

《大乘起信论》研读

大乘佛教的本体

《大乘起信论》是中国佛教非常重要的一部论典，在中国佛教界影响十分深远。自它问世以来，可以说塑造了中国大乘佛教的思维，特别是华严宗如法藏、澄观以及后代的祖师，他们都是用《大乘起信论》的基本框架和原理来解释大乘佛法的根本教旨和教理。当然其中也有很多争议。《大乘起信论》和《楞伽经》《华严经》有密切关系，也即和华严宗、禅宗关系密切。所以很多解经的祖师大德，以及解释经论的人都会借助《大乘起信论》总摄和理解大乘佛法。

《大乘起信论》有两种译本，我们选取唐代实叉难陀的译本进行讲解。实叉难陀翻译了不少经典，如著名的八十卷本《华严经》。武周时，武则天派人至于闐求取完备的《华严经》梵本，并聘请译人。实叉难陀即携经来到洛阳，与法藏法师等一起翻译了新的八十卷本《华严经》，《华严经》还有六十卷本、四十卷本，唐译八十卷内容非常全面。另外他也翻译了七卷本的《楞伽经》。《楞伽经》早期有求那跋陀罗四卷本和菩提流支十卷本的译本，唐译七卷本即是实叉难陀翻译。

实叉难陀的翻译是将之前不同的版本、不同的译本做了对比之后而译出，所以相对来说内容比较完整，语言也更加通顺。但是后代注解的时候大多是使用早期的版本，因为早期版本在历史上的时间更长，影响更大。现在我们选择唐译本来讲解，原因是于我本人来讲，早年

读梁真谛三藏的译本，因为这个版本语言非常简洁。憨山大师的《大乘起信论直解》，他在论述中对真谛译本作了很多的解释，但是当时有很多拿捏不准的地方，当我在读唐译本的时候，好多问题，比如“觉于念异”“觉于念住”等等一些很关键的地方，觉得唐译本更加清晰。

明代藕益大师也著有七卷《大乘起信论裂网疏》，融通了《大乘起信论》中般若和唯识的教理。有一些学唯识的人反对《大乘起信论》，藕益大师认为两者是一样的，《大乘起信论》是唯识和般若圆融的统摄体，其实不二，他在调和性相二宗的矛盾，说明体用不二。《大乘起信论》本身很简短，一万多字，刚翻译出来的时候，华严宗的法藏法师对它有注解注疏。藕益大师在写《裂网疏》前，在佛前捻阄，抓阄的结果就是以唐译本来注解《大乘起信论》。唐实叉难陀的译本法义清晰，所以我们选择这个译本进行讲解。

另外，为什么要选择讲解《大乘起信论》？因为《大乘起信论》义理清晰。我们前面学经，特别是学般若经学了非常多，再学《大乘起信论》可能会有更深刻的理解。《大乘起信论》是非常浓缩的大乘佛教的精华，非常精炼的大乘佛法纲要，是所有大乘经典、宗派的统摄整合，而且文字清晰，逻辑性强，内容非常精炼，集中反映了佛法的精髓，所以说学习《大乘起信论》非常有价值。

造论的马鸣菩萨的目的就是把所有的大乘经藏要义浓缩在一起，简要清晰阐明佛理，这是一个原因。另外从《大乘起信论》本身来讲，它的内容很明显和禅宗、唯识等大乘经典一贯融通，比如说《圆觉经》里讲无上清净的圆觉境界，由清净的圆觉法界流出一切法，比如华严

宗和《华严经》里讲的一真法界、平等法界、事事无碍的平等法界，比如说《楞严经》里讲到的核心词“妙明真心”。妙明真心又叫如来藏，又叫首楞严三昧。

《大乘起信论》用非常清晰、浓缩的语言揭示了大乘佛教的自体。大乘佛教的自体就是指一真法界、真如、如来藏、妙明真心；也即《楞伽经》里讲到的佛的自证境界，第一义谛圣慧，即“自得圣智境界”，依第一义谛佛本自觉悟的圣义谛智慧境界；也即《法华经·如来寿量品》里所显示的佛的自体；也即禅宗里经常讲的本地风光，《六祖坛经》里讲的自性，所谓“自性本来清静，自性本不生灭，自性具足一切，自性本无动摇，自性能生万法。”所以，我们看《六祖坛经》《楞严经》《楞伽经》，还有《圆觉经》（无上圆觉），《华严经》《法华经》《涅槃经》《大般涅槃经》（无上涅槃），还有《般若经》等，这些佛经其实都是开示同一自体，虽然使用的名字不一样，但它的根本统一于一体，大乘的根本即是实相。《大乘起信论》显现的是根本的自体，实际上是把所有的大乘经典中最核心、最根本的东西揭示出来了。不仅揭示出来了这样一个体，还揭示出来了修证的依据和原理。比如讲到如何起修，如何信心成就等问题，而且还涉及到往生净土的问题，含摄的内容非常多，但是《起信论》篇幅不长，这个就叫总持智慧。

马鸣菩萨具有总持一切佛法的智慧，他也讲到自己造这个论的原因。因为佛法无边，经典和论著都很多。对有些人来讲，这样的学习就比较繁琐，或者会走很多弯路，那么马鸣菩萨就把佛法最核心的义

理提炼出来，使学人能够少费时间，而得到最好的东西。用我们现在的的话讲就是纯干货。《大乘起信论》含摄不同层次修行的方法和境界，比如说有念、无念。

所以《大乘起信论》是整合总持所有大乘佛法修行原理、修行方法和修行成果的浓缩精华，我们学习《大乘起信论》也就是学习了大乘佛法浓缩的精华，这即是学习的理由及意义之所在。

一念心上，三身具足

归命尽十方，普作大饶益。

智无限自在，救护世间尊。

大乘菩萨在造论之前有一个依据，因为佛法经教是佛智慧的等流，是佛法身流出的善巧方便和智慧显现。所以造论菩萨首先要皈依。他的智慧来自于哪里？来自于佛之言教。他首先要超越个体有限的、有分别的、业障的生命，升华为无限的、无分别的、清净的慧命。

归命世间尊，即归命十方三世一切诸佛，法和佛遍及一切。如果把佛法说成是古代印度思想历史发展阶段的一种思想理论，那就不是佛教了，就失去它的永恒性和遍在性了。如果这样研究佛法，那他仅仅是研究佛教思想史或者印度的思想发展史，他对佛法的理解就不是真正的从佛学的角度、从佛菩萨诸圣者的角度理解。佛法超越时空分别，它是活生生的智慧。佛是遍于十方的法身，十方可以指空间的十方，遍满全宇宙一切空间，也可以指十法界。

“普作大饶益”的普，如《观世音菩萨普门品》和《普贤行愿品》，

普的含义就是遍，普遍。当然普还有普及、普通、平等的意思，即遍一切处平等。佛的法身和报化身平等饶益一切众生，遍一切时、一切处、一切法界。不是对于天人就好，对于恶魔、地狱众生就不好，或者对有钱有权的人就好，对于穷人就不好。佛是平等地饶益一切法界的众生。

为什么能“普作大饶益”？从根本上讲是由于法身的智慧。觉悟者觉悟真心以后，他的心契合于一真法界，契合于众生的佛性，他能看透众生本来清静佛性。所以他的心是光明的，是体证真如理的真心，能够接续法界和众生心中的光明。“普作大饶益”，这是真正的佛的自证智慧境界，所以要归命于根本的法界佛或者报身佛。

“智无限自在”，佛有无量的智慧，无量的自在。无量的智慧包含世间和出世间的智慧，众生的业果相续也是众生心性智慧的一种表现，烦恼无限，愿力、智慧和方便也无限。自在，我们可以理解为本自存在，也可以理解为自由自在。由于佛和菩萨的愿力，他们的化身可以在无量世界中穿透无量的屏障，可以穿透黑暗和光明、烦恼和欢喜、智慧和愚痴、生死和轮回，于一切深浅、明暗、迷悟境界，自在无碍。

禅宗的祖师就有这样的本事和智慧。他能够无碍、自在地穿透一切屏障，以流动、活跃的智慧度化众生。这是自在的含义。当然也显示了种种方便，如观音菩萨可以显示三十二相度化众生，他在天同天，在人同人，以种种方便普度众生。这是显用。另外一方面自在的含义，即是显体，本体、真如、法界，自性如如不动。自在也可以理解为本

自就在。观自在菩萨，于观自在，自体永在，自体恒在，即俗而恒真，虽然有林林总总的变化，但是他念念清静，念念契合于真如，念念不离自性。

这就是自在的两重含义：一方面是遇境如如不动的自体，是整体的法界观；另一方面是出于智慧、悲心、悲愿的自在妙用，他念念流露慈悲和方便。虽然这种慈悲和方便的流露，从接受者来说是有差异的，但对佛本身来讲是没有差异的，这种作用是报身的光明，差别作用是化身。所以临济祖师说：“尔一念心上清静光，是尔屋里法身佛；尔一念心上无分别光，是尔屋里报身佛；尔一念心上无差别光，是尔屋里化身佛。”无分别光是报身，自体不作分别；无差别光是化身，即在差别中不差别，这是针对外在的作用来讲；一念心上清静光是法身。

所以我们讲大的时候可以至大无边，可以讲到无量的十法界，可以讲到十方无量的世界；可以讲到过去、未来、现在，可以讲到十世。所谓“十世古今始终不离于当念”，当念就是我们当下的起心动念，一念心上清静光，一念心上无差别光，一念心上无分别光，一念之间，法报化三身具足。

佛教经典里显示出的这种纵横蓬勃，汪洋恣肆，无边无际，无限自在的境界，其实和当下一念心是无碍的，念念也是无碍，自他也是无碍，凡圣也是无碍。这就是《华严经》所讲事事无碍的境界。所以“智无限自在”的自在，我们可以从两个角度去理解，一方面理解为他的报、化身，这是用的一方面；另外就理解为他的体的一方面，本

自具足，本自如如不动。

“救护世间尊”，如果从法身的角度，从第一义谛的角度来讲，其实众生没有度和不度。如果用真实第一义谛，用真正的最清净的眼来观待一切，观待法界的话，这个法界就是一真法界，这个法界本自具足，本来圆融，不生不灭，众生本来是清净涅槃，本来就在法性三昧之中。这是最清净的眼看到的最清净的法界，看到的最清净的法身，看到的所有的众生实相，这是从根本的境界，从了义的法义上看待的。

但是对众生来讲就不是这样，因为众生不具备这样的法眼，不具备这样的智慧，或者说没有悟到这个层次，对众生来讲就在生死流转。

“救护世间尊”，佛有无限的慈悲来救护众生，佛也叫世尊，于一切世间最为尊贵，佛是十法界的导师，成就了透过十法界的圆融智慧，这是救护世间尊的含义。

什么叫世间呢？人间就是世间，三界就是世间，天界也是世间，地狱也是世间，这些是我们讲的果的世间，即是已经形成了结果。那从因地来讲，世间是什么？就是一念无明。我们一念心起，林林总总的世界幻相就生起了。对于一个沉睡的人来说，天地日月都是不存在的，但是眼睛一睁，山川日月、白昼黑夜，所有的东西都在脑子里显现了出来，身体也显现了出来。眼睛的这一睁，那就是一念。所以世间即十法界，从因上来讲就是一念；从果上来讲就是三千大千世界，就是欲界、色界、无色界三有，就是无量世界，就是凡圣国土，就是无尽法界。

千经万论指向自性

菩萨造论，首先要归命十方佛，要使自己的智慧得到加持，不是自己的生命，而是自己的慧命得到加持。通过归命、加持激发自性智慧，祈请法界佛菩萨赋予智慧，开示妙法。大乘经典处处讲到，菩萨是受佛的加持和允许才能讲法。所以真正的智慧都是来自于自性的、现量的智慧，都是来自于佛力的加持。大乘佛法非常殊胜和奥妙的地方也在于他力。现在的人太自恋、太自我了，总是不相信他力。他力的本质、起作用的根本原理，在于自他不二。可是现代文明过于强调自我，甚至把自性理解为自我，佛法的自性并不是说自我。我们需要慢慢学习和领会大乘佛法的这些基本义理。

大乘佛法的特点在于他力，他力的奥妙和原理在于自他不二。所以要真正把我们的自性打开来，需要知道自他不二这个道理，需要把心打开来得到加持。得到加持的方法非常多，可以通过净化我们的潜意识、通过发清静广大的愿力、通过忏悔消除业障，或者通过拜佛诵经持咒等等。这些种种的方便可以打开我们自性的宝库，打开我们的心来得到真正的他力加持，打开自性的宝库，参禅也是一种方法，当然还有其他的许多法门，实际而言，佛所讲的一切法都是为了开启众生自性的智慧。我们不能说这个法高，那个法低。比如念佛的觉得禅宗不好，参禅的觉得念佛不好，或者天台的觉得华严不好，华严的觉得天台不好，种种的法门都是方便。在禅宗，这叫“声声唤醒本来人”，也叫“敲门瓦子”。禅宗讲的公案就是敲门的瓦，当年圆悟克勤跟随

师父五祖法演参学，听到师父说了一首香艳诗，就是我们现在讲的言情诗而开悟，“频呼小玉元无事，只要檀郎认得声”，小姐频呼丫环小玉、小玉，实际上没什么事，只是为了让她的心上人听到她的声音。我们学佛参禅、礼佛念咒，包括现在学习《大乘起信论》，都是为了唤醒心中的真性、自性，唤醒我们自性具足的智慧。正如六祖惠能大师即是听闻《金刚经》开发了觉性。

大乘大在什么地方？大在心量广大，诸法平等。不只是佛法内的平等，佛法外也平等，世间法也平等。所以学佛并不是说要钻在深山老林里，祈求证到一个三昧，或者精通一门术语，精通一部经，这是非常狭隘的想法。即使精通以后也必须超越，还要运用自如，甚至要把这样的智慧用在世间法中，这才是学习佛法的智慧体现。世间法、出世间法不二，有这样的清净心，那么世间法也就是清净法，世间的生死也会成为一种妙用。

所以大乘的心量和智慧是无限的，并不能局限于某部经、某部论，或者某些术语。有的人听到几个词很开心，听到其它词就不高兴。心量广大，因地的心才能契合果地的法、法界的法。法界的法就是普贤菩萨、观音菩萨的用，他们的愿力，包括法界本身的这种自性；自心的法就是众生自身的愿力。这样才能真正地和一真法界的法体、和具足万法的自性开通对接，这样我们整个人才能真正得到改变。

我们大家都知道《六祖坛经》的核心词、关键词是自性。不仅是《六祖坛经》，其实千经万论都是指向自性，自性指向当下一念心。同样的，当下一念心也是自性，当下一念心也是千经万论，这两个不

能把它收回来又放不回去。彻悟禅师讲，人人都知道万法唯心，但是为什么不更深层次地理解心唯万法呢？[1]一切唯心，好像一切都在你的脑子里，都在你的胸腔、感受和想象里。但是既然万法唯心，为什么不能够心唯万法呢？既然觉得所有的东西都在你一念之中，为什么不能够在万法之中看到心呢？张眼往里一看都在你心里，往外一看你的心在哪里呢？所以说不二，不二的语言和境界的理解是非常重要的。

及彼体相海，无我句义法。

无边德藏僧，勤求正觉者。

体相海，即是佛的报身，佛的体相广博，就像大海一样无穷无尽、变幻多姿。因为佛光明无限，智慧无限，音声无限。《华严经》讲佛愿力无限，化身无限，也讲佛不是一个因缘而成就佛果，菩提心也不是一个因缘而成就菩提心，他是无量因缘而成就。所以众生见到果地佛，也不是一世、一因而见。

无量相、无量音声、无量差别，都是佛法，都是佛。《楞严经》里讲到，我们看到的山川草木，包括石头，这些是什么呢？它是佛的清静真体。禅宗公案里一位禅师在普请劳动时，闻堕薪有省，作偈说：

“扑落非他物，纵横不是尘。山河及大地，全露法王身。”那是什么东西呢？这正是我们需要真正去参悟和体会的地方。

“无我句义法”，所有的法都是无我、平等法，所有的法本身就是清静法。比如，既然一切法无我，也可以说《楞伽经》没有《楞伽经》的体，《华严经》没有《华严经》的体；《楞伽经》的佛是方便，

《华严经》的佛也是方便。“无我句义法”，诸法即是真正清静的，

第一义、胜义谛的法。

真正的佛法，所有的句义，所谓万法归心，心归何处？所有的佛经，千经万论最后讲的什么呢？讲无我，即人无我、法无我，同时语言无我。也就是说，《华严经》不是《华严经》，《楞严经》不是《楞严经》；读经的人，开悟的人也不是你，法也不是法。

从法义上来讲，所有的大乘佛法都是讲二无我——人无我、法无我。同时，我们从禅宗的现量智慧来看，当下一念看到的、心中的一切法都是无我法，一切经都是无我经。无我是真如清静，从更细的角度来讲，无我就是无念，所谓一念无念。

[1] 《彻悟禅师语录》：修习一切法门。贵乎明宗得旨。今人但知万法唯心。不知心唯万法。但知心外无佛。不知佛外无心。但知无量为一。不知一为无量。但知转山河大地归自己。不知转自己归山河大地。然既不知心唯万法。岂真知万法唯心。既不知佛外无心。岂真知心外无佛。……是故念佛者。必以唯佛唯土為宗。若唯佛唯土之宗不明。則真唯心義不成。果透真唯心義。則唯佛唯土之宗自成。

大乘的信与疑

无边德藏僧， 勤求正觉者。

“无边德藏僧”，僧代表无边的功德藏，僧的清静相是佛法精华的展现。众生既应归依外在的、表现为佛像、语言文字相和僧相的住持三宝，也要归依于自性三宝。自性清静佛法僧三宝在《六祖坛经》

里有相对应的解释，即觉、正、净三归依。[1]“勤求正觉者”，无边德藏僧也是勤求正觉的清净僧。

“归命尽十方，普作大饶益，智无限自在，救护世间尊，及彼体相海。”前面这几句是讲归依尽虚空、遍十方的法报化三身佛；“无我句义法”，指归依大乘究竟了义法；“无边德藏僧，勤求正觉者”，指归依具足大乘无边愿力的清净僧。如果是大乘僧，他必定有普贤愿，必定有无上的度化众生的愿力，必定有清净心。

佛法僧三宝，名异而体同。归依一体三宝，是归依我们当下一念心的无上清静。一念心上清静光是我们的法身佛；一念心上无分别光是我们的报身佛；一念心上无差别光是我们的化身佛。这是归依我们当下一念心中的三宝。一念心的清静三宝也是我们的自性三宝，什么叫归依自性三宝？即是归依我们自性中清静的法身佛、归依我们自性中光明的报身佛、归依我们自性中千变万化、智慧无限的化身佛。这是从自性清静的角度，从悟的角度来理解。

如果从众生迷的角度来讲，自心三宝在我们凡夫身上，体现为自心的如来藏。众生的如来藏、众生的三身佛体现为无明、业力、妄想，即惑业苦三道。惑是无明，业是业障、业力，由业而招感种种的果报和痛苦。也就是说我们现在承受的一切状况都是自己的业所形成。无明、现状以及种种妄想妄念，是我们凡夫的法报化三身，也就是我们的根本智、分别智和差别智，这些都是一个东西。果地三宝是大三位一体，修行过程是中三位一体，因地是小三位一体。佛法僧三位一体，可以说就是一念三位一体。

《大乘起信论》总摄要义，我们尽量把《起信论》所讲的各经各论的原理揭示出来。所以归依清净的三宝也是归依自性的三宝。

为欲令众生，除疑去邪执。

起信绍佛种，故我造此论。

菩萨造论的目标和目的是什么呢？菩萨造论是基于清净心和菩提愿，他不是为了名闻利养，不是为了开宗立派、自立门户，不是为了自己的邪执着，而是为了续佛慧命，度化众生，让佛法放光明。“为欲令众生，除疑去邪执”，马鸣菩萨造《大乘起信论》的目的就是为了令众生消除疑惑，疑惑消除，众生就会产生信心。信非常重要，信是修学大乘的起点和根本。后文讲大乘行人的发心，有信成就发心，如进入十信位的菩萨，信心坚固。

信与疑是一体两面，疑的也是这样一个东西，疑为信之体，信为疑之用。其实信和不信的都是一个心，如果真信、真正第一义谛的信，那就是心真如门；如果疑，那就是心生灭门，当然这是一种方便说法。论主造论的目的是令众生消除疑惑，那么疑什么呢？怀疑大乘佛经的道理，怀疑法、报、化三身佛，怀疑自性佛，怀疑自己能不能成佛，怀疑真如之理。所以，成就众生的信心，首先要去除种种的疑惑和邪的执着。

关于邪执，《楞伽经》里讲了许多，《楞严经》也讲了许多不正确的立论。世间的哲学大多都是邪执，而且非常顽固。“除疑去邪执”，就能树立正信。“起信绍佛种”，当疑惑排除，扫除了对邪见的执着，那么众生就能对大乘佛法产生信心，就能续佛慧命。绍是承续、延续

的意思，对大乘起信才能绍隆佛种。所以马鸣菩萨造论的目的，是为了令众生对于无上大乘生信，直接来讲就是令众生相信自己的如来藏。

《六祖坛经》也是这样讲的，祖师讲要信自性，不要邪执，不要执着外境，不要把禅变成理论文字，或者某种外在形式。禅是不立文字，直指人心，直指心性。禅是叫学人明心见性，见性成佛。明心见性就是真正地开发自心的智慧，去掉邪执着。

总而言之，首先是归命十方常住三宝，归命自心自性三宝、一念三宝；其次要发愿，愿众生消除对大乘佛法的怀疑，消除对自性的怀疑，去除种种邪念和邪执着，对大乘佛法产生清净信心。“故我造此论”，由这首偈子我们可以看出作者造论的愿力，也由此可以看出《大乘起信论》的主旨。

当我们讲到信和疑的时候，信什么呢？藕益大师在《弥陀经要解》里讲到六种信，即信自、信他、信理、信事、信因、信果。从净土来讲，信自，信自心具有佛性，信自己能往生，信自己的一念佛心与佛度化你的愿力的心是对接的，有念佛的因，就有往生的、成佛的果；信他，信阿弥陀佛的愿力，信他的愿力必然能够实现。信因果就是信当下一念心，我们的因地念佛心和果地的佛的愿力能够对接起来，所以能够往生。信事信理就是信有净土之事，有净土之理，净土绝对不是想象，而是实有的。

大乘的信是信理和事、因和果、自和他。《大乘起信论》讲要信我们的如来藏，信我们的真如清净心及其妙用。也就是说，要相信自己的佛性，要相信依据于我们本具佛性的大乘修证的原理和成佛道路。

《大乘起信论》非常殊胜奇妙的一点，就在于它揭示了我们心性的秘密，而不是讲外在的东西。所以从这一点上来讲它和禅宗一样，它同样把经典的义理全部提炼了出来。

[1] 《六祖坛经·忏悔品第六》：善知识，今发四弘愿了，更与善知识授无相三归依戒。善知识，归依觉，两足尊。归依正，离欲尊。归依净，众中尊。从今日起，称觉为师，更不归依邪魔外道。以自性三宝常自证明。劝善知识，归依自性三宝。自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。自心归依正，念念无邪见，以无邪凡故，即无人我贡高贪爱执着，名离欲尊。自心归依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染著，名众中尊。

八种造论因缘

《大乘起信论》绪论归命偈的一个核心问题在于论主造论的目的。顾名思义，《大乘起信论》造论的目的，或者此论的作用，就是为了令学人对于大乘佛法产生正信，去除邪见；为了令众生开悟佛性，续佛慧命，绍隆佛种。那么大乘的正信是什么呢？可以说是如来藏、一真法界、真如、自性等等。后面《大乘起信论》会讲到一心开二门，讲得非常清晰。

论曰：为欲发起大乘净信，断诸众生疑暗邪执，令佛种性相续不断故造此论。有法能生大乘信根，是故应说。说有五分：一、作因，二、立义，三、解释，四、修信，五、利益。

论云：为了让众生对大乘佛法产生清净的信心，断除众生的疑惑和邪执着，令佛种性相续不断，所以造论。前面的偈子最后两句也讲到造论的目的，是为了让众生除疑去邪执，产生清净信心，绍隆佛种不断。二个地方意思相同。

“有法能生大乘信根”，《大乘起信论》能令众生产生大乘的信根，激发大乘的信心，所以立论讲说。该论分为五个部分：一作因，二立义，三解释，四修信，五利益。首先讲大乘成佛的根本因；其次讲具体的义理，比如心真如和心生灭，觉和迷，迷和悟之间的关系，修行的方法和原理等；然后讲修行人怎么样产生信心，怎么样进修；最后讲学习这个论的意义和修学大乘的利益。总的来说，《大乘起信论》讲述大乘佛法的原则、理论、方法、实践及其结果，简单来说就是境行果，这是整部论的结构，它是完整的一个整体。

此中作因有八：

一、总相，为令众生离苦得乐，不为贪求利养等故；

首先第一部分叫作因，作因有八个，第一总相，造论的主因或者《大乘起信论》的根本作用，是令众生离苦得乐。一切佛法都有这样最究竟、最根本的作用，《大乘起信论》也是如此。作者作这个论不是为了自己的名闻利养，如果有名闻利养心就会有人我众生的执着，就会有妄念的延续。有了妄想，就会为了自己的利益、自己的爱好和自他高下的分别心来做事。从自私的角度出发就会引起很多问题，如讲经说法或者禅修打坐，有成名、当大师的想法，那动机就不纯，就

不是清净心。

这里马鸣菩萨讲他的愿是令众生离苦得乐，以清净心实现自己的菩提心。造论不是为了自己，而是为了众生能够依靠佛法开发智慧得到解脱，这是总相，就是最根本的、最高的原则，也是总体动机。

二、为显如来根本实义，令诸众生正解故；

作这个论的第二个原因是为了显示如来根本实义，令诸众生正解。也可以说，这个论的特点或者说作者写这个论的出发点，是为了显示佛的本怀，显示佛的根本愿力，显示佛的根本智慧，显示佛教所有经典中最根本的、最真实的义理。“令诸众生正解”，正解就不是邪见邪解。《大乘起信论》是给众生显示诸佛本怀，显示佛经里最核心、最准确，最符合佛的本义的教法。所以，学习《大乘起信论》就是直探诸佛本怀，总持诸经精要、精髓，同时产生正解、正见。

如果对《大乘起信论》所讲的道理真正地理解了，那么对整体的佛法就会产生正解、正见。换句话说，如果《大乘起信论》读懂了，那么再去读诵大乘经典和其他宗派的论著，就会很容易理解。比如华严宗法藏大师、澄观大师等祖师大德，他们在解释《华严经》时，往往都会引用《大乘起信论》。后代比如解释《楞伽经》《圆觉经》，还有禅宗也会援引《大乘起信论》原文。所以读懂《大乘起信论》也就进入了大乘佛法的门，起码不会走偏。读懂《大乘起信论》就有了佛法的基础，可以真正深入理解大乘佛法经典和法义的精髓。

另外一方面，如果已经阅读了很多经典，那么再读《大乘起信论》，

会促进学人提炼出更精确、更精要的佛法认识，能更好地巩固和理解法义。所以，论主造论的目的是为“显如来根本实义”，实是实相、真实之义，是最根本的道理。“令诸众生正解”，这是树立正见的一个过程。很多学佛人学来学去还没入到门，还在门外徘徊，而学习《大乘起信论》可以让我们真正地进入佛法的大门。

三、为令善根成熟众生不退信心，于大乘法有堪任故；

有的人因为生生世世一直在修学佛法，所以他的善根成熟了，但是他要确认。当然，在不同的时代会碰到不同的理论、不同的学派，如果碰到恶知识，或者不究竟的讲经人，就可能使人动摇或者不确定。善根成熟的众生遇到《大乘起信论》，就可以产生不退的信心。这个信心指的是对自心佛性，对成佛，对自心具足无量功德、无量潜力的坚定信心。所有的宝藏都在众生自心中，就看众生怎么样开发。善根成熟的人会慢慢体悟到自心，产生不退的信心。“于大乘法有堪忍故”，有这样一个不退信心，才真正能够去担当、继承、弘扬、修行大乘的佛法。如果修习小乘，可能会说这一辈子生死不了了，进入涅槃，什么都不做，就是最好的。但是大乘是无限的、无量的菩萨万行。所以，《大乘起信论》能令善根成熟的众生产生不退信心，能够堪忍大法。

四、为令善根微少众生，发起信心至不退故；

对于善根微少不足的众生来讲，读诵、学习《大乘起信论》，可以使他真正发起信心，直到不退转信。善根微少的众生，心外求法，

他很难接受自心是佛。他一直跪着，匍匐在地仰望星空，他不知道自己也是宇宙星空，宇宙星空也在自心之中。

五、为令众生消除业障，调伏自心离三毒故；

学习《大乘起信论》能使众生从自心着手，远离贪嗔痴三毒，调伏自心，消除业障。发菩提心、忏悔等种种方便，可以解除我们潜在的业障，从自心当下一念来用功，念念相续，使善法增长，恶法消灭。

六、为令众生修正止观，对治凡小过失心故；

佛法修行的根本在于止观，止观为因，定慧为果。“令众生修正止观”，正与邪对，应修真实止观，而不是邪定、外道定，是真正的自性定。自性定的标准，如一行三昧、一相三昧、真如三昧、首楞严三昧、大乘慈悲观、大乘唯心识观、真如观、般若观等。修正止观，以对治凡夫、小乘的过失之心。

七、为令众生于大乘法如理思惟，得生佛前，究竟不退大乘信故；

“如理思惟”，就是随顺真正的佛性之理、真如之理正思维，如法修行。如果众生的思维契合于佛理，顺应于佛理，顺应于法理，顺应于自性之理，顺应于法界本源道理，那么一定能够得生于佛前，得到大乘的信心，究竟不退于大乘。

八、为显信乐大乘利益，劝诸含识令归向故。

世间万事都有因果，修行大乘、信乐大乘、研究大乘，肯定能令一生受益。《大乘起信论》显示信乐大乘的无边利益，不是一生，而是生生世世；不是人的一世，而是在无限的宇宙中得到殊胜的福力。

《大乘起信论》造论的八个动机或者八种原因，可以讲就是此论的作用。《大乘起信论》的作用是什么呢？令众生离苦得乐；彰显如来根本真实义，令众生了解诸佛本怀，了解诸法实相，了解禅宗本地风光。《华严经》讲直探诸佛本怀。就像我们看到一张上海的照片就会对上海产生印象，虽然不一定到过此地，但是至少照片是上海的照片，而不是其他地方的照片。《大乘起信论》通过显示如来根本真实义，能使众生树立正确的见地，产生正信、正解。

另外，可以使善根成熟的众生对大乘产生不退的信心，善根不足的人也能够发起对大乘的信心。同时能消除业障，调伏自心。《大乘起信论》讲一心开二门，讲万法唯心，讲自心自性、如来藏的无量功德，学习此论就会知道从哪里用功来调伏自心远离三毒。《大乘起信论》也能够使我们修持大乘止观，而不是凡夫小乘、外道止观法门；可以使我们于大乘法，于真如之理如理思惟，究竟不退于大乘；还能够了解到修习和信乐大乘佛法得到的殊胜利益。

世间法的利益都是因果对待，刹那生灭。但是大乘法的利益不可思议，它是契入法界的法身慧命，是无限的法性解脱，是自由自在的清涼。而且有多大的愿力就有多大的功德利益，大乘的利益也是自他不二的利益，不仅自己，众生也受益。

最后，“劝诸含识令归向。”希望所有的众生都能够归信大乘。

《大乘起信论》第一部分的八个作因，既是作者写这个论的原因、动机，也是这个论的特点，基本内容和作用。

此诸句义大乘经中虽已具有，然由所化根欲不同，待悟缘别，是故造论。

前面讲的这些道理，包含于大乘经论之中，但是为什么又要造这个论呢？因为方便。“待悟缘别”，众生的根性不同，开悟的因缘也不一样。禅宗讲因缘时节，如果恰逢合适的时间、地点、机缘，学人就可能契悟。《大乘起信论》就是创造因缘，马鸣菩萨针对不同的根机而造此论。

