

《起信論》簡挾

大乘：即真如心也。

《起信論》全名其實是《大乘起信論》。很多人看到「大乘」的稱呼，便容易連想到菩薩道、自度度人等。但這裡所稱的「大乘」，倒是很明確地定義在：「真如心」。雖論文中，也有些是稱為「眾生心」。但「眾生心」其實不夠明示其宗旨，我覺得還是用「真如心」比較明確標示。

所以《大乘起信論》其實就是論「真如心」的信、解、行、證。不只是信，信後當然要解——能解才能真信。且於解了之後，更有修行跟體證。因此全部加起來就是：論「真如心」的信、解、行、證。

問：論文中，有些地方是稱呼「如來藏」，有些地方是謂為「真如心」，這兩者有何差別？

答：大致來講「如來藏」是指眾生位，故「藏」是指還深藏而未顯現也——於因地，則稱為「如來藏」。待眾生修行成就了，就證得「真如心」。必純淨了，才稱為「真如」。所以，「真如」是指果位。

那我們為何偏用「真如心」呢？因為講到最後的行、證，當然是證得「真如心」，而非「如來藏心」爾！

依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

「是心生滅因緣相」，很明顯地是指「相」也。

「摩訶衍」即是大乘的意思，要從這心來顯示大乘真正的功德、相用。

「是心生滅因緣相」，很明顯地是指「相」，因為「相」本隨因緣而流轉生滅。然後於「相」中，再細分為體、相、用。用當然是隨因緣而變化，那體呢？體是總相爾！既別「相」必隨因緣而變化，則總相亦不免隨因緣而變化。

故「是真如相」，當是指「性」也。否則，體便既為真如相，亦為生滅相矣！

「是心真如相，即示摩訶衍體故。」很奇怪於生滅因緣相中，已有體、相、用了，為什麼這裡又用「體」呢？故就「性、相」兩門來分，這裡應是指「性」。然後於「相」中，再分成體、相、用。故心真如相，主要是從「性」上去顯示的。既是「性」則非生滅，不是隨緣示現的。

問：「是心真如相」，為什麼又說是「相」呢？

答云：因為性，還不離相也。於真如心性中，所顯現的圓滿相，就稱為「真如相」。

所以，用我們的思考方式，先標示出「性、相」兩門；然後再從「相」中細分為體、相、用。這樣就可以明確標示出：一是生滅的，一是不生不滅的。

所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間、出世間善因果故。

用大：亦生一切世間惡因果也。

我們首先看「用大」：論文上寫說「能生一切世間、出世間善因果故。」我已經說過：事實上，不只包括善因果，當也包括惡因果。因為這樣性，才具普遍性。

雖然在經論中都強調善因果，因為總希望大家皆往善的方向去提升；但嚴格講，性應包括善跟惡，才具普遍性也。

相大：即包括體、相。何以故？體為總相爾！

「二者相大，謂如來藏具足無量性功德故。」相，我們剛才講：有別相和總相。總相，就稱為體，別相，則單稱為相。所以於「相大」中，我認為應包括「體」跟「相」。

體大：平等、不增減者，乃指性也。

最後，再回顧：一者「體大，謂一切法真如平等不增減故。」各位看到「平等、不增減」，就應該肯定這是指「性」，而不會是「相」。

所以，用我們的切割方法：一者是性大，然後二者才是體、相大，三者則

用大。

云何名「如來」？如實而來。然如實，云何來？從緣而有爾！故「如來」者，即如緣而來也。

現在再解釋：「如來藏具足無量性功德故。」講到「如來」，很多人都容易想到：已經圓滿成果的，才稱為「如來」。但「如來」的原意，乃是「如實而來」也。云何能如實而來呢？乃從緣而來，不同的緣就有不同的「相」，以一切法都是從緣而來，故都稱為「如來」。

於「如緣而來」中，即含藏了一切的可能。雜染、清淨、造業、生死、覺悟、解脫等，皆包括在內；故名「如來藏」也。

故這「如來」，就包涵一切的可能；雜染、清淨、造業、生死、覺悟、解脫等，皆包括在內。「藏」是含藏一切的可能，而這可能待什麼時候示現呢？隨不同的緣而各示現。

故一切都可稱為「如來藏」，其範圍是最廣泛的。既可包括凡夫，也可包含聖者。非謂「如來藏」，即一切純無漏、清淨也。所以，我們剛才講「如來藏」是「眾生位」；待修行成就了，才稱為「真如心」。

我不認為：在凡夫心中，即有無漏種子。這乃有「因中有果論」的嫌疑。

在唯識學裡，本認為我們八識田裡的種子都是有漏的。可是這有漏的種子，云何能轉成無漏呢？似很難解釋得通！後來就有一派人創說：本來就有無漏的種子。

我覺得這不只多此一舉，甚至雜有「因中有果」的嫌疑。我們要知道：「有漏」、「無漏」都是「相」，而不是「性」。如果是「性」，染就不可能變成淨；但若只是「相」的話，染是可以變成淨的。

所以在凡夫心中，雖不具無漏種子；若能聽聞佛法，勤加修行，就可慢慢轉成無漏的。總之，由染轉淨，最重要的前提是「無自性」，因為「無自性」，所以「染」可以變成「淨」。因為「無自性」，所以凡夫可以修證成「如來」。這稱為「如來藏具足無量性功德故」。

總說：一心二門

依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

這很明確地，乃分「心性、心相」二門爾！

性相二門，本不相離也。

這若其他人來解釋，可解釋得很繁長，可是就我們來講很簡單，一心分二門，就是「性」、「相」二門而已。因「心生滅門」很明確是指「相」門，「心真如門」則偏指「性」門爾！

「是二種門，皆各總攝一切法。」當然「性門」可總攝一切法，「相門」也可總攝一切法。

最後這一句話：「以是二門不相離故。」我們從來都確認：「性雖不是相，性也不離相；相雖不是性，相也不離性。」因為，這兩者本來就是相輔相成的。所以，從「性、相」兩門來看這分法，是非常明確而單純的。分作二門之後，下再來各別解釋：

