

南怀瑾-楞严大义今释

kevinluo

Contents

1	叙言	2
1.1	(一)	2
1.2	(二)	3
1.3	(三)	3
1.4	(四)	4
1.5	(五)	5
2	楞严大义指要	5
2.1	经题之标示	5
2.2	本经之缘起	5
2.3	七处征心与人还辨见	5
2.4	楞严之宇宙观与人生观	7
2.5	根尘解脱与二十五位圆通	7
2.6	教理行果	8
3	第一章：心性本体论	9
3.1	问题的开始	9
3.2	心灵存在七点认识的辨别	9
3.3	认为心在身内的辨别	10
3.4	认为心在身外的辨别	10
3.5	认为心在生理神经根里的辨别	10
3.6	认为它在见明见暗的作用上之辨别	11
3.7	认为能思惟的是心之辨别	11
3.8	认为心在中间之辨别	12
3.9	认为无著即是心之辨别	12
3.10	真心与妄心体性的辨认	13
3.11	心性自体的指认	13
3.12	能见不是眼见	14
3.13	客尘为烦恼的成因	15
4	第二章：宇宙心物认识论	15
4.1	宇宙万有自性本体的认识	15
4.2	心物一元的自性本体之说明	17
4.3	自性和物理现象界的八种分析	17
4.4	客观的物理世界与自性能见的主观无二无别	18
4.5	自性大而无外小而无内	19
4.6	自性本体超越自然与因缘和合	20
4.7	个别际遇与共同遭遇的原因	21
5	第三章：心理与生理现状为自性功能发生的互变	22
5.1	心理与生理的五阴作用经验的分析	23
5.2	心理与生理的六根作用 (五官与意识) 经验的分析	24
5.3	身心与外界作用 (十二处) 经验的分析	26
5.4	身心与外界之间 (十八界) 经验的分析	27
6	第四章：物理世界与精神世界同为自性功能的显现	30
6.1	地水火风空五大种性的剖视	30
6.2	心意识精神领域的透视	32
6.3	物理世间物质的形成	35
6.4	众生世界生命的成因	36
7	第五章：修习佛法实验的原理	37

7.1	个人解脱成佛与群体的关系	37
7.2	自性真心证悟的法则与原理	39
7.3	解脱宇宙时空与物理世间束缚的法则与原理	40
7.4	修证自性的法则与原理	42
7.5	修证自性解脱的总纲	44
7.6	二十五位实地修持实验方法的自述	47
8	第六章：修习佛法的程序与方法	61
8.1	学佛修行入门的基本戒行	61
8.2	修学佛法进度指示	63
8.3	五十五位修行的圣位和境界的含义	65
8.4	地狱天堂的有无与人生精神心理的因果关系	68
8.5	十种仙道与天人间精神心理的关系	69
8.6	天堂地狱的原理	70
9	第七章：修习佛法定慧中的错误和歧路	70
9.1	性空正觉的基本认识	70
9.2	色阴区宇——生理与心理互变范畴的魔境	71
9.3	受阴区宇——感觉变幻范畴的魔境	72
9.4	想阴区宇——想念中精神幻觉范畴的魔境	74
9.5	识阴区宇——唯识境界中所生的偏差	82
9.6	解脱五阴和直指明心见性的结论	84
9.7	楞严法要串珠	85
9.8	增补楞严法要串珠修证次第	86
10	后记	87

contents

《楞严经》经文

南怀瑾-《楞严大义今释》

“自从一读楞严后,不看人间糟粕书”。楞严经是宇宙人生真理探原的经典,是入门悟空的一部书,也是抱本修行,闭关修行一直到证果跟在身边的一部书。昔日憨山大师有言“不知法华,则不知如来救世之苦心。不知楞严则不知修心迷悟之关键。不知楞伽,则不辨知见邪正之是非”。然而楞严译文文词古奥,使佛法义理,愈形晦涩,学者往往望而止步。

1 叙言

1.1 (一)

在这个大时代里,一切都在变,变动之中,自然乱象纷陈。”变乱使凡百俱废,因之,事事都须从头整理。专就文化而言,整理固有文化,以配合新时代的要求,实在是一件很重要的事情。那是任重而道远的,要能耐得凄凉,甘于寂寞,在默默无闻中,散播无形的种子。耕耘不问收获,成功不必在我。必须要有香象渡河,截流而过的精神,不辞辛苦地去做。

历史文化,是我们最好的宝镜,观今鉴古,可以使我们在艰苦的岁月中,增加坚毅的信心。试追溯我们的历史,就可以发现每次大变乱中,都吸收了外来的文化,融合之后,又有一种新的光芒产生。我们如果将历来变乱时代加以划分,共有春秋战国、南北朝、五代、金元、满清等几次文化政治上的大变动。其间如南北朝,为佛教文化输入的阶段,在我们文化思想上,经过一段较长时期的融化以后,便产生盛唐一代的灿烂光明。五代与金元时期,在文化上,虽然没有南北朝时代那样大的变动,但欧亚文化交流的迹象却历历可寻。而且中国文化传播给西方者较西方影响及于中国者为多。自清末至今百余年间,西洋文化随武力而东来,激起我们文化政治上的一连串的

变革，启发我们实验实践的欲望。科学一马当先，几乎有一种趋势，将使宗教与哲学、文学与艺术，都成为它的附庸。这乃是必然的现象。我们的固有文化，在和西洋文化相互冲突后，由冲突而交流，由交流而互相融化，继之而来的一定是另一番照耀世界的新气象。目前的一切现象，乃是变化中的过程，而不是定局。但是在这股动荡的急流中，我们既不应随波逐流，更不要畏惧

。必须认清方向，把稳船舵，此时此地，应该各安本位，无论在边缘或在核心，只有勤慎明敏地各尽所能，做些整理介绍的工作。这本书的译述，便是本着这个愿望开始，希望人们明了佛法既不是宗教的迷信，也不是哲学的思想，更不是科学的囿于现实约有限知识。但是却可因之而对于宗教哲学和科学获得较深刻的认识，由此也许可以得到一些较大的启示。

1.2 (二)

依据西洋文化史的看法，人类由原始思想而形成宗教文化，复由于对宗教的反动，而有哲学思想和科学实验的产生，哲学是依据思想理论来推断人生和宇宙，科学则系从研究实验来证明宇宙和人生。所以希腊与罗马文明，都有它划时代的千秋价值。自欧洲文艺复兴运动以后，科学支配着这个世界，形成以工商业为最中心的物质文明。一般从表面看来，科学领导文明的进步，惟我独尊，宗教和哲学，将无存在的价值。事实上，科学并非万能，物质文明的进步，并不就是文化的升华。于是在这科学飞跃进步的世界中，哲学和宗教，仍有其不容忽视的价值。佛教虽然也是宗教，但是一种具有高深的哲学理论和科学实验的宗教。它的哲学理论常常超出宗教范畴以外，所以也有人说佛教是一种哲学思想，而不是宗教。佛教具有科学的实证方法，但是因为它是从人生本位去证验宇宙，所以人们会忽略它的科学基础，而仍然将它归之于宗教。可是事实上，佛教确实有科学的证验，及哲学的论据。它的哲学，是以科学为基础，去否定狭义的宗教，它的科学；是用哲学的论据，去为宗教做证明。楞严经为其最显著者。研究楞严经后，对于宗教、哲学和科学，都将会有更深刻的认识。

1.3 (三)

世间一切学问，大至宇宙，细至无间，都是为了解决身心性命的问题。也就是说：都是为了研究人生。离开人生身心性命的研讨，便不会有其他学问的存在。楞严经的开始，就是讲身心性命的问题。它从现实人生基本的身心说起，等于是一部从心理生理的实际体验，进而达致哲学最高原理的纲要。它虽然建立了一个真心自性的假设本体，用来别于一般现实应用的妄心，但却非世间一般哲学所说的纯粹唯心论。因为佛家所说的真心，包括了形而上和万有世间的一切认识与本体论，可以从人人身心性命上去实验证得，并且可以拿得出证据，不只是一种思想论辩。举凡一切宗教的、哲学的、心理学的或生理学的矛盾隔阂，都可以自其中得到解答。人生离不开现实世间，现实世间形形色色的物质形器，究竟从何而来了这是古今中外人人所要追寻的问题。彻底相信唯心论者，事实上并不能摆脱物质世间的束缚。相信唯物论者，事实上随时随地应用的，仍然是心的作用。哲学把理念世界与物理世界勉强分作两个，科学却认为主观的世界以外，另有一个客观世界的存在。这些理论总是互相矛盾，不能统一。可是早在二千多年前，楞严经便很有条理、有系统地讲明心物一元的统一原理，而且不仅是一种思想理论，乃是基于我们的实际心理生理情形，加以实验证明。楞严经说明物理世界的形成，是由于本体功能动力所产生。因为能与量的互变，构成形器世间的客观存在，但是真如本体也仍然是个假名。它从身心的实验去证明物理世界的原理，又从物理的范围，指出身心解脱实验的理论和方法。现代自然科学的理论，大体都与它相吻合。若干年后，如果科学与哲学能够再加进步，对于楞严经上的理论，将会获得更多的了解。楞严经上讲到宇宙的现象，指出时间有三位，空间有十位。普通应用，空间只取四位。三四四三，乘除变化。纵横交织，说明上下古今，成为宇宙万有现象变化程序的中心。五十五位和六十六位的圣位建立的程序，虽然只代表身心修养的过程，事实上，三位时间和四位空间的数理演变，也说明了宇宙万有，只是一个完整的数量世界；一点动随万变，相对基于绝对而来，矛盾基于统一而生，重重叠叠，所以有物理世界和人事世间错综复杂的关系存在。数理是自然科学的锁钥，从数理之中，发现很多基本原则，如果要了解宇宙，从数理中，可以得到惊人的指示。目前许多自然科学不能解释证实的问题，如果肯用科学家的态度，就楞严经中提出的要点，加以深思研究，必定会有所得。若是只把它看作是宗教的教义，或是一种哲学理论而加以轻视，便是所有学术文化界的一个很大的不幸了。

1.4 (四)

再从佛教的立场来讨论楞严，很久以前就有二个预言流传着。预言楞严经在所有佛经中是最后流传到中国的。而当佛法衰微时，它又是最先失传的。这是寓言，或是神话，姑且不去管它。但在西风东渐以后，学术界一股疑古风气，恰与外国人处心积虑来破坏中国文化的意向相呼应。楞严与其他几部著名的佛经，如圆觉经、大乘起信论等，便最先受到怀疑。民国初年，有人指出楞严是一部伪经。不过还只是说它是伪托

佛说，对于真理内容，却没有轻议。可是近年有些新时代的佛学研究者，竟干脆认为楞严是一种真常唯心论的学说，和印度的一种外道的学理相同。讲学论道，一定会有争端，固然人能修养到圆融无碍，无学无争，是一种很大的解脱，但是为了本经的伟大价值，使人有不能已于言者。说楞严是伪经的，近代由梁启超提出，他认为第一：本经译文体裁的美妙，和说理的透辟，都不同于其他佛经，可能是后世禅师们所伪造。而且执笔的房融，是武则天当政时遭贬的宰相。武氏好佛，曾有伪造大云经的事例。房融可能为了阿附其好，所以才奉上翻译的楞严经，为的是重邀宠信。此经呈上武氏以后，一直被收藏于内廷，当时民间并未流通，所以说其为伪造的可能性很大。第二：楞严经中谈到人天境界，其中述及十种仙，梁氏认为根本就是有意驳斥道教的神仙，因为该经所说的仙道内容，与道教的神仙，非常相像。梁氏是当时的权威学者，素为世人所崇敬。他一举此说，随声附和者，大有人在。固然反对此说者也很多，不过都是一鳞半爪的片段意见。民国四十二年学术季刊第五卷第一期，载有罗香林先生著的：唐相房融在粤笔受首楞严经翻译考一文。列举考证资料很多，态度与论证，也都平实，足可为这一重学案的辨证资料。我认为梁氏的说法，事实上过于臆测与武断。因为梁氏对佛法的研究，为时较晚，并无深刻的工夫和造诣。试读谭嗣同全集里所载的任公对谭公诗词关于佛学的注释便知。本经译者房融，是唐初开国宰相房玄龄族系，房氏族对于佛法，素有研究，玄奘法师回国后的译经事业，唐太宗都交与房玄龄去办理。房融对于佛法的造诣和文学的修养，家学渊源，其所译经文自较他经为优美，乃是很自然的事，倘因此就指斥他为阿谀武氏而伪造楞严，未免轻率人人于罪，那是万万不可的。与其说楞严辞句太美，有伪造的嫌疑，毋宁说译者太过重于文学修辞，不免有些地方过于古奥。依照梁氏第一点来说：我们都知道藏文的佛经，在初唐时代，也是直接由梵文翻译而成，并非取材于内地的中文佛经。藏文佛经里，却有楞严经的译本。西藏密宗所传的大白伞盖咒，也就是楞严咒的一部分。这对于梁氏的第一点怀疑，可以说是很有力的解答。至于说楞严经中所说的十种仙，相同于道教的神仙，那是因为梁氏没有研究过印度婆罗门和瑜伽术的修炼方法，中国的神仙方士之术，一部分与这两种方法和目的，完全相同。是否是殊途同归，这又是学术上的大问题，不必在此讨论。但是仙人的名称及事实，和罗汉这个名词一样，并不是释迦佛所创立。在佛教之先，印度婆罗门的沙门和瑜伽士们，已经早有阿罗汉或仙人的名称存在，译者就我们传统文化，即以仙人称之，犹如唐人译称佛为大觉金仙一样，绝不可以将一切具有神仙之名实者，都拉为我们文化的特产。这对于梁氏所提出的第二点，也是很有力的驳斥。而且就治学方法来说，疑古自必须考据，但是偏重或迷信于考据，则有时会发生很大的错误和过失。考据是一种死的方法，它依赖于或然性的陈年往迹，而又根据变动无常的人心思想去推断。人们自己日常的言行和亲历的事物，因时间空间世事的变迁，还会随时随地走了样，何况要远追昔人的陈迹，以现代观念去判断环境不同的古人呢？人们可以从考据方法中求得某一种智识，但是智慧并不必从考据中得来，它是要靠理论和实验去证得的。如果拼命去钻考据的牛角尖，很可能流于矫枉过正之弊。说楞严经是真常唯心论的外道理论，这是晚近二三十年中新佛学研究源的论调。特此论者只是在研究佛学，而并非实验修持佛法。他们把佛学当作学术思想来研究，却忽略了有如科学实验的修证精神。而且这些理论，大多是根据日本式的佛学思想路线而来，在日本，真正佛法的精神早已变质。学佛的人为了避重就轻，曲学取巧，竟自舍本逐末，实在是不智之甚。其中有些甚至说禅宗也是根据真常唯心论，同样属于种我外道的见解。实际上，禅宗重在证悟自住，并不是证得神我。这些不值一辩，明眼人自知审择。楞严的确说出一个常住真心，但是它也明白解说了那是为的有别于妄心而勉强假设的，随着假设，立刻又提醒点破，只要仔细研究，就可以明白它的真义；举一个扼要的例来说：如本经佛说的偈语：“言妄显诸真，真妄同二妄。岂不是很所显的证明楞严并不是真常唯心论吗？总之，痴慢与疑，也正是佛说为大智慧解脱积重难返的障碍，如果纯粹站在哲学研究立场，自有他的辩证、怀疑、批判的看法。如果站在佛法的立场，就有些不同了。学佛的人若不首先虚心辨别，又不肯力行证验，只是人云亦云，实在是很危险的偏差。佛说在我法中出家，却来毁我正法，那样的人才是最可怕的。

1.5 (五)

生在这个时代里，个人的遭遇，和世事的动乱，真是瞬息万变，往往使人茫然不知所之。整个世界和全体人类，都在惶惶不可终日的夹缝里生活着。无论是科学、哲学和宗教，都在寻求人生的真理，都想求得智慧的解脱。这本书译成于拂逆困穷的艰苦岁月中，如果读者由此而悟得真实智慧解脱的真理，使这个颠倒梦幻似的人生世界，能升华到恬静安乐的真善美之领域，就是我所馨香祷祝的了。

一九六零年端午节南怀瑾自叙于金粟轩

2 楞严大义指要

2.1 经题之标示

”佛经与世间普通书籍，标题立义，都求能以一个名词而概内容，其理并无二致。佛所说群经，顾名思义，观览经题，可窥涯量。楞严一辞，纯系译音，具有颠扑不破，坚固不坏，自性本来清净，常在定中之意。由此则见楞严全经之所指者，无非是直指人心，见性成佛法门。但直指见性，可与利智者言，未足为钝根者道。是以等次以求，有修行证验之方法与次序，以及种种方便，精详分析，可谓具全部佛法之纲要矣。故于其上标名为大佛顶、修证了义、诸菩萨万行也。

2.2 本经之缘起

佛说诸经，大体皆有缘起。举众所周知者而言，如金刚经，但从人本位之穿衣吃饭，乎平实实之人生日常生活说起。如维摩经，首标佛国心地境界，而以维摩之卧疾说起。人生日常生活，不离穿衣吃饭，而穿衣吃饭中正具有人生无上之大智慧，故不得歹说。人生必有者病之苦，于老病卧疾之中，更有人生无上之大问题，故又不得不说。楞严经中，首先从吃饭说起，因为吃饭，才发生阿难之行乞城中，途遇摩登伽女，一见倾心，几乎双双落在情波欲海之电的的由此而来，明明白白，轻轻指出食色性也之人生一大苦恼。吾佛慈悲，故又不得不说出此中奥妙，如此如技，”乃有此一本经留传之大因缘。其中节节剖解，条理井然，由人生而宇宙，精神与物质，莫不层层分析无遗。自出生至老死，指出如何才为人生一大解脱境界。与其人生解脱之不易，而后始有修持实验方法之说明。故自阿难与摩登伽女之情天欲海始，最后结以修证解脱方法之不易原则。则曰：“生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。”实则，阿难与摩登伽女，只是一个引子。茫茫人海，芸芸众生中，人不论黄白棕黑，物不论动植飞走，尽在情天欲海中头出头没，何一而非阿难与摩登伽女。“订春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。”安得慈云法雨，洒下一滴滴清凉剂，解此尘劳烦恼！故吾佛不忍低眉独醒，不得不如此云云。此所谓如来密因也。系以诗曰：

紫陌芳尘日转斜，琵琶门巷偶停车，
枝头罗绮春无限，落尽天人一夜华。
好梦初回月上纱，碧天净挂玉钩斜，
一声萧寺空林磬，敲醒床头亿万家。
碧纱窗外月如银，宴坐焚香寄此身，
不便闲情生绪障，莫教觉海化红尘。

2.3 七处征心与人还辨见

佛问阿难，劈头一语，即询以为何出家学佛？阿难答以看见如来相好，故此出家。此所谓追赃断案，不可冤枉好人。阿难为了见相好而出家学道，心目中只因美感一念而来。美感一生，色情继

起。情生欲障，叠叠而兴。无怪摩登伽女一见，加之以魔咒之力，阿难之本性全迷，定慧不力。魔从心造，妖由人兴，是摩登伽女之魔力耶？是阿难之自堕纆障耶？是吾辈芸芸众生之自丧人天眼目耶？诚不得而辨也。阿难招供，即直吐心腹病根。佛如捉诚捕快，又节节逼迫，问其能知色相之美妙者，究为何物？阿难毫不思索，即答以因目看见，心生爱好。此诚句句实情，人人如此，复有何疑。孰知佛却得寸进尺，追问能使心目发生爱好者之主人公，究乃谁为主使？只此一问，即使百万人天，一时茫然不知所对，明明是此心目，又是谁为主使？故有七处征心之往返论辩生矣。必使阿难与吾辈口服心服，然后才知吾佛之不诬不妄也。

七处征心者何？即如阿难所答：此心乃在身内。在身外。在根。在内外明暗之间。在思维里。在中间，在无着处。此皆经佛一一辩证，无一是处，其详具如本文。即此七问七辨，阿难茫然，即举古今中外之学理，概括唯心唯物之理论，统使其抽丝剥茧净尽，无一真实存在可言。谁知阿难与吾辈之误，皆以此现在应用之心，即认为心矣。佛所问心，谓此皆是妄心，只是应用之现象。如以妄心应用之现象而言，阿难所答者，并无过错。奈何此正为贼媒之巢臼，虚妄不实之尤者，并非真心自性。然则，心果有真妄之别乎？抑为话分两头，声东而击西耶？“一句合头语，千古系驴橛。”致使千秋浩浩，坐而商量断妄求真之辈，滔滔滚滚，如过江之鲫也。若然，妄缘不断，声色沉迷，不知何日是了，此岂即是真实耶？吾佛乃兴慈悲，到此无言可答，无理可申之处，强为铺排，说出真妄两相，于歧路中立碑为记，明告来者以此路不通，然后由桥陈那轻轻拈出：“憧憧往来，朋从尔思”者，尽是浮光掠影，谓之客尘烦恼。此是大块文章，若非释迦文佛之大手笔，谁能写此！林林总总众生，困扰于客尘烦恼者，多如恒河沙数，由来久矣。岂但阿难一人之左倾右倒而已。迷心逐物，疑真疑假，虽有夫子之木铎，其奈聩聩者何！系以诗曰：

羊亡几度泣多歧，错认梅花被雪迷，
疑假疑真都不是，残蕉有鹿梦成痴。
一枕沉酣杜德机，尘埃野马乱相吹，
壶中偶放偷天日，照破乾坤无是非。

南无阿弥陀佛

南无观世音菩萨

南无大势至菩萨

世间事物，尽为心上浮尘。草草劳生，终是一团烦恼。”天地者，万物之逆旅。光阴者，百代之过客。浮生若梦。”生前身后，众说纷纭，究不知其前因后果，为何而来者？虽尊为帝王，贱如蝼蚁，造运至老大，齿落面皱，发苍苍而视茫茫，莫不到此兴悲，无可奈何！不知身后何往，故有波斯匿王之间。此乃人生必有之境，个个如此，他人不问，唯独波斯匿王起问，恰恰点出富贵恋生，贫贱轻死之事实。话说虽为帝王，到此亦无能为力者。学佛乃大丈夫事，非帝王将相之所能为，可为暮鼓晨钟，晓谕天下。吾佛乃就其所问，当场剖解其见性之实相，三岁观河，与百年视水，同此真实。生老病死，但为形变，固有不变者在也。奈“明足以察秋毫之末，而不见舆薪！”此一伏笔，乃石破天惊，引出以下八还辨见一大堆文章，无怪大众皆嗒然似丧其偶矣。系以诗曰：

华发无知又上颠，几回揽镜奈何天，
离离莫羨春风草，落尽还生年复年。
生死无端别恨深，浪花流到去来今，
白头雾里观河见，犹是童年过后心。

生死涅槃，皆如梦幻，吾辈何须求悟？何必成佛？又何以说众生皆为自性颠倒？吾佛经此一问，乃不借饶舌，直指真心，明白指出心性之体用，是弥纶天地，开物成务，大而无外，小而无内。放之则弥六合，退而收藏于密，只在目前而人不识耳。乃有八还辨见，明示见性之真际。尘色本不迷人，人自迷于尘色。故吾佛指出“诸可还者，自然非汝。不汝还者，非汝而谁”，要当人自见自肯，直达心性不动之道场。无奈明理者多，实证者少。知解者多，行证者少。必须“悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得。”若“心能转物，则同如来。”然后可以横身宇宙，去住自由，即佛即心，两不相涉。系以诗曰：

碎却菩提明镜台，春光秋色两无猜，

年来不用观花眼，一任繁华眼里栽。
不汝还兮更是谁，儿时门巷总依稀，
寻巢犹是重来燕，故傍空梁自在飞。
南无阿弥陀佛
南无观世音菩萨
南无大势至菩萨

2.4 楞严之宇宙观与人生观

由七处征心而至八还辨见，已经明白指出尘尘逐逐，为烦恼窠臼者，都是心目为咎。然而人心，机也。目为心之开关也。如欲心目自不为咎，就要息机才对。此机究竟又从何而息？此诚为人生一大事因缘。机如不息，始终在柳暗花明处，循声逐色，依旧沉沦去也。于是佛又横说竖说，指出宇宙万象，无非物理变化之幻影。无奈众生妄见，而生个别与群见之异同。但从心物齐观，方知万象尽为能量之互变。而此能变之自性，固自寂然不动，无声无臭者也。迨感而遂通之后，即变动不居，周流六虚，困于夫妇之愚，日用而不知其至矣。因此又三科七大，详细指陈心物之真元。说出十八界因缘法则与自然之关系，指示一般见解之谬误。由此可以概括近世自然科学理论与哲学原理，了然无遗，上下古今，一串穿却。此是乾坤一只眼，直指心物同元，物我无二，涅槃生死，等是空花之境。人生到此，可以向无佛处称矣。然而问题至此，辨理愈精而实际愈迷。黑松林忽然闯出李逵，故有富楼那之卒然发问。若此世间之山河大地，形形色色之万有世间相，究竟胡为而来者？于是佛又不惜眉毛拖地，说出物质世界与众生世界之形成，从时间以称世，以空间而名界。时空无际，而对待成劳，则天地一指，万物一马，由身心而透法界。从法界复入身心。视此碌碌尘劳者，无非物理之变化。但能寂然观化，本分事即不离目前，可以当下明白，归家稳坐，毋须骑牛觅牛去也。所谓第一义谛，所谓第二义门，直指明心与闻思修慧，到此皆和盘托出，不尽言诠矣。系以诗曰：

鱼龙鹏互相催，瞬息千秋自往来，
小生闲窗观万化，乾坤一马走云雷。
万物由来自不齐，南山高过北山低，
空明虚室时生白，子夜漫漫啼木鸡。

2.5 根尘解脱与二十五位圆通

到此本已言语道断，心行处灭。忽然又奇峰突起，阿难却于言思不到处，等而再求其次，望佛说明解脱之方法。佛乃以华巾作成六结，譬喻身心六根结缚之因由，指出“虎项金铃，系者解得。”

花果山上孙猴子，头上本无金箍，只因未曾悟空，不见如来，自苦不知其中底蕴耳。谁知万法本闲，唯人自闹，何须种了芭蕉，又怨芭蕉！然此是无门为法门，几人到此误平生！不如饮食男女，人人本自理会得到。因此复于无法中设法，佛乃命与会诸先进，各自陈述修持解脱之行业，如验兵符，如合契约，各名印证一番，此所以有二十五位圆通之作。恰如夫子所谓：“二三子，吾无隐乎尔。”而此圆通，首由声色二生开始，终以观音耳根圆通为结，千言万语，只是教人在声色上了，方得究竟。而色么之结，尤较声尘为难解，如要跳出三界外，不在五阴中，仍须从解脱色尘入手，方透观音入道之要门。此乃顶门心上一只眼，画龙点睛之笔。本是平常，奈何修之不易，苟有不能，可以一二实验将来，千生万劫磨砺去也，系以诗曰：

谁教苦自结同心，魂梦清宵带影临，
悟到息机唯一念，何须解缚度金针。
妙高峰顶路难寻，万转千回枉用心，

偶傍清溪闲处立，一声啼鸟落花深。
秋风落叶乱为准，扫尽还来千百回，
一笑罢休闲处坐，任他着地自成灰。

南无阿弥陀佛

南无观世音菩萨

南无大势至菩萨

2.6 教理行果

从上娓娓说来，本来大事已毕，奈何“黄河之水天上来，奔流到海不复回。”唯恐平地凡愚，可望而不可即，乃急转直下，再说出一大藏教之戒定慧三学，无非是“莫以善小而勿为，莫以恶小而为之。”此理人人都知得，叵耐个个做不到。故再三吁咤叮嘱，正是“临行密密缝，意恐迟迟归”之慈母心肠也。于是详细指出轮回六道，因果循环，地狱天堂，人间苦海与圣贤之种种境界，此即所谓修道之谓教者，亦乃全部佛法之基石也。但又复坦然指出，所谓天堂地狱与因果轮回等事，皆此一心坚固妄想之所建立。纤尘下而翳天，一芥坠而覆地，“自净其意，为诸佛教。”临歧叮咤，唯此而已。吾佛婆心恳切，恐来人于歧路徘徊，乃复说出修持过程中五十种阴魔境界之现象，“欲知山下路，须问过来人。”善恶由心，魔佛同体，执迷处即佛亦魔，放下了何魔非佛？故必须知得在“有佛处莫留恋，无佛处急走过。”则君子坦荡荡，不做小人长戚戚矣。古德有云：“起心动念是天魔，不起是阴魔，不起是烦恼”。乃知世人在开眼闭眼处，举足下足时，无一非心障之冤魂，其魔岂止五十种而已。但得正身心，魔境可成趣，则赤条条来去无牵挂，何有魔佛之可得哉！菩萨之位五十有五，阴魔之境，只说五十者，乃综合身心是称五阴。五阴错综复杂而为用，五十相生，故数仅得此。易曰：“天数五，地数五，天地之数，五十有五，其用四十有九。”舍此天地均数之象仅为五十。一点动随万变，故其用四十有九。如一尘不染，即万法不生。然则所谓五十五，或六十四圣位，与失五种阴魔，都只是大衍之数，六十四卦之周天变相而已。周天之象，始于一，终于一，中通于五。故全经以情波欲海之一念始，以剖析五阴之空性为结。首尾关照，层次井然。一以贯之，等于未说一字也。系以诗曰：

游戏何妨幻亦真，莫将魔佛强疏亲，
心源自自有灵珠在，洗尽人间万斛尘。
欲海情波似酒浓，清时翻笑醉时依，
莫将粒粒菩提子，化做相思红豆红。
几年魂梦出尘寰，浊世何方乞九还，
一笑抛经高卧稳，龙归沧海虎归山。

庚子年春三月南怀瑾述楞严大义随笔之一

南无阿弥陀佛

南无观世音菩萨

南无大势至菩萨

楞严大义今释(注一)

3 第一章：心性本体论

3.1 问题的开始

有一天，释迦牟尼佛(注二)到舍卫国(注三)波斯匿王(注四)的宫廷里去，为追悼王父的忌辰而应邀赴斋。佛的从弟阿难(注五)早年从佛出家，那天恰恰外出未归，不能参加。回来的时候，就在城里乞食，凑巧经过娼户门口，被摩登伽(注六)女看见，爱上了他，就用魔咒迷住阿难，要想加以淫污。正当情形严重的关头，佛在王宫里已有警觉，立刻率领弟子们回到精舍，波斯匿王也随佛同来。佛就教授文殊(注七)大士一个咒语，去援救阿难脱离困厄。阿难见到文殊，神智恢复清醒，与摩登伽女一同来到佛前，无限惭愧，涕泪交流，祈求佛的教诲。

佛问阿难：“你以前为什么舍去了世间的恩爱，跟我出家学佛？”阿难答：“我看到佛的身体，庄严美妙而有光辉，相信这种现象，不是平常人所能做到，所以就出家，跟您学法。”

3.2 心灵存在七点认识的辨别

佛说，“世间的人，向来都不认识自己，更不知道自己不生不灭的常住的真心，本来是清净光明的。平常都被这种意识思维的心理状态-妄想所支配，”认为这种妄想作用，就是自己的真心。所以发生种种错误，在生死海中轮转不休。我现在要问你，希望你直心答复我的问题。你要求证得正知正觉的无上菩提，大门只有一个直径，这个直径，就是直心。你须要知道，一切正觉者成佛的基本行为，就是心口如一，绝不欺。你因为看见了我外貌色相的美妙，就出家学佛，你用什么来看？又是哪个在爱好呢？”

阿难答：“能看见的是我的眼，能爱好的是我的心。”

佛说：“你说出看见而发生爱好，是眼与心的作用。如果你不知道眼与心在哪里，就无法免除尘劳(注八)颠倒的错误根本，不能消灭心理的烦恼。譬如一个国王，要用兵剿匪，倘使不知道匪在什么地方，如何去剿灭他们呢？你说，使你发生爱好的，使你在烦恼痛苦中流浪的，都是眼睛与心所指使。我现在问你，这能看的眼，与能爱好的心，究竟在哪里？”

阿难答：“世间上一切有灵性的生物与人，他们能够看见的眼，都在面上。他们能够识别的心，都在身内。”(阿难第一次所答的观念，认为心在身内。)

(注一)楞严：大定之总名也。自性定也。佛自释首楞严为一切事究竟坚固。经云：“妙湛不动周圆。”故为圆定。性自本具，天然不动，不假修成，纵在迷位，其体如故，故为妙定。凡不兼万有，独制一心者，皆非圆定。凡不即性，而别取工夫者，皆非妙定。古德称之为，“彻法底源，无动无坏”之定。

(注二)释迦牟尼佛：即中天竺(印度)迦毗罗国净饭王太子，十九出家，三十岁成道，译曰能仁寂默。为娑婆世界之教主。

(注三)舍卫国，地名，后以为国号。在今印度西北部拉普的河南岸乌德之东，尼泊尔之南。

(注四)波斯匿：舍卫国之王名，译曰和悦，又曰月光。

(注五)阿难：

译曰庆喜，乃佛堂弟，斛饭王之子。于佛成道日降生王闻太子成道，一喜也。又斛饭王入宫，报告生子，请王赐名，又一喜也。故字曰庆喜。在佛弟子中，多闻第一。

(注六)摩登伽：译曰小家种，亦曰下贱种，是其母名。女名钵吉蹄译曰本性。虽堕淫女，本性不失。今云摩登伽女者，依母彰名也。

(注七)文殊：译曰妙德，又曰妙吉祥。其德微妙，曾为七佛之师。降生之时，有十种吉祥瑞相。

(注八)尘劳：生有染污义，劳有扰乱义，尘劳即本末烦恼也。

3.3 认为心在身内的辨别

佛问：“你现在坐在精舍(注九)的讲堂里面，看外面的林田，在什么地方？”

阿难答：“这个精舍的讲堂，在这个园地里面，园林在讲堂的外面。”佛问：“你在讲堂里面，先看到什么。”阿难答：“我在堂内，先看到您，依次再看到大众。这样再向堂外看去，就可以看到园林。”佛问：“你看到外面的园林，凭什么可以看见？”阿难答：“这讲堂的门窗洞开，所以身在堂内，可以看见堂外，远处的园林。”佛问：“依你所说，你的身体在讲堂内，窗户洞开，方能见到远处的园林。是否会有人在堂内，根本不能看到堂内的我和大众，而只能看见堂外的园林呢？”

阿难答：“在堂内不能看见讲堂以内的人和景物，而只能看见外面的园林，绝无此理。”佛问：“诚然如你所说，你的心，对于当前一切事物，都是明明了了。如果这个明明了的心，确实存在于身体里面，就应该先能看到自己身体的内部。犹如一个人住在室内，应该先能看封室内的东西一样。试问，世界上有谁能够先看到了身体内部的东西，形，筋脉动摇的状态。纵然不可以看见，至少亦应当明明了事实上，有谁能够自己看得见身体内部的情况呢？在身体以内既然找不出能知能见的心是什么样子，何以能够知道心由内部出身外的作用呢？所以你说，心在身体内部是错误的。”(分析一般观念，认为心在身内是错误的。)

3.4 认为心在身外的辨别

阿难问：“听了佛的分析，我认为我和人们能知能见的心，在身外。譬如一盏灯光，燃亮在室内，这个灯光，应该首先用室内的一切，然后透过门窗再照到室外的庭院。世间的人，事上不能自己看见身体内部，只能够看见身外的一切景物。犹如光本来就在室外，所以不能照见室内。”(阿难第二次所答的观念，认为心在身外。)

佛问：“刚才我们大家饿了，就去吃饭。试问，可否在饿时派一个代表去吃，这个代表的人吃饱了饭，我们大家就可以不饿了呢？”阿难答：“每个人的身体各自独立，各自存在，若要一个代表大众吃饭，而使人人能饱，绝无此理。”

佛说：“你说这个明明了了，能知能觉的心，存在身外，那么身与心就应该各不相干，心所知的，身体不一定能感觉得到。如果感觉在身上，心就不知道。我现在你身外一举手，你眼睛看见了，心内就有分别的知觉吗？”

阿难答：“当然有知觉。”

佛说：“既然身外一有举动，你心内在就有知觉的反应，何以认为心在身外呢？所以你说，心在身是错误的。”(分析一般观念，认为心在身外是错误的。)

阿难说：“依照这样辨别，在身内既见不到心，而在外面的举动，内心就有反应，确见身心事实上不能分离，所以心在身外，也是错误。我再思维，心是潜伏在生理神经的根里。以眼睛举例来说，就如一个人戴上玻璃眼镜，虽然眼睛戴上东西，但并不障碍眼睛，眼的视线与外界接触，心就跟着起分别作用。人们不能自见身体的内部，因为心的作用在眼神经的根里，举眼能看外面而无障碍，就是眼神经根里的心向外发生的作用。”(阿难第三次所答的观念，认为心在生理神经的根里，并举眼神经视觉作用来说明。)

(注九)精舍：以供众僧精修梵行之舍。

3.5 认为心在生理神经根里的辨别

佛问：“依你所说，认为心潜伏在生理神经的根里，并且举玻璃良罩眼来说明。凡是戴上眼镜的人，固然可以看见外面的景物，同时也能看见自己眼睛上的玻璃啦？”

阿难答：“戴上玻璃眼镜的人，固然可以看见外面的景物，同时也可以看见自己眼睛上的眼镜。”

佛说：“你说心潜伏在生理神经的根里，当一个人举眼看见外面景物时，何以不能够同时看见自己的眼睛呢？假若能够同时看见自己的眼睛，那么你所看见的眼睛，也等于外界的景象，就不能

说是眼睛跟着心起分别的作用。如果心能向外面看外界的景象，却不能够同时看见自己的眼睛，那你所说的能知能见明明了了的心，潜伏在眼神经的根里，与眼睛戴上玻璃眼镜的譬喻相比拟，根本是错误的。”(分析一般观念，认为心的作用，潜伏在生理神经根里，是错误的。)

3.6 认为它在见明见暗的作用上之辨别

阿难说：“再依我的思维，人们的身体，腑脏在身体的内部。眼睛和耳朵等有窍穴的器官，在身体的外表。凡是腑脏所在的，自然暗昧。有窍穴洞开的，自然透明。例如我现在对佛，张开眼睛，就看到光明，所以名为见外。闭上眼睛，就只见到黑暗，所以名为见内。以此例来说明，或者比较明了。”(阿难第四次所答的观念，不是针对心在何处去辨别，只根据见明见暗来说明心在内在外的现象。)

佛对于这个问题，分举在外在内八点事实来辨别解释。佛对阿难说：“第一，当你闭上眼睛，看见黑暗的现象，这个黑暗的现象，是不是与眼睛所看见的境界对立。如果黑暗现象，对立在眼睛前面，当然不能认为在眼睛以内。那么，所说暗昧境界，名为在内，事实与理论，不能成立。第二，如果看见黑暗现象，名为见内，那么处在完全黑暗的室内，室内的黑暗，都是你的内部了，能说这种黑暗现象，就是你的腑脏吗？第三，假如说，目前黑暗的现象，不与眼睛对立，须知不相对立的境界，眼睛根本就看不见。唯有离开互相对立的外境，只剩下绝对在里面的现象，才可以说是内在的境界。那你所说在内的实际理论，才可以成立。第四，闭上眼睛，认为就是看见身体的内部，那么，开眼看见外界的光明，这个心的作用，是由内到外，何以不能先看见自己的面目呢？

第五，假如由内到外，根本看不到自己的面目，你所认为内外界限对立的理论根据，就不成立。假使必由内到外，可以见到自己的面目，这个明明了了，能知能觉的心，以及可以看见物象的眼，就悬挂在虚空之间，怎样可以名为在内呢？第六，如在虚空之间，自然不是你心的本能。那么，我现在坐在你的对面，可以看见你，是否我这个人也算是你自己的心与身呢？第七，我坐在你的面前，你的眼睛已经看到就知道了，你的心已经由你的眼到达我身上，同时你的身体仍然存在着你自己的知觉。那么这个知觉作用，与你看见外界的知觉作用，是否同是你的心呢？

第八，如果你坚执地说，身体与眼睛，各有独立的知觉，那么你便是有两个知觉了。那你的一身，应该有两个心性的体才是对的。综上述理由，你说闭上眼睛，看见暗昧的景象，就叫做见内，根本是错误的。”(分析一般观念，认为心存在于开眼见明，闭眼见暗的作用是错误的)

3.7 认为能思惟的是心之辨别

阿难说：“我听佛说[心生种种法(注十)生，法生种种心生(注十一)，我现在再加思维推测，这个思微的作用，就是我心的体住。当这个心的思惟体住，与外面境界事物相连合，就是心之所在，并不一定在内，在外，或者在中间三处。”(阿难第五次所答的观念，认为思微的作用，就是心的体性。)

佛说：“依你所说，心生种种法生，法生种种心生。思惟的意识作用，与现象界相合，就是心。那么，这个心根本就没有自己的体性，既然没有自体，就没有可以相合的。设使没有自体的东西可以相合，等于抽象与假设相合，只有名词，并无事实，那还有什么道理呢！如果认为心是没有自体的，你用手扭痛自己身体某一部分，试问，你这个能够知觉疼痛的心，是你身体内部发出，还是由外界进来的呢？假若认为是从身内发出，同你第一次所讲的心在身内的观念一样，应该先能看见身内的一切。如果认为是从外界进来，同你第二次所讲的心在身外的观念一样，应该先能看见自己的面目。”阿难说：“这个所谓能看见的是眼睛，能知的。”

佛说：“假若认为眼睛是能见的，现在你在室内，试问这个室能觉的心，并不是眼睛。若说必能先看见自己的面目，是不对内所开的门窗，也能够看见东西吗？而且一般刚死的人，眼睛还在，他们的眼睛也应该看得见东西。倘使眼睛还能看见东西，就不是死人了。再说，你这个能知能觉，明明了了的心，必有一个自体。试问，它的自体是一个体呢？还是有很多个体呢？心在你的身上，是遍满的呢？还是部分的呢？假若认为只是一个体，那你用手扭痛某一部分，四肢应该同时感觉疼痛。如果扭痛在一部分，而四肢都感觉得疼痛，那么，开始被扭的那一部分的疼痛，就不局部存在了。如果扭痛的部分，必然有它固定的位置，那你认为全身只有一个心性之体，在经验上和

理论上，都不能成立。倘若认为有很多的心性之体，那又成为一个有很多个心性的人了。而且究竟哪一部分的心性之体，才是你自己真实的心呢？同样的，如果认为身内存在的心性之体，是遍满全身的，那同上面所分析的一样，不必再说。假若认为身内的能知能觉的心性，并不遍满全身，那你碰头，同时也碰到足，既然头已经感觉疼痛，足就不会再感觉到疼痛。事实上，并不如此，全身碰痛，全身都有感觉。综合上述理由，你所说的，认为心性无体，因外界现象的反应，心就相合发生作用，根本是错误的。”(分析一般观念，认为心性思惟作用，并无自体。都因外界刺激，相合反应而生是错误的。)

3.8 认为心在中间之辨别

阿难说：“我常听佛与文殊大士等讲自性的实相，您说：心不在内，亦不在外。我现在再加思维研究，在内寻不到这个能知能觉的心，身外又没有有一个精神知觉的东西。既然身内寻觅不到能知的心，所以不能认为心就存在身内。事实上身心又有互相知觉的关系，所以也不能认为心在身外。因为身心互相关系，才能互相感觉得到。但是向身内寻觅，又找不到心的形象。这样看来，它应该存在中间。”(阿难第六次所答的观念，认为心存在于身体中间。)

佛说：“你讲的中间，中间是独立性的，当然不能迷昧，而且一定有它固定的所在。你现在推测指定的中，这个中在什么所在？你认为在其一处，或某一点，还是就在身上？假若在身体上，无论在内部或表层，就都是相对待的一边，不能认为某一边就是中间，倘若认为在身体的当中，等于你的第一观念所讲的在身体内部。如果认为在某一处，或某一点，那么，这个处或点，是实际的有一所在，还是假设的无法表示？倘若它只是一个抽象的概念，那你所讲的中，等于没有，而且是假设的，不能绝对地固定。从理论的观点上来讲，一个人假定以某一处作为标记，称它为中，那么，从其他不同的角度来看，就没有绝对的标准了。譬如以东方为基点，这个表示标识就在它的西面，以南方为基点，它就在它的北面。如此标示的准则，因方向而不同，观点也跟着乱混了。表示中间的观点既然混乱，这个心也就跟着杂乱无章。”阿难说：“我所讲的中，不是您所说的这两种。我的意思如您过去所讲，自身有肉体的眼神经等能看的因，就产生自己可以看见外界景象的缘，所以就形成眼睛能够看见东西的识别作用。眼睛自有分别，外界的物理现状是没有知觉的物体。因此知道这种识别的能力作用，发生在外界现象与眼睛接触的中间。这种作用现象，便是心的存在处，也就是心性的作用。”

佛说：“你说心在肉体物质的眼睛与外界现象发生反应的中间，那你认为这个心性之体，是兼带具备物质心识两种作用，还是不兼带两种作用呢？假若是兼带的，外界物质与心识就杂乱了。因为物质本身是没有知觉的，心识才具有知觉的功能。心物是两相对立的，如何能说心是在其中间呢？既然不能兼带具备这两种作用，肉体的物质是无知的，自然没有知觉，更谈不到有一知觉体性的存在，那你所说的中间是个什么状况？所以说心在中间，是绝对的错误。”(分析一般观念，认为心在物质与知觉，身体与外界现象的中间，是错误的。)

3.9 认为无著即是心之辨别

阿难说：“我从前常听佛说：这个能知能觉能分别的心性，既不在内，亦不在外，亦不在中间，一切都无所在，也不著于一切，这个作用，就叫做心。那么，我现在心里根本无著，这种现象，就是心吗？”(阿难第七次所答的观念，认为一切无著就是心。)

佛说：“你说能知觉能分别的心，无著于一切，现在必须先了解一切的含义。凡是水里游的，陆上爬的，空中飞的，这些种种世间生物，以及呈现在虚空中的物象，综合起来，叫做一切。并不在这一切上，又无著个什么呢？其次：再说你所说的无著，究竟有一个无著的境界存在呢？还是没有无著的境界存在呢？如果没有无著境界的存在，根本就是没有。等于说，乌龟身上毛，兔子头上的角，没有就没有，还有什么可以说无著！如果有一个无著境界的存在，那就不能认为没有，必定会有一种境界与现象。有了境界与现象，事实就有存在，怎么可以说是无著呢！所以你说一切无著，就名为能知能觉的心，是错误的。”(分析一般观念，认为一切无著就是心，是错误的。)

(以上是有名的七处征心之论辩。)

(注十) 法：一切事与理。

(注十一) 心生种种法生，法生种种心生：诸法本无，由心故有。心亦本无，因法故有。前一句“心生法生”，明法不自生，从心而起。后一句，“法生心生”，明心不对自生，由法而现。正显心本不生，法无自性，二俱无体，乃心法皆空之旨也。

3.10 真心与妄心体性的辨认

心，究竟在哪里？这个问题，阿难反复地提出七点见解，经过佛的分析论辩，都被佛所否定。觉得平生所学，尽是虚妄，就非常惶惑，请求佛的指示，要求说明心性自体本来寂静的真理。

