目录

[敘言 1](#_Toc73970301)

[楞嚴大義指要 4](#_Toc73970302)

[第一章 心性本體論 9](#_Toc73970303)

[第二章 宇宙心物認識論 18](#_Toc73970304)

[第三章 心理與生理現狀爲自性功能發生的互變 27](#_Toc73970305)

[第四章 物理與精神世界同爲自性功能的顯現 36](#_Toc73970306)

[第五章 修習佛法實驗的原理 46](#_Toc73970307)

[楞嚴法要串珠 108](#_Toc73970308)

[後記 110](#_Toc73970309)

# 敘言

---楞嚴大義今釋

（一）

在這個大時代裏，一切都在變，變動之中，自然亂象紛陳。變亂使凡百俱廢，因之，事事都須從頭整理。專就文化而言，整理固有文化，以配合新時代的要求，實在是一件很重要的事情。那是任重而道遠的，要能耐得淒涼，甘於寂寞，在默默無聞中，散播無形的種子。耕耘不問收穫，成功不必在我。必須要有香象渡河，截流而過的精神，不辭辛苦地做去。

歷史文化，是我們最好的寶鏡，觀今鑑古，可以使我們在艱苦的歲月中，增加堅毅的信心。試追溯我們的歷史，就可以發現每次大變亂中，都吸收了外來的文化，融合之後，又有一種新的光芒產生。我們如果將歷來變亂時代加以劃分，共有春秋戰國、南北朝、五代、金元、滿清等幾次文化政治上的大變動。其間如南北朝，爲佛教文化輸入的階段，在我們文化思想上，經過一段較長時期的融化以後，便產生盛唐一代的燦爛光明。五代與金元時期，在文化上，雖然沒有南北朝時代那樣大的變動，但歐亞文化交流的跡象卻歷歷可尋。而且中國文化傳播給西方者較西方影響及於中國者爲多。自清末至今百餘年間，西洋文化隨武力而東來，激起我們文化政治上的一連串的變革，啓發我們實驗實踐的慾望。科學一馬當先，幾乎有一種趨勢，將使宗教與哲學、文學與藝術，都成爲它的附庸。這乃是必然的現象。我們的固有文化，在和西洋文化相互衝突後，由衝突而交流，由交流而互相融化，繼之而來的一定是另一番照耀世界的新氣象。目前的一切現象，乃是變化中的過程，而不是定局。但是在這股動盪的急流中，我們既不應隨波逐流，更不要畏懼 。必須認清方向，把穩船舵，此時此地，應該各安本位，無論在邊緣或在覈心，只有勤慎明敏地各盡所能，做些整理介紹的工作。這本書的譯述，便是本着這個願望開始，希望人們明瞭佛法既不是宗教的迷信，也不是哲學的思想，更不是科學的囿於現實的有限知識。但是卻可因之而對於宗教哲學和科學獲得較深刻的認識，由此也許可以得到一些較大的啓示。

（二）

依據西洋文化史的看法，人類由原始思想而形成宗教文化，復由於對宗教的反動，而有哲學思想和科學實驗的產生，哲學是依據思想理論來推斷人生和宇宙，科學則系從研究實驗來證明宇宙和人生。所以希臘與羅馬文明，都有它劃時代的千秋價值。自歐洲文藝復興運動以後，科學支配着這個世界，形成成以工商業爲最中心的物質文明。一般從表面看來，科學領導文明的進步，惟我獨尊，宗教和哲學，將無存在的價值。事實上，科學並非萬能，物質文明的進步，並不就是文化的昇華。於是在這科學飛躍進步的世界中，哲學和宗教，仍有其不容忽視的價值。佛教雖然也是宗教，但是一種具有高深的哲學理論和科學實驗的宗教。它的哲學理論常常超出宗教範疇以外，所以也有人說佛教是一種哲學思想，而不是宗教。佛教具有科學的實證方法，但是因爲它是從人生本位去證驗宇宙，所以人們會忽略它的科學基礎，而仍然將它歸之於宗教。可是事實上，佛教確實有科學的證驗，及哲學的論據。它的哲學，是以科學爲基礎，去否定狹義的宗教，它的科學;是用哲學的論據，去爲宗教做證明。楞嚴經爲其最顯著者。研究楞嚴經後，對於宗教、哲學和科學，都將會有更深刻的認識。

（三）

世間一切學問，大至宇宙，細至無間，都是爲了解決身心性命的問題。也就是說:都是爲了研究人生。離開人生身心性命的研討，便不會有其他學問的存在。楞嚴經的開始，就是講身心性命的問題。它從現實人生基本的身心說起，等於是一部從心理生理的實際體驗，進而達致哲學最高原理的綱要。它雖然建立了一個真心自性的假設本體，用來別於一般現實應用的妄心，但卻非世間一般哲學所說的純粹唯心論。因爲佛家所說的真心，包括了形而上和萬有世間的一切認識與本體論，可以從人人身心性命上去實驗證得，並且可以拿得出證據，不只是一種思想論辯。舉凡一切宗教的、哲學的、心理學的或生理學的矛盾隔閡，都可以自其中得到解答。

人生離不開現實世間，現實世間形形色色的物質形器，究竟從何而來？這是古今中外人人所要追尋的問題。徹底相信唯心論者，事實上並不能擺脫物質世間的束縛。相信唯物論者，事實上隨時隨地應用的，仍然是心的作用。哲學把理念世界與物理世界勉強分作兩個，科學卻認爲主觀的世界以外，另有一個客觀世界的存在。這些理論總是互相矛盾，不能統一。可是早在二千多年前，楞嚴經便很有條理、有系統地講明心物一元的統一原理，而且不僅是一種思想理論，乃是基於我們的實際心理生理情形，加以實驗證明。楞嚴經說明物理世界的形成，是由於本體功能動力所產生。因爲能與量的互變，構成形器世間的客觀存在，但是真如本體也仍然是個假名。它從身心的實驗去證明物理世界的原理，又從物理的範圍，指出身心解脫實驗的理論和方法。現代自然科學的理論，大體都與它相吻合。若干年後，如果科學與哲學能夠再加進步，對於《楞嚴經》上的理論，將會獲得更多的瞭解。

《楞嚴經》上講到宇宙的現象，指出時間有三位，空間有十位。普通應用，空間只取四位。三四四三，乘除變化。縱橫交織，說明上下古今，成爲宇宙萬有現象變化程序的中心。五十五位和六十六位的聖位建立的程序，雖然只代表身心修養的過程，事實上，三位時間和四位空間的數理演變，也說明瞭宇宙萬有，只是一個完整的數量世界。一點動隨萬變，相對基於絕對而來，矛盾基於統一而生，重重疊疊，所以有物理世界和人事世間錯綜複雜的關係存在。數理是自然科學的鎖鑰，從數理之中，發現很多基本原則，如果要了解宇宙，從數理中，可以得到驚人的指示。目前許多自然科學不能解釋證實的問題，如果肯用科學家的態度，就楞嚴經中提出的要點，加以深思研究，必定會有所得。若是隻把它看作是宗教的教義，或是一種哲學理論而加以輕視，便是所有學術文化界的一個很大的不幸了。

（四）

再從佛教的立場來討論楞嚴，很久以前就有二個預言流傳着。預言《楞嚴經》在所有佛經中是最後流傳到中國的。而當佛法衰微時，它又是最先失傳的。這是寓言，或是神話，姑且不去管它。但在西風東漸以後，學術界的一股疑古風氣，恰與外國人處心積慮來破壞中國文化的意向相呼應。《楞嚴》與其他幾部著名的佛經，如《圓覺經》、《大乘起信論》等，便最先受到懷疑。民國初年，有人指出《楞嚴》是一部僞經。不過還只是說它是僞託佛說，對於真理內容，卻沒有輕議。可是近年有些新時代的佛學研究者，竟乾脆認爲《楞嚴》是一種真常唯心論的學說，和印度的一種外道的學理相同。講學論道，一定會有爭端，固然人能修養到圓融無礙，無學無爭，是一種很大的解脫，但是爲了本經的偉大價值，使人有不能已於言者。

說《楞嚴》是僞經的，近代由梁啓超提出，他認爲：第一，本經譯文體裁的美妙，和說理的透闢，都不同於其他佛經，可能是後世禪師們所僞造。而且執筆的房融，是武則天當政時遭貶的宰相。武氏好佛，曾有僞造《大雲經》的事例。房融可能爲了阿附其好，所以才奉上翻譯的《楞嚴經》，爲的是重邀寵信。此經呈上武氏以後，一直被收藏於內廷，當時民間並未流通，所以說其爲僞造的可能性很大。第二，《楞嚴經》中談到人天境界，其中述及十種仙，梁氏認爲根本就是有意駁斥道教的神仙，因爲該經所說的仙道內容，與道教的神仙，非常相像。

梁氏是當時的權威學者，素爲世人所崇敬。他一舉此說，隨聲附和者，大有人在。固然反對此說者也很多，不過都是一鱗半爪的片段意見。民國四十二年《學術》季刊第五卷第一期，載有羅香林先生著的《唐相房融在粵筆受首楞嚴經翻譯考》一文。列舉考證資料很多，態度與論證，也都很平實，足可爲這一重學案的辨證資料。我認爲梁氏的說法，事實上過於臆測與武斷。因爲梁氏對佛法的研究，爲時較晚，並無深刻的工夫和造詣。試讀《譚嗣同全集》裏所載的任公對譚公詩詞關於佛學的註釋便知。本經譯者房融，是唐初開國宰相房玄齡族系，房氏族對於佛法，素有研究，玄奘法師回國後的譯經事業，唐太宗都交與房玄齡去辦理。房融對於佛法的造詣和文學的修養，家學淵源，其所譯經文自較他經爲優美，乃是很自然的事；倘因此就指斥他爲阿諛武氏而僞造楞嚴，未免輕率入人於罪，那是萬萬不可的。與其說《楞嚴》辭句太美，有僞造的嫌疑，毋寧說譯者太過重於文學修辭，不免有些地方過於古奧。

依照梁氏第一點來說，我們都知道藏文的佛經，在初唐時代，也是直接由梵文翻譯而成，並非取材於內地的中文佛經。藏文佛經裏，卻有《楞嚴經》的譯本。西藏密宗所傳的大白傘蓋咒，也就是楞嚴咒的一部分。這對於梁氏的第一點懷疑，可以說是很有力的解答。至於說《楞嚴經》中所說的十種仙，相同於道教的神仙，那是因爲梁氏沒有研究過印度婆羅門和瑜伽術的修煉方法，中國的神仙方士之術，一部分與這兩種方法和目的，完全相同。是否是殊途同歸，這又是學術上的大問題，不必在此討論。但是仙人的名稱及事實，和羅漢這個名詞一樣，並不是釋迦佛所創立。在佛教之先，印度婆羅門的沙門和瑜伽士們，己經早有阿羅漢或仙人的名稱存在，譯者就我們傳統文化，即以仙人名之，猶如唐人譯稱佛爲大覺金仙一樣，絕不可以將一切具有神仙之名實者，都攫爲我們文化的特產。這對於梁氏所提出的第二點，也是很有力的駁斥。

而且就治學方法來說，疑古自必須考據，但是偏重或迷信於考據，則有時會發生很大的錯誤和過失。考據是一種死的方法，它依賴於或然性的陳年往跡，而又根據變動無常的人心思想去推斷。人們自己日常的言行和親歷的事物，因時間空間世事的變遷，還會隨時隨地走了樣，何況要遠追昔人的陳跡，以現代觀念去判斷環境不同的古人呢?人們可以從考據方法中求得某一種知識，但是智慧並不必從考據中得來，它是要靠理論和實驗去證得的。如果拼命去鑽考據的牛角尖，很可能流於矯枉過正之弊。

說《楞嚴經》是真常唯心論的外道理論，這是晚近二三十年中新佛學研究派的論調。持此論者只是在研究佛學，而並非實驗修持佛法。他們把佛學當作學術思想來研究，卻忽略了有如科學實驗的修證精神。而且這些理論，大多是根據日本式的佛學思想路線而來，在日本，真正佛法的精神早已變質。學佛的人爲了避重就輕，曲學取巧，竟自捨本逐末，實在是不智之甚。其中有些甚至說禪宗也是根據真常唯心論，同樣屬於神我外道的見解。實際上，禪宗重在證悟自性，並不是證得神我。這些不值一辯，明眼人自知審擇。《楞嚴》的確說出一個常住真心，但是它也明白解說了那是爲了有別於妄心而勉強假設的，隨着假設，立刻又提醒點破，只要仔細研究，就可以明白它的真義。舉一個扼要的例子來說，如本經佛說的偈語：「言妄顯諸真，真妄同二妄。」豈不是很所顯的證明《楞嚴》並不是真常唯心論嗎？總之，癡慢與疑，也正是佛說爲大智慧解脫積重難返的障礙；如果純粹站在哲學研究立場，自有他的辯證、懷疑、批判的看法。如果站在佛法的立場，就有些不同了。學佛的人若不首先虛心辨別，又不肯力行證驗，只是人云亦云，實在是很危險的偏差。佛說在我法中出家，卻來毀我正法，那樣的人才是最可怕的。

（五）

生在這個時代裏，個人的遭遇，和世事的動亂，真是瞬息萬變，往往使人茫然不知所之。整個世界和全體人類，都在惶惶不可終日的夾縫裏生活着。無論是科學、哲學和宗教，都在尋求人生的真理，都想求得智慧的解脫。這本書譯成於拂逆困窮的艱苦歲月中，如果讀者由此而悟得真實智慧解脫的真理，使這個顛倒夢幻似的人生世界，能昇華到恬靜安樂的真善美之領域，就是我所馨香禱祝的了。

　一九六O年端陽節南懷瑾自敘於金粟軒

# 楞嚴大義指要

---楞嚴大義今釋

經題之標示

佛經與世間普通書籍，標題立義，都求能以一個名詞而概內容，其理並無二致。佛所說羣經，顧名思義，觀覽經題，可窺涯量。「楞嚴」一辭，純系譯音，具有顛撲不破，堅固不壞，自性本來清淨，常在定中之意。由此則見《楞嚴》全經之所指者，無非是直指人心，見性成佛法門。但直指見性，可與利智者言，未足爲鈍根者道。是以等次以求，有修行證驗之方法與次序，以及種種方便，精詳分析，可謂具全部佛法之綱要矣。故於其上標名爲大佛頂、修證了義、諸菩薩萬行也。

本經之緣起

佛說諸經，大體皆有緣起。舉衆所周知者而言，如《金剛經》，但從人本位之穿衣喫飯，乎平實實之人生日常生活說起。如《維摩經》，首標佛國心地境界，而以維摩之臥疾說起。人生日常生活，不離穿衣喫飯，而穿衣喫飯中正具有人生無上之大智慧，故不得不說。人生必有者病之苦，於老病臥疾之中，更有人生無上之大問題，故又不得不說。《楞嚴經》中，首先從喫飯說起，因爲喫飯，才發生阿難之行乞城中，途遇摩登伽女，一見傾心，幾乎雙雙落在情波慾海之中，的的由此而來，明明自白，輕輕指出食色性也之人生一大苦惱。吾佛慈悲，故又不得不說出此中奧妙，如此如彼，"乃有此一本經留傳之大因緣。其中節節剖解，條理井然，由人生而宇宙，精神與物質，莫不層層分析無遺。自出生至老死，指出如何纔爲人生一大解脫境界。與其人生解脫之不易，而後始有修持實驗方法之說明。故自阿難與摩登伽女之情天慾海始，最後結以修證解脫方法之不易原則。則日:「生因識有，滅從色除。理則頓悟，乘悟並銷。事非頓除，因次第盡。」實則，阿難與摩登伽女，只是一個引子。茫茫人海，芸芸衆生中，人不論黃白棕黑，物不論動植飛走，盡在情天慾海中頭出頭沒，何一而非阿難與摩登伽女。「春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始幹。」 安得慈雲法雨，灑下一滴滴清涼劑，解此塵勞煩惱!故吾佛不忍低眉獨醒，不得不如此云云。此所謂如來密因也。系以詩曰:

　　　　紫陌芳塵日轉斜，琵琶門巷偶停車，

　　　　枝頭羅綺春無限，落盡天人一夜華。

　　　　好夢初回月上紗，碧天淨掛玉鉤斜，

　　　　一聲蕭寺空林磬，敲醒牀頭億萬家。

　　　　碧紗窗外月如銀，宴坐焚香寄此身，

　　　　不便閒情生綺障，莫教覺海化紅塵。

七處徵心與八還辨見

佛問阿難，劈頭一語，即詢以爲何出家學佛?阿難答以看見如來相好，故此出家。此所謂追贓斷案，不可冤枉好人。阿難爲了見相好而出家學道，心目中只因美感一念而來。美感一生，色情繼起。情生慾障，疊疊而興。無怪靡登咖女一見，加之以魔咒之力，阿難之本性全迷，定慧不力。魔從心造，妖由人興，是摩登伽女之魔力耶?是阿難之自墮綺障耶?是吾輩芸芸衆生之自喪人天眼目耶?誠不得而辨也。阿難招供，即直吐心腹病根。佛如捉誠捕快，又節節迫進，問其能知色相之美妙者，究爲何物?阿難毫不思索，即答以因目看見，心生愛好。此誠句句實情，人人如此，復有何疑。孰知佛卻得寸進尺，追問能使心目發生愛好者之主人公，究乃誰爲主使?只此一問，即使百萬人天，一時茫然不知所對，明明是此心目，又是誰爲主使?故有七處徵心之往返論辯生矣。必使阿難與吾輩口服心服，然後才知吾佛之不誣不妄也。

七處徵心者何?即如阿難所答:此心乃在身內。在身外。在根。在內外明暗之間。在思維裏。在中間，在無著處。此皆經佛一一辨證，無一是處，其詳具如本文。即此七問七辨，阿難茫然，即舉古今中外之學理，概括唯心唯物之理論，統使其抽絲剝繭淨盡，無一真實存在可言。誰知阿難與吾輩之誤，皆以此現在應用之心，即認爲心矣。佛所問心，謂此皆是妄心，只是應用之現象。如以妄心應用之現象而言，阿難所答者，並無過錯。奈何此正爲賊媒之窠臼，虛妄不實之尤者，並非真心自性。然則，心果有真妄之別乎?抑爲話分兩頭，聲東而擊西耶？「一句合頭語，千古系驢橛。」致使千秋浩浩，坐而商量斷妄求真之輩，滔滔滾滾，如過江之鯽也。若然，妄緣不斷，聲色沉迷，不知何日是了，此豈即是真實耶?吾佛乃興慈悲，到此無言可答，無理可申之處，強爲鋪排，說出真妄兩相，於歧路中立碑爲記，明告來者以此路不通，然後由憍陳那輕輕拈出：「憧憧往來，朋從爾思」者，盡是浮光掠影，謂之客塵煩惱。此是大塊文章，若非釋迦文佛之大手筆，誰能寫此！林林總總衆生，困擾於客塵煩惱者，多如恆河沙數，由來久矣。豈但阿難一人之左傾右倒而已。迷心逐物，疑真疑假，雖有夫子之木鐸，其奈聾聵者何!系以詩曰:

　　　　羊亡幾度泣多歧，錯認梅花被雪迷，

　　　　疑假疑真都不是，殘蕉有鹿夢成癡。

　　　　一枕沉酣杜德機，塵埃野馬亂相吹，

　　　　壺中偶放偷天日，照破乾坤無是非。

世間事物，盡爲心上浮塵。草草勞生，終是一團煩惱。「天地者，萬物之逆旅。光陰者，百代之過客。浮生若夢。」生前身後，衆說紛紜，究不知其前因後果，爲何而來者?雖尊爲帝王，賤如螻蟻，迨運至老大，齒落面皺，發蒼蒼而視茫茫，莫不到此興悲，無可奈何！不知身後何往，故有波斯匿王之問。此乃人生必有之境，個個如此，他人不問，唯獨波斯匿王起問，恰恰點出富貴戀生，貧賤輕死之事實。話說雖爲帝王，到此亦無能爲力者。學佛乃大丈夫事，非帝王將相之所能爲，可爲暮鼓晨鐘，曉諭天下。吾佛乃就其所問，當場剖解其見性之實相，三歲觀河，與百年視水，同此真實。生老病死，但爲形變，固有不變者在也。奈「明足以察秋毫之末，而不見輿薪！」此一伏筆，乃石破天驚，引出以下八還辨見一大堆文章，無怪大衆皆嗒然似喪其偶矣。系以詩曰:

　　　華髮無知又上顛，幾回攬鏡奈何天，

　　　離離莫羨春風草，落盡還生年復年。

　　　生死無端別恨深，浪花流到去來今，

　　　白頭霧裏觀河見，猶是童年過後心。

生死涅磐，皆如夢幻，吾輩何須求悟?何必成佛?又何以說衆生皆爲自性顛倒?吾佛經此一問，乃不惜饒舌，直指真心，明白指出心性之體用，是彌綸天地，開物成務，大而無外，小而無內。放之則彌六合，退而收藏於密，只在目前而人不識耳。乃有八還辨見，明示見性之真際。塵色本不迷人，人自迷於塵色。故吾佛指出「諸可還者，自然非汝。不汝還者，非汝而誰」，要當人自見自肯，直達心性不動之道場。無奈明理者多，實證者少。知解者多，行證者少。必須「懸崖撒手，自肯承當。絕後再蘇，欺君不得」。若「心能轉物，則同如來」，然後可以橫身宇宙，去住自由，即佛即心，兩不相涉。系以詩曰：

　　　　碎卻菩提明鏡臺，春光秋色兩無猜，

　　　　年來不用觀花眼，一任繁華眼裏栽。

　　　　不汝還兮更是誰，兒時門巷總依稀，

　　　　尋巢猶是重來燕，故傍空梁自在飛。

《楞嚴》之宇宙觀與人生觀

由七處徵心而至八還辨見，已經明白指出塵塵逐逐，爲煩惱窠臼者，都是心目爲咎。然而人心，機也。目爲心之開關也。如欲心目自不爲咎，就要息機纔對。此機究竟又從何而息?此誠爲人生一大事因緣。機如不息，始終在柳暗花明處，循聲逐色，依舊沉淪去也。於是佛又橫說豎說，指出宇宙萬象，無非物理變化之幻影。無奈衆生妄見，而生個別與羣見之異同。但從心物齊觀，方知萬象盡爲能量之互變。而此能變之自性，固自寂然不動，無聲無臭者也。迨感而遂通之後，即變動不居，周流六虛，困於夫婦之愚，日用而不知其至矣。因此又三科七大，詳細指陳心物之真元。說出十八界因緣法則與自然之關係，指示一般見解之謬誤。由此可以概括近世自然科學理論與哲學原理，瞭然無遺，上下古今，一串穿卻。此是乾坤一隻眼，直指心物同元，物我無二，涅磐生死，等是空花之境。人生到此，可以向無佛處稱尊矣。然而問題至此，辨理愈精而實際愈迷。黑松林忽然闖出李逵，故有富樓那之卒然發問。若此世間之山河大地，形形色色之萬有世間相，究竟胡爲而來者?於是佛又不惜眉毛拖地，說出物質世界與衆生世界之形成，從時間以稱世，以空間而名界。時空無際，而對待成勞，則天地一指，萬物一馬，由身心而透法界。從法界復入身心。視此碌碌塵勞者，無非物理之變化。但能寂然觀化，本分事即不離目前，可以當下明白，歸家穩坐，毋須騎牛覓牛去也。所謂第一義諦，所謂第二義門，直指明心與聞思修慧，到此皆和盤托出，不盡言詮矣。系以詩曰:

　　　魚龍鵬鷃互相催，瞬息千秋自往來，

　　　小生閒窗觀萬化，乾坤一馬走雲雷。

　　　萬物由來自不齊，南山高過北山低，

　　　空明虛室時生白，子夜漫漫啼木雞。

根塵解脫與二十五位圓通

到此本已言語道斷，心行處滅。忽然又奇峯突起，阿難卻於言思不到處，等而再求其次，望佛說明解脫之方法。佛乃以華巾作成六結，譬喻身心六根結縛之因由，指出「虎項金鈴，系者解得」。花果山上孫猴子，頭上本無金箍，只因未曾悟空，不見如來，自苦不知其中底蘊耳。誰知萬法本閒，唯人自鬧，何須種了芭蕉，又怨芭蕉！然此是無門爲法門，幾人到此誤平生！不如飲食男女，人人本自理會得到。因此復於無法中設法，佛乃命與會諸先進，各自陳述修持解脫之行業，如驗兵符，如何契合，各各印證一番，此所以有二十五位圓通之作。恰如夫子所謂：「二三子，吾無隱乎爾。」而此圓通，首由聲色二塵開始，終以觀音耳根圓通爲結，千言萬語，只是教人在聲色上了，方得究竟。而色塵之結，尤較聲塵爲難解，如要跳出三界外，不在五陰中，仍須從解脫色塵人手，方透觀音入道之要門。此乃頂門心上一隻眼，畫龍點睛之筆。本是平常，奈何修之不易，苟有不能，可以一二實驗將來，千生萬劫磨礪去也，系以詩曰：

　　　　誰教苦自結同心，魂夢清宵帶影臨，

　　　　悟到息機唯一念，何須解縛度金針。

　　　　妙高峯頂路難尋，萬轉千回枉用心，

　　　　偶傍清溪閒處立，一聲啼鳥落花深。

　　　　秋風落葉亂爲準，掃盡還來千百回，

　　　　一笑罷休閒處坐，任他着地自成灰。

教理行果

從上娓娓說來，本來大事已畢，奈何「黃河之水天上來，奔流到海不復回」。唯恐平地凡愚，可望而不可即，乃急轉直下，再說出一大藏教之戒定慧三學，無非是「莫以善小而勿爲，莫以惡小而爲之」。此理人人都知得，叵耐個個做不到。故再三叮嚀咐囑，正是「臨行密密縫，意恐遲遲歸」之慈母心腸也。於是詳細指出輪迴六道，因果循環，地獄天堂，人間苦海與聖賢之種種境界，此即所謂修道之謂教者，亦乃全部佛法之基石也。但又復坦然指出，所謂天堂地獄與因果輪迴等事，皆此一心堅固妄想之所建立。纖塵飛而翳天，一芥墜而覆地，「自淨其意，爲諸佛教」。臨歧叮嚀，唯此而已。吾佛婆心懇切，恐來人於歧路徘徊，乃復說出修持過程中五十種陰魔境界之現象，「欲知山下路，須問過來人」。善惡由心，魔佛同體，執迷處即佛亦魔，放下了何魔非佛?故必須知得在「有佛處莫留戀，無佛處急走過」。則君子坦蕩蕩，不做小人長慼慼矣。古德有云:"起心動念是天魔，不起是陰魔，倒起不起是煩惱魔。」乃知世人在開眼閉眼處，舉足下足時，無一非心障之冤魂，其魔豈止五十種而已。但得正身心，魔境可成趣，則赤條條來去無牽掛，何有魔佛之可得哉！菩薩之位數五十有五，陰魔之境，只說五十者， 乃綜合身心是稱五陰。五陰錯綜複雜而爲用，五十相生，故數僅得此。《易》曰:「天數五，地數五，天地之數，五十有五，其用四十有九。」舍此天地均數之象僅爲五十。一點動隨萬變，故其用四十有九。如一塵不染，即萬法不生。然則所謂五十五，或六十四聖位，與夫五種陰魔，都只是大衍之數，六十四封之周天變相而已。周天之象，始於一，終於一，中通於五。故全經以情波慾海之一念始，以剖析五陰之空性爲結。首尾關照，層次井然。一以貫之，等於未說一字也。系以詩曰:

　　　遊戲何妨幻亦真，莫將魔佛強疏親，

　　　心源自有靈珠在，洗盡人間萬斛塵。

　　　慾海情波似酒濃，清時翻笑醉時儂，

　　　莫將粒粒菩提子，化做相思紅豆紅。

　　　幾年魂夢出塵寰，濁世何方乞九還，

　　　一笑拋經高臥穩，龍歸滄海虎歸山。

　　　　　　　　　　　　　　庚子年春三月南懷瑾 述楞嚴大義隨筆之一

# 第一章 心性本體論

---楞嚴大義今釋

楞嚴大義今釋

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經（注一）

問題的開始

有一天，釋迎牟尼佛（注二）到舍衛國（注三）波斯匿王（注四）的宮廷裏去，爲追悼王父的忌辰而應邀赴齋。佛的從弟阿難（注五）早年從佛出家，那天恰恰外出未歸，不能參加。回來的時侯，就在城裏乞食，湊巧經過娼戶門口，被摩登伽（注六）女看見，愛上了他，就用魔咒迷住阿難，要想加以淫污。正當情形嚴重的關頭，佛在王宮裏已有警覺，立刻率領弟子們回到精舍，波斯匿王也隨佛同來。佛就教授文殊（注七）大士一個咒語，去援救阿難脫離困厄。阿難見到文殊，神智恢復清醒，與摩登伽女一同來到佛前，無限慚愧，涕淚交流，祈求佛的教誨。

佛問阿難：「你以前爲什麼捨去了世間的恩愛，跟我出家學佛？」阿難答：「我看到佛的身體，莊嚴美妙而有光輝，相信這種現象，不是平常人所能做到，所以就出家，跟您學法。」

心靈存在七點認識的辨別

佛說，「世間的人，向來都不認識自己，更不知道自己不生不滅的常住的真心，本來是清淨光明的。平常都被這種意識思惟的心理狀態—妄想所支配，認爲這種妄想作用，就是自己的真心。所以發生種種錯誤，在生死海中輪轉不休。我現在要問你，希望你直心答覆我的問題。你要求證得正知正覺的無上菩提，大門只有一個直徑，這個直徑，就是直心。你須要知道，一切正覺者成佛的基本行爲，就是心口如一，絕不自欺。你因爲看見了我外貌色相的美妙，就出家學佛，你用什麼來看?又是哪個在愛好呢？」阿難答：「能看見的是我的眼，能愛好的是我的心。」佛說：「你說出看見而發生愛好，是眼與心的作用。如果你不知道眼與心在哪裏，就無法免除塵勞（注八）顛倒的錯誤根本，不能消滅心理的煩惱。譬如一個國王，要用兵剿匪，倘使不知道匪在什麼地方，如何去剿滅他們呢? 你說，使你發生愛好的，使你在煩惱痛苦中流浪的，都是眼睛與心所指使。我現在問你，這能看的眼，與能愛好的心，究竟在哪裏？」

阿難答：「世間上一切有靈性的生物與人，他們能夠看見的眼，都在面上。他們能夠識別的心，都在身內。」(阿難第一次所答的觀念，認爲心在身內。）

（注一）楞嚴：大定之總名也。自性定也。佛自釋首楞嚴爲一切事究竟堅固。經雲：「常住妙明，不動周圓。」故爲圓定。性自本具，天然不動，不假修成，縱在迷位，其體如故，故爲妙定。凡不兼萬有，獨制一心者，皆非圓定。凡不即性，而別取工夫者，皆非妙定。古德稱之爲，「徹法底源，無動無壞」之定。

（注二）釋迦牟尼佛：即中天竺（印度）迦毗羅國淨飯王太子，十九出家，三十歲成道，譯日能仁寂默。爲婆婆世界之教主。

（注三）舍衛國：地名，後以爲國號。在今印度西北部拉普的河南岸烏德之東，尼泊爾之南。

（注四）波斯匿：舍衛國之王名，譯曰和悅，又曰月光。

（注五）阿難：譯曰慶喜，乃佛堂弟，斛飯王之子。於佛成道日降生，王聞太子成道，一喜也。又斛飯王人宮，報告生子，請王賜名，又一喜也。故字曰慶喜。在佛弟子中，多聞第一。

（注六）摩登伽：譯曰小家種，亦曰下賤種，是其母名。女名鉢吉蹄，譯曰本性。雖墮淫女，本性不失。今雲摩登伽女者，依母彰名也。

（注七）文殊：譯曰妙德，又曰妙吉祥。其德微妙，曾爲七佛之師。降生之時，有十種吉祥瑞相。

（注八）塵勞：生有染污義，勞有擾亂義，塵勞即本末煩惱也。

認爲心在身內的辨別

佛問：「你現在坐在精舍（注九）的講堂裏面，看外面的林園，在什麼地方?」阿難答：「這個精舍的講堂，在這個園地裏面，園林在講堂的外面。」佛問：「你在講堂裏面，先看到什麼。」阿難答：「我在堂內，先看到您，依次再看到大衆。這樣再向堂外看去，就可以看到園林。」佛問：「你看到外面的園林，憑什麼可以看見？」阿難答：「這講堂的門窗洞開，所以身在堂內，可以看見堂外遠處的園林。」佛問：「依你所說，你的身體在講堂內，窗戶洞開，方能見到遠處的園林。是否會有人在堂內，根本不能看到堂內的我和大衆，而只能看見堂外的園林呢？」阿難答：「在堂內不能看見講堂以內的人和景物，而只能看見外面的園林，絕無此理。」佛問：「誠然如你所說，你的心，對於當前一切事物，都是明明瞭了。如果這個朋明瞭了的心，確實存在於身體裏面，就應該先能看到自己身體的內部。猶如一個人住在室內，應該先能看到室內的東西一樣。試問，世界上有誰能夠先看到了身體內部的東西，而後再見到外面的景物呢？你說心在身體內部，在內部應該先看見身內的心肝脾胃等機能的活動，以及指爪頭髮在內部生長的情形，筋脈動搖的狀態。縱然不可以看見，至少亦應當明明瞭了。事實上，有誰能夠自己看得見身體內部的狀況呢?在身體以內既然找不出能知能見的心是什麼樣子，何以能夠知道心由內部發出身外的作用呢？所以你說，心在身體內部是錯誤的。」（分析一般觀念，認爲心在身內是錯誤的。)

認爲心在身外的辨別

阿難問：「聽了佛的分析，我認爲我和人們能知能見的心，是在身外。譬如一盞燈光，燃亮在室內，這個燈光，應該首先照到室內的一切，然後透過門窗再照到室外的庭院。世間的人，事上不能自己看見身體內部，只能夠看見身外的一切景物。猶如光本來就在室外，所以不能照見室內。」（阿難第二次所答的觀念，認爲心在身外。)

佛問:「剛纔我們大家餓了，就去喫飯。試問，可否在餓時派一個代表去喫，這個代表的人喫飽了飯，我們大家就可以不餓了呢？」阿難答：「每個人的身體各自獨立，各自存在，若要一個代表大衆喫飯，而使人人能飽，絕無此理。」佛說:「你說這個明明瞭了，能知能覺的心，存在身外，那麼身與心就應該各不相干，心所知的，身體不一定能感覺得到。如果感覺在身上，心就不能知道。我現在你身外一舉手，你眼睛看見了，心內就有分別的知覺嗎？」阿難答:「當然有知覺。」佛說：「既然身外一有舉動，你心內在就有知覺的反應，何以認爲心在身外呢？所以你說，心在身外是錯誤的。」（分析一般觀念，認爲心在身外是錯誤的。）

阿難說：「依照這樣辨別，在身內既見不到心，而在外面的舉動，內心就有反應，確見身心事實上不能分離，所以心在身外，也是錯誤。我再思惟，心是潛伏在生理神經的根裏。以眼睛舉例來說，就如一個人戴上玻璃眼鏡，雖然眼睛戴上東西，但並不障礙眼睛，眼的視線與外界接觸，心就跟着起分別作用。人們不能自見身體的內部，因爲心的作用在眼神經的根裏，舉眼能看外面而無障礙，就是眼神經根裏的心向外發生的作用。」（阿難第三次所答的觀念，認爲心在生理神經的根裏，並舉眼神經視覺作用來說明。）

（注九）精舍：以供衆僧精修梵行之舍。

認爲心在生理神經根裏的辨別

佛問：「依你所說，認爲心潛伏在生理神經的根裏，並且舉玻璃罩眼來說明。凡是戴上眼鏡的人，固然可以看見外面的景物，同時也能看見自己眼睛上的玻璃啦？」阿難答：「戴上玻璃眼鏡的人，固然可以看見外面的景物，同時也可以看見自己眼睛上的眼鏡。」佛說：「你說心潛伏在生理神經的根裏，當一個人舉眼看見外面景物時，何以不能夠同時看見自己的眼睛呢？假若能夠同時看見自己的眼睛，那麼你所看見的眼睛，也等於外界的景象，就不能說是眼睛跟着心起分別的作用。如果心能向外面看外界的景象，卻不能夠同時看見自己的眼睛，那你所說的能知能見明明瞭了的心，潛伏在眼神經的根裏，與眼睛戴上玻璃眼鏡的譬喻相比擬，根本是錯誤的。」（分析一般觀念，認爲心的作用，潛伏在生理神經根裏，是錯誤的。）

認爲它在見明見暗的作用上之辨別

阿難說：「再依我的思惟，人們的身體，腑臟在身體的內部。眼晴和耳朵等有竅穴的器官，在身體的外表。凡是腑臟所在的，自然闇昧。有竅穴洞開的，自然透明。例如我現在對佛，張開眼睛，就看到光明，所以名爲見外。閉上眼睛，就只見到黑暗，所以名爲見內。以此例來說明，或者比較明瞭。」（阿難第四次所答的觀念，不是針對心在何處去辨別，只根據見明見暗來說明心在內在外的現象。）

佛對於這個問題，分舉在外在內八點事實來辨別解釋。佛對阿難說：「第一，當你閉上眼睛，看見黑暗的現象，這個黑暗的現象，是不是與眼睛所看見的境界對立。如果黑暗現象，對立在眼晴前面，當然不能認爲在眼睛以內。那麼，所說闇昧境界，名爲在內，事實與理論，不能成立。第二，如果看見黑暗現象，名爲見內，那麼處在完全黑暗的室內，室內的黑暗，都是你的內部了，能說這種黑暗現象，就是你的腑臟嗎？第三，假若說，目前黑暗的現象，不與眼睛對立，須知不相對立的境界，眼睛根本就看不見。唯有離開互相對立的外境，只剩下絕對在裏面的現象，纔可以說是內在的境界。那你所說在內的實際理論，纔可以成立。第四，閉上眼睛，認爲就是看見身體的內部，那麼，開眼看見外界的光明，這個心的作用，是由內到外，何以不能先看見自己的面目呢？第五，假如由內到外，根本看不到自己的面目，你所認爲內外界限對立的理論根據，就不成立。假使必由內到外，可以見到自己的面目，這個明明瞭了，能知能覺的心，以及可以看見物象的眼，就懸掛在虛空之間，怎樣可以名爲在內呢？第六，如在虛空之間，自然不是你心的本能。那麼，我現在坐在你的對面，可以看見你，是否我這個人也算是你自己的心與身呢?第七，我坐在你的面前，你的眼睛已經看到就知道了，你的心已經由你的眼到達我身上，同時你的身體仍然存在着有你自己的知覺。那麼這個知覺作用，與你看見外界的知覺作用，是否同是你的心呢？第八，如果你堅執地說，身體與眼睛，各有獨立的知覺，那麼你便是有兩個知覺了。那你的一身，應該有兩個心性的體纔是對的。綜合上述理由，你說閉上眼睛，看見闇昧的景象，就叫做見內，根本是錯誤的。」（分析一般觀念，認爲心存在於開眼見明，閉眼見暗的作用是錯誤的。）

認爲能思惟的是心之辨別

阿難說：「我聽佛說心生種種法（注十）生，法生種種心生（注十一），我現在再加思惟推測，這個思惟的作用，就是我心的體性。當這個心的思惟體性，與外面境界事物相連合，就是心之所在，並不一定在內，在外，或者在中間三處。」（阿難第五次所答的觀念，認爲思惟的作用，就是心的體性。）

佛說：「依你所說，『心生種種法生，法生種種心生』，思惟的意識作用，與現象界相合，就是心。那麼，這個心根本就沒有自己的體性，既然沒有自體，就沒有可以相合的。設使沒有自體的東西可以相合，等於抽象與假設相合，只有名詞，並無事實，那還有什麼道理呢！如果認爲心是沒有自體的，你用手扭痛自己身體某一部分，試問，你這個能夠知覺疼痛的心，是你身體內部發出，還是由外界進來的呢？假若認爲是從身內發出，同你第一次所講的心在身內的觀念一樣，應該先能看見身內的一切。如果認爲是從外界進來，同你第二次所講的心在身外的觀念一樣，應該先能看見自己的面目。」阿難說：「這個所謂能看見的是眼睛，能知能覺的心，並不是眼睛。若說必能先看見自己的面目，是不對的。」佛說：「假若認爲眼睛是能見的，現在你在室內，試問這個室內所開的門窗，也能夠看見東西嗎?而且一般剛死的人，眼睛還在，他們的眼睛也應該看得見東西。倘使眼睛還能看見東西，就不是死人了。再說，你這個能知能覺，明明瞭了的心，必有一個自體。試問，它的自體是一個體呢？還是有很多個體呢?心在你的身上，是遍滿的呢?還是部分的呢?假若認爲只是一個體，那你用手扭痛某一部分，四肢應該同時感覺疼痛。如果扭痛在一部分，而四肢都感覺得疼痛，那麼，開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，那你認爲全身只有一個心性之體，在經驗上和理論上，都不能成立。倘若認爲有很多的心性之體，那又成爲一個有很多個心性的人了。而且究竟哪一部分的心性之體，纔是你自己真實的心呢？同樣的，如果認爲身內存在的心性之體，是遍滿全身的，那同上面所分析的一樣，不必再說。假若認爲身內的能知能覺的心性，並不遍滿全身，那你碰頭，同時也碰到足，既然頭已經感覺疼痛，足就不會再感覺到疼痛。事實上，並不如此，全身碰痛，全身都有感覺。綜合上述理由，你所說的，認爲心性無體，因外界現象的反應，心就相合發生作用，根本是錯誤的。」（分析一般觀念，認爲心性思惟作用，並無自體。都因外界刺激，相合反應而生是錯誤的。）

認爲心在中間之辨別

阿難說：「我常聽佛與文殊大士等講自性的實相，您說：『心不在內，亦不在外。』我現在再加思惟研究，在內尋不到這個能知能覺的心，身外又沒有一個精神知覺的東西。既然身內尋覓不到能知的心，所以不能認爲心就存在身內。事實上身心又有互相知覺的關係，所以也不能認爲心在身外。因爲身心互相關係，才能互相感覺得到。但是向身內尋覓，又找不到心的形象。這樣看來，它應該存在中間。」（阿難第六次所答的觀念，認爲心存在於身體中間。）

佛說：「你講的中間，中間是獨立性的，當然不能迷昧，而且一定有它固定的所在。你現在推測指定的中，這個中在什麼所在？你認爲在其一處，或某一點，還是就在身上？假若在身體上，無論在內部或表層，就都是相對待的一邊，不能認爲某一邊就是中間，倘若認爲在身體的當中，等於你的第一觀念所講的在身體內部。如果認爲在某一處，或某一點，那麼，這個處或點，是實際的有一所在，還是假設的無法表示？倘若它只是一個抽象的概念，那你所講的中，等於沒有，而且是假設的，不能絕對地固定。從理論的觀點上來講，一個人假定以某一處作爲標記，稱它爲中，那麼，從其他不同的角度來看，就沒有絕對的標準了。譬如以東方爲基點，這個表示標記就在它的西面，以南方爲基點，這個表示標記就在它的北面。如此標示的準則，因方向而不同，觀點也跟着混亂了。表示中間的觀點既然混亂，這個心也就跟着雜亂無章。」阿難說：「我所講的中 ，不是您所說的這兩種。我的意思如您過去所講，自身有肉體的眼神經等能看的因，就產生自己可以看見外界景象的緣，所以就形成眼睛能夠看見東西的識別作用。眼睛自有分別，外界的物理現狀是沒有知覺的物體。因此知道這種識別的能力作用，發生在外界現象與眼睛接觸的中間。這種作用現象，便是心的存在處，也就是心性的作用。」佛說：「你說心在肉體物質的眼睛與外界現象發生反應的中間，那你認爲這個心性之體，是兼帶具備物質心識兩種作用，還是不兼帶兩種作用呢？假若是兼帶的，外界物質與心識就雜亂了。因爲物質本身是沒有知覺的，心識才具有知覺的功能。心物是兩相對立的，如何能說心是在其中間呢？既然不能兼帶具備這兩種作用，肉體的物質是無知的，自然沒有知覺，更談不到有一知覺體性的存在，那你所說的中間是個什麼狀況？所以說心在中間，是絕對的錯誤。」（分析一般觀念，認爲心在物質與知覺，身體與外界現象的中間，是錯誤的。）

認爲無著即是心之辨別

阿難說：「我從前常聽佛說，這個能知能覺能分別的心性，『既不在內，亦不在外，亦不在中間』，一切都無所在，也不著於一切，這個作用，就叫做心。那麼，我現在心裏根本無著，這種現象，就是心嗎？」（阿難第七次所答的觀念，認爲一切無著就是心。）

佛說：「你說能知覺能分別的心，無著於一切，現在必須先了解一切的含義。凡是水裏遊的，陸上爬的，空中飛的，這些種種世間生物，以及呈現在虛空中的物象，綜合起來，叫做一切。心並不在這一切上，又無著個什麼呢？其次：再說你所說的無著，究竟有一個無著的境界存在呢？還是沒有無著的境界存在呢？如果沒有無著境界的存在，根本就是沒有。等於說，烏龜身上毛，兔子頭上的角，沒有就沒有，還有什麼可以說無著！如果有一個無著境界的存在，那就不能認爲沒有，必定會有一種境界與現象。有了境界與現象，事實就有存在，怎麼可以說是無著呢！所以你說一切無著，就名爲能知能覺的心，是錯誤的。」（分析一般觀念，認爲一切無著就是心，是錯誤的。）（以上是有名的七處徵心之論辨。）

（注十）法： 一切事與理。

（注十一）心生種種法生，法生種種心生：諸法本無，由心故有。心亦本無，因法故有。前一句「心生法生」，明法不自生，從心而起。後一句，「法生心生」，明心不對自生，由法而現。正顯心本不生，法無自性，二俱無體，乃心法皆空之旨也。

真心與妄心體性的辨認

心，究竟在哪裏？這個問題，阿難反覆地提出七點見解，經過佛的分析論辨，都被佛所否定。覺得平生所學，盡是虛妄，就非常惶惑，請求佛的指示，要求說明心性自體本來寂靜的真理。

佛說：「一切含有知覺靈性的衆生，自無始時期以來，（時間無始無終，故名無始。)種種錯誤顛倒，都受自然的業力所支配，猶如連串的果實，從一個根本發生，愈長愈多。甚至一般學習佛法追求真理的人，雖然努力修行，亦往往走入歧途，不能得成無上菩提。（自性正知正覺。）都因爲不知道兩種基本原理，就胡亂修習佛法，『猶如煮沙，欲成嘉撰 』，無論經過多久的時間，無論如何努力用功，終於不能得到至高無上的真實成就。」

佛又說：「所謂兩種原理，第一，自無始以來，作生死根本的，一切含有靈性衆生的心理作用，憑藉生理的本能活動，名爲攀緣心。（普通心理現狀，都在感想、聯想、幻想、感覺、幻覺、錯覺、思惟與部分知覺的圈子裏打轉，總名叫做妄想，或妄心。猶如鉤鎖連環，互相聯帶發生關係，由此到彼，心裏必須緣着一事一物或一理，有攀取不捨的現象，所以叫做攀緣心。）第二，這種妄心狀況，只是心理生理所產生的現象，不是心性自體功能的本來。自無始以來，心性功能的自體，是超越感覺知覺的範圍的，元本清淨正覺，光明寂然，爲了界說分別於妄心，名爲真心自性。（這個所謂真，只是在名詞上爲了有別於妄心而假設的，在人與一切含靈衆生的本位上所產生的各種心理狀況的妄想，與生理本能的活動，都是這自性功能所生的動態作用。）你現在的意識精神，原來自然具有自性靈明，能夠產生心理生理各種因緣的作用。但是心理生理各種因緣現象的產生，推究其原因，各有其自己的所以然。如能將身心、物理、精神互相關係所產生的各種因緣，各自歸返其所以生起攀緣的本位，這個本來清淨正覺、光明寂然的自性，自會超然獨立，外遺所有而得解脫。一切含靈的衆生，都具有這個心性自體功能而發生種種作用。雖然終日應用，但是隻能認識這個自性功能所產生的作用，而不能認識心性光明寂然的自體，所以纔在生死之流當中旋轉不已。」

心性自體的指認

佛告阿難：「你現在想要了解心性寂然大定的正途，超越生死之流，必須先有正確的見解和認識。」佛於是舉手成拳，再問阿難：「你現在看得見嗎？」阿難答：「看見了。」佛問：「你看見什麼。」阿難答：「我的眼睛看見您的拳，心裏知道這是拳。」佛說：「能看見的是誰呢？」阿難答：「我同大衆，用眼睛看見的。」佛又問：「我的拳，當前照耀你的眼與心，你的眼睛既然可以看見，什麼是你的心呢？」阿難答：「您追問心在哪裏，我現在便推測尋求。這個能夠推測尋求的，大概就是我的心了。」佛說：「這個不是你的真心。」阿難聽了，很驚詫地發問：「這個不是我的心，該是什麼呢？」佛說：「這種作用，都是外界刺激的反應，產生變幻不實的意識思想，遮障惑亂你心性的自體。自無始以來，直到現在，一般人都認爲這意識思想就是真心，猶如認賊爲子，喪失本無常寂的心性自體，迷惑流浪在生死的漩渦裏。」

阿難說：「我是佛的寵弟，因心愛吾佛，所以出家專心學法，不但如此，對於其他善知識，我都恭敬受教，發大勇猛，凡一切求善求真的行爲，不怕困難，都懇切地去實行。種種作爲，事實上，都是運用這個心，才能做到。即使要反對真理，永退善根，也是這個心的運用。現在佛說這個不是心，那我等於無心，豈不等於無知的木石一樣?離開這種知覺，還會有什麼呢?何以佛說這個不是心？這樣，不但是我，乃至在會的一般大衆，恐怕都有同樣的疑惑。希望佛發慈悲，再加開示我們一般未悟真心的人。」