心真如門

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

「心性不生不滅」：能謂性者，乃具普遍性與永恆性也。

以具普遍性故，即稱之為「一法界、大總相、法門體」。

最後一句，既講到「心性」；又形容為「不生不滅」，當然是指「性」。然後再回頭看：我們再三說到：「性」一定是具普遍性跟永恆性。故「一法界、大總相、法門體」，即是寓指普遍性。

為什麼呢？所有的「相」總加起來，就稱為「大總相」。至於「法門體」，前已謂：體，即是總相也。一切的法體總相，又稱為「一法界」。一是統一之意。

因此「一法界、大總相、法門體」這三個，意思是差不多的。因為，「性」和「相」本來就是對應的。「性」既是普遍性，所對應的「相」當然是「大總相」。而這「大總相」的體，就簡單稱為「一法界」。總之，都是從具普遍性，而別立三種不同的稱呼爾！

一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，

無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。

言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念故，名為真如。

其實，這皆只為說明「性不是相」爾！

然以「性亦不離相」故，亦可說是「不離言說相，不離名字相，不離心緣相」。

這段論文意乃謂「性不是相」爾。「性」當然不是「相」，因性是不變的，而相是流轉、變異的。所以，為了說明「性不是相」，乃謂其「離言說相、離名字相、離心緣相」。

可是若從另一個觀點來看，「性」其實也是不離「相」的。所以，我們又可以說其「不離言說相，不離名字相，不離心緣相」。

在前講到《圓覺經》時，已表明：非得把所有的「相」除盡，才能顯現「真如心」，只要見性就能見證「真如心」。「見性」也非要把所有的妄想全斷盡，才能見性，能作逆向思考就有機會見性。

這是一個很重要的觀念。因為，大部份學禪的人其實都修得很辛苦，很努力想把妄想斷盡，就是斷不盡；在那裡癡癡等開悟，就是等不到。其實是不需要斷盡妄想的；甚至沒有斷盡妄想，乃還有逆向思考的機會，真正斷盡了反而定深慧淺而沒機會。

或問：那明鏡的本來面目為何？當離一切像，才是明鏡的本來面目嗎？非也。

1.既成明鏡，云何能無像？2.若無像者，云何名為明鏡呢？

是以在一切像中，能「顯像」性，即是明鏡的本來面目。

這就像前面所喻的明鏡，明鏡可能沒有像嗎？明鏡一定是有像的。所以，非離一切像，才是明鏡的本來面目。

那明鏡的本來面目是什麼？沒有本來面目，因為如果就「性」而言，無始就存在的；如果就「相」而言，必隨緣而變化。所以，能夠顯像的「性」，就是明鏡的本來面目；而不需要把「相」除盡，才是明鏡的本來面目。

因言遣言：遣者，非不能說；只是遣其執迷爾！

很多人講到佛法的最高境界，常謂為「不可說」。如真不可說，那釋迦摩尼佛又在說什麼呢？記得以前在竹科，就有人問：「佛法真的不可說嗎？」我答：「非不可說，只是說了你不一定懂！」因為，再怎麼說終究只是指頭，而非月亮。從指頭能不能見到月亮，這關乎每個人的悟性。故如只強調不可說，等於讓後學者沒有入門的機會。

所以「因言遣言」者，乃為現象是流轉、遷變的，就像從種子到發芽，其實中間根本未曾間斷，可是我們用語言去分析，卻必有段落。所以我們用語言、文字去形容，不管怎麼都沒辦法把連續變化的過程形容出來。

世間的名相、語言、文字，雖不免與實相有些隔闕。但事實上，講經說法、思惟義理，其實還是需要透過語言、文字的。後來的禪宗太強調不立文字，其實是錯的。在原始佛教則強調，得從聞思中建立正見、正思惟，到最後才是正念、正定。

如果語言、文字都是障，則釋迦摩尼便不可能先成佛。因為他是王子，從小就要學很多世間的學問，出家後又參訪諸方明師，他學的知識才多哩！如果，所學的知識都將成障，則最後成佛的才應該是祂，而不會是第一個成佛的。

見性，性要從那邊見呢？要從「相」裡去見性，要藉著「相」的存在、變化，才有辦法去覺悟其背後存在的理。如果離開了相，則性根本就沒有了依託。故既不是離開「相」，就能見性。也不是得把心、意、識全斷盡，才能夠開悟。前已說過：只要在妄想、雜念越來越弱時，頓作逆向思考就有機會開悟。

從《景德傳燈錄》與《五燈會元》中看，真正的大禪師都是精通經教的，不可能只參一個話頭就成為大禪師的。

問曰：若如是義者，諸眾生等，何隨順，而能得入？

答曰：若知一切法雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。

於差異隔離、流轉變相中，參究其普遍、永恆的特質。

以無常、無我，故能了知、能顯相也。「隨順」是「解」，「得入」為「證」。

這句話：「雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念。」即是說，雖念頭會起、會落，但沒有能起落者。此即表示唯「無我」、「無心」爾！因為，若有我、有

心，就跟真正的法是不相應的。

所以，在流轉變化中，云何為普遍、永恆的特質呢？以佛法來講，只有一個重點，就是「無我」也。雖「無我」，而能了知一切境界。雖「無我」，而能反應、抉擇，這就能跟「真如心」相應。

「隨順」是「解」，「得入」是「證」。從理解到諸法本是「無我」的，然後再慢慢去轉「相」，云何轉？從「著」到「不著」。以不著相故，才可慢慢把塵垢除掉。除到某個境界就能見明——即證初果。