此复云何？谓如来在世，所化利根，佛色心胜，一音开演无边义味，故不须论。

进一步讲，佛在世的时候，度化的众生都是利根。而且佛的色胜、心胜，具足报身、化身之相，佛心佛性得以完全圆满的展现。“佛以一音演说法，众生随类各得解。”所以当时的众生有福报也有根性，听闻佛的讲法，当下就开悟，很快就成就，这种情况下就不须造论。

“一音开演无边义味”，看起来佛是以一种声音演说一种法，但是佛的功德和智慧殊胜，一音具有无量的义趣。无量众生、无量心行的人，根据自己的能力，各自得到法喜禅悦。正如《法华经·药草喻品》里所讲：“一云所雨，三草二木，称其种性，各自得益。”佛在世时众生的根性和佛的心契合，各得其所，但是佛涅槃以后不一样了，出现了法的各种流转变化的。

佛涅槃后，或有能以自力，少见于经而解多义；复有能以自力，广见诸经乃生正解；或有自无智力，因他广论而得解义；亦有自无智力，怖于广说，乐闻略论摄广大义而正修行。我今为彼最后入故，略摄如来最胜甚深无边之义，而造此论。

佛涅槃以后众生的福报、根性不一样，有的智慧、根机比较好，靠自己的种性，靠潜在的智慧力量，“少见于经而解多义”，读一部经就一通百通，可以理解很多佛经的义理。就像六祖惠能大师没读过多少经，但他一听人读就全部懂了。还有一种众生也是靠自力，但是要通过广学博闻，读几百部经，读若干遍，才能得到正解。

又有一种众生，自己智慧不足，“因他广论而得解义”，需要读诵他人详细的论著，听闻讲解，才能够得到对佛法的理解。还有的人自己智慧不够，但“怖于广说”，他害怕层层叠叠繁琐的、广博的理论，觉得经典太多，自己无法摄持，喜欢听简略的核心要点。所以，针对众生的各种不同根性，论著有广论有略论。略论能摄广大义，对“怖于广说”的众生，给他讲清楚重点，使他相信，他就可以如法修行，就可以成就。

学佛的人，有信行人、有法行人。信行人有信心，懂了就去行持，成就很快。而法行人是要理解掌握了原理才去行持。佛涅槃后，众生根性不一样，所以需要造论。《大乘起信论》是广法略说，论主把非常广博的佛经，用上下两卷，一万多字来诠释，逻辑性很强。很多研究中国哲学史、思想史的人，如儒学大师牟宗三，在讲中国哲学的时候，就特别喜欢《大乘起信论》“一心开二门”的理论。这是《大乘

起信论》中一个著名的、广为人引用的命题。“一心开二门”，众生心开为真如门、生灭门，几乎成为学术研究的套路了。但是引用的人是不是真正理解它，那很难说，因为大多数的研究都是从文字上去汇通。

古代大德，如蕅益大师在其《大乘起信论裂网疏》中特别指出，《大乘起信论》就是讲当下一念心性。他用传统的天台宗理论来解释三如来藏、一心三观、三谛圆融、一念三千等。《大乘起信论》所开示的众生当下一念心，这是所有佛法的核心要义，是佛法的关键，也是禅宗的司南，禅宗最关键的窍诀就在这里面。所以，蕅益大师讲一念无念，悟入佛体。祖师大德都是抓住这个核心义理来诠释佛法。

众生心

在理解《大乘起信论》的时候，也有一个由广到略的过程。我们可以把它讲得很开，也可以讲得非常简单，把这一万多字理解为一刹那的当下一念心。但是讲到这么简洁以后，其实就很难理解了，必须要真正具有禅宗的现量智慧，或许才会有一点的契合。

我今为彼最后入故，略摄如来最胜甚深无边之义，而造此论。

论主针对不同类型的人而造论，如广学博闻的人，信受奉行的人，或者喜欢薄约简洁的人。“我今为彼最后入故”，最后一类人是什么人呢？就是“自无智力，怖于广说，乐闻略论摄广大义而正修行”之人。这类人心力、智慧不足，害怕错综复杂的论义。但是又有信心和悟性，如果给他讲解清楚重点，把准确浓缩的法义精华告诉他，他就

能信受奉行。《大乘起信论》主要就是为这种人作论。当然反过来讲，

《大乘起信论》就属于略论，它是精炼浓缩的理论，但是包含了广大义，包含了所有的佛法。

《大乘起信论》是针对不善于或不喜欢学习繁琐理论的人。但有的人就特别喜欢炫耀那种艰深复杂的理论。我觉得一个真正学佛的人，他是为了从佛法中得到真正的智慧。对普通学佛人来讲，他也不可能像佛教学者那样综罗百家。佛法各宗的理论体系、语言名相、名词概念众多，大多数人并不喜欢学术型的研究，也不愿意把自己变成一个学者，当然也无法变成一个学者，因为没有时间、精力或兴趣进行那样专业的训练。但是大家渴望从佛法中得到利益，希望用最短的时间学到最精华、最实用的理论，能够运用到自己的生活修行中。《大乘起信论》就是专门为这一类人量身定制。

马鸣菩萨说：“我今为彼最后人故，略摄如来最胜甚深无边之义，而造此论。”这就是略论摄最广大义。虽然《大乘起信论》不繁琐复杂，但是它包含了无量广大的佛法的真义精髓。略摄，虽然语言简略，但是总摄无量义。所以它是总持智，一为无量，无量为一，融摄了佛法最殊胜、最甚深、最根本、最深刻的无边之义。无量，效用无量，《大乘起信论》通达之后可以一通百通，其它的经论义理一听就会明白。同时在行持之中，在烦恼之中，在无量的法界生死流转之中，都可以用得上，都可以得到自在。所以说《大乘起信论》总持了佛法最胜、甚深无边之义。

在整个大乘佛教里，《大乘起信论》是非常核心的一个文本、一

部论典。这个论是略说，但略说并不是简单地说，而是用准确、精炼的语言和体系，宗罗所有大乘经典和大乘各宗、各派的核心义理，浓缩在一起进行论述。对于有的众生来讲，经典汗牛充栋，他要学习起来相当困难，或者也没有时间和精力进行深入精细地研究。往往能够深入精细研究教理教义的人，很多是义学沙门或者传法的人。

但是对于很多人来讲，他的往世善根也非常好，三言两语地讲法，他就能依教奉行，就可以非常直接地进入大乘菩萨道的修行。《大乘起信论》造论的一个主要原因，就是为了这一类的众生能够迅速地理解和把握大乘佛教的精髓，然后依教奉行。当然还有其他很多的原因，比如为显如来根本真实义、作法界总相介绍、令善根成熟众生不退信心、令众生消除业障等等。其实《大乘起信论》本身，它的因就是果。如果按照《起信论》依教奉行的话，那必然得到它的果，必然走上真实的大乘佛法的修行之路。这是《大乘起信论》的第一部分，论主讲述造论缘由。

云何立义分？谓摩诃衍略有二种，有法及法。言有法者，谓一切众生心。

下面进入正文的义理。《大乘起信论》的根本是什么？这里讲得非常清楚，就是众生心。众生心，讲体讲用，它的用就是起信，令众生对大乘的佛法能够产生真正的信心。《大乘起信论》的体就是我们的如来藏，如来藏体现为我们的当下一念心性，体现为所有众生的当下一念心性。当下一念心性是非常准确的一个解释，但是这句话包含了很多意思，当下一念，过去一念、未来一念，念念念念，任何一念

都是平等的，每一念的心性都是平等的，每一念的心性平等那每一念都平等，所以全妄就是真，全真就是妄。

而且众生不仅仅指我们人类，他指许许多多的有情，比如魔心、道心，还有地狱、畜生心等，众生的心性本质上没有区别。所以说念念平等，念念不相知，念念不相到。般若经里讲到这些，它是从第一义谛去讲，是显体。如来藏是它的一个本体，但如来藏本身又是不可思议的。如果说如来藏是三如来藏，空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏，用空假中三谛来解释，这是非常好的很圆融的一种解释方法，但是要真正的去把握、理解或感受它的话，那三如来藏的解释又是一个方便，是个阶梯，要会归到当下一念心。

这个理契合到的这一个体，是大乘佛教所有宗派以及所有大乘核心经典所共有的东西，可以叫首楞严三昧，可以叫妙明真心，可以叫般若智慧，可以叫一切种智，可以叫大般涅槃，可以叫如来藏，可以叫般若净土，可以叫一真法界，可以叫胜义谛，也可以是毗卢遮那佛华藏世界的性相圆融，也可以是天台宗的一念三千，一念之间百界千如，也可以是禅宗的本来面目、本地风光或者《六祖坛经》中的自性等等这些最高序列的佛法的概念。

实际上这些最高序列的概念指的是一个东西，那它为什么叫不同的名称？因为从不同的名称开始，可以演化成不同的理论体系。第一序列的佛法概念针对了往下的各种不同序列。比如真如这个概念在唯识体系里非常重要。《大乘起信论》也讲真如三昧是一切三昧的根本，或者说是一切三昧之王，它会产生出种种的妙用，那就变成了百千三

昧。

所以我们在理解《大乘起信论》的时候，一定要把它放在整个大乘佛法的总持的角度去理解。从总持的角度理解的话，万法归一，都融通到《大乘起信论》里来。如果了解了《大乘起信论》，它又是一把金钥匙，可以打开通向每一部经、每一部论或者每一个宗的大门。当然，这把金钥匙也可以打开我们的心性宝藏。

一心二门三大

《大乘起信论》本质上讲的是如来藏，就是众生心。众生心有三大，即体大、相大和用大。在《华严经》里体现为大方广，大方广可以解释为体大、相大和用大。祖师也用这三大来解释整部《华严经》，整部《华严经》又是我们的心性，诸经诸论都是融会贯通的。

《圆觉经》也讲同样的道理，本性的圆觉境界，也叫一真法界。唐代一位非常著名的佛学大师圭峰宗密，他应该是中国佛教历史上对于《圆觉经》讲解和领悟得最透彻、最圆融的大师。宗密大师也是华严宗的传人，他是澄观大师的弟子，透过《圆觉经》而悟入法界，悟入华严。他对《圆觉经》作了很多的解释，如《圆觉经大疏钞》《圆觉经大疏》等等。同时，对于禅宗他也有很细致的研究调查。宗密大师当年参访了很多善知识，也在山中十余年静心禅修，有很多的体会。对宗密大师来讲，《圆觉经》相当于一部简本《华严经》。当然，后代也有净土宗的祖师觉得《阿弥陀经》就是小本《华严经》，也有这样一个理解。

由这里我们可以看出，大乘佛法就是一个有机的整体。从一部经、一部论或者一个宗，可以会通到最根本的东西。最根本的东西就是法界，就是众生心。如果再简单一点讲，就是我们的当下一念心。如果说当下一念心性，似乎心里面还有一个性。如果说当下一念心，全体具足，那这个就是最圆融的说法。这个一念心也没有所谓性和相的区别。从相的角度来讲，一念心就是十法界；从性的本质来讲，它就是一真法界。

所以，我们对于很多问题的理解，一定要回归到根本和本质上。只有这样才能够融汇贯通，才能够真正对大乘起信。如果你都觉得大乘是一种支离破碎、互相冲突的理论，那当然不会产生信心了。如果没有对大乘的信心，没有掌握《大乘起信论》当下一念心这把金钥匙，也就破解不了大乘的奥妙。

云何立义分？谓摩诃衍略有二种，有法及法。言有法者，谓一切众生心。是心则摄一切世间、出世间法，依此显示摩诃衍义：以此心真如相，即示大乘体故；此心生灭因缘相，能显示大乘体相用故。

“立义分”，造论的根本立义。摩诃衍，是大乘之意。本论解释大乘总持的根本意思：“有法”和“法”。我们讲解使用的版本是实叉难陀译本，在真谛译本中，摩诃衍的两种意思是：“法”和“义”。真谛版本的“法”和“义”，相当于实叉难陀版本的“有法”和“法”，“有法”是个名词。

“摩诃衍略有二种”，大乘佛法主要讲什么呢？如果用最简单、最根本的词来表述大乘的话，大乘就是讲“有法”和“法”，也即“法”

和“义”。所谓“有法”，指的是一切众生心。在真谛译本里，“有法”就是“法”；这个版本的“法”，在真谛版本中叫“义”。所以法，指的是一切众生心。一切众生，是指十法界所有众生。一切众生心，包含了所有众生心的本质和潜力以及心的种种显现。比如一念，一百念，一千念，念念的总和都是这个心，每一念都是这个心的种子的现行，念念的总和就是心。

“有法”，指一切众生心。为什么不说法身呢？众生有他的心，还有他的身，有他的因果，有他的器世间，有他的因缘，为什么不说法身呢？因为心是一切法之本。心是众生的心，心里面包含了他的因果、他的动力，他的各种因缘。换句话说，他的身、他的器世间以及他生死轮回的所有信息和种子，都在心里面。所以这里讲一切众生心。

由此也可以看出，大乘佛法是关于众生心的明悟。这个心如果激活以后，体现在灵动的动态中就是念念契证般若，每一念都是法界。再大的心，它也表现为一念。这个心包含了一切世间和出世间法。世间法可以理解为六凡，即三界六道；出世间法可以理解为四圣，即声闻、缘觉、菩萨和佛。世间法是生死轮回的法，出世间法是超越轮回的法、清净的法。

心，包含了一切世间和出世间法。成凡成圣、成仙成佛是这个法，变鬼变畜生也是这个法。当然，生死轮回是世间法，成佛是出世间法，相应的这个心也就是世间心，或出世间心。所以可以说，心包含了染和净两个方面。那么，依这样一个众生心，可以显示大乘之理、大乘之义。

“以此心真如相，即示大乘体故”，这个心有真如之相。大乘佛法的根本在于众生心的清净，在于众生心的真如之相。众生心不管是世间心、出世间心，都有一个根本。就是说，众生心的本体是清净的，这样一个清净心就是真如之相。“是心则摄一切世间、出世间法”，这个心摄一切法，这个心本身的真如相就是大乘佛法的体。换句话说，所有大乘佛法的本质，指的就是众生本来的自性清净心。

从圆教来讲的话，圆教的佛法就是佛的自性清净心的流露。“以此心真如相”，依这个心的真如相，就是大乘之体。所以这里很重要，一切大乘佛法的本质、大乘的诸经诸论是在讲什么呢？讲众生的清净心。那人人都具有的妙明真心是不是我们众生的清净心？首楞严三昧是不是我们的真如清净心？净土是不是我们真如清净心的妙用？我们可以去体会。

马鸣菩萨说心的真如相是大乘之体。心的真如相，用另外一个词讲，就叫实相，实相无相。大乘佛法，所有的根本，都是讲实相。实相，又可以称为一真法界。心的真如是大乘佛法的体，大乘佛法的根本在于众生的本来清净心。这是第一点关于“有法”的解释，就是关于心的真如相的解释。

那么心的生灭因缘相呢？“此心生灭因缘相，能显示大乘体相用故。”这个心有一个清净的、如如不动的、光明的、本质的东西，心的这一方面可以解释为心的涅槃相。心，还可以显示为另外一方面，即它的生灭因缘相。心有体、用两个方面，体的方面是真如，用的方面就是生灭因缘，这就是大乘体的相和用。

生灭因缘相，就是真如的表现形式。我们的真心，可以表现为成佛成祖，表现为菩萨的智慧、慈悲、愿力和感应。同时，心的用，在众生这里则表现为生死轮回。所以这个心有妙用，有它的染净因缘，生灭因缘相，它不是死板不动的东西。

心的两个方面，一个是它的真如相，另外一个它是它的生灭相。心的生灭相是真如的用，真如是心之体，心的本体叫真如。心的妙用、心的相，表现的形式和功能体现为生灭变化。也就是说佛国净土是生灭变化的，成佛成祖修行的历程是生灭变化的。当然它的体本身是无所谓动静、生灭的。

心的体相用，即所谓体大、相大和用大，论主后面还会进一步地解释。“此心生灭因缘相，能显示大乘体相用故。”心的生灭因缘相能显示大乘体的相和用，生灭因缘实际上是它的体、相和用。如果是净因缘，就成圣；染因缘，就流入凡夫之中。这里是在讲“有法”。所以大乘的“有法”，指的是心的真如和流转两个方面。

“法”有三种，即体大、相大、用大。在真谛版本中，“法”称为“义”。前面讲一心开二门，众生心有真如门、流转门。再进一步开演的话，众生心具三大：体大、相大和用大。首先看第一个众生心的体大，原文这样讲：

所言法者，略有三种：

体大，谓一切法真如，在染在净，性恒平等，无增无减，无别异故；

所谓体大，就是讲真如心不管在染在净，它的本身都是清净平等

的。不管是人还是饿鬼、善人还是恶人、畜生还是天人，不管是哪一类的众生，他本身都有一个东西，就是前面讲的如来藏心。“性恒平等”，平等可以理解为没有差别。无论众生什么样子，他本身有个东西是不变的，是性恒平等的。

经中常用摩尼宝珠来譬喻众生本具的真如自性。天、人、地狱、畜生、饿鬼、佛、菩萨，每一个众生都有一颗摩尼宝珠。这颗宝珠不因为他是佛而更加光明，也不因为他是魔鬼、饿鬼而更加黑暗，它本身是性恒清静，没有差别。你永远都丢不了它，想抛弃也抛弃不了，想消灭也消灭不了。它就一直都在随众生心，因为它是众生心的本质。这个本质永远都在这里，这就叫体大。所以体大，我们可以理解为平等和普遍。这是一方面。

另外，“无增无减，无别异”，没有差别。不是说你的珠子大，我的珠子小；你的珠子亮，我的珠子暗，人人都一样。众生平等，自性具足。所以从第一义谛来讲，众生本来是佛。《心经》讲：“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。”这也是在显真如。这是第一大——体大，讲本身的心性之体，没有差别，没有增减，性恒平等。

二者、相大，谓如来藏本来具足无量无边性功德故；

第二，讲相大。因为相和用，是体展示出来的。虽然体本身一样，但它表现的形式是不一样的。所以说业力是不可思议的，愿力是不可思议的，神通是不可思议的，这些都是由一个共通的东西发出来的不同的妙用。就像一把刀，可以用来切菜、切瓜，可以用来杀人，既可

以杀坏人也可以杀好人，还可以用来作为艺术品欣赏。但是刀本身就是一把刀，用它也是那样，不用它也是那样。这是譬喻体大。

“相大，谓如来藏本来具足无量无边性功德故。”相大讲如来藏，众生的如来藏本来具有无量无边的自性功德。对照真谛译本，可以更加准确地理解三大。体大，讲一切法真如平等，不增不减；相大，讲如来藏具足无量性功德。虽然大家都一样，每个东西似乎都如如不动，但是如来藏具有无量无边的功德。

什么叫无量无边的功德？比如菩萨的愿力，读经时的感悟，或者到庙里到道场感觉很好，晚上做梦梦见菩萨；或者有的人供佛以后他的心愿实现了，这些就是妙用。既是你自心的妙用，也是佛菩萨愿力的妙用。只有自他不二才会形成感应。

因为佛菩萨的愿力一直在起作用，被你一下给接住了，或者激发了，从而产生种种殊胜的感应。但激发靠什么呢？靠我们的信心，靠我们的清净心。所以起作用的既是我们心里的机制，也是我们的心和法性之海的佛菩萨的愿力的机制同时对接，就像电一样联通了。我们讲妙用的原理就在这里，这个妙用是无限的。所以，相大具足无量无边性功德。

三者、用大，能生一切世、出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘于此入佛地故。

第三讲用大。从用的角度来讲，“能生一切世间、出世间善因果故”。如果透悟心性的话，那会产生一切世间、出世间的善因果。有人会说为什么是善因果，为什么没有恶因果？其实从起信，从菩萨修

证的角度来讲，当悟到或者信到大乘如来藏原理后，自然会朝善的方向去走。因为朝恶的方向必然会恶果，所以他起的作用偏重于产生善的因果方面。

从另外一个角度来讲，恶用就是恶的因果，善用就是善的因果。一旦知道如来藏的原理以后，自然不会去恶用了。因为恶用，自己就会是恶果的承受者，那当然明白这个道理的人他不会去恶用，他只会是自利利他，自觉觉他的善用。所以马鸣菩萨讲，能出一切世间、出世间善因果。

“一切诸佛本所乘”，这一点很根本、更重要。十方三世一切诸佛成佛就是靠如来藏心，就是依据这样的智慧才悟入佛海，最终成就佛果。所以它有善用，也有究竟的用。最终、最究竟的用就是成佛，善用就是成世间的一切善法。另外，菩萨都是由此进入佛地。菩萨最后成佛，也是依据如来藏心，真正地进入法性之海，最终成就佛果。

小结一下，这里讲大乘立义分，“谓摩诃衍略有二种，有法及法。”大乘总摄的意思有两种：一个是有法，一个是法。有法，指的是众生心。众生心，包含了一切世间法和出世间法。众生心的体是真如，相用就是生灭因缘，它创造出十法界的种种妙相、妙用。所谓一心开二门，即心真如门和心生灭门。众生心是一个本质的东西，但是众生心有真如门和生灭门。

众生心的三大，如来藏的三大：体大、相大、用大。体大，指的是真如的不生不灭的本质，永远没有来去动静，不生不灭。相大，指的是它具有如来藏的性功德，善性的功德。用大，诸佛菩萨都依此来

成就佛果，成就菩萨层层叠叠的五十二个阶位，同时也可以成就一切世间的善因善果。

这是《大乘起信论》第二部分“立义分”，讲大乘的根本义理，即一心二门三大。它包含了所有的经典，所有大乘的根本法义都是讲这个。比如净土就讲它的相用之大；《华严经》既讲体、也讲相、也讲用；《般若经》偏重于显体。更多的经论是在扫除障碍，显示真如的体。如《圆觉经》《楞严经》偏重于显示体，显示妙明真心，当然也显示部分之用，显示它在修行中具有的关键和根本作用；《法华经》讲诸佛本怀，讲诸法实相，《法华经》很圆融，与《华严经》很相似，都是体相用三者具足的显示。

《大乘起信论》是高度浓缩的一个论。从个人来讲的话，实际上它不离我们当下。日常生活中，我们自己的体相用，周围人的体相用，包括我们所观照到的、接触到的众生，他都是一个东西，他都有这样一个如来藏。如来藏体大相大用大，如来藏清净的一面是真如，如来藏的妙用就是生灭因缘法。

真妄不二

前面一段是立义之分，即总纲。再用我们现代人的语言简单重复一下，就是说所有的大乘佛法，大乘的经教，它的根本是在讲什么呢？讲众生心。众生心，又可以称为如来藏。如来藏有两个方面，一方面是心的体，即心的真如门。真如不生不灭，不生不灭能生万法，即金刚自性。正如《六祖坛经·自序品》所讲：“何期自性，本自清净；

何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”另外一方面是心的相用，即心的生灭门。

心有真如和生灭两个方面，心也有体相用三大。大，指普遍和平等的意义。体大代表遍一切众生，每个众生都有，并不是说你有他没有，你的大他的小。众生都有佛性，不是因为它现在是个蚊子，它就没有佛性；你看起来高大上，金光闪闪就有佛性；或者你读了很多书就有佛性，佛性就好，那些没读什么书的人佛性就不好；信佛的人佛性就好，不信佛的人佛性就不好。每个人其实都有颗无价摩尼宝珠，人人本具，个个都有，本来具足圆满。这是心的体大。

相大，代表无量的功德、无量的性德、无量的妙用。

用大，能够产生一切功用。用，运载意，心可以使众生成仙、成圣、成佛、成菩萨。一心分二门三大，归根到底都是一个东西，即众生心，即如来藏。

前面一段总说，叫立义分。后面再进一步地阐释，叫解释分，即显示实义、对治邪执、分别修行正道相。

“云何解释分？此有三种，所谓显示实义故、对治邪执故、分别修行正道相故。”

本论从三方面进行阐释：第一，显示实义。实是什么？就是实相。显示真实的实相之义，什么是真如？真正的真如心、真如门是什么？本论即显示真实之义、实相之义、真如之义，显示摩尼宝珠的自体，显示本来样子。

第二、对治邪执。论主在解释分里，会进一步对治邪执。在修行

过程中，有邪执就没有起正信，所以去邪才能显正。种种的邪执著很多，如认为如来藏是神我，认为如来藏是常、是断等等，这些就是邪执，都是对如来藏心的错误的认知。心外求法也是邪执，但是心内求法如果执著的话，也是执着，也不是完满的智慧。当然对治邪执，从知见上来讲，首先要树立正知见，然后在事上对正知见也要超越。一切知见打扫干净，最终才能显示出真如心。

第三，分别修行正道相故。这部分将告诉我们怎么真正地去修行，比如后面讲到念佛是一种方便，讲到真如三昧，怎么样不依空、不依息、不依心等，直接契合真如的观修方法。

总而言之，解释分显示立义分的根本，是更深入详细地阐述什么是真如，什么是如来藏，什么是清静，清静是空还是不空，它有什么作用以及对它的种种邪执、错误认知。最后解释怎么修行，相当于是对境、行、果整体的一个解释。实际上这三点一直贯穿于《大乘起信论》全文，等于是总的段落题目。《大乘起信论》的这三个主要部分，一是讲真实的实相是什么，真正的真如是什么，如来藏到底是什么；二是辨别邪正；三是讲修行。

此中显示实义者，依于一心有二种门，所谓心真如门、心生灭门。此二种门各摄一切法，以此展转不相离故。

“显示实义者”，即显示真实。首先看真实义，真如实相的真义到底是什么？“依于一心有二种门”，一心二门，指的是心真如门和心生灭门。这两门可以摄一切法。真如门，遍法界，遍一切时，遍一切处，遍一切众生心；生灭门，同样也是遍及一切。所以说各摄一切

法。从某种意义上说，真如门和生灭门，是等同无碍的，其实生灭就是真如。

如果从更高的圆教的层面来讲，生灭法本身就是不生不灭法。如果要真正体悟的话，也是从这里来体悟。只有从生灭心里边才能体会到不生不灭。因为不生不灭你怎么去体悟它呢？我们的心都是生灭的。即使你说不生不灭，你体会到不生不灭，你这个心还在生灭嘛。所以说不生不灭本质上它是没有体会的，没有什么悟和不悟的。

“此二种门各摄一切法”，从真如门可以摄一切法，从生灭门可以摄一切法。也就是说，如果要讲真实的东西，可以无穷无尽地讲下去；同样，如果要讲幻化的东西，讲心的相用，也是无穷无尽的。所以这就是为什么《普贤行愿品》讲发愿的时候说，法界不可穷尽，众生界乃至烦恼不可穷尽，菩萨的大愿大行也与之相应不可穷尽。这叫尽虚空遍法界，尽一切时、尽一切处的发愿。《华严经》里的回向也是如此，无穷无尽，无始无终。但是也是无自无他、无生无灭。如果知道无自无他、无生无灭的话，所有的一切，所有的时空也就是当下一念、当下一刹那，那就没有那么复杂了。

“以此展转不相离”，心真如门和心生灭门是不二的。生灭和不生灭，是不二的。也就是说，如来藏和众生的生死流转也是不二的。正是由于不二，所以才使得一切众生都可以成佛，都可能成佛，或者说才使得我们可以看到佛，才可以被佛菩萨的愿力所加持。本论后面会详细阐述这个机制和妙用，阐述空和不空的原理。

大总相法门体

心真如者，即是一法界大总相法门体。

首先解释心真如门。“心真如者，即是一法界大总相法门体。”心真如，指的是法界的总相体。这里有一个非常重要的词，叫法界。其实《华严经》就是讲法界的，比如澄观大师在解释《华严经》时就用理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界等四法界来解释。澄观大师《华严经疏》开篇即说：

往复无际，动静同源，含众妙而有余，超言思而迥出者，其唯法界欤？

动可以理解为生灭法，生死轮转，循环往复，无穷无尽；静可以理解为不生灭法。生灭和不生灭，这两个本质都是一个。众妙可以理解为十法界，无量的法界。澄观大师在解释《华严经》建立华严宗的时候，一开始就提出法界概念来加以解释。

“心真如者，即是一法界大总相法门体。”这一句话可以有非常多很详细的解释，如从体相用等方面来解释。法界可以开为四法界，也可以会为一法界，即一真法界。四法界都是当下一念清净心，是一真法界，法法圆融。法界是总称，其实就是一个整体、一个全体，包含了一切的法。“心真如者”，实际上就是我们的一真法界，心真如门是我们的一真法界这个大总相法门之本体。心有体相用三大，心真如者，是法门之体，是一个根本的、本质的东西。

以心本性不生不灭相，

进一步来讲，心真如有什么作用？这个东西是什么？心的真如本性是不生不灭的，不生不灭也是不来不去，不一不异，不常不断。心的体性，不可描述。如果从体悟的角度来讲，即使不生不灭也不能把它立宗。也就是说，不能把心的不生不灭本性、心的真如体性，在你的心中建立起来，或者固定下来，如果固定下来就是被相和语言所迷惑。

如果认为不生不灭是一个境界，不生不灭就停留在你的幻想里了，那就不是真正的不生不灭。就像学习教理，如果学习教理得到了一个结论，这个结论实际上是个生灭法。当你说心是不生不灭的，如果没有体悟，只有这个文字相的话，或者只有一个很稳定的、正确的知见和知识的话，那它就是个生灭法。因为它背后才是那个不生不灭的心。

所以我们一定要把理和事区分开来。当我们在学习的时候，明白了一个道理，从般若的角度来讲，实际上我们就被这个道理所迷惑了。当然如果从世俗的角度讲，是在树立正见，不被邪见所干扰。但是这个事也要破除掉，我们的知见，心里所谓正确的知见，它往往是我们的一个牢笼。

正知正见本身是个非常好的东西，但是如果依此而产生了强烈的执著、分辨和我慢，那这个正知正见就变成一个障碍了。所以要把智慧的现量显现出来，必须在立的过程中要破。首先是破邪显正，最后这个正也不能固执。如果把正见固执为己见，那就是建立了一个东西，但却因之树立了无穷的敌人，那这个见实际上就把自己孤立起来了。

其实禅宗很妙的地方就在这里，而且我们也是要用这样一种方法来检验自己的学习进程。如果这样学禅宗，可能就会有不一样的理解，这样学的过程就是悟的过程，就是修的过程；这样学可能会体会到言语之外的妙用；这样学可以说是学习大乘佛法的一个窍门。《楞伽经》里也讲，不能把不生不灭立为一个宗。如果执着不生不灭，等于是把不生不灭变成了一个神，变成了一个有生有灭的东西。我们要去这样体会，正见也是在我们当下心中显示的一个相而已。当然，在学习的过程中还是要树立正见，这是第一步。

一切诸法皆由妄念而有差别，若离妄念则无境界差别之相。

心的真如门，心的本性、心本身是不生不灭的，但是法界体现为林林总总的万象。众生的世界变化莫测，形成各自不同的生死、不同的世界，重重无量。但这重重无量又是互相交参的，你中有我，我中有你，你有无量他，他有无量你。主伴圆融，自他不二。一个小东西里边含有很多，可能我们并没有意识到。就像我们人没有意识到自己是佛，没有意识到我们拥有无限的潜力。我们也不知道明天、后天会想什么，会变成什么。很多人也不相信死后会怎么样，更不知道别人的生死。这就是众生的生灭轮回。

众生界的生灭变化和障碍局限在哪里，原因是什么呢？就在妄想和妄念。妄想是动态的，一串一串，像网络一样。妄念可粗可细，可以是当下显现的一个想法、念头，也可以是一个体系、一个信仰、一种感觉。受想行识，其实都是妄念。色是不是妄念呢？色也是妄念，从更深层次讲，山河大地都是妄念妄想。生死都是妄想。只有这样观

修，慢慢才能从生死障碍里破出来。所以首先我们要知道这个心，它就是个妄想动，然后才能知道其实什么东西都是心，这个时候才慢慢回到不动的真实里边去。

无念为宗

一切诸法皆由妄念而有差别，若离妄念则无境界差别之相。

一切诸法之所以显示不同，都是因为众生的妄念。一切诸法的本性、本质没有差别，它之所以显示差别，皆由妄念。你看它像这个东西，他看它又像那个东西，不同的眼睛所看不同。同一个东西，你今天看它是这样，明天看它是那样，或者转个角度看又不一样。所以说妄念显示了诸法的差别相。换句话说，我们只看到了我们心中的差异。所谓的差异，实际上是你的自心而已，是自己的妄想。你没有看见山，没有看见水，没有看见天，没有看见地，你只看见了自己心中的妄想。我们可以从这个角度看一切唯心、万法唯心，一切诸法皆由妄念而有差别。

