达无碍。

——佛问圆通，我以观察，风力无依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛，传一妙心，斯为第一。

“佛陀问哪个法门最为圆通，我是以观察风力无依而彻悟菩提心，入于三摩地，与十方诸佛所传这一殊妙的观心法门契合，所以我认为风大是最重要的菩提之因。”

琉璃光童子说，如果佛陀问我什么是菩提之因，通过观察，我认为风力是最重要的。

当年去印度时，法王如意宝依靠风的力量，在一

个多小时中聆听文殊菩萨的赞颂文¹⁰²⁴，后来也让随行者跟着一起念。在修大圆满时，有的修行人会选择在山上聆听风的声音，或特意选择四面透风的关房，所以如果你们的房子透风，就正好可以观风声的本性，也许就此开悟。我们山上有很多人的房子又透光又透风，虽然在冬天的时候特别冷，但这些也能转为修行的助缘。

最初，琉璃光童子得无量声如来传授一门深入、观风大本性的瑜伽，依靠观察风的实相无有来去、无有所依、没有任何动摇，而彻悟了胜义菩提心，入于三摩地。这是琉璃光菩萨的证悟历程，对他而言，风大是修行当中最重要的因缘。

这一段经文详细分析了六尘、六根、六识和七大

1024 《梦尘回忆录》（索达吉堪布著）：“我们下午去给法王送饭时，法王告诉我们，他屋里的风扇声变成了赞叹文殊菩萨的偈颂，持续了一个多小时。我把这个偈颂记录下来。它翻译成中文是：‘文殊金刚尊，真诚而祈祷，加持胜智慧，遍满我相续。’法王说：‘这个文殊偈，加持肯定非常大，你们应尽量念诵。’我们不知道它是什么缘起，但感觉非常稀有，因此拼命地念。”

的自体与作用，讲述了二十五位弟子的开悟经历，可见，如果能善用自心，时时祈祷上师三宝，我们就能发现修行的因缘无处不在，因为大家每天都在与七位打交道，每时每刻都有六根、六境相伴，这一切法都是修行的因缘。

修行就在当下。不论是密宗还是禅宗的修行人，最重要的修法都是“悟在当下”。任何一种境相出现时，观察它的本来面目，我们当下就可以觉悟，这是历代大师们证悟的窍诀。

按照《楞严经》的观点，所谓的证悟并不是在心外寻找。内身外境，任何一个法都可以是觉悟的因缘，这些因缘无处不在。地、水、火、风、空、根、识，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，这些开悟的因缘每个人都拥有，前辈大德们就是依靠这些因缘而证悟的。可惜的是，我们很多人不知道这一点。学习《楞严经》以后，再去看禅宗大

德的开悟经历，我们就会发现，每位圣者的开悟都离不开这二十五法。

◎ 虚空藏观空大

下面讲第二十二位——虚空藏菩萨。

| 虚空藏菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我与如来定光佛所得无边身。

虚空藏菩萨即时从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我与释迦牟尼如来一起，在定光佛座下得到了无边身。”¹⁰²⁵

一听到虚空藏菩萨名字，就知道他与虚空有着深厚的因缘。不仅是虚空藏菩萨，其实每位佛菩萨的名号都有深意，包含了无量无边的功德。虚空藏菩萨从

1025 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“我与如来者如来即指释迦。显同佛一时修因也。定光佛乃指因中所事之佛。梵语提洹竭。瑞应经翻为定光。无量寿经翻为锭光。法华经翻为然灯。”

自己的座位上站起来，向佛的足下顶礼，向佛陀陈述自己的开悟经历。

经中说¹⁰²⁶，虚空藏菩萨的身体即是虚空，所以了知一切法皆为虚空。定光佛就是燃灯佛，虚空藏菩萨在定光佛前证得无边身，了知自己的身体与虚空没有差别。对于我们而言，身体是有边界的，每个人都有头有脚，身体有内外之别，而虚空藏菩萨证悟了“身即虚空”之理，对于他来说，虚空无有边界，身体也无有边界。

丨 尔时手执四大宝珠，照明十方微尘佛刹化成虚空。

“那时我手中拿着四大宝珠，照耀十方微尘数诸佛刹土，一切全部化为虚空。”

虚空藏菩萨当时手里拿着四大宝珠。有注释认

1026 《大集大虚空藏菩萨所问经》（唐·不空译）：“我身即虚空，以身虚空故，知一切法悉为虚空。”

为¹⁰²⁷，四大宝珠是表示四大皆空的手帜，而如果地水火风都空，也间接说明第五大虚空也为空。交光大师认为¹⁰²⁸，四大宝珠代表人空、法空、俱空、真空这四者。总之，有注释将“四大”按照字面的意思解释为“地水火风”，也有大德认为“四大”代表能观的智慧。虽然各家解释不同，但这里主要是想说明，虚空藏菩萨以空性的手帜，照耀十方世界微尘数刹一切有相法，使之全部化为虚空。

如果想证悟空性，祈祷虚空藏菩萨就非常对机。从虚空藏菩萨的传记中可以看出，他引导众生的方式就是常为所化宣说虚空的比喻。大圆满的许多传承上师与虚空藏菩萨都颇有因缘，因为他们经常直指虚

1027 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“观四大性及以自心。唯是圆明清净宝觉。觉体无碍周遍一切。故能以四宝珠照十方界。化成虚空。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以空慧手保任前之四大空性不令有失。即是执持四大宝珠。四大空性称为宝珠者。可珍重故。能转照故。”

1028 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“四大宝珠。旧注误因后文四大无依之句。而断四大二字。作地水火风。即以此为四珠。不知四大是所观之境。须取能观之智。方有珠义。按华严。取海中有四宝珠。能消海水。喻菩萨有四智珠以消散善法爱等性海中波浪也。今此约照空尘刹之智应是人空法空俱空真空四珠也。”

空、明观虚空。在这些成就者的修行中，虚空极为重要。

不仅是密宗，《般若经》中也有观万法如虚空的教言。虚空分为外虚空、内虚空、密虚空。在大圆满的修法中，可以随着观修脉络而证悟自己内心本来具有的觉性，一缘专注的外境为外虚空，眼脉为内虚空，秘密的觉性为密虚空¹⁰²⁹。

关于虚空的窍诀还有许多，如果想知道更详细的内容，大家可参阅《一子续释》。

| 又于自心现大圆镜，内放十种微妙宝光，流灌十方尽虚空际。

“又从我自己的心中现出大圆镜，镜内放射出十种微妙的宝光，流灌十方，遍布于整个虚空。”

1029 《西游回忆录》（索达吉堪布编著）：“‘如果今生没有获得佛果，那么将来死的时候，一缘专注于外境的虚空、内在的眼脉虚空、秘密的觉性虚空而入定来往生，这就是三层虚空的窍诀。’”

虚空藏菩萨的内心现出大圆镜，也就是转化第八识所成的大圆镜智，这是一切智慧的根本。大圆镜智放射出十种微妙的宝光，“宝光”指智慧的光芒。有注释说¹⁰³⁰，十种宝光代表十力，也就是如来的十种智慧。这十种智慧之光流注于十方世界，乃至遍满虚空。

总之，菩萨通过修行，将心识转为大圆镜智，大圆镜智的十种智慧光芒遍满十方虚空界。

丨 诸幢王刹来入镜内，涉入我身。身同虚空，不相妨碍。身能善入微尘国土，广作佛事，得大随顺。

“所有浮幢王刹全部入于大圆镜内，融入我身。我的身体如同虚空一般与这些刹土互不妨碍，善能遍入微尘数国土中广行佛事，恒时随顺众生的各种根基。”

1030 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“十种微妙宝光，即十智，如《华严》三世智，乃至无边诸佛智。”

这里的观想方法稍微有点复杂：无量香水海中的诸幢王刹土，入于大圆镜智慧当中¹⁰³¹，然后摄入虚空藏菩萨的身体，身体与虚空无二无别，互相之间没有任何妨碍。菩萨的身体又融入微尘数国土中，广作佛事、上供下施，随顺众生的根基而普皆度化，如梦如幻地行持利益有情的广大事业。

——此大神力，由我谛观，四大无依，妄想生灭，虚空无二，佛国本同。于同发明，得无生忍。

“此大神通力是源于我真实观察四大无有所依，只是随妄想而生灭；虚空与四大没有任何差别，佛国也与虚空等同无二。明白这些后，我即于空性中了悟自性光明，证得无生法忍。”¹⁰³²

1031 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“诸幢王刹：即无量香水海中，诸浮幢王刹，乃依报广大之境，摄入我正报身中，身同虚空，彼此不相妨碍，此广陕自在无碍门。”

1032 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“我则谛观四大，本非心外实有，唯心所现，无体可得；无依、即无体也。乃随妄想以生灭，念起则非有似有，念息则当体即空，故曰虚空无二。四大既同虚空，无有差别，佛国亦以四大为能成？故佛国亦自本空；同、即空也，以虚空为同故。于同发明，得无生忍者：即于空性，发明藏性，悟明性觉真空，性空真觉，清净本然，周

虚空藏菩萨说，我的大神力源于详细观察四大、妄想、器情世界都与虚空无别，佛国也与虚空同体。不仅清净的刹土与虚空没有差别，不清净的五蕴、十八界也与虚空没有差别。光明和空性无二无别的境界呈现时，我就获得了无生法忍。

虚空藏菩萨通过观修，令自己的智慧融入虚空，世间所有的一切又融入自己的身体。在观察万法的本体时，菩萨了知四大与虚空无二无别，由此获得证悟。密法修行人经常观虚空、修顿超，在空性中把自己的身、心、眼全部融入无有任何执著的境界中安住，与此处的修法有一定的相似之处。

| 佛问圆通，我以观察虚空无边，入三摩地，妙力圆明，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，我是以观察虚空无边而入于

三摩地，通达微妙神力圆遍明照的境界，所以对我而言，空大是最重要的菩提之因。”

虚空藏菩萨依靠虚空通达了如来藏明空无二的本性，因此对他而言，虚空是所有修行中最为重要的因缘。

◎ 弥勒观识大

以上，我们已经宣说了五大，下面接着讲识大。第二十三位佛子——弥勒菩萨，他是依靠识大而证悟的。

| 弥勒菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我忆往昔，经微尘劫，有佛出世，名日月灯明。

弥勒菩萨从座位上站起来，在佛足下顶礼，恭恭敬敬地对佛说：“我回忆往昔经过微尘数劫以前，有一尊佛出世，名为日月灯明佛。”

| 我从彼佛，而得出家。心重世名，好游族姓。

“当时我有幸在那位如来面前出家，但遗憾的是，我当时非常贪恋世间名利，尤其喜好结交富贵豪门。”

一般来说，如果是为了利益众生，出家人也可以与富豪、权贵交往，但如果只是为了追逐名利而应酬往来，那就不应该了。有的人认为：“求名利没什么不对，因为弥勒菩萨也曾追求过名利，最后不也一样证悟？”这种看法不合理，因为弥勒菩萨是息灭名利心之后才成就的。

弥勒菩萨过去世中求名利的心比较炽盛，《法华经》中曾提到过一位贪图利养的“求名”¹⁰³³，就是弥勒菩萨的因地。如今弥勒菩萨已经是释迦牟尼佛的补

1033 《妙法莲华经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“八百弟子中，有一人号曰求名，贪着利养，虽复读诵众经，而不通利，多所忘失，故号求名。是人亦以种诸善根因缘故，得值无量百千万亿诸佛，供养、恭敬，尊重、赞叹。弥勒当知，尔时妙光菩萨岂异人乎？我身是也；求名菩萨，汝身是也。”

处，但在因地时他也曾是个对名利非常执著的人。

| 尔时世尊，教我修习唯心识定，入三摩地。历劫已
来，以此三昧，事恒沙佛。求世名心，歇灭无有。

“当时日月灯明佛教我修习唯心识定而入于三摩地，经过多劫至今，我以此三昧摄心，承侍恒河沙数的佛陀，希求世间名声之心全都息灭殆尽。”

“三界唯识，万法唯心”是唯识宗的观点，这种观点认为名利等全都是心的幻相，我们应当放下所有外在的执著，专注观察自己的心。弥勒菩萨入于唯心识定三摩地，经历了很长时间。依此三昧，他承侍了恒河沙数如来。

我们要知道，每位菩萨在因地的修行都不是一蹴而就，而需要多生累劫的漫长修学。比如弥勒菩萨，他在无量如来前不断地积累资粮，历经了漫长的恒河

沙数劫。有些人非常着急：“我来喇荣已经三年了，怎么还没有证悟？”从弥勒菩萨、月光菩萨、虚空藏菩萨的自述中可知，每一位菩萨都曾在无数劫中一点一滴地修持，他们的成就不是靠一生一世达到的。

“成就”说起来似乎很简单，但由于众生相续中许多根深蒂固的习气尚未清除，所以要想令自心真正悟入正道，也不是简单的事。我们常常修不起来，没有境界，甚至连一个关于本尊的善梦都没有，这也是有原因的。常言道：“日有所思，夜有所梦。”如果白天胡思乱想，还希望晚上无缘无故地梦到上师或本尊，无异于痴人说梦；如果我们能真诚恳切地祈祷上师，自己的状态会慢慢改善的。

外境是习气的自现，遇到不好的事，我们不能怪佛菩萨，而应该反省自身。从表面上看，我们确实是在闻思修行，但自己的心有没有真正地投入其中？如果内心烦恼深重、分别念多，有些境界不一定会

出现。

弥勒菩萨说，他在恒河沙数诸佛座下修行万法唯心的三摩地，最终断除了一切追求名闻之心。

——至然灯佛出现于世，我乃得成无上妙圆识心三昧。乃至尽空如来国土，净秽有无，皆是我心变化所现。

“直至燃灯佛出现在世间时，我才成就无上妙圆的识心三昧。此时我真正了悟到，乃至尽虚空或净或秽、或有或无的如来国土，全都是从我心中变化而现的。”

弥勒菩萨说：“一直到燃灯佛出现于世，我才证得了一切微妙圆满、万法唯心的三摩地，我的证悟是修了很久很久才现前的，这时我了悟到乃至虚空界中所有国土中的净秽、有无都是我心的化现。”

虚空界中的众多国土中清净和污秽是并存的，如

同我们所处的娑婆世界中有圣者也有凡夫；有些国土中没有净也没有秽，如法身世界；有些国土只有清淨没有污秽，如报身刹土；而有些国土则只有污秽没有清淨，如只有恶趣众生的世界。

弥勒菩萨完全知道净秽、有无都是心的变化。心清淨时，国土清淨；心若有染，国土也垢染。每个人的世界其实都是自心的映射和变化，就像梦境一样。如果心不清淨，梦境便会迷乱；如果心清淨，梦境就会清明。

——世尊，我了如是唯心识故，识性流出无量如来。今得授记，次补佛处。

“世尊，我了悟一切法都是由心识所现，在识性中流现出无量如来。如今得到世尊的授记，次第候补佛位。”

弥勒菩萨说：“我当时了知一切法唯心所造，从识的本性中变现无量如来。过去、现在、未来一切如来的法报化三身，其实都不离自心。证得如是境界，如今我在释迦牟尼佛前得到授记¹⁰³⁴，成为世尊的补处。”

弥勒菩萨的所证与唯识的观点一致。早在很久以前，弥勒菩萨就在诸佛座下修持唯识教法，正因如此，他的弟子如无著菩萨等，特别重视弘扬唯识宗。有说《瑜伽师地论》是弥勒菩萨的著作，也有些人认为是无著菩萨所作¹⁰³⁵。无论如何，该论中所述的唯识观点与弥勒菩萨有着很深的因缘。

1034 《妙法莲华经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“诸善男子！且待须臾，有菩萨摩訶萨，名曰弥勒——释迦牟尼佛之所授记，次后作佛——以问斯事，佛今答之，汝等自当因是得闻。”

1035 《瑜伽师地论·声闻地讲录》（南怀瑾著述）：“据说《瑜伽师地论》是弥勒菩萨讲的，无著菩萨记录的，属于法相唯识部分。相传无著菩萨夜里入定，上到弥勒内院听弥勒菩萨讲法，白天出定把它记录下来。后世一般学者不相信，说这是无著菩萨自己撰写的，怕后人不相信，故意说似乎弥勒菩萨讲的。我们后世的人，因为根本没有得过定，也没有出过定，连入定出定的影子都没有，更不了解什么是入定，所以不会相信。”

佛问圆通，我以谛观十方唯识，识心圆明，入圆成实，远离依他及遍计执，得无生忍，斯为第一。

“佛陀问圆通，我是以智慧观察十方世界万法唯识变现，识心圆满明照一切，圆满成就真实之性，从此远离依他起性和遍计所执性，得无生法忍。因此对我来说，识大是最重要的因缘。”

此处提到了唯识宗的三自性。弥勒菩萨通过修习万法唯识，入于圆成实性，远离依他起和遍计所执，获得无生法忍，所以对他而言，识大是最重要的菩提之因。

我们要多修学“万法唯心造”等唯识宗的法义，因为将来弥勒佛出世转法轮时，必定会很重视唯识法门。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中强调，大乘修行者需要兼顾唯识和中观¹⁰³⁶，原因也在于此。

1036 《中观庄严论释》（静命论师著，麦彭仁波切释）：“大乘的要义则无外乎一致共称的大乘二轨中观与唯识所涉及的教义。如此善妙的要义远远超越了外道

◎ 势至观根大

下面是第二十四位佛子，也是本卷中出场的最后一位——大势至菩萨，他是依靠根大而证悟的。以前我在讲《净土五经》时曾讲过《大势至菩萨念佛圆通章》，当时讲得比较细致，今天只作略说。

——大势至法王子，与其同伦五十二菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我忆往昔恒河沙劫有佛出世，名无量光。

大势至法王子与他同修同化的五十二位菩萨一起从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“我回忆过去恒河沙数劫以前，有一位佛出现于世间，他的名号叫无量光。”

以及声闻、缘觉的行境，完全称得上是最真实、最甚深的。”“应当随入三察清净圣言与依量成立的理证之道，自己生起殊胜的解信，以不随他转、不被他夺的广大慧眼亲睹过去未来诸佛出有坏所由经的通衢大道，义无反顾而踏入。”

大势至菩萨与他的同伴——五十二位菩萨一起站起来。有注释中说¹⁰³⁷，五十二指的是与他同修或同化的菩萨有五十二种阶位，而不只限于五十二个人。他们在佛的足下顶礼，大势至菩萨说：我想起恒河沙数劫以前，有一位佛出世，名号为无量光。

十二如来相继一劫，其最后佛名超日月光。

“那一劫中，共有十二位如来相继住世，其中最后一尊佛名号为超日月光佛。”

关于无量光佛与十二如来的关系，存在不同的说法。有的认为他们是同一位如来¹⁰³⁸，因为“大本弥陀

1037 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“同伦有二。一同修。二同化。同修者谓恒河沙劫同修念佛三昧。同化者谓今在娑婆。同摄念佛众生。同修浅深不同。有住干慧者。有住信位住位乃至等觉位者。同化示现不同。有示干慧者。有示信位住位乃至等觉位者。故总以五十二数计之。”

1038 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“翻译互出。但既云往昔且言恒河沙劫。似非现在弥陀。乃古弥陀也。十二如来者。准大本弥陀经。阿弥陀佛自具十三号。谓无量光。无边光。无碍光。无对光。焰王光。清净光。欢喜光。智慧光。不断光。难思光。无称光。超日月光。合本号为十三。今始终二号既同或中间亦同。以佛道通同古今无异故。言相继一劫者。似是前前后后转相补处。未必即是一佛异名。然诸佛境界不可思议。但能成就利益无所不可。是一是异是古是今勿甚拘泥。”

经”中讲到阿弥陀佛具有十三个名号，其中最后一个名号是超日月光佛；也有大德认为¹⁰³⁹，这些名号代表的是不同的如来。

此处经文说，首先是无量光如来出世，总共有十二位如来依次出世，根据字面意思推断，此处的诸佛应该不是同一位，否则就不会说如来在一劫中“相继”出世¹⁰⁴⁰。

| 彼佛教我念佛三昧。

“这位如来教我修念佛三昧。”

如今，人们常将“念佛”理解为口念阿弥陀佛。

1039 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“我回想无量数劫前，有佛出世，名无量光。又有无边光佛、无碍光佛、无对光佛、炎王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日月光佛。在一劫内，总共有十二位佛，相继出世。”

1040 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“彼佛就本经文意看来，当指最后一佛，若据大本之意，十二佛名，乃无量寿佛之别号，唯一佛身，此言十二佛相继出世，则非一体明矣。”

其实“念”不仅限于口念，还包括心念¹⁰⁴¹，从藏译来看，它的意思是随念佛。口里念“阿弥陀佛”当然可以叫做念佛，但是“念”字是“今”下面加一个“心”，所以在口中念佛的同时，内心对阿弥陀佛的忆念和观想更为重要。

接下来，大势至菩萨说了两个比喻，一个是忆忘喻，另一个是母子喻。

譬如有人，一专为忆，一人专忘，如是二人，若逢不逢，或见非见。二人相忆，二忆念深，如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。

“譬如有两个人，一人总是忆念，另一人总是忘记，所以这两人像是相逢又若不逢，虽然相见还似不

1041 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“念佛有四：一、持名念佛，闻说佛名，一心称念。二、观像念佛，设立佛像，注目观瞻，三、观想念佛。以我心眼，观彼如来。四、实相念佛，即念自性，法身真佛。此四种念佛，名字有差别，义理有浅深。”

见¹⁰⁴²。如果互相忆念，辗转念深，这样从一生乃至生生世世，二人都会如形影相随般永不分离。”

譬如有两个人，一个人情深意切，总是思念对方，而另一个人则总是不放在心上，那么这两人就算相逢也如不逢，虽然相见亦如不见，因为他们之中只有一个人在忆念，另一个人漠然无心；而如果这两人彼此忆念，他们就能生生世世如影随形、不相分离。

这两个人中，专忆者指佛陀，失忆者喻众生。如果众生不忆念如来，就算佛陀对众生一日六时、日日夜夜地垂念也无济于事；如果众生也能时时随念佛陀，那么不论当下是否能见到，他都与佛陀从未分离。这是第一个比喻。

1042 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“如佛在世时。亦来此国。住七日。而众生冥然不知。良由不念业障佛亦无奈何矣。是冥中或逢。而显中实不逢也。虽见不见。如见文殊者。但覩老人贫婆之类。是也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“佛以大悲愿力，常念众生，游化娑婆，乃令众生，若逢或见，如弥陀化身为丰干禅师，在浙江台州天台山为比丘，人皆不识，此即若逢等于不逢，或见成为非见，都由无念佛之力，及求见弥陀之愿故也。”

| 十方如来，怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为？子若忆母，如母忆时，母子历生，不相违远。

这是第二个比喻：“十方如来怜念众生，就像母亲思念自己的儿子一样。如果儿子逃走不见了，母亲就算想念他又有什么用呢？如果儿子也惦念母亲，如同母亲想念儿子一样，那这对母子在生生世世中都不会分离。”

| 若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛。

“如果众生的心能忆佛念佛，无论现在或将来，必定能见到佛。”

佛陀既像母亲，也像前面所说的专忆者一样情深义重，时时记挂着众生。然而，就算母亲一直惦记孩子，但若孩子一点都不想母亲，那也无济于事。又如一个人辗转思念着另一个人，但对方却毫不在意，那

这个思念的人也束手无策。反之，如果顽童般的众生能口中念佛、心中忆佛，当下或未来一定能见到佛。

这句经文很重要，经常被净土宗的大德们引用。

| 去佛不远。不假方便，自得心开。

“离佛并不遥远，不需借助其他方便方法就能自然开悟心性。”

若能忆佛念佛，那我们离佛不会很远，不需要借助其他的方便方法，依靠佛的加持，我们就能在很短的时间中开悟。

| 如染香人，身有香气，此则名曰香光庄严。

“如同染香人身上自带香气，这就叫做香光庄严。”

就像染香人的身上肯定有芬芳的香气，同样，经常念佛的人一定会得到佛的加持，这被称为“香光庄严”¹⁰⁴³。如果我们天天念观音心咒“嗡玛呢巴美吽舍”，也一样会得到观世音菩萨的加持，日日都以佛菩萨的香光为严饰，不论走到哪里，身上始终都是香严美妙的。

串习极为重要。如果不串习所学的法，对佛不恭敬，对上师也不恭敬，对僧众不理不睬，那我们很难得到三宝的加持；反过来说，只要肯下苦功、不言放弃，经常祈祷佛菩萨，任何人都会得到圣者的加持。

观世音菩萨与我们娑婆世界的众生非常有缘，文殊菩萨也一样。在有的修法中，将观世音菩萨和阿弥陀佛合在一起修，行者有机会在临终时得观音菩萨迎接，往生极乐世界。

1043 “香光庄严”在藏译本中为“得佛加持”，意思是经常念佛的人可以得到佛的加持。

说起往生，许多人想到的往往是死亡，所以人们不一定愿意；而修行人对死亡的态度却比较坦然，有些甚至是开开心心地离开。世间人则不同，有时为了活命，甚至不惜造下堕地狱的恶业。

——我本因地，以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人归于净土。

大势至菩萨说：“我在因地时，以念佛心证得无生法忍，而今在此娑婆世界，摄受念佛人往生到极乐净土。”

在因地时，大势至菩萨通过口中念诵、心里忆念无量光佛而证得无生法忍，如今则在释迦牟尼佛的教法中让许多人舍弃对世间的执念，转而念佛。有注释说¹⁰⁴⁴，菩萨摄受这些人念佛，使他们临终往生到极乐世界。

1044 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“生前则以慈力摄受，令行人念佛之心，坚固不退；临终则以愿力摄受，令行人正念昭彰，接引往生。”

| 佛问圆通，我无选择，都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。

“佛陀问圆通法门，我没有其他选择，收摄全部六根使之不散于外境，令念佛的清净心念相续不断，最后获得三摩地，对我来说这是第一修行法门。”

不论是口念还是心念，最重要的是专心致志、一门深入。当然，口中念佛在一定程度上也是心里念佛的一种表现，净土宗的大德们对此也有很多教言。

大势至菩萨持续不断地念佛而获得念佛三昧，对他而言，这是最重要的圆通法门。

以上，我们已经讲完了第五卷。

第 64 课

2022 年 11 月 2 日

卷第六

我们继续讲《楞严经》。

今天女众接受了一个灌顶，稍微耽误了一点时间，但非常值得。大家为了求法而付出一些精进和苦行，有时候累一点、苦一点，可以消除很多业障。

最近，我家乡的寺院刚刚完成了一次灌顶，持续了一个多星期。在听灌顶和传承的过程中，一位九十七高龄的老堪布一直在坚持，每天从早上 6 点到晚上 9 点，他都全程参与。一般来说，到了这个年龄，很少有人能像他这样从早到晚地参加，但这也正

说明了法的加持和力量。

在座的各位可以扪心自问：我到了 97 岁时，还能否像堪布一样这么精进？无论是听闻传承还是接受密法灌顶，大家都应该对法提起珍重之心。

「观世音菩萨耳根圆通」

接下来，我们将讲述佛陀二十五大弟子中的最后一位——观世音菩萨，以及菩萨所证的耳根圆通。众所周知，观世音菩萨的成就极高，所以没办法在一天之内全部讲完。我们今天只能讲到三十二种应化身，至此，今年《楞严经》的闻思就暂时告一段落。

今天是一个很好的缘起，希望每个人都能如是发愿：观世音菩萨如何度化众生，愿我也如是度化；观世音菩萨具足什么样的智慧和悲心，愿我也如是具足。

前文中二十四位尊者一一宣说了自己的成就因缘。大家要相信，不管通过什么方式，只要不断努力，总有一天我们会像圣者们那样成就。此外，对于他人所修的法门，我们绝不能产生邪见并诽谤。就算自己与某法门不太相应，但别人却可以依此获得成就，因此，只要是佛陀宣说的法，佛弟子都应一视同仁地恭敬。

以后如果有机会，我们可以学习印度八十四大成就者的传记。八十四位成就者都有自己独特的修行方式，有人是一边做衣服一边修行，有人是在打铁的过程中证悟。这些成就者们在世间从事着不同的营生，但他们都获得了不可思议的果位。佛陀的二十五位弟子也是这样在世间扮演着不同的角色，知道他们的开悟经历后，我们应当学会以清净心和平等心来面对不同行业的众生，这一点很重要。

今天我不打算解释得很细，因为《楞严经》的注

疏繁多，各家的解释互有异同，如早期的长水子璇、交光大师、藕益大师、通理法师，以及近现代的圆瑛法师、宣化上人、南怀瑾先生等，各位大德都根据自己的理解对《楞严经》做出了不同的注解。如果要广说，只是一一列举和区分每位大德怎么讲的都需要很长时间。对此我大概有一些了解，但今天只在字面上为大家做简单的介绍。

尔时观世音菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：世尊！忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观世音。

这时，观世音菩萨从座位上站起来，顶礼佛足，恭敬地对佛说：“世尊，我回想起无数恒河沙劫前，当时有一位佛出现在这个世界上，名号观世音。”

菩萨名为观世音，菩萨所依止的佛陀也叫观世音。

| 我于彼佛发菩提心。彼佛教我从闻思修入三摩地。

“我在观世音佛前发起大乘无上菩提心，佛陀教导我从闻思修开始，入于三摩地。”

这里的“闻思修”是特指既不跟随内在的耳根，也不跟随外在的声尘，而是当下了达闻的本性，这才是真正的“闻”；对于所闻之法进行思维，现前的觉悟智慧叫做“思”；“修”是将闻慧、思慧归于真心当中。观世音菩萨就是通过这样的修持而入于三摩地的，可见，这里的闻思修与我们平时的理解略有不同，其要点是证得闻性的智慧，而闻性的本体无所闻。关于这一点，我们在下文中还会阐述。

◎ 自利之因行

| 初于闻中，入流亡所。

“我最初从闻性开始修行，反闻闻之自性，亡失

了所闻的声音。”¹⁰⁴⁵

观世音菩萨最开始从闻性起修，返观入于真性，也就是如来藏妙明本净、不生不灭、清净无垢的自体当中。这种“闻”并非只听声音，而是契入真性之中。入于真性时，所闻的外在声尘都灭尽了，因为内观时根本找不到任何外尘。

下面，我们分为五个层次来宣说菩萨的境界：

| 所入既寂，动静二相，了然不生。

“所闻之声在法性流中已经寂然，动和静两种相了然不生。”

修行开始时，观照所闻之法的本体是寂静的，所

1045 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“入流：以观智为能入，耳门为所入，入即旋反闻机，不出流缘声，而入流照性也。又即逆彼无始织妄业流，随顺耳根闻性真流，入流即是思慧，更兼修慧。……亡所：但于六结中，先解声尘之动结有声为动，祇是初步工夫，而得相应。此之亡所，并非声尘销灭，惟定功得力，而得离尘工夫，则声尘不亡而自亡矣！入流，是修证圆通总诀，亡所、是但得初步效验。”

闻的对境声音有动静二尘，即动摇和静止的声音，而这两种相都是不生不灭、了不可得的。

满益大师的注释中将这几层分别对应五蕴和五浊，这第一层是破色蕴，超越劫浊¹⁰⁴⁶。

丨 如是渐增，闻所闻尽。

“就这样定力逐渐增加，不但所闻的动静二相不复存在，能闻的耳根也消尽。”¹⁰⁴⁷

第二层，这样的定力不断增上，能闻的根、所闻的尘同时灭尽。前面是动、静不存在，此处是能闻、所闻全部灭尽，破受蕴，超越见浊¹⁰⁴⁸。

1046 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“微尘刹土。自他不隔于毫端。又能示现种种时劫。种种延促。皆悉自在。位在妙觉也。是谓初于闻中。入色阴本如来藏之流。亡九界劫浊之所。”

1047 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“仍照如是本修之法，渐次增进，加功用行，定力转深，所闻动静二尘，既已了然不生，能闻之根，亦随所闻以俱尽。”

1048 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“菩萨闻所闻尽。超亦我亦无我见浊。位在初住已上。佛界闻所闻尽。成非我非无我正见。位在妙觉也。是谓初于闻中。入受阴本如来藏之流。亡九界见浊之所。”

| 尽闻不住，觉所觉空。

“能闻与所闻俱尽也不住著，进一步观察能觉的智慧 and 所觉的境全都是空的。”¹⁰⁴⁹

第三层，如果闻不存在，那么了知它的能觉和所觉也完全了不可得。这是破想蕴，超越烦恼浊¹⁰⁵⁰。

| 空觉极圆，空所空灭，

“所觉之空与能觉之觉极其圆融，能空、所空二者俱灭。”¹⁰⁵¹

第四阶段：刚才能觉和所觉都已成空，此时这一

1049 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“不住者，仍复加功用行，进观闻性。……故今言觉者，即照此境之智也；所觉者，即此湛一之境也。”

1050 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“菩萨觉所觉空。超无明烦恼浊。位在初住已上。佛界觉所觉空。烦恼即菩提。位在妙觉也。是谓初于闻中。入想阴本如来藏之流。亡九界烦恼浊之所。”

1051 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“空即觉所觉空之空，觉即能觉之与所觉，由有此空，空彼能所二觉，则觉结虽解，空亦是结，亦当解除。……空所空灭者：非惟所空之智境灭，即能空之空亦灭。如以木钻木，火出木烧，二俱灭矣。今空结已解，则行阴破矣！”

空觉也是圆满清淨的。能空和所空两者都已经灭了，所谓的空也不存在。这是破行蕴，超越众生浊¹⁰⁵²。

| 生灭既灭，寂灭现前。

“生和灭都已经灭尽，达到了真实寂灭的境界。”¹⁰⁵³

最后空和所空都已灭尽，生灭也不存在。没有生灭，这才是真正的寂灭。这是破五蕴当中的识蕴，超越命浊¹⁰⁵⁴。

这种观修方法与中观的四步境界是相通的：中观

1052 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“菩萨生灭既灭。超大心众生浊。位在初住已上。佛界生灭既灭。成无上众生。位在妙觉也。是谓初于闻中。入行阴本如来藏之流。亡九界众生浊之所。”

1053 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“生灭二字，总指诸结而言。动灭静生，静灭根生，根灭觉生，觉灭空生，空灭灭生，六结皆生灭法，故灭结亦当解除。……既灭者，即观智还元，一切生灭，悉皆灭已，此去更无可灭。……所谓寂灭者，此寂非对动之寂，从无始来，本自不动之寂也；此灭非对生之灭，从无始来，本自无生之灭也。”

1054 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“菩萨生灭既灭。超大心众生浊。位在初住已上。佛界生灭既灭。成无上众生。位在妙觉也。是谓初于闻中。入行阴本如来藏之流。亡九界众生浊之所。”

首先将万法抉择为空性，然后是现空双运，远离一切戏论，最后抉择万法为等性¹⁰⁵⁵；而此处从闻到觉，从觉到空，最终无有任何生灭，寂灭现前，达到所证的最高境界。

观世音菩萨通过修持耳根，在观世音如来座下证得了最超胜的境界。观音菩萨所修的“闻”并非凡夫以耳听声，而是透过修行闻性，彻底明白与之相关的甚深法性，由此超越五浊、破除五蕴，证得最高境界。

1055 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“渐次趋入无分别的意义而确定中观之要义的道理（即中观的四步境界）：（一）空性：初学者依靠离一多因等进行观察时，如果思维瓶子等了不可得的意义，则在未经观察的侧面存在，而一经观察则不存在，以思索这一实相的现空轮番方式显现空性境界。（二）双运：当时，通过思维它的单空也不成立或者本为空性的同时即是显现的道理，从而对如水月般‘现即是空、空即是现’生起殊胜定解。尔时，现出缘起性空无违的境界或者称为通达现空双运。（三）离戏：彼时显现、空性这两者虽然在词句表达的方式中异体存在，但就本体而言丝毫也不可分割，对此无二无别的道理生起定解，破基显现与所破空性结合起来而执著的妄念自可消逝，现出远离破立而能自然安住的离戏相。（四）等性：对于这样的离戏长久串习，从而观待有法的法性各自分开的偏袒所缘之行境得以清净后，对诸法自性等性生起殊胜定解而趋至究竟。如是空性、双运、离戏、等性即是中观的四步境界，依靠逐步修习前前而对后后之理生起定解。这些是极为关键的殊胜窍诀要点。”

◎ 利他之妙行

| 忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜。

“突然超越了世间、出世间，证得十方诸法自性光明、周遍圆满的境界，获得两种殊胜。”

这时，菩萨突然超越了世间和出世间，获得十方圆明的境界，证得了两种殊胜的果位。这两种殊胜的果位是什么？下面紧接着讲：

| 一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力。
二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。

“第一是上应十方诸佛本具的殊妙觉悟真心，与诸佛的慈力同体。第二是下应十方一切世界六道轮回中的众生，与众生的悲仰之心同体。”

两种殊胜果位中，第一是上合十方诸佛的智慧觉

性，观世音菩萨得到这种境界，需要向上与十方三世诸佛的智慧妙觉相应，具足诸佛菩萨的无缘慈心；第二下合众生，向下与十方六道众生的悲仰之心相应，也即所谓的“大悲同体”“无缘悲心”。

修行人有一些境界时，或许会令佛菩萨欢喜，但众生不一定欢喜；如果行者特别耽著众生，佛菩萨也不一定欢喜。观世音菩萨向上与诸佛菩萨的慈心智慧同体，向下与六道众生的悲仰之情同体，有这样的同体悲心，一见众生痛苦就立即会产生感应。我们与众生的心相续还没有相合时，他是他，我是我，自他二者之间有着山王之隔，不知何为同体大悲。观世音菩萨则不同，具足了“上求佛果，下化众生”的智慧和悲心。

——世尊！由我供养观音如来，蒙彼如来，授我如幻闻熏闻修金刚三昧。

“世尊，由于我供养观音佛，承蒙如来授予我如幻的闻熏闻修之法¹⁰⁵⁶，成就金刚三昧。”

由于供养观世音如来，得到了如来的加持，为观音菩萨授予金刚三昧，也就是以如梦如幻之力熏修“闻思修”三慧¹⁰⁵⁷，成就了金刚三昧。在显而无自性、本体空性的闻性中，首先熏习听闻的智慧，其次是思慧和修慧，证得闻性的本体与闻思修行无离无合。

佛弟子要兼顾闻思和修行，二者不能互相脱离，要闻中有修、修中有闻，这才是真正的闻思修。藏地的玉科喇嘛说：“闻思和修行如同两匹马互相搔痒。”大家以前没有放过马，可能不知道：两匹马常常用嘴

1056 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上闻字，指本觉闻性内熏，熏起始觉之智；下闻修，即始觉反闻修习，入流照性之功。此种修法，无修而修，修即无修，喻如幻事，从无而有，有即非有；修成而得三昧，名曰金刚三昧。”

1057 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“以如幻力。熏修闻思修慧。成金刚三昧。能破无始微细无明。圆证如来藏体。”

为对方搔痒，这是马之间的一种默契。修与学的关系就像这样，不可分割。

观世音菩萨了悟到：如梦如幻的“闻”具有修的本性，修中也具有闻的本性。这种永不摧毁、极其细微的境界就是金刚三昧，也是极为殊胜的楞严大定。观世音菩萨当时就是依靠金刚三昧破除细微无明的。

| 与佛如来同慈力故，令我身成三十二应，入诸国土。

“具有与佛相同的慈力之故，使我具有三十二种应化身，入于种种刹土。”

因为与如来慈心同体，观世音菩萨依靠这种力量而具足三十二种应化身，以此入于不同国土，利益众生。

在长水的注释中提到¹⁰⁵⁸，观世音菩萨度化众生的化身无量无边，如《华严经》所说，佛的化身无量无边、不可计数，这里所讲的三十二种类别只是大概的分类。观世菩萨的三十二种应化身在《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》等许多经典中都有所提及。

在汉传佛教的观音殿中，我们常能见到菩萨的三十二像。圣像庄严，令人在瞻仰之时不由自主地生起信心。菩萨的三十二种应化身大致可分为圣者与凡夫两类：圣者有四种，凡夫有二十八种。第一类圣者的应化身中，又分佛、独觉、缘觉和声闻四种；在第二类凡夫的应化身中，天人化身有七种，人化身有十二种，此外还有天龙等形态的七种——他们在经论中常被称为“天龙八部”¹⁰⁵⁹，加上人和非人两种，共

1058 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“随缘能应入国土身。华严云。清净妙法身。湛然应一切。今言三十二者。以能感之类不出斯数。非所现应有限量耳。”

1059 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此科非人，统收天龙八部等，不净之类。以彼所不摄者，皆此摄故。”

《佛学大辞典》（丁福保编）：“天龙为八部众中之二众，八部之中以此为上首，故标举曰天龙八部。八部者：一天、二龙、三夜叉、四乾闥婆、五阿修

二十八种。

「观音菩萨三十二应」

◎ 应求圣乘

首先讲观世音菩萨以四种圣者的身相来度化众生的情况。

世尊！若诸菩萨入三摩地，进修无漏，胜解现圆，我现佛身，而为说法，令其解脱。

观世音菩萨对佛陀说：“世尊，如果有菩萨进入三摩地，修持无漏智慧，殊胜之解将现圆满时，我便显现佛身为他们讲法，使其得到解脱。”

第一种化身，观音菩萨以佛身度化众生。对于入

罗、六迦楼罗、七紧那罗、八摩睺迦也。法华经提婆品曰：‘天龙八部人与非人，皆遥见被龙女成佛。’”

三摩地、修持无漏法、胜解即将圆满的菩萨来说，下地菩萨无法度化他们，于是观音显现佛身为他们宣讲果法，令他们获得究竟的解脱。

——若诸有学，寂静妙明，胜妙现圆；我于彼前现独觉身，而为说法，令其解脱。

“如果是有学道修行人，喜欢独自寂静地修行妙明觉性，殊胜妙慧将现圆满，我就在他们面前显现独觉身，为其讲法，令其解脱。”

接着是圣者中的第二种——独觉。长水子璇说此处的独觉是麟角喻独觉¹⁰⁶⁰，藏译本中也作“麟角喻”。

独觉有两种：一是部行独觉，又叫鸚鵡喻独觉，众多行者在无佛出世时聚集在一起修行；二是麟角喻

1060 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“麟觉独悟。出无佛世。厌喧乐静。独处山林。”

独觉，他们多在佛未出世时单独修行，依靠观修十二缘起而证悟。至于缘觉，也就是部行独觉，在接下来的第三类圣者化身部分会讲到。

如果有一些修行者喜欢寂静、经常闭关、即将现前妙慧，观世音菩萨会化身为独觉，为他说法、令他解脱。

值得注意的是，四种圣者化身是令所化“解脱”，而后面除了梵王以外的二十七种凡夫化身，则是令所化“成就”，这两个词之间存在着一定的差别。

| 若诸有学，断十二缘，缘断胜性，胜妙现圆；我于彼前现缘觉身，而为说法，令其解脱。

“如果一些有学道修行者断了十二因缘，由于缘断而现胜性，殊胜妙慧将现圆满，我就在他面前显现

出缘觉的身相，为他说法，使其得到解脱。”

这是圣者中的第三种——缘觉，也就是前文提到的部行独觉。

观世音菩萨说：如果有学者断除十二缘起，所获得的胜妙境界即将圆满现前，我就会在他们面前显现为缘觉的身份——如前面说的鹦鹉喻独觉或麟角喻独觉，为他们说法，令他们解脱。

一般而言，无佛出世时才有缘觉。《前行备忘录》中提到¹⁰⁶¹，缘觉一般不以音声说法，主要是通过身体显现上身出火、下身出水等神变来度化众生。

丨 若诸有学，得四谛空，修道入灭，胜性现圆；我于

1061 《前行备忘录》（堪布阿琼仁波切著，索达吉堪布译）：“缘觉，在一开始学道时，有如声闻一样，在一百大劫中积累资粮以后，在最后有者时，发四种愿：第一愿，投生在佛陀没有现世的空刹；第二愿，在没有上师的情况下自证菩提；第三愿，不以语言音声说法；第四愿，以身体神变令所化众生增长福德。结果他们转生在没有佛陀、声闻的刹土，具足少许的相好庄严，不喜在家而渴求寂静，依靠俱生所得智慧知晓把尸陀林的粪扫衣裁剪、缝制成三法衣，穿戴在身，进而观尸林的骨锁……”

彼前现声闻身，而为说法，令其解脱。

“如果诸有学道修行人已证得四谛空理¹⁰⁶²，入了修道位，四果灭谛无生之性将现圆满¹⁰⁶³，我就在他面前显现声闻身，为他说法，使他解脱。”

第四种圣者化身是声闻。

观世音菩萨说：如果有行者修行苦集灭道四谛，通过修持四谛证得人我空性而求取寂灭，我就在他们面前显现阿罗汉等声闻相，为他们说法，令他们获得解脱。

四种圣者化身为佛、独觉、缘觉、声闻——没有菩萨相，因为这四种身相本来就是观世音菩萨化现出

1062 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“得四谛空者。谓初于佛边得闻四谛之法及空无我理也。由闻四谛法故知三界苦。修出世道。分断见思分证涅槃故云修道入灭。”

1063 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“胜性现圆者。谓罗汉向中四果最胜灭性。预现圆满相故。现声闻身者投其所好。而为说法者说胜进法。令其解脱者脱见思缚及分段苦也。”

来度众生的。

◎ 应求诸天

接下来讲的是对应天人身份的七种应化身。

——若诸众生，欲心明悟，不犯欲尘，欲身清净，我于彼前现梵王身，而为说法，令其解脱。

“如果诸众生希望心得明悟，不沾染欲界的烦恼垢染，令身体清净¹⁰⁶⁴，我就在他们面前显现梵王身相来说法，使其解脱。”

首先是梵天：此处是“令其解脱”，从此之后都是“令其成就”，因为梵天有超胜的功德，可以令欲界众生斩断生死之根——贪欲，走向解脱¹⁰⁶⁵。

1064 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若有希欲心明开悟身光清净生于四禅。不为欲界烦恼尘染。为现梵王。”

1065 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“天台曰：问：三十二应身，前四为出世间，云解脱可尔；梵王虽统三界，犹未出离世间，亦云解脱，何耶？答曰：淫欲为生死之深根，沉沦之恶业，此经以庆喜邪染之缘而浚发大

如果众生希望断绝欲心，获得开悟，不染欲界的尘垢，令身心清净，观世音菩萨就在他面前显现梵王身说法，令他们得到解脱。《菩萨戒本疏》中说：“若不断淫，尚障梵天，况得菩提？”如果淫欲没断除，求生梵天尚且不得，何况是证得菩提？对于欲界众生来说，应该首戒淫欲。

｜ 若诸众生，欲为天主，统领诸天，我于彼前现帝释身，而为说法，令其成就。

“如果有一些众生想成为天主，统率领导诸天众，我就在他们面前显为帝释天的身相为之说法，使他们获得成就。”

第二是帝释天：如果有众生希望成为统治三十三天的天主，观世音菩萨就在他们面前显现帝释身，为

教，取由乎此。故一经所有诫劝，莫不以离欲欲染而为之辞。而梵王王者，乃清升之元首，出欲之先容，虽未出世间，能为离世本，故其为言，谆切着明。”

他们宣说十善业道等法门，令他们如愿以偿。

｜ 若诸众生，欲身自在，游行十方；我于彼前现自在天身，而为说法，令其成就。

“如果有一些众生想求得身体的自在，逍遥游行于十方世界，我就在他们面前显现自在天的身相，为其说法，令其成就。”

第三是他化自在天：如果有众生希望获得身自在，想自由地游行于六欲天和四大部洲等十方世界，观世音菩萨就在他面前显现他化自在天身说法¹⁰⁶⁶，让他们成就。

｜ 若诸众生，欲身自在，飞行虚空；我于彼前现大自在天身，而为说法，令其成就。

1066 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此现自在天身。若诸众生，指人伦及欲界诸天；欲得此身，逍遥自在，游行十方，而无阻碍。我于彼前，现他化自在天身谓此天乐具，他天化作，自在受用，福报超胜，居欲界顶。而为说上品十善等法，令其成就自在天福报。或云六天别有魔王宫，亦自在摄。”

“如果有众生希望身体自在，能够自由飞行于空中，我就在他们面前显现大自在天的身份，为他们说法，令其成就。”

第四是大自在天：如果有些众生希望获得大自在天身，在六欲四洲之十方及色界四禅天飞行，观世音菩萨就在他面前显现大自在天身¹⁰⁶⁷，为他们说法，令他们获得成就。

——若诸众生，爰统鬼神，救护国土；我于彼前现天大将军身，而为说法，令其成就。

“如果有些众生喜欢统辖鬼神，拯护四方国土，我就在他们面前显现天人大将的身份，为他们说法，令其成就。”

1067 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若诸众生，指欲界天人，欲得此身自在，而能飞行虚空，上云游行十方，不过六欲四洲之十方；此云飞行虚空，飞行较游行为胜。此虚空，乃大千世界之虚空，因大千世界，上覆以四禅天，大自在天，即色界顶天，世间福报最胜，得大自在也。我应其所求，即现大自在天身，而为说上上品十善，四禅四无量心，令其成就最胜果报。有谓此天，即摩醯首罗天王，有三目八臂，骑白牛，执白拂，能飞行虚空者。”

下面是天人大将：如果有些众生想统领二十八部等整个世间的鬼神¹⁰⁶⁸，巡视救护世间一切国土，那观世音菩萨就在他面前显现天大将军身，为他们说法，令他们成就。

—— 若诸众生，爱统世界，保护众生；我于彼前现四天王身，而为说法，令其成就。

“如果有众生希望统治四大部洲，保护众生，我就在他们面前显现四天王身，为他们说法，令其成就。”

第六是四大天王：观世音菩萨说：如果有众生希望统治四大部洲，时时刻刻护佑众生，我就在他们面前显现四天王身，为他们说法，令他们成就。

观世音菩萨化现的每一个身相都非常了不起。除

1068 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“无福德曰鬼，有福德曰神。……《金光明经》，散脂为大将，统领二十八部，巡游世间。”

了凡夫人肉眼看得到的以外，菩萨还能化现为欲界四大天王，以及色界天的各种天人。

——若诸众生，爱生天宫，驱使鬼神；我于彼前现四天王太子身，而为说法，令其成就。

“如果众生喜爱生活在天宫，役使鬼神，我就在他们面前显现四天王太子的身份，为他们说法，令其成就。”

第七是四大天王太子之身：这些太子的权力应该不如前面的四大天王。

如果有众生喜欢生在天宫、驱使鬼神，观世音菩萨就在他面前显现四大天王的太子，为他们说法，让他们获得成就。

◎ 应求人趣

前面讲了观音菩萨的四种圣者应化身和七种天人应化身，接下来讲菩萨在人类中化现的十二种身相。

｜ 若诸众生，乐为人王，我于彼前现人王身，而为说法，令其成就。

“如果有些众生乐意成为人间的君王，我就在他们面前显现人王的身份，为他们说法，令其成就。”

第一是人王：如果有些众生特别喜欢成为人王、领导等有权有势的人，观世音菩萨就在他们面前显现人王身相，为他们说法，令他们成就。

观世音菩萨的化身无数，所以很难说各国的领导人是不是观音菩萨，乃至大家看不惯的领导，有可能是观世音菩萨的化身。

｜ 若诸众生，爱主族姓，世间推让；我于彼前现长者身，而为说法，令其成就。

“如果有些众生愿做宗族的首领，为世间所推重、礼让，我就在他们面前显现出长者身份，为他们说法，令其成就。”

第二是长者：如果有些众生特别喜欢成为种姓高贵、福报具足的豪门显贵，得到世人的推崇和礼敬，观世音菩萨就在他们面前显现为长者或施主等有福报的人，为他们说法，令他们成就。

世间不乏仰慕权势者、崇拜智慧者，但我们佛学院与世俗社会不同，世人所谓的成功者在这里不一定会受到特别的重视。我们学院在很多方面都与世间不同：擅长争斗的人在世间也许会被高看一眼，但在这里如果有人与道友打斗，可能会被开除；在修行人的群体中，炫耀财富的行为不会被视为功德；至于世人很重视的外貌，无论你长得好看还是难看，大家都无所谓。容貌丑陋或有生理缺陷的人在世间往往会受到欺凌，但在这里，虽然一般而言残疾人不能加入僧

团，但是也不会受到歧视……由此可见，佛教群体与世间人有着明显的不同，对此大家可以去慢慢体会。

如果有些人愿意成为长者，观世音菩萨便会以长者的身份为他说法。所说的法不一定就是四谛、四无量心、大圆满等，菩萨可能会通过日常的往来应酬，逐渐令他们得到调化。

讲法不一定要坐在高高的法座上，以特别严肃的方式开展，毕竟国王或长者本身不是专门的讲法者，如果他们传法，可能反而会让人觉得奇怪。

——若诸众生，爱谈名言，清静自居；我于彼前现居士身，而为说法，令其成就。

“如果有些众生爱谈论世间名言，同时不染世俗、洁己修身，我就在他们面前显现居士身相，为他们说法，令其成就。”

第三居士：此处的居士也可以理解为在寂静地方修持的瑜伽士或修行者。

观世音菩萨说：如果有些人特别喜欢谈论世间的名言，如流传于世的古今名人、掌故典章，又喜欢在清净的地方过清净的生活¹⁰⁶⁹，我就在他们面前显现为修行者、居士、瑜伽士或舍事者等身份为他们说法，令他们成就。

—— 若诸众生，爱治国土，剖断邦邑；我于彼前现宰官身，而为说法，令其成就。

“如果有众生爱好治理国家，剖析、裁定地区之间的各种纠纷和诉讼，我就在他们面前显现宰官的身份，为他们说法，令其成就。”

第四化身成宰相：如果有些众生喜欢治理国土、

1069 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若诸众生，爱谈古今名人，嘉言典章，可以垂范作则，以训于世。清静自居者：身处尘劳，心恒清静，不染世欲，以道自居。”

剖析断案，解决城邑中的争端和纠纷，观世音菩萨会在他们面前显现为宰相等国王以下有官职在身的人，为他们说法，令他们解脱。

｜ 若诸众生，爱诸数术，摄卫自居；我于彼前现婆罗门身，而为说法，令其成就。

“如果有众生喜好数术，以此调摄身心、固精养气而自处，我就在他们面前显现婆罗门身，为他们说法，令其成就。”

接下来是世间术士：如果有些众生特别喜欢天文地理、阴阳历算、卜卦算命、咒水书符、修养身心、保健养生等，观世音菩萨就在他面前显现婆罗门身，通过这种方式为他们说法，让他们获得成就。

婆罗门是追求智慧的种姓，尤其擅长世间医学、工巧等十大学问。

｜ 若有男子，好学出家，持诸戒律；我于彼前现比丘身，而为说法，令其成就。

“如果有男子好乐出家修行，受持各种戒律，我就在他们面前显现比丘身，为他们说法，令其成就。”

第六是比丘：观世音菩萨说，如果有男子想出家，受持比丘的二百五十条戒律，我就在他面前现比丘身相为他说法——如果没有阿阇黎传戒，就算有些人想出家，也没有人为他传戒，就得不到比丘的身份。

｜ 若有女人，好学出家，持诸禁戒；我于彼前现比丘尼身，而为说法，令其成就。

“如果有女人好乐出家修行，受持各种戒律，我就在她们面前显现比丘尼身份，为她们说法，令

其成就。”

第七是比丘尼：如果有女子想出家，受持三百六十条比丘尼清净戒律，观世音菩萨就在她们面前显现比丘尼身相，为她们说法，令其成就。

若有男子，乐持五戒；我于彼前现优婆塞身，而为说法，令其成就。

“如果有男人好乐持守五戒，我就在他面前显现优婆塞身份，为他们说法，令其成就。”

人中的第八是优婆塞：如果有男子乐于持五戒，观世音菩萨就示现为男居士的身相，为其说法令他成就。对于凡夫来说，一个人修行很孤独，于是观世音菩萨就显现为相应的身相来调伏引导对方。

观世音菩萨常常随顺众生，如果有人需要以比丘的身相来度化，他就会在他面前显现比丘的身相，与

他同俦；如果是比丘尼，则会在她面前显现比丘尼身相。有些人问：“观世音菩萨到底是男性还是女性？”菩萨无所不化，只要能度化众生，无论什么相貌、性别，菩萨都能相应众生而显现。

｜ 若有女子，五戒自居；我于彼前现优婆夷身，而为说法，令其成就。

“如果有女人想以守持五戒来护持自相续，我就在她们面前显现优婆夷身份，为她们说法，令其成就。”

第九是优婆夷：如果有女子乐于持居士戒，观世音菩萨就示现为女居士的身相，为其说法，令她成就。

｜ 若有女人，内政立身，以修家国；我于彼前现女主身，及国夫人，命妇大家，而为说法，令其成就。

“如果有女人希望立身持家以修治家国¹⁰⁷⁰，我就在她们面前显现女主身相，如国夫人、大臣夫人或才德兼备之女主人等为她们说法，令其成就。”

第十女主：如果有女人希望操持家事、感化家庭而令家国兴盛，观世音菩萨就示现为女主身为其说法。

在如今这个时代中，有些女人有志于从政，喜欢领导和参与管理，通过自己的方式来齐家治国，观世音菩萨也会在她们面前显现女领导的身份。如今许多国家中女性参政乃至成为女总统、女首相的现象越来越常见；此外，还有许多国家第一夫人、高官家眷等受人尊敬的女性。为了度化她们，观世音菩萨会显现相应的身相为她们讲法，令她们成就。

1070 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“女人又为教育之所系，母教更有力于师教，孟母即其证也。以修家国者：即内政立身，而身修矣。感化家庭，关系国政，如岳武穆之母教，以成精忠报国之志。家通大夫以上，国通诸侯以上。女人如能内政立身，修身，即为齐家治国之本。”

｜ 若有众生，不坏男根；我于彼前现童男身，而为说法，令其成就。

“如果有众生不愿失坏童贞，我就在他们面前显现童男身份，为他们说法，令其成就。”

第十一童男：有些男子不愿染污自己的身心，希望守持梵净行，观世音菩萨就示现童男身为其说法。

有些人可能从小就出家，还有人虽然没在佛教中出家，但在婆罗门等教派中，也有一生持梵净行的修行者。为了调化这类众生，观世音菩萨会在他们面前显现童男的身相，与他们同行，为他们说法，令其成就。

｜ 若有处女，爱乐处身，不求侵暴；我于彼前现童女身，而为说法，令其成就。

“如果有处女，爱乐处子之身，不愿婚嫁，我就

在她面前显现童女身份，为她们说法，令其成就。”

人类中的最后一种情况：与刚才的童男一样，如果有处女希望一生清静无染，想独居而不求婚嫁，观世音菩萨就在她们面前显现童女身，为她们说法，令其得到成就。

总之，观世音菩萨以人类形象示现的应化身有十二种。

◎ 应离八部

接下来讲观世音菩萨示现为天龙八部的七种应化身。

若有诸天，乐出天伦；我现天身，而为说法，令其成就。

“如果有天人想摆脱天人的身份，我就在他们面

前显现为天人的身相，为他们说法，令其成就。”

如果有一些天人不愿意当天人，希望舍弃天身而为人¹⁰⁷¹，观世音菩萨就显现天人的身相，为他们宣说三十七道品等法，让他们成就。

｜ 若有诸龙，乐出龙伦；我现龙身，而为说法，令其成就。

“如果有龙希望摆脱龙的身份，我就在他们面前显现龙的身相，为他们说法，令其成就。”

第二龙：龙的类别比较多，如四种龙类等¹⁰⁷²。如果有一些龙，想要出离龙身，不愿意继续以龙的身份

1071 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“问：‘余趣求生人道，是事不疑，天本胜人，何以反求，转入人道？’答：‘天道虽乐，乐有终尽，五衰相现，毕竟无常。又则天人著乐，不肯修行。裴相国云：整心虑趣菩提，惟人道为能耳。所以诸佛皆从人中得道，三乘圣人，亦皆人身修证。’故诸天乐出天伦，得生人道，既得人身，可成四圣也。”

1072 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“龙有四类：一守天宫殿、二兴云降雨、三开渎决江、四守护伏藏。其类不一，故曰诸龙。”

生活¹⁰⁷³，观世音菩萨就会显现龙的身相为它们说法，令其成就。

在天龙八部中，有许多众生想摆脱自己本有的身份，观世音菩萨就会以相应的身相来度化他们。

｜ 若有药叉，乐度本伦；我于彼前现药叉身，而为说法，令其成就。

“如果有药叉想要摆脱本有的身份，我就会在他们面前显现药叉的身相，为他们说法，令其成就。”

第三夜叉：如果有药叉想离开药叉的身份¹⁰⁷⁴，观世音菩萨就为他显现药叉的身相，为其说法令其成就。

1073 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《长阿含经》明龙有三患：一热沙炙身、二风坏宫衣、三金翅鸟啖。因有多苦，故乐出离。”

1074 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“因受佛法熏习之力，知暴恶为堕缘，故乐度脱本伦。”

上师如意宝曾经讲过，度化众生时自己的身份非常重要。有些在家人可能会对出家人感到畏惧或排斥，如果没有共同的语言和生活方式，想以出家人的身份度化在家人就比较难，而如果是在家人度化在家人，就会容易一些。

如果所化是出家人，那么善知识最好是出家人，因为志同道合，度化起来就容易一些。作为出家的法师，我给出家人讲经说法方便一点，如果我给在家人讲法，虽然一些有清净心的人能接受，但难免会有人觉得：“这些光头沙门虽然天天夸夸其谈，但出家人的生活方式与我们在家人不同，我要照顾上上下下这么多人，面对这么多的应酬往来，我怎么能听他的呢？”这样一来，度化的过程中可能会遇到一些困难。

观世音菩萨很智慧，对待天龙、夜叉、乾达婆等众生，就以与之相同的身份来讲法，使所化摆脱原有

的束缚，走向成就。

| 若乾闥婆，乐脱其伦；我于彼前现乾闥婆身，而为说法，令其成就。

“如果有乾闥婆想要脱离自己的身份，我就在他们面前显现乾闥婆身相，为他们说法，令其成就。”

第四是乾闥婆：如果有些乾闥婆想要舍离自己的身份，观世音菩萨就显现乾闥婆的身相，为他们说法，令其成就。

| 若阿修罗，乐脱其伦；我于彼前现阿修罗身，而为说法，令其成就。

“如果有阿修罗想要脱离自己的身份，我就在他们面前显现阿修罗身相，为他们说法，令其成就。”

第五是阿修罗：如果阿修罗想要舍弃自己的身

份¹⁰⁷⁵，观世音菩萨便显现为阿修罗的身份，为他们说法，让他们获得成就。

——若紧那罗，乐脱其伦；我于彼前现紧那罗身，而为说法，令其成就。

“如果有紧那罗希望摆脱自己的身份，我就会在他们面前化现为紧那罗的形象，为他们说法，令其成就。”

第六是紧那罗：紧那罗又名“疑神”，长得像人，但头上有一个角。又称“歌神”，是为帝释天唱歌的神，貌丑而歌美¹⁰⁷⁶。为了度化这些想舍离紧那罗

1075 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“每日三时，苦具自至，刀枪剑戟，从空飞入宫中，修罗若不躲避，必受杀伤，故生厌离，乐脱其伦。名义集云：由在因时，虽行五常，怀猜忌心，欲胜他故，作下品十善，感修罗身。我于彼前现阿修罗身，为说慈忍谦恭，虚心受教，及中品十善之法，令其成就。”

1076 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“紧那罗此云疑神，其形似人，头有一角，见者生疑，唐翻歌神，是帝释唱歌之神，貌丑而音美。《菩萨处胎经》云：须弥山北，十宝山间，有紧那罗，于中治化，由昔布施之力，居七宝殿，寿命极长，天欲奏乐，腋下汗流，便自上天。帝释请佛，诸天弦歌而颂法门者，即是此神。今乐脱其伦者，大士为现同类身，为说歌咏乱心，欲乐无常，及中品十善之法，令其成就。”

身的众生，观音菩萨现为他们的同类，为他们说歌舞乱心、欲乐无常和中品十善法，令他们成就。

—— 若摩呼罗伽，乐脱其伦；我于彼前现摩呼罗伽身，而为说法，令其成就。

“如果摩呼罗伽想要摆脱自己的身份，我就会在他面前显现摩呼罗伽的形象，为他说法，令其成就。”

第七是摩呼罗伽：摩呼罗伽又称“地龙”或“大蟒神”¹⁰⁷⁷，如果他们想解脱此身，观音菩萨就显现为相同的身相，以说法度化他们。

“普门品”中还提到¹⁰⁷⁸，观世音菩萨还显现第八

1077 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“摩呼罗伽此云大蟒神，亦云地龙，而无神通，乃属腹行，较之天龙，其苦自倍。此类因心中多痴恚，故所感之报，聋聩无知，常含毒伤生，必更堕落。”

1078 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“以上所现三十二应之身，与法华普门品，互为出没，如天趣，此有四天王太子，人趣此有女主及国夫人，彼经则无。八部中彼有迦楼罗，八部外彼有执金刚神，此并不列。大士妙应无方，神化莫测，三十二应，亦不过略言而已，实则应化无尽，故两经随意

种迦楼罗的身相进行说法¹⁰⁷⁹。此外，三十二种应化身里还有执金刚神，在这类众生面前，观音菩萨也能以同类的身相来度化他们。

◎ 应人修人

以上讲述了天龙八部中的七类众生，下面讲人道众生。

——若诸众生，乐人修人；我现人身，而为说法，令其成就。

“如果有众生好乐为人，并修行人道以不失人身，我就在他们面前显现人身，为他们说法，令其成就。”

取舍，以成三十二数也。”

1079 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此部之后有迦楼罗，此云金翅鸟，以龙为食，龙求佛救，佛授袈裟，俾缠龙角，乃至缠袈裟一缕者，金翅鸟皆不敢食。鸟亦往佛求救，佛曰汝无人食汝，何为求救？鸟曰：我无龙食，则必饿死，佛安可不救？佛曰：汝遵吾教，不可食龙，我每日受食时，布施汝食。现在侍者施食，偈云：‘大鹏金翅鸟，旷野鬼神众，罗刹鬼子母，甘露悉充满。’故亦乐脱其伦。”

如果有众生希望得到人身，那观世音菩萨也会显现为人，为他们说法，令他们成就。

◎ 应人非人

接下来是非人，包括除了人以外的众生。

有注疏说¹⁰⁸⁰，三十二种应化身中没有三恶趣身，因为这些众生不堪为法器。而其他传记中则提到，观世音菩萨以三恶趣众生的身相救护它们，只是本经没有明显提及。

总之，这里“非人”涵盖的范围相当广¹⁰⁸¹。

｜ 若诸非人，有形无形，有想无想，乐度其伦；我于彼前，皆现其身，而为说法，令其成就。

1080 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“诸非人。指有形无形有想无想。即休咎精明空散消沉类也。六凡不举狱鬼畜者。此类方沉幽昏。未能闻法。则以施无畏力拔之。”

1081 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“上科人伦统收人王宰官等不尽之类。此科非人统收天龙鬼神等不尽之类。以彼所不摄者皆此摄故。”

观音菩萨说：“如果诸非人——无论有形还是无形，有想还是无想，如果想要脱离自己之身，我就会在它们面前，化现出与它们一样的身相，为其说法，令其成就。”

有些非人是有形、有身体的，而有些是无形、没有身体的，无论是什么，我们都看不到；有些是有想的，有些是无想的……这些众生如果想摆脱它们的身相，观世音菩萨就会显现与它们相同的身相，为其说法，令其成就。

这里的“说法”不必然的是以讲解佛教经论的方式进行，而是以各种方便示现法义。“法”的含义有十种¹⁰⁸²，如所知、道、涅槃、心境、教典等等。对于某

1082 《俱舍论讲解》（世亲论师造论，洛德旺波尊者注释，索达吉堪布译讲）：“世亲菩萨将其归纳为‘法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定规。’据世亲菩萨的《论义正理释》说，法共分为十大类：所知：涵盖有为、无为的一切万法；道：佛经中说正见是法，又是所修之道；涅槃：佛法总分为教法与证法两种，其中最究竟的证法即是‘涅槃’；意境：意是一切诸法的所生处，境即六识中意识的对境，亦即‘色声香味触法’中之法；福德：佛经中讲到国王及其眷属等受持善法，共积福德之法；寿命：佛经中说凡夫乐于见到常久之法；教典：如经典、论典皆称为佛法；未来：如说此身是‘老’之

些众生来说，以适当的方式间接地引导而令其得到解脱，这也是“说法”的一种形式。比如菩萨要度化一只麻雀，无法直接为它讲“苦、空、无常、无我”等法义，而会以它能接受的方式先在其相续中种下菩提的种子，然后慢慢地引导它趋入解脱。

◎ 善巧方便很重要

佛菩萨的示现是各种各样的，六能仁¹⁰⁸³在地狱、饿鬼等恶趣中，往往无法以讲经说法的方式度化众生；观世音菩萨在六道度众生时也常常没有正式的说法场合，但他一样依靠威力和方便度化了无量众生。法王如意宝曾说过，不一定非要有宗教仪式，只要你以善良的发心让对方断恶行善，这就是真正

法，‘未来’必定会老死；决定：如佛陀在经中已经决定了‘沙门四法’；法规：如国家法律等。此外尚有所修之法及所破之法等等。”

1083 《前行广释》（华智仁波切造，索达吉堪布译讲）：“谓六能仁：天界是帝释能仁，身相为白色；阿修罗道是正信能仁，身相为绿色；人间是释迦牟尼佛，身相为黄色；旁生道是狮子奋迅能仁，身相是蓝色；饿鬼界是焰口尊者，身相是红色；地狱道是中阴法王，身相是黑色。这六能仁在《闻解脱经》里有广说，其实都是佛陀的化身。”

的“转法轮”。

观世音菩萨以三十二种身相应机施教，我们虽然没法像菩萨那样一会儿变成天人、一会儿变成龙，但在自己接触的众生面前以善巧方便来饶益对方，也并不是完全做不到的。比如，遇到一位医生时，我们可以从医学知识入手与他沟通；如果遇到警察，就谈谈他感兴趣的内容。在与不同人交往的过程中，我都在尽量地找共同话题，引起对方的兴趣，得到认可以后再慢慢为他说法。哪怕只是给对方带来短暂的内心平静，我觉得这次交流也是很有意义的。

曾有出家人对一位建筑从业者说：“学建筑是分别念，这是在造业。佛说一切皆空，学建筑干什么？”——这样的说法很容易令对方生邪见，大家千万不能这样去“度化”众生。现代人的心非常脆弱，一会儿快乐、一会儿痛苦，一会儿笑、一会儿哭。很多人并没有固定的价值观，既可以做有意义的

事，也可以做无意义的事。如今与过去淳朴的年代不同，尤其是在这个移动互联网时代中，一切都在瞬息万变，人心很容易因为别人的一两句话而改变。如果你一说话就冒犯别人，很容易令对方生起烦恼，甚至从此以后彻底放弃佛法。

观世音菩萨乃至身相都跟随众生的心而变幻，我们虽然做不到这样，但至少稍微随顺一下众生。比如去到非洲，就先了解非洲人是什么样的，去欧洲就了解欧洲人是什么样的，去藏地就了解藏族人是什么样的……无论去到哪里，我们都应首先了解当地众生的习性爱好、传统风俗、文化背景等，这样可以在度化众生的过程中游刃有余，就像演员根据不同的角色需求变换身份，一会儿演魔鬼，一会儿演天女。

当然，运用善巧方便的前提是有一颗善良的心，否则很有可能就是在骗人或沦为话术。我们一方面要一心一意地帮助别人，但另一方面也要有这样的意

识：如果这次我表达得不到位，对方就可能永远与佛法失之交臂了，而只要方法得当，我就很有可能帮助对方断除烦恼。

虽然无法达到观世音菩萨那样的境界，但我们在度化众生时不要那么死板，在不同的人面前应该说相应于对方的语言，了解不同的情况。俗话说：“见人说人话，见鬼说鬼话。”这句话可以从正面意义来理解：观世音菩萨见到人时以十二种人的形象来度化，见到天龙八部时以七种身相来度化，见到非人时也以相应的身相来度化。总之，我们要用不同的方式来利益众生，不要一开始就一棒打下去，对方一下就被你打蔫了。

有些人稍微懂一点佛法，就指责初学者这里不对、那里不对，这样犯戒、那样造业，这是不合理的。对初学者的要求不能太严格，凡夫犯错是正常的现象，我们要给对方成长的空间。有时跟我一起共事

的世间人抽烟，我也会说“没事没事”，有时遇到一些人说话不好听，我也一笑了之。不管怎么样，我们应该用一颗善良的心来对待众生。

——是名妙净，三十二应，入国土身。皆以三昧，闻熏闻修，无作妙力，自在成就。

“这就称为‘妙净三十二应入国土身’，这些都是依靠三昧力闻熏闻修、不假造作、妙力自现而任运成就的。”

前面讲的是微妙、清净的三十二种应化身，这些入于不同国土显现不同身相的化身，都是依靠三昧闻熏闻修，在无作妙力当中显现而自在成就的。

续部中常说，法性智慧无有勤作，以妙力显现各种游舞，如梦如幻地利益无量无边的众生。《普贤行愿品》云：“犹如莲花不著水，亦如日月不住空。”

菩萨自由自在地在虚空当中翱翔，利益无量无边的众生，这就是菩萨的所为。

希望我们每个人的修行都能以无作妙力自在成就，度化众生的事业也以无作妙力自在成就。

◎ 总结和发愿

到目前为止，《楞严经》已经讲了一大半了。功德光尊者的《根本律》中说：“过了一半，事情就不难成办。”法王如意宝讲经时也常说：“这部法我们已经讲过一半了，后面应该没什么问题了。”

这次我们对《楞严经》的讲闻，从 2019 年开始到现在已经过去三年了，主要是因为中间暂停了一段时间。依靠护法神和所有僧众的加持力，希望我们能在即生中圆满讲闻本经。今天大家要一起发愿：依靠观音菩萨三十二种应化身的加持，愿我们弘法利生的事

业以无作妙力而自在成就。

这是我们的发愿，同时也是一种缘起。

第 65 课

2023 年 11 月 1 日

我们从今天开始继续讲《楞严经》。

如云：“成佛的法华，开悟的楞严。”在汉传佛教中，《楞严经》的重要性不言而喻，但在如今汉地的寺院和佛学院中，弘扬《楞严经》的人相当有限。我希望大家能对此予以特别的重视，每个人都发愿在未来尽力弘扬此经。

「利益众生不言累」

如果不讲课，对我来说是比较轻松的，因为既不需要辛辛苦苦地备课，也不需要花时间讲闻，但我深

知光阴似箭，未来是否有继续讲闻的机会，实在是很难说。将来即使心里想讲，但个人的健康状况、外在环境是否允许，大家的身体和寿命等因缘是否具足都难以预料，所以我时常有一种紧迫感，将一切能抓住的修学机会都尽量用起来，希望大家在这个过程中不要掉队。

我注意到有些道友不论是发心还是闻思，好像总有一种很累、很辛苦的感觉。其实累不累都是分别念的安立，我个人觉得自己所作的一切都非常有意义，所以一点都没有感到累。只要身体允许，我的内心没什么承受不了的。学院的发心人员平时忙到一点空闲时间都没有，这是完全能理解的，但说到累不累，完全可以由自己的心来决定。

听说学院有一位堪布被前两年的轮值管理工作累垮了，至今过去两三年了，还没有恢复。对此我很难理解：究竟是怎么累垮的呢？佛菩萨在因地可以为众

生做任何事情，而我们现在只是在闻思、辅导，应该不算很难。发心人员每天为僧众做一些事情，时间紧张是不言而喻的，至于累不累——真正感到累的不应该是我们这些修行人，而是在世俗生活中疲于奔命的在家人。世间人从身到心都疲惫不堪，这是可以理解的，但大乘佛子修的就是调心方便，我们不应该在利益众生方面退失心力。

希望道友们不要总是把“很累、很苦、很麻烦”等负面的语言挂在嘴边，说这些话除了对自他造成染污外，没有任何好处。就算发心比较忙碌，那也是自己的选择，因为僧团并没有强迫任何人发心。

「发愿善始善终」

我们从 2019 年开始学习《楞严经》，至今已有四年多了。最初一年讲了十几节课，当时的听众也非常多，但在 2020 年和 2021 年这两年间，由于一些原因

暂停了。从 2022 年 4 月到 11 月期间，我们又继续开始讲闻。到去年为止，《楞严经》的大部分内容已经完成，现在我们学到第六卷。

前面讲了佛陀二十四位弟子修行成就的历程，现在讲到最后一位大弟子，即观世音菩萨观耳根而开悟的圆通法门。以前我在学《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》、《初中末善语》、《圣大解脱经》、《大乘庄严宝王经》及《观音心咒转经轮功德》等经论时，知道了观音菩萨的诸多功德，自然而然对观音菩萨和观音法门生起了很大的信心。在当今这个时代，我们迫切地需要以这些法门来遣除外内密的一切违缘、烦恼和痛苦。

在闻思的时候，大家不要觉得：“我整天都在念经，还不得不听课，真是很烦。”佛陀在经中讲过，如果听法时心生烦恼，那最好还是不要听了。我们的课程每天一个小时左右，与一天的时长乃至一生的

经历相比，这点时间其实很短。因此，在闻法的过程中，大家应该聚精会神地听受。

在为大家讲课的这段时间中，我是身处异地，很多方面不像在学院那么方便，四周的噪音也比较多，但无论遇到任何问题，我都会尽力为大家说法，希望大家也把闻法当作人生中最重要的事情来对待。每个人的一生中会有很多选择，曾经很多似乎重要的事情，现在看来已经微不足道了，而人生中真正最重要的，就是修学跟解脱相关的法门、做利益众生的事情——在所有的行为当中，这是重中之重。明天恰逢观世音菩萨的出家日，在殊胜日的前一天，我们一起修学观世音菩萨的法门，这是一个非常好的缘起。

《楞严经》的一大半内容已经完成了，至于后面的部分，我发愿只要还活着，就一定坚持讲完。哪怕只有一个听众，我也会善始善终。同时希望大家都能发愿圆满《楞严经》的讲闻，闻思圆满之后，更要将

这个法传给有缘众生。在这个信息发达的时代，能弘扬《楞严经》《法华经》《维摩诘经》等殊胜经典的人有多少？既然我们一起学习过这些经典，那大家以后也一定要将其广泛地弘扬。

祈祷护法神加持我们的发愿能圆满。

去年 2022 年 11 月 2 日，我们学到观世音菩萨的三十二种应化身“皆以三昧，闻熏闻修，无作妙力，自在成就”。从今天开始，我们继续学习观世音菩萨依十四种无畏来利益众生的功德。

与一些经典比起来，《楞严经》确实很深。想要理解经义，大家要用心参阅长水子璇、藕益大师、憨山大师等前辈大德的注释，还要披阅相关的经论，将自己的理解与经中的内容进行对照。《楞严经》虽然很难，但如果我们怀有一种闻思的意乐和研究的心态，应该能有所获益。我有时想：学院的道友毕竟学

过五部大论，对密法也有一些了解，所以本经的讲闻对大家来说正好对机。作为听法者，大家最好能广闻博学、亲修实证。当各方面因缘具足时，我们一定能通达佛陀在《楞严经》中开示的甚深密意。

前面提过，和一些经典不同，《楞严经》的弘传有一段非常感人的历史。当年，本经在印度被视为国宝级的典籍，最初龙猛菩萨从龙宫请回后，印度国王下令不可外传，后来经过智顗大师的拜请及般刺蜜帝的不懈努力，本经才得以传入汉地。

到了清代，由章嘉国师主持将本经从汉语译成藏、蒙、满三种文字，乾隆皇帝亲自为其作序。在唐代译出时，本经的润色者为宰相房融。以上这些都能体现出本经的历史地位和价值，回顾过往，本经在历朝历代都得到了极大的重视。自译出以来，历代大德们也其进行了广泛的弘扬和传讲。

如今我们也应该发愿：“我未来一定要通过各种方式来弘扬这部经典。”发愿的力量极其强大，只要发愿，因缘就会朝着我们愿力的方向去成熟。人生很短暂，在座的很多人和我年龄相仿，等到真正想要做什么的时候，才发现自己已步入了人生的下半场。我们的愿望能否在这一生中完成也难以预测，但无论如何，发愿是非常重要的。

「十四无畏」

世尊！我复以此闻熏闻修金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生同悲仰故，令诸众生，于我身心获十四种无畏功德。

观世音菩萨说：“世尊，我又因为这样反闻闻之自性，获得金刚三昧以及无有勤作的妙力，与十方三世六道一切众生的悲仰之心同体之故，使众生于我的身心中，获得十四种无畏功德。”

“闻熏闻修”在藏文中译为“闻思和闻修”。

“闻熏”，即通过反观闻性而熏变习气¹⁰⁸⁴，这里的“闻”不是凡夫随着声音往外驰逐的听闻，而是观世音菩萨在闻的过程中反观自己的闻性，明了心性的本质。

菩萨通过闻熏闻修的方式获得了具有无作妙力的金刚三摩地——从光明的本性来讲，是无有任何勤作的心性妙力；从禅定的角度来讲，是如如不动的金刚三摩地。通过内观而获得三昧觉性妙力后，观世音菩萨与十方三世六道众生的悲切仰望之心同体无二¹⁰⁸⁵，令所有众生依靠菩萨的身心而获得十四无畏功德。也就是说，观世音菩萨通过耳根圆通，不仅自己证得明空无二、无作而妙用自成的境界，还能让众生缘自己

1084 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“闻熏闻修者。熏变执习，修治自性。惟用反闻也。”

1085 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“悲者悲哀，仰者仰望，众生身罹苦难，哀求拔苦，希望与乐；菩萨同其用，故施无畏力，下十四无畏，即同其用也。”

的身心获得十四种无畏。

祈祷观世音菩萨非常灵验，因为观世音菩萨已经证得了最高境界，与众生同体大悲。在修行的过程中，只要以信心祈祷菩萨，我们就一定能获得加持——不仅获得世俗的加持，还能证得与菩萨一样的智慧境界。

《新续高僧传》中记载了清朝圆惺法师的公案¹⁰⁸⁶。法师小时候，父母就病故了。他九岁出家，于顺治三年从四川去到湖北修学律仪为主的法门，后来通过参修本经的耳根圆通而开悟，得到了住持一真和尚的印可，授予他衣钵。圆惺法师后来去南京与大德

1086 《新续高僧传·清当阳玉泉寺沙门释圆惺传》（喻谦著）：“释圆惺，字鉴菴一，号传真，姓苏氏，西蜀通江人也。幼失怙恃依于外宅，九岁避寇梁山旁，匿沙河菩提庵，礼偶然师出家，后为破山老人行者。清顺治三年出蜀入楚，谒玉泉恒河律师，潜心向学五年。进具肆习律仪，兼穷贤首二时听受，十有七年，尝参耳根圆通猛然开竅，为主僧一真所知。……真为印可，付以衣法。康熙元年，湖南九溪镇将郝公请演金刚楞严二年，土司宣慰向公延讲法华，皆能阐明秘奥妙，入几微教，海神龙无以踰之。三年游金陵，见华藏大威，问讯之余，一喝云汝兴教乘，此喝应如何讲？惺曰下文辄冗，附在来日，归寮呈颂曰：晴天轰霹雳，平地起波涛，欲晓如斯旨，冢头泔菜蒿，咸览之嘿然。翌日威复问曰：楞严经空有俱非，汝试说之。惺答以偈曰：说有 不有，说空不空，行住坐卧常在其中。”

们切磋悟境，写下偈颂曰：“说有不有，说空不空，行住坐卧常在其中。”

圆惺法师就是通过观音菩萨的耳根圆通法门而开悟并证得了很高境界的。作为后学，我们也应该依止、祈祷观世音菩萨，精进修学，以获得菩萨赐予的十四种无畏功德。

◎ 八难无畏

面对恐怖、灾难时，一般人会有各种各样的痛苦和畏惧，而获得无畏功德者没有恐惧，能轻而易举地越过一切艰难困苦的恐怖之境。观世音菩萨所证的无畏功德大致分为十四种，如果能经常缘观世音菩萨进行祈祷和观想，依靠不共的缘起力，我们的相续中定能获得这些功德。

关于这些分类，高僧大德们的解释基本上大同小

异¹⁰⁸⁷：首先是远离八难——总的有一难，分别有七难，接着是三毒无畏，然后是两种满愿无畏，最后是持名无畏，共有十四种。

接下来，我们将逐一解释这十四种无畏法。

| 一者：由我不自观音，以观观者；令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱。

“第一：由于我不自观外境的音声，而观能观者，以此令十方世界的苦恼众生，只要能一心称念我的名号，我就观其音声寻声救苦¹⁰⁸⁸，令众生当下得到解脱。”

1087 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“条列无畏（四）：一、八难无畏（八）一苦恼难（一者）二火烧难（二者）三水溺难（三者）四鬼害难（四者）五刀兵难（五者）六鬼见难（六者）七枷锁难（七者）八贼盗难（八者）。二、三毒无畏（三）一贪毒（九者）二嗔毒（十者）三痴毒（十一）。三、二求无畏（二）一求男（十二）二求女（十三）。四、持名无畏（四）一合界菩萨功德（十四）二、一已圆通徧含（由我）三一号功齐众号（能令）四更出同功之由（世尊）。”

1088 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“观其音声。谓观其称菩萨名之音声也。众生正称菩萨名时。即须一心观彼音声。由能一心观其音声。故得解脱。”

八难无畏的第一种是苦难无畏，即脱离一切痛苦的无畏。

“观世音”即观世间的音声，这个名号本身就诠释了其意义。菩萨当初是如何证悟的？并不是观外在的声音，而是以心观心，向内反观闻性，从而证得声尘自解脱。观照听闻的本性，就能自然获得解脱，所以菩萨的开悟并不是依靠观照外境，而是通过观修内心而得。

观世音菩萨自己证得了与佛无二无别的境界，也希望十方苦恼众生都一样证得。在菩萨的加持下，众生若能称念观世音菩萨名号，内在反观自心，即能证入烦恼自解脱的境界。

我曾为大家完整宣说过《妙法莲华经》，总共讲了 63 节课，其中第 61 课讲到“观世音菩萨普门品”——这一品就讲了一整节课。经中说：“若有无

量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声皆得解脱。”依靠观世音菩萨的大悲加持力，无量无边的众生都可以获得解脱——这与本经的内容是一致的。

如果称念、祈祷和观想观世音菩萨，除非是恶业的异熟果现前，所有众生都可以获得解脱。上师如意宝在世时就非常重视观音法门，在遇到违缘或障碍时，个人乃至僧众都会共同念观音心咒、名号或修持观音法门来进行回遮，令许多违缘和障碍自然消失。

凡夫难免会有各种各样莫名奇妙的烦恼，犹如春日的天气，本来万里无云的空中突然就乌云密布、暴雨如注；同样，众生非常可怜，常常无缘无故地被突如其来的情绪袭击，嗔恨、愚痴、无明、傲慢、嫉妒等烦恼让人无所适从。在这样的时候，我们不妨静下心来，祈祷、观想和忆念观世音菩萨。

观音菩萨常见的形象有四臂观音、千手千眼观音，汉传佛教中也有观世音菩萨三十二种应化相。观想菩萨的身相，能帮助我们消除烦恼。尤其是如今末法时代，众生的烦恼、痛苦非常深重，如果十方众生一起祈祷和观想观世音菩萨，确实有不共的缘起力——深信这一点非常重要。

| 二者：知见旋复，令诸众生，设入大火，火不能烧。

“第二：令知见旋妄复真，若众生陷入大火之中，只要称念我的名号，我加持令火不能烧到他。”

第二火难无畏：在地、水、火、风四大中，本经主要宣说了火大和水大，没有提及风大和地大。

“知见旋复”，指不观外境，将攀缘外尘的虚妄知见转为向内反观，了知心的本性没有任何执著、本自光

明¹⁰⁸⁹。观世音菩萨通过这样的修持而开悟，假如有众生陷入熊熊大火中，只要祈祷观世音菩萨，就能从火难中解脱。因为观世音菩萨熄灭了内在的见觉之火¹⁰⁹⁰，不为外火所烧，所以能将自证之力加被于众生，拯救众生于外在的火灾和内在的嗔心之火。

有注释将火分为果报火、恶业火和烦恼火¹⁰⁹¹：果报火是指因众生果报现前而在外境显现的火，比如令一禅以下世界毁灭的劫火；恶业火是因不善业成熟而显现的火，如热地狱中燃烧众生身体的烈火；烦恼火是在众生相续中产生的贪嗔痴等烦恼，如烈火般燃烧众生身心。

1089 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“旋复：即旋妄复真，旋转缘尘之妄知妄见，复归自性之真知真见。大士用耳根，反闻入流工夫，旋闻与声脱，既旋彼妄闻，而与声尘脱离，则根尘不偶，一根既返源，六根成解脱，故诸根一一皆能旋妄复真。”

1090 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“知见旋复，则内见觉之大火既息，而外世间之火，不能为害。温陵曰：内外四大，常相交感，见觉属火，故见业交，则见猛火。今知见旋复，则无见业，是以火不能烧。令诸众生，入火不烧，此即大士，自证之力，加被众生。”

1091 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“准天台释火难有三种。一果报火。下从地狱。上至初禅。二恶业火。通三界。三烦恼火。通三乘。火难既尔。他皆仿此。若三火通收。则三圣亦应蒙救。”

在遭遇火难时，如果我们诚心祈祷观世音菩萨，那么外在和内在的火都会熄灭，如《法华经》中说：“假使兴害意，推落大火坑，念彼观音力，火坑变成池。”如果有人生起害人的恶念，将别人推落到大火坑当中，但只要这个人能忆念观世音菩萨，依靠菩萨的加持力，火坑瞬间就会变成清凉池。

《观世音菩萨应验传》中记载了许多祈祷菩萨的感应事迹¹⁰⁹²，其中有一则公案：西晋时洛阳城有个人叫祝长舒，一次他家附近的房舍发生了火灾，周围的很多房子都被火烧了，邻居都忙着搬移家什物件。眼看着自家的草屋将被祸及，祝长舒却待在草屋里专心称念菩萨圣号。过了一会风向回转，大火烧到他家隔壁就自然熄灭了。人们觉得很奇怪，他解释道：“我

1092 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《应验传》云：祝长舒，晋元康中，于洛阳住草屋，为大火延烧将及，邻舍几家，皆忙搬移物件，他在草屋中，一心称念菩萨圣号，乃为菩萨威神加被，风回火转，至邻舍而灭，人皆奇之，草屋飞一火星，亦当烧灭，何以安然无恙？乃询其故，答曰：惟念观世音圣号。里中有一人，不信称名所致，特因风燥之时，夜间掷火烧之，一次不烧，连掷三夜，皆不能烧，方信菩萨神力冥加，乃向直言忏悔。”

专心祈祷观世音菩萨，这是菩萨的加持力所致。”

当时有一个人不相信，故意在半夜三更将火把扔到祝长舒的茅草屋上，这样连续扔了三天，火始终没有烧起来。最终这个人不得不折服于菩萨的威神力，向祝长舒忏悔自己的所作所为。在经论中，这类祈祷观世音菩萨而化解火灾等违缘的公案非常多。

这个世界有时就像热地狱一样，所以我们尤其需要祈祷观世音菩萨。以前冷兵器时代，战争中使用的武器多是长矛、刀箭等，而到了热兵器时代，我们不难从新闻中了解到，一些被战乱波及的地区被频繁地轰炸、燃烧，造成了可怕的灾难；更可怕的是源自众生内心的嗔恨之火，尤其是一些嗔心极强的战争狂人，他毫发无伤地坐在屋子里下的命令，能让无数百姓丧失性命。这个时代中似乎有很多人失去了理智，没有道德底线，不用提慈悲心，就连最基本的怜悯心都没有，这是非常可怕的。虽然世人常说魔王可怕，

但在生起烦恼时，我们的自心比魔王更加恐怖。

总之，希望大家多念观世音菩萨的心咒和名号，一心一意地祈祷观世音菩萨，愿世间的灾难之火尽快熄灭，不再发生。

| 三者：观听旋复，令诸众生，大水所漂，水不能溺。

“第三：反观听闻之性，旋彼妄闻，复归真闻，若众生被大水所漂，只要称念我的名号，我加持他水不能淹。”

第三水难无畏：观世音菩萨当初观听外界声音时不向外攀缘声尘，而是反过来内观自己的闻性。觉悟听闻之本性时，水大不再对菩萨有害¹⁰⁹³，而且任何被冲到水中的众生只要祈祷观世音菩萨，菩萨也可以加

1093 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“听闻属水，故闻业交，则见大水，今既旋闻复性，则无闻业，是以水不能溺。”

持这个众生不被水所害。

世间常常发生海啸和水灾。去年和前年国内一些地方发生了雨灾，很多人在这场灾难中死去。无论是在海边还是在内陆，都有许多众生溺水而亡——这样的场景发生时非常可怕，但如果我们能一心一意地祈祷和观想观世音菩萨，依靠菩萨的加持力，就能遣除水大的危害。

在这次讲闻《楞严经》的过程中，尤其在涉及内观的问题上，我都尽量用容易理解的方式为大家讲解。观世音菩萨是通过内观而证悟的，在听到外界的声音时，如果不向外跟随声音而转，而是内观闻性，我们也同样能开悟。那时，暴雨、洪水、海啸等任何水灾都不会会对我们造成任何伤害。

《观世音菩萨普门品》中说：“或漂流巨海，龙鱼诸鬼难，念彼观音力，波浪不能没。”如果漂流在

大海中，遭遇到龙类、鱼类的损害，如果我们一心一意祈祷和念诵观世音菩萨名号，依靠菩萨的加持力，海浪不会吞没我们，海里的龙类、鱼类也不会对我们造成任何危害。

总之，有关水大的灾难，如因下暴雨而形成的水灾、因不下雨而出现的旱灾等，都可以通过祈祷观世音菩萨而消除。依此证得了水难无畏，也就是获得了观世音菩萨的加持。

| 四者：断灭妄想，心无杀害，令诸众生，入诸鬼国，鬼不能害。

“第四：断除种种妄想，心中不存害意，若众生进入罗刹鬼国时，能称念我的名号，鬼众就无法伤害他。”

第四罗刹难无畏：我们在思维、行持任何事情

时，如果跟随外境产生分别念，被外境所转，就会漂泊不定；如果内观自心，断除一切妄想，心中没有任何妄念，如此了悟真性后，由妄想引生的种种外境就无法对我们造成损害。

观世音菩萨不仅自己证得了这样的境界，还能令众生免于鬼难。如果进入充满魔鬼、罗刹、鬼神的地方，只要祈祷观世音菩萨，这些鬼神也无法给人们造成任何危害。

对于处于妄想中的凡夫而言，如果心中产生执著，相应的非人鬼神就会现前；如果心安住在如如不动的境界中，外在的鬼魔就无法加害。《米拉日巴传记》中提到¹⁰⁹⁴，如果执著鬼神是外境中实有的，就会有无

1094 《密勒日巴尊者传》（张澄基译）：“甫进洞门，就看见五个铁色的印度阿咱马（鬼）。眼睛巨大得像茶杯一样，圆溜溜的。……密勒日巴自忖道：‘原来不过是非人魔鬼前来骚扰而已！’于是尊者就作起密法的忿怒本尊观，用威猛的密咒来驱魔，但毫不生效果，这几个阿咱马竟不离去。密勒日巴不由生起大悲心，就对这五个妖魔讲说善恶因果和佛法，但他们仍然不动。密勒日巴于是想道：‘我由上师马尔巴的指示，已经如实通达一切诸法皆为自心之显现，自心即是那空明之体，我已于此得决定不移之见；现在如果仍把这些来扰的妖魔当做真实之外境，岂不可笑吗？’……密勒日巴唱完此歌后，

数的鬼神加害于你；反之，通过内观安住本性，所有的烦恼、外敌和危害全都会消于法界。这是一种断灭妄想、回归自然本性的修行方法。

| 五者：熏闻成闻，六根销复，同于声听。

“第五：熏妄闻成真闻，六根消解复归一觉，同于声音听闻之性。”¹⁰⁹⁵

第五是刀兵难无畏：妄想的来源是六根，如果我们不断熏修、反观自心，就能通达闻的本性。耳根这样，六根也这样，都能回归真性，消融于本性当中。那时不仅耳根能闻，眼根、鼻根、舌根、身根和意根也都能听到声音，这便是所谓的六根圆融——观世音

即升起佛慢‘心住空性’，向洞中急速的冲了进去，那几个阿咱马魔一见尊者进来，惊骇万状，吓得全身发抖，眼睛东张西望，找寻逃处，慌乱中四个妖魔都消融于一个主魔身中，这个主魔旋即变成一股旋风消失于无形。密勒日巴想道：‘原来是大力魔鬼那牙嘎栖来寻隙扰乱。方才我在洞外捡柴时的那阵狂风，也一定是他作的怪。蒙上师加持，此番他毫未得逞。’”

1095 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“大士反闻照性，本觉内熏，熏彼妄闻，而成真闻，耳根如是，销妄复真，六根悉皆销复。”

菩萨就是通过这种方式证悟的。

能令众生，临当被害，刀段段坏。使其兵戈，犹如割水，亦如吹光，性无摇动。

“能使众生面临加害时，触身之刀一段段地断坏；就算刀不坏，身体也没有损害，使那些兵器就像割水、吹光一样毫无功用，而且刀与身体的如来藏性都毫无动摇。”¹⁰⁹⁶

观世音菩萨能加持众生，在遭到他人用刀枪加害时，武器一段一段地断开、损坏；或令这些兵器砍割身体之时，如同割水或吹光一般对人毫无损害。

经中用了两个比喻描述不为刀兵所害的情形：

1096 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“即大士金刚三昧之力，加被被害众生，身同金刚，故其刀触身，刀即段段坏。纵然其刀不坏，其身亦无所损，使其兵戈，犹如刀割水，水无断痕，如风吹光日光也，光不熄灭。以能触之刀，色尘即藏性；所触之身，身根亦藏性；藏性合藏性，即同以空合空，性无摇动，则刀兵难无畏矣！”

第一割水喻：如果用刀割水，只要抽出刀，水纹就会消失，无法在水面留下痕迹。同样的道理，如果我们通达自身与观世音菩萨无二无别，通过祈祷观世音菩萨，依靠菩萨的加持力，所有兵器都不能对你造成伤害，即使稍有损害，就像《释迦牟尼佛广传》中所讲的那样，身体也会迅速恢复。

第二吹光喻：就像用嘴吹光，不论你如何使劲，光永远无法被吹走。无论是灯光、阳光还是月光，都不会被吹散。同样的道理，如果得到观世音菩萨的加持，我们知道身体的本性无有任何动摇，就不会受到兵器的损害，如龙猛菩萨灭尽了与兵器相关的业，又如六祖惠能大师被一个刺客用刀刺了三次，但身体没有受到任何伤害。

从前辈大德的传记可以了知，如果真正证得了闻性，所有的兵器都不会对你有任何损害——依靠观世音菩萨的加持可以现前这样的境界。

六者：闻熏精明，明遍法界，则诸幽暗，性不能全。能令众生，药叉罗刹、鸠槃荼鬼、及毗舍遮、富单那等，虽近其旁，目不能视。

“第六：反闻熏修，回归本元真精之性，发本明耀，耀性光明遍布法界，则一切以幽隐暗昧为性的鬼神都不能自全。能使众生即使身处药叉、罗刹、鸠槃荼鬼以及毗舍遮、富单那等身旁，却无法被直视。”

第六诸鬼难无畏：以反闻闻之自性的方式反观自心，了悟精明法性，现前明性周遍法界的境界，那时所有的幽冥黑暗都会消失于法界，与幽冥黑暗相关的鬼神等都不复存在。

在这些鬼神中，药叉是男鬼，罗刹是女鬼，这二者都以吃人肉为生；鸠槃荼是瓮形鬼、大肚鬼，形态奇异，能迷惑于人；毗舍遮是啖精气鬼，专门吸食人与五谷的精气，如果精气被毗舍遮吃完，五谷中就没

有营养了；富单那是一种带有强烈恶臭的鬼，常引发热病¹⁰⁹⁷。“等”字意味着还有许多其他种类的鬼。

如果依靠反闻自性而了悟法界真性，那即使药叉、罗刹、鸠槃荼鬼、毗舍遮、富单那等鬼类近在身旁，也根本无法看到你，更不能对你造成任何损害。

对于这里的“熏”，有些大德解释为熏习¹⁰⁹⁸。熏习的力量不可忽视，比如，僧众有很大的加持力，古语云：“宁在丛林睡觉，莫在小庙办道。”意思是，宁可在大的寺院、僧众多的道场中睡懒觉，也不要待在孤零零的小寺院或小道场，因为少了僧众熏修的加持力，各方面的违缘会比较多、顺缘会比较少。上师

1097 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“药叉，此云轻捷，有地行、空行、天行三种，是男鬼；罗刹，此云可畏，是女鬼；此二皆食人之鬼，人尸若臭，咒养令鲜食之，乃北方多闻天王管辖。鸠槃荼，此云瓮形，是魑魅鬼，能魑魅于人者，乃南方增长天王管辖。毗舍遮，此云啖精气鬼，能啖人及五谷精气，乃东方持国天王管辖。富单那，此云主热病鬼，乃西方广目天王管辖。”

1098 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“而言闻熏者。即所谓本觉内熏也。”
《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“闻熏闻修者。熏变执习修治自性惟用反闻也。”

如意宝曾引用华智仁波切的教言说：“众会合修的加持如熊熊火焰，而个人的力量像微弱的火星。”

众多高僧大德和僧众聚在一起有很强的熏习力和加持力，所以我经常劝大家不要随意离开大道场，否则一个人漂泊在一些气场特别不好的地方，可能会招来各种各样的违缘。对于这方面，前辈大德们都比较重视。

这里说到，智慧光明所在之处不会出现幽暗，因为光明和黑暗是对立的。一般来说，加持以光明为象征，恶鬼则与黑暗相伴。我们念护法和焦烟仪轨时大都在傍晚或黄昏，因为尸陀林里的恶鬼、非人等会随着夜晚的降临而出现，而且大多穿着黑色的衣服。

在许多影视剧中，正面角色常著白衣，比如观音菩萨或某某天神；而黑社会、魔王或反派则多为黑衣形象。现实生活中，如果房间内的光线昏暗，会给人

带来沉重的压抑感；相反，如果整个空间光亮通透，就会有一种正面的力量。世间还有一些荒凉的黑屋被鬼神占据，据说民间也有驱除的方法，如佩戴所谓的“泰国佛牌”。

佛牌可能来源于民间传统，也不能说完全没有效果，但这些东西在很大程度上与利益挂钩，就容易出问题。现在还有所谓的“龙牌”，有些纯粹是一种迷信。前几年还有出家人说“这是我师父传下来”——如果你师父真的厉害，能将龙王勾招过来融入这个牌中，那也无可厚非；但让人怀疑的是，许多龙牌以几千、几万甚至更高的价格出售——这显然与你师父的能力无关，应该是钱的能力。

加持品本来就不应该标价，如果以赚钱为目的来售卖，那修行人和世间的商人也没什么差别。听说连非洲的一些法师都在谈论龙牌，如果只是单纯讨论还好，一旦涉及钱财，事情就会变得很复杂。释迦牟尼

佛、观世音菩萨的能力那么强，也从来没听说过花多少钱就能买得到他们的加持。

一些法师的行为偏离了正途，学院中如果有这些不良现象，应尽快断除，否则一传十、十传百，会带来很多负面影响。现在有些人勾结起来骗取信众的钱财，相信我们学院中没有这些事。如果真的有，僧众绝不会坐视不理，一定会调查这个人：你卖的龙牌到底是什么？你的师父到底是如何勾招的？

现在有许多用于销售的宝瓶、龙牌等佛教用品，鱼龙混杂，真假难辨，很多行为中还含有迷信的成分。就算有一些牌子确实有某种感应，但就如《前行》中所说¹⁰⁹⁹，一些非人和鬼神附于某些容易受骗的人身上，暂时可能带来一点好处，但最后会危害很多

1099 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，堪布索达吉译）：“根本没有生圆次第的境界、三昧耶不清净的人一味地进行血肉供养，非但不可能修成智慧天尊和护持正法的护法神，反而使黑法方面的所有邪魔鬼神纷纷云集来享用那些供品及食子。虽说这些鬼神眼前似乎给他们做些利益的事，可是从长远来看，只会给他们带来多种不幸。所以我们务必要一心一意皈依三宝。”

众生。我们应该在这方面保持警觉，否则不仅无法获得观世音菩萨的无畏加持，反而会陷入恐惧之中。

在前面第四个无畏中也讲到与鬼有关的内容，但其中只包括了罗刹国的鬼，而此处涉及的范围比较广，包括药叉、罗刹等诸多鬼神。

| 七者：音性圆销，观听返入，离诸尘妄。能令众生，禁系枷锁，所不能著。

“第七：音声及动静二性全部销尽，观听返入真觉，离开了一切境尘妄想，以此能令众生免遭一切囚禁系缚，枷锁系绳等不能著身。”

第七是枷锁难无畏：观世音菩萨通过圆满清净地观修声音的本性，令动静二音消融，反过来观照能闻之性，远离一切外境和妄念。如果众生祈祷观世音菩萨，那么手铐、镣铐、枷锁等所有的束缚都不能伤害

到他。

《观世音菩萨普门品》中讲：“或囚禁枷锁，手足被杻械，念彼观音力，释然得解脱。”无论是被关押在监狱里，还是被枷锁捆绑，只要念诵观世音菩萨的名号，依靠菩萨的加持力，众生就能获得解脱，摆脱一切束缚。

梦参老和尚曾被关在监狱里三十多年，他亲口讲述了同监的一位喇嘛的事迹。每次有人给这位高僧戴枷锁后，枷锁很快就自行掉落了。无论再戴多少次，结果都是这样，最后看管者干脆不给他戴了。这是梦参老和尚亲口所述。

藏传佛教中确实有许多了不起的修行人。上个世纪六十年代，朵芒寺有一位活佛被关押在监狱里。锁他的镣铐像铁球一样重，但他每次都能取下来放在地上。这样的情况发生过好几次，后来再也没有人拷

他了。

最初我以为这些只是民间传说，或许是因为那时人们信仰很虔诚，所以才流传着这样的故事；但梦参老和尚是一个汉族人，他讲述的是自己亲身经历的事，所以我逐渐意识到这些感应事迹是千真万确的。当然，这些大德们能获得某种自在，部分原因是来自观世音菩萨的加持，还有部分原因是依靠自身的修学。

| 八者：灭音圆闻，遍生慈力。能令众生，经过险路，贼不能劫。

观世音菩萨说：“第八种无畏：解脱声尘，圆证闻性，周遍生起慈悲力，故能使众生在经历艰险路途时不被盗贼所劫夺。”

第八是劫贼难无畏：观世音菩萨通过反观声性，

解脱外在的声尘，圆满证悟闻性，从而能对一切众生起慈悲心。菩萨不仅自身具有证悟实相的智慧，同时也是诸佛菩萨大悲心的总集，所以能令众生在经历险途时，不被强盗、怨贼所加害。

《妙法莲华经》云：“或值怨贼绕，各执刀加害，念彼观音力，咸即起慈心。”当遇到怨敌或盗贼时，对方若想加害，只要我们忆念或观想观世音菩萨，这些盗贼会当即生起慈心，不再实施伤害。

以上讲述了观世音菩萨的八难无畏。

第 66 课

2023 年 11 月 2 日

今天喇荣在打雷下暴雨，这种天气在这个季节很少见。记得我们刚开始讲《楞严经》时，也遇到过类似的天气——这可能没什么特别的意义，昨天听到哗啦啦的雨声，今天则是轰隆隆的雷声。（窗外又打了一个响雷）

大家在学习过程中不要觉得疲惫、痛苦，也不要心生厌烦或抱着无所谓的态度，应在闻法时怀有一种难得之心。人身难得，佛法难闻，在当今时代，我们能听闻这样的佛法，确实非常不容易。

虽然人人都有学习的机会，但世间的知识大多

是为了生存，或是为了追求即生的快乐和成功，而眼睛看不见的、关乎万法实相和生生世世福祉的深奥道理，却往往为世人所忽视。在佛法中，我们能学到那些超越认知、意想不到的甚深道理，因此在闻思的过程中保持渴求之心非常重要。如果只是把修学当作要完成的任务，虽然身处闻法者中却没有希求心和上进心，那我们不一定能得到佛法的真谛。

当今世上的佛教有南传、汉传和藏传之分。不夸张地说，藏传佛教拥有从入门到证果的完整体系，囊括了从佛教基础知识到成佛要诀的所有法义，从出离心到大乘菩提心的实修法门应有尽有。在藏传佛法中，不仅实修体系非常完整，而且法脉传承从本师传法至今从未间断。从某种意义上说，佛法在藏地仍然以相对完整的方式存在着，我们一定要发愿在今生中获得这些传承。

有些人在闻法后能深入经藏，而有些人只是蜻蜓

点水，没有进一步深入法义，这与各自的心态有关。我们在闻法前要调整心态：无论听受哪一位法师的课，无论讲者是上师、堪布、堪姆还是辅导员，对每一节课都要以难得、恭敬和欢喜的心态来接受。人的心态至关重要，如果心态调整得好，做任何事情都不会觉得疲累或痛苦；否则，哪怕是吃喝拉撒等小事都会让人感到不堪重负。

人不应该只为了生存而活着，而应为了来世和众生做一些事。除了调整内在的心态，有时我们也需要有一些外在的压力。前段时间我下山检查身体，同时处理一些事情，导致我们的课程停了一段时间。虽然我每天忙得不可开交，但是感觉很多时间都被浪费了。为了不浪费时间，令人生有一点意义，我发愿继续讲《楞严经》，身边的人却以“老了就应该退休”“身体不好”等理由劝我不要讲课。不管怎样，我还是决定开讲。我也希望每位道友，一方面要自觉

地安排自己的修学，另一方面要尽量参加共修，依靠听课、研讨等外在的督促，令个人的修学有所升进。

「十四无畏」

接下来，我们继续学习《楞严经》。现在讲到“观世音菩萨耳根圆通”中的“十四无畏”。前面已经讲了八难无畏，分别是困恼难无畏、大火难无畏、大水难无畏、罗刹难无畏、刀兵难无畏、诸鬼难无畏、枷锁难无畏和劫贼难无畏。

下面要讲的是三毒无畏，即贪心无畏、嗔心无畏和痴心无畏。每一种无畏都包含两层意义，首先讲述观世音菩萨通过内观，自己获得相应的境界；然后讲述菩萨通过威德力，加持众生远离痛苦。

◎ 三毒无畏

| 九者：熏闻离尘，色所不劫。

“第九：反复地熏修闻性，最终远离声尘，令色法无法劫夺真觉。”

第九贪毒无畏：指对贪心之毒无畏。

观世音菩萨通过对耳根闻声的反观和熏修，最终明心见性，远离了外在声尘的束缚。由于六根圆通，眼、耳、鼻、舌、身、意互用互通，证悟的力量极其强大，所以外境的美色等虚幻色法不会令菩萨产生任何动摇，也不会对他构成任何危害，这便是观世音菩萨的境界。

| 能令一切多淫众生，远离贪欲。

“能够使一切淫欲心严重的众生，远离贪欲。”

依靠观世音菩萨的加持，通过称念菩萨名号或者

忆念菩萨，与菩萨有缘的多淫众生能够远离贪欲。欲界众生的贪心极重，但依靠观世音菩萨的加持，我们便能摆脱所有贪欲。

观音菩萨的十四种无畏在《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》中有所提及，如云：“若有众生，多于淫欲，常念恭敬观世音菩萨，便得离欲。”如果有众生贪欲深重，只要常常忆念、恭敬观世音菩萨，便能从贪欲中解脱。

大家都知道，三毒带来的危害极为严重。恰如其名曰“毒”，贪嗔痴烦恼对我们没有任何好处。虽然很多人认为贪欲会带来快乐、爱情非常美好、贪心是一种享受，但正如《成实论》所说：“一切贪欲究竟皆苦。”为什么呢？因为贪爱的对境是离散的本性，一切都是无常的，就算开始时有短暂的欢愉，但最终必然会因分离而感受痛苦。

如果有人希望远离贪欲，就应常常祈祷观世音菩萨，依靠菩萨无形的加持力，令自相续中的贪欲之火迅速熄灭。观世音菩萨依靠耳根圆通获得了离贪的境界，通过祈祷菩萨的缘起力，可以令我们相续中的贪欲得以断除——观世音菩萨能带来这样的利益。

| 十者：纯音无尘，根境圆融，无对所对。能令一切忿恨众生，离诸瞋恚。

“第十：纯觉音声不染纤尘，根和境圆融一体，没有能对和所对之分；能使一切心怀忿恨的众生，远离各种嗔恨和忿恚。”

接下来第十无畏：嗔毒无畏。

观世音菩萨通过熏修闻性，彻底通达了声音本来无有自性，外在的声尘不存在，五根和五境圆融双亡，与法界融为一体。“无对所对”，能观待与所观

待、能取与所取也随之消失。一般而言，声音是外境，耳根是有境，但在根境双融的境界中，境和有境无有对待、一齐泯灭。依靠观世音菩萨的成就与加持力，能令嗔心严重的众生远离瞋患。

◎ 祈祷菩萨，降伏嗔恼

如今，众生的嗔恨心极重。近期以色列与加沙地区发生冲突，一片片的废墟和惨不忍睹的场面不禁令人深思：为什么众生相续中的嗔恨如此严重，令无辜的平民被卷入战火，遭受无端的伤害？不仅是群体之间的战争，个人相续中生起嗔恨心时也极为可怕。那时，本具的如来藏光明心性被遮蔽，所有的境界都用不上。人在一气之下，很可能做出不明智的事。

嗔恨心会使人堕入地狱，如《大般涅槃经》云：“汝诸比丘，于余焦木，莫生恶心。何以故？一切众生因恶心故堕于地狱。”佛陀说，诸位比丘啊，你们

哪怕是对一块烧焦的木头也不要产生嗔恨心，为什么？因为众生都是以恶心堕入地狱的。如果这些心怀忿恨的众生诚心祈祷观世音菩萨，他们相续中的嗔毒便能消除。

现代社会虽被称为“文明时代”“和平时代”，但世界各个地区的冲突和战争此起彼伏，这些都是来源于人们心相续中的嗔恨。在嗔心的指挥下，无数平民与士兵在战争中伤亡，而在战场上死去的众生——无论是加害者还是受害者——都很有可能因嗔心而堕入地狱。受害者堕入地狱，是因为他们在满怀嗔恨的状态下死亡；受害者尚且会堕落，那施害者就更不用说了。

当今时代中，人们的心中充满了嗔恨、贪婪与愚痴，文明与幸福似乎正在走向没落，世界各个角落都有战火在蔓延，子弹、炸弹、飞机潜艇等现代武器更是严重威胁到无数无辜的生命。有识之士虽然在呼吁

和平，但似乎也无力改变现状。从宏观层面来看，国家之间的民众因嗔恨心而争斗，若不加对治，必将一起堕入地狱；就个人而言，每个人或多或少都有嗔恨心，今日稍歇、明日又生——这种不确定性在凡夫身上表现得非常明显。

虽然无力在这个特殊时代改变世界局势，但我们修行人仍然应该心怀慈悲，发自内心地祈祷观世音菩萨：从大的方面来说，愿世界和平，众生安乐；从小的方面而言，愿熄灭自他心中的贪嗔之火，因为嗔恨心不会为自他带来今生的幸福和来世的安乐。

总之，我们应该努力地祈祷观世音菩萨，如《普门品》中说¹¹⁰⁰，诚心称念和恭敬观世音菩萨，一定能帮助我们从瞋恚中解脱。

| 十一者：销尘旋明，法界身心，犹如琉璃，朗彻

1100 《妙法莲华经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“若多瞋恚，常念恭敬观世音菩萨，便得离瞋。”

无碍。

“第十一：消亡六尘而归自性光明，法界和身心犹如琉璃一般光明透彻，无有障碍。”

第十一种无畏是痴毒无畏。

观世音菩萨首先消除了所有的妄尘，然后反观自心之光明，最终法界与身心无二无别、内外通透，犹如琉璃一般。琉璃的喻意在于内外明彻，如经论中常用水晶球或日光来比喻心性光明一样。

观世音菩萨的身心如琉璃般内外通透、朗朗澈澈，证得了透彻无碍的境界。

| 能令一切昏钝性障诸阿颠迦，永离痴暗。

“能使一切处在昏暗钝滞、被无明遮蔽的断善根

众生¹¹⁰¹，永远离开愚痴迷暗。”

观世音菩萨通过修持内观而明心见性，身心如琉璃般清澈纯净，毫无障碍与烦恼。以此缘起，能令一切昏钝、愚痴、有障碍的断善根众生远离愚痴之黑暗。“阿颠迦”是指一阐提，即业力深重、已断善根的众生。

如《普门品》所言¹¹⁰²，愚痴深重的人若能常念、恭敬观音菩萨，就能远离愚痴的烦恼。有观点认为，此处是从证得果的角度来说，依靠观世音菩萨能远离贪嗔痴，但未说明如何远离，而“普门品”中则宣说了方法：通过称念或祈祷观世音菩萨，便能远离贪嗔痴等烦恼。实际上，本经所讲的十四种无畏中已经谈到了对治的方法。

1101 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正脉云。具足见惑为昏。具足思惑为钝。具足无明为性障。阿颠迦此云无善心。又痴之最重者也。愚谓昏钝性即是愚痴。盖愚痴以昏暗钝滞为性故。由此所障永绝善心。故称诸阿颠迦。”

1102 《妙法莲华经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“若多愚痴，常念恭敬观世音菩萨，便得离痴。”

许多人认为自己智慧不足、愚痴健忘，常常抱怨自己，此时就应该祈祷并称念观世音菩萨名号，求取菩萨的加持。观世音菩萨不仅通过内观修持令愚痴消融于法界，而且还如一些经续论典所说，将贪、嗔、痴直接抉择为三身或三智。观世音菩萨彻底销尽一切贪嗔痴烦恼，已成就无畏果位，若我们诚心祈祷，便能享用其功德，因为菩萨在发愿时已经涵盖了所有众生。如果没有希求，自然另当别论；但只要希求，我们一定能获得菩萨所证的功德。就像有人正在做广大布施，如果我们不去求，那不一定能得到；但如果菩萨有发愿，我们有希求，因缘聚合之下就能达成所愿。

诸佛菩萨的加持与智慧，唯有诚心祈求才能获得。我们不管是在做事还是在修行，难免会有被愚痴困扰的时候，所以要多祈祷观世音菩萨打开自心的智慧。许多人认为文殊菩萨主智慧，观世音菩萨主慈

悲，但实际上，观世音菩萨在开智慧方面也同样有无量的加持力。观世音菩萨通过内观，已将三毒、五毒悉数消融，获得了相应的证悟，只要我们祈祷与观想菩萨，也能开启自相续的智慧。

从前辈高僧大德的传记中可以看出，有些人似乎是自然而然就开了智慧。这种智慧有多种来源，如我们最近闻思的《西游回忆录》中提到¹¹⁰³，法王如意宝在讲法时无需备课或查阅资料，直接进行深广的开示，令众人获得不共的利益。

◎ 满愿无畏

接下来是第十二与十三无畏，分别是求男无畏与求女无畏。观世音菩萨能满众生的愿，若众生想求子，依靠观世音菩萨的加持，就能如愿以偿。

1103 《西游回忆录》（索达吉堪布编著）：“‘不是我撒谎，真的，我来到列绕朗巴的这个道场，虽然一个字也没有准备，但好像一开口就停不下来。结果越讲越广，今天还没讲到大圆满的正行。’”

十二者：融形复闻，不动道场，涉入世间，不坏世界。

“第十二：销融种种幻形、回归闻性，安住不动道场的同时又能涉入世间而不毁坏世间之相。”

观世音菩萨通过反观自心，销尽四大以及外境的种种相，最终回归自性，彻底了悟闻性。他安住于如如不动、明心见性的境界中，涉入世间却不毁坏世间的规则。观世音菩萨完全可以在入世的同时，不毁坏世间名言和法度、不违背传统与规矩，虽然入世又不受世间染污，犹如莲花出淤泥而不染。

相比之下，有的人在寂静处稍微修了一点法，很容易一入世就全盘否定世间的观念与行为。其实，真正的修行人应该具有善巧方便。有些法师深谙此理，无论面对什么根基的众生，都能随机说法。在遇到烦恼各异的众生时，他不仅不会被世人所转，还能调伏

对方的心相续——这种善巧方便极为重要。

能遍十方供养微尘诸佛如来，各各佛边为法王子。
能令法界无子众生，欲求男者，诞生福德智慧之男。

“（观世音菩萨）能够遍至十方世界，供养微尘数诸佛如来，并在每一位佛前成为法王子。因此，能令法界中无子且希求男孩的众生，如愿得生具足福德与智慧的儿子。”

我们经常能在传记中看到，观世音菩萨常在十方世界微尘数诸如来前，以七宝等供品做广大供养；在十方世界如来身边，如文殊菩萨一样成为法王子。正因如此，若有无子的众生想要求子，依靠观世音菩萨的加持，就可以如愿得到具有福德智慧的儿子¹¹⁰⁴。

1104 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“菩萨身能善入微尘佛刹，以一身而现无量身，涉入三世间器世间，有情世间，及正觉世间。随类现身，不坏世间之相，依理成事，从真涉俗，即方便智，方便属权，权能干事，有生男义。”

在如今的社会传统中，还有很多人比较重视传宗接代。如果没有子嗣继承家业，人们会认为这个家族没落了。汉族道友如果出家，他家人最担心的就是祖宗的香火无人延续。藏地虽然没有子承父业的说法，但如果家中有儿子能继承家业，父母也会非常乐意。当然，如今也有所谓的“丁克一族”，有些年轻人只想享受二人世界，不愿生育子女。

现代人的生育动机各有不同，有的是为了传宗接代，有的是为了老有所依，还有的是为了彰显家族势力，表明自己的家族后继有人。虽然父母的愿望很好，但子女有多少孝心，还要看多方面的因缘。如今有许多人将父母送到养老院，也有的老人不愿拖累子女，自愿住到养老院去。当然，各个家庭的情况不同，但无论如何，子女应该孝养父母。

如果子女明明有能力，却对父母不闻不问，这是非常不合理的。藏地大部分地方还保留着敬老养老

的传统，无论条件如何，子女都会将父母接到身边奉养，兄弟姐妹们也很乐意照顾父母，这种优良的传统应该延续下去。

| 十三者：六根圆通，明照无二，含十方界，立大圆镜，空如来藏。

“第十三：六根互相圆融、通达无碍，灵明照用、无二无别，含融十方世界，立大圆镜智、空如来藏。”

第十三求女无畏。

观世音菩萨在因地时证得六根圆通，闻性圆融故，六根的明照之用无二无别、一味一体，这样的境界能含摄十方世界，并且建立佛的大圆镜智和含摄十方一切佛刹的如来藏¹¹⁰⁵。藏文本中将“空如来藏”译

1105 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“由通达故，明照无二，六根灵明照用，无二无别，所以立大圆镜，能承顺十方，微尘如来，一切秘密法门。由圆融故，含十方界，而能含裹十方，诸佛世界，所以立空如来藏。”

为“以空性之故而现前如来藏”。

总的来说，观世音菩萨的智慧中，能建立大圆镜智以及空性如来藏的一切功德。

| 承顺十方微尘如来秘密法门，受领无失。

“能承顺十方微尘数如来的秘密法门，领受修持，没有任何遗漏或者忘失。”

观世音菩萨能承顺、修行十方如来的秘密法门，不论是密宗还是显宗的法，全部通达无碍、无一遗漏。由于获得了圆通功德，菩萨对于十方如来的所有法门都能受持并精通。

| 能令法界无子众生，欲求女者，诞生端正福德柔顺，众人爱敬，有相之女。

“能使法界中没有子女且希望得到女孩的众生，

如愿得生相貌端正、福德具足、性情柔顺、众人爱敬的女儿。”

观世音菩萨的加持力如此之大，以致依靠他的加持，世间因没有子女而痛苦的众生如果想得到女孩子，就能如愿得到端庄温顺、智慧具足的女儿¹¹⁰⁶。

很多世间人都认为，儿女双全是有福之相，这种观点如今在藏地也很盛行。如果有人希望生女孩，通过祈祷观世音菩萨，就可以得到一位端庄温顺、漂亮可爱、性格温柔、坚强宽容和有智慧的女儿。

在求子时，虽然大家想求的是福慧具足的孩子，但如果福报不够，或者不善于发愿和祈祷，生下的孩子究竟是来报恩还是抱怨的，也不好说。总的来说，每个人在相貌、性格、智慧、能力方面参差不齐，求来什么样的子女，与父母自身的福报及前世的业力有

1106 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“盖承顺即坤仪柔德。受领即闺门能事。故能应求女也。”

很大的关系。如果善业不足，福慧具足子女不一定会来投胎；如果自己前世善业深厚，就比较容易得到庄严端正的子女。

无论如何，诚心祈祷观世音菩萨，众生能得到如意的子女。

◎ 持名无畏

最后是持名无畏，持诵观音菩萨的名号能获得无畏。

十四者：此三千大千世界百亿日月现住世间。诸法王子有六十二恒河沙数，修法垂范，教化众生，随顺众生，方便智慧，各各不同。

“第十四：在此三千大千世界中，现有百亿数的太阳和月亮住于世间。其中有六十二恒河沙数法王子修持佛法，作为众生的榜样而教化众生、随顺众生的

根基和需要，展现不同的善巧方便与智慧。”

在三千大千世界中，有一百亿个日月存在。在这些世界中，有六十二恒河沙数的大菩萨。作为诸佛的法王子，这些菩萨在修行上为众生树立了很好的榜样，教化众生、随顺众生，依靠种种方便和智慧在不同世界中度化众生。

那么，观世音菩萨是什么样的呢？

由我所得圆通本根发妙耳门，然后身心微妙含容，周遍法界，能令众生持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异。

观世音菩萨说：“由于我所得的圆融尽通的本根，是从妙耳门的修行而显发的，然后身心微妙含容一切，遍布整个法界，因此能使持我名号的众生，与持诵六十二恒河沙数诸法王子名号的人，二人的福德

完全相同，没有任何差别。”

当时观世音菩萨已经证得了耳根圆通，通达了闻性无碍的境界，因此身心微妙稀有，能周遍整个法界。为什么我们一祈祷观世音菩萨，就能立即获得加持？如同在有信号的地方打开手机，我们立刻就能收发信息；同样，观世音菩萨已完全通达圆融无碍的境界，明心见性、了悟实相，他的身心无所不包、无所不容，周遍整个世界，所以在任何地方、任何角落，众生只要持诵观世音菩萨的名号，其功德就等同于持诵六十二恒河沙数菩萨名号。也就是说，如果有一个人持诵六十二恒河沙数菩萨的名号，一个人持诵观世音菩萨名号，这两个人的功德是一样的。

诸佛菩萨在法界中一味一体，如果我们在短暂的人生中无法一一称念六十二恒河沙数菩萨的名号，那就可以念观世音菩萨的名号，其功德等同于前者。就像世间存储了很多信息的芯片一样，观世音菩萨的名

号是过去、现在、未来诸佛菩萨名号的总集。关于这一点，我在介绍观音菩萨心咒功德时曾经说过¹¹⁰⁷。

| 世尊！我一名号，与彼众多名号无异。由我修习，得真圆通。是名十四施无畏力，福备众生。

观世音菩萨说：“世尊，我的这一名号与此众多圣号没有差别，这是由于我通过修习证得六根圆通之故。以上这些可称为十四种施无畏力，福德周遍普及一切众生。”

在有条件的情况下，大家要多念“嗡玛呢巴美吽舍”或“南无观世音菩萨”，这样的修行非常重要。

以上是观世音菩萨所证的十四无畏，能令众生的

1107 《观音心咒之功德》（索达吉堪布讲解）：“还有部佛经叫《十一面观音神咒经》，里面说：‘若复有人称十万亿诸佛名字，或复有人称观世音菩萨名字者，彼二人福，正等无异。’”

《十一面观自在菩萨心密言念诵仪轨经》（唐·不空译）：“一切有情纔称念我名，超称百千俱胝那庾多如来名号，皆得不退转，离一切病患，免一切天死灾横，远离身口意不善行。”

福德周备圆满。《妙法莲华经》云：“众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力，能救世间苦。”如果众生遇到困难或痛苦，依靠观世音菩萨的妙智力，便能得到救护。生存于这个世间，我们要常念观世音菩萨的名号，诚心祈祷观世音菩萨。

法王在世时曾说：“现在这个时代很不好，大家应该经常祈祷。”法王已经圆寂近二十年了，与法王在世时相比，众生的福德、信心以及弘法的机缘已经大大衰退了。回想法王在世的时候，仿佛是一个光明时代，再过二十年、四十年，乃至一两百年以后，这个世界会变成什么样子？越来越黑暗，还是越来越光明？

无论如何，我深信诸佛菩萨的不共威力。无论是为了个人还是世界，在起床、睡觉、散步、坐车或提水等时，我们都应该养成习惯，在日常生活中尽量持诵诸佛菩萨的名号与咒语。

有人认为：“我直接安住即可，持诵名号与咒语只是戏论。”即使你的境界很高，但在世俗层面缘起是不可或缺的。或许达到了最高境界时不再需要这些，但对我们而言，谈这些还为时尚早。

「四不思议」

世尊！我又获是圆通，修证无上道故，又能善获四不思议无作妙德。

“世尊，我又因为获得如是真实圆通，修证圆满，成就了无上佛道，由此，又善获四种不可思议、无作无为、任运自在的殊妙功德。”

观世音菩萨继续说，我在六根圆通的基础上，继续修证无上道。很多人对大圆满的见解稍有了解时，便认为无需修行——其实不是这样的，通达见解后还需要修行，就像禅宗中常说的“悟后起修”，修行是

很重要的。

以此不断地修行，观世音菩萨又获得了四种不可思议、无作善妙的功德。这四种功德是什么呢？虽然有按身、语、第一、第二来分类的，但大德们多将其分为同体形咒不思議、异体形咒不思議、破贪感求不思議、供养佛生不思議四种¹¹⁰⁸。

◎ 同体形咒不思議

第一种不可思议，可以理解为观世音菩萨在“身”方面的功德。

一者：由我初获妙妙闻心，心精遗闻，见闻觉知不能分隔，成一圆融清净宝觉。

1108 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一自体形咒不思議。二异体形咒不思議。三破慳感求不思議。四供佛利生不思議。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“已二自体形咒不思議；已三异体形咒不思議；已四破贪感求不思議；已五供养佛生不思議。”

“第一，由于我最初证得微妙稀有的闻心，心性微妙真精中虚妄闻性永不现前，摆脱了闻和所闻，见、闻、觉、知没有任何分隔阻碍，成就了一真圆融清净的珍宝妙觉。”¹¹⁰⁹

观世音菩萨说，我最初证得了“妙妙闻心”，达到了明心见性的境界。藏文本将其译为“稀有闻性”或“心的本来面目”。

“心精遗闻”，得到心性最微妙精髓之义，远离了外在的虚妄闻听。

“见闻觉知不能分隔”，凡夫人的见、闻、觉、知本来是分开的，虽然眼睛能见、耳朵能听、心能觉知，但六根无法互通；而观世音菩萨已证得最精妙的智慧，所以他内在的六根全部圆融无碍。

1109 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“心精者。谓进解根觉空灭四结。闻心已复精真体故。遗闻者。谓寂灭现前之时。遗彼根中无始虚妄闻性永不现前也。”

“成一圆融清淨宝觉”，已经成就清淨、圆满的觉悟，现前如来藏的本来面目。

| 故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒。

“因此，我能显现出众多妙相，宣说无边无际的秘密神咒。”

因为证得以上境界，所以观世音菩萨能显现无量无边的妙相，宣说各种秘密神咒。观音法门极为丰富，打开藏传佛教的法藏宝库，我们就会发现：二臂观音、四臂观音、六臂观音、千手观音等种种形象的观音修法应有尽有，其咒语也有长、中、短等多种形式。对于通达诸法实相的观世音菩萨而言，只要对众生有利，他就会根据众生的需求而显现各种形象，宣说各种法门、咒语和仪轨——大家对此不必疑惑。

无论是在唐密还是藏密中，都有许多观音修法。

仅仅在伏藏法中，观世音菩萨的形象就有忿怒相、寂静相、半寂静半忿怒相、双身相、单身相等等，伏藏大师们取出来的伏藏品也是多种多样。对于这些修法，我们不应执著于何者是真、何者是假，哪个法合理、哪个法不合理。只要是传承上师如理如法传授的法门，都是观音菩萨的度生方便。

《楞严经》不仅开显出世间的甚深法义，同时也揭示了一些世间的道理。譬如我们只知道，如果光线昏暗，相机的闪光灯就会在按下快门的时候闪一下，但却不明白其背后的原理：为什么闪光灯在某些时刻闪，而在其他时刻不闪？同样，观世音菩萨的加持为什么会如此显现？菩萨的形象有多少？为什么菩萨的咒语和法门如此丰富？学过本经后我们才知道，因为菩萨能圆融并通达一切法界，只要对众生有利，菩萨就会随缘示现。就像一些有创意的人会根据客户的需求迅速推出相应的产品，观世音菩萨也是如此，随顺

众生的需要而显现相应的形象。

丨 其中或现一首三首五首七首九首十一首，如是乃至一百八首，千首万首，八万四千烁迦罗首。

“其中或有显现一头、三头、五头、七头、九头、十一头，这样乃至一百零八头、千头、万头、八万四千烁迦罗头等形象。”

观世音菩萨化现的形象极为丰富，有一面、三面乃至多面。常见的有一面四臂观音、三面不空羂索观音、四面观音和十一面千手观音，等等。不同仪轨中观世音菩萨的形象还有七首、九首，甚至一百、一百零八，乃至千首、万首直至八万四千烁迦罗首。“烁迦罗首”为金刚不坏之头，无比坚固，刀剑斧头不能损害¹¹¹⁰。

1110 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“烁迦罗此云坚固。刀伤斧斫无能坏故。若作表法者。首是超出义。表自利行。自利独善故初以奇数表之。展转以至百八又展转以至八万四千者。表菩萨自能超出百八烦恼及八万四千尘劳。自利行满也。”

我们第一次见到十一面观音，就觉得很稀有了，但实际上，观世音菩萨还可以显现八万四千面，虽然仪轨中没有提及，但菩萨确实具备这样的化现能力。

丨 二臂四臂六臂八臂十臂十二臂，十四十六十八二十至二十四，如是乃至一百八臂，千臂万臂，八万四千母陀罗臂。

“有的显现二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂，十四臂、十六臂、十八臂、二十臂直至二十四臂，乃至一百零八臂、千臂、万臂直至八万四千母陀罗臂。”

观世音菩萨化现手臂的数量也同样很多：二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂、十六臂、十八臂、二十臂、二十四臂，乃至一百零八臂、千臂、万臂，直至八万四千结手印的母陀罗臂，“母

陀罗臂”指结印的手臂¹¹¹¹。手臂的数量为双数，如六臂、八臂、千臂等¹¹¹²。

在藏传密宗和汉传佛教中，除了观世音菩萨之外，其他佛菩萨也有多臂多头的形象，如文殊菩萨的忿怒相——大威德金刚。佛菩萨为什么显现那么多的手、头和面相？为了度化众生。正如六祖惠能说：“我此法门，从一般若生八万四千智慧。何以故？为世人有八万四千尘劳。”¹¹¹³ 众生有八万四千种烦恼，因此佛菩萨也显现八万四千种法门来对治。

世间人的喜好各不相同，比如孩子们选择玩具时，有的选黑色，有的选白色；有的喜欢多面，有的

1111 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“母陀罗此云印。谓臂各有手手各结印故。”

1112 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“若作表法者。手有护持义表利他行。利他兼善故初以偶数表之。数极百八又极而至于八万四千者。表菩萨护持众生令脱百八烦恼及八万四千尘劳。利他行圆也。”

1113 《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）：“善知识！摩诃般若波罗蜜，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳。如此修行，定成佛道，变三毒为戒定慧。善知识！我此法门，从一般若生八万四千智慧。何以故？为世人有八万四千尘劳。”

喜欢单面——每个孩子的好恶不同，同样，众生的需求也不同，所以诸佛菩萨以智慧观察，而后化现相应的形象来利益众生。

不仅是观世音菩萨，其他诸佛菩萨也能如此化现。在南传佛教盛行的泰国、缅甸等国家通常只供奉释迦牟尼佛，其他佛菩萨像较为少见；而在藏传佛教及其他传承中，佛菩萨的形象极为丰富，比如众所周知的五百罗汉。

可能有人会疑惑：“为什么罗汉的形象和手帜都各不相同，为什么他们不像学生一样统一着装呢？”其实，佛菩萨的形象并不是随随便便显现的，而是相应众生的不同根器与需求而化现，目的都是为了利益众生。

——二目三目四目九目，如是乃至一百八目，千目万目，八万四千清净宝目。或慈或威或定或慧，救护众

生，得大自在。

“有的现出二目或三目、四目、九目，像这样乃至一百零八目、千目、万目、八万四千清净宝目。有的显现慈悲相，有的显现威猛相，有的显现禅定相，有的显现智慧相，以此来救护众生，使他们得到大自在。”

观世音菩萨的眼睛也同样有二目、三目、四目、九目，乃至一百八目、千目、万目、八万四千清净宝目。菩萨化现的眼睛有单数，也有双数，代表自觉觉他¹¹¹⁴。

观世音菩萨的形象有时是慈悲温和的寂静相，有时是像马头明王那样的威猛忿怒相，有时是双手结定印的禅定相，有时是手持经函宝剑的智慧相，等等。

1114 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“若作表法者。目取照见义表权实二智。权智觉他实智自觉故。以双数及单数表之。增至百八又增而至于八万四千者。表菩萨以权实二智自觉觉他。自他共证百八三昧及八万四千法门。觉行圆满也。”

学习《楞严经》后，我们应该明白，观世音菩萨及其他佛菩萨显现的身相都是有密意的。有些佛教徒会问：为什么唐卡中的文殊菩萨有那么多法器？为什么护法神手里拿着这么多的兵器？为什么佛堂里有时轮金刚、大威德金刚、密集金刚等各种各样的佛像？为什么佛菩萨的手印、手帜各不相同？

确实，藏传佛教大修仪轨中佛菩萨的手印与手帜是无量无边的，这些都是为了度化相应的众生而幻化的。了解这些道理后，我们不仅自己明白，也能更好地向他人解释佛菩萨显现多种形象的深意。

以上介绍了观世音菩萨的身相，虽然主尊只有一位，但化现的身相却是千差万别、千姿百态。

◎ 异体形咒不思議

第二不可思议是菩萨在“语”方面的功德，或称

无畏不可思议¹¹¹⁵。

丨 二者：由我闻思，脱出六尘，如声度垣不能为碍。

观世音菩萨说：“第二，由于我通过闻思修持，脱离了六尘的束缚¹¹¹⁶，如同声音能穿过墙壁而不受阻碍。”

凡夫的视线会被墙壁阻挡，无法看到障碍物之后的情景；与之不同的是，声音却能穿过墙等障碍物。观世音菩萨的境界就像声音一样，不被墙壁所阻隔。当然，声音也会在一定程度上被障碍物阻挡，但这里不是从这个角度宣说的，以声音为喻，是为了说明菩萨的境界无有障碍。

丨 故我妙能现一一形，诵一一咒，其形其咒，能以无

1115 《楞严经四依解》（明·释观衡述）：“初得大自在不思议，二能施无畏不思议，三普供养不思议，四世界从化不思议。”

1116 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“即从闻、思、修，入三摩地，诸根圆拔，六尘迥脱，所以尘不能碍。”

畏施诸众生。

“因此我能显现种种身形，持诵种种神咒，这些形象和神咒能将无畏之力施予一切众生。”

观世音菩萨已证得圆通无碍的境界，就像数字信号一样无处不在，故能显现各种各样形象：有时显现为动物，有时显现为人类；有时化现为非洲人，有时是亚洲人的样子。

菩萨能诵持各种咒语，如六字大明咒、大悲咒、观音九本尊总摄修持咒等。这里的“咒”不仅仅指咒语，还包括修持的仪轨等。观世音菩萨的形象与咒语为无量众生施以无畏的力量，使他们无有恐惧。

我们常有这样的经验：在畏惧时念诵“嗡玛呢巴美吽舍”“南无观世音菩萨”，祈祷阿弥陀佛或自己的上师，心中的恐惧便会消散。观世音菩萨正是这样通过不同的形象与方式来消除众生的畏惧。

| 是故十方微尘国土，皆名我为施无畏者。

“因此，十方微尘数国土的众生，都称我为‘施无畏者’。”

观世音菩萨说：我的名声遍及十方世界，众生皆称我为施无畏者。确实，观世音菩萨向无量众生施以无畏，他是真正的和平使者，为世间无量众生带来无畏的希望、力量与辩才。

◎ 破贪感求不思议

第三是破贪不可思议。

| 三者：由我修习，本妙圆通清净本根，所游世界，皆令众生舍身珍宝，求我哀愍。

“第三，由于我修习本妙的耳根圆通，证得清净本根，所以我游历的世界中，皆能令众生舍弃身上

的珍宝，虔诚祈求我的慈悲护佑。”

观世音菩萨说，我通过修行耳根闻性，最终“本妙圆通”，完全通达了本有的耳根圆通，“清净本根”，闻性的根本已经完全得以清净¹¹¹⁷。正因如此，在菩萨所游历的世界中，因菩萨的威德力感召，众生愿意供施自己身上的珍宝，虔诚祈求观世音菩萨的加持与护佑。

在“观音信仰”兴盛的南方一带，为了获得菩萨保佑，即使是信仰不深或比较吝啬的人，也愿意拿出钱财或珍宝来供养观音菩萨。许多富人看到观音菩萨的化身度母像，也会将身上的首饰取下来供养。这是因为观世音菩萨通达了心的本性，所以在度化众生的过程中，能令人心生虔敬。

1117 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“本妙圆通即指耳根圆通。由来自具离浅圆之三义故以本妙称之。然妙虽本具但以六结未解三执尚缚不得清净。菩萨以修习力解于六结越于三空自成清净本根矣。本根既净则一切无著。”

对于任何地方的观世音菩萨像，如果能缘之供养财物与珍宝，我们都能积累极大的功德。为什么会这样呢？因为观音菩萨有大威德力。没有威德力的人很难得到供养，就像我们不会随意供养一个普通人；而观世音菩萨的威德力不可思议，只要供奉和祈祷，任何众生都能得到菩萨的加持。

未来我们可以在世界各地——尤其是非洲等佛教不兴盛的地方，供奉观世音菩萨像和莲花生大士像，这样就能为当地众生带来福报和财运。“运”是一种无形的力量，能帮助人们摆脱困境，令诸事顺遂。有些偏僻的地方缺乏文化底蕴或宗教氛围，一旦遭遇变故便元气大伤；而有些地方因为有深厚的文化底蕴或宗教信仰，即便经历灾难，也能迅速恢复。人也是如此，只要稍微有些福报，就算遭遇挫折也能重振旗鼓，就像某企业家因为政策转型而事业受阻，但后来又逐渐恢复，甚至计划在家乡投资。这就是福报的

差别。

观世音菩萨的加持与福德力能为众生带来福祉与护佑，如同与一位有福德、有能力的贵人交往，对方会为我们增添福运与助力；反之，与恶人往来则可能带来厄运。因此，我们应当依止诸佛菩萨，虔诚祈祷，这一点至关重要。

◎ 供佛利生不思议

第四供养诸佛、利益众生不可思议，主要宣说观世音菩萨能满足众生的所求。

| 四者：我得佛心，证于究竟，能以珍宝种种供养十方如来，徧及法界六道众生。

“第四，我已证得佛心，达到究竟境界，能以种种珍宝供养十方如来，并惠及法界六道众生。”

观音菩萨说，我已经证得了诸佛的真心并臻至圆满，因而能上供下施，用各种珍宝供养十方如来，平等地帮助和关爱六道众生，对所有众生都一视同仁。

| 求妻得妻，求子得子，求三昧得三昧，求长寿得长寿，如是乃至，求大涅槃得大涅槃。

“令求妻者得到妻子，求子者得到孩子，求禅定者得到禅定，求长寿者得到长寿，甚至求取大涅槃境界者，也能如愿得到大涅槃。”

观世音菩萨已经证得究竟的果位，有上供下施的能力，如果祈祷观世音菩萨加持自己证悟心的本性，菩萨也会加持我们。无论是想要得到妻子、孩子，还是长寿、三摩地乃至大涅槃，只要有求，观世音菩萨都能帮助众生实现所愿。

如果连求大涅槃的愿望都可以实现，那其他的愿

望就更不在话下了。佛经中讲，连帝释天也无法赐予众生大涅槃等出世间的成就，但观世音菩萨已经获得了圆满的证悟，哪怕众生想要追求的是最高的佛果，菩萨也能赐予。

「结答所证圆通」

下面是以上内容的总结。

| 佛问圆通，我从耳门圆照三昧，缘心自在，因入流相，得三摩地，成就菩提，斯为第一。

观世音菩萨说：“佛陀问圆通法门，我是依靠耳根法门得到圆照三昧，缘此自在心性，通过内观入流之相而获得三摩地，成就无上菩提，因此这是第一圆通法门。”¹¹¹⁸

1118 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“圆照三昧者即一行三昧也。谓初缘实相。造境即中。无不真实。系缘法界。一念法界。故云缘心自在。此即一经所宗首楞严定。文殊所赞。得真圆通。诸佛交光。同庆此说。后学至此幸冀留心。无谓聊尔也。”

佛陀问：在所有的根、尘、大种之中，哪一个法门对于修行最重要？前面的二十四位圣者中，有的认为色尘最重要，有的认为是香尘或味尘……因为圣者们是依靠各自的修法而得到证悟的。到了第二十五位观世音菩萨，则是从耳根入手，通过修持耳根圆通而获得圆照三昧。也就是说，观世音菩萨依靠自在闻性“入流相”，不是外散于境尘，而是修持内观，从而获得三摩地、成就菩提。

对于观世音菩萨来说，在所有的根、尘、大种之中，耳根最为重要。菩萨特别注重声音的修行，这也是名为“观世音”的原因。

| 世尊！彼佛如来，叹我善得圆通法门，于大会中授记我为观世音号。由我观听十方圆明，故观音名遍十

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“心字仍指闻性。隔垣能听。十方无碍。故曰自在。缘此自在心性。以为观体。不逐外境。一味反闻。故曰入流。因此入流之修。以为观行。依体立行。偕行显体。行成体备。故曰得三摩提。”

方界。

“世尊，那位观世音如来赞叹我善能修此圆通法门，在大法会中授记我的名号为观世音。由于我观照闻性圆满周遍十方，所以观音的名号传遍十方世界¹¹¹⁹。”

观世音菩萨对佛陀说，当时观世音如来也曾赞叹我善得圆通法门，在大会中授记我的名号为观世音。因为我反闻闻性，最终通达了遍照十方的圆满光明境界，以此缘故，“观世音”这一名号也传遍十方世界。

菩萨修持的就是“观世音声”，所以观世音菩萨在印、藏、汉等地都可谓家喻户晓、极受尊崇。在八大菩萨中，观世音菩萨的名号与文殊菩萨不相上下。当然，在西方和一些非洲国家中的情况可能有所

1119 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“由我观照耳根，听闻之性，圆照法界，惟妙觉明，十方众生，念我名号，无不圆明了知，不因心念，不假作意，与乐拔苦，自在成就，由是十方众生，皆称我名，故观音名，遍十方界。”

不同。

为了令更多众生听闻观世音菩萨的名号，我们要多造观音菩萨像。如果一个国家能有一尊观世音菩萨或莲花生大士的像，无论这尊像是大是小，这个国家的命运都会往好的方向转变。我们要齐心协力地往这个方面努力，并经常祈祷观世音菩萨。

以上讲述了观世音菩萨的证悟境界。

第 67 课

2023 年 11 月 3 日

目前我们正在讲《楞严经》的第六卷，关于二十五位佛子如何依靠不同的修法得到证悟的内容。这二十五种修法包括：六尘、六根、六识以及七大的法门。首先从六尘开始，接着是五根，暂时略过耳根，然后讲六识、七大，最后由观世音菩萨宣讲耳根圆通法门。总的来说，圣者们是依靠十八界和七大证悟的。

本经中提到了开悟的二十五位佛子——“二十五”似乎是一个与证悟有着特殊因缘的数字。1986 年，法王如意宝带领二十五位弟子前往康区的许多寺院弘法。记得当时法王说：“印度的一些班智达

也曾带着二十五位弟子来到藏地弘法，而我这次外出弘法也同样带了二十五位弟子。”众所周知，莲花生大士最得力的弟子是二十五大成就者；同样，本师释迦牟尼佛在宣讲《楞严经》时，在场的有学无学、菩萨罗汉中，也有二十五位圣者依靠不同的因缘获得了证悟。

关于这些内容，在前面的课程中已经宣讲完毕。上一节课讲到“故观音名，遍十方界”，现在继续往下讲。

「择定圆通根」

◎ 如来先现瑞相

| 尔时世尊，于师子座，从其五体同放宝光，远灌十方微尘如来及法王子诸菩萨顶。

此时，释迦牟尼佛坐在庄严的狮子座上，他的双脚、双手和头顶五处同时放出无量的珍宝光明。这些光照射到极远的地方，为十方世界中微尘数如来以及诸大菩萨们灌顶。

这时，释迦牟尼佛坐在极其庄严的狮子座上，五体同时放出无量的珍宝光芒。五体即双脚、双手和头顶，“五体投地”中的“五体”指的就是这五处。如来发出的光芒遍及十方，照到极其遥远的地方，为十方微尘数如来以及他们的法王子——诸大菩萨们灌顶。

这是佛陀显现的放光瑞相。根据一些注释¹¹²⁰，如来放光的瑞相有十种，这是其中的第一种瑞相，光灌佛顶。

1120 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“放光现瑞印可十：初、光灌佛顶。二、并灌众会。三、无情说法。四、宝光交互。五、众会获益。六、天雨宝华。七、空成宝色。八、山河不现。九、国土合一。十、梵呗敷奏。”

| 彼诸如来，亦于五体同放宝光，从微尘方来灌佛顶，并灌会中诸大菩萨及阿罗汉。

所有如来也于五体同时放出珍宝光芒，从十方微尘数世界汇聚而来，为释迦牟尼佛以及法会中的诸大菩萨和阿罗汉灌顶。

在释迦牟尼佛放光为十方如来灌顶的同时，十方如来又放光为释迦牟尼佛及其二十五位弟子为主的眷属们进行灌顶。

所谓“佛佛道同”，诸佛在法界中是互相圆融、而非互相排斥的。有些人担心：“在开极乐法会时，我们念诵阿弥陀佛的名号，东方不动佛会不会不开心？本师释迦牟尼佛、药师如来会不会不高兴？”答案是不会，因为诸佛在法界中是自体无别的。

无量佛陀在显现上互相灌顶，但实际上诸佛都已断证圆满，所有的灌顶都已圆满获得。诸佛互相灌顶

只是一种瑞相，这是第二相，诸佛放光。

| 林木池沼，皆演法音。

林木花草、池塘沼泽等无情物，都发出演说佛法的妙音。

第三相是无情法音。

不仅佛陀之间互相放光灌顶，而且整个世间的山河大地、花草树木，以及大大小小的池塘、沼泽等无情法都在演说佛法，就像极乐世界的宝树、宝网等传出“诸法无常、有漏皆苦、诸法无我”等法音一样。这是无情法传法的瑞相。

| 交光相罗，如宝丝网。

诸佛放射的光芒相互交织在一起，如同珍宝丝线编织成的网，璀璨夺目。

这是第四相，宝光交互。当时诸佛放光，这些光并非世间的有漏光芒，而是如珍宝一样交织在一起的耀眼夺目、五彩缤纷的智光。世间的舞者在光影聚集的舞台上美不胜收，令人眼花缭乱，但是这种世间的光效根本无法与诸佛的光芒相比。

诸佛往往通过光来互相沟通。佛陀已经达到了圆通境界，所有的声音都是如来法音，所有的色法都是诸佛色相，在此境界中一切法都圆满庄严。这是第四种瑞相。

是诸大众得未曾有，一切普获金刚三昧。

在场的所有大众都感受到了前所未有的加持，每个人都获得了坚固无比、无法被摧毁的金刚三昧。

第五种瑞相是众会获益，即大众获得利益的瑞相。

当时，无论是诸佛世界、还是娑婆世界的法会大众，都体验到了前所未有的加持与境界。在场的所有人都获得了金刚三昧，即楞严大定¹¹²¹。这是任何力量都无法摧毁的不可思议境界，在场的每个人都获得了这样殊胜的利益。

◎ 所谓加持

事实上，能够让我们获得巨大利益的，是佛菩萨、上师和法的加持。所谓“得加持”，就是让自己的相续得到不共的利益。所获加持的多少观待因缘而定，比如听两位法师的课，其中一位虽然语言平实，但是对你的心相续产生了深远的影响，那就是得到了这位法师的加持；又如读两本书时，其中一本明显让你深受触动；再如你走进两个经堂，其中一个经堂让

1121 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“盖首楞严定，亦名金刚三昧，所以地上菩萨，破除无明，皆用金刚正智，以其根本无明，最细最坚，若非金刚正智，则不能破故。此咒心亦称金刚者，以从如来金刚心内，所流出也。故能除宿障，破无明，翻转尘劳，而成护法，即有八万四千，金刚正智，常随守护也。”

你有一种不共的触动与转变，这些都是得到加持的反应。

大家在参加法会时不要懒惰，应当与僧众一起念诵、发愿。有些人千里迢迢前往印藏朝圣，长途跋涉、备受辛劳，只为参加一两天的法会、获得一个简单的灌顶或加持，甚至只是为了见上师一面。我们如今身处圣地，就应该好好珍惜这样的机会。如果没有虔诚的信心、强烈的欢喜心和意乐，就算得到再难得的灌顶、参与再殊胜的法会，对有些人而言也只是流于形式。

以前上师如意宝在世时，有些人从很远的地方赶来灌顶，一两天后又匆匆离开，但这段经历却深深地影响了他们的一生；而有的人虽然常年在上面师身边承侍，却将一切都看得稀松平常，虽然知道法王是很了不起的圣者，但对于经常能得到的灌顶和传法缺乏珍惜难得之心，因此也很难获得圆满的加持。

我们应该以信心和恭敬心来领受加持。加持是依靠因缘而产生的，而其最根本的来源就是恭敬心。《前行引导文》中提到¹¹²²，恭敬和信心分为上等、中等和下等，如果一个人没有恭敬和信心，就得不到加持和悉地。印光大师也曾开示¹¹²³：有一分恭敬心，就得一分利益。

有一则公案说一位老妇人虽然住在拉萨，却从未见过觉沃佛像，希望在座的各位不要像拉萨老妇一样，虽然常住在学院中，却从未与僧众一起念诵《普贤行愿品》。当然，有些人没有参与共修是因为忙于发心等事务，但有些人却完全是因为懒惰和散乱。有些人甚至因为睡懒觉，一次都没有参加过法会的第一

1122 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“虽然三宝具有不可思议的悲心与加持，但要想使之融入自相续，唯一还要依赖自己的信心和恭敬心。如果自己具有上等的信心与恭敬心，那么所得到上师三宝的悲悯与加持也是上等的；倘若具有中等的信心与恭敬心，所得到的悲悯与加持也是中等的；假如仅仅具备下等的信心与恭敬心，就只能获得少许的加持与悲悯；如果根本没有信心和恭敬心，那么绝对不可能得到上师三宝的悲悯与加持。”

1123 《印光法师文钞》（印光法师著）：“吾常谓欲得佛法实益，须向恭敬中求。有一分恭敬，则消一分罪业，增一分福慧。有十分恭敬，则消十分罪业，增十分福慧。”

座，这种态度实在是不应该。

如果得到了圣地、殊胜日和诸佛菩萨的加持，我们就会有修行的动力，有了动力就能真正去修持，否则即使在学院待很多年，我们也不会有太大的进步。

| 即时天雨百宝莲华，青黄赤白间错纷糅，

当时天空中降下无数珍宝莲花，青色、黄色、赤色、白色等颜色交织在一起。

接着是第六相，天雨四华。此时，五彩缤纷的花雨纷纷落下，如同彩虹般璀璨夺目。

| 十方虚空成七宝色。

十方虚空都变成七宝之色，光彩耀人。

这是第七相，空成宝色。前面描述的是降下花

雨，这里是说整个虚空都呈现出七宝的颜色。

| 此娑婆界，大地山河俱时不现。

此娑婆世界中的山河大地、草木林园等一切景象，全都隐没不见。

这是第八种瑞相，山河不现。此时，我们这个娑婆世界中的所有山河大地、草木林园，都在同一时间中隐没不见，所有不清净的景象全都消失了。

| 唯见十方微尘国土合成一界，

唯一可以看到的是十方微尘数的国土合而为一，化为一个极其清净、庄严的世界。

这是第九相，国土合一。

| 梵呗咏歌，自然敷奏。

各种悦耳动听的赞颂与歌声自然响起，伴随着乐器的美妙声音，遍满整个法界，久久不息。

这是第十种瑞相，梵呗敷奏。

以上讲了十种瑞相，对此传灯法师在《圆通疏》中有详细的阐述。

◎ 问圆通根

| 于是如来，告文殊师利法王子：汝今观此二十五无学，诸大菩萨及阿罗汉，各说最初成道方便，皆言修习真实圆通。彼等修行，实无优劣前后差别。

此时，释迦牟尼如来对文殊师利法王子说：“你现在观察这二十五位无学圣者、诸大菩萨及阿罗汉，他们各自讲述了自己最初成道的方便，都说自己修行的方式是真实圆通的。实际上，他们的修行并没有优劣、前后的差别。”

这时，佛陀让文殊菩萨评价这二十五位佛子的修行。

在所有弟子中，为什么佛陀专门指定文殊师利菩萨来作这个抉择呢？有注释说¹¹²⁴，这是因为文殊菩萨是所有圣者中智慧的代表，而且与观世音菩萨达到了同样的证悟境界。正如藕益大师所说¹¹²⁵，文殊菩萨对初学者的教导尤为善巧。要在二十五位弟子所修的法门中，选出对初学者或末法时代众生最有利的一个法门，文殊菩萨是最合适的，因为菩萨有各种善巧方便来摄受初学者。基于这些原因，佛陀专门向文殊菩萨提问。

这段经文的字面意思是：佛陀告诉文殊师利法

1124 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“特命文殊有二意。一本寂场之大智。诸会之法眼。二与观音同证。故择妙门有专嘱焉。”

1125 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“然如来自指示而敕文殊。大旨有二。一者若依果位中论。则法法皆妙。实无可选。今之选根。本为初机。文殊正是初机导师。如华严以文殊为幼男。始则先说名号四谛以开圆信。后则指示善财遍参知识。皆其事也。二者文殊即表众生根本实智。”

王子：你看这二十五位圣者，有些已经获得无学地果位，有些是一到十地的诸大菩萨摩诃萨，还有些显现上是声闻乘中的无学阿罗汉。他们都声称自己的修行方式最为殊胜，都宣称自己通过修行而圆满通达了实相。实际上，从法的角度而言，他们的修行方法没有好与坏、前与后、合理或不合理的差别。令二十五位佛子获得开悟的修行法门，每一种都对众生有益，流传于世的诸多法门也是如此，只要能契合众生的根基，就是最好的法门。

众生的根基千差万别。前面讲到观世音菩萨的头、眼、手，都能幻化为一或多个，乃至八万四千。为什么是八万四千？有注释说¹¹²⁶，因为众生的烦恼归纳起来有八万四千种。《大圆满前行》中也讲¹¹²⁷，

1126 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“复配贪、嗔、痴、等分，合成八万四千细行。……八万四千者，乃周列宿之总数，乃应众生烦恼之数。”

1127 《大圆满前行引导文》（华智仁波切造，索达吉堪布译）：“如颂云：‘调伏贪惑对治法，佛说律藏二万一，调伏嗔心对治法，佛说经藏二万一，调伏痴心对治法，佛说论藏二万一，同调三毒对治法，佛说密藏二万一。’”

经藏、律藏和论藏分别对治二万一千种烦恼，密藏对治二万一千种等分烦恼。具体来说，因为众生的根基不同，贪心种性约二万一千种，嗔心种性二万一千种，痴心种性二万一千种，贪嗔痴比较均衡、每种都涉及的种性也有二万一千种。因为众生的烦恼分为八万四千，所以佛陀宣说了八万四千法门加以对治。

其实八万四千只是一个大致的分类，上一节课讲到，虽然观音菩萨幻化的是八万四千种头手等形相，但如果众生的烦恼增多，菩萨也可以幻化出更多的形相，远不止八万四千种。总之，从法的本体或最终的修行境界来讲，法法相通，圣者之间没有胜劣、高低之分，彼此圆融无违。

丨 我今欲令阿难开悟，二十五行谁当其根？

“如今若想令阿难开悟，这二十五种修行法门中，哪一种最适合他的根基？”

佛陀说：“我如今希望让阿难彻底开悟。”此前阿难尊者虽多次提问，看似有所领悟，却仍未达到最高的境界。于是，佛陀问文殊菩萨：“在这二十五种修行法门中，哪一种最适合阿难的根基？”

这是佛陀选文殊菩萨来作答的第一个理由。文殊菩萨智慧超群，佛陀请菩萨为阿难这个弟子，在二十五种法门中选择一门最适合的修行之道。

——兼我灭后，此界众生入菩萨乘求无上道，何方便门得易成就？

“此外，在我灭度后，此娑婆世界的众生若发心入菩萨乘，追求无上佛道，哪一种方便法门更易于成就？”

第二个方面，佛陀是为我们这些后学而问的。佛陀涅槃已逾两千五百年，身处末法时代的我们，同

样在追求大乘菩萨道，希求无上菩提。相比之下，二十五位弟子都已成就，但我们仍在轮回，虽然日日祈求，却连吉祥的梦境都难有。佛陀慈悲地替我们问：“在这些法门中，哪一种更适合后世众生修持？”

◎ 文殊作答

——文殊师利法王子，奉佛慈旨，即从座起，顶礼佛足，承佛威神，说偈对佛：

文殊师利法王子承奉佛陀的慈悲旨意，当即从座位上起身，恭敬地顶礼佛足，依靠佛威神力的加持，以偈颂回答：

文殊菩萨之所以在此时说偈，是依靠佛陀的加持力与威神力，并非仅靠自身的力量。

对我们来说，无论是传法还是修行，时刻感念上师的恩德都至关重要。就算你确实是依靠自力通达了

法义，但如果能对传承上师心怀感恩，也会有不同的缘起。如今有些人似乎不愿想起那些曾对自己有法恩的上师，如果上师声名显赫、威望卓著，他们或许会愿意承认“这是我的上师”；但如果上师没有名气，他们就绝口不提——这是不合理的。无论上师的名声如何，凡是对自己有法恩的上师，我们都应当铭记于心、时时在人前提起。

◎ 修法的顿渐

文殊师利菩萨将要宣说的偈颂，是依靠佛的加持与慈悲，自然而然地从其智慧海中流出的。首先阐述什么是本来清净，众生如何在本来清净中迷惑，以及正在迷惑的当下众生也从未离开过清净的本性等等。这些内容类似密宗中所讲的本基、基现、迷乱显现最终入于清净果位的过程。

文殊菩萨指出，对初学者来说，前面二十四位圣

者所修的法门并非首选，观音菩萨所通达的耳根圆通法门才是最适合的。相比之下，通过眼、鼻等其他根开悟则较为困难，如今许多修行者都是依靠上师们的口耳相传，或者修持耳根而证悟的。

文殊菩萨选择耳根作为圆通根，认为前面的二十四种修法对初学者来说较为困难。当然，在当时的圣者以及未来的利根顿悟者中，一定有与这些法门相应的人，但大多数人确实很难靠这些法门而开悟。

顿悟与渐悟的修法之间存在着差异。在藏传佛教中，菩提心的修法就可分为两种：渐悟者可以依据阿底峡尊者“知母”“念恩”等七重因果的教授来逐步培养菩提心¹¹²⁸，而顿悟者则在自身的痛苦现前时，修持自他平等和自他相换。寂天菩萨在《学集论》的末

1128 《菩提道次第广论》（宗喀巴大师造，法尊法师译）：“七因果者，谓正等觉菩提心生，此心又从增上意乐，意乐从悲，大悲从慈，慈从报恩，报从念恩，忆念恩者从知母生，是为七种。”

尾部分详细阐述了这种修法¹¹²⁹。

顿悟利根者是如何修持菩提心的呢？当自己遭遇痛苦时，他会立刻想到其他众生也在承受同样的痛苦，从而对众生生起悲心。例如，当面临亲人离世或生命受到威胁时，修行人会立即意识到：“所有众生都和我一样。我感受痛苦，其他众生也同样痛苦。”通过这种推己及人的方式，自他交换的菩提心很容易就能修出来。

以上的顿悟修法很重要，因为并非所有众生都适合修持渐悟的修法。有些道友说：“因为跟父母的关系不好，所以对‘知母’‘念恩’等法门，我始终修不起来。”如果实在观想不出父母的恩德，你也可以转而思维：“所有众生都同样拥有生命，都不愿承受痛苦，正如我不愿痛苦一样。既然如此，我就要做到

1129 寂天菩萨紧扣大乘佛子的修学次第，集一百多部经律论之经义编著了《一切学处集要》《一切经集要》（略称《学集论》《经集论》）。

‘己所不欲，勿施于人’。”对于以上法义，即使与父母关系不好的人也能修持——这是顿悟者的修法。

关于空性慧的修法，也分为顿悟与渐悟两种。中观应成派的一些修法适合顿悟者，而中观自续派与唯识宗的修法则需要逐步观察，更适合渐悟者。无论是从智慧来说，还是从大悲而言，有些人需要渐次修习，有些人则能顿然领悟，禅宗六祖惠能与神秀大师的观点之所以不同，也正是基于这个原因。

在传法的过程中，应机施教非常重要。想要做到应机施教，善知识必须深入了解众生的根基，否则，对利根者讲适合钝根者的法，或对钝根者宣讲高深的法门，都难以取得成效，这也是佛陀在不同的经典中针对不同根基的众生宣讲不同法门的原因。

◎ 弘法事宜

梦参老和尚对下文的偈颂赞叹不已，认为这些偈颂不仅文辞优美，更能启发智慧，蕴含着深远的意义。

我个人认为，有时译者的文笔太好，不一定对经典的传播有利。《楞严经》的内容非常殊胜，但文字却不是那么好懂。之前提到过，有位博士自称仅用一天便学完了《楞严经》，相比之下，我们用了三四年还没学完。（众笑）想在短时间内通达这部经典，恐怕没有那么简单。

作为翻译家，鸠摩罗什所译的经典就很容易理解，既忠实原典，又符合汉语表达习惯，如果《楞严经》也能译成这样，大家理解起来可能会更容易一些。当然，无论译本的文字如何，这部经典的加持力是毋庸置疑的。

《楞严经》在传世之初就受到高层人士的重视，

在后世弘扬的过程中，也始终在各宗派中占有重要的地位。我再次呼吁，大家应该完整地闻思这部经典，不是一次，而是反复多次地学习和研读；不仅要自己学，更要为他人讲解，使本经的教义在各处开花结果。希望大家都能以这样的方式广泛弘扬《楞严经》。

前段时间我总在想：“一切都是无常的。一旦无常来临，这些珍贵法宝如果只是保存在个别人手中，那就太可惜了。”因此，我们计划今年制作第一批存有法宝资料的硬盘，提供给四众常住。硬盘的价格也许有点高，考虑到许多道友的经济条件有限，有些人甚至连维持基本生活都有困难，所以我提议由道友、降魔胜利洲教务处以及我个人，分别承担三分之一的费用。在我这方面，“咕噜木”（藏语“钱”）已经准备好了。

这是初步计划，将来如果各方面因缘具足，我

们还会逐步推广。此前根据我传过的那些法而制作的音频和视频固然重要，但更重要的是文字资料。文字在保存思想、传递知识方面很占优势，它能跨越时间与地域而长存，所以我们要重视对文字资料的整理和保存。

接下来，我们来看文殊菩萨当时是如何回答的。虽然前面几个偈颂的文字略显艰深，但核心意思还是不难把握的。

**觉海性澄圆，圆澄觉元妙，
元明照生所，所立照性亡。**

“觉性犹如深广无涯的大海，澄湛长寂、圆含万有，这样圆满澄静的觉性本自妙明。由本自元明生出虚妄的觉照，因妄照而生出虚妄的所照，一旦所照的妄境成立，本有的真照之性便隐没了。”

众生的觉性如同大海一般，其自性原本是清静、

圆满、光明的。这种圆满光明的觉悟本来以精明妙圆的方式存在，突然从中生起妄念。一念无明初现，首先从本基中显现迷惑，有了能所二取，即俱生无明；因为有了能照和所照分别念后，便有了执著外在显现的遍计无明。如此一来，原本澄清、光明、如如不动的本性逐渐隐没。本性并不是就此荡然无存，而是以另一种方式存在——如来藏的本体显现为阿赖耶及众生面前的种种迷乱相。

最初是本基，然后出现觉照。下面要阐述的道理与密宗中所说的“基现”类似。

**迷妄有虚空，依空立世界，
想澄成国土，知觉乃众生。**

“因迷乱妄念而有了虚空，依靠虚空而安立了世界，妄想凝结成为国土，妄知便成为众生。”

由于迷乱和妄想存在，由此产生了虚空，依托虚

空而逐渐建立了世界。正如前文所说的那样，迷乱一旦产生，便会引发动摇，由此风轮等四轮形成，随后器世界和有情世界也逐步显现。《如意宝藏论》的开篇对此过程有清晰的阐述¹¹³⁰。

妄念无明导致了虚空的生产，在虚空中产生了世界。具体来说，依靠妄想形成了不同的国土，由虚妄的心识、觉知产生了众生，可见器世界和有情世界都是依靠心的造作而产生的。换言之，在明空无二的本基中显现最初的无明，在这一念无明的基础上出现能取和所取，进而显现出无量的器情世界。

**空生大觉中，如海一沤发，
有漏微尘国，皆依空所生，
沤灭空本无，况复诸三有？**

“虚空生于广大的觉心之中，如同大海中出现

1130 《如意宝藏论》（无垢光尊者造，索达吉堪布译）：“初诸有情自上成，依于虚空器亦尔，依地诸器由下成，此等略摄次第分。”

一个水泡。有漏的众生和微尘数的国土，都依虚空而生。水泡极易消逝，故知虚空本来就不存在。既然虚空都不存在，更何况三有中的一切器情世界呢？”

从大觉中产生虚空，逐渐呈现出世间万象，就像大海中泛起一个水泡。水泡比喻虚空，虚空中包含着微尘数的有漏器情世界，所有这些显现都是从虚空中产生的。进一步说，心的本体是觉空自性，器情等迷乱显现都不离心的妙用，就像大海中掀起的浪花。一切法的显现全都依于空性，正因为空，万法才能显现，如果不空，一切法都无从显现。

就像水泡极易消失一样，虚空本来就没有，更不存在实有的本体。如果作为现基的虚空不存在，那从中显现的器世界、有情世界以及整个三有又如何存在呢？它们也根本不存在。

归元性无二，方便有多门。

“如果回归本元，觉性本来无二，没有任何差别，却有许多方便法门。”

这两句偈颂在汉传佛教中非常有名，禅宗大德常加以引用。

无论外界显现出何等纷繁复杂、包罗万象的器情世界，只要回归到本性，就没有二法——这就是“不二法门”，密宗称之为“法界唯一明点”或“一味一体”。

虽然在本性中一切法无二无别，但想要令众生通达这样的境界，却需要乃至八万四千那么多的方便法门，无量法门最终又归于一真法界，这就是所谓的“殊途同归”。俗话说：“条条大路通罗马。”修持任何一个法门到达究竟时，万法在本性中都是相同的。

圣性无不通，顺逆皆方便，

初心入三昧，迟速不同伦。

“圣者证入本性无往不通，顺境逆境都是方便法门；而初发心的修行者想要证得三昧，修行成就的快慢却各有不同。”

这个偈颂很重要，大家最好把它背下来。

证悟的圣者们对本性都已无碍通达，在释迦牟尼佛、阿弥陀佛以及诸位开悟的高僧大德的境界中，诸佛的密义圆融无碍，毫无矛盾或偏执，所有的境遇都是方便法门。在圣者的本性中万法皆通，逆缘就是顺缘，障碍皆为菩提，没有一法不是佛法。所谓“烦恼即菩提”“心净国土净”，在清淨的境界中，圣者们无所不通、无所不悟，一切都是圆融无碍的。

然而，初学者还做不到一切皆通。“初心入三昧”，初学者欲入于三摩地时，并不是所有的法门都一样，有的修得缓慢，有的作用迅速。从某种意义上

看，无论是净土宗还是禅宗，不管是藏传还是汉传佛教，其本质都是相通的；但对初学者来说，不能将所有法门混为一谈，需要依靠各自有缘的宗派和法门来修持，这一点至关重要。

我们不能直接说：“一切法全都相同，禅宗与密宗一样，观音法门与文殊法门无异。”虽然在文殊菩萨、观音菩萨等圣者的境界中，一切法都没有差别，但是对我们凡夫而言，确实对某些法门更容易上手，修某一法门成就迅速，修其他法则不一定。许多人自认为善根深厚，应该修最高深的法，自己必能迅速解脱——实际上也未必，这一切取决于个人的根基和因缘。

一般而言，最稳妥的做法是从基础开始修持五十万加行，如此循序渐进，修行才有保障，也不会有很大的风险；反之，如果盲目地认为自己是最高法门的直接所化，好高骛远，则很有可能一败涂地。

这四句偈颂的含义很深，希望大家牢记于心。

“圣性无不通，顺逆皆方便”，从圣者的角度而言，顺缘、逆缘、烦恼、菩提对他们来说毫无差别。“初心入三昧，迟速不同伦”，但在初学者入门时，修行法门对他们来说是有差异的，密法与显宗的法门不同，净土宗与华严宗也有差别。如果在入门之初就选择到合适的法门，就能对你的修行有利；如果没选择好，不但不会带来的好处，甚至会因之受到伤害。因此，选择合适的法门，对于初学者来说至关重要。

◎ 拣六尘

前面对如来藏的本性进行了概括性的宣讲，接下来我们将讨论六尘是否为圆通根。总的来说，包括六尘在内的前二十四种修行方法，文殊菩萨都不建议初学者直接修持，而是推荐观世音菩萨的耳根圆通法门。

当然，这是针对初学者的根基而言的。经中的圣者们就没有局限于某一法，而是依靠不同的法门修行圆满的，例如，优波尼沙陀尊者通过观修色尘而证悟，憍陈那尊者依靠声尘而成就等，这些在第五卷中已经做过介绍。

**色想结成尘，精了不能彻，
如何不明彻，于是获圆通？**

“色由想结缚成色尘，即使以心精去了知也不能透彻，又怎能依此不明了透彻的色而迅速获得圆通呢？”

首先我们观察六尘中的色尘。虽然有些尊者是依靠色尘而证悟的，但我们初学者未必能做到。原因何在？

色尘是由妄想凝结而成的，即使精心去探究，修行人仍难以通过色法而彻底了知实相。色尘本身是比

较粗大的，要依靠分别念和初学者的智慧去研究和剖析其细微之处，确实有点困难。就像中观论典中所说的“瓶子不存在”——凡夫的肉眼也无法直接看到空性，我们的分别念也无法通过分析彻底明了实相。

“如何不明彻，于是获圆通？”作为初学者，如果不能完全领悟色尘的深奥意义，又怎能依靠色尘而证悟？当然，有些尊者是通过色尘证悟了，但文殊菩萨不建议初学者修持这一法门，也不建议阿难修持——因为阿难尊者贪著色相，一开始就是因为向往佛陀身相庄严而发心出家的，后来摩登伽女也给他带来了极大的违缘。

在释迦牟尼佛的声闻眷属中，有些弟子贪心较重，如尼嘎比丘贪著财富，临终时留下了三千两黄金。未生怨王曾想没收这些财富，但释迦牟尼佛对国王说，如果你在这个比丘在世时未惠及于他，那在他

死后又怎能没收他的财物¹¹³¹？由此可见恰尔嘎比丘贪欲之深，在临终时仍拥有大量财富。同理，阿难尊者对色相的执著较深，很难依靠色尘而证悟。

对于色法，肉眼无法窥见其真相，初学者也难以用智慧去观察。学习中观时，有些道友对关于微尘的推理总是似懂非懂：观察瓶子时，似乎瓶子不存在，但一接触到瓶子时，瓶子又变得真实起来。这到底是为什么呢？很多人想不通。因此，文殊菩萨不建议初学者依靠对色尘的修行来证悟圆通。

**音声杂语言，但伊名句味，
一非含一切，云何获圆通？**

“音声混杂语言，只是那些名词、句子的义味，

1131 《开启修心门扉讲解》（金厄瓦罗珠加参著，索达吉堪布译讲）：“《毗奈耶经》中也记载着这样一个公案：从前有一个叫尼嘎的比丘，从外表来看他有知足少欲的功德，但他死去以后竟留下了三千两黄金，末生怨王对这笔财产生起了贪欲心，准备据为己有，后来佛陀专门派人对他捎口信说：‘以何道理在尼嘎比丘生前未曾与他有任何来往，在他死后却欲将他的财产据为己有？’最终末生怨王也没能得到那笔财产。”

一不能包含一切，如何能速获圆通？”

第二，声尘。虽然憍陈如尊者是依靠声尘而证悟的，但是声音极其复杂，语言的种类数不胜数。语言中包含不同的文字和词句，有着丰富的话语含蕴。一个字里包括许多音节，一句话中又有许多意味，单单一个声音无法涵盖一切，初学者如何依靠一个声音而开悟呢？

语言是很复杂的。同一句话说出来，不同的人会有不同的理解。我好心好意地说一句话，有些人认为“他又故意批评我了”，有些人认为“他又故意赞叹我了”。语言中有很多复杂的成分，尽管说者自认为表达清楚了，但听者却各有各的理解。

总之，依靠声音开悟并非易事。比如听到“啪_的”一声，善根深厚者能开悟，而有些人则会被吓到，因此生嗔恨心并堕落下道。听到雷声时，一些禅宗大德

马上就开悟了，而有些初学者不仅无法开悟，反而生起烦恼。文殊菩萨指出，通过声尘获得圆通的修法不一定适合初学者，这是对第二个法声尘的抉择。

**香以合中知，离则元无有，
不恒其所觉，云何获圆通？**

“香味只有在与鼻根相合时才能被感知，与鼻根分开后便不复存在，既然不能恒常作为对境被鼻根所知，那又如何依靠香尘速获圆通？”

只有在鼻根与外在的香尘二者因缘和合时，香味才能被感知。离开鼻根和香尘中的任何一者，感知就无法发生，比如鼻子堵塞或者没有香尘时，人就闻不到味道。“不恒其所觉”，而因缘的和合并非恒常具足，所以对香味的觉知也随之时有时无。

虽然香严童子是依靠观香得到证悟的，但对于我们这样的初学者而言，想要依靠鼻根觉知香尘而

修行却非易事。例如，在卫生间闻到臭味或在花店闻到香味，这样的因缘聚合并不稳定，很难成为修行的依处，所以文殊菩萨不建议初学者依靠香尘来获得圆通。

**味性非本然，要以味时有，
其觉不恒一，云何获圆通？**

“味尘的体性并非本然自有，只有在尝味的舌根具足时才能被感知，味觉不能恒常与所觉合而为一，如何能速获圆通？”

第四，味尘也是如此，不能成为稳定的观修对境。

味道是舌根的对境，它并非本来就有，“要以味时有”，需要舌根、食物等因缘具足时，味觉才能显现。这段时间因为遵医嘱，我的食物中不能放辣椒、不能放盐，所以吃得很清淡，但刚刚吃的面条却很

咸。在清淡的饮食中，如果一会太辣了，一会儿太咸了，就好像有点要开悟的感觉。（众笑）

舌根与食物等因缘必须全都具足，才能产生知觉，“其觉不恒一”，但这种知觉并非恒常存在，又怎能依靠味道而迅速获得圆通呢？

药王菩萨和药上菩萨依靠味尘而开悟，他们在采药时经常品尝药材，所以有很好的修行契机。如今有些人每天沉迷于吃火锅，星期天吃、开完法会吃、考试结束也吃。他们是火锅店的常客，甚至在火锅店都有了固定的座位。这样天天吃火锅的人，如果某一天不吃火锅而吃了清淡的食物，会不会就此开悟？

（众笑）

文殊菩萨不建议初学者依止味尘来修持圆通，如果吃吃喝喝就能开悟，那许多贪吃的人早就应该开悟了，但事实并非如此。

**触以所触明，无所不明触，
合离性非定，云何获圆通？**

“触尘依靠所触之物而显明；如果没有所触之物，就不会令触尘得以显现。所谓触，相合时才有，分离时则无，既然体性不确定，如何能依触尘速获圆通？”

第五是触尘。触尘依靠身根与外在的法接触后才能显现。如果没有身根或所触之法，就不会有对于触尘的感知。这种因缘是“合离”性的，时而和合，时而分离，所以触尘的性质并不稳定。既然不稳定，想要依靠触尘而证悟就比较困难。

虽然跋陀婆罗尊者是依靠接触水而开悟的，但如果我们效仿尊者，比如喝开水或喝冰水，在大雪天受寒或者在大夏天受热，想通过这些身体的触觉而开悟，显然不是容易的事。

法称为内尘，凭尘必有所，
能所非遍涉，云何获圆通？

“法尘被称为内尘，凭借五种外尘的落谢，必定有所落谢之影，能谢与所谢不能互遍互涉，如何能依法尘速获圆通？”¹¹³²

第六是法尘，又被称为内尘。五根的对境色、声、香、味、触等外在五尘隐没以后，在心中留下的影像成为意根的对境，称为法尘。法尘是内在之尘，需要依赖外尘而存在。内尘与外尘二者为能所的关系，如果没有外在的根尘，内在的法尘便难以安立。

“凭尘必有所”，如果有外尘，则必定有内尘。当外在的五尘灭尽时，心中仍会显现外五尘落谢的影子，内在法尘为所谢，外在五尘为能谢。如果这两者时时存在，行者或许很容易依此开悟；“能所非遍

1132 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“凭尘必有所者：凭外五尘落谢，必有所落谢之影，是则外尘为能谢，内尘为所谢。”

涉”，但能所二者不能普遍决定性地互相涉入¹¹³³，初学者如何能依靠法尘而迅速获得圆通？很难。

摩诃迦叶尊者依靠法尘而开悟，他通过观内法的生、住、灭，领悟到一切法的变坏性，进而通达变坏即是空性，由此修持灭尽定而开悟。然而，初学者并不了解外尘与内法尘之间的关系，即便知晓，想要当下开悟也非易事。

文殊菩萨指出，虽然对个别圣者来说，修持六尘是很殊胜的法门，但对于初学者和阿难来说，这未必是最好的选择。

1133 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“起意缘时，惟专一境，舍一缘一，能所非能互遍互涉；云何初心依此不遍之物，而速获圆通者哉？”

第 68 课

2023 年 11 月 6 日

在前文中，文殊菩萨逐一剖析了二十五法，指出对初学者而言，二十四种圆通法门不易修学，因此建议阿难以及南赡部洲的末法众生，应该主要修持耳根圆通法门。

「择定圆通根」

前面已经详细阐述了六尘不适合初学者的原因，今天我们将进一步抉择五根、六识以及七大。在这些内容中，有的很容易理解，有的则稍微有些难懂，观世音菩萨的耳根圆通法门放在最后宣说。

◎ 拣五根

首先是眼根。

见性虽洞然，明前不明后，
四维亏一半，云何获圆通？

“见性虽然清晰明了，但只能看清前方而看不到背后的事物。四方的景物有一半看不到，如何能依靠眼根速获圆通？”

眼根就是见根的本性¹¹³⁴。当我们见色法时，虽然眼根所见的对境是清晰明了的，但眼根的功能并不全面，只能看到前方，无法看到后面。

所谓“四维亏一半”，如果所见色法以四方来算¹¹³⁵，眼根的功能缺少了一半。一个人只能完整地

1134 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“阿那律眼根，因见性而悟入者。然见根之性即眼根，虽洞然明彻，若四方论，但明前一方，及左右两方，不明后一方，故曰明前不明后。”

1135 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“四维乃是四隅。”

看到自己的前方，左右两侧只能看到一半，而后方及左右两侧的后半部分就看不见。因此，在整体的视野中，眼根只能看到一半：前方加上左右两侧各一半，合计两方可见，而后方的一维及左右两侧的另一半则无法看见。

初学者依靠功能不完整的眼根，很难通达本性。“云何获圆通？”怎么能迅速得到圆通呢？显然难以实现。眼根圆通的代表是阿那律尊者，他原本双目失明，后来通过修行获得了天眼第一的成就。他不是依靠外在的色法，而是通过内观眼根的本性而证悟的，但对初学者而言，修眼根并非最适合获得圆通的法门。

去年讲课时我曾提到，藏译本中将“圆通”翻译为“菩提之因”。菩提有多种涵义，可以包括菩萨和佛陀的觉悟境界，这样来解释“圆通”也是可以的。

鼻息出入通，现前无交气，
支离匪涉入，云何获圆通？

“鼻中的气息呼出、吸入时分别与外、内相通，但在出入息稍停的时刻并无交接的气息。出入息各有所据，不能互相涉入。依靠这样不圆满的鼻根，怎么能速获圆通？”

接下来讲第二鼻根，它也不是究竟的圆通根，但周利槃陀（意为“小路”）尊者是依靠鼻根而获得证悟的。每一位圣者的开悟因缘在前文中都已宣说，此处就不再赘述。

鼻根取境时同样需要因缘具足：吸气与呼气都要经过鼻根，入息和出息虽然内外相通，但呼的时候气不会入，吸的时候气不会出。“现前无交气”，就像单行道一样，气息之间没有交集，所以“支离匪涉入”，出息与入息的支分各自相离，不能互相涉入。

鼻根取境需要依靠呼气和吸气，但在呼吸之间是有间隔的，并不连贯。有注释中说¹¹³⁶，鼻根的功用缺失了三分之一。既然如此，初学者依靠功能不完整的鼻根，如何能迅速获得圆通呢？显然很困难。

◎ 菩萨发愿无限量

对于以上的眼根和鼻根，主要是从功能不完整的角度进行宣说的，因此文殊菩萨不建议初学者修持。只有像周利槃陀这样与某法有特殊因缘的行者，才能通过这一法门而证悟，但一般人却未必能效仿他们的经验。

当然，如果凡夫像圣者们一样精进，也有可能通过修持而通达实相。我们并不排除有缘众生依靠耳根之外的法门证悟的可能性，但一般来说，就算有圣者

1136 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“现前无交气者：出息尽时，不能即入，入息尽时，不能即出，即此出入少停之时，名为现前，无有交接之气，则无功德，即前云，而缺中交是也。据此，则三分论功，而缺一分。”

能依靠这些因缘而成就，末法时代的众生却不一定能依之开悟。

有些人可能会想：“六祖大师是依靠这种方式开悟的，我是否也可以尝试一下？”在因缘具足时，你也许能这样成就，但对大多数人而言，恐怕难以如愿，因为作为浊世众生，我们的善根福报都很浅薄，并没有在各方面具足开悟的条件。

如果修持某些法门而未能开悟，大家也不必垂头丧气、感到失望：“为什么这个法门没有加持？周利槃陀尊者那么愚钝都能证悟，阿那律尊者双目失明也能成就，为什么到我就不行了？”不应该这样想。

诸佛菩萨与圣者们早就说过：“有些众生因为处于果法期或有特殊因缘，似乎轻易地获得了成就，但后世众生想要通过同样的方法来证悟，却非易事。”对于这一点，我们浊世众生应该不难理解。

有些道友误以为所有人都能像无垢光尊者或六祖大师那样轻易地开悟，但事实并非如此。如今虽然有一些现世的成就者，历史上也不乏先例，但从整体来看，开悟者仍是少数。就算今生无法开悟，大家也不必伤心，只要不断地努力，总有一天能得偿所愿。诸佛菩萨的发愿并没有局限于一生一世，不像如今快餐时代这样急功近利。真正的证悟，需要我们在多生累劫中积累资粮与净除罪障才能获得。

**舌非入无端，因味生觉了，
味亡了无有，云何获圆通？**

“舌根并非无缘无故地产生知觉。需要与味尘和合，才能产生味觉；如果味尘消失，觉知也就没有了，依靠这样无常的舌根，如何能速获圆通？”

接下来讲舌根。尽管憍梵钵提（牛呌）尊者是依靠观舌根而证悟的，但我们浊世众生想要通过同样的方

法来证悟却很困难，为什么呢？因为舌根上的觉知并非无缘无故地出现，需要依靠酸、甜、苦、辣等味道才能产生，而味道是时有时无的，即便有，凡夫也可能因过甜或过辣的味道而受到刺激，不一定能生起证悟；如果味道消失，所谓的觉知也随之消失，因为味觉看待味尘，看待的法就不是常有的。

对于舌根和下文中提到的身根，经中主要是从境尘不恒常存在的角度进行分析的。既然如此，依靠看待且无常的因缘，初学者如何能迅速获得圆通呢？我们虽然希望像前辈大德那样，在吃饭或灌顶时因品尝食物或享用会供品而开悟，但对大多数人而言，想要依靠舌根开悟，确实有点难度。

身与所触同，各非圆觉观，

涯量不冥会，云何获圆通？

“身根随同于所触的对境，二者皆非圆满的觉

观；各有边限量，无法冥然相会，如何能速获圆通？”

第四身根，前面讲过，毕陵伽婆蹉尊者依靠身根开悟。他在五百世中都是婆罗门，具有傲慢习气，甚至称恒河女神为“小婢”。河神向佛陀告状：“余习比丘（即毕陵伽婆蹉）特别傲慢，经常侮辱我。”佛陀批评了毕陵伽婆蹉，而他在道歉时还是习惯性地：“对不起，小婢”——可见其傲慢习气十分深重。

有些人可能因前世出身高贵，自然带有一种傲气，因此很容易冒犯到别人。这种傲慢未必源于今生的财富、相貌或权势，而是一种与生俱来的习气。有些人一旦拥有豪车、名表等少许的有漏功德，就喜欢炫耀；稍有地位、财富或者权力时便急于显露——这些行为都不可取。在日常生活中，工作和事务固然是要踏实地去做，但在做的过程中，我们应该尽量控制和减少傲慢心。

此处说，身根同样需要依赖外在的所触，轻重、冷热等触尘都需要与根接触后才能产生知觉。“各非圆觉观”，能触的根和所触的尘两者互相观待，既然是观待的法，就不是圆满的觉观。“涯量不冥会”，无论是根还是尘，二者都各有界限和分量，不能默默地会合。初学者依靠这种时间不定、因缘不定的观待法，如何能迅速获得圆通呢？很难。

过去或许有利根者因身体接触到外境而开悟的事例，但初学者不一定具足开悟的因缘，想依靠这些根而开悟是很困难的。毕陵伽婆蹉尊者曾因脚上扎了毒刺，观察身苦的本性而开悟，然而这样的事例寥寥无几，并不是所有人都能效仿，因此，文殊菩萨不建议初学者依靠修持身根来获得圆通。

**知根杂乱思，湛了终未见，
想念不可脱，云何获圆通？**

“意根夹杂着繁乱的意识，始终无法现见清湛明了的境界，无法摆脱妄想与念头，如何能速获圆通？”

第五是意根，以意根开悟的尊者是解空第一的须菩提。须菩提与空性法门有着深厚的因缘，在母胎中便明悟四大皆空的道理，然而，他依靠意根而开悟的独特经历，并非所有人都能照搬。

“知根”即意根，或许是为了避免重复，译者特意用了不同的词。“知根杂乱思”，意根杂有许多分别心，也就是意识层面的想法。“湛了终无见”，依靠意识，始终难以现见清净明澈的境界。“想念不可脱”，妄想、念头不断地生起时，众生难以从中解脱。

眼、耳、鼻、舌、身等前五根为有色根，而第六意根是无色根，后者较为深奥隐秘，且涉及许多甚

深的道理。一般来讲，缺乏智慧的人对意识的了解很少。如今也是这样，人们比较重视对外在物质世界的观察和研究，对内心的探索却很少，这种现象在科学领域乃至其他宗教中都比较明显；而佛法有一个不共的特点：在意识方面有深入的研究和体证，对心的剖析极为透彻。在这个层面上说，佛法是世间其他学问无可比拟的。

总之，意根中的妄想与念头有着错综复杂的关系，初学者难以依靠意根获得圆通。

◎ 拣六识

以上已经讲完五根，接下来我们开始宣说六识。

对于凡夫来说，依靠六识进行修习也是比较困难的。《正脉疏》提到¹¹³⁷，从眼到意等心识层面的法都

1137 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“六处识心。是为生死根本。不可依之错乱修习。而诸圣自陈。仍备此六门者。见圣性无不通也。文殊复拣去者。仍顺此经遮止误用也。若初心用此以求圆通。则不成无上菩提。乃

比较深奥，如果初学者依之修习，差一点可能会落入非非想天等外道中，好一点也只能证得声闻果位，无论如何，依之证得大乘果位者少之又少。

下面讲六识中的第一法——眼识：

**识见杂三和，诘本称非相，
自体先无定，云何获圆通？**

“眼识的产生依赖于三法和合，如果追问其根本，只能说是虚妄不实的‘非相’，眼识的自体尚且没有定准，如何能依靠它速获圆通？”

依靠眼识修行而成就的是舍利弗尊者，如前所述，他在佛前依靠“心见”而证悟。

眼识的产生非常复杂，需要依靠三种法：一是眼根，二是外在的色尘，三是二者的聚合¹¹³⁸。对此，因

至别成声闻魔外者极多。如六圣得正圆通者极少。所以须拣去也。”

1138 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“杂三和者。谓内依根及根性。外托色尘。

明中常说的是根、境、作意和合而产生识¹¹³⁹，本经虽然没有明确提到作意，但已指出三法具足才能产生眼识。

“诘本称非相”，如果追问什么是眼识的自体，其实是“非相”，即虚妄不实，无法得到眼识的真实自体。“自体先无定”，如此一来，眼识自己的自体无有定准，因为它要观待根、尘及二者的和合，而这些因缘并不是恒常具足的。初学者如果想依靠这种不定的因缘获得圆通，是很有难度的。

◎ 功到深处见真义

以上内容仅是从字面上略作解释，没有引用过多的教证与公案。希望大家能认真研读子璇、通理、圆瑛法师等各家的注疏。大德们的整体思路差别不大，

内外交杂。三缘和合而得生故。”

1139 《量理宝藏论》（萨迦班智达根嘎嘉村造，索达吉堪布译）：“由对境根及作意，所产生者乃为识。”

只是对具体词句的解释有所同，这或许是由于朝代更迭或生活习俗的差异所导致的。总之，大德们在对文字的解读方面有一些差异，但其核心内容是基本一致的。

我们在学习《楞严经》的过程中，仅靠听一节课是远远不够的。我们应该像学习《前行》一样，反复、仔细地研讨、复述每一品、每一章、每一句。这样学习几遍以后，才能逐步加深对法义的理解。我们闻思任何佛法都应如此，仅听一两次很难真正掌握，就算当时好像懂了，但说到完全通达，还是有一定的距离。

《楞严经》思辨性比较强，涉及缘起性空、逻辑推理以及明心见性等诸多深奥的法义。将来如果各方面因缘具足，我建议大家以专修的方式学通本经，或者至少有一部分人先做到这一点。就像前几年，学院专科班的一些法师专门学习中观论典那样，很多人通

过不懈的努力，将中观的法义学得十分深入。

我们佛学院开设了喇嘛和觉姆的“七宝藏班”，入班的道友要用七年的时间专修无垢光尊者的《七宝藏》。这样精益求精地修学并顺利结业以后，大部分人对《七宝藏》算得上比较精通。

除了修学达标以外，培养僧才还应该重视人品。从做人做事方面考量人才十分重要，否则有的人只懂得学习知识，却不懂为人处世，这样的人将来很难弘法利生。如果因明班的法师除了讲因明，其他什么都不懂，很难与人沟通，若再加上人品不合格，那他就算是法师，将来也难有出路。作为弘法利生的人才，大家首先要学会做人做事；在此基础上，我们可以开设《楞严经》专科班，培养个别专才，这样有利于深入研修佛陀的甚深法义。

心闻洞十方，生于大因力，

初心不能入，云何获圆通？

“耳识能洞彻十方世界，此成就源于因地时的广大愿行力，初发心者难以契入，如何能速获圆通？”

下面讲第二耳识：通过修炼耳识而达到圆通的圣者是普贤菩萨，他依靠普贤大愿，能听闻十方众生的知见。

“心闻”就是指耳识。普贤菩萨可以依靠耳识洞彻十方世界，但这其实是“生于大因力”，源于普贤大愿力¹¹⁴⁰——菩萨是以生生世世发下的大愿之力而获得开悟的。许多注释指出¹¹⁴¹，中下根基者很难做到这一点，因此“初心不能入”，初学者很难依耳识开悟。

1140 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此皆生于修法界行，大因威力之所成就，非耳识自能有如是功能，须是深位菩萨方可。”

1141 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“太高收机不尽。既法界为体。心闻为用。故洞十方。此由普贤因修大行之所感。故中下之机於斯绝分。故云不能入。”

**鼻想本权机，祇令摄心住，
住成心所住，云何获圆通？**

“鼻端的观想原本是权宜之机，仅为摄心，令心安住一境，但此安住的对境已然成为心之所住，如何能速获圆通？”

下面讲第三鼻识：依靠鼻识开悟的是难陀尊者。佛陀让他观鼻尖白相，以此收摄散乱之心，他通过这样的修法而开悟。

观修鼻端白相，是佛陀引导难陀的一种善巧方便。这是一种“权机”，即随顺特定根基的权宜之法，是针对部分众生所说的不了义法门。难陀的心特别散乱，尤其贪执他的妻子，所以佛陀让他观修鼻识，摄心一处。他依照佛陀的教言精进修持，最终得以开悟。

对于大多数人而言，如果心一直专注于鼻端，如

同修有相寂止那样，就会“住成心所住”，心住在一个所缘境上。这样很难开悟，如《金刚经》云：“若心有住，即为非住。”¹¹⁴² 如果心有住，便不是真正的安住。只要有所缘，就不是究竟的法。初学者想依靠有所缘的修法，通过专注一法来获得开悟，是极为困难的，如何能迅速获得圆通呢？

**说法弄音文，开悟先成者，
名句非无漏，云何获圆通？**

“舌识说法只是拨弄音声与文字。依此而开悟的富楼那尊者，在很久之前先已成就了辩才无碍。名言、词句并非无漏法，依舌识如何能速获圆通？”

第四舌识：依靠舌识成就的是被誉为“说法第一”的富楼那尊者，即“满慈子”，藏文名为“刚波”。虽然富楼那尊者如此成就，但初学者想依靠舌

1142 《金刚般若波罗蜜经》（后秦·鸠摩罗什译）：“不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。”

根说法而开悟，却是很困难的。

“说法弄音文”，说法不过是拨弄音声与文字而已。“开悟先成者”，富楼那尊者虽然依此开悟，实则源于他此前多生累劫的福报因缘，并非人人皆可如此。“名句非无漏”，在说法过程中涉及的文字、名称、词句、音声，均不是无漏法。既然所有的语言文字都是有漏法，初学者怎么能依靠舌识迅速获得圆通呢？很难。想依靠舌识运用有漏的文字音声说法而获得开悟，不是那么简单的事。

如果一辈子讲法，但法师自己却没有开悟，实在是很遗憾的事。像我这样的人，虽然二三十年来不断地为人们讲法，装模作样地表现出有所了悟的样子，但是否真正认识自己心的本性，也很难说。其实，有人提起“书生”时是略带贬义的，就像如今所说的“书呆子”，虽然书读得很多，给别人讲起道理来头头是道，但是自己的表现却不尽如人意。我们修行人

最好不要修成这样的“书呆子”。

总之，语言文字只是形象和表示法，相对于所诠释来说不是最重要的。真正的开悟者是通过内观自心而成就的，如果一个人没有观照自心，即便舌识再伶俐，也很难依之开悟。

◎ 人格贤善是说法的基础

像富楼那尊者那样依靠讲经说法而开悟，虽然非常罕见，但我们也不要因此放弃弘扬佛法。只要自己心中不存名闻利养之想，末法浊世的众生还是很需要有人为他们讲经说法、开示引导的。学院每年都有法师毕业，我希望大家能以菩提心入世弘法，只要有一点点因缘，都应该尽力地去利益众生。

在大城市中讲法不一定非得知识渊博，最重要的还是人品端正、心怀慈悲。法王如意宝在世时曾多次

强调：“人格是修行的基础。”如今我对这一点的体会越来越深。我们在修学之初，以《二规教言论》奠定人格的基础非常有必要。如果一个人人格贤善，即使不算特别精通显密教法，也能对自他有所饶益；反之，就算这个人再怎么厉害，如果人品低劣，就没办法利益他人。

除了智商之外，情商、人品等素质在弘法利生的过程中也十分重要。藏地有句俗话：“说一句话，要看整个场合。”意思是，说话时要观察周围的环境与因缘。我们在弘法时，了解当地的风俗和弘法的因缘非常重要。有些讲法者完全不观察听者的根基，这是不可取的。在学院里，法师讲中观应成派、自续派或者唯识宗之间的辩论，听众们就算不感兴趣，也会在表面上不动声色，而一旦到了山下，情况就完全不同了。法师必须懂得观察受众、场合与因缘——不是要你去打卦、算命，而是要观察听者的根器，适合修学

什么法，然后对他们因材施教。除了说法之外，大家最好不要去做其他奇奇怪怪的事。有些人一下山就开始为人打卦算命、乱说神通，结果自己很快就失去了弘法的因缘。

如果一个人连最基本的为人处事的道理都不懂，还想为别人宣说甚深的佛法道理，是无从谈起的。一个人是否有弘法的因缘，最关键的是看他能否与他人和睦相处。有的人既可以与很多人共住，也可以安然独处，既随顺他人，又能安住自心，这样的人来弘法利生就比较容易成功。法王在《胜利道歌》中说¹¹⁴³，随顺他人极为重要。有些人喜欢把自己关在屋子里谁都不见——我建议道友们的不要这样，否则一旦进入社会，就可能像温室里的花朵暴露在阳光下一样，很快就枯萎了。有些山中的修行人最大的弊病就是不善与人相处，难以随顺他人，乃至一起出门购物，也会跟

1143 《胜利道歌》（法王如意宝晋美彭措著，索达吉堪布译）：“言行恒时随顺友，秉性正直心善良，若欲长久利己者，暂时利他乃窍诀。”

人产生矛盾。如果你连人都做不好，更遑论为别人说解脱法。

作为修行人，我非常重视人际关系。如果你的人际关系处理得当，与上、中、下位者都能和睦相处，说明修得还不错。这些说起来很简单的要求，对于修行人而言是不可或缺的。如果我们能够做到与人和睦相处，在此基础上再去修学、为人说法、利益众生，这才算是一个合格的大乘行者。

法师讲法之后，未必能让听者立刻获得圆通，甚至已经讲了无数堂课的法师，自己也未必能真正开悟。我从到学院的第一年就开始讲法，至今已将近四十年了，以前在学校里也讲过一点，但那时还没有出家。现在好像越老越糊涂，对此大家也都看在眼里。有时觉得自己讲得太多，也许会令别人心生厌烦，经常想着少开口为妙。老年人说话常常啰里啰嗦，惹人讨厌而不自知，这不是很好。同样，到了一

定的时候，法师也要学会观察因缘。

即使讲者没有开悟，但能令不懂佛法的人对法义有所了解，也能因此给对方带来极大的利益，这一点是不可否认的。一个人哪怕只修学了一点点佛法，也一定能获得无量的利益。佛法不仅能令众生避免来世的痛苦，还能减轻今生的痛苦，比如修行人在面对亲人离世、生活变故或身体病痛时，由于了知轮回的本质，所以不至于像世间人那样难以面对。总之，只要能让众生获得哪怕一瞬间的快乐，我们也应当为之努力。

**持犯但束身，非身无所束，
元非遍一切，云何获圆通？**

“持戒或犯戒只看是否对身识有所约束，若无身识则无所约束，而身识本非周遍一切，如何能速获圆通？”

下面讲第五身识：依靠身识修行成就的是优波离尊者，他持戒极为清净，被誉为持戒第一，因持戒而获得开悟。

持戒依赖于对身识的约束，如果没有身识，便无法控制和约束自身¹¹⁴⁴，乃至妄语、离间语等语恶业，也要依靠身识的对境口唇才能产生，可见身识对持戒非常重要，离开了身识，持戒也就无从谈起。“元非遍一切”，然而如前所述，身识的范围有限，并非遍于一切，所以作为初学者，想依靠身识开悟也非常困难。

**神通本宿因，何关法分别，
念缘非离物，云何获圆通？**

“目犍连尊者的神通原本来自于宿世久修，与分别法尘的意识了不相干。意念攀缘，不能离开所缘的

1144 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“持犯细行唯检于身。身若不生。将何检束。故于法法不能圆遍。”

法尘，如何能依此速获圆通？”

第六意识：依靠意识修行成就的是目犍连尊者。想依靠意识而获得开悟极为困难，需要行者具备宿世的因缘。目犍连出家时就有须发自落、袈裟自然在身的瑞相，这些都是源于尊者前世的深厚善根。作为凡夫，我们无法做到一闻法就开悟、一穿上袈裟便能立刻成就。“何关法分别”，尊者的成就与分别法尘的意识有什么关系呢？开悟没有那么简单。“念缘非离物”，意识的攀缘不能离开外物的影像，只有在不离所缘的情况下，法尘才得以显现。所谓的意识也是依赖法尘的因缘才能产生的，又怎么能让初学者迅速获得圆通呢？非常困难。

◎ 拣七大

五根和六识都已经讲完了，接下来我们分析七大。首先讲地大：

**若以地性观，坚碍非通达，
有为非圣性，云何获圆通？**

“如果以地性来观修，地大的本性坚硬、有质碍、不通达，属于有为法而非为圣性，如何能依靠它速获圆通？”

通过地大开悟的是持地菩萨，他曾在许多如来的教法下修桥、铺路，后来毗舍浮佛教导他“当平心地，则世界地，一切皆平”，菩萨依教奉行，最终得以开悟。

四大中的地大是坚凝有碍的无情法，不具透彻无碍之性；此外它不具圣者之性，因为诸佛菩萨的本性是觉悟，而地大不具觉悟性，只是外在的有为法，属于四大之一。初学者依靠这样的有为法，怎么能迅速获得圆通？

若以水性观，想念非真实，

如如非觉观，云何获圆通？

“如果以水性作为观修之境，水大是由想念而成，非为真实。真如自性如如不动，不是分别寻伺的对境¹¹⁴⁵，如何能依靠水大速获圆通？”

第二是水大：依靠水大开悟的是月光童子，他的禅定功夫很深。月光童子在坐禅时，通过水观让整间屋里的东西全部显现为清水，这时一个调皮的弟子朝着清水扔了一块石头。尊者出定后就感到心痛，了解实情之后，月光童子让弟子下次看到清水时，去把石头取出来。徒弟照做后，他就恢复如初了——可能月光童子只会观水，如果会观石头，那让那石头融化就好了，不必这么复杂。（众笑）

如果观一切水的本性无别，这也是一种分别妄想而非真实性。“如如非觉观”，如如不动的真性并

1145 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“此观不离寻伺想念。岂是真实如如之性。觉观即寻伺也。”

不是觉观的寻伺分别心，既然如此，初学者怎么能依靠水观这样一个非自然、非真实的因缘而迅速获得圆通呢？

**若以火性观，厌有非真离，
非初心方便，云何获圆通？**

“如果以火性作为观修之境，虽厌恶三有的欲染，但不是真正的离欲境界，也不是适合初学者的方便法门，如何能依此速获圆通？”

第三火大：虽然贪心极强的火头金刚（即乌刍瑟摩）能依靠观修火大的本性而开悟，令贪心自灭，但我们凡夫想通过这样的修法而开悟却很困难。

乌刍瑟摩当时极其厌恶欲火，但这种厌恶心并不是究竟的出离心。有些人悲观厌世，讨厌他人，渴望出家并独自去寂静地禅修，但这样的动机也不是出离心，真正的出离心需要希求解脱。

如果出于一种厌恶有为法、厌恶三有的心来观火性，那就不是究竟的出离。有所厌恶和取舍的心，也无法契入真正脱离欲念的实相境界。“非初心方便”，虽然淫欲较重的人适合修持此法，但并非所有初学者都有这一类习气。“云何获圆通？”初学者依靠火观，怎么能迅速开悟呢？

**若以风性观，动寂非无对，
对非无上觉，云何获圆通？**

“如果以风性作为观修之境，风大的动与静都是观待的，有观待则不是无上真觉的本性，如何能依靠风大速获圆通？”

第四风大：琉璃光法王子依靠风大而成就，但初学者若依风性作观，难度也很大。

风有动摇和寂静两种状态，动和静“非无对”，意为二者互相观待，而不是无所观待的。风大需要观

待因缘才能产生，比如寒热气流交汇时风就出现了。现代气象学虽然能预测天气，但往往不太准确，因为这其中牵涉的因缘太多了。

“对非无上觉”，风大的动与静是看待法，既然是看待法，就不是无上正觉的自体，因为真正的实相境界无需看待，是恒常的自性。初学者依靠风大怎能迅速获得圆通？也是很难的。

**若以空性观，昏钝先非觉，
无觉异菩提，云何获圆通？**

“如果以空大之性作为观修之境，但虚空以昏昧、冥顽为相，其自体本就不是灵明觉知，无觉知就不是菩提，如何能依靠空大速获圆通？”

第五空大：虚空藏菩萨依靠空大而开悟。虚空虽然是无为法，但是它的本性昏昧、顽钝，本来就不是灵明的觉知性。如果风大不具觉知性，就与菩提是异

体法。

尽管密法与显宗中都有观虚空的修法，如我们之前介绍过的虚空藏菩萨修法，但是对初学者而言，修持这个法并非易事。不是人人都能通过观虚空而立刻开悟的，甚至还有的人因为天天观虚空而不得其法，导致烦恼反而加重了。

虚空是无情法，是另一种形式的无为法，与真正的觉性菩提是异体，初学者依靠它怎么能迅速获得圆通？

**若以识性观，观识非常住，
存心乃虚妄，云何获圆通？**

“如果以识性作为观修之境，但心识的体性生灭不停，并非常住不变。以造作的分别心观修识性已属虚妄，如何能以识大速获圆通？”

第六识大：弥勒菩萨以谛观十方唯识而开悟，但如果是我们凡夫来观修“万法唯心造”，思维一切法都是心识的本性，也很难获得成就，因为识性生生灭灭，时有时无，非为常住之法。“存心乃虚妄”，观识的分别心既然是虚妄无常的，又怎能迅速获得圆通呢？很难。

**诸行是无常，念性元生灭，
因果今殊感，云何获圆通？**

“一切行蕴都是无常变迁的，念性本身就是生灭法，因和果完全不同，如何能依靠根大速获圆通？”

第七根大：大势至菩萨依靠修持根大而开悟。“诸行是无常”，一切诸行无固定、不恒常，是无常的本性。“念性元生灭，因果今殊感”，念性本是生灭法，以无常法作为因，其果却是恒常的，这样就会有因与果不同的矛盾。既然因果不同，怎么能迅速获

得圆通？¹¹⁴⁶

以上针对二十四种圆通法门，文殊菩萨一一阐明了它们并不是初学者修证圆通的最佳选择。当然，从法的角度来讲，每一法门都非常殊胜，利根具缘者可以通过修持这些法门而迅速证悟¹¹⁴⁷。这些开悟者并不局限于过去的大德，当今时代也有很多依此而修行开悟的。

◎ 独选耳根

下面，文殊菩萨说道：

**我今白世尊，佛出娑婆界，
此方真教体，清净在音闻，**

1146 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“以此念佛为因，往生净土为果，因果相孚，则万修万人去。若以此生灭之因，而求现证不生灭之圆通，则因果相背，感应咸殊，故曰因果今殊感。云何初心依此生灭之心，而速获圆通者哉？”

1147 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“通论二十四圣。约其所证。必等观音。而原其入门。不从本根。略有四缘。所以当拣。一者不对方便。二者不便初心。三者别有资籍。四者非常修学。反显耳根对方宜便。初心不劳资籍。通常可修也。”

欲取三摩提，实以闻中入。

“我现在向世尊陈白：佛陀您出现于娑婆世界，此方真实教体中清净圆满、周遍法界者，只在于听音之闻性。初学者若要取证三摩提，实在要以耳根闻性得入。”

文殊菩萨说，我如今向释迦牟尼佛您陈白：“佛陀您出世于此娑婆世界，这里自此有了真正的佛法教体。此界教法中的真实本体，清净、普适的法门就在于‘音闻’，即听声音的闻性。”

传承上师们都非常强调闻思的重要性。欲修持上述二十四种法门而证得圆通，对于后学者来说并非易事。佛陀出世以后，这个世界的教法之中，最适合初学者的就是依靠耳根听闻来修持。虽然此处说的是闻性，但从广义上说，听闻佛法和收集整理音频资料也非常重要。

我特别感谢为僧众发心的道友们。有些道友在这里的时间比较长，有人说：“别处的发心条件优越，工作时间短，待遇好，还能经常亲近上师；而在我们这里发心时间也很长，想见的人又见不到，我想要走了。”离开也无妨，不论走也好、留也好，你们有功劳也有苦劳。包括做音频、视频、文字资料等发心的道友，每个人都特别不容易。你们辛辛苦苦，我也尽心尽力。这些工作或许会对后人有一点点利益，当然也有可能没有利益，但至少不会造成损害。总之，我特别感谢发心的道友们。

真实的教体存在于音闻中，如果想获得三摩地，我们就应当从听闻入手。

「赞叹观音及其法门」

◎ 叹人殊胜

离苦得解脱，良哉观世音，
于恒沙劫中，入微尘佛国，
得大自在力，无畏施众生。

“善哉！慈悲的观世音菩萨，您令自他无量众生离苦得乐，于恒河沙劫漫长的时日中，入于微尘数佛国，获得大自在力，将十四种无畏布施给众生。”

“良哉”意为“特别好啊”“奇哉”，因为大慈大悲的观世音菩萨令自他无量众生远离痛苦、获得解脱，所以经中赞叹菩萨。观世音菩萨在恒河沙劫中入于微尘数国土，获得大自在力，并将十四种无畏布施给众生。这是菩萨的伟大之处。

文殊菩萨也常常对他的法友观世音菩萨赞叹不已。有些人喜欢说金刚道友这个不对、那样有错——不应如此。金刚道友之间应如金刚般坚固，而不应今天亲密无间，明天心生嫌隙，彼此的关系像水泡一样

脆弱。娑婆世界的众生常常把简单的事情看得过于重要，由此产生痛苦。我常想，如果心胸宽广，事事都小；如果心胸狭隘，事事皆大。面对一些鸡毛蒜皮的小事时，我们尽量少谈、少做、少争论；而对待与上师道友的关系以及弘法利生等大事时，我们应该格外重视、多加关注。这是修行人最应该做的事。

第 69 课

2023 年 11 月 7 日

《楞严经》与其他经论有所不同，词句比较深奥，思辨方式也很独特，所以有些人可能会因为听不懂而放弃学习。无论怎样，既然已经开始闻思，希望大家都能坚持学完。这部经典非常有加持力，许多文句特别打动人心，当下就能令我们产生深深的触动。可能是因为年龄的原因，有一些内容我是边讲边忘，你们也可能是边听边忘，所以大家要在听闻之后反复辅导、研讨，这样才能深入理解经义。

讲考班的道友们在智慧等各方面都非常优秀，我希望在这次学习的过程中，法师们要为大家辅导当天的课程。如果实在没有人听你的辅导，你可以观想为

非人或他众生说法，也可以为自己念一遍，同样有很大的功德。

以前我们讲考班的辅导从未中断过，但今年出于一些特殊的原因，我没办法参与大家的讲考。本来计划通过视频进行讲考，但担心出现违缘，只能作罢。大家每天听课时要好好做笔记，以前讲考班的道友们都会拿着笔在法本上密密麻麻地写很多，不知现在是否依然如此？如果没有，说明有的道友不像以前那么有殷重心了。无论如何，大家一定要重视闻法。

「赞叹观音及其法门」

此前文殊菩萨指出，二十四种圆通法门对有缘利根者非常有效，但对大多数初学者而言，未必是最佳选择，因此逐一拣去——这也是对后学的提醒：证悟需要因缘，并不是任何一个人随便修持一个法门就能即刻通达实相的。

随后，文殊菩萨赞叹观世音菩萨，并宣说耳根圆通相较于前二十四种法门的不共功德。上一节课讲到，观世音菩萨于微尘数国土施与众生无畏，现在继续宣讲菩萨的功德。

◎ 叹人殊胜

**妙音观世音，梵音海潮音，
救世悉安宁，出世获常住。**

“观世音菩萨具有妙音、观世音、梵音、海潮音的功德，救护世间众生使其普获安宁，并证得出世间的常住涅槃果位。”

观世音菩萨一直在不同所化众生面前讲经说法，从不停歇，故称“妙音”。之所以被称为“观世音”，是因为菩萨在世间寻声救苦。只要众生有求，观世音菩萨从未置之不理，而会立刻对苦难众生予以救拔。“梵音”指菩萨说法的音声清净无垢，毫无杂

染。“海潮音”则表示菩萨不会错过度化众生的时机，永不愆时。

此处讲到四种音：妙音、观音、梵音与海潮音。

《妙法莲华经·普门品》中说：“妙音观世音，梵音海潮音，胜彼世间音，是故须常念。”前两句与此处相同，后两句“胜彼世间音，是故须常念”，在有些注释中被解释为观世音菩萨具足的第五种音，此外还有大德解释为：前面四种音超胜于世间的一切音，故我们应常常念诵观世音菩萨的名号。

观世音菩萨与佛陀的利生事业从不延误时机，这一点至关重要。《根本说一切有部毘奈耶》云：“假使大海潮，或失于期限；佛于所化者，济度不过时。”假使大海离开了海浪，设若潮汐失常，即便这两种根本不可能出现的情况出现，佛陀度化众生也永远不会错过时机。又云：“如母有一儿，常护其身命；佛于所化者，愍念过于彼。”就像母亲慈护其独子，

佛陀对众生的悲悯之心远超于此；同样，观世音菩萨对众生的悲悯，也远远超过世间母亲对子女的呵护。

总之，观世音菩萨具足四种音，能救护世间众生，使他们获得各自希求的暂时或究竟的安宁果位。

“出世获常住”，这种果位并非仅是人天快乐，而是真正超越世间的常住涅槃。

以上是文殊菩萨对观世音菩萨的赞叹。

◎ 显法功德

接下来，经中宣说耳根具足“三真实”，即圆真实、通真实与常真实，这些功德远远超胜前面所说的诸根、六识及七大的功德。

我今启如来，如观音所说，
譬如人静居，十方俱击鼓，
十处一时闻，此则圆真实。

“今日我启禀如来，正如观世音菩萨所说，譬如一个人居住在寂静处，当十方同时击鼓时，便能同时听到十处的声音，这便是圆真实。”

