

慧律法師佛學講座-楞嚴經(50)

第五十講:大佛頂首楞嚴經講義研究(29)

南無本師釋迦牟尼佛，南無本師釋迦牟尼佛，南無本師釋迦牟尼佛。

《楞嚴經義貫》218頁，第6・破計心在中間。我們今天要講到破所執七處皆非，也就是方便說七處徵心，要講一個段落，明天把圓瑛法師的《楞嚴經講義》帶來，還有那一本《表解》。第6・破計心在中間。

經文：「阿難白佛言：「世尊，我亦聞佛與文殊等諸法王子，談實相時，世尊亦言：『心不在內，亦不在外。』如我思惟：內無所見，外不相知；內無知故，在內不成；身心相知，在外非義；今相知故，復內無見，當在中間。」「」這個一般沒有註解，或者是文言文，自己來看相當辛苦的，會看不懂。

好！我們看{註釋}。「法王子」：法王之子，以佛為法王，菩薩為佛之真子，那麼，這個真子他的重點在哪兒呢？他的重點在發菩提心，說：發菩提心即成等正覺。因此，我們念念，為佛的真子，不可以忘菩提心，菩提心就是時時刻刻想要利益眾生；時時刻刻想要幫忙眾生。所以，菩薩為佛的真子，菩薩怎麼來？就是發菩提心來的，我們不能說只有行善，而忘失了菩提心，這是不行的！行善最多只能生天，發菩提心才能成佛。所以稱為法王子。

「實相」：是真實之相。諸法真實之相乃一相，這個一相就叫做性相一如，講性，畢竟空；講相，萬德莊嚴，無相無不相，所以，性相一如就是實相。非二相，非種種相，因為相當體即空。乃至非有相，亦非無相，非有相就是說：不能講它有相，因為它是緣起的、是空性的，它只是短暫，生滅無常、幻滅的東西，乃至非有相。亦非無相，也不能說它是無相，因為緣起它就是存在；真心它就是存在，真心是有體的。所以，你站在本體界來講，不能講有相；站在緣起的角度來講，不能講無相。此為一真之相。

好！修學佛道；把筆放下來，修學佛道有三個非常重要的次第性，然後，會歸到現前當下一念。你要修學佛道，你一定要了解，什麼叫做徹底的否定？也就是你看任何的相，都知道它當體即空。所以，第一個步驟，要先徹底的否定，就是你的內心不可以執著任何的相，這是第一個步驟，叫做徹底否定。第二個步驟，叫做徹底肯定，也就是我們真心是有體的，存在這一顆清淨心、般若的智慧心，它是一直存在的，只是我們沒有開展出來而已，一直存在的。第三個步驟，徹底否定、徹底肯定以後，回歸當下這一念，回歸當下這一念。為什麼要回歸當下這一念呢？因為過去心不可得；現在心不可得；未來心不可得，這三心不可得都在指什麼？都在指根碰到塵所產生的妄識，而妄識本身就是空。

所以，空是空掉妄執，虛妄的執著、虛妄的分別、虛妄的顛倒，不是連真心都空掉；連真心都空掉，我們怎麼能成佛呢？所以，轉識成智，不是轉第八意識成為大圓鏡智，而是把第八意識的染污；所謂染污叫做阿賴耶，把染污轉成淨，

叫做轉識成智；但是，也沒有東西可以轉。所以，徹底否定，再徹底肯定這一顆真心的存在，就是般若的智慧心，再回歸到當下，因為沒辦法討論！所以，當下也不對，為什麼？諸法畢竟空，性相本一如，哪來當下？但是，只有這樣能夠形容性相一如。

所以，簡單講：什麼叫做開悟？念念正知，念念正見，念念正觀，念念寂滅，念念慈悲，念念喜捨，能於一切體了解諸法空無自性，能夠進入寂靜的狀態，也能夠起大用，在見聞覺知裡面，起佛性的大用。所以，當我們一個人大徹大悟的時候，見體，見到我們無生的本體的時候，般若心即現，所有的六根，統統是佛性的作用，所以就會依體起用，依體起用。因此，念念不迷，念念覺知，念念正知、正見、正觀；所以，毗婆舍那叫做內觀。因此，在《華嚴》裡面講：一觀一切觀，其實，佛法就是把複雜的人生跟宇宙回歸到非常單純的心性。

說一句實在話的：不懂佛法的人，搞世間法會很辛苦，一個音樂、一個藝術、一個雕刻、一個書法，就要學幾十年，要畫畫幾十年才能成就。佛法更難，畫不出來、寫不出來、拿不出來，今天我發考試卷給你，一加一等於多少？你寫得出來，一加一等於二，你絕對寫得出來。如果我告訴你這個題目說：什麼是智慧？麻煩你畫一下，把你們每一個人心中的智慧畫出來，你畫得出來嗎？沒辦法！所以，這個唯證相應的東西，只有內證的人才能夠知道，如人飲水，冷暖自知，你一定要想辦法；沒有辦法還是要想辦法，**親近善知識，好好的念佛、好好的參！**為什麼？我們有智慧，你要想辦法。

有一隻老鼠，牠很聰明，牠聽到這個狗聲的時候，狗在叫的時候：汪汪！狗叫聲的時候，這一隻老鼠牠就會跑出來，牠知道狗不會吃牠。可是，一聽到這個貓的聲音呢？喵！這一隻老鼠馬上很聰明躲起來！有一次，突然聽見這個「汪汪！」狗在叫的聲音，這一隻老鼠就跑出來了，跑出來，跑到這個洞口外面，一下子就被貓抓住了，然後，這一隻老鼠就問，以顫抖的聲音就問這一隻貓，說：你怎麼會學狗叫呢？啊？這一隻貓跟這一隻老鼠講：現在是什麼時代了？不懂得二國語言，怎麼混啊？要有二種語言，要想辦法要抓住，這一隻貓！是不是？所以說：我們修行也是這樣，要想辦法開智慧，要想辦法。

好了！實相者乃是非有相，亦非無相，此為一真之相。「心不在內，亦不在外」：阿難在此又引世尊之言，其實未真了其義，只是口頭禪，攀緣附會。「內無所見，外不相知」：若說心在身內，則於身內又一無所見；若說心在身外，則又會落得身心不相知的結局，與事實相違。

220頁，「內無知故，在內不成」：因為這個心對身內毫無所知，因為看不到五臟六腑。則說心在身內便不能成立。「身心相知，在外非義」：身心若能相知，則說心在身外是不合道理的。所以，在外非義。「今相知故，復內無見，當在中間」：現在身心既能相知，再加上對身內又一無所見，以這兩個條件來推論，可見此心當在中間。

{義貫}。「阿難白佛言：世尊，我亦」曾「聞佛與文殊等諸法王子」（大菩薩）「談」諸法「實相時，世尊亦言：『心不在內，亦不在外。』如我思惟：」若說心在身內卻對身「內」一「無所見，」若說心在身「外」則會落得身心「不相知」的結果；以心對身「內」一「無」所「知故，」則言心「在」身「內」便「不」能「成」立；而以「身心」現前確能「相知」，則說心「在」身「外」非「合「義」理；而「今」以身心既能「相知故，」又「復」對自身「內無」所「見」，因此心非在身內，也不在身外，所以，阿難自己揣測，說：故心「當在中間」。

{詮論}。此處的「心在中間」跟第三計的「潛在根裏」的中間，有所不同。第三計中雖然並未明白講出「中間」二個字，而其義即同於中間，不過也有點傾向「身內」的變體。也就是變相。在此之前，阿難已上窮碧落下黃泉，到處為他的心找個定居之處，可是仍找不到，所以，由天找到地，統統找不到！於是還是回到再度攀附佛言，想要成其「中間」之論。然這個「中間」之論並不真實確定，因為被佛一破斥，他馬上又改口修正（轉計）。詳如下文。

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

這一段比較簡單。**{註釋}**。「中必不迷」：「迷」，就是迷失方所，也就是不知何處，沒有一定之處所。此言，你既然說你的心在中間，既然是中間，則一定不是沒有一個方所。「今汝推中，中何為在」：中間到底在哪兒？「推」，就是推測，推論。你現在所推論的「中間」，現今在哪兒呢？「為復在處？為當在身」：是在身外的某一處，還是在身上？

「若在身者，在邊非中」：「邊」，就是皮膚上，皮膚是身體的最「外邊」。此言，如果是在身體上的話，則在皮膚邊上，就不能稱為中間。因為它是在皮膚啊！「在中同內」：若說是在身體中，如果說心在身體當中，就與在「身內」相同，也就是，必須能先見到自己內身的腑臟。「若在處者」：如果說這個心是在身外某一個處所的話。