再下去就能越除越淡薄，然後二果、三果，直到把塵垢斷盡，就能證得解脫了。

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。

「如實空」者，謂其性本空也。「如實不空」者，相用不斷也。

如實空者，性不是相。

如實不空者，性不離相；包括一切淨法、染法。

既有「空」，也有「不空」。這空與不空，不能用中觀的思想去解碼。因中觀的思想只有空，哪有不空呢？一切法從緣生，即是無自性；無自性者，就說是空。故沒有不空的。

但在如來藏系中，講不空是指相用的部份。因為相用會不斷的示現變化，故謂之不空也。如下云：「二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。」無漏性功德，即是指相用不斷，尤其是指能覺悟、能說法度眾，故謂之「無漏性功德」也。

至於「如實空」者，則是指「性」。為什麼說「性」呢？因為空，即是不著相。以不著相故，反而能夠顯現圓滿的相。故稱為「究竟顯實」也。

很多人看佛書，常伴隨很多迷惑，因這邊的名相、定義，移到另一本書就不一樣了。那怎麼辦呢？其實，要從上、下文中去對照。

甚至，更重要的是要瞭解整個佛法的架構。這一名相是在架構的哪一部份？

如果是「性」的部份，應怎麼去定位；如果是「相」的部份，當怎麼去形容。把架構、位置理清楚，它們間的對應關係就一目瞭然矣！至於用什麼語言去形容，都已是其次了。先把架構、位置、關係弄清楚，就會輕鬆很多。

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

「亦無有相可取」：能所交融，故既不可取，亦不可離也。

云何在「心性門」裡，既有講空，也有講不空呢？講空，是謂「性」不是相；講不空，是謂「性不離相」—不只不離相，而且是對應圓滿的相。

因為「性」既是普遍性，其所對應的「相」一定是包涵一切的。所以謂：「已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空。」

下面這一句話「亦無有相可取」，前已說到「真如心」雖能顯相，但不能取相—不能想要什麼相、不要什麼相。它只能隨緣而顯相。

「以離念境界，唯證相應故。」修行到最後，內既不覺得有能見的心，外也不分辨所見的相，而能證得「能所雙泯」的境界。在能所雙泯時，不覺得有念頭的起落。

「能所雙泯」一般人不太能體會。但如果修定修得好，用方法用到不覺得還在用方法，只是不斷地相續下去。這即是「一心」的境界。

有些人甚至在專心作一件事情時，也可以作到忘我的地步。時間怎麼過的，不知道；可是事情卻已按步就班地作好了。

心生滅門

在《大乘起信論》中，心主要分為兩門：「真如門與生滅門」。依我的觀點，真如門即是指「性」，生滅門乃指「相」也。因為「相」才有生滅變化，「性」則不動不搖也。

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。

「如來藏」者，包含性相、染淨；至於「阿黎耶識」者，則偏指心相也！

「不生不滅與生滅和合」：性相本一體兩面，非分後再和合。

前已謂「如來藏」與「真如心」有何差別呢？「真如心」是指已修行成就的果位；至於因地，則稱為「如來藏」。故眾生都有「如來藏」，從「如來藏」啟修，到最後能證得「真如心」。

「依如來藏故有生滅心。」如來藏簡單講就是眾生心，心主要分「心性」與「心相」。「相」又包括染相與淨相。因此，從「如來藏」有生滅心，即是指「心相」的部份。

「不生不滅與生滅和合。」在印順法師的《大乘起信論》，單這句話就足足解釋了十頁，可是很多人還是不清楚。就我的觀念其實很簡單，因為生滅是指「相」；不生、不滅，當然是指「性」。

「性」與「相」非和合，或不和合。因為，性本不離相，相本也不離性。並不是先個別有性、相，再去和合。而是本來就既非一，也非異。為什麼非一？因為，性不是相，相不是性。為什麼非異？因為，性不離相，相不離性。

必須在一切「相」的變化裡，才能覺悟性的超然、不動；所以性不離相。同時也因為有性，才能隨緣示現各種「相」的變化，所以相不離性。因此，「不生不滅與生滅和合。」即是說性相的非一、非異。

「阿黎耶識」很多經論稱為「阿賴耶識」。阿賴耶識主要是講心相的變化，故當為「心生滅門」。「總相」即稱為「阿黎耶識」，「別相」則有藏識、末那識、現識、前五識等。

此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。

其實不能將「覺」與「不覺」，區隔為二。何以故？呈漸近線也。

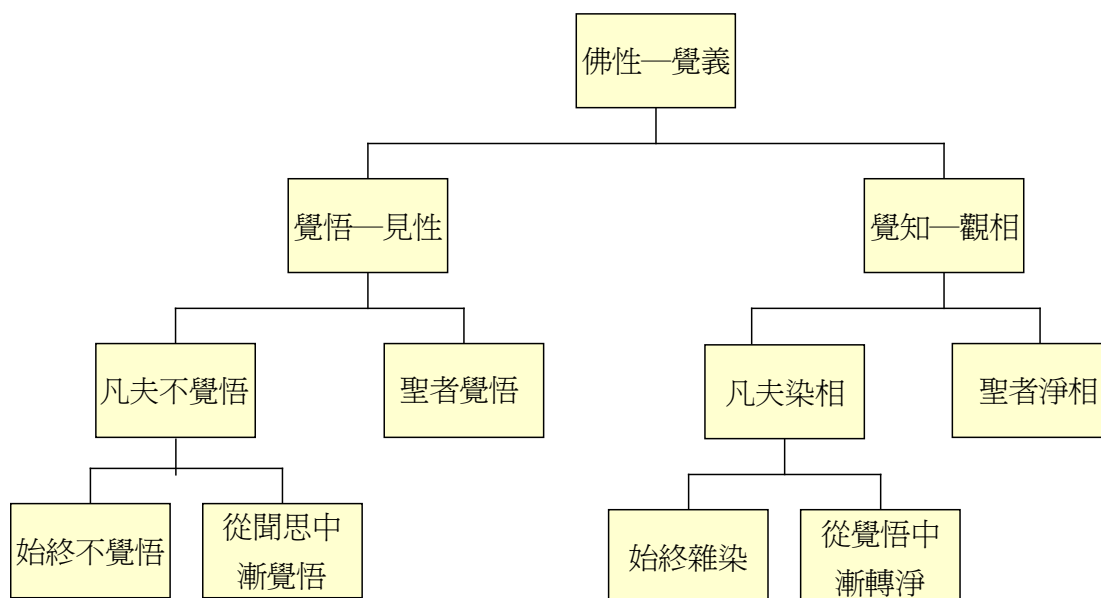
識又分「覺」與「不覺」。其實，「覺」與「不覺」不能用二分法。如果用二分法，覺是一邊，不覺是另一邊。則不覺者，就永遠不能到達覺的那一邊。

