

大乘起信論述記講記【一】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



起信論述記一

目錄

- 一、懸談、解名題、釋人名、釋文義……………一
- 二、論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說。……………二三
- 三、六者為示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。……………四五
- 四、摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者法，二者義。……………六五
- 五、已說立義分，次說解釋分。解釋分有三種：云何為三？……………八七
- 六、以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者……………一〇九
- 七、問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？……………一二三
- 八、所言空者，從本已來，一切染法不相應故；謂離一切法差別之相……………一三九
- 九、心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合……………一六一
- 十、所言覺義者，謂心體離念；離念相者，等虛空界，無所不徧……………一八三

目錄

十一、如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相	二〇七
十二、是故修多羅說，若有眾生能觀無念者，則為向佛智故	二二九
十三、云何為二？一者智淨相，二者不思議業相	二四九
十四、不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界	二六九

大乘起信論述記講記(一)

徐醒民居士講 研學小組記

第一講

各位老師、各位大德、各位同修：請各位看《大乘起信論述記》的第一頁，前面的序文及科判就不用看了，就看《述記》的文。

首先請各位看這部書的名，題目叫「大乘起信論述記」，《述記》就是注解這部論的著作。是誰述記呢？「慈舟老法師述」，慈舟老法師是民國時代律宗的一位祖師，是他講述的，下面是他的兩位弟子，「妙燈、二埋」，這兩位弟子「記」的。一般講經論都有規則的，老法師講是用言語講的，用文字記載是他的兩位弟子記下來的。記下來為什麼要列出名字呢？記載的文字是不是符合老法師講述的，他們要負責任的，要了解這個。

後面的文字很多，開頭講「講教規矩，必先有懸談」，所謂懸談，就是中國人講經或注解經書，前面都有一個懸談，這裏講懸談，天台宗講玄義，華嚴宗叫做十

玄門。他這裏講「必先有懸談」，懸談就是在講經之前，先把經裏的要義提出來，跟聽的人談一談。由於各家的學派不同，比如「天台宗有五重玄義」，天台宗注解《法華經》、《涅槃經》，注解其他各種經的時候，天台宗都有五重玄義，分出五個部門，玄義就是經裏面很微妙的精義。「賢首國師有六門懸談」，賢首國師注解《華嚴經》，他是華嚴宗的祖師，中國的華嚴宗，開始第一代祖師是唐朝的杜順和尚，歷代都有祖師，賢首國師是華嚴宗的第三代祖師，他注解《華嚴經》有六門懸談。「清涼國師有十門分別」，到了華嚴宗第四祖清涼國師，他注解的叫《華嚴疏鈔》，清涼國師也叫做澄觀祖師，他分出十個部門來談其中的玄義，叫十玄門。一般講華嚴的十玄門、天台的五重玄義。「五門、六門、十門，但開合耳。今取賢首六門，懸談此論義」，慈舟老法師在這裏也把賢首國師注解《華嚴經》的六玄門注出來，講出六門就是懸談，不管分成幾部門，只是開合而已，而老法師採取的是懸談。

照規矩，既是有懸談，那是要看的，可是我要跟各位報告一個意思：前面的懸談，我們不要先研究。為什麼呢？古代祖師注解經典，以及人家在大叢林裏面研究

的是高級研究班，懸談是那些研究佛法的學者們用的。我們一般初學的人，裏面的內容還不了解，先看前面的懸談，那很麻煩，很不容易了解。我們把辦法變通一下，就是先講論文，論文研究完了以後，回過頭來，各人自己看懸談，這就沒問題了。現在就翻過來，翻到那裏呢？翻到十三頁，照五重玄義或者十玄門，如果是經的話，就要解釋經的題目，這是一部論，要解釋論的題目。無論五重玄義、十玄門，都有解釋題目，我們雖然不講懸談，題目要研究的。

現在就看「大乘起信論」，看慈舟老法師的注解。「大是法，乘是喻」，「大」指佛法的法，「乘」是比喻，「大乘二字，即法喻一對」，佛法的法跟比喻，這兩者對照來看是一對。「亦為能喻所喻對」，能喻跟所喻也是一對。這是學術派研究經題，都是這樣研究法，為什麼定出這個題目呢？定題目有定題目的道理，也叫做學理，從學理上來分析，「大」指這部著作裏的法，「乘」是一種比喻，「大乘」這兩個字就是法喻一對。

再說，「大」這個法指什麼法呢？「大是一心」，我們眾生人人都有心，「大」

就指我們眾生的心，「一心」就是真心。《起信論》信的什麼呢？「信」是教我們信自己的一心，我們凡夫眾生對於自己的一心不知道，就不能夠相信，他先用「起」字，起是發起，發起我們對自己的信心。這個一心「有體相用三大之義」，這就解釋「大」字了，「大」就指人人所有的真心，就是一心，這個一心有三個意義，叫做三大，同樣一個大字，從三方面來了解它的意義。這三大就是體、相、用，體相用就是體大、相大、用也大，那就是我們人人自己的心，就具備了體相用。體是什麼呢？「體即法身」，我們人人所有的法身，成佛就是把這個法身完全開發出來、開發出來，體就是法身。「相即般若」，般若就是智慧。「用即解脫」，這叫做三德——法身德、般若德、解脫德，學佛首先就要把握這三德。法身是體，必得自己知道自己有這個體，有這個體來學佛；學成功了，這個相完全開發出來、顯示出來，這就是般若；用是解脫、涅槃，涅槃圓滿了，就成了佛。這是先講理，我們眾生的一心就具備體、相、用這三大，這三大就代表法身、般若、解脫三德。

「三德義廣，一時難明」，你想要明瞭，那談何容易。一下子就能說明白，馬

鳴菩薩也不用造論了，釋迦牟尼佛也不用花四十九年來弘法了。四十九年講的那些法，無非是教我們認識自己的一心三大，然後怎麼樣把一心三大完全修出來，用修德修成功就成佛，無非是這樣。因為一時難明，「故強以喻明」，所以用比喻來讓我們明瞭，比喻什麼呢？「如火車體相用皆大」，在慈舟老法師那個時候（民國時代），大陸上最大的交通工具就是火車，那個時候在陸地上，火車是最大的交通工具，所以講的人只好用火車來比喻。當然那時海上有大輪船，但是海上的輪船，在內陸的大陸人沒見過，很少看到的，那就不必講那個例子，舉例子就是要大家能夠看得見的。如同火車，它的體、它的相、它的用都很大。「若作乘（平聲），則人為能乘（平聲）」，比如乘車子，過去也講過，我們說大乘、小乘（成），有的念大乘、小乘（勝），都可以，念大乘（平聲）的人不能說念大乘（去聲）不對，念大乘（去聲）的人也不能說念大乘（平聲）不對。我在內地不必說，那個時候年紀還輕，聽的還少，到台灣來，我聽這些老法師們，有念大乘（平聲）的、有念大乘（去聲）的，是這樣。念大乘（平聲）的是「人能乘」，念「乘（去聲）為所乘（平聲）」，指車子（火車）的本身，叫所乘，「亦能所一對」，這也是能、所一對。所以能乘、所乘，就能乘來

講，已經成佛的人，一切如來就乘了這個法，到成佛的境界，一切菩薩也乘這個法，到涅槃的境界，這叫能乘；乘（去聲）就指這個法，如同一輛車子，是靜態的，由人來乘它，它是個乘（去聲），孟子所講：「百乘之家，千乘之國」，讀勝。看你所欲指的是那一種，是乘車子呢？還是當車輛本身（去聲），都可以講。這裏所講的「大」是指法的本身，「乘」是比喻。

再說「起」，大乘起。祖師注解經典是一個字、一個字，不馬虎的，「起字亦通能所」，「起」字也是就能、所來講的，「大乘為能起」，大乘這兩個字併成一個名詞，叫能起。能起的是什麼呢？「信心為所起」，能起眾生的信心，信心是所起。「亦能所一對」，也是能、所一對，大乘、起信，對照著來看。

「大乘起信」這四個字，再跟「論」來研究，「論」是一個通題，通是普通的一個題目，「大乘起信」是別題，是特別的一個題目。比如我們剛剛研究完的《佛說阿彌陀經》，「佛說阿彌陀」是別題，「經」這個字是通題。這部論也是如此，「論」是通題，「大乘起信」是別題，這裏講「又論為能詮，大乘起信為所詮」，大乘起信

代表整個，包括法、包括法的比喻（比喻是喻的法），所以論文的「論」是能詮，「大乘起信」是所詮，詮是詮釋、顯示出來，就是說明、解釋的意思，「亦能所一對」，也是能、所一對。

「一論題以四對能所釋之」，一個論的題目，以四對能所來解釋，所以慈舟老法師說「佛法中能所二字，用處甚多」，「學者幸留心焉」，我們學佛的人要在這方面多留心。

再講「論」，後面再分析，「論有宗經論，釋經論」，這怎麼說？「依經義而造論」，古人叫造，我們現在講著作，造就是著作的意思，依照經義來著作論，「曰宗經論」，叫宗經論。「解釋經文之論，曰釋經論」，解釋那一部經，把那部經的經文一字、一句、一段，整部經這樣解釋，叫釋經論，釋是解釋。依照經義，不是依照經文來解釋，把經的大義，照著大義來著作一部論，叫宗經論，「宗」是以「經」為宗旨，「論」是論「經義」的。「本論論主」，就指後面的馬鳴菩薩，這部論是宗經論，不是釋經論，釋經論是專門解釋一部經，叫釋經論，這是宗經論，他是宗那

些經呢？他是「宗華嚴、法華、楞伽、般若等百部大乘經而造，故為宗經論也」。題目說過去了。

後面要講論主了，論主就是造這部論的人，「馬鳴菩薩造」，這部論是馬鳴菩薩著作的。我們略微看一看他的事蹟，這裏是很扼要的，藏經裏有《馬鳴菩薩傳》，寫得非常詳細，說得很多，這裏扼要的，大家看一看。「菩薩初生時，眾馬悲鳴」，馬鳴菩薩出生的時候，很多馬發出悲鳴出來。佛、菩薩都有悲心的，我們學佛要發慈悲心，不發慈悲心，我們自己守住一個法門，自己自度就可以了，但是我們各種法都要學，幹什麼呢？學了之後，一方面自己在修持，求其成就，一方面讓那些眾生也能夠得到法的好處，叫慈悲。這位大菩薩出生的時候，眾馬都在悲鳴，這是感應的。「後國王請其說法」，那一個國王就不必說了，《馬鳴菩薩傳》裏記載得很清楚，這裏不必說了，一看注解，「後國王請其說法」就行。不必再研究：在印度什麼時候？那個國王？國王名字叫什麼？為什麼要請他說法？就為這個考據了半天，主要的論義沒辦法研究了。所以慈舟大師在這裏說「後」，就是後來，前面講

初生的時候，然後就到說法的時候，用一個「後」字就行了，從初生到說法，這個時間用一個「後」字就連接起來了。研究文字就這麼做，它的奧妙就在此處。後來那個時候，當時有國王請他說法，「以七餓馬聞法試之」，國王一方面請他說法，一方面牽來七匹馬，先不讓牠吃飽，讓牠飢餓，讓飢餓的馬來聽法，看看馬鳴菩薩說的法能不能感動馬。我們普通講說法能夠感動人，他不但能夠感動人，而且能夠感動那些動物。

這不僅佛家這麼說的，儒家經典裏，《書經》〈虞書〉裏說舜王派夔去典樂（管理國家的音樂），舜王把這個差事（職務）交給他，然後告訴他一個原則，夔就稟告說：「予擊石拊石，百獸率舞」，石是磬，最好的石材做的，古時候那種樂器，我擊石拊石（石頭），一擊樂器，不但人聽了心開意解、歡喜，各種獸類（百獸）相率地舞蹈起來了，心裏一樂，就舞蹈起來。能感動動物，這還只是世間的音樂呢。現在馬鳴菩薩說的佛法，出世的覺悟之法，感動馬，那個國王用七匹餓馬牽到旁邊來聽馬鳴菩薩說法，來試試他，一試的結果，「皆不食水草，聞法悲鳴」，這七匹餓

馬一直在聽，聽的時候，不管肚子怎麼飢餓，給牠水，牠也不喝，給牠草，牠也不吃，聞的時候在悲鳴。為什麼悲鳴呢？古時釋迦牟尼佛說法，說得最精采、最深入經義的時候，那些聞法的在會大眾都感覺悲，悲欣交集。悲的是什麼呢？過去沒有聽過，現在聽到了，現在聽到感覺欣喜、歡喜，欣喜是欣喜，這樣的法過去都沒有聽到，吃了多少冤枉苦，在六道裏輪迴生死，吃了多少苦，感覺悲，太冤枉了。所以聞法聞到歡喜的時候，也有悲心出現。這些馬的悲鳴就是這樣，水也不喝、草也不吃，一直在那裏聞法，起了悲鳴，這就證明馬鳴菩薩說的法，不但感動人，人聽了會開悟，連馬都開悟。「此等殊勝感應，難以枚舉」，像這種殊勝的感應，很難一一地舉例，枚舉是一條一條地列舉出來，沒辦法枚舉了。

但是下面有幾個重要的意思，要說一說，馬鳴菩薩「本為過去大光明佛」，他的來歷，我們不知道，這裏說他過去是大光明佛，已經成佛的，佛號叫做大光明。他現在為什麼做了菩薩呢？「為度眾生，倒駕慈航」，他為了來度化眾生，倒駕慈航。所謂倒駕慈航，以菩薩的身分來駕駛大慈大悲的大船（行船），叫倒駕慈航。「現

為八地菩薩」，現是示現，他示現的是第八地的菩薩，「而造此論」，造了這部論。可見這部論，他是根據《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《般若》這些大經裏的要義造出來的，他本身過去就是佛，現在倒駕慈航，示現八地菩薩來造這部論。「略歷」是概略的簡歷，就「如疏記會閱」，這部論在古時候還有很多疏、記、會、閱，可以找來參考、參閱。

造論的人所造的論，原文是梵文（印度文），怎麼到中國來的呢？要經過翻譯，現在看十四頁，講翻譯的人，這必須講的，交代這部論怎麼來的，研究的人對它才相信。如果什麼都沒講，這部論就是這部論，誰造的也不講、誰翻譯的也不講，誰相信你這部論？就等於我們世間一般的開會，開會要做會議紀錄，會議紀錄裏有出席的人，主席是誰、紀錄是誰，這表示負責任的。

「梁天竺三藏法師真諦譯」，你看，多麼清楚。「梁是時代」，中國在南北朝的時候，有宋、齊、梁、陳，「梁武帝二年，歲次戊辰九月十日」，在梁武帝那個時代，記載得清清楚楚的，「梁武帝二年」還不算，還加上中國的甲子紀年，甲子紀年推

算，從軒轅黃帝一直到現在，準確得很，一點都不差——歲次戊辰九月十日。「真諦與京邑英賢」，真諦法師「與」，不止他一個人，還有參與的，參與的是誰呢？在梁武帝的京城裏，「京邑」是京都，「英賢」是精英的賢者，有那些人呢？「惠顯，智愷，曇振，惠文等」，這些人都參與一起翻譯，「並黃鉞大將軍，太保蕭公勃（蕭勃）等，於衡州建興寺所譯」的。慈舟老法師把這個列出來，為什麼列出來？下面你看：「謗此論為偽造者，置此據於何地」。

因為有些學佛的人，他不是普通人，不學佛的人，這部論他根本不知道，很多研究佛法的人有門戶之見，他說這部論是中國人自己假造的，不是從印度來的。古代就有人這麼講，一直到民國時代，梁啟超是學佛的，他的老師康有為也是學佛的，梁啟超在他的佛學著作裏就講，他是好意，不是壞意，他的好意是什麼呢？他說這部《大乘起信論》是中國人寫的，中國人的聰明才智是了不得的。以中國人的智慧寫這部論沒有問題，他是這個講法。他的講法雖然是好意，也是謗法，他否定馬鳴菩薩的著作。你想想看，中國的讀書人，中國信佛的人不敢造假，不信佛的那些學

者，從漢、唐到明、清時代，那個大學問家能夠寫出這部著作來？絕無僅有的，不是僅有，絕無，是絕對沒有。唐朝文起八代之衰的韓文公，你叫韓愈來寫寫看，他也寫不出來，他一句話也寫不出來。宋朝蘇東坡是學佛的，你叫他造這個有系統的論，他也寫不出來。寫文章、發表言論要慎重，不能隨便講。所以慈舟老法師講一般毀謗這部論是假造的，你說假造？在中國古代，這些人都是了不起的，真諦法師是從印度來的，還有京邑的精英賢者，他們也參與的，加上當時在梁武帝朝廷裏的大將軍、太保，官位那麼高的人，歷史上都記載的，你能否定嗎？要客觀。

再講真諦法師，「天竺」，他講「梁天竺」，梁是梁武帝那個朝代，天竺「即印度，亦稱月邦」，月這個字應該念「肉」，月氏、支那，古時候有個名叫月氏，「有五天竺」，印度有五印度，那個時候有五個大地區，就是有五個大國家——五天竺，「真諦為西印度優禪尼國人」。「三藏」指「經律論也」，經藏、律藏、論藏。「法師」是「自以三藏法為師」，三藏法，依法不依人，佛在世間的時候，當然以佛為師，佛不住在世間，就以經律論三藏為師，這是對他自己來講的。「又以此法師人」，再

三藏法來師人，師人就是做人的師，也就是以三藏法來弘法利生，這是對眾生來講，「通稱法師」。「而此真諦精通三藏之法師也」，這就說明真諦法師是精通三藏的法師，翻譯佛經談何容易，必須精通三藏的。「梵語波羅末陀，此云真諦」，梵語叫波羅末陀，中文就叫真諦，「為法師之嘉號」，這是法師的號，稱它為嘉號，「嘉」等於「令」，令名、令號，恭維法師的號。「譯」是翻譯，「即易梵文成華文也」，就是把梵文翻譯成為華文。

後面是馬鳴菩薩造的這部論，一開頭要先歸敬，為什麼歸敬呢？這在佛法是如此，中國文化也是如此。在《禮記》裏面，凡是人家問你問題，你要能夠跟人家解釋，而不是說「我自己知道的」，要說：「我聽聞老師講的，從老師那裏學來的。」或者：「我根據那一部書，根據它這樣講。」這有根據，不是自己的意思。自己的意思靠不住，你的學問道德還沒到，要讓人家一聽就能深信不疑，沒有到那種境界，自己要謙虛。這跟現代人不同。現代人的著作，當然一定把自己的大名標出來，自己採用那本書的見解也不說明，就自己寫出來了。過去一般的讀書人會問：「你的

出處呢？你的意思出處在那裏？」這是中國的學問，現代人不明瞭這個，東抄西抄，抄了以後就是一本著作，是他的著作。跟各位說，要先歸命，「歸命」就是請佛來加被他，讓他有能力把這部論寫得不會錯誤，以佛的威力來加被。這幾句：
歸命盡十方。最勝業徧知，色無礙自在，救世大悲者。
及彼身體相，法性真如海。無量功德藏，如實修行等。
為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。

這三段述說歸命的意思，所謂「歸命」，就把自己的性命完全歸投到對方。把全部的身心、生命歸投給誰呢？「盡十方」，盡十方的誰呢？指下面：十方世界的「最勝業徧知，色無礙自在，救世大悲者」，就是佛，十方世界的佛。這三句指什麼佛呢？「最勝業徧知」，這是意業，佛的意業，可以說沒有任何一個人能夠超過他，所以最勝。為什麼沒有人超過呢？徧知，什麼叫徧知？徧知是無所不知，普遍的，這是佛的意業。「色無礙自在」，這是講佛的身體，佛的色身無礙的、自在的。我們普通人的身體，誰說身體無礙？誰說自己身體自在？任何人生下來，就有三

苦、八苦，生老病死……多啊，不得自在。就算沒有病苦，普通人的身體有礙。你從台中出門到那裏去，到台北去，你要坐火車、坐汽車；到高雄也一樣要坐各種車輛；你到國外去，你要坐飛機。你說：「我一切都不坐」，你就去不了，為什麼去不了？你的身體就有很多障礙，有障礙，你不能去的。佛不是如此，佛是無礙自在的。「救世大悲者」，這是口業，佛用言語說出無量的法門，來救世間的眾生，這是出於大悲心。這是以佛無與倫比的三業來代表佛，就歸命佛。

還有，「及彼身體相」，「彼身」指前面講的佛的三業身，三業身有體、有相，「體」代表法身，「相」是報身，「及彼身」，前面講的彼身——三業身，他三業身有體、有相。體是什麼呢？「法性真如海」，這是佛的法身的體，以法身為體，「法性」是前面三業身的本體，就是法身，法性就是「真如」，「法性真如」也就是法身，這用一個「海」字來比喻，海深得不可限量的。現代人探測海，能探測到什麼程度？海是非常深的，海也是沒有邊的，法性就拿海來比喻，從深處來講，沒有底的，從廣面來講，沒有邊的，就拿海來比喻。現在講海不大恰當，地球上的太平洋也好、大西

洋也好，海有底也有邊，怎麼說沒底沒邊呢？這是我們凡夫看的海，這太小了。佛經裏講的是七山八海那個海，我們看那個海，等於螞蟻看太平洋一樣，你問螞蟻：「太平洋有多大？太平洋有岸沒有、有底沒有？」憑螞蟻那個心量，牠知道嗎？海絕對不只我們世界上這幾個海，佛經裏講的海，講華藏海會，也不是指太平洋這個海會，那個海是無邊無際的。「法性真如海」表示法身是無窮無際。再說，海裏能出種種的寶物，很多很多奇珍異寶，都含藏在海裏面，這就表示「法性真如」既是如海那樣無量無邊，也如同海那樣出種種的奇珍異寶，他能夠度化眾生的功德太多了。所以講相方面，「無量功德藏」是講相，前面講體，現在講相，「相」是無窮無盡無量的功德，無量功德藏，「藏」是含藏的意思，「相」裏面含藏的很多，比如富有之家，他的倉庫裏有金銀珠寶，太多了，就拿「藏」來說明佛的相是無量功德。若要詳細廣泛地來講，佛無量的功德，就像恆河沙那麼多的性德，沒辦法說得清楚的，簡略地說，就是福德、智慧這兩者，所以成佛叫「福慧兩足尊」，福尊、慧尊，福也充足了、慧也充足了，這就是報身相。