耳根具有不共于他法的三种真实功德，第一种是圆真实。

文殊菩萨说，如今我启禀释迦牟尼佛，正如观世音菩萨所说：譬如一个人住在寂静的地方，如果四方、四隅及上下等十方同时击鼓，这个人能同时听到十处的声音——这就是圆真实，耳根圆满具足这种真实。

所谓圆真实，是指无论十方中哪一个方向发出声音，耳根都能同时听到。相较而言，其他根不具这种功德，如眼根只能看到所对的方向，舌根、鼻根和身根需要接触对境才能起作用，而且即使十方同时出现对境，诸根也无法同时感知，可见它们是有局限

性的。

耳根被称为圆通根的原因之一，就是因为它具有圆真实。

**目非观障外，口鼻亦复然，
身以合方知，心念纷无绪。**

“眼根无法看见遮障之外的事物，舌根、鼻根也是同样，身根需要接触才能觉知，意根则纷乱无绪。”

对于五根，如果直接说“眼耳鼻舌身”，或许更容易理解一些¹¹⁴⁸，但经中以“目”表示眼根，以“口”表示舌根，这样做可能是为了避免词句重复。

“非观障外”，对于没有障碍的对境，眼根可

1148 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“目指眼根。非观障外者。如隔窗纸。不见外之物色。隔皮肤。不见内之脏腑。是局而非通也。口鼻亦然者。但例其局而非通。非例其不见障外。……又口字应是舌字。以舌在口中。用口代称故。心指意根。恒审思量。略同意识。故名念。”

以看到，但障碍之后的境，如墙壁或山的另一面，就不能成为眼根的对境。一旦被障碍，隔在眼前的即使只是薄薄的一块布，眼睛也无法看到障碍物后面的东西。

以前在显密经堂和国际学经堂上课时，男众和女众之间有一片红黄色的布作间隔。当时我们还专门过研究布的高低、颜色，确保两边的人互相看不到。现在因为人太多了，连坐的地方都没有，所以只在男女众中间拉一条线以作表示。这里说，有了布的障碍，眼睛便无法看到布后面的情形。

“口鼻亦复然”，舌根与鼻根一样，如果根境间有障碍，舌根就无法尝味，鼻根也不可能嗅香。此外，身根也需要与对境和合才能产生触觉。

有大德认为“身以合方知”应该调整到“口鼻亦

复然”之前，顺序应为身、口、鼻¹¹⁴⁹，但不调整也无妨。意思是，舌根与鼻根同样，如果有障碍物，就无法感知对境；身根也是如此，如果被障碍物遮挡就不会有觉知，并且身根需要与衣服等外境和合，根境接触后才能产生知觉。

“心念纷无绪”，意根充满各种分别念，没有头绪、变化无端。意识中显现的法繁杂混乱，难以控制，而且在同一时间内只能想一件事，因为一个心相续中不能同时存在两个念头。虽然耳根可以同时听闻十方之声，但意识无法同时思维十方之法。

以上讲了五根的局限性，下面我们讲耳根的通真实：

**隔垣听音响，遐迩俱可闻，
五根所不齐，是则通真实。**

1149 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“孤山曰口鼻身俱合中知。若将‘身以合方知’句居口鼻上其义方顺。盖语倒耳。”

“耳根能隔着墙听到声响，不论远近都可以听到，其余五根无法与之相比，这便是通真实。”

“隔垣”就是隔着墙，耳根能听到墙外的声音。当然，如果房间的隔音效果特别好，耳根也不一定听得到外面的声音，此处要排除这种情况。比如我现在的住处，即便关上门窗、拉上窗帘，仍能听到外面的声音。这就是耳根的功能，如果换作是眼根，隔一块布就无法看见。话说回来，虽然墙壁不隔音，但这些声音对我来说并不是困扰。我们修行人内心的境界，不应受到外境的影响。

“遐迩俱可闻”，对于远近的声音，耳根都可以听到，比如距离较远的声音，我能听得到；旁边屋里孩子们游戏的声音，我也能听到——这就是耳根的圆通功德。

“五根所不齐”，其他五根不能像耳根这样透彻

无碍地感受对境。与其他根不同，耳根取受对境是通达无碍的，这就称作“通真实”。有人认为耳根和眼根很相似，实际上二者并不相同。通过文殊菩萨的分析，我们才知道，原来耳根这么殊胜。

如果一个人的耳根聪利，是一件很幸福的事。当我们的耳根衰退时，连听法都会变得越来越困难。法王在世时，一位老喇嘛经常说：“唉呦！只要能从收音机里听到法王讲课的声音，我就没有遗憾了。我宁可没有眼睛、没有脚，也不愿听不到上师的金刚语。”我们应当对自己拥有耳根而生起欢喜和感恩之心，就算身体不好得了心脏病，只要还能听法，对修行人而言就算是最幸运的事了。

像我这样到了一定年纪的人，耳根的功能会随着时间的流逝而越来越衰退。许多跟我同龄的人都很难听清旁人说话的声音，需要别人很大声地说才能听见。请大家算一算，自己还能听闻佛法多少年？到了

六七十岁的时候，我们的耳根会越来越不管用，所以应当珍惜如今的闻法机会。

前面讲了“圆真实”，此处宣说“通真实”，合起来即是“圆通”，也就是耳根与其他五根功德的差别所在。

接下来讲耳根的第三个功德——常真实：

**音声性动静，闻中为有无，
无声号无闻，非实闻无性。**

“音声的本性有动静两种，通过听闻才能感知其有无。无声时虽被称作无闻，但并非没有闻性。闻性始终存在。”

音声的本性有动与静两种，动摇时发出声音，安静时没有声音。声音通过听闻才能被感知，动时听得到声音，静时则听不到。

“无声号无闻”，许多人认为没有声音就没有听闻，实际上并非如此。“非实闻无性”，没有听到声音并不意味着闻性不存在，闻性是始终存在、从未远离的。下面进一步解释这一点：

**声无既无灭，声有亦非生，
生灭二圆离，是则常真实。**

“没有声音时闻性并非灭尽，有声时闻性也并非生起。彻底远离生灭二相，这便是常真实。”

有些人认为：“没有声音时闻性就消失了，听到声音时闻性才产生。”实际上并非如此。没有声音时闻性没有灭，有声音时闻性也没有产生。无论是否听到声音，闻性都始终存在。

“生灭二圆离”，闻性已经远离了生灭，本来是无生无灭的。听不到声音不是闻性已灭，听到声音时也并非闻性产生，远离生灭便是耳根的“常真实”。

以前上师如意宝在大经堂讲课的时候，喇叭偶尔会失灵，这时维修设备的喇嘛们就会又是着急又是担心。法王有时问：“怎么了？好了没有？”又问：“听得到吗？”当设备恢复正常时，僧众就答：“听得到。”但是有些调皮的小喇嘛说：“听不到，听不到！”法王说：“如果听不到，你怎么会回答呢？”（众笑）昨天我们的音响也出了一点问题，我也问：“下面的人听不听得得到？”当时发心人员也有一点着急。其实，发心人员的心要宽一些，不要因为小小的事情就一会高兴、一会痛苦。

声音虽然有生有灭，但闻性不会改变，这是一种“常真实”。圆真实、通真实和常真实就是耳根特有的、不同于其他五根的三大真实特征。

**纵令在梦想，不为不思无，
觉观出思惟，身心不能及。**

“即使正在做梦时，闻性也并非不存在，不因无思而灭尽；觉观超越思惟，身心无法企及。”

耳根与其他五根还有什么不同呢？纵然你正在做梦，梦中有各种各样的显现，但“不为不思无”，并不会因为没有分别念便没有了闻性¹¹⁵⁰。一般来说，在做梦时其他五根内摄，清醒时的意识隐没了，是否意味着闻性也随之消失？并非如此，闻性是始终存在的。如何存在的呢？“觉观出思惟”，“觉观”即明觉的闻性，它超出了思维分别念的状态。“身心不能及”，眼根、鼻根、舌根、身根以及意根，都无法与耳根相比。

前文提到过，一个人在做梦时，正好旁边有人在舂米，他梦中误以为有人在击鼓。这说明即使在梦

1150 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“就梦显常。（此取引梦验常中义）言世人不知闻性常住。将谓梦想之境。唯是独头意识所现。于彼外境全无所思。自应全无所闻。闻性应灭。殊不知纵令在于梦想。于外境全无所思。而此闻性。亦不为彼无思。即便灭无。如前梦人闻舂捣声。惑为钟鼓。自怪其钟为木石向。据此则梦想之时。依然因闻有思。所谓无思者。但是无境可闻。岂是闻有灭耶。”

中，闻性依然存在。此外，正在睡觉或做梦时，如果旁边有声音，这个人多半会立刻醒过来。如果闻性不存在，那么无论别人怎么呼喊，熟睡的人也醒不过来。通过做梦的例子可以显示出耳根的独特性，在睡梦中看似没有分别念，但超越思维与分别的闻性一直存在。在这一点上，其他有色根（眼、舌、鼻、身）与无色根（意根）都无法与耳根相比。

虽然眼等五根也有与耳根的相似之处，但此处强调的是其不同点：如果有障碍物，其余五根就无法缘取对境，相比之下，耳根更为圆通，能无碍地取受自己的对境声音。

◎ 示其契机

**今此娑婆国，声论得宣明，
众生迷本闻，循声故流转。**

“在此娑婆世界，所有道理和事情都依赖声音和

言论方能得以彰显，然而众生却迷失了本有的闻性，随逐于外境的声音，故在三界轮回中流转不息。”

在这个娑婆世界中，众生的耳根最通利、最敏锐，能无碍听闻各种声音。“声论得宣明”，佛陀的教言、大德的开示以及世间的种种道理，都通过音声得以宣扬，使众生明理晓事；“众生迷本闻”，但凡夫对自己本有的闻性却未能原原本本地认识，反而被外境的音声所迷惑，将声音当作外在的实有之法，产生各种取舍和执著，流转于三界轮回之中不得解脱，实在是可怜可悲。

在娑婆世界中，众生本来就有闻声悟道的殊胜机缘。不仅观世音菩萨是如此证悟的，从历史上看，在二十五个法门当中，大多数修行者也是依靠耳根闻声而开悟的。在大圆满的传承史中，虽然也有人的成就是因为阅读法本或忆念传承上师，但多数人都是在听闻上师传法的当下而开悟的——这种开悟与耳根密

切相关。类似的事迹，在《藏密佛教史》中的还有许多。

**阿难纵强记，不免落邪思，
岂非随所沦，旋流获无妄。**

“阿难纵然博闻强记，却不免落入邪思，岂不是随声沦溺？如果反闻闻自性，就能获得真实无妄的境界。”

前偈是文殊菩萨向佛陀陈白，从此处开始是菩萨对阿难的教诲。

文殊菩萨说：阿难，虽然你博闻强记，拥有不忘陀罗尼，诸佛的教法由你结集和记录，但却因缺乏实修和内观而不免堕入邪思，从而无法脱离邪知、邪见和邪分别。“岂非随所沦”，岂非随着外境尘相而产生执著并沦落？“旋流获无妄”，“旋流”即反闻之意，如果能反观闻性，你便会获得无有虚妄的境界。

阿难虽然广闻博识，却没有随顺法义而行。他在许多佛陀的座下听闻诸多法藏，却未能将之融会贯通、融入自心。大家要知道，在听闻佛法时反观自心非常重要。如俱舍、中观等深广论典，不同的高僧大德有不同的传承，如果闻法者根性不佳，可能会将各宗教法割裂开来，从而难以反闻内观。

当年阿底峡尊者入藏时，曾与藏地的宝贤译师谈论佛法。起初，宝贤译师一口气说出了各种显密法门，似乎无所不知。阿底峡尊者说：“藏地有像您这样的班智达，我就没有必要来了。”尊者又问译师如何修持，宝贤译师说：“各自修各自的。”原来译师专门修建了一座三层塔楼，他每天前夜去声闻殿修小乘法，中夜在二层殿修菩萨法，后夜去三层殿修密宗。阿底峡尊者得知后说道：“大译师您错了，看来我还是有必要赴藏。一切法皆应于一座上内观而修，方能成就。”

许多人在闻思时虽然听闻了小乘、大乘、显宗、密宗等各宗法要，但在修持时却没有在心中将其圆融一味。如果这样修行，很难获得无妄真心，阿难就是一个典型的例子。

◎ 劝其善修

**阿难汝谛听，我承佛威力，
宣说金刚王，如幻不思议，
佛母真三昧。**

“阿难，你应当谛听。我承仰如来威神力的加持，宣说如幻不可思议、堪为诸佛之母、真正定性的金刚王三昧。”

文殊菩萨对阿难说：阿难，你要认真听闻，我今天依靠佛陀的威神力加持，为你和其他众生宣说金刚王三昧、如幻不思议三昧以及佛母真三昧。

有的注释提到了此三昧的三个名称¹¹⁵¹，而《指掌疏》中说此三昧具五个名称¹¹⁵²：金刚三昧、如王三昧、如幻三昧、不思議三昧以及佛母三昧。其中，“金刚三昧”能摧毁一切烦恼；“如王三昧”如国王般能降伏一切烦恼魔众；“如幻三昧”指修即无修，如幻化般显现和不显现无有差别；“不思議三昧”即超越语言与思维，入于不可思议的境界；“佛母三昧”指诸佛皆依此三昧而成道，就像般若是三世诸佛之母一般。

在学习《楞严经》时，建议大家参考《指掌疏》，会对你们理解经义有很多帮助。这部注释与藏译本也颇具渊源：章嘉国师将《楞严经》译为藏文时，得到了当时位高权重的庄亲王的支持。在庄亲王

1151 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“三世如来一门超出，故云佛母。又金刚，空也。如幻，假也。佛母，中也。”

1152 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“略具五名。一曰金刚三昧。谓以此断惑。无惑不断故。二曰王三昧。谓以此降魔。无魔不降故。三曰如幻三昧。谓依此修行。修即无修故。四曰不思議三昧。谓依此显理。理绝言思故。五曰佛母三昧。谓依此成佛。佛无不成故。具此五义。名真三昧。”

所护持的大德中，有一位非常了不起的大法师——通理法师，他先研究本经的注释《正脉疏》，然后用二十年的时间撰写了《楞严经指掌疏》。“指掌疏”三字意为将本经教义开显得一目了然，如同见到手中庵摩罗果一般。法王如意宝也传有一部密法名为《手中赐佛》，意为此法如同将佛果直接放在弟子手中——大德们对自己所造的论典都很有信心。通理法师经过二十年的深入研习，撰著了这部《楞严经指掌疏》，其内容非常可靠，与早期的一些注释相比，也更加简明易懂。

《指掌疏》是从五个方面来介绍此三昧，其他大德也有不同的解释，对此我们都可以参考。

**汝闻微尘佛，一切秘密门，
欲漏不先除，蓄闻成过误。**

“阿难，你已听闻微尘数诸佛的所有秘密法门，

但若不先断除欲界有漏烦恼，只是一味蓄积多闻，反而会成为你的障碍。”

《法华经》中说¹¹⁵³，佛陀与阿难本来同时在空王如来前发心，但因为阿难只喜欢多闻，在微尘数佛前不断地闻法，与此同时释迦牟尼佛精进修行，所以世尊早已成佛，而阿难只是在佛陀说《楞严经》的过程中证得初果。

文殊菩萨说：阿难，你已经听闻了微尘数佛陀的一切秘密法门。

所谓“秘密法门”，指甚深秘密之法。如果阿难连一切深法都已听闻，那浅显的法就更不用说了；“秘密”还有互为秘密之意，即听闻同一个法，不同

1153 《妙法莲华经》（后秦·鸠摩罗什译）：“尔时世尊知诸菩萨心之所念，而告之曰：‘诸善男子！我与阿难等，于空王佛所，同时发阿耨多罗三藐三菩提心。阿难常乐多闻，我常勤精进，是故我已得成阿耨多罗三藐三菩提，而阿难护持我法，亦护将来诸佛法藏，教化成就诸菩萨众，其本愿如是，故获斯记。’”

的人有不同的理解，所以各自的境界对彼此来说是秘密¹¹⁵⁴。

阿难在漫长的时光中，于众多如来前听闻了无量无边的法要。有些道友只要听说哪里有灌顶，不管是在东南西北多远的地方，都一定要前往；而如果听说传的是显宗法，就立刻转身而去，经堂中连他的人影都看不到；如果一说是密法，他就像有天耳通一般，不仅立刻知道，还像孙悟空一样马上就现身了。（众笑）而阿难不一样，他在诸位如来面前广泛听闻一切法门，包括许多秘密法门。从广闻博学的层面来讲，阿难尊者确实非常优秀。

文殊菩萨接着说：然而，如果你没有先断除“欲漏”，即六根缘六尘攀缘的欲界有漏烦恼，就会“蓄闻成过误”，只是广闻博学、积累知识，从而成为一

1154 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“秘密有二义。一别指深法。意显深法尚闻况复浅者。显无法不闻故。二通该浅深。意显一闻异解彼此不知互成秘密故。”

种过咎。

我们学院中有很多藏族堪布、堪姆，他们能引用非常丰富的教证，过去藏地也有一些广闻博学的大德；相对而言，我们这些人不算广闻。然而，就算我们听了不少法，但如果没有内观修持，还是很难突破修行中的障碍。阿难也是如此，虽然听了许多法要，但在摩登伽女母亲的咒术面前一筹莫展；虽然在分别念层面积累了很多闻慧，但只成为增加分别念之因，在关键时刻用不上。

过去诸佛座下的许多修行人都已经成就圣果，而阿难却还没有解脱，一直到了释迦牟尼佛座下，虽然他求取开悟的心非常迫切，但依然没能彻悟。有些道友也是这样，心急如焚地渴求开悟，总是问“怎么我还不开悟啊？”其实，我们修行的时间很短，前世暂且不论，只看你今生：小时候并没有学佛，青年时也一直在社会上摸爬滚打，后来入了佛门，想通过短短

几年的时间就要立刻开悟，恐怕没那么容易。如果已经入于解脱道，大家就不要太过着急——着急也无济于事。菩提道上路途遥远，急于赶路反而会有危险。我们要循序渐进地次第修行。

将闻持佛佛，何不自闻闻？

“将自己听闻受持诸佛所说之法，何不以耳反观，自闻闻性？”

“将闻持佛佛”，前一个“佛”指佛陀，后一个“佛”指佛法。“何不自闻闻？”前一个“闻”指耳根，后一个“闻”指闻性。这句偈颂的意思是，阿难，你在无量微尘数佛陀面前不断地听闻并受持教法，为什么不用自己的耳根反观闻性？

虽然阿难一直听闻佛陀的教法，但缺乏内观。如果不反观自心，多闻也是无益。《华严经·菩萨问明

品》中多次提到“多闻亦如是”¹¹⁵⁵：“如人水所漂，惧溺而渴死，于法不修行，多闻亦如是”。还有美味佳肴摆在面前却不享用，为他人数珍宝而自己一无所有，等等，这些比喻都说明了同样的道理：如果多闻却从不实修，不会起到真正的作用。

在座的各位不应自诩广闻博学，且不说与前辈大德相比，即便与学院中的许多堪布、堪姆相比，我们的“多闻”也微不足道。大家所学的论典屈指可数，根本称不上广闻。我听说某企业家在一年中读了 800 本书，相比之下，我们的闻思实在不值一提。

既然佛陀呵斥阿难多闻，是否意味着我们完全不

1155 《大方广佛华严经·菩萨问明品第十》（于闐国三藏实叉难陀奉制译）：“时，法首菩萨以颂答曰：‘佛子善谛听，所问如实义，非但以多闻，能入如来法。如人水所漂，惧溺而渴死，于法不修行，多闻亦如是。如人设美膳，自饿而不食，于法不修行，多闻亦如是。如方药，自疾不能救，于法不修行，多闻亦如是。如人数他宝，自无半钱分，于法不修行，多闻亦如是。如有生王宫，而受馁与寒，于法不修行，多闻亦如是。如鞞奏音乐，悦彼不自闻，于法不修行，多闻亦如是。如盲续众像，示彼不自见，于法不修行，多闻亦如是。譬如海船师，而于海中死，于法不修行，多闻亦如是。如在四衢道，广说众好事，内自无实德，不行亦如是。’”

用听闻佛法？此处没有否认多闻的意思，因为如果初学者不听闻，恐怕连修行的道理也难以知晓。这里是说，如果修行人只广闻而不内观，便与阿难一样久难证悟。我们应该在不离闻思的情况下，在因缘具足时趣入实修。这样一边听闻一边实修，如理内观，我们就能入于具有大义的解脱道。

**闻非自然生，因声有名字，
旋闻与声脱，能脱欲谁名？**

“‘闻’不是自然产生的，因声尘而成耳根，故有‘闻’之名字。如果旋倒闻根反闻自性，与所闻之声尘脱离，那能将谁命名为耳根呢？”

“闻”指妄闻或耳根¹¹⁵⁶。妄闻不是自然产生的，因为有外在的动静声尘，以沾染湛然之体而生发闻

1156 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“闻非二句。言元一精明本无妄闻。而妄闻非自然生。乃是因于声之动静黏湛发听。揽声成根而有闻之名字。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“闻指妄闻，乃揽尘所结之根，非是自然而生也。因声有名字者：因于动、静二种妄尘，黏起湛然一精明之体，发为听精，听精映声，卷声成根，由此无始来，遂有耳根之名字。”

精，因取受声尘而形成耳根，才有了“闻”的名称。

“旋闻”指不向外追逐声音，而向内观闻性的本体，便可与声尘脱离。既已与声尘脱离，“能脱欲谁名？”还能将谁命名为耳根呢？

耳根的名称是依靠声尘而立，但如果不向外追逐声尘，而是向内观自己的闻性，那么行者必定能解脱，就像水冻成冰时，水的特质一点都没有显现，但当冰融化成水后，连冰的名称也不复存在¹¹⁵⁷。

一根既返源，六根成解脱。

“如果一个根已经返本归源，那么六根都能解脱。”

如果凭借耳根一根，通过内观的方式回溯自心的本源，以六根同体之故，一根解则六根俱解，如一法

1157 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“四句喻如水本因寒而结冰。故冰须脱寒而还水矣。”

空则万法皆空。六根之间有连带的关系，如果耳根已经解脱，那么其他五根也都会获得解脱。

**见闻如幻翳，三界若空华，
闻复翳根除，尘销觉圆净。**

“虚妄的见闻觉知如同得了眼翳，三界万法就像眼翳患者看到的空花，一旦闻性返归本源，眼翳便被彻底根除，六尘随之消除，唯有觉性圆满清净。”

见闻觉知等诸根前的显现如幻化、如梦境、如眼翳，没有一法是真实的，三界的显现就像空中的鲜花一样虚幻。如果闻根返照归真，所有虚妄不实的现象就如眼翳般得到根除，六尘随之全部消尽，圆满的觉性便自然而然现前。

若修行人证得耳根圆通，那六根都会获得圆通，外在六境中如空花般虚幻不实的显现将彻底消失，最终成就本来清净圆满的果位。

净极光通达，寂照含虚空，
却来观世间，犹如梦中事，
摩登伽在梦，谁能留汝形？

“这时清净至极的寂灭现前，心光自然通达，寂而常照，含裹虚空。返观世间一切犹如梦中事，摩登伽女亦在梦中，谁能留得住你？”

此时，对远离一切戏论的清净光明，自心能完全透彻无碍。“寂”指“深寂离戏光明无为法”，是一种甚深寂灭的境界。“照”意为明了，现空无二之心能包含虚空。佛陀大智慧、大空性的境界可以含摄虚空在内的一切法，在这样的境界中，返观世间一切如同梦中事，毫无真实可言。

《入中论》云：“若见梦境寻香城，阳焰幻事影像等，同石女儿非有性，汝见不见应非理。”这个时候，摩登伽女如梦中人，她的母亲、她母亲的咒术

都是梦中事，阿难你的恐惧逃离也是如此。如果一切都是梦，谁能留得住你？你被囚禁、恐惧，祈求佛陀加持，但醒来时发现这不过是一场噩梦。一旦通达此理，你便知道现实中的一切都是梦境。

**如世巧幻师，幻作诸男女，
虽见诸根动，要以一机抽，
息机归寂然，诸幻成无性。**

“譬如世间善巧的幻术师，能幻化出红男绿女等各种形象；虽然看到幻人诸根做出各种动作，但这些都依赖于某一机关的牵动。如果机关停止运作，诸根便回归寂然，所有的幻象也都消失无踪。”

这里还有一个比喻。就像世间技艺高超的幻术师，能幻化出各种各样的男女形象，就像皮影戏一样，用线牵动“皮影人”做出各种动作，再通过灯光将影子投在幕布上，用这种形式上演一幕幕摄人心神的剧情。

幻师能幻化出各种形象、各种动作，是因为“要以一机抽”，关键在于这些动作都依赖于一个机关的牵动。“息机归寂然”，如果机关停止运作，所有幻化的形象全部都会归于寂灭，直至彻底消失。

关于以上道理，《大圆满虚幻休息》中作了详细的阐述。如今电影、电视、手机中的光影幻境也像幻术一样，按下某个开关，影像便瞬间消失、无影无踪。实际上，不仅幻术和影像是这样，万法也都是这样。

**六根亦如是，元依一精明，
分成六和合。一处成休复，
六用皆不成，尘垢应念销，
成圆明净妙。**

“六根也是如此，原本依赖元一精明，与六尘和合分成六性；但若其中一处通过反闻自性而返归本源，那六种妄用就都不成立了。所有尘垢应念销尽，

成就圆满、光明、清净、微妙的境界。”

六根也是如此。耳等诸根原本依赖精明之微细识¹¹⁵⁸，如果行者将与如来藏无二无别的耳根证得圆通，那么一切诸根都会归于寂然。正是因为没有通达实相，凡夫人将一精明分成了六根，才在妄想中轮回。“一处成休复”，如果其中一根回归本源，比如从耳根起修而返归闻性，那么六根的妄用便都不能成立。此时“尘垢应念销”，外在六尘以及内在六识等所有垢染当下消散，修行者就能成就圆满、光明、清净、微妙的真性。

余尘尚诸学，明极即如来。

“余尘未净，尚属有学地；妙心明极，即是如来果位。”

1158 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一精明，是依真妄和合而起，而为六精之总相，即本经所称，陀那微细识。”

如果行者的境界中还有剩下的客尘尚未全部消尽，就称之为有学地，即从一地到十地菩萨或者阿罗汉；如果心中的所有尘垢全部销尽，达到至极光明，此人就能成就如来果位。

第 70 课

2023 年 11 月 9 日

「课前开示」

◎ 应求加持

我们对于《楞严经》的讲闻已经过半了，对于后半部分，希望大家仍保持认真的态度来闻思。听说从今天开始，参加讲考的道友会到经堂听闻，并在下课后讲考，这个安排不是我做的，但我非常随喜。现在天气慢慢变冷了，如果大家能到现场闻法和讲考，当然是非常好的。之前除了几节课以外，我们的讲考基本上没有间断，而落下的这几节课就可以加入到今后的讲考中。如果因缘具足，明天我也会来看看。在现

场讲闻的氛围感更强，闻思的效果会更好。

冬天最冷的时候是三九天，距现在还有两个月左右，所以现在还不算是最冷的时候。无论如何，修行人为了求法而经历苦行是很值得的。希望大家一如既往、积极踊跃地讲闻，这样的法行非常有意义。如果我们只是听音频，与到现场的效果确实有一定的差别——在现场就连念诵都会认真一些。虽然利根者依靠内观闻性就能开悟，但对大多数人来说，如果只是听听说法的声音，那这样起到的作用是很有有限的。

希望道友们一定要重视闻思，对修学尽量保持一种认真的态度。我作为讲法者很不容易，你们作为闻法者也不轻松，但如果我们都对闻法重视起来，就会形成一种修学的氛围。有了这种氛围，我们的心就会很容易地转变。

什么是加持？就是依靠某种力量让自己的心发生好的改变。比如一个人来到学院，当下就会觉得自己

的心变得与以往不同；参加法会后，心态和思维方式都有所升进；听到某位法师讲的法，对法义有了新的领悟——这些都是获得加持的表现。无论是诸佛菩萨的加持、还是道场或者圣地神山的加持，都是修行人非常需要的。

我们在学习时，应该要感受一种加持注入内心深处，依靠这种缘起力，将来在弘法时就能显发出力量来。以前不论在上师座下学习哪部经论，我都有很强烈的信心与欢喜心，后来，无论是自己看书还是为别人说法，我心里依然充满着这种信心与意乐。

◎ 以讲经说法为己任

可能要等大家将来回到汉地以后，现在我们学习的这些经论的重要性才会日益显著。从某种意义上讲，大家弘扬五部大论的因缘尚未可知；而对于汉地比较重视的一些经典，如《金刚经》、《地藏经》、

《维摩诘经》、《法华经》及《楞严经》等，只要有机会，大家肯定要宣讲和弘扬。在学院的教学安排上，虽然以五论为主的修学体系不会改变，但我们可以为大家将来回汉地的弘法事业创造一些缘起，比如开设经典班，在闻思五部大论的基础上，大家也可以学习其他经典。

同时学习经论有一定的困难，除了个别人以外，对于大多数人来说课程的压力都比较大，因此我建议，只要所化或道场有需要，学院可以安排法师专门开讲《法华经》《楞严经》等经典，从现在开始就注重培养弘法人才。现在世间的技术学院有“定向培养”的概念，学生在校期间就已经确定了未来的工作方向，我们也可以借鉴这种方式，为大家未来的弘法事业做准备。希望你们将来都有在汉地弘扬这些经典的机会。

从这几年的状况来看，佛教在逐渐衰败。二三十

年前还算不错，很多地方都有讲经说法的法师。对于这部《楞严经》的弘扬，古代自不必说，直至近代仍有许多大德在宣讲，如太虚大师讲过《楞严大意》，净空老法师也传讲过本经，尤其重视第七卷；倓虚法师讲法的音频现在还能找到，只不过口音略重，音频质量不是很好；南怀瑾先生在台湾讲过，宣化上人在万佛城传讲过，梦参老和尚弘法的时间距今较近，他出狱后也讲过此经，他们几位的录音听起来都比较清晰；此外，印光大师在《文钞》里也经常引用《楞严经》¹¹⁵⁹，并建议净土宗的修行人认真研究此经。尤其值得一提的是，民国高僧圆瑛法师研究《楞严经》四十余年，先后宣讲了十三次。此外，近现代还有许多大德对此经进行了传讲或注疏，为后学留下了丰富的资料。

1159 《印光法师文钞》（印光大师著述）：“楞严有何不可研究，一切经皆发明净土利益之经也。楞严首征心如此之难，则知末世众生，犹欲以禅了事者，其为自误误人也，大矣。而况二十五圆通，列势至於观音之前，其主持净土也，大矣。其发明五阴魔境处，破色受二阴之人，尚有着魔之事。足见自力了生死之难，佛力了生死之易。能如是研究，则其利大矣。凡研究时，必须息心静虑，凝神详阅。则如入大宝洲，必有所得……楞严一经，实为弘净土之妙经。”（复东舍西客书）

而今很少听到有哪位法师在宣讲《楞严经》——也许有，但是确实是很少。上个世纪八九十年代，净老等高僧在广泛地传法，主要传讲净土宗的经典以及《六祖坛经》等，但近些年各方面的情况不算乐观。虽然从某些角度来说，在当下弘法有一些不方便的地方，但是如今也有很多便利条件，而且众生在这个时代更需要佛法的滋润；在这种情况下，讲经说法者却不多，未来很有可能越来越少。如果我们不重视这个问题，到了一定的时候，可能连“讲经说法”的名称都没有了。随着大环境的变化，很多因缘都会改变，众生的根基也会越来越低劣。作为发了大乘菩提心的佛弟子，我们应该认真地面对这些问题。

现在这个时代还算可以，还是有少数讲经说法的法师，而我自己也听过一些经典、论典，但是再过十几二十年，情况是什么样也不好说。以前我曾说：“大家要珍惜修学的机会，否则今天的常态在将来也许就只能成为美好的回忆。”这句话现在看来是成真了。

当初我们开讲《楞严经》时听者众多，但是到了现在，现场听闻的就只有少数人了。

虽然一切都在瞬息万变，但不管怎么样，法师们要有信心，要有弘扬《楞严经》的心愿，并为此做好各方面的准备。退一步说，如果今生没有机缘，大家也要发愿在来世弘扬本经。

《楞严经》确实非常殊胜，为什么呢？下文会提到，有十恒河沙数众生因为听闻此经而获得法眼净；以富楼那尊者、舍利弗尊者等佛陀十大弟子为主的许多圣者，也都在本经中汇报了自己的证悟经历，而且历代也有许多高僧大德都是依靠此经而证悟的。本经造就了那么多的成就者与开悟者，这种盛况在其他佛经的弘扬过程中是不常见的，或许这也是《楞严经》在历史上享有盛誉的原因。在修学本经的时候要有信心，有了信心，我们就能很容易地理解如来的法义。

「总结圆通根」

现在我们继续讲解经文。文殊菩萨在前文中提到，如果修行人通达了耳根的本性，那对于其他的五根、六识及七大，就都可以通达和圆融，那时一切虚妄的显现都会如梦如幻地泯灭。

◎ 普劝修证

下面，文殊菩萨继续以偈颂的方式宣讲法义：

**大众及阿难，旋汝倒闻机，
反闻闻自性，性成无上道，
圆通实如是。**

“在座诸众以及阿难，你们应当将追逐外在声尘的颠倒闻机旋复回转，反闻自己的闻性，依此闻性能成就无上佛道。对于初发心者而言，这就是最契机的

圆通法门¹¹⁶⁰。”

“大众”指在座的天龙八部、人、非人等无量大众。“旋汝倒闻机”，意为旋复或回转这个颠倒的闻机。凡夫是颠倒的，而圣者通达闻性，所以不颠倒。如果将颠倒的闻机旋复回来，“反闻闻自性，性成无上道”，反观自己的闻性，就可以成就无上佛道。“圆通实如是”，这就是前文中所讲的“圆通”。

有人问：“闻性究竟是什么？”实际上，闻性就是能听闻外境声音的心性。凡夫人随着外面的声尘而转，而观世音菩萨在因地时听到声音却不随之而转，反观自性而证得圆通。具体是怎么反观的呢？听到某个声音时，菩萨不去执取声音是否动听，而是观察“闻”究竟是什么，闻是依靠耳根而听，但耳根又是什么……

1160 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“末句谓圆通法门虽多，若克定真实，便于初心，惟修如是闻性而已。”

凡夫未开悟时，有能观和所观、能闻和所闻。以内观证悟不是依靠所闻声尘，而是依靠能闻耳根之闻性。能闻有两种：一是耳根，二是想听的作意。在因明的见解中，生起耳识的因缘有很多，外在的声尘是所缘缘，耳根是增上缘，作意是等无间缘等。这里所说的内观不是在作意上修，也不是在外面的声尘上修，而主要是在根上修炼。

心专注于耳根，不随外境而转，观耳根无所得，耳根的对境声音也无所得，心在当下开悟，这就叫做内观，又称为明心见性。所谓“见性”，有些行者是通过以心观心得到的，有些是通过以心观耳根或鼻根获得，而观音菩萨的耳根圆通法门，是依靠耳根而得开悟——这就是修行人最重要的目标，如果没有明心见性，即使行持佛法也并不究竟。

《达摩血脉论》中说：“见性即是佛。若不见性，念佛诵经，持斋持戒亦无益处。念佛得因果，诵

经得聪明，持戒得生天，布施得福报，觅佛终不得也。”见性就能成佛，如人常说的明心见性、见性成佛。如果没有见性，不论是念佛、诵经还是持斋、持戒，都没有太大的意义。念佛得善报，诵经得聪慧，守斋持戒得生人天，布施增长福德，但如果没有现见本性，凡夫不能真正成佛。

大家平时所修的转绕、念咒等修行固然很重要，但最关键的是认识心的本来面目。从广义上讲，心包括六识、末那识、阿赖耶识等。直接来说，通过某种方式认识自心的本性，这就是所谓的“圆通”。

**此是微尘佛，一路涅槃门，
过去诸如来，斯门已成就。**

“这是十方三世如微尘数无量佛陀，证得涅槃的殊妙通途。过去一切如来，皆已依此法门获得成就。”

不仅观世音菩萨与诸位圣者通过耳根开悟，如同大地微尘一样多的无量佛陀，也都是依靠耳根而成佛。

前面曾提到，有许多大德依靠耳根而成就；在密宗大圆满中，有许多传承祖师就是在听闻持明上师说法后当下开悟的；在显宗中同样如此，佛陀每一次讲经说法，都有许多弟子开悟；将来的大多数修行者，也会依靠听闻佛法而证悟。从闻法而反观闻性，这是最适合我们大多数人的圆通法门。虽然有些人可以依靠神通或表示法而开悟，但这些方法未必适合以钝根者为代表的大部分人。

“过去诸如来，斯门已成就”，过去所有微尘数如来，都是依靠耳根圆通法门而成就，这也是微尘数佛成就涅槃的唯一途径。

耳根圆通确实非常重要。虽然其他二十四位圣者

并不是依靠耳根成就的，但未来的无数修行者只有通过听闻佛法、反观闻性，才有希望迅速获得证悟。这也是上师为主的高僧大德如此重视讲经说法的原因，这其中有着甚深的密意。

**现在诸菩萨，今各入圆明，
未来修学人，当依如是法，
我亦从中证，非唯观世音。**

文殊菩萨说：“现在的诸位菩萨，如今正是依此法门趣入圆精妙明的境界；未来的修行者，也应当依靠此法而修行；不仅仅是观世音菩萨，我文殊也是依靠此法门而证悟的。”

佛陀已经断证圆满，没有什么可开悟的；正因为当下未能获得圆通，所以才叫凡夫，他们能在未来成佛；而现在的菩萨正是依靠耳根，方能趋入圆净妙明真性的境界。

文殊菩萨说，未来末法时代的众生，包括今天听课的道友，应当着重修行耳根圆通法门。“当依”是应当依止之意。“我亦从中证”，文殊菩萨自己也是通过这个法门证悟的。菩萨的证悟途径虽然不拘一格，但主要还是从耳根圆通法门证得本性。

“非唯观世音”，不仅观世音菩萨是依靠耳根圆通而开悟的，文殊菩萨也是如此，乃至包括阿难在内的许多人，都将依靠这个法门获得开悟。我们将来也多半将依靠听经闻法、反观自心而开悟。

以上是劝勉修持耳根圆通法门。

◎ 答如来问

在前文中，佛陀以提问的方式劝请文殊菩萨开示，接下来是文殊菩萨对佛陀的回应。

诚如佛世尊，询我诸方便，

以救诸末劫，求出世间人，
成就涅槃心，观世音为最。

“正如佛陀您之前询问我，在众多方便法门中，哪一个最适合救护末法浊世众生，使他们出离生死轮回、成就究竟涅槃心，我的回答是：观世音菩萨的耳根圆通法门最为适合。”

之前佛陀问文殊菩萨：“何方便门，得易成就。”众多方便法门中，最容易成就的法门是什么？哪一个法门对阿难和浊世众生最适合，能够救度浊世末劫众生出离世间、成就涅槃？文殊菩萨回答：观世音菩萨的圆通法门是最合适的。

有注疏说¹¹⁶¹，前三句是佛陀的问题，后三句是文

1161 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“据前佛勅拣选文云。我今欲令阿难开悟。二十五行谁当其根。兼我灭后此界众生入菩萨乘求无上道何方便门得易成就。……今文殊按定其意曰。若果如世尊询问于我于诸方便中拣取一门。用以救诸末劫凡夫并阿难等之求出世人及无学中之成就涅槃心者。是诚难矣。”

殊菩萨的回答；还有注释认为¹¹⁶²，前面五句是复述问题，最后一句是回答。尽管断句不同，但意思是一样的。面对佛陀的提问，文殊菩萨认为，对未来众生而言，耳根圆通是二十五种法门中最适合、最方便、最殊胜和最容易成就的法门。

**自余诸方便，皆是佛威神，
即事舍尘劳，非是常修学，
浅深同说法。**

“除观世音菩萨耳根圆通法门之外，其余二十四位圣者所修的方便法门，皆是佛陀威德神力加持，令其在特殊因缘下，通过修行而断除烦恼，这些并非普通人常修之法，亦非为根基浅者、深者共同宣说之法。”

1162 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“首表信从佛旨也。次四句。全以述前佛旨。询我诸方便者。即前第一云。二十五行谁当阿难之根也。以救诸末劫者。即前第二云。兼我天后此界众生也。求出世间人者。即前第三云。入菩萨乘也。成就涅槃心者。即前第四云。求无上道也。观世音为最者。言能于佛之前旨四义全顺者。惟观音耳门最为第一也。”

除此之外其他的二十四种方便方法，并不适合所有人。既然如此，前二十四位尊者为什么能通过这些法门而成就呢？这都是依靠佛陀的威神力。尊者们的成就虽然离不开自身的修行，但更多是依赖于佛陀的殊胜加持力。

自他两种因缘具足后，“即事舍尘劳”，尊者们就其所遇之事，舍弃了相续中无始以来的烦恼障、所知障等尘劳障碍。“非是常修学”，这些法门并非普通人或者初学者常见、常修之法。二十四位尊者是特殊的人物，他们的证悟依靠佛陀的加持以及自身的努力得来，这其中需要的特殊条件并非所有人都能轻易获得。

“浅深同说法”，“浅深”分别指浅法位与深法位或钝根者与利根者。有些法门相应于利根而非钝根，所以这二十四种法并不适合所有人。如普贤菩萨和满慈尊者依靠自己无始劫以来的善根力而成就，属

于深法位，一般人难以效仿。乌刍瑟摩通过观欲火而成就，难陀修持鼻根而成就，他们是浅法位者，但也是依靠特殊的方便和因缘而开悟的¹¹⁶³。此外，周利槃陀观呼吸，阿那律尊者失明后开天眼，这些尊者的成就主要是依靠自己的特殊因缘和佛陀的威神力加持。

对于修行者而言，佛陀的加持极为重要。想要让自相续有所改变，我们应当经常祈祷上师、佛陀和文殊菩萨。以虔诚的信心祈祷上师如意宝时，可以至诚念诵他的祈祷文，同时心中观想：“法王如意宝啊，您绝不会欺惑众生。只要我虔诚地祈祷您，您的加持一定会现前！”祈祷释迦牟尼佛时亦应如此，只要有虔诚的信心，猛烈的加持便会入于自心。

佛陀、上师的加持力极其猛厉，但如果行者缺乏信心，如同月光虽然明亮，但没有水器就无法得到月

1163 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“即事舍尘。如乌刍多淫佛教观火。孙陀心散佛教观鼻等。”

影；或者即使有水器但水质浑浊，这样水中的月影也会模糊不清。为什么有些人无论修什么法都能迅速领悟、有所感应，而有些人虽然听闻众多法要却毫无进步？就是因为信心的差别。

当然，修行的效果在一定程度上也与前世的业力有关。如果前世业力深重，行者在修学佛法时可能会瞌睡连连、心思散乱、不感兴趣、身体不佳、心情低落……各种障碍纷至沓来；反之，如果前世因缘很好，只要这个人一接触佛法，便如瓜熟蒂落般迅速现见自己的本来面目。

文殊菩萨在此处指出，其他二十四位圣者是因为佛陀的加持与具足特殊因缘而成就的，这些法门并不适合大多数人。

◎ 结赞求加劝修

下面文殊菩萨祈请三宝加持，并总结以上内容。

**顶礼如来藏，无漏不思议，
愿加被未来，于此门无惑，
方便易成就。**

“顶礼如来佛宝、藏心法宝，以及具有无漏不可思议功德的大小乘圆通诸圣僧宝。祈愿三宝加被未来修学者，于此观音菩萨耳根圆通法门没有任何疑惑。此法门最为方便、最容易成就。”

文殊菩萨恭敬地顶礼“如来”、“藏”和“无漏不思议”。有些大德将“如来”解释为佛宝，将“藏”解释为法宝，将“无漏不思议”解释为僧宝，也就是获得无漏果、具有不可思议境界的僧众¹¹⁶⁴。也有注疏认为¹¹⁶⁵，“如来藏”即三宝之意，“无漏不思

1164 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如来即佛。佛宝也。藏谓藏心法宝也。无漏不思议。意指圆通诸圣僧宝也。言无漏者据迹指在声闻。于小乘中见思尽故。言不思议者据迹指在菩萨。神用莫测离言相故。”

1165 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“长水曰如来藏即一体三宝具足无漏性功德故。……天台曰：顶礼如来藏者，文殊独归命乎观音所入之法宝

议”指三宝具有无漏、不可思议的功德。总之，此处顶礼的是三宝。

顶礼三宝后，文殊菩萨祈愿三宝加持未来的众生，希望他们对观世音菩萨的耳根圆通法门不生疑惑。所谓“无惑”¹¹⁶⁶，即对此法门没有怀疑、生起信心，并能通达其理。“方便易成就”，对此法门产生信心后，行者在短时间内就能获得成就。

文殊菩萨说，此耳根圆通法门极为殊胜，祈求三宝加持众生不要产生怀疑。如果怀疑，就很容易断善根，无法深入经藏，所以请诸位切勿怀疑。我们也应经常祈祷三宝、祈祷诸佛加持，令自相续不要产生烦恼、怀疑和邪见，而应生起清淨、正确的见解。“方便易成就”，祈愿我们修任何法都能迅速获得成就，

也。证法名佛，未满名僧，此为三身三宝，约已显者言之也。”

1166 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“无惑当作两解：一、无生疑惑，加被众生，于此法门，必信从而无疑惑也。二、无生迷惑，加被众生，于此法门，必解悟而无迷惑也。”

不要有任何障碍。

堪以教阿难，及末劫沉沦，
但以此根修，圆通超余者，
真实心如是。

“（此耳根圆通法门）非常适合教导阿难，以及末法时代沉溺于轮回中的众生。只需通过耳根修行，便可超越其他二十四种法门，速获圆通——这就是真实的心要。”

此圆通法门，不仅观世音菩萨依之成就，而且特别适合用来教诫阿难以及末法五浊恶世中的众生。他们依靠耳根圆通法门能获得证悟，而修持其他二十四法门则较难成就，可见修行此法更有希望。

“真实心如是”，有的注释解释为¹¹⁶⁷，我们所求

1167 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“真实心要如是而已。”

的真心也不外乎如此。有的注释说¹¹⁶⁸，对于将来浊世中修行楞严大定的行者来说，真实的修心要诀就是耳根圆通法门。文殊菩萨在此指出，其余二十四种圆通法门对初学者不太适合，劝大家修学耳根圆通法门。

我们应该明白，依靠其他方法或许较难开悟，但如果依靠传承上师所传的法要，加上自身的努力，每个人都有证悟的可能性。听法并非易事，需要具足诸多因缘。如果能现场听闻大德讲经说法自然最好，如果条件不具足，哪怕通过音频或视频闻法，也能获得不可思议的加持和利益。

我曾经说过，获得利益、令心得到转变，这就是加持，也是一种传承。在未来一段时间中，我们的音频、视频或许可以暂时保留，但从长远来讲，文字留存的时间会更长一些。因此，每一个人都应该尽力获

1168 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“凡欲修楞严大定者，真实修心要诀，不过如是而已。”

取、保存前辈大德讲法的文字与音频记录，并以信心谛观谛听。

虽然学院的道友现在比较忙，但在有时间的情况下，大家都应该多听闻、参研汉地大德们对《楞严经》的讲解，相信你们一定会有新的收获。毕竟我为大家说法所用的汉语不是自己母语，在表达和理解方面存在着一定的差距，而且《楞严经》在藏地也不如在汉传佛教中那么有名。章嘉国师将此经翻译成藏文很久之后，还有许多藏族堪布、堪姆没听说过此经。就算偶有听闻，仍有人将《楞严经》与其他经混淆。在历史上，几乎没有法师用藏语传授过此经。藏文《大藏经》中有《楞严经》最后两卷，虽然念传承时会念到这部分，但除此之外，专门弘扬的情况很少。

◎ 大众承示获益

进一步说，哪怕是依靠耳根圆通法门开悟，对

于凡夫来说也不是易事，由此可见《楞严经》的殊胜性：当佛陀与文殊菩萨宣说法义时，有许多人当场开悟。接下来讲述这一内容：

于是阿难及诸大众，身心了然，得大开示。观佛菩提及大涅槃，犹如有人因事远游未得归还，明了其家所归道路。

此时，阿难及在场大众，因佛陀与文殊菩萨拣选圆通法门的殊胜开示，身心豁然贯通。观佛菩提果位及大涅槃境界，就像一个人因事离家远行，虽然暂时没有归乡，却知道回家的道路。

当时在场的阿难尊者及与会大众，在得到佛陀与文殊菩萨的开示之后，身心通泰、豁然明了。他们观佛陀的涅槃果位，就好像有人因事离乡背井去了很远的地方，虽然暂时不能回归故土，但对归家的道路是完全明白的，没有什么问题。

众生因为最初的无明而离开了实相的家，久远劫以来一直漂泊于轮回他乡，如今依靠佛陀与文殊菩萨的开示，终于明白了自己的故乡所在——阿难尊者及与会大众都感到胸有成竹。

我们许多人在听闻大乘法门或密法时，也会有类似的信心：“只要我努力修行，就有希望成就。”以前我们在讲《大圆胜慧》和《法界宝藏论》时，依靠传承上师们的加持，许多人生起一种肯定：我已经明白自己的心如何迷惑至今，现在只要在真实中安住，就不会在轮回里漂泊太久。

| 普会大众，天龙八部，有学二乘及诸一切新发心菩萨，其数凡有十恒河沙，皆得本心，远尘离垢获法眼净。

包括天龙八部、二乘有学行者以及所有初发心菩萨在内的在场大众，数量多如十恒河沙，都悟得自己

的本心，远离尘垢，获得清净法眼。

“普会大众”，包括天龙八部、有学声缘以及所有初发心菩萨，在场人天大众的数量有十恒河沙数那么多，他们都悟到了心的本性，证得了一地菩萨的果位¹¹⁶⁹，远离了尘垢，超越了违品障碍，得到了无余照见万法本体的清净法眼。

丨 性比丘尼，闻说偈已，成阿罗汉。

性比丘尼听到文殊菩萨宣说的偈颂后，当即证得了阿罗汉果。

“性比丘尼”是开篇提到的摩登伽女，摩登意为“本性”，藏译为“苏醒种性”。就像我们常说的，尽管许多佛子尚未完全证悟离戏大空，但因为前世种性苏醒，所以入于大乘。摩登伽女听到这个偈颂后，

1169 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“得法眼净者：《庄严论》解法眼净，初地见道位，若依圆教，即十住初心也。”

当下成就了阿罗汉果位，而阿难尊者作为多闻第一的弟子，却尚未获得如此成就。在本经第四卷中，摩登伽女证得三果，此时她已证得了四果阿罗汉。

事实上，《楞严经》出现于世还是离不开摩登伽女的因缘。我去年将《佛说摩邓女经》译成藏文，其中讲到¹¹⁷⁰，摩登伽女曾经特别贪恋阿难尊者。佛陀问她，你喜欢阿难的眼睛、鼻子还是嘴巴？阿难的眼睛里有眼泪，鼻子里有鼻涕，耳朵里有耳屎，嘴里有口水，有什么可贪恋的？摩登伽女当下了悟。

摩登伽女的经历并不罕见，在佛教历史上还有很多看似顽劣不堪、烦恼严重的弟子最后证得圣果的例子，如优波尼沙陀是贪心重的代表，难陀也同样对妻子班匝日嘎极为贪执，指鬘王是嗔心严重的典型，但

1170 《佛说摩邓女经》（后汉·安世高译）“佛言：‘汝爱阿难何等？’女言：‘我爱阿难眼，爱阿难鼻，爱阿难口，爱阿难耳，爱阿难声，爱阿难行步。’佛言：‘眼中但有泪，鼻中但有涕，口中但有唾，耳中但有垢，身中但有屎尿臭处不净。其有夫妻者，便有恶露，恶露中便有子，已有子便有死亡，已有死亡便有哭泣，于是身有何益？’女即自思念身中恶露，便自正心，即得阿罗汉道。”

他们都通过修行而证得了不同的果位。

作为佛弟子，我们切不可貌取人，不能因为众生烦恼深重就看不起他们。起初，摩登伽女为阿难带来了极大的违缘，居然对佛陀的侍者生起了世俗染污之心，甚至让母亲用咒术控制阿难，令其无法反抗。此事震惊了整个佛教界，当时包括佛陀身边弟子在内的很多人，都将摩登伽女视为擅长制造违缘的“魔女”，但最终她却先于阿难证得了阿罗汉果，开启了成就之门。

依靠佛陀和妙法的加持，有些看似顽劣的弟子也能获得成就。在我们学院中也有这样的例子，有些法师刚来的时候，在行为等很多方面都不太如法，但后来他们也通过不同的因缘，而对心性获得了不共的悟。

如果没有摩登伽女，这部甚深的《楞严经》也无

法问世。法王如意宝在世时，因为显现上对个别堪布的行为不满意，所以写了一些道歌。现在看来，这些堪布并没有一蹶不振，在法王圆寂二十年后仍是持藏大法师，但当时正是依靠这样的因缘，令我们得到了法王留下的切中要害的教言。

有些弟子看似顽劣，却能促使善知识为众生留下一些有针对性的言教。有大德说，如果听法的弟子都很优秀，上师们不一定宣说针对烦恼深重者的教言；为了度化特别刚强难化的弟子，上师所说的甚深教言才得以流传于世，由此利益到我们这些末法时代刚强难化的众生。

总之，最初那个令人侧目的摩登伽女，在听闻了上面的偈颂之后，立即证得了阿罗汉果。

| 无量众生，皆发无等等阿耨多罗三藐三菩提心。

无量众生都发起无上正等正觉之心。

前面有十恒河沙数众生证得本心，此时无量众生发起大乘菩提心。大众都获得了不同程度的开悟，十分欢喜。

「道场加行」

◎ 阿难代后启请

接下来，阿难尊者代未来的众生向佛陀请教如何修行。

| 阿难整衣服，于大众中合掌顶礼，心迹圆明，悲欣交集，欲益未来诸众生故，稽首白佛：

阿难整理好衣服，在大众中合掌顶礼，心中圆满足明澈，悲喜交加。为了利益未来的众生，他恭敬地向佛行礼并陈白：

此时摩登伽女已经证得阿罗汉果位，而阿难尊者还未证悟，他似乎有些惭愧，整理一下衣服，在大众中向佛陀合掌顶礼。顶礼时，阿难尊者“心迹圆明”¹¹⁷¹，意为心所行路圆满明了。他已经找到回家的路，虽未真正到达，但已对解脱道了然于胸。这个词在禅宗中常被使用，表示已经悟到了修心之道。

此时，在阿难尊者心中，悲伤与欢喜交织在一起。他欢喜的是听到了佛陀与文殊菩萨的教言，自己虽未达到最高境界，但已对解脱获得了一定的把握，而且当时也有许多众生当下开悟；他悲伤的是，不知未来众生能否有机会听闻这些教言。阿难既为自己也为他人、既为现在也为未来众生，悲喜交加，心情复杂。

我们有时也会有类似的感受：自己获得法义，

1171 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“心迹者。修心之迹。如六结三空。皆有迹可据故。始终备悉。故曰圆明。即上云明了其家。所归道路义也。”

极为欢喜；但看到身边的人还未得法，又为他们感到悲伤和焦急。有时在梦中见到上师，又或者遇到多年未见的好友，都会又欢喜又伤心。弘一大师圆寂前三天，亲笔书写了“悲欣交集”四字¹¹⁷²。在他的境界中，《观无量寿佛经》所示的极乐净土虽已现前，但他又悲悯那些依然沉溺在轮回中的众生，所以既欢喜又悲伤。

“欲益未来诸众生故”，阿难尊者为了未来众生，向佛顶礼并祈请。

| 大悲世尊！我今已悟成佛法门，是中修行得无疑惑。

“大慈大悲的佛陀，我现在已经悟到成佛的法

1172 据《弘一大师年表》记载：一九四二年“阴历八月廿三日渐示微疾，廿八日下午，自写遗嘱三纸”；“九月初一日，书‘悲欣交集’四字，与侍者妙莲，是为最后之绝笔。九月初四日（阳历十月十三日）午后八时涅槃卧，安详圆寂于泉州不二祠温泉养老院晚晴室。”这一年，法师六十三岁，法腊二十五。绝笔中的主题是“悲欣交集”，以“见观经”三字作注。

门，对此修行之路不再有任何疑惑。”

阿难说：“大慈大悲的释迦牟尼佛世尊，我今天已经了悟成佛的法门，对于此中的修行没有任何疑惑。”阿难的“悟”，并未超越摩登伽女的境界。他在此前疑惑颇多，于“七处征心”时曾反复提问，而在此时确定地说自己已没有疑惑。

| 常闻如来说如是言：自未得度，先度人者，菩萨发心；自觉已圆，能觉他者，如来应世。

“我常听如来讲：自己尚未得度，发愿先度化众生，这是菩萨的发心；自己已经觉悟圆满，又能令他者觉悟，这是如来应化于世间。”

阿难尊者说，佛陀您经常向我们讲：如果自己尚未得度，先度众生，这称为菩萨的发心。如同牧羊人守在羊群的最后，这是一种伟大的智慧增上的发心。

“自觉已圆，能觉他者，如来应世”，自己已经觉悟圆满成佛，然后再去度众生，这是如来应世如国王一般的发心。

｜ 我虽未度，愿度末劫一切众生。

“我虽然尚未得度，但愿发愿度化末法时代的一切众生。”

如今摩登伽女已经证得四果，但阿难尚未获得，所以说“尚未得度”，但他勇敢地在佛陀面前承诺，愿度化末劫的所有众生。

此时，阿难尊者显现上已经发了大乘菩提心。接下来，他向世尊询问末世众生的修行状况。

｜ 世尊！此诸众生去佛渐远，邪师说法如恒河沙，欲摄其心入三摩地，云何令其安立道场，远诸魔事，于菩提心得无退屈？

“世尊，这些众生离佛的时代越来越远，那时邪师说法多如恒河沙，若想摄持那些众生的心进入三摩地，应该如何让他们安立道场，远离各种魔事干扰，并让菩提心永不退转呢？”

阿难说，世尊，未来浊世的众生离佛陀的时代越来越远，那时，邪师说法像恒河沙一样众多。

末法浊世的众生根基低劣，彼时佛陀已经涅槃，圣者们也已离世，环境越来越浊劣，众生烦恼极其深重，邪知邪见的说法者充满世间，像恒河沙一样多。汉地大德经常提到“邪师说法如恒河沙”，这句话我在有些著作中也引用过。

环境浊恶，众生根基陋劣，邪师众多，在这种情况下，若想让心入于三摩地，修行人应当如何安立道场？在藏译本中，“安立道场”一句为“抉择正法”，意为入于三摩地、抉择诸法实相。

阿难问佛陀，要想远离一切魔事，令菩提心不退转，我们应当怎样做呢？《历代法宝记》云：“当来之世，恶魔变身，作沙门形，入于僧中。”末法时代，很多恶魔现为沙门形象混入僧众。又云：“种种邪说，令多众生，入于邪见。”他们以各种各样的邪说，令众生堕于邪见。

在浊世之中，如果我们不仔细观察善知识，确实很容易被误导。说法者显现为法师、居士等各种形象，其中有些人的表现确实很不如法。佛陀时代尚且有很多邪知邪见者，更何况是末法时期？有些人说：“寺院里怎么还这样？出家人怎么也这样？”他们认为僧团应该是一个极为清净的群体。从某种意义上说，的确应当如此，但在娑婆世界，凡夫确实很难完全做到清净如法。无论如何，修学佛法一定要观察善知识，这一点极为重要。如果没有观察，仅凭外在的形象便去依止某位善知识，对众生来说是非常危险

的事。

《别译杂阿含经》中有一则简短的公案¹¹⁷³。波斯匿王有一次拜见佛陀时，看到七个裸形外道、七个长发梵志、七个一衣外道。波斯匿王对他们生起信心，合掌恭敬地说了三遍：“我是波斯匿王。”佛陀问他为什么对外道如此恭敬，波斯匿王说，他们中有三位是阿罗汉。佛陀告诉他：“他们中并没有阿罗汉。如果想知道他人的境界，需要长期共住，认真观察，有智慧者方能得出结论；但如果是无智慧者，即便与人长期共住，哪怕是父母亲眷也不一定能观察得出此人是持戒还是破戒。”然后，佛陀说了一个偈颂：

“不以见色貌，而可观察知，若卒见人时，不可即便

1173 《别译杂阿含经》（失译）：“如是我闻：一时，佛在舍卫国祇树给孤独园。尔时，波斯匿王往诣佛所，稽首佛足，在一面坐。时，祇洹中有长发梵志七人，复有裸形尼干七人，复有一衣外道七人，身皆长大。波斯匿王见诸外道在祇洹中，经行彷徨。时，波斯匿王从坐而起，合掌敬心，向诸外道，自说：‘我是波斯匿王。’如是三说。佛告波斯匿王：‘何故见此长发裸形一衣之人如此恭敬？’王言：‘世尊！我国有此三人，阿罗汉中，名为最胜。’佛告王言：‘汝不善知他心所趣，云何知是罗汉非罗汉也？如共久处，用意观察，尔乃可知。持戒破戒，虽复久处，聪智能知，愚者不知。……’尔时，世尊即说偈言：‘不以见色貌，而可观察知，若卒见人时，不可即便信。’”

信。”佛子不应以貌取人，尤其是在初识时，应对其进行详细的观察，切勿轻信。

如果见到一个人就立刻生起信心或立刻认定其为邪师，都是不谨慎的行为。凭借外相只能了解人的一部分，还有很多事情是无法靠外表看清的。以貌取人既不准确，又很危险。《别译杂阿含经》中的这个偈颂极为重要，大家应牢记于心。

◎ 如来赞许

| 尔时世尊，于大众中，称赞阿难：善哉，善哉！

这时，世尊在大众面前称赞阿难：“善哉！善哉！”

为什么佛陀赞叹“善哉善哉”呢？首先，阿难尊者发了大乘菩提心；其次，他的提问对未来众生有极

大的利益，所以佛陀连连赞叹。¹¹⁷⁴

｜ 如汝所问，安立道场，救护众生末劫沉溺。

“正如你所问，应当安立道场，救护末法时代众生免于沉溺轮回。”

佛陀称赞阿难尊者，因为他的提问能安立心之道场、抉择正法，救护无量众生。阿难提出问题后，佛陀马上就回答了，可见这样的提问很有必要。

｜ 汝今谛听，当为汝说。阿难大众，唯然奉教。

“你现在仔细听，我将为你们宣说。”阿难及与会大众都恭敬地接受佛陀的教诲，依教奉行。

佛陀将要开示的道理，我们在下一节课详细介绍。

1174 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“善哉有二意。一善其发利他心得菩萨正行。二善其请道场意得利他法要也余意可知。”

第 71 课

2023 年 11 月 10 日

前文讲到，听闻文殊菩萨拣选耳根圆通法门后，阿难尊者“悲欣交集”。在对自己的修行之路毫无怀疑、充满信心的同时，阿难向如来请教：“末法时代众生刚强难化，佛陀已圆寂多时，邪师说法如恒河沙数，此时应以何法摄持自心、建立道场、远离魔事、在菩提道上永不退转？”佛陀听后连连赞叹：“你提的问题非常好！你发起了菩提心，能对未来的众生负责，具足利他之心。”

佛陀对阿难的提问给予了高度赞许，阿难尊者与在场大众聚精会神地聆听法义。佛陀接下来开示道：“末法时代的众生，如果想依靠耳根圆通法门获得证

悟，需要具足戒、定、慧三学，这是一切修行的根本；三学中戒为首要，因此要断除杀、盗、淫、妄四种根本恶行，这四条戒律包含在居士戒和出家人的四根本戒中。如果想依靠耳根圆通法门开悟，最基本的要求就是先断除杀、盗、淫、妄的行为，然后再精进修法。”今天主要讲这些道理。

今天我有点头痛，可能讲得不太好，篇幅也有限，但还是想尽量跟大家分享一点法义。

我注意到，参与讲考的道友们一直在坚持闻思，几乎没有人退失，这让我感到非常欣慰。为了保证我们的讲闻顺利进行，希望负责经堂地热等设施的道友提前做好准备。在我们这里，冬天极其寒冷，如果没有关天窗，坐在中间区域的道友在听课时会感到非常冷，请相关人员注意这方面的问题。大家共同学习可以营造一种良好的氛围，比如大众一起念诵《普贤行愿品》时，那种加持力与凝聚力是无与伦比的。

道友们来经堂听法，可能需要克服一些困难，但为了求法，这些付出是值得的。世间人为了衣食尚且要披星戴月、早出晚归地辛苦维生，而我们修行人为了证悟大乘佛法、为了一切众生解脱，更应该精进不懈。这是一种修行，也是一种难得的训练。我对你们充满信心，也非常随喜你们的坚持。我会尽量按照每周规定的时间，为大家宣说法义，虽然水平有限，但相信一定会对你们有所帮助。

「总说三无漏学」

前面讲到，阿难尊者与在场大众满怀欢喜地聆听佛陀的开示，并表示必将依教奉行。接下来继续讲：

| 佛告阿难：汝常闻我毗奈耶中，宣说修行，三决定义。

佛陀告诉阿难：“你常常听我在《毗奈耶经》中

宣说修行的核心——三决定义。”

“毗奈耶”即律藏，有开遮持犯之义，包括大乘毗奈耶和小乘毗奈耶¹¹⁷⁵。

佛陀告诉阿难尊者：你应该常常听到我在《毗奈耶经》中宣说，修行中最不可缺的是戒、定、慧三无漏学，这是修行的纲要或根本，又被称为“三决定义”。

——所谓摄心为戒，因戒生定，因定发慧，是则名为三无漏学。

“所谓‘摄心即是持戒，因戒而生定，因定而发慧’，这三者被称为‘三无漏学’。”

1175 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“毗奈耶，大小乘律藏之通名，故佛常说，阿难常闻。毗尼，此翻善治，谓自治淫、怒、痴，亦能治人淫、怒、痴，亦云调伏，谓调练三业，制伏过非也。毗奈耶，正诠戒学，兼诠定、慧，故成三决定义，谓决定依此修证也。”

“戒”在梵语中为“尸罗”¹¹⁷⁶，《中观四百论》等论典中使用的就是戒律的梵语名称。《入菩萨行论》云：“故吾当善持，善护此道心，除此护心戒，何劳戒其余？”什么是戒律？“摄心为戒”。戒律就是用正知正念来摄持自己的心，而不应散乱、放逸或者误入邪道。

戒是禅定的因，因戒而生定；禅定是智慧的因，因定而发慧。如果能够摄心，便是持戒，依戒而生禅定，依禅定而开发智慧——三者是这样的因果关系。如果没有戒律，心就无法入定；如果不具禅定，智慧也难以显发。作为三学之首，“戒”就是控制、摄持自己的心。戒、定、慧这三者被称为三无漏学。

《指掌疏》中引用佛经说：“尸罗不清净，三昧

1176 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“尸罗此云持戒，持戒亦三：一曰摄律仪戒，无恶不断也；二曰摄善法戒，无善不修也。三曰饶益有情戒，无众生不度也。”

不现前。”¹¹⁷⁷ 如果戒律不清净，三昧禅定不会现前。

《正脉疏》中又说¹¹⁷⁸，初学者依靠耳根圆通法门来修行时需要三种加行——守护戒律、安住道场和持诵咒语，也就是以戒律所生的禅定和智慧来抉择和建立道场。

不管修什么法，戒律都极其重要。佛陀在此处特别强调，禅定、智慧以及其他善法功德的产生，都是以戒为基础的。如果没有戒律，一切功德都无从生起。正因如此，龙猛菩萨将戒律比喻为大地¹¹⁷⁹。

总之，三学的根本是戒律。

1177 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“摄心为戒。意拣小乘。以小乘但能执身。则名为戒。故灌顶云。因戒生定者。心摄动少。渐向于定。如风止息。波浪自停。故经云。尸罗不清净。三昧不现前。”

1178 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“今此所修。仍是耳根圆通。但为最初近下之根。特加戒律道场持咒之三事。故大科云加行也。至于因戒所生之定慧。仍是忘尘尽根妙定。及彼定所得三空慧耳。观经文。但惟详戒而略于定慧。可见也。”

1179 《亲友书》（龙猛菩萨著）：“戒如动静之大地，一切功德之根本。”

◎ 断淫为首

无论是居士还是出家人，共同要守持的根本戒都是杀、盗、淫、妄四条。大多数经论中通常按照杀、盗、淫、妄的顺序来讲解四根本戒，但在本经中却是先讲淫戒，然后是杀戒、盗戒，最后讲妄语戒。这些内容宣说完毕后，本卷就此圆满。

为什么首先讲断淫呢？有两个原因：

第一，俗话说“万恶淫为首”，在所有不善业中，淫欲是毁坏根本的首恶。如果此戒不守，定学、慧学及其他一切世出世间功德都难以成就。

如果一个人杀、盗、淫、妄无所不犯，那他就连基本的人格都不具足，谈何成为佛弟子？实际上，不仅佛教徒要遵守这几个方面的戒律，全世界任何国家、任何民族组成的社会都会对邪淫、杀人、偷盗、妄语有一定的要求和约束。虽然一般人不会像佛教出

家人那样严格地持戒，但也有些外道在守持不杀生、不邪淫等戒条。

不应将佛教戒律视为对自由的限制和令人痛苦的束缚。如今在西方文化的影响下，许多人提倡所谓的“自由、开放”，但如果过于放纵，会对自他带来极大的损害，这也是前辈大德特别重视戒律的一个原因。

第二，这部经典就是源于阿难与摩登伽女的一段因缘而宣说的。先是阿难遇到摩登伽女的干扰，由此促使佛陀宣讲本经；后来阿难将违缘转为道用，戒体未被染污，摩登伽女则借此机缘入于正道，证得阿罗汉果。鉴于本经的缘起，此处首先强调要断除淫欲、守持淫戒。如此行持，我们的修行更易于成就。

◎ 闻思的态度

《楞严经》是一部极其殊胜的经典，如果从当代的视角来看，它很像一部关于人生经历的精彩电影，有真实的人物、完整的叙事、生动的情节以及圆满的结局。《维摩诘所说经》也是如此，以维摩诘居士生病为缘起，佛陀派弟子们去探病，从而引出每位佛子与维摩诘的对话，最终，众人因维摩诘居士的教言而获得了殊胜的证悟。

希望大家学习这部经典时，不仅要理解总体意义，还要从细节入手，对每一卷、每一段、每一句话的内涵、意义及宗旨，都逐字逐句地学明白。用这样的态度来闻思，是非常有意义的事。历史上有许多人专门研究《楞严经》，他们由此获得了巨大的利益。

有些人仅以凡夫的分别念去揣测佛菩萨、阿罗汉的境界，试图将圣者的智慧纳入凡夫的狭隘认知中，这样做只会徒劳无功。经中圣者们的境界并非普通人所能了解的，如果以有限的认知断然否定经义，这

样的“研究”并不客观真实。进一步说，研读佛经论典时，我们的信心至关重要。我也曾遇到一些世间学者，他们对佛教毫无信心，仅凭分别念去研究和推断圣者的智慧，以这样的方法得出的结论，很难说具有真正的价值。当然，以上是我个人的看法。

「断淫」

◎ 持犯利害

| 阿难，云何摄心，我名为戒？

“阿难，为什么我将摄心称之为戒呢？”

前文中讲过“摄心为戒”，有了戒才能生定，有了定才能显发智慧，这是修行的次第。佛陀问阿难，你知道为什么将“摄心”称之为“戒”吗？

以上是概要。接下来，佛陀将从四个方面进行

宣说。

—— 若诸世界六道众生，其心不淫，则不随其生死相续。

“如果一切世界中的六道众生没有淫欲之心，就不会陷入生死轮回的相续之中。”

首先是戒淫。如果所有世界中的六道众生能够断除淫欲之心，就不会再流转于生死轮回。此处的“其心不淫”以及下文的“其心不杀”“其心不偷”，都是指心上的修持。在藏译本中，章嘉国师将这一段译为：“若不淫、不杀、不盗，众生就不会陷入生死轮回。”——没有特意指出是“心戒”。

如果在心上安立戒体，要求连淫欲的心念都不生起，甚至在梦中也不生淫心，这样的境界非常高，同时也很微细，那就属于菩萨戒的范畴；而声闻戒主要

侧重于对身语的约束，相对来说比较粗大。

这里说到，如果能断除淫心，众生就不会再在三界生死轮回中流转——这一点对修行人来说非常重要。

丨 汝修三昧，本出尘劳，淫心不除，尘不可出。

“你修习三昧，本是为了超脱见思二惑，但如果不断除淫欲之心，就无法真正脱离烦恼的束缚。”¹¹⁸⁰

佛陀对阿难说：你们修三昧禅定，本来是为了断除流转生死轮回的因——烦恼障和对尘垢的执著。如果淫心不除，就无法消除障垢，从而无法从轮回中解脱。

习禅的首要前提就是断除淫心。许多前辈大德因

1180 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“汝修耳根三昧，本思出离尘劳，尘劳即界内见思二惑。淫心不除，尘劳必不能出，淫欲为尘劳上首故。”

为淫心灭尽，从而获得了极高的禅定境界。虚云老和尚很久才剃一次须发，有人讥讽他：“出家人怎么还留长发、蓄胡子？”其实是因为老和尚的禅定功夫很深，每年剃一次头，每逢除夕洗一次脚导致的。

南怀瑾先生也曾提到广钦老和尚：四十多岁时，老和尚在台湾的一座山上修行，入定二十一天。南怀瑾为此专门拜访他询问此事，老和尚说：“是，我能安住。”又问：“您现在能否安住？”答：“如今法务繁忙，就不再入定了。”南怀瑾对此深信不疑。

如果修行人的禅定功夫深厚，证悟无我的智慧高超，就说明此人必然具有清净的戒律；反之，如律藏中所讲，破戒者即使是广闻博学，在修习禅定时也无法专注，心很容易散乱于外境。如果想修三昧，我们必须断除淫心等尘劳。《圆觉经》中讲淫欲是轮回的根本¹¹⁸¹，也是基于同样的理由。

1181 《大方广圆觉修多罗了义经》（唐·佛陀多罗译）：“善男子！一切众生从无

| 纵有多智，禅定现前，如不断淫，必落魔道。

“即使你有世智辩聪，世间禅定境界现前，但若不断除淫心，最终必定堕入魔道。”

有些人在闻思修时看似智慧超群，世间有漏的禅定境界也已现前¹¹⁸²，但如果没有从根本上断除淫心，最终必定会落入魔道当中。这里的“淫”，在藏译本中有时译为“邪淫”，这样一来就是指在家人的戒律；而“不淫”的范围较广，是出家人守持的断除一切淫欲的戒律。

佛陀指出，若不断淫，即便有智慧和禅定也不可救药，最终必将堕入魔道。《赞戒论》中对此有详细的阐述¹¹⁸³，包括破戒的过失、持戒的功德等。如

始际，由有种种恩爱、贪欲故有轮回。若诸世界一切种性，卵生、胎生、湿生、化生，皆因淫欲而正性命，当知轮回爱为根本。由有诸欲，助发爱性，是故能令生死相续。”

1182 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“禅定现前者：世间禅定，善入住，而得现前。”

1183 《赞戒论》（邬金丹增诺吾造论）：“染上破戒过患无心者，一切圣者护法亦远

果不彻底断淫，这些功德都将难以获得。憨山大师曾警示：“修禅之人若不断淫，如以甘露灌溉毒树，灌溉益深而毒气愈盛，所以必落魔道也！”如果没有断淫，无论世间的禅定功夫多么深厚、智慧多么高超，最终都会转化为毒药。

一个人如果行为不如法，拥有越高的世间智慧，反而会造下越严重的恶业。有智慧的人往往辩才无碍、口才出众，这样的人如果讲经说法、行善积德，自然功德无量；但如果内心不清净、行为不端，那造下的口业也会非常严重。如今有许多持身不正、邪知邪见的人依靠口才谋生，虽然出口成章、言辞犀利，却因为行为不端而造下更多深重的恶业。

| 上品魔王，中品魔民，下品魔女。

离，前有财富耗尽如水泡，精勤无义逐日渐衰损。广闻具戒大士如宝藏，无勤获得世间诸众赞，名副其实具有善缘者，衰老之时亦增欢喜心。恒时不具净戒之青年，染上破戒过患佛亦责，世间诸众宣种种恶言，老死之时生起大悔心。无谬取舍因果持戒士，死时勇士空行作迎接，称说善来趋入此善道，往生极乐刹土增安乐。未能如理取舍犯戒者，死时恐惧狰狞狱卒说，恶劣有情趋入此劣道，杀叫声中身拖铁刺原。”

“上品者成为魔王，中品者成为魔民，下品者成为魔女。”

佛陀说，如果没有清净地守持戒律、断除淫欲，具有上品禅定和智慧者极有可能成为魔王。因为这个人智慧出众又能说会道，虽然行为不如法，但也能影响很多愚者。如今有些人常常宣扬：“守戒无用，可以随意行淫。”如果他们有一定的禅定功夫，就像一些外道行者能长时间入于世间禅定一样，会使得许多人信服，这样就会误导成千上万的人。

如果拥有的世间禅定和智慧都是上品，这个人最终会转生为魔众中地位较高的魔王；禅定和智慧中等者，转生为魔众中的平民；而禅定和智慧下等的人，则会沦为魔众中力量弱小的魔女。

| 彼等诸魔，亦有徒众，各各自谓，成无上道。

“这些魔众也有他们各自的追随者，各自宣称自己成就了无上道。”

这些魔众各自都有徒子、徒孙等眷属，虽然不明因果却极其傲慢，他们自信满满地宣称自己成就了无上之道。

我们当然不是说其他宗教的修行者都是魔，但世间有些教派带有一些神秘色彩，如果教徒没有守持清净的戒律，可能会误导许多人，最终使其堕入恶趣。有些宗教的传播依赖于某些特殊的神迹，而在信仰的人中有相当一部分是依靠信心而非智慧。在这样的前提下，如果修行人没有守持清净的戒律，他们的种种行为就会给自他带来恶劣的影响。

◎ 预辨魔佛教仪

| 我灭度后末法之中，多此魔民炽盛世间，广行贪

淫，为善知识，令诸众生落爱见坑，失菩提路。

“我灭度后，在末法时代，这些魔众会大量出现于世，贪淫无度，伪装成善知识误导众生，令众生陷入爱欲与邪见的深坑，迷失菩提正道。”

佛陀说，在我灭度后的末法浊世中，将会有许许多多这样的魔众兴盛于世。到了佛陀灭度后两千五百多年的今天，确有各种各样的魔师、魔民、魔众充斥世间。如前文所说，浊世之时，邪师说法如恒河沙。这些魔众不仅不会教导众生断除贪欲，反而宣扬广行贪欲的邪见。他们虽然自称为善知识，却令无数众生堕入贪爱和邪见的深坑，远离了真正的菩提之道。

宣化上人曾说¹¹⁸⁴，他遇到过一个人自称是佛，

1184 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“月前我遇见某某人，不要提他的名字，他说他是佛，我说他是魔，为什么呢？因为他专门谈情说爱，口口声声是‘Love, Love, I love everybody’，这真不知惭愧，有什么资格来爱所有的人！可是很多人便给他迷惑，臭味相投，还说他讲的道理很不错，这真是以盲引盲。”

无论见到谁都说“爱爱爱”，结果导致许多人误入歧途。佛陀灭度以后，有些人宣扬贪欲为正法，这是极为可怕的事。

◎ 以戒为师

虽然有些甚深密法看似与贪欲有关，但闻思多年的道友们都非常清楚，密法中从来没有将自相的贪心作为行持之处。像法王如意宝、贝诺法王这样的高僧大德，在浊世中为我们树立了榜样。虽然大德们具有摄受空行母的授记与能力，但是为了护持末法时代众生的心，他们没有摄受空行母，并且示现出家相，严持清净的出家戒律。作为法王如意宝、贝诺法王等高僧大德的传承弟子，许多善知识一生都致力于弘扬正法，在此过程中非常注重戒定慧，特别是守持清净的别解脱戒。

我曾多次强调，无论男众还是女众，作为出家

人，守持清净的戒律都是一生中非常成功的事。如果因缘不具足而无法持戒，你也应该选择舍戒或隐退，绝不能在他人在前以似是而非的言论宣扬所谓的“双运”。在藏传佛教中，确实有一些被称为“密咒士”的在家修行人，其中一部分也确有成就，但有很多人徒有虚名，只是为了生计和名声等世俗目的而欺骗信众。后者就是普通的在家人而已，甚至连在家人的戒律都没有守好，却以妄语、邪淫等方式造作恶业。

作为我们学院的传承弟子，希望大家能以守持清净的戒律为荣。如果因缘实在不具足，你可以选择还俗或以其他方式生活，但绝不能以“双修”为名去诱骗他人——这完全是欺诳之行。法王如意宝的弟子们及诸位高僧大德中，至少有一部分人确实具有修持密宗方便道法门的能力和资格，但事实上也从来没有人真正地实行过，他们还常说这些甚深法不是自己的境界——真正有证量的大德们就是这样行持的。

社会上确实存在个别假修行人以假法诱骗他人的现象，我在课堂上也曾对此提出过批评。这些人拿出照片，编造各种说法来欺骗初入佛门的人。初学者往往很单纯，对佛法知之甚少，听到“这是正法，这样修行对你有利”等花言巧语，就轻信于人、误入歧途，实在令人扼腕。

如果作为出家人，你实在无法持守戒律，失去了应有的道行和戒体，那么，即使是在佛陀时代也是允许你还俗的。时至今日依然如此，无论是堪布、活佛还是普通出家人，有些人已经显现了在家相，而有些虽然没有公开还俗，但已经从僧团中退出，不再行持出家人该行的僧事，这固然是难以苛责的；但如果因为自己破了戒，或是因为贪欲炽盛而欺骗别人，障碍初学者的解脱道，这就是佛陀严厉呵斥的。希望出家道友能够始终如一地严守戒律。虽然现在是五浊恶世，守戒并不容易，但相信一定有人能够做到。尤其

是在藏地，各大教派和传承对此极为重视。

我也常常思考，为什么法王如意宝当年没有接受明妃？顶果钦哲仁波切、敦珠仁波切、创巴仁波切等一些当代公认的大师们，在显现上都有各自的明妃，但法王如意宝始终没有如此行持。法王是一位真正的伏藏大师，而伏藏大师摄受明妃是有必要的，历史上许多莲师化身的伏藏师都是如此，但是，法王为了摄受出家僧团为主的有缘弟子，选择了以出家相示人，并以此形相圆寂。

法王的示现是为了提醒我们，佛弟子应该依止正知正念，严格守持戒律。人生短暂，如果能以出家人的身份善始善终，人身的价值就远超世间任何财富。正如《顺治皇帝出家偈》中所言¹¹⁸⁵，世间的金银财宝、地位名声都不足为贵，若能相续清净直至生命终

1185 《顺治皇帝出家偈》（清·顺治皇帝作）：“黄金白玉非为贵，惟有袈裟披最难。”

结，即便没有其他修行，人生也很有意义。《赞戒论》中讲到¹¹⁸⁶，即便连闻思修行的一分功德都没有，但是只要守持清净的出家戒律，此人在今生和来世都将获得安乐。

大家一定要守持淫戒为主的清净戒律。在末法时代，无论从个人的闻思修方面，还是道场环境方面，或是从身边的同修方面来说，修行人想要完美无缺地持戒几乎是不可能的。有些人总是追求完美，渴望最理想的状态——这是非常困难的。相较之下，学院的加持力和各种因缘确实非常殊胜，在持戒方面的顺缘比较多。尤其是对于出家人来说，如果能够长期待在学院，必然能对护持清净戒律和三学起到极大的助益。为什么呢？因为大多数人在出家僧团中待得越久，心相续越能趋于稳定。当然，也不排除刚出家时充满热情，但随着时间的推移而喜新厌旧、最终退失

1186 《赞戒论》（邬金丹增诺吾造论）：“无论何人受持清净戒，虽无一分闻思修功德，死时必定往生清净刹，行善无欺缘起之特法。”

初心的例子。

一般来说，像学院这样的道场和僧团可以被称为“忏悔所依”，因为道友们在这里会想：“我不能这样做非法行，否则会感到羞愧和良心不安。我必须与僧团和道友们一起守持清净的戒律。”在这样的氛围下，持戒会变得非常容易。

◎ 区分正邪

本经中讲到，末法时代有魔的化身大肆宣扬淫欲；而从大乘的角度来说，显宗中也有一些比较特殊的方便行，对此，我们应该学会分辨正邪。

大乘经典《大宝积经》云：“行方便菩萨如是成就一切智心，虽在中宫嫔女共相娱乐，不起魔事及诸留难，而得阿耨多罗三藐三菩提。”¹¹⁸⁷ 文殊菩萨即使

1187 《大宝积经》（唐·菩提流志译）：“阿难！行方便菩萨如是成就一切智心，虽在中宫嫔女共相娱乐，不起魔事及诸留难，而得阿耨多罗三藐三菩提。何以故？阿难！行方便菩萨无有受如是众生不以三宝劝化，若阿耨多罗三藐三

与宫女共处，对他来说也不会成为违缘，不会因此而破戒。

密宗中讲，像文殊菩萨这样的大菩萨不会因方便行为而被染污，但这些行为却不是我们凡夫所能效仿的。米拉日巴尊者早年有一位未婚妻结赛，在他修苦行时，结赛和尊者的妹妹经常去看望他，送去一些口粮。有弟子劝米拉日巴与结赛结婚，说道：“玛尔巴罗扎（译师）有空行母，并且生了许多法子，生活幸福。您是玛尔巴大师的亲传弟子，为什么不像上师那样结婚呢？”米拉日巴谦逊地表示：“上师是为了利益众生才如此示现，而我却没有这个能力。”¹¹⁸⁸

菩提。阿难！若学大乘善男子善女人不离一切智心，若见可意五欲，即便在中共相娱乐。阿难！汝应作是念：‘如此菩萨即是能成如来根本。’”

1188 《密勒日巴尊者传》（张澄基译）：“他（尊者老师之子）听了之后说：‘真是希有难得啊！如此说来，你可以学马尔巴上师的榜样，自己弄一所房子，把你的未婚妻结赛娶过来作太太，承继上师的宗风不是很好吗？’我说：‘马尔巴上师为了利益众生的缘故，才娶太太，我没有这样的力量。狮子跳跃的地方，兔子不自量力跟着去跳的话，一定会摔死的。何况，我对轮回世间，又是极端的厌恶呢！在世上，除了上师的口诀和修行之外，其他的一切我都不需要。我到崖洞里去修行，就是对上师的最好供养；就是承继上师的宗风；也就是令上师欢喜的最好方法。利益众生，弘扬佛法，也只有修行才能办到；超度父母也只有修行才能办到；自利也必须依赖于修行。舍修行之外，别的事我一概不知，也不愿管，更不发生兴趣。’”

修行人在守持别解脱戒方面务必要谨慎行事，如果像米拉日巴大师这样的大成就者在显现上都不敢行持的禁行，你却一意孤行，试问你的勇气和自信从何而来？难道你的境界已经超越了这些大师吗？这可真是稀有！

如果出家人实在无法持守戒律，那么还俗也是人之常情。当然，还俗必然会引来世人的议论，但这也是无可奈何之事。如今佛教徒一旦有稍许不如法的行为，便会在网络上遭到大量的批评，但世人的注意一般只会维持短短的一段时间，之后便会逐渐淡忘。无论是什么身份的人，即使确实发生了一些引人侧目的事情，但时间一长，人们的关注自然会消散。无论如何，还俗毕竟是个人的行为，不会对佛法造成重大损害，但如果出家人自己没有达到相应的境界，却向他人宣扬“放纵淫欲”的邪见，就会对佛教带来难以言喻的损害。

《三戒论》中讲到¹¹⁸⁹，无论是别解脱戒、菩萨戒还是密乘戒，自相烦恼从未被开许；阐述戒律开遮时也指出，断除自相烦恼是所有智者公认的原则——在这个方面大家应该格外注意。

| 汝教世人修三摩地，先断心淫。是名如来先佛世尊，第一决定清净明诲。

佛陀对阿难说：“你教导末世众生修习三摩地，必须首先断除淫心。这是现在如来及过去诸佛所宣示的第一条决定清净圆明的教诲。”

相对来说，出家人在比较容易守持淫戒，因为剃发出家便在根本上摆脱了很多世俗的牵缠，对此我

1189 《三戒论释》（云丹嘉措尊者造）：“所遮烦恼需不缚，各自道方皆圆满。断除转变与道用，均断惑相智者同。在戒除所遮——自相续烦恼以及由烦恼引发的不善业这一点上，三戒均是一致的。……就拿非梵行来说，声闻乘禁止与菩萨乘、密宗乘以方便摄持而行这两者在不为贪欲之垢所染污这一点上是相同的，虽然形象上不同，但从各自道的不同角度而言，遮止、需要功德均圆满。声闻乘视二谛实有存在，因而别解脱戒断除烦恼，菩萨乘了知烦恼无有自性而转变为法性，密乘将烦恼视为智慧自性而道用。三戒的方式表面看起来是各自分开的，实际上均要断除束缚之因的自相烦恼，这一点所有智者都是一致认同的。”

深感随喜。对在家人来说，守持清净梵行是一个不小的难关。无论如何，如果想修持三摩地，断淫心至关重要，这是所有如来共同宣称为第一决定清净圆明的教诲。

所有如来都是如此教导的，所有传承上师们就像金山一般坚守着这一教诲。作为后学弟子，我们也应当依教奉行，行持清净的梵行。在藏传佛教当中，格鲁派在这方面的表现尤为突出。格鲁派寺院对于戒律的要求极为严格，一旦有人破戒，无论其身份如何，都不能继续与僧团共住。

◎ 翻译《功德藏释》

最近，我计划翻译阿拉夏丹达尔对《功德藏》的一部注释。作为格鲁派大德，他为宁玛巴智悲光尊者的《功德藏》撰写注释，是很稀有的示现。

本来，《功德藏》的广释共有四大函，慈诚罗珠堪布与我在一年多的时间中，会于每个月的会供日和诵戒日前往朵芒寺，向德巴堪布求取本论的传承。如今看来，这个传承确实也算来之不易。目前我已经翻译了其中的前四品，约四五万字，但之后一直因故搁置，至今未能完成。

如果要将四函全部翻译完毕，我担心各方面的因缘未必允许。毕竟寿命无常，谁也无法预知自己何时会离开人世，而作为智悲光尊者教言精华的总集，《功德藏》的意义非凡，所以我决定先翻译阿拉夏丹达尔的注释。此释篇幅适中，仅有一函，对颂词的解释也非常精妙，便于后人学习和理解。

阿拉夏丹达尔的传记颇为传奇。他早年是一位非常杰出的格西，后来还俗了。据说，他曾带着妻子前往拉卜楞寺，寄宿在一位小僧人的家中。小僧人并不清楚格西的真实身份，出于善意收留了他们。这位小

僧人每天参加寺院的辩经活动，今天辩论这个，明天辩论那个。夏丹达尔格西问他：“你们在辩论什么？”小僧人如实相告。夏丹达尔智慧非凡，为他讲解如何辩论，包括三相推理和详细的逻辑思路等。小僧人对他的讲解非常感兴趣，频频请教，而夏丹达尔也在关键问题上给予了清晰的指导，告诉他该如何应对辩经中的关键难题。

当时寺院中有一位极为著名的格西，辩才无碍、无人能敌，当这位格西与小僧人辩论时，却被后者辩得哑口无言，因为小僧人的思路既新颖、又清晰。格西惊讶地问：“你的这些道理是从哪里学来的？”小僧人回答：“最近在我家有一对夫妇借宿，那位老人很擅长这些，是他教给我的。”格西听后说道：“当年我在拉萨求学时，有一位道友的思路与你所说的非常相似，他是不是夏丹达尔？”小僧人回家后向夏丹达尔求证。夏丹达尔笑道：“我本来想在这里多住一

段时间，但既然被你揭穿了，就不得不走了。”于是他便收拾行装离开了。

夏丹达尔虽然在晚年时身份发生了转变，但他的智慧境界和对大圆满的证悟却是公认极高的。虽然大成就者有各种示现，但普通人却难以企及。米拉日巴尊者说：“狮子能跃过山崖，兔子却不能效仿，否则会堕入谷底而摔死。”作为凡夫，我们应当守持清淨的戒律，从根本上断除淫欲，这一点至关重要。

◎ 确定菩提成坏

是故阿难，若不断淫修禅定者，如蒸沙石欲其成饭，经百千劫只名热沙。

“因此阿难，如果不断除淫心而修习禅定，就像把沙石蒸煮成饭一样，即使经过百千劫的时间，最终也只能得到热沙。”

佛陀告诉阿难，如果不断除淫心，修持禅定只会徒劳无功。就像蒸煮砂子和石子，试图将其烹饪成美味的饮食，即使经过百千劫的时间，也不可能令其变成米饭。无论是用铁锅、砂锅还是其他任何工具烹煮，砂石只会变成热砂或热石，仅此而已。

何以故？此非饭本，沙石成故。

“为什么？此热沙不是饭的原料，本来只是砂石所成故。”

为什么呢？因为它的原料不是菜、不是米，其本体只是砂子而已。同样的道理，自相淫欲烦恼的本体不是智慧之因。无垢光尊者在《大圆满心性休息》中宣讲五种智慧时指出¹¹⁹⁰，烦恼不是菩提，只有认识烦

1190 本段内容摄于密法，故未公开，但可旁见其他论典。《四法宝鬘论讲解》（无垢光尊者造论，索达吉堪布译讲）：“有人说：‘自相庸俗的烦恼即是智慧。’这种说法很不应理，假如烦恼是智慧的话，那贪心越重，岂非妙观察智越大？杀生越多，岂非成佛越快？这当然是不可能的。所谓‘五毒即五智’，是指在五毒烦恼产生的时候，认识其本性了不可得，才能真正转为智慧。反之，没有认识五毒的本性，五毒就是五毒，永远不可能转为五智，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中也专门批评过这种观点。”

恼的自体才是菩提。《六祖坛经》中所讲的“烦恼即菩提”是从最高境界而言的：虽然显现上是烦恼，但实际上早已转化为真正的菩提智慧，此时自相的贪欲和嗔恨全都没有了。如果是自相的烦恼，则无法成立为智慧，否则热砂石也可以说是米饭了。

关于这些道理，我曾在《密宗断惑论》中引用教证和前辈高僧大德的观点进行过详细的阐述¹¹⁹¹。

——汝以淫身求佛妙果，纵得妙悟，皆是淫根，根本成淫，轮转三途，必不能出。如来涅槃，何路修证？

“如果你不断淫心，以淫身而希求得到殊妙的佛陀果位，纵然得到一些微妙的开悟，也都是根植于淫

1191 《密宗断惑论》（索达吉堪布著）：“《大圆满心性休息》中明确指出并非烦恼的现象，而是它的本性是智慧。而这并不是密宗所独有的见解，显宗中也同样可找出类似的教证。……《摄乘论》云：‘若见诸大方便者，烦恼即成菩提支。’《华严经》中论述云：‘吾与一切佛，自性平等住，不住亦无取，彼等成善逝，色受想行识，无数善逝众，彼成大能仁。’……《维摩诘所说经》云：‘为增上慢，说离淫怒痴名为解脱；无增上慢者，说淫怒痴性，即是解脱。一切尘劳，即如来种。’密宗是建立在显宗的基础上，并且把显宗中隐含的最了义观点加以明显宣说，与显宗并无冲突。”

欲的。既然是以淫欲为根本，必将轮转于三途之中，无法出离，那又如何能够证得如来的涅槃境界呢？”

想要依靠淫欲染污的身心去求取殊胜的佛果，那是极为困难的。即便你获得了一些看似微妙的开悟，但实际上却是以淫心为根本。淫根不是成就菩提的因，而是六道中三恶趣的因。依靠这样的因，根本不可能获得解脱。如果没有转化贪欲的自体而认为贪欲就是成就，这是极其可笑的。

作为佛教徒，如果我们生起了自相的嗔心或者贪心等烦恼，就要勇于承认。如果弘扬贪嗔，直接认为这就是解脱之因，那显然是不对的。虽然烦恼的自体是解脱之因，但是许多人难以悟到如此高的境界，所以还是得从最基础的别解脱戒开始守持。

龙猛菩萨在《大智度论》中说：“淫法不生灭，不能令心恼，若人计吾我，淫将入恶道。”淫法的本

体是不生不灭的，不会令众生产生烦恼，但如果有了“我”的执著，淫欲必将使人堕入三恶道，无法获得解脱。

“如来涅槃，何路修证？”依靠淫心怎么能修成如来的涅槃果呢？根本不可能。

| 必使淫机，身心俱断，断性亦无，于佛菩提，斯可希冀。

“必须将身体的淫行与心中的淫念二者的根源彻底断除，并且连断除之性也了不可得。只有这样，才有希望证得佛菩提果。”

如果你断除淫心，解脱便有希望。我们必须从细微处断除淫欲的根本，将身体的各种非法行为、心里的胡思乱想全都断除，最终连能断、所断也都远离——如果修行人达到这种无执、无漏的境界，证得

佛菩提果便有一定的希望。

◎ 判决邪正之说

| 如我此说，名为佛说，不如此说，即波旬说。

“如我以上所说，称为佛的教法；如果不是这样说，那就是魔王波旬的邪说。”

以上是佛陀所说，这些道理可以称之为佛法；如果不是这样，反而宣扬邪淫有功德、淫心是真正的善法——这绝非佛所说，而是魔王波旬¹¹⁹²所说的邪法。

行持善法之人应当遵循佛陀的教诲，弘扬菩提正道。

1192 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“波旬者。魔之异称。此云杀者。谓恼乱正修。伤法身。害慧命故。”

第 72 课

2023 年 11 月 13 日

今天我们继续宣讲大乘《楞严经》这一殊胜法门。

大家每天都应发菩提心，以欢喜心与恭敬心来听闻佛法。在多生累劫的轮回中，我们能值遇大乘佛法，实在是有生之年最幸运的事。有些人认为拥有财富最快乐，有些人认为青春韶华最快乐，还有些人认为世间的种种享受使人快乐，但从生生世世的角度来看，能听闻并修学大乘佛法，才是人生中最有意义的事。

我对讲经说法和听经闻法从未感到厌倦或痛苦，

希望大家也能这样作意。如果有一个良好的心态，我们在面临任何困难时都可以克服。常能见到许多人从康区一步三拜地前往拉萨，和这些苦行比起来，我们坐在经堂里闻法，又有什么辛苦的呢？

目前正讲到，耳根圆通法门最适合末法时代的众生，但要修持这个法门，也不是完全没有要求。修学需要遵循一定的次第，首先应守持三皈五戒，至少也应受杀、盗、淫、妄四条根本戒。

「断杀」

前面已经宣说了淫戒。唯有断除淫心，修行人才能生起真正的禅定和智慧境界。今天我们继续讲杀戒——只有断杀才有解脱的机会。

◎ 持犯利害

阿难，又诸世界六道众生，其心不杀，则不随其生死相续。

“阿难，再者，所有世界中的六道众生，如果他们的心中沒有杀念，就不会被生死轮回所束缚。”

佛陀告诉阿难尊者：如果所有世界的六道众生心无杀念，身语行为上也不杀害众生，那他们就不会随着自己的业力在生死轮回中流转而不断感受痛苦。因此，如果不想堕三恶趣、想要脱离六道轮回，我们就必须断除杀生。杀生的罪业非常严重，从小乘的角度讲，淫业的过失最大；而就大乘而言，戒杀是入门的首要条件。

《指掌疏》中讲到¹¹⁹³，“其心不杀”不仅指自己不杀生、不教唆他人杀生，而且也包括不随喜他人杀生——这一点很重要，如果随喜杀生，与自己杀生

1193 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“其心不杀者。不自杀。不教他杀。并见杀随喜亦离也。”

没有太大的差别。或许有人问：“真会有人随喜杀生吗？”答案是肯定的。当今世界局势风云变幻，俄乌、巴以等局部冲突层出不穷，有些人将自己代入其中一方，见到另一方遭受杀害时就很开心——这样随喜杀业实在没有必要。身为冲突中的某一方，这样做也许还情有可原，但作为与双方都没有任何关系的人，我们最好不要随喜恶业。

在《动物世界》中看到狮子捕食斑马时，人们可能会同情斑马，而当野牛用牛角攻击老虎或者狮子时，很多人也许会无动于衷。大众似乎更倾向于站在弱势群体一边，如果弱者反杀强者，悲悯心就不容易生起。实际上，陷入杀业的双方都很可怜，一方被杀业之果所折磨，一方被杀业之因所束缚。

佛弟子千万不要随喜任何杀业，否则后果极其可怕。据说，自巴以冲突爆发以来，已有约一万多人在战场上阵亡。双方各自怀着很强的嗔恨心，希望对方

灭绝而后快，所以不惮杀害妇女和儿童。在这期间使用的各式武器中，有一种被称为“地狱之火”的白磷弹，这种燃烧弹一旦触及身体，就会将人的肌肉、骨骼烧毁无余，令人非常痛苦。

当战争在世间中蔓延时，佛弟子应该发愿帮助众生，将自己听经闻法在内的所有善根全部回向给他们。这些众生中，有的是因感受前世业果而被杀害，有的是以嗔恨心杀害别人，不管是哪一方，所有人都在痛苦之中。面对众生的痛苦，我们应该尽量避免参与任何杀生的行为，看到别人杀生时也千万不要随喜。

丨 汝修三昧，本出尘劳，杀心不除，尘不可出。

“你修习三昧，本是为了超脱尘世的烦恼，但如果不除杀心，就无法真正脱离尘劳。”

修持三昧禅定或大圆满等甚深法，本来是为了断除尘劳和障碍，但如果在此过程中不断除杀害众生的心，我们就无法在尘世获得解脱。就算你每天勤修禅定，但是如果一看到蚊子、蟑螂就毫不犹豫地杀害，那无论你口中如何念佛、如何精进地参禅，终究无法获得解脱。

丨 纵有多智，禅定现前，如不断杀，必落神道。

“即使你拥有广博的智慧，世间禅定境界现前，只要不断除杀心，最终必定堕入神道。”

即便你精通三藏，禅定功夫看似深厚，能入定很长时间，但若少了最关键的前提——守持戒律，还是不可能解脱。如果一个修行人不断淫，必将堕入魔道；如果不断杀，最终将会堕入鬼神道，来世转生为各种非人鬼神，无法获得真正的解脱。

丨 上品之人，为大力鬼；中品则为飞行夜叉，诸鬼帅等；下品当为地行罗刹。

“其中上品者会成为大力鬼，中品者成为飞行夜叉或鬼帅，下品者则会沦为地行罗刹。”

与前面类似，不断杀而修禅定者也分为上、中、下三品。有注释说¹¹⁹⁴：如果不断杀，根据修行人福报大小、禅定深浅和智慧贤劣的不同，上品者堕为威力极大的鬼神，中品堕为夜叉、鬼帅或大将等，下品堕为地行罗刹。

丨 彼诸鬼神，亦有徒众，各各自谓成无上道。

“这些鬼神也有自己的徒众，各自妄称成就了无上道。”

1194 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“带杀修禅。报为神道。功深福厚。为大力鬼。即五岳四渎系祠祀者。功浅福劣。列在中下。”

这些鬼神都有自己的眷属，都宣称自己行持的是无上道。所谓的“无上道”未必指佛道，而是众生自认为最好的道。世间许多宗教都自诩为无上道，一些邪教也常常宣扬自己的道法如何殊胜，人类如此，鬼神也不例外。

如果不断杀，就算我们在其他方面修得再好，还是会堕入神道，可见断除杀生对修行人来说至关重要。如今一些出家人和居士似乎对杀生抱着无所谓的心态，只是在表面上修一点法，这实际上没有太大的功德。试想，如果一个修行人连杀生都未能断除，如何能获得成就？根本不可能。不仅难以成就，自己还会堕为大力鬼等众生，后果非常严重。

◎ 关于护法

世间一些大力鬼神喜好杀生，如藏传佛教中的许多世间护法神，在被圣者降伏之前也曾以众生的血肉

为食，行为极其残暴，这一点可以从传记或史料中得知。据一些史料记载，汉地公认的大护法神伽蓝菩萨也曾有类似的示现。他的前世与莲花生大士降伏的一些藏地护法神颇为相似：之前多作杀业，但在遇到圣者之后，为其德行所折服，从此以后承诺护持圣者的法脉及传承弟子。

关于伽蓝菩萨的身世有多种说法，也有人认为伽蓝菩萨不止一位。在南宋时期天台宗宗鉴法师所著的《释门正统》中提到¹¹⁹⁵，隋朝的智者大师曾在玉泉山

1195 《释门正统（护法志）》（南宋·宗鉴编纂）：“尝记玉泉寺关王祠堂云。过去陈隋间有大法师。名曰智顗。……初后至自天台。止于玉泉。冥坐林间。身心湛寂。此山先有大力鬼神与其眷属。怙恃慧据。以通力故。知师行业。即现种种诸可怖畏。虎豹号。掷蛇蟒盘瞪。鬼魅嘻啸。阴兵悍怒。血唇剑齿。毛发鬣髻。妖形丑质。歛忽千变。法师愍言。汝何为者生死于幻。贪著余福。不自悲悔。作是语已。迹言悄绝。倾然。丈夫鼓髯而出。我乃关羽。生于汉末。值时纷乱。九州岛岛爪裂。曹操不仁。孙权自保。义臣蜀主。同复帝室。精诚激发。洞贯金石。死有余烈。故王此山。所嗜惟杀。所食惟腥。谛观法师。具足殊胜。我从昔来。本未闻见。我今神力。变见已尽。而师安定。曾不省视。汪洋如海。非我能测。大悲我师。哀悯我愚。方便摄受。愿舍此山。作师道场。我有爱子。雄鸷类我。相与发心。拥护佛法。师问所能。授以五戒。神复白言。营造期至。幸少避之。其夕晦冥。震霆掣电。灵鞭鬼捶。万壑浩汗。湫潭千丈。化为平地。黎明往视。精蓝焕丽。檐楹栏榭。巧夺人目。海内四绝。遂居其一（智者造寺三十六所。楞霞。灵岩。天台。玉泉。天下四绝）。以是因缘。神亦庙食。千里内外。同共云委。稽违有咎。怠慢有罚。捐施金币。匍匐恐后。玉泉以甲实神之助。”

搭茅棚修行。据说，三国刘关张三兄弟中的关羽死后成为玉泉山山神，一直在守护那里。当智者大师刚到玉泉山时，或许是为了考验大师的修为，山神时而化现为老虎、豹子等猛兽，时而显现为面目狰狞的鬼魅来干扰。智者大师不仅毫无畏惧，反而慈悲地点化：

“你到底是谁？生死如幻，你却贪著所剩的福报，不知忏悔。”山神被大师感化，现出自己赤面长髯的本面，承诺将这片土地供养给大师作为弘扬佛法的道场，并发愿护持佛法。关羽最初是以天台宗的护法神闻名于世，后来乃至整个汉传佛教中都将他视为护法神。

关于这一段公案，也有不同的说法。前面提到的《释门正统》是天台宗的重要典籍，现收录于《大藏经》中。为什么讲这个公案呢？众所周知，藏地的许多护法神都显现为手持兵器、凶神恶煞的鬼神、罗刹、夜叉等形象，这其实是保留了他们原来的样子与

过去喜欢吃肉喝酒的习性。藏地的护法神多有被持明大德降伏的传奇故事，他们虽然皈依了三宝，但要让世间护法神一下子完全断除这些习性，还是比较困难的。

这也在一定程度上解释了为什么藏地护法神多显现为忿怒相。藏地历来有向护法神供酒肉的习俗，有些人对此感到不解。其实，这是因为大德们在降伏后开许，世间护法神可以保留一部分原有的习性和喜好。

伽蓝菩萨也是如此，他的造像保留了前世威猛的将军形象，虽然他已经获得了菩萨果位，但是佛法中并没有要求所有人必须出家。在《三国演义》中，关羽是赤面长髯、手持大刀的形象，虽然后人做了不同程度的发挥，但其基本形象是一致的。关于这个问题，大家还应深思。

这里说到，如果吃肉或杀害众生，此人将来会变为鬼神。世间许多众生成为鬼神，是因为有前世的杀业，而且鬼神中也有高低次第之分。

◎ 预辨鬼佛教仪

——我灭度后末法之中，多此鬼神炽盛世间，自言食肉得菩提路。

“在我灭度后的末法时代，这些鬼神会大量出现在世间，猖獗盛行。他们宣称，通过食肉可以证得菩提。”

佛陀说：我灭度以后，在未来的末法恶世中，这些鬼神会非常兴盛，乃至遍布整个世间。

现在看来的确是这样，有的鬼神显现为人的形象，有的显现为非人的形象，也有的以附体的形式出现。我们不能否认附体现象的存在，以前我也说过，

如果坐在有附体的人旁边，自己会有很强的感应，但如果安住在空性境界中，似乎就没什么影响。这些鬼神口口声声地宣称“吃肉也可以获得菩提”——这种说法非常可怕。俗话说：“酒肉穿肠过，佛在心头坐。”有人认为这种说法源于济公和尚，有人认为这是民间谚语，后来被误以为是佛门之语，还有人认为这句话源于电影《少林寺》。

以前宗教政策刚刚开放的时候，《少林寺》这部电影非常流行。记得在师范学校读书的时候，我只看过两次电影。那时候在学校看电影要花两毛钱买票，每个月有一两次，但我从来没去。有时候有免费的电影票，我也都让给别人，自己更喜欢看书。印象中我只看过两部电影，一部是关于班禅大师的纪录片，还有一部就是《少林寺》。随着《少林寺》的热播，这句“酒肉穿肠过，佛祖心中留”也为世人所熟知。许多人说：“吃点酒肉没关系，只要心中有佛就行。”

这种说法不是佛法正见，通理法师说这是真正的鬼话¹¹⁹⁶。如果达到很高的境界，圣者或许会示现这样的行为，但这不是随便什么人都能行持的。

汉传佛教的修行人在吃素方面一直保持着良好的传统。由于历史和地域原因，在藏传佛教中既有吃肉的人，也有吃素的人，各种情况都有。从上个世纪九十年代开始，法王在佛学院中大力提倡素食，要求所有听自己课的弟子必须吃素，这一传统至今都保持得很好。尤其作为出家人，我们想在各地树立法幢，就必须做到断杀茹素，否则谈不上弘扬佛法。

断杀茹素有很大的功德。《大乘入楞伽经》云：“肉非美好、肉不清净，生诸罪恶败诸功德。”肉不美好、不清净，吃肉会产生种种罪业，毁坏功德。如果认为吃肉可以增加体力、对健康有利，这种想法是

1196 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“谚云酒肉穿肠过。佛在心头坐。真鬼语也。”

不对的。

也许有一些密宗上师显现上吃肉，但他人的境界如何，我们也无法判断，对此应当观清净心，并且千万不要效仿。出家人尤其不能吃肉。如果有些居士在面对家人或同事时可能因为有种种障碍而难以吃素的话，那么出家人没有这方面的违缘，就更应该断除荤腥。总之，末法时代各种鬼神兴盛于世，宣称吃肉可得菩提。他们的这种说法不合理。

| 阿难，我令比丘食五净肉，此肉皆我神力化生，本无命根。

“阿难，我开许比丘可以食用五净肉，但这些肉都是凭借我的神力化现出来的，它们本身并无命根。”

佛陀曾在小乘经典中开许比丘们吃五清净肉。没

有亲眼看见为自己杀、没有听见杀生的声音、不怀疑是专门为自己而杀，这样的肉称为“三净肉”。在三净肉的基础上再加上“自然死亡”以及“鸟残”（飞鸟、猛兽吃剩的肉），称为“五净肉”¹¹⁹⁷。

自然死亡的肉在藏地极少见，有一次在讨论这个问题时我提到：“最好是不吃肉，否则很难分辨这肉是否属于自然死亡。”许多人说：“这些动物不是被杀的，而是自己死的。”但怎么会有那么多自然死亡的肉呢？而且，那些肉看起来都很新鲜完整，不像自然死亡很久才被发现的。如果真正是自然死亡，吃肉的过失或许要小一点。此外，在其他经论中还有“七净肉”“九净肉”等不同说法¹¹⁹⁸。

1197 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“净肉者。除人蛇象马驴狗狮狐猪猴。余者不见。不闻。不疑为我杀者。为三净肉。再加鸟残。自死。为五净肉。”

1198 《在家律要广集》（明·智旭集）：“三藏法数。律中但开不见。不闻。不疑。三种。楞严要解。加自死。鸟残。为五种。涅槃复加不为己等。共为九净肉。一。不见杀。二。不闻杀。谓耳不闻杀。亦不闻人语为我故杀也。三。不疑为己杀。四。不为己杀。五。自死。六。鸟残。七。生干。谓因死已久自干也。八。不期遇。谓不因期约。偶然相遇而食也。九。前已杀。谓非今时因我而杀。乃是前时先已杀者也。”

不管怎样，虽然佛陀在经典中开许比丘吃五净肉，但这些肉实际上是佛陀幻化的，没有真正的生命，也不是真实意义上的肉。关于这个问题，下面还会进一步解释。

｜ 汝婆罗门，地多蒸湿，加以沙石，草菜不生。

“你们婆罗门所在的地方，大都气候湿热，再加上沙石遍布，草木、蔬菜难以生长。”

印度婆罗门居住的许多地方，因为气候湿热，加上土地中多沙石，导致草木和蔬菜都无法生长。

｜ 我以大悲神力所加，因大慈悲，假名为肉，汝得其味。

“（这些五净肉是）我用大悲神力加持幻化出来的，以大慈悲心，假借‘肉’的名字，使你们得到食物。”

或许有人问：“既然佛陀可以幻化出食物，那为什么不幻化蔬菜，而非要幻化肉呢？” 藕益大师解释说¹¹⁹⁹，佛陀这样做是为了随顺当时的环境，没有幻化出不合时宜的怪象。印度的气候十分炎热，有些地方草木很难生长，如果突然出现大量的蔬菜，可能会引起众人疑惑；此外，当地人的饮食习惯也不同，如果幻化了蔬菜，那么如来涅槃后草木不生，后学又当如何呢？出于以上原因，佛陀没有幻化蔬菜。

总之，佛陀以慈悲心幻化出五净肉，让众生从此开始逐渐断杀、断腥。佛陀此举十分有必要，我们千万不要将其理解为佛陀对自相的烦恼做了开许。

我在《藏密素食观》中引用过夏嘎措智让珠的教

1199 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“问曰。佛既具足神力。何不化作草菜。而乃化作五净肉耶。答曰。佛顺时宜。不立异故。此地既本不生草菜。而今忽生。则人将以为怪。又复如来灭后。设遇草菜不生。又将奈何。是故佛及比丘。遇世饥荒。目连请愿番取地味。及取北洲自然粳等。佛皆不许。而云。后世无目连时。又将奈何。当知佛法可传可继为若此也。”

言¹²⁰⁰，对食肉的密意做过详细的解释。有些贪著口腹之欲的人说“我吃肉是有密意的”，但以密意为借口而吃肉并不庄严，这种“密意”也让人难以接受。实际上，佛经中明确说过，在必要的情况下，佛陀才为众生幻化五净肉或三净肉，而且，佛陀从来没有开许过后世弟子吃肉的行为。

| 奈何如来灭度之后，食众生肉，名为释子。

“奈何如来灭度之后，如人吃众生肉，却自称为释迦弟子。”

佛陀说：“如来灭度之后，那些吃众生肉的人仍自称是佛弟子——怎么可能是呢？他们绝对不是。”

1200 《藏密素食观》（索达吉堪布著）：“密宗中所说的食肉是有密意的，绝对不能从字面上直接加以理解。如《空行海续释》中说：智慧主当食用分别念之肉。这里的食肉其实指的就是灭尽分别念。又如文殊菩萨所言：‘为能无有嗔恚心，切莫掠夺他之肉，能仁布施自之肉，此生之中汝成佛。’又云：‘以财购买鱼之肉，岂不为食而赎买？象力经与大云经，涅槃经及指鬘经，以及楞伽经之中，佛陀未开许食肉。’……上述文字，是尊者夏嘎措智让珠在《大悲书函》中的一段教言，在此翻译出来奉献给大家，望有志之士对此三思。”

佛陀在世时，为了利益某些众生而暂时幻化了五净肉，但在佛陀灭度以后就没有人做此幻化了，如果有人仍然认为吃众生肉是合理的，不仅见解不对，甚至根本算不上是佛陀的弟子。

—— 汝等当知，是食肉人，纵得心开，似三摩地，皆大罗刹，报终必沉生死苦海，非佛弟子。

“你们应当明白，这些食肉之人，即使暂得心开意解，也只得到了相似的三摩地。他们都是现世大罗刹，命终之后必定沉沦于生死苦海，绝非真正的佛弟子。”

佛陀继续说：你们应当明白，这些食肉之人即使暂时心开意解，好像得到了某种三昧，但实际上只是得到一种相似三昧。这些人因为贪心引发的杀业不除，可以称为“现世大罗刹”，福报用尽时必定会堕入到轮回苦海中，他们不是我的弟子。

佛陀在很多经论中都讲得很清楚，这些人必将堕入苦海。虽然得到一些三昧和智慧，但只是暂时的虚妄觉受，他们死后必将沉沦生死，在轮回中始终得不到解脱。《佛说佛名经》云：“为利杀众生，以钱纳众生肉。二俱是恶业，死堕叫唤地狱。”这句偈颂在《现在贤劫千佛名经》等经典中也出现过，只是词句略有不同¹²⁰¹：为了利益自己而杀害众生，或者用钱购买众生的肉，这两种行为都是恶业，具有同等的过患，此人死后将堕入叫唤地狱。

为什么会这样？因为没有买卖就没有杀害，购买其实是助杀的一种因缘。如果很多人吃素，市场对肉类的需求就会减少，杀生的机会也会随之减少。因此，吃肉是一种间接的杀生。

佛陀在这里指出，你应当知道，如果食用众生的

1201 《现在贤劫千佛名经》：“又言：‘为利杀众生，以钱纳诸肉，二俱是恶业，死堕叫呼地狱。’故知，杀害及以食啖，罪深河海，过重丘岳。”

肉，就算暂时得到禅定，这种禅定也是虚妄的，死后必定会堕入到三恶道。

| 如是之人，相杀相吞相食未已，云何是人得出三界。

“这些人互相残杀、吞食，无休无止，怎么能脱离三界呢？”

这些人一直不断地杀害和吞食众生，最终一定会堕落。他们怎能从恶趣中解脱呢？极其困难。

| 汝教世人，修三摩地，次断杀生。是名如来先佛世尊，第二决定清净明诲。

佛陀告诉阿难：“你教导世人修习三摩地，第二步应当断除杀生。这是现在如来及过去诸佛所宣示的第二条决定清净圆明的教诲。”

广义上讲，任何修行都需要三摩地。佛陀告诉阿难：你教导世人修三摩地，第一步是断除淫心，前面已经讲过了；第二步便是断除杀生，这是所有如来世尊异口同声宣示的第二个有决定性、清淨圆明的教诲。在诸佛的所有教言中，断杀极为重要。如果没有践行这一教言，我们的修行很难成功。

如果一个人怀有慈悲心，就不会吃众生的肉。我们要将这样的善行传承下去：出家人应向周围众生宣说此理，父母应将此观念传递给子女。我以前讲经时曾引用过《高僧传》中的一个故事¹²⁰²：一位名叫求

1202 《高僧传》（梁·慧皎撰）：“求那跋摩，此云功德铠，本刹利种，累世为王，治在罽宾国。祖父呵梨跋陀，此言师子贤，以刚直被徙。父僧伽阿难，此言众喜，因潜隐山泽。跋摩年十四，便机见俊达，深有远度，仁爱泛博，崇德务善。其母尝须野肉，令跋摩办之，跋摩启曰：‘有命之类，莫不贪生，夭彼之命，非仁人矣。’母怒曰：‘设令得罪，吾当代汝。’跋摩他日煮油，误浇其指，因谓母曰：‘代儿忍痛。’母曰：‘痛在汝身吾何能代？’跋摩曰：‘眼前之苦尚不能代，况三途耶！’母乃悔悟，终身断杀。至年十八，相公见而谓曰：‘君年三十，当抚临大国，南面称尊。若不乐世荣，当获圣果。’至年二十，出家受戒，洞明九部，博晓四《含》，诵经百余万言，深达律品，妙入禅要，时号曰‘三藏法师’。至年三十，罽宾王薨，绝无绍嗣，众咸议曰：‘跋摩帝室之胤，又才明德重，可请令还俗，以绍国位。’群臣数百，再三固请，跋摩不纳。乃辞师违众，林栖谷饮，孤行山野，遁迹人世。”

那跋摩的高僧，从小就有强烈的慈悲心。母亲让他杀生，但是他不愿意，他母亲说：“如果有过失，我代替你承担。”有一次，他在做饭时被热油烫伤、手痛难忍，便对母亲说：“请您替我承受痛苦。”母亲说：“你身上的疼痛，我怎么能代受呢？”他说：“手上这么小的伤痛你都无法代受，那吃肉、杀生感召的三途痛苦，你又如何代我承受？”母亲听后幡然悔悟，终身断除杀生。

如果我们能以善巧方便向现代人宣说因果的道理，因缘际会之时就能改变众生的命运。反之，就可能因误导他人而造下恶业。如果你对人说“酒肉穿肠过，只要吃完超度或者忏悔一下就可以”“没事没事，某大德也吃肉”，那通过你的误导，会让许多人造下无量的恶业。佛弟子想要对他人起到正确的引导作用，就要在自己理解法义的前提下，善护身语意三门的行为，否则如果自己都不懂佛法，就更不用说引导

他人了。

以上是如来宣说的一个甚深教诲。

◎ 确定解脱得失

是故阿难，若不断杀修禅定者，譬如有人自塞其耳，高声大叫，求人不闻，此等名为欲隐弥露。

“因此阿难，如果不断除杀生而修习禅定，就像有人自己塞住耳朵后高声大叫，希望别人听不见一样，欲盖弥彰。”

如果不断杀生而又想修习禅定，是极其可笑之事。为什么这么说呢？譬如一个人希望别人听不到声音，于是塞住自己的耳朵后大声喊叫——这无异于掩耳盗铃。虽然他想要隐藏自己的行为，实际上却是自欺欺人、欲盖弥彰，反而暴露得更加彻底。

同样的道理，一边杀生一边修禅是根本不可能成就的，因为两者完全相违。有些人会说：“你尽管修行，吃肉对你没什么影响。”“杀生对你的禅定不会有任何妨碍。”在末法时代，这类邪知识误导他人的现象非常普遍。在座的各位大多接受了正规的佛法教育，如果将来看到邪知识在各处传播非法邪见，你们要尽力去制止，这样才是真正的弘法利生。

总之，一边杀生一边求解脱，是非常可笑的事。

| 清静比丘及诸菩萨，于岐路行，不蹋生草，况以手拔？云何大悲，取诸众生血肉充食？

“清静的比丘和菩萨们在小路上行走时，连青草都不会去践踏，更何况用手去拔？既然如此，一个具有大悲心的人，又怎么会以众生的血肉作为食物？”

律藏中也包含大乘的戒律，大乘和小乘佛法都有

经、律、论三藏。

有些人认为：“佛陀的教言不包括论藏，因为论藏是后世大德的著作。”这是不合理的。论藏是佛陀所说的三藏之一，论的梵语为“阿毗达摩”，意为对法，即以智慧对观诸法实相，主要讲述诸法的法相。曾有一位法师在回答问题时说：“大乘没有律藏。”其实，小乘法和大乘法都有各自的经律论三藏。大乘的律藏宣说菩萨戒，小乘的律藏宣说别解脱戒。

根据律藏的要求，无论是小乘的清净比丘还是大乘的菩萨，走小路时都不得践踏青草，更何况用手拔草？为什么呢？律藏中说¹²⁰³，草木是鬼神等许多众生的住所，被众生视为自己的家园，所以比丘既不能拔草，也不能污染清净的水源。这不仅是为了保护环

1203 《四分律删繁补阙行事钞》（唐·道宣撰）：“《四分》云：坏鬼神村者，波逸提。鬼者，非人是。村者，一切草木是（言草木为非人所依，故具引诸部通解，恐无知者滥用）。《十诵》云：村者，蚊蚊蚋蝶蚂蚁子诸虫，以之为舍也。《僧祇》《戒本》：坏种子破鬼神村者，堕（如此会通，相同明镜）。 ”

境，同时也为了避免世人讥嫌。

佛陀制戒要求出家人夏三月安居，也有这方面的考虑，因为草木中有许多看得见和看不见的众生居住。净空老和尚曾讲过，他在澳洲建道场时需要砍伐一些树木，僧众提前三天举行仪式告知鬼神：“我们要砍伐此树，请你们搬家。”对方托梦说三天时间不够，需要一个礼拜。净老法师开玩笑说，澳洲人做事慢吞吞的，鬼神也像人一样。律藏中提到¹²⁰⁴，砍树前应提前七八天通知鬼神，并为他们诵《无常三启经》。

作为清净的比丘和菩萨，都不会随意砍伐树木、

1204 《根本萨婆多部律摄》（尊者胜友造，唐·义净译）：“佛在室罗伐城给孤独园，时有苾刍先是工师，为造寺故遂便斩伐近天神堂形胜大树。时树天神即于其夜诣世尊所，具陈上事。世尊知时安慰神已，告诸苾刍：汝等不应斫伐树木。若营事苾刍须伐树时，去七八日，应于树下作曼荼罗、读诵三启经，次应为作布施咒愿。又说十不善道是坠落因，修十善业获解脱果。复应告曰：此树若有天神居者，应向余处，今为僧伽所须、或作宰睹波。作此告已，方可伐之。若有异相现者，更应为赞陀那功德毁怪悖业，仍现变怪更不得伐。又六众苾刍手自诛伐草木，外道俗人见生讥嫌，无悲愍心损生住宅。因种子及鬼神村事以讥嫌，无悲烦恼，制斯学处。”

践踏青草，何况是食用众生的血肉呢？《大般涅槃经》云：“是故菩萨不习食肉，为度众生，示现食肉，虽现食之，其实不食。”菩萨有时为了度众生而示现吃肉，但实际上并没有真正吃过众生肉。就算亲眼看到藏传或汉传的某些上师或大德吃肉，我们也要使劲观清净心：“菩萨肯定不会吃众生肉！他一定是幻变的！”

——若诸比丘，不服东方丝绵绢帛，及是此土靴履裘毳，乳酪醍醐，如是比丘，于世真脱，酬还宿债，不游三界。

“如果有比丘不穿东方的丝绸及其制品，也不穿此地的皮靴、毛裘，不食用乳酪、醍醐，这样的比丘能真正脱离世间，偿还宿债，不再流转于三界轮回。”

佛陀说，比丘不应穿东方的“丝绵绢帛”，因为

制作丝绸的过程中会杀害许多众生。“此土”指佛陀所在的印度，“靴履”指长筒或短筒的靴子，“裘”指皮衣，“毳”¹²⁰⁵指用鸟类的细羽毛制成的衣物；“乳酪醍醐”指乳汁、酸奶和酥油——比丘不应使用或服用以上衣食。

有注释讲¹²⁰⁶，关于不穿丝绸等戒条，有些是大小乘共同禁止的，有些只是小乘禁止的。总的原则是，凡直接涉及杀生的业绝不可沾染；而如果没有直接杀害众生，只是取用动物毛发或食用乳制品等，在大小乘戒律中均有不同程度的开许。

如果比丘不吃、不穿以上这些东西，便可偿还宿世的业债，不再流转于三界。有注释将“东方”解释

1205 毳，音 cuì，鸟兽的细毛。

1206 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“然虽此中，一概遮止，唯经律论所明，不无轻重。如丝绵绢帛，则大小乘，并皆严禁，以其害多命也。靴履裘毳，小乘一向听许，大乘亦不全遮，以其非专为此而害命也。乳、酪、醍醐，大小并许。今云不服者，以能不服，则弥善耳。”

为中国¹²⁰⁷，当时的丝绸及相关制品大多出自中国；此土指印度诸国，因为皮革做的鞋子、毛织的衣服以及奶酪等多出自印度。

也许有人会担心：佛弟子是不是什么都不能穿、什么都不能吃？夏嘎巴大师说¹²⁰⁸，娑婆世界众生的日用饮食、穿衣行路，多多少少都与罪业相关。如果要深究，那吃一口糌粑或酥油都有罪业。然而，凡夫在世间需要生存，只要没有直接杀害众生或吃众生的肉，那喝一点酸奶或吃一点糌粑、酥油的过失不是很大。当然，对于轮回中的有漏受用，能减少耗用自然

1207 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“丝缕绵絮。缁绢絀帛。多出震旦诸国。故曰东方。养蚕煮茧。害物伤慈而成。皮靴革履。袪裘褐毳。多出印土诸国。故云此土。剥皮伐毛。损生戕悲所致。乳谓牛乳。治之成酪。再治成酥。至极则名醍醐。此虽不至杀生。过取亦能伤牛。况夫夺犊之食。以资己身。岂慈悲者之所宜乎。是故比丘。于上丝绵等。皆不服著。于此奶酪等。亦不服食。”

1208 《无量寿经讲解》（索达吉堪布讲）：“以前藏地有一位大德叫夏嘎措智让珠，他说过这样的教言：由于轮回的本性是痛苦之故，所以人们的衣食住行不可能完全避免罪业。他说得很有道理。拿我们吃的大米来说，农民种地时要杀很多虫类，所以这些大米的来源跟杀生有一定关系。再比如我们吃的水果，从表面上看吃水果没有什么罪过，但这些水果在运输、买卖的过程中还是有狡诈不如法的行为，所以这些水果也跟恶业有关系。因此，在这个世间，完全清净无罪的衣食是没有的，谁都做不到彻底清净的生活。”

最好，但如果做不到，为了成就道业，修行人自己用一点也没有太大的过失。

由于地域不同，对穿皮革的问题也有开遮。虽然汉传佛教的出家人严格持守不穿皮毛的律仪，但在藏地，由于气候寒冷、物资匮乏，皮衣、皮袄确实是当地人最易获得的防寒衣物。有时我们能见到一些老修行人穿皮袄，这与藏地的气候和习俗有关。

丨 何以故？服其身分，皆为彼缘。

“为什么呢？因为使用众生的身体及其部分，都会与他们结下业缘。”

“服”有两种含义：一是穿着；二是食用¹²⁰⁹。为什么不能穿、不能吃这些东西？因为这样做就是与众生结下恶缘，如果吃了众生的肉、穿了众生的皮，将

1209 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“服字有二义。一服着如丝绵等。二服食如奶酪等。不服者以是杀缘故也。”

来都要还给它们。我们应当尽量避免这些障碍。

｜ 如人食其地中百谷，足不离地。

“就像人食用了土地中生长的百谷后，双脚便无法离开大地。”

佛陀讲了一个比喻。初劫时，天人可以在空中飞行。后来他们来到人间，食用地肥和百谷之后就飞不了了，只能足不离地地在大地上生活。可见，一旦因贪欲和执著与某些事物产生纠缠，我们便难以断除恶业的牵连，很容易受到遮障。

｜ 必使身心，于诸众生，若身身分，身心二途，不服不食，我说是人真解脱者。

“（比丘）务必令自己身心的存活远离耗用一切众生的肌肉骨髓、毛发乳酪等，对此不吃也不用，乃至连贪求的心思也彻底断除。能够做到的人，我说他

是真正的解脱者。”

如果我们对众生的身体既不吃也不用，还没有吃或用的心思，那就可以说是真正的解脱者。作为清淨的出家人或居士，我们的身心都应与众生结善缘，尽量避免结恶缘。

什么是恶缘呢？行为上吃众生的肉、喝众生的血、穿众生皮制成的皮袄，乃至心中产生吃这吃那的贪心，都是与众生结上恶缘；反之，如果身心都远离耗用物命，佛陀说这样的人是真正的解脱者。

汉地的出家人在这方面做得很好，大家都穿布鞋，不穿皮鞋——这与汉地的气候及自然条件也有关。藏地的情况有所不同，不仅气候极其寒冷，而且物资也极度匮乏，所以过去的修行人除了穿皮袄外别无选择。佛陀在律藏中开许过，在天气寒冷到结冰的地方，修行人可以穿皮革或皮袄。

不食用和不使用物命非常重要，因为这涉及不杀生的戒律。那么，我们该如何理解密宗中的降伏法？密法中说，如果有较高的修行境界，修行人在面对“十大应诛”¹²¹⁰的情况下，应当行持降伏法。那么，密宗修行人行持降伏法是否会造下恶业？如果自己有足够的境界，确实有过失；但如果行者有降伏的能力且发心清淨，就不会有过失。上师如意宝的梦境说明了这个道理¹²¹¹。

1210 《极乐愿文大疏》（喇拉曲智仁波切著，索达吉堪布译）：“十大应诛：又名十逆怨贼，佛教密乘所说应杀不赦的十恶怨贼：毁灭佛教、摧残三宝、劫夺僧财、谩骂大乘、坑害上师、挑拨金刚兄弟、障难修行、绝无慈悲、背弃誓戒和颠倒业果。”

1211 《法王晋美彭措传》：“1997年4月8日黎明，法王进入梦境之中，与以往光明梦境不同的是，这次与一般人的梦境极为相似。并且当时不知身处梦中，一切显得十分清晰、明了。梦中，来到一个陌生的清淨地方，一抬头，突然看到根本上师托嘎如意宝端坐在妙高法座上，为成千上万的僧众传法，身相极其庄严，音容笑貌与42年前未圆寂时一模一样。法王无比欢喜，心想：这几天我佛学院全体僧众共修大威德法，由于僧众共诵降伏咒，很可能使邪魔外道的身心受损，城市被毁。可是我们虽有摧毁的能力，却难以令他们解脱，心中未免有些疑虑，这次正好借机在上师前请教。想到这里，便来到法座前。托嘎如意宝见到自己的心子，满心喜悦，目光更加慈祥。法王呈白了心中的疑问，上师以和蔼的语气说：‘你们此次修法极为殊胜，对众生有很大的利益，真正是做了一次大放生。如果彻底降伏了魔众，则会使众生的寿命永远延长，所以说，降伏是最究竟的放生。’法王说：‘对于真正具有能力的瑜伽士来说，降伏的确是放生。但如果没有能力使其解脱，这样做降伏该有过患吧？’‘不管能否使他们解脱，凡是念诵降伏仪轨，以等持、咒语、手印、清淨的发心等印持进行降伏，功德都是不可思议的。’随后，根本上师又讲述了放生的种种功德。法王知道放生能令上师欢喜，很是高兴，又趋近法座一些说：‘我前年从新加坡回来后，至少已在汉地放了一

《大般涅槃经》中有一个公案¹²¹²：佛陀曾化现为仙预国王，他心地善良，言语温和，敬重大乘佛法，身体力行地帮助贫穷孤独者。这位国王曾在 12 年中供养一位婆罗门，并劝他发大乘菩提心，但对方不仅不发心，反而诽谤大乘佛法，于是仙预国王将婆罗门杀了。由于保护大乘佛法的善根，国王生生世世不堕地狱。作为显宗经典，《大般涅槃经》中也有诛杀或降

亿个生命。’托嘎如意宝听后极为欢喜，双手合掌，连连赞叹：‘善男子！善男子！你真正是末法时代的如意宝，你真正是末法时代的红太阳。’如此说了三遍，又以金刚歌的方式赐予四句教言：深寂离戏光明无为法，证悟犹如甘露法性义，随顺所化善巧方便行，愿得度化无边众生力。随后，作了一些关于注意三宝财产方面的开示，又以很清晰的声音说：‘在末法时代，降伏法很重要。如不夹杂自私嗔恨之心，真正以利益众生为出发，那么仅仅做个降伏的形象也有无量功德。如今时值五浊恶世，很多人不相信降伏事业而且妄加诽谤，更有甚者不具大慈大悲心，反而以嗔恨心行使降伏，这些都是极不应理的。’说完，根本上师赐给法王一尊大威德像，并高兴地说：

‘你们这次修大威德法对众生利益极大，为此送你一尊大威德金刚像。’此大威德像眼射火光，具足忿怒姿态，庄严威猛。这时根本上师将法王唤至近前，给予碰头加持，法王悲喜交集，正如根本上师在圆寂前一天也曾给他碰头加持时的感觉一样。梦就在这个时候醒了，表上的时针正好指到凌晨 5 点钟。”

1212 《大般涅槃经》（宋·慧严译）：“我念往昔，于此阎浮提作大国王，名曰仙预，爱念敬重大乘经典，其心纯善，无有麤恶嫉妬怪悋，口常宣说爱语、善语，身常摄护贫穷、孤独，布施精进无有休废。时世无佛、声闻、缘觉，我于尔时爱乐大乘方等经典，十二年中事婆罗门，供给所须。过十二年施安已讫，即作是言：‘师等今应发阿耨多罗三藐三菩提心。’婆罗门言：‘大王！菩提之性是无所有，大乘经典亦复如是。大王！云何乃令人物同于虚空？善男子！我于尔时心重大乘，闻婆罗门诽谤方等，闻已实时断其命根。善男子！以是因缘，从是已来不堕地狱。善男子！拥护摄持大乘经典，乃有如是无量势力。’”

伏的公案。如果有人难以接受密宗的降伏法，我们可以为他宣说这段内容。

总之，除了真正如法的降伏之外，一切杀生都应断除。

◎ 判决邪正之说

| 如我此说，名为佛说，不如此说，即波旬说。

“如我以上所说，称为佛的教法；如果不是这样说，那就是魔王波旬的邪说。”

如果符合上述所说，即为佛说；如果不是这样说，反而主张“杀生有功德”“吃肉有福报”，那就是魔王波旬之说，佛弟子不应当接受。

在今天所讲的内容里，大家一定要记住关于供养护法神的道理，更要记住《涅槃经》中的公案。

第 73 课

2023 年 11 月 14 日

《楞严经》中说到，在抉择了观世音菩萨的耳根圆通法门后，阿难向佛陀请示未来众生如何修行。佛陀说，主要通过无漏三学来次第修持，其中戒学部分包括四个要点：第一不淫，第二不杀，第三不盗，第四不妄语。

「断盗」

我们在前面已经讲了不少淫和不杀生，今天宣讲不偷盗的内容。

◎ 持犯利害

阿难，又复世界六道众生，其心不偷，则不随其生死相续。

佛陀说：“阿难，再者，如果世间六道众生没有偷盗之心，就不会随生死业力在轮回中流转。”

佛陀告诉阿难，整个世界中的所有六道众生，如果心中没有偷盗的念头，行为上也不偷盗，断除了一切盗心盗行，就不会依靠这种业力在轮回中不断地生死流转。

圆瑛法师说¹²¹³，这里的“盗”不仅指盗取财物，还包括以不清净的行为来追求名闻利养。有些人以诈现威仪等五种邪命来欺骗众生，盗取名闻利养，那就是所谓的“欺世盗名”。如今有很多人以不正当的言行骗取众生的财富，这就是一种偷盗。

1213 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“非但盗人财物，乃至言行诈异，炫惑无识，恐令失心，以及一念，希取利养者，皆是也。不唯身无偷盗，要且心无偷盗之念，方为真持戒者，可以修三昧也。”

| 汝修三昧，本出尘劳，偷心不除，尘不可出。

“你修习三昧，原本是为了超脱尘世的烦恼，但如果不断除偷心，就无法真正脱离尘劳。”

纵然修习三昧，但如果偷盗的心行不除，你怎么能从滚滚红尘中获得解脱呢？对于真正想解脱的人来说，淫心不除，不可能获得解脱；杀心不除，也不可能获得解脱；盗心不除，仍然不可能获得解脱；接下来还会讲到，如果大妄语不除，同样不可能获得解脱。

许多人都希求解脱，但所想与所行背道而驰。虽然心里想解脱，但行为上却做了许多不如法之事，这样怎能获得解脱呢？众生实在很可怜。

道友们的学佛、出家，真是非常难得的事。在全世界的人类当中，佛教徒有多少？大城市中有那么多人，不要说出家，就连皈依乃至相信三宝的人都寥

若晨星。从这个层面来讲，不论想出家还是想学佛，这一念善心都很难得。一旦生起善心，我们就一定要善护念，因为凡夫的心很容易退转。正如寂天菩萨所说¹²¹⁴，凡夫的每一念善心都是依靠自己前世的善根和佛陀的加持而产生的，但就像划过黑夜的闪电一样，这样的心念转瞬即逝。如果你的善心只能停留一天，那就在一天之内做一个好修行人，这也是很有意义的事，所造的善业也会功不唐捐。

丨 纵有多智，禅定现前，如不断偷，必落邪道。

“即使拥有广博的智慧，世间禅定境界现前，如果不断除偷心，最终必定堕入邪道。”

接下来的内容与前文类似：纵然你有广闻博学的智慧、如如不动的禅定现前，但如果没有从根本上断除偷盗的心行，必定会沦为邪魔外道或妖魔鬼怪等

1214 《入菩萨行论》（寂天菩萨造）：“犹如乌云暗夜中，刹那闪电极明亮，如因佛威德力，世人暂萌修福意。”

众生。

前面不戒淫和不戒杀者堕入的是魔道和神道，这里说不戒盗者的堕处是邪道，如果落入其中，就很难获得解脱。

| 上品精灵，中品妖魅，下品邪人，诸魅所著。彼等群邪，亦有徒众，各各自谓成无上道。

“上品者会成为盗日月精华的灵物，中品者成为盗人精气的妖魅魍魉，下品者则成为阴险狡诈、心思不正的邪人，被妖魅所附。这些妖魅、鬼怪和邪人也都有徒众，各自妄称成就了无上道。”

就算是禅定、智慧境界较高的上品者，如果不断除偷盗，果报成熟后就会堕为精灵。他们惯于盗取天地、日月的精华，心也非常敏感，如《前行》中所讲

的容易暴怒的卫藏厉鬼一样¹²¹⁵。

如果不断偷盗，禅定和智慧中等者就变成妖魅，就是我们常说的“魑魅魍魉”，藏文中将“魅”译为“鬼女”。这些鬼魅吸取人或动物的精气，经常损害众生。

下品者则堕为具有邪知邪见的人，常被恶鬼缠身、恶神附体。世间常有一些附体的现象，多是因为被附体的人在前世或今生行持不如法的行为，欺骗众生的果报现前时，就会感受痛苦。

这些鬼神和邪见之人也有自己的眷属和徒众，也都宣称自己成就了无上道。邪知邪见者经常喜欢宣扬自我。在为众生讲经说法或作简短开示时，法师一定要持有正确的见解，千万不能妄说神通或欺诳之语。

1215 《大圆满前行引导文》（华智仁波切造，索达吉堪布译）：“如金厄瓦格西说：‘我们越闻思修行我执越重，而忍耐力比新肌（伤口或疮口愈合时所生嫩肉）还弱，比心量狭小的卫藏厉鬼（当地一种鬼神，据说心胸狭窄嫉妒心极强，对其稍有不满便立即制造违缘）更加暴躁易怒，这是闻思修已经颠倒的标志。’”

不管是什么身份的人，乃至为大众说法的法师，如果自己并没有见到却说见到、没有听到却说听到、没有开悟却说开悟，都会犯大妄语戒。从大乘菩萨戒的角度来说，这些都是欺骗众生的严重恶行。

一般来讲，算命、讲神通等现象在我们学院中比较少见。有些医生在看病时喜欢说一些与医学无关的话，如果你真有神通那就另当别论，但如果没有，最好还是老老实实在地用医学来治疗病患。关于这个问题，我在课堂上说过很多次，但不知是没有好好听课还是听不懂，有些发心人员还是照旧不改。如果这样，是没办法在学院中待下去的。在给别人讲法或发心时说神通，这在出家人的戒律中是不被允许的。

有些人擅长见机行事，在大法师面前什么都不说，但在一些容易轻信的人面前却经常说：“你身上的附体如何”“有多少鬼神跟着你”“你的前世如何如何”……有些话说出来似乎像模像样，但是你真的

看到了吗？如果没看到，作为出家人，你当场就破了大妄语戒——这实在是没有必要的。

大家在弘法时务必要注意这方面的问题，前段时间我也就类似的事作过批评。作为出家人，我们千万不能神神叨叨。如果你真的有修行境界，那就应该在上师面前印证一下，究竟是你真的修行有成，还是有鬼神在欺惑你。

◎ 预辨妖佛教仪

| 我灭度后，末法之中，多此妖邪炽盛世间。

佛陀说：“我灭度以后，在末法时代中有许多这类妖魔邪众盛行于世。”

在某些时期，妖邪确实在世间非常兴盛。尤其在佛法水平不高的群体中，很多人都喜欢说：“有鬼神一直跟着你，这是你前世结下的仇怨。如果你没有好

好供养，他就会害你、断送你的生命……”这些危言耸听的人，很可能就是妖邪的化身，他们所说的就是魔语。

妖邪如果不附著于人，不通过所谓的“善知识”来影响世人，那他的危害还算有限。比如突然出现一个妖怪，人们都会仓皇而逃；但如果有鬼神附著在人身上，说些似是而非的言论，就很容易迷惑众生。

有些佛经是通过佛菩萨加持而宣说的，如《八大菩萨传》中提到¹²¹⁶，通过佛陀和文殊菩萨的加持，魔王也会宣说佛法，但这些属于佛菩萨的特殊示现，大家务必要谨慎分辨，对盛行世间的各种见解善加取舍。

1216 《八大菩萨传》（麦彭仁波切著，索达吉堪布译）：“众眷属看到魔王以佛陀身相坐在狮子座上。文殊童子对魔王波旬说：‘波旬，你获得了一切如来的菩提，以佛身坐在狮子座上了。’依靠文殊童子的加持，魔王波旬说道：‘文殊童子，世尊尚且没有获证菩提，何况是我。为什么呢？菩提是远离获得之贪的法相，因此对于离贪者而言，无所获得，也无所现证。菩提是证得无为法，是无所获得的法相。同样，菩提是三解脱门的自性，是法界、真如、真实际、无我的体性，无有任何现前圆满成佛之事。若能于诸法体性无有分别，这就是佛陀。’魔王宣说这种教义时，五百菩萨获得了无生法忍。”

| 潜匿奸欺，称善知识，各自谓已得上人法。

“妖邪们藏匿自己的奸诈和欺诳，自称是善知识，自诩已得超胜的菩萨境界¹²¹⁷。”

末法时代邪师说法如恒河沙数，这些邪师把自己狡诈的动机、内在的烦恼和不合理的见行全部隐藏起来，在人前装模作样、诈现威仪，说自己已经获得了“上人法”，也就是超胜于声闻缘觉的菩萨境界。

有些人天生喜欢说一些不实之词，经常说“我已证得阿罗汉果”“我有天眼通”等等。尤其是有妄语习气的人，喜欢在说话时添油加醋、夸大其词。听说山下有一些居士辅导员，虽然口才了得，说起话来头头是道，但他的观点与传承上师们所传的法义相去甚远。在辅导或讲闻佛法时，辅导员应对自己有所要求，所说的法要力求准确。如果自己本就对佛法一知

1217 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“上人即是菩萨。以居声闻上故。”

半解，又随意添加个人分别念，那就算别人听不出问题，但你所说的却与真理南辕北辙，这样究竟是在弘扬佛法还是毁坏佛法，也不好说。

丨 诱惑无识，恐令失心。所过之处，其家耗散。

“妖邪诱惑无知之士，以恐吓令其失去理智。其所到之处，众生家财耗尽、生活困顿。”

他们特别擅长诱惑和欺骗那些无知之士以及缺乏正见的佛教徒，恐吓对方令其生起恐惧，以至失去本心。

有些人经常欺骗别人：“你最近可能有灾难，需要提前做些善事，不如你给我买一辆车吧，我帮你化解灾祸？”这些话听起来似乎有道理，但这些邪师只会为众生带来灾难。凡是与他们结缘的人，不仅今生被骗得倾家荡产，而且还在相续中种下了邪见的种

子，危及生生世世。

佛陀曾说，在我灭度后的末法时代将会出现这样的情况。当今时代，在大城市里真正有能力宣说佛教教义的人少之又少。虽然有信仰的人很多，但大多数都缺乏佛法基础。有些人因为贪图财物，便利用人性的弱点，用种种手段去欺骗信众。许多人被骗得人财两空，甚至对三宝失去了信心。佛陀在经中授记，末法时代会发生这样的事。

真正的佛弟子不能做这些，佛陀对弟子提出要求：

| 我教比丘，循方乞食，令其舍贪，成菩提道。

“我教导比丘们随缘游方乞食，目的是让他们舍弃贪欲，成就菩提道果。”

佛陀教诫比丘僧人，不要固定于某地或某户人

家，而是跟随自己的因缘游方乞食，这样有助于舍弃贪执，成办道业。

佛陀为什么制定乞食的律仪呢？藕益大师在注释中提到几个原因¹²¹⁸：第一，令众生培福；第二，灭除傲慢，以乞食维生不容易生傲慢心；第三，了知自己的有漏身体为苦性；第四，除去对家人和财富的执著。

佛陀要求出家弟子去施主家化缘，是为了断除行者难以割舍的贪心，以此成就菩提道。

| 诸比丘等，不自熟食，寄于残生，旅泊三界，示一往还，去已无返。

“比丘不得自行生火做饭，暂时在世间寄此残生，如旅人般在三界中漂泊，道业有成后示现最后一

1218 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“乞食略有四意。一为福利众生。二为折伏憍慢。三为知身有苦。四为除去滞著。”

次生死，离开轮回后就不再返回。”

佛陀规定比丘们不得自行开火做饭。南传佛教的出家人至今仍遵循这一规定，托钵乞食；但由于环境和文化等因素，藏传和汉传佛教中的大多数修行人都没有实行这一条规定。

“寄于残生，旅泊三界”，这些比丘视余生如逆旅，明白自己不过是在三界中漂泊的旅客。“示一往返”，示现来人间一往返后，就不再在轮回中无休止地生死。“去已无返”，一旦离去就不再返回，如同最后有者。佛陀说，出家人以知足少欲的方式度过余生，断除烦恼，如旅人般在三界中随缘而住，尽此一生之后不再于轮回中继续往复流转。

修行人不应贪恋施主、财物或名闻利养。其实，贪图名闻利养也是广义上的盗。这里的“盗”不同于戒律中所讲“窃取四分之一嘎夏巴”的盗戒，而是指

以不如法的行为贪图一切不属于自己的财富。

佛陀要求僧人以清净的方式生活，在座的道友也应发愿：“虽然很难像佛陀时代的比丘那样清净地生活——一日中一食、托钵乞食、持戒一尘不染，但我们毕竟还是要奉行一些与俗人不同的律仪或见行。”如果出家人的行为与世人一模一样，那不出家好一些，至少也能令佛法少受一些毁谤。如果你非要与世人一起造恶业，那以在家人的身份做也没那么显眼。如果出家人没有自我约束、缺乏正知正念、做出各种不如法的行为时，会遭到世人的讥毁，这样不仅对不起自己，也对不起如来和亲教师。

| 云何贼人，假我衣服，裨贩如来，造种种业，皆言佛法。

“为什么这些贼人披上如来的袈裟，贩卖如来教法，造做种种恶业，却声称这些都是佛法？”

“假我衣服”，这些如盗贼一样的人，身上披着佛陀的袈裟，心中却想着欺骗信众。如今许多道场中都有这样的人：他们的内心并未真正出离，只是听说有利可图，便剃光头进入僧团，目的达到后便穿上俗人的衣服扬长而去。在藏地，有些地地道道的俗人穿上出家人的衣服前往汉地，冒充活佛来欺骗信众。在佛陀涅槃以后，尤其在当今时代，不如法的事情可谓层出不穷。

“裨贩如来”，这些人贩卖如来的教法，造作种种的恶业，还口口声声地说：“我是在弘扬正法”“我在建设道场”……以此招摇撞骗，行不端之事。从这个层面上看，这些穿着佛陀袈裟的人造了很多罪业，甚至还不如在家人，因为后者没有像这些不如法的出家人一样毁坏佛法的形象。

——却非出家具戒比丘为小乘道。由是疑误无量众生堕无间狱。

“他们毁谤那些真正持戒的比丘，说他们修的是小乘道。这些人的言行误导了无数众生，令他们堕入无间地狱。”

“非”有诽谤、诋毁之意。这些邪师诋毁具戒比丘，称他们是小乘行人——在行为不如法的人面前，清净持戒者反而会被轻视。

每当见到持戒清净的比丘时，他们便在人前宣称：“这些不过是小乘行者，只顾自利而已。我修的是大乘，学的是密宗高深法要，这些小乘人不值得依止。”使许多众生对持戒者产生怀疑和邪见，造下恶业，最终邪师与弟子一起堕入无间地狱。

有注释引《涅槃经》说¹²¹⁹，在末法时代，有些人以比丘的形象毁坏佛法，实为魔的化身。作为佛弟子，一方面我们自己要如理如法地修学，另一方面也

1219 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“涅槃经曰。末世魔属。现比丘罗汉等像。混坏正法。非毁戒律。其意同此。”

不能随便诋毁他人。虽然凡夫很容易对自宗贪执、对他宗排斥，说出贪嗔之语、做出贪嗔之事，但我们尽量不要用贪嗔之心去揣测别人的境界。我曾见过一位年迈的藏族修行人，他说：“我已经八十多岁了，不知道还能活多久，但庆幸的是，我这一生中没有造作严重的贪嗔之业。”在这样的年纪还有这样的心态，确实很让人随喜。

所谓的“贪嗔之事”，是指贪执自方、嗔恨他方，如果是与自己相关的，不该赞叹的也加以赞叹；而对与自己关系不好或看不惯的人，则加以诋毁、诽谤或挑拨离间，这些都是贪嗔之事。作为佛教徒，我们一方面要做到自己不玷污佛法，另一方面要尽量避免令他人产生邪见。有些人的言行全都是围绕着佛法 and 修行，而有些人则不同，一旦与之接触后就能发现，他经常说别人的过失，让人产生嗔心、邪见和痛苦，这是很不合理的。

◎ 谨慎言行

修行人要对自己的言行负责。尤其是在如今信息时代，哪怕是说一句话、发一条评论，都应当对自己、对佛法以及对自己所在的道场负责。否则，也许开始时自以为有理，但在各方面因缘的推动下，一些不谨慎的言行可能会毁坏自他。

在这个时代，我们需要更加谨慎。与以往任何时代都不同，这个时代好的一面是可以借助各种手段弘扬佛法，但同时我们也能看到另一方面，一个人唱首歌、跳支舞，就有无数人点赞，而与佛法相关的视频却受到各方面的限制，观看者也寥寥无几。违背因果的内容有很多人喜欢，但关于善法的内容却乏人问津。众生对行善之事不感兴趣，但造恶业却能得到众人的赞叹，这就是末法时代的特征。

希望任何人都不要批判其他宗派和上师，这样做

没有任何必要，也不是我们凡夫所能做的事。佛教中的所有传承法脉都源于佛陀，单单维护汉传而排斥藏传佛教，或者维护藏传而排斥汉传佛教，都没有任何必要。以前，藏传佛教中有些不同宗派的人之间互相攻击，但无论是格鲁、宁玛还是其他任何教派，都属于佛陀的教法，我们没必要对此生起贪嗔之心。

这里说到，如贼一样的人以传如来教法的名义而造恶业，批判持戒比丘、其他宗派和其他传承的教法及修行人，这是不合理的。如果因此使得许多人堕入无间地狱，将来自己也要在无量劫中感受苦果。

—— 若我灭后，其有比丘，发心决定修三摩提，能于如来形像之前，身然一灯，烧一指节，及于身上爇一香炷。

“我涅槃之后，如果有比丘发大乘心¹²²⁰，坚定不

1220 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“发心者。发大乘心。决定者。决定不移。修三摩地者。修习耳根圆通。”

移地修习三摩提，能于佛像前在自己的身体上点燃一盏灯，或烧一个指节，或在身上燃一炷香。”

接下来，我们讲燃灯供佛的意义。

佛陀说，我灭度以后，如果有比丘发起坚定之心来修持三摩地，于佛像或唐卡前，如《贤愚经》中描述的那样，在自己身上燃灯¹²²¹，或在佛堂、上师前燃指，或在自己身上烧香柱供佛……

有的汉地比丘、比丘尼的头上有戒疤，这一传统源于公元 1288 年。当时有一位志德法师要求受戒者

1221 《贤愚经卷第一·梵天请法六事品》（元魏·慧觉等译）：“王闻此语，倍用欢喜，即时遣人乘八万里象，告语一切阎浮提内：‘虔闍婆梨大国王者，却后七日，为于法故，当剗其身，以燃千灯。’时诸小王、一切人民闻此语已，各怀愁毒，悉来诣王……时王报曰：‘汝等诸人慎勿却我无上道心。吾为是事誓求作佛，后成佛时，必先度汝。’是时众人见王意正，啼哭懊恼，自投于地。王意不改，语婆罗门：‘今可剗身而燃千灯。’寻为剗之，各著脂炷。众会见已，绝而复苏，以身投地，如大山崩。王复白言：‘唯愿大师垂哀矜采，先为说法，然后燃灯！我命僇断，不及闻法。’时劳度差便唱法言：‘常者皆尽，高者必堕，合会有离，生者皆死。’说是偈已，而便燃火。当此之时，王大欢喜，心无悔恨，自立誓愿：‘我今求法，为成佛道，后得佛时，当以智慧光明照悟众生结缚黑暗。’作是誓已，天地大动，乃至净居诸天宫殿动摇，咸各下视，见于菩萨作法供养，毁坏身体，不顾躯命，金然俱下，侧塞虚空，啼哭之泪，犹如盛雨，又雨天华而以供养。”

于佛像前在头顶烧疤痕，作为坚固出家誓愿的表示。元朝皇帝对此极为赞赏，认为这是真正的修行人。这一传统延续了数百年，直到二十世纪八十年代，有关部门以有损身体为由废止了这一做法。如今虽然许多戒坛都不允许，但仍有个别僧人在受戒时自己烧戒疤。¹²²²

燃指供佛的主要依据，一是《楞严经》，二是《妙法莲华经》¹²²³，其中讲到一切众生喜见菩萨为

1222 关于戒疤的起源，依谈玄《中国和尚受戒·香疤考证》所述，相传始于元世祖至元二十五年（1288），沙门志德住持金陵天禧寺时，与七众授戒，燃香于顶，指为终身之誓。在元朝以前，出家人的头顶并没有这种“标志物”，在元代之后，戒疤的做法在汉地佛教中逐渐普及。后世中国佛教徒往往以此表示自己的信心，出家众之烧戒疤更成为是否受戒的辨识方式。随着时间的推移，戒疤的数量、形式以及其代表的意义也在不断演变。到了近现代，1983年中国佛教协会发文废止了这一传统，认为戒疤并非佛教原有的仪制，且有害健康。

1223 《妙法莲华经》（姚秦·龟兹三藏鸠摩罗什译）：“尔时彼佛为一切众生喜见菩萨、及众菩萨、诸声闻众、说法华经。是一切众生喜见菩萨，乐习苦行，于日月净明德佛法中、精进进行，一心求佛、满万二千岁已，得现一切色身三昧。得此三昧已，心大欢喜，即作念言：‘我得现一切色身三昧，皆是得闻法华经力，我今当供养日月净明德佛、及法华经。即时入是三昧，于虚空中、雨曼陀罗华、摩诃曼陀罗华、细末坚黑栴檀，满虚空中、如云而下，又雨海彼岸栴檀之香，此香六铢、价值娑婆世界，以供养佛。’作是供养已，从三昧起，而自念言：‘我虽以神力供养于佛，不如以身供养。’即服诸香，栴檀、熏陆、兜楼婆、毕力迦、沉水、胶香，又饮瞻卜诸华香油，满千二百岁已，香油涂身，于日月净明德佛前，以天宝衣而自缠身，灌诸香油，以神通力愿、而自燃身，光明遍照八十亿恒河沙世界。”

了报答佛陀的恩德，也为了供养《法华经》而燃身供佛，而且不止一世，第二世也燃身供养，可见这一传统有其历史渊源。

——我说是人无始宿债一时酬毕，长揖世间，永脱诸漏。

“我说此人无始以来的宿债在一时之间全部偿清，从此告别世间，永远脱离一切烦恼束缚。”

这样做有什么功德呢？佛陀说，如果有人在佛像面前燃指供养，或者在自己身上烧戒疤，此人无始以来的业债将在一时之间全部偿还完毕，永远脱离有漏烦恼的束缚，功德极为殊胜。

《虚云和尚自述年谱》中记载¹²²⁴，在五十八岁

1224 《虚云和尚自述年谱》（鼓山门下弟子顺德岑学吕宽贤编辑）：“光绪二十三年丁酉五十八岁。予以生而无母。未见慈容。仅于在家时睹真仪耳。每思之。辄觉心痛。夙愿往阿育王寺。礼舍利。燃指供佛。超度慈亲。……至十六日有八人入寮视予。皆为燃指来者。以为予病尚不重而求伴也。予闻之。知明日为燃指期。坚请参加。首座等皆不赞许。恐危险。予不觉泪如泉涌。曰：

时，虚云和尚在阿育王寺燃指供佛。起初寺院的首座和尚并不同意，因为虚云和尚的身体极为虚弱，后来他在大家的搀扶下完成了供养。之后他的身体也慢慢恢复了。

藏传佛教中也有类似的事迹。法王如意宝曾讲过，乔美仁波切在噶玛巴红帽秋吉旺修前做过燃指供养。噶玛巴问他是否有甚深禅定，提醒他：“如果没有禅定，你可能会后悔。”乔美仁波切回答说，自己肯定没有问题，于是噶玛巴接受了他的供养。曾有人准备在麦彭仁波切面前燃指，却未被允许；也有人想在法王面前这样供养，法王如意宝在显现上没有接

生死谁能免者。我欲报母恩。发愿燃指。倘因病中止。生亦何益。愿以死为休矣。宗亮监院。时年祇二十一岁闻之。亦流泪曰：你不要烦恼。我助你成就。明日斋归我请。我先为你布置。予合掌谢之。十七早。宗亮请他师弟宗信帮燃。数人轮流扶上大殿礼佛。经种种仪节礼诵。及大众念忏悔文。予一心念佛。超度慈母。初尚觉痛苦。继而心渐清定。终而智觉朗然。念至《法界藏身阿弥陀佛》予全身八万四千毛孔。一齐竖起。指已燃毕。予自起立礼佛。不用人扶。此时不知自己之有病也。于是步行酬谢大众。回寮。咸叹希有。即日迁出如意寮。翌日入盐水泡一天。亦未流血。不数日肤肉完复。渐渐恢复礼拜。”

受。¹²²⁵

燃指供佛虽然有功德，但如果行者没有一定的修行境界，可能会因为剧痛而后悔。燃指前需提前用布条紧紧地缠住手指很长时间，待手指的血液凝固后再燃烧，在此过程中凡夫会感到极度疼痛，也容易生出后悔心，这样一来供养的功德就微乎其微了。虽然大乘《梵网经》中提到燃指、燃身供佛有极大的功德¹²²⁶，但这一行为更适合具一定境界的菩萨，普通人最好不要轻易尝试。

| 虽未即明无上觉路，是人于法，已决定心。

1225 《法华经讲解》（索达吉堪布讲）：“听说以前在麦彭仁波切面前，有个人准备燃指供佛，麦彭仁波切说：‘作为凡夫人，如果供养身体，在特别疼痛时，容易产生后悔心，这样就没有多大功德。所以，没有证得一地菩萨之前，最好不要这样做。虽然佛经里有这些内容，但很多都是菩萨的游舞和示现，凡夫人一般做不到。’”

《入行论讲解》（索达吉堪布讲）：“1985 年法王如意宝去新龙时，有位出家人也要燃指供养，当时法王说：‘我看这个有点害怕，你干脆到寺院里那尊莲花生大士佛像的伏藏品面前供，在我面前不要供。’后来好多人发心在他老人家面前燃指，都遭到法王拒绝：‘如果你非要供，那到佛像面前供，在我面前不要供。’因为法王说：‘这个也说不清楚，有时候会有很大功德，但有时候也可能产生极大的后悔心。’”

1226 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“梵网云。若见新学菩萨。应为说一切苦行。烧身烧臂烧指。若不烧身臂指。供养诸佛。非出家菩萨。”

“虽然还未能当即彻底明了无上觉悟之道，但是此人已经对佛法生起了坚定不移的信心。”

通过燃指供佛、舍身供养，尽管尚未达到最高的觉悟境界，但此人对法一定有不退转的决定信。

当看到头顶有戒疤的汉地出家人，我会不由自主地心生敬意。这些人当初发下如此大的决心，在有生之年应当不会轻易改变身份——这是一种坚定誓言的表示。同样，当一个人在佛前虔诚地燃指供佛，一般来讲这种信心不会退转，也难以假装。

有些戒坛在受菩萨戒时也有烧戒疤的传统，听说有些在家人也会这样做，但在如今的僧团中，这一传统已不常见。每次有人去汉地受戒归来，我总会先看看他的头顶，发现大多干干净净，没有任何痕迹。有人说，头上有戒疤的出家人将来不容易还俗，也不会去做不如法的行为，因为很容易被认出身份。

无论如何，燃烧身体供佛属于极大供养，一般人难以忍受。能做到这一点的人，应当具足了坚定的决心。

——若不为此舍身微因，纵成无为，必还生人酬其宿债，如我马麦正等无异。

“如果不行持这种舍弃身体的微小因，即使他成就了无为境界，也必定会再次投生为人，偿还过去的宿债，与我在三个月间以马麦为食的经历一模一样。”

佛陀指出，如果连燃指或烧戒疤这样微小的舍身之因都无法做到，即便已经成就了“无为”，得到了如阿罗汉等较高的无为境界，但还是需要到人间、天界继续偿还无始以来的宿债。佛陀说，我当初没有彻底还清宿债，即使得到佛果以后，显现上还要食马麦以偿业债。

我以前讲过佛陀食马麦的公案¹²²⁷。在毗婆尸佛时代，释迦牟尼佛曾转生为一位婆罗门，摄受五百名婆罗门子。当时国王供养毗婆尸佛及其眷属丰盛的斋饭，此婆罗门见到之后，诋毁他们只配吃马麦，这是前因。本师成佛以后，一位名为阿耆达的国王迎请佛陀应供三个月，佛陀虽具遍知智慧，但为了向众生示现因果不虚，便与五百比丘一同前往。因为魔王波旬的扰乱，国王回到宫中便耽著五欲、闭门不出，竟忘记了供斋。当时整个国家遇到饥荒，佛陀和弟子们也化不到缘，幸好有一位马师用喂马的粮食供养佛陀等众，他们便在三个月期间以马麦维生。

在我们这里，如果饭菜在两三天内没有变化，有些道友便会抱怨：“怎么天天都吃同样的东西？”而伟大的佛陀在九十天中日日以马麦为食，却从未怨天尤人。整整三个月后，国王突然想起此事，前来向佛

1227 详见《中本起经·佛食马麦品第十三》（后汉·昙果共康孟详译）。

陀诚挚忏悔。佛陀慈悲地宽恕了他，并且向弟子们讲述了前世的因果，可见即便是佛陀，成佛后仍需示现感受业果。同样，如果未能舍弃对身体的执著，即便我们证得无为果位，无始以来在自相续中需要偿还的宿债，最终仍要回到世间来偿还，就像佛陀示现吃马麦一样。

佛陀开示：为了偿清宿债，具信的修行者可以在佛像面前舍身供养。

| 汝教世人修三摩地，后断偷盗，是名如来先佛世尊，第三决定清净明诲。

“阿难，你教导世人修习三摩地，断除淫与杀后必须断除偷盗，这是现在如来及过去诸佛一致宣说的第三种决定清净圆明的教诲。”

◎ 确定三昧真似

是故阿难，若不断偷修禅定者，譬如有人水灌漏卮¹²²⁸，欲求其满，纵经尘劫终无平复。

“因此阿难，若不断除偷盗而修习禅定，就像有人往破漏的酒器里灌水，想要把它装满，但即使经过无数劫的时间也永远无法将其填满。”

佛陀告诉阿难，如果你没有断除偷盗，修习禅定极为困难。用一个比喻说，一个人往破漏的容器中灌水，无论经过多少劫，容器都不可能盛满，因为它的底部已经漏了，无论怎样灌都不可能有结果。同样的道理，一个好的修行人不能以各种方式欺惑别人、盗取财物，否则修行始终不会成就。

若诸比丘，衣钵之余分寸不蓄，乞食余分施饿众生。

1228 卮(zhī)：圆形的酒器，主要用于盛放和饮用酒水。它最早出现在战国时期，并在汉代广泛流行。不仅是实用器物，还常被用作礼仪用具，出现在宴会、祭祀等重要场合。《史记·项羽本纪》：“项伯即入见沛公。沛公奉卮酒为寿，约为婚姻。”

“如果比丘们除了衣钵之外，不蓄积任何财物，将乞食得来的多余食物布施给饥饿的众生。”

佛陀说，比丘们应当断除贪心、吝啬心、傲慢心、嗔恨心和愚痴心。

首先，比丘除了自己的衣钵以外，其他分文都不积蓄，不能有多余的法衣、资具、财富等。不知各位的账户里有多少钱？从制义上说，除了衣钵以外多余的财物都不蓄积的这一条律仪，是为了断除我们的贪心。听说有人把银行卡与《系解脱》放在一起随身携带，这是不是真的？应该不是吧。

“乞食余分，施饿众生。”乞食所得食物中多余的部分，比丘应将之布施给饥饿的众生，以此断除吝啬心。

| 于大集会，合掌礼众，有人捶背，同于称赞。

“在大众集会中，向众人恭敬地合掌礼拜，即使有人捶打、詈骂自己，也将其视为称赞一样接受。”

比丘应在大众中向众人合掌顶礼，以此断除傲慢心。即使有人用棍棒捶打或者用语言詈骂自己，也应将其视为称赞，不为之动心，这是断除嗔恨的一种标志。

以上佛陀教诫比丘断除贪心、吝啬心、傲慢心及嗔恨心¹²²⁹。

| 必使身心二俱捐舍，身肉骨血，与众生共。

“必须将身、心二者全部捐献、舍弃，将自己的身体、血肉、骨髓与众生共享。”

1229 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若诸末世，清净比丘，三衣一钵之外，分寸不许蓄积，此止持不贪也。循方乞食，趣得支身，设有余分，尽施饥饿众生，此作持不悭吝也。合之，则断贪吝心。……上句断慢心，于大集会之中，合掌礼拜四众；以必观实相平等，见人是佛故。下二句断嗔心，有人嫌其烦渎，捶打骂詈，欢喜领受，同于称赞。”

这里是佛陀教诫比丘断除痴心¹²³⁰。佛教徒应遵循如来的教导，将自己的身心二者全部弃舍。

当下舍弃其实是修行人最好的选择，如果因为贪著自身而造了很多业，等到了临终不得不舍弃时，就已经后悔莫及了。我们不应执著于自己的身体，也不应有贪嗔烦恼，要舍弃对身心二者的执著，乃至自己的身体、骨髓、血肉，也应根据自身情况而尽量施予众生。

通常而言，获得一地以上境界的圣者才能布施身体。如果没有达到这样的境界，凡夫可以用自己的身体来帮助别人，有条件的时候向别人施以援手，经常用语言来安慰别人，不说伤害别人的话……这些都是布施的心行。要求凡夫直接供养身肉，可能有一定的难度，但我们可以通过其他方式来修持布施，比如献

1230 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上二句断痴心，必使若身若心二者，俱能捐舍，则断我、法二执，即断痴心。下二句，转贪、嗔、痴、慢，而成同体大悲。”

血、为病人捐献肾脏、肝脏或骨髓等——不过有些人的血液没有达标，可能没办法献血。

总之，在因缘合适的时候，用自己的身体帮助别人是值得赞叹的行为。如果无法做到极大布施，我们也可以通过发菩提心、承事供养、付出体力等方式来帮助众生。

丨 不将如来不了义说，回为己解，以误初学。

“他们不会用如来的不了义说来为自己开脱，从而误导佛法初学者。”

如来的教法中有了义和不了义之分，比丘应常为他人宣说了义教法；而不了义法是如来为引导某些众生而特意宣说的法，如“可以吃三净肉”等不究竟的教法。

比丘不应以不了义法为自己开脱，以此误导初学

者。《入菩萨行论》中讲¹²³¹，对于利根者不应教授浅显之法，不要用咒术迷惑他人。如果用不了义教法为自己的言行辩解、作为自己行持非法的理由，这是不合理的；不仅为自己辩解，还误人子弟、以盲导盲，就更是一种愚痴的行为。

佛陀的教法中确实有不了义法，这是佛陀为了接引众生次第增进而慈悲宣说的，比丘不能以此作为自己行非法的借口。

| 佛印是人，得真三昧。

“佛陀将印证这样的人，已经得到了真正的三昧。”

这里是总结，藏译为：“佛陀赞叹这样的人能获得真正的三摩地。”

1231 《入菩萨行论》（寂天菩萨造）：“于诸利根器，不应与浅法，不应舍律行，经咒诳惑人。”

如果具足上述条件，对于如来教言都能依教奉行，那么佛陀印证这样的人能得真正的三昧。

◎ 判决邪正之说

| 如我所说，名为佛说，不如此说，即波旬说。

“如我以上所说，称为佛的教法；如果不是这样说，那就是魔王波旬的邪说。”

以上是关于盗戒的教言。

如果与如来所说一致，这便是佛陀的教法；如果不一致，就是魔王波旬的邪说。修行人依照佛陀的教言行持，必将得证果位；如果与佛陀言教相违却还伪装是佛语，这样的魔说就应该舍弃。

总之，大家一定要谨慎取舍，深入了解佛陀的甚深密义。

第 74 课

2023 年 11 月 16 日

「断妄语」

上文讲到，想要修持观世音菩萨和文殊菩萨都通达的耳根圆通法门，浊世众生应如何入手呢？首先在于持戒。前面已经宣说了断除淫、杀、盗，今天我们继续讲第六卷的最后一段——断除妄语。只要断除杀、盗、淫、妄这四种恶业，众生便可以不再流转轮回，从而趣向菩提果位。

修行人想获得耳根圆通，需要通过修学懂得法义，而在这其中耳根是不可或缺的——这也是文殊菩萨强调自己依靠耳根圆通而证得果位的原因之一。

◎ 妄语之危害及含义

| 阿难，如是世界六道众生，虽则身心无杀盗淫，三行已圆，若大妄语，即三摩地不得清净，成爱见魔，失如来种。

“阿难，这些世间六道众生，即使身心都已经远离杀、盗、淫，相应的三种善行已经圆满，但如果犯了大妄语，其禅定境界也无法清净，将堕为爱见魔，失去如来种性。”

佛陀告诉阿难，这个世界中的六道众生，如果身体与心都没有杀、盗、淫，即是“三行圆满”。通理法师将其解释为¹²³²，因为身心无杀，所以“慈行成就”，即慈悲的行为圆满；身心无盗，则舍行圆满；身心无淫，则梵净行圆满。

1232 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“身心无杀。则慈行成就。身心无淫。则梵行成就。身心无盗。则舍行成就。故曰三行已圆。”

这里的“六道众生”其实是指以人为主的众生，因为旁生、饿鬼、地狱众生很难持戒。当众生能做到不盗、不杀、不淫，三行圆满的同时还有一行没有圆满——“若大妄语”，如果他信口开河说大妄语，那么所修的禅定将无法清净。说妄语的人相续肯定不会清净，无法真正地安住于三摩地。

“成爱见魔，失如来种”，这句教言极为重要，请大家要记住。六道众生即使三行都已经圆满，但如果如果说大妄语，他的修行也不会清净；更为严重的是，他还会成为爱魔和见魔。贪执名闻利养就是爱魔，说大妄语必定有其目的，如贪执供养和别人对自己的恭敬等等；生起邪见就是见魔，此人的相续被染污，在见解方面出现了严重偏差¹²³³。如果一个人着了爱魔和见魔，虽然自称是如来弟子、出家人或居士，但实际上，他已经完全失坏了如来家族的清净种性。

1233 《首楞严经要解》（宋·戒环解）：“于四果十地，未得谓得，名大妄语。贪其供养，求己尊胜，名爱魔。妄起邪见，谓己齐圣，名见魔。皆大妄也。”

一般而言，说大妄语是因为贪著名闻利养，可见贪心和妄语在一定程度上紧密相连。憨山大师在《楞严经通议》中说：“此妄语业由贪、痴、慢起，以贪求世人名闻利养，故造大妄语。”这句话大家要记住。大妄语是从何种因缘而起的呢？第一是贪，说妄语的人要么贪执名声，要么贪执财物，要么贪执地位，或者贪执其他世间法等；第二是愚痴，一个人很愚笨才会说妄语；第三是傲慢心，有傲慢就敢说妄语，自相续中缺乏对别人的恭敬心。¹²³⁴

贪心很重的人，也会产生愚痴、傲慢以及嗔恨等烦恼；如果一个人的嗔恨心严重，贪心、痴心、慢心也都容易出现。《俱舍论》中讲到¹²³⁵，在欲界有随从烦恼的二十种不善心所，如愚痴、放逸、懈怠、

1234 《楞严经通议》（明·德清述）：“此由愚痴起增上慢，故为爱见魔也！”

1235 《阿毗达磨俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“所随从的不善心是与其他根本烦恼不相混杂的无明相应则有二十种，即十遍大地法、六大烦恼地法、二不善地法以及寻伺二者。……剩余的贪、嗔、慢、疑四种烦恼、怒等十种小烦恼地法以及后悔这些不善法中具足任何一者，都将有二十一心所产生，即在前二十种的基础上加上它本身。”

不信、昏沉、掉举等。当任何一种烦恼心生起时，这二十种不善心所都会同时生起，如贪心生起时一定会有愚痴无明伴随。虽然贪心和嗔心不是同时产生，但烦恼之间会互相引生，慢心的生起可能是源于贪，贪心也有可能成为嗔心的直接因，这些烦恼是互相增益的。贪求名闻利养之人常常会说妄语，而说妄语之人多半也愚痴和贪婪。

——所谓未得谓得，未证言证。或求世间尊胜第一，谓前人言：我今已得须陀洹果，斯陀含果，阿那含果，阿罗汉道，辟支佛乘，十地地前诸位菩萨。

“所谓大妄语就是，没有得到菩提却声称自己已经得到，没有证悟涅槃却声称已经证悟，或者为了追求世间的尊胜名位而在人前说：‘我现在已经得到了须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉道、辟支佛乘，一至十地菩萨或者地前诸菩萨的果位。’”

所谓的“大妄语”是什么呢¹²³⁶？就是没有达到的超胜果位，却说自己已经达到了，没有证悟却说已经证悟，如对人说：“我是佛”“我是阿罗汉”“我是大法师”“我是大活佛”“我是大成就者”……为了求得世间尊为殊胜第一的地位，他就在众人面前吹嘘。

大妄语者在不知取舍的愚痴者面前说：“我如今已经得到了小乘中的须陀洹果（预流果）、斯陀含果（一来果）、阿那含果（不来果）、阿罗汉果、缘觉辟支佛果，以及一地到十地菩萨的果位。”经中虽然没有提到佛果，但在意义上是包括的。

世间中常有人妄称自己已成佛，或者是菩萨、空行母、转世活佛等，如果明知自己根本不具足这些功德，却装作自己已经得到大德的认可，那就犯了大妄

1236 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“妄语有二。发言不实为小妄语。妄称证果为大妄语。”

语戒。有些人直接欺骗别人说自己已经证得了超胜境界，还有些人虽然没有这么严重，但是特别喜欢在世间人面前吹嘘自己：“我在道场中如何厉害”“某某大德对我特别好”……故意夸大其词、无中生有。

以前我们举办“度母法会”和“世青会”时，成立了管理团队参与筹备事宜，需要频繁地开会协商，其中有一个人对大家说：“这次度母法会是我一手操办的，上师和其他人都不太懂，在我的安排下才顺利完成。‘世青会’也是我根据自己以往的经验来筹备的，结果很成功。我以前在世间就非常厉害……”有人真的相信了她的话，认为她非常了不起，堪布和法师们都不如她。这些话后来传到我耳中，我一般不会太在意那些无关紧要的吹嘘，因为这仅仅是凡夫的自我陶醉。

汉语中有一个成语“鸡毛蒜皮”，确实非常生动。有些人说话、做事都喜欢自我吹嘘，实际上没有

任何价值，就像是鸡毛或大蒜皮，就算郑重其事地吹捧也没什么用。藏语中没有这种表述方法，所以我觉得很有意思。有些藏语中的词汇在汉语中找不到对应的表述，直接翻译出来或许不够传神；同样，汉语中的一些成语在藏语中也没有直接对应的词，可见每种语言都有其独特的魅力。

话说回来，有些人特别喜欢吹嘘自己：“我与堪布关系特别好”“我跟仁波切特别亲近，我们一起如何如何，当年我们怎样怎样……”其实他可能只是跟人一起坐过车或吃过饭。有时只有一张合影，这些人就把小事无限放大，到处宣扬。很多愚人听了会觉得：“哇，这个人真厉害！他跟大德的关系肯定不一样。”其实，欺骗别人的言行往往是自己内心缺乏安全感的表现，这些人喜欢在别人面前刷存在感，以“欺世盗名”的方式自我安慰。

有些吹嘘无伤大雅，但有些却非常荒唐，已属

于大妄语的范畴。语言是可以加工的，就像有些小说家，稍微有一点素材就能编出一大堆故事；或者像现在的 AI 工具，只要向它提出简单的要求：“画一碗面，加一个鸡蛋，上面撒点辣椒”，它马上就能生成出一幅栩栩如生的画。西方也有类似的事，有人捏造自己与某位仁波切在一起生活，最后被证实是假的。

无论是在生活中还是修行中，有些人特别喜欢吹嘘自己，这种行为实际上已经接近于大妄语。如果总是这样，说明此人不仅没有修行和禅定，而且很有可能失坏如来种性。世尊说：佛子就连行住坐卧都要遵守微细的律仪，怎么会犯以妄语欺骗他人这样的粗大恶行？连世间人都不会做的事，如果修行人做了，那你修行又有什么用呢？

丨 求彼礼忏，贪其供养。

“希求得到别人的礼敬、忏悔，贪著别人对他的

供养。”

犯大妄语者为什么喜欢自我吹嘘呢？主要是贪求别人对他礼敬、向他忏悔，从而获得丰厚的供养。

许多假上师之所以欺世盗名，要么是贪图名声，要么是贪图财物或各种利益，除此之外也没什么难以想象的事。他们不是为了利益众生，纯粹是贪心太重而犯的大妄语戒。

——是一颠迦销灭佛种。如人以刀断多罗木。佛记是人，永殒善根，无复知见，沉三苦海，不成三昧。

“这种人是一阐提，彻底毁灭了佛种，就像有人用刀砍断多罗树一样。佛陀授记这种人将永远丧失善根，不再有正知正见，沉沦在三苦大海之中，无法成就禅定。”

说大妄语者与一阐提（断善根者）没有差别，完全

丧失了如来种性，因为如来种性是清淨利他的，佛子只会利益众生而非欺骗众生。

有些人穿着出家人的衣服，口口声声地说“我是佛教徒”，但说出话来却是满口谎言。过去也有类似的情况，有一个居士说：“上师给我打过电话，给了我特殊的加持”，但后来经过验证，人们发现他说的都是假的。有些居士并不贪财、贪名，但却养成了说妄语的习惯。我曾多次告诫一位亲戚千万不要说假话，不知道他听进去没有。在有必要的情况下，如为了引导一些心怀畏惧者，佛陀开许比丘说方便语；但在没有必要的情况下，随意说妄语是绝不可取的。

现实中确实存在说大妄语的人。说大妄语就像用刀砍断多罗树一样，此人的戒律已经失坏。多罗树是印度南方的一种植物，其巨大的叶子常被用来书写经典，即所谓的“贝叶经”。律藏中规定，如果持戒者违犯了四根本戒中的任何一条，就像多罗树被砍断再

也无法生长一样，此人的戒律已经失坏，解脱的根本所依已经断了¹²³⁷。

失毁根本戒如同砍断多罗树，律藏中常用这个比喻来说明破戒——说大妄语就是其一。佛陀授记此人的善根已经彻底毁坏，无法恢复正知正见，死后定会沉溺于三恶趣的大海中，无论如何修行也不能成就三昧。前面所讲的杀、盗、淫三种戒，违犯以后分别堕入上品、中品、下品等不同境况中，而说大妄语之人连这样的机会都没有，必定堕入恶趣中感受无量痛苦，几乎不可能解脱。

作为修行人，我们应尽心尽力地守护杀、盗、淫、妄四条根本戒律，尤其是大妄语戒。根据《楞严经》的说法，说大妄语的罪业最为严重，就算修行也

1237 《根本说一切有部毘奈耶》（唐·义净译）：“波罗市迦者，是极重罪极可厌恶，是可嫌贱不可爱乐。若人犯此罪时亦才犯已，即非沙门非释迦子，失苾刍性乖涅槃性，堕落崩倒被他所胜不可救济，如截多罗树头，不能鬱茂增长广大，名波罗市迦。”

没有解脱的机会。

◎ 预辨如来教仪

我灭度后，敕诸菩萨及阿罗汉，应身生彼末法之中，作种种形度诸轮转。

“我教敕诸位菩萨及阿罗汉，在我涅槃之后，以应化身出现在末法时代，化现种种形象度化流转于轮回中的众生。”

佛陀说，我灭度以后，将教敕所有菩萨与阿罗汉，以应化身于末法时代化现为出家人、在家人乃至旁生等种种形象，以此来度化那些沉溺流转在轮回中的众生。

佛陀授记自己灭度以后，不仅菩萨有化身，阿罗汉亦有化身。

——或作沙门，白衣居士，人王宰官，童男童女，如是乃至淫女寡妇，奸偷屠贩。

“圣者们有的化现为出家人、在家居士、国王、官员、童男、童女，甚至是妓女、寡妇、小偷、屠夫、商贩等等。”

菩萨和阿罗汉等圣者在众生中化身为各种形象，有的化现为“沙门”，即比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼等佛教出家人，婆罗门或裸体外道中的修行者，以及各个宗教中的出家修行人；有的化现为“白衣”，也就是世间在家人，包括无信仰者、企业家、商人、学者以及艺术界人士；有的化现为“居士”，包括皈依三宝、受持五戒的男女居士等等。

有的化现为“人王”，以前的国王在当今世界上已不多见，如今的国家元首领导人等也可视为人王；接下来化现为“宰官”，“宰”指宰官，相当于

现在的总理、副总理、省长、省委书记、州长等长官。“官”指官员，如县长、局长、科长、村长、村支书等在政府部门任职者。有些人当了官以后便得意洋洋，说话走路的神态都不同了。之前也许还有点自卑，但之后眼睛一直看着天上，这样走路很容易摔跤。（众笑）

“童男童女”，有些小孩子看似无知，却可能是佛菩萨或阿罗汉的化身。

“淫女寡妇”，乃至世间认为低贱的妓女或寡妇，也有可能是佛菩萨的化身。在某些传统中，寡妇被视为低贱者，有时寡妇、屠夫等不被允许进入护法殿，以免沾染晦气。其实寡妇自己也很无奈，自己的丈夫死掉也不是她的过错。在佛法的观点中，寡妇也可以通过精进地闻思修行而成就。妻子过世的男人被称作鳏夫，应该也是同样的情况。以前法王在世时，学院僧众也允许她们一起念护法。

“奸偷屠贩”，还有世间的奸人盗贼、屠夫小贩等，他们之中也可能有诸佛菩萨的化身。

| 与其同事，称赞佛乘，令其身心入三摩地。

“圣者的化身与众生同行同事，称扬赞叹佛法，引导众生的身心入于禅定。”

佛菩萨和阿罗汉与众生同事同行，不一定一开始就要求对方达到多高的水平，而是逐渐教化，令众生赞叹佛乘，慢慢将众生引入菩提道，就像文殊菩萨教化外道群体一样。待众生树立正见后，再令其身心入于三摩地。

这里似乎没有提到度化旁生，但其实在佛陀灭度以后的末法时代，佛菩萨会化身为各种形象来到轮回中度化众生，这是佛陀的一种授记。对此，我们应观清净心，因为凡夫无法知晓哪些人是圣者的化身。

许多经典中都说，佛菩萨的种种化身存在于各类人群中。

有些人习惯看别人的过失，即便是威仪庄严的出家人，在他眼里也有过失；无论是居士、出家人还是道场，他都不满意。其实，如果自己的心、眼不清净，那整个世界也都变得有垢。在我们所处的世界中虽然有一部分是凡夫，但也确实有诸佛菩萨来度化众生的化身——如果没有，那佛陀就是在说妄语，而这是绝不可能的事情。

我们要意识到，当说别人的过失、看不惯别人的言行时，自己产生嗔恨心的对象也许恰好是得地菩萨、阿罗汉等非常严厉的对境。对他们产生多少刹那的恶念，自己将来就会在多少劫中堕入恶趣感受痛苦，这是非常可怕的。

| 终不自言我真菩萨，真阿罗汉，泄佛密因，轻言

末学。

“但他们绝不会自己说‘我是真正的菩萨’或‘我是真正的阿罗汉’，不会轻易向初学者泄露佛陀的密敕之因。”

佛陀说，尽管圣者们会化现为出家人、在家人甚至屠夫、妓女等，以各种各样的形象度化众生，但他们绝不会说：“我是真正的菩萨”“我是真正的阿罗汉”。圣者们不会轻易地向初学者泄露佛陀的密敕因由。

《楞严经》在汉传佛教中备受尊崇。过去有些汉地大德对藏传佛教的转世活佛制度不太认可，或许与此段经义有一定的关系。此处提到，即使是真正的菩萨、阿罗汉，也不会随便泄露自己的身份。当然，如果自己确实是菩萨和阿罗汉，向别人说“我是菩萨”“我是阿罗汉”，这不属于大妄语，只不过在时

机和所化方面需要观察。如果不是阿罗汉却自称是阿罗汉，这就属于大妄语。

在密法仪轨的落款处，一般会有“萨玛雅”三字，意为“三昧耶誓言”，不能泄露秘密，否则许多缘起都会被破坏。此处佛陀说的也是：真正的菩萨和阿罗汉不可以“轻易地”将自己的身份透露给别人。有注释中说¹²³⁸，如果轻易表明身份，别人或许会认为：“你是大圣者，当然可以有这些境界；但作为凡夫，我是很难成就的……”由此会给众生带来修行上的障碍。

丨 唯除命终，阴有遗付。

“除非在临终时，暗中有所交代。”

除非在临终之际有所付嘱，因为“人之将死，其

1238 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如此则有二失。一令妄想求加。不务真修。二令高推圣境。自生钝置。由此所以不自言也。”

言也善”。

一般而言人不会在临终时讲大妄语，如《全知麦彭仁波切略传》中记载：“当他最终显现圆寂相时，曾亲口说道：‘我虽为一特意来此世间弘法利生之大菩萨，怎奈五浊恶世之环境太过恶劣，故自己之行持并未达到预期目的，所有愿望实非一一获得圆满。不过我尽此一生已完成了所能行持之弘法事业，因此我现在欲舍弃此幻化之躯。汝等应告之顶果等地欲拜见我之人，言我死后当转生东方极喜刹土，乃至虚空有尽之前，将永无间断地无勤利益众生……’”

我于 2002 年翻译了法王如意宝撰写的这部略传，堪布根华也曾撰写过麦彭仁波切的传记。前几年学院曾要求大家学习麦彭仁波切和无垢光尊者的传记，不知道你们学得怎么样。麦彭仁波切圆寂前说道：“‘如今之时代可谓愚痴之众遍满整个国土大地，多有女人侵夺僧众戒律，令其失坏戒体，而佛法也渐趋

隐没。当此之时，若毫无保留地广述自己生平，只能成为引诱众人妄加诽谤之因，除此之外并无些许实际利益，故我才一直缄口不语。此时面临寿终之际，一见汝等便不由令我心生悲悯，况我此时亦不可能再妄称自己获得上人法，因此才向诸位稍稍透露一线天机。’ ” 1239

此处经文指出，除非临终时“阴有遗付”，即以隐藏的方式留下遗嘱，只有在这样个别的情况下，才开许圣者们表露身份。汉地的高僧大德很重视这一点，丰干和寒山、拾得的公案也因此被反复提及¹²⁴⁰。寒山、拾得分别是文殊菩萨和普贤菩萨的化身，而丰

1239 出自《全知麦彭仁波切略传》（法王如意宝晋美彭措著，索达吉堪布译）。

1240 《楞严经指掌疏讲义》（清·通理述）：“丰干禅师，本居天台国清寺。一日出游，适闻丘胤出守台州，欲之官。俄病头风，召名医莫差。丰干偶至其家，以净水嚙之，须臾祛疹。因大加敬，问所从来。曰：天台国清寺。曰：彼有贤达否？曰：寒山、文殊、拾得、普贤，当就见之。丘胤至任三日，到寺问曰：此寺曾有丰干禅师否？时僧道翘对曰：有。曰：院在何所？寒山、拾得复是何人？曰：丰干旧院在经藏后，今闻无人，止有虎豹来此哮吼耳。寒山、拾得二人见在僧厨执役。丘胤入干房，唯见虎迹纵横。又问干：在此有何行业？曰：惟事春谷，供僧粥食。如是再三嗟叹，乃入厨见二人拜之。二人起走曰：丰干饶舌，弥陀不识，礼我何为？遂携手出松门，更不复入寺焉。详见神僧传。”

于是阿弥陀佛的化身。他们为救治一位病人而暴露了身份，于是在世间不知所踪。

总之，汉地公认的是：一旦被世人发现了是圣者的化现，大德们往往会离开人世。

◎ 关于“活佛”

藏传佛教的传统略有不同，某些转世者在降生前乃至入胎时，便已被认定为某位圣者的转世。关于这方面，在其他大乘经论中也有不同的解释，毕竟大乘教义深广无量、包罗万象，很难用一部经典完全涵盖所有的可能性。

有些汉地的高僧大德对藏传佛教中的“活佛”不太认可，甚至有所批评，或许原因就在于《楞严经》中的这一段：除非临终，佛菩萨或阿罗汉的化身不能暴露身份。然而，并不是所有的大乘经典都这样

宣说。

“活佛”在藏语中为“祖古”，既没有“佛”的含义，也没有“活生生的佛”的意思。“祖古”的原义是“化身”，既可以是佛菩萨以神力幻化的，也可以是凡夫以业力幻化的。《寻找香格里拉》中说，“活佛”一词并非源自藏地，而是起源于汉地，是汉族人创造了这个词，后来又是汉族人批评这个词。“活佛”的说法大概出现在明清期间，在那之前则比较罕见。无论怎样，这个词延用至今，已经成为“转世修行人”的代称，如果再按照藏文称“化身”，大家反而不知其所指了。

我很理解汉地的一些老法师。他们可能对藏传佛教不是很了解，加之过去不像现在这样网络发达，获取信息没有这么方便，产生误解也是情有可原的。就我个人而言，早年也对某些现象不理解，比如我在南方看到一些出家人使用手机和开车就特别不适，甚至

在讲《入菩萨行论》时对此加以呵斥。随着阅历的增长、经验的丰富，我意识到这些行为没有我想的那么严重。我相信，如果某些汉地大德有机会亲自来到藏地，亲自参与当地的闻思修，应该会对藏传佛教有不同的认识和评价。

藏传佛教中的活佛固然是佛教徒恭敬的对象，但也有不太如法的情况。普通人以“活佛”的名义在汉地及世界各地欺骗众生，这也是我们一直以来严厉呵斥的。不仅是活佛，其他修行人群体中也有个别行为不当、戒律不清净的人；不仅是佛教徒，社会各个群体中也都是有好有坏、真假掺杂的。

客观地说，如果对大部分公认的活佛，从修证、严守戒律、弘法利生事业等方面进行观察，也不得不承认他们有非凡之处。从历代大德的传记中也可以看出，有些转世大德非常了不起，为当时的民众所恭敬、顶戴。如今佛教体系内公认的活佛们，也确实有

其常人难及的成就、事业和威望。

《楞严经》的这部分观点，的确是佛陀对当时的某些弟子宣讲的。然而，佛教经典繁多，不同经典中的说法不一致也很正常。我们不能简单地认为，经论中只要有不同的说法，就必定存在着矛盾。如果一些前辈老和尚们对当今这个年代稍作了解，可能就不会对许多现象过于惊讶。

宋朝有一位法华大师，在世时行为疯疯癫癫，经常与卖肉、卖酒之人交往，被世人称为“狂僧”，并为当时的仁宗皇帝认可。大师曾在君臣前手书“十三十三”，准确地预言了宋英宗继承皇位之事。一次他对众人说道：“我无量劫前早已成就，分身度化无量众生，现在我要返回南方刹土了。”随后示现圆寂。¹²⁴¹

1241 《佛祖历代通载卷第十八》（元·念常集）：“言法华者。莫知其所从来。初见之于景德寺七俱胝院。梵相奇古直视不瞬。口吻袞袞不可识。相传言诵法华经。故以为名。时独无从。多行市里。褰裳而趋。或举手书空伫立良久。

印光大师也有一则公案¹²⁴²。曾有一女孩梦中得到观世音菩萨的指点，告诉她印光大师就是大势至菩萨的化身，正在上海说法。第二天，女孩前往上海居士林拜见印光大师，因缘很殊胜，于是将梦中之事如实相告。印光大师叮嘱她：“此事切勿向第三人透露。”

从屠沽游。饮啖无所择。道俗咸目为狂僧。丞相吕许公问佛法大意。答曰。本来无一物。一味总成真。僧问。世有佛否。对曰。寺里文殊有。问师凡耶圣耶。举手曰。我不在此住。至和三年。仁宗始不豫。国嗣未立。天下寒心。谏官范镇首发大义。乞择宗室之贤者使摄储贰以待皇嗣之生。退居藩服。不然典宿卫尹京邑以系天下之望。并州通判司马光亦以为言。凡三上疏一留中。二行中书。上夜焚香默祷曰。翌日化成殿具斋虔请法华大士。俯临无却。清旦上道衣凝立以待。俄驰奏言。法华自右掖门径趋将至寝殿。侍卫呵止不可。上笑曰。朕请而来也。有顷至。辄升御榻跏趺而坐。受供讫将去。上曰。朕以储嗣未立。大臣咸以为言。侵寻晚莫嗣息有无。法华其一决之。师索笔引纸连书曰。十三十三。凡数十行。掷笔无他语。皆莫测其意。其后英宗登极。乃濮安懿王第十三子。方验前言也。嘉佑戊戌十一月二十三日。将化。谓人曰。我从无量劫来成就。逝多国土分身揭化。今南归矣。语毕右胁而寂。”

- 1242 《印光大师永思集—纪梦悼印光大师》（杨信芳著）：“中宵睡去，遥见观音大士立小岛上，环岛皆海，水天一色，大士身长丈许，璎珞庄严，手持净瓶，如世所绘。余则在一叶扁舟中，舟驶近岛，大士招手告余曰，大势至菩萨现在上海教化众生，汝何昏迷，不去闻法。余无以答。大士又曰，印光和尚是大势至化身，四年后化缘毕矣。言讫而隐。……翌晨，以梦告张太太，并问有否菩萨名大势至，有和尚名印光者乎。张太太固信佛，惊曰，大势至乃西方极乐世界之菩萨。印光和尚之名，昔曾闻诸孝娟之父，云是普陀山得道高僧。余问印光和尚今在上海耶。张太太曰，不知。余为之闷闷。次日读申报，见登有丙子护国息灾法会通告，乃知上海闻人请印光和尚来沪在觉园主持法会。奇哉此梦，三人惊诧不已。乃与张太太母女同赴觉园，听印光大师说法，三人同皈依焉。……〔编者按〕杨女士记中有四年后化缘毕之语。尝疑曷弗早日发表，而必俟诸大师西归之日，始布于世。迨阅女士致施君书，乃知其曾遭大师呵斥，不许告人也。是梦之奇，在于未闻佛法之女生，且不知有大势至与印光和尚之名。”

女孩谨遵师命，未曾泄露。四年后印光大师示现圆寂，女孩才将此事公之于众。

以上两则公案说明，汉地大德也有自己透露或提前暴露身份的情况，类似的公案在佛教史上并不罕见。

许多汉地大德认为，根据历史公案或经中教证来看，佛菩萨的化身一旦被世人知晓，就必须立即示现圆寂，故而不主张公开宣称某人为佛菩萨化身——无论是自称还是他人宣扬，都不赞叹这种做法。对这种观点和历史传统，我们应当尊重，而且也认可其必要性，否则如果随便一个人都自称为佛菩萨转世，那确实会造成混乱。

如今官方认可的“藏传佛教活佛查询系统”上线，在这上面能查到政府认可的活佛名单。即便如此，这些活佛是否全都是真正的圣者，也有待观察。

虽然他们都持有活佛证，但这些证件的来源各异，有的是政府认定的，有的是其他普通人认定的，还有的则是由真正的高僧大德认定的。就像世间的教师证，有些是通过真才实学考取的，有些是花钱购买的，或通过其他不正常渠道获得的。世间之事鱼龙混杂，不能一概而论，既不能全盘否定，也不能盲目肯定。

娑婆世界毕竟是凡圣共存的世界，很多事都真假难辨，很难十全十美。我们大乘佛子应以宽广的心胸接纳一切，如果始终以完美主义的眼光看待世界、要求自己，一旦事与愿违，便容易陷入无尽的痛苦之中。

因此，大家应当对这段经义善加理解，这一点很重要。

| 云何是人惑乱众生成大妄语？

“为什么这些人要欺惑、扰乱众生，犯下大妄语

呢？”

佛陀在许多戒律中都严格遮止说大妄语。无论对出家人、在家居士还是世间普通人来说，大妄语都是极其严重的过失。

世间的一些商人习惯说妄语，说话总是带有某种虚假的成分。我特别建议，佛教徒说话应该实事求是。有些堪布说话非常直接，比如给别人东西时直接说：“我不喜欢这个，给你吧。”我还亲耳听到有些人说：“我不吃这些垃圾食品，供养给上师您。您的恩德很大。”（众笑）

这些话虽然听起来不太顺耳，但至少比较直率。相比之下，如果有人想送出自己不喜欢的东西，却虚伪地说：“我特别喜欢这个东西，自己根本舍不得给出去，但我觉得你更重要，所以还是给你吧”——与其说这些漂亮话，不如真实一点。

以前的事就不多说了，以后我们要在言行上尽量对治以往的恶习。人的习惯很难改变，有时自己意识不到，但在别人眼中却一清二楚，所以发现和对治自己的烦恼非常重要。

—— 汝教世人修三摩地，后复断除诸大妄语，是名如来先佛世尊，第四决定清净明诲。

“你教导世人修习三摩地，断除淫、杀、盗之后还必须断除所有大妄语，这是现在如来及过去诸佛一致宣说的第四种决定清净圆明的教诲。”

汉译佛经大量运用四字格的形式，念起来很有韵律，而《楞严经》尤工于此。在这样的句式下，有些地方就算没有标点符号，我们也能根据节奏来断句。

佛陀告诉阿难，世人修三摩地还应当断除大妄语。这不仅仅是释迦佛，也是过去所有如来宣说的第

四个决定清淨、明确且甚深的教诲——这是不可改变的、极其殊胜的修法。

◎ 确定菩提成否

| 是故阿难，若不断其大妄语者，如刻人粪为旃檀形，欲求香气，无有是处。

“因此，阿难，如果不断除大妄语，就像用人的粪便雕刻成旃檀香的形状，想要从中得到香气，是绝不可能的。”

佛陀告诉阿难，如果将人的粪便做成肥皂、香皂的形状，指望从中获得芬芳扑鼻的香气，这是根本不可能的；同样，一个说大妄语的人想要成为真正的修行人，也无有是处。

| 我教比丘，直心道场，于四威仪一切行中，尚无虚假。云何自称得上人法？

“我教导比丘们，直心是修行成道之场，他们在行、住、坐、卧四种威仪的一切行为中都无有虚假，怎么会妄称自己得到了上人法呢？”

佛陀说，我教诫比丘为主的所有出家人、在家人等，只有心正直，才有机会修行证悟、弘法利生。修行人以直心为道场，行住坐卧四种威仪都不应有丝毫虚假。

佛陀在戒律中讲得非常清楚，所有出家人在行、住、坐、卧中都应不离威仪，乃至睡觉的姿势、吃饭的方式、走路的仪态、看视的眼神等，在戒律中都有细致入微的规定。在如此严格的要求下，如果一开口就说上人法妄语，哪里还有出家人的样子？有些人习惯说妄语，只要与他接触四、五分钟，别人就能看得出来，虽然他说得很动听，但实际上却漏洞百出。

在佛学院学习时，希望大家真正掌握佛法的要

义，你可以记在日记本上，记在法本上，或记在心中。在修学的过程中，不要取得一点点成绩就把自己当作大法师，其实我们都是学生。学生应当如何学习，大家应该都清楚。大家来这里是为了修学，而不是为了追求名闻利养、说妄语，也不是为了向人炫耀自己从前学历高、家庭好、有财势等。作为初学者，我们应当彻底抛弃以往的染污习气，做出脱胎换骨的改变，而不能在依止了上师之后，依然我行我素、无所进益。

修行人乃至在细微之处都不应有任何虚妄的心行，而如果一个人说大妄语，没有看到的说看到，没有证得的说证得，那别说是修行人，就连普通人都不如，成了世间最低劣的人。

《华严经》云：“菩萨妙法树，生于直心地。”菩萨的妙法之树，生于直心之地。《维摩诘所说经》云：“直心是道场，无虚假故。”正直之心是修行人

的道场，因为这样的人心行无虚。《正法念处经》亦云：“若人畏恶道，其人心正直，以其正心故，从乐得乐处。”如果有人害怕堕入恶道，那么他就要心正直。心正则身正，其果报就是从安乐前往安乐，最终必定获得解脱。

——譬如穷人，妄号帝王，自取诛灭。况复法王，如何妄窃？因地不真，果招迂曲。

“就像一个穷人，妄称自己是帝王，最终只会自取灭亡。更何况是佛教中的法王，怎么能妄自窃取呢？如果修行的因地不纯正，结果必然会偏离正道。”

佛陀用一个比喻来宣说，大妄语者就像一个穷人，明明身份低贱，却自称是帝王，无异于自掘坟墓。有人妄称自己“是法王派来的”甚至是“法王佛陀”——本来“法王”已经是世间最尊贵的名号，可

有些人觉得这个名号还不够大，于是加上各种修饰：

“我是法王的法王”“我是法王的上师”等等，妄自窃取这些名号欺世盗名。

“因地不真，果招迂曲”，如果因不是真的，那么想得果一定会徒劳无功，这一偈颂被许多大德引用过。如果我们最初的发心不正，就无法得到善妙的结果，因此在《前行引导文》的开篇，首先强调要发起大乘菩提心或密乘清净心¹²⁴³。如果发心不正，后面就会有一大堆问题——学佛也是这样，利益众生也是这样。

| 求佛菩提，如噬脐人，欲谁成就？

“大妄语之人想要追求菩提佛果，就像一个人想咬自己的肚脐一样，怎么可能成功呢？”

1243 《大圓滿前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“乙一（发心）分二：一、广大意乐菩提心之发心；二、广大方便秘密真言之发心。”

说大妄语的人若希求菩提果，就像“噬脐人”一样，试图用嘴咬自己的肚脐，绝不可能成功。

满益大师说¹²⁴⁴，这是一个比喻，香獐子被猎人追杀时，它知道猎人需要的是它肚脐处的麝香，于是一边逃跑，一边试图把自己脐部附近的麝香撕咬下来。今天我尝试了一下，看看自己能不能咬到肚脐——完全做不到。或许一些杂技演员能够做到，他们的身体非常柔软。传灯法师说¹²⁴⁵，这是《左传》中的一个典故，为房融居士在润色时所用。当然，这也是一家之言，佛经中是否有这个比喻，只有对照梵文版才能确认。

无论如何，这个比喻对应的意义是，修行人在追

1244 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“噬脐人者。人不能自噬其脐。以喻悔无所及。或云。麝被人逐。自噬其脐。虽复噬脐。终不免难也。”

1245 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“噬脐乃房相笔受此经时用左传语而润色之。鲁庄公六年楚文王伐申过邓。邓祈侯曰吾甥也止而亭之。驺甥聃甥养甥请杀楚子。邓侯弗许。三甥曰亡邓国者必此人也。若不早图后君噬脐。今亦取喻妄语能销灭佛种后悔不及故曰欲诸成就。”

求菩提的过程中，如果发心不正，终将徒劳无功。如果没有正确的因，就无法得到菩提之果。

｜ 若诸比丘，心如直弦，一切真实，入三摩地，永无魔事。

“如果诸位比丘，心像弓弦一样笔直，一切行为真实无伪，就可以进入三摩地，永远不会受到魔障的干扰。”

如果比丘的心像弓箭的弦一样端直，一切真实，就能入于三摩地，永远不会遭遇魔事和违缘。如果一个人修行很正，在做事、修行等各方面都实实在在、踏实稳重，那即使修得不算好、口才不出众，也不容易遇到违缘和魔事。

早期在选拔堪布和堪姆时，我们倾向于选择那些老实踏实而非聪明灵敏、学历很高的人，当然后期也

有所改变，只要是具足功德和能力者，都可以选，先选上再观察。事实证明，正直、踏实、真诚之人，在修行中不会有违缘或者魔事。

｜ 我印是人成就菩萨无上知觉。

佛陀说：“我印证这样的人将成就无上菩提¹²⁴⁶。”

◎ 判决邪正之说

｜ 如我所说，名为佛说；不如此说，即波旬说。

“如我以上所说，称为佛的教法；如果不是这样说，那就是魔王波旬的邪说。”

如同我所说的那样，即是佛陀的正教；如果不符

1246 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“菩萨无上知觉，即圆通真因地心。然以因定果，亦是无上菩提矣。”

合我所说的，那就是魔王波旬说的。

《楞严经》第六卷至此圆满，我们稍微休息一下。

第 75 课

2023 年 11 月 17 日

《楞严经》共有十卷，前面已经讲了六卷。这几年中，大家一直在坚持不断地学习，无论是个人还是集体，都遭遇了一些魔事与违缘，但我们一定会超越一切磨难，降伏所有魔障，取得胜利并继续前行。

有些人自始至终从未间断过课程，有的可能听了前面的部分，后面的没有听，有的则是听了后半部分，前面没有听到。佛学院的道友大多学业繁忙，未必能抽得出时间，但我希望传承没听完整的人，能在假期或适当的时候补上前面的课程。我们已经讲了 74 堂课，大家最好能完整地听闻，尽量不要间断。

无论做什么事，我们都应该善始善终。人生短暂，学习《楞严经》的机会非常难得，未来我们是否再有此机缘也未可知。不论今生是否有机会向他人讲授，对于如此甚深的《楞严经》，大家至少要有信心将其学习圆满，这一点很重要。

「当于佛法生欢喜」

我常常强调，我们在闻思修时需要有一种欢喜心。为什么呢？因为佛法确实非常难得。这并非我的一家之言，而是前辈大德们的共同教导，如寂天菩萨所言：“数百劫中极难得，当于佛法生欢喜。”我们已经在轮回中经历了无数次的生死流转，这一次遇到了大乘佛法，确实极为难得——在数百劫中都难以遇到的佛法，如今遇到了，我们应当对佛法产生欢喜心，因为终于有希望从轮回中获得解脱了。

在这方面，大家应该常常修习。世间中的欢喜

事，购房、买车、结婚、生子、升官、发财等，人们或许觉得遇上就很幸运，但是从生命意义的层面上看，这些不是奢侈品，也不是最重要的事。对于我们凡夫而言，最重要的是遇到能了脱生死的殊胜大法，这也是我仍然拖着这个躯体不断为大家传法的原因。

我发自内心地认为，生命中唯一有意义的事就是对于佛法的闻思修行。哪怕只能再活一年或一个月，我们都应当怀有积极和欢喜之心来闻思修。相对而言，学院的道友们对修学都非常积极、非常出色，有些人多年来几乎从未间断修学，一直在坚持着。

无论做什么事，坚持都很重要。最近《系解脱》的翻译工作已接近完成，我从 2021 年 11 月开始这项工作，虽然不是每天不断，但两本注释的翻译基本上是在持续进行的。对此我一直在努力，现在已经接近尾声。

从我个人的角度而言，在持之以恒方面，我对自己很有信心。无论是什么事，一旦开始，我都会很努力地把它完成。不论是讲法，还是翻译，甚至是一位故人、一件旧衣，我都会认真地对待，尽力长久地维系关系。

人生是很短暂的。在短暂的一生中，如果今天与这个亲近，明天与那个生疏，起初关系好的人可能很多，但最终你与谁都难以长久。有的人今天学一点这个法，明天学一点那个法，再过一段时间什么法都不学——这是非常失败的人生。

佛学院的道友们在这方面做得很好。道友们晚上听课可能有点累，有时我看到你们在课前急急忙忙地买个包子就对付了，虽然从健康角度来讲，不按时吃饭对身体不利，但大家求学的精神非常令人随喜。修行人对肉体不应太过执著，只要能维持基本的生活就可以了。

修行者应当中道而行。大家每天走路到经堂，也是对身体的一种锻炼。我有时早上吃完饭也会特意出去走走，因为久坐对健康不利。在求法时，我们要多做对身心有益的事，比如走路时也可以念咒、戴耳机听课或观修，这样不浪费暇满人身，对修行人来说非常重要。

对于我刚才引用的教证，大家应当背下来，这是寂天菩萨在《学集论》中亲口所说的。汉文《大藏经》中的译本较为古涩，我刚才引用的偈颂是根据藏文本所译。在数百劫的轮回中，最为难得的就是佛法，因此我们应该对佛法生欢喜心。有些人因为过去世的习气，起初不一定觉得佛法很特别，但是与志同道合的道友们一起探讨、学习、辩论后，逐渐对法义产生了兴趣，这也是一种欢喜心。

总之，大家应当想尽一切办法令自心与佛法相应，这是每一个人都应当关心的事。作为修行人，我

们应该每天听课、认真学习。或许有些人觉得课程太多、身体太累——其实多一点也没事，我们在世间造了多少年的恶业，现在暂时有修学善法的机会，就像云间透出的阳光一样转瞬即逝。与其将来失去机会时后悔，不如现在珍惜时间。

卷第七

接下来我们继续讲《楞严经》，今天开始讲第七卷。

佛陀在前文中已经宣讲了四种清净明诲，即断除杀、盗、淫、妄。修持耳根圆通法门首先需要严持戒律，断除以上四种罪业后就要持咒——接下来的这一卷主要宣说著名的楞严咒。

许多大德都强调，我们相续中的深重习气，只有通过持咒、忏悔等才能彻底断除，本卷就是宣讲持咒

的法门。

「总结远魔」

阿难，汝问摄心，我今先说，入三摩地修学妙门。
求菩萨道，要先持此四种律仪，皎如冰霜，

佛陀说：“阿难，你问如何摄心，我现在先为你宣说进入三摩地需修学的殊妙法门。希求菩萨道者首先要守持这四种律仪，如冰霜般皎洁无瑕。”

这段经文承上启下，因为前文的内容尚未结束。

阿难之所以问佛陀末法时代的众生如何摄心，是因为他的心总是难以收摄，一直向外散乱。他对色相尤其执著，于是不停地从这个方面提问，希望能摄住自心。我们也一样。无论是出家人还是在家人，都难以守护自己的根门，这种现象在如今浊世极为突出。

有了电脑与手机以后，人们每天都沉浸在乱七八糟的垃圾信息中，甚至在梦中也充斥着这些内容，按照这样的趋势发展下去，中阴时也难以改变。这样一来，解脱几乎是没有希望的。

佛陀说，既然阿难你问摄心的问题，那我今天先宣说“入三摩地修学妙门”。如果想要入于三摩地，成就菩提道果，修行人首先要护持不杀、不盗、不淫、不妄四种律仪，如冰霜般皎洁无垢，因为冰霜透明无色、没有垢染，本性清净澄澈。

如果真的想修行，出家人至少要持守四根本戒，而在家人也应在皈依之后尽量守持。如果凡夫能够受持净戒，不仅对今生的修行有很大的帮助，乃至生生世世，戒律都是你唯一的伴侣。《诸法集要经》云：“戒为最胜财，如日光普照，若人命终时，唯戒为伴侣。”戒律是最殊胜的财富，如日光普照，非常庄严。一个人命终之时万般带不去，唯一有用的就是持

戒和修学的功德，除此之外就连自己最执著的身体也无法带走。

持戒非常重要，如前文中所讲，如果想要修行，我们就一定要好好守持这四条戒律。

丨 自不能生一切枝叶。心三口四，生必无因。

“如此自然不会产生各种支分罪业。贪、嗔、痴三种意恶业与妄言、绮语、两舌、恶口四种语恶业就都没有能生之因。”

如果我们能很好地守持杀、盗、淫、妄四条根本戒，那自然而然地，自相续中就不会产生其他的支分罪业。支分罪业指“意三”和“口四”。“意三”即贪、嗔、痴三业，“口四”即妄语、绮语、恶语与离间语。《十不善业道经》中讲¹²⁴⁷，身体方面有三种

1247 《十不善业道经》（马鸣菩萨集，宋·日称等译）：“何等为十？所谓身业三种，语业四种，意业三种。于是意中，今当解说。身三种者，杀生、不与取、欲邪行；语四种者，妄言、绮语、两舌、恶语；意三种者，贪、嗔、邪见。”

业，意业有三种，口业有四种。如果没有违犯四根本戒（杀盗淫妄），那么意识层面的贪、嗔、痴业就不容易产生，四种语恶业也不会产生。妄语分大妄语和一般妄语两种，本来大妄语戒已经为四根本戒所含摄，但此处再提一次，是从支分的角度而言的¹²⁴⁸。

一般来讲，贪、嗔、痴三种意业在十不善业中是根本，因为身语业都是由意业引发的；而此处说杀、盗、淫、妄是根本罪，这是从罪垢严重的角度而言的¹²⁴⁹。如果不杀、不盗、不淫、不妄等四种根本律仪守持得非常清净，那么贪嗔痴也不容易被引发，支分妄语、恶语、离间语和绮语等也不会产生。

守持清净戒律之人，今生来世都将获得安乐，身体常有戒香，而且身相非常庄严，一切所欲如愿以

1248 《楞严经如说》（明·钟惺撰）：“四种律仪，已戒妄语，此小妄语也。”

1249 《楞严经如说》（明·钟惺撰）：“身口意三，意乃其主。今心与口同名枝叶者，论生起，则内起意业，外发身口；论罪垢，则四种为根本，而余悉轻耳。”