其次，眾生雖然「不覺」，每個人「不覺」的程度還是有差別的。同樣聖者雖已「覺」了，從覺到圓滿，其實還是有很多差別的，就像論典上所稱的「相似覺」、「隨分覺」、「究竟覺」等。

因此，我一向的說法是：「覺」與「不覺」是漸近線，修行能慢慢地從「不覺」提升到「覺」。此間有一個關鍵點，就是「見性開悟」。如通過了「見性開悟」的關鍵點，即可往更高的「覺」去提升。

覺義

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺。



故「本覺」，即是「佛性—覺義」的層次。

「始覺」乃對應於「聖者覺悟」的層次。

「不覺」則對應於「凡夫不覺悟」的層次。

我們只要掌握這三個：「本覺」、「不覺」、「始覺」便可矣！看講義的圖表會更清楚。

圖表，最上端為「佛性」，「佛性」即是「覺義」。所謂「覺」，以我的看法，又分作：對「性」的覺悟與對「相」的覺知。覺悟是見性，覺知是觀相。對任何「相」的覺知，也是稱為「覺」。

在「覺悟見性」的部份，凡夫不覺悟，聖者覺悟。凡夫不覺悟又分為兩種：一是始終不覺悟，二是從聞、思中漸覺悟。

所以，論文上所謂的「本覺」是指最上層的「佛性」。最上層必包容性是最廣的。故聖者既有「佛性」，眾生也有「佛性」。

第二的「始覺」。聖者能覺悟，或者說覺悟的話才變成聖者。而凡夫是「不覺」。「不覺」又分作：一是始終「不覺」的，二是能從聞、思中，慢慢轉覺的。

「所言覺義者，謂心體離念」：其實，「覺」乃見性爾；與離不離念，沒有必然的關係。

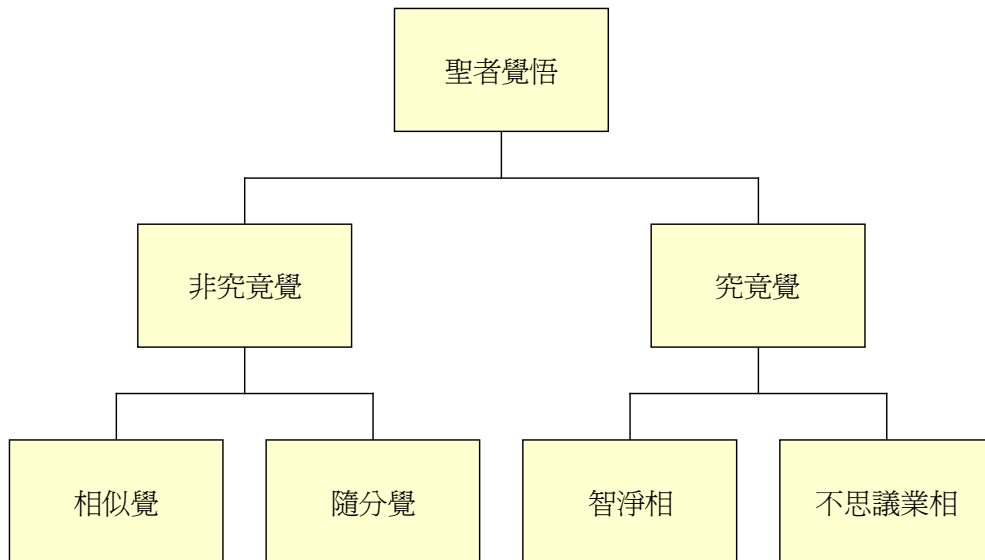
我對論文上所講的：「所言覺義者，謂心體離念。」不是很認同，為什麼呢？若謂「眾生皆有覺性」，則一般的眾生哪曾離念呢？

若謂：覺者，乃見性開悟義。則見性，與是否離念也沒必然的關係。當然，我們承認妄想太多是不容易開悟的，但是也未必得把妄想除盡才能開悟。

以見性故，等虛空界，無所不遍。

所以，能夠用思惟，或用體證的方式，去覺悟到：「性」是能見，而非「相」是能見。以「性」是共通性、普遍性，當就無所不是、無所不在。所以曰「以見性故，等虛空界，無所不遍。」。至於「法界一相」者，因為平等、無差別，故曰「一相」。又稱為「如來平等法身」。

因此，我覺得重點只在一個「覺」字，覺主要在見性，不在於離念。之前再三說：修行的心要乃「見性不著相」，至於「不著相」跟離念、不離念，也沒必然的關係。雖念起、念落，只要不著便可矣！而非得一切除盡才是不著。如果，非得除盡的話，其實還是在著「滅盡相」也。