「如實修行等」，再把前面合起來講，前面第一行，第一句：「歸命盡十方」是總說，「最勝業徧知」到「救世大悲者」是佛的三業化身；第二行，「及彼身體相」這一句也是體相的一個總說，下面分開來講，「法性真如海」是體、是法身，「無量功德藏」是相、是報身，這三句跟上面三句合起來就是佛的三身——法身、報身、化身，這是純粹講佛寶。

再一個講法是講三寶，前面第一行的三句：「最勝業徧知」到「救世大悲者」是佛寶，第二行，「及彼身體相」是總說，「法性真如海，無量功德藏」是法寶，因為法身跟報身的功德歸為法寶，「如實修行等」，這一句講僧寶，這樣分起來，就是歸敬三寶。

歸敬三寶分開來講，叫別相三寶，別相三寶就我們一般所了解的，佛寶指釋迦牟尼佛以及十方諸佛；法寶指真如這些法（真理的理法），佛所說的一切法門；僧寶是受過出家戒的，受過三壇大戒的叫僧寶。但是要深入一層去研究的話，有一體三寶，一體三寶就把佛法僧三寶融歸一體，我們人人自心中就有三寶，法身、報身、

化身，我們自己真心裏都完全具備的。所以馬鳴菩薩歸命盡十方，三寶同時，就兩種意義來講，既歸依別相三寶，又歸依一體三寶，一體三寶就是自性三寶，歸依了，歸依三寶的意義到這裏。

下面一行：「為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故」，這是造這部論的一個用意，他為什麼造這部論呢？「為欲」是為了想，想什麼呢？使「令眾生」，使令眾生怎麼呢？「除疑」，把一切懷疑的疑惑除掉，還有「捨邪執」，捨棄邪（不正確）的那種執（執著），把一切疑惑除掉、一切邪執捨棄掉，然後才能發「起大乘正信」，大乘正信是最正確的信仰，相信就是相信自己的真如本性，這是造這部論最重要的一個用意。起了大乘正信的時候，人人都相信自己真心，相信自己已有真心，然後就把自己真心能夠開發出來，就是要修成佛果，這叫做「佛種不斷故」。這部論的用意，就是教從印度那個時候釋迦牟尼佛傳下來的佛法，一直一直傳下去，佛法的種不要斷。講到佛種是什麼呢？講到佛種就是自己真心，你把真心開發出來，佛種就不斷。

這裏要注意的是「疑」與「邪執」，疑的是什麼呢？就是懷疑一心，我們念佛就是要得一心不亂，什麼叫一心不亂？理念佛就是要懂得自己的真心，得到一心不亂就證果了，就是這個一心，這個一心就是我們自己的法身，也就是真如本性，疑就是懷疑這個。我們眾生從無始以來，這部論裏後來就講：「一念不覺而有無明」，一念之中不覺悟，起了無明，有了無明之後，就把我們真心遮了，那就障礙了，有了障礙，自己對於真心固然不認得，就算有人跟我們講：「你有你的真心，你求道要向你內心裏求，不要到外面拜這個神、拜那個神，不要向外面求。」他不相信，還懷疑呢。這叫疑，疑就是疑自己真心，這就是顛倒眾生，迷惑顛倒的眾生就是這樣。所以佛法叫其他的宗教為外道，外道就不相信自己有真心，他就向外求道，這部論就是把眾生疑惑的心除掉。

還有，我們眾生既是有了無明，有無明就有邪的執著，執著什麼呢？本來講「真心是真我、法身」，法身、一心、真心，名詞不同，意思是一個，都是真正的我，可是般人不認得，他所執著的是假我，假我就是我們現在生命的現象。我們現在

這個生命現象，什麼是真的、什麼是假的？可以研究研究，真的是什麼呢？真的是豎窮橫徧，從時間來講，過去、現在、未來永恆存在的；從空間來講是普遍的，遍一切處，無處不是自己的法身。豎窮橫徧，沒有生滅的，不像我們現在的生命，我們的身體就這麼大，我們身體裏面的心（我們的思想），思想也狹劣得很。有一間房屋的人，他的思想、他的念頭，他就執著「這個房子是我的」，他的思想就出不了他的房屋；有一塊田地，他的思想就這麼一塊田地那麼大，他的心量就那麼小。但是他的天地隨時在變動，講了不相信，拿事實給大家看看：一次地震的時候，雲林縣的一座山、一個村莊，一下子到嘉義縣來了，是吧？草嶺，對，整個搬動了，這不是生滅，是什麼呢？這個還不相信，這就障礙，他就把這些假東西當做我、我所有。你執著這些我、我所有，有我執、有法執，這就是邪執，不明道理叫邪執。

有這個邪執，你就是把釋迦牟尼佛四十九年講的法（記載在三藏十二部裏）全部研究明瞭，都能背誦了，也沒有用。你在六道裏，該怎麼生死、怎麼流轉，你還是那樣流轉，沒有用處。為什麼呢？你不明瞭自己的心性，有障礙在，就完全一點

用處也沒有。所以這部論裏教人家捨棄邪執，要人人承認我們的執著是邪的、不對的，必得要捨棄。可是我們勸人家：「你要放下，不要執著。」他說：「你對我有什麼用意？你想我的地盤？我要建立一個國家，你不讓我建國？」他把好意變成了惡意，那有什麼辦法呢？他自己要到山頭裏轉，你怎麼拉也拉不出來。所以我們學這部論，要把世間的、出世間的那些執著，要學習破除我執、法執。有我執、法執在，怎麼學得好？所以我們多用點時間講學習態度，一邊學、一邊就要修持了，解行要同時做，這樣才能得到好處。只解不實行的話，邪執滿滿的，你怎麼樣也不行，你對這部論研究得再透徹，一點用處也用不上的。你能夠除疑捨邪執，你才能提起正信來，然後自己才能有成就，在世間弘法的佛種才能不斷，這才真正是一個弘法利生的菩薩行為。前面這三首偈是馬鳴菩薩作的，我們把他所歸命的、造論的用意說過去了，下次正式講論。

第二講

請翻開《起信論》第十六頁，開始看論文，上回講馬鳴菩薩造論之前說的三首偈子，現在正式講論文：

**論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說。
說有五分。云何為五：一者因緣分，二者立義分，三者解釋分，四者修行信心分，五者勸修利益分。**

「論曰」是馬鳴菩薩說的，這是《起信論》，以「論曰」做開頭，然後接著說：「有法」，這個「法」指馬鳴菩薩所著作的這部論的內容，就是這部論所講的這些法，有什麼法呢？有這種法，「能起摩訶衍信根，是故應說」。「摩訶衍」是印度文的名字，翻成中國字，「摩訶」是大的意思，「衍」是乘（車、船等一切交通工具叫乘），「摩訶衍」三個字（三個音）翻成中文就是大乘（勝），也叫大乘（成），就菩薩弘法利生來講，他乘大的交通工具，來運送眾生到涅槃的彼岸。這句話是這個意思：

由這部論所講的法，能夠起，「起」是發起，發起大乘的信根。學佛必須學大乘佛法，才能成就佛果，但學大乘佛法要有信根，「根」就像樹一樣有樹根，樹有根才能長，根愈深愈大，那個樹才長得好、長得大，摩訶衍的信是信大乘佛法。

這個信字為什麼叫根呢？信要有根，這個信才靠得住，沒有根的話，這個信是很飄忽的，沒有用處。比如說我們學佛法，你信佛學了佛以後，你對於成佛應該有信心，假如我們信了佛，來學佛了，在世間遇到一些小挫折，或是看見其他學佛人學得不如法，我們一看就：「我不要信了，信這個幹什麼呢？那些學佛的人跟不學佛的人也差不多，還是在世間跟人家發生一些糾紛，那有什麼意思呢？」這就自己退了，不相信了。實際上講，信佛要有信根的話，不要因為別人學得不好，就影響自己的信心。古人說得好：「各人吃飯各人飽，各人生死各人了」，別人學不好，他不能了生死是他的事情，我們不能跟人家一樣，我們自己要了解：學佛要成佛、要了生死，是自己的事情。要具備信的根，有根還不算，根要一直往下長，長得愈久愈有力量。在《阿彌陀經》裏講五根、五力，有根然後才有力量。現在只講信根，

初學的時候，有了信根就不錯了，到了後來，還要有力量，「信」字非常重要。就學佛的程序來講，有四個字，開頭就是信字；接著是解，要求其了解；了解之後，就要實行（修行）；行之後，才能證果。「信解行證」這四個字，就代表從因到果都完全了。這裏講《大乘起信論》，可見信是很重要的，學佛開始就要講信，而且不是普通飄飄忽忽的信，信要有根，要能生根，所以提出信根來。信根的「信」是要信大乘法，「是故應說」，這個法就很重要了，要使學佛的人發生信根，「說」就是說這個論文。

佛法那麼多，八萬四千法門，要從何說起呢？馬鳴菩薩把它分成五個部分來講，「說」《起信論》「有五分」，五分就是五部分。「云何為五」，那五種呢？「一者因緣分」，因緣分就講馬鳴菩薩造這部論的因緣，就普通來講，一切學佛的人都有他學佛的因緣，就這部論來講，馬鳴菩薩有造這部論的因緣，所以第一部分先講因緣分。「二者立義分」，第二部分是建立大乘佛法的正義、義理，「義」就是這部論所講的正法。立了義之後，「三者解釋分」，你不加以解釋的話，人家怎麼相信呢？

要解釋。「四者修行信心分」，就是講學佛的人要怎麼修行，修行必須先了解，你對於所修的這個法要有信心。修任何法，你對那個法應該要有信心，比如我們學念佛法門，念佛法門開頭也是講信，信之後發願，發願之後就是持名念佛，信願行。對這個法門，如果你沒有信心，你願也發不出來，你修行更是沒辦法修了，要根據信，要有信心。「五者勸修利益分」，就是勸人家修行了，你要勸人家修行，要讓人家了解修行有那些利益。我們在世間辦任何事情，我們決定要辦這件事情，要分析、評估這件事情有什麼利益，沒有利益，做這件事情有什麼用？學佛也是這樣，學佛要知道學這個法有什麼樣的利益，所以要了解。當然這裏講的利益，不是世間法講的：你做什麼事業？有多少盈利？不是那麼淺薄。這個利益是要求能夠證到佛果，要成佛的大利益。

這五部分，按照一般經文的結構來講，一般經文的結構，前面一部分叫做序分，就是概要地敘說這部經的要義；序分之後就是正宗分，一部經的正宗分就是這部經主要的義理，研究這部分非常重要；正宗分以後，這部經快講完了，叫做流通分，

就像水一樣要流通，水一流通，水才能流到各地方去，才能使各地方都能得到水的用處，經文也是這樣，佛法能夠流通出去，這部經度化眾生才能夠普遍。按照這三分來講，第一因緣分，算是序分；二、三、四這三部分叫做正宗分，就跟正宗分意思差不多；第五是最後，勸修利益分，就是流通分。論文的結構也跟經文一樣，分成這三部分，按照古德的科判，這五分都是正宗分。

初說因緣分。

「初說因緣分」，首先講因緣分，下面就設一個問答：

問曰：有何因緣而造此論？

答曰：是因緣有八種。云何為八？

再下面就多了，不必念了，講到那裏就念到那裏，一共有八種。馬鳴菩薩自設問答，這個問不是由另外一個人來問，馬鳴菩薩（作這個論的人）自己先設一個問，然後自答，自問自答。這在佛法其他的論也是如此，《百法明門論》開頭也是問，《唯

識三十頌》開頭也是問，問了之後，下面就是答覆了。這是文章的一種體裁，在中國的經典裏，也有問答的體裁，孔夫子那時候作的《周易繫辭傳》就有問答題，這樣有問有答，這個內容就生動了。

「問曰：有何因緣而造此論？」假設有這麼一個人問：你造這部論，有什麼因緣？要知道，萬法皆由因緣生，沒有因緣，任何法也不會發生的。即使是佛法，佛法講到真如本性，真如本性本體是不動的，但是它要起作用，還要隨緣，隨緣才能發揮它的用處，隨緣的「緣」就是因緣，所以任何事情都要有因緣。因此這裏問：你造這部論，有什麼因緣？下面就是答覆了：「是因緣有八種」，是因緣的「是」字就針對前面問的——而造此論？「是」就指所問的「造此論」，答覆就說：造此論的因緣有八種。說語體就這麼說完全了，你問：造此論有什麼因緣？我答覆你：我造此論，因緣有八種。但是文言文不必那樣麻煩，用個「是」字就代表了，「是」當「此」字講，「此」就是此論，造此論的因緣一共有八種。接著又問：「云何為八？」這是問答題，前面問的因緣，答有八種因緣，答了八種因緣再問：云何為八？你講

八種，是那八種？「云何」這兩個字在經論裏活用的，講的時候要活講，有的當如何講、有的當為何講、有時當怎麼樣講，這都可以說的，你看安在那一句裏面，就怎麼講法。在這裏的意思，你答覆因緣有八種，接著就問：這個因緣有那八種呢？云何為八種，你說的八種，究竟是那八種呢？「云何為八」這四個字就是問話。下面文章就有變化了，就不必講「答」了，「云何為八」也不用加個問字，在這裏就知道是問，講「云何」這兩個字就是問的意思，下面一看自然就知道，列出一、二、三、四來，自然就是答覆的，不必安一個「答曰」，中國字都是這麼簡要。

一者因緣總相，所謂為令眾生離一切苦，得究竟樂；非求世間名利恭敬故。

第一種是「因緣總相」，講因緣分了，說「總」是總起來，以總意思來講，講因緣總相，就先總說因緣。這個因緣總相怎麼說呢？「所謂」，要注意「所謂」是代表：下面的意思不是馬鳴菩薩自己說的，這表示是引用佛經裏這麼講的，是經裏說的。是那一部經說的？不必那樣追究了，下面說的話，你只要翻開那些大乘經典，

《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》、《楞嚴經》，你翻開這些經來找這個意思，那一部經裏都有，所以他用「所謂」，「所謂」是諸大乘經裏都這麼講的。「為令」，為著使得，使得「眾生離一切苦」，就是教眾生離開一切苦，脫離一切苦，並且要「得究竟樂」，這就是因緣。因緣說出來了，這個因緣是純粹的，造這部論純粹的因緣，沒有摻雜任何個人的企圖在裏面，所以最後一句話：「非求世間名利恭敬故」，馬鳴菩薩說我造這部論是經裏所講的為著要令眾生離一切苦、得究竟樂，我的因緣就這麼簡單、這麼單純，不是為我自己求世間那些好的名、再有好的利，有名有利，再受人家恭敬，這都不是，我造這部論並不是為了享有世間的名利。這部論是我馬鳴造的，造這部論出來之後，我的名聲出去了，名聲一出去，名與利往往有相關的，有名自然就有人來給你種種的利益，名與利是連帶的，再就是受人家恭敬。馬鳴菩薩說不是的，不是求這些，求名、求利、求恭敬，這都是煩惱。馬鳴菩薩到了八地菩薩，那還得了，還要求名利、恭敬？那還能造這部論嗎？後面這句話就說明他造這部論的因緣，純粹是教眾生離苦得樂。

我們再進一步來看看，離苦離的什麼苦？得樂是得的什麼樂？「離一切苦」，根據我們學佛人普通所了解的有二苦，二苦是什麼呢？我們本身的身體上有病苦、心理上有憂愁苦悶，內在的有身心苦，外在的，無論過去、現在、未來，都有天災人禍，這是外來的，所以二苦是內苦、外苦。還有三苦，三苦就是苦苦、壞苦、行苦，再分開來就有八苦。四苦、五苦、八苦等等，這是我們學佛人普通所了解的。但是在這裏講「離一切苦」，你再詳細研究的話，沒到成佛的時候都有苦，凡夫眾生固然有三苦、八苦，證到羅漢果有沒有苦呢？依照天台宗講，證到羅漢果，分段生死是了了，三界以內的生死是了了，沒有了，但是三界以外，還有生死，三界以外的是變易生死，既是變易、既是講生死，當然還有苦。所以同樣講苦，「一切苦」是包含一切的，離開一切苦。「得究竟樂」呢？樂當然有很多，這裏加個究竟，「究竟」是最後的，我們人在世間，說升官、發財是樂，真正說起來，這些應該不算是樂。就算學佛得了法喜那個樂，登上初地了，初地叫歡喜地，初登地歡喜了，你一直在歡喜，好了，到此為止。你要再進一步，你還要離喜，到第二地，你還要把歡喜離開，所以那個樂都不是究竟的樂。究竟的樂是成佛，就是得了兩種大果，這兩

種大果，一個是菩提果、一個是涅槃果，菩提果是大覺，涅槃果是大自在，這就成佛，這是究竟樂。造論的因緣是教眾生離開世間所有的苦，得的是成佛究竟的大樂，因緣很多，這就總義來講，講離苦得樂。現在請各位翻開第十八頁：

二者為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。

這每一條都是，你看文章的結構，他說「云何為八」，就是問：何故有這八條？所以每一條後面有個「故」——這個緣故、這個緣故。第二種因緣就是為了欲，「欲」這字就世間法來講，經濟學講有欲望，一切經濟活動要有欲望做發動，沒有欲望，大家何必這樣辛苦幹什麼？「欲」不但經濟學講，一切人的行為都是根據他的欲望來的，這是基本的，一切出發的行為就是這個字。我們講這個欲字，叫人家好懂，就是希望的意思、想的意思，但是希望也好、想也好，都不足以完全代表這個欲字，欲望是一個人做事情很強烈的出發點，是一個企圖心，叫欲。

第二是「為欲解釋如來根本之義」，「解釋根本之義」是要教，「令」就是教的意思，要教「諸眾生正解不謬」，要了解，解得很正確，不要錯誤，「謬」是錯誤的。

什麼是「如來的根本義」？先講如來，「如來」是成佛的果位，就佛果來講的。「如來」二字還可以從佛的三種身分來講，第一種身分是法身，法身是最主要的，就法身來解釋如來這兩個字，如來從那裏來？沒有從那裏來，也沒有到那裏去，加一個「如」字，如來就是無來無去，無所從來也無所從去，無所來、無所去。那為什麼講法身？法身無處不在，要是有來有去，那就不是法身了，那就是報身、應身，才有來去，這一點要了解。

各位看淨土宗祖師講的，有的講：「生則決定生，去則實不去」，有人講：「去則決定去，生則實不生」，這聽起來糊塗了，究竟是去還是不去？決定是生還是不生？你要把它分成法身、報身、應身，我們當然沒有成佛，雖沒有成佛，法身是有的，就法身來講往生，你往生那裏？極樂世界還在我們心裏面。法身無來無去的，「去則實不去」，實在無所去。不要因為說了無所去，那我們就不要發願往生了，那你又誤解了。所以這不那麼簡單的，佛家有佛家專用的法語，要分清楚，這就會起誤解了，不生。「生則決定生」是帶業往生，沒有證佛果的人當然是生，你沒

到無生的階段是有生的，絕對是生。但就法身來講，實在不去。反過來講，去是決定去的，就帶業往生的的人來講，你當然要去，事實上有個極樂世界，當然要去，你的法身還沒證到，你當然要去。但是講到生，你體驗到無生的話，又實不生了。

這裏講如來也是，就法身來講，無所來，也無所去，叫如來。就報身來講，那就有來、有去了，有來有去是什麼呢？「如」是乘了如實道，「如」是如實，什麼叫如？如實，「實」就是真心，「如」就跟真心一樣的，就報身來講，「如」就是真心，乘真實的道，「來」到世間成無上正等正覺，來成佛。就佛的應化身來講，大乘的法，這個法指道，道就是「如」，「來」度化眾生。所以如來就有這些意思，分成三身來講，就法身來講，無來無去；就報身、化身來講，有來有去。

如來的根本義，「根本義」指的就是《大乘起信論》的「大」字，「大」是體也大、相也大、用也大，「大」就代表我們每個人的真心，這是根本義。你要解釋「如來根本義」，換句話說就是要解釋人人都有的真心，祖師禪講「明心見性」，用參究的方法讓人家明瞭自己心性，他不講心性，用一個方法叫你自己參，幾時參透了，

自己的法身是這樣，明瞭了。馬鳴菩薩就是禪宗的祖師，如果拿祖師禪來度化，能夠度幾個人？禪宗不立文字，教外別傳，只有上等根器的人，他才能夠接受，普通人誰能學那個法門？所以馬鳴菩薩雖是祖師禪也傳授，但是為了更普遍地度化眾生，他要用文字來一層一層地解釋，解釋如來根本之義。如來的根本之義，他已經成了佛，他憑什麼成佛？憑自己真心成佛。那麼如來要度化眾生，怎麼度化？也就是教眾生明瞭自己有真心，這句話重要，就是如來根本義，所以馬鳴菩薩講「為欲解釋如來根本之義」，就是欲眾生明瞭自己心性，明瞭心性才能夠成佛。「解釋根本義」就是把根本義用文字解釋出來，這就可以教諸眾生得了正解，不謬的，「正解」是不管世間法講怎麼樣的話，他對於自己真心是深信不疑的，一點錯誤都沒有，這是正解，這樣比較好懂。那就是說，正解不容易。

你真正按照祖師以學術用語來解釋，那怎麼說？到了十住的菩薩，十住菩薩到了十解位了，他這個時候如何？佛家講因明學有三支比量，比量在我們凡夫不過拿經文的邏輯（就是理則學，佛法講因明學），按照公式來比；你真正開了智慧的時候

