

# 大佛顶首楞严经白话（上）

唐天竺沙门般刺密帝 译  
乌苾国沙门弥伽释迦 译语  
北京社科院宗教研究所 编译

[大佛顶首楞严经卷一](#)

[大佛顶首楞严经卷二](#)

[大佛顶首楞严经卷三](#)

[大佛顶首楞严经卷四](#)

## 大佛顶首楞严经卷一

如是我闻。一时佛在室罗筏城。只桓精舍。与大比丘众。千二百五十人俱。皆是无漏大阿罗汉。佛子住持。善超诸有。能于国土。成就威仪。从佛转轮。妙堪遗嘱。严净毗尼。弘范三界。应身无量。度脱众生。拔济未来。越诸尘累。其名曰。大智舍利弗。摩诃目犍连。摩诃拘絺罗。富楼那弥多罗尼子。须菩提。优波尼沙陀等。而为上首。复有无量辟支无学。并其初心。同来佛所。属诸比丘休夏自恣。十方菩萨咨决心疑。钦奉慈严将求密义。即时如来敷座宴安。为诸会中。宣示深奥。法筵清众。得未曾有。迦陵仙音。遍十方界。恒沙菩萨。来聚道场。文殊师利而为上首。

这部经是我亲自听佛陀宣讲的。那时，世尊在舍卫国的只园精舍，与大比丘等一千二百五十名僧人在一起。这当中，有些是成就了无漏智的大阿罗汉，有些是具备了佛智而住在世间以宏扬佛法的菩萨。他们都以佛智慧超越了种种有为事物的束缚，从而能够在俗世界施行佛的威德仪律，绍继佛法以摧破世人烦恼，将如来遗训发扬光大。他们净化精严佛化人生，将佛的威德律仪推广于凡人生死来往的世界。他们在世间，以无数量的化身显现佛的智慧，引导世间生灵脱离生死轮回，将现在与未来的众生从轮回苦海的压迫之中拯救出来，从而超越世间有为事物的种种压迫累赘。他们的名字是：大智舍利弗、摩诃目犍连、摩诃拘絺罗、富楼那弥多罗尼子、须菩提、优波尼沙陀等人，他们全都是如来佛的上首弟子。另外，还有无数的辟支、无学等，初入圣道的修行者，以及一些初发心愿的修行者，一同来到如来这里，与各位比丘一道坐禅修学，一齐参与修行后的考察和检省。来自十方世界的菩萨们，为了绝断心中最后的疑惑，也同来恭请如来为众生宣示佛法的奥义。这时候，如来上座已毕，就为法会中大众宣讲了佛法的深奥密义。一时间法会大众都得到了前所未有的启发，和美法音响起，传遍十方诸天各界。数不清的菩萨都聚会到了如来这里，文殊师利菩萨则是他们当中为上首的一位。

时波斯匿王。为其父王讳日营斋。请佛宫掖。自迎如来。广设珍羞无上妙味。兼复亲延诸大菩萨。城中复有长者居士同时饭僧。伫佛来应。佛敕大殊。分领菩萨及阿罗汉。应诸斋主。唯有阿难。先受别请。远游未还。不遑僧次。既无上座。及阿闍黎。途中独归。其日无供。即时阿难。执持应器。于所游城。次第循乞。心中初求最后檀越。以为斋主。无问净秽。刹利尊姓。及旃陀罗。方行等慈。不择微贱。发意圆成。一切众生。无量功德。阿难已知如来世尊。诃须菩提。及大迦叶。为阿罗汉。心不均平。钦仰

如来。开闾无遮。度诸疑谤。经彼城隍。徐步郭门。严整威仪。肃恭斋法。尔时阿难。因乞食次。经历婬室。遭大幻术。摩登伽女。以娑毗迦罗先梵天咒。摄入婬席。婬躬抚摩。将毁戒体。

那时，有波斯匿王，因为其父的讳日而设斋筵礼诸佛的护佑。他在自己的宫廷迎候如来，以及各位菩萨，斋筵上摆满了美味珍肴。城里又有其他长者、居士们，同时也在设斋筵礼诸僧人，他们也期待如来能够光临。如来就让文殊菩萨带领各位菩萨和阿罗汉去赴斋主们的筵请。只有如来的弟子阿难，先已接受别处的侍奉，远游未归。既然没有德高望重的比丘和轨范师一起受请，他也就在施主家接受最高的供奉，接受导师的称号了。此时阿难正一人在返回的途中，这一天他没有得到供奉，他就手持食钵，在他驻足的城中沿街乞食。阿难在心里计划，待乞到最后一家施主时，就在那家接受供奉，不管那家是否干净，也不论那家是尊贵之姓还是卑贱之姓，他都将施行同等的慈悲关怀予人，都将起意去成就一切众生的佛性智慧，成就众生们的无上的功德。此时阿难已经知道如来世尊诃责须菩提和大迦叶，批评他们成就了阿罗汉果位，但是仍然不能以平等心对待众生，他期仰著如来能为他们阐说开示佛的宽容平等的智慧，以引导他们能解脱迷惑怨忿的烦恼。此时阿难正走过城楼，慢慢向街上走去。他仪容庄重严慧，恭敬肃穆地按行斋的律仪乞食。就在他乞食到一处淫逸的住所时，他遭遇大魔法，一名叫摩登伽的女子使用娑毗迦罗先梵天咒，将阿难捉按到了淫床之上，并施予淫行，即将毁坏阿难的持戒之体。

如来知彼婬术所加。斋毕旋归。王及大臣长者居士。俱来随佛。愿闻法要。于时世尊。顶放百宝无畏光明。光中出生千叶宝莲。有佛化身。结跏趺坐。宣说神咒。敕文殊师利将咒往护。恶咒消灭。提奖阿难。及摩登伽。归来佛所。阿难见佛。顶礼悲泣。恨无始来。一向多闻。未全道力。殷勤启请。十方如来得成菩提。妙奢摩他。三摩。禅那。最初方便。于时复有恒沙菩萨。及诸十方大阿罗汉。辟支佛等。俱愿乐闻。退坐默然。承受圣旨。

如来已知道阿难遭了摩登伽的魔法，于是离筵归来，波斯匿王各大臣、长者居士们，也都跟随而来，期待著聆听佛法要义。这时候，如来头顶上放射出百宝无畏大光明，光芒之中生出千叶宝莲花，莲中有一佛作跏趺坐，宣说神咒。并命文殊菩萨持此咒去护卫阿难。一时之间，摩登伽女的魔咒被灭，阿难和摩登伽女都被带到了如来这里。阿难见到如来，行礼佛足，悲泣起来。他悔恨自己，久远以来一向以‘多闻’称名于世，然而并未成就圆满的道行。阿难恳请十方如来佛，助成他获至无上智慧，获至无上止寂禅定，获至无上正定正觉的修习功夫，以及最为直接的成道法门。当时又有数不清的菩萨，以及十方世界大阿罗汉、缘觉、声闻等，都愿现聆教诲，他们退回自己的座位，领受著佛的至高要义。

佛告阿难。汝我同气。情均天伦。当初发心。于我法中。见何胜相。顿舍世间深重恩爱。阿难白佛我见如来三十二相。胜妙殊绝。形体映彻犹如琉璃。常自思惟。此相非是欲爱所生。何以故。欲气粗浊。腥臊交遘。脓血杂乱。不能发生胜净妙明紫金光聚。是以渴仰。从佛剃落。佛言。善哉阿难。汝等当知一切众生。从无始来。生死相续。皆由不知常住真心性净明体。用诸妄想。此想不真。故有轮转。汝今欲研无上菩提真发明性。应当直心酬我所问。十方如来同一道故。出离生死。皆以直心。心言直故。如是乃至终始地位。中间永无诸委曲相。

如来对阿难说，你与我情谊深厚，我们俩有兄弟般的情份，你在发心求无上智慧之时，在我的佛法现示之中，见到了什么美妙景像，能使你当下舍弃世间的深重恩爱？阿难告诉如来，那时我看到如来之身有三十二种无上美妙之相，其形体澄澈透明如水晶一般。我自己思量，这样的美妙之相一定不是因爱欲而生出的。为什么呢？因为色欲之气粗浊不堪，腥臭交织，脓血杂乱，不能生出这等明净无暇聚集光明的形体来。我无限期望崇仰，所以跟随如来出家修行。如来说：多好啊，阿难。你们应该知道，一切众生长久以来，就沦入了生死的相接相续之中，这都是不知道无生无灭不迁不变的真实心的缘故。心的本性是明净光洁的，如用之于种种妄念，则这些妄念皆会颠倒不真实，所以就有众生在生死烦恼中流转不停息。你要是想修习无上智慧，真正地揭示心性的真实。那么你应当诚实地回答我的问题。诸天十方的如来佛的修行，都是一样，能够脱离生死轮回，这都是以诚心修行的结果。心有诚实，口有诚实，自始至终贯穿修行之中，那么你的修行就永远不会产生种种起伏曲折。

**阿难。我今问汝。当汝发心缘于如来三十二相。将何所见。谁为爱乐。阿难白佛言。世尊。如是爱乐。用我心目由目观见如来胜相。心生爱乐。故我发心。愿舍生死。佛告阿难如汝所说。真所爱乐。因于心目。若不识知心目所在。则不能得降伏尘劳。譬如国王。为贼所侵。发兵讨除。是兵要当知贼所在使汝流转。心目为咎。吾今问汝。唯心与目。今何所在。**

阿难，我现在问你，当初你发心求无上智慧，是因为如来三十二种妙相的缘故，那么，你是用什么来看，又是用什么感到欢喜的呢？阿难告诉如来：世尊，我是用心和眼来感受欢喜的。我的眼看见如来的美妙相，我的心就生起了欢喜，于是我发心求无上智慧，誓愿舍生弃死。如来又对阿难说：如你所说，真欢喜之处在于心和眼，那么，如果不知道心和眼在什么地方，就不能够制服俗尘生活中的烦劳。就好像一个国王，当他遭到了敌人的侵犯，他发兵讨伐，就应当知道敌人在哪里才行。你之所以仍在生死轮回中不得解脱，就是受制于眼和心的缘故。我问你，心与眼现在在什么地方？

**阿难白佛言。世尊。一切世间十种异生。同将识心居在身内。纵观如来青莲华眼。亦在佛面。我今观此浮根四尘。只在我面。如是识心。实居身内。佛告阿难。汝今现坐如来讲堂。观只陀林今何所在。世尊。此大重阁清净讲堂。在给孤园。今只陀林实在堂外。阿难。汝今堂中先何所见。世尊。我在堂中先见如来。次观大众。如是外望。方瞩林园。阿难。汝瞩林园。因何有见。世尊。此大讲堂。户牖开豁。故我在堂得远瞻见。**

阿难对如来说：世尊啊！全世界中的芸芸众生，都将能够识知外界事物的心居留在身体以内，即使是如来的青莲华眼，也是长在脸上。而这些虚浮不实的眼、耳、鼻、舌等器官，只是长在我的脸面，但是能知能识的心却是隐藏在身体内部的。如来又对阿难说：你现在正坐在如来佛的讲堂上，你看看只陀树林现在在哪里？阿难回答：世尊，这些重阁叠楼的清净讲堂，就在这只园里，那只陀树林就在讲堂的外边。如来说：阿难啊！你在这讲堂之中，先看见什么呢？阿难回答：世尊，我在讲堂里是先看到如来，然后看到大众，再往外看去，才看见那些林园。如来说：阿难啊！你看见林园，是因为什么才看见的呢？阿难回答：这大讲堂，门窗宽阔，四方洞开，所以我在讲堂内能够看见那些树林。

**尔时世尊。在大众中。舒金色臂。摩阿难顶。告示阿难及诸大众。有三摩提。名大佛顶首楞严王。具足万行。十方如来一门超出妙庄严路。汝今谛听。阿难顶礼。伏受慈**

旨。

这时候，如来佛就在大众之中展现出金色手臂，抚摩阿难头顶，同时开示阿难和诸位大众：有一个心念止定无散乱无差别的无上境界，其名叫做大佛顶首楞严王，达此境界具备了万千法行，诸天十方的如来佛，都由此而归到佛的大道上来，最后成就了无上的佛果，你们仔细听罢。此时阿难行礼拜，领受如来的教诲。

佛告阿难。如汝所言。身在讲堂。户牖开豁。远瞩林园。亦有众生在此堂中。不见如来。见堂外者。阿难答言。世尊。在堂不见如来。能见林泉。无有是处。阿难。汝亦如是。汝之心灵一切明了。若汝现前所明了心实在身内。尔时先合了知内身。颇有众生。先见身中。后观外物。纵不能见心肝脾胃。爪生发长。筋转脉摇。诚合明了。如何不知。必不内知。云何知外。是故应知。汝言觉了能知之心。住在身内无有是处。

如来对阿难说：就像你所说那样，你在讲堂内，因门窗洞开而能看到远处的林园，但是也有众生在讲堂上看不见如来，只能看见讲堂外的东西。阿难回答：世尊啊！在讲堂内看不见如来，只看到外面的林园泉水，这不可能。如来说：阿难，你也是这样的。你的心本来有灵性，是透澈明净的。如果你眼前现示出来能明白一切事物的心，其实就在你身躯之内，那么，这时就应先透澈知道身躯的内部。但是，很多处在生死轮转之中的众生，是先去看身躯里面，然后才去观察外部事物，即使如此，也看不到身躯内的心肝脾胃，看不到指甲毛发在生长，更看不到筋骨血脉的运动流淌。真正的透彻明净能明白一切之心为什么不能识知到这些呢？一定是他不能知内，那还谈什么知外呢？所以应当知道，你所说觉悟灵明的心，原是驻在身躯之内，这是不对的。

阿难稽首而白佛言。我闻如来如是法音。悟知我心实居身外。所以者何。譬如灯光然于室中。是灯必能先照室内。从其室门。后及庭际。一切众生。不见身中。独见身外。亦如灯光。居在室外。不能照室。是义必明。将无所惑。同佛了义得无妄耶。

此时阿难行礼叩首，并对如来说：我聆听了如来宣示的佛法，顿时觉悟了我的心，其实是驻在身外的，为什么呢？就像灯光那样，灯点亮在室中，就应是先照亮室内，接著才照亮门户，然后才是照亮庭院。一切众生，不能识见自身内部，只能看见自身之外事物，这就像灯光是驻在室外，所以不能照亮室内。明白了这点，就不会再有迷惑，就能达到与佛的智见一样，这大概不会有什么颠倒妄乱的吧？

佛告阿难。是诸比丘。适来从我室罗筏城。循乞抔食。归只陀林。我已宿斋。汝观比丘。一人食时。诸人饱不。阿难答言。不也。世尊。何以故。是诸比丘。虽阿罗汉。躯命不同。云何一人能令众饱。佛告阿难。若汝觉了知见之心。实在身外。身心相外。自不相干。则心所知。身不能觉。觉在身际。心不能知。我今示汝兜罗绵手。汝眼见时。心分别不。阿难答言。如是。世尊。佛告阿难。若相知者。云何在外。是故应知。汝言觉了能知之心。住在身外。无有是处。

如来对阿难说：这些比丘们刚才随我在城里乞食行斋，现在回到只园来，此时我已吃过了。你来看看，一个比丘在吃东西，其他人会不会饱呢？阿难回答：其他人不会饱。世尊，这是为什么呢？这些比丘们虽然都已成就阿罗汉的果位，但是他们各有各的躯体，一人吃饭，其他人怎么会饱呢？如来对阿难说：如果像你能够识知的心，其实是在身外，那么，身体与心各在一处，并不相干，心所能识知的东西，身体就不能感觉



到，身体能感觉到的东西，心却不能识知。我现在伸手给你，你用眼睛看到它时，你的识知的心能辨别出来吗？阿难回答：是的，世尊。如来告诉阿难：如果识知之心能够辨别出来，可见眼和心不是相知相干的，那为什么又还要说心是在外呢？所以，你应当知道，你所说能觉能识知的心驻在身外，其实也是不对的。

阿难白佛言。世尊。如佛所言。不见内故。不居身内。身心相知。不相离故。不在身外。我今思惟。知在一处。佛言。处今何在。阿难言。此了知心。既不知内。而能见外。如我思忖。潜伏根里。犹如有人。取琉璃碗。合其两眼。虽有物合。而不留碍。彼根随见。随即分别。然我觉了能知之心。不见内者。为在根故。分明瞩外。无障碍者。潜根内故。佛告阿难。如汝所言。潜根内者。犹如琉璃。彼人当以琉璃笼眼。当见山河。见琉璃不。如是。世尊。是人当以琉璃笼眼。实见琉璃。佛告阿难。汝心若同琉璃合。者当见山河。何不见眼。若见眼者。眼即同境。不得成随。若不能见。云何说言此了知心。潜在根内。如琉璃合。是故应知。汝言觉了能知之心。潜伏根里。如琉璃合。无有是处。

阿难对如来说：就像如来说的，由于不能知内的缘故，所以说心不居于身内。又由于身与心相互认知即能够相互间不分离的缘故，所以又说心不在身外。现在我想，识知之心是在某个地方。如来说：在什么地方？阿难说：这种能知之心，即使不能识知内部的事物，但是却能看见外部事物，那么，我想这识知之心就像是潜伏在一个根里般。这好比有人拿水晶碗盖在眼上，虽然遮住了双眼，但却不妨碍眼看见东西一样，识知之心从深根里生出。见随即显现，这个见随即也就能分别识知事物，这就是说，眼睛看见什么东西，心就能够辨别。所以我认为，识知之心所以不能识知内，是因为它在深藏的根里的缘故，识知之心能够识知外物而无障碍遮盖。这也是它潜藏在根里的缘故。如来告诉阿难：如你所说，识知之心藏在根里，就像水晶碗盖著一样。当人们用水晶盖在眼前时，就应当看到河流山川，但是，能看得到水晶吗？阿难说：世尊，当人们用水晶遮在眼前时，实际看到的是水晶。如来告诉阿难：当你的识知之心与玻璃同在一处，只看到河山，为什么看不到眼睛呢？如果看到眼睛，眼睛即同眼前景像在一起，眼睛就是眼前的景像，这时，怎么能够看见东西就能够分辨出来呢？如果不能看到眼睛，为什么说这识知之心是潜藏在根里，与玻璃盖在眼前是一样的情形呢？所以，你说识知之心潜伏在根里，与玻璃盖在眼前一样，是不对的。

阿难白佛言。世尊。我今又作如是思惟。是众生身。腑藏在中。窍穴居外。有藏则暗。有窍则明。今我对佛。开眼见明。名为见外。闭眼见暗。名为见内。是义云何。佛告阿难。汝当闭眼见暗之时。此暗境界。为与眼对。为不对眼。若与眼对。暗在眼前。云何成内。若成内者。居暗室中。无日月灯。此室暗中。皆汝焦腑。若不对者。云何成见。若离外见。内对所成。合眼见暗。名为身中。开眼见明。何不界面。若不见面。内对不成。见面若成。此了知心。及与眼根。乃在虚空。何成在内。若在虚空。自非汝体。即应如来今见汝面。亦是汝身。汝眼已知。身合非觉。必汝执言身眼两觉。应有二知。即汝一身。应成两佛。是故应知。汝言见暗名见内者。无有是处。

阿难对如来说：世尊，我现在又想，众生的身体上，内脏等深藏在体内，眼耳等露在外面，深藏即是暗的，外面的则是明的。现在我面对著如来，睁开眼就能看见明，这就叫见外，闭上眼睛看到暗，这就叫见内。这该怎么解释呢？如来告诉阿难：当你闭眼看见暗时，这个暗的情景是与眼相对，还是不与眼相对？如果是与眼相对的，那么暗的情景就应当在眼的前面，为何要说什么见内呢？如果是见内，那么，你坐在暗室里，没

有日、月、灯光，这暗室之中，就都是你的心肺腑脏，而不是与这些事物相对著。如果你不能面对你的心肺腑脏，那你又怎么能够看见它们呢？如果离开由外而见，那这识见也是在内相对而见，并没有什么见内见外的不同。如果说闭眼看见暗，是说这暗就在身体内部，那么睁眼看见明，为什么看不到身体外面的脸呢？如果向外看不到脸，那么向内也就不能看见内。如果看得到脸，那么：这识知之心以及眼根必处在虚空之中，哪里在什么内呢？如果它们处在虚空之中，那自然就不是你自己体内的东西，而是本来如此存在的东西，现在看见你的脸，就在你的身上，虽然你的眼已知觉到了，你的身体却不能感觉到它们的统一，此时你必定认为身体与眼是分开的两个知觉，所以应当有两个识知之心。这就是说，你是一个身体，却要成就两个佛。所以你应知道，

你所说的见暗即是见内，是不对的。

阿难言。我尝闻佛开示四众。由心生故。种种法生。由法生故。种种心生。我今思惟。即思惟体。实我心性。随所合处。心则随有。亦非内外中间三处。佛告阿难汝今说言。由法生故。种种心生。随所合处。心随有者。是心无体。则无所合。若无有体而能合者。则十九界因七尘合。是义不然。若有体者。如汝以手自捏其体。汝所知心。为复内出。为从外入。若复内出。还见身中。若从外来。先合见面。阿难言。见是其眼。心知非眼。为见非义。佛言。若眼能见。汝在室中。门能见不。则诸已死。尚有眼存。应皆见物。若见物者。云何名死。阿难。又汝觉了能知之心。若必有体。为复一体。为有多体。今在汝身。为复遍体。为不遍体。若一体者。则汝以手捏一支时。四支应觉。若咸觉者。捏应无在。若捏有所。则汝一体。自不能成。若多体者。则成多人。何体为汝。若遍体者。同前所捏。若不遍者。当汝触头。亦触其足。头有所觉。足应无知。今汝不然。是故应知。随所合处。心则随有。无有是处。

阿难说：我曾经聆听如来开示众人，由于心念的作用，种种事物才生出来，由于事物的作用，种种心念才生出来。现在我在思维，我的思维就是思维本体，这其实也就是我的心的本体，随著心与它物的遇合，这心则随之而存在，心既不在内，也不在外，亦不在中间处。如来告诉阿难：你说由于事物作用，种种心念才生出，随著与事物的遇合，心才随之而存在。但是，如果这个心没有本体，则无所谓与它物遇合，如果没有本体而能与它物遇合，那就超出六根六识六种识知之心而无法说清楚了。这种说法不对。如果说心有本体，那么就像你用手摸自己的身体，你能觉知到身体的心，是从身体往外出来识知的呢，还是以身外往内去识知的呢？如果是从内往外出来，它应当先看见自己的体内，如果是从外往内进去，那它应当先看到你的脸。阿难说：看见东西是眼的作用，但是心之意识到东西则不是眼的作用，说心看见并不对。如来说：如果眼能够看见，那么你坐在房间里，门能够看到你吗？门不能看，那么不是代表你已经死了吗？如果眼睛还在，应当看得见东西吧。既然能看见东西，为什么说它已死了呢？阿难，你的能知能觉的心，如果有自身的本体，那它是一个本体，还是有许多个本体？它是遍布在你的身体上呢？还是没有遍布在你的身上？如果识知之心只是一个本体，并且分布在于你的身上，那你用手摸一个肢体时，你的四肢应当同时都有感觉，如果能摸到身体的全部，那就应当无所谓摸了。如果只能摸到某个部位，那么识知之心遍在身体四周就不会成立。如果你的识知之心是许多个本体并且分别各自在你身上，那你自己就是许多个人了，到底哪一个本体是你呢？如果是那个一心遍布在身体的整体，那你怎么能够知道触摸的身体的哪个部份？如果你是多体之心各遍布在身上，那你摸头时，也就等于是在摸脚，但是本来情形是你能知觉到头，就不能知觉到脚。可是按你所说，你现在却不这样。那么应当知道，心随著与它物的遇合而存在，这种认识是不对的。

阿难白佛言。世尊。我亦闻佛。与文殊等诸法王子。谈实相时。世尊亦言。心不在内。亦不在外。如我思惟。内无所见。外不相知。内无知故。在内不成。身心相知。在外非义。今相知故。复内无见。当在中间。佛言。汝言中间。中必不迷。非无所在。今汝推中。中何为在。为复在处。为当在身。若在身者。在边非中。在中同内。若在处者。为有所表。为无所表。无表同无。表则无定。何以故。如人以表。表为中时。东看则西。南观成北。表体既混。心应杂乱。阿难言。我所说中。非此二种。如世尊言。眼色为缘。生于眼识。眼有分别。色尘无知。识生其中。则为心在。佛言。汝心若在根尘之中。此之心体。为复兼二。为不兼二。若兼二者。物体杂乱。物非体知。成敌两立。云何为中。兼二不成。非知不知。即无体性。中何为相。是故应知。当在中间。无有是处。

阿难对如来说：世尊，我也曾听到如来与文殊菩萨等人谈论到实相问题。那时世尊也说，心既不在内也不在外。就像我所想的，心在内不能有所见，心在外，又不能与我相干，由于在内无所谓认知，所以心不会在内。由于身体和心能相知相识，所以心在外也是不对的。由心和身，内和外能够相知，那么，它是处在内与外的中间吧？如来说：你说心在内外的中间吧？在中间则不会迷惑，应当确有一个地方。但是，你指出中间，这中间又在哪里？中间是在它在的地方呢？还是就在身上？如果就在身上，那它在身体表面上，就不能说它是在中间。如果它在身体的中间，就同在内一样，也不是在中间。如果有所在之处，那就应当能标示出来，如果在无所标示的地方，那就等于没有这个地方。此时，即使有标示，这标示也是无固定场所的。为什么这样说呢？就像人就是一个标示，这标示是中的时候，如果从东面看他，他则处在西面，从南面看他，他则处在北面。标示之物已然如此混乱模糊，心更是会杂乱无章了。阿难说：我说的中，不是这两种，正如世尊所说，眼睛所以能够以事物为缘而发生作用，那是因为当中生出了眼睛的识知作用。眼睛能分别认知事物，事物本来没有认知，由于识知产生在它那里，心也就处在那里了。如来说：你的心如果处在‘根’和事物世界之中间，那么，这个心的本体是兼连‘根’和‘尘’两端呢？或者不兼连根、尘两端？如果这个心体兼连根尘两端，那么，事物世界体多杂乱，事物又不是心的本体，因此它们势必矛盾对立，哪里还能说什么持中呢！既然不是兼连二体，那么，心就不能去认知事物，心也就失去了自己的体性，中也就没有任何标志了。所以你应当知道，说心在内外的中间，也是不对的。

阿难白佛言。世尊。我昔见佛。与大目连。须菩提。富楼那。舍利弗。四大弟子。共转法轮。常言觉知分别心性。既不在内。亦不在外。不在中间。俱无所在。一切无著。名之为心。则我无著。名为心不。佛告阿难。汝言觉知分别心性。俱无在者。世间虚空水陆飞行。诸所物象。名为一切。汝不著者。为在为无。无则同于龟毛兔角。云何不著。有不著者。不可名无。无相则无。非无即相。相有则在。云何无著。是故应知。一切无著。名觉知心。无有是处。

阿难对如来说：以前我曾看到世尊与大目连、须菩提、富楼那、舍利弗四大弟子在一起宏扬佛法，常常说道，心的知觉认识的本性，既不在内也不在外，亦不在中间，不在一切地方，心不执著在一切事物之上，这就是心的本性，那么我不执著于一切之上，这算不算心的本性呢？如来告诉阿难：你说心的知觉认识本性不在一切地方，世间这所有的天上地下水中一切事物，你都不去执著在其中，那么你的心是在还是不在呢？你的心不在就如龟壳上长毛、兔头上长角完全空无所有，那还说什么执著不执著呢？说不执著，就不能说它不在，没有任何形态外相才是不在，只要不是空无的就会有形态外



相，有外相就是在，这时还说什么不执著一切事物？所以应当知道，认定不执著一切事物就是知觉认识心的本性，这也是不对的。

尔时阿难。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。我是如来最小之弟。蒙佛慈爱。虽今出家。犹恃憍怜。所以多闻未得无漏。不能折伏娑毗罗咒。为彼所转。溺于淫舍。当由不知真际所诣。惟愿世尊。大慈哀愍。开示我等奢摩他路。令诸阐提。臻弥戾车。作是语已。五体投地。及诸大众。倾渴翘伫。钦闻示诲。

这时候，阿难在大众中从座上站起来，裸出右肩，跪下右膝，合掌敬礼，恭敬地对如来说：我是如来最小的弟子，一向得到如来的慈爱，现在虽然出家了，但是仍然依持如来的怜爱而骄傲放纵，即使是博学多闻，仍然没有达到解脱一切烦恼的无上果位，所以不能降伏娑毗罗魔咒，反而被其伤害，陷在淫室之中。这都是由于不能真知佛的真心境界的结果。祈望世尊发大慈大悲怜心，为我们指引无上正等正定的道路，让一切断绝善行或一切不成佛者，堕入那恶浊之地去吧！说完后，阿难即匍伏在地，与在场众人一起衷心祈求如来的教诲。

尔时世尊。从其面门。放种种光。其光晃耀。如百千日。普佛世界。六种震动。如是十方微尘国土。一时开现佛之威神。令诸世界合成一界。其世界中。所有一切诸大菩萨。皆住本国。合掌承听。