“若离妄念则无境界差别之相”，境界就是我们妄想妄念的差异之相。有人在这个境界里边，有人在那个境界里边。在天人的境界里边，他就比较豁达大方，在饿鬼的境界里边他就比较执著贪婪，在修罗的境界里边，他的嗔心就会很重，如果在佛菩萨的境界里边，他就是平等地发散着智慧的光明，有清静之心，有清静之愿，他会很包容。这就是境界的差别相。

境界是因妄念而显示，如果没有妄念就没有境界差别之相。这一点极端重要。其实我们的心本来是清淨的，但是我们的心之所以扰动，不清淨，之所以进入生死轮回，有那么多烦恼痛苦，有那么多渴望，有那么多负担，都是由于我们心的差别相，都是我们心的妄念所形成。你以为是个鬼，结果第二天太阳一照，一看它不是鬼而是颗树。树枝掉在了地上，你以为是一条蛇，结果它是根树枝。如果一刹那能够明白过来，那眼里看到的蛇相，心里对蛇的恐惧感就都没有了。

所以迷悟就在一念之间。对于自己的过去，有的人背着沉重的负担，如果真的一念之间把它放下了，也就真放下了。最神奇的忏悔，是无相忏悔或者实相忏悔，这是非常高的一种智慧。这个心真如就是一刹那的事。

《永嘉证道歌》里讲，“但得本，不愁末”，如果得其本，一念顿悟，一念契合心性，那千年的积雪一下就融化掉了，这就是得其本，不愁末。一念顿悟，一念缘起无生，那么顿超十地。一念顿悟无生，就超过十地的修行。从修行上来讲这些都是上根利智之人，这样的人可以说是少之又少。《永嘉证道歌》讲“刹那灭却阿鼻业”，一刹那间、一念之间顿悟本来，得其本的时候，无量劫的恶业刹那就可以消融掉。所以不可思议，一念相应的这样一个觉慧，可以从根本上解决很多问题。什么是根本问题呢？就在于心，就在于无明。刹那间无明破了以后，本地风光、本来面目就显示出来了。也就是说，一念如果悟入心的真如，悟入这个自性宝藏的话，所有东西全部都扭转了，都变掉了。

心真如是不生不灭的，生灭的原因在于妄念，因妄念而有差别。根本的解决方法，就是“离妄念则无境界差别之相”。这几句话非常简单，但实际上它把整个佛法全部包含在里边了。三界如幻，万法唯识，三界唯心。只要一念之间无心无念，你的心真如相显现，那么就解脱了。没有三界，没有生死，没有心，因为这个心本身就是个问题。

所以只要离去妄念妄想，自然能够契合真如。这也就是禅宗为什么常讲无念、无相、无住的原因。[1]无念非常重要，无念就是根本。有念就有生死轮回，一念之间就堕入无穷无尽的轮回。这一念不可思议，它的轮回不可思议，它的清净也不可思议。一刻清净，一念清净，可以念念清净。那从心讲到法，不仅是一念，所有诸法的本性都是真如，法法皆如，所有的法都是如此，法住法位。

是故诸法，从本已来，性离语言，一切文字不能显说，离心攀缘无有诸相，究竟平等，永无变异，不可破坏，唯是一心，说名真如。

根本的法性是离语言的。当你知道不生不灭，觉得这个理论很玄妙的时候，实际上你已经被这个玄妙的感觉和这个文字所困住了。因为如果说不生不灭、真如是最高的理论，那就与生灭产生了对立。所以我为什么一直讲知见是个坑或者是个窠臼呢？因为它是文字理论相，是定见，它会把我们的我执掩藏在里边。

“是故诸法，从本已来，性离语言。”从本质上讲，一切法一直是这样，性离语言。一切法的本性，就是离开语言文字相，所以用语言文字无法描述它，无法固定它。只能用一种正确的语言，来排除不

正确的语言和理论对我们的见地的干扰。更进一步地讲，必须要从这个正确的语言和理论里解脱出来。

“一切文字不能显说”，一定要清楚，即使《大乘起信论》的文字也无法真实地显示那个本体的东西。既然一切文字都不能显说，那我们也就明白了为什么祖师经常会以否定的方式说法，即使看起来很玄妙很正确的东西也否定。我们一般人看禅宗的语录和公案时，会觉得跳跃性太大，一会儿这样一会儿那样，好像觉得非常高明、非常好的东西，还是被否定，感觉就像进入了迷宫在捉迷藏一样，怎么样都猜不透祖师的心思。

这里《大乘起信论》说：“若离妄念，则无境界差别之相。”祖师就是为了要学人离妄念，妄念的表现之一就是语言文字，语言文字是非常殊胜、非常完美的妄念。我们必须体会到法，必须要知道没有语言文字，离开语言，离开文字的“那个东西”。

“离心攀缘无有诸相”，法离见闻觉知，离妄想心、攀缘心。而众生日常都是用妄想心生活。正如《楞严经》所讲，众生“用诸妄想，此想不真”，所以生死轮回。因为众生不知道自己有个妙明真心，没有用妙明真心，没有从体起用，所以他用妄想修。如果用妄想修，那永远是修不出来的。因为那个东西是“离心攀缘”，也可以说离攀缘心，“无有诸相”，没有文字相，没有心相，没有妄想相，没有一切相。

[1] 《六祖坛经·定慧品第四》：善知识，我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相。无念者，于念而无念。无住者，人之本性。

如何随顺悟入真如？

我们再来看一下真谛译本的这一段原文：

【真谛译本】心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓：心性不生不灭。一切诸法，唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。是故一切法，从本已来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯是一心，故名真如。

真谛译本也是首先讲心真如，“所谓心性不生不灭”，本来心性、心真如就是讲不生不灭的这个心。所有的法都是因为妄念而有差别，“若离心念，则无一切境界之相。”所以马鸣菩萨说：“一切法，从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯是一心，故名真如。”离开言说、妄想、攀缘，没有生灭相，才能真正显示真如，显示金刚不坏心、金刚心。

以真如故，从本已来，不可言说，不可分别。一切言说，唯假非实，但随妄念，无所有故。

下面回到实义难陀译本。真如从本以来，“不可言说，不可分别，一切言说唯假非实”，一切言说就是遍计所执。所以我前面讲，当你产生殊胜正确的见地，津津乐道的时候，可能已经陷入了文字相。再殊胜正确的见地，我们也不能够执着它。因为“一切言说，唯假非实”，

一切的言说其实都是我们的妄想，都是我们心的构造。当心有了构造，那么就进入了生灭，它就是生灭法。一切言说包含了什么？包含了邪说和正说、佛法和世间法、包含了佛教和其他宗教。一切言说，唯假非真，也包括这句我们正在学的话。“但随妄念，无所有故”，都是妄念的构造，毕竟无所得。我们看这句话非常有意思。一切的言说都是妄想，正是因为它是虚妄的，所以它才是无所有的。换句话说，一切的妄想本来就是空。一切言说，但是妄想，这就是言说的本质。一切言说，唯假非实，但随妄念，所以言说是无所有的。这是在讲真如相

言真如者，此亦无相，但是一切言说中极。以言遣言，非其体性有少可遣、有少可立。

所谓的真如，也是无相。真如没法描写，“但是一切言说中极，以言遣言，非其体性有少可遣、有少可立。”当我们说真如、心真如门，当我们说实相、首楞严三昧、妙明真心、摩尼宝珠，或者清净涅槃、大般涅槃、本地风光，当我们说这一切的语言、文字概念的时候，其实无非也是个方便。真如本身也没有一个什么东西，它也是无相的。

“但是一切言说中极”，无非是一切语言中最极致、最顶端、最高端的一种表述。“以言遣言”，它的作用就在于让我们排除其他的更多的妄想。

“非其体性有少可遣、有少可立。”真如这个词、这个理论，本身也是一个方便。它只不过是佛法理论里比较极致、高端的、比较总

持的一种说法，就是以精华的一种语言来表述那些不可表述的东西。所以说即使真如也是一种方便。

【真谛译本】以一切言说，假名无实，但随妄念，不可得故；言真如者，亦无有相。谓言说之极，因言遣言，此真如体，无有可遣，以一切法悉皆真故。亦无可立，以一切法皆同如故。当知一切法不可说、不可念故，名为真如。

同样，在真谛的版本里，他讲真如是“言说之极，因言遣言，此真如体，无有可遣。”因为一切法都是真如。真如本身破也破不掉、砸也砸不开，散也散不了，推也推不走，拿也拿不起。真如体本身，是没法动它的，没有什么可以遣，没有什么可以立。

问曰：若如是者，众生云何随顺悟入？

有人问：一切法都是真如，一切法不可说、不可念，那怎么去随顺悟入呢？既然是这样的话，讲得这么难这么玄，那怎么去修呢？怎么样能够开悟？怎么悟入？前面显示真如之体，这里讲怎么去修行悟入真如体。

马鸣菩萨的解答非常概括，就像前面讲一切的法都是由妄想而建立。只要有心，有妄想，一念起，那么所有的东西就进入了生死轮回；一念没有妄想，一念无念，那法法皆如。这个是非常概括的一个讲法。讲真如也是这样，真如本身是不生不灭，不可言说，不可琢磨的。所谓真如，只是语言的方便而已。

答曰：若知虽说一切法而无能说所说，虽念一切法而无能念所念，尔时随顺，妄念都尽，名为悟入。

那么怎么修呢？这个解答虽然非常简略，但是非常根本，后面的很多说法都是这句话的引申，是更细化地解释。怎么样随顺悟入真如呢？如果你的心里知道，这个“知”，指的是直觉的智慧的现前。若知：虽说一切法而无能说所说，虽念一切法而无能念所念。所谓终日念而无念，终日吃饭而没有吃着一粒米，终日穿衣而没有挂着一缕丝，终日说话而没有说一个字；一直生生不已，但是其实上不生不灭，动静来去即是没有动静来去。正所谓“山河及大地，全露法王身。”如果有这样一种真正的智慧现前的话，那就随顺悟入了真如。

也就是说，怎么样进入真如之境？怎么样契合到诸法的实相呢？如果这种直觉的智慧现前，如果你知道，“虽说一切法而无能说可说，虽念一切法而无能念所念，尔时随顺，妄念都尽，名为悟入。”言下顿悟就是这样，知道祖师在说，但是你也知道他没有说，你没有听。他一直在说，这一句说，下一句说，今天说，明天说，后天说，昨天说，在你的心中那些东西都是无说，无视，无听，也没有听者。这个时候你的心实际上刹那就停下来了，进入一种空明、空灵。刹那停下来，所有的言说都像幻起幻灭，也如空谷回音。就如百丈禅师见一群野鸭子飞过，还有圆悟克勤见鸡飞到栏杆，鼓翅而鸣，所有的这些法犹如雁过长空。这个时候，现量现前。

长空不碍白云飞，曹洞宗的祖师讲行鸟道，鸟在虚空里飞，不留下任何痕迹。所有的东西都在一念之中，过去、现在、未来、十法界都在一念清明之中。虽说一切法，但本身没有能说所说，虽念一切法而无能念所念。语言不是语言，妄想不是妄想，妄念不是妄念，执着

不是执着，解脱不是解脱，天堂不是天堂，地狱不是地狱，佛国净土不是佛国净土。当知道这些的时候，“尔时随顺，妄念都尽”，这个时候进入这种现量以后，妄念自然消除。这个就叫悟入。

这段回答非常简短，但是含义极其丰富，包含了所有的修行秘密、所有的修行窍诀，即言说无相而又不碍言说。有人说，你说不生不灭是一个坑，是一个窠臼，那我干脆不学《大乘起信论》了，我也不要读经了，我也不要我的这个心了，因为一用心都是妄念，那为什么要用这个心呢？如果这样说，那你又进入了另外一种空无，或者顽空里边，你又进入另外一个坑里边去了。这个心你不能把它灭掉的，你怎么把它杀掉、断掉呢？你又不是木头石头，即使木头石头也是在生灭之中。石头里边的那些元素也在动，石头也是一个动态的东西，它也有寿命。所以不能够那样去把它分割开来。

随顺悟入就是禅宗讲的立处即真，触事即真，即事而真，也就是说即妄念而离妄念，即语言而离语言。即语言怎么离语言？无非是离开了对语言的相的执着，离开了对妄想的相的执着。任何一念之中都有五蕴，都有十二因缘，任何一念里面都有。所以我们每一个念头里，它实际上都有一个主宰，都是一个生灭法，在这里边我们要破除对生灭的执着，才有可能进入实相。最起码也要回到最初的道理上来，我们要知道：虽说一切法而无能说可说，虽念一切法而无能念所念。

当听到不生不灭的时候，你的心很清静；当听到生灭的时候，你的心也很清静。也就是说，虽然心里出现种种的妄想，但能所都是清静的，无能无所，念念清净，这个时候才是真正的随顺悟入。随顺着

我们心念的流动，随顺着我们的妄想，随顺着语言之相而进入无妄想，无语言，超越语言的那个实相。

这里随顺悟入有一个字，叫“知”，所谓知之一字，众妙之门。这个知，非常重要。知：虽说一切法而无能说所说，虽念一切法而无能念所念。当这个知产生的时候，就是能所双亡、境智冥合的时候，就是言语道断，心行处灭的时候。所以宗密大师说“知之一字，众妙之门”，它的道理就在这里。当然后代有人又说，“知之一字，众祸之门。”那实际上是着了知的文字相。这个知是什么知？如果这个知是妄想之知、分别之知，那它就是众祸之门；如果这个知是不分别之知，是空寂知，是真知，是真如之知，那它就是智慧的现前，它就是众妙之门。所以这个知看你怎么去理解，看你把它放在什么情况下去说。

如果这个知是妄想知，是有执着的、有分别的知，那它就是众祸之门，因为它同样是个有念。如果说它是无分别知，是空寂知，是清净知，那它就是众妙之门。但是往往很多人说“知之一字，众祸之门”，他是把这个知浅显化地理解了，他并不知道知有一个非常妙的地方。这个知是一个无知之知，这个知本身它是无相的，是无知相之知。总之，这个“知”是妙？是祸？就看我们怎么来理解了。

关于随顺悟入的问题，我们再根据《起信论》两个译本以及《圆觉经》里的相关内容学习一下。

【实义难陀译本】

问曰：若如是者，众生云何随顺悟入？

答曰：若知虽说一切法而无能说所说，虽念一切法而无能念所念，尔时随顺，妄念都尽，名为悟入。

“尔时随顺”，如果这个时候，随着真知而随顺趣入法性，那么妄念自然都会平息，这个时候就悟入本来。

【真谛译本】

问曰：若如是义者，诸众生等，云何随顺，而能得入？

答曰：若知一切法，虽说无有能说可说，虽念亦无能念可念，是名随顺。若离于念，名为得入。

“若知一切法，虽说无有能说可说，虽念亦无能念可念，是名随顺。”这是随顺真知。“若离于念，名为得入。”首先是随顺，然后离念以后才叫得入。这里有两个东西，先是以正知正见随顺真如，然后真正离开妄想。因为你的正知正见也是妄想，离开这个妄想才叫得入，才是真正地悟入真如。所谓随顺趣入，就是说在真正悟入真如的时候，实际上你已经离开了妄念、离开了妄想。

但是，在真正悟入之前是随顺。随顺什么呢？随顺真实智慧。在妄念和语言的迁流变化之中，顺藤摸瓜，让那个真知现前。真知现前，要随顺这个真知。再进一步地说，这个时候你的真知是文字之理。但这个真知和事结合，理事无碍的时候，你就进入真正的理。所以这个文字真知实际上是个事，它起作用的时候，它就进入真实之理（实相）。当悟入那个理以后，理变成事，进入真正的理之事，你的妄想就没有了。

所以我们远离妄想的方便在于依于真知，随顺当下的妄想，然后契合妄想的真性，进入真正的实相和真如里去。这样说好像挺绕的，但我相信大家把文字反复看看就能够明白。也就是说，我们在言说、在妄想之中，其实刹那刹那都可能契入真性。这里实际上讲的是用心方法和原理，比如我们以前学过佛眼清远的《示禅人心要》，他讲到禅宗的根本用心方法也是这样，就是不以正知正见来对治妄想，而是以妄想来对治妄想。以妄去妄，随顺妄想和言语，然后真智现前。也就是说，不以这个有为法（相待法、相对法）来消灭那个有为法，而是以方便智慧随顺趣入。

随顺趣入，当然从禅宗来讲，它有一个时节因缘的问题。要看祖师怎么样以种种方便来打消学人的妄念妄想的执着，打消能和所。所以怎么样才算真正地悟入？离于念才叫真正地悟入，离开妄想才叫真正地悟入。你要刹那无念，所以禅宗讲无念很重要，到后面我们还会再学习这方面的内容。

关于随顺悟入，这里和《圆觉经》做一个对照。《圆觉经》里讲了很多非常具体的修行方法和原理。首先回到妄想这个问题，因为有妄想、有语言的流转，众生才陷入无穷的生死轮回，但是真如，真正的东西是离开妄想的。妄想在《圆觉经》里叫什么呢？《圆觉经》中佛和金刚藏菩萨的问答里面有一段如下：

一切如来妙圆觉心，本无善提及与涅槃，亦无成佛及不成佛，无妄轮回及非轮回。

善男子！但诸声闻所圆境界身心语言皆悉断灭，终不能至彼之亲证所现涅槃，何况能以有思惟心测度如来圆觉境界。如取萤火烧须弥山，终不能著；以轮回心生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。是故我说一切菩萨及末世众生，先断无始轮回根本。

“以有思惟心测度如来圆觉境界”，有思维心就是妄想、妄念。如果凡夫以妄想心猜测衡量如来的圆觉境界，那就犹如萤火虫用它的萤火来烧须弥山，终归是没有用的。“以轮回心生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。”为什么我们一直说不能把不生不灭立为宗旨，不能说真如、如来藏、不生不灭的这个东西就是佛法的根本。虽然这句话本身没毛病，但是你的执着是有毛病的。如果执着了这句话，这句话就对立、否定了千万个跟它不一样的东西，那千万个跟它不一样的东西也就在对立否定它。当你执着的时候，这个执着的语言就是你的轮回心，所以说以轮回心生轮回见。

其实我们学习也是用轮回心，在轮回心上建立见地，这叫做“轮回见”。“以轮回心生轮回见”，没法真正地进入如来的寂灭之海，不能进入圆觉境界。这样说的意思是什么？就是说你的正确的见地，你的圆教的见解、知识是个文字相。圆教的知识不等于圆教的大开圆解。圆教的知识，如果执着它，它就成为你的种种的妄想、妄念，因为它根植于你的轮回心。妄念的根本是什么？就是轮回心、生灭心。本质上，这个生灭心、轮回心即是真如。但是你对它产生执着的时候，就无法进入它的本体，无法进入真正的寂灭大海。

所以由文字知见，然后进入知道文字知见的这样一个心，这个知者他是有生有灭的，然后再更深层次地进入那个无知无觉者。当知道这个知者本身是无知无觉的，没有来去，没有生灭，那个更深一层的真知会显现。那个真知显现，你要随顺，然后以这个显现的真知和真智，在语言和妄想之中，能够离开语言和妄想，念念不执着，那这个时候你就悟入，就真正进入无念了。

其实无念并不是一种状态，并不是一个什么东西，而是于念念中没有执着，也就是《金刚经》所说的“应无所住而生其心”，这才是真正的无住心。无住心就是清净心，就是带有真知、真正智慧的心。念念于相而离相，于语言而离语言，于妄想而离妄想，所谓即妄即真，触处即真。禅宗的触处即真，立处即真，当下即真，念念真妄不二，这才是真正的用心方法，这才是真正的智慧，真正的活的禅宗智慧。

所以随顺是什么？悟入是什么？随顺是那个真知，悟入是离念。你要把它变活，要知道随顺的这个真知，不是众祸之门的知，而是众妙之门的知，即无分别知。悟入就是依据于无分别之知，即妄想而破妄想，即语言而破语言，这叫悟入，这叫无念。但离妄念，即是无念。

离妄念就是无念。所以我们要知道，即使如上面所讲的一切圆满道理，都是我们心的构造。当你说离开妄念悟入的时候，悟入什么？悟入真如，进入无念。OK,你觉得有一个真如，有一个无念，这个时候其实你又把有和无对立了起来，又陷入了另一个误区。所以我们一定要用禅宗活的、现量的智慧的知见来解决这些问题，才能真正有效，否则永远会停留在知识和知见的层面。

所以，首先是一个正确的知见、正确的知识；然后是直觉的、无相的、现量的一种知，是妙心的一种知。这个知，使你能够即念而离念，念念离念，然后随处即真，立处即真，随处真妄不二，随处语言和非语言、能和所、言语及言语者、能听所听等等，一际平等，这个时候才真正地能够进入所谓的真如。

思维心、轮回心本身是无心，这是一个很圆融的圆教的见地，我们一定要知道。你的当下这个心，本来是清净的。怎么知道它是清净的呢？这个时候需要有真正的智慧。如果只是在思维心和轮回心里面挣扎，那就是你的妄心产生了所谓的见地和境界，你把它固执起来，执着起来，用它把自己包裹起来。这个时候实际上就陷入了相，你必须破这个相，才能够进入真实的无相。

这是有关思维心和轮回心的原理，思维心和轮回心是我们需要克服的东西。关于随顺觉性，觉和不觉的问题，我们下一步还会详细地讲解。《圆觉经》中清净慧菩萨也问到觉和不觉等几种随顺觉性的问题，佛说有凡夫随顺觉性、菩萨未入地者随顺觉性、菩萨已入地者随顺觉性和如来随顺觉性。这和《大乘起信论》后面所讲的相似觉、随分觉、究竟觉等内容相关。另外，我们讲到无念非常重要，那怎么样是无念？怎么样能够进入无念？怎么样随顺悟入达到离念？后面也会详细地讲解这里面的用心方法或者层次。

唯证相应

上一次，我们讲到如何悟入真如的问题。既然真如是不生不灭的，那么怎么样能够悟入呢？《起信论》首先给予了一个非常纲要性的讲法，后面会有详细地说明。包括随顺悟入的原理、方法以及最终的结果，即证入的种种相应的效果。

若知虽说一切法而无能说所说，虽念一切法而无能念所念，尔时随顺。妄念都尽，名为悟入。

再来回顾一下随顺悟入的原理。如果知道，虽然说一切法而没有能说所说，虽然念一切法而没有能念所念，这时可以随顺而得入。也就是说，虽然可以有言说，但是知道言说就是无说，知道所有的理论都是平等的。比如说 yes and no、佛法和非佛法、佛法 and 附佛法外道、佛法 and 世间法等等，这些都是言说，而所有的言说都是遍计所执，都是我们心的构造。所以一定要知道，言语本身的平等和寂灭性，言语就是寂灭之相。

禅宗讲言下顿悟，那顿悟了一个什么？言下，有人把它理解为说了一句秘密的话，就像口诀一样，或者好像有什么秘密的方法，能够点石成金一样。这些都是对禅宗的猜测。祖师他一定不是一句话，不是一个窍门，而是用许许多多方便的语言来度化学人。而且不仅仅是语言，语言之内，语言之外，都可以是度化学人的种种方便。

禅宗的公案是语言的一种表现形式，很多公案似乎有很强的跳跃性，甚至有非理性的东西在里边，其主要原因在于公案是令人破除语

言相、破除教理相的执着。反过来讲，这种用处也是语言和教理的妙用，语言和教理的妙用又是人心性的妙用。

“知一切法虽说而无能说所说”，如果言下顿悟的时候，没有人我能所，没有语言，没有能说所说、能听所听，但是也不妨碍去说去听。这是言说的真实道理。另外一个是关于念，“虽念一切法而无能念所念”。真谛译本这两句翻译为“虽说无有能说可说，虽念无有能念可念”，虽念一切法，但是没有能念和所念。心可以造作和构造一切，但是我们要知道，本质上能和所都是寂灭的。

所以这里有一个很重要的问题，就是不二和无碍的观念，这一点我们一定要清楚。就是说语言和寂灭相是不二的，念和无念是不二的。很多人有一种误区，他追求一种无念的东西。实际上真正的无念，是唯证相应。真正的离念境界，唯证相应。所以，离于念就得入，先是随顺，然后离于妄念。离于妄念，并不是说没有妄念，而是离于对妄念的执着。所谓即妄而常真，即有而常无，即言而显示无言。禅宗的妙就妙在这里，祖师可以通过独特的语言行为，如扬眉顺目、棒喝等种种的方便机锋，使人能够破除当下的执着。

说而没有说，念而没有念，能够从妄念中透进去，那就叫悟入，因为透进去以后是真正的无念。后面会讲到离念境界，唯证相应。那离念境界到底是什么？当然可以有很多方便的描述，我们要了解的话也很容易。从文字上讲，离念境界就是没有妄想，没有过去现在未来，没有能，没有所。如果从离念的体来讲就是般若，如果从离念的全体大用来讲，就是华严。

所以离念境界有两个方面，一个体现为《大般若经》，一个体现为《华严经》。古人常说，不读华严，不知佛家之富贵。一多无碍，一多无量，一尘出生无量，一尘法界无碍，一尘具足万法，一念顿证法界，这就是《华严经》的境界。《华严经》大多是在讲离念的妙有妙用，一真法界，但是重重叠叠，具有无穷无尽的智慧和妙用。所以《华严经》的道理和现代科学，比如量子力学以及现代的宇宙观等非常的相似，它突破了时间和空间的障碍。但是现代人的知见是落在人类的知识体系里，落在实验仪器里。从《华严经》、从佛教来讲，法界具足的智慧 and 妙用，是落在我们的心里，落在我们当下的一念心。

比如我们诵读《八十华严》，诵了一个月，诵了 100 遍，那实际上始终不离当念，始终不离一念。如果有这样的定力、定慧之力摄持，那么对《华严经》就会有非常深入的理解和相应。所以读经是不可思议的。很多人不懂读经的妙用，不知道经是什么。其实经是心体，经是我们重重无量的现量中，自心可以相应、可以流露出来的智慧境界。当然，经也是法界的流露，是佛的智慧的流露。所以为什么叫大乘起信？因为起信以后才能悟入。只有具足这样一个信心，它才能引导我们进入更深的法性之海。那信什么呢？信心，信一心真如，信一心二门，信一心的体大相大用大。三大的妙用之一就是华严。

《大乘起信论》讲到即念而离念，即语言而离语言，这里有非常殊胜的东西我们要去理解。《大乘起信论》可以说是整个大乘佛法核心要义的纲领性解释。如果我们讲三昧，真如三昧就是一切三昧的根本。因为诸法真如，诸法寂灭，诸法一相。真如三昧的应用体现在《六

祖坛经》，《六祖坛经》里讲到一相三昧，一行三昧。其实一相三昧、一行三昧，本质上都是真如三昧。我们一定要去慢慢地融通。

《大乘起信论》是所有大乘经典要义的一个汇总，一个高度的凝练。如果通达《起信论》以后，再去看所有的经典，所有的大乘教义，那就会融通无碍，这样才算真正地入了门，真正地懂了《起信论》。同时，如果能够运用于日常的心性之中，或者在经典之外，在法义思维和修行之外，能够看到真如的妙用的话，那也才是真正地进入了大乘的修行。

这里我们回顾了一下上次的学习内容。什么叫随顺？什么叫悟入？真正的悟入，就是一下子真正地进入。随顺，是即语言，或者即思维，即妄想而来参悟。但是只有真正地即语言而离语言，即语言妄想中，一刹那进入一真法界、一刹那与真如相应的时候，才叫悟入。在这个时候实际上没有妄念了，但是没有妄念也没有真念了。因为没有妄念就没有真念，说真实、真念，或者真心，只是一种方便说。

《大乘起信论》的道理历来被很多的祖师研究和引用，比如华严宗的祖师法藏大师。他在讲经时经常引用《起信论》来阐述自性清净圆明体、海印三昧、华严三昧等，也就是用《起信论》的基本模式来解释整部《华严经》及其三昧。天台宗的慧思大师在讲《大乘止观法门》时，也在很多地方引用了《起信论》。还有华严宗的澄观大师及其他的祖师大德，他们都在运用《起信论》的框架或者语言方便地解释佛教、佛经及修行。

真实空和真实不空

我们看下面一段：

复次真如者，依言说建立有二种别。一真实空，究竟远离不实之相，显实体故。二真实不空，本性具足无边功德，有自体故。

继续讲真如，什么叫真如？“依言说建立有二种别”，方便地用语言来解释的话，真如可以有两种说法。真如本身不可显示；真如本身无所谓显示不显示，无所谓证到它或不证到它。真如本身、真如自体就是那样，并不因为你证到它，它就怎么样，或你不证到它，它又怎么样。证到它有用没用，是相对于你来说，对真如本身来讲，不因你的证和不证而存在差别。所以说真如自体不生不灭，勇猛坚固如金刚，不能够被破坏而能够破坏一切法，摧毁一切烦恼。

如果说真如没法被摧毁，那指的是真如的体，可以用金刚来做比喻；如果说真如可以降服、摧毁一切烦恼，那是讲真如的妙用。所以“依言说建立有二种别”，如果借助语言理论来方便地解释真如的话，那么它就有两个意思。第一个意思是真实空，第二个意思是真实不空。这是依言说的分别来方便解说真如的意思，也就是说，真如的意思，如果要强行地、方便地用语言来解释的话，勉强可以说它有空和不空两个方面，就像我们说金刚体和金刚用。一方面，真如自体坚固，不生不灭，真如自体无相，自体空幻。这在经典中常有比喻，如虚空没有生灭，如虚空没有分别，这是用比喻说明真如的自体，是语言和想象的表述，这方面叫真实空，真如的体是真实空。另外，真如有各种

妙用，比如可以建立一切的善法，降伏一切的恶法，或者破除善恶的分别等。所以如果要用语言来表达真如的话，它就有两个方面的意思。

《大乘起信论》是如何阐述真实空和真实不空的呢？所谓真实空，就是“究竟远离不实之相。”究竟远离，即彻底地、根本地远离，远离也可以说破除，破除一切不实之相。那怎么样究竟远离不实之相？其实《大般若经》就是教众生究竟远离一切不实之相。那不实之相指的是什么呢？我们一切的造作，所有的念头，我们心里的种种妄想都是不实之相。佛法讲万法唯识、三界唯心，唯心识所造的这一切，都是不实之相。所以只要起念，只要我们的心有了造作，我们就是生死轮回众生。

如果要显示真如本身，显示真实空，就是要通过《般若经》中的语言和智慧来扫除不实之相。我们讲心、讲念，这是从微观、从个体来讲，也是从因上、从种子来讲。如果从果来讲，整个的阿赖耶识，即第八识，都是不实之相。阿赖耶识，犹如一个巨大的种子仓库，生死流转的机制都在里边，因为第八识里有各类种子种种的流转。但第八识整体的本质是清净的，当然这是另外一回事。

不实之相还有另外一个意思，我们也可以理解为所有的经典都是不实之相。所以在汾山和仰山祖师的一则对话中，汾山问仰山：《涅槃经》四十卷，多少是佛说？多少是魔说？仰山答：都是魔说。然后汾山说：“已后无人奈子何。”以后谁都拿你没办法了。汾山的这句话实际上是解释、印证仰山对禅宗的真实见解的妙用。

当我们读到这则公案，或者看到类似对话的时候，千万不要说，你看仰山祖师都已经讲了《涅槃经》都是魔说，所以《涅槃经》不是真正的佛经。如果这样说，那你真的就是随着语脉流转，随着语言文字相流转了。这样用执着心，死死地从文字字面的意思去理解真正的禅宗，真的是非常愚蠢的一件事情。你就会发现处处都不对，祖师今天这样说，明天那样说，这个这样说，那个那样说，你就只会陷入困惑之中。为什么仰山说四十卷《涅槃经》都是魔说？需要我们去理解，需要我们去参究。

“真实空，究竟远离不实之相，显实体故。”这个是在显体，究竟远离不实之相。一切的佛经、一切的言语、一切的佛号都是不实之相。佛经都如此，那世间的一切学问知识，包括大家学习的天文、物理、化学等，更是不实之相，都是人和人类的构造，都是语言名相和思维的执着。从更深的层次来讲，比如山河大地、天地万物、时间空间、国家地球的概念，我们人类社会整个的框架体系，都是不实之相，要究竟远离。