候，你有真實的智慧（就是真比量智），你開了這個智慧，你拿經文聖教，聖教就是佛所說的教法，拿來一對，再照你自己的智慧，用教理來印證，你這樣就可以修。這部論講修觀，觀就是天台宗講的止觀，你就可以學觀行法門，你照這個方法來修、來解，你可以解得不錯，可以得了正解。所以到了十住菩薩，用他的觀行法用工夫來比量、來印證的時候，才得到佛的真心，這才得到正解，不容易的。這叫《起信論》，信字怎麼講的？學大乘佛法，普通講地前有三賢位（三十個賢人位），再講詳細一點，三賢位之前有十信位，十信位信的是什麼呢？就是信人人都有心的性，十信位修滿了，然後才入了初住，也就是十信位滿了，算是初住，第一住成就了，這個時候你才得到正解，不容易的。下面的論文是第三了：

三者為令善根成熟眾生，於摩訶衍法堪任不退信故。

第三是為了要教那些有善根的眾生，讓他善根成熟，善根成熟的眾生「於摩訶衍法」，對於大乘法深信不疑的，然後「堪任不退信」，堪任不退這個信，才信得可靠。在後面的解釋分之中有這一條，這一條是什麼呢？對於善根成熟的人，就讓

他發心，發什麼心？發下決定的心，決定之後，再進一步修成佛的大道，學大乘法。學大乘法是要把自己真心開發出來，學這個大法不是那麼容易的，必得要十信位修滿了，才能夠不退，不退信。

「不退信」就是這一類的眾生根機很好，他善根也成熟了，他一學、一聽摩訶衍的大法，他下定決心來修這個大法，能夠「堪任」，能夠擔任，擔任這個大法，也就是能夠接受這個大法。能接受大法，往前修持不退，不退信，信心不退了，這是講成就十種信心，十住之前修十信位。慈舟大師列出來了，所謂「善根，即十信心」，善根成熟是十信心都修滿了，那十信心？各位看小字：「謂信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、回向心、護法心、戒心、願心」，一共十心，「滿此十心，乃為善根成熟眾生」，這十心修滿了，就是善根成熟。所以馬鳴菩薩說：「為令善根成熟眾生」，要知道，善根成熟的眾生，就是他十信位修滿了，這種眾生對於這個大法，換句話說就是對於自己真心深信不疑了，修就是把自己真心來修，必得到這個地位的時候，他才能對於世間的一切法真正能夠放得下。

為什麼放得下呢？佛法的善知識都告訴人：「一切要向自性中求」，菩薩上求下化，上求下化當然是向佛來求法，向佛求法，佛講的什麼法？佛的法還是教你向自性中求，你能夠向自性中求，你修滿了十信位就知道你自性裏什麼都有，自性是萬德萬能，要什麼有什麼。既是這樣，你自性中什麼都有了，那你在世間，現在全世界都有競選，我們台灣也有，現在美國正是競選總統選得熱鬧的時候，果然大家對於十信位都修滿了，如果美國那些民眾跑來說：「請你到美國來做美國總統，不必競選。」你對那些美國公民說：「謝謝你們，我對於當總統，一點興趣都沒有。」你憑什麼講這句話呢？就憑你了解自己自性中什麼都有。那些外在的，現在做總統，古時候做天子、大皇帝，那都是身外之物，那些名、那些利都是身外之物，隨時在生滅、生滅的，也就是《金剛經》所講的「夢幻泡影」，對於世間一切的那些，你能夠相信那是夢幻泡影，在世間不去跟人家求那些，大前提是：你要認得你自己自性裏完完全全具備的「萬德萬能」。這是修滿了十信位，絕對不退了。第四：

四者為令善根微少眾生，修習信心故。

這比第三種善根成熟的眾生次一等，不但善根沒有成熟，而且「善根微少」，很微很少這部分的，有一些善根的眾生，教他「修習信心故」，教他修習善根、修習信心。修什麼信心呢？還是十信位，修那個信心，也就是說十信位有十種信心，這是對於有些微小善根的這類眾生。那麼在十信位之中，修什麼？十信位十種信心，祖師把它分成三種，馬鳴菩薩也是這樣分的，分成三種也就是三個階層：第一個階層是初心，從初心開始學，叫初心（信心的心）；學到中間的時候，比如一、二、三、四，修到四、五也不一定，取中間的意思，叫中心，中心的範圍，比如說四、五、六、七、八、九，到八、九還算是中心；一直到修滿了十種心，十種心都修滿了叫滿心。所以十信分成三種：一是初心的十信、一是中心的十信、最後是滿心的十信。這第四條是教十信位的眾生修中心，前面的初心，他已修過了，修到中間這部分了，他修的這個信心，這是第四。再來第五：

五者為示方便消惡業障，善護其心，遠離癡慢，出邪網故。

這又次一等的，第五、第六、第七（以下這三部分），修的什麼呢？十信位的

初信，初信又分上、中、下三根，在十信位開始修初信的時候，有下等根器、中等根器、上等根器三種。這第五個因緣是學「消惡業障」，後面講的，修信心之中有多障眾生，有很多障礙的眾生。我們能學佛也不簡單，要發心學佛，外面就有很多障礙，障礙太多了。有個人自心的障礙，原來在世間學很多世間法，現在開始學佛，一看佛法講的跟我原來學的世間法不同，自己就障礙；還有家裏的人，家裏的障礙；在社會上與人交往，結交的朋友、同事、同業這些，有很多障礙，太多了。這一條是下根，初學信心的下等根器眾生，為他作因緣。因為每個人因緣不同，你是什麼因緣學佛的？什麼因緣學佛，換句話說，你沒有因緣，你沒辦法學佛。第五者是對於那些惡業障很多的人，本來他沒有因緣學佛，馬鳴菩薩也提出第五個因緣，第五個因緣是為著那些學初信、業障很多的下等根器人，替他造因緣，讓他能夠學佛。

什麼叫業障呢？在這裏講惡業障，惡業障就是身體造殺、盜、淫，口造惡口、兩舌、綺語、妄語，意裏面造貪、瞋、癡，這是造三途的十惡業，叫惡業。除了這種惡業，學佛的人也知道，比如有人講：「我沒有造過這些惡業，我沒有這些障礙。」

要講障礙的話，除了這些惡業障以外，還有很多障礙，祖師就講：「學佛的人，方法用錯了，你修的那一個法門修錯誤了，也是一種障礙。」怎麼修錯了呢？不合你的根機，就是學錯誤。在釋迦牟尼佛那個時候，有兩個學佛的人，一個修數息觀、一個修不淨觀，數息是數呼吸，不淨觀是從觀自己身體不淨，觀到人死了之後成為一堆白骨。一般講這兩個方法都好，可是這兩個人，一個是冶金的，古時候煉金，生火用風箱，這個人要拉風箱，一拉一送、一推一拉，他是做這種工作的人；另一個是守墓地的人，等於現在管理公墓的人。佛弟子教這兩個學生，教拉風箱的人觀不淨觀，教守墓的人用數息觀，這兩個人很用功，過了很久，沒有效果。後來釋迦牟尼佛一看，把這兩個人的方法換一下，拉風箱的修數息觀，一拉一推、一呼一吸，他的工作跟他修的方法結合起來，很快就成就；守墓地的人修不淨觀，他看的是墳墓裏有新埋的、有的是已經埋了很久的白骨，他成天在那兒看，也很快就成就了。這證明修的方法錯誤，也是一種障礙。

本來這是題外話，為什麼我特別講這個？現在有很多人講：「佛法都是佛講的，

法無高下，學那個法都好。」那我們學那個法好呢？不合自己根器，一用錯誤就不行，就不能成就的，這必得要了解。我們現在是末法時代，只有學念佛法門，而且是學持名念佛，這才合乎我們的根機，必得了解這個。了解之後，你到外面聽人家說：「你學這個法好，我這個法也好，他那個法也好。」都好，我們自己反省反省：那個法好是好，我學起來，不行的，工夫用不上。不合乎自己根機的話，就是一種障礙，雖然是好，發心是發心，你用錯了，也是一種障礙。

還有一種，祖師講的不是等閒話，祖師是教我們也很重要，就是：學佛必得要把握住重點。把握什麼重點？以明心為最重要的重點，研究那一部經、那一部論，這部經是否讓你明瞭自己的真心、第一義？要了解這第一個意義，也是最後的意義，不要只在名相裏面打轉。參禪的人講：「研究經典的人鑽故紙堆子」，鑽故紙是在古書裏翻來翻去的。但是我們研教的人，不研究經典不行，雖然是研究經典，跟各位說要把握住要義，名相也要懂，你懂名相的意義，透過名相，你自己還要明瞭真心，你不能只是在名相裏。人家說講名相講得最詳細，莫過於唯識宗，就是相宗。

學性宗的人批評：「學相宗的人入海算沙」，你到海邊，算海邊的沙有多少？他是譏刺學相宗的人。但是真正學相宗的人，他也知道，雖是入海算沙，但不是停止在沙上面，他透過如塵沙那麼多的名相，要見到自己本性，我們必須要了解這個道理。

這裏的第五者講消惡業障，指的惡業，下等根器的人消了這些惡業，才能夠「善護其心」，「善」是妥善的，才能妥善地來護持自心，這心就是真心。分開講，這個心有體、有相、有用，體大、相大、用大，就是三大，一心三大，要護持這個。這一心三大還要護持嗎？什麼叫護持？不增加障礙就是護持、去了障礙就是護持，自己真心本來就是佛，成佛就是真心完全出現了，它要你護持嗎？你自己不要起妄念就好，那就是護持，善護自己心了。善護其心，「遠離癡慢」，「癡」是無明，「慢」是貢高我慢，「癡慢」是貪瞋癡慢，就是根本煩惱，也就是五利使、五鈍使。五利使、五鈍使就從這個來，貪、瞋、癡、慢、疑是五鈍使，在邪知邪見裏邊又分出來五種——五利使，一共十種使。「使」是什麼呢？我們一個人好自由，「使」就監視你、控制你，讓你不得自由，我們人所以生死輪迴，自己不能解脫，就是被這十種使來

監視。我們現在不是說嗎？大家都在吵：「政府裏有監視，監視某一個政治人物。」監視就跟使一樣的，其實政治上的那個監視，我們自己做一些事情，我們本著自己的理智、良知良能來做事，就如古人講「事無不可對人言」，我們不怕任何人監視，最怕的是自己心裏起了十使，被十使在監視，那我們才真正地不自由、真正地受害。「遠離癡慢」就代表遠離十種使。

「出邪網故」，「邪」是邪知邪見（不正確的見解），造業也是，種種的惡業都叫邪業，加個「網」是什麼呢？「網」表示太多太多了。人家講天網，天網恢恢，天網那個網很大，網裏的目，有網有目，網那個孔，「恢恢」表示很大。我們普通撈魚的漁網，那個目（孔）很小，魚是漏不掉的。這叫網，網的孔很多，這是邪網，就跟魚網一樣，邪知邪見（孔）多得很。有那些邪網，表示我們人的障礙重重無盡的，尤其是初發心、下等根器的眾生，這些眾生自心中有這些業障，社會上也有很多業障，你怎麼能夠出邪網？馬鳴菩薩造論，第五個因緣就是為這些下等根器的人，替他造成學佛有信心的因緣。

第三講

請翻開《起信論》的經本第二十頁，繼續講因緣分，前面馬鳴菩薩自設問答，問：以什麼因緣造這部論？然後答覆：因緣有八種。那八種呢？前面已講了五種，現在繼續講第六種，在二十頁上面：

六者為示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。

這是第六個因緣，馬鳴菩薩說這是「為示」，為了要開示眾生，開示那一類眾生呢？「修習止觀」，這一類眾生包括凡夫（我們現在都是凡夫）、二乘（就是聲聞、緣覺），這三種人心裏都有過，但是在這裏講的「過」，是沒有能夠信大乘佛法。這部論所講的，我們每個人都有真如本性，對於這個理不能信的話，這都是過，心裏就有過失。這是對於初信的，前面講初信有三種根器——上根、中根、下根，在前面第五是對於初信下等根器的，下等根器惡業的業障很多，所以對於下等根器初信的人，要注重在消惡業的業障。第六條是對根機比較高一層的——中等根器的人，讓中等根器的人學什麼呢？指示他修習止觀法門。止觀法門是菩薩六度當中的一種，菩

薩六度——布施、持戒、忍辱、精進，接著是禪定，止觀的目的就是要禪定。「止觀」這兩個字，止什麼？觀什麼呢？「止」是修定工夫，「觀」是有了定工夫，然後才開智慧，所以止觀這一項就包括六度當中後面兩個，就是禪定、智慧。這裏講止觀，你止觀修成功了，前面的布施、持戒、忍辱、精進自然就能夠成功，這是為什麼在這裏講修習止觀。

再說，「對治凡夫二乘心過」，我們是凡夫，自己都知道，我們的心非常散亂，一時一刻都定不下來，要是能夠作止觀，按照止觀的方法來修，我們現在的散亂心就能止得住。止觀最重要的意義，你止的是什麼？觀的是什麼？目的就是教你一心只觀自己本性（真如本性），你只要把心放在自己本性上，散亂心就沒有了。散亂心是虛妄的、是妄心，這後面就講我們的第八識是真如跟無明和合的，第八識是根本識，由根本識轉成前面七個識，那當然都是真妄和合的。既是真妄和合，因此我們一念之中，這一念就有真、有妄，我們如果修止觀法門，就把這個心放在真心這方面，那個妄的自然就停下來了，這是對治凡夫的散亂心。

這裏講止觀，我們不要發生誤會，以為我們學止觀，就是天台宗的止觀，馬鳴菩薩在這裏講的止觀，包含各宗。這怎麼說呢？就拿我們念佛法門來講，念佛方法雖然有多種，就拿持名念佛來講，持名念佛也是止觀，你把一切攀緣的心，攀緣心就是攀緣這個、攀緣那個，到處攀緣，散亂的，想到我們與他人之間，有誰對不起我、誰又虧欠我了，或是做生意，這筆生意無利可圖，那個心都擺在這上面，這叫散亂心，想的很多。一提起佛號，這個散亂心不攀緣就是止，就把所有的散亂心都止下來，包括一般在世間跟人家爭名奪利的心，全部把它止下來，這就是止。觀什麼呢？心就安置在這句佛號上面，清清楚楚，這個更特別，心裏起來、口裏念出聲音來、耳朵再聽回去，全部的過程都叫觀，清清楚楚的。「清清楚楚」就指的佛號，心裏起來的佛號，清清楚楚；口裏念的佛號，也清清楚楚；耳朵再聽回去，也清清楚楚。這就是觀，就是止觀，念佛法門的止觀。

我們不要認為一講止觀，就是天台宗的三止三觀、一心三觀，那是天台宗的講法。其他各宗都合乎止觀這個道理，馬鳴菩薩講的止觀，是講通則，任何一宗都包

含止觀的，所以他講菩薩六度，菩薩六度後面的兩度就是止觀，可想而知，六度第五是禪定、第六開智慧。凡夫眾生一止觀，散亂心就收起來了，我們就以念佛為例，你佛號一提起來的時候，散亂心自然就沒有了，就止住了，止了這個散亂心。

就二乘來講，二乘人一看三界，就是欲界、色界、無色界，包括天上、人間一切的事情，眾生本身的正報、器世間的依報，你教他一觀大乘法、修這個止觀，修止觀的時候，把依報、正報看得如夢如幻，都是假的，然後他就肯發大心了。二乘的聲聞、緣覺，他不敢發大心，心裏很怯弱，膽怯。為什麼心裏膽怯，不敢發大心，不敢承擔呢？普通講學佛要成佛，要憑自己真心成佛，這一切外道都不敢承擔。那些外道都有個真神，或者天上有個天主，他相信天主，你告訴他：你自己就是天主。他不敢承擔，那叫外道。他向外面求，他依靠外面的。我們佛法說人家外道，並不是罵人的話，是講事實，他們在心外求道，那叫外道。既是說人家心外求道，我們佛法是心裏的，萬法唯心，自心就是道、自心就是佛，這要發大心。聲聞、緣覺，他還不敢承擔，他的見解還不夠，你告訴他修止觀，把三界的一切看作如夢如

幻，他膽怯的心理就去掉了。所以對二乘、凡夫的心理，那些不敢承擔、不肯發大心的，一修習止觀，他有相當境界出現的時候，他自自然然就肯發大心，相信自己了，這必得自己用工夫。

普通人雖然沒有學佛，他世間學術有一些基礎，尤其是研究中國文化的，他也講定工夫，〈大學〉裏講「定靜安慮得」，首先學定工夫，定然後安靜下來，心裏才安然，最後有得。先把自己的心能夠定得住，果然我們用工夫看看，不管什麼心思，你打坐也好、不打坐也好，你把散亂心收回來，你收收這個心，定在一處，普通講止觀，就定在自己真心上面，但是非常難。所以參禪的人，他就把心思放在自己話頭上面，那就定了，這是方便法，天台止觀也有他的方便法。我們念佛的人就用在佛號上面，你真正老實念佛，不用講別的方法，不要摻雜任何其他方法，你就是一句佛號老實實地念，久而久之，你定功自然就出現了。定功出現之後，那種境界從那兒來的？就是因為你的散亂心止住，真心發現了，這時你才感覺自己真心真好，就肯發大心了。下面第七：

七者為示專念方便，生於佛前，必定不退信心故。

這是初信的上根人，慈舟大師這裏的注解，第五講初信的下根、第六是初信的中根、第七是初信的上根。「信」是什麼呢？按照《華嚴經》講十信，十信修圓滿了，才入了初住，算是初住，十住修滿了是十行，然後十回向，普通講登地之前有三賢位，《華嚴經》講四十個位置，就是還沒修十住的時候，前面開始修十信，初信、二信、三信，一直修上去，這裏講初信，十信剛開始修，這就不容易了。修信是信什麼呢？信就信自己有真如本性，這是初信的上根（上等根器的人）。

對於上等根器的人，馬鳴菩薩造這部論，就是為上等根器的人，開示他，教他專修念佛法門，「專念方便」，果然能夠這樣念的話，「生於佛前，必定不退信心故」。那就是在娑婆世界，你要修行成佛，雖然有些宗，比如禪宗也講，真正是利根的，你這一生就能成佛，密宗也講即身成佛，那都是方便講法；真正說起來，任何一尊佛都需要修三大阿僧祇劫，所以上等根器的人，無論生於佛前、佛後，專修念佛法門，一定能夠不退信心。修行所謂不退信心，就是他對於修十信，能夠修得好，不

會退信心的。這裏講念佛法門，祖師注解，「專念」指的就是念阿彌陀佛，求生極樂世界，因為這部論後面，馬鳴菩薩真正提到勸念阿彌陀佛、發願往生到極樂世界去。第八：

八者為示利益勸修行故。

一共有八條因緣，這是「為示利益勸修行」，開示利益這部分勸人修行。這種大法必得要修，如果不修，就不能流通到後世的，未修的人趕快要修，已修的人要修得圓滿。怎麼修法？慈舟大師後邊兩句話說：「全性起修，全修在性」，這兩句話特別重要。不是普通說我在修，你修什麼？他這個修完全是從本性裏來起修，所有一切修持的行為，都是在本性上面用工夫，一切都是出於本性，又回歸本性。比如你修初信，無論是身業，身體一切的動作都要合乎本性；口業，我們說話必須要合乎本性；意業，心裏所想的也必須合乎本性。身口意三業都合乎本性，那本性是什麼呢？怎麼樣才合乎本性？祖師注解把要點注出來，沒有詳細解釋。

今日之下，我們凡夫眾生對於這個名詞都還沒有完全明瞭，何況本性怎麼開得

出來？我們就根據佛所講的話，佛講什麼呢？一切反聞自性。我們凡夫眾生眼耳鼻舌身都是向外面攀緣，眼睛看外面的各種五顏六色、社會各種狀況，看了外面的一切就跟外面一切學，聽了外面的聲音也跟外面聲音走。現在不是教我們眼睛不看，而是看了之後，要自己能夠反省，知道外面一切都是幻化的，隨時看，隨時把那個破除。耳聞聲音也是一樣，雖是聞到聲音，隨時破除那種聲音。禪宗說：「你成天在吃飯，你沒有吃到一點真味。」這話重要。我們天天吃飯，你說這個味道、那個味道，你的味道都是凡夫那種味道，真味你沒有體驗出來，真味是自性中的味道。比如同樣的米飯，各種人的修養不同，吃的味道就不一樣，天上的人，他來吃飯，跟我們人類眾生吃的又不一樣，這還是凡夫，證了果的話，那個真味出來了。全性起修、全修在性，眼耳鼻舌身對外面所對的色聲香味觸不要執著，隨時把它看穿了，看成如夢如幻的，這就不會受它的污染。看網路上、看電視裏那些有聲有色的，你知道那些聲色都是藉著光線、藉著假影子把它呈現出來的，你知道它的底細，它不是個真實的東西，你就不會受它的害。所以全性起修、全修在性，那就是什么都要向自性中求，自性就是清淨不染的，就是不執著一切外面那些萬法。不執著就是我

們有按照這個方向，不然的話，你連入門都不知道怎麼入法。

這是第八，就是一切要順乎法性來講，《華嚴經》講得最高的就是「隨緣不變」，真如本性只有隨緣，不管怎麼樣隨緣，本性在那裏都是本性。比如說古人拿金屬品來講，用黃金來做器具，黃金是比喻本質，以黃金做成香爐是金香爐、以黃金做成飯碗是金飯碗，以黃金做成廁所裏的糞缸，一般認為這不太好，但是它做了糞缸，它還是金子，隨緣做成種種不同的相，它金的本質沒有變化，隨緣不變、不變隨緣，我們體驗到一切都是我們本性。儒家講〈中庸〉就是率性，「率性之謂道」，他講率性工夫，率性就是順乎本性，就是隨緣不變。懂得隨緣不變的道理，就一切順乎本性，勸修行要這樣修行。