佛说：“一切含有知觉灵性的众生，自无始时期以来，(时间无始无终，故名无始。)种种错误颠倒，都受自然的业力所支配，犹如连串的果实，从一个根本发生，愈长愈多。甚至一般学习佛法追求真理的人，虽然努力修行，亦往往走入歧途，不能得成无上菩提。(自性正知正觉。)都因为不知道两种基本原理，就胡乱修习佛法，犹如煮沙，欲成嘉撰。无论经过多么久的时间，无论如何努力用功，终于不能得到至高无上的真实成就。”佛又说：“所谓两种原理，第一，自无始以来，作生死根本的，一切含有灵性众生的心理作用，凭借生理的本能活动，名为攀缘心。(普通心理现状，都在感想、联想、幻想、感觉、幻觉、错觉、思维与部分知觉的圈子里打转，总名叫做妄想，或妄心。犹如钩锁连环，互相联带发生关系，由此到彼，心里必须缘着一事一物或一理，有攀取不舍的现象，所以叫做攀缘心。)第二，这种妄心状况，只是心理生理所产生的现象，不是心性自体功能的本来。自无始以来，心性功能的自体，是超越感觉知觉的范围的，元本清净正觉，光明寂然，为了界说分别于妄心，名为真心自性。(这个所谓真，只是在名词上为了有别于妄心而假设的，在人与一切含灵众生的本位上所产生的各种心理状况的妄想，与生理本能的活动，都是这自性功能所生的动态作用。)你现在的意识精神，原来自然具有自性灵明，能够产生心理生理各种因缘的作用。但是心理生理各种因缘现象的产生，推究其原因，各有其自己的所以然。如能将身心、物理、精神互相关系所产生的各种因缘，各自归返其所以生起攀缘的本位，这个本来清净正觉、光明寂然的自性，自会超然独立，外遗所有而得解脱。一切含灵的众生，都具有这个心性自体功能而发生种种作用。虽然终日应用，但是只能认识这个自住功能所产生的作用，而不能认识心性光明寂然的自体，所以才在生死之流当中旋转不已。”

3.11 心性自体的指认

佛告阿难：“你现在想要了解心性寂然大定的正途，超越生死之流，必须先有正确的见解和认识。”佛于是举手成拳，再问阿难：“你现在看得见吗？”

阿难答：“看见了。”佛问：“你看见什么。”

阿难答：“我的眼睛看见您的拳，心里知道这是拳。”

佛说：“能看见的是谁呢？”

阿难答：“我同大众，用眼睛看见的。”佛又问：“我的拳，当前照耀你的眼与心，你的眼睛既然可以看见；什么是你的心呢？”阿难答：“您追问心在哪里，我现在便推测寻求。这个能够推测寻求的，大概就是我的心了。”

佛说：“这个不是你的真心。”，阿难听了，很惊诧地发问：“这个不是我的心，该是什么呢？”

佛说：“这种作用，都是外界刺激的反应，产生变幻不实的意识思想，遮障惑乱你心性的自体。自无始以来，直到现在，一般人都认为这意识思想就是真心，犹如认贼为子，丧失本无常寂的心性自体，迷惑流浪在生死的漩涡里。”阿难说：“我是佛的宠弟，因心爱吾佛，所以出家专心学法，不但如此，对于其他善知识，我都恭敬受教，发大勇猛，凡一切求善求真的行为，不怕困难，都恳切地去实行。种种作为，事实上，都是运用这个心，才能做到。即使要反对真理，永退善根，也是这个心的运用。现在佛说这个不是心，那我等于无心，岂不等于无知的木石一样？离开这种知觉，还会有什么呢？何以佛说这个不是心？这样，不但是我，乃至在会的一般大众，恐怕都有同样的疑惑。希望佛发慈悲，再加开示我们一般未悟真心的人。”

这时，佛欲使阿难及一般大众，使心境进入‘无生法忍’，(无生法忍，是佛法的专门名词，也就是上面所说的心性寂然正定的实际境象。现行的心理现状，不再起妄想作用，住于寂然不动。生理活动，亦因之进入极静的状态，住于心性寂然的自体实相，是见性入道的基本要点。因为这种妄想不生的实相，有动心忍性，切断身心习惯活动的现象，所以叫作法忍。)，使用慈爱的手摩阿难头顶说：“我常说，一切现象所生，都是心性自体功能所显现。一切世界的物质微尘，都因为从心性的本体功能而形成。世界上一切所有，一草一木，一点一滴，如果要研究它的根源，即使是虚空，也有它的名称和现象。这个清光明圣洁的真心，为精神、物质、心理、生理的一切中心体性，哪里没有自体的呢？假若你坚执这个意识分别、感觉观认为就是真心，那么，这个心就应该离开现象所有的色、香、味、感触等等事实作业，另外有一个完全独立的体性。例如你现在，听我说话，因为听到声音，你才产生了意识的分别。如果没有声音，能听的心性何在呢？即使你现在能够灭掉一切观看、听闻、感觉、知觉的作用，内守幽闲，犹为法尘分别影事。其实，心内什么都没有，只守着一个幽幽闲闲、空空洞洞的境界，不过是意识分别现象暂时潜伏的影像，而不是心的真实自性之体。但是，我不是说这种现象，绝对不是你的真心所具有的一种作用。你可以从这种心理的现象上，仔细地去研究揣摩。假若离开精神物质，心理生理的现象以外，另有一个超然独立能够分别的自性，那才是你的真心自性。如果这个能够分别的性能，离开外界现象与经验，就没有自体，那就可以明白这些现象，都是外界与意识经验潜伏的影像。意识经验和外界现象，时时刻刻都在变动，不能永远长存。当意识变动了，现象消灭了，这个心不是等于零吗？那么，你的自性本体，等于绝对断灭无有，还有什么可以修行证明得到‘无生法忍’呢？(换言之：假若守着一个幽闲空洞的境界，便认为是心性自体，若不守这个幽闲空洞，这种境界，也就立刻变去。这很明显地证明这样静止的境界，只是一种意识的现象而已，并不是真心自性的本体。)世间一切修行佛法的学人，即使现前可以成功九次第定，(九次第定，又名四禅八定。是佛法与外道等修行用功共通的境界。初禅，‘心一境性’，就是制心一处，心念专一的境象。二禅，‘定主喜乐’。三禅，‘离喜得乐’。四禅，‘舍念清净’。并有四种定的境界，如：空无边处定，色无边处定，识无边处定，非想非非想处定。再加灭尽定，统名九次第定。)却不能得到圆满无漏的阿罗汉果，(所谓漏，就是烦恼的异名。无漏或漏尽，即是烦恼已尽。阿罗汉，是小乘修行人所达到的最高境界，断尽一切烦恼，完全没有了无明、欲和烦恼的渗漏，足为人天师表的果位。)都是因为执著这个生死妄想的妄心，把它当作了真心自性的本体。所以你虽然博闻强记，知识广博，记忆和听到的佛法也很多，仍然不能得到圣果，也由于这个原因。”

阿难听了佛的教诲，悲泣涕流地说：“我常想仰仗佛的威神，不必自己劳苦修行，您会惠赏给我三昧。(心性寂然不动，照用同时的境界。)不知道各人的身心，本来不能代替，所以不能见到真心自性。我现在虽然身体出家，此心并未入道，譬如富家的骄子，违背慈父，自甘流浪在外，乞食他方。今天才知道虽然博闻强记，如果不用功修行求证，结果等于愚蠢无知，如人说食，终不能饱。人生现实境遇的烦恼，大体都被两种基本障碍砾困惑，第一，被各种心理状态的情绪和妄想所烦恼，所谓我执，”又名我障。第二，受一般世间现实的知识所障碍，所谓法执，又名所知障。都因为不能自知自见心性寂然常住的实相，希望佛哀怜我们，开发我们的妙明真心和道眼吧。”

南无阿弥陀佛！南无观世音菩萨！南无大势至菩萨！

3.12 能见不是眼见

佛说：“你先前答复我，看见了这个拳，何以有这个拳的色相？怎样变成这个拳？你又凭什么面看见？”

阿难答：“因为您身体自己具有色相的作用，所以才有这个拳的色相。看见的是我的眼，构成拳的是您的手。”佛说：“老实告诉你，一切有智慧的人，安括解真理，须要譬喻才能明白。譬如这个拳，假若没有我的手，根本就不能握成拳。假若没有你的眼，你也根本看不见。用你的眼睛，比例我的拳，这个理由，是相同的吗？”阿难说：“当然相同。如果没有我的眼，我哪里看得见？用我的眼，比您的拳，事实与理由都是相同的。”

佛说：“你说相同，其实不同。如果没有手的人，根本没有拳可握。但是瞎了眼睛的人，并不是绝对看不见。你试问路上盲人，你看得见吗？盲人必定答复你，我现在眼前，只看见黑暗，别的什么都看不见。可见一切盲目的人，只看见黑暗，他与一般眼睛不坏的人，在完全黑暗的房间里所看见的黑暗，有什么不同呢？假使瞎了眼睛的人，看见的完全是黑暗，忽然恢复了视觉，还是可

以看见眼前的种种色相和现象的。你如果认为能看见的，是眼睛的功能。那么，眼睛不坏的人，在黑暗中看见前面完全是一片黑暗，等到有了灯光，仍然可以看见前面的种种色相，那么，应该说灯光才是能看见的本能了。假若灯光是能看见的本能，灯光自身具有看见的功能，那不叫做灯，灯应该就是你的眼才对。再说：灯自有能见的功能，和你又有什么相干？要知道灯只能发光照到一切色相，在光明中，你这个能看见的是眼睛，绝不是灯。由此你更须了解，眼睛只能照显色相，自身并不具有能见能分别的知觉功能。能见的是心性自体功能，并不是眼睛本质。”

3.13 客尘为烦恼的成因

阿难与大众听了佛的解说，虽然口已默然，而心还没有开悟，仍然静待佛的教诲。佛就再向阿难和大众说：“我初成道的时候，在鹿园中(注十二)，对桥陈那(注十三)等王人以及一般弟子们说：‘人们与一切众生，不能开悟自性，得成正觉，都是因为被客尘烦恼所误。现在要他们当时解悟的人，亲自提出说明。’于是侨陈那就说：‘我在佛弟子当中，身为长老，大众推为见解第一，就因为我领悟到客尘三字，所以有此成就。譬如行客，投寄旅店，暂时寄居，不会安住。如果真是主人，自然安居不动，不会往来不定。我自己思惟，变动不住的名为客，安居不动的是主人。又如晴天，灿烂的阳光照耀天空，阳光射入门户的空隙里，在门隙光线当中，可以看到虚空中尘埃飞扬的景象。这些尘埃，在虚空中飞扬飘动，而虚空自体，依旧寂然不动。我由此思惟体会，澄清寂然，是虚空的境界。飞扬飘动，是空中尘埃的状态。’于是佛在大众中，把手掌一开一合，问阿难说：‘你现在看到什么？’”

阿难答：“我现在看到您的手掌，一开一合。”

佛说：“你看见我的手一开一合，是我的手有开有合呢？还是你的能见之性有开有合呢？”

阿难答：“佛的手在大众前一开一合，我看见您的手有开有合，并不是我能见之性有开有合”

佛说：“那么谁动谁静呢？”

阿难答：“佛的手不停地在动，我的能见之性，跟着没有静过，谁又是不动的呢”

佛说：“如是。”于是从掌中放一道光到阿难的右方，阿难跟着转头向右方看去。佛又放一道光到阿难的左方，阿难又跟着转头向左方看去。佛问：“你的头现在为什么动摇？”

阿难答：“我看见您放光到我的左右两方，我的视线跟着光也向左右方追踪，头就跟着动摇了。”佛问：“你左右转动顾盼的，是头动，还是能见之性在动呢？”阿难答，“我的头当然在动，我的能见之性，正在追踪左右闪动的光，未曾停止，这中间实在不明自还有谁在动摇。”

佛说：“如是。”于是佛又向大众说：“人们都以动摇的名之为尘，以不停止的名之为客。你们看阿难，头自动摇，能见之性并无动摇。再者，你们看我的手当然有开有合，可是你们的能见之性，并无卷舒开合。这个道理极其明显，何以你们反认为变动的是自身，动摇的现象是自己的实境呢？自始至终，时时刻刻，认定念念变动无住的意念，生起灭了，灭了生起的作用，当作自己的心性，遗失真心自性的自体，颠倒行事。致使性心失真。反认为物理变动的现象就是自己，在心理生理的范围内打转，自入迷误。”

(十二)鹿园：即鹿苑，在波罗奈国境，为古帝王苑囿，又为帝王养

鹿之园。(十三)析陈那：译曰火器，以先世事火命族故。名阿若多，译曰解本际。因悟客尘二字之理，得成圣果。佛成道后首度五比丘，桥陈那为五比丘之一，在佛弟子中见解第一。”

4 第二章：宇宙心物认识论

4.1 宇宙万有自性本体的认识

这时，波斯匿王起立问佛，“我以前听迦延(注十四)、毗罗(注十五)子们说，这个物质的身体，死后就灭亡断绝了，这样就叫做不生不灭的涅槃。(注十六)我现在听佛所讲，感觉非常困惑，希望

佛再说明其中道理，如何证明这个二心自性，确是不生不灭的。我想在会一般初学的人，一定也都很希望知道这个道理。”

佛说，“你现在的身体，是不是渐渐地变坏了呢？”

王答，“我这个身体，现在虽然还没有坏，将来一定要变坏的。”

佛问，“你现在还没有衰坏灭亡，何以知过将来一定会衰坏灭亡的呢？”

王答：“我这个身体，现在虽然还没有衰坏，但是当我观察现在的情形，时时刻刻都在变迁，新陈代谢，永不停留，如火成灰，渐渐地消灭，当然将来会衰坏灭尽的。”

佛问，“你现在年龄已经衰老，颜貌和儿时相较，又怎样呢？”

王答，“我在童年时期，皮肤组织细嫩光润。后来年龄长大，血气充满。现在年老衰退，形容憔悴，精神昏聩，头发白了，面皮皱了，距离死期，恐怕不远了，怎样可以与壮年时代相比较呢？”

佛问，“你的形体与容貌，应该不是在短时期内就衰坏的罢！”

王答，“变化实在是逐渐的在暗中推移，不知不觉的随着寒暑的交流 and 时间的变迁，慢慢地形成今天的状态。当我在二十岁的时候，虽然还算少年，实际颜貌已比十岁的时候衰老了。三十岁的时候，比二十岁又衰老得多了。现在六十二岁，回忆起来，觉得五十岁的时候，也比现在强壮得多。我看这种变化，暗中在推移，不是十年，也不是一年一月一天的迁易。实在是每分每秒，刹那刹那，念念之间，不会停止地随时变化，所以断定将来一定会衰坏灭尽的。”

佛问：“你看到变化，迁改不停，悟到身体生命一定会衰坏灭亡。但在变灭的过程当中，你还知有一个不灭的自性存在吗？”

王答：“我不知道有这个永不坏灭的性存在。”

佛说：“我现在指示你这个不生不灭的自性。让我问你你在几岁开始见过恒河的水？”

王答，“我在三岁的时候，跟着母亲去祭天（注十七），经过恒河，那个时候就知道是恒河，看见了河里的水。”

佛问，“你刚才说，你的年龄随着岁月在变迁衰坏，你在三岁的时候，看见恒河，到十三岁的时候，再看见恒河，它的水又怎样了呢？”王答：“河水还同我三岁的时候一样，现在已经六十二岁，河水还是没有变样。”佛问：“你现在自悲老大，发白面皱，形貌身体，比童年的时候衰老，等于换过了一个人身。但是你观看河水的见精自性，和从前童年时代观看河水的见精自性相较，是否变动衰老了呢？”

王答：“这个见精自性，并未变动。”

佛说：“你的身体面貌虽然衰坏，但这个能见的见精自性

并未衰坏。会变迁，有生灭的，当然会变坏，那个不变坏的，自然不生灭、不变迁、也没有生死。你何以引用一般断灭的观念，认为此身死后便一切完全消灭了呢？”阿难跟着就问，“如果说：这个见闻的自性，一定是不生不灭的，何以您说我们遗失了真心自性，颠倒行事呢？”于是佛就把手垂下来，问阿难说，“现在我的手，是正的还是倒的？”

阿难答：“依一艘世间习惯，都认为这样下垂的手，是倒的。而我实在不知哪样是倒。”

佛问：“世间一般习惯，以为这样是倒的，究竟哪样是正的呢？”

阿难答：“您的手若是指向上空，就是正的。”

佛说：“同样的手，上下头尾一掉换，世间一般习惯，就发生不同的观念。你与我的身体，也同这种情形一样。佛的身体，称正遍知之身。你们未成道之身，就叫做颠倒自性。依你仔细的观察，你与我的身体，所谓请正倒不同原因在哪里？”阿难与大众，听了佛的问话，大家都茫然，不知所答。

南无阿弥陀佛！南无观世音菩萨！南无大势至菩萨！

4.2 心物一元的自性本体之说明

佛说，如我常说：“汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。”

物理世间的各种现象，与精神世界的各种作用，所发生心理生理的事实，都是真心自性本体所显现出来的。你的物质的身体生理与精神的心理现象，也都是心性自体功能所显现的东西。自性本体的真心实相，灵妙光明而清虚，是万有的根元。何以你们遗失了圆满的、灵妙的真心，舍弃了宝贵的、光明的自性，在灵明妙悟中，自取迷昧。迷昧中唯一所感觉的境象，是空空洞洞的。空洞暗昧是物理现象界的最初本位。由此空沿暗昧形成物质和生理的本能，于是生理的本能活动与情绪妄想相混杂，形成心理状态，而显出精神的作用。精神作用与意识妄想，又产生生理活动的情状。精神作用与生理本能，聚在一身内活动而使生命存在，因此互相发生作用，奔流向外，成为世间各种业力。在休息静止的时候，所剩余的，只有昏昏扰扰、空空洞洞的感觉。一般人就认为这种空洞昏扰的情形，就是自己心性的根本现象。

“一迷为心，决定惑为色身之内。不知色身，外泊山河虚空大地，成是妙明真心中物。譬如澄清百千大海，弃之。唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。”

既然迷惑这种现象，认为是自己的心性，就坚决误认心性自体是存在于生理色身之内。殊不知身心内外，以及山河大地，乃至无边无际的虚空，都是这万有本源灵妙光明的真心自性本体功能所产生的东西。只是一般人见不到这个事理的实际，认为自己一身是我，困于这个小天地之中。譬如要见海的全貌，却抛弃了海洋不肯信任，只去看大海中所起的一点浮沤，认为已经看到了无边的大海。所以我说，你们都是愚昧当中的迷人。画地为牢，自甘舍大而取小，迷心认物，不能游心千方之外者。例如我的手，上下交互掉换，你就不知道哪样是正的，哪样是倒的，实在太可怜悯了！”（其实上指下指都是手，由于世间的观念认识，确定它的状态有所差异，而有正和倒的不同。心、佛、众生，性相乎等，人人具足，个个现成。不是心，不是佛，也不是物，只在目前人不识。）

4.3 自性和物理现象界的八种分析

阿难听了上面的解说，就向佛说：“我听了佛的指示，虽然解悟到心地灵妙光明的真心自性本体，本来是圆满而且常住不变的。但是，我用以解悟佛所说的心性道理的心，仍然是这个攀缘不停的现在思想之心。我不敢认为这个心，就是本无的真心自性。还希望切实指示，拔除我的疑根，使我还归自性，见到无上的正道。”

佛说：“你们如果以妄想攀缘的心听法，那所了解的真理，仍然是一种思想妄心，并未真实证到实际的自性。如人用手，指示月亮给人看，那要看月亮的人，应该从所指的方向去看月亮。假若只看着这个指头当作月亮，这个看的人，岂但迷失月亮的真相，同时亦失去了这个所指的指头的作用。既不能认识月亮也错认了手指头，更加失掉光明与黑暗的辨别能力。如果以现在你在听话的、用以分别理解我说道理的妄心现状，认为就是自己的真心。那么，这个心的自性，应该离开声音的分别作用以外，自己还有一个能分别独立存在的性能。譬如有客、寄住旅舍，暂时停留，就会离开，他是不会常住的。若是主人，自然不会离去。自住真心，也同这个道理一样。如果你的自性本体，本来不会变动，何以离了声音以外，你就找不到能够听声音、能够分别的自性本体呢？不但听声音的是这样，你这个能看见我的容貌的分别色相作用，离开色相影像，也没有一个能看、能分别的自胜本体独立存在。由此你切实观察反省这个意识分别的妄心，既无能分别的东西，也无形状。说它是绝对的空，可是绝对的空，根本就是没有，但是事实上又确实能够发生作用，所以拘舍离（古印度十大外道师之一，译义为牛舍，氏族姓也。）等人，认为八万劫以前的宇宙本体的现象，是渺冥不可知的，于是就建立一个抽象的冥谛观念，说它是宇宙万有的本元。你假若认为知觉分别的作用，是外界现象的反应，才产生意识思想，那么，离开外缘与意识，自己真心就不存在了。那你现在心性所生的各种作用，都可以归纳返还到最初的来处和动机所在。那么，你自性的主宰又是什么呢？又在哪里呢？”

阿难问：“如果说，人们心性所生的各种作用，都可以把它归还到最初的来处和动机所在，何以您说灵妙光明的心性本无，没有可以归还的本位呢？”

佛说，“例如你现在能看见我的这个作用，是由于能见的精明本元而来，这种能见的功能，虽然

不是灵妙精明的真心自性，犹如第二个月亮所放射的光明，是假有的作用，并不是来自真月的光影。你要我现在指出体的心地自性无可归还的实相，可以用这个讲堂来收譬喻。这个讲堂因为有洞开的窗户，所以日出东方，阳光明耀，就可以看见光明。(光明由来源)夜是没有光明的，夜里的现象是黑暗，所以就看见黑暗。(黑暗的来源)门户与孔穴之间当然有空隙，所以就看见内外通达的空间。(通达的来源)因为墙壁与实物的阻挡，所以就看见障碍。(障碍的来源)能够观察环境的，是思想分别的作用，所以能够明白各种现象。(分别观察的来源)渺茫虚无的是虚空。(空间的来源)尘雾消散，视线又为之清明(晴朗的来源)。你所看到目前的现象，所有各种变化，大体归纳起来，不出这几类。我现在使它各归本位。光明归还于阳光，因为没有阳光，自然没有光明，所以光明来自阳光。黑暗归还于夜色。通达归还于门户。障碍归还于墙壁。观察归还于意识思想。空间归还于虚空。昏暗归还于尘雾。清明归还于晴朗。眼前宇宙各种现象，一切所有，不出这八种范围。你的能知能见这八种现象的自性本能，试问，应当归还给谁？假若认为应该属于光明，那么，没有光明的时候，黑暗到来，何以又可以看见黑暗呢？其他各种现象，依此类推，能见的自性本能，不属于任何一种现象。因此，你要了解，明暗等种种现象，各有不同的差别。但是这个能知能见的自性本能，并不跟着一切差别的现象而有所改变。“诸可还者，自然非汝。不汝还者，非汝而谁？”一切现象，自然都可以归还其所以然的本位，那当然不是属于你自住的功能。而这个能见能知的本元，却无可归还之处。既然没有可以归还之处、不是你的自性又是什么呢？所以说，只要你不随现象的生灭变化，生起意识的差别作用，你自己的心性自体，就可以恢复到本来灵妙光明清净的本元了。但是你自己执迷不悟，丧失了心性色体的本元，在生死大海中，浮沉不已，自受沦溺，不知反照自拔。所以我说你们是最可怜悯的。”

(以上是有名的八还辨见的辩论。)

4.4 客观的物理世界与自性能见的主观无二无别

阿难说：“从这种分析，我虽然认识了这个能见的本能无所可还，但是又怎能证明它就是我自己的其性呢？”

佛说：“你现在虽然没有得到清净无漏的地位，却可以靠佛的神通力量，见到初禅中、欲界天天人的境界而无障碍。阿那律看这个娑婆世界，犹如在手中看一个小果子。其他一般菩萨们，大至可以看见虚空间无穷数的世界，小至微尘最初的本元，也无所不见。可是一般人们与众生，视线所能及的程度，近不过分寸，远也只是有限的距离。现在我与你，上下观察日月所照到的空间，其中显示着水陆空中的万物现象，虽然有昏暗光明种种形象，无非都是自然界物理的影象，反映留存在分别意识的作用以内。现在要这许多所见到的现象中间，哪样是我们自己的能见自性之体，哪样又是物理的现象呢？现在尽你的目力所及，上见太阳月亮星星，自然是物质，当然不是你心性的自体。平看到世界的边缘，乃至空间种种的光，也是物质，不是你的自性。再看到云在飘，鸟在飞，风吹草动，尘埃飘扬，树木、山川、草芥、人畜，这些种种，都是外物，不是你的自性。这些远近万物，虽然各有差别不同的现象，但在你能见的自性中都清楚地看见。可是一切万物，虽各有差别不同的性质，你能看见的自性功能，却并没有差别不同。这个能见的自性，至精至妙，明明自自，实在就是你的本能自性。假若这个能见的自性，也是物质的，那应该可以看见我这个能见自性的形状了。倘若认为这个能见的自性，同万物现象一样，可以用眼看得到，那就可以说看到我了。但是当我不起看的作用之时，何以又见不到我这个看不见的自性在哪里呢？如果可以见到我这个看不见的能见自性、那你所看见的，并不是那个真实看不见的能见自性，假若那个能见的功能，根本看不见，那自然不是物质或现象，何以不是你的自性呢？再说，你现在看见物质现象的时候，你既然已经看见物象，相反地说，物象也应该看见你了。那么，人性与物理性能，体性杂乱，见解认识就错乱不定，你和我与一切世间万物，根本就没有秩序和标准了。如果你看见万物现象的时候，是你自己能见的功能在看，当然不是我释迦牟尼在看。那你的能见功能的自性，自然是周遍一切所在，那不是你自己是谁呢？何以你对于自己的真心自性，始终疑惑；不能认识现实的自性，反来向我口头寻求你自己实在的其性呢？”

4.5 自性大而无外小而无内

阿难问：“假若这个能见的就是我自己的真心自性，现在我和佛放眼看到整个天地日月。回到室内，又只能看见窗前檐头。这个能见的自性，本来是周遍虚空，但是如今在一室之内，充其量，只能看见这一个室内的空间。是这个能见的功能缩小了呢？还是墙壁房屋截断了这个能见的功能呢？我实在不知道这个道理在哪里，希望佛再加以分析。”

佛说。一切世界大小、内外，所有种种事业，都是现象界反应的存留。不应该说这个自性能见的功能有收缩或放大的作用。譬如一个四方形的器具，形成方形以内的空间。你说这个四方形内的空间，是定型的呢？还是不定型呢？假若认为是定型的，在这个四方形空间的当中，另外放一个圆形的器具进去，这当中的空间不应该又变成圆形了？倘若认为是不定型的，那在四方形器具当中的空间，何以会一定是方形的呢？你说不知道这个道理在哪里，其实这个道理是很明白的，何以还要问在哪里呢？假若你要想空的形象没有方圆，只需要除去方圆的外形。虚空的自体，本来就无所谓一定的方，或一定的圆当然你不应该再说：

除开虚空以外，四方或圆的空间又在哪里了！你问，我们退到室内以后，能见的功能是缩小了。当你仰头看到太阳的时候；难道是你把能见的功能拉长了，到达太阳边缘吗？假若认为筑了墙壁，把能见的功能或空间截断了。那么，再把墙壁打开一个洞，何以能见的功能和空间，并没有截断和接连起来的形状呢？你问这个道理，显然不通。一切含有灵性的众生，从无始以来，迷昧了自己的心性自体。认自住为物理的，所以失掉心性真实的本体妙用，因此被外物所引诱转变，受物象的迷惑。所以在万物当中，见大见小；观念上就有大有小。“如能转物，则同如来。身心圆明，不动道场。”如果自心能够转变万物，不被万物现象所迷惑而去造业，就和佛相同了。身心自然可以进入圆满光明、寂然不动的境界，‘于一毛端，遍能含受十方国土’”。

阿难说，“假若这个能见的精灵，一定就是我的灵妙自性。现在我眼前已经显出看见的作用，若是这个能看见的就是我的自性，那么，我的身心，又是什么呢？现在把我的身心分别加以研究，的确各有其实体。但是这个能见的自性，并没有一个自体，离开身心单独存在。如果说，是我的自心，使我现在能够看见，这个能见的功能，就是我的自性，而这个身体并非是我。那么，等于您上面所说的问题，岂不是外面的物象，也可以看见我了吗？”

佛说：“现在你说：能见的功能自性，就在你的前面，这是不对的。假若就在你的前面，而且你又实在可以看得见它，那么，这个能见的精灵，自然可以指得出来在什么地方。我现在同你坐在园林里，观察外面的树木、河流、殿堂，上至日月，前对恒河。你在我的座位前面，可以一一举手指点种种现象，阴暗的是树林，光明的是太阳，阻碍的是墙壁，通达的是虚空，乃至一草一木，以及微细的尘埃毫末，大小虽然各有不同，只要有形象的，都可以指点出来。如果你的能见的自性，现在就在你的前面，你也应该用手可以确实地指出来，什么是那个能见的自性。你要知道，假若虚空就是你能见的自性，虚空既已变成了见，什么又是虚空的自性呢？如果物象就是你能见的自性，物象即已变成了见，什么又是场象的自性呢？你既然可以精细的剖解目前的万象，那么，你也可以分析出精灵光明清净虚妙能见的本元，和普通物象一样，明明白白地指出给我看了。”阿难说：“我现在坐在讲堂里面，远及恒河，上观日月，手可以指出，眼可以看见，可指的都是万物的现象，却没有能见的自性存在。假若如佛所说，不但像我这个初学的人，即使智慧如菩萨们，也不能在万物现象的前面，剖解出精灵能见的自性。那么离开一切万物与现象，那个自性又在哪里呢？”

佛说：“是的是的。如你所讲，这个能见的功能，不可能离开一切物象，另有一个自性存在。你所指出的各种物象当中，又没有那个能见功能的自性。再说，你与我坐在园林里面，观看外面的林苑，上及日月，种种现象虽然不同，可是决不能特别指出一个能见的精明。但是你又怎样能证明在一切的物象当中，哪样不是能见的自住所显现的呢？”阿难说：“我近观这个园林与一切物象，实在没有一样不是能见的功能所显现。假若树不是所见的，怎么能够看得见树？如果树就是能见的自性，那又何以是树？由此可知，假若虚空不是所见，怎云能够看得见虚空？如果虚空就是能见的自性，那又何以是虚空？因此我又思惟，在这些万有现象当中，仔细研究，明自发挥，无一不是能见功能自住所显现的。”佛又说：“是的是的。”这时，在会大众与一般初学的人，听佛反复答说“是的”，不知这个道理要点究竟在哪里，感觉茫然惶住悚。

这时，佛知过他们都在怀疑恐惧，于是又说：“我说的都是真实话；不是故意作狂言妄语。更不同于一般外道学者们的理论，认为宇宙间另有一个主宰，或自我不死的存在，希望你们仔细研究研

思维。”于是文殊大士就起立向

佛说，“大家不懂这个道理的原因，是因为不了解这个能见的功能，与物理系世界的万象，是否同一体性。假若现实世界中：所见到的一切现象，无论是物质或是虚空，都是能见的自性，那么，这个能见的功能，应该可以指得出来。如果这些现象，不是能见的功能所显现，就应该根本看不见这些现象。他们现在不知道这个道理的关键在哪里，所以怀疑惊异，望佛加以说明，指出物理世界的万有现象，和这个能见的精明，元来是什么东西？在物理现象与心性的中间，如何可以互相统一？”

佛说：，“凡是佛与一般有道的大士们，在自性寂静、微密观照的三昧境界当中，对于这个能见的自性与客观的物理世界所见的各种现象，以及心理思想的主观作用，都如同幻觉中所见的空花，本来并无实质的存在。这个能见的，以及所见的现象，其实都是灵明妙觉，光明清净的心性本体所产生的功能作用。(说明心物二元本是一体的作用)。在自性本体上讲，无所谓哪个是的，哪个不是的。(客观与主观，都是自己所建立的偏见执著作用。)我现在问你：“你的名字说文殊，除了你这个文殊本人以外，这个文殊的名字，还代表别的文殊吗？”文殊大士答：“文殊就是我，并不代表别人。假若这个名字还代表另外一个人，就有两个文殊了。但是文殊现在只代表我个人，这个真实的我，和名字所代表的我，就是一个。中间并不能分出哪个是真的，哪个是假的。”

佛说，“这个心性能见的灵妙光明的功能，与物理自然界的虚空和物质现象，也同你刚才所说的一样。客观的物理世界，与心性自体所产生的功能，本来就是一体。都是灵妙光明，圆满的真心正觉自性，同时也具备幻有与妄想的作用。可以生出物质色相与虚空的现象，表现在人们能闻能见的作用里。譬如有第二个月亮，便有谁是真月，谁是假月的问题。但是若只有一个月亮，其间便没有真月假月的问题了。(由“千江有水千江月，万里无云万里天”的意境去体会，可以明了这个道理，)你现在观看的能见功能，与自然界的许多物理现象接触，能够感觉它的种种作用，就叫做妄想。在外界现象与感觉妄想的中间，实在不能够指出哪个才是本体的功能作用，哪个又不是。所以你若能了解客观物理世界的自然现象，和知道妄想分别的作用，都是真心至精的灵妙光明正觉自性的功能，然后才能指出这是什么，那是什么。”

4.6 自性本体超越自然与因缘和合

阿难问：“诚如佛说这个真心正觉自性，遍满十方虚空界，湛然清净，常住本位，没有生灭变化。那么，外道学者，如按毗迦罗等论师们的理论，认为宇宙的本体，是本无所有的冥谛。又如瑜伽学派，投灰外道等的理论，认为有一个大梵天，或说有一个真我遍满一切处，和佛现在说的，又有什么之不同？并且佛曾经在楞伽山与大慧大士们说，外道学者们说宇宙万有是自然界的本能。我说是因缘所生，不是外道学者们所说的境界。现在我看这个真心正觉的自住，自然存在，根本成不生不灭，在本体上并无一切虚幻颠倒。好像既不是因缘，又不是自然。这个道理究竟如何？希望明白地指示，使我们得见真心自性的真理。”

佛说：“我现在已经说得很明白，你还未领悟，误认自性本体是自然的本能。如果一定是自然的本能，当然有一个自然的固定体性。你现在观察这个灵妙光明能见所及的各种现象中间如光明、黑暗、虚空和障碍等等，究竟什么才是自然的本体呢？假若认为光明就是自然之体，应该不能看见黑暗。如果认为虚空就是自然之体，应该不能看见障碍。这些种种，究竟以什么为自然的本体呢？如果认为黑暗就是自体，光明来了，应该没有自然之体，何以又能看见光明？”阿难说，“自性本体，既非自然的本能，我现在认为是因缘所生，但是内心仍然不明白如何它是合于因缘的道理。”

佛说：“你说因缘，我再问你，你现在因为能见，所以见性显现。这个见性，是因为光明而有？还是因为黑暗而有？是因为虚空而有？还是因为障碍而有？如果因为光明而有，必不能看见黑暗。如果因为虚空而有，必不能看见障碍。所以应当知道这个真精正觉，灵妙光明的自性，既不属于因。也不属于缘，离不开自然，也不是自然。‘离一切相，即一切法。’你何以在这中间乱用心思，用世间普通的知识和一般戏论的名词，强作辨别，譬如用手撮摩虚空，终是徒劳无益，哪里可以捉得住虚空呢？”阿难问，“佛说这个灵妙正觉自性，非因非缘。何以过去说能见的见性作用，必须要具备有四种缘，所谓因虚空，因光明，因心，因眼，这又是什么道理呢？”

佛说，“我说一切是因缘所生的道理，并不是指自性本体形而上的第一义。(是说后天宇宙间的所有现象，都是因缘和合所生。)人们都说我能看见，何以才叫做看见？何以叫做看不见？”

阿难答：“人们因为有太阳、月亮、灯光等，才能看见种种现象和色相；所以叫做看见。假若没有这三种光明，就不能看见。”

佛说，“如果说没有光明，就叫做看不见，那么光明去了，应该看不见黑暗的到来，事实上，黑暗来了，又可以看见黑暗。这只能说是没有若见光明，何以能称之为看不见呢？假若在黑暗中，看不见光明，称之为不见，哪么，在光明中，看不见黑暗，也可以叫做看不见了。如果这个理论是对的，人们面对光明或黑暗的时候，都可以称为看不见。其实只是光明与黑暗两种现象互相变更交替，并不是你能见的自性在其中失。由此可知自性能见的功能，面对光明与黑暗时，都是看见，怎样可以说不见呢？所以你应当知道，看见光明的时候，能见的自性，并不就是光明。看见黑暗的时候，能见的自性，也并不就是黑暗。看见虚空的时候，能见的自性，也并不就是虚空。看见障碍的时候，能见的自性，也并不就是障碍。由这四种现象相对中间，可以说明能见的道理。你更应该知道，如果在眼见的作用中间，想要见到能见的自性，这个自性，并不是眼前所见的作用能够看见的，若要见到能见的自性，必须绝对离开所见与能见。因为能见自性的本体，不是所见的作用与能见的功能所能见到的。‘见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及’。怎样可以用因缘、自然，或者两种和合的作用，来说明自性本体的道理呢？你们因为智慧狭劣，不能明了自性的清净实相。我希望你们善自思惟，不要懒惰懈怠，才能证得灵妙正觉自性的大道。”

4.7 个别际遇与共同遭遇的原因

阿难听了佛的指示，知道自住本体，既不是因缘，又不是自然，更不是和合与不和合的道理，内心尚未开悟。现在再听到‘见见非见’的理论，越发增加迷惑，请求佛再加说明。

于是佛又向阿难说：“你虽然博闻强记，只是知识增加，但缺乏心性正定中微密观照的实证工夫，所以此心始终不能明了。我现在为你分别开示，也便后世未来的人们，知道如何进大正觉三昧的道路，希望你仔细静听。一切含有灵性的众生，犹如旋轮，任随世间现实环境所播弄。被两种颠倒分别妄见的幻有感觉业力所支配，在现实的世间里，随环境业力的轮子旋转。

什么是两种幻有感觉的妄见呢？

第一是众生个别业力所形成的幻有感觉的妄见，(包括、个人主观观念)

第二是众生共同业力所形成的幻有感觉的妄见。(包括大众的思想) 第一什么是个别业力所形成的幻有感觉的妄见呢？犹如世间有人，眼睛患发炎或内外障的病症，夜里看见灯光的照耀，可能就会觉得另外有一个五色重叠的圆圈影子。这种现象是灯光自身所现的形色，还是自性能见的作用所生出来的彩色呢？假若认为是灯光的彩色，何以没有眼病的人，不能看见同样的景象，只有患眼病的人，才能看见？

如果它是能见的功能所生的彩色，这个能见的作用，已经变成形色了。患眼病的人所看见的圆影颜色病象，又叫做什么呢？再说：假若这个病眼看见的圆影与颜色，离开了灯光，仍旧单独存在，那么看别的东西，也应该有圆影与颜色的出现了。如果圆影与颜色，离开了看见的作用，依然单独存在，应该不是眼睛所能见到的，何以病眼的人又能够看见呢？

所以应当知道光色的显现，确实由于灯的存在。光外色影，却是眼睛有病才发生的。事实上，光色的圆影与所见的作用，都是自性变态的病象。能够了解那是变态病象的见性，却不是病。所以不应该说这种现象，是灯光的作用，还是眼睛所见的作用。也不能说不是灯光，也不是眼睛所见的作用。(因为离开了灯光，即使有病眼，也看不见这种现象，如果没有病根，也看不见这种幻影。) 犹如第二个月亮，既不是原有月亮的本身，也不是凭空的影子。为什么呢？例如用手捏住眼睛去看月亮，可以看见两个月亮。这是眼睛受障碍，视线发生分裂的作用，既不是月亮有两个，也不是月亮有影子，这完全是因为用手捏住眼睛，视线分裂所造成的。凡是有知识的人，当然不会认为这种捏住眼睛，造成视线分裂的作用，便是第二个月亮的来源。但是也不能说捏的作用，不是造成第二个月亮的原因。这个疾病所看见的幻影，怎能说它是灯的作用，或是见的作用呢？更何况再去分别它不是灯的作用，也不是见的作用呢？(人们见到各种不同的现象，产生各种不同的感觉，形成各种不同的主观观念，都是清净自性功能所生的变态病象。自性变态病象所见的一切，当然不正确，自然更不知道哪个是自然界的幻影，哪个是能见的自性了。人们对现实世界的一切，完全受到个别业力所形成的幻觉妄见支使，包括个人的主观观念。在物理世界的现象当中，所看见的光景和色素以及万物形态，它的原本形状，并不一定和我们肉眼所看见的情形一

样。我们所看见的情形，都是受光波振动的不同影响，而发生视线感觉的幻觉作用。并不一定是绝对的真实，也不能说所看见的并不真实。在意识思想上，人们的主观观念，都受个别认识观点的支配，经常落在错误的旋涡里，就各是其是，非其所非了。)

第二，什么是众生共同业力所形成的幻有感觉妄见呢？这个世界除了大海洋，中间的陆地，大约有三千洲。正中央的大洲，在大国二千三百。其余小洲在各海洋中，各有国三两百，或一，或二，或至三十、四十、五十不等。如果在某一个小洲中，只有两个国家，其中一个国家遭遇到恶缘厄运，这个国家的人便会看见种种不同的景象。例如看到两个太阳，或是两个月亮，或是彗星。以及天体种种不平常的现象。但是只有这一个国家的人方能看见，另一个国家的人，都看不见这些景象，而且也毫无所闻”（古代天象学的观念，认为天体日月行星的运行变化，与地球人类都有息息相关之处。所以当天象有不平常的出现或变化时，必然影响到地球上人事的大变动。因此由文学而形成一种占星术。现代天文学否认这种学说。天人关系，究竟是否如此？且待科学进一步的证明，大可不必基于这一时代的学说去争论。)

佛又说：“现在我把上面所举出的这两种道理，归纳的，演绎的，作一比较说明：例如个别业力所形成的幻有感觉妄见，像哪个眼睛有病的人，看见灯光中所现的圆光影像，虽然也同前面的现象相似，实际是看的人眼睛有病形成。眼睛的病，就是所见影像的来源。这种影像，并非光色本身所造成。但是必须了解这个病眼人的能见自性，却没有病态。例如人们现在眼前看见的山河国土，与形形色色自然界众生界的各种现象，也都是无始以来自性功能习惯性的变态病象作用。（因为自然界各种形形色色的光色现象，本身实相，并不一定和人们眼睛所看见的情形相同。）能见的作用，与现象界接触，才有眼前的现象发生。这种作用和意识，实际上都是自性正觉光明所起的变态病象。当你感觉能见时，便是病象。但是那个正觉光明的能生感觉所缘的本元，并没有病态。因为自性能觉的功能，既然可以感觉所见的是变态病象，这能觉的自性，并不在变态病象的各种现象中，这实在就是能见功能见到了自己的本性。诸凡感觉、闻听、知觉、所见的作用，都由这个自性出发，哪里还另外有见闻觉知的存在呢？所以你现在可以看见我同你自己，以及世间各类众生，都是自性能见功能所生的变态病象。没有这些变态病象，便是能见的真精自性，它是没有病态的，所以不称之为妄见。其次，又如共同业力所形成的幻有感觉妄见，也同于上例。只是将一个病眼人的个别病态，扩充为一国人的共同病态。个人所见的圆光影像，是眼病所形成。一国人共同所见的灾异恶象，所遭遇的天灾人祸，都是共同业力的恶缘所发生，也都是无始以来能见作用所生的变态病象。再如这个世界上的三千洲，和四大洋，乃至日月所照到的太阳系中各个星球国土，以及这些土地上所有含灵的众生，一切见、闻、觉、知，都是自性本体功能，受业力形成的幻有感觉妄见所生的变态病象，互相和合妄生，互相和合妄死。如果能够超越远离一切互相和合的因缘，及不和合的因缘，就可以灭除一切生死的本因，归还到圆满正觉，不生不灭的自性本体。自然得入清净本心，自性常住的本位。”

5 第三章：心理与生理现状为自性功能发生的互变

佛说：“你先前虽然解悟到本觉灵妙光明的自性，既不属于因缘所生，又不是自然的本能。但是你还未来明白这个本觉根元，既不是和合自然界的各种现象所生，但又是和合自然界各种现象才能表现其作用。自然界的现象，不外明暗通塞四种境界。在这四种互相对待互为消长的现象当中，你能见的自性，究竟与哪一作用相和呢？如果与光明相和，当你看见光明在你眼前的时候，其间何处掺杂你能见的自性？倘若能见的自性有形相可以辨别，掺杂以后又变成哪种形相呢？若是没有能见的自性作用，怎样又可以看见光明呢？如果认为看见光明的就是自性，如何又可以见到这个能见的自性呢？倘若能见的自性本来圆满，那么，何处方与光明相和呢？如果说光明本自圆满，就不需要与能见的自性相和。若能见的自性与光明有别，认为掺杂起来才发生看见光明的作用，在理论上，就失去自性与光明的意义。假若掺杂起来，便失去了光明与自性的意义，那么，所谓能见的自性与光明相和，当然也不合理了。其他如黑暗，以及通塞，都是同样的道理。倘若认为自然界的和合才产生自性功能的作用，都是错误的。从和的观点来说是这样，从合的观点去研究，也同上面所讲的道理一样，不须辨别即知。（自然界的一切现象，都是互相对待的。能见能知各种对待现象的自性，却是超然独立的。）

阿难说：“既然这样。如我思惟：这个灵妙正觉的本元，与一切外界现象，以及心思念虑的作用，不是和合的了？”

佛说：“你现在又说能知能见的自性功能，与自然界现象不相和合，便又落于偏差。假若不相和合，看见光明的时候，这个能见的自性与光明，必然各有它的边际。你仔细研究，哪里是光明？哪里是能见自性的精灵？当能见的自性与光明接触的时候，哪里是这两种边际的界限呢？如果光明的边际里，绝对没有能见自性的作用，当然各不相干，自然也不知道光明的现象在哪里，更不知道光明的边际。其他如黑暗，以及通塞，都同这个道理一样。从不和的观点来说是这样，从不合的观点去研究，假如能见的自性与光明根本不能相合，那么，能见的见性与光明就互相违背，各不相干，犹如耳朵与光明根本就各不相关一样。如果能见的自性尚且不知光明的现象在哪里，怎样可以辨别它与光明相合或不相合呢？所以也同上面所讲不和的道理是一样，不须辨别即知。”（自然界的万有物象，以及虚空，本能都有放射的功能。人们自身的精神，也具有放射的作用。自性能见能知和感觉的作用，与万象接触，自然发生感觉的作用。如果二者不相和合，即不起作用。）

佛又说：“总之，你还不明了一切现象，都是自住本体上的浮生光影，自然界一切现象的变幻形相，随时随地出现，也随时随地灭了。（能量的互相变动，才有物理现状的形成。心理精神和能量互变，所以一切不定。）

所有现象有形成与灭尽，都如幻变。这种幻妄变化的现象，形成自然界的形形色色。可是真心自性本体，仍然是灵妙光明，不随变幻而变化。人们心理生理的各种作用，如五阴（色、受、想、行、识。）六入（眼、耳、鼻、舌、身、意。）十二处（上面所讲的大人与外界的色、声、香、味、触，法。）十八界（上面所讲的十二处的中间界限。）都是因缘和合，而生起的心理生理的虚妄现状。因缘分离，虚妄的现状就跟着消灭。殊不知生灭去来的作用，都是自性本体功能的现象显变。这个称为如来藏，或者真如的自性却永远住于灵妙光明、如如不动的本位。周遍圆满十方，在自性本体的真常当中，求其去来生死与迷悟，也都是时间空间里的变幻现象，其实在自性本体上，根本了无所得。