这时，只见如来佛的脸上放射出奇光异彩，像千百个太阳那样明亮闪耀。一时，普天之下，大地震动，万众和悦，十方世界如微尘一样多的的国土上，一瞬间现出佛的威仪神明，所有世界融合成为一个佛的世界，这当中所有大菩萨，都在自己的国土上顶礼合掌，聆听佛的教诲。

佛告阿难。一切众生。从无始来。种种颠倒。业种自然。如恶叉聚。诸修行人。不能得成无上菩提。乃至别成声闻缘觉。及成外道。诸天魔王。及魔眷属。皆由不知二种根本。错乱修习。犹如煮沙。欲成嘉饌。纵经尘劫。终不能得。云何二种。阿难。一者。无始生死根本。则汝今者。与诸众生。用攀缘心。为自者。二者。无始菩提涅槃元清净体。则汝今者识精元明。能生诸缘。缘所遗者。由诸众生。遗此本明。虽终日行。而不自觉。枉入诸趣。

如来对阿难说：一切众生从久远以来，就有种种的妄想狂念和烦恼，造成种种恶欲的根柢，它们相集相聚在一起，至使各位修行求解脱之人，不能成就佛的无上智慧，只能造就像声闻、缘觉那样的修行人以及种种旁门左道乃至魔法鬼术的邪术。这都是因为不能知道有两种根本的缘故。糊涂杂乱的修行，就像煮食河沙作为美味一样，即使经历了万千劫后，也终究不能成功。是哪两种根本呢？阿难，第一种是无始以来的生死根本，就是你与众人都以依持外物的认知心，自以为就是生死的本性。第二种是开始以来的菩提涅槃的清净本体，就是你与众人的一切识本来精粹光明，能产生攀缘一切的能力，而唯独对这个本来精粹光明的识，攀缘的力量却不能达到它，结果自然就是自己遗弃了本来明澈的本性，虽然时时勤苦修习，终究不能有所觉悟，不免就会陷入那些各种不同的生死恶趣之中。

阿难。汝今欲知奢摩他路。愿出生死。今复问汝。即时如来举金色臂。屈五轮指。语阿难言。汝今见不。阿难言见。佛言。汝何所见。阿难言。我见如来举臂屈指。为光



明拳。耀我心目。佛言。汝将谁见。阿难言。我与大众。同将眼见。佛告阿难。汝今答我。如来屈指为光明拳。耀汝心目。汝目可见。以何为心。当我拳耀。阿难言。如来现今征心所在。而我以心推穷寻逐。即能推者。我将为心。佛言。咄。阿难。此非汝心。阿难矍然。避座合掌起立白佛。此非我心。当名何等。佛告阿难。此是前尘虚妄相想。惑汝真性。由汝无始至于今生。认贼为子。失汝元常。故受轮转。

阿难，你要超入无上正等正定的道路，发愿要拔脱生死苦海，那么，现在我再问你。说罢，如来举起金色手臂，收屈起五轮手指，对阿难说：你能看见吗？阿难回答：能看见。如来说：你看见什么？阿难回答：我看见到如来佛，举臂屈指握为光明拳，照耀著我的心和眼。如来说：你用什么看见的？阿难回答：我和大家一样，都是用眼看见的。如来告诉阿难：你回答我，如来握光明拳照耀你的心和眼，你的眼可以看见，你又以什么为心来知道我的拳光呢？阿难回答：如来要我印证心在哪里，那我用心去仔细推究，这个能推究寻找的，就是心了。如来说：乱说，阿难，这个心不是你的心。阿难听后寂然不语，退座合掌，然后站起来对如来说：这个心不是我的心，那它是什么呢？如来告诉阿难：这个心是根尘妄念的所思所想，它迷惑了你的真性，你从无始无根源处以至现在，都在认贼为子，以致于失去了你的本真心性，所以只能堕入生死轮转之中不能拔除。

阿难白佛言。世尊。我佛宠弟。心爱佛故。令我出家。我心何独供养如来。乃至遍历恒沙国土。承事诸佛。及善知识。发大勇猛。行诸一切难行法事。皆用此心。纵令谤法。永退善根。亦因此心。若此发明不是心者。我乃无心同诸土木。离此觉知。更无所有。云何如来说此非心。我实惊怖。兼此大众。无不疑惑。惟垂大悲。开示未悟。

阿难对如来说：世尊一向爱怜弟子，因为弟子一心向佛所以出家。弟子向来以心供奉如来，不论在任何地方，都侍奉诸佛和各位得佛智慧之人，弟子修行勇猛精进，且不畏一切艰难，都是凭著这个心去做的，即使是歪曲了佛法，绝灭了智慧，也是因为这个心。如果像如来揭示的那样，这个心不是我的心，那我就是无心之人，与泥土草木一样了。离弃了能觉能知的心，我就什么也没有了。如来您为什么要说这不是我的心呢？我实在害怕极了！在场众人都有一样的迷惑，都祈望如来悲怜，开示未能觉悟的大众。

尔时世尊。开示阿难。及诸大众。欲令心入无生法忍。于师子座。摩阿难顶。而告之言。如来常说诸法所生。唯心所现。一切因果。世界微尘。因心成体。阿难。若诸世界。一切所有。其中乃至草叶缕结。诘其根元。咸有体性。纵令虚空。亦有名貌。何况清净妙净明心。性一切心。而自无体。若汝执吝。分别觉观。所了知性。必为心者。此心即应离诸一切色香味触诸尘事业。别有全性。如汝今者承听我法。此则因声而有分别。纵灭一切见闻觉知。内守幽闲。犹为法尘分别影事。我非敕汝。执为非心。但汝于心。微细揣摩。若离前尘有分别性。即真汝心。若分别性。离尘无体。斯则前尘分别影事。尘非常住。若变灭时。此心则同龟毛兔角。则汝法身同于断灭。其谁修证。无生法忍。即时阿难。与诸大众。默然自失。佛告阿难。世间一切诸修学人。现前虽成九次第定。不得漏尽成阿罗汉。皆由执此生死妄想。误为真实。是故汝今虽得多闻不成圣果。

这时，如来开示，要让阿难和众人得到能安忍不动心的大法。如来安坐狮子座上，为阿难摩顶，并告诉他：如来常说，一切尘世器物都是心的现示，一切事物的因果关联，一切世界间事物，都是由于心的作用而结成物体。阿难，各方世界中的一切，以至于小草细叶，推究它们的根本，都是有其本体本性的，即使是虚空，还是有其名相外

貌。怎么说无垢无染妙明觉圆的心，以及性一切心，即具有一切万物的本性的心，没有自身本体？如果你持执在那分别认知的知识上并以为它就是心，那么，这个心就应当离弃所有与觉知相关的事物，如色、香、味、触等等尘世器物，这才会有心的整全的本性。就如你现在听我说法，是因为有声音才能分别识知，即使除去所有引起见闻觉知的东西，向内守望那一片寂静空无，这也是一些现示出来的尘世器物种种分别的幻影。我没有责怪你依持一个假的心，只要你仔细揣摩这个心，如果离弃了六尘境像，仍然有能分别的体性存在，那就是你的真心。如果这个能分别的体性，离开了六尘境界，就不存在，那么，它就不过是六尘境界的分别影像显现，这个心也就是尘世器物世界的种种分别的幻影罢了。六尘境象不会常存不变，如果它变易生灭，那么这个心也就随之而空无所有，你的常住不灭的真身也会与六尘境界事物一样变易灭绝了，这时谁来修证那不生不灭安忍不动的心呢？听到这里，阿难和大家都受到震动而不能自持。如来告诉阿难：世间一切修行参学的人，虽然能成就至高的禅定，但是仍然不能断灭一切烦恼，仅仅成就阿罗汉果位。这都是将生死妄念执著为真实不变的心性的结果，所以你虽然博学多闻，仍然不能修证到佛的正法，

**阿难闻已。重复悲泪。五体投地。长跪合掌。而白佛言。自我从佛发心出家。恃佛威神。常自思惟。无劳我修。将谓如来惠我三昧。不知身心本不相代。失我本心。虽身出家。心不入道。譬如穷子。舍父逃逝。今日乃知虽有多闻。若不修行。与不闻等。如人说食。终不能饱。世尊。我等今者。二障所缠。良由不知寂常心性。惟愿如来。哀愍穷露。发妙明心。开我道眼。**

听罢如来说法，阿难又悲泣起来，他伏地礼拜如来，合掌长跪不起，并对如来说：自从我发心追随如来出家以来，秉持了佛的威德神明，因此常常自己思想，不须我自己艰苦修行研习，如来就会惠赐我获至无上正持正定正觉的智慧，殊不知我身与佛心本来不可以相互代替，从而失却了我的真实本心。现在我身虽然出家，但是我的心却没有真正进入佛的圣道，这就像儿子舍弃了父现自己逃走一样。今天我才知道，我虽然博学多闻，如果不自己行持修习佛法，就与愚昧无知是一样的。这就像只听别人说吃饭不能饱自己肚皮一样。世尊，像我这样的人被世间烦恼和认知意识所阻碍与纠缠，实在不知道止寂不易之心的本性，祈愿如来垂怜我们的无知，为我们指示妙觉圆明之心，开示我们能观知真妄，能抉择分明的辨道之眼。

**即时如来。从胸卍字。涌出宝光。其光晃昱有百千色。十方微尘。普佛世界。一时周遍。遍灌十方所有宝刹诸如来顶。旋至阿难。及诸大众。告阿难言。吾今为汝建大法幢。亦令十方一切众生。获妙微密。性净明心。得清净眼。阿难。汝先答我见光明拳。此拳光明。因何所有。云何成拳。汝将谁见。阿难言。由佛全体阎浮檀金。赭如宝山。清净所生。故有光明。我实眼观。五轮指端。屈握示人。故有拳相。佛告阿难。如来今日实言告汝。诸有智者。要以譬喻而得开悟。阿难。譬如我拳。若无我手。不成我拳。若无汝眼。不成汝见。以汝眼根。例我拳理。其义均不。阿难言。唯然世尊。既无我眼。不成我见。以我眼根。例如来拳。事义相类。佛告阿难。汝言相类。是义不然。何以故。如无手人。拳毕竟灭。彼无眼者。非见全无。所以者何。汝试于途。询问盲人。汝何所见。彼诸盲人。必来答汝。我今眼前。唯见黑暗。更无他瞩。以是义观。前尘自暗。见何亏损。阿难言。诸盲眼前。唯睹黑暗。云何成见。佛告阿难。诸盲无眼。唯观黑暗。与有眼人。处于暗室。二黑有别。为无有别。如是世尊。此暗中人。与彼群盲。二黑较量。曾无有异。阿难。若无眼人。全见前黑。忽得眼光。还于前尘见种种色。名眼见者。彼暗中人。全见前黑。忽获灯光。亦于前尘见种种色。应名灯见。若灯见者。**

灯能有见。自不名灯。又则灯观。何关汝事。是故当知。灯能显色。如是见者。是眼非灯。眼能显色。如是见性。是心非眼。

当时，如来从胸部处，推涌出奇妙光彩，千百种宝光耀眼辉煌，一时照遍十方与微尘一样多的世界，一时灌遍了十方世界中的宝刹法场，和十方如来的头顶。同时也聚集在阿难和众人周围。这时，如来对阿难说：现在我为你显示显真摧妄的妙法，同时也让十方一切众生一起获至佛法的微妙密义，获至严净明澈的心性，获至真妄能明的道眼。阿难，先前你说看见了我的光明拳，那么，这个拳能放光明，是因为什么才能放光明？为什么说它是拳？你又是用什么看见的呢？阿难回答：佛的全身就如阎浮檀河里的金子，光艳如金山，洁净无垢染，光明由此而生，我用眼睛观看，看到佛屈握五指，拳的外形由此而生。如来对阿难说：现在真真切切的告诉你，那些有智慧的人，也须听到譬喻而能开悟。阿难，就拿我的拳来说吧！如果没有我的手，就不会产生拳的外形，如果没有你的眼睛，就不会产生你所看到的拳的外形。以你的眼根，来比我的拳，这道理是不是一样的？阿难回答：这是一样的，世尊。没有我的眼睛，就没有我所见到的。以我的眼根来比如来的光明拳，这里的道理是一样的。如来对阿难说：你说道理是一样的，其实这并不对。为什么呢？就像一个没有手的人，也就没有拳，但是一个没有眼睛的人，并不就是看到任何东西。怎么说呢？你试著去问那些路上的盲人，他看到的是些什么，那盲人必定回答我的眼睛只是一片黑暗，再看不到其它任何东西。从这道理来看，器物世界自身就是黑暗不清的，见本身并不会受到什么影响。阿难说：盲人眼前，只看见一片黑暗，为什么说他有见呢？如来对阿难说：那些盲人没有眼睛，只看得到黑暗，这与那些有眼人处在暗室看到一片黑暗，这两种黑暗，是不同呢？还是没有不同？阿难回答：是这样，世尊，处在暗室的有眼人和那些盲人所观见的黑暗，并没有什么不同。如来又说：阿难，如果那些盲人面前所见只是黑暗，这时他的眼睛忽然复明，再看面前器物世界，就看得种种现示的事物，这叫做眼见，因眼睛能观看而现示事物。那些处在暗室的明眼人面前所见也只是黑暗，这时忽然有灯光亮起，他们也看见了面前器物世界里的种种现示的事物，这叫做灯见，因灯的照射而现示事物。如果是叫做灯见，那么灯能看，就不能叫做灯，只能叫做灯观，以灯去观照事物，如果是以灯去观见事物，这与你的眼睛有什么关系？所以你应当知道，灯能够显现事物，由此而看见东西，是眼睛的作用，而不是灯的作用。眼睛能够显现事物，这样来观见事物的见，是心的作用，而不是眼睛的作用。

阿难。虽复得闻是言。与诸大众。口已默然。心未开悟。犹冀如来慈音宣示。合掌清心。伫佛悲诲。

此时阿难虽然再次聆听如来教法，与大家一样的息心静气，但是仍然没有领悟到其中的奥义。他们合掌礼请如来慈悲，再宣法音。

尔时世尊。舒兜罗绵网相光手。开五轮指。诲敕阿难。及诸大众。我初成道。于鹿园中。为阿若多五比丘等。及汝四众言。一切众生。不成菩提。及阿罗汉。皆由客尘烦恼所误。汝等当时。因何开悟。今成圣果。

这时候，如来轻舒兜罗绵网相光手，伸开五轮手指，教诲阿难和大众：当初我成就佛道时，为阿若多侨陈那等五位比丘和你们诸位说过，所有世间生灵，不能成就无上智慧和阿罗汉果位，都是由于居留尘世烦恼之中而耽误的。你们那时，都是因为什么而开启了智慧，从此依持佛法而获得了涅槃智慧的？



时憍陈那。起立白佛。我今长老。于大众中。独得解名。因悟客尘二字成果。世尊。譬如行客。投寄旅亭。或宿或食。食宿事毕。俶装前途。不遑安住。若实主人。自无攸往。如是思惟。不住名客。住名主人。以不住者。名为客义。又如新霁。清旻升天。光入隙中。发明空中诸有尘相。尘质摇动。虚空寂然。如是思惟。澄寂名空。摇动名尘。以摇动者。名为尘义。

这时侨陈那站起来对如来说：现在我是会中年龄最老的，在初受度的大众之中，独独得到‘解’的称名。我是因‘客尘’两个字而成就圣果的。世尊，就像旅途行路的人投宿旅舍，睡过吃过之后就整装离开往前走，并不想安住下来，如果视自己为主人安住下来，那就不会再往前走了。这样来看，不住就叫做客，住就叫做主人，客的含义就是不住。另外，就像清晨阳光初出时烟尘清扬，受光的照射，这些烟尘在空气中清晰分明，呈现出尘世物质世界的形貌，这时烟尘摇晃流动，而空间是寂然不动的，这样来看，澄明寂静叫做‘空’，摇动就叫做‘尘’，那么‘尘’的含义就可叫做‘摇动’。

佛言如是。即时如来。于大众中。屈五轮指。屈已复开。开已又屈。谓阿难言。汝今何见。阿难言。我见如来百宝轮掌。众中开合。佛告阿难。汝见我手。众中开合。为是我手。有开有合。为复汝见。有开有合。阿难言。世尊宝手。众中开合。我见如来手自开合。非我见性有开有合。佛言。谁动谁静。阿难言。佛手不住。而我见性。尚无有静。谁为无住。佛言如是。

如来说：说得对。这时候，如来对著众人合起五轮指又放开，放开又合起，问阿难：你看见了什么？阿难回答：我看见如来的百宝轮掌，在大众面前又开又合。如来问阿难：你看到我的手掌在大众面前又开又合，是因为我的手掌有开有合呢？还是因为你的观见有开有合？阿难回答：世尊的宝手在大众面前有开有合，我看见如来的手在自开自合，并不是因为我的观见有开有合。如来问：谁是动谁是静？阿难回答：如来的手在动，我的观看，也没有停止不动，那么，到底谁在动呢？如来说：是这样。

如来于是从轮掌中。飞一宝光。在阿难右。即时阿难。回首右盼。又放一光。在阿难左。阿难又则回首左盼。佛告阿难。汝头今日何因摇动。阿难言。我见如来出妙宝光。来我左右。故左右观。头自摇动。阿难。汝盼佛光。左右动头。为汝头动。为复见动。世尊。我头自动。而我见性尚无有止。谁为摇动。佛言如是。于是如来。普告大众。若复众生。以摇动者名之为尘。以不住者。名之为客。汝观阿难头自动摇。见无所动。又汝观我手自开合见无舒卷。云何汝今以动为身。以动为境。从始泊终。念念生灭。遗失真性。颠倒行事。性心失真。认物为己。轮回是中。自取流转。

于是从如来百宝轮掌中飞出一道宝光在阿难的右面，阿难立刻就转头向右面看，又一道宝光射向阿难左面，阿难急忙回头向左看。如来对阿难说：刚才你的头为什么摇动？阿难回答：我看见如来放出宝光在我的左面和右面，我向左向右观看，所以头就摇动起来。如来说：阿难，你看宝光时头就左右摇动，这是你的头在动呢？还是你的见在动？阿难回答：世尊，这是我的头在动，而我的观见，既没有静止下来，又哪里说得上是在摇动呢？如来说：是这样。于是，如来就对众人说：如果有人以‘摇动’叫做‘尘’，不住叫做‘客’，那么你们看，虽然阿难的头在摇动，然而观见本身并不会随之而摇动，你们再来看我的手虽在开合，然而观见本身也不会随著舒卷流动。为什么你要以摇动的东西为本体，以摇动的东西为实境呢？那么，从始自终，你的心心念念就随顺著摇动的事物



而生生灭灭，从而就遗失了本真心性，行事作为生出颠倒。本心失却真性，就是认它物为本己，自然逃不脱在此颠倒中流转，在生死苦海中轮回。

## 大佛顶首楞严经卷二

尔时阿难。及诸大众。闻佛示诲。身心泰然。念无始来。失却本心。妄认缘尘。分别影事。今日开悟。如失乳儿。忽遇慈母。合掌礼佛。愿闻如来。显出身心。真妄虚实。现前生灭与不生灭。二发明性。

那时候，阿难和大众们听闻了佛的教诲，一时身心安稳泰然，意识到自己从久远以来，就已失却了本真的心性，从而以幻影为真实，去攀缘在世间器物世界上面，今日听了如来教诲，开启了智慧，就如迷失了的婴儿又回到了慈母的怀抱，他们一起合掌顶礼，祈愿如来为众人显示身心的真实与虚妄，现示身心的生生灭灭，和不生不灭的二种真实性相。

时波斯匿王。起立白佛。我昔未承诸佛诲敕。见迦旃延毗罗胝子。咸言此身死后断灭。名为涅槃。我虽值佛。今犹狐疑。云何发挥证知此心。不生灭地。今此大众。诸有漏者。咸皆愿闻。

当时，波斯匿王站起来对如来说：从前，我还没有领受到如来教诲时，我去见迦旃延和苦修者毗罗胝子，他们都说，人死后一切断灭就叫做涅槃。虽然我尊奉佛法，但是我现在仍然有疑惑，怎样才能发物本心，从而证知这个心不生不灭呢？法会中没有证到无漏圣位的大众都愿意聆听如来的教诲。

佛告大王。汝身现在。今复问汝。汝此肉身。为同金刚常住不朽。为复变坏。世尊。我今此身。终从变灭。佛言大王。汝未曾灭。云何知灭。世尊。我此无常变坏之身。虽未曾灭。我观现前。念念迁谢。新新不住。如火成灰。渐渐销殒。殒亡不息。决知此身。当从灭尽。佛言。如是。大王。汝今生龄。已从衰老。颜貌何如童子之时。世尊。我昔孩孺。肤腠润泽。年至长成。血气充满。而今颓龄。迫于衰耄。形色枯悴。精神昏昧。发白面皱。逮将不久。如何见比充盛之时。佛言大王。汝之形容。应不顿朽。王言世尊。变化密移。我诚不觉。寒暑迁流。渐至于此。何以故。我年二十。虽号年少颜貌已老初十岁时。三十之年。又衰二十。于今六十。又过于二。观五十时。宛然强壮。世尊。我见密移。虽此殒落。其间流易。且限十年。若复令我微细思惟。其变宁唯一纪二纪。实为年变。岂唯年变。亦兼月化。何直月化。兼又日迁。沉思谛观。刹那刹那。念念之间。不得停住。故知我身。终从变灭。

如来对波斯匿王说：你这身躯如今犹存，那么，我问你，你这肉质身是像金刚石那样常存不坏呢？还是会衰变毁灭呢？波斯匿王说：世尊，我这身躯终究会损毁灭绝的呀！如来说：大王啊，你还没有灭绝，为什么就知道你会灭绝呢？波斯匿王说：世尊，我这变易衰坏的身躯，虽然现在还没有毁灭，但是我看到面前一切，都如心念一般此起彼伏，变化不停息，它们像燃烧著的火焰，逐渐成为灰烬，随即也就熄灭了、毁灭了，从而使我知道这肉身一定会灭绝的。如来说：是这样，大王。如今你已经到了衰老年龄了，面容哪还能像儿童那样润滑呢？波斯匿王回答：世尊，当我还是孩童时，肌肤有多么润泽光华，成年之后，血气有多么充盈，如今年老血衰，形容枯槁，精神昏沉，皱皮白发，恐怕已是不久于人世了，哪里比得上血气旺盛的时候？如来说：大王，看你的

容颜，不像是突然就变的如此衰朽的吧？波斯匿王说：世尊，身躯的变化隐约不显，我确实感觉不到，但是寒来暑去，就到了如今这个衰颓的年龄了，这是为什么呢？当我二十岁时，虽然仍旧是少壮年龄，但是已经比我十岁时年长了，到了三十岁，又比二十岁时衰老，现在我六十二岁了，返观五十岁时，觉得那时候仍然比现在强健的多。世尊，我看到身躯的隐约变化，甚至直到它的毁损破坏，这当中的变化流易不过以十年为限。如果我再仔细的感知，那它的变化时限岂止是十年、二十年，实际是以年为限的，又岂止是以年为一限，简直是月月有变，日日有变的。如果我再沉观细察，这变化简直就是瞬息之间的事，就是念念刹那之间的事，没有任何停息的时候，所以，我知道我的身躯终归要变易以至于灭绝。

佛告大王。汝见变化。迁改不停。悟知汝灭。亦于灭时。汝知身中有不灭耶。波斯匿王。合掌白佛。我实不知。佛言。我今示汝不生灭性。大王。汝年几时。见恒河水。王言。我生三岁。慈母携我。谒耆婆天。经过此流。尔时即知是恒河水。佛言大王。如汝所说。二十之时。衰于十岁。乃至六十。日月岁时。念念迁变。则汝三岁见此河时。至年十三。其水。云何。王言。如三岁时。宛然无异。乃至于今。年六十二。亦无有异。佛言。汝今自伤发白面皱。其面必定皱于童年。则汝今时。观此恒河。与昔童时。观河之见。有童耄不。王言。不也。世尊。佛言大王。汝面虽皱。而此见精。性未曾皱。皱者为变。不皱非变。变者受灭。彼不变者。元无生灭。云何于中受汝生死。而犹引彼耄耆等。都言此身死后全灭。王闻是言。信知身后舍生趣生。与诸大众。踊跃欢喜。得未曾有。

如来告诉波斯匿王：你看到了变化，这变化迁移流转不曾停息，从而起后发你知道自己终将灭绝。然而，你可曾知道就在你的身躯正在迁谢变易之时，你身中还有不曾灭绝的东西吗？波斯匿王合掌对如来说：我实在不知道。如来说：现在我就告诉你不生不灭的道理。大王，你初见恒河时是几岁？波斯匿王说：在我三岁时，母亲带我去拜谒长命天神耆婆天，经过这条河，那时，我就知道了恒河。如来说：大王，如你所说，二十岁时比十岁时衰老，如此直到六十岁时，你的身体日日月月年年都在流化迁变，那么，你三岁时看到的恒河，到你十三岁时，它的流水有变化没有？波斯匿王说：恒河水仍然如我三岁时所见，没有什么变化，直到如今我六十二岁了，也没有什么变化。如来说：今天你感叹自己白发皱皮，认为容颜必定比童年衰老，那么，你现在对于恒河的认识和你童年时对于恒河的认识有没有什么不同？波斯匿王说：没有不同，世尊。如来又说：大王啊，虽然你的容颜衰皱了，但是你的认知观见的精微本性并没有衰皱。衰皱就是迁变，没有衰皱的就是没有迁变。迁变的事物会灭绝，那没有迁变的事物，本来也就没有生也没有灭。如此来说，为什么要把自己的生死置于那生生灭灭之中，而且还要随顺那些道修行者的妄言，认为这身躯在死后即一切绝灭了？听了如来说法，波斯匿王确切知道身躯死亡，并不是完全归于寂灭，而是舍弃了现前的生命，又走向了新的生命，于是，他与大众获得了如此未曾有过的领悟而欢欣快乐。

阿难即从座起。礼佛合掌。长跪白佛。世尊。若此见闻。必不生灭。云何世尊。名我等辈。遗失真性。颠倒行事。愿兴慈悲。洗我尘垢。

这时候，阿难起座，合掌顶礼，长跪对如来说：世尊，假如我的这个见闻之性，确实是没有生灭的，那么，为什么世尊说我们这些人遗失了真性，从而行为做事都是颠倒的呢？祈愿如来恩赐慈悲关怀，为我们洗涤世间的污垢。

即时如来垂金色臂。轮手下指。示阿难言。汝今见我母陀罗手。为正为倒。阿难言。世间众生。以此为倒。而我不知谁正谁倒。佛告阿难。若世间人。以此为倒。即世间人。将何为正。阿难言。如来竖臂。兜罗绵手。上指于空。则名为正。佛即竖臂。告阿难言。若此颠倒。首尾相换。诸世间人。一倍瞻视。则知汝身。与诸如来清净法身。比类发明。如来之身。名正遍知。汝等之身。号性颠倒。随汝谛观。汝身佛身。称颠倒者。名字何处。号为颠倒。

这时，只见如来垂下金色手臂，将手指向下指示，然后问阿难：你现在看到了我的母陀罗手，是正还是倒？阿难回答：在世间一切众生来看，这是倒。但是我不知道哪是正哪是倒。如来对阿难说：如果世间众生以这样子为倒，那么他们以什么样子为正呢？阿难回答：如来将手臂竖直，将兜罗绵手向上指向天空，这就叫做正。如来随即竖直手臂，对阿难说：假如这样子为正，那么不过是与刚才的样子颠倒过来，上下交换而已。你们仔细观看，就会知道你们的身体，与各位如来具备了戒、定、慧三大德大能的清净法身比较起来，如来的法身叫做正遍知，即真正觉知一切法，以及觉知的圆明不有分别。而你们的身体呢，则叫做颠倒，即以妄为本，以无常为常的烦恼根本，你们再仔细观想，你们本来清净的身躯，被称做颠倒，这颠倒之处究竟在哪里？又为什么要被称作颠倒？

于时阿难与诸大众。瞪瞞瞻佛。目睛不瞬。不知身心。颠倒所在。佛兴慈悲。哀愍阿难及诸大众。发海潮音。遍告同会。诸善男子。我常说言。色心诸缘。及心所使诸所缘法。唯心所现。汝身汝心。皆是妙明真精妙心中所现物。云何汝等。遗失本妙。圆妙明心。宝明妙性。认悟中迷。晦昧为空。空晦暗中。结暗为色。色杂妄想。想相为身。聚缘内摇。趣外奔逸。昏扰扰相。以为心性。一迷为心。决定惑为色身之内。不知色身。外洎山河虚空大地。咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海弃之。唯认一浮沤体。目为全潮。穷尽瀛渤。汝等即是迷中倍人。如我垂手。等无差别。