「為有所表？為無所表？」「表」，就是表示，也就是以東、西、南、北等三十二方位，這個三十二方位是細分，我們大家都知道，東、南、西、北、東南、東北、西南、西北、東東南、東東北、西西南、西西北……再細細分，也就是把每一個角度再繼續平分就是了。我們東、南、西、北，以九十度：東、南、西、北，對不對？我們四十五度出去，就是東北角；四十五度下來，就是東南角，那麼，再細分，就是東東南，或者是西西北；再繼續分，西邊，朝西邊的北邊，西西北，就更細的分，等等三十二方位來加以標示。「有所表」，也可以表示，可以標指的，也就是，有一定的方位。「為無所表？」：還是無法表

示、標指的？也就是還是沒有一個定所，沒有一個定所，可以標指的呢？到底能表達的方位？還是不能表達呢？

「無表同無」：「無表」，也就是無所表。「同無」，也就是無處所相同。如果這個身外之處，是沒有辦法以方位來表示的，也就是沒有處所相同，如是則不能說心是在身外的某一處。

「表則無定」：「表」，就是有所表，可以用方位來表示的。「無定」，則變成沒有一定的標示。「如人以表，表為中時，東看則西」：譬如有人以方位來標示某物的所在，若把它標成中間，從東方看來的時候，它變成在西方。

「表體既混」：「表」，就是能表的方位。「體」，就是所表的物體。「混」，就是混亂不一。此言，能表的方位，與所表的物體，既然混亂不一。「心應雜亂」：這個心所在之處所，就會變得很亂，不知到底是哪一個方位，因此其表示便變成了「無定」處。

{義貫}。佛言：汝「言」心是在「中間」，既是「中」間，則「必不」是「迷」失方所，不知其所在，亦「非無」一定之「所在。今汝」所「推」斷之「中」間，此「中」間「何為在？」也就是（為在何處？）

A、「為復在」身外的某一「處」呢？

B、「為當在」你「身」上？

以下分論之，先論B項，「若」是「在」你「身」上「者」，則有以下兩種情形：一、若是「在」你皮膚「邊」上的話，那就「非」可說是在「中」間；二、若是「在」你身「中」的話，則「同」前面所破的身「內」是一樣的，應該能見自身，自內身。（所以，若說心是在皮膚上，或在身內都不能成立；因此這B項所陳述的：這「中間」是在你身上，便不能成立。）

接著，A、「若」這中間是「在」身外的某一「處者」，則有兩種情形：

a、此身外之處「為有所表」（可以用方位來表示）呢？

b、抑「為無所表」（無法以方位來表示）呢？

仍然先討論b項，若此身外之處為「無」法以方位來「表」示者，則「同」於「無」方位一樣，（既無方位，便無處所；若無處所，怎麼還能說這中間是在身外的某一處呢？因此，此身外的某一處，若「無所表」，則不能說是「中間」。)

其次論a這一項：若此身外之處為可以方位來「表」者，「則」成「無」一「定」之方位；「何以故？」例「如」有「人以」方位來「表」示某物所在之處所，若所「表」之方位「為中時」，從「東」方「看」來，此中方「則」成為「西」方；若在「南觀」，則此中央的方位便成了北方，則此中方便「成北」方，如

是，能「表」的方位與所表的物「體」之處所「既混」亂不一，則此「心」所在之處所「應」也變成「雜亂」莫辨，不知那一個方位才是對的，無法確定，意思就是東看成西，南觀變成北了。對不對？到底這個中間……就沒有辦法確定了。所標示的方位既然沒有辦法確定，故說「表則無定」；若表則無定，則同於無表。

（因此，A項的假設，若說這「中間」是在身外的某一處，不管此處是可以方位表示，還是不可以方位表示，都不能成立，因此說這中間是在身外的某一處是錯的。綜上所論，既然這中間若是在身上、或在身外某處都不能成立，則總而言之，你所說的「心在中間」不能成立的。）

{詮論}。佛在此處說，例如有人以方位來表示某物的處所，若將此物標為中方，則從東看來成西，從南看來成北方。的確不錯，譬如我國自古即自稱為「中國」，因為自認是居於世界的中央稱為「中華」，中華，中華。亦然，為華夏居中之義；但從近世西方帝國主義看來，我們就變成「遠東」了！（附及，「遠東」一詞乃西方帝國主義侵略瓜分全球為其殖民地或勢力範圍。底下，即殖民地或者是勢力的範圍，所標定的戰略方位之詞，所以從彼等看來，波斯、伊拉克等國那一地區，是他們帝國戰略的「近東」，以離他們較近故；而中國、韓國、日本，則成為「遠東」，以離他們較遠故——您看，風水輪流轉，中國乃神州上國，竟然變成「偏遠」的「未開發國家」了！是故中、日、韓、泰等國人不應自稱是「遠東人」、「遠東國家」，因為那是帝國主義者取的、作為侵略目

標的鄙夷之詞。「鄙夷」就是卑視、就是瞧不起，「夷」就是蠻荒之地，沒有開化叫做夷，「鄙夷」就是輕視的意思。就像中國人也不應自稱自己是支那，「支那人」，或者是 China man 一樣的，後者為英美人對華人的鄙夷之詞。前者則為日本帝國主義者為了設立「大東亞共榮圈」而發動對華侵略的戰爭前對華人的鄙夷之稱，因為那個時候他們不把中國看成是一個國家，而只是一個地區，不宜稱為「中國」，所以改稱「支那」，以便他日受日本皇國的統治；近世有人設立佛學院，還把它稱為「支那內學院」，實在是不曉事。）實在是不懂事的意思。每一個國家它都是這樣子的，風水輪流轉的，像韓國，也被我們中國人統治過、也被日本人打過。像我們中國也很慘的，在元朝就有蒙古大帝國佔掠，北京七百年前，忽必烈就建立在北京，定都在北京。換句話說：北京現在是首都，七百年前是誰統治的？就是蒙古人忽必烈統治的；滿清，清朝也是外族統治的，外族統治的，也就是滿族統治的；我們今天自己稱為漢人，是從哪兒開始算呢？從漢武帝，漢武帝國勢強盛，所以，我們後代稱我們自己是漢人，知道吧！所以，歷史它就是打來打去的！是不是？佔領來，佔領去的。現在中國勢力強大了，是不是？我們漢人又恢復統治。

不過，現在好了，現在比較講民主了，五、六十個民族生活在一起了，都生活在一起。所以，這個和諧、和平是非常重要的，這也是菩薩的觀念，菩薩的觀念就是和諧；菩薩的觀念就是和平。因此，我們台灣差一點被日本永久的佔領，所以，我們老一輩的都講日文，都講日文，說他們日據時代的時候，管得非常的嚴格，可以說是夜不閉戶，沒有人敢偷東西。以前叫警察叫做大人，大人，

我聽老一輩的講；不曉得真的假的，說以前老一輩的經過派出所，都要站在派出所的前面，然後，向派出所……經過派出所都要這樣喔，看到警察都很尊敬的；我們現在看到警察就不一樣了，完全不一樣了！所以，那個時候，日本人管台灣的時候是夜不閉戶，晚上不必關門的，沒有人敢偷東西，偷東西，把你的手砍斷，誰敢偷東西啊！是不是？好，底下，好了，再看一下，又，大英帝國的國勢如日中天的時候，設定地球的東西經，即以倫敦的格林威治為全球的中央，而定之為零度，說從此往東為東經，往西為西經。然而格林威治在我們看來是如假包換的「西方」——乃知佛真一切智人，佛語不虛，佛智照見一切眾生的虛妄，皆以我見、我執為中心，而判斷一切法，《楞伽經》所謂「自心妄想見」是也。

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

{註釋}。「我所說中，非此二種」：我所說的中間，不是身上或身外某一處這兩種。「眼色為緣，生於眼識」：以眼根以及色塵為緣，則能生眼識。大乘唯識言眼識須九緣具足方能生起：根、境、空、明、作意，作意就是動念；分別依就是第六意識；染淨依，依就是依靠的依，第七意識；種子依、根本依。種子就是根本，根本依就是第八意識。

「眼有分別」：眼根有分別的功能。「色塵無知」：而色塵則屬於不能覺知的無情物。「識生其中，則為心在」：「其中」，根塵相接之中。因此我的心識生於根塵相接之中，那就是我的心之所在。

{義貫}。「阿難言：我所說」的「中」間，並「非」指世尊剛才所說的「此」身上、身外之處這「二種」，乃「如世尊」昔時所「言：」以「眼」根以及「色」塵「為緣」，則能「生於眼識」，因「眼」根「有分別」之功能，而「色塵」則屬「無知」覺功能之無情物，因此我的心「識生」於「其中」（根塵相接之中），此「則為」我的「心」所「在」之處。

{詮論}。阿難在此計開始的「心在中間」之論，所根據的，是性宗的無上法：「心不在內、亦不在外」，乃屬於諸法實相之法。但是阿難只是從這文字上表面去攀緣附會，而推論：既不在內，又不在外，既不在內，又不在外，當在中間——想當然耳。就一定是這樣子。這「中間」之論被破之後，馬上改口，重新申明或界定他所說的中間，並非是在身上或身外之處，而是超越這兩處的，比較特殊的中間，這個中間非他，還是依據世尊所說的話，所以是有根據的，不是我阿難自己信口亂說的，這「中間」就是在於世尊您自己說的：「眼色為緣，生於眼識」，這點您怎能否認呢？我所說的中間，就是指這個：眼識生於根塵相接中間。