這時，佛欲使阿難及一般大衆，使心境進人「無生法忍」，（無生法忍，是佛法的專門名詞，也就是上面所說的心性寂然正定的實際境象。現行的心理現狀，不再起妄想作用，住於寂然不動。生理活動，亦因之進入極靜的狀態，住於心性寂然的自體實相，是見性入道的基本要點。因爲這種妄想不生的實相，有動心忍性，切斷身心習慣活動的現象，所以叫作法忍。）便用慈愛的手摩阿難頭頂說：「我常說，一切現象所生，都是心性自體功能所顯現。一切世界的物質微塵，都因爲從心性的本體功能而形成。世界上一切所有，一草一木，一點一滴，如果要研究它的根源，都有它自己的特性。即使是虛空，也有它的名稱和現象。這個清淨靈妙、光明聖潔的真心，爲精神、物質、心理、生理的一切中心體性，哪裏沒有自體的呢？假若你堅執這個意識分別、感覺觀看所了知的性能，認爲就是真心，那麼，這個心就應該離開現象所有的色、香、味、感觸等等事實作業，另外有一個完全獨立的體性。例如你現在，聽我說話，因爲聽到聲音，你才產生了意識的分別。如果沒有聲音，能聽的心性何在呢？即使你現在能夠滅掉一切觀看、聽聞、感覺、知覺的作用，『內守幽閒，猶爲法塵分別影事。』其實，心內什麼都沒有，只守着一個幽幽閒閒、空空洞洞的境界，不過是意識分別現象暫時潛伏的影像，而不是心的真實自性之體。但是，我不是說這種現象，絕對不是你的真心所具有的一種作用。你可以從這種心理的現象上，仔細地去研究揣摩。假若離開精神物質，心理生理的現象以外，另有一個超然獨立能夠分別的自性，那纔是你的真心自性。如果這個能夠分別的性能，離開外界現象與經驗，就沒有自體，那就可以明白這些現象，都是外界與意識經驗潛伏的影像。意識經驗和外界現象，時時刻刻都在變動，不能永遠長存。當意識變動了，現象消滅了，這個心不是等於零嗎？那麼，你的自性本體，等於絕對斷滅無有，還有什麼可以修行證明得到『無生法忍』呢？（換言之：假若守着一個幽閒空洞的境界，便認爲是心性自體，若不守這個幽閒空洞，這種境界，也就立刻變去。這很明顯地證明這樣靜止的境界，只是一種意識的現象而已，並不是真心自性的本體。）世間一切修行佛法的學人，即使現前可以成功九次第定，（九次第定，又名四禪八定。是佛法與外道等修行用功共通的境界。初禪，「心一境性」，就是制心一處，心念專一的境象。二禪，「定生喜樂」。三禪，「離喜得樂」。四禪，「舍念清淨」。並有四種定的境界，如: 空無邊處定，色無邊處定，識無邊處定，非想非非想處定。再加滅盡定，統名九次第定。）卻不能得到圓滿無漏的阿羅漢果，（所謂漏，就是煩惱的異名。無漏或漏盡，即是煩惱已盡。阿羅漢，是小乘修行人所達到的最高境界，斷盡一切煩惱，完全沒有了無明、欲和煩惱的滲漏，足爲人天師表的果位。）都是因爲執著這個生死妄想的妄心，把它當作了真心自性的本體。所以你雖然博聞強記，知識廣博，記憶和聽到的佛法也很多，仍然不能得到聖果，也由於這個原因。」

阿難聽了佛的教誨，悲泣涕流地說：「我常想仰仗佛的威神，不必自己勞苦修行，您會惠賞給我三昧。（心性寂然不動，照用同時的境界。）不知道各人的身心，本來不能代替，所以不能見到真心自性。我現在雖然身體出家，此心並未入道，譬如富家的驕子，違背慈父，自甘流浪在外，乞食他方。今天才知道雖然博聞強記，如果不用功修行求證，結果等於愚蠢無知，『如人說食，終不能飽』。人生現實境遇的煩惱，大體都被兩種基本障礙所困惑：第一，被各種心理狀態的情緒和妄想所煩惱，所謂我執，又名我障。第二，受一般世間現實的知識所障礙，所謂法執，又名所知障。都因爲不能自知自見心性寂然常住的實相，希望佛哀憐我們，開發我們的妙明真心和道眼吧。」

能見不是眼見

佛說：「你先前答覆我，看見了這個拳，何以有這個拳的色相？怎樣變成這個拳？你又憑什麼而看見？」 阿難答：「因爲您身體自己具有色相的作用，所以纔有這個拳的色相。看見的是我的眼，構成拳的是您的手。」佛說：「老實告訴你，一切有智慧的人，要悟解真理，須要譬喻才能明白。譬如這個拳，假若沒有我的手，根本就不能握成拳。假若沒有你的眼，你也根本看不見。用你的眼睛，比我的拳，這個理由，是相同的嗎？」阿難說：「當然相同。如果沒有我的眼，我哪裏看得見？用我的眼，比您的拳，事實與理由都是相同的。」佛說：「你說相同，其實不同。如果沒有手的人，根本沒有拳可握。但是瞎了眼睛的人，並不是絕對看不見。你試問路上盲人，你看得見嗎？盲人必定答覆你，我現在眼前，只看見黑暗，別的什麼都看不見。可見一切盲目的人，只看見黑暗，他與一般眼睛不壞的人，在完全黑暗的房間裏所看見的黑暗，有什麼不同呢？假使瞎了眼睛的人，看見的完全是黑暗，忽然恢復了視覺，還是可以看見眼前的種種色相和現象的。你如果認爲能看見的，是眼睛的功能。那麼，眼睛不壞的人，在黑暗中看見前面完全是一片黑暗，等到有了燈光，仍然可以看見前面的種種色相，那麼，應該說燈光纔是能看見的本能了。假若燈光是能看見的本能，燈光自身具有看見的功能，那不叫做燈，燈應該就是你的眼纔對。再說：燈自有能見的功能，和你又有什麼相干？要知道燈只能發光照到一切色相，在光明中，你這個能看見的是眼睛，絕不是燈。由此你更須瞭解，眼睛只能照顯色相，自身並不具有能見能分別的知覺功能。能見的是心性自體功能，並不是眼睛本質。」

客塵爲煩惱的成因

阿難與大衆聽了佛的解說，雖然口已默然，而心還沒有開悟，仍然靜待佛的教誨。佛就再向阿難和大衆說：「我初成道的時候，在鹿園中（注十二），對憍陳那（注十三）等王人以及一般弟子們說: "人們與一切衆生，不能開悟自性，得成正覺，都是因爲被客塵煩惱所誤。現在要他們當時解悟的人，親自提出說明。」於是憍陳那就說：「我在佛弟子當中，身爲長老，大衆推爲見解第一，就因爲我領悟到客塵二字，所以有此成就。譬如行客，投寄旅店，暫時寄居，不會安住。如果真是主人，自然安居不動，不會往來不定。我自己思惟，變動不住的名爲客，安居不動的是主人。又如晴天，燦爛的陽光照耀天空，陽光射入門戶的空隙裏，在門隙光線當中，可以看到虛空中塵埃飛揚的景象。這些塵埃，在虛空中飛揚飄動，而虛空自體，依舊寂然不動。我由此思惟體會，澄清寂然，是虛空的境界。飛揚飄動，是空中塵埃的狀態。」

於是佛在大衆中，把手掌一開一合，問阿難說：「你現在看到什麼？」阿難答：「我現在看到您的手掌，一開一合。」佛說：「你看見我的手一開一合，是我的手有開有合呢？還是你的能見之性有開有合呢？」阿難答：「佛的手在大衆前一開一合，我看見您的手有開有合，並不是我能見之性有開有合。」佛說：「那麼誰動誰靜呢？」阿難答：「佛的手不停地在動，我的能見之性，跟着沒有靜過，誰又是不動的呢？」佛說：「如是。」佛於是從掌中放一道光到阿難的右方，阿難跟着轉頭向右方看去。佛又放一道光到阿難的左方，阿難又跟着轉頭向左方看去。佛問:「你的頭現在爲什麼動搖？」阿難答：「我看見您放光到我的左右兩方，我的視線跟着光也向左右方追蹤，頭就跟着動搖了。」佛間:「你左右轉動顧盼的，是頭動，還是能見之性在動呢？」阿難答，「我的頭當然在動，我的能見之性，正在追蹤左右閃動的光，未曾停止，這中間實在不明自還有誰在動搖。」佛說：「如是。」於是佛又向大衆說：「人們都以動搖的名之爲塵，以不停止的名之爲客。你們看阿難，頭自動搖，能見之性並無動搖。再者，你們看我的手當然有開有合，可是你們的能見之性，並無卷舒開合。這個道理極其明顯，何以你們反認爲變動的是自身，動搖的現象是自己的實境呢？自始至終，時時刻刻，認定念念變動無住的意念，生起滅了，滅了生起的作用，當作自己的心性，遺失真心自性的自體，顛倒行事。致使性心失真。反認爲物理變動的現象就是自己，在心理生理的範圍內打轉，自入迷誤。」

（十二）鹿園：即鹿苑，在波羅奈國境，爲古帝王苑囿，又爲帝王養鹿之園。

（十三）憍陳那：譯曰火器，以先世事火命族故。名曰阿若多，譯曰解本際。因悟客塵二字之理，得成聖果。佛成道後首度五比丘，憍陳那爲五比丘之一，在佛弟子中見解第一。

（以上《楞嚴經》第一卷竟）

# 第二章 宇宙心物認識論

---楞嚴大義今釋

宇宙萬有自性本體的認識

這時，波斯匿王起立問佛：「我以前聽迦旃延（注十四）、毗羅胝 （注十五）子們說，這個物質的身體，死後就滅亡斷絕了，這樣就叫做不生不滅的涅槃（注十六）我現在聽佛所講，感覺非常困惑，希望佛再說明其中道理，如何證明這個真心自性，確是不生不滅的。我想在會一般初學的人，一定也都很希望知道這個道理。」

佛說：「你現在的身體，是不是漸漸地變壞了呢？」王答：「我這個身體，現在雖然還沒有壞，將來一定要變壞的。」佛問：「你現在還沒有衰壞滅亡，何以知過將來一定會衰壞滅亡的呢？」王答：「我這個身體，現在雖然還沒有衰壞，但是當我觀察現在的情形，時時刻刻都在變遷，新陳代謝，永不停留，如火成灰，漸漸地消滅，當然將來會衰壞滅盡的。」佛問：「你現在年齡已經衰老，顏貌和兒時相較，又怎樣呢？」王答：「我在童年時期，皮膚組織細嫩光潤。後來年齡長大，血氣充滿。現在年老衰退，形容憔悴，精神昏聵，頭髮白了，麪皮皺了，距離死期，恐怕不遠了，怎樣可以與壯年時代相比較呢？」佛問，「你的形體與容貌，應該不是在短時期內就衰壞的罷！」 王答：「變化實在是逐漸的在暗中推移，不知不覺的隨着寒暑的交流和時間的變遷，慢慢地形成今天的狀態。當我在二十歲的時候，雖然還算少年，實際顏貌已比十歲的時候衰老了。三十歲的時候，比二十歲又衰老得多了。現在六十二歲，回憶起來，覺得五十歲的時候，也比現在強壯得多。我看這種變化，暗中在推移，不是十年，也不是一年一月一天的遷易。實在是每分每秒，剎那剎那，念念之間，不會停止地隨時變化，所以斷定將來一定會衰壞滅盡的。」佛問：「你看到變化，遷改不停，領悟到身體生命一定會衰壞滅亡。但在變滅的過程當中，你還知有一個不滅的自性存在嗎？」王答：「我不知道有這個永不壞滅的性存在。」佛說：「我現在指示你這個不生不滅的自性。讓我問你，你在幾歲開始見過恆河的水？」王答：「我在三歲的時候，跟着母親去祭天（注十七），經過恆河，那個時候就知道是恆河，看見了河裏的水。」佛問：「你剛纔說，你的年齡隨着歲月在變遷衰壞，你在三歲的時候，看見恆河，到十三歲的時候，再看見恆河，它的水又怎樣了呢？」王答：「河水還同我三歲的時候一樣，現在已經六十二歲，河水還是沒有變樣。」佛問：「現在自悲老大，發白麪皺，形貌身體，比童年的時候衰老，等於換過了一個人身。但是你觀看河水的見精自性，和從前童年時代觀看河水的見精自性相較，是否變動衰老了呢？」王答：「這個見精自性，並未變動。」佛說：「你的身體面貌雖然衰壞，但這個能見的見精自性並未衰壞。會變遷，有生滅的，當然會變壞，那個不變壞的，自然不生滅、不變遷、也沒有生死了。你何以引用一般斷滅的觀念，認爲此身死後便一切完全消滅了呢？」

阿難跟着就問，「如果說：這個見聞的自性，一定是不生不滅的，何以您說我們遺失了真心自性，顛倒行事呢？」於是佛就把手垂下來，問阿難說：「現在我的手，是正的還是倒的？」阿難答：「依一般世間習慣，都認爲這樣下垂的手，是倒的。而我實在不知哪樣是正，哪樣是倒。」佛問：「世間一般習慣，以爲這樣是倒的，究竟哪樣是正的呢？」阿難答：「您的手若是指向上空，就是正的。」佛說：「同樣的手，上下頭尾一掉換，世間一般習慣，就發生不同的觀念。你與我的身體，也同這種情形一樣。佛的身體，稱正遍知之身。你們未成道之身，就叫做顛倒自性。依你仔細的觀察，你與我的身體，所謂請正倒不同原因在哪裏？」阿難與大衆，聽了佛的問話，大家都茫然，不知所答。

心物一元的自性本體之說明

佛說：「如我常說：『汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所現物。」物理世間的各種現象，與精神世界的各種作用，所發生心理生理的事實，都是真心自性本體所顯現出來的。你的物質的身體生理與精神的心理現象，也都是心性自體功能所顯現的東西。自性本體的真心實相，靈妙光明而清虛，是萬有的根元。何以你們遺失了圓滿的、靈妙的真心，捨棄了寶貴的、光明的自性，在靈明妙悟中，自取迷昧。迷昧中唯一所感覺的境象，是空空洞洞的。空洞闇昧是物理現象界的最初本位。由此空沿闇昧形成物質和生理的本能，於是生理的本能活動與情緒妄想相混雜，形成心理狀態，而顯出精神的作用。精神作用與意識妄想，又產生生理活動的情狀。精神作用與生理本能，聚在一身內活動而使生命存在，因此互相發生作用，奔流向外，成爲世間各種業力。在休息靜止的時候，所剩餘的，只有昏昏擾擾、空空洞洞的感覺。一般人就認爲這種空洞昏擾的情形，就是自己心性的根本現象。「一迷爲心，決定惑爲色身之內。不知色身，外洎山河虛空大地，鹹是妙明真心中物。譬如澄清百千大海，棄之。唯認一浮漚體，目爲全潮，窮盡瀛渤。」 既然迷惑這種現象，認爲是自己的心性，就堅決誤認心性自體是存在於生理色身之內。殊不知身心內外，以及山河大地，乃至無邊無際的虛空，都是這萬有本源靈妙光明的真心自性本體功能所產生的東西。只是一般人見不到這個事理的實際，認爲自己一身是我，困於這個小天地之中。譬如要見海的全貌，卻拋棄了海洋不肯信任，只去看大海中所起的一點浮漚，認爲已經看到了無邊的大海。所以我說，你們都是愚昧當中的迷人。畫地爲牢，自甘舍大而取小，迷心認物，不能遊心於方之外者。例如我的手，上下交互掉換，你就不知道哪樣是正的，哪樣是倒的，實在太可憐憫了！」（其實上指下指都是手，由於世間的觀念認識，確定它的狀態有所差異，而有正和倒的不同。心、佛、衆生，性相乎等，人人具足，個個現成。不是心，不是佛，也不是物，只在目前人不識。）

自性和物理現象界的八種分析

阿難聽了上面的解說，就向佛說：「我聽了佛的指示，雖然解悟到心地靈妙光明的真心自性本體，本來是圓滿而且常住不變的。但是，我用以解悟佛所說的心性道理的心，仍然是這個攀緣不停的現在思想之心。我不敢認爲這個心，就是本無的真心自性。還希望切實指示，拔除我的疑根，使我還歸自性，見到無上的正道。」佛說：「你們如果以妄想攀緣的心聽法，那所瞭解的真理，仍然是一種思想妄心，並未真實證到實際的自性。如人用手，指示月亮給人看，那要看月亮的人，應該從所指的方向去看月亮。假若只看着這個指頭當作月亮，這個看的人，豈但迷失月亮的真相，同時亦失去了這個所指的指頭的作用。既不能認識月亮也錯認了指頭，更加失掉光明與黑暗的辨別能力。如果以現在你在聽話的、用以分別理解我說道理的妄心現狀，認爲就是自己的真心。那麼，這個心的自性，應該離開聲音的分別作用以外，自己還有一個能分別獨立存在的性能。譬如有客、寄住旅舍，暫時停留，就會離開，他是不會常住的。若是主人，自然不會離去。自住真心，也同這個道理一樣。如果你的自性本體，本來不會變動，何以離了聲音以外，你就找不到能夠聽聲音、能夠分別的自性本體呢？不但聽聲音的是這樣，你這個能看見我的容貌的分別色相作用，離開色相影像，也沒有一個能看、能分別的自性本體獨立存在。由此你切實觀察反省這個意識分別的妄心，既無能分別的東西，也無形狀。說它是絕對的空，可是絕對的空，根本就是沒有，但是事實上又確實能夠發生作用，所以拘舍離（古印度十大外道師之一，譯義爲牛舍，氏族姓也。）等人，認爲八萬劫以前的宇宙本體的現象，是渺冥不可知的，於是就建立一個抽象的冥諦觀念，說它是宇宙萬有的本元。你假若認爲知覺分別的作用，是外界現象的反應，才產生意識思想，那麼，離開外緣與意識，自己真心就不存在了。那你現在心性所生的各種作用，都可以歸納返還到最初的來處和動機所在。那麼，你自性的主宰又是什麼呢?又在哪裏呢？」

阿難問：「如果說，人們心性所生的各種作用，都可以把它歸還到最初的來處和動機所在，何以您說靈妙光明的心性本無，沒有可以歸還的本位呢？」佛說：「例如你現在能看見我的這個作用，是由於能見的精明本元而來，這種能見的功能，雖然不是靈妙精明的真心自性，猶如第二個月亮所放射的光明，是假有的作用，並不是來自真月的光影。你要我現在指出你的心地自性無可歸還的實相，可以用這個講堂來做譬喻。這個講堂因爲有洞開的窗戶，所以日出東方，陽光明耀，就可以看見光明（光明的來源）。夜是沒有光明的，夜裏的現象是黑暗，所以就看見黑暗（黑暗的來源）。門戶與孔穴之間當然有空隙，所以就看見內外通達的空間（通達的來源）。因爲牆壁與實物的阻擋，所以就看見障礙（障礙的來源）。能夠觀察環境的，是思想分別的作用，所以能夠明白各種現象（分別觀察的來源）。渺茫虛無的是虛空（空間的來源）塵霧消散，視線又爲之清明（晴朗的來源）。你所看到目前的現象，所有各種變化，大體歸納起來，不出這幾類。我現在使它各歸本位。光明歸還於陽光，因爲沒有陽光，自然沒有光明，所以光明來自陽光。黑暗歸還於夜色。通達歸還於門戶。障礙歸還於牆壁。觀察歸還於意識思想。空間歸還於虛空。昏暗歸還於塵霧。清明歸還於晴朗。眼前宇宙各種現象，一切所有，不出這八種範圍。你的能知能見這八種現象的自性本能，試問：應當歸還給誰？假若認爲應該屬於光明，那麼，沒有光明的時候，黑暗到來，何以又可以看見黑暗呢？其他各種現象，依此類推，能見的自性本能，不屬於任何一種現象。因此，你要了解，明暗等種種現象，各有不同的差別。但是這個能知能見的自性本能，並不跟着一切差別的現象而有所改變。『諸可還者，自然非汝。不汝還者，非汝而誰？』一切現象，自然都可以歸還其所以然的本位，那當然不是屬於你自住的功能。而這個能見能知的本元，卻無可歸還之處。既然沒有可以歸還之處、不是你的自性又是什麼呢？所以說，只要你不隨現象的生滅變化，生起意識的差別作用，你自己的心性自體，就可以恢復到本來靈妙光明清淨的本元了。但是你自己執迷不悟，喪失了心性色體的本元，在生死大海中，浮沉不已，自受淪溺，不知反照自拔。所以我說你們是最可憐憫的。」（以上是有名的八還辨見的辯論。）

客觀的物理世界與自性能見的主觀無二無別

阿難說：「從這種分析，我雖然認識了這個能見的本能無所可還，但是又怎能證明它就是我自己的真性呢？」佛說:「你現在雖然沒有得到清淨無漏的地位，卻可以靠佛的神通力量，見到初禪中、欲界天天人的境界而無障礙。阿那律看這個娑婆世界，猶如在手中看一個小果子。其他一般菩薩們，大至可以看見虛空間無窮數的世界，小至微塵最初的本元，也無所不見。可是一般人們與衆生，視線所能及的程度，近不過分寸，遠也只是有限的距離。現在我與你，上下觀察日月所照到的空間，其中顯示着水陸空中的萬物現象，雖然有昏暗光明種種形象，無非都是自然界物理的影象，反映留存在分別意識的作用以內。現在要這許多所見到的現象中間，哪樣是我們自己的能見自性之體，哪樣又是物理的現象呢？現在盡你的目力所及，上見太陽月亮星星，自然是物質，當然不是你心性的自體。平看到世界的邊緣，乃至空間種種的光，也是物質，不是你的自性。再看到雲在飄，鳥在飛，風吹草動，塵埃飄揚，樹木、山川、草芥、人畜，這些種種，都是外物，不是你的自性。這些遠近萬物，雖然各有差別不同的現象，但在你能見的自性中都清楚地看見。可是一切萬物，雖各有差別不同的性質，你能看見的自性功能，卻並沒有差別不同。這個能見的自性，至精至妙，明明白白，實在就是你的本能自性。假若這個能見的自性，也是物質的，那應該可以看見我這個能見自性的形狀了。倘若認爲這個能見的自性，同萬物現象一樣，可以用眼看得到，那就可以說看到我了。但是當我不起看的作用之時，何以又見不到我這個看不見的自性在哪裏呢？如果可以見到我這個看不見的能見自性，那你所看見的，並不是那個真實看不見的能見自性。假若那個能見的功能，根本看不見，那自然不是物質或現象，何以不是你的自性呢？再說，你現在看見物質現象的時候，你既然已經看見物象，相反地說，物象也應該看見你了。那麼，人性與物理性能，體性雜亂，見解認識就錯亂不定，你和我與一切世間萬物，根本就沒有秩序和標準了。如果你看見萬物現象的時候，是你自己能見的功能在看，當然不是我釋迦牟尼在看。那你的能見功能的自性，自然是周遍一切所在，那不是你自己是誰呢？何以你對於自己的真心自性，始終疑惑。不能認識現實的自性，反來向我口頭尋求你自己實在的其性呢？」

自性大而無外 小而無內

阿難問：「假若這個能見的就是我自己的真心自性，現在我和佛放眼看到整個天地日月。回到室內，又只能看見窗前檐頭。這個能見的自性，本來是周遍虛空，但是如今在一室之內，充其量，只能看見這一個室內的空間。是這個能見的功能縮小了呢？還是牆壁房屋截斷了這個能見的功能呢?我實在不知道這個道理在哪裏，希望佛再加以分析。」 佛說：「一切世界大小、內外，所有種種事業，都是現象界反應的存留。不應該說這個自性能見的功能有收縮或放大的作用。譬如一個四方形的器具，形成方形以內的空間。你說這個四方形內的空間，是定型的呢？還是不定型呢？假若認爲是定型的，在這個四方形空間的當中，另外放一個圓形的器具進去，這當中的空間不應該又變成圓形了？倘若認爲是不定型的，那在四方形器具當中的空間，何以會一定是方形的呢？你說不知道這個道理在哪裏，其實這個道理是很明白的，何以還要問在哪裏呢？假若你要想空的形象沒有方圓，只需要除去方圓的外形。虛空的自體，本來就無所謂一定的方，或一定的圓。當然你不應該再說：除開虛空以外，四方或圓的空間又在哪裏了！你問，我們退到室內以後，能見的功能是縮小了。當你仰頭看到太陽的時候，難道是你把能見的功能拉長了，到達太陽邊緣嗎？假若認爲築了牆壁，把能見的功能或空間截斷了。那麼，再把牆壁打開一個洞，何以能見的功能和空間，並沒有截斷和接連起來的形狀呢？你問這個道理，顯然不通。一切含有靈性的衆生，從無始以來，迷昧了自己的心性自體。認自性爲物理的，所以失掉心性真實的本體妙用，因此被外物所引誘轉變，受物象的迷惑。所以在萬物當中，見大見小，觀念上就有大有小。『如能轉物，則同如來。身心圓明，不動道場。』如果自心能夠轉變萬物，不被萬物現象所迷惑而去造業，就和佛相同了。身心自然可以進入圓滿光明、寂然不動的境界，『於一毛端，遍能含受十方國土』。」

阿難說：「假若這個能見的精靈，一定就是我的靈妙自性。現在我眼前已經顯出看見的作用，若是這個能看見的就是我的自性，那麼，我的身心，又是什麼呢？現在把我的身心分別加以研究，的確各有其實體。但是這個能見的自性，並沒有一個自體，離開身心單獨存在。如果說，是我的自心，使我現在能夠看見，這個能見的功能，就是我的自性，而這個身體並非是我。那麼，等於您上面所說的問題，豈不是外面的物象，也可以看見我了嗎？」佛說：「現在你說：能見的功能自性，就在你的前面，這是不對的。假若就在你的前面，而且你又實在可以看得見它，那麼，這個能見的精靈，自然可以指得出來在什麼地方。我現在同你坐在園林裏，觀察外面的樹木、河流、殿堂，上至日月，前對恆河。你在我的座位前面，可以一一舉手指點種種現象，陰暗的是樹林，光明的是太陽，阻礙的是牆壁，通達的是虛空，乃至一草一木，以及微細的塵埃毫末，大小雖然各有不同，只要有形象的，都可以指點出來。如果你的能見的自性，現在就在你的前面，你也應該用手可以確實地指出來，什麼是那個能見的自性。你要知道，假若虛空就是你能見的自性，虛空既已變成了見，什麼又是虛空的自性呢？如果物象就是你能見的自性，物象即已變成了見，什麼又是物象的自性呢？你既然可以精細的剖解目前的萬象，那麼，你也可以分析出精靈光明清淨虛妙能見的本元，和普通物象一樣，明明自白地指出給我看了。」阿難說：「我現在坐在講堂裏面，遠及恆河，上觀日月，手可以指出，眼可以看見，可指的都是萬物的現象，卻沒有能見的自性存在。假若如佛所說，不但像我這個初學的人，即使智慧如菩薩們，也不能在萬物現象的前面，剖解出精靈能見的自性。那麼離開一切萬物與現象，那個自性又在哪裏呢？」佛說：「是的是的。如你所講，這個能見的功能，不可能離開一切物象，另有一個自性存在。你所指出的各種物象當中，又沒有那個能見功能的自性。再說，你與我坐在園林裏面，觀看外面的林苑，上及日月，種種現象雖然不同，可是決不能特別指出一個能見的精明。但是你又怎樣能證明在一切的物象當中，哪樣不是能見的自性所顯現的呢？」阿難說：「我近觀這個園林與一切物象，實在沒有一樣不是能見的功能所顯現。假若樹不是所見的，怎麼能夠看得見樹？如果樹就是能見的自性，那又何以是樹？由此可知，假若虛空不是所見，怎麼能夠看得見虛空？如果虛空就是能見的自性，那又何以是虛空？因此我又思惟，在這些萬有現象當中，仔細研究，明白髮揮，無一不是能見功能自性所顯現的。」佛又說：「是的是的。」這時，在會大衆與一般初學的人，聽佛反覆答說「是的」，不知這個道理要點究竟在哪裏，感覺茫然惶悚。

這時，佛知道他們都在懷疑恐懼，於是又說：「我說的都是真實話，不是故意作狂言妄語。更不同於一般外道學者們的理論，認爲宇宙間另有一個主宰，或自我不死的存在，希望你們仔細研究研思惟。」於是文殊大士就起立向佛說：「大家不懂這個道理的原因，是因爲不瞭解這個能見的功能，與物理系世界的萬象，是否同一體性。假若現實世界中．所見到的一切現象，無論是物質或是虛空，都是能見的自性，那麼，這個能見的功能，應該可以指得出來。如果這些現象，不是能見的功能所顯現，就應該根本看不見這些現象。他們現在不知道這個道理的關鍵在哪裏，所以懷疑驚異，望佛加以說明，指出物理世界的萬有現象，和這個能見的精明，元來是什麼東西？在物理現象與心性的中間，如何可以互相統一？」佛說：「凡是佛與一般有道的大士們，在自性寂靜、微密觀照的三昧境界當中，對於這個能見的自性與客觀的物理世界所見的各種現象，以及心理思想的主觀作用，都如同幻覺中所見的空花，本來並無實質的存在。這個能見的，以及所見的現象，其實都是靈明妙覺，光明清淨的心性本體所產生的功能作用（說明心物二元本是一體的作用）。在自性本體上講，無所謂哪個是的，哪個不是的。（客觀與主觀，都是自己所建立的偏見執著作用）。我現在問你：「你的名字叫文殊，除了你這個文殊本人以外，這個文殊的名字，還代表別的文殊嗎？」文殊大士答：「文殊就是我，並不代表別人。假若這個名字還代表另外一個人，就有兩個文殊了。但是文殊現在只代表我個人，這個真實的我，和名字所代表的我，就是一個。中間並不能分出哪個是真的，哪個是假的。」佛說：「這個心性能見的靈妙光明的功能，與物理自然界的虛空和物質現象，也同你剛纔所說的一樣。客觀的物理世界，與心性自體所產生的功能，本來就是一體。都是靈妙光明，圓滿的真心正覺自性，同時也具備幻有與妄想的作用。可以生出物質色相與虛空的現象，表現在人們能聞能見的作用裏。譬如有第二個月亮，便有誰是真月，誰是假月的問題。但是若只有一個月亮，其間便沒有真月假月的問題了。（由『千江有水千江月，萬裏無雲萬裏天』的意境去體會，可以明瞭這個道理）。你現在觀看的能見功能，與自然界的許多物理現象接觸，能夠感覺它的種種作用，就叫做妄想。在外界現象與感覺妄想的中間，實在不能夠指出哪個纔是本體的功能作用，哪個又不是。所以你若能瞭解客觀物理世界的自然現象，和知道妄想分別的作用，都是真心至精的靈妙光明正覺自性的功能，然後才能指出這是什麼，那是什麼。」

自性本體超越自然與因緣和合

阿難問：「誠如佛說這個真心正覺自性，遍滿十方虛空界，湛然清淨，常住本位，沒有生滅變化。那麼，外道學者，如按婆毗迦羅等論師們的理論，認爲宇宙的本體，是本無所有的冥諦。又如瑜伽學派，投灰外道等的理論，認爲有一個大梵天爲萬有的主宰。或說有一個真我遍滿一切處，和佛現在說的，又有什麼之不同？並且佛曾經在楞伽山與大慧大士們說，外道學者們說宇宙萬有是自然界的本能。我說是因緣所生，不是外道學者們所說的境界。現在我看這個真心正覺的自性，自然存在，根本就不生不滅，在本體上並無一切虛幻顛倒。好像既不是因緣，又不是自然。這個道理究竟如何？希望明白地指示，使我們得見真心自性的真理。」佛說：「我現在已經說得很明白，你還未領悟，誤認自性本體是自然的本能。如果一定是自然的本能，當然有一個自然的固定體性。你現在觀察這個靈妙光明能見所及的各種現象中間，如光明、黑暗、虛空和障礙等等，究竟什麼纔是自然的本體呢？假若認爲光明就是自然之體，應該不能看見黑暗。如果認爲虛空就是自然之體，應該不能看見障礙。這些種種，究竟以什麼爲自然的本體呢？如果認爲黑暗就是自體，光明來了，應該沒有自然之體，何以又能看見光明？」阿難說：「自性本體，既非自然的本能，我現在認爲是因緣所生，但是內心仍然不明白如何它是合於因緣的道理。」佛說：「你說因緣，我再問你，你現在因爲能見，所以見性顯現。這個見性，是因爲光明而有？還是因爲黑暗而有？是因爲虛空而有？還是因爲障礙而有?如果因爲光明而有，必不能看見黑暗。如果因爲虛空而有，必不能看見障礙。所以應當知道這個真精正覺，靈妙光明的自性，既不屬於因。也不屬於緣。離不開自然，也不是自然。『離一切相，即一切法。』你何以在這中間亂用心思，用世間普通的知識和一般戲論的名詞，強作辨別！譬如用手撮摩虛空，終是徒勞無益，哪裏可以捉得住虛空呢？」

阿難問：「佛說這個靈妙正覺自性，非因非緣。何以過去說能見的見性作用，必須要具備有四種緣，所謂因虛空，因光明，因心，因眼，這又是什麼道理呢？」佛說：「我說一切是因緣所生的道理，並不是指自性本體形而上的第一義（是說後天宇宙間的萬有現象，都是因緣和合所生）。人們都說我能看見，何以才叫做看見？何以叫做看不見？」阿難答：「人們因爲有太陽、月亮、燈光等，才能看見種種現象和色相，所以叫做看見。假若沒有這三種光明，就不能看見。」佛說：「如果說沒有光明，就叫做看不見，那麼光明去了，應該看不見黑暗的到來，事實上，黑暗來了，又可以看見黑暗。這隻能說是沒有看見光明，何以能稱之爲看不見呢？假若在黑暗中，看不見光明，稱之爲不見，那麼，在光明中，看不見黑暗，也可以叫做看不見了。如果這個理論是對的，人們面對光明或黑暗的時候，都可以稱爲看不見。其實只是光明與黑暗兩種現象互相變更交替，並不是你能見的自性在其中失。由此可知自性能見的功能，面對光明與黑暗時，都是看見，怎樣可以說是不見呢？所以你應當知道，看見光明的時候，能見的自性，並不就是光明。看見黑暗的時候，能見的自性，也並不就是黑暗。看見虛空的時候，能見的自性，也並不就是虛空。看見障礙的時候，能見的自性，也並不就是障礙。由這四種現象相對中間，可以說明能見的道理。你更應該知道，如果在眼見的作用中間，想要見到能見的自性，這個自性，並不是眼前所見的作用能夠看見的，若要見到能見的自性，必須絕對離開所見與能見。因爲能見自性的本體，不是所見的作用與能見的功能所能見到的。『見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及。』怎樣可以用因緣、自然，或者兩種和合的作用，來說明自性本體的道理呢？你們因爲智慧狹劣，不能明瞭自性的清淨實相。我希望你們善自思惟，不要懶惰懈怠，才能證得靈妙正覺自性的大道。」

個別際遇與共同遭遇的原因

阿難聽了佛的指示，知道自住本體，既不是因緣，又不是自然，更不是和合與不和合的道理，內心尚未開悟。現在再聽到『見見非見』的理論，越發增加迷惑，請求佛再加說明。於是佛又向阿難說：「你雖然博聞強記，只是知識增加，但缺乏心性正定中微密觀照的實證工夫，所以此心始終不能明瞭。我現在爲你分別開示，也便後世未來的人們，知道如何進入正覺三昧的道路，希望你仔細靜聽。一切含有靈性的衆生，猶如旋輪，任隨世間現實環境所撥弄。被兩種顛倒分別妄見的幻有感覺業力所支配，在現實的世間裏，隨環境業力的輪子旋轉。什麼是兩種幻有感覺的妄見呢？第一是衆生個別業力所形成的幻有感覺的妄見（包括個人主觀觀念），第二是衆生共同業力所形成的幻有感覺的妄見（包括大衆的思想）。

什麼是個別業力所形成的幻有感覺的妄見呢？猶如世間有人，眼睛患發炎或內外障的病症，夜裏看見燈光的照耀，可能就會覺得另外有一個五色重疊的圓圈影子。這種現象是燈光自身所現的形色，還是自性能見的作用所生出來的彩色呢？假若認爲是燈光的形色，何以沒有眼病的人，不能看見同樣的景象，只有患眼病的人，才能看見？如果它是能見的功能所生的形色，這個能見的作用，己經變成形色了。患眼病的人所看見的圓影顏色病象，又叫做什麼呢？再說：假若這個病眼看見的圓影與顏色，離開了燈光，仍舊單獨存在，那麼看別的東西，也應該有圓影與顏色的出現了。如果圓影與顏色，離開了看見的作用，依然單獨存在，應該不是眼睛所能見到的，何以病眼的人又能夠看見呢？所以應當知道光色的顯現，確實由於燈的存在。光外色影，卻是眼睛有病才發生的。事實上，光色的圓影與所見的作用，都是自性變態的病象。能夠瞭解那是變態病象的見性，卻不是病。所以不應該說這種現象，是燈光的作用，還是眼晴所見的作用。也不能說不是燈光，也不是眼睛所見的作用（因爲離開了燈光，即使有病眼，也看不見這種現象，如果沒有病根，也看不見這種幻影）。猶如第二個月亮，既不是原有月亮的本身，也不是憑空的影子。爲什麼呢?例如用手捏住眼睛去看月亮，可以看見兩個月亮。這是眼晴受障礙，視線發生分裂的作用，既不是月亮有兩個，也不是月亮有影子，這完全是因爲用手捏住眼晴，視線分裂所造成的。凡是有知識的人，當然不會認爲這種捏住眼睛，造成視線分裂的作用，便是第二個月亮的來源。但是也不能說捏的作用，不是造成第二個月亮的原因。這個疾病所看見的幻影，怎能說它是燈的作用，或是見的作用呢？更何況再去分別它不是燈的作用，也不是見的作用呢？（人們見到各種不同的現象，產生各種不同的感覺，形成各種不同的主觀觀念，都是清淨自性功能所生的變態病象。自性變態病象所見的一切，當然不正確，自然更不知道哪個是自然界的幻影，哪個是能見的自性了。人們對現實世界的一切，完全受到個別業力所形成的幻覺妄見支使，包括個人的主觀觀念。在物理世界的現象當中，所看見的光景和色素以及萬物形態，它的原本形狀，並不一定和我們肉眼所看見的情形一樣。我們所看見的情形，都是受光波振動的不同影響，而發生視線感覺的幻覺作用。並不一定是絕對的真實，也不能說所看見的並不真實。在意識思想上，人們的主觀觀念，都受個別認識觀點的支配，經常落在錯誤的旋渦裏，就各是其所是，非其所非了。）

第二，什麼是衆生共同業力所形成的幻有感覺妄見呢？這個世界除了大海洋，中間的陸地，大約有三千洲。正中央的大洲，在大國二千三百。其餘小洲在各海洋中，各有國三兩百，或一，或二，或至三十、四十、五十不等。如果在某一個小洲中，只有兩個國家，其中一個國家遭遇到惡緣厄運，這個國家的人便會看見種種不祥的景象。例如看到兩個太陽，或是兩個月亮，或是彗星。以及天體種種不平常的現象。但是隻有這一個國家的人方能看見，另一個國家的人，都看不見這些景象，而且也毫無所聞。」（古代天象學的觀念，認爲天體日月行星的運行變化，與地球人類都有息息相關之處。所以當天象有不平常的出現或變化時，必然影響到地球上人事的大變動。因此由文學而形成一種占星術。現代天文學否認這種學說。天人關係，究竟是否如此？且待科學進一步的證明，大可不必基於這一時代的學說去爭論。）

佛又說：「現在我把上面所舉出的這兩種道理，歸納的，演繹的，作一比較說明：例如個別業力所形成的幻有感覺妄見，像那個眼睛有病的人，看見燈光中所現的圓光影像，雖然也同前面的現象相似，實際是看的人眼睛有病所形成。眼睛的病，就是所見影像的來源。這種影像，並非光色本身所造成。但是必須瞭解這個病眼人的能見自性，卻沒有病態。例如人們現在眼前看見的山河國土，與形形色色自然界衆生界的各種現象，也都是無始以來自性功能習慣性的變態病象作用（因爲自然界各種形形色色的光色現象，本身實相，並不一定和人們眼睛所看見的情形相同）。能見的作用，與現象界接觸，纔有眼前的的現象發生。這種作用和意識，實際上都是自性正覺光明所起的變態病象。當你感覺能見時，便是病象。但是那個正覺光明的能生感覺所緣的本元，並沒有病態。因爲自性能覺的功能，既然可以感覺所見的是變態病象，這能覺的自性，並不在變態病象的各種現象當中，這實在就是能見功能見到了自己的本性。諸凡感覺、聞聽、知覺、所見的作用，都由這個自性出發，哪裏還另外有見聞覺知的存在呢？所以你現在可以看見我同你自己，以及世間各類衆生，都是自性能見功能所生的變態病象。沒有這些變態病象，便是能見的真精自性，它是沒有病態的，所以不稱之爲妄見。其次，又如共同業力所形成的幻有感覺妄見，也同於上例。只是將一個病眼人的個別病態，擴充爲一國人的共同病態。個人所見的圓光影像，是眼病所形成。一國人共同所見的災異惡象，所遭遇的天災人禍，都是共同業力的惡緣所發生，也都是無始以來能見作用所生的變態病象。再如這個世界上的三千洲，和四大洋，乃至日月所照到的太陽系中各個星球國土，以及這些土地上所有含靈的衆生，一切見、聞、覺、知，都是自性本體功能，受業力形成的幻有感覺妄見所生的變態病象，互相和合妄生，互相和合妄死。如果能夠超越遠離一切互相和合的因緣，及不和合的因緣，就可以滅除一切生死的本因，歸還到圓滿正覺，不生不滅的自性本體。自然得入清淨本心，自性常住的本位。」

# 第三章 心理與生理現狀爲自性功能發生的互變

---楞嚴大義今釋

佛說：「你先前雖然解悟到本覺靈妙光明的自性，既不屬於因緣所生，又不是自然的本能。但是你還沒有明白這個本覺根元，既不是和合自然界的各種現象所生，但又是和合自然界各種現象才能表現其作用。自然界的現象，不外明暗通塞四種境界。在這四種互相對待互爲消長的現象當中，你能見的自性，究竟與哪一作用相和呢？如果與光明相和，當你看見光明在你眼前的時候，其間何處摻雜你能見的自性？倘若能見的自性有形相可以辨別，摻雜以後又變成哪種形相呢？若是沒有能見的自性作用，怎樣又可以看見光明呢？如果認爲看見光明的就是自性，如何又可以見到這個能見的自性呢？倘若能見的自性本來圓滿，那麼，何處方與光明相和呢？如果說光明本自圓滿，就不需要與能見的自性相和。若能見的自性與光明有別，認爲摻雜起來才發生看見光明的作用，在理論上，就失去自性與光明的意義。假若摻雜起來，便失去了光明與自性的意義，那麼，所謂能見的自性與光明相和，當然也不合理了。其他如黑暗，以及通塞，都是同樣的道理。倘若認爲自然界的和合才產生自性功能的作用，都是錯誤的。從和的觀點來說是這樣，從合的觀點去研究，也同上面所講的道理一樣，不須辨別即知。」（自然界的一切現象，都是互相對待的。能見能知各種對待現象的自性，卻是超然獨立的。）

阿難說：「既然這樣。如我思惟：這個靈妙正覺的本元，與一切外界現象，以及心思念慮的作用，不是和合的了？」佛說：「你現在又說能知能見的自性功能，與自然界現象不相和合，便又落於偏差。假若不相和合，看見光明的時候，這個能見的自性與光明，必然各有它的邊際。你仔細研究，哪裏是光明？哪裏是能見自性的精靈？當能見的自性與光明接觸的時候，哪裏是這兩種邊際的界限呢？如果光明的邊際裏，絕對沒有能見自性的作用，當然各不相干，自然也不知道光明的現象在哪裏，更不知道光明的邊際。其他如黑暗，以及通塞，都同這個道理一樣。從不和的觀點來說是這樣，從不合的觀點去研究，假如能見的自性與光明根本不能相合，那麼，能見的自性與光明就互相違背，各不相干，猶如耳朵與光明根本就各不相關一樣。如果能見的自性尚且不知光明的現象在哪裏，怎樣可以辨別它與光明相合或不相合呢？所以也同上面所講不和的道理是一樣，不須辨別即知。」（自然界的萬有物象，以及虛空，本能都有放射的功能。人們自身的精神，也具有放射的作用。自性能見能知和感覺的作用，與萬象接觸，自然發生感覺的作用。如果二者不相和合，即不起作用。）

佛又說：「總之，你還不明瞭一切現象，都是自性本體上的浮塵光影，自然界一切現象的變幻形相，隨時隨地出現，也隨時隨地滅了（能量的互相變動，纔有物理現狀的形成。心理精神和能量互變，所以一切不定）所有現象有形成與滅盡，都如幻變。這種幻妄變化的現象，形成自然界的形形色色。可是真心自性本體，仍然是靈妙光明，不隨變幻而變化。人們心理生理的各種作用，如五陰（色、受、想、行、識）六入（眼、耳、鼻、舌、身、意）十二處（上面所講的六入與外界的色、聲、香，味、觸，法）十八界（上面所講的十二處的中間界限）都是因緣和合，而生起的心理生理的虛妄現狀。因緣分離，虛妄的現狀就跟着消滅。殊不知生滅去來的作用，都是自性本體功能的現象顯變。這個稱爲如來藏，或者真如的自性卻永遠住於靈妙光明、如如不動的本位。周遍圓滿十方，在自性本體的真常當中，求其去來生死與迷悟，也都是時間空間裏的變幻現象，其實在自性本體上，根本了無所得。」

心理與生理的五陰作用經驗的分析

佛說：「何以見得五陰（又名五蘊。）即心理與生理的本能，都是真如自性的本體功能？」

「（一）色陰：譬如有人，用清淨的眼睛，去觀看明朗的天空，自然晴空一片，渺無一物。假如這個人，始終不動的向空凝視，眼神經便發生疲勞的變態，便會看見虛空中幻影的光華，或者其他種種不平常的景象。你要知道眼前身心所生與自然界色陰的現象，也同樣是自性本體功能的變態。這種虛空中的幻象光華，既不是來自虛空，也不是出自眼睛假若是來自虛空，當然應該還入於虛空。虛空若有了出入，就不成爲虛空了。虛空既不成其爲虛空，自然不容許有幻覺光華的起滅。猶如你的身體，不能再容納另一個阿難一樣。如果幻象的光華，是從眼晴而出，當然也應該還入於眼睛。既然光華出自眼睛，自己當然可以看見光華的出處。假若光華是可以見到的，光華出去，眼內自然清清淨淨，應該也可以轉而見到自己眼睛的內質形狀。如果光華的存在，是不可見的，出去既然遮蔽虛空，回來應當也遮蔽眼目。再說：當眼睛看得見光華的時候，它當然是沒有受遮蔽。何以又必須要晴朗的虛空，才能現出眼睛的清淨與不清淨呢？所以應當知道身心交感發生的色陰，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（二）受陰：譬如有人，手足沒有病，四肢百骸都很舒適，並不記得身體的存在，根本沒有違順的感覺。假若這個人用兩隻手掌，互相摩擦，心理便會發生澀滑或冷熱的感覺。生理交感的受陰作用,也同是這個道理。這種感受現象，既不來自虛空，也不出自手掌。假若是來自虛空，它既能使手掌有所感觸，身上其他部分又何以不能同時感觸呢？難道虛空會選擇感覺的處所？如果這種感觸出自手掌，應該不靠摩擦便已具有。再說：「感覺如從手掌心裏發生，兩手合攏磨擦，掌心才知道有感受，那兩手離開摩擦作用，感覺應該鑽回身內。那麼，臂、腕、骨髓等部分，應該也同時知道感受鑽回的情形。如果另外還有一個知覺的心，可以知道感受作用的出入，這個知覺，自然是另外一個東西，在身中往來。更何須等到兩手合攏摩擦以後，纔會知道這一個感觸呢？所以應當知道生理感覺的受陰，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（三）想陰：譬如有人，談說酸梅的味道，嘴裏就會流出口涎。想到腳踏懸崖，足心就會發生酸澀的感覺。想陰的思想變化作用，也同是這個道理。例如說到酸梅，嘴裏就流涎。這種酸涎，既不從酸梅流出，也不是無故從嘴裏流出。假若是從酸梅生出，梅子應該自會說酸，何必要人來說。如果嘴裏聽到酸梅便會流出酸性的津液，嘴巴應該自聽，何必要等到耳朵發生聽覺，聽裏才流出涎來呢? 如果是耳朵聽到，酸涎就會流出，那麼這種酸涎，爲什麼不從耳朵內流出來呢?又如想到腳踏懸崖，足心就會酸澀，也和嘴流酸涎的道理一樣。所以應當知道想陰的知覺、感覺、幻覺、錯覺等等心理思想，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（四）行陰：譬如一股暴流的水，波浪一個一個互相連續。前面的波浪與後面波浪，連續不斷，並不超越。從表面看去，確是一股強有力的暴流。身心本能活動的行陰作用，也同是這個道理。水的動力流性，不從虛空而生，也不是水自身具有，更不是水性一定要流。但是又離不開空間與流水作用。假若水流從虛空而生，那麼，十方無盡的虛空，都成爲無盡的流水，世界自然都會受到沉淪。如果這個流性是水自身所具有的，那麼它應該另有一種性能，不屬於水而單獨存在，別有形相，清楚地在那裏。如果這個流性就是水性，那麼，靜止不動時候，應該不是水的自體了。假若暴流的形成，是離開虛空與水的自性，另外別有一種動能，可是事實上，虛空以外，更沒有虛空可得，水流以外，更沒有水流存在。所以當知身心本能活動的行陰，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（五）識陰：譬如有人，拿一個寶貴的瓶子，塞住兩頭的孔穴，裏面裝滿了空氣，帶去千里以外的國土。精神生命的識陰活動作用，也同是這個道理。瓶子裏的虛空，既不是從那一處空間而來，也不是從這一處空間而入。假若是從那一處的空間裝進了虛空，那麼，這個原有的瓶子，既然帶着這一處的虛空離去，在原有的地點，應該少了一瓶虛空。如果瓶子裏的虛空，在到達目的地時，傾入空間，那麼，打開瓶孔，傾倒的一剎那，應該可以看見瓶裏的虛空倒出。（人生精神生命活動的作用，猶如空瓶狀況。身體中間，除了生理的各種機能以外，並無一個精種的實質。只是自性真空功能所生的識陰，在支使身心內外的活動。）所以當知識陰所生精神意識的生命活動，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