阿难与众人一时目瞪口呆，他们看著如来，竟然不知自己身心的颠倒在那里。如来恩赐慈悲，悲怜众生，于是发出海潮音，告示法会中各位：我常说，认知外物的心攀缘在世间器物世界之上，这是由心来支使的，而这因心所攀缘的世间种种形质器物，也只是心的现示而已。你们的身和心，原本都是由圆明止寂真智慧心所现示出来的。为什么说你们遗失了原本属于自己妙圆妙明心，遗失了你们本来清净无垢的妙明本体呢？这是因为你们的认识有了迷惑。你们以心的晦暗昏昧为空，就在这晦暗之中，认识心聚集为色质器物，这易毁变碍的形质世界则混杂了种种妄想颠倒，种种妄想颠倒聚集在身内，从而，心就被种种色尘缘物摇荡激动起来，于是就纷纷趋奔那易坏滞碍的形质器物世界而去，一派昏昧迷惑，扰动不安的样子。以如此昏昧不安为本真心体那妙圆妙明心就已然迷失了。本心一旦迷失，就只知道这个心只是种种尘缘在易坏之躯中的聚集，哪里还知道这个物质之躯，以及那些山川、河流、天空、大地，也都是如此妙明本心所现示出来的事物呢？譬如那无边无际的大海本是澄澈明静的，可是你们却全然不知，反而要以为那一小块臭水洼就是整个大海，然后就依此而说这大海全体都是腐臭的。你们就是这种迷上加迷的人，与我把手颠倒交换一样，你们也是如此颠倒妄想的人啊！

如来说为可怜愍者。阿难承佛悲救深海。垂泣叉手。而白佛言。我虽承佛如是妙音。悟妙明心。元所圆满。常住心地。而我悟佛现说法音。现以缘心。允所瞻仰。徒获此心。未敢认为本元心地。愿佛哀愍。宣示圆音。拔我疑根。归无上道。

如来为这些可悲怜的人说法以后，阿难领受到了如来的慈悲救度和深切的教诲。他垂手哭泣起来，并对如来说：我虽然领承了如来宣示的无上佛法，觉悟到妙明心本来即是圆满不差别，是常存的心灵境界。然而，我却是以攀缘之心去认知佛所现示的无上法音，我只是观瞻仰视，所以，我听闻佛法，也只是徒然获取了这个心，并不敢以为我已觉悟到了本元的那个妙明心。祈愿如来哀怜，为我们宣示无上佛音，拔除我们迷昧的根柢，引我们归入无上智慧之路。

**佛告阿难。汝等尚以缘心听法。此法亦缘。非得法性。如人以手。指月示人。彼人因指。当应看月。若复观指以为月体。此人岂唯亡失月轮。亦亡其指。何以故。以所标指为明月故。岂唯亡指。亦复不识明之与暗。何以故。即以指体。为月明性。明暗二性。无所了故。汝亦如是。若以分别我说法音。为汝心者。此心自应离分别音有分别性。譬如有客。寄宿旅亭。暂止便去。终不常住。而掌亭人。都无所去。名为亭主。此亦如是。若真汝心。则无所去。云何离声。无分别性。斯则岂唯声分别心。分别我容。离诸色相。无分别性。如是乃至分别都无。非色非空。拘舍离等。昧为冥谛。离诸法缘。无分别性。则汝心性。各有所还。云何为主。**

如来告诉阿难：你们还只是以攀缘之心来听我宣示佛

法，那么，我所说法对于你们，仍然只是缘物而已，你们并没有获得对于佛法真体的觉知。就像有人向人指示月亮，这人就应当依著这指示去看月亮，如果只以手的指示就以为是月亮，那么这人不仅看不到月亮，也看不到那手的指示了。为什么？因为这人以指向月亮的手为月亮，这又不仅是看不到手的指示，这也是不能识别明和暗。为什么？因为这人以手的指示为月亮的明亮性质，虽然手的指示和月亮的明与暗是子然分明的，可是这人却不能了解这些。你也是这样。如果你以听我说法的心为你的本心，那么这个心就是与我所说法音有分别的心，这个心自此就有了分别性。譬如客人寄宿旅店，住了又走了，不会常住不走，可是旅店的主人却不会走，因为他是掌持人。心也是这样，你的真实之心没有地方可去，哪还说什么，离开了听说的声音这心就没有了分别性？这哪里只是听到声音使这个心生出分别性，就是其它，比如能分别我的容颜的心，离开了所见容颜，也没有分别性。离开一切形质世界，就没有心的分别性，心没有分别，那么一切分别都没有了，既没有住在形质器物世界，也不是住在空无所有之上。像拘舍离那些外道，并不能明了这个真理。其实离弃一切认知缘物，心就不生分别，而你的心就会返还到本来的地方，这时，你的心就是主人了。

**阿难言。若我心性。各有所还。则如来说。妙明元心。云何无还。惟垂哀愍。为我宣说。**

阿难说：如果我的心各有返归的地方，那么如来宣说那妙明本心时，为什么又要讲这本心原是无所返还的呢？恳请如来为我宣说。

**佛告阿难。且汝见我。见精明元。此见虽非妙精明心。如第二月。非是月影。汝应谛听。今当示汝无所还地。阿难。此大讲堂。洞开东方。日轮升天。则有明耀。中夜黑月。云雾晦暝。则复昏暗。户牖之隙。则复见通。墙宇之间。则复观壅。分别之处。则复见缘。顽虚之中。遍是空性。郁李之象。则纤昏尘。澄霁敛氛。又观清静。阿难。汝咸看此诸变化相。吾今各还本所因处。云何本因。阿难。此诸变化。明还日轮。何以故。无日不明。明因属日。是故还日。暗还黑月。通还户牖。壅还墙宇。缘还分别。顽虚还空。郁李还尘。清明还霁。则诸世间一切所有。不出斯类。汝见八种见精明性。当**



欲谁还。何以故。若还于明。则不明时。无复见暗。虽明暗等。种种差别。见无差别。诸可还者。自然非汝。不汝还者。非汝而谁。则知汝心。本妙明净。汝自迷闷。丧本受轮。于生死中。常被漂溺。是故如来。名可怜愍。

如来告诉阿难：当你看我时，你的观见本身原来是精微明白的，但是你这个观见并不就是妙精明心本身，而是第二个月，但决不是月的影子。你仔细听吧！我现在就为你宣示心的无所返还的境界。阿难，这个大讲堂门户向著东方敞开，太阳升空时，讲堂就明亮起来，夜间月昏无光，云遮雾罩，讲堂就又昏暗起来，通过门窗间的缝隙可看出，而对著墙壁房屋则只能看到堵塞，但它们之间的间隔分离处就可以看到外物。虚空之中一无所有，壅塞的大地则一片浑沌，云气澄敛时则一派清明。阿难，在这些变化事物之中，光明当返还到太阳那里。为什么呢？没有太阳就没有光明，产生光明的本因是太阳，所以让它返还到那里。如此，则昏暗当返还给暗月，通明当返还给门窗，堵塞当返还给墙宇，缘尘外物当返还俗间隔分离性，空无返还到虚空，浑浊返还给壅塞大地，清明当返还给澄敛的云气。世间一切事物，都可以这样一一返还。你所见这八种观见，应当返还给谁呢？为什么这么说？如果你将观见返还给光明，那么没有光明时，你就不能看到昏暗，虽然像光明、昏暗这些事物有种种差别，然而你的观见本身并没有差别，它们所要返还的地方并不是你这里。不返还到你这里的，不是你自己又是谁呢？这就知道了，你的心本来是妙明清净的，只因你自己迷失了，才丧失了本心，从而沦入流转，在那生死烦恼之中漂泊沉溺，所以如来叫你为可怜虫。

**阿难言。我虽识此见性无还。云何得知是我真性。**

阿难说：虽然我意识得到观见本身本来就不返还到什么地方，可是，怎么能够知道这就是我的真实本性呢？

**佛告阿难。吾今问汝。今汝未得无漏清净。承佛神力。见于初禅。得无障碍。而阿那律。见阎浮提。如观掌中庵摩罗果。诸菩萨等。见百千界。十方如来。穷尽微尘。清净国土。无所不瞩。众生洞视。不过分寸。阿难。且吾与汝。观四天王所住宫殿。中间遍览水陆空行。虽有昏明。种种形像。无非前尘。分别留碍。汝应于此。分别自他。今吾将汝。择于见中。谁是我体。谁为物象。阿难。极汝见源。从日月宫。是物非汝。至七金山。周遍谛观。虽种种光。亦物非汝。渐渐更观。云腾鸟飞。风动尘起。树木山川。草芥人畜。咸物非汝。阿难。是诸近远诸有物性。虽复差殊。同汝见精。清净所瞩。则诸物类。自有差别。见性无殊。此精妙明。诚汝见性。若见是物。则汝亦可见吾之见。若同见者。名为见吾。吾不见时。何不见吾不见之处。若见不见。自然非彼不见之相。若不见吾不见之地。自然非物。云何非汝。又则汝今见物之时。汝既见物。物亦见汝。体性纷杂。则汝与我。并诸世间。不成安立。阿难。若汝见时。是汝非我。见性周遍。非汝而谁。云何自疑汝之真性。性汝不真。取我求实。**

如来告诉阿难：我现在问你，你现在没有达到无漏清净智慧的果位，领承佛的神力，你的知见智慧已达到了初禅地步，你已得到了无遮无障的知见本领。可是，阿那律的天眼看那阎浮提，就像看手掌中的庵摩罗果一样，那些菩萨们，则看得到成百上千无数世界，而那些各方如来佛，则能够看尽那微尘细土般的清净国土，他们没有什么不能看见，而众生所见，不过只是分寸之间。阿难，让我和你一起去看四天王宫殿吧！这些遍布所有水里、陆上、空中的事物，虽然有昏暗、明亮种种形状，不过也是面前器物世界的种种形质障碍，你应当在这里区别出自性和它物。现在，譬如我就在你的观见

之中了，我正带你区别，谁是自性？谁是外物？阿难，穷极你的观见的源头，从日月宫那里观看，但它是物而不是你的观见。现在到七金山了，你四下仔细观看，那些各种各样的光色彩虹，也都是物而不是你的观见。你慢慢再看，那云腾鸟飞，风动尘起，那些树木、山川、草芥、人物、牲畜，也都是物而不是你的观见。阿难，这些远远近近的物质，虽然各有各的形质，但都被你的观见——看遍，这些事物有种种差别，可是你的观见本身却没有什么差别。这精微妙明的观见，就是你那看的本性。如果这个观见本身是个事物，那你也可以看到我的观见了。如果我们同时看一事物，就以为这是我的观见被你看到，那么，当我闭下眼睛不去看时，你为什么又看不到我的没有观见呢？如果你看到了我没有观见，这个没有观见自然就不会是你没有观见。如果你不能看到我没有观见，那观见也就不是所见的物质的东西。这时，难道观见本身不就是你的真实本性？另外，当你看见事物的时候，同时物也看到了你。心体与物体就是这样的关系，两体间关系杂乱混扰，那你和我以及这世间万象就不能够井然安立了。阿难，当你去观见时，这观见就是你而不是我。观见本身遍布观见的对象，这一切不是你的心体又是谁的呢？为什么要疑惑你自己的本真心性呢？这恰恰是你有真而不以为真，是你依持自我的执心来我这里求取真实本性。

**阿难白佛言。世尊。若此见性。必我非余。我与如来。观四天王胜藏宝殿。居日月宫。此见周遍。遍娑婆国。退归精舍。只见伽蓝。清心户堂。但瞻檐庑。世尊。此见如是。其体本来周遍一界。今在室中。唯满一室。为复此见缩大为小。为当墙宇夹令断绝。我今不知斯义所在。愿垂弘慈为我敷演。**

阿难告诉如来：世尊，如果观见真性在我这里而不在其它地方，我和如来一起观看到四天王的胜藏宝殿，看到他所居住的日月宫，这个观见周遍盈布在四方广远的娑婆国。然后转回到只园精舍时，只看到这伽蓝宝座，清静堂屋，只看到这房檐和走廊而已。世尊，这个观见本来是遍观一切广大精微世界的，为什么我进到室内，就只能看到这室内的事物，是这观见缩小了吗？或者，是这观见被墙壁房屋阻隔了吗？我真不知道这当中的道理，祈愿如来垂赐慈悲，为我宣说。

**佛告阿难。一切世间大小内外。诸所事业。各属前尘。不应说言见有舒缩。譬如方器。中见方空。吾复问汝。此方器中所见方空。为复定方。为不定方。若定方者。别安圆器。空应不圆。若不定者。在方器中。应无方空。汝言不知斯义所在。义性如是。云何为在。阿难。若复欲令入无方圆。但除器方。空体无方。不应说言。更除虚空方相所在。若如汝问。入室之时。缩见令小。仰观日时。汝岂挽见齐于日面。若筑墙宇。能夹见断。穿为小窦。宁无续迹。是义不然。一切众生。从无始来。迷己为物。失于本心。为物所转。故于是中。观大观小。若能转物。则同如来。身心圆明。不动道场。于一毛端。遍能含受十方国土。**

如来告诉阿难：世间一切事物，不分大小、内外，都是虚妄外尘境界现示在面前，外尘事物有大有小，不要说是观见本身有大有小。譬如，拿一个方形的器皿来，看的到中间有方形空间。我问你，这个方形器皿中的方形空间，是一个固定方形呢，还是不固定方形？如果是固定方形，那我拿一个圆形器皿安置在它那里，那个圆形器皿的空间就不应当是圆形的，如果是不固定的方形，那么在方形器皿之中就不应当有方形空间。你说不知道道理在那里，这就是道理，怎么还能说观见有大有小呢？阿难，如果想要进到无方无圆的状态，只要拆除器皿的外形，成为一个无形无状的空体就没有方形了，不用说，在虚空之中更是没有方形这个东西可以拆除的。如果像你所问那样，在室内时，观

见就缩小了，那么当你仰头看太阳时，你的观见不是就有从你这里到太阳那儿那样大吗？如果墙壁房屋能够阻断观见，那么在墙上穿上一个小孔，那观见不就连续起来而不被阻断？可是，这个被连续起来的观见的痕迹，又在哪里呢？所以，并无这样的道理。一切众生，从久远的无始无源之中，就将自己迷失为物，将本真心性也迷失了，从此被外物推动著轮转流荡，在这当中一会儿观看到大，一会儿观看到小。如果能够反过来，去转动外物，那就会与如来一样，身心圆明无差别无滞碍，不动真际安稳清净，离开一切事物的大小内外等等，能够在一微细毛尘上面放置十方广大国土。

**阿难白佛言。世尊。若此见精。必我妙性。今此妙性。现在我前。见必我真。我今身心。复是何物。而今身心分别有实。彼见无别分辨我身。若实我心。令我今见。见性实我。而身非我。何殊如来先所难言。物能见我。惟垂大慈。开发未悟。**

阿难对如来说：世尊，像这样的精妙观见，一定就是我的妙明本性。现在这妙明本性现示在我面前，这精妙观见就是我的真实本体。那么，我的身心，又是什么东西呢？现在，我的身心是分别的，各有实体，而那精明观见却是圆明无碍的，又不分别我的身心。如果我的心是一个实体，让我去看它，那么我就成了一个观见，从而我就不是我的身体，这与如来前面对我所说，当我看物时，物也在看我，有什么不同呢？恳请如来后发我的迷疑不悟。

**佛告阿难。今汝所言。见在汝前。是义非实。若实汝前。汝实见者。则此见精。既有方所。非无指示。且今与汝坐只陀林。遍观林渠。及与殿堂。上至日月。前对恒河。汝今于我师子座前。举手指陈。是种种相。阴者是林。明者是日。碍者是壁。通者是空。如是乃至草树纤毫。大小虽殊。但可有形。无不指著。若必其见。现在汝前。汝应以手确实指陈。何者是见。阿难当知。若空是见。既已成见。何者是空。若物是见。既已是见。何者为物。汝可微细披剥万象。析出精明净妙见元。指陈示我。同彼诸物。分明无惑。**

如来告诉阿难：你说观见就在你的面前，这并不就是说观见本身是一个实体。如果观见作为一个实体在你面前，你确实看到了，那这精妙观见虽然有所居处的地方，却并没有把这地方指示出来。现在，我与你坐在只陀园里，看那四处是树林溪流和宫殿讲堂，上可见日月，前可见恒河，你正坐在我的座前，用手指点著，表示著。这一切事物，那昏暗的树林，那明亮的是太阳，那阻隔的是墙壁，那空阔的是天空，如此这般，以至于草木纤毫之物，虽然有大有小，但是它们都有形有貌，都可以指陈出来。如果精神观见一定就现示在面前，你就应当能用手把它指陈出来，指出哪样东西就是那个观见。阿难啊！你应当知道，如果空无就是观见，既然观见已经现在眼前，那么什么又是空无呢？如果事物就是观见，既然观见已经现示出来，那么什么又是事物呢？你可以仔细剖析万事万物，将那精明观见的本体指示出来让我看看，看它是否同种种事物一样，可以分辨清楚。

**阿难言。我今于此重阁讲堂。远洎恒河。上观日月。举手所指。纵目所观。指皆是物。无是见者。世尊。如佛所说。况我有漏初学声闻。乃至菩萨。亦不能于万物象前。剖出精见。离一切物。别有自性。**

阿难说：我现在坐在讲堂上，往远可以看见恒河，往上可以看见日月，用手所指示的和以眼所看见的，都是事物，并不是观见。世尊，正如佛所说，我还只是一个研学很

浅的修行者，即使是菩萨的智慧，也不能从万物万象之中将精明观见剖解出来，使其能离开一切物象，独立而另有自己的体性。

佛言。如是如是。佛复告阿难。如汝所言。无有见精。离一切物。别有自性。则汝所指是物之中。无是见者。今复告汝。汝与如来。坐只陀林。更观林苑。乃至日月。种种象殊。必无见精。受汝所指。汝又发明此诸物中。何者非见。阿难言。我实遍见此只陀林。不知是中何者非见。何以故。若树非见。云何见树。若树即见。复云何树。如是乃至若空非见。云何见空。若空即见。复云何空。我又思惟。是万象中。微细发明。无非见者。

如来说：的确如此。如来又对阿难说：如你所说，并没有观见的自体，能够从物象中剖离出来，另有自身本性。但是，你所指陈的这些物象之中，也并没有观见。我告诉你，你与如来同坐在只陀林里，再看这些林园和日月等等不同的物象，肯定你不能从这当中指示出有精明观见，那么，你能够从这些物象之中，指示出哪些不是观见呢？阿难回答：我看遍了只陀林，仍然不能知道这当中哪些事物不是观见。为什么呢？如果树没有被看见，为什么又说看见了树？如果树就是观见本身，那么什么才是树？这样说来，如果空无不是观见，又说什么看见了空无？如果空无就是观见，那么什么又是空无呢？我又想到，仔细剖析辨明这些万物万象，它们无一处不是一些精明观见本身。

佛言。如是如是。于是大众。非无学者。闻佛此言。茫然不知是义终始。一时惶悚。失其所守。如来知其魂虑变慑。心生怜愍。安慰阿难。及诸大众。诸善男子。无上法王。是真实语。如所如说。不诳不妄。非末伽黎。四种不死矫乱论议。汝谛思惟。无忝哀慕。

如来说：确实如此。在座听法的大众，许多是初学修习者，听到如来这样说，都茫然不知此话道理何在了，一时之间皆惶惑起来，失却了素常所奉的修习之道。如来知晓他们的心思正焦虑不安，于是生出怜悯来，他安慰阿难和大众们说：聪明智慧的人们啊！我之所说真实不虚，本来如此，没有假话也没有狂言，不是像末伽黎议论四种不死的那种胡说乱议。你们去沉思谛观吧，不要再哀怨忧虑了。

是时文殊师利法王子。愍诸四众。在大众中。即从座起。顶礼佛足。合掌恭敬。而白佛言。世尊。此诸大众。不悟如来发明二种精见色空。是非是义。世尊。若此前缘色空等象。若是见者。应有所指。若非见者。应无所瞩。而今不知是义所归。故有惊怖。非是畴昔善根轻鲜。惟愿如来大慈发明。此诸物象。与此见精。元是何物。于其中间。无是非是。

这时候，文殊师利菩萨哀悯会中大众，就从座上站起，顶礼如来，合掌恭敬，对如来说：世尊，大众们没有悟解到如来所说这两种精明观见皆是色尘空性，其道理在于，是即不是，不是即是的辩证之中。世尊，如果这些形质器物以及一切空性，都是物象，那么，如果看见了，就应当有可以指出的对象，如果没有看见，就应当没有那些所可看见的一切。大众不知道这个道理的含义，所以惊慌失措，并不是他们的智慧根器浮浅不深。恳请如来发慈悲心，引导大众明了，这些种种物象和这个精明观见本来究竟是什么东西？为什么在这中间，没有是，也没有不是？



佛告文殊。及诸大众。十方如来。及大菩萨。于其自住三摩地中。见与见缘。并所想相。如虚空华。本无所有。此见及缘。元是菩提妙净明体。云何于中有是非是。文殊。吾今问汝。如汝文殊。更有文殊是文殊者。为无文殊。

如来告诉文殊师利和大众：诸天十方如来和大菩萨们，在他们所住的正等正觉境界里，一切观见与观见所缘之对象以及一切所思所想，都像那空无之花，是本来就无花的实体。观见以及观见所缘的对象，本来就是那妙明清净无上智慧的本体，还说什么既是又不是呢？文殊啊！我问你，你是文殊，是否还有另一个文殊？这是文殊呢，或者不是文殊？

如是世尊。我真文殊。无是文殊。何以故。若有是者。则二文殊。然我今日。非无文殊。于中实无是非二相。

文殊说：是这样，世尊。我是文殊，却不能说是文殊。为什么呢？如果因为我是文殊，我才是文殊，那就会有一个非文殊，我才不是文殊，如此，就有了二个文殊，而我现在自然就是文殊，没有非文殊，这当中实在没有是和非的区别二相。

佛言。此见妙明。与诸空尘。亦复如是。本是妙明无上菩提净圆真心。妄为色空。及与闻见。如第二月。谁为是月。又谁非月。文殊。但一月真。中间自无是月非月。是以汝今观见与尘。种种发明。名为妄想。不能于中出是非是。由是真精妙觉明性。故能令汝出指非指。

如来说，这个无上妙明的观见，与那些种种空幻器物六尘境象原来也是一样的，本来都是妙明无上智慧的本真心体，一切妄念生，而成为那色空等等境象，以及能见能闻种种知觉，这就像那二个月亮，哪个是月，哪个又是非月呢？文殊啊！只有一个真正的月，这中间没有什么是月和非月的问题。你观见的那些种种攀缘于形质世界的所闻所见的事物，叫做妄想，从这当中不会有既是又不是的辩证。由于如此精明妙觉的真性，你才能既指示对象又没有指示对象。

阿难白佛言。世尊。诚如法王所说。觉缘遍十方界。湛然常住。性非生灭。与先梵志娑毗迦罗。所谈冥谛。及投灰等诸外道种。说有真我遍满十方。有何差别。世尊亦曾于楞伽山。为大慧等敷演斯义。彼外道等。常说自然。我说因缘。非彼境界。我今观此觉性自然非生非灭。远离一切虚妄颠倒。似非因缘。与彼自然。云何开示。不入群邪。获真实心妙觉明性。

阿难对如来说：世尊啊！正如菩萨所说，精明妙觉缘于十方世界而自在常住，没有生也没有灭，这与婆罗门外道修行者娑毗迦罗所说的昏昧道理，以及那些种种苦行修者所说十方世界满布真我的道理，有什么不同呢？世尊也曾在楞伽山为诸菩萨宣说过这样的道理。那些外道修习者常常说什么事物自在自为，我们却说事物有因缘而生，不是他们那等说法。现在，我看这个妙觉本性就是自在自为的，其不生不灭，远离一切虚妄颠倒，好像并不是有因有缘而生，好像也不是自在自为的。怎样开示，才使我们不致于陷入他们的邪见，而能够获致本真心性，获得妙明觉知的本性呢？

佛告阿难。我今如是开示方便。真实告汝。汝犹未悟。惑为自然。阿难。若必自然。自须甄明有自然体。汝且观此妙明见中。以何为自。此见为复以明为自。以暗为

自。以空为自。以塞为自。阿难。若明为自。应不见暗。若复以空为自体者。应不见塞。如是乃至诸暗等相以为自者。则于明时。见性断灭。云何见明。

如来告诉阿难：我为你开启了方便法门，把真实告诉你，你却仍然没有悟解，还被什么自在自为的说法迷惑。阿难，如果确定有那自在自为，那你应当辨明得到，那自在自为以什么为自己的体性？可是，你看这妙明觉见之中，那自在自为的东西在哪里？这个妙明觉见是以明亮为其自在？或是以昏暗为其自在？以空无为其自在？还是以堵塞为其自在？阿难啊！如果以明亮为妙明觉见的自在本体，那么就应当看不到昏暗，如果以空无为妙明觉见的自在本体，就应看不到堵塞。如果以此而将那些没有被看见的东西，认为就是妙明觉见的自在本体，那在所见之物中，观见本身也就灭绝不存了，还说什么观见的精微圆明呢？

阿难言。必此妙见。性非自然。我今发明。是因缘生。心犹未明。咨诣如来。是义云何。合因缘性。

阿难说：这个妙明觉见的本体不是自在自为的，现在我以为，它是由因缘而生而存的，我还没有弄明白，请问如来，怎样说明是由因缘而生的？

佛言。汝言因缘。吾复问汝。汝今因见见性现前。此见为复因明有见。因暗有见。因空有见。因塞有见。阿难。若因明有。应不见暗。如因暗有。应不见明。如是乃至因空因塞。同于明暗。复次阿难。此见又复缘明有见。缘暗有见。缘空有见。缘塞有见。阿难。若缘空有。应不见塞。若缘塞有。应不见空。如是乃至缘明缘暗。同于空塞。当知如是精觉妙明。非因非缘。亦非自然。非不自然。无非不非。无是非是。离一切相。即一切法。汝今云何于中措心。以诸世间戏论名相。而得分别。如以手掌撮摩虚空。只益自劳。虚空云何随汝执捉。

如来说：你说到因缘，我再问你，现在你因为有观看，那观见本性就现示出来，这个观见是从明亮而生？从昏暗而生？是从空无而生，还是从堵塞而生？阿难，如果是从明亮而生，那就看不到昏暗，如果是从昏暗而生，那就看不到明亮，如此以至于从空无而生，从堵塞而生，都会是同样情形。另外，这个观见是由于攀缘明亮而生的？或是攀缘昏暗而生的？是攀缘于空无而生的？还是由于攀缘堵塞而生的？阿难，如果是攀缘于空无而生，那就会看不到堵塞，如果是攀缘堵塞而生，那就会看到不空无，如此以至于不论是攀缘明亮而生，还是攀缘昏暗而生，都会是同样的情形。应当知道，这个精微妙明的观见，既不是从因而生，也不是由缘而生，既不是自在自为也不是不自在自为，没有是或不是，也没有有或没有。离弃一切分别相，就是一切法的本性，为什么你还耿耿于怀那些世间所议论的名词概念，从而执著在分别之上呢？这就像是用手去捉摸虚空，只是手的徒劳而已，虚空怎么能够被手捉摸得到？

阿难白佛言。世尊。必妙觉性。非因非缘。世尊云何常与比丘。宣说见性具四种缘。所谓因空因明。因心因眼。是义云何。佛言。阿难。我说世间诸因缘相。非第一义。阿难。吾复问汝。诸世间人。说我能见。云何名见。云何不见。

阿难对如来说：妙明觉见既不是从因而生，也不是由缘而生，为什么世尊常常对比丘们宣说，这个觉见具备了四种缘，说是因空、因明、因心、因眼而生？为什么要这样说呢？

如来说：我所宣说的那些，只是世间法当中的因缘的相状，不是从根本上来说的，并不是佛法第一义谛。阿难，我再问你，人们说我能够观见，那么，怎样才是观见？怎样是不见？

**阿难言。世人因于日月灯光。见种种相。名之为见。若复无此三种光明。则不能见。**

阿难回答：世人因为有了日、月、灯的光，就看见了日、月、灯光的相状，这就是观见，如果没有日、月、灯的光，就不能够看见。

**阿难若无明时。名不见者应不见暗。若必见暗。此但无明。云何不见。阿难。若在暗时。不见明故。名为不见。今在明时。不见暗相。还名不见。如是二相。俱名不见。若复二相自相陵夺。非汝见性于中暂无。如是则知二俱名见。云何不见。是故阿难。汝今当知。见明之时。见非是明。见暗之时。见非是暗。见空之时。见非是空。见塞之时。见非是塞。四义成就。汝复应知。见见之时。见非是见。见犹离见。见不能及。云何复说因缘自然。及和合相。汝等声闻。狭劣无识。不能通达清净实相。吾今诲汝。当善思惟。无得疲怠妙菩提路。**