那真如在哪里呢？真如不在山里，不在水里，不在声音里，不在想象里，不在梦里，不在清醒里。《楞严经》里有七处征心，八还辨见。你的心在哪里？在眼睛里，还是在耳朵里？在光明里，还是在黑暗里？还是在两个之间？在你的思维心里，还是在其他哪里？我们就是要寻找真心，寻找那个妙明真心。

所以真如的第一种义真实空，是究竟远离不实之相。远离不实之相，就是为了显示实相。所谓不实之相，即是我们的语言相、念相、

我们的心相、我们的感觉；也是经教之相；也是整个人类的知识体系；也是我们的五蕴、六根、六尘、六识等十八界。实际而言，众生的身心世界都是不实之相，包括所有的知识体系，都是不实之相。当然，不实之相我们也可以把它理解为六凡四圣十法界，十法界本身也是空，净土也是空。从修行来讲，不实之相也是我们的一念当下心。

所以，只有真如是我们认识一切事物的终极参照。在他的眼里，一切东西都是空幻的，这是真实空。真实空能够显示究竟之义，能够去掉、破除、披拨万象。万象，即是一切不实之相。禅宗说“万象之中独露身”，在万象之中要显示朗然寂照、迥脱根尘、自体光明、如如不动的“那个东西”。但是万象之中独露身，拨不拨万象呢？不实之相又是法身真体，又是妙明真体。那我们怎么去看待它？这两个是什么关系？是把万象披拨粉碎以后显示出一个东西（真如）呢？还是粉碎？从语言文字上来讲的话，要披离、推开万象，才显示那个空空荡荡的东西。当然这是我们语言和想象的造作，是为了方便说明问题而建立，以“显实体故”，用这种方便来究竟显示出真如的真实空，显示真如之体。

如果讲真如之体时是没有相的，讲真实空时是没有相的。但是我们一定要记住，真如本身没有相这些道理，也是语言的建立，也是依于言说所建立的相。

【实叉难陀译本】

复次，真如者，依言说建立有二种别：一、真实空，究竟远离不实之相，显实体故；二、真实不空，本性具足无边功德，有自体故。

【真谛译本】

复次，此真如者，依言说分别有二种义。云何为二？一者、如实空，以能究竟显实故；二者、如实不空，以有自体具足无漏性功德故。

真如的第二层意思是真实不空，前面讲真实空，第二讲真实不空，“本性具足无边功德”。真如披离万象，但是本身又具有无量的功德。真如并不是死寂、空虚空幻、寂灭的东西。它不是死水一潭，死气沉沉，空空荡荡，像顽空一样，不是那个意思。真如有不空，有妙用。真如有妙体，它就有妙用，妙体和妙用两者实际上是不可分割的，我们分开来讲只是语言的一种方便解说。

真实不空，指的是真如本性具足无边功德。它是有自体的，具足了无边功德。无边的功德体现在哪里？体现为净土之用，体现为普贤行愿，体现为《华严经》的整个境界，体现为佛德，德用就是妙用。

所以说它有真实不空的一方面，很清静，但这个清静具有无边的作用。比如清净之水，水本身没有什么东西，但是它可以滋养、鉴照万物。所以真如自体有它的妙用，也就是如实不空，真谛译本的翻译叫“具足无漏性功德”。无漏和有漏相对，我们说流转叫有漏，有漏就有烦恼，有种子，有现行。“具足无漏性功德”，有无漏种子，具足无漏性、纯净的种种功德。纯净的功德体现在哪里呢？我们去看《华严经》或者净土经，净土的这种妙用就是功德。

真如是我们自体具备的本性，每个人都有。它也是我们追求解脱的依据。你为什么能够感受到某些东西，为什么不管体悟了多少，但总有某种东西吸引你，使你放弃世间的娱乐时间、放弃吃喝玩乐，而

把一部分精力用来追求某种东西。那实际上就是我们自心具备的那种深层次的东西，他对表象的生活不满意，对我们流转的现实世界不满意；他总觉得娑婆世界是有缺憾的，很多东西太不确定、太不稳定，所以潜意识他不会满足于这种变幻莫测的感觉，他寻找一种清净光明、圆满的东西。那刚好佛教就是讲的这些道理，人们通过学习佛经，通过修行来追求清净圆满的真实相。

所以真如有两个意思，一个是清静的真实空，一个是具足功德妙用的真实不空。如果你真正地陷入寂灭相，那就是小乘，大乘具有无穷无尽的妙用。换句话说，学佛要学得有用，要学成一个心胸博大光明、自在、自信、安详的人。因为心性的妙用，必然包含了我们日常的状态。真如具有无边的功德，可以使你心想事成，可以成就很多很多事情，也可以自利利他。所以我们大家一定要知道，对学佛的人来讲，自己首先就是一个很大的受益者。而且你要感受到它，如果感受不到的话，那就说明你还没有真正地从中受益，或者说明你还是一个初学者。如果学到一定程度，那就不存在信和不信的问题了，信对于你来讲就是本然，并不是很难的一个事情。

复次，真实空者，从本已来，一切染法不相应故，离一切法差别相故，无有虚妄分别心故。

下面进一步地解释，真实空和真实不空。

什么叫真实空？“从本以来一切染法不相应”。从本以来，即无始以来，空劫以前，本来就是如此。本自具足，本自清净，并不是你把它打磨以后才这样，它本来就是这样。换句话说，每个人无始无量

劫以来本自具足佛性，法尔如此。修和不修它本来就在那，但关键是你知道不知道这一点。如果知道这一点了，那就开始了你的修行之旅，开始了自体圆满的进程。

“从本以来一切染法不相应”，实际上就是说它是不可染的，犹如金刚。众生的金刚慧本来就有，并不是说由于你流转了，或者开悟得早和多，就会有所不同，你所有的造作本来跟它没有关系，它本来就在，本来就是，本自具足。所以六祖说“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”本无动摇，就是说一切的善法恶法都不能动摇它，它本来就是纯粹的，与一切的染法都不相应。

“离一切法差别相故，无有虚妄分别心故”，真如没有差别之相，没有虚妄分别之心。什么是虚妄分别心？比如人见、我见、众生见、寿者见；贪、嗔、痴、慢、疑，这些都是虚妄分别心。所以真如是从本以来一切染法不相应，离一切法差别相，无有虚妄分别心。

应知真如，非有相，非无相，非有无相，非非有无相；非一相，非异相，非一异相，非非一异相。

这里又用遮权的、否定的方式来显示真如。真如“非有相，非无相，非一相，非异相，非……”真如不是有，不是没有，不是……，这就是佛法常讲的“离四句绝百非”，也就是说要脱离语言的界定。语言是有界限的，是非此即彼，要么是有，要么是无；要么是空，要么是有，或者说既空也有，或者说非空非有，但对于真如本身来讲，

这些都是戏论。我们用语言这样不断地去推导，不断地去描述，但怎么样描述都不能够准确地显示真如本身。

略说，以一切众生妄分别心所不能解故，立为空。

总的来说或者简要地说，一切众生的虚妄分别心，都不能够达到真如，都不能够企及真如，也都不能够描述真如。也就是说，我们从妄想分别的心、执着的心里讲述的一切文字语言，都不能够准确地描述真如，也不能够使你证到真如。从修证来讲，如果用生死轮回之心或者用思维之心去企图体证佛法，彻悟涅槃，或者获得佛的智慧，那是一种妄想。用生死心、轮回心、思维心去辨别圆觉的、究竟智慧的境界，是达不到的。你要知道自己的局限，因为在你的这个小圈之外是个大圈，大圈外还有大圈……，无穷无尽，你这个圈子画得再大，也还有圈外的东西是你一无所知的。

所以我们一定要知道自己的界限，知道思维感知的界限，包括人类的知识界限。人类的边界是在不断地推进中，比如科学知识、技术、人类的风俗习惯、审美观，甚至人类的寿命，都在不断地拓展变化，但在这以外就是无限。所以总的来说没有虚妄分别心，我们的妄想本身它是无法来体认和认知真如的。

这也就是为什么参禅的人要离心意识参，而不能够用分别心去参。有的人把参禅理解为思考，苦思冥想，好像在想一个东西一样的，这个就不是参禅了。参禅其实不是参这个东西，参禅是在参“谁”：苦思冥想的是谁，懒惰的是谁，睡觉的是谁，讲话的是谁，是参这样一个东西。从这个根上慢慢才去参。所以虚妄分别心不能正视真如，当

你证到真如的一刹那、心慧显现的一刹那，你的分别心就停了，你的妄心就停了，“狂心顿歇，歇即菩提”，一下 stop，停下来了，这个妄心息灭了以后才显现真如。

“一切众生妄分别心所不能解”，这是讲到以妄心、分别心，不能够触证真如。

据实道理，妄念非有，空性亦空，以所遮是无，能遮亦无故。

前面讲到分别心不能够触证真如，这里从更深、更根本的层次来讲，“妄念非有”。我们的分别心其实就是空，分别心本身就是真如，是真如的一个妙用。“据实道理”，你觉得有你、有人、有思维、有思维的内容，但是从本质上，从最根本的角度来看，妄想本身就不是妄想。如果用对治的方法，以一个妄想来治疗另一个妄想，那还是在正邪交战中，还是在生死流转中。“空性亦空”，从圆满究竟的角度来讲，所谓的空，它本身也是空，它本身也没有什么东西。

“以所遮是无，能遮亦无故”，所遮、能遮都是空。我们想要空掉的对象（所遮）和我们想要空掉对象的这个主体（能遮），实际上都是真如。上面讲真实空，真实空就是妄想不能企及，语言不能描述。比如非相，非非相，非一非异，非一异相，亦非非一非一异相等等，非妄想分别，妄想分别空，空亦空。

【实叉难陀】言真实不空者，由妄念空无故，即显真心；常恒不变，净法圆满，故名不空。亦无不空相，以非妄念心所行故，唯离念智之所证故。【真谛译本】所言不空者，已显法体空无妄故，即是真

心；常恒不变，净法满足，则名不空。亦无有相可取，以离念境界，唯证相应故。

再进一步地解释真实不空。真实不空，是自体具有无边无量的清净功德、无漏功德。什么是无漏功德？即所谓的真实不空，真心常恒不变，净法圆满。前面讲了妄念的问题，这里讲真实不空。如果妄念空了，生死轮回的妄想停掉，真心自然显现，真心常恒不变、常乐我净、圆满具足。真心的体，就是常恒不变、净法圆满，就是涅槃四德——常乐我净；没有无常空幻的感觉，没有苦海无边的感觉，没有无法把握主宰的感觉，没有娑婆世界污秽的感觉。

“常恒不变，净法圆满，故名不空。”常，不生不灭；恒，不来不去；不变，如如不动，像金刚一样；净法，没有染污法；圆满，具足一切的功德。圆满，也就是说本自具足，这儿有，那儿有，现在有，将来有，生死有，涅槃有，清净有，烦恼有……。真心常恒，穿透一切的光明和黑暗，穿透所有的相和妄想的执着，没有死生昼夜的遮蔽。真心“常恒不变，净法圆满”，正是由于具足这样的清净功德，所以才叫不空。但是这个不空也没有什么相，如果把不空执着为一种相的话，那又进入生死，又成为一种妄想了。

因为真心不是妄念心所行，亦无不空相，所以“唯离念智之所证”。

“唯离念智之所证”，这是《大乘起信论》非常有名的一句话，在早期的真谛版本中，此句译为“离念境界，唯证相应。”真心常恒不变，净法圆满，这个真实不空的一面，是离念境界。这种离念境界，“唯证相应。”只有真正达到离念，才会知道这个东西。所以真如、真心，如果

从语言来讲，可以千变万化，千言万语，但是如果从每个人的修行来讲，那真叫如人饮水，冷暖自知，会有真实的受用。

比如读《大乘起信论》或者其他的大乘经典，就会真正地得到三昧，得到加持，也就是真正地懂了这些文字。所谓的清静、常恒不变、圆满、真实不空这些语言，在我们的心中就不会显得很抽象，很难以理解。这些语言反而就像钥匙一样，会打开心灵的某种东西，或者滋润、激发我们的心灵，甚至让人进入三昧之中，身心通透，非常地受用。

真心，非妄想心所行，唯离念智之所证；离念境界，唯证相应。所以靠妄想、靠思维、靠哲学、文学、历史学、科学、物理学来理解，即使想到脑细胞死完，也很难理解，也无法真正地亲证它。因为你在用妄想心，而真如“唯离念智之所证”，是离念境界，唯证相应。离念境界是什么？就是我们的离念智慧。离念，即妄想停息以后，我们真实的智慧显现，就相应于真实心的常恒不变、净法圆满。所以真正能够体会到真如的人，他对生死轮回没有恐惧感，也不会有厌离感。

这是心的两个方面，如实空和如实不空。简要地说，语言和妄想都是障碍。如果远离语言，远离妄念；破除语言的戏论，破除妄念妄想，我们就可以一念相应，一念顿证。语言就是所谓的遍计所执；妄念、妄想往往跟我们的执着有关系。妄念的根本是什么？是我们的无明。我们的无明，它在起作用。众生的相续，是依妄想心，心心念念而有别。因为众生在妄念之中，所以无法和真如相应。

心的两个方面，如实空的一面，就是讲没有虚妄的心念；如实不空，就是显示它的离念的这样一种境界和智慧。

阿赖耶识总义

在显示大乘摩诃衍的真体、显示我们的真心的时候，如果从语言表述的角度看，就是要讲到空和不空。如实不空，指真心自体的清静光明、常乐我净，一切具足圆满、常恒不灭，以及各种大乘相应的三昧。

真如如实不空的一面，圆满丰富，具足一切，所谓一为无量，无量为一。《华严经》讲剖开一微尘有大经卷，包含无量大千世界的信息。[1]就是说一微尘中具足无量诸法，包含整个法界。用天台宗的理论来讲就是一念三千。一念之中具足无量的法，所以可以一念顿现，可以一念相应于整个法界。这都是真如如实不空的一面。

如果讲它如实空的一面，那它空掉的是一切的妄相，一切的虚妄分别，“凡所有相皆是虚妄。”虚妄的一切，体现为人的妄念，体现为十法界，体现为山河大地……。如山河大地在内的一切事事物物都在刹那刹那地迁流变化，通过电影我们也可以看到，每一天的自己和世界都在变化。如果时光能够倒流，或者能够穿越到将来，那可能更容易体会到现在的一切都很空幻。你会发现你的一百个妄想、一百个恐惧，最后可能一个都没有出现，但当时却给自己造成了极大的压力，甚至差点因此抑郁自杀。人实际上都是在妄想之中过日子。

心生灭门者，谓依如来藏有生灭心转，不生灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。

所谓一心开二门，前面学习了心真如门，下面看心生灭门。心的生灭门，讲“依如来藏有生灭心转”，意思是在缠如来藏。在缠，指你的佛被你掩盖了，埋没在你这个生死流转的人里了。如《法华经》衣珠喻

讲大价宝珠就系在你的衣服里，你不知道，反而去要饭，好比端着金饭碗去讨饭。比喻众生心外求法，不知自性具足万法。

禅宗就是一个转向，六祖惠能大师明确地讲，真正的佛法的核心就是我们的心性、自性。从释迦牟尼佛直接传承下来的禅宗，到达摩祖师西来，再到六祖大师，代代祖师直指的就是我们的心性、自性。我们一定要知道，心性和自性具足万法，并不局限在心性和自性这个词以及对这个词的认识里。很多人把自己生命的精华聚集在自性这个词里，在这个词里寻找安全感，或者在这个体系里寻找安全感，这其实还是妄想，还需要破除。

心生灭门，“谓依如来藏有生灭心转”。可以形象地理解为，每个人自心、自性的大价宝珠被我们的妄想妄念、我们的生灭心、我们的执着所掩盖了。但是这样的比喻、这样的理解有一个问题，就是把真和妄割裂开来了。好像这个身体全部都是不好的，只有把身体消灭了，才能显示心脏里面的明点，或者说要把所有的妄想全部消灭以后，才能够有真如。其实每个妄想本身都是那个东西在发光，所以我们不能够刻意地制造一种东西来不生不灭。

很多修行人实际上是用有为法来修证无为法的智慧，也就是以妄想心、思维心、轮回心来修行，以妄念来修行。妄念包含了许多不正确的认知或者期待、猜测。比如说对佛有很多的猜测；又比如说念楞严咒，可能你每天念上 100 遍，其实潜意识中是在想创造全国纪录、全世界纪录，既然佛经里面讲楞严咒这么厉害，都能开悟，那我要创造最高的纪录，或者希望念了楞严咒，天地鬼神都听我的命令，我叫他们干什么他

们就干什么。这是很大的妄想。这样的心是什么心？是我慢心，甚至是嗔心。如果以这样一种心去念楞严咒的话，那可能就会变态，会精神出毛病，会变得更偏执狭隘，或者会进入幻境。因为心太偏激，太自恋了，要夺这个东西来为自己所用，那肯定会有障碍，肯定会着魔。如果没有感应，甚或开始诽谤经咒，那就更加糟糕了。

什么叫妄念？什么叫妄想？从细微的层面来讲，只要有一个动态的东西，只要生起来，实际上就是妄念。就像一股气，一个泡泡，只要冒出来，它就是个妄想，它就是潜意识中很细微的种子。《起信论》后面会讲到三细六粗，会讲到一念无明的转现。

“依如来藏有生灭心转”，生灭心就是我们的妄想。比如想成佛，想开悟，这就是生灭心。当然我们人类的生灭心太多了，可以说每天都处在生灭心中。生灭心有细有粗，比如明天、后天、一百年、一千年，这种基本的潜意识框架，潜意识对时间的感觉，也是生灭心。今天要做这个事，明天要做那个事，有很多渴求，这些都是生灭心。我们的潜意识里面总觉得有一个我在，那我们就会围绕这个我，产生种种心的流转。

“不生灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。”生灭心本身即是不生不灭，这就是如来藏。换句话说，清净心实际上就是我们的这个妄想。妄想的本质是清净的、不来不去的。比如说你在想将来一百年、一万年的时候，这个东西（真如）本身没有变化，你的这个想，这个念头或者由此想象的某种境界，是在这个里边来运动的。

阿赖耶识就是说污染的种种无明种子，混在一起了。所以说不生灭与生灭和合，非一非异。如来藏和阿赖耶识不是一个，也不是两个。因

为用一和异，就是语言和思维的区别，一和异本身就是对待。我们人的思维偏重于对立、矛盾和分割，有一就有异，但是一和异产生于哪里？产生于我们的心，一和异、生死和不生死、来和去就是我们心的两种状态。我们的心把一个不生不灭的东西分成了生和灭，把不来不去的东西分成了来和去，把不一不异的東西分成了一和异。所以阿赖耶识就是如来藏。

当然我们要用语言文字来阐释分辨义理，所谓“不生灭与生灭和合，非一非异”，这个和合，指生灭和不生灭是完全重合的，但是不是一个东西，也不是两个东西。不是一个，不是二个，所以要悟入的时候，就没有分别心了，就没有一和异的分别了。我们的阿赖耶识实际上是生灭与不生灭的和合。

此识有二种义，谓能摄一切法、能生一切法。

阿赖耶识有两种意思，第一是能摄一切法，第二是能生一切法。“能摄一切法”，也就是说阿赖耶识包含了一切法，一切的染法和净法。同时，“能生一切法”，阿赖耶识能出生一切法，一切的善法与恶法。所以六祖惠能大师说：“何期自性，能生万法。”但这个生指什么？这个生怎么来理解？如果说就像上帝创造万物一样，由 A 生出 B，或者如一个人生出一个孩子，不是这样的意思。这个生，不是一种线形的生，如 A 生出了 B，B 生出了 C，这样的话就把它割裂开了，就进入了时间和空间的序列，就有了人我的分别。

如来藏、阿赖耶识，是浑然一体的东西，是一合相。虽然能生万法，但它自体是不生不灭的，我们一定要理解这一点。也就是说万法和它的

关系是它就在万法之中。打个比方，老子、老子的老子……所有的祖先都在这个孩子里，并没有死。

当然这个比喻还是有一种割裂的意思，但是总体来讲我们要知道阿赖耶识浑然一体，你不能够线性地理解它，不能从时间、空间上把它割裂成线性的、前后持续的、一点一点的点状相续。如果这样理解，我们就进入到有相的世界了。这样理解就无法理解不二，无法理解没有来去、没有动静、没有净秽，也无法理解一念三千、一多无碍的境界。

阿赖耶识有二种义，“能摄一切法、能生一切法。”能生一切法，但同时它又能摄一切法，涵容包含一切法。所谓一切法，指十法界，指凡圣、善恶、佛魔、净秽土等一切。这是总说阿赖耶识的两种义。

[1]《大方广佛华严经（第35卷）》：譬如有一经卷如一三千大千世界，大千世界一切所有无不记录。若二千世界等，悉记二千世界中事。小千世界等，悉记小千世界中事。四天下等，悉记四天下事。须弥山王等，悉记须弥山王事。地天宫等，悉记地天宫殿中事。欲天宫等，悉记欲界天宫殿中事。色天宫等，悉记色界天宫殿中事。若无色天宫等，悉记无色界天宫殿中事。彼三千大千世界等经卷在一微尘内，一切微尘亦复如是。时有一人出兴于世，智慧聪达，具足成就清净天眼，见此经卷在微尘内，作如是念：“云何如此广大经卷在微尘内而不饶益众生耶？我当勤作方便，破彼微尘，出此经卷，饶益众生。”尔时，彼人即作方便，破坏微尘，出此经卷，饶益众生……尔时，如来以无障碍清净天眼观察一切众生。观已，作如是言：“奇哉！奇哉！云何如来具足智慧在

于身中而不知见？我当教彼众生觉悟圣道，悉令永离妄想颠倒垢缚，具见如来智慧在其身内，与佛无异。”如来实时教彼众生修八圣道，舍离虚妄颠倒；离颠倒已，具如来智，与如来等，饶益众生。

阿赖耶识的觉义

复有二种义，一者觉义、二者不觉义。

下面进一步阐释阿赖耶识，“复有两种义”，也就是两种状态，一种是觉，一种是不觉。从根本上、从最高层次来讲，如来藏、阿赖耶识没有什么觉和不觉的，觉和不觉是一个东西，所以无所谓觉和不觉，二者平等不二。当然如果就每个众生的状况来讲，他就有觉和不觉的差异。比如你很烦，为什么烦呢？讨厌烦，追求不烦，想要觉悟，但是你感受到烦恼的这个是什么？实际上就是觉。为什么能感受到烦？就是觉。当你觉了以后，你感受到不烦的也是觉，那个心本身是清净的。

为什么会追求觉？为什么潜意识里总有某种力量推动着我们追求圆满清静？总觉得这不行，那不够，总想要得到更好的，这就是本来的一个推动力，它就是觉性的一种表现。

“一者觉义”，我们先来看觉，涉及到刚才讲的本觉和始觉。对于无明来讲，有一个始觉，好像我现在悟了。禅宗讲，悟了还同未悟。有的人大哭一场，原来搞了那么久，本来那个东西就在那儿。悟的一刹那叫始觉，是相对于我们的无始流转来讲。一刹那，我一下子开悟了，但是你悟到一个什么东西？本觉，原来那个东西本来就在。

就如《法华经》中的那个无价宝珠，你不知道自己有个宝珠，后来有一天突然知道，原来就是这么回事，那个时候你就停止了心外求法，也会停止一切封建迷信活动。一切的心外求法，我戏称为封建迷信活动。比如迷信某个大师、某个方法、某部经、某座山、某个道场，每天这样那样地修有为法，跑来跑去，和这座山特别有缘，和那个菩萨特别有缘，这一切都可以说是封建迷信活动。当真正地明白《大乘起信论》《坛经》或者佛教核心的道理以后，就会停止一切封建迷信活动，就不会心外求法。

一刹那开悟，始觉合于本觉。对你来讲，好像是一个新人，一个新开悟的人，新鲜出笼了，实际上本来就是老人，老的不能再老了，无始以来都是那个本来人。但是如果错认了，“痴人唤作本来人”，把无始无明的无明之心认真了，那就是痴人唤作本来人。有的人说如来藏就是阿赖耶识，一旦悟到这一点就怎么怎么样，这就是痴人唤作本来人，实际上是把妄心认作是真心了。

这一类人很多，这样的说法也很流行，他觉得第八识就是如来藏，类似一种神我。听的、看的、说的、想的、洗澡时能觉受的、知热知冷的、知苦知乐的，遍于全身的，都是我的如来藏的妙用，第八识的妙用。他认为第八识就是如来藏，如来藏就是第八识，从这里边他知道一个东西，这个就叫痴人唤作本来人，实际上这是无始以来生死无明的根本。所谓“无量劫来生死本，痴人唤作本来人。”愚痴之人认贼作父，把假的认成真的，以为有个神我。

这一类人为什么相当得多？因为这个方法太简单了，所以很多人以为这样就开悟了，就超过祖师了。这一类人觉得他有种种殊胜的感受，其实就是神经系统的电流冲动，如身体产生快感、清明感、光明感或者某种境界，他认为这个就是开悟了，实际上刚好就是错认。凡是认为心中有个明点或遍身体的某种东西，那个都是妄想。

言觉义者，谓心第一义性，离一切妄念相。离一切妄念相故，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是一切如来平等法身。

心有二种义，第一是心的觉义，也是心的生灭门。为什么把觉也叫生灭门呢？因为觉是相对于不觉的。你的觉悟也是生灭，因为觉悟是相对于不觉来说的，所以它也属于生灭门。但是觉的体，觉悟到的那个东西，它是不生不灭的，那个是究竟第一义谛。

我们的心有真如门、生灭门。生灭门的生灭心又有二种义，一个觉义，一个不觉义。觉，指的是“心第一义性，离一切妄念相。”因为离一切妄念，所以说等虚空界，无所不遍，法界一相，这个就是如来平等法身。

觉是什么？是我们心的第一义。心的第一义，就是对于心的最高、最究竟、最根本的认识和解释。当然第一义谛是不可说的，但如果用生灭门来方便说的话，心的最正确、最根本的解释是什么？即心是不生不灭的、是无相的。当我们说心不生灭、心无相这句话的时候，它是语言的表述，是第一义谛的影子。真实心无相、不生灭，心的无相的影子是什么？就是无相和不生灭的这个词语。

所以，《大乘起信论》说觉是什么？就是我们心的“第一义性”，第一义的性。当你说第一义的时候，这个语言是相，本质的那个是性。觉，是心的第一义性，“离一切妄念之相”，没有妄想相。所谓觉，是心显示出来的本性的那个东西。当觉的时候，没有妄念，没有妄念之相。我们要慢慢去体会。

因为觉义是心的第一义性，离一切妄念和妄念之相。所以它是“等虚空界，无所不遍”，穷于未来际，尽虚空遍法界，无始无终，无边无际，无穷无尽。“无所不遍”，即遍一切法，遍一切的善法，遍一切的恶法，遍一切的宇宙星系。“法界一相”，整个法界是一个东西，这个东西是什么？就是如来的法身。

当真正觉悟的时候，我们这个妄想心它觉悟的境界、觉悟的对象就是法身，这时形成一个正知正见，这个正知正见叫法身见。讲得再正确、再好，不外乎就是对法身的正确的知见、理论、说法、信心和信念。这个见是什么样的一种见？是语言的见，理论的见。是你的信心的见，还是你的现见？这是有差别的。

现见是无相的，所谓现见的一刹那，现见的法身是无相的、是离于相的。当然我们说法身见，通常指的是对于法身的正确的知见和理解。觉悟的时候实际上是一念契合法界，一念契合诸佛平等法身、一切如来平等法身。这个时候就知道，古往今来，十方三世一切的佛，本质都是这个法身。

从另外一方面讲，如果获得这种法身见以后，再去阅读所有的经典，那所有的经典都是通达不矛盾的，是重重无量印证的。每次阅读经典就

会觉得充实、丰满，而不会觉得这里跟那里不对，那里跟这里不对，不会纠结。如果纠结，那说明教义的基础知识还是没有通达。不纠结的人是谁呢？像藕益大师、憨山大师、智者大师就不纠结，因为他们通达真实相。

本觉和始觉

依此法身，说一切如来为本觉。

我们的始觉，觉悟了什么？就是如来平等法身。因为有这个法身，所以说“一切如来为本觉。”十方三世一切诸佛，他本身就是这个法身，所以说一切如来为本觉。因为本来就在那里，所以说本觉。跟本觉对应，现在的这个一刹那相应慧，叫始觉。对众生的流转来讲，一念相应契入真如实相，就是妄想流转的终结和智慧的开端。换句话说，一刹那开悟以后，生死流转、生死妄想断绝，开启了无穷无尽的法身智慧，然后由法身产生报、化身无穷无尽的菩萨大愿，这个时候实际上开启了无穷无尽的生命。

有人问法身有没有寿命，有没有始终，从《大乘起信论》的角度来讲，这是在妄想中猜测，法身本身是没有什么始终的。有人说悟了以后要不要修，要修多少年，要修成什么，悟了以后怎么样，这些都是戏论。因为悟了以后，真实相本来就在那里，本来具足一切，还要去求什么呢？当然也会有追求，会追求度化众生的一切方便。这是朝下妙用的层面来讲。比如观音菩萨上合十方诸佛的悲心，下应所有众生离苦得乐的愿望，就像桥梁一样。我们呼唤观音、念诵观音、抄《心经》、到普陀山礼拜

观音，观音菩萨就会与我们有相应的感应，但这个感应一旦结束也就灭了，如同一道闪电，过去了就灭掉了。所以度化众生的方便妙用，也在生灭之中。

本觉，指如来平等法身。所谓万象之中独露身，独露身的“这个东西”是什么？开悟是一刹那的事情，但是悟了以后你是什么，那就没法说了，它是整体的一个东西，原来就在的一个东西，所以法身有寿命吗？说有寿命是戏论，说没有寿命也是戏论，即使说法身无始无终，本自具足，诸法平等……，也无非是我们在心里面对它的种种构造分别。

以待始觉，立为本觉。然始觉时，即是本觉，无别觉起立。

关于始觉和本觉的问题，“始觉时，即是本觉”，始觉觉了就合于本觉。你觉悟了一个什么？觉悟了一个没有觉悟；觉悟了一个本来无所谓觉悟不觉悟的东西。但是真觉悟了，也就不纠结了，这是很重要的一点。并不是觉悟了以后，要怎么样就怎么样，而是觉悟的人没有怀疑，没有纠结，没有妄想，没有生死的恐惧，所以叫无念。

“依此法身，说一切如来为本觉。”这个一切诸佛的平等法身，本来就在那里。对于众生来讲，就是众生的如来藏。如来藏的妙用是什么？就是无师智、自然智、无碍智。《华严经》讲释迦牟尼佛成佛的一刹那，看到一切众生都是由于妄想执着而在生死中流转，若离妄想，一切众生的无师智、自然智、无碍智自然显现。[1]因为本来就在那里。就像太阳一直在照着，你看不到太阳，无非是眼睛有问题，或者遮蔽了一层一层的障碍，挡住了它而已。功德、法身智慧的妙用就是指我们本性中具足的无师智、自然智、无碍智，也就是我们的佛性智慧。

“依此法身”，正是由于本来的这个东西（法身），所以《华严经》说“无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得。”其实众生本觉，针对修行者个人来讲，一刹那契合“这个东西”，叫始觉。一切如来为本觉，“以待始觉，立为本觉。”为什么叫本觉？因为以前没有觉悟到它，一刹那觉悟的时候叫始觉，觉悟以后，觉的还是那个本觉，本觉和始觉不二。禅宗讲因缘时节，所谓“从缘荐得相应疾[2]”。时节因缘成熟的一刹那间，即进入无限的、本来的那个东西。所以因缘时节非常重要，开悟的那一刹那就叫始觉。

本始不二，本觉和始觉实际上是一样的。“然始觉时，即是本觉，无别觉起立。”始觉的时候就是本觉，并不是说建立了另外一个什么觉。

始觉者，谓依本觉有不觉，依不觉说有始觉。

始觉的意思是说，依本觉有不觉，依不觉说有始觉。“依本觉”，因为本来的“那个东西”，你没有悟到，那你就是不觉，如果有一天你觉悟了，那就叫始觉。但是，本和始，本质上是一个东西。