5.1 心理与生理的五阴作用经验的分析

佛说：“何以见得五阴（又名五蕴。）即心理与生理的本能，都是真如自性的本体功能？”

色阴：譬如有人，用清净的眼睛，去观看明朗的天空，自然晴空一片渺无一物。假如这个人，始终不动的向空凝视，眼神经便发生疲劳的变态，便会看见虚空中幻影的光华，或者其他种种不平带的景象。你要知道眼前身心所生与自然界色阴的现象，也同样是自性本体功能的变态。这种虚空中的幻象光华，既不是来自虚空，也不是出自眼睛假若是来自虚空，当然应该还入于虚空。虚空若有了出入，就不成为虚空了。虚空既不成其为虚空，自然不容许有幻觉光华的起灭。犹如你的身体，不能再容纳另一个阿难一样。如果幻象的光华，是从眼睛而出，当然也应该还入于眼睛，既然光华出自眼睛，自己当然可以看见光华的出处。假若光华是可以见到的，光华出去，眼内自然清清楚楚，应该也可以转而见到自己眼睛的内质形状。如果光华的存在，是不可见的，出去既然遮蔽虚空，回来应当也遮蔽眼目。再说：当眼睛看得见光华的时候，它当然是没有受遮蔽。何以又必须要晴朗的虚空，才能现出眼睛的清静与不清净呢？所以应当知道身心交感发生的色阴，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

受阴：

譬如有人，手足没有病，四肢百骸都很舒适，并不记得身体的存在，根本没有违顺的感觉。假若这个人用两只手掌，互相摩擦，心理便会发生涩滑或冷热的感觉。生理交感的受阴作用，也同是这个道理。这种感受现象，既不来自虚空，也不出自手掌。假若是来自虚空，它既能使手掌有所感触，身上其他部分又何以不能同时感触呢？难道虚空会选择感觉的处所？如果这种感触出自手掌，应该不靠摩擦便已具有。再说：“感觉如从手掌心里发生，两手合拢摩擦，掌心才知道有感受，那两手离开摩擦作用；感觉应该钻回身内。那么，臂、腕、骨桩等部分，应该也同时知道感受钻回的情形。如果另外还有一个知觉的心，可以知道感受作用的出入，这个知觉，自然是另外一个东西，在身中往来。更何须等到两手合拢摩擦以后，才会知道这一个感触呢？所以应当知道生理感觉的受阴，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

想阴：

譬如有人，谈说酸梅的味道，嘴里就会流出口涎。想到脚踏悬崖，足心就会发生酸涩的感觉。想阴的思想变化作用，也同是这个道理。例如说到酸梅，嘴里就流涎。这种酸涎，既不从酸梅流出，

也不是无故从嘴里流出。假若是从酸梅生出，梅子应该自会说酸，何必要人来说。如果嘴里听到酸梅便会流出酸性的津液，嘴巴应该自听，何必要等到耳朵发生听觉，听里才流出涎来呢？

如果是耳朵听到，酸涎就会流出，那么这种酸涎，为什么不从耳朵内流出来呢？又如想到脚踏悬崖，足心就会酸涩，也和嘴流酸涎的道理一样。所以应当知道想阴的知觉、感觉、幻觉、错觉等等心理思想，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

行阴：

譬如一股暴流的水，波浪一个一个互相连续。前面的波浪与后面波浪，下连续不断，并不超越。从表面看去，确是一股强有力的暴流。身心本能活动的行阴作用，也同是这个道理。水的动力流性，不从虚空而生，也不是水自身具有，更不是水性一定要流。但是又离不开空间与流水作用。假若水流从虚空而生，那么，十方无尽的虚空，都成为无尽的流水，世界自然都会受到沉沦。如果这个流性是水自身所具有的，那么它应该另有一种性能，不只于水而单独存在，别有形相，清楚地在那里。如果这个流性就是水性，那么，静止不动时候，应该不是水的自体了。假若暴流的形成，是离开虚空与水的自性，另外别有一种动能，可是事实上，虚空以外，更没有虚空可得，水流以外，更没有水流存在。所以当知身心本能活动的行阴，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

识阴：

譬如有人，拿一个宝贵的瓶子，塞住两头的孔穴，里面装满了空气，带去千里以外的国土。精神生命的识阴活动作用，也同是这个道理。瓶子里的虚空，既不是从那一处空间而来，也不是从这一处空间而入。假若是从那一处的空间装进了虚空，那么，这个原有的瓶子，既然带着这一处的虚空离去，在原有的地点，应该少了一瓶虚空。如果瓶子里的虚空，在到达目的地时，倾入空间，那么，打开瓶孔，倾倒的一刹那，应该可以看见瓶里的虚空倒出。（人生精神生命活动的作用，犹如空瓶状况。身体中间，除了生理的各种机能以外，并无一个精神的实质。只是自性真空功能所生的识阴，在支使身心内外的活动。）

所以当知识阴所生精神意识的生命活动，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。”

5.2 心理与生理的六根作用 (五官与意识) 经验的分析

佛说，“其次，何以见得六入 (即六根，包括五官与意识) 的作用，都是真如自性的本体功能呢？

(1) 眼。

例如上面所说的，眼睛瞪视虚空，发生疲劳，看见虚空里幻变的光华现象。须知眼睛和疲劳所生的幻变作用，二者都是正觉自性所发生的变态。因为自然界有光明与黑暗两种现象，人们在其中发生看见的作用，吸收这种种现象，就称之为见的性能。这个看见的作用，离开明暗两种现象，毕竟没有一个固定的自体。因此当知这个看见的性能，不从明暗而来，也不由眼睛而出，更不是虚空自然所生，假若是从光明而来，遇到黑暗的时候，看见的性能，应该跟着光明消灭，何以又可以看见黑暗？如果是从黑暗而来，遇到光明的时候，看见的性能，应该跟着黑暗消灭，何以又可以看见光明呢？假若是从眼睛而出，眼睛并没有储备明暗两种现象。那么，这个能见的精灵，本来就无自性了。如果是从虚空所生，面前可以看到自然界的现象，反转回来，也应该可以看见眼睛。再说：如果是虚空所生，乃是虚空自己在看，与眼睛又有什么相干呢？所以当知眼睛吸收外界现象的“眼入”，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

(2) 耳。

譬如有人，用手指很快地塞住两个耳朵，塞久了，耳朵与听觉，就发生疲劳的变态，听到头脑里有嗡嗡声音。须知耳朵与疲劳作用，二者都是正觉自性所发生的变态。因为虚空有动静两种境界，人们在其中发生闻听的作用，感受这种有声无声的动静现象，我们称之为听的性能。这个闻听的作用，离开动静两种境界毕竟没有一个固定的自体。因此当知闻听的性能，既不从动静的声音而来，也不由耳朵而出，更不是虚空自然所生，假若是从无声的静境而来，听到有声时，闻性应该随着静境而消灭，何以又可以听到有声的响动呢？如果是从有声的响动而来，当无声时，闻

性应该跟着响动而消灭，何以又可以听到无声的静境呢？假若是从耳朵而出，耳朵并没有储备动静两种境界。那么，这个闻所的作用，本来就没有自性了。如果是虚空所生，虚空既然自有闻听的性能，就不是虚空了。再说：虚空自然能闻，与耳朵听闻又有什么相干呢？所以当知耳朵闻听感受外界有声无声动静等的“耳入”，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是它然界的性能，

(3) 鼻。

譬如有人，用力急搐鼻子，鼻子搐久了，发生疲劳的变态，就有冷气吸入感触。因为有这种感触，便分别出鼻子通塞与虚实，以及香臭等气味。须知鼻子与疲劳作用，二者都是正觉自性所发生的变态。因为有通塞两种现象，人们在其中发生嗅觉的作用，感受这种通塞现象的，我们称之为嗅觉的性能。这个感受，离开通塞两种现象，毕竟没有一个固定的自体。因此应当知道这个感受的性能，既不是从通塞而来，也不是由鼻子而出，更不是虚空自然所生，假若是因畅通而来，鼻子塞住的时候，感受的性能，应该也跟着畅通而消灭，何以又可以感受堵塞呢？如果是从堵塞而来，当畅通时，应该又跟着堵塞而消灭，何以又可以了解香臭等等感触呢？假若是从鼻子而出，鼻子里并没储备通塞等现象。那么，这个嗅觉的性能本来就无自性了。如果是由虚空所生，虚空里的嗅觉应当可以嗅到你的鼻子，并且虚空自然有嗅觉的作用，与鼻子感受又有什么相干呢？所以当知鼻子内外感受的“鼻入”都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

(4) 舌。

譬如有人，用舌舔自己的嘴唇，舔久以后，嘴唇发生疲劳的变态。这个人如果有病，就感觉到有苦味。如果无病，就有甜的感觉。因为有甜与苦的不同，才显出舌头的感觉作用。当嘴唇与舌头不动的时候，应该是淡然无味的。须知口舌与味道作用，都是正觉自性所发生的变态。因为有甜苦淡等味性的变化，人们在其中发生感觉的作用，吸收各种变化的味性，我们称之为知味的性能。这个知味感觉的作用，离开甜苦淡等变化，毕竟没有一个固定的自体。因此应当知道这个会尝甜苦淡的味性，既不是从甜苦淡而来，也不是由舌头而出，更不是从虚空所生。假若是从甜苦而来，尝到无味时，这个知味感觉的作用，应该也跟着甜苦而消灭了，何以又可以感觉到淡呢？如果是由淡而出，尝到甜味时，知性就应该消灭了，何以又会感觉到甜苦二味呢？如果是从舌头而出，舌头没有储备甜淡苦的味素。那么，这个知味的感觉，本来就无自性了。如果是从虚空所生，虚空自有味性的感觉，不必经由你的口舌才知味性的变化。”再说：是虚空自知尝味，与舌头知味的感觉，又有什么相干呢？所以当知舌头分别知味感觉的“舌入”，都是时间空间里的虚妄暂有变化。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

(5) 身。

譬如有人，一只手是冷的，一只手是热的，用冷的手，去接触热的手，如果冷手温度很低，热手的温度便跟着下降。如果热手温度高，冷手的温度便跟着升高。这样冷热接触与分开的作用，就发生了感触，显出知觉的作用。冷热相交流，发生感触疲劳的变化。须知身体与感触疲劳的现象，都是正觉自性研发生的变态。因为有接触与分开两种感受作用，人们在其中发生感觉的反应，吸收冷热等各种现象，我们称之为知觉的性能。这个知觉的体性，离开接触与分开的两种感觉作用，毕竟没有一个固定的自体。因此当知这个知觉的作用，既不从接触与分开的感觉而来，也不从你合意与不合意才有。既不是由身体而生，也不从虚空所出。假若从接触的时候才有感觉，当分开的时候，感觉就跟着接触离开而消灭，何以又能够知道感觉分开了呢？合意与不合意二种作用，也是这个道理。如果是从身体而生，身体上没有储备接触分开合意与不合意的四种固定现象。那么，你身体上的这个知觉，原来就无自性了。如果是从虚空所出，虚空自有知觉，与身体的感觉又有什么相干呢？所以当知身体感觉外界冷热等的“身入”，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

(6) 意。

譬如有人，劳苦疲倦就要睡眠，睡够了便觉醒，看见过的事情就会记忆，失去记忆就是忘记。生命过程的各种事情与思想，生起、保存、变易、消灭的种种颠倒经验，习惯的吸收存留在心里，似乎很有次序地潜伏着。这种情形，就叫做意识知觉作用。须知意识与知觉疲劳现象，二者都是正觉自性研发生的变态。因为有生起灭了两种作用，人们自性有收集知觉的功能，在生灭两种作用中间，吸收保留，形成内在知觉思想的境界，发生能知能闻等作用。如果回转见闻功能之流，

流不及地，空空洞洞，了了朗朗的境界。这种现象，我们称之为知觉的性能。这个知觉的性能，如果离开睡眠清醒与生灭等相对的作用，毕竟没有一个固定的自体。因此当知这个知觉的根元，不从睡眠清醒生灭作用而有，也不从身体上而出，更不是虚空所生。假若是从清醒来的，到了睡眠的时候，这个知觉的作用，已经跟着清醒的现象而消灭，何以又会睡眠呢？如果一定在思想生起的时候，才有知觉的作用，思想灭掉的时候，就不应该知道思想已经灭了，还有谁可以知觉到思想的消灭呢？如果知觉是从思想灭了而有，那么，思想再生起时，知觉已经跟着灭了而消灭，这中间谁又知觉得思想的再生起呢？如果知道的作用，是从身体内部而出，睡眠与清醒两种现象都凭借身体才发生作用。假若离开睡眠与清醒两种行为，这个知觉的作用，等于虚空中的花朵，毕竟没有固定的自性。如果是从虚空所生，虚空自有知觉，与人身的知觉又有什么相干呢？所以当知意识知觉思想的“意入”，都是时间空间里的虚妄暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

5.3 身心与外界作用 (十二处) 经验的分析

佛又说：“何以见得十二处 (身心与外界) 本能，都是真如自性的本体功能呢？

(1) 眼与色相。

你现在举眼去看外面的树林，以及园中的泉池。这些色相，是因为有色相才生出眼睛看见的性能？还是因为有眼睛才生出色相的现象呢？假若是眼睛生出色相的现象，那么，当眼睛看虚空时，虚空并没有色相。色相的性能消灭，应该显出一切俱无。既然一切色相俱无，谁又明白那便是虚空？同样的，辨析虚空，也是这个道理。(如果虚空根本是什么色相都没有，又拿什么叫做虚空呢？

假若是外界色相生出眼睛看见的性能，那么，观看虚空没有色相，这个可以看见的性能也应该消灭。见能既然消灭，其他一切也就没有了，谁又能明自何者是虚空，何者是色相呢？所以当知，可以看见的性能，与外界色相和虚空，都没有固定的所在。也就是说见能和色相，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(2) 耳与声音。

你再听这个园林里面，通知大众吃饭时，就打鼓。集合大众时，就撞钟。钟鼓声音，前后连续。试问，这是声音来到耳边？还是耳朵去到声音那里？假若是声音来到耳边，就如同我到城里去乞食，此地就没有我了。同样的，假如这个声音已经到了你的耳边，其他的人，应该都不再听到。何以很多的人，可以同时听到钟声，同时都来集会吃饭呢？如果是你的耳朵到达声音那边，如同我从城里回来此地，城里就没有我了。同样的，当你听到打鼓的声音，你的耳朵已经去鼓的所在，若同时钟声发出，应该不能同时听到。更何况在同一时间，另外还有象、马、牛、羊种种动物及其他混杂声音。如果听能与声音，不是来往接触的，那么，一切声音便应该听不到了。(声音是音波振动，发出声浪，普遍传达，发生耳膜听觉的反应。音波杂乱，听觉亦可同时听到杂乱的声音。既不是耳朵去声边，也不是声音来耳际。音波达不到，耳膜就没有听觉的反应，以上所说，只是说明听觉与声音的偶然作用，并不常存。换一个例来说：例如心中有事，沉思很深。虽然有音波声浪到达耳膜，因为心不在焉，也不起听觉的反应。并且音波声浪，亦受时间空间的限制，暂有还无。听觉的作用，亦受心理与时空的限制，忽起忽灭，都没实际长存的。) 所以当知，听觉与声音，都没有固定的所在。也就是说听觉与声音，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(3) 鼻与嗅觉。

你现在再嗅这个炉中所燃的檀香香气。这种香，假使燃烧很多，整个城内，都会嗅到香气。试问，这种香气，是生于檀木？还是出在鼻子里？抑或发生在虚空中？

假若这种香气出在你的鼻子里，既然从鼻子所出，那香气应当从鼻子里喷出来。鼻子不是檀香木，何以鼻子里会有檀香香气？再说，你嗅闻到香气，应当是从鼻子吸入，若说香气从鼻子里出来，却说是嗅闻到的，便不合理了。如果是香气生于虚空，虚空的自性是永远一样的，香气也应该永远存在，何以必须靠炉中燃烧枯木，才会有香气呢？如果香气是发生在檀香木上，那么，这种香质，因为燃烧而变成烟，鼻子嗅到香气时，应该先受到烟气笼罩，才会闻到香味。何以烟气腾空，散布还不太远，而数十里内，都已嗅闻到了呢？(香嗅都是放射性的作用，使鼻管嗅觉发生

反应。檀木木发出的烟，并不是香，只是木质燃烧以后，质量转变，成为烟雾。以上所讲，只是说明嗅觉与气味的偶然感应作用而已。)所以当知，鼻和嗅觉与香味，都没有固定的所在。也就是说嗅觉与香味，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的性能。

(4) 舌与味觉。

你要吃饭时，去托钵乞化。其中遇有酥酪醍醐，称之为上等滋味。这种滋味，是虚空中自性? 还是从舌头发生? 抑或是存在于食物里面呢? 假若这种滋味，是从舌头发出，在你的嘴里只有一个舌头，这个舌头，已经成为酥酪味，再遇到蜜糖，应该不会再变移。如果真的不变，就不能称为知道滋味，如果变移，舌头只有一条，何以一个舌头，尝出很多种滋味呢? 如果滋味存在于食物里面，食物并没有知觉分别，怎能自知滋味? 再说: 食物自知滋味，等于是别人在饮食，于体有何相干，又怎能称为知味呢? 如果滋味是虚空中自生，那么，你谈虚空，虚空却是什么滋味? 假使虚空是咸味，既然成了你的舌头，也应该同时咸了你的脸。如果这样，这个世界的人，都和海鱼一样了，而且既然常常受到咸味，便不会知道淡味，可是若真不知道淡味，当然也就不会觉得咸味了。咸淡都不知道，怎么称之为味呢?(舌头有感觉滋味的味觉神经，因为食物本身的味素不同，吃到听里，舌头的味觉反应就不同，所以知道味别。上面所说的舌头只有一条，何以同时尝到很多种滋味，只是说明舌与滋味的反应作用并不常在。)

所以当知，滋味和舌头与味觉，都没有固定的所在。也就是说尝性与味觉，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(5) 身体与感触。

你在早晨，用手摸头，这个摸触的知觉，是谁能够感触呢? 试问，能感触的是手? 还是头? 假若是手，头就不会有知觉，何以头也会知觉呢? 如果知觉在头，手就没有用，又怎能叫做感触呢? 如果手与共，各自都有感触的知觉，那你一个人，应该有两个身体。如果头与手是一个知觉所生的感触，那么，手与共，就是一体了，真的是一体，感触究竟在哪里呢? 如果是在本能内，本能没有固定所在。假定有固定所在，就不是本能了。离开本能与固定所在，虚空当然不可能与你发生感触的。所以你应当知道，身体感觉的作用和身体，都没有一个固定的处所。也就是说身体作用与感觉，二者都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(6) 意识与思想。

人们意识所生的思想，不外善的、恶的、无记的三种性能，产生种种法则。这个思想法则，是由心所生，或是离心以外。别有一个所在? 若思想的就是心，那么，思想所生的法则，就不是自心抽象的影像。如果不是自心所起，那么，思想根源究竟在哪里呢? 如果离开自心，另有所在，那么思想法则的性质，是有知的呢? 还是无知的呢? 如果是有知的，那就可以称之为心了。既是自心，这与你抽象的印象是不同的。因为那个有知的思想，同样等于你自心的能量。如果这也就是你的心，何以你的心所产生的思想，有时候又不同于你的个性呢? 如果思想本自知的，那么，这个思想作用，事实上，并不就是色、声、香、味、离合、冷暖、虚空形象等等任何哪一样物象。那么，它究竟是在哪里呢? 现在的色相与虚空，实际上都没有思想的表示。不应该说，现实人间以外，还有另一个虚空存在。既然心不是可以把捉的东西，心所生的意识处所，又从何去建立呢? 所以应当知道，思想与心，都没有一个固定的所在。那么，心所生的意识与思想法则，两种都是虚妄的暂有现象。既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

5.4 身心与外界之间 (十八界) 经验的分析

佛又说:“何以见得十八界本能 (身心与外界中间的边际性) 都是真如自性的本体功能呢?

(1) 眼与色相之间。

如你所了解的，眼睛和色相是产生眼识的基本原因，生出眼睛识别的本能。这个识别的作用，是因眼睛而生，以眼睛为界限呢? 还是因色相而生，以色相为界限呢? 假若是因眼睛而生，倘若外界没有色相与虚空，便没有什么可以分别的。即使你有识别本能，又有什么用呢? 并且你能见的本能，根本不是青黄赤目的色相。它既然无从表示，又从哪里去立界呢? 如果认为由于外界色相而生，当虚空没有色相时，你的眼睛识别作用，就应该消灭了。又何以能够识别知道这就是虚空呢? 而且当外界的色相变迁时，你也能识别色相在变迁。假如你的识别本能，不跟着变迁，那么，

色相所生的界限，又怎么去建立呢？如果随同色相的变动而变迁，所谓界限的情形，自然就没有了。如果是不变的，便应该是永恒的。既然因色相而生起作用，就不应该又能识别虚空所在。如果认为眼识同时能兼有这二种作用，是由眼睛与色相相对，共同产生的，那么，当眼睛色相二者相合时，中间识性就分离了而不起作用。识性若是可以分离的，那么，识性与眼睛和色相也都能相合了。这样体性便发生杂乱，又怎么去成立界限呢？所以应当知道，”眼睛是接触外界色相的基本原因，产生眼睛的识别作用，以及眼识与色相之间的界限，三处都没有固定的自性。所以眼睛与色相，以及色相之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(2) 耳与声音之间。

又如你所了解的，耳朵和声音是产生耳识的基本原因，生出耳朵的识别本能。这个识别的作用，是因耳膜而生，以耳膜为界限呢？还是因声音而生，以声音为界限呢？假若是因耳而生，既然动静两种现象并不现在面前，耳膜就不会知道了。如果耳膜一无所知，知觉尚且不成立，这个识别的作用，又是什么形状呢？如果你认为是耳膜听见了声音，因为没有外界的动静，就不形成听闻的作用，怎样可以把肉质形状的耳朵，杂在色相之中，名之为识界？所谓耳识的界限，又从何建立呢？如果耳识生于声音，因为有声音，才有识别的作用，那就与能闻的听觉无关。”但是没有能闻的听觉，又会亡失声音所在。如果识别的作用，从声音产生，承认声音是因能闻的听觉才有声音的现象，那么，能闻的听觉，应该也同时能闻听识别的作用。如果不能闻听识别的作用，就是没有界限。能够闻听识别的作用，这个识别，也等于是声音。而且识别的作用，既已被闻的听觉所闻，那个知道能闻的本能，已在闻听的，又是谁呢？如果根本是无知的，犹如草木土块，就不应该有声音与能闻的听觉混杂而成中间的界限了。界限既然没有中间性的固定本位，哪里再有内外现象可以成立呢？所以应当知道，耳膜是听觉声音的基本原因，产生耳膜听觉的识别作用，以及听觉与声音之间的界限，三处都没有固定的自性。所以耳膜听觉与声音，以及听觉与声音之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(3) 鼻与嗅味之间。

又如你所了解的，鼻和香味是产生嗅觉的基本原因，生出真的嗅觉识别本能。这个识别的作用，是因为鼻而生，以鼻腔为界限的呢？还是因香味而生，以香味为界限呢？假若是因鼻子而生，那么你心里把什么当作鼻子？是那个肉质的如同两爪形状的鼻子呢？还是那个具有嗅觉作用是鼻子呢？如果认为肉质的是鼻子，肉质的只是身体一部分。那么，身体的知觉乃是感触的一种，应该称之为身体而不能称之为鼻。这样只能说是身体的感触作用，不能认为是鼻子的单独本能。如果认为是感触作用，感触是生理本能的反应，更不应该认为一定是鼻子的作用。鼻子的名词形相，尚没有确定，所谓鼻子嗅觉与香味的界限，又从何处去建立呢？如果认为嗅觉就是鼻子的知觉，那你心里认为什么才是知觉呢？如以肉体神经的反应为知觉，那么，肉体的知觉，乃是生理神经的触觉反应，不能说是鼻子的作用。如果以虚空为知觉，既然虚空自己有知觉，肉体应该没有自己的知觉，这样，虚空应该就是你自己的了。你的身体既没有知觉，那你这个也就不存在了。如果以香味为知觉，知觉既然属于香味，与你又有什么相关。假使香气和臭味是由鼻子生出，那么，香臭二种气流并不生于兰花和檀香，当二者没有时，你嗅自己的鼻子是香的呢？是臭的呢？臭的就不是香，香的就不是臭，如果香臭两种气味都能够同时嗅到，你一个人应该有两个鼻子了，等于有两个同时能嗅的自性。那么，目前同我问答的，也应该有两个阿难，哪个才是你自己的真体呢？如果鼻子只是一个，香臭本来没有什么两样，臭就是香，香也就是臭，香臭两种并没有个别的体性，界限又从哪里去建立呢？如果是因香味才产生识别的作用，识别作用既然因香自有，那么，同眼睛能够看东西一样，眼睛能够看东西，却不能同时看自己的眼睛。如果香味本身自有识别性能，就不应该知道自己有香味。能够知道有香味，就不可能生出香味了。不知道香味的当然不能识别香味。香味既然不是知觉自己所具备的，苦味的界限也不能成立了。识别的作用自己不知道有香，气味界限也不是由香味而建立，既然没中间性存在，自然也不能形成内外。那么，鼻的嗅觉作用，毕竟是虚妄的暂有现象。所以应当知道，鼻子是闻到香味的基本原因，产生鼻子嗅觉的识别作用，以及 A 与香味之间的界限，三处都没有固定的自性。所以 4 与香味，以及嗅觉与香味之间的边际，三者既不属于因缘所生；也不是自然界的本能。

(4) 舌与味性之间。

又如你所了解的，舌和味性是产生辨味的基本原因，生出舌的辨味识别本能。这个识别的作用，是因舌而产生，以舌为界限呢？还是因滋味而生，以滋味为界限呢？假若是舌自产生；那么世间的甘蔗、乌梅、黄连、食盐、细辛，姜桂，都没有它自己的滋味了。当你自己尝舌时，是甜的，还是

苦的呢？如果舌是苦的，那个尝舌的苦味的又是谁呢？舌如是不能自尝本身的滋味；那么，能知觉辨味的又是谁呢？舌的，本身自住若不是苦的，便没有滋味发生，又如何去成立界限呢？如果识别的作用因味而生，它自己能成为滋味，也就等于舌头一样，应该不能自尝是什么滋味。又何以能识别，分辨这是滋味，那不是滋味呢？再说，一切不同的滋味，并不是一物所生。滋味既然从多方面产生，识别的作用，亦应该有很多的体性。识别的作用的体性如果只有一个，而滋味是从识体而生，那么，咸、淡、甘、辛混合同生，无论形相如何变异，味性却只有一个，应该没有分别不同的作用。如果没有不同的分别，就不叫做识别的本能，什么又是舌与辨味的识别之间的界限呢？当然不应该说虚空生出你的心性识别本能。如果是舌与滋味和合产生辨味的识别作用，在这和合的中间，原来就没有识别的自性，又怎样能生出界限呢？所以应当知道，舌是味性的基本原因，生出舌的辨味识别作用，以及舌与滋味之间的界限，三姓都没有固定的自性。所以舌与滋味，以舌头的辨味作用与滋味之间的边际，三者既不展于因缘所生，也不是白然界的本能。

(5) 身体与感触之间。

又如你所了解的，身体和感触是产生感觉的基本原因，生出身体识别感觉的本能，这个识别感觉的作用，是身体所产生，以身体为界限呢？还是因感触而生，以感触为界限呢？假若是因身体产生的，如果身体不与其他

物体接触分离，便不会有接触与分离两种感觉，身体哪里有识别作用存在呢，如来是由于和物体接触而生，是两种物体自己接触，根本没有你的身体。事实上，哪里有没有身体的感觉，也能够知道和物体接触与离开呢？你要知道，物质是没有感触知觉的东西，身体是有知觉感触的作用的。知道身体的感觉是因为接触所生，知道接触的作用，是因为有身体。但是感触的作用，并不就是身体，身体也并不就是感触。身体的形相与感触的现象，两种本来没有一定的所在。联合所有的机能，便是身体的自己体性，身体的所有机能以及感觉离散了，形相就等于虚空。因此可知身的内外的界限，尚没有固定性可成立，所谓中间性，又如何成立呢？中间性既不成立，内外性根本是空的，那么，你识别感觉的产生，又从谁去立定界限呢？所以应当知道，身体是感触的基本原因，产生身体识别的感觉作用，以及身体与感觉之间的界限。三处都没有固定的自性。所以身体与感触，以及身体识别与感触之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

(6) 意识与思想之间。

又如你了解的，意念为思想产生意识的基本原因，生起分别意识思维法则的本能。这个分别意识思维的作用，是由意念所生，以意念为界限呢？还是因为思维法则而生，以思维法则为界限呢？假若是由意念而生，在你的意念中，必有思惟的作用，才能发现表明你的意念。如果没有思惟法则，意念也就无由而生了。离开外缘与思惟法则，意念就没有形态，分别的意识又有什么用呢？再说你的分别意识心与一切思想较正的作用，以及了解辨别的性能等，和意念是同二的作用呢？还是不同的作用呢？假如是同一个作用，那也是意念，怎样又生个什么所思想的呢？若不同是一个意念，应该没有所分别的意识，如果没有所分别的意识，何以是意念所生呢？如果有所分别的意识，又何以识别这意念呢？意念与分别意识，无论是同，或是异，两个性质都没有确定成立，(只是为理论名词上区别的方便) 界限又如何可以绝对地定位呢？如果识别作用是因思惟法则而生，世界一切思惟法则的产生，离不开色、声、香、味、触的作用。那么，你现在观察色法：(光、色、时、空与物质等) 一切声音、香气、滋味，以及身体的感触，现象形状都很分明，都直接与五根(眼、耳、鼻、舌、身) 对待，并非完全由意念所包括。你的分别意识决定要依于思惟法则所生，现在你仔细观察，各种法则是何形状？如果离开色、空、动、静、通、塞、合、离、生、灭等，超越了这一切现象，终结便没有什么可得的了。分别意识产生，色、空等等现象法则也跟着发生。分别意识消灭，色、空等等现象法则跟着消灭。所以然的根本原因既然不存在，那个因它而生的分别意识作用、是什么形相呢？假如那个形相没有，分别意识的思惟法则的界限又怎么去产生呢？所以应当知道，意念是思想的基本原因，发生分别意识思维的法则，以及意念思想与分别意识思维法则等之间的界限。三处都没有绝对固定的自性。所以意念与思惟法则，以及分别意识之间的边际，三者既不属于因缘所生，也不是自然界的本能。

6 第四章：物理世界与精神世界同为自性功能的显现

6.1 地水火风空五大种性的剖视

阿难起立问佛：“您常说一切事物是和合与因缘所生，宇宙间种种变化，都由于物质原素四大种（地、水、火、风）的和合发生作用。何以现在又对因缘所生，以及自然而有，两种理论都加排除，我实在不知道这个理由在哪里。希望怜悯我们的愚顽，指示中道了义的真理，以免大家受世间戏论学理所迷惑。”

佛说：“你先前不愿意学习小乘道业，要求无上正觉的大道，所以我便指示你自住本体的真理第一义谛。（形而上的体性。）何以又搅在世间学理的戏论圈子内，被妄想支使，认为因缘所生才是究竟的法则，而自行缠绕？你虽然博学多闻，有如一个只会谈说药性的人，真药摆在眼前时，反而不能辨别了，我说你真是个可怜悯的人。你现在仔细地听，我将为你分别指示，也好使将来修学大乘的人们，能够通达自性本体的实相。如你所说：物理世界，由于四大种的物质和合，而发生宇宙间万有的种种变化。假如物质的本能不是和合性的，就不能与其他物质相和合，犹如虚空，并不和合一切色相。如果物质的本能是和合性的，同样都是变化的作用，自始至终，都是因为互相形成而存在，互相变化而灭亡。这样生灭不常，生死死生，生生死死，犹如火炬在迅速转动，形成一个幻有的圆轮形状，永远没有休息停止的时候。譬如水结成冰，冰又化成水一样。

(1) 固体的‘地大’种性。

你观察这个地大种性，粗重的变成大地，细小的成为微尘，微尘还可以分析为邻虚尘。（邻虚尘相同于现代自然物理学所说的物质最基本的单位，佛学中指为色法中的极少分，谓其是物理的最基本元素，几乎等于虚空，所以叫做邻虚。古印度外道学者们的学说，认为邻虚没有十方分，圆而常住。整个世界到末劫毁坏的时候，邻虚尘不坏，分散于虚空而常住，相同于物质不灭的理论。小乘佛法则说邻虚亦是因缘所作，业力尽时亦要坏的、此所以不同于一般学说，而相同于现代自然物理学说的能量互变的理论。毗昙明说邻虚，无十方分，但云具二缘生，所以也是无常的。第一，是因缘。第二，是增上缘。现代的理论科学与这一说相近。再分析到极微的元素边际，又是七分所构成、有部的佛学指七分为构成物质最基本的元素，又说与八事俱生。所谓八事，就是物理最基本的能，具备有地、水、火、风四大种的性能，本身是时具有色、香，味、触的困境，互相和融而成一极微，又叫做微聚。这种极微有六方分，等于说有六位空间，仍然以自性本体功能所生众生业力的心力为中心，所以叫做七分。只有得天眼通境界的人，才能看见，所以也叫做极微色，也可说是不可知数的物色。再把物质的邻虚尘加以分析，最后就为空性。）

这个物质的邻虚尘分析到最后，便成为绝对的虚空。你应当知道就是这个绝对的虚空，才生起各种物理的色相。我现在问你，既然你认为宇宙间一切的变化现象之生起，是由于物质的和合，你且观察一下这个邻虚尘，是用几个成空和合而成的呢？不应该是邻虚合成邻虚的罢？再说，把邻虚尘分析到最后，变成虚空，这个虚空，又是用几个不可知的光色形相和合而成的呢？如果是由色相合成，那么色相和合就不是虚空了。若是虚空合成，虚空和合就不是色相了。光色彩相还可以分析，虚空怎样去分析开，知道它是和合的呢？你还不知自性本体的功能中，具备产生色相最基本元素的本能，其本体原来是生的。换言之：自住本体的真空功能，才能产生色相。自住本体本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力作用，依照知识学问的所知量，依循众生身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认为它是因缘所生，或是物理自然的性能。其实，这都是用意识思想的心，去分别计算付度；去推求其究竟真理。只是一种言语抽象的理论，却没有真实的义理。

(2) 热能的‘火大’种性。

火大种性也并没有自我固定的性能，乃是寄于其他一切因缘而生。现在你看城中没有举食老家；准备炊饭的时候，手里拿着火镜阳燧（古代用以向太阳引火的镜子）和艾草；向太阳引火，如果火性是和合而有，那个相和合的是什么呢？例如我们大众，现在和合在一起、但是各人都有各人自己的身体，和各人单独的姓名。现在这个火性假如因为和合而有，当他们手里拿镜子向太阳引火时，这个火是从镜中出来了还是从艾草生出？还是从太阳而来呢？如果是从太阳来的，既然能够烧燃到你手中的艾草，那么，日光所经过的林木，也都应该被燃烧了，如果是从镜中出来，火既然能够出来燃烧艾草，何以镜子自己不会燃烧熔化？而且你拿着镜子的手，一点不会受到热力的

烧灼，当然不会去熔化镜子了。如果火性出生于艾草，何必一定要借太阳与镜子的光能互相接触，然后火性才发生呢？你再仔细观察，镜子拿在手里，太阳光从天上而来，艾草本来自地上产生，可是这个火性究竟从哪里来的呢？太阳与镜子，距离这样避远，不是本来和合在一起的东西，何以能够发生燃烧的火性？但是太阳镜子如果不相和合，火光就不会无中生有。（现在电能等所发生的火性，以及火柴等发生的火性，都是依赖互相摩擦的动力本产生。如要加以分析，也同上面所讲的道理一样，说是和合而有，却都各自独立，说是自能产生火光，又必须和其他因素互相发动才能产生。）你还不知自性本体的功能中，具备产生火性光热的本能，其本体原来是空的。换言之，自性本体的真空功能，才能产生火性的光热。自性本体，是本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，这一处手拿镜子向太阳引火，此一处火便燃起。这种情形，周遍世间，都是一样火性的存在，并没有一定的处所，只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认火性是物理作用，乃是因缘共有所生，或认为是自然界的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别付度，去推求其究竟真理。只是一种言语抽象的理论，却没有真实的义理。

(3) 液体的‘水大’种性。

水大种性是不定的，流动与停息，都没有固定的形态。例如一般大魔术师们，要求得太阴（月亮）的精华，拿来制药，他们在月圆之夜，手里拿着方诸（古时在月夜求水用的器具，如珠子一样，即如古代承露盘。），对月光照着，自然可以流出水来。这个水是从方诸的珠子里流出？还是虚空中自有的？或是从月光那里来的呢？假若从月光而来，月亮距离我们这样远，它既然可以使珠子出水，那么，它所经过的林木，也都应该自然地流出水来。如果它是自然而流，又何必需要方诸去照才能流水？如果不是自然而流，那么，就可以明白流水不是从月亮降下的。如果水是从珠子里出来，这个珠子就应该经常流水了，又何必必要等到半夜里向月光去照，才能得到水呢？假若从虚空而生，虚空没有边际，流水也应当没有边际。那么，由人间直到天上，都会受到水洗，怎样还有水里陆上和空中万物的存在呢？你再仔细观察，月亮在天空上经过，珠子是拿在手里，承接流水的盘子，本来也是人摆在那里的，水究竟从哪里流进去的呢？月光与珠子，距离这样遥远，本来不和合在一起，不应该说流水是莫名其妙地自己产生的。（如果说世界上的水，是地球上江湖河海的水蒸气发生变化，便知蒸气没有水，根本不能产生，最初的水，究竟又从哪里来的呢？）你还不知自性本体的功能中，具备产生水性流动的本能，其本体原来是空的。换言之，自性本体的真空功能，才能产生水性的流动。自住本体，本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，犹如魔术师们，此一处拿珠，彼一处就流出水来。宇宙间的人，如果各自都拿着一颗珠，遍满宇宙间就会有流水产生。各人的意识思想也犹如珠子的流水，人人流出他所知所见，都各自别发展，生满在世间，岂有固定的方所，只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认水性的物理作用，乃是因缘共有所生。或者认为是自然界的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别付度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。

(4) 气体的‘风大’种性。风大种性没有固定的自体，动静不常。你平常在大众中整理衣裳，衣角振动，影响到旁人，旁人就感觉有微风拂到脸上。这个风是从衣角所发出？还是发生于虚空？抑或是发生于人面呢？假若这个风是从衣角发出，你等于浑身穿的是风，那么，你的衣裳就自会飞扬，应该离开了你的身体。我现在正在说话，衣裳穿在身上，你看我衣裳里的风是在哪里？不应该说衣裳当中另外有一个藏风的地方罢？如果是生在虚空，你的衣裳不动的时候，何以又没有风在拂动呢？而且虚空永远常住在它的本位，风也应该经常发生。如没有风的时候，虚空也应当消灭，风灭的时候，倒可以看得见。虚空灭的时候，”却是一种什么形状呢？虚空如果有生有灭，就不叫做虚空。既然叫做虚空，何以会有风从里面出来呢？如果风是由被拂者的脸上自己发出，那么，从他的脸上生出后，也应当吹拂到你。其实，是你整动衣服，才有风出，何以会倒拂到自己的面上？你现在仔细观察，整动衣裳的是你自己，受到风拂的是别人的脸。虚空本自寂然不动，并未参加流动。风又从哪个方向鼓动到此呢？风与虚空的性能，两种不同，各自隔开，本来并不和合在一起。不应该说风的流动，莫名其妙地自然而有。你实在不知自性本体的功能中，具备产生风性流动的本能，其本体原来是空的。换言之，自性本体的真空功能，才能产生风性的流动。自住本体，是本然清净，充满周遍在宇宙间，随一切众生心力的作用，引发知识学问的所知量，犹如你一个人整动衣裳，就有微风出来。遍满宇宙间大家都在整动，于是整个国土也就生起了风，风性充满整个的世间，岂有固定的方向，只是依循身心个性的业力而发生作用，世间人缺乏智慧去认识体会，误认风性是物理作用，乃是因缘共有所生，或者认为它是自然界的性能。其实都是用意识思想的心，去分别付度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。

(以上讲物理部分，须与本章物理世界物质的形成节参看，更加清楚。)

(5) 虚空的‘空大’种性。

虚空的空大种性是没有形相的，因为虚空间存在的光色，显出空相。假定有一个人、凿井求水，凿出一尺的土，中间就有一尺的虚空。如果凿出一丈的土，中间就有一丈的虚空。随着凿出来的泥土多少，中间就会显出等量的虚空。这个虚空是因为土所生出来的？还是因为打凿所开出来的？抑或是无因自生的呢？假若这个虚空是无因自生的，土未打凿以前，何以虚空便有阻碍，只看得见大块的土地，虚空却无法通达？如果虚空是时因为被凿而有，那么，当土凿出时，就应该看见虚空进来了。若是土凿出来，根本没有虚空进入，何以能说虚空因土所出呢？若是本来就没有出入，虚空与大地，应该原来没有不同的。虚空与大地，如果没有什么不同，那么，二者就是相同的了。可是当土出来时，虚空何以不同时出来？如果说因为打凿才出现虚空，那么，凿土的时候，应该是打出空来，并不是凿出土来。如果不是因为凿的关系而生出虚空，打凿只是打出土，何以却见到空？你再仔细审查观察，打凿由于人手，随着方位在运转，土只是在转移地位，这样，虚空究竟从哪里出来了？凿与虚空，一个是实质，一个是虚无，二者不能互相为用，两种是不能和合的。难道虚空，根本是莫明其妙，无中生有的吗？如果认识了虚空的空性，周遍圆满，本来没有动摇。就应当知道虚空和现在眼前的地、水、火、风相合，统名叫作五大种，其体本来圆满，都是自住本体的功能所生起的作用，元本是没有生灭的。只因你自性昏迷，不能领悟四大都是自性本体的功能。你应当观察虚空是出？是入？或是没有出入？你完全不知道自住本体的功能中，其本性是虚空的，具有真觉灵知。这个自性的真觉灵知之体，才生出虚空的空性。自性本体，本然清净，充满周遍宇宙间，随一切众生心力的作用，依照知识学问的所知量，犹如打开了一个井的空洞，便只知有一个井等量的虚空。十方虚空，亦是这个道理，遍满十方俱是如此，岂有固定的方所？只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认空性是物理作用，乃因缘共有所生。或者认为虚空就是物理的自然性能。其实，都是用意识思想的心，去分别村度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。

6.2 心意识精神领域的透视

(6) 见觉的作用。

佛又向阿难说：能见能觉的作用，并无独立的知性，都因为万有色相与虚空各种现象所引发。例如你在日常的生活中，早晨光明，傍晚昏暗。在黑夜里，有月亮就有光明，没有月亮便会昏黑。这些毋暗等等，都因为有现象可看见，才知道分析。这个能见的作用，与光明黑暗的现象，以及虚空，是否同是一个体性？或者在同中存有不同于不同中又有同的存在呢？这个能见的作用，假若认为与光明、黑暗、虚空，原来都是一个体性，可是光明与黑暗二者原来是互相交代的；黑暗时就没有光明，光明时没有黑暗。如果见性与黑暗是一体，光明来了，见性应该跟黑暗丧失，同样的，黑暗来了，见性应该跟光明消失。见性既然会丧失灭亡，何以能够见明见暗呢？如果说明暗自己虽有不同，能见的作用，本来没有生灭，所谓一体又怎样能成立呢？假若认为能见的精明，与光明黑暗等现象，不是同一个体性，那么，你离去了明暗，以及虚空，去分析这个能见作用的本元，又是个什么形相？离开光明与黑暗，以及虚空，这个能见作用的本元，也就等于没有了。如果明暗与虚空，三种现象都不相同，能见的自性，却从哪里去建立？而且光明与黑暗，根本是相违背的，它又怎样能和它们是同一个体性呢？可是见性离开明暗与虚空三种现象，本来就没有，它又怎样不是和它们同一个体性呢？再说：分析虚空与能见的作用，本来都没有边际，何以二者不是同一个体性呢？同时看见光明又可以看见黑暗，可知能见的自性，并没有改变，何以同明暗是一个体性呢？你再仔细观察，特别仔细去研究，光明发千本阳。黑暗是从夜色。通达属虚空。障碍属大地。这个能见的作用，究竟从哪里而出呢？能见的作用是有灵灵咀明的知觉性，虚空却是冥顽的，两种本来不能和合。难道这个能见的精明，根本是莫明其妙，无中生有的吗？如果认为能见、能闻、能知、能觉的自住，是圆满周遍的，本来没有动摇，就应当知道它和无边无际的虚空，与变动性的地、水、火、风，统名叫做大大种性。虽然种性作用，各有差别的性质，其体本来圆满。都由自性本体的功能而起用，元本是没有生灭的。(物质与精神，显见不同，而都互相有关系，互相影响变化。)只因你自心沉迷，不能领悟你的见闻觉知的作用，本来都是自性本体的功能。你应当观察这个见闻觉知的功能，是有生有灭？是相同或相异？或是不生不灭？不同不异呢？你全不知自性本体的功能中，具有能见能觉的精明。这个能见能觉的精明，发起灵明见物的作用。自性本体，仍然是清净本然，充满周遍宇宙间。随一切众生心力的作用，依照知识学问

的所知量，用之在眼，就能遍见虚空宇宙间的物象。在耳，就能听。在鼻，就能嗅。在舌，能尝。在身，就能触。综合名之为心灵，又能感觉各种身心内外的作用，而能了然觉知。它是虚灵朗然，充满周遍在宇宙虚空间，岂有固定的所在？只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认是因缘所生，或认为是自然的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别忖度，去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。

(7) 意识的作用。

意识的性能并没有根源，都从六种根尘妄出而生。(眼、耳、鼻、舌、身、意。色、声、香、味、触、法。)你现在遍观在座的大众，眼睛随便地运转一遍。这个眼睛，犹如镜子照东西一样，没有分析辨别的作用。但是你的意识在其间，次第指出，这个是某某，那个是某某。这个明明了了的意识，是从所见而生？还是从外界的色相现象而生？是生于虚空？抑或是无因自生，突然而出的呢？假若这个意识的性能，是从所见而生，如果没有明暗与虚空色相四种现象，根本没有你的所见。所见的性能尚且没有，从哪里去发生意识呢？假若这个意识的性能，不是因所见而生，是从外界的现象中产生。你的意识，既不能见明，又不能见暗，明暗都不能看见，就没有色相与虚空。色相现象尚且没有，意识从哪里发生呢？如果是生于虚空；便不是色相，也不是所见之性了。不四所见，就不能辨别虚空，自然不能知道明暗与色空的现象。不是色相，便没有攀缘，那个能见闻觉知的作用，就没有地方可以安立。离开见性与色相两种，绝对的虚空，等千没有。如此即使有物存在，也就不是物相了，纵然再用意识去思惟，又可以分别得到什么呢？如果认为无因自生，突然而出，何以在白天，不能看见月亮的光明？你更仔细审查观察，能见的功能，寄托你的眼睛才发生作用。凡是包机都是目前的现象。可以指出状况的才是有，没有现象的就是无。这样你审查这个意识作用，因为什么所产生？意识的作用是活动的，能见的功能是澄清湛然的，两种本来不能和合。闻听与感觉知觉的作用，也同是这个道理。都各自有独立的性质，不能和合。难道这个意识的作用，根本是莫明其妙，无中生有的吗？假如认为意识心本来没有所从来的。就应当了解能见闻觉知的自性功能，也本来圆满湛然，它的性能并不从其他事物所生。那么，识心连同地、水、火、风、空、见的功能，统名叫做七大种性。其体本来圆融自在。都由自性本体的功能生起作用，元本是没有生灭的。只因你自心粗浮，不能领悟你的见闻自性，发明呀了灵知的作用，本来都是自性本体的功能。你应当观察这(眼、耳、鼻、舌、身、意)六处的意识心，是同是异？是空是有？或不同不异？也不是空有呢？你元不知自性本体的功能中，自性具有识别虚明灵知的本能；由这个灵知虚明发起真识的作用。自性本来的虚妙灵觉，仍然湛然不变，充满周近在宇宙虚空间。含吐十方虚空，岂有固定的所在？只是依循身心个性的业力而发生作用。世间人缺乏智慧去认识体会，误认是因缘所生，或认为是自然的性能。其实，都是用意识思想的心，去分别忖度。去推求其究竟真理。只是一种言语的抽象理论，却没有真实的义理。