如来说：阿难，如果没有明亮，就看不见，但是，看不见时就应当也看不见昏暗，如果能看见黑暗，那只是说看不见明亮而已，哪里是没有看见呢？阿难，如果在昏暗时看不到明亮，叫做看不见，那么，现在在明亮时看不到黑暗的相状，也应当叫做看不见，这样两种情形，都叫做看不见。如果这两种情形此起彼伏交替出现，并不是你的觉见也在暂时的消灭。所以，应当知道，这两种情形都叫做看见。但是为什么说看不见呢？所以阿难，现在你应知道，看见明亮之时，观见本身并不就是明，看见昏暗时，观见本身也并不是昏暗，看见空无时，观见本身并不就是空无，看见堵塞之时，观见本身就不一定是堵塞，这些道理成立了，你更应当了解，看见了所见之事物时，这个观见之物并不就是你所能见的见，你的观见似乎离开了观见的对象，观见本身是不可能被自己所观见的。你们怎么还在说什么觉见的自在自为，因缘和合而生这些话呢？你们这些人的智慧只及达声闻修行者的标准，狭窄而无真知，不能够真正通达那清净智慧的境界啊！我希望你们能正确思考善加推究，不要耽搁了修证无上觉性的大事啊！

**阿难白佛言。世尊。如佛世尊为我等辈。宣说因缘。及与自然。诸和合相。与不和合。心犹未开。而今更闻见见非见。重增迷闷。伏愿弘慈。施大慧目。开示我等觉心明净。作是语已。悲泪顶礼。承受圣旨。**

阿难对如来说：世尊，如来为我们宣说了关于因缘，关于自在自为，以及关于因缘和合而生与因缘不相和合的诸种不同，但是我仍然没有完全悟解。现在又听闻如来宣说了所见之见不是观见，更加让人感到迷惘。祈请如来广施慈悲，为我们开示那妙觉明心。说完，阿难悲泪施礼，领受如来宣说法旨。

**尔时世尊。怜愍阿难。及诸大众。将欲敷演大陀罗尼。诸三摩提。妙修行路。告阿难言。汝虽强记。但益多闻。于奢摩他微密观照。心犹未了。汝今谛听。吾当为汝分别开示。亦令将来。诸有漏者。获菩提果。阿难。一切众生。轮回世间。由二颠倒分别见妄。当处发生。当业轮转。云何二见。一者。众生别业妄见。二者。众生同分妄见。**

这时，如来哀悯阿难和众人，就准备演示无上神咒，示显种种正等正定智慧，指示那无上修行的道路。如来告诉阿难：虽然你博闻强记，但是，这只能增广你的闻见，对于正等正觉的禅定以及极微细的种种密观静照等，你仍然未能了悟。你仔细听罢，现在我来为你演示，同时也让那些诸多烦恼而不能拔脱的人们获致那无上果位。阿难，一切众生都在生死烦恼轮回流转，皆由二种颠倒分别的妄见，时时处处生出，随身随心流转于轮回之中所致。而二种妄见是什么？其一是众生的别业妄见，其二是众生的同分妄见。

云何名为别业妄见。阿难。如世间人。目有赤眚。夜见灯光别有圆影。五色重叠。于意云何。此夜灯明所现圆光。为是灯色。为当见色。阿难。此若灯色。则非眚人何不同见。而此圆影。唯眚之观。若是见色。见已成色。则彼眚人见圆影者。名为何等。复次阿难。若此圆影离灯别有。则合傍观屏帐几筵。有圆影出。离见别有。应非眼瞩。云何眚人目见圆影。是故当知。色实在灯。见病为影。影见俱眚。见眚非病。终不应言是灯是见。于是中有非灯非见。如第二月。非体非影。何以故。第二之观。捏所成故。诸有智者。不应说言。此捏根元。是形非形。离见非见。此亦如是。目眚所成今欲名谁是灯是见。何况分别非灯非见。

什么叫做别业妄见？阿难，譬如有人眼睛生有红色翳膜，他在夜里看灯光，就会看到圆形的灯影，并且有种种颜色。这是什么意思？这时灯光成为圆形并且有种种色彩，这到底是灯的颜色呢？还是这个眼睛长有翳膜的人的观见的颜色？阿难，假若这是灯的颜色，为什么眼睛没有长翳膜的人看不见这种光影颜色呢？这光影颜色，只是长红翳的人才能看见。假若这是观见的颜色，那么观见本身就成了事物。那眼睛长有红翳人看见圆形灯影，这又是什么意思呢？如果这种光影是离开灯而独立的，那么，看那些屏帐桌椅，也会有圆形影子出现。如果这圆影是离开观见而独立的，那就不应该用眼去看的结果。这又怎么会是红眼翳的人看见的圆影呢？所以，应当知道，这事物只在灯那里，因为眼睛有病才看得到圆影，圆影和观见都因为长了翳膜的缘故才会产生如此情形，但是，观见的翳盲，并不是眼睛有病才致如此的。所以，不应当说这个圆影是灯还是观见，或者是非灯和非见。就像那第二个月亮既不是月亮的本性也不是月亮的影子。为什么这样说？那第一一个月亮本是由于指头捏在眼睛上而产生，你们这些世俗智慧的人，用不著去说，这种捏所作成的根元是有形质的还是无形质的，是分别出来的观见还是真正的观见，这里也是这个道理，那眼睛翳盲所致的圆影，现在想要分辨什么是灯，什么是见，与分辨非灯和非见有什么不同呢？

云何名为同分妄见。阿难。此阎浮提。除大海水。中间平陆。有三千洲正中大洲东西括量。大国凡有二千三百。其余小洲在诸海中。其间或有三两百国。或一或二至于三十四五十。阿难。若复此中。有一小洲。只有两国。唯一国人。同感恶缘则彼小洲。当土众生。睹诸一切不祥境界或见二日。或见两月其中乃至晕适佩玦。彗孛飞流。负耳虹霓。种种恶相。但此国见彼国众生。本所不见。亦复不闻。

什么叫做同分妄见？阿难，我们居住的阎浮提洲，除了大海水之外，陆地上有三千之数的小洲，正中间有一大洲，其地域中有二千三百个大国，其它的小洲散布在各个海域，它们当中有的有二、三百个国家，有的只有一、二个国家或者四、五十个国家。阿难，如果这当中有一个小洲，其域只有两个国家。其中一个国家的人民，共同感受到恶缘，那么这个小洲所有众生，都会看到一切不祥的景像，也许看见两个太阳，或者看见



两个月亮，甚至看见日食月晕，或者是慧星飞逝，或许是彩虹当空这些种种恶相。但是这一个国家人民所看见的，本来是另一个国家人民没有看见的，和没有听见的。

阿难。吾今为汝。以此二事。进退合明。阿难。如彼众生。别业妄见。瞩灯光中所现圆影。虽现似境。终彼见者。目眚所成。眚即见劳。非色所造。然见眚者。终无见咎。例汝今日。以目观见山河国土。及诸众生。皆是无始见病所成。见与见缘。似现前境。元我觉明见所缘眚。觉见即眚。本觉明心。觉缘非眚。觉所觉眚。觉非眚中。此实见见。云何复名觉闻知见。是故汝今见我及汝。并诸世间十类众生。皆即见眚。非见眚者。彼见真精。性非眚者。故不名见。阿难。如彼众生同分妄见。例彼妄见别业一人。一病目人。同彼一国。彼见圆影。眚妄所生。此众同分所见不祥。同见业中。瘴恶所起。俱是无始见妄所生。例阎浮提三千洲中。兼四大海。娑婆世界。并洎十方诸有漏国。及诸众生。同是觉明无漏妙心。见闻觉知虚妄病缘。和合妄生。和合妄死。若能远离诸和合缘。及不和合。则复灭除诸生死因。圆满菩提。不生灭性。清净本心。本觉常住。

阿难，现在就用这两件事来说明。阿难，就像一般众生别业妄见那样，因为自己的眼见而生妄见，他所看见的灯光圆影似乎就是真实事物，然而那只是他的眼睛长了翳膜的结果。由于翳膜的缘故而产生的灯光圆影是观看的作用，而不是事物的作用所造成的，并且，终究也不应责怪那眼睛长有翳膜的人的观见。例如现在你用眼睛所看的山河大地和芸芸众生，都是因你有缺陷的观看而成的结果，观见和观见的对象相互攀缘，似乎显现出面前的事物景像，但只是我的妙明觉见长了翳膜，所以这觉见也就成了翳膜。本真的妙明觉心，审观对象时并不会长出翳膜来，而是能够审观到其所觉察到的翳膜，如此，审观就不会成为翳膜，这才是本真的观见所看见的，这时，为什么要说本真的观见是因觉闻因认知而生出的？所以，你现在看我，你，以及诸世间的十类众生，都只是观见长了翳膜，你还不能审观到观见的翳膜，而本真的观见是不受翳膜所阻滞的，所以，不能说你现在的观看不是本真的观见。阿难，众生的同分妄见可以与众生一人的别业妄见有类似的比较。一个眼睛有病的人就像那一个国家的人民，那个人所见的灯光圆影，是由于翳膜阻滞所致，那些人民同时所见的不祥景像，则是群体的宿业恶瘴所生，是久远即有的观见缺陷所生出来。阎浮提洲的三千洲土，以及四大海，娑婆世界，十方世间世界和所有众生，本来都具备妙明觉知无烦恼心，只因见闻、认知生出虚妄，就在这见闻认知的颠倒景像中妄生妄死，如果能够远离这些见闻攀缘的景像，以及妄念生发的景像，则能够灭尽种种生死本因，圆满成就不生不灭的智慧真性，成就妙明本心，从而能令本真妙觉常住不损。

阿难。汝虽先悟本觉妙明。性非因缘。非自然性。而犹未明如是觉元。非和合生。及不和合。阿难。吾今复以前尘问汝。汝今犹以一切世间妄想和合。诸因缘性。而自疑惑。证菩提心和合起者。则汝今者妙净见精。为与明和。为与暗和。为与通和。为与塞和。若明和者。且汝观明。当明现前。何处杂见。见相可辨。杂何形像。若非见者。云何见明。若即见者。云何见见。必见圆满。何处和明。若明圆满。不合见和。见必异明。杂则失彼性明名字。杂失明性。和明非义。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。复次阿难。又汝今者妙净见精。为与明合。为与暗合。为与通合。为与塞合。若明合者。至于暗时。明相已灭。此见即不与诸暗合。云何见暗。若见暗时。不与暗合。与明合者。应非见明。既不见明。云何明合。了明非暗。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

阿难，虽然你曾悟解到妙明觉见的本性不在因缘，亦不是自在自为，但是，你仍然没有明白这个妙觉的根本，既不在妄念的因缘和合，也不在妄念的非因缘和合。阿难，我再以面前境象问你。你现在仍然以为世间一切都是妄念的因缘和合，从而自己已是迷惑不已，甚至要证明那菩提妙心都是因缘和合而生。那么，你那妙明本心到底是与光明和合而生，还是与昏暗和合而生？是与通阔和合而生，还是与堵塞和合而生？如果是与光明和合而生，那么你观看光明，光明即现示面前，哪里会掺杂著观见？如果观见是可以分辨出来的，那它会是什么形象？如果分辨不出观见，又说什么看见了光明？如果那就是观见本身，又说什么看见了观见？观见一定是圆满不可分的，那么它在哪里与光明和合？如果光明是圆满不可分的，就不会与观见和合，如果与观见是和合而生，则这个观见一定是另外一个光明。两个光明相杂相混就失去了原本所说的一个光明的本义，如此一来，说观见与光明因缘和合而生并不正确，这个道理，对于说与昏暗和合，与通阔和合，与堵塞和合等等，都是一样的。另外，阿难，你现在认为那妙明净见的根本，在于其与光明和合，与黑暗和合，与通阔和合，与堵塞和合等等。如果是与光明和合，那么在与黑暗和合时，光明的相就应消逝了，而观见不能与种种黑暗和合，还说什么看见了黑暗呢？如果看到黑暗时又不能与黑暗和合，那么与光明的和合，就不能看见光明，既然如此，又说什么与光明和合而生？看到光明就看不到黑暗，这个道理，对于说与黑暗和合，与通阔和合，与堵塞和合等都是同样的。

阿难白佛言。世尊。如我思惟。此妙觉元。与诸缘尘。及心念虑。非和合耶。佛言。汝今又言觉非和合。吾复问汝。此妙见精非和合者。为非明和。为非暗和。为非通和。为非塞和。若非明和。则见与明。必有边畔。汝且谛观。何处是明。何处是见。在见在明。自何为畔。阿难。若明际中必无见者。则不相及。自不知其明相所在。畔云何成。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。又妙见精。非和合者。为非明合。为非暗合。为非通合。为非塞合。若非明合。则见与明。性相乖角。如耳与明。了不相触。见且不知明相所在。云何甄明合非合理。彼暗与通。及诸群塞。亦复如是。

阿难对如来说：世尊，如果我认为这个妙明觉心本来就不与种种世间事物和种种识心妄念和合而生呢？如来说：你现在又说妙明觉心不是因缘和合而生，那么我再问你，这个妙明觉心的根本不是因缘和合，它是不与光明和合，还是不与昏暗和合？是不与通阔和合，还是不与堵塞和合？如果是不与光明和合，观见和光明就处在对立两边，你仔细观察，哪边是光明？哪边是观见？光明和观看以什么为边界？阿难啊！如果在光明这边没有观见，那么观见就没有涉及到光明，自然也就看不到光明在哪里。如此说来，边界怎么能安立呢？这个道理，对于说不与昏暗和合，不与通阔和合，不与堵塞和合等等，都是一样的。说妙明觉心的根本不在因缘和合，不与光明和合，也不与黑暗和合，不与通阔和合，亦不与堵塞和合。那么，如果不与光明和合，观见与光明就是相抵相乘的，就像耳朵与光明毫不关联。观见已然不知道光明在哪里，还去辨明什么和合与不和合的道理？这个道理，对于说不与黑暗和合，不与通阔和合，不与堵塞和合等等，都是相同的。

阿难。汝犹未明一切浮尘。诸幻化相。当处出生。随处灭尽。幻妄称相。其性真为妙觉明体。如是乃至五阴六入。从十二处。至十八界。因缘和合。虚妄有生。因缘别离虚妄名灭。殊不能知生灭去来本如来藏。常住妙明。不动周圆妙真如性。性真常中求于去来迷悟生死。了无所得。

阿难啊！你仍然没有明悟到，世间一切浮物，一切幻化物象，它们在哪里出现，随即就在哪里灭尽。幻象妄念只是外相，它们的本性原来都是妙觉清净本体。像五蕴、六入、十二处、十八界，所有的因缘和合，虚妄事物，因缘离合，虚妄灭绝等等，都不知一切的生起灭去，原来都是如来藏，都是常住圆明妙觉之中，都是如来真如自性。要在这如来真性常住不动之中，寻求生死、去来、迷悟、生灭等等，是永远不可能得到的。

阿难。云何五阴。本如来藏妙真如性。阿难。譬如有人。以清净目。观晴明空。唯一晴虚。回无所有。其人无故。不动目睛。瞪以发劳。则于虚空。别见狂华。复有一切狂乱非相。色阴当知亦复如是。阿难。是诸狂华。非从空来。非从目出。如是阿难。若空来者。既从空来。还从空入。若有出入。即非虚空。空若非空。自不容其华相起灭。如阿难体。不容阿难。若目出者。既从目出。还从目入。即此华性从目出故。当合有见。若有见者。去既华空。旋合见眼。若无见者。出既翳空。旋当翳眼。又见华时。目应无翳。云何晴空。号清明眼。是故当知色阴虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，为什么说五蕴原来都是如来自性妙明真如呢？阿难啊！譬如有人用澄明之眼观看晴明的天空，只看到那晴空虚廓，并没有其他任何东西，这时那人不会徒然去转动眼睛。等到瞪视已久，眼有烦劳时，眼才有所动作，于是就会在虚空之中看到摇动的光华，随即就会生出种种摇荡狂乱的妄相。色蕴也是这样产生的。阿难，这种种摇荡光华，既不是从虚空之中生出，也不是从眼睛产生出来的。阿难，如果光华是从虚廓的空中产生，就应当既能出来，又能进去，但是，有光华的出来进去，天空就不会是虚廓的，如果天空不是虚空，自然也就不会有虚妄的光华在那里生起灭去，这就好比已有的阿难躯体不会再容载另一个阿难一样。如果这些光华从眼睛产生出来，就应当既能出来，又能进去。由于光华从眼睛里产生，就应当能够被看见。如果有能看见的东西，这东西被除去时，那光华就应当不在，随即就只看得到眼睛。如果眼睛没有可以看见的东西，那这眼睛是长翳膜，但是，当眼睛又看到光华时，说明这眼睛应当是没有长有翳膜的。如此说来，还说什么晴明虚廓的天空，说什么清明无碍的眼睛呢？所以，色蕴只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

阿难。譬如有人。手足宴安。百骸调适。忽如忘生。性无违顺。其人无故。以二手掌。于空相摩。于二手中。妄生涩滑冷热诸相。受阴当知亦复如是。阿难。是诸幻触。不从空来。不从掌出。如是阿难。若空来者。既能触掌。何不触身。不应虚空。选择来触。若从掌出。应非待合。又掌出故。合则掌知。离则触入。臂腕骨髓。应亦觉知入时踪迹。必有觉心。知出知入。自有一物身中往来。何待合知。要名为触。是故当知。受阴虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，譬如有一人，其手足安好，身体调适，一副安乐长生的样子，没有不顺适的地方，这个人无因无由用两只手掌相互摩擦，两只手掌无端就生出涩、滑、冷、热等感受。受蕴也是这样。阿难啊！这种种虚妄触受，既不是从空无中产生，也不是从手掌中产生。阿难，如果是从空无中产生，既然它能触摸到手掌，为什么就不能触摸到身体，虚空之触并不会去选择其所要触摸的地方。如果是从手掌中产生，用不著两只手掌的摩擦，自然就在手掌上。如果仍然是从手掌上产生，那么，当手掌去触摸到它时手掌就能感受到它，手掌离开后，它就应当重归于手掌，那么，它应当也能进入种种能够触受的地方，譬如像手腕、手臂、骨骼、神经等地方，都应当能够感受到它产生的痕迹。如果这当中一定有能觉知的心，觉知到触受的产生和进入，那就应当有一个东西在身体中往

来，为什么非要等到手掌的应合触摸才有触受呢？所以，应当知道，受蕴亦是虚妄，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。譬如有人。谈说酢梅。口中水出。思蹋悬崖。足心酸涩。想阴当知。亦复如是。阿难。如是酢说。不从梅生。非从口入。如是阿难。若梅生者。梅合自谈。何待人说。若从口入。自合口闻。何须待耳。若独耳闻。此水何不耳中而出。想蹋悬崖。与说相类。是故当知。想阴虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，譬如有人说到梅子时，口中就会淌出口水，有人想到站在悬崖边上，脚底就会抽蓄紧张，想蕴也是这种情形。阿难，说梅子时口中生出酸味，既不是从梅子这里生出来，也不是从口里生出来。阿难，如果讲梅子生出酸味是从梅子里生出，那么，这个梅子自己就会去说，何须要人去说？如果酸味从口里生出来，口自己应当尝得到，何必要用耳朵去听？如果只是耳朵听到的，那口水为什么不从耳朵里淌出来呢？心里想像站在悬崖边上的情形，与口说梅子时的情形，其道理是一样的。所以，应当知道，想蕴也是虚妄，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。譬如瀑流。波浪相续。前际后际。不相踰越。行阴当知。亦复如是。阿难。如是流性。不因空生。不因水有。亦非水性。非离空水。如是阿难。若因空生。则十方无尽虚空。成无尽流。世界自然俱受沦溺。若因水有。则此瀑流性应非水。有所有相。今应现在。若即水性。则澄清时。应非水体。若离空水。空非有外。水外无流。是故当知。行阴虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，譬如激流波浪前冲后涌，前浪后浪相继相续，不相逾越，行蕴也是这样的情形。阿难，水流的状态，既不是从空无中产生，也不是从水自身里产生，它既不是水的自然本性，也不是能够离开空无和水自身的。那么，阿难，如果它是从空无中产生，十方世界无涯无际的虚空中，就会涌流著漫无涯际的水流，十方世界自然就会被淹没。

。如果它是从水自身里产生出来，那这些激流的本性就不会是水，而有它自己的相状，现在就应该能够现示出来。如果它就是水的自然本性，那么，当水平静澄清时，这水就不是水的自身。如果它又是离开空无和水自身而存在的，那么，空无自身之外并不另有东西，水自身之外也没有流水，除此而外还有什么激流呢？所以，应当知道，行蕴亦是虚妄，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。譬如有人。取频伽瓶。塞其两孔。满中擎空。千里远行。用饷他国。识阴当知亦复如是。阿难。如是虚空。非彼方来。非此方入。如是阿难。若彼方来。则本瓶中既贮空去。于本瓶地。应少虚空。若此方入。开孔倒瓶。应见空出。是故当知。识阴虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，譬如有人拿频伽瓶，将瓶子的两个孔塞住，瓶中蓄满了虚空，然后擎瓶到千里之外，去赠予另一个国家。识蕴的情形也是这样。阿难，瓶子里的虚空既不是从另一个地方带来，也不是从这个地方盛进去。阿难，如果它是从另一个地方带来的，那么，瓶子本来就蓄满了虚空去另一个地方的，瓶子原来所在的这个地方就应当少了一些虚空才对。如果它是从瓶子原地盛进去的，那么，打开瓶子，就应当能够倒出虚空来。所以，应当知道，识蕴也是虚妄，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

### 大佛顶首楞严经卷三



复次阿难。云何六入。本如来藏妙真如性。阿难。即彼目睛瞪发劳者。兼目与劳。同是菩提瞪发劳相。因于明暗二种妄尘。发见居中。吸此尘象。名为见性。此见离彼明暗二尘。毕竟无体。如是阿难。当知是见。非明暗来。非于根出。不于空生。何以故。若从明来。暗即随灭。应非见暗。若从暗来。明即随灭。应无见明。若从根生。必无明暗。如是见精。本无自性。若于空出。前瞩尘象。归当见根。又空自观。何关汝入。是故当知眼入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，为什么说六入本来就是如来自性妙明真如呢？阿难，眼睛凝视已久就有了烦劳发花，而这眼睛和烦劳发花，都是菩提真如的凝视已久烦劳发花的相状。观见生起在明和暗两种尘物妄起之中，通过看而汲取了两种尘象，这就叫做观见。这个见离开了明、暗两种物象，毕竟没有自身本体。那么，阿难，应当知道这个见，不是从明和暗这里来，也不是从眼根里来，更不是从空无里产生。为什么呢？如果是从明这里来，暗随之就消逝，就不能看到暗。如果是从暗里来，随之明也就消逝，就不能看到明。如果是从眼根里生出，一定不会有明和暗两种物象，所以这样的观见本来就没有自身本性。如果是从空无里产生，那么面前所见之物象自然应当归属到眼根这里，然而空无自是空无所有，眼根涉入有什么作用呢？所以应当知道，眼入只是虚妄，既不是从因缘和合而生，也不具备自在自为本性。

阿难。譬如有人。以两手指急塞其耳。耳根劳故。头中作声。兼耳与劳。同是菩提瞪发劳相。因于动静二种妄尘。发闻居中。吸此尘象。名听闻性。此闻离彼动静二尘。毕竟无体。如是阿难。当知是闻。非动静来。非于根出。不于空生。何以故。若从静来。动即随灭。应非闻动。若从动来。静即随灭。应无觉静。若从根生。必无动静。如是闻体。本无自性。若于空出。有闻成性。即非虚空。又空自闻。何关汝入。是故当知。耳入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，譬如有人用手指迅速塞住耳朵，由于耳根的烦劳启动，头里就有声音。这时耳朵和烦劳发声，都是菩提妙心的凝视已久烦劳生花的相状。聆听生起在动和静两种尘物妄起之中，汲取了物象，这就是凝听的本性。凝听离开了动、静两种物象，毕竟没有自身本体。那么，阿难，应当知道这个听，既不是从动和静之中产生，也不是从耳根中产生，亦不是从空无中生。为什么呢？如果它是从静中产生，动随之就会消逝灭尽，就听闻不到动。如果它是从动中产生，静随之就会消逝灭尽，就听闻不到静。如果是从耳根里生出，就听闻不到动和静，那么，这样的听闻，本来就没有自身本性。如果是从空无中生，空无因为有了听闻，就不是空无了，这空无本身即是空无所有，耳根怎么能够涉入呢？所以应当知道，耳入只是虚妄，既不是从因缘和合而生，也不具备自在自为本性。

阿难。譬如有人。急畜其鼻。畜久成劳。则于鼻中。闻有冷触。因触分别。通塞虚实。如是乃至诸香臭气。兼鼻与劳。同是菩提瞪发劳相。因于通塞二种妄尘。发闻居中。吸此尘象。名嗅闻性。此闻离彼通塞二尘。毕竟无体。当知是闻。非通塞来。非于根出。不于空生。何以故。若从通来。塞则闻灭。云何知塞。如因塞有。通则无闻。云何发明香臭等触。若从根生。必无通塞。如是闻机。本无自性。若从空出。是闻自当回嗅汝鼻。空自有闻。何关汝入。是故当知鼻入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，譬如有人迅速抽动鼻子，抽动久了鼻根就烦劳启动起来，嗅闻时鼻中就有了冷的触受，区别开这个触受时，就会有通和塞的感觉，有虚和实的感觉，以至于有种种

香、臭的气味。这鼻子和鼻根的启动，都是菩提妙心的凝视已久烦劳生花的相状。由于嗅闻在通和塞两种尘象中启动，汲取了物象，这就是嗅闻的本性。嗅闻离开了通和塞两种物象，毕竟没有自身本体。所以应当知道，嗅闻既不是由通和塞之中产生，也不是从鼻根中产生，更不是从空无中生。为什么呢？如果它是从通生出，就嗅闻不到塞，怎么能够感受到塞呢？如果它从塞这里生出，就嗅闻不到通，如此又怎么能够嗅闻分别出香味和臭味呢？如果是从鼻根里生出来，那就没有什么通和塞的感受，这样的嗅闻，本来就没有自身本性。如果它是从空无中生，这个嗅闻就应当返回来嗅闻自己的鼻根，其实空无只能嗅闻到空无，鼻根怎么能够涉入其中呢？所以应当知道，鼻入只是虚妄，既不是从因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

阿难。譬如有人。以舌舐吻。熟舐令劳。其人若病。则有苦味。无病之人。微有甜触。由甜与苦。显此舌根。不动之时。淡性常在。兼舌与劳。同是菩提瞪发劳相。因甜苦淡二种妄尘。发知居中。吸此尘象。名知味性。此知味性。离彼甜苦及淡二尘。毕竟无体。如是阿难。当知如是尝苦淡知。非甜苦来。非因淡有。又非根出。不于空生。何以故。若甜苦来。淡则知灭。云何知淡。若从淡出。甜即知亡。复云何知甜苦二相。若从舌生。必无甜淡及与苦尘。斯知味根。本无自性。若于空出。虚空自味。非汝口知。又空自知。何关汝入。是故当知。舌入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，譬如有人不断用舌舐著唇吻，如果那人有病，就有苦味出来，如果那人没病，就有淡甜的触受，甜和苦显现出了舌根的作用，舌根不动之时，就没有甚么滋味产生。舌和舌根的启动都是菩提妙心的凝视已久启动发花的相状。由于舐吻在甜苦和淡两种尘象中启动，就汲取了物象，这就是知味的本性。知味的本性，离开了甜苦和淡两种尘象，毕竟没有自身本性。那么，阿难，应当知道，舐尝到的甜苦味和淡味，既不是从甜苦味中产生，也不是从淡味中产生，既不是从舌根里产生，亦不是从空无里生出。为什么呢？如果从甜苦味里产生，就尝不到淡味，你怎么尝得出淡味呢？如果从淡味里产生，那甜苦味就没有了，又怎么能够尝到甜苦味呢？如果它是从舌根自己生出，就不会有甜、苦、淡诸尘象，应当知道，味根本来毕竟没有自身本性。如果它是从空无中产生，虚空自是虚空的味，不是你的口能尝知的，另外，空无自是空无，舌根怎能够涉入呢？所以应当知道，舌入只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

阿难。譬如有人。以一冷手。触于热手。若冷势多。热者从冷。若热功胜。冷者成热。如是以此合觉之触。显于离知。涉势若成。因于劳触。兼身与劳。同是菩提瞪发劳相。因于离合二种妄尘。发觉居中。吸此尘象。名知觉性。此知觉体。离彼离合违顺二尘。毕竟无体。如是阿难。当知是觉。非离合来。非违顺有。不于根出。又非空生。何以故。若合时来。离当已灭。云何觉离。违顺二相。亦复如是。若从根出。必无离合违顺四相。则汝身知。元无自性。必于空出。空自知觉。何关汝入。是故当知身入虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，譬如有人用冰凉的手去触摸另一只暖热的手，如果一只手很凉，那只热手受其影响就会变凉起来，如果热的手很热，那只凉手受其影响就会变热起来，这样相互摩擦的触受，比不摩擦时更加显著，如此相互间的涉入就启动了触受。这身躯和身根的启动，都是菩提妙心的凝视已久启动发花的相状。由于触摸在离、合两种尘象之中启动，就汲取了物象，这就是知觉的本性。这个知觉本性，离开了离合和违顺两尘象，没有自己的本性。那么，阿难，应当知道，这个知觉既不是从离合这里产生，也不是从违顺这里产生，既不是从身根产生，亦不是从空无里产生。为什么呢？如果它是在手合起时产