天台宗讲性德和修德。什么叫性德？如《摩诃止观》云：“能观心性，名为上定。”无论观无明、观苦、观空、观幻、观真如，如果能观心性，即念念心不生不灭的真性，才是最高层次的禅定。所谓“上定”，真正的定是这样的，定慧不二，一行三昧。“能观心性”，是观心的本质，观心的生灭与不生灭不二、空与有不二，而不是观心的幻、心的染、心的恶、心的善、心的生灭。

始觉和本觉，与天台宗所讲的性德和修德一样。我们不能够把性德和修德两者混淆在一起谈，性德是什么？是众生本具的实相。众生本来

是佛，无修无证，本自清静，无有染污，这是性德。不仅是佛，魔、蚂蚁虫子、飞禽走兽都是这样；不仅是人，天人、地狱、饿鬼、修罗、畜生都是这样。“众生都是佛”，这句话虽然说得非常正确，但是这是一句伟大的废话，这是一句正确的废话。因为这句话并不能够有助于什么，对于那些没有建立正见、正信的人来讲，这句话实际上就是一句废话。

“众生都是佛”，那很多人就会说，我也不学佛了，我也不修了，想干什么就干什么，杀盗淫妄酒、无恶不作都可以。这句话害人不浅，就是把第一义谛混淆在世俗谛里了。这句话非常正确，但是这是性德。这个道理很正确，但是这个道理凡夫是不能用的，它只是认知的一个起点。

修德是什么呢？就是说虽然人人自性是佛，但是众生都没有成就事实上的佛果。众生时刻在妄想之中，他没有认为自己是佛，更没有证到自己是佛，他没有真实用，他是妄想用，还在妄想流转之中。所以对众生来讲，“众生是佛”，这句话就是个妄想，这个妄想可以使他任意妄为。当然聪明的、有根性的人通过这句话可以走向正道。如果不是真正的修行人，反而他就会误导别人。

所谓性德和修德，性德指的是众生本性具足的、潜在的、本来的“这个东西”，修德指的是众生需要历劫修行，转染成净，去妄归真或者去妄显真；性德就是本觉，修德就是始觉。因为众生无始以来都在生死轮回之中，需要经过发愿、资粮位、加行位、见道位一层一层的修行，经过三大阿僧祇劫，最后才圆满大觉。最初一刹那觉悟的时候，那是始觉，始觉合与本觉。也就是修德成就以后，圆满了我们的性德，即本性具足的“那个东西”。

虽然本性具足，但是众生没有能力真正地去用它。举一个例子，在《法华经》中有一个比喻，说一个人本来有颗无价宝珠，但是他自己不知道，每天只能去要饭，或者给人家掏粪、干苦力。现在有人讲《法华经》，讲到粪秽这个比喻，他说《法华经》就是精华，其他经都是粪秽。如果这样解释《法华经》，那肯定是着于文字相了。文中“粪秽”，指的是我们心里的烦恼和妄念，指的是杂念丛生的妄想。《法华经》可以使众生进入诸佛本怀，顿入自己的如来藏，这才是《法华经》真正的作用。如果只是从字面上来理解《法华经》的字词句，认为《法华经》以外的经典都是粪秽，或者其他的宗派都是粪秽，那实在是对于《法华经》文字的一个极大误解。

天台宗讲六即成佛，包括理即佛、名字即佛、观行即佛、相似即佛、分证即佛和究竟即佛。性德就是理即。众生本性是佛，无论学不学，修不修，有没有佛教，众生本身都是在法性之中，这是理即。当真正通达教义的时候，可能仅仅还只是在文字上理解了佛教的根本道理，这个时候具备了文字智慧，看所有经典都会很通达，也知道佛教和佛教之外的东西，这是具有文字智慧，是我们文字智慧大开圆解的一个标志，这才是名字即佛。后面还有观行即、相似即、分证即，最终还有究竟即，要一层一层地修行。相似即，是达到六根清净才相似佛，但是我们能做到吗？其实我们大多数人根本不可能做到这一点，我们连通达教义可能都需要经过一个漫长的过程。

“依此法身，说一切如来为本觉。”然后相待于本觉，立为始觉。但是这两个实际上是一样的，“然始觉时，即是本觉。”当始觉合于本

觉的时候，两者一样。为什么立始觉呢？“始觉者，依本觉有不觉，依不觉说有始觉。”始觉，是依本觉而立。因为有不觉，所以说有始觉。众生无始以来在生死无明之中流转，从来没有觉过，所以那个黄金一般的、决定性的一刹那，即顿悟的一刹那，那个叫始觉。

总之，针对于不觉才有始觉，始觉合的是本觉，始觉、本觉，本身是无二的，这是关于觉的问题。

[1] 《大方广佛华严经》卷第五十一：复次，佛子！如来智慧无处不至。何以故？无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得；若离妄想，一切智、自然智、无碍智则得现前。

[2] 《抚州曹山本寂禅师语录（第1卷）》：示学人偈曰：“从缘荐得相应疾，就体消停得力迟。瞥起本来无处所，吾师暂说不思议。”

究竟之觉

又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。

那觉到什么呢？觉到万法的本源，觉到心的本源。《大乘起信论》云：“言觉义者，谓心第一义性，离一切妄念相。”觉是心的第一义性，离一切妄念，无所不遍，“法界一相，即是一切如来平等法身。”心源就是心的第一义性，是心本身具足的法界和法性的智慧。觉到心源，就是觉到我们心的最根本的那个东西，所以觉于心源叫究竟觉。不是心流、心相，而是心源，觉到最根本的心源，才叫究竟之觉，这个之后再没有

其他的了。有人说悟后还有更深的悟，或者更深的修行，修行其实没有深浅，只是种种方便而已。

“又以觉心源故，名究竟觉。”觉于心源，彻悟最根本的东西后，就没有再要悟的了，没有再要造作、深入和强化的了，到这里已经停了一切造作分别。所以觉于心源，觉于心的究竟本性，叫究竟觉。“不觉心源故，非究竟觉。”不觉心缘，非究竟觉。也就是说，在觉悟的路上有许多层次。真正的究竟觉，叫圆满觉悟，指的是已经到了最后、最圆满的觉悟。所以，觉于心源也叫圆觉，如在《圆觉经》中即名圆觉。

【真谛译本】所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相；即是如来平等法身。

我们对照学习一下真谛的版本，心有觉和不觉两个方面。讲到觉的时候，真谛译本云：“所言觉义者，谓心体离念。”心体离念，“离念相者，等虚空界。”这个念非常重要，前面讲过，“离念境界，唯证相应。”这个念，就是我们心的刹那的构造和生灭，是我们的种子起现行。心体离念，离念的这一刹那，我们的心实际上是等虚空，遍法界，无所不遍，法界一相。

法界一相，就是说法界的万象都是一相，所谓无相。一相无相，这个一相是什么相呢？整个法界，宇宙通明，心华开放，光照十方；整个通体透亮、透明的。法界的这个东西、清净的这个东西、犹如虚空一样的这个东西，就是平等的如来法身。因为“这个东西”本身在那里，所以叫本觉。“觉心源故，名究竟觉。”这里的觉是禅宗讲的彻悟，是真正的、圆满的开悟，是最根本的智慧。

“不觉心源故，非究竟觉。”不觉心源就非究竟觉。不觉心源指什么呢？我们后面会详细讲述。这一部分内容非常重要，《起信论》讲得非常详细。

这部分讲到念的问题，因为念的问题涉及到禅宗很关键的一些修行方法和基本理论。我们理解以后会非常有利于理解禅宗基本修行的道理，包括我们前面曾经学过的佛眼清远祖师的《示禅人心要》，如果大家有兴趣可以去看一下。我会把这一部分和《圆觉经》中清净慧菩萨的问答结合起来讲，我们下次来详细学习。

前面我们讲到觉相，讲到心生灭门里阿赖耶识有两种相、两种义，即觉和不觉。如果觉有觉相的话，它也是生灭法。“所言觉义者，谓心体离念。”觉，是离念相，是法身圆满平等。觉，是心本具的“一个东西”。觉和不觉，相对而言，只能借不觉的生灭相来说觉的不生灭相。所以，有不觉才有觉的这种说法，这是一个总的观点。阿赖耶识从生灭的角度来讲，有觉和不觉，但真正的觉，觉悟进去以后，这个觉本身就无所谓生灭了，也就是无所谓生灭相与非生灭相，它是第一义谛的东西。

觉悟、智慧是有层次的，智慧的层次体现在很多地方，比如十信、十住、十回向、十地的菩萨，这些都是代表了智慧和觉悟的层次。当然，五十二位次也指的是果，证明修行人现在证到的果位，具备与这样的智慧相应的境界。小乘也是一样，有须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉的分别，不同的觉有不同的层次。

《大乘起信论》中，判断觉的层次的最根本的依据是究竟觉。究竟觉，即是佛觉，也即是《法华经》所讲的佛之知见。《法华经》讲，诸

佛为一大事因缘出现于世，就是为众生开示悟入佛之知见。佛之知见，实际上就是究竟觉的另一种名词表示。从《大乘起信论》上来讲，判断觉的层次和高低有一个最终极、最根本的依据，就是佛之知见，就是究竟觉，就是了义圆教的境界、知见。

因为有这样的境界，就会有相应的行持方法。圆教人的修行方法和藏教人、别教人、通教人的修行方法有很大的差异。大乘和小乘的修行也有很大的差异。从《大乘起信论》来讲，究竟觉实际上指的是觉于心源。

又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。

觉到心源才叫究竟觉，不觉心源就叫非究竟觉。声闻、缘觉二乘，包括界内的菩萨道，就像《法华经》所讲的鹿车、羊车，都属于“非究竟觉”，他们也有觉悟、有觉性，但不是究竟觉，不是最终大白牛车的一乘道。究竟觉是佛之知见，是佛觉，是觉于心源。《华严经》讲的华严之人即佛乘之人，《法华经》讲的圆教之人，他们的见地都是佛之知见。

对圆教的人来讲，知见非常重要。首先是要获得真正的、究竟的佛之知见，然后以这个作为修行的起点，而不是从功夫，从小乘之类的有为法起修，因为这些是由不究竟的知见为出发点而建立的修行体系或者过程。

《大乘起信论》是圆教，它摄取了所有大乘经典的精华来讲说大乘佛法的核心、原理、境界及修行方法。所以，《大乘起信论》的根本和宗旨，就是揭示圆教了义。

称性修习

《大乘起信论》我们也可以横向来学习和研究，《大乘起信论》经文本身很圆满，也很简洁精要。如果希望更好地理解 and 掌握它，可以参照憨山大师《起信论直解》和藕益大师《大乘起信论裂网疏》，这两本著作会有助于我们更好地掌握《大乘起信论》的核心要义。

憨山大师的解释很有特点，他曾注解过《华严经》《楞伽经》《楞严经》《圆觉经》等。憨山大师有自己的证量，有三昧的加持，也有很多神奇的经历，所以憨山大师解经的一贯特点是心性，也就是用禅宗的心性来解读所有的经典。比如解《楞伽经》，他认为《楞伽经》就是禅宗的修行核心，其秘密和法门都在《楞伽经》里面。那么在《起信论直解》里，他也认为《起信论》里有同样的一个东西。当然憨山大师也会把禅宗、华严宗等诸宗观点结合起来讲解。比如他讲《起信论》，他会用华严宗的义理，会用唯识的术语来解释。但是，他的根本特点在于用禅宗来解释《大乘起信论》。也可以说，他是用《大乘起信论》的道理来弘扬禅宗和心性的方法以及基本原理。

藕益大师最主要的特点是用天台宗的理论解释经论。憨山大师《起信论直解》有两卷，藕益大师的《大乘起信论裂网疏》是六卷。《裂网疏》非常值得我们学习，他用天台宗的教义讲得非常圆融，而且直接讲到心性，比如他用当下一心、三谛圆融、三千性相、一念三千、当下一念心性、六即成佛来解释《大乘起信论》，对我们理解《起信论》是很有帮助的。

所以，这两本著述是比较有用的参考资料，一个是憨山大师的《起信论直解》，另外一个蕩益大师的《大乘起信论裂网疏》，这是关于经论的注释方面。另外从其它方面来讲，我讲解的时候还会参照祖师的一些语录，比如《永嘉玄觉证道歌》、三祖《信心铭》、石头希迁《参同契》等。这几个是我比较习惯参照的禅宗典籍。如果学习《起信论》和这些典籍对照起来，就会发现其实它们是相通的。

当然从经来讲，诸如《华严经》《圆觉经》，如果对这些圆教了义经典熟悉的话就会知道，所谓《起信论》是伪经的争论，没有丝毫意义。因为对一个真正的修行人来讲，《起信论》的义理，是所有经典精华的总结。它可以汇通到一切的经和论、一切的门派里去，特别是跟禅宗的关系非常密切。如果想去研究的话，可以参照以上论典。禅宗还有一篇非常有名的篇章，就是佛眼清远的《示禅人心要》，实际上就是《起信论》原理的妙用，讲如何去用心。

今天在讲觉于心源的究竟觉之前，我做了很多铺垫。因为今天这个内容，对我来讲，在我个人多年学习佛法的过程中，极其重要，对我的启发很大，尤其是在教理方面和禅宗的一些修行原理方面，启发很大，主要是涉及到觉的层次和觉的方法问题。最早我是看憨山大师的《起信论直解》，由于文字的原因，有些地方还是不太清楚，特别是今天涉及到的这一段经文，关于有念、无念这一类的问题。《起信论》是从念的角度，讲到觉悟的层次。比如讲地前的菩萨、登地的菩萨、三贤十圣等，这样是从果位来讲。但是如何从因，从心性的角度，从用心的方法，从念的角度来讲觉悟的层次呢？

我们经常讲心念，讲当下一念心，念是心的比较小的单位，是心的变现。今天要讲的《起信论》内容，就是从念的角度阐释修行的原理，非常核心，也非常实用。它是一个关键，可以使我们解决很多问题。当一个人没有学习经教，没有深入经藏的时候，可能会依据很多所谓的大师的讲法，比如现在网络上流行的很多人都在讲这讲那，但是学习完《大乘起信论》之后，可能就会有关于心性、关于修行的正知正见。

在这以前我先讲一下什么是佛乘，什么是圆教，什么是开圆解。参照蕅益大师《大乘起信论裂网疏》的讲法[1]，佛乘种性的人，即是具有佛乘智慧、圆教智慧的人，他知道现前一念介尔之心，这个心的体就是真如。现前一念，不管这一念是凡夫之念，还是圣人之念，是定慧，还是杂染；不管这一念想的是天地万物，还是贪嗔痴，还是邪法等等，这一念不管呈现什么，一念介尔之心，体是真如。

这是基本的佛之知见，即是佛乘人的知见。一切都是本自具足、本自圆满，“体即真如，具无边德。”这样，“便能观察一切妄念无相”，所有的妄念是清净真如，是无相，这个时候实际上就具有佛乘的知见。假如说能观察一切妄念，不仅当下一念，能观察一切的妄念都是无相清净的，“体即真如”，一相无相，那么因这样的无相心而能“发大誓愿”，即发普贤行愿，发菩提心，称性修习。正如《金刚经》云：“菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声香味触法生心，应生无所住心。”如果不着于相而发菩提心，功德无边。佛乘就是这个意思。

这种修行叫“称性修习”，是从性而修，不是从缘而修。从本性，从我们的清净真如、清净本性而修，这一点非常关键。如何树立真正的知见，实际上核心的要义也就是几句话。问题是我们能不能信受，或者是否能够真正运用这个道理来理解所有的道理，甚至用它来通透跟它相反的道理，这非常重要。

佛性种性的人，知道介尔之心，体即真如，具无边功德，然后发大誓愿，称性修习。称性修习，自然具备妙用，能灭除无始无明，证得本具的法身。“任运起于不思議业”，任运起业。善念也是妄想，恶念也是妄想，这个时候他必然起的是善的妄想。比如说普贤行愿你去观行的时候也是个妄想，但是这个妄想是顺着法性的，所以说任运起用就能起不思議业，产生种种的妙用和感应，而且周遍法界。普贤行愿就是周遍法界，所有都是尽虚空遍法界，众生无尽，众生烦恼无尽，普贤行愿也是无尽。这是“种种自在作用差别，周遍法界，与真如等。”种种的自在作用差别，周遍法界，实际上是真如通达万法的妙用。藕益大师讲，这叫用大，就是真如的妙用。

所以真如的用大是什么？从因来讲是普贤行愿，从果来讲就是一真法界，就是华严世界、华藏世界。我们的本来自性清净心，即我们的如来藏，它的体大、相大、用大。从体上、从因上来讲，就是清净本觉、真如或者一真法界。它的用大，即它这个体的用，本质上就是普贤行愿。它的因之用，在因地表现为普贤行愿，果地表现为华藏世界。《华严经》讲的那些就是它的妙用。

如果联系到你我他个体，联系到我们每个人的现状，其实我们也在华藏世界里，也在自他不二的交融之中，也在法性之海中。我们也涵盖在愿力之海中，普贤行愿必然包含了每个人。我们现在在法界中，在这个时候活着，那肯定和我们有关系。即使流转到了其他的三界六道，流转到了其他的世界里，同样它也会起妙用。因为它是遍于法界的。所以要知介尔之心的体和它的妙用，体即真如，用即无方大用，即称性的法界之用。

藕益大师讲，现前介尔生灭之心，体是真如。不仅介尔生灭之心，所有的东西都是这样。所有的佛法，都是在讲真如跟你当下的心性有关系。所以说众生现前介尔生灭之心，体就是真如，相就是如来藏，用则能生一切的因果，但是凡夫日用而不知。在凡夫来讲就是凡夫之用，就是三界六道的生死轮回；从佛菩萨来讲就是无尽的妙用，就是净土的功德，就是佛菩萨的随机感应和度化众生的无穷妙用。具体到个人，就是个人的种种感应。拜佛念经，供养放生，都会得到自己相应的感应。所以，真如的三大，体大相大用大，这是理解问题的基本原理。

[1] 《大乘起信论裂网疏（第1卷）》：唯有佛乘种性，知此现前介尔之心，体即真如，具无边德。便能观察一切妄念无相，自愍愍他，发大誓愿，称性修习，灭无始无明，证本法身，任运起于不思議业。种种自在作用差别，周遍法界，与真如等。譬如以阎浮金，炼作仙丹，便能拔宅飞升，游戏自在，故名用大也。

天台六即

我们的介尔之心，体为真如，相为如来藏，用能生一切因果，但是众生日用不知。实际上，不管众生知道不知道，它都是这回事。比如我没学佛以前我也不知道，当然有的人即使学了佛也没了解这个道理，还有很多人根本就不接触佛法，但是心的妙用还是这样的。你知道佛法是你心的妙用，他不知道佛法也是他凡夫心的妙用，佛菩萨彻悟到究竟，用佛法度化众生，那是佛菩萨的妙用。这个道理叫理即。

我们可以参照天台宗六即成佛的义理，避免在学修的过程中误把自己的一念知解当成了自己的所证，这样就被自己的知见迷惑了。因为有的时候会觉得好像全懂了，其实全懂了刚好是认知和修行的开端，但有人就认为这样就 over 了，就到家了。这是很大的一个误区。

众生不知道介尔之心，体即真如，相即如来藏，用即能生一切因果。虽然众生不知道这个道理，不知道它有妙用，但它就是这样，这叫理即。那什么叫名字即呢？比如我们现在学习《起信论》，知道了这个道理，或者经过广学博闻以后，突然全部想通了，接受了，用这个道理能够信解一切的佛法，这时就叫名字即。你对文字的道理慢慢地理解了，但理解也有深浅不同的程度，最终通达了，这叫名字即。

如果知道当下一念心，念念心都是体相用三大，念念心都包含了妙用、因果、清静；知道念念都清静，念念都有三大，念念心都不可思议。这时就是名字即佛，名字即大乘。也就是说，从文字义理上，你完全理解了大乘的佛教，其他人不能动摇你，你对这个道理真信不疑，能用它通达一切的经教，甚至通达世俗的道理。这叫名字大乘。

观行即就是能观察妄念无相，这叫观行即大乘。怎么样叫观察妄念无相？其实我们的有都是无，我们日常生活的这一切，我们的期待、恐惧，我们的思虑，我们的筹划都是无相。同样，他人也是如此。看到他人的文章，听到他人的讲话，感受到他人的一切，你都知道这些是无相。当然最根本上是从心念来讲，因为一切都是你心念的外在投射，或者说，你的心念是外在的所有妄想、外在的所有法在你当下一念心中的投影和流转，就是流变之相。如果你知道这样的道理，用它来观行，你能观察妄念无相，这个时候叫观行即大乘。

这样修到六根清净就是相似即。六根清净，即眼耳鼻舌身意清净。你所听的无非是佛法，你所见的无非是佛法，你所感知的无非是佛法，甚至觉得你就在清净之中。你的清净眼可以看到很多东西，所见所闻所思无非是佛法，就像生活在佛国净土世界里，这叫相似即。通过文字熏习，观行修习，念念修习，最终慢慢透出来，贯穿在自己的整个日常生活中，不仅是念念当中，而且是时时处处都能够安住。但这个是相似即。毕竟你还是你。如果你是个人，还是要生老病死、吃饭穿衣，还是要生灭变化，也还没有往生净土。即使往生净土，可能还是要继续行普贤行愿等等，这叫相似即。相似即，实际上就是六根清净。《法华经》里讲一些讲《法华经》的法师能够达到相似即，可以说就是法界入我身，我身透法界。由自身自心他可以听到、看到、感受到种种的境界，这叫相似即大乘，这种觉悟叫相似觉。

一点点继续进修，具备相似觉以后，慢慢时间长了，会亲证它的体相用，一分一分去证，这时就是分证即。所谓分证即，就是登地菩萨一

地、二地、三地……分证，到最后即是究竟觉，圆满大觉成佛。所以我们学任何东西都有一个过程。天台宗讲“六即防叨滥”，讲六即成佛就是防止你跨越次第，防止你有更多的妄想。但是从圆教另外一个角度来讲，六即的任何一个即都是圆满的。理即也是圆满的，名字即也是圆满的，而且每一个即都是全部通达的。

古人讲行和解，你的解、你的见地可以非常圆满，但在行持上一定要非常精细。所谓“高高山顶立，深深海底行。”见地可以圆满得像佛一样，但是在行持上，要非常细腻、非常细致。就像《般若经》讲，“此是行时，非是证时。”

所以见和行两者，我们还是必须要澄清一下。首先，你的见是什么程度，是否圆？其次，见和行的关系，用天台六即的道理来解释，可能会比较容易消除学人的误解。学圆教有好处，也有一个缺点。缺点就是，有的人可能会不小心产生一种执着。就像学禅宗可能不小心误入狂禅，学般若可能堕入顽空。所以我们有必要用六即的道理来重新定位。

从另外一个方向，从认知的角度来讲，比如真如平等，众生不知，众生妄计，有和无都是众生的妄计，但是真如本身是平等的，这是理即。众生本来理即佛，这是圆教之理。众生都有如来藏，无论我们知道不知道，都是这样，这是理即。如果听到这个理即的道理，知道妄念无性，经过善知识或经教的开显，明白、信解了这个道理，这就是名字即，由名字而随顺。然后去观行，思慧，慢慢成为妙观察智，触证真如，分证悟入，一点点地就会进入。

凡夫觉和相似觉

今天要学习的《大乘起信论》正题，非常重要也非常核心。前面讲到始觉、本觉和究竟觉，只有彻悟心源才叫究竟觉。这里从念上来讲四种觉。

如凡夫人，前念不觉起于烦恼，后念制伏令不更生。此虽名觉，即是不觉。

第一种凡夫之人，“前念不觉，起于烦恼。”凡夫之人，没有任何觉悟，念念都是烦恼。前念起了烦恼，后念觉察制伏。所谓不怕念起，只怕觉迟。“后念制伏，令不更生”，后面这个觉，实际上即是不觉。虽然一念知非，觉得刚才那个念不对，但是这个觉心是凡夫之觉。因为你觉得前念之非，实际上已经是第二个觉悟、第二个念了。觉得我刚才错了，我刚才怎么想那个呢？这个想法是有针对性的，它针对的是前面那个妄念，你想停掉那个妄念，但是你现在这个念还是一个妄念。因为它是由对待而产生，有正邪、善恶的波浪起伏，但是后浪前浪都是浪。

所以，凡夫的觉就是前念不觉，起了烦恼，然后后念制伏，不生烦恼，觉得一念清净了。制伏还有另外一个意思，就是压制。这个心实际上是一种替换。我不想这个，我想那个；我不想烦恼，我想正念，我想佛号，我想清静。但这第二个想，还是在想。从某种意义上讲，你根本就没有动那个烦恼，而是把你的心转移到另外一个新的对象上来了。因为你感觉那个想法不舒服，你就换一个想法。就像一个坏人，他觉得干坏事不舒服，浪子回头又干好事去了。但是这样的坏和好是相对应而产生的。前念有执着，执着一个邪，后念执着一个清净、执着一个正。

“此虽名觉，即是不觉。”所以，这叫不觉。前念有烦恼，然后后念停止这样一个烦恼，或者制服它，令不再生这个烦恼。这是凡夫之觉。

现在很多人学佛，特别是刚学佛的人会学得非常偏激，觉得佛法这么高大上，周围的人不学都太傻了。有的人甚至像推销一样，四处把自己的信仰、自己信的老师、自己读的经，或者自己的某种感受强加给别人。说不学就会怎么样，或者说人类要毁灭了，赶紧往生净土吧。每天都觉得好像世界到了末日。很多人还习惯收集各种信息，把世界上所有负面的、不信佛的后果收集起来，把信佛的好的信息收集起来，两个对比着做高下净秽的比较，热衷于推广宣扬信佛多好，癌症都好了等等神奇的事情。

这实际上说明，学佛以后他的内心有一种优越感。还有的人患上道德上的洁癖，一看到别人吃肉就不舒服，好像吃肉的人都要回地狱，一看到别人吃大蒜恨不得让他早点滚出去，或者在他的棒喝之下不要吃了。他觉得自己很纯洁，很聪明，很幸运，其他的人都很可怜，很愚痴，都在不断地造恶业。很多学佛的人一开始都会有这些表现，有的更是像有强迫症一样。

他们会天南海北到处找善知识，找哪个道场气场好，哪个善知识加持力强，急于寻找一个有归属感的组织。当然，这也是一个善心善念善根的表现。但是这里面的误区，就是你会成为一个具有精神洁癖的人，或者成为具有自我优越感的人。对自己的信仰产生优越感，无形中就有人我、高下的分别。这种表现，实际上就是我们刚才讲的，“前念不觉起于烦恼，后念制伏令不更生。”当然，这是从念上来讲。

如果从现实中，从果上来讲，凡夫学佛就会学成一个很清高、自命不凡的凡夫，学成一个具有精神、道德和信仰洁癖的凡夫，或者学了一个法门、一部经典，他觉得非常好，比如觉得净土好、至高无上等等，就会产生强烈的高下分别之心，这就是凡夫所学。

所以，念非常重要。念是一点一点的因，就像种子和树苗，如果长出果实的话，那就成为天地万物，成为众生个人的业，包括共业和别业。每个时代也会有它的生灭法，有它独特的种种变化。念，可以说是心性的最小的单位、因的单位。当然，念要再分的话，比如一弹指间有九十多个念头或者多少次生灭，那是更细的层次。我们这里姑且用念来讲，把它作为一个单位来看，念是我们心的一种变相。

“此虽名觉，即是不觉。”凡夫之觉，实际上并不觉。他把自己和没学佛的人隔离了，把佛教和其他的世间法、其他非佛教的东西全部隔离了。他自己成为一个孤岛。这样的人实际上是学佛的初期阶段，属于凡夫学佛的一种常见现象。这是不觉，是凡夫。

如二乘人及初业菩萨，觉有念无念，体相别异，以舍粗分别故，名相似觉。

第二个层次，讲“二乘人及初业菩萨。”第一层次凡夫之人，全是有，而且是生灭之有，是有善恶、有对待的有，他有念头的对立。二乘人和初业菩萨，即最初学佛发菩提心的菩萨，他们学什么呢？“觉有念无念，体相别异。”觉得有念与无念，这二者是有差异的。这个无念实际上类似于一种空，念头空了。所谓有求皆苦，如果我有念的话，那就

是很大的一个问题。他觉得无相、空和有念，这两者是有差异的，所以说他慢慢会偏重于无念这一方面，这叫舍粗分别。

第一种凡夫人，他用正念打倒邪念，用正的信仰批驳邪的信仰。如果再往深层次，真正开始修行以后，他发现其实不能这样太自恋，要有平等心，其他人不学佛也不过是一个机缘的问题。从教理上、从细的层次来讲，他修行后发现念头实际上是有生灭的念头、不生灭的念头，即无念，或者空。他觉得有念和无念两个不一样，慢慢就会偏重于清静的一面。

“以舍粗分别故，名相似觉。”他舍去动态的、粗显的念想执着，心清静下来，这个时候叫相似觉。声闻缘觉二乘人就偏重于空，看起来很清静。他觉得“有求皆苦，无欲则刚”，觉得我的心要清静，不要去执着这些东西。这是二乘人的觉悟。

当然从更细的层次来讲，就是念的问题，即有念和无念的问题。如果执着一个无念，执着每天清清静静的，好像身体也好了，心里什么都不想，很清静，好事也不想做，当然坏事根本也不会去做。如果这样，他的心实际上是堕于清静面，他把心的粗重动态的执着、烦恼、渴望、外在的各种吸引慢慢地平息下来了，这是二乘的觉，偏着于清静、偏着于空寂的一面。

清静、空寂在我们的心上即体现为有相和无相，就是无相心、清静心，但这个清静心不是真清静，它是你造作出来的，所以这叫相似觉。相似觉，包含声闻、缘觉二乘人，也包含地前菩萨，即登地以前的菩萨。登地以前的菩萨，又叫三贤位菩萨，比如十住、十行、十回向位等。这

种层次的觉悟，偏重于空，偏重于无相。这是第二种觉，叫相似觉，舍了粗分别。

随分觉和究竟觉

如法身菩萨，觉念无念皆无有相，舍中品分别故，名随分觉。

第三个层次，是法身菩萨的觉悟层次。前面二乘人，“觉有念无念，体相别异”，只觉悟到了有和无、有念和无念的一个东西。到了法身菩萨，就是初地以上的菩萨，他触证真如。所以，真正触证了真如的菩萨叫法身菩萨，他已经见到法身。从初地菩萨，由法身的圆满究竟修，到最终大觉圆满。

法身菩萨，他的觉悟是什么呢？“觉念无念，皆无有相。”念和无念，皆无有相。也就是说，有念也是无相的，有念、无念都是无相的。

二乘和初发意菩萨，他会觉得，凡是有念想的、有念动的、念念迁流的这些东西，都有与之相对应的清静的、空的、不动、不执着的一面。但实际上，有念也是无相，无念也是无相。二乘的不执着、清静，实际上跟有念是一个东西。无非就像一个人在唱歌、跳舞或者走路，蹦蹦跳跳地呈现出千姿百态；而另外一个人坐着不动，眼睛闭着，好像什么也不想。但其实没有动的也是那个人，动的也是那个人，这两个人本身是一样的。你没有动，和那个蹦蹦跳跳的人看起来可能不一样，但是那个人如果清静了，他也不会动了。这就比喻第二个层次，舍粗分别、名相似觉的二乘人及初业菩萨。

所以第二种人，有、无这两种状态没有打通，偏重于无相、无念、清静的一面。他觉得一念起就是三界六道，就是轮回，所谓三界无安，三界如火灾。他追求清静、追求三界外的某种东西，想要跳出红尘之外。但这个时候他是把有相、无相割裂开了，把动态的、三界有相有为的东西屏蔽掉，而堕入无相无为中，觉得无相无为就是清静，就是涅槃。实际上无相无为也不是清静，也不是涅槃，它也是生死流转。因为他还没有通达绝对的、真正的“那个东西”（实相），他没有通达不二。

到了第三种法身菩萨以后，他知道原来有念和无念两面是不二的。所谓的“无念”，就是你执着的那个“不执着”。有人说我一法不执，我每天很舒服。其实你觉得“不执着”，很清静、很受用，这个时候你已经执着了“不执着”。不要让“不执着”成为你的一个障碍。

到这个层次，就是到法身菩萨的时候，他知道，其实我们心所造的无念、无相、清静无住，也是心的一种变态，它也是一种状态，它还处在有之中。“以舍粗分别故”，因为舍弃了粗的分别，由对待而产生清静。但这种清静是有对立的，是屏蔽了一些东西以后，才达到的平静。