偏於不覺端者，即是「相似覺」；趨近於覺端者，即是「隨分覺」。
就漸近線而言，無所謂「純覺」與「純不覺」。

「覺」又有很多不同的層次，聖者覺悟的圖表，「覺悟」下分「非究竟覺」與「究竟覺」。「非究竟覺」又分「相似覺」與「隨分覺」。「相似覺」指二乘，「隨分覺」為登地菩薩。

如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨麤分別執著相故，名相似覺。

「覺於念異，念無異相」：不只有前後之異，更互相矛盾、衝突。念無異相，見性也。見何等性？無常、苦、空、無我。

以捨麤分別執著相故，名相似覺：見性能成就「根本智」，未成就「後得智」。

先看二乘：「覺於念異，念無異相」，一般人都會發覺自己的念頭，是前、後在變化的，甚至很多時候是前後矛盾、衝突的。所以，人才會有很多煩惱。因此，要如何去消除煩惱呢？就是要去「見無異相、念無異相」。

「無異相」就外道的修法，大致是指修定。把心定在一處，那就看不到前、後的差別，看不到種種的差別。以置心一處，而念無異相。

至於二乘的「念無異相」，卻要見性，見到一切法的共通性。異相還是存在著，但對他來講已不重要了。在原始佛教的見性，很明確是指見無常性、苦性、空性、無我性。

「以捨麤分別執著相故，名相似覺。」這意思是二乘還未完全覺悟。為什麼呢？傳統的講法，見性雖能成就「根本智」—即是共通的智慧。因為，性即共通性也。可是對於別相，猶不能觀照得很清楚。所以，二乘雖成就「根本智」，卻未成就「後得智」。必對諸相的因緣果報、本末終始等，都看得非常詳盡，才能稱為「後得智」。以未成就「後得智」故，只稱為「相似覺」。

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。

「覺於念住，念無住相」：雖無矛盾、衝突，但仍有起、落、住之別，還不平順也。

住者：根、塵、識；過去、現在、未來。以離分別麤念相故：近於一心。

「法身菩薩」：至少要登地以上的菩薩，才能稱為「法身菩薩」。或至少已見性、開悟了，才能稱為「法身菩薩」。

「覺於念住」：何為「覺於念住」呢？雖念頭沒有矛盾、衝突，但就像浪花一樣有起、有落，故念頭即像浪頭也。所以「覺於念住」，念不只是住而已，主要是有起、有落，所以不平順。

「念無住相」：要修到什麼境界呢？修到非常平順，完全沒有浪，但非水不流。因為若不流，即無法對外境作觀照、起反應。

這裡所謂的「住」，非指一心。而是心被黏住了。被什麼黏住呢？被細妄想黏住。而細妄想，即是根、塵、識，三輪不空也。也可以說是過去、現在、未來，三際未斷也。有空間相即有時間相，反之有時間相即有空間相也。

「以離分別麤念相故」，以數息法而言，第一、第二、第三層次的妄念，即是較粗重的妄念。至於第四、第五層次，則為較細微的妄念。要把細微的妄念也全部剝盡，才能進入一心的境界。

當然一心，非指修定而已，而是指「能所雙泯」的證量。所以，下面再看「究竟覺」：

如菩薩地盡，滿足方便，一念相應覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。

「覺心初起，心無初相」：與境同步，而無起、落、住之別，唯平順也。

心即常住：既無能比較之念，亦無所比較之境。

「滿足方便」：此之「方便」是指修行的方法。為什麼呢？就像《金剛經》所說的「如筏喻」者。故滿足修行的方法，即表示修行已圓滿成就了。

「一念相應覺心初起」這時候是什麼境界呢？以數息法為喻，如達第五層次以後，就練習，一、不要起我在數的念頭；二、安於當下，不去比較前後。這樣就可以慢慢作到「數而不數、不數而數」。雖還是繼續在用方法，但已不覺得我在數，當然也沒有過去、現在、未來的間隔，而能完全超越時空的框限，這就稱為「心無初相」。

故初相不是沒有開始，而是根本超越時間相。心念既不能說動，也不能說不動。因為就像水一樣，非常平順地流。所謂平順，是指與境界能對應、觀照。若不對應，就變成無記了。跟境界對應，一般人或說是平行；但平行，還為兩邊。而此證量，即既非一，也非異。

此在中國禪宗常形容為：「能所雙泯、前後際斷」。前後際斷是指超越時間相，能所雙泯是指泯除空間相。這才能與「真如心」相應。

「心即常住，名究竟覺。」常住不是不動，因必比較前後、位置、相狀，才有所謂的動或不動。現既已無能比較之心，也無所比較之境。這是住、還是不住呢？已無語言、文字可以去形容了。

復次，本覺隨染分別生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者智淨相，二者不思議業相。

隨「染分別」者，即是就「相」的觀點而言。

如佛有說法嗎？就凡俗的觀點而言，當有說法也。

「隨染分別生二種相」：已修行到圓滿了，云何還生二種「相」呢？若以「言語道斷、心行處滅」，就沒什麼可說的。可是為了度眾生，還是不得不說。說者，乃是就凡夫的觀點而言。凡夫都著相，故示之以兩種相：一者智淨相，二者不思議業相。

其實，這與「此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。」相類似也。

智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。

破和合識相：即能所雙泯也。非別具個體，再和合也。

滅相續心相：即前後際斷。不比較，則無前後，亦無住也。

「如實修行，滿足方便故。」：如前所說，如筏喻者。

「破和合識相」：佛法最初講「因根、塵和合生識」。後在唯識學中講得比較詳盡曰：九緣和合而能生眼識，八緣和合而能生耳識。

故「破和合」者，乃為先有根、塵，才能和合。或先有眾緣，才能和合。以中觀而言，一切法本來就緣起如幻、別無自體。所以，講和合或不和合都是有問題的。尤其證到「能所雙泯」時，豈還有根塵、眾緣、和合或不和合的差別呢？

「滅相續心相」，講到相續，一定是有過去、現在、未來的時間相，然後再去比較，才能確認它是否相續？如果已超越時間、前後際斷了，則既非相續，也非不相續。

所以，要從「不作意」的觀點來看，破和合與滅相續；故滅相續，也不是常住、或斷滅。修行到最後，中國禪宗常稱為「無心可用、無可用心」。在大乘佛法中，即以「無功用心」去形容之也。