生，那么就知觉不到手的分开，如此，离已经灭去，怎么能够知觉到离呢？违顺两种情形也是这样。如果它是从身根里生出，就不会有离、合、违、顺四种物象，那么，你身根的知觉原来也没有自己的本性。如果它是从空无中产生，空无自己知觉到空无，身根怎么能够涉入呢？所以应当知道，身入只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

**阿难。譬如有人。劳倦则眠。睡熟便寤。览尘斯忆。失忆为忘。是其颠倒生住异灭。吸习中归。不相踰越。称意知根。兼意与劳。同是菩提瞪发劳相。因于生灭二种妄尘。集知居中。吸撮内尘。见闻逆流。流不及地。名觉知性。此觉知性。离彼寤寐生灭二尘。毕竟无体。如是阿难。当知如是觉知之根。非寤寐来。非生灭有。不于根出。亦非空生。何以故。若从寤来。寐即随灭。将何为寐。必生时有。灭即同无。令谁受灭。若从灭有。生即灭无。谁知生者。若从根出寤寐二相随身开合。离斯二体。此觉知者。同于空华。毕竟无性。若从空生。自是空知。何关汝入。是故当知。意入虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，譬如有人疲倦了就睡觉，睡熟了就会醒。看过的东西便会记得，记忆不起便是遗忘，这就叫做颠倒。这些意想的生起、住下、忘记、消逝的颠倒相状，都是思虑集聚所致，只是它们之间相续相继，不相逾越，这就是意知根。意知根和它的烦劳启动，都是菩提妙心的凝视已久启动发花的相状。意知在生灭两种浮物尘象之中启动，就集聚汲取了种种意想思虑，这些意念、思虑是前述眼、耳、鼻、舌、身及其对境等五尘灭后，留影于意知之中，而为法尘的。此法尘流荡无有止息之地，这就是觉知的本性。这个觉知本性，离开了睡醒和生灭两种尘相，毕竟没有自己本性。那么，阿难，你应当知道，这个觉知的根本，既不是从睡和醒中产生，也不是从生灭中产生，既不是从意知根里产生，亦不是从空无中产生。为什么呢？如果它是从醒这里产生，睡眠随之就没有了，那么，什么是睡眠呢？如果它在生之中产生，那么就没有灭，这时，什么东西会灭呢？如果它从灭这里产生，那生也就灭逝了，有谁能够知觉到生呢？如果它是从意知根里产生，那么睡、醒两种相状随身体的感觉而在，离开了睡和醒，这个意知根的觉知，只是如空花一般，毕竟没有实性。如果它是从空无中产生，这个觉知自然就是空无所有，意知根怎么能够涉入呢？所以应当知道，意入只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

**复次阿难。云何十二处。本如来藏妙真如性。**

另外，阿难，为什么说十二处原本是如来自性妙明真如呢？

**阿难。汝且观此只陀树林。及诸泉池。于意云何。此等为是色生眼见。眼生色相。阿难。若复眼根。生色相者。见空非色。色性应销。销则显发一切都无。色相既无。谁明空质。空亦口是。若复色尘。生眼见者。观空非色。见即销亡。亡则都无。谁明空色。是故当知见与色空。俱无处所。即色与见。二处虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，你看见这只陀林中的树木和泉水等等，这是什么意思？这都是由色境而生出眼见，还是由眼见而生出色相？阿难，如果是由眼根生出色相，那么，眼见到空，就没有色相，色相就应当消失。色相消逝灭去，表明一切都没有了，既然没有了一切色相，怎么能表明那个空无的形质？空无也是同样情形。如果是由色尘生出眼见，那么，看到空无就是没有色尘，眼见也就消失灭尽了，眼见灭尽了就是一切都没有，怎么能够明辨

那空无和色尘呢？所以应当知道，眼见和色、空，都没有安住的处所，也就是说，色与见这两处只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。汝更听此只陀园中。食办击鼓。众集撞钟。钟鼓音声。前后相续。于意云何。此等为是声来耳边。耳往声处。阿难。若复此声。来于耳边。如我乞食室罗筏城。在只陀林。则无有我。此声必来阿难耳处。目连迦叶。应不俱闻。何况其中一千二百五十沙门。一闻钟声。同来食处。若复汝耳。往彼声边。如我归住只陀林中。在室罗城。则无有我。汝闻鼓声。其耳已往击鼓之处。钟声齐出。应不俱闻。何况其中象马牛羊。种种音响。若无来往。亦复无闻。是故当知听与音声。俱无处所。即听与声。二处虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，你听到这只陀园里，击鼓吃饭，敲钟集合，钟鼓的声音前后相续绵延不绝，这是什么意思？这个情形，是声音向耳朵这里传来，还是耳朵向声音靠去？阿难，如果这声音是传到耳朵这边，而这就好像我正在城里化缘乞食，这只陀林里就没有我，那么，这个声音一定只会传到阿难的耳朵这里，目连连、迦叶不会同时听到这个声音，但是为什么这里的一千二百五十个沙门一听到钟声都来吃饭呢？如果你的耳朵是向声音那听过过去，这就好像我已经返回了只陀林，城里并没有我。你听到鼓声，你的耳朵已经往击鼓的地方去了，那么，当钟声和鼓声一齐响起时，你就不能同时听到它们，更不用说能够同时听到象、马、牛、羊等的声音。如果没有声音和听闻的一来一往，也就没有了听闻。所以应当知道，听闻和声音都没有安住的处所，这就是说，听和声这两处只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

**阿难。汝又嗅此炉中栴檀。此香若复然于一铢。室罗筏城四十里内。同时闻气。于意云何。此香为复生栴檀木。生于汝鼻。为生于空。阿难。若复此香。生于汝鼻。称鼻所生。当从鼻出。鼻非栴檀。云何鼻中有栴檀气。称汝闻香。当于鼻入。鼻中出香。说闻非义。若生于空。空性常恒。香应常在。何藉炉中。爇此枯木。若生于木。则此香质。因爇成烟。若鼻得闻。合蒙烟气。其烟腾空。未及遥远。四十里内。云何已闻。是故当知。香鼻与闻。俱无处所。即嗅与香。二处虚妄。本非因缘。非自然性。**

阿难，你嗅闻到这个炉中烧的檀香，如果再烧上一炉，它的香味就会弥漫在室罗筏城方圆四十里内，人们都能够同时闻到香味，这是什么意思？香味是从檀木里生出来的，还是从你的鼻子里生出来的，或者是从空无里生出来的？阿难，如果香味从你鼻子里生出来，那么依鼻而出，香味就应当在鼻子里，然而鼻子不是檀木，它怎么会有檀香味呢？如果说是你闻到了香味，香味就应当从外面进入鼻子，然而你的鼻子里有香味，说你是闻到香味就不对了。如果说香味从空无里生出，那么，空无是恒常不变的，香味也应当是常在的，为什么又要用鼎炉来燃烧檀木以使它产生香味呢？如果香味从檀木里生出，那么，香味是因为燃木成烟，鼻子才闻到的，而那朦胧的烟气在空中缭绕但并没有多远，这室罗筏城方圆四十里内怎么都能闻到呢？所以，应当知道，香味、鼻子、嗅闻，它们都没有安住的处所。这就是说，嗅闻和香味这两处只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

**阿难。汝常二时。众中持钵。其间或遇酥酪醍醐。名为上味。于意云何。此味为复生于空中。生于舌中。为生食中。阿难。若复此味。生于汝舌。在汝口中。只有一舌。其舌尔时已成酥味。遇黑石蜜应不推移。若不变移。不名知味。若变移者。舌非多体。云何多味一舌之知。若生于食。食非有识。云何自知。又食自知。即同他食。何预于**



汝。名味之知。若生于空。汝啖虚空。当作何味。必其虚空若作碱味。既碱汝舌。亦碱汝面。则此界人。同于海鱼。既常受碱。了不知淡。若不识淡。亦不觉碱。必无所知。云何名味。是故当知。味舌与尝。俱无处所。即尝与味。二俱虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，你每天两次拿著饭钵来吃饭，不时能吃到酥酪、醍醐这些美味食物。这是什么意思？这些美味是从空无中生，还是从舌头上生出，亦或是从食物中生？阿难，如果这些美味从你的舌头上生出，而你的口里只有一个舌头，这个舌头这时只有酥酪的味道，如果这时再吃到黑石蜜，酥酪味应当不会变得没有，如果味道会变，那么，没有许多个舌头，怎么能够尝到许多种味道呢？这一个舌头所知觉到的味道，如果是从食物那里生出来的，那么，食物并不能够知觉，它怎么能够知道自己是什么味道？如果食物自己知道味道，这就如同这味道是别人在吃，你怎么能够知觉到他的味道？如果这味道是从空无里产生，让你去尝尝，虚空之中有什么味道？如果虚空之中有碱味，那就既能碱了你的舌头，也能碱了你的脸面，如此一来，你们这些人就与海里的鱼一样，常住在碱水里，根本就不知道淡味，如果不知道淡味，也就不能知觉到碱味，终于一无所知，还说什么知味呢？所以应当知道，味道、舌头和舐尝，都没有安住的处所。这就是说，舐尝和味道这两处只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具有自在自为的本性。

阿难。汝常晨朝以手摩头。于意云何。此摩所知。谁为能触。能为在手。为复在头。若在于手。头则无知。云何成触。若在于头。手则无用。云何名触。若各各有。则汝阿难。应有二身。若头与手一触所生。则手与头。当为一体。若一体者。触则无成。若二体者。触谁为在。在能非所。在所非能。不应虚空与汝成触。是故当知。觉触与身。俱无处所。即身与触。二俱虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，你常常在早晨时摩抚你的头，这是什么意思？抚摩所知觉到的触受，是在你的手上呢，还是在你的头上？如果触受是在你的手上，那么头就无所知觉，怎能够知觉得到呢？如果触受是在头上，手就没有用处，这又怎么能叫做触摸呢？如果触受既在头上又在手上，那么，你阿难就应当有两个身体了。如果头和手只是一个触摸，那么，你的头和手就应当只是一个物体。如果头和手是一体，就不会有所触摸。如果头和手各是一体，那么，触摸到底在哪里？在触摸这里，那就不在所触摸的东西那里，在所触摸的东西这里，就不会在触摸那里，你不可能与虚空产生触受。所以，应当知道，触摸和身体都没有处所。这就是说，身体和触摸两处只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为本性。

阿难。汝常意中。所缘善恶无记三性。生成法则。此法为复即心所生。为当离心。别有方所。阿难。若即心者。法则非尘。非心所缘。云何成处。若离心。别有方所。则法自性。为知非知。知则名心。异汝非尘。同他心量。即汝即心。云何汝心。更二于汝。若非知者。此尘既非色声香味。离合冷暖。及虚空相。当于何在。今于色空。都无表示。不应人间。更有空外。心非所缘。处从谁立。是故当知。法则与心。俱无处所。则意与法。二俱虚妄。本非因缘。非自然性。

阿难，你常常在思维之中，与善、恶、无记结缘，然后生成种种意念法尘。这些法尘是从心想里生出，还是可以离开心想另有处所的？阿难，如果它是从心想中生，那么，意念不是尘物，不是心想可以结缘的，怎么能够独立出来，而有地方安住呢？如果它可以离开心想另有处所，那么，意识法尘的自性是可以自知的还是不可以自知的？如

果意识是可以自知的，这就是心。但是这个心是离开你另外安住的呢？或是一种缘物，如同另外一个心一样？这时既有一个你，又有一个你的心。如此而言，为什么要说你的心能够离开你而另有处所呢？如果意识不可以自知，那么，意识这个尘相，既不像色、声、香、味、分合、冷暖等物相，也不像虚空的相状，它到底在哪里呢？不论是在色尘，还是在虚空，都没有任何显示，这人间处处，哪里还有一个空无之外的处所让它安住？这个心没有了能够结缘的事物，那个可以安住的处所就无法安立了。所以应当知道，意识法尘和心都无处安立，这就是说，意和法两处只是虚妄，既不是因缘和合而生，也不俱备自在自为本性。

### 复次阿难。云何十八界。本如来藏妙真如性。

另外，阿难，为什么说十八界本来是如来自性妙明真如？

**阿难。如汝所明。眼色为缘。生于眼识。此识为复因眼所生。以眼为界。因色所生。以色为界。阿难。若因眼生。既无色空。无可分别。纵有汝识。欲将何用。汝见又非青黄赤白。无所表示。从何立界。若因色生。空无色时。汝识应灭。云何识知是虚空性。若色变时。汝亦识其色相迁变。汝识不迁。界从何立。从变则变。界相自无。不变则恒。既从色生。应不识知虚空所在。若兼二种。眼色共生。合则中离。离则两合。体性杂乱。云何成界。是故当知眼色为缘。生眼识界。三处都无。则眼与色。及色界三。本非因缘。非自然性。**

阿难，正如你所明了的，眼根和色境结为因缘，产生眼识。眼识是从眼根生出的，是以眼见为界别呢，还是从色境里生出的，以色境为界别？阿难，如果眼识从眼根里生出，那么，既然没有色空等景象，就没有可以分别了知的事物，纵然你有眼的识力，又有什么用处？你所见的又不具备青、黄、红、白等等颜色，没有什么可以标示的，又从哪里产出界别区分呢？如果眼识从色境里生出，那么，当空无色境时，眼识就应当消逝不在。那又怎么能够识知虚空性呢？当色境有变化，你识知到色境的变化迁移，你的眼识并不迁变，那么界别从何而立呢？如果眼识随著色相的变迁而变化，那么界别也在迁变之中，自然也就没有了界别区分。眼识不变就是恒常。眼识既然从色境里生出，就不可能识知到虚空。如果眼识从眼根里生，又从色尘里生，那当它和根、尘相合时，就会发生分离，一半与根合，一半与色尘合，当它和根、尘相离时，一半与根合，一半与尘合，于是，造成眼识的杂乱，怎么能够识别区分而成为界别呢？所以，眼根和色境结缘，生出眼识的界别区分，这三处只是虚妄，这就是说，眼根、色境，以及眼识界，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。又汝所明。耳声为缘。生于耳识。此识为复因耳所生。以耳为界。因声所生。以声为界。阿难。若因耳生。动静二相。既不现前。根不成知。必无所知。知尚无成。识何形貌。若取耳闻。无动静故。闻无所成。云何耳形。杂色触尘。名为识界。则耳识界。复从谁立。若生于声。识因声有。则不关闻。无闻则亡声相所在。识从声生。许声因闻而有声相。闻应闻识。不闻非界。闻则同声。识已被闻。谁知闻识。若无知者。终如草木。不应声闻杂成中界。界无中位。则内外相。复从何成。是故当知。耳声为缘。生耳识界。三处都无。则耳与声。及声界三。本非因缘。非自然性。**

阿难，又如你已经明了了的，耳根和声音结缘，生出了耳识。这个耳识是从耳根生出，以耳朵所听闻的为界别呢，还是从声音生出，以声音为其界别？阿难，如果耳识是

从耳根生出，那么，动静两种声音尘相没有现示时，耳根就不能启动觉知，也就不会有所觉知的东西，觉知已经不成立，还让耳识去识知什么？如果认为耳朵听闻的只是没有动静的东西，那么，也就无所谓听闻了。至于耳朵，只是杂色触尘，没有知觉，耳识的界别区分绝不会产生于无知觉的耳朵上，那么，耳识的界别，依什么安立？如果说耳识从声音生出，那么，耳识是因为声音而产生的，这就与听闻无关，可是没有听闻就会失却声音动静所在的地方。既然耳识从声音处生出，当声音被听闻就会有声音的相，这时，听闻所听到的，应当只是耳识。如果能听闻耳识，那识就和声音一样了。听闻声音，耳识也一同被听闻，但是，能够知道这是听闻到的耳识的又是谁呢？如果不能知道所闻的识，所闻的声音也不知道，人就与草木一样了。声音和听闻的相互混合不能够形成中间的界，没有中间界，那么内界听闻和外界声音的界别就无从建立。所以应当知道，耳根和声音结缘，生出耳识的界别区分，但是这三处都是虚无，这就是说，耳闻、声音、耳识界，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。又汝所明。鼻香为缘。生于鼻识。此识为复因鼻所生。以鼻为界。因香所生。以香为界。阿难。若因鼻生。则汝心中。以何为鼻。为取肉形双爪之相。为取嗅知动摇之性。若取肉形。肉质乃身。身知即触。名身非鼻。名触即尘。鼻尚无有。云何立界。若取嗅知。又汝心中以何为知。以肉为知。则肉之知。元触非鼻。以空为知。空则自知。肉应非觉。如是则应虚空是汝。汝身非知。今日阿难。应无所在。以香为知。知自属香。何预于汝。若香臭气。必生汝鼻。则彼香臭二种流气。不生伊兰。及栴檀木。二物不来。汝自嗅鼻。为香为臭。臭则非香。香则非臭。若香臭二俱能闻者。则汝一人。应有两鼻。对我问道。有二阿难。谁为汝体。若鼻是一。香臭无二。臭既为香。香复成臭。二性不有。界从谁立。若因香生。识因香有。如眼有见。不能观眼。因香有故。应不知香。知即非生。不知非识。香非知有。香界不成。识不知香。因界则非从香建立。既无中间。不成内外。彼诸闻性。毕竟虚空。是故当知。鼻香为缘。生鼻识界。三处都无。则鼻与香。及香界三。本非因缘。非自然性。**

阿难，又如你已经明了的，鼻子的嗅闻以香味为缘，而产生鼻识。这个鼻识是从鼻子生出，是以鼻子来界别区分呢，还是从香味生出，以香味来界别区分？阿难，如果鼻识是从鼻子生出，那么，你心中以什么为鼻子呢？是以那个肉质爪形的东西为鼻子呢，还是以能嗅闻能知觉的性能为鼻子？如果你以肉形为鼻子，那么，肉质也就是身体的，身体的知觉也是触受，可是它叫做身体而不叫做鼻子，能够触受的也就是尘物，而鼻子至此连名相都还没有建立，怎么能够建立鼻识的界别区分呢？如果你取能嗅能知的性能为鼻子，那么，你心中以什么为觉知呢？以肉质为觉知，那么肉质的觉知是身体的触受而不是鼻子的觉知。以空无为觉知，而空无自己觉知自己，此时肉质就不应当有觉知，这样一来，你自己就是虚空，你的身体也已没有觉知，现在的阿难也就不在了。以香味为觉知，而这觉知只有香味自己知道，那关你什么事？如果香味臭味流向你的鼻子，那么，当香、臭两种飘动的气味不一起飘来时，你不是闻到香味就是闻到臭味，嗅闻到香味时就嗅闻不到臭味，嗅闻到臭味就嗅闻不到香味。如果香味臭味都能一起闻到，那么，你一个人就应当有两个鼻子，站在我面前问道的，就会是两个阿难了，哪个是真正的你呢？如果只是一个鼻子在嗅闻，香味臭味不分，那么，臭味就是香味，香味就是臭味，如果没有两种各自不同的性质，鼻识的界别从何而建立呢？如果鼻识从香味里产生，鼻识就是因香味而有，但是这就像眼睛能看，却不能看到眼睛自己，鼻识从香味生出，自然也就不能够觉知到香味，觉知到香味就不是从香味里产生，觉知不到香味呢，又不是鼻识。香味并不会觉知自己的香味，所以香味的界限无从建立。鼻识不能觉知到香味，是因为界别不能在香味自身那里建立，既然没有中间的界别，就不能形成内的鼻

根和外的香尘的认识区别，所以种种嗅闻知觉都是虚妄。应当知道，鼻子以香味为缘，生出鼻识的界别区分，但这三处都是虚无。这就是说，鼻子、香味，以及鼻识界，这三处既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。又汝所明。舌味为缘。生于舌识。此识为复因舌所生。以舌为界。因味所生。以味为界。阿难。若因舌生。则诸世间甘蔗。乌梅。黄连。石盐。细辛。姜。桂。都无有味。汝自尝舌。为甜为苦。若舌性苦。谁来尝舌。舌不自尝。孰为知觉。舌性非苦。味自不生。云何立界。若因味生。识自为味。同于舌根。应不自尝。云何识知是味非味。又一切味。非一物生。味既多生。识应多体。识体若一。体必味生。咸淡甘辛。和合俱生。诸变异相。同为一味。应无分别。分别既无。则不名识。云何复名舌味识界。不应虚空。生汝心识。舌味和合。即于是中元无自性。云何界生。是故当知。舌味为缘。生舌识界。三处都无。则舌与味。及舌界三。本非因缘。非自然性。**

阿难，又如你已明白的，舌头以味道为缘，而产生舌识，这个舌识是从舌头里生出，是以舌头为界别呢，还是以味道里生出，以味道为界别？阿难，如果舌识从舌头生出，那么世间的一切，例如甜的甘蔗，酸的乌梅，苦的黄连，碱的食盐，辛辣的桂皮等等，都没有味道，你自去尝你的舌头就行了，是甜是苦都在舌头里。如果舌头是苦的，谁又愿意去尝它呢？舌头不愿意尝自己，又怎么会有种种味道的知觉呢？如果舌头没有苦味，也就没有其它种种味道，没有味道，那舌识的认知界别在哪里建立呢？如果舌识生于味道，舌识自己就是味道，就和那舌根一样，那么舌识是不能自己尝到自己的，舌识又怎么去知觉到有味道无味道呢？另外，种种味道，并不是从一物里生出来，那么，假若舌识从味而生，有多少味道，就应有多少舌识。如果只是一个舌识，这个舌识必定从多种味道中产生，那么，碱、淡、甜、辣等味道只能是混合的一种味道，没有什么不同的味道了。既然没有分别差异，也就说不上认识，还说什么舌头、味道、舌识的界别？你的心识并不是凭空生出的，舌和味结缘于这当中，舌就不成舌，味也不成味，都没有自身本性，怎么去建立舌识的界别区分呢？所以应当知道，舌头以味道为缘，生出舌识界，这三处都是虚无。这就是说，舌头、味道，以及舌识界这三处，既不是因缘和合而生，也不具备自在自为的本性。

**阿难。又汝所明。身触为缘。生于身识。此识为复因身所生。以身为界。因触所生。以触为界。阿难。若因身生。必无合离二觉观缘。身何所识。若因触生。必无汝身。谁有非身知合离者。阿难。物不触知。身知有触。知身即触。知触即身。即触非身。即身非触。身触二相。元无处所。合身即为身自体性。离身即是虚空等相。内外不成。中云何立。中不复立。内外性空则汝识生。从谁立界。是故当知。身触为缘。生身识界。三处都无。则身与触。及身界三。本非因缘。非自然性。**

阿难，又如你已经明白的，身体以触摸为缘，生出身识。这个身识是从身体生出，以身体为认识的界别对象呢，还是从触摸产生，以触摸为认识的界别对象？阿难，如果身识从身体产生，就不会有触摸的有和无，但是没有触摸，那么身识去认识什么呢？如果身识从触摸产生，那么就不会以有身体作为认知对象，身体也就没有了。谁又能够没有身体却能知觉到触摸呢？阿难，物质不能够去触摸也不能够去知觉，而只有身体能够知觉，是因有触摸。知觉到身体也就是知觉到触摸，知觉到触摸也就是知觉到身体。但是，触摸不是身体，身体不是触摸，身体和触摸两种相，原来并无自己安立的处所。它们合在一起就是身体的相，它们分开就和虚空并无二致。没有内触和外身的区别，中间界限怎样建立，没有中间界限，内触和外身都是空无，那么，你的身识是以什么为认识



对象，凭什么建立身识界？所以应当知道，身体和触摸结缘，生身识界，但这三处都是无，这就是说身体、触摸，以及身识界这三处，既不是因缘和合而生，也不是自在自为。

**阿难。又汝所明。意法为缘。生于意识。此识为复因意所生。以意为界。因法所生。以法为界。阿难。若因意生。于汝意中。必有所思。发明汝意。若无前法。意无所生。离缘无形。识将何用。又汝识心。与诸思量。兼了别性。为同为异。同意即意。云何所生。异意不同。应无所识。若无所识。云何意生。若有所识。云何识意。唯同与异。二性无成。界云何立。若因法生世间诸法。不离五尘。汝观色法。及诸声法。香法味法。及与触法。相状分明。以对五根。非意所摄。汝识决定依于法生。今汝谛观。法法何状若离色空。动静通塞。合离生灭。越此诸相。终无所得。生则色空诸法等生。灭则色空诸法等灭。所因既无。因生有识。作何形相。相状不有。界云何生。是故当知。意法为缘。生意识界。三处都无。则意与法。及意界三。本非因缘。非自然性。**

阿难，又如你已经明白的，意根与意识法尘结缘，生出意识。这个意识是从意根这里产生，以意根为界别，还是从意识法尘产生，以法尘为认识的界别？阿难，如果意识是从意根产生，那么你的意根通过所思所想而形成，如果没有所思所想的对象，意识就无从生出，离开了对象尘缘就无所意想，那么意识又有什么用处呢？另外，你的认识之心和种种意想的分别性能，它们有时相合有时相异，相合于意根时它就是意根，那意识还能从哪里生出呢？如果它们相异于意根，就应当没有意想对象的生出。如果没有意想的对象，意识又从哪里生出？如果有意想对象，也依然和意根相同。那么意识和意根怎么去划分开来呢？不论认识之心与意根是相合还是相异，都不会是意识，没有意识，认识的界别从何建立？如果意识从法尘生出，那么，世间种种法，都离不开色、声、香、味、触这五种尘物，五种尘物相状分明，分别对应于眼、耳、鼻、舌、身这五根，它们都不是意根可以摄取统括的。你的意识依凭种种法才能生出，那么，现在你仔细观察，种种法是什么相状。如果离开这种种法，如色、空、动、静、通、塞、合、离、生、灭等，你就是越过了这种种相，毕竟无所摄取获得。这时，你的意识的生起，就是色、空、动、静等等法的生起，你意识的灭去，就是色、空、动、静等法的灭去。如此说来，你的意识本是无因的，只是种种法生起时才有所识知，意识并无自己的相状。没有意识的相状，其界别对象又从哪里建立呢？所以应当知道，意根以法尘为缘，生出意识界，这三处都是虚无。也就是说，意根、法尘，以及意识界，既不是因缘和合，也不是自在自为。

**阿难白佛言。世尊。如来常说和合因缘。一切世间种种变化。皆因四大和合发明。云何如来。因缘略然。二俱排摈。我今不知。斯义所属。惟垂哀愍。开示众生。中道了义。无戏论法。**

阿难对如来说：世尊啊！如来常常说到因缘和合，说世间一切事物的种种变化，都是地、人、水、风四大和合的显示和作用的缘故。如来现在又为什么要摒弃因缘和合以及种种关于自在自为的说法呢？我实在不能理解其中的道理，祈愿如来垂悯众生，为我们宣示不落偏见的道理和根本意义，使我们获得真正的佛法要义。

**尔时世尊。告阿难言。汝先厌离声闻缘觉诸小乘法。发心勤求无上菩提。故我今时。为汝开示第一义谛。如何复将世间戏论。妄想因缘。而自缠绕。汝虽多闻。如说药**

人。真药现前。不能分别。如来说为真可怜愍。汝今谛听。吾当为汝。分别开示。亦令当来修大乘者。通达实相。阿难默然。承佛圣旨。

这时候，如来告诉阿难：以前，你曾经因为不满而舍离了声闻、缘觉这些小乘教法，发心求取无上菩提智慧，所以我现在为你宣示了佛法的第一义谛。为什么你又拿那些世间戏论胡说，说因说缘的妄念来缠绕自己呢？你虽然博学多识，但是就像那些夸口懂得种种草药的人，真正把药拿到他面前，他却不能分辨。如来真正是怜悯你啊！现在，你再谛听，我再为你一一宣示佛法的根本真理，同时也让将来修习大乘佛法的人们通达真实的世界。阿难默然领承如来佛的圣旨。

阿难。如汝所言四大和合。发明世间种种变化。阿难。若彼大性。体非和合。则不能与诸大杂和。犹如虚空。不和诸色。若和合者。同于变化。始终相成。生灭相续。生死死生。生生死死。如旋火轮。未有休息。阿难。如水成冰。冰还成水。汝观地。粗为大地。细为微尘。至邻虚尘。析彼极微色边际相。七分所成。更析邻虚。即实空性。阿难。若此邻虚。析成虚空。当知虚空。出生色相。汝今问言。由和合故。出生世间诸变化相。汝且观此一邻虚尘。用几虚空。和合而有。不应邻虚。合成邻虚。又邻虚尘。析入空者。用几色相。合成虚空。若色合时。合色非空。若空合时。合空非色。色犹可析。空云何合。汝元不知如来藏中。性色真空。性空真色。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