所以很多人一开始学佛心里都有个渴望，想到一个清静的、山清水秀的地方，不愁吃不愁穿，有人伺候着，然后闭关禅修，进入甚深禅定，多少年以后横空出世。很多人心里都在打这样的妄想，很向往清静的生活。他是没有这个条件，如果真有这个条件，试试就知道，心中的喧闹、烦恼不是依靠外在的环境就能平息的。你可能暂时会得到一些良好的觉受，但是很快就会扛不住自己的业力，扛不住现行的、滚滚红尘的烦恼侵袭。这是我们应该注意的一个地方。我们用念的原理来分析，看前念、

后念细微的层次。这可以说是修行人在禅定状态中的一种观察、区别，在现实中就体现为修行人种种的行为取舍和表现。

登地菩萨，“觉念无念皆无有相。”也就是说，他不执着于有念，也不执着于无念，他知道念和无念都是无相。如《六祖坛经》六祖大师云：

惠能没伎俩，不断百思想。

对境心数起，菩提作么长。

惠能没有伎俩，不断百思想，不像那个卧轮禅师“有伎俩，能断百思想。”大师不断百思想，但是菩提日日长。这实际上是很深的第一义谛的任运修行，就是依性起修。这种菩萨讲法也是从心性自然地流露出来，非常不一样。许多真正的大菩萨、登地菩萨，他讲法完全是自心自性的流露。但是他也是在与整个佛法契合以后，在某种三昧或者加持下，做到这一点的。

有念、无念不二。但是很多人追求清静，想找个地方躲起来，很贪恋每天坐的那几分钟，贪恋某种好的觉受。有人一生大多数时间都是在追寻回忆某个片段的某种感受，想把它逮住、延长、延伸。比如到了哪个寺庙，感觉气场好，心非常清静。那真在那儿待一个月，你看看气场还好不好，看看还能不能源源不断地供给你气，你的心还清静不清静？实际上，想把这种清静运用在红尘之中、念念之间，那就很难，不是想象中那么容易。逃避自己，逃避社会，逃避时代，可能就会堕入小乘，尽管有时能得到一时的安乐。

真正的大乘是不二的。《大乘起信论》这里讲念，有念、无念不二。在经典里面，比如《维摩诘所说经》，整部经就是在讲不二。维摩诘是谁人呢？维摩诘示现的就是法身菩萨，但是维摩诘有他的根源、来历，他本身是金粟如来，是已经成佛，倒驾慈航来度化众生。维摩诘展现的就是不二的表现，他的原理是法身菩萨。

维摩诘这个人的示现，《维摩诘经》所讲的道理，整个就是在讲不二，所以又叫《不思议解脱经》。不思议解脱，就是当下这个烦恼，不去消灭它，不去对治它，不去观察它，不去破除它，当下烦恼的刹那就是菩提。刹那一念觉就是菩提，念念觉、念念菩提、念念不二，这才是真正的法身菩萨的觉。也就是见证真如，真如不仅是在清净心里见了，不清净的心里也见了。有念、无念都是真如，但是也没有真如之相，这才是真实的真如。

所以，法身菩萨的觉悟层次，是“念、无念，皆无有相”。念和无念，皆无有相，无念也是无相，而且更重要的是，有念是无相的。永明延寿大师在《宗镜录》中讲，凡夫不知道，就离开这个念去找一个无念。真正的圆教菩萨知道，念当体就是无念，所以说性相不二，烦恼和菩提不二，这叫不思议解脱、不二法门。《维摩诘经》就是讲这个道理。

若超过菩萨地，究竟道满足。一念相应，觉心初起，始名为觉。远离觉相，微细分别究竟永尽，心根本性常住现前，是为如来，名究竟觉。

二乘人及初业菩萨，“觉有念无念，体相别异，舍粗分别。”而法身菩萨是“觉念无念皆无有相，舍中品分别。”最终是佛觉，即十地以

上菩萨道圆满以后，“一念相应，觉心初起，始名为觉。”一念相应就是金刚心。这种真实的圆满智慧现前的时候，即一念相应时，真正的觉悟心起来，这才叫真实的觉。这个觉，“远离觉相，微细分别永尽。”最明利微妙的不二智慧现前时，那种最微细的分别、二、执着，在最后一刹那间全部断尽没有了。

这个时候“微细分别永尽”，“远离觉相”，如果还有个觉悟，还有个智慧，光芒万丈、金光闪闪的，还有个要度众生的相，那就不是了。最终的时候，即是一相无相、一合相。就像临济祖师讲，“折合还归炭里坐”，最终一片漆黑，什么都没有。那个时候，一念相应的时候，没有任何一种分别，就是念当体不可思议。当下一念，不可思议，非觉非不觉、非净非秽……，这是真正的圆满觉。

这个时候，“心根本性常住现前”。“是为如来，名究竟觉。”这个时候成佛，名究竟觉；这个时候才达到“觉于心源，名为究竟觉。”由妄念、由当下这一念一下透到清净无限、无碍的心性的海洋里面去了，这是究竟觉。

我们看觉的几个层次：凡夫之觉、二乘及初发意菩萨之觉、法身菩萨之觉以及佛之究竟觉。佛之究竟觉实际上是始觉，始觉合于本觉后就无所谓觉和不觉了，因为没有觉相了。

这是从念上来讲，我们一定要懂这个原理，才能够树立起正确的知见。“心根本性常住现前，是为如来，名究竟觉。”心的根本性常住现前，这叫究竟觉。而不是觉悟到，在有念、无念中都是无相，其实知道

有念、无念都是无相，那你还有一个无相、还有一个无相之相。所以这几个层次非常微细。

真谛译本的四种觉

下面再对照真谛大师翻译的版本来看看。憨山大师注解《起信论》用的是真谛的老本子，而蕩益大师用的是实叉难陀的新译本。蕩益大师当时曾经在佛前拈阄以决定到底用哪个译本，抓阄以后显示是用实叉难陀本。憨山大师采用真谛译本，著有《大乘起信论直解》。我过去读真谛译本、读憨山大师《大乘起信论直解》时，有很多文字方面的东西不是很清晰，和实叉难陀本对比以后就清晰了。

在真谛译本中，这段话是这么说的：

又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。此义云何？

“不觉心源故，非究竟觉。”只有觉到心源才是究竟觉。《起信论》中讲到四种觉：

如凡夫人，觉知前念起恶故，能止后念令其不起。虽复名觉，即是不觉故。

第一种，觉知前念起恶，然后停止后念，让它不起，但这种觉不是真正的觉。“虽复名觉，即是不觉。”因为是以一个念头比照而产生了另外一个念头。觉知前念起恶，然后以后念来覆盖或替换前念，但后念还是个念。实际上，后念产生的原因是和前念相关。比如觉得做恶不好，那就行善；觉得迷妄不好，那就追求觉悟；觉得欲贪不好，那就停下欲贪，保持心清净。这是有对照、有生灭的“觉”，当然这是世间善道。

持戒行善自然就会有福报，但这不是觉悟，不是佛法讲的真正的大乘智慧。

如二乘观智，初发意菩萨等，觉于念异，念无异相。以舍粗分别执著相故，名相似觉。

第二种，“如二乘观智，初发意菩萨等，觉于念异，念无异相。”当时这几句话令我纠结了很久，什么叫“觉于念异，念无异相”？现在知道所谓“觉于念异，念无异相”，就是说他觉察到念念的生灭，然后他的心慢慢有一个不生灭的心相。觉察到动，执着于静；觉察到生灭，执着于不生灭。异就是变化，生住异灭。他感觉念念在变化，这个变动令他难受，他不想起心动念了，然后他的心慢慢清净下来，所以说“觉于念异，念无异相。”他的心变成一种清净无碍的“无异相”，没有变迁之相。

“觉于念异，念无异相。”在实义难陀译本中是，“觉有念、无念，体无别异。”觉得有念和无念，体无别异，所以舍去粗的分别执着，这叫相似觉。

如法身菩萨等，觉于念住，念无住相。以离分别粗念相故，名随分觉。

第三种，“如法身菩萨等，觉于念住，念无住相。”就是这几句当时我最纠结，

“觉于念异，念无异相”是什么意思？“觉于念住，念无住相”是什么意思？“觉于念异”，觉得念念生灭，然后“念无异相”，他知道要停止于不生灭才行，他朝着这个方向去努力。但是他实际上已经有不

生灭的念了，就是他的不生灭是针对生灭而产生的一种对治、对待。当然，不是在善恶层次上的对治，不像第一种凡夫人，是在善恶的层次上。这里从修行来讲，初发意菩萨与二乘人，他是在世间和出世间的层次、在有念和无念的层次、在生死轮回和不轮回的层次。

第三种法身菩萨，“觉于念住，念无住相”；第二种二乘和初发意菩萨，“觉于念异”，觉知到念的差别相，由差别产生了不差别，但不差别又是念的另外一种状态。而法身菩萨，“觉于念住”。他发现，当你执着一个无差别相，你的念也是住的，住是执着的意思，你也是有微细执着的。所以，念念要把这个放开来，“念无住相”，这叫无住生心。

正如《金刚经》云：“应无所住而生其心。”不住于空，也不住于有；不住于有念，也不住于无念等等。这个时候他的心才流动起来，他才不会寂灭清静，这是大乘不二的智慧。慢慢地，空和有、有念和无念两者，都成了不二的。但是最根本的，如果再进一步讲到佛觉的话，念念生灭就是不生灭。这个智觉显现，没有生灭和不生灭两个的区别，那才是佛觉。

所以，觉于念异，念无异相；觉于念住，念无住相，我当时看了很久，主要是文字上的障碍，看憨山大师的解释也没有完全看清楚，后来经过两个译本的比较以后明白了。所谓的“觉于念异”、“觉于念住”，就是觉悟到有念和无念、有相和无相；“念无异相”、“念无住相”，就是有念和无念都是无相的。也就是说，念和无念都是不应该去执着的。

如二乘观智、初发意菩萨等执着了一个无念，法身菩萨知道无念和有念是平等的，两个都不执着，这才真正地灵动起来了。所以《六祖坛

经》讲“道须通流”，道是念念无滞的，而且这个时候他知道，道本来就是这样的。这叫“离分别粗念相，名随分觉。”

如菩萨地尽，满足方便，一念相应，觉心初起，心无初相。以远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉。

最后佛觉，一念相应，初心起时，“心无初相”，就是心起的时候就是无相。没有初起之相，他远离了微细念，所以这个才“得见心性”，这个是真正的明心。

禅宗的明心见性一刹那就是这个东西。这个时候，“心即常住”，念念常住，念念不思議，念念圆满，这叫究竟觉。

“是故修多罗说，若有众生能观无念者，则为向佛智。”佛经讲如果你已经开始知道念和无念，也就是到第二个层次（二乘和初发心菩萨）的觉悟，那实际上已经开始趋向于佛智了，已经开始走向佛法的觉悟之道了。

《圆觉经》中的五种随顺觉性

前面《大乘起信论》讲到了四种觉悟的层次，由凡夫到二乘人与新发意菩萨、法身菩萨，然后到佛之觉。真正的最后一种觉，觉于心源才是究竟觉。就是说由当下这一念切入的时候，可能切入到生灭的善恶法，可能切入到无相法、无念法，切入到无住法，念念不滞不住。最根本的是，这一念达于心源，一念顿入华藏世界，本自具足，本来圆满。四种觉悟中，最后一种是圆满觉。

现在是从念来讲，实际上真正修行时每个人的情况是不一样的。有人总以为一定要坐在禅堂里，或者一定要静坐十年才能够一念一念这样观下去，其实不完全如此。一个修行人的潜意识里有推动他的某种力量，随时随地他都有可能觉悟，根据他的愿力、业力和修行程度，自然而然会产生智慧。所以，心心念念在修行的人，应该是不拘于昼夜，不拘于烦恼，任何时候他都有某种力量在推动他去破除烦恼，产生智慧。

当然，如果想要获得巨大的推动力，想要获得能量，我们现在人喜欢讲能量，如果只是断断续续地学修，或者三天打鱼两天晒网，或者学了佛法以后，过段时间觉得佛教不行，其他宗教好，或者去学哲学，学其他的世间法、身心灵等等，那这是没有真正入流，还没有进入佛法。真实的学佛人，有某种力量在推动他，比如他的愿力。怎么样去获得无穷的力量呢？他必须放弃和超越自我，超越小我。就像游泳一样，水本身就有推动力，你顺流而行，自然不费力气，但如果前后左右挣扎，或者逆流而行，那肯定就会很困难。

信佛的人就是一念信，产生信愿和信解以后就是菩提心，所以菩提心非常非常重要，我们要学习《观世音菩萨普门品》《普贤行愿品》，会有很多的启发。许多人追求技术，希望有窍门，这是凡夫走捷径的想法，往往达不到预期的效果。

刚才讲的这些是从念的角度来讲，如果从见地来讲的话，我这里引用《圆觉经》的一些经文，《圆觉经》清净慧菩萨讲到五种随顺觉性。随身觉性，就是你心的智慧到什么层次，你就随顺入哪一个法流、哪一

个界、哪一个层次中了。清净慧菩萨讲到几种随顺觉性，比如凡夫的随顺觉性，这里其实要求挺高：

若复有人劳虑永断得法界净，即彼净解为自障碍，故于圆觉而不自在。此名凡夫随顺觉性。

如果有的人“劳虑永断，得法界净”，觉得一切都很圆满，但是他的这个“净解”，这个圆满知见就变成了一个障碍，所以这个人于圆觉不能自在，这叫凡夫随顺觉性。比如大开圆解，有的人经常会讲大开圆解，到底什么样是大开圆解呢？你一定要小心，如果不小心可能就认错了。你的“净解”往往成为一种障碍，这叫凡夫随顺觉性。换句话说，你可能非常通透了，但是你只要还是有微细的、丝毫的通透感的话，实际上你就是个凡夫。

你认为你开圆解了，确信无疑了，如果来了一个非常权威的人，他说我经过仔细盘问，觉得你没有开圆解，如果你心里有隔阂，或者还想去辩护，想去批驳对方，或者想再去检验我到底是不是这样，这个时候你就没有开圆解，确实没有开，还是个凡夫，是凡夫觉。因为你有微细烦恼在，所以叫凡夫的随顺觉性。我们是把佛法作为一套体系、一套理论、一套本领、一种觉悟、一种状态去追求。当你得到的时候，实际上你还是个凡夫，有所得之心，有所得之相，有语言和觉受，这是凡夫随顺觉性。

善男子！一切菩萨，见解为碍，虽断解碍，犹住见觉，觉碍为碍而不自在；此名菩萨未入地者随顺觉性。

未登地菩萨，“见解为碍”，觉得见解是他的障碍，他还有无相的感觉，还有一种觉悟。“虽断解碍”，虽然断了见解的障碍，但是“犹住见觉”，还有微细的见觉，比如我已经开悟了、我怎么怎么样了。他没有登地，还没有真正彻证真如。“觉碍为碍而不自在”，无形中还有一种不自在、障碍，这叫未入地者随顺觉性。

善男子！有照有觉俱名障碍，是故菩萨常觉不住，照与照者同时寂灭，譬如有人自断其首，首已断故无能断者；则以碍心自灭诸碍，碍已断灭无灭碍者。修多罗教如标月指，若复见月，了知所标毕竟非月；一切如来种种言说开示菩萨亦复如是。此名菩萨已入地者随顺觉性。

入地菩萨，即法身菩萨，他的随顺觉性是“有照有觉，俱名障碍，是故菩萨常觉不住，照与照者同时寂灭”，就是能所双亡。就像一个人把自己头割断了，已经无所谓了，没有丝毫障碍了，没有灭除障碍的两个东西（能灭所灭）了，没有隔阂了。在法身菩萨看来，所有的经教都像指向月亮的手指（禅宗《指月录》也是这个意思）。也就是说，这个时候法身菩萨已经从经教里透脱了出来，所有的经教都是指众生的心性，都是指当下一念心，离开经教也不妨碍这一念心。

所以法身菩萨慢慢不受经教的影响，经教对他来讲已经变活了，他发现根本就不在外在的东西，所有的一切都是这样。禅宗里经常有关于经论的种种公案语录，比如一大藏教是“对一说”、“总是魔说”等。有人问云门禅师，如何是一代时教？云门禅师答：“对一说。”还有汾山禅师问仰山禅师：“《涅槃经》四十卷，多少是佛说？多少是魔说？”

仰山禅师说：“总是魔说。”祖师们已经脱离经教，不依于经教了。“修多罗教如标月指”，顺着手指看向月亮，当你的眼睛移到月亮上时，你就不在手指上了。这时才谈得上不立文字，自性流露，自性智慧，自性妙用等等。

法身菩萨知道，所有的佛教经典，如《圆觉经》《华严经》等等，所有的祖师大德，所有的东西其实都是心中的影像而已，连释迦牟尼佛也是毗卢遮那佛的一个化身而已。所以，菩萨看到法身以后，他会有根本的一个转变。法身不等于法身舍利，法身不等于经教。也就是说，智慧不仅仅局限于佛的经教，不仅仅局限于庙堂、道场和师父等清净佛法僧三宝的相上，处处都是佛法，处处都是真如。这个时候的修行人就不一样了，他有了根本的转变，万事万物都成为自性的注脚，所谓六经注我，万事万物都是对心性的解释和妙用，这种觉性叫已入地者随顺觉性。

最后是如来随顺觉性，就是佛之知见。真正的佛的究竟的知见是什么呢？从念来讲，究竟觉时如《大乘起信论》所讲：

若超过菩萨地，究竟道满足，一念相应觉心初起，始名为觉；远离觉相，微细分别究竟永尽，心根本性常住现前，是为如来，名究竟觉。

刹那一念起时就是整个世界法界缘起，就是称性而缘起，念念真，念念圆满，念念一念三千，念念自他无二，念念一真法界。这里我们说一真法界也是语言了。任何一念起时，不是有相，不是无相；不是清净，不是杂染；不是动，不是静；不是轮回，不是涅槃。如果你说我这一念

是涅槃，下一念是涅槃，其实你错了。因为众生也是涅槃，没有修行的人也是涅槃。

所以他一念起以后，用《楞伽经》来讲叫“离四句绝百非”，这一念就是不可思议，所谓不思議解脱，就是不经过智慧的觉照、不经过对治的解脱。这样的用心方法在哪里呢？可以在佛眼清远《示禅人心要》中看到禅宗的这个根本方法，它是基于最根本的圆满见地的修行。

善男子！一切障碍即究竟觉，得念、失念无非解脱，成法、破法皆名涅槃，智慧、愚痴通为般若，菩萨、外道所成就法同是菩提，无明、真如无异境界，诸戒、定、慧及淫、怒、痴俱是梵行，众生、国土同一法性，地狱、天宫皆为净土，有性、无性齐成佛道；一切烦恼毕竟解脱，法界海慧照了诸相，犹如虚空。此名如来随顺觉性。

上面是《圆觉经》对如来觉性的开示，具有佛之知见的人，或者依照佛之知见的人，他是怎么样来理解和看待整个世界和佛法的呢？“一切障碍即究竟觉”，就是念念圆满，但念念也没有圆满之相，念念不可思议。你能说它是什么呢？有人讲自己一下子非常清静，那一念似乎看到了光明，心性的照耀，过一会又没有了，他会不断地追忆，想要回复那种状态，这样的人肯定没有觉悟。他是把某种定境和某种心性的光明误认为是开悟了，他认识的也是心的一种状态而已。好多人是把状态当成了心体，他没有觉到心源，究竟觉是觉到心源，才是真正的觉悟。

如来觉性，从见地上来讲，就是“一切障碍即究竟觉”。障碍代表什么？二乘是障碍，佛之知见是障碍，烦恼是障碍，欲望是障碍，破戒是障碍，地狱是障碍，畜生饿鬼是障碍，三界都是障碍。三界如空花，

“一切障碍即究竟觉”。有的人越学越神经质，不敢想、不敢动，弄得自己就像要绝缘于这个世界，生活在真空中一样，越来越有罪孽感，越来越不自在，越来越拘谨，越来越空寂，越来越难受，但“一切障碍即究竟觉”。有人纠结于过去心、现在心、未来心，纠结于什么时候能开悟，或者过去有多少业障，曾经做过什么，自己为什么还没有达到某种感觉或者境界，他会期待，会在时间、空间中定位一个点，期望在什么时间什么空间能够怎么样，这些其实都是我们妄想的一种设置。但佛的知见，一切障碍即究竟觉。

“得念、失念无非解脱”，有的人说我很清静，他希望一直延续这种清静感，或者所谓的清静无念，他觉得禅定很好。其实这是没有出路的，无非积累了一点根机而已。因为你是造作了一个有为、静态、清静的状态，你不知道这是心的变相，而心本质上永远在变幻之中。“得念、失念无非解脱”，有正念、有邪念，有正见、有邪见，有清静、有杂染，实际上“无非解脱”，都是一样的，都是圆满的。

“成法、破法皆名涅槃，智慧、愚痴通为般若”，智慧和愚痴都是般若，并不是说你学佛了，你就比别人聪明了多少。“菩萨、外道所成就法同是菩提”，菩萨的法，外道的法，都是菩提。“无明、真如无异境界”，无明和真如两个一模一样，没有差别，没有谁比谁好。很多人会以为无明是黑暗的，真如是清静的；无明是不平等的，真如是平等的，其实二者没有差异。“诸戒、定、慧及淫、怒、痴俱是梵行”，戒定慧和淫怒痴同样都是清静，一道清静。

“众生、国土同一法性，地狱、天宫皆为净土”，地狱天堂其实都是净土。“有性、无性齐成佛道”，无情说法，无情有佛性。“一切烦恼毕竟解脱”，众生的种种烦恼，从究竟上讲，本自解脱，本自圆满。“法界海慧，照了诸相，犹如虚空。”用一真法界的广大的智慧，通达一切的法相，犹如虚空，这才叫如来随顺觉性。

修行的时候肯定是一念一念这样修的，一念相应觉心起，“远离觉相，微细分别究竟永尽”，永远没有微细分别了，心的根本性常住现前，这个时候叫如来，叫究竟觉。当我们的本心现前以后，你的世界观变成佛之知见，就是前面《圆觉经》所讲：“一切障碍即究竟觉，得念、失念无非解脱，成法、破法皆名涅槃，智慧、愚痴通为般若……众生、国土同一法性，地狱、天宫皆为净土，有性、无性齐成佛道；一切烦恼毕竟解脱，法界海慧照了诸相，犹如虚空。”一念顿照法界，法界处处圆融、处处圆满，这个时候就是真正的《华严经》的智慧。《华严经》云：

“一念普观无量劫，无去无来亦无住”，这是圆教的观照。我们仔细看这些经教，它们都是相通的，有一个共同的东西。

“心根本性常住现前”，一念坚固，念念坚固。禅宗讲历劫事、空劫以前自己，所谓“历劫事就在目前”。为什么旷劫以来的无明，一念之间就可以消融呢？四祖说：“百千法门，同归方寸。河沙妙德，总在心源。”总在我们当下一念的心源，当你讲心性的时候，似乎还有一个清静的东西；当讲心源，心的源头，最根本的这样一个东西时，那就是净秽不二。也就是说，不生不灭不是经过努力就能达到的一个境界，不是有对待的；它本来就是不生不灭的，法尔如是；不是离开了生灭法，

制造了一个坚固的东西，好像你躲在一个地方了；生灭法本来就是不生不灭的，这才是究竟圆满觉。所以说触目菩提，那个时候你再讲修和不修，有和没有，就是戏论了。

当然讲了这么多，其实真修行时，可能还是需要从头仔细来过。比如要礼佛、诵经，行六度万行。法尔如是，这叫理即，你认识不认识，这个理都是这样，当通达以后才是名字即。你说你达到名字即了，但是天台宗讲名字即实际上已经是大开圆解了，所以名字即也是很难通达的，修行有很细腻的地方。我们先要树立正确的一个知见，然后再去修，这样才不至于走弯路。

般若之知

是故经说：若有众生，能观一切妄念无相，则为证得如来智慧。

真谛版本讲“修多罗说”，修多罗就是经。大乘经典说，如果真正能够观一切妄想都是无相的，这个时候就证得如来智慧。如果知道妄想是妄想，实际上照样会陷入差别之中。我们一定要知道，不是去观一个无念无相的东西（因为无念无相是不可以造作出来的），而是就体、当下知道一切的妄想其实都是无相。“一切妄念无相”，这时就会证得如来智慧。

又言心初起者，但随俗说，求其初相，终不可得。

所谓的初起，本来是不起，不生不灭，没有起与不起的分别。“言心初起”，实际上是随俗而说，是一种方便的说法。无始无终，无终无

后，“求其初相，终不可得”，这一念从哪儿来？从哪儿生到哪儿灭呢？念的生住异灭四相，其实是一个相，是无相，所以初相实际上是没有的。

心尚无有，何况有初？是故一切众生不名为觉，以无始来恒有无明妄念相续，未曾离故。

因为“心尚无有，何况有初？”心本身无有，不是某种可以琢磨、构划的东西，所以还有什么心、念呢？一切众生不觉，是因为无始以来有无明和妄念相续。“未曾离故”，众生一直都没有真正地无念、离念。

若妄念息，即知心相生、住、异、灭皆悉无相；以于一心前后同时，皆不相应，无自性故。

如果妄念停息，真正达到无念，他就知道有念心（生住异灭相），其实就是无相。为什么呢？因为“一心前后同时，皆不相应，无自性故。”一心的念念生灭、前前后后，实际上本身都是没有自性的，都是无相的。大乘经典经常讲，念念不相知，法法不相到。妄想不可灭除妄想，真如不可灭除真如，分辨不可分辨分辨。就是说你的分辨心不可能分辨出下一个分辨心，你的无相心不可能认识下一个无相心，所以叫念念不相知，法法不相到，实际上就是念念寂灭。

再延伸开来是什么呢？就是般若无知。僧肇的《肇论》也有《般若无知论》。所谓“知之一字，众祸之门”，这个知指的是念。我们念想的分别，就有了人我，有了生灭，进入流转。也就是说，一念起就有生灭相，就有人相、我相、众生相、寿者相。般若无知是没有这种世俗谛的知，但是般若无知而无所不知。

真实的般若知道什么呢？它不是知道了无相，不是好像有另外一个无相让你去认识。真正的般若智慧是通达所有的世俗知即非知，通达所有的知识相是无相之相，是无知之相。所以，通达一切“有”的差异，本身是没有差异。

念念不相到，念念不相知，正如刀不自割，金不博金，水不自洗。无论你多么努力，你下面一念就能够把前面的全部知道吗？实际上你努力的这一念就是个生灭法。所以一际平等，古今、善恶，过去现在将来，三心不可得，这个时候你才是真正的平常心。平常心就是常乐我净的涅槃心。

很多人把平常心误解为平庸心。我吃喝玩乐，不学佛，不精进。这样的贪嗔痴不是平常心，它是平庸心，是生死流转之心。有人说我心态平和，别人计较我不计较，我心态好，不追求名利，善待众生，与人为善。这样的心就是平常心吗？不是，这是世俗平常心，因为有执着在。心态好就意味着有一个心态不好，不执着就对应了一个执着，包容善良就对应了一个不包容不善良，这就不是禅宗意义上讲的，祖师讲的平常心是道。我们要有一个区别，否则容易望文生义。

祖师讲平常心是道，这个平常心指的是涅槃心。真正的平常心是平等心，所谓十世古今始终不离当念，无边刹境自他不隔毫端。现在过去未来，人我众生，净土秽土，天堂地狱都是涅槃清净，这才是平常心。一际平等，没有人我高下，没有来去，没有生灭，没有差异。一际平等，一法平等，一真法界，这才是平常心。这个平常心具足一切功德，具有常乐我净，具有法身、般若、解脱等涅槃三德、四德。不仅自己是这样，

众生也是这样，都有这样的平常心。更圆满地来讲，他甚至没有人我众生的区别。所以在觉悟者看来，众生的平常心也就是常乐我净的、第一义谛的平常心。

如是知己，则知始觉不可得，以不异本觉故。

究竟圆满觉以后，连始觉之相也没有了。始觉合于本觉之后，肯定没有始觉之相，也没有本觉和始觉的差异了。达到这样的觉悟以后，则知始觉不可得。所谓成佛就是没有成佛，成佛就是不可执着，开悟跟没有开悟也没什么区别。他对开悟就不会那么执着。

有的人会觉得自己开悟了，他把自己站得非常高，看世界上这几百年就没有另外一个人开悟的，看古代的、近代的祖师大德都不顺眼。这样的人实际上是被他自己觉悟的境界和见地所障碍了，他并没有得到自由。他觉得自己简直就是绝世而独立，可以随意评古论今。这样的人应该说连开圆解还没达到，只是另外一种比较微细的执着和自我迷恋。所以反过来讲，如果有人号称开悟了，能够有什么办法让你开悟，或者要收你为徒弟，我觉得你就要谨慎一点了，可能有很多的陷阱在里边。

本觉随染之净智相

复次本觉随染，分别生二种差别相，一净智相、二不思議用相。

如来藏本身无所谓觉和不觉，但是可以方便说阿赖耶识一心开二门。就像由迷到觉，好像有一个次第的过程和方法，但是实际上本自具足。前面讲如何随净法达到冥合万象的圆满觉悟，这里讲本觉随染，分别有两种相：一是淨智相；二是不思議用相。

净智相者，谓依法熏习，如实修行，功行满足，破和合识、灭转识相，显现法身清净智故。一切心识即是无明相，与本觉非一非异，非是可坏、非不可坏。

我们现在就是在依法熏习，慢慢会变成一种如理思惟，然后再在行持中一点点去修戒定慧、六度万行。“依法熏习，如实修行”，确实地依于纯正的、圆教的佛法，依据正见正理修行。修到一定的程度，功行满足的时候，“破和合识”。众生的心识是和烦恼杂染混合在一起的，功行满足时破这个由因缘、烦恼无明所滋生的和合识。

“灭转识相”，转阿赖耶识的杂染相，转染成净，显现出法身的清净智慧。也就是说，我们的智慧逐步地契合、体认、觉悟到法身的本自清净以后，明了“一切心识即是无明相”，知道心识的变相其实都是无明滋生出来的。一念无明妄动，没有原因，没有所谓的第一因，它是法尔缘起的。无明是自然的，没有什么原因。“一切心识相即是无明相”，过去心、现在心、未来心其实都是无明之相。

前面讲念，这里讲心识。心识是念的放大，或者是念的联系。如果随种种心识之相流转，那就进入生灭法里了。识是什么呢？识是分别。所以《楞伽经》讲分别为识，不分别为智。识有生死，智无染净。真正有智慧的人，他没有染净法的区别。“一切心识相即是无明相”，这个心识指八识，八识是心王，有对应的心所，有种子现行。八识心的妄动，就像万花筒一样，变动不居，一会

儿这样想，一会儿那样想；觉得很遥远的东西可能很近；现在反对的，可能是过去喜欢的；过去反对的，可能是现在喜欢的，都在不断地变化。

经常有人问，如何修气脉？要用什么技术修？实际上，一个非常基础的、最根本的道理一定要懂，就是什么是心？很多人把心认知为当下的妄念，即第六识显现的念的执着。其实凡夫的心不是妄念。第六识现行的念无非是大海的浪花，波起云涌，当下心背后的“那个东西”是广阔无边的。也就是说，阿赖耶识、如来藏、心，实际上就是众生，也是星球，也是其他的生命体，也是宇宙，也是山川河流……它是广阔的、无限的一种联系，所以生土不二。

我们生活在这个时代，就有这个时代的科技，有这个时代的山川河流。但是山川河流也是刹那在变灭，地球南北极的磁场都会对掉，太阳系、整个宇宙都在无限的变化之中。这个变化就是我们心识的动态。要从这个角度去理解问题，不要以为我的心不生不灭，我的身在生灭变化，我活个七八十年，死后山川还在，不要以为山是不动的，其实山的运动速度和人体细胞的运动速度一样快，从某个角度讲，电子运动非常快，心念的变动反而没有那么快，我们能觉知到的思维念头不过是很粗的一个东西而已。所以修身心气脉，必须要把自己放开。正如菩萨同体大悲，如果执着在自己身心的空间、时间里，那你就是不自由的，即便感受到自由也是一种极大的不自由，是妄想。