以上「智淨相」，大致是指內證的境界。下之「不思議業相」，則指度眾生的功德。

不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。所謂無量功德之相，常無斷絕。隨眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。

「隨眾生根，自然相應。」雖未刻意去抉擇，但能隨眾生的需要而種種示現，讓眾生得到法義、安樂。這是指大菩薩或佛能於「無功用心」中，千百億化身以度眾生也。如俗謂的「千江有水千江月」。

以上是論「覺」的部份。「覺」我再三說到，要從見性入門。從見性不著相，而能修得「能所雙泯、前後際斷」的證量，此即是「真如心」也。

不覺義

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。

眾生雖不離覺性，但日用而不知，故稱為「不覺」。

以不覺故，皆著相。雖著相，亦不離覺性也。

文字雖長，以我的看法其實很簡單，就是眾生都不離覺性。我們的覺性都一直存在著，同時也處處在顯現它的功用。但是，眾生日用而不知—只是堪用，而不能覺悟其性，所以稱為「不覺」。以不覺故都會著相，雖著相但還不離本覺也。

猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。

猶如迷人，依方故迷：其實迷或不迷，乃相對於「目的地」而論，順道即不迷，背道即迷。以上是就「世間法」而說。

關於「猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。」我有不同的看法。一個人為什麼會迷呢？是因為有東、西、南、北、上、下的方位，才會迷嗎？若沒有方位，就能不迷。現在我們皆有方位，那我們迷不迷呢？總不能說全沒方向感的人，才不會迷。

事實上，就世間法來看，迷不迷主要是就「目的地」而論。比如我現在要去台中，或要去高雄，即有目的地。因為有了目的地，才有所謂「順道」或「背道」，如果走的方向跟目的地是對應的，則稱為順道。如果，方向剛好相反，如俗說的南轅北轍，即稱為背道而馳。背道就是迷，順道就是正。

若再詳細發揮，世間大概有幾種類型：第一、有的人從來不迷；第二、有的人雖離開了正道，但他很快就發覺了，也能很快地找回正路；第三、已迷了很久最後才注意到，注意到後又得花很多時間，才能找到正道；第四、雖注意到自己迷了，找了很久，但還找不到正道；第五、明眼人看來他早就迷了，可是他覺得，還在橫衝直撞，洋洋得意。他當然永遠不會到達目的地。

在這世界上那一種人最多呢？第五種人最多。所有不學佛的人，大概都是這個樣子。為名、為利，拼命營求，其實根本背道而馳。第四種是什麼人呢？在座多數都是這樣子，雖很努力要去求得正道，求了老半天還不能確認，自己

是否找到正道了。因為，找到正道的明確標準就是見性。未能見性，對自己是否已找到正道，就不能肯定。見性才能真起修，起修才能到達目的地。

若就「出世間法」而論，則有「目的地」即是迷，何以故？著相、分別、執取。然無「目的地」者，也非整天關在家裡，不能外出！

不迷者，純逛街。甚至逛後，也不必回家。何以故？出家無家，處處是家。見性者，平等、涵容。

以上依目的地而有迷與不迷，還是順世間的說法。就出世法而論，只要有目的地就是迷。何以故？著相、分別、取捨，即是迷。所以有目的地即是迷，因為著相、分別，才有目的地。

那下面再問：若無目的地，又是什麼境界？整天關在家裡，眼觀鼻，鼻觀心，很努力地要斷除一切妄想嗎？這還是迷，因為還別有目的。

所以，真正不迷的是純逛街，故走到這邊也非迷，逛到那邊也非迷。然而純逛街還不稀奇，因為一般人逛完街，遲早都要回家；而回家又有目的地矣！

故更稀奇的是，真正不迷的人是根本不用回家。因為，本來就沒有家。沒有一定要去哪裡，或一定不去哪裡的分別。所以，到處都悠遊自在。以性，即是普遍性、平等性，見性就能一切涵容、一切平等。

以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。

所以心非不動、無念，才是不迷。能見性，而平等、涵容，則不迷也。

所以，真見性是完全開放的。因此，我不太認同《起信論》的觀點。《起信論》一直強調心要不動、心要離念，才能跟覺相應。如果，瞭解以上「純逛街」的比喻，則動、不動都不是問題，走到哪裡也不是問題。因此，要從見性後，才能把我們的心量完全打開，而與平等、涵容全相應。

至於見性後，還打不打妄想呢？起不起念頭都是小事爾！前曾說過：風平浪靜不是真正的定，能往正知見的方向去努力才是定。定在什麼呢？定在正知見上，而正知見即與見性相應也。

依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

云何為三？一者無明業相：以依不覺故心動，說名為業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。二者能見相，以依動故能見，不動則無見。三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

著何種相？著有「能、所」之別。

不覺者，即是無明業相。非先不覺，再起無明業相。

簡單講：不覺者，即是無明業相。而無明業相者，即為著有「能見相」與「境界相」。而非由不覺故心動，心動故起無明業相。

二者能見相，以依動故能見，不動則無見：無見豈非白痴耶？其實，能見者是「性」，卻非相也。以相為能見，即無明也。如《楞嚴經》的七番破處。

「二者能見相，以依動故能見，不動則無見。」：「無見」是什麼境界呢？什麼都不知道、都不清楚嗎？不知道、不清楚，何能稱為智慧呢？其實，癥結乃在：能見者是「性」，而不是「相」。

心是能了別的，而能了別的一定是「性」，若「相」即成被了別的。所以，以「相」為能見，就是無明的根本。而一般眾生大都從「相」裡去找心。

各位如看過《楞嚴經》者都知道：經文剛開始有一段很長的論辯，被科判為「七番破處」者。佛問阿難：心在哪裡？阿難就說在哪、在哪，總共說了七處，都被佛所破。因為，一般人多是從「相」上去覓「心」。