阿難所犯的錯誤在於：其一、前面明明是根據性宗之理，而推論出他的「中間」之論；現在一轉身，馬上改口跳到以前以相宗為依據來推理，腦筋實在動得很快，如果不是左右逢源，也真是狡兔三窟。如此於所根據的理論徬徨不定，也就是顯示其論證之微弱不可恃，這是阿難在此論理的錯誤之一。

其二、事實上，世尊在往昔開示唯識法相時所說的「眼色為緣，生於眼識」這一句話，其意義完全不是阿難所想像的那樣。此句之義理是說：「若眼根有外色為緣，這樣便能令眼識於心中生起，而令我們能分別了知外塵。」所以阿難完全錯解佛義，因此更作錯誤的推論。

其三、阿難說：「眼有分別，色塵無知」，這是錯的，因為眼根也是色法，所以眼根並不能分別，眼識才能分別，違犯了「根識不分」的過錯。

其四、佛在問阿難的是他的「心」何在，而阿難在此一直在找的，卻是「眼識」；眼識雖然也是心的功能之一，但卻不是真心——阿難一直在找的，都是六識妄心。

經文：「佛言：「汝心若在根塵之中，此心之體，為復兼二？為不兼二？若兼二者，物體雜亂，物非體知，成敵兩立，云何為中？兼二不成，非知不知，即無體性，中何為相？」」

我先解釋一下，說：你的心如果在根塵之中，那麼，這個心，我問你：這個心的體性，為復兼二？是二個——根跟塵同時存在嗎？為不兼二？或者是二個不同時存在？如果二個同時存在，若兼二者，那麼，一個有知，一個無知，物體雜亂，物非體知：物不是像心體能夠知，成敵兩立，物是物，心是心，云何為中？一個是無生命，一個是有生命的。好！兼二不成；如果兼二；兼二不成，就是反過來說不兼二了，兼二不成就是不兼二了。非知不知，這個「非」要用二次：非知非不知，也就是：不能講它是有知的心；也不能講是不知的物，那麼，這到底是什麼？既不是知的心，也不是無知的物，即無實體性，所以就沒有體性。中何為相？意思就是：你立什麼為界相？中間這個界，是用什麼來定奪？

{註釋}。「此心之體，為復兼二」：「兼二」，是兼有根與塵二者。此言，這個心的體，是兼有根與塵（有情與無情）兩者嗎？「物體雜亂」：「物」，就是外物。「體」，就是心體。外物與心體（有知與無知）相雜混亂。「物非體知」：外物並非心體，所以不能覺知。「成敵兩立」：「敵」，就是敵對。「立」，就是對立。心與物即成敵對而兩相對立。

「云何為中」：既然是兩相對立之物，怎能和合？又怎能說心體是在這種互相對立的兩物之中？「兼二不成」：也就是「不兼二」，不兼根塵二者。「非知不知」：非屬於有知，非屬於不知。此言，如果這個心體不兼根塵二者，這個心體便成為既非屬於「根」之有知，也不屬於「塵」之無知。

「中為何相」：「相」，就是相狀、行相。若心無體性（既然沒有「有情性」，也沒有「無情性」），則你所說的中間，是怎麼樣的相狀呢？總要講出所以然嘛，你講中，中到底是什麼？長得怎麼樣叫做中呢？阿難說不出所以然，所以，只好講中了。

{義貫}。「佛言：汝心若在根塵」相接「之中」，則「此心之體，為復兼」有「二」者之性？「為不兼」有「二」者之性呢？「若」你的心是「兼」有根與塵「二者」的有情與無情性，則外「物」與心「體」便形成有知與無知相「雜」混「亂」，因為一個有知，一個無知，就亂了！而且外「物」並「非」心「體」，所以不能如心之有「知」，如是則心與物「成」為「敵」對而「兩」相對「立」，如是兩相對立之物，怎能和合互容？又「云何」能說心「為」在此對立混亂「中」生？其次，若說心體「兼二不成」，（也就是不兼根塵二者之性），則此心便成為「非」屬根之有「知」，也「不」屬塵之無「知」，如是，你的心「即」落於「無」任何「體性」意思就是說：（既非有知，亦非無知；既非有情，亦非無情。）那到底是什麼呢？則你所謂的「中」是以「何為相」？相就是：你以何為界限呢？中，當然要講出一個所以然啊，要講出一個相狀啊！

經文：「是故應知：『當在中間』，無有是處。」「是故應知」：心體「當在」根塵「中間，無有是處」，是不能成立的。{詮論}。不論說此心是兼有根塵二者之性（兼二），還是不兼二者之性（不兼二），也就是說：根塵不同時存在。

阿難都沒有辦法界定出其心之體性以及相、用，既然心之體性不可得，因此說「心」在根塵中間生，便不能成立。以上便結束了第六處，「計心在根塵中間」。以下為最後一處：第七處。阿難全部找完了，七處就是破妄識非處，找了七個地方，統統找不到！

7・破計心無所在。經文：「阿難白佛言：「世尊，我昔見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子共轉法輪，常言：『覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在，一切無著，名之為心。』則我無著，名為心不？」」口氣統統放軟了，反正由佛來定奪，自己也沒什麼意見，因為他也講不出所以然，每講一處，都被佛所破，到最後只好聽佛的了，則無所著，名為心不？所以，身段放軟一點比較好，不要太硬；態度太硬，人家就會批評。

{註釋}。「法輪」：以佛所說之法能摧輓無明煩惱，所以以輪為法之比喻。「覺知分別心性」：也就是六識妄心，以六識緣取前五識，而分別五塵落謝的影子，所以《圓覺經》稱之為「六塵緣影」，本經則斥為「虛妄相想」，全無實體。

234頁，「既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在」：六識妄心，隨境生滅，本無實體，本自無生，是故於一切處求之，而不可得；因此言不在內、也不在外、不在中間，正是顯示大乘無相實相之義。

「一切無著，名之為心」：「著」，就是染著。佛義為：此心縱然虛妄，然其對於一切，實不染著，諸法究竟清淨之相，實不為一時妄心之所改變。如是性相，稱之為心。

「則我無著，名為心不？」：「無著」，阿難所說的無著，與諸法實相之無著，意義大不相同。阿難之意為：沒有著落。因為從上面以來，阿難一路找他的心的處所，都不被印可，現在已被逼得無路可走，無處可找，所以覺得「下不著村，上不巴店」，毫無著落，空空洞洞的，有點落寞之感，不知如何是好，正如黃蘗大師所說的「無棲泊處」，這種四處落空之狀，阿難把它當作是「一切無著」。不知妄心本無體，這妄心就是妄識，就是我們現在的執著意識、分別意識、顛倒妄想心，其實本來是不存在的。本來我們有正知、正見、正念、如如不動的心性，但是，我們用不出來。什麼叫做凡？凡夫，這個「凡」怎麼寫？中間多一點，就是多一點點的執著心；多一點點的分別心；多一點點妄心，就是凡夫。聖人，聖人無心，沒有執著，相既然是妄，著就不對了，著一個虛妄的東西。是不是？所以，佛法很偉大，當你找到了自己的心的時候，你開始享受了真正的生命！

人家說：師父！您為什麼要出家？很簡單啊！我為了幸福、為了快樂！是不是？所以，我要出家修行。而我們沒有找到真心，你就沒有幸福、快樂可言。因為我們不知道妄相本空，在剎那生剎那滅，不知道我們會變化的東西，會變化的東西。因此，我們也了解，開悟，禪的這個心，跟學歷是無關的；跟語言、

文字也是無關的。是不是？前幾天有一個知名的大學，怎麼樣？他以前住的那個房間，出來以後，退出來以後，去重複的刻了一支鑰匙，刻了一支鑰匙；後來人家搬進去一個美女，後來他自己身上有鑰匙，就怎麼樣？就去開門，去跟人家強暴了！所以，你看看！書讀那麼多，一碰到那個，失去理性，還是知名的大學呢，我們在這裡還不能講呢！是不是？

所以，我們要了解說，解脫跟學歷無關的，學歷是後天的知識、語言、文字、觀念，統統裝滿了頭腦；沒有錯，知識就是力量，但是，知識不能解脫啊，但是，如果當你大徹悟、解脫的時候，知識就會跟本性聯合起來。是不是？權實二智，所以說：二諦融通三昧印，如是無量功德海，真諦跟俗諦。是不是？當你證到諸法本空，你什麼都學，譬如說：你學網路，網路可以度眾生；你學電腦，電腦可以度眾生；你學畫畫，畫畫可以度眾生；你學毛筆，毛筆可以度眾生。為什麼？因為那個從真空所影現出來的，統統是你心體的東西。