偿，更重要的是，还会得到许多白法天神的护佑。在道宣律师与天人的问答中提到¹²⁵⁰，守持四根本戒者，每一戒各有五位天神守护；而大比丘僧守持二百五十条戒律，便有二百五十位天神保护。如果行者毁犯一条根本戒，守护此戒的天神就会离开，但还有二百四十九位天神守护。例如，一位比丘毁犯了四根本戒中的盗戒，按照别解脱戒的观点，他已经为罪业所胜，没有解脱的希望了，但是根据道宣律师与天人的问答，这个人虽然犯了一条盗戒，但是还在守护其他戒律，所以仍然有许多天神跟随并保护他。可见，哪怕受持一分戒律也非常有意义。

总之，佛弟子一定要守持前面讲到的四种戒律，从根本上断除烦恼，才能现前菩提。

丨 阿难，如是四事，若不遗失，心尚不缘色香味触，

1250 《道宣律师感通录》（唐·道宣撰）：“敢问余云。师言受戒。一戒几神。余答云。见五戒中。一戒五神。未知大戒如何。答僧之受戒。有二百五十神。若毁一重戒。唯一神去。则二百五十神恒随戒者。”

一切魔事云何发生？

“阿难，如果能够清净地守持这四条律仪，没有任何违犯，心尚且不会攀缘色、香、味、触等外尘，一切魔事又怎么会发生呢？”

如果不杀、不盗、不淫、不说大妄语，这样的行者非常清净，他的心就不会攀缘外境六尘。六尘即色、声、香、味、触、法尘。文中只提到色、香、味、触四种，没有说声尘与法尘，但是许多注释说此处应包括六尘¹²⁵¹。

无论是心魔还是外魔，魔事主要是因为攀缘外境、生起不善心而引发的。如果没有失坏四种戒律，心就不会攀缘色等外境。既然如此，各种魔事又怎么

1251 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“于六尘而但举四尘。语之略也。”

《楞严经宝镜疏》（清·溥畹述）：“阿难，如是四种律仪之事，果能念念不懈，刻刻精严，无有遗忘，任持不失，则此人之心，尚不缘于色等六尘，又何有于魔事者哉。”

会发生呢？不会产生。实际上，违缘障碍多半是由于行为不清净而导致的，比如因为自己前世的恶业习气非常严重，一时难以改变，所以感到在修行中处处碰壁。习气就如装过不净物的器皿，即使不净物已被清除，但气味依然残留；又如香水瓶，即使香水用尽，瓶中仍有余香。同样，即便是证得除佛果之外的圣者果位，仍有可能不断显现相续中的习气，所以佛陀在后文中教导弟子要断除习气。

以上是总结断除魔事¹²⁵²。

「助以咒力」

◎ 赞咒劝持

｜ 若有宿习不能灭除，汝教是人一心诵我佛顶光明，

1252 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“丑初正教持戒。丑初分三：寅初摄前征起，二开释四重，三总结远魔。丑二助以咒力。”

摩诃萨怛多般怛啰无上神咒。

佛陀对阿难说：“如果有人不能灭除宿世积累的习气，你可以教他专心念诵我的佛顶光明摩诃萨怛多般怛啰无上神咒。”

对于求解脱的人而言，断除相续中的恶业习气极其重要。众生造业的原因，一部分是烦恼现前，一部分是宿业习气，如贪心的习气、嗔心的习气、傲慢的习气以及嫉妒的习气等，这些是比较粗大的烦恼习气，此外还有无数的随眠烦恼。我们相续中有各种各样的习气，当然也有善业习气，如信心、悲心、菩提心的习气。我们一提到“习气”，似乎带有负面意味，如果有人说“你习气很重”，很少指“善法习气重”，然而在藏文中，“习气”是中性词。

应当如何断除恶劣的习气呢？仅仅依靠守持四律仪仍然不够，因为无始以来积累在阿赖耶上的恶业习

气难以顿然断除，于是佛陀告诉阿难：我现在教你一个方法——一心一意持诵我的佛顶光明大白伞盖咒，也就是楞严咒。

这里的楞严咒其实就是大白伞盖咒，这一点后面会详细解释。“摩诃”意为大，代表包容；“萨怛多”意为白，象征清净；“般怛啰”为伞盖，指护佑一切众生，带来清凉与安宁¹²⁵³。《大藏经》中专门有《大白伞盖陀罗尼经》，这是我们朵芒寺的许多老喇嘛每天都念诵的日课，下文要讲的楞严咒与此经中的大白伞盖咒略有不同。

佛陀说，如果众生习气深重难以断除，就可以教他一心一意持诵我佛顶光明中出现的大白伞盖无上神咒。这个咒语究竟是什么呢？

| 斯是如来无见顶相无为心佛，从顶发辉，坐宝莲

1253 《楞严经笺》（宋·惟惠科可度笺）：“笺云。摩诃，大也。萨怛多，白也。般怛啰，盖也。表此法法性含融。非对于小。体唯洁白。能覆一切有情故。”

华，所说神咒。

“此咒语是如来无见顶相上，由法身无为心所化现，从如来的无见顶涌出百宝光明，光中现出千叶宝莲花，有一尊化佛端坐花上，从其口中宣说的神咒。”¹²⁵⁴

所谓的“无见顶相”，是连文殊、观音等大菩萨都无法见其边际的如来顶髻之相。在如来的无见顶相中有一尊“无为心佛”，在藏文本中译为“法身佛”。实际上，如来无见顶相中的无为心佛，可以说是法身佛的一种妙力显现。法身佛是无为法，无形无相，但在众生面前有时也显现为有相，比如法身普贤王如来在众生前化现成蓝色金刚跏趺坐的形象。

1254 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“无为心佛。即指顶光化佛。以顶光化佛。乃从如来无为心中现故。从顶三句。显所说呪胜。从顶者。从化佛顶。发辉者。重放光明。后云顶放十道百宝光明。显所说呪有破惑成智义故。坐宝莲花。指化佛言。后云有化如来。坐宝华中。前云光中出生千叶宝莲。有佛化身。结跏趺坐。显所说呪有成因契果义故。”

如果问：无为心佛本是无为法，怎么会有种种显现？这是如来的妙力，就如《佛一子续》的自性本是无为法，但依靠法性妙力加持，也可以显现为自然文字之相。此无为心佛虽然是无为的法身佛，但通过其妙力，在清净众生面前显现为报身佛，在不清净众生面前显现为化身佛。

大白伞盖咒或楞严咒的来源是什么呢？依靠法身佛的妙力“从顶发辉”，从如来头顶发出无量的光明，光中有千瓣莲花宝座，莲花宝座上有化佛。此化佛是从无为法身的妙力中显现出来的，这尊化佛所宣说的咒语即是楞严咒。《楞严经》又称《大佛顶首楞严经》，佛顶象征着佛陀最高深的境界，从佛陀无见顶中放出光明，光明中出现莲花，莲花中出现化佛，化佛自然宣说楞严神咒。

在汉传佛教中，历代的大德和修行人都非常重视楞严咒，并依靠这个咒免于魔障。印光大师说：“诸

咒降魔之力，以楞严为最胜。”¹²⁵⁵ 在所有咒语中，楞严咒降伏魔障的能力最为殊胜。

我们藏传佛教中的普巴金刚心咒、莲花生大士心咒及大威德心咒等，也有殊胜的降魔除障之力。诸佛菩萨的愿力不完全一样，诸位高僧大德的说法也不尽相同，就像治病，这位医生的配药特别灵验，那位医生的方子也很有效。咒语的力量确实不可思议。在我们学院中，大德们经常要求大家念诵咒语，在如今浊世中，这也是令佛法兴盛延续的一种缘起。很多修行人也喜欢念咒语，每天都要念莲花生大士心咒 108 遍、金刚萨埵心咒 108 遍等。

我经常想：在自己的一生中，无论是弘法利生还是个人修行，虽然遇到了各种违缘和障碍，但直到现

1255 《印光大师文钞》（印光大师著述）：“咒为佛之金刚心印，无论何种恶魔，遇着即摧成粉碎。诸咒降魔之力，以楞严为最胜；当日阿难证须陀洹初果地位，尚且仗此脱离淫席。次则大悲心咒，为观世音菩萨所说；观世音具十四种无畏功德，故降魔之力亦宏。”

在始终没有倒下，这完全是依靠上师三宝、护法神的加持和咒语的力量。从很小的时候放牦牛，到后来读书，我都特别喜欢念诵咒语。当时政策还没有完全放开，不能公开念咒，我就在晚上默默地念诵。在我的印象中，对咒语的持诵从未间断过，即使在艰难的环境中也坚持下来了。虽然我没有专门念过楞严咒，但对持咒一直充满信心。

此处讲，末法时代的众生习气深重、违缘众多，行道的力量微弱，善根也很浅薄，如果没有护法神和咒语的力量，我们很难独自战胜这些违缘魔障，所以对于修行人来说，持咒至关重要。

——且汝宿世与摩登伽，历劫因缘恩爱习气，非是一生及与一劫，我一宣扬，爱心永脱，成阿罗汉。

“而且，你与摩登伽女有历劫因缘和恩爱习气，并非源自一生一世乃至一劫。当我一宣神咒，摩登伽

女便永远解脱爱欲之心，成就阿罗汉果位。”

佛陀对阿难说：“你与摩登伽女宿世为夫妻，有多生累劫的因缘，彼此的恩爱习气极为深重。”前文也说：“汝爱我心，我怜汝色，以是因缘，经百千劫，常在缠缚。”你爱慕我的心灵，我贪恋你的美色，由于这样的因缘始终纠缠不休。摩登伽女与阿难的恩爱习气不是一生一世，而是经历了无数劫的漫长时日。

我在 2020 年讲过《摩邓女经》，也已经把这部经翻译为藏文了。这部经中说到，阿难与摩登伽女曾有五百世夫妻之缘¹²⁵⁶；《楞严经》说二人不是一生、不是一劫，而是有无数劫的恩爱因缘——这样的深重习气确实很难断除。

“我一宣扬，爱心永脱，成阿罗汉”，佛陀继续说，此楞严神咒一经宣扬，摩登伽女就永远脱离爱

1256 《佛说摩邓女经》（后汉·安世高译）：“佛言：‘是摩邓女先世时，五百世为阿难作妇。五百世中，常相敬相重、相贪相爱，同于我经戒中得道。’”

心，成就阿罗汉果位。《指掌疏》说“文稍不足”¹²⁵⁷，此处的文字稍微不够完整，完整的应该是：在此之前，依靠佛陀、文殊菩萨和神咒的加持，摩登伽女就已证得三果，而后听闻文殊菩萨宣示的偈颂，她就永离贪爱而成就阿罗汉果位¹²⁵⁸。

那为什么这里说的是通过佛陀宣说的神咒而令摩登伽女成就阿罗汉呢？本经是佛陀亲口宣说的经典，其中的咒语和文殊菩萨所说的偈颂也都是经由佛陀加持的，此外，摩登伽女的证悟应该还有许多未经提及的细节，与佛陀、文殊菩萨及楞严咒都有关。

总之，摩登伽女和阿难之间的恩爱习气已历经多生累劫，想要断除并非那么简单，但通过佛陀宣说或加持宣说的法义和神咒，摩登伽女最终证得了阿罗汉

1257 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“我一宣扬等。文稍不足。具足应云。文殊持我神咒。纔一宣扬。登伽顿证三果。今又爱心永脱。成阿罗汉。则神咒之功。何其伟哉。”

1258 《楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“何须待我佛顶神咒，摩登伽心淫火顿歇，得阿那含。”“性比丘尼，闻说偈已，成阿罗汉。”

果位，可见楞严咒加持力之大。

| 彼尚淫女，无心修行，神力冥资，速证无学。

“她只是一个淫女，没有修行的意愿，但在神咒之力的默默加持下，也能迅速证得无学果位。”

摩登伽本是一个淫女，对于修行没有迫切的心愿。她最初只是为了追求阿难，根本没有学佛的念头，只是因为随逐阿难而听闻佛法，然后就证悟了。前面的过程大家都很清楚，摩登伽女并没有真正想要修行的心，但依靠楞严咒的加持和威神力，迅速获得了无学阿罗汉果位。

| 云何汝等在会声闻，求最上乘，决定成佛。譬如以尘扬于顺风，有何艰险？

“更何况你们这些身在法会中的声闻弟子，追求最上乘的佛法，立下成佛的坚定决心，对于你们来

说，灭除习气而成佛就像顺风扬尘一样，有什么艰难险阻可言呢？”¹²⁵⁹

佛陀说：摩登伽女从前只是一个淫女，没有修行之心，但她迅速证得了阿罗汉果位；而阿难与法会中的声闻众，具足出家修道和追求最上乘佛果之心，对于你们来说，成佛更加没有困难。

阿难看到摩登伽女已证得阿罗汉果位，而自己作为佛陀的侍者、持戒清净的比丘，却仍有许多客尘烦恼，难免心里有些着急。此时佛陀安慰他，像你这样的修行人，依靠神咒加持很快就能成就。

每个人的根基和因缘都不相同，有些人虽然广闻博学，依止众多上师，自己精进修行，各方面顺缘也具足，但因相续中恶业习气较为深重，可能成就比较

1259 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言佛意以淫女无修。蒙咒已得证果。云何汝等声闻。发心成佛而不诵咒。乃深激其诵咒以除习也。果其诵咒。自能除习成佛。”

慢；而有些人以前品行低劣，也没有特别用功，却在短短的时间内开悟了。

佛陀说，你们这些与会声闻比摩登伽女更有上进心和成佛的决心，依靠咒语加持，成佛就像将尘土顺着风扬到空中一样轻而易举。这里的“尘”比喻习气，“风”比喻咒语，意思是依靠楞严咒力之风，你们相续中的客尘很快就会消于法界，不会有什么困难，成就指日可待。

◎ 结坛轨则与行道仪式

｜ 若有末世，欲坐道场，先持比丘清净禁戒，要当选择戒清净者第一沙门以为其师。

“在末法时代，如果有人想要在道场修行，首先必须持守比丘的清净戒律，选择戒律清净、德行第一的出家人作为导师。”

接下来，佛陀指明修习楞严咒需遵循的次第，其中类似于密法中设坛城、念咒语、观想等的修法，可以理解为续部的内容。

“欲坐道场，先持比丘清净禁戒”，在末法时代，如果有人想要好好修行，依靠坛城来修楞严咒，不论是比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼或者优婆塞、优婆夷，都首先要受持清净戒律。“要当选择戒清净者”，还应当寻找一位依止师。什么样的依止师呢？戒律清净者。“第一沙门以为其师”，所谓“第一沙门”并非指全世界第一，而是至少在你所接触的范围中是最上的。藕益大师说¹²⁶⁰，导师至少应具备十年以上的戒腊。有注释中讲¹²⁶¹，就像模具必须端正一样，修行人必须依止一位戒腊长久、戒行清净的上师。

1260 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“沙门。此云勤息。第一沙门。如律中所谓满足十夏。具足十德者是也。”

1261 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如模印像。模必端故。第一者。德腊俱先。为众所推。如此沙门。能和合成事。用以为师。羯磨乃得成故。”

这个修法在家人也可以修，但你自身也应持守清净的戒律，这就需要依止一位戒行清净的师父。

| 若其不遇真清净僧，汝戒律仪必不成就。

“如果没有遇到真正清净的僧人，你的戒律和修行必然无法成就。”

如果没有遇到清净的依止师，或者同行法友中找不到具净戒者，你也将受到负面的影响，令戒行不能成就、修法难以成功。

一切法中，戒为根本。修行人首先要依止一位戒行圆满的导师，并且自己持守清净的戒律。如果未能遇到这样的导师，就会缺乏修法的基础。

| 戒成已后，著新净衣，然香闲居，诵此心佛所说神咒一百八遍。

“戒律成就之后，修行人穿上干净的新衣，燃香熏室，闲处摄心，诵此心佛所说的神咒一百零八遍。”

在藏地，许多喇嘛在举办法会时都会穿上新衣，我以前以为他们只是为了打扮，认为出家人不必如此——其实不然。在我摩尼宝区的住处附近有一位邻居拉加喇嘛，他现在已经圆寂了。每次会供和诵戒时，他都会穿上最好的羔儿皮衣服。许多老喇嘛都有这样的习惯，在修法时穿着最庄严的新衣，这是很有必要的。

在修持楞严咒时，修行人应持守清净戒律，穿上整洁的衣服，燃香，闭门独处，在坛城前一心一意念诵一百零八遍楞严咒。为什么是一百零八遍呢？有注释讲¹²⁶²，因为众生的主要烦恼有一百零八种，通过诵持一百零八遍咒语，可以对治这些烦恼，这是一种法

1262 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“诵咒百八。表灭百八烦恼也。”

尔理。

我们常用的念珠也是一百零八颗，我们相续中有一些违缘和障碍，也可以用一百零八来概述。如果我们修善法一百零八遍，就能对治无量烦恼，所以许多人每天都念诵文殊心咒一百零八遍、解缚咒一百零八遍、莲师心咒一百零八遍……正因为经中说念咒一百零八遍，所以我们的念珠也穿成一百零八颗以方便计数，这也是一种缘起。

| 然后结界，建立道场。求于十方现住国土无上如来，放大悲光来灌其顶。

“然后结界，建立道场。祈求十方世界现今安住于道场的诸佛如来，放出大悲光明为其灌顶。”

念诵一百零八遍楞严咒以后，就要结界，或如藏译本所说“开始修行”。要修持楞严法门，就要在

前方供奉佛像或唐卡，摆放香、花、灯、水、果等五供，即为“建立道场”。

“求于十方现住国土无上如来”，过去佛已经示现涅槃，未来佛尚未出世，因此祈求十方现在正住世的佛陀放大悲光，为修行者进行灌顶。密宗中也有类似的仪式，祈请诸佛为行者灌顶、加持。

总之，我们要先设置一个坛城，或者设一个简单的佛堂。有些佛教徒不管到哪里都携带一本经书、一幅小唐卡或一尊佛像，即使住在宾馆里面，也将佛像等三宝所依安置好，在其前方做一点供养，然后自己面对三宝、手持转经轮念经。这也是在建立道场，不一定非要大兴土木。无论我们到哪里，“自心清静，即是道场”。

如今有些年轻的出家人，出行时除了牙膏、牙刷和手机以外什么都不带。虽然现代人喜欢方便，但作

为修行人，我们至少应该随身携带自己的“信依”，也就是作为信心依处的小佛像。我认识一位堪布，不论到哪里去都带着一尊莲师像，很多年都是如此，很值得随喜。

| 阿难，如是末世清淨比丘，若比丘尼，白衣檀越，心灭贪淫，持佛净戒，于道场中发菩萨愿。

佛陀说：“阿难，像这样在末法时代持戒清淨的比丘、比丘尼、在家居士，心中灭除贪痴淫爱等念，严守佛陀的清淨戒律，在道场中发下菩萨弘愿。”

修行者包括清淨的比丘、比丘尼还有在家人，“檀越”指在家二众¹²⁶³。在修此法门时，修行人要灭除心中的贪欲，受持佛陀的清淨戒律，在道场中发殊胜的菩提心。

1263 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“出家二众，持戒有素，故通称清淨，在家二众，故通称白衣檀越；是华梵合称，檀是檀那，此云布施；越以布施能超越贫穷苦海故。”

这样发愿以后应当修行。“六时行道”即在昼夜六时精进修行。行者进入坛城念楞严咒，在二十一天中不间断地修持，就像本传承持续十五天的持明法会一样。以前法王要求法会中的唱诵声不能中断，于是我们轮流在大喇叭前面唱诵。有好几次我被排到晚上念，尤其是到了夜里两三点的时候，身边的人都睡着了，我听着自己念咒的声音在山谷中回荡，也特别容易打瞌睡。（众笑）

修持楞严咒时也是一样，不论是出家人还是在家人，都应当断除贪淫，守持戒律，发殊胜的菩提心，然后昼夜精进念咒。

| 出入澡浴，六时行道。

“出入时沐浴净身，每天六时精进修行。”

“出入澡浴”，有法师解释为¹²⁶⁴，每次大小便后再入道场就需要洗澡——这可能很难做到。梦参老和尚说，这样的行持在如今不太现实。因为天气炎热，印度人一般下身穿一条裙子，上身穿一件披单，所以洗澡也非常方便。他去印度时，看到印度人每天洗好几次澡。但是在我们这里，大家身上的衣服厚重，如果出去大小便回来都要洗澡，显然不太现实。

无论是密乘还是声闻乘戒律中，都强调要勤洗浴、讲卫生，所以“出入澡浴”应该可以从广义上理解为保持身体清洁，而不必过分刻板。“六时行道”也一样，不一定必须是白天晚上一刻不停。就像我们开法会时，大家白天念、晚上也念，就可以叫昼夜六时念修。如果非要严格到每时每刻不间断地念修，凡夫人确实很难做到。当然，此处是从比较高的标准来宣说的，即使无法百分之百地做到，我们也应随力

1264 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“出入澡浴者。谓设遇二便。出已复入。必须澡浴其身。意恐稍有不净。难以致应故。”

行持。

总之，如果要修楞严咒，应当设立坛城，守戒发愿，昼夜精进地修持。

| 如是不寐，经三七日，我自现身，至其人前摩顶安慰，令其开悟。

“如此不眠不休地修持二十一天，我自然会现身在此人面前，为他摸顶加持，给予安慰，使其开悟。”

佛陀说，若在昼夜六时中不休息、不睡眠地修持此咒，我就会到此人面前为他摸顶安慰，令他开悟。一般来讲，四众弟子开法会的时候，如果一个人实在撑不住，大家可以轮流念，令法会期间的咒语不间断——藏传和汉传佛教中都有这样的做法。如果要求一个人连续二十一天中一点都不睡，欲界众生一般

难以做到。我们凡夫只要两天不睡觉，可能就要补上三四天的大觉。

普通人可以轮流休息，保持总体的念诵不断就可以了。现在有些人只是放念佛机，这样肯定不行，因为缘起是在场者的念诵声不间断。以前学院开持明法会或金刚萨埵法会时也是这样，但现在没有那样做了，大家都是默默念咒。

修持楞严咒时，三个七天是一个周期，这也是一种缘起。如果大家要共修，尽量保持昼夜不间断。如果是自己一个人修，也可以晚上尽量少睡，白天尽量多念。一般来说，欲界众生做不到的事，佛陀也不会强行要求，后人应该可以根据自身的情况进行调整。

佛陀说，如果行者在二十一天中这样修行，我会现身为这个人摸顶加持，给予安慰，令他开悟。

凡夫不一定能做到昼夜六时都精进修行，但不管

怎样，如果没有亲自见到佛陀安慰和摸顶加持，也有机会在自相续的净现觉受中或者在梦中得到验相。如果你非常虔诚、迫切，心中自然会有感应：“我这次得到了很大的加持。”

前段时间，我们佛学院安排了二七日（十四天）的闭关，许多人都有很大的收获，自感得到了佛菩萨的加持。后来举办极乐法会时，大家也在七日中一起念诵了阿弥陀佛心咒。得到某些感应，就叫做觉受，而得到觉受并不是真正的证悟，而是在梦中或自心中得到了佛的加持——一些感应录中对此多有记述。

如果按照经中所说的方法修行，修行者必定能得到佛陀的加持。虚云老和尚说¹²⁶⁵，无论老少，最好常读楞严。此经是你的随身善知识，只要阅读此经，就

1265 《虚云和尚自述年谱》（鼓山门下弟子顺德岑学吕宽贤编辑）：“现正是末法时代。你到那里访善知识呢。不如熟读一部楞严经。修行就有把握。就能保绥哀救。消息邪缘。令其身心。入佛知见。从此成就。不遭歧路……希望同参们。无论老少。常读楞严。此经是你随身善知识。时闻世尊说法。就和阿难作同参。”

与阿难尊者成为一起修学的同参。

在座的许多人都会背诵楞严咒，在这方面你们应该比我强。包括以前在汉地寺院上过早晚课的人，很多都能背诵楞严咒。听说汉地开坛授戒时，不会背楞严咒的人不允许进去。我们也可以安排一次背诵，能背楞严咒的道友可以先做好准备，向僧众进行一次法供养。

修行人依靠楞严咒可以战胜一切魔怨，尤其在对治贪欲方面，楞严咒非常灵验。有些人经常遇到贪欲魔的搅扰，而应对这方面的障碍，楞严咒是最有效的。这次学习楞严咒后，对于难以对治的贪心为主的烦恼，相信大家都能对治。

第 76 课

2023 年 11 月 20 日

《楞严经》第七卷主要宣说楞严咒。在此之前，关于严持戒律、安住寂静地、依止善知识、得佛灌顶等修学次第，佛陀已经为我们宣说圆满。

从今天开始，我将向大家介绍修持楞严咒时设立坛城的方法，这部分法义可以说是《楞严经》里最关键的内容之一。在藏传佛教中，在灌顶和修法时常常需要设立坛城。所谓坛城，实际上是由诸佛菩萨依靠特定缘起而集聚，并摄受或加被后学的一种方便法。

作为汉地最有名的咒语之一，楞严咒与藏传佛教中的大白伞盖咒其实是同一个咒语的不同版本。关于

这一点，稍后还会详细说明。通过这次学习楞严咒，希望自他的一切魔障都能消于法界，修行善始善终。

「阿难重请说道场」

阿难白佛言：世尊！我蒙如来无上悲诲，心已开悟，自知修证无学道成。

阿难对佛陀说：“世尊！我承蒙如来无上慈悲的教诲，心已开悟。我知道依照佛陀的教诲修行，一定能证得无学果位。”

在前文中佛陀已经开示了观修的方法，此时需要设立坛城——其缘起也是因为阿难尊者。他对本师释迦牟尼佛说：世尊，我承蒙如来无上慈悲的教诲和加持，现在我的心已经“开悟”。

阿难尊者此时已经获得圣果，但是还没有证得

阿罗汉果位。此处的“开悟”在藏文中被译为“开启智慧”。众所周知，在佛陀涅槃后诸位圣者结集三藏时，阿难尊者由于未证阿罗汉果位，差点没能入于结集者的行列中。

阿难尊者说：依靠佛陀无上慈悲的教诲，我已心开意解，智慧增上。“自知修证，无学道成”，我已明白可借修证而成就无学道，也就是小乘阿罗汉果位¹²⁶⁶。阿难认为，依靠佛陀的加持，他清楚地知道如何修学，对修行没有疑惑了。当然，虽然是这么说的，但阿难仍有未通达之处。

| 末法修行，建立道场，云何结界，合佛世尊清净轨则？

“在末法时代，修行者要建立道场，应如何结界

1266 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“无学有二。一小乘四果。二大乘佛位。今就阿难。且约四果。谓阿难既已开悟。自知依之修证。虽不能即至佛位。而四果无学之道。聊可成矣。”

才能符合佛陀制定的清净轨则？”

阿难问：末法时代的众生想要建立道场、设立坛城而修行，应当如何结界？“结界”一词在藏汉两地都很常见，意为在设立坛城或修法道场时划定界限，使之符合佛陀所制的清净轨则。坛城的设立必须符合仪轨，如理如法。

本经所讲的结界仪轨与密宗续部中设立坛城的方法有类似之处，包括使用的材料、坛城的大小、布置的方位等等，无不蕴含着密宗的义理。结界设置后，能避免邪魔外道的损恼与干扰。密宗修行者之所以能战胜魔障，与设立坛城、观修护轮等有密切的关系。除此之外，坛城还有其他许多意义。

关于楞严坛城，目前有些汉地寺院中还存有壁画，但数量不多。在历史上比较著名的有杭州大佛寺的楞严坛城，如今只剩地基；北京潭柘寺以前也有一

座著名的坛城，后来被毁，虽然重建了寺院，但坛城已不存于世了；此外还有浙江天台山高明寺内由传灯大师主持建造的楞严坛城¹²⁶⁷，相关资料中还记载了这座楞严坛城的绘制和建造事宜。

道友们的如果曾设立过楞严坛城，或在设有坛城的寺院中待过，应该知道一些。有些密宗寺院中设有总坛城，在我们朵芒寺，因为每次灌顶都需要坛城，所以去年专门设立了一个极为庄严的固定坛城。密宗有设立坛城的独特方法，而本经中所讲的坛城与密宗《时轮金刚》、《大幻化网》及许多大修仪轨中的有所不同。

1267 《高明讲寺：智者大师亲手创建的幽溪道场》：“传灯大师，字无尽，别号有门。俗姓叶，太末（今浙江省衢州市龙游）人。少年时在贤映庵出家，明万历八年（1580年）随百松法师在智者塔院研习止观之学，承其衣钵，成为天台宗第三十代传人。后住持高明讲寺，在太史冯开之和东邑居士赵海南等人资助下，陆续修建了大殿、禅堂、僧房、山门、两厢、钟楼、藏经阁等，精心制作了‘楞严坛’。此坛按经论构建，为全国仅有的3座之一，名闻海内。……楞严坛内有古井一口，名曰‘福泉’，坛前西方殿殿壁嵌有高一二尺、阔三四尺的‘楞严海印三昧坛仪碑’，记述传灯法师建造楞严坛之事，由虞淳熙撰文，董其昌手书，陈继儒篆额。”（来源：中国民族报，作者：辛永刚、梁飞炎。）

设立坛城并不复杂，尤其在科技发达的今天，我们甚至可以依靠机器的帮助来完成。在有必要时，我们也可以自己设立如法的坛城。如果大家将来成为寺院的住持，也可以考虑设立楞严坛城，但注意要严格遵循仪轨，如理如法地设立。

「世尊重说道场建设」

◎ 所建坛式

接下来宣讲如何设立道场。首先详细说明设立道场所需的材料。

| 佛告阿难：若末世人愿立道场，先取雪山大力白牛，食其山中肥腻香草，此牛唯饮雪山清水，其粪微细。可取其粪，和合梅檀以泥其地。

佛陀告诉阿难：“在末法时代，若有人想设立

道场，首先要找到雪山上强壮的白牛。这些牛只吃山中肥美芳香的草，只饮雪山的清水，它们的粪便细腻洁净。取这些牛的粪便，混合栴檀香，用来涂抹地面。”

设立坛城首先要平整地面，敷以一种特殊的泥。

佛陀说，如果末法时代有人发愿设立楞严大坛城，先要准备用做坛城地基的材料，必须去雪山找到大力白牛。憨山大师说大力白牛是没有杂毛的纯白牛¹²⁶⁸。我以前放过牦牛，从未见过身上一根黑毛都没有的纯白牛。这样的白牛如果有的话，确实极为罕见。一般来说，只要皮上没有明显黑色的就可以算是白牛。

白牛象征吉祥和福德，如果牛群中有一头纯白的

1268 《楞严经通议》（明·德清述）：“雪山纯一无杂，白牛无染，香草纯味，清水纯洁，而茹退亦纯，栴檀其树无影，通表清净法身功德也！意显道场依法身建立也！”

牦牛，牧民们会将其视为牛王，绝不会宰杀，因为它是牛群中的吉祥物，这是藏地的民间传统。以前我曾为合作社放牦牛，牛群中大概有几百头公牛，其中只有一头白牦牛。为了避免它被抓去宰杀，我到哪里都骑着它。白牦牛鼻子里套着一根绳索，有一天晚上，小偷牵着鼻绳将它偷走了。从脚印看，是一个人牵牛，一个人随后，翻山到了炉霍，脚印到公路上就不知所踪了。第二天我们去找，但没有找到，只好翻山越岭地去合作社汇报。根据当时的制度，如果不及时报告，我们会被扣工分。白牦牛虽然是吉祥的象征，但有时它们也自身难保。

雪山上的白牛唯以山中最肥美的香草为食，饮用雪山上的清澈雪水，所以其粪便细腻、清香。将白牛的粪便与檀香混合制成泥料，可以用来涂敷坛城的地面。梦参老和尚对此有一段有趣的评论，他说，虽然佛陀开示要取雪山白牛的粪便，但是我们很难去到雪

山，去到也基本见不到白牛，更不用说找到其粪便。即使找到，将牛粪带回来也是一件麻烦事。他说，不要说我们这些穷和尚，即便有大福报的人也不一定能实现。可见佛陀的某些开示，我们也没办法做到。

此处还可以这样理解：雪山为雪域高原，藏地的白牦牛都是以香草为食，饮用雪山的水，那它的粪便就可以用于建设坛城。因为在特别高的雪山上只有极少数动物能存活，白牦牛因为食物稀少，无法在那样的地方生存，所以佛陀说的“雪山白牛”很有可能是指雪域高原的白牦牛。不夹一根杂毛的纯白牦牛太罕见了，不一定能找到，那条件稍微放宽一些应该也可以。同样的道理还适用于配药，比如汉地民俗中会用黑狗血来辟邪，藏药中也会用到黑狗胆等，如果实在找不到纯黑的狗，那么退而求其次也可以。总之，大家可以按实际情况来处理。

| 若非雪山，其牛臭秽，不堪涂地。

“如果不是雪山的牛，它们的粪便就比较臭秽，不适合用来涂地。”

如果不是雪山而是农区的牛，那它们的粪便就比较臭。很多人对牛粪不太了解，总觉得牛粪都是臭的，其实不然。低海拔地区的牛粪确实很臭，但高原的牛粪却非常清淨¹²⁶⁹。在高原牧民的共识中，烧牛粪不仅不臭，而且还有一种独特的清香。有些汉族弟子不了解，认为烧牛粪的气味很难忍受，但实际上，牦牛吃的是高原上的香草等珍贵药材，喝的是雪山清水，所以其牛粪有许多药用价值，还有些藏医认为烧牛粪可以防治感冒等疾病。

佛陀说：如果不是雪山的牛，其粪便就不适合用来涂地。

1269 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“雪山香草。丰肥油腻。以斯食牛。则其粪香而带腻。用以涂地。不唯避臭。且以益其坚也。雪山清水。不浊不染。以斯饮牛。则其粪纯而兼净。以斯涂地。不惟无杂。而且益其洁也。其粪微细者。精微细妙。乃统上香腻纯净而总言之。”

| 别于平原，穿去地皮五尺已下，取其黄土。和上梅檀、沉水、苏合、薰陆、郁金、白胶、青木、零陵、甘松、及鸡舌香，”

“在别处的平原上，挖取地表五尺以下的黄土，混合梅檀、沉水香、苏合香、薰陆香、郁金香、白胶香、青木香、零陵香、甘松香以及鸡舌香。”

如果实在找不到雪山白牛粪，也可以在平原地区从地表向下挖五尺深后，取其黄土。我们以前修木头房子、土坯房子时需要挖地基，土地的表面是黑土，大概挖到地下四五尺时，黄土就露出来了。这种黄土有很多用处，可以做房子的墙，也可以用来做擦擦、甘露丸等。

这里说，在平原的地上向下挖，把黑土挖去后取下层的黄土，与以下十种香料混合：第一是“梅檀”，即檀香；第二“沉水”，即常说的沉香；第三

“苏合”，是一味药¹²⁷⁰；第四“薰陆”，类似于桃胶或松树胶，柏树胶和松树胶可以放在口中咀嚼，我以前放牦牛时经常吃；第五“郁金”，又称“百草之华”¹²⁷¹，藏文本中说为藏红花；第六“白胶”，即娑罗树汁¹²⁷²，也就是佛陀示现涅槃时所依的娑罗树；第七“青木”，即青木香；第八“零陵”，是防虫用的一种熏香；第九“甘松”，是一味除腹胀和下气的药；第十“鸡舌”，即丁香。

——以此十种细罗为粉，合土成泥，以涂场地，方圆丈六，为八角坛。

“将这十种香料研磨成细粉，与黄土混合成泥，用以涂抹场地。场地的大小是方圆一丈六尺，建成八

1270 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“苏合，《续汉书》云：出大秦国，合诸香煎其汁，谓之苏合，或曰苏合国，人采花笮汁，熬以为膏，以卖买客。”

1271 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“郁金，《说文》云：郁鬯 ch à ng乃百草之华，远人所贡方物，郁人捣而煮之，和酒以降神也。”

1272 《大毘卢遮那成佛经疏》（一行阿闍梨记）：“白胶香是娑罗树汁。”

角形坛城。”

将以上十种香料磨成非常细的粉，与黄土混合成泥，涂在将要建坛城的地面上。这些原料主要是用于平地。将土地涂完后，在其上设立一个八角形的坛城。

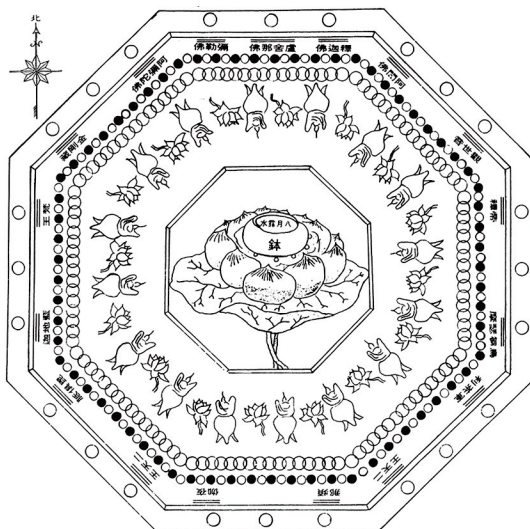
楞严坛城方圆一丈六，约五米，这样看来是比较大的。坛城的形状是八角形的，有四方、四隅八个角，再加上“上”和“下”，代表十方世界。当然，上和下只是表法，从意义上了知即可，不必在实物层面设置。

下面为大家展示一个坛城，以便让你们有一点直观的感受。这是一个八角形的坛城，虽然图片有点模糊，但大致能看到坛城的核心有钵盂，周围供有莲花、净水、香炉等。



楞严坛城

此外还有一张黑白照片，中间是花瓣，周围有香炉、鲜花以及各种饰品，前方有个小香炉。此坛城的布置方式来自传灯大师的传承，应该比较可靠。如果照片看不清楚，大家可以自己去找一找相关资料，但要注意甄别来源。



◎ 所设庄严

| 坛心置一金、银、铜、木所造莲华，华中安钵。钵中先盛八月露水，水中随安所有华叶。

“在坛城的中心安置一朵金、银、铜、木所造之莲花，花中安放一个钵。钵中先盛满八月的露水，水中随意放置各种花叶。”

坛城的中心安置一朵由金、银、铜、木制成的莲花。如《法华经》中所说¹²⁷³，此花以阎浮檀金为茎，白银为叶，金刚为须，甄叔迦宝以为其台。如果条件允许，此莲花可以用纯金、纯银或纯铜来制作；若条件有限，用木头来做也可以。

坛城中央有这样一朵莲花，莲花中间安放一个钵盂，其中盛满八月的露水，因为仲秋的露水最为清澈

1273 《妙法莲华经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“于是妙音菩萨不起于座，身不动摇，而入三昧，以三昧力，于耆耆闍崛山，去法座不远，化作八万四千众宝莲花，阎浮檀金为茎，白银为叶，金刚为须，甄叔迦宝以为其台。”

纯净，水中随意安放一些花叶或者花瓣。这是坛城中心部分的布置。

按照经文所述，实际操作不算困难，主要是对高度等细节方面需要核实。

丨 取八圆镜，各安其方，围绕华砵。镜外建立十六莲华，十六香炉。间华铺设，庄严香炉。纯烧沉水，无令见火。

“再取八面圆镜，分别安置在八个方向，围绕着钵和莲花。镜子外面再放置十六朵莲花和十六个香炉。莲花与香炉间隔摆放，用以装饰。香炉中只烧沉水香，不要让火焰显现出来。”

在莲花中间安置好钵盂后，由于坛城是八角形，所以将八面圆镜分别安置在八个方位——东、南、西、北、东南、西南、西北、东北各放置一面。镜子

需围绕中央的钵盂摆放，镜子外围再放置十六朵莲花。从坛城的图片中可以清楚看到，十六朵莲花分别安置在八个方位，每个方位放置两朵。然后放置十六个香炉，与莲花间隔摆放，即一个香炉旁放一朵莲花，如此互相间杂，以莲花来庄严香炉。香炉中只烧纯净的沉水香，且不让火焰燃起来。

一般来说，烧香、供佛、做烟施时，火焰都不宜过于明显。供护法时有烟就可以，如果烧起来的火焰过大，需要立即浇灭。念诵烟施仪轨时也不能出现火焰，因为饿鬼众生以烟为食，见到火焰会感到恐惧而逃离。还有一种说法是，火焰中有火神或火天女，所以当火焰显现时天神天女会出现，饿鬼众生会因为畏惧而无法享用供品。

总之，坛城中央是莲花，周围有八面镜子，外围是十六个香炉和十六朵莲花间错放置。在密法中，《时轮金刚》、《大幻化网》及许多大修仪轨的坛城非常

复杂，通常要绘制七八天。与之相比，楞严坛城的布置方法不算很难。

◎ 所献供养

坛城内部布置完成以后，需要准备供养诸佛菩萨的供品。

丨 取白牛乳，置十六器。

“取白牛乳汁，分别放在十六个器皿中。”

取白牛乳汁装在十六个器皿中，作为饮料，在外圈围绕着坛城摆放，同样是在八个方位各放置两份。

丨 乳为煎饼，并诸砂糖、油饼、乳糜、苏合、蜜姜、纯酥、纯蜜。于莲华外，各各十六，围绕华外，以奉诸佛及大菩萨。

“用这些乳汁制作煎饼，再加上砂糖、油饼、乳糜、苏合香、蜜姜、纯酥和纯蜜。在莲花外面，每样供品各放十六份，围绕莲花，供奉诸佛和大菩萨。”

前面的乳汁是供佛的饮料，此处所供的是食物。将乳汁制作成煎饼，加上砂糖、油饼、乳糜、苏合香、蜜姜、纯酥和纯蜜用以供佛。“纯酥”是乳汁的精华，类似于奶酪或醍醐，而“纯蜜”是鲜花的精华¹²⁷⁴，二者皆是供佛的上妙之选。

将这些供品放置在莲花外围，每样各十六份，即煎饼十六份、砂糖十六份、油饼十六份……围绕中心，摆放在之前的十六朵莲花和十六个香炉外围。以上供品都是用来供养诸佛菩萨的。

丨 每以食时，若在中夜，取蜜半升，用酥三合。

1274 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“蜜为华之精。酥为乳之精。皆是味中上味。表于圆通妙理也。”

“每到用餐时间，或者在中夜时分，取半升蜜、三合酥。”

供养的时间为每天中午的“食时”，即佛陀日中受食的时间¹²⁷⁵，或者在晚上的中夜时分，取纯蜜半升、纯酥三合用以供养。古代计量单位中的十合大致相当于现在的一升，可见纯蜜用量稍多，为半升。

| 坛前别安一小火炉，以兜楼婆香煎取香水，沐浴其炭，然令猛炽。

“在坛前另外安置一个小火炉，用兜楼婆香煎取香水浴炭，使其燃烧得猛烈炽盛。”

在坛城前方单独安置一个小火炉，在其上用兜楼婆香煎取香水。“兜楼婆香”也叫白茅香¹²⁷⁶，是一种

1275 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“温陵曰：佛以日中受食，故每日以日中致享。若在中夜，佛不受食，唯以酥蜜，烧令烟尽享之。盖午为日中，子为夜中，表诸圣位，必须中中流入也。”

1276 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“兜罗婆。出鬼神国，此方无故

香草，据说中国不出产。在火炉上用这种香草煎制香水，然后用香水清洗木炭，取其清静芬芳之义。有注释中说¹²⁷⁷，是将木炭清洗、晾干后再使用。为避免炭火熄灭，所以将其燃烧得十分炽盛¹²⁷⁸。

在藏地的灌顶仪式或大修仪轨上，坛城前通常会放置一个小炉子，炉子中放檀香。所用的木炭如果是用材质疏松的木材烧制，就很容易燃尽，所以要用杜鹃木等质地坚实的木材烧制而成的木炭，其燃烧的时间会比较长。坛城旁通常会有香灯师负责照料火炉，不断添加供品、调整火势。汉地法会上应该也有类似的事宜。

丨 投是酥蜜于炎炉内，烧令烟尽，享佛菩萨。

不翻，或翻香草，旧云白茅香也。”

1277 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“用兜楼婆香（即白茅香），烧成香水，来洗所用之炭。待干，放炭于炉内，然后烧炭，烧至猛红的时候，将酥酪和蜜，投入火炉内，烧至烟尽为止。用这种烟，来供养诸佛菩萨。”

1278 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“用此煎水浴炭者。取其净而芬故。恐为酥蜜所灭。故然令猛炽。”

“将纯酥和纯蜜投入燃烧的火炉中焚烧，烧至烟尽，以此供养佛及菩萨。”

木炭先用香水沐浴，然后放入炉子中，燃烧至通红时再将纯蜜、纯酥投入火内，用以供养诸佛菩萨。

藏传佛教的修法中，香灯师会根据仪轨的内容，一边念诵，一边将各种供品投入火中，有许多复杂的仪式。

◎ 所奉尊像

接下来是在坛城周围悬挂佛像。坛城通常安置在经堂内，在其周围还要装饰幡华等。

——令其四外遍悬幡华，于坛室中，四壁敷设十方如来及诸菩萨，所有形像。

“在坛城外面的四周挂满幡盖和花饰，在坛城

所处室内的四面墙壁上，敷设十方如来及诸菩萨的画像。”

在坛城外面，四周处处悬挂着幡盖和花饰。在坛城所处的室内，四面墙壁上要悬挂十方如来和菩萨的像。

一般来说，经堂里供着许多佛像。尤其是藏地举办法会时，各种新制的唐卡都被挂出来供人礼敬。法会结束后，僧众就会把最珍贵的唐卡收起来。我们这里是佛学院，与一般寺院的做法不同，在我们这里，经堂中常年悬挂着唐卡，通常不会收起来。

挂唐卡的依据在这里也讲得很清楚，在坛城的四壁周围都可以悬挂佛像。

丨 应于当阳张卢舍那、释迦、弥勒、阿闍、弥陀，诸大变化观音形像，兼金刚藏安其左右。

关于悬挂的位置，佛陀进一步开示：“应当在正中央向阳处供奉卢舍那佛、释迦牟尼佛、弥勒佛、阿閼佛、阿弥陀佛的像，以及诸菩萨的各种大变化像，尤其是观世音菩萨与金刚藏菩萨像安置于左右。”¹²⁷⁹

“当阳”即向阳。在向阳明亮的地方，张挂毗卢遮那佛像，现在释迦牟尼佛、未来弥勒佛、东方阿閼佛（即不动佛）、西方阿弥陀佛以及诸菩萨的变化形象，包括忿怒马头明王和金刚藏菩萨等。有注释说¹²⁸⁰，观世音菩萨代表显宗，金刚藏菩萨代表密宗。

中间悬挂诸佛形像，左右两侧分别悬挂观世音菩萨与金刚藏菩萨像。

帝释、梵王、乌刍瑟摩、并蓝地迦、诸军荼利，

1279 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“诸大变化者。如明王变像。以文殊普贤等。皆有明王像故。又诸大变化中。特标观音及金刚藏者。显二菩萨。必不可少。”

1280 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“诸大变化，观音像者：如前文所明，众首臂目等，此是显教圆通之主。金刚藏者，常领金刚，护持咒人，伏魔除障，乃是密教圆通之主。安其左右者，表显密齐彰也。”

与毗俱胝、四天王等，频那夜迦，张于门侧，左右安置。

“帝释天、梵王、乌刍瑟摩与蓝地迦、诸位军荼利，还有毗俱胝、四天王等护法神像，以及频那夜迦，应安置在门的左右两侧。”

所悬挂的不仅有佛菩萨像，还有帝释天、梵天、乌刍瑟摩（火头金刚），蓝地迦（青面金刚）、军荼利（解怨结金刚）、毗俱胝（三目金刚），四大天王等像，并将频那夜迦（象鼻使者）¹²⁸¹之像悬挂在门的左右两侧。

实际上，藏传佛教很多寺院的布置方式与此非常相似：上方是佛菩萨像，中间及周围有四大天王像、轮回图、护法神像等，这样的布置具有甚深的缘起。

今天的内容比较容易理解，《指掌疏》中对此

1281 《续一切经音义》（宋·希麟集）：“毘那夜迦：梵语也。旧云频那夜迦，或毗那夜但迦，或云吠那野迦吠借。音微一反。此云郭碍神，谓人形象头，能与一切作障碍故。”

解释得很详细，其他注疏则比较简略。梦参老和尚提到，许多细节也许难以实现。从整体上看，各位祖师的解释基本一致。

以上讲述了如何悬挂诸佛菩萨像。

◎ 所取照映

| 又取八镜覆悬虚空，与坛场中所安之镜方面相对，使其形影，重重相涉。

“再取八面镜子，镜面向下覆悬在空中，与坛城中安置的八面镜子分别相对，使它们的影像相互映照，层层相涉。”

坛城中已经安置了八面镜子，现在再取八面圆镜，面朝下挂在坛城上方，分别与下方已经安置好的八面镜子面面对。

现在有些餐厅中也是左右两边都有镜子，人站在镜子中间会有一种不真实之感，仿佛置身于另一个世界。唐朝的法藏大师（也称贤首国师）在为武则天宣讲《华严经》时，在经堂中安置了十面镜子，人在其中感到如梦似幻，产生一种不可思议的觉受，以此指示华严世界的境界¹²⁸²。

本经中提到的镜子，是在坛城的上方悬挂八面，与下方的八面镜子上下相对，影像互相重叠，层层映照，镜中就会印现出无量的影像。上下圆镜互相映照，表示一种凡圣无异，显而无自性的境界¹²⁸³。

有注释讲到¹²⁸⁴，坛城中每一种布置都有特定的

1282 《大方广佛华严经普贤行愿品别行疏钞》（唐澄观别行疏·宗密随疏钞）：“又尝为则天以十圆镜置八隅上下皆使相向，中安像佛，然烛炤之。则镜镜现像互相摄入，及观之者交罗齐现，以表刹海十界普容无尽之旨。”

1283 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“使其形影，重重相涉者：表生佛互融，圣凡无异，乃不可思议之境也。”

1284 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“和上旃檀等十种香，表十波罗密也。……八镜安方者：表众生本有八识，大圆镜智，不离当处也。镜外建立莲华香炉者：表依慧发行，从性起修也。各须十六者：表慧华戒香，自行八正，化他八正也。”

象征意义，如十种香料表示十波罗蜜，十六个香炉和十六朵莲花代表智慧中所发戒香，自行八正道，化他八正道，八面镜子象征众生的八识不离大圆镜智等。对于这些表示法，我们知道是最好的，但如果不知道，也并不影响修持。

如果要想修楞严咒，能设置实体的坛城自然很好，但如果条件不具足，也可以用绘制的平面坛城来代替。当然，由于我没有《楞严经》前八卷的传承，加上自己也没有实地布置过楞严坛城，因此以上所讲的内容仅供参考。

第 77 课

2023 年 11 月 21 日

目前正在讲《楞严经》第七卷，前面已经介绍了布置楞严坛城的方法，今天将宣说设立楞严坛城后应当如何修行：首先以闭关的方式修三七二十一天，随后以一百天为期，安住修持。

接下来，我将逐字逐句地为大家解释经文，这段内容也比较容易。相较而言，前面有些经文的文字古涩、意义艰深，理解起来有一定的难度，而这段内容的难度不大，从字面上就可以理解。

「世尊重说道场建设」

◎ 三七初成定慧

总共修三个七日。

于初七中，至诚顶礼十方如来诸大菩萨阿罗汉号，恒于六时诵咒围坛，至心行道。一时常行一百八遍。

“在第一个七天中，至诚顶礼十方如来、诸大菩萨和阿罗汉的圣号，于昼夜六时¹²⁸⁵中恒时诵咒绕坛，专心修行，每次持诵心咒一百零八遍。”

我们佛学院的持明法会是修两个七日，金刚萨埵法会、极乐法会以及上师涅槃法会则是七天，第八天是回向等后行。

第一个七日中，行者应至诚顶礼十方如来、诸大

1285 《佛学大辞典》（丁福保编）：“昼三时夜三时合为六时也。昼三时为晨朝日中日没，夜三时为初夜中夜后夜。”

菩萨及阿罗汉。有注释说¹²⁸⁶，第一个七日主要是修皈依和持诵楞严心咒。

首先至诚顶礼十方如来、菩萨和阿罗汉。“十方如来”代表佛宝，诸大菩萨和阿罗汉是大乘和小乘的僧宝，“恒于六时诵咒”代表法宝。修持期间，行者要在昼夜六时中恒时持诵楞严心咒，一边念咒一边转绕坛城。在开法会时，道场中间会设立一尊佛像或坛场，人在外围转绕。

“至心”即一心不乱，以至诚和清净的心来转绕。“一时”指一次¹²⁸⁷，“常行一百八遍”，有说是念诵完整的 427 句的楞严咒，也有说此处指念诵最精要的心咒一百零八遍¹²⁸⁸。

1286 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“凡人之修道，必须皈依三宝，以为最初方便也。十方如来，佛宝也；菩萨、罗汉，僧宝也；持诵心咒，法宝也。恒于六时之中，持诵佛顶心咒围坛，以至诚心，经行道场。”
《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“咒即大白伞盖。”

1287 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“每于一时围坛，常行一百八遍。”

1288 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“或有曰。初持全咒一遍。余则推持心咒。亦无不可。但要三业相应。自能致验。否则通持全咒百八。亦何益哉。”

总之，在第一个七日中，修行人一方面要皈依佛宝、大小乘僧宝以及楞严咒为主的大乘法宝，另一方面是一心一意地念诵咒语。念诵的方式有几种：一般是出声念，即念诵的时候发出声音；有金刚诵，即嘴唇微动，不发出大声音；有心念，即在心中默默地念诵；还有实相念诵，指安住在实相当中无有勤作地念诵。在汉传和藏传佛教中，都有这四种念诵方式。大家可以选择出声念或默念，取决于上师的传承和每个寺院的要求。以上是第一个七日的修行内容。

◎ 七日为一期

佛法中以“七日”为一个阶段，有很多甚深的缘起。人在母胎中时，每过七日就会进入一个新的阶段，正如在《大圆满心性休息》中所说的那样¹²⁸⁹。学

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此非指全咒，乃指心咒：跢侄他、唵、阿那隶、毗舍提，鞞啰跋闍啰陀唎，槃陀槃陀你、跋闍啰、谤尼泮、虎𩇔都卢瓮泮、娑婆诃。”

1289 《大圆满心性休息》（全知无垢光尊者著）：“痴识风心明点聚，凝酪膜疱及血肉，坚肉支节鱼龟形，经七七日渐成身。”

习佛法也是同样，依靠缘起力，修行人每七日就有所变化，如同世间住胎一样，因而称为“圣胎”。

念阿弥陀佛心咒、阿弥陀佛名号、忏悔及超度都是以七日为一个周期。人往生以后，中阴有七七四十九天。如果亡者家里条件有限，就请僧众在七天中念经超度；条件稍微好一点的，超度念诵就能持续三七、四七乃至七七四十九天。可见，“七”在佛法中是一个比较特殊的数字。世间也有许多与“七”相关的现象和规律，如一个礼拜有七天、七轮宝、七觉支等，都是以七为一个周期，这其中包含着特殊的意义。

经中说到，第一个七日中，修行者要在昼夜六时中念咒语。关于昼夜六时如何安排，虽然注释中没有明确说明，但在我们学院中，闭关一般是修六座，即上午、下午和晚上各两座，每座两小时，这样在持续性的修行中也有适当的休息时间。如果完全不眠不

休、不吃饭，每天二十四小时每周七天地连轴转，这是不太现实的，可能凡夫人早已倒下了。

学院举办法会时，一般会安排每天三座、四座或六座，座间有休息时间，这样即使是凡夫也能坚持。否则，如果一分钟也不休息地恒时修炼，对凡夫来说很难行持。对于初学者而言，不论禅修还是诵咒，都要尽量避免产生厌烦心。一旦身体疲倦或心里厌烦了，我们可以稍事休息，再继续修行。不松不紧，修行就比较容易成功。

| 第二七中，一向专心发菩萨愿，心无间断。我毗奈耶先有愿教。

“在第二个七天中，一心专注发菩萨愿，心无间断，如我之前在律部中关于发愿的教导。”

第二个七日中，行者应一心一意、专心致志地

发菩萨大愿。第一个七日的修行以皈依为主，第二个七日以发心为主。如同五加行中先念皈依发心，然后修正行一样，作为前行的皈依和发心不可或缺。我们在修任何一个仪轨时，都要念三遍皈依偈和三遍发心偈。

所发愿是什么呢？大乘菩萨的广大行愿。

“心无间断”，一直相续不断地发愿。所谓间断，是指中间产生“我不度众生”等与菩提心相违的心念。如果只是夜里睡觉或者白天稍微休息一下，那不属于间断，否则凡夫人很难做到。

“毗奈耶”是梵语，意为律仪。佛陀说，我在律部中已经宣说过这方面的教言。小乘的毗奈耶不包含发菩提心的内容，所以此处指的是大乘毗奈耶，比如《梵网经》中宣讲了许多菩萨学处，《普贤行愿品》中的普贤十愿，尤其是《华严经·净行品》中的 141

个菩萨大愿——这些愿归纳起来就是“众生无边誓愿度”等汉地早晚功课中的四弘誓愿，或者是严禁恶行、摄集善法、饶益有情等三大愿。

第二个七天的修持主要是发大愿，生起真正想要利益无边无际众生的真实无伪的菩提心，这些内容在大乘律藏中有所宣说¹²⁹⁰。后代大德解释这些律藏的论典，如寂天菩萨所著的《学集论》《入菩萨行论》以及龙猛菩萨的相关论典中，都详细阐述了菩萨学处和六波罗蜜多的行持方法。此外，相关经论中也有这方面的教义。

小乘有三藏，大乘也有三藏，这一点大家应当清楚。

| 第三七中，于十二时，一向持佛般怛啰咒。至第七日，十方如来一时出现镜交光处，承佛摩顶。

1290 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如律部中。凡有来求戒者。先令发愿。言此欲其有所考稽。抑以见发愿之不可废耳。”

“在第三个七天里，于每天十二个时辰中专心持诵大白伞盖楞严神咒。到了第七天，十方如来在镜光交汇处同时显现，佛陀将会为你摸顶加持。”

接下来是第三个七天的修行，主要是一心念诵咒语。所谓“十二时”，指白天六时、晚上六时，“一时”相当于现在的两个小时。在十二个时辰中一心一意地持诵佛陀的“般怛罗咒”，即大佛顶首楞严咒或大白伞盖咒。

白天晚上至心念诵，直到第七日，十方如来在修行人的境界中出现。我们学院的法会有的是七天、有的是十四天，通常会在最后一天求取悉地。这里说，到第七日时，在坛城上方和下方圆镜的镜光映照交汇处，佛陀通过镜光的缘起力而显现，为修行人摸顶。

有些利根者可以直接现见佛陀。历史上的许多前辈大德在修行到一定阶段时，其境现中会有许多本尊

现前，给予摸顶、加持和灌顶。有些修行者在梦中得到加持，还有些如本经所说，通过坛城中的缘起物，借助外境与内心的相互映照，获得佛陀赐予的不可思议的加持。

这是第三个七日的修法。

——即于道场，修三摩地。能令如是末世修学，身心明净，犹如琉璃。

“如此在道场中修三摩地，能使这些末法时代的修行者身心光明，清澈明净如同琉璃。”

接下来是总结。在这样的道场中修行，依止上师、受持净戒、设立坛城，然后皈依、发心，至心念咒以修持三摩地。不论是当时的修行人，还是如在座各位一样的末世后学，只要如法修持，都能获得令身心光明、清净如琉璃一般的智慧。

前面经中也使用过琉璃的比喻。在藏传佛教中，上师直指本性时常用到水晶球或明镜。现代的琉璃是一种人造玻璃。藏地常将一种绿色的宝石称为琉璃，也就是经中常说的七宝之一。我们可以将这里的琉璃理解为一种没有经过加工的天然宝石，用以直指心性，让后学认出自己光明和空性无二无别的心。

◎ 百日频证圣果

| 阿难，若此比丘，本受戒师，及同会中十比丘等，其中有一不清净者，如是道场多不成就。

“阿难，如果这位比丘，他的授戒师以及一同参加法会的十位比丘等中，只要有一位不清净，这个道场就很难成就。”

佛陀告诉阿难：在这个坛城中，如果这位比丘的授戒师以及众会中的十比丘或沙弥、沙弥尼、优婆

塞、优婆夷等，若有一人戒律不清净，那么在这个道场中依靠此坛城来修行的人，大多难以成就。这一说法与密宗颇为相近。依止同一个坛城、同一位上师修行的道友中，如果有一人破了密乘誓言，那整个坛城里的修行全都会被毁坏，大家都不能获得成就。

这里主要讲到传戒师以及与会的出家人，只要有一人戒律不清净，大家共修的结果都不理想。世间也有类似的说法：“一颗老鼠屎坏了一锅粥。”同样，如果有滥竽充数或行为不端者混杂在僧众中，那大家共同修行的结果都会被毁坏。

在我们佛学院中，与金刚上师或金刚道友有严重矛盾的人属于破誓言者，这样的人不被允许进入密宗坛城。如果有邪知邪见或戒律不清净者进入坛城，那这里的修行就很难成功。因此，我们学院每次举行灌顶或举办法会时，管家们都会事先进行整顿，确保坛城会众中没有破誓言或破戒的人。如果有，就会予

以摒除。学院一直严格地执行着这条规定。

| 从三七后，端坐安居，经一百日，有利根者，不起于座，得须陀洹。

“经过二十一天的修行后，再静坐安居一百天，利根者可以不起座而证得须陀洹果。”

前面的修行相当于动中禅，一边转绕一边念咒。经过三七二十一天的修持之后，开始进入类似静中禅的“端坐安居”，要修一百天。修行人分为利根、中根和钝根，经过一百天的修行以后，利根者不离座位就能获得须陀洹果位。小乘四果中有须陀洹果，但许多注释引用《菩萨璎珞本业经》中的经文，认为此处指的是大乘的四地菩萨¹²⁹¹。也就是说，修持楞严咒一百天以后，利根者便能在座上获得四地菩萨的

1291 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“须陀洹果名通大小。小乘可知。今修大乘首楞严定。发菩萨愿。应以大乘位次论果。若璎珞本业经。初地名鸠摩罗伽。乃至四地名须陀洹。佛地名婆伽婆佛陀。将配此经。恐太高深。若约见真得无生忍名须陀洹。甚为中当。即初入别圆地住位也。”

果位。

| 纵其身心圣果未成，决定自知成佛不谬。

“即使其身心尚未成就圣果，但也能确信自己必定成佛无误。”

有些人虽然身心尚未得到真正的圣果，但也完全了知自己决定成佛，对此没有任何困惑。

许多人都是如此，要让他们立即证得四地菩萨的圣果，或许有一定的难度，但对于此生不堕落这一点，还是有把握的。修行人或通过认识自己心的本面，或在自相续中生起菩提心，或依靠楞严咒的加持，能降伏一切魔障，对修行获得信心，确信自己终将成就。

| 汝问道场，建立如是。

“你刚才询问如何建立道场，方法就是这样的。”

佛陀说：阿难，你之前询问如何建立道场、如何结界，这些道理已经为你讲得清清楚楚、明明白白。

「阿难重请说神咒」

在前文中，佛陀已经宣说了修行的次第，接下来，阿难正式祈请佛陀宣说楞严咒。

| 阿难顶礼佛足，而白佛言：自我出家，恃佛憍爱，求多闻故，未证无为。

阿难顶礼佛足，而后恭恭敬敬地对佛陀说：“自从出家以来，我依仗佛陀的宠爱，只追求广闻博学，未能证得无为果位。”

阿难是佛陀的堂弟，也是佛陀的主要侍者，因而

深得佛陀关爱。他说，由于这个原因，我只求多闻，一直致力于广闻博学。

如前所述，阿难在多生累劫中追求广闻博学，没有认真地修证，所以时至今日还没有得到真正的无为果位。阿难尊者当时已经得了初果，但是尚未证得阿罗汉果。他亲口坦言，自己虽然广闻博学，但是实际上没有真正获得无为的果位。

——遭彼梵天邪术所禁，心虽明了，力不自由。赖遇文殊，令我解脱。

“遇到摩登伽用先梵天咒邪术禁制¹²⁹²，我虽然心中明明了了，但却缺乏道力，无法自主。仰仗文殊菩萨的救护，我才得到解脱。”

阿难说：我遭到摩登伽所用的娑毘伽罗先梵天

1292 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“彼指摩登伽，为爱女之故，用先梵天咒，邪术之所禁制。”

咒，而被禁锢，不得自在。

阿难尊者被摩登伽女和她母亲的恶咒所束缚，当时毫无办法，心里虽然明白，但是无力挣脱，后来依靠文殊菩萨的加持，阿难才得以解脱。

丨 虽蒙如来佛顶神咒，冥获其力，尚未亲闻。

阿难说：“我虽然在冥冥中蒙受如来佛顶神咒威力的加持，但没能亲耳听闻。”

印光大师曾开示¹²⁹³，修行人非常需要仰仗咒语的强大加持，尤其要日常持诵楞严咒、大悲咒和十小咒等，以此远离魔众的干扰。如果功夫纯熟，则一切违缘都可以遣除。

1293 《印光法师文钞三编》（印光大师著述）：“咒为佛之金刚心印，无论何种恶魔，遇着即摧成粉碎。诸咒降魔之力，以楞严为最胜；当日阿难证须陀洹初果地位，尚且仗此脱离淫席。次则大悲心咒，为观世音菩萨所说；观世音具十四种无畏功德，故降魔之力亦宏。但持咒功夫，必须平日持得烂熟，否则魔到临头，恐字句都记忆不起，何能通利？何能相应？所以平日功课中，楞严、大悲两咒，是每日必须要念，不可间断的。”

阿难尊者依靠文殊菩萨持如来所说的神咒前往救护，从那时起就已经获得了如来神咒的加持，只是还没有亲耳听到咒语。

丨 惟愿大慈重为宣说，悲救此会诸修行辈，末及当来在轮回者，承佛密音，身意解脱。

“惟愿佛陀再次为大众宣说无上神咒，以大悲心救护当下与会的修行者以及未来轮回中的众生。承蒙佛陀密音之加持，令其身心得以解脱。”

阿难说：唯有祈愿大慈大悲的佛陀重新为我们宣说这个咒语。佛陀原来宣说过这个咒语，但是阿难没有亲耳听闻，所以祈祷佛陀慈悲救护在场的修行人以及末法时代轮回中的众生。“承佛密音”，希望众生都能得到如来的密音加持，令身心获得解脱。

楞严咒是佛陀应阿难的祈请而宣说的，此咒不仅

能利益当时的与会大众，更重要的是，能普遍饶益未来轮回中的一切众生。“承佛密音”，在身密、语密、意密三种秘密中，持诵咒语属于语密。“身意解脱”，咒力的加持能解开众生身心的束缚，令其获得解脱。

——于时会中一切大众，普皆作礼，伫闻如来秘密章句。

这时，会中的所有大众全都起立向佛顶礼，恭候佛陀宣说秘密章句。

前面提到的大菩萨、声闻阿罗汉、护法神等楞严法会中的大众，全都在佛陀面前作礼，然后站立着翘首以盼，期望聆听如来的秘密章句。

“伫闻”，伫有站立和等待两个意思，所以有注释提到大众起立¹²⁹⁴，有注释说为等待如来开示¹²⁹⁵。所

1294 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“这时候与会的大众，皆一齐起立，向佛顶礼，恭候佛陀宣说秘密神咒。”

1295 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“伫者待也。”

谓“秘密章句”，就是指楞严咒¹²⁹⁶。

「如来重说神咒」

尔时世尊，从肉髻中涌百宝光，光中涌出千叶宝莲，有化如来坐宝华中。

这时，从世尊的肉髻中涌出百宝光明，光中涌出千叶宝莲花，有一尊化佛安坐在宝莲花中。

接下来是世尊宣说楞严咒的情形。

这时，从世尊的顶髻中涌现出百种珍宝般的光芒，百光中出现千叶莲花，千叶莲花当中有一尊化佛。如前面解释的那样：法身即无为心，从无为心的妙力显现出化佛，这尊化佛端坐在宝莲花中。

顶放十道百宝光明，一一光明皆遍示现，十恒河沙

1296 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“伉闻如来秘密神咒，微妙章句。”

金刚密迹，擎山持杵，遍虚空界。

（化佛的）头顶放出十道百宝光明，每一道光明中都显现出十恒河沙数的金刚密迹菩萨，菩萨托着宝山、持着金刚杵，遍布整个虚空。

化佛的头顶发出十道百宝光明，每一道光中都显现十个恒河沙数的金刚密迹菩萨，手中擎山持杵，示现为忿怒相¹²⁹⁷。

化佛顶上显现出十个恒河沙数的密迹金刚，遍满整个虚空。关于密迹金刚的手帜，有注释说为“有的持山、有的持金刚杵”¹²⁹⁸，也可以理解为一手持山、一手持杵，因为是大力士的缘故。

大众仰观，畏爱兼抱，求佛哀佑。

1297 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“金刚而曰密迹者。谓内秘菩萨之德。外现金刚之迹。擎山制外。持杵降魔。密行化道。故曰金刚密迹。”

1298 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“有的擎山，有的持杵，遍满虚空界。”

大众仰望着，心中既景仰又敬畏，祈求得到佛陀的哀悯和护佑。

当时，所有大众仰观世尊、化佛及种种瑞相，心中既怀敬畏，又有深深的爱戴之情——对金刚密迹菩萨的忿怒相感到震撼与畏惧，同时又对佛陀的寂静身相生起极大的欢喜心。

敬爱与畏惧在大众的心中交织，他们在这样的心态下祈求佛陀哀悯、救护自己。“哀佑”，既祈求佛陀哀悯加持，又希望佛陀化现的忿怒相保佑自他，遣除一切违缘。

| 一心听佛，未见顶相放光如来，宣说神咒。

专心聆听佛陀未见顶相中放光化现的如来所宣说的神咒。

佛陀的未见顶相中放光出现化佛，此化佛开始宣

说著名的楞严咒，也就是大白伞盖神咒。这一切都是依靠佛陀的加持力而显现的。

今天还没讲到楞严咒的正文部分。楞严咒有多个版本¹²⁹⁹，不同版本所录的咒语互有差别，其原因也很复杂。例如“房山石经”中的楞严咒有 439 句，而流通较广的“磧砂藏”等中为 427 句，敦煌文献等其他版本中的咒语数量又不同于以上两种，此外梵文版本中也存在差异。有学者研究认为，汉译本的差异可能是由于梵文版本的不同而造成的，遗憾的是部分梵文版现已失传。

待会我们可以一起念诵楞严咒。关于咒语的内容，我们将在下一节课中详细宣说。

1299 楞严咒由于译者不同、古今文字语音差异、流传中的变化等因素，存在多个版本。（1）439 句译本。此为载于“房山石经”“高丽藏”“赵州金藏”等藏经中的（十卷）《楞严经》中的译本，此译本中，共有 439 句译文。（2）427 句译本。此为载于“磧砂藏”“明藏”“清藏”等藏经中的（十卷）《楞严经》中的译本，该译本中的经文部分与上述 439 句译本的经文部分完全相同，译者署名亦完全相同，只是“咒文”部分不同。

第 78 课

2023 年 11 月 23 日

「如来重说神咒」

接下来，我们讲到了《楞严经》的咒语部分。虽然昨天晚上失眠，但我的心里很平静，没有因为失眠而着急，于是翻阅了楞严咒的梵文版。你们上次供养楞严咒时，十分钟就诵完了，而我可能念都要念半小时。因为咒语都是梵文，对我们讲藏语的人来说难度很大。虽然我学过一些梵语，可是文中有许多生僻字，念起来就比较慢。

下面的课程中，我打算每天用一点时间，将楞严咒的藏译本和汉译流通版对照着进行解释。具体而

言，我先用藏语念一句咒语，然后对照着汉译本，解释这一句的意思。因为楞严咒比较长，所以每天只讲一小段，然后跳过没讲完的咒语部分，直接讲后面的经文。就这样，楞严咒会被分到六节课中进行对译。

也许有些人会想：“咒语只要念过去就可以了，不需要对照意义。”然而我认为，如果在念咒语时了解其大意，将有利于我们的修持。就像观音心咒、莲师心咒、百字明等咒语，在自宗传承中也都有相应的解释。在上一节课中，大家将楞严咒背得很好，但许多人都不知道其中的意义——其实可以大概了解一下。楞严咒中包含顶礼诸佛菩萨、护法神等许多内容，了解这些并没有坏处。毕竟咒语也是一种语言或表示法。

今天我们讲楞严咒的第一段，从明天开始直接讲解咒语之后的经文，每堂课的最后再对译一段咒语。这样讲解，你们听起来不至于枯燥，我也方便安排

进度。

◎ 楞严咒简介

在正式讲解咒语之前，先为大家简单介绍一下楞严咒。

“楞严”可以理解为佛陀的勇健禅定，类似狮子奋迅三昧。以禅定的名称命名佛经，可见本经是关于修持禅定的一部要诀，此禅定的主要功能是破坏邪魔外道。

咒语也可以根据经名而取。有人认为，此咒应名为“大佛顶咒”或“大白伞盖咒”。然而，按照汉传佛教的传统，以经典名为咒语命名也是可行的。在这部经典中，楞严咒以隐秘和明显的方式出现了两次。

佛陀是在什么地方宣说楞严咒的呢？大致在人间和天界两处。

在人间，第一次是佛陀在秘密境界中宣说的。当时由于摩登伽女的扰乱，阿难遭遇违缘，佛陀在内证境界中为文殊等大乘眷属秘密宣说此咒。这一情节在第一卷中有所提及¹³⁰⁰，但并未明显阐述：佛陀先是在秘密境界中为少数弟子宣说楞严咒，之后文殊菩萨持此密咒解开了摩登伽的咒术，使阿难免于危难。正因如此，阿难在前文中请求佛陀“再次”宣说此咒。

第二次在人间宣说的处所，是舍卫城祇桓精舍。这一次，是佛陀在所有眷属中公开宣说的，这段经历就是我们正在学习的第七卷中的内容。以上是楞严咒在人间两次弘扬的情况，这两次所说的咒语完全一致。

楞严咒在天界也有两次宣说：

1300 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“于时世尊，顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲，有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。敕文殊师利，将咒往护。恶咒消灭。提奖阿难及摩登伽，归来佛所。”

第一次是佛陀在色究竟天所说。唐朝有一位善无畏大师，他是玄宗皇帝的国师，于公元 716 年前后翻译过一部《大佛顶广聚陀罗尼经》，其中提到佛陀在迦膩瑟吒天为无数天众讲大无畏佛顶心法¹³⁰¹。《楞严经》翻译于公元 705 年，与前者相差至少 11 年。善无畏翻译的这部经典收录在“大正藏”中，但咒语部分缺失，所幸在“敦煌藏”的部分版本中保留有咒语。佛陀在色究竟天宣说的陀罗尼咒与前两次在人间宣说的咒语略有差别。

此咒在天界的第二次宣说，是在三十三天的善法堂，佛陀入于三昧境界而示现的。据《佛顶大白伞盖陀罗尼经》记载¹³⁰²，佛陀在善法堂中，为诸比丘、诸

1301 《大佛顶广聚陀罗尼经》（唐·善无畏译）：“一时佛薄伽梵在迦膩瑟吒天住，有诸无数天众，迦膩瑟吒，及其眷属，百千万亿俱胝无数天众……我有毗卢遮那藏大坛，一切如来秘密心大咒印法术王，大无畏佛顶心法，放大光聚一切秘密心大咒术王法，种种变现，皆得不可思议自在变现。”

1302 《佛顶大白伞盖陀罗尼经》（元·沙罗巴译）：“一时婆伽梵在三十三天善法堂中，与诸比丘、诸大菩萨、天主帝释无量众俱。尔时婆伽梵敷座而坐，即入普观乌瑟尾沙三昧。时婆伽梵忽从肉髻演出秘密微妙法行：南谟一切诸佛诸大菩萨众，南谟佛陀耶……”

大菩萨和天王帝释等无量天众演出此咒。此经是由沙
啰巴大译师在元朝期间由藏文翻译成汉文的。

总之，佛陀在人间天界等四个不同的地方，分别
宣说了楞严咒。由于年代久远，流通于世的版本之间
难免存在一些差异。尽管如此，不同的版本都有其机
缘和合理性。就像两个人分别整理同一部讲记，在遣
词造句上必然会有差别，或简或繁，其来源都是同一
部讲记。

据说，大白伞盖陀罗尼有天界与人间的两种传
承。所谓人间传承，就是指在汉地流行的楞严咒，而
天界的传承主要出自前面提到的两部经典——《佛顶
大白伞盖陀罗尼经》和《大佛顶广聚陀罗尼经》。

关于楞严咒的历史、传承及版本之间的差异，在
许多学术论文中专门讨论过，对此我也研读了一些。
由于因缘所限，今天无法为大家详细地介绍。我自己

对楞严咒非常感兴趣，本来想好好地备课，让大家深入地了解这些内容，但或许是魔王波旬不希望这些秘密广为人知，令我今天身体不适——这是玩笑话。

◎ 了解世界的真相

因为我感冒的事，借此提醒大家要多注意健康。最近病毒盛行，听说一些城市里的学校已经停课了。现在网上有各种传言，说有人故意散播病毒，以便让医疗行业的股票上涨。这种说法应该是不合理的。在这个日益浊恶的世间，许多事情难以预料。与世界上正在发生的瘟疫、饥荒、战争等苦难相比，我们得个感冒、挨寒受冻的痛苦简直微不足道。

近期，加沙地带的医院被轰炸，食物和水源极度匮乏，这简直是人间地狱。一些有权有势的人虽然知道这些事，却对他人的苦难漠不关心。前几天央视

报道¹³⁰³，缅北地区电信诈骗的嫌疑人竟然多达 31000 人，真是触目惊心。这些犯罪活动在过去只是个别现象，而在如今这个越来越混乱的世界中，许多现象都令人难以置信。

出家人相对而言比较单纯，总觉得世界上应该有规矩，人们要依理办事，但事实是真正讲道理的人少之又少。许多人认为美国是一个民主、公平、正义的国家，我年轻时也曾这样认为。到了美国以后才发现，无论在哪里，都难免有为了自己的利益而不择手段的人。这次以色列袭击加沙事件中，无数平民死于非命，但美国却一直视而不见……当然，也许我只看到了别人的缺点，有这种可能性。

不管怎样，我深深地意识到，许多人为了追求自

1303 据央视新闻客户端（2023 年 11 月 22 日）消息，针对当前缅北涉我电信网络诈骗犯罪严峻形势，公安部部署云南等地公安机关持续推进边境警务执法合作，连续开展多轮打击行动，截至目前，缅北相关地方执法部门共向我方移交电信网络诈骗犯罪嫌疑人 3.1 万名，其中幕后“金主”、组织头目和骨干 63 名，网上在逃人员 1531 名。

身的利益，不惜欺骗和伤害他人，对别人的痛苦漠不关心。只要能实现自己的利益，有的人甚至不管他人的死活。对于这些现象，大家应当有清醒的认知。

我们有机会身心安宁地修学大乘佛教，这固然是非常幸运的；但另一方面，大家也应当了解这个世界：无论关于自己的生老病死，还是外境的各种变化，大家都要心中有数。期望事事都符合规矩，这在现实中往往是难以实现的。虽然佛法中讲因明、中观以及世间的规矩，教导人们做事要合情合理，但在现实生活中，可能别人不一定会跟你讲道理。

作为佛教徒，了解这个世界的现状非常重要。

◎ 版本对照

楞严咒的意义非常深奥，我原本想为大家多讲一些。不过，如果只是单纯的学术性研究，对信心的增

上不一定有利。有人说：“我们寺庙的师父说这个楞严咒非常好，但是只能念诵，不能翻译，如果追问咒文的意义就不是师父的好弟子。”他们再也不敢问咒语的意义。不管怎样，我认为了解咒语的意义对我们来说是有益的。

前面讲过，不同译本的《楞严经》中，对楞严咒的断句不同——其实这不算特别重要，但世间学者对此比较重视。

有版本中的咒语是 439 句¹³⁰⁴，以“房山石经”¹³⁰⁵和“高丽大藏经”中的《楞严经》为代表。

还有的版本是 487 句，出自“房山石经”中不空

1304 见“房山石经”“高丽藏”“赵州金藏”等藏经中的《楞严经》（十卷）译本。

1305 房山石经：房山云居寺石刻佛教大藏经（略称房山石经），是我国从隋代至明末绵历千年不断雕制的石刻宝库。它是研究我国古代文化、艺术，特别是佛教历史和典籍的重要文物，也是世界文化遗产的珍贵宝藏。现已发现大小经版共 14278 块，共计佛经 1122 部，是世界上最大的石刻图书馆。季羨林先生曾说：“云居寺是‘北京的敦煌’，敦煌是‘甘肃的云居寺’。两者皆为世界独一无二的文化宝藏。”

翻译的《大佛顶陀罗尼》。当今研究楞严咒的一些学者认为，因为有对照的梵文本，所以这是比较权威的一版。

此外还有 481 句的版本，同样由不空翻译，经名为《一切如来白伞盖大佛顶陀罗尼》。有一部现藏于法国国家图书馆的梵文文献保存得比较好，其中的咒文与此版本非常接近。

第四个版本有 536 句，由契丹国师慈贤¹³⁰⁶翻译，篇幅相对较长，但有些学者对这个版本有所质疑。

还有一个版本是 422 句，这个译本的年代比较早，译者不详，可能在译出的一段时间内曾流传过。

1306 《佛学大辞典》（丁福保编）：“慈贤大师：五代译经僧。中印度摩揭陀国人。东游入契丹，被尊为国师，诏入译经院。译出金刚摧碎陀罗尼、如意轮莲华心如来修行观仪、妙吉祥平等秘密最上观门大教王经、妙吉祥平等观门大教王经略出护摩仪、妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨、梵本般若波罗蜜多心经、大悲心陀罗尼经、尊胜陀罗尼经。因赐号‘三藏大法师’，并赐紫衣。所译均收于至元法宝勘同总录卷六，其中五部九卷收于明本大藏经，传行后世。辽道宗清宁八年（1062）顷所完成之契丹本大藏经中，并未收录上举诸经，故此等经典或为清宁八年以后所译出者。生卒年及世寿均不详。”

目前在汉传佛教中影响较广的版本是427句，也称为流通版。这个版本译出的时间较早，我曾问过一些比较有经验的汉地修行人，他们在寺院中基本上都是诵这个版本。上节课大家背诵楞严咒时，我与427句版对了一下，没有发现差异。这个版本在明朝的（永乐）大藏经、清朝的“乾隆大藏经”中都可以找到，不过其渊源可以追溯到更早的时期。北宋的长水子璇在其注疏中就提到此427句的楞严咒¹³⁰⁷，这表明汉传佛教的古德们至少从北宋时期就开始重视这个版本，乃至追溯到唐朝般刺密谛大师的时代，也不是没有可能。可见，427句的版本有着悠久的历史依据。

也许有人会想：“有这么多不同的版本，到底合不合理？我们念的是不是错的？”大家不必为此担心。历代许多大德也曾开示：前辈大德智慧高超、境界精深，如果翻译有误或不准确，427句的咒语不会

1307 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此咒四百二十七句。前诸句数。但是归命诸佛菩萨众贤圣等。及叙咒愿加被离诸恶鬼病等诸难。至四百十九。云踰侄他。此云即说咒曰。从四百二十唵字去。方是正咒。”

广为流传。民国高僧圆瑛法师在其注释中也采用了427句的版本¹³⁰⁸，可见无论是早期还是后来的大德，都主要沿用这个版本。

略有不同的是，有些大师认为¹³⁰⁹，咒语的最后几句是咒心，也即整部咒语的核心，而有些大师并不认可这种说法¹³¹⁰。这是一个小问题，无伤大雅。

在藏传的《大白伞盖陀罗尼经》以及元朝翻译成汉文的《佛说大白伞盖总持陀罗尼经》中，楞严咒的最后还有大白伞盖短咒“吽玛玛吽呢索哈”。与此类似的咒在汉文大藏经的其他经典里也出现过，可见这

1308 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上来神咒今依绍兴海眼诸古本勘对考正。以上神咒，凡有五会，至一百三十七句止，是毗卢真法会；至一百七十八句止，是释尊应化会；至二百七十二句止，是观音合同会；至三百三十二句止，是刚藏折摄会；至四百十八句止，是文殊弘传会；哆侄他起至咒终，共四百二十七句。”

1309 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“唵字下正说咒心……然此段既称咒心。则是五会中精要之义。如有力通前俱持。固为尽善。设或无力。则但持此。确信功极自收成效。”

1310 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“有谓哆侄他唵，下七句为咒心非也；以彼是五会神咒，都聚之处，结晶之义也。究之此咒，全如来藏心成咒，故曰心咒；全咒即是如来藏心，是名咒心。”

不是藏传佛教的一家之言。

昨天在大家背诵楞严咒时，许多人都被震撼到了。这么长的咒语，大家异口同声、流利自如地诵出，确实令人惊叹。如果个别人实在觉得念全文有困难，也可以像我一样念诵“吽玛玛吽呢索哈”（堪布笑），这样也很有功德。

虽然在目前流传的《楞严经》中没有“吽玛玛吽呢索哈”这句咒语，但它在元朝翻译的《佛说大白伞盖总持陀罗尼经》中确有收录。这是最略的大白伞盖心咒。

◎ 楞严咒与大白伞盖咒

大白伞盖咒与楞严咒之间的差别，如果详细对比，有少数字词不同，句子的数量也有差异，此外大多数内容都是一样的。在藏文版的《大白伞盖陀罗尼

经》中的大白伞盖咒，“顶礼佛、顶礼法、顶礼僧”这几句都是藏语长行文，然后才是梵音咒文，后面也这样一段藏文长行、一段梵音咒文；而楞严咒从“顶礼佛”开始就全都是梵音。二者在形式上仅有这一点差别而已。

出现差别的原因可能是，楞严经在天界和人间的宣说场合不同、经典的译者不同，从而出现了后来的差别。在藏传佛教中，二十一度母中的第十九位“天王所敬母”¹³¹¹，就被称为大白伞盖佛母。记得当时讲解《二十一度母赞》时，我曾提到过这一点，大家应该还有印象。

有的藏地译师认为，楞严咒前面的顶礼句不属于咒语本身，所以将其翻译成长行文；而汉译本译师般刺蜜谛等则认为，顶礼句本身也是咒语的一部分，所

1311 《二十一度母赞》（索达吉堪布译）：“顶礼天王所敬母，天人非人咸依止，披甲欢喜之威德，遣除争斗与恶梦。”

以完全保留了梵音而没有进行翻译。按照惯例，咒语中蕴含着许多隐义，难以尽述，所以不翻。

据史书记载，藏传佛教前弘时期有《楞严经》的完整译本，但在朗达玛灭佛时期，佛法遭到毁灭性打击，此后流传于世的《楞严经》就只剩下第九卷和第十卷，前八卷的内容已无从考证。目前藏译《楞严经》中没有楞严咒，如果藏地的《楞严经》是从汉地传来的，那么，楞严咒就应该以汉译的版本为依据。

藏传佛教的前译时期大约从公元八世纪延续至九世纪，略晚于般刺密谛翻译《楞严经》的时期。前译时期的藏译与后来的汉译版本虽然不一定相同，但因为资料缺失，已经无从考据。本经仅存的第九、十卷的传承我是有的，准备在讲到的时候为大家传。

本经中的咒语既可以称为楞严咒，也可以称为大白伞盖咒。《大白伞盖陀罗尼经》在藏地一向受到极

大的尊崇，是藏传佛教中格鲁、萨迦、宁玛等各个教派以及诸多大德日常持诵的一部重要经典。今年重修朵芒寺时，我们新塑了几尊佛像，其中一尊是乃琼护法神像。本来为了保持传统，一般来说寺院中不会随意增加佛像，但根据法王如意宝所著的相关仪轨，在征求寺院管委会的意见后，我们按照乃琼寺的造像方式新建了一尊乃琼护法神的像；还有一尊就是大白伞盖佛母像。虽然举办法会时并没有集体念诵《大白伞盖经》的习惯，但朵芒寺的出家人常常念此经——当时并没有想到此举与宣讲《楞严经》有关，但现在看来是有因缘的。我们在经堂里塑造了一尊极其庄严的大白伞盖佛母像，待会可以展示一下照片。

我有时会略微为大家介绍一些佛菩萨的形象和功德，对此有些上师认为：“你不讲五部大论，不讲修法，天天介绍这位菩萨、那位佛陀，是不是在做买卖、打广告？”其实不然。无论出家人还是在家居

士，如果我们连佛菩萨都不认识，显然是不合理的。大白伞盖佛母的形象如何、千手千眼观音菩萨有什么功德、“莲师八变”是什么意思、佛菩萨的手帜有何差别……这些都是佛教徒应当了解的基本常识，也是我们产生信心的基础。2022 年为大家宣讲《大乘庄严宝王经》后，我对十一面观音生起了更强烈的信心。虽然记不住具体的内容，但每当在寺院中看到十一面观音像时，对于“观世音菩萨具有无量功德”这一点，我的心中都非常肯定。

汉地佛教徒经常把楞严咒做成挂件，这是非常有意义的事。将此挂件作为护身符挂在车上或随身携带，对降伏魔障很有帮助。我们应当重视楞严咒。昨天大家在课堂上念了楞严咒，之前也有许多人在僧众前供养过，但为了遣除违缘，大家还要多念修此咒。我们计划为大家制作一些方便随身携带的大白伞盖佛母小像；当各方面因缘具足时，还可以塑一些在大经

堂中供奉的大白伞盖佛母像。

朵芒寺的大白伞盖佛母和乃琼护法神像已经完工，僧众也为佛像进行了开光仪式，大家可以看一看：这是大白伞盖佛母像，还有护法殿中的乃琼护法神像。（堪布展示照片）



大白伞盖佛母



乃琼护法神

总之，佛陀宣说的楞严咒是以大白伞盖陀罗尼的方式呈现的，在相关的唐卡中也能看到，大白伞盖佛母的顶间幻化出无量无边的伞盖。我们在对照咒文时也能发现，大白伞盖咒与楞严咒的内容基本相同，只

存在细微差别。

◎ 大白伞盖咒的传承

以后在方便的时候，我会为大家安排念《大白伞盖陀罗尼经》的传承。在藏文大藏经中，仅德格版就有不同时期三个版本的《大白伞盖经》，这部《大白伞盖陀罗尼经》略长。我虽然没有此经长行文的传承，但咒语部分的传承是有的。为了创造缘起，我将逐字逐句地为大家念诵咒语，并简单地对照解释。

在汉地大德中，清朝的续法大师¹³¹²曾对汉地流通版的楞严咒进行过对照解释，宣化上人为每一句咒语都做了赞颂偈¹³¹³，咒语只有 427 句，但上人的赞颂偈共有 554 颂，可能是段落划分不同所致。

1312 《佛学大词典》：“续法（1641-1728），清代僧。浙江仁和（杭州）人，俗姓沈。字伯亭，号灌顶，又名成法。九岁从学于杭州天竺山慈云寺明源，十九岁受具足戒，二十岁习讲经，历时七年，受明源付嘱，为云栖株宏五世之法孙。师遍研诸经，融会众说，不拘泥一端。后每讲说，四众云集，盛极一时。历主慈云、崇寿、上天竺诸刹。雍正六年示寂，世寿八十八。”

1313 《楞严咒句偈疏解》，宣化老和尚著，中美佛教总会法界大学，1980 年。

汉地大德对《楞严经》的注解、研究及赞颂，历来都非常丰富，而藏传佛教徒则侧重对《大白伞盖陀罗尼经》的修持。寺院共修自不必说，民间也有请僧众念经的习俗：为了祈福禳祸，人们常常先请活佛打卦确定需要念的《大白伞盖经》数量，然后请若干出家师父来家里念诵。

在我小时候，我与邻居家的阿克如嘎和他的哥哥阿克荣珠，经常一起在朵芒寺对面的山上放牦牛。放牛的时候，他们总是带着经书去念诵。当他们念诵时，我就在山顶上“放哨”。如果发现有人来，就发出呼唤牦牛的声音。听到我发出的声音，两兄弟就立即把经书藏好，然后若无其事地从树丛里出来。

这对兄弟都会背《大白伞盖经》，而且经常在一起诵经。经文里有一句：“千眼千手”，还是小孩子的我在听到后觉得又好奇又害怕：“一千只眼睛、一千只手，到底是什么呢？”我总追着问他们。他们

回答：“现在你还小，不懂这些。先教你念个简单的咒语。”我就从那时开始念诵短咒“吽玛玛吽呢索哈”。每当他们念到“一千只眼睛、一千只手”，我就念这个咒语。在我放牛的日子里，这样的情景常常出现。

如今我乘车去朵芒寺时，每当望见那些山头，这段往事就会浮现心头。两兄弟后来变成了两位老人，已经谢世多年了。现在算起来，我当时应该是五六岁，在如今孩子们上幼儿园的年纪，那时的我在山野间放牦牛。我从阿克如嘎两兄弟处第一次听到大白伞盖咒语，当我年纪尚小的时候，就已经在心里播下了这颗种子。

关于咒语，就介绍到这里。

「楞严咒对译 1」

接下来，我将一边为大家念咒语一边解释，从第一句“南无萨怛他苏伽多耶”开始，念一句藏文，然后简单解释一句。你们最好做一下笔记。

| 南无萨怛他苏伽多耶阿罗诃帝三藐三菩陀写 萨怛他佛陀俱胝瑟尼钶

“敬礼如来善逝应供正等觉、如来佛陀俱胝顶髻”

| 南无萨婆勃陀勃地萨羯鞞弊

“敬礼一切诸佛、诸菩萨众”

| 南无萨多南三藐三菩陀俱知南 娑舍啰婆迦僧伽喃

“敬礼七俱胝正等觉、诸声闻众”

| 南无卢鸡阿罗汉跢喃

“敬礼世间阿罗汉”

| 南无苏卢多波那喃

“敬礼预流果众”

| 南无娑羯唎陀伽弥喃

“敬礼一来果众”

在其他有些版本中，此处后面还有一句，意为“顶礼不还果”¹³¹⁴。我们所用的 427 句版中没有。

| 南无卢鸡三藐伽跢喃 三藐伽波啰底波多那喃

“敬礼世间正行众、正向众”

1314 敦煌 422 句经本：“南谟阿那伽弥喃”；房山 487 句不空本：“曩莫阿曩～誡弥南～”；房山 536 句慈贤本：“曩莫路计阿拏誡弥喃”。

正行指的是四果，正向是四向。小乘果位有四果四向，如阿罗汉分为阿罗汉向和阿罗汉果。

| 南无提婆离瑟赧

“敬礼天仙众”

关于咒语的读法，汉语音译和梵语的发音有所不同，但只要总体能对应上即可，想要统一发音是不太现实的。在学习咒语时，我们不必强求发音完全一致，也没有必要改变自己的发音。

| 南无悉陀耶毗地耶陀啰离瑟赧

“敬礼成就持明仙众”

仙人中有许多持明仙众，其咒力极强。

| 舍波奴揭啰诃娑诃娑啰摩他喃

“敬礼猛咒饶益堪能众”

即用咒语饶益一切众生之意。

| 南无跋啰诃摩泥

“敬礼梵天众”

| 南无因陀罗耶

“敬礼帝释天众”

今天对到这里。其余的咒语部分，我们每天也将以这种方式进行对译。

第 79 课

2023 年 11 月 24 日

从今天开始直到《楞严经》讲闻圆满之间，在僧众的课前念诵中，每天念完《普获悉地祈祷文》后，要加念 108 遍大白伞盖心咒“吽玛玛吽呢梭哈”。现在我们一起念咒。（大众念诵咒语）

下面，我们继续学习《楞严经》。在接下来的课程中，仍然是每天顺着往后讲一段长行文，然后接着前面的进度对照讲解楞严咒。

距离今年课程结束还有近一个月的时间，我会继续努力，希望大家也精进地修学。如果后面的内容难度不大，我争取在今年内全部讲完；如果时间不够，

至少也能完成大部分内容。尽管天气寒冷，但只要心中有法，我们的内心应该是温暖的。对每个人来说，这次学习也算是一种求法的苦行。无论遇到什么魔障违缘，我们都要坚持下去。

在这个过程中，大家可能会遇到许多内在或外在的违缘，但我们应当依靠楞严咒或大白伞盖咒的力量，战胜一切违缘。大家一定要有这样坚定的信心！我认为很有必要这样时常提醒，否则我们很容易被违缘所转。对于修行人而言，保持信心是非常重要的。

这个月是佛学院藏族喇嘛、觉姆们的“精进月”，因为大家都在准备考试。许多人开玩笑说，这是一年中最精进的一个月。总之，大家应该更加努力地闻思。

「神咒利益」

◎ 诸佛受持

接下来，我们继续讲《楞严经》。

阿难，是佛顶光聚，悉怛多般怛啰，秘密伽陀微妙章句，出生十方一切诸佛，

佛陀说：“阿难，佛陀无见顶百宝光聚中涌现出化佛，由化佛宣说的悉怛多般怛啰神咒，偈颂深秘、章句微妙，从中可以出生十方世界一切佛陀。”

此楞严咒，是由佛陀顶髻放出的光芒中显现的化佛所宣说的，也叫大白伞盖神咒，汉地称其为楞严咒。此咒是“秘密伽陀微妙章句”，“秘密”指一般人无法了知；“伽陀”是十二部经之一，以偈颂的形式宣说的经典¹³¹⁵；“微妙章句”指其段落词句精微奥妙，极为稀有。此大白伞盖咒是常人难了、意义深奥的章句，从中能出生十方一切诸佛。

1315 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此伽陀，是孤起颂，突然而起，以开后文之义。”

佛陀宣说的这个密咒极其殊胜。在藏地，人们打卦的结果常常是要修“经、伞、度”，其中“经”指《心经》，“伞”指大白伞盖佛母，“度”指度母，这三者遣除违缘的力量最为强大，所以藏传佛教各大教派都非常重视《心经》、《大白伞盖陀罗尼经》和《二十一度母赞》这三部经。

修行特别好或者经常念诵大白伞盖咒的人，一般不会被违缘所束缚。“文革”期间，有一些藏族老僧人因为天天念大白伞盖咒，顺利地度过了那段时期，没有被违缘打败。汉地前辈大德和修行有成的人也常常念诵这个咒语，大家应当随学。前些天道友们在僧众面前背诵楞严咒，背得非常流利，看得出下了不少功夫，相信他们也不容易被违缘束缚。

佛弟子应当了解楞严咒的功德：它是从佛陀最殊胜的顶髻中显现的化佛宣说的咒语，无论在汉传还是藏传佛教中，都堪称最殊胜的咒语。将来如果有机

会，大家应当将《楞严经》翻译成各种文字，以不同的语言来弘扬此法。这样的发愿非常有意义，希望世界上不同语言、不同文化背景的人都得到此法的加持。

接下来，佛陀将讲述修持楞严咒的十大功德。

| 十方如来，因此咒心，得成无上正遍知觉。

“十方如来依靠此咒心，得以成就无上正遍知觉悟佛果。”

首先是成就正等觉。

东南西北等十方如来，由于在因地时受持了楞严咒或大白伞盖咒，最终成就无上圆满正等觉的果位。这是第一个殊胜功德。

| 十方如来，执此咒心，降伏诸魔，制诸外道。

“十方如来依靠执持此咒心，降伏所有魔众，制伏各种外道。”

第二，降伏魔众。

十方如来因为执持殊胜的楞严咒，降伏了四魔为主的内外一切诸魔。释迦牟尼佛在菩提伽耶即将成道之时，也是依靠此甚深三摩地降伏了魔扰，制伏了以六本师为主的九十六种外道。

大家应当思维：如果我现在修诵此咒语，将来毫无疑问能成就菩提，而且在此期间不会遇到违缘，具有降伏魔众的强大能力。

| 十方如来，乘此咒心，坐宝莲华，应微尘国。

“十方如来乘着这个咒心，端坐在宝莲花上，应化身遍布于如微尘数的国土之中。”

第三，能度化微尘数国土的众生。

十方如来乘此楞严咒心坐于宝莲花上，在微尘数的国土中，以各种各样的方式利益无量无边的众生。如果我们念诵这个咒语，将来也能在无数世界中利益众生。

| 十方如来，含此咒心，于微尘国，转大法轮。

“十方如来含持这个咒心，在微尘数般的国土中转动大法轮。”

第四，能转法轮。

在藏文版中，“含”译为受持。十方如来受持这个咒语，在微尘数国刹中转无上大法轮，利益无量众生。

如果我们受持这个咒语，也可以在不同的地方

弘扬佛法。虽然我们去微尘数般的国土有困难，但目前有许多国家对我们实行免签政策。只要身体状况允许，我也很想去各个地方宣讲《楞严经》。即使没有足够的时间宣讲整部经典或念诵完整的咒语，我们也可以为大家念心咒“吽玛玛吽呢索哈”，通过这种方式来转法轮。

| 十方如来，持此咒心，能于十方，摩顶授记。自果未成，亦于十方，蒙佛授记。

“十方如来执持此咒心，能够在十方世界为大众摸顶授记。如果自己尚未成就圣果，也能在十方世界承蒙佛陀授记。”

第五，自他授记。

有注释中说“咒心”并非仅指最后几句咒语，而

是完整的楞严咒¹³¹⁶。

十方如来在因地持此楞严咒，故能在十方世界中为有缘众生摸顶、授记；如果还没有成佛，也可以得到十方诸佛的授记。意思是，如果修持此咒的行者已经证得一定的果位，就可以为众生授记、摸顶；如果尚未得到圣果，但是对楞严咒很有信心，也能得到诸佛的授记。

| 十方如来，依此咒心，能于十方，拔济群苦。

“十方如来依靠这个咒心，能在十方世界救拔众生出离一切苦海。”

第六，遣除众苦。

十方如来依靠楞严咒能一一遣除十方世界众生的痛苦。有哪些痛苦呢？这里列举了十种。

1316 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“全咒即是如来藏心，是名咒心。”

所谓地狱饿鬼畜生，盲聋瘖哑，怨憎会苦，爱别离苦，求不得苦，五阴炽盛，大小诸横，同时解脱。

“所谓地狱、饿鬼、畜生、盲聋瘖哑、怨憎会、爱别离、求不得以及五阴炽盛之苦，大大小小各种横祸等，所有痛苦都可以同时得到解脱。”

所遭的痛苦有十种¹³¹⁷：地狱、饿鬼、旁生三恶趣的痛苦，盲聋瘖哑的痛苦，怨憎会苦，爱别离苦，求不得苦，五阴炽盛苦，大横及小横苦。受持楞严咒，这十种痛苦都能得以解脱。

念修度母可以远离八难或二十一难，念诵观音心咒也能得到诸佛菩萨的加持，而若至诚念诵此楞严咒，行者就不会转生到三恶趣中，并能远离六根不具

1317 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“十种者。一曰地狱。有八寒八热等苦。二曰饿鬼。有针咽炬口等苦。三曰畜生。有宰割负重等苦。四曰盲聋瘖。有色声莫辨等苦。五曰冤憎会遇。有彼此报复等苦。六曰恩爱别离。有悲哀惨伤等苦。七曰有求不得。有面惭心愧等苦。八曰五阴炽盛。有生老病死等苦。九曰大横。（如药师九横等。）有夭折天年等苦。十曰小横。有灾祸干连等苦。然横分大小者。以性命有关无关异故。”

的痛苦，尤其不会转生为盲、聋、暗、哑之人，还可以消除世间的怨憎会苦（遇到不想遇到的人）、爱别离苦（不得不离开深爱的人）、求不得苦（想得却得不到）和五阴炽盛之苦。

所谓五阴炽盛，是指只要有五蕴，各种各样的痛苦便会接二连三地涌现。五蕴现行之苦虽然不明显，但只要有五蕴，众生的痛苦便不会间断。除非获得阿罗汉和一地以上圣者果位，否则即使有一些成就，未断五蕴者也难以免除此苦。如果高僧大德或身边的金刚道友在生病或临终时表现出痛苦，我们不能一概认为他们没有成就和境界。释迦牟尼佛也曾示现背痛，以说明只要五蕴存在，痛苦就难以避免。

令生命受到威胁的横祸称为大横¹³¹⁸，而小横则指

1318 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“大小诸横者：据《药师经》言，大有九种，小无数量，难可具说。且九横者，一病不服药，横杀众生，信邪祀鬼，本不当死，由不服药，伤生致死名为横；二横被王法之所诛戮；三非人夺其精气；四横为火焚；五横为水溺；六横为恶兽所啖；七横堕山崖；八横为毒药，与夫厌祷咒诅，鬼害所中；九横被饥渴所困，不得饮食。”

虽然没有生命危险，但是能给身心带来痛苦的各种苦难。如今的时代越来越恶浊，众生也会越来越痛苦。我们这一代人还算幸运，但几十、几百年以后，众生内心的痛苦多半会更加深重。依靠楞严咒，众生可以在同一时间摆脱所有的痛苦。当然，有些痛苦是前世的异熟果，比如寿命已尽、杀生的果报已经成熟，仅靠在短时间内念诵某个咒语，不一定能完全避免痛苦；但如果信心极大、因缘具足，在修持楞严咒之后，很多痛苦都能得以遣除。

虽然咒语的功德非常大，但也并不是每一个念诵楞严咒的人都没有病痛。就像药物虽然能治病，但医院里依然会有病人。总之，我们应当理性地看待咒语的作用。

｜ 贼难、兵难、王难、狱难、风火水难、饥渴贫穷，
应念销散。

“贼难、兵难、王难、狱难、风火水灾之难、饥渴贫穷之难，应念之间便都消灭、散尽。”

此外，依靠楞严咒可以遣除十种灾难：

“贼难”即盗贼侵害的危难。“兵难”是各种战争。“王难”指来自国王、领导等权势方的压迫，不论压迫是来自小国大国、还是小团体大团体，如果因为失去权利而感受到痛苦，都可以称之为“王难”。

“狱难”即牢狱之灾，如前几年因为疫情，我们这里的许多人被迫困在家里，连出去方便、提水都很困难，也算广义上的狱难。“风火水难”即风灾、火灾、水灾，“饥渴贫穷”即饥饿、干渴与贫穷。

以上共有十种难，若人能持诵楞严咒，这些灾难都能在短时间内消散。楞严咒的功德极大，在饥荒、战争频发的乱世中，许多人因精进念诵楞严咒，最终从违缘中解脱，不被违缘践踏。这是楞严咒的第六大

功德。

| 十方如来，随此咒心，能于十方事善知识。四威仪中，供养如意。恒沙如来会中，推为大法王子。

“十方如来携此咒心¹³¹⁹，能够在十方世界中承侍诸位善知识，使其于行、住、坐、卧四威仪中，都有应供之物且一切都随其心意；在恒河沙数如来的众会中，被推举为大法王子。”

第七，成法王子。

这里主要讲十方如来在因地的修行。十方如来在因地时依靠这个咒心，于十方善知识前做各种供养，使善知识在行、住、坐、卧四种威仪中如意应供。

因为十方如来在因地时获得了各种供养，便能

1319 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“随犹带也。然必带此咒者。为示初机。非此咒无以发通。不能远到十方。非此咒无由出生。不能供养如意。是知欲事知识。如意作供者。可不以此咒为急务耶。”

够随心所欲地将这些供品供养给善知识，在饮食、居住、睡眠等方方面面满足他们的一切所需。正是由于修持这样的供养，他们在恒河沙数的如来法会中得到了法王子的授记，许多如来赞叹他们，由此成为如文殊菩萨、观世音菩萨一样的大法王子。

| 十方如来，行此咒心，能于十方摄受亲因，令诸小乘闻秘密藏，不生惊怖。

“十方如来行持这个咒心，能在十方世界摄受历劫以来的亲眷，纵有堕在小乘者，也令其听闻奥秘深远的法藏而不生惊怖。”

第八，摄受亲眷。

经文中有时说十方如来“行咒”，有时用“执咒”，有时又是“随咒”，意思都差不多。十方如来在因地修持此楞严咒，能于十方世界中摄受自己的亲

人、朋友及眷属；如果有落入小乘声闻的，也能以咒心加持，令其听到大乘或密乘的秘密藏时不生恐怖之心。

如《法华经》中所说¹³²⁰，阿难在听闻佛陀所说的妙法后能够安住于佛道，不生惊怖。因为楞严咒的加持，小乘声闻也能对大乘的深奥法义不生恐惧，具备谛察法忍。

| 十方如来，诵此咒心，成无上觉，坐菩提树，入大涅槃。

“十方如来依靠念诵这个咒心，最终成就无上正等正觉，坐在菩提树下，入于大涅槃。”

第九，成无上觉。

1320 《妙法莲华经》（后秦龟兹国鸠摩罗什译）：“阿难面于佛前，自闻授记及国土庄严，所愿具足，心大欢喜，得未曾有。即时忆念过去无量千万亿诸佛法藏，通达无碍，如今所闻，亦识本愿。尔时阿难而说偈言：‘世尊甚希有，令我念过去，无量诸佛法，如今日所闻。我今无复疑，安住于佛道，方便为侍者，护持诸佛法。’”

十方如来依靠持诵这个咒语，最终在菩提树下成就佛果，入大涅槃。

“涅槃”有两种意思，一是获得佛果，一是示现圆寂。

| 十方如来，传此咒心，于灭度后，付佛法事，究竟住持。严净戒律，悉得清净。

“十方如来传这个咒心，于灭度以后，托付佛法绍继之事，使佛法能究竟住持于世间。以此护戒，能令严净戒律者悉得清净。”

第十，付法护戒。

十方如来在成佛后弘传楞严咒，如释迦牟尼佛在天界和人间都传讲了此咒。诸佛灭度后，也会将佛法交付给传承弟子，嘱咐他们不断地弘扬。

通理法师说¹³²¹，佛陀灭度后，佛法的传承和延续“无非咒功矣”——都是楞严咒的功德。汉地有“末法时代楞严先灭”的说法，这也表明楞严经咒与佛法的长久住世息息相关。佛陀说：我在世时，佛为本师；我灭度后，以戒为师¹³²²。佛陀灭度以后，世间的出家人能守持清净的戒律，也是依靠楞严咒的威力。

以上已经讲述了楞严咒的十种功德。

◎ 广说不尽

——若我说是佛顶光聚般怛啰咒，从旦至暮，音声相联，字句中间亦不重迭，经恒沙劫终不能尽。

“如果我宣说此佛顶光聚般怛啰神咒的功德，从

1321 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“成佛示灭。付嘱未来。使吾道不坠地者。无非咒功矣。”

1322 《大般涅槃经》（东晋·释法显译）：“尔时，如来告阿难言：‘汝勿见我入般涅槃，便谓正法于此永绝。何以故？我昔为诸比丘，制戒波罗提木叉，及余所说种种妙法，此即便是汝等大师。如我在世，无有异也。’”

早到晚，音声相联而不间断，字句中间亦不重叠，经过恒河沙数劫的时间，也不能演说穷尽。”

佛陀说，对于佛顶光聚大白伞盖咒的功德，如果从早到晚地说，声音一直不间断、不重复，即使经过恒河沙数劫也说不完，因为佛陀利益众生的功德，无论用多长时间都说之不尽。

| 亦说此咒，名如来顶。

“此咒还可称为如来顶。”

正因如此，这个咒可以称为大佛顶咒，即佛顶光聚的咒语。在如来的教法中，这是最殊胜的咒语。以上这些功德，长水子璇赞为：“秘密无穷，功能不尽。”¹³²³楞严咒甚深难测、奥秘无穷，功德说不能尽、不可思议。

1323 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“秘密无穷。功能不尽。以日继时。用劫寿说。不可得矣。”

◎ 未持之过

下面是佛陀对后学的教诫。

—— 汝等有学，未尽轮回，发心至诚取阿罗汉，不持此咒而坐道场，令其身心远诸魔事，无有是处。

“你们这些有学位的修行者，在尚未完全脱离轮回之前，至诚发愿欲得阿罗汉果位，但若不持诵此楞严神咒而坐道场，希望自己的身心能远离各种魔事干扰，是不可能的。”

汉地大德们经常引用这一句经文。

佛陀当时对阿难尊者等有学圣者及末法时代的众生殷切嘱托：在尚未解脱轮回之前，你们若想发心证得阿罗汉果位，就一定要持诵这个咒语。如果建立道场、设坛城修行，不持诵此楞严咒而想令身心远离魔障，是不可能的。如果我们真正想获得阿罗汉果位，

远离轮回、获得成就，就一定要持诵这个咒语，否则，就算想修行顺利、远离一切内外魔障，也会非常困难。

关于汉地道场念诵楞严咒的传统，据《禅林象器笺》记载¹³²⁴，始于北宋时期曹洞宗的真歇清了禅师。禅师是四川绵阳人，在他驻锡普陀山时，许多僧人生了严重的传染病。禅师梦见观世音菩萨说：如果想要让僧众健康，应当按照戒腊而念诵楞严咒，并回向所有凡圣。他醒来后让僧众依教奉行，疫情果然消失了。自那时起，汉地丛林便兴起念诵楞严咒的传统。

真歇清了禅师生活在公元 1095 年至 1152 年，若从那时算起，汉地念诵楞严咒的传统已延续了九百余年，而《楞严经》译成汉文，自公元 705 年至今 2023

1324 《禅林象器笺》（无著道忠著）：“旧说曰。夏中楞严会始于真歇了禅师。真歇初住明州补陀山。僧行悉病疫。歇祷观音大士。大士梦中告云。佛在世时。有楞严咒。须令僧行。依戒腊行道诵持。回向圣凡。觉而依教行法。果众病平愈矣。自此丛林依行。但逐一回向。歇后住径山。方作普回向偈。天下遵用。”

年，也已有 1318 年的历史。

◎ 普劝受持

接下来，佛陀教诫弟子应当受持楞严咒，将其作为“系解脱”，要么戴在身上，要么供在家里，以此免除一切魔众的损害。

| 阿难，若诸世界，随所国土所有众生，随国所生桦皮贝叶，纸素白氎，书写此咒，贮于香囊。是人心昏，未能诵忆，或带身上，或书宅中。当知是人，尽其生年，一切诸毒，所不能害。

“阿难，各个世界的所有众生可以取用当地常见之物，如桦树皮、贝多罗叶、白纸或细棉布等，在其上书写此咒，装入香囊中。纵使此人根器愚钝，不能背诵、忆持咒语，只要将咒文携带在身上或者供奉在家中，应知此人在有生之年都不为一切毒物所害。”

佛陀在这里普劝大众受持。

佛陀说：阿难，各个世界所有国土的众生，可以取用本国所生的草木，如汉地的桦树皮，印度的贝叶，纸素（用竹浆造的白纸）或白布等，将楞严咒书写在上面，然后将写好的咒文放入香囊中。即使这个人比较暗钝，不擅长记忆，无法受持读诵咒语，那么仅是将楞严咒抄好后佩戴在身上或供于自己家中，此人在有生之年，也不会被各种毒物所侵害。

《指掌疏》中说¹³²⁵，咒语应该戴在上身，而不可放在下身或裤子口袋里。古大德是这样要求的，藏传佛教中也有这样的传统。尤其是《系解脱》等法宝，不能放在下身的包里。如果实在无法随身携带，可以供在自己的书房中。这样佩戴或供奉此咒的人，有生之年不会被各种内毒、外毒所害。内毒是贪、嗔、

1325 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“或带身上者。佩于胸前。若在下身者得罪。”

痴、慢等根本烦恼及随眠烦恼，外毒指蛇毒、虫毒、蝎毒等，包括现在所谓的病毒。

曾有人为我准备了许多楞严咒的挂件，是那种小巧精致的卷轴式设计。每当有人来拜见，我就送他一个。楞严咒有极大的功德，可以单独佩戴，也可以与《系解脱》放在一起佩戴。

| 阿难，我今为汝更说此咒救护世间，得大无畏，成就众生出世间智。

“阿难，我现在为你再次宣说此咒的功德，它能救护世间，令众生得到大无畏，成就众生出世间的智慧。”

这里分别宣说楞严咒的功德。从世间的角度来讲，依靠楞严咒的功德，各种各样的痛苦和灾难都可以得到化解，同时，凡夫也能成就像佛菩萨那样的出

世间智慧。

——若我灭后，末世众生，有能自诵，若教他诵，当知如是诵持众生，火不能烧，水不能溺，大毒小毒，所不能害。

“我灭度以后，如果末法时代的众生能自己念诵这个咒语，或者劝别人念诵，当知这个诵持之人，火不能烧，水不能淹，大小诸毒都不能伤害他。”

佛陀说：在我灭度以后的末法时代，如果有众生能自己念诵这个咒语，或者劝别人念，那么火灾不会烧他，水灾不会淹他，大毒小毒——大到疟疾等瘟疫、毒药，小到毒虫毒蚁，都不会伤害他。总之，此人不会受到世间一切大大小小的危害。

历史上有一个真实的事件¹³²⁶。唐朝有位法术高

1326 《神僧传》（佚名）：“释崇惠，姓章氏，杭州人也。稚穉之年，往礼径山国一禅师为弟子。复誓志于潜落云寺遁迹。俄有神白惠曰：‘师持佛顶少结莎诃，令密语不圆。莎诃者，成就义也。今京室佛法为外教凌轹，其危若缀

明的道士，他用刀架设了一个刀梯，扬言要与佛教高人一较高下，精进修持《楞严经》的沙门崇惠法师接受了这个挑战。当时的朝廷公贵、市民百姓都前去观战。道士赤足踏上刀梯，崇惠法师同样光脚登级而上。更令人惊叹的是，崇惠法师幻化出一堆熊熊烈火，安然端坐于火中毫发无伤。那位道士见此情景吓得不敢靠近，冷汗直流。最终，唐代宗赐予崇惠法师紫色袈裟，敕封“护国三藏大师”。

在历史上出现过许多了不起的大成就者，因念诵楞严咒而火不能烧、水不能溺，可见楞严咒确实有不共的功德。

疏，待师解救耳。’惠趋程西上。大历三年，大清宫道士史华上奏，请与释宗当代名流角佛力道法胜负。于时代宗钦尚空门，异道愤其偏重，故有是请也。遂于东明观坛前架刀成梯，史华登蹶如常磴道马。时缙伍互相顾望推排，无敢蹶者。惠闻之，谒开府鱼朝恩。鱼奏请于章信寺庭树梯，横架锋刃若霜雪，然增高百尺。东明之梯极为低下。时朝廷公贵、市肆居民，骈足摩肩而观此举。惠徒跣登级，下层有如坦路，曾无难色。复蹈烈火，手探油汤；仍餐铁叶，号为饔飧；或嚼钉线，声犹脆飴。史华怯惧慚惶，掩袂而退。时众弹指叹嗟，声若雷响。帝遣中官巩庭玉宣慰再三，便赏赐紫方袍一副焉。”

「楞严咒对译 2」

| 南无婆伽婆帝 嚧陀啰耶 乌摩般帝 娑醯夜耶

“敬礼世间主大自在天、乌摩天及眷属众”

| 南无婆伽婆帝 那啰野拏耶 槃遮摩诃三慕陀啰 南无
悉羯唎多耶

“敬礼世间主那罗延天、五大印所敬礼处”

五大印是那罗延天的部落。

| 南无婆伽婆帝 摩诃迦罗耶 地唎般剌那伽啰 毗陀啰
波拏迦啰耶 阿地目帝 尸摩舍那泥婆悉泥 摩怛唎伽拏
南无悉羯唎多耶

“敬礼世间主大黑天三重城之能破者、乐居尸林
本母众所敬礼处”

大黑天能摧破三重城市。

| 南无婆伽婆帝 多他伽跢俱啰耶 南无般头摩俱啰耶

“敬礼世尊如来部、敬礼莲花部”

此处开始顶礼五部如来。有些世间学者说，顶礼五部如来之前先顶礼天神是不合理的。其实，咒语的前后顺序是有密意的。

| 南无跋阇啰俱啰耶 南无摩尼俱啰耶

“敬礼金刚部、敬礼珍宝部”

| 南无伽阇俱啰耶

“敬礼象部”

此处的“象部”，就是“事业部”或“羯磨部”，对应北方的不空成就如来。有学者发现，在某

些版本中，这一句的后面还有“敬礼童子部、敬礼龙部”两句，但我们只是根据 427 句版的经文进行大致的对照，不做更多的论述。

| 南无婆伽婆帝 帝唎茶输啰西那 波啰诃啰拏啰阍耶
跢他伽多耶

“敬礼世尊坚固勇猛部兵器王如来”

“跢他伽多耶”是如来之意。

| 南无婆伽婆帝 南无阿弥多婆耶 跢他伽多耶 阿啰诃
帝 三藐三菩陀耶

“敬礼世尊无量光如来应供正等觉”

| 南无婆伽婆帝 阿耨鞞耶 跢他伽多耶 阿啰诃帝 三
藐三菩陀耶

“敬礼世尊不动如来应供正等觉”

“三藐三菩陀耶”意为正等觉，又译为“三藐三布达雅”，梵文为 samyak-sambuddhaya，在咒语中常见。“三藐三”是梵文音译，并非数字“三”。

| 南无婆伽婆帝 鞞沙闍耶俱卢吠柱唎耶 般啰婆啰闍耶 跢他伽多耶

“敬礼世尊药师琉璃光王如来”

| 南无婆伽婆帝 三补师毖多 萨怜捺啰刺闍耶 跢他伽多耶 阿啰诃帝 三藐三菩陀耶

“敬礼世尊开敷娑罗树王如来应供正等觉”

| 南无婆伽婆帝 舍鸡野母那曳 跢他伽多耶 阿啰诃帝 三藐三菩陀耶

“敬礼世尊释迦牟尼如来应供正等觉”

这是顶礼本师释迦牟尼佛，“舍鸡野母那”即“释迦牟尼”的音译。

| 南无婆伽婆帝 剌怛那鸡都啰闍耶 跢他伽多耶 阿啰诃帝 三藐三菩陀耶

“敬礼世尊宝花髻王如来应供正等觉”

此处可能是宝髻佛。一般来说，为咒语标注发音时，最好少使用“鸡”“野”这一类的字。

| 帝瓢南无萨羯唎多

“如是敬礼已”

对上述如来作顶礼。

| 翳曇婆伽婆多 萨怛他伽都瑟尼钡 萨怛多般怛蓝

“此世尊如来顶髻白伞盖”

| 南无阿婆啰视耽 般啰帝 扬岐啰

“名为无有能敌甚能调伏（母）”

指大白伞盖佛母。

第 80 课

2023 年 11 月 27 日

在《楞严经》中，我们正在讲楞严咒的功德。这部分内容比较容易理解，我不作过多的发挥，只是简要地为大家介绍经文的字面意思。

「自利益」

◎ 能远毒害

｜ 如是乃至天龙鬼神，精祇魔魅，所有恶咒，皆不能著，

“就像这样，乃至天、龙、鬼、神、精、灵、

魔、魅，及其所持的一切恶咒，都不能够附著于他。”

前面讲到，地水火风等自然灾害以及大毒、小毒等各种世间毒害，都不能损害持楞严咒的人。同样，世间的天龙八部、精灵夜叉等非人也无法伤害此修行人。

“精祇魔魅”，有注释中解释¹³²⁷：“精”指吸收天之灵气的众生；“祇”是获得地之灵气的众生；“魔”指障碍修道者；“魅”则是能迷惑众生者，精祇魔魅合起来是指世间中吸取精气、危害众生的妖魔鬼怪。“所有恶咒”包括外道邪师施展的各种恶咒，“皆不能著”，所有魔众、恶咒都不能伤害持楞严咒者。

1327 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“天龙举八部之二。无福德曰鬼，有福德曰神，得天之灵曰精，得地之灵曰祇，专于障道曰魔，一于惑人曰魅。”

在动荡不安的年代，念诵楞严咒的人能够避免这些违缘。在当今时代中也是一样，外有地水火风等自然灾害、邪魔外道的干扰和频发的战乱，内有众生自相续中的贪嗔痴等猖獗的烦恼魔。若修行人佩戴或经常持诵楞严咒，就能有效地抵御这些魔障违缘。

| 心得正受。一切咒诅，厌蛊毒药，金毒银毒，草木虫蛇，万物毒气，入此人口，成甘露味。

“（持诵神咒者）心获得三昧正受。一切诅咒、蛊毒，乃至金毒、银毒以及来自花草树木、毒虫毒蛇等万物的毒气，一进入这人的口中，就会转化成甘露。”

修持楞严咒者心能入于三摩地，或者说，对楞严咒、大白伞盖佛母有信心的人，心能安住于正知正念。对于这样的人，世间的各种恶咒以及仙人的诅咒都无法伤害。

在当今时代，网络暴力、造谣诽谤等精神伤害虽然不是传统意义上的诅咒，但它们甚至比古代的诅咒更具伤害性。有时在网络上发扬正见会受到种种限制，而各种邪见和诽谤之语却肆意蔓延。

“厌蛊”，通理大师的注释中将其解释为与尸体或毒虫有关的巫术¹³²⁸，用来控制别人，如一些民间人士使用的蛊术。“毒药”指自然而生或人工配制的毒药，如今有不法分子诱导别人饮用混入了毒品的酒水，使对方染上毒瘾，也属此例。“金毒、银毒”是与金属有关的毒，“草木虫蛇”指草木、毒虫、毒蝎、毒蛇等。总之，无论什么样的毒气入于持咒者的口中，非但不会对他产生损害，反而转变为上妙的甘露。

在这个诸毒泛滥的时代，许多人为了赚钱而不择手段，出现了食品安全、药物安全等种种问题。滥

1328 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“厌蛊者。尸毒也。”

用药品就不用说了，俗话说“是药三分毒”，乃至各种垃圾食品也在慢慢侵害人们的健康。以前的食物和药材多是天然的，而现代科技制造出来的所谓“营养品”，究竟对人体有利还是有害，也很难说。

各种毒素都对众生有害，但持诵楞严咒的人不会受到它们的危害。米拉日巴尊者传记中记载¹³²⁹，匝普瓦格西曾让人给米拉日巴尊者供养有毒的酸奶，尊者明知道有毒，仍坦然接受，吃后也无有异状。匝普瓦怀疑尊者喝的不是毒奶，自己稍微感受了一下尊者的痛苦，顿时痛得要昏过去。达摩祖师传记中也记载¹³³⁰，祖师一生中曾六次遭人投毒，最后一次示现圆寂。

1329 参阅《密勒日巴尊者传》（张澄基译）。

1330 《景德传灯录》（宋·道原纂）：“第二十八祖菩提达摩：……师之所藏，虽当时不测，而后皆符验。时魏氏奉释，禅俊如林。光统律师、流支三藏者，乃僧中之鸾凤也。睹师演道，斥相指心，每与师论议，是非锋起。师遐振玄风，普施法雨，而偏局之量自不堪任，竞起害心，数加毒药。至第六度，以化缘已毕，传法得人，遂不复救之，端居而逝。即后魏孝明帝太和十九年丙辰岁十月五日也。”

现代人正面临食品安全的威胁，许多蔬菜、粮食、肉类中都含有大量有毒有害的添加剂。如今许多疾病有年轻化的趋势，甚至许多年轻人，一检查出癌症就是晚期，已经扩散到全身各处。究其原因，与当今环境污染和食品卫生有一定的关系。根据最新的消息，在 2023 年 11 月美国感恩节期间，由于食品价格持续上涨和经济压力加剧，大量美国人依赖“食品银行”获取食物援助，部分地区的申领人数创下历史新高。像美国这样经济发达的国家尚且如此，更不用说战乱中的中东地区等。当今时代由于物质主义的影响、工业污染对空气和水源的破坏、农作物中残存的大量毒素等，令人们不得不与毒药为伴。

因此，咒语的力量在这个时代显得尤为重要。如果不能天天念诵长咒，我们至少也应当念诵大白伞盖佛母心咒。我在幼年时曾持诵此咒数十万遍，当时只知道大白伞盖佛母的威力极大，能降伏一切魔众和毒

害；而通过这次传讲，我更清楚地了解到，此咒是从释迦牟尼佛无见顶中所化现的，由此生起了更加坚定的信心。如果无法念诵长咒，为了守护自他，我们至少也要多念短咒“吽玛玛吽呢索哈”。

◎ 能令恶神守护

| 一切恶星，并诸鬼神，殄心毒人，于如是人，不能起恶。

“一切恶星，以及各种恶鬼、恶神，内心阴毒之人，对持诵楞严咒者都无法加害。”

世间有许多恶星、不吉祥的时辰和流年（如本命年），还有各种各样的恶鬼恶神。所谓“殄心毒人”，指那些内心暗藏毒害之心的人，表面上不露声色，但一直处心积虑地想加害别人。就像某些别有用心的人长期潜伏在不丹、尼泊尔的道场或某位大德身旁，在

长达十年、二十年的时间中处心积虑地搜集所谓的“证据”，虽然他们想害人，但一直无机可乘。

也许这些鬼神或世人最初并无害人之心，但是在因缘聚合之下，他们的恶心逐渐地增长，想要伺机害人，但只要我们持诵楞严咒，这些恶行都不会成功。

丨 频那夜迦诸恶鬼王并其眷属，皆领深恩，常加守护。

“频那夜迦等恶鬼王及其眷属，都领受这个持咒者的深恩，恒常对他加以守护。”

前文讲设立坛城时提到¹³³¹，经堂周围有频那夜迦等各种鬼类及护法神、夜叉等。有注释说¹³³²，“频那”是猪头鬼，“夜迦”是象鼻鬼，也有说“频那夜

1331 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“帝释梵王。乌刍瑟摩。并蓝地迦。诸军荼利。与毗俱胝。四天王等。频那夜迦。张于门侧。左右安置。”

1332 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“频那、即猪头使者。夜伽、即象鼻使者。”

迦”是一种具象鼻形象的鬼神¹³³³。“皆领深恩”，这些夜叉、罗刹等各类鬼王及其眷属，对持楞严咒者怀有深深的感恩心——对佛陀有报恩心，对佛教徒也有报恩心，所以经常保护受持楞严咒等密咒的修行人。

如果经常持咒，就会得到许多白法天尊的守护，这也能解释为什么一些密咒师具有非凡的威力——因为他们受到了护法神的守护。就像人们在世间行事，需要考量对方的背景、靠山等，同样，如果修行者有护法圣众的护持，许多众生便不敢轻易冒犯。如果有人企图加害，不仅咒师自身的咒力非常强大，其护法神也会对伤害予以回遮。发菩提心的修行人或许会对加害者选择宽恕、不予理会，但世间护法神往往爱憎分明，他们会不遗余力地保护所护持的瑜伽士，对加害者施以惩戒。

1333 《续一切经音义》（宋·希麟集）：“毘那夜迦（梵语也。旧云频那夜迦，或毘那夜但迦，或云吠那野迦吠借，音微一反。此云郭碍神，谓人形象头，能与一切作障碍故）。”

总之，许多鬼神和护法神恒常护持持楞严咒的人。

◎ 能知宿命

| 阿难当知，是咒常有八万四千那由他恒河沙俱胝金刚藏王菩萨种族，一一皆有诸金刚众而为眷属，昼夜随侍。

“阿难，你应当知道，此咒有八万四千那由他恒河沙俱胝那样无量无数的金刚藏王菩萨种族，每一位都有如是多的金刚众为其眷属，日日夜夜地随行守护。”

佛陀说：阿难，你应当知道，所有持楞严咒的人，都有八万四千那由他恒河沙数俱胝金刚藏王菩萨及其眷属昼夜护持。

有注释中说¹³³⁴，“那由他”为万亿，“俱胝”为百亿，均表示数量极多。金刚藏王菩萨显现忿怒相，其眷属包括火头金刚、青面金刚等许多金刚众——金刚在密宗修法中也常被提及。所有这些金刚藏王菩萨，以及恒河沙那由他这么多的金刚眷属众，都会日日夜夜地守护受持楞严咒的人。

一般来讲，除非前世的业力感召，否则世间鬼神或凡夫都无法加害念楞严咒的人，因为这些人日日夜夜中都有许多护法神和忿怒金刚守护。世间的门卫、保镖或许有睡觉、分心的时候，而无数金刚护法神的守护则永无间断、无有疏漏。持诵楞严咒、莲师心咒的人不会惧怕任何鬼神，因为他深知自己处于护法神的强大护佑之下。

1334 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“那由他。此云万亿。俱胝。此云百亿。言菩萨之数。俱胝不足以尽。复以恒沙计之。恒沙俱胝不足以尽。复以那由他计之。那由他恒沙俱胝不足以尽。复以八万四千计之。极言其数之多也。”

我经常想，除非前世的重大业力现前，莲花生大士及其护法神肯定能令我们恒时不受伤害。只要不是特殊的违缘，一般来说，道场或个人都不会遭遇特别大的危害。大家应该都知道，从法王圆寂至今，学院经历过各种各样的风风雨雨，但总的来讲，最终还是有相当一部分人坚持下来，至今道心未退，一直在清净的道场中坚持不懈地修学。

护法神的加持不可思议，我个人对此深信不疑。

——设有众生，于散乱心非三摩地，心忆口持，是金刚王，常随从彼诸善男子。

“假如有众生由于心念散乱，不能住于三摩地，只要他心忆口持此神咒，这些金刚王就会常常跟随护持这些善男子。”

如果有众生持诵楞严咒，纵使他的心比较散乱，

不能一心专注入于楞严三摩地，但是只要心中忆念、口中持诵此楞严咒，那么，前文所述的金刚护法神就会常常跟随和保护此善男子。可见，就算我们有时以散乱心念咒，也能得到护法神的守护。

| 何况决定菩提心者。

“更何况那些已发坚定菩提心的人？”

就算以散乱心念诵，护法也会守护，更何况你有坚定的菩提心？得到护法神的护持就更不用说了。发菩提心之人是一切鬼神顶礼的对境，此人必得一切非人、护法神的卫护。

| 此诸金刚菩萨藏王，精心阴速，发彼神识。是人应时心能记忆八万四千恒河沙劫，周遍了知，得无疑惑。

“所有这些金刚菩萨藏王心念纯精，隐密速疾地

启发持咒者的神识，令其增长智慧。此人当下就能忆念八万四千恒河沙数劫的事情——全部了知得清清楚楚，没有任何疑惑。”

“金刚菩萨藏王”又称金刚藏菩萨¹³³⁵，这些金刚藏菩萨数量众多，显现忿怒相，他们的加持融入持咒者的相续，使其迅速开启智慧。

“精心阴速发彼神识”，有注释解释为¹³³⁶：因为证悟了精心的本性，金刚藏菩萨可以很快增加持咒者的智慧神识；而藏文本则译为：金刚菩萨藏王加持修行者的相续，使他的智慧得以开启。

由于智慧的增长，持咒者便能在顿时之间于心中

1335 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“执金刚杵。持秘密藏。或称金刚菩萨。或称菩萨藏王。或称金刚藏王菩萨。或称金刚菩萨藏王。或称金刚王。或称金刚藏。无不可也。”

1336 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“以此菩萨，既得如来藏心，去惑纯精，而与行人，现具藏心，本来无二。圣凡虽异，心精通吻，故能以同体心精。阴者冥也，速者疾也，冥冥之中，如两镜相对，以心印心，速疾启发彼持者之神识，应时得大开悟也。”

忆念八万四千恒河沙数劫以来所发生的所有事情，对其全部了知、毫无疑惑——这在某种意义上相当于得到了宿命通。阿罗汉和缘觉仅能忆念百劫之事，而持楞严咒者能了知八万四千恒河沙数劫的一切过往。由此可见，持诵楞严咒不仅能获得金刚藏菩萨及护法神的保护，免除各种灾难，更能显著地增长智慧，开发宿世的智通。

关于念诵咒语的数量，如《不空羼索陀罗尼经》中案语所示¹³³⁷，若人于佛陀在世时念诵十万遍能成就，那在佛陀圆寂以后则需要持诵百万遍才能成就——其间有十倍的差别。不管怎样，如法持咒能帮助我们忆念宿世、获得护法圣众的殊胜加持。

◎ 能离恶道

1337 《不空羼索陀罗尼经》（唐·李无谄译）：“但惠日谨案：西域大呪藏中说。佛在世时凡呪法中。云诵十万遍得成者。以佛在世佛威力故。得成佛成度后诵十万遍不成者。缘众生薄福。要须满百万遍方可得成。以遍数多故。一消诸障。二则于咒绰有其功。”

从第一劫乃至后身，生生不生药叉罗刹，及富单那、迦吒富单那、鸠槃荼、毗舍遮等，并诸饿鬼，有形无形，有想无想，如是恶处。

“（持诵楞严咒者）从第一劫到成为最后有者之间，生生世世不会转生在捷疾鬼、食人鬼、热病鬼、臭恶鬼、瓮形鬼、啖精气鬼以及各种有形无形、有想无想的饿鬼等恶处¹³³⁸。”

“从第一劫乃至后身”，各家的解释不同，满益大师等认为是从第一次持诵楞严咒开始，直至最后有者之间¹³³⁹；也有观点认为是从第一次发菩提心开

1338 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“药叉或云夜叉。捷疾鬼也。罗刹此云可畏。食人鬼也。富单那。此云臭恶鬼。主热病者。迦吒富单那。此云奇臭恶鬼。主热病之甚者。鸠槃荼。此云瓮形。魇魅鬼也。毗舍遮。或云毗舍阇。此云噉精气。以能噉人精气及五谷精气故。并诸饿鬼。即饥虚鬼。如大腹臭毛。针咽炬舌等。有形即是有色。如后文休咎精明。无形即是无色。如后文空散销沈。有想者。灵通怪变。如后文鬼神精灵。无想者。凝滞坚顽。如后文精神化为土木金石。如是等类。各有自苦。遮障圣道。故云恶处。然既生生不生。则圣道可修。宜乎其因圆果满而至最后身矣。”

1339 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“第一劫。指今发心持咒之初时也。后身者。指于最后成佛之一身也。”

始¹³⁴⁰，如果是这样，那发起的不一定是真实无伪的菩提心。无论如何，从最初发心时开始直至最后有者之间，持诵楞严咒者生生世世都不会投到以精血为生的夜叉和罗刹趣中。

“富单那”是有臭味的饿鬼，能致人生热病；“迦吒富单那”是奇臭的饿鬼，导致人发严重的热病；“鸠槃荼”指瓮形饿鬼，肚大如瓮；“毗舍遮”是吸食人类精气或五谷精华的鬼。此外还有各种各样的鬼：有形或无形，像无色界众生一样，人的肉眼根本看不到；有想或无想，后者如孤独地狱的有情，看起来是没有生命的石头、木头等，但实际上是恶趣众生。如果众生持诵楞严咒，那生生世世都不会转生到此类恶处。

或许有人疑惑：每部经典都宣称此经具有殊胜功德，那到底是每一部经典都同样殊胜，还是特指此

1340 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“第一劫者发心修行之初时也。”

经？比如，我们讲《妙法莲华经》时说此经殊胜，《维摩诘经》《大乘庄严宝王经》中也这样说，究竟是的，确如此，还是一种说法而已？

实际上，每部经典确有不可思议的功德，关键在于听者是否有信心。有人特别信受《楞严经》，而有人对《妙法莲华经》深具信心——这取决于个人的不同因缘。由于福报和因缘不同，虽然某位法师擅于讲法，但你不一定受益；而另一位法师虽然讲得一般，但是你对他有信心，因而受益匪浅。我们在依止善知识、听闻教法时能否受益，主要取决于自己的福报与信心——后者尤为重要。

遇到功德殊胜的上师固然很重要，但只要弟子具足信心，即便上师在显现上很平凡，我们也能依之获得加持，正如“老妇依狗牙成佛”的公案，又如大天比丘虽然犯了五无间罪，但对他有信心的弟子仍然能

够成就¹³⁴¹。与之相反，全世界最伟大的老师是释迦牟尼佛，但依止佛陀的善星比丘却因缺乏信心，生邪见而堕落恶趣，对此佛陀在显现上也无能为力。

无论是上师还是堪布、堪姆，只要为你传授了佛法，不论是否承认，他就是你的上师。在学校里，学生称传授知识者为“老师”，而在佛学院中的称呼不同。佛弟子所求的是佛陀的教义，既然如此，如果有人为你传授了至四句偈颂、上至整部经论，你却仍不愿以“上师”相称，这种态度是值得反思的。

若想获得成就，上师固然是至关重要的，因为如果上师行为不如法或者缺乏真实证量，确实难以引

1341 《格言宝藏论讲解》（萨迦班智达根嘎嘉村造论，索达吉堪布译讲）：“大天走投无路，就自己剃掉头发，从尸陀林找得一些衣服披在身上假扮出家人，因此也得到了足以维持生命的供养。初时他到牧场上为牧民讲故事，开示一点佛理。因为他本来就十分聪明，骗术也很善巧的缘故，牧民都恭敬地依止承侍他。他还自称具有神通，于是名声逐渐传开了，甚至有许多出家人拜他为师，请他传戒。当时附近有许多阿罗汉因厌烦世间而静居山林。相比之下没有大天‘度化’众生的能力大，故而罗汉身边的弟子也转而依止了大天。他的眷属多达十万。据历史记载：释迦牟尼佛涅槃后，再也没有一个凡夫能像大天一样摄受如此众多的眷属。大天在僧众中不仅以大比丘身份自居，而且还宣称是灭尽烦恼我执的大阿罗汉，因此他越来越受人恭敬，名声也越来越大。说来也怪，听他传法的弟子也有许多证得了阿罗汉果。”

发弟子的信心；然而，更为关键的是弟子自身的信心。具足信心的弟子，能够在上师的一言一行中见其功德，产生清净心，甚至在梦境中也能感受到上师的加持，由此生起“我的上师必定是佛菩萨”的坚定信念。弟子的信心越坚定，就越能获得三宝的加持。

反之，如果弟子心怀邪见，即使面对具德上师，也会将其一切行为看作过失。“上师今日所言不当、所行不善、所思不净，实乃世间最低劣之人”，怀着这样的想法，弟子非但不能获益，反而可能招致护法神的惩罚而罹患种种疾病，这个弟子也许还会想：“听了上师的课，不仅白天感觉不好，就连梦中都受到损害。”

最理想的状态是上师与弟子都具足相应的品质，但在实际情况中，即便上师的修为一般甚至戒行有亏，但只要弟子的信心清净，就能获得法益并渐次成就；相反，如果弟子的相续中邪见炽盛，纵使上师示

现在虚空中飞行，也会被曲解为外道法术，弟子也许会想：“如果有翅膀我也能飞。”

对上师的信心非常重要，对法的信心也是如此。如果你对《楞严经》具足信心，那经中所述的功德自然能在你身上显现；如果你对另一部经典有信心，也会现前那一部经典的功德——我们应当懂得这些规律。虽然对经典与论典的修学略有不同，但在某些方面又有相通之处。

◎ 能生善处

是善男子，若读若诵，若书若写，若带若藏，诸色供养，劫劫不生贫穷下贱不可乐处。

“此善男子不论是对楞严神咒披读、持诵，还是抄写、印刷，或将之携带在身上、珍藏于家中，以种种供品供养，那他生生世世都不会出生在贫穷下贱、

令人不悦意的地方。”

如果有人受持此佛顶楞严神咒，比如口中读诵或心中背诵，自己抄写或者印制、请别人誊写，携带在自己身上或供奉于家中……一般来说，我们不把《系解脱》戴在衣服外面，而楞严咒外戴、密佩都可以。

“诸色供养”，以香、灯、花等各种供品来供养，那么，此人无数劫中都不会转生到贫穷下贱、不快乐、不悦意的环境中。谁都不愿意过贫穷低贱的生活，都向往富贵尊荣，所以如果有机会，我们应当多多助印、抄写和佩戴《楞严咒》，这很有必要。

◎ 能成善行

——此诸众生，纵其自身不作福业，十方如来所有功德悉与此人。

“即使这些众生自身没有积累福德善业，十方如

来也会将所有的功德都赐予此人。”

就算受持楞严咒的众生自己没有造作很多福德、善业，但所有十方如来的无漏功德和悉地，全都会回向、赐予他。

| 由是得于恒河沙阿僧祇不可说不可说劫，常与诸佛同生一处。无量功德，如恶叉聚。同处熏修，永无分散。

“因此，在恒河沙阿僧祇不可说不可说劫之中，持楞严咒者都能与诸佛同生一处。获得无量功德，如‘恶叉聚’之果般聚在一起。与佛同处熏染修习，永远不会分散。”

念诵楞严咒的人，在恒河沙阿僧祇不可说不可说劫中，与十方三世如来同生一处，得到如“恶叉聚”般的无量功德。此处用了“恶叉聚”的比喻，指一种

特别的果子，一个蒂上结着三个果实¹³⁴²——藏地有些水果也是一个蒂上有好几个果实。“恶叉聚”是梵语，在藏文本中也保留了这一音译。这个比喻说明：佛陀的功德、咒语的功德、持咒者自身的功德三者，就像长在一起的这三个果子一样永远不分离。

《一子续》中说，修行者与普贤王如来在同一处熏修，也与三世诸佛的缘分完全同等，永不分离。僧众常常念诵“生生世世不离师”的发愿文，其实，如果念诵楞严咒，我们不仅不离上师，也不离三世诸佛。持此咒者完全不用担心“离开上师怎么办”，因为上师还有可能是具烦恼的普通人，但持诵此咒能让你与诸佛永不分离。

是故能令破戒之人戒根清淨，未得戒者令其得戒，未精进者令得精进，无智慧者令得智慧，不清淨者速

1342 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以恶义聚果。三颗一蒂。不相分离。喻佛德咒德无量功德同己德故。”

得清净，不持斋戒自成斋戒。

“因此，（持诵楞严咒）能令破戒者戒根清净，使未得戒者得受戒体，令不精进修行者精进勇猛，让缺乏智慧者获得智慧，使身心不清净者速得清净，不持斋戒者自然成就斋戒。”

通过楞严咒的加持，破戒者的戒根能得清净，没有得戒的人在适当的时机也能得戒。在遇不到传戒者的特殊时期中，有些修行人通过祈祷，感得弥勒菩萨亲自现身为他传戒——这样的公案也是有的¹³⁴³。即便身处边地，暂时无入传授戒律，持咒者也必定有机会

1343 《宋高僧传》（宋·赞宁等撰）：“由是逃入深山，以刀截发，苦到忏悔，举身扑地，志求戒法，誓愿要期弥勒菩萨授我戒法也。夜倍日功，遶旋叩搥，心心无间，念念翘勤，经于七宵。诘旦，见地藏菩萨手摇金锡，为表策发，教发戒缘，作受前方便。感斯瑞应，叹喜遍身，勇猛过前。二七日满，有大鬼现可怖相，而推表坠于岩下，身无所伤。匍匐就登石坛上，加复魔相未休，百端千绪。至第三七日质明，有吉祥鸟鸣曰：‘菩萨来也。’乃见白云若浸粉然，更无高下，山川平满，成银色世界，兜率天主逶迤自在，仪卫陆离，围遶石坛，香风华雨，且非凡世之景物焉。尔时慈氏徐步而行，至于坛所，垂手摩表顶曰：‘善哉！大丈夫求戒如是，至于再，至于三，苏迷卢可手攘而却，尔心终不退。’乃为授法，表身心和悦，犹如三禅意识与乐根相应也。四万二千福河，常流一切功德，寻发天眼焉。慈氏躬授三法衣、瓦钵，复赐名曰真表。”

得戒。

受持楞严咒，不精进的人会变得精进。精进非常重要，《般若经》中指出精进者不会被魔障碍。有时说到魔，好像真有一个有鼻有眼的人在扰乱修行人，实际上未必如此。凡夫做任何事情都有可能出现违缘，这种违缘就可以称为“魔障”——这是每个人都会遇到的。

◎ 切勿轻言放弃

《前行引导文》中提到¹³⁴⁴，常啼菩萨为了依止法胜菩萨，起初想卖身集资，却遭到魔王波旬的阻

1344 《大圆满前行引导文》（华智仁波切造，索达吉堪布译）：“常啼菩萨对法胜菩萨生起了无限的欢喜心、信心和恭敬心。他想：我应该以怎样的方式前去拜见法胜菩萨呢？我非常贫穷，可以用来供养善知识法胜菩萨的衣裳、珍宝、妙香、珍珠等资具一无所有，我应当出卖自己的身体，将由此得来的资财献给法胜菩萨。自从无始以来在流转生死轮回的过程中，我曾经出卖过无数无量的身体，而且以贪欲之因，无数次身堕地狱，遭受砍割，那样白白地虚度，既不是为了求得这样的正法，也不是为了供养这样的圣贤。于是他便到集市中心高声叫卖：‘谁想买人？有谁想买人吗？’魔王波旬对常啼菩萨为正法这般苦行，心生嫉妒而从中作梗，以致于没有任何人听见他的叫卖声。常啼菩萨没有找到买自己身体的人，便到一旁悲伤哭泣，泪水夺眶而出。”

碍，障蔽了他人的耳根，令他们根本听不到菩萨的叫卖，这就是一种障碍。我们在修甚深法时也许会遇到生病、喉咙不适等情况，当此之际，千万不要放弃精进。

有些发心人员稍遇困难便轻言放弃，一遇到与他人不和、发生争执，便声称要离开——这种反应很像电影里的情节。如果心情一不好就马上放弃，这样轻率的举止是一种魔障，只会让人看不起你。与之不同，常啼菩萨没有因魔王的扰乱而放弃修行，他虔诚地等了法胜菩萨七年。当菩萨将要出定时，魔王波旬又来捣乱，使当地干旱无雨，以至没有水洒净。常啼菩萨仍然没有退失信心，用自己血管里的鲜血洒地压尘，当时的商主女及其五百眷属也效仿菩萨这么做¹³⁴⁵。

1345 《大圓滿前行引導文》（華智仁波切造，索達吉堪布譯）：“法勝菩薩宣講了《諸佛無來無去品》，隨後從法座上站起回到精舍，七年間安住於一等持的禪定中。在此期間，常啼菩薩與五百女眾眷屬始終未曾合過眼，也沒有安坐一刻，僅僅以站立行走兩種威儀度日，一心期盼着法勝菩薩出定演說妙法。七年即將過去之時，諸天人告訴常啼菩薩：‘現在離法勝菩薩出定宣講正法還

对于世间的感情也好，出世间的修学也好，我们都不应轻言放弃。有些发心人员说：“如果你这样做，那我就走了。”遇到这样的事，我就想：也许是这个人的电影太多了，真正的人生不是这样的，没想到戏剧性的情节在这个人身上演了出来。遇到一点点挫折就放弃，只能说明这个人没有走过多少人生路。如果真的因为这样的原因离开僧团，你生生世世与佛法的缘起就被破坏了一一真正的大乘菩萨不会这样做。

任何一个人在修道的过程中都有可能遇到困境，但我们绝不能甩手而去——这是最愚痴的做法。在我们佛学院中，从来没见过哪位堪布、堪姆因为遇到困难而放弃讲课或发心。因为没有经验或事情棘手，许多堪布、堪姆或部门负责人也曾受到过批评，甚至多次当众落泪，但从来没有谁说“不带班了”“我不干

有七天。’于是他五百女众眷属一起去对法胜菩萨将要传法处一由旬以内的地方进行清扫，为了不起灰尘首先需要洒水时，魔王波旬使所有的水都不见了。常啼菩萨便刺破自己身体的脉管，用鲜血洒地压尘，商主之女与五百眷属也刺破各自身体的脉管，洒血压尘。这时帝释天王将所有的鲜血用天境的红栴檀加持（使那块地就变成了红色）。”

了”之类的话，始终坚守在发心的岗位上。遇到逆境就放弃是一个非常不好的习惯。现在有些藏族年轻人是这样，一些发心人员也是如此，动辄宣称要离开、要放弃。这种言行不仅无助于解决问题，反而暴露出其自身的愚笨和不坚定。

我们在修行的过程中会遇到一些魔障，此时一定要坚守道心，千万不要轻言放弃。“无智慧者令得智慧”，通过祈祷上师、本尊，原来智慧一般的人后来真正学懂了《楞严经》，这也是楞严咒的加持；“不清净者速得清净”，楞严咒还能令身心不清净者迅速清净；“不持斋戒自成斋戒”，领不持斋戒的人自然持守斋戒，等等。

◎ 能离染行

| 阿难，是善男子，持此咒时，设犯禁戒于未受时，持咒之后，众破戒罪，无问轻重一时销灭。

“阿难，此善男子持诵这个神咒时，假设他在未受持咒语之前曾经违犯禁戒，持咒之后一切破戒的罪业，无论轻重，顿时全都消灭。”

佛陀告诉阿难，持楞严咒的人如果在持咒的过程中违犯戒律，或者在未遇到、未受持楞严咒时曾经犯戒，那在持诵楞严咒以后，所有这些破戒的罪业无论轻重，全都将瞬间消灭。此处并未限定是什么戒、是持咒之前还是持咒之后，所有违犯戒律的罪业，全都能通过咒语的力量而灭尽。

楞严咒是极为殊胜的忏悔咒，经常念诵这个咒语，无论轻重，我们以前破戒或犯戒的罪业全部都能够消尽。

纵经饮酒，食啖五辛，种种不净，一切诸佛菩萨金刚天仙鬼神，不将为过。

“（持楞严咒者）纵使曾经饮酒或者食用五辛等种种气味浓烈的不净之物，一切诸佛、菩萨、金刚、天仙、鬼神都会既往不咎。”

一般来说，护法神和天众不喜欢五辛¹³⁴⁶的气味，不愿让带有这些味道的人接近坛城，但只要持诵楞严咒，即使此人以前饮酒、食用五辛及种种不净的食物，佛菩萨和护法神都会既往不咎¹³⁴⁷。

丨 设著不净破弊衣服，一行一住，悉同清净。

“假如穿著破旧不净的衣服，或只能在短时间经行或安住念诵，修行者也同样能获得清净。”

前文讲到，进入楞严坛城时需穿着清净、整洁

1346 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“食啖五辛，如葱、蒜、韭、薤、兴渠，此五辛，熟食发淫，生啖增恚。”

1347 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“今云纵经等者。盖指未持咒前。既已持咒。则已往不咎。故诸佛乃至鬼神等不将为过。若临持正持之时。犹故恣意食噉。则天仙嫌其臭秽。善神不来守护。况复诸佛菩萨。圣鉴在兹。岂得无过。”

的衣服，“一行”需六时昼夜行持，“一住”需连续二十一天精进诵咒，但如果修行者因各方面的因缘不具足，只能穿着破旧不净的衣服且无法长时间经行或安住，即使只能这样修持，但依靠咒语的力量，也能令一切心行得以清净。

许多注释指出¹³⁴⁸，只有确实不具足因缘时才有如是开许，我们绝不能恣意而行，比如原本可以修持二十一天，但是因为懒惰或散乱，以经中有开许为借口而不用心修行，这肯定是不合理的。

纵不作坛，不入道场，亦不行道，诵持此咒，还同入坛行道功德，无有异也。

“即使不建立法坛，不进入道场，也不依规定行道，只要诵持此咒，其功德与进入坛场依教行道没有

1348 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“盖为清贫不备烦务难脱者。恐其失于诵咒利益。故开许虽违佛教。悉同清净。谓悉同遵教者。一样清净也。虽然。也须自知违教。深净其心。若故意为此。则不可耳。”

任何差别。”

即使不设立楞严坛城、不入道场、也不行道转绕等，仅仅诵持此咒，其功德与如法入坛修行毫无差别。原因是什么呢？因为此咒具有不可思议的威神力。

若能如法进行专修，当然是最圆满的。汉地有修持“楞严七”的传统，修行人专持楞严咒七天或者二七、三七等，再如华严七，禅七、佛七等，这样的修行非常值得赞叹，但在当今浊世，这确实也很难落实。如果因缘不具备，实在无法长期修行，那在短期内精进持诵咒语或随缘持咒，也是可以的。在学院举办金刚萨埵法会期间，虽然有的人只能参加一天，但也强过完全不参加。如果没有二十一天或七天的时间，那么参加一天乃至一座也可以，关键是要杜绝轻毁心和散乱心。

◎ 能灭众业

| 若造五逆无间重罪，及诸比丘比丘尼，四弃八弃。诵此咒已，如是重业，犹如猛风吹散沙聚，悉皆灭除，更无毫发。

“如果造作五逆重罪，违犯比丘四根本戒、比丘尼八条重戒等，那在诵持此神咒后，这些深重的罪业如被狂风吹散的沙堆般灭除殆尽，不留丝毫。”

如果修行人造了五无间罪——这些罪业当堕无间地狱，或者破了比丘的四条根本戒、比丘尼的八条根本戒，那么，在持诵楞严咒后，这些深重的罪业就如狂风吹散沙堆一样，很快能彻底灭除。

“更无毫发”，就像狂风摧毁沙堆一样净除无余，毫发许都不会留下，同样的道理，一般罪业中最严重的就是出家人犯五无间罪、破四根本戒和八根本戒。依靠持诵楞严咒，这些罪业便能彻底得以清净。

当然，如果已经破了出家根本戒，就算依靠持咒能使罪业得以清淨，也不一定能恢复戒体，这一点修行者应当了知。

◎ 能销积障

阿难，若有众生，从无量无数劫来，所有一切轻重罪障，从前世来，未及忏悔。若能读诵书写此咒，身上带持，若安住处庄宅园馆，如是积业犹汤销雪，不久皆得悟无生忍。

“阿难，如果有众生，从无量无数劫以来所造的一切或轻或重的罪业，自前世至今尚未来得及忏悔，但如果他们能朗读、背诵、自己抄写、请人誊写或者印制此楞严咒，将此神咒携带在身上或安放在住处、舍宅、园林、馆阁之中，那些宿世积累的罪业将如冰雪被沸水融化一般悉数灭尽，这些众生不久后都能证悟无生法忍。”

说来惭愧，我说的汉语不太标准。我十五岁才开始读书，没有系统学过拼音，发音不够准确。我念的藏语略好一些，毕竟是我的母语。一般来说，学习语言最好在十岁前，过了这个年纪，舌头就像野马一样难以驯服。不过话说回来，除了专业播音员，谁又能念得十全十美呢？

佛陀告诉阿难，若众生从无量无数劫以来的轻罪、重罪，至今尚未及时忏悔清淨，但如果此人能读诵、书写楞严咒，将其佩戴在身上或者安放在自己的住处、庄园、斋堂、佛堂、馆阁中，所有罪业都将荡然无存，就像将许多滚烫的开水倒入雪中，令冰雪全部融化一样——可见楞严咒的力量极为强大。

在许多人的相续中，自无始劫以来深埋着的许多罪业未能忏淨。我们每年参加金刚萨埵法会，确实能将罪业忏悔清淨，但在未遇到佛法时，确实对罪业束手无策。那天，我看到你们中不少人在僧众前背诵楞

严咒——有些是在学院出家的，没有在汉地寺院常住过，也能熟练地背诵，实在是很欣慰。有的年轻道友初来学院时还带着几分顽皮，来到这里成为出家人，从未经过汉地早晚课的训练，却能如此熟练地背诵，确实值得赞叹。

年轻的道友们最好背诵楞严咒，这将成为你们终身的依怙。遇到任何违缘时，持诵楞严咒非常重要，此外还要牢记前面说过的一个窍诀——遇到任何困难都不要轻言放弃。不论你是教师、电脑打字员、餐厅服务员还是班级的发心人员，不能动不动就说不干了。这样做不仅于事无补，而且会在生生世世中成为一个特别不好的缘起——这种人念多少楞严咒也可能无济于事。这是最大的魔障，切勿过度演绎一些戏剧性的情节，否则你的人生将前途渺茫。

经文中讲到，持咒者在不久的将来会获得无生法忍。

「楞严咒对译 3」

| 萨啰婆部多揭啰诃 尼羯啰诃羯迦啰诃尼 跋啰毖地
耶叱陀你

“能降伏一切鬼魅恶星，断除仇敌恶咒”

| 阿迦啰密唎柱 般唎怛啰耶儻揭唎

“能救护非时死亡”

| 萨啰婆槃陀那目叉尼

“解脱一切系缚”

| 萨啰婆突瑟吒 突悉乏般那你伐啰尼

“遮止一切不善恶梦”

| 赭都啰失帝南 羯啰诃娑诃萨啰若阇 毗多崩娑

那羯唎

“能摧毁八万四千种恶星”

| 阿瑟吒冰舍帝南 那叉刹怛啰若闍 波啰萨陀那羯唎

“能令二十八宿欢喜”

| 阿瑟吒南 摩诃羯啰诃若闍 毗多崩萨那羯唎

“能摧毁八大恶星”

| 萨婆舍都嚧你婆啰若闍 呼蓝突悉乏难遮那舍尼

“遮止一切怨敌，消灭恐怖恶梦”

| 毖沙舍悉怛啰 阿吉尼乌陀迦啰若闍

“能度毒药、刀仗、火灾、水灾”

| 阿般啰视多具啰

“无能胜紧母”

| 摩诃般啰战持 摩诃迭多 摩诃帝阇

“大力凶暴母，大炽燃大威光母”

| 摩诃税多阁婆啰 摩诃跋啰槃陀啰婆悉你

“大白炽鬘，大力白衣母”

| 阿唎耶多啰 毗唎俱知 誓婆毗阇耶

“圣救度母及鬘眉母”

| 跋阇啰摩礼底 毗舍嚧多

“名为最胜金刚鬘”

| 勃騰罔迦 跋闍囉制喝那阿遮 摩囉制婆般囉质多

“莲花明相金刚相，余无能敌具璎珞”

| 跋闍囉擅持 毗舍囉遮 扇多舍鞞提婆补视多

“具金刚嘴摧坏母，诸寂静尊供养母”

| 苏摩嚧波 摩诃税多 阿唎耶多囉 摩诃婆囉

“善相大威光白衣母，圣救度大力母”

| 阿般囉 跋闍囉商羯囉制婆

“不死金刚锁及其他”

| 跋闍囉俱摩唎 俱蓝陀唎

“金刚童女持种母”

| 跋阇啰喝萨多遮 毗地耶乾遮那 摩唎迦

“金刚手及明咒金璫珞”

这样的音义对照确实比较吃力，我只能尽力做到这个程度。同一句经文在不同的译本中有不同的解释，有的句子在一些译本中甚至是佚失的。梵汉对译本身存在很大的难度，我们只能暂时这样解释，不敢保证百分之百正确。

| 囍苏母 婆羯啰路那 鞞嚧遮那俱唎耶 夜啰菟瑟尼钿

“赤色与珍宝母，光明遍照利种顶髻称”

| 毗折蓝婆摩尼遮 跋阇啰迦那迦波啰婆嚧阇那

“窈窕母，金刚金光眼母”

| 跋阇啰顿稚遮 税多遮迦摩啰 刹奢尸波啰婆

“金刚炬、白色母及莲花目月光母”

| 翳帝夷帝 母陀啰羯拏 娑鞞啰怛 掘梵都 印兔那
么么写

“如是诸印众，悉皆拥护于我”

“么么写”意为“我某某”。

第 81 课

2023 年 11 月 28 日

现在是冬天，大家早起比较辛苦，但我们应当有这种不畏苦行的求法精神。寂天菩萨在《学集论》中说：佛子为了求法，乃至迈出一步、一呼一吸间都是在护持正法¹³⁴⁹。虽然天气寒冷，生活中还有各种困难，但是希望大家不要脆弱，一定要精进。现在每晚讲课的时间略长一些，这是因为我们正在学的是两部重要的法：《西游回忆录》是法王如意宝最重要的密法教言汇集，《楞严经》是微妙精深的大乘经典。我们每天晚上在学习的是这样两门大课，确实是不容易的。

1349 《大乘集菩萨学论》（宋·法护等译）：“又善男子。或因听法或因说法。乃至行于一步一出入息间而专住者。此即名为护持正法。”

就我个人而言，如果不讲课，自然会轻松一些，既有休息的时间，又没有课程的压力。你们也知道，每天讲考不是简单的事，但是我仍然愿意给自己一些压力。如果全凭自觉，没有任何压力，可能凡夫人连每天念一遍《普贤行愿品》都难以坚持。提到《普贤行愿品》，我们不能仅在嘴上过一遍，而是要专心地念诵。你们可以看到，我每天都在用的课诵集已经很旧了，它是由炉霍的嘎切喇嘛手抄的。刚刚在课前，僧众已诵完了《普贤行愿品》的前半部分，课后我们还要认真地完成后半部分的念诵。

希望大家都能重视佛法的学修，这对于每个人的生命来说都具有深远的意义。世间人或许认为谈生意、交朋友、品茶、喝咖啡很重要，但从长远的价值来看，你们能听一堂课，我能讲一次佛法，这才是有生之年中最有意义的事。

大家听法时应该充满信心、精神饱满，怀着热情

和欢喜心。如果总是抱怨“好累、好冷、好痛苦”，心中充满着负面情绪，我们不一定能得到佛法的利益。以恭敬心和欢喜心来闻法，佛法将为我们带来不可思议的利益；反之，如果以冷漠或轻慢心对待佛法，我们不但得不到利益，反而可能对佛法产生邪见，从而增长不善业。

每个人在闻法时都应调整心态，这也是一种修行。

「利他行」

接下来，我们继续讲闻《楞严经》。上一节课讲到楞严咒的功德，如果持诵此咒，以前所造的一切罪业都能得以清净，就像将滚烫的开水浇在雪上令其融化一样。此外，持咒者还能获得无生法忍。

◎ 能随所愿

｜ 复次阿难，若有女人未生男女，欲求孕者，若能至心忆念斯咒，或能身上带此悉怛多般怛啰者，便生福德智慧男女。

“还有，阿难，如果有女人未能生育儿女，希求怀孕，只要能至心忆念此咒，或将此白伞盖咒佩戴在身上，就能诞育具有福德与智慧的儿女。”

佛陀告诉阿难：如果世间有一些女人因为没有生儿育女而十分痛苦，非常希望得到子嗣，只要诚心忆念此佛顶大白伞盖神咒，或将其配戴在身上，就会诞下具有福德与智慧的儿女。

对于当今社会的状况，大家都有目共睹。由于一段时期内执行计划生育政策，出现了许多独生子女家庭。我们这里的不少道友都是父母膝下的独子或独女，子女离开后，老年人的晚年独居生活确实有诸多不便。虽然现在的政策鼓励生育，但迫于现实压力，

生育率仍在持续下降；而且即使有孩子，有些子女也有可能不尽孝道。许多老人已经对子女不抱希望了，晚年以后要么去养老院，要么另寻他法——如今的社会现状与传统观念已经有很大的差距。

许多做子女的并不孝顺，或者说缺乏福德与智慧。没有智慧，就不懂得做人要孝顺；缺乏福德，也不一定有能力赡养父母。现在许多年轻人连自己的生活都自顾不暇，在这种情况下要求他们照顾自方乃至伴侣的父母，的确存在许多困难。我们这里有些老修行人因为多年在山上，已经不太了解社会现状了。当今社会的状况不容乐观。放眼天下，世界各国虽然表面上一片繁荣，但是从方方面面来看，道德水平低下、人口老龄化、各地战事争端等问题层出不穷。相较之下，上个世纪乃至几十年前的生活状况十分让人怀念。

经中讲，如果有人想求子求女，应当受持读诵

大白伞盖咒，便可以生下具有福德和智慧的子女。如果子女既没有福德，也没有智慧，顽劣不肖、败坏家风，虽然父母为孩子付出了一切，却得不到孩子丝毫的感恩之心，那么生养这样的子女确实没什么意义。

| 求长命者，即得长命。欲求果报速圆满者，速得圆满。

“祈求长寿之人，必得长寿；希求世间福报快速圆满者，必能迅速达成所愿。”

持诵大白伞盖咒的人如果想求长命百岁，那依靠咒语的加持力，就会长寿健康。如果希求其他果报，如财富、地位、名声等世间的圆满，也可以在短时间内如愿以偿。

出家人只要有基本的生活保障就可以了，其他的时间和精力都应该放在修学上，而世间人不同，往

往希求更多的钱财。一般来说，修行人的生活比较清贫，修行越精进，世间福报反而越少。在求学阶段，这未尝不是好事。所谓“金钱涣人心”，若财富过多，很容易使心散乱。修行人只要能维持基本的生活所需就够了。

如果学院中有生活拮据的道友，希望条件较好的人能适当地伸出援手，这对修行人来说是很大的帮助。不过因为学院举办的法会、念经等法事，道友们的福报在藏地寺院中还算是比较不错的，至少与以前相比有很大的改善。

记得我们刚来学院时，念经的时间安排在每天下午。如果有念经钱，管家就会当场分发。有时没有零钱，管家就把十元钱发给十个人分。大家都没有足够的零钱，于是派人去小商店兑换。一块钱在那时已经算是很多的了，有时发下来的是五元钱，那每个人就能分到五毛。

这些事情现在听起来难以想象，或许你们会认为是不可能的事情。在那个时期，念经钱对许多出家人来说都很重要，虽然我们希望多安排一些时间看书、背诵，但是为了得到一点微薄的生活补助，不得不去念经。与那时相比，我们现在的条件已经得到了极大的改善。

如果有一些钱财，我建议大家不必全部供养出去，要适当留一些以备不时之需。有时生病或出现突发情况，确实是需要应急的钱。在住房方面，除了山上以外，如果在汉地有合适的地方，你们也可以做一些准备。万一将来在这里待不下去，自己也要有一个落脚的地方。大家在钱财方面要有计划，不要做“月光族”。

修行人不必过于富裕，也不宜太过贫穷。如果太贫穷，基本的生活都很难维持，就谈不上修道。我们这里有些道友没有家庭的经济支持或居士的护持，仅

靠微薄的念经钱和常住发的生活费维持生活，在经济上确实比较紧张。清贫的人不得不为钱财而思虑，对不缺钱的人来说，可能很难体会这种困境。不管怎样，为了求法而苦行是一生中非常值得随喜的事。每个人的福报不同，如果能够精进念诵大白伞盖咒语，相信大家在生活境遇等各方面一定会有所改善。

——身命色力，亦复如是。命终之后，随愿往生十方国土，必定不生边地下贱，何况杂形？

“（如果希求）身体健康、寿命延长、形色端正、气力充沛等，这些愿望同样能迅速得到圆满。命终之后，可以随自己的意愿往生到十方诸佛的净土，必定不会投生到无有佛法的边地或低贱之家，更何况转生为三恶道众生呢？”

如果有人希望身体健康、生命力充沛或者气色充盈等，只要持诵大白伞盖楞严咒，就会如愿以偿。

今生希求的事，依靠这个咒语的加持都会获得。持咒的人在命终以后还可以随自己的愿望，往生到十方的任何一个净土，无论是西方极乐世界、东方现喜刹土、北方香巴拉国土，还是邬金莲花生大士的清净刹土，都可以随愿往生；而且必定不会投生到佛法不兴盛的边地，也不会生于贫贱之家，更何况生为“杂形”？所谓“杂形”，有注释说为饿鬼、畜生等恶道众生¹³⁵⁰，有的则认为是指形态怪异、下贱低劣、相貌丑陋的异类众生¹³⁵¹。

持此神咒者，能感得生生世世相貌庄严、财富丰足、福德圆满。

以上讲了持咒者的各种所求都能随欲而得的道理。

1350 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“杂形，鬼畜等类也。”

1351 《楞严经笺》（宋·惟惠科，可度笺）：“杂形则黄门二根，或异类也。”

◎ 能灭灾难

阿难，若诸国土州县聚落，饥荒疫疠，或复刀兵，贼难斗争，兼余一切厄难之地。写此神咒安城四门，并诸支提，或脱阇上。

“阿难，如果任何国家的州、县、村落，遭遇饥荒、瘟疫或战乱、盗贼之难，乃至其余一切灾难，都可书写此楞严神咒，安置于四方城门之上，以及清净的塔庙之中，或悬挂于胜幢之上。”

经中说的州、县、聚落类似现在的省、州、县等，虽然称呼不一样，但是意义基本一致——大城市是州，中等城市大概是县，而聚落约等于村或小镇。

如果在大大小小的国土、城市或村落中发生饥荒或瘟疫，我们可以依靠楞严咒遣除。现在媒体天天都在报道关于疫情的消息，似乎情况仍然比较严重。大家应做好自身的防护，尽量不去人多的地方。目前在

国际社会上，以色列与哈马斯之间在发生冲突，许多地方也在遭受战乱，社会动荡的同时还有天灾人祸，如旱灾、雪灾、水灾、海啸等自然灾害。

在厄难出现的地方，我们可以书写或印制此楞严神咒，安放在城市的四门。古时的长安等大城市设有东南西北四门，而现代城市一般没有城门，那就可以将楞严咒安置在交通要道处。我们佛学院山脚下建了一座“见解脱门”。法王在世时，特别在大门上安置了诸多经咒法宝，如“过解脱咒语”（任何众生只要从下面经过，都能获得解脱）、《一子续》、大藏经等殊胜经续，凡经过者皆能得到加持。这个“见解脱门”经过今年的重修，显得更加庄严了，门头上方题有“喇荣五明佛学院”七个大字。大家进出学院时，如果没有特殊情况，最好尽量从解脱门经过。

一般来讲，咒语应安置在上方或不易被踩踏的高

处。“支提”意为应供处¹³⁵²。这是梵语，在藏文中译为塔庙，指此咒语还可以安放在佛塔或寺庙里；此外还有“脱阇”，指胜幢、幡幢。如果把如意宝放在幡幢上供养，就能够获得悉地，因此我们还可以在胜幢、经旗上书写楞严咒。

——令其国土所有众生，奉迎斯咒，礼拜恭敬，一心供养。令其人民，各各身佩，或各各安所居宅地。一切灾厄，悉皆销灭。

“令该国所有众生奉迎此咒，恭敬礼拜、一心供养。令该国百姓人人佩戴此咒，或安放在各自的居所宅地，如此一切灾难厄运都将彻底消灭。”

无论任何地方，在遭遇战争、饥荒、瘟疫等各种灾难时，若能大量印制楞严咒，安放在城市的城门、交通要道等重要场所，让当地众生恭恭敬敬地供养、

1352 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“并诸支提：此云可供养处，即清净佛刹之都称。或脱阇上，脱阇此云幢，如尊胜幢，陀罗尼幢之类。”

转绕和礼拜，令每个人身上都佩戴咒语，或者将咒语安放在各自居住的地方，那当地的所有灾难、恶业和疾病都将得以消除。

在藏地传统中，人们常在事故多发地（如有人自杀的地方）悬挂观音心咒的经旗，或将观音心咒刻在石头上，以此阻断灾祸的发生。如今一些交通事故频发的地段虽然有警示牌，但最好再放一些咒文、经旗或玛尼石，因为有些事故是非人干扰令司机眼前出现幻觉导致的。面对瘟疫、灾难、战争等突发事件时，我们最好能印制和持诵相关的咒语。就像在疫情期间，许多人佩戴咒语、《系解脱》等圣物而免遭厄难。我常常觉得，若非这些圣物的加持，自己今日能否安然在世都未可知。

随身佩戴圣物极具意义，能令所有的灾难消融于法界。在汉地，许多居士和出家人常将楞严咒制成挂件，悬挂在车上、精舍、禅房内或随身携带。有的

人将楞严咒与车钥匙挂在一起，但需要注意避免放在不净之处。如果随身物品较多，也可将咒语与佛经、加持物一同放在包中。出家众可以将其包裹在法衣内。随身携带这些三宝所依，会有不可思议的功德和加持。

| 阿难，在在处处国土众生，随有此咒，天龙欢喜，风雨顺时。五谷丰殷，兆庶安乐。

“阿难，无论何处国土，只要众生信受奉持此神咒，天龙八部都会欢喜，风调雨顺，五谷丰登，百姓安居乐业。”

这里主要讲：有此咒的地方就会风调雨顺、四季安乐。

佛陀告诉阿难：无论何时何地，只要国土中的众手持楞严神咒，天龙八部都会心生欢喜。许多鬼神很

可怜，它们的身心始终像被狂风吹打一般不得自在、常怀痛苦、恐惧不安。如果有佛经、佛塔等三宝所依，能给它们带来护佑和安乐。需要注意的是，咒语不能放在肮脏的地方，应该置于洁净之处。

如果众生所在之处有神咒，不仅天龙八部欢喜，整个世间也会风调雨顺，该下雨的时候就下雨，该下雪的时候就下雪。藏族民间有一种说法：“冬天越冷越好，最好是下大雪。”许多老人常讲，如果冬天不下雪，来年恐怕会有灾殃。因为一切都有自然之道，倘若冬暖夏寒、四季颠倒，就是不祥之兆。

如果有佛经等三宝所依的加持，处处都能国运昌隆、风调雨顺、五谷丰登、百姓安乐。“庶”即庶民百姓¹³⁵³。如果佛塔、寺院被摧毁、佛经被烧，那国运将会衰败。这是一种历史规律，而非佛教的一家之

1353 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“庶众也。儒典以民为庶。今云兆庶者。极显其多故。非局定十亿为兆。如曰百姓。曰万民。皆此类也。”

言。当社会开放包容、人心向善、香火兴盛时，就意味着整个社会和谐安定；而当宗教场所遭毁、僧人受辱时，种种厄运就会接踵而至——无数的历史事件都在证实这一点。因此，弘扬正法非常重要。

修行人要经常持诵咒语，不能将其束之高阁、不予理睬。我们现在正在讲闻《楞严经》，每个人都应心怀敬仰、虔诚祈祷大白伞盖佛母。如果不向本尊祈祷，像一潭死水般对本尊、法本和修法置之不理，那本尊强大的加持力也无从显现。我们要经常祈祷诸佛菩萨、供养护法神。对上师也是同样，如果你从来不与上师交流，可能慢慢地就会与上师失去联系。如今人多事杂，如果每个人都想与上师沟通，恐怕难以实现，但我们至少要在内心祈祷上师，时时与诸佛菩萨建立联系。

我经常想，虽然法王已经圆寂多年，但在这次讲解《西游回忆录》期间，我多次通过梦境、忆念等方

式与法王沟通，真是很奇妙。对楞严咒也是同样，我们要常常在内心中忆念经义、背诵咒语，让楞严经在我们的心中“活起来”。

虽然不知道法缘是否成熟，但不管怎样，我已经为你们宣讲了此经。至于以后，希望大家尽己所能地弘扬，发愿至少为别人讲一遍《楞严经》。希望传承的弟子们能将《楞严经》为主的佛法世世代代地传下去。只要诚心祈祷，我们必定时时能得到诸佛菩萨的垂念和加持。

| 亦复能镇一切恶星随方变怪，灾障不起。人无横夭，杻械枷锁不著其身，昼夜安眠常无恶梦。

“此咒还能镇伏一切恶星及与之相应的各种异变，令一切灾障不生。持咒者不会遭遇天灾横祸、夭亡之事，不会身披枷锁、遭受刑狱之灾，昼安夜眠，远离恶梦。”

此咒能镇伏一切恶星。世间经常出现流星、血月等异常的天象。如果经常念诵、佩戴或供奉此咒，各种怪相、恶兆和障碍都会被化解。受持此咒者不仅不会遭遇意外横死或早夭，还能远离牢狱之灾。“杻械枷锁”指古代的刑具，杻是手铐，械是脚镣，枷是颈枷。

持咒者不仅不会遇到以上恶兆，还能在昼夜中都获得吉祥安乐。晚上睡得好在如今这个时代很重要，因为许多人饱受失眠的困扰。有些人埋怨自己“睡得太多”，这在很多人看来是幸福的事，因为失眠实在是太痛苦了。睡得太多虽然会影响闻思，但也能说明你心中没有压力、身体健康无病。如今许多人在巨大的压力下疾病缠身、整夜无眠，虽然吃了安眠药，但还是睡不着。如果你持诵楞严咒，夜晚能安然入眠，那就是楞严咒的加持，说明你过得幸福快乐。

持咒者很少做噩梦。如果你经常做噩梦，说明

身体四大不调、心神不宁，身心中有种种痛苦；如果你经常念诵楞严咒，修行有一定的境界，在多数情况下都能吃得香、睡得好，生活有规律。尤其是在座的清净的出家人，希望你们保持简朴的生活。如果你被生意、感情、金钱等各种事务扰乱心神，也许会寝食难安；相反，如果是一个清净本分、简单自在的出家人，那白天晚上都能坦然、安乐。

| 阿难，是娑婆界，有八万四千灾变恶星，二十八恶星而为上首，复有八大恶星以为其主。作种种形出现世时，能生众生种种灾异。有此咒地，悉皆销灭。

“阿难，此娑婆世界有八万四千灾变恶星，其中以二十八恶星为首，更有八大恶星为其主宰。当恶星以各种形态显现时，会给众生带来种种灾祸，而有此神咒的地方，这些灾厄全都会被灭除。”

佛陀告诉阿难，在这个娑婆世界中，能带来灾

变的恶星有八万四千之多，还有二十八种恶星为其上首。藕益大师认为¹³⁵⁴，虽然数目相同，但这里的“二十八种恶星”并非《大集经》中菩萨化现的二十八种星宿。有注释说¹³⁵⁵，八大恶星包括金星、木星、水星、火星、土星、计都星、罗侯星和彗星，它们之中有些本来是吉星，但如果出现特定的变化，就会带来灾难。

影视剧中常有一些算命、占星的情节，看似迷信，但星象学中确实蕴含着天地运行的规律。尤其是《易经》中的推算，往往十分精准。唐太宗李世民在位时期，太白星曾多次在白昼出现¹³⁵⁶，太史预言在三代之后将有女主统治天下——也就是后来的武则天。当时有一位左武卫将军李君羡，在与唐太宗宴饮时透

1354 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“二十八种恶星。不必即指二十八宿。大集经中。明言二十八宿。皆是菩萨示现。为护世间。不应名为恶星也。”

1355 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“八大恶星者。谓金木水火土罗计彗。虽有善宿。变即成灾。”

1356 《旧唐书》（后晋·刘昫撰）：“贞观初，太白频昼见，太史占曰：‘女三昌。’又有谣言：‘当有女武王者。’太宗恶之。”

露自己的小名是“五娘子”，太宗对此深深忌惮，后以不轨之名将其诛灭。孰料三代以后，这个预言果然应验，武则天成为历史上第一位女皇，在位时间约 15 年。在正式登基之前，武则天已经权倾朝野。对于唐太宗李世民来说，这颗白天出现的太白星无疑是个恶兆，但从另一个角度来说，权力的更迭不过是历史发展中的寻常一幕。

如今有一些预言家通过观察星宿来预测吉凶，藏传佛教的历算中也有通过观察行星运行轨迹而判断吉凶之法。黄历上标注的“诸事不宜”未必可靠，但藏历是将《时轮金刚》的历算与藏地保留的《易经》传承结合而推算出来的，其准确性极高。当然，修行人不必过分在意这些，要保持平常心。

有些人常因一些小事而不安：“做了噩梦，可能是不祥之兆”“打碎了碗，会有不祥之事”“家里的老鼠叫得厉害，是否有厄运”……其实，大家只要多

念诵大白伞盖咒、观音心咒或莲师心咒等，对这些小事不必过分担忧。

就我个人而言，除了一些特别的噩梦以外，一般不会刻意关注梦境或者吉凶之兆。过度关注这些容易产生执念，有些道友特别在意：“今天是否适合出门？”“做这件事是否吉祥？”“今天生病怎么办？”还有些人热衷于打卦，反映出他们缺乏空性观——且不说光明大圆满的境界，可能连中观的见解都不具足。

有些人整天慌慌张张，担心自己生病，担心做了噩梦，担心感觉不好……于是找这个活佛、那个上师去打卦。虽然这是你个人的喜好，没什么不可以的，但也能从另一个角度说明你的见解不稳固，与从来没有闻思过的世间人没什么差别。有些藏族老乡事无巨细都要打卦，头疼要打卦、牙痛要打卦、牦牛走失也要打卦……这些占卜有时准、有时不准，多半只是碰

运气而已。

佛教徒不应迷信。有时我再怎么讲道理，有些人也只把它当作耳边风，对此我心知肚明。有时看到这样的出家人，确实会觉得他们很可怜。表面上看，这些人很有水平、接受过高等教育，但却沉迷于打卦、算命，常常活在一种恐慌当中。要知道，越是害怕什么，越容易感召什么。你总是担心身体不好，就容易生病；你越是害怕处理不好人际关系，就越容易与人发生矛盾。对一切境遇，我们都要学会淡然处之、随缘应对。这个臭皮囊没什么要紧的，有漏的轮回中哪有快乐？最终都是无常，没什么大不了的，该发生的就让它发生好了。

如《苦乐道用》中讲的那样，修行人在一切时处都很自在。希望大家尽量学一下这部殊胜论典。我并不是说自己学得好、做得到，但如果大家学过就忘、没有将这些法用在自己身上，那确实有点可惜。

总之，修行人不要过分在意吉凶之兆。只要诚心持咒，所有的灾障自然会消除。

丨 十二由旬成结界地，诸恶灾祥，永不能入。

“（持诵此咒）在十二由旬范围内形成结界地，一切凶恶不祥的灾象¹³⁵⁷永远无法侵入其中。”

持诵楞严咒者，在他周围十二由旬的范围内自然形成结界，相当于城墙或护轮一样，各种灾难、恶兆等永远无法入于其中。

丨 是故如来宣示此咒，于未来世保护初学诸修行者，入三摩提，身心泰然，得大安稳。

“因此，如来宣说开示这个神咒，在未来世保护所有初学的修行者，使他们入于三摩提，身心解脱自

1357 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“祥者，吉凶之先兆也；灾祥当是凶兆，不取吉祥之义。”

在，获得大安乐。”

是故佛陀在本经中宣说了大白伞盖咒，于未来末法时代保护初学者。

通过这次学习，我们每个人都得闻了如此殊胜的法门，确实值得庆幸。虽然修行境界高的人不需要特意保护，就已具备了自我守护的能力，但初学者的障碍重、违缘多。佛陀说这个咒语能保护初学者，令他们入于三摩地，安心修行，身心泰然，得大安稳。

佛陀主要是为了保护我们这些末法时代的可怜众生和初学者，而宣说此咒的。初学者应当经常念诵楞严咒，这非常有必要。我们的课诵集越来越厚了，如果不能长期坚持念诵全咒，大家也可以在几个月中集中念诵，或者每天持诵心咒“吽玛玛吽呢索哈”108遍——这应该没太大的问题。此咒是楞严咒的精要，也有大德开示，楞严咒的最后那几句是总集咒或者咒

心¹³⁵⁸，这样的话就比前面的七字心咒略长一点。

总之，持诵这个咒语能保护初学者。作为佛教徒，保护自己很重要，护佑他人也很重要。我特别感谢上师如意宝，因为他老人家为我们传授了许多在末法时代保护自身的殊胜修法，如观音心咒、莲师心咒、金刚橛修法等。正因如此，我们才能在如此恶浊的时代生存下来，始终保持着出家人的清净形象。这确实是末世的一种善巧方便。

——更无一切诸魔鬼神，及无始来冤横宿殃，旧业陈债，来相恼害。

“更不会有一切魔道鬼神，以及久远积沉下来的冤债横祸、宿殃、旧业、陈债等等来恼乱、加害。”

如果我们念诵此咒，更不会有世间的诸魔鬼神、

1358 “唵 阿那隶 毗舍提 鞞啰跋闍 啰陀唎 盘陀盘陀你 跋闍啰谤 尼泮 虎𤙖 都嚧瓮泮 莎婆诃”

无始以来的冤亲债主以及宿业旧债等前来损害。

历史上那烂陀寺的戒贤大师因宿世业障导致罹患重病，一直等到玄奘大师到来、为玄奘传授佛法之后，他的宿业才得以彻底消除、功德圆满¹³⁵⁹。如果他当年修学了楞严咒，也许就不会遭受这些痛苦。

如果持诵楞严咒，冤亲债主和宿业旧债导致的灾祸都能化解。倓虚大师在《影尘回忆录》中讲¹³⁶⁰，

1359 《大唐大慈恩寺三藏法师传》（唐·慧立本，彦棕笈）：“坐论，问法师从何处来？报曰：「从支那国来，欲依师学《瑜伽论》。」闻已啼泣，唤弟子佛陀跋陀罗（唐言觉贤），即法藏之侄也，年七十余，博通经论，善于言谈。法藏语曰：「汝可为众说我三年前病恼因缘。」觉贤闻已，啼泣扞泪而说昔缘云：「和上昔患风病，每发，手足拘急如火烧刀刺之痛，乍发乍息，凡二十余载。去三年前，苦痛尤甚，厌恶此身，欲不食取尽。于夜中梦三天人，一黄金色，二琉璃色，三白银色，形貌端正，仪服轻明，来问和上曰：『汝欲弃此身耶？经云：『说身有苦，不说厌离于身。』』汝于过去曾作国王，多愍众生，故招此报。今宜观省宿愆，至诚忏悔，于苦安忍，勤宣经论，自当销灭。直尔厌身，苦终不尽。』和上闻已，至诚礼拜。其金色人指碧色者语和上曰：『汝识不？此是观自在菩萨。』又指银色曰：『此是慈氏菩萨。』和上即礼拜慈氏，问曰：『戒贤常愿生于尊处，不知得不？』报曰：『汝广传正法，后当得生。』金色者自言：『我是曼殊室利菩萨。我等见汝空欲舍身，不为利益，故来劝汝。当依我语，显扬正法《瑜伽论》等，遍及未闻，汝身即渐安隐，勿忧不差。有支那国僧乐通大法，欲就汝学，汝可待教之。』法藏闻已，礼拜报曰：『敬依尊教。』言已不见。自尔已来，和上所苦瘳除。」僧众闻者莫不称叹希有。”

1360 《影尘回忆录》（倓虚大师门人大光记）：“刘文化看楞严经看的像入了魔一样，往往整宿整宿的在佛前求，果然他得一种灵验！……那两个鬼又哀求似的说：‘只要你能答应一句，我们踏着你的肩就可以升天了。’刘文化想：

他出家前有一位朋友叫做刘文化，依靠参学《楞严经》，超度了与他有仇的两个鬼，他已故的父母、妻子、女儿也全都踩着他的肩膀升天了。还有公案中，曾经有人念诵《楞严经》，感得梦中出现无数的白鸟，这些白鸟最后形成了一个伞盖保护着他。还有一个人年轻时病苦缠身，因念诵楞严咒，依靠咒力加持而身体放光，遣除了所有病魔。类似的灵验事迹数不胜数。

初学者应当多念诵楞严咒，这样既能保护自己，也能保护他人。在座的许多人是初学者，如果你们将来有能力摄受和保护眷属时，也要让他们精进念诵楞严咒。汉地的高僧大德历来都特别推崇楞严咒。有些大德说，就算念不了其他咒语，但只要专心持诵楞严咒，就能免受各种魔障束缚。末法时代的行者很容易受到内外魔障的干扰，遣除魔障对我们的修行至关重要。

既然不要我偿命，我答应一句，还能升天，这何乐而不为呢？就顺口答应了一句，‘好吧！’两个鬼走过去，踏着他的肩膀，一齐都飘然升天去了。”

要。无论是在汉传还是藏传佛教中，在重视遣除违缘、成办顺缘方面，历代大德的教导都是一致的。

梦参老和尚曾感慨，在他八十余年的生涯中，未曾见到一个人专心致志地修学《楞严经》。这或许与他所处的特殊时代有关，而现在的情况也很类似，很早以前或许有大德在专修此经，但在如今，真正专修的人很少。

这次我们对《楞严经》的讲闻，不敢说是在专修，但至少让这部经典不再继续湮没于故纸堆里，让经典重放智慧光明，并在世间得以广泛弘扬。我辛辛苦苦地为大家宣讲《楞严经》，希望你们也能把这个法传下去。无论在居士团体还是出家人团体中，大家都要学习、传承和弘扬这部经。在这个时代注意力很重要，如果大家讨论的是谁将《楞严经》学得更好，那就说明此经很受重视。世人会因为有财有貌而为人羡慕，但如果僧众中有人因为精通《楞严经》而被大

家赞许，形成持诵楞严咒、研学《楞严经》的风气，那么，此法的弘传必将越来越兴盛。

—— 汝及众中诸有学人，及未来世诸修行者，依我坛场如法持戒。所受戒主，逢清净僧。持此咒心，不生疑悔。

“你与在场已获得有学果位的诸位行人以及未来世的所有修行者，若能依靠我的坛场如法持戒，值遇戒行清净的比丘僧作为戒师，持诵此咒心，不产生丝毫怀疑或悔心……”

佛陀告诉阿难：你与所有的有学人及未来的修学者，如果能够依靠佛陀我教授的方式来行持，修行一定会成功。

有注释指出¹³⁶¹，修持此咒需具足四个条件：第

1361 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“四过。谓一坛差。二戒缺。三师秽。四疑悔。犯一则难现生取证。远因而已。”

一“依我坛场”，即依靠佛陀的教导如法设立楞严坛城；第二“如法持戒”，如理如法受持清净戒律；第三“所受戒主逢清净僧”，依止戒行清净的戒师；第四“持此咒心不生疑悔”，持诵咒心而信心坚定，不生丝毫怀疑。谁具足此四者，修行必定成就。尤其是不生怀疑这一条非常关键。修持任何一个法，坚定的信心都是首要条件。

——是善男子，于此父母所生之身不得心通，十方如来便为妄语。

“那这样的善男子，若不能以此父母所生之身得到心地开通的境界，便是十方如来在讲妄语。”

佛陀告诉阿难，这样修行的善男子，依靠父母所生之身，在即生当中如果不得开悟，那就等同于十方如来讲妄语。只要依上述四个条件修行，任何人都必定能成就，在此生获得开悟、证得见道或者无生法

忍。如果有人依此修行却未开悟，则等于十方如来打妄语，但这是绝不可能的。

历史上有许多高僧大德的开悟经历都跟《楞严经》有关。有资料记载¹³⁶²，北宋长水子璇禅师自从听到本经中的“动静二相，了然不生”之句，忽然有所领悟，后来经琅琊禅师的直指而开悟，宣讲《楞严经》三十余会。憨山大师的证悟也跟《楞严经》有很深的因缘，因此他说：“不知《楞严》，则不知修心迷悟之关键。”¹³⁶³这里的“迷悟关键”为后来的佛教界人士共许，因此有“开悟的楞严”一说。

经中说，只要按照以上四个条件——如法设立坛城、受持清淨戒律、依止善知识并以没有怀疑的方式

1362 《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“法师俗氏郑，钱塘人。生有异禀，九岁礼普慧寺契宗为师，十二为沙弥，十三度具戒。太平兴国中，如秀州灵光寺（即精严寺），依洪敏法师传贤首教观，探道睹奥，而于楞严尤明隐蹟。厥后登法席，开绣缁褐，无虑三十余会。”

1363 《憨山老人梦游集》（明·德清述）：“不知法华。则不知如来救世之苦心。不知楞严。则不知修心迷悟之关键。不知楞伽。则不辨知见邪正之是非。此三经者。居士宜深心究之。”

来修持，行者一定能即生成就。“于此父母所生之身”的意思就是不必更换身体，以今生父母所生的身体来修持，一生一世之中就能迅速获得心通。“心通”就是心得通达、霍然开悟。

如此修行一定会成就，否则就是佛陀在说妄语——但这是不可能的。经中明确提到即身成就的可能性，希望在座的各位依靠自己的信心，尽量地守持清净戒律、如法修行，对佛法勿生怀疑。诸佛菩萨的智慧远远超过我们，他们所抉择的成就之道必定真实不虚，以这样坚定的信心修行，我们必定能有所成就。

今天的经文讲到这里，下面对照讲解咒语。

「楞严咒对译 4」

| 乌𑖀唎瑟揭拏 般刺舍悉多 萨怛他伽都瑟尼𑖀 虎𑖀

都嚧雍

“皈命仙众赞叹一切如来顶髻”

| 瞻婆那 虎𑖇 都嚧雍 悉耽婆那 虎𑖇 都嚧雍

“摧破，降伏”

意思是，摧毁、降伏一切迷乱。

| 波啰瑟地耶三般叉拏羯啰 虎𑖇 都嚧雍

“摧破最胜明咒”

将咒语的梵音与汉文进行逐字对照的难度极大。
大家今后在念修时，分别按照藏文或者汉语版的咒文
诵出即可。

| 萨婆药叉喝啰刹裟 揭啰诃若闍 毗腾崩萨那羯啰 虎
𑖇 都嚧雍

“摧毀一切夜叉、罗刹、恶星”

| 者都啰尸底南 揭啰诃娑诃萨啰南 毗腾崩萨那啰 虎
𑖀 都嚧雍 啰叉

“摧毀八万四千恶星，拥护”

| 婆伽梵 萨怛他伽都瑟尼钡

“世尊如来顶髻”

| 波啰点闍吉唎

“甚能调伏”

| 摩诃娑诃萨啰 勃树娑诃萨啰室唎沙 俱知娑诃萨
泥帝隶

“大千臂千首俱胝千眼”

| 阿弊提视婆唎多 吒吒嚩迦 摩诃跋闍嚩陀啰 帝唎菩
婆那 曼荼啰

“不二炽盛无边大金刚广大三界坛城”

| 乌𑖀 娑悉帝 薄婆都 么么 印兔那么么写

“愿拥护我某某吉祥”

| 啰闍婆夜 主啰跋夜 阿祇尼婆夜 乌陀迦婆夜

“王难、贼难、火难、水难”

| 毗沙婆夜 舍萨多啰婆夜 婆啰斫羯啰婆夜 突瑟
叉婆夜

“毒难、刀杖难、敌军难、饥谨难”

| 阿舍你婆夜 阿迦啰 密唎柱婆夜

“霹雳难、非时死难”

| 陀啰尼部弥剑波伽波陀婆夜 乌啰迦婆多婆夜 刺闍
坛茶婆夜

“地震难、流星坠落难、国王惩治难”

| 那伽婆夜 毗条怛婆夜 苏波啰拏婆夜

“龙难、闪电难、猛兽难”

| 药叉揭啰诃 啰叉私揭啰诃 毕唎多揭啰诃 毗舍遮揭
啰诃 部多揭啰诃 鳩槃荼揭啰诃 补丹那揭啰诃 迦吒补
丹那揭啰诃 悉乾度揭啰诃 阿播悉摩啰揭啰诃 乌檀摩
陀揭啰诃 车夜揭啰诃 醯唎婆帝揭啰诃

“夜叉鬼、罗刹鬼、饿鬼、食精气鬼、部多鬼、
鳩槃荼鬼（瓮形鬼）、臭鬼、奇臭鬼、令枯瘦鬼、令昏
忘鬼、令疯狂鬼、梦魔鬼、奎宿鬼”

这是一些鬼魅的名字，上下文的整体意思是，愿我于彼等一切违缘中获得安稳吉祥。

| 社多诃唎南 揭婆诃唎南 嚧地啰诃唎南

“食容光鬼、食胞胎鬼、饮血鬼”

| 忙娑诃唎南 谜陀诃唎南 摩阁诃唎南

“食肉鬼、食脂鬼、食髓鬼”

| 闍多诃唎女 视比多诃唎南 毗多诃唎南 婆多 诃唎南 阿输遮诃唎女 质多诃唎女

“食初产鬼、夺命鬼、食沫鬼、食呕吐鬼、食粪鬼、食心鬼”

| 帝钁萨鞞钁 萨婆揭啰诃南毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除如是等一切诸鬼魅众所作明咒，以椽钉之”

今天解释到这里。

第 82 课

2023 年 11 月 30 日

我们正在学习《楞严经》第七卷中关于楞严咒功德的内容。上一节课讲到，若能如法设立坛城、守持清净戒律、依止具德戒师、以坚定的信心没有任何怀疑地修持楞严咒，行者必定能即生开悟。倘若不能开悟，那就意味着十方三世如来在说妄语，而这是绝不可能的。

只要我们如理如法地修持楞严法门，必定能获得相应的成就。三宝的加持力不可思议，修行者信心的力量同样不可思议。当这些因缘具足时，修行之果必定现前。这一点已被自古以来无数成就者和修行人的实证境界所印证，我们自己修行以后，内心中发生的

种种转变也可以作为证明。

今天我们要宣讲的是，修持此咒能获得世间、出世间的护佑。这些护佑可以分为外护与内护¹³⁶⁴：外护指世间天众、鬼神的护持，内护则是指诸佛菩萨的加持与守护。

「会众愿护」

◎ 诸神守护

—— 说是语已，会中无量百千金刚，一时佛前合掌顶礼，而白佛言：如佛所说，我当诚心保护如是修菩提者。

佛陀做了以上开示后，法会中的无量百千金刚

1364 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“分二。癸一外众护持。以具世间之相。未标菩萨之号。故云外也。然其权实不定。若权现。则皆内秘菩萨。外乃假名。若实凡夫。则外乃实号也。癸二内圣护持。”

同时来到佛前，合掌顶礼，启白佛陀：“如同佛陀您所说，我们将诚心诚意地保护如是修持菩提道的行者。”

这段经文讲的是，无量的金刚力士、金刚护法神发愿护佑持诵楞严咒的修行者。

佛陀宣说完楞严咒的功德后，楞严大法会中有无量百千万数的金刚，也就是各种形象的护法神，同时来到佛陀面前，恭敬合掌，向佛陀顶礼，然后陈白佛陀：您已经宣讲了楞严咒即大白伞盖咒的不可思议功德，我们必定诚心诚意地保护发菩提心、修持此咒的行者。

“金刚”是具大力的护法神，密宗续部中也经常提到不同的护法神。

根据前辈大德的开示，持咒的效力与行者自身修行功夫的深浅有关：功夫深厚者，咒力能庇佑整个地

区乃至国家免遭灾厄；功力尚浅者，至少也能保护自己不受魔障违缘的侵扰。在修持大白伞盖咒时，行者通常观想自己头顶上安住着大白伞盖佛母，然后边念诵咒语，边观想佛母放出无量光芒，遣除外在东南西北四方的所有邪魔。

自古以来，藏传佛教的所有教派都极为重视大白伞盖咒。尤其在邪魔外道极其猖獗之时，修持此法更为重要。前两天，大家得到了《大白伞盖陀罗尼经》的传承。有了咒语和整部经典的传承，我们念起来便可以得到传承的加持，希望大家以后能经常念诵。

楞严咒确实有不可思议的加持力，有一则公案说¹³⁶⁵：明朝有位名叫黄景范的居士，平时经常持诵楞严咒。在二十二岁时，有一天他突然晕倒在地，迷迷糊糊中见到一个披头散发的人来向他索命。这时候，忽然出现一个老和尚，手里拿着锡杖和念珠，劝那人

1365 摘自《夙孽记》（清·陆圻）。

不要着急。那个人说：“我心中有七十多年的怨恨，这次好不容易有机会，我不会放过他的。”黄景范当时才二十二岁，这七十多年的积怨应是与前世有关。老和尚说：“饶人是福，你最好把他放了，否则生生世世冤冤相报，什么时候才能了结呢？”后来那人同意了，老和尚也离开了。临走前，老和尚告诉黄景范他是云栖老人。

黄景范从昏迷中醒过来，但是并没有彻底恢复。当天晚上，又出现一个浑身是血的女人，在窗户外面不断朝他撒泥沙。就在此时，出现一个金刚力士，手里拿着白色的伞保护他。金刚力士说自己是佛陀派来的，手中所持的是大白伞盖。经此之后，黄景范诵咒愈发精进。一天晚上，又有魔女对他进行干扰，他见到力士手中的伞变大了，于是更加虔诚地持念楞严咒，所见的白伞也越来越大，最后他从疾病和迷乱中完全得以救护。

在历史上，这样依靠楞严咒获得重生或长寿的感应事迹数不胜数，正如经中所说，金刚勇士时时保护这样的修行人。

| 尔时梵王，并天帝释，四天王，亦于佛前同时顶礼，而白佛言：审有如是修学善人，我当尽心至诚保护，令其一生所作如愿。

这时，梵天与帝释天、四天王天也一起在佛陀面前顶礼，恭敬地向佛陀陈白：“如果确实有依照佛陀教诲而修学的善人，我们将尽心尽力、竭诚地保护他，使他这一生的一切所作都能如愿以偿。”

此处宣说世间天人发愿保护持咒者。

色界的梵天、欲界的帝释天以及四大天王等天众纷纷来到佛陀面前，一起向佛陀恭敬顶礼，陈白佛陀：如果有真正发菩提心持诵楞严咒的善人，我们将

在昼夜六时尽心尽力地至诚保护他，让此人一生中所有的愿望都能实现。

◎ 自护与他护

如果有人问：持诵楞严咒者还需要天众保护吗？有注释对此回答¹³⁶⁶，确有必要。譬如各国的政要或古代的帝王将相，虽然他们有自身的威德力，但出行时仍然需要护卫。从国家元首到省级领导，乃至地方领导或者各界知名人士等，不同级别的人都有相应的保护。

记得当年法王朝五台山时，色达县派了一名警

1366 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“问。咒自有力。何劳人护。答。唵字后方为正咒。前皆归请三宝威力。或各心咒。以诸圣护生愿同故也。又有八部神王名号。固亦有本愿。而兼遵佛教。且以护生功德严自果也。至于凡类小神。沾咒妙力。脱苦得乐。所谓皆领深恩守护也。是以行人持咒自力。又兼外护他力。由是持带功德巍巍。不可测知矣。问。真慈之于行人。无不可护。何必令其持咒方护。答。咒有神功。令其先生自力。又假呼请为缘。且咒如天子之敕。故领敕者。尊胜千国。诸王臣无不护之。否则卑劣无干。莫之护也。又持咒如读书人。必为世用。王臣无不作养荐拔之。不读无用。则养荐何施。又行人如战士。咒如利刀甲冑。诸圣如助战之人。故甲兵具者可以助其必胜。不具。则助何益哉。略述少义。足明咒护须兼。持者可勿疑矣。”

察保护法王。有一天，我、慈诚罗珠堪布和那位警察去外面吃饭。回到住处以后，阿里美珠空行母说，法王与几位领导一起外出，不知去哪里了。堪布和我并没有特别着急，觉得领导与法王谈话很正常，但那位警察焦急万分。当时五台山的许多人称呼法王为“佛爷”，那位警察到处问：“你们看见佛爷了吗？”得知他是“佛爷的警卫员”后，众人笑道：“警卫员怎么把佛爷弄丢了昵？”

世间的防护有多种层次和方式，持楞严咒者也是同样，如《正脉疏》说，行者本身有持咒的自力，同时又有天神护佑的他力，二者结合之后“功德巍巍，不可测知”，凡夫很难了知其功德，所以不能片面地认为：“持咒者自身就具有极大的功德，不需要天人的保护。”

世间的防护中，有的是外在的显护，即明显的保护，比如大人物出行时穿防弹衣、坐防弹车，还配备

安保人员；而有的是密护，即隐秘的保护，护法神的保护通常属于后者。做任何事都需要具足内外因缘，比如人既要防范盗贼野兽等外患，也要通过养生保健以防止内在的病患。一切都离不开缘起，如果缺乏内因外缘，修行难以得到圆满的结果。

◎ 护持的效验

《释迦牟尼佛广传》中说，一般来讲，对于世间如理如法行持的人，白法天神会予以护佑。当然，这并不意味着修行人在所有情况下都能如愿以偿。就我个人的经历而言，每当遇到困境时，我都会虔诚地祈祷护法神，但并非所有的事情都能如愿。在这种情况下，我从不埋怨护法神不灵验或加持力不够，毕竟因缘错综复杂，就像世间再好的药也有治不了的病、再高明的医生也有救不活的病人。护法神护持修行人有其特定的缘起，只要有坚定的信心，在因缘具足的情况下，护法神必定会予以护持。

如果念经、祈祷后没有获得理想的结果，我们不必心生抱怨，而应该思维：或许是因为自己的业障深重，或是众生福报浅薄，抑或是这个时代恶浊而导致这样的结果。在五浊恶世，白法天神的力量相对薄弱，而邪魔外道的势力却异常猖獗，这些都是客观的规律。

我们应当以智慧来理解这些现象，这正是闻思修行的结果。如果闻思得深广扎实，对自己会有很大的帮助；反之，如果只是浅尝辄止，就很容易产生邪知邪见，甚至对三宝生起恶分别念，导致修行一无所成。虽然恶缘善缘的本质是虚幻的，但在世俗显现中，当善念生起时，我们就要悉心护持；当恶念现前时，也要及时对治。

——复有无量药叉大将、诸罗刹王、富单那王、鸠槃荼王、毗舍遮王、频那夜迦，诸大鬼王，及诸鬼帅，亦于佛前合掌顶礼，我亦誓愿护持是人，令菩提心速得

圆满。

又有无量的药叉大将、各位罗刹王、富单那王、
 鸠槃荼王、毗舍遮王、频那夜迦，各位大鬼王和诸位
 鬼帅等，也在佛陀的面前恭敬地合掌顶礼说：“我们
 也发誓护持这些人，使他们的菩提心迅速圆满。”

天龙八部也会护佑受持楞严咒的人。这些大将、
 大王已在前文中多次介绍，此处不再一一宣说了，主
 要包括：药叉和药叉大将、罗刹和罗刹大将，主热病
 鬼王及其眷属，鸠槃荼王及其眷属，毗舍遮王及其眷
 属，象鼻鬼王等诸大鬼王以及鬼帅即鬼众的元帅等。

从供护法的仪轨中可以看出，鬼神往往有成百上
 千的眷属。宁玛巴的三大护法神，每一位都拥有无数
 眷属。紫玛护法神表面看是一位，实际上还包括他在
 内的七位大将以及成千上万的随从。法王在不丹时，
 曾经在梦境中见到紫玛护法神，那时护法神也是携无

数眷属出现的。

经中提到，许多鬼王及其眷属齐聚佛前，场面极为壮观。各类药叉、罗刹等非人部众向佛陀合掌、顶礼并发愿：我们也会保护持楞严咒的修行人，使其菩提心迅速圆满，成就菩提道——他们在佛陀面前立下这样的誓言。

无论身处何地，佛弟子都应当虔诚祈祷护法神，个人的修行与团体的事业由此都能成办。正因如此，降魔胜利洲会专门安排僧众日日修持护法仪轨。护法为整个道场提供殊胜的护持，我们应该由衷地表示感谢。就我个人而言，有课时当然是要供护法的，如果无课，也会念简短的供护法偈——这一修行每天都不间断。我在学院中算是比较喜欢供护法的人，可能你们多少也受到了我的影响。通过长期供护法，我能很明显地感觉到，在护法神的加持下，个人修行和道场弘法利生中的许多违缘都能迅速地得以遣除。这是很

重要的修法。

如今大家有很好的机缘，可以自由自在的闻思修学，但世事无常，不知何时会遭遇变故。最近听说附近其他道场关闭的消息，不知这些事什么时候发生在我们的头上。人世间就是这样，不悦意的消息接二连三，而弘法利生圆满成功的事例却少有听闻。

◎ 每个人都是自己的“宣传部长”

在当今这个网络时代，恶业的传播速度快、途径多，而善法的影响力则日渐式微，这或许与众生福报浅薄有关。前几年在社交平台上还能看到不少出家人或寺院的消息，而如今人们的心态似乎在悄然改变。本来，没有身份限制的人完全可以善加使用这些平台，发一些有正能量的教言，分享自己的修学心得，这样至少在你朋友圈里的一两个人能受益；但现实情况是，许多佛教徒乃至出家人却热衷于分享吃喝玩乐

等毫无意义的琐事。

这是一个特殊的时代，每个人都拥有传播信息的条件和机会。如果你不发任何信息，自然无可厚非，但如果要发，就应当避免传播负面的内容。透过一个人在网上的言行，不难看出他的精神世界：有些人负面情绪很重，有些人的状态起伏不定，时而积极、时而消沉；有些人缺乏正知正念，想到什么就轻率地发言……无论如何，我们应当借时代的便利，尽力地修持菩萨道，哪怕对别人起一点点正面的作用、让人生起一丝一毫的善心，都是很有意义的事。

在弘扬佛法方面，有的人不愿意，有的人不方便，这些都可以随缘。你偶尔想发一些吃吃喝喝的消息，也可以。在这些情况之外，我们能不能分享一些佛教的法义和正理？分享的方式可以灵活多样，不必拘泥于某种的形式。只要是传播正能量、有益身心健康的信息，都是对这个社会有益的。在这方面，希望

每个人认真地思考。

每个人都是自己的“宣传部长”。以前的传媒主要是电视台等官方平台，而如今大家可以在社交软件上分享自己的心得，抄录一段教言、一个教证、一个简单的公案或祈祷文，只要是有意义的内容，无形之中就会对别人产生好的影响。弘法利生并非某些人的“专利”，每位大乘佛子都应当在力所能及的范围内尽一份力。

人生就是少不更事时难明真理，年老体衰时力不从心。我对此有很深的感触：尤其是“阳了”以后（感染新冠病毒），身体好像出现了四大不调之相。过去的很长一段时间中，我曾多次开刀做手术、长期服用药物，免疫力差自不必多说，但许多年轻人感染后也出现了记忆力衰退、思维迟钝等后遗症，可见人身真是很脆弱。对于人生的最终结局，其实我们都心知肚明。无常是自然规律，我们不必遗憾，也无需恐惧，

而是应该珍惜当下，对佛法和众生担起一份责任。

复有无量日月天子，雨师、云师、雷师、并电伯等，年岁巡官，诸星眷属，亦于会中顶礼佛足，而白佛言：我亦保护是修行人，安立道场，得无所畏。

还有无量的日月天子、雨师、云师、雷师，以及电伯、年岁巡官和诸星眷属，也在法会中向佛陀顶礼，恭敬地陈白：“我等也会保护这些修行人，帮助他们安立道场，使其无所畏惧。”

接下来讲，日月天子等天人也来保护持楞严咒的人。

太阳与月亮是指日天子和月天子。世间有无量无边的日月天子，此处指日月天子各一位。除了雨师、云师、雷师外，有的版本中还有“风师”。所谓

“师”，有的注释解释为“善用其法”¹³⁶⁷，“风师”就是风神，以风作法；“雨师”就是雨神，精通降雨之法；闪电之神称为“电伯”，因为他是四部之首。风雨雷电之神的形象经常出现在《西游记》等小说中，这里所说的包括了掌管世间自然现象的风神、雨神、云神、雷神、电伯等。

“年岁巡官”，指轮值到人间巡查的天神，负责记录人们的善恶心行，对违背因果者施以惩戒。在当今五浊恶世，作恶之人众多，发动战争、杀盗淫妄等恶业层出不穷，恐怕这些巡官天神的工作相当繁重。

所有这些天神、天官及其无量眷属，也都来到佛陀面前顶礼，然后陈白佛陀：我们也要保护持楞严咒的修行人，助其顺利如法地建立道场、修建楞严坛城，使他的修行无有任何畏惧、自由无碍、善始善

1367 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“风云雷雨为临莅众生之宰。师法也。言风云雷雨各有其法。若善用其法者。则谓之师。惟电称伯者。伯长也。以其率四部之先故。”

终、顺利圆满——所有的天神、地神都这样发誓。

如今许多人居住在城市中，周围都是钢筋水泥的建筑物，很难感知天地神祇的存在。在传统社会中，人们普遍相信有天神、地神、风神、雨神、龙王和土地神等。他们不只是民间传说，而是真实存在的。以前法王如意宝在世时，曾迎请了许多著名的山神、土地神前来喇荣，在学院的五台上都有护法神安住¹³⁶⁸，如青海一带的玛钦山神，以及珠日神山、古屋神山的山神等。这些神祇来了之后，不是像我们凡夫一样长期居住在一间小房子里，而是来去自如地护持正法道场。

《一世敦珠法王自传》中记载¹³⁶⁹，因为一些缘

1368 按藏历六月二十六日这一天，学院汉藏僧众都会全体放假，到喇荣山沟里的五个护法台供护法。学院的五个护法台分别为东台玛钦护法、南台贡日拉则护法、西台雄龙札嘎护法、北台札嘉佩修护法、中台珠日护法。

1369 《一世敦珠法王自传》（索达吉堪布译）：“我到了五十岁的时候，从一月起到四月之间，那个树神母入于我的明妃、女儿以及所有侍女的心里，使她们出现疯疯癫癫、昏迷不醒等现象，不管我怎么努力修寂猛法都无济于事。……我在主树神母的头上插入六十次金刚橛，结果她逃到拉则嘎当神山里去了。就这样，所有患者都大病痊愈。……有一次，瓦述官员对我说：

故，敦珠法王曾将木天女护法神遣送至炉霍地区的拉则山，也就是当地土地神的道场，如今那里有一条隧道。后来，有一位瓦述的官员恳请敦珠法王将木天女迎请回来，因为她对当地众生十分重要。敦珠法王在西山召唤木天女，只见她化作一阵清风，重新回到了喇荣道场。护法神和土地神确实在各地真实地存在着，不能简单地将其视为迷信。

如今许多人缺乏传统文化的熏陶。一个人如果具备宗教文化的底蕴，内心就容易建立起坚固的正见；反之，如果只是浅尝辄止地接触各种见解，很容易被外境所转，变得人云亦云、无有主见。

对于在座的许多人来说，由于从小接受的教育和家庭环境影响，可能对于护法神的事迹心存怀疑，但

‘紫青的那个树神母是我们最好的土地神。所以，你要叫她回来。’六月二十六那天，我带着几个道友到以前住的那座山顶，连着喊了三遍：‘紫青树神母，你上来吧！上来吧！’结果，当场的人们有目共睹了她到来的征相：伴着巨大的响声，刮起一阵黑黑的旋风，从虚空最后到了树林里。”

就个人而言，我确实对此深信不疑。这种信仰为我们带来了诸多利益，让人对天地万物都怀有一种敬畏之心。如果我们相信存在着肉眼看不见的非人鬼神，懂得令他们欢喜满足的方法，对自身也有很大的帮助。

这里说到，法会中包括风神、雨神等掌管天地自然的众多护法神全都来到佛陀面前，发愿护持修行人。

复有无量山神、海神，一切土地，水陆空行，万物精祇，并风神王，无色界天，于如来前同时稽首，而白佛言：我亦保护是修行人得成菩提，永无魔事。

又有无量的山神、海神、一切土地神，水中、陆上及空中飞行的万物神祇，以及风神王、无色界天的天神等，都在如来面前同时稽首礼拜，恭恭敬敬地启白佛陀说：“我们也会保护这些修行人，令他们修得菩提圣果，永远不会遭遇魔事干扰。”

刚才说的是日月天子、风雨雷电等神，现在讲的是山神、地神等诸神。

在这个世间，有无数无量的山神、海神、湖神、土地神等众神。每一处清泉、每一棵古树、每一汪湖水，都有守护者。我们对此应当心存敬畏，不可随意污染和破坏自然环境，因为其中居住着各类神灵。此外，还有陆地、空行、万物精祇等依靠精气存续的鬼神，还有风神王、无色界天众等，他们都来到佛陀面前发愿：“我们也要保护这些持楞严咒的修行人，助其永离魔事干扰，迅速获得菩提。”

如果像《俱舍论》中所说的那样¹³⁷⁰，无色界没有色法，那无色界天众如何现身到佛陀面前顶礼呢？这里并无矛盾。无色界天虽然没有粗大色法，但是有像光晕一样的细微色法。《指掌疏》引《涅槃经》

1370 《阿毗达磨俱舍论》（世亲论师造论）：“无色界中无有色，彼色乃由心中生。”

说¹³⁷¹，无色界的天人来来去去，这就是具有细微色法的证明；《增壹阿含经》中说¹³⁷²，当舍利弗尊者入灭时，无色界天人哭泣，他们的眼泪如雨水一般洒落；《中阴经》中也提到无色界天人来到佛陀前闻法¹³⁷³。可见无色界天人现身是完全合理的。