（以上《楞嚴經》第二卷竟）

心理與生理的六根作用（五官與意識）經驗的分析

佛說：「其次，何以見得六入（即六根，包括五官與意識）的作用，都是真如自性的本體功能呢？」

「（一）眼。 例如上面所說的，眼睛瞪視虛空，發生疲勞，看見虛空裏幻變的光華現象。須知眼睛和疲勞所生的幻變作用，二者都是正覺自性所發生的變態。因爲自然界有光明與黑暗兩種現象，人們在其中發生看見的作用，吸收這種種現象，就稱之爲見的性能。這個看見的作用，離開明暗兩種現象，畢竟沒有一個固定的自體。因此當知這個看見的性能，不從明暗而來，也不由眼睛而出，更不是虛空自然所生，假若是從光明而來，遇到黑暗的時候，看見的性能，應該跟着光明消滅，何以又可以看見黑暗呢？如果是從黑暗而來，遇到光明的時候，看見的性能，應該跟着黑暗消滅，何以又可以看見光明呢？假若是從眼睛而出，眼睛並沒有儲備明暗兩種現象。那麼，這個能見的精靈，本來就無自性了。如果是從虛空所生，面前可以看到自然界的現象，反轉回來，也應該可以看見眼睛。再說：如果是虛空所生，乃是虛空自己在看，與眼晴又有什麼相干呢？所以當知眼睛吸收外界現象的『眼入』，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（二）耳。 譬如有人，用手指很快地塞住兩個耳朵，塞久了，耳朵與聽覺，就發生疲勞的變態，聽到頭腦裏有嗡嗡聲音。須知耳朵與疲勞作用，二者都是正覺自性所發生的變態。因爲虛空有動靜兩種境界，人們在其中發生聞聽的作用，感受這種有聲無聲的動靜現象，我們稱之爲聽的性能。這個聞聽的作用，離開動靜兩種境界畢竟沒有一個固定的自體。因此當知聞聽的性能，既不從動靜的聲音而來，也不由耳朵而出，更不是虛空自然所生，假若是從無聲的靜境而來，聽到有聲時，聞性應該隨着靜境而消滅，何以又可以聽到有聲的響動呢？如果是從有聲的響動而來，當無聲時，聞性應該跟着響動而消滅，何以又可以聽到無聲的靜境呢？假若是從耳朵而出，耳朵並沒有儲備動靜兩種境界。那麼，這個聞聽的作用，本來就沒有自性了。如果是虛空所生，虛空既然自有聞聽的性能，就不是虛空了。再說：虛空自然能聞，與耳朵聽聞又有什麼相干呢？所以當知耳朵聞聽感受外界有聲無聲動靜等的『耳入』，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（三）鼻。 譬如有人，用力急搐鼻子，鼻子搐久了，發生疲勞的變態，就有冷氣吸入感觸。因爲有這種感觸，便分別出鼻子通塞與虛實，以及香臭等氣味。須知鼻子與疲勞作用，二者都是正覺自性所發生的變態。因爲有通塞兩種現象，人們在其中發生嗅覺的作用，感受這種通塞現象的，我們稱之爲嗅覺的性能。這個感受，離開通塞兩種現象，畢竟沒有一個固定的自體。因此應當知道這個感受的性能，既不是從通塞而來，也不是由鼻子而出，更不是虛空自然所生，假若是因暢通而來，鼻子塞住的時候，感受的性能，應該也跟着暢通而消滅，何以又可以感受堵塞呢？如果是從堵塞而來，當暢通時，應該又跟着堵塞而消滅，何以又可以瞭解香臭等等感觸呢？假若是從鼻子而出，鼻子裏並沒儲備通塞等現象。那麼，這個嗅覺的性能本來就無自性了。如果是由虛空所生，虛空裏的嗅覺應當可以嗅到你的鼻子，並且虛空自然有嗅覺的作用，與鼻子感受又有什麼相干呢？所以當知鼻子內外感受的『鼻入』都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（四）舌。譬如有人，用舌舐自己的嘴脣，舐久以後，嘴脣發生疲勞的變態。這個人如果有病，就感覺到有苦味。如果無病，就有甜的感覺。因爲有甜與苦的不同，才顯出舌頭的感覺作用。當嘴脣與舌頭不動的時候，應該是淡然無味的。須知口舌與味道作用，都是正覺自性所發生的變態。因爲有甜苦淡等味性的變化，人們在其中發生感覺的作用，吸收各種變化的味性，我們稱之爲知味的性能。這個知味感覺的作用，離開甜苦淡等變化，畢竟沒有一個固定的自體。因此應當知道這個會嘗甜苦淡的味性，既不是從甜苦淡而來，也不是由舌頭而出，更不是從虛空所生。假若是從甜苦而來，嚐到無味時，這個知味感覺的作用，應該也跟着甜苦而消滅了，何以又可以感覺到淡呢？如果是由淡而出，嚐到甜味時，知性就應該消滅了，何以又會感覺到甜苦二味呢？如果是從舌頭而出，舌頭沒有儲備甜淡苦的味素。那麼，這個知味的感覺，本來就無自性了。如果是從虛空所生，虛空自有味性的感覺，不必經由你的口舌才知味性的變化。再說：是虛空自知嘗味，與舌頭知味的感覺，又有什麼相干呢？所以當知舌頭分別知味感覺的『舌入』，都是時間空間裏的虛妄暫有變化。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（五）身。譬如有人，一隻手是冷的，一隻手是熱的，用冷的手，去接觸熱的手，如果冷手溫度很低，熱手的溫度便跟着下降。如果熱手溫度高，冷手的溫度便跟着升高。這樣冷熱接觸與分開的作用，就發生了感觸，顯出知覺的作用。冷熱相交流，發生感觸疲勞的變化。須知身體與感觸疲勞的現象，都是正覺自性所發生的變態。因爲有接觸與分開兩種感受作用，人們在其中發生感覺的反應，吸收冷熱等各種現象，我們稱之爲知覺的性能。這個知覺的體性，離開接觸與分開的兩種感覺作用，畢竟沒有一個固定的自體。因此當知這個知覺的作用，既不從接觸與分開的感覺而來，也不從你合意與不合意纔有。既不是由身體而生，也不從虛空所出。假若從接觸的時候纔有感覺，當分開的時候，感覺就跟着接觸離開而消滅，何以又能夠知道感覺分開了呢？合意與不合意二種作用，也是這個道理。如果是從身體而生，身體上沒有儲備接觸分開合意與不合意的四種固定現象。那麼，你身體上的這個知覺，原來就無自性了。如果是從虛空所出，虛空自有知覺，與身體的感覺又有什麼相干呢？所以當知身體感覺外界冷熱等的『身入』，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

「（六）意。譬如有人，勞苦疲倦就要睡眠，睡夠了便覺醒，看見過的事情就會記憶，失去記憶就是忘記。生命過程的各種事情與思想，生起、保存、變易、消滅的種種顛倒經驗，習慣的吸收存留在心裏，似乎很有次序地潛伏着。這種情形，就叫做意識知覺作用。須知意識與知覺疲勞現象，二者都是正覺自性所發生的變態。因爲有生起滅了兩種作用，人們自性有收集知覺的功能，在生滅兩種作用中間，吸收保留，形成內在知覺思想的境界，發生能知能聞等作用。如果迴轉見聞功能之流，流不及地，空空洞洞，了了明明的境界。這種現象，我們稱之爲知覺的性能。這個知覺的性能，如果離開睡眠清醒與生滅等相對的作用，畢竟沒有一個固定的自體。因此當知這個知覺的根元，不從睡眠清醒生滅作用而有，也不從身體上而出，更不是虛空所生。假若是從清醒來的，到了睡眠的時候，這個知覺的作用，已經跟者清醒的現象而消滅，何以又會睡眠呢？如果一定在思想生起的時候，纔有知覺的作用，思想滅掉的時候，就不應該知道思想已經滅了，還有誰可以知覺到思想的消滅呢？如果知覺是從思想滅了而有，那麼，思想再生起時，知覺已經跟着滅了而消滅，這中間誰又知覺得思想的再生起呢？如果知道的作用，是從身體內部而出，睡眠與清醒兩種現象都憑藉身體才發生作用。假若離開睡眠與清醒兩種行爲，這個知覺的作用，等於虛空中的花朵，畢竟沒有固定的自性。如果是從虛空所生，虛空自有知覺，與人身的知覺又有什麼相干呢？所以當知意識知覺思想的『意入』，都是時間空間裏的虛妄暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的性能。」

身心與外界作用（十二處）經驗的分析

佛又說：「何以見得十二處（身心與外界）本能，都是真如自性的本體功能呢？」

「（一）眼與色相。你現在舉眼去看外面的樹林，以及園中的泉池。這些色相，是因爲有色相才生出眼睛看見的性能?還是因爲有眼睛才生出色相的現象呢？假若是眼晴生出色相的現象，那麼，當眼睛看虛空時，虛空並沒有色相。色相的性能消滅，應該顯出一切俱無。既然一切色相俱無，誰又明白那便是虛空？同樣的，辨析虛空，也是這個道理。（如果虛空根本是什麼色相都沒有，又拿什麼叫做虛空呢？）假若是外界色相生出眼睛看見的性能，那麼，觀看虛空沒有色相，這個可以看見的性能也應該消滅。見能既然消滅，其他一切也就沒有了，誰又能明白何者是虛空，何者是色相呢？所以當知，可以看見的性能，與外界色相和虛空，都沒有固定的所在。也就是說見能和色相，二者都是虛妄的暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（二）耳與聲音。你再聽這個園林裏面，通知大衆喫飯時，就打鼓。集合大衆時，就撞鐘。鐘鼓聲音，前後連續。試問，這是聲音來到耳邊？還是耳朵去到聲音那裏？假若是聲音來到耳邊，就如同我到城裏去乞食，此地就沒有我了。同樣的，假如這個聲音已經到了你的耳邊，其他的人，應該都不再聽到。何以很多的人，可以同時聽到鐘聲，同時都來集會喫飯呢？如果是你的耳朵到達聲音那邊，如同我從城裏回來此地，城裏就沒有我了。同樣的，當你聽到打鼓的聲音，你的耳朵已經去鼓的所在，若同時鐘聲發出，應該不能同時聽到。更何況在同一時間，另外還有象、馬、牛、羊種種動物及其他混雜聲音。如果聽能與聲音，不是來往接觸的，那麼，一切聲音便應該聽不到了。（聲音是音波振動，發出聲浪，普遍傳達，發生耳膜聽覺的反應。音波雜亂，聽覺亦可同時聽到雜亂的聲音。既不是耳朵去聲邊，也不是聲音來耳際。音波達不到，耳膜就沒有聽覺的反應。以上所說，只是說明聽覺與聲音的偶然作用，並不常存。換一個例來說：例如心中有事，沉思很深。雖然有音波聲浪到達耳膜，因爲心不在焉，也不起聽覺的反應。並且音波聲浪，亦受時間空間的限制，暫有還無。聽覺的作用，亦受心理與時空的限制，忽起忽滅，都沒實際長存的。）所以當知，聽覺與聲音，都沒有固定的所在。也就是說聽覺與聲音，二者都是虛妄的暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（三）鼻與嗅覺。你現在再嗅這個爐中所燃的檀香香氣。這種香，假使燃燒很多，整個城內，都會嗅到香氣。試問，這種香氣，是生於檀木？還是出在鼻子裏？抑或發生在虛空中？假若這種香氣出在你的鼻子裏，既然從鼻子所出，那香氣應當從鼻子裏噴出來。鼻子不是檀香木，何以鼻子裏會有檀香香氣？再說，你嗅聞到香氣，應當是從鼻子吸入，若說香氣從鼻子裏出來，卻說是嗅聞到的，便不合理了。如果是香氣生於虛空，虛空的本性是永遠一樣的，香氣也應該永遠存在，何以必須靠爐中燃燒枯木，纔會有香氣呢？如果香氣是發生在檀香木上，那麼，這種香質，因爲燃燒而變成煙，鼻子嗅到香氣時，應該先受到煙氣籠罩，纔會聞到香味。何以煙氣騰空，散佈還不太遠，而數十里內，都已嗅聞到了呢？（香嗅都是放射性的作用，使鼻管嗅覺發生反應。檀木木發出的煙，並不是香，只是木質燃燒以後，質量轉變，成爲煙霧。以上所講，只是說明嗅覺與氣味的偶然感應作用而已。）所以當知，鼻和嗅覺與香味，都沒有固定的所在。也就是說嗅覺與香味，二者都是虛妄的暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（四）舌與味覺。你要喫飯時，去託鉢乞化。其中遇有酥酪醍醐，稱之爲上等滋味。這種滋味，是虛空中自性？還是從舌頭髮生？抑或是存在於食物裏面呢？假若這種滋味，是從舌頭髮出，在你的嘴裏只有一個舌頭，這個舌頭，已經成爲酥酪味，再遇到蜜糖，應該不會再變移。如果真的不變，就不能稱爲知道滋味，如果變移，舌頭只有一條，何以一個舌頭，嚐出很多種滋味呢？如果滋味存在於食物裏面，食物並沒有知覺分別，怎能自知滋味？再說: 食物自知滋味，等於是別人在飲食，於你有何相干，又怎能稱爲知味呢？如果滋味是虛空中自生，那麼，你啖虛空，虛空卻是什麼滋味？假使虛空是鹹味，既然鹹了你的舌頭，也應該同時鹹了你的臉。如果這樣，這個世界的人，都和海魚一樣了，而且既然常常受到鹹味，便不會知道淡味，可是若真不知道淡味，當然也就不會覺得鹹味了。鹹淡都不知道，怎麼稱之爲味呢？（舌頭有感覺滋味的味覺神經，因爲食物本身的味素不同，喫到嘴裏，舌頭的味覺反應就不同，所以知道味別。上面所說的聲頭只有一條，何以同時嚐到很多種滋味，只是說明舌與滋味的反應作用並不常在。）所以當知，滋味和舌頭與味覺，都沒有固定的所在。也就是說嘗性與味覺，二者都是虛妄的暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（五）身體與感觸。你在早晨，用手摸頭，這個摸觸的知覺，是誰能夠感觸呢？試問，能感觸的是手？還是頭？假若是手，頭就不會有知覺，何以頭也會知覺呢？如果知覺在頭，手就沒有用，又怎能叫做感觸呢？如果手與頭，各自都有感觸的知覺，那你一個人，應該有兩個身體。如果頭與手是一個知覺所生的感觸，那麼，手與頭，就是一體了，真的是一體，感觸究竟在哪裏呢？如果是在本能內，本能沒有固定所在。假定有固定所在，就不是本能了。離開本能與固定所在，虛空當然不可能與你發生感觸的。所以你應當知道，身體感覺的作用和身體，都沒有一個固定的處所。也就是說身體作用與感覺，二者都是虛妄的暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（六）意識與思想。人們意識所生的思想，不外善的、惡的、無記的三種性能，產生種種法則。這個思想法則，是由心所生，或是離心以外，別有一個所在？若思想的就是心，那麼，思想所生的法則，就不是自心抽象的影像。如果不是自心所起，那麼，思想根源究竟在哪裏呢？如果離開自心，另有所在，那麼思想法則的性質，是有知的呢？還是無知的呢？如果是有知的，那就可以稱之爲心了。既是自心，這與你抽象的印象是不同的。因爲那個有知的思想，同樣等於你自心的能量。如果這也就是你的心，何以你的心所產生的思想，有時候又不同於你的個性呢？如果思想本自知的，那麼，這個思想作用，事實上，並不就是色、聲、香、味、離合、冷暖、虛空形象等等任何哪一樣物象。那麼，它究竟是在哪裏呢？現在的色相與虛空，實際上都沒有思想的表示。不應該說，現實人間以外，還有另一個虛空存在。既然心不是可以把捉的東西，心所生的意識處所，又從何去建立呢？所以應當知道，思想與心，都沒有一個固定的所在。那麼，心所生的意識與思想法則，兩種都是虛妄的暫有現象。既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

身心與外界之間 (十八界)經驗的分析

佛又說：「何以見得十八界本能（身心與外界中間的邊際性）都是真如自性的本體功能呢？」

「（一）眼與色相之間。如你所瞭解的，眼睛和色相是產生眼識的基本原因，生出眼睛識別的本能。這個識別的作用，是因眼睛而生，以眼睛爲界限呢？還是因色相而生，以色相爲界限呢？假若是因眼晴而生，倘若外界沒有色相與虛空，便沒有什麼可以分別的。即使你有識別本能，又有什麼用呢？並且你能見的本能，根本不是青黃赤目的色相。它既然無從表示，又從哪裏去立界呢？如果認爲由於外界色相而生，當虛空沒有色相時，你的眼睛識別作用，就應該消滅了。又何以能夠識別知道這就是虛空呢？而且當外界的色相變遷時，你也能識別色相在變遷。假如你的識別本能，不跟着變遷，那麼，色相所生的界限，又怎麼去建立呢？如果隨同色相的變動而變遷，所謂界限的情形，自然就沒有了。如果是不變的，便應該是永恆的。既然因色相而生起作用，就不應該又能識別虛空所在。如果認爲眼識同時能兼有這二種作用，是由眼睛與色相相對，共同產生的，那麼，當眼睛色相二者相合時，中間識性就分離了而不起作用。識性若是可以分離的，那麼，識性與眼睛和色相也都能相合了。這樣體性便發生雜亂，又怎麼去成立界限呢？所以應當知道，眼睛是接觸外界色相的基本原因，產生眼睛的識別作用，以及眼識與色相之間的界限，三處都沒有固定的自性。所以眼睛與色相，以及色相之間的邊際，三者既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（二）耳與聲音之間。又如你所瞭解的，耳朵和聲音是產生耳識的基本原因，生出耳朵的識別本能。這個識別的作用，是因耳膜而生，以耳膜爲界限呢？還是因聲音而生，以聲音爲界限呢？假若是因耳而生，既然動靜兩種現象並不現在面前，耳膜就不會知道了。如果耳膜一無所知，知覺尚且不成立，這個識別的作用，又是什麼形狀呢？如果你認爲是耳膜聽見了聲音，因爲沒有外界的動靜，就不形成聽聞的作用，怎樣可以把肉質形狀的耳朵，雜在色相之中，名之爲識界？所謂耳識的界限，又從何建立呢？如果耳識生於聲音，因爲有聲音，纔有識別的作用，那就與能聞的聽覺無關。但是沒有能聞的聽覺，又會亡失聲音所在。如果識別的作用，從聲音產生，承認聲音是因能聞的聽覺纔有聲音的現象，那麼，能聞的聽覺，應該也同時能聞聽識別的作用。如果不能聞聽識別的作用，就是沒有界限。能夠聞聽識別的作用，這個識別，也等於是聲音。而且識別的作用，既已被聞的聽覺所聞，那個知道能聞的本能，已在聞聽的，又是誰呢？如果根本是無知的，猶如草木土塊，就不應該有聲音與能聞的聽覺混雜而成中間的界限了。界限既然沒有中間性的固定本位，哪裏再有內外現象可以成立呢？所以應當知道，耳膜是聽覺聲音的基本原因，產生耳膜聽覺的識別作用，以及聽覺與聲音之間的界限，三處都沒有固定的自性。所以耳膜聽覺與聲音，以及聽覺與聲音之間的邊際，三者既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（三）鼻與嗅味之間。又如你所瞭解的，鼻和香味是產生嗅覺的基本原因，生出真的嗅覺識別本能。這個識別的作用，是因爲鼻而生，以鼻腔爲界限的呢？還是因香味而生，以香味爲界限呢？假若是因鼻子而生，那麼你心裏把什麼當作鼻子？是那個肉質的如同兩爪形狀的鼻子呢？還是那個具有嗅覺作用的鼻子呢？如果認爲肉質的是鼻子，肉質的只是身體一部分。那麼，身體的知覺乃是感觸的一種，應該稱之爲身體而不能稱之爲鼻。這樣只能說是身體的感觸作用，不能認爲是鼻子的單獨本能。如果認爲是感觸作用，感觸是生理本能的反應，更不應該認爲一定是鼻子的作用。鼻子的名詞形相，尚沒有確定，所謂鼻子嗅覺與香味的界限，又從何處去建立呢？如果認爲嗅覺就是鼻子的知覺，那你心裏認爲什麼纔是知覺呢？如以肉體神經的反應爲知覺，那麼，肉體的知覺，乃是生理神經的觸覺反應，不能說是鼻子的作用。如果以虛空爲知覺，既然虛空自己有知覺，肉體應該沒有自己的知覺，這樣，虛空應該就是你自己了。你的身體既沒有知覺，那你這個也就不存在了。如果以香味爲知覺，知覺既然屬於香味，與你又有什麼相關。假使香氣和臭味是由鼻子生出，那麼，香臭二種氣流並不生於蘭花和檀香，當二者沒有時，你嗅自己的鼻子是香的呢？是臭的呢？臭的就不是香，香的就不應該臭，如果香臭兩種氣味都能夠同時嗅到，你一個人應該有兩個鼻子了，等於有兩個同時能嗅的自性。那麼，目前同我問答的，也應該有兩個阿難，哪個纔是你自己的真體呢？如果鼻子只是一個，香臭本來沒有什麼兩樣，臭就是香，香也就是臭，香臭兩種並沒有個別的體性，界限又從哪裏去建立呢？如果是因香味才產生識別的作用，識別作用既然因香自有，那麼，同眼睛能夠看東西一樣，眼睛能夠看東西，卻不能同時看自己的眼睛。如果香味本身自有識別性能，就不應該知道自己有香味。能夠知道有香味，就不可能生出香味了。不知道香味的當然不能識別香味。香味既然不是知覺自己所具備的，苦味的界限也不能成立了。識別的作用自己不知道有香，氣味界限也不是由香味而建立，既然沒中間性存在，自然也不能形成內外。那麼，鼻的嗅覺作用，畢竟是虛妄的暫有現象。所以應當知道，鼻子是聞到香味的基本原因，產生鼻子嗅覺的識別作用，以及鼻與香味之間的界限，三處都沒有固定的自性。所以鼻與香味，以及嗅覺與香味之間的邊際，三者既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（四）舌與味性之間。又如你所瞭解的，舌和味性是產生辨味的基本原因，生出舌的辨味識別本能。這個識別的作用，是因舌而產生，以舌爲界限呢？還是因滋味而生，以滋味爲界限呢？假若是舌自產生，那麼世間的甘蔗、烏梅、黃連、食鹽、細辛、薑桂，都沒有它自己的滋味了。當你自己嘗舌時，是甜的，還是苦的呢？如果舌是苦的，那個嘗舌的苦味的又是誰呢？舌若是不能自嘗本身的滋味，那麼，能知覺辨味的又是誰呢？舌的本身自性若不是苦的，便沒有滋味發生，又如何去成立界限呢？如果識別的作用因味而生，它自己能成爲滋味，也就等於舌頭一樣，應該不能自嘗是什麼滋味。又何以能識別，分辨這是滋味，那不是滋味呢？再說，一切不同的滋味，並不是一物所生。滋味既然從多方面產生，識別的作用，亦應該有很多的體性。識別的作用的體性如果只有一個，而滋味是從識體而生，那麼，鹹、淡、甘、辛混合同生，無論形相如何變異，味性卻只有一個，應該沒有分別不同的作用。如果沒有不同的分別，就不叫做識別的本能，什麼又是舌與辨味的識別之間的界限呢？當然不應該說虛空生出你的心性識別本能。如果是舌與滋味和合產生辨味的識別作用，在這和合的中間，原來就沒有識別的自性，又怎樣能生出界限呢？所以應當知道，舌是味性的基本原因，生出舌的辨味識別作用，以及舌與滋味之間的界限，三處都沒有固定的自性。所以舌與滋味，以及舌頭的辨味作用與滋味之間的邊際，三者既不展於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（五）身體與感觸之間。又如你所瞭解的，身體和感觸是產生感覺的基本原因，生出身體識別感覺的本能，這個識別感覺的作用，是身體所產生，以身體爲界限呢？還是因感觸而生，以感觸爲界限呢？假若是因身體產生的，如果身體不與其他物體接觸分離，便不會有接觸與分離兩種感覺，身體哪裏有識別作用存在呢？如果是由於和物體接觸而生，是兩種物體自己接觸，根本沒有你的身體。事實上，哪裏有沒有身體的感覺，也能夠知道和物體接觸與離開呢？你要知道，物質是沒有感觸知覺的東西，身體是有知覺感觸的作用的。知道身體的感覺是因爲接觸所生，知道接觸的作用，是因爲有身體。但是感觸的作用，並不就是身體，身體也並不就是感觸。身體的形相與感觸的現象，兩種本來沒有一定的所在。聯合所有的機能，便是身體的自己體性，身體的所有機能以及感覺離散了，形相就等於虛空。因此可知身的內外的界限，尚沒有固定性可成立，所謂中間性，又如何成立呢？中間性既不成立，內外性根本是空的，那麼，你識別感覺的產生，又從誰去立定界限呢？所以應當知道，身體是感觸的基本原因，產生身體識別的感覺作用，以及身體與感覺之間的界限。三處都沒有固定的自性。所以身體與感觸，以及身體識別與感觸之間的邊際，三者既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

「（六）意識與思想之間。又如你瞭解的，意念爲思想產生意識的基本原因，生起分別意識思惟法則的本能。這個分別意識思惟的作用，是由意念所生，以意念爲界限呢？還是因爲思惟法則而生，以思惟法則爲界限呢？假若是由意念而生，在你的意念中，必有思惟的作用，才能發現表明你的意念。如果沒有思惟法則，意念也就無由而生了。離開外緣與思惟法則，意念就沒有形態，分別的意識又有什麼用呢？再說你的分別意識心與一切思想較正量的作用，以及瞭解辨別的性能等，和意念是同一的作用呢？還是不同的作用呢？假如是同一個作用，那也是意念，怎樣又生個什麼所思想的呢？若不同是一個意念，應該沒有所分別的意識，如果沒有所分別的意識，何以是意念所生呢？如果有所分別的意識，又何以識別這意念呢？意念與分別意識，無論是同，或是異，兩個性質都沒有確定成立（只是爲理論名詞上區別的方便），界限又如何可以絕對地定位呢？如果識別作用是因思惟法則而生，世界一切思惟法則的產生，離不開色、聲、香、味、觸的作用。那麼，你現在觀察色法：（光、色、時、空與物質等）一切聲音、香氣、滋味，以及身體的感觸，現象形狀都很分明，都直接與五根（眼、耳、鼻、舌、身）對待，並非完全由意念所包括。你的分別意識決定要依于思惟法則所生，現在你仔細觀察，各種法則是何形狀？如果離開色、空、動、靜、通、塞、合、離、生、滅等，超越了這一切現象，終結便沒有什麼可得的了。分別意識產生，色、空等等現象法則也跟着發生。分別意識消滅，色、空等等現象法則跟着消滅。所以然的根本原因既然不存在，那個因它而生的分別意識作用，是什麼形相呢？假如那個形相沒有，分別意識的思惟法則的界限又怎麼去產生呢？所以應當知道，意念是思想的基本原因，發生分別意識思惟的法則，以及意念思想與分別意識思惟法則等之間的界限。三處都沒有絕對固定的自性。所以意念與思惟法則，以及分別意識之間的邊際，三者既不屬於因緣所生，也不是自然界的本能。」

# 第四章 物理與精神世界同爲自性功能的顯現

---楞嚴大義今釋

地水火風空五大種性的剖視

阿難起立問佛：「您常說一切事物是和合與因緣所生，宇宙間種種變化，都由於物質原素四大種（地、水、火、風）的和合發生作用。何以現在又對因緣所生，以及自然而有，兩種理論都加排除，我實在不知道這個理由在哪裏。希望憐憫我們的愚頑，指示中道了義的真理，以免大家受世間戲論學理所迷惑。」

佛說 ：「 你先前不願意學習小乘道業，要求無上正覺的大道，所以我便指示你自住本體的真理第一義諦。（形而上的體性）。何以又攪在世間學理的戲論圈子內，被妄想支使，認爲因緣所生纔是究竟的法則，而自行纏繞？你雖然博學多聞，有如一個只會談說藥性的人，真藥擺在眼前時，反而不能辨別了，我說你真是個可憐憫的人。你現在仔細地聽，我將爲你分別指示，也好使將來修學大乘的人們，能夠通達自性本體的實相。如你所說：物理世界，由於四大種的物質和合，而發生宇宙間萬有的種種變化。假如物質的本能不是和合性的，就不能與其他物質相和合，猶如虛空，並不和合一切色相。如果物質的本能是和合性的，同樣都是變化的作用，自始至終，都是因爲互相形成而存在，互相變化而滅亡。這樣生滅不常，生死死生，生生死死，猶如火炬在迅速轉動，形成一個幻有的圓輪形狀，永遠沒有休息停止的時候。譬如水結成冰，冰又化成水一樣。」

「（一）固體的『地大』種性。你觀察這個地大種性，粗重的變成大地，細小的成爲微塵，微生還可以分析爲鄰虛塵。（鄰虛塵相同於現代自然物理學所說的物質最基本的單位，佛學中指爲色法中的極少分，謂其是物理的最基本元素，幾乎等於虛空，所以叫做鄰虛。古印度外道學者們的學說，認爲鄰虛沒有十方分，圓而常住。整個世界到末劫毀壞的時候，鄰虛塵不壞，分散於虛空而常住，相同於物質不滅的理論。小乘佛法則說鄰虛亦是因緣所作，業力盡時亦要壞的。此所以不同於一般學說，而相同於現代自然物理學說的能量互變的理論。毗曇明說鄰虛，無十方分，但云具二緣生，所以也是無常的。第一，是因緣。第二，是增上緣。現代的理論科學與這一說相近。再分析到極微的元素邊際，又是七分所構成、有部的佛學指七分爲構成物質最基本的元素，又說與八事俱生。所謂八事，就是物理最基本的能，具備有地、水、火、風四大種的性能，本身是時具有色、香，昧、觸的四境，互相和融而成一極微，又叫做微聚。這種極微有六方分，等於說有六位空間，仍然以自性本體功能所生衆生業力的心力爲中心，所以叫做七分。只有得天眼通境界的人，才能看見，所以也叫做極微色，也可說是不可知數的物色。再把物質的鄰虛塵加以分析，最後就爲空性。）這個物質的鄰虛塵分析到最後，便成爲絕對的虛空。你應當知道就是這個絕對的虛空，才生起各種物理的色相。我現在問你，既然你認爲宇宙間一切的變化現象之生起，是由於物質的和合，你且觀察一下這個鄰虛塵，是用幾個虛空和合而成的呢？不應該是鄰虛合成鄰虛的罷？再說，把鄰虛塵分析到最後，變成虛空，這個虛空，又是用幾個不可知的光色形相和合而成的呢？如果是由色相合成，那麼色相和合就不是虛空了。若是虛空合成，虛空和合就不是色相了。光色形相還可以分析，虛空怎樣去分析開，知道它是和合的呢？你還不知自性本體的功能中，具備產生色相最基本元素的本能，其本體原來是空的。換言之：自性本體的真空功能，才能產生色相。自性本體本然清淨，充滿周遍在宇宙間，隨一切衆生心力作用，依照知識學問的所知量，依循衆生身心個性的業力而發生作用。世間人缺乏智慧去認識體會，誤認爲它是因緣所生，或是物理自然的性能。其實，這都是用意識思想的心，去分別計算忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語抽象的理論，卻沒有真實的義理。」

「（二）熱能的『火大』種性。火大種性也並沒有自我固定的性能，乃是寄於其他一切因緣而生。現在你看城中沒有舉食之家，準備炊飯的時侯，手裏拿着火鏡陽燧（古代用以向太陽引火的鏡子）和艾草，向太陽引火。如果火性是和合而有，那個相和合的是什麼呢？例如我們大衆，現在和合在一起、但是各人都有各人自己的身體，和各人單獨的姓名。現在這個火性假如因爲和合而有，當他們手裏拿鏡子向太陽引火時，這個火是從鏡中出來？還是從艾草生出？還是從太陽而來呢？如果是從太陽來的，既然能夠燒燃到你手中的艾草，那麼，日光所經過的林木，也都應該被燃燒了。如果是從鏡中出來，火既然能夠出來燃燒艾草，何以鏡子自己不會燃燒熔化？而且你拿着鏡子的手，一點不會受到熱力的燒灼，當然不會去熔化鏡子了。如果火性出生於艾草，何必一定要借太陽與鏡子的光能互相接觸，然後火性才發生呢？你再仔細觀察，鏡子拿在手裏，太陽光從天上而來，艾草本來自地上產生，可是這個火性究竟從哪裏來的呢？太陽與鏡子，距離這樣遠，不是本來和合在一起的東西，何以能夠發生燃燒的火性？但是太陽鏡子如果不相和合，火光就不會無中生有。（現在電能等所發生的火性，以及火柴等發生的火性，都是依賴互相摩擦的動力才產生。如要加以分析，也同上面所講的道理一樣，說是和合而有，卻都各自獨立，說是自能產生火光，又必須和其他因素互相發動才能產生。）你還不知自性本體的功能中，具備產生火性光熱的本能，其本體原來是空的。換言之，自性本體的真空功能，才能產生火性的光熱。自性本體，是本然清淨，充滿周遍在宇宙間，隨一切衆生心力的作用，依照知識學問的的所知量，這一處手拿鏡子向太陽引火，此一處火便燃起。這種情形，周遍世間，都是一樣火性的存在，並沒有一定的處所，只是依循身心個性的業力而發生作用。世間人缺乏智慧去認識體會，誤認火性是物理作用，乃是因緣共有所生，或認爲是自然界的性能。其實，都是用意識思想的心，去分別忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語抽象的理論，卻沒有真實的義理。」

「（三）液體的『水大』種性。水大種性是不定的，流動與停息，都沒有固定的形態。例如一般大魔術師們，要求得太陰（月亮）的精華，拿來製藥，他們在月圓之夜，手裏拿着方諸（古時在月夜求水用的器具，如珠子一樣，即如古代承露盤），對月光照着，自然可以流出水來。這個水是從方諸的珠子裏流出？還是虛空中自有的？或是從月光那裏來的呢？假若從月光而來，月亮距離我們這樣遠，它既然可以使珠子出水，那麼，它所經過的林木，也都應該自然地流出水來。如果它是自然而流，又何必需要方諸去照才能流水？如果不是自然而流，那麼，就可以明白流水不是從月亮降下的。如果水是從珠子裏出來，這個珠子就應該經常流水了，又何必要等到半夜裏向月光去照，才能得到水呢？假若從虛空而生，虛空沒有邊際，流水也應當沒有邊際。那麼，由人間直到天上，都會受到水洗，怎樣還有水裏陸上和空中萬物的存在呢？你再仔細觀察，月亮在天空上經過，珠子是拿在手裏，承接流水的盤子，本來也是人擺在那裏的，水究竟從哪裏流進去的呢？月光與珠子，距離這樣遙遠，本來不和合在一起，不應該說流水是莫明其妙地自己產生的。（如果說世界上的水，是地球上江湖河海的水蒸氣發生變化，便知蒸氣沒有水，根本不能產生，最初的水，究竟又從哪裏來的呢？）你還不知自性本體的功能中，具備產生水性流動的本能，其本體原來是空的。換言之，自性本體的真空功能，才能產生水性的流動。自住本體，本然清淨，充滿周遍在宇宙間，隨一切衆生心力的作用，依照知識學問的所知量，猶如魔術師們，此一處拿珠，彼一處就流出水來。宇宙間的人，如果各自都拿着一顆珠，遍滿宇宙間就會有流水產生。各人的意識思想也猶如珠子的流水，人人流出他所知所見，都自各別發展，生滿在世間，豈有固定的方所，只是依循身心個性的業力而發生作用。世間人缺乏智慧去認識體會，誤認水性的物理作用，乃是因緣共有所生。或者認爲是自然界的性能。其實，都是用意識思想的心，去分別忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語的抽象理論，卻沒有真實的義理。」

「（四）氣體的『風大'種性。風大種性沒有固定的自體，動靜不常。你平常在大衆中整理衣裳，衣角振動，影響到旁人，旁人就感覺有微風拂到臉上。這個風是從衣角所發出？還是發生於虛空？抑或是發生於人面呢？假若這個風是從衣角發出，你等於渾身穿的是風，那麼，你的衣裳就自會飛揚，應該離開了你的身體。我現在正在說話，衣裳穿在身上，你看我衣裳裏的風是在哪裏？不應該說衣裳當中另外有一個藏風的地方罷？如果是生在虛空，你的衣裳不動的時候，何以又沒有風在拂動呢？而且虛空永遠常住在它的本位，風也應該經常發生。如沒有風的時候，虛空也應當消滅，風滅的時候，倒可以看得見。虛空滅的時候，卻是一種什麼形狀呢？虛空如果有生有滅，就不叫做虛空。既然叫做虛空，何以會有風從裏面出來呢？如果風是由被拂者的臉上自己發出，那麼，從他的臉上生出後，也應當吹拂到你。其實，是你整動衣服，纔有風出，何以會倒拂到自己的面上？你現在仔細觀察，整動衣裳的是你自己，受到風拂的是別人的臉。虛空本自寂然不動，並未參加流動。風又從哪個方向鼓動到此呢？風與虛空的性能，兩種不同，各自隔開，本來並不和合在一起。不應該說風的流動，莫明其妙地自然而有。你實在不知自性本體的功能中，具備產生風性流動的本能，其本體原來是空的。換言之，自性本體的真空功能，才能產生風性的流動。自住本體，是本然清淨，充滿周遍在宇宙間，隨一切衆生心力的作用，引發知識學問的所知量，猶如你一個人整動衣裳，就有微風出來。遍滿宇宙間大家都在整動，於是整個國土也就生起了風，風性充滿整個的世間，豈有固定的方所，只是依循身心個性的業力而發生作用，世間人缺乏智慧去認識體會，誤認風性是物理作用，乃是因緣共有所生，或者認爲它是自然界的性能。其實都是用意識思想的心，去分別忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語的抽象理論，卻沒有真實的義理。」（以上講物理部分，須與本章物理世界物質的形成節參看，更加清楚。）

「（五）虛空的『空大'種性。 虛空的空大種性是沒有形相的，因爲虛空間存在的光色，顯出空相。假定有一個人，鑿井求水，鑿出一尺的土，中間就有一尺的虛空。如果鑿出一丈的土，中間就有一丈的虛空。隨着鑿出來的泥土多少，中間就會顯出等量的虛空。這個虛空是因爲土所生出來的？還是因爲打鑿所開出來的？抑或是無因自生的呢？假若這個虛空是無因自生的，土未打鑿以前，何以虛空便有阻礙，只看得見大塊的土地，虛空卻無法通達？如果虛空是因爲土被鑿而有，那麼，當土鑿出時，就應該看見虛空進入了。若是土鑿出來，根本沒有虛空進入，何以能說虛空因土所出呢？若是本來就沒有出入，虛空與大地，應該原來沒有不同的。虛空與大地，如果沒有什麼不同，那麼，二者就是相同的了。可是當土出來時，虛空何以不同時出來？如果說因爲打鑿纔出現虛空，那麼，鑿土的時候，應該是打出空來，並不是鑿出土來。如果不是因爲鑿的關係而生出虛空，打鑿只是打出土，何以卻見到空？你再仔細審查觀察，打鑿由於人手，隨着方位在運轉，土只是在轉移地位。這樣，虛空究竟從哪裏出來了？鑿與虛空，一個是實質，一個是虛無，二者不能互相爲用，兩種是不能和合的。難道虛空，根本是莫明其妙，無中生有的嗎？如果認識了虛空的空性，周遍圓滿，本來沒有動搖。就應當知道虛空和現在眼前的地、水、火、風相合，統名叫作五大種，其體本來圓滿，都是自住本體的功能所生起的作用，元本是沒有生滅的。只因你自性昏迷，不能領悟四大都是自性本體的功能。你應當觀察虛空是出？是入？或是沒有出入？你完全不知道自住本體的功能中，其本性是虛空的，具有真覺靈知。這個自性的真覺靈知之體，才生出虛空的空性。自性本體，本然清淨，充滿周遍宇宙間，隨一切衆生心力的作用，依照知識學問的所知量，猶如打開了一個井的空洞，便只知有一個井等量的虛空。十方虛空，亦是這個道理，遍滿十方俱是如此，豈有固定的方所？只是依循身心個性的業力而發生作用。世間人缺乏智慧去認識體會，誤認空性是物理作用，乃因緣共有所生。或者認爲虛空就是物理的自然性能。其實，都是用意識思想的心，去分別忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語的抽象理論，卻沒有真實的義理。」

心意識精神領域的透視

「（六）見覺的作用。佛又向阿難說：能見能覺的作用，並無獨立的知性，都因爲萬有色相與虛空各種現象所引發。例如你在日常的生活中，早晨光明，傍晚昏暗。在黑夜裏，有月亮就有光明，沒有月亮便會昏黑。這些明暗等等，都因爲有現象可看見，才知道分析。這個能見的作用，與光明黑暗的現象，以及虛空，是否同是一個體性？或者在同中存有不同？不同中又有同的存在呢？這個能見的作用，假若認爲與光明、黑暗、虛空，原來都是一個體性，可是光明與黑暗二者原來是互相交代的，黑暗時就沒有光明，光明時沒有黑暗。如果見性與黑暗是一體，光明來了，見性應該跟黑暗喪失，同樣的，黑暗來了，見性應該跟光明消失。見性既然會喪失滅亡，何以能夠見明見暗呢？如果說明暗自己雖有不同，能見的作用，本來沒有生滅，所謂一體又怎樣能成立呢？假若認爲能見的精明，與光明黑暗等現象，不是同一個體性，那麼，你離去了明暗，以及虛空，去分析這個能見作用的本元，又是個什麼形相？離開光明與黑暗，以及虛空，這個能見作用的本元，也就等於沒有了。如果明暗與虛空，三種現象都不相同，能見的自性，卻從哪裏去建立？而且光明與黑暗，根本是相違背的，它又怎樣能和它們是同一個體性呢？可是見性離開明暗與虛空三種現象，本來就沒有，它又怎樣不是和它們同一個體性呢？再說：分析虛空與能見的作用，本來都沒有邊際，何以二者不是同一個體性呢？同時看見光明又可以看見黑暗，可知能見的自性，並沒有改變，何以同明暗是一個體性呢？你再仔細觀察，特別仔細去研究，光明發於太陽。黑暗是從夜色。通達屬虛空。障礙屬大地。這個能見的作用，究竟從哪裏而出呢？能見的作用是有靈靈明明的知覺性，虛空卻是冥頑的，兩種本來不能和合。難道這個能見的精明，根本是莫明其妙，無中生有的嗎？如果認爲能見、能聞、能知、能覺的自性，是圓滿周遍的，本來沒有動搖，就應當知道它和無邊無際的虛空，與變動性的地、水、火、風，統名叫做六大種性。雖然種性作用，各有差別的性質，其體本來圓滿。都由自性本體的功能而起用，元本是沒有生滅的（物質與精神，顯見不同，而都互相有關係，互相影響變化）。只因你自心沉迷，不能領悟你的見聞覺知的作用，本來都是自性本體的功能。你應當觀察這個見聞覺知的功能，是有生有滅？是相同或相異？或是不生不滅？不同不異呢？你全不知自性本體的功能中，具有能見能覺的精明。這個能見能覺的精明，發起靈明見物的作用。自性本體，仍然是清淨本然，充滿周遍宇宙間．隨一切衆生心力的作用，依照知識學問的所知量，用之在眼，就能遍見虛空宇宙間的物象。在耳，就能聽。在鼻，就能嗅。在舌，就能嘗。在身，就能觸。綜合名之爲心靈，又能感覺各種身心內外的作用，而能瞭然覺知。它是虛靈朗然，充滿周遍在宇宙虛空間，豈有固定的所在？只是依循身心個性的業力而發生作用。世間人缺乏智慧去認識體會，誤認是因緣所生，或認爲是自然的性能。其實，都是用意識思想的心，去分別忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語的抽象理論，卻沒有真實的義理。」

「（七）意識的作用。意識的性能並沒有根源，都從六種根塵妄出而生（眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法）。你現在遍觀在座的大衆，眼睛隨便地巡轉一遍。這個眼睛，猶如鏡子照東西一樣，沒有分析辨別的作用。但是你的意識在其間，次第指出，這個是某某，那個是某某。這個明明瞭了的意識，是從所見而生？還是從外界的色相現象而生？是生於虛空？抑或是無因自生，突然而出的呢？假若這個意識的性能，是從所見而生，如果沒有明暗與虛空色相四種現象，根本沒有你的所見。所見的性能尚且沒有，從哪裏去發生意識呢？假若這個意識的性能，不是因所見而生，是從外界的現象中產生。你的意識，既不能見明，又不能見暗，明暗都不能看見，就沒有色相與虛空。色相現象尚且沒有，意識從哪裏發生呢？如果是生於虛空，便不是色相，也不是所見之性了。不因所見，就不能辨別虛空，自然不能知道明暗與色空的現象。不是色相，便沒有攀緣，那個能見聞覺知的作用，就沒有地方可以安立。離開見性與色相兩種，絕對的虛空，等於沒有。如此即使有物存在，也就不是物相了，縱然再用意識去思惟，又可以分別得到什麼呢？如果認爲無因自生，突然而出，何以在白天，不能看見月亮的光明？你更仔細審查觀察，能見的功能，寄託你的眼睛才發生作用。凡是色相，都是目前的現象。可以指出狀況的纔是有，沒有現象的就是無。這樣你審查這個意識作用，因爲什麼所產生？意識的作用是活動的，能見的功能是澄清湛然的，兩種本來不能和合。聞聽與感覺知覺的作用，也同是這個道理。都各自有獨立的性質，不能和合。難道這個意識的作用，根本是莫明其妙，無中生有的嗎？假如認爲意識心本來沒有所從來的。就應當瞭解能見聞覺知的自性功能，也本來圓滿湛然，它的性能並不從其他事物所生。那麼，識心連同地、水、火、風、空、見的作用，統名叫做七大種性。其體本來圓融自在。都由自性本體的功能生起作用，元本是沒有生滅的。只因你自心粗浮，不能領悟你的見聞自性，發明明瞭靈知的作用，本來都是自性本體的功能。你應當觀察這（眼、耳，鼻、舌、身、意）六處的意識心，是同是異？是空是有？或不同不異？也不是空有呢？你元不知自性本體的功能中，自性具有識別虛明靈知的本能。由這個靈知虛明發起真識的作用。自性本來的虛妙靈覺，仍然湛然不變，充滿周近在宇宙虛空間。含吐十方虛空，豈有固定的所在？只是依循身心個性的業力而發生作用。世間人缺乏智慧去認識體會，誤認是因緣所生，或認爲是自然的性能。其實，都是用意識思想的心，去分別忖度，去推求其究竟真理。只是一種言語的抽象理論，卻沒有真實的義理。」

這時，阿難與大衆，聽了佛的微妙開示，身心空蕩蕩的，一點都無掛無礙。各人都自覺知，瞭解真心自性的本體，遍滿虛空宇宙間。看見十方虛空，猶如手中所拿的樹葉子一樣。凡一切世間所有的物象，都是正覺靈妙光明的真心自體所變現。自性真心的精靈，含裹十方世界裏的一切。於是反觀父母所生的這個身體，猶如虛空當中，吹起一點微塵，若存若亡。如在澄澄湛湛無邊無際大海的無盡流中，存着一點浮漚，浮沉起滅不定。都瞭然自知獲得了本自具足的靈妙真心，纔是常存不滅的。大衆恭敬禮拜本師釋迦牟尼佛，得未曾有。所以共同說偈，讚歎佛的崇高偉大。（偈是古印度的歌頌體韻文。以簡潔文字，包括要義。因翻譯不易，變成這種體裁，有音節而無韻言。但可以歌唱，俗名叫做梵唱。）

「妙湛總持不動尊。」

（首先說佛同一切衆生，共同的身心自性本體。靈妙的，澄澄湛湛的，爲宇宙虛空萬有的總體。寂然不動的爲萬象所歸尊。也就是讚歎已得無上正覺的本師釋迦牟尼佛，已經證入自性的法身。所謂法身，就是指自性本體。）

「首楞嚴王世稀有。」

（首楞嚴，就是指佛所講這本經的經名。首楞嚴是寂然不動，堅固堅定，確然不撥，顛撲不破的意義。就是說：這《楞嚴經》所講自性本體的體用真理，是顛撲不破的至理。爲萬法萬理之王，是世間所沒有的。）