果然這樣修行，利益不可思議，果然一切順乎本性的話，全性起修、全修在性，那你眼看一切，就像蘇東坡講的：溪裏流水的聲音就是佛的廣長舌，山裏一片青色的山脈就是清淨身。而我們看的不是，我們看的是土石流。我們凡夫看是土石流，大菩薩證到自己法身的話，沒有這回事情。就算是我們娑婆世界，釋迦牟尼佛是娑

婆世界的教主，釋迦牟尼佛自己內心的世界清淨莊嚴得不得了，但是我們看是這樣的一個世界。所以你能夠順乎自己本性，那你眼界不同了，再看看現在社會狀況，如是因、如是果，看得清清楚楚的，不管他是在高位置或在野，他將來如何、過去如何，你一目了然。把人看清楚了，你自己還不清楚嗎？自己怎麼做法，自己能夠掌握，這就是利益。所以我們學佛的人，不必問鬼、問神，問這個、問那個，那有什麼用？鬼神有什麼用？鬼神是有，不錯，他能力不夠，不足以依賴他們。別說普通鬼神，連天上那些有福報的，生到天上的天神，他對於我們也沒有什麼幫助。一切還是要靠自己，這是我們學佛、學大乘佛法，學這部論必須了解這個道理。了解這個，你的利益就顯示，這個利益不是普通的利益。下面在二十一頁：

有如是等因緣，所以造論。

有以上講的八種因緣，所以造論。「如是等」，「等」這個字，上面講出八條來，馬鳴菩薩的意思，實際上何止這八條，然後再一個「等」字，包括更多的。

上面這八條，就經的結構來講，第一個講因緣總相，是序分，任何一部經分為

三部分：一個是序分、一個是正宗分、一個是流通分。這八條，第一條是序分，相似於序分；二、三、四、五、六、七，正宗分；第八是勸修利益，等於流通分。下面馬鳴菩薩再提出一個問答：

問曰：修多羅中具有此法，何須重說？

這意思是說：你講上面這八條因緣，所以著作這部論，是不錯的，但是你這部論裏所講的法，「修多羅中具有此法」，「修多羅」是契經，「修多羅」三個字是印度文的名字，翻成中國字叫契經。什麼叫契經？這個經要契合眾生的心理、要契合佛所講的真理，經都是這樣，契理、契機，「機」是學佛的人各種根機，「理」是佛所講的法的道理，修多羅就叫契經。它要把真理說出來，說出來都是合乎眾生各種根機的，因此釋迦牟尼佛講的經、講的法，不止一種。為什麼不止一種呢？這部經適合這類眾生的根機、那部經適合那類眾生的根機，不一樣。同樣一部經，學的人不同，有藏教、通教、別教、圓教，就是講契經。問說：契經中具有此法，這裏講教人家學十信的大法，佛經裏都有了，佛經就是佛所說的經，「何須重說」，你馬鳴菩

薩何必造論再說？那不是重覆了嗎？先自己出題目，要自己來答覆。

答曰：修多羅中，雖有此法；以眾生根行不等，受解緣別。

就針對上面問的，你說修多羅（經）裏都有這些法，要知道：「修多羅中，雖有此法」，就接著上面問話來的，你講修多羅有這些法，不錯，是有的，有這個法，下面就講雖然有此法，「以眾生根行不等」，「以」是因為，因為眾生的根機、他的身口意所表現的種種行為不等，根據他潛在的學習能力，這個行為表現出來，他與人不相同的這種……好講的叫器，器是一種器具，你是什麼器？是廟堂之器？還是普通的什麼器具？這各人不同。所以我們形容一個人「某人的器度如何」，各人有各人的器度，這是各人的「行」，「行」是表現出來的，就拿我們現在好懂的事實來講，各人所做的行業不同，各人的職業不同，他對於佛法理解的，就不能完全一樣。學法律、學哲學、學自然科學的，各人都不一樣，雖然善根都差不多，然而各人現在的職業不一樣。既是這個不相等，「受解緣別」，「受」是接受，「解」是接受之後再能了解，這也不同，有分別的，有的很容易接受、有的不容易接受，有的接受很

容易就了解、有的接受之後不容易了解，這有種種狀況。先把眾生的「根性不等，受解緣別」說出來，然後引導引導，這個論是需要的。下面就講：

所謂如來在世，眾生利根。能說之人，色心業勝。圓音一演，異類等解，則不須論。

先把不需要造論的這些人說出來，「如來在世」就是佛在世的時候，娑婆世界的教主，這個教主就是釋迦牟尼佛，這指的釋迦牟尼佛在世的時候，「眾生利根」，眾生根機很利。再說眾生根機既利，又是佛在世，佛來說法，那跟普通人說法不同。「能說之人」就是佛，佛能夠說法，就指的佛，佛的「色心業勝」，無論是色、是心、是業，「色」指佛身，佛現身出來了，有身體就是講「色」，有形狀的，「心」是意業，「色心」指身業、意業，就是佛身；「業」呢？「色心業」這三者，色是佛的身，心是指佛的意，業就指佛的化身，三十二相、八十種隨形好，種種的化身，他這個化身做度化眾生的事業。無論如何，就色講，色是佛的身，那是萬德莊嚴的。講業的時候，相好那個化身，也是不得了的，絕不是我們凡夫眾生和二乘所能夠相

比。這個意業就是心，都是勝，「勝」就是沒有任何人能夠跟他相比。再講「圓音一演」，「圓音」是口業，所以「色心業勝，圓音一演」這兩句是身業、意業、口業。口業上面的「色心」，色心業勝，就包括「色」這方面，是佛的身，「業」是化身，這兩者統統歸於色這方面，「心業」就指意業，色、心這兩者勝。再講口業，圓音一演，圓音是佛所說的音聲，是圓滿的，絕不像我們凡夫所講的，音聲講出來，講了這個，就漏了那個，意思不完全，佛講的、佛的金口說出來是圓滿的。所謂圓滿是什麼呢？一個是周徧的，佛的音聲一說出來，那裏都有佛的聲音；再就是「異類等解」，所謂異類等解，隨什麼機，然後得什麼解，程度淺的，解的比較淺，程度深的，解的是深的。

這種利根眾生，佛在世，眾生利根，他能夠親自聽到佛在講法，佛以佛的身業、意業、口業，三業都是這麼殊勝圓滿，這種眾生根機，「則不須論」，不必來學《大乘起信論》。現在翻到二十二頁：

若如來滅後，或有眾生，能以自力，廣聞而取解者；或有眾生，亦

以自力，少聞而多解者。

「若如來滅後，或有眾生，能以自力」，還有一種，自己有能力，聞到經就能開悟，比如說佛滅度之後，就是佛不在世間的時候，或者有些眾生，他能以自力，「廣聞而取解」，「廣聞」是聞經聞得很多，多聞。廣聞就是多聞，多聞而能夠得到解，能夠了解，就是能夠悟到這個理。「或有眾生，亦以自力」，或者有一種，也是以自力，「少聞而多解」，少聞跟多聞不一樣，多聞要聞得很多，然後才能夠開悟，少聞多解是什麼人？就是一聞百悟的人。

這兩種人跟前面不一樣，前面是如來在世，現在講的是如來滅後，如來不在世間了。一個是廣聞能夠開悟、一個是少聞就能開悟，不但開悟，還能多解，這樣的眾生，他也不要這這部論，他聞經就可以了，學經就可以了。二十三頁：

或有眾生，無自智力，因於廣論而得解者。

「或有眾生，無自智力」，或者還有一類眾生，這也是在如來滅後，佛不在世

間的這些眾生，他自己沒有這種智力，「自智力」就是前面講的有自力（個人有自力），這種是他沒有自己力量，自己沒有什麼智慧力量。但是他「因於廣論而得解」，前面是自力聞經，廣聞佛所講的經，現在這類眾生沒有自智力，自智力是什麼？自己不能聞到經，因於廣論而得解。「廣論」就是那些大論，比如龍樹菩薩造的《大智度論》、唯識宗的《瑜伽師地論》，這些大論都可以說是廣論。這類眾生，他看經是不行，他聞經、看經，自己沒有力量能夠開悟，必須要藉著那些大論而能夠開悟。

他既是因廣論開悟，也不要馬鳴菩薩造《大乘起信論》，也不要，《大乘起信論》不是廣論。這類眾生，他要看《大智度論》、看《瑜伽師地論》，他藉著那個大論，他能夠得解。

把前面那些根機的眾生，一個、一個都分析了，先把不需要藉《大乘起信論》而能夠開悟的人，統統把他說出來，把他剔除出去，他不需要。下面就講：

亦有眾生，復以廣論文多為煩，心樂總持少文，而攝多義，能取解者。

這裏講這類眾生需要這部論了，「亦有眾生」，除了上面之外，還有這些眾生，怎麼呢？「復以」，他們認為那些廣論文字太多了，感覺太煩了。現在我們必須說你把《瑜伽師地論》翻開看看，你把《大智度論》翻開看看，看過之後，你感覺：唉，這個太多了。就煩，你會想：我文字不要太多，就藉著很簡單扼要的文字，我能夠開悟。所以這裏說「復以廣論文多為煩」，「心樂」就是心好（號），他所愛好的是「總持」，總括起來，就是「少文」，文字比較少，文字少他好受持，一看，看不了好久就看完了，背誦也容易。雖是少文，「而攝多義」，「攝」是包含、收容，少文裏可以容納很多的義理在當中，而「能取解」，這類眾生，他就藉著文字很少的這種論文，文字少、涵義多，這部論對他有用，他就能夠取解、能夠開悟，「解」就是悟，悟自己本性。後面就結論了：

如是此論，為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。

「如是此論」，「如是」是把上面的意思講完了，一總結，「如是」就是如此，如此看來這部論，就是馬鳴菩薩造的這部論，「為欲總攝如來廣大深法無邊義故，

應說此論」，我為的就是想著要總攝，「攝」就是容納，容納佛又廣大又深的佛法，這個佛法所含的義理是無邊的，這就重要。馬鳴菩薩意思就是說：我造這部論，我就想著要把這個廣大無邊的義理——佛所說的法，廣大無邊的義理都把它收容、收納在這部論裏邊。這部論就是為著這一類眾生，他不願意看廣論，也沒有前面那些優點，既不是生在佛當時，也不是佛後能以自力或者學廣論，這些人都不是，他是喜歡少文而含多義的這類眾生，我就針對這類眾生來造這部論。「應說此論」，就把前面：修多羅中具有此法，何須重說？解答這個問題了，意思就是這部論非常重要。

怎麼非常重要呢？馬鳴菩薩那個時候就是了，一直到現在更是，釋迦牟尼佛早就不在世間，就是如來滅後，我們這些眾生，說實在的話，我們以自力來廣聞經，沒有這個能力，或者以自力少聞而多解，更辦不到。再說把那些大論翻開來，我們自己研究，更不行。你看，你要跟馬鳴菩薩辯論，準是做他的敗將。你看，他這個講得多麼周密。把前面那些一個、一個說出來，我們在今日之下，誰合乎那幾條？剩下來，我們現在人都是，要看廣論，廣論的文，我們看不下去，我們只想藉著論

文不多、意思很多，我們在這裏能夠取解。

現在你看看，大家都說沒有時間，那有時間研究這些經？長年講經，講大經，只有我們老師在台中道場開闢的，才有這樣，講《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》，這些是長期講。在別處，你說這些大經，你要講，人家還沒那麼多時間來聽呢。台中道場是特殊的。要不然，現在只有在空中聞法，空中聞法比較方便，在家裏一開電視就有，方便是方便，那個味道就不一樣，來得容易，得的利益就沒有那麼真切。印光祖師講過：「你有一分恭敬，就有一分的受益，十分恭敬才有十分的受益。」你在網路上、在家裏看電視，說不定你是躺在沙發上看，身體很多不如法的地方，都在看，自己非常隨便。你那樣看，得不到利益，必須要有恭敬心，在道場裏正式聽，這才能受益。為什麼一定要在道場裏聽？凡是從遠處來，有心從遠處來聽，他就是一個恭敬心，他來聽這場講經，他得的利益，就比坐在家裏舒舒服服地看電視，那就大不相同。

所以馬鳴菩薩就造這部論了，這部論雖然是少文而含多義，今日之下要能夠

解，也不是那麼容易的。要不然，一部《大乘起信論》，你翻翻看，傳到中國來以後，歷代都有那些祖師、高僧大德在那兒注解，多啊，太多太多了。佛經的注解跟儒經的注解，還不大一樣呢。儒經的注解，不管他自己程度如何，他看見人家有缺點，就盡量攻擊人家的不對，把自己的說出來；佛家的注經不是這樣，他不認同別人的，他自己來注，他不注則已，一注就與眾不同的，決不抄襲人家的，是這樣，各人有各人的所見，他有他見到的地方。所以這部論，我們現在用的是慈舟祖師注的，我們把祖師注的這部論，有一個認識之後，各位在藏經裏找出其他祖師的注解，再參照看看，有不同的講法，但彼此都沒有違背的，他從這個角度來看，另外一個從那個角度來看，你把它圓起來看，沒有牴觸的，一樣。這個因緣分說過去了。

已說因緣分，次說立義分。

因緣分已經說完了，再說立義分。這裏就說到因緣分，立義分下次再講，這是一個大段落。

第四講

請翻開論文本子第二十四頁，論文我先念一段：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者法，二者義。所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間法出世間法，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。

這部論馬鳴菩薩一開頭就說有摩訶衍法，這個法有五大部分，第一部分是因緣分（就是造這部論的因緣），這就如同一部經的序分一樣，後面接著是立義分、解釋分、修行信心分，第五是勸修利益分，勸修利益分就如同經文的流通分，中間那三部分就是正宗分。現在正式講立義分，前面的因緣分已經講完了。

立義分開始就說：「摩訶衍者」，「摩訶衍」就是大乘，「大乘」這兩個字在印度文裏叫摩訶衍，這個意義在前面已經解釋過了。這裏開始講立義分的時候，先把這

個名字提出來，他說：「總說有二種」，那二種呢？「云何為二」就是提出問題，接著就解答：「一者法，二者義」，論文文字非常精密的，既是有兩種，就先把這兩種名詞講出來。

講出之後，接著就先講「法」，「所言法者，謂眾生心」，「所言法」就是上面指出大乘法有兩種，第一種講「法」，所說的法，「法」指的什麼？就指眾生的心。這個心，「是心」講這個法的心，是心「則攝一切世間法出世間法」，「攝」是收攝，也就是容納或者包含的意思，它能包含一切世間法、出世間法，統統含攝在內。「依於此心」，依照這個心，就「顯示摩訶衍義」，由這個心來顯示大乘的義理。

現在他這裏講這個法，我們要明瞭：這裏講的法，就指我們所有眾生的心，我們眾生的心，這裏講是廣大的。廣大到什麼程度呢？可以包含一切世間法、一切出世間法。先別講什麼是世間法、什麼是出世間法，只講「法」，就這一個法字，這個法就是心，心就包含世間的、出世間的一切法。

因此這個法的意思，在這裏就用唯識家的講法來定義：「法」的定義是什麼呢？

是「軌持」兩個意義。「軌」是規矩、法則，比如火車行駛的時候，要在鐵軌上，在軌道上行駛，「持」是執持，用手把東西抓在手裏，不要放棄，執持著。軌有個軌跡，有很明顯的軌道在那裏，這個軌道就讓人家怎麼呢？比如你駕駛火車，要按照軌道來行駛，你出了軌道就行不通的。那麼這個法，世間任何一個法，它有它的軌道，讓人家一看，知道這是什麼法，所以在軌字這方面是「軌生物解」，依著法的軌跡能生萬物，這樣解釋來讓人了解。慈舟大師在這裏有解釋的，他說：你看這是一個什麼法？持叫「任持自性」，由這個法來任持自己的性。執持的意思就解釋這個法，世間任何法，那一個法都可以拿軌持這兩個字來界定它的意思，出世間法也是如此。

再講世間法，比如說眾生，就眾生這方面來講是十法界，除了佛法界以外，還有九法界，九法界裏除了二乘、菩薩以外，就是六個凡夫的法界，這些法界裏的法就多了。除了六凡法界，還有二乘、菩薩，九法界的眾生都有這個心，這個心統統叫做法，六凡夫的法界裏邊，不但人、天，三途裏的眾生也具有這個法。這些都是

法的時候，現在講到軌跡了，拿這個法用在修道方面來講，修道要了解這個法，了解什麼法呢？不學佛的人不知道這個法，學佛的人首先要知道的就是這個，除了佛（當然不必講），他這個法，法身完全顯示出來了，沒到成佛地步的九法界眾生，都在九法界之內，那麼他必須明瞭：成佛是憑什麼成佛呢？就憑這個法來成佛。

按照這個法的定義是「軌」來說，我們修道的人，心心念念就要了解，我們本有這個法，我們不能離開這個法的，就如同火車在軌道上行駛，不能出了軌。所以我們學佛的人，不管學那一宗，比如學禪宗要明心見性，心性指的就是這個法，先要明瞭自己有這個心性。明瞭之後要修，修的時候怎麼修？就不能違背這個心性，把這個心性完全開發出來，這就如同火車要行駛，必得要從軌道上來往前進、往前行駛，這是修持這方面。再以「持」這方面來講，我們要了解：持什麼呢？佛的法身是這個法；到了大菩薩，甚至到了等覺菩薩，他的心裏也是這個法；聲聞、緣覺也是這個法；我們六道凡夫的心，也是指的這個法；就是在地獄裏面，那個眾生受著那種痛苦，他還是具有這個法。這就說明：普通講我們凡夫眾生在六道裏輪迴生

死，死了以後，為什麼又轉生？生之後又有死，不斷在生與死之間，輪迴這樣轉，這憑什麼呢？就是一個持——任持自性，這個持在那裏。這個持就指任何眾生都有的「阿賴耶識」，阿賴耶識的這個心在那裏來保持住，保持住任何一道眾生儘管有死，死了之後又生，他這個自性（這個法），一直在阿賴耶識裏，不會遺失的。這是法這個字，先認識這個法，「所言法」就是「眾生心」，這個心就包括世間的一切法、出世間的一切法，也就是九界眾生所有的心理，都包含在當中。

那麼佛界的法身，無一不是指的這個法（這個心），以這個心就顯示出來摩訶衍（大乘）這個意義，換句話說《大乘起信論》的大乘二字，就是講這個心法。因此古人就開示學佛的人：既是這個心攝一切世間、出世間法，既是心攝一切法，包括世間法、出世間法，那為什麼我們都在世間法裏面，沒有進入到出世間法呢？那就是說我們這個心是染污的，成佛這個心是完全清淨了，從二乘到菩薩，他在那裏一層一層的，由染轉成淨，轉到最究竟就成佛。所以這個心是：你怎麼樣能夠轉染的成為淨的？又怎麼樣才變成我們現在染污的？研究佛這個字，佛就是覺悟，我們

研究佛法就是要覺悟，佛學是覺悟之學，你覺悟了，就能夠把染的轉成淨的，不覺悟就是迷惑，本來就是清淨的，你反而把它污染了。就是一個覺、一個迷，關鍵在此。先講這個法，要了解他這個心為什麼是包含一切世間法、出世間法。

下面又問：「何以故」，這是「問」，針對前面解釋的：「是心則攝一切世間法出世間法」，意思就是說：你的心既是一個，講的法，法就是眾生心，心就是一個，心與法是一個，那為什麼又有世間法跟出世間法的不同呢？問的意思是這樣。下面就解釋：「是心真如相，即示摩訶衍體故」，解答的時候，先看這兩句，你的心當然講的是一個，心是一體的，可是你的心雖是一體，可以分別開來，開了之後，意思就不一了。一把它開了講，就可以成為一切法，這就是因為阿賴耶識，阿賴耶識是一個真妄和合體，也就是迷，迷了之後，妄念把真心蒙蔽起來了，所以我們凡夫眾生起念就是妄的，真心清淨的念頭不能出現。這個真與妄和合的阿賴耶識，雖是一個，可是分開來講，它可以演變成為一切法，這個當中就包含出世法與世間法。

前面這兩句就解釋出世的：「是心真如相，即示摩訶衍體」，這個講真如相，「真

如」也就是這個心、也就是這個法，這個法的心又叫做真如。真如的意思有兩個：有不變的意義、有隨緣的意義，所以真如可以說有不變的真如、有隨緣的真如。不變的真如，純粹指的真如本體，那個體是不變的；隨緣的真如，由體生起了相、生起了作用。有這兩種真如，第一、第二這兩句話，就解釋真如相，這個真如相就是不變的意義。為什麼不變？真如本來就沒有相的，本來沒有相，你要說真如的話，真如這兩個字就是一個名相。雖是名相，我們要了解：你要學這個體，你沒有名相，你沒辦法去想像、去體驗「真如究竟是什麼」，因此就用名相「真如」這兩個字，指引我們來明瞭什麼是真如。這個真如是不變的意思，它體是絕對不會變的，無論是凡夫、聖人，都沒有變。所謂不變，它是清淨的、不生不滅的，這個是沒有變。古人比喻：你拿金子，黃金也好、白金也好，拿金子來做成種種的用具，你拿金子來做成金飯碗、做成金項鍊、做成衛生設備那個抽水馬桶，相是不一樣，抽水馬桶的金子跟金飯碗的金子，這個體沒有不同。你不能說：做成金飯碗的金子是清淨的、做抽水馬桶的金子是不清淨的，那就誤會了。不是的，無論金子在那裏、做成什麼樣的工具，金子的體沒有一點變化，這就是不變真如。意思就是說：在天道的眾生、