众神及无色界天人来到佛陀面前作礼，而后向佛陀发愿：我们要保护这些修楞严咒的人，让他们永远不遭遇魔障。所谓的“魔障”有两种，第一种如唐卡上描绘的有形魔众，第二种主要指自己的心魔——后者的危害更大。《菩萨藏正法经》中讲到¹³⁷⁴，菩萨

1371 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“或云无色无形。凭何稽首。灌顶云。但无粗色。非无细色。如涅槃云。非想等天。若无色者。云何得有去来进止。”

1372 《增壹阿含经卷》（东晋·瞿昙僧伽提婆译）：“时，舍利弗已取灭度，诸天皆在空中，悲号啼哭，不能自胜，虚空之中，欲天、色天、无色天，悉共堕泪，亦如春月细雨和畅。”

1373 《中阴经》（姚秦·竺佛念译）：“座上有菩萨名定化王，即从坐起，偏露右臂，右膝着地，长跪叉手，前白佛言：‘善哉，世尊！快说斯义晓了众生，音响所趣，闻法易度。复有难度者——观见众生有淫怒痴薄者……或在色界法者、或在无色界法者，……唯愿世尊一一敷演，令诸菩萨永无犹豫，众生之类闻法解脱。’”

1374 《佛说大乘菩萨藏正法经》（宋·法护等译）：“菩萨摩訶萨若于菩提道而生退转、起散乱意，一切恶魔即得其便。何以故？诸有魔障于长夜中伺求其便入菩萨心，能令增长忿怒瞋恚。”

如果在菩提道中产生退转心或散乱心，魔众便有机可乘。如果我们在菩提道中产生退转心，不想修学而想要离开，或者通宵达旦地沉迷于手机，以致白天精神涣散——这些都是魔障。

产生散乱心是魔障，从菩提道中退失也是魔障，此时我们要反省自己：“我现在可能着魔了！”所谓“着魔”，不一定是精神癫狂、手舞足蹈，表现得烦躁或不正常，而是指从菩提道上退失。当魔障现前时，大家切勿故意散乱，不要肆无忌惮地玩手机、看电影，因为心越散乱，魔的力量就越强大；最好一心一意地持诵观音心咒，如果实在不行，也可以睡觉或休息。总之，我们绝不能为烦恼煽风点火，否则就中了魔众的圈套，令它更加欢喜，令人更为散乱。

所谓的魔，就是令人散乱之因。在这个时代，电子产品尤其容易令年轻人着魔。虽然电子产品有时可以成为助缘，帮助人们成办许多事情，但如果稍不注

意，我们就很容易被这些“魔众”搞得身心散乱、不得自在。

《瑜伽师地论》中列举了许多魔事¹³⁷⁵，如依止恶友、对上师三宝产生怀疑等。在我们小时候害怕的“鬼故事”中所说的是有形的魔众，但真正的魔是心魔，它能令我们的修行产生退转，对善知识生起怀疑或邪见，对同行道友看不惯、听不惯、经常产生恶分别念。此时，我们应当及时认识到这是魔，不能随魔所转。如果对上师三宝或同行道友生起不悦之感，就要立刻念咒语，当下斩断恶念。如《击要三句》中所说，突然大喝一声“啪_的”，斩断恶分别念，降伏魔障。本经的咒语里也有许多“啪_的”，虽然译法不同，但其意义是一致的——以咒语的威德力斩断魔障。

1375 《瑜伽师地论》（弥勒菩萨说，唐·玄奘译）：“或见在家及出家众欢娱杂处，或见恶友共相杂住，便生随喜，心乐趣入。当知一切皆是魔事。于佛法僧、苦集灭道、此世他世若生疑惑。当知一切皆是魔事。”

◎ 菩萨守护

前面讲外神保护，接下来我们要宣讲的是内圣金刚藏王菩萨护佑。

尔时，八万四千那由他恒河沙俱胝金刚藏王菩萨，在大会中，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：世尊！如我等辈所修功业，久成菩提，不取涅槃，常随此咒，救护末世修三摩地正修行者。

这时，在大法会中有八万四千万亿¹³⁷⁶金刚藏王菩萨，从法座上起身，虔诚地顶礼佛足，而后恭恭敬敬地向佛陀启白：“世尊，像我们这样的菩萨早已圆满修行功德，成就无上菩提，但是至今不取证涅槃，而永远护持此神咒，救护末世中修三摩提的正修行人。”

1376 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“那由他。此云万亿。俱胝此云百亿。言菩萨之数。俱胝不足以尽。复以恒沙计之。恒沙俱胝不足以尽。复以那由他计之。那由他恒沙俱胝不足以尽。复以八万四千计之。极言其数之多也。”

前面已经介绍过金刚藏王菩萨遍满虚空的道理。此处说，在大法会中有无数金刚藏王菩萨从自己的座位上站起，全都到佛陀面前顶礼并陈白：世尊，我们这些菩萨所修的功德事业皆已圆满，成就了菩提，但因为大悲心深切的缘故，我们没有趣入涅槃，而是恒常守护持楞严咒者，救护末世众生，使他们成就三摩地。我们永远不会舍弃或离开这些真正的修行者——可见持楞严咒者恒时受到以金刚藏王菩萨为主的诸大菩萨的护佑。

民间有一些说法，认为楞严咒、《地藏经》等不宜在晚上持诵，因为其中包含许多鬼神的名号，夜间念诵会招引鬼神，对念诵者不利。这种观点不符合佛经教义，佛经中明确教导我们要昼夜六时精进修持，从未限定只能在白天念诵。

有这种误解，只能说明此人对佛法并不精通。虽然楞严咒中确实提到了一些鬼神的名号，但这些鬼神

都是发愿护持佛法的，非但不会带来丝毫的伤害，反而会尽心守护持咒者。关于夜间不能念咒的说法，可能出自一些对法义不了解的人，然后以讹传讹、流传开来。虽然《地藏经》中提及许多地狱众生及鬼神，但因为佛经本身极具加持力，我们在昼夜六时中都可以念诵。

同样的道理，对护法仪轨的修持，在下午或晚上都可以进行，大家完全不必顾虑，也不用担心“如果白天没念，护法会不高兴”。智慧护法神不同于世间凡夫，不会患得患失、斤斤计较。只要诚心祈祷，智慧护法神们随时会给予我们加持和保护，不必有任何担心。

经文中明确说：这些金刚藏王菩萨宁愿不入涅槃，也要救度末法众生，护持那些修习大白伞盖三摩地的行者，帮助他们圆满成就。

世尊！如是修心求正定人，若在世尊及余经行，乃至散心游戏聚落。我等徒众，常当随从侍卫此人。

“世尊，这些修三摩提、希望证得楞严大定的修行人，如果在道场静坐或在其他地方经行，乃至以散乱心诵咒，甚至在人多之处游戏娱乐，我及我的眷属们都会一直跟随护持此人。”

这些修习耳根圆通、求证楞严大定的修行人，不论是摆设坛城、在世尊中修行，还是离开道场外出，在外面走路、吃饭、睡觉，乃至以散乱心云游聚落，去朝山、看电影、吃火锅，吃西餐藏餐等……哪怕在他们散乱的时候，金刚藏王菩萨及其眷属也会时刻跟随守护此人，使他不受违缘的损害。

纵令魔王大自在天求其方便，终不可得。诸小鬼神，去此善人十由旬外。除彼发心，乐修禅者。

“即使是魔王、大自在天想要干扰障碍此持咒修行者，也终究不能得逞。那些魔民、魔女等小鬼神，都要避让到离此修行者十由旬以外的地方，除非其中有发菩提心、喜好修习禅定者，可以靠近。”

“魔王大自在天”一句¹³⁷⁷，在藏译本中只提到魔王波旬，而汉译中还有大自在天。

由于有金刚藏王菩萨们的护持，各种鬼神、魔王始终无机可乘。既然连大魔王波旬都无法伤害持咒者，那小鬼神就更不用说了。他们对持楞严咒者非常畏惧，会主动躲避到距持咒者十由旬以外的地方。也就是说，如果有持诵楞严咒者，其身遭十由旬之内，魔众都无法接近。一般来讲，鬼神都不敢靠近持莲师心咒等猛咒的人。即便行者只是念诵一句四皈依偈，许多鬼神都会退避三舍。

1377 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“魔王者。欲顶魔天。大自在者。色顶摩酰首罗。”

如果鬼神愿意与持咒者一起修菩提道，就能靠近他。就像有些高僧大德以慈悲心摄受一些愿意归顺的鬼神，同样，修持楞严咒者如果愿意，也可以勾招一些鬼神来共同修行。以上的情况另当别论，除此之外，任何想要作害的鬼神都绝无可能靠近持咒者——连院门都进不去，更不用说登堂入室、侵入其心并障碍修行了。

世尊！如是恶魔，若魔眷属，欲来侵扰是善人者，我以宝杵殒碎其首，犹如微尘。恒令此人，所作如愿。

“世尊，如果那些恶魔及眷属要来侵扰这个修行者，我必定以金刚宝杵击碎他们的头，令其如微尘般消散。恒时令此修行者，所作如愿。”

金刚藏王菩萨示现的是忿怒相，极其威猛。这些金刚藏王菩萨们说：“世尊，如果恶魔及其眷属想要

侵害或干扰持楞严咒者，我将用金刚宝杵摧毁它们的头，令其身骨碎为微尘。”

在佛教中，佛菩萨也会示现忿怒相。对于精进修持楞严咒、行持善法之人，护法神时刻都在守护，因此，对于受护法神保护的大乘密宗修行者，绝不能轻视甚至伤害，否则必将自食其果。在藏传佛教中有一种说法：“对有护法守护之人不可轻易冒犯，否则冒犯者会受到回遮，在晚年或临终时非常凄惨。”藏地还有这样的说法：“如果与具威力的密咒师或上师结怨，即便上师本人不予追究，其护法神也会施以惩戒，使结怨者遭遇不幸。”虽然高僧大德不会计较或报复，但是有些世间护法神爱憎分明，如果有人对其守护的大德不恭敬，护法必定会予以严惩。

此外，金刚藏王菩萨还能令持诵此咒者的一切所求都能如愿以偿。《指掌疏》中指出¹³⁷⁸，金刚藏王菩

1378 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“问。菩萨以慈悲为本。十重以杀戒为先。

萨如仙预王诛净行一样，安住无缘大慈悲心而行持诛业，无有任何过失。对于那些危害众生的邪魔，菩萨必定会将其彻底降伏。

「修证阶差」

◎ 阿难请问

阿难即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我辈愚钝，好为多闻，于诸漏心未求出离。

阿难这时从座位上站起来，顶礼佛陀，恭敬地对佛说：“我等生性愚钝，只喜欢博学多闻，并未追求

况复四种明眸。言犹在耳。遽发是愿。应为佛诃。若果杵碎其首。犯杀违慈。其如菩萨行何。答。如父母之于儿女。笑骂皆为教道。菩萨之于众生。折摄俱属拔济。故孤山云。若涅槃杀阐提。仙预诛净行。皆由住无缘慈。得一子地。乃能如是。是知此之杵碎其首。本无瞋怒。下之恒令如愿。亦非喜爱。必以如是之人。乃可发如是愿。如来不诃。非为无故。幸勿以大鹏比鷄也。”

《大般涅槃经》（北凉·昙无讖译）：“我念往昔，于此阎浮提作大国王，名曰仙预，爱念敬重大乘经典，其心纯善……我于尔时爱乐大乘方等经典，十二年中事婆罗门，供给所须……善男子！我于尔时心重大乘，闻婆罗门诽谤方等，闻已即时断其命根。善男子！以是因缘，从是已来不堕地狱。善男子！拥护摄持大乘经典，乃有如是无量势力。”

离脱拔除种种有漏烦恼。”

在整部《楞严经》中，阿难尊者扮演的角色具有这样的特点：博学多闻，勤于思考和提问——就像当今的一些学者一样，但却疏于实修，因此他谦虚地说自己“愚钝”。

希望大家的学修不要只停留在文字上。即便我们口若悬河，但如果心中从未得到三宝的加持、没有踏实修行或获得任何感应，那么在临终时，嘴上说的起不到任何作用；没有丝毫修行境界，我们必定会无可奈何地随业流转。因此，我们应当将闻思与实修相结合，切实地生起出离心和菩提心，经常观清净心，一点一滴地对治自己的烦恼。

| 蒙佛慈诲，得正熏修，身心快然，获大饶益。

阿难说：“承蒙佛陀慈悲教诲，使我得闻殊胜的

修行法门，身心畅快，获得了无上的利益。”

在听闻《楞严经》后，许多人确实得到了很大的加持。想到有生之年中听闻了这样一部大法，我们的人生也算有意义。同样，阿难虽然没有得到究竟的解脱，但是因为佛陀的加持，他确定自己有成就的机会，因而身心愉悦，感到获得了难以言喻的利益。

| 世尊！如是修证佛三摩提，未到涅槃，云何名为干慧¹³⁷⁹之地？

“世尊，像这样修证佛陀的三摩提，如果还没有达到涅槃境界，那什么是‘干慧地’？”

阿难尊者说：世尊，我们如是修持楞严三摩地，关于证得涅槃之前的各个阶位，我有几个问题盼望得

1379 原文中“乾慧”为繁体，转为简体后为“干慧”，意为未得定水的智慧。

《佛学大辞典》（丁福保编）：“干（gān）慧地，（术语）三乘共十地之第一地。其智慧干燥而未淳熟，故云干慧。大乘义章十四曰：‘虽有智慧，未得定水，故云干慧。又此事观，未得理水，亦名干慧。’”

到您的开示。

第一，什么是干慧地？干慧地是修行中最初的发心阶段，类似于胜解行地，具体内容将在后文中详述。

| 四十四心，至何渐次得修行目？

“四十四心，到哪个阶段能获得修行慧眼？”

第二，在四十四心的修证次第中，到达哪个阶段才能获得修行慧眼？后文将详细宣说十信、十住、十行、十回向、四加行，共四十四个修证阶次。

| 诣何方所，名入地中？

“修行到哪一个位次就真正进入菩萨十地？”

第三，到哪一个阶段才算真正登入菩萨的十地？

此处的“地”指菩萨十地。

| 云何名为等觉菩萨？

“什么是‘等觉菩萨’？”

第四，什么叫做等觉菩萨？后文将详细区分等觉菩萨与妙觉菩萨，前者相当于十地末际，后者是究竟佛果¹³⁸⁰。

| 作是语已，五体投地。大众一心，伫佛慈音，瞪瞽瞻仰。

阿难说完这些话，五体投地。法会上所有大众都一心一意等候听闻佛陀的慈音，双目凝神瞻仰佛陀的尊颜。

阿难问完后虔诚地五体投地，与在场大众一起专

1380 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“纯真之心，唯佛独证，等觉菩萨，犹有一分无明未破，真尚未纯。”

心地注视佛陀的尊颜，目不转睛地瞻仰如来的庄严法相，殷切地期盼听闻佛陀的慈悲法音。

◎ 世尊赞许

| 尔时世尊，赞阿难言：善哉，善哉！汝等乃能普为大众及诸末世一切众生，修三摩地求大乘者，从于凡夫终大涅槃，悬示无上正修行路。

这时，如来称赞阿难说道：“善哉！善哉！你们能为大众及末世时代修习三摩提、求大乘法的一切众生，祈请开示关于从凡夫到大涅槃的无上正修行之路。”

这时，佛陀赞叹阿难：善哉！你每次都能提出这样殊胜的问题，这太好了！你不仅是为现在法会中的大众，也是为未来末法时代中那些想修三摩地、求大乘法的众生，而请如来开示从凡夫地到无上菩提之间

的完整修行次第。

佛陀赞叹阿难尊者，你的问题问得非常好，不论是当时还是未来的众生，都是要修大乘三摩地的，那么，从最初的干慧地到最终证得无上菩提之间的完整修道次第，你们都应有所了解。

| 汝今谛听，当为汝说。

“你们现在要专心听闻，我将为你们宣说。”

佛陀接着说，你们充满信心并认真地听闻，我以智慧为你们宣说。

| 阿难大众，合掌刳心，默然受教。

阿难与大众全都恭敬地合掌净心，默然地领受佛陀的教诲。

阿难与在场大众都恭恭敬敬地双手合掌。“剗心”有两个意思¹³⁸¹，一是指清净其心，一是指摒除所有杂念。

大众静静地等待聆听佛陀的教诲。“默然”即不说话。不论是听传承、听课还听道友讲考，大家最好保持安静，不要闲聊。当然，如果为了深入思维法义，可以在课后进行研讨。

阿难等所有大众内心欢喜，默默等待佛陀的教诲。

「楞严咒对译 5」

波唎跋啰者迦讠唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

1381 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“剗 k ū 剔妄念以虚净其心。默然无语以神受其教。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“合掌剗心：剗剔去也，如剗木为舟，剔去其实，而虚其中也。即剗剔缘虑分别之心，一念不生，默然领受教法矣！”

“断除游行外道所作明咒，以橛钉之”

| 荼演尼讫唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除空行母所作明咒，以橛钉之”

| 摩诃般输般怛夜 嚧陀啰讫唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥
鸡啰夜弥

“断除大兽主、大自在天所作明咒，以橛钉之”

| 那啰夜拏讫唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除那罗延天所作明咒，以橛钉之”

| 怛埵伽嚧荼西讫唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除真实金翅鸟及眷属所作明咒，以橛钉之”

“伽嚧荼”意为大鹏，“鸡啰夜”又译为“革拉

雅”，即橛。

| 摩诃迦啰摩怛唎伽拏讖唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡
啰夜弥

“断除大黑天及本母众所作明咒，以橛钉之”

| 迦波唎迦讖唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除骷髅外道所作明咒，以橛钉之”

| 闍耶羯啰摩度羯啰 萨婆啰他娑达那讖唎担 毗陀夜
闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除作胜者、作蜜者、成一切事者所作明咒，
以橛钉之”

| 赭咄啰婆耆你讖唎担 毗陀夜闍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除四姊妹所作明咒，以橛钉之”

| 毗唎羊讖唎知 难陀鸡沙啰伽拏般帝 索醯夜讖唎担
毗陀夜阍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除大自在天随从、欢喜自在、集众主及眷属所作明咒，以橛钉之”

| 那揭那舍啰婆拏讖唎担 毗陀夜阍瞋陀夜弥 鸡
啰夜弥

“断裸体苦行者所作明咒，以橛钉之”

| 阿罗汉讖唎担 毗陀夜阍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除阿罗汉所作明咒，以橛钉之”

| 毗多啰伽讖唎担 毗陀夜阍瞋陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除离欲者所作明咒，以橛钉之”

| 跋阍啰波你 具醯夜具醯夜 迦地般帝讖唎担 毗陀夜

阁瞢陀夜弥 鸡啰夜弥

“断除金刚手密迹主所作明咒，以橛钉之”

| 啰叉罔 婆伽梵 印兔那么么写

“愿世尊守护于我某某”

| 婆伽梵 萨怛多般怛啰 南无粹都帝

“敬礼、赞叹世尊大白伞盖”

关于下面一段咒语，很少有注释进行解释。藏文《大白伞盖经》中的这一段也同样是咒语音译。

| 阿悉多那啰刺迦 波啰婆悉普吒 毗迦萨怛多砵帝喇

“青火日光光明普照花开白伞盖”

| 什佛啰什佛啰陀啰陀啰 频陀啰频陀啰瞢陀瞢陀

“光明光明，粉碎粉碎，裂开裂开，断除断除”

| 虎𤙖 虎𤙖 泮吒 泮吒泮吒泮吒泮吒 娑诃

“吽吽，降伏降伏，降伏降伏降伏，圆满”

| 醯醢泮 阿牟迦耶泮 阿波啰提诃多泮

“唯唯降伏，不空降伏，无碍降伏”

| 婆啰波啰陀泮 阿素啰毗陀啰波迦泮

“愿降伏，令破除降伏阿修罗”

| 萨婆提鞞弊泮 萨婆那伽弊泮

“降伏一切天众，降伏一切龙众”

| 萨婆药叉弊泮 萨婆乾闥婆弊泮

“降伏一切药叉众，降伏一切乾闥婆众”

| 萨婆补丹那弊泮 迦吒补丹那弊泮

“降伏一切臭鬼众，降伏奇臭鬼众”

| 萨婆突狼枳帝弊泮 萨婆突涩比犁訖瑟帝弊泮

“降伏一切懊想过众，降伏一切懊见过众”

| 萨婆什婆唎弊泮 萨婆阿播悉摩犁弊泮

“降伏一切热恼众，降伏一切癫狂作忘鬼众”

| 萨婆舍啰婆拏弊泮 萨婆地帝鸡弊泮

“降伏一切苦行众，降伏一切外道众”

| 萨婆怛摩陀继弊泮 萨婆毗陀耶啰誓遮犁弊泮

“降伏一切作狂醉鬼众，降伏一切持明咒者众”

| 闍夜羯啰摩度羯啰 萨婆啰他娑陀鸡弊泮

“降伏作胜、作蜜、一切事作成众”

| 毗地夜遮唎弊泮 耆都啰缚耆你弊泮

“降伏咒师众，降伏四姊妹众”

| 跋闍啰俱摩唎 毗陀夜啰誓弊泮

“降伏金刚童女、咒王众”

| 摩诃波啰丁羊叉耆唎弊泮

“降伏大堪能调伏众”

| 跋闍啰商羯啰夜 波啰丈耆啰闍耶泮

“降伏金刚锁、甚能调伏王”

| 摩诃迦啰夜 摩诃末怛唎迦拏 南无娑羯唎多夜泮

“降伏大黑天、大母众所敬礼处”

| 毖瑟拏婢曳泮 勃啰诃牟尼曳泮 阿耆尼曳泮

“降伏韦纽天母，降伏梵天母，降伏火天母”

| 摩诃羯唎曳泮 羯啰檀持曳泮 蔑怛唎曳泮

“降伏大黑天母，降伏黑天军众女，降伏帝释天母”

| 唠怛唎曳泮 遮文茶曳泮

“降伏唠捺哩天母，降伏左闼拏天母”

| 羯逻啰怛唎曳泮 迦般唎曳泮

“降伏黑夜天母，降伏骷髅外道女”

| 阿地目质多迦尸摩舍那 婆私你曳泮

“降伏乐居尸林鬼母”

这里的“泮”，对应咒语中常见的“啪_的”。

第 83 课

2023 年 12 月 1 日

接下来，我们继续讲《楞严经》。上节课讲到阿难尊者向佛陀请教从凡夫到圣者之间的修行位次，祈请佛陀宣说无上修行之道。佛陀赞叹阿难的善问，叮嘱大众谛听，并开许宣说。

「如来对示缘起」

从今天开始，我们将要学习的内容涉及从因地到果地、从凡夫到圣者的修行次第，这些都是修学菩提道的重要内容，主要从两个方面展开：众生如何在轮回中漂泊，器世界与有情世界如何颠倒。佛陀在此处并未直接回答阿难的问题，这是佛陀在开示时经常采

用的方式——并不只针对问题进行简单的答复，而是阐释其中的根本要义。

佛经论典中常以“卷”“品”“会”等划分章节，通常而言，“卷”是根据抄写在卷轴上的篇幅而划分的，每一卷的字数不会差别太大；“品”是根据主题来划分的，如第一品讲戒律，第二品讲安忍等；“会”是以佛陀与眷属在一次聚会中所说的内容为限，篇幅上可长可短。由此可见，每卷中的内容不一定集中于某个主题，此处第七卷就快要结束了，但关于阿难的问题，还会在下一卷进行详述。

对于阿难的问题与佛陀的回答，我查阅了许多注疏，发现各家的解释不尽相同。关于众生颠倒与世界颠倒的问题，每位大师都根据自己的理解来阐述，他们的说法并不统一，大家在辅导时都可以参考。我只是简单地解释经文的字面意思，今天的内容比前几卷容易一些，但与前两节课相比却又略难。

◎ 真如为诸法之源

佛言：阿难当知，妙性圆明，离诸名相，本来无有世界众生。

佛陀道：“阿难，你应当知道，真如妙性本自圆满光明，远离一切名相，原本没有所谓的‘世界’和‘众生’。”

佛陀首先教导阿难：你应当知道，从凡夫到最终成佛，最根本的是明白在如来藏真如本性中本来没有世界和众生的区分，在此基础上再了知众生如何在世界中颠倒漂泊。

究竟而言，显宗与密宗的观点是一致的。密法中主张从本基中显现基现，此时，如果众生没有认出，这就是无明。由于无明妄想，众生便在轮回中漂泊，首先执著我和我所，然后通过造业和取舍，转生到不同的世界，一直无法解脱。这一道理，在包括本经在

内的汉传佛教的重要经典中，都阐述得非常透彻。密宗的《大幻化网》和“大圆满”中也对迷悟的根源有详细的阐述：最初是本基，基中显现基现时，普贤如来如何觉悟，众生又如何漂泊于轮回。

佛陀告诉阿难：本初真如妙性是圆满光明的，远离文字名相等各种戏论。如来藏或心的本来面目是光明与空性，具足一切功德。“本来无有世界众生”，没有人相、我相、众生相的分别，也没有所谓的世界。

在本经的第四卷中详细介绍了世界相续、众生相续和业果相续，此处阐述的“业果”“众生”与前面的意义一致。最初，世界和众生本不存在，后来因为妄心而显现。长水子璇引《华严经》中的教证说：

“众生妄分别，有佛有世界，若了真法性，无佛无世界。”¹³⁸² 由于众生的妄念分别，出现佛、众生、世

1382 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“一真之体。湛寂圆明。非真非妄。名

界；如果能够了达法性，就会明了没有世界、没有佛和众生。由此可知，最初既没有世界，也没有众生。

——因妄有生，因生有灭。生灭名妄，灭妄名真。是称如来无上菩提，及大涅槃，二转依号。

“因为一念妄想便出生了一切法，有生就必定有灭。所有生灭之相都是虚妄的，只有灭尽虚妄，真性才能显发。这就称作如来的无上菩提及大涅槃，此即两种‘转依’的名号。”

本来既没有世界，也没有众生。只因最初一念无明产生了妄想分别，于是有了所谓的“生”，依靠各种因缘，世界、众生得以出生。有生就必定有灭，这是一种自然规律。万法虽然生生灭灭，但都是虚妄的。如果灭尽虚妄，就能得到无生无灭的真如之性，这称为如来的无上菩提和大涅槃“二转依号”。是如

相都绝。生界斯泯。既众生世界不立。佛及出世谁名。以众生妄分别。有佛有世界。若了真法性。无佛无世界。斯则一真法界。本无地位也。”

何转的呢？第一，烦恼转为无上菩提。烦恼即菩提，转烦恼则能现前菩提。第二，众生在轮回中生死流转，转生死则成就大涅槃。

在本性中无生也无灭，无佛无众生也无世界，无清净也无不清净，一切二元对立的相全都没有，但就像虚空中忽然乌云聚集、电闪雷鸣、大雨滂沱，自然界的种种幻化相在众生心前无欺显现；同样，众生的本性清净、了然，但由于无明妄念而显现种种生灭之相。虽然这些相生生灭灭，但其本体从未改变过。烦恼即菩提，生死即涅槃，许多大乘经典都对此进行了宣说。

「示染缘起遍成轮回」

◎ 劝识二颠倒因

| 阿难，汝今欲修真三摩地，直诣如来大涅槃者，先

当识此众生世界二颠倒因。

佛陀告诉阿难：“你现在决心要修证真三摩地，直趋如来无上大涅槃，便应当首先了解众生与世界二种颠倒之因。”

阿难是广闻博学之人，虽然分别念较重，却始终怀着强烈的解脱愿望。就像《色拉康卓自传》中的主人公卫萨空行母，虽然她是历史上非常著名的成就者，但在显现上却存在着许多业障、烦恼和痛苦。虽然她十分渴望得到解脱，但在求法的过程中却屡屡陷入生存困境，遭遇了感情困扰、烦恼缠缚等各种各样的挫折。在此过程中，有一条主线是她始终没有放弃的，那就是依止善知识、求证妙法和获得解脱——这是她的精神核心。

阿难尊者也是如此，不断地向佛陀请教成佛之道。我们这些后学应当特别感恩向佛陀提问的大圣者

们。除了阿难尊者外，还有许多在大乘经典中向佛陀发问的人，如就空性提问的须菩提尊者、就戒律提问的舍利子尊者，以及目犍连、迦叶尊者等等。如果当年他们没有向佛陀提问，就不会有如此众多珍贵的佛法流传于世。传承弟子应该勤于向上师请教，而且要注意将大德的珍贵言教记录并保存起来，这非常重要。

在听闻佛法时，传法的堪布、堪姆也许是凡夫，也许是真正的菩萨，但正如乔美仁波切所说，不管其身份如何，当一个人讲法时，诸佛菩萨的三密都会集聚在其身语意中赐予加持。能否获得窍诀和利益，关键在于求法者自己的心态。如果怀着邪知邪见，听闻再殊胜的教法也难以受益；若以清净心、恭敬心和难得心来聆听，我们在每一堂课中都能收获颇丰。因此，我们一定要遣除烦恼、魔障的干扰，以清净心来闻法。

散乱也是魔障。藏传佛教的高僧大德曾讲过，有两个魔王分别追踪两位出家人，准备害他们。过了一段时间，这两个魔王相遇，一个魔说自己已经成功杀掉了那个出家人。另外一个魔却说：“你没有成功，因为害得不够彻底。我没有杀那个出家人，而是让他破戒并处于散乱当中，这样他将造更严重的恶业，乃至生生世世都会堕入恶趣、感受痛苦。”对一个出家人来讲，与毁坏他的一生相比，令其破戒的伤害更大。

如果对善知识产生邪见，天天处于散乱中，那么，依止善知识并无真实的意义，这样的出家人还不如像世间人一样，去过普普通通的世俗生活。修行人应当时时保持觉知，虽然我们有烦恼、业和痛苦，但能够值遇正法，确实是自己莫大的福报。大家千万不要灰心，尤其是在学习《楞严经》这样甚深的法要时，每个人都可能遇到或明显或隐蔽的违缘痛苦，但

我相信大家都能战胜违缘。

在当今这个时代，每个人都很不容易。包括堪布、堪姆们在内的所有人，都应当互相尊重和珍惜，这样我们的修行一定能成功。回想开讲《楞严经》之初，参与闻法的人数非常多，但后来却越来越少，与最初的景象形成鲜明的对比。现在想听法的人虽然很多，但可能是魔众的力量强大，许多人以种种原因而没办法参加。相比而言，在座诸位有机会继续听闻，应当对此生起欢喜心。

之前阿难问佛陀修证菩提的位次¹³⁸³，佛陀道：阿难，如今你想真正修行楞严大定三摩地，直接到达如来的涅槃境地，首先要认识众生及世界的两种颠倒之因，也就是了知器情世界是如何颠倒的。作为大乘佛子，我们不仅要在文字上了解，更要从内心明白：轮

1383 本册第 82 课：“世尊！如是修证佛三摩提，未到涅槃，云何名为干慧之地？四十四心，至何渐次得修行目？诣何方所，名入地中？云何名为等觉菩萨？”

回中的器世界和有情世界，都是颠倒的妄现。

颠倒的显现会坚固、长久吗？完全有可能，就像在梦境中也可以历经长久的岁月。众生以颠倒之因显现颠倒世界的道理也是一样，若不相信这一点，你也要有个理由。通过学习中观，大家可以了知，眼耳鼻舌身意所感知的万法都是颠倒的，但众生却执以为真，所以我们要明白自己的分别念不可靠。

总之，在修学佛法的时候，我们首先要知道众生面前的显现是颠倒迷乱的。

| 颠倒不生，斯则如来真三摩地。

“远离一切颠倒，这就是如来真三摩地的境界。”

如前所述，烦恼转为菩提，生死转为涅槃，任何颠倒都不再生起，如前辈大德及圣者们一样真正认识

到，原来一切只不过是巨大的误会，这样如来三摩地的境界就会现前。

众生在迷，如来为悟，迷悟只在一念之间。开悟其实不困难，但也并不简单，因为芸芸众生仍然沉溺在轮回中苦苦挣扎。看看自己和周遭的众生，实在令人悲哀。众生在漫长的轮回中始终无法从迷梦中觉醒，被坚固的执著紧紧束缚，比监狱里的囚犯还要可怜。

很多人已经了知一切本空、本来无有的道理，这固然值得庆幸，但在没有证得之前，我们仍然被业力的枷锁牢牢地捆绑着，不得自在。

◎ 众生颠倒

下面，我们首先讲众生颠倒，然后讲世界颠倒。

| 阿难，云何名为众生颠倒？阿难，由性明心，性明

圆故，因明发性，性妄见生。

“阿难，什么叫‘众生颠倒’？阿难，性觉妙明真心，本自光明圆满、周遍法界，但由于妄为明觉，便发生业识之性，由此妄性产生妄见。”

佛陀告诉阿难什么叫做众生的迷乱颠倒。我们本具的心性远离一切戏论、光明圆满，但是由于一念无明（俱生无明、遍计无明）妄动，“因明发性”，由此产生了妄相。“性妄见生”，因为出现了妄相，妙用转为妄见而产生幻觉，整个世界就出现在我们面前。就像梦中本无山河大地，但对梦中人而言，梦境中的一切幻相都显得无比真实、不容置疑。

| 从毕竟无，成究竟有。

“从一无所成的真如境界，转成了有相的生死境界。”

真如本体中无有一法可得，包括有情世界、六道众生都是没有的，这在诸多了义经典中都已明示。然而，由于妄念相续不断地产生，最终在众生面前显现为坚固实有的器情世界。

当产生分别念、嗔恨心或执著于某个“实有”的相时，一个平时看似理智的人就会变得非常颠倒，乃至整个世界观都完全扭曲了。反观自心，我们也有这样的体会：当外境顺利、修行状态较好时，往往自我感觉良好，甚至自认为已经开悟了；可一旦遇到逆缘，贪嗔痴等烦恼现行时，内心不仅没有正知正念和惭愧，甚至连做人的道德底线都失去了，实在很可怜。

| 此有所有，非因所因，住所住相，了无根本。

“此‘能有’与‘所有’，实际上并非‘能因’与‘所因’，‘能住’与‘所住’之相二者皆为虚妄，

根本没有本体。”

“此有所有，非因所因”，出现第一念无明（能有）之后，世界、众生等三细（所有）就产生了¹³⁸⁴；无明本来没有本体，也就不可能成为真实的因，但却现似为因，产生了轮回的种种现象。

“住所住相”，最初并没有无明及以无明为因而出生的万法，但它们还是产生了；中间所住的相本来也是没有的，但仍在众生面前显现。在世俗中，业与烦恼是有的，众生的执著也是有的，我的执著相、你的执著相是有的，所有住和住相都是有的；但真正去观察时，所住之无明本来是空，能住之众生又怎么会是实有的呢？归根结底“了无根本”，如果以理观察，一切全都不存在。我们学习中观后就会明白，万

1384 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此有：即能有之无明；所有：即三细之诸相。二句，因者依也，无明为能有，似是所依，以能为三细诸相所依故；三细诸相为所有，似是能依，以依无明有故。其实无明，非真所依，诸相，非真能依，故曰：非因所因；以无明无自体故。”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“三细：即业相、转相、现相。

法在分别念和语言戏论中似乎是有的，但真正以胜义理观察或是以菩萨入定境界为正量时，这些都不能成立。虽然万法在理论上抉择为不成立，但是我们的习气还在，暂时还无法摆脱所有现似实有的万法——轮回就是这个样子。

佛教中的这一甚深见解，在其他宗教中极为少见。我们越学习，越能感受到佛法的深奥之处。任何一个有智慧的人，也会在如理闻思后叹服于佛法智慧的高深。如今越来越多有思想的人对佛教产生了兴趣，认识到佛法不是迷信而是甚深的智慧，也正说明了这一点。

所谓的“我”“你”“我所”等大家以为在现实生活中实有的法，其实根本不存在。《中观根本慧论》中的五相推理、《入中论》中的七相推理、《中观庄严论》中的离一多因以及《中观宝鬘论》中的“五大非我”等理论，都揭示了一个真相：作为一切的根

本，在未经观察时，“我”似乎存在，而一旦用智慧进行观察，就会发现这不过是一个深深的误会。

| 本此无住，建立世界及诸众生。

“以此无住之心为根本，建立起世界及一切众生。”

通过上述观察，本来没有住者，也没有所住，更没有住相，但在我们的迷乱心识前却建立了世界和迷乱的众生。

如前文所说：“狂心自歇，歇即菩提”。如果令狂心停歇下来，歇息的当下便是菩提，但这并非易事，因为狂心自无始以来便一直与我们相伴。如果能从梦中醒来，当然就不再被噩梦所困，但我们凡夫却深陷梦中、难以自拔。

| 迷本圆明，是生虚妄。妄性无体，非有所依。

“迷失本自圆明的真如本性，于是生起种种虚妄之相。一切虚妄之性并无实体，因此不能成为真实的所依。”

所迷失的真如本体是圆满无缺的，只因众生没有认识它，便产生了虚妄。妄性没有本体，因而无有可依，所有妄性、妄相的本体其实是没有的。

丨 将欲复真，欲真已非真真如性。

“虽然想要恢复本自清净的真性，但这种想要恢复真性之念已不是真正的真如自性。”

无明从来没有本体，但如果想要回归本初真如，这种刻意追求的“回归”只会离真如越来越远。其原因在于，有执著便会偏离真心。

以上主要是针对声闻乘有学者进行的教导，世间人根本不知道什么是妄心，什么是非妄心，甚至从来

没有思考过这个问题。在世上的八十多亿人中，许多人都坚信自己的见解正确无误，从未对自己的认知产生过怀疑，但如果真正去观察就会发现：原来我们的认知还有极大的提升空间。

丨 非真求复，宛成非相。非生非住，非心非法。

“如果依靠非真的生灭妄心，想要恢复真如自性，则宛然成为非真之相。不是生也不是住，不是心也不是法。”

如果试图依靠本来不真实的分别执著而回归真实，这种努力本身就是徒劳的，最终获得的显然是一种非真实的相。众生的本体既没有所谓真实的生，也没有真正的住，既不是心，也不是法¹³⁸⁵。其本性中

1385 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“无明属生相，业识属住相，见分属心相，相分属法相，一一非真，故曰非生非住，非心非法，皆是虚妄。”
《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“‘非生’是生相无明，‘非住’是指业识，‘非心’指心相即见分，‘非法’是法相即相分，即这些生相无明、业识、见分和相分都是没有自体，都是属于虚妄不实，只因迷惑执著，妄上加妄，辗转又发生六粗相。”

没有这些相，但众生由于无明而不断地产生种种虚幻的相。

| 展转发生，生力发明，熏以成业，同业相感。

“它们辗转发生，无明润生之力逐渐显发，烦恼不断熏习，造作各种业，同业互相感召。”

万法在本性中远离一切生、灭、住，但依靠无明还是会产生。一旦有了无明，就有各种虚妄的相。众生执著于这些虚妄的相，于是造业。有了所造之业以后，众生就会分别感受善趣、恶趣等各种各样的果报。

| 因有感业相灭相生，由是故有众生颠倒。

“由于有能感召之业，所以相灭相生，循环不已，由此便有众生种种颠倒之相。”

只要有了业因，众生就会在轮回中如旋火轮一般生生灭灭、永无止息。这就是众生的颠倒。众生之所以颠倒，就是由于没有认识无明和心性的本体，所以一直不断地漂泊在轮回中。轮回中的众生，不论是自己还是他人，都非常可怜。许多众生根本不知道自己深陷于迷梦中，无法觉醒；即便偶尔有幸值遇善知识为其开示驱散迷雾的教言，但有的众生仍然因为习气深重而难以坚持修行。

如果真能按照善知识的教言去修行，我们毫无疑问会得到解脱。就如我最近正在翻译的《四持明遗教》¹³⁸⁶，虽然每一篇都很短，但是足以令利根者证悟。当然，这些教言对大多数人来说还是很难的，因为我们很多人连文字都不一定能读懂。即使突破了文字上的障碍，但我们无始劫以来的习气如此坚固，只有通过念诵楞严咒等修法，将心魔彻底根除，才能以

1386 四持明：噶绕多吉、蒋华西宁、西日桑哈与嘉纳思扎。

清净心继续修行。否则，众生的烦恼无量无边、此起彼伏，不是那么简单就能清净的。

就学一部法来说，大多数人听两三天或许还可以，但很难长久坚持。看看我们身边的道友，有的一开始学得很顺利，但忽然产生违缘，要么生病，要么离世，要么打算离开……众生的业力真是千差万别。人生短暂，有一个美好的愿望固然不错，但美梦也许会被无常打乱而成为噩梦，所以我们每个人都要对无常做好准备。

无论如何，努力修行就会有相应的成果。最近我住处附近有几位老太太每天聚在一起打麻将，我有时候在附近转一转，看到每天下午两点钟，她们就准时从各个楼里走出来，去到打麻将的地方。一般早上十点多就开始了，直到傍晚五六点钟还没结束。她们对待打麻将十分认真，分工明确，组织管理相当优秀。我有时想，大家在辅导或者学习中应该学习这些老太

太打麻将的精神，对善法不应心生烦恼，因为这是我们有生之年中所做的最有福报的事。每个人心中对伟大的事业都有自己的定义，但是对佛弟子而言，值遇殊胜的大乘佛法并且不断地闻思修，就是最有意义的事业。前辈大德们也一直是这样提倡的。

每个人都应当在心中树立坚固的正见。将来无论身处何地——或许是一座小庙，或许是简陋的精舍，只要我们相续中有定解，就能使佛法在世界各处“遍地开花”。在讲经说法或实修中，我们的修学不能停留在表面，而要在相续中获得真实的体悟和验相，这一点至关重要。如果有了修行的体悟，你的言谈自然具有说服力，因为这些都是发自内心的证悟。如果真正得到了佛法的加持，以后无论在哪里，无论是生是死，修学的功德都会一直跟随着你。反观阿难尊者的经历，他虽然广闻博学，却因修行功夫不够而陷入困境。《楞严经》自始至终都在教导我们调伏自心、彻

见本性，关于这一点，相信在座的很多人都对大圆满的殊胜窍诀胸有成竹，对认识自心有一定的把握。

◎ 世界颠倒

| 阿难，云何名为世界颠倒？是有所有，分段妄生，因此界立。

“阿难，什么叫世界颠倒？是由‘能有’执著‘所有’，从而有分段的虚妄生灭，因此安立了界限之隔。”

佛陀告诉阿难：什么是世界颠倒？世界的颠倒也是同样：“是有所有”，因为无明妄想而分出能有见分和所有相分，所以四大组成的形形色色的世界就出现了。“分段妄生”，能所相对，所以这个世界的显现就具有明显分段性、非整体性的方位，如东南西北，非洲、欧美、大洋洲，各个国家、地区都有各自

的边界。以上是通理大师的解释¹³⁸⁷，各家对此有不同的理解¹³⁸⁸。

正因为有了对界限的执著，所以世界上纷争不断。各国为了领土和资源而不惜兵戈相向，完全丧失了慈悲心。为了自方的利益，完全不顾对方的苦乐、死活，动用最先进的武器相互残杀。

| 非因所因，无住所住。迁流不住，因此世成。

“无明不是真因，却成为世界之所因；世界本来无住，却有所住之相。刹那迁谢而不住留，因此成就了过去、现在及未来三世。”

世界本来没有真实的因，但是无明妄想成为了它

1387 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“所谓世界颠倒者。是因能有见分。与所有相分。能所相对。妄见有彼此方位。故曰分段妄生。分段谓分齐款段也。既有分齐款段。则界相分明。故曰因此界立。”

1388 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是有：指能有之无明；所有：指众生之根身，由无明妄力，揽尘结根，所以分段之妄身生焉。因此虚妄，前后左右之界相成立，究其所以，积妄相成故也。”

的因，即“非因”成为因。世界如梦一般呈现时，能住、所住和住者都没有，但在迷乱的众生心前迁流不息，一直不断地显现和变化。常言道：“万里长城永不倒。”实际上，最坚固的建筑也会倒塌，世间的一切都会变化。“因此世成”，过去、现在、未来三世就这样形成了。

| 三世四方，和合相涉，变化众生，成十二类。

“过去、现在、未来三世与东西南北四方相互涉入，变化出十二类众生。”

“三世”指过去、现在、未来三个时间维度；“四方”即东、南、西、北四个空间方位。“和合相涉”，三世与四方互相含摄，四方各有三世，如过去的东方、现在的东方和未来的东方；三世各有四方，如东方的过去、西方的过去……这样进行排列组合，时间中有不同的方位，方位中有不同的时间，共形成

十二种时空交织的形态。根据这些时空组合方式的不同，众生又可以分成十二种类别。

| 是故世界，因动有声，因声有色，因色有香，因香有触，因触有味，因味知法。六乱妄想，成业性故，十二区分，由此轮转。

“因此世界因无明风动而有声尘，因声尘而有色尘，因色境而有香尘，因香尘而有触尘，因触尘而有味生，因知有味而觉法。六种动乱之妄想，熏成染业之十二类颠倒性，而感十二种分类受生之果。由此轮转诸趣，生死不休。”

此处与前文相呼应，讲到了十二类众生。

《如意宝藏论》中提到，器世界最初是由于虚空的风轮而慢慢形成的。而关于有情世界的形成，本经中说：首先由于众生的分别妄想而有了风的动摇，

先有“动”，然后才有耳根对境的声音；有了声尘，便有了色；有了色法以后，便有了香味；有了香味，便有触；有了触以后，就有了味；有了味以后，心里产生分别念，认为这个好、那个不好，于是执著对境法尘。

通常的观点是，因为分别念取外境六尘，所以形成了世界，而此处的讲法不同：首先是无明风动，因此而有声尘，然后依次产生色尘、香尘、触尘、味尘和法尘，这六尘是由习气内熏所发¹³⁸⁹，然后有了对尘之根，也就是说，首先有器世界的色声香味触法，然后众生依靠这样的外境，产生这是声音、这是色法、这是香、这是味、这是触的心识。

依靠六根取受外境六尘，尔后产生眼耳鼻舌身意

1389 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一念妄想，由习气内熏，发为六尘，尘必对根，根尘相对，识生其中。六乱妄想，熏成业性：业性，即十二颠倒，以为十二类生，受生之因。业因既成，业果必随，故感十二区分，受生之果。所谓熏以成业，业必感果。由此轮转诸趣，生死不休，岂不可畏哉！”

六种识。六识产生之后起现分别念：这个好看、那个难看；这个声音好听、那个难听……于是众生以分别念而造业，出现了十二种颠倒受生。

关于“十二区分”，有说是六根与六尘合为十二种根和境¹³⁹⁰，而温陵戒环禅师则主张“十二区分”是指下面所讲的众生的十二种分类¹³⁹¹——两种解释都有道理。这一段说，有了以上因缘，显现不同的轮转，众生的轮回便这样产生了。

丨 是故世间，声香味触，穷十二变，为一旋复。

“因此，世间色声香味触法六尘随类转变，次第穷尽十二种变迁，称为一个循环往复。”

1390 《楞严经宗通》（明·曾凤仪宗通）：“六根六尘，为十二区分，见相交织，为十二变。声香味触，即四大所造，六乱妄想，熏成业性种子，是十二类见分之所由成也。以四大乘十二区分，轮转穷十二变，是十二类相分之所由成也。”

1391 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“十二类生，因此轮转也。世间声香味触，牒上六乱妄想之类也，谓其区分既各十二，穷变亦各十二，故六乱妄形，自无明缘行而变，以至老死，终而复始，故曰穷十二变为一旋复。”

世间色尘、香尘、味尘、触尘、声尘及法尘，穷尽十二种变化而成为一个周期，如声尘根据生类不同而有卵生声、胎生声乃至非无想声等¹³⁹²，六尘随类生转变，类生依六尘成业，就形成了一个循环周期。“旋复”即轮转¹³⁹³，以此不断地流转轮回。

| 乘此轮转，颠倒相故，是有世界卵生胎生湿生化生，有色无色有想无想，若非有色若非无色，若非有想若非无想。

“以此轮转颠倒相的缘故，于是有了世界中的卵生、胎生、湿生、化生、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想和非无想这十二类众生。”

1392 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一如一声尘，类之不同，对类变化，卵生声，胎生声，乃至非无想声，色等诸尘，亦复如是，穷十二变为一周。”

1393 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“旋复亦轮转也。”

「十二类众生」

下面详细介绍这十二类众生，这是本卷的最后一部分内容。

◎ 胎卵湿化

首先讲卵生。

阿难，由因世界虚妄轮回，动颠倒故，和合气成八万四千飞沉乱想。如是故有卵羯逻蓝流转国土，鱼鸟龟蛇其类充塞。

“阿难，由于世界有‘虚妄’的烦恼作为轮回业报的根本，以有‘动摇’的颠倒业缘之故，和合之‘气’成就了八万四千种‘飞扬沉浮’的乱想¹³⁹⁴，于

1394 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“虚妄者，惑也。动者，业也。气及飞沈，报也。卵惟想生，故云虚妄。惑为业报之本，故号轮回。想多掉举，故称为动。业必由惑，故言颠倒。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“世界义该六尘。前云声香味触。穷十二变。今对卵生为第一变也。由因此变而有虚妄轮回。虚妄者。即是悬想。谓于世界六尘。未现前时悬远想象。不真实故。轮回者。此想不了。卵生不

是有卵羯逻蓝流转于国土，鱼、鸟、龟、蛇这类卵生众生充塞其中。”

对于每一类众生，经中都是先指出其烦恼，然后描述其业，最后宣说其果报。

佛陀告诉阿难，世界中的“虚妄”之想是卵生众生的共同烦恼，以此成为轮回业报的根本。“动颠倒故”，以此故有掉举“动摇”之颠倒业缘，“和合气成”，有了烦恼与业的因缘后，卵生众生交合之“气”引发八万四千种不同的“飞沉”乱想之果报。

乱想不同，所以形成了八万四千种众生。乱想飞扬的众生转为鸟类向上飞，乱想沉滞者则转为鱼龟蛇类等众生向下沉。就人道而言，有些人思维活跃、念头纷飞，分别念极为炽盛，这种人死后很容易转生为飞禽类众生，在虚空中翱翔；而有些人则思维迟钝、

息。以卵唯想生故也。”

性格沉闷、声音低沉，有可能转为鱼蛇类众生。

依靠和合之气，于是有八万四千种果报——“飞”与“沉”的乱想，其业报的最初形态是“卵羯逻蓝”，即《前行》中提到的胎中七位中的第一位“凝酪”¹³⁹⁵，指状如唾液或鼻涕、没有凝为固态、尚未形成的生身。这些众生流转到的世界或国土中，显现为鱼、鸟、龟、蛇等等。无量有情遍布整个世间，都是因为不同的业缘而来，其产生方式当然也各有差异。有注释说¹³⁹⁶，气刚的众生成为飞禽，气柔的众生成为鱼类。

总之，卵生众生依靠以上的惑、业、报而转生在轮回中。人类中也有少数卵生的案例，如《俱舍论

1395 《大圆满前行引导文》（华智仁波切造，索达吉堪布译）：“中阴寻香的神识进入父母的精血中间，逐步形成凝酪、膜疱、血肉、坚肉和支节……体验住胎的痛苦。”

1396 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“气刚飞扬者为鸟，气柔沉滞者为鱼等。”

释》中记载的公案¹³⁹⁷。

——由因世界杂染轮回，欲颠倒故，和合滋成八万四千横竖乱想。

“由于世界有情爱‘杂染’的烦恼作为轮回业报的根本，由‘爱欲’颠倒之业故，和合‘滋润’而成八万四千种‘横竖’乱想。”¹³⁹⁸

下面是第二类——胎生。

“杂染”指爱恋或贪欲的执著，胎生众生以这样的烦恼沉溺在轮回中。以此烦恼，出生“情欲”之颠倒业，雌雄众生交合，精血交融滋润而成八万四千种“横竖”乱想。竖者为正，即人类、仙人等众生的乱

1397 《阿毗达磨俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“卵生：诸如船只毁坏的商人与鹤交媾而生下的长老札与长老札雄。”

1398 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“胎因情有。惑名杂染。绸缪爱恋。业名为欲。精血杂和。报名为滋。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此中世界六尘。对胎生为第二变也。由因此变而有杂染轮回。杂染者。即是妄情。谓于世界六尘现在前时。虚妄情溺。不清净故。轮回者。此情不了。胎生不息。以胎因情有故也。”

想，他们在母胎中呈现为竖立的姿态；横者为偏，大多数畜生道众生为横卧的形态¹³⁹⁹。

当然，以上是就一般情况而言的，其中也有特例。

丨 如是故有胎遏蒲昙流转国土，人畜龙仙其类充塞。

“于是便有胎遏蒲昙流转于国土，人、畜生、龙、仙这类胎生类众生充塞其中。”

“胎遏蒲昙”也称膜疱，是胎生发育过程中的第二个阶段，比之前的“凝酪”期更为成熟，逐渐形成胎儿的形象（如果是卵生，就逐渐变成卵的形态），人、畜、龙、仙等胎生类众生就这样充塞于世间。

1399 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“横竖者。人行正道竖首而行。违正因邪。故生横类。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“情有偏正，竖者为正，成人仙之乱想；横者为偏，成龙畜之乱想。”

观察人类和动物的繁衍，不得不感叹众生业力不可思议。早在两千五百多年前，现代生物学尚未萌芽之时，佛经中就已对不同众生的出生和因缘作出了极为详尽的开示，可见佛陀的智慧深广难测、令人敬仰。

「楞严咒对译 6（圆满）」

| 演吉质 萨埵婆写 么么印兔那么么写

“若有众生于我某某”

| 突瑟吒质多 阿末怛唎质多

“起恶心、不善心者”

| 乌闍诃啰 伽婆诃啰 嚧地啰诃啰 娑娑诃啰

“食精鬼、食胎鬼、饮血鬼、食肉鬼”

| 摩阇诃啰 阇多诃啰 视毖多诃啰

“食髓鬼、食初产鬼、夺命鬼”

| 跋略夜诃啰 乾陀诃啰

“食施食鬼、食香气鬼”

| 布史波诃啰 颇啰诃啰 婆写诃啰

“食花鬼、食果鬼、食谷鬼”

| 般波质多 突瑟吒质多 唠陀啰质多

“具罪恶心、具恶毒心、具凶暴心”

| 药叉揭啰诃 啰刹娑揭啰诃 闭隶多揭啰诃 毗舍遮
揭啰诃

“夜叉鬼、罗刹鬼、饿鬼、食精气鬼”

| 部多揭啰诃 鸠槃荼揭啰诃

“部多鬼、瓮形鬼”

| 悉乾陀揭啰诃 乌怛摩陀揭啰诃 车夜揭啰诃 阿播萨摩啰揭啰诃

“令枯瘦鬼、令疯狂鬼、梦魇鬼、令昏忘鬼”

“令疯狂鬼”，即能令人突然精神不正常、发疯的鬼。“梦魇”俗称“鬼压床”，现代医学中认为这是一种暂时的神经麻痹，但也只是一种说法。“昏忘”是一种着魔的相，比如之前背得好好的，但考试时却忘得一干二净，答不出来又不好意思交白卷。这些道友应该在考前念楞严咒，让昏忘鬼不要来作祟。

| 宅祛革荼耆尼揭啰诃 唎佛帝揭啰诃

“空行、空行母鬼，奎宿鬼”

奎宿是二十八星之一。

| 阇弥迦揭啰诃 舍俱尼揭啰诃 姥陀啰难地迦揭啰诃

“阇摩鬼、恶鸟鬼、本母喜鬼”

| 阿蓝婆揭啰诃 乾度波尼揭啰诃

“阿蓝婆（蛇形鬼）鬼、拔刺鬼”

| 什佛啰堙迦醯迦 坠帝药迦 怛隶帝药迦

“热病、一日热病、二日热病、三日热病”

| 者突托迦 昵提什伐啰毖钐摩什伐啰

“四日热病、常时热病、不尽热病”

许多热病也是因为病魔、鬼神作祟。

| 薄底迦 鼻底迦 室隶瑟密迦 娑你般帝迦 萨婆
什伐啰

“风病、黄病、痰病、总集病、一切热病”

| 室嚧吉帝 末陀鞞达嚧制剑 阿鞞嚧钳 目佉嚧钳

“头痛、半身痛、饮食不消、眼病、口病”

| 羯唎突嚧钳 揭啰诃揭蓝 羯拏输蓝 憺多输蓝 迄唎
夜输蓝

“心脏病、咽喉病、耳痛、牙痛、心痛”

| 末么输蓝 跋唎室婆输蓝 毖栗瑟吒输蓝 乌陀啰输蓝

“关节痛、肋骨痛、背痛、腹痛”

在作对译时，我参考了多个不同版本，其中有些不太一样。不敢说完全正确，因为没有直接对照梵

文本。

| 羯知输蓝 跋悉帝输蓝 邬嚧输蓝 常伽输蓝

“腰痛、密处痛、大腿痛、胫痛”

| 喝悉多输蓝 跋陀输蓝 娑房盎伽般啰丈伽输蓝

“手痛、脚痛、一切肢节肢体痛”

| 部多毖跢茶 茶耆尼什婆啰

“部多鬼、起尸鬼、空行母热病”

楞严咒在遣除各种魔障、疾病方面极其有效，许多常年念楞严咒的高僧往往长寿，可见这些无形的力量能很好地护持持咒者。

| 陀突嚧迦建咄嚧吉知婆路多毗 萨般嚧诃凌伽 输沙
怛啰娑那羯啰

“癰癤、疥瘡、痘疹、痔瘡、火瘡、疔瘡、干枯病、惊怖、宝毒”

| 毗沙喻迦 阿耆尼乌陀迦 末啰鞞啰建路啰 阿迦啰密
唎咄怛斂部迦

“合成毒、诅咒、火、水、仇敌、冤家、旷野险路、非时死、土蜂”

| 地栗刺吒 毖唎瑟质迦 萨婆那俱啰 肆引伽弊 揭啰
唎药叉怛啰刍 末啰视吠

“马蜂、蝎、蛇、鼠狼、狮、虎、熊、羆及害命者”

| 帝钁娑鞞钁 悉怛多钵怛啰 摩诃跋闍嚧瑟尼钁 摩诃
般赖丈耆蓝

“如是一切诸难，白伞盖大金刚顶髻甚能调伏”

| 夜波突陀舍喻阁那 辨怛隶拏

“乃至十二由旬内”

| 毗陀耶槃昙迦嚧弥 帝殊槃昙迦嚧弥 般啰毗陀槃昙
迦嚧弥

“明咒结、威神结、最胜明咒结”

| 跢侄他 唵 阿那隶 毗舍提 鞞啰跋闍啰陀唎 槃陀槃
陀你 跋闍啰谤尼泮 虎𤙖 都嚧瓮泮 莎婆诃

“即说咒曰：唵 甘露火 妙清净 勇猛 金刚持
禁缚 结 金刚手 摧破 𤙖 都嚧瓮（种子字） 摧破 成就
圆满”

这是最后的咒语。

以上我们简单宣说了楞严咒的大致含义，对译咒语的部分至此圆满。

第 84 课

2023 年 12 月 4 日

前面讲到，阿难尊者向佛陀请教从凡夫到十地末尾之间的修行次第。佛陀开示，首先应当明白众生颠倒和世界颠倒这二因，只有认清这些，才能破除迷惑、心开意解并获得解脱。

「十二类众生（续）」

前面略说了两种颠倒，接着广说有情世界的十二类众生。上节课已经讲了第一类卵生和第二类胎生，今天开始讲第三类湿生。

今天的内容其实不难，但有些文句可能会让人

觉得似懂非懂。最重要的是，这段经文揭示了佛陀在两千五百多年前就已详尽阐述了各种各样的众生，包括现代生物学家们已知或未知的生命形态，它们的起源、业和正在感受的果报等方方面面的内容。要知道，两千五百多年前人类的科技还很落后，但佛陀却展现出不可思议的洞察力。对于这一点，有心者都能了知。透过这些经文，我们可以感受到佛法的不可思议之处。

许多人认为现代科学很先进，佛法只是一种古老的信仰。然而正如我们之前所说，世间的许多宗教都强调信仰，教徒主要依靠信心入门；而佛教同时强调智慧和信心二者：没有智慧，就无法了达佛法的教义，没有信心，则难以真正地修行和成就。

无论学习什么课程，大家都应当尽量深入地闻思，而且要尽量学明白。比如，学《大圆满前行》就要把每个公案、每句教言都牢记于心，学《入行论》

就要真正地掌握菩提心的要点。对智慧不足的人来说，这种要求可能过高，但只要用心，我相信任何人都能学好。既然已经付出了时间和精力，那不如认真对待，要学就把这部经典学好。即使没有集体学习的机会，但每个人通过听音频、看视频，也能明白经论中的道理。当今的网络时代是最好的时代，我们应该充分利用这个时代的便利条件。

今天学习的经文，虽然文字比较古涩拗口，其理路与现代人的思维习惯也有一定的差异，但其中蕴含着现代人难以企及的深邃智慧，我们应该以认真的态度来学习。在闻思的过程中，请大家一定要专注。如果心散乱，不要说深奥的佛法，就连世间学问也难以掌握。虽然各位大师注疏中的解释略有不同，但基本的意义是一样的。只要熟悉了译者的行文习惯，我们应该能理解经文的意义。

第三类，湿生。

| 由因世界执著轮回，趣颠倒故，和合暖成八万四千翻覆乱想。如是故有湿相蔽尸流转国土，含蠢蠕动其类充塞。

“由于世界有‘和合’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘趣’颠倒之业故，与湿物交相发‘暖’¹⁴⁰⁰，而成八万四千种‘翻覆’乱想¹⁴⁰¹。于是便有了湿生相之蔽尸流转于国土，含蠢及蠕动之类的众生充塞其中。”

湿生众生因为世界颠倒而虚妄出生，它们的烦恼习气是“执著”。湿生主要是以和合而感生，这里的“执著”就是和合的意思¹⁴⁰²。因为有了“执著”的烦

1400 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“和合暖者。暖指湿物相比。交相暖发。”

1401 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“湿以合感，惑名执著。附势趋炎，业名为趣。火水相成，报名为暖。所趋无定，名为翻覆。”

1402 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“湿以合感，执著即合也。由是执情贪著，展转不息，故成轮回性。”

恼，此类众生以趋炎附势之“趣”作为颠倒的业，喜欢有阳光的潮湿、温暖的环境。

“和合暖成”，业与烦恼的因缘和合以后，在温暖、潮湿之处有“八万四千翻覆乱想”，“八万四千”在这里并非实数，只是形容众生颠倒妄想的种类繁多；“翻覆乱想”即上翻下覆的妄念，就像水往低处流、鸟往高处飞一样上下不定，生出与温暖相关的杂乱无章的想法。

当业、烦恼和乱想具足时，湿生众生的身体就形成了。“如是故有湿相蔽尸”，“蔽尸”意为柔软的肉身，有了这样的业与妄想，很快就在潮湿的地方形成了柔软的身体，流转在国土中。如是因缘和合中具有烦恼，所以“含蠢蠕动”，即无知愚昧、翻覆不定之意¹⁴⁰³，“其类充塞”，这些众生充塞在世界中。

1403 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“和合之中烦恼具故。合心不定。时仰时覆。故曰翻覆乱想。翻仰上。覆俯下也。……覆为含蠢。其性无知故。翻为蠕动。其形不宁故。”

湿生众生大多数是虫类。在夏季，食物周围或潮湿处很快会滋生各种小虫，这些小虫就属于湿生。

《法苑珠林》中记载了一则公案¹⁴⁰⁴：有一位虔诚的男居士临终时，他的妻子在旁哭泣不止：“你走了以后我和孩子怎么办？”居士因此产生挂碍，死后转生为妻子鼻中的一条虫。一位有神通的沙门知道这件事，来度化居士的妻子。正说话时，女子鼻中的小虫随着鼻涕落到地上，她非常惭愧，想踩死小虫。沙门告诉她：“这是你的丈夫，因为临终生起爱恋而堕为小虫。”——这就是属于湿生的情况。除此之外，湿生众生还有很多转生方式。

1404 《法苑珠林》（唐·道世撰）：“又法句喻经说云，昔者外国有清信士，供养三宝初无厌极。时有沙门与共亲友，逮得神通，生死已尽。时清信士得困疾病，医药加治不能得差。时妇在边悲哀辛苦。共为夫妇独受斯痛。卿设无常我何所依？儿女孤单何所恃怙？夫闻悲恋应时即死，魂神还在妇鼻中化作一虫。妇甚啼哭不能自止。时道人往与妇相见，知婿命过鼻中作虫，故欲谏喻令捐愁忧。妇见道人来增益悲哀，奈何和尚夫婿已死。时妇涕鼻虫便堕地，妇即惭愧欲以足蹈。道人告曰：‘止止莫杀！是卿夫婿，化作此虫。’妇白道人：‘我夫奉经持戒，精进难及，何缘寿终堕此虫中？’道人答曰：‘用卿恩爱悲哀呼嗟！起思爱心恋慕愁忧，用是，终即堕虫中。’道人为虫说经：‘卿精进奉经持法，福应生天在诸佛前，但坐思爱恋慕之想，堕此虫中亦可惭愧。’虫闻其言，心开意解，便自克责，实时寿终，便得上生。是以今者唯应检校知心善恶。改过为福。省己为人。不得懈怠自损来报。”

佛陀以其无上智慧，早已洞见世间存在着大量这类的众生，乃至鬼神中也有湿生。尤其是在夏季中温度较高的地方，常常有许多湿生众生，而它们在寒冷的冬季几乎绝迹，如藏地的冬天基本上没有小虫。可见，湿生众生的转生与温度和环境密切相关，只要因缘具足，它们就可以出生。这是第三类。

值得注意的是，此处对各类众生的描述与《俱舍论》《上阿毗达摩》等论典略有不同，这里的讲法比较特殊。

| 由因世界变易轮回，假颠倒故，和合触成八万四千新故乱想。如是故有化相羯南流转国土，转蜕飞行其类充塞。

“由于世界有‘变易’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘假’颠倒之业，和合‘触’而成八万四千种

喜新厌旧之乱想¹⁴⁰⁵。于是，有化生相之羯南迁流辗转于国土，转旧蜕新乃至飞行，这类众生充塞其中。”

接下来讲第四类，化生众生。

在这个世界中，此类众生的烦恼执著是“变易”，随情任性、变化无定，如人们常说的“喜新厌旧”，今天喜欢这个、明天迷恋那个，生性善变。我们身边也有这样不稳重的人，明明发愿安住在这里，但没过几天就坚持不下去了。化生众生执著变易，因而在生死轮回中辗转不断。由于这样的变易烦恼，他们的业假托变化，与不变真如相背，所以是虚假颠倒的¹⁴⁰⁶。他们一会儿执著这个，一会儿执著那个，将无实的东西执著为实有，导致变来变去的“假”颠倒业。

1405 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“化以离应。惑名变易。反覆不实。业名为假。随其所遇。报名为触。”

1406 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“由因世界颠倒，虚妄有生。化以离应，变易、即离也。由是变故易新，展转不息，故成轮回性。假颠倒属惑，以假托因依为假，与不变真如相背，是名颠倒之惑，有惑必定起业。”

“和合触成八万四千新故乱想”，当这样的业与烦恼因缘聚合时，果报就是随其所遇的“触”，以及无量的“新故乱想”。化生众生的乱想侧重于“新故”，也就是喜新厌旧、变化不定。社会中有许多这样的人，心思多变且复杂，表面看似正常，但又异于常人。世界上的众生的确是八万四千、种类繁多。

由于这样的业与烦恼，此类众生产生的心态和想法也极其复杂。有旧的思想，有新的思想，也有新旧交叉的思想；有时候弃新守旧，有时候舍旧换新，有时候两者兼抱，有时候两者都无。人是这样，一切众生也是如此。

有了各种新故乱想后，接下来有什么样的果报呢？“化相羯南”。“羯南”这个词在下文中还将多次出现¹⁴⁰⁷，指较硬的身相，不同于之前的软肉，属于

1407 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“化相羯南：此云硬肉，以蜕即成质，故无蠕相。自此以下，皆曰羯南，以是诸类通称也。”

七种胎位之一。最后，众生的幻化身显现为较硬的身体，流转在种种国土中。

众生有烦恼和业，又具备了乱想，现在身体也具足了，结果是什么呢？“转蜕飞行”。蜕变旧的身相而转为新的，有的飞行于空中，有的行走在陆地上。人类中也有化生，如劫初的人；大多数地狱众生都是化生；天界也存在化生，比如许多天人；旁生中也有化生的，例如某些龙类。

化生众生出现于世间，其来源不一而足，但现代科学对此几乎没有涉及。我们有必要了解这些众生的业、烦恼、身体和思想的形成过程。有些道友也许研究过生物的起源等问题，但是世间大部分学科仅限于研究众生的身体，对其来源业、烦恼、烦恼的根源等迷乱之因并不了解。仅仅停留在物质层面的研究，是不全面和不彻底的。要真正认识生命，我们还要探究其背后的心灵、业力、烦恼等深层原因，才能形成对

生命完整、透彻的认识。

以上是第四类众生。

◎ 有色无色有想无想

下面讲第五类，有色众生。

由因世界留碍轮回，障颠倒故，和合著成八万四千精耀乱想。如是故有色相羯南流转国土，休咎精明其类充塞。

“由于世界有‘留碍’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘障’颠倒之业，和合‘著’而成八万四千种‘精明光耀’之乱想¹⁴⁰⁸。于是，有色相羯南之果迁流辗转于国土，成为指示吉凶之精明类众生，充塞其中。”

1408 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“妄想坚执，惑名留碍。质滞不通，业名为障。精明显耀，报名为著。”

有色众生的“色”是“非为通明”的“留碍”之性，他们对于光明色相有坚固执著，以这样的“留碍”烦恼，在轮回中不断流转。“障颠倒故”，因烦恼而形成了“障隔难通”的颠倒业力——众生都是有隔碍的，不像圣者那样什么境遇都可以接受。

因为有坚固的业与烦恼之故，因缘具足时，有色众生便有“明亮显著”的果报，也就是八万四千种执著光明的“精耀乱想”。《讲义》中指出¹⁴⁰⁹，这类众生对光明非常执著，大至日月星辰的光辉，小至人间灯火，都会成为它们贪执的对境，产生各种乱想。

“如是故有，色相羯南”，有了这样的乱想，就形成了有色相的身体，流转在这个世界中，成为“休咎精明”。在藏译本中，“休”指预知吉祥；“咎”

1409 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“著即显著，或服日月之精华，或事星辰为父母，以求感格，而获光明，故名和合著成，即业也。想托彼之光华，成己之精耀，是为精耀乱想。”

指预知不吉祥。有的注释说¹⁴¹⁰，“休咎精明”指依托于精明而预示吉凶的众生，如逐日月星辰之精华明耀而生的蚌壳、萤火虫等，非常贪执光明的飞蛾也包括在内。

在我们的生活中常能见到这类众生：夜晚扑向灯火的飞蛾、车灯前聚集的小虫，乃至萤火虫等会发光的生物，这类有色众生充斥着整个世界。现代科学中认为萤火虫之类是生命体，日月星辰等是无生命的天体。然而，宇宙中有无数的可能性，有些石头或海洋里的物体貌似无情物，但很有可能是生命体。太阳、月亮也可能是具有心识的生命，对此我们不能毫无理由地否定，应当具有包容的心态，而不能因为不了解就断然否定。

1410 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“休咎精明者。谓托彼精明。示现休咎。”
《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“休咎精明：此出本类之名，或为日月之精华，或作星辰之明耀。吉者曰休征，凶者曰咎征。在物而为萤火蚌珠，其类充塞。”

世界上有许多执著光明的众生，它们的思想非常复杂，身体也形态各异。如果我们在夏天走进森林，或者在夜晚的灯光下，就会看到各种各样的昆虫，有的飞舞，有的静止，有的喜欢鸣叫，有的静默无声，展现出生命不可思议的多样性。

—— 由因世界销散轮回，惑颠倒故，和合暗成八万四千阴隐乱想。如是故有无色羯南流转国土，空散销沉其类充塞。

“由于世界有‘销散’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘惑’颠倒之业，和合‘暗’成八万四千‘阴隐’乱想¹⁴¹¹。于是，有无色羯南之果迁流辗转于国土，空、散、销、沉等无色众生充塞其中。”

下面讲第六类，无色众生。

1411 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“厌有著空，灭身归无，惑名销散。迷漏无闻，不达空理，业名为惑。依晦昧空，报名为暗。难可见闻，故名阴隐。”

无色界众生的烦恼主要是“销散”。他们排斥一切色相，执著于将万物归为空无，这种对“销散”的执著使他们陷入轮回。对于每一类众生，许多注释是从烦恼、业、报这三个方面进行分析的，但也有不同的解释。

“惑颠倒故”，由于缺乏真正的闻思修智慧，这类众生的业是“迷惑”，即背离了本具的妙明真心。这种业力和烦恼因缘和合，因愚昧而暗暗形成了八万四千“阴隐乱想”之报，也就是没有取舍智慧、空无愚昧的乱想，这些思想也极为复杂。

众生界的思想确实多种多样。有人对此表示怀疑，但不同的人确实有各种不同的想法，往往需要跟他接触一段时间后才能了解到这些。众生的业力千差万别，他们的思想、爱好和行为也是如此。

前面所讲的烦恼（销散）、业（惑）和报（阴隐）等

因缘具足之后，“无色羯南流转国土”，众生以无色之身不断流转在国土中。无色界怎么会有硬肉（羯南）呢？有注释说¹⁴¹²，此处指一种极其细微的色法。这里的“羯南”只是一种通称，不同于前文的“硬肉”。如《如意宝藏论》所讲¹⁴¹³，无色界众生会在不同的虚空、不同的世界里转生。如果连细微的身体也不具备，就无法确定无色界众生的所在。

“空散销沈”，“空”指空无边处，“散”指识无边处，“销”指无所有处，“沉”指非想非非想处，有的注释是这样解释的¹⁴¹⁴；也有注释指出¹⁴¹⁵，“空散销沈”是无色界众生的共同特点：泯灭一切有质碍

1412 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“问：既云无色，何谓羯南？答：应取一分细色通名其类，不可责同坚硬之状，当知此方亦化生之类。”

1413 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者造论）：“无色界天人是怎样居住的呢？依空次第安住理，非想非非想处依，莲花层积虚空中，八万大劫一定间。”

1414 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“空散销沉：对四空天说，空指空处，灭色归空故；散指识处，遍缘散乱故；销指无所有处，销除七转识故；沉指非非想处，沉沦空海故。以至舜若多神，旋风魑鬼等，皆无色摄，其类充塞。”

1415 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“销散为缘。惑暗颠倒。灰坏色相。思无边空。色尽心亡。灰空绝想。乃至有顶沈冥幽隐。”

的色法，内心处于极其寂静状态。还有注释讲¹⁴¹⁶，“空散销沈”可以包括风神、空神等凡夫难以见到的众生，他们并不是不存在，只是因为身体非常细微，所以不为肉眼所见。

以现代科技为探索工具的自然科学家无法理解这类无色众生的存在。人们在日常生活中经常遇到一些难以解释的现象：有些人在梦境，甚至在白天中都有可能受到莫名的干扰，这些感应看不到、摸不着，但确确实实地存在。这些现象在古今中外都屡见不鲜，但现代科学却难以给出合理的解释，只有佛法能够揭示其中的奥秘。现代的生命科学只研究粗重的色身，心理学也只是对人类的心态进行观察和分类，而尚未触及人类的业力、烦恼、轮回等深层的生命机制，更不用说无色界众生的心识状态了。

1416 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“又吴兴下文以舜若多空神，销今无色者，今谓既云八万四千，其类充塞，亦可兼指风空神也。”

能学习佛法是我们莫大的荣幸。在著名的哈佛、麻省理工和剑桥大学等高等学府中，虽然人们可以学到最前沿的现代科技知识，但却无缘接触关于生命本质、轮回真相等深邃智慧所揭示的道理——这些只有在佛法中才能找到圆满的答案。如果有信心和恒心，我们一定能在佛学院里学到最高深的法义。请大家认真地思考这个道理。

—— 由因世界罔象轮回影颠倒故，和合忆成八万四千潜结乱想。如是故有想相羯南流转国土，神鬼精灵其类充塞。

“由于世界有‘罔象’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘影’颠倒之业，和合‘忆’成八万四千种‘潜结’乱想¹⁴¹⁷。于是，有想相羯南之果迁流辗转于国土，成为种种神鬼及精灵，这类众生充塞其中。”

1417 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“似有若无。惑名罔象。蹈迹附影。业名为影。幽潜之中妄结状貌。并因同分虚妄忆想之所构成。报名为忆。无有实色。但有想相而已。”

第七类，有想众生。

这个世界中的有想众生以“罔象”烦恼作为轮回的根本，“罔象”指似是而非、若有若无、不能确定的烦恼。因为有此类烦恼，有想众生在轮回中流转。

“影颠倒故”，这类众生的业是“影”，也就是将如影像一样不实在的法执为真实。其实烦恼和业都是如此，本来没有，但众生却执著为有，日日夜夜萦绕在心头。

“和合忆成”，这样的业与烦恼因缘和合之后，就形成了报——各种迷乱的忆想，也就是八万四千种“潜结”乱想，即隐藏在内、像结一样的乱想。

如此便有各种“想相羯南”之身流转在这个世间，变成神鬼、精灵等遍满各处。如某些山精、海

精、风精以及外道修行人感召的非人¹⁴¹⁸。长水子璇说¹⁴¹⁹，某些外道修行者会转生为其所供奉的鬼神之类。此外还有一些山神、土地神等，会被修行人的呼唤所召请，而修行人念咒也会令他们感到畏惧。

虽然现代科学无法观测到这些众生，但它们确实存在，也有很多人在日常生活中接触过他们。这些众生能够影响甚至控制部分人类，如通过附体等方式纠缠或掌控人的心念。有些人自称能听到或看到常人感知不到的事，民间也有所谓“鬼眼”或“天眼”的说法。尤其在夜间，具相应能力的人可以看见各类鬼神。

当然，这其中也不乏虚言妄语者。我小时候就有过这样的经历：有个认识的人问我他家是否会出事，

1418 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“神鬼精灵者：神鬼，如岳渎城隍，魑、魅、魍、魍；精灵，如山、海、风精，祠庙土地等，其类充塞。”

1419 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“虚妄影象。似有如无。信忆则灵。绝信则否。蹈迹附影之类。皆从忆想所生。因即外道凡夫。祈神祷祠。存形立影。终身奉事。志慕神通。精灵向附。因果相酬。必生其类。”

我故意吓唬他说有个魔鬼在盯着他们，明年可能会有违缘。结果那人信以为真，去寺院找人念经。第二年他家真的出了事，所有人都以为我有预知能力。其实我确实不知道，只因那人平时对我不友善，我有意戏弄他而已。那个年代不允许宣扬这些，所以父母告诫我要闭嘴，以免惹祸。我当时只是小孩调皮，既然家长不允许说，那我以后就不说了，而且我确实什么都不知道。

这个世界确实存在各种附体现象，不同宗教和民间信仰中也都有召唤鬼神、精灵的方法。我们不能因为自己看不见就断然否定某些事的存在，但也不应盲目迷信。很多人是在无神论的教育下长大的，只相信眼见为实的事；也有一些人缺乏智慧、过于执著，连今天手指烫伤、昨晚做了噩梦都要去占卜问卦——这也是一种乱想。作为正信的佛教徒，我们应当保持理智、中道而行。

由因世界愚钝轮回，痴颠倒故，和合顽成八万四千枯藁乱想。如是故有无想羯南流转国土，精神化为土木金石，其类充塞。

“由于世界有‘愚钝’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘痴’颠倒之业，和合‘顽’成八万四千种‘枯槁’乱想¹⁴²⁰。于是，有无想羯南之果迁流辗转于国土，其精神最终化为土、木、金、石，这类众生充塞其中。”

第八类，无想众生。

无想众生的烦恼是“愚钝”，因为他们不明真谛，以无想为真修。这种无想并不是断除了妄想执著，只是妄想并不明显而已。世间有一些众生非常愚钝，因为这种无明烦恼而沉溺在轮回中，造作顽固的

1420 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“不了谛理，惑名愚钝。固守顽碍，业名为痴。无知质碍，报名为顽。虽云枯槁，仍是乱想。以其心外无法，法法唯心故也。”

“愚痴”之业。愚痴者对一切的认识都是颠倒的，常常将简单的事情复杂化。

烦恼和业颠倒的缘故，因缘和合形成了八万四千“枯槁”乱想，也就是断灭无知如枯木般的顽固乱想。有了这样的乱想，“无想羯南流转国土”，无想的肉身便流转在轮回中，化为土、木、金、石等，充塞着整个世界¹⁴²¹。

汉地的民间传说中常常提到狐鬼等众生，还有石精、木精、树精等以无情物为所依的众生，它们都与此类似。本经的注释常引用史籍，《楞严经集注》在此也引了一段古书中的公案。我查了一下，这段文出自《搜神记》，可以在《四库全书》中找到。顺便说一句，我们佛学院的女众图书馆中藏有《四库全书》，去年有位领导见到图书馆里的这套书，表现得

1421 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此依业感报之相。但有顽碍之色，而无思想之念，故有精化土木，神为金石，华表生精，望夫成石之类，充塞世界。”

非常惊喜。

据记载¹⁴²²，西晋时期有一位思想家、政治家张华，他博古通今、颇负盛名。传说燕昭王墓前有一棵千年华表木已修成精，附近还有一只修炼千年的狐妖。狐妖听闻张华学识渊博，想去拜谒，路过华表时问它：“我打算去拜访张公，你觉得如何？”华表木劝道：“你最好不要去。此人智慧非凡，恐怕你会有去无回，甚至可能连累到我。”狐妖不听劝告，化作一位英俊的书生前去。见到张华后，两人畅谈许久。由于狐妖已修炼千年，谈吐不凡，对世间诸事了如指掌。张华渐渐察觉此人非同寻常，怀疑他并非人类。待书生起身告辞时，张华故意挽留，暗中派人砍断华表木，用焚烧木头所发出的光芒照射那位书生，使其

1422 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“谷响云：晋张华，字茂先。时燕昭王墓有妖狐，谓华表曰：我闻张司空多学，欲往干之，如何？对曰：张司空，博物君子也。非但损子，亦祸于吾。狐不听，刺投华。华与论天下人物，多为其所折。谓华曰：天欲雨，请辞去。华固留之，谓左右曰：我闻巢居知风，穴居知雨。不是狐狸，即是者鼠。乃密令人斫华表，然而照之，为狐狸而去。”

现出了原形。

现存的一些化石或古树等文物背后流传着许多奇闻，陈那论师的一段与神石的公案也属此类¹⁴²³。在我们这个世界中，各种土木、化石或古树表面上看是没有生命的无情物，但很有可能在其中存在着神思枯槁、暗钝愚顽的众生。我们有时也会陷入愚钝的状态，整天浑浑噩噩、无知无觉；如果缺乏止观境界，所谓“禅修”也只是迷迷糊糊地呆坐着。这样下去，很容易变成此类无想众生。

现代科学虽然发达，但至今仍对一些自然现象难以作出合理的解释，比如自己会微微颤动的石头——科学家未必承认石头有生命，只能说它具有某种“动摇性”，将其归为一种奇特的自然现象；又如化石或

1423 《首楞严经义疏释要钞》（宋怀远录）：“劫毗罗等者。劫初时出世，造略数论，恐身不久被人破所造论，遂往自在天所，请延寿法。天曰：往余甘林中，求余甘子食，可令身永。又问延法，令变身为物。报门徒曰：我化为石，异宗来难，但书石上。后陈那造因明论破之，石即书答。又展转问，答之不得，石即汗流，大吼振碎。”

木头中可能存在某些众生，在一般人看来很难相信，但如今却可以借助精密仪器来验证。对于这些现象，佛陀早已在佛经中将种种情况宣说得很清楚了，所以我们不得不承认佛陀的智慧无与伦比。

◎ 非有色非无色非有想非无想

第九类，非有色众生。

由因世界相待轮回，伪颠倒故，和合染成八万四千因依乱想。如是故有非有色相成色羯南流转国土，诸水母等以虾为目，其类充塞。

“由于世界有‘相待’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘虚伪’之颠倒业故，和合‘染’成八万四千种‘因依他而起’之乱想¹⁴²⁴。于是，有非有色相而成色羯南之果，迁流辗转于国土，如诸水母等以沫成

1424 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“巧伪假托，惑名相待。无有真实，业名为伪。所取臆秽，报名为染。彼此异质，相为因依，如水母等。”

身、以虾为目，这类非有色众生充塞其中。”

“相待轮回”，非有色众生在世界中有“假托相待”的烦恼，他们本来非色，却藉物成色，将本不属于自己之法执为己色¹⁴²⁵。依靠这样的“相待”烦恼，非有色众生在轮回中流转。“伪颠倒故”，以虚伪为心、假托形势，形成虚伪的颠倒业缘。烦恼与业和合形成了染污腥秽的八万四千“因依乱想”之报，也就是倚权借势、屈己从他的乱想。

“非有色相”，这类众生本来没有色相，却能假借他物而成自己的身体，如水母以水沫为体。它们所认为的色身实际上不是自己，而是因为执著，将水凝聚成了形体。

生活在海边的人对水母应该不陌生。我以前对它并不了解，后来才知道世界上还有这种奇特的生物。

1425 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“本来非色相，假借外物，成己之色，不能自用，待物有用。”

很多生活在高原上的藏族人没见过水母，这种动物的形态飘逸，身体中有 90% 都是水分。人们在香港、澳大利亚等地的海洋馆里能看到五颜六色的水母，沿海地区的人们常吃的海蜇也属于水母科。海蜇经常被做成凉拌菜，我曾问吃过的人“味道如何”，他们说因人而异，很难形容。

除了水母之外，世界上还有很多类似的非有色众生，本身没有固定的形态，却把其他事物执著为自己的身体。“成色羯南”，以此形成的色身流转在轮回中。“以虾为目”，本来不能自用，却待物有用。

水母体内的水分凝聚成各色的胶状物，看起来似水非水。最特别的是它们没有眼睛，依靠共生虾来充当自己的“眼睛”。当遇到危险时，虾就会向它传递信号——它们之间有着奇妙的共生关系。当然，并非所有的水母都以虾为目。我查过资料，只有部分水母是这样的。当然，如今科学家对水母的研究可能又有

新的进展。大多数水母都有剧毒，大家看到时最好不要去触碰它们。

人体内的八万四千虫与此类似，虽然肉眼看不见，但我们体内的小虫把人体当作自己的家园，就像水母把海水当作自己的色身那样。佛陀早就知道水中有水母这样的生命，但对多数藏族人来说，实在难以想象这种“以沫为体、以虾为目”的生物。世间也有一些人把外色执著为己色，这种执著或许会让他将来投生为此类众生。

进一步说，如果是你的，你可以执著；但若不是你的，则没有必要去执著。堪布、堪姆们当然可以为弟子传法，但如果过于执著弟子为己有，就完全没有必要了。此外，人与人之间或者人与动物之间的某种执著，也许会演变成类似水母和虾之间的业缘。总之，我和我所的执著非但不能解决任何问题，反而会带来无尽的痛苦。

在座的各位有谁吃过海蜇？可能有些人吃过，但不好意思举手——从你们的表情中能看得出来。如果有人因为不知道这是生命而吃过，就应该多念“喻班匝_儿萨埵吽”忏悔，并发愿以后不吃了。虽然看上去不像，但海蜇确实是有生命的众生。

——由因世界相引轮回，性颠倒故，和合咒成八万四千呼召乱想，由是故有非无色相无色羯南流转国土，咒诅厌生其类充塞。

“由于世界有‘相引’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘性’颠倒之业，和合‘咒’成八万四千种‘呼召’乱想¹⁴²⁶。于是，有非无色相无色羯南之果，迁流辗转于国土，随咒诅而显灵异、称仙称道，或随厌祷而作祟，这类无色相众生繁多，充塞于其国中。”

1426 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“互相引发，惑名相引。习以成种，业名为性。音声呼召，报名为咒。本非无色，今诅令无色而密召用之也。”

第十类，非无色众生。

“非无色”并非指没有色。这类众生主要执著于咒音的召唤，以这种“互相引发”的烦恼而流转在轮回世间中。一般来讲，色声香味触都能对人起作用，但对这类众生而言，声音起到最主要的作用。

因为习以为常、迷惑自性的业力，此类众生的果报是与某些邪咒相应。“咒”在狭义上指咒诅，广义指声音。依靠邪咒音声等因缘聚合，形成八万四千“呼召乱想”，其特点是只要听到咒音召唤就立即响应、显灵作祟。

“非无色相无色羯南流转国土”，有了非无色之身相，这些众生便在轮回中流转。它们并不是完全没有色身，只是以肉眼不易察觉。“咒诅厌生”可理解为通过世间邪术咒诅，令精魅厌物因而有生¹⁴²⁷，这类

1427 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“即世间邪术咒诅，精魅厌物，因而有生者也。”

依靠各种恶咒以及祈祷之声而召唤的众生充斥着整个世界。

有注释中讲¹⁴²⁸，世界上存在着依靠声音召唤而生的众生，比如某些雌孔雀听到雄孔雀的鸣叫声就会受孕，辞藻学中也有“孔雀闻雷声而孕”的表述。某些非无色的鬼神众生时刻等待着召唤，这也能解释为什么某些咒语特别灵验。当呼唤这些鬼神的名号时，因其业力驱使，它们必须立即现身。藏传佛教的大修仪轨中常包含许多鬼神的名号，如果召请他们，它们也会应召而来，因此某些修法特别灵验。

前几课中提到，金刚藏王菩萨在《楞严经》中曾立誓：“如是恶魔，若魔眷属，欲来侵扰是善人者，我以宝杵殒碎其首，犹如微尘。”如果有人不恭敬修

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“呪咀厌生者。谓呪咀鬼神。厌死佑生。如后文云。遇明为形。名役使鬼。愚谓世之书符来仙。念呪驱鬼。皆此类摄。”

1428 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“孤山引显识论云：雌孔雀闻雄者鸣，于是有身，彼谓之声生。”

持楞严咒者，金刚藏王必以金刚杵碎其首，令其粉身碎骨犹如微尘——这是典型的降伏法。个别显宗修行人可能不太理解藏传佛教中的降伏法门，但《楞严经》中就有降伏法，大家应当记住这一点。

密宗中有很多类似的降伏法。如果有人破坏道场，或对上师和密法不恭敬，修行人通过特定仪轨召请来鬼神后，它们就会以非人的威神力对所降伏者予以惩戒。以前有许多密咒师精通这样的法门，其威力都十分巨大。大家对这些仪轨心怀畏惧，一般不轻易修这些猛咒。藏传佛教至今仍保留着许多这样的仪轨，法王如意宝就曾因乃琼护法神的祈请而造过一个降伏仪轨。此仪轨一经修持，护法神就会立刻现前。

世间还有许多昆虫，仅凭声音的感应就能繁衍后代；在世间中，包括许多白法、黑法方面的土地神、护法神等无法以肉眼看到的非无色众生，也可以依靠咒声或祈祷的声音而活着——众生界真是无奇不有，

唯有佛陀的智慧能圆满了知。

由因世界合妄轮回，罔颠倒故，和合异成八万四千回互乱想。如是故有非有想相成想羯南流转国土，彼蒲卢等异质相成，其类充塞。

“由于世界有‘合妄’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘罔昧’颠倒之业故，和合‘异’成八万四千‘回互’乱想¹⁴²⁹。于是以‘非有想相’成‘想羯南’之果，迁流辗转于国土；如蒲卢以咒术而强占与自己完全不同的桑虫为己子，这类非有想众生充塞于其国中。”

第十一类，非有想众生。

“合妄轮回”，在这个世界中，有因“妄想相合”的烦恼而生的众生，因为性情虚假，“罔颠倒

1429 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“二妄相合，惑名合妄。性情虚假，业名为罔。彼此不同，报名为异。本异而回互令同，故名回互乱想。”

故”，将本不属于自己的事物认作己有。“罔”指一种欺骗性的颠倒，这就是非有想众生的业力。当这样的业与烦恼因缘和合时，就形成了“异成”之报和八万四千“回互乱想”。“异成”指本非同体，却因乱想而妄执为一体。“回互”指众生相互执著，或单方面地将对方执为我所。人类当中也有这样的情况¹⁴³⁰，这个人本来不是自己的儿子，却认为是自己的儿子；本来不是自己的父亲，却认为是自己的父亲……以前我们这里的居士林也曾闹出过类似的笑话。

有了这样“非有想相”的因缘，本来非为有想，但由于欲令其出生，虚妄和合之下竟然形成了“想羯南”之身，在轮回中流转不息¹⁴³¹。“彼蒲卢等异质

1430 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此如世间，背亲向义，谬袭他宗，纳彼从我，相承继嗣，本无有子，乃称有子，本非是父，竟认为父，同异难分。彼此回互，是为回互乱想。”

1431 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“非有想相，成想羯南者：谓彼此异质，本非有想，欲成其相，但以二妄相合，竟成其想，流转国土。”

相成”，蒲卢就是细腰蜂，它会将螟蛉幼虫带回自己的巢中，七天后这些小虫就真的变成了它自己的孩子¹⁴³²。世间也有这种现象：有些孩子从小就被送养，把养父母当作亲生父母。虽然成了一家人，但他们并无血缘关系。许多被领养的孩子，可能终其一生都不知道自己的亲生父母是谁。

蒲卢等将其他众生当作自己的孩子，这样的非有想众生充斥着整个世界——在动物界、昆虫界以及人类中都存在这种现象。

由因世界怨害轮回，杀颠倒故，和合怪成八万四千食父母想。如是故有非无想相无想羯南流转国土。如土梟等附块为儿，及破镜鸟以毒树果抱为其子，子成父母皆遭其食，其类充塞。

1432 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“蒲卢，亦名踝赢，细腰蜂也。《诗经》云：螟蛉有子，踝赢负之。螟蛉青桑虫，踝赢运泥作房，负桑虫纳其中，咒祝曰：类我类我，七日化为其子。桑虫本非有想，欲成踝赢之相，因其咒故，遂成其想，是为异质相成。”

“由于世界有‘怨害’的烦恼作为轮回业报的根本，以‘杀’颠倒之业故，和合‘怪’成八万四千‘食父母’之狂想¹⁴³³。于是，有非无想相无想羯南之果，迁流辗转于国土。如土梟鸟等，附土块为其儿，及破镜鸟以毒树果抱为其子，‘子’长大后父母皆遭其吞食。这类非无想众生充塞于其国中。”

最后是第十二类，非无想众生。

在这个世界中，非无想众生有冤冤相报的宿业，依“怀怨谋害”的烦恼而在轮回中不断流转，造作“杀害”之业。当业力与烦恼因缘和合时，便形成了不合常理的“怪”报，产生八万四千种子食父母的可怕念头——有的想吃父母，有的想吃子女，有的想伤害亲人，种种恶念不一而足。“食父母想”代指一切出乎意料的情况。

1433 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“怀怨谋害，惑名怨害。断彼躯命，业名为杀。殄毒变常，报名为怪。块果为儿，非无子想。子食父母，出于意想之外也。”

“非无想相无想羯南流转国土”，当烦恼、业力和乱想这些“非无想”的因缘具足时，就形成了无想众生的身体，流转在各个国土中。“如土梟等附块为儿”，土梟是一种不孝的鸟。据《史记》所载¹⁴³⁴，黄帝因为见到这种鸟吃自己的父母，认为很不吉祥，于是定下了用土梟祭祀之礼，导致这种鸟灭绝了。虽然有说土梟是猫头鹰，但根据其身形如人、狗尾猪牙等特征，与猫头鹰不太相符，而且猫头鹰也不吃父母。

藏地民间也有类似的说法，认为喜鹊会伤害年老的父母。以前有许多父母常用“别像喜鹊那样不孝”来教育孩子。不过我查证过，并未找到喜鹊吃父母的证据。

土梟把土块当作孩子，但孩子长大后却吃掉了自

1434 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“按《史记孝武本纪》云：祠黄帝用一梟，一破镜。孟康注曰：梟鸟名食母，破镜兽名食父。黄帝欲绝其类，使百祠皆用之。今云破镜鸟，恐译人之误。《述异记》云：破镜状如虎豹而小，始生还食其母，此兴孟康注，食父食母，又一不同也，录以待考。”

己的父母。此外经中还提到“破镜鸟”，虽名为鸟，但其实是像虎豹一样的小兽¹⁴³⁵，它把毒果当作自己的孩子抚养，最终却遭其毒害。

类似的现象还有：某些鱼类会吃父母，蜘蛛也有食亲行为。至亲之间互相残害的现象在人类社会中同样存在：有害父母的、害儿女的，有互相伤害的，有些暴君专害自己的臣民，有些国家的人在内部互相倾轧，甚至在上师与弟子、道友与道友之间也存在这些现象。无论是动物界还是人类社会中，都存在着这种冤冤相报的业力牵缠，这是所谓的“非无想众生”。

是名众生十二种类。

“以上就是众生的十二种类。”

以上讲到众生有十二种类别。

《楞严经》第七卷至此讲解圆满。

1435 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“土梟鸟名。食母。破镜兽名。食父。……破镜如狸而虎眼。今云鸟者。或传译成误耳。依类详明竟。”

第 85 课

2023 年 12 月 5 日

卷第八

我们从今天开始学习《楞严经》第八卷。

「三渐次位」

｜ 阿难，如是众生，一一类中，亦各各具十二颠倒。

“阿难，这些众生，每一类中也各自具有十二种颠倒。”

佛陀告诉阿难：前面所述的十二类众生，每一类都各有十二种颠倒。

十二种颠倒包括：动颠倒、欲颠倒、趣颠倒、假颠倒、障颠倒、惑颠倒、影颠倒、痴颠倒、伪颠倒、性颠倒、罔颠倒，最后是杀颠倒，这些命名皆具深意。每一类众生都具足所有颠倒，如以动颠倒为主的众生，其心相续中也具有其他所有颠倒；又如最后一种杀颠倒，亦为全部十二类众生所具有。

十二类众生乘以十二种颠倒，便有一百四十四种，再乘以八万四千，结果就不计其数。这些数目仅是表法，其实众生的分别念纷繁复杂、难以尽述。每一类众生都具有各种各样的颠倒和习气，这个道理非常微妙。

| 犹如捏目，乱华发生。

“就像捏住眼睛，便会看到空中出现各种花影。”

就像用双手捏着自己的眼睛，眼前就会显现光晕和乱花等幻相。尤其是在生病或改变捏眼睛的位置、轻重时，此人便会体验到种类繁多的幻觉。如长水子璇所说¹⁴³⁶，众生的颠倒分别念之多，纵使恒河沙数也难以比拟。

| 颠倒妙圆，真净明心，具足如斯虚妄乱想。

“本来妙圆真心清净光明，一旦颠倒，便具足如上众多虚妄乱想。”

众生本具真净妙明之心，但是自无始以来从第一念无明开始，在微妙、圆满、真实、清净和光明的心中，显现出这些虚妄乱想。

这些颠倒虚妄的乱想并非真心本具，犹如良药成毒一般。虽然真正的妙明真心从未动摇过，但自真心

1436 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“众生妄心无始熏习业苦种子如恒河沙。何啻十二八万四千。”

中突然出现无明后，各种各样颠倒虚妄的乱想便层出不穷、无边无际。

——汝今修证佛三摩提，于是本因元所乱想，立三渐次方得除灭。

“你现在想要修证佛的三摩提，对于妄想的本因以及于本来所起的颠倒乱想，必须建立三种修行渐次，才能彻底断除。”

佛陀告诉阿难，你们现在决心要修证如来的三摩地，就要知道如来藏妙明真心本是圆满具足、如如不动的。以一念无明为本因，依靠暂时的因缘，发起了各种各样的乱想分别念。前面讲到，十二类众生的颠倒又有十二种，如是乘以八万四千种，分别念是无量无数的。众生的思想如此复杂，确实令人难以置信，但同时我们也要对佛陀的教言有信心：只要依教奉行，我们就一定能灭除烦恼妄想。

佛陀早已开示，众生的相续各式各样，有的以贪心为主，有的以嗔恨心为主，有的则嫉妒心严重。当然，大多数凡夫基本上都类似。如果想灭除这些乱想，我们需要依靠“三渐次”。

接下来，我会为大家详细介绍三种道次第，也就是道的基础、道的真实修持和道的增进。依靠这三种次第，众生可以灭除相续中的一切乱想分别。接下来，佛陀用了一个比喻说明如何净除相续中的垢染。

| 如净器中除去毒蜜，以诸汤水，并杂灰香，洗涤其器，后贮甘露。

“譬如，一个原本干净的容器中盛有毒蜜，首先除去容器中的毒蜜，然后用沸水及灰香仔细洗涤容器，最后注入甘露。”

比如一个原本清净无垢的器皿，装入了毒蜜。若

想令容器重新清淨，就先要除去毒物，然后用开水烫洗。有注释中说此处分别比喻定和慧¹⁴³⁷，“以诸汤水”指先用禅定的沸腾之水冲洗；“并杂灰香”，将草木灰与妙香混合在一起，用以洗涤器皿；“后贮甘露”，然后才能在彻底洗净的容器中注入甘露。

如容器般的如来藏本体原本是洁净的，但被无明遮障，有了毒药一般的分别念。如果要恢复本来的清淨，需要先去除毒蜜，以清淨的禅定与智慧来洗涤自相续，方能在其中注入无生法忍的甘露。

一般来说，清洁锅碗等器皿时不能只用纸擦一下，而最好用开水和洗涤剂来清洗，因为温水有时会洗不干净。从卫生的角度来说，碗筷在使用之前也最好用开水冲一下。此外，我们也可以用艾草灰等草木灰来洗锅碗。艾草灰能治疗许多疾病，如身上长的疖

1437 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“这里汤水喻定，灰香喻慧，必须用定慧来洗涤，方能去尽习气，才堪承佛法最上法味。”

子、毒疮或烫伤等。艾草在有些地方卖得很贵，而在我们藏地随处可见。总之，艾草乃至艾草灰都有许多作用。

接下来我们要讲三种修行次第，对应此处的“除去毒蜜”，以此将自己的相续洗涤干净，真性妙明的佛智便可以注入¹⁴³⁸。

——云何名为三种渐次？一者修习，除其助因；二者真修，剗其正性；三者增进，违其现业。

“什么称为‘三种渐次’？第一，修习位，去除恶业之助因；第二，真修位，剗空性业之罪；第三，增进位，背离现行之业。”

修行道次第有三种。有注释将这三种渐次对应戒

1438 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“除去毒蜜。喻除其助因。剗其正性。违其现业也”

定慧三学¹⁴³⁹；又因前文指出，阿难尊者请教的是关于干慧地等的修道阶位，有大德认为这是薄地凡夫到干慧地之前的修行次第¹⁴⁴⁰；还有人认为¹⁴⁴¹，三种渐次包括从干慧地之前，及从此地开始的四十五种心在内的整个菩提道，直至最终佛地之间，我们都需要遵循这三种次第来修行。

具体来说，是哪三个修行次第呢？

第一是“修习，除其助因”：断除恶业的助因，指葱、蒜等五辛。这一阶段相当于共同加行。

第二是“真修，刳其正性”：刳¹⁴⁴²是动词，意为

1439 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“然此三者，前二惟戒，均属助行，后一定慧，乃为正修。”

1440 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“前问至何渐次得修行目。斯言修习等。正修行目也。此中应知干慧以前三渐次位。则圆家五品十信尽摄于中。干慧以后所立十信。乃是初住开出十心。经文显然。盖圆家住前不取证。故不列位。所以此经与华严皆于信位不分十也。”

1441 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此三渐次。从浅至深。通因彻果。直以三法为能增进。五十五位为所增进。故后结云。如是皆以三增进故。善能成就五十五位真菩提路。”

1442 刳(kū)，始见于《说文》。本义为剖，剖开；引申为挖空、洗除、消除、

挖除，具体要修的是断除杀、盗、淫、妄¹⁴⁴³。

第三是“增进”：境界越来越进步为增进。“违其现业”，违指违逆。断除恶业的现行后，修行才能进步，不随业转之故。六根不随六尘而转，修行人才真正入于真谛，也就是圆通法门中的最高境界。

◎ 第一渐次：除其助因

接下来，我们详细讲解这三个修行次第。

| 云何助因？阿难，如是世界十二类生，不能自全，依四食住，所谓段食、触食、思食、识食。是故佛说一切众生皆依食住。

“什么是助成恶业之因？阿难，如上所述世界中的十二类众生，不能自全性命，必须依靠四种饮食

遭受残害等。

1443 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“正性者：淫、杀、盗、妄，正是性业之罪，当要剝而空之。”

方式才能维持生命，即所谓的段食、触食、思食与识食。因此，佛说一切众生都依赖食物而生存。”

第一修习，断除恶业的助因。

令众生在轮回流转的恶业的助因是什么呢？前面已经介绍过，所有众生大致分为十二类。这十二类众生不像石头一样，不能仅依自力自然存活，而必须依靠四种食才能住世。上至无色界的天人，下至地狱众生，全都需要“吃饭”。

我想起以前的一位彭措老师。以前我们经常逗他：吃中午饭时有人故意调皮说：“老师不要吃饭，给大家讲故事！”老师总是回答：“不要这么说，人不吃饭是活不了的喔。”（众笑）确实，十二类众生都需要吃饭，吃的是什么饭呢？四种食：段食、触食、思食与识食。此处为大家介绍的这四种食，是根据“阿毗达磨”等论典宣说的。

“段食”，人类中的大多数都是一口一口、一段一段地进食¹⁴⁴⁴。不仅人类，欲界天人与旁生也都是如此。人是每日早午晚吃三餐，而牦牛则吃一阵、休息一阵，这些众生都是依靠段食来维生的。

“触食”，欲界的鬼神依靠触食物之气而存活¹⁴⁴⁵，例如烟施的焦烟就是鬼神的饮食。有些鬼神喜欢香味，有些喜欢臭味，有些喜欢烟熏的味道，他们依靠各种气味而活。

“思食”，以禅思为食，如色界天人以禅悦为食；还有如“悬沙止饥”“望梅止渴”等成语形容的情形，也是将“思”当作赖以生存的食物¹⁴⁴⁶。

最后一种是“识食”，享用识食的主要是无色界

1444 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“欲界人天、修罗及畜生段食，所餐饮食，必有形段故。”

1445 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“鬼神触食，凡遇饮食，但触其气也。”

1446 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“色界禅天思食，禅天无饮食，但以禅思为食，非思饮食。……他如望梅止渴，悬沙止饥，亦是思食类。”

众生，它们依靠“识”来延续生命¹⁴⁴⁷。无色界众生除了以识安住定境外什么都没有，如空无边处众生就是安住虚空无边的禅定中，从分别念修到无分别念，以一念识心成为其生存之因。从空无边处直到非想非非想处，“识”都是无色界天人赖以存在的根本，相当于他们的食物。此外，地狱众生和饿鬼道的一些众生也是靠“业识”——它们依靠业力所成的心识而存活。

佛陀说，三界轮回中的所有众生“皆依食住”。佛陀对三千大千世界众生的食物了如指掌，算得上是真正的“粮食局局长”。以前上罗柯马（地名）有一位特别傲慢的粮食局局长，有一次我们长途跋涉去到那里领几斤青稞，时间仓促，晚上还要赶回。到了那里，他不开门，只顾在一旁抽烟。有人特别恭敬地称呼他“贡波局长”，他也显得特别傲慢——他如今已

1447 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“无色界，以识为食，既无形色，惟以识定续命，义言以识为食也。此约胜者言。劣如地狱饿鬼，历劫但以业识，不能断命，是亦识食类。”

经去世了。这些人只能为人类提供少量的粮食，而佛陀是真正通晓三界众生的生存之道。

除了人类和动物以外，世间还有许多众生。如《如意宝藏论》中说，这些众生居处不同、食物不同、生存方式也不同。可见佛法中不仅包括人类学、生物学的知识，还涉及更加广泛的“众生学”。

| 阿难，一切众生，食甘故生，食毒故死。是诸众生，求三摩提，当断世间五种辛菜。

“阿难，一切众生，依靠服用有益于身心的食物而得以生存，若服用有害于身心者就会死亡。这些众生如果希求三摩地，应当断除世间五种辛菜。”

佛陀告诉阿难：所有众生依靠“食甘”才能生存，“甘”是有利于身心的精华食物。有靠气味的、有靠心识的、有靠禅悦的……不同众生的“食物”各

不相同，如东北人和南方人的饮食习惯就不一样。很多藏地人喜欢吃人参果，但汉人则不一定。昨天提到的海蜇，我们这里很多人都没吃过。在饮食方面，众生之间确实存在着很大差异，但总的来说，对身心有益的食物都可以维生。

“食毒故死”，“毒”是指对身心无利而有害的食物，比如现在高糖高油的食物，年轻人最好少吃。有害的食物会危及人们的健康，甚至有的人会因此而丧命。

如果众生想要求得三摩地，应当断除世间的五种辛菜¹⁴⁴⁸：大蒜、葱、韭菜、薤和兴渠（原产印度的一种香料）。汉传佛教徒在这方面做得很好，从现在开始，我们也应该重视戒除五辛。藏传佛教的某些寺院在断五辛方面有所欠缺，虽然《毗奈耶经》中提到过相关的

1448 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“孤山曰。五辛者。楞伽经云。葱蒜韭薤兴渠也。应法师云。兴渠。梵音讹也。正云兴宜。慈愍三藏云。根如萝卜。出土辛臭。慈愍冬至彼土。不见其苗。则此方无。故不翻也。”

内容，历来也有一些高僧大德禁食葱、蒜、韭菜等，但并不是所有人都特别重视此事。法王从不吃葱蒜，而一些大德的示现则不同。

大家今后应当重视戒除五辛。我们这里的一些食堂有在菜里放葱的情况，这确实是有过失的。食堂方面请注意，以后就不要再在食物里放葱了。每个人的情况不同，我也不好强求，但大家最好不要食用五辛。在藏地，人们基本上不吃大蒜，比如一些修行人为了护持咒力，特意不吃蒜。至于葱，因为藏地草原上的野葱比较多，难以与其他野菜区分，所以没有严格遮止。总之，关于禁食葱的问题，在我们学院内要重视起来。

想要修三摩地，一定要断除五辛。

| 是五种辛，熟食发淫，生啖增恚。

“这五种辛菜，如果熟食，则促使人多发淫念；如果生吃，则会增长嗔恚心。”

肉食为“腥”，五辛是“荤”，荤腥是汉地历代修行人严格禁止的食物。听一些老和尚讲，曾有天台宗修行人准备去某处拜见圣者，却在路上被人拦住，要他过十年后再去。原因是他的母亲怀孕时经过有葱蒜的田野，导致他出生后仍有臭气。等到十年后味道散了，他才能面见圣者。那人最终也没能去成。

关于断五辛的公案，汉地还有很多。有些老和尚对此持得特别严格。我们这里的许多佛教徒——包括出家人和在家居士，也都坚持不食用五辛，这一点非常值得随喜。

经中说，对于这五辛，如果熟食，会增长贪欲心；如果生吃，则增长嗔恨心。

如是世界食辛之人，纵能宣说十二部经，十方天仙嫌其臭秽咸皆远离，诸饿鬼等因彼食次舐其唇吻，常与鬼住。

“世间食用五辛的人，纵然能宣说十二部经，但十方的天人、神仙全都会因为嫌弃他身上、口中散发出的臭气而远离，诸饿鬼等会在他食用五辛时舐舐他的嘴唇，可见他常常与鬼同在一处。”

这个世界中食用五辛的人，纵然通达经论并能宣说三藏十二部经典，但十方的天人、神仙都会因为嫌弃他的臭秽之气而远离他；还因为他食用五辛的缘故，许多饿鬼、妖魔鬼怪会暗地舐舐他的嘴唇。

吃了葱蒜以后，虽然我们自己看不到，但嘴巴周围确实有许多饿鬼在舐舐，因为它们很喜欢那种气味。有人吃完葱蒜马上漱口，总算聊胜于无吧，否则这些饿鬼一直跟着你，也不是好事。

| 福德日消，长无利益。

“福德日渐消减，久无利乐之事。”

与这些妖魔鬼怪常时相伴，会导致人的福德日渐消减，没有任何利益。

《毗奈耶经》中记载¹⁴⁴⁹：有位比丘吃了蒜，于是在佛陀讲法时，他一直回头躲避，不敢直面佛陀。佛陀教诫大家听法时要认真，但他一直不自在，向佛恭敬顶礼后就离开了。佛陀明明知道却故意问阿难，这位比丘为何如此，阿难说，他因为吃了蒜，担心臭气散发有失恭敬，所以才反复回头躲避。佛陀开示说，

1449 《根本说一切有部毗奈耶杂事》（唐·义净译）：“缘在室罗伐城。时有苾刍食啖蒜已，来诣佛所礼佛双足，在一面立，佛言：「苾刍！可坐，一心听我说法。」时彼苾刍闻佛教已，重礼世尊，一边而坐，佛为说法。彼听法时数便回面，恐有恶气轻触尊仪，如是再三。佛言：「苾刍！汝当一心听我所说。」苾刍亦复再三向外回面，便礼佛足奉辞而去。尔时世尊知而故问：「阿难陀！何故彼苾刍，听我法时数数回面？」阿难陀言：「由彼啖蒜恐触尊仪，故数回面。」佛告阿难陀：「诸苾刍辈有食蒜耶？」阿难陀言：「有。」佛言：「由彼食蒜障入圣道，向不食蒜者听我说法，以金刚智杵摧坏二十身见大山，得预流果。是故阿难陀！从今以往制诸苾刍，不应食蒜及葱韭类。」”

食蒜会遮障圣道，那些从来不吃蒜的比丘，依靠听闻佛法，可以通过金刚智摧毁二十种身见，获得预流果，从今以后诸位比丘不应食用葱、蒜、韭类等。《入楞伽经》中也说：“酒肉葱韭蒜，悉为圣道障。”¹⁴⁵⁰ 食用酒肉、葱、蒜、韭菜等，都会成为圣道的道障。

律藏中还记载¹⁴⁵¹，有比丘患病，医生说只有用葱蒜等才能治他的病。佛陀对此特别开许，但要求病人应在食用五辛后，于一至七天中自行隔离，沐浴净身，其间不得进入禅堂、使用僧众卧具等。这类公案在律藏中较多，汉地寺院对此非常重视。

1450 《入楞伽经·陀罗尼品第十七》（元魏·菩提留支译）：“佛答：‘大慧！汝谛听，我说食中过，酒肉葱韭蒜，是障圣道分……种种肉及葱，酒亦不得饮，种种韭及蒜，修行常远离……如彼贪欲过，障碍圣解脱；酒肉葱韭蒜，悉为圣道障。’”

1451 《根本说一切有部毗奈耶杂事》（唐·义净译）：“时有苾刍身婴疾病，诣医人所告言：「贤首！我有如是病，幸为处方。」告言：「圣者！应可服蒜，患得消除。」报言：「贤首！佛不听食。」医曰：「此是病药，非余能差。」苾刍白佛，佛言：「医云此药非余差者，服之无犯。」……苾刍有病欲食蒜者，所有行法我今当说。诸病苾刍若食蒜者，应住寺侧边房，不得用僧卧具及大小行室、不得入众、亦不为俗人说法、不绕制底、不礼香台、不住俗家、园林天庙众人聚处皆不应往。可于屏处而啖服之，设人见时不生讥耻。若服了时，于七日内仍住于此，服葱可停三日、若韭一日，后方洗浴并可洗衣，香熏无气后方入寺。”

是食辛人，修三摩地，菩萨天仙十方善神，不来守护。大力魔王得其方便，现作佛身，来为说法。非毁禁戒，赞叹淫痴。

“这个食用五辛的人，如果修三摩地，菩萨、天人、神仙及十方善神不会来守护，而大力魔王则会趁机化为佛身，前来说法，诋毁戒律，赞叹淫、怒、痴。”

食用五辛的人若修三摩地，菩萨、天仙、十方善神都不会来护持——这是一个很严重的问题。平时念修护法之前，如果我们吃过葱蒜，确实会有不好的影响。今后大家要注意。

在食用五辛之后，菩萨和善神都会离开此人，这样大力魔王就有机可乘，化现成佛的身相前来说法。这些魔众表面上装作善知识为你说法，实际上却诽谤清净的戒律、赞叹贪嗔痴等烦恼。

| 命终自为魔王眷属。受魔福尽，堕无间狱。

“（食五辛者）命终之后，自己转生为魔王的眷属。在魔道福报享尽之后，最终堕入无间地狱。”

这些人命终以后转生到魔王的眷属当中，在魔界中福报享尽后，直接堕入无间地狱。

| 阿难，修菩提者，永断五辛，是则名为第一增进修行渐次。

佛陀告诉阿难：“修菩提道者必须永远断除五辛，这称为‘第一增进修行渐次’。”

前面讲到“除其助因”，就是指断五辛。《楞严经》中非常重视断五辛，汉地修行人一直在严格地奉持，包括大多数居士也都能守持。我们学院当初提倡戒肉时，虽然开始有些困难，但现在情况已经好转了很多。前段时间“世界素食日”，学院举办了素食研

讨会，进一步推动周边地区禁售肉类，开展各种演讲活动，算是比较成功的。目前在我们学院附近，基本上看不到居士或出家人吃肉的现象。我们办的素食研讨会并不算多，但在“放生日”“素食日”等特殊的节日中，开展相关的宣传活动还是很有必要的。

汉地在“断五辛”方面做得很好。藏传佛教的大多数修行人受持这一条是没有问题的，但有个别人可能受到某些影响，对禁食葱蒜酒肉这一条不太在意——这样的过失很大，大家务必要戒除。总之，对于佛教的优良传统，我们既要自己严守，也要积极地弘扬。

◎ 第二渐次：刳其正性

| 云何正性？

佛陀问：“什么是‘正性’呢？”

前面是断除五辛，接下来讲第二个道次第：断除杀、盗、淫、妄¹⁴⁵²。

| 阿难，如是众生入三摩地，要先严持清净戒律。永断淫心，不餐酒肉，以火净食，无啖生气。

“阿难，这些已断五辛的众生¹⁴⁵³想要入三摩地，首先要严格守持清净的戒律。永远断除淫心，不饮酒、不食肉，有生气的食物需用火处理后才能食用，不吃生食。”

佛陀告诉阿难，众生如果想要入于三摩地，在远离五辛的基础上，应先守持清净戒律——不仅是身体上持戒，内心也需要持戒。在所有的戒律中，最根本的就是“永断淫心”。对欲界众生而言，淫心最难断除。若能做到这一点，其他戒律就比较容易持守。尤

1452 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“初句征正性。谓淫、杀、盗、妄等，上之五辛，但为助发之因，今此正是彼恶之业性；乃生死相续，正业之性也。”

1453 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是众生。指已断五辛人也。”

其是出家人，对此一定要特别注意。这部《楞严经》正是佛陀为淫心重的众生宣说的。只要断除淫心，我们的其他修行都会比较容易成就。贪欲是修行路上最大的障碍，所以必须“永断淫心”。

此外，这些想修三摩地的众生要做到不吃肉、不饮酒。饮食方面“以火净食”，所有食物都要加热令熟。修行人尽量不要吃生冷的食物，如凉拌菜、西式沙拉等，这些对身体不一定有益。按照现代营养学的观念，炖煮比煎炒更健康。古人多用瓦罐慢炖，现代也有电磁炉等各式厨具。总之，食物应煮熟再吃。

| 阿难，是修行人，若不断淫及与杀生，出三界者，无有是处。

“阿难，这些修行人如果不断除淫欲及杀生，想要超出三界是绝不可能的。”

佛陀说：对修行人而言，四种性罪中淫和杀的罪业最重。在小乘戒律中首重淫戒，而大乘戒律则以杀戒为重。若不能断这两种罪业，我们不可能从三界中获得解脱。

许多大德在解释这段时引《圆觉经》云：“皆因淫欲而正性命，当知轮回爱为根本。”¹⁴⁵⁴ 在轮回中爱为根本，因为有贪爱，十二类众生在轮回中流转不息。

如果嗔心很重、喜欢伤害他人，那你的修行必定无法成就；如果淫心很重，时刻被贪念缠绕，你也无法安心修行。如果断除了嗔恨心和贪心，或者即便没有完全断除，但通过各种方法来尽量地对治和压伏烦恼，那我们的修行就有希望成功。

出家人也是一样。淫心重的人，即便是有名的

1454 《大方广圆觉修多罗了义经》（唐·佛陀多罗译）：“若诸世界一切种性，卵生、胎生、湿生、化生，皆因淫欲而正性命，当知轮回爱为根本。”

大法师，行为也不如法、事业也难成就；反之，如果淫心淡薄，此人的行为自然清净，事业也容易成功。成就事业需要时间和精力，如果整天被淫欲缠心，这个人哪里还有余力修行办道？修行人——尤其是出家人，首先必须断除淫心，否则沉溺在贪欲的泥潭中，修行之路根本走不下去。

| 当观淫欲犹如毒蛇，如见怨贼。

“应当将淫欲视为如同毒蛇、如见怨贼一般。”

你应当观淫欲像毒蛇一样，如见到怨贼一般。一些论典中讲，男修行人要把女性观想为毒蛇或不净粪，女修行人则要把男性观想为怨敌和毒蛇。

有人问：为什么要这样想？佛教不是讲慈悲吗？

慈悲心和此处的观修方法并不矛盾。慈悲是不伤害他人，这种观修不仅不会伤害众生，而且能保护修

行人，因为它能对治淫欲。对修行人而言，淫欲的危害远超怨敌和毒蛇。毒蛇和怨敌最多伤害你这一世，而淫欲的习气却会生生世世缠绕着你，给自他造成无穷无尽的危害。

《法苑珠林》中记载¹⁴⁵⁵，有一位多闻比丘到寂静之地禅修，始终未能成功。后来他遇到一位寡妇，还俗成家。为了生计，他不得不以杀羊卖肉为生。某天，一位昔日的道友路过，看到他蓬头垢面、满身血污的样子，不禁感慨：佛陀的真实语千真万确。如果当初没有那段因缘，他现在应该是一位清净的出家

1455 《法苑珠林》（唐·道世撰）：“昔曾闻。有一多闻比丘住阿练若处。时有寡妇数数往来此比丘所。听其说法。于时学问比丘。于此寡妇心生染着。以染着故所有善法渐渐劣弱。为凡夫心。结使所使与此妇女共为言要。妇女言。汝今若能罢道还俗。我当相从。彼时比丘即便罢道。既罢道已不能堪任世间苦恼。身体羸瘦不解生业。未知少作而大得财。即自思惟。我于今者作何方计得生活耶。复作是念。唯客杀羊用功极轻兼得少利。作是念已求觅是处。以凡夫心易朽败故造作斯业。还与屠儿共为亲友。于卖肉时有一相识乞食道人。于道路上遇值得见。见已便识。头发蓬乱着青色衣。身上有血犹如阎罗罗刹。所执肉秤悉为血污。见其秤肉欲卖与人。比丘见已即长叹息。作是思惟。佛语真实。凡夫之心轻躁不停。极易回转。先见此入勤修学问护持禁戒。何意今日忽为此事。作是念已即说偈言。汝若不调马，放逸造众恶。云何离惭愧，舍弃调伏法。威仪及进止，为人所乐见。飞鸟及走兽，睹之不惊畏。行恐伤蚊子，慈哀怜众生。如是悲愍心，今为安所在。”

人，可能已有所成就，但因为一时的淫心，不仅还俗，还造下了杀生的罪业。

世间中确实有许多出家人因为淫欲心重而入于险途，可见并非所有人都能够善始善终。有些修行人本来很有前途，但却因为分别念重、没有很好地对治淫欲烦恼，难以将心思投入到闻思修行上，最终因为行为不端，无法在清净的道场中安住，只能流入红尘、造作恶业，今生和来世都不快乐。

——先持声闻四弃八弃，执身不动。后行菩萨清净律仪，执心不起。

“首先应当持守声闻乘四根本或八根本戒，令身口不造恶业；然后再行持菩萨清净律仪，令心不起恶念。”

如何守持戒律呢？首先应当守持声闻乘中沙弥、沙弥尼、比丘的四条根本戒或比丘尼的八条根本戒，

持身令不犯戒。佛教修行人要先从小乘戒律开始受持，然后修菩萨的四种白法等清净律仪¹⁴⁵⁶。先学小乘法，规范我们的身语行为，再学大乘法，乃至心中也不起妄念。许多注释中说¹⁴⁵⁷，这样的道次第很重要，否则，如果先学菩萨乘、再学小乘戒，可能你的很多戒律都已缺损而难以修复了。

我家乡的佛学院中原本没有专门的戒律课，但去年在我的坚持下开设了戒律班。法王曾经说：“即使五部大论中的其他论典学得很好，但如果没有先学戒律，等到学时才发现已经犯戒或破戒，就无法与僧众共住了。”学习因明、中观、般若等大论固然重要，但作为出家人，如果不先学戒律，就会很危险。无论是居士还是出家人，都应当最先学习《三戒论》等戒

1456 《自性大圆满支分决定三戒论释》（云丹嘉措尊者著）：“《迦叶请问经》中云：‘迦叶，若具四法，则不忘菩提心。云何四法？不明知故妄；于菩萨作本师想；于众生无谄诤而以净心安住；将一切众生安置于大乘。’这其中所说的即是四白法，应当随时随地奉行。”

1457 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“入大乘道而先学小者。十轮经说。若不先学小乘。即学大乘。无有是处。乃至云。无力饮河池。讵能吞大海。是故一切菩萨。皆先学三乘。唯不究竟证于小耳。”

律经论。

闻思修必须遵循次第：先学小乘，然后学菩萨乘，最后学密宗。有些人先从大圆满的本来清净开始，然后再学《中观根本慧论》，这样一来道次第就已经错乱了。许多西方人就是这样，一开始听大圆满的直断要诀，之后再回过头来学一点中观的离戏空性。在此期间，他们连断除杀盗淫妄酒等这些基本的行为规范都不懂，对戒律一点概念都没有，甚至认为“反正一切都是如梦如幻、离一切戏论、本来清净的，那我怎么做都没有关系……”实际上，他的修道次第从最开始就错乱了。

在喇荣的传承中，法王制定的修行道次第非常明确：先从持小乘戒开始，然后持大乘菩萨戒，接着修五十万加行，修学中观等五部大论，最后修习大圆满。这样的次第非常重要，希望大家将来在各地弘法时都能遵循。

| 禁戒成就。则于世间，永无相生相杀之业。

“若能圆满守持净戒，在世间中永不再有相生相杀的业债。”

如果众生都守持清净戒律，那么在这个世界中，将再也没有相杀的恶业。一旦造下杀生的恶业，施害者与受害者就会冤冤相报、互相残杀或啖食。如果没有修行，这样的业报将在生生世世中辗转不休。

| 偷劫不行，无相负累，亦于世间不还宿债。

“若能断除偷窃、抢劫的恶行，与他人之间就不会存在债务的负累，在此世间也不需要偿还宿债。”

一旦偷盗，迟早都要偿还业债。如果我们不犯偷盗或者抢劫，与其他人之间没有任何拖累和债务，那不仅即生没有任何债需要还，乃至生生世世都没有宿债的牵绊。

经中特别强调了杀戒和淫戒的重要性。虽然此处对盗戒和妄语戒着墨较少，但断除这四种性罪是修行人必须守持的戒律。

——是清净人修三摩地，父母肉身不须天眼，自然观见十方世界。睹佛闻法，亲奉圣旨。

“这样清净的修行人修持三摩地时，依靠父母给予的肉身，无须天眼通，自然就能在十方世界中见佛闻法，亲蒙佛陀的教导。”

此戒律清净、不犯杀盗淫妄之人，若修持三摩地，只需要依靠父母所生肉身，不需要天眼，就能依靠自己的信心和修行而观见十方世界，亲睹诸佛如来说法，亲身领受佛陀的圣教、授记与加持。

《法华经》中说：“虽未得天眼，肉眼力如

是。”¹⁴⁵⁸ 虽然没有证得天眼，但是依靠修行力，肉眼也能具足超胜的功德，如见到诸佛并得到诸佛的加持。

| 得大神通，游十方界。宿命清静，得无艰险。是则名为，第二增进修行渐次。

“获得大神通，自在游历十方世界。宿业清静，远离一切艰难险碍。这就称为‘第二增进修行次第’。”

有注释中将此与五通一一对应¹⁴⁵⁹。行者获得大神通后，游遍整个世界，宿业得以清静，没有任何艰

1458 《妙法莲华经》（后秦·鸠摩罗什译）：“若于大众中，以无所畏心，说是法华经，汝听其功德。是人得八百，功德殊胜眼，以是庄严故，其目甚清静。父母所生眼，悉见三千界，内外弥楼山，须弥及铁围，并诸余山林，大海江河水，下至阿鼻狱，上至有顶处，其中诸众生，一切皆悉见。虽未得天眼，肉眼力如是。”

1459 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“父母所生之身，即以肉眼，相似天眼通。不须天眼，不假作意，自然观见十方，周遍无遗，亲睹于佛。即以肉耳，相似天耳通，闻佛说法，而亲奉圣旨者：亲奉如来旨意也，相似他心通；得大神通，游十方界；相似神足；宿命清静，相似宿命通。却能三世无碍，故曰清静，因得宿命，永不堕三途，艰难险阻之处。”

难，免堕八难、三恶趣。

这是第二个增进修行次第。

◎ 第三渐次：违其现业

| 云何现业？阿难，如是清静持禁戒人，心无贪淫，于外六尘不多流逸。

佛陀道：“什么是违其‘现业’？阿难，这位清静守持禁戒的修行人，内心没有贪淫之念，对外在的六尘境界也不会随波逐流、恣肆放逸。”

什么是违逆现业？就是不随业转。如前文所述，断除五辛、守持清静戒律的修行人内心没有贪欲，对外在的色、声、香、味、触、法六尘不放逸、不散乱。

欲界凡夫以贪爱为主。如果能断除贪爱，即使

面对悦意的色相、动听的声音、美味的饮食等各种诱惑，修行人的六根也不会向外攀缘散乱。真正修行好的人对这些外在境界毫不在意，不会为了妙音、美色、馨香、柔软的触感等生起内外争斗，因为所有的纷争都源于内在的贪心烦恼。当与外在六尘因缘和合时，如果我们的内心产生向外攀缘、争斗执著的习气，无尽的轮回痛苦就会接踵而来。

| 因不流逸，旋元自归。

“因为心不向外流逸散乱，六根自然回归本元。”

因为修行人的心没有向外流溢散乱，六根自然会回光返照，回归到本有的自性、如如不动的本性中。外境显现时，若能内观，我们当下就能融入真如本性中。

| 尘既不缘，根无所偶。

“既然不攀缘外尘，六根就失去了执著的对境¹⁴⁶⁰。”

如果不执著外在的色、声、香、味、触、法六尘，六根就失去了执著的对象。就像世间的夫妻、鸳鸯等都是相互依靠、相互观待而存在的，如果其中一方不存在，另一方也就失去了意义。同样的道理，当不攀援外尘时，与之观待的六根也会自然消亡。

| 反流全一，六用不行。

“六根反流，全体归于一闻性；不再具有六种各自分别的作用。”

这时，六根全部融入耳根圆通的境界。六种对

1460 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“偶对也。言根对尘现。尘不缘。则根无所对。”

外境的分别作用自然止息，就像切断水源后，水流自然干涸。流转轮回的根本就是我们的心，一旦根尘脱落、能所双亡，心性明空无二的境界就会自然现前。

| 十方国土皎然清淨，譬如琉璃内悬明月，身心快然，妙圆平等，获大安隐，一切如来密圆净妙皆现其中。

“此时修行者见到十方世界国土明彻、清淨，犹如琉璃宝器内高悬明月，身心快然，微妙、圆满、平等，心得自在，获大安隐。一切如来秘密圆融、清淨神妙的境界，全部显现于其中¹⁴⁶¹。”

此时，修行人能见到十方世界国土明彻、清淨，不同于我们现在所处的世界充满污秽、凹凸不平。在

1461 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此则显然全同寂灭现前。但彼约自心。此约佛理。二义平等也。密谓秘密。深固幽远。无人能到之境也。圆谓圆融。交彻互摄。重重无尽之境也。净谓清淨。明相精纯。纤尘不立之境也。妙谓神妙。一切变现。皆不为碍之境也。此四佛境界现菩萨依正之中。此当十信相似慈云覆涅槃海也。盖圆顿理融。故令似位全似地上耳。”

这样的境界中，十方世界都是清淨的，像极乐世界或东方琉璃世界一样；又如琉璃宝器中高悬明月，清晰明淨；又如观看掌中的庵摩罗果一般，一切景象都呈现在眼前。“琉璃内悬明月”的比喻并非指真的在琉璃瓶里挂了一盏月灯，而是形容其光明庄严。

此时修行者“身心快然”，远离一切痛苦，获得究竟安乐。“妙圆平等”即我们常说的等淨无别、明空无二。在微妙、圆满、平等的境界中，黑与白、牛粪与黄金、痛苦与快乐都平等一如。“获大安隐”，如密宗中常说的，证得无上大乐。修行人在这样的境界中没有任何痛苦，获得如极乐世界一般的殊胜安乐。如法王如意宝所开示的：极乐世界之乐，远超人世间任何快乐。

此时，一切如来圆明妙淨的境界都在行者的心中显现，因为菩萨的圆通之心能契入如来果地的功德大

海¹⁴⁶²。

是人即获无生法忍。从是渐修，随所发行，安立圣位。是则名为，第三增进修行渐次。

“此人就证得无生法忍。从此渐次修行，依所行持的成就而安立各种圣位的名称。这就称为‘第三增进修行渐次’。”

这个人获得了无生法忍。通过次第地修行，按照行者的能力大小、境界浅深或发心程度的不同，经中安立了五道十地等阶位。

正如憨山大师所言：“以三增进故，善能成就五十五位真菩提路。”¹⁴⁶³有注释说¹⁴⁶⁴，从凡夫到佛果

1462 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“净妙即是断果。谓体之则净。用之则妙。是诸佛之所证。故曰一切如来。圆通因心。顿该果海。故曰皆现其中。”

1463 《楞严经通议》（明·德清述）：“诸说无生法忍八地乃得，今于三渐次中已证无生，而五十五位从此建立，则回异余经；故后结云：如是皆以三增进故，善能成就五十五位真菩提路。”

1464 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“斯则始从干慧终至等觉，俱不离此第

之间的整个解脱道，都为这三种次第所涵盖。有的注释认为¹⁴⁶⁵，这里所讲的次第适用于从凡夫地到圣者位之间。

一般来说，无生法忍有不同的品位，分别对应加行道忍位、一地菩萨或八地菩萨的境界。当然，此处所讲的无生法忍也可以有不同的解释¹⁴⁶⁶。

三渐次而建立也。”

《楞严经集注》（宋思坦·集注）：“此问入地之正行，准下三种渐次：初则除其助因，所谓五辛未为正行；至于第二刳其正性，所谓淫心，由是之故修三摩提；能得第三违其现业，乃至获无生忍。所以第二渐次名为真修，即修行之目。应知涅槃如所到之境，诸地如所由之道，修行如能履之步，三法若具则首楞严教能事方毕矣。”

- 1465 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“不是说三渐次位，尽能除灭，必三渐次后，历位修断，方得种习俱尽耳。”“六十圣位者：于五十五位，前加三渐次，及干慧地，后加妙觉，恰成六十。”“三渐是凡，涅槃果海是圣，而非是路，正令现未，修正定者，中中流入。”

- 1466 《楞严经摸象记》（明·祿宏述）：“此方渐次，便曰无生。如何干慧之前，已齐八地之位？盖所称圆顿行人者，正谓此也。前云颠倒妙圆，真净明心，具足乱想。次云于是本因无所乱想，立三渐次。则知最初便于本原心体，以为因地。从真如而出乱想，从即真如之乱想而入真如。念念已在真如，虽无生法忍，今未即获，而势在必获，无足疑者。”

《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“今经所云得无生忍者，以次位推，应是顺无生忍。而于三渐次即获者，清凉云：上来诸门，多通始终，独一无二，兼通顿教也。言从是渐修，随所发行者，方山云：十忍等，是十地位终，入生死利众生之方便。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“不久下，速得无生。宿障既销，三摩得成，故云不久得忍。准前即是俱空不生，按后乃当第三渐次，且不可作八地释之。”

依靠上述三种次第的修法，不同根基的修行人逐渐成熟种姓，先断五辛，再断杀盗淫妄，最后如密宗本来清净的修法一样，将五根门摄于妙明真心。这时，在行者心中现前一切都是光明、空性、平等的境界，在世俗中能见到诸佛菩萨的清净相，于胜义中了达万法实相。随修行者的证量深浅，经中安立了从凡夫到十地的不同阶位。到了十地末尾，我们便能如文殊菩萨般展现种种超胜境界。

以上是三种修行次第。

第 86 课

2023 年 12 月 7 日

《楞严经》中讲到，阿难尊者向佛陀请教从干慧地到五十五位乃至妙觉果位之间的修行阶次，佛陀对此一一开示。前面已经讲了三个修行道的次第，今天从干慧地开始往下讲。

「干慧地」

阿难，是善男子欲爱干枯，根境不偶，现前残质不复续生。

“阿难，这位善男子，情欲之爱已经枯竭，六根与外境不再相互为缘，当前已成最后之身，从此不再

继续流转生死轮回。”

佛陀告诉阿难尊者：这样依三渐次精勤修习的善男子，对世间的贪欲心已经从根本上断除，其欲爱就像枯木一样，又如种子被火烧毁一般。根不再观待或缘取境，二者互相脱离，不可能再产生执著。“现前残质不复续生”，此时现前的最后身不用再流转轮回。

如果一个人的爱河干涸，就不用在世間流转。《楞严经》中最主要的教义就是对治贪心，这一点极为关键。对异性的贪执是大多数欲界众生最大的麻烦。尤其对出家人而言，如果不能断除贪欲心，你想要通过修行而获得解脱，无有是处。

前面讲过，我们要把欲境当作毒药和怨贼来观修。初学者可以将贪爱的对境观为最令人恐惧的形象，男修行人可以将女人观为毒蛇和怨敌，女修行人

可以将男人观为毒蛇和怨敌。为什么要这样修？因为即使贪欲在最初让人感到快乐和美好，但最终也会令人追悔莫及。不论吸引你的是男人还是女人，刚开始时或许感觉良好，但到最后，不仅令修行人破戒，还会带来无尽的痛苦。

男女之间的纠缠，有时甚至比恐怖分子的威胁还可怕。正所谓“请神容易送神难”，不管是什么样的修行人，一旦被怨敌缠上，那不仅自己痛苦，他人也痛苦，不如从一开始就断绝一切来往。上师如意宝曾说：他年轻时去某处念经，发现那户人家有年轻的女子，之后就再也没去过那里。

不仅上师如此示现，前辈大德们在显现上也都非常重视这方面的问题。修行人令自心“欲爱干枯”是非常有必要的，如果没有把握住这个关键，其他的修行就像无根之木一样无从谈起。《楞严经》中处处都在强调这一点，阿难尊者也是在超越了这方面的违

缘后获得解脱的。当然，阿难和摩登伽女是特例，他们两人都能将违缘转为道用而解脱，摩登伽女甚至比阿难尊者先一步证得阿罗汉果，但普通人未必能像二位尊者这样。许多修行人最初有出离心，但遇到魔障后，非但过不了关，反而误入歧途，今生来世都苦不堪言。

我们应当依靠正知正念，令自己具有护持清净戒律的信念，如经中所讲：欲爱干涸之后，我们就不再轮回。

| 执心虚明，纯是智慧。慧性明圆，盖十方界。干有其慧，名干慧地。

“执著人法二我的心变得虚通明朗，纯是无我智慧。智慧本性明澈、妙圆，普照十方世界。此时单有智慧，因此被称为‘干慧地’。”

“执心”指执著人我、法我的心。通过前面的修持，行者淫心永断、欲爱干枯，得以了悟心性，令执著二我的心逐渐转变为明空无二的智慧。那时心中纯是无我智慧，没有任何实有执著。这种智慧光明圆满，普照十方世界，能干涸轮回之河，但没有得到果海法流之水的滋润，故而被称为“干慧地”¹⁴⁶⁷。

简而言之，行者先断贪欲，后能认识心的本性和万法实相。此时空明无二的智慧光耀整个世界，干涸轮回之河，所以叫做“干慧地”。

关于此处所讲的修道阶位，前辈大德们有不同的解释。从干慧地到十信、十住等的道次第，长水子璇、憨山大师等认为都属于圣位¹⁴⁶⁸，而温陵戒环等大德认为十住以上才属于圣位，之前的干慧地和十信位

1467 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“‘干有其慧，名干慧地。’结名也。此即但有其慧，故前云纯也。既云随所发行安立圣位，故约欲枯返流，纯成智慧，未沾果海法流之水，故受此名。”

1468 同前。又《楞严经通议》（明·德清述）：“是则始从观行以干慧心即名圣位。”

都属于凡夫位¹⁴⁶⁹。

我个人认为这两种解释都可以成立，因为其中既有相应于圣者的境界，也有类似于凡夫行人的特点。前辈大德所持的观点，应该都有各自的理由，但未见其详细的教理论证。既然经中没有明确说明圣者和凡夫位的分野，那自然可以有多种理解。例如，天台宗有其解释方法¹⁴⁷⁰，其他宗派也有不同的见解，那我们自宗当然也可以用大圆满或中观的见解来理解经义。只要如理如法，各宗观点都可以成立，这也正说明了佛经可以从多角度、多层次来理解。

丨 欲习初干，未与如来法流水接。

1469 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“圣位始于十住。而以信为初因。又于信前立干慧。地前立四加。妙前立金刚。干慧者此三为转位关要升进方便。初从凡发迹。慧性不圆。不能入信成贤。贤行既成。不加功用。不能登地成圣。圣位既终。非金刚慧断最后细惑荡前位缘影。不能造妙成佛故也。”

1470 《教观纲宗》（明·智旭述）：“别教接贤不接圣。通教接圣不接贤。以别若登地。乃名为圣。证道同圆。不复论接。通八人上。便名为圣。方可受接。若干慧性地二贤。仅可称转入别圆。未得名接。若藏教未入圣位。容有转入通别圆义。已入圣后。保果不前。永无接义。直俟法华。方得会入圆耳。”

“此时欲爱习气初步断除，但尚未与如来法性之水流衔接。”

贪欲的习气方才干涸，但在智慧上还没有与如来正等觉的法雨甘露完全相接，此时修行者尚未通达如来八万四千法门中最深奥的法流性水。

如《释量论》中说¹⁴⁷¹，慈悲心虽然殊胜，但如果没有无二智慧摄持，不能成为真正的解脱之因。与之类似的是，干慧地虽然断除了欲爱习气，但尚未真正入于如来法流，由于这个缘故，它不算是究竟的境界，所以在十信位之前安立干慧地。

「五十五位¹⁴⁷²」

◎ 十信位

1471 《释量论·成量品》（法称论师造，索达吉堪布译）：“慈等痴无违，故非尽除过。诸过之根本。彼即坏聚见。”

1472 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“五十五位。正脉谓前除干慧。后除妙觉。”

接下来讲十信位，即十种心住。

| 即以此心，中中流入，圆妙开敷。从真妙圆，重发真妙，妙信常住。一切妄想，灭尽无余，中道纯真，名信心住。

“即以此（干慧）心，顺法流水继续深入中道，圆通、殊妙的智慧如莲花绽放。从真正的神妙圆满，进一步显发其妙圆，胜妙的信心坚固恒常。所有妄想彻底灭尽，中道愈发纯真，称为‘信心住’。”

这是十信位中的第一位——信心住。

“即以此心，中中流入”，如前文所说，行者证得干慧地后，贪欲之心已经干涸。根据藏译本所释，此心可入于中观的中道或甚深的般若境界中。由于贪心已断，便能进一步入于中道法流。“圆妙开敷”，

信住行向地为五十。四加等觉为五。故言五十五位。以经中明言真菩提路。干慧非真。妙觉非路。故除之也。”

圆满微妙的智慧像花朵一样绽放。“从真妙圆”，圆满微妙的真心从此开始发起。“重发真妙”，在最初的无我智慧之上，境界越来越圆满、光明。“妙信常住”，殊妙的信心如如不动、恒常安住。这时，一切分别妄念全部灭尽，除了清净善妙之真心之外，分别念难以产生。“中道纯真”，只有真正的中道离戏智慧得以存留下来。

这是十信位中的第一位，称为“信心住”。此处的信心并非普通的信仰，而是最究竟的不退转信，深信自心与诸佛无二无别。

有些大德将十信分别对应于五根、五力¹⁴⁷³，也就是加行道所摄的五根、五力¹⁴⁷⁴。其实从名称上看，它

1473 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“以上属五根。如果木之种。初插根于地也。丑六不退心。‘定光发明。明性深入。惟进无退。名不退心。’自此以下属五力。如果木结根既久。有不可拔之力用也。”

1474 《现观庄严论疏》（哦巴活佛著，索达吉堪布译）：“第四部类：现观加行之道的五根：了知 13. 信；14. 精进；15. 正念；16. 定；17. 慧的五种行相。第五部类：与现观关联之道的五力：了达 18. 信；19. 精进；20. 念；21. 定；22. 慧力的五智相。”

们也可以对应：十信位的前五位（信心住、念心住、进心住，慧心住、定心住）对应五根（信根、念根、进根、慧根、定根），后五位对应五力——这样看来，此处的十信位与加行道有相似之处。总之，一地之前必须圆满五根五力，这是毋庸置疑的。

| 真信明了，一切圆通，阴处界三不能为碍。

“纯真之信明明了了，于一切诸法皆能圆融贯通，五阴、十二处、十八界都不成为障碍。”

第二，念心住。

依靠前面已获得真实明了的信心，行者于一切诸法皆能圆通，蕴界处都不成其障碍。“阴”就是五蕴，“处”指十二处，“界”为十八界。蕴、界、处所摄的一切法都不会成为修行者的障碍。

我们凡夫现在是有碍的：六根无法互通，蕴界处

等一切法皆有障碍和痛苦，但若证到了念心住，所有的蕴、界、处对于修行人而言都是畅通无碍的。

| 如是乃至过去未来无数劫中，舍身受身一切习气，皆现在前。是善男子，皆能忆念，得无遗忘，名念心住。

“这样乃至过去、未来无数劫中，所有轮回转世的舍身、受身等一切习气，全都能清晰现前。这位善男子全都能如实忆念，毫无遗忘，称为‘念心住’。”

不仅即生的蕴界处无碍，乃至过去、未来无数劫中舍身和受身的一切习气，全都在行者心前无余显现。“舍身”就是死亡，“受身”即为出生，“舍身受身”指前生结束后于后世出生，乃至生生世世的死生状况。也就是说，行者不仅于五蕴十二处十八界无碍，而且还能知晓过去和未来。因为有了知三世的

智慧，所以此人对过去未来很多生世中舍身和受身的所有状况都洞若观火。

“皆能忆念，得无遗忘”，佛陀说，对于以上情形，这位善男子都能忆念、毫无遗忘，如同得到不忘陀罗尼。不仅对过去之事记忆犹新，而且对未来之事也能清晰了知、毫无障碍，这就称为“念心住”。

这一境界非常高，因为了知生生世世实非易事。众生被不同的业力牵引，生生世世的流转皆不相同。

《如意藤树》中有一个“珍珠鬘的故事”。珍珠鬘曾是一位高贵的公主，因生起傲慢而转生为释迦族的仆女；又因为前世当公主时供养佛塔璎珞的善业，她后世又转生为狮子国公主。这些善恶业力纠缠交织，令她的生命轨迹变化不定，既当过高贵的公主，也曾为低贱的仆女。

我们每个人也是如此：既有念经、修行、禅定、

讲法、辩经等善的习气，也有贪嗔痴等烦恼引发的恶业习气。《俱舍论》中所谓的“花业”，就是指这种善恶业交织的状态，这种习气存在于每个人的相续中。

珍珠鬘公主的故事在《功德藏释》中还有后续：有一队商人到了狮子国（今斯里兰卡），在休息时唱诵佛偈。公主听到后非常欢喜，问：“这是什么？”商人回答：“是佛陀所说的偈颂”。公主又问：“佛陀是什么？”商人为她讲述了佛陀的断证功德。公主由此对佛陀生起极大的信心，写了一封信，请商人转交给佛陀。佛陀以全知的智慧早已知道这一切，但显现上还是打开信封阅读。

信中是公主对佛陀的赞叹。佛陀以神通力将自己的身相印在布上——这是世间技艺精湛的画家也无法绘出的庄严佛像。佛陀让人把这幅唐卡带给公主。公主得此“佛陀第一身像”后，当下通达了三皈依、

十二缘起和八正道，依靠佛的加持，获得了预流果。总之，珍珠鬘公主生生世世的转世故事非常曲折，但她最终还是仰仗佛力而获得了解脱。

经中提到，如果证得“念心住”的境界，众生三世轮回的所有情况都能清晰了知。

| 妙圆纯真，真精发化。无始习气，通一精明。唯以精明，进趣真净，名精进心。

“（获得）微妙圆融的正信与纯真之智，真实真精得以开发显化。无始以来的习气都融通于精明的智慧。唯以此精明智慧，精进趋向于真净境界，称为‘精进心’。”

第三，进心住。

什么是精进心？“妙圆纯真，真精发化”，前面的信根和念根已经修炼得纯真圆满，这种通达一切前

后世的真如智慧，能消融一切虚妄不净的显现¹⁴⁷⁵。

“无始习气，通一精明”，无始以来自他相续的习气，全部转化为如如不动的智慧¹⁴⁷⁶，烦恼的自相顿时荡然无存。“唯以精明，进趣真净”，行者安住在这样的境界中，无始以来的习气障碍都不存在了，唯一依靠此精明智慧不断地努力精进，最后达到真正清净的境界。

在此境界中，见与不见、对境与内心完全一如。本经前文讲到“见精不灭”，说波斯匿王幼年与晚年对所见恒河的见性不灭，能见是始终存在的光明分。此处所说的与之类似：行者以光明清净之心不断增进，终将臻于清净圆满的境界。

这就是十信位中的进心住，也叫“精进心”。

1475 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“由前习气现前。欲尽未能。仍复依前增圆之悟及中道纯真之信。抵对妄习。磨炼真精。久之真益精。而起融妄之力。故云发化。”

1476 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“盖精明，即如如之智体，真净，即如如之理体。今言以精明，进趣真净，即纯以如如智，契如如理矣！”

若想在原来境界中进一步增上，行者在显现上仍需精进。

｜ 心精现前，纯以智慧，名慧心住。

“真净心精现前时，纯以智慧用事，称为‘慧心住’。”

第四，慧心住。

前位的精进心现前时，在了知诸法本性的智慧前没有任何实有的法，一切皆成了无我的智慧。在此清净无我的智慧中时时安住，就叫做“慧心住”，类似五根中的慧根。

｜ 执持智明，周遍寂湛，寂妙常凝，名定心住。

“（慧心住）执持智慧光明，若能周遍寂静澄澈，安住寂灭微妙恒常的禅定，则称为‘定心住’。”

第五，定心住。

安住于前面的慧心住时，执持智慧的心是光明周遍、寂灭空性的。“湛”指澄清、光明，“寂妙”意为寂静、微妙，“常”指常有的无为法，“凝”意为如如不动，这样的禅定境界叫做“定心住”。

以前位的智慧通达万法实相，进一步入于甚深禅定境界。修行人在安住自心时能明白：此心遍于一切、本性光明，其本体是无为法，能寂灭一切分别念而恒常存在——对此，我们在安住时也能有所体会。

| 定光发明，明性深入，唯进无退，名不退心。

“定力深则发出智慧光明，智慧显明则定力愈发深入，定慧有进无退，称为‘不退心’。”

第六，不退心住。

“定光发明，明性深入”，依禅定力显发智慧光明，光明境界继续深入。“唯进无退”，在认识的心性中继续修行，不断令其清净圆满，只有进步，没有退转，就叫做“不退心”。

不用说圣者，哪怕只是普通的修行人，只要有一定的禅修境界、对自心的本性有所认识，谁都可以对照并契入这些境界。我想，在座的道友中应该有人对此境界有所体认。虽然我自己的境界一般，但也已将自己一生中从法王那里得到的最深的法要毫无保留地分享给大家了——不仅作了文字翻译，还用语言进行了讲解，所讲的不仅有显宗教言，还包括许多密法窍诀。

有些人虽然掌握了按摩、针灸、中医或电脑等世间技术，但却舍不得分享给别人，担心传播以后会影响自身的利益，但我们是发菩提心的大乘修行者，将有意义有价值的法传播出去让更多人掌握，让他人得

到利益，这才符合我们大乘佛教的价值观。我想，这就是发大乘菩提心者与世间人的不同。

希望大家发愿：此生一定要把自己的技艺分享出去，至少在死前培养一两个弟子，否则不算是成功。世间法如此，佛法也是同样。当然，密法方面需要谨慎，过早地宣说可能会对自己的境界有所损害。我们应当像传承上师们那样，在弘法利生的同时，也要懂得保护自己。

| 心进安然，保持不失，十方如来，气分交接，名护法心。

“定心安然稳固地前进，任运保持永不丢失，与十方如来法气交融，称为‘护法心’。”

第七，护法心住。

前面已经达到心不退转，自心寂照双流，不假功

用，如此令身心安然并保护任持，令定心不退失——不像有些人的心不稳固，今天有点境界，明天就荡然无存。这时，行者与十方如来的法气相接，与上师、诸佛的密意相应，这就叫做“护法心住”。境界越来越高之后，行者依靠正知正念护持身心，不仅不退失，还能与十方如来、传承上师的境界完全相应。

《楞严经》的确是很深的修行窍诀书，每个修行人都能在其中找到与自己相应的内容。如果能经常安住于自己所认识的心性中，护持光明分不丢失，我们渐渐会得到十方如来的加持，在清醒时出现各种境界，在梦中得到感应。

此位称为“护法心住”，是最殊胜的护法。

| 觉明保持，能以妙力，回佛慈光，向佛安住。

“觉悟的智慧光明保任不失，能以智慧妙力回

转诸佛的慈光入于自心，自己的心光回入佛心中安住。”

第八，回向心住。

在护法心的基础上，行者依靠智慧的妙力，能得到佛陀慈悲之光的照耀，心可以安住在佛的境界中，达到“心中有佛，佛中有心”“心即是佛，佛即是心”的境界。

——犹如双镜，光明相对，其中妙影，重重相入，名回向心。

“如同两面明镜相对，彼此的光明互相对照，光内现光，影中含影，妙影重重叠叠，相互交融摄入，称为‘回向心’。”

就像两面镜子相对，镜中影像互相映照，产生重重相入的妙影。有的大商场里这边有镜子、那边也

有镜子，所有的镜子互相映照，镜中就会出现重重叠叠、幻影无穷的奇妙景象。与此类似，如果我们能安住于此心中，就能体会到佛中有心、心中有佛的境界。

有些修行比较好的人，因为经常祈祷上师三宝，所以不管是在白天还是梦里，都常常能获得一些感应或加持。如果你对莲花生大士很有信心，哪怕生病也认为是莲师的加持，这样所作所为全都为佛陀的妙力所摄，你就很容易在行住坐卧中真正感应到不共的加持。

修行人——尤其是有信心、稍微认识自心本性的人，安住在这样的境界中，经常祈祷与本尊无二无别的上师，就能迅速脱离轮回、成就解脱。祈祷上师很重要，我们可以祈祷对自己恩德最大的一位上师，这样的上师与诸佛无二无别。虽然不必然祈祷某一位特定的上师，但从缘起上说，最好从祈祷自己最有信心

的上师入手，这样你将迅速与如来相应。

修行的关键在于是否有信心、能否下功夫。有了这两点，在短短的一生中，依靠上师诸佛的加持，我们一定会修有所成。密宗的窍诀说：“一切显现是上师的身体，一切声音是上师的金刚语，一切意念是上师的智慧。”所谓“显现是上师的身体”，不是指上师的色身，而是指与佛无二无别的妙力。我们所听到的、看到的、忆念的，全部与佛无二无别，这种境界可以称之为“回向心”。

“回”即得到诸佛慈光加被，“向”指自心安住在如来境界中——这里的“回向”与平时所说的“回己功德、趣向众生”的含义不同，此处的意思是心佛相印，是指依靠自己的信心与上师诸佛的威德加持，这二种因缘和合所生的殊胜境界。

| 心光密回，获佛常凝，无上妙净，安住无为，得无

遗失，名戒心住。

“心光与佛光秘密回照，获得诸佛凝然常定及无上妙净菩提，安住于无作无为，不起丝毫有为之念，称为‘戒心住’。”

第九，戒心住。

“心光密回”，如前所述，自己的心光得到佛光的回应，在佛陀的秘密境界中安住。“获佛常凝”，自己的心与上师诸佛的密意无别，如同修上师瑜伽时安住在上师的智慧当中，获得如来恒常、不动的加持，“无上妙净”，证得无上微妙清净的境界。此时能“安住无为”，因为此境界并非因缘造作、永不退失，故称为“戒心住”。

此时行者与诸佛的密意无二无别，恒常处于光明无为的境界中。即使偶尔离开，也像海船上的乌鸦一样，虽然偶尔飞离，但因为海中没有落脚处，终究会

返回到船上。

| 住戒自在，能游十方，所去随愿，名愿心住。

“安住戒心，得到大自在，能随愿遍游十方世界，称为‘愿心住’。”

这十信位中的最后一位，愿心住。

行者安住在前位与佛无二无别的戒心住中，得大自在，即可云游十方世界所有刹土，并能随着自己的愿力任意往返。正如极乐世界的圣者，上午前往杨柳宫、布达拉刹土、邬金刹土等无量刹土，下午即可返回极乐世界。历史上有许多大德也是依靠自己的发愿力，而自由自在地游历铜色吉祥山、极乐世界等刹土。

获得这种境界时，行者可以云游十方世界，无有任何阻碍，称为“愿心住”。

◎ 十住位

以上是十信位，接下来是十住位。

| 阿难，是善男子，以真方便，发此十心。心精发晖，十用涉入，圆成一心，名发心住。

佛言：“阿难，这位已圆满十信位的善男子，因真实修证耳根圆通，发起这十种心。心精光明显发的十种妙心互相涉入，十心圆成一菩提心，称为‘发心住’。”

第一位是发心住。

佛陀告诉阿难：如果善男子以前文所述的智慧圆通之真方便，发起了这十种信，“心精发晖，十用涉入”，心精愈加显发光明，令前面十心的妙用互相涉入。十信位的十心不是实有的他体，而是圆融互通

的，如前面讲的“圣性无不通”¹⁴⁷⁷，在圣者的境界中没有不通达的，万法都圆融无碍。“圆成一心”，这十种心圆满融合成为一心，称为“发心住”。

有注释引用《大乘起信论》的教证说¹⁴⁷⁸：“一心”指的是菩提心。菩提心包含直心、深心与悲心三种，这里的直心对应十信位中的第一位，深心对应中间的八法，悲心对应最后一位，因为依靠悲心可以云游十方度化众生。

这三心本来不是别别他体，只是反体不同：“直心”是指正念安住于真如法界，“深心”代表在不同阶段深入行持种种善法，最后的“悲心”主要侧重于饶益众生。十心也是如此，从一个法的不同侧面分出

1477 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺密谛译）：“归元性无二，方便有多门。圣性无不通，顺逆皆方便。”（《楞严经讲解》第六册，第 67 课）

1478 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一心即菩提心也。按起信论。菩提心有三种。一直心。正念真如法故。二深心。乐集一切诸善法故。三大悲心。广度一切诸众生故。而十心中。初一中道纯真。即是直心。从二至九。皆为深心。后一能游十方。义含悲心。既十用涉入。则随起一心。即三心具足。故得圆成菩提之心。以圆成故。得发心住名。”

十种心，而不是彼此独立的十个本体。就像密法中常说的本体空性、自性光明、大悲周遍，三者是从空、明、大悲来描述心性的三个反体，本就不是实有的他体法。

总之，这里的十心也只是“圆成一心”的不同说法而已。

| 心中发明，如净琉璃，内现精金。以前妙心，履以成地，名治地住。

“依此妙心发明妙智，犹如清净的琉璃中显现纯真精妙的金光。以前面的妙心真实践行而成就道地，称为‘治地住’。”

第二，治地住。

前位证得十心本是一心，此心显发之光明，犹如清净的琉璃中显现出纯真精妙的金光。琉璃内含金

光，表示其庄严殊胜、透明清澈、显而无自性、妙不可言。这一比喻和大圆满法中表述实相时常用的水晶、金子等比喻很类似。

琉璃和金子本来是固体，虽然我们的心并非如此，但却可以从比喻的庄严、光明、无自性等层面来理解心的本性。无垢光尊者在《法界宝藏论》中说，比喻与意义并非方方面面完全相同，例如虚空是空空荡荡的，与心性有很大的差别，但只要有部分特质相同，就可以用作比喻。此处也是同样的道理。

“以前妙心”指前位发心住，以十用涉入之一心契合真如之理，故称为妙心¹⁴⁷⁹。“履以成地”，原先范围较小的妙心至此已成为整体性的境界，履践真如，成为趋入后一境界的坚实之地。就像禅宗所说，一切皆为光明空性。修行达到一定程度时，境界就不

1479 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“妙心，即十用涉入之一心，此心即系真如之理，既发明妙智，以真智契真理，依真理起真修，履践真如，以成进趣，后位之地。”

再局限于狭小的范围，而是扩展至整个世界。

此心称为“治地住”，是十住中的第二住。

| 心地涉知，俱得明了，游履十方，得无留碍，名修行住。

“妙心与本觉互相鉴照，皆了了分明，因而得以游历十方世界，毫无滞碍，称为‘修行住’。”

第三，修行住。

先前所证的光明无为之心地已经通达明了、没有任何阻碍，行者在这一阶位获得了清净光明的智慧身。密法中有一个比喻，一旦到了金洲，凡庸的土石就遍寻不得。同样，行者此时以智慧所现的化身，可以云游十方世界¹⁴⁸⁰，“犹如莲花不著水，亦如日月不

1480 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“问。此与愿心中。能游十方。所去随愿。语颇相似。义何所别耶。答。彼是意生身。此是现化身。又彼云随愿。似是径往一方。此云无碍。明是偏入刹尘。则胜劣固自分矣。”

住空”。我们凡夫想要飞，无异于痴人说梦，但如果修行到了这个境界，就不需要借助任何交通工具而云游十方。

许多修行有成的前辈大德可以在十方世界中任意来去，“上求十方佛道，下化六道众生”，时而去佛陀面前闻法，时而到地狱度化有情。藏传佛教大德们的传记中，也记录了许多空行母和大成就者去地狱救度众生的公案。如果真能遍游刹土，那这些成就者们多半是证得了此境界，方能没有阻碍。与成就者们不同，有些人是去地狱没有阻碍，去其他地方却有阻碍——当然，这可能只是在我们分别念前的一种显现。分别念也不一定准确，对此我们最好观清净心。

在此境界中，行者可以遍游十方无有阻碍，这是十住位的第三位“修行住”。

| 行与佛同，受佛气分。如中阴身自求父母，阴信冥

通，入如来种，名生贵住。

“所修妙行与佛相同，领受佛陀的真如气分。如同中阴身自寻父母投胎，因业力暗合而感应相通，（修行人）入如来种姓，称为‘生贵住’。”

第四，生贵住。此位以凡夫入胎的经历为比喻，说明修行者转生到了佛陀的家族，成为如来亲子。

因为前面第三住所修的利益众生、不执万法等妙行与佛相同，所以行者能领受佛陀的真如气分，真正得到了无生空性、无碍智慧的加持，即将生于佛家、成为佛子。就像中阴身寻找父母，“阴信冥通”，由于前世的业力因缘，中阴身自然与有缘的父母感应而入胎，中阴入胎时也是懵懂的，不知道自己怎么进到胎中。此境界的菩萨就像中阴身入胎一样，是在自然而然中入于如来家族的。

所谓“感应道交”，就是指获得了上师、本尊、

空行的意传加持。其实只要虔诚祈祷，我们时时都可以获得诸佛菩萨的加持。如前面所说，祈祷上师三宝和护法神非常重要。如果我们不祈请，有些因缘很难具足。譬如到了金洲，如果自己不去捡，金子也不会自动跑到你的口袋里。同样，虽然诸佛菩萨、上师、护法神具有不可思议的功德，但如果自己不去争取，也很难得到加持。

我们在修行中不应抱怨。如果修行没有出现境界，就应该反观自己：自相续是否清净？自己是否堪为法器？信心是否坚固？见解是否正确？……出现问题应该从自身上找原因，这是非常重要的窍诀。有些人闭关十五天，一点感觉都没有，就去质疑佛陀。实际上你应该问问自己，在闭关的十五天中祈祷过佛陀多少次？你的心是否真诚？是否像世间恋人互相思念般，忆念佛陀和上师的功德？如果这些都没有，却指望三宝的加持能自然降临，恐怕会困难重重。

总之，入于如来种姓也与自己的努力有一定的关系。入于尊贵的如来族姓中安住，这就叫“生贵住”。

—— 既游道胎，亲奉觉胤，如胎已成，人相不缺，名方便具足住。

“既已入于诸佛的圣道胎藏，亲承大觉法王之传承，如同胎儿已成，具足人的相貌，称为‘方便具足住’。”

第五，方便具足住，又称具足方便住。

行者在前三位已入于如来种姓。既然已入圣胎，自然成为大觉如来的后裔。就像在人道入胎以后，胎儿逐渐发育，手足等身体部位完整无缺。

此修行人通达了与如来无二无别的境界，并入于如来的家族中，就像入于母胎一样。此时他的境界越

来越圆满、完善，故称为“具足方便住”。

| 容貌如佛，心相亦同，名正心住。

“不仅外现的容貌如佛一般，而且内照真如也与佛相同，称为‘正心住’。”

第六，正心住。

随着胎儿的发育，其相貌越来越像父母，心性也逐渐成熟，与父母相近；同样，此境界行者的身相越来越接近如来的相好，内心也逐渐具备了佛陀的真如智慧。这叫做“正心住”，与佛陀越来越接近了。

| 身心合成，日益增长，名不退住。

“身心融合，道业日益增长，称为‘不退住’。”

第七，不退住。

行者不断增进，身心越发与佛相同，其境界也日渐增上。如同胎儿到了十个月时便不会退转，即将降生人间。同样，这个阶位行者的修行日益增进，越来越趋近于佛的境界，这叫做“不退住”。

| 十身灵相，一时具足，名童真住。

“佛陀的十身灵妙之相，一时间具足，称为‘童真住’。”

第八，童真住。

到了这个阶段，十种身相同时具足，所以叫做“童真住”。

不同注疏对“十身”的解释不同，有大德引《华

严经》说¹⁴⁸¹，十身即声闻身、缘觉身、菩萨身、如来身、法身、智身、国土身、业报身、众生身、虚空身。此外还有其他说法，大家可以参考相关的注释¹⁴⁸²。

此时，修行者身相的功德已经初步具足，可以在众生面前显现声闻、菩萨、如来等形象，一时具足如来的身相功德。当然，这里主要是指以功德增上的方式具足¹⁴⁸³——虽已初具，但仍有增进的空间。

丨 形成出胎，亲为佛子，名法王子住。

1481 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“十身出华严经。所谓声闻身。缘觉身。菩萨身。如来身。法身。智身。国土身。业报身。众生身。虚空身。又如来身复具十身。所谓菩提身。愿身。化身。力身。庄严身。威势身。意生身。福德身。法身。智身也。”

1482 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“盖十身者，卢舍那也。谓：声闻身、缘觉身、菩萨身、如来身、法身、智身、虚空身、业报身、众生身、国土身。又如来身，自具十种身。温陵曰：菩提身、愿身、化身、力身、庄严身、威势身、意生身、福身、法身、智身。十身中：菩提、法、智属于内身，余皆属于外身，此乃如来身中之所开出者。按《华严》八地方具十身。今经八住即具，二经皆属圆教，固应前后互融也。”

1483 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此如胎满初生。虽六根四体。一一圆成。而纯朴未散。情染未形。故以童真为名。”

“已具足佛的身形，如出胎藏，亲成佛子，称为‘法王子住’。”

第九，法王子住。

就像胎儿在母胎中身形具足、发育成熟，住胎七位已经圆满，就应该出生了。作为国王的儿子，一旦降生即成王子。此处也是一样，行者的修行境界初步圆满，已经具足佛的十身。住于佛胎的阶段圆满后降生于世间，立即成为如来的亲子，称为“法王子住”。

表以成人，如国大王，以诸国事，分委太子。彼刹利王世子长成，陈列灌顶，名灌顶住。

“如同太子的仪表长至成人，国王将国事分一部分委付太子。当这位刹利王世子长大成年时，即举行隆重的灌顶仪式。菩萨也是同样，此称为‘灌顶住’。”

第十，灌顶住。

前位的王子逐渐成人，虽然没有真正管理国政，但国王会把一部分国事交给他处理。在这位刹帝利王子成年时，国家要举行隆重的仪式，国王将为他灌顶¹⁴⁸⁴。同样的道理，佛子不断地利益众生、行持菩萨的事业，到了此阶位时，诸佛以智慧水为菩萨灌顶授记，令其具足如来十力，入于诸佛之列¹⁴⁸⁵。这称为“灌顶住”，与十方诸佛为十地菩萨所灌的大光明顶不同。

以上就是十信和十住位，后面的内容，我们将在下节课中继续讲闻。

1484 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“第十法云地，方受是职，今十住位，亦名灌顶者，此约刹利王，世子长成，陈列灌顶，表以成人之道，亦分得此名耳。非同彼经十地之灌顶也。”

1485 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶者。灌太子顶。令其受王职位。喻佛智力加被。与之授记。令其具足十力。堕在佛数。然华严位在十地。今经位在十住者。以二经同宗。俱有圆融行布二义。约行布不无优劣。以彼喻转轮王子。此喻刹利王子。自不同耳。”

第 87 课

2023 年 12 月 8 日

我们现在正在讲闻《楞严经》第八卷。前面已经讲了十信和十住，从今天开始讲十行、十回向和四种加行。“信”“住”“行”“回向”“加行”合称为四十四种心，它们都与菩萨的智慧境界有关。

「五十五位（续）」

前面介绍过，将四十四种心与十地和等觉加起来，共有五十五位。关于这些修行阶次，历代高僧大德们的解释各有不同。《楞严经》现存于世的注疏相当丰富，有交光大师、藕益大师、长水子璇等古德的注释，还有现代的圆瑛法师、宣化上人、梦参老和尚

等大德的论著。汉译大藏经中收录的注疏大多基于大德们个人的理解，互相之间难免有差异。有鉴于此，我们在讲闻时只对经文进行字面上的解释；至于更深的层面，希望各位以自己的智慧去深入地解读。

◎ 十行位

今天我们要讲的是“十行位”。有大德说十行可以对应六度¹⁴⁸⁶，有的认为可以对应十度¹⁴⁸⁷，也有人认为不需要对应。大德们的观点各异，我们后学不妨参考某些注释的做法，先就经文的字面意义来理解。

首先介绍十行位中的第一位——欢喜行。

阿难，是善男子成佛子已，具足无量如来妙德，十方随顺，名欢喜行。

1486 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“今十行与华严对校明是六度。而后五度。乃开智度为五。亦不与常途十度同也。”

1487 《楞严经浅释》（宣化上人述）：“现在讲十行住，亦是十度波罗蜜。”

“阿难，这位善男子成为真正的佛子后，已具足如来的无量殊妙功德，能随顺十方国土众生的心意，称为‘欢喜行’。”

此处的善男子，即前十住位中最后一位，获得灌顶成为法王子者。此菩萨具足如来不共的微妙功德，能随顺并利益十方世界的无量众生，这叫做“欢喜行”。为什么叫欢喜行？因为这样的菩萨已获得佛陀无量无边的功德，能够摄受众生、随顺众生，令自他皆生欢喜¹⁴⁸⁸。

众生的根基各不相同。他们的转生之处不同，相续中的烦恼和业力也有差别，虽然如此，住欢喜行位的菩萨却能随顺众生，对其应机施教。此位对应布施度。

1488 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“结名欢喜行有二：一者、见有求乞者，作福田想，作善友想，倍生欢喜；二者、随乞施与，令诸众生，悉皆满足，生欢喜心。所谓自他俱利，机应皆喜，名欢喜行。”

修行人不论是想获得如来妙德还是闻思修的功德，随顺众生都非常重要。法师为众生宣说法义时，就算所化不是相应的根器、没有闻思修行的境界，也要随顺他们。我们最好先了解所化的文化背景、个人爱好等等。即使不能完全知道每个人的情况，也应该大概了解当地的风土人情和社会状况。比如，东北人和南方人的关注点不同，非洲、美洲、亚洲等各大洲的人也有不同的特点。如果明白这些，那讲经说法、度化众生就比较容易成功。如果你只会一种方法，无论到哪里都只讲因明或只讲前行，恐怕未必真能广泛地利益众生。

总之，菩萨应当随顺众生的根基和意乐。

| 善能利益一切众生，名饶益行。

“善于利益一切众生，称为‘饶益行’。”

第二，饶益行，对应持戒度。

由于守持清淨的戒律，行者会得到白法天尊的保护，并受到世间人与非人的恭敬顶戴。这位菩萨具有善巧方便，能利益一切众生。无论众生有什么需求，菩萨都能一一满足。

在现实生活中，持戒清淨者确实与众不同。清淨的行为不容易引起他人的非议和怀疑，能广泛地饶益众生。

| 自觉觉他，得无违拒，名无瞋恨行。

“既能自我觉悟又能觉悟他人，遇到违逆也不生怨恨，称为‘无瞋恨行’。”

第三，无瞋行，无有嗔恨的行为。虽然命名为“行”，但前文的总说中明确指出，它们都属于四十四种心。此处也可以理解为带有某种行为的心。

此位菩萨已经觉悟——不仅自己觉悟，也能让别人觉悟。此外，因为菩萨已经断除无明、相应于所化众生，所以在遇到他人加害的时候不生嗔恨、不起违逆，完全能够安忍和随顺。

有些尚未觉悟的人在推进某件事时，一遇到违缘就束手无策，当别人做事不合心意时也无法安忍，立即生起嗔恨心；但达到此位的菩萨不是这样，所以此位名为“无嗔恨行”，与安忍度相应。

| 种类出生，穷未来际，三世平等，十方通达，名无尽行。

“能随众生之机示现各种形象，乃至穷尽未来际间，于过去、现在、未来三世中平等地利益众生，于十方世界通达无碍，称为‘无尽行’。”

第四，无尽行。

此位之菩萨能够显现十二类众生的身相来利益众生。从时间上来说，菩萨不仅能在现在的十方世界中利益众生，乃至轮回未空之前，还能在过去、现在和未来三时中，以种种方式平等地利益众生。从空间而言，菩萨周遍十方而没有任何阻碍。相比之下，普通人利益众生的行为存在局限性，或许可以于现在利益众生，但未来却不一定；可以饶益东方众生，但在西方却做不到。

“无尽行”对应精进度。菩萨依靠不同的身相，在三世中平等无别地利益众生。菩萨利益众生的精进行是持续、广大和平等无偏的，而不是一时兴起，或仅仅在两三天、两三年之中精进。

许多道友难以坚持修行，尤其是一些未断尘劳的人，与高原上的修行者相比，他们的心性不稳定，过了几年以后可能就不见踪影了。如果一遇到什么挫折就舍弃当下的道场，去别的地方从零开始修，那这样

的人在即生中很难成办什么有意义的事。有些出家人好不容易找到一个地方可以专心地闻思修行，在没有经济困难和身份障碍的情况下，却又像着魔一样地离开——这样的人在修学和持戒等方面确实很难进步。

除非是因为利益众生的特殊因缘或是自己的身体原因，一般来说，修行人最好在一个修行道场中长期安住，长久地熏习佛法。从无始以来，凡夫的相续被贪嗔痴等烦恼熏习得非常严重；在这一世中，从小到大，我们能接触到佛法的机会转瞬即逝；就算遇到了佛法，由于相续中的烦恼习气很重，所以我们仍然需要长久地串习，以无尽的精进来践行佛陀为我们开显的解脱道。

| 一切合同种种法门，得无差误，名离痴乱行。

“能于一切法门融会贯通、合同一体，因此，随类说法，没有任何差错谬误。称为‘离痴乱行’。”

第五，离痴行。

十行位的修行境界是层层递进的。有了前位的精进，在相当程度上，修行者的境界已经接近于如来。由于已证得楞严三昧，他的言行举止都与如来的种种法门相符，没有偏差，由此证得远离愚痴的境界。

此位对应禅定度，因为具有三摩地，所以菩萨的行住坐卧都住于真实的禅定中，故又称为“离痴乱行”。

所有的行为完全符合佛教教义，对凡夫来说确实不容易做到，但我们至少应该令自己的言行尽量地与戒律相符、与大乘理念相应。如果能做到这一点，则值得随喜；如果暂时做不到，也不要灰心，从一点一滴做起。“万事开头难”，只要循序渐进，我们的身语意三门一定能逐渐趣入大乘道，在禅定等方面令心慢慢变得堪能。

就像有些世间人驯服野鸡，最初鸡性刚烈、难以驯服，但经过数十日的调教，原本充满嗔恨的鸡也能渐渐调柔。同样，通过持续的修行内观，我们也可以降伏自心，令最初散乱的心念与佛法的戒定慧三学相应。达到了这种境界，利益众生也就不再困难。

| 则于同中，显现群异；一一异相，各各见同，名善现行。

“则能在同一性中显现众多差异相，在种种差别相中又能见到同一性，称为‘善现行’。”

第六，善现行，对应慧度。

修行者在前一阶位已经与佛接近，而在此境界则能通达真如。在真如实相中，既能显现各种各样的法，又能见到诸法一体。《华严经》云：“一即是多，多即是一。”相应于实相后，一能变多、多能归一，

在一中能见多、在多中能见一，因为诸佛菩萨已经证得了“一即一切、一切即一”“色即是空、空即是色”，一、多、色、空都只是概念，完全可以互通。

这叫做“善现行”，对应慧度。万法在世俗中可以显现出各种各样的差别相，同时不妨碍其在胜义中一味一体，这就是“现即是空，空即是现”。在此位菩萨的现证中，一体或异体在名言中都存在，在胜义中都不存在。这是非常善妙的境界。

| 如是乃至十方虚空满足微尘，一一尘中现十方界。现尘现界，不相留碍，名无著行。

“这样，甚至能在十方虚空布满微尘，每一微尘中也能现出十方世界。不论在虚空中现微尘，还是在微尘中化现整个世界，二者都互不妨碍，故称为‘无著行’。”

第七，无著行。

菩萨能令乃至十方世界的虚空中都布满微尘，每一微尘中都可以显现十方器情世界。显现微尘与显现世界，这两者之间没有任何障碍。所谓“一尘中有尘数刹”，《正脉疏》说：“华藏世界无数尘，一一尘中见法界是也。”¹⁴⁸⁹一微尘中可以显现无量世界，无量世界也可以容纳在一微尘中。就像米拉日巴尊者入于牛角，牛角没有变大，米拉日巴的身体也没有缩小，但大小之间又没有任何相违。

这个境界对我们而言有一定的困难，但以诸位菩萨的方便力，完全可以使之现前。六度之后分别为方便度、愿度、力度和智度，此位对应于方便度。

| 种种现前，咸是第一波罗密多，名尊重行。

1489 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“如经云。华藏世界无数尘。一一尘中见法界是也。”

“菩萨显现的种种妙行，都是最究竟的波罗蜜多，称为‘尊重行’。”

接下来是第八，尊重行。

相应方便度的菩萨可以显现种种微妙行，这些妙行全都是第一波罗蜜多——也就是般若波罗蜜多，为证悟空性的智慧所摄。

既然为般若智慧所摄，一切显现都是合理的。

《指掌疏》引《华严经》云：“菩萨住此行时。不舍菩萨大愿。不住生死此岸。不住涅槃彼岸。”¹⁴⁹⁰ 菩萨到达这种境界时，相应于第一波罗蜜多，能够显现种种法，不舍众生的同时还可以行持种种法，这叫做“尊重行”。

丨 如是圆融，能成十方诸佛轨则，名善法行。

1490 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如华严经云。菩萨住此行时。不舍菩萨大愿。不住生死此岸。不住涅槃彼岸。不住烦恼中流。而能运度此岸众生。至于彼岸无忧恼处。而菩萨往返无有休息。即今经第一波罗蜜多义也。”

“如前所有妙行圆融无碍，能成就十方诸佛的轨范法则，称为‘善法行’。”

第九，善法行。前面对应愿度，此处对应力度。

当前面的第一波罗蜜多愿行无碍时，能成就十方诸佛以智慧饶益一切众生的轨则。也就是说，菩萨既相合于诸佛的法度、得到如来的加持，同时也能利益十方众生。

有的道友虽然不敢说已经到达这种境界，但也有相似的功德，例如，既能随顺法师和管理者的安排，同时也尽己所能地饶益众生。这些人不仅自心欢喜，也能令他人欢喜。大家对他的印象都很好，很多部门都争着要这样的发心人员。如果不是这样，只能随顺上级却难以利益众生，就说明此人有所欠缺。

处于这个境界的菩萨，能相应于十方如来利益众生的轨则，叫做“善法行”。

| 一一皆是清淨无漏，一真无为，性本然故，名真实行。

“前面每一行都清淨无漏、没有垢染，本元一真、无有造作，其性本然的缘故，称为‘真实行’。”

接下来是十行位中的最后一位，真实行，对应智波罗蜜多。

在此位次的菩萨“一一皆是清淨无漏”，既能自利又能利他，所有的行为都是清淨无漏、没有垢染的。“一真无为”，安住于一真法界，契入无有造作的无为境界。“性本然故”，其性本然，处于圆妙、寂灭中，称为“真实行”，因为相应于真如法性。

以上是十行位。

◎ 十回向位

接下来是十回向位。有大德将这十种回向归纳为三类：真如回向、佛道回向和众生回向¹⁴⁹¹。

所谓“回向”，《现观庄严论》解释为将善业给予众生¹⁴⁹²，而此处指的是心佛相印的境界，有回归、前往、向往之意。

阿难，是善男子，满足神通，成佛事已，纯洁精真，远诸留患。

“阿难，这位圆满十行的善男子，具足神通妙行，能成就佛的事业，体性清净无漏，无为妙用精真，远离世出世间一切烦恼障碍。”

1491 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“准华严。回向即是发愿。圭峰谓不过三处。即众生佛道真如也。华严文极浩瀚。意多遍兼三处。今经文简。各有隐显。如众生显。余二则隐。佛道真如显隐亦然。显者正当发挥。而隐者亦以意含。非全无也。故此经与华严文虽不类。而旨无不合也。又华严位位多明菩萨修证德业。故文义汪洋。此经多推得名所以。故文词省约也。此二经差别之意。就分为十。”

1492 《现观庄严论注疏·白莲花之璎珞》（麦彭仁波切著，堪布索达吉译）：“回向修道：为了利他，而将善业转为圆满菩提支分的有漏修道，即是回向修道的法相。”

第一，离相回向。

达到第一位“离相回向”时，修行者具有神通，能成就佛的事业，相续中现前了真正的精妙真性，必定能远离一切过患。这是从自觉而言，下面从觉他来说：

——当度众生，灭除度相，回无为心，向涅槃路。名救护一切众生离众生相回向。

“正当救度众生时，即灭除度生之相；将无为之心回向涅槃之路。称为‘救护一切众生离众生相回向’。”

达到此境界时，此善男子能度化众生，并能灭除一切度化众生之相，如《金刚经》云：“我应灭度一切众生。灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。”菩萨灭除了一切相执，以回归无为之心趋向菩

提路，这叫做“救护一切众生离众生相回向”，又如《金刚经》云：“无复我相、人相、众生相、寿者相。”

这是第一种回向。

| 坏其可坏，远离诸离，名不坏回向。

“坏灭一切相，远离一切能离、所离之法，称为‘不坏回向’。”

第二种回向，不坏回向。

毁坏可以坏的法，远离可以远离的法，这叫做“不坏回向”。此境界非常坚固，无法毁坏。

“坏其可坏”指不执著世间一切有为法、生灭法，尤其是断除了“灭度众生”之相，有大德将其解

释为“回向佛道”¹⁴⁹³。“远离诸离”，坏一切相后，也不存在一个离坏的单空法，远离一切相后仍然要回向众生。

无论是有为、无为，还是单空、大空，这一切相都统统远离，即是不可毁坏的真如法界。

| 本觉湛然，觉齐佛觉，名等一切佛回向。

“自性本觉湛然常照，自己的本觉法身与诸佛妙觉法身齐等，无有高下，称为‘等一切佛回向’。”

第三，等佛回向。

菩萨悟到，自己觉悟的心湛然光明、没有任何障垢，这种本觉与佛陀的妙觉法身无二无别。如大圆满法中常讲的，自心所认识的觉性本自具足、无增无

1493 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以坏其可坏。意在回向佛道。而远离诸离。仍复回向众生。”

减，下至恶趣众生，上至普贤王如来，觉性始终无有差别。

自己所认识的湛然觉悟的妙明真心，实际上与佛陀所了悟的智慧无有差别，信知此义即称为“等一切佛回向”。此阶位的菩萨对于自己所证之心性完全确信，无有虑疑，如仁达瓦大师在《入中论释》中说：

“诸位朋友们，我所证悟的这些境界，哪怕十方诸佛亲自来到我面前说我证悟的不合理，我的心也不会动摇。”

信知自己的觉悟与佛等同，这是从菩萨的角度来说，但如果真的完全等同，菩萨就已经成佛了。其实不然，此菩萨仍在不同的阶位渐次升进。

| 精真发明，地如佛地，名至一切处回向。

“精纯真性开发明了，所证境界正如诸佛果地，

称为‘至一切处回向’。”

第四，至处回向。

证得前位之觉心后，此菩萨继续灭除不清净心，了知自己的因地心中能含摄无边的境界，正如诸佛果地中所现的无量刹土¹⁴⁹⁴。这时自地与佛地打成一片，能现前无量佛刹，无需再作妄求。又如《华严经》中说¹⁴⁹⁵，此位的菩萨广修供养，遍至佛处，这叫做“至一切处回向”。

| 世界如来，互相涉入，得无罣碍，名无尽功德藏回向。

1494 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“次明因地果地，中道妙义。精真者：因地心也；佛地者：果地觉也。发明：即开发了明。自己因地心中，所含无边境界，正如诸佛，果地理上，所现无量刹土也。”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“自己的因地精真既已开发了，就等于佛之果地觉，能含无边境界，能现无量国土，名至一切处回向。”

1495 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“华严此位说菩萨广修供养遍至佛处。而后言三业普入一切世界以作佛事。乃至于一毛孔中普入一切世界等是也。”

“所至之世界与如来互相涉入、融通，没有丝毫阻碍，称为‘无尽功德藏回向’。”

第五，无尽回向。

当菩萨达到此境界时，世界与如来可以互相涉入。有注释说¹⁴⁹⁶：世界为依报，如来为正报。正报、依报互不相碍、互相涉入：世界涉入如来，一毛孔中就可以显现无量刹土；如来涉入世界，一微尘中就可以显现无量诸佛。美国和墨西哥边境之间筑起的隔离墙是有隔碍的，而在此菩萨的境界中，无量的世界与无量的如来圆融互通，彼此之间没有任何隔碍，叫做“无尽功德藏回向”。

有注释说¹⁴⁹⁷，前二位“觉齐佛觉”“地如佛

1496 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“世界即所至之处，依报也；如来即所等之佛，正报也。前二位，虽觉齐佛觉，地如佛地，犹有自他之分；今称世界如来者，即自他融一不分也。互相涉入、得无挂碍者：如以依报，涉入正报，则一一毛孔中，有无量宝刹，庄严微妙；以正报涉入依报，则一一微尘内，有无量如来转大法轮。”

1497 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“前二位中犹分自他。故说

地”，但还有自己与佛陀之分，而在此位中，自他完全融为一体，依报正报互相摄入。对于这种境界，凡夫只能略作揣测，就像从未去过迪拜的人，只能凭想象了解其风貌。如果我们连娑婆世界都无法尽知，更遑论理解这种不可思议的境界了。

——于同佛地，地中各各生清净因，依因发挥取涅槃道，名随顺平等善根回向。

“在等同佛地的境界中，各自生起清净真因，依此真因发出智慧之光辉，获取究竟涅槃之果，称为‘随顺平等善根回向’。”

第六，平等回向。

由于在前位已获得无尽功德，此修行者的境界与佛地同等。既然与佛地同等，无论是器世界的草木、

自觉佛觉。自地佛地。今此融一不分。故但言世界如来。即自他浑具也。”

微尘，还是有情界的蚂蚁、蚯蚓，一切显现在理上都与佛境无二。“地中各各生清净因”，从此一理之中成就多事，生出清净的真如妙明之因¹⁴⁹⁸。在凡夫地时，我们对蚯蚓、草木、柱子、敌人、朋友等法生起各种嗔心、贪心，而一旦到此境界，任何显现都成为产生、增上真如智慧之因。

“依因发挥，取涅槃道”，依这些真因，发出智慧之光辉，来取究竟涅槃正果。每一个因都能令人趣入究竟涅槃。凡夫众生有分别取舍，有善恶、好坏、长短等二元对立，所以凡夫所造的，有些是趣入涅槃的因，有些则是堕落的因。面对同一个人，有些人觉得他很好，对他产生信心，而有些人却对他产生邪见，可见不同的境会成为不同的因。

1498 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“次明理事一多，中道妙义。盖同佛地者：明理一也；各生净因者：明事多也。意谓于始觉本觉，同佛之理地，其理则一也；因而曰清净者，皆成真因也。依此真因，展转扩充，名曰发挥，从因克果，直取究竟涅槃之道。”

菩萨至此境界时，一切均为平等，一切显现都成为清净因，不会导致堕落或者境界退转，无一不是趋向究竟涅槃之因，这称为“随顺平等善根回向”。随顺佛果之清净因故，一切外境、一切法悉皆平等。

凡夫做不到一切平等，这是一个很大的问题，因此《大幻化网》中所说的“大平等、大清净”是很重要的。我们现在对怨敌生嗔、对亲友生贪，受到礼遇就心生欢喜、被人诽谤则忿恨恼怒，就是因为缺乏平等心。若具足平等心，如高僧大德传记中所说的，一切显现都能成为修行增上的顺缘。

从理论上来说，一切显现都是诸佛菩萨的游舞，但因我们的心没有达到平等，就会执著厕所污秽、佛像庄严。若能具足平等心，就能了知胜义中二者皆空、世俗中显现如幻，就能明白怨亲无别、净秽不二。

在修行达到一定境界时，密宗行者证得平等心，就明白清净和垢染是无二无别的。在做会供时，依靠大等净的见解超越凡庸执著，密宗行者可以自在享用五肉五甘露，也是基于这方面的道理。当然，凡夫很难真正做到等净无二，但修持平等心自始至终都非常重要。

| 真根既成，十方众生皆我本性。性圆成就，不失众生。名随顺等观一切众生回向。

“真实善根已经成就，则十方众生皆是我自性的一部分。自性圆满成就，则不会舍弃任何众生。称为‘随顺等观一切众生回向’。”

第七，等观回向，即平等观察一切众生。

如前所述，所有的显现都成为清净因，前位“随顺平等善根”既已成就，行者便能遍观十方众生与自

己的本性一味一体。在胜义中一切皆空，而在世俗中，对于真正修学大乘的菩萨而言，众生就是自己，自己就是众生。“性圆成就，不失众生”，既然本性已经圆满成就，也应该成就众生，怎么能舍弃众生呢？这叫做“随顺等观一切众生回向”，平等地观一切众生与我的本性无二无别。

◎ 三殊胜的重要性

对我们凡夫来说，这种境界确实很难达到，但从空性和菩提心的层面来看，三殊胜非常重要。

《学集论》中引《教王经》指出，包括国王在内的修行人应当先发菩提心，中间正行无缘，用欢喜心摄持随喜善根，最后将善根回向给众生，愿其究竟成佛。这三个修法至关重要，我们每天的课前念诵也是以这三殊胜摄持的：前面念诵《圣八吉祥颂》、《怀业祈祷文》和《发心仪轨》等，这是发殊胜菩提心；

中间讲闻正法，如列绕朗巴在《三殊胜》中所说，在自己所行持的法中，心不散乱，这叫做正行无缘殊胜；最后以《普贤行愿品》回向——大乘行者的所有修行都应具足这三殊胜。

各位道友将来如果有机会，一定要将有益的正法传授给有缘众生。对许多城市里的人来说，可能尽其一生都难以值遇如此珍贵的教法。我们既然获得了这样的法宝，就应该尽力弘扬，这就是真正的转法轮。

正如此处经文中说，如果已达到“等观”的境界，菩萨就不会舍弃众生。不论菩萨的境界多么高深，都不会置众生于不顾，更不会损害众生——大乘经论中处处都在强调这一点。如果缺乏善知识的引导，就算经文中散落着这些教言，我们也有可能难以把握这一要点。如同山上虽然长满草药，但不懂医术的人既不会采集，也不会配伍使用。同样，如果没有传承清净的法脉和上师的窍诀，面对浩如烟海的佛经

论典，我们很难分清主次轻重——这正说明了系统修学的必要性。

| 即一切法，离一切相。唯即与离，二无所著。名真如相回向。

“即一切法，离一切相。即与离二者都无所执著。称为‘真如相回向’。”

第八，真如回向。

“即一切法，离一切相”，只要我们真正观察就会明白，无论什么样的法都远离一切相，比如瓶子离瓶子的相，柱子离柱子的相，我离我的相。一切相非相，在观察之下统统不成立。

“唯即与离，二无所著”，“即”与“离”这二者都了不可得，不可执著。瓶子也好，无瓶也好，这两者都是得不到的，如禅宗所谓“言语道断，心行处

灭”，心没有所缘取处，这是难以言诠的。

一切法在世俗中如梦如幻地存在，在胜义中远离一切相。“即一切法”和“离一切法”都了不可得，法本身得不到，离法也得不到；瓶子得不到，无瓶也得不到，在瓶和无瓶之外更无第三法可得。这是第八“真如回向”。

| 真得所如，十方无碍，名无缚解脱回向。

“真实证得真如一相，则十方世界再也无所障碍。称为‘无缚解脱回向’。”

第九，解脱回向。

在前位中，行者已证得真如，如注释中说¹⁴⁹⁹，一真一切真，一如一切如。所有法都是真如，真正通达

1499 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“一真一切真，无法不真；一如一切如，无法不如。”

真如时，十方世界无有任何阻碍。如果十方无碍，则无有束缚，这就叫做“解脱回向”。

关于“无缚解脱”，有大德解释为无有束缚和无有解脱¹⁵⁰⁰，但《指掌疏》等则将其解释为“无有束缚的解脱回向”¹⁵⁰¹，《讲义》更是在科判中将其概括为“解脱回向”¹⁵⁰²。菩萨去往十方世界中的任意地方都没有束缚，无需签证护照，连“落地签”都免了。这是一种真正的解脱。

丨 性德圆成，法界量灭，名法界无量回向。

“自性功德圆满成就，法界的限量彻底灭除。称为‘法界无量回向’。”

1500 《楞严经通议》（明·德清述）：“以真得所如，则无不如者，缚脱两亡，名无缚解脱回向。”

1501 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“无碍故，不能羈系，故曰无缚。无缚故，出入自在，故云解脱。正脉云：上位方得离系解脱，此位转得自在解脱。”

1502 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“癸六回向十位，分十：子初离相回向；二不坏回向；三等佛回向；四至处回向；五无尽回向；六平等回向；七等观回向；八真如回向；九解脱回向；十无量回向。”

第十，无量回向。

自性功德圆满成就以后，与法性融为一体，缘起无尽、法界无碍。在此境界中，一毛一尘都与法界无别，任何限量都已灭除。《正脉疏》中说：“无碍即解脱，无量即法身”。法身没有任何限量，也没有任何相——用法身来解释“法界”也是可以的。这叫做“法界无量回向”，也可称为“无量回向”。

至此，我们已经完整讲解了十行和十回向，接下来讲四加行，共有四十五种心。

◎ 四加行位

“四加行”之后紧接着是“十地”，所以从道次第上看，四加行应该可以对应资粮道之后的阶段。与通常意义上的加行道类似，此处的四加行也包含暖、顶、忍、世第一法四位，不过，本经阐述的“四加

行”似乎比现观和中观论典中所说的“四加行”的境界要高很多。二者究竟是同一种四加行，还是名同义不同的修行阶位？对此可供参考的资料并不多。

不同经论的观点和提法各不相同，我们不必强求此处的道次第与以往所学的“五道十地”完全对应，因为如果这里是加行道，那么前面的十回向就可以归于资粮道，显然有些不合理。

在胜解行地认识自心的情况也是有的，就像许多禅宗的开悟公案。这种开悟虽然没达到一地菩萨的境界，仍处于资粮道或加行道，但其智慧与佛的智慧从对境上说是无二无别的，只是现证境界有所差别。有些人还无法像圣者菩萨那样无碍地穿越十方、利益众生。《现观庄严论》中指出¹⁵⁰³，菩萨在加行道暖位就

1503 《现观庄严论注疏·白莲花之璎珞》（麦彭仁波切著，堪布索达吉译）：“壬一、（暖顶加行）：梦亦于诸法，观知如梦等。……（三）于梦中，现见佛陀在重重叠叠的眷属包围当中宣说正法；（四）于梦境当中，现见佛陀示现神变游舞幻化之相；（五）于梦境当中，生起誓为被痛苦折磨的众生宣说如梦诸法之心。”

可以依靠梦境和特殊的神变而前往十方世界，在诸佛面前闻法。

总之，《现观庄严论》中所述的资粮道和加行道的功德，与《楞严经》中所讲的四十四心未必能一一对应，我们也不必强求一致。佛菩萨针对不同根器的众生，在经、续、论典中有不同的安立，这也是很合理的。大家不必执著于“这里这样说，那里那样说，到底如何对应？”就像现在一些学者，看到书中一字一句的差异，都要追究到底——其实大可不必。虽然在有些事上确实需要较真，但我们也不必要求处处一致。这其中可能蕴含着甚深的密意。

| 阿难，是善男子，尽是清淨四十一心，次成四种妙圆加行。

“阿难，这位善男子成就了以上四十一位清淨心后，接着成就四种殊妙圆满的加功用行。”

佛陀告诉阿难，这位善男子在清静了包括干慧地在内的四十一心之后，就能渐次成就四种妙圆加行。

——即以佛觉用为己心，若出未出，犹如钻火，欲然其木，名为暖地。

“即是将初地所具之佛觉，用作自己加行之因心，欲证佛即是心之境，将要觉悟而尚未觉悟，就像钻木取火，想要将木头点燃，木头将燃未燃之时，称为‘暖地’。”

四种妙圆加行分四地，第一是暖地。关于加行道的暖位、顶位、忍位、世间第一法位，我们根据《现观庄严论》等论典，习惯用“位”，而此处用的是“地”。

暖地的菩萨将佛的觉悟智慧与自己的心融合在一起修行，这时佛的境界将要现前，但还未现前。这是

得地之前获得暖相的阶段，就像钻木取火，摩擦后木头开始发热，马上就要点燃但尚未燃起火焰。

自己的觉性和佛陀马上就能无二无别，但这样的境界还未现前。就像真正的火将来燃起、但还未出现那样，这种状态叫做“暖地”，意为成就前的一种暖相。

| 又以己心成佛所履，若依非依，如登高山，身入虚空，下有微碍，名为顶地。

“以自己加行的因心，作为佛觉的所履，似乎有所依，但并非真实地依靠。好像攀登高山，身体已经高入云霄，但是脚下还有轻微阻碍。称为‘顶地’。”

第二，顶地。

以自己的心与佛的觉悟打成一片，“成佛所

履”，让自心成为佛陀境界的所依。“若依非依”，心为佛依，有如履地。这时似乎依于它，又似乎不依它；马上出现，但又没有出现。“如登高山，身入虚空”，就像攀登高山，身体入于云霄，但脚尚未离地，稍微还有一点阻碍。

这个比喻似乎有点难懂。身体在虚空中，比喻自心与佛的境界相同；脚未离地，象征还未真正达到佛的境界。这在修行境界中已经是比较高的，因此称为顶地。

为了讲解这一段，我翻阅了许多讲义，其大意是一致的。其中《正脉疏》的解释较广，只是文字有些艰涩，请大家自行参阅¹⁵⁰⁴。

1504 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此位似蹶地如佛地而来。以所履即地相也。吴兴曰。依暖地心。修佛果智。智观于心。故如足履地。心相垂尽。故若依非依。高山喻当位之心。虚空喻所依之理。○心相未尽。故下微碍。碍至于微。明心相无多也。盖前位佛见虽泯。心见犹存。至此则复泯心相而但惟一觉。犹云心即佛也。唯识此位入明增定。发上寻思观。重观名等四法皆惟心变也。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“故此位即以自心。成佛所履。谓体观自心。即佛境界。亲依法性。为诸佛所践履也。但以心相未能全忘。不能实即

| 心佛二同，善得中道，如忍事人，非怀非出，名为忍地。

“自心与佛觉融为一体，圆满通达中道妙义，中道果觉将证未证，因此就像忍事之人一样欲诉还休，称为‘忍地’。”

第三，忍地。

此时心佛二者等同，现前般若中道，远离一切边执。“如忍事人，非怀非出”，就像修安忍的人，内心明明了了却不说出来。藏译本的意思为，一个修安忍的人对别人加之于自己的伤害没有怀恨在心，也没有说出来。因为他在修安忍，所以不表露出来。有注释说¹⁵⁰⁵，此人心里明白，想对人说但难以言诠，就像

佛境。故曰若依非依。……如登高山。身入虚空者。喻体亲自心即佛境界。亲依法性。上云若依是也。下有微碍。喻心相未能全忘。不能实即佛境。亲依法性。”

1505 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“忍事人者。善能忍事。即喻善得中道人。也。非怀非出者。亦欲诉向于他。而不能启齿。喻善得中道者。心中了了。亦欲说向于人。但以心佛二同。实无能得所得。而吐露不出。以是义故。名为忍地。”

修安忍的人一样。

忍地远离了一切边，这样的境界已经很高了，只是还没有达到一地菩萨的境界。在一些大乘经论中讲，到了加行道忍位，菩萨便不会堕入三恶趣。

丨 数量销灭，迷觉中道，二无所目，名世第一地。

“一切数量概念全都消融，既不迷于中道，也不觉于中道，心佛双泯，称为‘世第一地’。”

最后一位，世第一地。

世间一切的数量概念，如一、二，一体、他体，三四五六等，都是分别假立的。此时，行者境界中的这些概念全都消融，众生的迷与佛陀的觉也泯灭于中道般若之中，见不到“二法”，一切的二元对立都不复存在。

此境界再往上，就是第一地菩萨。此位在世间的修行阶段属于最高位，因此称为“世第一地”。

第 88 课

2023 年 12 月 11 日

「五十五位（续）」

下面我们继续讲《楞严经》。关于菩萨的五十五种修行阶位，我们在前面已经讲了十信、十住、十行、十回向和四加行，今天开始讲十地。

◎ 劝学

关于十地，我们学院的道友在许多经论中学过，对这些法义不算陌生。本经中讲的十地跟我们之前所学的不太一样，但问题不大。如果不清楚十地之间的区别，大家可以复习以前学过的内容。其中，《大圆满心性休息大车疏》第八品中讲过，其中还引用了

《经庄严论》和《宝鬘论》的教证；《大圆满虚幻休息妙车疏》里对十地讲得较广，引用了月光童子的许多教证。如果想更深入地了解十地的内容，大家还可以学习《入中论》和《十地经》。

听说有些道友准备在假期辅导《入中论》，这是很值得赞叹的。我前年花了一年的时间翻译了德巴堪布所著的《入中论释》，目前还没正式定稿，但已经基本完成了。

可能有些道友不认识德巴堪布。法王曾称赞他是在中观领域中见解独到、无与伦比的大师，我也认为堪布的中观见非常精妙。他所著的《入中论释》不广不略，是按照麦彭仁波切的科判进行解释的，很适合我们学习。现在入冬了，虽然喇荣越来越冷，但只要我们心中有佛法，就会感到温暖。每天沉浸于闻思修行，就会忘记外境的严寒——我们以前经常是这样的。

若论阐述五道十地的完整系统，《入中论》堪称最完备的论典之一，它涵盖了凡夫地、菩萨十地乃至无学地的内容，对第六地的阐述尤为详尽，深入剖析了人无我与法无我之理——这对我们的修学至关重要。如果能系统地学习此论，可以为我们日后研习中观打下坚实的基础。我很想在有生之年再讲一次《入中论》，不知道这个愿望能否实现。如果你们有意乐学习，可以参考德巴堪布的注释，毕竟我为翻译此书也花费了不少时间。

◎ 十地

“十地”为什么称为“地”？通理法师在注解中说¹⁵⁰⁶，“地”有三层含义：第一代表位置，因为每一地菩萨的证位有高低之别；第二坚实义，如大地有坚

1506 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“地有三义。一者位置义。谓从初至十。位置不同。如地本是一。而高下不等。二者坚实义。谓地地皆以真如为体。不动不坏。如地。载华岳。振河海。不重不泄。三者生长义。以地地皆能生长佛地功德。如地能生长万物。”

实的体性，菩萨十地都以法界真如为体，坚实不坏；第三表示生长，如大地能生万物，菩萨在每一地都能生长佛陀的如海功德。

同样都是宣说“十地”，《入中论》中对菩萨每一地的所断、所证、特点、功德以及圆满波罗蜜多的界限都作了详尽的阐述，如果想详细了解这些内容，大家可以参考《入中论》《大乘经庄严论》《中观宝鬘论》等。

本经主要是从菩萨的境界来分判十地。我们尚未证入菩萨地，确实很难从字面上把握一至十地的差别。各地的内证境界有所不同，纵观各家注疏，似乎也只能从圆满十波罗蜜多的角度，看出各地的明显区别。

| 阿难，是善男子，于大菩提善得通达，觉通如来，尽佛境界，名欢喜地。

“阿难，这位善男子，于无上大菩提善能通达，自心本觉与如来妙觉融通无二，能穷尽诸佛微妙境界，称为‘欢喜地’。”

这是第一地菩萨，圆满布施度。此地超越了处于凡夫位的资粮道与加行道。虽然小乘也有“地”的说法，但与大乘的含义完全不同。小乘最高的果位是阿罗汉，而大乘的圣果包含菩萨的一地到十地末际，以及作为究竟果位的佛果。

佛陀告诉阿难：证得一地时，菩萨能现量见到整个法界。一地是见道，此后的九地全部属于修道。一地菩萨在见解上已经通达了诸法实相。

“觉通如来，尽佛境界”，在断证功德中，从所证功德的角度来讲，一地菩萨与如来的证悟智慧融通，穷尽诸佛的微妙境界；从所断障碍的方面讲，与

佛的境界也有所类似¹⁵⁰⁷——当然并非完全相同，毕竟中间还有九个地的差别。

每地菩萨入定的空分无二无别，但在见法界的明分方面不同，所以后得起现的功德方面也有所差别。关于现见法界，有说各地菩萨所见之法界没有任何差别，因为该见的法性都已见到，只是在能缘取它的智慧方面有所区分——在这方面也有不同的观点¹⁵⁰⁸。

无论如何，初地菩萨因现证法性、能利益众生而生大欢喜，故称“欢喜地”。

丨 异性入同，同性亦灭，名离垢地。

1507 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“能觉之菩提智德。全与佛同。名为觉通如来。所觉之涅槃断德。全与佛同。名为尽佛境界。如三世诸佛所应得者。我已得之。如一切众生所本具者。我已证之。是故庆已庆人。名欢喜地也。”

1508 《现观庄严论》（弥勒菩萨造论，法尊法师译）：“法界无差别，种姓不应异。由能依法异，故说彼差别。”

《现观庄严论讲解》（索达吉堪布讲解）：“法界本体虽然始终是同一个，但是众生缘取它而获得的证悟境界，从一地直到十地末尾之间都是迥然不同的，菩萨十地好比是十个瓶子，法界好比是虚空，虚空本身是不可分的，但依靠装虚空的瓶子之大小、质量不同，也可以对虚空进行分类。”

“当九法界众生一切差异相都融入如来的平等性中成为同性，且‘同性’也已灭尽时，称为‘离垢地’。”

第二地叫做离垢地，因为二地菩萨戒度圆满，连梦中也不会犯戒，其戒律完全清净。

“异性入同”，前位觉通如来，将十二类众生或九法界的一切差别相，全都融入佛智无二无别的平等境界中，所有凡夫的差别全部入于同体；“同性亦灭”，进一步说，这样的同性于真如法界中也了不可得。不仅“不同”被灭了，连“同性”也全都灭尽¹⁵⁰⁹，这就叫做“离垢地”。

丨 净极明生，名发光地。

“当清净达到极致，智慧光明自然生起，称为

1509 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“上位通达佛境。无复九界异生之性。名为异性入同。此位以生佛对立。生性不有。佛境奚存。故将同性亦灭。”

‘发光地’。”

第三发光地，安忍波罗蜜多圆满。

“净极明生”，依靠佛力或清净智慧完全净除障碍——其中的“完全”随着地的不同而有所差别，这里指前地对垢染的远离亦能远离，故称“净极”¹⁵¹⁰。障碍得以清净之后，光明无偏的智慧自然而然于刹那间产生，此智慧不会被任何嗔恨所摧毁。此时发出的光芒不及后地那样明显，故有论典将其比喻为黎明般的曙光，称之为“发光地”。

本经对“十地”的讲法与《入中论》不同，在此不必强行对应。

| 明极觉满，名焰慧地。

1510 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“净极者：前位同性亦灭，细垢已离，但未至离离；今将离垢之离复离，是为净极。”

“当光明遍照，觉悟圆满时，称为‘焰慧地’。”

第四地是焰慧地，精进波罗蜜多圆满。

前地的“净极”侧重细微障碍之断除，此处的“明极”强调本地证悟智慧之圆满¹⁵¹¹。四地菩萨完全遣除了精进的违品——懈怠，其智慧火焰极为炽燃、旺盛，所以被称为“焰慧地”。

| 一切同异，所不能至，名难胜地。

“此地超越一切同异分别，有为功用所不能至，称为‘难胜地’。”

第五难胜地，禅定波罗蜜多圆满。

此地菩萨超越了同与异的分别，一切有为功用都

1511 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“净极二字躡上。以上位同性亦灭。离佛念垢。名曰净极。……明极二字躡上。以自觉理智圆满。故云明极。”

无法到达这个境界。《妙法莲华经》中说，三乘最终归于一佛乘。无论是同与异的区别，还是胜义谛与世俗谛的分别，乃至一切能所观待的法，全都不能企及此地。

在此地，禅定的违品——所有相执和能所、同异等概念全部消亡，难以被超胜，因此被称作“难胜地”。

| 无为真如，性净明露，名现前地。

“无为真如的本性，本来清净，当此妙性清晰分明地显露时，称为‘现前地’。”

第六现前地，慧波罗蜜多圆满。

在六地菩萨的境界中，真如无为法性自然现前，其性清净、光明，毫无遮蔽地完全显露。

六地菩萨以增胜的方式现前了智慧度的不共功德，其证悟的空性境界极为超胜，所以《入中论》对第六地进行了广泛的宣说。

◎ 从《入中论》说开去

如果学习其他内容有困难，那单单研习《入中论》关于六地的教言，相信大家也能对中观生起坚定的信心。在中观教法中，专门宣说修行的论典是《中观四百论》，前八品主要阐述世俗谛的修法，后八品主要宣说胜义谛修法，因为侧重修行，故又被称为“瑜伽四百论”；在中观见解方面，最根本的是龙猛菩萨的《中观根本慧论》；而在诸多的中观论典中，《入中论》的殊胜之处就在于它将五道十地的安立与空性之理结合起来宣说。

所谓“入中”，是指此论引导修行者“入于甚深广大的中观法门”。在阐述第六现前地时，论中宣说

了许多空性方面的教言：如有缘者听到“空性”一词时就会泪流满面、毛发竖立，及其前世因缘、后来证境等等。

无论学什么法，希望道友们不只是为了应付考试。成绩固然重要，但有勇气参加考试就已经很好了。在闻思过程中，最重要的是理解法义。有的人考试成绩一般，但修学非常好，也许将来的弘法利生事业就数他的最广；而有些人虽然每年都考到前三名，但如果不重视调伏自相续，将来的修学怎么样也不好说。我见过不少成绩优异者后来销声匿迹，而一些成绩平平但为人稳重的道友，反而在利益众生方面成绩斐然。

我不是否定考试成绩好的道友，而是想强调，最重要的是通过闻思而对佛法的真实义有所领悟。在学习中观时，如果你生起了这样的感受：“这个法门太殊胜了”“我在轮回中居然能遇到这么好的法”，那

说明你在法上有所领悟。这种发自内心的法喜最为珍贵，这是能真正利益我们心相续的所得。

当然，考试也很重要。在此特别感谢堪布、堪姆及所有道友。考试是一个庞大的工程，每年考试期间，所有的道友都很精进，还有的人非常紧张，天天想着要不要退出或者下山。堪布堪姆们既要规范管理，又要避免过于严苛，其中的分寸也不容易把握。作为佛学院，我们必须保持闻思修行的传统，而不能仅限于念念咒语。总之，修心班的人应当实修，闻思班的道友一定要闻思。

回想当年闻思《中论》《入中论》的经历，中观教法对我人生的影响非常大。那时我刚从师范学校出来，心里的分别念很重，虽然对三宝有一点信心，但很难说是心悦诚服。学习中观后，我相续中的傲慢、分别念消融了很多，就像野马被驯服一般。

希望各位道友在闻思的过程中，一定要把法义学懂。我的课程不纳入考试，所以不一定很受重视，这一点我能理解。以前在法王座下闻法时，因为自己要带班上课，我们有的法师就一边听法王讲课，一边思考如何安排辅导和考试。以至于有些法王已经讲过的法义，自己就是记不清了，为此留下了很多遗憾。

我的课虽然不用考试，但有些山下的居士反而学得更扎实，许多人都是通过书本和音频，完整地自学了《入行论》等许多课程。有的人认真做了笔记，并结合自己的心相续对症下药地进行修行，这是很令人赞叹的。

降魔胜利洲按照佛学院的传统组织教学，作为老一辈的毕业生或教学顾问，我的课程只是为大家提供一些参考；而那些年富力强的堪布堪姆们，五部大论的功底很深厚，而且他们的思维比较活跃、眼界比较开阔，因此学院的教学规划主要以他们所带的班级为

主——我的课没有安排考试的原因也是如此。

无论如何，请大家不要将经书和法本束之高阁。佛法需要有人修学，而且修学的人越多越好。阿底峡尊者圆寂前拉着仲敦巴尊者的手说：“弟子啊，佛法不能仅靠你一个人弘扬，而是需要许多人的共同努力。”这句话真的是意味深长。后来，仲敦巴尊者广泛地摄受弟子，将佛法弘扬得很广。

希望在座的每一位道友都要树立这样的信念：“佛法那么好，不能只有我自己一个人受益。我要在有生之年尽量将佛法传授给有缘者！”当然，这样做的前提是自己先能真实地领受教法。如果自己都没有得到法益，谈何将佛法传授给他人，乃至让别人去弘扬？

| 尽真如际，名远行地。

“当穷尽真如的边际时，称为‘远行地’。”

第七远行地，方便波罗蜜多圆满，如《入中论》云：“彼至远行慧亦胜。”¹⁵¹²——我就只能背这一句。

（堪布笑）

此地菩萨真正通达了真如的边际，对法界真如的本体了如指掌，圆满了方便度。到达七地时，菩萨能于刹那间起入灭尽定。关于此地的境界，藏地各教派间存在着诸多辩论。

第七地被称为“远行地”，因其真正抵达了本来无际的真如边际。

| 一真如心，名不动地。

“证得真如全体之时，一真法界凝然常寂，称为

1512 《入中论颂》（月称论师造，法尊法师译）：“彼至远行慧亦胜，尔时施性最增胜，为彼菩提第一因。”

‘不动地’。”

第八不动地，力波罗蜜多圆满。

八地菩萨彻见不可思议、如如不动的真如，远离了愚钝，现前了无功用的境界¹⁵¹³。

关于此地的解释有很多。按照藏传佛教的说法，七地以下是七种不清净地；八地以上是三清净地。按照麦彭仁波切等大德的观点，烦恼障已于七地末际断尽，八地以上仅剩所知障。此时菩萨的大愿大行自然现前，无有勤作、不加功用，故被称为“不动地”。

| 发真如用，名善慧地。

“发起真如妙用，称为‘善慧地’。”

第九地为善慧地，愿波罗蜜多圆满。

1513 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“然而真如全体大用。当在八九两地。而八地真无功用。此地方到无为。始显真如而已。”

此地菩萨在说法利益众生时，依靠真如的威力，能发起真如之大用，以四无碍智无有勤作地演说无量法门，被称为“善慧地”，因其具足利益众生的善巧智慧。

在善慧地后，经中还有一段文：

| 阿难，是诸菩萨，从此已往，修习毕功，功德圆满。亦目此地名修习位。

“阿难，这些菩萨从此以后，修习的功行已经完成，功德已达圆满。因此，此地也称为‘修习位’。”

至此阶位的所有菩萨，从此往后，修道的功行已告圆满。

一般来说，到十地末际才算真正的修道圆满。菩萨圆满了有勤作、有功用的修行，出世间的功德也已

究竟¹⁵¹⁴，因此可称为“修习位”。其实，乃至十地都属于有学道的修道位，对此不同注释的分判略有差异¹⁵¹⁵。

这以上修习功德全部圆满的原因，被称为“修习位”。

| 慈阴妙云覆涅槃海，名法云地。

“慈悲智慧的妙云遍布一切众生，覆盖涅槃果

1514 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“修习毕功，功德圆满者：谓言修习之功行，于兹已毕，出世之功德，亦称圆满，此去只论证，不论修。亦目名也此地，为修习位：显修习之功，终极于此，故另结之，以清眉目焉。”

1515 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“此指二地已来至第十地。云诸菩萨。以是五位之中第四位故。或可总指从前至此五十五位。此第十地即是修习最后边。亦名此地名修习位。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是诸菩萨：诸者众也近指，四加以至于此；远指，该前之四十一心。从此已往：往者去也，即自九地以去，后三位也。不可指前，若指前，应言已还，且下文意，亦复指后。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“从此已往者。乃指定二地已来诸菩萨也。以自二地。乃入修位。至六地。即入无为。有作行毕。七地增进无为。八地一真如心。无作之行亦竟。故云修习毕功。论于九地。已获全体大用。故云功德圆满。意显十地为修习出心。诸经论中多收于修习位中。今舍出存正。故亦目此地已前名修习位。然既曰亦目。非是定指此地为修习位尽。但亦可目耳。是知究竟修尽。不唯十地。应兼等觉。以既未到佛地。不可便说无修。但证意多而修意少也。”