所以，大徹大悟，沒有一處不是他的家，沒有一處不是他解脫的地方。而眾生不是，眾生是看什麼著什麼。因此，有時候，學歷愈高的愈難度，因為妄心愈重，我執、法執的力道愈大，愈困難！所以，我們今天講的這個佛法，無關於語言，無關於文字，也無關於學歷；但是，跟什麼有關呢？跟什麼有關呢？跟善根有關；跟慧根、佛根、菜根，跟這個根有關的。在座諸位！你坐在底下，沒有佛根、慧根、菜根、善根，沒有辦法坐在底下，那不可能！玩的東西那麼多！所以，進來學佛的人，暫時用不到，可以用到佛根、善根等等；就是用不

到海尼根（酒名），暫時用不到海尼根，他們就是要海尼根，我們就是不要海尼根。是不是？

因此，諸位不簡單，師父讚歎大家的，真的不簡單的！你以為坐在底下這樣聽經聞法，是非常非常非常困難的機緣。諸位想聽，剛好碰到師父想講，又身體還行，因緣才具足的。是不是？這一次是麥老師一直接到電話，一直拜託，《楞嚴經》的啟教因緣是阿難；這一次講《楞嚴經》，是麥老師一直拜託師父，說接到很多很多的電話，不講好像會抓去槍斃，沒辦法了，不得不講！不過，這也是好事！是不是？所以，我要上台演講的時候，總是有一個正念：總比躺在那邊生病好啊！與其躺在那邊生病，不如上台講經。是不是？所以，與其說師父來成就大家，不如說我也感謝大家，這樣的慈悲來聽經聞法。是不是？要不然的話，大家都沒有根的話，這講經就會剩下二個人，一個是師父，一個就是準備關門的，沒有人來聽。所以，可以證明，在座底下都是非常有善根的，是很不容易的！所以，大徹大悟跟善根有關係、跟佛根有關係；跟語言、文字、學歷完全扯不上關係。

當然，知識份子來學佛就更好了，將來他轉識成智以後，爆發出來的力道就大，他就可以度無量無邊的眾生。是不是？所以，有權，有權力的人，有權力的人，叫做 power，有一部片子叫做 sea power 翻譯成中文叫做海權，海上的權力，sea power；sea food 就是海產，sea power 叫做海權，海上的權力，譬如說：西班牙、葡萄牙，是不是？英國啦，這個以前幾世紀都是他們的天下，打遍天

下無敵手，他們海權太強了！是不是？所以，我們要了解，如果一個有錢人，money 是不是？很多；或者是 power，很有權力的人來學佛，佛教要興盛就很快了，因為他能力夠嘛！譬如說：他是一個領導，他來學佛，這個力道就大，他一句話可以影響千千萬萬的眾生啊！

像師父呢？平凡的出家人，不是一個領導，只是一個吃三餐，在佛門得過且過，也三十多年了，三十多年，就是做一個很平凡的出家人，很平凡的出家人。所以說，如果說：哪一個領導、哪一個有錢人來學佛，這個力道就大！而師父沒辦法，我沒有錢啊，又沒有地位，只是很平凡。所以，我做我該做的工作，盡我的能力；畢竟我們出生的地方，是雲林縣四湖鄉林厝村，師父出生的地方是一個小農村，小農村，靠近台西的港口，海港，所以，那邊都是養蚵人家，你看我有點像蚵仔臉，圓圓的，我就是三歲在那邊長大的。所以，我只是一個很不起眼的一個小村莊林厝村出世的，所以，沒有錢，no money no power 沒有錢，也沒有權，所以，只能盡一點心力，做佛教出家人該做的工作。所以，要看我們出家、在家團結一致，為了正法，擁護正法，義無反顧，這是我們佛弟子該做的工作，今天不做，佛教明天就會後悔，正法重現，人人有責！是不是？

底下，講到哪裡了？不知妄心本無體，只是目前被逼得無處可尋，但他還是在認此妄心為有一個實體，只是目前暫時找不到一個地方安置它而已。這種「沒有戶籍」，沒有落腳處的無奈狀態，阿難把它稱為「無著」。

{義貫}。「阿難白佛言：世尊，我」在「昔」日「見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子」一起「共轉法輪」時，「常言：」「一切眾生「覺知分別」六塵之「心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在」，於「一切」處「無」所住「著」，念念生滅者，「名之為心」，依此而言，「則我」現在覺得於任何處皆毫「無著」落，此可得「名為」我的「心」之性相「不？」

{詮論}。有些習禪之人常好言：「我的心無所在、無所不在」，好像已經達到很高的境界了，而究其實，常只是心未決定、乃至尚未明了，而想達到「雙脫」的目的，所造就的一個口頭禪，但有言說，都無實義。茲破斥如下：

一、心無所在——如果你的心無所在，即同無心；而實不然。若無心，即不再起貪瞋癡，也不能造惡，更不能造善，乃至也不能發心學佛、修道、證道。因為心無所在，無心嘛！所以說你的心無所在，是不能成立的。

二、心無所不在——如果你的心無所不在，則到處都可以碰到你的心，而實不然；所以說你的心無所不在，是不能成立的。

三、心無所在、也無所不在——這更不成：因「無所在」與「無所不在」是兩相對立的，既然「無所在」就不可能同時也「無所不在」；因此說「無所在」又「無所不在」是自相矛盾的。所以不得言你的心既「無所在」又「無所不在」。又，這在因明學中稱為「雙亦」，是一種詭辯術，企圖雙脫其過：你若否定我的「無所在」，則我還有個「無所不在」，反之亦然。

反正講來講去他都有道理；諸位！佛法不是辯，是解脫，常常有的學佛不深的，動不動要找人辯論，諸位！真正大悟的人，心是寂滅的，佛法不是靠辯論的。有的居士稍微懂一點點，到處都要找人辯論，他還舉個例子，他說：玄奘大師，對不對？他以前也是辯論啊！我說：你弄錯了！玄奘大師是找外道辯論，不是找佛教，不能弄錯方向了！你是修頓教還是漸教，各人修各人的。漸教，譬如說：唯識學，它有修證的次第；頓教，它是最上乘的，不立任何知見的，不立一相、一知、一見，統統不立，一法不立，對不對？連一法都不立，怎麼討論呢？漸教可以慢慢討論修證次第的斷證，達到最究竟圓滿。所以，八大宗派，每一宗都有它時空的背景、它依據的經典、演化的過程，不要把最上乘的，硬要塞到那個漸教的東西來解釋。是不是？

曾經有人來問，說：師父！聽說您頓悟？我說：喔！你過獎。師父！那您證幾果？這完全是外行人問的話。頓悟，即心就是佛，沒有初果、二果、三果、四果，那是次第性的東西啊！所以，就問的人就知道，他根本就是外行的人。漸教的人，老是要找人家辯論，達磨祖師最上乘的東西，心法，佛陀最上乘，離開語言、文字、觀念的東西。對不對？一悟即入如來地，哪有東西可以討論？連討論都不行，怎麼能夠辯呢？所以，我們要了解，真正悟的人，他有宗教的道德觀念的；有相當宗教的涵養的，不是一天到晚要找人家辯論。對不對？

記得！大悟的人，沒有輸贏的觀念的，是法平等，無有高下，大徹大悟的人，哪裡有輸跟贏呢？只有凡夫才有輸跟贏的觀念；大徹大悟的人，哪裡有得跟失

的觀念呢？只有凡夫才有得跟失的觀念。是不是？所以，我們要了解，頓教就好好的了解頓；漸教就好好的講經說法、修證次第。是不是？因此佛講的：法亦頓亦漸，看根器，在《楞伽經》講得很清楚了，大慧菩薩說：世尊！法是頓，抑或是漸？世尊單刀直入的回答：法亦頓亦漸，看根器。這講得很清楚了！所以，佛弟子動不動，懂那麼一點皮毛，老是要找人家辯論；你為什麼不跟外道辯論呢？把他引進佛門呢？對不對？不要相宗來為難性宗；性宗來為難相宗，這個成什麼體統呢？淨土來為難這個華嚴；或者淨土來為難禪宗，這樣不好的！每一宗派的經論，都有它的歷史淵源、都有它的經論的依據，我們應當給予尊重、給予祝福嘛，佛教徒要砲口一致對外嘛！是不是？哪有對內的！好好笑！It's funny.