所以「七番破處」，其實就是七番破「相」。相當然可以有無限多，但都不是「性」。而後的「十番顯見」，就是十番顯「性」。要把真正的「性」凸顯出來。因為若能覺悟到：能見者是「性」，而不是「相」，才能既破無明，更破我見。

三者境界相，離見則無境界。則佛的說法度生，是有境界相，還是無境界相？境界相是唯識所現，識是眾緣所生法。故境界相，本非客觀、實有。若以境界相，為客觀、實有，即無明也。

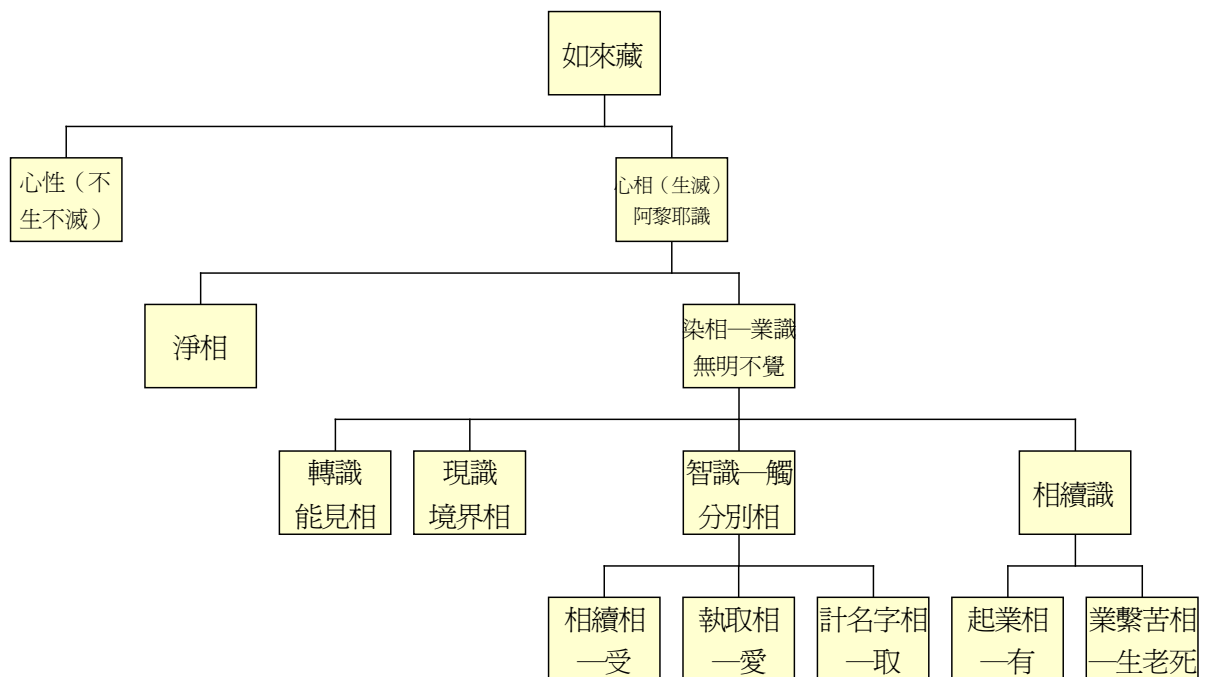
境界是什麼呢？「以依能見故境界妄現，離見則無境界。」我覺得重點不在有境界或無境界。我們知道佛頓悟之後，還是說法度眾生。那說法度眾生是有境界，還是無境界呢？不能說沒境界，還能說法度眾生，這不是很奇怪嗎？

故重點乃在當覺悟：一切境界相都是唯識所現的，而識又是眾因緣生法。所以，一切的境界相都不是客觀、實有的。如果，把境界相當作客觀實有的，即又是無明也。

一般人都執著「能、所」，內是能見相，外是所見相或境界相。執著能、所，就是無明業相。在《起信論》中常云：心動所以起無明。我覺得真正的心，很難說是動、還是不動。因為，「性」當然是不動的，「相」則一定是流轉變化的。不能說「相」也不動，「相」若不動，怎知道境界的存在或變化呢？

所以，問題不在動或不動，而在著或不著。著相就是無明，尤其著的是能見相。因為，一般人都把能見相當作我，我是能見者。若能見相不除，我見何能除，而我見即是無明的根本。

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。



一者智相：根塵和合而生識（第六識）。即業種子因觸受境界，而起現行。

六者業繫苦相：因造業而感生、老、死之苦。

關於六種相，《起信論》中有謂三細、六粗。三細是：「無明業相、能見相、境界相」。六粗是復生的六種相。這六種相不只《起信論》上說，在原始佛教也一樣有講到「觸、受、愛、取、有」。所以，看上方的圖表：把《起信論》所講的六種相跟原始佛教作對照。

「如來藏」下方分心性與心相。心性是不生、不滅的，心相是生滅的。因為生滅相，就有另個名相：阿黎耶識。阿黎耶識主要是講「心相」。「相」又分淨相與染相。聖者淨相，凡夫染相。業識無明不覺，所以稱染相。無明不覺下面又分作幾種相：第一是能見相；第二是境界相，或稱為所見相。

能、所接觸，根、塵和合而生識，故下面才有「智識」與「相續識」。智識下再分：1. 從觸生受，2. 從受起愛，3. 從愛而取、有，有是造業，造業即不免生、老、死。

所以，在《起信論》所用的名相雖不一樣，其實所對應的卻與原始佛教沒有很大的差別。至少「智識」與智慧沒有關係，「智識」主要是謂能分別種種的「相」，從觸受而愛取有也。

業繫苦相：生、老、死之苦。這大家應都已清楚，只是用的名相不一樣爾！所以不再詳細講。

覺與不覺之同異

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。如是無漏、無明種種業幻，皆同真如性相。

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，相染幻差別故。

「覺」與「不覺」，云何「同相」呢？乃同「性」爾！

故唯「性同」，「相異」爾！

佛法在很多地方都講到「性」跟「相」，卻常混淆不清。以我的看法，講到「同」的，一定是指「性」，因為「性」是共通性。講到「異」的，一定是指「相」，因為「相」才會有差異。