「銷我億劫顛倒想。」

（既領悟到這個至理的真義了，使我們無數時劫以來，尋求宇宙與人生，心靈與物理的種種顛倒思想，都爲之消滅。現在已經理得心安了。）

「不歷僧祇獲法身。」

（僧祇是數學上第五十二位的數名，也就是代表無量數時間劫數的意義。一個衆生，由初發心而至成佛，要經三大阿僧抵劫，才能得成無上正覺。這裏說：自佛說出楞嚴至理，使大衆現在頓梧到自性本體的體用，不必經過久遠時間劫數的摸索修行去求證，便獲得自性本體的法身了。)

「願今得果成寶王。」

（自說現在已獲得法身，得成正果，好像得到寶中甲之王。因此亦同時發願如下......）

「還度如是恆沙衆。」

（迴轉來，還要使十方虛空中所有世間，一切仍在沉迷濁世中的苦惱衆生，使其得到解脫。恆沙，是無量數的形容詞，猶如恆河裏的的沙子一樣多。）

「將此身心奉塵剎。」

（這是承接上句立志發願的引申。說要把這種懇切堅定思力的深心，也同時表明自性無相，深遠的真心功能。點滴無存，毫不保留地貢獻給塵塵剎剎的一切衆生。塵剎，也就是毫末點滴，細入無間有形有相存在的形容詞。）

「是則名爲報佛恩。」

（唯有這樣做，纔可以報答佛今天給我們的開示，使我們領悟得度的慈恩。）

「伏請世尊爲證明。」

（上面說明聽佛說法，而得到頓悟以後，立志發大願的深心願望。現在並請佛證明這個願心，並不是冒昧偶發的。）

「五濁惡世誓先入。」

（發願教化衆生，廣度衆生使解脫苦惱，令登寂靜的聖境。不分時間，不論區域，秉此誓願，入世度人。凡是末劫時代，五濁惡世，自己必先入世教化。五濁惡世，是指我們的世間。所謂五濁：（一）劫濁。到了末劫之世，人壽減至最低限度。（二）見濁。充滿五種「利使」的思想：（1）身見：切實爲自己，爲自身。（2）邊見：對人對事對物，思想都有限度，不能運心廣被。（3）戒取見：各自堅執定立自我的主張等。（4）見取見：以自己主觀概於一切。（5）邪見：善惡是非顛倒等。（三）煩惱濁。充滿五種愚鈍的思想。貪心、嗔心、愚癡、我慢、多疑。（四）衆生濁。肉質生命具備有五陰所生的各種痛苦與煩惱。(五)命濁。生命多苦惱，生活遭遇多惡緣等。處濁惡末世，行這種願力，須具犧性自我精神，不畏難，不苟安，含辛忍辱，以無限心力和血淚，寫出無比慈悲的心情。語重心長，細心體會讀之，使有心人，具同感者，爲之泫然淚下。)

「如一衆生未成佛，終不於此取泥恆。」

（一切衆生，自性本來是佛境界。靈明自在。都因爲心理業力與後天教育見解，迷自本性。悟則同佛，迷則終沉物慾世網。所以說不但要先入五濁惡性度人，而且如有一衆生末得開悟成佛，自己始終不敢住在常樂我淨的寂靜安樂的果地。舊譯泥恆，又譯涅槃。就是寂然不動，滅盡煩惱，常樂我淨的果位。）

「大雄大力大慈悲，希更審除微細惑。」

（上 句是讚歎佛的頌詞。唯有佛的慈悲懷抱、濟世胸襟，才真是大英雄、大丈夫、大能力、大慈悲。我們大衆雖然領悟自性清淨的體用原則，還有很多細微枝節的疑惑未除。希望佛加以開示，以除我們的疑惑。）

「令我早登無上覺，於十方界坐道場。」

（使我們除去微細的疑惑，可以早登無上正覺，頓悟自性清淨圓滿的體用。於無盡虛空十方世界內，建立正知正覺的道場，坐此教化，濟度未來。）

「舜若多性可銷亡，爍迦羅心無動轉。」

（舜若多，譯爲虛空性。爍迦羅，譯爲堅固心。這兩句是說：即使虛空可以銷滅，而我們這種立志發願的真心，決不會動搖退轉的。）

（以上《楞嚴經》第三卷竟）

物理世間物質的形成

這時，富樓那彌多羅尼子（滿慈子）在大衆中，起來敬禮釋迦牟尼佛，向佛問說：「吾佛最善於爲衆生開示自性形而上第一義諦的至理。佛常說在說法人中，我是第一。但是我聽了上面的微妙講解後，猶如一個聾子，在百步之外，去聽一個蚊蟲的聲音。根本都看不見，哪裏能夠聽得到呢？佛雖然說得很明白，使我們除去疑惑，而我現在，還是不能詳細領悟這個道理，所以不能到達絕對沒有疑惑的地步。不要說阿難等人，只是從理解上有所領悟。即使在會的人，雖已得到煩惱已盡的無漏境界，現在聽佛所說的道理，還是有很多糾纏不清的疑點。如果世間一切根塵陰處界等（生理、物理、心理等）都是自性本體清淨本然的功能；本體既是本然清淨，何以忽然生出山河大地等萬有的世界物象？而且有時間空間性的次第遷流，終而復始呢？又如上面佛所說的地、水、火、風等四大種性，也都是自性本體的功能，圓融無礙。充滿整個虛空宇宙間，湛然常住。假若地（固體）的性能遍滿虛空間，何以容納水的存在？如果水的性能遍滿虛空間，火的性能就根本生不起來。怎樣可以說明水火兩種性能都遍滿在虛空，而且並不衝突呢？再者，地的性能是障礙的。空的性能是通達的。兩種性能絕對相反，怎樣都充滿在宇宙間呢？我實在不知道這原理的中心在哪裏？但願我佛施予大慈大悲，開示明白。以除去我心中的迷雲，同時也是大衆所渴仰祈求的。」

佛說：「 今天我要爲在座的大衆，明白開示，宇宙萬有根元的原因，及如何發生萬有性能的真理（佛經原稱爲勝義有，指自性本體能生萬有的功能，又稱爲勝義性）。並且也使一般已定性向小乘聲聞果的人們，與一般未曾得到我法二空的人們，以及雖得小乘果而又迴心向上乘的阿羅漢們，能獲得只有一乘的寂滅場地，（不生不滅的心地）得達真正寂靜的正修行處。希望你們仔細地聽，現在將爲你們講解。」

佛要詳細解釋這個問題，又問滿慈子說：「 如你所問，自性本體，既然清淨本然，何以忽然生出山河大地等萬有的世界物象？你平常不是常聽我講：當你開始覺到自性的妙明時，方知自性無來是本覺不昧，具有靈明的功能嗎？」 滿慈子答：「 對的，我常聽佛宣講這個道理。」佛說：「你說，當你覺悟自性的靈明時，爲是自性本來具足靈明，故名爲覺性呢？還是本覺自性元來沒有靈明，因爲我現在覺了，纔始名爲得到靈明的正覺呢？」滿慈子答：「如果這個稱爲覺性的，本來沒有具足靈明的， 那也就沒有什麼所以然可以明白的了。」佛說：「倘使沒什麼所以然可以明白的，就根本沒有可明與可覺。如果是有所以然可以明白的，卻不是原來自性的本覺。並且沒有所以然可以明白的，卻又不能說有所可明的了。那個無明昏濁的，又不是澄澄湛湛的本覺靈明自性。須知自性本覺，元自靈明。因爲明極而生妄動，才發生照明感覺的作用。但覺照並不就是本來覺性的性明。這個後天妄動的感覺照明，就形成有所爲的功用。這個有所爲的妄動功用成立以後，就生出各種妄性的本能。（此處所講，是說明形而上的體性發生形而下物理器世界的本能。必須要以最深靜靈明的智慧去理解體會，文字極難說明。如借用先天與後天兩個名詞，又使人意識上，顯然分出兩半截。姑且借用來說：就是先天的自性本能，是寂然不動，靈明清虛的。靈明清虛的功能，自然妄生變動，就產生後天的性能，發出各種作用，形成物質世界的本能。）在元來自性的本體上，本覺靈明與所發出的妄動照明作用，本來是一體所生，沒有同異的。但有妄動功能發生以後，就產生不同的功用，故有不同的變化。再從各別互異的性能內，於不同中具有相同之點。同異又互相變化，因之復立無同無異。（在理則上說：互相對待的，但是又可以歸納於絕對。絕對中又有互相對待的存在。矛盾可以統一，統一又有矛盾。）在這些妄動相反相成的同異對待變化當中，互相擾亂，所以相對地產生物理的變態現象（這種變態的力量，又互相反對，互相相成）。物理的變態經過久遠的時間，就發生物質本能塵勞的運動，自然互相混沌，形成昏沌混濁的狀態。因此引起物理本能的變態作用，同時也引起心理知覺感覺上的塵勞煩惱，而形成了世界。」（佛所講的自性本體，湛然明覺。因爲湛然明覺的動性，發生相反相成的兩種功能。互相混擾，爲物理世界形成的本能。但仍不離其自性功能，所以其根本是同一體性。因爲相反相成的動能，互相排蕩久了。兩種力量爆發，又產生對待的本能。向心力收緊到極點，就發生相反的離心力。離心力放射到極點，又產生向心力。但兩種能力的分化收縮作用，都以自性功能爲其中心點。這個中心點是真空無形的真性功能，是絕對的靈明獨立。所以說無同異中又有同異，同異中又有無同無異的存在。此處經中常提塵勞二宇。塵勞就是宇宙間物質運動的現象，物理本能將要發生尚未發生的力量，要盡未盡的有形變化現象。形容至爲絕妙，實在不能以其他字句替代。現在姑且作以上要說，試爲說明，但仍依原經爲確要。又佛所說的，與易經原理，完全一樣。東方聖人，西方聖人，此心同，此理同，實不相欺。易經以太極爲本體之表示。太極寂然不動，感而遂通。太極自具陰陽兩種相生相剋的功能。陰陽亦就是動能的一種代表名詞。生與克，就是相反相成的作用。而太極又渾然爲一體。陰陽既動以後，就生萬物萬匯。一事一物，又各具一太極。太極又分陰陽。如此重重疊疊，發展至於無窮無盡的萬類，而總體只是一個。其中真理機趣，都是相通。但略引其理則，以作佛說的道理的參考，自性本體既然引發妄動變化的功能，就產生物理本能的作用，而形成世界。）

佛說：「 所以靜態的就形成虛空現象。虛空的體性都是相同的。世界萬有形相，就各有不同了。這個自性本體卻沒有同異的差別。這個本體的功能，纔是真正生起各種萬類萬象有爲的法則。因爲自性本體本來具足覺性與光明空虛的功能，相對地形成動搖現狀。所以就產生風輪性的大氣層的本能，執持這個世界。因爲虛空形成動搖的現狀，由自性本體功能的光明，堅固凝結成立固體的物質，故有金屬性能的物質寶藏成爲大地中心。所以大地中心與地殼，有金輪性的固體保持國土。覺性空能凝結，既變成了固體的大地物質寶藏，又在虛空光明中動搖不息，因之產生風性的空氣。風性空氣與固體的地質互相摩擦，所以有火性的光熱發生一切變化的本能。大地中心的物質寶藏，與光熱相成產生潤溼的本能。因此火性的光熱上蒸，故形成水輪包圍於十方世界中。火性光熱上騰，水性潤溼下降，交互發生作用，成立堅固性的物質世間。溼的成爲大海，乾的變爲洲陸土地。就是因爲這個道理，所以大海當中經常爆發火光，洲陸土地中間，又有江河流注。水勢撞擊的力大。火性的熱力弱，地殼就漸漸凝成結爲高山。所當山石盡力打擊時，就發出火焰。岩石融化了就成爲水。土地的凝力大，水性的溼力弱，就生長草木。所以樹林草木，燒掉就變成土質。盡力絞扭就成爲水漿。這些物質種性的本能妄動，交互發生作用。能量遞相變易，互爲種因。以此因緣，物質世界便相續不斷地存在。」

衆生世界生命的成因

佛說：「其次，身心照明妄動的不是別的東西，實際上就是自性本覺靈明發生的變態。變態妄動就形成有所爲的作用。但是仍沒有越過靈明自性的本體實際。因爲這個因緣，所以一切含靈的衆生們，聽到的不外是聲音。見到的不外是色相。而有色、聲、香、味、觸、法的物理現象，與眼、耳、鼻、舌、身、意相對相成，就形成六種妄動的本能。由本能分開爲見、聞、覺（感覺）知的作用。業力相同的就互相纏縛。相對的結合，與相反的分離，就形成種種的變化。見性靈明遇見色相就發起作用。這個靈明的見性，看見色相就構成想念。所見不同，就互相憎恨。想念相同，就互爲情愛。愛情交合，產生流質，就能做種。同時吸收想念，就成爲胞胎。彼此互相交媾，吸引相同的業力，所以纔有因緣的作用，生出胞胎的人類與動物。（胎生的人類與一部分動物的生長，必須具備四種因緣，以相同的業力感召爲主因。（1）自性妄動業力所生的識心種性，是人胎的親因緣。（2）交媾的精蟲卵子是增上緣。（3）胎胞須待母體的種種營養生長，以及出生後的教育等等，是所緣緣。（4）由生命存在的善惡作爲等，又產生增加新的善惡業力，生死死生，是等無間緣。）父母與自己識心種性的中陰身，三緣和合，才能生人。人胎初期名爲羯羅藍（譯爲凝滑，即精血初凝之意）。其他部分動物，也有胎生－如牛馬狗羊等。也有卵生－禽鳥類。溼生－微生蟲類。化生－昆蟲類。各自隨其業力的感應，互相吸引變化而後產生。卵生則想念的成分最多－如雞孵卵等，多用精神想念而生。胎生則愛情的成分最重－如人們的感情作用。溼生則互相感覺的成分最多－如魚介類眼目的相視，就可感應成孕。化生則須要分離變化的作用－如孑孓蚊蟲之類。無論愛情的生命，或變化作用的生命，都能互相變易，互相發生關係。所有生命的存在，都是受業力的支使，各自追逐着，飛潛浮沉在世間。由於這種因緣，所以衆生世界相續不斷地存在。因爲想念愛情的力量，猶如膠結不能開解，所以相愛便不能分離。因爲人類世間，父母子孫，相生不斷，這些都是以慾望貪心爲業力的根本。貪心與愛的力量，互相共同滋長，貪心永遠不能止息。所以世間一切卵化溼胎等生物，隨力量的強弱，互相吞食，用以滋養自己的生命，這些都是以殺戮貪心爲業力的根本（弱肉強食，是自然業力所使然）。所以人食羊，羊死爲人，人死爲羊。同樣的十類衆生（1. 胎，2. 卵，3. 溼，4. 化，5. 有色的，6. 有想的，7. 非有色－如空幻中的物體，8. 非有想－如細微的微生物，9. 又如空散銷沉的無色類，10. 精神化爲土木金石的無想類）。死死生生，互相啖食。都是由於與生命俱來的惡業所生，猶如輪迴旋轉。窮極於未來無盡的時際，始終不斷。這些都以盜取與貪心爲業的根本。（人身肉體生命的成分中，都借動植物礦物質等生存。但是動植物礦物質等，有時也需要人的物體，同時也具有人的一切。彼此互相滋養，這是一種現實世間的輪迴。）於是在衆生間，你欠了我的命，我再還你的債。因爲有這種因緣的作用，經歷百千劫的時間，經常都在生死流中旋轉。人們與衆生界，你愛我的心，我憐你的色，因爲有這種作用，經百千劫的時間，經常都在情愛中纏綿。總之，都因爲殺盜淫三種業力作爲根本，所以世界上有業果相續的事實。這三種業力的作用，互相顛倒的繼續，都是正覺靈明的自性本體中，所具有的明明瞭了了知性的變態。因爲了知自性發生了變態，產生妄見的動能；這些山河大地一切萬有的現象，次第循環變遷流動，都是因爲這個虛妄動能的作用。所以終而復始，猶如連環不斷。」

# 第五章 修習佛法實驗的原理

---楞嚴大義今釋

個人解脫成佛與羣體的關係

滿慈子問：「 如果這個靈妙本覺的自性，本來就是正覺妙明的，現在佛已經證得元來的真心自性之體的正覺妙明，故名爲如來。如來既已返還於不增不減的自性靈明的本體了，那麼現在這些無緣無故忽然所生出的山河大地等一切萬有現象，在如今佛已證得的靈妙性空光明正覺的成就中，應該一切都隨着佛力而返本還原；何以山河大地萬有的各種有爲習慣煩惱，還是不斷地生生不已呢？」佛問：「譬如一個人，在某一個地方，迷失了方向，誤認南方爲北方。這種迷惑，是因爲迷了纔有呢？還是因爲覺悟而生呢？」滿慈子答：「這個人的迷惑，既不是因爲迷了纔有，更不是因爲覺悟而生。迷惑本來沒有根源，怎樣可以說是因爲迷惑纔有呢？覺悟就不會生迷惑，怎樣又可以說是因爲覺悟而生呢？」佛問：「當這個人正在迷惑中，忽然有一個覺悟的人，指示他方向，使他明白了。你說這個迷人，在這個地方，還生迷惑嗎？」滿慈子答：「當然不會再迷惑了。」佛說：「十方世界已成正覺的佛，證得了正覺的自性，也同這個人一樣。這種迷惑原來沒有根本，所謂迷的性能，本來是畢竟空的。從前並沒有迷惑，他忽然好似有被迷惑的感覺。當他覺悟後，迷惑就消滅了，覺悟就不會再生出迷惑來。又如眼睛有翳病的人，看見虛空中有花朵。翳病如果除了，空中花朵的錯覺也就沒有了。假若一個愚人，眼的翳病好了以後，還要在以前那個感覺有花朵的地方，仍然等待空花出現，看這個人，是愚蠢呢？是智慧呢？」滿慈子答：「虛空中本來沒有花，因爲有病眼的妄見，纔看見空中有花朵的生滅。看見虛空花朵消滅，便已經是迷惑顛倒。再希望空花在虛空出現，這實在是狂而且癡的人。何以還問這種狂人，是愚是慧呢？」佛說：「照你的見解，何以又問一切佛已經證悟自性妙覺靈明的空性中，怎麼還生出山河大地來呢？又如金礦裏的金，夾雜在泥沙當中，把它取出鍛鍊成純金以後，當然不會再雜有泥沙。又如木已成灰，當然不是原木。已經證悟自性的佛，在其正覺寂滅圓明的境界裏，也同這個道理一樣。」（又自性本體，如一澄清的大海，萬有物象與衆生，根本都是這個海水上所變起的浮泡。證悟了自性的人，如水泡還歸於大海水。海水本是海水。其他浮泡自己不肯返本還原，做他原來的大海水，佛也沒有辦法令其消滅。只好隨它始終浮沉在海面上妄動，隨波逐浪地遷流。滿慈子所問的問題，從這個譬喻，可以理解得到。）佛說：「你又問：地、水、火、風的物理性能，本性都是圓融無礙，充滿在宇宙間。何以水火兩種反對的性能不會互相凌滅？虛空與大地的性能，若都是充滿在宇宙間，應當不會彼此相容。你要知道，譬如虛空的自體，不屬於任何一種現象，但又能包容萬象。所以萬物在虛空中，儘量發揮它的性能。例如：日照虛空，就有光明、雲霧遮障，就生昏暗。風吹就有搖動的現象。天霽就可以看到晴明。氣層凝結則變昏濁。塵土積聚則成陰霾。經過雨水的澄清，又反映出晴明。你說，這一切現象，是因爲現象自身所生？或是虛空所有呢？假若是現象自身所生，當太陽照耀的時候，既然是日光的光明，那麼，十方世界的虛空，應該都同太陽本身的顏色纔對。何以虛空中，還可以看見有一個太陽呢？如果虛空自有光明，虛空應該自己能照。何以到了夜半或雲霧昏蔽的時候，又不發出光明來呢？所以當知：這種光明，既不是太陽所生，也不是虛空自出，但又離不開虛空與太陽。人們觀看所得的現象，原來都是虛妄的，沒有可以絕對指陳的根本。如果必定從那一種現象尋求其根本所在，猶如要求虛空中的幻花，去結空果。何以你還要詰問物理現象互相凌滅的道理呢？（物理世界現象，都是相對的相反相成。空性本能，是絕對的超然獨立。）至於能觀察各種現象的性能，元本是真心的妙用，它是具有妙覺靈明的。迷個靈明妙覺的真心，它並不是水火等任何物理所生。怎樣又問他在宇宙間能否相容呢?自性真心的虛妙正覺靈明，也和這個道理一樣。你從空與光明去看，就有空與光明的現象產生。若從地、水、火、風各種現象去觀察，就另有各種現象產生。如果同時從各種現象去觀察，就同時現出各種功能。何以同時都現出作用呢？譬如一潭清水，中間有太陽的影子。兩個人同時都看潭中日影，然後兩人又分向東西而去。於是就會各有一個太陽，分別跟隨着向自己的方向移動。一個向東，一個向西，標準目的各不相同。當然不可以強辯地說，太陽是一個，何以能夠分向東西同時移動呢？如果說太陽已經分成兩個，何以水中所現的又只有一個？這都是物理現象宛轉虛妄的互相變化所生，實在並沒有可以憑據的。你要知道。物質色相與虛空，互相變化生克。雖然現出千變萬化，但超越不出自性本體的功能。而自性本體功能，則隨同變化所生的物質色相與虛空，充滿周遍於宇宙間。所以在自性本體功能的空性中，有風的吹動，虛空的晴朗，太陽的光明，雲霧的昏暗等等各種現象一切衆生自己迷悶，『背覺合塵』違背了正覺的自性，自己隨合物理的變化，所以才發生種種塵勞，而形成世間相。我因爲證悟得妙明不起生滅的自性，合於自性本體。這個自性本體，是妙覺圓明，圓滿地普照於宇宙間。所以在自性功能中。『一』具足無量作用，無量也只是『一』。小中可以現大，大中可以現小，這個自性是如如不動的，遍滿十方虛空世界。『身含十方無盡虛空，於一毛端，現寶王剎。坐微塵裏，轉大法輪。』如果『滅生合覺』，滅除了一切物理作用的束縛，使其返合於正覺自性之體，就能夠自性本體妙覺靈明的功能了。但是這個自性本體原本是具足功能，而且是虛妙圓滿的真心。卻不是普通的心理作用，也不是物理作用，也不是知識道理的作用，也不是如佛法所說的那些崇高超越的理解可以了知。同樣的，也就是能產生普通的心理作用，物理作用，知識道理的作用，也就是如佛所說的那些崇高超越 的真善美的名詞作用，也就是世間的一切現象與知識，以及出世超越的理解所能了知的。所以說：自性本體虛妙靈明的真心本元，要離開一切現象作用纔能夠覺得。也要不離開這一切現象作用，纔可見到它的功能。這個自性本體功能就是這一切現象作用所表現。這一切現象作用卻不是自性本體。這個道理，只有自己親證方知。無奈在有欲與無明和煩惱中的世間衆生，以及出世間的聲聞緣覺們，用有限的知識，來測度佛無上正覺的大道。用一般世間的言語，想透入佛的所知所見呢？這譬如琴，瑟、箜篌、琵琶等樂器 ，雖然具備發生微妙聲音的作用，如果沒有妙手去彈，始終不能發出美妙的聲音。你與一般衆生，也同樣如此。這個自性寶藏的本覺真心，各自圓滿的。如果因得我指示，便風平浪靜，性海心波都瞭然不起，心境便能稍發澄清的光明。你們只要暫起心念，便先自發生塵勞煩惱。這都是因爲不努力勤求無上正覺的天道，貪愛小乘的果實，少有所得，便自滿足。」

自性真心證悟的法則與原理

滿慈子問: 「自性寶藏，正覺圓滿靈明的真心，原來是靈妙清淨的，我與佛本來都是一樣圓滿。但是因爲我自無始以來即被妄想纏繞，長久在世間輪迴中流轉不停。現在雖少有所得，列入聖道，但是還未得到究竟的地位，佛已除滅一切妄心，圓滿正覺。自性真常，朗然獨妙。現在我請問：一切衆生，自性本來，既然清淨圓滿，何以又有妄心思想的作用，自已來遮蔽虛妙靈明的真心，遭受沉淪呢？」

佛說：「 你雖然相信我所講的至理，但是還有很多疑惑沒有去掉。我現在就用世間的事情問你：在我們這個城中，有一個發了狂的人，名叫演若達多（譯義名叫祠接）。有一天，早晨起來，自己照鏡子，忽然認爲鏡中的人頭眉目相貌非常的可愛。痛恨自己的頭，不能看見面目。越想越不對，以爲受魔鬼的作祟，自己的頭己經失掉。因此莫名其妙地發了狂，到處亂跑。你說，這個人爲什麼莫名其妙地發狂亂跑呢？」滿慈子答：「這個人心裏自己發狂，並沒有其他的原因。」佛說：「妙覺靈明圓滿的真心，本來是圓明靈妙的。現在既然稱之爲妄心，怎麼會有原因呢？如果有個什麼原因，就不叫做妄心了。自己有這許多妄想，自己互相輾轉，互爲因果。從癡迷當中累積迷癡，所以經歷無數時劫。雖然有佛的發明指示，還是不能夠迷途知返。這個癡迷的原因，是因爲迷惑而有的。如果認識了癡迷本來沒有什麼原因，妄心還有什麼可以依據呢？既然妄心本來就沒有生處可得，又從哪裏去滅呢？得到正覺的人，猶如醒了的人，講述夢中的事。假使心裏是明白的，有什麼理由還肯去把捉夢裏的東西呢？更何況妄心原來就沒有原因，根本就無所謂有真實的存在了。猶如城中的演若達多，原來並沒有爲什麼原因，使他恐怖自己的頭失掉，因而狂走。當他突然間狂心停止了，才知道自己的頭原來仍在這裏，哪裏另外可以看到一個頭呢！既是他狂心還沒有休歇，他的頭也從來沒有遺失過啊！你要知道，妄心的性質也是如此，哪裏有個固定的所在。你只要不隨分別思想作用。不堅執物理的形器世界相。不再造做業果。不隨狂妄的衆生相去追逐不捨。這三種因緣，自然斷除。世間所有的妄心作用，歸納起來，不外這三種原因。這三原因不生起時，你心裏的狂性自然便休歇。狂心一旦自歇，『歇即菩提』了。殊勝清淨靈明的真心，本來充滿周遍在宇宙間，並不從別人那裏得到，何必要借勞苦身心去修持，才能證得呢？又如有一個人，本來在自己的衣服裏，繫帶着如意寶珠。可是自己並不知覺，反到處做乞丐，乞食奔走。當時雖然實在是貧窮，可是衣裏的寶珠並沒有遺失。忽然有一個明白的人，指出他自己身上的如意寶珠，他立刻就成爲大富人。才明白這個神珠，並不是從外面得來的。」

這時阿難又起立請問：「剛纔佛說殺盜淫三種業力不生起，三緣也就斷除，心中的狂性自歇。狂性休歇就是菩提正覺。正覺自性不是從別人那裏得到的。這樣說來，一切由於因緣的道理，是顯然明白的。何以佛在前面又忽然駁斥因緣呢？因爲因緣的道理，我的心才得開悟領解。就是現在與會的前輩同學，像目犍連，舍利弗、須菩提、老梵志等，也都是因爲聽到佛所說的因緣道，開發心地，有所領悟，才能達到無漏的境界。現在佛說正覺自性不從因緣所生。不但像我們年青人，還在求學佛法的階段，心裏感到疑惑。我相信其餘的人也都有同感。而且如此說來，外道學者們所說，認爲宇宙一切，都是自然所生的理論，應該就是至高無上的真理了。希望佛垂大悲心，再開導我們的迷悶。」佛說：「譬如狂人演若達多的狂性因緣，如果消滅，不狂的本性，就自然而出。因緣與自然的相對理論，就只盡於此。演若達多的頭本來自然在那裏。這個自然乃是自然其然的，沒有任何自然不是自然的。他因爲什麼因緣才自己恐怖遺失了自己的頭，而發狂亂走呢？如果頭是自然的在那裏，只是因爲照鏡子的因緣而發狂。何以他不自然發狂，卻要等到照鏡子的因緣才恐怖其頭遺失呢？其實他的頭並未遺失，只是因爲發狂恐怖才生出妄想，可見本來的頭曾無變易，又何須等因緣顯出狂性呢？如果說發狂是自然的，那麼他本就有狂怖的心了。當他沒有發狂的時候，這個狂性又潛伏在哪裏呢？若說不發狂是自然的，此頭本來無恙，何以又會亂跑呢？如一旦明白了頭還是本來的頭，也就知道是自己無故發狂亂跑了。所謂因緣與自然，都成了兒戲的理論。所以我說三緣斷除了，就是正覺的真心。正覺心生，生滅的妄心就滅了。但雖然滅了生滅，也只已經滅了生滅不停所生的妄心。如果把能滅能生的功能都徹底淨盡了，纔是無功用道的自性妙用。假若有一個自然，那就要等待自然的真心生起，生滅的妄心纔會滅掉。這樣還是屬於生滅作用。要絕對沒有生滅作用，才叫做自然。猶如世間的事物，各種因素混雜和合，構成一個整體的才叫做和合性。不屬於和合性的，才叫做本來自然。本來自然的，就沒有一個另外所以然的性質存在，那才叫做自然。可以和合的，便不是能和合的本能。和合與自然是相對性的，都要離開。能離與和合的都不是自性。這樣才叫做不是兒戲的理論法則。但是這還只是一種理論，要證得正覺寂滅圓明的自性，距離還很遙遠。你雖然歷劫辛勤修證、能夠記憶誦持十方佛的十二部經典，懂得數不清的清淨妙理，只是有益於你的戲論。所以你雖然談說因緣與自然的理論，明自最高的決定真理，別人都說你是第一位博學多聞的人。像你這樣累積歷劫博學所得的知識，還不能免除摩登伽女的困辱。仍是要靠佛的神咒力量，才使摩登伽女淫念頓歇，得到阿那含果。她現在在我法中，努力精進，愛河徹底枯竭，同時也使你得到解脫。所以說：你雖然歷劫記憶誦持佛的祕典，還不如用一天功夫去勤修無漏法門，可以遠離世間憎或愛的二種苦惱。即如摩登伽女，原爲淫女，因爲神咒力量，消滅她的愛與慾念，現在我法中，號性比丘尼。與羅睺羅母，耶輸陀羅，都領悟到過去的因緣，知道歷世生死的原因。所以要知道，只因此一念貪愛，即是一切痛苦的根本。他們能夠在一念之間，燻修無漏善業，便能夠超越世緣的纏縛，或者蒙受佛的授記。你現在何以還是自欺的，只在理論上觀望呢？

解脫宇宙時空與物理世間束縛的法則與原理

阿難同大衆，聽了佛的開示教海，心中的疑惑便都消除，明白了自性的實相。身意頓時感覺輕安，覺得從來所未有。他又繼續問：「自性本體虛妙正覺靈明的真心，充滿周遍於宇宙間。雖然能夠包含孕育十方國土的佛世界中的萬有，但自性還是清淨莊嚴，依然靈妙正覺。可是佛又斥責我多學博聞是無益的，不如努力修習佛法。我今天猶如飄泊在旅途當中的人，忽蒙大王賜我富麗堂皇的大宅，但是還不知道入門的門徑。希望佛的慈悲，指示我們一般在黑暗中的人，如何捨棄修學小乘，證得自性寂靜的本際，開發我們明白自性真心的大道。使一般求學佛法的人，知道怎樣降伏素來的攀緣心，得到總持法門，而進人佛的知見。這時，佛哀憫在會得到小乘果，或者對於正覺真心還不能自在的人。也爲了將來在佛過世以後，末法時代想要發明真心自性正覺的人。去開示一條上乘的微妙修行的道路。就向阿難說：「你們既然決定發正覺的心，對於佛境界的靈明大定，立志勤求不生疲倦，永不退轉。應該首先明白，要發明正覺自性的基本初心，開始就要認清兩點決定性的義理。什麼是那兩點基本初心決定性的義理呢？」

第一，「你們若要捨棄小乘的聲聞果，修學大乘的菩提道，進入佛的知見境界。應該仔細觀察，發心的動機，與證果時候得到正覺的真心是相同的？還是不相同的？假若最初發心修證自性的時候，是用生滅的心，作爲基本修行的因素，而想要用它證得佛乘不生不滅的果位，那是絕對錯誤的。因爲這個道理，你應該透徹觀察一切物理世間，可以造做的事物，都會變化消滅。你再觀察世間可以造做的事物，哪一樣是不壞的？但從來不曾聽說虛空會爛壞，爲什麼呢？因爲虛空不是可以造做的，所以始終不能變壞與消滅。你的身中堅固的（如骨骼等）是地的種性。潤溼的（血液等）是水的種性。暖觸的（溫度暖力）是火的種性。動搖的（呼吸循環等）是風的種性。綜合起來叫做四纏，構成一個人身。因爲有此四大種性的四纏作用，分化了你澄澄湛湛圓妙正覺靈明的真心自性的功能，發展而成爲身體各部分的作用。所以能看、能聽、能感覺、能思惟觀察，從始至終，受時間空間的五疊混濁所牽纏。何以叫做濁呢？譬如清水，本是清潔的，因爲含有塵土灰沙等的物質，所以本來的清潔受了障礙，清濁兩種體性，是不相同的。例如一個人，拿塵土投在清潔的水裏。那麼，土質就失去固定留礙的作用，同時淨水也失去清潔的本相，而形成混濁的狀態。所以名之爲濁。你的濁，共有五種。它之所以成爲濁，也同是這個道理。」

五濁的說明: 「你見到虛空遍滿十方界。虛空與所見的作用，不能分別。雖有虛空現象，而沒有虛空自體。雖有所見的作用，而所見的性能不能知覺。虛空與諸現象，互相交織，妄成世間相，這是第一重，叫做劫濁。你的身體，組合地、水、火、風四大種而成，見、聞、覺、知的功能，受到生理的限制，被身體上有限度的本能所留礙，而地、水、火、風的變化性能，又使你有知覺，這種心理與生理的互相變化交織，妄成精神作用，這是第二重，叫做見濁。你心裏有記億、知識、誦持、習慣等作用發生所知所見的性能，包容顯現外界的色、聲、香、味、觸、法（事物）等影像。離開外界，就沒有現象可尋。離開知覺，就沒有自性可得。心裏變化互相交織，妄成身心現狀，這是第三重，叫做煩惱濁。你隨時隨地心思生滅不停，『知見每欲留於世間，業運每常遷於國土。』意識知見，希望現實景象，永遠存留於世間。但是業力自然地運行，卻使一切景象，經常隨時間空間而變遷。矛盾互相交織，妄成人間世事的痛苦，這是第四重，叫做衆生濁。你們能見與能聞的，與本來的覺性原是沒有兩樣。因爲外界的現象不同，所以生理上的覺性作用也就互異了。而實際在心靈上又都能互相知覺，只是在應用上不一樣而已。這種體用上的同異，失去準則。二者互相交織，妄成生命的歷程，這是第五重，叫做命濁。」

修證的法則：「你現在要想從見聞覺知的功能上，契合自性本來常樂我淨的佛境地，應當先自抉擇死生的根本原因。然後依據本來不生不滅，圓滿澄湛自性本能的原理。以澄澄湛湛的境界，旋轉虛妄生滅的妄想作用。漸使還歸於原來的本覺自性，得到元本靈明正覺沒有生滅的自性本體。你應當這樣來決定修學佛法的因地發心，然後再精進修證，圓成佛的果地妙用。例如要想澄清濁水。初步必須先把濁水貯放在靜止的器皿裏面，使它要靜靜地深沉不動，沙土自然會沉下，清水就顯出來了。這樣名叫初伏客塵煩惱。由此再加精進去掉泥滓，保持水的純清。這樣名叫永斷根本無明。最後復加精進，使清潔靈明的性相益發精純，對於一切變現不再生煩惱心。而能起一切變現妙用，都能自然而然地使之合於自性本體寂滅的清淨妙德。「（以上說明，如果只依據物理生理來求自性正覺，是不究竟的。）

第二，「 你們如果決定拋棄一切小乘。發起勤求自住正覺的真心，對於大乘的菩薩道，以大勇猛的精神去求證。便應當詳細審查煩惱的根本。這個使你在無始以來，發生業力生命的作用，究竟是誰作誰受呢？你要修證自住正覺，假若不詳細觀察煩惱的根本，就不能知道心理生理的虛妄顛倒作用，是從哪裏發生的。如果顛倒在哪裏還不知道，卻怎樣去降伏它，證取佛的果位呢?你且看世上解開繩結的人，如果他看不見結的所在，卻怎樣知道去解開呢?誰也沒有聽到虛空可以被你解開的。爲什麼呢?因爲虛空沒有形象，根本沒有結需要你去解。 你要知道，現在的眼、耳，鼻、舌以及身，意，這六個就是你的賊媒，自己劫去自己的家寶。因此從無始以來，衆生世界，就生出互相纏縛的糾結，所以不能夠越脫物質世間。」

衆生世間與時空：「怎樣名叫衆生世間呢？所謂世，就是時間的遷流。所謂界，就是空間的方位。你應該知道，東西南北，加上東南西南，東北西北，以及上下，都是空間的界位。過去、現在、未來，就是時間的世相。空間的方位有十位。時間遷流的數目有三個。一切衆生，始終受時空的交織，構成萬有的各種現象。身中的變化，與時空世界的關係，互相牽涉幹擾。空間方位，雖然設立十個。它的方位，各有確定的範圍，看來是很明白的。但是平常只注意東南西北四方。因爲上下不能有固定的位置，中間也沒有固定的地方。空間只要取四個位數就可以明白應用了。空間四位，同時間的三位，互相配合。三四四三，宛轉相乘就得十二的數字。（物理作用，只有六位。生理的六根，也只有六個。與時空世界相對，分做十二位。所以身心也只取十二根塵爲基數。）這些數字用時間空間的三四數再重疊相乘，就可以得到十百千的無窮數目。因此總括始終，六根當中，各各有一千兩百功德。你又當在這些作用中間，決定其本能的優劣。譬如眼晴觀看的本能，只可以看見前面，不能見到後方，前方完全明白，後方完全闇昧、視線旁觀左右，也只能看到三分之一。綜閤眼睛所做的功德並不完全，只能算得三分的功能，一分卻沒有德業。所以當知眼睛只有八百功德。例如耳聽聲的本能，可以周遍一切處所。十方所發的聲音，完全沒有遺漏。聲音一動，無論遠近，都可以聽得到。靜止的時侯，又沒有邊標可窮。所以當知，耳的功能，圓滿了一千兩百功德。例如鼻子嗅聞的本能，可以使出入的息流通。雖然有出有入，但缺了中間的交互作用，實際鼻子的作用三分缺一。所以當知鼻子也只有八百功德。例如舌的本能，可以發出言語，宣揚表達所有世間或超越世間的智慧和理論。言語雖然有區域分別的不同，能說各種道理的功能，卻無窮盡。所以當知，舌的功能，圓滿了一千兩百功德。譬如身體感覺知覺的本能，知道舒適與不舒適，不能有中性的知覺，離開了外物，便知道離開的作用，接觸外物就有身和物的作用。因此驗證身體的本能，也是三分缺一。所以當知，身體的功能，只有八百功德。例如意識的本能，能夠包含十方三世，一切世間出世間的各種事物思惟的法則。無論聖人與凡夫，沒有哪樣不被包容。而且都可以盡其邊際。所以當知，意識的功能，圓滿一千兩百功德。」

身心超脫的原理：「你現在想逆轉生死慾海的巨流，要返還窮究生死流力的根元，達到不生不滅的自性的實際。應當體驗生理的六種機體，哪個是相合的？哪個是相離的？哪個深？哪個淺？哪個圓通？哪個不圓滿？如果能夠在這些作用上，領悟到圃通的根本，用它來逆轉無始以來互相交織的業力之流，就須要知道用哪一個修怔，容易得達圓通，哪一個不容易得到圓滿。如此選擇比較它的優劣，對於修行證果的時間來說，等於一日與一劫數的出入。我現在完全說明瞭生理六根的澄湛圓明的功能，本來所具的功德數量。隨你自己去詳細選擇一個可以入門的，我將爲你再加闡發明白，使你能夠增加進步的速度。十方世間的已成佛者，在十八界的身心作用上，隨便用哪一門都能修行，也都能得圓滿無上正覺。在這些生理機能中間，對於他們並無優劣之分。但是你的智慧低劣，不能夠在這許多作用當中，可以自在運用，自使智慧圓滿。所以我才這樣明白宣揚，使你只選定一門深入。只要深入一門，到達真心無妄的程度，身心的六根知覺性能，也就都能一時清淨了。阿難又問：「如何逆轉生死之流，一門深入，能使六根都得清淨呢？」佛說：「你現在已得到須陀恆果。已經滅除欲界、色界，無色界，三界中衆生世間的見解上所斷的疑惑。但是你還不知道生理六根的機能當中，累積有多少生世以來的虛妄習氣，這些習氣，還要修證才能斷得。更何況這些根境作用中間，還有生起，存在、變異、滅亡四大過程中，多少不同的數量和紛繁的頭緒。現在你且觀察顯現在前的六根功能，究竟是一個還是六個呢？假若是一個，耳何以不能見？眼何以不能聽？頭何以不能走路？足何以不能說話？如果六根功能決定是六個，例如我現在爲你們闡揚微妙的法門，你的六根功能，是哪個來接受？」阿難答，「我用耳來聽。」佛說：「是你的耳在所，和你的身體與口，又有什麼關係？何以又用口來問道理，同時身體又起來表示恭敬呢？因此你應該知道，它不是一個就是六個，不是六個就是一個。總不能隨便就說你的六根也是一個，也是六個。一定要弄清楚，六根究竟只是一個功能，還是有六個功能呢？你應該要知道：六根的功能，既不是一個，也不是六個。因爲無始以來，自性圓明，妄起顛倒交互變化，纔有一個或六個的作用發生。你得到須陀恆果，雖然六根的外馳習氣已經消除，內在還是有一清淨的境界存在。猶如一個大虛空，包含各類物質的東西。因爲物質的東西形狀各有不同，所現的空間就不同了。如果除去了物質東西以外去看虛空，就說虛空是完整的一個。其實，太虛空，哪裏可能隨你去說成同的或是不同的呢？因此，當然更不能說虛空就是一個，或者不是一個了。所以你的那個能夠瞭然明白六根根本的功能，也同是這樣的道理。因爲有光明與黑暗等兩種相對的現狀，在圓妙的自性中，膠着澄澄港湛的酶靈明，發生能見的功能。能見的精靈與色相反映，生起變化，就凝聚成生理機能。這個機能，就是眼睛。它具備地、水、火、風四大種性能的微妙成分，構成如葡萄形狀的眼珠。四大種微妙性能生起放射飄浮的作用，追逐着外界的色相。又因爲聲音響動與安靜，兩種現象互相激發，在妙圓的自性中，膠着澄澄湛湛的靈明，發生能聞聽的功能。聞聽的精靈與聲音動靜的反映，含藏聲波的作用，就凝結成生理機能。這個機能，就是耳朵。也具備有四大種性能的微妙成分，構成耳朵猶如捲曲的樹葉形狀。四大種微妙性能生起放射飄動的作用，追逐着外界動靜的音聲，生起本能的奔流作用。又因爲暢通與閉塞等兩種不同的現象互相激發，在妙圓的自性中，膠着澄澄湛湛的靈明，發生能嗅的功能。嗅覺的精靈與香臭等氣味的反映，吸收香臭的放射作用，就凝結成生理的機能。這個機能，就是鼻子。也具備有四大種性的微妙成分。如一雙垂爪似的鼻子形狀 。四大種微妙生起放射飄動的作用，追逐着外界香臭等氣味而起本能的奔流作用。又因爲淡味與各種變味的兩種現象互相參合，在妙圓的自性中，膠着澄澄湛湛的靈明，發生能嘗味的功能。能嘗的精靈與各種變性滋味的反映，產生能嘗滋味變化性的功能就凝結成生命的機能。這種機能，就是舌頭。也具備有四大種性能的微妙成分，猶如偃月形狀的舌頭。四大種微妙性能生起放射變化的作用，追逐着滋味的變化性而起本能的奔流作用。又因爲分離與接觸兩種相反的現象互相摩擦，在妙圓的自性中，膠着澄湛湛靈明，發生能感覺接觸的功能，能感覺的精靈與接觸反映，生起變化，就凝結成生理感觸神經的全部機能。這個功能，就是整個身體，也具備有四大種性能的微妙成分，猶如充滿空氣的皮囊形狀，四大種微妙性能生起放射感受作用，追逐着外界的感觸而起本能的運動作用。又因爲生起和變滅兩種現象互相連續不斷，在妙圓的自性中，膠着澄澄湛湛的靈明，發生能知覺的功能。知覺的精靈與事物的法則反映，集攬累積事物的法則，就形成身心知覺的機能。這個機能，也具備有四大種性的微妙成分，形成意識思想，猶如陰暗室內看影像的現狀。四大種微妙性能生起放射思想作用，追逐着外界事物的法則。」

修證自性的法則與原理

佛說：「如上面所說六根的身心作用，都是由正覺靈明能所發生。人們不能證悟自性本自具足的靈明，反而只認識現行的有爲意識的明瞭作用，還想用它來明白這個本來靈明正覺的本性，所以才失掉精靈瞭然的自性功能。膠着妄想動能發生有形有相的光輝。你現在知果離開黑暗與光明，就沒有可見的自體。離開有聲無聲的動靜，根本就沒有能聽的實質。沒有暢通與閉作用，嗅聞的性能就不能發生。沒有變味與淡昧，能嘗的性能就無從發出。不離也不觸，感覺的本能就沒 有。不滅也不生，意識的了知，便無處安寄。你只要不依循動靜、合離、淡變、通塞、生滅、明暗等十二種有爲的現象。『隨拔一根，脫黏內伏。伏歸元真，發本明耀。耀性發明，諸餘五黏，應拔圓脫。不由前塵所起知見。明不循根，寄根明發，由是六根互相爲用。』任隨你在哪一機能上，自己拔除它的執著習慣，脫開膠着性的黏固作用，使它內在潛伏。（此處所說的內，不是確指身體以內。內是對外說，就是無內外的內。但亦不離於身內的內，這裏全在智慧的明決。）沉潛內伏久久，靜定到極點，反歸到自性根元的真心，就能發明本性的靈明朗耀。靈明朗耀的本性發明以後，其餘五根執著習氣的膠固性，也會隨着拔脫，自然全體圓明自在。然後就可以不由外界影響，發起自性的知見功能。這時侯的靈明，不必一定要依附於生理的機能，但也可以寄託於六根而發出靈明的作用，因此六根就可互相爲用了（到這樣纔可謂神而通之，就是俗名叫做有神通）你難道不知道在這個法會裏的阿那律陀（譯名無貧，得半頭天眼），雖然盲目而能看見。跋難陀龍（佛經所稱龍神之名，譯名善歡喜），雖然無耳而能聽聲音。 伽神女（佛經所稱女河神之名， 伽是印度的河名），不需用舌頭而能知味，舜若多神（佛經稱虛空神），雖無身體亦能感觸。虛空神本來就沒有身體與接觸的感覺作用，佛施予神力，在自性光明中，照映他暫時具有身體，使他領略感觸的情形。因爲他的性質本來和風一樣，根本就沒有如同人類的身體。還有如一切得到滅盡定功力的人，到了寂滅果位境界的聲聞們，例如現在在座的摩訶迦葉（金色頭陀，傳佛心印，又名大迎葉），很久以前，已經滅除意識的作用。不必如通常人，用思想心念，即能憑自性功能，圓滿靈明，了知一切事物。你要知道，你現在的六根，拔除了執著的膠固性，而能夠圓滿歸伏到自性功能。靜安久久，心性內在，譬如壁玉無瑕，晶瑩發光。但能如此，所有四大種性的微妙放射作用，以及物質世間等一切變化現象 ，都猶如熱湯銷化冰雪。就可以隨時隨地，將一切妄念妄想化爲自性無上知覺。例如一個平常的人，把注意力集中在眼睛上。如果很快地閉上眼睛，眼前就只有一片闇昧現象，六根也就看不清楚。那裏，頭與足，也都一樣是看不明白了。但是這個人用手遍繞身體來摸，雖然看不見六根的形相，頭足卻有不同的區別。這個能夠知覺的功能，還是依舊存在。所以應當知道能看見的自心能發揮功用，那就不會被黑暗現象所矇蔽了。所以你若能使生理的六根與外界的現象都銷融無得時，自然自性的本覺靈明，就發生圓融靈妙的功能了。」

阿難問：「 如佛所說：最初要求證得正覺的因地之心，如果想要常住不變，必須和證得自性正覺的果地名目相應。那麼，如證得自性果地中的所稱的：菩提（正覺）、涅槃（寂滅）、庵摩羅識（白淨識）、真如、佛性、空如來藏、大圓鏡智等七種名稱。名稱雖然不同，其所表示的含義，都是稱頌自性本體功能的清淨圓滿。體性堅凝，猶如金剛寶玉顛撲不破的長住不壞。但是現在這個看見的，與聽聞的，離開光明與黑暗，動與靜，通與塞等等現象的反映，就畢竟沒有一個自體。猶如意識心念，離開面前外境的作用，本來就無所有。何以用這些終將斷滅的性能，做修證的基本因地，而能獲得上面所說的長住的果位呢？如果離開光明與黑暗，所看的就是絕對的虛空。如果沒有面前的外景，意念的自性就自然消滅。這樣進退循環去研究，加以微細的去推尋，本來沒有一個是我真心的自體，也沒有一個是我真心的所在處。這樣一來，用什麼做修證的因地，去求得無上正覺呢？佛在前面所說的自性本體，澄澄湛湛的精明，是圓滿長住的。我們既然把握不住，好像並不是真誠的實話，結果猶如兒戲的理論。究竟怎樣纔是佛的真實道理，希望再賜慈悲，開發我們的愚昧！」