海¹⁵¹⁶，称为‘法云地’。”

第十地智度圆满，叫法云地。

“慈阴妙云”，经中将智慧和慈悲比喻为妙云，因为天上阴云密布时将降下雨水。同样，第十地菩萨依靠佛法妙云，洒下真理的甘露，遣除众生热恼的干涸。此妙云能覆盖涅槃之海，到了十地，菩萨任运救度众生，拔除众生的一切痛苦，赐予众生以无量快乐，故称“法云地”。此地智度圆满。

◎ 等觉位

以上菩萨十地已讲解完毕，接下来，我们将宣说等觉位和妙觉位。

1516 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“上言修习毕功。功德圆满。应即取证涅槃。而所以不取涅槃者。盖为利益有情。故曰慈阴妙云。覆涅槃海。阴字当作去声。言慈阴妙云者。谓菩萨于功德圆满之后。重起真慈。阴覆众生。如万里青天。顿兴微妙之云。阴覆世间。同沐清凉之乐。由此所以能障佛果。不得取证。故云覆涅槃海。结名法云地者。正以其真慈如云。覆障涅槃法故。”

如来逆流，如是菩萨顺行而至，觉际入交，名为等觉。

“如来由果海、逆涅槃流而出，诸地菩萨违生死、顺修行流而至，始觉与妙觉交汇，成等齐之际，称为‘等觉’。”

《智者入门论》中说¹⁵¹⁷，菩萨在十地末尾生起金刚喻定的智慧，包括无间道和解脱道。此处所说的等觉相当于无间道¹⁵¹⁸。

“如来逆流”，如来从涅槃果位返回到生死轮回中救度众生，因此称为逆流。“菩萨顺行而至”，菩

1517 《智者入门论》（麦彭仁波切造，索达吉堪布译）：“什么是所谓的金刚喻定呢？摧毁成为获得大小乘各自道究竟果之障碍的一切究竟所断，无碍的对治——无间道。它也有加行、正行及后行。加行，是能无间引出金刚喻定的直接因，称为加行道。正行，金刚喻定本身具有彻底摧毁一切所断之障使其不复退转的威力。后行：其后紧接着产生成为直接果的尽智、无生智阶段，称为解脱道。”

1518 《首楞严义疏注经》（宋·子璿集）：“此即解脱道前无间道也。只于此处立为等觉。华严不说。含在第十地中。故彼地中便明受职。是等觉也。”
《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“于十地后。金刚喻定。一刹那中。名为等觉。第二刹那。为妙觉也。”

萨从初发心到十地，循序渐进地增进，向佛地迈进。

“觉际入交”，菩萨正要进入无学佛地，而如来从佛地返回，二者在“等觉地”遇到了。有注释以比喻说¹⁵¹⁹：就像两个商人，一人正要出海去宝洲取宝，另一人刚从宝洲取宝归来，两人恰好在码头相遇——这被称为“等觉地”。

所谓“等觉”，一方面指十地末尾的无间道，即没有任何障碍、能在一刹那间证入佛地的阶位；另一方面，意为菩萨趋向佛地与佛陀返回轮回度众生的交汇处。就像码头的一边是此岸轮回，另一边是彼岸涅槃，中间只有一线之隔，跨过此线就到达彼岸。

| 阿难，从干慧心至等觉已，是觉始获金刚心中初干慧地。

1519 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“觉际入交者。菩萨始觉与佛妙觉分剂正齐。但有顺逆之不同耳。譬如入海采宝者。前商已得诸宝。逆流而出到于海门。后商方以进取。顺流而入。亦到海门。是二船恰齐。但前商船头向外后商船头向内为不同耳。”

“阿难，从最初的干慧心到此等觉位，至此能破最后微细无明，于此等觉位始获金刚心中初干慧地。”¹⁵²⁰

“干慧心”指修道的初始阶段，虽然修行者已经开始修行，但还未完全获得正法的法流甘露，没有得到一地以上的法水滋润。从这个干慧地到十地末际金刚喻定的无间道“等觉”，在这二者之间，“是觉始获金刚心中初干慧地”，到达了等觉，获得金刚喻定初干慧地。

“金刚心”即金刚喻定，可以分为无间道和解脱道，此处的“等觉”相当于无间道，断障之后刹那证得解脱道“妙觉”，从而成就佛果。这个“初干慧地”与前面的干慧地不同，为十地末金刚喻定的干慧

1520 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“虽从初心至此等觉皆用金刚三昧观察诸法皆如幻等。然至此位。能破最后微细无明。是此三昧最极边际。力用满足。别得名为金刚心也。此即妙觉入心之初。属无间道。便名等觉。故云始获金刚心也。即唯识说。金刚喻定现在前时。断佛地障。即入妙觉也。”

地，因为没有获得妙觉如来正等觉的究竟甘露¹⁵²¹。此处是智慧所摄，最初的干慧地是心所摄。

对“金刚心中初干慧地”这一句经文的解释，历代有很多说法，如果感兴趣的话，大家可以参考相关注释¹⁵²²。

1521 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“温陵曰：前名干慧，以未与如来法流水接；此名干慧，以未与如来妙庄严海水接。吴兴曰：以障妙觉，无明初干，未与究竟如来法流水接故也。”

1522 按此处“大正藏”《楞严经》流通版的断句与长水子璇等注疏中的断句不同。钱谦益为此立文解释，流通版的断句是从“吴兴讲席”中口耳相传所致，他认为从文义到修辞，皆应按长水等古德的断句为准。

《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“二结显。阿难。从干慧心。至等觉已。是觉始获金刚心中……九妙觉位。初干慧地。如是重重单复十二。方尽妙觉成无上道。”

《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“○长水判从干慧心至金刚心中四句为一科，属等觉位。初干慧心连如是重重等判属下段，属妙觉位。吴兴判从干慧心至初干慧地为一科，属等觉位。如是重重已下属妙觉位。今按古德多以金刚心中断句立科，不独长水文云：从干慧心至等觉已，是觉始获金刚心中，曰干慧心，曰金刚心。初心后心二心字正相映照也。上云干慧心，义属始获。下云干慧地，义属方尽。又此中文势有三起语，初云从干慧心，次云初干慧地，后云是种种地。三科井然，斯极成矣。下经云：从互用中能入菩萨金刚干慧圆明精心。以此文为证，安得谓是觉始获金刚心中是未了语，须待初干慧四字足成也。自会解承用吴兴讲席流传，口耳习惯，不复知有古科。今为再三详定，读者勿疑。……文云：如来逆流，如是菩萨顺行而至觉际入交，名为等觉。岂可于入交后更立干慧地耶？古人迷此，于等觉后更立金刚干慧一位，诚误后学。理例俱无，不敢闻命。”

「妙觉位」

丨 如是重重，单复十二，方尽妙觉，成无上道。

“如此经过‘单复’共十二数，才能修行圆满达到究竟妙觉，成就无上佛道。”

这样经过“单复”共十二个修行阶段，最终获得无上正等正觉之“妙觉地”，现前如来妙觉。

关于“重重单复十二”，不同注释中的解释方法各有不同，若按藕益大师的解释¹⁵²³：“重重”指有两重，包括最初干慧地、十信、十住、十行、十回向、暖、顶、忍、世第一、十地、等觉、金刚心，是第一重十二；从金刚心中的干慧地、十信、十住……乃至

1523 《楞严经文句》（明·智旭撰）：“凡有两重十二。方尽妙觉而成无上道也。言重重单复十二者。始则一干慧。二十信。三十住。四十行。五十回向。六暖。七顶。八忍。九世第一。十十地。十一等觉。十二金刚心。是为单十二之一重。次则一金刚心中干慧。二金刚心中十信。三金刚心中十住。乃至十二金刚心中之金刚后心。是为复十二之第二重。如此历尽单复两重十二。则无明正习。永尽无余。更无所断。彻证本来心性。名为妙觉。而成究竟转依无上道也。”

金刚心中的等觉、金刚心中的金刚后心，这是第二重十二。

圆瑛法师解释为¹⁵²⁴，单有七位——干慧地、暖、顶、忍、世间第一、等觉、妙觉等，其中每个名称都是单指一个阶位；复有五位——信、住、行、向、地，每个名称展开来各有十个阶位，共五十。这样“单”与“复”合起来，从干慧地到妙觉共有五十七位。“单”有七重，“复”有五重，加起来“重重单复十二”。

到最后妙觉地时，菩萨断尽一切障碍，现前了至高无上的佛果。前面阿难尊者请教从干慧地到等觉菩萨如何修行¹⁵²⁵，佛陀于是为阿难为主的后学开示了这

1524 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“单七者谓：一名一位为单。如干、暖、顶、忍、世、等、妙之七者是也。复五者，谓一名十位为复，如信、住、行、向、地之五者是也。以其单有七重，复有五重，故言重重单复十二也。”

1525 本册第 82 课：“世尊！如是修证佛三摩提，未到涅槃，云何名为干慧之地？四十四心，至何渐次得修行目？诣何方所，名入地中？云何名为等觉菩萨？”

一完整的修行体系。

以上，菩提道次第的五十七位已经宣说圆满。

「总结修法次第」

是种种地，皆以金刚观察如幻十种深喻，奢摩他中，用诸如来毗婆舍那清净修证，渐次深入。

“以上所有修行阶位，都需要运用金刚般若智慧的十种如幻之喻进行观察，在寂止中用如来胜观清净修证，渐次深入。”

前面所讲的以十地为主的所有修行阶位，以金刚智慧来观察时，可以再用十种幻化的比喻来深入抉择。万法在菩萨入根本慧定的境界中了不可得，在菩萨出定的后得境界中有无实的显现，如《金刚经》中

的六喻¹⁵²⁶：如梦、如幻、如泡、如影、如露、如电；或如唐译《金刚经》中的九种比喻¹⁵²⁷；《大圆满虚幻休息》中讲了十二个比喻；此外，《闻解脱》《中观根本慧论》《中观四百论》中也都讲到了类似的比喻。通理法师根据“大品般若”解释为¹⁵²⁸：如幻、如水月、如阳焰、如空、如响、如乾达婆城、如梦、如影、如像、如化，共有十种甚深比喻。

“奢摩他”为寂止，“毗婆舍那”指胜观。菩萨通过止观双运的清静修证，依照十种幻化喻循序渐进地深入修学。大乘佛法的所有道次第都不外乎止观双运，胜义中无生无灭，世俗中如梦如幻，以此方式逐步深入修证，最终证悟佛果。

1526 《金刚般若波罗蜜经》（后秦·鸠摩罗什译）：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”

1527 《佛说能断金刚般若波罗蜜多经》（唐·义净译）：“尔时，世尊说伽他曰：‘一切有为法，如星、翳、灯、幻，露、泡、梦、电、云，应作如是观。’”

1528 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如幻十喻者。如大品云。观一切业如幻。一切法如焰。一切身如水月。妙色如空。妙音如响。诸佛国土如干城。佛事如梦。佛身如影。报身如像。法身如化。”

◎ 劝修

阿难，如是皆以三增进故，善能成就五十五位真菩提路。

“阿难，正因遵循如前三种增进，修行者才能圆满成就五十五个阶位的真实菩提之路。”

前面提到过三渐次：首先断除五辛，其次断除四根本戒的违品，然后断除恶业现行。以这三种增进修持，能成就五十五位菩提大道。

长水子璇与藕益大师对“五十五位菩提路”的安立方式略有不同¹⁵²⁹，但其核心要义并无二致，都是在宣说菩提解脱道上令修行圆满的五十五个阶位。

1529 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“五十五位者。信住行向地为五十。干慧暖顶忍世第一为五。菩提是果。即等妙二觉也。五十五心名之曰路。由此能到菩提果故。即菩提之路也。”

《楞严经文句》（明·智旭撰）：“言五十五位者。十信。十住。十行。十向。四加行。十地。及等觉也。始终皆以三增进故而能成就。则知三行。不局初心明矣。干慧是路而非真。妙觉是真而非路。故不说之。”

◎ 判决邪正

| 作是观者，名为正观。若他观者，名为邪观。

“依此如理观察，就叫做正观；以其他方式观察，则称为邪观。”

如果按照上面的修行次第，从干慧地到妙觉地，以金刚智慧十种譬喻，不出楞严大定之用，循序渐进地修行，才是正确的修法；如果不以这样的方式修持，就是不合理的邪观¹⁵³⁰。

「通示经名」

| 尔时，文殊师利法王子，在大众中即从座起，顶礼佛足，而白佛言：当何名是经？我及众生云何奉持？

1530 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“上云，是种种地，皆以金刚观察，如幻十种深喻；是知楞严正定，全体大用，不出金刚观察。始从因地，终于果地，先顿悟根性为因心，然后依悟修证。作是观者，名为正观：欲人舍邪，而归正也。此邪、不定指邪外，凡执六识为真因，以事行为真修者，皆名为他观。非自性之正定，即名为邪观也。”

这时，文殊师利法王子在大众中从座位上站起来，恭敬地在佛足下顶礼，然后向佛陀请示：“应当怎样命名这部经典？我和众生应当如何奉持？”

阿难的问题已经得到圆满的答复。接下来，文殊师利法王子从大众当中站起来，在佛的足下顶礼，然后向佛陀请示：“这部经应该如何命名？我和众生应当如何奉持？”

经名非常重要。下面，佛陀将宣说本经的五个名称。

| 佛告文殊师利：是经名大佛顶悉怛多般怛啰，无上宝印，十方如来清净海眼。

佛陀告诉文殊师利菩萨：“此经名为‘大佛顶悉怛多般怛啰，无上宝印，十方如来清净海眼’。”

这是本经的第一个名字，我们在开篇时学过。

“大佛顶”意为如来不见顶相。

“悉怛多般怛啰”即白伞盖，本经是从大白伞的光芒中出现的。

“无上宝印”指真正的实相法门，这部经典是实相法门，是诸佛菩萨所证的境界，凡夫人根本无法揣测其奥义，因此称为“无上宝印”。

“清净海眼”指十方如来的慧眼。这部经中所讲的法义，是十方三世如来以清净如海的慧眼所照见的真理。有注释中说¹⁵³¹，就像大海不容尸体一般，诸佛的慧眼中根本没有不清净的法。此名意为，本经所述的是诸佛如海慧眼所照见的最深的智慧境界。

这个名称比较长，不为世人常用。

1531 《楞严经通议》（明·德清述）：“大海不唯不受死尸，而草叶亦不留也！眼里不容纤尘，如来藏清净真心纤尘不立，故喻如海眼。”

| 亦名救护亲因，度脱阿难及此会中性比丘尼，得菩提心入遍知海。

“又名‘救护亲因，度脱阿难及此会中性比丘尼，得菩提心入遍知海’。”

第二个经名：

“亲”有不同的含义，可以指阿难尊者，因为他是佛陀的亲人。本师释迦牟尼佛的父亲是净饭王，母亲是摩耶夫人；阿难尊者的父亲是甘露饭王¹⁵³²，他是佛陀的堂弟，与佛陀的关系很亲近。

“救护亲因”，指历代亲眷的救护之因¹⁵³³，如救度阿难和摩登伽女之因，使他们发菩提心、入遍知

1532 《根本说一切有部毗奈耶破僧事》（唐·义净译）：“当此之时，甘露饭王诞生一子，以诸众人欢喜日生故，因号此儿名曰阿难陀。既生此儿，置八乳母共养育之。时甘露王召诸相师，遣占此儿，相师报曰：‘今汝此儿，当与释迦牟尼佛亲为侍者。’”

1533 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“亲因者。历劫亲眷。互相因依。凭此救护。即是力用。如度脱阿难。及此会性尼。即其事也。”

海，最终成就究竟佛果。

这一经名也比较长，简称为“救度阿难经”或者“救度摩登伽女经”。

佛陀对亲人一向情深义重，法王曾对此专门做过解释。从前法王外出时，阿里美珠空行母和门措上师经常随行。法王常说，知恩图报非常重要。出家人固然对亲人没有贪执，但也不应弃之不理，而要以悲悯心摄受他们。法王说，从释迦牟尼佛的传记中可以看到，佛陀非常关心自己的族人，成佛以后度化了自己的父亲、母亲、夫人、儿子罗睺罗等无数亲眷。作为佛教徒，我们也要尽可能地照顾和摄受自己的父母亲朋，这是大乘佛教徒修行中不可或缺的一部分。

此处是从佛陀救护亲眷的角度安立经名，这是本经的第二个名字。

| 亦名如来密因修证了义。

“又名‘如来密因修证了义’。”

第三个名称：宣说十方如来秘密的因地心修证了义的¹⁵³⁴经典。

| 亦名大方广妙莲华王，十方佛母陀罗尼咒。

“又名‘大方广妙莲华王，十方佛母陀罗尼咒’。”

第四个名称：

“大方广妙莲华王”即广大无边的大莲花王，如《妙法莲华经》中所说，意为无有任何垢染的莲花

1534 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“十方如来，必须先悟自己根性，本不生灭，是菩提因；然后依之起修，方能得菩提果。而谓密因者，乃秘密之因地心也。而凡、外、权、小，皆所不知。此四字属性具，为密题；下四字属修成，为显题。言性虽本有，修即不无，所谓无修而修，非同事相之染修，无证而证，非同新成之实证，故曰：‘了义修证’。”

王。“十方佛母”，出生十方如来的佛母；“陀罗尼”意为总持，即摄一切法、持无量义的经典¹⁵³⁵。

| 亦名灌顶章句，诸菩萨万行，首楞严。

“又名‘灌顶章句，诸菩萨万行，首楞严’。”

第五个名称：

“灌顶章句”，有注释说¹⁵³⁶，本经出自五部佛中的毗卢遮那如来之灌顶部。既然所有章句皆出自灌顶部，也就意味着，本经属于密法。

“诸菩萨万行首楞严”，一切菩萨六度万行的根本——首楞严。前文中说，首楞严有坚固、勇健之

1535 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“陀罗尼既总一切法持无量义。合于上佛母一表出生多佛一表含摄多义。”

1536 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“灌顶章句者中天竺国大乘秘典而有五部。东方金刚部阿闍佛以为部主。南方宝生部宝生佛以为部主。西方莲华部无量寿佛以为部主。北方羯磨部不空成就佛以为部主。中央灌顶部毗卢遮那佛以为部主。此经从灌顶部中流出一如吴兴师之所释。”

意。诸佛菩萨万行的根本是首楞严三昧，本经主要阐述楞严三摩地的境界，以此命名。

在后世流传的过程中，此经又被简称为《楞严经》，省略了“首”字；而大藏经中还有另一部《首楞严三昧经》。《首楞严三昧经》和《楞严经》是不同的两部经，前者也是大乘佛法中很重要的一部经典，将来如果有机会，希望我们可以共同学习。

丨 汝当奉持。

“你们应当敬奉受持。”

佛陀为文殊菩萨开示说：“你们以后应当恭敬地受持此经。”

虽然此经有多种名称，但后人多称本经为《楞严经》，可见名字简单一点比较容易受持。

第 89 课

2023 年 12 月 12 日

上节课讲到了《楞严经》的五种经名，其中受持最广的是《诸菩萨万行首楞严经》。现在我们继续往下讲。

「当机获益」

◎ 顿悟禅那

—— 说是语已。即时阿难及诸大众，得蒙如来开示密印般怛啰义，兼闻此经了义名目，

佛陀讲完这些话后，阿难及在场所有大众承蒙如

来开示秘密心印般怛啰之义，并听闻诠释此经究竟义的五种经名。

前文中，文殊菩萨向佛陀请教经名，佛陀慈悲开示了本经的五种名称。佛陀宣说圆满后，“镜头切换”到阿难尊者。

整部《楞严经》的主要脉络，始终围绕着佛陀与阿难尊者的问答展开，正如《维摩诘所说经》以维摩诘居士与他人的对话为核心一般。其间有多位圣者依次登场，以文殊菩萨的出场最为频繁。比如在本经开始的部分，阿难遭遇摩登伽女之难，便是文殊菩萨奉佛持咒前往救度的。纵观全经，阿难尊者是贯穿始终的主要角色。

这时，阿难及大众皆已领受如来开示的甚深秘密法印——“般怛啰义”，即前文所说的“大佛顶悉怛多般怛啰”，佛顶大白伞盖。在一定程度上，大白伞

盖咒与楞严咒可以对应。

通过佛陀的开示，阿难与大众不仅得闻《楞严经》的甚深教义，同时也知晓了这部经的五种了义名称。利根或有缘者，有时只是听到经名，就能立刻生起信心，甚至当下有所觉悟——阿难尊者就是一个很好的例子。他之前虽然从佛陀那里听闻了许多教言，但在相当长一段时间没有提到他境界的提升，直到听完这部经的五个名称之后，才说他“顿悟禅那修进圣位”。

像这样的例子还有很多。比如有人一听到某位大德的名字，相续中的分别念就自然断尽，生起了很高的境界——像米拉日巴尊者初闻玛尔巴罗扎之名，法王如意宝听到托噶如意宝的尊名等。这些前辈大德们在听到与自己有缘的上师名号时，内心都生起了非同寻常的觉受。

为什么佛经和论典都要安立名称？主要是为了接引不同根器的众生：利根者仅仅听到名称就能把握大意，中根者可以依靠名称深入法义，下根者也能借此查找经论。阿难尊者不算是最利的根器，毕竟他此前花了很大的功夫也没有开悟；但可以算是本经的应机者，因为一听到佛陀宣说的经名，他就断除了欲界的大部分烦恼。

丨 顿悟禅那修进圣位，增上妙理，心虑虚凝。

（他们）即刻领悟了禅那法门修进圣位的殊胜妙理，思虑空寂、内心清宁。

阿难与在场众人听闻经名后，顿时对圣法妙理有所领悟。

藕益大师将“禅那”解释为寂止与胜观¹⁵³⁷，也有

1537 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“禅那。此云静虑。即止观之异名。前文所谓奢摩他中。用诸如来毗婆舍那清静修证是也。”

大德将其释为胜妙难思的定慧¹⁵³⁸。此时阿难尊者顿悟了禅定的境界，从最初的干慧地开始，沿着圣者的阶位逐步升进。在本经第三卷末，阿难尊者证得初果，而紧接着的下一句会提到他获证了二果。

阿难所证的境界有所增进，进入一种难以言表、不可思议的真如空性之中。经中形容他“心虑虚凝”，“虚”表示空性，没有任何阻碍；“凝”指如如不动，处于空性与光明无二无别的境界中。

◎ 渐证二果

| 断除三界修心六品微细烦恼。

断除了三界修心的六品微细烦恼。

1538 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“首句标悟禅那者。按经从初历谈。但言奢摩他及三摩提而未言禅那。直至此处始一称之。下连修进圣位。足显谈圣位处乃是说禅那耳。盖即全性而修。三一圆融。妙极难思之定慧也。”

根据《阿毗达磨俱舍论》，欲界修惑可分为九品，色界与无色界共有七十二品。欲界九品修惑又可分为初、中、后各三品。预流果圣者断除前三品，一来果断前六品，不来果则断尽全部九品烦恼，从此不再受生欲界。上二界八地各九品，共七十二品烦恼，需要全部断除这些烦恼，行者方能证得阿罗汉果位。¹⁵³⁹

当时，以阿难为首的圣者们已经断除欲界前六品细微烦恼，证得一来果。因为还有欲界的三品烦恼没有断，所以一来果圣者需再来人天受生一次。唯有后三品欲惑断尽，证得不来果，才不会返生欲界。

阿难尊者修行多时方证初果，如今能迅速证得

1539 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“三界烦恼有二。一见惑。初果见道位断。二思惑。修道位断。今云三界修心。显是思惑也。又思惑烦恼有三。一欲界思。二色界思。三无色界思。欲界思有九品。前六品。在二果向断。后三品。在三果向断。上二界思。八地各有九品。共七十二品。在四果向断。而阿难等。原在初果。今既心虑虚凝。超二向至二果。故云断除三界。修心六品。（即欲界前六品思也。）而言微细烦恼者。对见惑说。以见惑分别名麤。思惑任运为细故。”

二果，已经是相当显著的进步。这给我们一些启示：第一，如果遇到有缘的法或者上师，只要具足信心，就有开悟的机会；第二，阿难尊者作为佛陀的堂弟及侍者，常在佛陀身边，为佛陀亲自摄受，修行尚且如此艰难，更何况我们普通人了。因此，切莫因为修过了五加行、背诵几部论典，或在山上修学了数年而未开悟就感到气馁。大乘佛子发下的誓愿是在三大阿僧祇劫中生生世世地修行，而不是只修短短的数月或数年。

成佛不是一蹴而就的事，大家应当懂得这个道理。

「阿难请问七趣」

◎ 谢前述益

| 即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：大威

德世尊，慈音无遮，善开众生微细沉惑。

阿难当即从座位上站起来，虔诚地在佛陀足下顶礼，然后双手合掌，恭敬地陈白佛陀道：“大威德的世尊，您慈悲的法音平等普被一切众生，无有阻碍，您善于开解众生微细深沉、难以觉察的烦恼。”

证得二果后，阿难尊者满心欢喜，从座位上站起来在佛的足下顶礼，恭敬地合掌，陈白佛陀：世尊，您具足大威德，是三界众生的导师，您的智慧、慈悲和力量都无与伦比。您慈悲的妙音遍彻十方，无论是天、龙、夜叉，还是世间一切有缘众生，都能无有任何障碍地聆听并蒙受法益。您前面所做的开示，无论是解释经名还是阐释经义，都善巧地解开了我们心中深藏的疑惑。

所谓“沉惑”，有人说是疑惑¹⁵⁴⁰，也有人释为妄

1540 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“二、陈疑三：初、总疑真不容妄；二、别疑地狱同别；三、结请决定开示。”

想¹⁵⁴¹。阿难等相续中隐藏着的许多微细烦恼，都在佛陀的开示下得以化解。

我们很多人也像阿难尊者一样，虽然在不同法师的座下听闻佛法，但未必能于当下豁然开悟，因为证悟不仅需要闻思修，也观待因缘的成熟。如果连阿难尊者都要经历漫长的时日才能证果，那末法时代的修行难度更大，我们自然要有更多的耐心。从最初对佛法一无所知，到逐渐明白法义，再到将法义融入自心，这也是修学进步的体现。

通过修学，我们要在道理上越来越明白，在修行上越来越有收获。理解法义固然重要，能讲经说法也很难得，但更重要的是将每一句教言都付诸实践。哪怕只是减少一点点烦恼分别念、令心相续清净一点点，也是非常可贵的。如果每天都比前一天多一点点进益，那修行也不难成就；反之，如果没有一丝一毫

1541 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“微细沉惑。即指类生妄想。”

的进步，修学只停留在文字或口头上，那就只是夸夸其谈，对己对人没有好处。有些人说起法来头头是道、条理分明，但却没有身体力行，这很值得惭愧。

我们要时常问自己：“今天学的法，用在自己心上了吗？”如果能养成这样的习惯，见解和行为都会有所改善。人是可以被教化的，这正是我们坚持修行的意义。

| 令我今日身心快然，得大饶益。

阿难尊者说：“令我们今日身心畅快，获得莫大的利益。”

证得二果的阿难尊者，内心自然比以前快乐。佛陀的教法已经融入了他的心相续，这本身就是佛陀功德最好的体现。

我常常提醒大家心怀感恩——不是要求你们感谢

我，而是希望大家都能认识到感恩的重要性。无论是法师、辅导员还是道友，只要对方给过自己真实的帮助，都值得我们真诚地致谢。这不是阿谀奉承，而是对对方的认可和安慰。就我个人而言，只要有任何人真心地觉得我的著作、翻译和课程对他有帮助，我作为作者或讲者，也会非常欣慰。

诸位日后如果听到好的开示，不妨对讲者直抒胸臆：“您今天的讲解让我收获很大。”以前我资助过一些贫困学生，多年以后，仍会有人心存感恩地对我说：“您当时对我的帮助很大。”也有人选择避而不谈，似乎什么都没有发生过。其实，适当的情感表达是人与人之间应有的温度。

佛陀虽然没有任何执著，但阿难尊者仍然真诚地向佛陀表达感激之情：“我获得了很大的利益，身心愉悦，非常感恩。”法王有时也公开对施主表示感谢：“特别感谢你们供养经费。”这种真诚的表达，

在当今时代似乎越来越少了。我注意到，有些年轻人除了掌握一点点傍身的技能之外，似乎对为人处事的道理知之甚少。如今的“键盘侠”好像只会在键盘上说话，一离开网络世界就什么都不会了。可见在传授知识的同时，人文素养和道德教育也非常重要。

当时，阿难尊者正是以这样真挚的心，向佛陀表达了深深的感恩。

◎ 总问诸趣

| 世尊！若此妙明真净妙心，本来遍圆，如是乃至大地草木蠕动含灵，本元真如，即是如来成佛真体。

“世尊，如果这微妙灵明清净的真心，本来圆满周遍一切，那么，包括大地一草一木在内的所有器世界，以及微小的蠕动含灵在内的一切有情众生，其本具的真如自性就是十方如来成佛的真体。”

表达感恩之情后，阿难继续请教世尊：这个微妙光明、真实清净的明了之心本是周遍法界、圆满无缺的。山河大地、草木林园的器世界，以及蚂蚁含生等有情世界中动摇和不动摇的一切法，其本具的真如体性，正是如来成佛的真正本体。

《宝性论》中讲¹⁵⁴²，法界真如、如来藏遍于一切。无论是器世界的万事万物，还是有情世界的一切众生，无不含摄在如来藏中。如来藏即是十方如来成佛的自性，光明与空性无二无别的真如法界无所不遍。

下面，阿难提出新的问题：

| 佛体真实，云何复有地狱、饿鬼、畜生、修罗、人

1542 《宝性论释》（朵洛瓦尊者造论，索达吉堪布翻译）：“佛身遍现故，真如无别故，具种故众生，恒具如来藏。因为圆满佛陀的法身能起现周遍于一切法，因为一切轮涅的法性真如无有差别，因为一切有情均具有法界的自性清净、障碍可净的如来种姓，所以，所有众生从无始以来就恒常相续不断具有胜义如来藏。”

天等道？

“既然佛体真实不虚，为何还会有地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天等六道？”

这是阿难提出的第一个问题：既然万法都是如来真如本体，为何会有地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天等六道差别？

既然佛性是一体的，不仅遍于一切众生，还遍于一切器世界，那为什么在本来清净的法界中，会显现不清净的六道众生？

| 世尊！此道为复本来自有，为是众生妄习生起？

“世尊，这些六道是本来存在的，还是众生虚妄习气产生的？”

这是第二个问题：世尊，这六道是在如如不动的

真如本性中本来存在、无需任何因缘造作，还是由众生的分别妄念和无明习气而产生的？

换句话说，这些差别相是一直存在，还是在清净法界中本来没有，后来才因众生的无明妄念而生起？譬如有人造恶业堕入地狱，如果如来藏不增不减，为什么会有这些现象？

◎ 别举地狱

下面阿难举了三个例子，分别代表贪、嗔、痴。

| 世尊，如宝莲香比丘尼，持菩萨戒，私行淫欲。妄言行淫，非杀非偷，无有业报。

“世尊，如宝莲香比丘尼虽然受持菩萨戒，却在暗地里行淫，更妄称‘行淫既不是杀生，也不是偷盗，不会有业报’。”

关于这位宝莲香比丘尼，历代注疏家说法不一。长水子璇等大德指出未在其他经典中找到相关记载¹⁵⁴³，我查阅了藏经后也没找到。在佛经中，有些典故反复出现，如《毗奈耶经》中的公案；也有些公案为某部经所独有，在其他经典中都找不到，这也是合理的现象。大家不必担心在其他经论中找不到出处，本经即是可靠的依据。

这位宝莲香比丘尼本来守持大乘菩萨戒，后来因为淫欲心重而破了淫戒。破戒后还生起邪见，公然宣扬“行淫无过”，认为行淫既不是杀生，也不是偷盗，造下之后不会有业报。这样不仅破了戒，而且还因为产生了邪见而破见——后者的罪业比破戒更严重。

发是语已，先于女根生大猛火，后于节节猛火烧然，堕无间狱。

1543 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“宝莲香事未检所出。”

“话音刚落，首先从其女根燃起大猛火，随后蔓延至全身所有关节，猛烈燃烧，最终堕入无间地狱。”

因为破戒和宣扬邪见，宝莲香比丘尼话音刚落，就从密处生起猛火——因为恶业与淫行有关，所以从女根燃起熊熊大火，随后蔓延到全身，所有身体支节都被猛火焚烧，就这样活活地堕入无间地狱。

宣说妄语或发表违背因果的言论非常可怕，这就是现世现报。这个恶业的根源是贪心。有些人出家以后生起邪见、诽谤因果，往往很快就会感受现世报。宝莲香比丘尼当场被猛火烧身，既是因为破戒、诽谤因果和误导他人的罪业太重¹⁵⁴⁴，也可能和她前世的余业有关。

1544 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“今莲香虽说淫欲无报。犹信杀偷有报。似是九情一想。受报应在水火交地。但以毁律误人。罪恶极重。故云堕无间狱。”

这是阿难尊者举的第一个例子，他的疑问是，如果如来藏本性清静又人人都有，为什么会有人堕入无间地狱？接下来，他还要讲关于嗔心和痴心的两个例子。

| 琉璃大王，善星比丘，琉璃为诛瞿昙族姓，善星妄说一切法空，生身陷入阿鼻地狱。

“（又如）琉璃大王和善星比丘，一个诛杀释迦族人，一个妄说‘一切法空’，两个人都活生生地堕入阿鼻地狱。”

嗔心的代表是琉璃王，他屠杀了整个释迦族。就像现在哈马斯与以色列的冲突，以色列宣称要让哈马斯成员从地球上消失——当时的琉璃王也这么极端。众生业力成熟时，谁都难以改变。

看到现在的俄乌冲突、巴以战争，常常让人想起

当年释迦族与琉璃王的恩怨。琉璃王想要灭释迦族的时候，释迦牟尼佛亲自去劝阻了三次，都没有成功。如今联合国等国际社会也在呼吁停战，但也于事无补，后来很多人都麻木了，觉得“反正死的不是我们的人”，最后袖手旁观。众生业力现前时就是这样，今天你杀人，来世人杀你，冤冤相报、辗转不休。

《毗奈耶经》中记载¹⁵⁴⁵，琉璃王屠杀释迦族有两世的因缘。前世时，释迦族人是一群渔夫，琉璃王和他的族人是河里的鱼，被这些渔夫捕捞殆尽。琉璃王和大臣当时是两条特别大的鱼，因为太大了，杀死

1545 《根本说一切有部毗奈耶杂事》（唐·义净译）：“汝等苾刍！乃往古昔，于一河边有五百渔人依止而住，时有二大鱼从海入河溯流而上。彼见二鱼情生喜悦，共张大网捕得其鱼，见其极大共相议曰：‘今欲如何？鱼既极大，若顿杀者肉便坏烂，何所用为？’或云：‘且杀一鱼、一系在水。’或云：‘二鱼皆大。若杀一者其肉亦坏，可系于柱安在水中，勿令命断，须肉之时生取而卖。’咸言：‘可尔。’即共分割，鱼受楚苦发大叫声。是时渔人之中有一童子，见如斯事生欢喜心。时二大鱼而作是念：‘我实无辜，横加剧苦。当来之世此等生处我亦生彼，虽无罪犯，我苦杀之。’汝等苟当勿生异念，彼二鱼者即恶生、苦母是，五百渔人者即五百释子是。由彼五百渔人令其二鱼受剧苦故，今被恶生、苦母掘地埋身挖以铁杙，令诸释子受大苦恼，诸余释种皆是当时随喜之类。其渔人中一童子者即我身是，由见杀鱼心生欢喜遂成其业。由彼业故，我虽证得无上菩提，然犹受此头痛之苦；我若不获如此福聚无边功德者，亦同彼等受其诛戮。”

之后肉容易腐烂，就被渔夫系在水里的柱子上，活生生地割肉售卖。释迦牟尼佛当时是渔家的小孩，在一旁生随喜心——因为这样的业缘，乃至成佛以后，佛陀也示现头痛。这个公案在《大圆满前行》里也讲过¹⁵⁴⁶。

琉璃王杀戮释迦族时，目犍连尊者虽然神通广大，将五百释迦族人藏在钵盂中带往天界，但是仍然无法改变他们化为血水的结局。目犍连救不了他们，释迦牟尼佛也没办法，因为前世的业已经成熟了。

到了这一世，琉璃王灭释迦族的直接起因是：琉

1546 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“从前，舍卫城的帕吉波国王率领军队向释迦族所居住的城市大举进攻，残暴杀戮了八万释迦族人，与此同时世尊也头痛起来。众弟子请问：‘这是什么原因呢？’世尊讲述：‘往昔释迦族人当渔夫时，捕杀了大量的鱼类来食用。一天，他们捕捞到两条大鱼，没有立即杀死，把它们系在柱子上。那两条大鱼因为离水来到干地而辗转翻跳，他们不禁暗想：我们无辜遭到这些人杀害，但愿将来我们也不无辜杀死他们。以此业果两条大鱼转生为帕吉波国王和玛拉洛（害母）大臣，所杀的其它鱼类转生为他们二人的军兵，今天他们将释迦族的人们斩尽杀绝。我当时投生为一位渔夫的小孩，看到那两条大鱼感受无法忍受的干燥之苦而辗转翻跳的情形，禁不住地笑了起来，以此业力感得今天头痛。假设我现在没有获得这样圆满功德的佛果，今天也将被帕吉波国王的军队杀死。’”

璃王的父亲求娶释迦族的公主，但遭到了释迦族的轻视和欺骗，找了一位美貌的女仆冒充公主嫁了过去。琉璃王的父亲一直被蒙在鼓里，但释迦族人都是清楚的。后来释迦族修了一个讲堂，里面有个法座。小琉璃王受邀去做客时想坐上去，却遭到了羞辱：“你一个婢女的儿子，也配坐在法座上？”他们还用水冲洗琉璃王坐过的地方。因为这件事，小琉璃王怀恨在心，发誓长大后一定要报仇，还让一个叫苦母的人提醒自己不要忘记仇恨。待琉璃王登基后，就发动军队将释迦族人诛杀殆尽。

灭了释迦族以后，琉璃王派人打听佛陀的反应。遍知佛陀知道琉璃王将在七天后身体起火，被焚烧而死。这个预言传到琉璃王耳中，他闷闷不乐。大臣苦母安慰他说：“有时婆罗门因为化不到缘，就说一些诅咒。如今释迦族被灭，佛陀才会这样说。”苦母建议琉璃王躲到园苑湖泊中央的小楼阁里——周围都是

水——就可以躲过火灾。于是，琉璃王和苦母一起躲在水中的楼阁里。到了第七天，他们以为危险已过，心里放松了很多。这时，琉璃王的一位王妃送来的一颗日光珠，在阳光的照射下引发了火灾。他们想逃跑，但门窗都被非人锁死了。最终，虽然在湖中，但琉璃王和苦母还是被烧死了。

也有记载说¹⁵⁴⁷，琉璃王听到佛陀的预言后非常担心，七天都躲在海上的船里，但最后还是被烧死在海上。虽然有不同的说法，但琉璃王最终是被火烧死的，之后堕入阿鼻地狱。这段公案在《毗奈耶经》中有详细的记载¹⁵⁴⁸，道友们方便时可以查阅。

1547 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“琉璃。匿王太子。废父自立。废父自立。挟宿嫌诛释种。佛记其七日当入地狱。王泛海以避。水中自然烧灭。”

1548 《根本说一切有部毗奈耶杂事》（唐·义净译）：“是时恶生所留之人，听佛记已还恶生处，彼便问曰：‘世尊于我有何言记？’彼言：‘大王！如来说言：『憍萨罗国悉当破灭。更经七日，恶生苦母被猛火烧身，堕在无间大地狱中。』’是时恶生闻彼所说，极怀烦恼掌颊而住。苦母见已问言：‘大王！何故怀忧？’王言：‘苦母！我今云何得不忧恼？世尊有言，记我及汝于七日后猛火焚烧堕在无间大地狱中。’苦母对曰：‘大王！如乞索婆罗门入舍乞求，不得物时欲令其家生百千种不吉祥事。何况沙门乔答摩，所有亲族被王诛尽，宁无深重怨恨之言，随其恶心而为咒诅。王若惧者，于后园中池水之内造一柱楼。王应诣彼七日居住，日满之后方可入城。’王言：‘如是。’即令造楼，将诸宫人及苦母等升楼而住。过一夜已苦母白言：‘大

善星比丘的公案在《大圆满前行》和其他经论中也有记载。宋朝思坦在《楞严经集注》中提到¹⁵⁴⁹，善星比丘是佛陀在做王子时所生的儿子，就像罗候罗一样。善星比丘出家后非常精进，通达了十二部经，后来成为佛陀的侍者。《大般涅槃经》中赞叹他通达了十二部经典，还证得四禅境界¹⁵⁵⁰。后来因为亲近恶友，他对佛陀生起邪见，退失了禅定。禅定全部退失之后，善星比丘的邪见更重了，进而否认因果。

有一次，佛陀走在尼连禅河边，善星远远地看见就生起恶念。由于对严厉的对境生恶念，他的身体

王！一夜已过余六夜在，当共入城。’如是二三乃至七日，苦母言：‘今日安隐共入城中。’于时四面忽然云起，女人常事乐观瓔珞，诸宫人等共相谓曰：‘庄严结束可往城中。’即整衣服。时有一女以日光珠，置偃枕上而自严饰，云去天晴，日光忽现照触宝珠，便即火出烧其偃枕，猛焰上腾，即焚楼阁。诸宫人等四散驰走，恶生苦母皆被火烧，便欲走出。时有非人关闭其户不能得出，于时恶生被火烧害。极苦缠心告苦母曰：‘祸哉！我今已受烧害之苦。’苦母曰：‘大王！我亦同此。’大火烧然身皆烂熟俱大号叫，便堕无间大地狱中，受诸极苦。”

1549 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“善星比丘是佛菩萨时子。出家之后。受持解说十二部经。坏欲界结获得四禅。而亲近恶友退失此定。生恶邪见。言无佛无法无有涅槃。后在尼连河遥见佛来。生恶邪心。生身陷入阿鼻地狱。”

1550 《大般涅槃经》（北凉·昙无讖译）：“善星比丘是佛菩萨时子，出家之后，受持读诵、分别解说十二部经，坏欲界结，获得四禅。”

当下起火，直接堕入阿鼻地狱。也有说他于七天后在花园中堕入恶趣。无论如何，善星比丘是因邪见而堕落的。

在这两个例子中，琉璃王是因嗔恨心而造业。有注疏说琉璃王没有破戒，也没有破见，纯粹是以嗔心杀害许多众生而堕地狱的；而善星比丘虽未破戒，但却因为破见而堕落¹⁵⁵¹。

生起邪见的主要原因是愚痴。从表面上看，善星比丘聪慧过人，三藏十二部经典都能倒背如流，但他最深的愚痴，恰恰在于不懂得恭敬佛陀。有些人能说会道，好像什么都懂，但这并不表示他不愚痴——因为愚痴往往体现在对当恭敬者不恭敬，当谨慎处不谨慎。

1551 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“琉璃废父自立。诛瞿昙族姓以报一言之辱。既非有戒可破。亦非拨无因果。只由嗔恚增上而招地狱。善星妄说法空。则是破见。虽未破戒。亦复同堕。”

《水木格言》中说：“不敬上师之人，纵通百论无义。”¹⁵⁵² 不恭敬上师的人，即使通达上百部经论也没有意义。大家要记住这个偈颂。对有功德的人，尤其是自己的上师，我们必须心存恭敬，否则就像善星比丘那样，虽然能背诵的经论连大象都驮不动，但最终却落得个堕落的下场。相比之下，我们能背几本书？《入中论》背得下来吗？

总之，宝莲香比丘尼是贪欲炽盛的代表，琉璃王是嗔恨深重的代表，而善星比丘则是佛教史上愚痴的典型。他虽然精通三藏，可是对当做之事不做，因此很愚痴。现实生活中我们也常遇到这类人：他们才思敏捷、出口成章，往往别人话没说完就能猜出对方的意图，可正因为太过精明，反而难以控制自己的分别念，最终害人害己，给自他带来很多的痛苦和烦恼。

1552 《水木格言》（贡塘丹毕准美尊者造论）：“不敬上师之人，纵通百论无义，水中枯树百年，不会生出绿叶。”

才智过人固然令人羡慕，但若行为不如法，也会像善星比丘那样没有好下场。他的公案特别发人深省：虽然没有破戒，但却破了见解，因此不得善终。

《中观四百论》中说¹⁵⁵³，宁可失坏戒律，也不能毁破正见。

宝莲香比丘尼、琉璃王和善星比丘，都是因为无法控制烦恼而最终堕入阿鼻地狱。

——此诸地狱为有定处，为复自然，彼彼发业各各私受？

“这些地狱是有固定的处所，还是各自其然，各人随造业不同而分别感受相应的果报？”

阿难尊者提出第三个问题：刚才说到的宝莲香比丘尼、琉璃王和善星比丘都堕入地狱，那这些地狱是

1553 《中观四百论》（圣天菩萨造论）：“宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃。”

本就存在于某个固定的地方，还是随着众生的业力而分别显现？

既然众生的本性都是如来藏，为何在现实中每个人的苦乐却各不相同？有人缺衣少食，有人衣食无忧却内心苦闷，有人苦乐交织……这一切差异究竟从何而来？

—— 惟垂大慈，开发童蒙，令诸一切持戒众生闻决定义，欢喜顶戴，谨洁无犯。

“惟望世尊以大慈悲，开示启发我们这些童蒙无知者，令所有持戒者得闻此遣除怀疑的决定法义，欢喜恭敬地信受，严谨守持清净戒律，令其丝毫无犯。”

前面提到的宝莲香比丘尼、善星比丘以及琉璃国王，都因各自的罪业而堕入地狱。阿难尊者请求佛陀

慈悲开示，使未来持戒众生听闻法义之后，不至于落得与前面几人同样的下场。

「如来详答」

——佛告阿难：快哉此问！令诸众生不入邪见。汝今谛听，当为汝说。

佛陀对阿难说：“你问得非常好！这个问题能令众生不堕邪见。现在请你们仔细听，我将为你们详细宣说。”

佛陀赞许阿难提出的问题。一般来说，如果问题深刻有力，回答往往也更加精彩。佛陀指出：你所问的这个问题，能帮助许多众生远离邪见。

像这样具代表性的问题，对很多人都有帮助，所以我们在日常闻思或外出讲课时，也应尽量在课前或

课后设置问答环节。我在各地学校演讲时，都会特意留出时间让听众提问。很多人反馈，这个环节对他们的帮助是最大的。有时候问题提得很好，我对自己的答复也感到满意——当然肯定也有提问到位，但我答得不够完美的时候，但无论如何，我是尽其所能地在回答。如果确实不知道，我也会坦诚地说：“对这个问题我不太清楚。”

佛陀对阿难说：你现在仔细地聆听，我将为你们详细解说。

| 阿难，一切众生，实本真净，因彼妄见，有妄习生。因此分开内分外分。

“阿难，一切众生本来真实清净，只因一念无明妄动，生起妄见，由此产生虚妄习气，分成‘内分’与‘外分’两种。”

一切众生本来清净无染，如来藏的本性清净、圆满、无垢，但却因为一念无明的动摇而产生妄想与妄见，继而形成虚妄的习气。

习气又分为内分和外分，二者都是针对有情众生而言。内分指众生依爱染而向下堕落的因缘，外分指上升的因缘。这种差别源于众生的妄想习气，正是这些习气导致了轮回的种种景象。

◎ 内分属情故坠

首先介绍内分。

| 阿难，内分即是众生分内，因诸爱染，发起妄情，情积不休，能生爱水。

“阿难，内分就是众生的身分之内，由于种种爱欲染著，生起虚妄情执，这些情执不断累积，就会产生爱欲之水。”

所谓“内分”，就是众生身分之内的法。众生相续中有贪心和爱染，由此发起了虚妄的感情，而情执往往会带来痛苦。以世间的男女之情为例，通常有三个阶段：刚开始是爱情，随后变为亲情，因为爱意已经淡漠了；再后来，两人在相互扶持中生出恩情。无论形式如何变化，世人所谓的“情感”，本质上都是由爱染产生的分别妄念。尽管在电影、小说中情爱常被美化为幸福美好的象征，但其本性是痛苦低劣的。不论从其本体、作用还是果报来看，贪心引发的情执都没有任何好处。哪怕用世间的标准来判断，都可以说“情”是比较低劣的法。

“情积不休，能生爱水”，这种虚妄情执不断累积、持续增长，就会产生一种向下沉沦的贪欲之水。这种“爱水”不仅限于男女情爱，欲界众生大多都具足。具体而言，它与眼、耳、鼻、舌、身根相关联，一旦贪心发动，五根中都能流出这种贪水。

是故众生，心忆珍羞，口中水出；心忆前人，或怜或恨，目中泪盈；

“因此，当众生心中想着美味佳肴时，口中就会分泌唾液；当忆念故人时，不论是出于爱恋还是怨恨，眼中便会充满泪水。”

当众生心中忆念美味的饮食，想吃喜欢的食物时，口水就会自然流出——这是与舌根相联的贪水；当我们心中想起所爱或所恨的人，因怜惜、思念或怨恨等情绪引发，眼中就会流出泪水——这是与眼根相连的“贪水”。

以上的例子主要与舌根和眼根有关。人们流泪可能是因为怨恨、气愤，也可能是因为思念朋友或亲人。总之，这里所说的眼泪和唾液都属于贪水。

贪求财宝，心发爱涎，举体光润；

“当众生贪求财富珍宝时，心中就会涌出爱欲之涎，因而全身光润；”

这是与意根相连的贪水。如果人贪求珍宝或财富，比如整天盼着中大奖、发大财，心中就会生起贪爱之水，使整个人容光焕发、精神饱满。

在现实中我们也能看到：如果一个人投资失败、亏损破产，多半面色灰暗；如果财富丰足，就会神采奕奕。这种因贪财而产生的身心变化，正是意根贪执的表现。

| 心著行淫，男女二根，自然流液。

“如果心中贪著淫欲之事，男根、女根自然会流出体液。”

对应身根，如果生起贪心，耽著行淫之事，男女二根就会自然流出贪水。由此可见，只要贪心发动，

身体的各个根门都会产生贪心之水。

| 阿难，诸爱虽别，流结是同，润湿不升，自然从坠，此名内分。

“阿难，这些贪爱虽然有差别，但其共同点是流通于外、蕴结于内。具湿润性的水只会下坠、不会上升，自然导致堕落。这就称为‘内分’。”

佛陀告诉阿难：这些贪心之水虽然对应不同的根门——有的对应舌根，有的对应身根或意根，但“流结是同”，都具有“向下流动、蕴结于内”的特性。

“结”有系缚之义，在《入中论》中指障碍，但在这里意为“蕴结”¹⁵⁵⁴。比如爱水蕴结于内，此人就会显得面目光润。

古人云“上善若水”，俗话说“水往低处流”，

1554 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“流是流通，口中水出，目中泪盈，男女二根，自然流液，此皆水之流通于外也。结是蕴结，举体光润，此则水之蕴结于内也。若流若结，总是润湿为性，故曰是同。”

水的本性就是向下流动，贪心之水也是这样。贪欲是一种障碍，不论贪求的是异性、饮食还是衣饰，都会带来很多痛苦。贪心越重，快乐越少，贪欲的祸水实在是人生中的一大障碍。具润湿性的贪水不会上升，只会自然下沉，这称为“内分”。内分之法，非为善法。

关于流泪、流涎或其他体液等现象，现代生物学和医学有其解释；而《楞严经》则指出，这些都是贪心的作用。世人常常美化爱情，但这种贪执带来的却往往是痛苦。许多僧人如果没有出家，可能早已因为情伤而哭过无数次，甚至小命不保，漂泊于中阴或来世。正因为不再沾染贪欲的爱水，我们出家人才能清净自在地修道。

在现实生活中，人们一般不愿否定爱情，但佛法中却如实地揭示：以贪执为根源的“情”，会为我们带来今生来世无尽的痛苦。

◎ 外分属想故升

下面讲外分。

| 阿难，外分即是众生分外，因诸渴仰发明虚想，想积不休能生胜气。

“阿难，所谓‘外分’，是指众生因对身心之外的胜妙境界心生渴仰、欣慕，从而发起虚妄的念想。这些念想不断地累积，就能产生一种上升的殊胜之气。”

外分是众生身分之外的一种向上的胜妙境界。“因诸渴仰发明虚想”，它与前面所说的贪心不同，是出于对殊胜境界的仰慕与追求，从而生起的一种无形念想，类似人们常说的“美好的向往”。“想积不休能生胜气”，这种念想不断地积累、越来越多，便形成一种清扬上升的殊胜之气。

| 是故众生，心持禁戒，举身轻清；

“因此，当众生坚定地守持清净戒律时，就会觉得全身轻快清净；”

如果一个人能一心守持禁戒，无论是别解脱戒、菩萨戒还是密乘戒，他的身心都会感到既轻松又清净。

持戒清净的人内心安乐，远离了种种染污，自然散发一种向上的清净之气。许多藏地大德的传记中都记载：终身清净持戒的人即便只是从某处经过，他们身上发出的戒香也会在那里萦绕很久。不仅身体是这样，就连他们所穿的衣物都会被清净的戒香熏染。持戒之人不仅今生生活安稳、身心轻安，来世也将感得安乐之果。

这是外分的第一种体现。

| 心持咒印，顾盼雄毅；

“当持咒念法、秘结手印时，顾盼之间神情威严、目光刚毅；”

当修行人一心持咒，如念诵莲师心咒或金刚橛心咒“嗡班匝_儿格勒格拉雅吽_的”，同时一边结手印，心中一边观想，他的神态会充满自信、毫无畏惧，展现出一种非凡勇猛的气势。

密咒师往往很有威势。记得以前耍坝子时，我见过一位觉姆持咒持得气势如虹，她念着“嗡舍智沃哲达纳纳萨瓦夏中纳夏雅东吧雅吽吽_的_的索哈”，仿佛马上要飞起来了。实修者也多有类似的体验：诵持“嗡阿 RA 巴匝纳德”或“嗡玛呢巴美吽”时，似乎所有的烦恼都融入虚空——持诵咒语或结本尊手印都会有类似的体验。

| 心欲生天，梦想飞举；

“如果心里向往生到天界，梦中就会飞到空中；”

如果一心想要转生到天界，在梦境中就会显现飞升的景象。

| 心存佛国，圣境冥现；

“如果心中日夜忆念佛国刹土，就会于自身的境界中见到圣境；”

如果有人一心想要往生极乐世界或邬金莲花生大士的刹土，在自己的境界中会自然显现这些圣境。

| 事善知识，自轻身命。

“如果有人想承事善知识，就能对自之身命也不

执著。”

如果一心想承侍善知识，对自己的身命就不会执著。凡夫的自私心很重，但如果能以不惜身命的方式依止善知识，令具德上师欢喜，许多善缘都能自然成办。对上师具足信心的人，时时刻刻观想上师，即便从未亲见上师，但在白昼或梦中也能得到加持。这样的人内心常怀感恩：“上师对我的恩德极大，总在无形中给予我加持！”这正是信心清净的表现。反之，如果缺乏信心，即使与上师朝夕相处，也难以获得真实的利益，就像善星比丘一样。

| 阿难，诸想虽别，轻举是同，飞动不沉，自然超越，此名外分。

“阿难，这些‘想’虽有种种差别，但其共同点是轻扬上升，飞虚灵动而不下沉，自然具有超越之性。这就称为‘外分’。”

佛陀告诉阿难：虽然这些“想”各有侧重，有的是想持诵咒语，有的是希求升天，有的是想承事善知识，但都有一种向上之气。这些善念自然趋向清净、快乐与解脱，具有飞扬灵动之性。

若从物理学的角度来看，有些物质会上浮，有些会下沉；但从业果来说，善业具有上升之势，恶业具下坠之性。通过学习《楞严经》，我们可以了解到，持咒、修本尊或上师瑜伽等，这些实修法门的背后，都有殊胜的理证依据。对此，大家还可以深入思维行持善法带来的诸多功德。

以上宣说的是外分。

第 90 课

2023 年 12 月 14 日

我们继续学习《楞严经》。上节课讲到，阿难尊者问佛陀，既然一切法的自性本是如来真体，为什么会有六道差别。佛陀答到，众生的种种显现与内分、外分密切相关。“情”往下坠，属于内分；“想”向上升，属于外分。藏文译本中将“想”译为“信心”，“情”译为“心识”，从这个角度理解，“想”可以对应善心，而“情”则相应于染心。

接下来，佛陀将进一步开示“想”和“情”的升堕差别。情所生的爱水能令众生下堕，就像“下流”“二流子”这类词语，常被用来形容一个人品行不端。虽然“想”可以涵盖善与恶，但在本经中，它

主要对应向上的善心。从因果业报的角度来说，善心有不同种类差别，恶心也是一样。

「临终相现」

｜ 阿难，一切世间生死相续，生从顺习，死从变流。

佛陀说：“阿难，世间一切众生的生死是这样延续不断的：生时随顺习气而造业，死时跟随业力迁变而流转。”

所有众生都在六道轮回中在生生死死、相续不断，如是循环不已。我们也是这样在生死中不停地流转，并非“人死如灯灭”。

在轮回的过程中，众生生时随顺自己的习气造作善恶等业，死时则跟随业力而流转。每个人的出生都随顺前世业习，这就是“顺习”；而在死亡时，于业

力成熟之下四大分解。由于前一段引业结束，生命形态发生变化，于是进入下一阶段的流转。

对于已证悟的瑜伽士而言，生与死没有太大的差别，但凡夫大多贪生怕死，十分喜欢生存，对死亡非常抵触，所以众生对死是“变流”，而对生是“顺习”。

| 临命终时未舍暖触，一生善恶俱时顿现。死逆生顺，二习相交。

“众生在临终时，身体的余温未散，一生所造的善恶诸业同时显现，畏死与贪生这两种习气交错并发。”¹⁵⁵⁵

“临命终时未舍暖触”，众生处于临死中阴时，神识未完全离体，所以身体还有余温，“一生善恶俱

1555 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正在畏死求生之际。故曰死逆生顺。谓以死为逆而欲避之。以生为顺而欲求之也。因有避死求生之心。则善恶二习交相并发。”

时顿现”，这时一生所造的善恶业会同时显现。

人在濒死之际，此生所造的恶业、善业都会在心中现前。猎人、屠夫等杀业重的人，往往会惊呼：“快赶走这些牛！”“别让猛兽追我！”而常行善法的人则多半会欢喜称叹，见到阿弥陀佛或上师前来接引。善业和恶业在临终时一一显现，就像电影屏幕上有交错闪现的影像一样，临终者会见到迷乱或清净的境相。正因如此，在医院接受抢救的病人或濒死者，常常会说出一些虚妄荒诞的话，这其实是其内心业力的显现。

这个时刻，正是“死逆”与“生顺”两种习气交汇之时。对于众生而言，死亡如逆流，无论活了多少年，面对死亡时，我们总是本能地想要逃避；而“生”是顺着习气来的，所以人所乐求。

生是众生所喜，死是凡夫所畏，这一顺一逆两

种习气在临终交会，呈现出极其复杂的情况。这里的“二习相交”，在某种程度上类似于前面所说十地末尾时的“觉际入交”——佛陀得证涅槃后倒驾慈航，等觉菩萨趣入涅槃，二者于等觉位交会。虽然境界悬殊，但“交汇”的意义是一致的。

◎ 修行人应直面生死

人在生死关头，会有一种特殊的体验。就像如果今晚我必须独自前往他乡，无人陪伴、前途未卜，还必须放弃今生拥有的一切，心里难免会依依不舍。对我们修行人来说，佛陀关于临终的教言确实极为重要。我虽然讲了一辈子的法，但真到了死亡的那一刻，究竟怎样也不好说。无论如何，我们至少要在理论上知道如何面对死亡。

生死之际的心念十分复杂，什么情况都有可能发生。自己的身体、今生的亲人和财产受用都难以割

舍，同时又要面对一个未知的世界，大多数人在这个时候会对来世充满恐惧。试想，如果让你半夜三更独自去一个陌生的地方，你会不会感到恐怖？而当死亡来临时，我们别无选择，只能独自上路。因此，修行人一定要提前做好面对死亡的准备。

这就是所谓“生死交汇”的时刻。我之前讲《前世今生论》时提到¹⁵⁵⁶，根据1992年的一份统计数据，美国约有130万人有濒死体验。在面对死亡的时刻，许多人会看到与轮回相关的景象，这种现象在古今中外都很常见。

我们每个人都应当认真思考：如果今天就是我生命的最后一天，我该怎么办？大家要时常在心里提出这个问题。如果我今天就要死，固然需要考虑如何安

1556 《前世今生论》（慈诚罗珠堪布著）：“据1992年的一份统计数据显示，仅美国一个国家就有一百三十多万人有过这种在生死的临界状态中往返穿梭的经历。而乔治·盖洛普更进一步估计说，全美大约有八百万人经历过濒死体验，因此这种现象、事实任谁都无法否认、抹杀。”

置身边的人和财物，但更重要的是为来世做好准备。如果死亡一定会到来，那么提前准备总是好的。就像今天要见一位重要的人，如果事先有所准备，到时候就不会太紧张；如果是毫无准备突然就要去面对，谁都会手足无措。我们在面对死亡这样重大的生命课题时，无论做多少准备都不为过。

「升坠类别」

接下来，佛陀将详细开示“情”与“想”二者对转生善趣与恶趣的作用。首先讲上升天道的情况，然后说不升不坠的人道，最后讲坠入恶趣的因缘。

◎ 升而不坠

首先宣说善趣的天道。

| 纯想即飞，必生天上。若飞心中兼福兼慧，及与净

愿，自然心开见十方佛，一切净土随愿往生。

佛陀说：“纯想即飞，命终必定生天。如果在纯想之飞心中兼修福慧，发起见佛的清净愿心，这样的人在死后自然心地开通，得见十方诸佛，一切清净刹土都能随愿往生。”

“纯想即飞”，如果一个人澄心观想，不夹杂一分染污之情，则此人死后必定生到天界，不会堕入恶趣。

若心中具足清净之想，同时还有福德和智慧资粮，再发起往生净土的清净愿，此人必定能往生净土。有大德指出，福德资粮属于戒定，智慧资粮属于慧¹⁵⁵⁷，这样理解的话，获得福智二资即是三学具足。当福德、智慧与愿力三者兼备时，修行人自然心开意解，得见十方诸佛及东方琉璃世界、西方极乐世界等

1557 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“福则出世戒定。慧则出世智慧。净愿则出世四弘及往生诸愿等。”

一切刹土。尤其是发愿往生极乐世界的人，若能如法修行，具足往生四因¹⁵⁵⁸，就一定能往生极乐世界。

《楞严经》不仅阐述了命终升堕的情况，也开显了往生净土的方法。我们每天在课前课后的念诵中发菩提心、明观福田、积资净障，最后以《普贤行愿品》发愿回向，正是为了积累往生极乐的因缘。为什么这样修持能往生呢？因为这样的修行能令心相续中具有清淨的“想”。这种纯想能形成一种向上的动力，成为众生往生极乐的助缘。

有人问：为什么念阿弥陀佛就能往生，而不会堕入地狱？因为念佛的人心中先有清淨的想，并在此基础上修持发愿、发心等四因。可见，往生极乐世界的关键就在于是否具足“纯想”。

1558 《极乐愿文大疏》（喇拉曲智仁波切著，索达吉堪布译）：“广说修持往生极乐世界之四因分四：一、明观福田；二、积资净障；三、发菩提心；四、发清淨愿。”

《华严经·普贤菩萨行愿品》中说：“如是一切，无复相随。唯此愿王，不相舍离。”¹⁵⁵⁹ 众生临命终时，世间的一切都带不走，唯有依《普贤行愿品》修积的广大功德，会一直陪伴着我们。

我们应当多念《普贤行愿品》，因为在临终时，房子、车子、银行卡甚至连这具身体都带不走；唯有具足纯想、福慧二资和清净发愿等善法的功德，能一直跟随我们。大家一定要明白这个道理，并像法王教导的那样去做：念诵足量的佛号或心咒，同时发愿回向，随时做好面对死亡的准备。因为寿命无常，年轻人和老年人谁先离去，谁也无法预料。

如今，大家应该能从道理上明白，为什么发菩提心、发清净愿、积资净障、明观福田就能往生——因

1559 《大方广佛华严经》（唐·般若译）：“又复是人临命终时，最后刹那，一切诸根悉皆散坏；一切亲属悉皆舍离；一切威势悉皆退失；辅相大臣、宫城内外、象马车乘、珍宝伏藏，如是一切无复相随。唯此愿王不相舍离，于一切时引导其前。”

为“纯想”是上升之因。

丨 情少想多，轻举非远即为飞仙，大力鬼王，飞行夜叉，地行罗刹。游于四天，所去无碍。

“如果情少想多，虽然也有向上轻举之势，但力有未及，众生命终后成为飞仙、大力鬼王、飞行夜叉或地行罗刹之类，于四天王以下诸界自在往来，无有阻碍。”

这里说的也是“想”，但不是纯想，而是想多情少。由于“想”比“情”多，所以虽不至于向下堕落，但也不能生于天界或佛土。与我们通常以善恶业来区分善恶趣的方式不同，这里是以“情”“想”的比例来判别升堕的。如果“想”“情”二者均等，众生就投生为人道。如果“想多情少”，众生会向上飞升，成为飞仙、鬼王等众生。

前文提到¹⁵⁶⁰，十二类中的卵生，是由于“飞沉乱想”而投生的。虽然它们也有“想”，但属于虚妄乱想，所以沦为飞禽之类的众生。它们虽然能飞，但是飞不高、飞不远——既不能往生净土，也无法到达更高的天界。可见卵生之想与此处所说的殊妙之想截然不同¹⁵⁶¹。

有注释提到¹⁵⁶²：“九想一情”者成为具足五通的仙人，“八想二情”者为大力鬼王，“七想三情”者为飞行夜叉，“六想四情”者为地行罗刹。当“想”与“情”各占一半时，众生便投生为人，失去飞行的能力。

1560 《大佛顶万行首楞严经》（唐·波刺密译）：“阿难，由因世界虚妄轮回，动颠倒故，和合气成八万四千飞沉乱想。如是故有卵羯逻蓝流转国土，鱼鸟龟蛇其类充塞。”

1561 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“问。此与卵唯想生之想何异。答。彼约受生之时。一念妄染之想。此约在世之时。惯习胜妙之想。若非生平惯习命终岂能即飞。观上心存佛国。及心欲生天等语。盖想者澄心观想。非乱想也”

1562 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“九想一情为飞仙，八想二情为大力鬼王，七想三情为飞行夜叉，六想四情为地行罗刹，此皆善神种族，诸天流亚，若加以善愿善心，则成护法八部众矣。情想均等，是人道总报之业。”

“游于四天”，指这些众生的活动范围不超出四天王天的所辖¹⁵⁶³。因为想多之故，它们可以在此范围内自由地飞行。此处虽然没有提及阿修罗，但部分仙人、大力鬼亦可归属于修罗道。可见，“想多情少”呈现一种上升之势。

若以善恶业来划分也说得通：纯善令众生向上转生，去往极乐世界或天界，善恶参半则投生人道，恶多善少便向下堕落……以此类推。总之，本经中以“情”和“想”来划分六趣的方法是一种比较独特的说法，在其他经典中并不多见。

| 其中若有善愿善心，护持我法，或护禁戒，随持戒人；

“其中若有发善愿、存善心者，想要护持佛法、护持清净戒律及持戒者；”

1563 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶云。竖不越四王天。横不出二围山也。”

佛陀告诉阿难：以上这些众生中，有些发下善愿、想护持如来正法和清净戒律。

《药师经》中说，十二药叉大将誓愿护持佛陀正法；《释迦牟尼佛广传》中记载，四大天王与帝释天经常卫护佛法；许多被藏汉大德降伏、具足神通的鬼神，也都承诺守护佛法。密宗护法殿中所供奉的护法神，同样是如来教法的守护者。在佛陀住世的时代，更有无量护法神发愿护持正法，并特别护持那些持佛禁戒的修行人。如果有人受持三百六十条戒，就会有三百六十位护法神守护着他。这些护法神不仅护持戒律的传承，同时也护持清净持戒之人。

| 或护神咒，随持咒者；或护禅定，保绥法忍。

“或者守护神咒及持咒者；或者护持禅定及修定者。”

许多护法神曾发愿护持神咒，如楞严咒或密咒、修法等。在这些护法神中，一髻佛母对密宗法本尤为重视。如果有人不恭敬或损毁法本，她就会以各种方式予以惩戒。

护法神在守护神咒的同时，也会护持如法持咒的修行人。如果我们每天认真地念诵观音心咒、楞严咒等，自然会得到护法神的护持。此外，还有一些护法神专门保护禅定及禅修者，使其免受非人、恶鬼的损害，顺利地获得法忍。

修行人有时会因为无法理解深法而产生邪见，如果不对治而任其发展，将来便有舍弃佛法的危险。在这样的紧要关头，护法神常会暗中护念，帮助修行人顺利地战胜违缘，如理如法地受持教法。

丨 是等亲住如来座下。

“这些护法善神都能亲住于如来座下。”

在如来座下常有众多护法神，过去有，现在有，未来也会有。许多护法神都曾发愿护持那些与如来无二无别的高僧大德，在瑜伽士前承诺：“无论您将来在何处弘法利生，我都会跟随并护持，为您遣除弘法利生中的一切违缘。”

藏地有种说法：“这位大德的护法很威猛，连小偷都不敢靠近。”如果有人偷大德的财物，在护法神的加持下，其罪行往往会迅速暴露，所以谁都不敢轻易染指大德的财物——这就是护法神的威力。

◎ 不升不坠

以上是因为“想多情少”所以升而不坠的情况。接下来，我们讲“情想均等”而转生人道的内容。

| 情想均等，不飞不坠，生于人间。想明斯聪，情幽

斯钝。

“若情与想均等，则众生既不飞升也不沉坠，投生于人道。因为‘想’体明达，所以聪慧；因为‘情’体幽暗，故有暗钝之性。”

如果情分和想分完全均等、各占一半，这样的有情生在人中，既不能飞升，也不会下堕。

“想明斯聪”，人道具有“想”的力量，因为“想”的体性是明达，所以人类较为聪明，在学习、思维、推理等方面远超恶趣众生；“情幽斯钝”，但因为“情”的体性是幽暗滞碍，所以人也有暗钝的一面，比如没有神通，不能飞举等。

进一步说，虽然都是人类，但在人中确实存在着愚笨和聪明的差别。比如前世精进闻思修行的人，在这一世就会聪明伶俐、智慧超群；而如果情执深重，这样的人就会比较愚钝。根据“情”“想”的比例不

同，人中也可分为利根和钝根，因而有“利根者即生成佛，钝根者下世成就”的说法。

总之，“情想均等”才能投生人道；如果想多于情，众生就向上飞升；若情多于想，便下堕恶趣。用“情”和“想”来解释临终升堕的说法很有道理，大家应当好好想一想。

◎ 坠而不升

三恶趣中首先讲旁生。

丨 情多想少，流入横生。重为毛群，轻为羽族。

“情多想少者，便会堕入畜生道，身重的成为走兽，身轻的成为飞禽。”

旁生道是由于“情多想少”而投生的。如果不是情多于想，众生便不会堕入三恶道——哪怕情想各半

也可以生于人道；一旦超过了这个限度，当情比想多时，众生就开始往下堕落。

“流入横生”，所谓“下流”，指情多于想而只能向下转生。实际上，多情不是什么好事。在人道的习气中，往往将爱情或亲情渲染得十分美好，但正是因为对“情”的执著，导致众生不能获得解脱，甚至失去了做人的机会，只能向下流堕。在某种程度上，“下流”一词可视为“情”的代称。

世间的许多教育，就像《四百论》中讲的那样，是在教人不断地造恶业，并用美好的言辞来包装，让人乐在其中。譬如有人发动战争却高呼“为了和平”，鼓吹情执便赞叹“爱情神圣”，只有听信并陷入其中，人们才会发现那是一个难以挣脱的深坑。

本经以“流”字来描述“情”的作用，这种表述很有意思，藏文本中不是这样翻译的，这与汉语的意

象有关。

“横生”指旁生，因为牛羊等动物不能直立，它们的身体是横着的；而地狱众生是头下脚上地向下堕落，可见众生的身形与其业力有关。旁生又依轻重而分两类¹⁵⁶⁴：身体较重的成为“毛群”，如牛、羊、鹿及诸猛兽等；身体较轻的成为“羽族”，即长有羽毛的飞禽类。能飞的动物身形比较轻盈，而牛、羊、大象等身体较重的动物飞不起来。一般而言，身心轻盈的众生所感的业力也比较轻。

接下来讲饿鬼道。前面提到的旁生道是四分想、六分情，而饿鬼道是七分情、三分想。

| 七情三想，沉下水轮，生于火际，受气猛火，身为饿鬼，常被焚烧，水能害己，无食无饮，经百千劫。

1564 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然横生复有二类。若身之重者。则为毛羣。如驼驴猪狗等。地行类也。若身之轻者。则为羽族。如雀鸽鸳鸯等。空行类也。亦可羽为毛羽。族为水族。亦该水行之类。”

“七分情、三分想，这类众生将沉到水轮之下，投生于火轮之际，受猛火之气成为饿鬼，终日被烈火焚烧，水也会伤害自己，无有饮食，经受百千劫的饥渴之苦。”

“沉下水轮”，指众生下堕至水轮之下。《俱舍论》中所描述的世界结构，地轮之下是水轮，水轮下面是火轮，火轮下面为风轮，最下面是虚空。“生于火际”，饿鬼因为业力较重，堕到水轮之下，生于水轮和火轮的交界处。在那里“受气猛火”，饿鬼的身体由猛火之气所成，没有真正的血肉之躯，只是看似有身形。饿鬼身体的本性属火，所以哪怕随便吃点东西也会燃烧起来。饿鬼常被烈火焚烧，甚至连水都会伤害它们。它们没有吃的也没有喝的，在百千劫中承受饥渴的痛苦。这就是饿鬼界的普遍情况。

科学界有观点认为，地球曾是一颗被岩浆覆盖的火球，经过数十亿年才逐渐冷却成如今的样子。如

何证明呢？地球至今有火山喷发，地质学家认为，这是因为地壳内部仍在燃烧，甚至有观点推测地心岩浆中可能存在生命形态。当然，并非所有人都认同以上观点。关于宇宙与地球的知识，科学界内部也众说纷纭。科学家对地球的了解仍然不算清晰和完整，人类仍在不断地探索中。

饿鬼生活在火轮与水轮的交界处，常被烈火燃烧。《佛说杂藏经》中记载了一则公案¹⁵⁶⁵：目犍连尊者在恒河边遇到五百饿鬼。它们想接近河水，却被手持铁棍的水鬼阻拦，于是一同来到尊者面前。其中一个饿鬼说：“我听说恒河水甘美清凉，但当我一碰到水，身体就被灼烧，就算偷偷喝到一两口，水也会

1565 《佛说杂藏经》（东晋·法显译）：“目连又一时至恒河边，见五百饿鬼，群来趣水，有守水鬼，执铁杖驱驰，令不得近。于是诸鬼径诣目连所，礼目连足，各问其罪因缘。有一鬼白目连言：‘大德！我受此身，常患热渴，先闻此恒水清凉且美，欢喜趣之，入中洗浴，而便沸热，举身烂坏。若饮一口，五藏焦烂，臭不可当。何因缘故，受如此罪？’目连报言：‘汝先世时作相师，相人吉凶，少实多虚，或毁或誉；自称审谛，以动人心；诈惑欺诳，以求利养；迷惑众生，失如意事。是故今日虽闻此水清凉且美，到不如意。此是恶行花报，后方受地狱苦报。’”

立刻烧烂我的五脏，根本不像传说中那样。这是为什么？”

目犍连尊者回答：“你生前为人算命看相，说的真话少、假话多，所以有此果报。”就像现在的电信诈骗那样，佛教群体中也难免有人打着供斋、供养上师、放生等名义骗取钱财，这些人的下场非常可怕。目犍连尊者接着说：“你当初欺惑众生、骗取钱财，所以如今虽然听说恒河水甘美，却无法受用——这就是恶业的果报。”

作为修行人，无论是讲经说法还是化缘应供，话说得再动听，如果不注意取舍因果，来世也有可能堕入饿鬼道。《业报经》中记载了许多类似的因果故事，确实令人警醒。

饿鬼已经宣说完毕，接下来讲地狱的情形。

九情一想，下洞火轮，身入风火二交过地，轻生有间，重生无间，二种地狱。

“九分情、一分想，以及八分情、二分想的众生，继续向下沉沦，穿过火轮，来到风火二轮的分界处。其中情分较轻者堕入有间地狱，情分最重者堕入无间地狱。”

“九情一想，下洞火轮”，如果有九分情、一分想，众生就会往下堕落。先穿过地轮，再穿过水轮，连火轮也无法阻挡。饿鬼还能停留在火轮之际，而地狱众生则要一直堕到火轮和风轮的分界处，在那里感受地狱的痛苦。

地狱众生的“情”也有轻重之分。“轻生有间”，情分较轻者堕入有间地狱。下文中还会详述有间地狱的一百零八种分类。《地藏菩萨本愿经》中广说了地狱的情况。除了无间地狱受苦无有间歇外，其

他的地狱都被称为有间地狱，包括八热地狱、八寒地狱、孤独地狱和近边地狱等。

“重生无间”，从复活地狱算起，热地狱中最痛苦的就是无间地狱。情分最重者会转生到那里。

| 纯情即沉，入阿鼻狱。

“若纯粹是情，就堕入阿鼻地狱。”

所谓“纯情”，即相续中全部是“情”，没有一分“想”，这样的人将不断下坠，直堕阿鼻地狱。此处的阿鼻地狱是无间中的无间，类似于密宗中的金刚地狱。《地藏菩萨本愿经》云：“当堕无间地狱，千万亿劫，求出无期。”¹⁵⁶⁶阿鼻”是梵语音译，“阿”是否定词，意为“无”，“鼻”意为间隔，“阿鼻”指无有间隔。《地藏菩萨本愿经》《正法念处经》等

1566 《地藏菩萨本愿经》（唐·实叉难陀译）：“如是等辈，当堕无间地狱，千万亿劫，求出无期。”

经中都对“无间地狱”作过解释¹⁵⁶⁷，总的来说，无间地狱是所有地狱中最痛苦的。

有些人认为：“最好不要对现代人讲地狱，因为他们不喜欢听。”不喜欢听，不代表地狱不存在，就像人们不喜欢听监狱的事，可监狱里关着的人却不少。我曾去监狱演讲，里面有各式各样的人，有男有女，有老有少，有学者、艺术家，有无期徒刑犯，也有死刑犯。前阵子有新闻说，某银行行长贪污人民币九亿多元，被判无期徒刑。人间最严厉的惩罚莫过于死刑，最近也有缅北诈骗犯被枪毙的例子。人间的刑罚尚且如此可怕，来世的因果报应就更不用说了。

有人不相信因果报应，可等到业力现前、不得不

1567 《地藏菩萨本愿经》（唐·实叉难陀译）：“又五事业感，故称无间。何等为五？一者，日夜受罪，以至劫数，无时间绝，故称无间。二者，一人亦满，多人亦满，故称无间。三者，罪器叉棒，鹰蛇狼犬，碓磨锯凿，剉斫镬汤，铁网铁绳，铁驴铁马，生革络首，热铁浇身，饥吞铁丸，渴饮铁汁。从年竟劫，数那由他，苦楚相连，更无间断，故称无间。四者，不问男子女人，羗胡夷狄，老幼贵贱，或龙或神，或天或鬼，罪行业感，悉同受之，故称无间。五者，若堕此狱，从初入时，至百千劫，一日一夜，万死万生。求一念间，暂住不得。除非业尽，方得受生。以此连绵，故称无间。”

信时，往往已经追悔莫及。也有很多人明知犯法要坐牢，却仍然肆无忌惮地违法犯罪，最后只能在监狱中度过余生。这样的道理谁都懂，但有些人业力深重，偏要明知故犯。

| 若沉心中，有谤大乘，毁佛禁戒，诳妄说法，虚贪信施，滥膺恭敬，五逆十重，更生十方阿鼻地狱。

“如果在纯情无想的心中，还在诽谤大乘、毁犯佛戒、妄说邪法、贪取信施、滥受恭敬，甚至造下五逆十恶等重罪，则此人将辗转堕入十方世界阿鼻地狱。”

众生因为“纯情”而堕阿鼻地狱，那么，具体造哪些恶业会转生十方阿鼻地狱呢？

第一，“有谤大乘”：诽谤大乘佛法。有注释指

出¹⁵⁶⁸，诽谤大乘者断灭佛种，因为能障碍菩提心。

第二，“毁佛禁戒”：毁坏如来所制的清净戒律。这是断灭僧种，因为能障碍持戒修行。

第三，“诳妄说法”：狂妄地宣说邪见，如“没有三宝”“没有因果”等等。这是断灭法种，因为能障碍如来教法。

第四，“虚贪信施”：肆无忌惮地贪著、受用信众的供养，这种行为很容易引发大妄语等恶业¹⁵⁶⁹。修行人与其成为骗子，不如过一种清贫自在的生活，虽然没太多的名利，却能过得怡然自得。我由衷地希望在这里闻法的出家人，不要成为虚贪信施的骗子，否则即使暂时获得了利益，却也毁坏了自己的今生与

1568 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“谤大乘者。断灭佛种。以能障菩提心故。毁禁戒者。断灭僧种。以能障持戒人故。诳妄说法。断灭法种。以能障如来教故。罪恶之重。莫甚于此。以其断三宝种也。”

1569 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“虚贪信施。滥膺恭敬。必至作大妄语。巧用偷心。”

来世。

第五，“滥膺恭敬”：通过说大妄语等欺骗的手段，来获取他人的恭敬利养。

第六，“五逆十重”：五逆指五无间罪，十重指杀、盗、淫、妄、酒、说四众过、自赞毁他、故意悭吝、故嗔及谤三宝等十种重罪¹⁵⁷⁰。这是非常严重的罪业，其他不善业未必令人堕入阿鼻地狱，但五逆十重必定牵引众生堕入十方阿鼻地狱。

《大集会正法经》云：“我所说地狱，汝怖不忍闻，彼地狱苦恼，众生业自造。”地狱极其恐怖，众生甚至连听都不敢听，尤其是了解到《地藏经》中对各类地狱的描述，确实会令人毛骨悚然。这些地狱不是从外而来，而是由众生自己的恶业所造就的。由于所造的恶业极多、极重，众生才会堕入这些地狱。

1570 《楞严经浅释》（宣化上人述）：“或兼犯十重戒：即杀、盗、淫、妄、酒、说四众过、自赞毁他、故悭吝、故嗔及谤三宝等。”

| 循造恶业，虽则自招，众同分中，兼有元地。

“（众生）循着自己所造恶业感受果报。虽然是各自恶业所感召，但在共业所成的同分地狱中，仍兼有各自别业所感的处所。”

有大德认为此句是对前面“升坠类别”的总结¹⁵⁷¹，也有人视其为对地狱的总结¹⁵⁷²。

“循造恶业，虽则自招”，众生依循自己所造的恶业，感受相应的果报，如杀生者受杀生报，妄语者受妄语报。这是别业所感的痛苦。

“众同分中，兼有元地”，在众生的同分共业中，仍包含各自别业的所成之处。比如一个人转生到地狱，就整体环境和基本苦受而言，其所感属于同分

1571 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“循造恶业虽则自招。众同分中兼有元地……一略示升坠根由已竟。”

1572 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“（二约业报别示七。初地狱趣三。初结前生后。二初结前）”

共业，但在共业中也有各自不共的别业¹⁵⁷³。

《指掌疏》中说¹⁵⁷⁴，在同分共业中，仍有不共的源头之业。譬如大家都来到喇荣，山谷中整体环境是共业所感，但在感受共业的同时，每个人也会感受自己的别业。又如到经堂里听课，虽然同样在共业中，但有人因内心清静、宿植善根，就会听得很明白，产生信心和欢喜心；而有人却感到非常痛苦：“什么时候下课啊？好累啊！”——这就是共业之中的别业。

希望道友们将这四句偈颂抄下来。此外，今天所讲的“临命终时未舍暖触，一生善恶俱时顿现”尤为重要，大家要将它铭记于心，在修行中努力践行。

1573 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“前问地狱为有定处为复自然。故答纯情以造虽则自招。同业所感不无定处。元地者各随元由。”

1574 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“又云。虽则自招。众同分中兼有元地者。谓此诸地狱。虽则自业所招。而于众生同分境中。兼有本人无始同惑。元所现地。若同惑不空。亦有定处。不可便谓于我无分。如地狱既尔。七趣皆然。缘以阿难问处。举狱为例。故如来亦于地狱之后。就便而答。将使众生。了别业。则私受无缘。销同惑。则定处亦空。返妄归真。更无有捷于此者。”

◎ 承前启后

阿难，此等皆是，彼诸众生自业所感，造十习因，受六交报。

“阿难，这些都是众生自业所感。由造作十种习气之因，故受六种交报之果。”

佛陀告诉阿难：上述种种，都是众生业力感召的。不论是地狱、饿鬼、旁生，还是前文所述的一切业报，全都是由众生各自的业力形成。

如果详细分析，即是以十种恶业习气为因，感得六根交报之果。“交报”主要从根的方面来说：往往以一根为主，其余五根为辅，彼此相辅相成，共同显现果报。

今天就讲到这里。在下节课中，我们将详细分析地狱的十种业因。

第 91 课

2023 年 12 月 15 日

上节课讲到“情”“想”二者的作用，这里的“情”主要对应贪心，“想”则相应于善心。

通过学习《楞严经》，大家应该认识到：令我们生生世世无法解脱轮回的原因，就是这个“情”。无论情执以何种形式出现，都会给众生带来深重的痛苦。从这个角度说，出家人在“情”方面的障碍较少，所以出家确实是一种非常好的人生选择。作为出家人，我们要守持清净戒律，了解情执的过患与解脱的功德，从而在修行的道路上保持坚定和自信。

「地狱十因」

接下来，我们将详细介绍地狱的情况，分为“十因”和“六报”。

所有痛苦都是由十种习气引发，这十种习气也叫做“十因”——这部分内容很重要。

◎ 劝学

对于现代人及未来的众生来说，《楞严经》具有极为深远的意义。稍显遗憾的是，虽然本经的文句优美，但是不容易理解和记忆。经中常常出现含义相同而用词不同的情况。从译者或润色者的角度来说，佛教经论的根本目的在于令更多人受益，所以简明易懂非常重要。有些道友每天都在坚持读诵《楞严经》，这非常值得随喜。读经最重要的是明白法义，在此基础上，若能流利读诵乃至背诵，自然更好。只是对大多数人而言，确实存在相当的难度。

不知道如今有多少人在讲闻《楞严经》，想来应该不多。藏经中有不少《楞严经》的注释，我听过一些音频、看过一些讲记，对比之下，深感前辈大德的讲解十分深入。如交光大师、藕益大师、圆瑛法师等人，确实把经义分析得极为精微。晚近一些大德的讲解更注重随顺众生的根基，而在开显经文深意方面，仍有可深入的空间。

不知在座闻法者中，将来是否有人能广泛弘扬《楞严经》？如果有，希望你们认真地宣讲。过去有前辈大德在一生中对此经讲过许多遍，不知道将来会是什么情况。时代越来越恶浊，包括藏传佛教徒在内的整体修学环境，确实是一代不如一代。尤其在移动互联网时代，人们遇到不懂的地方就随手用手机查一下，愿意像古德那样投入大量时间苦修深研的人，恐怕会越来越少。

这种现象不仅存在于藏地，在尼泊尔、不丹、

印度等地，许多佛学院的教学质量也都不如从前。多年来，虽然不乏讲法者，但讲闻的深度和专业度仍有待提升。这种情况已经持续很多年了。修学深入的人越来越少，即便你学得很好，将来有没有人愿意从你这里领受法义，也是个问题。现代人越来越忙碌和浮躁，对这些甚深经论越来越缺乏兴趣；加上魔王的干扰越来越严重，让我们的心处于散乱的状态。未来弘法利生的前景如何，实在令人担忧。

◎ 淫习

——云何十因？阿难，一者淫习交接，发于相磨。研磨不休，如是故有大猛火光于中发动。

“什么是十因？阿难，第一种是宿世的淫欲习气发为现行，男女交合，相互摩擦、持续不断，就会在自心中发出猛火之相。”

此处所说的“十因”，是指能令众生堕入地狱的十种习气，可以分为两类¹⁵⁷⁵：一是前世的习气，犹如种子；二是即生现行的习气，其本体是业。由于习气分为种子与现行两种，文中才反复出现“二习相然”“二习相交”等词句。

“淫习交接，发于相磨”，以宿世淫行为种子，发为今生现行，男女二根交合研磨。由于不断地摩擦，便会引生炽燃火光。如世间火山喷发、森林大火等，也多是由于两种物体互相摩擦生火而致。同理，二根相磨会生起淫火，如果未能有效地对治，就会在心中预现地狱火相。

佛陀在宣讲地狱十因时，首先标出习气，然后阐述形成果报的原理，再以比喻说明，接着指出以此因缘堕入地狱，最后宣说诸佛菩萨的看法。对每一种因

1575 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“习有种习、现习，种习为种子属惑，现习为现行属业，由种子发生现行，故作诸业。”

的讲解都按照这样的顺序进行，所以这十段经文看起来有种呼应往复之感。

｜ 如人以手自相摩触，暖相现前。

“就像有人用自己的双手互相摩擦，自然会发出暖热之相。”

这里用比喻说明淫习之业：

譬如有人用双手不断摩擦，便会生发暖热之相。按摩师为人疏通经络时反复揉搓，我们感到寒冷时也会搓手取暖。以此微妙的缘起，摩擦之处即现暖相。这里要说明的是，只要因缘具足，摩擦就能生火。

世间人多将男女情爱看得很美好，但实际上，淫习是生死之根本，这种欲火能焚烧今生来世的一切福德。在当今社会风气的影响下，很多人误以为淫习能带来快乐，但事实上，它会让人的内心不得安宁，并

被欲火烧毁善根、断送前途，甚至牵引众生堕入燃烧不息的地狱中。

——二习相然，故有铁床铜柱诸事。是故十方一切如来，色目行淫，同名欲火。菩萨见欲，如避火坑。

“淫欲的宿习和现习相互交织增上，令欲火更加炽燃，由此感得命终之后，神识堕入地狱，遭受铁床、铜柱等刑罚。因此十方一切如来在形容或看待行淫时，皆异口同声称之为‘欲火’。菩萨视淫欲如见火坑，必定会远远地避开。”

前面讲到的宿世与现行这两种习气相交炽燃，以此因缘，贪淫者来世将堕入铁床地狱、铜柱地狱等处。许多经典记载：由于前世贪淫，男女众生于铁床上遭受烈火焚身之苦。在铜柱地狱中，男女众生被伴侣的声音诱骗而抱铜柱，随即被柱上炽燃的兵器刺穿和焚烧，感受无尽的痛苦。

两种习气相互作用，导致众生来世在地狱感受焚烧之苦，故十方如来“色目行淫，同名欲火”。“色目”，为人解说为“色”，自己观察为“目”¹⁵⁷⁶。诸佛菩萨向人讲解的，正是自己之亲证的；也可以理解为诸佛菩萨如是观察、如是判定——色是描述对境，目是自方见解。

虽然世间的文人雅士常常称颂情爱欢愉，但诸佛却异口同声地将淫习称为“欲火”，因为佛陀能彻见淫习的前因后果：它是由前世习气所引发，能招致可怕的果报，所以在经典中说其为“欲火”。菩萨视贪欲如火坑，避之唯恐不及，怎么会赞叹。如马鸣菩萨在《佛所行赞》中说：“贪欲火焚心，正法生则难。”贪欲的火能彻底烧毁众生的心，令正法的功德难以生起。

1576 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“向人形容曰色。自己观察曰目。言如来向人形容。名为欲火。自己观察。亦名欲火。其警惕之切如此。”

这贪欲之火不仅焚烧来世，还会给今生带来痛苦。《大智度论》中记载了一则公案¹⁵⁷⁷：国王有一位美貌的公主。一日，她站在宫殿二楼，被楼下的卖鱼少年瞥见。少年一见公主，相续中便燃起欲火，日思夜想以致相思成疾，终日茶饭不思、夜不能寐。

母亲见儿子日渐憔悴，询问缘由，少年坦言：“我思念公主至深，如果不能相见，恐怕活不成了。”母亲劝他：“像我们这样的低贱种姓，怎么敢这样妄想？”少年执意说：“如果不能如愿，我宁肯去死。”母亲心疼儿子，终于想出一个办法。她每日

1577 《大智度论》（龙树菩萨造）：“国王有女，名曰拘牟头。有捕鱼师，名述婆伽，随道而行，遥见王女在高楼上。窗中见面，想象染着，心不暂舍，弥历日月，不能饮食。母问其故，以情答母：‘我见王女，心不能忘！’母谕儿言：‘汝是小人，王女尊贵，不可得也！’儿言：‘我心愿乐，不能暂忘；若不如意，不能活也！’母为子故，入王宫中，常送肥鱼美肉，以遗王女而不取价。王女怪而问之：‘欲求何愿？’母白王女：‘愿却左右，当以情告。我唯有一子，敬慕王女，情结成病，命不云远；愿垂愍念，赐其生命！’王女言：‘汝去！月十五日，于某甲天祠中，住天像后。’母还语子：‘汝愿已得！’告之如上。沐浴新衣，在天像后住。王女至时，白其父王：‘我有不吉，须至天祠以求吉福。’王言：‘大善！’即严车五百乘，出至天祠；既到，勅诸从者齐门而止，独入天祠。天神思惟：‘此不应尔！王为世主，不可令此小人毁辱王女！’即厌此人，令睡不觉。王女既入，见其睡重，推之不悟，即以璎珞直十万两金，遗之而去。去后，此人得觉，见有璎珞，又问众人，知王女来；情愿不遂，忧恨懊恼，淫火内发，自烧而死。以是证故，知女人之心不择贵贱，唯欲是从。”

入宫，向公主无偿进献鲜鱼。

公主感到奇怪，便问她原因。母亲如实相告：“是我儿子渴望见您一面，我才日日来献鱼。”出人意料的是，公主竟说：“本月十五，可让你儿子到庙中神像后等我。”随后，公主又对国王说：“我最近总觉得不安，想去神庙祈福。”——子女欺瞒父母总是容易的。到了约定的日子，公主以朝拜为由前往寺庙。那渔家少年也精心装扮，早早藏身在神像之后。

庙中供奉的神灵暗想：“国王是世间尊主，岂容这低贱之子玷污王女？”于是施展神力，令少年沉睡不醒。公主到来时，少年如同服了迷药般毫无知觉。公主推他不醒，只得取下价值十万的璎珞放在他身旁，怅然离去。少年醒来后，看见身旁的璎珞，才知公主来过又已离开。悔恨交加之余，他心中的贪欲之火猛然迸发，当场被活活烧死。

历史上，因欲火炽盛而酿成的悲剧数不胜数。对修行人而言，贪欲是最大的障碍。无论出家在家，欲界众生到一定年龄，受生理、业力及种种因缘的牵动，往往难以守持清净梵行。在这样的时候，我们一方面应虔诚祈祷上师三宝加持，另一方面也须借助《楞严经》《入菩萨行论》等经论中对治贪欲的教言，尽量地对治烦恼。

如果只是强行压抑贪心，往往收效甚微。对治贪欲的关键，在于彻底了知其本性、果报及危害。如果能明白这些道理，有善根者就能生起对治力。一切法皆依因缘而生，如《正法念处经》云：“若有因缘，则便见之；若无因缘，虽有不见。何以故？以一切法因缘生故。”这个教言非常有力，如果能断除生起贪欲的助缘，即便对境现前，相续中仍有贪欲种子，贪心也不易现行。

“菩萨见欲，如避火坑”，我们应将这句教言

铭记于心——尤其是出家人与居士。无论男女老幼，无数众生正被欲火焚烧，白日食不知味，长夜辗转难眠。终日被烦恼捆绑的欲界众生十分可怜，他们如果能挣脱贪欲的系缚，就可以享受解脱的安乐。

以上是第一种习气——淫习。

◎ 贪习

第二种也和贪心有关，但主要指贪求财富。

| 二者贪习交计，发于相吸。吸揽不止，如是故有积寒坚冰于中冻冽。

“第二种是宿世的贪婪习气发为现行，彼此计较、相互索取，贪得无厌、求取不止，就会在心中出现积寒成冰的冻锁凛冽之相。”

由于贪心的习气相互交织、算计，表现为对外境

的贪求，不断索取外界的利益。“吸揽不止”，希求和占有欲持续不断，无论是别人的财物、地位，还是名闻利养，贪欲者一直试图据为己有，总想着“如果我能得到该多好”。

“积寒坚冰，于中冻冽”，这种贪求的心态持续不断地积蓄寒气，逐渐凝为坚冰，显现寒冷冻冽之相。就像现在学院的气温大约是零下二十度，不仅水盆中的水会结冰，连水管都很容易冻裂，这是一种常见现象。

贪心之水为何会凝成寒冰？因为贪心属水，吸取属风，水遇上风就会凝结为冰¹⁵⁷⁸。接下来，佛陀将以世间的现象来说明这个问题。

｜ 如人以口吸缩风气，有冷触生。

1578 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然贪心属水。吸引属风。水兼于风。必致凝寒。如是贪吸积冷。故有积寒坚冰。于自心中预现冻锁凛冽之相。”

“譬如有人用口吸气，就会产生寒冷的触觉。”

就像有人用嘴不断地吸气，口鼻间会感受到凉意，这是由“吸取”引生的冷触；同理，对财富、名声等的贪执属于一种攫取之心，带有寒冷的本性——它成为将来寒地狱之因。

《楞严经》不仅开显甚深法义，还揭示了许多微妙的因果法则。贯穿其中的逻辑推理，值得我们反复思维。

丨 二习相陵，故有吒吒、波波、罗罗、青赤白莲、寒冰等事。

“宿世和现行二种贪习相互陵夺，由此感得命终之后，神识堕入吒吒、波波、罗罗、青莲花、红莲花、白莲花等寒冰地狱。”

贪习会引生何种果报？如果宿世和现行的两种贪

习相互交织，因缘聚合，此人死后便会转生到十八大地狱或一百零八地狱中的寒地狱。

此处未提及八寒地狱中的具疱地狱和疱裂地狱，而是列出了后六个地狱：紧牙地狱、阿啾啾地狱、瞹瞹婆地狱、青莲花地狱、红莲花地狱和大莲花地狱。不同的经论对寒地狱的命名、顺序有所不同，大家可以参考《大圆满前行引导文》《智者入门论》《大圆满心性休息》等论典¹⁵⁷⁹。例如，有的将阿啾啾地狱放在紧牙地狱前面，因为众生感受寒冷时会发出“阿啾啾”的声音；有的则将紧牙地狱放在前面，因为寒冷至极，众生连牙齿都紧咬难开，无法言语。

1579 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“通常而言，八寒地狱处在中央与周围雪山、冰川的环抱中，到处是狂风四起、暴雪纷飞，居此地狱的众生在这种处境中赤身露体而遭受寒冻的苦难，身体上不时长出水泡，由此称为具疱地狱；水泡破裂而形成疮疡伤口，由此称为疱裂地狱；有情难以忍耐寒冷的折磨，禁不住牙关紧咬，由此称为紧牙地狱；有情不断发出呼寒叫冷的声音，由此称为阿啾啾地狱；有情呼寒叫冷的音声已经间断，只能呼呼地长声叹息，由此称为瞹瞹婆地狱；有情的皮肤冻成青色，裂成四瓣，由此称为裂如青莲花地狱；皮下之肉冻成红色并冻裂成八瓣，由此称为裂如红莲花地狱；更有甚者，冻成黑红色，裂成十六瓣、三十二瓣或无数瓣，由此称为裂如大莲花地狱，沦落在此地狱的有情冻裂的伤口中爬入许多铁喙的昆虫咬噬着，与之同时还要遭受寒冻之苦。因为有八种全然不同的痛苦，所以才安立了八种名称，这些统称为八寒地狱。”

此处列举了寒冰地狱中的后六个：前三“吒吒”“波波”“罗罗”地狱依受苦声音而得名；后三“青莲花”“红莲花”“白莲花”地狱则依冻伤身色不同而命名。不同经论中所说的颜色次序不同，是因为众生业感不同。对某些众生而言，最寒冷的是红莲花地狱，而对另一些众生，最寒冷的是白莲花地狱。

贪欲深重者死后会堕入寒冰地狱，因为他们不断地贪求和吸取。有些道友也有这种习气，比如在使用餐、共事或发心时，总喜欢占些小便宜，每到付费时就找理由推脱，常让别人为自己买单。有些人恰恰相反，从来不愿亏欠别人，如果实在没有经济条件，也对帮助过自己的人怀有一种感恩。可见，有些人惯于贪取，总想将他人的财物据为己有，有些人则常常想着如何为别人付出。这两种心态有很大的差别，所感的果报也截然不同：一味索取者将感寒冰地狱之苦，乐善好施者将获得福报和丰足。

在饮食、修行环境等方面，我们佛学院的条件都算是很不错的。特别是为大家提供的闻思修行的机会，在这个时代中非常珍贵。有些人在其他道场待了很多年，也不一定有机会修学，而我们这里的每个人都可以闻思修。作为汉藏公认的佛教圣地，若能在上师三宝的加持下安住于此，我们务必要珍惜机会，精进地闻思修行。在生活方面，有基本的资粮就可以了，不要贪心过重。

——是故十方一切如来，色目多求，同名贪水。菩萨见贪，如避瘴海。

“因此，十方一切如来在形容或看待贪心时，都异口同声称之为‘贪水’。菩萨对待贪欲，如同遇到充满瘴气之地，远远避开。”

十方如来将多求之心共称为“贪水”。如果遇到求取之风，贪水就会凝为寒冰之相。同样，菩萨视贪

欲如避“瘴海”。瘴是一种毒气，接触以后会给众生带来痛苦。总之，贪欲的过患极其严重。

《成实论》曾引用过佛经中的一个比喻¹⁵⁸⁰：就像将黑白两头牛拴在一起，虽然它们的本体不相同，却被绳索连在一起。同样，本来眼根不染著色尘、色尘不束缚眼根，但贪欲就像那根绳索，将色尘与眼根牢牢地系缚在一起。唯有断除贪欲，根尘方得解脱。

如果没有贪心，眼睛看到任何色法都不会被束缚；而如果有贪心，一旦遇到喜欢的外境，众生就会被自心的贪执束缚。贪欲就像那根绳索，将白牛和黑牛紧紧拴在一起，使它们失去自由。相续中一旦有贪欲，无论我们身处何处都难以解脱。即便在清净的道场中出家，具贪者一看到喜欢的对境就会被吸引，如同铁屑被吸铁石吸住一样，再次陷入痛苦中。

1580 《成实论》（诃梨跋摩造）：“又经中说：贪爱为系，如黑白牛自不相系但以绳系，如是眼不系色、色不系眼，贪欲于中系。若缘是系则无得解脱。”

不论什么身份的人，一旦被贪欲驱使，就总是在不断的堕落、挣扎中循环往复，虽然想从中解脱，却难以获得真正的自由。因此，菩萨视贪欲如瘴海，一旦陷入必遭灾殃，不会有什么好下场。

◎ 慢习

第三种因是傲慢的习气。

《楞严经》将许多道理阐述得非常透彻，只不过想要全部背下来确实不太容易。比如前几卷的内容，我在讲的时候基本上是明白的，但现在回想起来，有些法义已经有些生疏了。我常常想，如果年轻时就能学到这部《楞严经》，那该多好啊。

| 三者慢习交陵，发于相恃。驰流不息，如是故有腾逸奔波，积波为水。

“第三种是宿世的傲慢习气发为现行，交相陵

越，自恃高胜。这种心奔流不息，于是产生腾跃、纵逸、奔驰之势，在心中出现积波为水之相。”

前文说淫心属火、贪心属水，这里的骄傲也对应水波之相。“慢习交陵，发于相恃”，傲慢因宿世习气而现行，“恃”指自视甚高、觉得自己特别了不起。无论是相貌、种族、财富还是辩才，都有可能成为人傲慢的资本。傲慢可以分为七种或五种，以“高举”为性，其本质是一种自我膨胀，认为自己与众不同。

人但凡有点特长，就容易傲慢。聪明会令人傲慢，长得好看令人傲慢，有点有漏的钱财也会令人傲慢。凡夫就是这样，稍微有点资本就生起慢心，而菩萨虽然具足无量功德，却从不起傲慢。

慢习好比世间的高山¹⁵⁸¹。犹如高处的瀑布、山谷的溪水“驰流不息”，慢习生起的当下，心中已预现

1581 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然我慢属山。驰流属水。山峙水驰。必致奔腾。如是故有腾跃纵逸竞奔之波。于自心中预现积波为水之相。”

奔腾汹涌之相。这种奔流之相不断地积累，最终成为地狱的血河毒海。

下面用一个世间的现象作比喻：

｜ 如人口舌自相绵味，因而水发。

“就像有人用口中之舌不断舐抵上颚、深取其味，自然会产生唾液。”¹⁵⁸²

就像有人用舌头舔舐上腭，口中自然会生出唾液——修过毗卢七法的人都了解这个原理。

记得有一次我要做胃部手术，在很长一段时间内不能喝水，嘴里干得难受。我就用舌头顶住上腭，口中自然生出津液来。那时我的鼻子里还插着管子，没办法说话，只能这样稍微修一会儿——这个方法确实

1582 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“如人以口中之舌，舐于上腭，绵绞其舌上之味，因而遂有口水发生是也。”

很有用。

在手术前后禁止喝水期间，人会非常口渴，通常的做法是用棉签蘸水湿润嘴唇，让病人稍微好受些；但我们也可以用舌头抵住上腭，让口中自然生津，这样既能缓解干渴，也不违背医嘱。

在这里，经中以“口中生津”来比喻“傲慢生狱水”的过程。

丨 二习相鼓，故有血河、灰河、热沙、毒海、融铜灌吞诸事。

“二种慢习相互激荡，感得命终之后，神识堕入血河、灰河、热沙、毒海、熔铜灌口等地狱。”

宿世和现行的两种傲慢习气相互鼓荡，导致众生来世堕入众合地狱。在众合地狱中，两座大山相互撞击，无数男女罪人在其中被碾磨挤压，血肉成河。“灰

河”即灰河地狱，当众生过河时，其中纵横密布的尖锐武器会贯穿罪人之身，令其痛苦万端¹⁵⁸³。“热沙毒海”即热沙地狱，炽热的黑砂被狂烈的热风卷起，灼烧罪人，令其彻骨焦烂¹⁵⁸⁴。“融铜灌吞”，《地藏经》中称为烔铜地狱¹⁵⁸⁵，罪人被灌下滚烫的铜汁铁水，五脏俱焚。

慢习众生在罪业成熟时，便感受诸如此类的无量痛苦。

是故十方一切如来，色目我慢，名饮痴水。菩萨见慢，如避巨溺。

1583 《诸经要集》（唐·道世集）：“到灰河地狱。纵广深浅各五百由旬。灰汤涌沸恶气蓬渤。回波相搏声响可畏。从底至上铁刺纵横。其河岸上有剑树林。枝叶华实皆是刀剑。罪人入河。随波上下回复沉没。铁刺刺身内外通彻。脓血流出苦痛万端。故令不死。”

1584 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“热砂者。灌顶云。即黑砂地狱。热风暴起。吹热黑砂。来着罪人。烧皮彻骨。愚谓但言热砂。不合水义。或热砂连毒海为句。盖以海沸热砂。没溺罪人。苦毒无量故也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“或热砂连毒海为句；盖以海沸热砂，没溺罪人，苦毒无量故也。”

1585 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“融铜灌吞者。地藏经云。烔铜灌口。热铁缠身。万死万生。动经亿劫。”

“因此，十方一切如来在形容或看待我慢时，都异口同声称之为‘饮痴水’。菩萨视傲慢如遇滔天巨浪，远远避开。”

十方如来将傲慢视为“饮痴水”。傲慢是一种毒水、贪水，凡是贡高我慢者，无不是“痴水喝多”“毒水上头”。

菩萨见到慢习便会远远避开，“如避巨溺”，就像躲避毒海一般。萨迦班智达说：“傲慢令人变无知，贪欲令人变无耻。”¹⁵⁸⁶傲慢催生愚痴，贪欲泯灭羞耻。即便在世间，傲慢也不是美德。《月灯三昧经》云：“慢为众苦本，诸导师所说，有慢苦增长，离之则苦灭。”傲慢是一切痛苦的根本，这是诸佛导师的教言。如果一个人怀有傲慢，就会增长痛苦；反之，如果远离傲慢，痛苦就会止息。

1586 《格言宝藏论》（萨迦班智达造）：“傲慢令人变无知，贪欲令人变无耻，若常轻视自眷仆，则此长官定衰败。”

那些傲慢的人常常得意洋洋、自视甚高，却不知这种慢习正在不断地积累恶业，将来会堕入上述地狱。

◎ 嗔习

第四种习气是嗔恨。

| 四者，瞋习交冲，发于相忤。忤结不息，心热发火，铸气为金。

“第四，宿世的嗔恨习气发为现行，相互冲突抵触，结怨于心。怨恨不断积累，心中的热恼燃起怒火，怒气铸结成金。”

嗔恨的习气相互冲撞，给众生带来巨大的痛苦。

“发于相忤”，意为宿世和现行的习气互相冲突、抵牾。这样相续不断，心中便生起热火。热火燃烧，怒气被凝铸为金。

| 如是故有刀山铁橛，剑树剑轮，斧钺枪锯。如人衔冤，杀气飞动。

“于是显现刀山、铁棍、剑树、剑轮、斧钺、枪锯等相。就像有人心怀冤屈，蓄意报复，杀气弥漫一样。”

“铁橛”即铁棍，“剑树、剑轮”为地狱刑具；“钺”是一种兵器，比斧头略大；“枪”，也称为矛；“锯”是锯子。

具足以上的因缘以后，众生的心境中便出现坚硬锐利的武器及刑具。用比喻说明，就像世间人蒙受冤屈时，往往无法平静，而是怒火中烧、杀气冲天。一旦嗔恨心生起来，什么都挡不住这种冲动。

◎ 随顺因缘，安排修学

有些人的相续中同时具足淫心、贪习、傲慢、嗔

恨等种种烦恼。对于这些烦恼，好的修行人能通过修持而慢慢调伏。希望道友们尽力利益众生，如果实在做不到，至少也应在晚年好好地调伏自心，远离世俗干扰——这应该是自己能做主的。

缺衣少食固然难以生存，但修行人只需要基本的生活保障也就足够了。在此基础上，我们要尽力弘法利生。如果没有利益众生的因缘，大家也不妨学习古德，安住在寂静的地方专修。远离世俗人群，烦恼自然减少。

佛经中讲：“凡夫如愚童。”凡夫人就像愚钝的孩童一样。愚童是什么？无论怎么教导都冥顽不灵、不讲道理。世间凡夫也是如此，对他越好，他反而越是放纵；如果对他严厉一些，有时反能令其有所收敛。

各位到了晚年，如果实在无法利益众生，也可

以选择过简朴的生活，自己持诵咒语、一心修行。人生苦短，晚年也不会有很长的时光。如果在纷纷扰扰中被贪嗔痴左右，白白浪费了这宝贵的人生，实在可惜。

大家应根据各自的因缘安排修学：如果各方面条件具足，要尽量在浊世中弘法利生。我个人也是这样，如果有因缘，就为大家讲讲课；如果条件不具足，就前往寂静的林间，或选择其他方式修行。人生多半不会按照你的计划推进，就像前几天所说：“欲求快乐中，痛苦而度日。”在追求快乐的过程中，人们却常常活在痛苦里。因此，每个人都应当做好各方面的准备。

丨 二习相击，故有宫割斩斫剉刺槌击诸事。

“二种嗔恨习气互相撞击，于是命终之后神识堕入地狱遭受宫刑、斩首、砍剁、刺穿、捶打、杖背等

酷刑。”

宿世与现行两种嗔恨习气相互撞击，神识堕入到地狱后，就会招感种种酷刑：“宫割”即阉割男根，“斩斫”是斩断身体，“剉刺”是用锉刀、箭矛等刺穿身体，“槌击”指用重锤击打，等等。

是故十方一切如来，色目瞋恚，名利刀剑。菩萨见瞋，如避诛戮。

“因此，十方一切如来在形容或看待嗔恚心时，都异口同声称之为‘利刀剑’。菩萨视嗔恨心如避杀戮，远远避开。”

十方如来将嗔恨心比喻为锋利的刀剑，因其极为可怕，一旦生起，既伤人也伤己，最终自他都被毁坏。嗔心重的人喜欢口出恶言，诽谤三宝，造作诸多恶业。经中将嗔恨比喻为锋利的刀刃，稍有不慎就会

伤人。

菩萨见到嗔恨“如避诛戮”，就像躲避凶器或诛杀一般。《大般涅槃经》中说¹⁵⁸⁷，比丘乃至对一截枯木也不应生恶心，因为产生嗔恨等恶心的过失非常大，会令人堕入地狱。《大智度论》云：“诸烦恼中，瞋为最重，不善报中，瞋报最大。”一切烦恼之中，嗔恨的过失最严重。所有的不善果报里，嗔心的果报最为痛苦——这个教证我们曾引用过许多次。

◎ 诈习

丨 五者，诈习交诱，发于相调。引起不住，如是故有绳木绞校。

“第五，宿世的欺诈习气发为现行，彼此欺瞒、

1587 《大般涅槃经》（宋·慧严译）：“迦叶菩萨白佛言：‘世尊！如我解佛所说义者，应堕地狱。何以故？如佛昔为声闻说法：汝诸比丘，于余焦木，莫生恶心。何以故？一切众生因恶心故堕于地狱。’”

互为愚弄¹⁵⁸⁸。不肯止住，谄诈不休，如是心中出现绳索、木枷、绞具等相。”

“诈习”即诈骗、欺诈。《瑜伽师地论》中说：“心怀染污，为显己德，或现亲事，或行软语，故名为诈。”心中怀有染污，目的是为了彰显自己的功德而故作亲近、巧言令色，即是“诈”。有注释中说¹⁵⁸⁹，明显的诱骗为“诈”，暗地的欺瞒为“诳”，二者略有不同。

宿世和现行的欺诈习气相互交织，彼此诱骗、尔虞我诈。“引起不住”，这种欺骗的心一旦引发就难以止息，念念谄诈不休。很多诈骗犯就是这样，只要有了第一次，就会继续错下去，不断地用谎言欺骗他人。

1588 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“相调犹戏谑也，以此诱引而造诸恶。”

1589 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“问：诳之与诈，有何差别？答：诈，谓诱他期望我术，明取其利。诳，谓欺他恐泄我机，暗取其利。皆属妄语，而举心不同也。”

由此业力，便感得“绳木绞校”之相：“绳”指绳索，“木”为木枷；“绞”是以绳捆绑，令人不得自由；“校”字念“jiào”，意为用木械拘禁，限制其活动范围。这是在描述狡诈所现的地狱景象¹⁵⁹⁰。

｜ 如水浸田，草木生长。

“犹如用水浸灌田地，草木不知不觉地生长起来。”

这个比喻是说：就像用水浇灌田地，草木庄稼自然会生长一样，一旦狡诈之心生起，地狱的苦相也会随之悄然滋生。

据报道，缅北地区已查明的诈骗涉案人员就超过三万人，实际数字可能更高。在这个时代，不仅普通诈骗猖獗，网络诈骗、假借佛法名义行骗等乱象也

1590 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“绳木绞校：绞以绳引，谓绞而结之，令不得解；校以木局，谓校而匣之，令不得脱。此亦于自心，预现地狱之相矣。”

很严重。无论是佛教徒还是非佛教徒，都应对此提高警惕。

这还只是现世可见的果报。若来世因此堕入地狱，又会是怎样的景象？

丨 二习相延，故有杻械枷锁鞭杖撻棒诸事。

“二种欺诈习气互相延引，于是命终之后神识堕入地狱中遭受被手铐、脚镣、枷锁锁住，以及鞭策、杖笞、捶打、棒击等酷刑。”

由于宿世和现行的欺诈习气互相牵引、增上，就会出现地狱的各种刑具：“杻”是手铐，锁住双手；“械”即脚镣，绑住双脚；“枷锁”，套在脖子上的刑具；“鞭杖、撻棒”，是狱卒用以抽打罪人的刑具，等等。

欺诈重者便转生在这样的地狱中。

| 是故十方一切如来，色目奸伪，同名谗贼。菩萨见诈，如畏豺狼。

“因此，十方一切如来在形容或看待奸诈虚伪之心时，都异口同声称之为‘谗贼’。菩萨对待欺诈心，如同畏惧豺狼一般，远远避开。”

十方诸佛将奸诈心称为“谗贼”，即以谗言害己害人的小贼。

佛教徒要断除这种诈习。有些人从事经商等行业，习惯了言不由衷，这样的人即使出了家，说话还是难以让人放心。如果想成为真正的出家人，断除欺诈之心就是必不可少的修行。

菩萨视欺诈心如同豺狼，必会谨慎远离、严加提防。

第六种因是诳习。

《瑜伽师地论》云：“为欺罔彼，内怀异谋，外现别相，故名为诳。”心里藏着其他目的，外表却伪装成一副道貌岸然的样子，这就是“诳”。

| 六者，诳习交欺，发于相罔。诬罔不止，飞心造奸。如是故有尘土屎尿，秽污不净。

“第六，宿世的矫诳习气发为现行，二者交相欺瞒、彼此诬陷。诬陷欺瞒之念不止息，狡诈的心机不断造作，于是在自心中出现尘土、屎尿等污秽不净的相状。”

谄诳的习气相互交织，诬陷欺瞒持续不断，各种手段花样百出，多变的心思全用在算计他人上。以此因缘，罪人心中现出遍满尘土、屎尿等不净物的肮脏之相，这些都是源于狡诈。

| 如尘随风，各无所见。

“就像沙尘扬于狂风中，昏天黑地，使人面对面也看不见彼此。”

如同空中尘土飞扬，使人看不到面前的景象，欺诳者会想方设法地遮蔽真相，让人看不清事实，直到被骗之后才恍然大悟。

那么，欺诳者会堕入什么样的地狱中呢？

| 二习相加，故有没溺腾掷，飞坠漂沦诸事。

“二种矫诳习气相互增上，因此罪人命终之后堕入地狱，感受溺于屎尿、或被抛掷到高空、或随着狂风上飞下坠、或在沸水中漂浮沉沦等痛苦。”

宿世和现行的两种欺诳习气相交，罪人就会堕入“没溺”地狱，如屎尿沸溢的地狱；“腾掷”，类似

黑砂地狱，狂风吹拂黑砂，罪人在其中被抛掷翻腾；“飞坠”，在风中猛然上升又突然坠落；“漂沦”，身体在沸水中沉浮，等等，诳习罪人在这些地狱中感受各种痛苦¹⁵⁹¹。

——是故十方一切如来，色目欺诳，同名劫杀。菩萨见诳，如践蛇虺。

“因此，十方一切如来在形容或看待欺诳心时，都异口同声称之为‘劫杀’。菩萨视诳心如踩毒蛇，远远避开。”

十方如来将欺诈之心称为“劫杀”。欺诳行与抢劫没有差别，有些所谓的“佛教徒”用各种花言巧语骗取钱财，明明没有功德却说自己有功德，不是活佛却冒充活佛，没有供养僧众却以此为名敛财……这些

1591 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“没溺者。似是沸屎地狱。谓屎尿沸溢。罪人没溺于其中也。腾掷者。似是黑砂地狱。谓风吹黑砂。罪人腾掷于其中也。飞坠者。随风上下之相。漂沦者。随沸浮沉之相。”

行为在本质上就是一种巧取豪夺，与明抢暗偷的行径无异。

“菩萨见诳，如践蛇虺”，“虺”泛指毒蛇或毒虫¹⁵⁹²。菩萨对待欺诳心，就像踩到毒蛇一样，会毫不犹豫地立即远离。《俱舍论》中将谄、诳归为随烦恼¹⁵⁹³。对于这些烦恼和随烦恼，我们应当时刻警醒、尽量远离。

1592 虺，音 huǐ，毒蛇，毒虫；打雷的声音。

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“蛇虺时常含毒螫人，践之必受其害。”

1593 《俱舍论·第五品分别随眠》（世亲论师造）：“此外烦恼有六垢，谄诳骄恼恨与害。”

第 92 课

2023 年 12 月 18 日

劝发菩提心

我在每次课前都会提醒大家发心，请各位务必发起无上菩提心。不仅每次上课时要发心，我们在做任何事时都应殊胜菩提心来摄持。如果一生中没发过菩提心，在我看来，会是人生中很大的遗憾。

在座的各位都自称是大乘佛教徒，既然如此，就一定要在即生当中发菩提心。寂天菩萨在《学集论》第一品中引用《维摩诘经》的教证说¹⁵⁹⁴，在凡夫位就可以生起菩提心。所以，我们一定要努力发菩提心。

1594 《大乘集菩萨学论》：“论曰。云何复知诸异生等发菩提心。是中引圣言量非一经所明。如维摩诘所说经云。虽起身见如须弥山。犹能发起大菩提心生佛法矣。”

听法众中有出家人也有居士，无论身份如何，我们人生中希求的法很多，有人想求加行，有人想求大圆满，这些固然重要，但最重要的是我们的相续中是否生起了菩提心。菩提心对我们生生世世的影响，比其他任何法都要深远。

每一个人都要观察自己的相续：我到底有没有发过菩提心？如果已经发了心，那菩提心是否在自相续中真实生起？如果没有，每天只是浑浑噩噩地度日，表面上似乎在听课、修行，但心却不在法上，那就太可惜了。

很多人只是在吃喝、工作、睡眠中一天天地重复，如果只关心生存层面的事，人与动物也没太大的区别。看看动物，它们的目标只是活下去，他们的繁衍、迁徙等行为也非常有规律；而作为人，仅仅做到这些是远远不够的，我们一定要在即生当中发起菩提心。

有人可能会担心：我这辈子发了菩提心，但是如果下辈子忘了，会不会失坏菩提心？寂天菩萨在相关论典中指出：只要真正发过心，即使来世想不起来了，相续中的菩提心依靠愿力也不会失毁。就像不动佛在因地发愿生生世世现出家相，否则就是欺惑十方如来，后来他依靠这个愿力，确实在生生世世中都现为出家相，从未欺惑诸佛。

在每一堂课前，我有时能安住一会，认真地发心；有时虽然在口头念诵，但心里并没有真正重视。无论如何，发菩提心是非常重要的。即使不能做到每天都认真地观想，但我们最好尽力而为。

人生很短暂，每个人都应该仔细想想：我这一生是否发起了菩提心？那颗想度化众生的心有没有真正生起？——这对我们今生、乃至生生世世都非常重要。今生拥有的一切财富、名声、身体甚至别解脱戒，都无法带到后世，但如果我们曾发起菩萨大愿，

依此愿力，菩提心的戒体会在生生世世中都跟随着我们。

大家一定要重视此事。如果来到喇荣，只是希求得到一点加持品，那不是智者的行为。智慧非常重要，真正有智慧的人懂得什么最重要。一个人如果没有智慧，在寻找目标时往往会不知主次、本末倒置。因此，我今天再次强调：大家无论如何一定要发菩提心！

总结前六因

我们正在学习地狱的十种因，上节课讲了前六种。这六种因既可以对应今世的业习，也可感召来世的地狱果报。每一因由二种习气相交，先在心中预现地狱之相，等到因缘成熟后，就会在罪人心前形成地狱。

第一因是淫习：通过淫习的摩擦产生业，业力成熟后就会感召地狱中烈火焚身的痛苦。

第二贪习：主要依靠贪心吸取而积寒成冰，由此形成寒地狱，可见外在器世界与众生的习气密切相关。

第三慢习：我慢引发的驰流具有水的特性，因缘积聚后显现为地狱的毒水。新旧二种习气相互鼓荡，众生死后便堕入血河、灰河、热沙地狱等，受苦无尽。

第四嗔习：表现为容易生气、发火，有类似于火的特点。因缘具足时，怒火之气凝结成坚硬之金，化为地狱的刀山、铁橛、枪锯等刑具。

第五诈习：指明显的欺骗和引诱。由于这种习气，感召地狱的绳捆木枷、绞校束缚之苦。

第六诳习：诳是比较隐蔽的欺骗，虽然不太明显，却会感召污秽的粪尿地狱等。

万法唯心造

无论地狱还是天堂，都不是某个造物主凭空创造的，否则这个“地狱工厂”是从何时开始建造的？没有人能回答这个问题。遍知佛陀为我们开示：器世界的地狱，是由众生自己的贪嗔痴烦恼与水、火、金、风等因缘相应而逐渐形成的。在这个过程中，由于宿世与现行二种习气相互交织、不断增上，令众生在地狱中感受种种果报。

这里所说的地狱，是恶业习气成熟于外器世界的果报，类似于《大圆满前行》中所说四果中的“增上果”，也就是成熟在外境而非众生相续中的果¹⁵⁹⁵。当

1595 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“十不善业中的每一种不善业都有四种果报，也就是异熟果、等流果、增上果、士用果……增上果是指成熟在外境上的报应。”

众生的恶业习气成熟后，就会显现出刀山剑林、阎罗狱卒等外在景象。这些外境与内在的业习相应，使众生受尽折磨、苦不堪言。

虽然《楞严经》中没有展开，但是可以推知：造作善业将感得清净刹土或天界的乐果，因为善业出自美好的心境，这样的心渐渐增上成熟为美妙的外境。心与境相互起作用，由此感得安乐的果报。

无论外境显现的是地狱还是天宫，都与自己的心密切相关。“万法唯心造”，这一道理极为甚深、至关重要。这一意义不仅适用于佛教徒，即便在科学家或其他宗教背景的人面前也能成立。例如：无恶不作之人堕入监狱，受到应有的惩罚；而心地善良者即便身处牢狱，内心仍能保持安宁和快乐。这说明，即便外境相同，但由于心境不同，每个人的苦乐感受便有巨大的差异。

又如一些负面情绪深重的人，即便住在喇荣这样的佛教圣地，依然痛苦不堪，终日愁眉苦脸、怨天尤人。这正表明：外境虽能在一定程度上影响我们，但苦乐感受的根本仍取决于自己的心。

如果学懂了《楞严经》，我们就会明白地狱、天堂从何而来，什么样的人快乐富足，什么样的人招致痛苦贫穷。这一切的发生绝非偶然，所有的苦乐感受都与“二习”紧密相关。

总之，这段经文值得大家深入学习。由于时间的关系，我的讲解比较简略，希望大家在听闻时提起精神。与其他经典比起来，本经的文句比较难懂，为了向大家宣讲，我听过几位汉地大德的讲解，也参阅了许多注释，但在学习时仍然感到很难。我的讲解中难免有不足之处，欢迎大家批评指正。当然，希望所提的意见是审慎合理的。如果自己都没搞懂就随意指正别人，不免贻笑大方。

「地狱十因（续）」

◎ 怨习

这一段讲到地狱的十种业因与六种交报。前文已经宣说了十因中的前六因，今天开始讲第七种因。

七者，怨习交嫌，发于衔恨。如是故有飞石投礮，匣贮车檻，瓮盛囊扑。如阴毒人，怀抱畜恶。

“第七，宿世的怨习发为现行，二者交相嫌憎，怀恨在心、立誓报复，于是心中显现飞以石块、投以碎砾、囚于匣床之上或笼车之内、塞入瓮中用火炙烤、装进袋子里扑打等相¹⁵⁹⁶。犹如阴险歹毒之人心怀恶念、伺机害人。”

我的汉语不太好，读起来比较费劲。你们念得怎

1596 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“飞石者。飞以石块。投礮者。投以碎石。匣贮者。匣床盛贮。车檻者。车内檻禁。瓮盛者。盛人于瓮。而外以火炙。如昔人有请公入瓮者是也。囊扑者。收入于囊。而举以扑之。如始皇囊扑二弟之类。是皆由于衔怨害入。而害具即从自心中生也。”

么样，到讲考的时候可以观察。一般来说，如果译者翻译得好，后学在披读和背诵时就能朗朗上口，对法义的理解也更容易到位。这对众生有非常大的利益。

第七种是怨习，也就是抱怨、怨恨的习气。

“怨习交嫌，发于衔恨”，指宿世和现行的怨习相互交织，对人生起嗔恚，一直怀恨不已，因此在心中预现地狱之相：如“飞石投礮”，“飞石”是大石滚落或被抛掷下来，“投礮”是投掷小一点的碎石。“匣贮”，众生被夹在匣床上没有自由¹⁵⁹⁷。“车槛”，被监禁在押送犯人的囚车内。“瓮盛”，狱卒将犯人装在瓮里，在外面用火烤。“囊扑”，人被装在袋里，从外面扑打致死。由于众生将这种怨恨一直记在心里，于是心中预现地狱刑具之相。

无论是传统文化还是大乘佛法，都教导众生要

1597 匣床：旧时牢狱中使用的一种刑具，形如木床，命囚犯仰卧其上，将手脚紧紧夹住，全身不能转动，痛苦异常。盛贮：收藏，存放。

知恩图报、放下怨恨，但有些人却把怨仇记得清清楚楚。曾有一位四十来岁的老师，对一位八十多岁的领导始终心存芥蒂。我问起缘由，他说，小时候父亲带他去见这位领导，对方正在抽烟，顺手递了一支烟给他父亲，却没给他。领导抽完烟后把烟头扔在地上，他想悄悄地捡起来，结果却被对方一脚踩住。这件事已经过去三四十年了，他始终耿耿于怀，每次见到那位领导都心中不快。

这人的记忆力虽然好，却用在牢记怨仇上。那还不如记性差些，开心和不开心的事都记不清楚，反而轻松些。作为佛教徒，最好不要把对别人的怨恨记得太清楚，总想着报复——那样的念头未必能伤害对方，却一定会害了自己。

表面上看，众生似乎是在用嗔恨心对抗外敌，但真正受伤的其实是自己。最近有个案例：一名因杀害七人被判死刑的女子声称：“我是个好人的，我相信法

律不会冤枉善良的人。”这让我不禁思考：一个人杀害了七个人，能算得上善良吗？人最可怕的就是对自己的恶意毫无觉察。

“如阴毒人，怀抱畜恶”，就像内心阴毒之人，不断在心中积蓄恶念、充满怨恨。曾有个社会调查：出示一张带有小黑点的白纸，问人们看到了什么。接受询问的一百人中，几乎所有人都只提到那个黑点，很少有人留意到整张白纸。世人往往如此：别人对你有百分之九十九的恩德，只有百分之一的伤害，你却牢牢记住那百分之一的不好。如果长期积累这样的恶念，最终只会成为将自己推入地狱之因。

丨 二习相吞，故有投掷擒捉，击射抛撮诸事。

“二种怨习相互吞噬，故于命终之后神识堕入地狱¹⁵⁹⁸，被飞石投击、被擒拿，被砍杀击打，被抛掷或

1598 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“二习下缘习成狱。宿习未忘现习重增。怨恨益深。故曰相吞。谓恨不生嗔也。如是故于命终神识。见有投掷擒捉击

者被塞入狭小的空间等等，遭受种种酷刑。”

前面出现怨习时，就已经在众生心中预现地狱之相。因为宿世和现前的习气互相增上，众生命终之后就见到地狱的景象：被投掷大小石块；“擒捉”，如同逮捕犯人，被狱卒用各种方法拘捕；“击射”，用石头、兵器击打；“抛”，被装在袋子里，像石头一样被扔来扔去；“撮”，被塞进匣床、笼车或瓮里动弹不得。众生在这些地狱中，感受无尽的痛苦。

——是故十方一切如来，色目怨家，名违害鬼。菩萨见怨，如饮鸩酒。

“因此，十方一切如来在形容或看待怨恨之家，都异口同声称之为‘违害鬼’。菩萨对待怨恨心，如同饮鸩酒一般，不会沾染一点一滴。”

射抛撮诸事。”

十方一切如来异口同声地将怨恨心称为“违害鬼”，也就是在暗中谋害众生性命的恶鬼，它们在表面上不露形迹，却专门在暗中进行害人之事。人道也有这样心地不好的人，他们内心的善念很微弱，恶念的力量却十分强大。

菩萨视这样的怨心，如同饮鸩酒。鸩是一种毒鸟，用它的羽毛泡制的酒，只要沾上一点点，人就会毒发身亡。这种毒酒从外表看与寻常的酒水一样，但毒性极强；同样，如果一个人心怀怨恨，与饮用鸩酒没什么区别。

这些话不是说给别人听的。我们应当反观自心：自己相续中的怨恨是不是非常强烈？如果是，那难保不会堕入地狱。怨念日积月累，如“冰冻三尺非一日之寒”，无论是热地狱还是寒地狱，都是众生各自业力慢慢积累之后形成的外境。就像一个人勤奋学习，最终考入优秀的大学；而另一个人无恶不作，业力慢

慢累积成熟，最终在他面前出现特别恐怖的监狱。

总之，地狱是由众生自己的业力形成的。以上是第七因。

◎ 见习

八者，见习交明，如萨迦耶见戒禁取。邪悟诸业发于违拒，出生相反。

“第八种是宿世的恶见习气发为现行，如萨迦耶见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。这些错误的知见与正见相违，引发种种颠倒恶业。”

“见”分为正见与恶见，恶见主要指五见。在《智者入门论》和《俱舍论》中都提到过¹⁵⁹⁹，五见与五非见合为十种根本烦恼。

1599 《智者入门论》（麦彭仁波切造）：“无明及贪瞋，我慢怀疑见，根本六烦恼，彼见则分五，萨迦耶见者，常断之边见，邪见见取见，及戒禁取见。五见五非见，根本十烦恼。”

五见包括身见、边见、邪见、见取见及戒禁取见。身见又称萨迦耶见，也就是我执；边见，执著常有或断灭的见解；邪见，如否认因果、三宝或道果等；见取见，将上述恶见及生起恶见的近取五蕴执为殊胜；戒禁取见，将外道本不清净的戒律或禁行执为解脱正道。

这五种不合理的见解即是五见，依靠这些错误的见解，“邪悟诸业”，引发种种颠倒认知的恶业；“发于违拒”，与正见相违。“出生相反”，所以人们各持己见、诤论不休¹⁶⁰⁰。一旦见解错误，人的一切行为都将偏离正轨，这是非常可怕的。

这些恶见习气，将引发后续的种种苦报。

| 如是故有王使主吏，证执文籍。如行路人来往

1600 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“所言诸业者。无非互相破坏。故云发于违拒。各自立宗立论。故云出生相反。相反者。以我证彼。立宗立论。务期坏他。如是存心积业。”

相见。

“于是，在自心中出现冥官鬼吏、手持善恶簿审问罪人等相。如同路上相遇的行人，无法回避。”

这些恶见习气一旦成熟，便会感召“王使主吏”等外境的显现。“王使”就是阎罗狱卒，“主吏”相当于判官，“证”是取证对质，“文籍”是记录善恶的文书簿册。

以上这些景象在密乘中阴法门及历代笔记小说中都有描述：心怀邪见者业力成熟时，就会见到形貌可怖的阎罗狱卒、牛头马面等前来拘拿。正如世间犯法者被逮捕后，必须面临法官审判、对簿公堂等景象，同样，怀有深重见习者在死后也会遇到类似的场景。

对于阎罗狱卒是否真实存在，我们不必心生怀疑。如同夏虫不可语冰，普通人往往不知道审判入狱的痛苦，因为没有违法犯罪，自然不会经历这些；而

那些触犯法律的人会亲身体验整个过程，包括如何被捕、如何受审、如何被判刑……这些情景都会在其心前真实地显现。同理，如果造下恶业，在这个众生心前，上述可怕的景象都会呈现。

如果有人怀疑地狱的真实性，不妨观察世间的司法系统：其中有检察院、法院、监狱等机构，也有律师、狱警、审判长、检察长等角色。对从未违法的人来说，这些人和事与他无关，甚至一生中从未接触过——这正是“业力显现万法”的深刻体现。犹如路上迎面相遇的两人必定会相见，当业果成熟时，罪人心前也必然显现相应的景象。这是一个简单易懂的比喻。

丨 二习相交，故有勘问，权诈考讯，推鞠察访，披究照明，善恶童子手执文簿，辞辩诸事。

“二种见习相互交织，此人命终之后神识堕入

地狱，接受审问、拷打、逼供、查证、审讯，察访生前所造见业，照明神识习气。善恶童子手里拿着文簿，恶人的巧言诡辩皆一一记录考证，令罪人彻底服罪……有诸如此类之事。”

由于二种习气的相互交织，此人心前出现地狱的审判流程：“勘问”即以种种方式进行审问；“权诈”，用伪诈的手段获取证据；“考讯”，拷问、逼供；“推鞠”，通过推理等方式来审讯；“察访”，调查取证……这些都是与审问相关的事。就像犯人进了看守所后被轮流审讯，最后筋疲力尽、口干舌燥，不得不认罪画押——这也算是人间的“小地狱”。有些人很喜欢问东问西，但如果别人不愿意回答，也不必强求。我常观察别人的表情，如果发现对方不愿多说，便不再问下去了。毕竟，有些事情不知道也无妨。

“披究照明”，即批查追究、照明神识，将事

情彻底调查清楚。“善恶童子”，指负责考察善和恶的童子。藏地民间也有说法：每个人有黑、白两位天子跟随守护、记录业行。“手执文簿辞辩诸事”，到了中阴法王那里，善恶童子拿着记录善恶的文簿，与罪人当场对质。有时罪人还需要过秤，衡量善恶轻重等……有一套完整的流程。

以上是佛经中记载的情况。其实汉地民间也有类似的说法，人们对中阴景象的认知，有很多都源自佛经。

丨 是故十方一切如来，色目恶见，同名见坑。菩萨见诸虚妄遍执，如临毒壑。

“因此，十方一切如来在形容或看待恶见时，都异口同声称之为‘见坑’。菩萨对待一切虚妄执著，如同站在爬满毒蛇的深坑旁，会迅速退避。”

十方如来将恶见视为“见坑”，即一旦落入就难以逃脱的险恶深坑。正如圣天论师所说：“宁毁犯尸罗，不损坏正见。”¹⁶⁰¹ 宁可毁犯戒律，也千万不能失毁正见。菩萨见到这五种“虚妄遍执”的恶见，如同见到毒壑深沟一样远远避开。这样的地方非常可怕，只要掉进去就难以逃脱。

在座的道友务必要坚守正见。如果你身边恶友过多，其实是非常危险的。我们应当亲近具足正知正见的善道友。如今城市中充斥着见解不正的人，就算你见解很正，但如果修学不扎实，日子久了也难免被影响。只有真正见解坚固、深刻的人，才不会轻易被他人左右。

即便在学院修学了一二十年，我们的境界真的稳固吗？理解得足够深入吗？就我个人而言，虽不敢妄

1601 《中观四百论》（圣天菩萨造）：“宁毁犯尸罗，不损坏正见；尸罗生善趣，正见得涅槃。”

谈证悟境界，但在见解方面，我可以肯定地说，终此一生都不会改变。

◎ 枉习

九者，枉习交加，发于诬谤。如是故有，合山合石碾硙耕磨。

“第九，宿世的枉习发为现行，二者互相叠加逼迫，发起诬告、诽谤等，于是在心中出现二山相合、大石压顶、石碾碾压、被犁耕舌、被石磨磨头等相。”

“枉”指诬陷、迫害，以狡诈的手段令他人蒙冤受罪，当今社会中的恶意投诉、诽谤等也属于这类恶业。宿世和现行的“枉习”相加，“发于诬谤”，主要表现为诬陷和诽谤。

造作这类恶业的人将在地狱中感受“合山”，两

座山相合，罪人被夹在中间受苦；“合石”，上下巨石相压，令人粉身脆骨、痛苦不堪。“碾砣¹⁶⁰²”，被铁轮碾成粉尘；“耕磨”，舌头被犁耕，身体被巨磨碾磨，等等。

| 如谗贼人，逼枉良善。

“就像那些以谗譖害别人的贼人，用尽方法逼迫、冤枉良善无辜的人，使其饱受不白之冤。”

就像谗曲者专门逼迫善良无辜之人，使其蒙受冤屈，这种现象在当今社会也不少见。有些佛教徒，有一点小事就投诉或举报。这是很可怕的事，与经中所说的“谗贼”类似。本来别人只是跟你想法不同，如果用举报的方式来解决争端，只会暴露出自身的素质很低、邪见很重。

1602 砣，wèi，石磨，磨。

听说某道场因为一些小事而遭人举报，先是一处道场遇到违缘，继而波及众多佛教场所。一些高僧大德座下的居士们相互不和，有人倚仗权势不准别人听法，不能听法的人便选择举报。这些互相争斗的众生都非常可怜，这样的恶业将令其感受地狱苦果。

如果世间人有此举动还可以理解，但佛教徒也这样做，就已经丧失了修行人的品格。这些不信因果的人，连佛教徒的味道都没有，更不用说是大乘佛教徒了——这些事已经很明显地反映出他们的德行。无论针对哪个道场、哪位大德、哪里信众，能做出“举报”这种事的人，绝非真正的大乘佛子。他们今生造这样的恶业，来世也将堕入地狱。

丨 二习相排，故有押捺捶按，蹙漉衡度诸事。

“二种枉习相互增上，互相排挤枉害不止¹⁶⁰³，

1603 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“宿习不忘。现习重增。枉业愈盛。故曰相排。排者逼迫之貌。”

故于命终之后神识堕入地狱，感受被拘押、扣压、捶打、按压，或被装在袋中压磨以至血液渗出，或被钩子挂在秤上称重等等，遭受各种痛苦折磨。”

宿世和现行两种习气互相增上，由于互相排挤、诬陷别人，这种人死后就会堕入地狱，感受各种痛苦：“押捺槌按”即关押，捶打、按压；“蹙漉”，罪人被装在袋子里用重物挤压，血从袋子里渗出来；“衡度”，罪人被挂在秤上过秤。地狱中的刑罚千奇百怪，但都不外乎是各种折磨。

在巴以冲突中，一些自杀的哈马斯成员在遗言中说，自己曾遭受拷打、侮辱和折磨，这样的痛苦难以用语言形容。在被问及长大后想做什么时，当地的孩子回答说：“我们长不大，我们会死在废墟里。”可见，人间也有与地狱相似的苦难。

| 是故十方一切如来，色目怨谤，同名谗虎。菩萨见

枉，如遭霹雳。

“因此，十方一切如来在形容或看待怨害诽谤之心时，都异口同声称之为‘馋虎’。菩萨对待枉心，如同遇到惊天霹雳一般，远远避开。”

十方如来将“怨谤”看待成“馋虎”，因为谗言之害猛于恶虎¹⁶⁰⁴。在日常生活中，有些人因为自心不清净、喜欢观察别人的过失，常常为一点琐事就去打小报告，这种行为与“馋虎”没什么差别。菩萨对待这样的枉心，就像遭遇霹雳一般远远避开。枉心确实很可怕，有枉习的人常用告状等方式来构陷他人，给别人带来严重的危害。

藕益大师指出¹⁶⁰⁵，前面的“诳”指以贪心害人，

1604 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“谗谮口伤。义同于虎。故曰馋虎。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谗言伤害，恶过于虎。”

1605 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“诳亦小随烦恼。为获利誉。矫现有德。诡诈为性。故以交欺而为业相。诬罔造奸。致成没溺诸事而为苦相。……枉者。非理横加。以直为曲。是害所摄。亦小随惑。于诸有情。心无悲愍。损恼为性。故以诬谤而为业相。合山乃至衡度而为苦相。”

此处的“枉”是以嗔恨心害人。因为动机不同，用词也不一样。

◎ 讼习

十者，讼习交喧，发于藏覆，如是故有鉴见照烛。如于日中，不能藏影。

“第十种是宿世的讼习发为现行，二者交相争讼，隐藏自己的过失。于是在心中现出能照善恶业的明镜，和能将心底曲直幽暗照得清清楚楚的火珠之相。就像在正午的日光下，影子无法隐藏一样。”

“讼”即争论或诉讼。“发于藏覆”，一方面隐瞒自身过患，另一方面加害于人。由于这样的习气，众生心中会出现“鉴见”之相，即地狱中能照出罪人一生善恶的业镜；“照烛”，指能照进众生心里的明灯，一切善恶念头在它面前皆无法隐藏，被照得清清

楚楚。

“如于日中，不能藏影”，就像正午阳光下影子无法隐藏一样，罪人生前覆藏的恶业，在地狱阎罗卒面前无所遁形。因此，忏悔时需要不覆不藏、发露罪业，这一点非常重要。

——二习相陈，故有恶友业镜火珠，披露宿业，对验诸事。

“种习犹存，现习复增，二习交陈，众生故于命终之后堕入地狱，神识见共同造业的恶友作证、业镜照罪、火珠显业，使过去的恶行全部暴露，所有的事都面临核对审验。”

宿世和现行的两种习气交织增上，罪人堕入地狱后，心前就出现宿世同造恶业的恶友。地狱里共同受苦的恶友非常多，如同现世造恶时往往也有许多恶

友相伴。佛陀往昔因为粗暴地对待母亲而堕入地狱，当时所有罪人的头上都有铁轮。不仅是热、寒地狱，乃至人道监狱中也有许多罪人聚集。如今的恶友，将来也有可能一同在地狱中受苦；反之，如果和善友一起发菩提心、共修善愿，大家将来也会在极乐世界成为友伴。总之，众生的业力和善恶因缘都是不可思议的。

“业镜”，地狱里能照见一切业的镜子；“火珠”，与前文的“照烛”类似，都能照见众生心底的善恶业。有些地狱众生试图抵赖，阎罗王便会派狱卒去阳间寻找证人，或取出能鉴宿业的业镜和能照内心中是非曲直的火珠。映照之下，罪人生前的罪行全都清晰地显现出来，无可隐藏。

“披露宿业，对验诸事”，由此所有隐藏的宿业都会被揭露，在当面对质和验证之下，罪人不得不认罪伏法。

| 是故十方一切如来，色目覆藏，同名阴贼。

“因此，十方一切如来在形容或看待覆藏之心时，都异口同声称之为‘阴贼’。”

十方如来都将这种覆藏罪过的恶习称为“阴贼”，即不易察觉、暗地做害的贼。藏地谚语说：“邻居阴贼，家犬无法挡；家贼作案，众人难提防。”如果邻居是贼，那家犬不会防备；如果邻居都防不住，那家贼就更防不胜防了。以前我们学校的有些寝室经常丢东西，即使大家知道是谁偷的，却因没有证据而无可奈何。这就是所谓的“阴贼”。

| 菩萨观覆，如戴高山履于巨海。

“菩萨对待覆心，如同头顶高山、脚踏深海一般，令人压力巨大、几乎窒息，因而远远避开。”

菩萨见到覆藏之心，如同头顶高山、脚踏深渊一

样越走越危险，因此一定会远离。

以上即是十种业因。藕益大师指出¹⁶⁰⁶，这些内容涵盖了根本烦恼和随烦恼。根据大乘阿毗达磨，随烦恼共有二十种。这里虽然没有一一列举，但按照藕益大师的观点，应该都含摄在这十因当中。

「地狱六报」

◎ 总标

丨 云何六报？阿难，一切众生六识造业，所招恶报从六根出。

“什么是六种业报？阿难，一切众生由六识造恶业，其招感的恶报都从六根显现。”

1606 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“问曰。根随烦恼共二十六。何故独约此十为习因耶。答曰。佛具一切种智。深知众生惑业因果差别。举此十因。即能该摄一切烦恼。如根本中痴疑二种。及中随二。大随八。皆与此之十因。并得相应而起。若小随中忿恼嫉三。皆属嗔摄。憍是慢摄。慳是贪摄。故举十因。即摄二十六种烦恼。乃至恒沙烦恼业苦。皆摄尽也。”

佛陀告诉阿难：一切众生都依靠六识来造业。六种心识是造业的关键，若无心识参与，作为无情法的根与境本身不能造业，所以心识的作用至关重要。若心识为善，人就造善业；若心识为恶，造的就是恶业。

恶业感召的苦果通过六根显现。造业之时，六根中有一根为主，其余五根为辅。主要根和从属根之间可以互换，在造业时有交叉，在感受果报时也有交叉。总之，造业的是六识，而受报则主要体现在六根上。

| 云何恶报从六根出？

“为什么恶报通过六根显现？”

◎ 见报

地狱的六种恶报分为见报、闻报、嗅报、味报、

触报、思报，首先讲见报。见报从眼根而出。眼根与色法接触后引生贪心，进而招感来世的地狱果报。

——一者见报招引恶果。此见业交，则临终时，先见猛火满十方界。

“第一，眼识造恶业，以此招感恶报。此见业如果与其余业交织而作，则罪人临命终时，首先见到猛火遍满十方世界。”

见报所招的恶果，是主要与眼根有关的业报。

“此见业交”，描述的是造作见业的过程。眼根见色法而造业，其余诸根也参与其中，罪人临终时便会堕入猛火炽燃的地狱。因为色与眼睛有关，所以罪人会“见到”猛火遍于十方世界。一般来说，地狱中的景象多是恐怖的火海。

如果有人问：“地狱在何处？饿鬼在哪里？为

什么会形成地狱？人从哪里来？为什么我会来到这个世界？人生的目的是什么？”对佛法稍有了解的人都知道，地狱或饿鬼世界都是因为众生自己的业力而现前，这在本经第八卷末有明确的阐述。如果你身边的朋友对此类问题感兴趣，可以推荐他学习《楞严经》。

| 亡者神识，飞坠乘烟，入无间狱。

“亡者的神识乘着烟火飞坠，直入无间地狱。”

由于以眼识造恶业的缘故，亡者的神识飞坠于烟火之中，乘此烟气直堕无间地狱。有大德从《周易》离卦的角度来解释见业¹⁶⁰⁷，认为眼根属火，所以其业力与火有关。

1607 《楞严经通议》（明·德清述）：“易卦离为火为目，故见业交先见猛火；方生方死之际，亡者神识将舍暖触，故随见业所感之境，识从习变，乘之入无间狱。”

| 发明二相：一者明见，则能遍见种种恶物，生无量畏；

“会显现两种见相：一种是明见，能清晰地看见遍布于地狱各处的凶恶之物，心中生起无限畏惧；”

“见”分为两种：“明见”与“暗见”。

所谓“明见”，由于往昔明目张胆地造恶业，罪人在感果时便能清晰地见到地狱中遍布种种凶恶恐怖的景象，如火狗、火蛇及火坑等，由此生起无量的惊惧怖畏。

| 二者暗见，寂然不见，生无量恐。

“第二种为暗见，陷入死寂般的黑暗，什么也看不见，心中生起无量惊恐。”

所谓“暗见”，指由于造业时是瞞心昧己地在暗

中进行，如悄悄地邪淫、偷盗、说妄语，即生未被发现。“寂然不见，生无量恐”，在伸手不见五指的黑暗中什么都看不到，罪人因业力所感，陷入无边的恐惧之中。

见报虽然主要与眼根相关，但在造业时耳、鼻、舌、身、意五根也有可能参与其中，所以在地狱中受报时，其他五根也会分别感受与声、香、味、触、法相关的苦果。

如果有时间仔细观察，这些现象不仅在地狱中存在，在人世间也能见到端倪：有些人因为过去眼识所造的恶业成熟，所以眼睛出问题，其他五根也会连带着受报，比如耳中常闻讥讽、心中感到苦恼等等。

丨 如是见火，烧听，能为镬汤洋铜；

“由这样的见报之火燃烧耳根，就会现前听闻并

感受沸汤熔铜的果报；”

由于以上见报也与耳根有关，所以罪人能听到自己和其他众生在铁锅中被沸水滚煮、被灌入烧熔铜汁的声音，以及地狱阎罗狱卒们的恐怖呵斥声，极其可怕。

| 烧息，能为黑烟紫焰；

“燃烧鼻根，就会出现黑烟紫焰的痛苦果报；”

如果所造见业与鼻根有关，那么罪人鼻中就能闻到黑紫色火焰与毒瘴的恶气。

| 烧味，能为焦丸铁糜；

“燃烧舌根，就会出现尝到烧焦的铁丸、滚烫的铁粥的痛苦果报；”

如果所造见业与舌根有关，堕入地狱以后，罪人的舌根将尝到烧红的铁丸、滚烫的铁粥之味。

| 烧触，能为热灰炉炭；

“燃烧身根，就会出现身体被热灰、火炭所烧灼的痛苦果报；”

如果所造见业与身根有关，罪人堕入地狱后，就会出现火炭或热灰烧灼自己的身体。

| 烧心，能生星火迸洒，煽鼓空界。

“燃烧意根，就会出现火星迸射，在狂风的猛吹下遍满整个虚空。”

如果见业与意根有关，眼根造业时意识也参与其中，那在罪人的境相中就会出现火星飞溅的景象，而且火星还会在狂风的席卷下遍满整个虚空——这些都

是众生自己的业力所感。

如果以智慧观察，我们不难发现，在这个世界上的一切境遇都与众生的业力密切相关。当下的心态如何，未来世界中就会呈现相应的景象。如果我们终日沉迷于贪、嗔、痴、慢、疑等烦恼，那么未来的归宿除了地狱外，恐怕别无他处。到那时，即便想念经行善，可能也难以改变已经成熟的苦果；反之，如果能远离贪嗔，经常发善愿、心地善良，便会感受乐果。归根到底，我们不能积累恶念，一定要心存善念。地狱不会惩罚真正善良的人，而许多自诩善良的人心中充满恶意，不到地狱现前，或许不会悔改。

对自相续中各种各样的恶念和恶业，我们一定要励力忏悔。我们还活在此世，尚有忏悔的机会。想要彻底净除前世的恶业，就一定要通过四对治力，在上师三宝面前将以前的旧账一笔勾销，并发愿今后绝不再造；即使偶尔造恶，也要立即忏悔，不令恶业的

相续过夜。如果有这样的心态和行为，我们至少不会堕入到地狱，能转生到善趣，并且有希望往生极乐世界。

第 93 课

2023 年 12 月 19 日

我们继续讲《楞严经》。今天讲课的时间可能会比平时稍长一点，一方面是因为课前的开示比较多，另一方面因为今天要讲的篇幅比较长，请大家做好心理准备。我讲课的时候不愿意过于啰嗦，但有些法义确实需要详细讲解。该讲的当然要讲清楚，此外我尽量以简单易懂为标准。

刚才我们已经共同念了发心文，请大家观察自心：是否真的发起了菩提心？毕竟我们上节课刚刚强调了发心的重要性，希望大家在做任何善法前都记得发菩提心。

「地狱六报（续）」

我们接着讲地狱的十种业因与六种业报。这六种业报也称为“六交报”，上节课已讲完了与眼根相关的果报，今天将继续讲解其余五根（耳、鼻、舌、身、意）的果报。

也许是由于润色的原因，本经的文句稍显晦涩，但意思应该是可以理解的。实际上，众生所造之业与六识、六根有关，其中有一者是“主业”，其余二到五种是次要的业。我们在造作主业时，也会连带着造下其他“次业”。由主业所感召的果报称为“正报”，而次业所感召的称为“次报”或“从报”。

在分析每一种业报时，经中都会说明六根各自受报的情况。例如上节课所讲的“见报”，是以眼根所受为正报，其余五根所受为次报。其实无论主次，六根都会感受相应的果报。

◎ 闻报

接下来我们先讲“闻报”，这是由耳根造业所感得的听闻方面的果报，属于正报，其余五根所承受的地狱恶果为次报。

在下面的讲解中，部分比喻和意义可能不完全对应得上，我们主要从意义上进行阐释，以便大家更好地理解。

二者闻报招引恶果。此闻业交，则临终时，先见波涛没溺天地。亡者神识，降注乘流，入无间狱。

“第二，闻报，耳识造恶业招引恶果从耳根而出。闻业与其余业交杂而作，此人临终时会先见到滔天巨浪淹没天地。亡者的神识随波逐流，沉入无间地狱。”

与听闻相关的果报源于以耳识为主的恶业，这些

业力招致地狱的苦果。其中“闻业”是主业，同时也交织着其他业力，具体体现为下文所述的地狱景象。

临终之时，即将堕入地狱的众生会见到滔天巨浪，心中充满极大的恐惧。他们仿佛已身处大海之中，放眼望去，只见波涛汹涌，仿佛整个世界都被海水淹没。

前面的见报是以火为主，现在的闻报是以水为主。有些大德将六根与五行理论结合起来阐释¹⁶⁰⁸，以开显其深层的对应关系。

亡者的神识“降注乘流”，如瀑流直下，直接入于无间地狱。众生的业感真是不可思议，虽然并没有真实的江河，但是亡者却感到自己被洪水淹没，最终随着业力堕入无间地狱。

1608 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“见觉属火。故感猛火……闻听属水……舌根属心。”

发明二相：一者开听，听种种闹，精神愁乱；二者闭听，寂无所闻，幽魄沉没。

“显现两种相：第一种是打开听觉，听到种种喧闹恐怖的声响，导致精神错乱；第二种是幽闭听觉，陷入绝对寂静之中，魂魄仿佛被幽闭沉没到无声的海底。”

根据生前所造业的不同，罪人心前会显现两种相。因为声音有动、静两种，所以其对应的果报也有两种。

第一种是“开听”：生前是依靠“动尘”造业，由于恶业主要由耳识牵引，所以罪人在受报时，会听到种种喧嚣、恐怖的声响，以致“精神愁乱”，出现精神错乱的情况。如同有人在看恐怖片时，感到整个世界都天崩地裂、恐怖至极，最终导致精神崩溃。

第二种是“闭听”：造业时依于“静尘”，属于

比较寂静的方式，因此罪人也是以“闭听”的方式感受果报，“寂无所闻”，在极度的寂静中听不到任何声音；“幽魄沉没”，魂魄就像堕入无边的幽暗中，备受痛苦。这就如同世间所说的“冷暴力”，在彻底的死寂之中，往往令人心生恐惧，甚至压抑到不敢呼吸——这也是一种极为真实的痛苦。

这就是耳根招感的两种果报——“开听”和“闭听”，分别源于动、静二尘所造之业。那么，它们之间以及与其他根尘之间，究竟是如何相互影响的呢？接下来，我们将分析“闻报”与其他五根所感恶果之间的关系。

丨 如是闻波，注闻，则能为责为诘；注见，则能为雷为吼，为恶毒气；

“这样的闻报之波成熟于耳根，罪人就会听到狱卒的斥责、逼问之声；当其成熟于眼根，眼前就会出

现天雷翻滚怒吼以及弥漫恶毒之气的景象；”

下面讲闻识所造恶业在六根上的交互果报。如前所述，听闻之报属水，其主报形态为水波，所以交报的作用“注闻”“注见”的“注”字来表述。

所谓“注闻”，即闻业成熟流注于耳根，显现“为责为诘”之相。罪人会在地狱中听到阎罗狱卒的责难、辱骂或拷问之声，景象极为恐怖。这里虽然以水性为因，但其果报不仅限于水，而是以水形成地狱的各种痛苦景象。

“注”可以理解为“成熟于”。所谓“注见”，指恶业成熟于眼根时，罪人就会见到雷光翻滚、巨吼动地、毒雾瘴气遍满整个世界等骇人的景象。

| 注息，则能为雨为雾，洒诸毒虫，周满身体；注味，则能为脓为血，种种杂秽；

“恶业成熟于鼻根，罪人心前会出现雨雾之相，毒虫随雨雾遍洒，爬满罪人全身；恶业成熟于舌根，就会出现脓血等污秽不净之相；”

“注息”是恶业成熟于鼻根的果报。因为罪人生前依靠鼻识造业，于是在地狱中化现出雨水和云雾之相，其中遍满毒虫，随雨雾降洒，爬满罪人的全身。

“注味”为恶业成熟于舌根之相。由于罪人生前贪执美味，感得地狱中出现脓血等秽物，整个环境臭秽不堪。

| 注触，则能为畜为鬼，为粪为尿；注意，则能为电为雹，摧碎心魄。

“恶业成熟于身根，就会显现畜生、鬼类之相，或令罪人沉溺在粪尿之中；恶业成熟于意根，感得雷电冰雹之相，在电光冰雹的摧击之下，令人心神尽

裂，魂飞魄散。”

这一段宣说恶业如何成熟于身根与意根。

所谓“注触”，指恶业成熟在身根。因生前贪执异性的身体接触，罪人在地狱中现为畜生、饿鬼之相，外境中充满粪尿等，以此备受痛苦。

所谓“注意”，指恶业成熟在意根。由于前世生起害人之心，意识属风，闻波为水¹⁶⁰⁹，这些因缘聚合以后，在地狱中形成电闪雷鸣等恐怖的景象。“摧碎心魄”，罪人感受天崩地裂般的痛苦，最终心神崩溃。

这以上以闻业为主业，其他五根皆为从业。

◎ 嗅报

1609 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“注意者。谓闻报之波。注于现前意根。以意根属风。波遇风而洒摧。故为电为雹。雹洒而兼摧坏。”

接下来是第三种果报：嗅业为正报，其他五根所感为从报。

果报以鼻根为主，比如六人共同管理，每年轮值作主管，其他人从旁辅助。同样，嗅报是以嗅业所感召的为主报，其他根所感为从报。

| 三者嗅报招引恶果。此嗅业交，则临终时，先见毒气充塞远近。亡者神识，从地涌出，入无间狱。

“第三种是嗅报，也就是鼻识造恶业所感召的恶果。这种业会和其他业交互作用，令罪人临终时先看到毒气弥漫虚空，然后亡者的神识会从地下涌出，直接堕入无间地狱。”

这种靠鼻识所造的恶业，不仅地狱里有，在我们现实生活中也随处可见。依靠鼻识而造的恶业是主要的，算是“主业”。如果在造嗅业的同时，还用了其

他识一起造业，如一边闻一边起恶念，或者看了不该看的东西，那这些业就叫“从业”。

我早上出门一般会戴上耳机听上师讲的课；嘴里含一点甘露丸，虽然偶尔也会忘记；口中还要念咒，因为发愿要持的咒很多；手里也习惯拿着念珠……就这样一边走路，一边修行。走路的目的是让身体动起来，不至于久坐伤身。

如果从住处到经堂的路稍微远一点，有些道友就不愿意走，这样其实不好。我有时绕绕坛城，有时多散散步，感觉对身体很有帮助。像这样同时做几件善事，耳朵在听、舌根在尝和念，手在触，是几个根共同起作用。同样的道理，造恶业时往往也有好几个根一起参与。

由于这样的业报感召，罪人临终时见到毒气弥漫于整个世界。看到天上地下全都是毒气，亡者会

感到非常害怕，就钻到地里躲避；可是地下也充满毒气，于是他又从地下钻出来，之后就直接堕入无间地狱¹⁶¹⁰——众生的业报真的不可思议！

地狱并不在某个固定的地方，虽然不了义的经典中说热地狱在冈底斯雪山之下，但这样说是为了引导个别众生。实际上，随着众生各自的业力，地狱可以在任何地方显现。就像在人间，也有人如同活在地狱中一样，他们虽然不愁吃穿，但是内心极度痛苦，每天都感到生不如死。

丨 发明二相：一者通闻，被诸恶气熏极心扰；二者塞闻，气掩不通闷绝于地。

“此时会显现两种相：第一是‘通闻’，被各种恶臭之气熏得心烦意乱、难以忍受；第二是‘塞闻’，如人感到气息闭塞，呼吸困难，最后憋得晕倒

1610 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“神识地涌者。谓初见毒气。入地避之。奈毒气充塞于地。故复涌出。九情所坠。不觉又沉。故云入无间狱。”

在地。”

嗅报也会显现两种境相。正如前文所说，外境有“通”和“塞”两种状态。

第一种是“通闻”，指鼻子能够正常闻到气味的时候，人容易因闻到气味而造业。比如闻到臭味，在像粪坑那样恶气熏天的地方，人会被恶臭的气味所染，心生厌恶或起其他烦恼，由此种下恶业的种子。

在人间的某些地方也有类似的情况，比如战时的集中营或监狱里，几百人挤在一间屋子，没有基本的卫生设施，排泄物遍地都是。人类的相互践踏，有时真的令人触目惊心。这些地方虽然还在人间，但实际上已是活生生的地狱。

第二种是“塞闻”，指人在闻不到气味的时候依循过去的习气造下恶业，比如在睡熟时被压得喘不过

气而晕过去¹⁶¹¹。

有些人喜欢在暗中作恶——待人熟睡后捂死、背后捅刀、暗地陷害，甚至趁夜烧毁他人房屋，暗中逼死对方等等。表面上看似无人知晓，但“人在做，天在看”——不是说一定有人看见，而是恶业一定会感召相应的苦果。

这里说，这种窒息的痛苦，正是此类业报的体现。

丨如是嗅气，冲息，则能为质为履；冲见，则能为火为炬；冲听，则能为没为溺为洋为沸；冲味，则能为馁为爽；

“这样的嗅报之气，成熟于鼻根，则显现闭塞或通畅；成熟于眼根，就化为烈火炬焰；成熟于耳根，

1611 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“二者塞闻。无艮时造业所感。（谓先时嗅香。后于无艮时依之造业。仍感鼻家之报）气掩不通者。如人睡熟。被物所压。气不能申。闷绝于地者。闷极气绝。昏卧于地也。”

则沉溺于汪洋沸屎之中；成熟于舌根，则尝到的都是腐烂变质、发出恶臭气味的食物；”

前面用“注”来描述“闻报”，此处是用“冲”来形容“嗅报”，用词稍有不同，但意思都是“成熟于”，指恶业成熟在六根时所显现的果报。

“冲息”，如果恶业成熟在鼻根，“则能为质为履”，质是有质碍，履是没有质碍¹⁶¹²，此人面前的地狱之相有些是有质碍的，有些是无质碍的。总的来说，嗅报与气相关。

“冲见”，如果恶业成熟于眼根，罪人就会见到烈焰焚身、火炬燃烧。如果有人生前贪执美色，多感得此类炽热苦相。

“冲听”，恶业如果成熟在耳根，那罪人耳中尽

1612 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“质，碍也。履，通也。麤业所依，不离通塞，故冲息能为质履也。”

是“为没为溺、为洋为沸”之声，如淹没在沸腾的铜水铁水中备受煎熬。

“冲味”，如果恶业成熟在舌根，罪人口中尽是“为馁为爽”之味。“馁”为鱼肉腐烂后的腥臭味，“爽”指焦糊的饭或者腐败恶臭的食物，令人食不下咽，苦不堪言。

| 冲触，则能为绽为烂，为大肉山，有百千眼，无量啞食；冲思，则能为灰为瘴，为飞砂礮，击碎身体。

“成熟于身根，就会皮开肉绽、溃烂败坏，成为大肉山，布满百千孔洞，被无量蛆虫啞食；成熟于意根，则化为飞沙走石，击碎自己的身体。”

“冲触”，如果恶业成熟在身根，罪人周身皮开肉绽、血肉模糊，如山那样庞大的身体上布满百孔千疮，被无量的含生啃食撕咬，痛苦难忍。

“冲思”，如果恶业成熟在意根，此人心前会出现飞沙走石、毒瘴弥漫的景象，滚烫的热砂如雨点般打来，击碎罪人的身体。

这些内容在《楞严经指掌疏》中有较为详细的解释。

◎ 味报

宣说诸报的方法基本上相似，只在个别词句上稍有不同。比如见报是猛火遍满十方，闻报是波涛没溺天地，嗅报是毒气充塞远近，这里的味报是铁网周覆世界。

| 四者味报招引恶果。此味业交，则临终时，先见铁网，猛焰炽烈，周覆世界。亡者神识下透挂网，倒悬其头入无间狱。

“第四味报，舌识造恶业招引恶果。此味业与其

余业交杂而作，则人临终时会先见到被熊熊烈火烧得通红的铁网，笼罩整个世界。亡者的神识下透，被铁网挂住，头下脚上地倒挂着，直堕无间地狱。”

味报是依靠舌识造恶业，以舌根感受主要的恶果，这是正报；从报是其余根识一起参与造恶业而招感的恶果。这类众生在临终时会先见到坚硬的铁网，这是由于他生前用网捕鱼或猎杀野兽等——许多猎人就是因为这些恶业而堕入地狱中。如果详细分析，其中还蕴含着许多甚深微妙的道理。

最近我们佛学院成立了“楞严经研究室”。如今虽然研习这部经典的人不少，但真正能深入的却不多。现在许多人拿着研究经费却不出成果，而我们连经费都没有，难度就更大了。在这个重视物质回报的时代，没有资金支持的研究确实很难推进。不知道你们的研究进展如何，很期待看到你们的论文。如果只是挂名而不做实事，那真是虚度光阴啊。

生前造了恶业，罪人临终时就会见到铁网密布、烈火燃烧的恐怖景象，整个世界仿佛变成一片火海。亡者的神识向下坠落，挂在铁网上，头下脚上地直接堕入无间地狱。入无间地狱不需要经过中阴阶段，这种直堕的过程非常可怕。

| 发明二相：一者吸气，结成寒冰，冻裂身肉；二者吐气，飞为猛火，焦烂骨髓。

“此时显现两种相：一是吸气，从外吸入的冷气结成寒冰，将身体冻裂；二是吐气，由内吐出的热气化为猛火，将身肉骨髓烧得焦烂。”¹⁶¹³

味报有两种相，第一是“吸气”，吸气时从外吸入的冷气结成寒冰，令罪人的身体被冻裂，承受寒地狱的痛苦。

1613 《楞严经要解》（宋·戒环述）：“舌业所依。不离吸吐。吸气为寒。吐气为热。盖常理也。”

第二是“吐气”，这也与舌根有关。呼吸时吐出的气是热的，因为“飞为猛火”，所以烧焦手足，甚至骨髓、血肉也全部被烧烂。

| 如是尝味，

“这样的尝味，”

下面用“历”来表示以舌识为主所造之业“成熟于”六根的情况。

造业时虽然有六识参与，但一般是以其中一识起主要作用。比如说杀鱼或捕杀野兽时，虽然眼耳鼻舌身意全都参与了整个过程，但主因是舌识，因为杀生是冲着美食去的。因为其他五识既然也参与造业了，将来五根就同样要承担相应的果报，可以这么理解。

如果我和大家一起讲考，可能在语言表达上不一定讲得很好，但在意义方面应该能深入一些。这是我

此生中第一次讲《楞严经》，估计也是最后一次。今生与《楞严经》结上缘，我心里十分欢喜。这是一部殊胜的经典，它在开演法义时不是用说教，而是以理证推理进行的，很容易令人生起信心。

| 历尝，则能为承为忍；历见，则能为然金石；历听，则能为利兵刃；历息，则能为大铁笼，弥覆国土；

“成熟于舌根，则生前因贪食众生身肉而令其承受的痛苦，现在自己必须要承担、忍受；成熟于眼根，就会看到焦金烁石的恐怖景象；成熟于耳根，则听到刀剑交击时的金铁交鸣之声；成熟于鼻根，就会出现巨型铁笼，覆盖整个国土；”

“历尝”，恶业成熟在舌根上会出现什么情况？有注释说“诸杀具也”¹⁶¹⁴，就是铁网等杀生的工具出

1614 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是尝味者。谓如是上来所说。尝味所感之报。如铁网猛焰等。诸杀具也。历尝者。味报杀具。历于现前舌根。以

现在心前，那时众生无能为力，只能无奈地接受。

“历见”，恶业成熟在眼根，罪人见到燃烧的金石等武器。

“历听”，恶业成熟在耳根，罪人听到各种锐利兵器发出的刺耳之声。

“历息”，恶业成熟在鼻根，罪人闻到燃烧的铁笼覆盖整个国土，感受痛苦。

| 历触，则能为弓为箭为弩为射；历思，则能为飞热铁从空雨下。

“历于身根，罪人会受到被弓弩箭矢射击之苦；历于意根，看到热铁如雨般从天而降。”

如果恶业成熟在身根，就会有箭矢等射入罪人

杀具而遇舌根。无可如何。故能为承为忍。”

体内。

如果恶业成熟在意根，罪人会看到燃烧的铁网、铁球如雨点般从空中降下，承受巨大的痛苦。

以上便是以舌识造作主业，而六根各自感受相应果报的情形。

◎ 触报

第五，以触报为正报，其余五根所感果报为从报。

| 五者触报招引恶果。此触业交，则临终时，先见大山四面来合，无复出路。

“第五触报，由身识所造恶业招感的恶果。此触业与其他业力交织，此人临终时便会看见大山从四面压迫而来，断绝一切逃生之路。”

与前面几种情况类似：以身触造作恶业为主因，那么触报便是主要的果报，其余五根则因为从业，而招感相应的果报。

此人临终时，先见到燃烧的大山从四面合拢而陷入绝境，感到一种极致的压迫与恐慌。有注释解释为¹⁶¹⁵，如果有人生前以暴力胁迫的方式逼迫或压制他人，临终时便会显现大山从四面合围的景象，令其无路可逃。

| 亡者神识，见大铁城，火蛇火狗，虎狼师子，牛头狱卒，马头罗刹，手执枪稍，驱入城门，向无间狱。

“亡者神识会见到巨大的铁城，城中遍布喷火的火蛇、火狗、猛虎、恶狼和狮子等。牛头狱卒、马面罗刹手持枪矛将罪人驱赶进城门，逼迫他们进入无间

1615 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然触业最重者。莫如贪淫强逼。贪淫强逼。令其丧志失节。无所逃避。故感大山来合。无复出路。盖自身地水火风。即是四山。始而以此逼人。今则转为逼己事也。”

地狱。”

亡者的神识见到巨大的铁城，城中有火蛇、火狗及虎狼狮子等猛兽。牛头狱卒与马面罗刹手执枪矛等武器，将众生驱赶进城门，直接堕入无间地狱。这些众生在被逼无奈之下绝望地前行，就像被押赴刑场的死囚般身不由己、毫无反抗之力。

| 发明二相：一者合触，合山逼体骨肉血溃；二者离触，刀剑触身心肝屠裂。

“此时显现两种相：一是‘合触’，亡者感到大山合拢挤压身体，使人粉身碎骨、血肉模糊；二是‘离触’，亡者感到刀砍加身，心肝俱裂，如遭凌迟。”

触报会显现两种相：

一是“合触”。如果亡者生前贪恋身体的触受，

通过接触等行为造业，临终时便会见到两座大山猛烈相撞，使罪人骨肉成泥，承受粉身碎骨的剧痛。

二是“离触”。有注释解释为¹⁶¹⁶，本来是感情很好的伴侣，但有人因为对方年老色衰或身患疾病而抛弃曾经亲密的伙伴，使其承受被离弃的痛苦。如今藏地也出现因疾病被家人抛弃、流落街头的现象，这种背叛令对方感到绝望和忿恨，双方都造下恶业。此人命终后将感得“离触”的恶果：身体如遭刀割，心肝俱碎，承受肢解撕裂之苦。如今一些内脏移植手术中，虽然病人被打了麻药，但也遭遇了类似的果报。

| 如是合触，历触，则能为道为观，为厅为案。历见，则能为烧为熬；历听，则能为撞为击为割为射。

“这样的合触之报成熟于身根，罪人就会感到身

1616 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谓贪于离触造业，因中见他色衰爱弛，弃离不顾；故感刀剑触坏其身，令其心之与肝，俱受屠裂，而分碎也。”

体遭到杵撞、杖击、刀刺、箭穿之苦；成熟于眼根，罪人就会看到烈焰烧灼自身之苦；成熟于耳根，会听到走过的地狱路上传来鬼哭狼嚎之声，接受传唤只声，被审讯之声，在判官案前听闻宣判之声；”

“历触”，如果恶业成熟在身根，“则为道为观为厅为案”，历代大德对这句有不同的解释：有的将其解释为处所¹⁶¹⁷，如道观、厅案等皆是治罪的处所，都属于身触所依；一些大德则认为“历触”和“历听”的内容刚好相反，“为道为观为厅为案”是解释“历听”的，“为撞为击为剽为射”是解释“历触”的¹⁶¹⁸，这样一来，如果恶业成熟在身根，则有“为撞

1617 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“厅按皆治罪之处，皆身触所依也。”

《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“道观厅案，皆受罪处也。余文可解。（温陵云）道观治罪之地，皆身触所依也。”

1618 通理大师、圆瑛法师、宣化上人持此观点。

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“历触则能为道为观为厅为案。（疑是错简。应云为撞为击为剽为射）……历听则能为撞为击。为剽为射。（疑与上互错。应云为道为观为厅为案）……以身根而遇逼迫。则能为撞为击。为剽为射。盖撞以杵触。击以杖触。剽以刃触。射以箭触。皆身触遇逼迫事故。若依原文。殊难销会。”

为击”，用铁杵撞击身体；“为割”，用刀刺入身体；
“为射”，用箭射入身体。

“历见”，恶业如果成熟在眼根，罪人就会看到并感受身心被焚烧的痛苦。

“历听”，恶业成熟在耳根，则“为道”，指罪人听到地狱之路上充满哀嚎声；“观”是判官审案的处所，有狱官的传呼声；“厅”是审讯场所，有审罚声；“案”是记录和呈放罪人生前所造恶业的书案，有宣判声，总的是指罪人听到阎罗法王审判的整个过程¹⁶¹⁹。

| 历息，则能为括为袋，为考为缚；历尝，则能为耕为钳，为斩为截；历思，则能为坠为飞，为煎为炙。

1619 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以耳根而遇逼迫。则能为道为观。为厅为案。盖道为地狱之途。观为狱主之宫。厅为理狱之所。案为判罪之据。道多叫苦声。观多传呼声。厅多审罚声。案多判结声。皆耳闻遇逼事故。若依原文。亦难销会。暂与历触下交互用之。俟高明者再辩。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“盖道为地狱之路，多叫苦声。观为狱主之宫宫门两观，多传呼声；厅为理狱之所，多审罚声；案为判罪之据，多判结声：皆耳闻遇逼迫事也。”

“成熟于鼻根，就会感到自己的身体被布缠起来或者被装入袋中，缠起来进行拷打，或者装入袋中再紧紧缠裹令其窒息闷绝；成熟于舌根，就会感受犁舌、拔舌，将舌从根断掉或者截掉一半等酷刑；成熟于意根，则忽而下坠、忽而上冲，受尽煎烤炙烧的刑罚。”

“历息”，恶业如果成熟在鼻根，“为括”，罪人会感受捆绑、缠缚等痛苦；“为袋”即前面的“囊扑”，罪人被装在袋子中摔打；“为考”，指先用布缠绕再进行拷打；“为缚”，罪人先被装进袋子里，再紧紧缠缚，感受窒息的痛苦。

“历尝”，恶业成熟在舌根，则感受“为耕”之苦，罪人的舌根上被犁耕耘的痛苦；“为钳”，舌头被拔出来；“为斩”，舌头从根部被割掉；“为截”，舌头从中间被割截。

“历思”，恶业成熟在意根，“则能为坠为飞”，“坠”和“飞”指忽上忽下，指罪人感受剧烈起伏之苦，犹如身陷过山车一样身不由己。“为煎为炙”，罪人遭受煎熬、烹烤之刑，饱受痛苦。

◎ 思报

第六种，也是最后一报，意根依靠意识造业所感的是正报，其余五根依根识造业所感为从报。

| 六者思报招引恶果。此思业交，则临终时，先见恶风吹坏国土。

“第六思报，意识造恶业招引恶果报。此邪思恶业与其余恶业互相作用，罪人临终时会先看见恶风吹坏国土。”

思报源于意识对法尘的贪执，这种贪执会在很多方面引发严重的过患。当意识造作恶业后，便会招感

各种果报：以意根所感为主的，称为正报；其余五根所感为辅，称为交报。

这个众生临终时，会先看到恶风席卷，如龙卷风般摧毁整个国土。随着业力不同，人在临终时会有不同的感受：虽然没有刮风，但罪人会真切地感到被狂风携裹；虽然没有洪水，但却感到身陷滔天巨浪中。尤其是造作极重恶业之人，临死时不经中阴，直接堕入地狱。

我们尽量不要造恶业，一旦造下恶业也应当及时忏悔，这非常重要。

| 亡者神识，被吹上空，旋落乘风，堕无间狱。

“亡者神识被恶风吹上高空，又立即下坠，乘风直堕无间地狱。”

亡者的神识被恶风拽到空中，忽升忽坠，最终随

风直堕无间地狱。这正是贪执意识、不修对治所招感的苦果。

| 发明二相：一者不觉，迷极则荒，奔走不息；

“此业显现两种相：一是‘不觉’，罪人内心迷乱至极，心慌意乱，东奔西走不能停息；”

以意识为主，造作恶业招感的果报会显现两种相：

第一是“不觉”，罪人在浑浑噩噩中感果，内心蒙昧而不明觉。“迷极则荒”，意为极其慌乱不安。

有些人常常处于恐慌之中，即使没有堕入地狱，但内心特别不踏实，缺乏安全感，感到很寂寞，情绪像天气般变幻莫测。这种心境其实与业力密切相关。由于自己往昔造作的善恶业交织，导致内心状态起伏不定——这一切都怪不得别人。

有些人在学佛后容易过度自责：“我修行这么久了，怎么还是这样？”其实不必如此，因为你也不是故意的。当业力现前时，就连佛陀的妙手也难以立即扭转。有人一生起嗔心就懊悔不已：“我都修行十几年了，怎么还会发脾气？”要知道，众生的业力不可思议。我们不必心灰意冷，而应当发起惭愧心真诚忏悔，发愿下一次遇到这些情况时能应对得好一点。

“奔走不息”，因为神识极度慌张、没有安全感，这类众生不停地四处奔走。有些人由于缺乏定力，表现得极不稳重，因为意识的本性就是瞬息万变。有些人虽然没有堕在地狱，但在业力现前时难以安住，连三天都静不下来，始终坐立不安。有些修行人能常年如一日地闭关、修行、做事，表现得非常稳重，这与各人的意业有关。

| 二者不迷，觉知则苦，无量煎熬，痛深难忍。

“二是‘不迷’，虽然意识很清醒，但却因此更加痛苦，如陷无尽煎熬之中，苦不堪言。”

第二“不迷”。“不迷”不是指觉悟，而是指这个众生特别清醒、敏感。“觉知则苦，无量煎熬”，正因为意识清醒，反而对每一分痛苦都感受得清清楚楚。

有些人稍微受一点苦就哇哇大叫，这可能与胆怯和敏感有关。本来没什么大事，这些人却特别害怕和紧张，比如被狗咬了一下，虽然没有伤口，但却一直叫苦连天。其实，越是这样脆弱敏感，越会放大痛苦，所谓“痛深难忍”，正是这个道理。

| 如是邪思，

“这种邪思恶报，”

对于思报，经中用“结”来表达“成熟于”的

意思。

每一种业报都是先讲主报，再讲从报。例如见报先说眼根受报，闻报先说耳根受报，这里也是一样，先说意根受报的情形，再说其余诸根的果报。

丨 结思，则能为方为所；结见，则能为鉴为证；结听，则能为大合石，为冰为霜，为土为雾；

“成熟于意根，就成为遭罪受罚的方位和处所；成熟于眼根，就会有业镜照现罪业，有恶友指证恶行；成熟于耳根，则将感受巨石相合挤压，出现冰、霜、土、雾；”

“结思”，恶业成熟于意根。由于意根与风相应，依凭风的力量，外境中便会显现出地狱众生感受痛苦的处所与方位，如热地狱、寒地狱的处所等。因此，一旦心生邪见，将来这个心念就会形成自己受苦

的场所。

这一点是很可怕的。我们常常误以为存在一个令人受苦的实有的外在世界，但实际上，所有的外境都是由自己的心识形成的。譬如在此地自杀的人，他所经历的一切场景，都是其心识所投射的；又如从飞机上坠落的众生，他所坠入的“深渊”，其实是心识形成的痛苦之处。地狱众生也是如此，他们所遭遇的燃烧铁网或炽热铁笼加身的酷刑，无一不是自己的心识造就的。这是意根造业而感得的第一种果报。

“结见”，恶业成熟于眼根时，便会显现“鉴”与“证”。“鉴”如业镜，能照出罪人所造的一切恶业；“证”指恶友前来举证你的罪行，乃至黑白天尊也会如实记录、指证你所犯的罪业。

佛经中常将众生的业力比喻为“业网”。在当今网络时代，大数据正如一张无形之网，信息一经录

入便永久留存，随时可被提取。众生所造之业同样如此，它既深又广、细微难逃，用“网”来比喻非常贴切。《华严经》中也说业力如网¹⁶²⁰，现代网络虽不能等同于业网，却有许多相似之处：每个人的信息、生活经历、行为偏好等都被储存在大数据中，无所遁形。

“结听”，恶业成熟于耳根时，罪人便会遭受上下巨石不断地倾轧研磨，更有冰霜土雾等恶劣的环境逼迫，感受无尽的痛苦。

丨 结息，则能为大火车，火船火槛；结尝，则能为大叫唤，为悔为泣；结触，则能为大为小，为一日中万生万死，为偃为仰。

“当恶业成熟于鼻根，罪人便会遭受被囚于燃烧的火车、火船、火笼中的折磨；成熟于舌根，罪人会

1620 《大方广佛华严经》（唐·实叉难陀译）：“以业惑苦为罣网，系缚一切诸凡夫。”

从喉中发出凄厉哀嚎，饱含无尽的悔恨与涕泣；成熟于身根，其身形忽而巨若山岳，忽而小如芥子，一日之间历经万死万生，更被业风狂吹，时而扑倒在地，时而仰面朝天。”

“结息”，恶业成熟在鼻根，罪人心前就会出现燃烧的火车、火船与火笼，将罪人禁锢其中，遭受燃烧之苦。“檻”，指囚禁犯人的笼子。

“结尝”，恶业成熟在舌根，罪人就会不由自主地大声嚎叫，在悔恨与悲泣中感受苦果。

“结触”，恶业成熟在身根，罪人的身体会被业风所催，忽而庞大如山，忽而微细如尘，一日之间历经万生万死。此处的“万”不是固定的数字，而是形容无数次生死。

“为偃为仰”，罪人时而仰面朝天，时而俯伏于地。阎罗狱卒以各种兵器刺穿其身，显现出种种恐怖

的景象。

如某些特殊时期，犯人遭受的凌辱与虐待是常人难以想象的。这样的事在历史上不少见，在现实中也正在上演。无论是俄乌战场上的俘虏，还是巴以冲突中被俘的平民……当我看到这些新闻时，内心深受震动。或许你们住在寂静的修行处，很少接触这些信息，即使听到，也觉得这些离自己很遥远，但事实上，地狱的苦痛早已在人间显现。

对此，我们可以修“自他交换”：如果自己就身处那片废墟之中，当敌人手持武器刺来的那一刻，我的感受会是怎样？通过这样的观修，我们便会明白：所谓地狱，有时只是换了一个时空，在人间同样能体验到类似的痛苦。华智仁波切在《大圆满前行》中讲到，匝哦之女并没有经历肉体的死亡，而是在活着的时候就真切地感受到了地狱的痛苦。

| 阿难，是名地狱十因六果，皆是众生，迷妄所造。

“阿难，这些称作地狱的十因与六果，都是由众生迷惑虚妄而造作。”

佛陀告诉阿难，以上所述地狱的十因六报，全都是众生因无明造作种种恶业所感召的果报。因此，在取舍因果方面，我们不得不谨慎。

第 94 课

2023 年 12 月 21 日

前文讲到，堕入地狱并非无缘无故，是由于十种业习和六识所造而成熟于六根，总的来说都是因众生的迷惑妄念造成的。

「地狱六报（续）」

今天继续讲地狱的果报，然后依次讲饿鬼、旁生和人道众生。

◎ 苦报轻重

| 若诸众生恶业同造，入阿鼻狱，受无量苦，经无

量劫。

“如果这些众生的六根同时造作地狱十因，就会堕入阿鼻狱，感受无量痛苦，经无量劫也不能出离。”

“同造”是最严重的情况，即前面所讲的十六种因缘全部具足，烦恼习气无不具备的情况下，身、语、意不是次第，而是同时造业，且每一种恶业都非常严重。这样的众生将堕入阿鼻地狱，感受无量无边的痛苦，时间是“经无量劫”，在阿鼻地狱中求出无期、不得解脱，非常可怜。

听到这些地狱的痛苦时，我们应该反省自己的行为，尽量改正。堕地狱的因不仅是造五无间罪，也包括我们相续中严重的贪欲、嗔恨、邪见、傲慢等。这些烦恼如果在心中经常生起，是非常可怕的。作为一个修行人，如果未能调伏好自心，这些烦恼就是我们

堕入地狱之因。

| 六根各造，及彼所作，兼境兼根，是人则入八无间狱。

“如果六根各自造业，虽不同时，但除当根各造外，还兼具其余的境和根，此人将堕入八无间地狱。”

前文说同时具足十因和六报而造业，众生就会堕入阿鼻地狱，这里我们将次第宣说罪业变轻的情况及果报。

六根在各自造业的过程中，有些业较轻，有些业较重；有些先造，有些后造；有的兼具其他根，有的根则是各造各的。所造的行为虽然不同，但根和境都需要具足。根据《指掌疏》，六识造业有自起和交作两种¹⁶²¹，自起指一根造业，比如见色时只依色起业；

1621 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“六识造业有二。一自起。二交作。自起

交作指一主要根与其他根共同作用，比如因见色而起闻声之业，就是见业与闻业交。

这种完整或部分具足支分的情况，也可以犯戒四支为例来理解。就杀生而言，如果认定对境无误（对境），具有杀心（意乐），采取行动（加行），对方断命（究竟），就意味着“犯戒四支”¹⁶²²全部具足，由此构成杀业；否则，如果只有加行和意乐而不具对境或对境有误，就不是究竟的破戒。

“兼境兼根”地造业之后，“是人则入八无间狱”，众生入于八无间地狱。本来地狱众生不可以用

者。但是一根造业。如见色惟依色起业。闻声唯依声起业等。今云六根各造是也。交作者。如因见色而起闻声之业。是见业与闻业交。因闻声而起见色之业。是闻业与见业交等。今云及彼所作兼境兼根是也。言兼境兼根者。谓除当根各造外。复兼余境及余根故。”

1622 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“造杀业的人，如果具足了罪业的四种分支，就必然会圆满感受杀生的报应。那么什么是四种分支呢？我们举个例子来说明，比如一个猎人猎杀野兽，首先他亲眼见到一个獐子或鹿子等等野兽时，认准了这是某某野兽，这就是明确所杀的对象是众生，也就是第一分支。然后对这个野兽，生起想杀的动机，这是生起欲杀之意乐，也就是第二分支。之后，猎人用火箭、枪等击中它的要害，这称为加行采取行动，也就是第三分支。紧接着断绝那个野兽的命根，使它身心的聚合瓦解，这叫做究竟绝断命根，也就是第四分支。”

“人”来称呼，但这里指的是用人的身份来造业，之后入于八无间狱。本来无间地狱是八热地狱中的最后一个，但温陵戒环认为此处的“八无间狱”指八个热地狱¹⁶²³。

对比下文中提到的十八地狱，此无间地狱是地狱里刑罚最重的。地狱又分有间和无间，通理大师引《经律异相》说¹⁶²⁴，在阿鼻地狱外还有十八个小地狱，称为有间地狱。

丨 身口意三，作杀盗淫，是人则入十八地狱。

“如果身、口、意造作杀生、偷盗、行淫的恶业，此人就会堕入十八地狱。”

这里的罪业对比上一种而言较轻。如果身、口、

1623 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“入八无间。即八热狱也。”

1624 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“经律异相云。阿鼻大地狱外。复有十八小狱。然既云小狱。应是有间者也。”

意造杀、盗、淫三种恶业——这里没有提及妄语，那此人将堕入有间的十八地狱。

按照《大圆满前行》和《大圆满心性休息》，十八地狱包括八热地狱、八寒地狱、孤独地狱和近边地狱。华智仁波切还讲¹⁶²⁵，有人把著名的噶玛巴黑帽和红帽算在十八大地狱当中——并非是对噶玛巴不敬，而是因为想不起近边地狱和孤独地狱的名字。如果对经论法义不精通，讲法时确实会闹出一些笑话。

三业不兼，中间或为一杀一盗，是人则入三十六

1625 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“以上八热地狱、八寒地狱共有十六个，再加上近边地狱和孤独地狱，合计起来有十八个，这就是人们通常所说的十八层地狱。我们应当深入细致地了解这些地狱的数目、寿量、所受的痛苦以及转生到此的原因等等道理，进而对生在地狱中的有情生起悲心，并且千方百计竭尽全力使自他一切众生从此之后不堕地狱。否则，仅仅是浮皮潦草地听一听佛法，便置之不理，而没有脚踏实地加以修行，只会变成傲气十足的佛教油子之因，而成为圣者呵责、智者羞辱的对象。从前，一位仪表庄严、趾高气扬的比丘前来拜见上师扬仁波切。仁波切问他：‘这位比丘，你对佛法认识得如何？’那位比丘自吹自擂地回答：‘我对佛法，广闻博学。’上师又问：‘那么，十八地狱是指哪些呢？’这时，比丘支支吾吾地答道：‘八热地狱、八寒地狱共有十六个，嗯……再加上噶玛巴黑帽、红帽两个，总共有十八个。’其实，这位比丘并不是因为不恭敬噶玛巴才将他们列入地狱的数目中，而是因为忘记了孤独地狱和近边地狱的名称，由于当时噶玛巴黑红帽二位尊者大名鼎鼎，所以就随随便便地算在了地狱的数目里。如果到了这种地步，姑且不谈修法修行，甚至连字面词句上还是懵懵懂懂，这实在是令人感到惭愧之处。”

地狱。

“如果没有完整具足身、语、意三业，只犯了杀、盗、淫中的两种——比如杀生和偷盗，此人就会堕入三十六种地狱。”

“三业”即杀、盗、淫；“不兼”即不全，只具备其中一或两种；“中间或为一杀一盗”，比如同时具足杀和盗、盗和淫或杀和淫。如果这样具二缺一，此众生将堕入三十六地狱。

不同经论对地狱的解释不同，《大圆满前行》中提到¹⁶²⁶，无间地狱周围有塘煨坑、铁柱山等近边地狱，没有提到三十六地狱。通理大师认为¹⁶²⁷，这里的三十六地狱指前面的十八地狱加上它们的随地狱，都

1626 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“无间地狱的四方，各有塘煨坑、尸粪泥、利刃原及剑叶林四个地狱。东方有四个，南方四个，西方四个，北方四个，共十六个。东南有一座铁柱山，同样西南、西北、东北各有一座铁柱山。”

1627 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“上云十八。此云三十六者。应是上之随狱。盖一狱随二。亦是有间可知。”

属于有间地狱。

| 见见一根，单犯一业，是人则入一百八地狱。

“如果只有一根仅造一种恶业，则此人会堕入一百零八种地狱。”

“见见一根”，妄见见于妄境时，三根中只有一根起作用。

“单犯一业”，比如以眼睛一根，在杀盗淫中犯一种业，则此人堕入一百零八地狱中。

如果严格按“一根犯一业”的标准来看，这样的业在现实中往往难以完成。比如杀生时虽然主要靠手（身根）去亲自杀，但也需要眼根和意根参与其中。此处可以理解为：造业时以某一根为主，其他根为辅。就十不善业中的杀生而言，虽然身根是主要造作者，但舌根和意根也参与其中；又如邪淫主要依靠身根造

作，但其他根也参与其中。

| 由是众生，别作别造，于世界中入同分地，

“由此可见，众生依各自不同的业因造作种种恶业，在其所处的世界中，堕入相应的同分地狱，感受与自业相应的果报。”

“别作别造”，众生各自造作不同业行。“作业”与“积业”其实是有差别的，如有的业虽已作出，却未积累为业，《俱舍论》说这是“作已不积业”，如走路时无意踩死小虫，虽然造了杀生之业，但由于无杀心，所以不会积累严重的罪业。

“于世界中入同分地”，这些众生因为各自造作不同的业，便会入于与其业力相应的“同分地”。虽然众生是各自造业，但所造之业有同分，所以来世也会待在同一个地方受苦。

根据造业的轻重程度，最重者堕入阿鼻地狱，重者堕入八无间狱，然后依次入于十八地狱、三十六地狱、一百零八地狱。其中一百零八地狱的罪业相对较轻。《地藏经》中讲到许多地狱，尤其对热地狱描述得十分详尽。众生在这些地狱中感受无量痛苦。

| 妄想发生，非本来有。

“这些地狱皆由众生的妄想业力所生，并非本来就存在。”

这些地狱是依靠众生的妄想而产生，不是本来就有的。如果有人问：“堕入地狱的因是什么？”我们可以用《楞严经》的这句经文来回答：“妄想发生，非本来有。”

其实不止地狱，众生经历的所有苦难都是“妄想发生，非本来有”。

「饿鬼道」

以上阐述堕入地狱的情况，接下来讲饿鬼道。

◎ 承上启下

｜ 复次阿难，是诸众生，非破律仪，犯菩萨戒，毁佛涅槃，诸余杂业，历劫烧然，后还罪毕，受诸鬼形。

“再者，阿难，这些众生因为诋毁、破坏别解脱戒，违犯菩萨戒，毁谤佛陀甚深大乘法教，以及其他种种恶业，堕在地狱经过多劫的猛火焚烧，直到地狱之业消尽后，转生为鬼道众生。”

“非破律仪”，“非”即诽谤；“破律仪”即破坏戒律，主要指破别解脱戒中的四根本戒等；“犯菩萨戒”指违犯菩萨戒，如犯下自赞毁他等菩萨四根本戒或者二十条根本戒等；“毁佛涅槃”指诽谤宣示涅槃的大乘佛法，如声称涅槃为断灭或不合理，又如断

善根者“一阐提”，以邪见诋毁佛的涅槃境界。

“诸余杂业，历劫烧然”，此外还有种种杂业，令众生堕入地狱之中，长劫感受焚身之苦。

“后还罪毕，受诸鬼形”，地狱罪业全部偿还完毕以后，众生将重新受生，转生到饿鬼界中。这类公案在佛经中很常见，如莲花藏比丘为了名闻利养而用佛法欺骗了很多入，后来堕入阿鼻地狱感受痛苦，又在饿鬼道受无量苦¹⁶²⁸。

大家学了《百业经》《贤愚经》以后就应该明白：作为佛教徒，如果借着佛法的名义去骗人，那真

1628 《佛说师子月佛本生经》（失译）：“乃往过去，此阎浮提有佛出世，名曰宝慧如来、应供、正遍知，十号具足，出现于世。三种示现般涅槃后，于像法中有一比丘，名莲花藏，多与国王、长者、居士而为亲友。邪命谄曲不持戒行，身坏命终，以诳惑故，犹如壮士屈伸臂顷，落于阿鼻大地狱中；如莲花敷，其身遍满十八高中。雨热铁丸从顶而入，百千猛火及热铁轮从空而下，无量无边，阿鼻地狱寿命一劫，劫尽更生。如是经历诸大地狱，满八万四千劫，从地狱出堕饿鬼中，吞饮融铜，啖热铁丸。经八万四千岁从饿鬼出，五百身中恒为牛身。又五百身生骆驼中，又五百身生于猪中，又五百身生于狗中，又五百身生猕猴中。缘前供养持戒比丘，结誓要重，今复遇我，沐浴清化得生天上。”

是太可怕了。现在有些佛教徒，或因无知，或存故意，或迫于困境而利用佛法来欺骗他人、敛取财物，这些行为的果报非常严重。这些人必将堕入地狱，待地狱业报消尽，还要感受饿鬼的痛苦，在长劫中难以解脱。

◎ 详列十类

饿鬼道也分为十类，这部分内容也可以结合前面的十种习气进行宣说。

前文说到，阿鼻地狱、八无间狱、十八地狱、三十六地狱乃至一百零八地狱的因就是众生的烦恼妄想，这一点大家务必要清楚。如果有人问：“我为什么来到人间？来这里的目的是什么？”其实，众生并不是带着某个目的，也不是因为太清净了，而是因为种种恶业、习气和分别妄念，不由自主地投生至此。有因就会有果，这是业力使然。

人们平日所说的“有鬼”“闹鬼了”，多指一般意义上的“饿鬼”，即感受极端饥渴之苦的众生；而本经所说的饿鬼比较特殊，主要指空游饿鬼，此外还有些是接近旁生的众生¹⁶²⁹。

丨 若于本因，贪物为罪，是人罪毕，遇物成形，名为怪鬼。

“如果前世因贪求财物而造罪，此人的地狱罪报受尽后，遇到物品便依附其上，称为‘怪鬼’。”

第一种：怪鬼。

有些众生堕地狱的主要原因是贪习，因为贪著财物而造罪业，所以在地狱中长时受苦。等地狱的罪报消尽后，众生便会“遇物成形”，一遇到瓶子、柱

1629 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“问。此之鬼趣。既与前之狱趣。后之畜趣等并论。应取饿鬼全分。何得偏取从狱出者。答。佛意为显十习业重。地狱不足以偿。余报为鬼。鬼复不足以偿。余报为畜。畜复不足以偿。转生为人。犹有余苦。故鬼趣偏取从狱出者。畜趣偏取从鬼出者。人趣偏取从畜出者。盖急欲令人革十习因。离恶趣苦。而全分例此可知。”

子、金银器皿等物体，便附在其上成为饿鬼，又被称为“怪鬼”。这类饿鬼道众生因为特别贪执某些物品，便会附在其上，如孤独地狱众生一样，把物品当作自己。

民间信仰中类似的说法并非全无道理。一些人刚拿到一件陈年旧物时，心里便产生一种“不干净”“不对劲”的感觉，然后就开始生怪病、处处不顺，打卦说“此障碍与收到的旧物有关”，很有可能就是因为这件旧物里附着了怪鬼。

| 贪色为罪，是人罪毕，遇风成形，名为魅鬼。

“如果前世因贪恋美色而造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到风便附在其上，称为‘魅鬼’。”

第二种：魅鬼，这是淫习深重的果报。

如果众生因为贪恋美色而造业，长时间在地狱中

感受痛苦，地狱的罪业清净后便来到饿鬼界，因遇到风而形成身如黑风或灰风的魅鬼。

有注释引《神异经》说¹⁶³⁰，这种鬼高约两三尺（半米到一米左右），身形瘦长。世间出现的旱灾往往与魅鬼有关，它们出现时会导致大旱，所在之处庄稼旱死、草木枯萎。这种以风的形象伤害众生的饿鬼，叫做魅鬼。

| 贪惑为罪，是人罪毕，遇畜成形，名为魅鬼。

“如果前世因贪心而诳惑他人，以此造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到畜生便依附其上，称为‘魅鬼’。”

第三种：魅鬼，这是诳习深重的果报。

1630 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《神异经》云：魅鬼长二三尺，其行如风，所现之处必大旱。盖以酷淫，则致阴阳不合，妖风能令云雨不成也。”

众生因贪惑造罪，在地狱中长时间感受痛苦，地狱的苦报受尽之后转生饿鬼界，遇到狐狸、老鼠、黄鼠狼等畜生，便附在它们身上为害众生。东北及南方等地常有一些“大仙儿”——实际上动物未必会害人，但当魅鬼依附其上时，就会开始为害众生。

《楞严经》不仅宣说因果律，而且阐述了“众生学”，其中详尽揭示了六道众生的形成、感受和由来等内容。有些唯物论者从来不相信鬼神、地狱的存在，但仅仅是“不相信”，有时不一定对自己有利。只要心中存在着经中所说的恶习，众生将来就有可能堕入地狱，待地狱果报清静以后，如果还有其他业报尚未偿还，就会继续变成可怜的饿鬼，在世间游荡。

虽然以凡夫的眼睛看不到饿鬼，但并不能证明这些众生不存在。就像电波、磁场等，虽然看不见但却真实存在。人在生病时常做噩梦，修行好的阶段常做善梦，这些不可思议的现象也难以用常理来解释。我

们一定要广闻博学，才能明白这些道理。

明白本经所说的道理，不仅有助于理解佛法，更能深化我们对整个世界的认识。从现代科学的视角来讲，这段经文中涉及生物学乃至宗教学等领域。国外有些大学设有神学院、宗教学专业，专门研究其他学科中未涉及的神秘现象，值得我们关注。

《楞严经》中详细、清晰地阐释了鬼神等众生的来源，这些内容在其他经典中难得一见。我个人讲经说法这么多年，但在此次学习中却感到收获颇丰。这些教法又珍贵又有意义，值得我们用心记忆、反复思维。

| 贪恨为罪，是人罪毕，遇虫成形，名蛊毒鬼。

“如果前世因贪心而嗔恨他人，以此造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到毒虫便依附其上，称为‘蛊毒鬼’。”

第四种：蛊毒鬼。

这类人因嗔习所造的罪业在地狱中感受痛苦，在地狱受报以后，遇到毒虫、毒蛇、毒蜘蛛等有毒的旁生，便依附其上成为蛊毒鬼。

有注释提到¹⁶³¹，两广地区的少数民族有制作蛊毒的传统，如将蜈蚣等毒虫磨成粉末泡水给别人喝，或抛撒在别人身上，再配合咒语和仪轨来害人。这与藏地某些诅咒术类似，通过特定的降伏仪轨，往往十分灵验。

蛊毒种类繁多，如“情蛊”可使服用者不由自主地爱上施术者。民间传说也并非全无依据，按本经所说，这是蛊毒鬼作祟的表现。在泰国等东南亚地区，类似的现象也比较常见。

1631 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《灌顶》云：两广习妖术，令人成蛊胀者，即此鬼也。”

| 贪忆为罪，是人罪毕，遇衰成形，名为疠鬼。

“如果前世因贪忆宿怨而造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到衰败之气后依附其上，被称为‘疠鬼’。”

第五种：疠鬼。

如果众生怨习深重，心怀怨恨、耽执旧仇而造业，就会先堕地狱受苦，受报结束后遇到衰败、病秽之气，便依附其上成为疠鬼。世间的瘟疫、流感等病症看似是通过空气传播，其后也有此类疠鬼在作祟。

| 贪傲为罪，是人罪毕，遇气成形，名为饿鬼。

“如果前世因傲慢自负而造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到地气而依附其上，称为‘饿鬼’。”

第六种：饿鬼，属于傲慢习气深重的一类众生，

在饿鬼中比较特殊。不同注释的说法略有差异，有的强调骄慢与吝啬之间的关联¹⁶³²，认为傲慢常伴随着悭吝，从而感召此类饥渴无食的果报。

众生因为傲慢习气造业而堕入地狱感受痛苦，受报结束以后，遇到火轮与水轮间的热气而依附其上，就形成了饿鬼之身。它们常常感受饥渴，就像经历饥荒的非洲人一样。

丨 贪罔为罪，是人罪毕，遇幽为形，名为魔鬼。

“如果前世因贪心而暗地诬陷、冤枉他人，因此造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到幽暗之气而依附其上，称为‘魔鬼’。”

第七种：魔鬼。

1632 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“故知慢重转致于吝。吝以惑饥。即其因也。良以慢之随惑即是于骄。儒典谓骄吝互相资生。今观骄慢者于己财法无不吝啬。盖护己所长。欲以骄人之短故也。”

如果众生因枉习造业而堕入地狱中感受痛苦，从地狱解脱以后遇到幽暗之气，便依附其上形成自己的身体，这叫做魔鬼。

魔鬼常在幽暗中出现，使人做噩梦或遭遇“鬼压床”。就像消防人员的主要工作是灭火，但除此之外还有许多工作，同样，这类饿鬼还有其他许多危害众生的手段，比如传播疾疫、制造恐惧、令人心神不宁等。

| 贪明为罪，是人罪毕，遇精为形，名魍魉鬼。

“如果前世因贪求见习、妄作聪明而造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到精华之气，便会依附于此，称为‘魍魉鬼’。”

第八种：魍魉鬼。

众生由于贪执见习而妄作聪明，造作罪业后堕

入地狱感受痛苦，地狱报完以后，将遇到的日月或山川、树林的精华之气执为自己的身体，就成为魍魉鬼。

有注释中说¹⁶³³，魍魉鬼的身形像小孩一样，擅于模仿别人，专门欺骗和迷惑别人。

| 贪成为罪，是人罪毕，遇明为形，名役使鬼。

“如果前世因贪求掌控他人而造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到咒术便依附其上，称为‘役使鬼’。”

第九种：役使鬼。

此人因为诈习造罪而堕入地狱，从中解脱之后来到饿鬼界，遇到符咒便依附其上，称作役使鬼。“明”

1633 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“抱朴子曰：魍魉山精，形如小儿，独足善犯人，又好学人声，迷惑于人也。”

指咒符之类¹⁶³⁴，有人念修世间鬼神的咒术，十分灵验，可能就与此鬼有关。

咒语所起的作用，关键在于持咒者的发心。如果修行人以善心持诵明咒，饿鬼也能向善；反之，如果修行人以嗔恨心或伤害他人的心态持咒，就会使役使鬼作祟害人。

在我们这个世界中，既有许多护持善法的白法天神，也存在众多行恶法的黑法鬼神。就像人类社会中既有许多善良之人，也不乏作恶之徒，我们不能武断地认为世上全是恶人或善人。

即便在最黑暗的时代，世间依然存在着善人。无论是史籍记载还是在现实生活中，既存在至善之人，也不乏极恶之徒。时代造就人，在动荡混乱的年代，社会中往往充斥着恶劣之人；而在繁荣昌盛的时期，

1634 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“明谓咒符类也。附以成形。听役使以作祸福。故即名役使鬼。”

人们的言行也更趋向良善——现实中确实存在着这种差异。

| 贪党为罪，是人罪毕，遇人为形，名传送鬼。

“如果前世因贪求结党营私而造罪，此人地狱罪报受尽后，遇到人便依附其上，称为‘传送鬼’。”

第十种：传送鬼，主要源于争讼的习气。

这类众生以讼习造业而堕地狱，罪业受尽以后，遇到人便附在人的身上成为附体，如某些“预言家”。

有的预言家确实能预知未来，但他们的智慧未必源于证悟。如今在巴西、美国、印度等地都出现了几位预言家，有的或许能准确预言某些事件，但并不代表他们已都获得了出世间的慧眼，真正地开悟或成就了，而很有可能是得到传送鬼的加持。由于他们的预

言极其准确，人们便将其当作大师而大加赞叹，但在鬼神的操控下准确预言，也是完全有可能的。

这类鬼道众生叫做“传送鬼”。

◎ 推本显妄

以下是结语。

| 阿难，是人皆以纯情坠落，业火烧乾，上出为鬼。

“阿难，这些众生都是因‘纯情’而堕落，被地狱火烧尽罪业后，离开地狱上升成为鬼道众生。”

佛陀告诉阿难：这些众生是因为“纯情”而堕落，其相续中十分都是情染，没有一分清净想，故堕阿鼻地狱，被业火焚烧。待业尽之后就逐渐上生，转生为饿鬼。饿鬼道众生一般是“七分情、三分想”。

此等皆是自妄想业之所招引。若悟菩提，则妙圆明，本无所有。

“这些都是由于自心的颠倒妄想和业力所招致的。若能觉悟菩提真性，便知在妙圆光明的自性中，一切地狱饿鬼之相本不存在。”

所有这些鬼道的境现，都是由众生自己的妄想和业力招引的。如果证悟了菩提的本性，彻见圆满澄澈的妙明真心，我们就能明了，所谓饿鬼界原本虚妄不实。

总之，地狱是由妄想所生，依十种习气和六识造作而生；同样，饿鬼道亦不离十习和六报的作用。各道的显现都是由因缘和合而生，在真如自性中本不存在。

「畜生道」

接下来我们将讲旁生道，旁生也是由众生妄想而来的。

◎ 承上启下

｜ 复次阿难，鬼业既尽，则情与想，二俱成空。

“再者，阿难，当鬼道的业报受尽之后，鬼趣的情与想全部清空。”

到了饿鬼界，地狱的“情”和“想”都没有了；到了旁生道，饿鬼和地狱的“情”和“想”也荡然无存。

｜ 方于世间，与元负人，怨对相值，身为畜生酬其宿债。

“这时，他们会在世间遇到往昔有所亏欠的冤家债主，转生为畜生，以此身来酬偿宿债。”

“怨对相值”，前世欠别人命债、钱财等各种债还没有还完，如今冤家对头既已相见，必然难逃业债¹⁶³⁵。“身为畜生，酬其宿债”，必将以畜生的身份偿还宿债。一般而言，旁生——尤其是被人畜养的畜生，大多是来还债的。

◎ 详列十类

旁生道众生也分十类逐一宣说。

丨 物怪之鬼，物销报尽，生于世间，多为梟类。

“依附于物的怪鬼，当所依附之物消亡、业报受尽后，就会投生世间，多成为梟鸟之类。”

1635 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“所谓或欠彼财物。或欠彼形命是也。向以堕狱堕鬼。彼虽衔冤欲报。无能为对。今既生于世间。债系难逃。故曰冤对相值。”

第一类：梟类。

饿鬼中的第一种叫做怪鬼，以贪心习气为主。怪鬼在饿鬼界业报消尽后，大多转生为世间的梟类，又称“土梟”，也就是前文提到过的不孝之鸟，附块成形，长大以后反食父母。

地狱里的众生业报受尽后成为饿鬼，饿鬼道众生业报受尽后变成旁生，虽然业道已经向上升进，但众生的习气仍在。这类众生堕饿鬼道时因为贪物，转生为旁生道的梟类，也与其贪欲习气有关。

| 风魃之鬼，风销报尽，生于世间，多为咎徵一切异类。

“依附于风的魃鬼，当所附之风已经消尽而且业报也已受尽，就会投生到世间，大多成为预示灾祸的异类众生。”

第二类：咎征。

由于淫习转生、依附于风的魅鬼，在饿鬼道业报消尽以后，生于世间动物界中，大多数转生为“咎征”——“咎”指凶恶，“征”为征兆。

在重大灾异出现之前，往往有一些动物出现异常的表现。如乌鸦、青蛙等，常能提前感知到灾难。最近甘肃发生6.2级地震¹⁶³⁶，地震前一天，有大量的乌鸦密布天空。老一辈人视此为凶兆，而年轻人却只觉得新奇。此类预示灾祸的现象，即称“咎征”。

不止乌鸦，还有许多动物都对地震、海啸、火灾、水灾等自然灾害有着特殊的感知能力，蚂蚁亦在其列。

| 畜魅之鬼，畜死报尽，生于世间，多为狐类。

1636 央广网消息：2023年12月18日23时59分，甘肃省临夏州积石山县发生6.2级地震，造成重大人员伤亡，目前救援正在紧张进行中。在地震发生前后，积石山县当地居民发现大量乌鸦聚集在城区低空。

“依附于畜生的魅鬼，当所依附的畜生死亡而业报尽时，就会投生到世间，多成为狐类众生。”

第三类：狐类。

因逛习而附在畜生身上的魅鬼，业报消尽后生于世间，转生为狐类。狐狸也有各种各样的，都属于这类众生。

丨 虫蛊之鬼，蛊灭报尽，生于世间，多为毒类。

“依附于毒虫的蛊鬼，当所依附的毒虫消亡而且业报已尽，就会投生到世间，大多成为毒蛇、蝎子等有毒的动物。”

第四类：毒类。

蛊鬼依附于毒虫类，当它的业力报完以后转生到世间，大多成为“毒类”，即蝎子、蜈蚣、毒蛇等有

毒的众生。

丨 衰病之鬼，衰穷报尽，生于世间，多为蛔类。

“依附于衰败之气的疠鬼，当所依附的衰气散尽、业报已尽后，就会投生到世间，大多成为蛔类。”

第五类：蛔类。

因为贪著旧怨而依附于衰败之气的疠鬼，经常传播各种传染病。当它所依附的衰气散尽之后，便生于世间，成为蛔虫之类的众生。

蛔虫多寄生在宿主的肠道或胃里，种类繁多、身形各异，有的甚至长达半米。如果人体内有蛔虫，不论吃多少有营养的食物，仍会日渐消瘦。此类蛔虫前世多是饿鬼，饿鬼之前多为地狱众生，因为深重恶习未断，转生后仍然依靠盗取宿主体内的精华而存活。

| 受气之鬼，气销报尽，生于世间，多为食类。

“依附于邪气的饿鬼，当所依附之气消散殆尽、业报已尽后，就会投生到世间，大多成为可食用的动物。”

第六类：食类，由前文所述傲慢习气深重的饿鬼转生而成。

“受气之鬼”指的是饿鬼，当饿鬼的业力消完以后生于世间，大多成为“食类”，也就是被人类食用的牛、羊、猪、鱼、虾、蛇等动物——正如某些观念所认为的那样，动物理应成为人的食物。

一个动物可能同时具有多种业报，因为前世造杂业，既是可被食用的众生¹⁶³⁷，也是具损害性的

1637 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“食类者：世人不知，凡属有命，尽是贪生，以猪、羊、鸡、鸭、鱼、鳖之类，视为可食。由是傲慢，尊己陵他，恣意食啖，今亦以身肉，供人之食。斯则以报酬报，无怪其然也。”

众生¹⁶³⁸。

| 绵幽之鬼，幽销报尽，生于世间，多为服类。

“依附于幽暗的魔鬼，当所依附的幽暗消散、业报已尽后，就会投生到世间，大多成为服类。”

接下来是第七类：服类。

“绵幽之鬼”指前文所讲的睡梦中出现的魔鬼，傲慢习气很深重。当它所依附的幽暗之气消尽以后，便生于世间中，大多数成为“服类”¹⁶³⁹或以皮毛供人衣服，或为人乘服，如为人役使的牛、马、驴、骆驼及警犬等动物。

1638 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“近习贪傲。近习饿鬼。故多为食类。如虎豹豺狼等。自恃形势。常欲食他。即贪傲余习。求食不得。叫呼驰走。即饿鬼余习也。”

1639 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“又服类其义有二：一、为蚕虫貂鼠等类，供人衣服。二、为驴马骆驼等类，供人乘服。由其贪枉为罪，遇幽为魔之余习；今为服类，酬偿先债也。”

| 和精之鬼，和销报尽，生于世间，多为应类。

“依附于精华之气的魍魉鬼，当所依附的精气消散、业报已尽后，就会投生到世间，大多成为应时知节的众生。”

第八类：应类。

“和精之鬼”指魍魉鬼。当它的业力消尽后生于世间中，大多数都成为“应类”。这类众生对时节的感知特别敏锐，如燕子、布谷鸟、大雁等都能感应时节变化，并随着季节而迁徙。

| 明灵之鬼，明灭报尽，生于世间，多为休徵一切诸类。

“依附于明咒的役使鬼，当咒力失效、业报已尽后，便会投生世间，大多成为象征祥瑞的各种动物。”

第九类：休征。

役使鬼因贪求掌控他人的诈习所造的恶业消尽后，转生在世间当中成为“休征”¹⁶⁴⁰，即象征祥瑞的动物，如传说中的凤凰以及现实中的喜鹊，让人感到美好，是一种吉祥的代表。

孔雀在佛法中常常象征着吉祥和美好，虽然它们以毒物为食，却能长出美丽的羽毛；还有一种“动听鸟”，它的鸣叫能够给人们带来吉祥；还有一种“德翁鸟”，也是吉祥的动物。

德巴堪布刚降生时，住处周围有很多德翁鸟鸣叫不息，母亲因此为他取名“德巴”，即“听闻德翁鸟的鸣唱”之义。我们一家人曾在德巴堪布的降生地居住过五六年，只是当时的我并不知道，直到出家后才