如来对阿难说：正如你所说，地、火、水、风四大的相和相应，生成了世间种种事物以及种种变化。阿难，如果这四物质没有相合相应，那么它们也就不能与其它种种物质相和相应发生作用，就像虚空不与种种尘物相和相应。如果这四大物质相和相应一起发生变化，那么，它们从始至终都在相作相成，相生相灭，生起死去，死去生起，生生死死此起彼落，像火轮一样旋转，没有瞬时的停息。阿难，这就像水结成冰，冰又化成水，如此循环不已。你观察地性，粗的是大地，微细的是尘埃。你再观察这些尘埃之中的极微细尘埃，就可以分析出尘埃中更极细微的尘埃，如此仔细观察分析下去，就可以看到一些极其细微的尘埃，最终达到空无。这时，就是真正的虚廓空间了。阿难，如果从这些物体间的极其细微处最终可以分析到虚空，就应当知道是虚空产生种种尘物色相。你问，是否由于四大和合生出世间事物种种变化，那么，依你来看，这一处微细尘埃的尘物，是用几个极细微尘埃和合而成的？其实，微细尘埃不能和合产生极细微尘埃。那么，你再看，这些尘物所显示出的虚空，又是用几个尘物和合产生出来的。如果色尘相和相应，其所产生的只能是色尘的和合而不会是虚空。如果虚空相和相应，产生的也只能是虚空的和合而不会是色尘。但是，色尘还可以分析区别，虚空怎么能析出或者合成起来呢？你原来并不知道，在如来藏中，一切色尘本真即是空性，一切空性本真之中即可显出色尘，它原来本体清净，盈满一切形质器物世界，随著众生的识心而现示，应和著众生的认知限度而现示，循著众生的身、口、意三业欲求而生发现示出来。世间的人不知道这些，错误的以为它们是因缘和合而生，以为它们是自在自为的。这些都是众生识心分别计度的结果，只要有所言说，都不会具有真实义。

阿难。火性无我。寄于诸缘。汝观城中未食之家。欲炊爨时。手执阳燄。日昃求火。阿难。名和合者。如我与汝。一千二百五十比丘。今为一众。众虽为一。诘其根本。各各有身。皆有所生氏族名字如舍利弗。婆罗门种。优楼频螺。迦叶波种。乃至阿难。瞿昙种姓。阿难。若此火性。因和合有。彼手执镜于日求火。此火为从镜中而出。

为从艾出。为于日来。阿难。若日来者。自能烧汝手中之艾。来处林木。皆应受焚。若镜中出。自能于镜。出然于艾。镜何不熔。纤汝手执。尚无热相。云何融泮。若生于艾。何藉日镜光明相接。然后火生。汝又谛观。镜因手执。日从天来。艾本地生。火从何方游历于此。日镜相远。非和非合。不应火光。无从自有。汝犹不知如来藏中。性火真空。性空真火。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。阿难。当知世人。一处执镜。一处火生。遍法界执。满世间起。起遍世间。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难，火性没有自己本性，它寄缘在种种事物上面，你看城里那些人家，炊饮时分，手拿取火燧草和铜镜，对著太阳取火。阿难，如果说事物和合而生起，这就像我和你们这一千二百五十位比丘，在一起时是一个集体，但是究竟根本，你们各人是各人，各人有自己的氏族种姓。如舍利弗是婆罗门种姓，优罗频多是迦叶波种姓，你，阿难则是瞿昙种姓。如果这个火性，是因和合而有，那么，当你拿镜子对著太阳取火，这个火是从镜子里生出来，还是从手中艾草生出来，或者是从太阳中生出来？阿难，如果火是从太阳中生出，它能燃烧你手中的艾草，那么，太阳照到的所有树木都应该也会燃烧起来。如果火是从镜子中生出，它自己就能从镜子中生起，来燃起艾草，可是镜子为什么不会被烧著呢？你手拿镜子，但是镜子并没有热起来，它怎么会使镜子融化呢？如果火从艾草里生出，为什么要借助镜子和太阳的作用才能生出火呢？你再仔细观察，镜子由手拿著，太阳从天上来，艾草是这地方土里长出来，火从哪里飘游过来的？太阳和镜子相距如此之远，没有相和相应，这火无从生起。你哪里知道，在如来藏中，火的本性是空性，空性却可以随缘显出火的作用，它们本来清净，盈满一切形质器物世界，随顺著众生的识心而现示，应和著众生的认知限度而现示。这个清净本然性从一切世间事物中生起，生起后又遍布世间一切事物，它哪里有什么固定处所？它只是循顺众生的欲求而造作生发。世间的人们迷悟无知，以为火性是因缘和合而生，是自在自为的，这都是识心分别计度的结果，只要有所言说，都无真实义。

阿难。水性不定。流息无恒。如室罗城。迦毗罗仙。斫迦罗仙。及钵头摩。诃萨多等。诸大幻师。求太阴精用和幻药。是诸师等。于白月昼。手执方诸。承月中水。此水为复从珠中出。空中自有。为从月来。阿难。若从月来。尚能远方令珠出水。所经林木。皆应吐流。流则何待方诸所出。不流。明水非从月降。若从珠出。则此珠中。常应流水。何待中宵承白月昼。若从空生。空性无边。水当无际。从人洎天。皆同滔溺。云何复有水陆空行。汝更谛观。月从天陟。珠因手持。承珠水盘。本人敷设。水从何方。流注于此。月珠相远。非和非合。不应水精。无从自有。汝尚不知。如来藏中。性水真空。性空真水。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。一处执珠。一处水出。遍法界执。满法界生。生满世间。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难，水性是流动不停的，它的流动和停息没有一定不变的规律。就像室罗筏城里的迦毗罗，斫迦罗，以及钵头摩诃萨多等人这些大幻师，他们求取月亮的太阴精，用之和成幻药的情形。这些幻师在月光皎洁如昼的上弦月之夜，手拿方术器具来盛所谓的月精之水。这个水是从他们手中的珠子里生出，还是空中本来就有，或者是从月亮那里来的？阿难，如果水是从月亮那里来的，并且能使离它很远的珠子中有水出来，那么，月光照过的树木等等，都应流出水来，流出水来，就说明这不是从方术器具中流出来的，不流出水，这清凉水就不是从月亮那里来的。如果水是从珠子里流出来，那么这个珠子里就应当常有水，何必要在月明皎洁之夜来作法求月精之水呢？如果水是从虚空中生



出，那么，虚空无际无涯，水也应当无涯无际，从人到天，都是水浪滔滔的，可是，为什么却分别有河流、海洋、山河大地的天空呢？你再仔细观察，月亮高悬天际，珠子用手拿著，珠子里的水用盘子盛著，那水从哪儿流到这里来？月亮和珠子相距如此之处，不能相应也不能相和，这月精之水无从生出。你仍然不知道，在如来藏中，水的本性是空，空的本性生出水，它们本来清净，盈满世间形质器物世界，随顺著众生的识心而现示，应和著众生的认知局限而示现。虽然只是一处拿著珠子，一处流出水来，如果遍法界拿著珠，遍法界就会出水，可见水性遍布一切世间事物，又是从一切世间事物中生出来的。它们哪里有固定不变的处所，它们只是循顺著众生的欲求而显现生发。世间的人们迷悟无知，以为它们是因缘和合而生，是自在自为的，这都是识心分别计度的结果，只要有所言说，都无真实义。

**阿难。风性无体。动静不常。汝常整衣入于大众。僧伽梨角动及傍人。则有微风拂彼人面。此风为复出袈裟角。发于虚空。生彼人面。阿难。此风若复出袈裟角。汝乃披风。其衣飞摇。应离汝体。我今说法会中垂衣。汝看我衣。风何所在。不应衣中。有藏风地。若生虚空。汝衣不动。何因无拂。空性常住。风应常生。若无风时。虚空当灭。灭风可见。灭空何状。若有生灭。不名虚空。名为虚空。云何风出。若风自生被拂之面。从彼面生。当应拂汝。自汝整衣。云何倒拂。汝审谛观。整衣在汝。面属彼人。虚空寂然。不曾流动。风自谁方鼓动来此。风空性隔。非和非合。不应风性。无从自有。汝宛不知如来藏中。性风真空。性空真风。清净本然。周遍法界随众生心。应所知量。阿难。如汝一人微动服衣。有微风出。遍法界拂。满国土生周遍世间。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。**

阿难，风性自身没有形体，并且变动无常。在和大家聚在一起时，你常常整束衣服，这时偶尔触动到别人，就会有风吹拂到别人脸上。这个风是从你的衣角处生出的呢，还是从虚空中生出的，或者是从别人脸上生出来的？阿难，如果这个风是从你的袈裟衣角处产生，那么你披戴的就是风，你的衣服飘动起来，就是风飘动起来，衣服就应当飘动离开你的身体。但是你看我，在这法会中说法时，衣服整肃垂挂，风在哪里呢？这衣服中不应有藏风的地方啊！如果这个风生于虚空之中，那么你的衣服不飘动时，为什么没有风来拂面呢？空性是常在的，那么风也应该是常生常在的。但是，如果没有风的吹拂时，虚空也就应当灭绝。但风灭了还可以看得见，那么，灭绝的虚空又是什么形状呢？如果虚空有生有灭，那又叫什么虚空？如果也叫虚空，这虚空中又怎么会生出风来呢？如果这个风是从别人脸上生出来，那么，从别人脸上吹拂的风，应当会吹拂到你，但是，你自己整理衣服，怎么反而吹拂到别人呢？你详观谛察，整理衣服的是你自己，被风吹拂的是别人的脸，而虚空间依然寂静不动，并没有风在其间流动，没有什么地方产生风。风和虚空的性质是相隔的，没有相和也没有相应，就不应有风生出，也不应有风从脸上生出。你不知道在如来藏中，风的真性是空，空的真性是风性，它们本然清净，盈满世间一切形质器物世界，随顺著众生的识心而现示，应和著众生的认知限度而现示。阿难，这就像你的衣服飘动有微风产生，如果遍法界拂动，遍法界就生出风来，可见，这微风遍布于一切形质世界，满戴于一切地方，流动在所有世间，怎么会有固定不变的处所，它只是循顺著众生的欲求业力而生发出来。世间的人们迷悟无知，认为它是由因缘和合而生，是自在自为的。这都是识心分别计度的结果，只要有所言说，都无真实义。

**阿难。空性无形。因色显发。如室罗城。去河遥处。诸刹利种。及婆罗门。毗舍。首陀。兼颇罗堕。旃陀罗等。新立安居。凿井求水。出土一尺。于中则有一尺虚空。如**



是乃至出土一丈。中间还得一丈虚空。虚空浅深。随出多少。此空为当因土所出。因凿所有。无因自生。阿难。若复此空。无因自生。未凿土前。何不无碍。唯见大地回无通达。若因土出。则土出时。应见空入。若土先出无空入者。云何虚空因土而出。若无出入。则应空土元无异因。无异则同。则土出时。空何不出。若因凿出。则凿出空。应非出土。不因凿出。凿自出土。云何见空。汝更审谛。谛审谛观。凿从人手。随方运转。土因地移。如是虚空。因何所出。凿空虚实。不相为用。非和非合。不应虚空。无从自出。若此虚空。性圆周遍。本不动摇。当知现前地水火风。均名五大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。阿难。汝心昏迷。不悟四大元如来藏。当观虚空。为出为入。为非出入。汝全不知如来藏中。性觉真空。性空真觉。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。阿难。如一井空。空生一井。十方虚空。亦复如是。圆满十方。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难，空性是无形无质，由色境而显发出来。譬如在室罗城离河很远的地方，人们新建居所，挖掘水井。从井中挖出一尺深的土，井里面就有了一尺深的虚空，从井中挖出一丈深的土，井里就会有一丈深的虚空，虚空的深浅大小随著挖出土的多少而定，这个虚空是从土里生出的，还是从挖掘这里生出的？阿难，如果这个虚空没有任何原因是自己生出，那么，在没有掘井之前，为什么这里只有一片土地，却不是一团空无，也不是空阔无碍的呢？如果这个虚空是从土这里生出，那么，土挖出来时，就应看到虚空进去。如果挖土出来时没有虚空进去，为什么要说虚空是从土里生出的？如果没有土的出来和空的进去，那么空和土就没什么差别，没有差别就是一致，那么挖出土时，空为何不随即出来？如果这个虚空是从挖掘这里生出，那么，挖掘出来的就应当是空，而不应该是土。如果这个虚空不是从挖掘生出，那么，挖掘出来的土，为什么又能看到井中的虚空呢？你再仔细观察，挖掘随著人的手的动作而进行，土是从地里挖上来，而这个虚空从哪里生出呢？挖掘和虚空一实一虚，互相不能有所作用影响，既不相和也不相应，虚空总不会是从自己生出的吧？这个虚空，其性是圆满遍布，是本然不动摇的，那么，应当知道，显示出来的地、火、水、风与这个空，就叫做五大。它们的真性是圆融，都是如来真性的显示，本然没有生、灭。阿难，你的心迷悟昏昧，不知道地、水、火、风四大本来都是如来自性。你应当观察，虚空是出是人？或者不是出也不是入？你应知道，在如来藏中，觉知的真性是真空，空的真性即是真觉，他们本来清净，盈满一切世间形质事物界，顺著众生的认识心而显示，应和著众生的认知限度而现示。阿难，这就像一口井的虚空，生出一口井来，十方虚空也就生成了十方世界。这虚空哪里有固定的地方？它只是循著众生的欲求业力而生发。世间的人们迷悟不知，以为它是因缘和合而生，或是自在自为。这些都是识心分别计度的结果，只要有所言，都无真实义。

阿难。见觉无知。因色空有。如汝今者在只陀林。朝明夕昏。设居中宵。白月则光黑月便暗。则明暗等。因见分析。此见为复与明暗相。并太虚空。为同一体。为非一体。或同非同。或异非异。阿难此见若复与明与暗。及与虚空。元一体者。则明与暗。二体相亡。暗时无明。明时无暗。若与暗一。明则见亡。必一于明。暗时当灭。灭则云何。见明见暗。若明暗殊。见无生灭。一云何成。若此见精。与暗与明。非一体者。汝离明暗。及与虚空。分析见元。作何形相。离明离暗。及离虚空。是见元同。龟毛兔角。明暗虚空。三事俱异。从何立见明暗相背。云何或同。离三元无。云何或异。分空分见。本无边畔。云何非同。见暗见明。性非迁改。云何非异。汝更细审微细审详。审谛审观。明从太阳。暗随黑月。通属虚空。壅归大地。如是见精。因何所出。见觉空顽。非和非合。不应见精。无从自出。若见闻知。性圆周遍。本不动摇。当知无边不动虚空。并其动摇地水火风。均名六大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。阿难。汝性沉

沦。不悟汝之见闻觉知。本如来藏。汝当观此见闻觉知。为生为灭。为同为异。为非生灭。为非同异。汝曾不知如来藏中。性见觉明。觉精明见。清净本然。周遍法界。随众生心。应所知量。如一见根。见周法界。听嗅尝触。觉触觉知。妙德莹然。遍周法界。圆满十虚。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难，见觉没有认知力，它是因色和空而有的。这就像你现在在只陀园里，早上看到明亮，晚上看到昏暗，如果你在半夜时来看，则是有月时就有光亮，无月时就是昏暗。这些明和暗，都是从你所见之中分别而有的。这个见觉到底与明、暗、虚空是一体，还是不是一体的？或者，它们是相同还是不相同，它们相异还是不相异？阿难，如果见觉与明暗、虚空原是一体，那么，明、暗二相都会消亡。因为，在暗时就没有明，明时就不会是暗。如果见觉与暗是一体，明的时候这个见觉就会消亡。如果见觉与明是一体，暗的时候这个见觉就会灭绝。见觉灭绝了，还说什么见明和见暗呢？如果明和暗各自分殊不同，而见觉又没有生和灭，那么它们怎样才能合为一体呢？如果这个见觉与明暗不是一体，那么，你能够离开明暗、虚空等等另外分析出这个见觉来吗？这个见觉是什么形相呢？离开明暗和虚空，这个见觉只是像龟毛兔角样的东西，原来是空无所有的。如果明暗、虚空这三件事物各自不同，又从哪里成立见觉呢？明和暗本来不同，又说什么见觉使它们相同？见觉离开了这三件事物就是空无，说什么见觉与它们相异？虚空和见觉本来没有边界可以将其分开，说什么见觉和虚空是不同的？不论是见到明还是见到暗，见觉的本性并没有迁变改动，说什么见觉和明暗是没有差异的？你再仔细观察，明从太阳来，暗随暗月那里生，通阔从虚空之中产生，土堆产生于大地，那么，见觉又是从哪里产生呢？见觉是有知有觉，虚空是无知无觉，不可能相和也不可能相合，这个见觉不应当没有来既而自己产生。如果见觉有所闻知，则这个闻知的真性是圆融遍在的，它本然不动摇。所以应当知道，见觉与无边不动摇的虚空，与动摇的地、水、火、风等，一齐就叫做六大。六大真性圆融遍在，都是如来自性，本来没有生和灭。阿难，你的真性沉沦在迷悟之中，你仍然未能悟解你的见闻觉知，本来都是如来自性的妙用。你应当观省这些见闻觉知，它们是生还是灭？是同还是异？是不生还是不灭？是不同还是不异？你竟然不知道在如来藏中，本体的见觉即是妙明的本觉，精真的觉见，亦可转为妙明的用，它们本来清净，盈布世间，随顺众生的识心而现示，应和众生的认知限度而现示。正如从一见根即能观见全体法界，其他如眼、耳、鼻、舌、身、意对应于其觉知的事物，一一都能显现无碍，发挥妙用，都是遍照一切法界，盈满十方无尽虚空世界。它没有固定的地方，只是循顺著众生的业力而造作生发的。世间的人们迷悟无知，以为它是因缘和合而生，它是自在自为，这些都是识心分别计度的结果，只要有所言说，都无真实义。

阿难。识性无源。因于六种根尘妄出。汝今遍观此会圣众。用目循历。其目周视。但如镜中。无别分析。汝识于中次第标指。此是文殊。此富楼那。此目犍连。此须菩提。此舍利弗。此识了知。为生于见。为生于相。为生虚空。为无所因。突然而出。阿难。若汝识性。生于见中。如无明暗及与色空。四种必无。元无汝见。见性尚无。从何发识。若汝识性。生于相中。不从见生。既不见明。亦不见暗。明暗不瞩。即无色空。彼相尚无。识从何发。若生于空。非相非见。非见无辨。自不能知。明暗色空。非相灭缘。见闻觉知。无处安立。处此二非。空则同无。有非同物。纵发汝识。欲何分别。若无所因。突然而出。何不日中。别识明月。汝更细详。微细详审。见托汝睛。相推前境。可状成有。不相成无。如是识缘。因何所出。识动见澄。非和非合。闻听觉知。亦复如是。不应识缘。无从自出。若此识心。本无所从。当知了别见闻觉知。圆满湛然。

性非从所。兼彼虚空地水火风。均名七大。性真圆融。皆如来藏。本无生灭。阿难。汝心粗浮。不悟见闻。发明了知。本如来藏。汝应观此六处识心。为同为异。为空为有。为非同异。为非空有。汝元不知。如来藏中。性识明知。觉明真识。妙觉湛然。遍周法界。含吐十虚。宁有方所。循业发现。世间无知。惑为因缘。及自然性。皆是识心。分别计度。但有言说。都无实义。

阿难，识性没有来源，它是因为眼、耳、鼻、舌、身、意等六种根尘的妄起而生发。你现在看法会中众人，你的目光所及之处，历历遍照，就像在镜中观物，并没有分别。可是，你的识性却从这当中一一分别析解，这是文殊，那是富楼那，这是目犍连，那是须菩提，那是舍利弗等等，一一可以指示出来。这个识性了然知解种种事物，它是从观见这里生出，还是从物相这里生出，或者是生于虚空之中，或是无因而起突然而现？阿难，如果你的识性生于观见之中，那么，如果没有明暗，没有色空，也就没有观见，没有观见，识性从何而发生？如果识性生于物相之中，那么，识性既然不从观见中生出，就不能观见到明，也不能观见到暗，明暗都不显现，也就没有色相、空相，如果没有这些物相，识性又从哪里生发出来？如果识性生于虚空，那么，没有相就没有观见，没有观见就无从辨别，那就不能了知明、暗、色、空等等。没有物相，也就没有种种可以依缘的，你的见闻觉知也就没有地方安立。在观见和物相都无的情形下，虚空就等于空无，即使虚空是实有，不同于一般事物，纵然生发起你的识性，又怎样才能将它分别安立起来呢？如果你的识性是无因而起突然而现，那么，你为什么不会将太阳看作是月亮呢？你再详细审视，观见依托于眼睛，物相是从物境中推出，有相即可有物的形状，没有相就只是空无。它们都有依托，而识性却是从哪里生发出来呢？识性是生发启动的，观见则如镜照影，是澄然静止的，他们既不能相和也不能相合，见闻觉知也是如此。所以说，识性并无其依缘之处，它无从自己生发启动。如果识心本来无从生起，那么了别、见闻、觉知等等原来都是圆满湛静的，都是无从生起的。识心、觉见与虚空，以及地、水、火、风等，合在一起叫做七大，它们都是圆满湛静的，都是如来真性，本来无生无灭。阿难，你的心粗糙浮动，不能悟解到见闻觉知生发出认知了别，这些原来都是如来自性真如的妙用。你应当谛观，涉及到见闻、虚空、地、水、火、风这些方面的识心，它们是相同还是相异？是空还是有？是不相同还是不相异？是非空还是非有？你不知道在如来自性中，识心的真性即是本明真知，觉知妙明即是本于自性的真识，它们妙觉湛然不动，盈满世间一切，蕴涵吐纳十方虚空世界，它们没有固定不动的处所，仅仅是循顺著众生的业力而造作生发。世间的人们迷悟无知，以为它是因缘和合而生，是自在自为的。这些都是识心分别计度的结果，只要有所言说，都无真实义。

尔时阿难。及诸大众。蒙佛如来。微妙开示。身心荡然。得无挂碍。是诸大众。各各自知。心遍十方。见十方空。如观手中所持叶物。一切世间诸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圆。含里十方。反观父母。所生之身。犹彼十方。虚空之中。吹一微尘。若存若亡。如湛巨海。流一浮沤。起灭无从。了然自知。获本妙心。常住不灭。礼佛合掌。得未曾有。于如来前。说偈赞佛。

### 偈赞发愿

妙湛总持不动尊。	首楞严王世希有。
销我亿劫颠倒想。	不历僧祇获法身。
愿今得果成宝王。	还度如是恒沙众。
将此深心奉尘刹。	是则名为报佛恩。



伏请世尊为证明。	五浊恶世誓先入。
如一众生未成佛。	终不于此取泥洹。
十雄大力大慈悲。	希更审除微细惑。
令我早登无上觉。	于十方界坐道场。
舜若多性可销亡。	炼迦罗心无动转。

这时候，阿难与法会中所有大众，承领了如来佛宣示的这些微妙法旨，一时身心坦荡，湛静无所挂碍，他们都自觉到，本真心体原来盈遍十方世界，他们观见到十方虚空世界，就像看自己手中拿著树叶那样清晰。他们都自觉到，世间一切事物，都是菩提妙明本心的生发显现，本真心体圆融遍在，涵含十方世界。此时，他们返观自己的父母所生身体，就像是十方虚空世界之中浮动的一粒尘埃，若存若亡，就像是无涯大海中的一个泡沫，起灭不定。他们合掌顶礼，获得未曾有的欣喜，就在如来的座前，咏诵起礼赞如来的偈语：

妙湛总持不动尊，首楞严王世稀有，销我亿劫颠倒想，不历僧只获法身。愿今得果成宝王，还度如是恒沙众，将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入，如一众生未成佛，终不于此取泥洹。大雄大力大慈悲，希更审除微细惑，令我早登无上觉，于十方界坐道场，舜若多性可销亡，炼迦罗心无动转。

#### 大佛顶首楞严经卷四

尔时富楼那弥多罗尼子。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言。大威德世尊。善为众生敷演如来第一义谛。世尊常推说法人中。我为第一。今闻如来微妙法音。犹如聋人。逾百步外。聆于蚊蚋。本所不见。何况得闻。佛虽宣明。令我除惑。今犹未详斯义究竟无疑惑地。世尊。如阿难辈。虽则开悟。习漏未除。我等会中登无漏者。虽尽诸漏。今闻如来所说法音。尚纡疑悔。世尊。若复世间一切根尘阴处界等。皆如来藏清净本然。云何忽生山河大地诸有为相。次第迁流。终而复始。又如来说。地水火风。本性圆融。周遍法界。湛然常住。世尊。若地性遍。云何容水。水性周遍。火则不生。复云何明水火二性俱遍虚空。不相陵灭。世尊。地性障碍。空性虚通。云何二俱周遍法界。而我不知是义攸往。惟愿如来。宣流大慈。开我迷云。及诸大众。作是语已。五体投地。钦渴如来无上慈诲。

这时候，如来弟子富楼那从座中起立，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭礼如来，并对如来说：大威德的世尊啊！你最善于为众生演示如来佛法第一义谛。世尊，你常常推举我是‘说法第一’，现今我聆听如来的微妙法音，就像聋人听百步之外的蚊虫鸣叫。本来我不能看见，现在更不得有所闻见了。佛虽然已宣示了如此妙明法音，使我等拔除疑惑，但是现在我仍然不能详解这第一奥义，不能达到无疑无惑的境地。世尊啊！阿难他们虽然有所开悟，但是积聚的烦恼并未漏除，法会中许多已尽灭种种烦恼的修习者，既使在领承了如来所说的法要之后，仍然存有疑惑。世尊，如果世间一切根尘，一切蕴、处、界，就是如来所说五蕴，六根六尘、十二处、十八界这些，且都是如来自性，本然清净，为什么他们突然现出山河大地等等有为相，而且这些有为事物相续相继地迁变流转，周而复始？另外，如来又说地、水、火、风等本性圆融，盈布法界，湛静常住不动。世尊，如果说地性遍在，那么，什么地方去容载水呢？又如果说水性遍在，就不会有火生出。为什么又说水和火都遍在于虚空，相互间并不抵触逼迫？世尊啊！地性阻塞障碍，空性虚廓通阔，为什么说这二者都遍在法界而并不抵触竞争？我不知这个奥义的



根本所在，祈愿如来流布慈力，拨开我等心上迷云。说完这些，富楼那即五体投地，渴盼如来发布无上教诲。

尔时世尊告富楼那。及诸会中漏尽无学诸阿罗汉。如来今日普为此会。宣胜义中真胜义性。令汝会中定性声闻。及诸一切未得二空回向上乘阿罗汉等。皆获一乘寂灭场地。真阿练若。正修行处。汝今谛听。当为汝说。富楼那等。钦佛法音。默然承听。

这时，如来告诉富楼那以及法会中其他漏尽无学与各位阿罗汉：今日如来在此楞严法会中宣示了无上胜义，但你们这些声闻修行者和所有未能明了空和无空的二空奥义的修行者们，以及所有回向上乘阿罗汉的修者，都能获致成佛的唯一寂灭湛静境地，都能驻持在菩提道场，也能登上无上修行的道路。你们仔细谛听，我将为你们宣说。富楼那和大众一起默然承听如来法音。

佛言。富楼那。如汝所言。清净本然。云何忽生山河大地。汝常不闻如来宣说。性觉妙明。本觉明妙。富楼那言。唯然。世尊。我常闻佛宣说斯义。佛言。汝称觉明。为复性明。称名为觉。为觉不明。称为明觉。富楼那言。若此不明名为觉者。则无所明。佛言。若无所明。则无明觉。有所非觉。无所非明。无明又非觉湛明性。性觉必明。妄为明觉。觉非所明。因明立所。所既妄立。生汝妄能。无同异中。炽然成异。异彼所异。因异立同。同异发明。因此复立无同无异。如是扰乱。相待生劳。劳久发尘。自相浑浊。由是引起尘劳烦恼。起为世界。静成虚空。虚空为同。世界为异。彼无同异。真有为法。

如来说：富楼那啊！正如你所说，世间一切本然清净，为什么突然现出山河大地？你没有听如来宣说觉的真性是无上的明，是无上认知了别智慧，本真的觉亦是认知了别的无上灵明吗？富楼那说：世尊，我曾常听闻佛宣说这个义谛。如来说：你所说的觉明，指的是觉的本性是无上认知了别智慧呢？还是只是无了别智慧的觉，即不明的觉，而我们则要去明了它，所以称它为明觉？富楼那说：如果以不明来称名觉，那么觉就无听明了，如来说：如果觉没有能认知别的明的智慧，那就不会有什么明觉。有无觉的事物，但是没有无明的事物，无明也不是觉的湛净妙明，而是痴暗。觉的本性一定是明，即一定是无上认知了别的智慧，妄乱生起，欲去认知了别这个觉的体性。觉知的体性并不是能被认知了别的事物，所以，觉知的体性，如果依妄想认知而成为对象，觉知就会被妄乱建立起来，其已经是妄乱的建立，从而依此妄立的觉知，就生发起作的种种妄乱作为。妄乱觉知一经功用，就在本来的无同无异中，分成了觉知的主观自我一方面，和觉知的客观存在另一方面，从而生发相异出来，相异中又叠加相异，并且只能在此相异对立之中建立起种种相同，在觉知的相同与相异间互相又生发显示，因此又产生了无同无异的事物。这样相互间杂乱摇动，和相互间的依持、对待，就生发起了种种烦劳作用，烦劳久了就生发出尘物世界。尘物世界间事物的种种相互扰动混杂，引起了尘物世界的烦劳、烦恼，由此也生发起了世界。平静不起扰动，就成为虚空。虚空间只是同一，尘物世界间只是对立。而这当中无同异之分的，都是有为法界。