在人間的眾生，以至於下三途裏面地獄、餓鬼、畜生的眾生，他的真如跟我們人道眾生的真如、跟天道眾生的真如，有沒有變化？沒有變化，真如完全一樣。不但如此，就是釋迦牟尼佛的法身、阿彌陀佛的法身，佛的真如跟我們也是一樣，這就是真如相。由這個真如相，顯示出來摩訶衍體，顯示大乘的體，這個體就是不變的真如。

下面第三、第四這兩句話：「是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」，其次這兩句是講隨緣真如，真如的體固然不變，這個體性不變，但是它起了相、起了作用，它有隨緣的這種功能，這是就生滅門來講的——生滅相門。什麼叫生滅相門？生滅就是那個相，生滅相是隨緣的，隨時在轉變，相隨時在轉變。比如你的金碗，現在是金碗相，金子的抽水馬桶，那個金馬桶相，如果你請製造金屬品的師傅，你請他改變一下，把馬桶的金子，把馬桶的相壞掉，再做幾個金碗，或者把金碗再壞掉，做成幾雙金筷子，雖然金子體沒有變，可是金碗的相變了、金馬桶的相也變了、筷子的相也變了，就這個相來講，它是生滅的。講到這個法，我們在六道裏的眾生，

人死了以後，或者他在生前做了很多善事，行十善業道、做十善事，他可以生到天上；或者這個人生前做了很多惡事情，死後或墮地獄、或變成畜生、或變成鬼道。人的相隨著就轉變了，或者變成天道眾生相、或者變成鬼相、或者變成畜生相，他的相在轉變。相在轉變，相就有生滅，相有生滅，但是他的心、他這個體沒有變化。所以就隨緣真如來講，隨緣顯出各種相、各種作用，這個相、這個作用是生滅的。

瞭解這個之後，第三句說：「是心生滅因緣相」，按照慈舟大師講的，「是心」這個心，就指阿賴耶識的識心。「生滅因緣」在後面有講到五種意（意識的意），皆五種意，這五種意有生有滅，生滅皆隨因緣，因緣合了，相聚了，它的現象就生，因緣散了，它就滅了，因緣生滅在後面講的有五種意。「相」就指後面也講的有三細相、六粗相。這句話講的都是隨緣真如，就是生滅相這一門，由這個可以顯示出來——摩訶衍的自體、起來的相和作用。這就答覆了前面的問題：你心是一個，為什麼有世間法、出世間法？這個答覆就是：你的真如相，真如心是一個，但是就體不變來講是一個，就隨緣來講，它有相、有用，因此有世間、有出世間種種的法。這

個問題解釋完了。這後面，本來前面開頭也講過體、相、用，這四句話裏就包含有體、有相、有用，這個體相用叫三大，體大、相大、用也大，這三種大。

體怎麼大呢？體就指前面隨緣不變的不變真如，它所以稱為大，它就是法身，指的就是法身，法身無所不在。你說萬法的那一個法，它有自體嗎？世間萬法有自體嗎？沒有自體，沒有自體以誰為體呢？以真如為體。那就是「萬法無一法不在真如體上建立的」，即使講迷惑顛倒，迷惑顛倒也是迷了真如，才有迷惑。因此這個體大，無所不包含的，這叫體。

再講相，相大是什麼呢？我們現在凡夫這個相，都是侷限得很小很小，自己限制了。真正說起來，體有多大，相就有多大，體無所不在的話，相也無所不在。這個研究唯識學就知道，比如講唯識，識心也是隨著性體，也是無所不在的。這就是說我們現在被無明掩蓋了，自己的智慧光明被無明掩蓋了，所以我們自己所見很小。我們念阿彌陀佛，知道「阿彌陀」這三個字就是無量光，就空間來講無量光，就時間來講無量壽，壽命、光明都是無量的。這不但阿彌陀佛是這樣，每個眾生的

真如也都是這樣，問題是：我們能夠把無明破除了，這個相就能夠跟體完全稱合，合乎這個體，體多大，光明就多大，體有多大，體是無量壽，相也就是無量壽。

再講用大，用是用什麼來用呢？無論是我們凡夫眾生，四聖界的聲聞、緣覺、菩薩，以至於佛，你要用的話，離不開身口意。這個身口意的作用，我們凡夫眾生，六道之內的凡夫固然用處小得很，比如我們的身體，我們用身體的手、足，能做到的事情太有限了。我們的言語，我們口裏能說的話也是非常有限。我們的意，我們想的心意也是狹劣得不得了。這是凡夫眾生，不必說。就是聲聞、緣覺，他雖然證了果，他還是有限的；菩薩到了等覺，他還沒到極限。必得成了佛，成佛以後，身體所表現的作用、口所表現的作用、心裏（意）所表現的作用，就跟體、相完全一致的。所以他成佛以後，一音演法，眾生隨類各得解，任何一尊佛講一種聲音，眾生根機淺，得到淺的受用，根機深的，他得到深的受用，深淺各有作用。那就是他的口業，佛的音聲是無限量的，這就用大。這個用大就指到了佛的程度，他的體相用完全一致了，體大、相大、用也大。

我們凡夫眾生學佛，要先了解：我們自己的體（法身），我們自己迷惑顛倒，不認識自己；相呢，也是非常狹小，我們的念頭、我們的身體，無一不是侷限得非常渺小；作用更是施展不出來，所以在生死六道輪迴。學佛的目的，就是把那個體能夠完全開發出來，這個體大完全顯示出來；相也完全跟體是一致的，相大也完全顯示出來；大作用也是完全顯示出來。體相用三大，全部都把它顯示出來，這是馬鳴菩薩寫這部論，首先告訴我們要了解這三大。了解這三大的時候，前面就講，直接講真如本體好了，直接明瞭真如本體，但是要只知道只講真如本體不變，不從生滅相來研究，你沒有下手處，你不知道從那裏開始來學。就等於你要請某個人來，那個人在你對面，你要稱呼他的名號，你不稱呼他的名號，你只在心裏想：來。他沒有聽到你稱呼他，他怎麼來？這就是說名號雖然是假的，名號也是生滅法，但是你沒有生滅的假法，招不來真，實在的人體、實在的人的身分，你招不來的。因此在這裏明瞭，心法雖然是一個，同時也明瞭把世間的萬法要講清楚。講清楚就讓我們了解：你覺是覺悟什麼？就在世間生滅法上面覺悟。你要是丟掉世間、甩掉世間的萬法，你到那裏去找覺悟？六祖慧能大師講的：「佛法在世間，不離世間覺」，你要

離開世間，世間都是生滅法，可是你要找覺悟的佛法，你就不能離開世間法來覺悟。

所以古代祖師講：明瞭這個道理之後，就我們凡夫眾生來講，心就在阿賴耶識裏面，阿賴耶識裏面有真有妄，再講得更具體一點就是我們每個人當前這一念，當前這一念裏面，你要覺悟，就覺悟自己當前這一念。你這一念是染的？還是清淨的？染的是指什麼？染的就是有我相，有我執、法執，這就染污了；沒有我執、法執那些假相，不執著那些假法，這就清淨了。執著與不執著，就在自己當前這一念。祖師講的重要，你學佛法，你找大乘法，大乘法這個心在那裏？法在那裏？就在你當前這一念。你是落在世間法上面，你就是世間的凡夫眾生；你這一念落在二乘上面，你就是二乘的人；你這一念落在菩薩，你就是菩薩，有三賢十聖，你落在那裏，你就是那一種菩薩；你落在佛的法界，你就是佛。自己能不能把握自己？就是掌握自己當前這一念。佛法講戒定慧，三藏十二部可以用戒定慧三個字總括起來，守戒與犯戒，是當前一念能夠守得住、守不住；定，有沒有定工夫，也是當前一念；有沒有智慧，也是在當前一念。完全操之在當前一念，佛法講萬法唯心，萬法唯心就指

在當前這一念。我們念佛，為什麼念佛法門這麼特別、這麼高超呢？你念一句阿彌陀佛，這個念頭就落在阿彌陀佛這個佛的法界，這一念相應，這一念相應之中的一念，你這一念就是佛的法界，我們必須明瞭有這種作用。

再翻到二十六頁的論文，前面講法，解釋過了，現在講：

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。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

這一段是講「義」，「所言義者」，所講的義，前面講，一是法、一是義，義「則有三種」。「云何為三」，是那三種呢？「一者體大」，一種是體大，為什麼是體大？這就說體大了，「一切法真如平等不增減故」，這講體大。「二者相大」，為什麼相大呢？這就說「如來藏具足無量性功德故」。「三者用大」，什麼是用大？它「能生一

切世間出世間善因果故」。前面講三大這個法，義就那個法來講的，法這個三大，在意思、在意義方面講，就分成三大。

講到體大，「一切法」就指的一切事情，世間的萬事都是這個法。在慈舟大師來講，「十法界中依正二報」，十法界裏的環境就是依報，還有正報，十法界無論是依報、正報，還有「染淨諸法」，各種染法、淨法（染污的法、清淨的法），「染有六凡」，染污的法，就指現在六道凡夫眾生；「淨謂四聖」，清淨的法，指十法界上面的四聖界。這裏講體大，「一切法皆不離真如」，六凡法界、四聖法界，無論那世界的法，都離不開真如，「故真如攝一切世間出世間法」，所以真如能夠包含一切世間、出世間法。既是包含世間、出世間法，我們不要拿凡夫眾生的心理來解釋這個體大，凡夫心理怎麼呢？我們凡夫眾生的真如，比不上佛的真如、比不上菩薩的真如嗎？他在這裏講，「在聖不增」，就是到佛、到大菩薩那種地位，真如這個法這個體沒有增加；反過來，相對地講，「在凡不減」，在我們凡夫眾生，這個真如的體，也沒有減少。這個體是平等的，他這裏講：「等與諸法為體」，所謂等與諸法為體，

就是平等地給一切法做體（做本體），這個一切法指的真如，真如給予一切法平等的，無論是哪個法，它都是平等地做那個法的體。所以我們凡夫眾生的本體、二乘的本體、菩薩的本體、佛的本體，在體上面來講，都是平等的，不增不減。這個不增不減就時間來講，比如佛都是無量壽，我們凡夫眾生的體也是無量壽，無窮無盡的，叫「豎窮三際」，過去、現在、未來這三個時間，沒有開始，也沒有終結的時候。再講空間，「橫徧十方」，十方世界的空間，無處而沒有這個體。你要研究，一般哲學家研究本體，你叫他找本體看看，本體在那裏？哲學家一直研究，怎麼研究，他找本體，他找不到這麼究竟。這裏講本體，「無時無處不與諸法為體」，無論是依報、正報，十法界都是這個體，都離不開這個體，「故曰體大」，這是體大。

再講慈舟大師在後面舉的例子，各位可以自己看，他這是啟發我們，這樣講只是講理，我們還是不懂的，所以他用什麼呢？我們凡夫所見的大小，用我們凡夫所見的大與小來舉例子，讓我們明瞭。比如以我們身體的正報來講，我們一個人身上有多少毛孔？我們一毛孔裏的體（真如的體），在我們凡夫來說，這一毛孔的真如

體，那太小了，微不足道；除了我們正報身體以外，在依報來講，這個一微塵裏面，一粒微塵多小，也是微不足道的。但是祖師就講：正報一毛孔裏的真如體也沒有減，依報一微塵裏的體也沒有減，這是減的方面。再講增加，我們整個人身，多少毛孔？這麼多的毛孔，與一毛孔來比較，那我們全身的毛孔就多了。雖這麼多，全身的毛孔跟一毛孔相比，體沒有增、沒有減。就依報大地來講，一微塵的體與整個大地的體，也是不增不減。這就是破除我們凡夫大小的這種知見，這是為什麼我們要了解這個體，必得破除我們無始劫以來就執著的這種凡夫知見，你這種凡夫知見固定地牢不可破，大就是大、小就是小，這樣牢不可破，你就沒有明心見性的這種機會、這種希望了。要想明心見性、認識到自己本體的話，就不要執著大小、長短、貴賤、高下，這些統統不要執著，這樣你才能得到平等的「不增不減」。解釋了一者是體大，「謂一切法真如平等不增不減」。

第二講相大，相大是「如來藏具足無量性功德」，這個「相」指的就是如來藏，「謂如來藏」，相大講的就是如來藏，如來藏與法身是一回事情。怎麼是一回事情

呢？「真如在纏，曰如來藏」，真如本性起了無明。真如本身不會起無明的，比如我們凡夫眾生，不認得自己真如本性，就不覺，迷了，迷了之後就起無明，這就起了阿賴耶識，阿賴耶識把真如含藏在它裏面，「真如體藏在無明心中」，也就是真如被無明所掩蓋的，這叫如來藏，如來本體藏在無明的妄念之中。慈舟大師說，「如寶藏藏寶，曰寶藏」，就如同寶物（各種珍寶）藏在倉庫裏面，叫寶藏，「如來藏中藏如來」，如來藏在藏的真如，「故曰如來藏」，所以叫如來藏。「真如體即法身如來」，真如體就是法身如來，真如跟如來藏所藏的真如，就是法身如來，法身與如來藏就是一回事情。名字雖然講如來藏，有法身，實際上沒有兩個體，是一體，一體兩個名字，法身完全顯示出來，沒有無明了，這叫法身；被無明掩蓋，就隱藏起來了，叫如來藏，這兩個名字這樣辨別。換句話，真妄和合，被無明掩蓋起來，這個法身叫如來藏；沒有了無明，法身完全出現了，就是法身。一個顯現的、一個隱藏的，名字兩個，體是一個。這裏講相，相就指的是如來藏，如來藏實際上指的就是法身。瞭解這個，你就知道這句話了：「二者相大」，相大就是「如來藏具足無量性功德故」。

如來藏為什麼具足無量性功德？就是因為如來藏跟法身完全一致的，如來藏是隱藏的法身，法身是如來藏顯現出來的。既是法身具足了無量性功德，因此如來藏也是具足無量性功德，「具足」是本來就有的，「無量」是沒有數量的，這個功德是「性功德」，本性上的功德，這個本性上的功德就體相的相來講，它是無量的。這讓我們了解：我們現在法身沒有顯示出來，我們法身都被妄念隱藏起來的，隱藏在生生滅滅的這個假相之中。這裏講，講到相大就是如來藏具足，如來藏就具足無量性功德，那我們現在的一念之中，就具足無量性功德。參禪的人往往講：「你敢不敢承擔？」你明瞭這個道理，怎麼不敢承擔？我的一念之中，就有無量性功德，怎麼不敢承擔？我這個如來藏裏面本來就有法身，潛伏在如來藏裏面的法身，它具足無量性功德，我們一念覺悟的時候，這個無量性功德就顯示出來。我們學佛的目的，就是要從我們妄念反妄歸真，我們就要顯示這個無量性功德，「功德相即報身如來」，顯出來就發現我們相大，相跟體一樣的大。

第三是用大，它能夠生出一切世間、出世間善因果（善因、善果），世間法有

善因、善果，出世間法也有善因、善果，這就是用大。這個「用」從那裏來？用也是從「體」出來的，比如你的善心，善心從那裏出來呢？善心還是從你真心裏的體出來的。世間的善因是五戒、十善，學佛的人最基本的守五戒、修十善，這是因，五戒、十善修成功了，就得到人天果，這是世間善因。出世間的善因呢？四諦、十二因緣、六度，由修四諦、十二因緣、六度這些法，以這些因修好了，得了善果，就是四種聖人——聲聞、緣覺、菩薩、佛。無論人天的善果、四聖的善果，都是從用大裏修持才能得到，這講用大，「利他用即化身如來」。

這個用大，跟各位講，無論修世間善因、出世間善因，必須了解「這個善因，是從真如體上表現出來的」，不是從真如本性那個體表現出來，那個善都不是純粹的。怎麼從真如本性的體出來，才是純善的呢？《金剛經》講：「不要有我相、人相、眾生相、壽者相，一有了這些相的時候，這個相都是違背本體的，障礙本體。你做任何事情，這個善事是我做的，好了，你就有我相；他受了我的恩惠，好了，就有人相；你做善事可以延長壽命，得了好的壽命，有壽者相；你要度化眾生，存了我

在度化眾生，有眾生相。這些相無一不是在障礙你自己本體，所以我們講用的時候，要知道，菩薩講六度，首先講布施，布施要三輪體空的布施，沒有三輪體空的布施，那都是妨礙，障礙本體的。講用，你必得要了解這一層，自己又要用，用的時候又不要著相，這個用才是出於本體。

最後這兩句：「一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故」是顯示乘義，「一切諸佛本所乘」，那一尊佛，他在沒有成佛之前，是在行菩薩道，行菩薩道都乘這個法，乘這個三大的意義，所乘的法也是這個意義，然後一方面自利、一方面又利他，成了佛。成佛以後還是這樣，永久地來度化眾生，還是要這個法。「一切菩薩皆乘此法到如來地」，那一尊菩薩，無論在那個地位的菩薩，都要乘這個法，才到如來地，才能夠成佛。

所以立義分講這兩種，立義分就立的大乘法——一個法、一個義，講完了。下面是解釋分，下次再講。

大乘起信論述記講記(一)

第五講

請翻開論文本子，找出二十七頁來，論文我先念一遍：

已說立義分，次說解釋分。

解釋分有三種：云何為三？一者顯示正義，二者對治邪執，三者分別發趣道相。

這是繼前面講完立義分以後，接著講解釋分，「分」是一部分，解釋的這部分。凡是任何一法，這裏的「法」是講我們的心法，以至於任何一法，先提出法的名稱來，然後講它的意思，名義都講出來以後，進一步要詳細地解釋。所以剛才念的這段：「已說立義分，次說解釋分」，前面解了義後，建立這個義，解釋完以後，接著就講解釋分。「解釋分有三種」，就把這一分的內容有三部分提出來。「云何為三」，解釋分有那三種呢？第一「顯示」前面所講的立義的「正義」，這是非常重要的；第二解釋「對治邪執」，我們凡夫眾生為什麼不認識自己的真心？不認識自己真心，

才有生命的生死，這都是由於那些邪執（不正當的執著）而來的，所以第二對治邪執；第三要解釋「分別發趣道相」，分別發趣道相，「趣」是趣向，我們學佛的目的就是要把自己真心完全發出來，要發出來這個真心，必須修道，修道必得先有志趣，趣是趣向，你的心要向著這個道，包括研究道的理論、按照方法去修持，這都是要發趣道相。解釋分就分成這三大部分。下面就接著說：

顯示正義者，依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。

「顯示正義者」，先把這部分提出來：什麼叫顯示正義？這裏面又分出來：「依一心法有二種門」，把一個心法開出來有兩部門。「云何為二」，那兩部門呢？「一者心真如門，二者心生滅門」。這非常重要，我們要研究自己的心法，不學佛的人，甚至於學佛很多年的人，一問他：什麼是心法？他不知道，也沒辦法解釋。你看這裏，馬鳴菩薩一開始就說：一個心法開出兩門來，那兩門呢？一是真如門、一是生滅門。

這個一心（上面第二句），依一心法有二種門的「一心」，我們學淨土宗念佛法門，就是要求得一心，求這個一心不亂，現在這裏首先就提出「一心」。這個一心在未講到分開兩種門之前，我們先概括地認識一心，古代祖師解釋：你這個一心，就指眾生當前的一念之心。我們每個人，不管是什麼樣的人物，做皇帝貴為天子、一般人、當乞丐的人，都有一心。這個一心在那裏呢？要是講《楞嚴經》，你找吧。釋迦牟尼佛叫阿難尊者去找，在那裏？祖師在這裏很扼要地告訴我們：就指任何一個眾生當前的這一念，這一念就是你的一心。不過這一念，我們凡夫眾生不會用，這一念裏就包含兩門——一個是真如門、一個是生滅門，講好懂一點，就是《楞嚴經》裏講的如來藏。如來藏怎麼呢？就是真如、生滅這兩門和合起來的，也就是唯識宗所講的阿賴耶識，阿賴耶識就是這一念，就是真妄和合的這麼一個心法。問題是：我們凡夫眾生，誰也不知道這其中有真（有真如），只把生生滅滅的這個念頭當作是我，只承認生滅，只認識生滅的這部門，不認識真如這部門。所以馬鳴菩薩在這裏一開始就講「顯示正義」，顯示正義顯最正確的義理。你把論文（《起信論》的論文）要顯示最正確的義理，首先要了解：這個「正義」就是依照一個心法，開出兩

部門來講，這是研究，沒辦法分的，在研究的時候，分成兩部門來認識，這兩部門，一是心真如、一是心生滅，真如是不生不滅的，生滅就是生生滅滅的這些因緣法。這兩者雖然是分開講，我們凡夫眾生都是迷惑顛倒的人，只認識生滅的，不認識真如。換句話，你要是開悟了，接著修持，就把真如門顯示出來，生滅門（本來生滅門就是虛妄的）就消失了，那就成功。先開這兩門出來，然後你看：

是二種門皆各總攝一切法。

「是二種門」，「是」當此字講，「此」就是這個，這二種門「皆各總攝一切法」，「皆各總攝一切法」是說：真如門也攝一切法、生滅門也攝一切法。這怎麼說呢？先就真如門來看，真如門就我們凡夫眾生來講，前面跟各位介紹，我們每個眾生都有阿賴耶識，阿賴耶識裏面有真的、有假的（假的叫虛妄的妄），真妄和合的。既是真妄和合，就我們凡夫來講，真如門整體的，就包含了有染法、有淨法，染法是污染的，就是生滅這一部門，真如門也把它收攬在內。既是真如門也容納了生滅門，所以它是染淨通體，該攝一切法，它能夠全體地都包含在其中。再就生滅門來講，

生滅門有真如，除了真如是清淨的本體以外，其餘的就是無明等等染污的法，各別的，這個染污法、那個染污法，分開來有很多很多。就拿阿賴耶識來講，有阿賴耶識、有第七識、有第六識、有前五識，各別的，阿賴耶識是第八識，你把染法轉乾淨了，阿賴耶識虛妄的法，把它破除掉，清淨法顯示出來，完全是清淨法，那就不叫第八識，叫第九識了，第九識是無垢識。既是第八識裏面就有第九識（就是沒有垢的），那當然是生滅門中也包含了真如門。這個「攝」就是該攝，「該」是該括，好懂的話就是包括，「皆各總攝一切法」——真如門包含生滅門，生滅門也包含真如門。