1640 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“休征者。如嘉凤祥麟等。兆休明。征圣治。即贪成余习。诸类者。如灵禽巧兽等。识语言。随呼唤。即役鬼余习也。”

得悉此事。如今那个地方修建了一尊小佛塔，只是路比较难走，需要骑摩托车才能到达。

总之，人间的一些动物是吉祥的象征，它们识语言、随呼唤，是役使鬼余习的表现。

丨 依人之鬼，人亡报尽，生于世间，多为循类。

“依附于人的传送鬼，当所依附的人死亡、业报已尽后，便会投生到世间，大多成为温顺的动物。”

最后一类是传送鬼转为旁生，称为“循类”。

“依人之鬼”指传送鬼，随着它所依附的人死去、业力消尽后，便生于世间，称为“循类”。“循”有随顺、驯化之意¹⁶⁴¹，如马戏团的马、动物园的海豚以及家养的猫狗等，它们经过训练后性情温顺，能听

1641 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“循者依也。驯也。如猫狗等。依人饮食。驯顺于人。余习酷似也。”

从人的指令。

这十类旁生，不管是飞禽还是走兽，多是由于前世所造的恶业，导致它们先堕地狱，再转饿鬼感受痛苦，待业报消尽之后生于旁生界。当然，也有些是因为特定的业力直接转为旁生的。业力不可思议，任何情况都有可能发生。

总之，此处所说的是苦报由重转轻的过程：众生从地狱上升到饿鬼，再转生到旁生道。

◎ 推本显妄

| 阿难，是等皆以业火乾枯，酬其宿债，傍为畜生。

“阿难，这些众生都是由于业报苦火烧尽，为了酬偿宿债而转生为畜生的。”

佛陀告诉阿难，这些众生在饿鬼道的业力已经被

业火烧尽，但尚有余业未了，因而转生为旁生来偿还宿债，它们披毛戴角，当牛做马。

其实，大多数的旁生因为宿债未还，都带有相当的余业。人们常说：“我这辈子没有亏待过你，肯定是前世欠你的。”在人们朴素的道德观中，如果欠了债不还，下辈子就要以各种方式来还。

——此等亦皆自虚妄业之所招引。若悟菩提，则此妄缘，本无所有。

“这些也都是他们自己的虚幻妄想业力所招引的。如果能觉悟自性菩提，就会明白这些业报本无实体。”

这些全都是众生自己虚妄分别念的业力感召来的，如果觉悟了菩提，我们就会认识到，这些旁生道等虚妄因缘之显现，在本性当中根本不存在。动物是

从哪里来的？归根结底是由妄想而生。

学习《楞严经》以后，大家不仅要会宣讲，更要深入思维。闻思修的关键，在于改变自己的相续。如果法不入心，说也无用，听亦徒然，最多只是种下一些善根。闻思修行的主要目的，在于改变见解、净化行为、调伏自心。上等修行人在修学之后，如同氍毹浸入染缸一样变化显著；反之，如果听了一百堂课仍迷迷糊糊，讲一百堂课也是浑浑噩噩，自相续一点改变都没有，邪见依然顽固，烦恼丝毫未减，那就说明法没有真正融入自己的心。

法融入心，对每个修行人都至关重要。前辈大德最看重的，就是心相续是否改变。如果恶人闻法后变为善人，就证明闻法、修行对他产生了真实的利益；否则，如果心性、见解没有任何变化，那么所谓的“闻思”就没有太大的意义。

◎ 重答前问

| 如汝所言，宝莲香等，及琉璃王、善星比丘，如是恶业本自发明，非从天降，亦非地出，亦非人与。

佛陀告诉阿难：“就像你之前提到的宝莲香、琉璃王、善星比丘等人，这些恶业都是自己所造，并非从天而降，也不是从地而出，更不是别人强加给他们的。”

阿难先前提到贪心的代表宝莲香比丘尼、嗔心的代表琉璃王、邪见的代表善星比丘，其恶业都是由各自的妄想所生，既不是从天上掉下来，也不是从地里冒出来，更不是别人施加给他们的。

这段经文非常重要。所有的六道景象都是由众生各自的业力所显现，而且业力本身也是虚妄的，既非天降，亦非地出，更不是由造物主创造或赐予的。众生的业多种多样：行善、作恶、善恶夹杂……由于业

力千差万别，故而形成了轮回的种种显现。

| 自妄所招，还自来受。菩提心中，皆为浮虚妄想凝结。

“由自己的妄念所招引，最终还要自己承受。在清净的菩提心中，所有显现都是虚幻浮动的妄想凝结而成的幻境。”

因自心的妄想习气和恶业感召，众生必须亲自感受地狱、饿鬼、旁生三恶趣的痛苦。在真实圆满的菩提心之中，六道全都像浮云一般，都是由“妄想凝结”而成。山河大地、六道众生，无不是唯心所造。因为心念、习气不断凝结，于是化现出器情世界等种种境相。

「人道」

下面讲人类。

◎ 承上启下

｜ 复次阿难，从是畜生酬偿先债，若彼酬者分越所酬，此等众生还复为人，反徵其剩。

“再者，阿难，这些畜生在偿还宿债的过程中，如果超过了应还的部分，那么这些众生在业债偿清后，会重新投生为人，反过来向对方追讨其多取的部分。”

佛陀告诉阿难：这些众生为偿还前世的宿债而转为畜生，在还债的过程中，如果债主索取的超过了应还的部分，那么畜生在业债偿清后就会投生为人，反过来向债主追讨多取的部分。比如一头牛本只需劳作十年抵债，却被驱使二十年，那么多付出的那部分就

会成为新的业债，等这头牛来世转生为人，会向当年的债主讨要这多付出的十年。

| 如彼有力，兼有福德，则于人中，不舍人身，酬还彼力。

“如果债主有能力、有福德，就能继续在人道中，不需舍弃人身、以人的身份来偿还多收取的部分。”

如果对方有能力、有福德，还能以人的形象来偿还先前多讨的部分。

| 若无福者，还为畜生，偿彼余直。

“如果债主没有福报，就会堕落为畜生，当牛做马地偿还剩余的债务。”

畜生在偿还宿债的过程中，如果所偿还的超出

了应还的部分，那它也会反过来追讨那部分报酬。如果欠债的一方有福德，还能以人身来偿还；如果对方没有福德，就会堕入畜生道，以同样的方式来酬还宿债。

| 阿难当知，若用钱物，或役其力，偿足自停。

“阿难，你要明白：如果用钱财或劳力偿还债务，还清了，业报就自然停止。”

佛陀告诉阿难：你应当知道，无论是用钱财，还是用劳力偿还债务，一旦偿清，彼此间的业报便自然止息。

世间有些夫妻终日争吵，但当业债还清后，双方都会觉得没有必要再纠缠了。有些离婚了，也代表债还完了；有些虽然没离婚，但某一天两个人突然都想开了，不再痛苦地争吵。无论是财债、命债还是情

债，偿清之后就互不相欠。不仅人与人如此，人与动物之间的业缘也是如此。众生之间的业缘虽有好坏之别，但多数情况下就是欠债还钱。

丨 如于中间，杀彼身命，或食其肉，如是乃至经微尘劫，相食相诛，犹如转轮，互为高下，无有休息。

“如果债主在讨债的过程中杀害对方，甚至食用其血肉，那这样的冤仇就会延续无数劫，彼此互相残杀吞食，犹如车轮转动依一般互为高低，永无止息。”

倘若在这个过程中，众生继续造作新的恶业，那么宿债就会没完没了。比如一头牦牛本是来向你还债的，但你却杀了它、吃它的肉，这头牦牛来世必定会反过来报复——它也杀你、吃你的肉……如是乃至微尘劫中，你们都在互相杀戮、吞食，彼此的位置像车轮一样，一会儿高一会儿低，一会儿是还债者，一

会儿成了讨债人，无有休息、永无宁日，这样冤冤相报，何时能了！

造恶业是很可怕的，本来双方之间的债务不多，很快就能偿清，但如果其中一方杀害了另一方，那原本简单的债务关系就会演变成无尽的杀戮，轮回不止。

| 除奢摩他及佛出世，不可停寝。

“除了修行禅定或值遇佛陀出世传授教法这两种情况，否则这种冤冤相报的循环无法停息。”

唯有通过修习止观双运的奢摩他、获得证悟，并且值遇佛陀出世、蒙受教化，众生才能迅速偿清宿债——比如有人依靠佛陀的加持当下开悟，否则业力不可能停歇，会一直追随着你。

业力之所以可怕，就是因为它像影子一样紧追不

舍，令人生生世世都难以摆脱，所以我们务必要谨慎地取舍因果。

第 95 课

2023 年 12 月 22 日

下面继续讲《楞严经》。

在上节课中，我们已学习了地狱道、饿鬼道和旁生道。今天要讲的是人道。根据习气的不同，人道也可分为十类。需要注意的是，这十类人并非从善道转生，而是从地狱、饿鬼、畜生等恶道中来的，因此他们相续中的恶业习气往往很重。

「人道（续）」

在生活中，我们有时会遇到一些人，相处一段时间后，心中会忍不住想：“这人怎么会如此恶劣？”

正因为他们前世并非人类，而是来自畜生、饿鬼等道，所以其相续中恶习偏多，善念很少。

◎ 详列十类

今天要讲的这十种人，既不是从天界降生的人，也不是前世为人因积德行善而再得人身。他们是从三恶道中转生而来的，所以其行为举止往往异于常人，带着深重的恶道习气。

｜ 汝今应知：彼梟伦者，酬足复形，生人道中，参合顽类。

“你应当知道：那些曾为梟类的众生，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，混迹于冥顽愚恶之类中。”

在十种人中，第一种是顽类。

佛陀告诉阿难，你应该知道，因为过去的贪心习气、由怪鬼转生为梟类的众生，在地狱、饿鬼、畜生道的业债偿清后，重新获得人身，生于人道之中，属于“顽类”。

“参合”，有参杂、混合、归入之意。“酬足复形”，指业债偿还完毕，恢复本形而获得人身。“顽类”，有注释解释为又坏又愚笨，或顽固不化¹⁶⁴²。现实中确实有这样的人：无论怎么劝导，都执迷不悟、刚强难化。如果是在善法方面坚定不移——如出家后永不退转、正见坚固——那固然很好，但这一类人是在恶习方面顽固不化，他们大多是从梟鸟转生而来。

| 彼咎徵者，酬足复形，生人道中，参合异类。

“那些曾为灾祸征兆的咎征类动物，债务偿清后

1642 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正脉云。顽谓愚而兼恶。不可化为一毫之善者也。言参合者。非顽类皆属梟化。但言梟化者。参于其中故。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“贪故愚顽。所谓利令智昏。”

恢复本形，投生到人道中，参杂混合于性格乖戾、怪异之类中。”

第二种叫异类。

这类众生由于淫欲的习气，投生为预示不祥的动物，恶报偿还完毕后生在人道当中，成为人中的“异类”——既包括生理上的异常，如连体、六指等畸形；也包含心理与行为上的异常，其思维、行事与常人迥然不同。

与这类人相处久了也许能稍感习惯，但每每与其对话，大部分人仍会感到其言谈、心态、形象都比较特异，因为他们多是从预示灾祸的旁生中转生而来。

| 彼狐伦者，酬足复形，生人道中，参于很类。

“那些曾为狐狸类的动物，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于庸鄙之类中。”

第三种：庸类。在不同版本中，此处的经文略有不同，有的作“很类”，有的作“庸类”。我们跟随多数大德的观点，按照“庸类”进行理解¹⁶⁴³。

众生由于诳骗等习气而生为狐类，偿还完业债以后转生到人道当中，属于“庸类”，即庸庸碌碌之辈。

世间人大多是这一类：没有什么特别的造诣，终日所想无非赚钱、家事，稍有空闲就以各种娱乐打发时间。我有时在城市里，傍晚散步时，经常看到一群人围坐在牌桌前打麻将。他们自认为这样的生活很充实，彼此间有共同的话题、追求和价值观。虽然只是打麻将，但他们都很有时间观念，每天准时带个铺着棉垫或纸壳的小凳子聚在一起——这样的众生就属于

1643 根据藕益大师、传灯大师、交光真鉴、通理大师、圆瑛法师、宣化上人等大德的注释，“狐伦者”属于“庸类”，下文“毒伦者”为“很类”。如《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“彼狐伦者酬足复形。生人道中参于庸类。”其余恐繁不录。

“庸类”。

| 彼毒伦者，酬足复形，生人道中，参合庸类。

“那些曾为毒虫类的动物，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于凶狠毒辣之类中。”

第四种：狠类，内心狠毒之人。

众生因为过去的嗔习，转生为蜈蚣、毒蛇等有毒的旁生。待其业力消尽、债务还清之后投生为人，便成为“狠类”，也就是凶狠暴戾的人。

我读过一本畅销书——《人性的弱点》¹⁶⁴⁴，其中提到上世纪 30 年代美国最大连环杀人案的杀人犯克劳利。当警察向他开枪时，他正在写信，信中有一句话：“我的面具下深藏着一颗疲惫而善良的心，一颗绝不会伤害他人的心。”

1644 《人性的弱点》（戴尔·卡耐基著）1936 年出版。

杀死了三十多人却自认为十分善良，这很值得我们警醒。每一个人都要时常反省：“我是不是坏而不自知？”因为人往往不容易察觉自身的问题。

| 彼蛔伦者，酬足复形，生人道中，参合微类。

“那些曾为寄生虫类的动物，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于卑微低贱之类中。”

第五种：微类。

忆念旧怨的疠鬼转生为蛔虫等虫类，待其业报偿清、恢复人身时，因为食害、怨恨的旧习仍有残留，所以成为“微类”。

有注释指出¹⁶⁴⁵，“复形”指堕入三恶趣之前曾为人身，现在有机会恢复原来的形象，生于人道之

1645 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“今虽酬债已足，恢复本形；可见原从人道，堕落三途，现三途罪毕，生于人道之中。”

中，只能成为微贱之流。这类人地位低贱，如乞丐、屠夫、娼妓等，在各方面都处于弱势，连生存都很艰难，所以只能在卑贱的行业中维持生计。

| 彼食伦者，酬足复形，生人道中，参合柔类。

“那些曾为供人食用的食类动物，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于懦弱无能之类中。”

第六种：柔类。

这是过去因傲慢习气转生为饿鬼的众生，偿还完业报以后，恢复人身，在人道中属于“柔类”。此处的“柔”并非指温柔可亲，而是指性格软弱无力，常遭他人的侮辱、践踏和欺骗。

现实中确实有这样的人，其言行、心态皆异常脆弱，在真正有益之事上无所作为，却擅长一切琐碎无

关的事，他们属于懦弱胆怯的一类。

| 彼服伦者，酬足复形，生人道中，参合劳类。

“那些曾为供人穿戴的服类众生，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于劳碌辛苦之类中。”

第七种：劳类。

因逛习、枉习而曾转为常于夜间扰人的魔鬼，待前世业债偿清，生在人道中成为“劳类”。他们多以出卖劳力为生，也就是人们常说的“劳工”。

我们学院的发心人员自愿为僧众服务，他们不属于“劳类”。因为在山上的发心工作其实不算累，尤其是为众生、为三宝做事，内心会非常有价值感。如果身体实在无法支撑，那另当别论，只要身体没问题，那这点工作是不难坚持的。

相比之下，士农工商等各行各业的世人才是辛苦，他们收入微薄、身心疲惫，生活得十分艰辛。这是因为前世惯以欺诳的手段谋取不义之财，所以感得今生劳碌贫苦之报。

| 彼应伦者，酬足复形，生人道中，参于文类。

“那些曾为感应时节的应类动物，债务偿清后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于小有文才之类中。”

第八：文类。

过去因邪见习气而成的魍魉鬼转生为应时知节的旁生，在业债偿清后生于人道，便成“文类”——并不是指有大学问的文豪、思想家或大才，而是指有一定文字能力、通晓礼数的人。

他们或擅长写点小文章或在争辩中伶牙俐齿，却

不见得具备真才实学，在大事之前难以胜任。生活中也有这样的人：在争论是非、说过失时口若悬河，但若请其讲经说法、阐发义理，他不一定能侃侃道来。所谓的“文类”就是指这种人，非指经天纬地之才，实为小聪明、小文采之属。

| 彼休徵者，酬足复形，生人道中，参合明类。

“那些曾为祥瑞征兆的休征类众生，业报偿清后恢复本形，投生到人道中，混迹于世智辩聪之类。”

第九：明类。

前面第二类的“咎征”，是诳习众生所生；而这类众生是因为诈习，所以转生为孔雀、凤凰等象征吉祥的动物。前世业债还完以后，他们转生到人当中，成为“明类”，这类人具备一些世智辩聪，但缺乏明辨之大智，未曾通达五明。

“明类”比“文类”稍强一些。世间人或许认为他们很了不起，但实际上并没有大成就。许多被世人视为杰出的人物，对自己的生死解脱、宇宙人生的根本道理也并不通达，不过是因为某些偶然的机缘成名而已。

| 彼诸循伦，酬足复形，生人道中，参于达类。

“那些曾为温顺动物的循类众生，偿清债务后恢复本形，投生到人道中，参杂混合于博古通今、通达世故之类中。”

第十：达类。

因诤讼的习气由传送鬼转生的温顺动物，在业债还完以后，投生在人中，成为“达类”。他们精通人情世故，擅长察言观色、明辨是非，在世间法上比前几类更为圆熟，但在出世间的大智慧方面却乏善

可陈。

以上十类人虽然已经获得人身，但大多烦恼炽盛、习气深重，加上缺乏大智慧、大悲心或坚固信心，难以成为对世间有杰出贡献的伟人。一般而言，伟人都有大福报和大智慧，而从恶趣转生而来的人因为恶习难改，未必能有大的作为。他们如果不注意，很有可能再次下堕，但若得人身后能刻意对治、勤修正法，也完全有解脱的机会。

在座各位闻思这些道理后应该深自警策：人生苦短，在这短暂一生中，我们一定要发善愿、持净戒、守正见。就算平平淡淡地度过这一生也无妨，千万不要造作对今生和来世有害的恶业。今生获得人身是极难得的因缘，若能发起善愿，便是一个善妙的开端。真正明理之人，必当如是领受和践行。

◎ 结叹可怜

下面是人道的结语。

阿难，是等皆以宿债毕酬，复形人道。皆无始来，业计颠倒，相生相杀。不遇如来，不闻正法，于尘劳中，法尔轮转。此辈名为可怜愍者。

“阿难，这十类众生都是偿清宿世业债之后，重新投生人道。他们都是自无始劫以来，被种种恶业妄计、种种颠倒驱使，互相纠缠、彼此伤害。未能值遇如来，也未能听闻正法，在烦恼尘劳中犹如车轮一样，自然上上下下、循环不已。这些人都是‘可怜悯者’。”

佛陀告诉阿难，这十种人前世都是以动物的身份偿还宿债，还清以后就转生为人。在无始以来漫长的轮回中，他们都因为见解和行为不正，烦恼深重、业际颠倒而相杀相生，你欠我、我欠你，形成各种命债等债务，辗转不断。如果没有遇到如来、听闻正法，

就会在轮回的尘劳中不断流转，永无解脱的机会。

我们虽然没有遇到如来，但是已经遇到了如来教法，这与值遇如来几乎没有差别；尤其是遇到密宗大圆满的法要，此时此刻，我们正应该舍弃今世，一定要做对来世有益的事。

对每个修行人来说，最重要的就是转变自己的心。大家应当认真思考：与去年相比，自己今年有没有好的转变？明年能不能比今年多一些进步？出家后是否比在家时有所改善？与学佛之前相比，现在是否有所改变？如果有改变，是不是朝着好的方向改变？如果不拯救自己，那么谁都无法为力。有些业力深重的人，明明知道自己在下堕，却也无力改变。即便非常不容易，但我们一定要往好的方向努力。

前辈高僧大德一直教诫我们“人身难得”，从整个六道轮回来看，人身确实极其难得。如果没有好好

利用人身，实在是万分可惜！法王如意宝常说：“十万个如意宝，也比不上人身珍贵。”我们或许会为一辆豪车、一栋豪宅的闲置而感到可惜，为一枚丢失的金耳环感到心疼，但这些损失，远远比不上用人身造恶业来得可惜。好不容易在轮回中得到人身，如果用它来造恶业，将来又要堕入地狱、饿鬼、旁生道，那我们何时才能解脱？

希望大家能对这些法义有所触动，这非常重要。很多人听完课后说“我很感动”，但口头上的感动并不够。将来能遇到上师、听闻佛法的机会越来越少，现在有这个机缘，我们一定要好好地珍惜和把握。

以上是关于人道的讲解，下面开始讲仙道。

「仙道」

下文所说的十种仙，既未被归入天道，也未被划

入三恶趣，而是列于人道之后——他们可算作人道的一部分。虽名为“仙”，但他们却不属于天人，因其尚未具足天人的相关功德；同时也不属恶趣，因为没有恶趣的深重烦恼。他们的修行就是为了将自身的人寿延长，因此可以归于人道。

关于仙道的修行，虚云老和尚早年差点走入此路。老和尚在 30 至 38 岁期间于山中苦修，过着类似仙人的生活——不理发、不剃须，仅以山间野菜为食。后来他参访融镜法师，法师点化他，指出这种修行最多只能像《楞严经》所说十种仙一般，并非解脱正途，劝他回归佛法正道。此事在虚云老和尚的传记中有记载¹⁶⁴⁶。

1646 《虚云和尚自述年谱》：“同治六年丁卯二十八岁、同治七年戊辰二十九岁、同治八年己巳三十岁以上三年住山洞。此三年中。居则岩穴。食则松毛。及青草叶。渴则饮涧水。日久裤履俱敝。仅一衲蔽体。头上束金剛圈。须发长盈尺。双目炯然。人望见之以为魅。怖而走。予亦不与人言谈。同治九年·庚午·三十一岁（一八七〇年）一日行至温州某山。栖息岩中。一禅人访至。顶礼问曰。‘久闻高行。特求开示。’被伊一问。深感惭惶。乃曰。‘智识愚昧。少所参学。望上座慈悲指示。’曰。‘你如是行径。有多少年。’乃告以经过。曰。‘我亦少有参学。不能与汝说。你可到天台华顶龙泉庵。请问融镜老法师。他是天台第一有道德者。必能饶益汝也。’予直上华顶。至茅庵外。见一僧。问老法师在否。答。‘补衣的是。’即近前顶礼。法师

世间关于“成仙”的说法历来不少。仙道修行在道教中尤为盛行，印度教中也有类似的法门。曾有人质疑《楞严经》为伪经，理由之一便是其中详细记载了各类仙人。对此回答：仙人本就是众生中的一类，在《楞严经》中提及并无不妥，只是其他经典较少涉及而已。

◎ 承上启下

首先是总说。

| 阿难，复有从人，不依正觉修三摩地，别修妄念，存想固形，游于山林人不及处。有十种仙。

全不顾视。曰。‘学人特来亲近老法师。望祈垂慈’师顾视良久。曰。‘你是僧耶。道耶。俗耶’答曰。‘僧’问。‘受戒否。’答‘已受具。’问。‘你这样。试有多久。’予略述经过。问。‘谁教你如此做。’答。‘因见古人每多苦行成道。故此想学。’问。‘你知道古人持身。还知道古人持心否。观你作为。近于外道。皆非正路。枉了十年功夫。岩栖谷饮。寿命万年。亦不过如楞严十种仙之一。去道尚远。即进一步。证到初果。亦不过自了汉耳。若菩萨发心。上求下化。自度度人。出世间不离世间法。你勉强绝粒。连裤子都不穿。未免显奇立异。又何怪功夫不能成片呢。’予被老人痛处一锥。直透到底。复顶礼求开示。师曰。‘我教你。若听。在这里住。不听。任去。’曰。‘特来亲近。焉敢不听。’”

“阿难，还有一类人不依止菩提正觉来修习禅定，却依分别妄念用功，企图坚固色身、长生不老，因而隐居于深山密林、人迹罕至之处。这样的修行者，可归纳为十种仙。”

还有一类众生，不依止如来正等觉、不修持真实的三摩地，而是依分别妄念修行，希求长生不老。历史上有身为帝王而求长生者，甚至派人远渡重洋寻觅仙方。这些修行人希望青春永驻、肉身不坏，因而隐居山林深处，于人迹罕至之处苦修不辍。确实有人依此修成仙道，获得了很长的寿量，这在现实中也是存在的。

◎ 正列诸仙

| 阿难，彼诸众生，坚固服饵而不休息，食道圆成，名地行仙。

“阿难，那些众生希求获得坚固身相，专心服食药饵，精进不辍，最终依靠‘食道’圆满成就，名为‘地行仙’。”

十种仙中，第一种是地行仙。

佛陀告诉阿难，有些众生因为希求获得坚固的身相而“服饵”，也就是炼制各种草药来服用，这样不间断地修行“食道”而成就，能身体轻盈、行动迅速¹⁶⁴⁷，名为“地行仙”。

地行仙的生存需要饮食，而且其食用的药材需要用明火炼煮，这是第一种仙。

| 坚固草木而不休息，药道圆成，名飞行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志服食草木灵药，

1647 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“不惟百体康壮。寿年延永。必至身轻行疾。乃为圆满成就。”

精进不辍，最终依靠‘药道’圆满成就，名为‘飞行仙’。”

第二种是飞行仙。

这种人修道之心极为坚固，生食黄精、灵芝等养生草木，不假炉火烹煮¹⁶⁴⁸，如此不间断地精进不辍。

“药道”圆满以后，名为“飞行仙”。

他们虽不能像天人那般自在翱翔，但也能步履如飞、登高涉险，身姿较前一种“地行仙”更为轻盈。古印度常有能飞行的仙人，许多公案记载，国王设斋供养时，常有仙人成群结队地飞来应供，不知算不算这类仙人。

| 坚固金石而不休息，化道圆成，名游行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志炼化、服食金

1648 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“异前饵者。不用烟火。生与熟为别故。”

石，精进不辍，最终依靠‘化道’圆满成就，名为‘游行仙’。”

第三种是游行仙。

这类修行人主要依靠金石——即世间所谓矿石、丹砂等，提炼其精华而服食。依此炼化之道精进修行、圆满成就后，能点石成金、脱胎换骨，成为“游行仙”，在人间各处自在云游。

以上几种仙人还需要服食草木、丹药等，而下面几类仙人则基本上无需进食。

| 坚固动止而不休息，气精圆成，名空行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志修炼动功与静功，精进不辍，最终‘气精’圆满，名为‘空行仙’。”

第四种是空行仙。

他们修习“动止”之法，类似于动静瑜伽，包括动功、静坐和数息等。这样不断修行，炼化精气之道圆满成就，能乘云御龙游于虚空，称为“空行仙”。从这个阶段开始，仙人基本不再需要人间饮食，主要依靠吸纳天地精气来维持生命。

| 坚固津液而不休息，润德圆成，名天行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志吞津咽液，精进不辍，最终‘润德’圆满成就，名为‘天行仙’。”

第五叫做天行仙。

这类修行人依靠口中津液进行修炼。道家视此津液为良药，认为吞咽打坐后生出的玉液有助于修行。他们通过这种“润德”之道，滋润身心相续，修行圆满后能乘风御气、游乎无穷，叫做“天行仙”。

有大德指出¹⁶⁴⁹，这些仙人所修的大都是分别念，但专心致志地长期修炼，因为“万法唯心造”，竟然真的修得了长生。

| 坚固精色而不休息，吸粹圆成，名通行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志采吸日月云霞的精华，精进不辍，最终‘吸粹’圆满成就，名为‘通行仙’。”

第六种仙人叫做通行仙。

这类修行人吸取日月和天地的精华，不间断地修行“吸粹”之道，圆满成就后能穿石蹈火、自在无碍，名为“通行仙”。

| 坚固咒禁而不休息，术法圆成，名道行仙。

1649 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“他们不修正觉真心，不生不灭法，而错用第六意识的妄心来修养生之道。因为专心致志，持之以恒，竟能别开生面，得到长生的道理，故寿命可延长至千岁万岁。”

“希求获得坚固身相，专心致志修行咒术、禁术，精进不懈从不休息，最终‘术法’圆满成就，名为‘道行仙’。”

第七种叫做道行仙。

这类修行人坚固其心，修持各类咒法而不休息。

古时乃至如今的道教中，确实有求财、禳灾等符咒之术。密宗中也有各种咒语，有的持咒者确实具有极大的威力和效验。虽然仙人的咒术与佛法的密咒有所不同，但确实也很灵验。只要仙人一持咒，愿求时可以延年益寿，回遮时则能降妖祛邪。

他们精进不辍地修行，待“术法”圆满成就后，便能治疗疾病、禁毒驱魔，成为“道行仙”。

| 坚固思念而不休息，思忆圆成，名照行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志凝神静虑、专注意念，精进不辍，最终‘思忆’圆满成就，名为‘照行仙’。”

第八种叫做照行仙。

这种修行人坚固用功，专住“思念”——有注释中将其解释为观想丹田或顶门而修炼¹⁶⁵⁰，最终思忆圆满成就，能元神出窍、变化自在，称作“照行仙”。

| 坚固交遘而不休息，感应圆成，名精行仙。

“希求获得坚固身相，专心致志修炼阴阳相交、取坎填离，精进不辍，最终‘感应’圆满成就，名为‘精行仙’。”

1650 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谓坚固其心，沉思静念，存想顶门而出神，系心脐轮而练气；即系心脐轮下，透尾闾关，上升夹脊双关，以至直透泥洹宫，冲顶出神；久行不息，而得功效，谓思忆圆成。神出入而自在，气上下以交通，形神照应，故名照行仙。”

第九种是精行仙。

此类修行人专注修持“交遘”之道。交光大师指出¹⁶⁵¹，此“交遘”并非指男女淫行——按照佛教的观点，这是一种魔论；从仙道来讲，也视其为下品，正人君子都会绝口远之。

根据《讲义》等注疏¹⁶⁵²，这里的“交媾”是指自身内在的心火与肾水相交、降火提水的内炼工夫。他们以此坚固用功、无有间断，最终“感应”之道圆满成就，药成而为仙体，丹成而上九天，名为“精行仙”。

| 坚固变化而不休息，觉悟圆成，名绝行仙。

1651 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“环师谓。内以坎男离女匹配夫妻。是也。所谓婴儿姤女。即坎离交遘。而取坎填离。以结仙胎之谓也。至于用女子为鼎器。而采助淫秽。内教固辟为魔论。而仙道亦鄙为下品。此为投人之欲，狂迷者多惑之，正人君子，绝口远之可也。”

1652 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《灌顶》云：此以肾水为坎男，心火为离女，取坎填离，降火提水，令其交遘，以成仙胎；久行不息，而得功效，谓感应圆成。感应者，即交遘义，此以坎离，遘精成行，故名精行仙。”

“希求获得坚固身相，专心致志修习五行变化之道，从不休息，最终‘觉悟’圆满成就，名为‘绝行仙’。”

最后一种为绝行仙。

这种修行人坚固其心，专注修持神变、幻化之理，最终“觉悟”之道圆满成就，能移山倒海、变换四时，名为“绝行仙”。

以上十种仙人各有不同的修法，他们既不算天人，也不属于三恶趣，因其主要在人间活动，故属于人道中的一个特殊群体。

◎ 判同轮回

下面是对十种仙人的总结。

| 阿难，是等皆于人中炼心，不修正觉，别得生理，

寿千万岁。

“阿难，这些仙人都是在人道中修练妄心，不修正觉菩提，只在心外别求长生之道，其寿命可长达千年、万年。”

他们只求长生，除此之外没有更高的追求，由此可见，大乘佛法的确十分伟大。

许多人不知取舍，觉得修仙很好、长寿很重要、发财也很希求，但智者会明白：人世间最值得追求的，是学习大乘佛法、利益众生。成为永远离苦得乐、利益众生的行者，这才是我们最重要的目标。除此之外，其他的种种追求都不究竟。

大家一定要认清这一点，否则自己智慧不够，身边无人指引，很容易就会被人误导——听说外道好就去学外道，听说某法可永葆青春、健康长寿就盲目地跟随……这些都是缺乏智慧、抓不住重点的表现。

包括仙道在内的所有修道中，利益众生的菩萨道才是最伟大、最究竟之道。

—— 休止深山，或大海岛，绝于人境。斯亦轮回，妄想流转。不修三昧，报尽还来，散入诸趣。

“他们隐居在深山或海岛中，与世隔绝、绝于人迹，但仍在轮回之中，受妄想驱使流转于生死。因为不修持真正的三昧，当福报享尽后，依旧会堕入六道各趣。”

他们常居于深山或孤岛，远离尘世，常年苦修。最终修成仙道，也往往不为人知。

在古代显学中，孔孟老庄就常常提到各类奇人异事，如《庄子·逍遥游》中说“列子御风而行”，《太平广记》更是广泛地叙述了各种神仙之谈。据说如今的终南山等地还有类似的修行人，但真正能成仙的不

知有多少。

即便修炼成仙，他们也未出轮回，仍然要随妄想而流转生死。因为这些人不修真实的三摩地，待福报享尽后，仍然要在六道中感受果报。因此，仙道并不究竟。

◎ 关于会供

接下来，我们宣讲天道的内容，讲完后，今天的课程就结束了。内容不多，请大家安心、欢喜地听闻。

今日既是冬至，又是莲花生大士的会供日，也是《楞严经》第八卷圆满讲闻的日子，今天课后四众弟子要一起进行会供——会供品已经准备好了。

如今我能吃的东西实在不多：有些是佛教戒律规定不能吃的，有些是医生叮嘱不能吃的，还有些是身

边人劝我不要吃的，再加上自己不想吃的，剩下的就没多少了。若非身为病人，或许就没这么多限制，不过现在这样也挺好。比如今天，虽然有人提醒我不能吃甜食，但既然有甜食摆在面前作为供品，那我就必须要接受悉地。（众笑）

等会儿大家一起会供时，不论得到的供品是喜欢的还是不喜欢的，都请大家好好享用，因为这都是佛菩萨赐予的悉地。医生和我身边的人都说不能吃甜的，但今天偏偏是佛菩萨让我吃甜食（笑）。就像前天，虽然医生和身边人都不让我喝咖啡，但我还是悄悄喝了一点，结果也没什么。有时越不让我们吃什么就越想吃，越让吃什么反而越不想吃，像小孩子一样任性。

「欲界六天」

我们下面开始讲天界。前面已经讲完了人道和仙

道，接下来进入天界部分。第八卷中只讲到六欲天，色界和无色界将在下一卷宣说。

◎ 标示生因

| 阿难，诸世间人，不求常住，未能舍诸妻妾恩爱。

“阿难，诸世间人不追求出世间常住真心，所以不能舍弃妻妾恩爱。”

世间凡夫不追求出世间的菩提大道与常住智慧，割舍不下与妻子、爱妾的恩爱生活，但他们尚能守持不邪淫戒。

◎ 欲分轻重

| 于邪淫中，心不流逸，澄莹生明。

“此人对于邪淫之事，心不外流纵逸，故澄澈莹

洁、心地光明。”

这些人不违犯邪淫戒，能用善戒来守护自心，不与自己妻妾以外的人行淫欲之事；而且有比较深厚的善根，“澄莹生明”，经常住于澄明的境界当中，心地光明——如果没有一定的境界，也无法生于天界。

| 命终之后，邻于日月。如是一类，名四天王天。

“命终之后可生于天上，与日月为邻。这类天人称为四天王天。”

欲界第一天是四天王天。

此人命终之后，转生到临近日月的地方。须弥山的半山腰处是太阳和月亮环绕运转之所，那里居住着一类天人，名为“四天王天”。他们转生于此。

接下来，我们将从低到高，逐层描述天界。

| 于己妻房淫爱微薄，于净居时不得全味。

“此人对自己妻子的淫欲爱念微少淡薄，但在清净独居时尚不能完全断欲。”

第二层是忉利天，即三十三天。

这类人不纳妾室，仅与妻子生活¹⁶⁵³，虽然没有彻底断除淫欲，但爱执和情欲已非常淡薄，只是在自己独居时偶尔生起欲念，尚未获得纯粹的清净心。有注释中说¹⁶⁵⁴，“不得全味”是因为尚有微细的淫欲执著，所以不能得到上妙禅味。

这一层的天人比前一天更清净些。一般来说，天界众生的层次越往上，其持戒就越清净，心念也越澄明。

1653 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“妻房者。显无妾室。”

1654 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“不得全味者。谓净心不纯。间有念起。禅思之味。不得全故。虽不得全。亦胜前人。”

丨 命终之后，超日月明，居人间顶。如是一类，名忉利天。

“命终之后，超越日月之光明，居于人间之巅须弥山顶。这类天人名为‘忉利天’。”

命终之后，此天人的光明超越日月之光，所以上升到须弥山顶而居住。“人间顶”就是须弥山顶，因为人道众生一般生活在须弥山下。此类天人居住在须弥山顶，名为“三十三天”或“忉利天”，以帝释天为首。

根据《俱舍论》，欲界前两天依地而住，又称“地居天”。接下来的诸天都居于空中、不再居于地上，故称“空居天”。

丨 逢欲暂交，去无思忆。于人间世，动少静多。

“有些人当欲境现前时暂时交合，过后便不再思

念追忆。对于人世间的贪欲染着不深，多静少动。”

欲界第三层天是须焰摩天。

他们虽然还有男女之间的欲望，但事后不再思忆。对人世间的染著不深，所以说动少静多。

| 命终之后，于虚空中朗然安住，日月光明上照不及。是诸人等，自有光明。如是一类，名须焰摩天。

“命终之后，他们便安住在虚空中的光明之中——那是日月光明向上照射也无法到达之处。这些天人自身能发出光明，名为‘须焰摩天’。”

这类众生命终之后，便安住于虚空之中。因其善业的果报，身心“朗然安住”，不会下坠。此处超越日月光明所及，位于须弥山之上。这些天人自身能发出光明，故称“须焰摩天”。

在这一天中没有直接的男女交合，仅仅靠牵手就能得到满足。

| 一切时静，有应触来未能违戾。

“有些人在一切时中都能保持清静，但相应的诱惑来临时，仍无法抗拒。”

第四层叫做“兜率天”。

有的人在一切时都行为清净，但若遇到相应的诱惑来逼迫时，他还不能完全抗拒，而会顺从¹⁶⁵⁵。

| 命终之后，上升精微，不接下界诸人天境。

“此人命终之后，上升到最精细微妙的处所，不接下界的人天诸境¹⁶⁵⁶。”

1655 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“上科逢欲暂交。此则逢欲亦无交心。故云一切时静。谓不来不就也。有应触来者。谓设有相应之触。来相逼迫。未能违戾者。谓不能拒绝不行。以犹觉有味故。”

1656 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言夜摩虽属空居。犹与下界人天境接。

他们命终以后依靠善业的力量，“上升精微”，“精微”指兜率天¹⁶⁵⁷，其中的内院有弥勒菩萨等圣者住持。此界天人清净精微，故不与下面的人、天相接。

| 乃至劫坏，三灾不及。如是一类，名兜率陀天。

“直到坏劫世界毁灭时，三灾也波及不到他们。这类天人名为‘兜率陀天’。”

即使遭遇水、风、火三大灾难，也不会毁坏此天。为什么呢？有注释中说¹⁶⁵⁸，三灾通常会毁坏三禅天以下所有世界。兜率内院虽然属于欲界，但这里是菩萨的居所，依靠菩萨的加持力，故能免于三灾。

是净而未精。今既不接。正见其净而精故。”

1657 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“精微即指兜率。以兜率有内院。有外院。外院则精。以对下杂染为名。内院则微。”

1658 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“且内院，尚非外院所能知处，故不接下界，诸人天境，故精；乃至劫坏三禅，而菩萨住处，水、火、风，三灾之所不及，故微。”

这里的天人名为“兜率陀天”，历史上有许多大德转生于兜率天内院。

| 我无欲心，应汝行事。于横陈时，味如嚼蜡。

“有人无有淫欲之心，但为顺其眷属而行欲事。行房时索然无味，味如嚼蜡。”

第五层天叫做化乐天。

有些人没有淫欲之心，与其眷属行欲事时味如嚼蜡，没有任何快感。有些老夫妻也是如此，互相之间只是伴侣、家人而已。这里的天人在欲事上也没有真正的接触，只需要发笑就可以得到满足。

| 命终之后，生越化地。如是一类，名乐变化天。

“命终之后，生而便升化乐地故，乐其自由变化之五欲境。这一类天人名为‘乐变化天’。”

此人命终以后，转生到特殊的化乐之地，所有资具都可以自由幻化、自得其乐。这类天人叫做“乐变化天”或“化乐天”。

| 无世间心，同世行事。于行事交，了然超越。

“此人对世间事情及世俗男女之情没有任何贪著之心，与世间人虽仍有夫妇之事，但是在行事时完全没有欲望，了然超脱。”

欲界最后一天，他化自在天。

有些人没有世俗男女的粗大贪欲，超然洒脱。转为天人后，他们的境界是欲界最高的。

| 命终之后，遍能出超化无化境。如是一类，名他化自在天。

“此人命终之后，能超越前面‘有化’与‘无

化’的五天。这类天人名为‘他化自在天’。”

此人命终以后，超出前面诸天的境界。“化无化境”，指能变化的第五天和不能变化的前四天¹⁶⁵⁹。此类天人能自在享用他人化现的资具，名为“他化自在天”。

至此，欲界六天已经宣讲完毕。

◎ 判属欲界

| 阿难，如是六天，形虽出动，心迹尚交，自此已还，名为欲界。

“阿难，以上这六欲天人，身体虽然已没有交合的动相，但心念上仍有淫念尚未清净。自此六欲天以下，乃至阿鼻地狱，统名为‘欲界’。”

1659 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言偏能者。以前五天。四天无化。后一有化。此偏超故。”

佛陀告诉阿难，上面所讲到的六种天人，虽然他们的行为已经超越了人间的欲爱，但是其贪执的心念还没有完全断除，自此以下直到阿鼻地狱之间，名为欲界。总的来说，他化自在天以下直到金刚地狱以上所有众生的贪欲习气都很重，非常可怜。

至此，《楞严经》前八卷已经讲闻圆满，共 95 节课。

让我们一同祈祷护法神的加持、护佑，愿我们明年还能顺利地宣讲。如果明年因缘不具足，那就等后年；无论如何，我们一定要将此法讲闻圆满，善始善终。虽然不是每个人都能到现场听闻，但希望道友们都发愿：“只要没有寿障，我一定要圆满听闻后续的课程！”

第 96 课

2024 年 04 月 08 日

上节课是在去年 12 月 22 日学的，今天我们继续学习《楞严经》。在学习的过程中，我有时觉得很有意思，有时觉得云里雾里，可见这部经典确实极为甚深。

在前面的第八卷中，阿难尊者向佛陀请教：既然如来藏的本体是光明微妙、如如不动的，那六道轮回又是如何形成的呢？佛陀为他详细开示了众生的升堕差别——“纯想即飞、纯情即堕”，并阐释了地狱的十因六报。随后，佛陀顺次讲解了饿鬼道、旁生道、人道、仙道以及天道。在天道中，前面已经讲了从四天王天到他化自在天之间的欲界六天。

卷第九

从第九卷开始，我们将继续学习色界天、无色界天以及阿修罗道的内容。

六道轮回中的十二类众生并非由造物主所作，而是由众生自己的烦恼习气、非理作意及宿世业报所感召。前文中讲到的地狱、饿鬼、旁生等恶道，都是由众生自己所造的恶业形成的。一个人的善恶业感召了其所处的世界，就像世间中一个行善积德的人，因善果成熟而成为君主，快乐得如同活在天界；而作恶多端之人，终将因其恶行而身陷囹圄。总之，众生的世界是由自己的心行造就的，这就是“万法唯心造”之理。

如果信心清静、修行得力并证得了一定境界，那这个人无论在哪里，所见的世界皆是清静美好的，所谓“心净则国土净”；反之，如果修行不好、烦恼深

重，即使他身处天堂也会痛苦不堪。世间万法并非实有，而是由众生自己的业力与习气所显现——这就是前文阐述的主旨。

「色界十八天」

我们在上节课中学习了人道（含仙道）和欲界六天的情况。欲界天人虽不像人那样欲望粗重，但仍然有对异性的爱染之心，与色界天比有一定的差距，不完全具备光明身，因此仍属欲界的范畴。

从今天开始，我们讲色界天的部分。按照本经的分类，色界共有十八天：初禅、二禅、三禅各三天，第四禅分为凡夫四地和圣者五地。在无想天的安立方面，本经与《俱舍论》略有不同¹⁶⁶⁰，而与上座部的观点基本一致，这部分内容将在后文中详细讨论。

1660 《俱舍论》（世亲论师造）：“此上住所十七处，即为色界于其中，初三静虑各三处，第四静虑有八处。”

色界十八天极其清静、远离染污，因为他们已经超越了欲界，尤其远离了男女欲染——这里的“欲”主要指男女交合。色界天人没有男女之别，所以在色界中根本没有欲事。

◎ 初禅三天

| 阿难，世间一切所修心人，不假禅那无有智慧。但能执身不行淫欲，若行若坐，想念俱无，爱染不生，无留欲界。

“阿难，世间所有的修心者，若不修持无漏的禅定，缺乏真正的出世智慧，但能守护身体不行淫欲，行住坐卧间没有淫欲之念想，如此身心清静、爱染不生，便不会留在欲界。”

佛陀告诉阿难：一切修心者若不修楞严大定，便

不能生起出世间的智慧¹⁶⁶¹。修行首重持戒，由戒生定，由定发慧。众生能转生到初禅三天，必须要具足世间禅定，但并非证悟人无我、法无我的无漏禅定，也尚未达到色界二禅、三禅那样的境界。

若人能约束自身不行淫欲，对世间男女之事不起染心，清净持戒，行住坐卧间不为世间爱欲所染，便不会系缚于欲界；反之，如果有爱欲牵绊，此人便无法超离欲界。对异性的执著，确实是众生难以解脱的关键，尤其令人无法脱离欲界。

丨 是人应念身为梵侣。如是一类，名梵众天。

“此人命终之后即刻化生于色界天，成为清净的梵世伴侣。这类天人名为‘梵众天’。”

1661 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谓不修首楞严大定，无漏之静虑，即无有出世间，真正之智慧。显彼惟有漏静虑，六事行耳！六行者：厌欲界是苦、是粗、是障；欣色界是净、是妙、是离。此则凡夫伏惑，超欲界道也；非无漏真三摩地，妙圆通矣！”

这类人因为内心远离世间贪欲、身体守持梵净行，命终后转生于色界天，名为“梵众天”。“梵”意为“清净”，“梵净行”指守持净行、不犯淫欲。梵众天相当于梵天界的普通民众¹⁶⁶²，属于色界第一层天，境界尚浅。梵众天人的寿量有二十小劫，身高半由旬。

初禅三天的天人，名称皆带“梵”字，因为守持清净戒律，便能超越欲界，转生至初禅天中。

丨 欲习既除，离欲心现，于诸律仪爱乐随顺。

“若能压伏淫欲习气，离欲的清净心便会显现，所有的律仪都能自然欢喜地随顺。”

接下来是梵辅天。

这些众生不但消除了欲望，而且能压伏欲望的习

1662 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“众即梵世之庶民也。”

气。当然，这种修持远不及阿罗汉从根本上彻底断除烦恼的境界，而只是在禅定力的摄持下暂时压制。这样行持，他们心中便自然现前远离贪欲的清净相。

他们对所有律仪皆能自然随顺、无有违犯，与欲界众生需要刻意以正知正念护持戒律不同，他们的戒律属“定共戒”¹⁶⁶³，也就是与禅定相应、自然持守的戒律。他们防护根门极为容易，但尚未达到圣者的无漏境界。总之，梵辅天人持戒无需特别费力。

| 是人应时能行梵德。如是一类，名梵辅天。

“此人即刻能成就梵天之德。这一类天人名为‘梵辅天’。”

梵辅天相当于梵天中的大臣¹⁶⁶⁴，有一定职位，更

1663 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“初天但能执身伏欲。此天又得定共戒。以顺律仪行梵德。故超之也。戒定相应。名定共戒。”

1664 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“行梵德者。不但清净身心。亦且弘扬德化。亦以内心外仪无间故。生天既辅化。即天臣矣。”

接近梵天王，已经超越了类似平民百姓的梵众天。他们的寿命长达四十个小劫，身高一由旬。宣化上人用现代计量单位来描述，说其身长八十里¹⁶⁶⁵。

这是初禅第二天，梵辅天。

| 身心妙圆，威仪不缺，清净禁戒，加以明悟。

“身心妙德圆满，具足威仪无有缺失，不仅戒律清净而且智慧明达。”

接下来是初禅第三天，大梵天。

此类众生的身心皆已远离欲界的粗大烦恼，圆满具足初禅前二天的清净功德，并在此之上进一步增进，功德更为微妙、圆满。他们的行住坐卧四种威仪清净无缺，而且明悟之智慧不断增上——有注释中说

1665 《楞严经浅释》（宣化上人述）：“这一类人就可以生到梵辅天上，身长八十里，寿四十小劫。”

此智慧为慈悲喜舍四无量心¹⁶⁶⁶。总之，“大梵天”的境界比前二天更为超胜。

有经典记载¹⁶⁶⁷，大梵天自认为是世界之主，因为劫初时他是最先出现、寿命最长的有情，见到世界空无一人，发愿令有情出现。因众生的业力和他的愿力等因缘和合，逐渐有其他众生诞生，他便将这些众生执为自己所化。印度至今有许多教派将大梵天奉为造世主。

| 是人应时，能统梵众，为大梵王。

“此人即刻能统领梵天众生，成为大梵王。”

1666 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“加以明悟者。即是修于四无量心成就。故得为梵王也。”

1667 《俱舍论记》（唐·普光述）：“以劫初起，梵众起想：我等皆是大梵所生。大梵起想：是诸梵众皆我所生。……何缘梵众同生此想？由见梵王处所、形色及神通等皆殊胜故。又观大梵先时已有，已及余天后方生故。彼不能见从上地没，依初静虑发宿住通，不能了知上地境故。何缘大梵亦生此想？彼纔发心，众便生故。谓己所化，非速没故。或愚业果感起理故。或见己身形状、势力、寿、威德等过余众故。”

他能统摄梵众天和梵辅天的所有天人，犹如国王统领臣民，故被称为“大梵王”。

| 如是一类，名大梵天。

“这类天人名为‘大梵天’。”

大梵天的寿命长达六十小劫，身长一由旬半。

以上是初禅三天：梵众天、梵辅天、大梵天，下面是关于初禅天的结语。

| 阿难，此三胜流，一切苦恼所不能逼，虽非正修真三摩地，清净心中诸漏不动，名为初禅。

“阿难，此三个殊胜天界的众生，不再受欲界各种苦恼所逼迫。他们虽然没有修行真正的三摩地，但清净心中一切欲界烦恼不再散动，名为初禅天。”

“胜流”意为殊胜之品流，超胜下方天界，其殊胜性体现在身体、意乐及功德等方面，所以初禅是超胜下界的三天。

佛陀告诉阿难：此三天是“一切苦恼，所不能逼”，欲界粗重的欲望与苦恼皆不能侵扰。“虽非正修，真三摩地”，他们所修的虽非不生不灭、究竟清净的真实三摩地，而只是世间的有漏禅定，“清净心中，诸漏不动”，但在其持守梵行的清净心中，不会被有漏烦恼所撼动，名为初禅天。

在三界九地中¹⁶⁶⁸，初禅称为“离生喜乐地”：“离”指已离欲界，“喜乐地”表示此地具足殊胜的喜乐。《俱舍论》中说¹⁶⁶⁹，四禅远离八种过患，分别

1668 《佛学常见辞汇》（陈义孝编）：“九地者：欲界汇为一地，名五趣杂居地。色界有四地，即初禅名离生喜乐地，二禅名定生喜乐地，三禅名离喜妙乐地，四禅名舍念清净地。无色界有四地，即空无边处地，识无边处地，无所有处地，非想非非想处地，合为九地。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“或欲尽灭，即初禅，离生喜乐地，已离欲界之生，欲染已尽故。”

1669 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“第八品，分别定：戌三、四禅立为不动之原因：解脱八种过患故，第四静虑名不动，八过寻伺出入息，以及乐受等四

为寻、伺，呼气、吸气，身乐受、身苦受，意乐受、意苦受，《智者入门论》的说法与此略有差别¹⁶⁷⁰。虽然四禅远离了八种过患，但初禅仍有“寻伺如火”，又说“觉观如火”¹⁶⁷¹，意思是寻、伺分别念像火一样，所以劫末火灾生起时，初禅天会被烧毁。

初禅天与欲界相比极为清净，但其禅定仍属有漏世间定，与诸佛菩萨相续中的出世间无漏禅定相距甚远。色界初禅天人已无欲界的粗重贪欲，不需要睡眠和饮食，但仍然有“寻”和“伺”两种微细分别念，以及对清净色法和禅定境界的耽执——正因为有以上执著，他们才转生初禅天，尚未获得真正的解脱。

◎ 二禅三天

受。若问：第三静虑以下说为动摇、第四静虑称为不动的原因何在呢？之所以第四静虑无有动摇，是因为解脱了八种过患。是哪八种过患呢？寻、伺、呼气、吸气、乐以及‘等’字所包括的苦受、意乐受、意苦受，总共八种。而三禅以下如应为这八种过患所动。”

1670 《智者入门论》（麦彭仁波切造）：“八种过患是指，一禅具有的寻伺、三禅以下具有呼吸、欲界中具有的苦和意乐、二禅以下有的意乐、三禅的乐。”

1671 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“劫尽火灾得至此天。由其内有觉观火故。”

二禅天包括：少光天、无量光天和光音天——二禅三天都有“光”字。

| 阿难，其次梵天，统摄梵人，圆满梵行，澄心不动，寂湛生光。

“阿难，梵天统理摄受梵天天众，其梵行圆满，心境澄凝不动，生起寂静湛然的智慧光明。”

二禅第一天是少光天。

这里提到的大梵天，是作为二禅之因来宣说的。初禅中的大梵天统领梵辅天、梵众天等所有梵天众生。有大德说¹⁶⁷²，大梵天的戒定慧功德非常殊胜，梵天界中一切戒行悉皆圆满，能自利利他。此时，他的定心如如不动，因戒生定，因定发慧，故能生起寂静湛然的智慧光明。

1672 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“大梵天：戒与慧俱；具足戒、定、慧，故曰圆满梵行，而升此天。环师亦谓，躐大梵之行，升进者是也。统摄既久，则化他功深，自行益纯。”

| 如是一类，名少光天。

“这类天人名为‘少光天’。”

这类天人名为少光天，与更上层的天界相比，其光明相对较少故。少光天的寿量为二大劫，身高二由旬。

有注释指出¹⁶⁷³：少光天虽有光明与不动禅定，但其境界与诸佛菩萨完全不同，因其丝毫没有证人无我与法无我。他们的光明不仅不能与佛光相比，而且在二禅天中也属光明较少者，仅能遍照自身身心¹⁶⁷⁴，故称“少光天”。

| 光光相然，照耀无尽，映十方界，遍成琉璃。如是一类，名无量光天。

1673 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“问此与菩萨寂照何殊。答人法二执毫发未动。但以离欲得定。定深生照而已。”

1674 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正以其局在身心。未及远映。故以少光名之。”

“少光天的身光与心光相互辗转照耀，无穷无尽，映照十方世界，使十方世界犹如琉璃一般。这类天人名为‘无量光天’。”

接下来是二禅第二天，无量光天。

少光天的身光和心光相辅相成、展转相燃¹⁶⁷⁵，藏文本中译作“展转相连”。其光芒如以火传火、炽燃增盛。

“照耀无尽，映十方界”，其光照耀无尽的十方世界，但这里的“十方世界”仅指一个小千世界，与佛光照彻十方无量世界的境界仍有相当大的差距。

“遍成琉璃”，其光明所及之处全都成为清浄的琉璃。“琉璃”在此并非指蓝色宝石，而是指内外通澈、清浄无染，本经中常以琉璃作此譬喻。

1675 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“光光相然者。谓依于前天。定力转增。身光心光。展转相然。如以火传火。炽然盛发也。”

“如是一类，名无量光天”，这类众生名为“无量光天”，其寿量长达四大劫，身高四由旬，身放光明。

如今影视作品中的天人角色往往身带光明，但对伴侣贪欲炽盛、充满情爱纠葛——这其实更接近欲界天的状态，因为欲界天人或许还有贪爱、嗔恨和斗争等，但到色界以上，天人以禅定力断除了男女贪欲和嗔心，其境界完全不同。许多编剧未必了解天界层次的差别，误将欲界天与色界天混为一谈。

色界天人能发出无量光芒，但这些光明与我们想象中的不同，而且与诸佛菩萨的智慧光明相比，也称不上是真正的“无量”。我们在学习经论时应当了解：“无量”有程度之分，“无边无际”存在范围差异，“十方世界”也有大小之别。因明论典中说，“所有的人都到了”，意思是该来的人都来了，并非指一切人道众生皆至。我们在闻思时，必须了解词语在不

同语境下的特定含义。如果仅从字面理解，很容易出现偏差。

丨 吸持圆光，成就教体，发化清静，应用无尽。如是一类，名光音天。

“无量光天吸收执持圆满的光明，成就以光明为教体，宣发教化众生令其清静，妙用无尽。这类天人名为‘光音天’。”

二禅第三天为光音天。《如意宝藏论》中讲过，劫初之时，欲界众生就是来自光音天。

无量光天的天人吸收和执持圆满光明，这种光成为宣化教法之体。所谓“教体”，指宣扬教化的载体¹⁶⁷⁶。有注释中提到¹⁶⁷⁷，在娑婆世界弘法，需要依靠

1676 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“有谓二禅以上，无有语言，恐未必然。《法华》云：光音及遍净，乃至有顶天，言语之音声，悉皆得闻之；此可为证。”

1677 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“诸世界中。教体不同。故娑婆以文字。香

声音来转法轮，依靠文字来传播教义；在香积世界，则以妙香作为弘法的载体；而在光音天，不是依靠经书或佛像，而是通过特殊的圆满光明来宣化法音。

“发化清净”，这种光成为向众生宣化清净梵行之教理、度化众生的主要手段。“应用无尽”，其应用范围无有穷尽。这类天人名为“光音天”，其寿量是八大劫，身高八由旬。

无论是大乘还是小乘，在讲述人类起源时都会提及光音天，所以关于光音天的资料比较多。

| 阿难，此三胜流，一切忧悬所不能逼。虽非正修真三摩地，清净心中粗漏已伏，名为二禅。

“阿难，这三个殊胜之天，不再受各种忧患苦恼之逼迫。他们虽然没有修行真正的三摩地，但其清净

积无文字说。但以众香。此天以圆光成音。而发宣化法。故名光音。”

心中已能压伏粗重烦恼，名为‘二禅天’。”

这是关于二禅天的结语。

在这三个殊胜的天界（指二禅三天）中，一切忧患——包括欲界的伺察意、一禅的寻伺乃至觉观等微细分别皆已不存，不会给此界天人造成困扰，因为到二禅时，一禅的寻伺分别已经断除，不再会引发任何希忧。正如我们前不久学过的¹⁶⁷⁸：上等人困于烦恼，下等人困于欲望，每一众生都被生老病死所逼迫。到了二禅，下方欲界的身苦、意苦都已消失，一禅的寻伺分别念也荡然无存——没有分别念多快乐啊！有时分别念过重，不过是自己折磨自己，毫无意义。

二禅天人所行持的虽然不是最究竟的三摩地——即不生不灭、不来不去、清净光明的三昧，但是在其清净心中“粗漏已伏”，与眼、耳、鼻、舌、身五识

1678 《白法螺妙音》（门措空行母造）：“身处低位欲苦大，身居高位烦恼多，皆为生老病死迫，轮回之处无不苦。”

相应的粗大漏法已经被暂时压伏。当然，二禅天人不能根除烦恼，而仅仅是依靠禅定力暂时压制而已。如用石头压草，虽然草种未断，但暂时长不出来。

“名为二禅”，此即第二禅。二禅仍有“喜”与“乐”，而喜乐如水，所以劫末之时，二禅天终将被水灾摧毁¹⁶⁷⁹。在三界九地中，二禅名为“定生喜乐地”¹⁶⁸⁰。

◎ 三禅三天

| 阿难，如是天人，圆光成音，披音露妙，发成精行，通寂灭乐。

“阿难，光音天人以圆满的光明成就妙音，以妙音显露妙理，发成精纯的修行，通达寂灭之乐。”

1679 《俱舍论颂》（世亲论师造）：“坏劫有以火毁坏，与以水风毁三种。第二静虑等三者，次第乃为彼等顶，与彼过患相同故，四禅毫不动摇故。”

1680 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“或苦尽灭，即二禅，定生喜乐地，极喜无忧故。”

三禅三天为：少净天、无量净天、遍净天，其中都有“净”字——在藏译本中是“善”。

二禅光音天人以圆满的光明成就妙音，他们转法轮全都是依靠光明为教体；而到了三禅，是以音声作为教体。“披音露妙”，以音声指示微妙境界，但此境界与圣者明空无二的境界无法相比。“发成精行”，发起并成就精微、清净的行为。“通寂灭乐”，通达寂灭之乐、超越世间的快乐。人们享用美食、豪宅等世间快乐无法与三禅的寂灭乐相媲美，这种安乐难以用世间语言来形容。

| 如是一类，名少净天。

“这类天人名为‘少净天’。”

这样的天人名为“少净天”，寿量十六大劫，身量十六由旬，这是三禅中的第一天。

丨 净空现前，引发无际，身心轻安，成寂灭乐。如是一类，名无量净天。

“少净天的定力转深，当净相是虚空的境界现前时，引发净相与虚空一样无边无际，身心得到轻安，成就寂灭乐。这类天人名为‘无量净天’。”

三禅第二天：无量净天。

当少净天的禅定越来越清净圆满，现前远离动摇的虚空般的境界，引发净相而至无边无际，令其身心轻安，寂灭之乐达到极致。

此天天人的身心之乐，已无法用语言来形容。在我们人道中，吃得好、睡得好，或受人宴请、衣着舒适所生的相似乐受，与欲界天的快乐相比微不足道，而欲天的快乐又远远不及色界天的乐受。色界三禅的寂灭之乐，完全超越了世俗言思。

这一类天人名为“无量净天”，他们体验着无量的身心轻安，就个人感受而言，其乐受已经达到顶峰。天人寿量长达三十二个大劫，身量三十二由旬。

| 世界身心，一切圆净，净德成就，胜托现前，归寂灭乐。如是一类，名遍净天。

“此类天人定力继续转深，达到世界与身心一切圆满清净，成就所有清净功德，作为身心所依的殊胜境界现前，归于寂灭乐。这类天人名为‘遍净天’。”

三禅中的最后一天：遍净天。

如前所述，从个人体验的角度来说，无量净天已达快乐的顶峰；而到了遍净天，因定力转深，能令清净快乐周遍整个世界，一切都十分圆满。

“胜托现前”，当这样的清净功德成就时，殊胜

归托之处现前，也就是殊胜境界显现。

“归寂灭乐”，归于寂灭之乐。此前是自己的快乐到达极点，而在这里的天人，依靠禅定力转深，能使整个器世间与有情世界泯然一体，显现为虚净、圆满、安乐的境界¹⁶⁸¹。

人间也有类似的现象：比如有一位德高望重的长者，依靠他的发心与威德力，能为周遭营造祥和的氛围，给身边的人带来安乐。无论是杰出领袖或是高僧大德，都能广泛地影响世界，利乐一方。同理，在遍净天，天人的甚深禅定能使整个器情世界显现为无有二致的清净安乐之相。

这类天人名为“遍净天”，其寿量长达六十四大劫，身量六十四由旬。

1681 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“前天净境，只遍身心，至此定力转深，并依报之世界，正报之身心，泯为一体，皆得虚寂，故曰一切圆净。《正脉》云：此但定力所使，所谓境随定变而已，非唯心观力所使也。”

阿难，此三胜流，具大随顺，身心安隐，得无量乐。

“阿难，这三类殊胜天界的众生，完全随顺于与世间禅定相应的寂灭，身心安稳，获得无量安乐。”

下面是结语。

佛陀告诉阿难，这三个殊胜的天界“具大随顺”。为什么叫大随顺？因为一禅尚有寻伺的逼迫，未得随顺；二禅降伏了五识，刚得随顺；而到了三禅，六识已被降伏，故而身心自在，得大随顺¹⁶⁸²。有注释比喻说¹⁶⁸³，一禅相当于找到道路，二禅如进入院门，三禅则已登堂入室，真正达到世间安乐之顶。三禅天人远离一禅的寻伺、二禅的喜乐等过患，但还

1682 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“初禅，苦恼不逼，未得随顺；二禅，忧悬不逼，五识已伏，但得随顺；至此三禅，已得寂灭，六识已伏，名具大随顺。”

1683 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“初则始通曰随顺。如得路无乖违也。次则方成曰安隐。如入门无险难也。三则已圆曰得乐。如升堂入室。住持常受用也。”

有一点过患未除——有呼吸如风。因为尚有呼吸的缘故，三禅天最终将被风灾摧毁。

“身心安隐，得无量乐”，这些得大随顺的众生，身心极其安稳，得受无量安乐。如果有人希求得到长久的安乐，就应当发愿精进修持禅定——虽然三禅之乐仍属无常有漏之法，却已是轮回中极为难得的了，远非下界乐受可比。当然，这与诸佛菩萨的无漏寂灭之乐，仍然相差甚远。

| 虽非正得真三摩地，安隐心中欢喜毕具，名为三禅。

“他们虽然不是证得真正的三摩地，但清净安稳的心中具足禅悦，名为‘三禅天’。”

虽然这不是真正的三摩地，但是在三禅天人的安稳心中，已经具足欢喜和愉悦。除了有呼吸如风之

外，三禅已经没有其余的过患；而到了第四禅，欲界及色界前三禅的一切过患皆悉清净，所以四禅的境界是色界以下最清净的禅定。具体内容，我们将在下节课中继续宣说。

在三界九地中，三禅天名为“离喜妙乐地”¹⁶⁸⁴。三禅三天中皆有一个“净”字，主要表示其寂灭安乐境界之超胜。

前三禅各有三天，至此我们已将色界九天讲闻圆满。

1684 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“或极乐灭，即三禅，离喜妙乐地，乐有终尽故。”

第 97 课

2024 年 04 月 09 日

下面继续讲闻《楞严经》，我们现在学到六道众生中的色界天。

众生转生色界的因主要是禅定。禅定分为两种：一种是出世间的寂止或禅定，为成就佛陀、菩萨和阿罗汉果位之因；另一种是世间禅定，为转生色界、无色界之因。

一些嘱托

◎ 重视禅修

禅定在修行中至关重要，但从现实情况来看，如今人们的修持状况却不容乐观。历史上许多道场与祖师都非常重视禅定，藏传佛教的传承上师也是如此。尤其是麦彭仁波切，一生以禅修为主——这从他的论著也可以看出，多数都是在出定后的座间撰写。

尊者的教言中有许多珍贵的实修窍诀，去年我们就一起学了麦彭仁波切的《寂止修法》，这部法既简单易修，又非常殊胜，大家最好能多加修学。修行确实需要有真功夫，否则只会动嘴皮子，即使暂时有少许利益，但长远来看，如果缺乏真实的修行境界，恐怕很难从佛法中受益。

最近我翻译了麦彭仁波切所著的《对初学者的教言》，篇幅虽然短小，但内容简明扼要，其中说到：修行者在初期，要了知自己的心如风、如云、如阳焰；中期要了知心是无基离根的；最终通过大圆满的修行，抉择心的本性为光明。这个修法简便易行，但

如果不修，确实非常可惜。

希望以修心班为主的各位道友，能常常观照自心。若能善用禅宗或密宗的实修窍诀，或依止上师的教言来观察自心，最终对心有所认识和体悟，那我们的修行就会变得很简单。

这是首先要强调的事：请大家务必重视禅修。

◎ 弘扬经典

第二件事情是关于闻思和弘扬经典。对于这部《楞严经》，我们目前已学到第 97 课，预计全部讲完会超过一百节课。道友们在圆满听闻此经后，还要继续系统学习。佛学院的道友这次应该学得比较细致，希望在座的每个人都能学懂并发愿弘扬这部经典。

我们佛学院未来计划开设“经典班”。前几年我也曾说过：大家将来返回各地后，若是宣讲因明、

俱舍等大论，未必契合大多数众生的根基，能听受的人也许不多。前几年学会还没有解散时，有不少人参加学习，但对于五部大论，报名学习者只占千分之一，可见人们对五部大论的接受程度与希求心有限。大家今后在弘法时，仍应以弘扬经典为主，比如《善生经》、《法华经》、《维摩诘经》、《金刚经》和《药师经》等。学完五部大论后，如果部分道友还想继续留在这里，就要侧重修学经典；如果返乡或外出弘法，最好是宣讲经典；如果前往西方国家，则不一定局限于经典，也可以考虑讲授逻辑思辨性较强的中观、因明等论典。

以上强调了两点：

第一，大家要在心性上用功，实修禅定，如此就能不依赖他人而认识自己的心性，生起与众不同的境界。

第二，要学习并掌握经典的意义。我们现在在这里闻思修行的条件很好，有众多堪布、堪姆传法，也有清净的传承——与不重视传承的许多地方相比，我们学院在这方面非常有优势，对弘法利生非常有帮助。在家人可以以辅导的方式来学习，而出家人只要具足传承、没有自私自利的心，就可以为别人传授佛法。总之，无论出家在家，我们都应当为弘法利生的事业做好准备。

◎ 观察闻法者的根基

弘法时一定要观察对方的根基，有善巧方便。千万不能沉溺在自己的世界中。比如你喜欢因明或者俱舍，讲法的时候就只考虑自己的喜好、不管听众的接受度，这样不太好。说法者一定要了解众生的根基，知晓人们的习性、喜好、烦恼和需求，再结合所学善加宣说。例如，如果去西方弘法，就要考虑西方人的思维习惯来安排所讲的法——这一点非常重要。

此外，法师还应当学习为人处世之道。即便讲经说法再好，如果不懂得待人接物，也难以真正利益他人。

在学习《楞严经》的同时，大家还要对社会的方方面面广泛涉猎、多角度思考，而不是只会读经，其他什么都不管。当今时代需要什么样的思想？未来自己弘法或者实修，需要哪些窍诀与方便？……这些都应当提前规划。希望在座的各位在弘法的过程中，都能未雨绸缪，适时调整。

虽然目前的课程安排相对固定，但这个学期结束后，我们可以根据需要进行微调，为未来弘扬佛法做准备。希望在座的年轻人，将来至少能在一些寺院或学佛群体中宣讲所学的佛法，无论深浅，都能应机施教，在未来一段时间中，对教法长久住世做出我们的一分贡献。

「色界十八天（续）」

接下来我们继续学习《楞严经》。在色界十八天之中，初禅至三禅的九天都已经讲完了，今天开始讲第四禅。

◎ 四禅·四胜流天

首先讲四禅的第一类，福生天。

｜ 阿难，复次天人，不逼身心，苦因已尽。乐非常住，久必坏生。

“阿难，此类天人身心不会受到苦恼忧愁所逼迫，因为已经断尽苦因。此时，他们明了快乐也并非永恒，随着时间必将坏灭。”

佛陀告诉阿难，这些天人已经超越了三禅，远离了一禅的寻伺、二禅的意乐受、三禅的心乐受等过

患，到第四禅时“不逼身心”，即下界的痛苦、忧患都不会折磨其身心。“苦因已尽”，因为痛苦之因已经灭尽了。当然，四禅天人仍是凡夫，并未像圣者那样彻底断尽苦因，只是暂时压伏、令痛苦不现行而已。

既然已经没有了痛苦，那快乐能否永恒存在？并非如此。“乐非常住，久必坏生”，快乐具变化性，不会常住，终究会坏灭，如“高际必堕、生际必死”。

| 苦乐二心，俱时顿舍。

“因此，他们顿时舍去痛苦与快乐。”

他们将离苦和住乐两种心同一时间全都舍掉¹⁶⁸⁵。舍心在四禅天非常重要，因为等舍的力量在其禅定中

1685 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“由是于离苦住乐二心。以并伏除。故曰俱时顿舍。”

极其强大。

| 粗重相灭，净福性生。如是一类，名福生天。

“灭除粗重的苦乐之相，清净福德自然生起。这类天人名为‘福生天’。”

“粗重”指苦乐二心¹⁶⁸⁶，当苦乐二种粗重相都已顿舍之后，清净的福德产生，可以说接近人天福报的极致了，故名为“福生天”。有注释中说¹⁶⁸⁷，这里主要讲四梵住。因福德强盛，故名“福生天”。这是四禅中的第一天，寿量长达一百二十五大劫，身量一百二十五由旬。

这里有一个规律，从二禅以来，每一天的

1686 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师着）：“正以二心俱舍，名粗重相灭，以坏则苦生，今苦坏双超，舍心不动，即净福性。”

1687 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“前之禅行，但是自利，未能利他。至四禅，乃兼修慈、悲、喜、舍利他之心，名四无量善。无漏观慧，诸禅三昧，悉从此出，故名根本。”

寿量和身量都是前一天的两倍，如福生天的寿量为一百二十五个大劫，其上的福爱天的寿量就是二百五十个大劫，依此类推。

| 舍心圆融，胜解清净，福无遮中，得妙随顺，穷未来际。如是一类，名福爱天。

“当舍心圆融，获得清净决定胜解，在无遮无碍的净福中得到胜妙的随顺，尽未来际都能顺心如意，得大自在。这类天人名为‘福爱天’。”

接下来是四禅的第二天——福爱天，它是怎样的呢？

“舍心圆融”，将前一层天的等舍心、无苦无乐心修行至圆融无碍，禅定到了更深的一种境界，能所双亡。根据通理大师的解释¹⁶⁸⁸，这里的“亡”并非

1688 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“上虽苦乐二心。俱时顿舍。未免有能有所。是舍心犹有限碍。至此天舍定益深。能所相忘。故曰舍心圆融。”

“灭亡”，而是“忘记”，因为不是从根本上灭除二取，只是没有明显的能所分别。

“胜解清净”，此圆融舍心了了分明，不受外缘动摇。藏文本将“胜解”译为“受”，意为这种超越苦乐的舍受极为清净。

“福无遮中”，福德没有任何遮障。“得妙随顺”，心想事成、得大自在，这类天人的福德没有遮障，自然而得、顺利无碍。有些人的福报经常遇到障碍，比如想赚大钱却赚不到，或者本来这个月可以分点念经钱，但却因为生病而没得到。此天众生的福报皆能随顺心意而出现，非常自在。

“穷未来际”，指此天所感福报并非短暂显现，而是尽其禅定力所及的未来际中，皆能自在现前。有注释指出¹⁶⁸⁹：在一切有为福德中，福爱天的福德最为

1689 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“如是一类，名福爱天，此天之福，于有为界中，最为可爱。”

圆满。加上“穷未来际”，相较之下，人间的大富大贵实在微不足道。此天寿量长达二百五十大劫，身量二百五十由旬。

我们这次讲闻《楞严经》，主要就字面意义进行解释，没有作过多的发挥。我参阅了不少古德的注疏，对于这一段的解释大同小异，对天界的描述也比较简洁。有大德引证《俱舍论》，可见其对阿毗达磨钻研颇深，而有的只是在字面上作简单的解释。

接下来讲四禅的第三类——广果天。从福爱天往上分两种情况：如果修持妙随顺，则生为广果天；若增修舍定，则生无想天。

阿难，从是天中，有二歧路，若于先心无量净光，福德圆明，修证而住。如是一类，名广果天。

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“此天之福，于有为界中，最为圆满。”

“阿难，从此福爱天分为两条修行道路：如果于先前福爱天之妙随顺心令所求如意，发出无量清净光明，熏习禅定使福德圆满明净，依此修证而安住，这类天人名为‘广果天’。”

福爱天继续禅修，便面临两种选择：一条是直路，若修习禅定光明，直接升至广果天；另一条是歧途，入于无想天，虽然寿量极长，但结果并不理想。

若行直道，令福爱天的禅修到达无量清净光明，“福德圆明，修证而住”，有大德解释为¹⁶⁹⁰：以慈悲喜舍四无量心熏修福德，令其增盛，圆满明了，在此修证境界中安住。由于是广大福德所感之果，故而得名广果天。天人寿量五百大劫，身量五百由旬。在三界九地中，四禅名为“舍念清净地”¹⁶⁹¹。

1690 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“即福爱天，妙随顺心，能令所求如意，今无量净光，即舍俱禅，定深而发光也。于此光中，以四无量心，熏禅福德，增盛圆明，离下地染，修证而住。如是一类，名广果天，谓广大福德，所感之果也。”

1691 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“或极舍灭，即四禅，舍念清净地，

《俱舍论》和《智者入门论》中说色界有十七天¹⁶⁹²，都没有计入无想天。按照小乘俱舍的观点，前三禅各有三天，四禅包含凡夫三天和圣者五天。记得 1985 年夏天，我曾在一位法师面前得过“大乘阿毗达磨”的传承，其中说到色界共有包括无想天在内的十八天。

｜ 若于先心，双厌苦乐，精研舍心，相续不断，圆穷舍道，身心俱灭。

“如果于先前福爱天同时厌离苦乐之舍心，专注深入地研修，持续不断地精进。误以为舍定是涅槃之道，对其细致圆满地穷究，以至身心俱成泯灭。”

舍觉观喜乐故。并四空天，舍色质之碍故。”

1692 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“由于修第四静虑有漏的上、中、下品四禅以及轮番无漏下、中、上、极上、最上品四禅的不同而转生到无云天、福生天、广果天、无热天、无烦天、善现天、善见天与色究竟天，前三处是凡夫住处，后五处唯是圣者的住处，又名净宫地。”

《智者入门论》（麦彭仁波切造）：“色界十七处，四禅下至上，初梵辅大梵，二少无量光，三禅少净天，无量净遍净，四无云福生，广果上五净，无想烦善现，善见色究竟，是四禅八处。空识无边处，无所有有顶，名四无色处。”

福爱天往上有两条路，一条是直路，直趋广果天；另一条是歧途，误入无想天中。现在讲第二种情况，入于无想天。

如果在先前的福爱天持续修持不苦不乐的舍定，在修心过程中“双厌苦乐”，对苦与乐生起强烈的厌离。如此不断深入专修舍心，暂时压伏其他一切分别，如此相续不断地修持，达到“圆穷舍道”的境界：圆满穷究舍心等持，安住在此境界中什么都不想，不思乐、不思苦，不思有、不思无，乃至粗大的身心执著都已泯灭。

这种“什么都不想”的状态表面看似不错，实际上却暗藏危机。前辈大德屡屡告诫我们：修行需要具足明分，“寂止”和“胜观”一定要双运，否则容易堕入无想枯寂之中。《解深密经》的要义就是“止观”二字，缺一不可。有止而无观，会令人堕入无想天。大德们之所以特别强调止观双运，正是为了对治此类

偏堕。

这里讲到，此天在舍定中苦乐、有无、是非等悉皆泯灭，身心安住在什么都没有的状态中。

| 心虑灰凝，经五百劫。

“心思缘虑如冷灰般凝固不动，持续五百大劫。”

建议大家在听闻《楞严经》之前，最好先预习一下。我所讲的不一定百分之百正确，如果你们能先看过一遍，或许会有更深的体会。我第一次读这部经时也觉得十分深涩，尤其是章嘉国师等所译的藏文本，某些地方甚至比汉译还要难懂，需要反复琢磨才能明白一点。

修舍心到一定境界时，就会出现“心虑灰凝”的状态：第六意识就像寒灰一样凝固不动。禅宗常用

“夹冰之鱼”或者“石头压草”来比喻这种境界。虽然不是所有被冻住的鱼都能活过来——比如现在市场上卖的冷冻鱼肯定不行，但确实有些被封在冰里的鱼，等到冰化了以后就又活了；还有生存在火山热水里的鱼，水温一降就浮在水面上，像死了一样。有人捡回去放在锅里煮，这些鱼反而活过来了。这两个比喻是为了说明无想天的禅定。

这些天人在禅定当中，心念凝然不动历经五百劫之久。五百劫有多长？可以想想冬眠的旱獭或蛇，也只是在冬季蛰伏数月。旱獭在冬天仍会保持微弱的呼吸，因为我小时候放牛经常见到旱獭。在冬天，如果洞口结霜，就表示里面有冬眠的旱獭——有些猎人就是靠这一点判断洞里有没有活物的。冬天很冷的时候，我们也能看到自己呼出的白气，领子上还会结白霜。同样，此类天人和以上这些情况有点类似，在五百劫的禅定中，心像被冻住一样凝滞不动，苦也没

有，乐也没有，完全处在一种“无想”的状态里。

圣严大师曾经问索甲仁波切¹⁶⁹³：“中阴身有没有记忆？”仁波切回答：“在中阴的时候，会有法性中阴的光明。”最关键的是，在临终中阴时，平时粗大的六识会融入阿赖耶识。阿赖耶识本身没有分别或记忆，只是以种子的形式含藏业力。同样，无想天人入定五百个大劫，其间什么念头都没有，但并不代表业力不存在了——所有业力种子都藏在阿赖耶识里，就像把很大的文件压缩进一个小小的芯片中。

眼前这个庞大的世界看似真实，但其实都是心的

1693 《鸽子之死——圣严法师与索甲仁波切对谈》（安德鲁著）：“所谓的四种中阴身，其中之一就是此生，亦即‘自然中阴’。此生这‘自然中阴’中，也有另外两种形式的中阴身，一是醒觉阶段，另一是睡眠阶段。所以实际上这一生有三种中阴身。三种中阴阶段连结法性的‘光明中阴’。而在这三个现世中阴身之后，当人确定死亡的刹那，意识分解了，外元素也分解完了，内分解如贪欲、嗔、痴等也都灭亡了，心也死了。就是所谓死亡之后的中阴身。在我们的教法中，尤其是传统的教法，此时一个人本初的明光，或我们所知的地光明，或母光明便会出现。这时候，如果亡者生前曾经得到上师的指示认识了空性，在明光出现的当下仍稳定地修持，去体证光明合而为一，然后便达到完全的证悟。这种情形发生在许多大修行者身上，西藏传统中，有许多大喇嘛像嘉瓦仁波切的老师，当他们往生时，他们处于三到五天的禅定状态，有时长达一个星期。这是因为他们停留在明光的阶段，在临终的中阴阶段中没有色身，甚至也没有心。”

显现，而每一次的起心动念又能熏修习气，像种子一样存在阿赖耶识中。理解了这一点，我们就能明白佛教的生死观或前生后世的道理。有人会问：“身体都舍弃了，下一世怎么投胎呢？”其实，心的相续是不会中断的。中阴教法里讲得很清楚：神识在进入中阴直至入胎之前，都可以有微细的心识活动，而一旦进入母胎，这些分别就会暂时止息。

丨 是人既以生灭为因，不能发明不生灭性，

“此人既以生灭法为因，就不能证得不生不灭的真如本性。”

这些天人以生灭之六识来修行，认为什么都不能想，强行灭尽一切六识现行，所以不能现前无生无灭的境界¹⁶⁹⁴。《中观根本慧论》中说，在空性的境界

1694 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“生灭为因者。强制识心。令其灰凝。是不知妄本而错修也。不能发明不生灭性者。迷失根性。违远圆通。是不知真本而乱习也。错乱修习。由此所以不出轮回。”

中，万法不生不灭、不来不去。如果我们在因地如法地修持空性，得果时也不会转生到无想天。

| 初半劫灭，后半劫生。

“在此天中的最初半劫习定，逐渐灭除想心，进入无想定，而到了最后半劫则逐渐产生想心。”

五百大劫可分为三个阶段：

“初半劫灭”：此人先用半个大劫的时间，逐渐止息一切分别念，进入无想定。

中间四百九十九劫：安住于无想定中，有注释中说¹⁶⁹⁵，此状态犹如深度睡眠，毫无觉知，就像有些人累过了头，从晚上九点睡到第二天十二点才醒过来，其间连身体的姿势都没有变。

1695 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“虽中经四百九十九劫不过如重睡人。眠熟床枕。”

“后半劫生”：天人再用半个大劫，渐渐从无想定中苏醒，发现自己虽经久修却未得到真实的解脱，因而对佛法正道生起邪见，由此直接堕入地狱。

| 如是一类，名无想天。

“这类天人名为‘无想天’。”

宣说八无暇的教言中讲¹⁶⁹⁶：一旦转生无想天，虽然寿命很长，但是没有修行的机会，原因在于长时间处于类似睡眠的无记状态中。

大家在修行中要格外警惕。有人觉得自己的禅定功夫不错，可以入定数小时乃至几天——得定固然是好事，但如果只追求“什么都不想”，就容易走向歧途。

1696 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“所谓的无暇是指八无暇处，如云：‘地狱饿鬼及旁生，边鄙地及长寿天，邪见不遇佛出世，喑哑此等八无暇。’……四、长寿天：如若转生到长寿天，那么一直处在无想的状态中虚度光阴，也同样不具备修法的时机。”

曾有两位禅师较量功夫，一人连一天也难坚持，另一人却能坐七天七夜——很难说二人中谁修得更好。如果是像虚云和尚这样的大德，修持的禅定自然无误，但凡夫修定时如果不加注意，加上没有上师的窍诀指引、缺乏胜观明分，只是一味耽著于“无念”，即便能在很长时间中安住，也有堕入无想天的可能性——我们在修定时一定要注意这个问题。

四禅中包括凡夫天与圣者天，至此凡夫天已宣讲完毕。本经中讲了凡夫四天：福生、福爱、广果、无想，而有些经论中只提到三天，对此大家应当善加辨析。

丨 阿难，此四胜流，一切世间诸苦乐境所不能动。

“阿难，这四类殊胜之流，已不为世间一切苦乐境遇所动。”

这是一个小结。佛陀告诉阿难，以上所述的四禅诸天，已不会再因三禅及之前的一切世间苦乐而发生动摇。

四禅前三天是福德殊胜，而第四天则是等舍禅定尤为超胜。虽然三禅以上已经远离苦乐，但到了四禅，因为舍心坚固，天人更不会为一切苦乐所动摇。地、水、火、风四大灾中，地大主要危害欲界，如地震；火、水、风三灾则依次能坏初禅、二禅、三禅；而四大都不能损害四禅天，因为四禅已彻底远离八种禅定过患。

| 虽非无为真不动地，有所得心功用纯熟，名为四禅。

“他们虽非证得真正的无为真如不动地，但以有所得心的修行功夫已臻纯熟，故而名为四禅天。”

虽然他们修持的禅定尚未达到最究竟的无为真不动地——如八地菩萨那样如如不动，但他们对“有所得心”的修行已经纯熟。在有为法的范畴中，他们的禅定功夫已达极致。四禅天还有一个显著特征：当天人转生至此时，天宫、园林等依报会自然显现；当天人命终时，这些外境也会随之消失。这类天众名为四禅天。

以上是四禅中的四个凡夫天。接下来，我们将介绍四禅中的“净居五天”，又称“阿那含天”或“五不还天”。

◎ 四禅·五不还天

按照声闻乘的观点，生于这五净居天的都是三果以上的圣者。

声闻乘有四果：预流果、一来果、不来果、阿罗

汉果。住于五不还天的圣者，至少已证得不来果，断尽欲界九品修断，不再返回欲界受生。他们将在此天中继续修行，直至证得阿罗汉果。

| 阿难，此中复有五不还天，于下界中九品习气俱时灭尽，苦乐双忘，下无卜居。

“阿难，四禅天中还有五种不再返回欲界受生的天人，他们已灭尽下界九品习气，苦乐两种感受都已泯灭，下界中没有他们的居所。”

四禅天中还有五不还天或净居天，是清净圣者居住的地方。净居天通过杂修禅定，即先修无漏观，再修有漏观，再修无漏观，以这样有漏无漏间杂轮番修的方式修持¹⁶⁹⁷，而获得圣者果位。

1697 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“《俱舍》云：杂修静虑，有五品不同，故生五净居天。杂修者，初起无漏观，次起有漏观，后复起无漏观，以有漏无漏，间杂而修故。静虑者，定慧均等之谓；五品者，下、中、上、上胜、上极也。”

“于下界中九品习气俱时灭尽”，他们将欲界九品习气全部灭尽。九品习气中，前六品在二果灭尽，后三品在三果灭尽。《俱舍论》中讲到修断有八十一¹⁶⁹⁸，九地各有九品，上、中、下品又分上、中、下。证得三果时，欲界九品修断都已灭尽，因此“苦乐双忘”——“忘”在有的版本中为“亡”。虽然尚未像阿罗汉那样彻底灭尽苦乐，但因为已证圣果，此界天人能忘却苦与乐的感受。

“下无卜居”，由于已经断尽了引生欲界的烦恼种子，所以下界没有适合他居住的地方。就像有些出家人返乡暂住，周围全是在家人，不便久居，只得返回道场。对净居天的圣者而言，欲界过于散乱，色界凡夫天的见行与其不相应，因此下界已没有投生之处。

1698 《俱舍论》（世亲论师造）：“地地功过各分九，上中下品各三种。尚未断除修所断，如是住果极七返，解脱欲界三四品，二三生家家者，摧毁一至五品间。亦为第二果之向。灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，亦名一生与一间。亦是第三果之向。灭尽九品不来果。”

| 故于舍心，众同分中，安立居处。

“因此，他们在四禅舍心的共同境界中安立居所。”

四禅的舍心是其同分，所以这些证得圣果的天人便在此天安住修行。

以上是净居五天的概述：诸位圣者皆已断尽欲界九品思惑，苦乐双亡，下界再无托生之处，所以聚居于此。

| 阿难，苦乐两灭，斗心不交，如是一类，名无烦天。

“阿难，如果苦与乐二心都已灭除，争斗之心不再生起，这一类天众名为‘无烦天’。”

净居天又可分为五类，第一为无烦天。

苦与乐两种感受在此已彻底寂灭，先前于苦乐间挣扎、厌苦求乐的心念已经不复存在。凡夫常陷于苦乐二受的斗争中极为辛苦，而此天圣者已无此二心之争，故称“无烦天”。对比前面无想天寿命五百劫、身量五百由旬，此无烦天圣者的寿命长达一千大劫，身量一千由旬。

另有注疏解释¹⁶⁹⁹，“斗心不交”亦指内心与外境不再交战。凡夫心随境转，常因外缘生起烦恼；而此天圣者已经没有此类争斗，息灭了热恼，故得“无烦”之名。如今的人们常常把“好烦”挂在嘴边，如果你能修习禅定达到无烦天的境界，自然可以远离烦扰。当然，无烦天只是灭了粗大的苦乐感受，而更微细的烦恼要到更高层次的无热天才能超越。

这是远离苦乐争斗的无烦天。

1699 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“前于苦乐有舍有厌。则心与境斗。不能无烦。唯心境两释。烦恼斯断。”

| 机括独行，研交无地，如是一类，名无热天。

“弓弩上机关的收和放是分开的，不能同时进行，与之类似，心念没有交杂之处。这类天众名为‘无热天’。”

第二，无热天。

“机”指弓，“括”指箭，合起来为弓箭。射箭时，弓与箭一触即发，射出箭后二者再无交涉，用这个比喻是为了说明心与境的关系——“独行”，无论是心与境还是苦与乐，互相之间都不再争斗。在此天中，外境与心独立独行、互不干扰。

“研交无地”，境与心、苦与乐完全脱离、无有看待，不再有交织、争斗的可能。正如密法所说：心无有能依所依，显而无自性。外境若灭，内心亦随之寂灭。

这是比前一层无烦天更为细微的境界，名为无热天。此天安住于无有热恼、内心清凉的境界。其寿量长达二千劫，身量二千由旬。

| 十方世界妙见圆澄，更无尘象一切沉垢。如是一类，名善见天。

“对于十方世界，能以天眼见到圆满大千澄净清澈，不会再有尘象遮障，也不会有一切内念留碍。这类天人名为‘善见天’。”

第三，善见天。

“十方世界”指一个大千世界，“妙见”意为天眼通。善见天人因为获得了圣者果位，可以用天眼通清晰、圆满、澄澈地照见整个大千世界。

“更无尘象一切沉垢”，外境的一切粗大尘相、障隔皆已不现，内心能取之尘垢也无可寻觅。换言之

之，在善见天以天眼照见外境与内心清净无垢，通彻无碍。

这类天众叫做“善见天”，其所见远超凡夫，就像现代的高清摄像机，随着版本更新，其功能也在不断地迭代。同样，善见天能彻见一个大千世界的山河万象，其寿量四千劫，身量四千由旬。

丨 精见现前，陶铸无碍，如是一类，名善现天。

“善见天精妙之见已经现前，如同陶师能自如地捏土为器，又如铸匠能随意地熔金铸像，此天人以定慧力任运自在地进行神通变化，没有任何障碍。这类天人名为‘善现天’。”

接下来是第四天，善现天。

此天天人精微妙见之力较前善见天更为超胜。善见天具天眼通，而此天已能以神通自在变现。

“陶铸无碍”，以比喻说明，如同陶师能用泥土随心塑造牛、马等各种器物，或如铁匠、金匠等铸师，依靠自己的技艺铸出金盆、金佛像等；同样的道理，善现天人神通无碍，能够任意变化，一变多、多变一，没有任何障碍。

此类天众名为“善现天”，能随心变化出各种形象，就像孙悟空的七十二变。其寿量为八千劫，身量八千由旬。

| 究竟群几，穷色性性，入无边际。如是一类，名色究竟天。

“彻底究竟地钻研一切最极微妙之理而归于一念，穷究色法的本性而入于空性，进入虚空无边际之处。这类天人名为‘色究竟天’。”

第五，色究竟天。

色究竟天是色界中最高的一层，常在经论中被提及。色究竟天人通过各种方式，用智慧精微地研究妙理，“群”即种种粗大外境，“几”指细微之法，“究竟群几”是指深细地穷究群动之念，以归于一念¹⁷⁰⁰。

“穷色性性”即彻底观察一切色法，将粗大色法逐渐细分为微尘、极微直至无分微尘，最终将色法抉择为空性¹⁷⁰¹。

“入无边际”，此天入于了无边际的境界，就像虚空一样，没有任何相状。此时，虽然外境色法已经空了，却留身相未泯¹⁷⁰²。换言之，此天圣者已将外境色法抉择为空性，仅剩微细的身相。

1700 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“究竟，即研究之义；群几，即群动之微也。《正脉》谓：研究多念，至于一念，故曰究竟群几。以杂修五品，初用多念无漏，熏多念有漏，乃至最后，用一念无漏，熏一念有漏，名上极品。”

1701 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“其次又以七分分之。则成极微。若更析极微。则成邻虚。名为穷诸色性。以色相体性。至此尽故。若更析邻虚。则实空性。故曰穷色性性。上性字指色体。下性字指空体。”

1702 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“至此虽身相未泯。而境界全空。故云入无边际。无边际谓空处边际也。空处边际。即是色界极顶。”

这类天众名为“色究竟天”，其寿量长达一万六千劫，身量为一万六千由旬。

| 阿难，此不还天，彼诸四禅四位天王，独有钦闻，不能知见。

“阿难，这五不还天，即使是四禅天的四位天王，也只能仰慕其名，不能真正了知这些圣者的境界，也无法亲见他们。”

这是对五不还天的小结。

四位天王有初禅的大梵天、二禅的光音天、三禅的遍净天和四禅的广果天¹⁷⁰³。在四禅天中，初禅天尚

1703 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“彼诸四禅。总指前之四地。四位天王者。初禅大梵。二禅光音。三禅遍净。四禅广果也。按唯识论。二禅以上。不分王臣。今通称天王者。以王有三义。一统摄义。统摄梵众。及梵辅故。大梵是也。二自在义。于本天中得自在故。光音遍净是也。三尊胜义。于诸天中最尊胜故。广果是也。初一如世主称人王。实有君臣。次二如菩萨名药王。后一如世尊号法王。不必定以君臣论也。若取舍心同分。则彼诸四禅。亦可别指第四。而四位天王。即指凡三外一。首二自在。广果尊。无想胜。皆可以王称故。”

有王、臣、民等阶级分别；越往上，等级差别就越不明显。

佛陀告诉阿难：对于这五净居天，下界四禅的四位天王都只闻其名而不得见，那其他的天人就更不用说了，虽然听说有此圣境，却从未亲眼得见。

——如今世间旷野深山圣道场地，皆阿罗汉所住持故，世间粗人，所不能见。

“就像现今世间旷野深山中的圣人道场，都是阿罗汉所主持、居住，因此，世间凡夫俗子无法看见。”

此处的阿罗汉也可以涵盖大乘圣者。

“旷野深山圣道场地”，如普贤菩萨的道场在峨眉山，观世音菩萨居普陀山，地藏王菩萨在九华山，文殊菩萨住五台山，莲华生大士在藏地诸多神山圣境

中化现；又如《十六阿罗汉礼供文》所说，十六阿罗汉各住于四大部洲等不同之处。

“世间粗人，所不能见”，只是寻常凡夫粗人，见不到圣者的清净身相。既然连四禅天的四位天王都无缘亲见五不还天圣者，那凡夫俗子就更不可能了。

如今有些影视作品中描绘天人的种种情形，虽然演得活灵活现，但与经论中的描述不太符合，或许他们有禅定境界，是在定中见到的？（众笑）

◎ 结属色界

最后做个总结。

| 阿难，是十八天，独行无交，未尽形累。自此已还，名为色界。

“阿难，这些色界十八天的天人独来独往，超越

情欲，但未完全摆脱色身的束缚。从五净居天以下直至梵众天，统名为‘色界’。”

佛陀告诉阿难：以上整个色界天中都是“独行无交”，没有男女欲染，多是独行、独居。“未尽形累”，他们的色身尚未完全灭尽，但贪欲已断，苦与乐的感受或暂时压制，或根本断除。“自此已还”，从色界最高的色究竟天一直到最下的梵众天，共有十八天，总称为“色界”。

色界诸天至此已宣说圆满，下节课我们将学习阿罗汉及无色界的内容。

第 98 课

2024 年 04 月 11 日

我们继续学习《楞严经》。“楞严”二字，有坚固、勇健之意。目前正在讲解经中关于六道众生的内容，前面已经讲完了三界中的色界，今天开始介绍无色界。

《楞严经》的法义极深，所以相应地，听闻此经的功德也极为广大。其实不仅《楞严经》，所有大乘佛法都是如此。听受一堂正法的功德不可思议，为人宣说正法的功德也同样不可思议。在学习过程中，希望大家要深入用心，在每天闻思的过程中，一定要专注聆听，真正理解。如果听不明白，大家可以随时向学院的堪布、堪姆和辅导员们请教。提问非常重要，

大家不要觉得不好意思。如果有学不明白的地方，就需要反复地提问。这样闻思结合、反复讨论，便能渐渐理解法义。如果只是泛泛而闻、不求甚解，内心也没什么触动，那我们就难以获得真实的成效。

愿这些甚深经典能广弘于世，我相信这个愿望一定能够实现！

「无色界四天」

色界十八天已经讲完了，今天开始讲无色界天。

◎ 二种歧路

｜ 复次阿难，从是有顶色边际中，其间复有二种歧路。

佛陀说：“再者，阿难，在色界的边际有顶天处，其中又有两条岔路。”

这里的有顶即色究竟天，是色界的最高处，其中
有两条岔路。

| 若于舍心，发明智慧，慧光圆通，便出尘界，成阿
罗汉，入菩萨乘，如是一类，名为回心大阿罗汉。

“如果在修习舍心的禅定中开发智慧，智慧光
明圆满通达，便能超出尘世，成为阿罗汉，进入菩萨
乘。这一类修行者名为‘回心大阿罗汉’。”

此天人在色界之顶面临两条路：一是直路，一
是歧途。如果修得好，从广果天入于五不还天，然后
直接获得阿罗汉果位；如果禅定没有以出世间智慧摄
持，就会进入无色界。

“若于舍心，发明智慧”，如果行者修持苦乐双
亡的等舍禅定，以人无我的智慧摄持而通达空性；“慧
光圆通”，那么，就可以彻底断除三十六种所断，智

慧光明圆融通达。“便出尘界，成阿罗汉”，由此出离三界之尘世，成就阿罗汉果。

“入菩萨乘”，此阿罗汉不是小乘决定种姓，而属于不定种姓，将继续修持入于大乘。如《定解宝灯论》中所说¹⁷⁰⁴，阿罗汉入灭尽定后，经诸佛菩萨的劝请，终将入于大乘道。这类入于菩萨乘的阿罗汉，被称为“回心大阿罗汉”，其实属于菩萨种姓。有注释中说其为利根、慧根增上者¹⁷⁰⁵。藏译为“种姓成熟”或“种姓苏醒”，因为他们原本是小乘根基，但因善知识的劝请而进入大乘，大乘菩提心得以苏醒和成熟。

在色界之顶尚未入无色界之前，如果行者通达了

1704 《定解宝灯论浅释》（堪布根华仁波切造）：“一般而言利根者，依靠自力可证悟，钝根即证不确定，终有一日必证悟。经说万劫之末际，罗汉出定入大乘。通常就根基的差别而言，极为利根者依靠自力也有证悟离戏空性的，而钝根者不观待他缘，仅仅凭借自力也不一定立能立即证悟离戏空性，可是，有朝一日必定会证悟空性。《妙法白莲经》中云：‘声缘阿罗汉入于无余灭尽定中，于一万劫之末，经如来劝请而再次出定，趋入大乘。’”

1705 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“一类利根之人。慧性增上者。不入四空处也。”

人无我，就成为阿罗汉；如果再进一步通达法无我，就成为菩萨。此类行者被称为“大阿罗汉”——虽然有时佛陀也被称为大阿罗汉，但这里主要指菩萨。

◎ 正列四天

接下来讲四无色天。根据《俱舍论》，无色界分为四天：空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天。

｜ 若在舍心，舍厌成就，觉身为碍，销碍入空。如是一类，名为空处。

“如果在修习舍心禅定时，舍弃厌离有色之质碍，觉得身体是种障碍，于是消融色身归于虚空。这类天人名为‘空无边处天’。”

首先是空无边处。通常的修法是，观一切法如虚空，成就后便能生于无色界第一天——空无边处。

修行者在修持舍心的过程中，对色身产生强烈的厌离——即便如色究竟天仅余光身，但对这个光身也产生厌离之心。这种厌离的舍心修成后，行者便觉得身体是一种障碍，于是修持令此色身消融，观为虚空。

这类天人名为“空无边处天”，在其境界中，一切都如虚空。此天安住在虚空般的等持中，持续二万大劫。无色界已经没有实质的色身，所以没有对其身量的描述。

| 诸碍既销，无碍无灭，其中唯留阿赖耶识，全于末那半分微细。如是一类，名为识处。

“当所有质碍都已消融，连无质碍也已经灭除，唯独留下阿赖耶识，而末那识仅存一半微细部分。这类天人名为‘识无边处天’。”

第二，识无边处天。

“诸碍”指身碍。因为色法已空，所以身体等一切质碍已经消融。

“无碍无灭”，身体的障碍消除后仅剩虚空，进而连一无所有的虚空也灭了。

“其中惟留，阿赖耶识”，只留下阿赖耶识相续不断。在识无边处，唯有心识存在。

“全于末那半分微细”，不同注释对此句的解释不同。一般而言，末那识即第七染污意识，《智者入门论》中阐述得很清楚¹⁷⁰⁶，末那识是缘取阿赖耶识执著为我的一种识，缘于内在的第八阿赖耶识而与我见等烦恼相应。

1706 《智者入门论》（麦彭仁波切著）：“意识之类别的染污意，是恒常执著自我，缘于内在阿赖耶识而与我见、我慢、我贪、无明这四烦恼相应的心，除去现前圣道、灭尽定、无学地以外成为善、不善、无记的一切心，就称为染污意。”

在识无边处天，缘阿赖耶识而执我的微细分还存在着，换言之，阿赖耶识全分存在，而末那识只有一半存在，另一半不存在。为什么呢？因为染污意识缘取外六识的粗分已经没有了，而缘取内阿赖耶识的细微分还存在着¹⁷⁰⁷，所以说“全于末那，半分微细”——还保全着微细部分的末那识。此类天人名为“识无边处天”。

前辈大德们纷纷提醒后学：在修持“万法唯识”“一切唯心”时，若持心不当，很容易转生到识无边处。我们必须破除对“识”的执著，如果认为一切法都是由真实的心所造，便容易落入对阿赖耶识的实执中，十分危险。

此处对染污意识的分析比较细致，它是一种俱

1707 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以末那外缘六识。行相麤显。内缘八识。行相微细。今六识既灭。则外缘六识半分之麤显者已灭。故所留者。唯内缘八识半分之微细者也。是知此之识定。唯以末那为能缘心。赖耶为所缘境耳。”

生我执。对凡夫而言，无论是发善心、恶心还是无记心，其中都存在着细微的我执。染污意识的粗大分是缘六识，微细分则是缘阿赖耶识——后者在识无边处仍然存在。

通过对无色界的分析，我们便能明白：佛教对“众生”这一概念的理解之深，是其他理论体系所不具备的。若说“色界之上还有无色界众生”，有人可能会产生疑问：“连色法都不存在，怎么还会有众生？”实际上，识无边处的天人是以心识的方式存在——虽然没有粗大的眼耳等六识，但却有恒时缘取阿赖耶识的细微末那识。此天一直处于禅定中，历时极为漫长，达四万大劫之久。

| 空色既亡，识心都灭，十方寂然，回无攸往。如是一类，名无所有处。

“当虚空与色法都已消亡，半分末那识心也已

伏灭，十方世界一片寂静，没有去处。这类天人名为‘无所有处天’。”

无色界第三天是无所有处。

所谓“无所有”，是指虚空或心识等法都不存在，堕入单空的境界。如果执著单空而修持，行者很容易转生到无所有处天。在修习禅定时，我们不能停留在“什么都没有”的状态。初学者虽然可以观空，但如果一直停留在这个阶段，就会有陷入“无所有”的危险。

在此阶段，色与空均已泯灭，末那识也暂不现行，只剩下阿赖耶识。“十方寂然”，唯觉十方空寂，一无所有。“回无攸往”，“回”又作“迴”，藏译为“无有所依而住”。有大德释“攸往”为“所往”¹⁷⁰⁸，意为在此定境中，虚空、心识乃至万法皆已

1708 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“赖耶是无分别，惟觉十方，寂然冥然，迴无攸往，攸即所也，不复前进矣。”

泯灭，一切皆无所有，杳无所往。

这类天人名为“无所有处”，寿量六万大劫。

◎ 远离“无所有”之歧途

长水子璇在注释中指出¹⁷⁰⁹，有些大乘修行人执著于“一无所有”之境，堕入顽空而不自知，还误以为自己已证空性。如果进一步否定因果，还将落入更为可怕的断见深坑。无垢光尊者在《如意宝藏论》第十八品中呵斥¹⁷¹⁰：这些持断见者，与以灰涂身的顺世外道无有区别。执著一切空无所有的见解并非佛教正见，是世间外道的观点。

1709 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“然今修大乘者多滥此定。但一切无著心无所寄都无一物即是大乘。如顽空无异。而不知。善能了达诸禅境界。断伏历然道品次第。如大圆镜鉴于万象不差不错。方是大乘真修禅也。”

1710 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造）：“不知此理断空者，言说远离有无边，不知离基有顶见，背离佛教成外道，灰涂身成虚空派。对法性胜义谛深寂甘露的这一法门妄加抹杀，虽然口头上说超离有无边远离一切戏论，可是离者在离因的垢染上面必然要有个离基，对此你们不承许这二者，成了断空派，你们已经成了背离释迦佛教的外道。因此，再好也只是以有顶见播下轮回的种子，大多数都是走向恶趣，所以属于执著邪见的顺世外道，只是没有具备装束而已，如果现在脱掉法衣、袈裟而把灰尘涂在身体上就完全相同了，就可以与一切顺世派一模一样了。”

无所有处是修行人容易误入的歧途。佛经中记载¹⁷¹¹，一次佛陀路过某处，见到一只老母猪，便微笑放光。阿难尊者请问缘由，佛陀说：从前有位长者，他的女儿非常聪慧，曾以偈问父母：“世间万法如水一般流逝，世间苦乐的来源和止息之处在哪里呢？”她想不出答案，终日不思饮食。她的父母忧心，请了许多智者和修行人来解疑，但没人能说得清楚。最后悬赏重金：凡能解答此问者，就奖赏一盘七宝。

1711 《杂譬喻经》（道略集）：“昔佛与诸弟子，入舍卫城欲乞食，道边见有一坑举城污露，诸不净物悉在其中，见一老母猪将诸豚子，共卧不净坑中。时佛微笑现四十齿并出四牙，从四牙中放大光明，遍照三千周及十方，其光明还绕佛身三匝从胸上入。诸佛之法，说地狱事光从足下入，欲说畜生事光从膊入，欲说饿鬼事光从脾入，欲说人事光从麦入，欲说诸天事光从胸入，欲说声闻事光从口入，欲说缘觉事光从眉间相入，欲说诸佛菩萨事光从顶入。阿难见光从胸入，知佛欲说诸天事，即时长跪白佛请问其意。佛语阿难：‘过去无数劫有一长者，乏无儿息，唯有一女端正殊妙聪明辩慧，其女父母甚爱重之。女年既大，便说一偈问父母言：“一切驶水流，世间苦乐事，本从何处出，何时当休息？”’父母闻之庆其奇雅，不知何言以答此偈。其女欲解此义而不蒙答，便大愁忧不复饮食。父母见女愁忧，便大恐惶，即时为设大会，请诸婆罗门及多智长老，众人云集。供设既毕，于众会中施一小床，女坐其上，还说前偈以问众人，众人默然无能答者。长者即以七宝盛满一盘而宣令曰：“其有能答者，以此与之。”时有一婆罗门，形体端正而智慧勤少，贪其珍宝便言：“我能答也。”其女闻之即说偈以问婆罗门，亦不解此偈义之所归，直言：“此事都无所有也。”女即思惟，即得无所有定，便自唱言：“此真大师益我不少。”女后命终上生无所有处，过四十劫，尽彼天寿来生此间。’尔时长者女者，此老母猪身是也，天福已尽宿命罪至，于此世受猪形也。此女本说偈问时，若遇明师即可得道；此女虽行禅定无有智慧，定报既终还堕恶道也。”

有个贪财的婆罗门，本来对此一窍不通，但为了钱财，就欺骗女孩说：“一切法都不存在，一无所有。”这个女孩根基很不错，便以欢喜心修持，竟然入于无所有定，死后转生到无色界的无所有处天，住世四十劫。天福享尽后堕落畜生道，转生成这头老母猪。最后佛陀说，如果这个女孩能依止一位明师而修行，本来是可以获得解脱的。

依止明师与追随邪师，其结果可谓天差地别。邪师所说的观点多半是有误的，而明师的指导即使无法令人立即解脱，但至少不会将人引入歧途。藏传佛教的教言说：就算是修持大圆满，但如果修偏了，行者也有可能落入无所有处，或者如旱獭般长时处于睡眠昏昧的状态。汉地禅宗的修行也是一样，如果没有胜观智慧的摄持，又缺乏善知识的引导，只是盲目地修持“一切皆空”，这样串习久了，修行人很有可能会投生到无色界——我们一定要注意这一点。

| 识性不动，以灭穷研，于无尽中，发宣尽性，

“识性本来寂然不动，但修行者以寂灭为终极追求，以灭定之力深穷研习，在无尽中强行发起尽性，试图穷尽识性。”

接下来介绍无色界的最后一天，非想非非想天。

“识性不动”，指的是阿赖耶识的本性，即如来藏。当修行者入于非想非非想天时，其阿赖耶识的藏性如如不动。

“以灭穷研”，他依靠灭尽定的禅定力，穷究研习使识心灭尽，“于无尽中，发宣尽性”，对于本来无尽的藏性试图穷尽其性，虽想要灭尽本识，但识性不灭。¹⁷¹²

1712 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以灭穷研者。因不能于识性不动处。荐取藏海常住。仍复以灭定穷研。欲灭本识。识实不灭。唯觉灭定益深。是为于无尽中发宣尽性。其犹患目羞明。以障覆灯。灯实不灭。惟见障外无明。是非非想因成矣。”

| 如存不存，若尽非尽。如是一类，名为非想非非想处。

“识性虽然存在，但是不起现行，因而‘似存非存’；虽然看到识性已尽，但是其实未尽，故称‘似尽非尽’。这一类修行者名为‘非想非非想处天’。”

因为藏识之性本来无尽，暂时受定力的压制而不现行，故“如存不存”；看似灭尽，却又不是真正的灭尽，故“似尽非尽”，是一种“似有似无”“非有非无”的状态。这类天人名为“非想非非想”，藏文中又称“非有非无天”。

此天中没有明显的“想”，但也非完全灭尽心识，处于一种似有非有的状态，并非真正的解脱。用中观离四边的方式来观察，无论是“想”还是“非想”，二者都不成立，此外第三品法也不存在。

非想非非想天在无色界的最高处。我们常说“下至金刚地狱，上至有顶天”，其中的“有顶天”就是此天，因其位居三有之顶。无垢光尊者在《如意宝藏论》中说，无色界四天所在的虚空有不同的层次。有注释中说¹⁷¹³，无色界虽然没有由业力所感的业果色，但是有禅定力所生的定果色。为什么呢？因为佛经中提到，无色界天人在听闻佛陀讲法时，也会因感动而“泪如雨下”，说明并非完全没有色法。前文也讲到¹⁷¹⁴，无色界天人在佛陀面前顶礼，发愿守护受持楞严咒的行者。如果没有色身，天人又如何顶礼呢？有注释中讲¹⁷¹⁵，这种定果色极其微细，凡夫、外道的肉眼、天眼都不能见，故称“四无色界”。

1713 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“虽无业果色。然有定果色为识所依。此大乘说实有处所。若俱舍说。无色界无处。由生有四种。依同分及命。令心等相续。余经说。有无色有情佛边听法泪下如雨者。此约大乘有定果说。前文亦说无色界天发愿护呪也”

1714 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺密译）：“复有无量山神、海神，一切土地，水陆空行，万物精祇，并风神王，无色界天，于如来前同时稽首，而白佛言：我亦保护是修行人得成菩提，永无魔事。”

1715 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“定性现前者，仍有定果色也。无业果色者，凡外肉天二眼所不能见，所以名为无色界也。”

◎ 圣凡之别

| 此等穷空，不尽空理，

“这些无色界天人穷究诸法，欲令其空无，但实际上并未真正了达空性之理。”

上述无色界四天的天人，虽然各自安住于空无的境界中¹⁷¹⁶，但若善加观察便会发现，他们并未如圣者一般通达人无我、法无我的空性之理。虽然其安住的时间极其漫长——不是几十、几百乃至上千万年，而是长达数万大劫，但在如此长久的禅定中，他们并未触及真正的空性实义。

| 从不还天圣道穷者，如是一类，名不回心钝阿罗汉。

1716 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“初天穷色令销。二天穷空令无。三天穷识令灭。四天穷性令尽。”

“五不还天天人，修习圣道、穷究空理，证得我空。这类修行者称为‘不回心钝阿罗汉’。”

五不还天中的圣者在修证圣道期间，若欲穷究空理，便会转生到无色界继续修行，成为不回心的钝根阿罗汉。

换句话说，五不还圣者中，利根者在色究竟天就获得了阿罗汉果位；而另有一部分则转生到四无色界，进一步修持后才得到阿罗汉果位，因为耽搁的时间较长，所以称为钝根。

| 若从无想诸外道天，穷空不归，迷漏无闻，便入轮转。

“若修无想定的外道诸天，穷究空理而不知回头，将有漏禅定误以为无为境界，不听闻正法，就会继续堕入轮回。”

《大圆满前行》中提到的长寿天，从广义上讲，涉及色界与无色界的部分天界，其寿量极其漫长。如无想、广果天等凡夫诸天，也被归于外道天，有说是指修持有漏禅定的外道¹⁷¹⁷。关于对“外道”的解释，不同的注释有不同的说法¹⁷¹⁸，建议大家多做参考。

“穷空不归”，虽然他们穷究空理，但并未回归到修行正途，也不了知真空妙义。“迷漏无闻”，始终迷惑于有漏的禅定境界，未能听闻和信解出世间的

1717 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若从无想，广果诸天中，但惟修习有漏禅定。”

1718 《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“言从无想来者，应是广果天来，与无想同地，对五圣天，名为外道，是外道类，故云从无想来。若实入无想，必定退堕，更不进修。准经论释，无想外道业尽，必堕无上生义故。（〔私谓〕长水列此外道从广果天来，以实入无想无上升义故。然无想外道，经有明文，若实从广果来，经何以不标广果而标无想？今言从无想者，正拣非广果天来也。言诸外道，则摄四禅无想，今独言从无想者，以外道穷空，从无想天始故。诸天升降，劫报不齐，无想天中，亦或应有定力强舍，道熟不随例沦坠者。清凉言：非想非非想处，若不上进得灭尽定，即入无想定。非想既其通下，则无想岂不通上？故不应定判沦坠，绝上升也。天如补注，谓钝根那含，广果凡夫，皆能趣入四空。而外道亦有入者，惟除无想之外道耳。此则泥于无想必从沦坠之说，而枝其词以通之也。高丽麻谷幻师，申明长水广果之释曰：根本天中第三广果，能摄无想及五那含。今云有顶色边际者，通指广果圣凡杂地也。今谓有顶边际，正指色究竟天越五净天，而判属广果，非通义也。孤山弹古云：岂可违经，其料简是也。贺生中男曰：圣人此后定出三界，然有在色究竟天即出者，有至无色极顶方出者。外道此后定从轮坠，然有无想定命终即坠者，有无色极顶方坠者。此则通人之言，可以作古师之臆决也。”

无漏空性。“便入轮转”，正因如此，他们仍要入于轮回之中再度流转。

总的来说，许多无色界天人虽然修习空法，但因缺乏善知识的引导，未能领悟佛陀所开示的远离二边的究竟空性。他们始终耽执于世间的有漏禅定，未能通达出世间的二我空性，无法断除轮回的根本，一直沉溺在生死之中。

在闻思修行的过程中，值遇并依止真正的善知识至关重要。末法时代，有些人胆大妄言、好为人师，没有修学却夸夸其谈，一点羞耻心都没有。福薄缘浅的众生如果不幸依止了此类恶知识而修行，终将徒劳无益、误入歧途。正如《大圆满前行》中强调的那样：修行人应当首先多方观察，慎重地依止真正的善知识——这一点实为修行成败的关键。

丨 阿难，是诸天上，各各天人则是凡夫，业果酬答，

答尽入轮。

“阿难，上述诸天，除五不还天以外都是凡夫，以修习有漏善业为因，得到相应的果报，业报受尽后仍会堕入轮回。”

佛陀告诉阿难，以上所讲的十八个色界天中（有说包含欲界、色界及无色界诸天¹⁷¹⁹），除了五净居天为圣者所摄外，其余十三处色界天及无色界四天，都是依靠世间有漏禅定而成就的，因此都是凡夫。既然转生到天界依靠的是有漏业，所以一旦福报享尽，他们就会在轮回之中继续流转。

即便转生到无色界、光音天或大梵天等高处，众生最后还是难逃轮回。不用说国王宰辅的荣华富贵毫无实义，即便是那些能安住数劫之久的色界、无色界天人，终究还是逃不出轮回，享用的福报甚至有可能

1719 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是诸天上帝者：通指六欲，四禅、四空，惟除五不还天，是圣人故。”

成为地狱之因。正如《亲友书》中所说¹⁷²⁰，轮回中的一切都没有实义。

| 彼之天王，即是菩萨，游三摩地，渐次增进，回向圣伦，所修行路。

“彼等天王都是菩萨，安住在三摩地中游戏神通、济物利生，依次第增进修行阶位，回向无上菩提果位的妙修行路。”

前面提及的帝释天、大梵天，光音天、遍净天等诸天天王——根据佛陀在《华严经》等大乘经典中所述¹⁷²¹——都是菩萨的化现，他们以三摩地住于天界。

一般而言，在人间或天界，福报深厚的帝王多是圣者的化现。他们通过修习三摩地，逐步提升禅定境

1720 《亲友书》（龙树菩萨造）：“欲天界中大乐者，梵天离贪得安乐，复成无间狱火薪，不断感受痛苦也。”

1721 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“按华严仁王瓔珞等经。皆有菩萨寄报天王。”

界，跻身圣者之列，最终证得无上菩提。菩萨凭借内在的信心而在人间天界精进修行，故不会沉沦，直至获得究竟佛果。当然，并非所有天王都是佛菩萨的化现，其中也有一些是凡夫。有注释还提到¹⁷²²，这些化现天王的菩萨，有证得干慧、十信、十住乃至十地者不等。

◎ 结属无色

| 阿难，是四空天，身心灭尽，定性现前，无业果色。

“阿难，此四空天人，身心皆已灭尽，禅定境界显现，不再有业果形成的色身。”

上面所讲的四无色天——空无边处、识无边处、

1722 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“讲者即当以本经圣位配之。谓干慧菩萨。寄报四王。为接人间众生。于欲令轻也。十信寄报五欲。为接四王众生。于欲渐离也。十住寄报初禅。为接六欲众生。于欲永断也。十行寄报二禅。为接初禅众生。令离觉观也。十向寄报三禅。为接二禅众生。令离喜乐也。十地寄报四禅。为接三禅众生。令舍妙乐也。”

无所有处、非想非非想处，其身、心都已灭尽，禅定也已现前，没有业力所感的粗大色身，只有禅定力成就的微妙果色。

| 从此逮终，名无色界。

“从此空无边处开始，至非想非非想处，称为无色界。”

“逮”意为“及”。从最初的空无边处天直至最高的非想非非想处天，称为“无色界”。

◎ 总结三界

下面是对整个三界的总结。

| 此皆不了，妙觉明心，积妄发生，妄有三界。

“这些众生都因不了悟本具的微妙觉悟光明真

心，不断累积妄念，故于心前虚妄地显现出三界幻相。”

以上所讲的欲界、色界、无色界的一切众生，全都因为没有了悟微妙、觉悟、光明的真心，由于积累妄心，从而显发出整个三界的幻相。

三界正是因为众生没有了悟心的本性，依靠妄想而产生的。外境中本来没有真实的世界，轮回的一切——人类、畜生、色界与无色界的众生，都是依妄想而生。这句经文很重要：因为不认识心性，才产生了器世界和有情世界的种种现象。

| 中间妄随七趣沉溺，补特伽罗，各从其类。

“在此过程中，跟随妄念沉溺于七趣，有情众生跟随各自的业因，投生到相应的趣中。”

在轮回中，依靠种种妄心而产生“七趣”——地

狱、饿鬼、旁生、人类、仙人、天人及下文要提及的阿修罗。经论中多讲六趣，而此处说的是七趣。

每一类补特伽罗，都是随着各自的业因而感受各自的果报，形成不同的异熟身：造了人道的业就投生为人，造了旁生的业就沦为旁生，修无色界禅定，就转生为无色界天人……这样的因果法则，大家应当都明白。

在现实中，有人因为宿世的善业，这辈子大富大贵；有人因为造恶业，沦为乞丐；有人是文盲，有人功德圆满——这一切都是随业显现、自作自受，哪里有什么造物主在背后安排呢？

「阿修罗道」

接下来，我们讲阿修罗的内容，这一段相对简单。

关于阿修罗的归属，不同经典的说法不一¹⁷²³：

《瑜伽师地论》《大智度论》将阿修罗归入天道，《杂阿毘昙心论》视其为饿鬼道，《正法念处经》将其并入鬼道与畜生道，《佛说六道伽陀经》也主张归入畜生道。

按照《楞严经》，阿修罗分为四类，有时归于天界，有时候不属天界。如今世间文艺作品中描写阿修罗，有时将其塑造得高于天人，有时则列于天人之下，对阿修罗也有不同的诠释。

丨 复次阿难，是三界中，复有四种阿修罗类。若于鬼道，以护法力乘通入空，此阿修罗从卵而生，鬼趣所摄。

“再者，阿难，在这三界之中还有四种阿修罗：如果在鬼道中护持佛法，以此善业力从鬼趣中舍命之

1723 《解深密经疏》（唐·圆测撰）：“依瑜伽智度。修罗天摄。毗昙论说。修罗鬼摄。依正法念经。有鬼有畜。依伽他经。有天鬼畜三种所摄。”

后，以神通力入于空界，这类阿修罗是卵生的，属于鬼道所摄。”

三界中存在四种阿修罗。

第一种是鬼道所摄的阿修罗。这类众生原本属于饿鬼道，但由于过去护持佛法、上师、咒语或经典的善业力，获得了神通，能自由地飞行于虚空。它们是从卵中出生的，属于饿鬼道。

——若于天中，降德贬坠，其所卜居邻于日月，此阿修罗从胎而出，人趣所摄。

“如果在天界中，由于德行衰减而被贬下界，居住在日月附近。这类阿修罗是胎生，属于人道。”

第二种是人道所摄的阿修罗。

这类众生原本居住在天界，但因梵行有亏、欲心

较强，导致福德衰减而被贬为阿修罗¹⁷²⁴，居住在靠近太阳和月亮的地方。他们与人类一样都有情欲，因此是胎生，属于人道。

| 有修罗王，执持世界，力洞无畏，能与梵王及天帝释四天争权。此阿修罗因变化有，天趣所摄。

“有一些阿修罗王，力量强大，能祸福人间，其神通力能够洞彻诸天，无所畏惧。能与大梵天王、帝释天及四天等天神争权。这类阿修罗是化生，属于天道。”

第三种是天道所摄的阿修罗。

这类有情生前多为人间的国王或将军，权势显赫、战功彪炳，死后就成为阿修罗王。他们神力超胜，洞彻天地而无有畏惧，常与梵天王、帝释天王及

1724 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“色天以梵行持者。欲天以少欲为德。若梵行稍亏。情欲稍重。皆为降德。谪谢天位。改报修罗。即为贬坠。”

四大天王等天界之主争战不休。这类阿修罗为化生，属于天道。

阿修罗生性好斗，尤其与天界的冲突最为激烈。经中记载¹⁷²⁵，他们甚至对佛陀也常怀不满。佛陀为其开示“四念处”，阿修罗怀疑佛陀为天人传的是“五念处”；佛陀教授三十七道品，他们又揣测天人或许得了“三十八道品”。深重的疑心与争斗心，是此类阿修罗的典型特征。

现实中也有类似习气的人：终日疑神疑鬼，无端猜忌，不信善法，对恶见却深信不疑。这些表现并非他们刻意为之，而是源自与生俱来的烦恼。有些修行人——包括部分出家人也是这样：不信道友、不信佛法、不信上师，甚至对自己也毫无信心，终日缺乏安

1725 《阿毘昙毘婆沙论》（七迦旃延子造，五百罗汉译，北凉天竺沙门浮陀跋摩共道泰等译）：“答曰：彼阿修罗作如是念：佛偏为诸天。若佛为说四念处，彼作是念：为我等说四念处，必为诸天说五念处。若佛为说三十七助道法，彼作是念：佛为我等说三十七助道法，必为诸天说三十八助道法。以为如是谄曲心所覆故，不能得正决定。”

全感，活得十分可怜。这种心态不仅障碍修行，更是感生阿修罗道之因。

在阿修罗的世界中充斥着争斗与杀戮，就像战乱不断的中东地区，或许正是“人间修罗场”的缩影。从我出家至今数十年间，两伊战争、伊拉克战争、巴以冲突等持续不断地在这片土地上发生。生于这样的国土，即使得到人身也非常可怜。加沙的孩童在饥馑中夭折，街道在轰炸下成为废墟……这样的业力景象实在是太可怕了。

对于阿修罗的世界，甚至无需想象，只要看看新闻，中东地区永无止息的争斗便是活生生的演绎。现代战争的破坏力还在进化：从过去的步枪，到如今的核武器威慑，人类顷刻间便能将无数家园化为废墟，令无辜的生命灰飞烟灭。目睹世间的战乱，我们更能体会佛陀所说的“阿修罗道”真实不虚。近日伊朗与以色列的局势又紧张起来，以方紧急关闭了 28 个驻

外使馆——全世界都见证了人心中阿修罗般的好斗本性。

| 阿难，别有一分下劣修罗，生大海心，沉水穴口。旦游虚空，暮归水宿。

“阿难，另有一类低等阿修罗，居住在大海的中心，潜匿于海水深处的洞穴中。白天在虚空活动，夜晚回到水中栖息。”

第四种：畜生道所摄的阿修罗。

这类众生地位较低，相当于阿修罗界的仆役。它们居住在大海深处或须弥山的空隙之间，白天在虚空中游荡，晚上返回水中栖息。对此《如意宝藏论》中有细致的描述。

法王如意宝在新加坡传讲“大圆满”时，曾以此为例阐释“众生业力各异、万法唯心”之理。比如，

人类习惯在干燥温暖处休息，而这类阿修罗却是白天在虚空中飞行、晚上回到海中睡眠。众生的业力确实不可思议，观察有情千差万别的习性，更能让我们对佛陀的教法生起信心。

| 此阿修罗因湿气有，畜生趣摄。

“这类阿修罗因湿气而生，属于畜生道。”

「七趣虚妄」

这是对七趣的总结。

| 阿难，如是地狱饿鬼畜生，人及神仙，天洎修罗，精研七趣，皆是昏沉诸有为相，妄想受生，妄想随业，

“阿难，地狱、饿鬼、畜生、人、神仙、诸天及阿修罗，对这七道众生深细研究，可知皆是无明所

感的有为业相，无非随妄想而受生，因妄想而随业受报。”

佛陀告诉阿难，以上讲到的地狱、饿鬼、旁生这三恶趣，加上人类、仙类、天人和阿修罗，共七类众生。这七趣众生是果，他们皆随妄想而受生。

| 于妙圆明，无作本心，皆如空华，

“对于本自妙觉圆满光明的真心来说，万法就像空中幻花，”

就本来微妙、圆满光明的无为真心而言，轮回诸相都如空中的鲜花一般，无有任何依托。

众生界全都是虚妄的，我们只是在虚妄地造业，虚妄地感受果报。为什么七趣众生要感受生生灭灭的痛苦？因为他们没有通达妙明真心，所以轮回就如空

花般显现。有注释说¹⁷²⁶，“空”指妙明真心，“花”代表这些虚幻的众生。

| 元无所著，但一虚妄，更无根绪。

“本无所依，全是虚妄，并无真实的根源。”

众生本来没有任何所依之处，轮回仅仅是一场虚妄的幻梦，根本找不到任何真实的来源或基础。

若能通达妙明真心，我们会明白轮回本空；若未证悟，则会在如梦如幻的生死中流转，永无出期。轮回中的一切看似真实，实则如幻无根，就像在梦中遍历六道的城邑，醒来后一切了不可得。

1726 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“其意以虚空喻真心。以狂华起灭。喻七趣轮转也。”

第 99 课

2024 年 4 月 12 日

《楞严经》中正在讲七趣众生堕落的原因，今天继续宣说这方面的道理。

「结妄劝离」

◎ 七趣之因

｜ 阿难，此等众生，不识本心受此轮回，经无量劫不得真净。

“阿难，这些众生因为不认识本有的妙明真心，所以陷入轮回之中，经无量劫而得不到真正的清净。”

佛陀告诉阿难，这七趣众生由于未能认识到自心的本来面目，被妄想束缚在轮回中，历经无量劫数，始终不能得到真正的解脱，未能证得清净的真心。

| 皆由随顺杀盗淫故，反此三种，又则出生无杀盗淫。

“这一切都是由于随顺杀生、偷盗、邪淫的缘故；反之，若能远离这三者，则出生无杀、无盗、无淫。”

三界轮回中的众生之所以没有见到真心，主要是因为他们随顺杀生、偷盗、邪淫等恶业。妄语虽然没有在此处被明显地提到，但已经含摄其中。正是由于随顺这些恶业，众生才会堕入三恶趣。反之，若能远离三恶业，便能生出不杀、不盗、不邪淫的善业。

| 有名鬼伦，无名天趣。有无相倾，起轮回性。

“有杀盗淫，便堕三途恶趣；无杀盗淫，则转生人天善趣。此恶业与善业二者彼此侵夺、辗转不息，便生起轮回生灭之性。”

“鬼伦”在藏文本中译为“恶趣”。所谓“有名鬼伦”，是指众生因造作杀、盗、淫等恶业，而堕入地狱、饿鬼、旁生三恶趣。反之，“无名天趣”，未造这些恶业者将转生于人道、天道、阿修罗道等善趣。

阿修罗道较为特殊：它虽是六道之一，却又与饿鬼、畜生、人、天等有所交织。就好像有些人具有双重国籍或身份——从某种意义上看，此众生属于阿修罗，从另一角度看，又可归入人道或畜生道。在本经中，阿修罗道被归入善趣。

若随顺杀盗淫则积聚恶业，若不随顺则积累善业，这两种力量相互倾夺、此消彼长，因而形成了轮

回。若造作严重的杀盗淫恶业，众生便会堕入三恶道；若能远离这些恶行，则能转生善道。无论行善还是作恶，众生皆在业力的推动下于轮回中不断流转，犹如水车不停转动，又如瓶中之蜂上下飞旋¹⁷²⁷。

◎ 妙定能除

——若得妙发三摩提者，则妙常寂，有无二无，无二亦灭。尚无不杀不偷不淫，云何更随杀盗淫事？

“若能证得胜妙三摩地，即能现前恒常寂灭的殊胜境界；此时，有无二边皆不可得，乃至‘二边不可得’亦归于寂灭。在此境界中，不杀、不盗、不淫等善行尚且无立锥之地，更何况随顺凡夫而造作杀盗淫等恶业呢？”

1727 《大圆满前行引导文》（华智仁波切著，索达吉堪布译）：“总的来说，所谓的轮回，如同陶师手中的轮盘、井中的水车、瓶中的蜜蜂一样，接连不断地旋转。譬如将蜜蜂放在瓶内封闭瓶口，那么蜜蜂只能在瓶中飞来飞去。同样，无论生善趣或堕恶趣都超不出轮回的范围。善趣的人间天境如同瓶子的上端，三恶趣就象瓶子的下端，如此六道众生以有漏的善业和不善业为因，接连不断投生流转，所以称为轮回。”

如果行者证得妙明真心，契入三摩地——即楞严大定或二十五种圆通所得三昧——就能现前殊胜美妙、恒常寂灭的境界。为了早得解脱，希望大家多多持诵大白伞盖佛母心咒：“吽玛玛吽呢梭哈”。

当此胜妙境界现前时，所谓“有杀盗淫”与“无杀盗淫”的观待悉皆消融，乃至对“二者皆无”的执著也彻底寂灭。在楞严大定之中，一切有无、善恶、真妄等戏论执著全都灭尽。在这样的境界中，不仅不杀、不盗、不淫等善法无可安立，杀、盗、淫、妄等恶业更是无从生起。

这是一种开悟境界，但不一定是很高的境界。从密宗来说，开悟就是见到本性；按照显宗的五道十地而言，这种境界可归属于胜解行地。根据《定解宝灯论》及麦彭仁波切的相关教言，地前的开悟尚未断除烦恼障与所知障，仍属于初级境界。行者虽然已经认识了心性，可以免堕恶趣，但如果护持不力，仍有可

能退转。汉传佛教中也有许多开悟的公案，但开悟并不意味着成就佛果。当然，历史上也不乏悟境极高的修行人。

这里描述了一种开悟的境界，在此境界中，杀盗淫妄与其对立面的“非杀盗淫妄”皆不存在。

◎ 劝断三惑

| 阿难，不断三业，各各有私，因各各私，众私同分，非无定处。

“阿难，如果不断除杀、盗、淫三种恶业，众生就会依各自所造的业而形成别业。各自的别业中亦有同分，这些别业同报时也有定处。”

佛陀告诉阿难，如果不断除杀、盗、淫三业，每个众生都将依各自所造之业形成别业。在这些别业之中又存在着同分，由此形成了共业。就像毕业于不同

医学院的医生，因所学专业相同，所以在同一家医院共事；又如不同众生各自造下堕地狱的因，虽然别业不同，但其中类似的部分形成共业，从而造就了他们的世界；再如，我们在喇荣共同闻思修行，正说明你我都具有此等共同的善业种子。当因缘具足时，具有同类善业的人便会聚集在一起——这其中蕴含着甚深的缘起之理。

“非无定处”，由共业造就的世界，虽然是由众多的别业同分所感，却并非没有相对固定的处所。如果大家都造下了极重的恶业，便会共同感召地狱的果报；如果众人都修持善业，则会感得善趣及清净的依报。

这一段经文揭示了世界形成的真相。某些宗教所主张的创世说，在此缘起正理面前难以成立。实际上，我们所处的世界，是由众生的共业所形成的。比如监狱中的众生，因恶业的同分而感得牢狱之境；像

极乐世界这样的净土，则是由众生的清静善业与阿弥陀佛的愿力和合而显现。

对于许多人来说，唯识宗的“万法唯心造”需要深细的闻思才能在心前成立。在此之前，至少可以这样说：众生各自业的同分形成了共业，而在共业中又有别业。《入大乘论》中对别业与共业的相互关系阐述得很详细，比如同样是天人，因各自业力不同，所以有的快乐、有的痛苦。

同样，学院的出家人虽然有不同的别业，但都因共同的善因而现出家相。在我看来，无论是否有修证，从现世的生活和来世的去向上看，出家人都是世界上最幸福的人——尤其是那些闻思精进、戒律清静的出家人。然而，在这样的共业中，每人的别业又不同，并非每一位出家人都快乐：有人因缺乏资粮而苦恼，有人因病痛缠身而痛苦，也有人被深重的烦恼所困——这其中既有同分共业，又有各自的别业。

| 自妄发生，生妄无因，无可寻究。

“七趣果报从最初的妄念而生，妄念本身并无实有的因，究其来处终不可得。”

这段教言十分重要，希望大家铭记于心。

既然轮回中的一切苦乐都是由业所生，那业又是如何产生的呢？由妄想所生。那妄想又从何而来？妄想无因。如果去寻找妄想的根源，终究了不可得——这就是佛法所探究的真正意义。

如果妄想有真实的因，只需将其断除，即可消灭妄想，但并没有这样的因。只有证悟空性，虚妄分别才能彻底息灭。无论别业还是共业，一切业的根源即是妄想，而妄想没有真实的来源。就像湖里的花，只是漂浮在水中，没有真正地扎根。有上师以这个比喻说明：我们的心看似存在，实则刹那不住。当我们安住时，心尚且无处可寻，更不用说心的根源了。不仅

此心和妄想，一切法皆是如此。

在修行过程中，希望大家真正理解这些法义，而非停留在文字上。当你离开喇荣时，别的什么都带不走，至少也要让一句法义融入自心，这才是最重要的。哪怕必须要舍弃身体，你也要把教言好好地保存在阿赖耶识中。有些人浑浑噩噩地闻思几十年，到头来却像没有闻思过的人一样，这是因为法没有融入相续。如果能真正地明白法义，哪怕只是在短时间内闻思，也会产生立竿见影的效果，令我们永世难忘、终生受用。

这里讲到，一切皆由妄想产生，而妄想本身是无因的。如果去寻找，就像追究石女儿一样了不可得。麦彭仁波切说：执著如同龟毛制成的绳子，紧紧地束缚着我们，但如果去寻找，就会发现龟毛根本不存在——世间的一切迷惑也是如此。众生被本来无实的妄念所欺惑，实在是很可怜。

｜ 汝勤修行，欲得菩提，要除三惑。不尽三惑，纵得神通，皆是世间有为功用。

“你要勉励那些真正的修行者，如果想证得无上菩提，必须断除淫心、杀心、偷心这三惑。如果未能彻底断尽三惑，即使获得神通，也只是世间有漏的有为功用。”

佛陀在此劝导：修行人要想成就菩提，就必须断除“三惑”。关于“三惑”，有不同的解释方式，一般指贪、嗔、痴，这里指杀、盗、淫¹⁷²⁸。如果没有灭尽此三惑，即便我们如前文提到的天人一样获得神通，也只是具有一些世间的有为功用，而无法获得真正的解脱。

神通也没什么特别，如今乘坐飞机等交通工具可以迅速抵达非洲、美洲等任何地方，这于古人是难

1728 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“三惑者。即指淫杀盗三。”

以想象的。往昔只有具神通的成就者才能如此遨游，而且往往也需更长的时间；如今，只要支付路费，任何人都能具此“神通”，前往各方度化众生——这是从前许多大德都难以做到的。又如，借助手机或电脑，任何人都可以听闻世界各地上师的开示，而如果按照过去的条件，唯有达到大资粮道的行者才能前往十方世界闻法。现在通过小小的一方屏幕，上师的法音与影像便可跨越千里，使我们能闻思全球善知识的教言。

在每个人都拥有“神通”的当下，如果用这些能力来造恶业，其后果也非常可怕。我们是用这些因缘来利益众生、弘扬佛法，还是随顺贪嗔痴、杀盗淫，取决于每个人自己。

| 习气不灭，落于魔道。

“如果未能灭除习气，便会堕入魔道。”

如果行者未能断除三惑，即使获得神通，也只是世间的有为功用，并无真实意义。因为没有断除贪嗔痴习气，终将令人堕入魔道。

有位老师在讲解所知障和烦恼障时，用了一个很有意思的比喻。他说，烦恼障如同虫子，所知障就像虫子的味道，虫子虽已吞下，但它的味道仍留在嘴里。这个比喻形象地说明了烦恼障已断但习气犹存。有观点认为：烦恼障的习气就是所知障。这里说，如果修行人没有三惑的细微习气，就算修出神通，也终将堕入魔道。

丨 虽欲除妄，倍加虚伪。如来说为可哀怜者。

“那些堕入邪道者虽然想要断除虚妄，却反而更加虚伪。佛陀说他们是最可哀怜之人。”

如果没有断除烦恼习气，修行人极易落入魔道。此时，虽然我们很想断除虚妄，但由于没有了达空

性、断除实执，表面上似乎有所对治，但实际上反而更增迷乱，如同梦中梦一样。佛陀指出，那些虽求觉悟却误入歧途的众生，实在可怜可悲。

｜ 汝妄自造，非菩提咎。作是说者名为正说，若他说者即魔王说。

“一切虚妄境界都是由你的心创造，并非菩提本觉之咎。如果照此宣说，是如来正法；如果不这样讲，便是魔王的邪说。”

这些虚妄分别是自心造出来的，并非菩提的过咎。菩提本是清净圆满的，但众生的心未能与之相应，所以显现种种迷乱相，这是众生自身的问题。若能如此宣说，方为真实的正见；如果不这样宣说，则属于魔王的言论。

所有的痛苦都与迷乱执著有关。如果未能通达空

性、彻见妄念本无根源，就算我们表面在修学，也无法得到真实的解脱，依然陷于虚妄分别之中，到临死时也很难有把握。有些人因为修学时日尚短，皈依和出家都没有几年，如果突然遇到重病等违缘，所修所学的法往往事到临头却用不上。此时再着急也无济于事，还是只能在平时的修学上下功夫。

◎ 把握要点而修行

今生有幸来到喇荣，在求得的诸多正法中，有些法要是我们必须切实掌握并真正融入自心的。法王如意宝在《西游回忆录》中说：“既然你们想修最好的法，那么在佛陀的八万四千法门中，没有什么比菩提心和大圆满更好的了。……在发菩提心之前，我们必须受皈依戒。如果没有皈依，任何佛法都不可能修成。”

作为法王的传承弟子，我们应当经常反观自心：

自相续中是否具足皈依戒的戒体？这需要自我观察，而不能只靠他人督促。佛教徒至少应该做到“不害众生”，这是对大乘佛子的起码要求。进一步观察：我是否生起“一定要饶益众生”的坚定决心？最后，将皈依与发心结合，发起真正的菩提心。如前文讲解四厌离心时提到的，我们还要观察自己是否生起了厌离轮回、渴求解脱之心。唯有在具足皈依、出离心、菩提心的基础上，我们才能修持大圆满与中观。

去年我也曾提醒大家，在短暂的人生中，我们必须重视修持出离心、菩提心以及基本的禅修。在禅修方面，因为无始以来的深重习气并非一朝一夕就能改变，所以需要我们循序渐进地修持，不能急于求成。法王如意宝在新加坡开示时，曾建议初学者可以每座修六分钟，如果产生分别念，便重新再修一座。我不知道法王为什么强调“六分钟”，而非五分钟或十分钟，当时也不敢问，后来又听音频确认了一下，法王

确实是这样讲的。总之，如果初学者在刚开始修行时难以安住，就以六分钟为一座——这是传承上师的一种窍诀。

以这样的方式修行，如果你能安住自然最好，如果不能安住也没事。《白海螺妙音》中讲到¹⁷²⁹，如果这个法门修不成，还有其他许多法门可以修。人生并非只有一条路，修行也是一样。最关键的是有皈依三宝的心、出离心和菩提心。真正证悟大圆满确实有点难度，但我们至少可以在心里发誓：“我绝不伤害任何众生”——这种发愿应该是每个人都能做到的，除非是发疯了。如果一个人真的发疯，佛陀也不会怪罪的。律藏中说，癫狂者不会真正犯戒。总之，如果没有发疯，我们应该都能做到不害众生——只要做到这一点，此生获得人身就很有意义。

人生短暂，我们应做好各方面的准备，因为无

1729 《白海螺妙音》（门措空行母造）：“众生之中有老幼，意乐差别有种种，纵未如是应机教，亦非无机修妙法。”

常何时到来，谁也无法预料。临死时应当想：“我就算没有其他的修行境界，至少也有皈依戒、菩萨戒，密乘戒中至少有五条根本戒没有失毁。”只要三戒清净，我们就不会堕落。如《赞戒论释》中所说¹⁷³⁰，仅仅以善愿守持清净的别解脱戒，也不会堕入恶趣。对于上述这些内容，大家不仅要为他人宣讲，也应自我反省。

「传承介绍」

在《楞严经》中，以上的内容没有传承，而以下的经文，我有藏文的传承，刚刚也已经为大家念过了。在藏译“大藏经”中，《楞严经》的残本包括“大髻顶首楞严经第十品”和“大髻顶九品中魔业品抄出”——后者我还没有来得及对照汉译，但前者就是从下文这句“即时如来，将罢法座”开始直至结束，

1730 《赞戒论浅释》（托嘎如意宝著）：“虽无出离发心所摄戒，然以清净善愿守戒者，将成天女围绕之天子，享受圆满五欲生极喜。”

这些内容都包含在藏文版的第十品中。

这次圆满听闻的道友，今后可以为人念这部分的传承——大家可以为人说法，但不能要求别人做供养，而且就算你要求了，别人也不一定会接受。我们一定要以利他心来转法轮，在此过程中也许会遇到魔障、违缘，这是正常现象，大乘佛子要学会将一切违缘都转为顺缘。

以上法义中，阿难尊者提出“如来藏中如何起现六道”的问题，佛陀已经圆满地作答，《楞严经》的正行部分也到此告一段落。接下来，佛陀将宣讲修行过程中应对魔障的方法。在藏文德格版“大藏经”中，这部分经文的传承至今未断。

「无问自说五阴魔境」

◎ 当识魔境

丨 即时如来，将罢法座，于狮子床，揽七宝几，回紫金山，再来凭倚。

这时，释迦佛刚准备离开法座，又回到狮子座上，将七宝装饰的几案揽近，转过如同紫金山般庄严的巍巍之身，再次凭倚几案。

这时法已经传完了，释迦牟尼佛准备起身离开法座。有的注疏将“将罢法座”解释为实际起身，也有的理解为此次传法即将圆满¹⁷³¹。佛陀准备离开，但又坐回狮子座上。“揽七宝几”，在狮子座旁有一个七宝装饰的几案，类似于一个小桌子，佛陀伸手将它揽近。“回紫金山”，回转如紫金山般庄严巍巍之身，“再来凭倚”，凭靠于此几案之上。

虽然注疏中的解释略有不同，但大义相同：佛陀讲法将毕，本来准备离开，就像有时上师传法后已经

1731 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“七趣不轮。密因离障。自此三摩可修。禅那易成。佛心稍慰。玄音欲息。故云将罢法座。”

起身，想起还有重要的事情，又坐下来继续宣说。这时，楞严大会的眷属们还没有离开，佛陀便凭倚着七宝几，继续宣讲下面的内容。

前文中主要是阿难提问、佛陀回答，而接下来佛陀将不再以问答的形式开示，而是无问自说¹⁷³²。就像《阿弥陀经》《般若摄颂》等经典，因为法义极其重要，所以不经他人祈请，佛陀便主动宣说。

有些上师在传法时也是如此。如果事关重大，不一定需要弟子祈请，上师会主动宣说妙法。有些译师也是如此，翻译一些重要经论也不需要别人祈请。以前法王如意宝也是这样，常常主动说：“我要讲某法，这个法特别重要。”有些法是应弟子祈请而宣说，还有些则是法王自己提出：“明年我准备传授此法。”在弘扬一些重要的法门时，常常是法王自己决定的。

1732 《佛学大辞典》（丁福保编）：“【十二部经】（术语）一切经分为十二种类之名……十、优陀那，此译自说。无问者，佛自说之经文。如阿弥陀经是也。”

丨 普告大众及阿难言：汝等有学缘觉声闻，今日回心趣大菩提无上妙觉。

佛陀普告所有大众及阿难：“你们这些有学位的缘觉声闻，今日已回小乘心趣向阿耨多罗三藐三菩提。”

阿难尊者始终在场，自始至终未曾暂离。

◎ 详标魔事

丨 吾今已说真修行法，汝犹未识，修奢摩他毗婆舍那微细魔事。

“今日我已为你们开示了真实修行之法，但是你们还不了解修习奢摩他与毗婆舍那时，可能会遇到种种微细魔事。”

此处所说的“真修行法”，就是前文中“七处征

心”“二十五种圆通”等甚深妙法。虽然佛陀已宣说了这些妙法，但以阿难尊者为代表的修行者，并不了解在修持寂止（奢摩他）与胜观（毗婆舍那）的过程中可能出现的细微魔事。事实上，唯有佛陀才能彻底了知并开示这些魔事。即便是阿难尊者或诸位菩萨，也难以就此提问。

| 魔境现前，汝不能识，洗心非正，落于邪见。

“当魔境现前时，如果你们不能识别，那纵然努力涤除心垢，也不具正知正见，反而可能落入邪见之中。”

《现观庄严论》中也提到了四十六种魔业¹⁷³³。如果不了知魔事，会有什么过患呢？“魔境现前，汝不能识”，当魔境现前时，如果修行人不能认出，就将“洗心非正，落于邪见”，虽然你用禅定清净内心的

1733 《现观庄严论》（弥勒菩萨造）：“当知诸过失，有四十六种。”

垢染，看似在向正确的方向升进，实则没有正见的指引，最终将落入邪见，非常危险。

接下来，佛陀将开示五十阴魔。这部分内容极其重要，如果不了解这些，许多修行人都会误入歧途。因此，我们务必认清这五十种阴魔，这是佛陀亲口所说。

不知道我们今年什么时候能将《楞严经》讲闻圆满。我的想法是，如果没有意外情况，希望我们能尽快讲完，否则夜长梦多，难保不出现障碍，希望各位多念修楞严咒和大白伞盖短咒。《楞严经》的法义比较深，在学习的过程中，大家或许会出现一些违缘。如果有障碍，你可以安住于自己所体认的实相境界中；如果一点境界都没有，你就祈祷莲花生大士或上师三宝，这些魔障便无法加害于你。

如果我们对魔障一无所知，一旦其现前，修行就

会落入邪道，十分危险。那么，魔障究竟有哪些呢？

丨 或汝阴魔，或复天魔，或著鬼神，或遭魑魅。

“这些魔障可能是阴魔，也可能是天魔，或者被鬼神干扰，或者遭遇魑魅作祟。”

“阴”就是“蕴”，具体指五蕴。接下来我们将宣说五蕴魔，每一蕴对应十种魔，共有五十种阴魔。

在修行的过程中，各类阴魔都可能会显现。对于这段经文，不同的注释各有侧重：一种观点认为¹⁷³⁴，此处的“阴魔”主要指色蕴魔，皆是自心所现，并不涉及外在之天魔；另一种观点则将此处的“阴魔”“天魔”“鬼神”等对应于色蕴、受蕴和想蕴等¹⁷³⁵；还有

1734 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“或汝阴魔者。色阴中十种。方是初心自现。尚无外魔。故言汝阴魔也。”

1735 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“别则色阴十种，但是初心自现，当无外魔。故云或汝阴魔也。受阴十种，已召外魔入心，而魔未现身也。想阴十种，方有天魔，及鬼神魑魅。”

一种观点认为¹⁷³⁶，此处泛指一切魔境。

接下来，我们将依次宣说色、受、想、行、识五阴魔。除蕴魔之外，还包含天魔、神魔或鬼魅精怪等。修行中遇到的障碍，有时是内在的蕴魔作祟，有时是外在的天魔干扰，有时则是魑魅魍魉等损害。

丨 心中不明，认贼为子。

“如果心中不能认出这是魔境，就如同认贼作子，非常危险。”

如果修行人不能认出这些魔障，就如同认贼为子。修行中如果对自己着魔与否毫无察觉，后果会极其严重。有些人会说：“我着魔了！”——生起这样的觉察其实是好事。《上师心滴》中有一则重要教言：对正法或上师生起邪见、修行难以为继时，不妨自

1736 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“或汝下。历指魔境。然亦不必分属五阴。盖五阴中。每阴有十魔。而十魔之中。或有唯是阴魔者。或有阴魔之外。复兼天魔者。或有阴魔之外。复着鬼神者。或有阴魔之外。转遭魑魅者。”

问：“我是不是着魔了？”一旦认识到这是魔扰，魔王就会如小偷被人发现一般仓皇逃窜。

魔本身并不可怕，真正可怕的是修行者的实执。如果我们不能认出魔障，魔就会持续制造障碍；一旦认清，魔障就会自然消退。当然，我们也不能过度敏感，稍有烦恼或不顺就疑神疑鬼——并非所有困境都是魔障所致。

下面关于魔业的内容，对修行人至关重要。就我个人体会而言，无论遭遇何种违缘，只要诚心祈祷莲花生大士，或安住于空性境界，便不会为魔所扰。只要祈祷莲花生大士，没有不能遣除的魔障——我对此深信不疑。

贝诺法王、顶果钦哲仁波切和法王如意宝都曾提倡，修行人每日至少念诵 108 遍莲师心咒，去年学院也特别强调了这一点。在五浊恶世，修行人遇到的

障碍很多，但若精进修持莲师心咒，必定能远离一切魔障。

——又复于中得少为足。如第四禅无闻比丘，妄言证圣，天报已毕衰相现前，谤阿罗汉身遭后有，堕阿鼻狱。

“还有一种情况：有人心生得少为足之念，如有位住于四禅的无闻比丘，妄称自己已证得圣果。待其天人的福报享尽、五衰相现前时，他便诽谤正法，声称阿罗汉仍将流转轮回，以此恶业堕入阿鼻地狱。”

下面通过一个例子来说明：在修行过程中，如果稍有所得便自以为开悟，从而感到满足、不再精进，这是非常危险的。修行尚未稳固，就应保持谦逊，但有些人却自诩开悟，认为自己可以当金刚上师了。加上身旁一些愚昧弟子的吹捧与供养，他们便以为自己真是了不起的大成就者。

正如佛经中记载的那位四禅无闻比丘（藏译“无见比丘”）。《指掌疏》中详细描述了这个公案¹⁷³⁷：这位无闻比丘傲慢自大，修得初禅时，自认为已证预流果；得二禅时，以为已证一来果；至三禅时，妄称已得不来果；等到四禅现前，更狂妄地自称是阿罗汉。当四禅境界退失，发现自己仍要下堕时，他心生疑惑：“佛陀曾说阿罗汉不会退转，可我明明已证阿罗汉果，为什么还会下堕？”于是，他对佛陀的教言生起邪见，最终堕入阿鼻地狱。

闻思修都很重要，不能偏废。若像阿难尊者早年那样，只重多闻而不重实修，始终难以证悟；反之，如果像无闻比丘那样轻视闻思，也同样危险。我们应

1737 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“智度论云。有一比丘。师心自修。无广闻慧。不识诸禅三界地位。修得初禅。便谓初果。乃至四禅。便谓四果。命欲尽时。见中阴相。便生邪见。谤无涅槃。罗汉有生。以是因缘。即堕泥犁狱中。今云无闻比丘。即论中有一比丘。无广闻慧。称为第四禅者。即论中修得初禅。乃至四禅。妄言证圣。即论中便谓初果。乃至四果。天报已毕。即论中命欲尽时。衰相现前。即论中见中阴相。谤阿罗汉。身遭后有。即论中谤无涅槃。罗汉有生。堕阿鼻狱。即论中以是因缘。堕泥犁中。盖经论一事。而详略异耳。”

当不堕两边，既不可孤陋寡闻，也不可只闻不修。学院的道友不必担心自己闻思太多，因为我们的闻思量远不及阿难尊者，更谈不上广闻博学。

总之，在修行的道路上，如果行者稍有觉受便自认为证果而生慢心，那就和无闻比丘没什么差别。

◎ 敕令谛听

| 汝应谛听，吾今为汝仔细分别。

“你们应当专心聆听，我现在要为你们详细地分辨这些魔事。”

佛陀告诉阿难，你们应当专心聆听，今天我将为你们详细开示。关于五十种阴魔的道理，我会一一分别为你们解说。

| 阿难起立，并其会中同有学者，欢喜顶礼，伏听

慈诲。

阿难立即站起来，与在场的有学众一起，满怀欢喜地向佛陀顶礼，伏下身子，恭敬地聆听佛陀的慈悲教诲。

阿难心生欢喜，因为不需他祈请，佛陀便主动宣说妙法。他立即恭敬起立，可见其求法心切。

有些人即使面对佛陀，也未必能生起这样的恭敬心。或许是性格使然，有些人总是无精打采，对佛法表现得漠不关心，唯有说起吃喝玩乐时才有精神。阿难尊者不同，无论何时何地，对听闻妙法总是欢喜踊跃。

当时，法会中与阿难志同道合、修行境界相似的有学圣者及凡夫弟子们，也都法喜充满。他们与阿难一起站起来，向佛陀恭敬顶礼，满怀期待，虔诚静候佛陀的慈悲教诲。

「正说魔事」

下面，佛陀正式宣说关于五十阴魔的甚深法要。

◎ 迷悟之本

| 佛告阿难及诸大众：汝等当知，有漏世界十二类生，本觉妙明，觉圆心体，与十方佛无二无别。

佛陀告诉阿难及与会大众：“你们应当了知，有漏世界中的十二类众生，本来具足觉悟殊妙、光明圆满的真心，与十方诸佛毫无差别。”

去年我们在讲第七卷时，提到过这十二类众生：湿生、胎生、卵生、化生、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想、非无想。这十二类众生本具的妙明真心、觉悟圆满之心，与十方如来并无差别。如大圆满教法中所说，普贤王如来的心性与阿鼻地狱众生的心性本无二致——这是大圆满最深奥的

见解。

此处明示：六趣、七趣乃至十二类众生的心与佛陀的心，在妙明本觉的本体上毫无差别——这与密法“十二金刚大笑”以及《文殊大圆满》中的法要完全一致。法王如意宝在《直指心性注疏》中开示：若能了悟自心与三世诸佛的心无二无别，这就是大圆满的见解。《楞严经》与大圆满几乎无有差别，二者在见解上已臻究竟，只是大圆满在方法上更为直接一些。

| 由汝妄想，迷理为咎，痴爱发生。

“由于你们的妄想，迷失了真理，由此产生愚痴和贪爱等烦恼。”

众生因妄想而始终处于迷乱之中，由此产生了愚痴、贪爱等烦恼。

普贤王如来已彻证本性，但三界众生却从本来

清净中出现迷乱，显现虚幻迷乱的境界。当迷乱显现时，俱生无明与遍计无明便出现了。众生未能认识自心的本来面目，故以十二缘起流转轮回，产生了爱、取、有等。

| 生发遍迷，故有空性，化迷不息，有世界生。

“这种迷惑不断产生并扩散遍布于一切，由此出现了空的概念。这种虚幻的迷乱不断演化，形成了各种世界。”

密宗“七宝藏”中说：最初是本基，在本基中产生迷乱的显现，并渐次形成了器世界与有情世界。如果我们学懂了《楞严经》，今后在学习《大幻化网》中关于基、道、果的道理时，会很容易明白。

众生因愚痴与贪爱而产生了普遍性的迷惑。《如

意宝藏论释》中讲到¹⁷³⁸，最初是由众生共业出现的虚空作为所依，在此基础上形成风轮、水轮、金轮，由此逐步形成器世界与有情世界。有情世界的形成是自上而下的，而器世界的形成则是自下而上的。整个世界的形成过程，本质上就是迷乱的显现。

“故有空性”，迷乱的显现与空分共同作用。此处的“空性”并非通常意义上的“无我空性”，而是指“空间”，是一种与迷乱因缘相互依存的状态。“化迷不息”，种种迷乱因缘交织在一起，形成了轮回中形形色色的世界。

┆ 则此十方微尘国土非无漏者，皆是迷顽妄想安立。

“在此十方微尘数的世界中，除了那些无漏的¹⁷³⁹，无一不是由迷乱顽固的妄想所安立。”

1738 《如意宝藏论释》（无垢光尊者著）：“依次加以讲述：继空劫之后，首先虚空，由众生共业之因，此时具有白光名为澄清意的虚空，作为一个三千大千世界的器所依。其上风轮，远因是投生于此的所有众生的共业，近因是风。”

1739 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“非无漏者。即是有漏。遮诠表诠异故。”

十方微尘数的国土中，有些世界是无漏的，有些是有漏的。有漏的世界都是因迷乱、顽固的妄想而安立，如果我们的不清净，就会显现迷乱的世界。不论是当下的人类世界，还是无边的银河系，乃至佛教中说的无量不清净刹土，都是这样。

——当知虚空生汝心内，犹如片云点太清里，况诸世界在虚空耶？

“要知道，无边虚空产生于你的心，就像云朵点缀在浩瀚晴空中，更何况十方世界包藏于虚空呢？”

“当知虚空生汝心内”，通常而言，人们认为从虚空中产生了众生的心，再由心产生外在的器世界，但佛陀指出，是众生的心创造了外在的虚空。

“犹如片云点太清里”，就像一朵云点缀在浩瀚的天空中¹⁷⁴⁰。天空广阔无垠，相较之下，云朵极其渺

1740 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“点太清里。太清，即指天际，据儒典以气之轻清上浮者为天，故以太清称之。”

小，这是比喻从心中显现出虚空。

“况诸世界在虚空耶”，既然心能容纳虚空，森罗万象的世界又怎会不含藏在你的心中？雨果在《悲惨世界》中写道：“世界上最宽阔的是海洋，比海洋更宽阔的是天空，比天空更宽阔的是人的胸怀。”他似乎已然证悟了《楞严经》的境界。（众笑）

心的广阔程度远远超过了海洋与天空。既然天空都能被心包容，那世间万物又有何不能被容纳？或许你会怀疑：渺小的心怎能容纳虚空乃至整个世界？事实本就如此，我们的心量广大无边。学习了《华严经》后，我们便会知晓，心之广大不可思议。

——汝等一人发真归元，此十方空皆悉销殒，云何空中所有国土而不振裂？

“你们中的任何一人，如果真正觉悟回归本元

时，十方虚空都会消殒，何况空中这些虚妄的国土，怎能不震动崩塌？”

“发真归元”，如果行者修行成功、返本归元，认识了自己的心性，此时十方世界都会土崩瓦解。当一个人证悟时，在他的心前连虚空都会消失，那依靠虚空而存在的国土又怎能不随之消亡？肯定会的，因为整个世界都会发生巨大的变化。

◎ 动魔之由

| 汝辈修禅，饰三摩地。十方菩萨及诸无漏大阿罗汉，心精通溜，当处湛然。

“你们修习禅定，严饰三摩地。十方菩萨及诸位无漏大阿罗汉，心精澄明，通达无碍，所在之处湛然清净。”

佛陀说：你们修禅定以证三摩地。这里“禅定”

和“三摩地”是分开讲的，通过禅定来严饰三摩地。修行者的心与十方一切菩萨及无漏大阿罗汉的心“心心相印”时，安住于湛然清静、无有垢染的境界中。

在修行过程中，我们要观修自心与上师诸佛菩萨之心无二无别。至诚祈祷时，自己的心与根本上师的心一味一体，于是豁然开悟。

一切魔王及与鬼神，诸凡夫天，见其宫殿，无故崩裂，大地振坼，水陆飞腾，无不惊慑。

“一切魔王、鬼神以及凡夫诸天，看见自己的宫殿无故崩塌、大地震动，水陆生灵惊慌飞窜，无不惊惧战栗。”

当一个人真正开悟时，他的境界便与诸佛菩萨接近。此时一切魔王、鬼神，乃至欲界、色界、无色界的凡夫天人，都会发现他们的宫殿无缘无故地震动、

崩裂。

修行者开悟时常会出现种种瑞相或异象。此时陆地众生、水族众生和空中飞禽，无不惊骇恐惧。

| 凡夫昏暗，不觉迁讹。

“普通凡夫心智昏昧暗钝，无法察觉到这些变化。”

凡夫对此毫无觉知。世间发生地震，他们或许能察觉；但高僧大德开悟或圆寂时的天地震动，凡夫却浑然不知。凡夫俗人终日沉溺于柴米油盐等琐事中，对深奥殊妙的境界、惊心动魄的场景毫无觉察。

| 彼等咸得五种神通，唯除漏尽，恋此尘劳，如何令汝摧裂其处？

“这些魔众虽然都具五种神通，却唯独未得漏尽

通。他们贪恋尘世幻境，怎能容忍你破坏他们的栖身之处？”

那些凡夫天众、鬼神虽然有五种神通，但是却没有证得漏尽通。他们耽著于尘劳幻境，贪恋自己的天宫魔殿。如果有人毁坏其住所，他们怎能忍受？他们绝不会轻易放过你，必定找你“算账”！

是故鬼神及诸天魔，魍魉妖精，于三昧时，佥来恼汝。

“所以，鬼神、天魔、魍魉精怪会在你们修习禅定时前来干扰。”

当修行人修持三摩地时，各种鬼神、天魔、魍魉精怪都会前来干扰、恼乱。尤其是修行有所成就、即将开悟时，各种阴魔、天魔、鬼神更是会百般阻挠。许多人都有类似经历：听闻甚深法要时突然生病，闭

关修行时障碍频生。很多时候都是因为鬼神天魔等无法容忍你的成就，故意来制造违缘。

◎ 魔本无害，心迷乃成

| 然彼诸魔，虽有大怒，彼尘劳内，汝妙觉中，如风吹光，如刀断水，了不相触。

“然而纵然那些魔众暴怒，但他们毕竟处于烦恼尘劳中，而你们安住在妙觉境界。他们的干扰就像企图用狂风吹散阳光、用利刃斩断流水一样，根本无法触及你们。”

这些魔众非常愤怒、怀恨在心，想要加害于行，但是“彼尘劳内，汝妙觉中”，他们处于妄心尘劳之中，与修行者所证悟的妙觉真心相比，实在相差甚远。真正入于三摩地时，行者有上师的加持、护法神的保护，加上入于正定的禅定力，一般的鬼神、恶

魔根本伤害不了。他们的尘劳境界在真正的微妙觉性面前不值一提，行者轻易就能破除。

这里有几个比喻，今天先讲第一段：

“如风吹光”，对行者来说，诸魔鬼神的伤害就像想要用风吹散日月的光明，根本不可能实现。无论风多大，都无法吹散太阳或月亮的光芒。同样，即便鬼神发怒加害，但只要行者安住在三摩地中，就不会受到伤害。

“如刀断水”，刀再锋利，也不可能斩断奔流的江河。流动的水不会被刀切断，依然会继续流淌。

“了不相触”，就像这样，所有的违缘、障碍根本触及不到安住三摩地的修行人，起不到任何作用。

其余的比喻，我们下节课再讲。

第 100 课

2024 年 4 月 15 日

我们正在学习《楞严经》第九卷中关于五十种阴魔的内容。前面讲到，佛陀已向阿难开示了本经的核心教义，现在补充讲解修行过程中可能会遇到的魔障以及应对方法。

这次学习的机会，希望大家都能认真对待。我们能够值遇并深入闻思这部经典非常难得，理应倍加珍惜。无论大家现前是什么身份，未来能否再听闻这样的法，实在难以预料。如果等到失去之后才追悔莫及，感叹当时拥有的幸福，那就为时晚矣。当下就要认清修学的珍贵价值，这一点至关重要。

敬重上师、爱护道友

在此，我想特别提醒大家注意几件事情：

首先，作为佛教徒，大家应当以正确的态度对待上师、道友与法脉。我们应将传承上师视如父母般敬重——续部中讲，对上师的敬重甚至要超过对父母的敬爱；将金刚道友视如手足般爱护；将法脉传承视如家业般珍视。

我们与上师、道友之间的法缘，不能等同于世俗的交易或情感。世俗关系中，人们常因利益冲突而形同陌路或反目成仇；但父母子女、兄弟姐妹之间的血缘亲情，终其一生都无法改变。同样，我们对上师、道友、法脉的信心和情义，也应如此坚固。

经续中常常强调以上三种想的重要性，这对初入佛门者尤为关键。有些人因为以前没有接触过佛法，仅凭个人的好恶而行事：当自己认可某位堪布、堪姆

或法师时，便前去听课；一旦对他们不认可，就心怀不满地离开——此举犹如子女不认父母般有悖人伦。无论如何，以世俗功利的心态对待上师、道友与法脉，是极不合理的。

其次，大家要知道，当前这种无条件地闻法、自在修学的机会，是异常难得且珍贵的。学院的堪布、堪姆和辅导员们经年累月、始终如一地传授佛法，从不计较得失，这在世间是极为罕见的。

在世间的教育体系中，老师传授任何知识都需要相应的报酬——大学教授按职称得到相应的课时费，幼儿园教师也不会无偿授课。大乘精神的伟大之处就在于，上师们完全以利他为出发点，日复一日地讲经说法，而且每堂佛法开示的价值远超世间知识，却从未有任何附加条件。这种纯粹的法布施，在世间实属罕见。

今天所讲的这两件事虽然很简单，但里面也有一些深刻的道理。当我们年岁渐长、阅历渐深时，更应明白其可贵之处，否则再过几年，不知不觉就白发苍苍，不知会去到哪里。

伟大的传承上师们毕生致力于弘法利生，一辈子讲了多少堂课，从未懈怠或抱怨；而许多居士，也在力所能及地发心护持，付出了很多——这种无私的大乘精神虽然被有些人视为理所当然，但实际上是非常难得的。正如龙树菩萨所说：知识要么以知识交换，要么以财物交换。完全无偿的给予是非常难得的。对于这种珍贵的甘露法雨，我们要倍加珍惜。

愿大家都能以感恩之心珍惜每一次闻法的机会。

「正说魔事（续）」

接下来，我们继续闻思《楞严经》。上节课讲

到，在禅修的过程中，如果行者能真正通达心的本性，就会发现此心包容虚空，而虚空容纳无量世界，因此千千万万的世界都能摄于自心。当修行者达到这种境界时，邪魔外道、妖魔鬼怪以及魑魅魍魉，都无可乘之机。

前面用了两个比喻来说明这个道理：就像风无法吹散光明，因为遍照十方的光明非风力所能阻断；又如刀不能斩断流水，因为水性至柔，刀锋虽利却也无能为力。同样，当修行人到一定境界时，魔障便无法侵扰。

对待魔障，最重要的是保持觉知。只要稍起觉知：“我最近状态似乎不对”，魔障便会退散。当然，我们也不必整天疑神疑鬼、胆战心惊，过度紧张反而对修行不利。大乘行者应当随缘自在：无论是修行，还是弘法利生，都随分随力而行。能做到的尽力而为，暂时做不到的也不必强求。就像从飞机上俯瞰

大地，人世万物都十分渺小。真实的法界远比飞机上看到的更为广阔，个人的得失荣辱乃至国家的兴衰成败，在浩瀚的法界中都如尘埃般微不足道。

如果我们能培养出这样包容开阔的心境，遇事拥有“无所挂碍”的心态，自然就不会过度紧张，如此外在的干扰也会相应地减少。心若绷得太紧，小事也会被放大，反而给了魔众可乘之机。当然，凡夫的习性不是一朝一夕就能改变的。顺境时人人都能说大话，但真正遇到违缘时，却很少有人能将其转为道用。不管怎样，我们先明白道理，然后在日常生活中尽量实践。

◎ 示喻客不成害

对于以上的道理，下面用一个比喻来说明。

| 汝如沸汤，彼如坚冰，暖气渐邻，不日销殒。

“你如同沸水，他们如同坚冰，当你持续保持觉性暖热，魔障终有一日会消融。”

如果修行者具备稳固的境界，那么魔众的干扰就无法造成实质性的伤害，就像将滚烫的开水浇在坚冰上——沸水象征甚深的禅定境界，坚冰比喻魔障，随着暖热的持续，魔障渐渐融化，直至彻底消失。

当然，对同一个现象，可以从不同的角度解释。如《大智度论》中说¹⁷⁴¹，如果凡夫自己的修行尚未成功就去度众生，如同将少量沸水倒在巨大的冰块上，起初或许能融化一点，但最终自己也会被冻起来。本经中却没这么解释，而是说，如果我们达到足够高的修行境界，魔众的干扰就像遇到开水的冰块一样迅速消融。

1741 《大智度论》（龙树菩萨造，后秦·鸠摩罗什译）：“自不能度，安能度人！如人乘船，中流坏败，欲度他人，反自没水；又如少汤投大冰池，虽消少处，反更成冰。”

| 徒恃神力，但为其客。

“他们只是依恃神通力，不过是过客罢了。”

虽然魔众拥有神力——如前文中摩登伽女的例子——有些依靠咒力，有些凭借前世的恶愿力，但只要行者明心见性，魔众的干扰就如同“客人”般无法久留，终究会离开，因为他们毕竟不是主人。

如果具备一定的修证境界，尤其是在认识心性方面有所体悟，就算外在的魔障暂时带来困扰，但只要我们保持正念、虔诚祈祷上师三宝，不过分患得患失，这些违缘很快就会消失无踪。

| 成就破乱，由汝心中五阴主人，主人若迷，客得其便。

“能对你造成干扰、破坏的，是你心中的五阴主人，如果主人迷惑，外客便会乘虚而入。”

在修行过程中遭受的严重干扰，根源在于行者内心的五蕴未能调伏，而非源于某个外在的有眼有鼻的魔。如果身为“主人”的五蕴陷入迷乱，内心未能觉悟，始终执著外境为实有，那么如“客人”般的魔障便会乘虚而入。

在现实中，每个人都难免遭遇违缘。关键在于我们以何种心态面对：有些人即使面临病苦、修行不顺、名利受损等重大挫折，仍能保持内心的坦然；而有些人却对微小的得失耿耿于怀，甚至一蹶不振。人生不可能永远一帆风顺。当挫折和违缘现前时，最重要的就是调整自己的心态。只要心态摆正，再大的风浪也不过如此。

到了我这把年纪，该见的都见过了，该听的也都听过了。回过头看，年轻时那些觉得天大的事情，其实并没有那么重要。今天得了个奖，欢天喜地；明天有了点名声，欣喜若狂，却不知道这些所谓的“好

事”，有时反而会成为修行的障碍。

就拿学院的堪布、堪姆们来说，有些人得到名声后，确实将其转化成为弘法利生的助缘，很多年中一直在讲经说法——一方面，这离不开其自身的努力，因为如果讲得不好，迟早会被淘汰，毕竟一个毫无修学的人，不可能长期靠假象维持；另一方面，良好的外缘也至关重要，很多人都慕名来求法。国外有一些道场，虽然出于各种原因，出家人越来越少，但仍有法师在坚持传法。对他们而言，获得“堪布”、“堪姆”或“法师”的名号，正是利益众生的顺缘。

有些人却恰恰相反：从前默默无闻时，闻思修持都很踏实，可一旦有了名声就判若两人，有的甚至一堂课都没讲，便离开了道场。过去不乏这样的例子：有人刚拿到法师的证书不久，当初信誓旦旦的承诺就全部成了空话，最终选择了还俗。如果真要还俗，倒不如当初不要这个名头。当然，这样的人毕竟是极

少数。

正如麦彭仁波切所说：“有些事情显现上是顺缘，实际上可能是违缘；有些表面上是违缘，实际上却是顺缘。”如果我们不能善加调伏自相续五蕴，魔众便很有可能趁机而入。

丨 当处禅那，觉悟无惑，则彼魔事无奈汝何。

“如果你能安住于禅定之中，保持觉照，心无迷惑，那么任何魔事都奈何不了你。”

在修习禅那，特别是楞严大定时，“觉悟无惑”，若能依止正知正念守护自心，远离一切迷乱，并按照上师的教导去认识和护持自心，那一切魔障都无可奈何，无法干扰你。

修行并非仅靠一时的表现。有些人在讲考时表现得极为出色，让人以为他必定有所成就，但实际上

未必如此。如果一个人心性不定、为人不稳重，即便口才再好，也难有真正的成就。贤善人格是成就的根本，修行贵在持之以恒，绝非一时之功。

大家切不可怀有“获得法师证便无需再学”的心态，否则这个名头会成为修行路上的一大违缘。事实上，除非获得圆满佛果，否则真正的修行永无“毕业”之日。如果没有调伏自心，即便你圆满闻思了一部论典，或对因明辩论十分娴熟，也不过是口头的功夫。

许多法师一生都精进不懈，活到老、学到老。如果因为获得某个证书或名号，乃至举手投足都透着傲慢，那正是心魔滋生的征兆。毕业证书仅是形式上的认可，真正的修学永无止境。如果执著于这些外在的标签，反而容易招致魔扰。禅修时若能真实认识自心、安住于本觉明性，这便是最殊胜的修行。

阴销入明，则彼群邪咸受幽气，明能破暗，近自销殒，如何敢留，扰乱禅定？

“修行者阴境消亡，证入大光明藏，而那些邪魔鬼怪皆是依幽暗之气假合成形，因为智慧光明能破愚痴黑暗，所以魔众自然消殒，岂敢滞留扰乱禅定？”

有些人修得很好，令五蕴消于光明之中——类似于密法中的“光明身”等境界。与此同时，魔众一直处于黑暗之中。因为光明能破除黑暗，所以魔众所依附的黑暗在光明之下不复存在，又怎能继续干扰你的禅定？

修行路上，行者难免会遭遇病苦、违缘等逆境，此时切勿惊慌失措、反应过度。就像对着绝症患者，善巧的医生不会贸然地告诉他病情，而不善巧者则可能口无遮拦，甚至危言耸听。同样，修行中的障碍也未必如想象中那么严重，如果我们能安住于光明境界

中，魔众便会慢慢地丧失其力量。

此外，若人持诵“吽玛玛吽呢索哈”等真言，或佩戴金刚结等加持品，都能增强抵御魔障的力量。无信仰者可能视此为迷信，但我对三宝的加持力深信不疑。无论如何，当我们遭遇违缘障碍时，贵在坚持，不能着急。只要坚持修学，魔众的干扰自然会消散。

无论是闻思还是实修，最可贵的莫过于持之以恒。我曾见过一些人，在短期内极其精进，但却难以持久。对过于精进的人，我常常持保留态度。有的人非常着急地想要完成学业，但过一段时间热情就消失了；而真正令人敬佩的是那些年复一年坚持修学的道友，他们对于顺逆之境皆能保持淡定。就如我们喇荣道场中一些长住的老修行人，虽也有懈怠者，但多数都是数十年如一日地精进修学。

| 若不明悟，被阴所迷，则汝阿难，必为魔子，成就

魔人。

“如果五蕴主人不能明辨、觉悟，反被阴境迷惑，那么阿难你必将沦为魔子魔孙，堕落于魔道之中。”

如果行者未能了悟心性光明，就很容易被蕴魔所惑。佛陀告诫阿难尊者：虽然你广闻博学，但若不能反观自心，而是向外驰求，终将沦为魔子魔孙。

皈依之后，我们便成为佛陀的眷属，生于如来家族中；发起菩提心之后，便成为大乘佛子；反之，如果耽执外境，相续中充满贪嗔痴，所作所为皆与魔业相应，那我们就已成为魔的眷属。

以比喻来说：魔道与佛道犹如天平的两端，觉性增长则魔力消退，魔性炽盛则信心、出离心、悲心等善心便会自然渐失。佛陀在此开示：若不能调伏五蕴，外魔便会趁虚而入，最终令人堕入魔道。

所谓魔众，未必是形象可怖、着黑衣持利刃之徒。如果修行人的起心动念、所作所为与魔业相应，便已成为实质上的魔众。魔往往看上去与平常人一样，甚至表现得极为慈悲，但他的所作所为实际上是在损害佛法、恼乱众生。大家不要觉得：“穿出家人的衣服，这个人肯定不是魔。”身披袈裟者如果行毁坏佛教、损害众生之事，那便与魔无异，他只能称为形象上的出家人。佛陀在经典中明确开示：末法时期魔众会披着袈裟来毁坏佛法。

| 如摩登伽，殊为眇劣。彼唯咒汝，破佛律仪，八万行中祇毁一戒，心清净故，尚未沦溺。

“譬如摩登伽女，看似渺小卑微，却能以咒术迷惑于你，使你几乎毁坏律仪。所幸你只违犯了八万细行中的一条，由于你当时心念清净，没有毁坏戒体，不致沉溺轮回。”

佛陀告诉阿难：摩登伽女看似柔弱卑微，却能以先梵天咒加害于你，把你束缚得不能动弹，几乎破了戒律——当然阿难尊者没有破根本戒，只是违越了八万细行中“不与女人相触”这一条支分戒——但因为内心清静，所以外道咒术虽令你犯下一条堕罪，却没有破坏根本戒，也没有令你毁损善根、沉沦轮回、堕为魔眷。

反观现在，有些修行人不仅破了戒律，更毁坏了道心。如果失去了正见和信心，那得此人身也失去了意义。如前文所述，金色比丘尼与迦叶尊者长期共住而梵行清静，他们是后学的榜样。当时作为初学者，阿难尊者虽违犯了支分戒，但真心未失，仍有忏悔修行的机会。

——此乃驢汝宝觉全身，如宰臣家，忽逢籍没，宛转零落，无可哀救。

“然而这些阴魔，却要彻底毁坏你珍宝般的法身慧命，好比宰相重臣之家突遭抄籍没产，从此在世间飘零沦落，再难挽救。”

阿难因摩登伽女之难而违犯支分戒，此事还不算特别严重。当然，也幸亏得到佛陀与文殊菩萨的及时救护，否则他恐怕难靠自力解此违缘。阿难最终仍能安住僧团，没有酿成大祸。

相较于破戒，其实更大的危险来自“蕴魔”。“此乃”二字，指接下来佛陀将宣说的五十阴魔。“隳”意为摧毁、毁坏。“宝觉”是法身，“全身”指整个法身慧命¹⁷⁴²。蕴魔会彻底毁坏修行者的法身慧命，即便是很好的修行者，也可能因此沉沦轮回，落得可怕的下场。

譬如朝中的宰相大臣，一旦获罪遭受惩处，“忽

1742 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“宝取其体不变。觉取用能随缘。即是法身。亦兼慧命。故以全身称之。”

逢籍没”，庞大的家产权势顷刻间就被抄没殆尽。现今那些落马的官员，纵然昔日风光无限，却落得个身败名裂、资财散尽的下场。同理，如果没有调伏五蕴魔，修行者的法身慧命就会被毁坏，犹如落马的宰相从此漂泊零落、凄惨无依，难有被拯救的机会。

有一些修行人，起初在闻思修行、弘法利生等各方面都表现得非常优秀，却因恶友影响或丧失正念，不仅破了戒律，更毁坏了正见，落得极为凄惨的下场，就像《红楼梦》中曲终人散的结局一般。

「色阴魔相」

接下来的经文中所要揭示的蕴魔，其危害远甚于一般违缘，值得每一位修行人深自警醒、倍加重视。

◎ 当阴未破

| 阿难当知：汝坐道场，销落诸念，

“阿难，你当知悉：当你在道场中修习禅定，反闻‘闻’之自性时，种种妄念渐次消落。”

无论是设立坛城、修行还是禅定之所，都可以称之为道场。

佛陀告诉阿难尊者：你应该明白，当你在道场中实修时，“销落诸念”，一切妄念皆将泯灭。

| 其念若尽，则诸离念一切精明，动静不移，忆忘如一。

“一旦妄念消尽，离念的根性便会当下显现，精纯不杂、明照不昧。此时，无论外境是动是静，闻性从不动摇；无论念头或起或止，既不追忆也不忘失，知性恒常一如。”

“其念若尽”，待这些妄念——包括贪、嗔、痴、善、恶、无记等所有心念全部消尽之后，“则诸离念”，即离一切妄念。

“一切精明”，圆瑛法师释为“精而不杂，明而不昧”¹⁷⁴³，意思是在禅修的过程中远离一切杂念分别，本具的根性自然显发，于一切时处不杂、不昧。

“动静不移”，从外境而言，动相与静相皆不能动摇觉性本身。

“忆忘如一”，从有境来说，心念的生与灭平等无别。“忆”指心生，“忘”指心灭。藏译本中作“忆忘平等”。

真正认识心性时，行者能远离一切分别妄念，彻见自心本具的光明，此时动与静、生与灭、分别与

1743 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“其念既尽，则诸离念，本具根性，即时显现，一切时，一切处，精而不杂，明而不昧。”

无分别、修与无修、光明与黑暗等一切对立悉皆消融，超越一切戏论。当然，此处并非指动静等相彻底消失，而是说觉性如明镜，外尘如影像，镜中影像虽现，镜体本身却如如不动。修行人安住此觉性中，不为动静诸相所染¹⁷⁴⁴。

《楞严经》与部分显宗经典的侧重不同，其理趣与《宝性论》和密宗教言类似。二转经典着重宣说空性，而本经却反复强调“精明”“本明”“妙明真心”，处处指向如来藏的“明分”。从众生位至佛果间，此心性之明分从未间断，正如大圆满中常说的“明分不灭”。

总之，当行者真正远离分别、认识心性时，动与静、忘与忆等在觉性中平等无别。以我们目前的境界

1744 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“且识忽起，而为忆也，如影现镜中，曾不障于镜；识忽灭，而为忘也，如影灭镜内，而镜体如故，此正禅家打成一片时节矣！即前动静二相，了然不生也。《指掌疏》云：动静不移，指耳根闻性；忆忘如一，指意根知性。六根举二，余可例知也。”

来理解这些法义并不容易，因为生显然不是灭，灭也并非生，但若根据经义深入观察：生与不生在本体上无二，忆与忘、动与静也是如此——对此前文宣说的二十五种圆通已有阐释。无论是外境的动静，还是有境的忆忘，皆了不可得。此“了不可得”也不是单空断灭，而是离边的大平等性。

——当住此处，入三摩地。如明目人处大幽暗，精性妙净，心未发光，此则名为色阴区宇。

“应当安住在此境界中，深入三昧。此时犹如明眼人身处极暗之处，虽然六精之性、妙净圆满的本心自然具足，但心光尚未焕发，这种状态名为‘色阴区宇’。”

当行者安住于此境界、契入三摩地时，可能出现两种情况：初入定时，定力尚浅，如虽具眼根却身处暗室，不能照见色法；待禅定渐深、达到一定境界

时，如明眼人重见光明，能如实照见诸法。

第一种情况：“如明目人，处大幽暗”，初入三摩地时，初学者虽然眼根完好，却身处黑暗中，如同农历二九没有月亮的夜晚，眼前一片漆黑。“精性妙净”，此时虽然光明清净的心性自然具足，“心未发光”，但因为定力未深、色阴未破，所以心光不能显发出来。

“此则名为，色阴区宇”，“区宇”意为覆盖、障蔽¹⁷⁴⁵。如果没有认识到心的本性，心性光明尚未显发出来，就会受到外境色法的影响。之所以叫做“色阴区宇”，是因为色蕴覆盖了所见，使人未能见到万法的真相。好比我们现在处于闻思阶段，学得似懂非懂。虽然道理上明白了，却难以对治烦恼、消除痛苦——这种状态其实是修行中的一个阶段。

1745 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“区覆墙。宇局滞也。”

◎ 修学切勿急于求成

在修行道路上，大家不必过于着急：“为什么我还没有开悟？”要知道，修学大乘佛法是着眼于生生世世的长远事业。声闻和缘觉行者尚且需要历经三世及百劫的修持，而大乘菩萨更是要经过三大阿僧祇劫、七大阿僧祇劫等漫长的时日，方能有所成就。

我们要培养长远心，如果今生不能成就，便发愿来世继续修学。不必说“来学院五个月还没有开悟”，有人修行了五年、五十年，也还在途中。我自己从 1985 年到喇荣依止法王如意宝，至今已近四十年。虽然我有时也会着急：“这么多年，为什么我还没有开悟？”但转念一想，修行本来就不是简单的事。

虽然开悟不容易，但能在喇荣修学，确实是此生无悔。在这里得到的法，在世间绝无仅有。在物质

条件方面，或许别处更为优裕；但我们在这里得到的精神上的滋养，却是其他任何世间法都无法比拟的。每念及此，我都深感欣慰。特别感恩法王如意宝为主的传承上师们，为我们创建道场、传下法脉，让大家有机会在此修学。即便进步缓慢，我们至少不会堕落——如果没有上师的教导，以我们的愚痴妄心，不知要在世间造作多少恶业。

我们许多人都是被法王救度的。单说杀生这一条，在学佛、出家之前，自己吃了多少活鱼？我虽然修得不好，有时也觉得惭愧，但转念一想：如果没有出家，按藏地的生活方式，我可能已经杀了许多牦牛；但在出家的这四十年中，因为持戒的缘故，我一头牦牛也没有杀过。这样想来，与那些杀业很重的同龄人相比，我也算是成功的了。虽然其他方面做得不够，但仅仅是这一点，也足以让人感到欣慰。

我讲色蕴魔怎么扯到牦牛上去了，现在自己都不

知道该怎么绕回去（众笑）。这《楞严经》真是不好讲，不过没关系，我们就这么慢慢地学吧。

| 若目明朗，十方洞开，无复幽黯，名色阴尽。

“就像双目明亮，十方世界全然洞开，不再有任何幽暗之相，名为‘色阴已尽’。”

接下来是第二种情况：如果禅定功夫有所增进，修行者便如明目之人，“十方洞开”，所见毫无障碍，再无黑暗遮蔽，这便是色阴已尽的境界。

| 是人则能超越劫浊。观其所由，坚固妄想以为其本。

“此人能超越劫浊。他反观色阴的由来，以坚固妄想为根本。”

若能破除色蕴，行者便能超越五浊之首的劫浊。

此处及下文所讲的四蕴，每破一蕴即超一浊。

色阴的根源何在？“坚固妄想，以为其本”。一切色法是由坚固的妄想形成的。五根、五境及无表色等十一种色法，都是以妄想为根源。妄想逐渐坚固，就显现为色法。如果能破除色蕴，令妄心不起，劫浊自然会泯灭。因此，破色蕴极为关键。

◎ 一身能出碍

以上是总说，下文将详述五十种阴魔。色、受、想、行、识五蕴各具十种魔相，合为五十蕴魔。

| 阿难，当在此中，精研妙明，四大不织。少选之间，身能出碍，此名精明流溢前境。

“阿难，在这色阴将破未破的境界中，若能精细地研习妙明根性，则四大不再交织。于顷刻之间，身体便能超越质碍，称为‘精明流溢前境’。”

色蕴中的第一种魔为“身能出碍”，即身体能超脱物质的障碍。

佛陀告诉阿难，在上述禅定中，“精研妙明”，进一步细致地参究本具的微妙光明之闻性。大圆满修法中需要观察心的来龙去脉：心最初从何生起？中间住于何处？最终归向何方？本经所说的“精研妙明”，即是精细地分析、体认自心本具的光明。

“四大不织”，当细究闻性时，内外四大便不再互相交织。其中内四大指构成身体的地、水、火、风，外四大指组成器世界的地、水、火、风。四大所成的色法本来是有质碍的，而一旦通过修行体认闻性，内外四大便不再构成质碍。

“少选之间，身能出碍”，在短短的时间内，身体能穿透墙壁等质碍。有注释以“虚融”说明此境

界¹⁷⁴⁶：身体虚融无碍，如同米拉日巴尊者一般火不能烧、水不能淹，入于岩石亦畅行无阻。这便叫做“精明流溢前境”，微妙光明的心精之光，流溢显现于根尘所对的境前。

| 斯但功用，暂得如是，非为圣证。

“这只是修行的功用，暂时显现如此境界，并非圣者的究竟证悟。”

“暂时如是”，这种暂时的神通神变，就像云中透出的阳光一样，仅是暂时的觉受。“非为圣证”，并非圣者的证悟境界。

我们讲大圆满时也曾指出：有时在直指心性或宣说《法界宝藏论》的过程中，有人似乎有了开悟的体验，但那往往并非真正的开悟。即便是开悟，也如前

1746 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“今精研定力增胜，内外虚融，所有身境，如云如影，不复密织坚实也。”

些天所说，只是资粮道或加行道中暂时的善境界。所谓的开悟有浅深之别，有的开悟可直趋佛果，而此处所述的境界，只是依靠修行力暂时显现的一种瑞相，如同黎明前的微光一般。

| 不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“如果不作圣证之想，就是善境界；如果误作圣解，就会招致邪魔侵扰。”

对于上述境界，行者不应妄执为证悟，产生诸如“我昨夜得到殊胜的梦境”“我已经能了知他心”“我已开悟”“我与观音菩萨无二无别”等念头。此时，如果自认为觉悟，便成为过患；如果不执此为圣果，就属于善境界——这句教言非常重要，大家应当记住。这一开示屡屡出现在关于五十阴魔的教导中，修行人应当对此充分重视。

有些人稍微得了一些境界，就觉得自己十分了不起。梦参老和尚曾讲过一个例子：有位出家人在北京郊区的房山闭关，自称能看到北京城内街巷行人往来，还看到一位来自上海的法师到达机场的情景。其实，这样的觉受不足为奇，我们并不能依此解脱。

有时行者在梦中见到一些事情，或者在定中见到诸佛菩萨，或者有点小神通，此时最好不要执为圣境。如果不去执著，这些现象就是善妙的，如许多教言中说，不执著境界，境界就成为修行的助缘。若生执著，即入魔障。如果妄执“我已开悟”“我是观音菩萨的化身”“我的境界比上师还要高”等等，就代表此人入于魔境。如今有些骗子，言行狂悖到人们难以信受的程度。

总之，行者修行时如果出现一些境界，不妄自认定为圣证，这就是善妙的瑞兆；如果误以为自己解脱成圣，实则已经入于魔障、误入歧途。

◎ 二内彻拾虫

第二种色阴魔：内彻拾虫。

| 阿难，复以此心，精研妙明，其身内彻。

“阿难，再以此心精细研习妙明真性，见到自己的身体内外透彻。”

修行者的禅定境界逐步增上¹⁷⁴⁷，在定中精细地参究妙明闻性。达到一定境界时，他能看到自己身体内外光明透彻，无需借助 CT、X 光等仪器，便能清晰照见体内的一切。

| 是人忽然于其身内拾出蛲蛔，身相宛然，亦无伤毁。

1747 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“虽现前境。不作圣解。仍用前观。故曰复以此心。精研妙明。此心即能观之心。妙明即所观之性。但心则益精。明则更妙耳。观照既深。不复外溢。一味反闻。自应流溢于内。故曰其身内彻。”

“此人忽然从体内拾出蛲虫、蛔虫，而身体依然完好无损。”

这个人好像能看到般，忽然用手取出自己肠胃等处的蛲虫、蛔虫等，而身体毫发无损。“蛲”指肠胃中又短又细的虫，“蛔”指又长又大的虫¹⁷⁴⁸。

有的修行人安住在禅定中，不仅能消除自身的疾患，还能帮他人治病，如取出胆结石等。与之不同的是，有些医生虽然擅于诊治别人的病情，却无法治自己的病；同样，有些人常为他人打卦，但自己遇到事情时反而找人打卦。在医学不发达的年代，人们体内常有寄生虫，有修行境界的人确实能将其清除。

《高僧传》记载¹⁷⁴⁹，佛图澄大师左胸旁有一个

1748 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“文中蛲蛔者。肠胃中虫也。短细者为蛲。长大者为蛔。”

1749 《高僧传》（梁·释慧皎撰）：“澄左乳傍先有一孔，围四五寸，透彻腹内。有时肠从中出，或以絮塞孔。夜欲读书，辄拔絮，则一室洞明。又斋日辄至水边，引肠洗之，还复内中。”

洞，直径约四五寸，直通腹腔。有时肠子从中露出，他便以棉絮塞住。晚上要看书时，他就拔去棉絮，洞中发出的光明便能照亮整个房间。每逢斋戒日，他会到河边将肠子取出，清洗干净后再放回体内。这样的示现确实是惊世骇俗，也非常稀有。

一些禅定功夫深厚的人能取出自己或他人体内的蛲蛔而毫发无损，但这些神通妙用并非究竟的证悟，不应执著。

| 此名精明流溢形体。

“这种境界称为‘精明流溢形体’。”

此种境界与前文所述类似，是修行中暂时显现的一种光明觉受。

| 斯但精行，暂得如是，非为圣证。

“这只是精进修行中暂时出现的现象，并不是圣者的证悟。”

根据圆瑛法师的开示¹⁷⁵⁰，遇到这些境界时，行者不必过分执著，也无需心生羡慕，而应当以平等心视之。

有些修行人过于在意梦境：如果做了噩梦，就惶恐不安，急着花钱消灾；如果得了好梦，就算没有想过与证悟有关，但整天都很开心，这可能也是一种着魔的相。有人梦见上师或护法，就终日沾沾自喜，觉得是个好兆头。其实，无论好梦噩梦，都不必太过在意，既不必因好梦而欣喜若狂，也不必为噩梦忧心忡忡。这些不过是暂时的现象，并非圣者的证悟。

1750 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“若行人遇此境界，不起住著，不生羡慕，一味平怀，依然照性，足证心妙非虚，可增信心，亦乃破色阴之先兆，诚是善祥境界，本无过咎也。若作圣解者：设若遇此境，无有闻慧，及缺涵养，辄作已证圣果之解，即落群邪圈绩，而受其惑，渐成大害，至不可救矣！”

| 不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“如果不作圣证之想，就是善境界；如果误作圣解，就会招致邪魔侵扰。”

正如前面所说，如果不执著为圣者境界，那么可以视其为善境界。

在修行的过程中，无论遇到什么境遇，我们都不必过分担忧，也无需心生羡慕，保持随缘的心态就好。

◎ 三闻空说法

色阴魔境中的第三种：闻空说法。

| 又以此心，内外精研，其时魂魄意志精神，除执受身，余皆涉入，互为宾主。

“当修行者以专注的心继续深入精细研习身体内外，会发现其魂魄、意志、精神，除了能执受之身根，其余都相互交融，互为宾主。”

随着禅定功夫的不断深入，行者对内外妙明真性的研习愈加精微。此时，魂魄、意志、精神等，除了能执受的身根以外，彼此互为宾主。

有注释中将“魂魄”、“意志”、“精神”与五脏对应¹⁷⁵¹：魂属肝，魄属肺，意属脾，志属胆，精属肾，神属心。这些原本是心识的不同显现，通常它们各居本位，如魂在肝中为主，魄在肺中为主，而在其他处则为宾。然而，如果能参究妙明闻性，这些功能

1751 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“魂魄意志精神。外典所载。不得全同。按字汇释脏字义云。脏者藏也。谓精藏于肾。神藏于心。魂藏于肝。魄藏于肺。志藏于脾。对今经六中缺意。而亦不言魂等何物。云何应藏于肝等。此一说也。正脉引医经云。魂藏于肝。魄藏于肺。意藏于脾。志藏于胆。或曰左肾。精藏于肾。神藏于心。对今经名数俱同。而与字汇稍异。此二说也。灌顶引扁鹊难经云。五脏者。有七神。各何所藏也。答曰。藏者人之神气所含藏也。故肝藏魂。肺藏魄。心藏神。脾藏意与智。肾藏精与志。对今经多智。而与字汇医经。亦各有异。此三说也。愚素不善外典。亦不敢妄评。姑录之备考。”

就可以互换，如前文所讲的六根圆通一般，彼此可以互为宾主。

关于“执受身”，有注释认为¹⁷⁵²，阿赖耶识是七识之总，身根是五根之总，所以需要排除在外。换言之，除了身根之外，其余与五脏相应的魂、魄、意、志、精、神等，皆能互为主客。如心之主本来是神，但在此境界中，也可以魂、魄、意、志等为主。这种主客界限消融的状态，是一种较深的定境。

丨 忽于空中闻说法声，或闻十方同敷密义。

“此时，行者忽然听到空中有说法的声音，或者能够听到十方同时宣说甚深秘密义理。”

行者忽然在空中听到说法的声音，或者感到十方

1752 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“执受第八识为七识之总。身为五根之总。既为总统。故无所涉也。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“身为能执受。而言除执受身者。以是总相无可涉故。”

世界同时在宣说、敷演秘密的窍诀深法。

——此名精魄递相离合，成就善种。暂得如是，非为圣证。

“这称为‘精魄递相离合，成就善种’。只是暂时的现象，并非圣证。”

魂魄、意志、精神等既能相互融合，又能彼此分离，以互为主客的方式圆融无碍，所以彼此之间不会矛盾。这种境界能成就善法种子和因缘，但也只是暂时的验相。

表面看来，能听到虚空中传来说法的声音，似乎是很高深的境界，但实际上，当今时代人人都能用手机“空中闻声”。据说，天界的天鼓能自然发出说法的妙音，而现代科技也能令这种现象变得触手可及。

总之，仅以“空中闻声”来判断修行境界的高

低，显然是不够的，这不是圣者的证悟境界。

| 不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“如果不作圣证之想，就是善境界；如果误作圣解，就会招致邪魔侵扰。”

第 101 课

2024 年 4 月 16 日

今天，我们继续讲《楞严经》。现在讲到五十阴魔，色阴十种魔境的前三种已经讲完了，现在开始学习第四种。

「色阴魔相（续）」

◎ 四境变佛现

在修行的过程中，修行者有时自以为出现了成就相，别人也认为你有所成就。需要警惕的是，如果暂时的境界被认为是“成就相”，反而会成为修行的障碍；而如果不执著，即便出现的是魔境，也能转化为

修行的善缘。

学习《楞严经》以后，大家要记住其中的窍诀。现实中常有人说上人法妄语，个别讲经说法的人动辄宣称自己见到了佛菩萨或在梦中获得了指引——稍懂佛理的人都不会轻易为之所动。将来我们在弘法利生时，一定要遵循《楞严经》中的教导，切勿高谈怪力乱神。

| 又以此心，澄露皎彻，内光发明，十方遍作阎浮檀色，一切种类化为如来。

“修行者于此禅定中继续精研穷究，内心澄澈明净、皎洁透彻，心光显发，于是见到十方世界全部现为阎浮檀紫金色，一切众生都化为如来形象。”

第四种色蕴魔：境变佛现。

随着修持楞严大定的功力不断深入，行者内心

变得清净明澈而无有染污。这种内在的智慧光明，会自然显发为外在的光明相。此时，十方世界皆呈现出“阎浮檀色”，即南赡部洲的紫金光色，一切众生也都在光中化为如来的形象。

| 于时忽见毗卢遮那踞天光台，千佛围绕，百亿国土及与莲华，俱时出现。

“此时，行者忽然见到毗卢遮那佛端坐于光明台上，由千佛围绕，百亿国土以及莲花同时显现。”

在这时，修行者突然见到五部如来中位居中央的报身毗卢遮那如来。佛陀端坐在光明莲台之上，周围有千佛围绕；百亿国土、莲花、狮子座等圆满庄严的世界同时呈现，宛如“一花一国土、一叶一如来”的华藏世界。

如果在禅修的过程中，忽然见到毗卢遮那佛由诸

佛围绕，有些人可能会特别开心。为什么会出现这样的景象呢？

| 此名心魂灵悟所染，心光研明，照诸世界。

“这称作‘心魂灵悟所染’，心光精研发明，照耀所有世界。”

在我们的阿赖耶识中存留着善业习气，由于长期串习善法，在闻思修行的过程中，智慧逐渐开显、引发灵悟，于是在禅定中显现出佛菩萨的庄严形象。

如果我们经常观想阿弥陀佛，禅定中便可清晰见到阿弥陀佛的身相；如果经常忆念自己的上师或本尊，在定中也能见到他们。这一方面是往昔阿赖耶识上熏习的闻法善根及自身禅定力的牵引，另一方面也是佛菩萨的加持，因缘和合，故有此等境界现前。

“心光研明”，修行者的心性光明显现为外在境

相。我们常区分不了义的幻化相与了义的心性，如文殊菩萨有两种：心的本性即是了义的“义文殊”，而外在显现的庄严身相是不了义的“相文殊”。

| 暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“这只是暂时的境界，并非圣者的证悟。如果不认为这是圣者的证悟，则是善境界；若误认为圣证，便会招致邪魔侵扰。”

无论是见到紫金色的庄严器世界，还是亲见毗卢遮那佛与诸佛围绕的圣境，这些都只是借助禅定力暂时显发的境界，并非圣者稳固的证悟。它是修行过程中色蕴将破未破的一种前兆，若能不执不取，便是善妙的修持验相；但如果因此自认已证圣果、已得解脱，就极易堕入邪道，非常危险。

我们平时闭关禅修，在定中可能会有种种显现，或庄严或可怖，其实都不足为奇。正如藏地谚语所说：“夏天的草原上，没有不生的花草；瑜伽士的境界中，没有不现的觉受。”夏季的草原百花齐放，什么花草都有可能生长；同样，瑜伽士在禅定过程中，各种境界都可能显现。我们既不必因为梦见佛菩萨而狂喜，也无需为境遇不佳而懊恼。

总之，行者切莫执著任何境界为证悟，不要因为有些许觉受便沾沾自喜、得意忘形，甚至产生脱离实际的妄想，以为自己已超凡入圣。

尤其当身边聚集了一些不明事理的弟子，他们常以阿谀奉承之辞不断吹捧，这种情形更为危险。就像某些领导常被谄媚者围绕，长期沉浸于赞美声中，渐渐迷失了自我，犹如飘在虚空中一般，完全失去了对事实的合理判断。同样，如果一位上师或法师周围总有人不切实际地称赞：“您相貌庄严”“您的开示精

妙绝伦”“您的修证境界不可思议”“您就是真正的佛菩萨”……这类过誉之词听多了，当事人也可能信以为真，误以为自己达到了那样的境界。这实际是心魔滋长的征兆，绝非好事——对此大家要牢记于心。

◎ 五空成宝色

接下来讲第五种魔境：空成宝色。

在修行过程中，行者心前会显现种种珍宝光色，此时应保持平常心。如果出现某些境界，不必过分执著，不要因此欣喜若狂，更不可生起傲慢之心；如果没有出现任何境界，也无需感到失落。

修行的重点在于培养真实的出离心、广大的菩提心，以及对人身难得等观念的深刻认知。虽然凡夫往往容易被神通变化所吸引，但稍有闻思者都明白，神通并不是修行的关键。尤其在当今这个变幻莫测的时

代，许多神奇的现象都能被科技呈现，比如我们此刻的课程，也是借助科技的力量实现的。

总之，大家切莫执著于任何境界。

| 又以此心，精研妙明，观察不停，抑按降伏，制止超越。

“修行者在禅定中继续精研穷究妙明闻性，绵密无间地观察。抑止自心，降伏妄念，防止定力超过慧力。”

行者依靠这样的禅定继续深入修持，细致地穷究妙明真心。在实修过程中，行者不应一味安住，而应如大圆满法所教授的那样，轮番运用观察修与安住修。例如，在观察修时应仔细观察：心的本体究竟是什么？妄念从何生起？又将归于何处？如此持续地抉择。

如今有不少人对修行存在误解，以为只要不起分别念、一味安住便是修行。实则不然。正如《定解宝灯论》中所开示的，修行包含观察修、安住修以及二者轮番修持，观察本身也是极其重要的修行方式。

“抑按降伏，制止超越”，不同注释对此句的解读各有侧重。有解释认为¹⁷⁵³：“抑按降伏”指压制、抑制，即降伏虚妄的心念，这属于寂止的修持；“制止超越”指抑止禅定之力，以防其力量超过胜观。因为一味沉溺于安住也是一种过患，可能导致定力压制慧观。这实际上是寂止与胜观双运的修法。

对于这些禅定中的境相，有人说全部是魔的显现——这种观点未必正确。对这些境界的理解，历来说法各异。汉地大德如长水子璇、藕益大师等做出了

1753 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“抑按降伏者：抑止自心，按令不动，即所谓降伏其心，皆抑按义，此属于定。制止超越者：制止，即为抑按；超越，恐定力超于慧力，故制止之，使得定慧均等，中中流入。如车之两轮，务必平均，不致倾覆也。”

各自的诠释，近现代的圆瑛法师、宣化上人、梦参老和尚、一诚老和尚以及叶曼居士等，也基于个人理解作了阐发。藏传佛教的某些经论注疏中，各宗大德的观点虽有辩论，但多是在共同承认的框架内展开，可见汉地注疏与藏地相对统一的风格有所不同。

道友们在讲考时，有些融会各家之说，有些尚未全然领悟经义，有些则旨在以不同的角度阐释法义。无论如何，请大家尽量把握《楞严经》经文本身的意趣，这一点在闻思中十分重要。

关于“抑按降伏，制止超越”，各家解读不同：如天台宗传灯法师解为止观双运¹⁷⁵⁴；而圆瑛法师则认为是定慧等持，二者如车之两轮，缺一不可。

于时忽然十方虚空成七宝色，或百宝色，同时遍满，不相留碍。

1754 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“天台曰抑按制止者止也。降伏超越者观也。”

“此时，行者忽然看到十方虚空变成七宝色或百宝色，同时遍满虚空，互不妨碍。”

这时，行者忽然见到十方虚空中显现“七宝色”，即彩虹的七种颜色，以及“百宝色”，即种种珍宝的光色。这些色彩虽然丰富，却互不混杂。就平常所见而言，如果看到蓝色就不能在同时同处看到白色，色彩之间往往互相遮蔽；而在此境界中，诸般光色却能互不干扰，每一种颜色皆清晰呈现。

有些人在禅修过程中，如果看到虚空呈现这样五彩斑斓的光色，往往会不由自主地感叹：“真是太殊胜了！整个虚空都充满了如此美妙的光彩。”因而感到新奇而欢喜。

丨 青黄赤白，各各纯现。此名抑按功力逾分。

“青、黄、赤、白等每种颜色都是纯净无染。这

叫做‘抑按功力逾分’。这只是暂时的觉受，并非真正的圣者证悟境界。”

诸色之中，青、黄、赤、白四色常被视作四种根本显色。如《智者入门论》中说¹⁷⁵⁵，蓝、黄、红、白是根本色，影、光、明、暗、云、烟、尘、雾为八种支分色。《俱舍论》中也将色法分为显色与形色¹⁷⁵⁶，显色又分根本与支分。世间绘画以红、黄、蓝为三原色，十分注重色彩的搭配，孩童在学画之初便要练习配色，而油画等艺术形式在色彩运用上确实有独到之处。

此处提到，在禅修中所见的宝色，以青、黄、赤、白四种颜色为主，在显现时，各自都保持着纯净

1755 《智者入门论颂》（麦彭仁波切著）“眼境色分类，蓝黄白红本，云烟尘雾光，影明暗八支。”

1756 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译）：“其中对于成为眼根之对境的色法，如果加以归纳，则包括在显色与形色两种之中。如果详细分析，则有十二种显色与八种形色共二十种。第一，十二种显色：蓝、黄、白、红四种根本显色；影、光、明、暗、云、烟、尘、雾八种支分显色。绿、黑、栗色、黄绿色、淡蓝色等其余所有颜色均可包括在根本与支分显色当中。”

的本色，互不混杂遮蔽，清净无碍。这称为“抑按功力逾分”，即禅定力过度强盛所致。从正面的角度看，这是禅定功夫深厚的表现，整个世界呈现出绚丽色彩；但从另一个角度，也意味着定力过猛，导致眼花缭乱。

| 暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“如果不执为圣证，就是善境界；如果误认为已证圣果，就会招致邪魔侵扰。”

不管怎样，这类境界只是禅修中暂时的觉受。如果不执著为圣者的证悟，则可视为善境界，是色蕴将破的一种前兆；但如果将它作为一种圣者境界，认为自己已经证悟，就很容易堕入邪道。

经中在阐释五十阴魔每一境界的最后，大都强

调“暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界；若作圣解，即受群邪”，大家最好将这句教言抄写下来、铭记于心。在日常修学中，我们应当时常忆念这些重要的教言。当修行中现起特殊境相时，要立即警醒：“这可能是《楞严经》中提到过的五十阴魔，不可执取。如果执著于此，便是着魔之相，必须即刻放下。”

当年在法王座前，常有修行人前来请示：“我在修行中见到某种境界，请法王印证。”法王总是慈悲开示：“不必在意，不要执著，也不要跟随。”待他们离开后，法王偶尔会感叹：“这人所说的境界未必真实。”

修行中出现的许多境界，即便看似殊胜，如果不能善加把握，反而会成为违缘。魔王波旬时时刻刻射来骄慢、散乱等恶箭，如果我们能安住正念，魔王便难以得逞，可是一旦我们心生骄慢、心浮气躁，便给

了魔王可乘之机。

修行人最好不谈论神通感应。我们这里的堪布、堪姆们长年精进于闻思实修，极少谈及这些境界。令人遗憾的是，有些人虽然在学院时谨言慎行，可一旦外出面对居士信众，便开始大谈特谈自己的梦境感应，暗示自己具足神通。这种言行，往往是着魔的表现。

伟大的佛陀当年并没有以神通，而是以转法轮作为教化众生的根本，法王如意宝也是这样行持的，为我们后学树立了最好的榜样。在当今的时节因缘下，并不适宜标榜神通。试想，若贸然谈论神通，当外道前来挑战或遇到需要以天眼等通力验证的事情发生时，你真能有十足把握应对吗？如果没有十足把握，最好不要宣扬修行中的一些境界。

法王的教言十分重要：切莫执著任何境界。某些

觉受现前时，如果不取不著，还有可能是善境界；而一旦执取，任何境界都成为障碍。比如，在观修密法中的顿超时，也可能现起明点、普贤如来或金刚链等相，这本是修行的验相，但若四处宣扬，境界便会消失，修行也会退转。

希望大家明白这些道理后，将其铭刻于心。见到他人浮夸地炫耀其“神通感应”时，我们便应了知，此人必定缺乏闻思基础。即便他真有所证，也不应轻易向人宣说。尤其出家人更须谨慎，如果本无实证而妄言，则已犯了大妄语戒，后果严重。佛教徒切莫沦为神神叨叨、举止癫狂之人。倘若连做人的基本涵养与戒行都难以守持，又谈何超胜的修证境界？这些道理，希望诸位道友谨记于心，踏实修行。

◎ 六暗中见物

下面是第六种色阴魔境：暗中见物，也就是在黑

暗中可以见到各种法。

| 又以此心，研究澄彻，精光不乱。忽于夜半，在暗室内，见种种物不殊白昼，而暗室物亦不除灭。

“修行者再以此禅定心继续精研穷究，其心澄静，光明彻照，精光凝定不乱。忽然能够在漆黑的半夜，于暗室中看见屋内本来没有的事物，如同白昼一般，而暗室中的物体依然如故，并未消失。”

行者继续修持禅定，深入反观，心境逐渐澄明，智慧之光朗照不昧、禅定不乱，达到定慧双运的境界，于是在万籁俱寂、伸手不见五指的深夜之中，无需借助电筒、路灯等任何照明工具，修行者竟能在黑暗的房间内，见到许多本不存在于屋内的景象，如白昼般清晰；与此同时，室内原有的物体仍然保持原状。此时，修行者不仅能见平常事物，还能看见鬼神、非人等平时不可见的众生。

卫萨空行母传记中记载¹⁷⁵⁷，在离家出走的那一夜，她从楼梯跃下时，见到许多可怖的鬼神。有注释提到¹⁷⁵⁸，有人在禅室静修时，突然看见一人从地下冒出，另一人穿墙而入，两人交谈许久后，又各自回到原处消失不见。还曾见到三个裸体小人，身高仅二尺许，在室内旁若无人地偷米……这类奇事难以尽述。在现实中，有些人有“鬼眼”，不论白天还是夜晚，都能看到非人鬼神。一般而言，鬼神能见人，人不能见鬼神——或许不见反而更好，否则常与非人照面，对人来说不是好事，未必是修行的暖相。当然，如果在黑暗中禅修而见到诸佛菩萨，对比也不必排斥。历史上有高僧大德在夜间身放光明，可借此光披阅经

1757 《色拉康卓自传》（索达吉堪布译）：“我带着这仅有的东西，打破了阳台的玻璃门，从里面逃出来，慢慢地从三楼下到二楼。大门口有门卫，我无法从那里离开。尽管一楼很高，我还是从上面跳了下来。结果，脚踝关节扭伤了。因为害怕被家人发现，所以我祈祷‘至尊度母知’，并稍稍持风，结果看到了跛脚鬼、驴头鬼。驴头鬼的头是一个驴头，形象是身著披单和裙子等的出家人。虽然看到许多这些众人亲眼可见的鬼怪，但我并不害怕。”

1758 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“曾闻有人在静室中。忽见一人自地而出。一人从壁中来。对话良久。各没原处。又有见三五裸形人。高一二尺。窃室中米。傍若无人。类难尽举。”

论，各类传记中对此多有记载。

| 此名心细，密澄其见，所视洞幽。

“这种境界称为‘心细密澄其见’，修行者的见性之光能照亮黑暗，洞见幽隐。”

依《楞严经》的理路，外境虽有明暗、动静等相，但对具足眼通或见性已开的修行成就者而言，黑暗与光明本无差别，即使被黑暗或障碍所遮障，他们也能无碍照见。

暗中见物并非什么特别之事，我们应以平常心看待。无论是夜间无需灯光而行走自如，还是黑暗中绕塔时见到佛菩萨，乃至路上偶见饿鬼、黑狗等相，都不必过分欣喜或恐惧。这些现象本是心光暂时映现，关键在于我们能否不取不著、安住本然。

| 暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作

圣解，即受群邪。

“这只是暂时的觉受，并非真正的圣者证悟。若不作圣解，就是善境界；如果误认为已证圣果，就会招致邪魔侵扰。”

若不将这些境界执为圣者的证悟，那么它便是一种善的验相。行者不可因此生起执著，更不应向人炫耀：“我现在不需要电灯，睁眼就能看清一切，连蚊子都看得清清楚楚，以后都不用缴电费了”——这样的夸夸其谈毫无意义。

若将这些暂时境界误认作高深成就，它便会转为魔事。若能了知这种光明也不过如手电筒驱散黑暗般，没什么可稀奇的，修行人便能做到不执著，保持平常心，反而是将破色蕴的征兆。