佛說：「你雖然博學多聞，還未滅盡一切習漏，你心裏只是知道有一個個顛倒的原因。但是真實顛倒擺在你的前面時，你實在並不認識。我恐怕你雖然有誠心，還是沒有信我的話。我現在姑且拿塵俗的事實，來解除你的疑惑。」這時，佛叫羅睺羅（佛之子，譯名覆障）打鐘一聲。佛問阿難道：「你現在聽到了嗎？」。阿難與大衆都答說：「我聽到了。」過了一會，鐘聲停止了，佛又問道：「你現在聽到了嗎？」阿難與大衆都答說：「現在聽不到了。」這時，羅睺羅又打鐘一聲，佛又問道：「你現在聽到了嗎？」阿難與大衆又答道：「都聽到了。」佛又問阿難：「你怎樣能聽到？怎樣聽不到的？」阿難與大衆都答道：「如果打鐘發聲，我們就聽得到。打過了很久，聲音消滅了，聲音與響動都沒有了，就叫做聽不到。」這時，佛又叫羅喉羅打鐘一聲，問阿難道：「你現在有聲音嗎？」阿難與大衆都答說：「有聲。」過了一會，聲音消滅了，佛又問道：「你現在有聲音嗎？」阿難與大衆都答說：「沒有聲。」再過一會，羅睺羅又來打鐘，佛又問道:"你現在有聲音嗎?"阿難與大衆都答說：「有聲。」佛問阿難：「你怎樣才叫它是有聲？怎樣纔是無聲？」阿難與大衆都答說：「如果打鐘發聲，就叫做有聲。鍾打過了很久，聲音消滅了，聲音與響動都沒有了，就叫做無聲。」佛說：「你們現在何以這樣胡亂說話，毫無標準？」大衆與阿難，聽佛這樣說，就問道：「我們怎樣是胡亂說話，毫無標準呢？」佛說：「我問你們聽到嗎？你們就說聽到了。又問你們有聲嗎？你們就說有聲。一忽兒答的是聽到了，一忽兒答的是有聲，這樣如何不是胡亂說話呢？聲音消滅了，沒有響動，你就說聽不到。如果實在聽不到，能聽聞的自性已經消滅，等於是枯木。那麼，鐘聲再打的時候，你何以又知道有聲音或沒有聲音呢？有聲音或沒有聲音，自然是聲響的作用。能聽聞聲響的自性，與有聲無聲又有什麼關係呢？難道那個能聞的自性爲你的需要而有無嗎？能聽聞的自性，如果實在絕對沒有，知道絕對沒有的又是誰呢？所以你要知道，聲在能聽聞的自性功能中，只是聲音自己生起滅了。並不是因爲你聽見聲生聲滅而使你那個能聽能聞的自性功能，隨着而有而無。你既然還不清楚哪個是聲響，哪個是能聞的自性。難怪你昏迷不悟，認爲真常的自性將會斷滅了。你更不應說：離開動與靜，閉塞與開通，就沒有能聽聞的自性。爲什麼呢？譬如一個睡熟了的人，在他睡眠的時候，家裏有一個人，就在那時，槌布或者舂米。這個睡熟了的人，在夢中聽到這種舂米的聲音，幻覺成爲其他東西的響聲。或者以爲是打鼓，或者以爲是在撞鐘。他在做夢當中，就自奇怪這個鐘的聲音不夠響亮，很像木石的聲響。等到醒來一看，才知道是槌杵的春搗聲音。他告訴家人說：我剛纔在做夢，把這個春臼的聲音，當做鼓響了。這個人在做夢當中，難道不記得動與靜，開閒或通塞嗎？由此可見他的身體雖然睡眠了，他能聽聞的自性，並沒有昏迷。再迸一步來說：即使你的形體完全消滅，生命光輝的本能變遷了。這個能聞的自性，怎樣能說會隨你的形體而消滅呢？都因爲一切衆生，從無始以來，追逐一切聲色，跟着意識心念的變遷而流轉不停。從來就不能自己開悟自性是清淨的、靈妙的、常住不變的。他們不去依循常住自性，只隨外緣的變遷，追逐一切生滅的作用與現實。所以生生不已，習染雜亂，因而流轉不息了。『若棄生滅，守於真常。常光現前，根塵識心，應時銷落。』如果捨棄生滅的作用，守住真常不變的自性。定止久了，自性真常的光明便會現前。生理機能的六根本能，與相的外境六塵現象，以及意識心念的作用，就會頓時消除。思想的現狀，就是清淨自性的渣塵。意識信念的作用，就是清淨自性的污垢。如果這兩種都遠離了，你的法眼（具見佛法所指自性的心眼）就會頓時瞭然清明，豈有不成無上正覺的道理。」

（以上《楞嚴經》第四卷竟）

修證自性解脫的總綱

這時，阿難又說：「佛雖然講了第二義門（修證的法則與原理），但是世間的人，如想解開此結，而不知道所結的中心在哪裏，我相信這個結始終不能解開。就是我與在會一般還在求學的聲聞，也是這樣。由無始際以來，隨同這些無明，俱生俱滅。雖然得到博學多聞的善根，出了家，專門來修學佛法，猶如患隔日虐病的人，有時好些，有時又病了。希望佛發大慈，憐憫我們這般陷溺太深的人，指示我們的身心所結在哪裏？如何纔可以解開？並且亦使將來的苦難衆生，免得在生死海中旋轉輪迴，始終墮落於無明與欲和煩惱的三有中。」

佛聽了阿難的請求，就說：「你要想認識明白與生命俱來的無明，須知那個使你輪轉在生死之流中的結根，並不是其他東西，就是你的六根。你現在想知道無上正覺，想從速證得解脫的安樂法門，要求得到寂靜靈妙真常的果地，也不靠其他的東西。依然還是你的六根。」

阿難聽了佛的開示，心裏還是不明白。又問：「佛說我們在生死海中輪迴的，以及得到安樂妙常的，並不是其他的東西，都是這六根的作用，那是什麼道理呢？」

佛說：「生理機能的六根，與自然界的各種物理性能，從同一根源所發生。所以結縛與解脫，在根本體性上，並沒有兩樣。這個分別意識的性能，只是虛妄暫時的現象，猶如虛空中的華文，幻出幻滅。你要知道，因爲物理的作用，引發知覺的性能。因爲生理的機能，纔有六根的形相。六根形相與所知所見的這個作用，都沒有自性，就像交蘆一樣。（交蘆是一種植物，不同於普通的蘆葦，生長的時候，必須二莖交相併立，根處盤結相連。單獨就會撲地，不能自立。外形實而中心虛。譬如心物與身心，都是相依爲用，卻又是一個體性所生。同時雖有而中間實空，因中空而能顯有的作用。）所以你現在應該知道，若把這個所知所見的作用，認定是一個可以能知的東西，那就是無明的根本。如果明瞭這個所知所見的作用，它的自性功能，本來是不可見的，無形相的。那便是無煩惱的寂滅清淨真心。你何以在這中間，誤認爲再有其他東西存在？」這時，佛要把這種至理，以扼要簡捷的詞句說出，綜合起來，作一個偈語與阿難說：

「真性有爲空，緣生故如幻。」

（真心自性的自體是空無形相的，沒有任何一點東西存在。但卻有生起一切萬有（有爲）的作用。萬有之能生起作用，都是因緣的會聚。因緣聚合則生，因緣離散則滅。萬有的存在，只是時間空間裏的暫有現象，暫有的存在是如幻的。須知自性以空爲體，以一切相爲相，以一切用爲用。）

「無爲無起滅，不實如空華。」

（自性以空爲體。體性的空，是澄澄湛湛，寂滅無爲的。既無一物存在，又是不生不滅。雖然因緣聚合，生起萬有的作用，可是這一切萬有，並不能實在固定地存在着。況如虛空星的華文，倏起倏滅。)

「言妄顯諸真，妄真同二妄。」

（提出一個妄心的名詞，只是爲了顯出真心的理性。其實不但妄心是妄有的；如果你執著認爲有一個真心的存在，那麼，這個真心的觀念，也等於是一個妄心。）

「猶非真非真，云何見所見。」

（真心自性，並不是真的另有一個真心單獨存在。但也不可以執著真心就沒有一個自性存在。要離妄心意識的作用，才能證悟得到。所以在這個理性中間，你如何可以堅執地認爲有一個能見的功能，或者把捉一個所見的作用呢？）

「中間無實性，是故若交蘆。」

（在本能與所發的作用中間，以及空與有的中間，真與妄的中間，體與用的中間，都沒有一個固定的真實自性。所以說自性的體用之間，像交蘆一樣，都是一體的兩面。空有同源。而又不著於空有。）

「結解同所因，聖凡無二路。」

（空有本來同源，只是一體的二用。萬有一切都從因緣所生而起，它的體性本來是空的。所以緣生性空，性空緣生。有復歸空，空能生有。凡夫衆生被緣生的幻有所迷惑，六根所起的結縛，不能開解，所以追逐輪旋於生死的巨流裏。若能超越幻有的緣生而證得真空自性，就是解脫，名爲聖人。其實，以自性本體而言，在根本上，聖人與凡夫，都沒有兩樣，本來是相同的。）

「汝觀交中性、空有二俱非。」

（根據上面所引用的交蘆譬喻，便知自性體用一體兩面的原理。你觀察這個交蘆的中間性能，說它是兩個支幹吧，它又本來同根。說它是一個根本吧，又發生兩支的現狀。說它的形狀是一根實根吧，它的中心又是空的。說它的中心是空的吧，它又能產生實質的支幹形狀。無論事實上與理論上，都不能堅執地將任何一面作爲定論。如果堅執地說它是空，或是有。便是錯誤的偏見。）

「迷晦即無明，發明便解脫。」

（如果堅執著空有任何一面的道理即是究竟。或誤認有與空的一邊，就是自性的根本。這樣就被昏晦所迷，就叫作無明。覺悟無明是空的，無明就會渙然消失，無明妄想，便一轉而爲靈明正覺，這樣即達到解脫的境界。）

「解結因次第，六解一亦亡。」

（但定要達到圓滿解脫的果地，能夠解除無始以來，生死習氣的六根纏縛，必須先從某一根源開始修證，然後六根纏縛，依次解除。六根既經解脫，連那一個清淨的境界也隨着消失，而返還於自性本來。）

「根選擇圓通，入流成正覺。」

（所以要達到解脫圓通的境界，在開始着手修證的時侯。對於六根門頭的選擇，就要審察注意。從哪一根着手修證，才能最合於自己，而能有所成就。選擇確定以後，精進修持，得入本體功能之流，修成正覺的果位。）

「陀那微細識，習氣成暴流，真非真恐迷，我常不開演。」

（阿陀那識，又名阿賴耶識。佛法將身心見聞覺知的分別思惟意識作用，仔細剖析，說明它的現象，叫做法相，又稱爲唯識。大體區別識共有八種，所以也叫做八識。眼，耳、鼻、舌、身的個別作用，是前五識，第六是分別思惟的意識。第七是與生命俱來的我執，叫末那識。第八阿賴耶識。是身心一體，心物一元，含藏前七識一切種子功能的總機樞。阿賴耶識的含藏一切種性功能，本來也是空有互相爲體用的。它所以形成阿賴耶識的功能，並不是真有一個阿賴耶的存在。它是無始以來的無明習氣的種子，剎那剎那，生滅不停的，所以顯出作用。猶如一股暴流，生生不已，運行不息，綿綿密密，宛然形成它的現象。說它是自性真心的功能，可是它的自體卻是空的，它不是真心的功能，可是離開作用，真心的功能，又無從產生。一般人很難了其中空有是一體二用的道理。說空就執著一個空，說有又執著一個有。佛說恐怕世人容易迷惑，所以平常不肯開示演說這個道理。）

「自心取自心，非幻成幻法。不取無非幻。非幻尚不生，幻法雲何立。」

（所謂理性上的真與妄。事實上的空與有。現象上的實與幻等等。以及宇宙萬有的一切現象，其實，都是自性真心的功能所發生的作用。它的真心體性，元本是空無形相的。現在想要明白真心的空性和一切現象的本元，都是以自心求取自心的體用。爲了要辯駁幻有，因此說它是幻法，其實何曾有一個東西可以把捉。所以就真心空性的體上來說，根本無所謂幻有的存在。但是性空自體，遇因緣聚合，生起作用，就形成幻有的一切現象。不執著幻有的作用，雖然有幻有的現象，根本並不相干。但是如果執著以不取幻有才是究竟，這個不取的作用，還是幻的。自住真心的體住，無所謂非幻的現象。非幻尚且不存在，一切幻有的法則，不過都是爲了剖析性空的本體所建立，哪裏有個幻法可得呢？）

「是名妙蓮華，金剛王寶覺。如幻三摩提，彈指超無學。」

（上面所說的直指自性真心的理性，是究竟的了義教，是無門的法門。猶如妙蓮華出於污泥，而不沾染絲毫泥渣。猶如顛撲不破的金剛王寶，是無上的正覺。也就是達到如幻三昧境界的捷徑，彈指之間，就可以超過無學的果位。）

「此阿毗達磨，十方薄伽梵(注五十)，一路涅槃門。」

（阿毗達磨，簡譯作論藏，就是真理的最究竟的理論。薄伽梵，也就是正覺成佛者的另一稱呼。這三句是本偈語全篇的結論。說明上面所說的理性，就是最高深的理論。十方一切佛，都是從這一門而得入自性寂滅海（涅槃）的果地。通常認爲理性的理論，與事實的實證是兩回事。其實不只事與理本來合一。對理性真能透徹瞭解，也就可以達到實證的果地。如果只知道理性，事實驗證不能達到，也就是對理性沒有徹底的瞭解。須知最後解脫，乃是般若智慧的解脫。般若智慧，就是理性與實證泯然一體的究竟正覺。即不是有相，也不是無相，而歷歷不昧。所謂非生因之所生，實了因之所了。）

阿難與大衆，聽了佛總結的開示偈語，對於自性靈明的妙理，已有所領悟。心目開明，煥然一新。但是對於開解六結，一亦不守的道理與次序，還不能徹底瞭解。請求佛再加說明。於是佛拿起一條華巾，打了一個結。問阿難說：「這是什麼？」阿難與大衆答道：「這個叫做結。」佛又連續在這條華巾上打了五個結。每次都問：「這是什麼？」阿難與大衆都答說：「這些也都叫做結。」佛說：「這一條華巾，我最初打了一個結，你們就說是結。以後我連續每打一結，何以你們也都說是結？」阿難答：「這一華巾，本來只是一體。佛打一個結，就叫做一結。如果打了一百個結，就叫做百個結。現在佛不多也不少，只打了六個結，就不能說是五個，也不能說它是七個。」佛說：「這條華巾，只是一條整的，我打了六個結，就叫做六結。你看，華巾是一條整體，因爲打成了結，就有不同的差別。最初一個結，就定名叫做第一個結。最後一個結，就定名叫做第六個結。第一與第六之間，可否隨便變更它的次序？」阿難說:「一條華機既然打成了六個結。它的先後次序，迥然不同，決不能把六結的首尾倒置。即使盡我一生的聰明來推理，也不能把這六結胡亂定名。」佛說「這六個結。雖然不同，但是它的根本來源，都由一條華巾做成。若要把六結的次序攪亂，卻是不可能的。你的六根，也同這個道理一樣。它的本體究竟原是同一體性的，產生了作用，構成六個形態，於是它就畢竟不同了。你如果認爲六結是多餘的，只想守一纔對，那如何可能呢？」阿難說：「有結的存在，是非才會發生，纔會有這個結與那個結不同的爭執。佛如果把所有的結都解除了，結的本身既然不生，自然就沒有了彼此。一個結的名都沒有，更何況六個呢？」佛說：「六根解脫，一也不守的道理，也同這個一樣。你要知道，你從無始以來，因爲自性真心變態的妄動，發生了狂亂的知見。妄心狂見發動以後，就不止息。變態妄動的功能，產生了物理塵勞的作用。猶如眼睛極力注視虛空，因勞倦而發生變態的現象，便看到空中狂華亂舞。自性本來是澄湛精明的。一切世間山河大地等物質，以及衆生的生死涅槃，也都是自性本體功能變態妄動的狂勞顛倒現象。猶如空華無因而生，自然而滅。」

阿難問：「這種變態妄動的塵勞作用，既是結習難除，怎樣纔可以解脫呢？」佛就將手中所結的華巾，左右旋轉牽動。問阿難說：「我這樣左右牽制手中的華中，都不能解開這些結。究竟要怎樣纔可以解開結呢？」阿難答：「要想解開這些結，必須從結的中心去着手。」佛說：「一點也不錯。要想解結，必須從中心下手。我所說的佛法，是講一切萬有現象，都從因緣所生。擴而充之，便可明白一切世間出世間的各種事物的法則，便能知道它的本來原因。甚至點點滴滴的雨水，也都可以知道它的數量。如目前的種種現象：松樹如何是直長的？荊棘如何是彎曲的？鵠如何會長白的羽毛？烏鴉如何是玄黑的？這些現象，佛都能瞭解它的根源。所以你心裏想選擇六根門頭，由此求得解脫。只要解除六根的結根，外界塵勞的現象，自然就消滅了。既然一切妄心妄想消亡了，餘下的不是自性的真心，還是什麼呢？我現在再問你這一條打了六個結的華巾，可不可能在同一時間裏，一齊都解除了呢？」阿難答：「這些個結，本來是依次綰結成功的，現在也應當次第解開。因爲這六個結，雖然同是一條整體所成，但綰結的先後時間次序都不同，如何能夠同時解除呢？」佛說：「你想要解脫六根，也是同樣的道理。生理上六根的本能活動，如果先得到解脫，就可以先得到人空我空的境界。進一步，使空性圓明自在，就達到法解脫（智慧的解脫）。既達到法解脫的境界，所謂空的境界，也自然不生，這樣才叫做菩薩從三摩地（定慧雙融的三昧正定境界）得到無生法忍。

二十五位實地修持實驗方法的自述

阿難與大衆，蒙佛不厭其詳的開示，慧性覺悟，忽然圓通得到再無疑惑的地步。雖然領悟到一六解脫的道理，但是還沒有達到圓通的本根。於是又請求道：「我們歷劫飄零在生死苦海中，猶如苦兒一樣，孤零地飄泊他方。我自己何心何慮，與佛誼屬天倫血統。好像失乳孤兒，忽然遇着慈母。如果因此際全面能夠成道，今天所聽到的妙密法語的開示，就應該等於本悟。否則，同沒有聽到是一樣的。唯有希望佛再發慈悲，教導我妙密莊嚴修持的法門，以完成佛開示的最終願望。

這時，佛普告在會大衆中的諸大菩薩，以及諸漏已盡的大阿羅漢們說：「你們菩薩及阿羅漢們，在我教導的佛法當中，已經得成無學的果位。我現在問你們，大家最初發心的動機，以及悟到十八界的功用，哪一樣是最圓滿通達的？怎樣纔是進入了三摩地的方便法門？」

（一）聲。聞聽妙理的修法：首先起立發言自述的，是憍陳那（譯名了本際）等五位比丘。（比丘，是佛弟子出家男衆的名稱，具乞化破魔等意義。憍陳那等五人，是從佛最初出家的弟子，也就是佛成道後最先聽佛說法得度的人。）他說：「我是最初見佛成道的人，佛成道後，也是對我五人最先說法得度的。佛爲我們宣講三轉四諦法輪，我們就悟明四諦的道理。（四諦是苦、集、滅、道。說世界一切皆苦。苦是生死的果實，世間是純苦無樂，世人所認爲的樂，只是偶然暫時相對性的另一苦因而已。但是世人偏認苦爲樂，並且還要去積極追逐苦果，自招種種煩惱。唯有自心滅除煩惱，不再造作苦果，才得寂滅的樂果。若能隨時隨地觀察思惟，息滅自己的煩惱，就是修持正道。）佛問我們理解與否時，我首先說理解到了。佛就印證認可，說我是得最初解的人。我當時理解得到的，並沒有別的方法，只是聽到佛說微妙道理的聲音。由這聲音使我理解到微妙的道理，心領神會。息滅煩惱的苦果而得寂滅至樂的正道，證得阿羅漢的果位。佛現在要問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果位。如我所實驗得到的，還是以多聽妙理爲最好。從聽妙理的聲音悟道，乃是最上乘的修法。」

（二）色。觀察色相的修法：優波尼沙陀（譯名色性空）起立自述說：「我也是最初看見佛成道的人。佛教我觀察身體內外的不淨相，生起極大的厭離心。悟到一切色相的性能，都從不清淨而來。身體的色質，終由白骨化爲微塵。最後終歸於虛空。推窮其究竟，虛空與色相，兩種都沒有自性，因此得成無學果位的道業。（不淨觀是一種修持的方法。對於煩惱障很重，貪慾心很盛的人，修之較爲適當。觀的入手方法，是運用思惟去看，觀察，觀想的意義。不淨觀包括九種想：（1）胖脹想，（2）青淤想，（3）壞想，（4）血塗想，（5）膿爛想，（6）蟲咬想，（7）分散想，（8）白骨想，（9）燒想。人身是個臭皮囊，由死亡而到壞滅，自然地都會現出這九種現象。臭皮囊先發胖脹，跟着就起青淤的頗色，開始一塊一塊地敗壞。然後血化爲膿，開始腐爛，生出蛆蟲。皮內毛血漸漸分散完了，只剩了白骨一具。漸漸久了，白骨也就隨風化爲飛塵。無論富貴貧賤，智愚賢不肖，男女老幼，美的醜的，到頭來都是一樣。所以修習這種方法：最容易生起離塵出俗的觀念。同時也很容易解脫人我的執著，和身體生理的障礙。這種修法，最好先由禪坐去思量觀察。他人與自己，都是一個臭皮囊包裝着一身內外不潔淨的東西。什麼是美的與醜的，皮包骨頭以內，都是肚腸屎尿，有什麼值得貪戀可愛呢！漸漸觀察清楚，構成了一個觀念。就覺得此身不值得留戀，心境非常平靜，妄想雜念漸漸沖淡，歸於平靜。到了這個程度，不淨觀即成就了。然後產生兩種現象，但是有的人可能會有，有的人並不一定會有。第一種現象，舉目觀看人們，無論男女老幼，都是一具白骨骷髏架子。這種現象既已形成，就不必再繼續做不淨觀或白骨觀。只需要守住眉心中間一點白，制心一處，專精不亂。久而久之，就會發生第二種現象：並此一念亦自然而空，可以得入正定。由此精進不懈，逐步上進即可以證果。）因此佛就印證認可，說我是得到了色性空的人。身體色質既已空盡，對於自性妙有功能，生起色質的作用，達到妙密圓通的果地。我從色相上證得阿羅漢的果位。佛現在要問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所實驗的，從觀想色相上起修，乃是最上乘的修法。」

（三）香。嗅覺的修法，香嚴童子起立自述說：「我最初聽佛教我仔細觀察一切有爲法的現象。那時我就辭佛獨居，宴息清心，寂然安處。掃除心理一切妄念。忽然看到比丘們燃燒沉水香，香氣悠然進入我的鼻孔裏。我就觀察這香的氣味，既不是沉水香木所發生，也不是虛空所發出。既不是煙，又不是火。它進了鼻孔，不知香味究竟是從哪裏來的？它無影無蹤地去了，又不知道香味歸到哪裏？因此發現這個分別思惟的意識，也是如此。妄想意識消散，就歸於空寂。由此證得無煩惱的無漏果位。（說明意識妄想，猶如煙霧，時生時滅，來去都沒有蹤跡可尋。自然不必追尋執著，也不必去掃除清理，因此可得安然休息的境地。）佛就印證認可，賜給我香嚴的名號。妄想意識的心理狀態，與自然界物理現象的能量互變，都如塵氛氣流一樣，時起時滅。從燃燒香氣的道理，可以證到萬有現象的微妙作用，悟澈自性的密圓功能。我是從香氣莊嚴證得阿羅漢的果位。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我實驗得到的，以鼻觀香氣莊嚴，乃是最上乘的修法。（佛法中教人燒燃好香，不僅是莊嚴道場，同時也具有從鼻觀而得清心的妙用。至於可以解積驅蟲，變更空氣的潔淨，還是其末節的作用而已。）

（四）味。舌觀味性的修法：藥王藥上兩位菩薩，及同行眷屬五百天人們，起立自述說」「我從無始劫數以來，便是世上的良醫。口裏親嘗這個娑婆世界各種藥物，草本的、木本的、金石等礦物，名稱數量約有十萬八千之多。這些物理性能，完全知道。所有藥物的鹹、甜、苦、辣、酸、淡等味性，以及它的變化作用，冷熱、有毒、無毒的性格，我也完全瞭解。我因爲從佛修學佛法，了知這一切味性，它的根本自性，既不是絕對不存在的空，也不是永遠固定的有。既不是依賴身心的關係，才顯見它的功能。但是離開身心，又不能表達它的作用。因爲分別藥物味性的初因，而得開悟自性本體的功能。因此佛就印證認可，許我兩弟兄是菩薩位中的人。現在佛的法會中，爲傳承佛法的法王子。（藥王藥上兩昆仲，從久遠劫數以來，遇琉璃光佛前身的教化，自己便發心歷世爲良醫，做濟世救人的功德事業，遍嘗世間的藥物性能。如以現代語來說，等於是個大醫師，並且是研究物理化學的大藥劑師。從真實的慈悲救濟的動機出發，由盡知物理的性能，而悟得萬物與人性的本體。）我因爲由瞭解味性而覺悟，發明自性，躋登於大乘菩薩的果位。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所實驗得到的，以研究親嘗物理的味性去體會，乃是最上乘的修法。」

（五）觸。觀察身體感觸的修法：賢首菩薩及其同伴道侶等十六位開士，起立自述說：「我們從前在威音王佛的時侯，聽聞到佛法，就發心出家了。因爲隨例跟着僧衆入浴，忽然悟到水的因緣。它既不能洗滌塵垢，也不能洗淨身體，水始終是中性的。無論潔淨與污垢，它都不沾滯，自性得無所有。這種過去世所瞭解的記憶，直到今生都不會忘記。從那個時侯起，佛就稱我爲賢首。現在從佛出家，到達無學的果位。（水性永遠是清淨的，無論污穢或乾淨的東西，它都不容納。輕微的使它漂流而去，粗重的使它沉埋下去，本性自己還是不垢不淨，自性真心猶如水性。微細的，好的妄想，猶如本土的浮塵，輕輕地隨時溜去。粗重的，惡的情慾，猶如水中的沉澱，深深地沉埋下來。但是能知能覺的自性，卻始終不變、由此體會，可以領悟到自性的實相。再說，心上的妄念，猶如水上的浮塵與波紋。漚生漚滅，以及浮塵與波紋的變化，又始終變不了水性。但能心如止水，靜觀心波浮塵的變化，皆如夢幻，自然可以領悟到自性的實際。賢首菩薩，過去世雖然從佛出家，但常以輕慢的心，傲視別人，因此墮落塵劫。後來轉從常不輕菩薩的教化，對一切衆生，決不輕視。對任何人，都很恭敬。所以得到賢首的名號。）我因爲微妙的感觸，明白了自性有如止水的道理，得到佛的法要，成爲繼承佛道統的法王子。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗得到的，從微妙感觸作用去體會，乃是最上乘的妙法。」

（六）法。心空意念的修法：摩訶迦葉（譯名大飲光）與紫金光比丘尼（紫金光原來是迦葉尊者的夫人，出家後便稱比丘尼。比丘尼是佛弟子中出家女衆的名稱。） 同時起立自敘說：「若干劫前，在這個婆婆世界上，有一位佛出世，名叫日月燈。我有機緣親近他，得聞佛的法要，依法學習修持。等到日月燈佛滅度過世以後，我就供養他的舍利子。在佛像與舍利子前面，常時燃燈供養，永遠繼續着這一點光明。並且用紫金色的光質，塗在佛的形象上面。從此世世生生，身體經常充滿着紫金色的光華。這位紫金光比丘尼，就是我生生世世的謄屬，與我同時發心。（過去在毗婆尸佛滅度過世以後，佛的塔像金色毀壞了。有一位貧家的少女，對着佛像發生無限的傷感，心裏很想爲之修治完整。可是自己沒有資財，便去乞討。得到了金錢，就請來匠人爲佛裝金，這位裝金的匠人，很歡喜地和她共同完成了這件功德。功德完成以後，兩人結爲夫婦，生生世世，永不分離。經過九十一劫，雖然生在人間天上，身體經常都得紫金光色。當釋迦佛出世的時候，夫婦又同時發心出家。這個少女的前身，就是紫金光比丘尼。）我觀察世間六塵（生理的五官與心理意識的各種現象），種種的作用，一切都似變幻中顯現出的幻象，最後終歸於壞滅。唯有心空一念，寂然不動，纔可以修到身心寂滅的境地，這樣始能在定中度過百千劫的時間，猶如一彈指的剎那。（心空一念，就是意根上解脫的無上妙法。天台宗與密宗的修止觀等方法，就是依這個道理修持的。心意識是最難空寂的。迦葉尊者所述的方法就是觀心的一門。靜坐觀心，識知心意識各種現象，思惟分別妄念等相，都如空中鳥跡。又如浮光幻影掠過長空，忽起忽滅，隨時變幻化去。若能不隨變化，不去追逐不捨，只任其自生自滅，不排除，不執著，自然現出自心一段空相。然後即此心空一念，還要放去。到了空空的境界亦空時。就可悟明這一段妙用。）我因爲修習心空一念的方法，與嚴守苦行頭陀的規範，得成阿羅漢的果位。佛就說我是頭陀中最成功的人。因爲從這個瞭解心意妙法而開悟明白，消滅一切有漏的煩惱。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗得到的，從觀察心意識的方法去體會修證，乃是最上乘的方法。」

（七）眼。眼的見精修法：阿那律陀（譯名無貧）起立自述說：「我最初出家的時候，經常喜歡睡眠。佛責備我猶如畜生一樣。我聽了佛的申斥，慚傀反省。涕淚自責。自己發憤精進。七天當中，晝夜不眠不休，因此雙目失明。佛就教我樂見照明金剛三昧的修法。我因此可以不需肉眼，只憑自性的真精洞然煥發，看十方世界中的一切，猶如看到手掌中的果子一樣。佛印證我已經得成阿羅漢的果位。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗得到的，旋轉能見的根元， 迴光返照以至於無，就是第一妙法。」（樂見照明三昧，經教中但有其名，究竟不知道是如何修法？自阿難教授提婆達多修習天眼，得到眼通等神力以後，提婆達多反因神通狂妄自用而成魔障。以後顯教經論，就沒有修法的記述了。密教所授眼通及觀光的修法，也是利害參半。而且沒有得到正定的人習之，不但無益，反容易受害。所以對於這一修法，不需詳細補充說明。本經所載阿那律陀的自述裏，對於這個原理原則，也已很明顯地說出。眼的見精，分爲能見與所見的兩種。眼見到外界的一切境象，都是所見的作用。即使雙日失明，心裏還是看得見眼前是一片昏暗。這種昏暗的境象，依然是所見的作用。它是從自性能見的功能上所發出。由此體會，返還所見的作用，追尋這個能見眼前現象的自性功能。久而久之，所見的作用，完全返還潛伏到能見的功能上，然後並此能見的功能，也渙然空寂。在道理上，就叫做能所雙忘。在事相上，完全入於性空實相。旋見，就是返觀返照的意義。循元，就是依止自性本元的意義。由自性空實相，泊然定住在常寂的無相光中，洞徹十方的天眼作用，就自然發起。但切須記得，如爲求得天眼而修，不依性空而定。不但能所不能去，縱使能夠得到部分天眼，都是浮光幻影，便爲魔障。再說：所謂眼通，並不是有如肉眼的眼。到了那時，由自性定相所發生的功能，與虛空會爲一體 。無盡的虛空，和能觀的作用，渾然合一。虛空與我，只是一雙眼而已。）

（八）鼻：調伏氣息的法門:　 周利槃特迦（譯名道生）起立自敘說：「我缺乏誦持多聞記憶的能力。最初遇到佛的時侯，聽聞到佛法就出家了。佛教我記億四句偈語。在一百天以內，記後忘前，始終不能背誦。（道生在過去迦葉佛的時侯，爲經、律、論三藏都通的沙門。有五百個弟子。但是道生非常吝惜經義，不肯盡心教導，所以得如此愚鈍的果報。他的哥哥出家在先，因爲他太愚鈍，叫他還俗。道生就拿了一條繩子，到後園樹下去自殺。佛以神力解救了他。指着掃帚，叫他專念掃帚二字。他忽然領悟到佛是教他把心地上的塵垢掃除開淨，由此而悟道。）因此佛又憐憫我的愚鈍，教我安居自修，調攝出入的氣息。我那時觀察氣息，由微細而到窮盡。瞭解它的生起、存在、變易、消滅的一切經過，剎那之間，也不得固定常存。因此心境豁然開朗，得到大無礙的境界。再加進修，到達煩惱漏盡，完成阿羅漢的果位。現在佛的座下，印證我己經得無學的果位。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗得到的，從調息到反息。息止心空，依空取證，就是第一妙法。」（修習調伏氣息法門，有很多種方法。天台宗六妙門的止觀修法，也是着重在調息的修法。生命存在的生理機能活動，就靠氣機的往來。氣息有四種現象：有聲的叫做風。結滯的叫做氣。出入有力的叫做喘。綿綿不絕，無聲不滯的叫做息。  
妄心想念的心盛，氣就粗浮。換言之：氣息靜止時，想念妄心就比較輕微。心息二者，是互相爲用，互爲因緣的。在各種調息的方法中，還有一種簡捷修法。首先回轉眼光，攝念合於氣息。然後返用耳根聽覺，]聽自己的出入氣息。先只聽到出入氣粗重有聲，這都屬於風與氣或喘的階段。久而久之，心息合一相依，綿綿不絕，這才叫做止於息上。而且這時候的氣息，若有若無，身心輕快無比。由此再加進修，氣息不起呼吸的作用。聽聞與感覺，也不能覺察。妄想雜念，就渙然冰消，心息都入於空寂大定的境界。再加向上精進，就得果無疑了。）

（九）舌。舌的味性修法: 憍梵鉢提（譯名牛呞）起立自述說：「我因爲在過去世造有口業。看到一個老年比丘，沒有牙齒，喫東西時像牛喫草一樣，我就輕慢侮辱他。所以生生世世，得牛呞病的果報。（猶如牛的反芻，是食管與胃部的病。）佛就教我一味清淨心地的法門。我因此得斷滅一切妄心，進入正定三昧的境界。觀察滋味的知性功能，既不屬於身上，也不屬於物質。一念之間，就超越世間所有煩惱的習漏。從此內脫身心，外遺世界。遠離欲、無明、煩惱的三有束縛。猶如飛鳥出籠，離開一切塵垢，妄心自然銷滅，得以認識正道的法眼清淨，成就阿羅漢的果位。佛就親自印證認可我已經登無學的道果。（舌觀的修法：比較不容易普遍，並且也很難修。通常人對於滋味的食慾都很深切。首先要能不貪濃厚的食物，漸使淡薄。再漸漸減少飲食，歸到平淡無味，進而達到沒有食慾的貪戀。由此生理發生轉變，心境妄念也隨之皆空，自然進入正定的三昧。所以佛法制度中的頭陀行，教人日中一食，而且必須淡薄。禁絕濃甘的飲食，實在有很深的作用存在。道生尊者由舌根悟道，亦只在一念之間的轉變。心不在焉，食而不知其味，可以瞭然於胸了。）佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗得到的，從返還追究能知味性的自性功能，就是第一妙法。」

（十）身。身體感覺的修法：畢陵伽婆蹉(譯名餘習) 起立自述說:「我最初發心，跟佛學道。經常聽佛說世間一切事物，是純苦無樂。有一天，到城裏去乞食，心裏卻在思惟佛法的精義。不知不覺間，腳上被毒刺刺傷，立刻覺得全身都發生疼痛。就在這個時候，我想到因爲有一個知覺的作用，所以纔能夠知道這種疼痛的感覺。這個知覺雖然知道有了疼痛的感覺。返照追尋這個知道疼痛感覺的知覺自性功能，卻本來清淨無物，並不受疼痛的影響，也沒有感覺的存在。於是我又再加思惟。我這個身體上，難道有兩個覺性的存在嗎？這樣一尋根究底，所有妄想雜念，就都歸攝到一念。再一追尋這一念的根本，身心忽然空寂。這樣住在空寂當中，經過三七二十一日。一切煩惱習漏就都空盡，成就阿羅漢的果位。得到佛的親自印證。認爲已經發明瞭自性，登達無學的果地。佛現在問我們修什麼方法，才能圓清通達佛的果地。如我所經驗得到的，返還止住在自性本覺上，遺忘了身心感覺知覺的作用，就是第一妙法。」

（十一）意。意念空寂的修法：須菩提（譯名空生）起立自述說：「我從很久遠世歷劫以來，心已得到無漏的境界。自己能夠回憶到過去的受生經過，和歷劫中無數次的生生死死。當我初在母胎時，就知道空寂的境界。這樣乃至使十方世界，都成空相。同時也可使一切衆生，證得空性。現在蒙佛開示啓發，瞭然自知自性正覺的真空無相。證得空性的圓滿光明，得到的阿羅漢的果位，頓時進入佛性寶明空海的境界，相同於佛的能知能見。佛就印證我已成無學的果地。認爲解脫性空，以我爲最上乘。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗得到的，使身心世界一切心物和事理等所有現象，瞭然不留於心中。放下一切意念的染著，入於空寂無相的境界。最後將空寂無相的境界也一併空去，到了空無可空的實際。那時萬緣都寂，萬法皆空，歸於無所得的大定，就是第一妙法。」

（十二）眼識界。心眼觀照的修法：舍利弗起立自述說，我從久遠世歷劫以來，就觀照自心的清淨境相。這樣歷劫受生，所經歷的生生死死的次數，已如恆河中的無量沙數。對於世間及出世間種種事物變化的道理，一見就通。獲得無礙的境界。有一天，我在路上遇到迦葉波三位弟兄，聽他們互相講論佛說：「因緣所生法，我說即是空。亦名爲假名，亦名中道義。」他們說就是佛法大乘的要義。我聽了，就悟到心念本來是空無實際的道理，於是就從佛出家。見到自性正覺的光明圓清之體，得大自在大無畏的智慧，成就阿羅漢的果位。現在做佛法傳統中的長子，乃從佛口說法開示所化生。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。如我所經驗證得的，由觀照自心。久而久之，照見自心本來的清淨實相，心境發出自性的光明。待光明圓滿到了極點，自然能知能見自性是佛的體用。纔是第一妙法。」

（十三）耳識界。心聲聞聽的修法：普賢菩薩起立自述說：「我已經爲過去無量數佛的法王子，一切十方世界的佛，教授他們的弟子修大乘菩薩道的根本時，都教他們修習普賢的行持。這種普賢的法門，乃由我而建立。（普賢菩薩，舊譯又名普現。顧名思義，就是在一切處顯現的意義，普賢菩薩的修法，是代表大乘菩薩道的大行。有顯教密教修法的異同。但都是根據華嚴經的普賢行願品爲基礎。密教修法，如金剛薩捶大法等，以咒語配合瑜伽觀想作行持。顯教修法，以身體力行爲主。但一般修習唸誦者，大多都是口裏念過去，沒有深思力行他的功用。爲了發心修習大乘道的人，有合法的修持。現在融會顯密修法的道理，述說他簡單的規範。凡是真實發心修習大乘佛道的人，首先要熟讀普賢行願品。當念習純熟以後，要深思他的意義與意境。然後把他說的十大行願，構成一種意境上的境界。例如以第一行願禮敬十方諸佛的法門來說：當你起身禮佛，或者在禪靜中，起意禮數十方諸佛的時侯。自己忘記身心的感覺，在意境上，構成一個沒有時間空間的廣大無邊的境界。意想十方諸佛都一一顯現在面前。每位佛前，都有一意境上化身的我，在體前恭敬禮拜。依次如啓請、供養，一一都有我在前面，發聲讚歎，或者唸誦，每一行願，都要構成一種意境上實際的境象。這樣久而久之，意境形成妙有的實相。即有如普賢菩薩的實相莊嚴，乘坐六牙白象，也宛然顯現，如在目前。可以參看法華經上的記述。但是意境上一念收回，即如這些所有現象，也完全寂滅不生。身心都不執著，自然歸於了無所有的寂滅性相之中。至於其中的真空妙有，緣起性空的至理，也就可以在這種修法上去體會印證了。）普賢菩薩又說：「我用這種心聞修法的結果，能夠分別一切衆生的所有知見與意念。縱使在無量數的遠方世界以外，有一個衆生，他的心理能夠發心修習此法，我就在那時，乘大牙白象，分出百千個化身，到他的前面。即使他們業障深重，一時不能夠見到我，我也爲他們暗中摩頂，愛護他，輔助他，使他漸漸的有所成就。佛現在要問我們修什麼方法，方能圓滿通達佛的果地。我現在說出從前開始學佛，是用這心聲聞法的方法，發明悟了澄澈的自性，並且能夠發生妙用，可以自在地運用分別心，纔是第一妙法。」（心聲等於是說心理電波的交感作用，可與現在心靈交感來參考研究。）

（十四）鼻識界。鼻息調氣的修法:　 孫陀羅難陀（譯名豔喜）起立自述說：「我從前出家，跟着佛學道。雖然受過形式上的戒律，但是始終不能夠達到正定的三昧境界。心裏經常散亂浮動，沒有獲得煩惱漏盡的元漏果地。因此佛就教我與拘希羅（大膝氏）二人，先制心一處，專守一點。我制念在鼻端上，開始仔細觀想注視。用這種修法，經過了三七二十一天。就看見了鼻子裏呼吸的氣息，一出一入，猶如煙霧一樣（能到達這個程度，身心的感覺，就由輕安而漸至於空無感覺）。因此身心就由內在自然發出光明的境界。再擴而充之，光明漸漸地圓滿，遍滿所有的空間。整個世界，都普遍地成爲淨裸裸的清虛境界，好像一個整體的玻璃體。再進一步，煙霧的現象也漸漸消散。鼻子的出入氣息，完全變成一片純白的光相。由此心開意解，一切煩惱習漏淨盡。所有出入的氣息，化作一片光明，可以照到十方世界，就得到阿羅漢的果位。佛就預記我將來會得證自性的正覺。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我認爲從消融氣息，達到氣住脈停。使氣息止伏久住以後，發出心性的光明。最後使光明淨裸圓清，滅盡一切煩惱的習漏，纔是第一妙法。」

（十五）舌識界。說法的修法：富樓那彌多羅尼子（譯名滿慈子）起立自述說：「我從很久遠世歷劫以來，就已得辯才，宣揚佛的苦空妙理（衆生世界，只有苦境，沒有絕對的樂事。世界一切，始終總歸於空的）。因此深深通達自性的實相，畢竟是空的。並且對於十方三世無量數佛的祕密法門，我都能爲他在衆生界裏，作微妙的開示和宣揚，得大無畏的功德能力。佛知道我有大辯才，就教我以言語聲音來宣揚佛教。我所以就在佛前幫助佛旋轉法輪。因爲如獅子吼似的宏揚佛法，就在說法之中，自悟妙諦，得成阿羅漢的果位。佛就印證認可我，是善於說法的第一人。佛現在阿我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我認爲用言語聲音來說法，降伏一切魔怨，消滅一切煩惱習漏，纔是第一妙法。」

（十六）身識界。執身持戒的修法：優婆離（譯名上首，原名車匿）起立自述說：我親自追隨着佛，半夜裏越城出家。又親自看見佛修苦行六年，降伏一切的魔障。制服所有的外道。解脫世間的愛網。使煩惱和貪慾淨盡，得到無漏的果位。蒙佛教我嚴守戒律。由這樣執身持戒，乃至三千威儀，八萬細行，性業（與生俱來先天性的貪嗔癡等）、 遮業（因時因地制宜的戒律等）都完全清淨。身心進入寂滅的境界，得成阿羅漢的果位。因此我就成爲佛弟子中統領綱紀的上首。佛親自印證我心，持戒修身，是佛全體弟子中的第一人。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我是擇善固執，嚴格修身，先使人格淨化。得以身體力行都能淨化以後，從外而內，再使心念淨化。淨化到了極點，心得通達無礙，然後身心就一切通利。我認爲由這樣圓滿菩提正覺，纔是第一妙法。」

（十七）意識界。 意念觀照的修法：大目犍連（譯名大采菽氏）起立自述說：「我當初在路上乞食化緣的時候，遇到迦葉波三兄弟，宣講佛法因緣的道理。因此我頓時明白自心的實相，得到大通達。（意識所起的妄想心念，都從因緣所生。緣生緣滅，俱皆依他而起。由此在定靜的境界中，仔細觀察妄想心念的緣生緣滅，有如幻化，都是意識妄動的現象。如此去觀察每一意念的根本，都了不可得。那個能生妄想的心意識自體，卻是本來清淨不變的。在此清淨不變的淨境上，愈定久愈好。等到定力堅強，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。我就自動地袈裟着身。自動地剃落鬚髮，能夠無掛無礙遠遊十方世界，發明神通自在的大能力。在佛弟子衆中，推許我是神通無上，得成阿羅漢的果位。不但吾佛釋迦，就是十方一切佛，也都讚歎我的神通能力，己經達到圓明清淨，可以自在無畏。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我是從追尋妄想的起滅，得到妄念不生，退還到澄澄湛湛的心境實相。這樣定力愈久，自性心光發生朗耀。一切妄想妄念，猶如一股混濁的流水，漸漸得到澄清。定力愈久，心境便愈達到清淨無波光明無暇的狀態，纔是第一妙法。」

（十八）依火大種性修自身欲樂暖觸的修法：馬當瑟摩（譯名火頭金剛）起立自述說:"我記得在很久遠世歷劫以來，我的秉性貪愛淫慾。遇到空玉佛出世，說喜歡貪淫的人，這淫慾的心念，會引發身體上的邪火。淫心越來越盛，慾火越來越旺。邪火積聚，猶如一團銷魂蝕骨的烈焰，使心性昏迷墮落而不自覺。終將被慾火焚化身體，並使神識沉淪而不能自拔。空王佛就教我返觀自身內在的動能，以及往來流行的冷暖氣質等現象。我從內觀近照的方法，着手修持。神光內凝，化去多生積習的淫心，轉爲大火炬似的智慧光焰。所以一切諸佛，都叫我是火頭金剛。我從自性功能所具足，引起生理本能所生火光三昧的力量，得成阿羅漢的果位。從此我心發大願力。如果一切諸佛成道的時候，我就做一大力勇士，親自爲諸佛護法，降伏一切魔怨。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我是從內觀近照身心的暖觸，得到無礙流通的境地，消除一切煩惱習漏。生起智慧的大寶焰，得登無上大覺，纔是第一妙法。」（這種修持的方法，分爲多門。其他異宗外道，也有這種修法。可是有究竟與不究竟的差別。但都是專依身體上的生理本能着手，引發火力暖氣本能的流行。西傳西藏密宗有專門的修法。又有從配合欲界的欲樂定着手的。可是流弊也的確很大。因爲修習這種方法，有迅速的大效力。但是形式容易，徹底瞭解它的道理與真實經驗卻很難。雖然速效的利益大，相反的，也會很容易發生弊竇。所以後世修持者，必須依有經驗、有成就的良師，方可修習。這種暖觸的產生，只是達到內觸妙樂，化去慾念習氣的第一步，並非究竟。如著於內樂，還是不離微細的欲界。在密宗與瑜伽術，把這暖觸，名爲拙火。或名靈熱與靈力。道家叫做元炁。修習這種方法，有它的專門程序與階層。如似是而非，稍有差錯，就發生相反的害處。但要知道，我們生命的來源，是先從色慾愛樂所生。要了脫生死之流，證得菩提，必須也要從此而了。如經所說：「生因識有，滅從色除 。」如果不從這種根本無明着手解脫，徒使壓制於一時，終歸還會遇緣而爆發，難以得到最後的圓滿成就。至於這種修法的原理，如火頭金剛的自述中，已略具端倪。詳細方法，可參訪有成就的明師而求之。）

（十九） 依地大種性悟到治平心地的修法：持地菩薩起立自述說：「記得過去世，歷劫無數，曾有千位普光佛出世。我當時爲普光佛座下的出家比丘。常在一切要津和路口，或者田地險隘的所在，若有不平或妨礙車馬行走的地方。我都爲它修補或架造橋樑，或負沙土來填補它。這樣勤苦精進的行持，經過無數次的佛出世，我都依舊如此做去。或者有些人在熱鬧擁擠的地方，需要他人代勞負擔物件。我就先去爲他們挑負，送到他的目的地。放了東西就走，決不要他的代價。後來遇到毗舍浮佛（譯名一切自在）出世。那時世上正患饑荒，我還是做一個出賣勞力的人，替人幫忙。無論遠近，只拿他們一個錢的報酬。如有車子與牛馬人被凹陷在泥淖裏。我就盡我的神力，爲他們推輪，救拔他們的苦惱。那時國裏的大王，辦設齋筵，請佛到宮廷來應供。我就在這個時候，預先整治佛所經過的地方，接待佛的降臨。這時，毗舍浮佛，摩着我的頭頂向我說：你應當平治自己的心地。如果你心地平了，世界上一切險陷的坎坷，也就平了。我聽了佛的開示，自悟心開。照見身體上的體質極微的分子，與組成物質世界的微細分子，都是一樣的沒有什麼差別。而且這種物質分子的微塵性，推尋他的根本，都是空的，都沒有感觸的實體。因此乃至於刀兵水火，也沒有什麼實體的感觸。所以我就從一切事物的法則與性能上，悟得無生法忍，得成阿羅漢的果位。現在又迴心轉求大乘之道，入於菩薩位中。自聽了諸佛宣揚妙法，對於佛的知見和實際理論，我首先認爲應從治平心地來證明它。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我認爲仔細觀其身體與物質世界的兩種微塵，其自性都是平等的，根本沒有差別。其實，都是自性本體的功能，虛妄亂動發生塵質。若使塵垢消除，智慧自得圓滿，便成無上大道，纔是第一妙法。」