觉明空昧。相待成摇。故有风轮执持世界。因空生摇。坚明立碍。彼金宝者明觉立坚。故有金轮保持国土。坚觉宝成。摇明风出。风金相摩。故有火光为变化性。宝明生润。火光上蒸。故有水轮含十方界。火腾水降。交发立坚。湿为巨海。干为洲渚。以是义故。彼大海中火光常起。彼洲渚中江河常注。水势劣火。结为高山。是故山石。击则

成焰。融则成水。土势劣水。抽为草木。是故林藪遇烧成土。因绞成水。交妄发生。递相为种。以是因缘。世界相续。

觉知的认知了别本性是空，由于妄想执起而晦昧不明，觉知间的对立、异同生发起摇动，于是有风轮执持在世界之中。依持著虚空生出摇荡，坚执欲明之心凝结，于是有滞碍事物的生起，那些金属物，就是因明觉而建立起来的硬形物质，于是有金轮出现保持看各方国土。坚硬的东西成为金宝，摇动的东西成为风力，风和金相激相摩，于是有变化无端的火光生起。由于这些事物体上有水气出来，水气被火蒸发上升为水，于是有水轮含蕴了十方世界。火向上升腾，水向下降落，它们交相生发建立起形质物体，湿的成为大海，干的成为陆地。如此情形，所以大海之中常常会有火光腾起，陆地上常有江河流注。水势弱于火时，就聚结成为高山，所以山石相击能出火光，山石碎融了就成为了水。土势弱于水时，就抽形成为草木，所以林木被火烧以后就会成为土灰，挤压林木就会挤出水来。这种种事物相互为种子而交相妄乱生发，由于这些因缘，世界也就相续相继下来。

复次富楼那。明妄非他。觉明为咎。所妄既立。明理不踰。以是因缘。听不出声。见不超色。色香味触。六妄成就。由是分开见觉闻知。同业相缠。合离成化。见明色发。明见想成。异见成憎。同想成爱。流爱为种。纳想为胎。交遘发生。吸引同业。故有因缘生羯罗蓝遏蒲昙等。胎卵湿化。随其所应。卵唯想生。胎因情有。湿以合感。化以离应。情想合离更相变易。所有受业。逐其飞沈。以是因缘。众生相续。

另外，富楼那，欲明的妄想发生，妄相建立，责任在你不明白性觉的妙明，却妄想去明白它，一念妄动，妄相就建立起来。所觉知的妄乱一经建立，认知的理序也就不可逾越了。由于这个因缘，听觉不能超出声之外，视觉不能超出色物之处，色、声、香、味、触、法等尘物亦只能由眼、耳、鼻、舌、身、意等认知而妄乱成立，于是种种见闻觉知就被分别开来。它们又常因欲求思念的作用而相互纠缠，如是分分合合变化无端，灵现一见缘处的一点明色，即生出色尘，色尘生发就产生了想念，不符合想念的色尘互相间对立仇恨，符合想念的色尘间就融合为爱欲，爱欲流行结成种子，想念集纳于根门，就结为胚胎，如此交相作用下，吸引各种相同的欲求思念，于是有种种因缘关系，由精血抱卵而胚胎成形等过程，而产生种种胎生之物、卵生之物、湿生之物、化生之物，这些生物都是随其所感而生发出来的。卵生之物生发于想念胜妙境的妄念，胎生之物有情于欲乐境而生发，湿生之物往附于新境而生，化生之物厌离于旧境之可憎而生。如此种种想念，有情、往附、厌离的爱生形式，各自相互间又有种种变化移易，一时之间所有欲求、思念、想像，等等众生的业力，纷纷逐趋著众生往这些起伏沉沦的事物之处去受生。由于这种种因绿，众生也就相续相继下来。

富楼那。想爱同结。爱不能离。则诸世间父母子孙。相生不断。是等则以欲贪为本。贪爱同滋。贪不能此。则诸世间卵化湿胎。随力强弱。递相吞食。是等则以杀贪为本。以人食羊。羊死为人。人死为羊。如是乃至十生之类。死死生生。互来相啖。恶业俱生。穷未来际。是等则以盗贪为本。汝负我命。我还汝债。以是因缘。经百千劫。常在生死。汝爱我心。我怜汝色。以是因缘。经百千劫。常在缠缚。唯杀盗淫三为根本。以是因缘。业果相续。

富楼那啊！想念和爱欲纠结在一起，相互珍爱不愿分离，如此，世间的父母子孙才相生相继不曾间断，这样一类众生，他们就是以贪欲为本。贪欲和爱恋一起滋生，贪欲

便不会停止，那么，世间种种生物，如胎生、卵生、湿生、化生等等，就会依持各自力量的强弱，相互间竞争吞食，这一类众生，就会以贪杀为本。人为吃而杀羊，羊死后转为人身，人死后又转为羊身，这样直至卵生、胎生、湿生、化生等十种生物之间，其生生死死，都是如此吞食残杀，由此，种种恶业欲求都与生命共生，一直穷尽到未来无际之时永无休止。这一类众生，就是以贪盗为本。你欠我的命，我还你的债，如此种种因缘，历经百千劫的时间，都是在生生死死之中。你珍爱我的心，我怜爱你的姿色，如此种种因缘，历经百千劫的时间，都是在缠裹不清之中。以此贪杀、贪盗、贪淫立为根本，如此种种因缘，恶业果报相续相继竟不停息。

**富楼那。如是三种颠倒相续。皆是觉明。明了知性。因了发相。从妄见生。山河大地诸有为相次第迁流。因此虚妄终而复始。**

富楼那啊！这三种相续的颠倒妄相，都是由于本觉妙明，却妄为明觉的缘故而生发，由此认知了别的妄为而生种种相，由妄乱的明觉而生出山河大地等等。种种有为事相，就是如此相续相继，次第流转，都依持著虚妄觉见流转不息，周而复始。

**富楼那言。若此妙觉本妙觉明。与如来心不增不减。无状忽生山河大地诸有为相。如来今得妙空明觉。山河大地有为习漏何当复生。佛告富楼那。譬如迷人。于一聚落。惑南为北。此迷为复因迷而有。因悟所出。富楼那言。如是迷人。亦不因迷。又不因悟。何以故。迷本无根。云何因迷。悟非生迷。云何因悟。佛言。彼之迷人。正在迷时。终有悟人指示令悟。富楼那。于意云何。此人纵迷。于此聚落。更生迷不。不也世尊。富楼那。十方如来亦复如是。此迷无本。性毕竟空。昔本无迷。似有迷觉。觉迷迷灭。觉不生迷。亦如翳人见空中华。翳病若除。华于空灭。忽有愚人。于彼空华所灭空地。待华更生。汝观是人为愚为慧。富楼那言。空元无华。妄见生灭。见华灭空。已是颠倒。敕令更出。斯实狂痴。云何更名如是狂人为愚为慧。佛言。如汝所解。云何问言诸佛如来妙觉明空。何当更出山河大地。又如金矿杂于精金。其金一纯。更不成杂。如木成灰。不重为木。诸佛如来菩提涅槃。亦复如是。**

富楼那说：如果这个觉见本来是妙觉明见，其与如来本心一样，不增也不减，于无状之中忽然现出山河大地以及种种事物，那么，如来，现在明觉已是妙明空性，山河大地以及种种事物，种种有为习漏，它又怎么能再生出呢？如来告诉富楼那：譬如有一个迷路之人，他来到一个村落，误以为南面即是北面，这个迷途之人是因为无明而迷路的，还是因为本觉而生出迷惑的？富楼那说：这个迷途之人，并不是因为其无明，也不是因为其本觉而迷路的。为什么呢？因为无明本来就没有根，又为什么是因为无明呢？本觉不会生出无明，而说是从本觉生出？如来说：这个迷途之人正迷惑时，突然有一个明白方向的人指示他，令他开了悟，富楼那，这是什么意思呢？这个人纵然在这个村落里有了迷惑，以后他会不会又生出迷惑来？富楼那说：不会的，世尊。如来说：富楼那，十方如来佛也是这样。这个迷惑本来没有自己的根本，它的本性毕竟是空。本来没有迷惑，只有迷惑了的觉见。觉见到迷惑，迷惑也就灭绝了，觉见并不会再生出迷惑来。犹如眼睛长有翳膜的人会看见虚空中的花，一旦除去翳膜，这花也就从空而灭了。这时，忽然有个愚蠢的人，在那空花已灭去的虚空地方，等待著空花再生出来，你认为此人，他是愚蠢还是聪明？富楼那说：虚空本来没有花，妄见到花的生灭，看到空花已灭的虚空上这已经是颠倒，怎么还要等待那空花的再生呢？这实在是又痴又狂啊！哪里还说得上这个狂痴之人是愚还是慧？如来说：正如你所悟解的，为什么还要问各方如来佛的妙觉明本是空、怎么才能再生出山河大地呢？又比如金矿与种种金属物质杂乱处在

一起，但是金矿一经过炼成精纯，就不会再成为原来混杂的状态。又好比木头烧成了灰、就不会再成为木头，各方如来佛的真如菩提涅槃，也是这样的情形。

富楼那。又汝问言。地水火风。本性圆融。周遍法界。疑水火性不相陵灭。又征虚空及诸大地。俱遍法界。不合相容。富楼那。譬如虚空。体非群相。而不拒彼诸相发挥。所以者何。富楼那。彼太虚空。日照则明。云屯则暗。风摇则动。霁澄则清。气凝则浊。土积成霾。水澄成映。于意云何。如是殊方诸有为相。为因彼生。为复空有。若彼所生。富楼那。且日照时。既是日明。十方世界同为日色。云何空中更见圆日。若是空明。空应自照云何中宵云雾之时。不生光耀。当知是明。非日非空。不异空日。观相元妄。无可指陈。犹邀空华。结为空果。云何诘其相陵灭义。观性元真。唯妙觉明。妙觉明心。先非水火。云何复问不相容者。真妙觉明亦复如是。

富楼那，你又问，地、水、火、风本性圆融，盈布一切世间。但是为什么水火二性并不会相抵触而毁灭，为什么虚空及大地等，都是遍布于形质世界之中，它们本来并不是相容相和的？富楼那啊！譬如那个虚空，它的形质不是种种物相群集而成，但是它并不拒斥那种物相在其中生发。为什么这样？富楼那啊！那个巨大的虚空，太阳照射时它就明亮起来，云层遮障时它就昏暗起来，风吹拂时它就摇动起来，天气澄澈时它便清朗起来，云气凝结时它又浑浊起来。尘土聚积就成为土堆，水澄静就可以映物。这些又是什么意思呢？这些种种不同的事物是从那些事物之中生出，还是从虚空中生出？如果这种种事物是从那些事物中生出的，那么，当太阳照射时，十方世界全体就是太阳，为什么会在空中又看到一个太阳？如果是虚空自己生出光明，虚空就应能够自照，可是为什么深夜云雾遮障时，虚空中不生出光亮呢？应当知道，这个光亮，既不是因日而生，也不是因空而生。同时，它既不与太阳相异，也不与虚空相异而生。观见所见的事物本来就是虚妄的，一定不能指出实体来，就像等候空花再生一样，只能结成一个空果而已。还有必要去诘难水火二性不相抵触灭绝的奥义吗？观见的真性只在妙觉明见，妙觉明心本性圆融，在没有显示其虚妄的假相之前，先就融摄了水火二性的对立，在本真观见之中，为什么要说水、火不相容的呢？本真的妙觉了知也是这样的情形。

汝以空明。则有空现。地水火风。各各发明。则各各现。若俱发明。则有俱现。云何俱现。富楼那。如一水中现于日影。两人同观水中之日。东西各行。则各有日随二人去。一东一西。先无准的。不应难言。此日是一。云何各行。各日既双。云何现一。宛转虚妄。无可凭据。富楼那。汝以色空相倾相夺于如来藏。而如来藏随为色空。周遍法界。是故于中。风动空澄。日明云暗。众生迷闷。背觉合尘。故发尘劳。有世间相。我以妙明不灭不生合如来藏。而如来藏唯妙觉明圆照法界。是故于中。一为无量。无量为一。小中现大。大中现小。不动道场。遍十方界。身含十方无尽虚空。于一毛端现宝王刹。坐微尘里转大法轮。灭尘合觉。故发真如妙觉明性。而如来藏本妙圆心。非心非空。非地非水。非风非火。非眼非耳鼻舌身意。非色非声香味触法。非眼识界。如是乃至非意识界。非明无明。明无明尽。如是乃至非老非死。非老死尽。非苦非集非灭非道。非智非得。非檀那。非尸罗。非毗梨耶。非羼提。非禅那。非般刺若。非波罗密多。如是乃至非恒阿竭。非阿罗诃。三耶三菩。非大涅槃。非常非乐非我非净。以是俱非世出世故。即如来藏元明心妙。即心即空。即地即水。即风即火。即眼即耳鼻舌身意。即色即声香味触法。即眼识界。如是乃至即意识界。即明无明。明无明尽。如是乃至即老即死。即老死尽。即苦即集即灭即道。即智即得。即檀那。即尸罗。即毗梨耶。即羼提。即禅那。即般刺若。即波罗密多。如是乃至即恒阿竭。即阿罗诃。三耶三菩。即大涅槃。即常即乐即我即净。以是俱即世出世故。即如来藏妙明心元。离即离



非。是即非即。如何世间三有众生。及出世间声闻缘觉。以所知心测度如来无上菩提。用世语言入佛知见。譬如琴瑟笙篴琵琶。虽有妙音。若无妙指终不能发汝与众生。亦复如是。宝觉真心各各圆满。如我按指。海印发光。汝暂举心。尘劳先起。由不勤求无上觉道。爱念小乘。得少为足。

你以为空一旦被认知了别，就会有空现示出来，地、水、火、风各自都被认知了别时，它们就各自现示出来。如果它们一起被认知了别，就会一起现示出来。那么，什么是一起现示？富楼那，就如在一团水中现出太阳影子，二个人一同观看水中之日，他们一个往东走，一个往西走，就会分别有二个太阳随著他们走。一个向东，一个向西，并不一样，但是，我们知道太阳只有一个，为什么还要说他们各有一个太阳在跟随呢？既然各有一个太阳相随，就应当有二个太阳，为什么各自看到的却只是一个太阳呢？所以，怎样说都是虚妄，没有凭据可证明是正确的。富楼那，你以为色境和空境在如来藏中相倾相夺，但是，如来藏却是随顺著众生业力，而现示为色境和空境的，并遍在于一切事物之中的。所以，在一切法界之中，显示种种现象，风吹而有物动，空阔而有澄明，日照而有光亮，云积而有昏暗。众生迷闷无知、违背妙明觉见去应和尘物，应和久了，便生出种种业力烦劳，于是世间种种形质障碍尘物烦恼生出。我则以为，妙明觉心不生不灭，契合于如来藏中，而如来藏就是妙觉明心、其圆照一切法界。所以在如来藏中，一即是无量，无量即是一，小中有大，大中有小，不动清净道场遍在于十方世界，一身即含有十方无尽虚空，一毛发类上现示无尽宝刹，坐在微细尘埃里就可以转动大法轮。这是因为灭尽尘缘妄境，归合于妙明的真觉，所以才生发出真如妙觉明性。如来藏本来即是妙圆真心，即是无上圆满心体，所以他不是认识心，亦不是空境。不是地，不是水，不是风，不是火。不是眼、耳、鼻、舌、身、意，也不是色、声、香、味、触、法。不是眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、亦不是意识界。既不是明，也不是无明，亦不是明和无明的灭尽。如此乃至既不是老，也不是死，亦不是老和死的灭尽。不是苦，不是集，不是灭、亦不是道。不是智慧，也不是得法。不是布施，不是善性，不是精进，不是忍辱，不是禅定，不是般若智慧，不是波罗蜜多究竟彼岸，这样直到不是如来，不是佛，不是三藐三菩提心，不是大涅槃。不是常住，不是欢喜，不是本我，亦不是清净天。因为如此既非世间也非出世间种种事物境界的缘故，所以如来藏的本真明妙心体，既是认识心，又是空境。既是地，是水，是火，又是风。既是眼、耳、鼻、舌、身、意，也是色、声、香、味、触、法。既是眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界，也是意识界。既是明，也是无明，亦是明和无明的灭尽。既是苦，是集，是灭，也是道。既是智慧，也是得法。既是布施，又是善性，既是精进，亦是忍辱，既是禅定、又是般若智慧，亦是波罗蜜多究竟彼岸，这样直至既是如来，又是佛，既是三藐三菩提心，亦是三藐三菩提心，亦是三藐三菩提心。既是常住，是欢喜，是本我，亦是清净天。以这样既是在世间，又是出世间一切事物的缘故，如来藏的本真妙明心体，既远离一切是，也远离一切不是，既是一切的是，又不是一切的是。为什么沉沦于世间欲界、色界、无色界种种有为事物之中的众生，以及出世间声闻、缘觉这些修行者们，都以他们各自所知的心来测度如来的无上菩提，是将世间言说引入到佛的真知真见之中吗？这就譬如有琴、瑟，笙、篴、琵琶这些乐器，它们都能发出美妙的声音，但是没有灵巧手指的弹拨，那美妙声音终不能发出来。你与众生也是这样，你们的宝觉真心原是各自圆满生光的，就像我用手一指，海印之光就熠熠生起，可是只要你们一意识心，尘劳就会生起。这都是由于你不能精进求取无上觉道，反而却贪恋小乘修行，以此小道修行为满足的结果。

富楼那言。我与如来宝觉圆明。真妙净心。无二圆满。而我昔遭无始妄想。久在轮回。今得圣乘。犹未究竟。世尊。诸妄一切圆灭。独妙真常。敢问如来。一切众生何因

有妄。自蔽妙明。受此沦溺。

富楼那说：我与如来宝觉圆明真妙净心，本来是圆满无差别的，但是我从无始久远以来即遭妄想，长久沉沦在轮回之中，即使今日得皈无上觉道，仍然未能究竟。世尊，既然一切妄念都已灭绝，只有妙性常存，敢问如来，一切众生为什么会有妄想，从而自蔽本真无上知见，遭受流转轮回呢？

佛告富楼那。汝虽除疑。余惑未尽。吾以世间现前诸事。今复问汝。汝岂不闻室罗城中。演若达多。忽于晨朝以镜照面。爱镜中头眉目可见。嗔责己头不见面目。以为魑魅无状狂走。于意云何。此人何因无故狂走。富楼那言。是人心狂。更无他故。佛言。妙觉明圆。本圆明妙既称为妄云何有因。若有所因。云何名妄。自诸妄想展转相因。从迷积迷以历尘劫。虽佛发明。犹不能返。如是迷因。因迷自有。识迷无因。妄无所依。尚无有生。欲何为灭。得菩提者。如寤时人说梦中事。心纵精明。欲何因缘取梦中物。况复无因本无所有。如彼城中演若达多。岂有因缘自怖头走。忽然狂歇。头非外得。纵未歇狂。亦何遗失。

如来对富楼那说：虽然你已经拔除了迷疑，但是仍然有疑惑没有除尽，我且以世间现示的事物再来问你。难道你没有听说室罗城里的演若达多的事吗？他早晨起来，忽然想起去照镜子，这时他很喜欢镜子里的头有眉有眼历历清晰，却诧异自己的头，说是看不到眼睛眉毛，可能这是妖魅的头吧？一时，他就惊恐无状狂跑而去。这是什么意思呢？这个人为什么会无故狂跑？富楼那说：这个人心生了狂想，再无其它原因。如来说：妙觉圆明心本来即是圆妙的，既然说它生起妄乱，怎么会有原因呢？如果有所原因，又怎么说它是妄乱生起的呢？种种妄想并无本因，而是自身由微细而渐粗，次第辗转相互为因的。迷从迷中集积起来，遍历世间劫时，虽然佛已经阐明了这些，仍旧不能返回到妙圆觉心来。迷惑的原因，从迷疑里生出。认识到迷疑没有本因，妄想也是无所依持，既然没有生起，如何能将它灭去呢？得到菩提智慧的人，就像睡醒的人说梦中之事，尽管心中将梦中之物看得清清楚楚，可是他怎么可以取得到梦中之物呢？何况没有原因，也就是本来一无所有。像城里的演若达多，怎么会有原因去惊恐自己的头没有了呢？如果狂性一停下来，头不是仍然在自己身上吗？实际上即使狂性不停息，头也从来没有遗失啊！

富楼那。妄性如是。因何为在。汝但不随分别世间业果众生三种相续。三缘断故。三因不生。则汝心中演若达多狂性自歇。歇即菩提。胜净明心。本周法界。不从人得。何藉劬劳肯綮修证。譬如有人于自衣中系如意珠。不自觉知。穷露他方。乞食驰走。虽实贫穷。珠不曾失。忽有智者指示其珠。所愿从心。致大饶富。方悟神珠非从外得。

富楼那，这就是妄想的本性，它是因为什么而能存在呢？只要你不追随世间相续，众生相续和业果相续，断绝这三种缘，杀、盗、淫这三种恶业的细因就不会生起，那么，你心中如演若达多一样的狂性就会歇止下来，狂性一旦歇息，就圆满成就了菩提妙心。无比净明心本来遍在于法界，并不是因人才得到，为什么要去辛劳精勤去修证它呢？这就譬如有人在自己衣服缝隙中有如意宝珠而不自知，反而却因为穷困到他乡去奔走乞食。虽然他贫穷，但是宝珠并没有遗失，这时，突然有智慧之人指示出来，于是他便能随心所愿，过了富裕的日子，这时，他才悟解到，神珠自己本有，并不从外而得。

即时阿难在大众中。顶礼佛足。起立白佛。世尊现说杀盗淫业。三缘断故。三因不生。心中达多狂性自歇。歇即菩提。不从人得。斯则因缘皎然明白。云何如来顿弃因缘。我从因缘心得开悟。世尊。此义何独我等年少有学声闻。今此会中大目犍连及舍利弗须菩提等。从老梵志闻佛因缘。发心开悟得成无漏。今说菩提不从因缘。则王舍城拘舍梨等。所说自然成第一义。惟垂大悲。开发迷闷。

这时候。阿难在大众中顶礼佛足，起立对如来说：世尊宣示之贪杀、贪盗、贪淫三种恶业，又宣示了断绝三种相续的缘，三种因就无从生起，然后像演若达多那样的狂性就会歇止，狂性歇止即是菩提，菩提遍在法界并不因他人而有。这里因缘的作用皎然分明，为什么如来要完全放弃因缘的说法呢？我就是悟解到因缘的道理才得开悟的啊！世尊，不止像我这样年少无知的有学声闻修习者是这样，即使是今日法会中的大目犍连、舍利弗、须菩提等德高望重的修行者，他们都是从老婆罗门修道者那里听闻到佛所说的因缘之后，才发心开悟而成就无漏智慧的啊！如来今日说菩提妙心遍在法界，不是因缘所生，那么，王舍城里拘舍梨等外道修行者所说的自在自然，不就成了佛法的一义谛了吗？恳请如来垂赐悲心，开启我的迷闷吧！

佛告阿难。即如城中演若达多。狂性因缘。若得灭除。则不狂性自然而出。因缘自然。理穷于是。阿难。演若达多。头本自然。本自其然。无然非自。何因缘故。怖头狂走。若自然头因缘故狂。何不自然因缘故失。本头不失。狂怖妄出。曾无变易。何藉因缘。本狂自然。本有狂怖。未狂之际。狂何所潜。不狂自然。头本无妄。何为狂走。若悟本头。识知狂走。因缘自然。俱为戏论。是故我言三缘断故即菩提心。菩提心生。生灭心灭。此但生灭。灭生俱尽。无功用道。若有自然。如是则明。自然心生。生灭心灭。此亦生灭。无生灭者。名为自然。犹如世间诸相杂和。成一体者。名和合性。非和合者。称本然性。本然非然。和合非合。合然俱离。离合俱非。此句方名无戏论法。菩提涅槃尚在遥远。非汝历劫辛勤修证。虽复忆持十方如来十二部经。清净妙理如恒河沙。只益戏论。汝虽谈说因缘自然决定明了。人间称汝多闻第一。以此积劫多闻熏习。不能脱离摩登伽难。何须待我佛顶神咒。摩登伽心淫火顿歇。得阿那含。于我法中。成精进林。爱河干枯。令汝解脱。是故阿难。汝虽历劫忆持如来秘密妙严。不如一日修无漏业。远离世间憎爱二苦。如摩登伽宿为淫女。由神咒力销其爱欲。法中今名性比丘尼。与罗侯母耶输陀罗同悟宿因。知历世因贪爱为苦。一念熏修无漏善故。或得出缠。或蒙授记。如何自欺。尚留观听。

如来告诉阿难：正如城中演若达多的狂性因缘，如果能灭除，那么不狂之性，自然而就现示出来。关于因缘与自在自然、其道里到此为止。阿难，演若达多的头本来就是他的头，是他的头就是自然自在，不然的话，就不是他自己的头。是什么因缘使他惊恐狂走呢？如果头是自在自然的，是因缘而使他惊狂的，头又为什么不是自然自在？是因缘的缘故使其遗失的。头本来就在，即使狂性妄乱生起，它也没有变易，又何必要什么因缘呢？如果说狂性本身是自然自在的，未狂之时、狂性又潜藏在哪里？如果说不狂也是自然自在的，头本来就不是妄念所认为的那样，又为什么要狂走呢？如果悟解到自己的头本来即在，是识性发狂使其狂走，那么，你就会知道，不论是说因缘，还是说自然自在，都只是戏论而已。所以说，断绝三种相续之缘，即是菩提心。菩提心生起，生灭心就灭除，这只是与生相对而言的灭，依然是生灭，只有生生灭灭灭灭生灭都灭尽，没有任何的造作功用、才是灭生都尽。如果有自然自在之物，那么就该明白这个自然心生起，生灭心就灭除，这也是生灭。没有生灭的，才叫做自然。就如世间种种事物杂和成为一体，叫做和合性，那些没有和合的，即称为本然性。本然的不是自然的，和合不



是并合，并合与自然都不是，以至于离和合也都不是。这一句才真正叫做无戏论法。到了这个地步、菩提涅槃还在遥远之处，不是你历经劫难辛勤修习就可以证明的，既使你忆想著十方如来佛，诵持著十二部经，以及知道无可计数的妙理，也只能有益于种种戏论而已。你虽然谈论著什么因缘、自然，似乎也明白肯定，人们称你为‘多闻第一’但是，这积聚了许多劫的多闻薰习，并不能使你免离摩登伽女的魔咒，还须如来佛的大神咒去熄灭摩登伽的淫火，令其得阿那含果位，永断欲界妄念，入佛成就精进，令其爱河干枯，这才令你得到解脱。阿难啊！虽然你多少劫时之中都忆持著如来的密义妙严，还不如一日发心修习无漏智慧，远离世间爱憎二种苦。就像摩登伽女过去是淫女，一经神咒之力销除了爱欲，就入法中成为比丘尼，与罗侯的母亲耶输陀罗，一同悟解了自己的宿世因缘以及历世因缘，悟解到贪爱是苦，于是一心修习无漏智慧，或许，因此而能挣脱尘世烦恼纠缠，蒙受佛的授记。你怎么还自己欺骗自己，让自己滞留在种种听闻之中呢？

**阿难及诸大众。闻佛示诲。疑惑消除。心悟实相。身意轻安。得未曾有。重复悲泪。顶礼佛足。长跪合掌而白佛言。无上大悲清净宝王。善开我心。能以如是种种因缘。方便提奖。引诸沉冥出于苦海。世尊。我今虽承如是法音。知如来藏妙觉明心遍十方界。含育如来十方国土。清净宝严妙觉王刹。如来复责多闻无功。不逮修习。我今犹如旅泊之人。忽蒙天王赐与华屋。虽获大宅。要因门入。惟愿如来不舍大悲。示我在会诸蒙暗者。捐舍小乘。毕获如来无余涅槃本发心路。令有学者。从何摄伏畴昔攀缘。得陀罗尼。入佛知见。作是语已。五体投地。在会一心。伫佛慈旨。**

阿难以及会中大众承领了如来的教诲，消除了疑惑、悟解到了实相，一时间身轻意安，得未曾有过的欣喜。此时阿难又悲泣起来，他顶礼佛足，长跪合掌并对如来说：无上大慈大悲的清净如来佛啊！您开启了我的心地，宣说这些种种因缘，以方便说法提携我们这些迷昧之人出脱苦海。世尊啊！今日我虽然领承了如来法音，知道如来藏中妙觉明心遍在十方世界，涵育著十方国土，以及清静宝严妙觉王刹，但是如来又斥责我的多闻并无用处，对修习无上智慧并无益用。我现在就像是一个在旅途中飘泊的人，虽然蒙受天王赐予华丽屋宅，但仍然找不到屋宅的大门进去居住。恳请如来垂赐大悲心、为我及法会中仍然蒙昧的修行者们开示，令我们能够舍弃小乘教法，究竟如来无上涅槃，归本于无上正道，令一切有学修者摄伏往昔的种种攀缘妄心，得获一切法的总持而不散逸，得入佛的无上知见。说完这话，阿难即五体投地，与会中众人一心期待佛宣慈旨。