这时，阿难与大众，听了佛的微妙开示，身心空荡荡的，一点都无挂无碍。各人都自觉知，了解真心自性的本体，遍满虚空宇宙间。看见十方虚空，犹如手中所拿的树叶一样。凡一切世间所有的物象，都是正觉灵妙光明的真心自体所变现。自性真心的精灵，含裹十方世界里的一切。于是反观父母所生的这个身体，犹如虚空当中，吹起一点微尘，若存若亡。如在澄澄湛湛无边无际大海的无尽流中，存着一点浮沤，浮沉起灭不定。都了然自知获得了本自具足的灵妙真心，才是常存不灭的。大众恭敬礼拜本师释迦牟尼佛，得未曾有。所以共同说偈，赞叹佛的崇高伟大。(偈是古印度的歌颂体韵文。以简洁文字，包括要义。因翻译不易，变成这种体裁，有音节而无韵言。但可以歌唱，俗名叫做梵唱。)

妙湛总持不动尊。

(首先说佛同一切众生，其同的身心自性本体。灵妙的，澄澄湛湛钩，为宇宙虚空万有的总体。寂然不动的为万象所归尊。也就是赞叹已得无上正觉的本师释迦牟尼佛，已经证入自性的法身。所谓法身，就是指自性本体。)

首楞严王世稀有。

(首楞严，就是指佛所讲这本经的经名。首楞严是寂然不动，坚固坚定，确然不拔，颠扑不破的意义。就是说：这楞严经所讲自性本体的体用真理，是颠扑不破的至理。为万法万理之王，是世间所没有的)

销我亿劫颠倒想

(既领悟到这个至理的真义了，使我们无数时劫以来，寻求宇宙与人生，心灵与物理的种种颠倒思想，都为之消灭。现在已经理得心安了。)

不历僧抵获法身。

(僧抵是数学上第五十二位的数名，也就是代表无量数时间劫数的意义。一个众生，由初发心而至成佛，要经三大阿僧抵劫，才能得成无上正觉。这里说：自佛说出楞严至理，使大众现在顿悟到自性本体的体用，不必经过久远时间劫数的摸索修行去求证，便获得自性本体的法身了。)

愿今得果成宝王。

(自说现在已获得法身，得成正果，好像得到宝中甲之王。因此亦同时发愿如下)

还度如是恒沙众。

(回转来，还要使十方虚空中所有世间，一切仍在沉迷浊世中的苦恼众生，使其得到解脱。恒沙，是无量数的形容词，犹如恒河里的沙子一样多。)

将此身心奉尘刹。

(这是承接上句立志发愿的引申。说要把这种恳切坚定思力的深心，也同时表明自性无相，深远的真心功能。点滴无存，毫不保留地贡献给尘刹刹的一切众生。尘刹，也就是毫末点滴，细入无间有形有相存在的形容词。)

是则名为报佛恩。

(唯有这样做，才可以报答佛今天给我们的开示，使我们领悟得度的慈恩。)

伏请世尊为证明。

(上面说明听佛说法，而得到顿悟以后，立志发大愿的深心愿望。现在并请佛证明这个思心，并不是冒昧偶发的。)

五浊恶世誓先入。

(发愿教化众生，广度众生使解脱苦恼，令登寂静的圣境。不分时间，不论区域，秉此誓愿，入世度人。凡是末劫时代，五浊恶世，自己必先入世教化。五浊恶世，是指我们的世间。所谓五浊：(一)劫浊。到了末劫之世，人寿减至最低限度。(二)见浊。充满五种‘利使’的思想：(1)身见：切实为自己，为自身。(2)边见：对人对事对物，思想都有限度，不能运心广被。(3)戒取见：各自坚执定立自我的主张等。(4)见取见，以自己主观概于一切。(5)邪见：善恶是非颠倒等。(三)烦恼浊。充满五种愚钝的思想。贪心、嗔心、愚痴、我慢、多疑。(四)众生浊。肉质生命具备有五阴所生的各种痛苦与烦恼。(五)命浊。生命多苦恼，生活遭遇多恶缘等。处浊恶末世，行这种愿力，须具牺牲自我精神，不畏难，不苟安，含辛忍辱，以无限心力和血泪，写出无比慈悲的心情。语重心长，细心体会读之，使有心人，具同感者，为之法然泪下。)

如一众生未成佛，终不于此取泥恒。

(一切众生，自性本来是佛境界。灵明自在。都因为心理业力与后天教育见解，迷自本性。悟则同佛，迷则终沉物欲世网。

所以说不但要先入五浊恶性度人，而且如有一众生未得开悟成佛；自己始终不敢住在常乐我净的寂静安乐的果地。旧译泥恒，又译涅槃。就是寂然不动，灭尽烦恼，常乐我净的果位。)

大雄大力大慈悲，希更审除微细惑。

(上

句是赞叹佛的颂词。唯有佛的慈悲怀抱、济世胸襟，才真是大英雄、大丈夫十天能力、大慈悲。我们大众虽然领悟自性清净的体用原则，还有很多细微枝节的疑惑未除。希望佛加以开示，以除我们的疑惑。)

令我早登无上觉，于十方界坐道场。

(使我们除去微细的疑惑，可以早登无上正觉，顿悟自性清净圆满的体用。于无尽虚空十方世界内，建立正知正觉的道场，坐此教化，济度未来。)

舜若多性可销亡，烁迦罗心无动转。

(舜若多，译为虚空性。烁迦罗，译为坚固心。这两句是说：即使虚空可以销灭，而我们这种立志发愿的真心，决不会动摇退转的。)

6.3 物理世间物质的形成

这时，富楼那弥多罗尼子(满慈子)在大众中，起来敬礼释迦牟尼佛，向佛问说：“吾佛最善于为众生开示自性形而上第一义谛的至理。佛常说在说法人中，我是第一。但是我听了上面的微妙讲解后，犹如一个聋子，在百步之外，去听一个蚊虫的声音。根本都看不见，哪里能够听得到呢？佛虽然说得很明白，使我们除去疑惑，而我现在，还是不能详细领悟这个道理，所以不能到达绝对没有疑惑的地步。不要说阿难等人，只是从理解上有所领悟；即使在会的人，虽已得到烦恼已尽的无漏境界，现在听佛所说的道理，还是有很多纠缠不清的疑点。如果世间一切根尘阴处界等，(生理、物理、心理等)都是自性本体清净本然的功能；本体既是本然清净，何以忽然生出山河大地等万有的世界物象？而且有时间空间性的次第迁流，终而复始呢？又如上面佛所说的地、水、火、风等四大种性，也都是自性本体的功能，圆融无碍。充满整个虚空宇宙间，湛然常住。假若地(固体)的性能遍满虚空间，何以容纳水的存在？如果水的性能遍满虚空间，火的性能就根本生不起来。怎样可以说明水火两种性能都遍满在虚空，而且并不冲突呢？再者，地的性能是障碍的。空的性能是通达的。两种性能绝对相反，怎样都充满在宇宙间呢？我实在不知道这原理的中心在哪里？但愿我佛施予大慈大悲，开示明白。以除去我心中的迷云，同时也是大众所渴仰祈求的。”

佛说：“今天我要为在座的大众，明白开示，宇宙万有根元的原因，及如何发生万有性能的真理。(佛经原称为胜义有，指自性本体能生万有的功能，又称为胜义性。)并且也使一般已定性向小乘声闻果的人们，与一般未曾得到我法三空的人们，以及虽得小乘果而又回心向上乘的阿罗汉们，能获得只有一乘的寂灭场地，(不生不灭的心地)得达真正寂静的正修行处。希望你们仔细地听，现在将为你讲解。”

佛要详细解释这个问题，又问满慈子说：“如你所问，自性本体，既然清净本然，何以忽然生出山河大地等万有的世界物象？你平常不是常听我讲：当你开始觉到自性的妙明时，方知自性无来是本觉不昧，具有灵明的功能吗？”

满慈子答：“对的，我常听佛宣讲这个道理。”

佛说：“你说，当你觉悟自性的灵明时，为是自性本来具足灵明，故名为觉性呢？还是本觉自性无来没有灵明，因为我现在觉了，才始名为得到灵明的正觉呢？”

满慈子答：“如果这个称为觉性的，本来没有具足灵明的，那也就没有什么所以然可以明白的了。”

佛说：“倘使没什么所以然可以明白的，就根本没有可明与可觉。如果是有所以然可以明白的，却不是原来自性的本觉。并且没有所以然可以明白的，却又不能说有所可明的了。那个无明昏浊的，又不是澄澄湛湛的本觉灵明自性。须知自性本觉，元自灵明。因为明极而生妄动，才发生照明感觉的作用。但觉照并不就是本来觉性的性明。这个后天妄动的感觉照明，就形成有所为的动用。这个有所为的妄动动用成立以后，就生出各种妄性的本能。(此处所讲，是说明形而上的体性发生形而下物理器世界的本能。必须要以最深静灵明的智慧去理解体会，文字极难说明。如借用先天与后天两个名词，又使人意识上，显然分出两半截。姑且借用来说：就是先天的自性本能，是寂然不动，灵明清虚的。灵明清虚的功能，自然妄生变动，就产生后天的性能，发出各种作用，形成物质世界的本能。)在元来自性的本体上，本觉灵明与研发出的妄动照明作用，本来是一体所生，没有同异的。但有妄动功能发生以后，就产生不同的动用，故有不同的变化。再从各别互异的性能内，于不同中具有相同之点。同异又互相变化，因之复立无同无异。(在理则上说：互相对待的，但是又可以归纳于绝对。绝对中又有互相对待的存在。矛盾可以统一，统一又有矛盾。)在这些妄动相反相成的同异对待变化当中，互相扰乱，所以相对地产生物理的变态现象。(这种变态的力量，又互相反对，互相相成。)物理的变态经过久远的时间，就发生物质本能尘劳的运动，自然互相混沌，形成昏沌混浊的状态。因此引起物理本能的变态作用，同时也引起心理知觉

感觉上的尘劳烦恼，而形成了世界。(佛所讲的自性本体，湛然明觉。因为湛然明觉的动性，发生相反相成的两种功能。互相混扰，为物理世界形成的本能。但仍不离其自性功能，所以其根本是同一性。因为相反相成的动能，互相排荡久了。两种力量爆发，又产生对待的本能。向心力收紧到极点，就发生相反的离心力。离心力放射到极点，又产生向心力。但两种能力的分化收缩作用，都以自性功能为其中心点。这个中心点是真空无形的其性功能，是绝对的灵明独立。所以说无同异中又有同异，同异中又有无同无异约存在。此处经中常提尘劳二字。尘劳就是宇宙间物质运动的现象，物理本能将要发生尚未发生的力量，要尽未尽的有形变化现象。形容至为绝妙，实在不能以其他字句替代。现在姑且作以上要说，试为说明，但仍依原经为确要。又佛所说的，与易经原理，完全一样。东方圣人，西方圣人，此心同，此理同，实不相欺。易经以太极为本体之表示。太极寂然不动，感而遂通。太极自具阴阳两种相生相克的功能。阴阳亦就是动能的一种代表名词。生与克，就是相反相成的作用。而太极又浑然为一体。阴阳既动以后，就生万物万汇。一事一物，又各具一太极。太极又分阴阳。如此重重叠叠，发展至于无穷无尽的万类，而总体只是一个。其中真理机趣，都是相通。但略引其理则，以作佛说的道理的参考，自性本体既然引发妄动变化的功能，就产生物理本能的作用，而形成世界。)

佛说：“所以静态的就形成虚空现象。虚空的体性都是相同的。世界万有形相，就各有不同了。这个自性本体却没有同异的差别。这个本体的功能，才是真正生起各种万类万象有为的法则。因为自性本体本来具足觉性与光明空虚的功能，相对地形成动摇现状。所以就产生风轮性的大气层的本能，执持这个世界。因为虚空形成动摇的现状，由自性本体功能的光明，坚固凝结成立固体的物质，故有金属性能的物质宝藏成为大地中心。所以大地中心与地壳，有金轮性的固体保持国土。觉性空能凝结，既变成了固体的大地物质宝藏，又在虚空光明中动摇不息，因之产生风性的空气。风性空气与固体的地质互相摩擦，所以有火性的光热发生一切变化的本能。大地中心的物质宝藏，与光热相成产生润湿的本能。因此火性的光热上蒸，故形成水轮包围于十方世界中。火性光热上腾，水性润湿下降，交互发生作用，成立坚固性；的物质世间。湿的成为大海，干的变为洲陆土地。就是因为这个；道理，所以大海当中经常爆发火光，洲陆土地中间，又有江河流注。水势撞击的力大。火性的热力弱，地壳就渐渐凝成结为高山。所当山石尽力打击时，就发出火焰。岩石融化了就成为水。土地的凝为大，水性的湿力弱，就生长草木。所以树林草木，烧掉就变成土质。尽力绞扭就成为水浆。这些物质种性的本能妄动，交互发生作用。能且递相变易，互为种因。以此因缘，物质世界便相续不断地存在。

6.4 众生世界生命的成因

佛说：“其次，身心照明妄动的不是别的东西，实际上就是自性本觉灵明发生的变态。变态妄动就形成有所为的作用。但是仍没有越过灵明自性的本体实际。因为这个因缘，所以一切含灵的众生们，听到的不外是声音。见到的不外是色相。而有色、声、香、味、触、法的物理现象，与眼、耳、鼻、舌、身、意相对相成，就形成六种妄动的本能。由本能分开为见、闻、觉(感觉，知的作用。业力相同的就互相缠缚。相对的结合，与相反的分离，就形成种种的变化。见性灵明遇见色相就发起作用。这个灵明的见性，看见色相就构成想念。所见不同，就互相憎恨。想念相同，就互为情爱。爱情交合，产生流质，就能做种。同时吸收想念，就成为胞胎。彼此互相交媾，吸引相同的业力，所以才有因缘的作用，生出胞胎的人类与动物。(胎生的人类与一部分动物的生长，必须具备四种因缘，以相同的业力感召为主因。

(1) 自性妄动业力所生的识心种性，是人胎的亲因缘。(2) 交媾的精虫卵子是增上缘。(3) 胎胞须待母体的种种营养生长，以及出生后的教育等等；是所缘缘。(4) 由生命存在的善恶作为等，又产生增加新的善恶业力，生死死生，是等无间缘。

父母与自己识心种性的中阴身，三缘和合，才能生人。人胎初期名为羯罗蓝(译为凝滑，即精血初凝之意。)其他部分动物，也有胎生-如牛马狗羊等。

也有卵生-禽鸟类。湿生-微生虫类。化生-昆虫类。各自随其业力的感应，互相吸引变化而后产生。

卵生则想念的成分最多-如鸡孵卵等，多用精神想念而生。胎生则爱情的成分最重-如人们的感情作用。湿生则互相感觉的成分最多-如鱼介类眼目的相视，就可感应成孕。化生则须要分离变化的作用-如子子蚊虫之类。无论爱情的生命，或变化作用的生命，都能互相变易，互相发生关系。

所有生命的存在，都是受业力的支使，各自追逐着，飞潜浮沉在世间。由于这种因缘，所以众生世界相续不断地存在。

因为想念爱情的力量，犹如胶结不能开解，所以相爱便不能分离。因为人类世间，父母子孙，相生不断，这些都是以欲望贪心为业力的根本。贪心与爱的力量，互相共同滋长，贪心永远不能止息。

所以世间一切卵化湿胎等生物，随力量的强弱，互相吞食，用以滋养自己的生命，这些都是以杀戮贪心为业力的根本。(弱肉强食，是自然业力所使然。)

所以人食羊，羊死，为人，人死为羊。

同样的十类众生，(1 胎，2 卵，3 湿，4 化，5。有色的，6 有想的，7。非有色-如空幻中的物体，8。非有想-如细微的微生物，9。又如空散销沉的无色类，10。精神化为土木金石的无想类。)

死死生生，互相啖食。都是由于与生命俱来的恶业所生，犹如轮回旋转。穷极于未来无尽的时际，始终不断。这些都以盗取与贪心为业的根本。(人身肉体生命的成分中，都借动植物矿物质等生存。但是动植物矿物质等，有时也需要人的物体，同时也具有人的一切。彼此互相滋养，这是一种现实世间的轮回。)

于是在众生间，你欠了我的命，我再还你的债。因为有这种因缘的作用，经历百千劫的时间，经常都在生死流中旋转。人们与众生界，你爱我的心，我怜你的色，因为有这种作用，经百千劫的时间，经常都在情爱中缠绵。

总之，都因为杀盗淫三种业力作为根本，所以世界上有业果相续的事实。这三种业力的作用，互相颠倒的继续，都是正觉灵明的自性本体中，所具有的明明了了知性的变态。因为了知自性发生了变态，产生妄见的动能;这些山河大地一切万有的现象，次第循环变迁流动，都是因为这个虚妄动能的作用。所以终而复始，犹如连环不断。

7 第五章：修习佛法实验的原理

7.1 个人解脱成佛与群体的关系

满慈子问：“如果这个灵妙本觉的自性，本来就是正觉妙明的，现在佛已经证得无来的真心自性之体的正觉妙明，故名为如来。如来既已退还于不增不减的自性灵明的本体了，那么现在这些无缘无故忽然所生出的山河大地等一切万有现象，在如今佛已证得的灵妙性空光明正觉的成就中，应该一切都随着佛力而返本还原;何以山河大地万有的各种有为习惯烦恼，还是不断地生生不已呢？”

佛问：“譬如一个人，在某一个地方，迷失了方向，误认南方为北方。这种迷惑，是因为迷了才有呢？还是因为觉悟而生呢？”

满慈子答：“这个人的迷惑，既不是因为迷了才有，更不是因为觉悟而生。迷惑本来没有根源，怎样可以说是因为迷惑才有呢？觉悟就不会生迷惑，怎样又可以说是因为觉悟而生呢？”

佛问：“当这个人正在迷惑中，忽然有一个觉悟的人，指示他方向，使他明白了。你说这个迷人，在这个地方，还生迷惑吗？”

满慈子答：“当然不会再迷惑了”

佛说：“十方世界已成正觉的佛，证得了正觉的自性，也同这个人一样。这种迷惑原来没有根本，所谓迷的性能，本来是毕竟空的。从前并没有迷惑，他忽然好似有被迷惑的感觉。当他觉悟后，迷惑就消灭了，觉悟就不会再生出迷惑来。又如眼睛有翳病的人，看见虚空中有花朵。翳病如果除了，空中花朵的错觉也就没有了。假若一个愚人，眼的翳病好了以后，还要在以前那个感觉有花朵的地方，仍然等待空花出现，看这个人，是愚蠢呢？是智慧呢？”满慈子答：“虚空中本来没有花，因为有病眼的妄见，才看见空中有花朵的生灭。看见虚空花朵消灭，便已经是迷惑颠倒。再希望空花在虚空出现，这实在是狂而且痴的人。何以还问这种狂人，是愚是慧呢？”

佛说：“照你的见解，何以又问一切佛已经证悟自性妙觉灵明的空性中，怎么还生出山河大地来呢？又如金矿里的金，夹杂在泥沙当中，把它取出锻炼成纯金以后，当然不会再杂有泥沙。又如木已成灰，当然不是原木。已经证悟自性的佛，在其正觉寂灭何明的境界里，也同这个道理一样。”（又自性本体，如一澄清的大海，万有物象与众生，根本都是这个海水上所变起的浮泡。证悟了自性的人，如水泡还归于大海水。海水本是海水。其他浮泡自己不肯返本还原，做他原来的大海水，佛也没有办法令其消灭。只好随它始终浮沉在海面上妄动，随波逐浪的地迁流。满慈子所问的问题，从这个譬喻，可以理解得到。）

佛说：“你又问：地、水、火、风的物理性能，本性都是圆融无碍，充满在宇宙间。何以水火两种反对的性能不会互相凌灭？虚空与大地的性能，若都是充满在宇宙间，应当不会彼此相容。你要知道，譬如虚空的自体，不属于任何一种现象，但又能包容万象。所以万物在虚空中，尽量发挥它的性能。例如：日照虚空，就有光明、云雾遮障，就生昏暗。风吹就有摇动的现象。天晴就可以看到晴朗。气层凝结则变昏浊。尘土积聚则成阴霾。经过雨水的澄清，又反映出晴朗。你说，这一切现象，是因为现象自身所生？或是虚空所有呢？假若是现象自身所生，当太阳照耀的时候，既然是日光的光明，那么，十方世界的虚空，应该都同太阳本身的颜色才对。何以虚空中，还可以看见有一个太阳呢？如果虚空自有光明，虚空应该自己能照。何以到了夜半或云雾昏蔽的时候，又不发出光明来呢？所以当知：这种光明，既不是太阳所生，也不是虚空自出，但又离不开虚空与太阳。人们观看所得的现象，原来都是虚妄的，没有可以绝对指陈的根本。如果必定从那一种现象寻求其根本所在，犹如要求虚空中的幻花，去结空果。何以你还要诘问物理现象互相凌灭的道理呢？

（物理世界现象，都是相对的相反相成。空性本能，是绝对的超然独立。）至于能观察各种现象的性能，元本是真心的妙用，它是具有妙觉灵明的。迷个灵明妙觉的真心，它并不是水火等任何物理所生。怎样又问他在宇宙间能否相容呢？自性真心的虚妙正觉灵明，也和这个道理一样。你从空与光明去看，就有空与光明的现象产生。若从地、水、火、风各种现象去观察，就另有各种现象产生。如果同时从各种现象去观察，就同时现出各种功能。何以同时都现出作用呢？譬如一潭清水，中间有太阳的影子。两个人同时都看潭中日影，然后两人又分向东西而去。于是就会各有一个太阳，分别跟随着向自己的方向移动。一个向东，一个向西，标准目的各不相同。当然不可以强辩地说，太阳是一个，何以能够分向东西同时移动呢？如果说太阳已经分成两个，何以水中所现的又只有一个？这都是物理现象宛转虚妄的互相变化所生，实在并没有可以凭据的。你要知道。物质色相与虚空，互相变化生克。虽然现出千变万化，但超越不出自性本体的功能。而自性本体功能，则随同变化所生的物质色相与虚空，充满周遍于宇宙间。所以在自性本体功能的空性中，有风的吹动，虚空的晴朗，太阳的光明，云雾的昏暗等等各种现象一切众生自己迷闷，背觉合尘，违背了正觉的自性，自己随合物理的变化，所以才发生种种尘劳，而形成世间相。我茵为证悟得妙明不起生灭的自性，合于自住本体。这个自住本体，是妙觉圆明，圆满地普照于宇宙间。所以在自性功能中‘一’具足无量作用，无量也只是‘一’。小中可以现大；大中可以现小，这个自性是如如不动的，遍满十方虚空世界。‘身含十方无尽虚空，于一毛端，现宝王刹。坐微尘里，转大法轮。’如果‘灭生合觉’，灭除了一切物理作用的束缚，使其返合于正觉自性之体，就能够自性本体妙觉灵明的功能了。但是这个自性本体原本是具足功能，而且是虚妙圆满的真心。却不是普通的心理作用，也不是物理作用，也不是知识道理的作用，也不是如佛法所说的那些崇高超越的理解可以了知。同样的，也就是能产生普通的心理作用，物理作用，知识道理的作用，也就是如佛所说的那些崇高超越

的真善美的名词作用，也就是世间的一切现象与智识，以及出世超越的理解所能了知的。所以说：自性本体虚妙灵明的真心本无，要离开一切现象作用才能够觉得。也要不离开这一切现象作用，才可见到它的功能。这个自性本体功能就是这一切现象作用所表现。这一切现象作用却不是自性本体。这个道理，只有自己亲证方知。无奈在有欲与无明和烦恼中的世间众生，以及出高世间的声闻缘觉们，用有限的知识，来测度佛无上正觉的大道。用一般世间的言语，想透入佛的所知所见呢？这譬如琴、瑟、笙、箫、琵琶等乐器

，虽然具备发生微妙声音的作用，如果没有妙手去弹，始终不能发出美妙的声音。你与一般众生，也同样如此。这个自性宝藏的本觉真心，各自圆满的。如果因得我指示，便风平浪静，性海心波都了然不起，心境便能稍发澄清的光明。你们只要暂起心念，便先自发生尘劳烦恼。这都是因为不努力勤求无上正觉的天道，贪爱小乘的果实，少有所得，便自满足。”

7.2 自性真心证悟的法则与原理

满慈子问：“自性宝藏，正觉圆满灵明的真心，原来是灵妙清净的，我与佛本来都是一样圆满、但是因为自无始以来即被妄想缠绕，长久在世间轮回中流转不停。现在虽最少有所得，列入圣道，但是还未得到究竟的地位，佛已除灭一切妄心，圆满正觉。自性真常，朗然独妙。现在我请问：一切众生，自性本来，既然清净圆满，何以又有妄心思想的作用，自己来遮蔽虚妙灵明的真心，遭受沉沦呢？”

佛说，“你虽然相信我所讲的至理，但是还有很多疑惑没有去掉。我现在就用世间的事信问你：在我们这个城中，有一个发了狂的人，名叫演若达多（译义名叫祠接）。有一天，早晨起来，自己照镜子，忽然认为镜中的人头眉目相貌非常的可爱。痛恨自己的头，不能看见面目。越想越不对，以为受魔鬼的作祟，自己的头已经失掉。因此莫名其妙地发了狂，到处乱跑。你说，这个人为什么莫名其妙地发狂乱跑呢？”

满慈子答：“这个人心里自己发狂，并没有其他的原因。”

佛说：“妙觉灵明圆满的真心，本来是圆明灵妙的。现在既然称之为妄心，怎么会有原因呢？如果有个什么原因，就不叫做妄心了。自己有这许多妄想，自己互相辗转，互为因果。从痴迷当中累积迷痴，所以经历无数时劫。虽然有佛的发明指示，还是不能够迷途知返。这个痴迷的原因，是因为迷惑而有的。如果认识了痴迷本来没有什么原因，妄心还有什么可以依据呢？既然妄心本来就没有生处可得，又从哪里去灭呢？得到正觉的人，犹如醒了的人，讲述梦中的事。假使心里是明白的，有什么理由还肯去把捉梦里的东西呢？更何况妄心原来就没有原因，根本就无所谓有真实的存在了。犹如城中的演若达多，原来并没有为什么原因，使他恐怖自己的头失掉，因而狂走。当他突然间狂心停止了，才知道自己的头原来仍在这里，哪里另外可以看到一个头呢！既是他狂心还没有休歇，他的头也从来没有遗失过啊！你要知道，妄心的性质也是如此，哪里有个固定的所在。你只要不随分别思想作用。不坚执物理的形器世界相。不再造做业果。不随狂妄的众生相去追逐不舍。这三种因缘，自然断除。世间所有的妄心作用，归纳起来，不外这三种原因。这三原因不生超时，你心里的狂性自然便休歇。狂心一旦自歇，‘歇菩提’了。殊胜清净灵明的真心，本来充满周遍在宇宙间，并不从别人那里得到，何必要借劳苦身心去修持，才能证得呢？又如有一人，本来在自己的衣服里，系带着如意宝珠。可是自己并不知觉，反到处做乞丐，乞食奔走。当时虽然实在是贫穷，可是衣里的宝珠并没有遗失。忽然有一个明白的人，指出他自己身上的如意宝珠，他立刻就成为大官人。才明白这个神珠，并不是从外面得来的。”

这时阿难又起立请问：“刚才佛说杀盗淫三种业力不生起，三缘也就断除，心中的狂性自歇。狂性休歇就是菩提正觉。正觉自性不是从别人那里得到的。这样说来，一切由于因缘的道理，是显然明白的。何以佛在前面又忽然驳斥因缘呢？”因为因缘的道理，我的心才得开悟领解。就是现在与会的前辈同学，像目犍连、舍利弗、须菩提、老梵志等，也都是因为听到佛所说的因缘道，开发心地，有所领悟，才能达到无漏的境界。现在佛说正觉自性不从因缘所生。不但像我们年青人，还在求学佛法的阶段，心里感到疑惑。我相信其余的人也都有同感。而且如此说来，外道学者们所说，认为宇宙一切，都是自然所生的理论，应该就是至高无上的真理了。希望佛垂大悲心，再开导我们的迷闷。”

佛说：“譬如狂人演若达多的狂性因缘，如果消灭，不狂的本性，就自然而出。因缘与自然的相对理论，就只尽于此。演若达多的头本来自然在那里。这个自然乃是自然其然的，没有任何自然不是自然的。他因为什么因缘才自己恐怖遗失了自己的头，而发狂乱走呢？如果头是自然的在那里，只是因为照镜子的因缘而发狂。何以他不自然发狂，却要等到照镜子的因缘才恐怖其头遗失呢？其实他的头并未遗失，只是因为发狂恐怖才生出妄想，可见本来的头曾无变，又何须等因缘显出狂性呢？如果说发狂是自然的，那么他本就有狂怖的心了。当他没有发狂的时候，这个狂性又潜伏在哪里呢？若说不发狂是自然的，此头本来无恙，何以又会乱跑呢？如一旦明白了头还是本来的头，也就知道是自己无故发狂乱跑所谓因缘与自然，都成了儿戏的理论。所以我说三缘断除了，就是正觉的真心。正觉心生，生灭的妄心就灭了。但虽然灭了生灭，也只已经灭了生灭不停所生的妄心。如果把能灭能生的功能都彻底净尽了，才是无功用道的自性妙用。假若有一个自然，那就要等待自然的真心生起，生灭的妄心才会灭掉。这样还是属于生灭作用。要绝对没有生灭作用，才叫做自然。况如世间的事物，各种因素混杂和合，构成一个整体的才叫做和合性。不属于和合性的，才叫做本来自然。本来自然的，就没有一个另外所以然的性质存在，那才叫做

自然。可以和合的，便不是能和合的本能。和合与自然是相对性的，都要离开。能离与和合的都不是自性。这样才叫做不是儿戏的理论法则。但是这还只是一种理论，要证得正觉寂灭圆明的自性，距离还很遥远。你虽然历劫辛勤修证、能够记忆诵持十方佛的十二部经典，懂得数不清的清静妙理，只是有益于你的戏论。所以你虽然谈说因缘与自然的理论，明自最高的决定真理，别人都说你是第一位博学多闻的人。像你这样累积历劫博学所得的知识，还不能免除摩登伽女的困辱。仍是要靠佛的神咒力量，才使摩登伽女淫念顿歇，得到阿那含果。她现在在我法中，努力精进，爱河彻底枯竭，同时也使你得到解脱。所以说，你虽然历劫记忆诵持佛的秘典，还不如用一天功夫去勤修无漏法门，可以远离世间憎或爱的二种苦恼。即如摩登伽女，原为淫女，因为神咒力量，消灭她的爱与欲念，现在我法中，号性比丘尼。与罗睺罗母，耶输陀罗，都领悟到过去的因缘，知道历世生死的原因，所以要知道，只因此一念贪爱，即是一切痛苦的根本。他们能够在一念之间，熏修无漏善业，便能够超越世缘的缠缚，或者蒙受佛的授记。你现在何以还是自欺的，只在理论上观望呢？

7.3 解脱宇宙时空与物理世间束缚的法则与原理

阿难同大众，听了佛的开示教诲，心中的疑惑便都消除，明白了自性的实相。身意顿时感觉轻安，觉得从来所未有。他又继续问：“自性本体虚妙正觉灵明的真心，充满周遍于宇宙间。虽然能够包含孕育十方国土的佛世界中的万有，但自性还是清静庄严，依然灵妙正觉。可是佛又斥责我多学博闻是无益的，不如努力修习佛法。我今天犹如飘泊在旅途当中的人，忽蒙大王赐我富丽堂皇的大宅，但是还不知道入门时门径。希望佛的慈悲，指示我们一般在黑暗中的人，如何舍弃修学小乘，证得自性寂静的本际，开发我们明白自性真心的大道。使一般求学佛法的人，知道怎样降伏素来的攀缘心，得到总持法门，而进入佛的知见。这时，佛哀悯在会得到小乘果，或者对于正觉真心还不能自在的人。也为了将来在佛过世以后，末法时代想要发明真心自性正觉的人。去开示一条上乘的微妙修行的道路。就向阿难说：“你们既然决定发正觉的心，对于佛境界的灵明大定，立志勤求不生疲倦，永不退转。应该首先明白，要发明正觉自性的基本初心，开始就要认清两点决定性的义理。什么是那两点基本初心决定性的义理呢？”

“第一，你们若要舍弃小乘的声闻果，修学大乘的菩提道，进入佛的知见境界。应该仔细观察，发心的动机，与证果时候得到正觉的真心是相同的？还是不相同的？假若最初发心修证自性的时候，是用生灭的心，作为基本修行的因素，而想要用它证得佛乘不生不灭的果位，那是绝对错误的。因为这个道理，你应该透彻观察一切物理世间，可以造做的事物，都会变化消灭。你再观察世间可以造做的事物，哪一样是不坏的？但从来不曾听说虚空会烂坏，为什么呢？因为虚空不是可以造做的，所以始终不能变坏与消灭。你的身中坚固的（如骨骼等）是地的种性。润湿的（血液等）是水的种性。暖触的（温度暖力）是火的种性。动摇的（呼吸循环等）是风的种性。综合起来叫做四缠，构成一个人身。因为有此四大种性的四缠作用，分化了你澄澄湛湛圆妙正觉灵明拘真心自性的功能，发展而成为身体各部分的作用。所以能看、能听、能感觉、能思推观察，从始至终，受时间空间的五叠混浊所牵缠。何以叫做浊呢？譬如清水，本是清洁的，因为含有尘土灰沙等的物质，所以本来的清洁变了障碍，清浊两种体性，是不相同的。例如一个人，拿尘土投在清洁的水里。那么，土质就失去固定留碍的作用，同时净水也失去清洁的本相，而形成混浊的状态。所以名之为浊。你的浊，共有五种。它之所以成为浊，也同是这个道理。

五浊的说明：

你见到虚空遍满十方界。虚空与所见的作用，不能分别。虽有虚空现象，而没有虚空自体。虽有所见的作用，”而所见的性能不能知觉。虚空与诸现象，互相交织，妄成世间相，这是第一重，叫做劫浊。你的身体，组合地、水、火、风四大种而成，见、闻、觉、知的功能，受到生理的限制，被身体上有限度的本能所留碍，而地、水、火、风的变化性能，又使你有知觉，这种心理与生理的互相变化交织，妄成精神作用，这是第二重，叫做见浊。你心里有记忆、知识、诵持、习惯等作用发生所知所见的性能，包容显现外界的色、声、香、味、触、法（事物）等影像。离开外界，就没有现象可寻。离开知觉，就没有自性可得。心里变化互相交织，妄成身心现状，这是第三重，叫做烦恼浊。你随时随地心思生灭不停，‘知见每欲留于世间，业运每常迁于国土。’意识知见，希望现实景象，永远存留于世间。但是亚力自然地运行，却使一切景象，经常随时间空间而变迁。矛盾互相交织，妄成人间世事的痛苦，这是第四重，叫做众生浊。你们能见与能闻的，与本来的觉性原是没有两样。因为外界的现象不同，所以生理上的觉性作用也就互异了。而实际

在心灵上又都能互相知觉，只是在应用上不一样而已。这种体用上的同异，失去准则。二者互相交织，妄成生命的历程，这是第五重，叫做命浊。

修证的法则：“你现在要想从见闻觉知的功能上，契合自性本来常乐我净的佛境地，应当先自抉择死生的根本原因。然后依据本来不生不灭，圆满澄湛自性本能的原理。以澄澄湛湛的境界，旋转虚妄生灭的妄想作用。渐使还归于原来的本觉自性，得到元本灵明正觉没有生灭的自性本体。你应当这样来决定修学佛法的因地发心，然后再精进修证，圆成佛的果地妙用。例如要想澄清浊水。初步必须先把油水贮放在静止的器皿里面，使它要静静地深沉不动，沙土自然会沉下，清水就显出来了。这样名叫初伏客尘烦恼。由此再加精进去掉泥滓，保持水的纯清。这样名叫永断根本无明。最后复加精进，使清洁灵明的性相益发精纯，对于一切变现不再生烦恼心。而能起一切变现妙用，都能自然而然地使之合于自性本体寂灭的清静妙德。(以上说明，如果只依据物理生理来求自性正觉，是不究竟的。)”

第二，“你们如果决定抛弃一切小乘。发起勤求自住正觉的真心，对于大乘的菩萨道，以大勇猛的精神去求证。便应当详细审查烦恼的根本。这个使你在无始以来，发生业力生命的作用，究竟是谁作谁受呢？你要修证自住正觉，假若不详细观察烦恼的根本，就不能知道心理生理的虚妄颠倒作用，是从哪里发生的。如果颠倒在哪里还不知道，却怎样去降伏它，证取佛的果位呢？你且看世上解开绳结的人，如果他看不见结的所在，却怎样知道去解开呢？谁也没有听到虚空可以被你解开的。为什么呢？因为虚空没有形象，根本没有结需要你去解。

你要知道，现在的眼、耳、鼻、舌以及身、意，这六个就是你的贼媒，自己劫去自己的家宝。因此从无始以来，众生世界，就生出互相缠缚的纠结，所以不能够越脱物质世间。”

众生世间与时空：“怎样名叫众生世间呢？

所谓世，就是时间的迁流。所谓界，就是空间的方位。你应该知东西南北，加上东南西南，东北西北，以及上下，都是空间的界位。过去、现在、未来，就是时间的世相。空间的方位有十位。时间迁流的数目有三个。一切众生，始终受时空的交织，构成万有的各种现象。身中的变化，与时空世界的关系，互相牵涉干扰。空间方位，虽然设立十个。它的方位，各有确定的范围，看来是很明白的。但是平常只注意东南西北四方。因为上下不能有固定的位置，中间也没有固定的地方。空间只要取四个位数就可以明白应用了。空间四位，同时间的三位，互相配合。三四四三，宛转相乘就得十二的数字。(物理作用，只有六位。生理的六根，也只有六个。与时空世界相对，分做十二位。所以身心也只取十二根尘为基数)，这些数字用时间空间的三四数再重叠相乘，就可以得到十百千的无穷数目。因此总括始终，六根当中，各各有一千两百功德。你又当在这些作用中间，决定其本能的优劣。譬如眼睛观看的本能，只可以看见前面，不能见到后方，前方完全明白，后方完全暗昧、视线旁观左右，也只能看到三分之一。综合眼睛所做的功德并不完全，只能算得三分的功能，一分却没有德业。所以当知眼睛只有八百功德。例如耳听声的本能，可以周遍一切处所。十方所发的声音，完全没有遗漏。声音一动，无论远近，都可以听得到。静止的时候；又没有边标可穷。所以当知，耳的功能，圆满了一千两百功德。例如鼻子嗅闻的本能，可以使出入的息流通。虽然有出有入，但缺了中间的交互作用，实际鼻子的作用三分缺一。所以当知鼻子也只有八百功德。例如舌的本能，可以发出言语，宣扬表达所有世间或超越世间的智慧和理论。言语虽然有区域分别的不同，能说各种道理的功能，却无穷尽。所以当知，舌的功能，圆满了一千两百功德。譬如身体感觉知觉的本能，知道舒适与不舒适，不能有中性的知觉，离开了外物，便知道离开的作用，接触外物就有身和物的作用。因此验证身体的本能，也是三分缺一。所以当知，身体的功能，只有八百功德。例如意识的本能，能够包含十方三世，一切世间出世的各种事物思维的法则。无论圣人与凡夫，没有哪样不被包容。而且都可以尽其边际。所以当知，意识的功能，圆满一千两百功德。

身心超脱的原理：“你现在想逆转生死欲海的巨流，要返还穷究生死流力的根元，达到不生不灭的自性的实际。应当体验生理的六种机体，哪个是相合的？哪个是相离的？哪个深？哪个浅？哪个圆通？哪个不圆通？如果能够在这些作用上，领悟到圆通的根本，用它来逆转无始以来互相交织的业力之流，就须要知道用哪一个修证，容易得达圆通，哪一个不容易得到圆满。如此选择比较它的优劣，对于修行证果的时间来说，等于一日与一劫数的出入。我现在完全说明了生理六根的澄湛圆明的功能，本来所具的功德数量。随你自己去详细选择一个可以入门的，我将为你再加阐发明白，使你能够增加进步的速度。十方世间的已成佛者，在十八界的身心作用上，随使用哪一门都能修行，也都能得圆满无上正觉。在这些生理机能中间，对于他们并无优劣之分。但是你的

智慧低劣，不能够在这许多作用当中，可以自在运用，自便智慧圆满。所以我方这样明白宣扬，使你只选定一门深入。只要深入一门，到达真心无妄的程度，身心的六根知觉性能，也就都能一时清静了。阿难又问：“如何逆转生死之流，一门深入，能使六根都得清静呢”

佛说：“你现在已得到须陀恒果。已经灭除欲界、色界，无色界，三界中众生世间的见解上所断的疑惑、但是你还不知道生理六根的机能当中，累积有多少生世以来的虚妄习气，这些习气。还要修证才能断得。更何况这些根境作用中间，还有生起，存在、变异、灭亡四大过程中，多少不同的数量和纷繁的头绪。现在你且观其显现在前的六根功能，究竟是一个还是六个呢？假若是一个，耳何以不能见？眼何以不能听？头何以不能走路？足何以不能说话？如果六根功能决定是六个，例如我现在为你们阐扬微妙的法门，你的六根功能，是哪个来接受？”阿难答，“我用耳来听”。

佛说：“是你的耳在所，和你的身体与口，又有什么关系？何以又用口来问道理，同时身体又起来表示恭敬呢？因此你应该知道，它不是一个就是六个，不是六个就是一个。总不能随便就说你的六根也是一个，也是六个。一定要弄清楚，六根究竟只是一个功能，还是有六个功能呢？你应该要知道：六根的功能，既不是一个，也不是六个。因为无始以来，自性圆明，妄起颠倒交互变化，才有一个或六个的作用发生。你得到须陀恒果，虽然六根的外驰习气已经消除，内在还是有一清静的境界存在。犹如一个大虚空，包含各类物质的东西。因为物质的东西形状各有不同，所现的空间就不同了。如果除去了物质东西以外去看虚空，就说虚空是完整的一个。其实，太虚空，哪里可能随你去说成同的或是不同的呢？因此，当然更不能说虚空就是一个，或者不是一个了。所以你的那个能够了然明白六根根本的功能，也同是这样的道理。因为有光明与黑暗等两种相对的现状，在圆妙的自性中，胶着澄澄湛湛的酶灵明，发生能见的功能。能见的精灵与色相反映，生起变化，就凝聚成生理机能。这个机能，就是眼睛。它具备地、水、火、风四大种性能的微妙成分，构成如葡萄形状的眼珠。四大种微妙性能生起放射飘浮的作用，追逐着外界的色相。又因为声音响动与安静，两种现象互相激发，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能闻听的功能。闻听的精灵与声音动静的反映，含藏声波的作用，就凝结成生理机能。这个机能，就是耳朵。也具备有四大种性能的微妙成分，构成耳朵犹如卷曲的树叶形状。四大种微妙性能生起放射飘动的作用，追逐着外界动静的音声，生起本能的奔流作用。又因为畅通与闭塞等两种不同的现象互相激发，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能嗅的功能。嗅觉的精灵与香臭等气味的反映，吸收香臭的放射作用，就凝结成生理的机能。这个机能，就是鼻子。也具备有四大种性的微妙成分。如一双垂爪似的鼻子形状。四大种微妙生起放射飘动的作用，追逐着外界香臭等气味而起本能的奔流作用。又因为淡味与各种变味的两种现象互相参合，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能尝味的功能。能尝的精灵与各种变性滋味的反映，产生能尝滋味变化性的功能就凝结成生命的机能。这种机能，就是舌头。也具备有四大种性能的微妙成分，犹如偃月形状的舌头。四大种微妙性能生起放射变化的作用，追逐着滋味的变化性而起本能的奔流作用。又因为分离与接触两种相反的现象互相摩擦，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛灵明，发生能感觉接触的功能，能感觉的精灵与接触反映，生起变化，就凝结成生理感触神经的全部机能。这个功能，就是整个身体，也具备有四大种性能的微妙成分，犹如充满空气的皮囊形状，四大种微妙性能生起放射感受作用，追逐着外界的感触而起本能的运动作用。又因为生起和变灭两种现象互相连续不断，在妙圆的自性中，胶着澄澄湛湛的灵明，发生能知觉的功能。知觉的精灵与事物的法则反映，集揽累积事物的法则，就形成身心知觉的机能。这个机能，也具备有四大种性的微妙成分，形成意识思想，犹如阴暗室内看影像的现状。四大种微妙性能生起放射思想作用，追逐着外界事物的法则。””

7.4 修证自性的法则与原理

佛说：“如上面所说六根的身心作用，都是由正觉灵明能所发生，人们不能怔悟自性本自具足的灵明，反而只认识现行的有为意识的明了作用，还想用它来明白这个本来灵明正觉的本性，所以才失掉精灵了然的自性功能。胶着妄想动能发生有形有相的光辉。你现在知果离开黑暗与光明，就没有可见的自体，离开有声无声的动静，根本就没有能听的实质。没有畅通与闭作用，嗅闻的性能就不能发生。没有变味与淡味，能尝的性能就无从出。不离也不触，感觉的本能就投有。不灭也不生，意识的了知，便无处安寄。你只要不依循动静、合离、淡变、通塞、生灭、明暗等十二种有为的现象。‘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。’任随你在哪一机能上，自己拔

除它的执著习惯，脱开胶着性的黏固作用，使它内在潜伏。(此处所说的内，不是确指身体以内。内是对外说，就是无内外的内。但亦不离于身内的内，这里全在智慧的明决。)沉潜内伏久久，静定到极点，反归到自性根元的真心，就能发明本性的灵明朗耀。灵明朗耀的本性发明以后，其余五根执著习气的胶固性，也会随着拔脱，自然全体圆明自在。然后就可以不由外界影响，发起自性的知见功能。这时候的灵明，不必一定要依附于生理的机能，但也可以寄托于六根而发出灵明的作用，因此六根就可互相为用了。(到这样才可谓神而通之，就是俗名叫做有神通。)你难道不知道在这个法会里的阿那律陀;(译名无贫，得半头天眼。)虽然盲目而能看见。跋难陀龙(佛经所称龙神之名，译名善欢喜。)虽然无耳而能听声音。