在這裏跟諸位講，有很多其他研究教理的人，他就反對這種講法。其實馬鳴菩薩他研究這個理，不能不分開來講，你不分開來講，囫圇吞棗，你怎麼研究法？研究的時候要分開來，真正用工夫的時候，就不能這樣分別，這個首先要了解。要不然，你不分別講，你叫我們凡夫眾生怎麼認識什麼是真、什麼是假？他這個定義下得好，假的就是生滅的，真的就是不生不滅、是真如，這個要先解釋清楚。接下來

在二十九頁：

此義云何？以是二門不相離故。

這個論文的文字非常簡要，前面說「二種門皆各總攝一切法」之後，接著就提出問題來：「此義云何」，你講「各總攝一切法」，這個道理是怎麼說？真如門為什麼總攝生滅門？生滅門又總攝真如門？這個聽起來，叫人家糊塗了。這個意思，你怎麼解釋？下面這一句就是答覆，有問有答：「以是二門」，「以」當因為講，「是」就是這個（指定詞），因為這二門「不相離故」，真如跟生滅，也就是真、妄這二門，不相離。研究的時候是教我們明瞭什麼是真如、什麼是生滅，實際上，祖師說就是當前這一念。天台宗講「一念三千」，你這一念之中就包含三千法，都在這一念之中，所以是當前這一念。既是當前這一念，真、妄這二門不能分離，「不相離」是不互相分離。你必得要把它分離的話，那你這個心法就沒辦法了解。所以慈舟大師在這裏解釋：「以真如不離生滅，生滅不離真如」，真如門離不開生滅門，生滅門也離不開真如門，「故得各總攝一切法」，所以真如可以總攝一切法、生滅也總攝一切

法——互攝。

這怎麼說呢？祖師注解就注解到這裏為止，但是我們研究的人，卻要從這裏再多一層地來研究：為什麼真如不能離開生滅？生滅也不離開真如？因為真如、生滅這二門，既是一體的，你離開了生滅也就沒有真如；你要想離開真如，找那個生滅，也就沒有生滅了。這是辨證，講辯論的大前提，這個先要立住，立住這個大前提的宗，立下宗的時候，然後你可以找比喻、你可以找其他這些法的理論，來證明這種解釋，證明這個宗旨。古代祖師最常舉的例子，而且容易懂的，在宗、因、喻裏面就舉比喻。

先講離開真如就沒有生滅，拿海裏的水來比喻：水是一個形相，水的形相，水有沒有水的性（水性）？中國的學問講五行，五行是金木水火土，各有其性。比如說，水是什麼性？水是濕性，濕性你看不見的，看不見這個性，你可以用它的相，我們看海水，看不到海水的性，但是海的水，你可以看到，水是相。你要是離開真如找生滅的話，就等於把海裏的水跟所有的濕性分離，把濕性從水分離開來，這兩

者分開，我不要濕性、我要水，你辦得到嗎？水的相是什麼？海水有波浪、有水，這是相，無論是波浪、是水，它離不開濕性。離開濕性，你找水、找波浪，就沒有，找不到。反過來說，你要離開生滅的話，要找真如也找不到，就等於你把海裏的水以及海裏所有的波浪，統統搬開，不要了，我不要這個，我找水性，找水的濕性，事實上你辦不到。就算假設你辦得到，你能把太平洋的水、所有的波浪，統統把它去乾淨，不要了。去乾淨，不要，水跟波浪固然沒有了，濕性也沒有了，隨著波浪也就沒有了，離開生滅也就找不到真如了。禪宗不研究這個，叫你參，你自己參悟了，你就了解這句話「二門不相離」，不悟的時候，怎麼樣講，問題還是有。什麼問題呢？真跟妄就不是一回事情，要真就不要妄，要妄就不要真，總是兩回事情，你不能這樣含糊籠統。他還說你含糊籠統呢，不是含糊籠統，是你自己沒有把這個理能夠悟得出來，悟得出來之後，二門不相離的。

說這個做什麼用呢？你研究心法，就直接講真如好了，為什麼要講「各總攝一切法、二門不相離」？我還是舉前面的提出來，就是當前的一念，你用工夫，就在

你當前一念，你用錯了工夫，走生滅的路，走到生滅門裏面，你學到那一年？你再多生多劫地學，你也得不到真，還是在生死六道當中輪迴生死。你要會用工夫，當下就取，就認真的，認真的當下就能轉妄顯真，把虛妄的轉成真的，不在別處，也在自己當前一念。跟各位說，這是真正的佛法、真正的心法，我們修道就在這上面修的。絕不是說一個人生了病，就認為也許是冤親債主找來了。那都是心外求法，說實在的，著魔還是自己不善用功，自己心裏著了自己心魔。有天魔外道，不錯的，那個魔王波旬，他找什麼人？你要證果的時候，他才來找你，像我們這樣的凡夫，成天在紅塵之中，他還叫天上的天女來擾亂你？你求他來，他也不來，怎麼會著魔？我們成天在魔當中，我們現在是自己心裏妄念造成的魔，不善用工夫，自己妄念造的。千萬別聽那些：你有什麼病，你是著了魔，自己過去的冤家債主來找你算帳了。那些似是而非的話聽不得的。

我們念佛，念佛是要得一心不亂，你念到一心不亂，心做主，真心在那裏起作用。清淨心在起作用，有生之年，你自自然然逢凶化吉，不會有任何災難。臨命終

的時候，你就靠這一念，就能往生極樂世界，這非常平穩的。跟各位說，你其他的當然也要研究，但是這個非常重要，你必須記得這個道理，就在這當前一念，一念覺悟，你就是清淨的，一念不覺悟，你就是污染的。有很多念佛的人，成天在念，你就是一天念上多少遍數，心裏還是在那裏人我是非，心還是在世間攀緣這個、攀緣那個，你那個一念，你所念的，你那個心沒有跟佛號結合，你還是跟生滅法結合的。必得要了解：這一念佛號提起來的時候，心不要攀緣這個、攀緣那個。不但在念佛的時候不要攀緣，念佛當然不會攀緣了，必然跟佛號結合，不念佛的時候，那就講助工夫了，不念佛的時候，心裏也不能夠攀緣世間，把心思放在這個、那個，真修行人就是要淨念相繼，這才管用。所以這兩句話：「此義云何，以是二門不相離故」，既是二門不相離，我們用功的時候，就在當前一念來轉、來用工夫。破迷啟悟、去妄顯真，就是這當前一念。當前一念，自己都不能做主，那還談什麼修？修什麼？就在當前這一念，自己能夠做主，自己做主，不要走生滅門，要走真如門。

再下面就解釋了，上面這兩句話是把總的要義提示一下，下面就再加以解釋：

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

「心真如者」，什麼叫心真如？前面講二門，一是真如門、一是生滅門，現在先講真如門，心真如者「即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅」，心真如者，心真如就是一心真如，這是什麼呢？他就講：心真如就是一法界的大總相法門體。這句話每個字都不能放過，「一」是什麼？一就是一，從來沒有第二，絕對的就是一，不能有第二。「法界」就是萬法的根源，這叫法界，萬法就是一切的法，一切法的根源就用「法界」二字做代表，這個法界的根源是唯一的，不能有第二個。什麼叫「大」呢？大是絕對性的大，不是有比較的大，比如我們台中有大肚山，大肚山也是大，大肚山的大，大肚山跟玉山一比，玉山就比大肚山大了。玉山大，如果跟喜馬拉雅山一比，喜馬拉雅山又比你大。喜馬拉雅山跟須彌山一比，喜馬拉雅山又是小巫見大巫了，須彌山又大。但是你從大肚山到玉山、到喜馬拉雅山、到須彌山，是一個層次、一個層次大，這個大都是比較的大，不是絕對性的大。這裏講大總相的大，是絕對大，沒有比較的。凡是有比較的大，它都有一個體積、有個外

緣，喜馬拉雅山還有山腳、山半腰、山頂，從腳到腰到頂，腳以外、腰以外、山頂以外，還有外。他這個大，至大無外，沒有外的。

再說「總相」，總相就是總持的，把一切的相都總歸到這個相裏邊來，一切相都總歸到這個法門體。要問：這個相是什麼相？凡是看見這個相有長有短的、有方有圓的、有大有小的，這都是差別相，差別相可以看出來的。這個總相不是差別相，「總」是對「別」來講的，別相我們好認得，總相我們認不得。我們凡夫的眼，別說眼看不到，心思也想像不到，這是總相。佛法講總相是無相的，《金剛經》裏所講的，教你認識自己總相，你怎麼認識法呢？教你不要住任何的差別相，差別相就是人相、我相、眾生相、壽者相，這是別相，你一著了差別相，你總相就認不得了，總相就指心性的實相，實相是無相的。為什麼是無相？無相就是沒有差別相，它是平等的。總相法，「法」這個字，在唯識學的定義是軌持，任何一個法都有軌迹、有軌道，可以執持、任持的，軌是可以讓人家認識、持是任持自性，任何一個法都有一個維持的能力在那裏，這叫法。總相法門體，這個「門」做什麼用呢？門

是讓人家出入，它不是關閉的，它是通達的，門是表示通達的意思，門是表示無所不通。再講「體」，體字把這一句每個字——法界大總相法門體，最後的「體」就是上面所講的一個本體、總體，用這個解釋「心真如」。「心真如」三個字，「心」就是我們眾生當前一念的心；「真」是不虛妄的，絕不是指我們眾生身體裏那個心臟的心，這就是「真」；「如」是什麼呢？「真」是不虛妄，「如」就是不生不滅、不增不減，沒有那些假相，這叫如。「心真如」就是一法界大總相法門體，就是我們眾生一切法的本體。

下面再把「心真如者，一法界大總相法門體」加以扼要地解釋：「所謂心性不生不滅」，這就是佛經裏所講的，馬鳴菩薩作的論文叫《起信論》，《起信論》要根據經講的，佛經裏提到心性，任何一部大乘經都提到心性，一提到心性，都解釋這個法不生不滅。比如《心經》，六百卷《大般若心經》，那短短的一小部《心經》就講：「不生不滅、不垢不淨、不增不減」，它就研究所謂心性是不生不滅的，就是真如。各位看看這裏祖師的注解，剛才我是扼要地解釋，慈舟大師在這裏是用華嚴宗

的解釋，解釋這個法界，《華嚴經》裏講一真法界，各位看二十九頁後面這一段，這一段我念一遍（剛才要義講過了）：「次釋本文，初句標門，就實說心真如者，還是阿賴耶識心中一份真」，這我前面講過了，阿賴耶識裏有真有妄，這一份真「亦即真如心」，「即是句為總指」，「即是句」就是論文裏「即是一法界大總相法門體」這一句，即是句是總指的。「所謂句，略釋」，「所謂句」就是第三句「所謂心性不生不滅」，這一句是略略地解釋。這是科判，慈舟大師把前面講的這三句作一個科判，也就是中國講文章的章法，他先講章法。

章法解釋完以後，他講法界了，「一法界」就是第二句裏「即是一法界」講的法界，法界是什麼呢？「即一真法界」，一真法界「一不定一，開則為四」，他先把「一」分開來講，解釋「一」的義。我前面講一是絕對性的，沒有第二個一，那是要我們研究認識這個「一」，名義上、名字上這個「一」是什麼狀況。這裏根據《華嚴經》講的四種無礙，把一分開四方面來講，不論是籠統講一，絕對性的一，沒有第二個一，固然是這樣講；但是絕對性的一，沒有相比較的，這個「一」究竟什麼

樣子呢？我們還是不懂。慈舟大師在這裏舉出四法界，用四無礙來解釋：「開則為四」，一真法界開為四，「一理，二事，三理事無礙，四事事無礙」，分開這四種四無礙。「一真心性，曰理法界」，講一真法界，一真心性叫做理法界，「故釋云」，所以馬鳴菩薩在論文裏解釋「所謂心性」。這個「十法界依正二報」，依報、正報，依報就是山河大地，以至於欲界、色界、無色界那些天道的環境，地獄、餓鬼、畜生、三途裏的依報；正報就是六道眾生，不但六道眾生，他是講十法界的，二乘、菩薩、佛的依正二報，依正二報「即事法界」，事實上有這個界，各有各的界限在那裏。講到心性，純粹是真理、理性；講到事就是依正二報，十法界的依正二報，清清楚楚的。

「以上理事合說，曰理事無礙法界」，把理、把事合起來講，叫理事無礙法界，理與事不相妨礙。理與事為什麼不相妨礙呢？舉例來講，比如我們念佛法門講理，西方極樂世界在我們理性之中，我們自性中就有西方極樂世界；講事，西方極樂世界事實上就在十萬億佛土以外，有那個世界，我們往生極樂世界，帶業往生，事實

上就到十萬億佛土以外那個依正莊嚴的世界去，這叫事理無礙。他們很多學普通法門的人，我們講學普通法門不是指的高僧大德，高僧大德比如虛雲老和尚、慈舟大師，無論那一宗的祖師，天台宗的歷代祖師、在台灣的廣欽老和尚（他雖然是學禪宗的），都一邊講理、一邊講事，事與理都是圓融的，他雖然講心性包含極樂世界，但事實上有極樂世界，要發願到那裏去，那一宗都是這麼講的。就是沒有到那種程度，似是而非的，自己還沒弄得明白，他講：你念佛，自性彌陀、唯心淨土。就講這一套，他拿理，就執著有理，否定事，就是理與事有妨礙的。我把這個例子舉出來，他這個理事就有妨礙了，證明他對於淨土宗特別法門固然不通、不了解，就是對於他普通法門的本宗，他也不了解。這裏馬鳴菩薩講的法界，慈舟大師引用《華嚴經》的理事無礙法界，通任何一宗。換句話，你無論學那一宗，理與事都不能夠互相妨礙的。所以淨土宗第十三祖印光祖師就教我們念佛人：你不能執理廢事，執理廢事就是理與事有妨礙。所以說到這裏，我特別提出來，針對現代的人，他就拿那些似是而非的理論來妨礙學淨土宗的人修行，這個罪過不得了。必須了解事理無礙，念佛的人不能執理廢事，才能成就往生。

事理無礙還好懂，還有事事無礙，事事無礙就更難懂了。講事實，事實與事實互相沒有妨礙。「事事皆理事相合，故小大相容，一多無礙，曰事事無礙法界」，這要懂得前面那個事與理不相離的，事中有理、理中有事，事理不相離的話，事事也是不相離的，也是整體的。我們凡夫所以有人相、我相、眾生相、壽者相，那只認識一個差別的事相而已。講到事事圓融的話，那就平等相了，事事無礙，到了平等相，才能事事無礙。沒有平等，只知道一種差別，你怎麼無礙？一碰就有妨礙的。不能事事無礙，所以我們凡夫在世間辦事，無論辦政治、辦其他各種自己的事業，一辦就跟人家抵觸，跟人家有妨礙。你懂得事事無礙的理，你辦任何事情，不會跟人家妨礙的，到了無礙這種境界的時候，你任何事情都能辦得通，佛法妙就妙在此地。「此四法界為所總，一真法界為能總」，所以一真法界講到理、事，理事無礙、事事無礙，這四種法界總歸起來講就是一真法界。分開四種來研究，你不能說分開四種研究，一就是四個，不能稱為一了，那你這個研究法就沒辦法領悟經義。「又能所不二，故曰心真如者，即是一法界大總相法門體」，祖師注解，分開來讓我們認識一法界一的涵義，了解四種無礙的時候，再歸併起來——一真法界，認識這個一

還是絕對性的，沒有第二個跟它相比。現在翻到三十頁：

一切諸法，唯依妄念，而有差別；若離心念，則無一切境界之相。

這個「一切諸法」，看注解，慈舟大師講：「一切諸法，即徧計有生滅之妄境」，論文是：「一切諸法，唯依妄念，而有差別」。所以講「一切諸法」，我們凡夫所認識的一切諸法，就是徧計所執性，徧計所執的，有生有滅的虛妄境界。「徧」是普遍的，「計」是計度，什麼叫計度呢？他所計度的不合乎事實，他起了誤解。比如下面講生滅的妄境，所謂生滅妄境，這一切法都是有生有滅的、因緣生滅的，這在經文裏隨處都可以看得見。各位研究過《八大人覺經》，《八大人覺經》教我們覺悟「國土危脆」，世界上那一個國家都有它的領土，這個領土是危脆的，又危險又脆弱，不能常有。但是任何國家在位的人，都把這個國家當作實實在在、牢不可破的，是子孫萬代都不變的國家領土，他不知道這是危脆的生滅妄境。就拿台灣的高山來講，九份二山看起來堅固得很，一場地震，在我們台灣是大地震，其實就整個大地來講，稍微動一動而已，不是什麼大地震。動一動，你就受不了，九份二山一下子

就變成不是原來的形狀了。這還不算，一下大雨，山上就有土石崩流（叫土石流）下來，這還不是脆弱是什麼呢？我們凡夫眾生連這一點都看不清楚，執著虛妄的境界，不以為是虛妄的，這叫徧計所執，把生滅的當作真實的、虛妄的當作真實的。這裏講「一切諸法，唯依妄念，而有差別」，這些虛妄的妄念，就是由於我們眾生徧計，普遍地在那裏執著、在那裏起誤解，你起誤解、執著誤解，誰在執著？就是妄念，你虛妄的念頭在那裏作祟，「妄念」就是徧計所執的、執著那個境界的心。所以論文講：一切諸法沒有別的，一切諸法從那兒出來的？依著妄念而有差別，才有各種差別法相，都是妄念起來的。如果不是妄念，諸法平等了，就沒有差別相，就得到它的實相。

你這個差別相掩蓋了那個實相，所以下面說：「若離心念，則無一切境界之相」，若離心念，這個「心念」就是一切虛妄分別的那個心念，虛妄分別，普通法唯識宗講「徧計所執性」，徧計所執這個心，這就是虛妄分別心，「離心念」，離開虛妄分別的心念，那就沒有……「則」這個字就是條件的，假如有上面那種條件，境界就

轉變了，「無一切境界之相」，這些差別境界就沒有了。有一切境界之相，這個世間永久不能太平的，世間永久是個人有個人的鬥爭、國家有國家的互相戰鬥，為什麼呢？就是各人執著那種虛妄、假的差別相，你沒有一切境界相，那就天下太平了。有一切境界相，不但戰爭、鬥爭等等，最嚴重的就有生死，為什麼有生死呢？生死就是虛妄心貪戀貪瞋癡，貪求這個、貪求那個，一有貪求的話，六道裏的生死就不得了。一般人講「不得了」，就是生死不得「了」，那是最嚴重的。沒有一切境界之相，妄念破除了，差別相沒有的話，就得到平等的、真實的相，你回過頭來一看，任何一法都是真實的，任何一法都是清淨、一塵不染的那個法。無一切境界之相有什麼好處呢？無一切境界之相就沒有一切妄念，不以妄念來虛妄分別那些境界相，你真實的真如心在那裏起作用的時候，一花一草、山水，無一不是真實的。蘇東坡講：「溪聲盡是廣長舌，山色豈非清淨身」，「莫非」是古代祖師引用它變化了，我查過《蘇東坡全集》，他說：「山色豈非清淨身」，溪聲盡是廣長舌、山色豈非清淨身，他就是講法身，那就是沒有一切境界之相，溪聲、山色、一花一草，無一不是心性顯露出來的，那境界馬上轉變了。下面是離妄結真：

是故一切法，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。

必得把前面講的義理研究明白，才懂得這一段話，「是故」就是所以或因此之故，把上面那個分析之後，「一切法，從本已來」，「從本已來」，本來就是，禪宗叫你參本來面目，本來面目是從本已來。怎麼呢？它就是「離言說相，離名字相，離心緣相」，這些相都是差別的，「言說相」是什麼呢？我們說真如，我們只是說說，假使你不離開言說相，你把言說當作真如，那就糟糕了。我們這個言語，言語是真如嗎？古代祖師比喻：那就等於你說火或者說水，你說「火」這個聲音，你說出來馬上就有火來了，這句話裏就有火，比如我說火，火就冒出來了。事實上不是如此，你說火，火沒有來，那你說的火只是「言說」，言說就不是真火。你想要求得真火，你必得撇開言說相，你不要把那個當作真火。那你要求得真如的話，你就不能把真如這個「名字」當作真如，你把名字當作真如，你永遠也得不到真如那個真法。所以說離開言說相、離開名字相，名字叫真如，你還要離開那個相。離開心緣相，心

行處滅，凡夫眾生心攀緣到那裏，那裏都不是真實相，都是差別相，所以要離開心緣相。最後交代：「畢竟平等」，你為什麼要離開那個相呢？一切法是畢竟平等的，「畢竟」當到了最後、到了究竟，究竟這個法是平等的。「無有變異」，沒有變化、沒有改變（意思是沒有不同的），「不可破壞」，沒有破壞的，「唯是一心」，只是一心，「故名真如」，所以名字叫做真如。

第六講

請翻開《起信論》的本子第三十一頁，我先把文念一遍：

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言。

前面立義分講完之後是解釋分，解釋分是解釋義理，分三部分講，第一是顯示正義，就是把我們凡夫眾生的心開為兩部門，一個真如門、一個生滅門，現在繼續上回講的心真如門。心真如門，我們上回講到「是故一切法，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」，剛才念的那段就接著這裏講。既是上一段講的這一切法要離開，本來就是離開言說、離開名字，不但離開言說、名字，就是我們眾生心裏攀緣的心緣相也要離開，這是講真如。