正如法王如意宝所说：面对任何外在显现的境界，最重要的是不执著。当境界起现时，我们可以虔

诚地祈祷莲花生大士、与上师无二的本尊，或持诵前辈大德的殊胜道歌，以真诚之心祈请加持——一定要保持平常心，不必恐惧，亦不必狂喜。

真正的修行者应当保持淡定平和的心态。如果遇到顺境就欢喜得不能自己，遭遇些许违缘又恐惧悲伤以至情绪失控，这是心未调伏、修行不好的表现。修持得力者，于一切境遇中都能随缘自在。“随缘”二字说起来简单，人人都能挂在嘴边，但真要做到却绝非易事。人生中有些因缘强求不得，该努力时自当努力，如果实在行不通，也要懂得放下。

修行也是如此，欲速则不达。就像无著菩萨，他长年精进修持弥勒法门，却始终未获验相，在山洞里修了三年又三年。就在他万念俱灰、准备离开时，恰恰因为对一只母狗生起真切的悲心，终于得见弥勒菩萨。这正说明，心放松下来，反而能获得所希求的境界。

以上是色阴魔境的第六种境界。

◎ 七身同草木

第七种境界称为“身同草木”，指身体变得如草木般无知无觉。

| 又以此心，圆入虚融，四体忽然同于草木，火烧刀斫曾无所觉。

“修行者再以此禅定心继续精研深究，身体内外合一，圆融无碍。四肢忽然如同草木一般，无论用火烧还是被利刀割，都没有任何感觉。”

行者在此禅定中继续深入修持，将达到“圆入虚融”的境界。有注释说¹⁷⁵⁹，“圆”为周遍，“入”为观达。此时，行者身体内外如同虚空，彼此相融无碍，其四肢就像草木一样没有知觉。

1759 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“圆遍也。入观达也。”

遇到这种情况，常人可能会感到恐惧，因为四肢完全失去了感知，火烧不热，刀割不痛——修行中什么不可思议的境界都有可能出现。

| 又则火光不能烧爇，纵割其肉犹如削木。

“乃至烈火焚烧，不能令其身体变热；纵使割其身肉，也如削木头一样。”

行者安住此境界时，烈火不能令其身炽热，就像莲花生大士在莲花湖时，萨霍国王用柴堆生火焚烧他，火海熊熊却无法伤及其身；如果用刀一块一块地割他的肉，他也像削木头一样毫无知觉。《贤愚经》记载¹⁷⁶⁰，佛陀因地修行时曾在身体上挖千洞点燃千

1760 《贤愚经》（元魏·慧觉等译）：“时劳度差复报王曰：『我之智慧追求遐方，积学不易，云何直尔便欲得闻？』王复报曰：『一切所须悉见告敕，皆当供给。』劳度差曰：『大王今日能于身上剗，燃千灯用供养者，乃与汝说。』王闻此语，信用欢喜……却后七日，为于法故，当剗其身，以燃千灯。』……王复白言：『唯愿大师垂哀矜采，先为说法，然后燃灯！我命倏断，不及闻法。』时劳度差便唱法言：『常者皆尽，高者必堕，合会有离，生者皆死。』王说是偈已，而便燃火。当此之时，王大欢喜，心无悔恨，……王复立誓：『若我从始乃至于今，心不悔者，身上众疮即当平复。』作是语已，寻时平复。”

灯，却能依靠谛实语迅速恢复。当证悟无我时，修行人的身体不再受四大束缚，任何折磨都不会令其产生痛苦的感受。

| 此名尘并，排四大性，一向入纯。

“这叫做‘尘并排四大性’。一向反闻自性，定境日深，暂时出现遗忘身体四大的境界。”

这种禅定境界名为色法消散、超越四大。“尘”指色尘，“并”为消散，即六尘已泯，超越四大的本性。凡夫身心受四大约束，而这种定境则完全超越了四大的障碍。

“一向入纯”，内观时一切都归于纯净本然的真心。如果我们拥有这种境界，或许会心生欢喜，因为火烧不坏、刀割不痛。有些修行者通过持咒等方法也能获得类似的验相。

| 暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“这只是暂时的觉受，并非真正的圣者证悟。若不将其执著为圣者证悟，便是善境界；若误认已证圣果，即会招致邪魔侵扰。”

这些只是修行过程中暂时的验相，并非圣者的证悟境界。如果能不执著为圣境，便是破除色蕴的善妙征兆；但若误认为是圣者的解脱境界，就已堕入魔障，误入歧途。经中阐述色蕴魔境时，特别强调这个意思，所以这一段经文反复出现。

无论我们在白昼、梦中或禅定觉受中见到任何境界，切记不可因执著而盲目追随。既不能过分欣喜，更不宜四处宣扬。学过《楞严经》、大圆满和得到上师教言的人，一听便知某些言论已偏离正法。

汉地有禅定功夫的修行者，向来也极少谈论自己

的境界。他们深明经义，了知这些境界都是暂时的现象，不会认为自己已得殊胜成就。如果有人在人前夸耀境界，智者当即就能看出：此人已经着魔了。这样公开地说境界，类似于是公开地炫耀自己着魔，实在毫无必要。

◎ 八遍见无碍

接下来讲第八种境界——遍见无碍，即修行者对一切都能无碍照见。

| 又以此心，成就清静，净心功极，忽见大地十方山河皆成佛国，具足七宝，光明遍满。

“修行者继续以此禅定心精研深究，成就了清静纯一之心，净心功夫达到极致，忽然看见十方山河大地都成为佛国，具足七宝，宝光辉映遍满世界。”

行者又持续深入修持这样的禅定，成就了清静

纯一的心。正如生起次第中所说，器情世界皆观为清净，“心净则国土净”。

当净心的功夫达到极致时，行者忽然见到整个十方山河大地全都转为清净佛国，就像阿弥陀佛的极乐世界一样，黄金为地、琉璃为台，七宝具足，光明遍照整个世界。这些光明清净的显现，犹如东方现喜刹土、西方极乐世界等极为庄严的佛国净土，其殊胜美妙远超世人想象。

以上是修行人见到的器世间。

——又见恒沙诸佛如来，遍满空界，楼殿华丽。下见地狱，上观天宫，得无障碍。

“又见恒河沙数的诸佛如来，遍满整个虚空界，楼阁宫殿华丽庄严。向下可见到地狱，向上可观达天宫，毫无障碍。”

在有情世界方面，行者又见到清静刹土中有恒河沙数如来。这些圣众遍满虚空，安住于无比庄严的宫殿楼阁之中。如此殊胜的如来刹土，都能清晰照见。由于禅定之力，行者不仅能睹见无量如来的清静刹土，而且向下能照见十八大地狱的种种景象，向上能观欲界、色界诸天的宫殿，一切景象皆能无碍得见。

试想，若能亲见十方如来刹土，彻照地狱天宫，常人或许会欣喜若狂，废寝忘食地到处宣扬：“我如今见到了这样的境界！”有些人稍有所得，便急不可耐地四处找人诉说自己的境界，就像藏地俗话说的那样，“对走路的人坐着说，对骑马的人站着说”。

真正有修证者往往缄默不言，于他们而言，这些境界不足为奇，反而是境界尚浅这热衷于宣扬这些。恰如富人低调朴素，穷人反而爱炫耀，即便有了件新衣也要到处展示。修行高深者从不自夸境界，即便被人窥得一二，也依然谦逊地隐藏功德。

——此名欣厌凝想日深，想久化成，非为圣证。不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“这种境界称为‘欣厌凝想日深’，并非真正的圣者证悟。若不作圣解，便是善境界；若误认已证圣果，即会招致邪魔侵扰。”

这般上下彻照、无有阻碍的境界，确实不可思议。这种禅定境界的名称是什么呢？这种境界称为“欣厌凝想日深”。此行者欣乐清净、厌离秽浊，长久修习后这种喜好逐渐牢固，就像习气日益坚固一样，最终在禅定中呈现出器世界与有情世界的清净景象。

慧远大师曾三次亲见阿弥陀佛。在往生前，大师再度亲见佛陀，得到授记将于七日后往生。真正的圣者从不执著这些境界，即便亲见莲花生大士或阿弥陀佛，他们也只会视其为修行中的瑞相，而不会就此认

为已证圣果。在许多成就者及空行母的传记中，常有往来地狱、饿鬼道等经历。对于这些大成就者而言，这些境界实属平常。因为深信六道轮回的真实性，所以就算见到也不足为奇。

在法王如意宝的传承中，弟子即便真能往来于地狱与天堂，也不会在法王面前炫耀，更不会在学院中随意谈论。我希望学院中的医生、法师和辅导员们，在为人看病或辅导时，切莫神神叨叨。如果有人经常说这类言论，那他实在不宜继续授课，因为这与我们传承的理念不符。即便真有一些超胜境界，依《楞严经》的教言和戒律的要求，任何人都不应随意宣扬。法王如意宝在世时，也严格禁止此类行为。

在我们学院的传统中，那些自称“拥有神通”的“空行母”、“云游僧”或“还魂师”等，基本上是见不到的。即便有人确实具备某些特殊能力，他们也始终保持低调，既不会自我标榜，也不会刻意引人崇

拜。这正是我们学院的特色所在：通过踏实的闻思修来印证心性，而非倚仗外在的神通。

不论是法师还是辅导员，如果常说算命、打卦或神通等话题，希望大家能善意提醒、及时制止。偶尔提及或许无伤大雅，但若形成习惯就不合理了。我们学院的医生非常辛苦，但是如果经常谈论前世等话题，就偏离了正道。要知道，真正了知前世并非易事。

泰国有一个人的名字叫“白龙王”，他在 2013 年去世，生前受到许多明星的追捧。他原本是个修理工，因为一个与白龙有关的梦，在曼谷附近建了白龙王庙，为人看相说吉凶。据说他能预言一些事情，也引导很多人行善。他的信徒有穿着白衣参拜的传统。他生前的影响力很大，但最后却是身患绝症离世的。他所预言的究竟符不符合真相，也还需要观察。

我们学院杜绝各种离奇超常的现象，注重如理如法地闻思修行，就像世间的正规学校一样，倡导大家稳重踏实地修学。这样的道风深得世人的理解和尊重，也不易招来非议或指摘。我们的僧团以教理检验自心，用理性的方式弘扬佛法。希望各位传承弟子，都能依教奉行，脚踏实地地修学。

这是第八种色蕴魔。

◎ 九遥见遥闻

下面讲第九，遥见遥闻，即能见闻遥远之境。

| 又以此心，研究深远，忽于中夜，遥见远方市井街巷，亲族眷属，或闻其语。

“修行者又以禅定心精研深究，越发深远，在夜半之时忽然能够见到遥远地方的市井街巷、亲族眷属，或听到他们讲话。”

随着禅修功夫不断深入，于深夜中，行者忽然能清晰照见远方的街巷市井，及其中的父老乡亲、眷属弟子。不仅能见到他们的相貌，还能清楚地听到他们的交谈。

一些成就者身上确有其事，比如某上师能准确地复述弟子们前一天的私下谈话——历史上也不乏类似记载，法王如意宝也曾展现过这样的能力。

记得有一次，我和另一位堪布在夜间交谈，第二天法王竟一字不差地复述了我们的对话，令我们惊讶不已。当时法王在课堂上说：“有人说我是听某某告状才知道的，实际上我并非通过他们得知。不信的话，你们可以去问问。”事实证明，法王所言完全属实。这种超常的能力，在成就者身上确实是存在的。

| 此名迫心逼极飞出，故多隔见，非为圣证。

“这称作‘迫心逼极飞出’，因而能够隔远见到、听到，并非真正的圣者证悟境界。”

这种修行境界是定力逼迫心识至极而显发外用，此时即便有墙壁等障碍，也能无碍照见远方景象、听清远处音声。

《虚云和尚年谱》中记载¹⁷⁶¹：老和尚 56 岁时，在尚未完全开悟的阶段，曾有一次在禅堂里精进修持，功夫纯熟、执著暂消之际，竟能透过墙壁，清楚地看见屋外香灯师和西单师的一举一动，令众人惊诧不已。

这种境界并非圣者的究竟证悟。

1761 《虚云和尚自述年谱》：“光绪二十一年·乙未·五十六岁：禅堂内职不令予轮值。得便修行。从此万念顿息。工夫‘落堂’。昼夜如一。行动如飞。一夕。夜放晚香时。开目一看。忽见大光明如同白昼。内外洞澈。隔垣见香灯师小解。又见西单师在园中。远及河中行船。两岸树木种种色色。悉皆了见。是时才鸣三板耳。翌日。询问香灯及西单。果然。予知是境。不以为异。至腊月八七。第三晚。六枝香开静时。护七例冲开水。溅予手上。茶杯堕地。一声破碎。顿断疑根。庆快平生。如从梦醒。”

| 不作圣心，名善境界，若作圣解，即受群邪。

“如果不作圣解，就是善境界；如果误认为已证圣果，就会招致邪魔侵扰。”

后文宣说其他蕴魔时，常提到“失于正受，当从沦坠”——与此处的意义类似，意为一旦失去正念受持，行者便会沦堕魔道、沉溺恶趣，十分危险。若能不执取此等境界，则为善妙修持之相。

这是第九种色蕴魔。

◎ 十妄见妄说

第十种与前面略有不同，称为“妄见妄说”。

| 又以此心，研究精极，见善知识形体变移，少选无端种种迁改。

“修行者再以禅定心精研究究到极致，见到善知识变化、移动身体，在极短的时间内无缘无故做出各种身相变化。”

与之前几种不同，这是十种色蕴境相中唯一一种纯是魔境的情况。

在继续深入的禅定中，当穷究到精微至极时，修行者看到善知识在刹那间无缘无故地变化出各种形象：时而显现诸佛菩萨相，时而转为声闻缘觉相；忽而化作婆罗门，忽而变为畜生；前一刻还是饿鬼相，下一刻又成飞禽。

对“见善知识形体变移”有两种解释¹⁷⁶²：有人认为这是行者在自身境界中，见到平时亲近的善知识形象发生变化；而有些则认为，本来没有外在善知识，

1762 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言善知识者。略有二释。一者即是素所亲近知识。但见其形体变移。此魔力所使也。二者本无知识。但妄见有。且见其形体变移。此魔力所现也。”

但妄见有善知识。两种解释都可以。

无论如何，在修行境界中看到善知识形象的无常变幻，时而显佛菩萨相，时而又现其他相——这样的境界其实不妙。

——此名邪心含受魑魅。或遭天魔入其心腹，无端说法，通达妙义，非为圣证。

“这称为‘邪心含受魑魅’，或者由于遭遇天魔侵入心腹，故而无缘无故开始说法，似乎通达了殊妙密义，但并非真正的圣者证悟境界。”

众生心中本就潜藏不善的种子，易受鬼魅、非人及天魔的侵扰，就像腐肉易招虫蚁一般。心地不净，便会感召此类负面力量；反之，若心地纯净，自能获得诸佛菩萨的加持。

昨天道友在讲考《二规教言论》时说¹⁷⁶³：心若清静，即便不刻意供养，护法神亦会自然降临；若心不清净，则易招鬼神侵扰。当这些天魔鬼神乘隙侵入修行者的心识时，行者会“无端说法”，看似通达甚深密义，但这并非真正的圣者证悟，而是魔障的显现。

无论佛教还是其他宗教，都曾出现过类似的事：一个原本普通的小孩，在非人鬼神的加持下，突然能够说法并创立教派。这是因为，当某些非人鬼神侵入人的心识后，此人会获得自己本来不具的神通。

在我们的修行团体中，或许有人确实具备某种神通，但按照法王的教诫，即便有也不应随意宣扬。据我观察，那些喜好标榜神通的人往往难以持久。就像某些医生或明星，起初备受追捧，但若自身不能保持如法行持，终将被世人遗忘。唯有真正具有实修功

1763 《二规教言论》（麦彭仁波切造论，索达吉堪布译）：“是故一切护神众，居堡即为自身心，当扫不净恶行尘，陈设善行之供品。其后虽未常祈求，自然聚会诸天神，犹如大海集海鸥，或如莲苑聚蜜蜂。”

夫，才经得起时间的考验。人本就容易喜新厌旧。起初人们会赞叹这些宣扬神通的人“了不起”，但如果此人不能持之以恒，或者出现不如法的行为，很快就失去了众人的敬重。对于这种现象，大家应该都心知肚明。

总之，因魔加持而显现说法等相，绝非圣者的真实证悟之相。

| 不作圣心，魔事销歇，若作圣解，即受群邪。

“如果不认为这是圣者的证悟，魔事便会消失；如果误认为已证圣果，就会招致邪魔侵扰。”

与前文的“不作圣心，名善境界”不同，这里特别指出：这类境界唯是魔事的显现。如果不作圣心，说时随说，听时随听，心不执著，这些魔境就会逐渐消散；如果生起自己已经证悟圣者境界的心，就已落

入群邪之手。

◎ 总示警嘱

| 阿难，如是十种禅那现境，皆是色阴用心交互，故现斯事。

“阿难，这十种禅定境界，都是行者修持色阴，禅观与妄想两相交战、互有胜负，随之呈现的种种现象。”

佛陀告阿难言：上述十种禅定境界都与色蕴相关，这是禅定力与色蕴想互相作用所致。禅修是清淨的观照，色蕴则是复杂的外境。当二者交互时，便显现这些境相。在色蕴将破未破之际，禅观与妄想相互交战，互为胜负，从而呈现不同的境相。

藕益大师在注释中所说的“钻木取火喻”十分

精妙¹⁷⁶⁴：禅修中的观照就像钻木取火的钻子，所观察的阴境如同待钻的木头，在禅修过程中，还没见到火时，如果出现了青烟，将其当作是火，就会停止修行，最后得不到任何结果。如果对青烟不执著，仍然不断地修行，最后会得到火。这个比喻令我深有感触。在我们的修行中，常会出现各种似是而非的景象。若能不执不取、持续用功，我们终能抵达目的地。

这段教诫极具深意。禅修相当于金刚钻，色蕴如同木头，而取火类似证悟的过程。很多人修到中途时，把青烟当作火而放弃修行，最终一无所获。

| 众生顽迷，不自忖量，逢此因缘，迷不自识。谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

1764 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“盖能观之心如钻。所观阴境如木。阴中藏性如火。种种现境如烟。钻火得烟。则知去火不远。故一一善境界。见烟而止。则火不可得。损木损工。譬如中途迷惑。反受群邪也。”

“众生顽劣愚昧而且不自量力，遇到这些境界，迷惑无知，不能辨识。妄言自己已证圣果，结果造大妄语业，堕入无间地狱，在无量劫中感受痛苦。”

众生往往愚痴顽固、迷昧无知，并且缺乏自知之明，不能如实了知自己的修行境界。如修持本尊法时，有些人自不量力，仅以少许觉受便自以为彻底开悟，这实在是十分可笑的事。

“逢此因缘，迷不自识”，按理说，每个人都应该清楚自己的修行境界。作为凡夫俗子，相续中的贪嗔痴那么严重，你却到处宣称自己是圣者，只会对自他带来损害。凡夫本就有烦恼习气，即便偶尔犯戒，尚可以忏悔；但如果用妄语欺骗他人，后果就非常严重。

众生实在可怜，总是自不量力。当以上因缘现前时，若不能认识到这些只是暂时的迷乱显现，妄称圣

果，犯下大妄语戒，最终只会让自己和其他追随者一同堕入无间地狱。

这段开示至关重要，大家在修行道上务必要留意。我们自己及身边的道友，若不加注意，很可能修着修着就走偏了——该修的没修成，不该修的反而修成了。佛法本是良药，但如果配伍失当，良药也会变成毒药，那就太可惜了。缺乏智慧之人，不仅世间法用不好，出世间法也用不好。

｜ 汝等当依，如来灭后，于末法中宣示斯义，无令天魔得其方便。

“你们应当依照我的教诲如理修行。在如来灭度以后，将来在末法时代，宣说这些道理，不要让天魔有机可乘，扰乱侵害修习三摩地之人。”

佛陀郑重告诫阿难等人：你们务必要依教奉行，

如法修持。在如来灭度后的末法时代，你们必须广泛宣说这些修行中可能遭遇的魔业。

关于佛陀涅槃的年代，根据藏传普巴派历法计算，今年（2024 年）是佛陀涅槃后的 2903 年（若从佛陀降生算起则是 2984 年）；若按现今国际上通用的斯里兰卡佛历，今年是 2568 年。

时至今日，我们要明白：许多修行人都不了解这些魔业，因此佛陀特别嘱咐阿难一定要教导后人。在座各位也应当如此行持，如果身边的同修出现偏差，理应及时提醒。如果对方不听劝，如今手机电脑查阅经文都很方便，你可以引用《楞严经》，指出其修行状态与经中所说的魔境相似。即便对方不懂古文，我们也要尽力为他们讲清楚，千万不要让魔王有可乘之机。

丨 保持覆护，成无上道。

“保护及庇佑真正的修行人，令他们成就无上菩提道果。”

藏译中有三层含义：对于未来的修行人，首先应当尽量培养和引导他们；中间要善加护持；如果误入邪道，一定要及时救拔，令他们远离歧途，成就无上之道。

以上，色蕴的十种魔境已经讲解圆满。

第 102 课

2024 年 4 月 18 日

「对初学者的教诫」

对于初学者，尤其是刚开始修加行的道友而言，最好先系统学习《楞严经》第九和第十卷的内容。一般来说，初学者要着重闻思基础的论典，如《大圆满前行》、《入菩萨行论》和《佛子行三十七颂》等，这些都是必修的课程。

此外，法王如意宝特别强调：初学者切莫诽谤大乘佛法和大乘法师！如果不注意这一点，我们很可能在不知不觉中毁犯了菩萨戒，造下严重的恶业。这一道理在《大乘方广总持经》和《发起菩萨殊胜志乐

经》中都有详细的阐述。

《大乘方广总持经》是一部很重要的经典，法王曾专门为四众弟子讲授过。这次一起学习的道友即便暂时无法深入，也最好在一两年内安排时间闻思这两部经典。对于《楞严经》中辨析五十种阴魔的内容，我是有藏文传承的，也已经为大家念过了。大家既然得到了传承，就要好好地受持这些法义。许多修行人正是因为不了解这些魔业，所以在得到一些境界后，就误以为自己已经证悟或者获得了圣果。

如今汉地有不少人自称“开悟者”，但从他们的言行举止，尤其是对名闻利养的贪执来看，确实令人难以相信。虽然对此不宜妄加评论，但我建议所有人——包括这些“开悟者”的弟子们，最好对照《楞严经》的相关法义进行观察，保持清醒的判断。

虽然此前没有专门学过五十阴魔的内容，但由于

早年有幸值遇法王如意宝，我们在面对此类现象时能保持正见；而且，喇荣也绝不会出现“未证谓证”的情况——在这方面我确实很有把握，大家对此无需过度担忧。

希望大家将来弘法时，优先考虑在道场中宣讲《楞严经》。如果没办法宣说整部经典，至少要将已经得到传承的“五十阴魔”部分广为弘扬。

接下来，我们继续讲解《楞严经》。现在正在讲五十种阴魔——五蕴各有十种魔相，共有五十种。

前面已经讲了色阴的十种魔境，今天开始宣说受阴的十种魔相。

「受阴魔相」

◎ 始修与终破

经中首先对受阴阴魔作总体说明，然后再分别阐述十种具体魔相。

以下是总说：

——阿难，彼善男子修三摩提，奢摩他中色阴尽者，见诸佛心如明镜中显现其像。若有所得，而未能用。

“阿难，那些善男子修习三摩提以及奢摩他，当色阴消尽时，能见到诸佛之心如同明镜中的显影般清晰。此时虽有所悟，却未能起用。”

佛陀告诉阿难：此善男子、善女人修习三昧并进一步修寂止，从禅定等持提升到更深的寂止修法。随着修持的深入，色阴已经消尽，相应的魔障也随之消失。此时，行者通过禅修产生一种觉受：似乎见到自心与诸佛的心无二无别——类似于“见佛即心”或“佛心同体”的境界，犹如明镜中清晰地映现出

影像。

在此境界中，虽然修行者似乎见到自心与诸佛无二无别，但并非真正证悟了心佛不二的实相，就像镜中影像一样，虽然显现却没有真实的作用；又如镜中之水，看得见却喝不到。

| 犹如魇人，手足宛然，见闻不惑，心触客邪，而不能动。此则名为受阴区宇。

“就像梦魇之人，虽然手脚完好、神志清醒，对所见所闻不生迷惑，但却被外邪所困而无法动弹。这种境界称为‘受阴区宇’。”

接下来佛陀又以一个比喻来说明：

“魇”即梦魇，也就是人们常说的“鬼压床”。如人在刚刚醒来的时候被魇住，虽然四肢完好、意识清醒，但因为被外在的客邪所扰，虽然想动却力不

从心。此人从外相上看诸根具足，但实际上却动弹不得。

“受阴区宇”，同样，行者的心在此阶段被受阴限制或覆盖。受阴是感受的聚合，由于受有障碍，所以行者无法在受阴中自由自在。就像人生病时有痛苦，虽然用中观理论来分析，疼痛的自体不存在，但因为受有受阴的障蔽，所以痛苦的感受非常真实。

| 若魔咎歇，其心离身，返观其面，去住自由，无复留碍，名受阴尽。

“如果梦魇般的障碍消除，心灵得以超脱形体的束缚，能反观自己的面目，来去自在无碍，便称为‘受阴尽’。”

“受阴区宇”就像人被魔魅所控制，身心不得自在。一旦受阴的障碍消除，行者的心就能超越形体的

束缚。

有些人曾有过“出窍”的体验，就算自己被人碰到也浑然不觉，与这里所说的境界类似。在经中所说的境界中，修行人可以清晰地看到自己的身体。由于不再受肉身的限制，他可以来去自由，无有阻碍，这种境界被称为“受阴尽”。

有注释认为¹⁷⁶⁵，受阴尽时，行者已经暂时压伏了萨迦耶见（身见）。身见一旦消除，严重的我执便不易生起。不过需要说明的是，这种“尽”只是一种阶段性的成就，并非究竟的断德。要彻底断尽对五蕴的所有执著，必须修证至更高的境界方能圆满。

| 是人则能超越见浊。观其所由，虚明妄想以为其本，

1765 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“设如受阴未破。身见亦未全忘。须待受阴尽时。方乃脱于身笼。”

“此人就能超越见浊。反观受阴的产生，都是以虚明妄想为根本。”

当达到受阴已尽的境界时，行者便能超越见浊。所谓见浊，是指原本清净的知见越来越浑浊，邪知邪见日益严重。受阴消尽后，正见就会自然显发。

观其根源，是“虚明妄想以为其本”。前文的色阴对应的是“坚固妄想”，指色阴是由取著坚固的妄想形成；而受阴是以“虚明”妄想作为根本——它是由虚以发明的妄想作为根本，由颠倒习气逐步形成的。受阴没有像色阴那样的坚固实体，而是虚有所明的，所以名为“虚明”。

◎ 一抑已悲生

下面，我们分别宣说十种受阴魔。第一种魔是悲魔入于心。

| 阿难，彼善男子，当在此中得大光耀。

“阿难，那些修禅定的善男子，由于色阴已尽、受阴显现，故在此境界获得大光明。”

佛陀告诉阿难：有善男子在持续修习禅定时，由于色阴已尽的缘故，心中出现超越想象的大光明。

| 其心发明，内抑过分，忽于其处发无穷悲，如是乃至，观见蚊虫犹如赤子，心生怜愍，不觉流泪。

“他于自心见到佛心，过度苛责自己没有早发度生之心，忽然对众生发起无尽的悲怜，甚至见到蚊虫也如看到初生婴儿般，心生怜悯，不由自主地流泪。”

“其心发明”，如前文所说，此时他知道自心与佛心一味一体，如见镜中影像一般，心与智慧光明的境界无二无别。

这是什么原因呢？“内抑过分”，在禅修的过程中，如果智慧光明尚未圆满，而内心又过度压抑，就会导致这种状况。有些人修得过紧，内心压抑得很厉害，这样修行其实适得其反。如同身体在运动之后也需要适当地放松和按摩，过度紧张的人连说话别人都听不清楚。修行也一样，如果过于压抑，就会出现一些觉受。

什么觉受呢？修行者误认为自己已证得与佛陀无二无别的智慧光明，再看众生时，觉得他们迷茫痛苦，由此生起无限悲悯。这种悲心的范围极广，乃至对蚊虫蝼蚁都视如赤子¹⁷⁶⁶，犹如母亲对待独子般，对众生生起极其强烈的悲悯心，情不自禁地泪流满面。有些人很容易落泪，如果是因为见到众生痛苦而悲伤流泪，这是功德；但如果悲伤过度，就会对身心有害。

1766 赤子，即新生儿。《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“小儿始生。血色未退。”

在藏传佛教中，此类体验都称之为修行的觉受。觉受主要分为明、乐、无念三种，如自己觉得已经成佛，或对众生生起大悲心，这些都属于“明”的觉受。

| 此名功用抑摧过越，

“这称为‘功用抑摧过越’。”

这种觉受名为“功用抑摧过越”，实际上是因为修行过于用功、压抑过度而导致的。比如因为急于开悟，心里非常紧张，导致对自己过于苛责等等……这些都不是好现象。

有些人因为过度悲悯众生而终日落泪，连上课都提不起精神。当然，如果是像成就者卡隆巴格西那样每日到蚂蚁窝前哭泣，或者像朗日塘巴尊者那样，因为深刻体会到轮回之苦而终日愁容满面，这些都是很

好的；但如果因为过度压抑而产生痛苦，那就不是健康的修行状态了。

| 悟则无咎，非为圣证。觉了不迷，久自销歇。

“如果能及时觉悟，就不会有过失。须知这不是圣者的证悟境界。如果能觉悟不迷，保持正念，这种现象日久自然消失。”

如果明白这个道理，就没有很大的问题，不必担心，但要知道这不是圣者的证悟。如果有人想：

“我可能已经证悟了。法王看到可怜的众生会经常哭，我现在也经常流泪，说明我有和法王一样的大悲心。”——其实并非如此，这种境界并不是真正的圣者果位。

“觉了不迷，久自销歇”，如果你明白这些现象并不是很高的证悟，只不过是修行中暂时的觉受，那

时间久了，这种状态自然会消失。

有时我们心情低落，也许还会持续一段时间，即便诵经或求加持，也不一定有立竿见影的效果。遇到这种状况时，只要不是以为自己证悟了，那心情总会慢慢地好起来。有些人在修行中遇到一点事情就愁眉苦脸，甚至有的法师也会在讲课时状态不佳，有时还会被听众察觉：“师父最近是不是遇到什么事了？连续几天都不在状态。”——一些喜欢观察过失的听众往往更能发现讲者的不足。当然，也许过了几天就恢复了，这是一种正常的现象。

心理状态的调整没有那么快，就像经中说的“久自销歇”，需要有足够的时间才会慢慢好转。身体和心理都是如此，如果问题比较严重，恢复起来需要一定的时间。只要不执著、不胡思乱想，能意识到“我可能是着魔了”，魔障就会自然消失。就像一场表演结束后，演员虽然退场了，但余音绕梁，其影响可能

还会持续一段时间。

| 若作圣解，则有悲魔，入其心腑，见人则悲，啼泣无限，失于正受，当从沦坠。

“如果误以为自己已成就圣果，就会有‘悲魔’潜入心腑，使他一见到人便悲从中来、哭泣不止，从而失去正受，沉沦堕落恶趣。”

如果误以为自己已经证得圣者的果位，那就危险了，你已被“悲魔入心”。看似是慈悲心，实则是魔的扰乱。要知道，魔善于变化，能以各种形象出现，此时它以悲心的形象悄悄潜入你的内心，外在的表现是见到人就忍不住悲伤落泪。

有些人是悲观主义者，整天都愁眉苦脸，不停地感叹：“唉！太苦了，太累了！”这是否说明他们有很强的出离心？不一定。他们似乎没有在追求解脱，

只是沉溺在悲观的情绪中自怨自艾。

宣化上人说¹⁷⁶⁷：他在东北遇到过一位女士，每次见人就哭，嘴里念着“你是我前生的儿子，可算找到妈妈了”……而老法师们都研习过《楞严经》，明白其中的缘由，因此并不当真。

有些人自以为悲心很重，特别容易感动。一位堪布初次去汉地时，看到有人哭得很厉害，以为这是有信心的表现。我告诉他：“初次接触时不要太执著这些。她们现在哭得厉害，过段时间可能就不这样了。”

在初次见面时，有人哭泣，有人激动……有种种表现。其实，很多人的心态并不稳定，有些人哭泣是发自悲心，有些是宿世因缘所致，还有些是源于不善

1767 《楞严经浅释》（宣化上人述）：“余在东北曾遇一女人，见人则悲，啼哭无限。或对人曰：‘你是我前生的弟弟！’或云：‘你是我前生的儿子，现今可找到妈妈了！’如此眩惑前人，令其不知所措。这就是经文现在所说的悲魔境界。”

的因缘。若见人就哭、悲伤易感，此人多半失去了正念、正修和正定。

关于“正受”，有说是正确的修行，有说是真实的证境¹⁷⁶⁸。如果行者情绪失控、终日以泪洗面，就失去了正受，很可能今生堕为魔的眷属，来世落入三恶道。这是一种沉沦之相，绝非好事。

◎ 二扬己齐佛

第二种，狂魔入心。

阿难，又彼定中诸善男子，见色阴销，受阴明白¹⁷⁶⁹，胜相现前，感激过分；忽于其中生无限勇，其心猛利，志齐诸佛，谓三僧祇一念能越。

1768 《首楞严经要解》（宋·戒环解）：“凡修观行，须定慧等持，乃能无失。今此定强智微，而受阴未尽，故进无新证。色阴已消，故退失故居。进退之间，杳无所依，名中堕地。”

1769 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“受阴明白者。露出一一种虚明境界。如现内衣。义同上科得大光耀。”

“阿难，又有处于此禅定状态中的诸位善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现，种种殊胜境界展现于前，因而感激过分，忽然心中生出无限勇气，心志勇猛锐利，立志要与诸佛等齐，自认为能在一念之间超越三大阿僧祇劫的修证。”

善男子在这样的禅定中持续用功，色阴已经消尽，受阴清晰显现，出现一种虚明的境界，光明遍照之中感到自心似乎与诸佛智慧无二无别，慈悲心极其强烈，种种不可思议的殊胜境界现前。

这时“感激过分”，由于体验到前所未有的境界，行者内心涌现出强烈的感动、喜悦和兴奋。这种情绪过于高涨，此人突然生起无限的勇猛之心，立志要与诸佛平齐，甚至觉得：“我在一念之间就能超越三大阿僧祇劫的修行！”

成佛本来需要修三大阿僧祇劫，可此时行者却

感觉自己一瞬间就能跨越这些劫数——其实他没有真的超越，也不是真正开悟，只是在修行中生起了一种错觉。有人会因此误判：“我现在的境界应该和佛陀没差别了，既然这样，何必还要经历三大劫的修行呢？”在这种觉受中，有人真的把自己当成佛陀，认为自己证得了超胜的境界。

| 此名功用陵率过越，悟则无咎，非为圣证。觉了不迷，久自销歇。

“这称为‘功用陵率过越’。如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟境界。如果觉悟不迷，保持正念，这种现象过一段时间自然会消失。”

这种觉受名为“功用陵率过越”。“陵”为轻蔑、贬低他人，“率”指轻率、不慎重。这是因为用功太急，轻视他人的修行，并且自视甚高。如果能够

自我觉察：“虽然我有这些念头，但并不是什么高深的境界，不该被它牵着走。我怎么可能一弹指就超越三大阿僧祇劫的修行？我与佛的境界还相差甚远。”认清自己的状态，就不会陷入误区。

“觉了不迷”，这种境界绝不是圣者的证悟，一旦明白就不再迷惑。“久自销歇”，经过一段时间后，境界自然会慢慢消退。

我们在修行路上难免会走偏，但如果应对得当，就没有太大的问题。有人在魔境中越陷越深，有人在善知识的引导下回头，也有人靠自我的觉悟走出困境。就像生病求医，有人通过医生开药而治好，有人依靠喝热水自愈，有人自己吃点药就好了。对于我来说，感冒时特别需要输液，虽然别人常常劝阻，但输液后见效很快。

修行中的问题其实不易察觉。如果行者对“着

魔”保持警惕，自然会有所防范；如果过于自信，认为自己与佛无别，往往难以察觉自己的问题。这时如果你能想起《楞严经》的教诲，明白成佛之路还很漫长，就能保持清醒。一旦觉悟而不再迷惑，这种境界也会逐渐消失。

——若作圣解，则有狂魔，入其心腑，见人则夸，我慢无比，其心乃至，上不见佛下不见人，失于正受，当从沦坠。

“如果误认为已证圣果，就会有‘狂魔’入侵到他的心腑之中，使他逢人便自我夸耀，傲慢无比，其慢心可说是向上傲视诸佛，向下俾睨众生，从而失去正受，沉沦堕落恶趣。”

这一段的解释与前文基本相同。如果行者自认为已证圣果、获得解脱，实际上是狂魔入心。外在表现是什么呢？到处向人炫耀自己。

在欧美一些国家和中国香港、台湾等地，常有人自称是“观音菩萨”、“地藏王菩萨”、“多杰羌佛”、“不动如来”或“毗卢遮那佛”等等，狂妄自大、傲慢无比。甚至有人宣称自己比佛还厉害：“佛的境界都不如我高。”禅宗中虽然有“呵佛骂祖”之说，但如果修错了成为狂禅，那就非常危险了。

这种狂妄之心发展到极端，就会“上不见佛，下不见人”：对佛毫无恭敬之心，不尊重佛像，这一点后面会详细宣说；并且目空一切，完全不把众生放在眼里。这种人认为自己的境界至高无上，除了自己之外，其他人都不值一提。实际上，他们已经失去正定，走向堕落，处境十分危险。

我们当然不希望自己变成这样。学习以上法要以后，大家要引以为戒，不要误入这些邪道。如果发现身边的道友出现着魔的迹象，也要及时提醒他们，这一点非常重要。

◎ 三定偏多忆

第三种，忆魔入心。

| 又彼定中诸善男子，见色阴消，受阴明白，前无新证，归失故居，智力衰微，入中隳¹⁷⁷⁰地，迺无所见。

“又有处于此禅定状态中的诸善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现。此人修行向前则尚未突破受阴，没有更新的证悟；想要后退但色阴已尽，心失去原有的所依。定强慧弱，智慧衰微，在色阴与受阴之间进退两难，陷入无所见的迷茫之中。”

此善男子在禅定中继续修行，见到色阴消亡，受阴清晰显现，出现一种虚明的境界，但是他的修行似乎停滞不前，既没有新的证悟、觉受或感应，也不可能退回原来的状态，因为色阴已经消失了。这就像一些出家人的处境：出家后修行没有进步，想要还俗又

1770 隳，hu ī，毁坏、崩毁；du ò，古通“惰”，懒惰。

不甘心，于是陷入进退两难的境地。这些修行者面临的困境是：往前看不到进步的希望，往后又没有退路可走。

他的定力较强而慧力微弱，修行陷入了停滞状态，既无法前进，也无法后退。“入中隳地”，卡在中间不上不下。“迴无所见”，没有什么所见，也没有什么所做。有些修行者长期困在类似于无记的状态中，虽然开始时感觉不错，但到了后期，却于很长时间内都在原地踏步。面对这种情况，我们也不必过于焦虑，修行不是一朝一夕的事，需要经历漫长的时日。

| 心中忽然生大枯渴，于一切时沉忆不散，将此以为勤精进相。

“心中忽然生出枯竭焦渴的感觉，终日沉静其

心，忆念此境时刻不敢放松¹⁷⁷¹，还误以为这是勤奋精进的表现。”

此时，在他的心中忽然涌现出一种巨大的枯竭感，就像久旱无雨的大地般干涸荒芜；也可以说是极度的寂寞与空虚，感到一种枯燥乏味。

“于一切时沉忆不散”，此人一直沉溺在此境界中不敢放松，在忆念中无法自拔，更糟糕的是，他还误将这种状态当作“勤精进相”，自认为非常精进、有所进步。

| 此名修心无慧自失，悟则无咎，非为圣证。

“这叫做‘修心无慧自失’。如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟境界。”

1771 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“沉忆不散者。谓沉静其心。忆念中麤之境。时刻不敢有放故。自谓沉忆之久。必有所得。浑忘本修三摩。故即将此以为勤精进相。”

这种境界名为“修心无慧自失”，虽然定力尚可，但智慧不足，失去了自己的方向。如果能及时觉察，就没有太大的过失。

修行路上难免会遇到瓶颈期：既看不到方向，也无法退回原点，暂时处于迷茫停滞的状态。这种情况本身没有大碍，属于修行过程中的正常现象，但如果以为安住在这种枯槁的境界中是一种精进，就已经走偏了。

我们要知道，这不是圣者的证悟境界。

——若作圣解，则众忆魔入其心腑，旦夕撮心，悬在一处，失于正受，当从沦坠。

“如果误认为已证圣果，便会有‘忆魔’入其心腑，使他一天到晚都不敢放松，心悬一处，从而失去正受，沉沦堕落恶趣。”

如果误认为自己已经获得了圣者果位，就会有“忆魔”入于其心。“撮心”指忆念的心被悬在一处，始终执著于此。就像一个人在思念某人时茶饭不思，终日只想着这件事。同样，修行人在迷茫或枯槁的状态中，心念始终固着于这个“中隳之境”，就会被“忆魔”趁虚而入。

我们的心原本如大海般宽广，何必非要执于一隅？人生在世，无论是心态还是行为，都要懂得适当地调整。遇到困难时，我们不妨换个思路：如果因为某件事非常难过，就试着放下；如果一件事情非常难办，就换个方法。如果一味地钻牛角尖，将自己困在一处不上不下、苦恼不堪，这是愚者的行为。如果始终沉溺于这种境界，行者将失去正定，走向沉沦和堕落，此境界就成为一种危险的魔障。

在这里，修习中遇到的魔障表现为定强慧弱、始终沉浸于忆念。当然，如果是忆念上师、佛陀或正

法，自然能成为修行的助缘，但凡夫的心念往往会不由自主地陷入对敌人的怨恨、对恋人的思念或对成办某事的执著中。就像掉进一个坑里爬不上来，明知不应继续却又无可奈何。

这种状态的形成往往有着复杂的因缘，可能与前世业力有关，也可能是今生教育环境和自身习气的综合作用。我们虽然都明白要“放下执著”，说起来也都头头是道，但是要真正放下，却很不容易。比如，明明知道不该怀恨在心，却总忍不住想要报复；虽然修学大乘佛法知道要戒杀，但正念就如闪电般转瞬即逝，而恶念却像附骨之疽般挥之不去。

如果修行人长期陷于沉忆之中，心始终悬在一处不能放松，就失去了正受，实际上是着魔的表现。如前所述，自我觉察、及时发现是非常重要的。

◎ 四慧偏多狂

第四种受阴魔，是知足魔入于内心。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，慧力过定，失于猛利，以诸胜性怀于心中；自心已疑是卢舍那，得少为足。

“又有处于此禅定状态中的诸善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现。如果他的慧强定弱，过于猛利，将‘心佛无二’这样的殊胜本性执著于心¹⁷⁷²，怀疑自己就是卢舍那佛，不需要修行就已成就了，得少为足。”

诸善男子在禅定中继续修行，见到色阴消亡，受阴清晰显现，出现一种虚明的境界。

“慧力过定”，修行中本应定慧平衡，但在实际的操作中，有时禅定过度，定多慧少，如前一种阴

1772 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一味尊重己灵，将谓自心有佛，故以胜性怀心，所谓太尊贵生是也。言胜性者，即指自心中佛心。既以此为怀，故于自心疑是舍那。”

境；有时胜观超越禅定，慧多定少，由于慧力过度，所以失于猛利。

这些慧多定少的修行人对那些殊胜之性产生执著，将“烦恼即菩提”“众生和佛无二无别”“心佛一体”等教言一直挂在心上，并且误认为：既然“烦恼即菩提”，那自己的自相烦恼就是菩提；既然“众生即佛”，那自己就与佛无二无别；甚至怀疑自己就是报身佛，由此生起一种满足感，得少为足，不再精进修行。

这一句“以诸胜性怀于心中”很重要，大家应当背下来。

现实中也有这种现象：有人故意对照片做一些修饰，身后有光环，坐在日月莲花的法座上，穿着特定的装束，手作胜印……打扮成佛的样子，自称是某某佛，但其目的不过是为了骗取钱财。

| 此名用心亡失恒审，溺于知见。

“这称作‘用心忘失恒审’，沉溺于超胜的知见。”

这种状况名为“用心忘失恒审”，此人已经忘失了正念，没有恒常审察自己的境界——藏文本中译为失去了“妙观察智”，沉溺在不切实际的知见之中。有人夸夸其谈：“我的身体由四大组成，而四大皆空，所以我是空的。我不用行善，也不抗拒造恶，一切都无所谓。”虽然说着这些高深的见解，自己却没有真实的证悟，以身语造下了许多恶业。

| 悟则无咎，非为圣证。若作圣解，则有下劣易知足魔入其心腑，见人自言我得无上第一义谛，失于正受，当从沦坠。

“如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣

者的证悟境界。如果误认为已证圣果，就会被‘下劣易知足魔’侵入心腑，见到人就说自己已证无上第一义谛，从而失去正受，沉沦堕落恶趣。”

如果明白自己尚未证得圣果，就没有过失。

有些讲经说法的法师就像那些只会空谈的人一样，虽然能说会道，但只是停留在嘴上，内心中缺乏真正的修证，并没有真正体会到佛法的深意，更谈不上被佛法滋养。他们往往自我感觉良好：“佛陀说‘烦恼就是菩提’，那我有这么多的烦恼，菩提肯定不少；‘五种烦恼即五智慧’，所以我智慧很圆满；‘四大皆空’，说明我已经证悟空性了……”这些人喜欢用这些听起来很高深的佛学词汇来包装自己。

特别是那些只懂理论、喜欢高谈阔论的人，更容易陷入这种“知足魔”的陷阱。当一个人自认为是圣者时，下劣的知足魔就已侵入他的内心。他逢人便说

自己已经获得胜义谛，证悟了最高境界。

现在社会上有许多所谓的“开悟者”——如果真的开悟，我们当然要随喜赞叹，就像上师如意宝是众所周知的证悟者，我自己在依止他的过程中，确实感受到成就者金刚语中自然流露的智慧；但如果此人是名不副实的“开悟者”，那就很成问题。有些称号是他的弟子吹捧出来的，而有些则是靠宣传炒作出来的。

我之所以讲这些负面现象，是因为这个时代邪魔猖狂，许多人在修行路上很容易被迷惑。记得在“世青会”上，有位法师说过：“有些寺院的传统是‘当头棒喝’，常说‘即心即佛’‘烦恼即菩提’。”虽然严格训练是好事，但如果师父自己都不明白其中真意，只是死记硬背几句高深的禅语就随便拿棍棒打人，恐怕不太合理。

当我们引用那些深奥的佛理时，一定要反观自己的内心：如果知道自己还没达到那个境界，不妨老实承认：“佛经里的境界很高深，我还没完全明白，也没有证悟。”这样说并不丢人。其实，别人一听你怎么说话，就能分辨出你是不是真有修为。

总之，动辄妄称自己已证第一义谛的人，失去了正受，将堕入苦海。

◎ 五历险生忧

第五种是“历险生忧”，是忧愁魔入心。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，所证未获，故心已亡，历览二际，自生艰险。

“又有处于此禅定状态中的诸位善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现，尚未获得新的证悟，而旧的觉受已经消失，回顾过去、展望未来，觉得十分艰

难，进退维艰。”

修行人在禅定中继续用功，见到色阴消亡，受阴清晰显现。此时，新的境界尚未获得，而过去的境界已经消失。其实很多修行人都遇到过类似的状态。在修行的过程中，我们有时会感到没有进步，对上师和佛法的信心退转了，原有的慈悲心、出离心等善法功德似乎也消失了，内心空荡荡的，感到乏味无聊，旁人也能从其言行中察觉到异常。

“历览二际”，他回首过去、展望未来，发现过去的境界已经消失，新的境界又尚未显现。“自生艰险”，内心产生巨大的恐惧和苦恼。

修行是一条漫长而曲折的道路，我们有时会感到法喜充满，有时会陷入低谷。这种起伏是很正常的现象，关键在于，当我们遇到困难时，既不能轻易放弃，也不要过度忧虑。我们要明白这是修行中必经的

阶段，要保持平常心继续前行。

| 于心忽然生无尽忧，如坐铁床，如饮毒药，

“这时，心中突然生出无尽的忧愁，仿佛坐在铁床上，或者被迫饮下毒药一般，坐卧不安，异常痛苦。”

此人心中突然生出无尽的愁苦，觉得修行极其困难，活着没有意义。这种痛苦如此剧烈，让人感到如同坐在烧红的铁床上，或者被迫饮下毒药般煎熬。

| 心不欲活，常求于人令害其命，早取解脱。

“痛苦得不想再活下去，常常哀求他人尽快结束自己的生命，以求早日解脱。”

有些人在修行中确实会经历极其痛苦的阶段：睡也睡不着，吃也吃不下，好像睡在铁床上，又像被迫

吞饮毒药，觉得生不如死，甚至产生轻生的念头。有些女众经常对人说：“我实在活不下去了，真想早日解脱。”男众是不是好一点？也不一定。

这种极端的心理状态并非为佛教徒独有。就在今年四月，四川某高校曾连续发生三起学生自杀事件，有的跳楼，有的投河。更令人痛心的是，就在今天下午，我得知一位英国留学生回国后因心理问题结束了自己的生命……无论是修行者还是普通人，当内心的痛苦达到极点时，常常会产生一种误解，认为死亡就是解脱。这种认知的偏差往往会导致不可挽回的悲剧。

——此名修行失于方便。悟则无咎，非为圣证。若作圣解，则有一分常忧愁魔入其心腑，

“这称为‘修行失于方便’。如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟境界。如果误认

为已证圣果，就会被一分‘常忧愁魔’侵入心腑。”

这种境界叫做“修行失于方便”。

有一位修行很不错的堪布在一段时间中心脏不适，特地来找我。当时他的情绪十分低落，我故意不理睬他，自己看书。突然间，他放声大哭起来。我顿时慌了神，立即安慰他。这时另一位堪布告诉我：“他最近天天都这样哭，不用太在意。”谁知这话让他更伤心了：“你们都不理解我……”还说了很多伤心话。那位同来的堪布也不予理会。我担心出事，还是尽量地安慰他，他的情绪终于慢慢平复下来。

修行人有时候也会特别忧愁、伤心，甚至想要自杀。《毗奈耶经》中记载，佛陀为比丘们开示不净观的法门。许多比丘在观修自身不净时，对自己的身体产生强烈的厌离，以至于想要自杀。其中一位比丘在林中遇见一位外道沙门，便恳求道：“请杀了我

吧，让我获得解脱。如果你杀了我，我的衣钵都归你了。”对方应允了他的请求。事后，沙门在河边洗刀时，天魔现身赞叹：“你做了件大善事！未解脱者令其解脱，无安慰者赐其安慰，未涅槃者与其涅槃。”受到蛊惑后，此外道沙门接连杀害了六十位比丘。

有人问：“如果佛陀未说法，六十比丘便不会丧命。佛陀传授的不净观，是否间接导致了他们的死亡？”实则不然。这些比丘的死亡是由于他们自身的杀业所致，而因修持不净观的功德，使他们在修行的心态中舍报，而非带着嗔恨心死去。正因如此，偿还业债后，他们终将凭借善法的功德而解脱。

业果非常微细，除了佛陀之外，连菩萨也无法完全了知。《如意宝藏论释》中提到¹⁷⁷³：如果单纯认为

1773 《如意宝藏论释·白莲花》（无垢光尊者造论，索达吉堪布译）：“破唯业是因：如果一切苦乐唯一是往昔的业所感，那么猎人杀猴子时猎人就成了没有罪业，因为这是猴子自己的宿业。布施者作布施也成了不生福德，因为这是乞丐的业力。《本生传》中云：‘谓皆宿业造，然若如是思，为何而遍计，杀猴是我造。’依靠这种道也遮破了佛教中承认唯一是业的观点。”

“一切全是业力所致”，那么猎人杀猴子就不应有任何过失，因为被杀是猴子自己的业力；但猴子被杀，既有它过去杀害众生的业因，也有猎人造作杀业的业缘。因果是复杂的，并非由固定不变的宿业主导一切，否则伤害众生就不会有过失，但事实并非如此，分析业力时应当明白这些道理。总之，虽然所修的是正法，有的人却会因自己的业力和魔众的干扰而产生轻生的念头，但无论如何，修持善法的功德是不会空耗的。

回到经文，佛陀说，对于上述这种表现，如果能觉察到这是魔的干扰，就不会有过患；但若将此误认为是解脱，就会被忧愁魔乘虚而入。

| 手执刀剑自割其肉，欣其舍寿；或常忧愁，走入山林，不耐见人，失于正受，当从沦坠。

“忧愁魔使他手执刀剑割肉自残，欣然地舍弃生

命；或者常常陷入忧愁，躲进深山老林不愿见人，从而失去正受，沉沦堕落恶趣。”

当忧愁魔侵入内心后，行者就会持刀自残，如割肉、割腕、割喉等。

据不完全统计，全球每年有超过 100 万人自杀身亡，其中中国约占 20 多万¹⁷⁷⁴，而自杀未遂的人数更是难以计数。

这些被忧愁魔困扰的人往往会舍弃自己的生命，或者满怀忧愁地离群索居，独自在山林中，不愿与任何人接触。这种逃避社会的行为，本质上也是一种着魔的表现。修行人安住静处用功本无可厚非，但如果发展到不愿见任何人的程度，可能就是一种堕落的表现。

1774 数据出自网络，仅供参考。

下面再讲一段。我们每晚上课的时间不算很长，汉地有些老和尚讲法常常是三个多小时，而我们的课程加上念诵也只有两个多小时。如果加上课后的讲考，确实有三个小时了，可能大家有点辛苦，但为了求法，辛苦一点也是值得的。

◎ 六觉安生喜

第六，是欢喜魔入心。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，处清净中，心安隐后，忽然自有无限喜生，心中欢悦不能自止。

“又有处于此禅定中的诸善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现，处于清净的境界中，心安稳后，突然生起无限的喜悦，欢欣鼓舞，无法自持。”

修行者的心态最好不要大起大落——时而欢喜若

狂，时而痛苦不堪；时而自信满满，时而忧心忡忡；时而勇猛精进，时而道心全失。心理状态对修行极为关键，虽然内心的起伏难以控制，维持心态平衡并非易事，但对于真正的修行者来说，我们应当保持恒常如一的心境。

在与别人接触的过程中，有人的情绪波动很大。如果长时间处于兴奋的状态，很可能是着魔的表现。有些人会刻意压抑情绪，不高兴时强颜欢笑，高兴的时候强行压制——这固然有问题；但有些人却到了另一个极端，情绪无法自控，长期陷于痛苦、愤怒、狂喜、忧郁、怀疑等极端情绪中。

这种现象在末法时代尤为明显，当代年轻人的心理状态并不理想，与老一辈修行人相比，我们这一代人明显更为浮躁。更令人担忧的是，下一代的心理状况可能会进一步恶化。有些人看似正常，却会无缘无故地狂喜、悲伤或发脾气，实在令人难以想象。

烦恼本就是虚妄的，所以其产生不需要理由，各种因缘都可能引发烦恼。关于烦恼的成因，以人类目前的理论知识也难以解释。许多人执著于自己信奉的那套“规则”，但这些主观认知往往偏离正见。

心理健康问题在当今社会十分普遍，需要引起更多的重视。多接触世间人，我们就能清楚地了解这些情况。

“处清净中，心安稳后”，当修行者受阴显现时，内心处于一种清净的状态，体验到殊胜的轻安，身心感到无比轻松、愉悦。“忽然自有无限喜生”，此时，他突然感受到难以抑制的欢喜，快乐得受不了，“心中欢悦不能自止”，不由自主地面露微笑，内心充满无法控制的喜悦。

如今能体验纯净喜乐的人已不多见了，现代人大多被痛苦忧愁所困，终日身心不适，但如果着了“欢

喜魔”，虽然表面上非常愉悦，但却十分危险。

| 此名轻安无慧自禁。

“这称为‘轻安无慧自禁’。”

这是一种轻安的觉受，修行人因为缺乏智慧而无法自我调节。

| 悟则无咎，非为圣证。

“如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟境界。”

如果发现自己整天处于兴奋的状态，我们应当立即警觉：“我着魔了！不要执著，这并非真正的修行境界。”如果有这样的觉知，魔障便难以持续。

在一段时间中，学院来了一些行为怪异的人：头

戴五佛冠，身着五颜六色的彩衣，模仿报身佛或天人的装束，在喇荣饭店门口时而唱“金刚歌”，时而跳“金刚舞”，时而口念咒语。这种现象在香港街头也偶有所见，让人难以分辨是大成就者的境界还是精神异常。

丨 若作圣解，则有一分好喜乐魔入其心腑，

“如果误认为已证圣果，就会被‘好喜乐魔’侵入心腑。”

如果行者知道这种喜悦只是暂时的觉受，并非圣者证悟的境界，那还有挽回的余地，这种境界过一段时间就会自然消失；如果误将此当作证悟境界，那就是被“喜乐魔”侵入心间了。

有人自以为是空行母的化身，与五方空行母无二无别，装扮成空行母的模样；或者手持法器，模仿忿

怒本尊的姿态开始“降魔”……这些极端的表现是着魔的明显征兆。

作为修行人，我们在心态上既不能终日狂喜，“咯咯咯”笑个不停，也不应长期抑郁，每天啼哭不止；在待人接物上，既要避免自私我慢，也要懂得善巧方便，如果过于温和，可能会被认为是无能的表现。总之，我们做任何事情都要有分寸感，遵循事物的规律，这很重要。

着魔的表现就是行为极端：过度开心、过度痛苦、过度忧愁等。藕益大师根据喜、乐、苦、忧、舍等五种受来解释受阴魔¹⁷⁷⁵，指出前五种魔依次缘众生苦受、乐受、舍受、喜受和忧受而发。我对这部分内容的解释参考了藕益大师的讲解。

1775 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“盖受有五种。一苦。二乐。三忧。四喜。五舍。今之悲心。乃缘众生苦受而发也。虽似大悲。实依受阴。只因内抑过分而发。岂入圣阶。所贵觉了不迷。庶不招魔成失耳。”

| 见人则笑，于衢路傍自歌自舞，自谓已得无碍解脱，失于正受，当从沦坠。

“逢人便笑，甚至在闹市街头自歌自舞，自称已经得到无碍解脱。从而失去正受，最终沉沦堕落恶趣。”

欢喜魔入心的典型表现，就是无缘无故地狂笑不止，或是在街头唱歌跳舞，自称已经获得解脱、证得无碍的境界。如果有这些表现，说明修行人已经失去正定，堕入魔道而不自知，将落入恶趣深渊。如果我们明白这些是着魔的征兆，就不容易被魔所扰。

第 103 课

2024 年 4 月 19 日

现在继续学习《楞严经》五十阴魔的内容。色蕴十魔和受蕴十魔中的前六种都已经讲完了，今天我们继续往后讲。

「受阴魔相（续）」

◎ 七见胜成慢

第七种，傲慢之魔侵入于心。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，自谓已足，

“又有处于此禅定中的诸善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现，误以为自己已证圣果，具足功德。”

接下来佛陀讲到，在禅定中继续修行的善男子、善女人，见到色阴已经消尽，受蕴清晰显现。

有注释指出¹⁷⁷⁶，色蕴魔境之间是层层递进的关系，越是后面的魔越对应更高的境界；而受蕴魔是个别起现，初学者或凡夫修行人不一定会遇到所有的魔障。经中逐一介绍了这些障碍，如果我们能及时识别，就能在遇到魔障时进行对治。对此，诸位大德的解释也有不同，其解释的深度也不一样。

虽然从理论上说色蕴消尽才会遇到受蕴魔，但在实际的修行中不一定如此。就像在五加行中，虽然

1776 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“详观前之色阴十境。明是从前向后。次第相生。透过一层。又现一层。灌顶云。色境竖发是也。此之受阴十境。乃各别现起。盖是境同见异。随见成魔。”

是按皈依、发菩提心、积资净障等次第逐步推进，但在前一个境界尚未完全稳固时，我们仍可以修持后续的法门。同样，这里的次第可以理解为一种理论上的划分。

进一步说，五蕴魔也是一个心相续上的不同反体，例如色蕴魔多表现为外在的显现，受蕴魔多表现为苦乐等内在感受，想蕴魔则主要是分别念方面的障碍——这些都可以摄到心的一个本体上。修行人遭遇魔障的顺序不一定会严格按照色、受、想的次第进行，有时会因人而异。

| 忽有无端大我慢起，如是乃至慢与过慢，及慢过慢，或增上慢，或卑劣慢一时俱发。

“忽然从心中无端生起大我慢，由此乃至慢、过慢、慢过慢、增上慢、卑劣慢等，同时从心中升起。”

当色蕴消尽、受蕴显现时，修行者自以为已经有所成就，无端生起强烈的我慢——我慢主要源于萨迦耶见，进而引发各种傲慢¹⁷⁷⁷，如与我同等者认为同等的慢，认为我已胜过了与自己同等者的过慢，认为在其他殊胜者当中我更高一筹的慢过慢，自己本来没有功德却认为已经证得的增上慢，认为自己与特别优秀者比起来略显低下的卑慢。

经中列举了六种慢，未包括“邪慢”，而藏译本中则明确提到了邪慢。通理大师认为¹⁷⁷⁸，没有以正知正见摄持而诸慢并发就是邪慢。《俱舍论》中指

1777 《俱舍论释》（洛德汪波尊者著，索达吉堪布译）：“慢也有七种分类，即傲慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢七种。接下来，对这些慢进行逐一辨别：心里想与下者相比我更胜一筹的自满之心为傲慢；认为我已胜过了与自己同等者，为过慢；认为在其他殊胜者当中我更高一筹为慢过慢；认为近取蕴为我，即是我慢；本未获得功德却认为已获得，为增上慢；认为自己与特别优秀者比起来略显低下，为卑慢；本得到的不是功德而是过患，反而认为获得了功德，此为邪慢。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是乃至见劣计我胜。见等计我等。名为慢。此但慢也。又复于等计我胜。于胜计我等。名为过慢。以过于前慢故。又复于胜计我胜。为慢过慢。以较前过慢。其慢更甚故。又复于未得者谓得。未证者言证。此则惟以增上心而慢他也。又复于彼有德有智。不敬不求。名卑劣慢。此则自甘卑劣。反以慢人也。”

1778 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“古德云。七慢之中。惟缺邪慢。愚谓本非正知正见。而诸慢并发。即是邪慢。既七慢具足。”

出¹⁷⁷⁹，基于邪见的傲慢为邪慢，如因不信因果或执著于常见、断见而产生的傲慢，都属于邪慢的范畴。

这些傲慢有可能同时生起，在修行者的心相续中并存。

｜ 心中尚轻十方如来，何况下位声闻缘觉。

“心中连十方如来都轻视，何况处于下位的声闻、缘觉呢？”

当此人生起傲慢心，便会轻视、诽谤十方如来。如果连诸佛菩萨都难免为其轻毁，更何况是佛菩萨以下的声闻、缘觉，乃至世间的天龙、鬼神及人类？

慢心的可怕之处，除了众所周知的危害之外，还在于傲慢者没有自知之明，无法察觉自己的傲慢。我

1779 《俱舍论释》（洛德汪波尊者著，索达吉堪布译）：“本得到的不是功德而是过患，反而认为获得了功德，此为邪慢。”

们常能在日常生活中见到，有些人不知道自己的愚痴本性，自视甚高却浑然不觉。他们的心相续中充满邪见且骄慢十足。

真正的智慧不在于能发现他人的过失，而在于能反观自省、深入地察觉自心。有些人自以为谦虚，实则非常傲慢。正如前文所述的七种慢心，或像《亲友书》提到的八种骄¹⁷⁸⁰：因年龄、才华、相貌、财富等生起的一种染著，陶醉其中而不自知。这种人很可怜，在修行的过程中目无三宝、不敬上师、轻视僧众，常常自以为是、固执己见。

——此名见胜无慧自救。悟则无咎，非为圣证。若作圣解，则有一分大我慢魔入其心腑。

“这叫做‘见胜无慧自救’。如果能及时觉悟，

1780 《亲友书》（龙树菩萨造论，索达吉堪布译）：“慳吝谄诤贪懈怠，贪欲嗔恨增上慢，及以种貌闻韶华，权势而骄视如敌。”

《成唯识论》（护法等造，唐·玄奘译）：“云何为憍？于自盛事深生染着醉傲为性，能障不憍染依为业。”

就不会有过失，须知这不是圣者的证悟境界。如果误认为已证圣果，就会有一分‘大我慢魔’入其心腑。”

这叫做“见胜无慧自救”。修行人自认为见解超胜，却因为缺乏智慧，一旦陷入邪知邪见，想要自我救度就会非常困难。此处每个境的名称都较长。

如果能意识到自己可能着魔了，也没什么可傲慢的，那就没有大的问题。我们要明白，上述的境相绝不是圣者的证悟相，如果误将其认作圣者的解脱或者证悟，就会有一分大我慢魔侵入修行人的心腑。

关于“大我慢魔”，有注释将其解释为¹⁷⁸¹，若内心有非理作意，就有具象化的魔众侵入其心。实际上，任何对修行造成障碍的都可以称为“魔障”，重

1781 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“若作胜解者，见胜不返，执迷不回，以类相致，故有大我慢魔，入其心腑。言大我慢魔者。如见慢外道。死而不化。年老成魔者是也。入其心腑。资其邪慢。”

点不在于有没有面目狰狞的魔王钻入心腑，而在于违缘是否影响到修行，从而成为障碍。当傲慢越来越严重，让修行无法进步、功德无法增长，魔就已经得逞了。

| 不礼塔庙，摧毁经像，谓檀越言此是金铜，或是土木，经是树叶，或是毼¹⁷⁸²华。

“此人从此不礼敬佛塔、寺庙，摧毁经典、圣像，并对施主们说：‘这些只不过是金铜打造、泥塑木雕的偶像，经书只不过是树叶、布帛罢了。’”

傲慢魔很可怕。对于非佛教徒而言，他们本就不恭敬三宝，倒也无可厚非，但如果是佛教徒被傲慢魔所困，就会做出种种不如法的行为，如不再礼拜佛塔寺庙，毁坏佛经佛像，更在施主信众们面前妄言：“恭敬经书、佛像毫无意义。佛像无非是金铜土木所造，

1782 毼，di é，细毛布，细棉布。

佛经也不过是贝叶、绢帛。”

古印度的佛经俗称为“贝叶经”，因为早期没有纸张，经文是写在贝多罗树叶上的。此外，也有写在丝绸或细布上的。

| 肉身真常不自恭敬，却崇土木实为颠倒。

“‘肉身才是常住真佛，你们不恭敬崇拜自己，却去崇敬礼拜土木，实在是颠倒啊！’”

《指掌疏》中说¹⁷⁸³，有人宣称：“我这个肉身就是真佛，这才是真常之法。你们为什么不来恭敬我、向我顶礼，反而去崇拜泥塑木雕之像、树叶棉布之纸？”

这种言论显然是着魔的表现。这些人不恭敬三

1783 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“设又问言。何者为佛。何者为法。而又谓言。现前肉身。既有觉知。恭敬保爱。即是真佛。即是常法。何乃不自恭敬。去尊崇土木。舍近求远。实为颠倒。”

宝，背后往往别有用心，或是欺世盗名，或是贪图利养。

其深信者，从其毁碎，埋弃地中，疑误众生，入无间狱。失于正受，当从沦坠。

“那些受到蛊惑、深信不移的人便跟着他毁损佛像，将其弃埋在地下。因为误导众生使其堕入无间地狱，这样的修行者将失去正受，沉沦堕落恶趣。”

那些盲从于他的信众，因为受到蛊惑而大肆毁谤佛法、摧毁佛像。“文革”期间，虽然之前大多数藏民都有对佛法的信仰，但只有真正通晓佛理的高僧大德、出家人和善根深厚的信众，能在违缘中保持正信。许多缺乏闻思、人云亦云、随波逐流的人，纷纷参与到破坏三宝所依的运动中。他们将佛像埋入地下、投入火中、抛进水里。在那个动荡的年代，极端的行为层出不穷。这些人不仅让无数众生抛弃信仰、

误入歧途，更使自他堕入地狱，给今生来世都带来难以挽回的恶果。

作为佛教徒，我们应当警醒：一旦生起邪见，我会不会也做出随意毁坏佛经、佛像的行为？会不会在人前说一些似是而非的歪理，比如“佛经只不过是字纸绢帛，佛像无非是木头金属……”

虚云老和尚曾在鸡足山与李根源将军有过一段对话¹⁷⁸⁴。当时这位将军提出质疑：“要这些泥塑木雕的佛像有什么用？白白浪费钱财。”老和尚智慧地开

1784 《虚云和尚自述年谱》：“见李根源与前四川布政使赵藩同坐殿内。公前致礼。李不顾。赵与公有旧。劳之。问公从来。公陈述惟谨。时李怒形于色。厉声问曰。‘佛教何用。有何益。’公曰。‘圣人设教。总以济世利民。语其初基。则为善去恶。从古政教并行。政以齐民。教以化民。佛教教人治心。心为万物之本。本得其正。万物得以宁。而天下太平。’李色稍霁。又问曰。‘要这泥塑木雕作么。空费钱财。’公曰。‘佛言法相。相以表法。不以相表。于法不张。令人起敬畏之心耳。人心若无敬畏。将无恶不作。无作不恶。祸乱以成。即以世俗言。尼山塑圣。丁兰刻木。中国各宗族祠堂。以及东西各国之铜像等。亦不过令人心有所归。及起其敬信之忱。功效不可思议。语其极则。若见诸相非相。即见如来。’李略现悦容。呼左右具茶点来。李又曰。‘奚如和尚勿能作好事。反作许多怪事。成为国家废物。’公曰。‘和尚是通称。有圣凡之别。不能见一二不肖僧。而弃全僧。岂因一二不肖秀才。而骂孔子。即今先生统领兵弁。虽军纪严明。其亦一一皆如先生之聪明正直乎。海不弃鱼虾。所以为大。佛法以性为海。无所不容。僧秉佛化。护持三宝。潜移默化。其用弥彰。非全废物也。’李色喜。与公再谈。俄而笑逐颜开。”

解：“佛像虽由寻常材料制成，却承载着深远的意义。佛说，法相是用来表示佛法的。如果没有些形象，佛法就难以彰显，也无法让人生起敬畏之心。”

老和尚又说：“就像世人敬奉孔子像、家中供奉祖先画像，乃至各国庄严的纪念雕像，其中都寄托着深厚的精神内涵，具有超越物质本身的教化之功。”李将军被老和尚深入浅出的开示感化了，后来也皈依了佛门。

为什么佛经、佛像具有殊胜的加持力？表面上看来，佛经不过是写满字的纸，佛像也只是泥塑金铜，但如果真正懂得其中的道理，我们就会明白，这些不仅仅是四大组成的物质，更重要的是其中蕴含的历史价值和文化意义，凝聚着大众虔诚的信仰和诸佛菩萨谛实语的加持力。

世间有许多类似的物品：比如我们的身份证、

护照，看似只是普通的卡片或纸，但却代表着一个人的身份；珍贵的结婚照，虽然不外乎一张照片，却寄存着深厚的情感；各国的国旗不过是染色的布料，却是一个国家的象征；那些受人敬仰的历史人物雕像，说到底也只是金属石材，但它们之所以被世人珍视，正因其中寄托了超越物质本身的精神价值。佛教徒对上师的照片、教言、教法典籍的珍重，同样源于对这种深层价值的认同。如果彻底否定这种超越物质的意义，不仅难以领悟佛法，也与世间的认知相悖。

由此可见，如果一个人心中生起邪见，确实会做出种种不如法的行为。倘若未能以正知正见加以引导和劝诫，将造成严重的危害——这些人将失去正定，因而沉沦堕落。

◎ 八慧安自足

下面是第八种魔，轻安魔入于心。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，于精明中，圆悟精理，得大随顺。

“又有处于此定中的诸善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现，从自心的精明境界中圆悟到精微纯明的佛心，而了无障碍、随心顺意。”

在禅定中继续修行的善男子，当色阴消尽、受蕴清晰显现时，从精微明了的心中，体悟到圆满觉悟的深妙之理，于自心中了知佛心¹⁷⁸⁵，通过修行达到了一定的觉悟境界。

“得大随顺”，行者在修持过程中异常顺利，似乎没有任何障碍，可以说是心想事成。有注释说¹⁷⁸⁶，他想见谁就能见到谁，想去哪里就能去哪里。如果想见文殊菩萨，就能见到文殊菩萨；如果想见观音菩

1785 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“圆悟精理者：精明即是自心，识精元明之中，圆悟至精之理，即是佛心；谓于自心中，亲见佛心是也。”

1786 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“得大随顺者。言欲见即见。无复障碍也。”

萨，观音菩萨就会显现；如果想见自己的上师，上师也会自然显现。这不仅仅是心中的感觉，而是真实不虚的体验。在此人的境界中，一切都变得无比顺畅、毫无阻碍。

| 其心忽生无量轻安，已言成圣得大自在。

“他的心中忽然生出无量轻安，妄称自己已经成就圣果，得到大自在。”

行者的心里忽然产生无量的轻安，即身心堪能、舒适自在的一种状态。他感到没有任何束缚与障碍，整个人处在无比轻松、愉悦的境界中，自言自语或在众人前宣称：“我已经成就了圣果，获得了大自在”——经中没有直接提及是大乘还是小乘圣果。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中提到

了十种自在¹⁷⁸⁷：寿命自在、心意自在、资具自在、业力自在、受生自在、解脱自在、愿力自在、神通自在、法义自在、智慧自在。

| 此名因慧获诸清轻，悟则无咎，非为圣证。若作圣解，则有一分好轻清魔入其心腑，自谓满足，更不求进。

“这称为‘因慧获诸清轻’。如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟。如果误认为已证圣果，就会有一分‘好轻清魔’入其心腑，使此人自认为已经圆满具足功德而不求上进。”

这种境界称为“因慧获诸轻清”，是因禅定开发的智慧而获得轻安清明的觉受。“轻清”又作“清轻”，如后一句“好轻清魔”，都是指因为智慧而获

1787 《大圓滿心性休息大車疏》（无垢光尊者造论）：“十自在：命自在、心自在、资具自在、业自在、受生自在、解自在、愿自在、神力自在、法自在、智自在。”

得的轻安。

行者如果能对此保持清醒，知道这并不是圣者的真实证悟，就没有太大的问题；如果误将其当作圣者觉悟，就会招致一种“好轻清魔”入心干扰。这种魔障的表现是“自谓满足，更不求进”，认为“我的修行已经圆满，不需要再精进了”。

虽然不一定是着魔，但有些人常在闻思到一定阶段后产生满足感，比如获得学位证书，或是闻思一二十年后就感到够了，从而停滞不前。据我观察，常年精进的人不算很多。有些道友闻思十年二十年就感到满足，能坚持三十年不断精进的人更是少之又少。

以我自己为例，虽然已在学院修学了四十年，但至今仍在坚持闻思。堪布、堪姆们因为教学需要而不得不持续地学习，除此之外，道友中能保持几十年如

一日精进修学的又有几人呢？要知道，在成就佛果之前，我们一刻都不能懈怠。无垢光尊者在《大圆满心性休息》中的教诲，大家应该记忆犹新。

总之，修学到一定阶段就产生自满的想法，该满足的不知足，不该满足的却轻易满足，这种心态确实值得我们警惕。

◎ 知错能改，不安小成

在修学的过程中，我们要擅于发现自身的缺点并勇于改正。就像有些道友，一觉察到自己的过失就勇敢地做出改变，这是非常可贵的。作为凡夫俗子，我们往往习惯于顺着自己的习气行事，但当发现一条路走不通时，能够主动调整、离开舒适区，强迫自己改变，这需要极大的勇气。虽然可能走了一些弯路，但只要想改变，任何习性都是可以改的。知错能改，是非常值得赞叹的品质。

此外，我们要警惕那种浅尝辄止的“满足感”：听了几堂课就洋洋自得，学了几部论典就沾沾自喜，或是获得某个证书后就固步自封。这种现象不仅存在于修行人中，有些世间人考上公务员或取得行业资格认证后，就把所学的知识抛诸脑后，不再进取——这是普遍存在的问题。前辈大德们“活到老，学到老，修到老”的精神，是我们后学应当效仿的。

在座的各位大多很精进，但值得警惕的是：如果有人将来成为方丈，获得了一定的名闻利养后，也许会整天忙于应酬，与领导品茶论道：“这是香港朋友送来的好茶，那是澳门友人赠送的佳茗。我当年也学过中观、因明，不过现在都忘得差不多了。现在也用不上这些了，目前和某企业洽谈的融资，对我们寺院的发展很重要。今早我还训诫了弟子们……”这样日复一日，当初那个朴实求道的修行人渐渐迷失在名利地位中，终日周旋于世俗应酬间，最终连自己的本来

面目都认不清了。

真正的修行人应当始终保持谦逊求道的心态，不被世俗名利所转。

——此等多作无闻比丘，疑误众生，堕阿鼻狱。失于正受，当从沦坠。

“这种人大多会变成无闻比丘，误导众生堕入阿鼻地狱。他们会失去正受，沉沦堕落恶趣。”

那些修行不够精进、被轻安魔所附的人，往往止步不前、不再修学，大多会落得与前文提到的“无闻比丘”类似的下场，在修禅定时误将初禅、二禅、三禅当作初果、二果、三果，得四禅时自以为证得四果阿罗汉。当四禅境界退失时，他便生起邪见：“佛陀说阿罗汉不会退转，但我现在却要堕落，可见佛说不实。”由于对佛法生邪见而堕入地狱。

究其根源，这都是因为闻思不够深入，尤其对“因果不虚”等基本佛理缺乏透彻理解导致的。这些无闻比丘不仅自误，更会误导无量众生，使其对佛法生起怀疑，最终令自他都堕入阿鼻地狱，感受无量痛苦。

这些人失去正定、正受，沦为魔的眷属，将饱尝地狱之苦。

◎ 九著空毁戒

第九种，空魔入于心中。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，于明悟中，得虚明性，其中忽然归向永灭，拨无因果，一向入空，空心现前，乃至心生长断灭解。

“又有处于此禅定状态中的诸位善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现。于光明境界中悟得受阴空

无所得、寂然不动之性。他在这样的体悟中忽然生起归于永远寂灭之念，于是否定因果，一心入于断空，当空的境界现前，内心生出恒常断灭的见解。”

有些修持禅定的善男子，见到色阴消亡，受蕴清晰显现，在光明和觉悟的境界中得到一种“虚明性”。“虚明”并非指明空无二的究竟本性，而是在修行中体验到的一种相似的空性境界。

他的心中“忽然归向永灭”，生起希求一切皆无的断空之念，认为前生后世不存在，佛道不可求、众生无可度，乃至否认因果、三宝、四谛等教法，一心入于断空的境界。“空心现前”，如此串习，令空无的境界现前，长期安住于断灭的见解中。

按照上下文的规律，此处似乎应该有一句“此名……”，有大德将其补为“此名定心沉没，失于照

应”¹⁷⁸⁸。《楞严经》有两个藏文译本，其中一个译本中，“乃至心生长断灭解”中的“乃至”二字作“此名”，将此境界称为“心生长断灭解”，也就是“断灭之空见”——这种解释与现存的汉文版不同，当然，前辈大德们的解释都各有道理。

总之，如果执著“一切皆空”，就会堕入断灭之见。

| 悟则无咎，非为圣证。若作圣解，则有空魔入其心腑，乃谤持戒名为小乘，菩萨悟空有何持犯。

“如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟境界。如果误认为已证圣果，就会有‘空魔’入侵他的心腑，令行者将守持戒律谤为小乘，妄称‘菩萨能悟解空性，哪有持戒犯戒之说’。”

1788 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“按前后诸科，此处皆有此名等语，惟此科独缺，或是笔授脱漏，今准前后，撮略本科中意，而补足之，亦不敢自以为是，俟高明者更辨之。此名定心沉没，失于照应。”

如果能明白这绝非圣者的证悟境界，就没有大的过失。倘若误将此觉受当作圣者的解脱境界，行者便会招致“空魔”的侵扰。这里所说的“空魔”，并不一定是指某个魔鬼突然附体，而主要指因执著空性而形成的修行障碍。

一旦被空魔所缚，这个修行者就会诽谤持戒者，将他们贬斥为声闻小乘，并且狂妄地宣称：“大乘行者不需拘泥于戒律，因为万法皆空，没有持戒、犯戒之说。”当今佛教界确实存在此类流弊，某些狂禅、狂密之徒动辄以“一切皆空”为借口，鼓吹无需取舍因果、不必守持戒律——这些都是着魔的表现。

| 其人常于信心檀越饮酒啖肉，广行淫秽。

“他常常在那些信仰他的施主面前饮酒食肉，广行淫秽之事。”

此人常常在虔诚的施主面前自我吹嘘，大肆宣扬因果不存在，妄称饮酒食肉无有过失。更有甚者，竟敢公然行持邪淫，做出种种违背戒律的恶行。

| 因魔力故，摄其前人不生疑谤。

“因为受魔力所持，能震慑住那些信他的人，使这些人对他不生怀疑和毁谤。”

魔众确实有着强大的蛊惑力。由于魔力的加持，即使这些人的行为明显不如法，却仍能吸引大批权贵富商争相追随。这些追随者不仅不会对其产生怀疑，反而死心塌地、忠心不二。

无垢光尊者曾开示¹⁷⁸⁹，末法时代，邪师即使拥有像蛆虫般众多的眷属也毫无意义。浊世众生的辨别力不高，加上那些被魔加持的人擅于投其所好，根据人

1789 《大圆满心性休息大车疏》（无垢光尊者造论）：“如肮脏粪堆般的恶知识即使聚集众多如蛆般的眷属，也只能将求解脱的信士引入恶趣，所以一定要远远弃离这样的恶知识。”

们不同的欲求来蛊惑人心，所以许多人不仅不会对其提出质疑，反而趋之若鹜；如果有人指出其不如法之处，那些被迷惑的追随者还会激烈地为其辩护，甚至不惜以命相护。

丨 鬼心久入，或食屎尿，与酒肉等，一种俱空。

“他的心长期被魔控制，甚至会吃自己的屎尿，将其看作与酒肉一样，宣称它们同样都是空性的。”

当魔长期盘踞修行人的心相续后，此人的行为越发癫狂，肆无忌惮地行持各种禁行：如食用不净粪，将污秽物与酒肉同食，声称“净秽平等”“诸法空性”——如果真能证悟“净秽平等”，倒也无可厚非，但他们并没有证悟空性，而只是为魔所持。

近代不少严守声闻乘戒律的大德，因从未听闻密宗的见解，所以在初次接触“五肉五甘露”等甚深法

行时，产生了解和质疑——这是情有可原的。事实上，在正规的密宗寺院及团体中，从不允许行者随意效仿这些甚深的禁行。在藏传佛教许多的密宗寺院和修行人中，绝大多数都谨守别解脱戒。就算有个别不如法的现象，也不是密法的过失。历代密宗大德都再三强调：如果没有真实证悟无取无舍的究竟见解，绝不可肆意行持疯狂的行为。

丨 破佛律仪，误入人罪。失于正受，当从沦坠。

“破坏佛陀制定的戒律和威仪，误导他人造下恶业。此人从此失去正受，沉沦堕落恶趣。”

这些人破坏佛陀制定的清净戒律，欺骗了许多福慧浅薄、业障深重的人。“失于正受”，自己也丧失了正受，从而堕落恶趣。

◎ 十著有恣淫

下面讲受阴魔的最后一种，淫魔入心。

| 又彼定中，诸善男子，见色阴消，受阴明白，味其虚明，深入心骨，其心忽有无限爱生，爱极发狂便为贪欲。

“又有处于此禅定中的诸善男子，见到色阴消尽，受阴清晰地显现，品味到受阴的虚明之性以至深入骨髓，心中忽然生起无限的爱欲。爱至极处，发狂不能自己，便成为贪恋淫欲。”

在此禅定境界中不断修行的善男子、善女人，当见到色蕴消亡、受蕴显现时，品味到了虚以发明的体性，深入其心继续修持，心里突然产生了无限的贪欲。

这是修行上的一种违缘。有些人修偏了，修行不仅未断除贪心，反而增长贪欲，就像经典中记载的婆

罗门女公案：她在寂静处修行，不仅未能降伏贪欲，反而欲火炽盛，发展到神智失常、肆意纵欲的地步。有注疏将“贪欲”直接解释为淫欲¹⁷⁹⁰。

这确实是一种严重的违缘——本该被调伏的贪心非但没有被压伏、根除，反而变本加厉。

| 此名定境安顺入心，无慧自持误入诸欲。

“这种境界称为‘定境安顺入心’，缺乏智慧的行持，误入于种种欲望之中。”

这种境界的名称叫做“定境安顺入心”，即禅修的境界安适随顺、深入内心，但由于缺乏智慧观照，行者一味沉溺于定境，导致内心深处的贪欲种子被翻出来。“无慧自持，误入诸欲”，因为缺乏智慧护持自己，误入贪欲泥坑当中。

1790 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“爱极生润。情动发狂。淫境现前。不能自持。故致便为贪欲。”

这种现象在出家人中也不鲜见，有些人剃度后行为反常，在家时还算正常，出家后却很快还俗，还公开宣扬一些不合理的言论，不禁令人感叹：“既然如此，当初为何要出家？现在这样实在很可悲。”更过分的是，有些人不以此为耻，反以为荣，在道友面前洋洋自得——这与藏地的习俗形成鲜明的反差。在藏地，破戒者通常会深感羞愧，做人做事都尽量低调；而有些人却反其道而行，仿佛还俗是什么值得骄傲的事。

这种人深陷贪欲的烦恼而不能自拔，无疑是一种着魔之相。

| 悟则无咎，非为圣证。

“如果能及时觉悟就不会有过失，须知这不是圣者的证悟。”

如果能及时觉察这只是自身贪欲烦恼的显现，问题就不是很大。要知道，这不是圣者的证悟境界。

有些修行者在坐禅期间，误将贪欲当作“双运成就”或智慧的显现，这是一种邪知邪见。

| 若作圣解，则有欲魔入其心腑，一向说欲为菩提道，化诸白衣平等行欲，其行淫者名持法子。

“如果有人误认为已证圣果，就会有欲魔侵入其心腑。他一味鼓吹宣扬贪欲是菩提大道，教化在家居士不加区别地平等行淫。多行淫者就称为‘持法子’。”

如果自认为证得了圣者果位，那么贪欲魔便会侵入他的心，后果非常严重——此人热衷于以“烦恼即菩提”“贪心即智慧”为纵欲的借口，蛊惑白衣居士不分长幼美丑地广行淫欲，将多淫之人称为自己的

“持法子”或“大弟子”。

对于出家人而言，如果自己实在无法持守清净戒律，最好老老实实在地舍戒还俗——对此佛陀是开许的。佛陀从未要求人们必须怎样，如果确实是因缘不足、贪欲炽盛，那你暂时还俗亦无不可。这样或许你会在一段时间内被人议论，但至少不会危害众生；如果抱持不正直的态度，假借修持双运密法之名，谎称这是自己修行证悟之相，以此欺诳众生，那过失就极为严重。

| 神鬼力故，于末世中摄其凡愚，其数至百，如是乃至一百二百，或五六百，多满千万。

“由于有鬼神力的支持，此人在末法时代能摄受许多愚昧凡夫，数量达到一二百乃至五六百，甚至成千上万。”

鬼神的力量非常强大。在末法时代，众生的贪欲炽盛，常常会出现一些行为不如法的所谓“瑜伽士”“瑜伽母”，其追随者的数量往往远超严守戒律的清净修行者，动辄有数百、上千乃至上万弟子。当然，弟子数量多并不代表什么。如果他们不重视守持清净戒律，许多人都有可能因此失去道心。

如上师如意宝和贝诺法王等真正的高僧大德，他们建立的清净僧团至今仍在延续。特别是贝诺法王，能培养出如此数量庞大的清净僧众，实属罕见。上师如意宝圆寂虽已二十年，其传承的僧团依然兴盛。在末法时代，要求僧人百分之百地清净持戒确实很难，像这样重视别解脱戒的僧团，在现在这个世界中已是凤毛麟角。

将来如果因缘具足，在座的各位能弘扬佛法时，如果你们想以密咒士、瑜伽士的身份来度化众生，或许走得不远。有些人自称是成就者，说得天花乱坠，

但时间一长，不仅度化不了众生，连维持自己的生活都很困难。相较之下，以出家的形象守持清净戒律，是弘法利生最稳妥的方式。那些行为不如法之人虽然眷属很多，看似很风光，但结局往往并不理想。

| 魔心生厌离其身体，威德既无陷于王难。

“当魔心生厌倦，离开修行者的身体，这时，此人依靠魔力而具有的威德顿时丧失，于是身陷王难，受到国法制裁。”

到了一定的时候，魔王对这个修行人产生厌弃之心，觉得他已经没有利用价值了，就会离开他的身体。

要知道，这个修行人之所以能有那么大的蛊惑力，就是因为魔王在背后加持。一旦魔王离开，其加持产生的威德力就会消失。此人由于先前造下的种种

恶行，最终难逃王法的制裁而惨淡收场。

丨 疑误众生，入无间狱。失于正受，当从沦坠。

“他误导众生，使其堕入无间地狱。从此失去正受，沉沦堕落恶趣。”

这些人误导无数众生堕入无间地狱，自己也因为丧失了正定、正受而堕落。

如今这类邪教组织在美国等地层出不穷。作为正信佛教徒，我们应当尽力弘扬佛陀的正法，如果暂时没有弘法的因缘，不妨先找一处静地忏悔业障、精进修持。

至此，受阴十魔已经讲解圆满，下面对此进行总结。

◎ 总结警嘱

| 阿难，如是十种禅那现境，皆是受阴用心交互，故现斯事。

“阿难，这十种禅定中出现的境界，都是修行人遇到受阴遮障，禅观与妄想两相交战、互有胜负，随之而呈现的不同境相。”

佛陀告诉阿难：以上所讲的十种境界，都是在破除受蕴的禅定中，修行者的正念与妄心相互作用时所显现的境相。

| 众生顽迷不自忖量，逢此因缘迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

“众生顽劣愚昧且不自量力，遇到这些境界，迷惑无知、不能辨别。妄称自己已证圣果，结果造下大妄语业，堕入无间地狱，在无量劫中感受痛苦。”

由于众生愚昧无知、冥顽不化，缺乏自知之明，

总是高估自己，自我感觉良好。当遭遇这些魔境时不辨真伪，动辄妄称自己已证圣者果位，造下大妄语恶业，使自他都堕入无间地狱。

｜ 汝等亦当将如来语，于我灭后传示末法，

“你们还应当在如来灭度以后，将这些教言广为传扬。”

佛陀郑重嘱咐阿难：你们将来务必依循如来的教言，在我涅槃后，将这些与魔事相关的教言，为末法时代的众生广为开示。

包括在座的各位道友在内，我们每个人都难免会受到魔众的侵扰。还记得我们在讲闻《现观庄严论》中有关四十六种魔业的法义时，大家都深受启发；在讲解《般若摄颂》时，许多人也感到必须精进修行，否则，如果在魔障现前时不直面挑战，修行多半会一

败涂地。

修行之路从来都充满艰辛，要面临各种挑战。不仅是我们，就连历代大德也都是历经磨难。大家不妨看看《一世敦珠法王自传》，尊者几乎天天都在与魔军作战；再读读《色拉康卓自传》，这位随时能唱出大圆满金刚道歌的智慧空行母，同样饱受生活的折磨。她在显现上感受的种种烦恼——内心的不安、情感的纠葛、人际的困扰，与当今女性面临的困境何其相似。

既然痛苦和磨难难以避免，作为大乘佛子，我们要勇于面对这些痛苦，与之正面交战。

| 遍令众生开悟斯义，无令天魔得其方便。保持覆护，成无上道。

“你们要令末法时代众生明白这些道理，切勿让

天魔有机可乘；要保护及庇佑真正的修行人，令他们成就无上菩提道果。”

佛陀对阿难说：你们要让众生真正明白这个道理，使天魔无机可乘，最重要的是要护持修行人，让他们最终证得无上菩提。

讲经说法与听经闻法都至关重要。在修行的过程中难免会遇到困难与痛苦——这是修行的常态，我们应当珍惜当下的机缘。人生往往就是这样，身处其中时浑然不觉，等失去后才恍然大悟：“原来当时多么美好！”

很多人都深有感受：当年追随上师，在大经堂闻法时，总觉得稀松平常：“反正天天都有课，没什么稀罕的。只要我不打瞌睡就行了。”可事后回想，我们才发现那段时光对今生来世都意义非凡。

希望每个人在每一天中都能有所收获。人不能浑

浑噩噩地活着，要在所学的教法中真正获得受用。就像今天讲的种种魔障，如果我们能以之反观自心，深入体悟其中的意义，一定会对自己的修行大有裨益。反之，如《水木格言》中说¹⁷⁹¹，石头浸水百年仍不湿润。这样流于表面的闻思修行，终究徒劳无功。

保持正确的心态至关重要。如果大家能以端正的心态坚持修学，哪怕此生只能完整地听闻一两部经论，或者只是听了几堂课，也是很大的福报。关键在于你如何看待佛法，是将闻法视为浪费时间，还是将其视为生命中的珍宝？

在与学院几位堪布的交流中，我深深感慨：当年在上师座下闻法的时光是一生中最有意义、最珍贵的片段。如果问起一生中最美好的阶段——能够心无旁骛、专心求法的岁月，是我人生中最精彩的篇章。或

1791 《水木格言》（贡塘丹准美尊者造，索达吉堪布译）：“多闻若未实修，则于自心无益，百年住于水中，石性干燥而存。”

许有人觉得，青春貌美、腰缠万贯才最风光，但这些从来不是我们修行人的追求目标。真正难得的，正是当下这段闻思修行的时光。

愿大家都能珍惜比黄金更珍贵的每一天。

第 104 课

2024 年 4 月 22 日

《楞严经》五十种阴魔中的色蕴、受蕴部分已经讲完了，从今天开始，我们一起学习想蕴的十种阴魔，其中也分为总说和分说。

「想阴魔相」

◎ 始修与终破

| 阿难，彼善男子，修三摩地，受阴尽者，虽未漏尽，心离其形，如鸟出笼。

“阿难，那些善男子在修习禅定时，受阴已尽，

虽然还没有达到烦恼漏尽，但是他的心已经能够离开自己的身体，如同飞鸟出笼。”

有些善男子在修禅定时，色蕴和受蕴已经消尽。虽然在五蕴中并非一定要完全断尽前一个才能修后一个，但就总体的修行次第而言，最先断除的通常是色蕴和受蕴。

“虽未漏尽”，此时虽然尚未证得漏尽通、没有完全断尽烦恼，但在修持想蕴的过程中，修行者的心已经能够离开身体，犹如笼中之鸟获得自由，不再被束缚。

| 已能成就，从是凡身，上历菩萨六十圣位，

“已经能够从自己的凡夫身，上历诸菩萨道六十种圣位。”

他从现有的凡夫身，可以一直向上证得菩萨的

六十圣位。本经第八卷中讲过，十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉之五十五阶位，再加上三渐次、干慧地以及最后的妙觉，共有六十个圣者阶位。

| 得意生身，随往无碍。

“得成意生身，随意去往他方，没有任何障碍。”

此时他已获得意生身，能随心所欲地来去自如、毫无障碍，犹如飞鸟脱笼。这里的意生身是一种幻化之身。

前三蕴中，肉身有质碍，受蕴是一种束缚，而作为想蕴的分别念，同样也对解脱构成障碍。为什么众生始终被困于轮回之中？有时是因为我们无法超越肉身，有时是被感受所困，有时则是因分别念而不得解

脱。细究起来，五蕴以各种因缘束缚着我们。一旦修行成就，我们便能彻底超越五蕴的束缚，证得圣者之位，从此来去自在、无拘无束。

前面阐述了这个阶段修行的验相，下面结合比喻来说明什么是想蕴。

| 譬如有人，熟寐寢言。是人虽则无别所知，其言已成音韵伦次，令不寐者咸悟其语。

“就像有人熟睡时说梦话，虽然自己毫无知觉，但说出话的声音和语调清晰可辨，能让旁边清醒的人听得明白。”

比如一个人睡着了开始说梦话，如果有人在旁边问话，他也能对答如流——有些人醒来后隐约记得一点，有些人则完全不知道。有一次我晚上睡觉时因为出汗换了一件衣服，第二天醒来时怎么也想不起自己

是怎么换的。说梦话也是如此，这人完全不知道自己说过什么。

这些梦话无论是声音、语调还是表达的内容，都条理清晰、逻辑分明。当然梦话也有差别：有些含糊不清，有些则特别清楚，令旁边醒着的人听得一清二楚。

｜ 此则名为想阴区宇。

“这称为‘想阴区宇’。”

这就是想蕴的障蔽。说梦话的人比喻被想蕴蒙蔽而不自知，而如梦醒者般已经超越了想蕴的人，却能了了分明。密宗论典中有这样的比喻：我们这些被无明束缚的众生就像做梦的人，而已断除障碍的觉悟者如同清醒的人。

想蕴就像一个人梦呓而不自知，比喻我们的心

被束缚却不自知。因明论典中说，梦心是迷乱的独头意识而非清醒时的意识。在密宗的修持中，通过修习“梦光明”，行者可以将梦境转为道用。一旦认识了梦光明，我们心的本性就会显现。

｜ 若动念尽，浮想销除，于觉明心如去尘垢，一伦生死首尾圆照，名想阴尽。

“如果起心动念的妄心已经止息，细微飘忽的浮想也已消除，本觉妙明的真心就会自然显现。如同去除尘垢的明镜，清晰地照见一切众生从生到死的全貌，这叫做‘想阴尽’。”

“动念”即起心动念，有注疏中将其解释为第八识中所含六识种子的细微动摇之相¹⁷⁹²。当起心动念或第六识最细微的部分完全止息后，浮想联翩的分别念全部消失。“于觉明心如去尘垢”，此时，行者在

1792 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“动念者。即指第八识中。所含六识种子。以有微细动相。故以动念称之。”

明觉的心性中安住，就像除尽明镜上的尘垢后，镜中便能清晰地映现一切影像。“一伦生死”，轮回中的十二类众生，从生到死的整个过程“首尾圆照”，如镜中影像般清清楚楚地显现出来。“一伦”指一切伦类，包括前面所讲的十二类众生。

一旦想蕴完全消尽，在禅定的明镜中，自他众生死死轮回中从头至尾的每一个细节，都能清晰显现，这就是“想蕴尽”的境界。就像《华严经·入法界品》中善财童子亲见弥勒菩萨的境界一般，通过禅修净除想蕴的障碍后，我们也能如实地照见自他众生的生死。

如果尚未达到这样深妙的境界，我们平时就应当精进修持。这种修持并非局限在某个时间段，而是在行住坐卧中时时观照自心。首先观察修，如思维人身难得、寿命无常等，然后时常安住于生起次第、圆满次第乃至明空无二的境界。如果能养成这样的习惯，

最终无论对内在心性还是外在世界，我们都能具有透彻的认知。

作为佛教徒，如果不懂得教理，我们就会在修学中寸步难行。如今有许多人因为不了解佛法而生出各种误解，可见理论学习非常重要，然而，如果只懂得理论而缺少实修，即使嘴上讲得头头是道，所学的佛法在关键时刻还是用不上。闻思和修行不能偏废，虽然我自己也不一定能做到，但却深知修学二者的重要性。

我特别希望堪布、堪姆们能持之以恒地修学——哪怕每天只观修一个偈颂，也是非常值得随喜的。基于学院的传统，带班的堪布、堪姆们每天都要讲一个古德的修心教言，这样日积月累、潜移默化，我们恶劣的分别念也会慢慢地转变。

当然，也有极个别的情况，有的人即使修持再

殊胜的法门也难见成效。从个人的经验来看，有些刚强难化者越是听闻深法，相续越难以调化。对于这些人来说，不听法还好，听了法反而更加恶劣——但这只是少数特例，绝大多数人与佛法的因缘还是很殊胜的。

按照如今这样的讲法方式，我很难像过去那样每天逐一抽考，详细了解每个人的修行状态，但我希望各位法师和辅导员尽量去了解大家的根基和修行状况。作为法师，大家有必要了解学员的修行程度、理论水平及其理解深度。

经中说，如果断除想蕴，行者能彻底照见自他轮回中一切如梦如幻之相。

| 是人则能超烦恼浊。观其所由，融通妄想以为其本。

“此人则能超越烦恼浊。观察其根源，是由能使

身心内外融通的‘融通妄想’所致。”

这种人能够超越五浊中的烦恼浊。烦恼主要指贪心和嗔心，如果能够止息妄想，贪嗔等烦恼就会自然息灭，因为一切烦恼都是以妄想作为根本的。

观察想蕴的根本，是“融通妄想以为其本”。关于“融通妄想”，大德们有不同的解释，有说是前五识或六识的妄想¹⁷⁹³，有的则认为是超越质碍的妄想，因为想蕴能融通变化，使心随境转，或使境随心转¹⁷⁹⁴。

结合前文来说，色蕴以“坚固妄想”为根本，受蕴以“虚明妄想”为根本，而想蕴则以“融通妄想”

1793 《楞伽经宗通》（明·曾凤仪宗通）：“以虚明融通妄想论，则妄想分别，但属五识、六识；”

1794 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“惟此想阴。能为融变。使心随境。使境随心。只此融通。实惟妄想。更非别有融通之性可得也。”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“反观想阴所由来，原来想阴能融通变化，能使心随境转，或境随心转。如心想醋梅，口中流涎；思踏悬崖，足心酸软。这都是妄想。而想阴是由意识妄想，融通前五识之所生，故上曰融通妄想，以为其本。”

为根本。“融通”的意思是，心中的想法能对有质碍的身体或对境产生影响，比如你想吃酸梅时，这个想法会引起唾液分泌等生理反应，可见“融通”是想蕴的根本特征。

◎ 一贪求善巧

接下来，我们讲五十阴魔中的第二十一一种，即想蕴十魔中的第一种“贪求善巧”，这是由于“怪鬼”入心。

阿难，彼善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱圆明，锐其精思，贪求善巧。

“阿难，那些已破除受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界¹⁷⁹⁵，不再被受阴邪魔所迷惑，在圆通的妙定

1795 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“实无所覆名虚。唯有正受。不受余受名妙也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“虚者，见闻遍周；妙者，离心作用，如鸟出笼，得意生身，随往无碍。”

中发明智慧。于禅定心中，忽然生起贪爱圆满妙用的心念，精进用功思维，贪求神通变化。”

有些善男子在修行的过程中，当受蕴已经消尽，得意生身而随往无碍，不被受蕴魔的控制，他的智慧和禅定越来越圆满、清明。在这样的三摩地中“心爱圆明”，特别精勤地贪求心性圆满发明的妙用，比如度众生的善巧方便或神通神变等。

任何贪著都有可能导致着魔，因此我们一定要在修行中断除一切贪求。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“此时，天魔终于等到可乘之机，便飞遣精魅附到某人身上，开始讲经说法。”

魔众一直在寻找机会，此时终于有了可乘之机。

“飞精附人”¹⁷⁹⁶，魔王不是直接附在禅定者的身上，而是飞其精气附在第三个人的身上，这个被魔附体的人就开始讲经说法。

| 其人不自觉是其魔著，自言谓得无上涅槃，来彼求巧善男子处敷座说法。

“这个被附体之人没有觉察到被魔附身，反而自称已经证得无上涅槃，到那个希求善巧方便的善男子所在之处，敷设法座开始讲法。”

这个被附体的人没有觉察到自己着魔，反而自认为已证得无上涅槃。他来到那位贪求善巧方便的善男子前，开始敷设法座、讲经说法。

因缘和合，两人就这样相遇了。正因为那位善男子一心追求善巧方便，魔王便抓住了这个机会，附在

1796 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“飞精附人者。非是身附。但飞其精气以附其身故。不附本人而附旁人者。正脉云。受阴尽者。不能入其心腑。故假旁人惑之。”

另一个人身上来迷惑他。

其形斯须，或作比丘令彼人见，或为帝释，或为妇女，或比丘尼。或寝暗室，身有光明。

“这个被附体者可以快速变化自己的身形，或变化成比丘相，或为帝释天，或是妇女、比丘尼，让那位求善巧的人看到；又或在暗室之中身上放光。”

“斯须”就是很短的时间。那个被魔附体的人能迅速变化为各种形象，时而现比丘相说法，时而现为帝释天身，忽而又变作妇女相或比丘尼相，乃至在暗室中，他的身体能自然放光。

这种变化神通看似极不寻常，因为我们通常只能见到某人以固定的形象说法，而此人却能随意变换形象或身放光明，确实很令人惊叹。这些显现可能是完全地展现在禅修者面前，也可能只显现部分；可能仅

他一人得见，可能旁人也能目睹，情况不一而足。

总之，被魔附体者施展神通变化，令那位愚笨的禅修者看到。一个贪求善巧方便，另一个投其所好，二者一拍即合。

| 是人愚迷，惑为菩萨，信其教化，摇荡其心，破佛律仪，潜行贪欲。

“那个贪求神通的修行人，因愚昧无知而被迷惑了，以为被附体者是真正的菩萨，相信他的教化，定心产生动摇，进而毁坏戒律，暗中行淫欲之事。”

修禅定、求善巧的这个人，因为心智愚笨而被迷惑。当他目睹那位被魔附体者展现了诸多神通变化后，误将其认作菩萨化身，对其教化深信不疑，心想：“这才是我真正的善知识。”他的心由此开始动摇。

此前，这位修行人持戒清淨、见解纯正、不轻信他人，但此刻他却对这位“善知识”深信不疑。那个被魔附体的人虽然显现出种种神通变化，但他的真实目的却是破坏戒律、颠覆正见。受其影响，修行人逐渐失毁别解脱戒等佛陀的律仪，暗中行持淫欲之事。

| 口中好言灾祥变异，或言如来某处出世，或言劫火，或说刀兵，恐怖于人，令其家资无故耗散。

“被附体者喜欢谈论怪诞反常的凶吉之事，一会儿说如来在某处出世，一会儿预言水火风灾或饥馑战争，令听者心生恐怖，为求平安而使家财无故耗散。”

在追求善巧的修行人面前，那个被魔附体的人常常口出诳语，时而妄言灾祸将至，说什么“大难临头”；时而又说一些“发财”“长寿”之类的吉祥话，这样不断地变换说辞、蛊惑人心。他还声称如来在何

处显现，或危言耸听地预言末劫之火即将降临、刀兵战乱将要爆发，以此来恐吓对方。

◎ 弘法利生不能妄语

近来一直有人在说：“有授记预言，再过若干年会出现灾难。”这种说法流传甚广，对此我也作过一些了解。有人声称我是所谓的“顾问”或“负责人”，前几天管理部门特意来电询问我是否参与其中，我明确表示对此事毫不知情。

虽然一些授记中确实提到过某某年，但这些预言的时间跨度长达数百上千年，未必就是指当下。如今有人言之凿凿地说某一年世界将爆发大灾难，这种说法有些让人难以相信。

我认为，有些人之所以热衷于传播关于灾难的预言，无非是出于几种动机：或是自己内心恐惧，或是

为了制造恐慌，借此以做佛事的名义敛财等。这种借灾难之名敛财的行为，实在有违佛法的本怀。当然，有些大德确实是以智慧和慈悲劝导众生行持善法，对于这些情况，大家应该善巧区分。

有一些男众学僧放着本该精进的闻思修行不做，却到处散播各种预言——你们在这方面倒是很“专业”，希望你们今后不要再做这样的事。去年管家就这一现象整顿过，一些人不得不因此离开学院。如果大家还想顺利毕业，就请记住：在学院里最好不要传播那些关于火灾、水灾之类的预言。

如果你们真能预知未来，那不妨在地震来临前提前告知大家，看看是否准确。请问那些可靠的授记中详细记录了这些内容吗？并没有。所有的灾祸都是众生业力的显现，在广袤的世界中，何时何地会发生什么，凡夫实在难以断言，所以我们最好不要妄加揣测。

前段时间有很多人在传播预言，把我的名字也写进去了——对此我也无可奈何。他们擅自这样做，我找谁去说理呢？别人根本不会征求我的意见。他们这样做，究竟是为了牟取私利还是想弘法利生？无论如何，弘法利生绝不能靠说妄语来实现。

许多关于灾难的“预言”就是在“恐怖于人”，比如历史上著名的“诺查丹玛斯预言”，大多也没有实现，却给世人带来了巨大的恐慌。一些法师也热衷于传播各类预言，多半都遇到了相应的违缘。

大家在日常说法或沟通时，一定要注意遵守各地的法律法规，并对相关的政策有所了解。如果不顾这些基本原则，仅凭个人好恶随意发表惊世骇俗的言论，这样做既不合情理，也不合佛理。

被魔附体之人经常讲吉凶之事，令人心生恐怖，让有信心者耗尽家产，还让人以为是“破财免

灾”——这种做法非常不好。

| 此名怪鬼，年老成魔，恼乱是人。厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“这叫做‘怪鬼’，它年老后变成魔，受魔王驱使来恼乱修定的善男子。当怪鬼的目的达到，心满意足后，便生起厌弃心，离开被附之人。这样一来，被附体的人和求神通的修行人，师徒二者都面临国法的制裁。”

附在人身上的是遇物成形的怪鬼，它在年老以后成为魔王的眷属。这个怪鬼不断恼害他人后目的达成、感到厌烦，便离开了所附的那个人。

附体现象不是永久性的。常有人说“我被附体了”“我身上有仙家”，我通常会建议他们多念金刚萨埵心咒。要知道，这些非人鬼神只是暂时利用对

方，一旦此人不再有利用价值，它们自然会离开。

当怪鬼离开被附体的人以后，被附体者与修禅者这对“师徒”，都会因从事敛财等不法勾当而自食恶果。去年 11 月，有一位东北的僧人因类似的不如法的行为而受到了法律的制裁——这就是“俱陷王难”的表现。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当对这种事情先自察觉，才能超出生死而不入轮回；如果迷惑无知，就会堕入无间地狱。”

佛陀说，你们首先应当以正知正念明辨是非，辨别何为魔法、魔事，切莫堕入轮回的恐怖深渊。如果你们始终执迷不悟，一味依止邪魔邪师，那不仅现世遭受种种痛苦，更会堕入无间地狱，后果极其可怕。

经中的这句提醒非常重要。当处境顺遂时，我们

要提起正知正念、谨言慎行，避免身陷囹圄。如果不能时刻警醒，一味执迷不悟，那在堕入地狱时谁也没办法救你。

◎ 二贪求经历

接下来讲想蕴的第二种魔境——贪求经历，源于魅鬼的干扰。

只要贪求任何法，我们就很容易着魔。修行之所以不容易，在于稍有不慎就可能堕入魔道，有时甚至已经着魔了，自己还浑然不觉。

| 阿难，又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱游荡，飞其精思，贪求经历。

“阿难，又有修行禅定、已破受阴的善男子，清虚灵妙，不再被受阴邪魔所迷惑，在圆通的妙定中，发明智慧。于禅定心中，忽然生起贪爱四处游荡的心

念，飞动心念，精进思维，贪求遍历十方。”

与前面一样，此善男子在修行的过程中受蕴已尽，不再受邪分别念的控制，圆通的禅定境界日益增上。在这样的三摩地中，内心贪求“游荡”。

所谓“游荡”，一是指身体的游历，如有些人喜欢不断地更换道场，像“跑跑居士”“跑跑和尚”一样四处参访；二是指心念的散乱，总想接触和体验不同的经历。一旦修行人生起这种贪求游荡之心，就给了魔王可乘之机。

“飞其精思”，修行人内心产生了强烈的向往与追求，开始贪求外在的游历。第一种修行人是贪求善巧，这里是贪求经历。就像有些道友口中说着“我去南传寺院或其他道场体验一下就回来”，但往往一去不返，因为在游历过程中，魔王已发现了你的弱点。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“此时，一直伺机而动的天魔终于等到可乘之机，便飞遣精魅附到某人身上，开始讲经说法。”

这段内容与前文类似，所以只是简单讲一下。

此时“天魔候得其便”，魔王就像捕食者一样一直在暗中伺机等待。当一个人的心相续中生起贪念或邪见时，魔王便趁虚而入，首先附到一个人身上。

一般来说，魔王附体的情形各不相同，有时现为天神形象，有的则现为饿鬼，对此不能一概而论。附体现象在我们这里比较少，据说在东北等地较为常见。

这里涉及三个众生：第一是魔，第二是被附体的人，第三是修禅定的行者。被魔附体的人突然能讲经说法，而且讲得头头是道。当然，如果法师讲法讲

得特别精彩、感染力很强，确实会令人忍不住赞叹；而此处是说，这个人被魔所摄，所以其言谈非常吸引人。

——其人亦不觉知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求游善男子处，敷座说法。

“这个被魔附体之人自己没有觉察到被魔附身，反而宣称自己已经证得无上涅槃，来到那个希求神游的修行者所在之处，敷设法座开始讲法。”

这个被附体者也不知道自己着魔了，还认为自己已经获得了无上涅槃。他被魔加持，来到那位贪求游荡的善男子前，敷设法座，开始讲经说法。

如果缺乏智慧，我们确实很难辨别说法者的真伪。有些是真正的善知识或佛菩萨的化现，但也不乏被魔附体的情况。

| 自形无变，其听法者，忽自见身坐宝莲华，全体化成紫金光聚。

“被附体者的身形没有变化，但听他讲法的人却忽然看见自己坐在宝莲花上，全身变成紫金光聚。”

这位说法者不像前文所说的那样，化现为比丘尼等形象，这时他仍然保持原本的形象，但听法者却突然发现自己端坐于莲花宝座之上，如同佛陀一般，自己的全身成为纯净的紫金色光芒。

魔王在这里起到的作用是令听法者获得很强的感应，并使听法者的身体发出如此奇特的光芒，令被魔王附体的说法者看起来境界高深。

| 一众听人各各如是，得未曾有。

“在场的听众都是如此，都生起前所未有之感。”

每个听他说法的人都看到自己端坐在莲花宝座上，于是都欢喜得不得了，认为自己体验到前所未有的境界。

就像现在有些人花高价参加一些“冥想班”后说起自己的感受：“实在太棒了！虽然我以种种借口腾出时间，跟人说我要出差、出国或没信号不能接电话等等，但这一切是值得的。那位大师绝对是开悟者，他每句话的感染力和加持力都不可思议！”……也许其中确实有真修实证者，但在追求解脱的道路上，我们要依靠可靠的传承、长久的修学，不要过于相信一时的觉受。

| 是人愚迷，惑为菩萨，淫逸其心，破佛律仪，潜行贪欲。

“那个修禅定的人愚昧迷惑、没有智慧，以为被附体者是真正的菩萨，相信他的教化，因此恣意放纵

淫心，毁坏佛陀的戒律，暗中行持淫欲之事。”

这些愚痴之人误将邪师认作菩萨，在其影响下生起淫欲之心，破了佛门的戒律，暗中行持不净行。

虽然魔障的显现方式多种多样，但从摩登伽女的公案开始，经中就在强调：我们欲界众生的修行要着重对治淫欲。欲界众生最执著的贪欲就是这个，所以邪魔投其所好，引导行者舍弃清净戒律，彻底沉溺于贪欲中。

对出家人而言，如果真正想要弘法利生，持守清净戒律至关重要。如果没有戒律的基础，即便你表面在弘法，也难以真正地利益众生。虽然密宗中确有一些特殊修法，但并不是普通人的行境。正如《楞严经》所强调的，出家人首重持戒。以此为基础发心利他，我们才能真实地利益众生。一旦失去了这个根本，此人就无法继续享用僧众的资财。当然，即便出

家人破戒了，也不应破罐子破摔、彻底背离佛陀的教导，而应离开僧团，自己找个清净的地方继续修行。

总之，出家人真正想要弘法利生，就必须严持戒律。至于在家居士，也应恪守相应的戒律，才能真正地利益众生。

| 口中好言，诸佛应世，某处某人当是某佛化身来此；某人即是某菩萨等来化人间。

“这个被魔附体的人常常喜欢说诸佛应化世间之事：如某地某人其实是某佛的化身，某人是某菩萨来人间的转世等。”

这个人喜欢宣称：佛陀正在世间某处应化，在某处的某人就是佛陀亲自降临人间，或某人是某菩萨的化现，也来到人间度化众生。

这段经文中所说的现象，看起来似乎与藏传佛

教的一些传统、乃至活佛转世的制度很像。某些大德在藏地被公认为某位佛菩萨或高僧的转世，对此类说法，汉地一些推崇《楞严经》的大德往往持批评的态度。

我们后学应如何看待这些现象呢？每位大德的行事风格各有不同，这完全可以理解。如果只是研习《楞严经》而未广泛涉猎藏传佛教等其他教法，产生这样的想法也是情有可原的。

从更全面的角度来看，如果将所有转世活佛一概视为魔的化身，这种观点恐怕难以成立。观察许多转世活佛、上师或伏藏大师的弘法事业，其广度与深度都远非凡夫所能想象。这些大德们刹那间利益众生的功德，是普通修行人终其一生也难以企及的——这些都是无数人有目共睹的事实。

再者，佛陀在许多大乘经典中明确开示，诸佛菩

萨会示现各种化身，利益无量众生。只要能真实利益众生者，都是佛菩萨的化现。如果全盘否定所有佛菩萨的化身，显然不符合大乘佛教的教义。

当然，有时在某些特定场合中为调化某些弟子，一些法师表现出一种较为严厉的态度，这也无可厚非，但如果将个别观点普遍化，确实也显得不够圆融。

| 其人见故，心生渴仰，邪见密兴，种智销灭。

“那个贪求游荡的修行者见到以上情况，随着其心中对此魔附之人生起仰慕，邪见也暗暗滋生，菩提种智则消退灭尽。”

前面那个贪求游荡的修禅定者，听到这些邪法时，内心生起强烈的渴望和信心。随着与被附体者不断接触，修行者的邪见与日俱增，而相续中的菩提种

智却逐渐消退。

| 此名魅鬼，年老成魔，恼乱是人。

“这叫做‘魅鬼’，年老后变成魔，来恼乱这个修定的人。”

这种附在人身上的鬼叫做“魅鬼”¹⁷⁹⁷，能令其所经之处出现旱灾。这个鬼年老后变成魔，开始扰乱修行人。

| 厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“当魔王的目的达到、心满意足以后，便生起厌离心，离开被附之人。这样一来，被附体的人和求神游的修行人由于罪行累累，师徒二者都难以逃脱国法的制裁。”

1797 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“魅鬼，即旱魃之鬼，遇风成形者。”

一段时间后，魅鬼达成所愿，便离开了所附之人，就如世间的两个仇敌经过多年的争斗后心生厌倦，交战的国家在长期的战争后偃旗息鼓——鬼神附人也是如此。

当魅鬼离开后，那位禅修者和被附体的“善知识”已经造作了许多不如法之事，因触犯国法而受到法律的制裁。

| 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当对这些情况先自察觉，才能获得解脱不致轮回；如果迷惑无知，就会堕入无间地狱。”

佛陀说，你们应当一开始就有所觉察，了知这是魔境，千万不要堕入轮回当中；如果执迷不悟甚至明知故犯，肯定会堕入无间地狱。

以上是第二种想阴魔境。

◎ 三贪求契合

第三种魔境叫做“贪求契合”，是遭到魅鬼的干扰。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。

“又有修行禅定、已经破除受阴的善男子，清虚灵妙，不再被受阴邪魔所迷惑，在圆通的妙定中发明智慧。”

佛陀说，又有善男子受蕴已尽，不再被受阴的各种邪魔所干扰，圆满的禅定境界越发清明。

| 三摩地中，心爱绵溜¹⁷⁹⁸，澄其精思，贪求契合。

“于禅定境界中，忽然对定心绵密生起爱慕，殫精竭虑想要澄静思虑，贪求定心与妙用相契合。”

1798 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“谷响云绵溜者，绵，微；溜，合也。”

在不断修习三摩地的过程中，修行者“心爱绵溜”，定力不断与对境相应，内心渴望将禅定境界持续延长。“澄其精思”，修行者一直朝着这个方向努力。“贪求契合”，他执著于达到一种契合——向上与诸佛菩萨相应，向下与众生心念相通。就像我们常说的，利益众生要找到那个“契合点”：既要与上师三宝相应，还要与无量众生相应。

虽然相应非常重要，但如果刻意强求，反而会适得其反。不如保持自然放松的态度，既不懈努力，又不强求结果，心态稳重而放下执著。对于任何事情，如果你过度追求，反而容易招致魔障和违缘。闻思修行也是如此，贵在持之以恒，而非急功近利。

丨 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“此时，一直伺机而动的天魔终于等到可乘之机，便飞遣精魅附到某人身上，开始讲经说法。”

这时，天魔“候得其便”。

修行人为什么会着魔？比如，有人渴望获得佛的加持——这本来是善愿，但如果过分执著，超越了平常心，就会适得其反；又如，我们在度化众生时，如果过分强求，就可能会陷入偏执发狂的状态；再如，极度渴求与上师及诸佛菩萨相应，日思夜想，执著不舍……这些极端的心理很容易成为魔王进攻的目标。被魔裹挟后，此人就会做出许多异乎寻常的行为。

无论是闻思修行、度化众生，还是日常生活、为人处世或从事世间的事业，我们都需要把握适度原则，过分的偏执会远离中道、步入险境。包括依止善知识、禅修、背诵经典等善行，也需要根据自身能力不紧不松地进行。正如玛吉拉准尊者的开示：“不紧亦不松，彼具正见要。”现在有很多人修得太紧了，太过紧绷容易着魔，太过松懈也会让魔有机可乘。

在修行中把握分寸，总的来说就是保持放松、心胸开阔。虽然我也不敢断言自己已经完全远离了魔障，但不管怎样，如果过度追求契合，修行人就容易落入魔境。

——其人实不觉知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求合善男子处，敷座说法。

“这个被魔附体之人完全没有觉察到自己被魔附身，还宣称已经证得无上涅槃，来到那个贪求契合的善男子所在之处，敷设法座开始讲法。”

这个人已经被魔所附却不自知，还认为自己证得了无上菩提。他来到先前执著“契合”的善男子面前，敷设法座，开始说法。

大家要注意“贪求契合”这个问题。很多修行人的心态上出问题，根源往往就在于贪求契合正理妙用，于是被魔王找到弱点。我们在修行中总想找到一

个特别相应的点、一种特别相应的感觉。正是这种执著，导致了种种魔障的出现。

｜ 其形及彼听法之人，外无迁变，令其听者，未闻法前心自开悟，

“这个被附体之人与他的听众，外表上没有任何变化，但被附体者用魔力，使在场的听法者在未闻法之前就突然觉得自己开悟了。”

在前两种境界中，要么是说法者的形象改变，要么是听法者的形象改变，而此处不同，被附体的人以及听法的人在外相上都没有改变，但这些听法者在听法之前心里有一种感觉，仿佛自己已经开悟了——这其实是着魔的表现，虽然还没有听法，但人的心在魔力的摄持下已经发生了转变。

｜ 念念移易，或得宿命，或有他心，或见地狱，或知

人间好恶诸事，或口说偈，或自诵经，各各欢娱，得未曾有。

“在念念迁移中突然获得神通：有的获得宿命通，能知晓过去、未来；有的获得他心通，能洞悉他人起心动念；有的自称亲眼见到地狱的悲惨景象；有的自称能通达人间的是非善恶；有的不由自主口诵偈语；有的自然诵出经文。人人都沉浸在喜悦兴奋之中，生起前所未有之感。”

这些在听闻佛法之前就自以为开悟的人心念变得很快，有的觉得自己获得了宿命通，有的认为自己证得了他心通，有的似乎能亲眼见到地狱的景象，有的仿佛能照见人间一切善恶诸事，有的口中自然诵出偈颂，有的能背诵许多经文。

在场众人都感到无比欢喜，赞叹加持力如此巨大，令他们在未闻法之前就已获得了前所未有的

开悟。

| 是人愚迷，惑为菩萨，绵爱其心，破佛律仪，潜行贪欲。

“那个希求契合的修行人愚昧无知，也被迷惑，以为被附体者是真正的菩萨，与他缠绵亲爱，渴望与之心心相印，进而毁坏戒律，暗中行持淫欲之事。”

这个修行人也被迷惑，认为那个被附体者是菩萨，对他生起贪执心，进而毁坏律仪，暗中行持不净行等不如法之事。

| 口中好言，佛有大小，某佛先佛，某佛后佛，其中亦有，真佛假佛，男佛女佛。菩萨亦然。

“这个被魔附体的人口中常说佛有大小之分；某佛是先佛，某佛是后佛，其中也有真佛、假佛之别；佛有男佛、女佛之分。菩萨也是如此。”

那个被附体的人喜欢信口雌黄地说，佛有大小之分，说什么大佛小佛；又妄言佛有先后之别，说“我见到前天有什么佛，后天会有什么佛”¹⁷⁹⁹；又编造有真佛、假佛，藏译本中将“假佛”解释为“幻佛”；又荒谬地声称，佛中有男佛、女佛之分；又说菩萨也是这样：有大菩萨、小菩萨，先菩萨、后菩萨，男菩萨、女菩萨以及真菩萨、假菩萨等等。

｜ 其人见故，洗涤本心，易入邪悟。

“那个修定之人见到这些现象，动摇了原本清净的心，渐渐舍弃了本心，改变所修之道，堕入邪道当中。”

那位修行者在亲眼目睹、亲耳听闻这些现象后，心智已经完全被对方掌控，言行举止都不由自主地为他所转。用现在的话来说，就是被彻底地“洗

1799 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“而言某佛先佛。其佛后佛者。其意以怪魅二魔先现为先佛。蛊等七魔后现为后佛也。”

脑”了。

有些人到处参访求法，过分执著地寻找所谓的“契合”，在不知不觉中就陷入了魔障，这是非常危险的。“易入邪悟”，他们很容易误入歧途，把邪见当作正悟。

| 此名魅鬼，年老成魔，恼乱是人。

“这叫做‘魅鬼’，年老后变成魔，来恼乱那个修定的善男子。”

附在人身上的这种鬼叫做“魅鬼”，它老了以后变成魔来扰乱修行人。

鬼和魔的差别在于，魔的力量更为强大，饿鬼之类的力量相对较弱。

| 厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“当魔的目的达到、心满意足后，便生起厌离心，离开被附之人。这样一来，被附体的人和贪求契合的修行人，师徒二者都受到国法的惩罚。”

到一定的时候，魔的目的已经达到了，渐渐地生起厌烦心，离开了先前所依附的人。到那时，被附体者与修禅定者都将面临王法的严厉制裁。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当对这种事情先自察觉，才不致被魔迷惑而堕入轮回；如果迷惑无知，就会堕入无间地狱。”

佛陀说，如果你们能及早觉悟这些道理，便不会堕入轮回的恐怖境遇；如果不能如实了知，始终执迷不悟，则会堕入无间地狱。

今天就讲到这里。

第 105 课

2024 年 4 月 23 日

「想阴魔相（续）」

我们正在讲《楞严经》中五十阴魔的内容。色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴之五蕴，每一者都对应十种魔境。色蕴魔、受蕴魔和想蕴魔的前三种已经讲完了，今天继续往后宣说。

◎ 四贪求辨析

通理大师立的科判是“蛊鬼年老成魔相”，扰乱修行人的既可以说是鬼，也可以说是魔。

想蕴的第四种魔境是“贪求辨析”，是因为有魔

魅鬼来行干扰。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱根本，穷览物化性之终始，精爽其心，贪求辨析。

“还有一些修行禅定、已破受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴邪魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，执著于探究宇宙万物的本源，穷究事物变化的本质规律，殚精竭力，一心贪求参透其中奥秘。”

这位修行人已将受蕴断尽了，得到了虚妙无碍的意生身，不再被受蕴魔干扰，圆通妙定的境界愈发清晰。虽然能在三摩地中一直安住，但如果过分执著于探究万法的根本，行者就可能招致魔障。具体表现为：“穷览物化性之终始”，过分热衷于追溯万物的初始起源、中间演变与最终归宿；“精爽其心”，精

细透彻、竭尽心力地研究；“贪求辨析”，贪求对万物真相的辨别与解析。

诚然，我们在修行中确实需要进行观察，比如观察心的来龙去脉，或者从粗大的物质层面，对万法层层剖析至细微的无分微尘，这里的关键在于把握分寸。在禅修时本该安住，你却陷入了思辨，对寻找终极答案生起执著，就偏离了正道。如前面所强调的，修行应保持不紧不松的状态，让心自然安住。在探究心的真相时，用力过猛反而会适得其反。尤其在禅修中，我们应当以温和的方式让心慢慢地安住下来，因为即便是智慧敏锐的人，如果执著于强行参透心之实相或万物的根源，也往往难以如愿。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔便趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装宣讲佛法。”

由于贪求辨析，在本该闭关修行时还一味闻思，就有些过犹不及了。无论是世间法还是出世间法，都要懂得把握时机。如果不能掌握分寸，不仅会让魔王有机可乘，自己也会错失难得的机缘。比如在修行中，当你即将见到真心时却仍然执著于观察，便与开悟的机缘失之交臂。观察和安住在不同阶段有不同的侧重，初学者最初以观察修为主，中间观察修和安住修轮番进行，最后以安住修为主，过度偏于二者之一都不合理。

经中说，如果贪求辨析，魔众便会乘虚而入，附于另一个人身上，这个被附体的人开始宣讲相似之法——着魔之人所说的话看似都很有道理，这正是他们迷惑人的手段。

| 其人先不觉知魔著，亦言自得无上涅槃。来彼求元善男子处，敷座说法。

“这个被附体之人起初并不知道自己已经被魔附身，还自称证得了无上涅槃，到那个贪求辨析的修行者面前，敷设法座开始讲法。”

被附体的那个人并不知道自己已经着魔。其实，无论是说法者还是其他人，如果着魔，一般都很难自我觉察。此时如果有人从旁提醒，那就是很幸运的事；如果自己没有觉察，反而自认为说法高妙，由于魔力的加持，他在短期内确实可能会显得“成就非凡”。

“亦言自得无上涅槃”，着魔之人说自己已经证得无上菩提，“我已经开悟”“我已获得佛菩萨果位”等等。“求元善男子”指前面那位贪求辨析的修行人，此时被魔附体的人来到他面前敷座说法。

这里涉及两方：一方是着魔者，另一方是修行者，二者间有着一定的因缘。魔王的根本目的不是加

害附体的对象，而是要破坏禅修者的修行，那个被附体的人不过是魔王的工具而已。就像战争时期的许多百姓被迫参军，充当争斗中的棋子，同样，魔王也只是暂时利用这个人罢了。

——身有威神摧伏求者，令其座下，虽未闻法自然心伏。

“此人身上具有一种威压的气势，能让前来求法的人不由自主地臣服，即使还没听到说法，内心就已经折伏。”

这位着魔的说法者表现出强大的威神力与神通变化，令听法者无不心悦诚服。在正式说法之前，座下的听众便已被其庄严的威仪、非凡的气度及微妙的法语所震慑。许多人仅凭这些外在表现就已生起无比信心，恭敬不已，被这个魔附之人彻底折服。

是诸人等，将佛涅槃菩提法身，即是现前我肉身上。父父子子，递代相生，即是法身常住不绝。

“这个被魔附体的人与其座下的听法者都认为：佛陀的涅槃境界与菩提法身就是我这个现世父母所生的肉身，父子代代相续的繁衍便是法身常住不绝的表现。”

这位备受恭敬的说法者宣称：佛陀的涅槃境界与菩提法身就是我的肉身，我现在这个身体与如来法身无二无别，诸佛的殊胜身相都圆满摄集于我这一肉身之中。不仅是我，我的父亲、子女乃至子孙代代繁衍，就是法身常住不灭的表现。

这里并非指师徒传承，而是根据家族血统来说。此人妄称整个家族中世世代代的子孙都是法身佛；有些可能未必自称为法身佛，但吹嘘自己是开悟者，乃至父亲、儿孙都是开悟者，宣称这就是法身不灭的

表现。

| 都指现在即为佛国，无别净居及金色相。

“并声称：当下所在之处就是佛国净土，并没有除此之外的清净刹土或者金色佛身。”

这位说法者宣称：当下此处即是佛陀的清净国土，除此之外，没有圣者所居的其他清净刹土，也没有除我身体之外的佛陀金色庄严身相。

| 其人信受，亡失先心，身命归依，得未曾有。

“那个执著探求万物根元的修定者对被附体者产生信心，接受了他的邪说，完全抛弃了原先的修行，将自己的身心性命都交付于人，并生起前所未有之感。”

大家在听法时，最好是一边听讲，一边看法本。

有的人一直不看法本，不知在想什么。对于这样甚深的法义，即使认真阅读，我们都未必能完全理解，如果一点都不看法本，那就更难把握意义了。大家在上课时应该专心致志，逐字推敲经文的意义。

大家在课前最好先预习，看看自己的理解与我的讲解是否存在出入。我讲的必定有许多不足之处，毕竟我的汉语尤其是古文水平确实很有限。我只是有第九卷和第十卷的传承，然后根据自己的理解，尽力为大家作一些解释。

“其人信受，亡失先心”，此人对这些邪说生起极大的信心，虽然他原本是个精进修持禅定的人，但因魔力加持而信受邪说，将原有的出离心、信心及悲心等善心都忘得一干二净。“身命归依”，修行者将身心性命归投于那个被魔附体之人，生起“得未曾有”之感，认为这是前所未有的体验，以为自己终于找到了真正的根本上师。

| 是等愚迷，惑为菩萨，推究其心，破佛律仪，潜行贪欲。

“这些人愚昧迷信，误以为被附体者是真正的菩萨，推究他的心¹⁸⁰⁰，进而毁坏佛陀的戒律，暗中纵欲贪欢。”

这种人非常愚昧，把着魔的人看成是菩萨，但推究其心唯有贪欲，由此破了佛陀的律仪，偷偷地行持不清净的行为。

| 口中好言，眼耳鼻舌皆为净土，男女二根即是菩提涅槃真处。彼无知者，信是秽言。

“被附体者口中常说：眼、耳、鼻、舌都是净土，男女二根就是菩提涅槃的真正所在。那些无知的人竟然相信这些污秽的言论。”

1800 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“推究其心者。信其所说。推究现前身上。唯有贪欲之心。计其为生化之元。故致破佛律仪。潜行贪欲。”

着魔的人特别喜欢口出诳语：“眼耳鼻舌都是清净佛土，男女二根是菩提涅槃真处，非常清净。”而这个修行人愚昧无知，竟然相信这些污秽之语。

在《大幻化网》等密宗教义中，确实有五根五识本为清净的开示。不仅是密宗，《维摩诘所说经》中也阐述了“心净则国土净”的道理，说明根识在究竟意义上是清净的。本经中也提到身心圆明就是不动道场¹⁸⁰¹，《宝性论》中也有类似“自身就是坛城”的观点。如果不是着魔，此人所说的也并非无法成立，但这个人已经着魔了，其言论无疑是一种实执深重的邪说。

修行之路充满险阻。修行者本来以求道之心来修禅、修观，希求证悟究竟真理，却不慎堕入魔网，不仅难以自拔，还造下诸多恶业。修行实属不易，所

1801 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“若能转物，则同如来。身心圆明，不动道场，于一毛端，遍能含受十方国土。”

以我们在正式进入禅修之前学习《楞严经》，就显得尤为重要。在汉传佛教中，《楞严经》被誉为“照妖镜”，犹如孙悟空的火眼金睛般能照见修行中的众多魔事。如果能先学过《楞严经》，我们在修行路上的违缘障碍必将大为减少。

丨 此名蛊毒，魘胜恶鬼，年老成魔，恼乱是人。

“这类妖魔其实是蛊毒鬼及魘胜恶鬼，年深日久便变成魔怪，专门扰乱修行人。”

附体的这个恶魔叫做“蛊毒鬼”¹⁸⁰²，经常向人散发毒气；还有“魘胜恶鬼”¹⁸⁰³，以枉习贪求暗昧不明之事，变为在睡梦中害人的魔鬼。这些鬼年老后成为魔王的眷属，专事扰乱修行者与世间人。尤其是对精

1802 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此魔本从二类中来。谓蛊毒鬼。魘胜鬼也。前云若于本因。贪恨为罪。是人罪毕。遇虫成形。名蛊毒鬼。”

1803 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“因诬罔习气未除，喜欢追逐暗昧，故遇幽成形，即幽暗阴阳不分之气。乘人熟睡的时候就来魘人，使人不能透气，名为魘鬼。”

进修持、勤于闻思以及致力于弘法利生者，但凡是稍有德行之人，它们都会以各种方式加以扰乱。

这些鬼不一定会长期附在一个人身上，到了一定时候他便会离去。

丨 厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“当魔的目的达到、心满意足后，这些鬼便生起厌离心，离开被附之人的身体。这时，被附体的人和执著探究本元的修行人，师徒二者都受到法律的制裁。”

到一定的时候，这个鬼的目的已经达到，便会生起厌离心，离开附体之人。先前被附体者一直以“上师”自居，修禅定者是其弟子，师徒二人都难逃世间法律的制裁。

受到魔王庇护之时，这些人看似诸事顺遂，肆意

造作恶业、违法乱纪；而一旦魔众舍离，他们便失去庇护，因其累累恶行而难逃刑罚。

｜ 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

佛陀说，你们应该预先知道这些现象，以免落入痛苦的轮回中；如果对此迷惑不知，定会堕入无间地狱，非常可怕。这是第四种魔境。

◎ 五贪求冥感

第五种魔境叫做“贪求感应”，会遭到疠鬼的干扰。

｜ 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱悬应，周流精研，贪求冥感。

“还有一些修行禅定、已经破除受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴邪魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，执著追求悬远的感应，四处遍寻、精细研究，贪图在冥冥中与圣者相应。”

有些善男子受蕴已尽，不再被受蕴魔干扰，圆通妙定日益发明澄澈。当他安住于三摩地时，心中强烈希求“悬应”。“悬”为远，“应”为所求，“悬应”指高远玄妙、超越物相的感应。

“周流精研，贪求冥感”，此修行人希望找到某种特殊的觉受或境界，昼夜不断地精勤参究，贪图在冥冥中与佛菩萨等圣者相应¹⁸⁰⁴。

许多人在修行的过程中可能有过这样的体验：当修持文殊菩萨法门或观音法门时，非常期待在梦境、

1804 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“十方世界。精心研求诸善知识及菩萨也。贪求冥感者。出其周流之故。盖为贪求冥相契合以期至于感格圣应而已。”

定中或日常生活中获得某种特殊的感应。有些人甚至因此焦虑：“为什么我始终没有感应，连一个吉祥的梦兆都没有？”“我这次闭关到底能不能得到文殊菩萨的加持？”“为什么历代高僧大德在修行时都有诸多觉受和瑞相，而我却一无所获？”这种强烈的执著始终萦绕不去。

◎ 修行不能过紧或过松

在修行的过程中，对果位有所希求是合理的，我们也可以在诸佛菩萨面前诚心祈愿；但如果执念过重，总是想着“别人都有感应，我也一定要有”，这种紧绷的心态反而容易招致魔扰。

如今有些修行人就是因为太过精进、心绷得太紧，结果反而修偏修错。其实，我们只要不走上歧途、没有因执著而精神失常，就已经不错了。修行者不能过于执著感应，否则一旦走偏，自己的辛苦也就

白费了。如同法王如意宝开示的那样：初学者每座修六分钟左右。如果还是难以做到，那也可以像老房子滴水一样断断续续地修，不必过于勉强。

太过精进反而容易出问题。很多修行人由于往昔业力深重，加上急于求成，恨不得马上就见到成效，结果往往适得其反。我们在修行的过程中，不能太过强求。高僧大德们反复强调：修行人无论在世间法还是出世间法方面都要把握分寸，修行要不紧不松，既不能太懈怠，也不能太紧绷，因为过松则一事无成，过紧则容易崩断。

无论是关爱家人，还是弘法利生，大家都不宜过分执著。如果我们能顺利成就，自然是最好的；如果因缘不具足而未能如愿，那也是业力使然，不必过于纠结。在娑婆世界中，虽然大家都期望圆满，但本来就没办法事事圆满。不仅是我们这样的凡夫，翻阅历代高僧大德乃至诸佛菩萨的传记后也能发现，即使是

大成就者，也会在修行及弘法利生的过程中经历种种挫折。

修行最关键的是避免堕入两边，不能过度懈怠，也不能过于紧张。正如《楞严经》中所指出的那样，魔王最擅长的就是利用修行人的偏执心态。当然，希求感应或辨析佛法本身并不是过失，并不是修行人一有所求，魔王就会马上现身，所以大家也不必过度恐慌。

保持不松不紧的心态是修行的关键。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔便趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装宣讲经法。”

天魔一直在暗中等待时机，一旦有机会，便会以飞其精气的方式附在一个人身上，使他自然而然地口

说经法。这种附体现象，有些可能是短暂的干扰，也有可能经过了长时间的酝酿。在一些典故中，魔表现出的耐心远比人类持久。

藏地牧民中流传着一个故事：某天，一个魔和一个人商量着要杀一头牦牛。人迫不及待地想吃肉，便对魔说：“你是魔，肯定很厉害，你去杀吧！”魔答应了，不久以后空手而归。人问：“你怎么没把牦牛带回来？”魔回答：“我已经在它身上扎了一根刺，等伤口化脓、腐烂，几个月后它就会死，我们等着吧。”人听了不耐烦道：“不行，我现在就要吃！”于是亲自去宰了牦牛，把热腾腾的血肉带了回来。魔见状惊恐地说：“你才是真正的魔，你的手段比我更狠辣。”

魔王可以很有耐心地潜伏很长时间，慢慢地侵蚀行者，因为如果一个人突然能讲经说法，可能自己都难以置信；但如果是通过培养而渐渐获得的口才，就

不太容易怀疑是魔扰。当然，魔王附体也有可能表现得非常快，如憨山大师的传记中记载¹⁸⁰⁵，人在“禅病”的状态下，突然会“智慧大开”，滔滔不绝地诵出许多禅偈。

| 其人原不觉知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求应善男子处，敷座说法。

“这个被附体之人对自己着魔之事浑然不觉，自称已经证得无上涅槃，到那个贪求感应的修行者面前，敷设法座开始讲法。”

这个人根本不知道自己已然着魔，反而说自己已经证得无上涅槃。他来到那位希求感应的善男子面前，敷设法座，准备说法。

1805 《憨山老人梦游集·卷第五十三》（侍者福善门人通炯日记）：“师曰。此我禅病也。初发悟时。偈语如流。日夜不绝。自是不能止。遂成病耳。予曰。此病初发时。何以治之。师曰。此病一发。若自看不破。须得大手眼人痛打一顿。令其熟睡。觉时。则自然消灭矣。”

能令听众，暂见其身如百千岁。心生爱染，不能舍离。

“这个被附体的人由于有魔力的加持，能够令听众短暂地见到他如修了百千岁的深修久证者一般，心中产生强烈的爱染，难以割舍。”

前来听法的信众并非一人，大家都见到说法者“如百千岁”，对此有两种解释：

藏译本的意思是，众人见到他时倍感亲切，仿佛千百年来就与他有着极深的因缘，不由得心生欢喜，想要形影不离地追随他。这种感受有点像世间所谓的“一见钟情”，或某些弟子与上师初遇时那种“您就是我的上师”一般的宿命感。

一些注释则从修行的角度解释¹⁸⁰⁶：由于善男子一

1806 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言魔力所摄。能令凡有听者。顿见魔精所附之人。宛尔深修久证。故云如百千岁。由此爱染不舍。且以身为奴仆。四事供养。而不觉为劳也。”

心希求高深玄妙的灵感，此刻这位说法者恰好显现为他最渴求的圣者形象。此人可能年纪不大，却表现得如同修行百千年的长老般道行高深、证量非凡，令人不由自主地生起信心，誓愿追随。

—— 身为奴仆，四事供养，不觉疲劳。各各令其座下人心，知是先师，本善知识，别生法爱，黏如胶漆，得未曾有。

“这些信众甘愿做他的奴仆，不知疲倦地以衣服、饮食、卧具、医药四事供养他。魔众令座下信众都心生错觉，认为被附体者是自己前世的师父或最有缘分的亲教师，对其产生法爱，想要时时亲近，并生出前所未有之感。”

众人见到这位说法者后，无不深受感动，立即五体投地礼拜，如仆人一样以汤药、饮食、衣服、卧具四事供养，而且在恭敬承侍时不觉得疲倦。不仅一人

如此，其座下所有的弟子都确信：“此人必定是我们前世的根本上师，是真正的大善知识。”

魔力所摄下，往往有这样的现象：起初，弟子们对其产生特殊的感应，深信这位上师必定具足证量；那位着魔的上师也正需要这样的弟子，双方一拍即合。在此基础上，弟子们深信此人是真正的善知识，对他所传的“法”生起极大的欢喜心。“粘如胶漆”，彼此的关系如胶似漆般难舍难分，因为他们发自内心地感到与这个“法门”相应至极，自认为获得了前所未有的感应与加持。

有时修行人会产生一种前所未有的特殊觉受，不一定是魔力所摄。无论什么觉受，只要能转为道用，就是善妙的；但如果执著法味，就算是好的觉受，也会变成修行路上的违缘。

| 是人愚迷，惑为菩萨，亲近其心，破佛律仪，潜行

贪欲。

“那个修禅定的人愚昧迷惑，误以为被附体者是真正的菩萨，亲近追随，结果毁坏佛陀的戒律，暗中纵欲贪欢。”

此人愚昧无知，将那个着魔的人视为菩萨，心生亲近，结果却破了佛陀制定的律仪，暗暗地行持不清净的行为。

| 口中好言，我于前世，于某生中先度某人，当时是我妻妾兄弟。

“那个被附体者口中常常喜欢说：‘我于前世某一生，曾度化某人，那时他是我的妻妾或兄弟。’”

如今也有许多骗子对信徒说：“你是我前世的妻子、我前世的空行母、我前世的弟子、我前世的施

主” “我当时转世为某某人，你那时是某某人，我们之间有过某种因缘” ……

| 今来相度，与汝相随，归某世界，供养某佛。

“ ‘如今我再来度化你，带你同归某个世界，去供养某尊佛。’ ”

这个人对信徒说：“如今终于重逢，我特意来度化你。现在我们共同努力，将来往生某净土、供养某尊佛。”

也许在着魔时，人确实会有一些特别的心灵感应，但这些感应没有实义，只是一种短暂的现象。天魔最擅长的就是无中生有，编造各种谎言来迷惑于人。

| 或言别有大光明天，佛于中住，一切如来所依居地。

“或者妄称：‘另有一个大光明天，佛在其中安住，一切如来都在那里休息。’”

在修行人的境界当中，确实会有各种各样的显现。比如有人在观空性的时候，会出现一些无色的显现；在观光明的时候，会有光明天等色界的显现；在修无念等法时，会有其他境界的显现，对此《大圆满禅定休息》中有详细的阐述。

虽然确实有光明天，但这其实是魔王诱惑修行人的手段，谬称魔宫为大光明天，谬称魔王为佛¹⁸⁰⁷。

彼无知者，信是虚诳，遗失本心。此名疋鬼，年老成魔，恼乱是人。

“那些无知的信徒，相信了这些虚诳的言论，忘失了自己的本心。这类妖魔其实是疋鬼，年深日久变

1807 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谬指欲界顶天，魔宫为大光明天，谬称魔王为佛，于中止住，一切诸佛如来，所休止居住之处。”

成魔，专门扰乱修行人。”

那些无知的听法者被他的胡言乱语所吸引，深信不疑，失去了修行中的正知正念。一旦着魔，修行人原有的正知正见将完全被摧毁，然后建立了一套颠倒的邪知邪见，曾经由诸佛菩萨和善知识加持所得到的修行境界，几乎已荡然无存。

控制此人的魔众名为“疠鬼”¹⁸⁰⁸，它不仅会引发各种传染病和瘟疫，更能侵蚀人的心智，造成一些心理疾病。这是因为疠鬼年老之后成了魔，专门扰乱修行人。

丨 厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“当魔的目标达成，心满意足以后，便生起厌离心，离开被附之人。这时，被附体的人和贪求感应的

1808 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“前云若干人中。贪忆为罪。是人罪毕。遇衰成形。名为疠鬼。”

修行人，师徒二者都受到法律的制裁。”

当魔鬼心满意足，生起厌离之心时，便会离开所附之人的身体。先前被迷惑的弟子与所谓的“上师”，都因其所造的罪行而受到世间王法的惩罚。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

修行人应以正知正念护持自心，切莫堕入迷茫的轮回之中；如果始终执迷不悟，未来必定会堕入无间地狱。

◎ 六贪求冥感

第六种魔境是“贪求寂静”，这是“大力鬼”前来干扰。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱深入，克己辛勤，乐处阴寂，贪求静谧。

“还有一些修行禅定、已破受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴邪魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，贪爱深入的境界，严加自律，辛苦勤求，偏好幽寂独处，贪求静谧之地。”

有些善男子继续不断地修行，受蕴已尽，不再被受阴魔干扰，圆通妙定日益开发。在三摩地中，心中生起对更深的禅定境界的贪求，于是“克己辛勤”，严以律己，勤修苦行。

宣化上人等大德认为此处应与下一种魔境调换顺序¹⁸⁰⁹，此处是求神通，下文才是求寂静。不过在我看

1809 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“经文‘心爱深入，克己辛勤，乐处阴寂，贪求静谧’，应与下科‘勤苦研寻，贪求宿命’对换，才符合跟随的解释。似是以前抄录之误。”

来，二者的差别并不明显，不改动也可以。

“乐处阴寂”，他特别喜好幽静之处，在追求禅定的过程中，一味追求极致的寂静。

有些人特别执著于寂静的环境，对任何干扰都无法容忍，要求绝对的安静。对他来说，外境中不能有车声、人声，甚至蚊虫的声音都不能有，认为在这样的环境中才能禅修。当然，刚开始禅修时，安静的环境确实有助于得定，但如果过分执著于追求一个最寂静、最安逸、最清净的修行环境，在如今这个末法时代几乎不可能。不仅找不到，而且这种执著反而让魔王有机可乘，为你准备一个看似完美的“寂静处”，这才是最危险的。

修行人寻找一个相对清净的地方专心闭关修行，这是合理且必要的。对于在座的各位而言，未来的道路大致有两个方向：一是以弘法利生为主，二是专注

于个人实修。只要没有遭遇战乱、饥荒等大灾难，各位维持基本的生活应该都不成问题。法师们也应该观察弟子的因缘：如果有人发心弘法利生，就要为他创造相应的条件；如果有人倾向于实修，也应尊重他的选择。尤其是到了晚年，如果你们有度化众生的机缘固然很好，但那时务必要重视实修。总之，每个人都要在自己的修学规划中做出明智的选择。

如果你们要弘法利生，首先需要调伏自心。至少做到在面对任何违缘障碍时，都能保持相对淡定的心态。虽然要达到完全稳固的境界有一定的难度，但无论是在弘法利生还是在个人禅修中，培养一颗坚强从容的心都是至关重要的。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装宣讲经法。”

由于这位修行者过分执著寂静的外境，所以天魔寻得可乘之机，附体在另一个人的身上，令他开口说法。

——其人本不觉知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求阴善男子处，敷座说法。

“这个被附体之人起初并不知道自己已被魔附身，还自称已经证得无上涅槃，到那个贪求静谥处的修行者面前，敷设法座开始讲法。”

被附体者根本不知道自己已经着魔，反而信誓旦旦地向人宣称自己已证无上涅槃，获得了至高的修行境界。

通过学习《楞严经》，我们应该认识到：真正的修行人绝不会随便标榜自己获得了什么境界，或见到了什么景象，或宣称自己是某位圣者。倘若有一些人经常说“我见到了佛菩萨”“我见到了魔众、天人”

等，虽然不能一概而论，但这类人多半存在着问题。因为真正的修行者会谨言慎行，而且佛陀的戒律中也明确遮止了这类言行。

在我们学院中，法王如意宝一直严禁弟子说神通。虽然不能保证所有人都百分之百地依教奉行，但学院的绝大多数弟子——无论是藏族还是其他民族——确实都在恪守着法王生前的教诫。即便有人真的具有特殊境界，如还魂师能入于中阴度化众生，但也不会轻易向外宣扬。

作为法王的传承弟子，我们务必要谨记两点：其一，在谈及神通方面要格外谨慎；其二，绝不能以传授“双运”“诛法”等甚深密法作为借口来引诱他人——这是被严令禁止的。

无论在家、出家，我们应在能修行时精进用功，如果实在无法坚持，选择其他的人生道路也未尝不

可。以上这些算是相对开明的说法，是我个人对大家的一个建议。

——令其听人，各知本业。或于其处，语一人言，汝今未死已作畜生，敕使一人于后蹋尾，顿令其人起不能得。

“他在魔力的加持下，令听法的人各自知晓自己过去世的业缘，或者在法会中突然对某人说：‘你现在虽然还没有死，但已经变成了畜生！’随即命令另一人踩住他的‘尾巴’，此人竟然真的无法起身。”

被魔附体的人为众人说法，听法者居然真的能感知自己的前世业缘。或许此人确有某种能力，又或许是在他持续不断的暗示下，众人逐渐产生了幻觉——有人被告知自己前世是旁生，有人来自地狱，有人曾是非人……他们听多了，便开始相信所谓的“宿业”。

这时，被附体者突然对其中一人说：“你虽然没有死，但是你现在已经变成了畜生。”由于“上师”这样断言，听者不免心生疑惑：“我真的变成动物了吗？”紧接着，他命令另一人：“快去踩住它的尾巴！”——既然是畜生，自然该有尾巴。于是那人依言用力踩下。

“顿令其人起不能得”，或许是因为恐惧，又或许是某种邪术，被指为“动物”的那个人竟然真的无法起身。尽管他本来没有尾巴，但在此刻，仿佛真的被压住了“尾巴”一般动弹不得。

这种现象也许是魔力使然，也许只是人的心理作用。比如在修断法时，修行者要将一个木桩钉入尸陀林，如果木桩钉得很牢固，就说明其修持得力。曾有一位修行人手持木桩，一边四下张望一边慌慌张张地钉木桩，结果不慎将自己的衣角钉入土中。等到他要起身时，却因为衣服被钉住而无法挣脱。情急之下，

他向想象中的“魔鬼”哀求：“放了我吧，我以后再也不来了！”

| 于是一众，倾心钦伏。有人起心，已知其肇。

“于是，在场听众全都彻底信服，对他心生敬畏。如果有人生起疑心，他立刻就能察觉。”

于是，所有听众都对他生起了极大的信心，因为他能见到别人的前世，令人被“踏尾”而不能起。如果有人心生怀疑，刚刚起心动念，这位“上师”也能立即察觉并呵斥——魔事成就时，确实会显现一定的威力。这也许是魔力，也许是一种报通。

| 佛律仪外，重加精苦。诽谤比丘，骂詈徒众，讪露人事，不避讥嫌。

“这个被魔附体的人在佛陀制定的律仪之外，又额外制定了许多严苛的苦行；他还诽谤出家比丘，斥

骂徒众，揭人隐私，毫不避讳旁人的讥嫌。”

这个被佛附体的“善知识”，在佛陀律仪的基础上又增加了诸多极端的苦行，如赤身裸体、五火燃身、自拔头发、卧于荆棘等¹⁸¹⁰……种种外道行径不一而足。一旦着魔，其人往往无所不用其极。

“重加精苦”，强迫别人加倍苦修，指责那些不如此行持的人修行不力。

“诽谤比丘，骂詈徒众”，藏译本中将“徒众”译为“出家众”。着魔者肆意诽谤持戒比丘：“你们终日只会吃喝，对社会毫无贡献。”还恶毒地诋毁他们是“寄生虫”“如来圣教中的败类”“佛法的破坏者”等。

“讪露人事”，他还专好揭露他人的隐私。

1810 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶云。重加精苦者。如断五味。裸四肢。拔发。熏鼻。投灰。卧棘等皆是。”

“不避讥嫌”，行事毫无顾忌，在外人前不顾讥嫌，完全没有惭愧心。

丨 口中好言未然祸福，及至其时，毫发无失。

“口中喜欢预言未来的祸福吉凶，等到事情发生时，他说的竟然全都应验，毫厘不差。”

他们喜欢预言未来的吉凶：何时五谷丰登、风调雨顺，何时会有洪水烈火、刀兵饥馑等灾祸，而且等预言的时间一到，他所说的竟然都精准应验，毫发无失。

如今世界各地都有一些所谓的“预言家”，据说他们的一些预测也很准确。有时确实很难判断他们是正是邪，我们也不能对此妄下定论。大德们为度化众生而示现的一些言行或许确有密意，如果轻率批判，确实也需要忏悔，但有些也未必正确。

不管怎样，众生各有因缘、各持己见，有些人确实可以预言未来之事，有些人所说的却是来自魔扰，我们既不可轻信，也不能一概否定。

｜ 此大力鬼，年老成魔，恼乱是人。

“这是大力鬼，年深日久变成魔怪，来恼乱修定的人。”

这个大力鬼拥有很大的力量，经常恼害众生，到其年老成为魔时，更是为害甚广。

｜ 厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“当魔的目标达成、心满意足以后，便生起厌离心，离开被附之人。这时，被附体的人和贪求寂静的修行人，师徒二者都受到法律的制裁。”

到一定的时候，魔心满意足，对这个所附的人生

起厌离心，随意离去。此时，那些被迷惑的弟子和所谓的“上师”，最终陷于王难。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

佛陀告诉阿难：“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

修行人都希望自己的修行善始善终，但当业力现前时，即便明白这些道理，往往也难以自持。因此，我们务必要认真研学《楞严经》，通晓其中所说的魔事，在修行中保持正知正念。《楞严经》之所以在汉地特别受重视，就是因为它能令修行人免遭魔扰。如前文所说，本经在印度被视为最高深的密法，所以当年从印度传入中土的过程殊为不易，是般刺密谛大师不惜身命，将经本缝到身体里才得以传入的。

我们在修行路上难免会遇到各种违缘，但如果能掌握本经中所说的要义，就既能保护自己，又能利益众生。汉地的诸多高僧大德都曾开示：在末法时代，魔王最先要灭的就是《楞严经》¹⁸¹¹，如果此经被毁，再毁坏其余的经典就很容易了。无论在什么地方，凡是弘扬、持诵或修习《楞严经》者，即使表面上遇到违缘，但只要不放弃修学，就一定能战胜魔障、获得自在；不仅能自利利他，也能对佛法的住世和弘扬产生深远的利益。

希望在座的各位都能发愿：“即便只有一两个人听，我也要尽力弘扬这部经典！”如果实在没有机缘，大家至少要坚持读诵《楞严经》和楞严咒。诸佛菩萨的加持不可思议，楞严三昧的加持不可思议。只要坚定不移、持之以恒，我们一定能在修学中取得胜利！

1811 《佛说法灭尽经》（失译）：“诸天卫护，月光出世，得相遭值，共兴吾道五十二岁。《首楞严经》《般舟三昧》先化灭去，十二部经寻后复灭尽，不复现。不见文字，沙门袈裟自然变白。”

第 106 课

2024 年 4 月 25 日

「想阴魔相（续）」

接下来，我们继续学习《楞严经》最后两卷中关于五十阴魔的内容。前面已经详细分析了色阴、受阴的二十阴魔和想阴魔中的前六种，今天继续往后学习。

◎ 七贪求宿命

想阴的第七种魔境称为“贪求宿命”，主要是源于土地鬼神的干扰。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩

地中，心爱知见，勤苦研寻，贪求宿命。

“还有一些修行禅定、已破受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，贪求神通知见，勤奋刻苦地钻研探寻，渴望获得宿命通。”

许多汉语佛经的行文一般采用四字一句的格式——虽然也存在字数不一的情况，但主要句式是四字格。比如“又善男子”一句中，实词是“善男子”，加上“又”凑为四字，令行文工整流畅，诵读起来朗朗上口。

经中说，此善男子受蕴已尽，不再被受蕴魔干扰，圆通妙定发明清净。在这样的三摩地中，他生起了对于“知见”的贪求，精勤钻研、苦苦追寻，想要彻底明白万事万物的真相，尤其渴望获得宿命通，想知道自己乃至众生前世今生的来龙去脉。

无论有没有信仰，总会有些人生起类似的困惑：“为什么我生在这个家庭而不是别处？”“宇宙最初是怎么形成的？”“我的生命从何而来？”关于这些问题，如果只是在理性范围内探讨倒也无妨，但如果过度执著甚至沉迷其中，修行人就很容易着魔。

丨 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔便趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装讲经说法。”

“天魔”指欲界第六天他化自在天的魔王波旬。

当修行人出现贪执时，魔王波旬和他的眷属终于有机可乘，飞其精魄附在某人身上，此人便开始宣说各种似是而非之法。

被附体的人有不同的表现：或许是讲经说法，看似在弘扬佛法；或许是专门针对听众的执念，投其所

好地“指点迷津”，比如有人执著神通，他就化现为具有神通的大师对其诱导。所谓“口说经法”，就是对方想听什么，他就说什么。

| 其人殊不知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求知善男子处，敷座说法。

“这个被附体之人完全没有觉察到被魔附身，还自称证得了无上涅槃，到那个贪求宿命通的修行者面前，敷设法座开始讲法。”

这个人根本不知道自己已经着魔。一般而言，着魔的人并不自知，旁人通常也难以察觉，但如果我们能对照经义进行观察，其实魔障的表现也较为明显。

此人不仅宣称“我已证得无上涅槃”，还能令人相信：“此人已与观音菩萨、释迦牟尼佛无二无别，具足法、报、化三身。”这个人不仅在内心如此执

著，而且还口说妄语。

随后，他来到那位贪求宿命通的善男子面前敷座说法。关于“敷座说法”，有的解释为“升座说法”¹⁸¹²，也可以理解为“坐于法座上说法”或是“陈设法座而后说法”。

需要注意的是，这里所说的宿命通与《俱舍论》中讲的宿命通不完全一致。

| 是人无端，于说法处得大宝珠。

“此人无缘无故地在讲法的地方得到珍贵的宝珠。”

这个被魔附体的人很“厉害”，在说法的地方无缘无故地得到了一颗大宝珠，类似伏藏品、如意宝等。

1812 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“他便升座为其说法。”

现实中也有人宣称：“我在说法时得了某某宝物。”这究竟是修行的功德还是魔王的幻化，我们普通人很难断定，但经中所说的这个人得到的宝珠是魔王变现的。

有时候，我们得到某样财物时会非常欢喜，认为这是诸佛菩萨的加持，但这究竟是福是祸、是真是假，还需要谨慎地分辨。

其魔或时化为畜生，口衔其珠，及杂珍宝，简册符牒，诸奇异物，先授彼人，后著其体。

“天魔有时会变成畜生，口衔宝珠及宝印、宝瓶之类杂色珍宝，或是书籍、符信等奇珍异物，先送给那个人，再附体在他身上。”

魔王有时会变为凤凰、龙、麒麟等吉祥的动物，或是兔子、小鸟等。它们口中衔着大宝珠或宝瓶宝印

等贵重之物来授予这个人，然后附著在他身上。

除了珍宝，魔王送来的还有“简册符牒”¹⁸¹³：“简册”是古时用竹子制成的用以书写的册子，“符牒”是刻有文字的竹简或木片，它们均象征着珍贵的书籍或符信，如贝叶经一般具有极高的价值。诸如此类的奇珍异宝，有时是魔王化为旁生带来的，有时可能是非人所赐，有些可能是突然出现的。

自古流传的河图洛书、九宫八卦等，也被视为神秘的天降之物。我曾为大家传过的《观音占卜法》中，有的卦象显示，有些人生病的原因是从别处带回了某个沾有晦气的物品。这个物品可能为魔所附，所以导致人得病。

对于这样的打卦结果，有些人持怀疑态度。有人从某人处带回的一件旧衣、一些金属制品甚至是三宝

1813 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“竹削名简，韦编名册，竹刻为符，木片为牒。”

物也可能沾染晦气，别人就问：“三宝物怎么会带有晦气呢？”当然，三宝物本身没有晦气，但如果被魔附上，就有可能带来不祥。

在苯波教和藏传佛教的一些加持品上带有“九宫八卦”等图式，类似的文化符号在汉地儒家和道教中也广泛存在。中国文化本来就深受儒道佛三家的影响，虽然民间的一些说法是以讹传讹，但有些法门确实能在佛经中找到理论依据。

经中说，魔王给那个着魔的人送来一些带有晦气的珍宝，用它来诱惑于人。

| 或诱听人，藏于地下有明月珠，照耀其处。

“有时还会迷惑听众，让他们以为地下藏有夜明珠，照亮整个场所。”

魔众还会诱惑听众。它先将明月珠藏在地下，让

人们看到这些明月珠在夜晚发光，照亮周围的地方。

现在有所谓的“伏藏大师”，提前把佛像等放在山岩或水中，然后在众人面前取出，就类似于魔王的做法。当然，我们不能因为有这种情况，就说伏藏师全是假的。比如莲花生大士当年将伏藏品藏于某处，待将来的有缘者取出。时候一到，护法神会为此伏藏师开启神山，将伏藏交付予他。在藏地、汉地及各个地方都有一些神秘的现象，这其中真假难辨，各种情况都有。具“伏藏师”之名者有真有假，打卦者、讲经说法者也是如此。

娑婆世界中很难找到纯粹无漏的法。世间的一些团体在建立初期本来是出于好的发心，但在面对现实中的种种因缘时，人们未必能坚持当初的纯粹。乃至是佛陀住世的时代，出家僧团中也存在各种状况，更何况是末法时代了。只要我们还处在娑婆世界，真假好坏都是常态，不可能如极乐世界般清净。有福德

人自然会遇到利他的善知识、纯粹的佛法和真正的经典，而缺乏福德的人则会不断地遇到邪师邪法，甚至得到的三宝物上也可能被魔附着。

总之，贪求宿命通的人会遇到各种各样的情况。

| 是诸听者，得未曾有。

“在场的听众都觉得前所未有，惊叹不已。”

这些听众看到明月珠时都非常惊讶，赞叹从未见到过。

| 多食药草，不餐嘉饌，或时日餐一麻一麦，其形肥充，魔力持故。

“这个被魔附体的人只吃草药，不食饭菜，有时一天只吃一粒芝麻或一颗麦子，但身体依然丰腴健壮，这都是魔力加持的缘故。”

这个被魔所附的人每天只服食人参、黄精等草药，不食人间烟火、五谷杂粮，常常拒绝“嘉馔”——美味佳肴，连日常的米饭、糍粑等也不食用。现在不少人也是如此，每天只吃一两片苹果，喝一点牛奶。有些明星为了保持身材，仅以少量水果果腹。古代还有修行人如炼丹师等，依靠服用药丸维持生命。其实，佛教中并不提倡为了减肥而刻意节食。

无论如何，这类被魔所附的人不好好吃饭，更有甚者，一天只吃一粒芝麻、一颗麦子。“麻麦”在藏文中译为“青稞”，《入中论》中也是这么翻译的。虽然他们吃得极少，但身体却丰腴健壮，这是由于魔力的加持。

如今也有些人进食极少，让人难以想象他们是如何维持生命的。尤其是一些演艺界人士，据说在短时间内就能减重上百斤。这些现象未必都是魔的加持，因为现在的各种营养品和保健品种类繁多，人体细胞

修复、健康管理等先进的方法应有尽有。尤其是国外有些新技术，在人体研究和健康领域取得了前所未有的进展。相比之下，现代医学在心理健康方面显得进展缓慢，跟不上大众的需求——这些现象也是有目共睹的。

| 诽谤比丘，骂詈徒众，不避讥嫌。

“他肆意诽谤比丘，辱骂徒众，毫不避讳他人的讥嫌。”

这个被魔所附的人肆意诽谤比丘和出家僧团，经常恶言辱骂弟子。他说话肆无忌惮、不知惭愧，也不避讳外人的讥嫌，摆出一副无所谓的样子。

| 口中好言，他方宝藏，十方圣贤潜匿之处。

“口中喜欢谈论他方的宝藏，或是十方圣贤隐居的地方。”

这人还喜欢夸夸其谈，声称在某处埋藏着珍宝，或自称知晓十方圣者的行踪——哪里住着阿罗汉、哪里有菩萨隐居、哪些高僧大德在何处秘密修行等等。

| 随其后者，往往见有奇异之人。

“跟随他的人常常能见到一些奇异之人。”

追随他的那些人，由于受到魔力的加持，也真的会在某些地方见到一些奇人异士。

世界上确实有一些具备特殊能力的人。就像上个世纪 80 年代“气功热”期间，有些气功师具有令人惊叹的本领。如果没有显现一些超常的能力，怎么可能吸引那么多的知识分子和社会精英？尤其是获得魔力加持的情况下，就更能做出一些常人难以想象的事。

有些人不承认鬼神、妖魔或天人的存在，毕竟他们从小接受的教育中没有这些概念——这也能够理

解；然而，世界上本就充满了各种不可思议的事物，既有美好的存在，也有阴暗的事物。作为佛教徒，保持审慎的态度非常重要。

——此名山林土地城隍，川岳鬼神，年老成魔。或有宣淫，破佛戒律，与承事者潜行五欲。

“这类妖魔是一些山林土地、城隍、山川河岳的鬼神，因为年深日久而变成魔怪。有些会宣扬淫欲，破坏佛门戒律，与追随者一起暗中放纵五欲。”

“山林土地城隍”，指山神、林神，当方土地，当邑城隍等掌管者。世间有许多城隍庙，被认为是守护城邑的鬼神的居所。

“川岳鬼神”，川即四渎，是长江、黄河、淮河、济水的合称；岳即五岳，即东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山、中岳嵩山，这些山河都有

鬼神各专其职。¹⁸¹⁴

说到“岳”字，让我想起一个关于父亲名字的故事。我的父亲叫“优波”，但他的身份证上却写着“岳波”。每次看到这个字，我心里都会咯噔一下。刚上小学时，我一直觉得这个字特别难认。有一次我问老师，他告诉我这个字念“山”——他只念出这个字的偏旁。我当时很困惑：父亲明明叫“优波”，怎么变成“山波”了？后来我又问一位领导，他说这个字念“yuè”，我也很不解：父亲明明叫“优波”，怎么写成“岳波”呢？后来才知道，这是对藏语进行汉语语音译时出现的偏差。

更让我困惑的是，在藏语中“yōu”是酸奶的意思，“bō”是主人的意思，所以“优波”就是“酸奶的主人”，我觉得这很奇怪，就去问父亲，但他也不

1814 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“山林等，指掌管者，山神、林神，当方土地，当邑城隍，川即四渎，岳即五岳，各专其权，神为福德之鬼。”

太清楚，只说这是父母给他取的名字。总之，这个“岳”字对我来说，有着一段特别的因缘。

总之，各处都有山神、鬼神的存在，其中有一部分在年老后会变成魔众，常常宣扬邪淫之法，引诱修行人破坏佛陀制定的清净戒律，与那些追随他的人暗中沉溺于财色名食睡或色声香味触等五欲。

| 或有精进，纯食草木。无定行事，恼乱是人。

“有些则假装精进修行，只吃草木，行为反复无常，专门扰乱修行人。”

这些邪师表面上看似精进修行，只食用草木等，但其行为却反复无常，没有定准。

许多邪师常常随心所欲地信口开河，所说的既无教证、也无理证，再加上缺少上师的指导，完全是以盲引盲；又或许他的“上师”本身就是一个着魔

之人。

这个世界上有各种各样的法，令人眼花缭乱。如果你走访过不同的国家，就会深切地体会到人类的复杂性和多样性。当询问人们的宗教信仰、生活习惯时，我发现有些人的行事没什么标准，今天这样，明天那样，好恶无常、反复不定。相比之下，真正的佛教修行者始终保持着自己的信仰，从小到大的志向始终不变，其见解和行为都堪为典范。

◎ 从容面对魔障违缘

尽管人生中难免有各种遭遇，但希望在座的各位不要动摇自己的信仰，也不要改变自己既定的修行。修行中难免会遇到各种各样的违缘，比如本经的缘起就是阿难尊者遇到违缘——连阿难这样的圣者都会遭遇魔障，更何况我们这些凡夫俗子了。

《大般涅槃经》中记载¹⁸¹⁵，佛陀临近涅槃时，准备交付《涅槃经》，向憍陈如询问阿难在哪里。憍陈如说：“阿难此刻在十二由旬外，正被六万四千亿魔众团团围住。这些魔众全都变成如来的模样，有的为阿难宣说因缘法，有的讲非因缘法；有的开示常法，有的演说十二缘起；还有的讲授四谛、二谛，乃至十二相成道等法门。阿难看到这些神通变化后，觉得眼花缭乱、难辨真伪。他心里非常想念释迦牟尼佛，却身不由己地被魔众围绕，十分苦恼。”

此时，文殊菩萨向佛陀请示：“世尊！在座大众中有这么多菩萨，您为什么担心无人受持这部《涅槃经》？为何要问阿难在哪里？”

佛陀便讲了他与阿难的前缘。佛陀成佛二十年后

1815 《大般涅槃经》（宋·慧严等依泥洹经加之）：“尔时，世尊知己即告憍陈如言：‘阿难比丘今为所在？’……世尊！阿难比丘见是事已，作是念言：‘如是神变昔来未见，谁之所作？将非世尊释迦作耶？’欲起、欲语，都不从意。阿难比丘入魔羂故，复作是念：‘诸佛所说各各不同，我于今者当受谁语？’……”

住在王舍城时，曾问比丘们，谁愿意做佛陀的侍者。当时，五百阿罗汉都主动报名愿做侍者，但佛陀选中了阿难。阿难提出三个条件¹⁸¹⁶：一不接受如来的旧衣，二不与如来单独应供，三可以随时出入。佛陀赞叹阿难有智慧，能预见将来可能招致的非议。为什么呢？因为可能会有人说：“你是为了衣食才来侍奉如来的。”所以他事先说不接受如来的旧衣、不随如来去单独应供。如果出入有时限，就不能广泛利益四众弟子，所以他要求可以随时出入。这足以证明阿难很有智慧，因此佛陀同意了他的这三个请求。虽然当时有许多更有资历和能力的阿罗汉，佛陀最终还是选定了年轻的阿难做侍者。

佛陀讲述了整个过程，开示了其他法义，然后传授文殊菩萨大陀罗尼咒，嘱咐他持此咒去降服魔众。文殊菩萨于是持咒降魔把阿难救了回来。之后，佛陀

1816 《大般涅槃经》（宋·慧严等依泥洹经加之）：“目犍连言：‘何等三愿？’阿难言：‘一者、如来设以故衣赐我，听我不受；二者、如来设受檀越别请，听我不往；三者、听我出入无有时节。如是三事佛若听者，当顺僧命。’”

度化了最后的弟子须跋陀，并将《涅槃经》交付给阿难。

大家最好看一下《涅槃经》，详细了解这段原委——电子版佛经其实是比较容易找到的。文殊菩萨持诵的降魔大陀罗尼也在经中¹⁸¹⁷，并不算长。

无论是从阿难尊者的公案，还是从我们每个人的成长经历来看，修行路上难免会遇到诸多魔障与违缘。以我个人的体会而言，困境现前时不必惊慌，因为障碍源于我们的执著。当对某件事产生强烈执念时，魔王便会伺机而动，直击你的软肋。这时，诚恳地祈祷上师三宝、放松执念，魔障自然会慢慢消散。

举例而言，如果修行人对身体过于执著，身体稍有不适就总是想着“必须立刻痊愈”，魔王就会给你

1817 《大般涅槃经》（宋·慧严等依泥洹经加之）：“阿摩隶，毗摩隶，涅槃隶，瞢伽隶，酰摩罗，若羯鞞，三慢那跋提，娑婆他娑檀尼，婆罗磨他娑檀尼，磨那斯，阿拙提，毗罗祇，庵罗赖低，婆岚弥婆岚，摩莎隶，富泥富那摩奴赖缁”

找麻烦，由此招致更重的疾病。当体检报告显示你患有癌症时，很多人的心态瞬间就崩溃了——这恰恰是魔王所期待的。同样，如果我们特别执著神通，或者修行时过于精进或懈怠散漫，这些极端的执著都会让魔王找到可乘之机。虽然其他因缘也可能导致违缘出现，但执念往往是其最主要的原因。

作为修行人，我们在面对违缘时不要特别紧张。在这个娑婆世界，无论是健康、寿命、财产，还是修行人最珍视的加持品与法本，当你离开这个世界时，一切都带不走，那不如像断法中开示的那样，将身体、受用、寿命以及善根统统放下，反而能获得真实的利益。

这样就完全没有违缘了吗？也不一定。法王如意宝一生的弘法利生事业极其成功，但即便如此，在他老人家住世期间，我们学院也曾遭遇房屋拆迁等违缘，法王本人也在马尔康和成都等地的医院接受过多

次大的手术。这些经历说明，即便是我们全心信赖的大成就者，也同样会面临违缘，只是这些违缘并非因为魔力强大，而是诸佛菩萨的慈悲示现，或是因缘和合的自然显现。

在人生的旅途中，每个人都会不可避免地遭遇违缘。就我的体会而言，保持内心的放松对修行和弘法利生都大有裨益。不遇违缘固然可喜，但如果遇到，我们也应该坦然面对、从容接受。很多时候，放到浩瀚无边的法界中去看，那些自己觉得无比巨大的违缘其实微不足道。

当被诊断出癌症晚期、癌细胞扩散时，人们会觉得天都要塌了，但如果我们能了悟生死，连死亡本身都不足为惧，何况是肿瘤呢？当然，没有真实的修证，要做到这一步确实不易。许多道理说来简单，但当违缘真正降临到自己身上时，才能在严峻的考验中看出自己的修行境界。

| 厌足心生，去彼人体，弟子与师俱陷王难。

“当魔的目的达到，心满意足后，便生起厌离心，离开被附之人。这样一来，被附体的人和贪求宿命通的修行人，师徒二者都受到法律的制裁。”

当这个魔生起厌足之心，对此人失去兴趣，就会离开他的身体。此时，弟子与上师都陷入王难。

| 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

佛陀说，如果你先用正知正念来守护自己，就能避免堕入轮回；反之，如果迷惑不知，必将堕入无间地狱感受痛苦。

◎ 八贪求神力

接下来讲第八种魔境“贪取神力”，这是遭到精魅的干扰。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱神通，种种变化，研究化元，贪取神力。

“还有一些修行禅定、已破受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，贪恋神通变化，执著研究变化的根源，渴望获取超自然的神通力。”

有些善男子受蕴已尽，不再遭受魔扰与控制，圆通妙定自然开发显现。安住于三摩地中时，他开始贪求神通，渴望具有能化有有无、飞天入地等诸多神通。

“研究化元”，他一直探究神通变化的根源与本质。“贪取神力”，贪求超凡的神通之力，如人们常

说的“具大神通”。

在当今的智能时代，科技展现的种种能力都可以说是“神通”。一些小神通在先进科技面前已经显得微不足道了，还是不提为妙。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔便趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装宣讲经法。”

这个时候，天魔找到了机会，派遣精魂附到一个人身上，此人便开始口说经法。

| 其人诚不觉知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求通善男子处，敷座说法。

“这个被附体之人完全没有觉察到被魔附身，还自称证得了无上涅槃，到那个贪求神通的修行者面

前，敷设法座开始讲法。”

这个人不知道自己已经着魔，口中宣称：“我已证得无上涅槃，达到最高深境界。”随后，他来到求神通的那个人面前敷座说法。此处的“善男子”泛指修禅定的人，也包含善女人等。

这个说法者实际上已经着魔了，他的一些异常行为令世人觉得神奇而心生崇拜，而不知这些是鬼神所致。

在汉传佛教中，真正的老修行人往往不在意神通之说，尤其不喜欢戒律废弛、妄谈神异之人。在历史上，律宗、禅宗及天台宗等德高望重的老法师们，对此类言论都极为反感。

尤其是在上世纪的一段时期中，藏地有一些不重视戒律和系统闻思的修行人，在各地游荡散乱、标榜神通，招致了汉地部分高僧大德的反感和批评——这

是可以理解的。事实上，在藏传佛教真正重视戒律和正见的道场中，随意宣扬神通者同样不受欢迎。律藏与经典中对此都有训诫。

通过对《楞严经》的弘扬，希望此类怪力乱神之说在佛教团体中大大减少。这类现象在我们学院也曾经短暂地出现过，但是经过上师们的教导和纠正，后来也逐渐减少以至于销声匿迹。偶尔会有新来的人标榜神通，但大家都知道这种行为是不如法的。

以前法王去五台山的时候，一位汉族出家人指着天空说：“法王快看！布玛莫扎在那儿！格萨尔王也在那儿！”很多人听到后都在四处张望。这人催促我翻译，但我不太想说。法王问：“他说什么？”我只好含糊地说：“他说天上的云有点像布玛莫扎和格萨尔王……”法王听后也没说什么。其实我并不相信，因为我什么都没看到。那个僧人当时在一些群体中小有名气，不知道他现在怎么样了。

| 是人或复手执火光，手撮其光，分于所听四众头上，是诸听人，顶上火光皆长数尺，亦无热性，曾不焚烧。

“这个被魔附体的人手中执持火光，用手指撮取后分于四周听众的头顶，令这些人的头上都出现几尺高的火光。这些火没有热度，也不会焚烧身体。”

这个被魔所附的人能够用手持火，将火焰分成一份一份的，分于每位信众的头顶，就像给他们戴上发光的头饰一样。每个人头上的火焰高达数尺——也就是一米多。这些火焰完全没有热度，也不会烧伤任何人。

如果见到这样的情景，难免会让人觉得此人具有大神通。现实中确实存在通过咒语操控火焰的事例，这人不但不会被火所烧，而且还可以为人治病。在这些显现中，有的是通过咒力展现的神通，有的则是骗

人的把戏，对此我们要保持清醒的判断。

——或水上行如履平地；或于空中安坐不动；或入瓶内；或处囊中；越牖透墙，曾无障碍；

“这人也能在水面上行走，如履平地；或在空中静坐不动；或缩身进入瓶中或口袋里；还能穿墙透壁毫无障碍。”

此人还能在水面上行走，如同在平地上一样。许多高僧大德的传记中都有类似的记载，《色拉康卓自传》中就提到¹⁸¹⁸，空行母的马匹跑到河对岸后，她不得不渡河追赶，在水面上来去自如。

1818 《色拉康卓自传》（色拉康卓著，索达吉堪布译）：“当我从梦中醒来时，我的马已经跑到雅鲁藏布江对面的山上了。我的两个同伴说：‘码头还很远。我们现在怎样才能到达江对岸的那座山呢？’我说：‘我想渡过去。我们连轮回都注定要渡过，区区一条江，当然也没问题。’我准备出发了。虽然她们俩觉得渡不过去，但也不敢说什么。我向三宝祈祷，将此幻身观为空性，持一个宝瓶气，轻轻松松就渡过去了，腹部以上没有沉入水中，顺利到达了对面的山上。当我返回来时，心想应该没问题吧，便没有以强烈的观想持风，只是抓着马尾。虽然我的脚没有触到江底，但头以下都沉入了水中，好不容易才渡过来。”

这人还能在半空中安坐。印度历史上有许多瑜伽士具备这种能力，他们可以悬浮在空中打坐，纹丝不动；这人还能入于瓶中，就像米拉日巴尊者那样，能够进入牛角之中，牛角不会变大，尊者的身体也不会变小。当然，这人是为魔所持，与尊者的证悟不可同日而语。

这人还能钻进小小的皮袋里。在格萨尔王的故事中，一位叫措通的老者就曾钻进一个小牛皮袋里。他声称格萨尔王没有神通，让人把他装在皮袋里。格萨尔王心知肚明，来到他家时故意不坐法座，而坐在那个皮袋上，把措通压得疼痛难忍，最后不得不认错忏悔，承认自己是想试探尊者。格萨尔王打趣说：“你们家的皮袋坐着真舒服。”

这人还能穿墙越壁。“墙”又作“垣”¹⁸¹⁹，无论是墙壁还是围墙，对这人来说都没有任何障碍，可以

1819 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“牖则闭之可越。垣则阻而能透。”

任意穿过。

| 唯于刀兵不得自在。

“唯独在刀剑兵器面前无能为力，不得自在。”

他只有在面对刀剑等武器时无能为力，毕竟此人得到的是魔王的加持，而魔王自己尚未断除身见，所以会对武器产生畏惧。如果用刀剑指向魔众，他们就会感到恐慌，因为武器能对他们产生实质性的伤害。

| 自言是佛，身著白衣，受比丘礼。诽谤禅律，骂詈徒众，讪露人事，不避讥嫌。

“他自称是佛，身穿白衣却接受比丘的礼拜。常常诋毁禅定戒律，辱骂弟子，揭露他人隐私，不怕别人的讥笑嫌恶。”

此人在大众面前自称与佛没有差别，宣称自己就

是佛。

梦参老和尚讲过一件事：国清寺有位闭关修行的僧人，多次致电给老和尚，声称自己是地藏王菩萨。老和尚当即指出：“你绝非地藏王菩萨，如此妄言，如果不忏悔，必将堕入地狱！”对方执迷不悟，还反问他：“地藏菩萨叫你来度化众生没有？”老和尚说：“我没有达到你的那个‘境界’。”

这与经中所说的魔附之人一样，虽然妄自称佛，但实际上是在谤佛、毁佛。

“身著白衣受比丘礼”，他身为白衣居士，却接受比丘顶礼。如今藏地有些“密咒师”等在家人，让出家人为他端水洗脚、恭敬礼拜，这种现象确实不符合别解脱戒等佛理。当然，《时轮金刚》中也有开示：如果密咒士已证悟真谛，作为得地圣者，在家人可以接受出家人恭敬顶礼。除此之外，普通在家人如果要

求出家人承侍供奉，实为轻慢僧众的行为。

此人还诽谤禅定与戒律，这是谤法的行为，意在摧毁佛教。更有甚者，他肆意谩骂僧众，公然揭露别人的隐私而毫无顾忌，没有任何廉耻之心。

| 口中常说，神通自在。或复令人旁见佛土，鬼力惑人，非有真实。

“这人口中总是喜欢炫耀神通自在。有时还让人看见所谓的佛国景象，其实都是鬼怪力量制造的幻象，并非真实。”

此人常常自诩神通自在、无所畏惧，还能令其他人看见所谓的“佛国净土”，其实这些景象都是鬼神的力量所致，并非真实境界。要知道，即便是我们亲眼所见，也未必是善境界，很可能是魔力加持的幻象。

| 赞叹行淫，不毁粗行，将诸猥褻以为传法。

“他赞叹淫欲行为，不排斥粗鄙之举，甚至将猥褻之举当作传法。”

他赞叹行淫，纵容粗鄙放逸之举不加制止，甚至将猥褻下流的言行当作传法。

| 此名天地大力山精海精风精河精土精，一切草木积劫精魅，

“这类妖魔其实是天地间力量强大的山精、海怪、风灵、河妖、土魅，或是经过漫长岁月修炼成精的草木精灵。”

附在人身上的大多是天地间具有强大力量的鬼魅，包括山精、海精、风精、河精、土精等各种自然精灵，还有那些经过漫长岁月修炼成精的草木精灵。

关于“精”这个概念，在不同文化传统中有着不同的理解。在章嘉国师的藏译本中，这些被统称为“神”，如山神、海神、风神等；而在汉地注释中，则对“神”“精”“魅”等做出了细致的区分¹⁸²⁰，其中“精”的层次低于“神”，比如民间的“狐狸精”等。

——或复龙魅，或寿终仙再活为魅，或仙期终计年应死，

“或是龙族精怪，或是寿终的仙人复活后成为鬼魅，在世间作祟；或是一些仙期终结、死期将临的修仙者。”

有些是守护龙宫的龙族，因为窃天之灵、盗物之精而成为妖魅；还有一些是由仙人转化而来，如已经死去的仙人复活后化成精魅；或者是一些仙期已尽却

1820 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“五精各有统辖，威权自在，有正有邪，正者为神，邪者为精，以能与正神分权，其力最大。一切奇草异木，受天地之灵秀，盗日月之精华，积劫既久，成为精魅。”

尚未逝去的仙人。

丨 其形不化，他怪所附，年老成魔，恼乱是人。

“这些精魅的身形没有变化，却被其他鬼怪所附，年深日久化炼成魔，专门扰乱修行人。”

它们虽然保持着原有的身形，却已被其他鬼怪所附，年老后转化为魔类，专门干扰和扰乱修行者。修行人如果受到这些精怪干扰，修行往往很难成功。

◎ 修行切忌急功近利

莲池大师在《竹窗随笔》中记载了一个令人警醒的案例¹⁸²¹：有一位性空法师初出家时便执意闭关，因

1821 《竹窗随笔》（明·株宏撰）：“吴泗洲寺僧性空。弃应院。闭关尧封山。尝寄予所发誓愿。及禀告十方等语。予嘉叹稀有。俄而魔著。遂癫狂以死。予甚悼焉。揆其由。盖由乍起信心。有信无慧故也。古人心地未通。不远千里。参师访道。出一丛林。入一保社。乃至穷游遍历。曾不休息。得意之后。方于水边林下。长养圣胎耳。何得才离火宅。便入死关。有过不知。有疑莫辨。求升而反堕。又奚怪其然哉。颇有初心学人。结茅深山。孤子独居。自谓高致。虽未必魔癫。而亦顿失利益不少。明者试一思之。”

发心勇猛，莲池大师也对其大为赞赏。可是不久后他就发疯而死，莲池大师对此深感痛惜，认为是由于在信心初起时只有虔信而缺乏智慧的缘故。

有人在闭关期间心态出现异常，心情抑郁，还有的法师出关时双眼通红、言行失常。如果出现类似的状况，与其强行闭关，不如暂时放松，去散散心、做点喜欢的事情调节一下。保持身心正常是最重要的修行，一旦精神失常，不仅修行无从谈起，连日常生活都难以为继。

如果大家在闭关时发现自己状态异常，千万不要强行继续。许多人在闭关时过于紧张，这是非常危险的事。不如暂停修行，去听听课或转转山。如果连转山都很困难，不如回归到正常生活中，至少此人还能安稳度日；否则，一旦出家人因闭关而出现精神问题，不仅要耗费大量的僧财来治疗疾病，还会给佛教团体带来一些负面影响。

历年来，我们佛学院培养了众多僧材，这是非常不容易的。虽然出现问题的比例很小，但确实存在这样的情况。毕竟在人数变多、规模变大后，各种事情都有概率发生。这些问题可能是修行方式导致的，值得我们警惕。

在闭关，如果修行状态良好，得到了诸佛菩萨的加持，这个修行者会感到身心轻安；相反，如果发现自己的状态每况愈下，面色晦暗、精神萎靡，甚至变得极端异常，我们一定要及时调整。大家首先要是个正常人，不要急于去做成就者，条件不成熟时最好不要闭关，尤其“闭黑关”，这里面有很大的风险。

闭关者一旦觉得自己的状态异常，即使你之前向堪布、堪姆承诺过要闭关一年，也不必硬撑，要如实地告诉别人：“我感觉有危险，我想出关。”法师绝不会强迫你，更不会说“即便疯了也得坚持完成”。

如果修行得法、得到诸佛菩萨的加持，那你的状态应该是越来越好。修行好的人至少是正常的，如果一个人出关以后脸色也不好、头发也很乱、衣着也不整洁，路上遇到熟悉的人还畏缩躲避，这样越来越不正常，那还不如不要闭关。

修行人保持身心正常至关重要。对于莲池大师讲到的事，我也深有体会。有人初来学院时，在闻思并未到位时便发大愿闭关。这些情况外人很难观察清楚，也许还会鼓励赞叹，结果此人在闭关中着魔发疯。在此，提醒诸位堪布、堪姆和法师，务必要谨慎对待此类情况。多年来，我见过不少这样的事，因此给大家做个提醒。

丨 厌足心生，去彼人体，弟子与师多陷王难。

“当魔的目的达到，心满意足以后，便生出厌离心，离开被附之人的身体。这时，被附体的人和贪求

神通的修行人，师徒二者都受到法律的制裁。”

最后魔生起厌烦心，离开了那个被附体的人，于是师徒二人都受到法律的制裁，锒铛入狱。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

佛陀说，你应当先用正知正念来护持自己，就不会入于轮回的迷途；如果迷惑不知，一而再、再而三地误入歧途，一定会堕入到地狱当中。

◎ 九贪求深空

第九种魔境是“贪求深空”，主要是受到日月精气的干扰。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱入灭，研究化性，贪求深空。

“还有一些修行禅定、已经破除受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴邪魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，贪求进入寂灭境界，执著研究万物变化的本性，一味追求深空的境界。”

此善男子受蕴已尽，不再被受蕴魔控制，圆定明清。在三摩地当中，追求入于寂灭深空，执著研究万物变化的本性，贪求甚深的空法。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔便趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装宣讲佛法。”

这个时候，天魔便找到机会，派遣精魂入于某人

的身上，他就开始说法。

| 其人终不觉知魔著，亦言自得无上涅槃，来彼求空善男子处，敷座说法。

“这个被附体之人对自己被魔附身之事浑然不觉，自称证得了无上涅槃，到那个追求空境的修行者面前，敷设法座开始讲法。”

他不知道自己已经着魔，自称获得无上涅槃，来到那个求空的善男子面前讲经说法。

| 于大众内，其形忽空，众无所见，还从虚空，突然而出，存没自在。

“他在大众中能突然令身形消失，让众人看不见，又能从虚空中突然现身，如此能自在地隐没或出现。”

他能在大众当中，令身体忽然腾空而起，转瞬间消失无踪，使众人都看不到他，片刻之后他又突然出现在虚空中。如此来去自如，确实令人惊叹。

今天就讲到这里。

第 107 课

2024 年 4 月 26 日

「想阴魔相（续）」

◎ 九贪求深空（续）

上节课讲到想蕴当中的第九种阴魔“贪求深空”，有天地之间的精灵来干扰。前面讲到，着魔之人陈设法座，开始说法。他忽而在虚空中出现，忽而隐没，在虚空中时隐时现、来去自如。

｜ 或现其身，洞如琉璃。或垂手足，作旃檀气。

“有时身体如琉璃一般透明；有时在举手投足中，身体发出旃檀香气。”

他的身体可以显示出各种神通变化，身体有时像水晶或琉璃一样，内外透明清澈。过去有些大圆满的修行者，由于证量高深，以至于在一次系腰带时，腰带直接穿过身体在空中打了一个结。当然，此处经中说的种种相是被魔加持而出现的，与成就者的证量不同。

或者当他举手投足时，身上就会散发出檀香的芬芳。

| 或大小便，如厚石蜜。诽谤戒律，轻贱出家。

“或者排出的大小便如醇厚的石蜜般香甜。此人诽谤诋毁戒律，轻视出家人。”

或者他的大小便没有任何臭味，反而像浓稠的石蜜一般香甜。这种现象在某些大德身上确实存在，由于他们远离了一切垢染，身体极为清静，不染臭秽。

与成就者不同，被魔所附者会诽谤戒律、轻贱出家人。对于未着魔的修行者而言，其修行的成就相正体现在重视戒律、恭敬出家人上；而着魔者正相反，明显地轻视戒律与僧众——这一特征十分明显。

为什么会出现这样的情况呢？佛陀制定的别解脱戒中明确指出¹⁸²²：戒、定、慧三学中，戒学既是佛宝也是法宝。佛陀还亲口开示¹⁸²³：我涅槃后，戒律即是你们的本师，等同于佛陀本身。这一要义在《戒律三百颂》的注释中也有提及。

如果一个人蔑视出家众、诋毁戒律，就是从根本上否定了佛陀与佛法，以此就可以判断他的“成就相”是假的。即便他显现出某些神通，但只要存在对戒律的轻慢、对出家人的诽谤，就是明显的着魔

1822 《赞戒论》（邬金丹增诺吾造论，索达吉堪布译）：“一切稀有增上定胜因，无垢律藏之别解脱戒，佛说此乃佛陀与佛法，世尊悲悯此戒留人间。”

1823 《大般涅槃经后分》（唐·若那跋陀罗译）：“阿难！如汝所问，佛去世后，以何为师者？阿难！尸波罗蜜戒是汝大师，依之修行，能得出世甚深定慧。”

之相。

| 口中常说，无因无果，一死永灭，无复后身，及诸凡圣。

“口中常说‘没有因果’‘一死永灭’‘没有来世’‘没有凡圣迷悟之别’等言论。”

魔附之人常说：“在这个世界上没有善恶因果，人死之后就像灯灭一样，不会有后世。不但没有前生后世，也不存在凡夫与圣者的差别——声闻、菩萨、佛陀这些圣者果位统统都不存在。”

当今世间的唯物论者或无神论者，往往也持这种观点：认为“人死如灯灭”，否定善恶因果；不承认有圣者，认为圣者本质上就是凡夫。这些观点诽谤因果，极其可怕。

| 虽得空寂，潜行贪欲。受其欲者，亦得空心，拨无

因果。

“虽然自称证得空寂的境界，暗地里却放纵贪欲。与他行贪欲的人也会执著同样的‘空见’，否定因果。”

他虽然自称证得了“甚深空性”“寂灭境界”，但在暗地里放纵贪欲，行持不净行。

受其影响的眷属们也同样沾染了这种“空心”，认为这是从“上师”那里传承来的空性境界，自以为证悟了寂灭空性，但其实只是抹杀因果——认为无善无恶，一切苦乐不是由善恶业力所感。

为什么会出现这种情况？

——此名日月薄蚀精气，金玉芝草，麟凤龟鹤，经千万年不死为灵，

“这是在日月薄蚀的时候，金玉芝草、麟凤龟鹤等吸取精气，经过千万年不死而成为精灵。”

发生日食或月食时，天地间会产生一种“精气”。因为太阳蕴含阳精，月亮蕴含阴精。这些阴阳之气平时散于天地之间，但在日月交蚀之际，这些精气因为无法散注而倾于一处。就像房间里的冷空气因空调的作用而向下沉积，冷得我连脚都要盘起来不放在桌下。同样，在发生日食、月食时，日月精气就会向下倾注。

此时，如果下方的动物、植物福报浅薄，在接触到这些精气后会因无法承受而死亡；但如黄精、美玉、灵芝、仙草等灵物，因为能量较强，便能因得日月精华而长生。从这个角度说，年份越久的中药材价值越高，也是有道理的。

动物界中麒麟、凤凰、乌龟、仙鹤等被人们视为

祥瑞的灵兽，不仅在古代传说和传统文化中占据重要的地位，而且在藏地也有相当的影响力。这些灵物也是因为吸收了日月精华而获得了灵异之性，如传说中的乌龟、麒麟等动物千年不死，成为长寿的象征。它们历经千年万年而不死，最终成为“灵”。

“灵”又作“精”，在藏文本中译为“非人”。有人问：为什么金玉这些无情物会变成“非人”？《正脉疏》中解释¹⁸²⁴：金玉等无情物被精怪附着之后就成为有情，如同孤独地狱的众生依附木石而存活一样。

| 出生国土，年老成魔，恼乱是人。

“这些生灵出生在世间。年老成魔，专门扰乱修行人。”

1824 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“金玉等虽无情物。而精怪依附。遂成类生。无想之属。即草木精魅。久成魔党也。”

这些精、灵、仙出生在这个世间当中。有注疏中说¹⁸²⁵，以上有些属于“仙”的范畴，包括物仙，即由植物矿物所化之仙；禽仙，由飞禽所化；兽仙，由走兽所化，等等。应该还有“人仙”¹⁸²⁶，如前文讲到“仙道”时就将其归入人道。有些修道者是由于长生不老，而被称为仙的。

前面提到，有人因为谈及仙人而怀疑《楞严经》是伪经。实际上，“仙”这个概念并非汉传佛教独有，在印度历史中同样存在。释迦牟尼佛在因地时曾蒙五位仙人照拂，成佛后更被称为“大仙人”——这一称谓在藏汉经论中都有明确的记载¹⁸²⁷。

1825 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“出生国土者。为物仙。为禽仙。为兽仙。”

1826 《悲华经》（北凉·昙无讖译）：“唯有聚集一切大众、释天、梵天、四天王等，及诸天仙、龙仙、人仙，问诸医方，合集诸草，种种咒术，以疗众病。”

1827 《佛本行集经》（隋·闍那崛多译）：“尔时世尊如是思惟：‘有五仙人，彼五仙者，昔日与我大有利益，我在苦行，承事于我。彼等五仙，并皆清淨，少垢少尘，薄使利智，彼等堪能受我最初转于法轮所说妙法，应不违我。我今应诣彼五仙边，初为说法。’”

《大方广三戒经》（北凉·昙无讖译）：“或有作是言：当速离是处，当至大仙人，得无上道处。”

就内容而言，《楞严经》所阐述的甚深法要绝非世间凡夫所造。能说出如此深法者，其智慧必定非同寻常。通过这次系统的学习，相信在座的各位都能真切地体会到：这部经典中蕴含的智慧深度，绝非世间学者所能企及。其中关于了悟心性、诸根圆通等法义，若非佛陀亲说，谁能阐述得如此深细？如果没有确切根据就妄下论断，实为智者所不取。我们经过深入学习后应当能够确信：《楞严经》的甚深法义是佛陀无上智慧的体现，那些质疑之声实为无稽之谈。

经中说，这些精灵年老后变成魔，开始扰乱世人。世间一些众生成为鬼神后没多久慢慢变成了魔，也是很可怜的，后文中还会讲到它们的处境。

丨 厌足心生，去彼人体，弟子与师多陷王难。

“当魔的目的达到，心满意足以后，便生出厌离心，离开被附之人的身体。这样一来，被附体的人和

贪求空寂的修行人，师徒二者都受到法律的制裁。”

魔生起厌足心，离开那个人的身体后，师徒都会遭到王法的惩罚，处境可悲。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

佛陀说，你们应当先依靠正知正念来觉悟，不要沉溺在轮回中受苦。如果始终执迷不悟、造作恶业，将来堕入无间地狱之时，必将承受难以想象的恐怖果报，极其可怜。

◎ 十贪求永岁

想蕴中的第九种阴魔已经讲解完毕，接下来，我们继续学习第十种阴魔“贪求永岁”，主要是受到天

魔——也就是魔王波旬的扰乱。

| 又善男子，受阴虚妙，不遭邪虑，圆定发明。三摩地中，心爱长寿，辛苦研几，贪求永岁。

“还有一些修行禅定、已经破受阴的善男子，达到清虚灵妙的境界，远离受阴魔的干扰，在圆通的妙定中智慧显露。在修三摩地的过程中，他贪恋长寿，费尽心思钻研长生之术，渴望永生不死。”

此善男子受蕴已尽，不再被受蕴魔控制，圆通妙明的禅定日益清明。在三摩地中，他的心中生起对长寿的追求。为了延年益寿，他勤修苦行、精心研究，贪求长生不死。

现代人特别执著于延年益寿，过去的很多帝王也是如此，无不渴望长生不老，但无人能逃脱岁月迁变、寿命无常的自然规律。

| 弃分段生，顿希变易，细相常住。

“甚至舍弃分段生死，妄想立刻获得变易生死，追求微细色身常住不灭。”¹⁸²⁸

所谓“分段生死”，一般是指六道众生因四大分散而经历的生死。比如这一世生为人，来世转为畜生，下一世转为天人，再下世堕入地狱，这样一段一段地在不同的生命形态中流转。这些修禅定的行者不愿接受这样的分段生死，贪求获得细相常住的变易生死之身。比如三乘有学圣人微妙之身长寿不死，只在念念迁变中经历生死。

希求长寿的心态在当今社会极其普遍，但真正的出家人很少执著于此，很多人认为获得暇满人身的大义比长寿更为重要。还有些修行人希望快点老去，尤

1828 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“分段生死者：三界内有形生死；六道众生，依此身根，有寿命长短之分剂，有体质大小之段落，故称分段。变易生死者：三界外无形生死；三乘圣人，断界内见思惑尽，生法性土，故受变易，但心念迁变移易而已。”

其是一些相貌庄严者，认为年老后对守护清净戒律非常有帮助；而世间人则完全不同，他们千方百计地抗拒衰老和死亡，可惜谁也无法违逆自然规律。

经中说，这些修行人贪求长生不老，魔王波旬就找到了机会。

| 尔时天魔候得其便，飞精附人，口说经法。

“这时天魔便趁虚而入，飞遣精魄附在某个人身上，假装宣讲经法。”

此时天魔得到机会，派遣精魂附到另一个人身上，口中开始宣说符合他心意的法。

| 其人竟不觉知魔著，亦言自得无上涅槃。

“这个被附体之人竟然不知道被魔附身，还自称证得了无上涅槃。”

说法者不知道自己已经着魔，在别人面前宣称自己已获无上涅槃。

一般来讲，着魔者的言行举止多少会露出一些端倪。如有人自称“我已成就无上菩提”“我是观音菩萨”“我是地藏菩萨”“我是莲花生大士派来的”……这些言论很可能都有问题。

无论是自己声称，还是让他人代为宣传，这些不合常理的言行都非常危险。

| 来彼求生善男子处，敷座说法。

“被魔附之人来到那些贪求长生不老的修行者面前，敷设法座讲经说法。”

被魔附的人来到那个希求长寿的修行人面前，开始敷座说法。

| 好言他方，往还无滞。或经万里，瞬息再来，皆于彼方取得其物。

“他喜欢谈论邪惑之事，声称自己能于他方世界自由往来，毫无阻碍。或者说能瞬间往返万里之外，还能从远方带回物品。”

他主要展现两种神通变化，都与空间距离有关。其一，他能让很近的距离变得极为遥远；其二，能将遥远的距离变得近在咫尺。

他还喜欢吹嘘：“我能自由往返于世界各地，去到印度、巴基斯坦、非洲等地，没有任何障碍。”他似乎确实能突破空间限制，“或经万里，瞬息再来”，即便远隔千里万里也能瞬间往返。极远处的某个物品，他能在一瞬间就取回来。众人一见，自然惊叹不已。

这是第一种情况，将远变成近。

| 或于一处，在一宅中，数步之间，令其从东诣至西壁，是人急行，累年不到。

“或者在一个房间或者一处住宅里，让人从东墙走到西墙，看似几步之遥，那人拼命奔跑，却感到经年累月也到不了。”

另一种情况是将近变远：

在一间小小的房屋内，从东墙到西墙本来只有几步之遥。被魔附之人让一人从这边墙跑到另一边，这个人无论跑得多快，却总也到不了。就像如今健身房里的跑步机一样，即使人在上面不停地奔跑，却始终停留在原地。

这个人通过神通，能将实际很短的距离变得极长。

| 因此心信，疑佛现前。

“众人因此对他生起信心，甚至怀疑他就是真佛现身。”

此人凭借这些变远为近、变近为远的神通变化，令人对他产生信心，甚至以为他就是真佛。

大多数人并不知道佛是什么样的，也不了解佛陀的究竟境界。这种空间远近的变幻，不足以证明其证境。遗憾的是，不少人正是利用这些雕虫小技来蒙骗众生的。

口中常说，十方众生皆是吾子，我生诸佛，我出世界，我是元佛，出世自然，不因修得。

“这人还常常宣称：‘十方众生都是我的儿子，诸佛如来由我所生，世界由我所创，我是元佛，我一出世就自然是佛，不必因修行而证得。’”

此人因为具备一些神通，便在人前妄言：“十方

众生皆是我的子嗣。十方诸佛也是我的孩子，三世诸佛皆由我生，整个世界都是我创造的。我是最初的第一佛，如同普贤王如来一般。我是自然之佛，无需他人指点，更不依因缘而证得。”按道理说，这种论调过于高蹈，显然是不正常的。

20 世纪 80 年代“气功热”时，也有人自称：“我的境界远超释迦牟尼佛，释迦牟尼佛不过是出生于印度的一位欲界成就者，而我是三界中至高无上的存在。”这些言论非常危险。

——此名住世自在天魔，使其眷属，如遮文茶，及四天王，毗舍童子，未发心者，利其虚明，食彼精气。

“这其实是住世自在天魔指使他的眷属，如遮文茶、受四天王管辖的毗舍童子等中尚未发心皈依三宝者。他们利用修行人定心未达究竟的机会，吸食他的精气。”

这个魔称为“住世自在天魔”。上节课提到过，他化自在天魔王即欲界天最高处的魔王波旬，他指使自己的眷属来吸取众生的精气。

天魔的眷属主要有两种：

第一类是“遮文荼”，藏译“遮门荼”，又称“嫉妒女”或“怒神”¹⁸²⁹，也就是充满嫉妒心的魔女，或常为众生带来不祥的愤怒神。

第二类是四大天王的部分眷属。在四大天王的眷属当中，有些已皈依佛教，另有一些则听命于魔王波旬，此处指的是后者。当魔王不悦时，这些眷属就会在四大部洲散布灾厄。四大天王所辖中有一种“毗舍童子”¹⁸³⁰，是食肉鬼的后代，也就是烟供仪轨中的

1829 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“遮文荼。此云嫉妒女。亦翻怒神。多嗔恚。为魔女故。”

1830 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“毗舍童子即毗舍遮鬼也。此云食精气。”

《佛学大词典》：“【毗舍遮鬼】：毗舍遮，又作毕舍遮鬼、臂奢柘鬼。意译食血肉鬼、啖人精气鬼、癫狂鬼、吸血鬼。原为印度古代神话中之魔鬼，

“毗舍闍”。

这些鬼神中，有些已经发了菩提心，不会伤害众生；而有一些未发心者，专门利用修行者的定心“虚明”，即趁其未得究竟定境、心念散乱、生发邪慧时吸取其精气。无论是修禅定者还是普通人，都有可能成为它们侵害的对象。

有些执著很重的人常说：“某某天天做法事吸我的精气。本来我气色红润，但每次跟那人接触后就气色萎靡……”当然，虽然普通凡夫未必能做到，但某些非人鬼神确实有这样的能力。特别是一些罹患重病之人，一方面是因为四大不调，另一方面有可能是受到非人的干扰，久而久之变得形销骨立，人不像人，鬼不像鬼，非常可怜。

虽然“吸精气”之说并非完全是无稽之谈，但有

其腹如沧海，咽喉如针，常与阿修罗、罗刹并提，佛教中之饿鬼即源于此。此鬼吸食人之精气、血肉，乃饿鬼中之胜者。

些人长期处于焦虑多疑的状态，总在怀疑有人或鬼加害自己。实际上，真正的修行人——尤其是发菩提心的出家人，绝不会做这种事。如果一个人总是疑神疑鬼，担心被别人施法，这恰恰是为魔众提供了可乘之机。这种无谓的担忧本身就会损耗精气，是主动将自己的精气供养给魔，他的供养是与魔王的企图“一拍即合”。

——或不因师，其修行人，亲自观见，称执金刚，与汝长命。

“或者，那个修行人不需要依靠被魔附体的邪师，就能亲眼见到魔王现身并声称：‘我有金刚坚固之术，可令你长生不老。’”

这种情况与前面不同。前者都是精怪“年老成魔”，并且涉及着魔者和修禅定者师徒二人；而此处是修行者亲自看见魔王示现的神通变化，无需以他人

作为媒介。

“称执金刚”，藏译为“称自己是持金刚”，魔王自称已获得金刚持果位。“金刚持”在藏语中为“多杰羌”。在台湾等地，曾有人自称是“多杰羌佛”，宣称自己得到了许多大德的印证，但这些“证明”后来都被人揭露是他自己伪造的。

有注释中说¹⁸³¹，此魔首先显现出身体如金刚力士般威严坚固，还许诺传授长生之术，使修行人不再畏惧死亡。总之，此处不需要另一个被魔附体之人，这个修行人能直接见到魔。因为他贪求长寿，所以魔王就承诺赐予他长寿。

| 现美女身，盛行贪欲，未逾年岁，肝脑枯竭。

“魔变现成美女，引诱修行人纵欲。结果不到

1831 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“称执金刚等者。先现力士坚固之相。许以长命之术。令其不惧损身。”

一年半载，这个修行人就精气耗尽，肝血脑髓已经枯竭。”

魔众在男性修行人面前化为美女，引诱其放纵情欲，没过多久，他就会因精气耗尽而肝脑枯竭；而女性修行者也会面临同样的考验，只是魔众化现的是俊美男子而已。

就个人而言，我对寿命长短并无执著，随时准备着面对死亡，毕竟修学了那么多年，已经深感满足。世间人乐生厌死，虽然对长寿异常执著，但却无能为力。有些人即使生命将尽，仍然抓住医生或上师苦苦哀求：“请让我再多活一年，哪怕一个月也好。”这种执著往往适得其反，也许还会招感魔众非人来吸取精气。

我们每个人都应该为生命中的无常做好准备。如果能以平和的心态面对重病，虽然不一定能让疾病

痊愈，但一定对自己有好处。这种心态不仅适用于生病，在人生的任何困境中，不慌不忙直面问题的态度，往往会让事情显得不那么可怕。

我自己就多次被医生告知：“你最多还有六个月的时间，要做好准备。”然而，很多个“六个月”就这样过去了。保持良好的心态，有时反而能让结果超出预期。当然，这并不容易做到。就像坐飞机时遇到气流，虽然想放松，但还是会不自觉地紧张。尽管如此，保持内心的平和确实很重要。

丨 口兼独言，听若妖魅。前人未详，多陷王难。

“常常自言自语，听起来仿佛妖魅一般。不论是当事人自己还是受其迷惑的徒众，不知道是魔王所扰，在罪行败露后多半难逃法律的制裁。”

这个人经常自言自语、唠唠叨叨。旁人有时感

觉他在自说自话，有时又像是在与无形的魔王、非人对话。

关于“前人未详”，一种观点认为¹⁸³²，前人指前来受惑之他人，因不知此修行人被魔所扰，导致师徒都因自己的罪行而落入王难；另一种观点认为¹⁸³³，“前人”是指这个被迷惑的修行人，他不知道自己已经着魔，因触犯法律而锒铛入狱。

丨 未及遇刑，先已乾死。

“甚至还没等到执刑，就已气血枯竭而死。”

他们遇到魔障干扰，精气全都耗散了，身体内外都出现了种种问题。这些人虽然不免受到王法的惩

1832 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“前人下双明二俱为害。言前来因师受惑之人。未详其是魔精所附。”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“那些愚昧的听众，也不知道他是妖魔附体。一旦妖魔离体而去，是人难免受王法的惩罚，但在未受刑之前，早已精竭力尽而死。”

1833 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“前人彼人皆指被惑行人。而言未详者。未能审察其是魔非圣也。”

罚，但在还没有真正接受刑罚之前，他自己就先精血衰竭而死。

丨 恼乱彼人，以至殒殒。

“魔众如是扰乱此人，致其身体衰败甚至死亡。”

“殒殒”在藏文本中译为“疯狂而死”。

人在死的时候会遇到各种各样的情形，修行人也一样。被魔干扰的现象不仅会发生在凡夫身上，就连一些修行有成的成就者也难以避免。

憨山大师在五台山曾有一次经历¹⁸³⁴。当时大师刚

1834 《憨山老人梦游集》（福善目录，通炯编辑）：“开府高公。移镇代郡。闻予在署中。乃谓胡公云。家有园亭。多题咏。欲求高人一诗。胡公诺之。对予言。予曰。我胸中无一字。焉能为诗乎。力拒之。胡公乃取古今诗集。置几上发予诗思。予偶揭之。方构思。忽机一动。则诗句迅速不可遏捺。胡公出堂回。则已落笔二三十首矣。予忽觉之曰。此文字习气魔也。即止之。取一首以塞白。然机不可止。不觉从前所习诗书辞赋。凡曾入目者。一时现前。逼塞虚空。即通身是口。亦不能尽吐。更不知如何为我之身心也。默之自视。将欲飞举之状。无奈之何。明日。胡公送高公去。予独坐思之曰。此正法光

刚认识心性。某日下山后，一位官员邀请他作诗。不料在创作时，胸中突然不可抑制地涌现出大量诗句，如果不写出来便浑身难受。大师当即察觉这是“文字习气魔”的干扰。大师独坐静思：“谁能对治我的禅病呢？”无可奈何之下，唯有强迫自己入睡。开始还没办法，后来慢慢地在禅坐中浑然忘我，如同睡去。主人敲门也不开，捶门也不应，遂用法器将大师从定中唤醒，他自己也不知道入定多久。主人说：“我送完人回来，您就在关门打坐，如今已经是五天了！”憨山大师禅定功夫深厚，所以能将这一着魔的经历转为道用。

禅师。所谓禅病也。今在此中。谁能为我治之者。无已。独有熟睡可消。遂闭门强卧。初甚不能。久之坐忘如睡。童子敲门不开。椎之不应。胡公归。亟问之。乃令破窗入。见予拥衲端坐。呼之不应。撼之不动。先是书室中。设佛供案。有击子。胡公拈之问曰。此物何用。予曰。西域僧入定。不能觉。以此鸣之。即觉矣。公忽忆之。曰。师入定耶。疾取击子耳边鸣数十声。予始微微醒觉。开眼视之。则不知身在何处也。公曰。我行。师即闭门坐。今五日矣。予曰。不知也。第一息耳。言毕。默坐谛观。竟不知此是何所。亦不知从何入来。及回观山中。及一往行脚。一一皆梦中事耳。求之而不得。则向之遍空扰扰者。如雨散云收。长空若洗。皆寂然了无影像矣。心空境寂。其乐无喻。乃曰。静极光通达。寂照含虚空。却来观世间。犹如梦中事。佛语真不吾欺也。”

在藏传佛教中，一些假伏藏师在世间鬼神的干扰下，能写出极其优美的词句，这也是一种文字魔。为此，麦彭仁波切专门撰写了《观察伏藏师·明辨珠水》来辨别真伪伏藏师，这部论的论名是“明辨珠水”，意为如同将宝珠放入浑水使其澄清一般，本论能以智慧澄清乱象。这种现象在一些史诗的传唱者中也很常见：有些是真正的史诗传承人，有些则是受鬼神影响，能即兴创作出各种唱词。这种现象在各个民族中都存在。

◎ 修行宜保持中道

如前所言，世间万物都有真假之分：黄金有真作假，人有真作假，甚至连奶粉、饼干、会供品也都一样。这些现象自古有之，将来也依然会存在。这个娑婆世界不可能完美无瑕，我们只能尽力寻求真实。如果实在找不到，那也是无可奈何之事——这或许与个人的福德因缘有关，所以过度追求完美并不可取。即

便在伟大的佛陀和文殊菩萨座下，也有许多业障深重的比丘。每当听说一些现实中发生的事，都不禁令人感叹末法时代修行之艰难。

修行的关键在于把握中道，既不必苛求完美，也不能毫无底线。每个人都应当尽心尽力地修学，但如果实在力有不逮，也不必过分自责。就算修行不理想，但能够活着继续用功，就是一种成就；即便出家人无法持戒而选择还俗，也应继续修学，他人的闲言碎语终究会随着时间而消逝的。