伽神女，(佛经所称女河神之名，

伽是印度的河名。)不需用舌头而能知味，舜若多神，(佛经称虚空神。)虽无身体亦能感触。虚空神本来就没有身体与接触的感觉作用，佛施予神力，在自性光明中，照映他暂时具有身体，使他领略感触的情形。因为他的性质本来和风一样，根本就没有如同人类的身体。还有如一切得到灭尽定功力的人，到了寂灭果位境界的声闻们，例如现在在座的摩柯迦叶(金色头陀，传佛心印，又名大迦叶。)很久以前，已经灭除意识的作用。不必如通常人，用思想心念，即能凭自性功能，圆满灵明，了知一切事物。你要知道，你现在的六根，拔除了执著的胶固性，而能够圆满归伏到自性功能。静安久久，心性内在，譬如璧玉无瑕，晶莹发光。但能如此，所有四大种性的微妙放射作用，以及物质世间等一切变化现象

，都犹如热汤销化冰雪。就可以随时随地，将一切妄念妄想化为自无上知觉。例如一个平常的人，把注意力集中在眼睛上。如果很快地闭上眼睛，眼前就只有一片暗昧现象，六根也就看不清楚。那里，头与足，也都一样是看不明白了。但是这个人用手遍绕身体来摸，虽然看不见六根的形相，头足却有不同区别。这个能够知觉的功能，还是依旧存在。所以应当知道能看见的自心能发挥功用，那就不会被黑暗现象所蒙蔽了。所以你若能使生理的六根与外界的现象都销融无得时，自然自性的本觉灵明，就发生圆融灵妙的功能了。”

阿难问：“如佛所说：最初要求证得正觉的因地之心，如果想要常住不变，必须和证得自性正觉的果地名目相应。那么，如证得自性果地中的所称的：菩提，(正觉)涅槃，(寂灭)庵摩罗识，(白净识)真如，佛性，空如来藏，大圆镜智等七种名称。名称虽然同，其所表示的含义，都是称颂自性本体功能的清净圆满。体性坚凝；犹如金刚宝玉颠扑不破的长住不坏。但是现在这个看的，与听闻的，离开光明与黑暗，动与静，通与塞等等现象的映，就毕竟没有一个自体。犹如意识心念，离开面前外境的用，本来就无所有。何以用这些终将断灭的性能，做修证的基因地，而能获得上面所说的长住的果位呢？如果离开光明与暗，所看的就是绝对的虚空。如果没有面前的外景，意念的自就自然消灭。这样进退循环去研究，加以微细的去推导，本来没有一个是我真心的自体，也没有一个是我真心的所在处。这样一来，用什么做修证的因地，去求得无上正觉呢？佛在前面所说的自性本体，澄澄湛湛的精明，是圆满长住的。我们既然把握不住，好像并不是真诚的实话，结果犹如儿戏的理论。究竟怎样才是佛的真实道理，希望再赐慈悲，开发我们的愚昧！”

佛说：“你虽然博学多闻，还未灭尽一切习漏，你心里只是知道有一个个颠倒的原因。但是真实颠倒摆在你的前面时，你实在并不认识。我恐怕你虽然有诚心，还是没有信我的话。我现在姑且拿尘俗的事实，来解除你的疑惑。”这时，佛叫罗喉罗(佛之子，译名覆障)打钟一声。佛问阿难道：“你现在听到了吗？”阿难与大众都答说：“我听到了”。过了一会，钟声停止了，佛又问道：“你现在听到了吗？”阿难与大众都答说：“现在听不到了。”这时，罗喉罗又打钟一声，佛又问道：“你现在听到了吗？”阿难与大众又答道：“都听到了。”佛又问阿难：“你怎样能听到？怎样听不到的？”阿难与大众都答道：“如果打钟发声，我们就听得到。打过了很久，声音消灭了，声音与响动都没有了，就叫做听不到。”这时，佛又叫罗喉罗打钟一声，问阿难道：“你现在有声音吗？”阿难与大众都答说：“有声。”过了一会，声音消灭了，佛又问道：“你现在有声音吗？”阿难与大众都答说：“没有声。”再过一会，罗喉罗又来打钟佛又问道：“你现在有声音吗？”阿难与大众都答说：“有声。”佛问阿难：“你怎样才叫它是有声？怎样才是无声？”阿难与大众都答说：“如果打钟发声，就叫做有声。钟打过了很久，声音消灭了，声音与响动都没有了，就叫做无声。”

佛说：“你们现在何以这样胡乱说话，毫无标准？”大众与阿难，听佛这样说，就问道：“我们怎样是胡乱说话，毫无标准呢？”

佛说：“我问你们听到吗？你们就说听到了。又问你们有声吗？你们就说有声。一忽儿答的是听到了，一忽儿答的是有声，这样如何不是胡乱说话呢？声音消灭了，没有响动，你就说听不到。如

果实在听不到，能听闻的自性已经消灭等于是枯木。那么，钟声再打的时候，你何似又知道有声音或没有声音呢？有声音或没有声音，自然是声响的作用。能听闻声响的自性，与有声无声又有什么关系呢？难道那个能闻的自性为您的需要而有吗？能听闻的自性，如果实在绝对没有，知道绝对没有的又是谁呢？所以你要知道，声在能听闻的自性功能中，只是声音自己生起灭了。并不是因为你听见声生声灭而使你那个能听能闻的自性功能，随着而有而无。你既然还不清楚哪个是声响，哪个是能闻的自性。难怪你昏迷不悟，认为真带的自性将会断灭了。你更不应说：离开动与静，闭塞与开通，就没有能听闻的自性。为什么呢？譬如二个睡熟了的人，在他睡眠的时候，家里有一个人，就在那时，槌布或者舂米。这个睡熟了的人，在梦中听到这种舂米的声音，幻觉成为其他东西的响声。或者以为是打鼓，或者以为是在撞钟。他在做梦当中，就自奇怪这个钟的声音不够响亮，很像木石的声响。等到醒来一看，才知道是槌杵的舂捣声音；他告诉家人说：我刚才在做梦，把这个舂臼的声音，当做鼓响了。这个人在做梦当中，”难道不记得动与静，开闲或通塞吗？由此可见他的身体虽然睡眠了，他能听闻的自性，并没有昏迷。再进一步来说：即使你的形体完全消灭，生命光辉的本能变迁了。这个能闻的自性，怎样能说会随你的形体而消灭呢？都因为一切众生，从无始以来，追逐一切声色，跟着意识心念的变迁而流转不停。从来就不能自己开悟自性是清净的，灵妙的，常住不变的。他们不去依循常住自性，只随外缘的变迁，追逐一切生灭的作用与现实。所以生生不已，”习染杂乱，因而流转不息了。‘若弃生灭，守于真常。常光现前，根尘识心，应时销落’。如果舍弃生灭的作用，守住真常不变的自性。定止久了，自性真常的光明便会现前。生理机能的六根本能，与相的外境六尘现象，以及意识心念的作用，就会顿时消除。思想的现状，就是清净自性的渣尘。意识信念的作用，就是清净官性的污垢。如果这两种都远离了，你的法眼（具见佛法所指自性的人眼）就会顿时了然清明，岂有不成无上正觉的道理。”

7.5 修证自性解脱的总纲

这时，阿难又说：“佛虽然讲了第二义门，（修证的法则与原理）但是世间的人，如想解开此结，而不知道所结的中心在哪里、我相信这个结始终不能解开。就是我与在会一般还在求学的声闻，也是这样。由无始际以来，随同这些无明，俱生俱灭。虽然得到博学多闻的善根，出了家，专门来修学佛法，犹如患隔日虐病的人，有时好些，有时又病了。希望佛发大慈，怜悯我们这般陷溺太深的人，指示我们的身心所结在哪里？如何才可以解开？并且亦使将来的苦难众生，免得在生死海中旋转轮回。始终堕落于无明和欲望和烦恼的三有中。”

佛听了阿难的请求，就说：“你要想认识明白与生命俱来的无明，须知那个使你轮转在生死之流中的结根，并不是其他东西，就是你的六根。你现在想知道无上正觉，想从速证得解脱的安乐法门，要求得到寂静灵妙真常的果地，也不靠其他的东西。依然还是你的六根。”

阿难听了佛的开示，心里还是不明白。又问：“佛说我们在生死海中轮回的，以及得到安乐妙常的，并不是其他的东西，都是这六根的作用，那是什么道理呢？”

佛说，“生理机能的六根，与自然界的各种物理性能，从同一根源研发生。所以结缚与解脱，在根本体性上，并没有两样。这个分别意识的性能，只是虚妄暂时的现象，犹如虚空中的华文，幻也幻灭。你要知道，因为物理的作用；引发知觉的性能。因为生理的机能，才有六根的形相。六根形相与所知所见的这个作用，帮没有自性，就像交芦一样，（交芦是一种植物，不同于普通的芦苇，生长的时候，必须二茎交相并立，根处盘结相连。单独就会扑地，不能自立。外形实而中心虚。譬如心物与身心，都是相依为用，却又是一个体性所生。同时虽有而中间买空，因中空而能显有的作用。）所以你现在应该知道，若把这个所知所见的作用，认定是一个可以能知的东西，那就是无明的根本。如果明了这个所知所见的作用，它的自住功能，本来是不可见的，无形相的。那便是无烦恼的寂灭清净真心。你何以在这中间，误认为再有其他东西存在？”这时，佛要把这种至理，以扼要简挺的辞句说出，综合起来，作一个偈语与阿难说：

其性有为空，缘生故如幻。

（真心自性的自体是空无形相的，没有任何三点东西存在。但却有生起一切万有（有为）的作用。万有之能生起作用，都是因缘的会觅因缘聚合则生，因缘离散则灭。万有的存在，只是时间空间里的暂有现象，暂有的存在是如幻的。须知自性以空为体；以一切相为相，以一切用为用。）

无为无起灭，不实如空华。

(自性以空力体。体性伪空，是澄澄湛湛;寂灭无为的。既无一物存在，又是不生不灭。虽然因缘聚合，生起万有的作用;可是这一切万有，并不能实在固定地存在着。况如虚空星的华文，供起供灭。)

言妄显诸真，妄真同二妄。

(提出一个妄心的名词，只是为了显出真心的理性。其实不但妄心是妄有的;如果你执著认为有一个真心的存在、那么，这个真心的观念，也等于是一个妄心)

犹非真非真，云何见所见。

(真心自性，并不是真的另有一个真心单独存在。但也不可以执著真心就没有一个自性存在。要离妄心意识的作用，才能证悟得到。所以在这个理性中间，你如何可以坚执地认为有一个能见的功能，或者把捉一个所见的作用呢?)，

中间无实性，是故若交芦。

(在本能与所发的作用中间，以及空与有的中间，真与妄的中间，体与用的中间，都没有一个固定的真实自性。所以说自性的体用之间，像交芦一样，都是一体的两面。空有同源。而又不著于空有。)

结解同所因，圣凡无二路。

(空有本来同源，只是一体的二用。万有一切都从因缘所生而起，它的体性本来是空的。所以缘生性空，性空缘生。有复归空，空能生有。凡夫众生被缘生的幻有所迷惑，六根所起的结缚，不能开解，所以追逐轮旋于生死的巨流里。若能超越幻有的缘生而证得真空自性，就是解脱，名为圣人。其实，以自性本体而言，在根本上，圣人与凡夫，都没有两样，本来是相同的。

汝观交中性、空有二俱非。

(根据上面所引用的交芦譬喻，便知自性体用一体两面的原理。你观察这个交芦的中间性能，说它是两个支干吧，它又本来同根。说它是一个根本吧，又发生两支的现状。说它的形状是一根实根吧，它的中心又是空的。说它的中心是空的吧，它又能产生实质的支干形状。无论事实上与理论上，都不能坚执地将任何一面作为定论。如果坚执地说它是空，或是有。便是错误的偏见。

迷晦即无明，发胡便解脱。

(如果坚执著空有任何一面的道理即是究竟;或误认有与空的一边，就是自性的根本。这样就被昏晦所最，就叫作无明。觉悟无明是空的，无明就会涣然消失，无明妄想，便一转而为灵明正觉，这样即达到解脱的境界)

解结因次第，六解一亦亡。

(但定要达到圆满解脱的果地;能够解除无始以来，生死习气的六根缠缚，必须先从某一根源开始修证;然后六根缠缚，依次解除。六根既经解脱，连那一个清净的境界也随着消失，而返还于自性本来。)

根选择圆通，入流成正走觉。

(所以要达到解脱圆通的境界，在开始着手修证的时候。对于六根门头的选择，就要审察注意。从哪一根着手修证，才能最合于自己，而能有所成就。选择确定以后，精进修持，得入本体功能之流，修成正觉的果位。)

陀那微细识，习气成暴流，真非真恐迷，我常不开演。

(阿陀那识，又名阿赖耶识。佛法将身心见闻觉知的分别思惟意识作用，仔细剖析，说明它的现象，叫做法相，又称为唯识。大体区别识共有八种，所以也叫被八识。眼，耳、鼻、舌、身的个别作用，是前五识，第六是分别思惟的意识。第七是与生命俱来的我执，叫末那识。第八阿赖耶识。是身心一体，心物一元，含藏前七识一切种子功能的总机枢。阿赖耶识的含藏一切种性功能，本来也是空有互相为体用的。它所以形成阿赖耶识的功能，并不是真有一个阿赖耶的存在。它是无始以来的无明习气的种子;刹那刹那，生灭不停的，所以显出作用。犹如一股暴流，生生不已，运行不息，绵绵密密，宛然形成它的现象。说它是自性真心的功能，可是它的自体却是空的，它

不是真心的功能，可是离开作用，真心的功能，又无从产生。一般人很难了其中空有是一体二用的道理。说空就执著一个空，说有又执著一个有。佛说恐怕世人容易迷惑，所以平常不肯开示演说这个道理。)

自心取自心，非幻成幻法。不取无非幻。非幻尚不生，幻法云何立。

(所谓理性上的真与妄。事实上的空与有。现象上的实与幻等等。以及宇宙万有的一切现象，其实，都是自性真心的功能研发生的作用。它的真心体性，元本是空无形相的。现在想要明自真心的空性和一切现象的本元，都是以自心求取自心的体用。为了要辩驳幻有，因此说它是幻法，其实何曾有一个东西可以把捉。所以就真心空性的体上来说，根本无所谓幻有的存在。但是性空自体，遇因缘聚合，生起作用，就形成幻有的一切现象。不执著幻有的作用，虽然有幻有的现象，根本并不相干。但是如果执著以不取幻有才是究竟，这个不取的作用，还是幻的。自住真心的体住，无所谓非幻的现象。非幻尚且不存在，一切幻有的法则，不过都是为了剖析性空的自体所建立，哪里有个幻法可得呢?)

是名妙莲华，金刚王宝觉。如幻三摩提，弹指超无学。

(上面所说的直指自性真心的理性，是究竟的了义教，是无门的法门。犹如妙莲华出于污泥，而不沾染丝毫泥渣。犹如颠扑不破的金刚王宝，是无上的正觉。也就是达到如幻三昧境界的捷径，弹指之间，就可以超过无学的果位。)

此阿毗达磨，十方薄伽梵(注五十)，一路涅槃门。

(阿毗达磨，简译作论藏，就是真理的最究竟的理论。薄伽梵，也就是正觉成佛者的另一称呼。这三句是本偈语全篇的结论。说明上面所说的理性，就是最高深的理论。十方一切佛，都是从此一门而得入自性寂灭海(涅槃)的果地。通常认为理性的理论，与事实的实证是两回事。其实不只事与理本来合一。对理性真能透彻了解，也就可以达到实证的果地。如果只知道理性，事实验证不能达到，也就是对理性没有彻底的了解。须知最后解脱，乃是般若智慧的解脱。般若智慧，就是理性与实证泯然一体的究竟正觉。即不是有象，也不是无相，而历历不昧。所谓非生因之所生，实了因之所了。)

阿难与大众，听了佛总结的开示偈语，对于自性灵明的妙理，已有所领悟。心目开明，焕然一新。但是对于开解六结，一亦不守的道理与次序，还不能彻底了解。请求佛再加说明。于是佛拿起一条华巾，打了一个结。问阿难说：“这是什么？”阿难与大众答道，“这个叫做结。”佛又连续在这条华巾上打了五个结。每次都问，“这是什么？”阿难与大众都答说：“这些也都叫做结。”

佛说，“这一条华巾，我最初打了一个结，你们就说是结。以后我连续每打一结，何以你们也都说是结？”阿难答，“这一华巾，本来只是一体。佛打一个结，就叫做一结。如果打了一百个结，就叫做百个结。现在佛不多也不少，只打了六个结，就不能说是五个，也不能说它是七个。”

佛说：“这条华巾，只是一条整的，我打了六个结，就叫做六结。你看，华巾是一条整体，因为打成了结，就有不同的差别。最初一个结，就定名叫做第一个结。最后一个结，就定名叫做第六个结。第一与第六之间，可否随便变更它的次序？”阿难说：“一条华巾既然打成了六个结。它的先后次序，迥然不同，决不能把六结的首尾倒置。即使尽我一生的聪明来推理，也不能把这六结胡乱定名。”佛说：“这六个结。虽然不同，但是它的根本来源，都由一条华巾做成。若要把六结的次序搅乱，却是不可能的。你的六根，也同这个道理一样。它的本体究竟原是同一整体性的，产生了作用，构成六个形态，于是它就毕竟不同了。你如果认为六结是多余的，只想守一才对，那如何可能呢？”阿难说：“有结的存在，是非才会发生，才会有这个结与那个结不同的争执。佛如果把所有的结都解除了，结的本身既然不生，自然就没有了彼此。一个结的名都没有，更何况六个呢？”

佛说，“六根解脱，一也不守酌道理，王同这个一样。你要知道，·你从无始以来，因为自性真心变动的妄动，发生了狂乱的知见。妄心狂见发动以后，就不止息。变态妄动的功能，产生了物理尘劳的作用。犹如眼睛极力注视虚空，因劳倦而发生变态的现象，便看到空中狂华乱舞。自性本来是澄湛精明的。一切世间山河大地等物质，以及众生的生死涅槃，也都是自性本体功能变态妄动的狂劳颠倒现象。犹如空华无因而生，自然而灭。”

阿难问：“这种变态妄动的尘劳作用，既是结习难除，怎样才可以解脱呢？”佛就将手中所结的华巾，左右旋转牵动。问阿难说：“我这样左右牵制手中的华中，都不能解开这些结。究竟要怎样才能解开结呢？”

阿难答：“要想解开这些结，必须从结的中心去着手。”

佛说：“一点也不错。要想解结，必须从中心下手。我所说的佛法，是讲一切万有现象，都从因缘所生。扩而充之，便可一切世间出世间的各种事物的法则，便能知道它的本来原滴滴的雨水，也都可以知道它的数量。如目前的种种现象：松树如何是直长的？荆棘如何是弯曲的？鹄如何会长自毛？乌鸦如何是玄黑的？这些现象，佛都能了解它的根源。所以你心里想选择六根门头，由此求得解脱。只要解除六根的结根，外界尘劳的现象，自然就消灭了。既然一切妄心妄想消亡了，余下的不是自性的真心，还是什么呢？我现在再问你这一条打了六个结的华巾，可不可能在同一时间里，一齐都解除了呢？”

阿难答：“这些个结，本来是依次结结成功的，现在也应当次第解开。因为这六个结，虽然同是一条整体所成，但结结的先后时间次序都不同，如何能够同时解除呢？”

佛说：“你想要解脱六根，也是同样的道理。生理上六根的本能活动，如果先得到解脱，就可以先得到入空，我空的境界。进一步，使空性圆明自在，就达到法解脱。（智慧的解脱。）既达到法解脱的境界，所谓空的境界，也自然不生，这样才叫做菩萨从三摩地（定慧双融的三昧正定境界。）得到无生法忍。

7.6 二十五位实地修持实验方法的自述

阿难与大众，蒙佛不厌其详的开示，慧性觉悟，忽然圆通得到再无疑惑的地步。虽然领悟到一六解脱的道理，但是还没有达到圆通的本根。于是又请求道：“我们历劫飘零在生死苦海中，犹如苦儿一样，孤零地飘泊他方；我自己何心何虑，与佛谊属天伦血统。好像失乳孤儿，忽然遇着慈母。如果因此际全面能够成道，今天所听到的妙密法语的开示，就应该等于本悟。否则，同没有听到是一样的。唯有希望佛再发慈悲，教导我妙密庄严修持的法门，以完成佛开示的最终愿望。

这时，佛普告在会大众中的诸大菩萨，以及诸漏已尽的大阿罗汉们说：“你们菩萨及阿罗汉们，在我教导的佛法当中，已经得成无学的果位。我现在问你们，大家最初发心的动机，以及悟到十八界的功用，哪一样是最圆满通达的？怎样才是进大了三摩地的方便法门？”

（一）声。闻听妙理的修法：首先起立发言自述的，是桥陈那（译名了本际）等五位比丘。（比丘，是佛弟子出家男众的名称，具乞化破魔等意义。桥陈那等五人，是从佛最初出家的弟子，也就是佛成道后最先听佛说法得度的人。）

他说：“我是最初见佛成道的人，佛成道后，也是对我王人最先说法得度的。佛为我们宣讲三转四谛法轮，我们就悟明四谛的道理。（四谛是苦、集、灭、道。说世界一切皆苦。苦是生死的果实，世间是纯苦无乐，世人所认为的乐，只是偶然暂时相对性的另一苦因而已。但是世人偏认苦为乐，并且还要去积极追逐苦果，自招种种烦恼。唯有自心灭除烦恼，不再造作苦果，才得寂灭的乐果。若能随时随地观察思惟，息灭自己的烦恼，就是修持正道。）佛问我们理解与否时，我首先说理解到了。佛就印证认可，说我是得最初解的人。我当时理解得到的，并没有别的方法，只是听到佛说微妙道理的声音。由这声音使我理解到微妙的道理，心领神会。息灭烦恼的苦果而得寂灭至乐的正道，证得阿罗汉的果位。佛现在要问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果位。如我所实验得到的，还是以多听妙理为最好。从听妙理的声音悟道，乃是最上乘的修法”

（二）色。观察色相的修法：优波尼沙陀（译名色性空）起立自述说，“我也是最初看见佛成道的人。佛教我观察身体内外的不净相，生起极大的厌离心。悟到一切色相的性能，都从不清净而来。身体的色质，终由白骨化为微尘。最后终归于虚空。推穷其究竟，虚空与色相，两种都没有自性，因此得成无学果值的道业。（不净观是一种修持的方法。对于烦恼障很重，贪欲心很盛的人，修之较为适当。观的人手方法，是运用思惟去看，观察，观想的意义。不净观包括九种想：1。膨胀想，2。青波想，3。坏想，4。血涂想，5。脓烂想，6。虫咬想，7。分散想，8。白骨想，9。烧想。人身是个臭皮囊，由死亡而到坏灭，自然地都会现出这九种现象。臭皮囊先发膨胀，跟着筑起青淤的颜色，开始一决一块地败坏。然后血化为脓，开始腐烂，生出蛆虫。皮内毛血渐渐分散完了，只剩了白骨一具。渐渐久了，白骨也就随风化为飞尘。无论官贵贫贱，智愚贤不肖，男女老幼，美的丑的，到头来都是一样。所以修习这种方法；最容易生起离生出俗的观念。同时也很容易解脱人我的执著，和身体生理的障碍。这种修法，最好先由禅坐去思量观察。他人与自己，都是下个臭皮囊包装着一身内外不洁净的东西。什么是美的与丑的，皮包骨头以内，都是肚肠屎尿，有

什么值得贪恋可爱呢！渐渐观察清楚，构成了一个观念。就觉得此身不值得留恋，心境非常平静；妄想杂念渐渐冲淡，归于平静。到了这个程度，不净观即成就了。然后产生两种现象，但是有的人可能会有，有的人并不一定会有。第一种现象，举目观看人们，无论男女老幼，都是一具白骨骷髅架子。这种现象既已形成，就不必再继续做不净观或白骨观。只需要守住眉心中间一点白，制心一处，专精不乱。久而久之，就会发生第二种现象：并此一念亦自然而空，可以得入正定；由此精进不懈；逐步上进即可以证果。)因此佛就印证认可，说我是得到了色性空的人。身体色质既已空尽，对于自性妙有功能，生起色质的作用，达到妙密圆通的果地。我从色相上证得阿罗汉的果位。佛现在要问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所实验的，从观想色相上起修，乃是最上乘的修法。

(三) 香。嗅觉的修法，香严童子起立自述说：“我最初听佛教我仔细观察一切有为法的现象。那时我就辞佛独居，宴息清心，寂然安处。扫除心理一切妄念。忽然看到比丘们燃烧沉水香，香气悠然进入我的鼻子孔里。我就观察这香的气味，既不是沉水香木所发生，也不是虚空研发出。既不是烟，又不是火。它进了鼻孔，不知香味究竟是从哪里来的？它无影无踪地去了，又不知道香味归到哪里？因此发现这个分别思维的意识，也是如此。妄想意识消散，就归于空寂。由此证得无烦恼的无漏果位。(说明意识妄想，犹如烟雾，时生时灭，来去都没有踪迹可寻。自然不必追寻执著，也不必去扫除清理，因此可得安然休息的境地。)佛就印证认可，赐给我香严的名号。妄想意识的心理状态，与自然界物理现象的能量互变，都如尘氛气流一样，时起时灭。从燃烧香气的道理，可以证到万有现象的微妙作用，悟澈自性的密圆功能。我是从香气庄严证得阿罗汉的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我实验得到的，以鼻观香气庄严，乃是最上乘的修法。(佛法中教人烧燃好香，不仅是庄严道场，同时也具有从鼻观而得清心的妙用。至于可以解积驱虫，变更空气的洁净，还是其末节的作用而已。)

(四) 味。舌观味性的修法：药王药上两位菩萨，及同行眷属五百天人们，起立自述说：“我从无始劫数以来，便是世上的良医。口里亲尝这个娑婆世界各种药物，草本的、木本的、金石等矿物，名称数量约有十万八千之多。这些物理性能，完全知道。所有药物的咸、甜、苦、辣、酸、淡等味性，以及它的变化作用，冷热、有毒、无毒的性格，我也完全了解。我因为从佛修学佛法，了知这一切味性，它的根本自性，既不是绝对不存在的空，也不是永远固定的有；既不是依赖身心的关系，才显见它的功能。但是离开身心，又不能表达它的作用。因为分别药物味性的初因，而得开悟自性本体的功能。因此佛就印证认可，许我两弟兄是菩萨位中的人。现在佛的法会中，为传承佛法的法王子，(药王药上两昆仲，从久远劫数以来，遇琉璃光佛前身的教化，自己便发心历世为良医，做济世救人的功德事业，遍尝世间的药物性能。如以现代语来说，等于是个大医师，并且是研究物理他学的大药剂师。从真实的慈悲救济时动机出发，由尽知物理的性能，而悟得万物与人佳的本体。)

我因为田了解味性而觉悟，发明自性，登于大乘菩萨的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所实验得到的，以研究亲尝物理的味性去体会，乃是最上乘的修法。”

(五) 触。观察身体感触的修法：贤首菩萨及其同伴道侣等十六位开士，起立自述说：“我们从前在威音王佛的时候，听闻到佛法，就发心出家了。因为随例跟着僧众入浴，忽然悟到水的因缘。它既不能洗涤尘垢，也不能洗净身体，水始终是中性的。无论洁净与污垢，它都不沾滞，自性得无所有。这种过去世所了解的记忆，直到今生都不会忘记。从那个时候起，佛就称我为贤首。现在从佛出家，到达无学的果位，(水性永远是清净的，无论污秽或干净的东西，它都不容纳。轻微的使它漂流而去，粗重的使它沉埋下去，本性自己还是不垢不净，自性真心犹如水性。微细的，好的妄想，犹如本土的浮尘，轻轻地随时溜去。粗重的，恶的情欲；犹如水中的沉淀，深深地沉埋下来。但是能知能觉的自性，却始终不变、由此体会，可以领悟到自性的实相。再说，心上的妄念，犹如水上的浮尘与波纹。沤生沤灭，以及浮尘与波纹的变化，又始终变不了水性。但能心如止水，静观心波浮尘的变化，皆如梦幻，自然可以领悟到自性的实际。贤首菩萨，过去世虽然从佛出家，但常以轻慢的心，傲视别人，因此堕落尘劫。后来转从常不轻菩萨的教化，对一切众生，决不轻视。对任何人，都很恭敬。所以得到贤首的名号。)我因为微妙为感触，明白了自性有如止水的道理，得到佛的法要，成为继承佛道统的法王子。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我历经验得到的，从微妙感触作用去体会，乃是最上乘的妙法。”

(六) 法。心空意念的修法：摩诃迦叶(译名大饮光)与紫金光比丘尼(紫金光原来是迦叶尊者的夫人，出家后便称比丘尼。比丘尼是佛弟子中出家女众的名称。)

同时起立自叙说：“若干劫前，在这个娑婆世界上，有不位佛出世，名叫日月灯。我有机缘亲近他，得闻佛的法要，依法学习修持。等到日月灯佛灭度过世以后，我就供养他的舍利子。在佛像与舍利子前面，常时燃灯供养，永远继续着这一点光明。并且用紫金色的光质，涂在佛的形象上面。从此世生生，身体经常充满着紫金色的光华。这位紫金光比丘尼，就是我生生世世的眷属，与我同时发心。(过去在毗婆尸佛灭度过世以后，佛的塔像金色毁坏了。有一位贫家的少女，对着佛像发生无限的伤感，心里很想为之修治完整。可是自己没有资财，便去乞讨。得到了金钱，就请来匠人为佛装金，这位装金的匠人，很欢喜地和她共同完成了这件功德。功德完成以后，两人结为夫妇，生生世世，永不分离。经过九十一劫，虽然生在人间天上，身体经常都得紫金光色。当释迦佛出世的时候，夫妇又同时发心出家。这个少女的前身，就是紫金光比丘尼。)我观察世间六尘，(生理的五官与心理意识的各种现象)-种种的作用，一切都似变幻中显现出的幻象，最后终归于坏灭。唯有心空一念，寂然不动，才可以修到身心寂灭的境地，这样始能在定中度过百千劫的时间，犹如一弹指的刹那。(心空一念，就是意根上解脱的无上妙法。天台宗与密宗的修止观等方法，就是依这个道理修持的。心意识是最难空寂的。迦叶尊者所述的方法

就是观心的一门。静坐观心，识知心意识各种现象，思惟分别妄念等相，都如空中鸟迹。又如浮光幻影掠过长空，忽起忽灭，随时变幻化去。若能不随变化，不去追逐不舍，只任其自生自灭，不排除，不执著，自然现出自心一段空相。然后即此心空一念，还要放去。到了空空的境界亦空时。就可悟明这一段妙用。)我因为修习心空一念的方法，与严守苦行头陀的规范，得成阿罗汉的果位。佛就说我是头陀中最成功的人。因为从这个了解心意妙法而开悟明白，消灭一切有漏的烦恼。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，从观察心意识的方法去体会修证，乃是最上乘的方法。”

(七) 眼。眼的见精修法：

阿那律陀(译名无贫)起立自述说：“我最初出家的时候，经常喜欢睡眠。佛责备我犹如畜生一样。我听了佛的申斥，惭愧反省。涕泪自责。自己发愤精进。七天当中，昼夜不眠不休，因此双目失明。佛就教我乐见照明金刚三昧的佳法。我因此可以不需对眼，只凭自性的真精洞然焕，看十方世界中的一切，犹如看到手掌中的果子一样。佛印证我已经得成阿罗汉的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，旋转能见的眼元，

返照以至于无，就是第一妙法。”(乐见照明三昧，经教中但有其名，究竟不知道是如何修法？自阿难教授提婆达多修习天眼，得到眼通等神力以后，提婆达多反因神通狂妄自用而成魔障。以后显教经论，就没有修法的记述了。密教所授眼通及观光的修法，也是利害参半。而且没有得到正定的人习之，不但无益，反容易受害。所以对于这一修法，不需详细补充说明。本经所载阿那律陀的自述里，对于这个原理原则，也已很明显地说出。眼的见精，分为能见与所见的两种。眼见到外界的一切境象，都是所见的作用。即使双目失明，心里还是看得见眼前是一片昏暗。这种昏暗的境象，依然是所见的作用。它是从自性能见的功能上所发出。由此体会，返还所见的作用，追寻这个能见眼前现象的自性功能。久而久之，所见的作用，完全返还潜伏到能见的功能上，然后并此能见的功能，也涣然空寂。在道理上，就叫做能所双忘。在事相上，完全大于性空实相。旋见，就是返观返照的意义。循元，就是依止自性本元的意义。由自性空实相，泊然定住在常寂的无相光中，漏澈十方的天眼作用，就自然发起。但切须记得，如为求得天眼而修，不依性空而定。不但能所不能去，纵使能够得到部分天眼，都是浮光幻影，便为魔障。再说，所谓眼通，并不是有如肉眼的眼。到了那时，由自性定相所发生的功能，与虚空会为一体

。无尽的虚空，和能观的作用，浑然合一。虚空与我，只是一双眼而已。)

(8) 鼻：调伏气息的法门：周利槃特迦(译名道生)

起立自叙说：“我缺乏诵持多闻记忆的能力。最初遇到佛的时候，听闻到佛法就出家了。佛教我记忆四句偈语。在一百天以内，记后又忘前面，始终不能背诵。(道生在过去迦叶佛的时候，为律、论三藏都通的沙门。有五百个弟子。但是道生非常吝惜经义，不肯尽心教导，所以得如此愚钝的果报。他的哥哥出家在先，因为他太愚钝，叫他还俗。道生就拿了一条绳子，到后园树下去自杀。佛以神力解救了他。指着扫帚，叫他专念扫帚三字。他忽然领悟到佛是教他把心地上的尘垢扫除开净，由此而悟道。)因此佛又怜悯我的愚钝，教我安居自修，调摄出入的气息。我那时观察气息，由微细而到穷尽。了解它的生起、存在、变易、消灭的一切经过，刹那之间，也不得固定常存。因此心境豁然开朗，得到大无碍的境界。再加进修，到达烦恼漏尽，完成阿罗汉的果位。现在得在得佛的座下。印证我已经得无学的果位。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达体的果

地。如我所经验得到的，从调息到反息。息止心空，依空取证，就是第一妙法。”(修习调伏气息法门，有很多种方法。天台宗六妙门的止观修法，也是着重在调息的修法。生命存在的生理机能活动，就靠气机的往来。气息有四种现象：有声的叫做风。结滞的叫做气。出人有力的叫做喘。绵绵不绝，无声不滞的叫做息。妄心想念的心盛，气就粗浮。换言之：气息静止时，想念妄心就比较轻微。心息二者，是互相为用，互为因缘的。在各种调息的方法中，还有一种简捷修法。首先回转眼光，摄念合于气息。然后返用耳根听觉，听自己的出入气息。先只听到出人气粗重有声，这都属于风与气或喘的阶段。久而久之，心息合一相依，绵绵不绝，这才叫做止于息上。而且这时候的气息，若有若无，身心轻快无比。由此再加进修，气息不起呼吸的作用。听闻与感觉，也不能觉察。妄想杂念，就涣然冰消，心息都入于空寂大定的境界。再加向上精进，就得果无疑了。)

(九) 舌。舌的味性修法：桥梵钵提 (译名牛 __)

) 起立自述说：“我因为在过去世造有口业。看到一个老年比丘，没有牙齿，吃东西时像牛吃草一样，我就轻慢侮辱他。所以生生世世，得牛 __

病的果报。(犹如牛的反嚼，是食管与胃部的病。) 佛就教我一味清净心地的法门。我因此得断灭一切妄心，进入正定三昧的境界。观察滋味的知性功能，既不属于身上，也不属于物质。一念之间，就超越世阿所有烦恼的习漏。从此内脱身心，外遗世界。远离欲、无明、烦恼的三有束缚。犹如飞鸟出笼，离开一切尘垢，妄心自然销灭，得以认识正道的法眼清净，成就阿罗汉的果位。佛就亲自印证认可我已经登无学的道果。(舌观的修法：比较不容易普遍，并且也很难修。通常人对于滋味的食欲都很深切。首先要能不贪浓厚的食物，渐使淡薄。再渐渐减少饮食，归到平淡无味，进而达到没有食欲的贪恋。由此生理发生转变，心境妄念也随之皆空，自然进入正定的三昧。所以佛法制度中的头陀行，教人日中一食，而且必须淡薄。禁绝浓甘的饮食，实在有很深的作用存在。道生尊者由舌根悟道，亦只在一念之间的转变。(心不在焉，食而不知其味，可以了然于胸了。) 佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验得到的，从返还追究能知味性的自性功能，就是第一妙法。”

(十) 身。身体感觉的修法：毕陵伽婆蹉 (译名余习)

起立自述说：“我最初发心，跟佛学道。经常听佛说世间一切事物，是纯苦无乐。有一天，到城里去乞食，心里却在思惟佛法的精义。不知不觉间，脚上被毒刺刺伤，立刻觉得全身都发生疼痛。就在这个时候，我想到因为有一个知觉的作用，所以才能够知道这种疼痛的感觉。这个知觉虽然知道有了疼痛的感觉。近照追寻这个知道疼痛感觉的知觉自性功能，却本来清净无物，并不受疼痛的影响，也没有感觉的存在。于是我又再加思惟。我这个身体上，难道有两个觉性的存在吗？这样一寻根究底，所有妄想杂念，就都归摄到一念。再一追寻这一念的根本，身心忽然空寂。这样住在空寂当中，经过三七二十一日。一切烦恼习漏就都空尽，成就阿罗汉的果位。得到佛的亲启印证。认为已经发明了自由登达无学的果地。佛现在问我们修什么方法，才能圆清通达佛的果地。如我所经验得到的，返还止住在自性本觉上，遗忘了身心感觉知觉的作用，就是第一妙。”

(十一) 意。意念空寂的修法：须菩提 (译名空生) 起立自述说：“我从很久远世历劫以来，心已得到无漏的境界。自己能够回忆到过去的受生经过，和历劫中无数次的生生死死。当我初在母胎时，就知道空寂的境界。这样乃至使十方世界，都成空相。同时也可使于一切众生，证得空性。现在蒙佛开示启发，了然自知自性正觉的真空无相。证得空性的圆满光明，得到的阿罗汉的果位，顿时进入佛性宝明空海的境界，相同于佛的能知能见。佛就印证我已成无学的果地。认为解脱性空，以我为最上乘。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达体的果地。如我所经验得到的，使身心世界一切心物 and 事理等所有现象，了然不留于心中。放下一切意念的染著，入于空寂无相的境界。最后将空寂无相的境界也一并空去，到了空无可空的实际。那时万缘都寂，万法皆空，归于无所得的大定，就是第一妙法。”

(十二) 眼识界。心眼观照的修法：

舍利弗起立自述说，我从久远世历劫以来，就观照自心的清净境相。这样历劫受生，所经历的生生死死的次数，已如恒河中的无量沙数。对于世间及出世间种种事物变化的道理，一见就通。获得无碍的境界。有一天，我在路上遇到迦叶波三位弟兄听说他们互相讲论

佛说：“因缘所生法，我说即是空。亦名为假名，亦名中道义。”他们说就是佛法大乘的要义。我听了，就悟到心念本来是空无实际的道理，于是就从佛出家。见到自性正觉的光明圆清之体，得自在大无畏的智慧，成就阿罗汉的果位。现在做佛法传统中的长子，乃从佛口说法开示所化

生。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。如我所经验证得的，由观照自心。久而久之，照见自心本来的清净实相，心境发出自性的光明。待光明圆满到了极点，自然能知能见自住是佛的体用。才是第一妙法。”

(十三)耳识界。心声闻听的修法：普贤菩萨起立自述说，“我已经为过去无量数佛的法王子，一切十方世界的佛，教授他们的弟子修大乘菩萨道的根本时，都教他们修习普贤的行持。这种普贤的法门，乃由我而建立。(普贤菩萨，旧译又名普现。顾名思义，就是在一切处显现的意义，普贤菩萨的修法，是代表大乘菩萨进的大行。有显教密教位法的异同。但都是根据华严经的普贤行愿品为基础。密教修法，如金刚萨捶大法等，以咒语配合瑜伽观想作行持。显教修法，以身体力行为主。但一般修习念诵者，大多都是口里念过去，没有深思力行他的功用。为了发心位习大乘道的人，有合法的修持。现在融会显密修法的道理，述说他简单的规范。凡是真实发心倍习大乘佛道的人，首先要熟读普贤行愿品。当念习纯熟以后，要深思他的意义与意境。然后把他说的十大行愿，构成一种意境上的曲境界。例如以第一行愿礼敬十方诸佛的法门来说，当你起身礼佛，或者在禅静中，起意礼数十方诸佛的时候。自己忘记身心的感觉，在意境上，构成一个没有时间空间的广大无边的境界。意想十方诸佛都于一一显现在面前。每位佛前，都有一意境上化身的我，在体前恭敬礼拜。依次如启请、供养，一一都有我在前面，发声赞叹，或者念诵，每一行愿，都要构成一神意境上的境象。这样久而久之，意境形成妙有的实相。即有如普贤菩萨的实相庄严，乘坐六牙白象，也宛然显现，如在目前。可以参看法华经上的记述。但是意境上一念收回，即如这些所有现象，也完全寂灭不生。身心都不执著，自然归于了无所有的寂灭性相之中。至于其中的真空妙有，缘起性空的至理，也就可以在这种修法上去体会印证了。)普贤菩萨又说：“我用这种心闻修法的结果，能够分别一切众生的所有知见与意念。纵使在无量数的远方世界以外，有一个众生，他的心理能够发心修习此法，我就在那时，乘六牙白象，分出百千个化身，到他的前面。即使他们业障深重，一时不能够见到我，我也为他们暗中摩顶，爱护他，辅助他，使他渐渐的有所成就。佛现在要问我们修什么方法，方能圆满通达佛的果地。我现在说出从前开始学佛，是用这心声闻法的方法，发明悟了澄澈的自性，并且能够发生妙用，可以自在地运用分别心，才是第一妙法。(心声等于是说心理电波的交通作用，可与现在心灵交感来参考研究。)

(十四)鼻识界。鼻息调气的修法：

孙陀罗难陀(译名艳喜)起立自述说：“我从前出家，跟着佛学道。虽然受过形式上的戒律，但是始终不能够达到正定的三昧境界。心里经常散乱浮动，没有获得烦恼漏尽的元漏果地。因此佛就教我与拘希罗(大膝氏)二人，先制心一处，专守一点。我制念在鼻端上，开始仔细观想注视。用这种修法，经过了三七二十一天。就看见了鼻子里呼吸的气息，一出一入，犹如烟雾一样。(能到达这个程度，身心的感觉，就由轻安而渐至于空无感觉。)因此身心就由内在自然发出光明的境界。再扩而充之，光明渐渐地圆满，遍满所有的空间。整个世界，都普遍地成为净裸裸的清虚境界，好仅一个整体的玻璃体。再进一步，烟雾的现象也渐渐消散。鼻子的出入气息，完全变成一片纯目的光相。由此心开意解，一切烦恼习漏净尽。所有出入的气息，化作一片光明，可以照到十方世界，就得到阿罗汉的果位。佛就预记我将来会得证自性的正觉。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我认为从消融气息，达到气住脉停。使气息止伏久住以后，发出心性的光明。最后使光明净裸圆清，灭尽一切烦恼的习漏，才是第一妙法。

(十五)舌识界。说法的修法：

富楼那弥多罗尼子(译名满慈子)起立自述说，“我从很久远世历劫以来，就已得辨才，宣扬佛的苦空妙理。(众生世界，只有苦境，没有绝对的乐事。世界一切，始终总归于空的。)因此深深通达自性的实相，毕竟是空的。并且对于十方三世无量数佛的秘密法门，我都能为他在众生界里，作微妙的开示和宣扬，得大无畏的功德能力。佛知道我有大辩才，就教我以言语声音来宣扬佛教。我所以就在佛前帮助佛旋转法轮。因为如狮子吼似的宏扬佛法，就在说法之中，自悟妙谛，得成阿罗汉的果位。佛就印证认可我，是善于说法的第一人。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我认为用言语声音来说法，降伏一切魔怨，消灭一切烦恼习漏，才是第一妙法。”

(十六)身识界。执身持戒的修法：

优婆离(译名上首，原名车匿)起立自述说。我亲自追随着佛，半夜里越城出家。又亲自看见佛修苦行六年，降伏一切的魔障。制服所有的外道。解脱世间的爱网。使烦恼和贪欲净尽，得到无漏的果位。蒙佛教我严守戒律。由这样执身持戒，乃至三千威仪，八万细行，性业(与生俱来先天性的贪嗔痴等。)

遮业(因时因地制宜的戒律等。)都完全清净。身心进入寂灭的境界，得成阿罗汉的果位。因此我就成客为佛弟子中统领纲纪的上首。佛亲自印证我心，持戒修身，是佛全体弟子中的第一人。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是择善固执，严格修身，先使人格净化。得以身体力行都能净化以后，从外而内，再使心念净化。净化到了极点，心得通达无碍，然后身心就一切通利。我认为由这样圆满菩提正觉，才是第一妙法。”

(十七) 意识界。意念观照的修法:

大日键连(译名大采菽氏)起立自述说:“我当初在路上乞食化缘的时候，遇到迦叶波三兄弟，宣讲佛法因缘的道理。因此我顿时明白自心的实相，得到大通达。(意识所起的妄想心念，都从因缘所生。缘生缘灭，俱皆依他而起。由此在定静的境界中，仔细观察妄想心念的缘生缘灭，有如幻化，都是意识妄动的现象。如此去观察每一意念的根本，都了不可得。那个能生妄想的心意识自体，却是本来清净不变的。在此清净不变的净境上，愈定久愈好。等到定力坚强，一念起用，就可以得神通自在的妙用了。)因此佛就嘉惠我，命我做比丘。我就自动地袈裟着身。自动地剃落须发，能够无挂无碍;远游十方世界，发明神通自在的大能力。在佛弟子众中，推许我是神通无上，得成阿罗汉的果位。不但吾佛释迦，就是十方一切佛，也都赞叹我的神通能力，已经达到圆明清净，可以自在无畏。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是从追寻妄想的起灭，得到妄念不生，退还到澄澄湛湛的心境实相。这样定力愈久，自性心光发生朗耀。一切妄想妄念，犹如一股混浊的流水，渐渐得到澄清。定力愈久，心境便愈达到清净无波光明无暇的状态，才是第一妙法。”

(十八) 依火大种性修自身欲乐暖触的修法: 马当瑟度(译名火头金刚)起立自述说:“我记得在很久远世历劫以来，我的秉性贪爱淫欲。遇到空王佛出世，说喜欢贫淫的人，这淫欲的心念，会引发身体上的邪火。淫心越来越盛，欲火越来越旺。邪火积聚，犹如一团销魂蚀骨的烈焰，使心性昏迷堕落而不自觉。终将被欲火焚化身体，并使神识沉沦而不能自拔。空王佛就教我返观自身内在的动能，以及往来流行的冷暖气质等现象。我从内观近照的方法，着手修持。神光内凝，化去多生积习的淫心，转为大火炬似的智慧光焰。所以一切诸佛，都叫我是火头金刚。我从自性功能所具足，引起生理本能所生火光三昧的力量，得成阿罗汉的果位。从此我心发大愿力。如果一切诸佛成道的时候，我就做一大力勇士，亲自为诸佛护法，降伏一切魔怨。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我是从内观近照身心的暖触，得到无碍流通的境地，消除一切烦恼习漏。生起智慧的大宝焰，得登无上大觉，才是第一妙法。”(这种修持的方法，分为多门。其他异宗外道，也有这种修法。可是有究竟与不究竟的差别。但都是专依身体上的生理本能着手，引发火功暖气本能的流行，西传西藏密宗有专门的修法。又有从配合欲界的欲乐定着手时。可是流弊也的确很大。因为修习这种方法，有迅速的大效力。但是形式容易，彻底了解它的道理与真实经验却很难。虽然速效的利益大，相反的，也会很容易发生弊害。所以后世修持者，必须依有经验、有成就的良师，方可修习。这种暖触的产生，只是达到内触妙乐，化去欲念习气的第+步「并非究竟。如若于内乐，还是不离微细的欲望。在密宗与瑜伽术，把这暖触，名为拙火。或名灵热与灵力。道家叫做元。修习这种方法，有它的专门程序与阶层。如似是而非，稍有差错，就发生相反的危害。但要知道，我们生命的来源，是先从色欲爱乐所生。要了脱生死之抗，证得菩提，必须也要从此而了。如经所说:“主因识有，灭从色除

。”如果不从这种根本无明着手解脱，徒使压制于一时，终归还会遇缘而爆发，难以得到最后的圆满成就。至于这种修法的原理，如火头金刚的自述中，已略具端倪。详细方法，可参访有成就的明师而求之。)

(十九) 依地大种性悟到治平心地的修法:

持地菩萨起立自述说:记得过去世，历劫无数，曾有千位普步佛出世。我当时为普光佛座下的出家比丘。常在一切要津和路口，或者田地险隘的所在，若有不平或妨碍车马行走的地方。我都为它修补或架造桥梁，或负沙土来填补它。这样勤苦精进的行持，经过无数次的佛出世，我都依旧如此做去。或者有些人在热闹拥挤的地方，需要他人代劳负担物件。我就先去为他们挑负，送到他的目的地。放了东西就走，决不要他的代价。后来遇到毗舍浮佛(译名一切自在)出世。那时世上正患饥荒，我还是做一个出卖劳力的人，替人帮忙。无论远近，只拿他们一个钱的报酬。如有车子与牛马人被凹陷在泥淖里。我就尽我的神力，为他们推轮，救拔他们的苦恼。那时国里的大王，办设斋筵，请佛到宫廷来应供。我就在这个时候，预先整治佛所经过的地方，接待佛的降临。这时，毗舍浮佛，摩着我的头顶向我说:你应当平治自己的心地。如果你心地平了，世界上一切

险险的坎坷，也就平了。我听了佛的开示，自悟心开。照见身体上的体质极微的分子，与组成物质世界的微细分子，都是一样的没有什么差别。而且这种物质分子的微生性，推导他的根本，都是空的，都没有感触的实体。因此乃至刀兵水火，也没有什么实体的感触。所以我就从一切事物的法则与性能上，悟得无生法忍，得成阿罗汉的果位。现在又回心转求大乘之道，入于菩萨位中。自听了诸佛宣扬妙法，对于佛的知见和实际理论，我首先认为应从治平心地来证明它。佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我认为仔细观其身体与物质世界的两种微尘，其自性都是平等的，根本没有差别。其实，都是自性本体的功能，虚妄乱动发生尘质。若使尘垢消除，智慧自得圆满，使成无上大道，才是第一妙法。”

(二十) 依水大种性悟到自性清净的修法:

月光童子起立自述说:“我记得在过去无数劫以前，有一位佛出世，名为水天佛。他教授一切菩萨，使习水观的方法，进入正定三昧的境界。(有一类修行的方法，先须配合环境。或在山之巅，或在水之涯，专修禅定，妄念自然容易清净。因为水边林下，能使心境自然安静。住习水观的人，常在澄潭清水边去禅坐。摄念注视澄清冷寂的一潭清水，心境会很容易地寂静下去。渐渐地忘其所以，得到心空境寂，忽然犹如忘身。到了那时，只有水天一色，物我两忘，浑然成为一片。这是水观的初步。再进而忘其所忘，空其所空。水色清光，都了不可得。自然进入了水观的三昧。但与无上正觉，还了不相关。)

我当时观照身内的水大种性，都是一样的。如涕泪唾液，大小便与精血等。推导它的究竟，那不过是水大性能的变化。而且身体内部的水，与世界内外所有的水分和海水等，都是同一性能，没有什么差别。我在开始成功这种水观的时候，只能使心水融化为一。水即我身，我即是水。却不能忘去澄波止水的这一境界。那时，当我做出家比丘的时候，有一次在室内安然坐禅，我有一个小弟子，从窗隙里偷看。他只见室内满是清水，其他什么都没有看见。就拿了一块瓦片，叮咚一声，投到水里去。看了一会儿，便自去了。我出走以后，顿时觉得心里很痛。好像舍利弗那一次在山中入定的时候，被鬼打了一样。我自己研究，我已经得到阿罗汉道，好久都没有疾病的事，何以今天忽然心痛?