講到這裏之後，恐怕還有執著，什麼執著呢？你說既是離開言說、名字、心緣，

為什麼還說個真如？所以這裏再破除這個疑問：「以一切言說，假名無實」，前面講的，你要想得到真如，就要離開言語，還有一切名稱，都離開的時候叫真如。還有講那些佛法，比如一真法界，一真法界還開為十法界，十法界有依報、正報等等，那為什麼又講這些名稱？既是要離開一切名稱、一切言說，為什麼佛法偏偏又講這些名詞呢？針對這些疑問、這些執著，所以這裏講「以一切言說，假名無實」，「以」當因為講，因為一切說出來的言語還有那些名相，都是假的，沒有一個實在的。

為什麼一切言說只是個假名而無實在，不是真實呢？下面兩句就解釋所以然，解釋這個道理：「但隨妄念，不可得故」，「但」是只是，這一切的言語、名詞，只是隨著妄念而有的，不可得。怎麼是只隨妄念而有不可得呢？因為你的言語、這個名詞，言語、名詞是從那裏出來的呢？言語跟名詞都是從具體的物質那個相，根據一切有形相的東西，才定出來那個名詞。具體的比如我們的地球，地球有這麼一個形狀在這裏，然後給它定出一個名字叫地球；又如一個眾生，眾生有他的身體、他生命的現象在，然後把他叫做一個眾生。所以眾生也好、地球也好，都是因為有那

個相，才有這個名詞，有了這個名詞，言語才能說，跟人家說話才能互相交談。但有具體的形相，還有具體形相所產生出來那些抽象的東西，也是如此。比如講數目字，一、二、三、四、五，以至於多少多少這些數目字，數目字是抽象的，一、二、三、四、五，一是什麼東西、二是什麼東西？但是一、二、三、四、五這個數目字，也是從形相發生出來的。比如拿一個實際的東西，就拿蘋果來說，你教小孩子認識數目字，先拿一個蘋果，告訴他：這是一，一學會了，再拿兩個蘋果放在一起，學二，一、二都是根據具體東西的形相出來的，學會了。所以不論有形的、無形的這些名詞，都是從它具體的形相出來的，這些形相包括自然界的天地、我們人類社會眾生本身，這些都有具體的形相，這是名相的來源。

現在再看這一句：「一切言說，假名無實，但隨妄念」，「但隨妄念」是什麼？你指的那些言語、文字，那個名相都是從心相來的，心相從那兒出來呢？包括我們眾生的身體、宇宙的這些東西，這些東西都是我們的妄念造成，隨著妄念才有的，假使我們眾生沒有這些妄念，這些東西整個都不存在的。說到這一點，跟各位說，

儘管世界上研究哲學的人，他們後來分出的派系很多，一個是唯物派系、一個是唯心派系，對這句話，當然講唯物主義的聽不懂，他意思聽不懂，就算講唯心哲學的，他也聽不懂，他們講的唯心，講不到「但隨妄念」，他不了解。這個妄念，不論唯物、唯心的哲學家，都聽不懂。比如大家知道的笛卡爾，他有句名言「我思故我在」，他是懷疑派的哲學家，但是他對人類的思想，他要肯定的，如果連自己思想都否定，那就成為虛無主義，那就講不通了，所以他肯定一個人的思想。但是他講「我思」的思想，在佛法來講，淺薄得很。他那個能夠思想的「思」是：我的存在就由於我的思，能夠思才有我。這在西方講哲學已經很推崇他了，實際上這個「思」就是妄念，這個妄念是不是真的呢？妄念是我嗎？一般人就跟笛卡爾的思想一樣，就是我思故我在，不錯，我有了妄念才有我。不過他承認那個妄念是真我，他把那個假我執著當作真我，這就證明他不了解妄念，實在不了解。他把妄念當作真念、把假我當作真我。

在這裏要好好研究，這一切宇宙、人生、眾生，一切眾生所造的業報，無一不

是由我們眾生妄念造成的，這部論後面就講：你一念不覺而有了無明，無明再一發生，然後接著就有種種的這些假相出現，就是妄念出現。所以在這裏告訴我們學的人：你執著言說、名相，要了解都是從妄念出現的，隨著妄念不可得，妄念隨時在變動，那些名詞、形相也隨時在變動。同樣說「茶」這個名詞、寫「茶」這個字，中國跟外國都不相同的，同樣是中國人說的「茶」，寫的「茶」字是一樣的，但是念的音也不一樣，各地的方言都不一樣，隨時在轉變，這還可以看出來。再說山河大地也是隨時在轉變，你沒有研究這個學問，一般凡夫不知道，粗淺的現象隨時在變動，看不出來。你懂得這門學問，你再仔細地觀察觀察，一座高山，它隨時在那兒變動，人道眾生現在這麼多，山的形狀是這樣，人道眾生離開了，到了畜生道，也有畜生道的轉到人道來，隨時減損，也隨時增加，看起來山的形狀還維持差不多，實際上慢慢地再變動，這都是隨著眾生妄念在改變的。

佛法講要離開言說相、離開名字相、離開心緣相，因為這個名相你不能執著，在佛法裏講這些名詞，是為了要讓學的人從名相裏面了解真相、從假相裏面了解真

相。所以後面解釋：「言真如者，亦無有相」，這就是說一切假相都要離開、都不能說，那都是隨著妄念才有的假相。那麼真如也是名相，真如也是假的，你不要認為佛法以外的名字都是假的，相都是假的，真如是真的囉，你這又執著了，所以下面講「言真如者，亦無有相」，就是說到真如，真如也無有相。這是教我們了解佛法講的真如也是個假名詞，你不能把真如這個名詞就當作真實的真如了，「真如」這個名詞也是沒有相的。這裏就告訴我們真如也是假相，我們現在講真如門，要認識「真如」二字也是名相，是讓我們了解根據這個名相實際來用工夫，往真如本體上去體會，是這種用意。

下面說：「謂言說之極，因言遣言」，那麼說真如這個名字，「真如」是個言說之極。什麼叫言說之極呢？在佛法裏有一部，《攝大乘論》裏講：佛法所講的一切名詞，有十種名。比如講佛法的「法」是一個名，佛法有四諦法、六度法、十二因緣法，這是法的名字；再講「人」的名字，修行人有四果羅漢、十行位的菩薩、十住位的菩薩，這都是人的名字，以至於一步一步講，到最後，第十種叫究竟的名字，

什麼叫究竟呢？講到最後，最後的名字就是真如。十種名詞，第十種講到最究竟的名詞就是真如，所以這兩句話：「謂言說之極」，言說之極就是講到真如。佛法所講的名詞，佛法當然也包括世間一切法，講到第十種名詞，講到真如的名詞，講到極處了，最究竟了。講到最究竟的時候，「因言遣言」，把真如這個名詞說出來，可以遣除在真如這個名詞以前的一切名詞，都把它排遣出去。不但其餘的名詞，一切都排遣出去，連真如最後這個名詞，也把它排遣掉了，這叫言說之極。講到真如，講到最後這個名詞，把最後這個名詞說出來，其餘一切名詞，都把它遮遣掉了。既是遮遣掉之後，就讓我們了解，了解什麼呢？不但世間一切名詞，你不能執著，就是佛家的一切名詞，甚至於到最後真如這個名詞，也都把它遣除掉，不要執著，你要執著這個名詞的話，那個本體（心性）就沒辦法證到，就證不到本性。

這個意思說明白了，這是個小結論，就解釋一切的懷疑，懷疑什麼呢？前面講離言說相、離名字相、離心緣相，你一切名相都要離開，最後你要「故名真如」，你執著、懷疑：既是一切名相都要離開，為什麼還講真如呢？它既是叫真如，真如

就是要執著、當真的，就不能離開。就是恐怕人家發生這個，假如你執著其餘一切名相都離開、都不要，你要執著真如，這又壞事了。你要執著真如，把真如當作就是實際上自己心裏的本體，那你就執著真如這個名相，把這個假名當作真心了。這就是天台宗所講的六即佛中的名字即佛，名字即佛還早，後面還有觀行即、相似即、分證即、到最後究竟即，你把「真如」這個名詞當作心性，就把「名字即」執著當作「究竟即」了，那不得了，你始終沒辦法明心見性了。所以後面這一段就破除這個執著，破除得乾乾淨淨的。

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。

這就解釋前面「因言遣言」的「遣」字，為什麼要遣呢？遣的是名相。「此真如體無有可遣」，這個真如本體沒有遣的，所以真如體注重講「體」字，這個「體」就真正指的我們真心（就是本體），本體無有可遣，本體沒有可遣的。為什麼呢？「以一切法悉皆真故」，因為一切法無一法不是真如，都是真的。這是眾生一個迷、

一個悟的問題，迷了就把真如體迷昧了、不知道，就變成一切法都是假法，一切皆假；你覺悟了以後，一切假法沒有自體，沒有自體以什麼為體？以真如為體，換句話說一切法都是真的，都是真如體。既是一切法皆是真的，你遣什麼呢？你要把真心遣掉？真心無可遣的。那就是蘇東坡所講的：溪聲、山色，溪水流的聲音，山青的，一片山色，都是法身，都是法身你遣除什麼呢？法身都是真的，上面這兩句是這個意思。

下面兩句：「亦無可立，以一切法皆同如故」，「立」是什麼呢？上面兩句是真如門（真如）這方面來講的，一真一切真；下面這兩句就生滅的假法來講，你要立一切假法，立也立不起來。怎麼立不起來呢？我們普通講「萬法無自性」，萬法指的一切生滅法，生滅法沒有自性，不只我們人類眾生，人類社會各種組織、山河大地，一切法沒有自性。那麼要問：這個性從那裏來的？沒有自性，有共同的它，「它」是什麼性呢？「它」就是真如，迷了真如才顯出生滅的假相來，任何一個生命假相，沒有自己的自性。

既是沒有自性，我舉個例子，說比喻話：我的身體是真的我，我站在燈光下面，有個影子，有燈光照出的影子，這個影子是不是假的？完全是假的，這個影子沒有自性。但是這個影子雖然沒有自性，這個影子從那裏出來的？從我們身體出來的，這個影子是由因緣生法，因緣和合的，有光線、有空間顯出這個假影子。如果你要立這個假影子，你要立世間一切萬法，就等於你要把這個假影子單獨地獨立出來，建立這個假影子自己的本性、自體。但是任何人都知道，這個假影子有什麼自性？有什麼自體？前面講「但隨妄念」，是這樣來的，是「無可立」的。為什麼呢？你認明白了，你認得假的，就認得真的，你認出這個影子是假的，然後你就知道這個假影子從那兒出來，你追根究柢，你就追到真的方面來。所以說「無可立，以一切法皆同如故」，一切生滅假法，都同這個真如，都是從它這裏出來的。既是這樣，你用不著遣，你要遣，實際上辦不到。要不然，你遣這個假影子，你怎麼遣也遣不出去，這是徒勞無功的，它本來就是假的，它無自性的。要是你有真知灼見，你看清楚這個影子是從你身體出來的，你的影子如同你的身體，就跟你身體一樣的，一如一切如，所以無可立。

各位把慈舟大師的注解看一看，這四句話不能不講清楚，這當中包括世間的兩種邪見，這兩種邪知邪見，都是障礙不能學佛的，一個是斷滅知見、一個是常住知見。上面兩句：「此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故」，這兩句話是說沒有可遣的，真如體本來不可以排遣，如果你要排遣，那連帶的就真如也遣掉了。這是講唯物主義的人，唯物主義認為一切都是物質，物質決定一切，人死，一切都沒有了，這是斷滅知見。無可遣的，你要遣，就把真如遣掉了，所以慈舟大師舉例，這個例子也是古人的、也是佛經裏的，比如就像水與波浪一樣，你了解的話，波浪就是水、水就是波浪，水就是體，你一定要遣除，你要找水，你找水，連波浪也不要了，你把波浪搬空了，水也沒有了，就變成斷滅的。「一切法」就如波浪，「真如體」就如同水，你要把一切法（波浪）斷除的話，你連真如（水）也沒有了，成為斷滅知見，斷空了。

下面這兩句：「亦無可立，以一切法皆同如故」，你要安立，安立什麼呢？你要把水建立起來，換個方式，再舉剛才那個影子，你要把影子建立起來，那就執著假

影子，假影子隨時在變動的，跟著本體在動，隨時動就隨時生滅。你把生滅法（假影子）建立起來，你就是常住，你把生滅法當作真法、常住的，成為常住知見。

斷、常這兩種知見就是大邪見，有這個大邪見，對於佛法所講的三世因果，他沒辦法了解，那麼學佛就不能入門。各位不要認為很多人學佛學了多年，他在基本的理論上沒有明白、沒有貫通，他三世因果不明瞭，這樣他學佛，實在是沒辦法入門的，學不好。所以愈是在末法時代，他這個基本的知見不能樹立的話，表面上看起來他在學佛，實際上做了很多違背因果的事情，他還膽大妄為，自己還不恐懼呢。這種人現在多得很，這樣的人，問題就出在基本的知見沒有樹立端正。這一段後面還有兩句，把它講完：

當知一切法不可說不可念，故名為真如。

這是結論：「當知一切法」，你應當知道一切法，「不可說」，說也說不出來，「不可念」，你心裏在想，思想也沒辦法想到。這個「一切法」就指真如本體，一切法的本體，這一切法的本體就是言語道斷、心行處滅。你了解言語道斷、心行處滅，

言語安不上，心裏思想，想也安不上。你認為「想是我」，那都是假我，真我實際上沒有體驗出來，你還不認得。你必須了解不可說、不可念，你知道不可說、不可念，你就不能執著那些名相、不能執著你自己的妄想。不執著自己的妄想、不執著自己所認為的那些名相，你這才能夠用佛法來用工夫，你才能證到自己的本性真如。

用功的方法，各宗不同的，天台宗有止觀法，禪宗用參究的方法，我們淨土宗有念佛的方法，目的都是一樣，都是要你不執著那個名相、不執著這個妄念。無論那一宗，用正工夫的時候，都不能妄念紛飛的，妄念紛飛的話，任何正工夫都用不上，「故名為真如」，所以名叫真如。

大乘起信論述記講記(一)

第七講

請翻開《起信論》的本子第三十二頁，上回講到「當知一切法不可說不可念，故名為真如」，現在開始有個問答，我把文念一遍：

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？

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。

現在就從這個問答開始。這一段還是解釋分，解釋分一開始就講解釋有三分：第一是顯示正義、第二是對治邪執、第三是分別發趣道相，現在還是第一部分顯示正義。在顯示正義方面，把心分成兩部分講，一個是真如門、一個是生滅門，我們現在研究的還是心真如門。上回講到真如是一切法皆不可說、不可念，這叫真如，這是結論。現在就根據這個結論提出問題來，「問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入」。這個問「若如是義」，「如是義」就指前面的結論講真如就是

一切法，指的真如門，講到真如就是不可說、不可念。也就是一切的言語這些說，說固然是說不到真如，念是心念，你心裏所想到的也不是真如。

現在問的「若如是義」，如果照這樣講法，那麼「諸眾生等，云何隨順而能得入」，「諸眾生」是學佛的眾生，學佛的人如何隨順能夠得入？也就是說怎麼樣能夠證到真如？意思是這樣。前面講真如不可說也不可想到的，既是如此，真如怎麼能夠證得到呢？這裏講「隨順」，什麼叫隨順？比如講用功——觀真如，禪宗講明心見性，就是要參究；如果不是祖師禪而是研究教理，那就用觀，觀就是要研究，隨著經文來隨文入觀。這裏講隨順，就是要有一種方便的方法，你才能順著觀，能觀到真如去。你要怎麼隨順？前面講不可說、不可念，言語道斷、心行處滅，那你怎麼隨順？這就沒有方便了，所以講「云何隨順」。「得入」是說：前面講方便隨順，久而久之，然後就得入、就契合，就證到真如了。

他提出這個問題，下面就解答「云何隨順而能得入」的意思，根據前面的結論，不用言語文字、不用任何一個名，就沒辦法隨順，那就不能證入真如。他的答覆講：

「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」，這就答覆隨順的問題，「隨順」是講求方便，就針對他問的。這怎麼講法呢？他說：你要知道一切法雖然說是說，實際上沒有能說、所說這種分別。我們一般人說話，心裏都有一個執著的心理，就是「這句話是我說的、我能夠說」，這句話是誰說呢？是我能說、是我所說的話，有能說、有所說，「可說」就是所說，這是答覆言語文字說的這方面。再說心裏的念頭，根據前面講的不可說、不可念，你不要誤會，「不可說」不是什麼話也不說，不是那個意思。你只要說，說是有說，你只要了解說的時候不要存有能說、所說這種分別就可以。也解答「不可念」的問題：雖然是念，亦無能念可念，「可念」是所念，你雖然起念頭，心裏有念了，你在念的時候，你沒有能念、所念這種分別，這叫隨順。

你問「云何隨順」，你的意思以為：什麼話也不說、心裏念頭也不起，這就沒有辦法隨順了。那個答覆說：不是如此，說還是要說，念頭還是要起來。比如釋迦牟尼佛常常講「沒有言語文字相」，尤其在《金剛經》裏說：誰說佛有說法，那就是

謗佛，佛沒有說法。但是事實上，釋迦牟尼佛說法四十九年，這四十九年所說的，不是用言語在說嗎？佛那個說叫「雖說」，注意，雖然在說，釋迦牟尼佛雖然在說，可是佛說的時候，沒有執著能說、所說這個言語相；有能、所這個相，就是一種執著，有執著就是一種障礙，那就證不到真如。所以這句話：「雖說無有能說可說」，就是無有能說、所說。再講「雖念」，三藏十二部，經都是佛說的，佛說話，他不起念頭嗎？不起念頭的話，他怎麼說這麼多經出來？當然起念頭。但是要知道，「雖念亦無能念可念」，雖是起念頭，也沒有能念、所念的這種分別，就是沒有這種執著，沒有能、所的執著，沒有能所的執著才能隨順。釋迦牟尼佛說法是雖說、雖念，沒有能、所這樣分別。

我們學佛，研究經文的教理，也要懂得這樣學，我們雖然在弘法，也說法，不要存著能說、所說這種分別心；我們也用心思在研究教理，雖是在研究教理、起念頭，但是不要起能念、所念的這種分別、這種執著。這樣你研究才能入理，這叫隨順，隨著言語、心的念頭。當然我們現在的言語是凡夫的言語，這個言語都是從我

們第六識裏的心念（妄念）起來的，什麼叫妄念？妄念就是我們執著一切都是我自己的，這個念頭（妄念）是因緣。不了解因緣法，把這個念頭以及由自己念頭用言語文字發表出來的，當作這是我、當作是真實的。其實這都是因緣生滅法，有能、有所就是執著因緣生滅法，是我能說、這個法是我說的、這個文字是我發表的，你這種心理，就不是從本性裏面流露出來的。你憑著這樣研究的話，也沒有辦法引導人證到真如本性，說不上隨順，你雖有言語、雖在研究經、雖然起了念頭，你必得把能、所這個分別去掉。就拿我們自己用功來講，去了能、所，雖然有言語、雖然有念頭，你就隨順這個念頭能夠一直進入到真如本性去。

這怎麼說呢？只這樣說，也許很難體會出來，我們就拿念佛來講：念佛有聲音，佛號就是名字，我們念佛，從自己心裏起的念頭，起了念頭再用口念出聲音來，再用耳朵聽回去，你用這個方法，祖師就教我們這樣念。你起念頭，這個念頭是什麼念頭？我們現在都是凡夫，這個念頭當然是妄念，這個妄念從心裏起來的，妄念起來，你口裏念出聲音，這是聲塵，再聽到耳朵裏面去，也是由聲塵收回到心裏去。

雖然這個聲塵是妄念起來的，祖師告訴我們一個辦法，你不要起分別，你只管從心裏起來、口裏念出聲音來、耳朵聽回去，心無二用。怎麼心無二用呢？心無二用，就對著心有二用，心有二用是：誰在念佛？我在念佛，我念的是阿彌陀佛，我幾時能夠念到一心不亂？我念的阿彌陀佛，這尊佛是從西方極樂世界來的，那我們幾時能夠把自己心裏的佛念得出來？你一邊念、一邊這樣心裏在研究、在想，有我自己、有西方極樂世界的阿彌陀佛，你就是有能有所。你這個念就是有能有所，你是能念、阿彌陀佛的佛號是你所念，你一直在念、一直在想，你幾時能夠念到一心不亂？所以祖師告訴我們：不要起別的念頭，你就是從心裏起來、口裏念出聲音來、耳朵聽回去，久而久之，不必久而久之，你只要不起分別，你這個念頭起來的時候就是淨念。為什麼呢？阿彌陀佛的佛號是萬德莊嚴、是清淨的，你的念頭跟阿彌陀佛的念頭結合在一起，你的念頭也轉變清淨的，自然就轉變清淨的。一有能、所在那兒分辨的時候，你又回來了，你的念頭又是妄念了。修道的工夫就在幾微之間，所以你這樣念，不必那樣分別，這就是隨順，隨順久了，你能念的心跟所念的阿彌陀佛佛號，能所一如了，這就能夠得入，就入到本性上去。修念佛法門，要得一心不亂，

什麼是一心不亂？就是得入到一心，一心不亂就是證果，就是斷了見思惑。舉這個例子，我們就了解了。

論文裏講：「雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順」，你研究佛法，必得把握這個原則，你要明心見性、要證到真如，就要沒有這個分別心。不是前面講的「不可說、不可念」，不是那個講法，你不要誤會了。「不可說、不可念」是教你不要起分別心。「若離於念，名為得入」，「離」是離開，「離於念」就是離念，這也不要誤會為：離念是什麼念頭都沒有，不要有任何念頭了。也不是如此，並不是把你的念頭滅掉，什麼念頭都沒有。如果你誤解離念是什麼念都沒有，就變成頑空、變成斷滅知見了，那不得了。這裏的離念是離開妄念。天台宗講「一念三千」，我們凡夫眾生當前這一念，就包括三千多法在這當中。簡單講這一念裏，不必講那麼多，講最簡單的，這一念中有真有妄，真念、妄念都在這一念之中，問題是你覺悟不覺悟，覺悟之後，妄念就不存在的，就是反妄歸真，不覺悟的話，就迷了真心，迷了真如就全部都是妄念在起作用。我們任何凡夫眾生都是妄念在起作用，不錯，