有些人总是很自卑，认为自己修行不好、闻思不够、身体欠安、心情低落、遇人不淑，仿佛整个世界都在跟自己作对。他们一会觉得天气不好，一会儿抱怨道友不善，加上饮食粗劣、衣着简陋、睡眠不佳、口才笨拙、记忆衰退……仿佛世间所有不如意的事都聚于自己一身。没完没了地抱怨之时，请别忘了你同样拥有诸多善缘：得到难得的人身、受持戒律、依止

上师、听闻正法，这些都是值得珍惜的福报。

人活在这个世间不必太过焦虑，当你惶惶不安时，魔王波旬正虎视眈眈地窥伺在侧；如果能保持从容放松的心态，魔众便无计可施，只能灰溜溜地离开。放松不失为一种面对问题的方法，虽然未必能当场起效，但假以时日必见其功。

我记得一个惹琼巴尊者的故事。尊者在米拉日巴尊者座下求学时，曾三次前往印度求法。待他学成归来，发现米拉日巴尊者已显老态。其时惹琼巴被称为“小班智达”，当地百姓对他十分恭敬，日日供养不断，而米拉日巴尊者却无人问津。惹琼巴心中思忖：“上师无人供养，而我却备受礼遇，这实在不妥。”

讲到这里，我再插一段故事里的故事，发生于1997年四众弟子随同法王如意宝朝圣期间。当时，法王带着我们一行十余人去了鸡足山、深圳、汕头、

普陀山、上海、杭州，以及峨眉山、成都、昆明、桂林等地。法王的哥哥注意到与我有关的一个细节：每当信众供养时，我从不私自收下，包括有些熟识的居士私下给我的，我也全部归入到给法王的供养中。后来法王的哥哥对他人说：“这位堪布品行不错，将所得供养悉数交到法王的供养当中，他将来应该很有福报。”这些话是前些日子我从一位道友那里听说的。总之，对于上师和对弟子的供养，我们不必过分执著。

惹琼巴非常希望上师得到更多供养，发现是自己的原因影响了信众对上师的供养，于是想离开此地前往拉萨。米拉日巴尊者三次劝阻他：“你不要去，否则必为母狗所伤。”但惹琼巴执意离去。到了拉萨，他遇到一位当地的姑娘，还俗成家。婚后生活十分艰难，家中除了妻子珍藏的一颗松石以外别无长物。

一次，米拉日巴尊者化现为乞丐来观察惹琼巴。

当时惹琼巴的妻子外出了。惹琼巴看到这个可怜的乞丐心生怜悯，将家中唯一的松石布施了。米拉日巴尊者见状，欣慰地想：“这位弟子虽然身已还俗，但内心慈悲未失。”惹琼巴的妻子脾气暴躁，当她回到家发现松石不见后，便与丈夫激烈地争吵起来。惹琼巴这才醒悟：“当初未听上师劝告，实在是着魔了。”于是决定重新回到上师座下。

此时正值米拉日巴尊者准备传授大法。尊者宣布：“此次传法需要大供养，如果没有珍贵的供养，任何人都不能听。”身无分文的惹琼巴心生绝望：“以前我受用丰足，而上师传授灌顶时从不要求供养。如今我一贫如洗，上师却提出这样的要求，看来我没办法得灌顶了。”就在此时，米拉日巴尊者从曼茶盘中取出那颗松石，说道：“如果有人的供养像惹琼巴的一样，便可接受此法。”惹琼巴这才恍然大悟，原来当初那位乞丐就是米拉日巴尊者所化现。

他想留下来修行，米拉日巴却说：“你既已成家，就应当回去。”惹琼巴感叹道：“上师不让我走时我想走，上师不让我留时我却很想留下来。”后来他遵照上师的要求回到俗家，度化了他的妻子，自己也获得了成就。

人的一生中，往往充满了各种奇妙的际遇，许多事情难以用常理解释。即便是魔障违缘，或许也暗藏转机。无论如何，我们都应当以智慧观察，尽力避免不善的因缘。

丨 汝当先觉，不入轮回，迷惑不知，堕无间狱。

“你们应当预先觉知这些魔相，不要堕入轮回；如果执迷不悟，终将堕入无间地狱。”

佛陀说，你们应当先用智慧来观察，避免入于轮回；如果迷惑不知，就会堕入无间地狱，极其可怕。

◎ 示劝末世

下面是对想蕴十种魔境的总结。

| 阿难当知，是十种魔，于末世时，在我法中出家修道。

“阿难，你应当知道，在末法时代，这十种魔类将混入佛门，假装出家修道。”

佛陀告诫阿难：以上所说的这十种魔类，在末法时代将主要出现在出家修行者之中。

这些魔障大多针对出家人。有些人一心想要出家，但出家是个很慎重的决定。佛陀在经典中说¹⁸³⁵：

“将来会有恶比丘出现在世间，他们穿着僧衣、剃除

1835 《莲花面经》（隋·那连提耶舍译）：“阿难！譬如狮子命绝身死，若空、若地、若水、若陆，所有众生不敢食彼狮子身肉，唯狮子身自生诸虫，还自啖食狮子之肉。阿难！我之佛法非余能坏，是我法中诸恶比丘犹如毒刺，破我三阿僧祇劫积行勤苦所集佛法。”

又：“阿难！未来之世当有如是诸恶比丘出现于世，虽披法服剃除须发，破我佛法。”

须发来破坏我的佛法。”佛陀还说：“就像只有狮子尸体上生出的虫子能吃狮子的肉，阿难，我的佛法不会被外人破坏，只会被我教法中的那些恶比丘所毁坏。”总之，出家修行也存在一定的风险。很多人简单地认为：“只要剃度出家就能马上解脱。”殊不知，出家后仍然要面对诸多考验。

| 或附人体，或自现形，皆言已成正遍知觉。

“有的魔附在他人身上，有的自己化现身形，都自称已经成就正遍知的佛果。”

有些魔众会附身他人，有些则会直接现形，以各种方式干扰行者的修行。魔众宣称自己是“正遍知觉”，说自己是佛，已经证悟了最高境界。《正脉疏》里指出¹⁸³⁶，如果一个人自称成佛，那绝对是着魔了——这是判断着魔与否的标志。

1836 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“行人当知凡现通称佛必魔无疑。以圣必不泄也。”

有些人常常担心自己着魔了，其实，只要自己没有说出“我是正遍知觉”“我是佛”“我是世间第一”这样狂悖的言论，应该问题不大。有注释中指出¹⁸³⁷，判断是否着魔有两个重要标志：一是轻视戒律，二是自称成圣。只要没有做这些事，就不必杞人忧天，否则每天杯弓蛇影，觉得处处是魔、步步惊心，反而会陷入更大的恐惧。

修行人应当保持正念，踏实修行，不必过度恐慌。

| 赞叹淫欲，破佛律仪。先恶魔师，与魔弟子，淫淫相传。

“他们赞叹淫欲，破坏佛陀制定的律仪。这些魔师和他们的魔弟子，传授淫欲之法遗害后人。”

1837 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“此文即同《涅槃经》云‘未来世中，是魔波旬渐当坏乱我之正法，乃至现比丘、比丘尼及阿罗汉像，非法说法，非毁戒律，自言得圣，惑乱世间。’以此二经鉴于世间，称圣毁戒者非魔而谁？”

他们赞叹贪欲，专门破坏佛陀制定的清淨戒律。

前面这几种魔障，一个人被魔附体，成为魔师，另一人是心有贪执的求法者，成为魔弟子。魔师与魔弟子代代相传，危及后代众生。

| 如是邪精，魅其心腑，近则九生，多踰百世，令真修行总为魔眷。

“这些邪魔精怪迷惑修行人的心智，短则九世，长则百世，令这些本想真正修行的人全都沦为魔的眷属。”

有注疏提到¹⁸³⁸，关于九生和一百世的计算方法是：在佛陀涅槃以后，从最近的时间而言，以人寿百岁算，九世即九百年；如果从远期来说，到了末法时代人寿减至三十岁，一百世即三千年。

1838 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“九生百世，皆约佛灭后言之，以百年为一生，九生九百年也。以三十年为一世，百世三千年也。”

佛陀涅槃以后，短则九百年、长则三千年，这些妖魔干扰修行人，令其不能好好修行，成为魔的眷属。

| 命终之后，必为魔民。失正遍知，堕无间狱。

“这些着魔者命终之后，必定沦为魔民，忘失正遍知见解，最终堕入无间地狱。”

他们命终以后，变成魔的眷属，失去了正遍知的见解，最后堕入无间地狱。

| 汝今未须先取寂灭，纵得无学，留愿入彼末法之中，起大慈悲，救度正心深信众生，令不著魔，得正知见。

“阿难你现在不必急于取证寂灭涅槃。即使你将来得到无学果，也应当发愿在末法时代，以大慈悲心，救度那些对佛法有深信正念、发无上菩提心的众

生，令他们不被魔所迷惑，获得正知见。”

有注释说这里的“汝”是指阿难¹⁸³⁹，有的则说包括末世后学¹⁸⁴⁰，总之是以阿难为主，因为他当时已经断除三界六品修断，获得三果。

佛陀教诫阿难：你不必急于取证寂灭涅槃，即便证得阿罗汉无学果位，也应当暂缓入灭，留在世间护持末法众生。我们后学也一样，具备一定能力时不应悠闲安住或取证寂灭，而应留在世间度化众生。“起大慈悲”，对有情生起大悲心。“救度正心深信众生”，救度那些有信心的众生，为其讲法。“令不着魔得正知见”，让他们不要着魔，得到正知正见。

1839 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“阿难愿学菩萨久矣。自未得度，先度人者，菩萨发心，故教以未须先取寂灭，纵得成无学之道，还要留愿，入彼末法之中。阿难此时，已断三界修心，六品烦恼，自知修证，无学道成，故劝以留愿度生也。”

1840 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“末法时代魔强法弱，邪说丛生，偶一不慎，即被魔惑，失于正念，而堕魔网。故佛说此楞严经，使后世凡读此经者，都能明白五十种阴魔境，还要传示后人。佛陀不止叮嘱阿难一人，更要一切修行者，知所防备，才不致受惑而沦为魔眷，这才是真正报佛恩。”

在座的诸位也都应当这样想：我身边可能还有许多人未闻佛法，也不乏学佛却为魔所扰的修行人。如果自己有一点能力，就应当为他们宣说《楞严经》。正如阿难尊者当年所发的弘愿，我们也应当如是发愿：“即便因缘不具足，无法完整地讲授《楞严经》，我至少也要为有缘人解说五十种阴魔的相关内容。”如果实在找不到弟子，也不妨随缘劝身边的人：“你们应当修学《楞严经》，此经功德不可思议。”这样随力随分地弘扬正法，同样功德无量。

｜ 我今度汝已出生死，汝遵佛语，名报佛恩。

“我现在已度你出离生死苦海，而你要遵循佛的教诲，如此名为报答佛恩。”

佛陀谆谆教诫：我已救度你们出离生死苦海，你们要依教奉行，这才是真正的报恩。

当年前辈大德们历尽艰辛，才将《楞严经》传入汉地，对此我们理应生起报恩之心：一方面要报答佛陀的深恩，另一方面也要感念历代传承上师们为弘传此法付出的一切努力。

《正脉疏》中说¹⁸⁴¹：如果听闻佛陀如此殷切的嘱托而不动容、不落泪，那这人的心不是肉长的，实乃“木石人也”。我们都应当发愿今后努力弘扬本经，为了报答佛恩，希望大家共同发愿：“我今后一定要弘扬《楞严经》！”

请愿意弘扬这部经的道友们举手。请大家将手举高些。很好，非常好！大家应该如是发愿。

这部经典来之不易，昔日也曾在汉地广为流传，如今我们应努力令其再次兴盛。这个愿景或许在短时间内难以实现，但请诸位将今日的发愿牢记于心。在

1841 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“钦闻斯嘱。而不痛心泪下者。木石人也。”

座的许多年轻人要记住自己的誓愿，今天是一个特殊的日子，也是一个历史性的起点。依靠今天的发愿，我相信，将来必定有许多人在这片国土上广弘此经。无论是出家众还是在家居士，都应当为身边的人讲解此经或者做一些辅导。

有人贸然出家，之后却言行悖逆，或许此人已经着魔而不自知，恐怕也难以善终。因此，大家在出家之后一定要先学戒律，在修行之初务必要先学楞严——这二者非常重要。

自宗非常重视口耳传承。这次学习的过程中，大家已获得《楞严经》第九和第十卷的传承，其中包括解说五十种阴魔的内容，有传承就能得到更大的加持。诸位今后如果在其他地方建立道场，至少可以宣讲后两卷。

现在国外的一些大德在弘法时常有一些简洁的

方法：比如讲授《法界宝藏论》时，仅念诵第一品传承；讲解《中观宝鬘论》时，念中间一品传承；讲《经庄严论》，就念半品传承，中间引用一个教证，就表示整部论已讲完。这应该是大德们通过加持来完成的，是一种善巧方便。如果按照喇荣的传统，讲解《经庄严论》《宝性论》《法界宝藏论》等巨著需要大量的时间，而忙碌的现代人难以全部受持，于是大德们也有相应的善巧。

将来如果条件有限，诸位可以在传法的告示中注明：“某法师将于七日内传授大法《楞严经》。”然后将解说五十种阴魔部分的传承念一遍，即可视为圆满传授。至于会供，不是说完全不做，而是不必拘泥形式，可以随顺当地习俗，与大家一起用些茶点，享用饮食时念念咒语，这样也可以。

◎ 总结警嘱

｜ 阿难，如是十种禅那现境，皆是想阴用心交互，故现斯事。

“阿难，这十种禅定中出现的境界，都是修行人受到‘想阴’遮障，禅观与妄想两相交战，互有胜负，随之而呈现的不同境相。”

佛陀告诉阿难，这十种阴魔都是在修行的过程中，由于想蕴覆盖，定心与妄念交战而产生的现象。

｜ 众生顽迷不自忖量，逢此因缘迷不自识，谓言登圣，大妄语成，堕无间狱。

“众生顽劣愚昧且不自量力，遇到这些境界时迷惑无知，不能辨识，妄言自己已证圣果，结果造大妄语业，堕入无间地狱。”

说大妄语的果报极其可怕。仔细观察某些人的行为，确实令人触目惊心。讽刺的是，如果不学佛就没

有机会造这些恶业，但学佛后反而因为一知半解而造罪堕落，实在令人叹息。

｜ 汝等必须将如来语，于我灭后传示末法，

“你们必须在我灭度以后，将如来的教言广为传扬。”

佛陀殷切嘱托：在我灭度后，你们务必要将如来的这些金刚语，广传于末法时代的众生。“遍令众生”强调的是普遍传扬、广度有情，而非限于少数的几个人。

◎ 发愿弘扬大法

《楞严经》在汉地的弘扬，就目前而言不算兴盛；拿藏地的情况来说，虽然距章嘉国师翻译此经已有将近三百年，却也鲜闻有人弘扬。因此，希望诸位能发愿弘扬此经。

大家闻思的这些经典，如果不用心，恐怕你未必能讲得出来。如果有人觉得有难度，也可以安排辅导员讲解——即便偶有疏漏，也没有大碍。为了讲解这些经典，我个人也花费了大量的时间，经常在凌晨三四点起身查阅资料。对经中的一字一句，我都抱着极为认真的态度来准备。我自己认为，能讲出这些内容确实是不容易的，其中凝聚了大量的心血。

对于我们学过的《妙法莲华经》《维摩诘经》等经典，希望大家不仅自己受持，更要传给他人。如只满足于自我修学而不弘传，实在是很可惜的。希望你们能到汉地去弘传。有些法师离开学院以后，只讲一些篇幅较短的法，如《阿弥陀经》《大势至菩萨念佛圆通章》《心经》等，却没有讲大经大论——其实大家应当有一种勇猛之心，有道场时应当多讲大法。有这么多汉地众生普遍信受的经典，为什么不讲？

以后如果有机会，希望大家切莫因为畏难而仅作

简单开示。讲授大经大论确实不易，讲者需要精心备课，听者需要专注思维，双方可能都会感到困难，但是如果因为畏难而退缩，这些甚深的教法恐怕要在我们这一代失传，下一代人想要弘扬就更困难了。

尤其是，我们喇荣佛学院作为佛教人才的荟萃之地，在这里的每个人都要在心中立定宏愿：“我要讲法，我一定要讲大法！”我们要发起这般弘扬正法的雄心壮志。放眼世间，军人为保家卫国而舍生忘死，在奔赴战场时也会发出铮铮誓言；作为大乘佛子，我们也要以勇猛之心来弘法利生！

有些法师建立道场时总是顾虑重重、缺乏勇气，害怕自己得病，担心一个人待不下去，担心这个，担心那个……完全没有想到众生和佛法的未来——这样狭小的心量和格局，恐怕很难走得长远。

总之，希望大家以坚定的意志发起坚定的誓愿。

心的力量不可思议，即便是一个普通人，如果愿力强大，也必定能得到诸天护佑、众人相助；反之，即便才智过人、能力超群，但如果你的愿力薄弱，也可能被魔王扰乱、难成大事。

在这末法时代，我们得到珍宝人身极为不易。想到上师们为了法而舍生忘死的精神，想起上师们的恩德和付出，就会觉得自己在弘法过程中遇到的困难微不足道，即便粉身碎骨也在所不辞——我们应该秉持着这样的精神来弘法利生。

今天法师们都来经堂了，这是一个非常好的缘起。希望大家好好地发愿，相信弘扬《楞严经》的事业一定会在汉地开花结果！待会儿在“遍地开花”小组讲考时，大家也要这样发愿。

丨 遍令众生开悟斯义，

“令末法时代一切众生了悟这些道理。”

对于佛陀的殷切嘱托，大家一定要记住，在佛灭度以后，我们要广泛弘扬《楞严经》。

在身披袈裟的佛弟子中，如今有多少人在弘扬佛法？有多少人在这方面真正用心？许多人终日陷于个人琐事、内部纷争，在是非对错中争论不休，从未发心承担弘法利生的大业。心量决定事业格局。心量越大，事业也越大。有些法师最初只是非常普通的出家人，但却因发心广大，在一生中也成就了不可思议的事业。

希望每个人都在三宝面前发起大愿：“在有生之年，我要不计个人得失，全力以赴地弘扬《楞严经》为主的大法！”

| 无令天魔得其方便。保持覆护，成无上道。

“切勿让天魔有机可乘。要保护及庇佑真正的修行人，令他们成就无上菩提道果。”

佛陀告诫阿难等眷属，众生很可怜，你们不能让天魔找到可乘之机伤害众生。一定要护持如来圣教，让自他众生证得无上正觉的果位！

我们后学也应当如是发愿！

至此，《楞严经》的讲闻暂时告一个段落。昔日，法王如意宝在法会圆满时常说：“匝雅，匝雅，僧匝雅！匝雅，匝雅，僧匝雅！匝雅，匝雅，僧匝雅！拉迦罗，拉迦罗，拉迦罗！”

意思是：

胜利，胜利，愿一切胜利！

胜利，胜利，愿一切胜利！

胜利，胜利，愿一切胜利！

第 108 课

2024 年 5 月 31 日

从今天起，我们开始讲《楞严经》的第十卷。

在五十阴魔中，色蕴、受蕴、想蕴的三十种阴魔已经讲完了，接下来还有二十种阴魔。不过，有些魔境没有直接用“魔”字，而是称其为“堕落外道”“第一外道”“第二外道”等。

卷第十

「行阴魔相」

下面，我们开始讲“行蕴魔”。

◎ 始修与终破

阿难，彼善男子修三摩地想阴尽者，是人平常梦想消灭，寤寐恒一。

佛陀说：“阿难，那些修习三摩地已破想阴的善男子，平时的梦想、妄念都已消除，醒时与睡时都寂静如一¹⁸⁴²。”

佛陀告诉阿难，此善男子修三摩地，想蕴已经灭尽。此人白天及夜晚的分别妄想已消失殆尽，醒觉与睡觉的境界平等如一。在白天时没有分别妄想，如同睡着一样寂静；在睡觉时不会做梦，如同清醒时一样了了分明。

密宗中梦光明的修法，在此境界中，行者感到醒觉与夜梦无有差别，白天如在梦中，对万法无有执

1842 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶云。昼想夜梦。皆独头意识。故后云寤即想心。寐为诸梦。今既无梦无想。则寤时常同寐时。寐时常同寤时。故曰寤寐恒一。以寤时无想如寐之静。寐时无梦如寤之觉故。”

著；梦中如在白日，一切器情世界了了分明。当然，梦光明与此处的境界是不同的。

丨 觉明虚静，犹如晴空，无复粗重前尘影事。

“本觉妙明之心清虚寂静，犹如万里晴空一般，再也不会会有粗重的尘世记忆残留。”

想蕴灭尽以后，觉悟的光明智慧虚静。“虚”即无实，“静”为寂灭，没有任何粗大的分别念，犹如万里无云的晴空，没有粗重的前尘影事¹⁸⁴³。

未灭尽想蕴的普通人常有许多粗重的妄想分别念，缘过去的回忆思念、影尘往事，此起彼伏地显现在心识前，而在这个修行者的境界里完全没有这些。他就像证悟者一样，即使偶尔产生念头，也如镜中的影像一般，对他无利无害。

1843 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“觉明指第八本识。已离想阴。则前六空寂。故曰虚静。既虚且静。故以晴空喻之。”

密法中在讲到比较高的境界时，常将其比喻为无云晴空，辽阔无垠、没有阻碍。

丨 观诸世间大地山河，如镜鉴明，来无所黏，过无踪迹，虚受照应，

“观察世间山河大地，犹如明镜照鉴，来不粘著，过不留痕，只是清晰地映现。此人心如明镜，只是虚照玄应而已。”

在此境界中，整个世间的山河大地、万事万物，都如同映现在一面清淨无染的明镜中一般清晰。

“来无所黏”，当现象生起时，没有任何粘连；“过无踪迹”，当现象消逝时，也不留丝毫痕迹，如《金刚经》云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”又如以中观正见观察来去，了知万法无来无去，不生不灭。

虽然万法在实相中无来无去、无生无灭，但在显现中却“虚受照应”，存在一种现而无实的应现，其中没有任何执著。

| 了罔陈习，唯一精真。

“过往的粗大分别习气已了然无存，唯一留下纯粹的识精真体。”

依靠这种方式，行者断除了过去与六识有关的分别习气。无论是恶劣的脾气还是善的习气，许多积习都消尽无余。“惟一精真”，唯一留下清净精微之心¹⁸⁴⁴。

在一些大圆满修行人的境界中，虽然一切现象在心前显现，却如同镜中影像一般来去自如、毫无滞碍。

1844 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“惟一精真，惟是一个识精真体，即是第八本识，非究竟也。”

当想蕴灭尽时，无论是敌人、朋友、亲人还是陌生人，种种人事都能清晰显现，但行者对这些境相不会生起贪爱、嗔恨等执著，就像镜子映现万物一般，不会有粗大的苦乐感受。

通过修行达到一定阶段时，行者的心前确实会现前坦然明了的境界，但这种境界并非如龟毛兔角般虚无断灭，而是在明然的状态中，一切显现依然存在。

以上概括了想蕴灭尽的境界，此时唯独留下八识真体。在此之后，破行蕴又是怎样的情形呢？

——生灭根元，从此披露。见诸十方十二众生，毕殚其类。

“一切生灭现象的根本源头——行阴本体完全显现。修行者得以彻见十方世界所有十二类众生，每一类的生死相续之相，全都历历分明。”

想蕴灭尽之后，生生灭灭的根元——细微的行蕴了然呈现。此时，行者可以见到十方十二类众生，他们的生死流转完全在行者心前展现。“毕殚其类”，所有众生的类别都毫无遗漏地显露出来。

根据《俱舍论》¹⁸⁴⁵，行蕴包含除受、想以外的四十四种心所法和十四种不相应行法。除了粗大的分别念，还有令众生流转生死的一种精微的力量——“行蕴”。

虽未通其各命由绪，见同生基，犹如野马，熠熠清扰，为浮根尘，究竟枢穴。

“虽然尚未完全通达各类众生生命的根源，但已能照见一切众生生灭流转的共同根基。犹如阳焰，轻轻扰动，幽微隐秘，这就是众生浮根四尘所成之根身

1845 《俱舍论释》（洛德汪波尊者著，索达吉堪布译）：“行蕴的法相：色、受、想、识四蕴以外的一切有为法；事相：除了受、想以外的一切心所相应行与得绳等不相应行两种。”

流转迁变的枢机。”

虽然行者尚未完全了达众生生生世世的因缘和来龙去脉，但是已能观察到这些众生生灭流转的共同基础，犹如“野马”一般。这里的“野马”¹⁸⁴⁶，就是经论中常用来比喻无实的“阳焰”，它看似水流，但实际上并不存在。

“熠熠清扰”，忽起忽灭、轻清扰动。“浮根尘”，即浮根四尘，代指根身。“究竟枢穴”，究竟枢纽。众生之根身在轮回中不断流转迁变的枢纽就是行蕴。

丨 此则名为行阴区宇。

“这称为‘行阴区宇’。”

1846 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“野马非尘埃，即田间游气，春晴伏地可见，其状如水，其光如焰。庄生呼为野马，佛经多称阳焰，渴鹿逐阳焰，远望如水，至近则无。”

“区宇”即障碍、覆盖之意。众生共同具有的生生灭灭的因缘枢机，就是行蕴。此处对行蕴的解释较为细致，究竟什么是行蕴呢？众生在生死轮回中不断变化，一会儿是人，一会儿变成天人，一会儿是动物，如阳焰般显而无自性，其中的关键因缘就是行蕴。

行蕴比色蕴、受蕴、想蕴更难理解，因为它更为微细。它既不属于识蕴，也不属于想蕴，到底是什么呢？《楞严经》对行蕴的阐释与《俱舍论》不尽相同，但完全符合大乘的意趣。

| 若此清扰，熠熠元性，性入元澄，一澄元习。

“这种轻清扰动、微细生灭的根元体性，如果融入澄净的本元，达到澄静的境界，那么，行阴之虚妄习气将永远止息。”

接下来宣说如何灭尽行蕴，以及行蕴灭尽后的境界。

轻清扰动、熠熠生灭的根元体性称为“元性”，“元性”就是行蕴，有注释中说它是第七识¹⁸⁴⁷。“性入元澄”，行蕴的根源是阿赖耶识，如果行蕴的本性入于澄明的第八识海，“一澄元习”，那第七识原有的习气就灭了¹⁸⁴⁸。

| 如波澜灭，化为澄水。名行阴尽。

“就像波澜平息后化为澄澈的静水，这就称为‘行阴尽’。”

行蕴灭尽的境界可以比作水面上的波纹：通过持

1847 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“元性：生灭根元体性，即第七识。”

1848 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一澄元习者。谓作入元澄。犹有无始生灭妄习。名为元习。若更一澄清。则元习亦无。唯余第八识海澄停湛寂。故云如波澜灭化为纯水。是盖以微波喻元习。泛澜喻元性也。”

续的禅修，定力加深，就像波浪逐渐融入大海一般，动摇的分别念与第七识最终都融入如如不动、本来清净的阿赖耶识当中。

这称为“行蕴灭尽”。

| 是人则能超众生浊。观其所由，幽隐妄想以为其本。

“这位修行者就能超越众生浊。反观行阴的根源，都是来自幽深隐微的妄想执著。”

当修行者消灭了行蕴，就超越了五浊中的众生浊。如果观察它的来由——行蕴是以幽隐妄想为其根本。

前文中说，色蕴的根本是坚固妄想，受蕴的根本是虚明妄想，想蕴的根本是融通妄想，每个蕴都以不同的妄想作为根本。观察行蕴，则是以“幽隐妄想”

作为它的根本，这种妄想幽深隐蔽，极难了知。

在五蕴中，最为粗大的色蕴比较容易理解，行蕴已经相当微细，而识蕴最为细微。

◎ 一妄称极果

接下来，我们开始讲解行阴的十种魔境，第一种为“妄称极果”。

| 阿难当知，是得正知奢摩他中，诸善男子凝明正心，十类天魔不得其便，方得精研穷生类本。

“阿难，你应当明白，这些得到正知正定的修行者，内心澄明坚定，十类天魔根本没有可乘之机，这样他才能深入探究一切众生的生灭根本。”

佛陀告诉阿难，你应当明白，有些善男子在正知正觉的禅定中不断修行，得到坚实稳固的光明正心，

这是一种不动摇的光明境界¹⁸⁴⁹，不像普通凡夫的心那样时有时无。此时十类天魔都无机可乘，行者方才得以精心研习，穷究十二类众生的生死根本。

｜ 于本类中，生元露者，观彼幽清，圆扰动元。

“他们在禅定中观察自己同类众生已经显露的行阴，了知行阴幽隐轻清，此微细的扰动相续不断，遍存于十二类众生¹⁸⁵⁰。”

在行者心前，众生生生世世流转的现象已经显露出来，如果深入观察、探究，此人便能了知众生生灭的根本。观察行阴的自体，行者发现这种微细的动摇是周遍存在于一切众生的。

1849 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“凝明正心者：凝：不动也，于想阴十境，不起爱求。明：不惑也，于飞精附人，便能觉知。正心：双承不动定也不惑慧也，定慧均等。”

1850 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“乃正观行阴：彼即指行阴，幽隐轻清，非同前想阴，显明重浊也。圆者：遍十二类生，一一皆然；即观行阴迁流，微细动相，为圆扰群动之元，观同分生基之总相，不起妄计，一味精研；自可进破行阴。”

| 于圆元中起计度者，是人坠入二无因论。

“此人对行阴的周遍扰动妄加推测，就会堕入两种‘无因论’邪见。”

如果对此周遍的动摇产生分别妄想、普遍计度，此人便会堕入两种无因论当中。如果认识到行蕴本无动摇，就不会被魔干扰，但是如果在探究的过程中未能了悟真性光明，就很容易堕入外道的断见当中。

接下来讲两种无因论——本无因论和末无因论。

| 一者，是人见本无因。何以故？是人既得生机全破，乘于眼根八百功德，见八万劫所有众生，业流湾环，死此生彼。

“第一种，此人认为行阴本来无因。为什么？他的生机行阴已然彻底显露，凭借清净眼根的八百种功德，能观见八万劫内所有众生的业力迁流。见其在此

处死亡，又在彼处出生，循环往复，永不止息。”

第一种是本无因论。行者依靠眼根的八百功德，见到八万劫中所有众生依靠业力迁变流转，循环不息。在这里死亡，又在那里出生。

他虽然已经得到眼根的八百种功德，但是这种眼通只是小小的神通，并不究竟。

| 祇见众生轮回其处，八万劫外冥无所观，便作是解：此等世间十方众生，八万劫来无因自有。

“他只能看到众生在八万劫内的轮回现象，八万劫之外对他来说是一片晦暗、无从观测的，于是妄下结论：‘这世界的十方众生，从八万劫来自然而有，没有原因。’”

此人获得有限的眼通，能观察到八万劫内众生的轮回现象，但对八万劫以外无从了知，于是得出了错

误的判断：十方众生在八万劫外都是没有因缘、自然而有的¹⁸⁵¹。

即便在八万劫内，他的观察也未必准确。大家如理观察就会明白，八万劫内的众生也各有其因缘，一切众生无不随着自己的善恶业而流转。对于众生的生死轮回，只有遍知佛陀才能彻底了知，就算有的人自称能见多少大劫以内的事，但在他们没有究竟证悟之前，都不能如实地彻见因果。

｜ 由此计度，亡正遍知，堕落外道，惑菩提性。

“由于这种错误的认知，他偏离了正遍知之见，堕入外道，迷惑不知菩提自性。”

以上是第一种本无因论，万物的产生没有因。

1851 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“只见众生轮回其处者。惟见在八万劫中之处。八万劫外冥无所观者。……谬谓八万劫外无因自有。”

丨 二者，是人见末无因。

“第二种，此人认为末无因。”

第二种，末无因论，万物在从今往后的末际也是无因的¹⁸⁵²。

丨 何以故？是人于生既见其根，知人生人，悟鸟生鸟，乌从来黑，鹄从来白，人天本竖，畜生本横，白非洗成，黑非染造，从八万劫无复改移。

“为什么？此人自认为已见到生命的延续规律：人生人、鸟生鸟；乌鸦天生是黑的，天鹅天生是白的；人天道众生自然直立，畜生道众生自然横生；白色不是洗出来的，黑色不是染上去的，这些从八万劫来从未改变。”

1852 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“既昔本无因。自今而后。枝末岂有因乎。此以本例末。不言可知。故谓见末无因。”

这个人认为，众生从八万劫以来无因而生，人由人所生，飞禽生于飞禽；乌鸦天生就是黑色，天鹅从来都是白色；人类与天人本是直立行走，畜生道永远横身而行。白色非因洗涤所致，黑色也非因染而成……这些自八万劫以来始终没有改变。

这种自然而生的观点，在某些方面与顺世外道的观点比较类似。他们认定世间万物都是由自类产生，前后都没有因缘。如果他真正具足智慧，也能发现众生在无量劫内随业流转的真相——绝非无因无缘、自然而然生、无所变易。

——今尽此形亦复如是，而我本来不见菩提，云何更有成菩提事？

“这人认为：‘从今以来尽未来际也是这样，而我在八万劫中从未见过菩提本性，又怎会有成就菩提果位之事呢？’”

他认为，我这一生乃至末际也是同样。既然我本来不见菩提，又谈何成佛证道？——这类似于无神论的观点。

丨 当知今日一切物象，皆本无因。

“‘由此可知，现今世间一切现象，都是本来如此，没有原因。’”

因此他认为，世间万事万物都是无因，不仅八万劫前无因，八万劫后也是如此。

丨 由此计度，亡正遍知，堕落外道，惑菩提性。是则名为第一外道，立无因论。

“由于这种错误的认知，使他丧失了正遍知见，堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第一外道，主张‘无因论’。”

正是这种虚妄分别，使此人背离了正遍知见，堕入外道，迷失了菩提正道。这就是第一种外道的邪见——无因论。

行阴魔境中，共有十种外道，以上是行蕴十种阴魔中的第一种，立“无因论”，又分为“本无因”与“末无因”两种。这部分内容相对简单，不需要过多发挥。大德们的注疏基本上是消文，其中教证和理证都不多，我们也是一样，理解字面意义就可以了。

◎ 二四种遍常

接下来讲解第二种阴魔，立“圆常论”。

| 阿难，是三摩中，诸善男子，凝明正心，魔不得便。

“阿难，于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。”

住于此三摩地的善男子，安住坚定光明的正心，魔众难以干扰。

| 穷生类本，观彼幽清，常扰动元，于圆常中起计度者，是人堕入四遍常论。

“他深入探究一切众生的生死根本，观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。如果对行阴的圆遍常住妄加推测，此人就会堕入四种遍常论邪见。”

修行者深入探究有情生生世世流转的根本，观察行蕴幽微清扰动摇之相，如果对其周遍常住之相妄起分别，则将堕入四种“遍常论”。此处的“遍常”与后文提到的偶尔生起的常执不同，是一种周遍性的常执。

这人于是堕入常边的邪见，共有四种观点¹⁸⁵³：将

1853 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“子二详释其相分四：丑初心境计常，丑二四大计常，丑三八识计常，丑四想尽计常。”

心境、四大、八识、想尽执著为常有。

| 一者，是人穷心境性，二处无因。修习能知二万劫中，十方众生所有生灭，咸皆循环，不曾散失，计以为常。

“第一种，此人穷究心与境的本元，发现二者都是无因而生。依此修习，他能了知二万劫中，十方世界所有众生生灭，循环往复持续不断，而其心境从未消失，因此妄计心与境是恒常的。”

首先讲第一种情况：将心和境执著为常有。

这人通过观察，发现心与境这两者无因而在，将此观点作为究竟的真理长期串习，现见十方所有众生的生灭在二万劫中循环往复、不曾散失。因为在此期间心境始终存在，所以他认定心与境是常有的法。

大多数人只是因为没有接触持常见者，否则很

容易接受他们的观点，认为心是常有的，境也是常有的。常见派认为，正因心境在二万劫前无因，故而是常有的。虽然众生在二万劫中有生有灭，循环轮转，但心境从没有消失。如有注疏所举的比喻¹⁸⁵⁴：冬季水结成冰，春天冰化为水，周而复始，水的本体常恒不变。同样，这人认为心境是常有的。

以上是“常见派”的第一种观点。

二者，是人穷四大元，四性常住。修习能知四万劫中，十方众生所有生灭，咸皆体恒，不曾散失，计以为常。

“第二种，此人深入彻底地探究四大的本元，发现四大的体性本来常住不坏。依此修习，能了知四万劫中，十方世界所有众生的生灭都依赖四大和合而成，而四大的体性是恒常不坏的，从未消失，因此妄

1854 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“如水为冰冰还成水。虽循环而体不失。”

计四大是永恒常有的。”

第二种常见：四大常有。

他观察世间的万事万物都是由地、水、火、风四大组成，而四大的本性是常住的。由于缺乏深邃微细的智慧，他见到柱子、瓶子乃至人身都具备四大成分，便认为四大的本性是恒常不变的。产生这种邪见后，此人在修行中了知：在四万劫中，所有众生生灭变化都不离四大，而四大是恒常不散失的，由此认定四大为常有。

前一种常见认为心与境常有，而第二种常见则认为四大常有。这些人依此见解修行后，确信在四万劫的轮回中，众生四大本性恒常不变。这种结论只是其虚妄分别念串习成熟的结果，是一种遍计执著。所谓“遍计”，就是周遍计度，如认定无常之法为常有，认为它永远不可改变。

实际上，四大并非常有。譬如我们眼前这个由四大组成的瓶子，当其毁坏时，虽然还有瓶子的碎片等微尘，但至少在我们面前，就不存在瓶子这个“粗相”的四大——可惜外道缺乏这类细致的辨析。

正如《如意宝藏论》所言，外道只是建立自己的宗派而已，既没有可靠的理论依据，也缺乏可信的教证依据。如今世间的许多观点也是如此，只宣称“我认为如何”，却几乎不依靠理证进行分析。

| 三者，是人穷尽六根，末那执受，心意识中，本元由处，性常恒故。修习能知八万劫中一切众生，循环不失，本来常住，穷不失性，计以为常。

“第三种，此人穷究六根所摄的六识、第七末那识以及执受的第八识，在心、意、识中推究其本元，认为此八识的本性是恒常的。依此修习，能了知八万劫中一切众生生生灭灭，虽然循环轮转，但是此八识

从来没有消失，因此错误地认为八识本来常住，永不失毁其性，妄计八识为永恒常有。”

第三种常见：八识计常。

这种人开始观察六识、末那识以及第八阿赖耶识“执受”。六识加上第七末那识、第八阿赖耶识，共有八识。“本元由处，性常恒故”，从本元去观察，八识的本性是恒常的。他认为无论哪个识的本性都是常有——虽然这和大乘的了义见解比较相似，但却是差之毫厘谬以千里。

这人认为八识的自体是恒常存在的，依此修行，看到一切众生在八万劫中循环不息，但从来没有失去这八种识。“穷不失性，计以为常”，因此认定八识是众生生灭轮转中不可缺少的根本所依，是恒常周遍之法。

这是第三种外道，认为八识常有。

四者，是人既尽想元，生理更无流止运转，生灭想心，今已永灭，理中自然成不生灭。

“第四种，此人已经灭尽想阴的根元，不再有迁流静止、运转生灭的妄想。既然生灭不停的妄想已经寂灭，在理论上就自然成就了不生不灭。”

第四种常见：想尽计常。他认为，想蕴灭尽以后，有一种常有的行蕴存在。通过深入观察想蕴的本元，发现想蕴没有产生的根元。此处的“生理”，就是生的道理。他观察想蕴的产生、安住、流转、运行等，都无法找到一个真正的实体。

“生灭想心，今已永灭”，通过这样的修行，所有生生灭灭的分别妄想都永远灭尽。“理中自然，成不生灭”，他认为既然如此，自然已成就不生不灭的境界。这种观点似是而非，与中观观点似乎接近，但其实没有断除更微细的行蕴。

| 因心所度，计以为常。

“他以分别心揣度此境，错误地执著为恒常实有之法。”

他以心揣度，误认为自己已证得不生不灭的境界，将行蕴执为常有。

这类修行者通过修持确实能达到一些境界，比如有的能成就世间禅定并转生无色界，有的能入灭尽定等等。

| 由此计常，亡正遍知，堕落外道，惑菩提性。

“由于这些对‘常性’的虚妄计度，导致行者失去正遍知见，堕入外道，迷惑不知菩提自性。”

由于以上原因，这些修行者妄计常有之法，从而丧失正遍知的见解，堕入外道邪见，迷惑不知菩提本

性，无法证悟真如。

| 是则名为第二外道，立圆常论。

“这称为第二外道，主张‘圆常论’。”

这是第二种外道建立的“圆常论”，认为存在四种普遍恒常之法。

第 109 课

2024 年 6 月 3 日

《楞严经》现在讲到最后一卷——第十卷中五十阴魔的内容，目前正在讲行阴魔。

行蕴中的十种阴魔，虽然没有明确使用“阴魔”一词，但实际上可以属于其范畴。修行人在禅定中已超越了色蕴、受蕴和想蕴，但行蕴尚未消尽时，就会出现这类障碍。上节课中我们已经讲解了前两种阴魔：第一种属于断见，第二种属于常见，今天要讲的是兼具常断等见解。

我查阅了一些注释，发现历代大德对这部分内容的解释大多限于字面意思，并没有过多展开。他们的

观点虽然在某些细节上略有不同，但要义基本一致。希望大家一如既往地认真听受，也建议大家尽量持诵大白伞盖心咒。在修行的过程中，坚持依止诵持此咒，对遣除魔障有很大的作用。

「行阴魔相（续）」

接下来我们讲解经文。

◎ 三四种颠倒

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。穷生类本，观彼幽清，常扰动元，于自他中起计度者，是人坠入四颠倒见，一分无常，一分常论。

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。他深入探究一切众生生死的根本。观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。如果于自他法

中生起虚妄计度，此人就会堕入四种颠倒邪见，形成‘一分无常一分常’的错误观念。”

与前面一样，这位处于三摩地中的修行人想蕴已灭，继续深入行蕴的修行，禅定力稳固，获得凝明正心。这时，想蕴的十种魔不得方便，无法对他造成损害。

他在穷究十二类众生本元时，发现十二类众生都有细微动摇的行蕴。此人在观察中于自他生起分别念，并执为实有。前面两种魔境是于“圆元”“圆常”中起计度，此处为于“自他”中起计度。

此人便堕入四种颠倒见，一部分是常，一部分是无常。下面逐一讲解。

一者，是人观妙明心遍十方界，湛然以为究竟神我。从是则计我遍十方，凝明不动。一切众生，于我

心中，自生自死。则我心性名之为常，彼生灭者真无常性。

“第一种，这个修行人观察到自己的‘妙明真心’遍满十方世界，湛然清净，便认为这是最超胜的‘神我’。于是认定这个遍满十方、澄净清明、凝然不动的‘我’是永恒的，是常性；而一切众生在‘我’心中生灭变化，他们是无常性。”

四种颠倒见中的第一种是“观自他颠倒”，自己和他人。

修行者在修行蕴时，观照自己的“妙明真心”¹⁸⁵⁵遍满十方世界，因其凝然不动、湛然坚固，便将其执为“究竟神我”。这与数论外道二十五种所知法中的神我相似——数论外道将一切法归纳为神我、大、

1855 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此是行阴，生灭根元，而计为妙明真心。”

慢、五境、五大、十一根等二十五法¹⁸⁵⁶。

此修行者在观照中，执著神我周遍十方、凝然光明、恒常不动，而一切众生都是从我的心中产生和消亡的。由于这个神我凝然明澈不动，因此我的心是本性常有的。一切众生都是我心中的游舞，都在神我当中生生灭灭，因此我是常法，“彼生灭者，真无常性”，而生生灭灭的众生以及身体在内的世俗法都是无常的。

《如意宝藏论释》中介绍了一些外道的观点，并解释到：这些外道未能对万法的本性以胜义、世俗二谛善加观察，导致对诸法实相产生谬解，在“有”与“无”等问题上众说纷纭，缺乏正见。

1856 《佛学大词典》（丁福宝编）：“【二十五谛】（术语）数论外道说明宇宙万有开展状况顺序之根本原理也。所谓二十五谛者如表。即自性（物质的本体），受神我（精神的本体）之作用而生大，由大生我慢，由我慢生五唯，五知根，五作业根，心根，又由五唯生五大。而神我与自性之关系，恰如跛者与瞽者。神我虽有智的作用，然不能动，自性虽有活动作用，然不能生为其活动之源之动机，盖神我为使自性有活动者，自性为使活动，动机实现者，由此二相生中间之二十三谛也。”

以上是四颠倒见中的第一种，认为“我”是常有、众生无常，与数论外道的观点有些类似。

| 二者，是人 不观其心，遍观十方恒沙国土。见劫坏处名为究竟，无常种性，劫不坏处，名究竟常。

“第二种，这个修行人不观察自心，而是遍观十方世界如恒河沙数的国土。他将劫火毁坏之处执为究竟的无常性，将劫火不能毁坏之处执为究竟的常性。”

第二种邪见主要是执著国土。

这种人与前面的修行人不同，他不观自己的心，而是遍观外界十方恒河沙数国土。如前文所述，他已经得到一些神通，故能见到世界的成住坏空。

有注释中指出¹⁸⁵⁷，三禅天以下的世界在坏劫时都

1857 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“吴兴曰。三禅以下。终为

会毁灭，他们由此认为这些地方是无常之性；同时又观察到“劫不坏处”，四禅天以上的世界不会被外因毁坏，所以认为这些是恒常之法。

他在观察世界的过程中发现，一部分世界会毁灭，这叫做无常；一部分世界似乎永不毁灭，这叫做恒常。实际上，这种认知是基于不究竟的神通。第二种邪见中也存在常与无常的两种认知。

| 三者，是人别观我心，精细微密，犹如微尘流转十方性无移改，能令此身即生即灭。

“第三种，这个修行人特别观察身心¹⁸⁵⁸，发现行阴精密微细如同微尘一般¹⁸⁵⁹，虽然随业流转于十方世

三灾所坏。名无常种性。四禅以上。灾不能坏。名究竟常。”

1858 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此则别观微细我及大小不定我也。二者前观正报是我心及众生身。此则别观我心及与我身。亦舍他唯观于自也。”

1859 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言精细微密者。即指根本行阴。是七识种故曰精。藏于赖耶故曰细。若有若无故曰微。麤心不见故曰密。前文所谓幽隐妄想是也。”

界，却能始终不变，能令此肉身刹那生灭。”

第三者，观身与心。

这种修行人观心的方式与前面观察“神我”不同，着重观察此心与此身精微隐秘的层面，探究那些难解的心性奥秘。

他将行蕴执为微细之我，并在观察的过程中发现，此行蕴之我就像微尘一样流布于十方世界，却始终没有迁移变化。就像微尘无处不在，他认为，“我”也周遍于一切，应当是常有的。

“能令此身，即生即灭”，虽然行蕴不灭，但肉身却不断经历生灭变化。在生死轮回中，人可能转为畜生，畜生也可能转生为人。通过观修，他清楚地看到色身处于生生灭灭之中。

| 其不坏性，名我性常。一切死生，从我流出，名无

常性。

“他于是将此不坏之性称为‘我性常’；一切生死变化都是从‘我’流出，称之为‘无常性’。”

他由此得出结论：行蕴之我细微不灭，即使无色界也依然存在，所以称为“常性”；而色身的生死以及心外的一切变化都是从“我”流出，这些称作“无常性”。

| 四者，是人知想阴尽，见行阴流。行阴常流，计为常性。色受想等，今已灭尽，名无常性。

“第四种，这个修行人知道自己想阴已尽，见到行阴迁流相续。他将行阴的常流不断执为常性，将已灭尽的色阴、受阴、想阴等执为无常性。”

第四种，观非自他。万法不是自，也不是他。

这个人在观察时发现，前面的色蕴、受蕴、想蕴都已灭尽，唯有行蕴的细微部分不断地动摇，于是认为一直迁流变化的细微行蕴是常性；此时色蕴、受蕴、想蕴都已不复存在，故称之为“无常性”。

以上四种观点都既有常也有无常。这些修行人自己也没想清楚，将一些法执为常有，将另一些法判为无常。的确，如果没有依循佛陀的正见，仅凭自己的分别念妄加揣测，凡夫很容易陷入类似的迷惑。他们一会儿说常，一会儿说无常，貌似有点道理，实际上却是自相矛盾、无法成立。

由此计度一分无常，一分常故，堕落外道，惑菩提性。是则名为第三外道，一分常论。

“由于这种将实相割裂为部分常、部分无常的错误认知，使他堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第三外道，‘一分常论’。”

这些修行人以自己的分别念认为一些法是无常的，一些法是常有的。由于这样的执著，他们堕落到外道当中，对于自己的菩提自性迷惑无知。

这是第三种外道“一分常论”，意为常和无常二者兼有。

◎ 四四种有边

下面讲第四种阴魔，主要说四种有边。

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。

“阿难，于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。”

住在三摩地中的诸位善男子得到了坚固凝明的正心，这时魔不得便，不能加害于他。

| 穷生类本，观彼幽清，常扰动元，于分位中计度者，是人堕入四有边论。

“他深入探究一切众生的生死根本，观察到行阴深幽轻清却又恒常扰动之相。如果在‘分位’上妄加推测，此人就会堕入四种有边论。”

他穷尽十二类众生的本体，观其幽幽轻清、恒常动摇的源头，对不同的分位产生了分别念。前一种谬见是于自他方面产生错误认知，这一种是在分位上出现了偏差。由于这个原因，此人堕入四种“有”“无”的执著当中。所谓“四有边论”，同时包含了有、无的执著¹⁸⁶⁰。

| 一者，是人心计生元，流用不息。计过未者，名为有边；计相续心，名为无边。

1860 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“文虽双计，有边无边，理实但是邪计。边见而已，非真得无边理体，故以正教判之，但名有边。”

“第一种，这个修行人观察到行阴流动不息，将其执著为生命的本源，于是认为：过去和未来是有限的，称为‘有边’¹⁸⁶¹；相续不断的心识是无限的，称为‘无边’。”

第一，三际分位，即前际、后际及中际。

这人观行阴是十二类众生的生灭根元，发现行蕴从不间断、迁流不息，而且每个众生都有这样连续不断的相续。此时，他开始思考现在、未来和过去。

“计过未者，名为有边”，认为未来尚未发生，所以有个“开始”的边界；过去已经结束，所以有个“结束”的边界，如此未来和过去都有边际。“计相续心，名为无边”，当下心念相续不断，无有结束，所以是“无边”。

1861 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“则必以过未断处，有限际者，为有边。”

总之，他认为过去和未来有边际，而当下没有边际。因为还没发生的是未来，已经结束的是过去。以上是第一种见解。这些见解属于邪分别念，没有实义，也没有太多可发挥之处，我们大致了解即可。

| 二者，是人观八万劫，则见众生，八万劫前寂无闻见。无闻见处，名为无边；有众生处，名为有边。

“第二种，这个修行人观察到八万劫内的众生轮回，发现八万劫前杳然无迹，便将八万劫前的空寂无闻处，称为‘无边’；而将八万劫内能观察到众生存在之处，称为‘有边’。”

第二，见闻分位。

在我查阅的讲义中，没有见到对这段的详细阐述。大家可以广泛参阅可靠的讲义。前面的三十阴魔，是初学者在修行中比较容易遇到的情况，所以一

般会倍加重视；而此处所讲的外道见解，如果大家具备一定的佛教基础，尤其是深入闻思过中观、因明等五部大论，一般不会轻易堕入外道的见解中。

这种人获得了一些小神通，能见到众生在八万劫之内的情况；但对于八万劫之前则“寂无闻见”，完全没有感知见闻。

“无闻见处，名为无边”，他们认为无见无闻的地方叫做“无边”。“边”的所指不同，此处主要与见闻的边际有关。他认为，八万劫之前既不能见，也不能闻，故称为“无边”。

“有众生处，名为有边”，众生在八万劫之内的情况，对于此具神通的修行人来说能看到、听到，所以称之为“有边”。

| 三者，是人计我遍知，得无边性。彼一切人现我

知中，我曾不知彼之知性，名彼不得无边之心，但无边性。

“第三种，这个修行人认为自己能遍知一切，已经获得无限的无边性。认为其他所有人都在我的认知范围内，我却不了知众生的知性，由此断定他人不具备无限之心，是有限的有边性。”

第三，彼我分位，即我和众生的分位。

这种人执著行蕴为“我”，自以为能遍知一切法。藏文本中译为“如同自己已经成就”，自认为已通达一切法。这种境界被称为“得无边性”，因为他认为此“真我”是无边际的，能以无限的方式了知一切法。

“彼一切人，现我知中”，他发现所有众生都包含在他“真我”的认知范围中。“我曾不知，彼之知性”，我没有发现这些众生具有如我这般的明知性。

“名彼不得，无边之心”，所以这些众生并不具有无边的能力，“但有边性”，所以众生是有边性的。

此修行人认为一是有边性，一是无边性，这是第三种情况。

四者，是人穷行阴空，以其所见，心路筹度，一切众生，一身之中，计其咸皆半生半灭。明其世界一切所有，一半有边，一半无边。

“第四种，这个修行人探究行阴的空性时，以所见心路错误地推论：所有众生都是半生半灭的状态，进而断言世间万物一半是有边、一半是无边。”

第四，生灭分位。

这种修行人深入探究行蕴的空性。有注释解释为¹⁸⁶²：入定时见到行蕴灭，出定时见到行蕴生。他不

1862 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“以在定中，觉得行阴灭，出定之

知道这是因为禅定功夫不到位所致，而根据自己的入定或出定境界，认定行蕴是半有半无。

此人观照入定出定中行蕴的变化，依此推断：一切众生的身心都是生生灭灭的。“明其世界，一半有边，一半无边”，认定外器世界所有一切也是一半生、一半灭。无边即灭，有边即生。

这种观点认为，不论是内在的有情世界还是外在的器世界，都是“半生半灭”，就像庄稼生长、昼夜轮替、四季更迭，乃至分别念的起伏，在某种意义上都可说是生生灭灭，或者说一半生一半灭。如果缺乏系统性的佛法修学，我们可能也会产生这样的认知：内在与外在的整个世界都是处在半生半灭的状态中。

| 由此计度有边无边，堕落外道，惑菩提性。是则名为第四外道，立有边论。

时，觉得行阴生，不知是定功未至，若定功至，则行阴自空。”

“由于这些对有边、无边的计度，使他堕入外道邪见，对于菩提自性迷惑无知。这就是第四种外道邪见，主张‘有边论’。”

这些人以分别念执著于有边与无边，并且依此修行，最终堕入外道当中，对于菩提性迷惑无知。

这是第四种外道，立“有边论”。

◎ 五四种矫乱

第五种是“四种矫乱”的颠倒见。这些见解前后矛盾、逻辑混乱，我实在看不下去，后来就睡过去了。（众笑）

在备课的过程中，我本来想认真研读这些外道“学说”，看看是否能提炼出对大家修行有益的教言，但是实在没什么可取之处。不知道各位在研读时是否也有同感？如果你们看这些见解看得津津有味，

说明跟外道有点“因缘”。（众笑）

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。”

此安住在三摩地中的善男子，心凝坚固、正心明了，魔不能得便、无从加害。

◎ 无执则无碍

当修行达到一定境界时，魔不能得便；当我们具足真正的精进时，魔也无机可乘；如果对任何一法都不执著，就更是无可侵扰。然而，一旦我们对某件事物产生强烈的执念，魔众便会立即察觉并伺机而动。

有人对健康很执著，唯恐疾病缠身；有人沉溺于感情不能自拔，有人贪著财富，有人汲汲于名利……

这些执念就如同将软肋示人，魔众自然能一眼看穿，趁虚而入。一切的执著——即便是对修行本身的执著，也是为魔所乘的破绽。有些人因道行不长而日夜焦虑，急切地想在境界中亲见上师或本尊，这些看似虔诚的追求，反而会成为最脆弱的伤口，让魔众有机可乘。

当我们发现自己对某件事特别执著时，最好的办法就是当即放下。如果发现自己执著于财富，就想：“财产损失也无所谓，世间本来就有无数贫苦之人”；如果特别在乎名声，不妨主动放舍，甚至故意“自毁名声”。如云：“人坏名不死，鸟坏食不死”，即使人的名声受损，但只要保持本心，就不会受到真正的损害；鸟儿即使一时缺食，但总能在山林中找到生机。

自古以来，许多人正是被自己的分别念所困，才因着魔而修行无果。世间人的种种执著也是如此，有

人为名声所累，有人为财富所缚，越是被执著绑得很紧，就越是求而不得。当我们学会放下时，该尽力的已经尽力做了，之后就不再强求、得失随缘，方能见到真心。前辈高僧大德们在修行心要中有许多这类的开示。

凡夫人刚开始修行时，难免会对一些对境具有强烈的贪执，而这些执著恰恰是魔众所乐见的。魔众拥有他心通，能轻易地发现每个人的弱点，如同屠夫熟知牛的要害一样，魔众也会对准我们最执著的地方下手。

如果能像米拉日巴尊者那样将世间八法彻底抛弃，那仇敌、战乱、饥荒、诽谤还是盗贼侵扰等外境不仅不会对你造成损害，反而会因此获得更好的修行机缘。这些违缘在实修中难免会碰到，所以我们最好早些学会应对的方法。有时人们拼命争取，却也抵不过业力。当所求落空、身败名裂、身处绝境时，如果

你能以坚强的心从绝望中重新站起来，这本身就是一种修行。就像无垢光尊者被寺院开除后，只是平静地托人转交自己写的偈颂，随后便离开了。后来尊者依止自己的根本上师，证悟了大圆满的最高境界¹⁸⁶³。

人们的状态表面看来都很好，但很多人都受到各种心魔的折磨。不信的话，你可以随便找一个人问：“你最近好吗？”多半会听到很多抱怨。唯有极少数的修行者能超然物外，活得自在洒脱，而大多数凡夫都是被各种执著和痛苦所束缚。

1863 《无垢光尊者传》（秋札桑波尊者著，索达吉堪布译）：“尊者住在桑普地方时，野蛮的康巴人居然先后七次将他从一个住处撵到另一个住处。最后他与措普巴滚秋巴住在一起。一日，上师张巴秋华丹对措普巴说：‘这位桑耶巴格西如果能留住在这里，必将对本寺院大有利益，唉！没想到这群秉性恶劣的康巴人却容不得他住在这儿，这条茶叶您拿去供养他，这两块氍毹也送给他用，你平时多和他聊聊，我也会找他谈谈的。’措普巴将半斤茶叶和两块氍毹带回来，对无垢光尊者说：‘上师说这茶给您饮用。’‘茶明日再喝也可以，今天没有空了。’说完就走了。次日黎明：‘我走了，我留下的东西让他们享受吧。’说完就上路了。当他走到措普译师的遗塔前时，正好碰上一位道友往上来。那位道友问他：‘您这是去哪儿呀？’尊者回答说：‘我在康巴这个地方待不下去了，所以要离开此地。’‘您不是著论无碍吗？为什么不留下偈子狠狠地谴责他们一顿呢？’尊者说：‘我已经洋洋洒洒地写满了一张纸，贴在法座上了。不过，这里还有一张。’他拿出来交给那位道友，‘这个麻烦你带上去。’那人便将这首以嘎卡等三十个藏文字母为句头写的厌世歌带了上去。后来，那些康巴人气急败坏地将法座上的偈颂销毁了。那首愤世嫉俗的三十字母厌世歌，则在汉地以上广泛传播开来。”

我们修行到一定阶段，必须要学会放下一切，敢于直面一切。如果失去所有财富会怎样？如果变成一无所有又会怎样？当我们真正放下这些执念时，心头沉甸甸的石头自然就消失了。许多人常对健康过分执著，终日忧心忡忡，病急乱投医，中药、西药、藏药乃至各种偏方都敢尝试。玛吉拉准尊者在断法窍诀中开示：“与其执著肉身，不如看破生死。”遇到违缘时，我们不妨作意：“不过一具蝼蚁之躯，死就死吧”，这样或许更容易健康长寿。

与其特别执著自己的名声地位或财产，不如在难以为继时慷慨布施，就像《佛子行》中所说¹⁸⁶⁴，将一切布施给有缘众生，让亲友欢喜，让怨敌欢喜，让所有人都欢喜。彻底放下“我执”时，一切都不再那么痛苦，曾经经历的不开心就像微风一般转瞬即逝。

1864 《佛子行》（无著菩萨造论，索达吉堪布译）：“获得菩提身尚舍，何况一切身外物，故不图报异熟果，慷慨布施佛子行。”

这里的深义，值得我们每个人认真观察。

| 穷生类本，观彼幽清，常扰动元，于知见中生计度者，是人坠入四种颠倒不死矫乱遍计虚论。

“他深入探究一切众生生死的根本。观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相，如果于知见中妄加推测，此人就会堕入四种颠倒的‘不死矫乱遍计虚论’。”

他穷究十二类众生的生死根本，观察到行蕴清幽扰动的特性，对于知见产生妄念。这种人堕入到四种颠倒邪见，称为“不死矫乱遍计虚论”。

关于“不死”，有注释解释为天¹⁸⁶⁵，因为天人不容易死，所以在辞藻学里“不死”是天人的异名；但藏文本中，“不死”译为“不间断”。“矫乱遍计

1865 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“准婆沙论释。外道计天常住。名为不死。计不乱答。得生彼天。”

虚论”在藏译本中作“种种言论”，具体内容在下文中会详细展开，简单说就是指不间断的颠倒言论¹⁸⁶⁶。

持这种观点的人思维混乱、胡言乱语，随意地发表一些“遍计虚论”——即基于自己虚妄的遍计分别念而讲出的不实言论。

| 一者，是人观变化元，见迁流处，名之为变。

“第一种修行人，观察万法变化的根源，见到行阴迁流的现象就称之为‘变’。”

此人共有四种颠倒，第一种颠倒里面共有八种矫乱：

第一矫乱：变。

1866 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“不死者：外道计无想天，为不死天。一生不乱答人，死后当生彼天。若实不知，而辄答者，恐成矫乱；故有问时，答言秘密言词，不应皆说，或不定答。佛法诃云：此真矫乱。《灌顶》云：邪分别性，故名遍计；都无实义，故云虚论。”

此人观察万法变化的源头，发现行蕴迁流不息、从未停歇，于是将这种持续变动的特性遍计为“变”。

| 见相续处，名之为恒。

“见到行阴前后相续的现象就称之为‘恒’。”

第二矫乱：恒。

此人发现行蕴前后相续，一直接连不断地出现，将其遍计为“恒”。

| 见所见处，名之为生。

“在八万劫内，见到所见之处——众生出生¹⁸⁶⁷，就称之为‘生’。”

1867 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“谓八万劫内。能见所见处。似有众生生。故即名之为生。”

第三矫乱：生。

在八万劫之内，此人能见得到众生不断地出生，将其遍计为“生”。

| 不见见处，名之为灭。

“见不到众生出生之处¹⁸⁶⁸，就称之为‘灭’。”

第四矫乱：灭。

于八万劫之外，他见不到众生之出生，认为这是一种损减，故称为“灭”。

“不见见处”，他见不到所不见的范围。只要看不见，他就认为已经灭了。

| 相续之因，性不断处，名之为增。

1868 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“谓八万劫外。不见所见处。似是众生灭。故即名之为灭。此生灭对也。”

“他认为相续之因不断之处，好似多出了一法，就称之为‘增’。”

第五矫乱：增。

所谓“相续之因”，指前阴与后阴连续不断之因。此人认为，前阴与后阴之间必定有一个不断之因，这个不断的因是一种增益，被称为“增”。有说其为阿赖耶识¹⁸⁶⁹——也许未必达到这个深度。众生的分别念真是太多了，所以才有这么多的见解。

| 正相续中，中所离处，名之为减。

“他认为在生灭相续的过程中，前后际之间有间断，好似缺了一法，就称之为‘减’。”¹⁸⁷⁰

第六矫乱：减。

1869 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“见到前阴灭，后阴还未起时，中间必有一相续之因，这是阿赖耶识。”

1870 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“见到行阴正在生灭相续中，好像前后际断，中间有所离处，就叫做‘减’。”

此人认为，生生灭灭的相续在“前”“后”中间好似有空隙，称之为“减”。我们可能也这样认为：所谓前后不断的相续，似乎在前灭后生之间有所间断。他们执著有一个法是“减”，但这只是一个概念。事实上，就如《中论》所说的那样，生灭本来无实。

通理大师解释为：如在中阴相续之中本来有微细的行阴，但这人的心太粗大了见不到，还以为什么都没有，于是堕入这种损减之见¹⁸⁷¹。

| 各各生处，名之为有。

“看到生起之处就称之为‘有’。”

第七矫乱：有。

1871 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“正相续中。即指中阴相续中也。然中阴相续之中。亦有微细行阴。以彼心麤不见。但见其中所离处。似少一行。名之为减。此增减对也。”

他认为，众生都有自己的生处，如地狱、饿鬼、旁生等，将众生差别遍计为各有生处，称之为“有”。

| 互互亡处，名之为无。

“见到消亡之处就称之为‘无’。”

第八矫乱：无。

他认为，众生都会死亡，无论天人还是人类都会死亡，将之遍计为“无”¹⁸⁷²。

这种观点与顺世外道的观点有些类似。此外还有其他的解释¹⁸⁷³。

1872 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“见到各各众生的亡处，叫做‘无’。”

1873 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“互互亡处者。如人不生鸟。鸟不生人。虽人不生鸟。人中亦有鸟性。虽鸟不生人。鸟中亦有人性。以彼不知。妄谓彼此定是互亡。以是义故。名之为无。”

｜ 以理都观，用心别见。有求法人来问其义，答言我今亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。

“虽然是依行阴之理来观察，但因用心不同故所见有别，得出了以分别心形成的偏颇见解。当有人来求法时，就以模棱两可之词回答：‘亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减’。”

在一个瓶子上虽然可以安立八种矫乱见解，但大乘佛法却能以正理断除这些边执。

此人依靠自己的“理论”进行观察，以分别念得到各种见解。如果有人来求法，他就说：“我见到一切法既是生也是灭，既是有也是无，既是增也是减。”《中论》说“不生不灭，不增不减，不常不断”，但他却反着说。

｜ 于一切时，皆乱其语，令彼前人遗失章句。

“总是用混乱的言语应对，使提问者更加迷惑。”

这人习惯了信口开河，所言漏洞百出，也让提问者迷惑不解。他时而说有，时而说无；一会儿说增，一会儿说减，全是互相矛盾的说法。“有”与“无”、“增”与“减”本就是完全对立的概念，他却将之混为一谈。

从某种角度来看，他的话也并非一无是处。就一个瓶子而言，确实可以说它有生有灭、有增有减，但这人是基于自己的分别念而将其执为究竟的见解，缺乏正确细致的观察。

当有人来请教时，他的回答总是含糊不清，没有实质性的意义，无法给提问者带来有益的启发。

| 二者，是人谛观其心互互无处，因无得证。有人来

问，唯答一字，但言其无。除无之余，无所言说。

“第二种修行人深入观察自心而得出：一切最终都归于无，于是妄计自己因‘无’而证道。有人来请教时，就只回答一个‘无’字，除此之外什么都不说。”

第二种颠倒：“无”之矫乱。

这是另一种修行人。他在观察自心时，认为“互互无处”，一切皆归于无——这其实是断空。

他观察心念，发现每个念头都会消失：刚生的信心会灭，刚起的嗔恨心会灭，刚显现的欢喜心也会灭……总之一切心念最终都会灭。

“因无得证”，他们认为自己是通过“无”而得到证悟的。这种观点与西方的某些观念相似，认为今日的快乐与痛苦终将消逝，无需为此担心。

如果有人问：你的心到底是怎样的？他只用一个字回答：“无”，而且对任何问题都以此作答。这种回答表面上与佛教的空性观有相似之处，但若执著一切都是“无”，是无法趋入解脱的。

这些人可以归于“无有派”。大家在修持空性时，不能简单地认为“一切都是没有”就是空性义，否则很容易与外道见解混为一谈。

| 三者，是人谛观其心各各有处，因有得证。有人来问，唯答一字，但言其是。除是之余，无所言说。

“第三种修行人深入观察自心而得出结论：一切皆有，于是妄计自己已因‘有’而证道。有人来请教时，就只回答一个‘是’字，除此之外什么都不说。”

第三种颠倒：“有”之矫乱。此处的“是”在藏

文本中被译为“有”。

从“因明”的角度来讲¹⁸⁷⁴，“是”与“有”不同，“有”通过果因建立，“是”通过自性因建立。如果一个法“是”某法，不一定“有”某法。“有”可以是“是”，“无”也可以是“是”，比如在有实宗面前，“无”也是存在的，因为被认为是实体故。

与前面的情况类似，修行者观察自心时，发现心里涌现着各种分别念。他特别关注其中“有”的部分，便确立了“有”的认知：在他的体悟中一切都存在，烦恼、信心、衣食、苦乐等都是“有”。

如果有人提问，不论是与行蕴相关、还是与修行境界相关，他只以一个字作答：“是”，除此之外什

1874 《解义慧剑释》（全知麦彭仁波切著，拉色丹毕嘉村尊者释）：“所有诸建立，归集证有是，所有诸遮破，无遮非遮摄。在世間中，对一切所知的所有观点建立的形式完全包含在证成有与证成是两种当中；所有向外遮破的形式，为遮破所破之余不引他法的无遮与遮破之余引出他法的非遮两种所涵盖。除了这四种破立分别以外别无其他，我们要知道，以心思维、以口言说的一切形式仅归集在此。”

么都不说。《楞严经讲义》中说¹⁸⁷⁵，这里的“是”与“有”同义。

我们以前讲过半杯水的比喻：悲观者看到水已经失去一半而懊恼，乐观者则庆幸还有一半。修行也是如此，有人侧重“有”，而有人则偏重“无”。一个被烦恼束缚的人心中多是负面情绪：雨天嫌潮湿，晴天怨炎热，不冷不热的天气嫌平常，冬寒夏暑，秋燥春湿……总能找到不满的理由。相反，乐观者却能在每个当下发现美好：雨天享受清凉舒适，晴天沐浴温暖阳光。他们懂得欣赏四季更迭，也善于发现每个人身上的闪光点。他们看待人事物时总是保持乐观、积极的心态。

心是一切的根本。如果能调伏内心，就是真正的大修行人。如果不能降伏自心，即便身处善妙的环境，痛苦依然如影随形。人们盛赞喇荣是人间净土，

1875 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“是即有也。”

社交媒体上充斥着对这里的理想寄托——笑容不断、阳光普照、花草遍地、彩虹环绕，仿佛这里没有丝毫痛苦。然而现实是，这里同样生活着许多被烦恼所困的人，包括那些拍摄美景和撰写美文的人。在没有获得真正的觉悟之前，人们始终难以摆脱实执带来的痛苦。

这些外道或执著“有”，或执著“无”。学习了《如意宝藏论》后，很多人真切地体会到：众生实在可怜！幸好我们学了这部关键的论典。倘若从小被灌输“一切都真实存在”的观念，就算读到博士学位，也很难跳出这个思维定式；反过来，如果认为“一切都是虚无”，同样会陷入另一种执著。

佛教的珍贵之处在于：不仅有教证做依据，而且还可以通过理证和实修来检验。通过深广的学习和思考，我们就能够理解万法在胜义谛和世俗谛中的真相。

| 四者，是人有无俱见，其境枝故，其心亦乱。

“第四种修行人同时观察到生与灭的不同现象，这些境相混杂在一起，导致他的内心也充满矛盾。”

第四种颠倒：“有无”之矫乱，这种见解同时包含了“有”和“无”，“生”与“灭”。

“其境枝故”，他的所知境就像杂乱的树枝堆在一起，毫无条理，非常混乱。藏文本中译为，因为他同时承认“有”和“无”，故而矛盾重重，逻辑混乱。“其心已乱”，他的心识也同样混乱，因为同时坚持“有”和“无”这两种完全对立的观点故。¹⁸⁷⁶

| 有人来问，答言亦有即是亦无，亦无之中不是亦有。

1876 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“其境枝故者。谓于一性中计有计无。如一本歧而为二枝也。其心亦乱者。不敢定执为有。以有无义故。不敢定执为无。以有有义故。是名为乱。”

“有人来请教时，就回答说‘亦有就是亦无，亦无之中也不是亦有’。”

当有人就行蕴或万法的本质提出问题时，他总是给出模棱两可的回答：“既是有也是无，在‘无’中不存在‘有’”。如果明确说“没有就是没有”“有就是有”，那很容易理解，可他们偏偏说“无中不是有”，让人听得不知所云。这种混乱的表述完全是在信口开河，虽然自认为有一套理论体系，但其实根本找不到任何可安立的根据。

| 一切矫乱，无容穷诘。

“这种混乱的见解令人无从追问到底。”

这人以这种颠三倒四的说法，令对方无法追根究底。他们时而说“无”，时而说“有”；刚说“有”又马上说“无”，刚否定又立即肯定，完全自相

矛盾。

由此计度，矫乱虚无，堕落外道，惑菩提性。是则名为第五外道，四颠倒性，不死矫乱遍计虚论。

“由于这些对有无的矫乱虚无的认知，使他们堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这就是第五种外道，主张四种颠倒错乱的‘不死矫乱遍计虚论’¹⁸⁷⁷。”

这些遍计分别杂乱无章，无有任何实义，修行人依此见解堕入外道，对菩提自性迷惑无知。这就是第五种外道的四种颠倒性，称为“不死矫乱遍计虚论”。

1877 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“不死者：外道计无想天，为不死天。一生不乱答人，死后当生彼天。若实不知，而辄答者，恐成矫乱；故有问时，答言秘密言词，不应皆说，或不定答。佛法诃云：此真矫乱。《灌顶》云：邪分别性，故名遍计；都无实义，故云虚论。”

第 110 课

2024 年 6 月 4 日

请发心人员把经堂的灯打开。修行人应当节约，但也不能吝啬。闻思的时候即使人不多，也最好把灯打开，否则大家看不清楚。

关于节约用电，我们不能堕于两边。如果为了省电而不开经堂的灯，这样不太合理；而另一方面也不能浪费，前几天我去居士林的经堂，里面就算白天也一直开着灯，这样又有些浪费。在新加坡，人们很注重随手关灯，这种环保的理念很值得我们学习。

「行阴魔相（续）」

接下来我们继续学习《楞严经》行蕴十种阴魔中的第六种——这里的阴魔又可称为外道邪论。

◎ 六有十六相

｜ 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。”

与前面一样，处于三摩地中的修行人想蕴已灭，继续深入行蕴的修行，禅定力稳固，获得凝明正心。这时想蕴的十种魔不能得便，无法对他造成任何损害。

｜ 穷生类本，观彼幽清，常扰动元，

“他深入探究一切众生生死的根本。观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。”

“观彼幽清，常扰动元”，在藏译本中解释为：“当常与无常境界生起时，对之产生分别念”。

根据汉语注疏，这句可以解释为¹⁸⁷⁸：这位修行人观察十二类众生的根本，见到行蕴幽隐轻清以及恒常扰动的根源，在禅定中发现最细微的、迁流不断之相。

| 于无尽流生计度者，是人坠入死后有相，发心颠倒。

“如果对持续流动的微细行蕴妄加揣测，此人就会堕入‘死后有相，发心颠倒’的错误认知。”

1878 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“穷生类本者。谓穷尽众生十二种类。以求行阴之深本也。深本既现。一味精研妙明。自可进破。而乃观彼深本。幽而不显。清而不浊。但见其常时清扰。为诸动之根元。既为诸动之根元。”

行蕴从不间断、迁流不息，修行者在观修这种无尽的迁流时产生了分别妄念，堕入“死后有相论”。他认为，行蕴迁流不断，死后会有色、受、想诸蕴从行蕴中继续产生¹⁸⁷⁹，从而落入常边，由此生起四种颠倒邪见。

—— 或自固身，云色是我。

“或者固守自己的身体，说四大组成的色蕴都是我。”

在禅定中，此禅修者固守自己的身体，认为虽然行蕴迁流，但身体应为常有，于是说色是我，认为四大和合组成的色蕴就是“我”。

这是第一种情况，色是我。

1879 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“他欲穷众生生灭的根元，观察行阴幽清常扰动元，像水波浪，迁流不息，就生出计度，认为行阴为诸动的根元，色受想三阴现在虽已灭，将来必重生，遂堕入死后有相论。”

| 或见我圆，含遍国土，云我有色。

“或执著我的本性圆融，能包容十方世界，说色蕴都在我之中，我包含一切色蕴。”

或者认为“我”本自圆满、周遍含摄一切国土，就如昨天所讲的“神我”遍于恒河沙刹土一样。他认为“我有色”，“我”是广大周遍的，而色蕴是有限的，所以“我”包含了色蕴。

这是第二种情况，我有色。

| 或彼前缘随我回复，云色属我。

“或者认为眼前的色法都随着我的心意运转，认为色蕴都属于我。”

或者，禅修者自认为眼前的色法都随着自己的心念而变化，因而执著“色属我”，也就是是由“我”

驾驭色法，色法被“我”所摄。

这是第三种情况，色属我。

| 或复我依行中相续，云我在色。

“又或认为我依靠行阴的相续而存在，于是说我在色之中。”

或者，认为我依靠行蕴的相续不断而存在，所以“我”是微小的，而色蕴是广大的，所以我在色中。

这是第四种情况，我在色。此人对万法的迁流过程，产生了以上四种不同的错误观点。

| 皆计度言死后有相，如是循环，有十六相。

“他执著地认为死后有相，行阴是这样，色、受、想三阴也是如此。因此在色、受、想、行四阴

中，反复地分别计度，对每一阴都产生四种妄执，如是共有十六种相。”

这类修行人都这样执著，说“死后有相”。因执著前述“色是我”“我有色”“色属我”“我在色”等四种谬见，他认为“我”在死后也同样会延续。

“如是循环”藏文本中作“如是类推”。色蕴有四种相，以此类推受、想、行蕴也各有四种相，如此形成了十六种错误的认知。

| 从此或计，毕竟烦恼，毕竟菩提，两性并驱，各不相触。

“由此进一步妄加推测，认为烦恼毕竟是烦恼，菩提毕竟是菩提，两者并行不悖，各自独立存在而互不相干。”

如此妄加抉择，他得出了“烦恼永远是烦恼，菩

提永远是菩提”的结论。这种观点很奇怪，认为烦恼与菩提的性质截然不同，“两性并驱”，二者并驾齐驱，“各不相触”，互不相干。

禅宗所说的“烦恼即菩提”是基于实相现相二谛双运而言的，而这些外道以十六相执而得出错误的结论：烦恼毕竟是烦恼，菩提毕竟是菩提，二者互不相关。

由此计度死后有故，堕落外道，惑菩提性。是则名为第六外道，立五阴中死后有相，心颠倒论。

“由于遍计‘死后有相’的缘故，使其堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第六外道，建立‘五阴中死后有相’的心颠倒论。”

由于认为“我”一直存在，此人错误地得出“死后有相”的推论，于是堕落入外道，对菩提本性迷惑

无知，这是第六种外道，建立了“五蕴中死后有相”的颠倒谬论。

◎ 七八种无相

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。穷生类本，观彼幽清，常扰动元，

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。他深入探究一切众生生死的根本。观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。”

与前面的解释一样，处于三摩地中的诸位修行人想蕴已灭，继续深入行蕴的修行，禅定力稳固，获得凝明正心。这时十种魔不得其便，无法对他造成任何损害。这人穷尽十二类众生的本体，观其幽幽轻清、恒常动摇的源头。

| 于先除灭色受想中，生计度者。是人坠入死后无

相，发心颠倒。

“对于先前灭除的色、受、想阴妄加揣测，此人就会堕入‘死后无相发心颠倒’的错误认知。”

他对已经灭除的色蕴、受蕴和想蕴生起计度。由于三蕴已不复存在，修行者在这种状态下产生了分别念，堕入“死后无相”的邪见，认为“一切皆无”，由此生起颠倒心。

——见其色灭，形无所因，观其想灭，心无所系，知其受灭，无复连缀，

“他见到当色阴消灭时，身形就失去了存在的基础；他观照到当想阴灭尽时，心就失去了系缚的对象；他了知一旦受蕴消失，色与心就失去了联系。”

“见其色灭，形无所因”，他在观修中发现色蕴已尽，身形由此失去了依托。因为身形需要依靠色

蕴，所以色蕴灭时，身体自然没有了存在的基础。

“观其想灭，心无所系”，他又观察想蕴消尽，心与心所便无所系属。

“知其受灭，无复连缀”，他又观察受蕴是色蕴和想蕴之间的纽带，而此时受蕴灭尽，色蕴和想蕴就无法联系。

| 阴性销散，纵有生理，而无受想，与草木同。

“当色、受、想三阴都止息消散后，即使行蕴作为能生之理仍在运作，但由于缺乏受蕴和想蕴，行蕴也会灭¹⁸⁸⁰，如同草木一般。”

“阴性销散”，三蕴皆已完全消散，“纵有生理”，此时即便行蕴仍作为能生之理在运作，“而无

1880 《首楞严经要解》（宋·戒环解）：“阴性消散，谓色、受、想灭也。生理即行也，谓无受、想，则行亦灭也。”

受想，与草木同”，但既然没有受蕴和想蕴，行蕴也失去了它的作用，如同草木顽石一样。

| 此质现前犹不可得，死后云何更有诸相？

“色阴、受阴、想阴、行阴四者¹⁸⁸¹，当下尚无相可得，死后又怎么可能存在各种相状呢？”

他通过观察认为，色、受、想、行四蕴在当下都是不可得的，那死后就更不必说了，必然也是不存在的。

| 因之勘校，死后相无。如是循环，有八无相。

“由此仔细勘察、验证、类推，未来死后必定是无相。如此循环推究色、受、想、行四阴，得出‘八种无相’的结论。”

1881 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此质指现阴色心，非独指色阴也。今在定中，见四阴现在皆无相可得，死后云何更有诸相耶？”

他认为四种蕴在生前不可得，死后也不存在，这样勘察推究每一蕴，自然得出“死后无相”的结论。温陵戒环和通理大师的解释存在细微差别¹⁸⁸²，但其要义是一致的。

他顺次观察色、受、想、行四蕴现在无相、死后也无相，合起来有“八种无相”。

| 从此或计，涅槃因果一切皆空，徒有名字，究竟断灭。

“他们由此错误地认为，涅槃、因果等世出世间的一切法都是空无，徒有名称而已，最终都将归于断灭。”

1882 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“此约四阴。现前因亡。未来果灭。因果合论。故成八相。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“如是循环者。从色阴而至识阴。对生前及与死后。有循环义故。八无相者。前三已灭无相。后一无用无相。生前死后。理合有八。唯除行阴者。以行阴现见。言无有过。但辨其四阴俱无。则行阴无所依托。不待言无而自谕耳。”

通过这种观察和推演，他们以分别念得出结论：世间所谓的涅槃、因果乃至一切诸法全是空无的——这种“空”并非远离四边八戏的大空性。

他们认为一切法只是概念虚名，究竟而言都是断灭。

由此计度死后无故，堕落外道，惑菩提性。是则名为第七外道，立五阴中死后无相，心颠倒论。

“由于这些错误认知，使他堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第七外道，建立‘五阴中死后无相’的心颠倒论。”

由于这种虚妄分别，使他背离正遍知见，堕入外道，迷失于菩提正道之外。这就是第七种外道的邪见，安立了“五阴中死后无相”颠倒之论。

◎ 八八种俱非

前面讲了“有相”“无相”两种妄论，现在要讲的是“俱非”——非有非无的观点。

外道的许多观点常常让人感到似是而非。乍一听感到很有道理，转念一想又觉得毫无根据，让人摸不着头脑。就像之前所说的，如果你觉得某些观点很有吸引力，就说明你相续中有外道的习气。

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。穷生类本，观彼幽清，常扰动元，

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。他深入探究一切众生生死的根本，观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。”

这一段与之前面是一样的：有些处于三摩地中的修行人，想蕴已灭，继续深入行蕴的修行，禅定力稳

固，获得凝明正心。这时，十种魔不得其便，不会对他有任何损害。他穷尽十二类众生的本体，观其幽幽轻清、恒常动摇的源头。

｜ 于行存中兼受想灭，双计有无，自体相破，

“在行阴存在的同时，他观察到前三阴已寂灭，错误地将存在的行阴执为实有，将已灭的前三阴执为实无，用这二者互相否定——用行阴的‘有’来破前三阴的‘无’，又用前三阴的‘无’来破行阴的‘有’。”

行蕴存在的同时，他观察到色蕴、受蕴、想蕴都已经灭了。

“双计有无”，他一方面观察到行蕴是存在的，是“有”；另一方面色蕴、受蕴、想蕴都没有了，所以也是“无”。这种观点认为，在入定的过程中行蕴

仍然存在，而前面的色蕴、受蕴、想蕴三者都已灭尽，因而是“亦有亦无”——“有”和“无”二者都存在。

既然前三蕴的自体是“无”，行蕴的自体是“有”，所谓“自体相破”¹⁸⁸³，就是用三蕴的“无”破行蕴的“有”，又用行蕴的“有”破三蕴的“无”。

| 是人堕入死后俱非，起颠倒论。

“此人堕入‘死后非无非有’的邪见，生此颠倒论。”

此人以这样的见行，堕入“死后俱非”的邪见。
“俱非”即非有相非无相。

1883 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“自体相破者。以行阴之有。破前三之无。以前三之无。破行阴之有也。”

接下来的这一段稍微有点难。

| 色受想中，见有非有；

“色受想三阴以前有，破后成为‘非有’；”

色蕴、受蕴与想蕴三种蕴，在未修禅定时是有的，因而称为“有”；通过修持禅定，这三蕴都被破尽，故成为“非有”。

各家注疏对这一段的解释不太相同¹⁸⁸⁴，我们采用的是较为易懂的一种。以上是对于色、受、想三蕴的分析。

| 行迁流内，观无不无。

1884 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“色受想三阴原先是有，但以定力破之，便成非有。在三阴未破之前，不能看到行阴，所以说观无。等到三阴尽，行阴显现，又可以看见行阴幽隐而迁流不息，所以说不无。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谓前三已灭，故色、受、想中，见行阴之有，亦即同灭，而非有矣。后一犹存，故行迁流内，观三阴之无，亦即同有，而非无矣。”

“行阴幽隐迁流不息，以前观察不到，可谓无，但随着禅定而显露，即为‘不无’。”

下面讲行蕴。行蕴的相续迁流不断，未破三蕴时见不到它，因而称为“无”；破三蕴之后方可现见行蕴，因此称为“不无”。

| 如是循环，穷尽阴界，八俱非相，随得一缘，皆言死后有相无相。

“如此前后循环观察，穷尽四阴界，最终形成八种俱非相。随意例举任何一阴为所缘境时，都认为死后既非有相亦非无相。”

如是类推色、受、想、行四蕴，各具“非有”与“非无”两种相状，共成八种俱非之相。随举色蕴、受蕴、想蕴、行蕴中任一蕴为例，都可以说死后“非有非无”。

交光大师对此有不同的解释¹⁸⁸⁵，但要义是一致的。

| 又计诸行，性迁讹故，心发通悟，有无俱非，虚实失措。

“他又认为，一切法的本性都是迁流变化、虚妄淆讹的，于是心中生起邪悟，认为‘有无俱非’，对虚实之论顾此失彼¹⁸⁸⁶。”

再次观察行蕴时，他知其迁流、虚妄之性。

“讹”的意思是虚妄。在这个过程中，他产生某种邪悟。“有无俱非”，认为一切法都是非有非无的。

这些观点看似与中观所说的“离四边”相近，但

1885 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“随得一缘者。言每于一阴也。皆言有相无相。乃出双非之因。所以成立上双非之宗。如云因有相故非无。因无相故非有。每于一阴。计此二非。历四阴而成八非也。故知首科但言受想灭语之略也。旧注不达以因立宗之旨。而释为双亦双非。应成十六。何名八非邪。”

1886 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“设有人问曰：孰虚孰实？亦莫能施对，故曰：虚实失措。”

他的认知是摇摆不定的，而且始终没有离开实执，于是时而执有，时而执无。相较而言，系统闻思中观的行者能清晰地把握诸法实相，明白何时承许缘起有，何时安立自性空，何时双遣有无。

“虚实失措”，万法的有无或虚实，在他们的心中都没有定准。

| 由此计度死后俱非，后际昏瞢无可道故，

“由于这样错误地类推，得出‘死后非有非无’的结论，对未来蒙昧无知。”

此人认为，死后非有非无。“后际昏瞢无可道故”，“后际”指未来际，他对未来际的认知是不确定的，处于懵懂不清的状态，讲不出什么道理。因为他对死后境界时而说非有，时而说非无，随意妄断；对生前境界也陷入矛盾的表述中，无法建立合理的论

证体系。

| 堕落外道，惑菩提性。是则名为第八外道，立五阴中死后俱非，心颠倒论。

“他堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第八外道，安立‘五阴中死后俱非’的颠倒谬论。”

◎ 九七际断灭

前面讲了八种无相、八种俱非，接下来讲七种断灭。

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。穷生类本，观彼幽清，常扰动元，

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。他深入探究一切众生生死的根本。观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。”

处于三摩地中的修行人想蕴已灭，继续深入行蕴的修行，禅定力稳固，获得凝明正心。这时，十种魔不得其便，不会对他有任何损害。他穷尽十二类众生的本体，观其幽幽轻清、恒常动摇的源头。

｜ 于后后无生计度者，是人坠入七断灭论。

“由于行阴的每一个念头都会消失，故对此产生错误认知，堕入七种断灭论。”

“于后后无”，行蕴的每一个细微念头都会消逝。修行者观察到念念生起、又念念灭亡，对此产生错误认知，以分别念遍计一切终将归于断灭，从而堕入七种断灭论。

｜ 或计身灭，或欲尽灭，或苦尽灭，或极乐灭，或极舍灭。

“或者认为肉身死亡即是断灭，或者主张欲望断

尽即是断灭，或者认定痛苦止息即是断灭，或者想到乐终有尽即是断灭，或者坚称舍弃一切觉知喜乐即是断灭。”

这里列举了七种断灭论，不同注释的解释略有差异。

“或计身灭”指执著身体消失的两种断灭见：

第一，认为四大部洲众生在死后，身体就没有了。

第二，认为六欲天人福报享尽后，身体也归于断灭。

第三，“或欲尽灭”，认为初禅天人欲染断尽。初禅天人没有欲界粗大色身，所以谈不上身体断灭，而欲望已经灭尽，故将此视为断灭。

第四，“或苦尽灭”，认为二禅天人灭了苦¹⁸⁸⁷，故将此视为断灭。

第五，“或极乐灭”，认为三禅天人已经灭了乐受，故执此为断灭。

“或极舍灭”，也包含两种：

第六，认为四禅天人将无苦无乐的舍心灭除后，归于断灭。

第七，认为四无色界众生的舍心也会止息。

以上共有七种断见。

| 如是循环，穷尽七际，现前销灭，灭已无复。

“就这样循环推究，将七种众生现前之法的消逝

1887 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“或苦尽灭者。妄计初禅以厌苦为生因。苦尽则灭。”

当作断灭，灭后永不复生。”

此人就这样辗转推究，自舍灭以至非非想灭共有七种，一一穷尽。在他看来，如同灯灭一般，现前之法一旦消亡就永远不复存在。虽然他承认欲界天、色界和无色界的存在，观察到了某些众生的死亡，但不承认前生后世——这一点与顺世外道有些类似。

由此计度，死后断灭，堕落外道，惑菩提性。是则名为第九外道，立五阴中，死后断灭，心颠倒论。

“由于执著死后彻底断灭，令其堕入外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第九外道，立‘五阴中死后断灭’的心颠倒论。”

他们因此堕入外道，迷失了菩提的本性。这是第九种外道，持五蕴死后断灭之论。

◎ 十五现涅槃

| 又三摩中，诸善男子，坚凝正心，魔不得便。穷生类本，观彼幽清，常扰动元，

“于此禅观中的诸位修行者，内心澄明坚定，天魔无机可乘。他深入探究一切众生生死的根本。观察到行阴幽隐轻清却又恒常扰动之相。”

与前面的解释一样：处于三摩地中的诸修行人想蕴已灭，继续深入行蕴的修行，禅定力稳固，获得凝明正心。这时，十种魔不得其便，不会对他有任何损害。他穷尽十二类众生的本体，观其幽寂轻清、恒常动摇的源头。

| 于后后有生计度者，是人坠入五涅槃论。

“因见行阴念念相续无间，此人妄执未来必定实有，称‘后后有’。对此妄加推断，堕入‘五种涅槃

论’的邪知邪见。”

在观照行蕴的过程中，此修行者观察到相续念念不断地出生，由此生起分别念，执著涅槃实有存在。

在修行中，我们既不能将万法执“有”，也不能执“无”，因为前者认为涅槃实存，会堕入常见；后者否定一切，又会落入断见的歧途。这就是修行中很容易陷入的误区：或执著于某种有相，或执著于法之断灭，这些都是偏离中道的边见。

此类修行人堕入“五涅槃论”中，但其认定的“涅槃”与佛教大小乘的涅槃有着本质的区别。接下来，我们具体介绍这五种“涅槃”。

| 或以欲界为正转依，观见圆明生爱慕故；

“有人将欲界天视为转生死为涅槃的所依处，这是因为见到六欲天光明普照、清净庄严的景象而生起

爱慕的缘故；”

第一种，此人将欲界六天视为涅槃之依处，与某些宗教“死后升天”的观点类似。

之所以认为转生到欲界天就是证得涅槃，是因为他通过天眼见到天界光明庄严的景象，生起爱慕之心，误以为这就是“涅槃”。

| 或以初禅，性无忧故；

“或者将初禅当作涅槃，因其已超越欲界烦恼的缘故；”

第二种，此人将初禅天当作涅槃。

初禅天远离欲界烦恼，获得轻安，他便认为转生至色界第一禅天即是证得涅槃。

| 或以二禅，心无苦故；

“或者执著二禅天为涅槃，因其内心已远离忧苦的缘故；”

第三种，他将第二禅天视为涅槃，因为二禅天超越初禅的忧苦。

此处对苦的解释与《俱舍论》不同¹⁸⁸⁸。不同经论的阐述有差异很正常，因为所化众生的根基是不同的。在研读经论时，我们常会遇到这个问题。比如某论说二禅无寻无伺，而其他经论的表述可能不同。这种差异很正常，不必过于执著。

就像在现实生活中，快乐中往往夹杂痛苦，痛苦里也可能蕴含着快乐。不同人对同一事物的感受也各

1888 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“言无苦者。以初禅忧悬所不能逼。不知其待有说无。无非真无。便谓无苦。”

《俱舍论释》（洛德汪波尊者著，索达吉堪布译）：“二禅三处受用断除寻思之禅定所生的安乐；”

不相同，比如有人觉得喇荣的龙泉水很有加持，有人却认为水质堪忧。同样，即便是圣者所造的论典，在细微处也可能存在不同，就像两个人同游一地，所见相同却也有可能看法不同。

◎ 谨慎对待《一子续》法本

插述一句，《系解脱》即《一子续》的翻译目前已经完成了，我昨天说需要得过“四心滴”灌顶者方可领取，但是我们这里有好多人都没有得过，导致流通处的发心人员也很为难。后来我看了一下，藏文法本中写的是：获得“大圆满”灌顶的人才能翻阅。条件如果太严格，可能也不合理，但也不能对法本上写的条件视而不见。总之，希望大家自觉遵守翻阅的条件。

每个人的立场不同，所以想法也不一样。我与相关发心人员商量后一致认可：既要满足大家的请购意

愿，也要遵守保密的要求。虽然发心人员在实际执行时有一定的难度，但无论如何，得过大圆满灌顶，最好是修完加行的人，才可以翻阅《一子续》法本。

有些人暂时不具足条件却已经领到法本了，那可以先把法本供养在佛台上，等自己圆满各方面的条件以后再依法本修学，否则会有盗法之嫌。其实，如果不符合条件而非要看法本，你不一定看得懂，对你也不一定有好处。有的人拿到《一子续》的法本却无法缘之生起正见，甚至产生邪见——对于这方面的取舍，发放法本的发心人员需要有一定的智慧和境界，否则容易犯“泄露秘密”这一条密乘戒。

对于流通处的发心人员来说，辛苦你们妥善地安排一下。今年提供给大家的法本比较多，许多道友在自己繁重的修学之余参与发心工作，有人连睡觉吃饭的时间都非常紧张，对此，我由衷地感谢大家的辛勤付出。

◎ 身处圣地宜精进

在喇荣这样的修行圣地，每个人都应当精进不息。这里不是闲散度日的地方，是为了求解脱而闻思修、为了利益众生而发心的道场。如果整天只是边晒太阳边念几句咒语，那喇荣圣地与其他养老休闲场所又有什么差别？请大家牢记，这里是系统闻思修行的道场。

看到道友们每天如此精进，忙到连头发着火都无暇扑灭，对此我由衷地随喜——这虽然是玩笑话，却真实反映了这里的修学氛围。在学院里，我们就应当把所有时间都用在有意义的事情上，而非用在闲言碎语、议论是非上。有的人在这里住过三年五载，离开时收获颇丰、法喜充满；反之，如果是浑浑噩噩度日之人，无论在这里住多久，也只是徒增邪见与嗔心而已，除此之外可能一无所获。

既然来到这里，我们就应该为众生发心和忙碌。如今有许多人喊着“太累了”——其实比起世间人，我们这些每天在经堂里听课的人未必真有那么累。有些在雪山上挖虫草的乡亲，整天趴在雪地里，却连一天的饭钱都挣不到；有许多老乡生活在贫苦之中；还有背井离乡的打工者，以及失去生活来源、负债累累的人们。城市里也可以见到人们身处各种困境：曾经有稳定工作的人失业了，过去生活优渥的人如今捉襟见肘，他们不仅身体劳累，内心更是备受煎熬。

相比之下，我们在三宝的加持下衣食无忧，还有修学的机会，真是何其幸福。即便白天忙碌一些，也都是为了利益众生的事而辛劳。在累世的轮回中，我们的这具肉身不知累过多少次，却很少是在做真正对三宝、众生和佛法有意义的事。

令人欣慰的是，很多发心人员虽然辛苦，却充满法喜。有人说：“这几年虽然辛苦，但我的色身真

正具有了意义。”更为可贵的是，多数道友们在发心时非常合群。所谓“合群”，就是与所有人都和睦相处、广结善缘。当然，也有少数人“与众不同”，一边发心一边造作不善、无记等各种业——这样实在是可惜。

下面我们继续讲经文。前面讲到二禅天，因为没有苦恼逼迫而被误认为是涅槃，不知道怎么讲到这里了。（众笑）

| 或以三禅，极悦随故；或以四禅，苦乐二亡，不受轮回生灭性故。

“或者认定三禅天是涅槃，因获得极喜悦的大随顺境界之故；有人以四禅天为涅槃，因其超越苦乐二受而误认为不再受轮回生灭之苦故。”

第四种：第三禅天人的心极为随顺、充满快乐，

于是三禅被误认为是涅槃。

第五种：第四禅天苦乐双亡，有人便将此执为涅槃，因为四禅不再受地水火风灾的影响，就认为其不受轮回生灭。

这里的“五涅槃论”未涉及无色界，此修行人只是将转生到欲界天或色界天执为涅槃。这种观点认为，只要转生到天界就是证得了涅槃，与其他宗教以天堂为果位的观点颇为相似。

| 迷有漏天作无为解，五处安隐，为胜净依。如是循环，五处究竟。

“他误将有漏的天界当作无为涅槃，把这五处禅定境界当作最究竟的清静归宿。如此循环推究，认定这五处就是最终解脱之处。”

以上所讲的都是有漏的天界，包括欲界和色界

天，而修行者将这些执为无为的解脱。将五处天界（欲界六天、初禅至四禅）的暂时快乐与清净，误认为是最殊胜的清净涅槃。

如此辗转推究，形成了所谓“五处是究竟涅槃”的邪见。

由此计度五现涅槃，堕落外道，惑菩提性。是则名为第十外道，立五阴中五现涅槃，心颠倒论。

“由于执著‘五现涅槃’，此人堕为外道，对于菩提自性迷惑无知。这称为第十外道，安立‘五阴中五现涅槃’的心颠倒论。”

此人堕入外道，迷失了菩提本性。这是第十种外道，安立“五阴中五现涅槃”的颠倒之论。

◎ 总结警嘱

行蕴中的十种阴魔已经讲述圆满，接下来是总结。

| 阿难，如是十种禅那狂解，皆是行阴用心交互，故现斯悟。

“阿难，这十种禅定中产生的狂妄见解，都是修行人受到行阴遮障，禅观与妄想两相交战互有胜负，而随之出现的错误认知。

佛陀告诉阿难，上述十种禅那境界，其实都是修行中出现的邪见妄执，是对行蕴的错误理解，以此见解来修行不仅无法成功，而且是着魔的表现。

“皆是行阴，用心交互”，当禅定与妄想彼此交战角力时，可能会产生某种“领悟”，但前述的十种都是邪悟，不是真正的觉悟。这些修行者自以为证得了真理，但所持的完全是邪知邪见。

如今许多外道也持此观点，甚至在内道中也有部分未能真正领悟佛陀境界的人，把这种颠倒妄想误认为是开悟。

| 众生顽迷不自忖量，逢此现前以迷为解，自言登圣，大妄语成，堕无间狱。

“众生顽劣愚昧且不自量力，遇到这些现象就将迷乱误认为是证悟，妄言自己已证圣果，因造大妄语而堕入无间地狱。”

众生很可怜，既顽固又迷惑，不自量力又缺乏自知之明。许多修行人也是如此，自以为学得很好、修得很到位，却不知自己的分别念是何等顽固。遇到这些境界时，他们便轻率地将其认为是开悟或解脱。实际上，这些不过是迷乱心的迷惑显现而已，但有些人却公然宣称自己已证得圣者果位，犯下大妄语的罪业，因此堕入无间地狱。

在修行的过程中，我们应当保持清醒：不论修得怎样，都应时时自我反省。即使自认为开悟，也切莫在人前夸夸其谈。真正证悟的前辈大德们从不夸耀自己已开悟、见到本尊空行之类。对此类言行，戒律中对出家人有严格的约束。即便真的有所证悟，我们也不得随意宣说，更何况那些未证言证的大妄语呢？

真正开悟的人绝不会轻易地说出来，以此观之，那些常在大庭广众中宣扬“我已开悟”“我是得地圣者”的人，多数不是真正的觉悟者。令人担忧的是，有些人对这些话深信不疑，有些弟子还刻意地为自己的“上师”宣传，标榜其为“开悟大德”。我们要明白，开悟绝非儿戏。真正的觉悟者无需宣传和标榜，其言行举止、修行境界自然就能感化和利益他人。如果他人因为接触你而获得一些修学上的进益，或许才能从侧面证明你的修行境界。

作为普通的修行者，将来无论是日常修学、护持

道场还是弘法利生，我们都应谨记：持守根本戒律至关重要。就像世间人都要恪守法律一样，佛弟子最基本的行为准则就是严守居士或出家人的四根本戒。如果连这些基本的戒律都不护持，那其他的行为就更不用说了。

接下来，佛陀对阿难尊者以及包括我们在内的后学者进行了教诫。这些内容很重要，希望诸位认真学习。

—— 汝等必须将如来语，于我灭后传示末法，遍令众生觉了斯义，

“你们必须在如来灭度以后，将如来的这些教言广为宣扬，令末法时代众生都能明白。”

佛陀郑重告诫阿难及在场听众：“你们务必要将如来宣说的以揭示五十阴魔为主的妙法传承下去。”

后面的经文中，佛陀还将开示关于识蕴的教法，之后又特别为阿难尊者等作了重要的教诲，阐明《楞严经》的功德。后面的内容虽然篇幅不长，但意义很深，大家要努力受持。希望诸位都能善加观察自己的相续，精进修学。本经的讲闻，我们力争在今年要坝子之前圆满。当然，这也取决于我的身体状况。只要身体允许，我一定会尽力完成。

佛陀说：“在我灭度后，你们应当将如来的这些法语广为宣说，让末法时代的众生都能真正领悟其中的深意。”

在我本人讲过的经典中，《楞严经》是篇幅最长的一部。相较而言，《法华经》《维摩诘经》等大经的课程都没有超过一百节。这部《楞严经》不仅篇幅很长，而且义理也极为深邃。

在宣讲《楞严经》的过程中，不论是我个人还是

学院，都遭遇了诸多违缘——这或许正印证了此经的殊胜性，其深广程度甚至超越了某些密法，所以出现障碍也在情理之中。希望你们在弘扬此经时，不会遭遇同样的困境。

此次传讲的因缘特别，或许正是因为以这种方式展开，所以大家获得的传承和加持显得尤为殊胜，由此对邪魔外道的震慑也格外强烈，所以令我们遭受了难以想象的干扰，但这一切都是值得的。

在末法时代，我们应当尽量将此法传给众生，令越来越多的人了解本经的意义。希望大家都能发愿：“哪怕只有一个人听，我也要尽心尽力地弘扬佛法，尤其是这部《楞严经》！”

| 无令心魔自起深孽，保持覆护，销息邪见。

“切勿令心魔生起作祟，造下深重的恶业。你们

要庇护真正的修行人，消除他们的邪知邪见。”

我们应当谨防自心造作深重的恶业。

如果我们仔细观察，其实一切的魔障都是由自心所生。如果能依《楞严经》的智慧观照自心，令心安住，我们就不会被魔所扰、为魔所控。因此，大家在平日要经常观照自心。

真正被魔控制的人十分可怜，想做善事却做不到，想弘扬佛法也力不从心，连基本的禅修都难以坚持。本来没什么大不了的事，被魔控制后就会在心中将其无限放大，甚至可能搭上自己的生命。被魔所持的人，实在是世间最值得悲悯者！

我们一定要依靠楞严咒的力量保护好自己，不要为魔左右；要好好地守护佛陀正法和修行道业，尽力消除一切邪见。一旦产生邪见，人就会什么事都做不

好。就像《四百论》所说¹⁸⁸⁹，破戒固然可怕，但比破戒更可怕的是内心产生邪见，以致无法践行佛法——这才是最危险的。

大家一定要守护好自己的道心，远离魔的控制，平时要多多祈祷莲花生大士和护法神的加持。祈祷和供养护法神能起到很大的作用！

| 教其身心开觉真义，于无上道不遭歧歧。

“教导众生从身心两方面领悟真实义理，在追求无上佛道的路上不误入歧途。”

你们要教导众生从身心上彻底觉悟经文中蕴含的真义。

大家在追求无上佛道的路上，切记不要误入歧

1889 《中观四百论》（圣天菩萨造论）：“宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃。”

途。走上邪见的岔路非常危险，我们必须时刻保持正知正见，远离一切邪知邪见。

| 勿令心祈，得少为足，

“切莫让自他的心稍有所得就满足不前，”

你们不要让自己和众生因为得到一点就心满意足。不要觉得“修一点就够了”“听一堂课就行了”。对于善法和修行，我们永远不能满足，对于恶法则反之，应该立即悬崖勒马。

作为大乘佛教徒，我们不能满足于人天乘或小乘的成就，不能觉得穿上僧衣、剃除须发、每天念念经咒就足够了。人身难得，既然今生有幸值遇佛法，我们就要发大愿心，尽量为弘法利生多做一些事。即便遇到再大的违缘障碍，我们也要坚定信念，就像上师如意宝那样具足强大的心力。

每个人在不同的时代都会面临种种挑战。相比之下，我们这个时代还算不错：没有战乱饥荒，外在环境相对安稳，也没有像上个世纪五六十年代发生的那些寺院被拆、佛经被毁的灾难。这是一个相对和平的时期，虽然外界依然复杂，但我们一定要在修行路上精进不懈、永不满足。

| 作大觉王，清净标指。

“要引导他们以成就无上正觉为目标，树立清净修行的正确方向。”

“大觉王”是对大慈大悲佛陀的尊称。佛陀教诫阿难及后学，你们应当努力成为佛法修行的清净标杆、指南或向导。

作为佛教徒，我们至少不要给佛教添乱，不损害佛教的形象。每个佛教徒的言行举止都代表着佛教的

整体形象，如果一个人言行失当，就有可能给整个佛教带来负面影响。每位佛弟子都肩负着重要的责任：尽力引导众生，避免给佛教和众生带来伤害——这是起码的底线；如果因缘具足，我们更应该像历代大德那样，带领更多的众生走向解脱——这是大乘佛子应有的发心。

后面还有许多珍贵的教言，但我们今天就讲到这里。

第 111 课

2024 年 6 月 6 日

「识阴魔相」

我们继续讲《楞严经》，今天开始讲五十阴魔中识蕴的十种阴魔。

◎ 始修与终破

｜ 阿难，彼善男子修三摩地行阴尽者，诸世间性幽清扰动，同分生机，絪然隳裂，沉细纲纽。

“阿难，那些修习三摩地的善男子，当行阴灭尽时，诸世间十二类众生生灭共同所依的根源——清幽扰动之相突然彻底消失，维系轮回最深层微细的业力

纽带也断裂。”

佛陀告诉阿难，此善男子在修三摩地的过程中，通过禅定力，行蕴已经灭尽。那么它的特点是什么呢？十二类众生在生死轮回的过程中，都有一个幽隐、清静而又扰动的行阴，这就是他们的同分生机。前文中是“基”，此处为“机”，因缘之意，指众生共同生灭所依的根元。

“倏然隳裂”，生死轮回中那些细微迁流、同生同死的所有因缘，突然就断裂消失了。因为通过禅定力修持，断除行蕴后，那些平常难以觉察的动摇因缘，到那时已经断了。

“沉细纲纽”，各家对此有不同的说法，有的将“沉细纲纽”与后文的“补特伽罗”一句连起来解释¹⁸⁹⁰，而藏文版本中则在这里断句，似乎更好理解

1890 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“沉细纲纽，沉是深沉，细即微细，纲为网上之大纲，纽为衣中之纽扣；此状生机之纲纽，为网衣之枢要也。功

一些。“沉细”意为极其微细，“纲纽”意为绳索的结扣。如此可以理解为：当行蕴灭尽时，世间迁流不息、扰动不止之相，以及轮回中维系生死不断的同分生机、细微连接，全都突然断裂。

这是从因的方面讲，接下来从果的方面分析。

丨 补特伽罗，酬业深脉，感应悬绝。

“此时，众生在轮回中酬偿宿业的深潜脉络——行阴被切断，因果感应链条不复存在。”

“补特伽罗”即“数取趣”，也就是众生。这些在轮回中的众生，于过去所造的异熟业、微细脉络及其因果感应全都断绝了。也就是说，通过禅定断尽了行蕴，众生的异熟业和在轮回中投生的果报双双消亡，于是不再转生。

夫至此，忽然隳裂，沉细纲纽，则补特伽罗，此云数取趣，即中有身，众生由此，能数数取著于诸趣，而受生也。且受生，所以酬答宿业，而酬业之深潜脉络，即是行阴，为生灭根元也。”

于涅槃天，将大明悟。如鸡后鸣，瞻顾东方，已有精色。

“此修行者将在涅槃境界中获得大觉悟。就像黎明前雄鸡最后一次啼叫，东方天际已显现曙光，意味着识阴已露，妙性即将显现。”

此时，涅槃的果位即将显现。也就是说，当行蕴灭尽时，涅槃的觉悟境界便近在眼前，就像黎明之前最后一次鸡鸣时东方发白，曙光显现出来。

有注释中解释为¹⁸⁹¹，黎明前鸡会啼鸣几次，第一次鸡鸣象征“色蕴”的破除，第二次鸡鸣象征破“受蕴”，第三次比喻“想蕴”尽。最后一次鸡鸣时东方发亮，曙光已清晰可见。这意味着，在漫长的生死长夜中行蕴已经灭尽，开悟的前兆已经显现。

1891 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“前三阴尽。如鸡初二三鸣。虽为曙兆。未见精色。行阴所覆。未见识精如之。此行阴尽。如鸡后鸣瞻顾东方已有精明之色。（俗云东方发亮是也）识阴已露。妙性将现如之。”

大概在我十几岁时，一次跟一位叫南珠的大人去放牦牛。那天需要起早去赶牦牛，我们半夜就出发了。那时没有手电筒或手表，我们只能摸黑爬山，估摸着是凌晨两点，四周黑得伸手不见五指。我们远远看见一团黑影，以为是牦牛，走近才发现是片灌木丛。

走着走着，我们听到山下林业局的鸡开始打鸣。我当牧民时从没听过鸡叫，南珠说，鸡叫三遍天就亮了，可那晚的鸡叫了十几声，天还是黑的。“不是说鸡叫三遍就天亮吗？”我忍不住问。他也有点尴尬地说：“往常都挺准的……”我们找不到牦牛，鸡又叫个不停，天还下起雨来，我们还没有电筒……现在想想，可能是我们出发得太早了，等了很久天才亮。

如今每次路过上罗柯玛镇，看到那座山，我就会想起那个夜晚。看来“鸡叫三遍就天亮”的说法也不总是准的，有时候它们会莫名其妙地叫个不停——或

许生活经验比较丰富的人会了解其中的道理吧。

| 六根虚静，无复驰逸。内外湛明，入无所入。

“此时修行者的六根已达到虚寂宁静的状态，不再向外攀缘追逐。内在的六根与外在的六尘都呈现出清澈光明的本质，能入和所入的分别也已消失。”

当行蕴灭尽时，修行者的六根达到虚静的境界。

“虚”指受蕴灭尽后不再对外境领受和接纳，“静”指想蕴灭尽后寂静无分别的境界，“虚静”合起来指止息妄想的状态。现在有些人吵架后常说“我要静一静”，其实也是有道理的，这样可以让想蕴稍微停顿一下。

“无复驰逸”，本来迁流不息、微细相续的行蕴，停止了迁流扰动。“内外湛明”，达到这种境界时，内根与外尘都呈现出湛然光明的本质。“入无所

入”，能入的根与所入的尘都已泯灭。此处进一步说明了行蕴灭尽时的功德。

丨 深达十方十二种类受命元由，观由执元，诸类不召。

“他能深入了知十方世界十二类众生各自受命的根元，观察到此并将其执为本元真心，不再受各类生命形态的业力牵引而受生。”

修行人已深深通达十方世界十二类众生的“受命元由”，即受生的根本。当行蕴完全灭尽时，此人便不会再投生于十二类众生之中，可见灭尽行蕴有断除转生之因的作用。

丨 于十方界，已获其同。精色不沉，发现幽秘。此则名为识阴区宇。

“已经了知十方世界同一识性。就像黎明时分的

曙光永不会退转于黑暗，他能照见微细隐秘的识阴。这种境界称为‘识阴区宇’。”

灭尽了行蕴之后，这里讲修识蕴的境界。十方世界所有十二类众生，都有共同的识性。“精色不沉”，真性的本色不会隐没，“发现幽秘”，他照见了深细幽秘的识蕴。

每个众生的光明心性都是常住不灭的，但因为执著五蕴而被遮障。此修行人尚未破除识蕴，因此微细隐秘的心性光明没能完全开发；但若通达了识蕴的本性，灭尽了识蕴的阻隔，就能令心光现前。所谓“开悟”，如果能对五蕴的本体通达无余，就是一种大开悟；若只是部分通达，就只是部分的觉悟。

这就是“识阴区宇”，即识阴的障碍。

| 若于群召，已获同中，销磨六门，合开成就，见闻

通邻，互用清净。

“如果不受十二类众生果报之召，知其唯识之变现，打破六根的分别界限，自在地开一为六、合六为一。如眼根和耳根可以体用互通，六根都可以达到圆融无碍的清净境界。”

下面介绍识蕴灭尽的境界。

如果对于十二类众生的业果不再感召受生，得到同一识体而精进正定，“销磨六门”，行者就能破除六根的局限性。凡夫人的六根原本各自为政：眼睛只能见色不能听声，耳朵只能听声不能见色，就像被墙壁隔开的房间互不相通，而此时“合开成就”，六根的功能汇合为一称为“合”，一根展开六用称为“开”。“见闻通邻”，以能见之眼与能闻之耳二根为例，就像拆除了房屋中间的隔断一样，六根可以相通互用，没有任何障碍。

佛菩萨之所以能照见众生的相续，正是因为他们超越了粗大的分别念，在微妙无分别智中，六根的功用圆融无碍；而凡夫却受困于自身的局限，六根无法自在。只要达到六根圆通的禅定境界，我们也可以实现这种妙用。

| 十方世界及与身心，如吠琉璃内外明彻，名识阴尽。

“此时十方世界与自身身心全都如同无瑕的琉璃一般，内外明彻。这就称为‘识阴尽’。”

此时，十方世界中的器世界与有情世界，以及众生的身与心，所有的隔阂完全消融，如同“吠琉璃”一般内外明彻、毫无障碍。“吠琉璃”指纯净的水晶或玻璃。这种境界称为“识阴尽”——识蕴完全灭尽的境界。

以上是灭尽识阴的功德。

| 是人则能超越命浊。观其所由，罔象虚无，颠倒妄想，以为其本。

“此人就能超越命浊。探究识阴的根源，是由虚妄空寂的颠倒妄想导致的¹⁸⁹²。”

如果这个人的识蕴已经灭尽，就超越了命浊，所谓的五浊黑暗也就随之消失。

反观识蕴的缘由，实是“罔象虚无”。“罔象”即似有似无，表面看似存在，实则虚幻不实。“颠倒妄想，以为其本”，背离真性名为颠倒。正如前文所说，由于最初的一念无明，众生未能认识自心的本性，而正是妄想成为识蕴的根本。我们为什么不能认识识蕴的本性？就是因为被种种颠倒妄想以及虚幻不

1892 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“至此反观识阴之所由来，莫非幻妄，非有谓之罔；非无谓之象；体性空寂，故名虚无；迷背真性，名为颠倒；元无别法，惟此妄想，以为识阴之根本耳。”

实的幻相所遮蔽。

这以上总的宣说了识蕴及识蕴灭尽的功德利益，接下来详细解说与识蕴有关的十种阴魔。

◎ 一因所因执

第一种阴魔是“因所因执”，即堕入因与所因或能因所因的执著当中。

| 阿难当知：是善男子，穷诸行空，于识还元，已灭生灭，而于寂灭精妙未圆。

“阿难，你应当明白，这个修行圆通法门的修行人，虽然研穷行阴而至于空，诸识返本还元，断除一切生灭之相，但对于究竟的寂灭精妙的境界尚未圆满证得。”

佛陀开示道：阿难，你应当明白，此善男子“穷

诸行空”，通过前面的深入观察，发现行蕴的本质是空的。当穷尽行蕴后，识蕴就开始显露出来。这时识蕴回归它的本元，也就是识蕴最初的本体。

“已灭生灭”，此时，生生灭灭的一切变化已经止息。色、受、想、行四蕴已灭，识蕴的寂灭相已经现前，但真心的“精妙”还没有完全圆满，因为识蕴还没有彻底破除。

虽然行蕴已灭，识蕴也已显露，但仅仅“显露”还不够，必须通过禅定力彻底破除一切虚妄。此时还没有达到圆满的境界。

| 能令己身，根隔合开。亦与十方诸类通觉，觉知通溜，能入圆元。

“能使自己的身根障碍消除，六根开合自如，互通互用。也与十方各类众生感知相通，具有同样的见

闻觉知，就能证入圆妙的识阴本元。”

我们的六根原本是各自独立的，眼、耳、鼻、舌、身、意各司其职，互相隔阂、无法互通；而此人通过修行，令隔阂消融，六根既能汇于一根，也能从一根展开六种功用。此时的诸根觉知完全相通，乃至与十方世界各类众生的感知也相通。

为什么我们看不到他人的心相续？原因就在于“有相”。正如《金刚经》所言¹⁸⁹³，众生有我相、人相、众生相的障碍。如果彻底破除了识蕴，就能像佛菩萨一样，对众生的心念和外在的一切对境都了然于心，毫无隔阂，“能入圆元”，完全契入圆满觉性的本元。

这一段经文十分重要，因为它是我们的修行目

1893 《金刚般若波罗蜜经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相；无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生若心取相，则为著我人众生寿者。若取法相，即著我人众生寿者。何以故？若取非法相，即著我人众生寿者，是故不应取法，不应取非法。”

标，总的阐明了破识蕴的意义。

在修行期间，我们要注意避免落入外道的歧途。法王如意宝曾撰著过一首道歌——《魔穿天衣》，又译为《魔佩天饰》。其中以穿着华丽天衣的魔为喻警示我们：有些外道虽然使用“觉性”“自然本智”等佛法术语，但实际上却执著于相，无法真正地开悟，落入了修行的歧途。

丨 若于所归，立真常因生胜解者，是人则堕因所因执。

“如果将此识阴本元，妄立为真实恒常的因并对此生起胜解，此人就会堕入执著‘因所因’的邪见。”

修行就是要证悟识蕴的本性。如果修行者在追求这个境界的过程中，错误地认为有一个真实常有的

因，并认为这是最究竟、最殊胜的法，那他就陷入了对“因”与“所因”的执著之中，将非因当作正因；或者说，陷入能因、所因的二边当中。他将本心执著为一个真实常有之法，对此坚信不疑。

这种见解有什么危害？

| 娑毗迦罗所归冥谛成其伴侣。

“与娑毗迦罗执著‘冥谛’为最终归宿一样，沦为其同类。”

“娑毗迦罗”是指黄发外道¹⁸⁹⁴，因其信徒都有着黄色的头发而得名。这个教派主要修持各种咒术，《楞严经》开头提到的摩登伽女之母，就是利用黄发外道的咒语控制了阿难尊者。此外道认为所谓的“冥谛”就是终极的归处，但这只是一种虚妄执著而已。

1894 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“娑毗迦罗。黄发外道。以我为能归。以冥谛为所归。与此相类。”

若如上述见解那样去修持，我们就会堕入此外道中，成为他们的信徒。如果修行不得要领、有所偏执，确实很容易误入歧途。

这里的黄发派，就是《中观庄严论释》中提到的数论外道¹⁸⁹⁵。

迷佛菩提，亡失知见。是名第一立所得心，成所归果。违远圆通，背涅槃城，生外道种。

“这样就会迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见，称为‘第一立所得心，成所归果¹⁸⁹⁶’。与圆通背

1895 《佛学大辞典》（丁福保编）：“娑毗迦罗，又作劫毗罗，外道名。即数论师也。”

《中观庄严论释》（麦彭仁波切造）：“数论派：这一外道将三德平衡的自性主物与神我二者许为胜义，而认为其中主物所变化的一切现象是欺惑性的世俗有法。一旦通过修道而获得禅定眼后再来观看，便会现量照见所有现象的本来面目，由此使诸现象全部融入主物境界中。这样一来便使明知之士的神我与似乎欺骗诱惑的对境一刀两断，不再有任何关联，从而独自逍遥而住，这就是所谓的解脱。”

1896 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“前能令此身，根离合开，遂立此识有所得之心；亦与诸类，觉知通吻，遂执此识成所归之果。……圆满菩提，归无所得。今以心有所得，果有所归，如人梦见拾得金宝，归于家中，所得所归，皆非真实也。”

道而驰，彻底远离涅槃圣境，堕入外道种姓之中。”

这是识阴十魔中的第一种魔业或邪执。

他执著于一个有所得之心，认为以此实有心为因，能成就有所得的常果。这种邪见背离了真正的圆通妙定，远离涅槃境界，令持此见者堕入黄发外道的种姓当中。

◎ 二能非能执

| 阿难，又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“阿难，还有一类修行圆通法门的修行人，虽然研穷行阴而至于空，断除生灭之相，但对于究竟的寂灭精妙的境界尚未圆满证得。”

佛陀开示道：阿难，还有一类修行人，通过前面

的深入观察，发现行蕴的本质是空的，完全止息了一切生死变化的现象。然而，虽然识蕴的寂灭相已经现前，但真心的“精妙”还没有完全圆满。

｜ 若于所归，览为自体，尽虚空界十二类内所有众生，皆我身中一类流出，生胜解者。

“如果将此识阴本元当作真实自体，认为尽虚空世界的十二类众生全都是从我的识体中流出，并对此邪见生起胜解。”

与前面类似：修行者已经突破了行蕴，识蕴显现出来，但是尚未真正证悟妙明真心。他们误将识蕴当作自己的本体，认为尽虚空界的一切外境和十二类众生都是从“我身中一类流出”，即从自己的识中出现。

这种见解与唯识宗常说的“心生万物”“万法唯

心造”有些类似，但问题是，他们对心识产生了坚固的实执，认为这就是究竟真理，所以在本质上是与唯识宗不同的谬见。

| 是人则堕能非能执。

“此人便会堕入执著‘能非能’的邪见。”

这个人堕入“能非能”的执著，认为自识能生万法，而万法不能生自识，执著自己的心能创造外在的有情世界和器世界。

| 摩醯首罗现无边身，成其伴侣。

“类似于摩醯首罗，认为从自己的身中能现出无边众生，沦为他们的同类。”

他因此成为摩醯首罗的眷属。“摩醯首罗”即大自在天，是色界最高的天人，他能显现出无边无际的

身形，执著整个宇宙万物都是由自己创造的。

迷佛菩提，亡失知见。是名第二立能为心，成能事果。违远圆通，背涅槃城，生大慢天，我遍圆种。

“迷失佛陀的觉悟之道，丧失了正知正见，这称为‘第二立能为心，成能事果’。与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，最终转生到大慢天中，成为妄计‘我能周遍虚空、圆含一切’的种姓。”

这是第二种邪见或阴魔。

“立能为心”，他执著自心能创造一切，是包括十二类众生在内的万物本源。这种执著使得他远离圆通妙定，背离涅槃，转生到大慢天，也就是大自在天。

“我遍圆种”，他自认为“我”能周遍圆含一切器情世界，生出一切的种姓，因而极其傲慢。世间当

中也有一些人生来就特别傲慢，比如古印度某些婆罗门种姓者，出家后也非常傲慢。

我慢是五种根本烦恼之一。如果对自己的见解、修行等过分执著，产生强烈的傲慢，此人将来转生的去向也很难预料。傲慢之人往往看不到自身的缺点，固执己见，难以随顺他人，表现得极不合群。当然，保持主见也是必要的。我们既不能毫无主见、人云亦云，也不应刚愎自用，完全不接受任何建议，成为“顽固分子”。

这是第二种阴魔。

◎ 三常非常执

接下来是第三种阴魔，堕入常有与不是常有的执著当中。

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙

未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然已经研穷行阴而至于空，断除一切生灭之相，但对于寂灭精妙的究竟境界尚未圆满证得。”

还有一类修行人，通过前面的深入观察，最终发现行蕴的本质是空的。一切生死变化的现象已经完全止息。虽然识蕴的寂灭相已经现前，但真心的“精妙”还没有完全圆满。

| 若于所归，有所归依，自疑身心从彼流出，十方虚空咸其生起。

“如果此人将识阴执著为最究竟的皈依处，怀疑自己的身心是从识阴流出，甚至十方虚空都是从识阴中出生。”

此人将识蕴执为究竟归依处，认为识蕴是一切的

依靠处，自己的身心世界都从识蕴流出。这种观点看似与“万法唯心”相近，但主要的区别在于：他们执著有一个恒常实有的本源，还认为十方虚空乃至世间万物都是由识蕴所生。

| 即于都起所宣流地，作真常身，无生灭解。

“就将此万物生起、宣流之处，误以为是真实恒常的，无生无灭之法。”

他认为，包括自己的身心以及十方虚空在内的一切显现，其根源就是识蕴。“作真常身”，执著识蕴是真实恒常的本体。“无生灭解”，持这样的见解，认为识蕴是不生不灭的本体。这样的修行者认为，过去、现在、未来的一切世界以及我们的身心，都从这个恒常、无生无灭的识蕴中产生。

这种观点表面上与佛教教义有相似之处：比如

密宗讲自然本智中现出一切器情世界，自然本智的自体无生无灭，而显现上则有生有灭，显宗也有类似的说法。若未透彻理解，很容易混淆这两种根本不同的见解。

| 在生灭中，早计常住。既惑不生，亦迷生灭，安住沉迷。

“将本是生灭法的识阴，匆忙地判定为常住之法。既不了知‘不生不灭’的真义，对于识阴尚有极微细生灭现象也产生误解，一直沉溺于这种状态当中。”

如果不能区分二谛，就会像这个修行人那样，既未通达“不生不灭”的真谛，也未认清“生灭”的俗谛，不分现相和实相，始终处在迷惑之中。

| 生胜解者，是人则堕常非常执。

“并对自己的错误见解深信不疑，此人便会堕入执著‘常非常’的邪见。”

他对这种错误见解深信不疑，认为这是殊胜的觉悟。这种人便堕入“常非常”的邪知邪见中，执著自心是常、万物非常。

| 计自在天成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

“沦为自在天的同类。最终迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见。”

他转生为自在天的眷属。此处的自在天¹⁸⁹⁷，指欲界之顶的魔王。在这个天界中，他能自由自在地享受欲乐，迷于菩提道果，忘失了正知正见。

| 是名第三立因依心，成妄计果。违远圆通，背涅槃城，生倒圆种。

1897 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“计自在天，即欲界顶，魔王天。”

“这称为‘第三立因依心，成妄计果’。与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，转生为执著‘颠倒圆满’的种姓中。”

这是第三种阴魔或邪见。

持此见者错误地认为身心都是由识而产生，并想依此成就妄计之果。这种邪见使人远离圆通妙定，背离涅槃境界，转生到执著恒常实有及识阴生出万物的外道种姓中。

如果在修行中混淆生灭与不生不灭的界限，我们就很容易误入歧途。若修持不当，甚至可能转生为外道。现在在座的修行者中，或许有人来世会成为外道大师，终其一生弘扬邪见。总之，修行之路不可不慎！

◎ 四知无知执

接下来是第四种阴魔，堕入知与无知的执著当中。

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然已经研穷行阴而至于空，断除一切生灭之相，但对于寂灭精妙的究竟境界尚未圆满证得。”

有善男子穷究一切行蕴空，已经断除了生生灭灭，但对于寂灭精妙的境界却没有圆满。

| 若于所知，知遍圆故，因知立解，十方草木，皆称有情，与人无异。

“他执著识阴圆融周遍于一切事物，于是形成了错误的见解，主张十方世界的草木等无情物也都具有灵性，与人类没有差别。”

他将识蕴当作所知法，认为识蕴能圆满遍及一切器情世界，而且依靠识蕴能建立世间万物，即“因知立解”。如此一来，十方世界的草木，如松树、柏树等一切无情物都可被视为有情众生，与人类没有差别，原因就是“心生万物”。

从表面上看，这与唯识宗所说一切都是阿赖耶识显现的观点相近，但其实是外道邪见。

| 草木为人，人死还成十方草树，无择遍知。

“草木可以转生为人，人死后又会变成十方草木，这样互相转化，无需拣择，万法都具有认知能力。”

他认为草木可以变为人，人死后也能转成草木，因为这些法都是心识化现出来的。不需要区分、拣别，一切法全都是有觉知的。

有人引用《楞严经》中“草木为人，人死还成十方草树”的说法，将其错误地解释为萝卜白菜等也有生命。他们引用的其实是外道的观点，并非《楞严经》的本意。有人甚至认为无需吃素，因为万物皆由心造，所以动物、植物没有差别，有情、无情没有差别，都是心的幻现。

关于动植物的差别、吃素的必要等问题，我们在过去的讲闻中已经多次阐述，此处不再赘述。

| 生胜解者。是人则堕知无知执。

“此人认为这种见解非常殊胜，坚信不疑地执著于此，堕入‘知无知’的邪见。”

他将这些错误见解执为殊胜定解，堕入“知与无知”的执著之中，认为一切法源于周遍觉知的识蕴，无论有情无情都具有知觉——堕入这种以无知为有知

的邪见当中¹⁸⁹⁸。

| 婆吒霰尼，执一切觉，成其伴侣。

“这种观点与婆吒、霰尼等学派主张‘万物皆有知觉’的学说类似，于是沦为其同类。”

持此邪见者，将转生为“婆吒”“霰尼”等外道中。

“婆吒”和“霰尼”是两位外道的名字。“婆吒”意为“避去”，“霰尼”意为“有军”。《指掌疏》中记载了婆吒的公案¹⁸⁹⁹：他原本是个牧童，曾与国王的儿子一同玩耍。王子骑在他身上欺负他，牧童向父母哭诉。父母劝他：“你应该‘避去’。对方是

1898 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“谬计无情有知，实本无知，故曰知无知执。”

1899 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“婆吒霰尼。二外道名。婆吒。亦云婆私吒。名义集云。跋圜。此翻避去。善见律云。初为牧童。毗舍离王未登位时。共相游戏。童为王蹋。泣诉父母。父母曰。汝应避去。因此立名。霰尼。或云先尼。名义集云。西尼迦。此翻有军。立名之意未详。”

未来的国王，现在欺负你，将来更会伤害你，你应该赶快离开。”他因此得名“避去”。至于“霰尼”的典故，注释中记载不详。“有军”一名，或许与军队有关。

在我们喇荣沟，正知正念的军队能够摧毁一切烦恼敌人；而世俗之人并非如此，他们建立军队，用各种武器互相残杀，非要置对方于死地不可。如今的世界并非太平天下，在过去相对和平的年代中，世界上的战事不像现在这样频繁。或许是因为嗔恨魔侵入众生的内心，各国之间似乎都暗藏敌意。

这两种外道的背景不详，不过可以推测，这两个孩子长大后都成就非凡，尤其是那个小牧童，后来创立了自己的宗派，成为颇具影响力的外道宗师，否则佛陀也不会特意提及他们。

如果不好好修行，我们就可能堕入“婆吒”“霰

尼”这类外道宗派之中，“执一切觉，成其伴侣”，执著一切无情物都有觉知，成为这些外道的眷属。

| 迷佛菩提，亡失知见。是名第四计圆知心，成虚谬果。违远圆通，背涅槃城，生倒知种。

“此人迷失了佛陀的菩提之道，丧失了正知正见。这称为‘第四计圆知心，成虚谬果’。与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，落入‘以无情无知为有知’的颠倒种姓之中。”

这是第四种邪见或阴魔。

修行人错误地计度存在一个周遍觉知的识体，最终得到的只是虚妄不实的境界。此人远离圆通妙定，背离涅槃圣境，转生到执著“一切无情物皆有觉知”的邪见种姓中，实在令人叹息。

◎ 五生无生执

第五种阴魔，堕入生与无生的执著当中。

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然已经研穷行阴而至于空，断除一切生灭之相，但对于究竟的寂灭精妙的境界尚未圆满证得。”

与前面一样：此善男子穷究一切行蕴，最后灭尽一切生灭，于寂灭的妙定中并未圆满。

| 若于圆融，根互用中，已得随顺。便于圆化，一切发生，

“如果他对于圆满融通、六根互用的境界，能在一定程度上随心顺意，却对这种圆融的造化之理妄加

揣测，认为一切现象都是由四大所生¹⁹⁰⁰。”

在识蕴的圆融境界中，六根可以互用，随心所欲，无有粗大的障碍¹⁹⁰¹。

这些外道的见解似乎较前面的阶段更为肤浅，将万法发生之因错误地投射到外境四大之上。他们对“圆融化理”妄生计度，认为一切现象都是从四大中产生。

不同的外道各有其执著。我们在学中观的时候认识到，有些外道主张微尘为世界之因，有的执心为因，有的认为常有的大自在天是世界之因，而此处的外道执著细微、常有的四大为万物之因。

| 求火光明，乐水清静，爱风周流，观尘成就，各各

1900 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“以略具圆融变化义故。妙计圆融变化发生。非止一缘。故云一切。盖暗指地水火风为一切也。”

1901 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“得随心顺意，略无隔碍而已。”

崇事。

“于是，他追求火的光明，贪恋水的清静，喜爱风的周流，观察地的成就。各自尊崇供奉四大，各自偏执于其所见。”

此类外道对四大有着极深的崇拜。有些是对火非常尊崇，如元朝末年的明教，据说源于波斯的“拜火教”，至今已有三千年的历史，曾盛行于现在的伊朗及中亚地区。我去中东的一个国家时，正逢当地举办活动，也有人视火为至高无上，认为火是象征光明、智慧和神圣的力量。

还有些人追求水的纯净特质，崇尚风的流动不息，崇奉尘即地大的坚固成就。在他们看来，每一种元素各有殊胜之处，都被赋予神圣地位。

| 以此群尘，发作本因，立常住解。

“他们以四大作为万物的根本因，认为四大是恒常不变的。”

他们将四大视为世间万物产生的因，建立了四大常住不灭的见解。

| 是人则堕生无生执。诸迦叶波，并婆罗门，勤心役身，事火崇水，求出生死，成其伴侣。

“此人便会堕入生与无生的执著。这种见解与迦叶波派和婆罗门教的修行方式相似，他们役心劳力，供奉火、水、风、土而修行，希望能超脱生死，求得真常之果。此类修行人最终沦为这些外道的同类。”

迦叶波即大龟氏。迦叶波或某些婆罗门种姓者，修持种种苦行，或崇拜火焰，或尊崇流水，或礼敬地大，认为可以借此出离生死轮回。

如果有人误入此道，就会转生为这些外道的

眷属。

| 迷佛菩提，亡失知见。是名第五计著崇事，迷心从物，立妄求因，求妄冀果，违远圆通，背涅槃城，生颠倒种。

“他们迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见。这称为‘第五计著崇事’，他们迷失本心，崇奉追随外在的四大。将非因作为因，妄图以此获得正果，结果与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，落入‘颠倒化理’的外道种姓中。”

他们已经迷失本心，推崇外物，将四大执为万法产生的因。他们背离自己的真心，妄图通过此见而修成正果。这种邪见使他们远离圆通妙定，背离涅槃之解脱城，转生到颠倒妄执“四大能幻化一切”的种姓之中，甚为可畏。

◎ 六归无归执

第六种阴魔，堕入归与无归的执著当中。

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然已经研穷行阴而至于空，断除一切生灭之相，但对于究竟的寂灭精妙的境界尚未圆满证得。”

此善男子穷究一切行蕴，已经断除生灭，于寂灭妙行尚未达到圆满。

| 若于圆明，计明中虚，非灭群化，以永灭依，为所归依，生胜解者。

“如果将识阴圆满光明中的虚无体性执著为究竟，欲毁灭一切由四大所化的根身器界，将永恒的

断灭当作为最终的归宿，并且执著这样的见解为殊胜。”

他对识蕴圆满光明中的虚无部分产生执著，认为这是最殊胜的境界，其实已经偏于断边。“非灭群化”，“非”同“毁”，毁灭之意。“群化”，指所有器情世界。他由于耽著断空，希望灭尽所有器情世界。“以永灭依，为所归依”，以永远断灭作为皈依处。

佛教虽然强调空性，但与外道见解存在根本差异。佛教的空性是以理观察而得到的离边真理，并非分别念想象出来的。虽然中观在抉择究竟的空性见时，会破除包括器情世界在内的一切法，但并非停留于此而堕于空边；而外道却执著有一个实有的空无存在，这是二者最根本的区别。

此处的外道误将断灭空当作最高的境界。

| 是人则堕归无归执。无想天中，诸舜若多成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

“此人便会堕入执著以无归为归的邪见，沦为无想天中诸位虚空神的同类。最终迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见。”

在四禅天的无想天中，有名为“舜若多”的虚空神。除了虚空以外，什么也没有，与无色界的空无边处有点类似。

耽执前述邪见的修行者，将转生为此类天众的眷属，迷失于菩提正觉，忘失了正知正见。

| 是名第六圆虚无心，成空亡果，违远圆通，背涅槃城，生断灭种。

“这称为‘第六圆虚无心，成空亡果’。与圆通

背道而驰，彻底远离涅槃圣境，落入持断灭见的种姓中。”

这是第六种邪见阴魔。此人试图在圆明之体中，以虚无心得到断空之果，背离圆通妙定，远离涅槃圣境，落入持断灭见的外道种姓之中。

◎ 七贪非贪执

第七种阴魔，堕入贪与非贪的执著当中。

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。若于圆常，固身常住，同于精圆长不倾逝，生胜解者。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然已经研穷行阴而至于空，断除一切生灭之相，但对于寂灭精妙的究竟境界尚未圆满证得。如果误认为识阴圆满常住，企图令自己的肉身常住不坏，与识阴的圆明境界

一样长生不死，对这种见解持有胜解。”

还有一类修行人，通过前面的深入观察，发现行蕴的本质是空的。在他心前，一切生死变化的现象完全止息，虽然识蕴的寂灭相已经显露，但精妙的真心还没有圆满现前。

他认为识蕴是圆满恒常、不会变化的实体，希求色身和识蕴一样长生不老、坚固不坏，并对这种见解深信不疑。

| 是人则堕贪非贪执。诸阿斯陀，求长命者，成其伴侣。

“此人便会堕入执著‘贪非贪’的邪见，沦为那些追求长生的阿斯陀的同类。”

“阿斯陀”指世间的长寿仙人，是希求长命者。佛教中也有长寿持明者，如莲花生大士、布玛莫扎大

师等，与此处所说的仙人不同。

此人若执著“贪非贪”的邪见，就会成为求长命的世间仙人的伴侣。

| 迷佛菩提，亡失知见。是名第七执著命元，立固妄因，趣长劳果。违远圆通，背涅槃城，生妄延种。

“他们最终迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见。这称为‘第七执著命元，立固妄因，趣长劳果’。与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，落入妄想延寿的外道种姓中。”

这是第七种阴魔，将识阴执为恒常的生命本源，欲令身体坚固不坏，妄求长生不死的果报。这种邪见导致修行者背离圆通妙定，远离涅槃境界，转生到妄想长寿的外道种姓之中。

◎ 八真无真执

第八种阴魔，堕入真与无真的执著当中。

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然已经研穷行阴而至于空，断除一切生灭之相，但对于寂灭精妙的究竟境界尚未圆满证得。”

还有一类修行人，通过前面的深入观察，发现行蕴的本质是空的。一切生死变化的现象已经止息。虽然识蕴的寂灭相已经显露，但精妙真心还没有圆满现前。

| 观命互通，却留尘劳恐其销尽。

“他虽已观到命之根本识阴与各类众生的觉知相

通，却想保留世间贪欲，唯恐这些享受消失。”

他观察十二类众生生命的本质即是识阴，而这些识阴是互通的。他担心尘劳消尽则身无所依，所以留恋“尘劳”，即世间各种妙欲。

有些人在修行的过程中不愿舍弃世间享乐，就像恩扎布德国王宁可转生为狐狸，也不愿放弃王宫中的美妙享受。不过恩扎布德是利根，他后来在佛陀的指引下不舍妙欲而获得了真实的觉悟，在这一点上与此处的修行人有区别。

| 便于此际坐莲华宫，广化七珍，多增宝媛，恣纵其心，生胜解者。

“于是在此刻幻化出莲花宫殿并安坐其上，又化出无量的珍宝陈列在华丽的宫殿中，众多美女环绕左右，随心所欲地放纵欲乐，以为这才是自在解脱，并

对此生起胜解信。”

他又幻化出无量七宝、宫殿与美女，恣意放纵身心享乐，就像世间人沉溺于五欲妙乐，并认为这是一种究竟的解脱。

| 是人则堕真无真执。吒枳迦罗成其伴侣。

“此人便会堕入执著‘真无真’的邪见，沦为吒枳迦罗的眷属。”

“吒枳”意为“结缚”，“迦罗”意为“我所作”，这是天魔的异名¹⁹⁰²。

最终，此修行人将与天魔为伴，成为其伴侣。

| 迷佛菩提，亡失知见。是名第八发邪思因，立炽尘

1902 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“吒枳迦罗，即天魔之异名，吒枳此云结缚，迦罗此云我所作，此魔自谓三界结缚，惟我所作，以能变化欲境，结缚众生故。”

果。违远圆通，背涅槃城，生天魔种。

“从而迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见。这称为‘第八发邪思因，立炽盛果’。与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，落入天魔种姓之中。”

这是第八种邪见。此人以放纵欲望作为修行之因，将炽盛的欲乐当作觉悟之果，彻底违背了圆通智慧，远离涅槃境界，最终转生到天魔种姓中。

以上这些修行人，都是因邪见邪修而转生到不同的外道种姓中的。

第 112 课

2024 年 6 月 7 日

下面，我们继续学习《楞严经》。

「识阴魔相（续）」

我们正在学习的是五十种阴魔，其中前四十种阴魔已经学完了，现在正在讲识蕴的十种魔业。前八种已经讲完了，今天开始讲最后两种。

最后的这两种阴魔主要对应声闻和缘觉。声闻、缘觉本来属于佛教内道，为什么此处将其列为魔业？有些注释中解释¹⁹⁰³：依照《华严经》的教义，如果舍

1903 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“问：识阴十境，前八是外道、天、仙、魔王，错修妄本，贪恋尘劳，不出三界，枉受生死，判属为魔，固

弃了菩提心、不利益众生，以大乘菩提心的标准来衡量，哪怕是声闻、缘觉所追求的寂灭也是一种歧途，也被视为一种魔业。当然，如果站在小乘自宗的立场来看，自己的修行并非魔业。

因此，这后两种魔业与前面的有所不同。前面四十八种阴魔中，有些是真正的魔障，有些是外道的见行，究其本质都可以归为魔业；而最后两种从小乘乃至世间人的角度来说都是善业和解脱道，只是就大乘的标准而言被归为魔业。

◎ 九定性声闻

第九种阴魔，堕入“定性声闻”和“定性缘觉”中。

其宜矣：而声闻、缘觉、断惑证真，已出三界，而了生死，何亦判属魔境，令人不敢修习；倘遇钝根，有失接引，岂慈悲心者之所为耶？答：准《华严经》，忘失菩提心，修诸善法，皆为魔业。况此经乃修楞严大定，圆满无上菩提，声闻、缘觉，得少为足，中止化城，非魔业而何哉？”

“定性”意味着修行者的种姓已经确定¹⁹⁰⁴，其小乘根基在短期内无法改变。这类修行者智慧有限，但禅定功夫通常很深。当他们证得声闻或缘觉的果位后，往往误以为这就是究竟涅槃。

阿罗汉入灭一万劫后，十方诸佛会放光劝请他回小向大，如《妙法莲华经》《定解宝灯论》等经论所说¹⁹⁰⁵，他们最终都会转入大乘；但就这一期寂灭果位而言，他们直至证得小乘果位并被诸佛加持回小向大之前，其种姓无法改变，会一直保持声闻或缘觉的身份，因此被称为“定性声闻”或“定性缘觉”。

《阿毗达磨俱舍论》中还提到可以在证果之前转入大乘的“不定性声闻”和“不定性缘觉”，这里讨论的是前两种定性声缘的情况。

1904 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“定性者。且就一期趣寂无改。判为定性。实有劫数。终回上乘。”

1905 《定解宝灯论》（麦彭仁波切造）：“经说万劫之末际，罗汉出定入大乘。”

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然研穷行阴而至于空，断除生灭之相，但对于究竟的寂灭精妙的境界尚未圆满证得。”

还有一些善男子通过修行禅定，穷究一切行蕴，断除了生生灭灭之相。在寂灭当中显露识蕴，他的精妙真心尚未圆满现前，此时出现了一些障碍。

| 于命明中，分别精粗，疏决真伪，因果相酬，唯求感应。

“他们已经清晰了知各类众生的生命本源，在此境界中能够分辨凡夫与圣者的粗细境界，判断真实圣道或虚伪外道，通达一切都是因果酬答，但他们唯一追求修行感应，希求寂灭。”

关于“命明”，有的注释解释为¹⁹⁰⁶，由于穷究识蕴而彻底了知众生生命的根本缘由；有的注释则说¹⁹⁰⁷，它是指识蕴显露。

在识蕴显露之时，修行者能够“分别精粗”，“精”指圣者所证悟的无漏境界，“粗”指凡夫所见的有漏法。他能辨别凡夫与圣者的不同境界，还能“疏决真伪”，抉择所行道之真伪，“真”指正确的修行道，“伪”指外道¹⁹⁰⁸。“因果相酬”，他知道所有现象都遵循因果规则，苦谛与集谛是世间因果，灭谛与道谛是出世间因果。

此修行人能够分辨凡圣，抉择真伪，了知世出世间的一切都是按照不错谬的因果规律运作，此时他们唯一希求获得真修实证，速出三界。

1906 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“命明者。因穷识阴。深明众生受命元由也。”

1907 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“识阴露现。故曰命明。”

1908 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“分别精粗者。了达界外圣法为精。界内凡定为粗。疏决真伪者。拣择内教因缘为真。外道断常为伪。”

| 背清净道，

“这样就背离了一乘实相清净之道。”

这种修行在小乘教法中是合理的，但如果以大乘的观点来衡量，就违背了清净道。依究竟一佛乘的见地，一切法本来不可得才是真正的清净之道。

| 所谓见苦断集，证灭修道。

“他停留在见苦、断集、证灭、修道的小乘境界。”

这类观点，正如《西游回忆录》中所说，是首先见到苦谛，进而断除集谛，通过修持道谛，最终证得灭谛——也就是声闻乘所奉行的四谛法。

四谛是佛陀初转法轮的核心教义，其修学次第非常明确：首先要认识苦谛，了知苦的根源在于集谛，

即业与烦恼；而要断除业与烦恼，就必须修持道谛，最终现前断除一切烦恼的灭谛智慧。

虽然大乘与小乘都讲四谛，但此处所破斥的主要是小乘行者对四谛的实有执著。

| 居灭已休，更不前进，生胜解者。

“行者满足于小乘的寂灭涅槃，不再继续精进求证大乘佛果，还自以为这是殊胜的见解。”

此修行人满足于安住灭谛境界，将此视为究竟解脱，认为远离五蕴的束缚就已足够，不再进一步趣入大乘道，还认为这是最殊胜的见解。

| 是人则堕定性声闻。诸无闻僧增上慢者，成其伴侣。迷佛菩提，亡失知见。

“这类修行人堕入‘定性声闻’。与四禅中那些

无闻比丘和增上慢人相似，沦为他们的同路人。迷失佛陀的觉悟之道，忘失正知正见。”

这种人最终堕入“定性声闻”种姓，也就是钝根阿罗汉。“诸无闻僧”，指四禅天中的无闻比丘。“增上慢者”，明明没有获得超胜的功德，却自认为已经获得。与此类似，这些定性声闻其实没有获得究竟的涅槃，却自认为已得究竟灭度。

“成其伴侣”，此人成为定性声闻、无闻僧和增上慢者的眷属，迷失了佛陀的觉悟之道，忘失了正知正见。

——是名第九圆精应心，成趣寂果。违远圆通，背涅槃城，生缠空种。

“这称为‘第九圆精应心，成趣寂果’。与圆通背道而驰，彻底远离涅槃圣境，最终成为被空所束缚

的一类众生。”

这是第九种阴魔或歧途。

“圆精应心”，此人追求圆满精妙的境界，追求灭谛。“成趣寂果”，以此为因，他成就了寂灭的阿罗汉果，因此违背了圆通妙定，背离涅槃之城，被偏于寂灭空的见解所缚，转生为定性声闻种姓。

◎ 十定性辟支

| 又善男子，穷诸行空，已灭生灭，而于寂灭，精妙未圆。

“还有一类修行圆通法门的修行人，虽然研穷行阴而至于空，断除生灭之相，但对于究竟的寂灭精妙的境界尚未圆满证得。”

此善男子通过禅定修行，穷究一切行蕴，已经

断除了所有生生灭灭之相。在寂灭当中显露识蕴，此时，他的精妙真心尚未圆满现前。

—— 若于圆融，清净觉明，发研深妙，即立涅槃，而不前进，生胜解者。

“如果于六根互用、清净无染的妙明真心中，已经照见众生生死的根元，此时发心继续深入研究，稍有所悟就将寂灭空误认为究竟涅槃，不再继续寻找真正实相，自认为已达到最殊胜见解。”

有观点认为，“圆融”是缘觉的对境，“清净”是独觉的对境，“觉明”指的是识蕴。

修行者通过观十二缘起而修行，开发、研究甚深的妙明真心，满足于缘觉果位而止步不前，认为这种境界就是最究竟的涅槃。根据《现观庄严论》和《俱舍论》的法义，缘觉已证悟人无我和一半的法无我。

他对这种见解产生极为坚定的胜解。

| 是人则堕定性辟支。诸缘独伦，不回心者，成其伴侣。

“此人就会堕入定性辟支。与那些不回心大乘的缘觉、独觉成为同路人。”

此人就堕入了“定性辟支”即定性缘觉中。

“诸缘独伦”，以秉持教理、观修十二缘起而证悟的圣者称为“缘觉”；在没有佛出世、也没有善知识教导的情况下，独自观察因缘、自悟证道的圣者称为“独觉”¹⁹⁰⁹。“不回心者”，即那些不发大乘菩提心、不回小向大的人。

前面所讲的修行人，成为这些不发大乘心的定性

1909 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“诸缘独伦者。缘谓缘觉。禀教观缘之伦。独谓独觉。无师自悟之伦。”

缘觉的眷属。

| 迷佛菩提，亡失知见。是名第十圆觉溜心，成湛明果。

“最终迷失佛陀的觉悟之道，丧失正知正见。这称为‘第十圆觉溜心，成湛明果’¹⁹¹⁰。”

这是第十种歧途。以与各类众生的觉知性圆遍互通之因心，而成就寂湛光明的缘觉果位。

| 违远圆通，背涅槃城，生觉圆明不化圆种。

“与圆通背道而驰，彻底远离大涅槃圣境，最终成为生于独觉缘觉之证境却不能透过所悟的定性辟支种姓中¹⁹¹¹。”

1910 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“根隔合开曰圆。觉知通遯曰遯。曰觉曰心皆指识阴。谓结根名觉。有觉知故。当体名心。能集起故。成湛明果者。寂静名湛。即独觉果。无性曰明。即缘觉果也。”

1911 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“生觉圆明，不化圆种者：觉，即独觉、缘觉，生此二种果位；圆明即悟证之境。独觉无师自悟，缘觉缘生无

他远离了圆通妙定，违背了大涅槃城，所证得的果位是自我解脱的圆满、智明的境界，但因为没有大乘慈悲菩提心，所以转生到不能度化众生、令众生圆满光明的独觉种姓当中。

有些道友只喜欢独自修行，不愿度化众生，也不愿与人交往。长此以往，他们可能会示现独觉的涅槃。其实现在就能看出一些端倪：他们几乎不与任何人接触，耍坝子不去，听课也不愿意，整天在家闭门不出，最多出门买个菜，偶尔一个人去餐厅吃饭，见到熟人就赶紧躲开……这是不是“不化圆种”的表现呢？大家可以思考。

缘觉或独觉有这样的特点：他们在因地修行时，通常不喜欢与人交往，证得果位后也很少说话，常常示现身上放光等神通神变。正如《百业经》等佛经中

性，遂计其理圆，其智明，即认为涅槃真境；而不能融化透过，所悟所执，空净圆影，依然为一定性种耳。”

记载的，独觉圣者的境界非常殊胜。

有些道友只喜欢独处，不愿意利益众生。其实偶尔放松一下也很好，如果实在不想与人接触，自己独自到山顶上大喊几声也是可以的。藏地的蓝天白云、青山绿水是很美的，大家不妨在修学之余去感受一下。如果一直把自己封闭起来，最终会修成什么样还真不好说。

我刚来喇荣的时候，总觉得时间特别宝贵。记得一次和法王在紫青山沟耍坝子时，我带着一本厚厚的书，去河边背书。我看一会儿风景，又觉得浪费时光，于是继续背书。现在回想起来，当时就应该开开心心地放松一下——休息一两天也没什么不对的。

当时我认为玩耍纯粹是浪费时间，看到其他上师和道友玩得那么开心，我心里很疑惑：“我们是希求解脱的人，怎么能这样呢？”可随着年龄的增长，我

反而比当时耍坝子的善道友们更“懒惰”了。

我们很难判断自己是否属于独觉种姓。独觉种姓的人通常朋友很少，习惯独善其身。按照噶当派大德的观点，两个人修行能彼此帮助，但若超过三个人就很容易散乱。这样看来，喜欢独处也无可厚非，关键在于平衡好自己修行和利益众生的尺度。

◎ 总结警嘱

识蕴的十种阴魔已经讲完了，接下来是识阴魔境的总结。

| 阿难，如是十种禅那，中涂成狂。因依迷惑，于未足中生满足证，皆是识阴用心交互，故生斯位。

“阿难，以上十种禅定修行，要么是在中途出现狂乱的见解，由于这些颠倒而迷惑；要么是在尚未达到圆满之前，误以为自己已圆满证道——这些都是识

阴未破之前，正念与妄念交互而起、相互争斗而生的结果。”¹⁹¹²

佛陀告诉阿难，以上十种阴魔，前八种是修行者在修习禅定、破除识蕴的过程中出现的违缘，由此生起狂心。“因依迷惑”，此人依靠癫狂的知见而迷失于正道，虽然本意是好好修行，但由于智慧不足、见解不到，没能真正地破除识蕴、证悟实相，因此误入歧途。“于未足中生满足证”，后两种情况，则是将暂时的寂灭误认为究竟的涅槃。

这些现象在修行中时有发生：有人未开悟却自以为开悟，未生起出离心或菩提心，却自认为已经生起。上述十种阴魔其实是在破识蕴的过程中正念与妄念交锋所导致的。这个修行人虽然希求究竟解脱，但

1912 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“因依迷惑者：未至圆通中间，或遭歧歧，如前八种各起狂解，因依颠狂见解，不自觉知，故曰迷惑。又于未足中，生满足证者：未至寂灭现前，即生满足证，保果不前，自谓已足；如后二种，定性声闻、辟支是也。然究其所以，实非外魔来扰，皆是识阴将破未破，用心不纯。”

在不知不觉中被魔障干扰，自己却沾沾自喜，导致修行难以圆满却不自知——这是很可怕的。

| 众生顽迷，不自忖量，逢此现前，各以所爱先习迷心，自言满足无上菩提，大妄语成。

“前八种众生顽劣愚昧而不自量力¹⁹¹³，遇到这些现象，各自因偏好和习气而迷惑，误以为已达究竟圆满，认为此处就是可以安歇的最终归处。对所证境界自言满足，自称已得无上菩提，造下大妄语业。”

众生很可怜，顽固迷茫而不自知。当境界现前时，许多人习惯于顺着自己过去的习气和喜好而生迷乱之心。有人一向执著“常有”，就把“常有”当作一种境界，于是不再继续修行，觉得自己已经到达最究竟处。自称已经证悟，获得了无上菩提，实际上却

1913 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“大妄语者，别指前八也。前八通名外道邪魔，亦可别指七是外道、八是邪魔，俱未断惑故云堕狱，二乘异此故云不进。”

是在说大妄语。

关于“未证言证”的大妄语，有些人是为了欺骗信众而故意说的，但还有很多人是因为愚痴而分不清真假，误以为自己得到了最殊胜的究竟果位，于是到处宣扬。

| 外道邪魔所感业终，堕无间狱。

“外道邪魔所证的有漏福报享尽以后，必将堕入无间地狱。”

如果是外道邪魔，依靠这样的业感，福报享尽以后就会堕入无间地狱。由于具有禅定功夫，外道往往具有一些能力，魔众也是如此。被魔缠缚的人，有些看似福报很大，但一旦福业耗尽，也难逃堕入无间地狱的果报。

很多为魔所困的人总觉得自己修得最好、最究

竟，但事实可能并非如此。

| 声闻缘觉，不成增进。

“声闻、缘觉乘修行者，则停滞不前无法到达究竟佛果。”

至于声闻、缘觉，他们的主要障碍在于证得小乘果位后停滞不前，不愿继续精进，追求更高的成就。

| 汝等存心秉如来道，将此法门于我灭后传示末世，普令众生觉了斯义。

“你们应当怀着大悲救世之心，持受如来正法，在我灭度后，于末法时代将这些法门广为传示，使一切众生都能明白其中的真义。”

佛陀殷切地嘱托阿难以及大众，务必要以大慈大悲心弘扬佛法。我们每个人也应当如是发愿：“《楞

严经》那么重要，我一定要弘扬这部经典！”

“秉如来道”，秉持如来宣说的楞严法门。佛陀叮嘱：“在我灭度后，你们一定要将此经传授给末法时代的众生，使他们获得觉悟。”这句教诲在经文中反复出现，希望大家都能缘此至诚发愿。

就我个人而言，今后要再次讲解这部经典，恐怕有些困难。我的视力日渐衰退，这次能讲成这样已属不易。如果有充足的时间，每天少讲一点，多持续几年的时间，那我们就能更多地查阅前辈大德的注释。

《楞严经》中包含了显宗密宗的很多修法，而且是通过严密的逻辑推理来阐释的，并非简单地说教，因此具有非凡的价值。

喇荣也有专门研究此经的研究室，许多道友在为此努力。研究《楞严经》，短短一两年肯定是不够的。这次和大家共同学习此经，至今已进入第五个年

头了，但其中的某些内容我仍然未能完全通达。如果因缘具足，我们能投入足够时间深入研究，那当然最好；可惜每个人的人生短暂、琐事繁多、违缘众多，这样的想法能否实现，实在难以预料。

无论如何，希望大家都能发愿：当因缘成熟时，我一定要弘扬《楞严经》！即便无法完整地讲解，但至少要把得过传承的最后两卷传下去，这非常有必要。

丨 无令见魔自作沉孽，保绥哀救，销息邪缘。

“不要让他们自心中的邪见魔为自己招感深重的罪报。你们要护持修行者，悲悯救度他们，令其止息邪见，彻底断除颠倒分别的见爱烦恼。”

佛陀教诫阿难等后学：你们不要让众生因被邪见魔所扰而堕落。当其相续为魔所扰时——比如对佛

法、对上师产生邪见，由此自甘堕落、沉沦下去，这时我们应该护持修行人，用慈悲心爱护和救度他们，令其消灭修行中所有的违缘、邪见等等。

这些教言非常重要，希望大家好好地记下来。

| 令其身心入佛知见，从始成就，不遭歧路。

“使其身心自然契入佛之知见，从初发心到究竟成佛，永不误入歧途。”

你们要让自他的身心都契入佛陀的正知正见。

我们要真正地理解《楞严经》的深意，这是至关重要的。仅仅是口头上说说，或着浅浅地读一遍，不一定能对我们产生什么作用，关键是要真正进入楞严三昧的境界。若能如此，从现在开始乃至证得菩提果之间，我们都不会误入任何歧途。

大家要恒常祈祷三宝，保持正知正念，这样直至成佛之间，我们都不会在修行的道路上偏离正道。

「结示超证护持」

◎ 超证

如是法门，先过去世恒沙劫中微尘如来，乘此心开，得无上道。

“这样的辨魔法门，过去恒河沙数劫中如同微尘般的无数如来，都是依此法而突破障碍，悟得心开，成就无上佛道。”

过去世恒河沙数劫中微尘数的如来，都是依靠这个辨别五十种阴魔的修行法门消除障碍，获得无上道。

| 识阴若尽，则汝现前，诸根互用。

“如果识阴彻底破尽，那么你当下就能六根互用。”

如果识蕴破除，你就能六根互用，没有任何障碍，这是修行的一种殊胜成就。

| 从互用中，能入菩萨金刚乾慧。圆明精心，于中发化，如净琉璃内含宝月。

“由六根互用的境界，就能进入菩萨金刚干慧地。于圆满澄明的精妙之心中显发神通妙用，犹如晶莹剔透的琉璃中蕴含皎洁明月。”

如果六根互用，此修行人就能进入“菩萨金刚干慧”的境界——有的大德解释其为等觉阶位¹⁹¹⁴，也有

1914 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“金刚干慧。解现八卷等觉位中。”

大德认为是最初阶段的干慧地¹⁹¹⁵。

“圆明精心”，其中“圆明”指报身，“精心”即法身，“于中发化”则为化身¹⁹¹⁶。此人最终能够现前法、报、化三身，圆满精明的妙心中起现妙用，犹如清浄的琉璃当中出现月光，清清楚楚地洞悉一切。也就是说，行者将逐渐获得三身果位，内外光明能照见万法。

如是乃超十信、十住、十行、十回向、四加行心，菩萨所行，金刚十地，等觉圆明，入于如来妙庄严海。

“修行者由此超越十信、十住、十行、十回向、

1915 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“金刚干慧。不如正脉所说。盖即指信前初干慧地。良以耳根圆通。名为金刚三昧。干慧亲依此立。故特标金刚之名。而言从互用中能入者。”

1916 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“圆明是般若德即报身，精心是法身德即法身；于中变化是解脱德即应身。这是说一超便能直入等觉后心，证佛三德，齐等于佛，故能超越十信、十住、十行、十回向、四加行心，乃至菩萨所行金刚十地，以及等觉菩萨所证之圆明。”

四加行心等菩萨修行阶位，直达金刚十地等觉菩萨所证的圆满明彻的境界，证入如来无量功德的庄严妙觉果海。”

行者能超越前文所讲到的各种阶位，最后入于如来的妙庄严功德果海当中。

| 圆满菩提，归无所得。

“成就圆满的菩提佛果，回归本自具足、了无所得的本然状态。”

此人圆满菩提，到达究竟了不可得的境界，即“无智亦无得”。

◎ 护持

| 此是过去先佛世尊，奢摩他中毗婆舍那，觉明分析，微细魔事。

“这是过去世诸佛世尊在安住奢摩他中运用智慧进行观照，以妙觉明察分析辨别微细的魔事。”

过去无数先佛世尊通过修习寂止与胜观，在修行的过程中依靠觉明智慧深入分析，辨别了上述所讲的五十种微细阴魔。

在其他经典中，我们很少见到对于修行中的微细违缘有如此详尽的阐述。

| 魔境现前，汝能识，心垢洗除，不落邪见。

“当魔境现前时，如果你能清楚辨识，洗净心中污垢，就不会堕入邪见。”

这句话对每个人来讲都很重要，大家一定要牢记。

有时自己的心态不对，似乎修行也出了问题，

越修邪见越严重、嗔恨心越强、贪心越炽盛，这就说明魔境已经现前。一旦魔境现前，你自己一定要认清它：“我现在着魔了，要赶紧祈祷上师三宝！不能再这样下去了，应该先停下来调整一下。”修行者既不能过于精进，也不能太过松懈。

“心垢洗除”，我们应当尽量清除自己的不良习气与毛病。“不落邪见”，不落入邪知邪见之中。

修行人应当时时觉察自己的见解、修行和行为是否出现了偏差，比如对上师三宝的信心是否退失，对众生的大悲心有没有减弱，因果正见有没有退失……如果遇到这些问题，我们就要好好地忏悔、虔诚地祈祷。

| 阴魔销灭，天魔摧碎，大力鬼神，褫魄逃逝，魑魅魍魉无复出生。

“五阴魔障一旦消除，则外在的天魔自然被摧毁，大力鬼神都将丧魂落魄地逃窜，一切魑魅魍魉也会销声匿迹，不敢再出现。”

如果消灭了前面所讲的五蕴魔，那么外在的魔王波旬等天魔及其眷属都将被摧毁。届时，世间的大力鬼神会被吓得魂飞魄散、匆忙逃离，那些魑魅魍魉之类的小魔也会无影无踪。

消除蕴魔归根结底在于减少执著。只要你对任何事情产生执著，那么大大小小的魔障就会现前，对你进行干扰，让你身心俱疲、诸事不顺。如果能看淡这些，明白人生苦短，世俗的一切追求和执著都没有实义，如梦幻泡影，那些魔障、违缘自然就会消失。

我自己虽然境界不高，但深知这个道理：对于世间名声、财富、地位、感情或出世间的修行境界，我们越是执著，就会越不顺利，魔障就越容易现前；

反之，如果能看淡、看开，把外在的得失、身体的健康、心情的好坏全都放下，所有魔众自然就会魂飞魄散、四处逃离。

| 直至菩提，无诸少乏。下劣增进，于大涅槃，心不迷闷。

“如此修行，直至证得菩提，所有功德一样不缺。即便是根器下劣的修行者，也能不断提升，最终证入大涅槃境界，心无迷惑。”

如果能彻底消除阴魔，直至菩提之间的一切功德都将圆满具足。即便你是小乘根基的行人，也能不断进步以至趣入大乘。“于大涅槃，心不迷闷”，对于大乘涅槃，我们的心不会愚昧颠倒，会去希求真正的大法。

如果修行人只顾自己，可能会特别苦恼，但若

能完全放下自我，远离魔众的干扰，原先自私自利之心很快就会荡然无存，大乘菩提心也会在心相续中生起。

｜ 若诸末世，愚钝众生，未识禅那，不知说法，乐修三昧。

“在末法时代，有些愚钝的众生，不了解禅修的境界，也不懂得佛法的真义，却喜欢修习三昧。”

将来末法时代，有些特别愚钝的众生，不了解前文所说禅那中的各种境界，不懂得次第修行，也不了解佛陀所开示的五十种阴魔，只是一味地修行禅定。

｜ 汝恐同邪，一心劝令持我佛顶陀罗尼咒，

“为了防止他们误入邪道，你要一心劝导他们持诵佛顶陀罗尼咒。”

佛陀说，末法时代众生有可能受到魔的伤害，因此，你应当一心劝告他们，让他们持诵我的“佛顶陀罗尼咒”。

如果实在不会念楞严咒，也可以持诵大白伞盖佛母心咒。

——若未能诵，写于禅堂，或带身上，一切诸魔所不能动。

“如果不能读诵，可以抄写咒文供奉在禅堂或者随身佩戴，这样，一切魔障都不能侵扰他们。”

我看到有些人将楞严咒持诵得非常流利。我自己还不太熟练，有时想诵，却有点力不从心。其实，如果一句一句慢慢地念，应该不会很困难。如果大家能诵持，最好每天坚持；实在做不到每天诵，那一个礼拜或一个月诵一次，也是很好的。如果确实没办法诵

持，我们也可以将楞严咒抄写供奉在禅堂里，或者像《系解脱》一样戴在身上。

将楞严咒与《系解脱》放在一起不会有任何冲突。有人说藏药和西药不能一起吃，否则对身体不好——实际上也不能一概而论。藏地的《系解脱》和汉地的楞严咒放在一起，他们会不会“打架”？当然不会，二者都是佛陀的智慧妙用。

我个人更推荐大家佩戴汉文的楞严咒，因为大家接触的楞严咒多是汉文的。去年我们念传承的时候，我也觉得对于大多数人来说可能汉文版本更合适一些。我们以前结缘过一些楞严咒挂件，印有咒文的纸卷起来很小，可以与《系解脱》放在一起。

“一切诸魔，所不能动”，如果按照前面说的做了，那一切魔障都不能侵扰此人。当然，如果业力现前，我们还是有可能会遇到违缘，这时随便念一点咒

或许无法完全有用。就像世间药物不能说无效，但对于将要寿尽之人，再好的药也无力回天，这是一种自然规律。

丨 汝当恭钦，十方如来，究竟修进，最后垂范。

“你们应当恭敬钦承这个法门，它是十方如来究竟修行的胜妙法要，是诸佛最后的一段教导¹⁹¹⁷。”

佛陀告诉阿难：你们应当以恭敬虔诚之心，奉持十方如来所开示的究竟修进法门，此辨魔之法是十方如来最究竟的智慧。

“最后垂范”，有大德解释为最后垂示的修行典范¹⁹¹⁸。藏文版译为，这是佛陀最后的教言，是佛陀最

1917 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“最后是对最初而言，因阿难最初殷勤退请，十方如来得成菩提‘最初方便’。世尊已于征心辨见，乃至三如来藏，耳根圆通，正助双修等，则最初方便，已开示完毕。后因哀怜末法众生，再回身凭倚，详细解释七趣因果，以励精修。再辨别五阴魔境，以防惑乱。这是居于方便之最后，故曰‘最后垂范’。”

1918 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“既示辨魔之法。又申结劝之义。末复教以汝当恭钦。则如来反复叮咛之意已深切矣。然教以恭钦者。有二义。一者

深的精华遗教。

只要《楞严经》住世，佛法就不会隐灭。正如大家所知，天台宗智顗大师曾虔诚礼拜祈求十八年，希望《楞严经》早日传入汉地，这一发愿直至他圆寂百年后方得圆满。前辈大德为法忘躯的恩德，我们实在是难以为报。

这次的讲解虽然未能尽善尽美，但我自认为已经尽力阐述了《楞严经》的要义。只要认真研读、谛听、思惟，相信大多数人都能理解经中的深意。在备课的过程中，我详细参阅了诸多前辈大德的注疏讲义，发现他们的解释确实很有深度，对经论的分析非常独到，也请有余力的道友尽量深入学习这些注疏。

最后特别劝请大家：这部经是十方如来最究竟的

此是十方如来。从始至终。究竟修进之法。当恭敬钦承而修习之。此嘱以依法成自利行也。二者此是十方如来。怜愍最后末世。垂留仪范。当恭敬钦承而宣传之。”

修法精髓，也是佛陀最甚深、最重要的教言，我们务必要以至诚之心恭敬受持、精进修习。

现在还没有到九点吧？今天财务科在外面耍坝子，我一直在那边看《丹哲耶吾布美传》的金刚舞¹⁹¹⁹。可能是因为从十点半一直到下午两点半都在看金刚舞，所以我有点头晕。这次是几位喇嘛自发组织，当现场放起上师如意宝在世时常放的那些音乐时，我的眼前浮现出很多画面。很多年都没有观看金刚舞了，我刚开始看时心里有点难过，后来又慢慢平复下来。

今天有个很神奇的景象：表演到降伏魔众的情节时，天空突然下起大雨；而当丹哲的军队获胜、格萨尔王现身时，又立刻云开日出。虽然春夏之际天气多变，但想到上师如意宝传承法脉的功德，以及格萨尔

1919 丹哲耶吾布美：法王如意宝的前世，格萨尔王的王位继承人。他降服众多魔怨，树立佛法胜幢，开启了佛法盛世。同时也是前译宁玛派极其重要的一位护法神。

王、丹哲等护法神的稀有示现和加持，我总觉得今天的天气特别应景，让人感触很深。

以上，“五十阴魔”已讲解完毕。

「重明五阴生灭」

◎ 阿难请问

| 阿难即从座起，闻佛示诲，顶礼钦奉，忆持无失。

阿难立即从座位上起身，听闻佛陀的教诲后，恭敬地顶礼，奉持法义，铭记于心不敢忘失。

此时，阿难再次出现。他听闻佛陀甚深的开示后，再次恭敬地顶礼，虔诚地奉持佛的法义，并将这些教言牢记于心，丝毫不敢忘失。

阿难的记忆力非同寻常。我们许多人在上了年纪

后记性会越来越差，但阿难绝非如此，他能将佛陀的所有教法记得一清二楚。

说来有趣，我虽然对小事记性不太好，但在重要的事情上，比如撰写回忆录时，桩桩件件的小事却能浮现心头，事后查证相关资料时也基本没有出入。可能每个人记忆的触发点不同。

——于大众中，重复白佛：如佛所言，五阴相中，五种虚妄为本想心。

阿难在大众中再次恭敬地向佛陀陈白：“正如世尊您所說的，五阴相中有五种妄想为其根本。”

阿难在大众中再次恭敬地向佛陀陈禀：正如世尊所开示的那样，在色、受、想、行、识五蕴中，有五种妄想为根本想心。

如前文所说的，色阴的根本是坚固妄想，受阴的

根本是虚明妄想，想阴的根本是融通妄想，行阴的根本是幽隐妄想，识阴的根本是颠倒妄想。每一蕴都有相应的妄想为其根本。

｜ 我等平常，未蒙如来微细开示。

“但我们往昔从未听如来详细开示过这些微妙的道理。”

阿难向佛陀提出三个问题。

首先，佛陀已经开示五阴对应五种妄想，但我们以往并没有听您细致地讲解过。有注释中说¹⁹²⁰，此处对应第一个问题：既然五蕴的根本是妄想，那这些妄想的来源是什么？

｜ 又此五阴，为并销除，为次第尽？

1920 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“三十年前。曾不开演。纵有所说。亦不过略出名相。故云我等平常。未蒙微细开示。此第一问。请细说妄源也。”

“此外，这五阴是同时消除，还是依次断尽？”

第二个问题：在修行的过程中，五蕴是同时消除，还是次第破尽？

佛陀在前面是次第宣讲五蕴的，从色蕴开始，最后讲到识蕴。阿难想知道，在实际的修行中，五蕴是同时尽除还是按照顺序一一破除？如果是次第破除，是否也应从色蕴开始，最后破除识蕴？

｜ 如是五重，诣何为界？

“这五重阴境的界限如何划分？”

第三个问题：在破除的过程中，五种蕴之间的界限在哪里？比如色蕴与行蕴、行蕴与想蕴之间，各自的分界是什么？在修行中，怎么判断某蕴已经破除，其标准是什么？

阿难提出了这三个问题。

| 惟愿如来，发宣大慈，为此大众清净心目，以为末世一切众生，作将来眼。

“恳请如来以大慈悲心开示，不仅让在场大众心明眼亮，更为末法时代的一切众生指明修行方向。”

阿难说：祈请如来您发大慈大悲心，令我们这些与会大众的心目得以清净，智慧开发而不再迷茫无知，彻见佛法真义。

阿难请法不仅是为了利益当时在座的大众，更是为了我们在内的未来一切众生。其实，阿难尊者也是在替我们请益，我们就属于他所说的“末世一切众生”。包括如今在喇荣修行的许多道友，我们的心目同样需要净除尘垢。

“恳请如来加持，为未来众生开启智慧之眼，令

其真正明了五蕴的究竟实相。”阿难尊者是这样代众生祈请的。

◎ 初答生起妄想

| 佛告阿难：精真妙明，本觉圆净，非留生死，及诸尘垢。

佛陀告诉阿难：“本自精纯真妙、光明朗照的本觉真心，原本圆满清净，既没有生死轮回，也不沾染任何尘垢。”

佛陀接下来逐一解答阿难的问题。首先回答第一个问题。

“精真妙明”就是前面讲到的“妙明真心”。我们的真心本来就是觉悟、圆满、清净无染的，从来就没有生死轮回，也没有任何垢染。就像密法中所开示的：众生本来清净的觉性不曾轮回，也未被染污。

| 乃至虚空，皆因妄想之所生起。

“世间一切法，乃至虚空，都是因为妄想才产生的。”

不仅是我们自身，乃至整个虚空都是因为妄想而产生的。

我们本具的妙明真心原本清净无染，但因为忽然而起的妄想，令一切幻相产生。

| 斯元本觉，妙明真精，妄以发生诸器世间。

“五阴等法，原是因本觉心中所生的妄念而有。觉心体性微妙光明、精纯真实，但由于妄念生起，才显现出物质世界及万法。”

本觉真心原本微妙光明，却因妄动的分别念而起现外在的器世界。就像密法中常说的：万法本来清

净平等，但因一念无明忽生，从而起现了整个器情世界。

——如演若多，迷头认影。妄元无因，于妄想中立因缘性。

“就像演若达多，明明头在，却认镜中影像为真，认为自己的头丢失了。虚妄原本没有真实的起因，众生却在妄想中，强行安立所谓‘因缘性’。”

就像前面所提到的演若达多，疯狂寻找自己“丢失”的头颅，十分可笑。与之相同，我们常常把虚妄的幻相当作真实，就像错把影子当作真人般荒谬。妄想本来没有所谓的“因”，于妄想中建立因缘，究竟来说也是一种错觉。

虽然说一切法皆由妄想产生，但实际上，妄想的产生也是虚妄的，就像演若达多那样无缘无故地生起

了迷乱分别念。

我们在生活中也能看到：当与道友一起辩论讲考、精进闻思修行时，似乎自心能安住在光明境界中，心境明朗、无忧无虑；但有时会突然生起嗔恨心，而自己也完全不知道它从何而来；有时莫名地陷入悲伤，连饮食都无心顾及，这悲心也不知从何而起。

如果没有证悟，这些虚幻妄心就难以断除。有些道友在与僧众共修时法喜充满，但一回到家烦恼就又来了，这就是“于妄想中建立错谬因缘”的一个例子。

| 迷因缘者称为自然。

“而那些不了解因缘之理的人，又把一切归结为‘自然’。”

通常而言，共同乘认为妄想由因缘生，而有些外道则主张妄想自然产生。

本经前文中已经破斥了这两种观点，无论是“因缘生”还是“自然生”，究竟来说都无法成立，因为二者都是由妄想所生，而妄想了无来处。

| 彼虚空性犹实幻生，因缘自然，皆是众生妄心计度。

“就连看似实有的虚空本性，其实也从幻化而生。无论是因缘说还是自然说，都是众生用虚妄心臆想出来的。”

无论执著因缘生还是自然生，其实都是众生的妄心计度。《楞严经》中指出，包括我们的苦乐、器情世界的诸多现象，全都是妄想所生。虽然妄想的本性是虚妄不实的，如果能彻底破除自然最好，但在现实

中，妄想却显得无比真实。

有人学习中观时也存在类似的困惑：虽然理论上万法皆空，但在实际感受中万法却又真实存在。根登群佩大师讲了一个生动的比喻：观察时似乎一切都不存在，但用针刺手时，疼痛却真实不虚。

| 阿难，知妄所起，说妄因缘。若妄元无，说妄因缘，元无所有。

“阿难，倘若能知道妄想生起的根源，那还可以说妄想是因缘所生。如果妄想本就没有真实的因，那所谓‘妄想是因缘生’，就根本不能成立。”

如果知道妄想有所起处，还可以说妄想是从因缘生的；但如果作为源头的妄想都已经没有了，那我们就可以说，因缘生也是无生的。

| 何况不知，推自然者。

“更何况那些连因缘都不懂，就妄推‘自然’之说的呢？”

既然妄想究竟来说并非因缘所生，那么，所谓的“自然生”就更不可能成立了。

| 是故如来，与汝发明，五阴本因，同是妄想。

“因此如来为你阐明：五阴的根本成因，同是妄想。”

大慈大悲的如来为阿难等在法会现场的大众，以及未来末法时代的众生，回答了第一个问题：五阴的根本就是妄想，而妄想无因——大圆满法中也是这样宣说的。

就像人们在现实世界中推究：地球在哪里？地球与其他星球都悬浮在虚空中。虚空又在哪里？无处可寻。即便如此，地球、虚空依然显现。同样，妄想的

本体是空性，由妄想产生的器情世界及痛苦束缚的本体也是不存在的。若能真正证悟，我们就能了达妙明真心的智慧在无分别中遍于一切——这是诸佛菩萨圣者的境界。

修行不容易，众生因缘也各不相同。有些人还需要长期努力，而有些人已经处于开悟的临界点，就像玉科喇嘛对列绕朗巴大师说¹⁹²¹，有些人已经站在门槛上，只需善知识轻轻一推就能了悟。

1921 《大圆满心性休息广释》（全知无垢光尊者著，索达吉堪布译讲）：“当时，列绕朗巴大师说：‘你们色达和多科一带的修行人，都住在大圆满境界的门槛上，还没有真正进入。’玉科喇嘛就跟列绕朗巴大师开玩笑说：‘那你知道他们在门槛上的话，就把他们推到里面去吧！’”

第 113 课

2024 年 6 月 8 日

接下来我们继续讲解《楞严经》的最后一段内容。上节课讲到，阿难向佛陀提了三个问题：

第一，一切器情世界的根本是五蕴，五蕴的根本是妄想，那妄想的因是什么？

第二，如果要消除五蕴，是一次顿除还是次第消除？

第三，在破除五蕴的过程中，它们各自的深浅界限如何确定？

佛陀先做了总体回答：五蕴的根本是妄想，而妄

想无因。

「重明五阴生灭（续）」

接下来，佛陀将逐一阐述五蕴的根本是五种妄想，色、受、想、行、识每一蕴都由其相应的妄想所成。这部分内容分析得非常透彻，但在初闻时可能不易理解，请大家提起心力。

◎ 详示五重妄想

下面具体分析五重妄想，首先是色蕴妄想。

｜ 汝体先因父母想生，汝心非想，则不能来想中传命。

“你身体最初是由父母情欲之想结合而生。如果你的心中没有憎爱的妄想，就不会依靠妄想传续生命。”

佛陀首先以我们的身体为例，宣说色蕴由妄想产生。

色身的产生始于父母的欲念交合。当父母行不净行时，双方都怀有对对方的贪爱心。如果没有这种贪爱，就不会出现父精母血的结合，所以色身的因首先是父母双方的贪心。

经论中讲，投胎者在投胎时也有自己的贪执：若贪恋父亲则转生为女性，若贪恋母亲则转生为男性，如此便具足了三方面的贪心。“汝心非想”，如果你的心中没有这样的妄想，“则不能来，想中传命”，就不可能在妄想中传续命根。换言之，如果缺乏父母与投胎者三方的“想”，那新的生命不可能来到这个世界。

从表面上看，孩子的诞生只是出生了肉体，但归根结底，身体的来源与贪爱之心密不可分。一个生命

要入胎，三种贪心缺一不可：父母交合的贪心是产生父精母血的因缘，带着前世业力的中阴身的贪心是入胎的因缘，因此才有后续在胎内发育的七个阶段——胎中七位。

——如我先言：心想醋味，口中诞生；心想登高，足心酸起。

“就像我之前说的：心里想着酸梅的味道，嘴里就会流口水；心里想着站在高处，脚底就会发酸。”

佛陀说，我曾经开示过这样的例子：比如，仅仅想到梅子、柠檬等酸涩的食物，口中便会自然分泌唾液；再比如，心中想象自己站在高高的悬崖上，或只是观看别人攀登险峰的影像，自己的脚底也会不自觉地发酸。尤其是有恐高症的人，一想到万丈深渊的景象，便会感到无比恐惧。有些旅游地的透明观光电梯也一样，让许多游客都紧张不已。

丨 悬崖不有，醋物未来，汝体必非，虚妄通伦，口水如何因谈醋出？

“实际上悬崖并不存在，酸梅也没有出现在面前，你现在的身体如果不与虚幻之法同为一类，为什么一谈论酸梅就会流口水？”

下面我们来观察这个现象：此刻并没有真实的悬崖存在，这仅仅是自己的想象；同样，引发口水的酸味食物也并未真正出现在眼前。“汝体必非，虚妄通伦”，如果你的身体不与虚妄之法同类，为什么想象登高就会脚底发酸、想象酸梅就流口水？酸梅、悬崖根本没有出现，口水和脚底的酸痛为什么会出现？因缘生法就是这样，它们是依靠妄想而生的。

既然妄想能够产生口水和足底的酸楚，那就说明色法是从妄想而生。以上的比喻是为了阐释这一道理：如果色蕴不与妄想通伦，口水怎么会仅仅因为谈

论酸梅就自然分泌？

| 是故当知，汝现色身，名为坚固第一妄想。

“因此你应当明白，你现在的色身，在本质上只是一种顽固的妄想，称为‘坚固第一妄想’。”

佛陀对阿难说，你们应当明白，现在显现的这个色身实际上就是由坚固妄想所产生的。看似实在的色法，究其根源，其起因就是妄想——这个道理已通过前面的比喻进行了说明。

“因明”论典中提到¹⁹²²，习气坚固到一定程度后，就会显现为看似坚固的山河大地，而“习气”也是在心上安立的，在物质上无法安立习气。此外，“色蕴由妄想产生”这一见解，在密法中也阐释得很清楚。

1922 《量理宝藏论释》（蒋阳洛德旺波尊者著，索达吉堪布仁波切译）：“现外境乃识本身，此者显现外无有，习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。”

现代生物学认为，如果子女与父母基因相同，代表子女继承了父亲或母亲的某种特质，可能患有同类疾病，或具有相似的性格。也就是说，基因的传承不仅包括身体方面，也可能涉及性格、习气等方面，比如父亲脾气暴躁，孩子往往也容易发脾气；母亲性格和善，孩子也容易善良温和。就身体特征而言，有些人长得像父亲，有些人像母亲。这些看似是物质方面的遗传，实际上也是习气种子的显现。此外，妄想的种子还会显现为外在的相貌特征：嗔恨心重的人显露出凶相，而慈悲心重的人则有一种祥和之态。这就是所谓的“相由心生”，我们可以借此深刻地理解心识与色法的关系。

| 即此所说，临高想心，能令汝形真受酸涩。

“就像前面所说，仅仅因为站在高处的想心，就能让你的身体真实产生脚软酸涩的感觉。”

这里讲受蕴的妄想。

前面提到，当想象自己站在高高的悬崖或山顶时，身体就会产生脚底酸涩的感受。

| 由因受生能动色体。汝今现前，顺益违损二现驱驰，名为虚明第二妄想。

“这些由想象引发的感受，能真实影响由色蕴组成的身体。你现在经历的是由顺益带来的愉悦，或者由违逆造成的痛苦——这两种感受影响并驱动着你的身心。这称为‘虚明第二妄想’。”

当我们在心中想象身处高处，身体会立即产生脚底发酸的感受，这是为什么呢？“由因受生”，因为你的妄想分别影响了受蕴，进而扰动了色身，令其产生反应。

“汝今现前”，你现前的受蕴中，“顺益违

损”，如果遇到了顺缘或获得了利益，内心便感到快乐；如果遭遇到违缘、损害，心里便感到痛苦。由于顺缘和违缘，使自己感受到痛苦和快乐。

“二现驱驰”，你的心被快乐与痛苦所驱使，遇到顺缘就快乐，遭遇违缘就痛苦，但其实心里感受的苦乐与妄想有关。何以见得？你如果认定某人待你好，即便他出言不逊，你仍会感到愉悦；如果你认定某人待你不好，即便他大加赞美，你仍会感到不快——这说明受蕴其实是由妄想而生。

我曾在飞机上遇到过一些空乘人员，当我称赞他们服务态度很好时，对方坦言：“其实这只是工作需要，我们必须遵守服务规范。有时遇到无理取闹的乘客，虽然心里很不痛快，但表面上还是得保持微笑，顾客看到也会心情愉快。”其实，顾客就是被自己的妄想欺骗而不自知。

“名为虚明，第二妄想”，受蕴是由虚明妄想所生。所谓“虚明”是指虚妄的同时能够明了地感知。

——由汝念虑，使汝色身非念伦。汝身何因，随念所使，种种取像，心生形取，与念相应。

“你第六意识的想念与思虑能驱使你的身体做出反应，而色身与意识并不属于同一类，为什么身体会听从念头的指挥呢？当根尘相对而以心取相时，都是因为心生取相之想，而后才取到诸根之形，由此可知，根身所取之相是与想念相应的。”¹⁹²³

第三，想蕴妄想。

《楞严经》的经文就是这样，乍一看有些头痛，

1923 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“念虑，即想阴也，亦即前所谓，浮想是也。谓由于汝之第六意识，想念与思虑，所以能使役汝之现前色身。而身是色法，念是心法，色法本非心法同一伦类；既非念类，不应随念，故难以汝身之色法，何因缘故，随心法之念所使耶？即今现前，根尘相对，种种取像，想阴以取像为义，然皆因想念心生，而后诸根之形方取；则知根身，所取之像，必定与想念而相应也。”

不知道在说什么，但再认真地想一想，慢慢地也能明白一些，我看看要不要找一位道友来解释一下——一说这个大家的头就低下去了。（众笑）

现在讲想蕴由妄想而产生。

“由汝念虑，使汝色身”，你的“想”，即粗大的分别念，会对你的色身发生作用。“身非念伦”，身体属于色法，心属于心法，二者并非同类，但是依靠妄想的力量，心可以对身体产生作用。

怎么起作用？“随念所使”，身体会随着念头而变化。当人产生种种想法时，身体就会做出相应的反应，比如心里感到快乐，脸上就会露出笑容；而产生负面想法时，表情就会变得阴沉。

“种种取像”，取相是“想”的法相，只要根尘相对，心就能取对境的种种相，“心生形取，与念相应”，而只要心中一生起念头，身体就会随之做相应

的事，可见身心是互相关联的。

实际上，身体是在妄想的操控下运行的。平时我们可能没有这么细致地观察，所以很少意识到，既然身体与心不同类，那为什么身体的一举一动都会受心念的支配？观察后就会明白，身体受想蕴支配，而想蕴也与妄想有着密切的关系。

—— 寤即想心，寐为诸梦。则汝想念，摇动妄情，名为融通第三妄想。

“白天清醒时的各种念头、夜晚睡眠时的各种梦境，都是你的想，是动摇不停的妄念。这称为‘融通第三妄想’。”

人们在白天醒觉的时候，心里会生起各种各样分别念；夜里睡觉做梦时，也都是分别念在起作用，而这些想实际上都是动摇的妄情。

凡夫的心会随着外境而转，而身体的妄动也跟心有关。支配身体的想会跟随妄想而动摇，虽然妄想是无实之法，但它可以驾驭身体，驾驭我们的一切行为。这称为“融通妄想”。有注释说¹⁹²⁴，所谓“融通”，指消融色法、通于心念，令色心相融互通。

总之，想蕴也是依靠妄想而产生的。

| 化理不住，运运密移，甲长发生，气销容皱，日夜相代，曾无觉悟。

“生灭变化之理一直不断，隐秘难察。如指甲生长、头发变长、气血消耗、容颜衰老，这些变化日迁夜移，但人们却很少能觉察。”

第四，行蕴妄想。

1924 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“融色质。通心念。变境像。成梦寐。故云融通妄想。”

“化理不住”，行蕴是迁流不息的深细变化，此变化的理体一直不断，称为“不住”。“运运密移”，这种变化难以觉察，在隐密中迁变。

“甲长发生，气销容皱”，比如我们的指甲和头发在不知不觉中生长，人的气血随着年龄增长而逐渐衰退，皱纹悄然出现，这些现象主要都是因为行蕴在起作用。有些人很在意自己脸上的皱纹，于是用了很多美容技术来对抗衰老。虽然有人声称这些科技能让人重焕青春，但其实难以控制行蕴。

行蕴在不断地生灭迁移，“日夜相代，曾无觉悟”，日夜相替、从不间断，但众生却毫无觉察，就像三苦中的“行苦”。虽然行苦不太明显，但因为持续不断地变迁，所以它也是痛苦的本性。同样，行蕴无常，在轮回中连续不断地生灭，但一般人觉察不到，只能觉知一些粗大的变化。

这就是行蕴，它也是由妄想产生，为什么呢？

| 阿难，此若非汝，云何体迁？如必是真，汝何无觉？

“阿难，如果这个不断变化的行阴不是你的心，那它为什么能改变你的身体？如果这些就是你的心，为什么你又察觉不到它的存在？”

如果这个念念变化的行蕴不是你的心，那么为什么你的身体会从年轻变为衰老？佛陀问阿难，你说这个行蕴是不是你？如果不是你，为什么你的身上会展现出行蕴的特点——一直不断地变化？

“如必是真，汝何无觉”，反之，如果行蕴真是你的心，那为什么你对这种变化毫无觉察？按理来说，属于自己的东西，自己应该最清楚，你怎么会不知道呢？

◎ 胜妙缘起

外面又下雨了。

我们开始讲《楞严经》的第一天——2019 年 9 月 2 日，喇荣出现了冰雹和彩虹等天象；而在昨天，当我们将要讲解完“五十阴魔”时，附近又发生了地震和冰雹。

从现代科学的角度来看，下冰雹或发生地震都属于正常现象，不必过度解读，也不应将所有的天气状况都视为缘起。不过，从另一方面来讲，我们也不能完全否认胜妙的因缘。

昨天下课后我回到住处，院子里满是白色的冰雹。我查了一下日记，2019 年开讲第一课时也出现了满院冰雹的景象。特别是，就在昨天讲解“五十阴魔”即将结束、距下课约十分钟时，附近发生了地震——或许可以理解为魔宫震动，也有可能是魔王不

悦。具体的缘由难以断言。

丨 则汝诸行，念念不停，名为幽隐第四妄想。

“你的行阴念念迁变不停，细微隐蔽，称为‘幽隐第四妄想’。”

行阴念念不息，生灭之相幽隐难知，称为“幽隐妄想”，这是第四种。

丨 又汝精明，湛不摇处，名恒常者，于身不出见闻觉知。若实精真，不容习妄。

“你那个看似精明而澄澈不动的识阴，被误认为是永恒不变的，但它始终离不开身体的见、闻、觉、知等功能，如果它确实是纯精的自体，就不该掺杂各种习气妄念。”

第五，识蕴妄想。

前面讲过，与色、受、想、行蕴都不同，识蕴是精明、湛然、不动摇的。人们经常误以为它恒常不变，但其实识蕴既不同于迁流不息、扰动不止的行蕴，也并非湛然不动的佛性，而只是比较接近如来藏。

“于身不出”，识蕴自身不出见闻觉知。从其自身的本体来讲，识蕴并没有脱离见闻觉知。

“若实精真，不容习妄”，如果识蕴真是湛然澄明而不动摇的，便不可能杂有妄动的习气，但实际上并不是这样，因为识蕴也是由妄想而产生的。

这一点是通过什么方式知道的呢？下面佛陀用一个公案来说明。

何因汝等，曾于昔年睹一奇物，经历年岁，忆忘俱无，于后忽然覆睹前异，记忆宛然，曾不遗失。

“为什么你们对当年一睹的某件奇物，历经多年似乎已经遗忘，但当再次见到时，记忆又宛然呈现，仿佛从未遗失过一般？”

比如，你曾经见过一件奇特的事物，多年后已完全忘记了，包括当时的心境及具体的细节，从来都不会想起，但当那个事物再次出现在眼前时，所有的记忆又突然重现——这说明你的记忆从未真正遗失。比喻对应的意义是：阿赖耶识（藏识）能储存我们所有的经历，而且每个人心中所储存的内容都不相同。即使我们已经遗忘了很长时间，但是从未真正丢失过这些心识的种子。

就像某人多年前去过五台山，但后来忘记了，直到某天看到照片才恍然大悟：“原来我当时去过那里！”我在撰写《梦尘回忆录》时也是这样，有一次慈诚罗珠堪布问我：“这本写满笔记的旧日历你要不要？”我欣然接过，看着上面的文字，那些被尘封的

记忆又瞬间鲜活起来。这说明，以前发生过的一切，只要因缘和合，我们就会想起来。

以上比喻是为了说明识蕴的特点：如果我们的心是恒常的，中间就不会忘记；如果我的心是刹那断灭的，忘了以后就不会想起。

| 则此精了湛不摇中，念念受熏，有何筹算？

“那么，这个澄明不动的精明识阴，时时刻刻都受到妄习所熏，如何能够计量？”

“则此精了湛不摇中，念念受熏”，这个识蕴看似明了澄澈而不动摇，却在念念中熏染不同的习气。

“有何筹算”，在各种习气的熏染下，心中习气种子的数量已难以估算。

就像有些人的电脑里存了许多文件，日积月累之下渐渐变得杂乱无章、难以清理；同样，我们本自明

清的心识中储藏着无数习气，可能是前世当牦牛的习性，可能是豺狼的野性，也可能是国王的傲慢或乞丐的自卑……在我们的阿赖耶识中，潜藏着无量无边的习气种子。这些种子一旦被触发，就会爆发出不可想象的力量。

尤其是修行不好的人，只要遇到相应的因缘，他的不良习气就会立即显现——这种现象随处可见。修行精进的人比较容易开发善的习气，当遇到寺庙、上师或大乘佛法时，内心善的种子被唤醒，他就会在短时间内对法义产生深刻的领悟。

| 阿难当知：此湛非真，如急流水，望如恬静，流急不见，非是无流。

“阿难，你应当知道：这种看似澄澈的状态并非真实，就像湍急的河流，表面平静，实则暗流汹涌，并非没有急流。”

识蕴看似湛然不动，但这并非真相，就像湍急的暗流，表面上看似乎平静、没有波澜，实际上从未停止流淌。

有注释中举了一个例子¹⁹²⁵，将一株草药扔到水面上，若草药被迅速冲走，说明看似乎平静的水面下藏着湍急的暗流。与此类似，识蕴始终是在动摇的。

| 若非想元，宁受妄习。非汝六根互用开合，此之妄想，无时得灭。

“如果不是妄想的根源，识蕴又怎会被虚妄习气所染？除非你能达到六根互用、自在开合的境界，否则这些妄想永远不会灭除。”

如果识蕴不是妄想的根元，怎么会受妄习所薰？除非你的六根能够完全通用开合，否则妄想永无灭

1925 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“尝验其流，抛一草药，于其水面，草药迅疾而去，方觉其流之最急，非无流也。”

时。也就是说，只有当六根互用、自由开合时，妄想才会彻底止息。

这是一个双重否定句：“非汝六根”是第一重否定，即如果不是六根互通；“妄想无时得灭”是第二重否定，那妄想就不会有灭尽的时候。

| 故汝现在见闻觉知，中串习几，则湛了内，罔象虚无，第五颠倒微细精想。

“因此，你当前的见、闻、嗅、尝、觉、知之精（即第八识）念念受薰，始终离不开烦恼种子的串习。这种看似湛然明了的觉知，实则是虚无的幻象。这是第五种最微细的颠倒妄想，称为‘微细精想’。”

你现在见闻觉知的识蕴中，“中串习几”，有很多细微的习气串穿。“几”是细微的意思。

“则湛了内，罔象虚无”，识蕴若有若无，看似

湛然明了，实则是由虚幻的颠倒妄想所成。凡夫的见闻觉知不可能完全正确，因为唯有圣者才能彻底断除颠倒妄想，他们的见闻觉知才能如实不虚。

“第五颠倒，微细精想”，这是最后一种颠倒妄想。每一蕴都对应着特定的妄想：色蕴是坚固妄想，受蕴是虚明妄想，想蕴是融通妄想，行蕴是幽隐妄想，识蕴是微细精想。

深入学习这段经文，我们就能明白五蕴都是由妄想所生，而妄想本身也没有真实的因。众生实在是很可怜，被本无实有的妄想所困。只要这些妄想未能彻底断除，我们就会持续在苦海中轮回受苦。

这是对第一个问题的解答。

| 阿难，是五受阴，五妄想成。

“阿难，这五种阴是由五种妄想形成的。”

这是回答第一问题的结文。

佛陀说，阿难，你应当知道，上面所讲到的色受想行识五蕴，是由五种妄想而成的。

◎ 二答阴界浅深

第二个问题是关于次第灭还是同时灭，但佛陀先回答了第三个问题：五蕴的界限如何划分。

｜ 汝今欲知因界浅深，唯色与空，是色边际。

“现在你想知道五阴的界限。其实，色与空就是色阴的边际。”

前面阿难请教的第三个问题是：五阴的深浅界限是什么。“因界”，有注释指出¹⁹²⁶，“界”释为“因”

1926 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“今考古训，十八界，乃云界者因义；谓出生诸法，如地生物，而地为物因也。今五阴即界之开合，故名因界，但是阴之别名而已。”

义。接下来佛陀将逐一说明。

首先是色阴：有相是“色”，无相为“空”，色是浅界，空是深界。超越色与空二者，此人才能离开色阴的边际。

五蕴每一者的边际都涉及两种法。

| 唯触及离，是受边际。

“取著与厌离，是受阴的边际。”

第二个是受阴：取著为触，比较浅；厌舍为离，比较深。离开这两者，此人就能超越受蕴的边际。

关于这一段，《指掌疏》中解释得比较详细¹⁹²⁷。

1927 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意谓汝今既问如是五重。诘何为界。意是欲知从识至色。相因界限。及其中浅深义耶。唯色下。依次而说。正脉云。有相为色。无相为空。是知但尽乎色名浅。兼尽于空名深。若离色守空。祖家谓之堕一色边。唯识谓为空一显色。犹未出乎色阴边际。故凡一切空忍皆非究竟。盖必空色俱亡。乃为色阴尽也。触兼苦乐二受。离即舍受。是知但尽于触名浅。兼尽于离名深。若断触守离。如梵志以不受为宗。犹未出乎受阴边际。故凡一切背舍皆非究竟。盖必触离俱亡。乃为受阴尽也。”

| 唯记与忘，是想边阴。

“沉溺于记忆与追求无念，是想阴的边阴。”

第三是想阴：“记”指有念，比较浅；“忘”为无念，比较深；有念无念都断尽，行者才能离开想阴的边阴。

| 唯灭与生，是行边阴。

“微细定心的灭相与粗大散心的生相，是行阴的边阴¹⁹²⁸。”

接下来是行阴：“灭”是入定的念头，比较深细；“生”是散心位粗大的念头，比较浅。如果离开了这两者，行者就能超越行蕴的边阴。

1928 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“行阴中，以迷位，散心粗行为生相，如二卷喻如瀑流者是也。以修位，定心细行为灭相，如此卷喻如野马者是也。然此细行，似灭非灭，仍是清扰细迁，如定中人，不免爪生长，足以验之。是知尽生，而不尽灭，亦未出乎行阴边阴，而一切灭定，皆非究竟也。”

| 湛入合湛，归识边际。

“由湛而入，与合湛而无所入，是识阴的边际。”

第五是识阴：“湛入”，可以理解为“入湛”，指粗大分别念融入第八阿赖耶识，这是比较浅的。“合湛”，是指完全安住于阿赖耶识当中，这比较深。离开这两者，行者就能超越识蕴的边际。

以上，佛陀回答了阿难的第三个问题——有时佛陀回答的顺序和提问的次第稍有不同。

◎ 三答灭除顿渐

最后回答第二个问题：五阴是顿时灭还是次第灭。

| 此五阴元，重迭生起。生因识有，灭从色除，

“这五阴是从细微到粗显，这样次第生起的，其产生源于识阴，而灭除则要从色阴开始。”

五阴的根本是妄念，它生起时是一重叠一重地出现的。有注释中讲¹⁹²⁹，五阴的产生最初源于一念无明，由无明产生“识”；识相续不断而形成了“行”；从行又有了取境的“想”；能取见分就是“受”，包括快乐和痛苦的感受；由此进行取舍，所取相分显现为“色”。因此，五蕴产生时是按识、行、想、受到色的顺序依次而生，这就是“生因识有”；而当灭尽时，则是从色蕴开始，即先灭色蕴，其次灭受蕴，接着灭想蕴、行蕴，最后灭识蕴。

前文讲五阴时是从灭尽的角度展开，先从色阴讲起，最后才到识阴。有大德以穿衣脱衣来比喻¹⁹³⁰：

1929 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“这五阴的根元，是由于一念妄动，迷藏性以为识性，成为生因识有。有识相就有行，动必取境就有想，能取见分就是受，所取相分就是色。因一念妄动，便成五阴重叠浑浊相。”

1930 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“此五阴元，是从细向粗，一重叠一重，次第生起也。生则从细向粗，因迷藏性，以为识性，故曰生因识有。”

穿衣服时是从内向外一件件穿上，而脱衣服时则是从外开始脱——这个比喻颇为贴切。五阴的产生如同穿衣，从识阴开始生；而灭尽则如脱衣，从色阴开始灭。

理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。

“在理上可以顿然领悟，乘此觉悟，五重妄想皆可一并消除；但就事而言，五蕴难以顿断，需要遵循次第逐步消除。”

这句话非常重要，大家一定要记住。

修行到底是顿悟还是渐修？“理则顿悟”，从道理上可以顿悟，如了知烦恼的本性后，可以明白烦恼当下不存在的道理。“乘悟并销”，依靠顿悟的力量，五重妄想可以同时消除，无次第之分。所谓“五蕴皆

由识而行，由行而想，由想而受，由受而色；如人著衣，必自内向外，而渐著故。灭则从粗向细。须从色阴先除。则受、想、行、识，次第渐除；如人脱衣，必自外向内，而渐脱也。”

空”“四大皆空”，我们可以在道理上明白，五重妄想顿时消除之义。

“事非顿除”，在实际修行中却没有那么简单，包括大圆满法门也一样，道理上可以顿悟，我们也希望像六祖惠能那样当下开悟，但在修道过程中，还是需要一步步地断除障碍，因为多数人没有那么深厚的福德因缘。

总之，在道理上可以顿悟并同时消尽五重妄想，但实修时需要次第断除障碍，首先从色蕴开始断，然后渐次灭尽受蕴、想蕴、行蕴直至最细微的识蕴。对此，大家在修行的过程中自会有所体验。

丨 我已示汝劫波巾结，何所不明，再此询问¹⁹³¹？

“我早已用‘劫波巾结’的比喻向你说明了解结

1931 “询问”在有的版本中又作“诘问”。

的次第，你还有什么不明白的，为何还要再问？”

佛陀说：“我之前已经开示过这个道理了。五蕴的消除就像解结一样，需要次第解开。阿难你还不明白吗，还有什么可问的？”

前文中佛陀曾用劫波巾结为例，在一条丝巾上打六个结，打结时是次第而系，解结时也要次第而解。

至此，阿难的问题都已得到了圆满的回答。

汝应将此妄想根元，心得开通，传示将来末法之中诸修行者，令识虚妄，深厌自生。知有涅槃，不恋三界。

“你应当彻知五阴皆是妄想，内心真正通达，并将此法义传授给末法时代的修行者们，使他们认清五阴的虚妄本质，自然生起深切的厌离心，明白涅槃真实不虚，不再贪恋三界的生死轮回。”

佛陀说，阿难，你们应当了知五蕴的根源，心中要通达《楞严经》中所阐明的道理：一切的根本就是妄想。自己明白这个道理后，还要将其传授给末法时代的修行者，使他们彻底明白妄想是如何产生五蕴的，由此生起极大的厌离心。

人们原本以为五蕴真实不虚，但实际上它们都是由妄想所生——乃至显宗法门，对此也是直接开显的。明白这个道理后，我们应对轮回深感厌离。“知有涅槃，不恋三界”，并且明白涅槃具有无上功德，而不贪恋犹如火坑般的三界轮回。

总之，我们要令自他了知一切法皆是虚妄，从而对整个轮回生起厌离心，不贪著三有，寻求终极的解脱之道。

「结劝传示」

接下来，佛陀开始讲述受持此经的功德。

◎ 流通分

阿难，若复有人，遍满十方所有虚空盈满七宝，持以奉上微尘诸佛，承事供养，心无虚度。

“阿难，如果有人用遍满十方虚空的金、银、琉璃等七宝，持奉给如微尘数那么多的佛陀，尽心尽力地承事供养，心中无有虚度¹⁹³²。”

佛告诉阿难，有人以遍满十方虚空界的金银七宝，虔诚供养如微尘般无数的如来，且始终保持着至诚的承侍供养之心。

1932 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“心无虚度者：即无有一佛，而空过者，则福田之广，愈可知矣！又以满空七宝供养，是广大心；供养诸佛，是第一心；微尘诸佛，心无空过，是常时心；如是三心并发。”

“心无虚度”，不是今日发心，明日便退失，或只在开心时发心。有些人心情好的时候发愿：“我以后再也不犯某件事了”“我以后一定会好好修行”“我要供养诸佛菩萨，让上师欢喜”，但过段时间就完全变了；而这位供养者始终心无旁骛，昼夜不断地怀着虔诚之心，多生累劫始终如一地行持。

| 于意云何？是人以此施佛因缘，得福多不？

“你觉得，此人通过这样供佛的因缘，获得的福报多不多？”

佛陀问阿难，你对此怎么想？这个人以这种方式供养佛陀，得到的福报是不是不可思议？

| 阿难答言：虚空无尽，珍宝无边。昔有众生，施佛七钱，舍身犹获转轮王位，况复现前虚空既穷，佛土充遍，皆施珍宝。

阿难回答：“虚空没有边际，珍宝也无量无边。过去曾有众生仅供养佛陀七文钱，来世就获得转轮圣王的果报，何况现在有人用遍满整个虚空、遍及所有佛土的珍宝来供养。”

阿难回答，是的，这样的福德无边无际。因为虚空无有边际，如果以珍宝遍满虚空，其数量不可计量。我曾听闻，过去有一众生仅以七钱供养佛陀，就以此福报转生为转轮圣王¹⁹³³。供养七钱尚能得到如此殊胜的果报，更何况有人以遍满虚空的珍宝供养无量诸佛？这样的功德实在不可思议。

| 穷劫思议尚不能及，是福云何更有边际？

“就算用穷尽劫数的时间去思量，也难以想象，这样的福报怎么会有边际呢？”

1933 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛法师著）：“据达磨显宗论云：无灭尊者即阿那律。昔于殊胜福田诸福田中。佛为殊胜福田，因以七钱，施设食供，后异熟报，七返生于三十三天，七生人中，为转轮王，最后生于大贵释种，余如《阿含》等经不录。”

阿难说，纵经无量劫思惟揣度，我也无法测度此人福德的边际。布施七钱的功德尚且如此广大，更何况是这样至诚供养诸佛的福报？

| 佛告阿难：诸佛如来，语无虚妄。若复有人，身具四重，十波罗夷，瞬息即经此方他方阿鼻地狱，乃至穷尽十方无间，靡不经历。

佛陀告诉阿难：“诸佛如来的话语真实不虚。如果有人犯下小乘四重罪及大乘十重罪，他将在极短时间内堕入此方阿鼻地狱，再移至他方阿鼻地狱，辗转不息，乃至十方世界每一处的无间地狱无不经历。”

佛陀郑重告诫阿难：诸佛如来从不说妄语。如果有人同时违犯杀、盗、淫、妄等四根本戒，以及大乘的“十波罗夷”。

“十波罗夷”即杀、盗、淫、妄语、酤酒、说四

众过、自赞毁他、慳惜加毁、嗔心不受悔、谤三宝等大乘十种根本重罪。对此《梵网经》等大乘经论中均有宣说¹⁹³⁴。

如果同时造作以上所有重罪，此等众生业力深重，首先直接堕入此方阿鼻地狱，乃至十方世界所有阿鼻地狱无一例外，全都要一一经历。这样的果报实在可怕！

如果一个人乃至杀盗淫妄无恶不作，甚至造下了五无间罪等严重的罪业，即便如此，《楞严经》中仍宣说了净除这些罪障的殊胜方便。

| 能以一念，将此法门于末劫中开示未学，是人罪障

1934 《佛学大词典》（丁福保编）：“显教十波罗夷（名数）大乘对于小乘之四波罗夷，八波罗夷而说菩萨之十波罗夷：一杀戒，即人畜一切之杀生也。二盗戒，虽一针一草之微亦不与而取也。三淫戒，即人畜一切之淫事也。四妄语戒，即大小一切之妄语也。五酤酒戒，即贩卖酒也。六说四众过戒，举四众（在家菩萨与出家菩萨与比丘与比丘尼也）之罪过（七逆十重也）而说之也。七自赞毁他戒，称自己之功德而讥他之过恶也。八慳惜加毁戒，他人求财请法，慳惜不与而加毁辱也。九嗔心不受悔戒，向他生嗔心加以骂辱打击，犹不息，他求悔善言忏悔亦不容受也。十谤三宝戒，诽谤三宝也。见梵网经戒疏下。”

应念销灭，变其所受地狱苦因成安乐国。

“如果此人能在一念之间顿悟此法门，并将此《楞严经》之圆顿法门在末法时代传授给初学者，那么这个人的罪业障碍将当下消除，原本要感召地狱苦报之因，也将转化为安乐净土。”

佛陀说，有人虽然造下极重罪业，但只要至诚发愿：“我虽业障深重，但我誓愿弘扬《楞严经》！”

或许没有人听，或许他受到众人嫌弃而没有宣讲成功——可能有个别法师以宿世因缘，今生难以摄受弟子，但是仅凭这一念善心，在一念间将此法门开示给未学，那么，此人的罪障当下就能消除，不仅感受地狱苦果的因顿时化为乌有，更能往生清净刹土。¹⁹³⁵

1935 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“能以一念者谓于临堕之时。一念顿悟此法门也。既已顿悟。又愿将此法门。于末劫中。开示未学禅定者。令其同己。据此则续佛慧命。端赖此人。若但论其化迹。则其功为甚少。以时惟一念。经唯一法。开示者惟未学故。”

由此可见，弘扬此经确实是极为殊胜的忏悔法门。

| 得福超越前之施人百倍千倍，千万亿倍，如是乃至算数譬喻所不能及。

“他所获得的福报，将远远超过之前用珍宝供养诸佛功德的百倍、千倍、千万亿倍，乃至所有算数和比喻都无法形容。”

此人所得功德，远超之前所说以满大千世界七宝供养功德的百倍、千倍、万倍、千万亿倍，乃至用最精妙的算数或譬喻，也无法衡量。

弘扬此经的功德如此之大，我们应当如是发愿。

| 阿难，若有众生，能诵此经，能持此咒，如我广说，穷劫不尽。

“阿难，如果有众生能够念诵这部经典，持诵此楞严咒，那么他所获得的功德，如果我详细述说，用无量劫的时间也无法说尽。”

佛告诉阿难，如果有众生能念诵《楞严经》、能持楞严咒，正如前文所说，穷尽劫数也无法道尽其功德。

我们有时间就念一念《楞严经》、持一持楞严咒，这样所得的功德非常大。

| 依我教言，如教行道，直成菩提，无复魔业。

“只要依照我的教导如实践行，就能直接成就无上菩提，不再受魔障干扰。”

若人按照佛陀在《楞严经》中的教言，如理如法地修持佛道，乃至成就菩提果之间都不会有魔业的干扰。

我们要以坚定的意志来修持和弘扬这部法，这样一切魔众自会消散。

◎ 结大众法喜

佛说此经已。比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，一切世间天人阿修罗，及诸他方菩萨二乘圣仙童子，并初发心大力鬼神，皆大欢喜，作礼而去。

佛陀宣说这部《楞严经》后，在场的比丘、比丘尼、男居士、女居士，一切世间的天、人、阿修罗，从其他佛土来的菩萨、声闻缘觉圣者、修行成就的仙童，以及初发菩提心、具大威力的护法鬼神，全都充满法喜，恭敬礼拜后各自离去。

佛陀宣说这部《楞严经》后，在场的四众弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，以及一切世间天人、阿修罗，还有来自他方世界的菩萨、二乘圣

者，以及那些内证圣道、外现仙人童子相的圣仙童子们，乃至初发菩提心的鬼神护法等，无不心生欢喜。

因为佛陀所说之法清净无染，修行之道清净无瑕，最终证得的果位也清净圆满，所以大众都法喜充满，恭敬礼拜后各自离去。

至此，这部殊胜的《楞严经》已宣讲圆满。

○○ 相关阅读

- ▶ 索达吉堪布全集 43 | 译作 《般若摄颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 46 | 译作 《百业经》
- ▶ 索达吉堪布全集 95 | 译作 《优陀那经》
- ▶ 索达吉堪布全集 52 | 课程 《心经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 53 | 课程 《金刚经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 54 | 课程 《般若摄颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 55 | 课程 《六祖坛经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 56 | 课程 《药师七佛经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 57 | 课程 《维摩诘经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 58 | 课程 《法华经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 59 | 课程 《地藏经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 60 | 课程 《圣大解脱经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 61 | 课程 《佛遗教经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 62 | 课程 《十善业道经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 63 | 课程

《善生经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 64 | 课程

《赞僧功德经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 65 | 课程

《大乘方广总持经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 66 | 课程

《发起菩萨殊胜志乐经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 67 | 课程

《大乘庄严宝王经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 69 | 课程

《佛经讲解合集》

○ 《圣大乘临终智慧经讲解》

○ 《圣大乘三归依经讲解》

○ 《父母经讲解》

○ 《父母恩难报经讲解》

○ 《吉祥经讲解》

○ 《摩邓女经讲解》

○ 《盂兰盆经讲解》

○ 《佛说十一想经讲解》

○ 《一字般若修法》

▶ 索达吉堪布全集 129 | 课程

《优陀那经讲解》