功行满足，破和合识，灭转识相，显现法身的清净智慧。要知道一切心识相即是无明相，但同时也要知道山河大地、万事万物都是心识之相。不要以为心识相就是脑子中的印象和执着，比如想起一个人或者小时候的一件事。实际上我们要知道外面的一切都和我们的念头是一样的。如城市乡村、山川河流，不管是看得到的，还是看不到的，就像没在黄河边，但黄河还在流，青藏高原还在动，地球还在动。一定要知道这些东西都是不二的，万法唯心，万法唯识。唯识不仅仅是唯我们的念头。很多人认为唯心就是自己脑子想的东西，他就说万法唯识是假的，因为我想要天上掉馅饼怎么没掉下来？这是两码事，这是对唯心、唯识的误会，他不知道什么叫心、什么叫识。

“破和合识，灭转识相”，灭了转识不断流转的生灭之相，显现出法身清净智。一切心识虽然是无明之相，但是它与本觉“非一非异”，不能说与本觉不一样，但也不能说一模一样。如果一模一样，那佛就是众生，众生就是佛了。实际上，佛菩萨和众生还是不一样的。众生生灭流转，而佛的生灭流转是妙用，不生不灭是本体。当然，众生是不知道，一旦知道以后，他也是这样。

如海水与波非一非异，波因风动，非水性动；若风止时，波动即灭，非水性灭。众生亦尔，自性清净心，因无明风动，起识波浪。如是三事，皆无形相、非一非异。

一切心识就是无明之相，但是“与本觉非一非异，非是可坏、非不可坏。”这里用了一个比喻来解释，本觉、法身与心识、无

明，犹如海水与波浪。波浪气象万千，波起云涌，永远在变化，但是海水没有变化。《楞伽经》讲，妄想是心相灭，但是心体不灭。心相是执着之相，心相灭，但是心体不灭。这里也讲，无明和法身，犹如海水和波浪，非一非异。

“波因风动，非水性动”，风指的是烦恼无明，无明犹如风，在八识海上兴风作浪。兴风作浪的是无明，但是每一朵浪花都是大海的一部分。波因风动，“非水性动”，不管波浪如何变化，还是海水。如果风停了，波也就不动了，但是水没有灭掉，“非水性灭”。

众生也是这样，我们的自性清净心犹如大海，无明犹如风，对境生心，无明风吹起层层波浪，波浪就是识，是我们识心的变现。万法唯识，三界唯心，万法、三界就是识心的变化与差异。“如是三事，皆无形相，非一非异”，自性清净心、无明之风和心识的波浪，非一非异。

然性净心是动识本，无明灭时动识随灭，智性不坏。

自性清净心，因无明风动起心识的波浪。“性净心是动识本”，变动的心识，本质上是清净心。正如每一朵大波小浪，每一座浪峰浪谷，都是海水的变动。智慧之人，比如修《华严经》的人，他是佛乘，是性起，即真性缘起。他是性起之理来修行，契合到法性之海里，这个道理非常重要，我们要慢慢体会。

“无明灭时动识随灭，智性不坏。” 不思議用的相，即净智相。什么叫清净智慧相？就是说虽然每一朵浪花，气象万千，层

层叠叠，但是他看到，波浪本身都是水体。无论多大的无明、多大的妄想，或者天堂、地狱，都是佛性的妙用，都是清净大海的变现。如海市蜃楼，那也是水蒸气。

这个道理在《圆觉经》里也讲到：“一切障碍即究竟觉。得念、失念无非解脱；成法、破法皆名涅槃；智慧、愚痴通为般若；菩萨、外道所成就法同是菩提；无明、真如无异境界；诸戒、定、慧及淫、怒、痴俱是梵行；众生、国土同一法性；地狱、天宫皆为净土；有性、无性齐成佛道”

《起信论》这段讲净智相，当有清净智慧的时候就知道，“性净心是动识本，无明灭时动识随灭。”虽然无明层层叠叠地动，但是它本身是清净心。虽然波起云涌，但都是海的动态变化。从圆教来讲，众生的烦恼就是众生清净心的妙用，天堂地狱都是众生清净心重重交织的妙用；众生的生死轮回、三界都是净土，整个世界都是华藏世界，华藏庄严。也就是说，天堂地狱都是华藏世界毗卢遮那佛的一相庄严、妙庄严。在众生看来，这个是这个，那个是那个，或者黑暗无边、凶恶恐怖，或者清净美好、无限光明，但是，这些都是毗卢遮那佛的依正庄严。以圆教的眼睛来看，以佛眼来看，一切本自具足、本足圆满，都是妙用。

《维摩诘经》里[1]，舍利佛说我怎么看释迦牟尼佛的佛土都是高山大海、荆棘充满，螺髻梵王说那是因为仁者的心有高下。我们的妄想、识心变现，阿赖耶识的分别，烦恼的流转，无明的主使，使我们看到有高山大海、天堂地狱、善恶美丑、生灭变化、

清净涅槃和生死轮回。“若人心净，便见此土功德庄严。”佛用脚趾按地，大众一看，每个众生都是佛，都坐在清净宝莲花座上。所以，从圆满的眼睛来看，以佛眼、佛之知见来看，一切本自具足，本自圆满。

性净心是动识之本，就是说阿赖耶识的种子，本质上它是清净的。“无明灭时，动识随灭，智性不坏。”这是讲清静智相，智慧之相。所以李通玄讲，其实众生的烦恼和分别就是文殊菩萨的无尘智慧、清净智慧，就是清净智慧的妙用。他是用圆教来看这些问题的。

[1]《维摩诘所说经 (第 1 卷)》：尔时舍利弗承佛威神作是念：

「若菩萨心净，则佛土净者，我世尊本为菩萨时，意岂不净，而是佛土不净若此？」佛知其念，即告之言：「于意云何？日月岂不净耶？而盲者不见。」对曰：「不也，世尊！是盲者过，非日月咎。」「舍利弗！众生罪故，不见如来佛土严净，非如来咎；舍利弗！我此土净，而汝不见。」尔时螺髻梵王语舍利弗：「勿作是意，谓此佛土以为不净。所以者何？我见释迦牟尼佛土清净，譬如自在天宫。」舍利弗言：「我见此土丘陵坑坎、荆棘沙砾、土石诸山、秽恶充满。」螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故见此土为不净耳！舍利弗！菩萨于一切众生悉皆平等，深心清净，依佛智慧，则能见此佛土清净。」于是佛以足指按地，实时三千大千世界，若干百千珍宝严饰，譬如宝庄严佛无量功德

宝庄严土，一切大众叹未曾有，而皆自见坐宝莲华。佛告舍利弗：

「汝且观是佛土严净？」舍利弗言：「唯然，世尊！本所不见，本所不闻，今佛国土严净悉现。」佛语舍利弗：「我佛国土常净若此，为欲度斯下劣人故，示是众恶不净土耳！譬如诸天，共宝器食，随其福德，饭色有异。如是，舍利弗！若人心净，便见此土功德庄严。」

本觉随染之不思議用相

不思議用相者，依于净智能起一切胜妙境界常无断绝，谓如来身具足无量增上功德，随众生根示现成就无量利益。”

本觉随染分别有两个方面，一个是净智相，即清静的智慧之相；另外一种是不思議用相，指“依于净智”，依于圆教最圆满的清静智慧、华严智慧，能够产生一切胜妙境界，常无间断。古人讲念念菩提，步步莲花。每一念都是佛出世，每一念都是莲花化生，或者说心心弥陀出现，步步极乐家乡，又或者步步华藏净土，心心弥勒下生等等，都是一个意思，即一切圆满，所谓“胜妙境界，常无断绝”。

一个人真正悟到的时候，他趣入法性之海，有念无念平等不二，他有百千三昧，但是他也不会去执着，甚至宁愿做一个俗人。因为百千三昧他也觉得是个障碍，更不会去心外求法。所以他能起一切胜妙境界，而且常无断绝，就是生死轮回之中都无所谓了。

如临济祖师讲，菩萨在地狱中犹如园观。本身“那个东西”是常无断绝，如如不动的金刚体。

这里讲如来身，净智所产生的胜妙清净用。如来的法身，“具足无量增上功德，随众生根，示现成就无量利益”，当然也包含了报身、化身。随着众生的心，他会有无量的利益，那我们怎么感觉得到呢？如果从佛来讲，这是果地的妙用。果地的妙用，不是佛受用，佛有自受用，也有他受用。他受用就是我们众生的感应。

有人说我的祖师多厉害，超过释迦牟尼佛了，但是知道你祖师的也就只有你那几代弟子，而释迦牟尼佛是公认的，你祖师也是从释迦牟尼佛那里来的。释迦牟尼佛从哪儿来的呢？是从法界来，从法性之海来，他是毗卢遮那佛的一个化身。实际上，把自己的祖师和门派无限夸大，似乎超过了佛，这是一个很狭隘的看法。这样的人没有真正的平等知见，或者没有真正懂佛法，他才会有对宗派或者个人功德的吹捧、夸大。

从本身来讲，我们要回到真正的本源。心性的本源，佛教的本源，法界的本源，三个是一体的，和众生的本源也是一体的。佛的果地妙用是什么？有人说我的祖师厉害，我的法厉害，实际上也是释迦牟尼佛果地的妙用。更深处讲，释迦牟尼佛这个化身，他是毗卢遮那佛的果地妙用。毗卢遮那佛果地的妙用，从更大范围来讲，其实所有的众生都是毗卢遮那佛果地的妙用，包含净土，

诸如西方净土、药师佛净土，包含天堂地狱、层层叠叠的无量世界，这才是真正的圆满。

我们先不讲华严世界，我们就讲释迦牟尼佛，其实我们这些人就是释迦牟尼佛的果地妙用。我们为什么读《净土经》《华严经》？为什么学《大乘起信论》？为什么觉得《达摩四行论》《六祖坛经》好？这些都是释迦牟尼佛的愿力，我们是包含在他的愿力之中的。如果说我们念佛得到感应，得到解脱，得到加持，身体好了，心情好了，得到了智慧，那也是阿弥陀佛的果地的妙用，你的得救就是他的妙用。中国佛教、日本佛教、南传佛教的经典、僧人、寺庙、道场，这些都是释迦牟尼佛果地的妙用，是他的法身智慧的延续，与众生密切相关。

从一个学人的角度讲，当然我们也可以讲是我们心性的妙用，但你的心性是什么呢？你在哪里呢？释迦牟尼佛跟你什么关系呢？你看到的妙，你听闻的佛法，跟你的自性是什么关系呢？你的自性在哪里呢？这是我们需要去体会的。

所以，破除我执非常重要。我执非常微细，非常坚固，我们一定要意识到这个问题，才能够解脱和自由。大乘佛教最奥妙、最神奇的地方就在于他力。他力的原理是什么？就是自他不二。如果不相信观音菩萨能救护我们，不相信大乘经典，不相信普贤行愿，那我们就白学了。文殊、普贤、观音和地藏等四大菩萨都在度化众生，我们就在法界里，就在他现成的无边妙用里。如果不去顺着学，只靠所谓的自己努力，那怎么学呢？只能是在黑暗

中挣扎而已。所以，我们要既学自又学他，也学自性。其实自性本身是一体的。

四种觉回顾

前面重点讲述了在转迷成悟、转凡成圣的过程中，觉与不觉的四种相以及各种修行的特点，着重从念和见地的角度来讲，比如一念、念念；接着又引用了《圆觉经》中关于几种随顺觉性的经文进行了参照学习，如菩萨未入地者随顺觉性，已入地者随顺觉性（入地即登地菩萨、法身大士），如来随顺觉性（即圆教之见）。我们经常讲开圆解，就是圆教的见地，圆教的见地非常重要。

如凡夫人，前念不觉起于烦恼，后念制伏令不更生；此虽名觉，即是不觉。

从念的角度，第一种是凡夫觉，实际上就是不觉，因为是用后念来对治前念的烦恼不觉，是有迷悟的对待。这种悟不是真实的悟，而是凡夫有对待、有比较的念，比如善恶、清浊、正邪、浅深等等。后面这一念因为前面一念而产生，是对前念的超越、纠正、改良或者觉察。这是凡夫之觉，这种觉叫不觉。

我们不能把这里讲的前念、后念和《六祖坛经》讲的混淆起来。《六祖坛经》讲，前念迷就是凡夫，后念悟，众生就成了佛；一念迷，佛就成了众生，一念悟，众生是佛。《六祖坛经》讲的悟，是真实的开悟和觉悟，与《大乘起信论》这里讲的不一样，

我们要有一个区别。六祖可以说是对圆教上根利智的人所讲，六祖说我此法门度最上乘人，是“为大智人说，为上根人说。”针对的是信根、善根、慧根都非常好的人去讲，是从觉悟自性的角度去讲。

《大乘起信论》阐述大乘起信的过程，从念的特点来讲，非常细密。实际上修行就是从当下一念开始，当下这一念可以很粗、可以很细，比如细到一弹指间有九十刹那，一刹那有九十次念的生灭。如果是这样的话，怎么能看到它呢？从理论上分析，当下一念，可能有很多的说法。对于一般人来讲，我们当下一念是可以觉察的，当然也只能觉察到当下一念心中的妄想或觉知，而且念头的起灭很快。为什么说凡夫觉呢？就是因为我们看到的是很粗的东西，然后用另外一个比较细的东西来分别它，所以这就是相对待而产生的所谓的觉。

如二乘观智，初发意菩萨等，觉于念异，念无异相。以舍粗分别执著相故，名相似觉。

第二种觉，是二乘人或三贤位菩萨（即法身菩萨之前或地前菩萨）的觉悟。用真谛的版本来讲，就是“觉于念异，念无异相”，实际上他觉到了一个念的有和无，但他偏重于无念、无相这方面。他觉得有念有动，这就是干扰，他喜欢在清静之中。他“觉于念异”，觉察到念头在刹那刹那变异，但他“念无异相”，他的心偏重于不变异的、清静的这个相。

如法身菩萨等，觉于念住，念无住相。以离分别粗念相故，名随分觉。

第三种讲法身菩萨的觉悟，他“觉于念住，念无住相。”进一步发现安住于清净、无相、无念，实际上还是有住。因为有安住就有不安住。所以，法身菩萨是两边都不执着，不会执着于清净，不会执着于无相，不会执着于寂灭。因为清净寂灭也是相，有相就有动。“觉于念住”，当安住于清净的时候，就是念有所住，就不是无所住，不是无住生心。但是无住心是人之本性，违背了人的本性的话，就违背了佛性。

“念无住相”，怎么来理解呢？就是法身菩萨的觉慧觉察到所有的念头，即刹那变异的、念念生灭的念和他所得到的不生不灭的见地或者某种无念的状态，这二者之间，他觉得其实执着于后者，也是心安住在一个地方，也是心有所住。所以那边他也不执着，这是一种智慧的表现。

另外一种智慧的表现，就是念念刹那生灭，他觉得不要去对治，因为它会自生自灭，或者他会看出一切万法都是无住无相的，就是在相中发现无相。但他还是具有有和无、有相和无相的微细差异，他的觉慧还是二个。要进入不二法门，如果有不二法门之相，那就是二了。

比如万法归一，一归何处？如果把这个一放在一个地方，就像教理上讲，万法归一，一就是心，万法都是心，心无所住，或者万法归一，一就是真如，万法都是真如。这样用教理来讲很容

易理解，但是如果从事相上讲，从修行、从念的解脱机制来讲，就不是那么容易了，所以禅宗公案里有各种各样的回答。

有僧问赵州：“万法归一，一归何处？”州云：“我在青州，作一领布衫，重七斤。”古人讲这叫铜墙铁壁。如果对教理比较熟悉，或者确实能够把握教理的话，很容易理解这句话，但是解释和理解了这句话并没有解决自己的问题。这里祖师的回答让人感觉就是铜墙铁壁，没办法突破。但是没办法突破，又有许多的解释，有说是让你截断众流，不要妄想，不要问这问那，当下清净等等。这些其实也是解释。我们一定要知道，有言说有理路，都不能切近真实。但是它也有用，不过它的用有一个界限。比如对教理言说文字的学习和理解，就会有两种情况，一种很执着，觉得凡是跟这个道理不符合的都是不对的；另外一种就是不执着，往往是不执着才是把这个道理的妙用学会了。但是这还是不能够说是开悟了。

若超过菩萨地，究竟道满足，一念相应，觉心初起，始名为觉；远离觉相，微细分别，究竟永尽，心根本性常住现前，是为如来，名究竟觉。

所以《大乘起信论》中讲第四种觉，“一念相应，觉心初起”，远离觉相。一念相应，就是一刹那金刚心出现。一念相应，就是与究竟慧相应，就是无尘清净的智慧。一念相应的时候，才真正破除了相，才没有相的执着，同时“远离觉相”，没有觉悟之相了。“微细分别，究竟永尽”，很细的分别执着就是慧，深处的

觉慧和不觉的区别，最后这两个很微细的执着，一刹那彻底断掉，这时“心根本性常住现前”。

心就是觉，所以说觉于心源，前面三种觉都没有觉悟到心的本源，没有到本地风光。禅宗讲彻见本来，本地风光现前，一得永得。有人说悟后修不修，其实修和不修都是戏论。说修，是执着有为；说不修执着于空，都是戏论。道不可污染，道不可言修，不可言不修。如果我们用教理来解释的话，每个人的表现是不一样的。悟后，有的祖师会去建道场，有的祖师会去开法堂，有的祖师会著书立说，有的祖师会去供养修行人，都不一样。实际上，悟后的祖师是根据自己的因缘和愿力来发挥作用，他就成为佛、菩萨的化身，续佛慧命、开宗立派，当然也有很多潜行密用的祖师，不一定说每个开悟的人都成为祖师。

比如马祖座下有八十员法将，可能我们现在有好多连名字也不知道，但是不能说 he 当时没有用。还有如《六祖坛经》最后一章，六祖惠能当时传法的当机众，也有很多人没有留下事迹，没有留下语录，但不能说他没有作用。往往留下一些只言片语的，是和后代众生有缘的人。所以，其他悟后的前人也有用，他也有可能度化了很多人，我们要整体地看待这些问题。

关于觉性现前的问题，觉性现前就叫觉于心源。前面讲到凡夫之觉为不觉；二乘的观智、初发意菩萨和三贤菩萨为相似觉；法身菩萨，即登地菩萨，为随分觉，舍粗分别念。最后究竟圆满，真谛译本说“一念相应，觉心初起，心无初相。”一刹那智慧现

前，一切万象全部都消融。“以远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉。”远离了微细的念，这时真正得见心性，实际上就是得见心的本源，就是心的根本性常住现前。

实叉难陀的译本语言比较清晰，真谛版本译为“得见心性，心即常住”，实叉难陀本是“心根本性常住现前”，这就是佛，“是为如来，名究竟觉”。如来智慧是从真如而来，念念念念相应。大彻大悟的人，就是念念相应，就是步步弥勒下生，念念释迦成佛，浑身是宝，如祖师一样浑身是眼。

三祖《信心铭》讲：“眼若不寐，诸梦自除；心若不异，万法一如。”智慧之眼常开，就没有梦了。念念真如，念念直心，念念平常心，那么万法本自具足，无欠无余。我们要整体理解修行的基本原理，这个修行原理非常重要。我们为什么要学《起信论》、学般若，或者学祖师大德的著作，学《坛经》？很重要的一点，就是要明理，不明理就会出现很多的障碍。

“一念相应，觉心初起，心无初相”，念无初相，心性无念，但是一切众生“从本来念念相续，未曾离念”。真正离念、离念相，就是知道念的生住异灭，其实都是无相。这时的心就一道平齐，再看外在的世界，任何一法都是法法皆如，这在《法华经》叫作“是法住法位”，每一法都具足圆满，法法都住在法位。

本觉随染回顾

后面这一段是关于本觉的问题。前面《起信论》讲到第四种究竟觉以后，又反过来讲本觉随染。众生的本性智慧，即理之体、自性。本觉就是自性、自性清净心。但是本觉随染就有差别之相，本觉本身是没有差别相的，为什么讲差别相？是因为随染，有了染心的对照差别，所以才讲差别相。本觉没有差别相，但是针对迷中的众生、有染心的众生，才有差别。

本觉随染什么意思？就是如来藏、本来自性清净心、众生的自性，在众生的心中、在众生的生死流转中，起什么作用？表现为什么？对于烦恼、污染、流转的众生有什么作用，第一个有净智相，第二个有不思议用相。

净智相者，谓依法熏习，如实修行，功行满足，破和合识，灭转识相，显现法身清净智故。

第一个净智相，能够破和合识。我们不能说自性没有用，其实自性是觉悟的根本，是觉悟的终极，也是觉悟的依据。迷的人也依自性才能够悟，所以它有作用。净智相就是破和合识，显现法身清净智。从因地来讲，净智就是我们的正知正见，当然这个正知正见是相似智慧，是我们智慧的一种语言表现。首先由这样的正知正见产生信与慧，然后闻思修，一点点地用它来降伏烦恼。

在凡夫，净智相体现为这样。但是对开悟的人来讲，它是第六识刹那产生的无分别智。从究竟来讲，净智相指的是四智，就是大圆镜智、平等性智、妙观察智与成所作智。所谓转识成智、

转染成净，也就是把我们的阿赖耶识，即八识转成四智，四智也包含了法报化三身。

清静智慧可以破和合识，灭转识相。无分别的妙观察智慧，可以显示法身的清静，这是自性清静心的妙用。这个妙用可以净化我们的心识，把阿赖耶识变成全体清静的阿摩罗识(第九识)。但并不是另外有一个第九识，实际上是阿赖耶识清静的本来显现时，它就是第九识。这个转换就如《法华经》的贫子喻，贫子一开始要饭，后来到大富人家做管家。要饭或者做管家是他流转生死的众生相，做管家比喻他回来开始修行，这些都是他的流转之相。这些可以称为阿赖耶识，他其实自己也不知道自己怎么回事，但最终大富长者付给他全部家业，相当于母光明和子光明对接，一刹那见性以后，他就知道原来自己过去这么多年，都是在流转、流浪，现在突然知道自己就是这个家的主人，这个老人家就是自己的父亲，所有一切自己本自具足。那以前奋斗不奋斗、有用无用，实际上都成为戏论了。他就是本自具足。这个时候就是我们的一种回归。这些我们要理解，从心性的角度理解很多问题，就更容易产生信心。

破和合识，灭转识相，显现法身清静，尽除一切烦恼，这是净智之相。我们内在深处本来就有这个东西，所以它才能在冥冥之中引导众生。比如我们为什么学佛，为什么对其他东西都没有兴趣？有的人在世间已经很成功了，但他还是要去学佛，他不能满足，有什么在推动他往上。其实这跟他的佛性种子有关系，跟

他往世的愿力、因缘有关系。我们要从这个根上慢慢地顺藤摸瓜，以圆满自己的本心和愿力。其实本质上，我们的无明妄动，就是自信清净心的一种作用。

不思議用相者，依于淨智，能起一切勝妙境界，常無斷絕。謂如來身，具足無量增上功德，隨眾生根，示現成就無量利益。

上面是自性清净心、本觉随染的净智相。清静智慧之相，能够起一切胜妙境界，所以第二个讲它的不思议用相。不思议用相，即是“依于净智，能起一切胜妙境界，常无断绝”，具足佛的无上功德，化现成就无量无边的利益。

高推圣境与师心自用

上次讲了本觉随染的清静智慧之相和不思议妙用相，它可以示现成就无量的利益。今天我们学习下一段，觉相的四种大义。智慧觉相，始觉合于本觉，本觉本身是无可说的，因为始觉觉了以后，和本觉的性质是一样的，所以讲心识的觉悟之相。我们要注意《大乘起信论》的一个根本是众生心，阿赖耶识指众生。

如果去看《楞伽经》，《楞伽经》实际上全部讲的就是心，讲众生心里面的种种执着，但《楞伽经》比较高端，讲的是类似于一种哲学层次的执着，比如执着有和无，或者将空建立为根本等。《楞伽经》讲内心深层次的，或者比较抽象层次的执着相。

《楞伽经》中的自觉圣智就是真实的佛的智慧。《楞伽经》也可以是一念，真的懂《楞伽经》，那也就是一念之间。真正有本事

的人，善巧有智慧的人去看《楞伽经》，不仅经文中的每个字是通达的，同时离开文字他也是通达的。这样的人不一定完全用经典来讲法，因为他时时处处都可以体现为法。所以可能他并没有讲一句佛学的术语，但照样有启发人的作用，甚至更加有力。

这样的人有吗？其实很多很多。比如《传灯录》上那么多的祖师，虽然他们精通教义，但是他们留下的语录看起来都是日常的话语，但对当时的弟子来讲，所起到的作用可能比经论的作用更大，当然这也是经论所要达到的作用。也就是说，祖师通过自己特殊的方便手段，给弟子破除执着以后，他们再去看经典，那就会看得津津有味，知道经典就是自心，自心就是经典，这是很重要的方面。

现在如果我们讲到禅宗，经常会出现两种不好的现象，第一种叫高推圣境。有人会说禅宗不能讲，太神秘了；这个世界上没有人开悟了，禅宗已经没落了，从宋代以后中国就没有禅宗了；不能讲也不能学，或者没有开悟就不能讲经；没有善知识，看经论都是猜测，甚至不要读经读教。这就是高推圣境，把佛法束之高阁，过分的玄秘化，觉得众生无法企及。

第二种叫师心自用。他觉得佛法就是这回事，我已经懂了，我的老师已经告诉我了，或者我在哪里看了一句话，我开悟了。他觉得所有经典只有自己的理解最准确，甚至自己的理解超过了经典。一个人读经、读论或者读祖师语录，可能多少都会有感悟，他就把自己的感悟当成了开悟，然后以这样的感悟和觉受来覆盖

所有的经教言论，觉得祖师和诸佛无非都是我当下一念心，我现在觉得就是这回事，甚至自己可以开宗立派了。

第一种高推圣境属于不自信。祖师一直讲要自信，要信自心是佛。不自信，就会觉得自己永远是个小蚂蚁，全世界都是蚂蚁，祖师就是巨人、神仙，这就是没有自信心，不相信自心的佛性，不相信善知识，不相信经典。因为你有了时间感，执着了宗派的历史沿革。比如说禅宗，你觉得禅宗宋代就没落了，现在更没有人开悟了，其实唐宋时代很多人也没有开悟，忙着打仗、写诗、搞政治，他也没有开悟。

实际而言，法在什么地方呢？法不在历史中，也不在文本中。那法在哪里呢？你的心在哪里呢？你的心其实也是超越时空的，所以你要信自心，高推圣境就属于不自信。不自信还有一种就是神秘化，觉得不能说，或者说出来就错了，这也是另一种常见的执着。

第二种师心自用是太自信，自信变成了自恋。他觉得自己知道的那一点就是最究竟最绝对的真理，执着于自己的觉受，自己的慧解，自己的见地。比如说执着于自心、自性，实际上往往是被自心、自性这个词所迷惑了，或者有的人他有某种境界，在某年某月某夜，哗一下觉得前后际断，虚空粉碎，大地平沉，十日并出，觉得心中的光明，就像印度教讲的超过了千亿个太阳的光明，还有明点，又怎么怎么样。“我有明珠一颗，久被尘劳关锁，而今尘尽光生，照破青山万朵。”他觉得他那个东西就是这样，

然后看祖师也没有写，就觉得别人都不如他。还有的人觉得必须要有气脉，觉得自己的气走了一圈了，或者觉得自己灵魂出窍了等等，有各种执着，这都叫师心自用，太自信，也太自恋。

不自信或太自信，问题出在哪里呢？其实都在于对心性的理解不够。心和性，如果认为没有的话，你就把你的心陷于你在这个本人了，你把心里面的时间割断了。比如说祖师大德，从虚空法界来讲他是连续的，他的愿、他的作用是连续的，包括佛的愿也是连续的，他超越时空，跟你的心是连在一起的。如果把它割裂了，就说明你只认了你的心的一截、一段。你认识现在这个时代，你认识现在这样一个个体，这是对心的不理解，执着于心的一个片面。

太自恋也是把自己现在这一段给放大了。不自信，是把心缩小了，而太自恋是把心放大了，把心的某种相放得绝对大，超越了实相，超越了平等。还有一种师心自用的例子。古人说尽在目前，不离当下，行住坐卧皆是我。他说不用说那么多，懂的人都知道，就在眼前，行住坐卧就是不离这个，这也是师心自用的表现。为什么呢？如果说尽在目前，或只在眼前的话，《楞严经》讲，“见见之时，见非是见”。你眼前是什么呢？祖师讲眼前无物，眼前没有东西的。眼前有什么呢？所以它并不在眼前，也不在眼后，也不在眼睛里。《楞严经》七处征心，八还辨见，实际上是杜绝人们的妄想执着。

如果不通教理就会出现各种执着误解，特别是关于禅宗，执着于空的，执着于有的，执着于各种神秘境界的，觉得这东西不能说的等等，很容易产生误会。古人讲，法非见闻觉知，法也不离见闻觉知。那你的眼前呢？你的心呢？你的眼耳鼻舌身意呢？是什么呢？我们不能从功夫和感受去理解，所谓师心自用。高推圣境还虚心一点，师心自用其实更麻烦，师心自用可能毁灭一切，比如一叶障目，不见泰山。

法在哪里呢？心在哪里呢？古人讲，法不离见闻觉知，但是也非见闻觉知；非耳目之所到；是目前法，但是法不在目前；又讲见闻觉知常三昧，长空不碍白云飞。为什么会有这样种种的说法？其实都是以不同的善巧方便来表示悟的境界。

比如韩愈反佛，被发配至潮州，见到大颠禅师，“问师如何是道，师良久。”韩愈不懂，当时三平禅师是大颠的侍者，他就敲了三下禅床。韩愈大喜说“得个入处”[1]。听到敲了三下的声音，得个入处。也就是说，耳朵听到的，眼睛看到的，脑子想到的，或者身体感受到的冷热等，实际上“即此见闻非见闻”，当下就破除了对这些相的执着。

“无余声色可呈君”，再没有色声香味触法的障碍了。无余声色，也可以讲是圆满的声色，真正的妙声、妙色、妙音，所谓“妙音观世音”。“个中若了全无事，体用何妨分不分”，哪里还有什么体、用这些东西。

所以道理很重要，一开始一定要明白这个道理，否则就不是活的祖师义了。活的，指的是随时现量。不是随时现量的东西，那就是来自于记忆之中，是记问之学。记问之学，不足以为道。来自记忆之中的话，它往往会成为你的障碍。

[1]《佛祖统纪 (第 41 卷)》：韩愈至潮州，闻大颠师之名，请入郡问道，留旬日。后祀神至海上，登灵山造其居，颠得法于石头迁师。问师如何是道，师良久，愈罔措。时三平义忠为侍者，乃击禅床三下。师云：“作么？”三平云：“先以定动，后以慧拔。”愈大喜曰：“和尚门风高峻，愈于侍者边得个入处。”

觉相的四种大义

本觉随染，有净智相和不思议功德相。所以不要说学佛没用，学佛实际上用处非常大。最大的用处，就是破除生死轮回。古人讲生死事大，无常迅速。经云“生灭灭已，寂灭为乐。”对世人来讲，学佛可以使他通过忏悔、修行让运气好一点，身体好一点；可以使一些想法能够实现，业障能够少一些；可以培福，也可以增长智慧；可以得到生活的安详，减轻一些执着。但是，对于一个真实的修行人，即真实发菩提心的人来讲，学佛的利益无限大。下面继续学习《大乘起信论》里所讲的觉相。

复次，觉相有四种大义，清净如虚空明镜：

觉相，即觉悟之相，有四种大义，清静如虚空明镜。《起信论》用相、境界和文字来模拟描述这个觉悟。什么叫觉悟呢？觉悟心或者大圆净智，像什么呢？

“清静如虚空明镜”，犹如虚空，犹如明镜，非常清静，湛然常寂。《六祖坛经》讲虚空能含万象，青黄赤白、善人恶人，都包含在内。[1]“清静如虚空明镜”，虚空表示包容、无碍，没有分别，无边无际。这是一个比喻。你不能说它是虚空，我就每天看着天。当然，如果你的心模拟这样一种天地，把自己的心量放大，那会修行的人，这样会使气脉打开，心胸会非常宽广。天高地厚，澄澄湛湛，这是一种相似禅定。法界无边无际，三世流通不尽，用这种潜意识的引导来放大心量，人会觉得非常开阔，非常舒服，但这是模拟，是我们心造的一种相。