第四、心非無所在、非無所不在——這也是雙脫的詭辯術，因明學中稱為「雙非」，其實這只是「雙亦」的變體，其原理與技巧則與「雙亦」是一樣的。

總之，習禪貴實修，不在言說，諸位！這個要畫雙紅線，**這個就是修行人應當有的宗教道德涵養，不是一天到晚徒逞口舌，分出個輸贏；分出個大小、對錯；除非對方是惡知見。底下說：若只是在言說中逞能，充其量只是戲論。這一句講得實在是太好！枉費此生得遇禪法的大好機會。記得！修行是為了解脫，不是為了強辯，講話講得煩惱，你佛法學得再深也沒有用！**

經文：「佛告阿難：「汝言覺知分別心性俱無在者，世間虛空、水、陸、飛行，諸所物象，名為一切，汝不著者為在？為無？無則同於龜毛、兔角，云何不著？有不著者，不可名無；無相則無，非無則相，相有則在，云何無著？」」

{註釋}。「覺知分別心性」：能覺知、分別的心性。「俱無在者」：俱無所在，意思是指不在內、外、兩間等處所。「世間虛空、水、陸、飛行」：「世間」指山河大地等。「虛空」，世間的虛空界。世間之山河大地並其虛空，也就是指眾生的依報，也就是無情界。「水」，是指水中生存的水族類。「陸」，是指陸上行走之眾生。「飛行」，指於空中飛行的禽類。這些便是指眾生的正報，也就是有情界，亦即有情界。

「諸所物象，名為一切」：「諸所」，就是這一切。「物」，就是指有情物、有生物。「象」，是指無情界。「一切」，一切法。依唯識百法，則一切法包括世間、出世間，色、心二法，也就是有情、無情一切法。此句言，這一些所有的有情界以及無情界，有命無命的都包括在內，才能稱為世間的一切法。

「汝不著者，為在？為無？」：「在」，有心體存在嗎？「無」，沒有心體存在。而你所說的一切不著，是指你仍然有心體存在，而不著這一切？還是指你並沒有心體存在，所以不著這一切？

「無則同於龜毛、兔角，云何不著？」：如果你連心體都沒有，講不著，根本就是多餘的！就像一個人沒有錢，窮人，說：我不貪財！那一點意義都沒有，你連錢財都沒有，貪什麼？所以，我們了解，沒有這個心體，就等同龜毛兔角，哪裡有「不著」這個名詞呢？「無」，若無心體存在。「龜毛」，烏龜的毛，烏龜本來無毛，龜毛一詞，但有其名，並無其實之義；也可作為「純是自心妄想」之義。「兔角」，其義同龜毛，在佛經中常與龜毛並舉。此句言，如果你的心體是無，則你的心就變成了跟龜毛、兔角一樣，有名無實，本無所有，怎麼還能說甚麼著不著一切呢？——既然沒有心體，你用甚麼來著它呢？

「有不著者，不可名無」：如果還有個能不著一切處，就是還有心體存在，便不可稱為一切無著。我舉個例子，諸位！你這個體悟不深，我舉個例子，有不著者，不可名無，譬如說：有一個人睡覺，正在睡覺的時候，睡覺的時候，然後，旁邊的問他說：某某人！你睡著了嗎？然後，他回答說：我已經睡著了！你這樣體會得出來嗎？「我已經睡著了」，那有沒有睡著？這樣就是還沒睡著啊！對不對？有一個不著，就是怎麼樣？就是有可著。對不對？「我睡著了啦，不要叫我！」這樣就是還沒睡著，好！懂得意思吧！

「無相則無，非無則相」：若你的心是完全沒有任何體相，則你的心便成一無所有：若非一無所有，則還是有體相。「相有則在，云何無著？」：若心仍有體相，則心便是還存在的；既然存在，如何能不著一切呢？

{義貫}。「佛告阿難：汝言」你的能「覺知、分別」一切法的「心性俱無」所「在者」；然則「世間」之山河大地並其「虛空」等無情界（依報），以及「水」中游之魚類、「陸」上走之人類、畜生類、空中「飛行」之鳥類（以及各處的三惡道類）等等有情的正報，是「諸所」有有情「物」以及無情「象」，總「名為」世間「一切」法：而「汝」所言之「不著」一切「者，為」是有心體存「在，為無」心體存在呢？若言並「無」有心體存在，「則」你的心便「同於龜毛、兔角」，但有其名，並無其實，實無所有；汝心既無一物，「云何」還能說著與「不著？」（根本沒有東西，用甚麼東西去著？）反過來，若「有」個能「不著」一切處「者」，就是還有個心體存在，便「不可名」之為「無」著。又，心若完全空「無」體「相，則」此心便成一「無」所有，此心便不存在了；此心若「非」變成一個「無」所有，「則」一定還有個體「相」存在，體「相」既「有，體相既然有，則」它一定有個所「在」（一定存在某個地方，既然一定有個所在之處），你「云何」能說「無著」一切處呢？

經文：「是故應知：『一切無著，名覺知心』，無有是處。」{義貫}。（佛言：）

「是故應知」：你所說的你於「一切」處「無著」，即「名」之為你的「覺」了能「知」之「心」之行相，如是立論「無有是處」，不得成立。我們休息一下。

（中間休息）

240頁，{詮論}。這是七處徵心的第七處，也是最高潮的地方。在此，阿難雖敗露出他論證以及思惟的缺點，但須要知道這缺點並不是阿難一個人的（其實，如前所說，阿難只是依於本願，為了護持正法以及護持眾生，而作如是示現）；事實上現今末法時期，許多人習禪就常落入這種缺失；不了佛義，墮於口頭禪，口頭禪就是對修證、解脫沒有幫助，甚至也常有因為不解佛義而墮於斷滅惡見、惡取空的。尤其是這一句：「覺知分別心性既不在內、也不在外，不在中間，俱無所在，一切無著」，無智之人若依文解義，便有落斷滅空之虞。

又，佛稱「無所著等正覺」，這個「無所著」與前面的「無所著」之義又不同。所以，佛經很難，他需要善知識，就是這個道理。因為字統統一樣；可是，在哪一個段落，它的解釋又有差別，又有差別。因此，自己看大藏經，或者看這個經典，實在是很難著手！單單一個「常」，有時候講常，有時候講無常，有時候講非常非無常；有時候講空，有時候講有，有時候講非空非有，有時候又講亦空亦有，對一個初學佛法的人來講，實在是困惑不已！

因為眾生的思惟，他只是一直線的，對不對？你告訴他：一加一等於二，他會；你告訴他：一從哪裡來？你問他：一從哪裡來？他一下子悟不出來！對不對？因為他設一個點；佛陀說：設立一個點就錯；設立一個我就錯；設立一個時間、空間的交會點就錯！它妄，本身就是妄，為什麼叫做妄？照見五蘊皆空。設立一個我，有這個我，就有我所；設立一個點，就產生線，點線面；像zero，設立一個X軸、Y軸、Z軸，三度空間就跑出來。三度空間從哪裡來？妄本無處

所啊，從自己內心裡面定位、假設出來，為了方便種種的時空所產生的名相，所以，安排種種的假相，然後，我們誤以為那個假相的名相是真實的，我們誤認為一是真實的東西。因此，我們從小學的演練， $1 + 1 = 2$ ， $2 + 2 = 4$ ， $2 \times 3 = 6$ ， $2 \times 4 = 8$ 等等，到 $9 \times 9 = 81$ ，背得滾瓜爛熟。這個統統叫做符號、統統叫做觀念。當他從小奠定以後，碰到了佛法，佛陀說：一非一，一加一不等於二，一下子無法接受：一加一怎麼不等於二呢？佛陀說：一不存在。

我們觀念以後，又強化它，又變成執著它，然後，領了一張畢業證書，這一張畢業證書，是不是？畢業證書。而這張畢業證書代表什麼？代表他可以生存，學生之道易，學死之道難，學習如何生存，這個道理是很簡單的，學生之道易；學死之道難，要學習如何來面對死亡，這個就很困難了，這個就非常困難了！因此，我們讀書……讀到領了那一張畢業證書：我可以活下來了，我可以過好日子了！他的好日子就是：錢多賺一點，有一部轎車，討個好老婆，生幾個兒子，星期天的時候，車子一開，出去外面走一走，回來，走一走再回來，萬法還是回歸原點；玩一玩，出國玩一玩回來，還是回歸原點啊！因此，我們曉得，這個原點也是你假設的啊！

所以，佛法它難就是難在這個地方，諸法如幻，定位就錯；你不定位，沒辦法講；講了以後，又落入觀念，你用意識心來聽佛法，我怎麼講，你都會變成觀念。這個就是佛在《楞伽經》講的：你以生滅心來聽經聞法，所有的涅槃，就統統是生滅的。我們要了解，「涅槃」二個字是用在小乘，小乘只有講涅槃，

小乘從來不講真如；小乘也沒有講第一義諦；小乘也沒有講如來藏；這些如來藏、一真法界、真如、實相，這個統統是大乘佛教在講的，小乘只有講一個名詞，叫做涅槃。四阿含就是講一個名詞，叫做涅槃。所以，你到泰國去，你講真如，人家聽不懂你在講什麼。你講：我要跟你講如來藏。泰國的比丘，哪聽過如來藏這個名詞啊？法師！我跟你講一真法界。泰國的比丘，哪裡聽過一真法界？你跟他講「涅槃」，他就知道，小乘只有這個名詞，就只有這個名詞。因此，我們要了解，大小乘不同、時空的不同，字雖然一樣；可是，角度的詮釋不一樣，詮釋的角度不一樣。