（二十）依水大種性梧到自性清淨的修法：月光童子起立自述說：「我記得在過去無數劫以前，有一位佛出世，名爲水天佛。他教授一切菩薩，使習水觀的方法，進人正定三昧的境界。（有一類修行的方法，先須配合環境。或在山之巔，或在水之涯，專修禪定，妄念自然容易清淨。因爲水邊林下，能使心境自然安靜。住習水觀的人，常在澄潭清水邊去禪坐。攝念注視澄清冷寂的一潭清水，心境會很容易地寂靜下去。漸漸地忘其所以，得到心空境寂，忽然猶如忘身。到了那時，只有水天一色，物我兩忘，渾然成爲一片。這是水觀的初步。再進而忘其所忘，空其所空。水色清光，都了不可得。自然進入了水觀的三昧。但與無上正覺，還了不相關。）我當時觀照身內的水大種性，都是一樣的。如涕淚唾液，大小便與精血等。推尋它的究竟，那不過是水大性能的變化。而且身體內部的水，與世界內外所有的水分和海水等，都是同一性能，沒有什麼差別。我在開始成功這種水觀的時侯，只能使心水融化爲一。水即我身，我即是水。卻不能忘去澄波止水的這一境界。那時，當我做出家比丘的時侯，有一次在室內安然坐禪，我有一個小弟子，從窗隙裏偷看。他只見室內滿是清水，其他什麼都沒有看見。就拿了一塊瓦片，叮咚一聲，投到水裏去。看了一會兒，便自去了。我出走以後，頓時覺得心裏很痛。好像舍利弗那一次在山中入定的時侯，被鬼打了一樣。我自己研究，我已經得到阿羅漢道，好久都沒有疾病的事，何以今天忽然心痛? 難道是道力退失了嗎？這時我的那個小弟子來了，告訴我剛纔的事。我就同他說：「你再等我閉門入定之時，看到了室內的水，就立刻開門入內，拿出這塊瓦片。這個孩子聽了以後，當我再度入定之時，果然又看到了滿室是水，那塊瓦片清楚就在裏面，他就開門把瓦片拿走。我出定以後，身體也就恢復如初。後來又跟着很多位佛學習。到了山海自在通王佛世世，纔能夠忘去身見（感覺）的作用。與十方世界所有的水分與大海水，完全合一，證入真空的自性。悟徹水大種性的自性功能，與人我自性真空妙有的功能，都是同樣沒有分別的。現在遇到吾佛，得到童真菩薩的名號，入於菩薩之林。佛現在問我們修什麼方法，才能圓清通達佛的果地，我是從觀察水性一味流通的自在功能，得入無生法忍的境界。我認爲要求得圓滿無上正覺，修諦觀水性法門，纔是第一妙法。」

（二十一）依風大種性悟明自性無礙的修法：琉璃光菩薩起立自述說：「我記得在過去很久遠劫以前，有一位無量聲佛出世。開示菩薩本覺自性的妙明真心。觀察這個形成世界種性，以及形成一切衆生身體種性的，都是妄緣攪亂的風力所生。我就在這個時候，觀察空間時間裏的運動。以及身體與心念的活動，都同是這個風力的作用，其中並沒有什麼不同。那時，我就覺悟得，這一切動力功能的自性，來時既無固定的方所，去了也無固定的所在。盡十方世界所有的物質微塵的動力，以及衆生顛倒妄動的本能，都是這種風力的虛妄作用。大而言之，由三千大千世界以外，而至於這個世界以內。所有一切衆生，好像在一個瓶子裏面，裝了很多的蚊蟲，瞅瞅亂叫。那都是身體以內的方寸之地，鼓動着一股風力氣機，狂亂嘈鬧。（世界與衆生生命存在的動能，都是一股氣的作用。天地在大氣中運行不息，纔有古往今來的存在。衆生也依大氣而生存。人身猶如一個小天地。生命的存在，全憑方寸之間一點氣機的往來。一氣不來，生命就告死亡。妄念之動，必與氣息相依，念動之時氣必動。換言之，氣動念跟着就動。修持的人，有時雖要求念靜或念止。但因氣息不得靜止， 所以妄心也不能止息。譬如樹欲靜而風不止。並非是樹不靜，只因樹是依風而動。風不止時，所以樹也不能自靜。因此西傳密宗或他家的修持方法，有專依氣息來修持。先使氣脈開解。心息相依。然後到達氣住脈停，心空境寂的境界。這一類的修持法門，都是依止風大種性而修的方法。）我遇到無量聲佛的教誨，不久就得到無生法忍。當時心開意解，就見到東方不動佛（親見自性本覺不動的真佛）國，就爲不動佛座下的法王子。並且能夠同時事奉十方一切諸佛。身心朗然洞澈，內外無礙而光明自發。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我從觀察風力氣息無依的性能，悟到無上正覺自性的真心，證入正定的三昧境界，合於十方諸佛所傳的微妙心法，纔是第一妙法。」

（二十二）依虛空而悟到性空的修法: 虛空藏菩薩起立自述說：「我與釋迦牟尼佛，同時在過去劫定光佛前，證得無邊無際的性空法身，那時手裏拿着四個透體通明的大寶珠，照明瞭十方世界。所有微塵佛國，在這光中，化爲虛空。並且又在自己心中，觀想顯現出一個人的圓鏡。從這個大圓鏡內，放出十種微妙的寶光，照耀於十方世界的虛空中。所有一切世界中的佛國剎土，同時也都反射到這個大圓鏡中，參入我的身內。我的身體，與虛空合成一片，彼此不相妨礙。這個身體，就能夠通過任何微塵國土，廣做一切佛事，都可隨意自在。（這是一種用鏡壇的修法。在西傳密宗修法裏，叫做幻觀成就。效力最大，成就也很快。楞嚴咒壇的修法，也同此理。但有一點必須注意的。這一種修法，很容易生出實際的解脫覺受。如果沒有經驗過來的人的指點，也很可能入魔。這點須要特別注意。）我修得這種大神力，是由於我仔細觀察地、水、火、鳳的四大種性，並無固定的性能可資依止。妄想生滅的現象，也沒有實體可得，等於虛空一樣。一切佛國，也都是同一自性的本體。因此發明，悟得自性，得到無生法忍的境界。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地，我從觀察虛空自性的無邊際，證入正定的三昧。若要求得神通妙力和圓滿自性光明，這纔是第一妙法。」

（二十三）依心識見覺悟徹自性的修法：彌勒苦薩起立自述說：「我記得在很久遠的劫數以前，有一位日月燈明佛出世。我從他出家。但是我心裏還重視世間名聲，喜歡在貴族或士大夫中住來。那時日月燈明佛就教我修習唯心識定，證入正定的三昧。（唯識觀法。先須理解三界唯心，萬法唯識的原理。然後認識見覺心識的生起作用，都是依他而起的。心意識的作用，是因外界所引發的，又說是勝義法相的幻有。外界引起心意識以後，一般人就堅執我意，以爲那是實在的。故簡稱這種作用，叫做遍計所執。如慄不執著這種遍計所執，也不再依他而起，空無所有，就是法性的畢竟空。然後空有都不執著，就是心識自性寂然不動的圓成實相。這種方法，完全先利用思惟觀察而修，不必再依止別的作用。）我就依這三種事理來思惟觀察。歷劫以來，事奉過無數的佛。漸使追求世間虛名的心，完全歇滅。這樣修持，等到燃燈佛出世， 我才得成無上妙圓的識心三昧。證得虛空無盡中的佛國剎土，所有的淨與穢，有與無，種種現象，都是我的自心功能所變化顯現的境象。由此瞭解萬有功能。都是唯心識的變現。就是一切諸佛，也都是從心識的自性所產生。因此現在得到吾佛的認可證明，預記我遞補下一次的劫初，在這個世界上成佛，住持教法。佛現在問我們修什麼法，才能圓滿通達佛的果地。我從觀察十方世界的萬有現象，都是意識所變。證到識心自性，本來圓滿光明，因而進入圓成實相的境界。遠離依他而起的心意作用。滅除遍計所執的執著習慣，得到無生法忍，纔是第一妙法。」

（二十四）唸佛圓通的修法：大勢至菩薩，與他共修的同伴五十二位菩薩起立自述說：「我記得過去無量數劫以前，有一位無量光佛出世。先後十二位佛，都用同一的名號相繼住世教化，達一大劫之久。最後的佛，名爲超日月光。他教我修習唸佛三昧。如何叫做念呢？譬如人們，有一個人專心憶念思想他；另一個人，卻總是忘懷不想這個想念的人。這樣兩個人，雖然遇見了，也等於沒有相逢。必須要這兩個人，彼此都互相憶念，彼此都相思不忘。日久功深，憶念衆切。不但一生一世，就是經過無數次生死轉世，也就同形影一般，不能分離。你要知道，十方一切佛，憐惜憶念一切衆生，猶如慈母憶念子女一樣。如果兒子違背了慈母，自己逃避母愛，遠走他方。慈母儘管在想念兒子，又有什麼用處呢？如果這個兒子想念母親，也同他的慈母想念他一樣。如此母子二人，雖然歷劫多生，也不會遠離散失了。如果衆生心裏真切的在憶佛唸佛。即生現在，或者將來，必定可以見佛。自性真心的自性佛，和我們衆生，並無遠近的距離，用不着假借其他方法。只要自心得到開悟，見到自性的真心自然就心開見佛了。所以唸佛法門，必須要隨時隨地念念不忘，猶如做染香工作的人，日積月累，自然就身有香氣。所以這種方法，也叫做香光莊嚴。我開始修習的方法，便是從一心念佛，得入無生法忍的境界。現在轉來在這個世界上，教化普攝一般唸佛的人，歸到清淨光明的淨土。佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我對於六根門頭的修法，並無選擇其利鈍的分別心。只要將六根作用，都歸攝在唸佛的一念。不妄想散亂也不昏沉迷昧，就是自性的淨念。這樣念念相繼無間，自然就可得到唸佛的三昧，纔是第一妙法。」

（以上《楞嚴經》第五卷竟）

（二十五）依音聲而證耳根圓通的修法：觀世音菩薩起立自述說：「我記得過去無量數劫以前，那時有一位觀世音佛出現世間。我就在佛前，發起求證自性正覺的菩提心。觀世音佛就教我，從聞、思、修、（聞聲、思惟、修證）三個階段去修持，證入如來的正定三昧。 我最初在耳根聞聲的境界中， 就入於能聞的自性之流，亡去所聞的聲音之相。再由這了無所聞的寂滅中進修。有聲與無聲的動靜兩種境象，雖都瞭然無礙，而卻一念不生。如此漸加精進，能聞與所聞的作用功能， 都渙然冰釋淨盡。至於能所雙忘，盡聞無相的境界也無所住。從此所覺與能覺也都空了，空與覺性就渾然一體，至極於圓明之境。由此空與所空都滅，自然就滅盡生滅的作用。於是絕對真空的寂滅自性，就當下現前。由此忽然超越世間與出世間所有的境界。十方世充;立即洞澈圓明，獲得兩種特殊妙性的功能。一、上合十方一切諸佛，本無自性的妙覺真心。所以與一切諸佛，同樣具有大慈的能力。二、下合十方一切六道（天、魔、人、畜生、餓鬼、地獄）中衆生的心慮。故與一切衆生，同樣具有悲心的仰止。因爲我誠心供養觀世音佛，所以蒙佛教授我修如夢似幻的由耳根聞聲燻習能聞性空的金剛三昧。我因爲修得與佛具有同樣的慈力。所以此身能夠成爲三十二類變化身。隨時隨地，爲救度衆生，應化顯現於人間世。（現世音菩薩三十二應化身的妙用，具如原文不譯。若用現世間有限的智識去忖度，也許覺得是宗教上神話的說法。其實，都是真實不虛的，自有他的至理存在。從理論上說，三十二應化身，都不外身口意三門所發生的神通妙用。一是身能得到神而通之的妙用，能對機設教，變現各種不同的身教法門。二是口能講說無量不同的法門，都能契機契理，使人領悟受益。三是意得神而化之的妙用，能夠觀察一切衆生的根機，設立各種不同的教法，使其都得利益。）又因爲從耳根聞薰，得能聞性空的金剛三昧，得到無爲而生起作用的妙力。與諸十方三世，六道一切衆生，生起同一悲仰的心情。能令一切衆生，於我身心中，獲得十四種無畏功德。（具如原文不譯。）又因爲我獲得這種耳根圓通法門，修證而得無上大道。所以又能獲得四種不可思議的無爲而作的妙法。(具如原文不譯。)佛現在問我們修什麼方法，才能圓滿通達佛的果地。我從耳根圓通的圓照三昧，得到緣心自在。因此入於自性實相的法性之流，得到正定的三昧。成就菩提正覺，這纔是第一妙法。過去觀世音佛也讚歎我善能得入耳根圓通的法門，就在大會中，授記我爲觀世音菩薩的名號。因爲我成就觀聽的神妙法門，十方世界，都能圓明自在。所以觀世音的名號，也就遍聞十方世界。」

這時，佛以神通能力，顯現出神妙不可思議的境界。然後向文殊師利菩薩說：「你現在看上面二十五位達到無學果位的阿羅漢們，以及諸大菩薩們的自述，各自說出他們個人最初成道修持的方法，達到真心實相的圓通法門。他們的修行方法，實在沒有什麼好壞優劣可評論，也沒有前後差別可分。但是我現在要使阿難開悟證得自性，在這二十五位的修行方法中，哪樣才與他的根器相宜？而且從我滅度以後，這個世界上的衆生，若要進修大乘菩薩道，勤求無上正道，應該依哪種方便法門，才能使他們容易成就？」文殊菩薩就遵照佛的慈旨，起立說偈，作爲結論說：

「覺海性澄圓，圓澄覺元妙。」

（文殊菩薩首先指出妙覺靈明真心自性的本元，譬如澄靜無波的大海水一樣。圓融遍滿，寂然無相。在圓澄的寂滅性中，又元自具足靈明妙覺的。所謂本覺之性，不假修證而得。）

「元明照生所，所立照性亡。」

（自性本無的妙覺，是靈光獨耀，朗然常照，了了明明，元無塵垢。照性至極，就產生相反的妄動功能。在理則上，就叫做有所動了。既有妄動功能的產生，朗然靈明常照的自性，就亡失它本覺圓澄的真相。等於平靜無波的大海中，忽然起了波浪。波濤洶湧，反而遮障了大海平靜的本來面目。）

「迷妄有虛空，依空立世界。」

（自性本覺圓澄的功能既已已失，就依迷於妄動功能的輪轉，開始一變而發生心靈與物理上的虛空境界。虛空的形成，是宇宙世界成因的根本。所以世界宇宙，都是依於虛空而存也的。）

「想澄成國土，知覺乃衆生。」

（本覺自性，一經變動而產生妄能，迷妄就形成虛空世界。由於堅固妄想，就形成國土世間的存在。復由於靈明妙覺的變，所以有一切具有知覺衆生的生存。）

「空生大覺中，如海一漚發。」

（我們所看到的虛空雖然是無邊無際，廣大無垠。但是虛空還是自性本覺中所生起的第一現象。自性本覺，猶如一大海水。無邊無盡的虛空，還只如大海中所發現的一個小浮漚。）

「有漏微塵國，皆依空所生；漚滅空本無，況復諸三有。」

（這些物理世界，憑無量數微塵構造所成的物質世間，都是依於虛空而生起。然後又存在於虛空之間。須知虛空在本覺自性中，猶如大海中的一小浮漚。如果覺性中的浮泡消滅了，自性就歸還到本來清淨的本位。若能把現象界中的虛空妄覺滅除了，無邊無際的境界，也就復歸於虛空。虛空都不存在，哪裏還有三有的世間可得呢？所謂三有與有漏，都是佛法中指世間現象界的專有名詞。三有是指欲有、無明有、煩惱有［或說是業有］，這三種現象，都是有生有滅的，名爲生滅法。有生滅就有缺漏。所以說精神世間與物理世間，都是有漏的成因。）

「歸元性無二，方便有多門。」

（要滅除三有，還歸於本元自性，卻有很多種不同的方法。雖然方法不同，但都是爲了要復還於自性的途徑。）

「聖性無不通，順逆皆方便。」

（在已證本覺自性的聖境中來看，任何一種方法，都可融會貫通，發明自性。無所謂哪一法是順的，哪一法是逆的。其實都是爲了修證的方便所設立。再說：在已證本覺自性聖境的人看來，環境與方法的順逆，也都是助道的方便。並無一定的執著。）

「初心入三昧，遲速不同倫。」

（但是最初發心修習佛法，要證悟自性，進入本覺真心楞嚴大定的境界，對於入門方法的選擇，與成佛的難易，的確必須要審慎爲之。因爲方法的適合與否，關係成功的遲速至爲深切，這叉應當不得不知的。）

「色想結成塵，精了不能徹；如何不明徹，於是獲圓通。」

（二十五位圓通法門，是根據六塵五根以及七大種性，與觀音耳根圓通共成二十五位。但文殊菩薩的總評，卻首先評述色塵入手修持的方法，是有深意的。須知圓澄元妙真心的本覺自性，既因迷妄而有虛空。復從妄想凝結而形成色塵的物質。色塵物質是自性功能所現的真精妙有。凡夫迷妄不悟，就認爲是實有的。如果悟徹色塵妄想的本性真空，就可以證入塵銷覺淨的自性本覺。但從色塵入手，雖然可以精了，可是不能明徹。何以不能明徹呢？因爲色塵雖然精了，但是容易著於妙有，所以不能明徹圓通。如果能夠透徹色塵，也就可以真正獲得圓通了。恰如本經佛的結論所說：「生因識有，滅從色除。」是同一意義。所以二十五位圓通的結論評述，先從色塵開始，以觀世音的因聲證果爲結。指出世間所有現象，自始至終，不外聲色兩種妄塵的纏縛和變化。雖然變出多門，主要還須向聲色上了。）

「音聲雜語言，但伊名句味，一非合一切，云何獲圓通。」

（第二說從聽聞道理，研究理論入手的修法，是不容易達到究竟的。因爲言語文字，都是抽象的表示，不能從一枝一節上，證入本覺真心的自性，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「香以閤中知，離則元無有；不恆其所覺，云何獲圓通。」

（第三說從鼻觀聞香的修法，是不容易達到究竟的。鼻與香氣相合，才產生中間的知覺性能。香氣本身，又是遊離不定的。香氣離散了，就一無所有。香味的感覺並不永遠存在，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「味性非本然，要以味時有；其覺不恆一，云何獲圓通。」

（第四說從舌性嘗味的仁法，是不容易達到究竟的。舌頭嘗味的性能，並不是本來常有，必須要在嚐到滋味的時侯纔有。味覺的性能，又不一定，因滋味不同而變異，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「觸以所觸明，無所不明觸；合離性非定，云何獲圓通。」

（第五說從身體的感觸修法，是不容易達到究竟的。感觸的作用，是因爲與外界有所接觸才發生明瞭的覺知性。如果沒有所可感觸的，就沒有什麼可明瞭。時合時離，並沒有一定的性能，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「法稱爲內塵，憑塵必有所；能所非遍涉，云何獲圓通。」

（第六說從意識思惟法則的修法，是不容易達到究竟的。思惟法則，就是意識內在所生的妄想塵障。而且內塵妄想，必定是有所執的。無論是能執的，或者是所執的。只要有能有所，就不能普遍涉入，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「見性雖洞然，明前不明後；四維虧一半，云何獲圓通。」

（第七說從眼晴見光明的修法，是不容易達到究竟的。眼的觀見性能，雖然洞然明白。但是眼睛只能明見前方，旁觀左右，只能看見一半。以四維四方來說，它的功能虧欠了四分之一，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「鼻息出入近，現前無交氣；支離匪涉入，云何獲圓通。」

（第八說從依鼻子呼吸的修法，是不容易究竟的。因爲鼻子的呼吸，是一出一入，出入的中間，不能互相交接，也沒有中間性的存在。出入支離，不可能互相連綿不斷，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「舌非入無端，因味生覺了；昧亡了無有，云何獲圓通。」

（第九說從舌根嘗味的修法，是不容易達到究竟的。因爲舌頭的作用，在嚐到滋味的時候，才發生明瞭的覺知性。失去了滋味，能嘗滋味的知性就不常在，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「身與所觸同，各非圓覺觀；涯量不冥會，云何獲圓通。」

（第十說從身體感觸的修法，是不容易達到究竟的。身體的本身與感觸的作用，都同樣是不能普遍圓滿的 。因爲身體與感觸的邊際關係，很不容易冥然體會，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「知根雜亂想，湛了終無見；想念不可脫，云何獲圓通。」

（第十一說從意識了知的修法，是不容易達到究竟的。因爲意識的了知作用，始終是混合了雜亂的思想，才顯見意識的現象。如果意識到了澄清湛然的境界，就是想念的一種最基本現象，這樣怎麼可獲得圓通呢？）

「識見雜三和，詰本稱非相；自體先無定，云何獲圓通。」

（第十二說從眼所能見的見識的修法，是不容易達到究竟的。因爲眼所能見的見識，必須因有眼根與外境相對，才引發眼識依他起的見相。眼根與外境，以及依他起的萬有識見，三種缺一，都不能顯出眼所能見的見識作用。如果追尋他的根本，並沒有一個固定的自性現象，自體的性能既然不定，這樣怎麼可以獲礙圓通呢？）

「心聞洞十方，生於大因力；初心不能入，云何獲圓通。」

（第十三說從心聲能聞的修法，是不容易達到究竟的。因爲心聲雖有洞聞十方的功能，但是必須有很深的修持功力，才能發起它的妙用。初學的人，很不容易進入這種境界，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「鼻想本權機，只令攝心住；住成心所住，云何獲圓通。」

（第十四說從觀想鼻息調氣的修法，是不容易達到究竟的。因爲觀想鼻息的方法，本來只是一種巧妙的權宜，不過爲了收攝妄念紛飛的妄想，使它專一系在一點上安然而住。其實，那安然而住的，還是妄心所造成的境界，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「說法弄音文，開悟先成者；名句非無漏，云何獲圓通。」

（第十五說從文字言語的說法修法，是不容易達到究竟的。言語講解的說法，只是播弄聲音文字。如果從前修持已有成就的人，或者可以在言下頓捂，否則是很難的。因爲名詞和文句的本身，這是生滅不定的象徵作用，是屬於有爲法，並不是清淨無爲的無漏法，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「持犯但束身，非身無所束；無非近一切，云何獲圓通。」

（第十六說從持戒的修法，是不容易達到究竟的。因爲持戒與犯戒的作用，大體是約束管理身心行爲的作用，由修身而進入治心。如果不屬於身體的行爲，或達到無身境界以後所發生的錯誤，現行的戒律，就不能約束。所以現行有相的戒律範圍，仍因時空而異，並不完全相同，不能普遍引用於一切處所，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「神通本宿因，何關法分別；念緣非離物，云何獲圓通。」

（第十七說從神通的修法，是不容易達到究竟的。意識思想測度推尋所不能理解的叫做神。如意自在而無障礙的叫做通。有的神通從修持定力而得，有的神通從歷劫功德福報而得。但是神通還是定境中的妄念所生，所以說神通是本於宿世的因緣，和那個無分別的真心正法無關。而且神通始終是依於妄念所緣，妄念所緣仍然不離於物理的作用，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「若以地性觀，堅礙非通達; 有爲非聖性，云何獲圓通。」

（第十八說從地大種性的修法，是不容易達到究竟的。觀察身的內外地大的種性，物理的有爲法，始終是有障礙，不能自在通達的。從有爲法起修，不是直接通明自性至聖的境界，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「若以水性觀，想念非真實；如如非覺觀，云何獲圓通。」

（第十九說從水大種性的修法，是不容易達到究竟的。念力觀想而成水大的境界，完全靠想念的力量所形成，並不是真實的水性。而且觀想所形成的境界，只是一種如如不動的現象，不是正覺正智的觀照，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「若以火性觀，厭有非真離；非初心方便，云何獲圓通。」

（第二十說從火大種性的修法，是不容易達到究竟的。觀想本身火力性能的發起，雖然可以厭離有欲的妄情，但並不是真正的離欲。而且這種方法，更不是發心初學者的方便法門，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「若以風性觀，動寂非無對；對非無上覺，云何獲圓通。」

（第二十一說從風大種性的修法，是不容易達到究竟的。觀察身體內外風大種性，有時侯是動搖的，有時候是寂靜的，並非是絕對的無對待。既然動靜有了互相對待的作用，就不是無上正覺的大道，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「若以空性觀，昏鈍先非覺；無覺異菩提，云何獲圓通。」

（第二十二說從觀空的修法，是不容易達到究竟的。人們眼前可以觀察到的虛空，是一種昏鈍晦昧的境界，這就不是正覺的空性，也不是覺性的空。這個虛空現象，根本不同於菩提正覺的性空，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「若以識性觀，觀識非常住；存心乃虛妄，云何獲圓通。」

（第二十三說從唯識觀的修法，是不容易達到究竟的。觀察識性的作用，能觀察與所觀察的都是心識的現象。這個能觀與所觀的識性，又不是經常永住的。存心去觀察識性，這個有存心的觀察作用，也是一種虛妄的現象，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「諸行是無常，念性無生滅；因果今殊感，云何獲圓通。」

（第二十四說從念性的修法，是不容易達到究竟的。因爲心念的業力，是念念遷流，本來無常的。心念的性能，元來生滅不停。前唸的因，引來後唸的果。後念又成因。前念爲更前唸的果。所感受的果報，各自不同，這樣怎麼可以獲得圓通呢？）

「我今白世尊，佛出娑婆界；此方真教體，清淨在音聞；欲取三摩提，實以聞中入。」

（文殊菩薩又向佛作結論說，佛法出現在這個娑婆世界裏，娑婆是堪忍的意思，可以說這個世界多缺憾，能忍受諸多缺憾的意思。這世界上真實教化的體系，在於聽聞音聲的清淨功能。如果直取如來正定的三昧，實在要從清淨能聞的自性入門。）

「離苦得解脫，良哉觀世音；於恆沙劫中，入微塵佛國；得大自在力，無畏施衆生。」

（要求達到離苦而得解脫的法門，最好的就是觀世音苦薩的修法。觀音菩薩具備兩種意義，一是代表觀世音其人的名號。二是代表觀察觀照世界上的音聲法門。這個觀世音菩薩與他的修持法門。經過如恆河沙數之多的時劫，和像微塵數之多的諸佛國土，都已得到大自在的力量，以大無畏做佈施，給一切衆生以安樂的境界。）

「妙音觀世音，梵音海潮音；救世悉安寧，出世獲常住。」

（觀世音菩薩與他的修持法門，第一就是他與一切衆生的自性妙音，即如天籟清越的梵音，與海潮等相似的大聲音。第二如果能夠信心勤修，加以體驗，依觀世音修持之力，用之入世，就可以救世，而悉得安寧。用之出世，就可以獲得自性真心常住的果位。）

「我今啓如來，如觀音所說；譬如人靜居，十方俱擊鼓；十處一時聞，此則圓真實。」

（文殊菩薩重加證明地說: 正如觀世音菩薩所說的，譬如一個人清淨閒居的時侯，十方同時打鼓。這十處的聲音，同時都可以聽得到。這證明能聞聲音的功能，是真實普遍圓滿。）

「目非觀障外，口鼻亦復然；身以合方知，心念紛無緒。」

（眼睛雖然有能看的作用，但受到障礙，就看不見了。口與鼻的作用，也同眼睛一樣，都有一定的限度，也有一定的範圍。身體是須要接觸，才發生感觸的覺受作用，離了感觸，就沒有覺受。心思念慮，則憧憧往來，紛繁複雜，極不容易整理出它的頭緒。所以整個身心的六根，除了耳根的能聞以外，其他的功能都是不完全的。）

「隔垣聽音晌， 遐邇具可聞；五根所不齊，是則通真實。」

（就是隔着牆垣聽一切的聲音響動，無論遠近，都可以聽得到。這種作用，是其他五根，眼鼻舌身意所不能具備的。因爲這樣，所以說：只有耳根的聞性，才能通達真實的自性境地。）

「音聲性動靜，聞中爲有無；無聲號無聞，非實聞無性。」

（聲音的性能，在有聲的時候，就有響動作用的動相。無聲的時候，就是寂靜無音的靜相。能聞的自性，聞到有聲的響動，就叫做有。聞到無聲可聞的靜境，就叫做無。在無聲的靜境裏，雖然叫做無聞，但是能聞寂靜無聲的自性，並不是絕對地滅了。）

「聲無既無滅，聲有亦非生；生滅二圓離，是則常真實。」

（在無聲的寂靜境裏，能聞的自性，既然並不是絕對的滅了。就在聞到有聲音的響動的時候，能聞的自性，也並沒有因爲有聲音才生起來的。因此了知能聞的自性，本自遠離生滅的兩種作用，就可以證到自性是真實常存的了。）

「縱令在夢想，不爲不思無；覺觀出思惟，身心不能及。今此娑婆國，聲論得宣明。」

（即使人在夢境中，還是有想念的存在。而且能聞的作用，並不因爲不思想而不存在。例如人在夢中，呼之就醒。等到醒了以後，能生起思惟的作用，纔有知覺觀察的作用生起。所以證明能聞的自性，是超越於身心以外，不是身心所能及的。就是現在這個娑婆世界上所有國土的衆生，都是靠聲音去明白宣揚它的理論，才能使人瞭解一切深奧不可思議的妙理。）

「衆生迷本聞，循聲故流轉；阿難縱強記，不免落邪思。豈非隨所淪，旋流獲無妄。」

（一切衆生， 都迷了本來能聞的自性，只依循追逐聲音的作用，所以就流轉循環，不能超越，阿難雖然博聞強記，即使學通萬理，依正覺本來自性的至理來說，不免仍然落在邪思之中。豈不也是因爲追逐聲音，便至淪溺嗎？如果能夠迴旋聞聽業力之流，歸返旋復的自性，就可以獲得無妄常住真心的實性了。）

「阿難汝諦聽，我承佛威力；宣說金剛王，如幻不思議，佛母真三昧。汝聞微塵佛，一切祕密門，欲漏不先除，蓄聞成過誤。」

（文殊菩薩又向阿難說：我現在承受佛的威力，明白宣說佛的至理，猶如顛撲不破的金剛寶石之王，如幻化的不可思議的法門，出生一切諸佛之母的真正三昧境界。你雖然聽過如微塵數之多的一切佛說法，記得佛的一切法門，如果不先除了有漏的慾念，縱然蓄積多聞，那反而變爲過誤與障礙。）

「將門持佛佛，何不自聞聞。」

（如果把自性能聞的功能，專門來記憶誦持諸佛的佛法，要求他佛來成就你的自性的佛果；何以不向自己能聞的功能上，返照追尋能聞的自性，從聞聽法門以返聞自性呢？）

「聞非自然生，因聲有名字。」

（聞聽的作用，並不是自然而生。因爲有聲音的動相，纔有聞聽這一個名詞的形成。）

「旋聞與聲脫，能脫欲誰名。一根既返源，六根成解脫。」

（如果不依循追逐聲音的動靜二相，只回旋返聞那個能聞功能的自性，日久功深，就脫離動靜有無的聲音羈絆。能聞的自性，與聲音既然脫離關係，試問：能脫的那個又是誰呢？倘使能聞的自性，與聲音的動靜有無脫離了關係，返回本然清淨的根源，那就是耳根一源，返還本原了，這一根上，既然得到返本還原，所有六根，也就解脫完成了。）

「見聞如幻翳，三界若空華。聞復翳根除，塵消覺圓淨。」

（眼的看見，與耳的聞聽等作用，都是自性功能上的變態，猶如澄清虛空中的幻翳。三界中［欲界、色界、無色界］所有的暫有現象，也都是清淨自體的幻變，猶如清淨虛空中的花朵。如果能聞的自性，復返本來清淨的自體，一切六根幻有妄動的塵翳，自然消除。浮塵幻翳一經消除，本覺的自性就圓滿清淨了。）

「靜極光通達，寂照含虛空，欲來觀世間，猶如夢中事。」

（圓滿清淨到極點，自性的光明，就自然通達。在自性光明中寂然不動，包含朗照十方世界所有的虛空。由比再來觀照，這個世間所有一切的的事事物物，都猶如在一場大夢之中了。）

「摩登伽在夢，誰能留汝形。」

（如果達到這種境界，摩登伽女也是大夢中的一個夢影，她又怎能留得住你的身形呢？）

「如世巧幻師。幻作諸男女；雖然諸根動，要以一機抽。」

（清淨本然的自性本體，變態幻化而生出世間的萬有，猶如這個世間上的魔術師們，變化幻作許多男男女女的存在。雖然每個人能運用六根，事實上，只是如機器人一樣，根本只有一個機關在抽掣不息，才發生人生的各種作用。）

「息機歸寂然，諸幻成無性。」

（如果能止息一機的動能，歸返於自住寂然的本位，所有一切幻象，就都沒有單獨存在的自性了。）

「六根亦如是，元依一精明，分成六和合。一處成休復，六用皆不成。塵垢應念消，成圓明淨妙。」

（人的六根作用，也和這個道理一樣，元來都只是依於心性的一點精明所生，分散功能，變成六根的單獨作用。總合起來，才叫做一個人的全能。所以在六根作用上。只要有一處休息，復返於自性功能，所有六根的作用，就完全不成其爲障礙。到了這個時候，一切六根的塵垢，就當下應念消除，成爲圓滿光明的清淨妙覺了。）

「餘塵尚諸學，明極即如來。」

（如果還有少許的塵境不能消盡，就叫做二乘聲聞等，還在有學的階段。到了光明圓滿之極，那就是佛的境界。）

「大衆及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道，圓通實如是。」

（文殊菩薩再告阿難與大衆說：修行的法門，只要你倒轉來，迴旋復返你能聞聽的機能，反轉聞聽的作用，去聽聞自性，明見了真心自性的寂然自體，才得完成無上大道。所說的修行圓通法門，最真實的莫過於這樣了。）

「此是微塵佛，一路涅磐門，過去諸如來，斯門已成就，現在諸菩薩，今各入圓明。未來修學人，當依如是法。我亦從中證，非惟觀世音。」

（所有無量數的佛，都同修這一路的法門，而證入涅槃［圓寂］。過去所有已經成佛的人，也是修這一法門，而得到成就。現在的一切菩薩，也正在修這一法門，已經各自入於圓滿光明的境界，未來一般修學佛法的人，也應當依這個法門而修。我也是從這個法門中證得佛道，不只是觀世音菩薩一人而已。）

「誠如佛世尊，詢我諸方便，以救諸末劫，求出世間人，成就涅槃心，觀世音爲最。」

（誠如佛所詢問我修行方便的法門，爲了救度末劫時期，想要出離世間苦海的人，使他成就證得寂靜真心的，只有修觀世音所開示的觀察世間音聲的法門，纔是最好的修法。）

「自餘諸方便，皆是佛威神，即事舍塵勞，非是常修學，淺深同說法。」

（至於其他各種的修持方法，都是因佛的威德神力，爲了救度衆生，叫他出離苦海，姑且設立各種權宜的方法。針對各種世間的世俗希求，使人們即此用，離此用，而捨棄世間塵勞的束縛，並不是菩薩或佛境界的人所經常修學的。至於這些許多不同方法的深淺關係，和每位自己所敘述的情形一樣，不需再加詳細的分析。）

「頂禮如來藏，無漏不思議。願加被未來，於此門無惑。方便易成就。堪以教阿難，及末劫沉淪。但以此根修，圓通超餘者，真實心如是。」

（文殊菩薩最後又鄭重地表示，起立敬禮說：頂禮無漏不可思議的果位境界，法身本體自性佛。唯願十方三世諸佛的加被，對於觀世音菩薩所說的這一圓通法門，不要再生疑惑。它是一切修持方法中的最方便、最容易成就的法門。不但可以教化阿難，並且也可以教化末劫時期在沉淪中的衆生。只要依到耳根法門修持，自然可以進入圓通，可以超過其餘的方法以證得真心實相。）

阿難與大衆，聽了文殊菩薩的廣大開示，當下覺得身心瞭然明朗，依此觀想佛的正覺自性大道，以及真心寂滅的境界，猶如遊子遠遊他鄉，雖然還未回家，可是已經明白歸家穩坐的道路。所有在會的大衆，也都得悟本心。遠離塵勞世事的染污，獲得揀擇正法的法眼淨。性比丘尼（就是摩登伽女）聽說這段話以後，也就成爲羅漢。還有很多的衆生，亦同時發起無上正覺的道心。

第六章 修習佛法的程序與方法

---楞嚴大義今釋

學佛修行入門的基本戒行

阿難隨又起立請問說：「 我常聽佛說：『自未得度，先度人者，菩薩發心。自覺已圓，能覺他者，如來應世。』意思是說自己並未度脫苦海。要發心先度他人的人，這就是菩薩心腸的發心。如果自己已經證得本性，圓滿解脫以後，再依照自己所證的，使別人亦得證自性正覺，那就是等於佛來應化世間。我現在雖然還沒有得度，但是要發願去度末劫時期的衆生。將來的人們，距離佛在世的時期漸遠，必定會有很多的邪師外道說法。如何纔可以使他們攝伏妄心，證得真實佛境界的三昧？怎樣纔可以建立一個安心修道的場所，遠離一切的魔事。使他們對於要求悟得正覺的真心，永遠不會退轉呢？」

佛說：「 你不是經常聽我講 說修行所依持的戒律嗎？我常說修行的入門基本要點，有三個決定不易的程序：首先要守戒。因戒可以生定。因定可以發慧。這是達成無漏果位的三無漏學。」

何以稱攝伏妄心爲戒呢？如果這個世界上的六道衆生（天、人、魔．畜生、餓鬼、地獄）他們的心裏根本沒有淫根，自然就不跟着生死之流去連續不斷地輪轉。你要修習定慧等持的正三昧，本來是要求出離塵勞煩惱。如果淫心不除，根本就不能出離塵勞之累。即使有很淵博的世間知識，或者得到少許的禪定境界，如果不斷淫根，必定墮落在魔道之中，與羣魔爲伍。他們也有很多信徒，也都自稱已經成就了無上大道。我去世以後，末法時期之中，將有很多魔民，盛行在世間，廣作貪淫的行爲。並且還自任善知識去教化他人，使一切衆生，墮落在愛慾第一的主觀深坑裏，喪失正覺的道路。你將來教導世人，修學定慧等持的正三昧。必須要先斷心裏的淫根。這就是過去一切佛教所建立的第一個具有的決定性清淨教化。如果不除淫慾，修習禪定，猶如蒸煮沙石，要想它變成了香飯，即使經過百千劫的時間，也只能成爲熱沙。因爲沙子根本永遠做不成米飯。如果以淫慾之身來求證佛果，即使稍有所悟，也都是淫根。根本基於淫慾所發出，始終還在三途（畜生、餓鬼、地獄）中輪轉不休，必定不能超越。要求圓滿達成佛果的寂滅境界，必定要使身心淫機之根完全斷除 ，最後連壓制斷除的心念也化爲烏有。然後對於佛的正覺大道，纔有有希望證得。和我這樣說法相同的，便是真正的佛說。不是這樣說的，就是魔的說法。」

（一）殺戒：「再者，一切世界上的六道衆生，他的心裏沒有殺機，就可以了生脫死。修行的最高三昧，本來要求超越塵勞煩惱。如果殺心不除，根本就不能出離塵勞之累。即便有很多的世間智識，或者得到少許的禪定境界，如果不斷殺機，必定墮落在神道之中，與鬼神爲伍。他們也有很多信徒，也都自稱已經成就了無上大道。我去世以後，末法時期之中，有很多的鬼神之徒，盛行在世間，自稱必須肉食，才能證得正覺大道。須知我許可有些出家的比丘們，可以喫食五淨肉（l. 不見殺 2. 不聞殺 3. 不疑殺 4. 自死 5. 鳥殘）是因爲在有些偏僻的地方，地質不佳，不能生長草木菜蔬。所以在沒有辦法中，才方便許可他們食肉，用來療飢延命。但是喫它們的肉，應該看做是它們的慈悲佈施，應當具有感恩的觀念。豈可在我滅度以後，貪求口腹之慾，食衆生的肉體，還自稱爲釋迦的法子呢？你們應當知道，這種肉食的人，即使心開悟解，有點相類似的三昧境界，其實還是大羅剎（惡鬼之流）。等到福報完了，必定沉淪在苦海之中，不算是佛弟子。這一類的人，互相殺戮吞喫，沒有了期。不能跳出三界。你將來教導世人，修習三昧，其次就要斷除殺生。這就是過去一切佛教所建立的第二個具有決定性的清淨教化。如果不斷除殺機，修習禪定，猶如掩耳盜鈴，欲蓋彌彰。所以出家比丘，不但不食肉，乃至護惜草木的生機，猶如自家生命一樣。更不能穿着服用血肉之軀的衆生們的皮革絲毛之屬。能夠守住這樣清淨戒律的出家比丘，對於現實世界，才得真正的解脫，只是「隨緣消舊業，不更造新殃」而償還宿世業債，更不浮游於三界（欲界、色界、無色界）之間。爲什麼不去服用血肉衆生的毛革呢？因爲服用它的身體某一部分，仍然有殘害它生命的因緣作用。等於人要喫地上生長的百穀，同時足也不能離地。如果對一切衆生身心的部分，都不用不食。我說這個人，纔是真正的解脫。和我這樣說法相同的，便是真正的佛說。不是這樣說的，就是魔的說法。」

（二）盜戒：「 再者，一切世界的大道衆生，滅除心裏的盜機與偷心。就可以了生脫死，修習正三昧，本來要求超越塵勞煩惱，如果偷心不除，根本就不能出塵勞之累。即使有很多的世間知識，或者得到少許的禪定境界，如果不斷偷心，必定墮落在邪道之間，與精怪妖魅爲伍。他們也有很多信徒，也都自稱已經成就了無上大道。我去世以後，末法時期之中，有很多的妖孽之流，盛行在世間，居心奸險，自稱爲善知識。都宣說已經得到無上大道，欺騙無知無識之流，恐嚇他們使之喪失真心自性。所過之處，令人家財耗盡。我教導出家比丘們，隨時隨地乞食延命。是要他們捨棄貪求的心，成功無上正覺之道。甚之，要比丘們不自做熟食。『寄於殘生，旅泊三界。』表示今生必須了道，只在人間盡此一度的往來，從此去而不返。有些具有盜賊其心的人，都假借我的衣服，稗販如來，自造種種罪業。雖然口裏都在說着佛法，卻非真正出家。即使受過全部的具足戒律，也是隻行小乘的道路。由此而使很多的衆生懷疑誤會，實在是罪過無邊。如果在我滅度以後，有的出家比丘，決定發心修學正三昧。能夠在佛像之前，爲法忘身。我說這個人，無始以來的宿債，都在那一剎那間償還了。必定可以『長揖世間，永脫諸漏』。（此處可參看本經第六卷原文。因爲所說的，爲現實世間一般人們難以置信，故部分保留不譯。）你將來教導世人，修學三昧，須要斷除偷心，這就是過去一切佛教所建立的第三個具有決定性的清淨教化。如果不斷除偷心，修習禪定，猶如水灌漏厄，永遠不會裝滿。若是出家比丘，對於自己基本必需的衣食之外，分毫沒有私蓄。乞食所得，若有剩餘，也要佈施與其他的衆生。假如有人無理來打我罵我，也要以禮相待，必須做到身心兩舍，使這個身體骨肉，亦與衆生共之。決不把佛的不了義說，作爲自己究竟的見解，以貽誤初學。能夠做到這樣的 人，我認爲他已得真正的三昧。和我這樣說法相同的，纔是真正的佛說。不是這樣說的，就是魔的說法。」

（三）大妄語戒：「 再者，一切世界的六道衆生，雖然身心已經沒有殺盜淫的三業。如果犯大妄語，他在正三昧的境界中，也不能得到清淨，而成爲貪愛主觀之魔 ，失卻佛果的種性。所謂大妄語，就是『末得言得，未證言證。』或者爲了求得世間人的尊敬，爭取唯我至上第一的地位。向別人說:我已得到須陀洹的果位。或大阿羅漢的果位，或獨覺辟支佛的果位。甚之是菩薩的果位。只爲了貪求別人的敬禮和供養;不知已得無邊罪過，消滅佛性種子。等於用刀斷木。自甘斷除佛種。我可預記這一種人，會永斷善根，再沒有進益的知見，永遠沉淪苦海，不能成就正三昧。我去世以後，常教一般菩薩和羅漢們，化身應現世間。在末法時期中，做種種形態的人，去救度在生死海中輪轉的衆生。他們或者做沙門（出家者）、白衣，居士、人王、宰官，童男、童女，乃至做淫女、小寡婦、奸偷屠販，與一般衆共同生活。而在這種種的人生之中，稱讚佛法，使他們的心進入佛法正三昧的境地。但是他們決不自說我是真菩薩，或是真羅漢，故意泄漏密行，輕示於末學後進，藉以自相誇耀。除非世壽命終，方纔暗中有所遺囑。只有那一般妄人，才妖言惑衆，甘犯大妄語戒。你特來教導世人，修學三昧，還須要他們斷除大妄語。這就是過去一切佛教所建立的第四個具有決定性的教化。如果不斷除大妄語，猶如要雕刻人糞作檀香木狀，想在其中求得香氣，那是決定不可能的。我教誨一切比丘，直心是道場。在日常生活時四威儀中（行、居、坐、臥）中，一切行爲，都不能虛假。怎麼可以自己謬稱已得至高無上的道法呢》這譬如乞丐稱王， 終會自取殺戮的。更何況自己謬稱爲人天三界之師的法王呢！須知『因地不真，果遭紆曲。求佛菩提，如噬臍人，欲誰成就』？如果一般出家比丘，調正此心，猶如直弦。一切言行，都絕對的真實，便可進入正三昧的境界，永遠不會遭遇魔事。我將印許這種修行的人，決定可以成就菩薩的果地，得到無上正覺。和我這樣說法相同的，纔是真正的佛說。不是這樣說的，就是魔的說法。」

（以上《楞嚴經》第六卷竟）

佛又說：「阿難，你問如何攝伏妄心，我現在已先說佛法入門的正三昧，與佛學菩薩道的微妙法門。要先能行持這四種戒律儀範，『皎如冰雪，』自然就不會另生過犯的枝節。所謂一切過犯，不外心三（貧、嗔、癡）口四（妄語、兩舌、惡口、綺語）：如果嚴謹敬持戒行來自修，這些過犯，就不會有發生的可能了。若能永不遺失這四種戒心，心裏根本不染著外界的色香昧觸等境，一切魔事，哪裏再會發生。若是還有宿世的罪過不能除滅，你可以教他們，一心念誦我佛頂光明『摩訶薩怛多般怛羅』無上神咒。（本文已經說得很明白，如有其心修學的人可自研讀本經上的記述）。

（大乘道的四十位的心行，和四種加行的功用境界，是一切衆生從凡夫地直達菩薩境界的十地，至於成佛的共通途徑。所以仍從衆生顛倒和世界顛倒說起。）

修學佛法進度程序的指示

阿難又問：「這樣修證佛地正三昧境界的人，如果還未達到涅槃（圓寂），何以只能稱他是乾慧地？由乾慧地再求進步，身心善行漸次增益所發現的四十四位心境現象，與它的界說和目的，以及菩薩的十地境界。乃至等覺（相等於佛地的正覺）菩薩的果地，究竟是如何情形？希望佛再加說明。」

佛說：「自性本來是靈妙圓明的。既非任何一個名望可以形容，更非任何一種現象可以比擬。就其形而上的本位而言：本體自性中，本來沒有物理世界與衆生世界的存在。因爲妄動，然後纔有物理世界的衆生的生起。既然有生，一定就有相對待的作用，跟着就會滅了。有了生滅，就稱爲妄心。如果生滅不停的妄心消滅了，就名真如，或稱爲真心，或叫做真性。悟得其理，證到其事的，便稱作無上菩提，已得無上正等正覺。以其現象而言，就稱之爲大涅槃（圓寂）。其實，這兩個名詞，只是互相說明表示的名號。你現在要修佛的真正三昧，直入佛的大涅槃境界，首先應當認識這衆生界和物理世界兩種顛倒的原因。如果再不生起顛倒，就可以達到佛的真正三昧的境地。」

「如何叫做人生顛倒呢？由於真心自性是本來靈明圓滿的。靈明至極，於是發起自性功能的妄動。自性妄動不息，就有了生滅不停的作用。於是從自性本體的畢竟虛無空寂的本位中，生起勝妙實有的有爲作用。這個有所爲的有爲作用，原來並不因爲有個什麼原因才發生。只是當自性功能妄動的時候，突然發生，暫時存在，偶然停留而形成一種現象，其實並無固定的根本。從這個無所住但有現象的有爲作用，而形成了物理世界和一切衆生界。無奈一切衆生反而迷失了自性本來的圓滿光明，便發生虛妄的知見，誤以爲那些有爲現象爲真實的存在。其實，不知道這個虛妄的作用和現象，並無一個固定的自體，更沒有實在存在的東西可以依持。可是如果要想返復歸還到真如的本性，有這個要想求得真如的心，就不是真的真如自性了。如用這個並非真心自體來求得返本還元之道，顯然又成爲一種錯誤的現象。『非生非住，非心非心非法』，無生之中求生。不可住之中求住。依妄心而求真如，用謬誤的理則而求真理，輾轉發生心理連屬不休的力量，形成業力的作用。因此，業力相同的就互相感應，產生交感的作用，彼此相生相滅，所以纔有衆生的種種顛倒的存在。