难道是道力退失了吗?这时我的那个小弟子来了，告诉我刚才的事。我就同他说:“你再等我闭门入定之时，看到了室内的水，就立刻开门入内，拿出这块瓦片。这个孩子听了以后，当我再度入定之时，果然又看到了满室是水，那块瓦片清楚就在里面，他就开门把瓦片拿走。我出走以后，身体也就恢复如初。后来又跟着很多位佛学习。到了山海自在通王佛世世，才能够忘去身见(感觉)的作用。与十方世界所有的水分与大海水，完全合一，证入真空的自性。悟彻水大种性的自性功能，与人我自性真空妙有的功能，都是同样没有分别的。现在通到吾佛，得到童真菩萨

的名号，入于菩萨之林。佛现在问我们修什么方法，才能圆清通达佛的果地，我是从观察水性一味流通的自在功能，得入无生法忍的境界。我认为要求得圆满无上正觉，修谛观水性法门，才是第一妙法。

(二十一) 依风大种性悟明自性无碍的修法:

琉璃光菩萨起立自述说，“我记得在过去很久远劫以前，有一位无量声佛出世。开示菩萨本觉自性的妙明真心。观察这个形成世界种性，以及形成一切众生身体种性的，都是妄缘搅乱的风力所生。我就在这个时候，观察空间时间里的运动。以及身体与心念的活动，都同是这个风力的作用，其中并没有什么不同。那时，我就觉悟得，这一切动力功能的自性，来时既无固定的方所，去了也无固定的所在。尽十方世界所有的物质微尘的动力，以及众生颠倒妄动的本能，都是这种风力的虚妄作用。大而言之，由三千大千世界以外，而至于这个世界以内。所有一切众生，好使在一个瓶子里面，装了很多的坟虫，瞅瞅乱叫。那都是身体以内的方寸之地，鼓动若一股风力气机，狂乱嘈闹。(世界与众生生命存在的动能，都是一股气的作用。天地在大气中运行不息，才有古往今来的存在。众生也依大气而生存。人身犹如一个小天地。生命的存在，全凭方寸之间一点气机的往来。一气不来，生命就告死亡。妄念之动，必与气息相依，念动之时气必动。换言之，气动念跟着就动。修持的人，有时虽要求念静或念止。但因气息不得静止，

所以妄心也不能止息。譬如树欲静而风不止。并非是树不静，只因树是依风而动。风不止时，所以树也不能自静。因此西传密宗或他家的修持方法，有专依气息来修持。先使气脉开解;心息相依。然后到达气住脉停，心空境寂的境界。这二类的修持法门，都是依止风大种性而修的方法。)我遇到无量声佛的教诲，不久就得到无生法忍。当时心开意解，就见到东方不动佛国，(亲见自性

本觉不动的真佛。)就为不动佛座下的法王子。并且能够同时事奉十方一切诸佛。身心朗然洞澈;内外无碍而光明自发。佛现在问我们修什么方法,才能圆满通达佛的果地。我从观察风力气息无依的性能,悟到无上正觉自性的真心,证入正定的三昧境界,合于十方诸佛所传的微妙心法,才是第一妙法。”

(二十二) 依虚空而悟到性空的修法:

虚空藏菩萨起立自述说:“我与释迦牟尼佛,同时在过去劫定光佛前,证得无边无际的性空法身,那时手里拿着四个透体通明的大宝珠,照明了十方世界。所有微生佛国,在这光中,化为虚空。并且又在自己心中,观想显现出一个人的圆镜。从这个大圆镜内,放出十种微妙的宝光,照耀于十方世界的虚空中。所有一切世界中的佛国刹土,同时也都反射到这个大圆镜中,参入我的身内。我的身体,与虚空合成一片,彼此不相妨碍。这个身体,就能够通过任何微尘国土,广做一切佛事,都可随意自在。(这是一种用镜坛的修法。在西传密宗修法里,叫做幻观成就。效力最大,成就也很快。楞严咒坛的修法,也同此理。但有一点必须注意的。这一种修法,很容易生出实际的解脱觉受。如果没有经验过来的人的指点,也很可能入魔。这点须要特别注意。)我修得这种大神力,是由于我仔细观察地、水、火、风的四大种性,并无固定的性能可安依止。妄想生灭的现象,也没有实体可得,等于虚空一样。一切佛国,也都是同一自性的本体。因此发明,悟得自性,得到无生法忍的境界。佛现在问我们修什么方法,才能圆清通达的果地,我从观察虚空自性的无边际,证入正定的三昧。若要求得神通妙力和圆满自性光明,这才是第一妙法。”

(二十三) 依心识见觉悟彻自性的修法: 弥勒菩萨起立自述说, ”

我记得在很久远的劫数以前,有一位日月灯明佛出世。我从他出家。但是我心里还重视世间名声,喜欢在贵族或士大夫中住来。那时日月灯明佛就教我修习唯心识定,证入正定的三昧。(唯识观法。先须理解三界唯心,万法唯识的原理。然后认识见觉心识的生起作用,都是依他而起的。心慧识的作用,是因外界所引发的,又说是性义法相的幻有。外界引起心意识以后,一般人就坚执我意,以为那是实在的。故简称这种作用,叫做遍计所执。如栗不执若这种遍计所执,也不再依他而起,空无所有,就是法性的毕竟空。然后空有都不执著,就是心识自性寂然不动的圆成实相。这种方法,完全先利用思惟观察而修,不必再依止别的作用。)我就依这三种事理来思惟观察。历劫以来,事奉过无数的佛。渐使追求世间虚名的心,完全歇灭。这样修持,等到燃灯佛出世,

我才得成无上妙圆的识心三昧。证得虚空无尽中的佛国刹土,所有的净与秽,有与无,种种现象,都是我的自心功能所变化显现的境象。由此了解万有功能。都是唯心识的变现。就是一切诸佛,也都是从心识的自性所产生。因此现在得到吾佛的认可证明,预记我递补下一次的劫初,在这个世界上成佛,住持教法。佛现在问我们修什么法,才能圆满通达佛的果地。我从观察十方世界的万有现象,都是意识所变。证到识心自性,本来圆满光明,因而进入圆成实相的境界。远离依他而起的心意作用。灭除遍计所执的执著习惯,得到无生法忍,才是第一妙法。”

(二十四) 念佛圆通的修法:

大势至菩萨,与他共修的同伴五十二位菩萨起立自述说:“我记得过去无量数劫以前,有一位无量光佛出世。先后十二位佛,都用同一的名号相继住世教化,达一大劫之久。最后的佛,名为超日月光。他教我修习念佛三昧。如何叫做念呢?譬如人们,有一个人专心忆念思想他,另一个人,却总是忘怀不想这个想念的人。这样两个人,虽然遇见了,也等于没有相逢。必须要这两个人,彼此都互相忆念,彼此都相思不忘。日久功深,忆念众切。不但一生一世,就是经过无数次生死转世,也就同形影一般,不能分离。你要知道,十方一切佛,怜惜忆念一切众生,犹如慈母忆念子女一样。如果儿子违背了慈母,自己逃避母爱,远走他方。慈母尽管在想念儿子,又有什么用处呢?如果这个儿子想念母亲,也同他的慈母想念他一样。如此母子二人,虽然历劫多生,也不会远离散失了。如果众生心里真切的在忆佛念佛。即生现在,或者将来,必定可以见佛。自性真心的自住佛,和我们众生,并无远近的距离,用不着假借其他方法。只要自心得到开悟,见到自性的真心

自然就心开见佛了。所以念佛法门,必须要随时随地念念不忘,犹如做染香工作的人,日积月累,自然就身有香气。所以这种方法,也叫做香光庄严。我开始修习的方法,便是从一心念佛,得入无生法忍的境界。现在转来在这个世界上,教化普摄一般念佛的人,归到清净光明的净土。佛现在问我们修什么方法,才能圆满通达佛的果地。我对于六根门头的修法,并无选择其利钝的分别

心。只要将六根作用，都归摄在念佛的一念。不妄想散乱也不昏沉迷昧，就是自性的净念。这样念念相继无间，自然就可得到念佛的三昧，才是第一妙法。”

(二十五) 依音声而证耳根圆通的修法: 观世音菩萨起立自述说: “我记得过去无量数劫以前，那时有一位观世音佛出现世间。我就在佛前，发起求证自性正觉的菩提心。观世音佛就教我，从闻、思、修、(闻声、思惟、修证) 三个阶段去修持，证入如来的正定三昧。

我最初在耳根闻声的境界中，

就入于能闻的自性之流，亡去所闻的声音之相。再由这了无所闻的寂灭中进修。有声与无声的动静两种境象，虽都了然无碍，而却一念不生。如此渐加精进，能闻与所闻的作用功能，

都涣然冰释净尽。至于能所双忘，尽闻无相的境界也无所住。从此所觉与能觉也都空了，空与觉性就浑然一体，至极于圆明之境。由此空与所空都灭，自然就灭尽生灭的作用。于是绝对真空的寂灭自性，就当下现前。由此忽然超越世间与出世间所有的境界。十方世充; 立即洞澈圆明，获得两种特殊妙性的功能。一、上合十方一切诸佛，本无自性的妙觉真心。所以与一切诸佛，同样具有大慈的能力。二、下合十方一切六道(天、魔、人、畜生、饿鬼、地狱) 中众生的心虑。故与一切众生，同样具有强心的仰止。因为我诚心供养观世音佛，所以蒙佛教授我修如梦似幻的由耳根闻声熏习能闻性空的金刚三昧。我因为修得与佛具有同样的慈力。所以此身能够成为三十二类变化身。随时随地，为救度众生，应化显现于人间世。(现世音菩萨三十二应化身的妙用，具如原文不译。若用现世间有限的智识去忖度，也许觉得是宗教上神话的说法。其实，都是真实不虚的，自有他的至理存在。从理论上说，三十二应化身，都不外身口意三门所发生的神通妙用。一是身能得到神而通之的妙用，能对机设教，变现各种不同的身教法门。二是口能讲说无量不同的法门，都能契机契理，使人领悟受益。三是意得神而化之的妙用，能够观察一切众生的根基，设立各种不同的教法，使其都得利益。) 又因为从耳根闻薰，得能闻性空的金刚三昧，得到无为而生起作用的妙力。与诸十方三世，六一切众生，生起同一悲仰的心情。能令一切众生，于我身心中，获得十四种无畏功德。(具如原文不译。) 又因为我获得这种耳根圆通法门，修证而得无上大道。所以又能获得四种不可思议的无为而作的妙法。(具如原文不译。) 佛现在问我们修什么方法，才能圆满通达佛的果地。我从耳根圆通的圆照三昧，得到缘心自在。因此入于自性实相的法性之流，得到正定的三昧。成就菩提正觉，这才是第一妙法。过去观世音佛也赞叹我善能得入耳根圆通的法门，就在大会中，授记我为观世音菩萨的名号。因为我成就观听的神妙法门，十方世界，都能圆明自在。所以观世音的名号，也就遍闻十方世界。”

这时，佛以神通能力，显现出神妙不可思议的境界。然后向文殊师利菩萨说: “你现在看上面二十五位达到无学果位的阿罗汉们，以及诸大菩萨们的自述，各自说出他们个人最初成道修持的方法，达到真心实相的圆通法门。他们的修行方法，实在没有什么好坏优劣可评论，也没有前后差别可分。但是我现在要使阿难开悟证得自性，在这二十五值的修行方法中，哪样才与他的根器相宜? 而且从我灭度以后，这个世界上的众生，若要进修大乘菩萨道，勤求无上正道，应该依哪种方便法门，才能使他们容易成就?

文殊菩萨就遵照佛的慈旨，起立说偈，作为结论说:

觉海性澄圆，圆澄觉元妙，

(文殊菩萨首先指出妙觉灵明真心自性的本元，譬如澄静无波的大海水一样。圆融遍满，寂然无相。在圆澄的寂灭性中，又元自具足灵明妙觉的。所谓本觉之性，不假修证而得。)

元明照生所，所立照性亡，

(自性本无的妙觉，是灵光独耀，朗然常照，了了明明，元无尘垢。照性至极，就产生相反的妄动功能。在理则上，就叫做有所动了。既有妄动功能的产生，朗然灵明常照的自性，就亡失它本觉圆澄的真相。等于平静无波的大海中，忽然起了波浪。波涛汹涌，反而遮障了大海平静的本来面目。)

迷妄有虚空，依空立世界，

(自性本觉圆澄的功能既已已失，就依迷于妄动功能的轮转，开始一变而发生心灵与物理上的虚空境界。虚空的形成，是宇宙世界成因的根本。所以世界宇宙，都是依于虚空而存也的。)

想澄成国土，知觉乃众生。

(本觉自性，一经变动而产生妄能，迷妄就形成虚空世界。由于坚固妄想，就形成国土世间的存在。复由于灵明妙觉的变，所以有一切具有知觉众生的生存。)

空生大觉中，如海一沤发。

(我们所看到的虚空虽然是无边无际，广大无垠。但是虚空还是自性本觉中所生起的第一现象。自性本觉，犹如一大海水。无边无尽的虚空，还月如大海中所发现的一个小浮沤。)

有漏微尘国，皆依空所生;沤灭空本无，况复诸三有。

(这些物理世界，凭无量数微尘构造所成的物质世间，都是依于虚空而生起。然后又存在于虚空之间。须知虚空在本觉自性中，犹如大海中的一小浮沤。如果觉性中的浮泡消灭了，自性就归还到本来清净的本位。若能把现象界中的虚空妄觉灭除了，无边无际的境界，也就复归于虚空。虚空都不存在，哪里还有三有的世间可得呢?所谓三有与有漏，都是佛法中指世间现象界的专有名词。三有是指欲有、无明有、烦恼有。(或说是业有。))这三种现象，都是有生有灭的，名为生灭法。有生灭就有缺漏。所以说精神世间与物理世间，都是有漏的成因。)

归元性无二，方便有多门。

(要灭除三有，还归于本元自性，却有很多种不同的方法。虽然方法不同，但都是为了要复还于自性的途径。)

圣性无不通，顺逆皆方便。

(在已证本觉自性的圣境中来看，任何一种方法，都可融会贯通，发明自性。无所谓哪一法是顺的，哪一法是逆的。其实都是为了修证的方便所设立。再说:在已证本觉自性圣境的人看来，环境与方法的顺逆，也都是助道的方便。并无一定的执著。)

初心入三昧，迟速不同伦。

(但是最初发心修习佛法，要证悟自性，进入本觉真心楞严大定的境界，对于入门方法的选择，与成佛的难易，的确必须要审慎为之。因为方法的适合与否，关系成功的迟速至为深切，这又应当不得不知的。)

色想结成尘，精了不能彻;如何不明彻，于是获圆通。

(二十五位圆通法门，是根据六尘五根以及七大种性，与观音耳根圆通共成二十五位。但文殊菩萨的总评，却首先评述色尘入手修持的方法，是有深意的;须知圆澄元妙真心的本觉自性，既因迷妄而有虚空。复从妄想凝结而形成色尘的物质、色尘物质是自性功能所现的真精妙有。凡夫迷妄不悟，就认为是实有的。如果悟彻色尘妄想的本性真空，就可以证入尘销觉净的自性本觉。但从色尘入手，虽然可以精了，可是不能明彻。何以不能明彻呢?因为色尘虽然精了，但是容易著于妙有，所以不能明彻圆通。如果能够透彻色尘，也就可以真正获得圆通了。恰如本经佛的结论所说:“生因识有，灭从色除”是同一意义。所以二十五位圆通的结论评述，先从色尘开始，以观世音的因声证果为结。指出世间所有现象，自始至终，不外声色两种妄尘的缠缚和变化。虽然变出多门，主要还须向声色上了。)

音声杂语言，但伊名句味，一非合一切，云何获圆通。

(第二说从听闻道理，研究理论入手的修法，是不容易达到究竟的。因为言语文字，都是抽象的表示，不能从一枝一节上，证入本觉真心的自性，这样怎么可以获得圆通呢?)

香以合中知，离则元无有;不恒其所觉，云何获圆通。

(第三说从鼻观闻香的修法，是不容易达到究竟的。鼻与香气相合，才产生中间的知觉性能。香气本身，又是游离不定的。香气离散了，就一无所有。香味的感觉并不永远存在，这样怎么可以获得圆通呢?)

味性非本然，要以味时有;其觉不恒一，云何获圆通。

(第四说从舌性尝味的修法，是不容易达到究竟的。舌头尝味的性能，并不是本来常有，必须要在尝到滋味的时候才有。味觉的性能，又不一定，因滋味不同而变异，这样怎么可以获得圆通呢?)

触以所触明，无所不明触，合离性非定，云何获圆通。

(第五说从身体的感触修法，是不容易达到究竟的。感触的作用，是因为与外界有所接触才发生明了的觉知性。如果没有所可感触的，就没有什么可明了。时合时离，并没有一定的性能，这样怎么可以获得圆通呢?)

法称为内尘，凭尘必有所；能所非遍涉，云何获圆通。

(第六境从意识思惟法则的修法，是不容易达到究竟的。思惟法则，就是意识内在所生的妄想尘障。而且内尘妄想，必定是有所执的。无论是能执的，或者是所执的。只要有能有所，就不能普遍涉入，这样怎么可以获得圆通呢?)

见性虽洞然，明前不明后，四维亏一半，云何获圆通。

(第七说从眼睛见光明的修法，是不容易达到究竟的。眼的观见性能，虽然洞然明白。但是眼睛只能明见前方，旁观左右，只能看见一半。以四维四方来说，它的功能亏欠了四分之一，这样怎么可以获得圆通呢?)

鼻息出入近，现前无交气；支离匪涉入，云何获圆通。

(第八说从依鼻子呼吸的修法，是不容易究竟的。因为鼻子的呼吸，是一出一入，出入的中间，不能互相交接，也没有中间性的存在。出入支离，不可能互相连绵不断，这样怎么可以获得圆通呢?)

舌非大无端，因味生觉了，昧亡了无有，云何获圆通。

(第九说从舌根尝味的修法，是不容易达到究竟的。因为舌头的作用，在尝到滋味的时候，才发生明了的觉知性。失去了滋味能尝滋味的知性就不常在，这样怎么可以获得圆通呢?)

身与所触田，各非圆觉观；涯量不冥会，云何获圆通。

(第十说从身体感触的修法，是不容易达到究竟的。身体的本身与感触的作用，都同样是不能普遍圆满的

。因为身体与感触的边际关系，很不容易冥然体会，这样怎么可以获得圆通呢?)

知根杂乱想，湛了终未见；想念不可脱，云何获圆通。

(第十一说从意识了如的修法，是不容易达到究竟的。因为意识的如作用，始终是混合了杂乱的思想，才显见意识的现象。如果意到了澄清湛然的境界，就是想念的一种最基本现象，这样怎么可以获得圆通呢?)

识见杂三和，诘本称非相；自体先无定，云何获圆通。

(第十二说从眼所能见的见识的修法，是不容易达到究竟的。因为眼所能见的见识，必须因有眼根与外境相对，才引发眼识依他起的见相。眼根与外境，以及依他起的万有识见，三种缺一，都不能显出眼所能见的见识作用。如果追寻他的根本，并没有一个固定的自性现象，自体的性能既然不定，这样怎么可以获得圆通呢?)

心闻洞十方，主于大因力，初心不能入，云何获圆通。

(第十三说从心声能闻的修法，是不容易达到究竟的。因为心声虽有洞闻十方的功能，但是必须有很深的修持功力，才能发起它的妙用。初学的人，很不容易进入这种境界，这样怎么可以获得圆通呢?)

鼻想本权机，只令摄心住；住成心所住，云何获圆通。

(第十四说从观想鼻息调气的修法，是不容易达到究竟的。因为观想鼻息的方法，本来只是一种巧妙的权宜，不过为了收摄妄念纷飞的妄想，使它专一系在一点上安然而住。其实，那安然而住的，还是妄心所造成的境界，这样怎么可以获得圆通呢?)

说法弄音文，开悟先成者；名句非无漏，云何获圆通。

(第十五说从文字言语的说法修法，是不容易达到究竟的。言语讲解的说法，只是播弄声音文字。如果从前修持已有成就的人，或者可以在言下顿悟，否则是很难的。因为名词和文句的本身，这是生灭不定的象征作用，是只于有为法，并不是清净无为的无漏法，这样怎么可以获得圆通呢?)

持犯但束身，非身无所束；无非近一切，云何获圆通。

(第十六说从持戒的修法，是不容易达到究竟的。因为持戒与犯戒的作用，大体是约束管理身心行为的作用，由修身而进入治心。如果不属于身体的行为，或达到无身境界以后研发生的错误，现行的戒律，就不能约束。所以现行有相的戒律范围，仍因时空而异，并不完全相同，不能普遍引用于一切处所，这样怎么可以获得圆通呢？)

神通本宿因，何关法分别；念缘非离物，云何获圆通。

(第十七说从神通的修法，是不容易达到究竟的。意识思想测度推导所不能理解的叫做神。如意自在而无障碍的叫做通。有的神通从修持定力而得，有的神通从历劫功德福报而得。但是神通还是定境中的妄念所生，所以说神通是本于宿世的因缘，和那个无分别的真心正法无关。而且神通始终是依于妄念所缘，妄念所缘仍然不离于物理的作用，这样怎么可以获得圆通呢？)

若以地性观，坚碍非通达；有为非至性，云何获圆通。

(第十八说从地大种性的修法，是不容易达到究竟的。观察身的内外地大的种性，物理的有为法，始终是有障碍，不能自在通达的。从有为法起修，不是直接通明自住至圣的境界，这样怎么可以获得圆通呢？)

若以水性观，想念非真实；如如非觉观，云何获圆通。

(第十九说从水大种性的修法，是不容易达到究竟的。念力观想而成水大的境界，完全靠想念的力量所形成，并不是真实的水性。而且观想所形成的境界，只是一种如如不动的现象，不是正觉正智的观照，这样怎么可以获得圆通呢？)

若以火性观，厌有非真离，非初心方便，云何获圆通。

(第二十说从火大种性的修法，是不容易达到究竟的。观想本身火力性能的发起，虽然可以厌离有欲的妄情，但并不是真正的离欲。而且这种方法，更不是发心初学者的方便法门，这样怎么可以获得圆通呢？)

若以风性观，动寂非无对；对非无上觉，云何获圆通。

(第二十一说从风大种性的修法，是不容易达到究竟的。观察身体内外风大种性，有时候是动摇的，有时候是寂静的，并非是绝对的无对待。既然动静有了互相对待的作用，就不是无上正觉的大道，这样怎么可以获得圆通呢？)

若以空性观，昏钝先非觉；无觉异菩提，云何获圆通。

(第二十二说从观空的修法，是不容易达到究竟的。人们眼前可以观察到的虚空，是一种昏钝晦昧的境界，这就不是正觉的空性，也不是觉性的空。这个虚空现象，根本不同于菩提正觉的性空，这样怎么可以获得圆通呢？)

若以识性观，观识非常住；存心乃虚妄，云何获圆通。

(第二十三说从唯识观的修法，是不容易达到究竟的。观察识性的作用，能观察与所观察的都是心识的现象。这个能观与所观的识性，又不是经常永住的。存心去观察识性，这个有存心的观察作用，也是一种虚妄的现象，这样怎么可以获得圆通呢？)

诸行是无常，念住无生灭；因果今殊感，云何获圆通。(

第二十四说从念性的修法，是不容易达到究竟的。因的心念的业力，是念念迁流，本来无常的。心念的性能，元来生灭不停。前念的因，引来后念的果。后念又成因。前念为更前念的果。所感受的果报，各自不同，这样怎么可以获得圆通呢？)

我今白世尊，佛出娑婆界；此方真教体，清净在音闻；欲取三摩提，实以闻中入。

(文殊菩萨又向佛作结论说，佛法出现在这个娑婆世界里，娑婆是堪忍的意思，可以说这个世界多缺憾，能忍受诸多缺憾的意思。这世界上真实教化的体系，在于听闻音声的清净功能。如果直取如来正定的三昧，实在要从清净能闻的自性入门。)

离苦得解脱，良哉观世音；于恒沙劫中，入微尘佛国。得大自在力，无畏施众生。

(要求达到离苦而得解脱的法门，最好的就是观世音菩萨的修法。观音菩萨具备两种意义，一是代表观世音其人的名号。二是代表观察观照世界上的音声法门。这个观世音菩萨与他的修持法门。经过如恒河沙数之多的时劫，和像微尘数之多的诸佛国土，都已得到大自在的力量，以大无畏做布施，给一切众生以安乐的境界。)

妙音观世音，梵音海潮音；救世悉安宁，出世获常住。

(观世音菩萨与他的修持法门，第一就是他与一切众生的自性妙音，即如天籁清越的梵音，与海潮等相似的大声音。第二如果能够信心勤修，加以体验，依观世音位持之力，用之人世，就可以救世，而悉得安宁。用之出世，就可以获得自性真心常住的果位。)

我今启如来，如观音所说，譬如人静居，十方俱击鼓，十处一时闻，此则圆真实。

(文殊菩萨重加证明地说：

正如观世音菩萨所说的，譬如一个人清净闲居的时候，十方同时打鼓。这十处的声音，同时都可以听得到。这证明能闻声音的功能，是真实普遍圆满。)

目非观障外，口鼻亦复然；身以合方知，心念纷无绪。

(眼睛虽然有能看的作用，但受到障碍，就看不见了。口与鼻的作用，也同眼睛一样，都有一定的限度，也有一定的范围。身体是须要接触，才发生感触的觉受作用，离了感触，就没有觉受。心思念虑，则憧憧往来，纷繁复杂，极不容易整理出它的头绪。所以整个身心的六根，除了耳根的能闻以外，其他的功能都是不完全的。)

隔垣听音响，遐迩具可闻；五根所不齐，是则通真实。

(就是隔着墙垣听一切的声音响动，无论远近，都可以听得到。这种作用，是其他五根，眼鼻舌身意所不能具备的。因为这样，所以说：只有耳根的闻性，才能通达真实的自性境地。)

音声住动静，闻中为有无；无声号无闻，非实闻无性。

(声音的性能，在有声的时候，就有响动作用的动相。无声的时候，就是寂静无音的静相。能闻的自性，闻到有声的响动，就叫做有。闻到无声可闻的静境，就叫做无。在无声的静境里，虽然叫做无闻，但是能闻寂静无声的自性，并不是绝对地灭掉了。)

声无既无灭，声有亦非生；生灭二圆离，是则常真实。

(在无声的寂静境里，能闻的自性，既然并不是绝对的灭了。就在闻到有声音的响动的时候，能闻的自性，也并没有因为有声音才生起来的。因此了知能闻的自性，本自远离生灭的两种作用，就可以证到自性是真实常存的了。)

纵令在梦想，不为不思无；觉观出思惟，身心不能及。今此娑婆国，声论得宣明。

(即使人在梦境中，还是有想念的存在。而且能闻的作用，并不因为不思想而不存在。例如人在梦中，呼之就醒。等到醒了以后，能生起思惟的作用，才有知觉观察的作用生起。所以证明能闻的自性，是超越于身心以外，不是身心所能及的。就是现在这个娑婆世界上所有国土的众生，都是靠声音去明白宣畅它的理论，才能使人了解一切深奥不可思议的妙理。)

众生迷本闻，循声故流转，阿难纵强记，不免落邪思。岂非随所沦，循声获无妄。

(一切众生，

都迷了本来能闻的自性，只依循追逐声音的作用，所以就流转循环，不能超越，阿难虽然博闻强记，即使学通万理，依正觉本来自性的至理来说，不免仍然落在邪思之中。岂不也是因为追逐声音，便至沦溺吗？如果能够回旋闻听业力之流，归返旋复的自性，就可以获得无妄常住真心的实性了。)

阿难汝谛听，我承佛威力；宣说金刚王，如幻不思议，佛母真三昧。汝闻微尘佛，一切秘密门，欲漏不先除，蓄闻成过误。

(文殊菩萨又向阿难说：我现在承受佛的威力，明白宣说佛的至理，犹如颠扑不破的金刚宝石之王，如幻化的不可思议的法门，出生一切诸佛之母的真正三昧境界。你虽然听过如微尘数之多的一切

佛说法，记得佛的一切法门，如果不先除了有漏的欲念，纵然蓄积多闻，那反而变为过误与障碍。)

将门持佛佛，何不自闻闻。

(如果把自性能闻的功能，专门来记忆诵持诸佛的佛法，要求他佛来成就你的自性的佛果;何以不向自己能闻的功能上，返照追寻能闻的自性，从闻听法门以返闻自性呢。)

闻非自然生，因声有名字。

(闻听的作用，并不是自然而生。因为有声音的动相，才有闻听这一个名词的形成。)

旋闻与声脱，能脱欲谁名。一根既返源，六根成解脱。

(如果不依循追逐声音的动静二相，只回旋返闻那个能闻功能的自性，日久功深，就脱离动静有无的声音

绊。能闻的自性，与声音既然脱离关系，试问:能脱的那个又是谁呢?倘使能闻的自性，与声音的动静有无脱离了关系，返回本然清净的根源，那就是耳根一源，返还本原了，这一根上，既然得到返本还原，所有六根，也就解脱完成了。)

见闻如幻翳，三界若空华。闻复翳根除，尘消觉圆净。

(眼的看见，与耳的闻听等作用，都是自性功能上的变态，犹如澄清虚空中的幻翳。三界中(欲界、色界、无色界，)所有的暂有现象，也都是清净自体的幻变，犹如清净虚空中的花朵。如果能闻的自性，复返本来清净的自体，一切六根幻有妄动的尘翳，自然消除。浮尘幻翳一经消除，本觉的自性就圆满清净了。)

静报光通达，寂照含虚空，欲来观世间，犹如梦中事。

(圆满清净到极点，自性的光明，就自然通达。在自性光明中寂然不动，包含朗照十方世界所有的虚空。由比再来观照，这个世间所有一的事事物物，都犹如在一场大梦之中了。)

摩登伽在梦，谁能留汝形。

(如果达到这种境界，摩登伽女也是大梦中的一个梦影，她又怎能留得住你的身形呢?)

如世巧幻师。幻作诸男女;虽然诸根动，要以一机抽。

(清净本然的自性本体，变态幻化而生出世间的万有，犹如这个世间上的魔术师们，变化幻作许多男男女女的存在。虽然每个人能运用六根，事实上，只是如机器人一样，根本只有一个机关在抽掣不息，才发生人生的各种作用。)

息机归寂然，诸幻成无性。

(如果能止息一机的动能，归返于自住寂然的本位，所有一切幻象，就都没有单独存在的自性了。)

六根亦如是，元依一精明，分成六和合。一处成休复，六用皆不成。尘垢应念消，成圆明净妙。

(人的六根作用，也和这个道理一样，元来都只是依于心性的一点精明所生，分散功能，变成六根的单独作用。总合起来，才叫做一个人的全能。所以在六根作用上。只要有一处休息，复返于自性功能，所有六根的作用，就完全不成其为障碍。到了这个时候，一切六根的尘垢，就当下应念消除，成为圆满光明的清净妙觉了。)

余尘尚诸学，阴极即如来。

(如果还有少许的尘境不能消尽，就叫做二乘声闻等，还在有学的阶段。到了光明圆满之极，那就是佛的境界。)

大众及阿难，旋汝倒闻机，反闻闻自性，性成无上道，圆通实如是。

(文殊菩萨再告阿难与大众说:修行的法门，只要你倒转来，回旋复返你能闻听的机能，反转闻听的作用，去听闻自性，明见了真心自性的寂然自体，才得完成无上大道。所说的修行圆通法门，最真实的莫过于这样了。)

此是微尘佛，一路涅槃门，过去诸如来，斯门已成就，现在诸菩萨，今各入圆明。未来修学人，当依如是法。我亦从中证，非惟观世音。

(所有无量数的佛，都同修这一路的法门，而证入涅槃(圆寂)。过去所有已经成佛的人，也是修这一法门，而得到成就。现在的一切菩萨，也正在修这一法门，已经各自入于圆满光明的境界，未来一般修学佛法的人，也应当依这个法门而修。我也是从这个法门中证得佛道，不只是观世音菩萨一人而已。)

诚如佛世尊，询我诸方便，以救诸末劫，求出世间人，成就涅槃心，观世音为最。

(诚如佛所询问我修行方便的法门，为了救度末劫时期，想要出离世间苦海的人，使他成就证得寂静真心的，只有修观世音所开示的观察世间音声的法门，才是最好的修法。)

自余诸方便，皆是佛威神，即不舍尘劳，非是常修学，浅深同说法。

(至于其他各种的修持方法，都是因佛的威德神力，为了救度众生，叫他出离苦海，姑且设立各种权宜的方法。针对各种世间的世俗希求，使人们即此用，离此用，而舍弃世间尘劳的束缚，并不是菩萨或佛境界的人所经常修学的。至于这些许多不同方法的深浅关系，和每位自己所叙述的情形一样，不需再加详细的分析。)

顶礼如来藏，无漏不思议。愿加被未来，于此门无惑。方便易成就。堪以教阿难，及末劫沉沦。但以此根修，圆通超余者，真实心如是。

(文殊菩萨最后又郑重地表示，起立敬礼说：顶礼无漏不可思议的果位境界，法身本体自性佛。唯愿十方三世诸佛的加被，对于观世音菩萨所说的这一圆通法门，不要再生疑惑。它是一切修持方法中的最方便、最容易成就的法门。不但可以教化阿难，并且也可以教化末劫时期在沉沦中的众生。只要依到耳根法门修持，自然可以进入圆通，可以超过其余的方法以证得真心实相。)

阿难与大众，听了文殊菩萨的广大开示，当下觉得身心了然明朗，依此观想佛的正觉自性大道，以及真心寂灭的境界，犹如游子远游他乡，虽然还未回家，可是已经明白归家稳坐的道路。所有在会的大众，也都得悟本心。远离尘劳世事的染污，获得拣择正法的法眼净。性比丘尼(就是摩登伽女)听说这段话以后，也就成为网罗汉。还有很多的众生，亦同时发起无上正觉的道心。

8 第六章：修习佛法的程序与方法

8.1 学佛修行入门的基本戒行

阿难随又起立请问说：“我常听佛说：‘自未得度。先度人者，菩萨发心。自觉已圆，能觉他者，如来应世。’意思是说自己并未度脱苦海。要发心先度他人的人，这就是菩萨心肠的发心。如果自己已经证得本性，圆满解脱以后，再依照自己所证的，使别人亦得证自性正觉，那就是等于佛来应化世间。我现在虽然还没有得度，但是要发愿去度末劫时期的众生。将来的人们，距离佛在世的时期渐远，必定会有很多的邪师外道说法。如何才能使他们摄伏妄心，证得真实佛境界的三昧？怎样才可以建立一个安心修道的场所，远离一切的魔事。使他们对于要求悟得正觉的真心，永远不会退转呢？”

佛说：“你不是经常听我讲说修行所依持的戒律吗？我常说修行的入门基本要点，有三个决定不易的程序：首先要守戒。因戒可以生定。因定可以发慧。这是达成无漏果位的三无漏学。何以称摄伏妄心为戒呢？”

如果这个世界上的六道众生，(天、人、魔、畜生、饿鬼、地狱)他们的心里根本没有淫根，自然就不跟着生死之流去连续不断地轮转。你要修习定慧等持的正三昧，本来是要求出离尘劳烦恼。如果淫心不除，根本就不能出离尘劳之累。即使有很渊博的世间知识，或者得到少许的禅定境界，如果不断淫根，必定堕落在魔道之中，与群魔为伍。他们也有很多信徒，也都自称已经成就了无上大道。我去世以后，末法时期之中，将有很多魔民，盛行在世间，广作贪淫的行为。并且还自任善知识去教化他人，使一切众生，堕落在爱欲第一的主观深坑里，丧失正觉的道路。你将来教导世人；

修学定慧等持的正三昧。必须先断心里的淫根。这就是过去一切佛教所建立的第一个具有的定性清净教化。如果不除淫欲，修习禅定，犹如蒸煮沙石，要想它变成了香饭，即使经过百千劫的时间，也只能成为热沙。因为沙子根本永远做不成米饭。如果以淫欲之身来求证佛果，即使稍有所悟，也都是淫根。根本基于淫欲所发拙，始终还在三涂(畜生、饿鬼、地狱)

中轮转不休，必定不能超越。要求圆满达成佛果的寂灭境界，必定要使身心淫机之根完全断除，最后连压制断除的心念也化为乌有。然后对于佛的正觉大道，才有有望

证得。和我这样说法相同的，便是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

杀戒:

“再者，一切世界上的六道众生，他的心里没有杀机，就可以了生脱死。修行的最高三昧，本来要求超越尘劳烦恼。如果杀心不除，根本就不能出离尘劳之累。即便有很多的世间智识，或者得到少许的禅定境界，如果不断杀机，必定堕落在神道之中，与鬼神为伍。他们也有很多信徒，也都自称已经成就了无上大道;我去世以后，末法时期之中，有很多的鬼神之徒，盛行在世间，自称必须肉食，才能证得正觉大道。须知我许可有些出家的比丘们，可以吃食五净肉，(1, 不见杀 2. 不闻杀 3, 不疑杀 4, 自死 5, 鸟残)是因为在有些偏僻的地方，地质不佳，不能生长草木菜蔬。所以在没有办法中，才方便许可他们食肉;用来疗饥延命。但是吃它们的肉，应该看做是它们的慈悲布施，应当具有感恩的观念。岂可在灭度以后，贪求口腹之欲，食众生的肉体，还自称为释迦的法子呢?你们应当知道，这种肉食的人，即使心开悟解，有点相类似的三昧境界，其实还是大罗刹(恶鬼之流)。等到福报完了，必定沉沦在苦海之中，不算是佛弟子。这二类的人;互相杀戮吞吃，没有了期。不能跳出三界。你将来教导世人，修习三昧，其次就要断除杀生。这就是过去一切佛教所建立的第二个具有决定性的清净教化。如果不断除杀机，修习禅定，犹如掩耳盗铃，欲盖弥彰，所以出家比丘，不但不食肉，乃至护惜草木的生机，犹如自家生意一样。更不能穿着服用血肉之躯的众生们的皮革丝毛之属。能够守住这样清净戒律的出家比丘，对于现实世界，才得真正的解脱，只是‘随缘消旧业，不更造新殃’而偿还宿世业债，更不浮游于三界(欲界、色界、无色界，)之间。为什么不去服用血肉众生的毛革呢?因为服用它的身体某一部分，仍然有残害它生命的因缘作用。等于人要吃地上生长的百谷，同时足也不能离地。如果对一切众生身心的部分，都不用不食。我说这个人，才是真正的解说。和我这样说法相同的，便是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

盗戒:“

再者，一切世界的大道众生，灭除心里的盗机与偷心。就可以了生脱死，修习正三昧，本来要求超越尘劳烦恼，如果偷心不除，根本就不能出尘劳之累。即使有很多的世间知识，或者得到少许的禅定境界，如果不断偷心，必定堕落在邪道之，与精怪妖魅为伍。他们也有很多信徒，也都自称已经成就了无上大道。我去世以后，末法时期之中，有很多的妖孽之流，盛行在世间，居心奸险，自称为善知识。都直说已经得到无上大道，欺骗无知无识之流，恐吓他们使之丧失真心自性。所过之处，令人家财耗尽。我教导出家比丘们，随时随地乞食延命。是要他们舍弃贪求的心，成功无上正觉之道。甚之，要比丘们不自做熟食。‘寄于残生，旅泊三界。’表示今生必须了道，只在人间尽此一度的往来，从此去而不返。有些具有盗贼其心的人，都假借我的衣服，稗贩如来，自造种种罪业。虽然口里都在说着佛法，却非真正出家。即使受过全部的具足戒律，也是只行小乘的道路。由此而使很多的众生怀疑误会，实在是罪过无边。如果在我灭度以后，有的出家比丘，决定发心修学正三昧;

能够在佛像之前，为法忘身。我说这个人，无始以来的宿债，都在那一刹那间偿还了。必定可以‘长揖世间，永脱诸漏。’(此处可参看本经原文。因为所说的，为现实世间一般人们难以置信，故部分保留不译。)你将来教导世人，修学三昧，须要断除偷心，这就是过去一切佛教所建立的第三个具有决定性的清净教化。如果不断除偷心，修习禅定，犹如水灌漏卮，永远不会装满。若是出家比丘，对于自己基本必需的衣食之外，分毫没有私蓄。乞食所得，若有剩余，也要布施与其他的众生。假如有人无理来打我骂我，也要以礼相待，必须做到身心两舍，使这个身体骨肉，亦与众生共之。决不把佛的不了义说，作为自己究竟的见解，以始误初学，能够做到这样的

人，我认为他已得真正的三昧。和我这样说法相同的，才是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

大妄语戒：“再者，一切世界的六道众生，虽然身心已经没有杀盗淫的三业。如果犯大妄语，他在正三昧的境界中，也不能得到清静，而成为贪爱主观之魔

，失却佛果的种性。所谓大妄语，就是‘未得言得，未证言证。’或者为了求得世间人的尊敬，争取唯我至上第一的地位。向别人说：我已得到须陀____的果位。或大阿罗汉的果位，或独觉辟支佛的果位。甚之是菩萨的果位。只为了贪求别人的敬礼和供养；不知已得无边罪过，消灭佛性种子，等于用刀断木。自甘断除佛种。我可预记这一种人，会永断善根，再没有进益的知见，永远沉沦苦海，不能成就正昧。我去世以后，常教一般菩萨和罗汉们，化身应现世间。在末法时期中，做种种形态的人，去救度在生死海中轮转的众生们或者做沙门(出家者)、白衣、居士、大王、宰官、童男、童女，乃至做淫女、小寡妇、奸偷屠贩，与一般众共同生活。而在这种种的人生之中，称赞佛法，使他们的心进入佛法正三昧的境地。但是他们决不自说我是真菩萨，或是罗汉，故意泄漏密行，轻示于朱学后进，借以自相夸耀。除非寿命终，方才时中有所遗嘱。只有那一般妄人，才妖言惑众，甘犯大妄语戒。你特来教导世人，修学三昧，还须要他们断除大妄语。这就是过去一切佛教所建立的第四个具有决定性的教化。如果不断除大妄语，犹如要雕刻人粪作檀香木状，想在其中求得香气，那是决定不可能的。我教诲一切比丘，直心是道场。在日常生活时四威仪中，(行、居、坐、卧)一切行为，都不能虚假。怎么可以自己谬称已得至高无上的道法呢？

这譬如乞丐称王，终会自取杀戮的，更何况自己谬称为人天三界之师的法王呢！须知‘因地不真，果遭纡曲。求佛菩提，如噬脐人，欲谁成就？’如果一般出家比丘，调正此心，犹如直弦。一切言行，都绝对的真实，便可进入正三昧的境界，永远不会遭遇魔事。我将印许这种修行的人，决定可以成就菩萨的果地，得到无上正觉。和我这样说法相同的，才是真正的佛说。不是这样说的，就是魔的说法。”