因此，我們要了解，善知識是非常重要的，唯有明眼人，能夠剖析出它的微妙差異之處。否則你看文字都一樣啊：無所著、無常、常、空、有，都一樣！對不對？所以，自己看經典，就會碰到瓶頸，整個腦筋裡面，被轉得團團轉，不知所云。底下，佛之無所著，是於一切法皆不貪著之義。然凡夫之人則於一切處貪著一切法，所以是處處計著，所以妄想不斷；諸位！處處計著，聖凡的差別點，今天要跟你講，轉凡成聖的關鍵在哪裡？關鍵在哪裡？凡夫見相為實；聖人見相為虛。一個實，一個虛，你見到這個相為實，你就會著、就會擁有，認為我所擁有的房地產、汽車、洋房大樓、妻兒、丈夫，你認為你擁有一切，你見相為實，你認為這個是實在的，存在世間，這個是硬碰硬，這個是明明桌子啊，你不能說沒有啊！佛陀說：這桌子是生滅的；汽車、嬌妻、美妾是生滅、是緣起的、是緣滅的、是不實在的。聖人見到什麼？聖人見相為虛，他知道那個是虛妄、緣起緣滅的。

諸位！問題就出在這個地方，見相為實，就處處計著，痛苦就一定會跟著而來，不知道說凡所有相，皆是虛妄，我們來到這個世間，只有使用權，沒有所有權，我們來到這個世間，真正的，從來沒有擁有過任何東西；你認為擁有的東西，那是因為你計著那是實在的東西，我們在未來的某一個時間跟空間，我們一定會死亡，會消失在這個宇宙當中，是不可否定的，毫無疑問的！所以，我們今天所有的執著，都沒有意義；可是，我們又要面對現實，所以，佛法就是既現實又超越，既超越又現實。所以，凡夫見相，聖人見體，就是這個道理。處處計著，所以妄想不斷；以妄想不斷，所以顛倒不正。

復次，阿難在本經初，表示他要學三昧，世尊為甚麼不直接就教他三昧就好，為甚麼這樣一步一步緊迫釘人為難他？須要知道這一步步緊迫釘人，就是一層一層的破他的妄想，然後一步步讓他放棄貪愛執著。諸位！修行，一悟一切悟，如果你這幾個字參得出來，三藏十二部經典可以蓋起來，就是什麼？放棄貪愛、執著。諸位！這六個字你做得得到，三藏十二部經典不用看，就是放下貪愛、執著。首先破他的凡夫妄想（凡情計著——心在身內），這是一切眾生最根本的計著，以有此計著，所以「執身為我、為我所有、我為彼所」，所以，眾生都是佔領、佔有。因此流浪生死不斷、不捨，累劫不得解脫。問題就出在這個地方。然一切凡夫把這個「心在身內」的觀念，當作是不可否認的、無可置疑的、視為當然的「事實」，所以堅固難破。

其次的第二處，是破外道計心在身外，第三處（心潛在根內）以及第四處（心能內外對）都是破阿難自己的妄想計著。而第五處、第六處、以及第七處（心隨和合而生、心在中間、心無所在）都是由於曲解佛義再加上自己妄想而來。因此可以知道錯解佛義在整個「徵心」過程當中所佔的分量之重；也因此可以知道，要修行不可以走錯路，須依佛的正知見；然而若無善知識的指引、自己智慧又不夠，自讀佛經、自修自煉，就是盲修瞎煉，連錯會了佛意都不知道，那樣修行，豈不危險？（然而當今電腦以及大藏經都很方便，因此頗有一些居士，學佛只在家自己看大藏經，不近道場，不親近三寶，貢高我慢，不尋求大善知識，雖非閉門造車、盲修瞎煉，也是自己同時身兼病人、醫師、也是藥劑師：自己是病人不知道，不給醫生看，自己就是煩惱的凡夫，不聽聞善知識的，自己關起門來：我好好的念佛！你真的好好念佛嗎？

聽了某一部經，或某一個法師，或某一個法門，就關起門來，就按照他的方法，就以為煩惱就可以解決了，從來不看經典；看也看不來。是不是？親近善知識？那不用談，他就認為：念佛就是修行啊！沒有錯，念佛的確是修行；但是，看你怎麼念啊？是念得一心不亂？還是念到一心大亂呢？碰到是非人我，是不是真的放下呢？這個有沒有這種功夫呢？如果是，那沒有話講；如果不是，你的修行就有問題了！你要強壓自己的煩惱，那不是真正的功夫。所以，心性開發以後，佛號，阿彌陀佛從心性流露出來，這一句佛號就是一切真，無一法不真；這一句佛號，就是什麼都放得下的佛號；這一句佛號，南無阿彌陀佛，就是什麼都解脫的阿彌陀佛，不是煩煩惱惱的阿彌陀佛，是徹徹底底自在的阿彌陀

佛；這一句阿彌陀佛，是大般若智慧的阿彌陀佛，不是無明煩惱的阿彌陀佛；這一句南無阿彌陀佛，是一心不亂的阿彌陀佛，不是一心大亂的阿彌陀佛。念佛，對不對？對啊！看你怎麼念啊？拜佛，對不對？對啊！看你怎麼拜啊？誦經，對不對？對啊！看你怎麼誦啊？完全是心的問題，看你有沒有悟？因此，我們要誦經、要念佛、要用功，一定要親近善知識才有辦法。要不然，心法不懂，自己浪費時間、浪費生命，自己走錯，還說別人不對，頑固份子，是不是？難以度化！

底下，病人為自己看病、抓藥，豈不殆乎危哉？）什麼叫病人？病人就是無明煩惱的眾生，現在也有啊！所以佛以及阿難慈悲，一步步把一般人所犯的錯誤都引出來，然後一件件破解，俾令離妄。所以「七處徵心」就是修行前的準備工作（「前方便」），先破妄、離妄、破惑。心離邪妄之後，再開始真正作「證真」的工作，也就是：明心以及見性。「明心」是指須明「心相」與「心性」，明了通達心性與心相之後，才能真正見性。而「見性」又分為見自心性以及見法性。這又有很多的層次，不是只有一層，因此菩薩才有三賢十聖的修證。又，初見性後，才真正起修，為什麼？入於不生滅地啊！意思就是：你要修行，用一句你聽得懂的話就是：你要想跟人家講修行，要先能夠掌控你的情緒，單刀直入就是這樣子。

記得！什麼叫做見性？昨天所過去的恩怨、是非、痛苦，記得！見性的人，早上一睡醒，絕不提起、絕不碰觸，他不會再講，他也不會再碰觸這種痛苦。為

什麼？痛苦再講一次，又變成一次負擔；煩惱再講一次，又變成一次的污染。

真的有功夫的人，十年前；不管以前發生什麼事情，早上睡醒，一腳踩死它，我說你有功夫！昨天的不愉快，兄弟姐妹，乃至朋友，你的公司行號，哪一個團體領導對你如何？很簡單，放下，你就真的有功夫！如果講一講，講一講，然後就是：不過……又開始藉理由了；又：不過……又開始藉理由，開始藉理由來煩惱；開始藉理由來重複的懷念過去，談一個不可知的未來，佛教有這樣子嗎？

所以，在《阿含經》裡面講，人家問佛，說：佛陀！如來死亡以後，如來存在否？如來不存在否？如來存在於存在與不存在否？為什麼世尊都不回答？就是沒有意義啊，沒有意義啊！學佛不是等著死亡叫做學佛；學佛是回歸當下，解脫的智慧，叫做學佛，現在就用得著的，行住坐臥統統用得著的。哪怕你去讀書、你是個醫生；哪怕你是一個老師、你是個教授，你在任何的時空、任何的職業，都可以學佛，都可以解脫，這個叫做佛法，既現實又受用，既受用又超越，叫做佛法。佛法不是等死的宗教，那算什麼呢？念一句南無阿彌陀佛，現在就要解脫，臨命終就要去極樂世界了，是現在就要處理的問題，不能弄錯的！如果你現在念佛，念得煩煩惱惱，還在煩惱、計較，就表示與佛不相應，因為你沒有一腳踩死無明煩惱。對不對？有功夫的人是這樣子的，不能錯會佛的用心啊，不能誤解佛法。