「如何叫做世界顛倒呢？這些有爲的萬有現象，既已形成有所爲以後，便自然的成爲分段的妄有妄生，因此成立空間的界限與方位。其實，那都不是萬有自作或是人爲的造成，也不由於先天有個決定性的原因，更沒有一個必然性的果然存在。因此時間的三世（過去、現在、未來的作用。）和空間的四個方位。互相和合干涉，互相分化又互相統一。（宇宙猶如一個大而無比的自然物理化學的洪爐。）變化生出一切衆生的種類。（參看本書第四章）因此世界上因有動力的妄能而有聲音，因有聲音而有物理的色相。因物理的色相而有香臭。因有香臭而有感觸。因感觸而有味性。因味性而有思惟意識。（這六種作用，如連環聯圈不斷，互爲因果，互爲起滅）由此六種現象，構成雜亂的妄想，形成業力性能。（有正反和排吸，統一和分化的相對作用。）成立內外正反的十二種區分。由此臺輪圈一樣地旋轉不停，所以世間上有聲音香臭味性感觸等變化。但無論如何變化，都由六位的能所互變，自始至終，終復爲始。充其量的反覆變化，都窮極於十二變之中，形成一個輪周似的旋復作用。依據這種輪轉似的顛倒變化作用，構成衆生界的現象，所以世界上有卵生、胎生、溼生、化生、有色（有色相和情想的）、無色（沒有色相和情想的）、有想（有精神存在而無形相可見，如鬼神精靈之類）、無想（沒有精神作用而有形相可見，如精神化做土木金石礦物等的物質之類）、非有色（無堅固的色情而有形象的存在，如水母浮石等）、非無色（偶然暫有色情作用，而沒有長存的形象可得），非有想（好像似有知覺，而其實沒有情想的作用，如蒲盧、向日葵、含羞草等）、非無想（好像沒有情想，而其實也有情想，如土梟、破鏡鳥等惡毒禽獸之類。），如此等等，共有十二種類的衆生。」（此處原文是解釋十二種類衆生的生命本元，依原文研讀即知。）

（以上《楞嚴經》第七卷竟）

佛告阿難：「這些每一種類的衆生之中， 也同時各自具有十二種生命輪轉顛倒的因緣。（換言之，人亦具有獸慾，獸也具有人心。民胞物與，心物是沒有絕對可分的界限的。）猶如一個人自捏其目，就會本能地眼前看到許多亂起的光華。須知靈妙圓明的真心自性，本自具足所有的虛妄亂想的功能。你現在要修證佛的正法三昧，對於發生虛妄亂想的根本原因，設立三個漸修的次第步驟，才能滅除其根。好像一個潔淨的寶瓶，久裝毒藥。現在要想除去毒汁，恢復原有的潔淨。必須先用湯水香灰洗滌，還它本來的潔淨，然後纔可以儲藏甘露。如何各爲三種漸修的次序呢？第一，是修習助因。修習一切善業，薰習一切善心，以消除它的助因。第二，是真修正性。培養善根，從事真正的修行，以剖出圓明靈妙的正性。第三，是增進善業。在行爲上，爲善無止境。在治心性的功用上，百尺竿頭，更求進步。如此幸修持，使與現行業力相反而行。所謂隨緣消舊業，不再造新殃了。」

「（一） 如何是修習助因？這個世界上十二種類的衆生，都依賴飲食而生存，所謂摶食，又名段食。就是衆生們依時間的分段，用肢體幫忙來喫食。觸食，領先感覺而食，如日光空氣等。思食，精神上的食糧。識食，心理上的享受。因此衆生們，食甘甜的食物而能生存，食毒素食物便會死亡。所以一切衆生，要求得佛正法的三昧，應當斷除世間的五種辛菜（蔥、蒜、葳、韭、薤、興渠，興渠－此物中土所無）。這五種辛菜，熟食使人容易發生淫慾，生喫使人容易發生嗔恨。如不戒除，即使善能講說一切經典，一切天仙聖賢，也都嫌其臭穢，和他遠離。鬼魅卻喜與其爲伍，不知不覺間，就墮落在魔道之中。所以一般修習菩提，而求無上正覺者，必要永斷五辛，這就是第一項的修行次序。」

「（二） 如何是真修正性？一般衆生要求證入佛正法的三昧，必須先要嚴持清淨的戒律，永斷淫慾的習氣。不飲酒、不食肉，以火淨食，不喫生物。如果修行的人，不斷淫慾和殺生的心，想超出三界外，是不可能的。所以衆應當看破淫慾的事，猶如毒蛇，視同冤家盜賊一樣。道德要守持聲聞乘的執身不動的戒律。以後再行持菩薩乘的清淨戒律和儀軌，再使執心不起。若得禁戒成就，在此世間，便永遠沒有相生相殺的惡業。 又能永不再起偷盜的心理和行爲，就沒有互相負累的果報。在此世間，就不須償還宿債。能夠做到這樣清淨的修行人，如果修習佛正法的三昧，不須要另得天眼通，就以這個父母所生的肉身，也自然可以看見十方世界，親見諸佛而聽法。能夠得大神通，遊於十方世界。可使宿命清淨，再無艱難險阻，這是第二項的修行次序。」

「（三） 如何是增進善業，轉變現在所行的業力？能夠這樣嚴肅持守戒律，沒有貪淫的心。對於外界六塵物慾的現象，漸漸不會奔放流逸。因此必攝放心，回覆歸還到自性的本元。對於外界物慾現象的誘惑，既然不去追逐它、攀緣它，那麼，六根的生理本能，自然就沒有對象。這樣便會使奔流放逸的狂心休息了，返還到一靈不昧，純真無漏的境地。六根六塵的作用，既然能夠不再生起行動的業力。十方國土的物質障礙，就一齊消除，皎然清淨。『譬如琉璃，內懸明月。身心快然，妙圓平等，獲大安隱。』一切佛圓明清淨微妙的密意，都會在這種境界中明白顯現，如此就可以獲得無生法忍。由此再加漸修，隨他所發現的行持境界的過程，安立各種次序的聖位名稱和含義，這是第三項的修行次序。」

五十五位修行的聖位和境界的含義

（一）乾慧地：欲愛這念已經乾枯了，六根與外界物慾就不互相偶合。目前的有限殘生，氣質已經變化， 不再繼續發生業習。執心虛明不昧，完全是清明在躬的智慧。修持漸久，智慧的性能，光明圓滿，照耀十方世界。因爲只是乾有其慧而已，未能發生自性大定的功德，所以名爲乾慧地。

（二）十信

（1）信心住：乾慧地中，只是欲習初乾，還未與真如自性的法流相接，就以這初得乾有智慧的心，心心念念之中，如箭箭中的，中入法性之流，漸漸使真心開展圓妙。從此在真心妙圓的境界裏，重新發生至真絕妙的知見，證得真心元是常住不變，深具真實的信心。一切妄想，自然滅盡無餘，完全在中道純真中行，名爲信心住。

（2）念心住： 證得真實的信心，明瞭一切都能圓通自在。身心內外和中間三外，再不會受到障礙。乃至對於過去未來，無數劫中捨身受身的一切習氣，都在一念之間，現在目前，自然記憶不失，名爲念心住。

（3）精進心：真心靈妙圓滿，真精發生變化。無始以來的習氣，都融化成爲一體的精明妙用。只用這種精明再求進步，入於真淨之境，名爲精進心。

（4）慧心住：真心的精明現前，一切作爲，純爲智慧，名慧心住。

（5）定心住：執持智慧光明之境，身心內外，周遍寂湛。在寂靜靈妙之中，有如止水澄波，經常凝住不動，名爲定心住。

（6）不退心：在定境中，發現清淨光明。由定境的光明中，深入自性，有進而無退，名爲不退心。

（7）護法心：此心進入輕安泰然之境，始終保持不失，和十方諸佛的氣分相交接，名爲護法心。

（8）迴向心：保持真心寂照的覺明境，能夠生起妙有的力量，回光反照到佛力的慈光。轉向佛的境界中安然而住猶如一對明鏡，光明互相映照。其中的妙影，互相重重映入，名爲迴向心。

（9）戒心住：心光綿密返還，獲得佛的常凝無上妙淨之力。安住在無爲之境中，永遠不會遺失，名爲戒心住。

（10）願心住：住於自在無礙的戒心境中，能夠遊於十方世界，所去都可隨願，名爲願心住。

（三）十住

（1）發心住：若有人用此真實的法門，發起以上的十心。心精發生光輝，所舉的十心功用，都互相涉入，圓成爲唯一真心，名爲發心住。

（2）治地住：心中所發的明淨境界，猶如在清淨的琉璃之中，現出內在的精金，前面所發的妙心，隨時隨地都在妙明的心地中行履，名爲治地住。

（3）修行住：發心與治地所涉及的一切知見，都得明明瞭了。遍遊十方世界，都無留礙，名爲修行住。

（4）生貴住：所行與佛相同，感受佛的氣分。猶如中陰身一樣，能夠自由求得轉生的父母，互相感應，入於佛的種性，名爲生貴住。

（5）方便具足住：既能隨時遊心於道，猶如初得人身而入胎，已經親承佛的法統。由此再加修行，如胎兒的完成人形，名爲方便足住。

（6）正心住：再進而形容如佛，道心也和佛相同，名正心住。

（7）不退住：身心圓明，打成一片，日日增長，名爲不退住。

（8）童真住：再此增進，佛所具有的十身靈相，一時都得具足，名童真住。

（9）法王子住：逐漸人形完全長成，出胎在世，親爲佛的得法之子，名爲法王子住。

（10）灌頂住：已經長養成人，猶如國之太子，成年以後，行將繼承王位，得到灌頂，名爲灌頂住。

（以上由生貴住至灌頂住，以入胎成人爲譬喻。在功用上，確很實在。不過有些人，卻把它當成實相來做，堅執爲實有的境界，實在貽誤不淺。此中妙用，唯證方知，要到空有雙融，智悲雙運的實際理地，才解此語。）

（四）十行

（1）歡喜行：既已成爲佛的法子，就具足有無量如來的妙德。在十方世界中，一切隨順衆生，隨緣而度，名爲歡喜行。

（2）饒益行：善於爲一切衆生造福利，名爲饒益行。

（3）無嗔恨行：不但自覺，且能覺他。對於所遭遇的一切煩惱，皆無違拒，名爲無嗔恨行。

（4）無盡行：於未來無窮的時際裏，出生於任何種類的衆生之中，不受時間空間的影響，名爲無盡行。

（5）離癡亂行：或演繹、或綜合一切各種法門，始終沒有差誤，名離癡亂行。

（6）善現行：在一切根本的法性中，顯示各種不同的差異作用不同。在每一差異的現象上，又能見到它根本的同處，名爲善現行。

（7）無著行：進而至於十方虛空界的所有微塵裏，在任何一粒塵中，又可以現出另一個十方世界。如此互相變現，無論現塵或現出世界，都能彼此不相留礙，名爲無著行。

（8）尊重行：種種現前的作爲，都是爲了救度衆生，使其解脫到達彼岸的第一義，名爲尊重行。

（9）善法行：如此圓融通達，能夠完成十方諸佛的儀軌和法則，名爲善法行。

（10）真實行：如上所說的各種次序和境界，一一都是清淨無漏中的行業。也都是一真無爲自性中本然的流露，名爲真實行。

（五）十回向

（1）救護一切衆生離衆生離迴向：此人如果已經滿足得到神通妙用，成就佛事，絕對的純潔精真，遠離了一切殘留的過患，當然就要救度一切衆生。但是自己又須滅除心中表示足以度他，或我已度他的觀念和現象。回此無爲之心，都歸向於涅磐之路，名爲救護一切衆生離衆生相迴向。

（2）不壞迴向：空壞了一切可以空壞的，遠離了一切可以遠離的，連能壞能離之相都不存在，名爲不壞迴向。

（3）等一切佛迴向：自性本覺之體，湛然現前。覺性已並齊於佛的正覺，名爲等一切佛迴向。

（4）至一切處迴向：真心至精發出光明，心地等於佛的心地，名爲至一切處迴向。

（5）無盡功德藏迴向：萬有世界，與真如自性，可以互相涉入，一點沒有掛礙，名盡功德藏迴向。

（6）隨順平等善根迴向；在佛與衆生平等的性地中，而發生各各不同的清淨之因。依此因而發揮它的妙用，取涅槃（圓寂）的道果，名爲隨順平等善根迴向。

（7）隨順等觀一切衆生迴向：真實的道根既已成就，視十方世界裏的衆生，都是我本體的同體。自性雖然已經圓滿成就，同時亦不忘失救度任何一個衆生，名爲隨順等觀一切衆生迴向。

（8）真如相迴向：「即一切法，離一切相。」於不即不離，亦離亦即之中，兩者都沒有執著的心，名爲真如相迴向。

（9）無縛解脫迴向：真心得到如所如如的境界，十方世界，一切無礙，名爲無縛解脫迴向。

（10）法界無量回向：本來自性的妙德,圓成了，所謂法界的邊際和數量的觀念也滅除了，名爲法界無量回向。

以上就是心性修行過程中，所立四十一位清淨心地境界的含義。其次還要成功四種微妙圓滿的加行。（這裏所謂加行，是針對以上修治心性的心地法門而言。因爲四十一位的修行次序，大部分是專指心性的境界而建立它的名稱和次序。心地雖然已經得到極高明之境，而在行持的工夫上，還得注意它的功用。這種工夫的功用境界，就名爲四加行。如果將四加行也作爲心性的法則來看，似乎失於切實。所以下面就基於這個體驗，來說四加行的妙用。）

（六）四加行

四加行

（1）暖地：既已得到如佛的覺性妙用，在自己心地上用功夫，好像欲出未出，有如鑽木取火。火光雖未燃發，而暖氣已經流佈，就名爲暖地。

（2）頂地：自己心地上，已經成就，和佛的所行所履一樣。對於這個氣質殘留塵色的生理之身，外表像是依靠它。其實內在又並不一定依靠它。猶如人登到高山的峯頂上，身體雖然已經上接虛空，入於虛空之中，但是下面還有些障礙，不能完全離開，就名爲頂地。

（3）忍地：即心即佛，心就是佛。已經證得這個真心不二的絕對真理之實境。此心已同於佛道，並且善能得到中道不二的妙用。猶如忍住某一種事的人，心中如有如無，大有忍住不動的意味，就名爲忍地。

（4）世第一地：一切境界和名稱數量，完全消滅。既無所謂迷，也無所謂覺。迷覺乃二邊對待的名詞和作用，現在都成爲未悟以前的過去剩語。只有在不二的中道第一義諦中行，其餘都成爲無所謂的名詞，就名爲世第一法。

（七）十地

（1）歡喜地：在大菩提中（無上正知正覺），善得通達，覺心已通達於真如自性，盡能瞭解佛的境界，名爲歡喜地。

（2）離垢地：一切世間出世間諸法差異的性能，都能明瞭它的同一根源。後來並同一之性也滅除不住，名爲離垢地。

（3）發光地：內心淨極，自性光明發生，名爲發光地。

（4）焰慧地：自性光明已極，正覺圓滿，名焰慧地。

（5）難勝地：一切諸法的同異，都不可得，名爲難勝地。

（6）現前地：無爲真如自性，自然發露淨明妙德，名爲現前地。

（7）遠行地；窮盡真如自性的邊際，名爲遠行地。

（8）不動地：一心真如，如如不動，名爲不動地。

（9）善慧地：發起真如心的妙用，名爲善慧地。

（10）法雲地：在修習菩薩道 的過程中，從此以往，修習的功用已畢，功德已經圓滿。也有認爲到此纔是真正修習佛法的正位，所謂慈蔭妙雲，覆涅槃海，名爲法雲地。

（以上爲修習大乘菩薩道的五十五位次序竟）

等覺：由凡夫境界，要求返本還元，證得自性真如。必須要逆轉生死海中的妄想之流。如有一修習行持者，依照上面所說的次序，順行而至於正覺的性海，與諸佛法性相交，名爲等覺之位，便和諸佛的菩提正覺相等了。

妙覺：到了等覺位以後，覺性才獲得金剛喻心中的大定。由最初的乾慧地，如是重重單復十二，方盡妙覺，成無上道。（例如以每一位爲單數，加積成爲十位，十位即是五位的二數的複數，此爲一重單復。衆生世界因有時間的三位，空間的四位，三四四三，乘得十二。所以衆生界得形成六根六塵，統名爲十二根塵。如果修返本還元之道，也得依十二根塵而修持，此爲第二重單復。從乾慧地，至暖、頂、忍、世第一法、等覺、妙覺，七個單位，加上十地等五十位的五數，七五相加得十二。此爲第三重單復。天數五、地數五、天地之數五十又五，其用四十有九。五是一至十的中數，與十交叉，順行推演至於無窮數，逆行復歸於一。所以修行佛道，建立五十五位，此爲第四重單復。形而下的有數，都始於一。十百千萬億而至於無量之數，還都只是一位。形而上的數，也由一而逆返。返一以還，進於形而上的不可知之數。古今中外，東西方的聖凡，對名數的道理，並無兩樣，實爲不可思議的至理。此中妙理無窮，由此貫通，佛法名數之理，可以瞭然矣。）

以上所說的種種地位，都是用不變如金剛的智慧去觀察。認識世間事物，皆是如夢、如幻、如露、如電、如鏡花、如水月、如陽焰、如空花、如海市蜃樓、如芭蕉。觀察認識清楚了，在奢摩他（止定的境界）中，用諸佛所教毗婆舍那（慧觀），雙融雙運，而清淨修證之。漸次深入，從步步精進的程序上，立此位數。但都是用上述三種漸次增進的方法，修成五十位的真正菩提正覺之路。如果能夠依此去修觀，才名爲正觀。若做其他觀的，就名爲邪觀。

地獄天堂的有無與人生精神心理的因果關係

阿難問：「如果這靈妙光明真如清淨的妙心， 本來是遍滿圓明的。那麼，所有山河大地，與草木含靈等等，都是真如自性本元的變化作用，和佛得成正覺的自性同一體。佛的性體既然真實不變，何以其中又有地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天道，各自差別不同的存在呢？這些差別不同的種類，還是本來自然就有的呢？或是一切衆生的虛妄習氣所生起的呢？所謂地獄等，還是有一定的所在？或是基於各自的業力所生，又各自自然地去感受它呢？希望加以說明，使將來的衆生，知道謹慎守戒，純潔不犯。」

佛說：「一切衆生，自性本體，本來實在都是清淨的真如。因爲妄心動生知見，才發生有虛妄習氣的作用。因此就分成有內分外分的現象。所謂內分：就是衆生的分內之事。由於愛染一切，發生妄有的情意。情意累積不休，能夠產生內在的愛水。（猶如現代醫學所說的內分泌作用）所以衆生們，心裏憶想珍饈妙味，就會流出口水。心裏憶想某一個人， 或憐或恨， 就會眼淚盈眶。如果貪戀追求財富，心裏就發生一種愛涎，久久使身體光潤。心裏堅想淫慾，男女二根，自然流出液體。 愛的心理， 雖然有各種差別，卻同是業力之流，連綿不斷所致。心中之結，同樣地無法開解。內在被愛水潤溼，始終不能昇華。愈陷愈深，自然從此墮落， 這就叫做內分。所謂外分：就是衆生的分外之事。因爲追求一切外物與外務，發生虛妄的想念。想念累積不休，就能夠產生勝氣（猶如現代物理學所說的原子電子的方射作用）。所以衆生們，心裏嚴守清淨的戒律，全身都會輕安清快。 心裏信仰堅定，專一信仰某一形而上的一尊，或咒印，就會顧盼自豪，有毅然出衆的氣概。心裏要想生天，夢裏就覺得自己在飛昇遠舉。心裏存念佛國，聖境就會突然出現。一心事奉善知識，就會自輕其身體與生命。一切想念的心理，雖然不同，但是妄想的功能，卻同是輕清上升的（所以現代心理學認爲思想是腦神經的波動作用）。想念繼續不止，向上飛動不下沉，自然有超越的知覺發生，所以叫做外分。

「一切世間的生死相續，生從習慣性的順路而來，死從變化之流而滅亡。當生命將要終了時， 這個人還未完全舍滅了暖氣的感觸，那時一生的善惡行爲，在意識境象中，就會一起顯現。死逆生順， 兩種習氣，互相交戰。如果來生純粹落在思想中的人，神識就會上升，必定生於天上（此處所謂天， 也就是代表上升的界說。）如果只有心中的昇華意境，一生兼有福德與智慧，以及具有淨願的， 自然心境開豁，可以見到十方佛的境界，便可隨願往生任何一個佛國的淨土。如果是情少想多，即合輕舉，也不會很高遠的。就會成爲鬼仙，大力鬼王，飛行夜叉，地行羅剎等，仍然遊行於日月所照臨的天下，所去都無障礙。其中若是有人曾發善願， 善心護持佛法戒律神咒禪定等，便能親往如來的座下。情想平均的，不飛也不墜，就生在人間。於是思想清明的，就是聰明的人。 情意幽鬱的，就是愚鈍的人， 情多想少，就流入畜生，重爲毛羣。輕爲羽族。七分情，三分想， 就沉下到水輪，生在火邊， 受猛火炙烤。或身爲餓鬼，常被焚燒。同時水也能夠傷害它。 而且沒有飲食，如此要經歷百千劫的時間。（例如深海水中的龐大生物等）九分情，一分想， 會下洞火輪，身入風火二交過地。輕的生在有間地獄，重的生在無間地獄。至於純情無想的，便即沉入阿鼻地獄（所謂永墮泥犁，不得轉生）。如果在沉心之中，有誹謗大乘，誣毀佛的禁戒，以誑妄而演說佛法，虛貪別人的信施，濫得他人的恭敬，乃至犯了五逆，十重，就會更番生於十方阿鼻地獄。這些所造惡業，雖然說都是自作自受，在共同的業力果報當中，各自兼有它的原因和境地。 也都是衆生自心所造的業力，由自己感召而形成的。」（此處說明地獄、餓鬼、畜生等業力果報的各種情形，研讀原經即知。）

「這些惡業所形成的果報，都是自性中所起的業力作用。既不從天而降，也不是從地而出， 亦不是他人所授予。完全是根於自己妄心所招引，也由自己去感受。假使能夠證得菩提正覺，這此妄緣， 都成爲一種虛浮不實的幻象，才知道都是由妄想凝結所形成。「（倘若還未澈悟證得菩提正覺，明見真心自性，儘管人們不相信地獄報應之說，果報來時，還須自受。 不妨細心觀察現實世間的事， 就可以知其大半了。）

十種仙道與天人間精神心理的關係

佛說：「又有一處從人本位，不依自性正覺而修習定慧的正三昧，卻懷有妄念而別修一種法門。他們藉着精神存想，以堅固自身的形骸，而逍遙樂於山林之中，或者人跡所不能到的地方。這樣的共有十種仙道。

（一）地行仙：修習服食的法門。堅固形骸而不休息，由食物上達到目的，名爲地行仙。

（二）飛行仙：修習烹煉草木藥物的法門。堅固形骸而不休息，由藥物上達到目的，名爲飛行仙。

（三）遊行仙：修習化煉五金八石，用以服食的法門。堅固形骸而不休息，由化驗烹煉上達到目的， 名爲遊行仙。

（四）空行仙：修習吐納，導引，運行氣脈的法門。堅固形骸而不休息，由鍛鍊本身精氣達到目的，名爲空行仙。

（五）天行仙：修習咽納，吞服津液，或服用淨水的法門。堅固形骸而不休息，由水德潤澤的功能而達到目的，名爲天行仙。

（六）通行仙：修習日月精氣， 採納天地精華的法門。堅固形骸而不休息，由吸收天地間物理精華而達到目的，名爲通行仙。

（七）道行仙：修習梵咒的法門。堅固形骸而不休息，依咒語法術上而達到目的，名爲道行仙。

（八）照行仙：修習精神思念，存一注想的法門。堅固形骸而不休息，用精神思惟憶念而達到目的，名爲照行仙。

（九）精行仙：修習交遘的法門。堅固形骸而不休息，在互相交感相應而達到目的，名爲精行仙。

（十）絕行仙：修習天地變化物理的玄妙法門。堅固形骸而不休息，從覺悟天地變化妙理而達到目的，名爲絕行仙。

他們都 從人本位中，只求修煉此心，不修自性正覺。另外別求長生之理，可以使壽命維持千萬歲。休止在深山茂林，或者大海島之間，自與人世隔絕。其實還是沒有離開妄想輪迴的流轉作用。如果不再進修正知正覺的如來三昧，福報完時，還會輪轉墮落。」

（以上《楞嚴經》第八卷竟）

（經文略，此段有述說三界，天人境界的修行果報， 以四禪九定的功用境界，配合心地修養，形成三界天人的差別本位。人天之事，道理深祕，恐非一般所能信解。但擇要述說，故不詳譯。研讀原經可知。至於天堂地獄的變相， 以及其如何形成的問題，卻有其扼要的結論如下。）

天堂地獄的原理

佛說：「以上所說的地獄天堂，人及神仙和魔等情形。如果精細研究他的根本，都因爲衆生自己昏迷沉醉於一切有爲的現象當中， 因爲有了妄想而感受各類不同的生命。妄想隨着業力的旋轉，在元來圓明無作的本覺真心中，自作自受。都像空華亂髮，元本是沒有所著。其實一切都是虛妄，哪裏有它的根本。因爲一切衆生，不認識圓明靈妙的本覺真心，所以感受輪迴的作用。雖然經過無量劫來，也不能夠得到真淨。基本原因，都因爲隨順着殺盜淫三業去造作一切。反此三者，就生出沒有殺盜淫的意境。有此三業的惡念就成爲鬼類。沒有此三業的善念就成爲天人境界。或有或無，互相擾亂，就生起輪迴旋復的性能。如果能得發生定慧妙覺的性境，就可常住在妙圓常寂的聖境。到此有與無兩種都不存在，乃至不存在也歸寂滅。如此，連不殺不盜不淫的善境也沒有，哪裏還會隨着殺盜淫的惡念去行事呢？你要知道，如果不能斷了這三業的根本，一切衆生， 人人必然各自有他的自私之心存在。因爲各有各的自私之心，所以又有集合大衆的自私之心， 就成爲一個共同的大我之私。大我的私心與個人的自私，自有人爲的一定界限，形成人生各種不同的意境。因此可以瞭解天堂地獄，實在是有它固定的處所。但是仍然根源於自心的妄念業力所形成。至於妄念的發生，根本是無因而自起，實在無可尋究（如切妄念是空，當下可以釋然冰消）。所以你努力修行，要求證得無上正覺的菩提，必須先要斷除這三業之惑。如果不斷盡這三惑，即使得到神通，也都是世間的有爲功用。習氣不能滅盡，結果落於魔道之中。雖然要想滅除妄想，反而倍加虛僞，我說爲最可憐憫的了！你要知道，業力妄念，都是因爲不了自心所造成。並非自性菩提有此必然的過咎。『作是說者，名爲正說， 若他說者，即魔王說。』」

第七章 修習佛法定慧中的錯誤和歧路

---楞嚴大義今釋

性空正覺的基本認識

佛說：「一切衆生靈妙光明的自性本覺真心， 本來是圓滿的。與十方諸佛，無二無別。衆生們因爲迷此真理，纔有變相作用的妄心，發生癡迷與貪愛。生了癡愛以後，就普遍地遮障了自性本覺的光明。於是自性真空，迷妄變化不息，形成世界萬有形形色色種種的存在。所以這十方世界之內，所有物質和精神的存在，凡是未得到無漏果的人，都是癡迷於頑固性的妄想而生存成長。應當知道：『虛空生汝心內，（自性本覺的真心）猶如片雲點太清裏， 況諸世界在虛空耶！』如果有一個人能夠證悟到真心自性，返還自性本無之體。這十方虛空，就完全銷殞。所謂虛空粉碎，大地平沉。只因一切凡夫智慧昏暗，所以覺不到它變遷的跡象。如果是已經證得果位的大菩薩、阿羅漢等，彼此心精相通，當處湛然清淨。其他鬼神天魔精怪之流，自然會感覺不安，便要向你擾亂不休。」

「他們雖然震怒，向你擾亂，但是他們在塵勞煩惱裏， 你若能住靈明妙覺的自性寂照中， 好像『如風吹光，如刀斷水，了不相觸。汝如沸湯，彼如堅冰。暖氣漸鄰，不日銷殞。』他們雖然依靠神通之力，等於外客想來喧賓奪主，是否能夠成就破亂，全在你心中的五陰主人。如果自己心中着迷，不能自主，外來的客邪，就得到方便了。若是能夠在禪定境界中，當下不迷，即使羣魔亂舞，也就無奈你何。否則，就會爲之迷惑，墮入魔道，以形神俱滅，無可哀救。」（以下說明修習禪定的功用過程中，精神發生心理生理的變化，自己誤認爲已經得道，著於幻覺錯覺的魔境，吾佛慈悲，故一一加以分析。）

色陰區宇－生理與心理互變範疇的魔境

佛說：「在禪定靜慮的當中，消滅一切雜念。如果雜念真能捨離無存，一切精明瞭然，動中靜中，自然都不變移。憶念妄念，還是一樣。當你停留在這種禪定的境界上， 正像一個開着眼的人， 處在很幽暗的房間裏。 雖然自性心精靈妙清淨，但是真心還未發生光明。這種境界， 名爲色陰區宇。如果像開眼去看晴明，十方洞開無遮，再也沒有幽暗的存在，就名爲色陰盡。這個人就能夠超越劫濁。可是若仔細觀察這種來由，還是因爲堅固爲它的根本作用。」（以下列舉色陰區宇的十項魔境，佛都說：並非已經得證聖道， 如果心裏不認爲是證聖境，那是很好的境界。 假使認爲這就是證得聖境，就會落於羣邪。）

「（1）在色陰區宇裏， 精誠研究它的玄妙靈明。覺得自己這個四大之身，忽然脫離羈絆似的。頃刻之間，身體能夠脫離障礙，優遊自在。這是精明流溢到眼前的境界。只是功用的現象。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（2）又因爲此心精誠研究它的玄妙靈明， 可以徹見身內的一切。自己竟能在身體的內部，撿拾出蟯蛔等蟲。可是自身仍舊安然無恙，也不會受到傷毀。這是精明流溢到身體上去，只是精誠專一修行所致。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（3）又因爲此心向內外精誠研究， 那時候的魂魄意志和精神，除了還把握住有這個身體以外，其餘的地方，都可以互相涉入，而且還可以互爲賓主。這時，忽然聽到空中說法的聲音，或者聽到十方虛空中，同時有人在演講奧妙的至理。 這是精神魂魄互相分離，卻與別的精神魂魄互相和合的作用，也可以成就一種善根。暫時得到如此， 不可以執著爲是。」

「（4）又因爲此心的澄清皎潔，發露出自心的光明。 看見了十方世界，都變成紫金色的光明。一切物件，都化爲佛身，或者在那個時候，忽然看到毗盧遮那佛踞坐在天空中的光臺上面。還有千佛圍繞着， 虛空中的無數國土和蓮花，都同時出現。這是心魂靈悟，引發平時聞聽所習染的境界。因爲自心光明的發起，照到一切世界。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（5）又因爲此心精誠研究它的靈明虛妙，一直不停地在起觀察作用。過分地抑制按捺，想要降伏妄念，自然會引起超越制止作用的相反力量。於是，忽然之間，看見十方的虛空，同時都變成七寶或百寶的光色，青黃赤白，各自顯現，彼此不相障礙。這是抑制按捺的功力太過於用力所致的現象。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（6）又此心研究到澄清透澈的境界， 自心的精光， 再不散亂妄動。在夜半暗室之中，猶如白天一樣，忽然可以看見種種的物象。而且暗室中的東西，依舊照樣存在。這是此心功用細密所致。 使能見的功能澄清，可以使它洞見幽暗中的現象。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（7）又因爲此心契合圓通，與虛無相融化，覺得四肢同於草木一樣，就用火燒刀斫，也沒有感覺。用火燒他的身體， 不能着熱，用刀割他的肢肉，猶如削劈木頭。這是生理本能的物理塵性的併合，排除了四大（地、水、火、風）的種性。一直趨向而入於純一的現象。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（8）又因爲此心力求成就清淨之果，淨心的功力達到極點，忽然看見十方大地山河，都變成了佛國。並且具足七寶，各色的光明又遍滿虛空之間。同時又看見無數的佛，遍滿在虛空之間， 都有非常華麗的樓殿。而且下見地獄，上觀開堂，都沒有障礙。這是平常欣慕佛國勝景，厭惡人間濁世的思想所凝結。日累月積，凝想久了，精神就變化成功這種現象。暫時得到如此， 不可以執著爲是。」

「（9）又因爲此心研究至於深遠之極，忽然在夜半， 可以看見遠方的市井街巷，或者親族眷屬等人。 甚之，還可以聽到他們的說話。這是用功急切，迫逼此心太過，使令心神飛出， 所以不受障礙遠隔，也能夠看見一切。暫時得到如此，不可以執著爲是。」

「（10）又因爲此心研究到精細之極，看見善知識的形體變移不定，剎那之間，無端有種種遷改。這邪心含受了魑魅，或者是遭遇天魔入於心腹。甚之，會無端說法，通達一切妙義。自己若不認做已經證得聖心，這種魔事，就會漸漸銷歇，不可以執著爲是。」

「以上所說的這十種禪定中的境界現象，都是色陰的生理與心理，和物理的交感互變， 所以顯現這種情形。因爲衆生迷頑無知，不自加忖量，遇到這種現象，就迷不自識，自己說是已經躋登聖人的地位。於是便成爲大妄語，結果墮於無間地獄。當我滅度以後，你們應當依我所教，在末法時期中，宣揚其中義理。莫使天魔得其方便，保護扶持一般修學的人，得成無上大道。「

受陰區宇－感覺變幻範疇的魔境

佛說：「在修止觀、禪定的止定境界中，色陰已盡者。身心的物理互變淨盡了， 就見到一切佛心， 宛如明鏡當中，顯現出影像，如像似有所得而未能生起作用。猶如睡夢中被魔魘的人，手足宛然存在，見聞之性了不迷惑。只是此心被客邪所魘觸而不能動。這種境界，名爲受陰區宇。例如被魔魘的人， 如果魘力消歇，其心就可離身，可以返觀其面，來往去住自由，再元留礙之處，就名爲受陰盡。這個人就可以超越見濁。可是若仔細觀察這種來由，還是因爲妄想虛明爲它的根本作用。」

「（1）在這種禪定境界中的人， 得到大光明的照耀，其心有所發明。因爲內心抑制過分，就在這境界上，發起無窮的悲心，乃到看見了蠢動蚊虻，都猶如自己的赤子，心裏發生憐憫，不覺淚流。這是功用摧抑過度。悟則無咎，並非真正證得聖果。 只要覺了不迷，久之自會銷歇。如果見解上，認爲這便是已經得道的聖人境界， 就有悲魔入其心腑，見人就悲，啼泣無限，從此就失於正受而致淪墜。」

「（2）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡，受陰明白。勝相現前， 感激過分。忽然在這蹭，生起無限的勇氣，其心猛利無比，志齊諸佛，認爲三大阿僧只劫，自己已經在一念之間 ，就能真如超越。這種境界，名爲功用陵越，草率過分。悟則無咎。就可明白這種境界，並非真正證得聖果。只要覺了不迷，久久自會銷歇。如果見解上， 認爲這便是已經得道的聖人境界， 就有狂魔入其心腑，見人就誇，我慢無比。其心乃至上不見佛， 下不見人，從此就失去正受， 而致淪墜。」

「（3）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡，受陰明白。前進得不到新的證驗，退後又遺失了原來已經得到的境界。 以致智力日益衰微，而墮入不進不退的中隳之地，再無新的見地，心中忽然發生一種大枯竭的境界。在一切時， 沉憶不散，自己竟認爲這就是勤精進的現象。這種境界， 名爲修心無慧而自失其心。悟則無咎，就可明白那並非真正證得聖果。如果見解上，認爲這便是已經得道的聖人境界，就有憶魔入其心腑，時刻撮緊此心，懸在一處，從此失於正受而致淪墜。」

「（4）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡，受陰明白，慧解過於定力，因此失於猛利， 落在智者過之之病。以駕陵一切好勝的個性，懷在心中。疑心自己就是報身佛。因此就得少爲足。這種境界， 名爲用心修行，而亡失恆常反省審察之過。 溺於少得的知見，就自命爲究竟。悟則無咎， 就可明白那並非真正證得聖果。如果見解上，認爲這便是已經得道的聖人境界， 就有下劣易知足魔入其心腑，見人自言，我已證得無上第一義諦，從此失於正受而致淪墜。」

「（5）又在禪定中的人，自見色陰銷盡，受陰明白，新的證驗未能獲得，從前的心得又已亡失，歷覽過去現在與未來的三際，自己就發生求道多艱難阻的想法。心上忽然發生無盡憂愁，如坐鐵牀，如飲毒藥，心不欲活，常求他人令害其命，以便早得解脫。這種境界，名爲失卻修行方便對治的法門。悟則無咎，就可明白那並非真正證得聖果。 如果見解上，認爲這便是已經得道的聖人境界，就有一分常憂愁魔入其心腑， 手執刀劍，自割其肉，喜歡舍斷自己的壽命。或者常懷憂愁，走入山林，不耐見人，從此失卻正受而致淪墜。」

「（6）又在禪定中的人，自見色陰銷盡，受陰明白。處在清淨的境界中，此心得到安隱以後， 忽然自有無限的喜悅產生。心中以歡悅，不能自止。 這種境界， 名爲在輕安境中，卻無智慧以自禁。悟則無咎，就可明白那並非真正證得聖果。如果見解上，認爲這便是已經得道的聖人境界，就有一分好喜樂魔入其心腑， 見人就笑，在衢路旁自歌自舞，自謂已經證得無礙解脫，從此失去正受而致淪墜。」

「（7）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡， 受陰明白。自謂菩提道業， 已經滿足，無端生起大我慢（謂我已成佛），這樣乃至生起慢與過慢（謂自計自己勝於一切），及慢過慢（謂在勝中更自計已勝），或增上慢，（稍見其理， 即未得言得， 未證言證），或卑劣慢（在有道的賢者前，卻自甘卑劣，不肯去求學上進），這些慢心，同時發起， 對於十方如來， 卻加輕視。更何況下位聲聞緣覺之流。這種境界， 雖略有殊勝的見地， 但又無智慧可以自救。悟則無咎，就可明白那並非真正證得聖果。如果見解上， 認爲這便是已經得道的聖人境界，就有一分大我慢魔入其心腑， 不禮塔廟，摧毀經像。向他人說：「這些都是泥塑木雕，或者金銅打造的偶像。只有此現在的肉身，方是常住的真佛。 爲什麼不崇拜自己，卻來崇敬土木之流。實在是一大顛倒等云云。有些人也深信其言， 也跟着他毀碎佛像，埋棄地下。 因此使一般衆生，自取疑誤，入於無間地獄，從此失於正受而致淪墜。」

「（8）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡，受陰明白。 在一靈不昧的精明境界當中，圓滿地悟到真理， 得到一切大隨順的感覺。其心就忽然生起無量的輕安， 自言已經成聖，得到了大自在了。 這種境界， 名爲因慧解而獲得輕清。悟則無咎，就明白那並非真正證得聖果。 如果見解上， 認爲這便是已經得道的聖人境界，就有好輕清魔入其心腑。自謂已經滿足，更不再求進步。這些人多做無聞的比丘，自誤誤人， 因此隨入無間地獄，從此失於正受而致淪墜。」

「（9）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡， 受陰明白。 在明悟的境界中， 得悟虛明之性。就在悟中歸向永滅，認爲世間根本沒有因果作用的存在。 一直認爲什麼都空了， 就是最高的成就。因此空心現前， 內心生出斷滅的見解。悟則無咎， 可明白那並非真正證得聖果。 如果見解上，認爲這便是已經得道的聖人境界 。就有空魔入其心腑， 反而毀謗持戒的人， 稱他們爲小乘。自謂是修菩薩道的人，只要悟到了空就是了。 在空的中間， 有什麼戒可持，又有什麼叫做犯戒呢？這種人就經常在信仰他的人家，飲酒啖肉，廣行淫穢。因爲魔力的緣故，震懾住信仰他的人們，對他不生懷疑毀謗的心。 如此鬼心久入，或者自喫屎尿，也會同酒肉一樣。認爲同樣都是空的，又何必有香臭之別。破了佛所教導的戒律和威儀，引致他人入於罪行， 從此失於正受而致淪墜。」

「（10）又在禪定中的人， 自見色陰銷盡， 受陰明白。 嚐到虛明的感覺，深入身心骨髓之間。他的內心忽有無限的愛念生起。愛極發狂，便成爲貪戀淫慾。這種境界， 名爲定境安順入心，缺乏智慧的行持， 誤入於一切慾念之中。悟則無咎， 就可明白那並非真正證得聖果。如果見解上，認爲這便是已經得道和聖人境界。就會有貪慾之魔入其心腑。便一向說貪慾就是菩提大道，不修欲事反不能成功無上正道。於是教化一般人們，平等行欲。能多行淫慾者，就名爲修持正法的王子。他們因爲受神鬼之力的支持，所以在末世之中能夠攝收凡愚等人，多至百千萬衆，等到魔心生厭，離開了他的身體， 魔境中的威德一日喪失，就身陷國法王難。這樣去疑誤衆生，必入無間地獄，從此失於正受而致淪墜。」

「以上所十種禪定中的境界現象，都是受陰的感覺作用。用心太過，與外魔的交感互變，所以顯現這種情形。因爲衆生迷頑無知，不自加忖量，遇到這種現象， 就迷不自識， 自稱已經躋登聖人的地位。實在都是大妄語，結果墮於無間地獄。當我滅度以後， 你們也應當依我所教，在末法時期中， 宣揚其中義理，使一切衆生，都能明白這種道理。莫使天魔得其方便。保護扶持一般修學的人， 使其得成無上大道。」

想陰區宇－想念中精神幻覺範疇的魔境

佛說：「在修止觀、禪定的止定境界中， 受陰已盡者，雖然沒有達到煩惱漏盡的果位，而此心可以離開形體以外。猶如飛鳥出籠，頓時已能由此凡夫肉體之身，剎那之間，上歷菩薩道六十聖位的階梯。得成意生身，隨往他方，一切無礙。譬如在熟睡中說夢話的人， 雖然他對於其他一切並無知覺，但是他說的話，卻是音韻清晰可辨，使在旁不睡的人，都能懂得他的語意。（換詞言之：即使不利用這個肉質形體機能，也能夠做到想象中所要做到的事情。）這種境界名爲想陰區宇。如果妄自起心動唸的妄心淨盡了，乃至輕微飄忽的浮想也消除了，自性本覺的光明， 就會自然顯現。猶如久受沉埋的明鏡，一時之間，去掉塵垢一般。視一切衆生死生始終來去之跡，都如明鏡似的瞭然圓照。這種境界， 名爲想陰已盡，這個人就能超越煩惱濁。可是若仔細觀察這種來由， 還是以粗浮妄想爲其根本，使身心內外發起融通自在的作用。」

「（1）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮，在明朗而圓融的定境中，如果心裏貪愛圓明的境界， 使精微的思想更爲敏銳，藉以貪求善巧方便，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺之間，口說經法，而且並不覺得爲魔所着，反自說已經得達無上涅槃（自性圓寂）之境。就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他的形體，由別人看來， 在頃刻之間，有時會變爲出家比丘的形狀，有時變爲天主，或者婦女，或者出家的比丘尼等。有時他身臥暗室之中，會放出光明。一般愚昧無知的人，就迷信他是菩薩化身，至誠地相信他的教化。他搖盪了 人心，破壞了佛所教的戒律和威儀，暗中實行貪慾之事。口中又好說些災祥禍福變異的事實，或者說某佛在某處出世，或說世界的劫數到了，某時某地要有刀兵戰禍的災難。以種種聳人聽聞的危言，使人自相恐怖，致使他們的家財，無故耗散完了。這種境界，是被年老成魔的怪鬼所惱亂。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己與弟子們， 都會陷於國法王難。所以你先知先覺，便不致墮入輪迴。倘若迷惑不知，便會隨之墮在無間地獄。」

（2）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏貪求遊歷，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺間，宣說經法， 而且並不覺得爲魔所着。反自說已經得達無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他自己的形體不變，而聽他說法的人，會忽然看見自身坐在寶色的蓮花上面，覺得自己整體化爲紫金光團一樣。一般在卒聽法的人，也都是如此，得到平常所未曾有的經驗。那些愚昧無知的人， 就迷信也是菩薩化身。淫逸其心，破佛律儀，暗地裏實行貪慾的事。而又好說諸佛應化等事蹟。指出某處某人， 就是某佛化身來的，某人就是某菩薩化生人間。於是使見到他們的人，就從內心發生虔誠的信仰，漸使邪見祕密興起，消滅了佛性的種子。這種境界，是被年老成魔的魃鬼所惱亂。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們， 都會陷於國法王難。所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。 倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