佛又说：“阿难，你问如何摄伏妄心，我现在已先说佛法入门的正三昧，与佛学菩萨道的微妙法门。要先能行持这四种戒律仪范，‘皎如冰雪，’自然就不会另生过犯的枝节。所谓一切过犯，不外心三，(贪、嗔、痴)口四：(妄语、两舌、恶口、yi语)如果严谨敬持戒行来自修，这些过犯，就不会有发生的可能了。若能永不遗失这四种戒心，心里根本不染著外界的色香味触等境，一切魔事，哪里再会发生。若是还有宿世的罪过不能除灭，你可以教他们，一心念诵我佛顶光明‘摩诃萨__多般罗’无上神咒。(本文已经说得很明白，如有其心修学的人可自研读本经上的记述)。

(大乘道的四十位的心行，和四种加行的功用境界，是一切众生从凡夫地直达菩萨境界的十地，至于成佛的共通途径。所以仍从众生颠倒和世界颠倒说起。)

8.2 修学佛法进度指示

阿难又问：“这样修证佛地正三昧境界的人，如果还未达到涅槃？(圆寂)，何以只能称他是乾慧地？由乾慧地再求进步，身心善行渐次增益所发现的四十四位心境现象，与它界说和目的，以及菩萨的十地境界，乃至等觉（相等于佛地的正觉）菩萨的果地，，究竟是如何情形？希望佛再加说明。”

佛说：“自性本来是灵妙圆明的。既非任何一个名望可以形容，更非任何一种现象可以比拟。就其形而上的本位而言，本体自性中，本来没有物理世界与众生界的存在。因为妄动，然后才有物理世界的众生的生起。既然有生，一定就有相对待的作用，跟着就会灭了。有了生灭，就称为妄心。如果生灭不停的妄心消灭了，就名真如，或称为真心，或叫做真性。悟得其理，证到其事的，便称作无上菩提，已得无上正等正觉。以其现象而言，就称之为大涅槃？(圆寂)。其实，这两个名词，只是互相说明表示的名号。你现在要修佛的真正三昧，直入佛的大涅槃境界，首先应当谕这众生界和物理世界两种颠倒的原因。如果再生不起颠倒，就可以达到佛的真正三昧的境地。

“如何叫做人生颠倒呢？由于真心自性是本来灵明圆满的。灵明至极，于是发起自性功能的妄动。自性妄动不息，就有了生灭不停的作用于是从自性本体的毕竟虚无空寂的本位中，生起胜妙实有的有为作用。这个有所为的有为作用，原来并不因为有个什么原因才发生。只是当自性功能妄动的时候，突然发生，暂时存在，偶然仪而形成一种现象并无固定的根本。从这个无所住但有现象的有为作用，而形成了物理世界和一切众生界。无奈一切众生反而迷失了自性本来的圆满光明，便发生虚妄的知见，误以为那些有为现象为起初的存在。其实，不知道这个虚妄的作用和现象，并无一个固定的自体，更没有实在存在的东西可以依持。可是如果要想返复归还到真如的本

性，有这个要想求得真如的心，就不是真的真如自性了。如用这个并非真心自体来求得返本還元之道，显然又成为一种错误的现象。（非生非住，非心非心非法，）无生之中求生，不可住之中求住，依妄心而求真如，用谬误的理则而求真理，辗转发生心理连属不休的力量，形成业力的作用。因此，业力相同的就互相感应，产生交感的作用，彼此相生相灭，所以才有众生的种种颠倒的存在。

“如何叫做世界颠倒呢？这些有为的万有现象，既已形成有所为以后，便自然的成为分段的妄有妄生，因此成立空间的界限与方位。其实，那都不是万有自作或是人为的造成，也不由于先天有个决定性的原因，更没有一个必然性的存在。因此时间的三世（过去、现在、未来的作用。）和空间的四个方位、互相和合干涉，互相分化又互相统一，（宇宙犹如一个大而无比的自然物理化学的洪炉。）变化生出一切众生的种类。（参看本书第四章）因此世界上因有动力的妄能而有声音，因有声音而有物理的色相。因物理的色相而有香臭。因有香臭而感触。因感触而有味性。因味性而有思惟意识。（这六种作用，如连环联圈不断，互为因果，互为起灭）由此六种现象，构成杂乱的妄想，形成业力性能。（有正反和排吸，统一和分化的相对作用。）成立内外正反的十二种区分。由此强轮圈一样地旋转不停，所以世间上有声音香臭味性感触等变化。但无论如何变化，都由六位的能所互变，自始至终，终复为始。充其量的反复变化，都穷极于十二变之中，形成一个轮周似的旋复作用。依据这种轮转似的颠倒变化作用，构成众生界的现象，所以世界上有卵生、胎生、湿生、化生、有色（有色相和情想的。）、无色（没有色相的情想的。）、有想（有精神存在而无形相可见，如鬼神精灵之类。）、无想（没有精神作用而有形相可见，如精神化做土木金石矿物等的物质之类。）、非有色（无坚固的色情而有形象的存在，如水母浮石等。）、非无色（偶然暂有色情作用，而没有长存的形象可得。）、非有想（好像似有知觉，而其实没有情想的作用，如蒲卢、向日葵、含羞草等。）、非无想（好像没有情想，而其实也有情想，如土枭、破镜鸟等恶毒禽兽之类。），如此等等，共有十二种类的众生。”

佛告阿难：“这些每一种类的众生之中，也同时各自具有十二种生命轮转颠倒的因缘。（换言之：人亦具有兽欲，兽也具有人心。民胞物与，心物是没有绝对可分的界限的。）犹如一个人自捏其目，就会本能地眼前看到许多乱起的光华。须知灵妙圆明的真心自性，本自具足所有的虚妄乱想的功能。你现在要修证佛的正法三昧，对于发生虚妄乱想的根本原因，设立三个渐修的次第步骤，才能灭除其根。好像一个洁净的宝瓶，久装毒药。现在要想除去毒汁，恢复原有的洁净。必须先用水香灰洗涤，还它本来的洁净，然后才可以储藏甘露。如何各为三种渐修的次序呢？第一，是修习助因。修习一切善业，薰习一切善心，以消除它的助因。第二，是真修正性。培养善根，从事真正的修行，以剖出圆明灵妙的正性。第三，是增进善业。在行为上，为善无止境。在治心性的功用上，百尺竿头，更求进步。如此幸修持，使与现行业力相反而行。所谓随缘消旧业，不再造新殃了。

（一）

如何是修习助因？这个世界上十二种类的众生，都依赖饮食而生存，所谓抔食，又名段食。就是众生们依时间的分段，用肢体帮忙来吃食。触食，领先感觉而食，如日光空气等。思食，精神上的食粮。识食，心理上的享受。因此众生们，食甘甜的食物而能生存，食毒素食物便会死亡。所以一切人生采求得佛正法的三昧，应当断除世间的五种辛菜。（葱、蒜、薤、兴渠——此物中土所无）这五种辛菜，熟食使人容易发生淫欲，生吃使人容易发生嗔恨。如不戒除，即使善能讲说一切经典，一切天仙圣贤，也都嫌其臭秽，和他远离。鬼魅却喜与其为伍，不知不觉间，就堕落在魔道之中。所以一般修习菩提，而求无上正觉者，必要永断五辛，这就是第一项的修行次序。

（二）

如何是真修正性？“一般众生要求证入佛正法的三昧，必须先要严持清净的戒律，永断淫欲的习气。不饮酒、不食肉，以火净食，不吃生物。如果修行的人，不断淫欲和杀生的心，想超出三界外，是不可能的。所以众应当看破淫欲的事，犹如毒蛇，视同冤家盗贼一样。道德要守持声闻乘的执身不动的戒律。以后再行持菩萨乘的清净戒律和仪轨，再使执心不起。若得禁戒成就，在此世间，便永远没有相生相杀的恶业。又能永不再起偷盗的心理和行为，就没有互相负累的果报。在此世间，就不须偿还宿债能够做到这样清净的修行人，如果修习佛正法的三昧，不须要另得天眼通，就以这个父母所生的肉身，也自然可以看见十方世界，亲见诸佛而听法。能够得大神通游于十方世界。可使宿命清净，再无艰难险阻，这是第二项的修行次序。

（三）

如何是增进善业，转变现在所行的业力？能够这样严肃持守戒律，没有贪淫的心。对于外界六尘物欲的现象，渐渐不会奔放流逸。因此必摄放心，回复归还到自性的本元。对于外界物欲现象的诱惑，既然不去追逐它、攀缘它，那么，六根的生理本能，自然就没有对象。这样便会使奔流放逸的狂心休息了，返还到一灵不昧，纯真无漏的境地。六根六尘的作用，既然能够不再生志行动的业力，十方国土的物质障碍，就一齐消除，皎然清静。譬如琉璃，内悬明月。身心快然，妙圆平等，获大安稳。一切佛圆明清静微妙的密意，都会在这种境界中明白显现，如此就可以获得无生法忍。由此再加渐修，随他所发现的行持境界的过程，安立各种次序的圣位名称和含义，这是第三项的修行次序。

8.3 五十五位修行的圣位和境界的含义

(甲) 乾慧地：欲爱这念已经干枯了，六根与外界物欲就不互相偶合。目前的有限残生，气质已经变化，

不再继续发生业习。执心虚明不昧，完全是清明在躬的智慧。修持渐久，智慧的性能，光明圆满，照耀十方世界。因为只是乾有其慧而已，未能发生自性大定的功德，所以名为乾慧地。

(乙) 十信

1、信心住：乾慧地中，只是欲习初乾，还未与真如自性的法流相接，就以这初得乾有智慧的心，心心念念之中，如箭箭中的，中入法性之流，渐渐使真心开展圆妙。从此在真心妙圆的境界里，重新发生至真绝妙的知见，证得真心元是常住不变，深具真实的信心。一切妄想，自然灭尽无余，完全在中道纯真中行，名为信心住。

2、念心住：

证得真实的信心，明了一切都能圆通自在。身心内外和中间三外，再不会受到障碍。乃至对于过去未来，无数劫中舍身受身的一切习气，都在一念之间，现在目前，自然记忆不失，名为念心住。

3、精进心：真心灵妙圆满，真精发生变化。无始以来的习气，都融化成为一体的精明妙用。只用这种精明再求进步，入于真净之境，名为精进心。

4、慧心住：真心的精明现前，一切作为，纯为智慧，名慧心住。

5、定心住：执持智慧光明之境，身心内外，周遍寂湛。在寂静灵妙之中，有如止水澄波，经常凝住不动，名为定心住。

6、不退心：在定境中，发现清静光明。由定境的光明中，深入自性，有进而无退，名为不退心。

7、护法心；此心进入轻安泰然之境，始终保持不失，和十方诸佛的气分相交接，名为护法心。

8、回向心：保持真心寂照的觉明境，能够生起妙有的力量，回光反照到佛力的慈光。转向佛的境界中安然而住犹如一对明镜，光明互相映照。其中的妙影，互相重重映入，名为回向心。

9、戒心住：心光绵密返还，获得佛的常凝无上妙净之力。安住在无为之境中，永远不会遗失，名为戒心住。

10、愿心住：住于自在无碍的戒心境中，能够游于十方世界，所去都可随愿，名为愿心住。

(丙) 十住

1、发心住：若有人用此真实的法门，发起以上的十心。心精发生光辉，所举的十心功用，都互相涉入，圆成为唯一真心，名为发心住。

2、治地住：心中所发的明净境界，犹如在清静的琉璃之中，现出内在的精金，前面所发的妙心，随时随地都在妙明的心地中行履，名为治地住。

3、修行住；发心与治地所涉及的一切知见，都得明明了了。遍游十方世界，都无留碍，名为修行住。

4、生贵住：所行与佛相同，感受佛的气分。犹如中阴身一样，能够自由求得转生的父母，互相感应，入于佛的种性，名为生贵住。

5、方便具足住：既能随时游于道，犹如初得人身而入胎，已经亲承佛的法统。由此再加修行，如胎儿的完成人形，名为方便足住。

6、正心住：再进而形容如佛，道心也和佛相同，名正心住。

7、不退住：身心圆明，打成一片，日日增长，名为不退住。

8、童真住：再此增进，佛所具有的十身灵相，一时都得具足，名童真住。

9、法王子住：逐渐人形完全长成，出胎在世，亲为佛的得法之子，名为法王子住。

10、灌顶住：已经长养成人，犹如国之太子，成年以后，行将继承王位，得到灌顶，名为灌顶住。

(以上由生贵住至灌顶住，以入胎成人之譬喻。在功用上，确很实在。不过有些人，却把它当成实相来做，坚执为实有的境界，实在贻误不浅。此中妙用，唯证方知，要到空有双融，智悲双运的实际理地，才解此语。)

(丁) 十行

1、欢喜行：既已成为佛的法子，就具足有无量如来的妙德。在十方世界中，一切随顺众生，随缘而变，名为欢喜行。

2、饶益行：善于为一切众生造福利，名为饶益行。

3、无嗔恨行：不但自觉，且能觉他。对于所遭遇的一切烦恼，皆无违拒，名为无嗔恨行。

4、无尽行：于未来无穷的时际里，出生于任何种类的众生之中，不受时间空间的影响，名为无尽行。

5、离痴乱行：或演绎、或综合一切各种法门，始终没有差误，名离痴乱行。

6、善现行：在一切根本的法性中，显示各种不同的差异作用不同。在每一差异的现象上，又能见到它根本的同处，名为善现行。

7、无著行：进而至于十方虚空界的所有微尘里，在任何一粒尘中，又可以现出另一个十方世界。如此互相变现，无论现尘或现出世界，都能彼此不相留碍，名为无著行。

8、尊重行：种种现前的作为，都是为了救度众生，使其解脱到达彼岸的第一义，名为尊重行。

9、善法行：如此圆融通达，能够完成十方诸佛折仪轨的法则，名为善法行。

10、真实行：如上所说的各种次序和境界，一一都是清净无漏中的行业。也都是一真无为自性中本然的流露，名为真实行。

(戊) 十回向

1、救护一切众生离众生离回向：此人如果已经满足得到神通妙用，成就佛事，绝对的纯洁精真，远离了一切残留的过患，当然就要救度一切众生。但是自己又须灭除心中表示足以度他，或我已度他的观念和现象。回此无为之心，都归向于涅槃之路，名为救护一切众生离众生相回向。

2、不坏回向：空坏了一切可以空坏的，远离了一切可以远离的，连能坏能离之相都不存在，名为不坏回向。

3、等一切佛回向：自性本觉之体，湛然现前。觉性已并齐于佛的正觉，名为等一切佛回向。4、至一切处回向：真心至精发出光明，心地等于佛的心地，名为至一切处回向。

5、无尽功德藏回向：万有世界，与真如自性，可以互相涉入，一点没有挂碍，名无尽功德藏回向。

6、随顺平等善根回向：在佛与众生平等的性地中，而发生各各不同的清净之因。依此因而发挥它的妙用，取涅槃的道果，名为随顺平等善根回向。7、随顺等观一切众生回向：真实的道根既

已成就，视十方世界里的众生，都是我本体的同体。自性虽然已经圆满成就，同时亦不忘失救度任何一个众生，名为随顺等观一切众生回向。

8、真如相回向：《即一切法，离一切相》于不即不离，亦离亦邓之中，两者都没有执著的心，名为真如相回向。

9、无缚解脱回向：真心得到如所如如的境界，十方世界，一切无碍，名为无缚解脱回向。10、法界无量回向：本来自性的妙德，圆成了，所谓法界的边际和数量的观念也灭除了，名为法界无量回向。

以上就是心性修行过程中，所立四十一位清净心地境界的含义。其次还要成功四种微妙圆满的加行。（这里所谓加行，是针对

以上修治心性的心地法门而言。因为四十一位的修行次序，大部分是专指心性的境界而建立它的名称和次序。心地虽然已经得到极高明之境，而在行持的工夫上，还得注意它的功用。这种工夫的功用境界，就名为四加行。如果将四加行也作为心性的法则来看，似乎失于切实。所以下面就基于这个体验，来说四加行的妙用。）

（巳）四加行

四加行

1、暖地：既已得到如佛的觉性妙用，在自己心地上用功夫，好像欲出未出，有如钻木取火。火光虽未燃发，而暖气已经流布，就名为暖地。

2、顶地：自己心地上，已经成就，和佛的所行所履一样。对于这个气质残留尘色的生理之身，外表像是依靠它。其实内在又并不一定依靠它。犹如人登到高山的高峰上，身体虽然已经上接虚空，入于虚空之中，但是下面还有些障碍，不能完全离开，就名为顶地。

3、忍地：即心即佛，心就是佛。已经证得这个真心不二的绝对真理之实境。此心已同于佛道，并且善能得到中道不二的妙用。犹如忍住某一种事的人，心中如有如无，大有忍住不动的意味，就名为忍地。

4、世第一地：一切境界和名称数量，完全消灭。既无所谓迷，也无所谓觉。迷觉乃二边对待的名词和作用，现在都成为未悟以前的过去剩语。只有在不二的中道第一义谛中行，其余都成为无所谓的名词，就名为世第一法。

（庚）十地

1、欢喜地：在大菩提中，善得通达，觉心已通达于真如自性，尽能了解佛的境界，名为欢喜地。

2、离垢地：一切世间出世间诸法差异的性能，都能明了它的同一根源。后来并同一之性也灭除不住，名为离垢地。

3、发光地：内心净极，自性光明发生，名为发光地。

4、焰慧地：自性光明已极，正觉圆满，名焰慧地。

5、难胜地：一切诸法的同异，都不可得，名为难胜地。

6、现前地：无为真如自性，自然发露净明妙德，名为现前地。

7、远行地：穷尽真如自性的边际，名为远行地。

8、不动地：一心真如，如如不动，名为不动地。

9、善慧地：发起真如心的妙用，名为善慧地。

10、法云地：在修习菩萨道的过程中，从此以往，修习的功用已毕，功德已经圆满。也有认为到此才是真正修习佛法的正位，所谓慈荫妙云，覆涅槃海，名为法云地。

（以上为修习大乘菩萨道的五十五位次序竟）

等觉：由凡夫境界，要求返本還元，证得自性真如。必须要逆转生死海中的妄想之流。如有一修行持者，依照上面所说的次序，顺行而至于正觉的性海，与诸佛法性相交，名为等觉之位，便和诸佛的菩提正觉相等了。

妙觉：到了等觉位以后，觉性才获得金刚喻心中的大定。由最初的乾慧地，如是重重单复十二，方尽妙觉，成无上道。（例如以每一位为单数，加积成为十位，十位即是五位的二数的复数，此为一重单复。众生世界因有时间的三位，空间的四位，三四四三，乘得十二。所以众生界得形成六根六尘，统名为十二根尘。如果修返本元之道，也得依十二根尘而修持，此为第二重单复。从乾慧地，至暖、顶、忍、世第一法、等觉、妙觉，七个单位，加上十地等五十位的五数，七五相加得十二。此为第三重单复。天数五、地数五、天地之数五十又五，其用四十有九。五是一至十的中数，与十交叉，顺行推演至于无穷数，逆行复归于一。所以修行佛道，建立五十五位，此为第四重单复。形而下的有数，都始于一。十百千万亿而至于无量之数，还都只是一位。形而上的数，也由一而逆返。返一以还，进于形而上的不可知之数。古今中外，东西方的圣凡，对名数的道理，并无两样，实为不可思议的至理。此中妙理无穷，由此贯通，佛法名数之理，可以了然矣。）

以上所说的种种地位，都是用不变如金刚的智慧去观察。认识世间事物，皆是如梦、如幻、如露、如电、如镜花、如水月、如阳焰、如空花、如海市蜃楼、如芭蕉。观察认识清楚了，在奢摩他（止定的境界）中，用诸佛所教毗婆舍那（慧观），双融双运，而清净修证之。渐次深入，从步步精进的程序上，立此位数。但都是用上述三种渐次增进的方法，修成五十位的真正菩提正觉之路。如果能够依此去修观，才名为正观。若做其他观的，就名为邪观。

8.4 地狱天堂的有无与人生精神心理的因果关系

阿难问：“如果这灵妙光明真如清净的妙心，

本来是遍满圆明的。那么，所有山河大地，与草木含灵等等，都是真如自性本元的变化作用，和佛得成正觉的自性同一。佛的性体既然真实不变，何以其中又有地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天道，各自判别不同的存在呢？这些判别不同的种类，还是本来自然就有的呢？或是一切众生的虚妄习气所生起的呢？所谓地狱等，还是有一定的所在？或是基于各自的业力所生，又各自自然地去感受它呢？希望加以说明，使将来的众生，知道谨慎守戒，纯洁不犯。

佛说：“一切众生，自性本体，本来实在都是清净的真如。因为妄心动生知见，才发生有虚妄习气的作用。因此就分成有内分外分的现象。所谓内分：就是众生的分内之事。由于爱染一切，发生妄有的情意。情意累积不休，能够产生内在的爱水。（犹如现代医学所说的内分泌作用）所以众生们，心里忆想珍馐妙味，就会流出口水。心里忆想某一个人，

或怜或恨，就会眼泪盈眶。如果贪恋追求财富，心里就发生一种爱涎，久久使身体光润。心里坚想淫欲，男女二根，自然流出液体。爱的心理，

虽然有各种差别，却同是业力之流，连绵不断所致。心中之结，同样地无法开解。内在被爱水润湿，始终不能升华。愈陷愈深，自然从此堕落，

这就叫做内分。所谓外分：就是众生的分外之事。因为追求一切外物与外务，发生虚妄的想念。想念累积不休，就能够产生胜气。（犹如现代物理学所说的原子电子的方射作用。）所以众生们，心里严守清净的戒律，全身都会轻安清快。

心里信仰坚定，专一信仰某一形而上的一尊，或咒印，就会顾盼自豪，有毅然出众的气概。心里要想生天，梦里就觉得自己在飞升远举。心里存念佛国，圣境就会突然出现。一心事奉善知识，就会自轻其身体与生命。一切想念的心理，虽然不同，但是妄想的功能，却同是轻清上升的。（所以

现代心理学认为思想是脑神经的波动作用。）想念继续不止，向上飞动不下沉，自然有超越的知觉发生，所以叫做外分。

“一切世间的生死相续，生从习惯性的顺路而来，死从变化之流而灭亡。当生命将要终了时，

这个人还未完全舍灭了暖气的感触，那时一生的善恶行为，在意识境象中，就会一起显现。死逆生顺，

两种习气，互相交战。如果来生纯粹落在思想中的人，神识就会上升，必定生于天上。（此处所谓天，

也就是代表上升的界说。）如果只有心中的升华意境，一生兼有福德与智慧，以及具有净愿的，自然心境开豁，可以见到十方佛的境界，便可随愿往生任何一个佛国的净土。如果是情少想多，即合轻举，也不会很高远的。就会成为鬼仙，大力鬼王，飞行夜叉，地行罗刹等，仍然游行于日月所照临的天下，所去都无障碍。其中若是有人曾发善愿，

善心护持佛法戒律神咒禅定等，便能亲往如来的座下。情想平均的，不飞也不坠，就生在人间。于是思想清明的，就是聪明的人。情意幽郁的，就是愚钝的人，

情多想少，就流入畜生，重为毛群。轻为羽族。七分情，三分想，就沉下到水轮，生在火边，受猛火炙烤。或身为饿鬼，常被焚烧。同时水也伤害它。

而且没有饮食，如此要经历百千劫的时间。（例如深海水中的庞大生物等。）九分情，一分想，会下洞火轮，身入风火二交过地。的生在有间地狱，重的生在无间地狱（*）。至于纯情无想的，便即沉入阿鼻地狱。（所谓永堕泥犁，不得转生。）如果在沉心之中，有诽谤大乘，诬毁佛的禁戒，以狂妄而演说佛法，虚贪别人的信施，滥得他人的恭敬，乃至犯了五逆，（；；）十重（；；），就会更番生于十方阿鼻地狱。这些所造恶业，

虽然说都是自作自受，在的业力果报当中，各自兼有它的原因和境地。

也都是众生自心所造的业力，由自己感召而形成的。（此处说明地狱、饿鬼、畜生等业力果报的各种情形，研读原经即知）

“这些恶业所形成的果报，都是自性中所起的业力作用。既不从天而降，也不是从地而出，亦不是他人所授予。完全是根于自己妄心所招引，也由自己去感受。假使能够证得菩提正觉，这此妄缘，

都成为一种虚浮不实的幻象，才知道都是由妄想凝结所形成。“（倘若还未澈悟证得菩提正觉，明见真心自性，尽管人们不想信地狱报应之说，果报来时，还顺自受。

不妨细心观察现实世间的事，就可以知其大半了。）

8.5 十种仙道与天人间精神心理的关系

佛说：“又有一处从人本位，不依自性正觉而修习定慧的正三昧，却怀有妄念而

别修一种法门。他们借着精神存想，以坚固自身的形骸，而逍遥乐于山林之中，或者人迹所不能到的地方。这样的共有十种仙道。

（一）地行仙：修习服食的法门。坚固形骸而不休息，由食物上达到目的，名为地行仙。

（二）飞行仙：修习烹炼草木药物的法门。坚固形骸而不休息，由药物上达到目的，名为飞行仙。

（三）游行仙：修习化炼五金八石，用以服食的法门。坚固形骸而不休息，由化炼烹炼上达到目的，名为游行仙。

（四）空行仙：修习吐纳，导引，运行气脉的法门。坚固形骸而不休息，由锻炼本身精气达到目的，名为空行仙。

（五）天行仙：修习咽纳，吞服津液，或服用净水的法门。坚固形骸而不休息，由水德润泽的功能而达到目的，名为天行仙。

（六）通行仙：修习日月精气，采纳天地精华的法门。坚固形骸而不休息，由吸收天地间物理精华而达到目的，名为通行仙。

（七）道行仙：修习梵咒的法门。坚固形骸而不休息，依咒语法术而达到目的，名为道行仙。

(八) 照行仙：修习精神思念，存一注想的法门。坚固形骸而不休息，用精神思惟忆念而达到目的，名为照行仙。

(九) 精行仙：修习交遘的法门。坚固形骸而不休息，在互相交感相应而达到目的，名为精行仙。

(十) 绝行仙：修习天地变化物理的玄妙法门。坚固形骸而不休息，从觉悟天地变化妙理而达到目的，名为绝行仙。

他们都

从人本位中，只求修炼此心，不修自性正觉。另外别求长生之理，可以使寿命维持千万岁。休止在深山茂林，或者大海经岛之间，自与人世隔绝。其实还是没有离开妄想轮回的流转作用。如果不再进修正知正觉的如来三昧，福报完时，还会轮转堕落。“

(其中述说三界天人境界的修行果报，

以四禅九定的功用境界，配合心地修养，形成三界天人的差别本位。人天之事，道理深秘，恐非一般所能信解。但择要述说，故不详译。研读原经可知。至于天堂地狱的变相，

以及其如何形成的问题，却有其扼要的结论如下。)

8.6 天堂地狱的原理

佛说：“以上所说的地狱天堂，人及神仙和魔等情形。如果精细研究他的根本，都因为众生自己昏迷沉醉于一切有为的现象当中，

因为有了妄想而感受各类不同的生命。妄想随着业力的旋转，在元来圆明无作的本觉真心中，自作自受。都像空华乱发，元本是没有所著。其实一切都是虚妄，哪里有它的根本。因为一切众生，不认识圆明灵妙的本觉真心，所以感受轮回的作用。虽然经过无量劫来，也不能够得到真净。基本原因，都因为随顺着杀盗淫三业造作一切。反此三者，就生出没有杀盗淫的意境。有此三业的恶念就成为鬼类。没有此三业的善念就成为天人境界。或有或无，互相扰乱，就生想轮回旋复的性能。如果能得发生定慧妙觉的性境，就可常住在妙圆常寂的圣境。到此有与无两种都不存在，乃至不存在也归寂灭。如此，连不杀不

盗不淫的善境也没有，哪里还会随着杀盗淫的恶念去行事呢？你要知道，如果不能断了这三业的根本，一切众生，

人人必然各自有他的自私之心存在。因为各有各的自私之心，所以又有集合大众的自私之心，

就成为一个共同的大我之私。大我的私心与个人的自私，自有人为的一定界限，形成人生各种不同的意境。因此可以了解天堂地狱，实在是有它固定的处所。但是仍然根源于自心的妄念业力所形成。至于妄念的发生，根本是无因而自起，实在无可寻究。(如切妄念是空，当下可以释然冰消。)所以你努力修行，要求证得无上正觉的菩提，必须先要断除这三业之惑。如果不断尽这三惑，即使得到神通，也都是世间的有为功用。习气不能灭尽，结果落于魔道

之中。虽然要想灭除妄想，反而倍加虚伪，我说为最可怜悯的了！你要知道，业力妄念，都是因为不了自心所造成。并非自性菩提有此必然的过咎。(作是说者，名为正说，

若他说者，即魔王说。)

9 第七章：修习佛法定慧中的错误和歧路

9.1 性空正觉的基本认识

佛说：“一切众生灵妙光明的自性本觉真心，

本来是圆满的。与十方诸佛，无二无别。众生们因为迷此真理，才有变相作用的妄心，发生痴迷与贪爱。生了痴爱以后，就普遍地遮障了自性本觉的光明。于是自性真空，迷妄变化不息，形成世界万有形形色色种种的存在。所以这十方世界之内，所有物质和精神的存在，凡是未得到无漏果的人，都是痴迷于顽固性的妄想而生存成长。应当知道：《虚空生汝心内，（自性本觉的真心）犹如片云点太清里，

况诸世界在虚空耶！》如果有一个人能够证悟到真心自性，返还自性本无之体，这十方虚空，就完全销殒。所谓虚空粉碎，大地平沉。只因一切凡夫智慧昏暗，所以觉不到它变迁的迹象。如果是已经证得果位的大菩萨、阿罗汉等，彼此心精相通，当处湛然清净。其他鬼神魔精怪之流，自然会感觉不安，便要向你扰乱不休。

“他们虽然震怒，向你扰乱，但是他们在尘劳烦恼里，你若能住灵明妙觉的自性寂照中，

好像《如风吹光，如刀断水，了不相触。汝如沸汤，彼如坚冰。暖气渐邻，不日销殒。》他们虽然依靠神通之力，等于外客想来喧宾夺主，是否能够成就破乱，全在你心中的五阴主人。如果自己心中着迷，不能自主，外来的客邪，就得到方便了。若是能够在禅定境界中，当下不迷，即使群魔乱舞，也就无奈你何。否则，就会为之迷惑，堕入魔道，以形神俱灭，无可哀救。”（以下说明修习禅定的功用过程中，精神发生心理生理的变化，自己误认为已经得道，著于幻觉错觉的魔境，吾佛慈悲，故一一加以分析。）

9.2 色阴区宇——生理与心理互变范畴的魔境

佛说：“在禅定静虑的当中，消灭一切杂念。如果杂念真能舍离无存，一切精明了然，动中静中，自然都不变移。忆念妄念，还是一样。当你停留在这种禅定的境界上，

正像一个开着眼的人，处在很幽暗的房间里。虽然自性心精灵妙清净，但是真心还未发生光明。这种境界，

名为色阴区宇。如果像开眼去看晴明，十方洞开无遮，再也没有幽暗的存在，就名为色阴尽。这个人就能够超越劫浊。可是若仔细观察这种来由，还是因为坚固为它的根本作用。（以下列举色阴区宇的十项魔境，佛都说：“并非已经得证圣道，

如果心里不认为是证圣境，那是很好的境界。假使认为这证得圣境，就会落于群邪。）

（1）在色阴区宇里，

精诚研究它的玄妙灵明。觉得自己这个四大之身，忽然脱离羁绊似的。顷刻之间，身体能够脱离障碍，优游自在。这是精明流溢到眼前的境界。只是功用的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。

（2）又因为此心精诚研究它的玄妙灵明，可以彻

见身内的一切。自己竟能在身体的内部，捡拾出蛲蛔等虫。可是自身仍旧安然无恙，也不会受到伤害。这是精明流溢到身体上去，只是精诚专一修行所致。暂时得到如此，不可以执著为是。

（3）又因为此心向内外精诚研究，

那时候的魂魄意志和精神，除了还把握住有这个身体以外，其余的地方，都可以互相涉入，而且还可以互为宾主。这时，忽然听到空中说法的声音，或者听到十方虚空中，同时有人在演讲奥妙的至理。

这是精神魂魄互相分离，却与别的精神魂魄互相和合的作用，也可以成就一种善根。暂时得到如此，不可以执著为是。

（4）又因为此心的澄清皎洁，发露出自心的光明。看见了十方世界，都变成紫金色的光明。一切物件，都化

为佛身，或者在那个时候，忽然看到毗卢遮那佛踞坐在天空中的光台上面。还有千佛围绕着，

虚空中的无数国土和莲花，都同时出现。这是心魂灵悟，引发平时闻听所习染的境界。因为自心光明的发起，照到一切世界。暂时得到如此，不可以执著为是。

(5) 又因为此心精诚研究它的灵明虚妙，一直不停地在起观察作用。过分地抑制按捺，想要降伏妄念，自然会引起超越制止作用的相反力量。于是，忽然之间，看见十方的虚空，同时都变成七宝或百宝的光色，青黄赤白，各自显现，彼此不相障碍。这是抑制按捺的功力太过于用力所致。暂时得到如此，不可以执著为是。

(6) 又此心研究到澄清透澈的境界，自心的精光，

再不散乱妄动。在夜半暗室之中，犹如白天一样，忽然可以看见种种的物象。而且暗室中的东西，依旧照样存在。这是此心功用细密所致。

使能见的功能澄清，可以使它洞见幽暗中的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。

(7) 又因为此心契合圆通，与虚无相融化，觉得四肢同于草木一样，就用火烧刀斫，也没有感觉。用火烧他的身体，

不能着热，用刀割他的肌肉，犹如削劈木头。这是生理本能的物理尘性的并合，排除了四大（地、水、火、风）的种性。一直趋向而入于纯一的现象。暂时得到如此，不可以执著为是。

(8) 又因为此心力求成就清静之果，净心的功力达到极点，忽然看见十方大地山河，都变成了佛国。并且具足七宝，各色的光明又遍满虚空之间。同时又看见无数的佛，遍满在虚空之间，

都有非常华丽的楼殿。而且下见地狱，上观开堂，都没有障碍。这是平常欣慕佛国胜景，厌恶人间浊世的思想所凝结。日累月积，凝想久了，精神就变化成功这种现象。暂时得到如此，

不可以执著为是。

(9) 又因为此心研究至于深远之极，忽然在夜半，可以看见远方的市井街巷，或者亲族眷属等人。

甚之，还可以听到他们的说话。这是用功急切，迫逼此心太过，使令心神飞出，所以不受障碍远隔，也能够看见一切。暂时得到如此，不可以执著为是。

(10) 又因为此心研究到精细之极，看见善知识的形体变移不定，刹那之间，无端有种种迁改。这邪心含受了魑魅，或者是遭遇天魔入于心腹。甚之，会无端说法，通达一切妙义。自己若不认做已经证得圣心，这种魔事，就会渐渐销歇，不可以执著为是。

“以上所说的这十种禅定中的境界现象，都是色阴的生理与心理，和物理的交感互变，

所以显现这种情形。因为众生迷顽无知，不自加忖量，遇到这种现象，就迷不自识，自己说是已经跻登圣人的地位。于是便成为大妄语，结果堕于无间地狱。当我灭度以后，你们应当依我所教，在末法时期中，宣扬其中义理。莫使天魔得其方便，保护扶持一般修学的人，得成无上大道。”

9.3 受阴区宇——感觉变幻范畴的魔境

佛说：“在修止观、禅定的止定境界中，色阴已尽者。身心的物理互变净尽了，就见到一切佛心，宛如明镜当中，显现出影像，如像似有所得而未能生起作用。犹如睡梦中被魔魔的人，手足宛然存在，见闻之性了不迷惑。只是些以被客邪所魔触面不能动。这种境界，名为受阴区宇。例如被魔魔的人，

如果魔力消歇，其以就可离身，可以返观其面，来往去住自由，再无留碍之处，就名为受阴尽。这个人就可以超越见浊。可是若仔细观察这种来由，还是因为妄想虚明为它的根本作用。

(1) 在这种禅定境界中的人，

得到大光明的照耀，其以有所发明。因为内以抑制过分，就在这境界上，发起无穷的悲以，乃到看见了蠢动蚊虻，都犹如自己的赤子，心里发生怜悯，不觉泪流。这是功用摧抑过度。悟则无咎，并非真正证得圣果。

只要觉了不迷，久之自会销歇。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有悲魔入其心腑，见人就悲，啼泣无限，从此就失于正受而致沦坠。

(2) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。胜相现前，

感激过分。忽然在这蹭，生起无限的勇气，其心猛利无比，志齐诸佛，认为三大阿僧只劫，自己已经在一念之间

，就能真如超越。这种境界，名为功用陵越，草率过分。悟则无咎。就可明白这种境界，并非真正证得圣果。只要觉了不迷，久久自会销歇。如果见解上，

认为这便是已经得道的圣人境界，就有狂魔入其心腑，见人就夸，我慢无比。其心乃至上不见佛，下不见人，从此就失去正受，而致沦坠。

(3) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。前进得不到新的证验，退后又遗失了原来已经得到的境界。

以致智力日益衰微，而堕入不进不退的中隳之地，再无新的见地，心中忽然发生一种大枯竭的境界。在一切时，沉忆不散，自己竟认为这就是勤精进的现象。这种境界，

名为修心无慧而自失其心。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有忆魔入其心腑，时刻撮紧此心，悬在一处，从此失于正受而致沦坠。

(4) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白，慧解过于定力，因此失于猛利，

落在智者过之之病。以驾陵一切好胜的个性，怀在心中。疑心自己就是报身佛。因此就得少为足。这种境界，名为用心修行，而亡失恒常反省审察之过。

溺于少得的知见，就自命为究竟。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，

就有下劣易知足魔入其心腑，见人自言，我已证得无上第五义谛，从此失于正受而致沦坠。

(5) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白，新的证验未能获得，从前的心得又已亡失，历览过去现在与未来的三际，自己就发生求道多艰难阻的想法。心上忽然发生无尽忧愁，如坐铁床，如饮毒药，心不欲活，常求他人令害其命，以便早得解脱。这种境界，名为失却修行方便对治的法门。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。

如果见解，上认为这便是已经得道的圣人境界，就有一分常忧愁魔入其心腑，

手执刀剑，自割其肉，喜欢舍断自己的寿命。或者常怀忧愁，走入山林，不耐见人，从此失却正受而致沦坠。

(6) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。处在清净的境界中，此心得到安隐以后，忽然自有无限的喜悦产生。心中以欢悦，不能自止。这咱境界，

名为在轻安境中，却无智慧以自禁。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有一分好喜乐魔入其心腑，

见人就笑，在衢路旁自歌自舞，自谓已经证得无碍解脱，从此失去正受而致沦坠。

(7) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。自谓菩提道业，

已经满足，无端生起大我慢。(谓我已成佛) 这样乃至生起慢与过慢，(谓自计自己胜于一切。) 或增上慢，(稍见其理，即未得言得，

未证言证。) 或卑劣慢。(对有道的贤者前，却自甘卑劣，不肯去求学上进。) 这些慢心，同时发起，对于十方如来，却加轻视。更何况下位声闻缘觉之流。这种境界，

虽略有殊胜的见地，但又无智慧可以自救。悟则无咎，就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界，就有一分大我慢魔入其心腑，

不礼塔庙，摧毁经像。向他人说：“这些都是泥塑木雕，或者金铜打造的偶像。只有此现在的肉身，方是常住的真佛。为什么不崇拜自己，却来崇敬土木之流，

实在是一大颠倒等云云。有些人也深信其言，也跟着他毁碎佛像，埋弃地下。因此使一般众生，自取疑误，入于无间地狱，从此失于正受而致沦坠。

(8) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。在一灵不昧的精明境界当中，圆满地悟到真理，得到一切大随顺的感觉。其心就忽然生起无量的轻安，

自言已经成圣，得到了大自在了。这种境界，名为因慧解而获得轻清。悟则无咎，就明白那并非真正证得圣果。如果见解上，

认为这便是已经得道的圣人境界，就有好轻清魔入其心腑。自谓已经满足，更不再求进步。这些人多做无闻的比丘，自误误人，因此随入无间地狱，从此失于正受而致沦坠。

(9) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。在明悟的境界中，得悟虚明之性。就在悟中归向永灭，认为世间根本没有因果作用的存在。一直认为什么都空了，

就是最高的成就。因此空心现前，内心生出断灭的见解。悟则无咎，可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道的圣人境界。就有空魔入其心腑，

反而毁谤持戒的人，称他们为小乘。自谓是修菩萨道的人，只要悟到了空就是了。在空的蹭，有什么戒可持，又有什么叫做犯戒呢？这种人就经常在信仰他人家，饮酒啖肉，广行淫秽。因为魔力的缘故，震慑住信仰他的人们，对他不生怀疑毁谤的心。

如此鬼心久入，或者自吃屎尿，也会同酒肉一样。认为同样都是空的，又何必有香臭之别。破了佛所教导的戒律和威仪，引致他人入于罪行，从此失于正受而致沦坠。

(10) 又在禅定中的人，自见色阴销尽，受阴明白。尝到虚明的感觉，深入身心骨髓之间。他的内心忽有无限的爱念生起。爱极发狂，便成为贪恋淫欲。这种境界，

名为定境安顺入心，缺乏智慧的行持，误入于一切欲念之中。悟则无咎，

就可明白那并非真正证得圣果。如果见解上，认为这便是已经得道和圣人境界，就会有贪欲之魔入其心腑，便一向说贪欲就菩提大道，不修欲事反不能成功无上正道。于是教化一般人们，平等行欲。能多行淫欲者，就名为修持正法的王子。他们因为受神鬼之力的支持，所以在末世之中能够摄收凡愚等人，多至百千万众，等到魔心生厌，离开了他的身体，

魔境中的威德一日丧失，就身陷国法王难。这样去疑误众生，必入无间地狱，从此失于正受而致沦坠。

“以上所十种禅定中的境界现象，都是受阴的感觉作用。用心太过，与外魔的交感互变，所以显现这种情形。因为众生迷顽无知，不自加忖量，遇到这种现象，就迷不自识，

自称已经跻登圣人的地位。实在都是大妄语，结果堕于无间地狱。当我灭度以后，你们也应当依我所教，在末法时期中，

宣扬其中义理，使一切众生，都能明白这种道理。莫使天魔得其方便。保护扶持一般修学的人，使其得成无上大道。”

9.4 想阴区宇——想念中精神幻觉范畴的魔境

佛说：“在修止观、禅定境界中，

受阴已尽者，虽然没有达到烦恼漏尽的果位，而此心可以离开形体以外。犹如飞鸟出笼，顿时已能由此凡夫肉体之身，刹那之间，上历菩萨道六十圣位的阶梯。得成意生身，随往他方，一切无碍。譬如在熟睡中说梦话的人，

虽然他对于其他一切并无知觉，但是他说出的话，却是音韵清晰可辨，使在旁不睡的人，都能懂得他的语意。（换言之：即使不利用这个肉质形体机能，也能够做到想象中所要做到的事情。）这种境界名为想阴区宇。如果妄自起心动念的妄心净尽了，乃至轻微飘忽的浮想也消除了，自性本觉的光明，

就会自然显现。犹如久受沉埋的明镜，一时之间，去掉尘垢一般。视一切众生生死始终来去之迹，都如明镜似的了然圆照。这种境界，

名为想阴已尽，这个人就能超越烦恼浊。可是若仔细观察这种来由，还是以粗浮妄想为其根本，使身心内外发起融通自在的作用。

(1) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑，在明朗而圆融的定境中，如果心里贪爱圆明的境界，

使精微的思想更为敏锐，借以贪求善巧方便，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法，而且并不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃（自性圆寂）之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他的形体，由别人看来，

在顷刻之间，有时会变为出家比丘的形状，有时变为天主，

或者妇女，或者出家的比丘尼等。有时他身卧暗室之中，会放出光明。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身，至诚地想信他的教化。他摇荡了

人心，破坏了佛所教的戒律和威仪，暗中实行贪欲之事。口中又好说些灾祥祸福变异的事实，或者说某佛在某处出世，或说世界的劫数到了，某时某地要有刀兵战祸的灾难。以种种耸人听闻的危言，使人自相恐怖，致使他们的家财，无故耗散完了。这种境界，是被年老成魔的怪鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己与弟子们，

都会陷于国法王难。所以你先知先觉，便不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕在无间地狱。

(2) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里贪求游历，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，宣说经法，

而且并不觉得为魔所着。反自说已经得达无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他自己的形体不变，而听他说法的人，会忽然看见自身坐在宝色的莲花上面，觉得自己整体化为紫金光团一样。一般在卒听法的人，也都是如此，得到平常所未曾有的经验。那些愚昧无知的人，就迷信也是菩萨化身。淫逸其心，破佛律仪，暗地里实行贪欲的事。而又好说诸佛应化等事迹。指出某处某人，

就是某佛化身来的，某人就是某菩萨化生人间。于是使见到他们的人，就从内心发生虔诚的信仰，渐使邪见秘密兴起，消灭了佛性的种子。这种境界，是被年老成魔的魅鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，

都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(3) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱着绵密的妙境，殚精竭力，去澄清他的精思，贪求契合于佛心或菩萨境界中的妙用，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，宣说经法，而且并不觉得为魔所着，

反自说已经得达涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他自己的形体和听他说法的人们，在外表上都没有什么两样。但使一般来听他说法的人，还未闻听他的说法以前，心里就自有的悟似的。念念之间，密密移易。或者得宿命通，知道自己前生的事情。或得他心通，知道别人心里所想的事情。或看见地狱的现象。或知道人间善恶等事情，

或口里出言便成为绝妙的诗词偈语。或自会涌出一部很好而有道理的经文。大家都各自欢喜，觉得是从来所未曾有。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身，生起迷恋他的心理。破坏了佛的戒律和威仪，暗中实行贪欲的事。

口里好说佛有大小之别。某佛是先佛，某佛是后佛。其中还有真佛假，男佛女佛的分别。又说菩萨也是如此的。使见了他的人，

抛弃了本心，跟着入于邪悟的境界里去。这种境界，是被年老成魔的魅鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。

所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(4) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱想追究万物的根本的知识，深深观察万物的变化性能的究竟原因，自心精明开爽，贪求辨别和分析，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法，而且不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他的身体自然地具有一种神秘的威力，可以摧伏一般来求法的人。他们虽然还没有听到什么，却自然地就心里佩服他。他们认为佛法所说的涅槃、菩提、法身，就在我们的肉身上。父父子子，历代相生不绝，就法身常住不绝了。并且指称现在的世界，就是佛国。另外并没有别的净土，也别无光明相好金色佛身。于是使一般接受想信的人，亡失了以先的信心，竭其身命去归依他，觉得是从来所未曾有。一般愚昧无知的人，就迷信他是菩萨化身，研究追寻他的心意所喜。破坏了佛所教的戒律和威仪，暗中实行贪欲之事。口里好说眼耳鼻舌等，都是净土。男女的两根，就是菩提涅槃的真实所在。他们一般无智慧的人，

就想信这些谬论。这种境界，是被年老成魔的蛊毒魔胜恶鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。

所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(5) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱好预知与遥远的感应之妙，精细去周流研究，贪求冥感作用。那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。

而且并不觉得为魔所着，

反自说已经得证无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他能够使一般听众，暂看见他的身体犹如百千岁以上的人。心里就生出爱慕之念，不能舍离。自己愿意献身为其奴仆，诸般供养，不觉疲劳。并且会使其在座的各人心里，觉得他就是前生的先师，本来就是他的善知识。特别生出一