底下，初見性後，才真正起修，因為他才了解什麼叫做不生不滅的心性。入法流，位階賢聖。然此種種，皆須從徵心破惑開始。

最後，七處徵心雖在此結束，然而，答案呢？到底心在何處？有沒有個答案呢？如二祖大師之公案：「覓心了不可得。」即於當下悟了妄心實不可得，以隨塵生滅，所以唯識說為「依他起性」，依他起就是緣起，藉著種種條件而起，叫做依他起。「他」就是條件，只要藉著條件生起的東西，就是生滅，就是無常，就是緣起，就是一定會緣滅，所以，不值得執著。以依他起，念念生滅，如幻似化，所以不可得。若遍處尋心覓不著，即同本經中演若達多到處找頭，演若達多就是一個精神病的。我們卻到處找心是一樣的。我們找心——即此能尋者就是你的心。此就是如菩提達摩祖師在西天的法子波羅提所說的偈曰：（什麼叫做佛性？）「在胎叫做身，處世名人；處世就是出生，因為他那時候沒有「出生」這個名詞，處世名人，也就是出生的時候叫做人。在眼曰見，就是見性；在耳曰聞，就是聞性，就是佛性了；在鼻辨香，在口談論；在手可以執捉；在足可以運奔；徧現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性；所以，佛性它的重點，就是可以大用，可以妙用，這個就是佛性的偉大，清淨心的妙用就是佛性；眾生意識心的用叫做妄用，妄心的用。所以，學佛重點在開採不生不滅的佛性。不識喚作精魂。」不認識的，還以為它是精魂，就是我們所講的靈魂。

菩提達摩祖師在《達摩血脈論》中也開示這麼說：「聖人種種分別，皆不離自心。意思就是：分別心就是不分別，因為心性沒有分別。所以，雖分別不作分

別想，就是見性的人講的。心量廣大，應用無窮，應眼見色，應眼見色，同時注意，不起煩惱；應耳聞聲，不起執著、不起煩惱；應鼻嗅香，不起貪、不起分別心；應舌知味，也不起煩惱、不起執著；乃至施為運動，都是自心：這個就是佛性。不起煩惱，應無所住，而生其心，這個心就是我們的本來面目，就是真心。一切時中但有言語道斷，言語道斷就是不可思不可議，也就是自心。」所以在此恭錄祖師直指達心之言，有心者其善思念之，速獲本心。

又，在此並附上「七處徵心因明辨證三支比量表」，以為讀者參考，俾能性相二學融通，速得宗說二通：「宗」就是在心性上講，叫做頓，「說」就是漸，就是在經教上講的，叫做宗通說通。現在要找到一個這樣子的法師，除非是三藏法師，宗通，也是說通，要大徹大悟的心性，又能不離經教的解說，頓知道，漸也知道，這個太難了，非常非常的困難！

底下，（符號說明，請見此表後。）諸位先翻開254頁，這個「七處徵心因明辨證三支比量表」，都用到這一些符號，【符號說明】：

上面一點，下面二點的，這個∴符號，就是所以，念過大學數學的人都知道，這是所以。

〔○合〕，畫一個圓圈，叫做法合；

〔○結〕，畫一個圓圈，叫做結論，因為它空間小，所以，用字來代表。

〔○縱〕就是表讓步，（姑且許你、或假定你如是說）。

一個◻往下，中間是空的，就是則，或者推論，以此推論，以此推知。

〔○例〕，畫一個圓圈，是舉例。

{分結}，畫一個括弧，畫一個橢圓形的、四方形的，類似四方形的，又類似橢圓形的，{分結}就是小結論。

{總結}，畫一個框框，就是總結論。

「縱」：原義：「縱」者，放、放任、縱使。此「縱」也是「欲擒故縱」之用意。古註家稱為「牒破」，也就是防止你這麼狡辯，先把你說破：先把你可能想到或者是想說的反駁之處，全部提出、攻破，全面圍剿，讓你走投無路，俯首納降。這也是一種「先發制人」(pre-emptive)的辯證策略。如來常用此法破斥他人。

又，關於宗、因、喻三支比量，欲深入探討者，請見《因明入正理論義貫》（釋成觀法師撰註）。

翻回來，244 頁，「七處徵心」因明，因明學就是理則學了。辨證三支比量表，阿難論證——宗，宗的意思就是立此為宗，「宗」就是宗要；「宗」就是宗旨，宗就是這一個段落的重點，我在討論什麼。因，「因」就是依據，你因為什麼、你依據什麼而講心在內？喻，就是用比喻更加的明瞭。阿難論證；將來這個 DVD 出來，這個表格要印出來送出去，變成他們的資料，否則，沒有這個表格看不來。阿難論證，阿難的重要宗旨，第一處——心在身內（凡夫所計著）。阿難是依據什麼，立這個宗：心在身內呢？是因為一切世間十類眾生皆心在身內。這個畫下來就是以此推論，∴就是所以，所以我的心也在身內（類比法，以全體例部分；以凡例凡）。在這裏第一處，阿難沒有比喻。

如來破斥——宗，宗就是心非在身內，佛陀破斥，說心不在身內，這是佛陀最主要的論證，佛陀依據什麼呢？好！因，若在身內，應當能夠自見內臟，你如果心在身內，你應當可以看到你自己的五臟六腑。∴以此推論，這個往下，空出來，以此推論，∴然實不能見，事實上，你沒有看到你的內在。是不是？〔○結〕結論，心非在身內，心不是在身內，很清楚的，佛陀破斥。喻，說人。。。佛陀用比喻來破斥他，人在堂內，近能見堂中，遠可見外物。〔○合〕就是心如果在身內，近一定可以看到自己的五臟六腑，遠處一定可以看到外面的物。這是第一處。

第二處，阿難的論證——宗，阿難立這個什麼宗呢？阿難立心在身外（這是外道所計著的）。阿難是依據什麼，說心在身外呢？因缺。（唯聞佛破斥心在身內，所以依邏輯推論：「非內必外」。然此不得為因明之正因。找不出因，所以因缺。）站不住腳。阿難就用比喻了，阿難，此心在身外，阿難還講個比喻，比喻什麼？如燈在室外，不能照到室內，但能照室外。以此類推，∴所以心在身外，故不能見內，但能見外。

如來破斥，如來立的論，宗，是心非在身外，心不在身外，因，佛陀說：心在身外的話：（1）身心分離，（2）身心不能相知。佛陀用比喻的，（1）一人吃，眾人能夠飽嗎？∴所以身心並不分離。（2）眼見如來手，心即知是手，∴以此類推，以此推論知道，（法合）是什麼？身心非不相知。（結論），心在身外是不可以成立的。

第三處，阿難論證，立什麼？宗，立心潛在根內為中（此為身內或者是中間的變體）（自心妄想計著）。因，為什麼？講不出所以然。缺。（也就是因身內身外皆不成，所以依邏輯推理，再加想像，而立是宗。）喻，阿難用一個比喻，譬如戴眼鏡（以眼比喻作心，以眼鏡比喻作眼）所以能明見外境沒有障礙。（法合）∴所以能見外，不能見內臟，（潛在根內故，如眼睛躲在眼鏡後面。）

如來破斥，因，如來就他的比喻，單刀直入就破斥他，比喻什麼來破斥呢？好！就比喻來破。若如戴眼鏡：（1）戴眼鏡者能自見其眼鏡。（法合）也應該可

以自己見到自己的眼根啊！（結論），然一切眾生，都沒有辦法看到自己的眼睛，∴所以你的「法跟比喻不齊」，就是不相等的，阿難！你的法跟比喻是合不來的，（比喻不適當，不能當作證明）。繼續看左邊，如來繼續破斥，（2）如來的宗、因、喻，如來破斥，宗、因、喻的因，（2）（縱然），就是說：姑且允許你這麼說，若能自己見眼，⇨眼成外境，失去能見的功能。（法合）然眼實不失去能見的功能。（結論），法喻不齊，法和比喻是不能相提並論的，是沒有平的，不齊，意思就是：這樣是不存在的，不成立的。

第四處，「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）。第四處，宗——心能內外對（自妄想計）。阿難立的宗，就是心能內外對，阿難是依據什麼？依據就是因，依據眾生有七竅、有五臟。【推論】（1）開眼見明，⇨依此推論，外對見境。（2）閉眼見暗，⇨內對就見自內身。

如來破斥，如來破斥的因是什麼呢？

A. 若閉眼見暗為內對見自內身：（1）暗境若在「眼前」，與眼根相對，則暗境不是內身。（2）姑且允許你這麼說，若暗境就是你的內身，以此推論，那麼，所有的暗室，都變成你的五臟六腑了？變成你的腑臟了？結論，閉眼見暗的時候，（1）所見的暗境不是內臟，（2）不是內對而見，（眼不能內對而見）是很明顯的。