从大乘修行来讲，这是一个可以让人气脉开通、心胸开阔、消除业障的很好的方便，就看你会不会用。所谓身如琉璃，把整个宇宙透明想象成一个透明的琉璃球，真会这样修行的话，那是非常好的一个方便，也是可以自利利他，自度度人。因为它是心性的一种展现。当然，要注意这是个比喻。修行是真的，但是从究竟的觉性来讲的话，这是一个方便，因为它是模拟。但这样修的人比不修的世人肯定好多了。

“清静如虚空明镜”，虚空表示包容、清静、无分别；明镜，指自体清静，但可以鉴照万物。它不是没有，不是顽空，而是妙有。虚空、明镜都是比喻觉悟者的心性，比喻觉性，比喻大圆镜

智。众生的心识转染成净以后，或者本来的觉悟的相，它是什么样子。

一、真实空大义，如虚空明镜，谓一切心境界相及觉相，皆不可得故。

觉相有四重意思，第一种真实空，犹如虚空明镜。虚空与明镜都是澄澄湛湛，空无一物，有也是幻相。比如镜子显现出虎狼，就镜子和镜相而言，这实际上是幻境，就是影子而已。

觉性有四个方面的大义，从本质上来讲，觉性是空，犹如镜子或者虚空。“一切心境界相及觉相，皆不可得”，清净心中，一切的有为造作都不可得。没有佛，没有众生，没有涅槃，没有生死，没有天堂，没有地狱。这是觉性清净的一面。众生心性本净，是一真法界最根本的一个方面。这叫“真实空大义”，真实空，是第一义的、最根本的大义。

二、真实不空大义，如虚空明镜，谓一切法圆满成就，无能坏性。一切世间境界之相皆于中现，不出不入，不灭不坏，常住一心。一切染法所不能染，智体具足，无边无漏功德为因，熏习一切众生心故。

第二个真实不空。如果执着真实空的话，那可能很容易就会造一个空相。真实不空大义，还是用虚空、明镜作比喻，指“一切法圆满成就，无能坏性。”就是坚固、如如不动的意思，就像坚固的金刚，没有东西能够破坏它，但它能够破坏一切。我们的金刚智慧从用来讲，可以破除最顽固的无明和执着，包括对佛的

执着、对觉悟的执着。这是金刚智慧的作用，而金刚智慧的体，没有东西能破坏它，坚固如金刚，

“圆满成就，无能坏性”，所以它不生不灭，不来不去。并不会因为你不信佛法，佛法就不存在了。比如不信佛法你也还会死，为什么？因为众生都在生灭之中。你死了，这就是佛法。佛法讲有生就有灭，讲万物无常。不是因为一个人或一个时代不信佛法，佛法就不起作用了。实际上佛法之理是常恒的。

我们要理解这个道理。就佛法的究竟理来讲，信、不信或者歪理邪说都不能破坏真实的法。你能破坏的是什么呢？是佛法的现象。比如你可能去否定天台宗，你可能去否定《华严经》，你可能去否定大乘佛教，但是，实际上你的生死轮回，你心的本性还是天台宗、还是《华严经》所讲的那个道理，你也并没有违背那个道理。所以一定要理解什么叫真实的如如不动，这个真实的理体非常重要。

“无能坏性”，不能破灭、坏除它。“一切世间境界之相皆于中现”，正是由于它的清净才能够显出一切的相，而且现出的都是不坏相。所以，由清净法来看，一切杂染法都是不坏相，这叫“一切法圆满成就，无能坏性。”也就是说，用清静智慧、清静法眼，可以现出一切世间相的不出不入、不坏不灭，常住一心。

“一切染法所不能染，智体具足，无边无漏功德为因，熏习一切众生心”，它可以熏习一切的众生心。就像花开花落，悟出菩提，这是缘觉。万物都在说法，生死变灭、花开花落都在说法，

季节的轮回、人世间的生死、世界的成住坏空，都在说法，也自然会有众生觉悟到法。

[1]《六祖坛经》：善知识，世界虚空，能含万物色像。日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。

这一段的重点在于“能熏一切众生心”。《大乘起信论》最大的一个争议，就是关于熏习的问题。很多执着于文字研究的人，觉得真如不可能熏习。真如怎么能熏习呢？本来是性寂，本性寂灭、空寂，为什么成了性觉呢？熏习的话就成了性觉，这是最根本的一个争议。比如吕澄等人对真常唯心的佛学就产生了质疑，对华严宗的祖师，对《楞严经》《圆觉经》都产生了质疑。

其实《大乘起信论》讲得非常明确，这是觉之相，熏习实际上是对杂染众生而言。真如本身空寂，对真如来讲，没有熏习，但对众生来讲就有熏习。如同灯一直亮着，你就可以在灯光里来来去去。然后一看原来是有个灯在亮着，看到灯，你就觉悟了，你就知道光明的源泉在于灯，但灯本身是没有分别的。

关于熏习，这是一个非常核心的问题，也是我们产生信心的依据。熏习如果从个人来讲，它就是我们的佛性种子，这个种子寄在有漏的阿赖耶识里。这个清净种子总会起作用，为什么？因为生死流转就有苦，对苦的觉就是清净心的作用，或者菩提心的作用。

所以，就看你把它理解为动态还是静态。所谓熏习，是针对于迷者来讲的一种净化作用，但是熏习之体本身无所谓净不净。另外一方面，熏习也体现为我们的妙观察智，我们的心识之中有觉性这样一个依据，所以你感受到它，觉悟到它，也可以讲是受它的熏习，有因缘时节的问题。

熏习这个问题，很值得体悟。熏习到底是怎么回事？其实熏习就是本觉，就是众生本觉，性净之理。熏习的妙用的另外一方面，可以体现为感应，感应就是心的清净性在起作用。比如到五台山、峨眉山、九华山去朝拜，你的愿望成就了，你的业消了，实际上你是借着九华山、五台山、峨眉山的地域之相和信心起了作用。起作用不是在你的妄念之中，是在真心之中起作用，但体现为一种妄想流转，所以熏习体现在妙用中，这个道理我觉得可能还需要进一步体会。

“能熏一切众生心”，熏习指的是我们众生觉悟的依据，它永远就在那，永远体现在万法的生灭变化里。正是因为它，众生才可能觉悟，才会产生感应。佛菩萨就借众生的这个妄想来度化众生，因为他有愿力。

“智体具足，无边无漏功德为因，熏习一切众生心”，这是众生觉悟的根本之因。因为有不觉就有觉，有迷就有悟，迷悟本来是一体的。所以迟早众生会转到悟的一面，一阐提也能成佛，就是这个原因。

这是第二种大义。觉相真实空，也是真实不空。真实不空指它本身可以灭除妄想，有使众生产生智慧的契机和作用。

三、真实不空离障大义，如虚空明镜，谓烦恼、所知二障永断，和合识灭，本性清净常安住故。

第三种大义，指真实不空“离障”，远离障碍，犹如虚空明镜，烦恼和所知障永断，和合识（阿赖耶识）种子全部清净，这个时候就不叫阿赖耶识了。烦恼和所知障全断，这个时候“本性清净常安住”。

破除烦恼以后是不是什么都没有了？成佛以后是不是什么都没有了？不是这样，它有常住。所以涅槃叫常乐我净。它可以熏习，熏习圆满以后，契合它，就是常乐我净。

四、真实不空示现大义，如虚空明镜，谓依离障法随所应化，现如来等种种色声，令彼修行诸善根故。

第四、真实不空有示现的意义，如虚空明镜。“谓依离障法，随所应化”，由于清静，获得法身，根据愿力就有应化的因缘，即有报化身的作用。“现如来等种种色声，令彼修行诸善根”，就像意生身一样，他有化身了。比如观音菩萨，千处有求千处应，苦海常作渡人舟；又如千江有水千江月，千江水是众生的清净性，千江月是什么？就是法身的化现，就是他的化身，根本法性的化现。如果千江水是浊水的话，那就显现不出千江月。

当你显现出千江月，也可以说是月亮照亮了你这一池水，佛性照亮了你的心性；也可以说是佛性对你的熏习，月亮对你的熏

习，光对你的照耀；也可以说是你的自心显现。所以，熏习的作用就是一个本来在的东西的显现，也可以把熏习理解为一种比喻。如果把它做过分实体化的理解，可能就会产生执着和障碍。

觉悟有四种大义，我们再回顾一下：

一是真实空，二是真实不空。真实空，指清静、一尘不染；真实不空，可以破除一切障碍，而一切法不能破坏它的自体。三是真实不空，离开所有的障碍出现的是实相，清静常住，常乐我净。四是真实不空，示现妙用，可随缘度化，随缘显现。所以，在声音里也有可能开悟，在色尘里也有可能开悟，在意识里也有可能开悟。看到树，看到石头，看到天空，看到月亮，看到桃花而悟道，也就是这样。是桃花熏习了他，还是他的智慧熏习了桃花，还是智慧熏习了他的心？一刹那那是什么？是有一种妙用。

诸法皆如，世间相常住。在智慧的鉴照中，世间相就是常住法，法住法位。以圆满的究竟觉慧看待世界就是如此，这是觉悟的四种义。

如果从转识成智的角度讲，可以说觉相有四个层次：

第一是大圆镜智的作用，鉴照万物，自性清静。如《六祖坛经》中说“大圆镜智性清静”，本身清静，离一切障碍。

第二是“平等性智心无病”，第七识转为平等智慧，内心无病，没有执着。众生的病根就在我，我就是一念无明，就是自我的执着。有我就有人相、众生相、寿者相。没有自我就没有病。一切法无碍平等，我与众生平等，处处所见都是平等。

第三是“妙观察智见非功”，我们众生是念念有执着，它是念念无执着，念念平等，念念无相，念念寂灭。寂灭不是无所作为，寂灭也是妙有。“见非功”，就是没有得失，念念平直。第四是“成所作智同圆镜”。

马祖说：“起时唯法起，灭时唯法灭。此法起时，不言我起，灭时不言我灭。前念、后念、中念，念念不相待，念念寂灭，唤作海印三昧。”《起信论》云：“心生则种种法生，心灭则种种法灭。”心中的起灭，无非就是外在的法，这也是一种观察的方便。起唯法起，灭唯法灭，念念寂灭，念念不相待，前念不知后念，前念不破后念，即是《华严经》所讲的海印三昧。这里面就有智慧心的熏习在起作用，在你的妙观察智里，借大圆镜智之光，可以以不二的智慧来观察万象，观察所有的起灭变化。

熏习非常重要，是我们起信的一个关键。熏习体现在哪里？体现在知道一念顿同佛体的道理，知道自他不二的道理。熏习会使我们相信因和果的对接，相信净土的作用，相信阿弥陀佛的救度。熏习而起信，就像金钥匙一样，可以打开所有大乘佛法的宝藏。要去信净土，要去悟入华严，要去真正体会到《法华经》的妙处，佛法就是令众生知道熏习的妙用。

比如《法华经》中说，读诵《法华经》乃至一念随喜之人有无量功德。《金刚经》也这样讲，念诵乃至四句偈等，就有无量功德。如《金刚经》说：“若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等

身布施，如是无量百千万亿劫以身布施；若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、为人解说。”以有为法广做恒河沙功德，不如听闻受持四句偈等，其福报智慧超过了前述的功德。

《金刚经》讲“如来悉知悉见” [1]，这就是熏习。为什么我们会拿起经典读诵？为什么会喜欢抄《心经》？为什么会学习佛法？实际上都是无始以来的善法和觉悟法的种子在起作用。无始，也在刹那、也在当下。熏习可以使我们知道自性具足、知道一念顿同佛体；熏习也可以使我们知道文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨，都是法界的妙用。熏习是悟入大乘佛教的一把金钥匙。

懂得熏习的道理，就会明白为什么《观音普门品》讲“妙音观世音，梵音海潮音，胜彼世间音，是故须常念，念念勿生疑”；为什么讲“真观清净观，广大智慧观，悲观及慈观，常愿常瞻仰。”念念观世音，真观清净观，广大智慧观，悲观及慈观，就是众生心性的妙用。众生的妄心也在观音菩萨的心性之中，众生的妙和观音菩萨的妙就在一念一念的相应中。

所以，熏习起信非常关键。《大乘起信论》一开始讲一心二门，众生心、我们的觉悟心。众生就在佛心中，就在法性之海中。佛的愿力对应了所有的众生，阿弥陀佛、观音菩萨不会说不救坏人。只要念佛忏悔，读诵大乘，就可以得度。我们看《普贤行愿品》，普贤菩萨的愿力肯定包含了每个众生。众生都在佛菩萨的

愿力之海中，所以要起信，“能熏一切众生心”，即是真如的妙用。

同时从另外一方面来讲，原来心、佛、众生，一际平等，诸佛菩萨也在我的心中。为什么有感应呢？跟众生自心的机制有关系，佛也在我们的清净心中。也就是说，佛光普照，佛菩萨救度的愿力一直在法界之中起作用。如果有因缘能够与他们对接的话，我们就开启了自己的自性觉悟之旅。

所以，后面《大乘起信论》讲信成就发心，“以决定信一切诸法从本已来性涅槃故”，无量阿僧祇劫，勤修种种难行苦行，终至成就。这是从众生成佛的因地来讲熏习起信的问题。要起信，一定要知道熏习的妙用，一定要知道我们在佛的愿力之中，同时佛也在我们的真心中，当然妄心中也有。很多不懂佛理的人，只要有一点点的恭敬心，都会有功德，正如《法华经》所讲，哪怕一低头一合掌、聚沙成塔，最终都能成佛。

我们不要说开悟不开悟的问题，如果真正有这样的信解心，当下就会得到现法乐住，会觉得安稳快乐，然后再进一步去修行。其实修行的每个法门都是好的，并没有什么高低分别。比如有人拜佛会有作用，但是同样一个拜佛，有的人就是《华严经》的一为无量、无量为一的拜佛，就是法界入色身、色身透法界的拜佛；有的人就是一种清净心拜佛；有的人就是一种悲愿心拜佛；还有的人的拜佛，是一种救度性的拜佛，就像垂死之人。

所以，拜佛是不一样的。或求智慧、求财富、求解脱、求往生。佛像本身没有分别，但是拜的人的心到什么程度，就感应到什么程度。修行千万不可拘泥于一法，而且也没有一个固定的、死板的方法能够度任何人，没有哪个药是万能的药。但是，不管怎么说，各种不同的拜佛，或者放生、诵经、修禅定、参话头，或者学教，都是修行。六度万行，具足一切。

种种的修行，事实上有一个根本的原理，就是大乘起信。我们要懂熏习起信的道理，懂得这个道理之后，每个法都会成为胜妙的法，再去看别人的修法，也不会有分别心。因为有的人可能在某个阶段就适合某一种法，这样你的心量、智慧会越来越丰满。

[1] 《金刚经》：佛告须菩提：“莫作是说。如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实，当知是人于于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根，闻是章句，乃至一念生净信者，须菩提，如来悉知悉见，是诸众生得如是无量福德。何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相。”

无明不觉生三细

本觉随染，就是清净心在流转的众生中所起的作用，针对流转的众生，它有熏习、净化的作用，这是众生成佛的依据。前面讲了觉义，如本觉、始觉，一念怎么样契入始觉；觉的原理，觉

性随染的二种表现，即净智相、不思议功德相；觉性本体的真实空、真实不空、离障、示现四种大义，觉性可以使众生的心清静下来。下面开始学习不觉义。

不觉义者，谓从无始来，不如实知真法一故，不觉心起而有妄念。然彼妄念自无实相，不离本觉。

有觉就有不觉，当我们讲觉的时候只能是针对不觉来讲，如果是圆觉、究竟觉的话，那众生都是佛，就没什么好讲的了。因为无始以来有无始无明，众生不知道所有的法都是一真法，都是真如法；不知道自己就在法性三昧之中。正如马祖道一祖师说，“一切众生从无量劫来，不出法性三昧，常在法性三昧中[1]”，法性三昧就是一真法界。由于众生不如实知，所以不觉心起而有妄念。如实知就是真正的觉悟者的知，就是登地菩萨、法身菩萨的知。它不是虚假知，不是知见之知，不是文字之知。知见之知、文字之知，就不是如实知。

“从无始来，不如实知真法一”，所有的法都是一个东西，所有的生灭变化、天堂地狱、佛界魔界都是一个东西。这个“一”是什么？就是一真法界。当然，“一”也可以说是一心之变现，或者说不生不灭。这个“一”，可以有不同的表现。从文字上很好理解，就是无余依涅槃、大般涅槃。众生本来涅槃，一切众生皆是涅槃相，圆教经典经常会这样讲。众生本来就是觉悟的，不可能用一个念头去觉悟另外一个念头。

无始以来不如实知真法一，所以不觉心起而有妄念。众生不知道一切的身心世界都是妄念产生的，也就不知道万法唯心的道理。关于万法唯心的道理，《楞伽经》中讲了许多。比如四禅八定，实际上都是众生的心量，但众生的心量是有量之量。《楞伽经》中有一句非常重要的话，叫“善分别自心现量”，意思是说要善分别觉悟一切法都是自心之现量。自心之现量是有量之量，是幻化之量，是生灭之量。但同时这个心又是不动的，虽然念念变这个量、变那个量。

大的心量，比如天人的量，他的天耳、天眼等境界非常广大，身体也非常优美、广大、光明，但也是有量之量。比如老鼠、蚂蚁、鸡这些动物，它们的身心世界就很小，俗话说鼠目寸光、鸡肠小肚。鸡鸭狗等很多动物，它们眼睛的功能更强。我们人类看到的東西实际上只是一点点，鸡往往可以看到紫外线，所以鸡在看人的时候，就像透视机，但它看的是平面，没有 3D 三维的感觉。这就是那个心在鸡的身体里面，借鸡的眼睛展示的一种妙用。所以，如果说佛法就在目前，这是个笑话。佛法在目前，但你的眼睛频道太低了，就是个鼠目寸光。

“不觉心起而有妄念”，不知道一切都是由自己的妄心所引起的。但是，妄念本身是“自无实相，不离本觉”，妄念自体如幻，不离本觉，也是众生心性的妙用。

犹如迷人，依方故迷；迷无自相，不落于方。众生亦尔，依于觉故而有不觉，妄念迷生。然彼不觉自无实相，不离本觉，复待不觉以说真觉。不觉既无，真觉亦遣。

后面做了一个比喻，如人迷失方向，“依方故迷，迷无自相，不落于方。”众生所有的妄、所有的幻，都是和真相对而言的，所以“依于觉故，而有不觉，妄念迷生。”真正达到彻底的觉悟以后，就没有迷了，当然也没有悟之相了。悟之相是因迷而有，是相待产生的。彻悟、透悟之后就没有了迷悟，迷悟本是一元，迷悟平等。

“依于觉故而有不觉”，因为觉才有不觉，才有妄念，但是你的妄念和妄想也是你的本觉，就是不觉不离本觉。也就是说，你的妄想和不觉的心也是空幻的，它也不离本觉。所以，觉和不觉是相对而言。如果真正觉了以后，就没有迷悟了，真觉和本觉都不存在了。

迷是由于我们的不如实知，一念妄心、一念妄想就产生了无明，这个是最根本的。所以《楞严经》中讲“觉明为咎”，由于我们众生所谓的觉，有了觉以后，就有了能和所，我们看起来是清晰了、透彻了，看到东西了，但这个时候事实上是你已经把见者和对象分开来了，已经二元化了。所以，众生的觉，本身是不觉。这是一念无明的问题。

复次，依于觉故而有不觉，生三种相不相舍离：一、无明业相，以依不觉，心动为业；觉则不动，动则有苦，果不离因故。二、能见

相，以依心动能见境界，不动则不见。三、境界相，以依能见，妄境相现，离见则无境。

依于觉，所以才有不觉，然后“生三种相，不相舍离”。三种心相，第一种是无明的业相，第二种是能见相，第三种是境界相。这叫一念不觉生三细。但是为什么不觉呢？其实没有原因的，法尔如是。你不能说它是好，也不能说它是坏，它本来就是这样的，它就是妄动。最初的一念无明、无始无明，它本来就是这样的，没有好坏，就是法尔缘起的一种东西。

古人常说的“无明不觉生三细，境界为缘长六粗”，即出于此处。三种细，指的是三种迷之相。众生的心识有不自觉以后，就产生三种微细的执着：

第一种是无明业相。“以依不觉，心动为业”，因为不觉心，然后就有动，动为业。也就是说，心一动就产生业了。比如思业，思已业，你心一动就造成善业恶业。“觉则不动”，觉悟了以后就没有妄动。但是，“动则有苦”，我们的心只要一动，就开始造业了。这叫无明业相，因无明心动而造业。

第二种是能见相。心动以后就显示出能所，能所即成为对待，能看见、能观见。有能见相（或能现相），就有境界了。心动就能见境界，不动则不见。

第三是境界相。当无明念动的时候，这就已经开始进入流转了，业的萌芽已经开始，自然它就会增长，形成能见相，显出境界相。“以依能见，妄境相现”，因为能见而产生妄境界，能见

的对象就是妄境界相。不动则不见，离见则无境。所以，一动就有见，就有境。

三相的每一段都讲到了“不动”，比如觉则不动，不觉则动；不动则无见；不动则无见，离见则无境。但是，众生都是无明不觉而动、而产生境界、而生死流转不休。

[1] 《马祖道一禅师广录（四家语录卷一）》：一切众生，从无量劫来，不出法性三昧，长在法性三昧中。着衣喫饭，言谈祇对，六根运用，一切施为，尽是法性。不解返源，随名逐相，迷情妄起，造种种业。若能一念返照，全体圣心。

境界为缘长六粗

以有虚妄境界缘故，复生六种相：一、智相，谓缘境界，生爱、非爱心。二、相续相，谓依于智，苦乐觉念，相应不断。三、执著相，谓依苦乐，觉念相续而生执著。四、执名等相，谓依执著分别名等诸安立相。五、起业相，谓依执名等，起于种种诸差别业。六、业系苦相，谓依业受苦，不得自在。

众生的流转，是由于不觉而动，动即产生能见相、境界相。“以有虚妄境界缘故”，众生更加地进入流转之中，“复生六种相”，又进入六种粗的执着中了。因为能见，妄境相现，离见则无境。因为有虚妄境界为缘，复生六种相，这就叫一念不觉生三

细，境界为缘长六粗。前面三个是细相，比如无明业相、能见相、境界相；后面六种是粗的执着，是众生心的六种粗的变化。

第一种叫智相，就是缘境界生爱、非爱心。有境界，就对它产生了喜恶、顺逆、苦乐、美丑、高下等等分别。这些祸福、喜乐、美丑、高下的分别，都是相对的。为什么是相对的？因为根本上是一个心连在一起的，此起彼伏，此伏彼起。当然，这个智相，不是智慧的相，不是觉悟者的智慧，是我们众生分别的智相。

第二种叫相续相。“依于智”，依于这种爱、非爱的心，导致了我们的相续相。有了贪爱、憎恶，就会增长贪爱，也会增长愤恨的负面情绪，这样就产生了相续相。依于智，苦乐的觉受念相应不断。由于有了爱就有了执着，随着爱心就要去相续；有了相续的力量，会延续爱，也会延续恨；围绕这种力量，就会不断地再延续出很多东西来。比如你有一种好的东西，就想让它永远存在，想跟它永远在一起，怕它丢掉。不好的东西，你就想排斥，想回避。

第三种是执着相，“依苦乐”，爱、非爱心，就有苦乐。爱的就是乐，非爱的就是苦。对于境界，生爱非爱心，然后苦乐相续，产生执着。“苦乐觉念”，有苦有乐，觉苦觉乐。有这种分别以后，产生了相续的执着、执持。

第四种是执名等相，产生了名相安立的执着。“依执着，分别名等诸安立相”，用语言名相对这些东西进行提炼。执着变成

微妙的一种东西，一种语言之相，然后再把它固定下来，这个时候相续地产生名相安立的这样一种执着。

第五种是起业相。因为执于名相，“依执名等”，计着名言而产生种种的差别之业，产生善业、恶业、不动业、清净业、杂染业。业为果，它继续产生新的因，不断地相续。

第六种就是业系苦相。“依业受苦，不得自在”，因为业就把众生困住了，受苦而不得自在。

《起信论》这两段阐释的就是“无明不觉生三细，境界为缘长六粗”的道理。如果用八识来讲的话，就是你的无明烦恼的种子现行后，有一个相续之相，相续之相就是第七识。第七识没有分辨，但它有一个最根本的执着。第七识就是一个人的根，就是自我执着的根。第七识执着什么？执着第八识。第八识是根身器界种子。第七识执着第八识为自体，执着那个我、那个无明，它是根。第七识的一个用，它朝外的一个东西就是第六识。第六识就产生了分别，产生了爱恨、名言、执着。这些就体现为阿赖耶识的作用。

一念不觉生三细，境界为缘长六粗。三细、六粗实际上都是我们阿赖耶识表现的形式，是阿赖耶识在不同层次、不同角度的展现和表现。一念无明，就有了爱非爱，就有了苦乐，就有了执着，就有了名言相续，然后起种种的业，比如身、口、意三业。由于业就把众生捆绑在生死流转的轮回里了。它就像一个链子，把众生锁在里边，一直生死流转不休，无法解脱。所以，依业受

苦，不得自在。由一念无明，产生众生心识的种种变化，产生八识这样种种的执着。

这是讲迷的相，就是不觉的相。不觉没有原因，但不觉会表现为无明业相，表现为能见相，表现为境界相；境界就成了外了，由于境界就产生了智相、相续相、执着相、名言相、业相和业系苦相。但是这一切相，比如无明，比如业，比如苦，如果从天台宗来看，从圆教的智慧来看，这一切都是很圆满的，都是妙用。比如你的这样一种分别，它就是智慧。

是故当知，一切染法悉无有相，皆因无明而生起故。

所以，学人要知道，前面那些三细、六粗，所谓由境界为缘产生的名言、执着、业相、爱恨等等，实际上都是空相。这一切都是染法，有正知正见的人知道，“一切染法，悉无有相，皆因无明而生起故”，都是因为众生的无明生起。

为什么禅宗讲一行三昧、一相三昧？讲在对一切境的时候，要不起善恶、利益、高下、得失的执着？因为本来是无得无失，无前无后。近代南传佛教阿姜查尊者，为弟子现场教学时说，我现在要求你不能往前走，也不能往后退，也不能站着不动，你该怎么办呢？阿姜查尊者到晚年有很多的善巧方便，类似于禅宗的方法。

这一小段是一个小结，我们要清楚它的原理。从理上来讲的话，一切法我们要知道它都是无相的，都是无明而起的。

觉和不觉的关系

前面学习了觉的清静智相，所谓清静智，就是我们的三身四智，即大圆镜智、妙观察智、平等性智和成所作智。清静智相，可以体现为念念寂灭、心无所住，或者顿同佛体、念念圆满等等，还有清静的业相，可以自度度他，可以熏习，可以续佛慧命。所以，觉之相，既有清静的智慧之相，也有业相，也有功德之相。一个大修行人，在任何一个时代里，都潜移默化地对众生有很多的价值，甚至跨越时空地在起作用。这实际上就是报化身的作用，当然他也可以自利利他，对自己也是有用的。

从另外一方面来讲，清静智相、功德之相，还有它的本体之相讲什么呢？这个觉悟的智慧、心性的智慧，它有四种大义，犹如虚空和明镜，有真实空、真实不空义，还有离障之相、清静之相、熏习之相等等，这是觉性的作用。

反过来讲，当众生的心识是染污的时候，一念无明，就产生了执着，产生了无明业相、能见相和境界相等三细，以虚妄境界为缘，又产生了智相、相续相、执着相、名言相、起业相和业系苦相等六粗。这是心识杂染的一面，即称为阿赖耶识的一面，就是三细六粗。清静的那一面就是本觉和始觉，始觉觉悟到的就是刚才讲的智相和它的妙用。

但觉和不觉这两个实际上是一个东西，所谓一心开二门。一心开的清静门就是心真如门，就是觉悟之相，就是清静智相、功德相和四种真实觉的大义。心的生灭门是什么呢？就是阿赖耶识，

就是三细六粗。一心开二门，但二门还是一心，二门也是清净无碍的。下面进一步讲到它的原理，讲到觉与不觉两者的关系。

复次，觉与不觉有二种相：一、同相，二、异相。

觉与不觉两者的关系怎么去理解呢？觉和不觉有两种相，一种是同相，一种是异相。觉和不觉是一样的，众生就是佛，烦恼就是菩提，佛魔不二，这就是同相。异相的话，比如众生是地狱、饿鬼，是三界六道；圣者是无量净土，秽土也是他的净土，也是他的乐园，他有无量的度化众生的幻化游戏三昧，凡圣就有这样的差别相。正因为异相，所以十法界才有六凡四圣的区别，才有佛国净土和众生秽土的区别。但是从心性的角度讲，一心开二门，开真如门、开生灭门，但本身是一心。

这就是迷悟、觉与不觉、生灭门和真如门两者的关系。觉就是真如门，不觉就是生灭门。

言同相者，如种种瓦器，皆同土相；如是无漏、无明种种幻用，皆同真相。

同相，“如种种瓦器，皆同土相”，红砖红瓦、青砖青瓦等等，都是用土做的，都是土相。华严宗经常有这样的比喻，如《金狮子章》中说，狮子有眼有腿，但它的腿不是腿，眼不是眼。那是什么？都是金子，都是金相。还有一种比喻，如一块金属，既可以做成刀，也可以做成头上带的装饰品，还可以做成环、做成戒指，但它们本身都是金属，本质是一样的，这就是同相。

这是什么意思呢？就是说，佛的心性和众生的心性，都是我们的本性。站在佛的角度来讲，是度化众生、清静涅槃的妙用；对众生来讲，造恶造善，天堂地狱，三界六道，生死流转，这是众生的用。但都是心性的妙用。就像一块金子，道教徒把金子做成太上老君，佛教徒把金子做成弥勒佛、释迦牟尼佛或者观音菩萨，但本质上都是一块金子。你也可以把金子做成一个凶器，做成一把剑。差异就在于它的用处。就像一把刀，有人拿着去切菜，有人拿着去杀人。我们的心性也是同样的道理，有人会这样用，有人会那样用。不同的用，就是差异。但是素材的质地，它的本质是一样的。

“无漏、无明种种幻用，皆同真相。”所以，禅宗讲触处即真，立处即真，处处即真。禅宗就是把觉和不觉两个的差异去掉，也就是即妄而恒真。《维摩诘经》，还有文殊类的般若经，也是讲这样的道理，讲妄中真，妄中的圆满。

是故佛说：一切众生无始以来常入涅槃。

因为觉和不觉的同相，所以佛才说“一切众生无始以来常入涅槃”，众生都在大涅槃中。因为这样一个同相，所以才说众生是佛，才说法性三昧（一切法普皆平等）。

菩提非可修相，非可生相，毕竟无得，无有色相而可得见。见色相者，当知皆是随染幻用，非是智色不空之相，以智相不可得故。广如彼说。

这都是就同相来讲的，本真的同相，也就是从般若实相的角度来讲这一切。

言异相者，如种种瓦器，各各不同；此亦如是，无漏、无明种种幻用相差别故。

觉和不觉的异相，也即一心开二门的染、净之相。刚才是真如门的讲法，这个是生灭门的讲法。异相，“如种种瓦器，各各不同”，刚才讲种种瓦器各个相同，指的是材质一样，都是土。比如佛堂里的泥塑木雕，塑成了罗汉像、阿弥陀佛像、弥勒佛像等等。有人觉得罗汉像很好，有人觉得佛最圆满，或者有人觉得弥勒佛跟我最有缘，有人觉得阿弥陀佛最慈悲等等，但这些本质上来讲都是泥塑木雕。你拜的是异相，但是从同相来说，你拜的都是同一个东西，都是泥塑木雕。如果你的心像泥塑木雕一样清净的话，那每个像都能够使你觉悟。

“无漏、无明种种幻用差别相”，无明的种种幻用和无漏智慧的种种幻用是有差别的。烦恼就进入生死轮回之中，杀心就会招致杀业；慈悲心就会招致慈悲的感应，招致安隐，变得遇难呈祥、逢凶化吉；平等心，尊重众生，尊重佛，就可能得到尊贵的身份，得到大家的尊重，这就是你心的妙用、幻用的差别。