」（3）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛着綿密的妙境，殫精竭力，去澄清他的精思，貪求契合於佛心或菩薩境界中的妙用，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺間，宣說經法，而且並不覺得爲魔所着， 反自說已經得達涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他自己的形體和聽他說法的人們，在外表上都沒有什麼兩樣。但使一般來聽他說法的人，還未聞聽他的說法以前，心裏就自有所悟似的。念念之間，密密移易。或者得宿命通，知道自己前生的事情。或得他心通，知道別人心裏所想的事情。或看見地獄的現象。或知道人間好惡等事情， 或口裏出言便成爲絕妙的詩詞偈語。或自會湧出一部很好而有道理的經文。大家都各自歡喜，覺得是從來所未曾有。一般愚昧無知的人，就迷信他是菩薩化身，生起迷戀他的心理。破壞了佛的戒律和威儀，暗中實行貪慾的事。 口裏好說佛有大小之別。某佛是先佛， 某佛是後佛。 其中還有真佛假,男佛女佛的分別。又說菩薩也是如此的。 使見了他的人， 拋棄了本心，跟着入於邪悟的境界裏去。這種境界，是被年老成魔的魅鬼所惱亂。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們， 都會陷於國法王難。所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。 倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（4）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛想追究萬物的根本的知識，深深觀察萬物的變化性能的究竟原因，自心精明開爽，貪求辨別和分析，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺之間，口說經法，而且不覺得爲魔所着，反自說已經得達無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他的身體自然地具有一種神祕的威力，可以摧伏一般來求法的人。他們雖然還沒有聽到什麼，卻自然地就心裏佩服他。他們認爲佛法所說的涅槃、菩提、法身，就在我們的肉身上。父父子子，歷代相生不絕，就法身常住不絕了。並且指稱現在的世界，就是佛國。另外並沒有別的淨土，也別無光明相好金色佛身。於是使一般接受想信的人，亡失了以先的信心，竭其身命去歸依他，覺得是從來所未曾有。一般愚昧無知的人，就迷信他是菩薩化身，研究追尋他的心意所喜。破壞了佛所教的戒律和威儀，暗中實行貪慾之事。口裏好說眼耳鼻舌等，都是淨土。男女的兩根，就是菩提涅磐槃的真實所在。他們一般無智慧的人， 就想信這些謬論。這種境界， 是被年老成魔的蠱毒魔勝惡鬼所惱亂。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們，都會陷於國法王難。所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。 倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（5）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛好預知與遙遠的感應之妙，精細去周流研究，貪求冥感作用。那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺間，口說經法。 而且並不覺得爲魔所着， 反自說已經得證無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他能夠使一般聽衆，暫看見他的身體猶如百千歲以上的人。心裏就生出愛慕之念，不能捨離。自己願意獻身爲其奴僕，諸般供養，不覺疲勞。並且會使其在座的各人心裏，覺得他就是前生的先師，本來就是他的善知識。特別生出一 種法愛，如膠如漆黏着不捨， 覺得是從來所未曾有的。一般愚昧無知的人， 就迷信他是菩薩化身去親近他。破壞了佛所教的戒律和威儀，暗中實行貪慾之事。他的口裏好說我在前世，在某一年中， 先度某某人。某某人又是我的妻妾或兄弟，所以我今世再來度他。現在與你相隨不捨，回到某世界去供養某佛。或者說另外有一個大光明天，佛就住在那裏。 一切如來也長期在那裏休息。一般無知的人，相信他這種虛誑之言，就遺失了自己本心。這種境界，是被年老成魔的癘鬼所惱亂。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們， 都會陷於國法王難。所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。 倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（6）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果貪愛知見，勤苦研究尋求宿命的來源，那時候天魔便候得其便，飛精附人。自己不知不覺間，口說經法。而且並不覺得爲魔所着，反自說已經證得無上涅槃之境。就到一般有此同好的人那裏，告訴某一個人說：你現在雖然還沒有死，但是已經變了畜生。同時又命令另一個人，在他的後面，憑空地可以踏住他的尾巴，前面這個人果然就站不起來了。於是大家都自然而然會衷心敬仰他。 或者有人偶然在心裏起了一個心念，他當下就會知道他的意思。他們除了在佛所說的戒律和威儀以外，卻更加多做許多難能的苦行。誹謗出家的比丘，罵詈他徒衆。揭發別人的陰私，不避任何譏嫌。口裏好說還未發生的禍福事情。 到時果然如其所說，毫釐不差。這是被年老成魔的大力鬼所惱亂。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們， 都會陷於國法王難。所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。 倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（7）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛求更深的定境，嚴格剋制自已，辛勤求道，喜歡住在陰寂的地方，貪求靜謐的境界。那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺之間，口說經法，而且不覺得爲魔所着，反自說已經得達無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。在他說法的地方，會忽然無端的得到大寶珠。或者在那時候，魔鬼變化成一個畜生，口裏銜着寶珠，摻雜着其他珍寶或簡冊符牘等奇珍異物。先將這些東西授予他們，後來再附着在他身上。或者誘惑一般聽衆，令其藏在地下，果然看見地下明月珠在照耀着。使這些聽衆們，覺得是從來所沒有的奇蹟。他們多服食藥草，平常不大肯喫常人們的好飲食，或者每天只吃一麻一麥，可是他的身體，還很強壯。這些現象，都因爲是魔力所支持而形成的。他誹謗出家的比丘，隨意罵詈徒衆，不避任何譏嫌。口裏好說各地的礦藏所在，乃至十方得道聖賢潛跡的地方。如果跟着他去看，往往也會看見些奇異的人在那裏。這是被年老成魔的山林土地城隍山嶽鬼神等所惱亂。或者宣講淫穢之行，破了佛的戒律，與一般跟他學習的人，暗中實行五欲的事情。或者也能很精進地修道，完全喫食草木，做事沒有定則。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們， 都會陷於國法王難。 所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（8）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛求神通的種種變化，而研究變化之元，貪求神力，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺之間，口說經法，而且不覺得爲魔所着，反自說已經得達無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他或者拿着火把，用手撮弄，將火光分放於在聲聽衆們的頭上。這些聽衆們的頭頂火光，都會自長數尺，可是既不覺得熱得難受，也不會焚燒到身上，他或者在水面上行走，如履平地，或坐在空中，安然不動。或鑽入瓶內，或住在囊中，乃至隔着窗戶與牆垣，都可自由出入而沒有障礙。只有對於兵器，還不能自在不怕。自說已經是佛，身着普通人的衣裳，接受出家比丘的禮拜。誹謗禪靜和戒律，隨意罵詈徒衆。揭發他人陰私，不避任何譏嫌。口常說神通自在，或者也可使人們旁見佛國。這些都是被鬼力所迷惑着的人，其事並不真實。他們讚歎行淫，並不要你戒掉粗穢的行爲。而且把猥褻的事， 作爲傳法之用。這是天地間大力的山精、海精、風精、河精、土精。或是一切草木等的積劫精魅，或是龍魅，或是壽終之仙，復活成魅。或者仙壽將終，自己計算將應死亡，他的形體不化，被其他精怪所附，年老成魔，來惱亂這些人。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們， 都會陷於國法王難。 所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（9）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛着寂滅，研究變化之性，貪求入於寂滅深空的定境，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺之間，口說經法，而且不覺得爲魔所着，反自說已經得達無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。在大衆之中，他的形體忽然空了，大家都不能看見他， 再從虛空裏，突然現出。如此存沒可以自在。有時或顯現出他的身體，空空洞洞的猶如琉璃一樣。或者垂下他的手足，發出一種旃檀的香氣。或者他大小便，猶如厚石蜜一般。他誹毀一切戒律，輕賤一般出家人。口裏常說無因無果，一死就永遠寂滅。根本沒有轉世後身的事，更沒有什麼凡夫與聖賢之分。他雖然得到空寂的功力，而仍然在暗中實行貪慾。並且使一般接受了他共同行欲的人，也能夠得到空心的感覺和享受，撥置因果的道理。這是日蝕月蝕的時候，或是植物中的金玉芝草，或是動物中的麟鳳龜鶴，偶然得到日月的天然精氣，經過千萬年而不死，變化成爲精靈，存在於人世之間，年老成魔，來惱亂這些人。等到魔心滿足討厭了，就離開了他的身體。他自己和弟子們，都會陷於國法王難。所以你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。 倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「（10）當受陰已很清虛靈妙，再不至於被感覺所惑而遭受邪慮。在明朗而圓融的定境中，如果心裏愛求長壽，辛苦研究，貪求長生永歲之道，想避免轉世的分段生死，希望從變易生死中，使細微的壽命之相常住，那時天魔就候得其便，飛精附人。自己不知不覺之間，口說經法，而且不覺得爲魔所着，反自說已經得達無上涅槃之境，就到一般有此同好的人那裏，敷座說法。他好說在各方世界，可以往返無阻。或者經歷萬裏，瞬息之間，便再轉來。而且果然在那邊取得足資徵信的東西。或者在一個地方，一間屋裏。幾步之內，要人東邊走到西邊，你就是拼命快走，經年累月也不能走到。因此使人心裏發生信仰，疑心他是真佛在前。他口裏常說：十方衆生，都是我的孩子。我出生一切佛，我出生這個世界。我是最初的元佛。我的出世，是自然而來，並不是靠修行而得到的。這是住世的自在天魔，使令他的眷屬，如遮文茶（奴神、嫉妒女）以及四天王所管屬的毗舍童子（啖精氣鬼神）等，候得尚未發心的人們利用他虛明清淨，盜食他的精氣。或者不因師教，使修行人自己可以親見虛空中有佛現身，與他說法。自稱爲持有如金剛堅固的長生不死之術，可不到一年，就會使他肝腦枯竭。只聽他口裏自言自語，不知說些什麼。旁人聽起來，好像與妖魅對話。這個被魔魅的人，自己根本不知道原因，多半會陷於國法王難，而且不等遭到刑戮，就先已乾死。如此被魔所困惱，以至於殂殞。你應當先知先覺，纔不致墮入輪迴。倘若迷惑不知，便會隨之墮入無間地獄。」

「以上所說的十種魔，時當末世的時候。在我的佛法中，出家修道。或附在人身上，或自己現形，都說已成正遍知覺。讚歎淫慾，破了佛所教的戒律和威儀。先由魔師與魔弟子們，以淫慾爲修持的方法，彼此相傳。都被這些邪精之類，魅惑了他的心腑。近則九生，多至百世，使令一般真實跟他修行的人，都成爲他的魔眷。等到命終之後，心爲魔民。更喪失了正遍知，墮入無間地獄。你現在不須要先取寂滅，即使得到無學的果位，也應當發願留住世間，入於末法之中，發起大慈大悲之心，救度一般具有正心的深信衆生。使他們不要着魔，而能得到正知見。我現在已經度你跳出生死。你應當依我所教，纔是報佛之恩。這十種禪定中的境界現象，都是想陰的欲求太過，與外魔的交感互變， 所以顯現這種情形。因爲衆生迷頑無知，不自加忖量，遇到這種現象，就迷不自識。反說已經躋登聖人的地位，實在是大妄語，結果墮於無間地獄。當我滅度以後，要把這種道理，傳示於末法時期。普遍地使大家開悟其中義理，莫使天魔得其方便。保護扶持一般修學的人，使其得成無上大道。」

（以上《楞嚴經》第九卷竟）

行陰區宇――心理生理的本能活動與對宇宙心物認識的偏差

佛說：「在修止觀、禪定的止定境界中， 想陰已盡者。此人平常的夢想消滅，寤寐一如，晝夜都住在光明虛靜的境界中。猶如晴空無障，朗然清明，再沒有粗重的前塵影事來往心中。看一切世間的山河大地， 猶如明鏡照映物象。來了無所黏，過了也無蹤跡。只是一片清虛，照了一切事物。當下適應，瞭然無礙。再沒有過去存留的習氣。唯有那至真之精靈，了了常明。因此一切萬有生來根元，都披露無遺。見到了十方世界中的十二類衆生，都能夠瞭解他的種類。雖然還不能通曉他的每一個生命根本的由來，但是已經看到了其共通的生命本能。這個生機猶如遊動不定的微明光體， 像太陽裏的焰影光照一樣。捉摸不定而又清明存在有擾擾搖曳的現象。這就是爲生理心理活動本能究竟機樞的竅穴。這種境界，名爲行陰區宇。如果經由這個既清明而擾擾微明發光的本元性能，再進而入於自性元本澄清之境， 元來習性一經澄清， 有如波瀾平息，化一道清流。這種境界，名爲行陰盡。這個人就能超越衆生濁。可是若仔細觀察這種來由，還是因爲妄想潛伏爲其根本作用。」

「（一）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，以上所說的十類天魔，就不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。在本類之中，他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，於是在這圓常之中，妄自生起計（推理）度（想象）。這個人就會墮入兩種無因論：（1）這個人見到一切萬物，本來是無因而自生的。那是什麼原因呢？因爲他到此程度，生機已經完全破了。由於眼根本來具有的八百功德，看見了八萬劫外，所有的衆生，在生命業力之流中， 猶如一灣流水的迴環往復，死於此而後復生於彼。 只見一切衆生，如輪轉一樣迴旋其處。而對於八萬動外，都涉冥無有所見。因此便有了這種見解。認爲這個世間，十方所有的衆生，八萬動以來， 本來是無因而自有的。由推理想象，忘失了正遍知，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。（2）這個人見到一切結果都是無因而來的。那是什麼原因呢？因爲這個人對於生命的來原，自己認爲既已見到它的根本，知道了人本來生人，鳥本來生鳥，老鴉本來是黑的，鵠鳥本來是白的，人與天人們本來是站立起來的，畜生們本來是橫伏行走的，白的既不是靠洗成，黑的也不是靠染造。自從八萬劫來，根本就沒有改變過。等到這個形體壽命完了， 也依舊還是這個樣子。我本來就見不到什麼菩提正覺之性，哪裏更有什麼成菩提的事實呢？他認爲應當知道現在的一切物象，本來都是無因而來的。由此種推理想象，他就亡失了正遍知。墮落成外道，迷惑了菩提正覺真性。像這樣的人， 就名爲第一外道，建立無因的理論」（這種理論，認爲宇宙萬有的根本， 是冥然無因而自生的。萬有現象，都是自然的規律。起初既無爲什麼目的之因，終亦無有因之果，相同於自然物理論者的一部分理論。）

「（二）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，以上所說的十類天魔，不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，於是在這圓常之中，妄自生起計（推理）度（想象）。這個人就會墮入四種遍常論：（1）這個人窮究心和心境所生的性能，兩處都是無因的。由此修習心空，能夠知道兩萬劫當中、十方空間裏所有衆生的生滅現象，都是死此生彼循環不息的作用， 根本未曾散失。因此就推想心境性是經常存在的（這種理論，相同於精神不滅論）。（2）這個人窮究四大的本元，認爲地、水、火、風，物質四大種類的本元性能是經常存在的。由此修習物元，能夠知道四萬劫當中，十方空間裏所有衆生的生滅現象。四大性能之體，本來都是經常存在，根本未曾散失。因此就推想四大的性能， 是經常存在的 （這種理論，相同於物質不滅論）。（3）這個人窮究六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、末那（與生命俱生的我執）和所有身心的執受作用。執著心意識初動之處的本元來源，認爲它的性能就本來經常存在。由此修習此本元，能夠知道八萬劫當中，一切衆生都是循環不已。本來就永遠存在，始終未失。因此就推想本元性能是經常存在的。（4）這個人既已滅盡妄想的本元，生理上再沒有流動遠轉的作用。生滅的妄想心， 已經永遠消滅。所以認爲在理性中，自然也會是不生不滅。因爲他們以爲心的推理，設想一個超越妄想的理性， 卻是經常存在的。總之，他們因爲推理想象某一事物的經常存在，而亡失了正遍知，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第二外道，建立圓常的理論。」

「（三）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，以上所說的十類天魔，不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，於是對於自他之間（主觀的我和客觀的外境），生起推理和想象。這個人就會墮入四種顛倒的見解，生出一分無常，一分常論：（1）這個人觀察自己的靈妙靈明之心，遍滿於十方世界，就以這個澄澄湛湛的便是最究竟的神我。 由此推想，我本來遍滿十方空間裏的一切處，無所不在， 凝明不動。一切衆生都在我心中自生自死，唯有我的心性，纔是常存的。其他一切，則有生有滅的，是畢竟無常性的（這種理論，是瑜伽學術的根源）。（2）這個人不肯反省觀察自心，只遍觀十方無數無量的國土世間，見到劫運毀壞的時候，無一物可以存在，名之爲畢竟是無常的種性。那個空界的性能，卻不受劫運影響而毀壞的了，所以就名之爲究竟的常存之性。（3）這個人別自反省觀察自心，確是精細微密，猶如物質的微塵一樣（相同於物質的原子能）一樣，雖然周流六虛，變動不居，天然的性能，根本沒有移改。它卻能夠使這個身體，即生即滅。它自己本來是不壞的，因此名我性是常存的。那個從我天然之性流出的生死作用，就名爲無常之性。（4）這個人自己知道想陰盡了，見到生命本能活動的行陰的流行不息，就推理行陰就是經常存在的常性。色（心物的光和能）受（感覺）想（思想）現在都已經滅盡，可以就名這些都是無常性的。總總之：他們就由此推理想像：一部分無常；一部分是常存的（這種理論，大體相同於現代自然科學和部分哲學中所說的理論。認爲主觀的物理世界是不存在的，客觀的宇宙是存在的）。由此墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名第三外道，一分常存的理論。」

「（四）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動。於是對於時間和人我，生起推理和想象。這個人就會墮入四種有邊論：（1）這個人心裏推想生命活動的生本元，是本能地流行不息，可以推測到過去和未來的，就名爲有邊。推測現在的心，是念念相續不斷的，就名爲無邊。（2）這個人可以看到八萬劫初，就有衆生存在。對於八劫以前，寂然不聞不見。認爲八萬劫以前無聞無見處，就名爲無邊。當八萬劫開始有衆生時，就名爲有邊。（3）這個人認爲自己遍知一切，已經證得無邊性。其他一切的人，都顯在我的能知性之中。但是我卻不知其他人等能知之性的邊際。於是認爲別人都不能得無邊之心，只是具有有邊之性而已。（4）這個人窮究行陰的空性， 就依他所見到的， 自心加以計算和想象。 認爲一切衆生的一身之中，都有兩面的作用。一半是生起作用的；一半是空的。因此認爲世界上一切所有，也是一半有邊；一半無邊。總之，他們都由此去推理想象有邊與無邊，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真理。像這樣的人，就名爲第四外道，建立有邊際的理論。」

「（五）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，於是在他所知所見的境界當中，生起推理和想像。這個人就人墜入四種顛倒的見解。就矯說另有一不死的存在。隨便建立四種矛盾對立的理論，自己反遍計其所執的謬論：（1）這個人觀察生命本能活動中的變化之元， 見到遷流不息的，就名之爲變。見到相續運行的現象，便名之爲恆。見到自己所見之處，就名之爲生。見不到能見的根本，便名之爲滅。在相續運行的基本原因中， 認爲另有一個不斷的性能，就名之爲增。正在相續運行之中，其間有空隙隔離之處，便名之爲減。見到其各個存在處，就名之爲有。見到其各個亡失處，便名之爲無。這些道理，都由用心觀察所得而發生差別的知見。如果有求法的人來問他的義理，他就答說：我現在亦生亦滅，亦有亦無，亦增亦減。在一切時，都亂其言語，模棱兩可。使來問的人，茫然不解，反而遺失其本來要問的問題。（2）這個人仔細觀察其心， 都各自沒有固定的存在。認爲自己因無而證。如果有人來問，就只答他一個無字。除了無之外，就沒有其他言語可說了。（3）這個人仔細觀察其心，都各自有他動唸的起點處所。認爲自己因有而得證，如果有人來問，就只答一個是字。除了是之外，就沒有其他言語可說了。（4）這個人見到了有與無。但是他的境界卻陷於矛盾之中，其心也因之而亂。如果有人來問，他就答說亦有就是亦無。亦無之中，不是亦有。一切矯亂其辭，使人無法窮詰。總之，他們都是由推理和想象，矯揉亂立虛無的謬論，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第五外道，四種顛倒矛盾性的不死矯亂，自己遍計他的虛謬理論爲是。」

「（六）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，運行不息，猶如無盡之流。於是生起推理和想象。這個人就會墜入死後無相，心裏發生顛倒的知見。或者自己堅意固守此身說四大（地、水、火、風）種性之色就是我。或者認爲我的自性圓融，普遍包含着一切的國土世間。說我之中，本自包括了物理的成分。或者認爲眼前的物理光色，跟着我的運用，起循環往復的作用。又說光色本來就是我的附屬，一切物理的現象，都是我所顯現的。或者認爲我依附有生命本能活動的中間，我就在物理色相之中。總之，這些人都推想死後是有相的。便從這四種循環相對現象中，重重反覆，可以發展爲四四十六種相。或者因此推想，認爲煩惱畢竟就是煩惱，菩提（正覺自性）畢竟就是菩提。菩提和煩惱，兩種性能，可以並駕齊驅，互不相觸。他們都由這種推理和想象，認爲死後有相的緣故，而墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第六外道，建立了五陰（色、受、想、行、識）中的我死後有相，心裏發生顛倒的理論。」

「（七）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動。對於先前已經除滅了色受想的陰境中，生起推理和想象。這個人就會墜入死後無相，心裏發生顛倒的見解。他見到色相終歸消滅，心念本來就無所繫。他認爲受的感觸作用也會消滅，一切並無所綴。感覺作用的性能消散了，即使還有生理，如果沒有領受感觸的想念之心，等於草木一樣。現在這個生理實質猶在，尚且無相可得，死後哪裏更有相可得。因此推尋，認爲死後無相。如此循環研探，由色受想行四陰的互相反覆，所以有八無的理論。從此推理，認爲涅槃（自性圓寂）因果，一切皆空。徒有名字，並無實義，都是究竟斷滅的。總之，他們由此推理和想象，認爲死後就什麼都完了，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第七外道，建立了五陰中（身心的色、受、想、行、識）中，死後根本無相，心裏發生顛倒的理論。」

「（八）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，他在行陰還存在的境界裏，見到色受想三陰已經滅了，於是就雙計有無，認爲行陰是有，色受想三陰是無，自體互相矛盾。這個人就會墜入死後一切皆非，生起顛倒的理論。他在色受想的作用之中，看它好像是有，仔細追尋，又是沒有。他在本能活動的行陰遷流不息的境界之中，仔細觀察它好象是沒有，事實上又並不是沒有。這樣循環往復，窮究以上四陰互相對待的八相，都不是固定的現象。只是隨便把住一點，就說死後也是有相存在，也是無相可得。復又推想一切本能活動的作用，都無固定的性能，都是在虛妄的變遷。因此自己心裏覺得已經通達大道 ，已經領悟到真理。認爲有無都不是。以致虛實失措，茫然沒有把握。總之，他們都由此推理想象，死後一切俱非。身後是昏昏渺渺，沒有什麼可把握的，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第八外道，建立五陰（身心的色、受、想、行、識）中，死後萬事皆非，心裏發生顛倒矛盾的理論。」

「（九）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動卻認爲身死以後什麼都虛無，生起推理和想象，這個人就會墜入七種斷滅的理論。他們或認爲死後身體斷滅，或慾念滅盡，或痛苦滅盡，或極樂滅盡，或極舍滅盡，這樣就是畢竟的無。如此循環推求，窮盡七際（地、水、火、風、空、識、覺的七種邊際，又有說是四禪和四空天等）。現前一切終歸於消滅，滅了便不會再有。總之，他們都由此推理和想象死後就斷滅完了。墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第九外道，建立五陰（身心的色、受、想、行、識）中死後都歸斷滅，心裏發生顛倒矛盾的理論。」

「（十）在這種正知的禪定境界中的人，凝明正心，外魔不能候得纏繞的機會。因此才能在這種禪定境界中，精細研究，窮究各類生命的本元。他看到生命的本元，始終是幽清圓擾，永遠不息地在活動，就認爲身死以後，決定是另有存在。於是生起推理和想像，這個人就會墜入有五種涅槃（寂滅）的理論。或以欲界的天人境界，認爲就是真正涅槃所依的境界。因爲他們看見天人境界的光明清淨，就發生愛慕。或以初禪離生喜樂的境界，不受憂慮所逼，認爲就是涅槃的境界。或以二禪定生喜樂的境界，不爲苦痛所逼，認爲就是涅槃的境界。或以三禪離喜得樂的境界，唯有極悅隨順而住，認爲就是涅槃的境界。或以四禪舍念清淨的境界，苦樂雙亡，再不受輪迴生滅性的影響，認爲就是涅槃的境界。總之，他們迷於這五種天人有漏境界，認爲就是真正清淨無爲的極致， 視這五處是絕對安隱，是最難超勝的清淨所依之處。這樣循環往復，都以這五處爲究竟，墮落成爲外道，迷惑了菩提正覺的真性。像這樣的人，就名爲第十外道，建立五陰境中（身心的色、受想、行、識）境中現出五種的涅磐境界，心裏發生顛倒矛盾的理論。」

「以上所說的十種禪定中的狂妄知解，皆是自心行陰在生命本能活動中的用心交互作用，所以顯現這些狂妄知解的悟境。衆生頑迷不識，自己不肯反省忖量，遇到這種境界現前，就以此愚迷作爲正知解，自稱已經躋登聖人的地位，實在是大妄語，結果墮落無間地獄。當我滅度以後，你們必須將我所說的話，傳示於末法時期。普遍地使一切衆生，覺了其中義理。莫令心魔，自起深孽。保持覆護一般真正修行的人，消除此等邪見。使他的身心，開悟真義，對於求無上正覺之道，不遭受枝節歧路之誤。不要使自心生起得少爲足的偏見，以此作爲大覺法王的清淨指標。」

識陰區宇――唯識境界中所生的偏差

佛說：「當在正定三昧中的人，行陰已經滅盡者，對於一切世間生命活動的本能，那幽清擾動的共同的生機的根本，已經倏然毀裂。向來爲生命綱紐的中陰身，在輪迴中生生不已的深細命脈，就斷除它業力感應而虛懸不著。對於涅槃寂滅的性天之境，將要得到大徹大悟。猶如雞鳴報曉之後，瞻顧東方，天色已有精光顯露。光明的曙色，就要展開了。這時六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）虛靜之極，再不向外奔馳放逸，內外都是一片湛然清明，入於無所入之境。因此能夠深切明白十方虛空中十二種類的衆生，所以感受生命根源的由來。但是他雖然看到了生命由來所執的根源，自己卻不受一切種類業力的感召。對於十方世界，已經獲得它共同的根源。這種境界，名爲識陰區宇。如果在一切業力感召之中，已經把握住它共同的根源，自己再不起反應的作用，再加用功，消磨六根門頭的習氣障礙。要用時，仍可分而爲六。不用時，就可合而爲一。看見與聞聽的功能，可以互相隨意掉換。在互用之中，而又清淨自在。十方世界的物質世間，以及身心，都猶如玻璃一樣，內外透體明澈。這種境界，就名爲識陰盡。這個人就能夠超越命濁。可是若仔細觀察這種來由，還是因爲在虛無無象中的顛倒妄想其根本作用。」

「（一）有人窮盡行陰的空性，返還到唯識的境界。雖然已經滅了生滅的作用，但是對於寂滅精妙，還是未能圓滿。他能夠使自己的六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）合而爲一，或分而可起多種作用；也能夠與十方一切種類衆生的見聞覺知，融通會合於一，都入於一個圓元的境界中。如果他認爲這個還歸唯識的境界，就是至真常存的本元因地，因此生出自己以爲了不起見解，這個人就會墮入因有所執之因。等於師事梵天的黃髮外道們，認爲渺渺冥冥的冥諦，就是道的本元，是同樣的錯誤。因此冥諦外道們成其伴侶，迷卻菩提正覺的佛性。這名第一偏差，建立了以有所得的心，成有所歸的果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，生於外道種中。」

「（二）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用。但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果在這還歸唯識的境界中，觀察萬象，認爲都是我的自體。所有盡虛空界的十二類內的衆生，都是從我一身變化分流而出，因此生出自己以爲了不起見解，這個人就會墮入能非能執。認爲唯有那個纔是全能的主宰，其他就都有所不能。因此大自在天主現無邊各類之身，成其伴侶。迷卻菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第二偏差，建立全能有爲的心，成能生萬事的果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境。生在大我慢的大自在天主領域，成爲我執遍圓之種。」

「（三）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果對於這還歸的唯識之境，認爲這個就是我所歸依的本元，並且自疑我的身心，也是從這個境界裏流出。十方虛空，也都從它所生起，就把這個生起萬有的唯識境地，作爲是至真常住的真身，以爲他是沒有生滅的。所以在一切有生滅之中，只有這個是常住不變的。他既不認識不生的實相，同時也不認識生滅的本原。但是他就安住沉迷其中，生起自己以爲了不起的見解。這個人就墮在常非常執。認爲另外有一真常的 存在。其他一切則有生有滅，是不常住的。他的這種推理，同於自在天人的境界。因此成其伴侶，迷卻菩提正覺的佛性， 亡失了正知正見。這名第三偏差，建立了因有所依的心，形成虛妄推理的果。違背圓通之智，自遠涅聖槃境，於圓滿中生顛倒之解，名爲生倒圓種。」

「（四）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如有認爲這個所知性，就是普遍圓滿的能知之性，於是就因知立解，認爲十方草木，都是有情，與人無異。草木可以變爲人，人死還成爲草木。十方草樹與人，並無分別，都是有知的。因此發生自己以爲了不起的見解。這個人就墮 入知無知執，認爲一切有情的生物，與無情的草木相等，都有知覺的存在。這樣他便和執一切覺的外道們，成其伴侶。迷卻菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第四偏差。推測知覺之心是圓滿遍及的，形成虛謬不實的果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，於正知中行顛倒見名爲生倒知種。」

「（五）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果在圓融無礙的境界中，可以使六根隨便互相爲用，他在圓融變化之中，對於一切，都發現了它的本能。所以就求火的光明，樂水的清淨，愛風的周流，觀塵的成就。這些四大的物能，他都各各崇拜敬事，認爲這四大的物能，就是生成世界的本因，建立本能便是常住不變的見解。這個人就墮入生無生執。認爲世間種種萬象，都由此本能所生。萬象都是無常，唯有這本能常住，以爲那就是造化的真宰。和一切婆羅門的勤苦鍛鍊身，專誠拜火，或者拜水，自求出離生死的人們，成其伴侶。迷卻菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第五偏差，執著崇拜物事，迷心從物，建立妄求之因，妄冀求得其果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，認爲可以顛倒化理，名爲生顛化種。」

「（六）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果在圓明的境界之中，認爲圓明也是子虛，不但羣化幻滅，即使這個虛空，也是永滅無依。就以此理爲其畢竟的歸依。因此生出自己以爲了不起的見解。這個人就墮入歸無歸執。以一切皆空，都無所歸的境界爲其畢竟歸依。和一切空無想天等，成其伴侶，迷卻菩提正覺的佛性。亡失了正知正見。這名第六偏差，認爲圓虛無心， 就是道的究竟。因此終究成爲空亡之果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，以一切皆空，斷滅生滅就是正果， 名爲生斷滅種。」

「（七）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果認爲在這個圓滿常住的境界中， 勤修堅固色身的法門，使此身形常住，就等於是精靈圓滿，長生常住永不消逝，因此生出自己以爲了不起的見解。這個人就墮入貪非貪執，以 一切皆不可貪著，只取此精靈不昧以爲究竟，和那些自稱無比仙們，但求長壽的仙道，成其伴侶。迷卻菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第七偏差，執著生命本元，建立堅固妄想之因。不辭勞苦，趨修長生之果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，以堅固妄念而延續生命。名爲生妄延種。」

「（八）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果看到生命的本元，本來都是一體，可以互相通達，只是殊途同歸，因此不捨世間塵勞等事，反而恐其消滅淨盡。就在此時， 以神通力，坐蓮花宮，多方變化七寶以莊嚴自己。多增美女仙媛，恣縱其心，以圖享樂。因此生出自己以爲了不起的見解。這個人就墮入真無真執，以不真實常住的生命本元，卻認爲真實常住，和天魔成其伴侶，迷惑菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第八偏差，發生邪思之因，成立塵勞熾盛的苦果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，以天魔境界爲至道，名爲生天魔種。」

「（九）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果在明白生命本來的境界中，由此分別出聖凡，確有精微粗淺的差別，在其中通疏辨決它的真僞，都是因果的關係。如果因緣會合，業力感應，猶如磁石吸鐵，互相酬還他們的夙業。衆生一切作爲，都是與清淨大道，背道 而馳。所謂見到世間一切皆苦，如能斷除煩惱，不再去積集苦因，只求滅除煩惱，便是修道的究竟法門。住在已滅生滅心，休止在不生滅的境中，更不再求進步。因此生出自己以爲了不起的見解。這個人就墮入定性的聲聞乘，和所有不求智慧多聞的僧衆，具有增上慢的人，（自以爲已得無上大道，而生起驕慢心的，叫做增上慢。）成其伴侶。迷惑菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第九偏差，以圓明精妙不生滅的心境，作爲趨向寂滅之果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境， 以空爲究竟， 名爲生纏空種。」

「（十）又有人窮盡行陰的空性，已經滅了生滅的作用，但於寂滅精妙，還是未能圓滿。如果在圓融無礙，清淨覺明的境界中，發生研求深妙之心，認爲這樣就是涅磐的境界，再也不求上進。因此生出自己以爲了不起的見解。這個人就墮入定性的獨覺乘，和一切從因緣法而悟聖果的緣覺等，不肯回心轉向大乘的人們，成其伴侶。迷惑了菩提正覺的佛性，亡失了正知正見。這名第十偏差，以泯心無念，入於圓覺，成就湛然清淨的湛明果。違背圓通之智，自遠涅槃聖境，生於自覺圓明境界，執著圓明而不化衆生，名爲生覺圓明不化圓種。」

「以上所說的十種禪定中的人，都因爲中途偏差而成狂見。自己迷惑無知，在未到圓滿菩提正覺的中途，便發生已經證得滿足的知解。其實，都是識心的用心交互作用，唯識所變，所以就成這些果位。無奈衆生頑迷不識，自己不肯反省忖量。遇到這種境界現前，各自就其多生歷劫以來所愛好的習氣，迷惑了真心。就此休息，認爲那就是道果所歸的究竟之地，自稱已經滿足了無上菩提，成爲大妄語。或受外道邪魔所感應。等到業果終了，便墮入無間地獄。或者成爲聲聞緣覺二乘之果，不再增進上進。你們要存心秉持吾佛之道，把這種法門，在我滅度以後，傳示於末法時期，普遍地使一切衆生，覺了其中義理。莫令知見之魔，自造沉迷之孽。保護修行的人。他如果在中途偶有偏差，應當哀憫救助其心，消滅他的邪緣，使其身心進入佛的正知見。最好使修行人從開始至於成就，都不走入歧路。這個法門，是過去世無數先佛，都乘此道而心得開悟，由此證取無上菩提的。」

「如果識陰盡了，你現在的生理心理諸根，就可以互相替代，交換應用。在互用當中，能夠進入菩薩道最終的金剛乾慧，圓明精妙的真心，就能在此中發生變化的妙用。『如淨琉璃，內含寶月。』這樣才能超越前面所說的十信、十住、十行、十回向、四加行心，菩薩所行的金剛十地，至於等覺圓明的果地，進入自性如來的『妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得』。這就是過去先佛世尊們，在奢摩他（止定）毗婆舍那（觀慧）的如來大定中，圓覺妙明所分析的魔事。若是魔境現前，只要你能當時認識明白，反求自心，使心垢洗除清淨，自然就不落於邪見。那麼，五陰心魔消滅了，天魔外境也會摧碎。大力鬼神等，當然褫魄逃逝。魑魅魍魎，也就無法出生。由此而直至菩提，始知本來現成具足，決定不會缺少了哪一點。就是下劣淺智的人，由此增進修行，也會進於自性真心涅槃之境，不再迷悶。」

（錄入者ofo：錄入完五陰區宇易出現的各種魔境，不僅慶幸，得遇淨土殊勝法門，一句南無阿彌陀佛，至心念去，便可超五十五位次序，升入極樂，得不退轉，直至成佛。其中無出偏入魔之虞［諸位請仔細看這幾十種魔境，都與自己無始以來的心行有關，誰能言可完全避開。］，無三大阿僧只劫之遙。幸甚幸甚！）

南無阿彌陀佛

南無阿彌陀佛

南無阿彌陀佛

解脫五陰和直指明心見性的結論

阿難：問「如果據佛所說的，五陰（色、受、想、行、識）的現象，只是五種虛妄的作用，都是自性妄想心所生的差別關係。我們平常未蒙佛的微細開示，現在請問：在修行進境中，這五陰是一齊消除的呢？ 還是要次第逐漸滅盡呢？並且這五種陰境，以什麼爲界限呢？希望大發慈悲，再加詳細的開示。」

佛說：「自性真心的『精真妙明，本覺圓淨』。本來就不滯留於生死和塵垢之間。你要知道，就是這個無盡的虛空，也都是自性妄想所生的境界。一切物理的器世間現象，元本都是自性本覺妙明精真中的妄動作用。猶如前面所說的狂人演若達多。自己迷卻本來原有的真頭，妄自認影。發生妄想的本元，根本無所謂爲什麼原因而發生。只是在妄想當中，建立它的因緣性。迷於這個因緣性者，就稱宇宙間的事物，是自然的法則。其實，那個無盡的虛空，尚且還是幻有所生的現象。何況寄存於虛空間的事物，說它是因緣的，或是自然的，更是衆生妄心的推理想象而已。

「人們可以知道自己妄想所起的法則，由此才說妄想是因緣所生的。如果根本沒有妄想，去說妄想和因緣，也根本元無所有。何況還不知最初的真諦究竟是個什麼，便推測它說是自然的呢？所以我再爲你發明，五陰的本來原因，都同是妄想所生。」

「首先你要了解，你的身體原是因你的父母妄想所生。你的心，如果不是妄想，就不能夠配合他們的妄想而有此身，用以傳續生命。如我以前所說的，想到醋酸的味道，口裏就會生涎。心想登高，足心就會酸起。可是眼前既沒有懸崖，也沒有酸醋，你的身體如果不同於虛妄的妄想一樣，何以口裏會因講說酸性就流涎水呢？所以你應當知道，你現在色身的存在，就名爲第一重極堅固的大妄想。（色）」

「就如上面所說的：心想登臨很高的懸崖，就能夠使你的身形真能感受到酸澀。因爲有了感受，就能夠使你的色身起變化的作用。那麼你現在的順益性的快感與違損性的痛苦，兩種現象互相交換奔騰，就名爲第二重虛而明的妄想。（受）」

「由於你有思想念慮，指使你的色身起一切作用。你的身體如果不屬於思慮之類，那麼，你的色身，何以會隨念慮所指使呢？何以會在種種吸取外界境象當中，心裏發生各種作用，形體就會跟着去取得，與你的思念相應配合呢？醒了就成爲思想的心，睡中就形成一切夢境。那麼，你的想念搖動妄情， 就名爲第三重融通的妄想。（想）」

「生理上的變化，念念不得停住，隨時隨地在運動密移。指甲在長。頭髮在生。氣機在消息往來。容貌在改變衰老。新陳代謝，日夜互相更代，你卻沒有覺察。如果這些變化不是你自己，何以你的身體會變遷？如果那就是你的本來真心，你何以又不覺不知呢？所以說你的一切行動，都隨念念遷流而不停，就名爲第四重幽隱的妄想。（行）」

「你在精明清淨、湛然不動的境界中，就認爲這個是永恆不變的心性。那麼，它在身上所起的作用，不外見聞覺知四種現象。如果這個實在就是你精明的真心，就不應該容它受外界燻習染污的妄習進來。何以你們在多年前看到一件奇物，經歷若干年後，對於它記憶和遺忘都不存在了。後來忽然重新再看到那件奇物時，就會宛然記憶起來。那個記憶一點也不曾遺失呢？那麼，在這個明白精了、湛然不動的境界中，念念俱受外界外物的薰染，無法可以計算它究竟有了多少。因此你應當知道，這個湛然不動的心境，並不是真心。它猶如一股急快的流水一樣，從表面粗看起來是很恬靜的，其實只是流動太急，所以你看不見它在流，並不是真實不流。如果這個境界，不是妄想的根源，它哪裏會受外界事物妄境的燻習呢？除非你的六根，修到隨心所欲，可以互相開合的時候，這個妄想，是無時消滅的。所以你現在的見聞覺知的作用，其實都是一連串的幾微妄習所生。就是那個湛然明瞭的境界，也還是虛無無象的一種境界。就名爲第五重顛倒微細的精想。（識）」

「這五重感受的陰境，就是五種妄想所形成。你現在要想知道它的原因與界限的淺深關係，必須明白色與空，就色陰的範圍。感觸與離了感覺，就是受陰的範圍。記憶與遺忘，就是想陰的範圍。生起滅了，滅了還生，就是行陰的範圍。湛然不動，入合於湛然清淨，就是識陰的範圍。這五陰的本元，是重重疊疊所生起的。生起時，是因爲識陰的作用而先有。滅除時，須先從色陰去除滅，『理則頓悟，乘悟並銷。事非頓除，因次第盡』，我已經在前面示知你一條華巾上打成六個結的譬喻，何以依然還不明白，再發出這個疑問呢？你應當把這個妄想根源，心得開通的道理，傳示將來末法之中，使一切修行的人們，令其認識一切都是虛妄的作用。對於這個妄想自生深厭，便會知道有涅槃之存在，再不留戀於三界（欲界、色界、無色界）之中了。」

（以上《楞嚴經》第十卷竟）

# 楞嚴法要串珠

---楞嚴大義今釋

當知一切衆生。從無始來。生死相續。皆由不知常住真心。性淨明體。用諸妄想。此想不真。故有輪轉。內守幽閒。猶爲法塵分別影事。昏擾擾相。以爲心性。一迷爲心。決定惑爲色身之內。不知色身外洎山河虛空大地。鹹是妙明真心中物。譬如澄清百千大海。棄之。唯認一浮漚體。目爲全潮。窮盡瀛渤。若能轉物。則同如來。身心圓明。不動道場。於一毫端。遍能含受十方國土。離一切相。即一切法。見見之時。見非是見。見猶離見。見不能及。殊不能知生滅去來。本如來藏。常住妙明。不動周圓。妙真如性。性真常中。求於去來迷悟生死。了無所得。當知了別見聞覺知。圓滿湛然。性非所從。兼彼虛空地水火風。均名七大。性真圓融。皆如來藏。本無生滅。一切世間諸所有物。皆即菩提妙明元心。心精遍圓。含裹十方。反觀父母所生之身。猶彼十方虛空之中。吹一微塵。若存若亡。如湛巨海。流一浮漚。起滅無從。背覺合塵。故發塵勞。有世間相。而如來藏唯妙覺明。圓照法界。是故於中一爲無量。無量爲一。小中現大。大中現小。不動道場。遍十方界。身含十方無盡虛空。於一毫端。現寶王剎。坐微塵裏。轉 大法輪。滅塵合覺。故發真如妙覺明性。心中狂性自歇。歇即菩提。勝淨明心。本週法界，不從人得。隨拔一根。脫黏內伏。伏歸元真。發本明耀。諸餘五黏。應拔圓脫。不由前塵所起知見。明不循根。寄根明發。由是六根互相爲用。若棄生滅。守於真常。常光現前。根塵識心 。應時銷落。想相爲塵。識情爲垢。二俱遠離。則汝法眼應時清明。云何不成無上知覺。知見立知。即無明本。知見無見。斯即涅磐無漏真淨。於外六塵。不多流逸。因不流逸。旋元自歸。塵既不緣。 根無所偶。反流全一。六用不行。十方國土。皎然清淨。譬如琉璃。內懸明月。身心快然。獲大安穩。一切如來密圓淨妙。皆現其中。是人即獲無生法忍。當知虛空生汝心內。猶如片雲點太清裏。況諸世界。在虛空耶。汝等一人發真歸元。此十方空。 皆悉銷殞。圓明精心。於中發化。如淨琉璃。內含寶月。圓滿菩提。歸無所得。生因識有。滅從色除。理則頓悟。乘悟並銷。事非頓除。因次第盡。

增補楞嚴法要串珠修證次第

汝坐道場。銷落諸念。其念若盡。則諸離念一切精明。動靜不移。憶忘如一。當住此處。入三摩提。如明目人。處大幽暗。精性妙淨。心未發光。此則名爲色陰區宇。若目明朗。十方洞開。無復幽黯。名色陰盡。是人則能超越劫濁。觀其所由。堅固妄想以爲其本。

彼善男子。修三摩提。奢摩他中。色陰盡者。見諸佛心。如明鏡中。顯現其像。若有所得而未能用。猶如魘人。手足宛然。見聞不惑。心觸客邪而不能動。此則名爲受陰區宇。若魘咎歇。其心離身。返觀其面。去住自由，無復留礙。名受陰盡。是人則能超越見濁。觀其所由。虛明妄想以爲其本。

彼善男子。修三摩提。受陰盡者。雖未漏盡。心離其形。如鳥出籠。已能成就，從是凡身。上歷菩薩六十聖位。得意生身。隨往無礙。譬如有人。熟寐囈言。是人雖則無別所知。其言已成音韻倫次。令不寐者。鹹悟其語。此則名爲想陰區宇。若動念盡。浮想銷除。於覺明心。如去塵垢。一倫生死。首尾圓照。名想陰盡。是人則能超煩惱濁。觀其所由。融通妄想以爲其本。

彼善男子。修三摩提。想陰盡者。是人平常夢想銷滅。寤寐恆一。覺明虛靜。猶如晴空。無復粗重。前塵影事。觀諸世間大地山河。如鏡鑑明。來無所黏。過無蹤跡。虛受照應。了罔陳習。唯一精真。生滅根元。從此披露。見諸十方十二衆生。畢殫其類。雖未通其各命由緒。見同生基。猶如野馬。熠熠清擾。爲浮根塵究竟樞穴。此則名爲行陰區宇。若此清擾熠熠元性。性入元澄。一澄元習。如波瀾滅。化爲澄水，名行陰盡。是人則能超衆生濁。觀其所由。幽隱妄想以爲其本。

彼善男子。修三摩提。行陰盡者。諸世間性。幽清擾動。同分生機。倏然隳裂。沉細綱紐。補特伽羅。酬業深脈。感應懸絕。於涅槃天，將大明悟。如雞後鳴，瞻顧東方。已有精色。六根虛靜。無復馳逸。內外湛明。入無所入。深達十方十二種類，受命元由。觀由執元。諸類不召。於十方界。已獲其同。精色不沉。發現幽祕。此則名爲識陰區宇。若於羣召已獲同中。銷磨六門。合開成就。見聞通鄰。互用清淨。十方世界。及與身心，如吠瑠璃，內外明徹，名識陰盡。是人則能超越命濁。觀其所由，罔象虛無，顛倒妄想以爲其本。

汝等存心。秉如來道。將此法門。於我滅後。傳示末世。普令衆生覺了斯義。無令見魔。自作沉孽。保綏哀救。銷息邪緣。令其身心入佛知見。從始成就。不遭歧路。

精真妙明，本覺圓淨，非留死生。及諸塵垢。乃至虛空。皆因妄想之所生起。斯元本覺妙明精真。妄以發生諸器世間。如演若多，迷頭認影。妄元無因。於妄想中。立因緣性。迷因緣者。稱爲自然。彼虛空性。猶實幻生。因緣自然，皆是衆生妄心計度。阿難。知妄所起。說妄因緣。若妄元無。說妄因緣。元無所有。何況不知，推自然者。是故如來與汝發明。五陰本因。同是妄想。

是五受陰。五妄想成。汝今欲知因界淺深。唯色與空。是色邊際。唯觸及離。是受邊際。唯記與忘。是想邊際。唯滅與生。是行邊際。湛入合湛。歸識邊際。此五陰元。重疊生起。生因識有。滅從色除。理則頓悟。乘悟並銷。事非頓除。因次第盡。

# 後記

---楞嚴大義今釋

　　　　　　　　　　　後記

芸芸衆生，茫茫世界，無論入世或出世的，一切宗教、哲學，乃至科學等，其最高目的，都是爲了追求人生和宇宙的真理。但真理必是絕對的，真實不虛的，並且是可以由智慧而尋思求證得到的。因此世人才去探尋宗教的義理，追求哲學的睿思。我也曾經爲此努力多年，涉獵得愈多，懷疑也因之愈甚。最後，終於在佛法裏，解決了知識欲求的疑惑，纔算心安理得。但佛經浩如煙海，初涉佛學，要求得佛法中心要領，實在無從着手。有條理，有系統，而且能夠概括佛法精要的，只有《楞嚴經》，可算是一部綜合佛法要領的經典。明儒推崇此經，曾有「自從一讀《楞嚴》後，不看人間糟粕書」的頌詞，其偉大價值可以概見。然因譯者的文詞古奧，使佛法義理，愈形晦澀，學者往往望而卻步。多年以來，我一直期望有人把它譯爲語體，普利大衆。爲此每鼓勵朋輩，發憤爲之。但以高明者既不屑爲，要做的又力有未逮，這個期望遂始終沒有實現。

避世東來，匆匆十一寒暑，其間曾開《楞嚴》講席五次，愈覺此舉的迫切需要。去年秋末的一個晚上，講罷《楞嚴》，臺灣大學助教徐玉標先生，與師範大學巫文芳同學，同在我斗室內閒談，又講到這個問題。他們希望我親自動手譯述，我說自己有三個心戒，所以遲延至今。第一，譯述經文，不可冒昧恃才。尤其佛法，首先重在實證，不能但作學術思想來看。即或證得實相，又須仰仗文字以達意。所以古人對於此事，曾有一句名言，謂「依文解義，三世佛冤。離經經一字，允爲魔說。」如唐代宗時，一供奉謁慧宗國師，自雲要注《思益經》。國師說：「要注經必須會得佛意。他說：不會佛意，何以注經。國師就命侍者盛一碗水，中間放七粒米，碗麪安一支箸，問他是什麼意？他無語可對。國師說：「你連老僧意都不會，何況佛意？由此可見注經的不易。我也唯恐佛頭著糞，不敢率爾操觚。第二，從前受蜀中一前輩學者囑咐雲：人心世道，都由學術思想而轉移。文字是表達學術思想的利器，可以利人，亦可以害人。聰明的思想，配合動人的文詞，足可鼓舞視聽，成名一時。但現在世界上邪說橫行，思想紊亂，推原禍始，都是學術製造出來的。如果沒有真知灼見，切勿只圖一時快意，舞文弄墨。從此我對文字就非常戒懼，二十年來，無論處在何種境遇，總是隻求淺修默行。中間一度，幾乎完全摒棄文字而不用，至於胸無點墨之境。現在前人雖已作古，但言猶在耳，還是拳拳服膺，不敢孟浪。第三，向來處事習慣，既已決定方針，必竭全力以赴。自參究心宗以後，常覺行業不足。習靜既久，耽嗜疏懶爲樂。偶或動寫作興趣，就會想到德山說的：「窮諸玄辯，如一毫置於太虛。徹世機樞，似一滴投於巨壑。」便又默然擱筆了。徐巫二位聽了，認爲是搪塞的遁詞，遂說但要我來口述， 他們當下記錄，以免我寫作的麻煩。我想這樣可以試而爲之，就隨便答應下來。起初是把每句文詞意義，逐字逐句翻成白話，所以字斟句酌，不勝其煩。過了三天，蕭正之先生來訪，又談到此事。他認爲佛法被人誤解，也正如其他宗教一樣，病在不肯脫掉宗教神祕的色彩，所以不能學術化，大衆化。不如擷取其精華，發揮其要義， 比較容易使人瞭解。我同意他的意見，爲切合時代的要求，就改了方式，但用語體來述說它的大義，而且儘可能純粹保留原文字句的意義，揉合翻譯和解釋兩種作用，定名爲《楞嚴大義講話》。而徐巫二位，因學校開學事忙，不能兼顧，我只有自己擔起這副擔子。起初預計三個月可以全部完成，不料日間忙於俗務和賓客酬應。必須到深夜更闌，方能燈前執筆。雖然每至連宵不寐，仍然拖到今年初夏，才得完成全稿。 每一事的成功，卻須仰仗許多助緣。這本書的完成，也不外此例。當我寫了一半的時候，楊管北居士聞知此事，即發心共同完成此一願望，預定由他集資印出贈送，以廣弘揚。對篇章編排方面，他並且提供了若干意見，這對於本書順利問世，是一有力的助緣。劉世綸（葉曼）也立志襄助此事，在此半年期間，朝夕爲之校閱原經和譯稿，雖風雨而無阻。每因一字一句的斟酌，往返商量數次方定。雖值出國行期匆促，仍於百忙中竟成其事。其也如楊嘯伊夫婦爲之安排稿紙。韓長沂居士爲之謄清全稿，查考註釋，並自動發心負總校對之責。所以在印刷校對方面，我可以省卻許多心力。有這許多自發的至誠，乃益增加我的努力。程滄波先生又爲總閱原稿一遍，併爲文跋其後，且提議改爲今名，在此同志謝意。此外，去年秋間，張起鈞教授赴美國華盛頓大學講學之先，曾贈名筆一枝，希望他返國之時，能夠看到我一部著作。雖然沒有寫出如他所預期的那本書，但這本書的完成，曾數易其稿，都用這枝筆來寫成，也可說是不負其所望，故志之以爲紀念。張翰書教授、朱亞賢居士、巫文芳小友、邵君圓舫、龔君健羣、有的協助抄寫，有的分神校閱，或多或少，都貢獻過心力，並筆之以志勝緣之難得。蕭天石、魯寬緣兩居士，曾提議要附印原經，以便讀者對照研究。但因印刷不便，所以未能依照他的雅教，謹致歉意。最後，接洽印刷事務，多蒙妙然、悟一兩位法師的幫忙，感謝無量。

這本書的譯述，只能算是一得之見，一家之言，不敢說是完全符合原經意旨。但開此風氣之先，作爲拋磚引玉。希望海內外積學有道 之士，因此而有更完善的譯本出現，以闡揚內典的精英，爲新時代的明燈，庶可減少我狂妄的罪責。這誠是我薰香沐禱，衷心引領企望的。乃說偈曰：白話出，楞嚴沒。願其不滅，故作此說。