B. 開眼見明：（1）若開眼不能內對而見，而獨許，獨許就是單單允許，閉上眼睛叫做內對，沒關係！就讓你暫時用這樣子。若開眼不能內對而見，而獨獨允許你內對而見，閉上眼睛，叫做內對而見。結論，眼既不能內對而見，則不論開眼閉眼都應當如此。因為眼的功能是一致的嘛！是不是？眼既然不能內對而見，則不論開眼跟閉眼都應當如此嘛！好！就是姑且允許你這麼說，若開眼能內對而見，那麼，依此推論，則應能自己見到自己的臉，則應能自見己面。翻過來，七處征心，最底下，繼續，如來破斥——因，結論，然實不能自見己面，所以「內對」這個講法是不對的。第（3）姑且允許你這麼說，若能自見己面，依此推論，則心應在虛空。結論，然心實非在虛空，所以「內對」是不能成立的。第（4）姑且允許你這麼說，姑且允許你說，心若真的在虛空當中，依此推論，則眼雖有見，因為已經在身體外邊了，而身並不能知（因為身心相離）結論，然眼見的時候、身非不知，（所以知道身心並沒有相離——心也不是在虛空當中：「心在虛空當中」是不能成立的）第（5）姑且允許你這麼說，若暫許你說，「心跟眼各有一個覺性」如果以此而推論，則便成了「一身之中有兩個心體（覺知之體）」：一身既有二個心體，則成佛的時候，一個人變成兩尊佛。結論，然實一個人不能成兩尊佛；一身不能成二佛。所以，心跟眼各有一覺，「心眼各有一覺」之宗不能成立。

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）。第五處，阿難論證，阿難設心隨和合而有為宗，這是阿難（不解藏教通教而自己妄計的）阿難所持的心隨和合而

有，他的理論的依據的因是什麼呢？「由法生故，種種心生」依此推論，隨所和合，心則隨有，這是阿難——因；這裏沒有比喻。

底下，如來破斥，宗、因、喻的因，佛陀用二個角度來破，【以心有體、心無體來分破和合而生】。

A. 若心無體（1）則非從和合而有，所以「無和合」。結論，「心無體而可從和合而生」這個宗是不能成立的。（2）姑且允許你這麼說，若心無體而可從和合而生，那麼就是無中生有了，那麼就是變成。。。依此類推，依此推論，得到的結論是：十九界因七塵合而生。我們大家都知道，只有十八界，沒有十九界；不存在的第十九界，還有一個不存在的第七塵，和合而生，這本來就是龜毛兔角，不存在的。結論，是義不然：當然不是這樣子。所以「心無體而可從和合而生」宗不得成立。

B. 若心有體：a1 此體為由內而出，由內而出，依此推論，由內而出，既然由內而出，依此推論，應能見身內。然不能見身內，所以；就是所以，此體非由內而出。結論，「這個心有體」之宗不能成立。a2，小 a2，此體從外入，從外入當然就。。。以此推論，應能見己面。翻過來，248 頁，如來破斥，宗、因、喻的因，然不能見己面，所以此體非由外入。結論，「此心有體」宗不能成立。b1，小 b1，此心為一體，依此推論，捏一肢，四肢皆應覺，然實不然，所以此心非一體。結論，「此心有體」之宗不能成立。b2 此心為多體，依此

推論，則一人成多人，何體為你？所以法即混亂。事實非然，所以此心非多體。結論，「此心有體」之宗不能成立。c1 此心體遍身，遍全身，依此推論，則跟「一體」的觀念是一樣的：捏一肢，四肢都應該感覺，而事實不然，捏一肢，一肢痛，四肢不會同時感覺。所以，這個心遍這個身體是不對的。結論，「此心有體」之宗是不能成立的。c2，小 c2 此心體不遍身（只在局部）繼續看左邊，如來破斥，宗、因、喻的因，依此推論，好！此心體不遍身，（只在局部）依此推論，同時摸頭跟足，頭若有覺，足應無知。而事實不然，當你摸頭的時候，同時碰你的足，二個地方都有感覺。所以這個心不遍身是不對的，因為你同時摸頭跟腳，都同時有感覺，表示二個地方都有心體。所以此心體非不遍身，也不對。結論，1. 「此心有體」宗不能成立。2. 「此心有體而可從和合生」之宗不能成立。心有體、心無體，皆不得隨法和合而有。所以，「隨所合處，心則隨有」宗不能成立。

第六處——心在中間，**阿難論證**，阿難立的宗是心在中間，（妄引佛實相的語，加邏輯推論妄計）阿難所依據的因是什麼？甲、（1）【引佛語】【心不在內，亦不在外】（2）【推論】a. 小 a. 心若在身內，卻對身內一無所知；所以心不在身內。

看底下，**如來破斥**：

甲、A. 此「中間」為在你身上（有二種）（1）在邊（在皮膚上）在皮膚上，表示在皮膚，不是中間。結論，心非在邊。（2）在身中，依此推論，則與心

「在身內」是相同的：應能見內身。結論，心非在身中。好！翻過來，阿難的論證，宗、因、喻裏面的因。b. 第六處，b. 阿難的依據是：b. 心若在身外，則身心變成不相知；所以心不在身外。c. 不在內、不在外，依此推論，當在中間。所以，阿難是這樣子。好！那麼，我們這個念一遍，翻過來，翻到 249 頁，甲、【引佛語】（1）【引佛語】【心不在內，亦不在外】（2）【推論】a. 心若在身內，卻對身內一無所知；所以心不在身內。翻過來，250 頁，阿難論證——因，b. 心若在身外，則身心變成不相知；所以心不在身外。c. 不在內、不在外，所以，他的推論：當在中間。好！翻回來，249 頁，甲、A. 此「中間」為在你身上（身上有二種）（1）在邊（皮膚上），依此推論，表皮就不是中間。結論，心不是在邊，心非在邊。（2）心在身中，依此推論，則與心「在身內」是一樣的，應能見內身。結論，心非在身中。翻過來，如來破斥，宗、因、喻的因，（圖分結）（1）此中間非在你身上。（2）「心在中間」這個宗是不能成立的。

B. 此「中間」在身外的某一處，a. 無所表（不能以方位來表示）依此推論，則與「無處所」是相同的，因為你沒辦法表示嘛！結論，（1）此中間無所表不成。（1）此心非在無所表的身外某處。b. 有所表，好！依此推論，有所表則方位不定（依立場而有各種不同的標示）例如表為中的時候，東看成西，南看成北。結論，（1）此中間在身外不成，（2）此心非在有所表的身外某處。（1）此中間非在你身外某處。（2）「心在中間」之宗不得成立。好！

251 頁，「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）。阿難論證，宗、因、喻的因，乙、（1）阿難引佛語：「眼色為緣，生於眼識」（2）【推論】由此推論，心生於根塵相接之中。

如來破斥，宗、因、喻的因，乙、A. 若此心為兼二（兼根塵二者之性），依此推論，一切外物與心體（物與心）、有知與無知、有情與無情都將變成相雜亂、相敵對，而不和合。結論，（1）然而心不能於「不和合」中生，（2）「此心兼二」（兼有根塵二性）不能成立。

B. 若此心不兼二，依此推論，（1）則此心非如根之有知，又非如塵之無知——既非有知、又非無知，則此心即成無有體性。（2）然而世間萬物無有一物是無有體性的。結論，（1）此心體非離於「根之有知」與「塵之無知」之性。（2）「此心不兼二」不成。翻過來，252 頁，第六處，因，如來破斥，「心生於根塵相接之中」宗不能成立。第六處，「心在中間」宗不得成立。

第七處，阿難論證，阿難宗旨立心無所在，依據什麼？阿難作如是說，阿難引佛語自證其理。佛昔曾言：「覺知分別心性，既不在內，也不在外，不在中間，一切無著，名之為心。」

如來破斥，如來的依據是什麼呢？以此心為 A. 有體相，B. 或者是無體相來破。

A. 若此心無體相，依此推論，則心同龜毛兔角，有名無實，實無一物。a. 既是

「無物」，結論，則不得說「一切無著」。以心既「無物」，即無自體可著於任何它物，若再言它的性質是「無著」，不但是「贅言」，而且於理不通。b. 若有個能「不著一切處」者，結論，則不可說此心無體——因為你既說「不著一切處」，就是有心體。底下，如來破斥——因，這證明你所說的心是有個「自體」，如是即與「是心無體」相衝突。若此心無體相，則「心無所在、一切無著」宗不能成立。（以「無體相」就是「無物」；也就是「無物」就是沒有「著」或「不著」的性質，因此也就沒有論辯它是「有所著」或者是「無所著」的必要。）連心體都沒有。

B. 若此心有體相，依此推論，（1）既有體相，一定有處所，（2）既有處所，則定非無所著。有處所就一定有所著，可以言說嘛！，若此心有體相，則「心無所在、一切無著」宗不能成立。不論心「有體相」、或者是「無體相」，「心無所在、一切無著」宗不得成立。這第七處。好！我們課程講到這個地方，大家都辛苦了。

回向：願以此功德消災在座諸位法師、護法居士大德，消災在講堂點燈者，回向在講堂設立亡靈拔度者，上報四重恩，下濟三塗苦，若有見聞者，悉發菩提心，盡此一報身，同生極樂國。願生西方淨土中，上品蓮花為父母，花開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。



勤修清淨波羅蜜 恆不忘失菩提心

滅除障垢無有餘 一切妙行皆成就

Email: dakuan00@yahoo.com.tw

佛教經典功德會 釋大寬法師 合十 分享

電子書免費下載 PDF for Apple iPad Acer ASUS HTC WIKI

<http://www.muni-buddha.com.tw/book/>