「言同相者」：其實是指「同性」。「譬如種種瓦器，皆同微塵性相。」：種種瓦器，都是從微塵去塑造出來的；故它的本質都是一樣的「微塵性」。

「如是無漏、無明種種業幻，皆同真如性相。」：其實不能講真如，因為真如是果位。應該都是從同一心性所示現出來的。聖者示現成無漏，凡夫示現成無明；但都是同一根源—即是法界的心性。

講到「異」者，很明確是指「相」，相才有差異。無明的相跟無漏的相，當然是不一樣的。一般人對「相」的敏感度，永遠比對「性」的覺悟性高。

依無明熏習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺。謂依菩薩，從初正信發心觀察；若證法身，得少分知；乃至菩薩究竟地不能盡知，唯佛窮了。

何以故？是心從本已來，自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心；雖有染心而常恆不變，是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故，名為不變；以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。

其實，「性」雖本淨，不妨「相」為雜染也。

心性常無念故，名為不變：其實不管有念或無念，心性皆不變也。

「忽然念起」：是無始無明，而非有始也。

「唯佛窮了」：意思是他自己可能都還沒「了」，因為他不是佛。但我們並不覺得這裡面的道理有多深？「是心從本已來，自性清淨而有無明，有其染心；雖有染心而常恆不變，是故此義唯佛能知。」各位聽到這裡，應覺得不太難。因為清淨是指「性」，無明是指「相」。

我再三說到：若說到「性」，最好講是中性的，而不要講是清淨的。因為，清淨的又可能落入一邊。「性」是普遍性、是中性的，所以可包容染相跟淨相。凡夫是染相，聖者是淨相，都包容在心性當中。

「雖有染心而常恆不變。」染心是「相」，常恆不變是「性」。「性」本不動、不搖，法爾如是，沒有什麼可變異的。故把本來清淨當作「相」，那才有問題。若本來清淨是「相」，無明也是「相」，那才會衝突。既本來清淨是指「性」，無明是指「相」，這兩個就不會衝突。

「所謂心性常無念故，名為不變。」：心性不管有念、無念，都不會變的。既是「性」，當然是不變的；不變的才稱為「性」。所以跟離念、不離念，跟有念、無念都沒關係。

「以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。」：在很多「如來藏」系的經典裡，常講到「忽然念起」。為什麼會忽然念起呢？豈非無因生矣！好像是本來無念，後來有念，才起無明。如果是這樣，這無明就是有始，而不是無始。但古來都說眾生無始以來就有無明的。因為，從來不覺，所以從來都是無明；而非待「忽然念起」，才開始起無明的。

能用「性」、「相」的觀點去看這些問題，其實，並沒什麼困難。

小結

《起信論》的必要，乃以「體用」的關係，來說明真如心。

而「體用」者，則「體不變，用無窮」也。於是為達於體不變，故從始至終皆強調要「離念」、「心體離念」。

然而從《中觀》的角度來看：體不變，即無用也。體既為總相，云何能無相、無念呢？入定，也非達體。

我個人對《起信論》的論證，是很不以為然的。為什麼呢？《起信論》大致是用「體用」的關係，來說明「真如心」。講到心體，則曰「體乃離念而不變」。講到用，則具足無量性功德也。故於「體用」的關係中，即已落入「體是不變，用則無窮」的窠臼中。

甚至為了證得「體的不變」，從頭到尾都強調要「離念」。從中觀的角度來看，「體不變，而用無窮」基本上便是錯的。因為用，要和合眾緣才能成用。如果，體都不動，即不可能有用。而既和合眾緣，即不可能還是原來的體！

其次、體是總相，用是別相。體既是總相，即不可能無相。故再三強調要無相、無念，總相怎可能無相呢？真正的總相，反而能遍一切相，像大海一樣，一切的波浪都含攝在內。沒有海水、沒有波浪，哪能稱為大海呢？

所以，一直強調無相、無念，就很容易讓人錯以為要掃除一切妄念，才能見性。我覺得重點不在於掃除妄念才能見性，而在於能否從相中去覺悟性也。

而我卻從「性相」的觀點來論真如心：性不變，相無窮。這乃法爾如是也。是以不必「離念、無念」，即能「見性」。見性不著相者，即遠離無明矣！諸法皆空，無有「如實不空」者，相用雖有，不離空也。

因此，各位都知道，其實，我是用「性、相」的觀點來看如來藏的。因為「性」不變，「相」無窮，乃法爾如是也。

不用特別去修無念、無相，就能夠見性。如果，已覺悟「性」是不變，「相」乃無窮，則問題就簡單了。從見性之後，再迴向於不著相，以不著相就能慢慢遠離貪瞋、我慢等，而能與解脫相應。

用「體、用」的觀點，而不用「性、相」的觀點來論如來藏，可說是《起信論》最大的盲點。所以，有些人說《起信論》可能就是中國人造的，我也頗有同感。因為，中國人偏向以體用來論理事。

還有《起信論》用的一些名相，也跟我們的習慣不一樣。在《中觀》裡，一切法皆空，沒有什麼如實不空的。而《起信論》中，既有「如實空」，也有「如實不空」的。為什麼不空呢？以相用的存在、相用的變化，即謂之為「不空」也。但以中觀來講，不管相用如何變化、示現，它的本質依然都是空的。

從中觀看「如來藏」，講到目前為止，還是不出「性、相、體、用」。但我講體，不會講「體不變，而用無窮」。體是總相，別相變，總相一定跟著變，只是總相有更大的穩定性而已！