**尔时世尊。哀愍会中缘觉声闻。于菩提心未自在者。及为当来佛灭度后。末法众生发菩提心。开无上乘妙修行路。宣示阿难及诸大众。汝等决定发菩提心。于佛如来妙三摩提。不生疲倦。应当先明发觉初心二决定义。**

这时，如来哀悯会中这些声闻、缘觉修行者们未能了知菩提心，同时也为佛灭度后，末法时代之中的众生们，发菩提心，开示无上乘妙修行的道路，如来对阿难及大众们宣示：你们决定发菩提心，不畏艰难不生疲倦去求取如来无上正等正觉正三摩提、就应当先明白最初发觉菩提心的二种决定不移的道理。

**云何初心二义决定。**

什么是初发菩提心的二种决定不移的道理？



阿难。第一义者。汝等若欲捐舍声闻。修菩萨乘入佛知见。应当审观因地发心。与果地觉为同为异。阿难。若于因地以生灭心为本修因。而求佛乘不生不灭。无有是处。以是义故。汝当照明诸器世间可作之法。皆从变灭。阿难。汝观世间可作之法。谁为不坏。然终不闻烂坏虚空。何以故。空非可作。由是始终无坏灭故。则汝身中。坚相为地。润湿为水。暖触为火。动摇为风。由此四缠。分汝湛圆妙觉明心。为视为听为觉为察。从始入终。五叠浑浊。

阿难，第一个道理是说，你们想要舍弃声闻、缘觉修行，修习菩提乘，得入佛的知见，就应当审视因地发心与果地的觉的同和异。阿难，如果你是因地发心，即你的发心有所原因，并且以生灭心为修习的本因，从而求取佛乘，达致不生不灭境地，这是不可能的，如果这样，就应当观见到一切世间形质器物世界的种种事物，都在变化灭绝之中。阿难，你看这个世间一切造作成立的事物，有什么是不会毁坏的？但是你从未看到过毁坏的虚空。为什么呢？虚空不是可以造作成立的，所以不会毁坏。而你身体中的坚硬事物就是地性，湿润事物就是水性，暖热事物就是火性，摇动事物就是风性，四大相互缠裹，就分裂了你湛圆妙觉的本心，成为视、听、觉、察种种功能，至此，你就陷入五重叠置的恶浊之中，

云何为浊。

而什么是浊？

阿难。譬如清水。清洁本然。即彼尘土灰沙之伦。本质留碍。二体法尔。性不相循。有世间人。取彼土尘。投于净水。土失留碍。水亡清洁。容貌汨然。名之为浊。汝浊五重。亦复如是。

阿难，譬如清水本是清净湛然，尘土灰沙，其本质是滞碍坚质，二种事物本性不同，不相融洽。如果世间的人将尘土投进清水，尘土就失去了滞碍本性，水也失去了湛净的本性，看起来浑浑泊泊，这就叫做浊，你们的浊有五重，其形其状也是这样。

阿难。汝见虚空遍十方界。空见不分。有空无体。有见无觉。相织妄成。是第一重。名为劫浊。汝身现转四大为体。见闻觉知。壅令留碍。水火风土。旋令觉知。相织妄成。是第二重。名为见浊。又汝心中忆识通习。性发知见。容现六尘。离尘无相。离觉无性。相织妄成。是第三重。名烦恼浊。又汝朝夕生灭不停。知见每欲留于世间业运每常迁于国土。相织妄成。是第四重。名众生浊。汝等见闻元无异性。众尘隔越。无状异生。性中相知。用中相背。同异失准。相织妄成。是第五重。名为命浊。

阿难，你看到虚空遍在于十方世界，但是你不能认识到空和见不可分，有见即有空，有空即有见，空即是见，所以有空而无空的体，见即是空，所以有见而无见的觉知，如此见与空交织妄成，这是第一重浊，叫做劫浊。你的身体由四力大捏合而成，见闻觉知种种知觉的局限使你产生滞碍，水火土风的旋转使你能知觉，四大与觉性如此妄乱交织，这是第二重浊，叫做见浊。在你心中忆想记诵，生发起认知觉见，从而现出六根六尘，它们离开尘物无自己的相，离开觉知无自己本性，如此二种矛盾，也只能是妄乱交织而成，这是第三重浊，叫做烦恼浊，你朝夕之间都在生灭之中不曾停息，但你的知见却每每想要滞留于世间，可是你的欲求业力又常要追随于种种环境，如此妄乱矛盾交织而成、就是第四重浊，叫做众生浊。你们的见闻本来并没有差异，由于种种尘物的

隔绝，莫名的差异就由此生出来，本性上你们可以相知，但是一经适用见闻，你们之间就生出对立，从而使同和异失去标准，如此妄乱交织而成，是第五重浊，叫做命浊，

**阿难。汝今欲令见闻觉知。远契如来常乐我净。应当先择死生根本。依不生灭圆湛性成。以湛旋其虚妄灭生。伏还元觉。得元明觉无生灭性为因地心。然后圆成果地修证。如澄浊水。贮于静器。静深不动。沙土自沈。清水现前。名为初伏客尘烦恼。去泥纯水。名为永断根本无明。明相精纯。一切变现。不为烦恼。皆合涅槃清净妙德。第二义者。汝等必欲发菩提心。于菩萨乘生大勇猛。决定弃捐诸有为相。应当审详烦恼根本。此无始来发业润生谁作谁受。**

阿难，你想要让你的见闻觉知能够契合于如来的常、乐、我、净四种涅槃功德，就应当选择识生死的根本，依凭不生不灭圆湛妙性而建立，以此湛净妙性去旋转种种虚妄生灭，归返本觉，得获本真明觉的无生无灭的真性，这才叫做因地心。以此为因地初心，然后方能圆成你的果地修证，这就像是澄清浊水，将其贮藏于静器之中，盛器长静不动，泥土灰沙等就会沉淀，清水就会现出。这就叫做初伏客尘烦恼。去掉泥土，澄纯清水，就叫永断根本无明，此时，认知了别是精纯无杂，其中一切变现出来的事物都不能成为烦恼阻碍，都能契合于涅槃清净妙德。发觉菩提心二种决定不移的道理中第二个是，你们决定发菩提心求取无上菩提，于菩萨乘中生出大无畏勇猛，决定舍弃种种有为相，就应当详审出烦恼的根本，本是从无始中来，因业力的发动而滋长生发。并且，还要详审是谁在造作，谁死领受。

**阿难。汝修菩提。若不审观烦恼根本。则不能知虚妄根尘何处颠倒。处尚不知。云何降伏取如来位。阿难。汝观世间解结之人。不见所结。云何知解。不闻虚空被汝隳裂。何以故。空无形相。无结解故。则汝现前眼耳鼻舌。及与身心。六为贼媒。自劫家宝。由此无始众生世界。生缠缚故。于器世间不能超越。**

阿难，修证菩提如果不能详细审视烦恼的根本，就不能知道虚妄根尘在哪里发生颠倒。不知道颠倒处，怎么去降伏它呢？又怎么去求取如来果位呢？阿难，你看世间的人在解结，但又不知道结在哪里，怎么知道如何去解开它呢？但当你欲解结时，你不知虚空已经被你肢解分裂了。为什么呢？因为虚空并无形相，本来就无结可解。如果虚空被肢解，这就无异于你的眼、耳、鼻、舌、身、意的攀缘知见等、都是窃贼的作为，都在盗窃自己的宝藏。由此无始以来众生世界就生出种种缠绕束缚，沉沦于器物世界而不能自拔。

**阿难。云何名为众生世界。世为迁流。界为方位。汝今当知东。西。南。北。东南。西南。东北。西北。上。下。为界。过去。未来。现在。为世。方位有十。流数有三。一切众生织妄相成。身中贸迁。世界相涉。而此界性设虽十方。定位可明。世间只目东西南北。上下无位。中无定方。四数必明。与世相涉。三四四三。宛转十二。流变三叠。一十百千。总括始终。六根之中。各各功德有千二百。**

阿难，什么是众生世界？世对时间而言，就是迁流辗转，界对空间而言，就是方位界限，你应当知道，东、西、南、北、东南、西南、东北、西北，以及上、下，为界，过去、现在、未来，为世。方位有十个，世数有三个，一切众生的妄乱交织，就在这当中贸然迁流、与世和界相互牵涉。虽然设立了十个方位界别，并且各自定位分明，但是世间只看到东、西、南、北、上和下没有定位，这是因为中间方位难以定位。东、西、

南、北这四个数是分明的、将它与世的数相乘，那么，就得到了一十二这个数，再将一十二这个数与流变的世数作三次重叠计算，就有了无计数量来总括这个世界。

**阿难。汝复于中。克定优劣。如眼观见。后暗前明。前方全明。后方全暗。左右旁观三分之二。统论所作。功德不全。三分言功。一分无德。当知眼唯八百功德。如耳周听。十方无遗。动若迢遥。静无边际。当知耳根圆满一千二百功德。如鼻嗅闻。通出入息。有出有入。而阙中交。验于鼻根。三分阙一。当知鼻唯八百功德。如舌宣扬。尽诸世间出世间智。言有方分。理无穷尽。当知舌根圆满一千二百功德。如身觉触。识于违顺。合时能觉。离中不知。离一合双。验于身根。三分阙一。当知身唯八百功德。如意默容。十方三世一切世间出世间法。唯圣与凡。无不包容。尽其涯际。当知意根圆满一千二百功德。**

阿难，你再在这当中去判断它们的优和劣。眼睛可以看，但眼睛后面的却看不到，而眼睛前面的能够看见，这是后暗前明，前面的全明，后面的全暗，左面、右面可以看到的各是三分之二，总括来看，眼睛的功德并不在全面，三分功能之中，就缺失了一分。所以眼睛只有八百种功德。耳朵能周遍聆听，十方声音都能听到，声音升起时，可以听到远和近，声音寂止时则能听到无边无际的寂静，所以，耳朵圆满了一千二百种功德，鼻子可以嗅闻，吸入呼出，有出有入，但是两孔之中则不能嗅闻，所以，鼻根的功能也是三分缺一，只有八百种功德。舌可以用来宣扬世间与出世间种种智慧，其可言说各种各样，道理无穷无尽，所以，舌根圆满了一千二百种功德。身体能够触知，能够知觉到舒适与不适，但是须触摸时才能够知觉，离开了触摸就不能够觉知，这当中，触摸时占二分，离开时占一分、于是检验身根，也是三分缺一，所以，身根只有八百种功德。意识能领会到十方三世一切世间和出世间的事物，这其间种种凡与圣的事物，无所不能包容、尽其涯际，所以意根圆满了一千二百种功能。

**阿难。汝今欲逆生死欲流。返穷流根。至不生灭。当验此等六受用根。谁合谁离。谁深谁浅。谁为圆通。谁不圆满。若能于此悟圆通根。逆彼无始织妄业流。得循圆通。与不圆根。日劫相倍。我今备显六湛圆明。本所功德。数量如是。随汝详择其可入者。吾当发明。令汝增进。十方如来。于十八界一一修行。皆得圆满无上菩提。于其中间。亦无优劣。但汝下劣。未能于中圆自在慧。故我宣扬。令汝但于一门深入。入一无妄。彼六知根。一时清净。**

阿难，你想要逆转生死欲流，就要回来穷究六根流转的源头，从而能获不生不灭境地。那么，你应当检验这六种受用根，它们当中谁合谁离，谁深谁浅，谁是圆通，谁是不圆满，如果能够就此而悟解到圆通根本，那么你就能够逆转那无始以来就妄乱交织的业力的流转，从而能够循入到圆通之中，或者可以逆溯到六根妄起的源头那里，其效果是事半功倍的。现在我已将六根的湛静圆明本性，其本所具足的功德全部显示出来，他们各自功能就是这样，你详细选择其中可以方便进入的受用根，我会为你发明它的功德，由此令你增进无上智慧。十方如来都能够在十八界里一一修行，不论从哪里进入都能得到圆满无上菩提，这当中并没有什么优劣之分。但是你仍处劣下智慧之中，还不能够在十八界中圆满自在，所以，我帮助你，让你从一种根里深入进去，只要此一门仍获无妄，那么，全部六种识根就都能够得到清净无妄的真知真觉。

**阿难白佛言。世尊。云何逆流深入一门。能令六根一时清净。**

阿难对如来说：世尊啊！为什么说能逆转根尘迁流，只须返回来深入一门就能令六根一时清静？

佛告阿难。汝今已得须陀洹果。已灭三界众生世间见所断惑。然犹未知根中积生无始虚习。彼习要因修所断得。何况此中生住异灭。分剂头数。今汝且观现前六根。为一为六。阿难。若言一者。耳何不见。目何不闻。头奚不履。足奚无语。若此六根决定成六。如我今会。与汝宣扬微妙法门。汝之六根。谁来领受。

如来告诉阿难：你现在已经进到须陀洹果位，初入了圣道，你已灭绝了三界众生的世间识见。但是你仍然不知道，六根之中久远以来早已积聚了无数量的滞碍虚物，这个虚物要经修习才可以断绝，何况根中虚物的生、住、异、灭，各自有别又齐头并进，现在你来看面前的六根，它们是一种还是六种？阿难，如果说只是一种，那么耳朵为什么不能看，眼睛为什么不能听，头为什么不能走路，脚为什么不能言语？如果说六根就是六种根，那么，我在这里宣扬微妙法门，你用六根中的哪一根来领受？

阿难言。我用耳闻。

阿难说：我用耳朵来听。

佛言。汝耳自闻。何关身口。口来问义。身起钦承。是故应知非一终六。非六终一。终不汝根元一元六。阿难当知。是根非一非六。由无始来颠倒沦替。故于圆湛一六义生。汝须陀洹。虽得六销。犹未亡一。如太虚空参合群器。由器形异。名之异空。除器观空。说空为一。彼太虚空。云何为汝成同不同。何况更名是一非一。则汝了知六受用根。亦复如是。

如来说：你的耳朵在听、关身和口什么事？但你却同时用口来问这微妙义，起身领承佛旨。所以，不是一根就是六根，若不是六根就是一根，你的根识不能既是一根又是六根。阿难，应当知道，这个根既不是一根也不是六根。它从无始以来就已经颠倒交替，沉沦于六尘境象，更替于见闻觉知，因此，在圆湛不动的觉性当中，才产生一根和六根等概念和意义。你初入圣道，虽然能够销解六根的概念，但是仍没有最终消除那一根的概念。就如太虚空参合种种器物，由于这些器物形状各异，所以称这个太虚空为多种事物相异并存的空，除去种种器物后再来观视虚空，这空就还是个虚廓澄明的空。其实，这个虚空怎么会一下是同，一下又不同呢？更何况说它是一个虚空或者不是一个虚空？那么，应知六种受用根也是如此。

由明暗等二种相形。于妙圆中黏湛发见。见精映色。结色成根。根元目为清净四大。因名眼体。如蒲萄朵。浮根四尘。流逸奔色。由动静等二种相击。于妙圆中黏湛发听。听精映声。卷声成根。根元目为清净四大。因名耳体。如新卷叶。浮根四尘。流逸奔声。由通塞等二种相发。于妙圆中黏湛发嗅。嗅精映香。纳香成根。根元目为清净四大。因名鼻体。如双垂爪。浮根四尘。流逸奔香。由恬变等二种相参。于妙圆中黏湛发尝。尝精映味。绞味成根。根元目为清净四大。因名舌体。如初偃月。浮根四尘。流逸奔味。由离合等二种相摩。于妙圆中黏湛发觉。觉精映触。抟触成根。根元目为清净四大。因名身体。如腰鼓颡。浮根四尘。流逸奔触。由生灭等二种相续。于妙圆中黏湛发知。知精映法。揽法成根。根元目为清净四大。因名意思。如幽室见。浮根四尘。流逸奔法。



由于明、暗二相的现示，于妙圆之中湛然生出观见，观见精微映现色尘，色尘凝结成为眼根，根的本真原是清净四大和合而成，所以，说眼睛是像葡萄串那样的物体。如此浮根和四尘，一起流逸弛向色境尘物。由于动静二相的刺激，于圆妙之中湛然生发听闻，听闻精微映现声音，汲纳声音成为耳根，其本真耳根原来是清净四大和合而成，所以称耳朵体像嫩卷叶，如此浮根和四尘，一起流向声音尘物。由于通塞二相的激发，于妙圆之中湛然发用嗅闻，嗅闻精微映现香味，香味聚集成为鼻根，其本真鼻根原来是清净四大和合而成，所以称鼻子体像双垂爪。如此浮根和四尘，一起流逸弛向香味尘物。由于恬、变二相的涉入，于妙圆之中湛然生发舔尝，舔尝精微映现滋味，滋味聚集成为舌根，其本真舌根原来是清净四大和合而成，所以称舌头像初偃月，如此浮根和四尘，一起流逸弛向滋味尘物。由于离、合两种相的摩擦，于妙圆之中湛然发用知觉，知觉精微映现触摸，触摸聚集成为身根，其本真身根原来是清净四大和合而成，所以称身体像腰鼓，如此浮根和四尘，一起流逸弛向触尘。由于生灭二相的相续，于妙圆之中湛然生发意知，意知精微映现法尘，法尘揽集成为意根，其本真意根原来是清净四大和合而成、所以称意识像幽室见，如此浮根和四尘，一起流逸弛向法尘。

**阿难。如是六根。由彼觉明。有明明觉。失彼精了。黏妄发光。是以汝今离暗离明。无有见体。离动离静。元无听质。无通无塞。嗅性不生。非变非恬。尝无所出。不离不合。觉触本无。无灭无生。了知安寄。汝但不循动静。合离。恬变。通塞。生灭。明暗。如是十二诸有为相。随拔一根。脱黏内伏伏归元真。发本明耀。耀性发明。诸余五黏。应拔圆脱。不由前尘所起知见。明不循根。寄根明发。由是六根互相为用。**

阿难，此六根依其所见闻的事物，生发出种种觉知来，它对于觉知的对象无精微分别，而是凭著妄乱的知觉去观见。所以，一离开事物的明和暗，就不能看见，离开声音的动和静，就不能听到。没有通畅和堵塞，就不能嗅闻。没有味道的恬适和变化，就不能舔尝。没有触摸的离和合，就不能触知。没有事物的生和灭，精微知见就无所安立。如果你能够不去循守攀缘在动静、离合、恬变、通塞、生灭、明暗等这十二种有为事物上，而能令其中之一种根以依守攀缘中拔脱出来，返归到你的真知真觉的自性，那么，你的真知真见就会发物出来，其余五种根也能从依守攀缘中拔脱出来，返归到真知真觉的圆通妙性。这时，你所知所见不是由客尘事物而引发决定。本觉的妙明并不随根而显妙用，然而随寄在一根当中，都可以显出同样的妙用，因此，六种根器受用都能够互相作用与转换。

**阿难。汝岂不知今此会中。阿那律陀。无目而见。跋难陀龙。无耳而听。兢伽神女。非鼻闻香。骄梵钵提。异舌知味。舜若多神。无身觉触。如来光中。映令暂现。既为风质其体元无。诸灭尽定得寂声闻。如此会中摩诃迦叶。久灭意根。圆明了知不因心念。**

阿难，你难道不知道，在这楞严法会中，阿那律托尊者虽然是盲眼却能够看见三千大千世界，跋难陀龙神有耳不能听但是却能够用龙角去听到一切声音，兢伽神女没有鼻子却能够闻到香味，骄梵钵提侍者虽是牛舌却能尝出种种味道，舜若多虚空神没有形质身体，也就没有触觉，由于如来佛放光相助，使他无身亦能触受，还有那些声闻修行者，他们已入九次第定，灭掉前五识和第六识，以及受、想两心所，证得了寂然湛静的境界。就像这个法会中的摩诃迦叶尊者，他早就灭绝意根、灭尽心念，但是，他已是本觉圆觉，从而能够根根了知，并不因心念而去知道事物。

**阿难。今汝诸根若圆拔已。内莹发光。如是浮尘及器世间诸变化相。如汤销冰。应念化成无上知觉。**

阿难，如果你的六根已经拔除解脱，那你的自性里就会发出莹然如玉的智光，一切浮生以及器物世界间事物的种种变化，都会如滚汤浇冰一般消融净尽，这时，妄相消除，真相现出，你的智慧相应就成就了无上真知真觉。

**阿难。如彼世人聚见于眼。若令急合。暗相现前。六根黯然。头足相类。彼人以手循体外绕。彼虽不见。头足一辨。知觉是同。缘见因明。暗成无见。不明自发。则诸暗相永不能昏。根尘既销。云何觉明不成圆妙。**

阿难，就像世间的人，将观看只是寄托在眼睛，这时叫他把眼睛闭上，那么眼前所见到的只是黑暗，六根都不能有所知见了，连头和脚都不能辨别了，这个人如果用手绕身体摸上一遍，虽然他还看不见，但是手摸到头就知道是头，摸到脚就知道这是脚。这就是说，种种根尘认知与根本觉见是相通的。世人因为攀缘在外，所以必须有光明才能看见，没有光明就不能看见，如果是自性的根本觉见，就能够不依光明而看见，因此，纵然是种种潜隐不明的事物，都能够被妙明觉知一一照见。根尘已经消除灭尽，那本觉明心怎么会不成就圆融的妙用呢？

**阿难白佛言。世尊。如佛说言。因地觉心。欲求常住。要与果位名目相应。世尊。如果位中。菩提。涅槃。真如。佛性。庵摩罗识。空如来藏。大圆镜智。是七种名。称谓虽别。清净圆满。体性坚凝。如金刚王。常住不坏。若此见听。离于明暗动静通塞。毕竟无体。犹如念心。离于前尘。本无所有。云何将此毕竟断灭以为修因。欲获如来七常住果。世尊。若离明暗。见毕竟空。如无前尘。念自性灭。进退循环。微细推求。本无我心及我心所。将谁立因求无上觉。如来先说湛精圆常。违越诚言。终成戏论。云何如来真实语者。惟垂大慈。开我蒙悞。**

阿难对如来说：世尊，就像佛曾经说过，因地发心之时就要成就不生灭心，要让此心常住，那么，就要与所成就的佛果位相应起来才行。世尊，成佛果位中有七种果德，它们是：菩提、涅槃、真如、佛性、庵摩罗识、空如来藏、大圆智镜。它们名称虽不同，却都是清净不染万德具足的，都是坚固凝结的，像金刚玉一样的不生不灭的常住真心，如果见和听等离开了明暗、动静、通塞等等尘相，就没有能知能觉的体性，就像思维著的意识离开了法尘事物就没有什么本体，那么，怎么可以用这些毕竟是断灭的根性，来做为修心的因地呢？这又怎么能够获得如来七种常住不灭的果位呢？世尊，假如离开了明暗，就没有了见，如果没有法尘事物，意识忆念也就消灭了，我前前后后来回究竟推求，觉得本来就没有我的心体，也没有我的心的安住之地方，那么，以什么来作为因地心去求取无上的觉见呢？如来说六根本来湛静精微圆常，但是，如果说话自相矛盾，就会成为儿戏的言说。到底什么是如来的真实话语呢？我是越来越蒙昧无知了，恳请如来降赐大慈悲心为我开示。

**佛告阿难。汝学多闻。未尽诸漏。心中徒知颠倒所因。真倒现前。实未能识。恐汝诚心犹未信伏。吾今试将尘俗诸事。当除汝疑。即时如来敕罗侯罗击钟一声。问阿难言。汝今闻不。阿难大众。俱言我闻。钟歇无声。佛又问言。汝今闻不。阿难大众。俱言不闻。时罗侯罗又击一声。佛又问言。汝今闻不。阿难大众。又言俱闻。佛问阿难。汝云何闻。云何不闻。阿难大众俱白佛言。钟声若击。则我得闻。击久声销。音响双**

绝。则名无闻。如来又敕罗侯击钟。问阿难言。汝今声不。阿难大众。俱言有声。少选声销。佛又问言。尔今声不。阿

难大众。答言无声。有顷罗侯更来撞钟。佛又问言。尔今声不。阿难大众。俱言有声。佛问阿难。汝云何声。云何无声。阿难大众俱白佛言。钟声若击。则名有声。击久声销。音响双绝。则名无声。佛语阿难及诸大众。汝今云何自语矫乱。大众阿难。俱时问佛。我今云何名为矫乱。佛言。我问汝闻。汝则言闻。又问汝声。汝则言声。唯闻与声。报答无定。如是云何不名矫乱。阿难。声销无响。汝说无闻。若实无闻。闻性已灭。同于枯木。钟声更击。汝云何知。知有知无。自是声尘或无或有。岂彼闻性为汝有无。闻实云无。谁知无者。是故阿难。声于闻中自有生灭。非为汝闻声生声灭。令汝闻性为有为无汝尚颠倒。惑声为闻。何怪昏迷以常为断。终不应言。

如来告诉阿难：虽然你博学多闻，但是还没有得以漏尽、无烦恼，你心中只知道那些颠倒的宿因，而真正的颠倒现在面前，你又一点不能认识。恐怕你的诚心并不能使你服伏我对你说的道理，那么，我就用尘俗事物的道理来解除你的疑惑。如来佛即时就令罗侯罗敲一下钟，然后问阿难：你听到了吗？阿难和大众都说：我们听到了。钟声停止后，佛又问：你听到了吗？阿难和大众都回答：没有听到。这时，罗侯罗又敲了一下钟，如来又问：你听到没有？阿难和大众都回答：我们听到了。如来问阿难：你说什么叫做听到？什么又叫做没有听到？阿难和大家都回答说：钟被敲击发出声音，我们就听得到，声音停息了，我们就没有听到。如来又令罗侯罗敲钟，然后又问阿难：你们现在听到有声音吗？阿难和大家都回答：有声音。过了一会儿，声音消散了，如来又问到：现在有声音吗？阿难和大众都回答说没有声音。过了一会儿，罗侯罗又来敲钟，如来又问：你们现在有听到声音没有？阿难和大众都回答说有声音。如来佛问阿难：你说说，什么叫做有声？什么叫做无声？阿难和大众都回答说：钟被敲击有声音，就叫做有声，敲击停下来钟声散去，就叫做无声。如来对阿难和大众说：你们所说为什么是自相矛盾的呢？大众和阿难都立即问到：我们所说怎么是自相矛盾的？如来说：我问你们听见没有，你们就回答听见，我又问你们声音，你们就回答声音，在回答之中，将听见和声音混淆不清，怎么不是自相矛盾呢？阿难，声音散了没有声响，你就说听不到，如果真正是听不到，那么你的听闻就已经灭绝了，已经如枯木一般无知无觉了。当钟声又响起，你为什么又说你听到了呢？你知道有声、无声，都是来自声音尘物，你有时听见，有时没有听见，哪里就是你有时有听闻，有时没有听闻。你已经听见了无声却要说没有听见，什么是没有听见？所以说，声音在听闻中自己有生有灭，并不是因为听闻有时有，有时又没有。你还在颠倒之中，将声音误识为听闻，难怪你会迷惑昏昧，将常住真心误识为断灭之心呢，这确实是不应当啊！

离诸动静闭塞开通。说闻无性。如重睡人。眠熟床枕。其家有人。于彼睡时。捣练舂米。其人梦中闻舂捣声。别作他物。或为击鼓。或为撞钟。即于梦时自怪其钟为木石响。于时忽寤。遑知杵音。自告家人。我正梦时。惑此舂音将为鼓响。阿难。是人梦中。岂忆静摇开闭通塞。其形虽寐。闻性不昏。纵汝形销。命光迁谢。此性云何为汝销灭。以诸众生从无始来。循诸色声。逐念流转。曾不开悟性净妙常。不循所常。逐诸生灭。由是生生杂染流转。若弃生灭。守于真常。常光现前。根尘识心应时销落。想相为尘。识情为垢。二俱远离。则汝法眼应时清明。云何不成无上知觉。

离开种种动静、通塞、明暗等等尘相来说听闻的空性妙用，就好比说，有一个人当在沉睡中，听到家人杵米的声音，在梦中以为是击鼓声、敲钟声等等，甚至而嗔怪这声音怎么只像木头石头的撞击声，直到睡醒时，才知道这是舂米的声音。阿难啊！这个人

梦中怎么能够忆想起种种动静、通塞的事物？其实，这个人虽然在沉睡，但是他的听闻本性并没有昏昧沉睡。即使你身形销亡生命迁谢，你的听闻本性也不会因此销亡灭绝。种种众生从无始久远以来，便循守攀缘在声、色之中，追随心忆念而流转在烦恼尘物之中，竟不能悟解到自性的清净常住的妙用。他们不去循守自性的常住真心，反而去追逐种种生灭事物，由此而生生之不停息于六尘杂染流转之中。如果离弃生灭事物，循守真心常住，常住真心的智光便现示面前，那些根尘识心一时就应光而销亡。亿想思念是识所攀缘的尘，认知情感即是想所依的垢，一旦远离如是尘垢，那么，你的清净法眼一时就应现智光，那无上真知真觉怎么能够不得成就呢？

**本網頁由 報佛恩網 製作**