种法爱，如胶如漆黏着不舍，觉得是从来所未曾有的。一般愚昧无知的人，

就迷信他是菩萨化身去亲近他。破坏了佛所教的戒律和威仪，暗中实行贪欲之事。他的口里好说我在前世，在某一年中，

先度某某人。某某人又是我的妻妾或兄弟，所以我今世再来度他。现在与你相随不舍，回到某世界去供养某佛。或者说另外有一个大光明天，佛就住在那里。

一切如来也长期在那里休息。一般无知的人，相信他这种虚诞之言，就遗失了自己本心。这种境界，是被年老成魔的疠鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(6) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果贪爱知见，勤苦研究寻求宿命的来源，那时候天魔便候得其便，飞精附人。自己不知不觉间，口说经法。而且并不觉得为魔所着，反自说已经证得无上涅槃之境。就到一般有此同好的人那里，告诉某一俱说：你现在虽然还没有死，但是已经变了畜生。同时又命令另一个人，在他的后面，凭空可以踏住他的尾巴，前面这个人果然就站不起来了。于是大家都自然而然会衷心敬仰他。

或者有人偶然在心里起了一个心念，他当下就会知道他的意思。他们除了在佛所说的戒律和威仪以外，却更加多做许多难能的苦行。诽谤出家的比丘，骂詈他徒众。揭发别人的隐私，不避任何讥嫌。口里好说还未发生的祸福事情。

到时果然如其所说，毫厘不差。这是被年老成魔的大力鬼所恼乱。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，都会陷于国法王难。

所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(7) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱求更深的定境，严格克制自己，辛勤求道，喜欢住在阴寂的地方，贪求静谧的境界，

那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法，而且不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。在他说法的地方，会忽然无端的得到大宝珠。或者在那时候，魔鬼变化成一个畜生，口里衔着宝珠，掺杂着其他珍宝或简册符牒等奇珍异物。先将这些东西授予他们，后来再附着在他身上。或者诱惑一般听众，令其藏在地下，果然看见地下明月珠在照耀着。使这些听众们，觉得是从来所没有的奇迹。他们多服食药草，平常不大肯吃常人们的好饮食，或者每天只吃一麻一麦，可是他的身体，还很强壮。这些现象，都因为是魔力所支持而形成的。他诽谤出家的比丘，随意骂詈徒众，不避任何讥嫌。口里好说各地的矿藏所在，乃至十方得道圣贤潜迹的地方。如果跟着他去看，往往也会看见些奇异的人在那里。这是被年老成魔的山林土地城隍山岳鬼神等所恼乱。或者宣讲淫秽之行，破了佛的戒律，与一般跟他学习的人，暗中实行五欲的事情。或者也能很精进地修道，完全吃食草木，做事没有定则。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，

都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(8) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱求神通的种种变化，而研究变化之元，贪求神力，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法，而且不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他或者拿着火把，用手撮弄，将火光分放于在声听众们的头上。这些听众们的头顶火光，都会自长数尺，可是既不觉得热得难受，也不会焚烧到身上，他或者在水面上行走，如履平地，或坐在空中，安然不动。或钻入瓶内，或住在囊中，乃至隔着窗户与墙垣，都可自由出入而没有障碍。只有对于兵器，还不能自在不怕。自说已经是佛，身着普通人的衣裳，接受出家比丘的礼拜。诽谤禅静和戒律，随意骂詈徒众。揭发他人隐私，不避任何讥嫌。口常说神通自在，或者也可使人们旁见佛国。这些都是被鬼力所迷惑着的人，其事并不真实。他们赞叹行淫，并不要你戒掉粗秽的行为。而且把猥亵的事，

作为传法之用。这是天地间大力的山精、海精、风精、河精、土精，或是一切草木等的积劫精魅，或是龙魅，或是寿终之仙，复活成魅。或者仙寿将终，自己计算将应死亡，他的形体不化，被其他精怪所附，年老成魔，来恼乱这些人。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，

都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(9) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱着寂灭，研究变化之性，贪求入于寂灭深空的定境，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法，而且不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。在大众之中，他的形体忽然空了，大家都不能看见他，

再从虚空中，突然现出。如此存没可以自在。有时或显现出他的身体，空空洞洞的犹如琉璃一样。或者垂下他的手足，发出一种旃檀的香气。或者他大小便，犹如厚石蜜一般。他诽谤一切戒律，轻贱一般出家人。口里常说无因无果，一死就永远寂灭。根本没有转世后身的事，更没有什么凡夫与圣贤之分。他虽然得到空寂的功力，而仍然在暗中实行贪欲。并且使一般接受了他同行欲的人，也能够得到空心的感觉和享受，拨置因果的道理。这是日蚀月蚀的时候，或是植物中的金玉芝草，或是动物中的麟凤龟鹤，偶然得到日月的天然精气，经过千万年而不死，变化成为精灵，存在于人世之间，年老成魔，来恼乱这些人。等到魔心满足讨厌了，就离开了他的身体。他自己和弟子们，

都会陷于国法王难。所以你应当先知先觉，才不致堕入轮回。倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

(10) 当受阴已很清虚灵妙，再不至于被感觉所惑而遭受邪虑。在明朗而圆融的定境中，如果心里爱求长寿，辛苦研究，贪求长生永岁之道，想避免转世的分段生死，希望从变易生死中，使细微的寿命之相常住，那时天魔就候得其便，飞精附人。自己不知不觉之间，口说经法，而且不觉得为魔所着，反自说已经得达无上涅槃之境，就到一般有此同好的人那里，敷座说法。他好说在各方世界，可以往返无阻。或者经历万里，瞬息之间，便再转来。而且果然在那边足资征信的东西。或者在一个地方，一间屋里，几步之内，要人东边走到西边，你就是拼命快走，经年累月

也不能走到。因此使人心里发生信仰，疑心他是真佛在前。他口里常说：十方众生，都是我的孩子。我出生一切佛，我出生这个世界。我是最初的元佛。我的出世，是自然而来，并不是靠修行而得到的。这是住世的自在天魔，使令他的眷属，如遮文荼（奴神、嫉妒女）以及四天王所管属的毗舍童子（啖精气鬼神）等，候得尚未发心的人们利用他虚明清净，盗食他的精气。或者不因师教，使修行人自己可以亲见虚空中有佛现身，与他说法。自称为持有如金刚坚固的长生不死之术，可不到一年，就会使他肝脑枯竭。只听他口里自言自语，不知说些什么。旁人听起来，好像与妖魔对话。这个被魔魅的人，自己根本不知道原因，多半会陷于国法王难，而且不等遭到刑戮，就先已干死。如此被魔所困恼，以至于殒殒。你应当先知先觉，才不致堕入轮回。

倘若迷惑不知，便会随之堕入无间地狱。

“以上所说的十种魔，时当末世的时候，在我的佛法中，出家修道。或附在人身上，或自己现形，都说已成正遍知觉。赞叹淫欲，破了佛所教的和威仪。先由魔师与魔弟子们，以淫欲为修持的方法，彼此相传。都被这些邪精之类，魅惑了他的心腑。近则九生，多至百世，使令一般真实跟他修行的人，都成为他的魔眷。等到命终之后，心为魔民。更丧失了正遍知，堕入无间地狱。你现在不须要先取寂灭，即使得到无学的果位，也应当发愿留住世间，入于末法之中，发起大慈大悲之心，救度一般具有正心的深信众生。使他们不要着魔，而能得到正知见。我现在已经度你跳出生死。你应当依我所教，才是报佛之恩。这十种禅定中的境界现象，都是想阴的欲望太过，与外魔的交感互变，

所以显现这种情形。因为众生迷顽无知，不自加忖量，遇到这种现象，就迷不自识。反说已经跻登圣人的地位，实在是大妄语，结果堕于无间地狱。当我灭度以后，要把这种道理，传示于末法时期。普遍地使大家开悟其中义理，莫使天魔得其方便。保护扶持一般修学的人，使其得成无上大道。”

行阴区宇 —— 心理生理的本能活动与对宇宙心物认识的偏差

佛说：“在修止观、禅定的止定境界中，

想阴已尽者，此人平常的梦想消灭，寤寐一如，昼夜都住在光明虚静的境界中。犹如晴空无障，朗然清明，再没有粗重的前尘影事来往心中。看一切世间的山河大地，

犹如明镜照映物象。来了无所黏，过了也无踪迹。只是一片清虚，照了一切事物。当下适应，了然无碍。再没有过去存留的习气。唯有那至真之精灵，了了常明。因此一切万有生来根元，都披露无遗。见到了雨主世界中的十二类众生，都能够了解他的种类。虽然还不能通晓他的每一个生命根本的由来，但是已经看到了其共通的生命本能。这个生机犹如游动不定的微明光体，

像太阳焰影光照一样。捉摸不定而又清明存在有扰扰摇曳的现象。这就是为生理心理活动本能究竟机枢的窍穴。这种境界，名为行阴区宇。如果经由这个既清明而扰扰微明发光的本元性能，再进而入于自性元本澄清之境，

元来习性一经澄清，有如波澜平息，化一道清流。这种境界，名为行阴尽。这个人就能超越众生浊。可是若仔细观察这种来由，还是因为妄想潜伏为其根本作用。

（1）在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

以上所说的十类天魔，就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，

永远不息地在活动，于是在这圆常之中，

妄自生起计（推理）度（想象）。这个人就会堕入两种无因论：（一）这个人见到一切万物，本来是无因而自生的。那是什么原因呢？因为他到此程度，生机已经完全破了。由于眼根本来具有的八百功德，看见了八万劫外，所有的众生，在生命业力之流中，

犹如一湾流水的回环往复，死于此而后复生于彼。

只见一切众生，如轮转一样回旋其处。而对于八万劫外，都涉冥无有所见。因此便有了这种见解。认为这个世间，十方所有的众生，八万劫以来，

本来是无因而自有的。由推理想象，忘失了正遍知，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。(二)这个人见到一切结果都是无因而来的。那是什么原因呢？因为这个人对于生命的来原，自己认为既已见到它的根本，知道了人本来生人，鸟本来生鸟，老鸦本来是黑的，鹄鸟本来是白的，人与天人们本来是站立起来的，畜生们本来是横伏行走的，白的既不是靠洗成，黑的也不是靠染造。自从八万劫来，根本就没有改变过。等到这个形体寿命完了，

也依旧还是这个样子。我本来就见不到什么菩提正觉之性，哪里更有什么成菩提的事实呢？他认为应当知道现在的一切物象，

本来都是无因而有的。由此种推理想象，他就亡失了正遍知。堕落成外道，迷惑了正觉真性。像这样的人，就名为第一外道，建立无因的理论。(这种理论，宇宙万有的根本，

是冥然无因而自生的。万有现象，都是自然的规律。起初既无为什么目的之因，终亦无有因之果，相同于自然物理论者的一部分理论。)

(2) 在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

以上所说的十类天魔，就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，

永远不息地在活动，于是在这圆常之中，

妄自生起计(推理)度(想象)。这个人就会堕入四种遍常论：(一)这个人穷究心和心境所生的性能，两处都是无因的。由此修习心空，能够知道两万劫当中、十方空间里所有众生的生灭现象，都是死此生彼循环不息的作用，

根本未曾散失。因此就推想心境性是经常存在的。(这种理论，相同于精神不灭论。)(二)这个人穷究四大的本元，认为地、水、火、风，物质四大种类的本元性能是经常存在的。由此修习物元，能够知道四万劫当中，十方空间里怕有众生的生灭现象。四大性能之体，本来都是经常存在，根本未曾散失。

因此就推想四大的性能，

是经常存在的。(这种理论，相同于物质不灭论。)(三)这个穷究六根，(眼、耳、鼻、舌、身、意)末那(与生命俱生的我执)和所有身心的执受作用，

执著心意识初动之处之本元来元，认为它的性能就本来经常存在。由此修习此本元，能够知道八万劫当中，一切众生都是循环不已。本来就永远存在，始终未失。因此就推想本元性能是经常存在的。(四)这个人既已灭尽妄想的本元，生理上再没有流动运转的作用。生灭的妄想心，

已经永远消灭。所以认为在理性中，自然也会是不生不灭。因为他们以为心的推理，设想一个超越妄想的理性，

却是经常存在的。总之，他们因为推理想象某一事物的经常存在，而亡失了正遍知，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第二外道，建立圆常的理论。

(3) 在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

以上所说的十类天魔，就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，

永远不息地在活动，于是对于自他之间，(主观的我和客观的外境，)生起推理和想象。这个人就会堕入四种颠倒的见解，生出一分无常，一分常论：(一)这个人观察自己的灵妙灵明之心，遍满于十方世界，就以这个澄澄湛湛的便是最究竟的神我。

由此推想，我本来遍满十方空间里的一切处，无怕不在，

凝明不动。一切众生都在我心中自生自死，唯有我的心性，才是常存的。其他一切，则有生有灭的，是毕竟无常性的。(这种理论，是瑜伽学术的根源。)(二)这个人不肯反省观察自心，只遍观十方无数无量的国土世间，见到劫运毁坏的时候，无一物可以存在，名之为毕竟是无常的种性。那个空界的性能，却不受劫运影响而毁坏的了，所以就名之为究竟的常存之性。(三)这个人别自反省观察自心，确是精细微密，犹如物质的微尘一样。(相同于物质的原子能)虽然周流

六虚，变动不居，天然的性能，根本没有移改。它却能够使这个身体，即生即灭。它自己本来是不坏的，因此名我性是常存的。那个从我天然之性流出的生死作用，就名为无常之性。(四) 这个人自己知道想阴尽了，见到生命本能活动的行阴的流行不息，就推理行阴就是经常存在的常性色(心物的光和能)受(感觉)想(思想)现在都已经灭尽，可以就名这些都是无常的。(这种理论，大体相同于现代自然科学和部分哲学中所说的理论。认为主观的物理世界是不存在的，客观宇宙是存在的。)由此堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名第三外道，一分常存的理论。

(4) 在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，

永远不息地在活动。于是对于时间和人我，生起推理和想象。这个人就会堕入四种有边论：(一) 这个人心里推想生命活动的生元，是本能地汭不息，可以推测到过去和未来的，就名为有边。推测现在的心，是念念相续不断的，就名为无边。(二) 这个人可以看到八万劫初，就有众生存在。对于八劫以前，寂然不闻不见。认为八万劫以前无闻不见处，就名为无边。当八万劫开始有众生时，就名为有边。(三) 这个人认为自己遍知一切，已经证得无边性。其他一切的人，都显在我的能知性之中。但是我却不知其他人等能知之性的边际。于是认为别人都不能得无边之心，只是具有有边之性而已。(四) 这个人穷究行阴的空性，

就依他所见到的，自心加以计算和想象。

认为一切众生的一身之中，都有两面的作用。一半是生起作用的；一半是空的。因此认为世界上一切所有，也是一半有边，一半无边。总之，他们都由此去推理想象有边与无边，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真理。像这样的人，就名为第四外道，建立有边论的理论。

(5) 在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，

永远不息地在活动，于是在他所知所见的境界当中，生起推理和想像。这个人就人坠入四种颠倒的见解。就矫说另有一不死的存在。随便建立四种矛盾对立的理论，自己反遍计其所执的谬论：(一) 这个人观察生命本能活动中的变化之元，

见到迁流不息的，就名之为变。见到相续运行的现象，便名之为恒。见到自己所见之处，就名之为生。见不到能见的根本，便名之为灭。在相续运行的基本原因中，

认为另有一具不断的性能，就名之为增。正在相续运行之中，其间有空隙隔离之处，便名之为减。见到其各个存在处，就名之为有。见到其各个亡失处，便名之为无。这些道理，都由用心观察所得而发生差别的知见。如果有求法的人来问他的义理，他就答说：我现在亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。在一切时，都乱其言语，模棱两可。使来问的人，茫然不解，反而遗失其本来要问的问题。(二) 这个人仔细观察其心，

都各自没有固定的存在。认为自己因无而证。如果有人来问，就只答他一个无字。除了无之外，就没有其他言语可说了。(三) 这个人仔细观察其心，都各自有他动念的起点处所。认为自己因有而得证，如果有人来问，就只答一具是字。除了是之外，就没有其他言语可说了。(四) 这个人见到了有与无。但是他的境界却陷于矛盾之中，其心也因之而乱。如果有人来问，他就答说亦有就是亦无。亦无之中，不是亦有。一切矫乱其辞，使人无法穷诘。总之，他们都是由推理和想象，矫揉乱立虚无的谬论，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第五外道，四种颠倒矛盾性的不死矫乱，自己遍计他的虚谬理论为是。

(6) 在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动，运行不息，犹如无尽之流。于是生起推理和想象。这个人就会坠入死后无相，心里发生颠倒的知见。或者自己坚意固守此身说四大(地、水、火、风)种性之色就是我。或者认为我的自性圆融，普遍包含着一切的国土世间。说我之中，本自包括了物理的成分。或者认为眼前的物理光色，跟着我的运用，起循环往复

的作用。又说光色本来我的附属，一切物理的现象，都是我所显现的。或者认为我依附有生命本能活动的物，我就在物理色相之中。总之，这些人都推想死后是有相的。便从这四种循环相对现象中，重重反复，可以发展为四四十六种相。或者因此推想，认为烦恼毕竟就是烦恼，菩提（正觉自性）毕竟就是菩提。菩提和烦恼，两种性能，可以并驾齐驱，互不相触。他们都由这种推理和想象，认为死后有相的缘故，而堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第六外道，建立了五阴（色、受、想、行、识）中的我死后有相，心里发生颠倒的理论。

（7）在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动。对于先前已经除灭了色受想的阴境中，生起推理和想象。这个人就会坠入死后无相，心里发生颠倒的见解。他见到色相终归消灭，心念本来就无所系。他认领受的感触作用也会消灭，一切并无所缀。感觉作用的性能消散了，即使还有生理，如果没有领受感触的想念之心，等于草木一样。现在这个生理实质犹在，尚且无个可得，死后哪里更有相可得。因此推寻，认为死后无相。如此循环研探，由色受想行四阴的互相反复，所以有八无的理论。从此推理，认为涅槃因果，一切皆空。徒有名字，并无实义，都是究竟断灭的。总之，他们由此推理和想象，认为死后就什么都完了，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第七外道，建立了五阴中（身心的色、受、想、行、识），死后根本无相，心里发生颠倒的理论。

（8）在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动，他在行阴还存在的境界里，见到色受想三阴已经灭了，于是就双计有无，认为行阴是有，色受想三阴是无，自体互相矛盾。这个人就坠入死后一切皆非，生起颠倒的理论。他在色受想的作用之中，看它好像是有，仔细追寻，又是没有。他在本能活动的行阴迁流不息的境界之中，仔细观察它好象是没有，事实上又并不是没有。这样循环往复，穷究以上四阴互相对待的八相，都属固定的现象。只是随便抒住一点，就说死后也是有相存在，也是无相可得。复又推想一切本能活动的作用，都无固定的性能，都是在虚妄的变迁。因此自己心里觉得已经通达大道

，已经领悟到真理。认为有无都不是。以致虚实失措，茫然没有把握。总之，他们都由此推理想象，死后一切俱非。身后是昏错渺渺，没有什么可把握的，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第八外道，建立五阴中，死后万事皆非，心里发生颠倒矛盾的理论。

（9）在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动却认为身死以后什么都虚无，生起推理和想象，这个人就会坠入七种断灭的理论。他们或认为死后身体断灭，或欲念灭尽，或痛苦灭尽，或极乐灭尽，或极舍灭尽，这样就是毕竟的无。如此循环推求，穷尽七际。（地、水、火、风、空、识、觉的七种边际，又有说是四禅和四空天等，）现前一切终归于消灭，灭了便不会再有。总之，他们都由此推理和想象死后就断灭完了，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第九外道，建立五阴中死后都归断灭，心里发生颠倒矛盾的理论。

（10）在这种正知的禅定境界中的人，凝明正心，

外魔就不能候得缠绕的机会。因此才能在这种禅定境界中，精细研究，穷究各类生命的本元。在本类之中，他看到生命的本元，始终是幽清圆扰，永远不息地在活动，就认为身死以后，决定是另有存在。于是生起推理和想像，这个人就会坠入有五种涅槃的理论。或以欲界的天人境界，认为就是真正涅槃所依的境界。因为他们看见天人境界的光明清净，就发生爱慕。或以初禅离生喜乐的境界，不受忧虑所逼，认为就是涅槃的境界。或以二禅定生喜乐的境界，不为苦痛所逼，认为就是涅槃的境界。或以三禅离喜得乐的境界，唯有极悦随顺而住，认为就是涅槃的境界。或以四禅舍念清净的境界，苦乐双亡，再不受轮回生灭性的影响，认为就是涅槃的境界。总之，他们迷于这五促天人有漏境界，认为就是真正清净无为的极致，

视这五处是绝对安稳，是最难超胜的清净所依之处。这样循环往复，都以这五处为究竟，堕落成为外道，迷惑了菩提正觉的真性。像这样的人，就名为第十外道，建立五阴境中（身心的色、受

想、行、识。)现出五种的涅槃境界，心发生颠倒矛盾的理论。

“以上所说的十种禅定中的狂妄知解，皆是自心行阴在生命本能活动中的用心交互作用，所以显现这些狂妄知解的悟境。众生顽迷不识，自己不肯反省忖量，遇到这种境界现前，就以此愚迷作为正知解，自称已经跻登圣人的地位，实在是大妄语，结果堕落无间地狱。当我灭度以后，你们必须将我所说的话，传示于末法时期。普遍地使一切众生，觉了其中义理。莫令心魔，自起深孽。保持覆护一般真正修行的人，消除此等邪见。使他的身心，开悟真义，对于求无上正觉之道，不遭受枝节歧路之误。不要使自心生起得少为足的偏见，以此作为大觉法王的清净指标。”

9.5 识阴区宇——唯识境界中所生的偏差

佛说：“当在正定三昧中的人，行阴已经灭尽者，对于一切世间生命活动的本能，那幽清扰动的共同的生机的根本，已经倏然毁裂。向来为生命纲纽的中阴身，在轮回中生生不已的深细命脉，就断除它业力感应而虚悬不著。对于涅槃寂灭的性天之境，将要得到大彻大悟。犹如鸡鸣报晓之后，瞻顾东方，天色已有精光显露。光明的曙色，就要展开了。这时六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）虚静之极，再不向外奔驰放逸，内外都是一片湛然清明，入于无所入之境。因此能够深切明白十方虚空中十二种类的众生，所以感受生命根源的由来。但是他虽然看到了生命由来气势主的根源，自己却不受一切种类业力的感召。对于十方世界，已经获得它共同的根源。这种境界，名为识阴区宇。如果在一切业力感召之中，已经把握住它共同的根源，自己再不起瓜的作用，再加用功，消磨六根门头的习气障碍。要用时，仍可分而为六。不用时，就可合而为一。看见与闻听的功能，可以互相随意掉换。在互用之中，而又清净自在。十方世界的物质世间，以及身心，都犹如玻璃一样，内外透体明澈。这种境界，就名为识阴尽。这个人就能够超越命浊。可是若仔细观察这种来由，还是因为在虚无不象中的颠倒妄想其根本作用。

(1) 有人穷尽行阴的空性，返还到唯识的境界。虽然已经灭了生灭的作用，但是对于寂灭精妙，还是未能圆满。他能够使自己的六根合而为一，或分而可起多种作用；也能够与十方一切种类众生的见闻觉知，融通会合于一，都入于一个圆元的境界中。如果他认为这个还归唯识的境界，就是至真常存的本元因地，因此生出自己以为了不起见解，这个人就会堕入因有所执之因。等于师事梵天的黄发外道们，认为渺渺冥冥的冥谛，就是道的本元，是同样的错误。因此冥谛外道们成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性。这名第一偏差，建立了以有所得心，成有所归的果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，生于外道种中。

(2) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用。但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在这还归唯识的境界中，观察万象，认为都是我的自体，所有尽虚空界的十二类内的众生，都是从我一身变化分流而出，因此生出自己以为了不起见解，这个人就会堕入能非能执。认为唯有那个才是全能的主宰，其他就都有所不能。因此大自在天主现无边各类之身，成其伴侣。迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第二偏差，建立全能有为的心，成能生万事的果。违背圆通之智，自远涅槃圣境。生在大我慢的大自在天主领域，成为我执偏圆之种。

(3) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果对于这还归的唯识之境，认为这个就是我所归依的本元，并且自疑我的身心，也是从这个境界里流出，十方虚空，敢都从它所生志，就反这个生起万有的唯识境地，作为是至真常住的真身，以为他是没有生灭的。所以在一切有生灭之中，只有这个是常住不变的。他既不认识不生的实相，同时敢不认识生灭的本原。但是他就安住沉迷其中，生起自己以为了不起的见解。这个人就堕在常非常执。认为另外有一真常的

存在。其他一切则有生有灭，是不常住的。他的这种推理，同于自在天人的境界。因此成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性，

亡失了正知正见。这名第三偏差，建立了因有所依的心，形成虚妄推理的果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，于圆满中生颠倒之解，名为生倒圆种。

(4) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如有认为这个所知性，就是普遍圆满的能知之性，于是就因知立解，认为十方草木，都是有情，与人无异。草木可以变为人，人死还成为草木。十方草树与人，并无分别，都是有知的。因此发生自己以为了不起的见解。这个人就堕

入知无知执，认为一切有情的生物，与无情的草木相等，都有知觉的存在。这样他便和执一切觉的外道们，成其伴侣。迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第四偏差。推测知觉之心是圆满遍及的，形成虚谬不实的果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，于正知中行颠倒见名为生倒知种。

(5) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在圆融无碍的境界中，可以使六根随便互相为用，他在圆融变化之中，对于一切，都发现了它的本能。所以就求火的光明，乐水的清静，爱风的周流，观尘的成就。这些四大的物能，他都各各崇拜敬事，认为这四大的物能，就是生成世界的本因，建立本能便是常住不变的见解。这个人就堕入生无生执。认为世间种种万象，都由此本能所生。万象都是无常，唯有这本能常住，以为那就是造化的真宰。和一切婆罗门的勤苦锻炼身，专诚拜火，或者拜水，自求出离生死的人们，成其伴侣。迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第五偏差，执著崇拜物事，迷心从物，建立妄求之因，妄冀求得其果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，认为可以颠倒化理，名为生颠化种。

(6) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在圆明的境界之中，认为圆明也是子虚，不但群化幻灭，即使这个虚空，也是永灭无依。就以此理为其毕竟的归依。因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入归无归执。以一切皆空，都无所归的境界为其毕竟归依。和一切空无想天等，成其伴侣，迷却菩提正觉的佛性。亡失了正知正见。这名第六偏差，认为圆虚无心，

就是道的究竟。因此终究成为空亡之果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，以一切皆空，断灭生灭就是正果，名为生断灭种。

(7) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果认为在这个圆满常住的境界中，

勤修坚固色身的法门，使此身形常住，就等于是精灵圆满，长生常住永不消逝，因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入贪非贪执，以

一切皆不可贪著，只取此精灵不昧以为究竟，和那些自称无比仙们，但求长寿的仙道，成其伴侣。迷却菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第七偏差，执著生命本元，建立坚固妄想之因。不辞劳苦，趋修长生之果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，以坚固妄念而延续生命。名为生妄延种。

(8) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果看到生命的本元，本来都是一体，可以互相通达，只是殊途同归，因此不舍世间尘劳等事，反而恐其消灭净尽。就在此时，

以神通力，坐莲花宫，多方变化七宝以庄严自己。多增美女仙媛，恣纵其心，以图享乐。因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入真无真执，以不真实常住的生命本元，却认为真实常住，和天魔成其伴侣，迷惑菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第八偏差，发生邪思之因，成立尘劳炽盛的苦果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，以天魔境界为至道，名为生天魔种。

(9) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。

如果在明白生命本来的境界中，由此分别出圣凡，确有精微粗浅的差别，在其中通疏辨决它的知道世出世间，都是因果的关系。如果因缘会合，业力感应，犹如磁石吸铁，互相酬还他们的夙业。众生一切作为，都是与清净大道，背道

而驰。所谓见到世间一切皆苦，如能断除烦恼，不再去积集苦因，只求灭除烦恼，便是修道的究竟法门。住在已灭生灭心，休止在不生灭的境中，更不再求进步。因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入定性的声闻乘，和所有有求智慧多闻的僧众，具有增上慢的人，(自以为已得无上大道，而生起骄慢心的，叫做增上慢。)成其伴侣。迷惑菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第九偏差，以圆明精妙不生灭的心境，作为趋向寂灭之果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，以空为究竟，名为生缠空种。

(10) 又有人穷尽行阴的空性，已经灭了生灭的作用，但于寂灭精妙，还是未能圆满。如果在圆融无碍，清净觉明的境界中，发生研求深妙之心，认为这样就是涅槃的境界，再也不求上进。因此生出自己以为了不起的见解。这个人就堕入定性的独觉乘，和一切从因缘法而悟圣果的缘觉等，不肯回心转向大乘的人们，成其伴侣。迷惑了菩提正觉的佛性，亡失了正知正见。这名第十

偏差，以泯心无念，入于圆觉，成就湛然清静之湛明果。违背圆通之智，自远涅槃圣境，生于自觉圆明境界，执著圆明而不化众生，名为生觉圆明不化圆种。

“以上所说的十种禅定中的人，都因为中途偏差而成狂见。自己迷惑无知，在未到圆满菩提正觉的中途，便发生已经证得满足的知解。其实，都是识心的用心交互作用，唯识所变，所以就成这些果位。无奈众生顽迷不识，自己不肯反省忖量。遇到这种境界现前，各自就其多生历劫以来所爱好的习气，迷惑了真心。就此休息，认为那就是道果所归的究竟之地，自称已经满足了无上菩提，成为大妄语。或受外道邪魔所感应。等到业果终了，便堕入无间地狱。或者成为声闻缘觉二乘之果，不再增进上进。你们要存心秉持吾佛之道，把这种法门，在我灭度以后，传示于末法时期，普遍地使一切众生，觉了其中义理。莫令知见之魔，自造沉迷之孽。保护修行的人。他如果在中途偶有偏差，应当哀悯救助其心，消灭他的邪缘，使其身心进入佛的正知见。最好使修行人从开始至于成就，都不走入歧路。这个法门，是过去世无数先佛，都乘此道而心得开悟，由此证取无上菩提的。

“如果识阴尽了，你现在的生理心理诸根，就可以互相替代，交换应用。在互用当中，能够进入菩萨道最终的金剛乾慧，圆明精妙的真心，就能在此中发生变化的妙用。《如净琉璃，内含宝月》。这样才能超越前而所说的十信、十住、十行、十回向、四加行心，菩萨所行的金剛十地，至于等觉圆明的果地，进入自性如来的《妙庄严海，圆满菩提，归无所得》。这就是过去先佛世尊们，在奢摩他（止定）毗婆舍那（观慧）的如来大定中，圆觉妙明所分析的魔事。若是魔境现前，只要你能当时认识明白，反求自心，使心垢洗除清静，自然就不落于邪见。那么，五阴心魔消灭了，天魔外境也会摧碎。大力鬼神等，当然逃逝。魑魅魍魉，也就无法出生。由此而直至菩提，始知本来现成具足，决定不会缺少了哪一点。就是下劣浅智的人，由此增进修行，也会进于自性真心涅槃之境，不再迷闷。

（录入者 ofo: 录入完五阴区宇易出现的各种魔境，不仅庆幸，得遇净土殊胜法门，一句南无阿弥陀佛，至心念去，便可超五十五位次序，升入极乐，得不退转，直至成佛。其中无出偏入魔之虞（诸位请仔细看这几十种魔境，都与自己无始以来的心行有关，谁能言可完全避开。），无三大阿僧只劫之遥。幸甚幸甚！

南无阿弥陀佛

南无阿弥陀佛

南无阿弥陀佛

9.6 解脱五阴和直指明心见性的结论

阿难：问“如果据佛所说的，五阴的现象，只是五种虚妄的作用，都是自性妄想心所生的判别关系。我们平常未蒙佛的微细开示，现在请问：在修行进境中，这五阴是一齐消除的呢？

还是要次第逐渐灭尽呢？并且这五种阴境，以什么为界限呢？希望在发慈悲，再加详细开示。

佛说：“自性真心的《精真妙明，本觉圆净》本来就不滞留于生死和尘垢之间。你要知道，就是这个无尽的虚空，也都是自性妄想所生的境界。一切物理的器世间现象，元本都是自性本觉妙明精真中的妄动作用。犹如前面所说的狂人演若达多。自己迷却本来原有的真头，妄自认影。发生妄想的本元，根本无所谓为什么原因而发生。只是在妄想当中，建立它的因缘性。迷于这个因缘性者，就称宇宙间的事物，是自然的法则。其实，那个无尽的虚空，尚且还是幻有所生的现象。何况寄存于虚空间的事物，说它是因缘的，或是自然的，更是众生妄心的推理想象而已。

“人们可以知道自己妄想所起的法则，由此才说妄想是因缘所生的。如果根本没有妄想，去说妄想和因缘，也根本元无所有。何况还不知最初的真谛究竟是个什么，便推测它就是自然的呢？所以我再为你发明，五阴的本来原因，都同是妄想所生。

“首先你要了解，你的身体原是因你的父母妄想所生。你的心，如果不是妄想，就不能够配合他们的妄想而有此身，用以传续生命。如我以前所说的，想到醋酸的味道，口里就会生涎。心想登高，足心就会酸起。可是眼前既没有悬崖，也没有酸醋，你的身体如果不同于虚妄的妄想一样，

何以口里会因讲说酸性就流涎水呢？所以你应当知道，你现在色身的存在，就名为第一重极坚固的大妄想。（色）

“就如上面所说的：心想登临很高的悬崖，就能够使你的身形真能感受到酸涩。因为有了感受，就能够使你的色身起变化的作用。那么你现在的顺益性的快感与违损性的痛苦，两种现象互相交换奔腾，就名为第二重虚而明的妄想。（受）

“由于你有思想念虑，指使你的色身起一切作用。你的身体如果不属于思虑之类，那么，你的色身，何以会随念虑所指使呢？何以会在种种吸取外界境象当中，心里发生各种作用，形体就会跟着去取得，与你的思念相应配合呢？醒了就成为思想的心，睡中就形成一切梦境。那么，你的想念摇动妄情，

就名为第三重融通的妄想。（想）

“生理上的变化，念念不得停住，随时随地在运动密移。指甲在长。头发在生。气机在消息往来。容貌在改变衰老。新陈代谢，日夜互相更代，你却没有觉察。如果这些变化不是你自己，何以你的身体会变迁？如果那就是你的本来真心，你何以又不觉不知呢？所以说你的一切行动，都随念念迁流而不停，就名为第四得幽隐的妄想。（行）

“你在精明清静、湛然不动的境界中，就信这个是永恒不变的心性。那么，它在身上所起的作用，不外见闻觉知四种现象。如果这个实在就是你精明的真心，就不应该容它受外界熏习染污的妄习进来。何以你们在多年前看到一件奇物，经历若干年后，对于它记忆和遗忘都不存在了。后来忽然重新再看到那件奇物时，就会宛然记忆起来。那个记忆一点也不曾遗失呢？那么，在这个明白精了、湛然不动的境界中，念念俱受外界外物的熏染，无法可以计算它究竟有了多少。因此你应当知道，这个湛然不动的心境，并不是真心。它犹如一股急快的流水一样，从表面粗看起来是很恬静的，其实只是流动太急，所以你看不见它在流，并不是真实不流。如果这个境界，不是妄想的根源，它哪里会受外蚘事物妄境的熏习呢？除非你的六根，修到随心怕欲，可以互相开合的时候，这个妄想，是无时消灭的。所以你现在的见闻觉知的作用，其实都是一连串的几微妄习所生。就是那个湛

然明了的境界，也还是虚无不象的一种境界。就名为第五重颠倒微细的精想。（识）

“这五重感受的阴境，就是五种妄想所形成。你现在要想知道它的原因与界限的浅深关系，必须明白色与空，就色阴的范围。感触与离了感觉，就是受阴的范围。记忆与遗忘，就是想阴的范围。生起灭了，灭了还生，就是行阴的范围。湛然不动，入合于湛然清静，就是识阴的范围。这五阴的本元，是重重叠叠所生起的。生起时，是因为识阴的作用而先有。灭除时，须先从色阴去除灭，《理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽》我已经在前面示知你一条华巾上打成六个结的譬喻，何以依然还不明白，再发出这个疑问呢？你应当把这个妄想根源，心得开通的道理，传示将来末法之中，使一切修行的人们，令其认识一切都是虚妄的作用。对于这个妄想自生深厌，便会知道有涅槃之存在，再不留恋于三界（欲界、色界、无色界）之中了。”

9.7 楞严法要串珠

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。内守幽闲。犹为法尘分别影事。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在地。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。若能转物。则同如来。身心圆明。不动道场。于一毫端。遍能含受十方国土。离一切相。即一切法。见见之时。见非是见。见犹离见。见不能及。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。当知了别见闻觉知。圆满湛然。性非所从。兼彼虚空地水火风。均名七大。性圆融。皆如来藏。本无生灭。一切世间诸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圆。含裹十方。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。背觉合尘。故发尘劳。有世间相。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。于一毫端。现宝王刹。坐微尘里。转

大法轮。灭尘合觉。故发真如妙觉明性。心中狂性自歇。歇即菩提。胜净明心。本周法界，不从

人得。随拔一根。脱黏内伏。伏归元真。发本明耀。诸作五黏。应拔圆脱。不由前尘所起知见。明不循根。寄根明发。由是六要互相为用。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。则汝法眼就时清明。云何不成无上知觉。知见立知。即无明本。知见无知。斯即涅槃无漏真净。于外六尘。不多流逸。因不流逸。旋元自归。尘既不缘。

根无所偶。反流全一。六用不行。十方国土。皎然清净。譬如琉璃。内悬明月。身心快然。获大安穩。一切如来密圆净妙。皆现其中。是人即获无生法忍。当知虚空生汝心内。犹如片云点太清里。况诸世界。在虚空耶。汝等一人发真归元。此十方空。

皆悉销殒。圆明精心。于中发化。如净琉璃。内含宝月。圆满菩提。归无所得。生因识有。灭从色除。理则顿悟。乘悟并销。事非顿除。因次第尽。

9.8 增补楞严法要串珠修证次第

汝坐道场，销落诸念。其念若尽，则诸离念一切精明。动静不移。忆忘如一。当住此处。入三摩提。如明目人，处大幽暗，精性妙净，心未发光。此则名为色阴区宇。若目明朗，十方洞开，无复幽黯，名色阴尽。是人则能超越劫浊。观其所由，坚固妄想以为其本

彼善男子，修三摩提。奢摩他中。色阴尽者，见诸佛心，如明镜中显现其像。若有所得而未能用。犹如魔人，手足宛然，见闻不惑，心触客邪而不能动。此则名为受阴区宇。若魔咎歇，其心离身，返观其面，去住自由，无复留碍，名受阴尽。是人则能超越见浊。观其所由，虚明妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。受阴尽者，虽未漏尽，心离其形，如鸟出笼，已能成就，从是凡身上历菩萨六十圣位。得意生身，随往无碍。譬如有人，熟寐呓言。是人虽则无别所知。其言已成音韵伦次。令不寐者，咸悟其语。此则名为想阴区宇。若动念尽，浮想销除。于觉明心，如去尘垢。一伦生死，首尾圆照，名想阴尽。是人则能超烦恼浊。观其所由，融通妄想以为其本。

彼善男子，修三摩提。想阴尽者。是人平常梦想销灭，寤寐恒一。觉明虚静，犹如晴空。无复粗重前尘影事。观诸世间大地山河，如镜鉴明，来无所黏，过无踪迹。虚受照应，了罔陈习，唯一精真。生灭根元，从此披露。见诸十方十二众生，毕殚其类。虽未通其各命由绪。见同生基。犹如野马熠熠清扰。为浮根尘究竟枢穴。此则名为行阴区宇。若此清扰熠熠元性。性入元澄，一澄元习。如波澜灭，化为澄水，名行阴尽。是人则能超众生浊。观其所由，幽隐妄想以为其本。

彼善男子。修三摩提。行阴尽者。诸世间性，幽清扰动。同分生机。倏然隳裂，沉细纲纽。补特伽罗，酬业深脉，感应悬绝。于涅?天，将大明悟。如鸡后鸣，瞻顾东方，已有精色。六根虚静，无复驰逸。内外湛明，入无所入。深达十方十二种类，受命元由。观由执元，诸类不召。于十方界，已获其同。精色不沉。发现幽秘。此则名为识阴区宇。若于群召，已获同中。销磨六门，合开成就。见闻通邻，互用清静。十方世界及与身心，如吠?璃，内外明彻，名识阴尽。是人则能超越命浊。观其所由，罔象虚无，颠倒妄想，以为其本。

汝等存心。秉如来道。将此法门，于我灭后，传示末世。普令众生，觉了斯义。无令见魔自作沉孽。保绥哀救，销息邪缘。令其身心入佛知见。从始成就，不遭歧路。

精真妙明，本觉圆净，非留死生。及诸尘垢。乃至虚空，皆因妄想之所生起。斯元本觉妙明真精，妄以发生诸器世间。如演若多，迷头认影。妄元无因。于妄想中。立因缘性。迷因缘者，称为自然。彼虚空性，犹实幻生。因缘自然，皆是众生妄心计度。阿难。知妄所起，说妄因缘。若妄元无，说妄因缘。元无所有。何况不知，推自然者。是故如来与汝发明，五阴本因，同是妄想。是五受阴，五妄想成。汝今欲知因界浅深。唯色与空，是色边际。唯触及离，是受边际。唯记与妄，是想边际。唯灭与生，是行边际。湛入合湛，归识边际。此五阴元，重叠生起。生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。

芸芸众生，茫茫世界，无论入世或出世的，一切宗教、哲学，乃至科学等，其最高目的，都是为了追求人生和宇宙的真理。但真理必是绝对的，真实不虚的，并且是可以由智慧而寻思求证得到的。因此世人才去努力多年，涉猎得愈多，怀疑也因之愈甚。最后，终于在佛法里，解决了知识欲求的疑惑，才算心安理得。但佛经浩如烟海，初涉佛学，要求得佛法中心要领，实在无从着手。有条理，有系统，而且能够概括佛法精要的，只有楞严经，可算是一部综合佛法要领的经典。明儒推崇此经，曾有“自从一读楞严后，不看人间糟粕书”，“的颂词，其伟大价值可以概见。然因译者的文词古奥，使佛法义理，愈形晦涩，学者往往望而却步。多年以来，我一直期望有人把它译为语体，普利大众。为此每鼓励朋辈，发愤为之。但以高明者既不屑为，要做的又力有未逮，这个期望遂始终没有实现。避世东来，匆匆十一寒暑，其间曾开楞严讲席五次，愈觉此举的迫切需要。去年秋末的一个晚上，讲罢楞严，台湾大学助教徐玉标先生，与师范大学巫文芳同学，同在我斗室内闲谈，又讲到这个问题。他们希望我亲自动手译述，我说自己有三个心戒，所以迟延至今。第一，译述经文，不可冒昧恃才。尤其佛法，首先重在实证，不能但作学术思想来看。即或证得实相，又须仰仗文字以达意。所以古人对于此事，曾有一句名言，谓“依文解义，三世佛冤。离经一字，允为魔说。”如唐代宗时，一供奉谒慧宗国师，自去要注思益经。国师说：“要注经必须会得佛意。他说：不会佛意，何以注经。国师就命侍者盛一碗水，中间放七粒米，碗面安一支箸，问他是什么意？他无语可对。国师说：“你连老僧意都不会，何况佛意？由此可见注经的不易。我也唯恐佛头著粪，不敢率尔操觚。第二，从前受蜀中一前辈学者嘱咐云：人心世道，都由学术思想而转移。文字是表达学术思想的利器，可以利人，亦可以害人。聪明的思想，配合动人的文词，足可鼓舞视听，成名一时。但现在世界上邪说横行，思想紊乱，推原祸始，都是学术制造出来的。如果没有真知灼见，切勿只图一时快意，舞文弄墨。从此我对文字就非常戒惧，二十年来，无论处在何种境遇，总是只求浅修默行。中间一度，几乎完全摒弃文字而不用，至于胸无点墨之境。现在前人虽已作古，但言犹在耳，还是拳拳服膺，不敢孟浪。第三，向来处事习惯，既已决定方针，必竭尽全力以赴。自参究心宗以后，常觉行业不足。习静既久，耽嗜疏懒为乐。偶或动写作兴趣，就会想到德山说的：“穷诸玄辩，如一毫置于太虚。彻世机枢，似一滴投于巨壑。”便又默然搁笔了。徐巫二位听了，认为是搪塞的遁词，遂说但要我来口述，

他们当下记录，以免我写作的麻烦。我想这样可以试而为之，就随便答应下来。起初是把每句文词意义，逐字逐句翻成白话，所以字斟句酌，不胜其烦。过了三天，萧正之先生来访，又谈到此事。他认为佛法被人误解，也正如其他宗教一样，病在不肯脱掉宗教神秘的色彩，所以不能学术化，大众化。不如撷取其精华，发挥其要义，

比较容易使人了解。我同意他的意见，为切合时代的要求，就改了方式，但用语体来述说它的大义，而且尽可能纯粹保留原文字句的意义，揉合翻译和解释两种作用，定名为楞严大义讲话。而徐巫二位，因学校开学事忙，不能兼顾，我只有自己担起这付担子。起初预计三个月可以全部完成，不料日间忙于俗务和宾客酬应。必须到深夜更阑，方能灯前执笔。虽然每至连宵不寐，仍然拖到今年初夏，才得完成全稿。每一事的成功，却须仰仗许多助缘。这本书的完成，也不外此例。当我写了一半的时候，杨管北居士闻知此事，即发心共同完成此一愿望，预定由他集资印出赠送，以广宏扬。对篇章编排方面，他并且提供了若干意见，这对于本书顺利问世，是一有力的助缘。刘世纶（叶曼）也立志襄助此事，在此半年期间，朝夕为之校阅原经和译稿，虽风雨而无阻。每因一字一句的斟酌，往返商量数次方定。虽值出国行期匆促，仍于百忙中竟成其事。其也如杨啸伊夫妇为之安排稿纸。韩长沂居士为之誊清全稿，查考注释，并自动发心负总校对之责。所以在印刷校对方面，我可以省却许多心力。有这许多自发的至诚，乃益增加我的努力。程沧波先生又为总阅原稿一遍，并为文跋其后，且提议改为今名，在此同志谢意。此外，去年秋间，张起钧教授赴美国华盛顿大学讲学之先，曾赠名笔一枝，希望他返国之时，能够看到我一部著作。虽然没有写出如他所预期的那本书，但这本书的完成，曾数易其稿，都用这枝笔来写成，也可说是不负其所望，故志之以为纪念。张翰书教授、朱亚贤居士、巫文芳小友、邵君圆舫、龚君健群、有的协助抄写，有的分神校阅，或多或少，都贡献过心力，并笔之以志胜缘之难得。萧天石、鲁宽缘两居士，曾提议要附印原经，以便读者对照研究。但因印刷不便，所以未能依照他的雅教，谨致歉意。最后，接洽印刷事务，多蒙妙然、悟一两位法师的帮忙，感谢无量。这本书的译述，只能算是一得之见，一家之言，不敢说是完全符合原经意旨。但开此风气之先，作为抛砖引玉。希望海内外积学有道

之士，因此而有更完善的译本出现，以阐扬内典的精英，为新时代的明灯，庶可养活我狂妄的罪责。这诚是我薰香沐祷，衷心引领企望的。乃说偈曰：白话出，楞严没。愿其不灭，故作此说。