這一念之中有真念，但是我們的執著心（妄念）在那兒起作用。所以這裏講「離於念」就是離於妄念，離於妄念之後就得入了。

得入是入什麼呢？天台宗講止觀、用觀法，其實不僅天台宗講止觀，那一宗都是觀，所以馬鳴菩薩在這裏講觀。前面的「隨順」是講方便觀，「得入」是用正智，叫正觀，由方便再引起正觀，這是真正正確的觀，你沒有前面隨順的方便觀，你的正觀怎麼開出來？那麼離於妄念，前面講妄念有能、有所，那個念有能、有所，就是妄念，不要有能、有所，把能所這些妄念、執著去掉，你就離開妄念。離開妄念，你的正智才顯出來，然後正確地觀正智，正確地觀那個無分別智（沒有分別那個智慧），以無分別智才能入，才能證到真如的理那個本體，這叫得入。這裏把前面「云何隨順而能得入」講清楚了。

這兩者很重要，怎麼很重要呢？前面問的問題，假如不解釋清楚，就執著不要言說、不要念頭，要空空洞洞的，一念都沒有。他不分辨清楚真念跟妄念，統統是無念，他妄念固然空了，真正真如清淨的念頭也空了，就變成斷滅知見，這是一個。

再就是不滅妄念，認為妄念不空，不知道妄念是空的，執著妄念的話，就墮入常見，不知道離於妄念，就墮落到常見，就跟我們凡夫眾生、印度那些外道一樣常見，常見把生滅法當作常住法。這兩者都是邪知邪見的。下面在三十三頁：

復次此真如者，依言說分別，有二種義。

前面把那個問題解答清楚了，這裏再辨別，辨別什麼呢？前面講不能把言語（言說）這方面否定，因為之前起了誤解，以為「不可說、不可念」是把言語文字都不要了，誤會那個話。現在講需要言語文字，「復次此真如者」，再說這個真如必須有言語文字，「依言說分別」，依言說來分別，「有二種義」，有兩種言說真如。那兩種呢？翻到三十四頁：

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。

「言說」就講真如，雖然不能用言語文字來分別，但是必須用言語文字引導人

來研究義理、來用工夫。依言說真如來講，有兩種意義，「云何為二」，那兩種呢？就用言語文字來講，一個是如實空、一個是如實不空。「如實空」是什麼呢？「以能究竟顯實故」，所謂如實空的意思，要認識這個「空」是把虛妄、污染的這些假法空掉，這是言說真如。言說真如有兩個：一是如實空、一是如實不空，講如實空，要了解這個「空」是要空虛妄的妄心、虛妄的那個法，不是連如實的「實」那個真如也空掉，不是如此。「以能究竟顯實」是什麼呢？你能夠把虛妄污染的假法、假東西空了以後，才能夠究竟地顯實出來，顯示出來如實，這是講如實空，能夠顯實。「究竟顯實」就是把所有的妄（虛妄的）空了以後，然後真實的實體真實地顯示出來——究竟顯實顯示出來了，如實空的「實」是真理，「顯實」就是顯出那個真理，也就是真如。

再講「如實不空」，前面講空，這是講不空，所謂「如實」，你記住，名字雖然換一換，好像不同的，但指的就是真如，真如有講空的、有講不空的。講如實空、真如空，是講要空那些虛妄的法，上面已經講過了，這裏講真如不空。如實有不空，

如實為什麼有不空呢？「以有自體具足無漏性功德故」，這要從兩方面來認識，第一個講自體，自體就是如實、就是真如，真如的自體不是虛妄的，真如有它的自體。我們凡夫眾生看見萬法，包括我們自己的心理、身體，以及山河大地這一切，我們把它當作真的，其實這些萬法，佛經裏常常提到「萬法無自性」，性就是性體，萬法無自性，也就是無自體，但是真如有自體。

這裏講如實不空，第一是「因為有自體」，如實就指真如，真如有它的自體。為什麼有自體呢？真如是真實的自體，它沒有一切虛妄的，《楞嚴經》裏舉例子：比如你的眼睛有了毛病，看見虛空裏很多現象出來了，你那些虛妄的現象所以出現，是因為你眼睛裏面長出來的。再舉比較切實的例子，還是眼睛長了毛病，現在一般老年人都知道，眼睛得一種飛蚊症，所謂飛蚊症，你好像看到一隻蚊蟲在你眼前飛來飛去的，你抓也抓不到，但它一直在你眼前飛來飛去，叫飛蚊症，這個飛蚊症是因為你眼球上有了病才這樣。現在把那個飛蚊比喻為萬法，我們一切的虛妄心、山河大地，有沒有自體呢？沒有自體，都是因為我們眾生迷了真心、起了無明，

才有這些山河大地、人世間種種生生滅滅的現象，一旦我們把眼球治好了，飛蚊症自然就沒有了。那你要找在眼前飛來飛去的那隻蚊子，它有沒有自體呢？它沒有自體，我們把眼球比喻為真心，這個眼球有自體。現在解釋清楚了，這個如實不空的自體，真如本性有自體，森羅萬象一切都沒有自體，就像空中花一樣的，空花水月，月亮映在水中那個影子，它沒有自體。真如有自體，這是第一個。

第二是「具足無漏性功德」，真如不但有自體，還具足無漏的性功德。無漏不是有漏的，一切生生滅滅因緣和合的這些現象，因緣合了，現象就出來，因緣一分散，這個現象就滅了，那都是有漏的。這個無漏不是因緣和合的，不是隨著因緣和合而生滅，它是無漏的。這種無漏的性功德，簡單講「性德」，我們學佛的人必得要了解性德，我們講修行，修的是什麼呢？所謂修，並非我原來沒有性德，我修了，才把性德修來了，不是如此。這個性德是被那些妄念、迷惑遮蓋了而不起作用，所以我們修的時候，就把那些生滅法（隨因緣乍生乍滅的那些法）破除掉，把虛妄的現象看穿了、看破了之後，不要執著它，這就是修的工夫。所謂修，首先要明瞭這

個理，明瞭我們每個人都有本性上萬德莊嚴的性德。我們現在任何一個凡夫眾生，都說我們自己是我，這個東西是我所有、那個也是我所有的，實際上這都是生滅法，你把這些生滅法看破了還不算，你還要能夠放得下，工夫才能談得上。你只是看破還不算的，我們也可以說整個地球都是假法，但是一遇到與自己有切身關係的事情，例如建房子跟鄰居發生衝突，差不到半尺寬的土地，我們就跟人家爭執不休，就放不下了。放不下，說看破，那是假的，那沒有真看破。修是把這些原來不對的都修理掉，叫修德，修德就是把虛妄的假法既看破又能放得下，全部不要了，一切都捨棄掉。你把一切的妄念、什麼執著統統都不要了，這個性德，無漏性功德才能顯出來，才能開發出來。在這裏要知道，我們現在工夫還不到，看破還沒看得破，放更是放不下，但是你應該要明瞭理，明瞭什麼理呢？我們每個人都有真如本性，這個真如本性，它有自體，而且有性德，這個性德的功德是無所不能、萬德莊嚴的。這個性德有這兩條：一個是自體、一個是有性德，你的真如既是有自體，這個自體是本來就有的，你空不了，你怎麼空？你無漏性功德這個性德，也是本有的，你空什麼呢？這叫如實不空。

這就是辨別，佛家講空的時候，你千萬不要誤解為：講空，一切都空了。一切都空的時候，連真如自體、真如性德也空了，你這樣學佛，學成頑虛空、學成斷滅知見了。大家經常聽到的，如實不空就是妙有，如實空是講真空。這兩段：「一者如實空，以能究竟顯實故」，講的真空，真空就是真如的空，空了虛妄的，顯出真如的空。「二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故」，如實不空是妙有，就是它的自體、它的性德是有的。把這兩者合起來，如實空、如實不空，空有不二。空有不二是什麼呢？就是把我們凡夫那個虛妄、生滅的（前面講一切境界）把它破除掉。一切境界從那兒來的？一切境界就從我們虛妄心出來的，你要破除境界的話，就要破除自己妄心，妄心就是能，境界就是所，把能所破除掉，破除得乾乾淨淨的，如實空、如實不空就完全顯現出來。這是解釋分，就解釋這個道理。

禪宗不這樣解釋，禪宗要你明瞭是叫你自己參究，叫你參究：什麼是你父母未生前的本來面目？你父母未生前本來面目是什麼呢？「父母生」就是因緣生法，把因緣生法看穿了，不生不滅的無漏法就指這個——如實空、如實不空。唯識宗提醒眾

生防止這兩個：一個減損、一個增益，減損是什麼？增益是什麼？就是我們凡夫眾生把生滅法當作真的，把它加在真如上面，變成整個虛妄的，這當然不對。一聽說講空，一空一切空，連真如也空掉、也損掉，這就不得了。這兩者都不是中道。我們學佛就是既不能增益，也不能減損，在《起信論》裏講：你要認識、辨別真妄，真妄是真如門、生滅門，把一切生滅的破除掉，真如就全部顯出來。只要有一絲一毫的生滅存在，你真如門就不起作用，顯不出來。在這裏講言說分別，雖然由言說講真如，教你從言語文字來研究教理，你研究教理不要執著言語文字，經文裏處處都講到真如本性，講實相、講如來藏，那都是名相，你要從名相來認識名相，又要不執著名相，你才能得到如實空、如實不空，就教我們這樣注意。一般人稍微有一點點不小心，差之毫釐、失之千里，學佛難就難在這裏。

我舉個例子，我們念佛，我們學持名念佛，你不起念頭，你怎麼念佛？你希望臨命終時心不顛倒，你沒有念頭怎麼信？心不顛倒，還是起念頭，不過你念頭不顛倒，念頭是正念就是了，不是沒有念，都是有念頭。普通法門講不要起念頭，我們

念佛法門有四種念佛方法，有人說：「你現在念佛念得很好，那你要再進步，進到念而無念、無念而念，你還要無念。」這似是而非的話，你千萬不要聽。「念而無念、無念而念」是什麼程度？是實相念佛。實相念佛才講念而無念，無念再照顧話頭過來，無念還是有念，你不能說全部無念。你空無一念，你憑什麼來往生？我講這一點，不是憑空講的，現在就有人這麼講：「你念到一個程度，就不要起念頭了。」念到一個程度不要起念頭，你發願往生，這個願有沒有念？信心有沒有念頭？持名有沒有念頭？信願行三者都是有念頭。研究佛法，修持的法門不同，念佛是從有念隨順的，他們那個空宗是從無念、從空來入手的，你要辨別清楚。他從空入手的，雖然從空入手，也要明瞭「空是空妄念，不是空清淨的念頭」。他不把真妄辨別清楚，他學空宗，囫圇吞棗的，他也走錯了路，也是危險的。

第八講

請翻開三十四頁，《起信論》的文字，我先念一遍：

所言空者，從本已來，一切染法不相應故；謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。

這還是講心，一心開為兩門：心的真如門、心的生滅門，這還是講心真如門。前面解釋心真如門以後，設一個問答，問答完了之後，再辨別真如有兩個意義，就是從言說來分別，有兩個意義：一個真如是如實空、一個是如實不空。這是前一段，如實空是能夠究竟顯實，如實不空是因為它自體有無量的功德，有自體、有無量功德，上回講到這裏。

現在繼續講真如：「所言空者」，就是講如實空的意思，「從本已來，一切染法不相應故」，這些本來就是空的，為什麼本來就是空的？在真如本性，它的真如自體上，本來是清淨、一塵不染，自體就是清淨的，自體清淨，沒有別的形象說明，

就拿一個「空」字來解釋，「空」字是它本來與一切的染法不相應。為什麼與一切染法不相應呢？染法在後面有講，我們任何眾生都是這樣，從無始劫以來就是一念不覺，那個一念之中不能夠覺悟什麼呢？覺悟自己本來就有真如本性，對於這個本有的真如迷了之後而有無明，就發生有無明了，有了無明，就生出很多虛假的現象來，這就染了，這叫染法。「法」指一切的事情，這一切染法就是由無明衍生出來，這一切染法跟真如本來就不相應的，真如本來清淨的，染法本來就是無明的，這兩者完全不能夠融合起來。古人有說比喻，說什麼比喻呢？就拿金子來講，金子經過鍛鍊就變成純金，沒有經過鍛鍊的時候，金子在金礦裏，金礦裏的金子本身是金子，跟金子摻在一起有沙、有石頭這些東西。看起來金子跟沙石好像是在一起，但是經過過爐火一鍛鍊就知道，金子是金子、礦砂是礦砂，經過鍛鍊之後才知道，沒有經過鍛鍊的時候，還是在礦裏的金子，從理論上講，還是不相應的。這個不相應就是我們凡夫的狀況，我們誰也不知道這個無明跟真如兩者不相應的，誰都不知道，經過鍛鍊之後才知道。那就是說有修有證的人，證到果位的人，他才真正明瞭這個真如，真的是跟無明不相應的。就好像礦金鍛鍊之後，沙、石經不起鍛鍊，一鍛鍊，純金

出現了，把那個沙、石頭除掉了。凡是證了果的人，斷了見思惑、塵沙惑以至於無明全部斷乾淨，他就知道了，與一切染法不相應的。

這個染法，我們凡夫眾生不認為是染法，怎麼不認為是染法呢？身外之物，像錢財、名譽、種種的利益、股票、房地產、存在銀行的貨幣，這都是身外之物，但是我們一般凡夫，誰都把這些當作非常有價值，不認為這是污染的、是身外的。至於身體，誰都把自己身體認為是最好的，其實按照佛法一分析，我們的身體也是染得不成話，外面遮蔽身體的衣服，我們的衣服幾天不洗也是污濁不堪，可見我們身體的皮膚也是很污染的。在皮膚裏面的內臟，大家還不知道嗎？吃的東西消化之後要排泄出來，不排泄出來，存在裏面受不了。一切都是染法，包括我們正報的身體、依報的這些環境、這些一切財貨等等，無一不是染法。這個染法，誰相信是染污我們的？它跟我們真正的本性不相應，誰都不知道。所以在這裏很明確地說：所謂空，這就講到真如的如實空，要明瞭這個真如從本以來，它根本就是無始的，一切這些染法就跟真如不相應。真如本來就是清淨不染的，這一切染法就是污染，它不清淨

的，所以這是不相應。

下面再講：「謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故」，這就解釋不相應的所以然。為什麼不相應呢？這個真如本性是離開一切法的差別之相，「一切法」就指那些是好是壞、是長是短、是天子是乞丐，人與人之間這些不平等的差別現象，富貴的、貧窮的，這些都是差別。講到自然界的天地、日月星辰、大地上的萬物，無一不是差別，這是差別的相。真如與這些差別相都不相關的，真如離開這些相。為什麼離開這些相呢？離開相的意思是說：真如本性上沒有這些差別相，就是離一切法的差別相，真如是平等的，真如本體清淨本然的。《楞嚴經》講得多麼透徹，「清淨本然、周徧法界」，是平等的一個相，一真法界一個相，差別相安不上。你把這些差別相當作真如，這不是真如，真如是離一切法的差別之相，真如是體，它這個體是清淨本然，無處不在的。

這個差別之相怎麼來的？為什麼真如離開這一切法的差別相呢？「以無虛妄心念故」，這些差別相就是由於虛妄心，「虛妄心念」簡單說就是妄念，這些相是從妄

念裏出來的。各位可以實驗實驗，自然界的，看見一片好風景，無論是古蹟、名勝的風景，這個風景對每個人來說，不是看的都一樣，隨著每個人心裏的情緒，心理隨時在變動的。在南京有個雨花臺，雨花臺是風景區，在國民政府時代，南京的法院要執行死刑的時候，把犯人送到雨花臺那邊執行槍決，不知道雨花臺是死刑犯執行槍決現場的人，到那裏欣賞風景；知道那種情況的人，一到那個地方，感覺那裏非常陰森恐怖。同樣一個地方，因著人的心境而不同，自然界如此，人與人之間，人對人也是如此。一個人的面相，你說某個人很美、某個人很醜，這也沒有標準的。即使很美的人，她想陷害你，你感覺這個人對你不利，你看見她，這個人再美，你也感覺她很可惡；有個人長得很醜，但他什麼事情都對你關懷得很好，那麼你感覺這個人也很美了，這沒有一定標準的。所以不管依報或正報，這些都是差別相，這些差別相從那兒來呢？我們剛才舉的例子，都是從自己妄心來的，你覺得某個人美、醜，那是你跟他之間的關係，把好的看成醜的、醜的看成好的，就是由於你的虛妄心在那裏轉變。任何一個地方也是如此，同樣一個地方，有的人到了那個地方，過去在那裏很痛苦，是傷心之地；有人到那個地方，是歌舞之地的娛樂場所。那都

不一樣，傷心也好、娛樂也好，這都是妄心。所以這裏講「以無虛妄心念故」，離開一切差別之相，換句話說你有虛妄心（有妄念）就有那些差別相，你沒有妄念，把妄念轉成清淨的念頭，這個差別相就沒有了，這就真如來講，真如就離開差別相了，那你就得到真如本體了。

這兩段是這麼講的，就是告訴我們：學道要明心見性，第一步要知道，真如跟世間這些由我們每個人心裏妄念所生的差別相不相應的，你拿這些差別相來認識真如，那就絕對認識不到，體會不到。首先在知見上要明瞭這個，明瞭這個再用工夫的時候，自己就要放棄妄念。所以修道不成功，就在轉念之間，你一念清淨的時候，天下就太平了。儒家也講：「為仁由己，而由人乎哉」，你學仁義道德，學仁在乎你自己，你的一念，你一天存著仁心，天下歸仁了。的確是這樣，只要我們自心一念轉變，一念清淨的話，客觀的世間就清淨了，一念污染的話，你看這個世界都是污染的。在個人修養的確如此，我們念佛的時候，現在這一念要能夠把握，我們誰都要承認我們這念頭都是雜亂的、都是污染的，但是當我們的念頭提起阿彌陀佛

佛號的時候，這一念，這個清淨的念頭跟佛號結合在一起了。為什麼呢？只有淨念才能跟佛號相應，染污的，如果我一邊在念佛一邊想到某某人對不起我，我將來要怎麼修理他，這就是妄念，念佛的時候，這樣的妄念，持名念佛始終不會相應的。就是不管念佛、不念佛的時候，要把那些妄念放下，這一念持名，這一念是清淨的念頭，就跟佛號相應的，這才叫「一念相應一念佛」。放棄虛妄心、沒有妄念，這個真如如實空，你才了解如實空的意義。

下面再廣釋，剛才那幾句話是概略地說明，概略說明還是不夠詳細，現在這一段再詳細解釋：

**當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相。
非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。**

這就詳細解釋，前面概略的說明，這裏講，無論是天台宗、唯識宗，其他各宗也是這麼講的，就是教我們：你要研究真學問、研究真理，尤其是要明心見性，凡是研究教理的時候，就教我們了解這個「離四句，絕百非」，離開四句，你不執著

這四句話，那就百非滅絕了，就沒有一切過失，你要明心見性就有希望了。這兩段就是教我們離四句、絕百非，第一段是「有、無」四句，第二段是「一、異」四句。

先看上面「有、無」四句這一段，「當知真如自性」，馬鳴菩薩寫論文的時候，就教學佛的人應當知道，當知什麼呢？真如自性。萬法無自性（前面講過），唯有真如有自體，有自體就是有自性，真如的自性也就是它的本體。它的自性是什麼呢？「非有相」，不是有相的，先講不是有相。為什麼講不是有相呢？在慈舟大師的《大乘起信論述記》裏就講：佛法講一真法界，一真法界再開為十法界，按照佛理，就一真法界來說，無論是六道凡夫的法界、四聖的法界，六凡四聖合起來十法界，就理來講是平等的，也就是《心經》裏所講的「在聖不增，在凡不減」，這個自性是不增不減，成佛的人，自性沒有比凡夫多，凡夫眾生雖然還在六道裏輪迴，就算最苦的地獄眾生，他這個真如自性比已經成佛的人也不少，這叫十界平等具有的，都有，都有這個自性。但是我們凡夫眾生都是迷惑顛倒的，迷惑顛倒就是不了解自己有自性。即使聽到佛法講十法界平等的都有這個自性，但是他就不了解這個有，是

什麼有法？這個有是講真如的有。任何凡夫眾生都不認得真如的有，他就把染法（生滅法）的有當作那個有，他起了誤解，他一聽到十法界平等具有的佛性，他就認為日常所看的生生滅滅的法，自己在六道裏輪迴生滅的現象，認為這個是有，就是以假當真，把假法當作真法，就把假法當作有。這在唯識學裏講「徧計所執」，他把一切生滅法，凡夫眼裏所看的，從自然界到人類社會、以至到自己本身，他都認為有，「計」是計度、計算、分別的意思，「計」是文言文，就是分別的意思，普遍的這種分別，結果他執著，把這些生滅法執著當作真的，認為這些都是有了相。因為這樣的關係，佛菩薩就說：你凡夫眾生所執著的相都是假的，你所執著的相是沒有、是空的。那就是我們常聽到的，學佛就知道山河大地都像空華一樣的，空中所現的花，空無所有；我們本身的身體也都是空無所有；就是自己的念頭，這個思想（妄念）也是空無所有。

但是要知道：講空是講無相，目的是叫凡夫眾生不要把生滅的假相當作真實的，為了讓你放棄這個虛假的相，就說個空相，說這個虛假的相本來沒有的，這是

實在的話。凡夫眾生一聽說這是空的，就執著無相了，你說無，就把無當作是真如本性，真如本性就是空相了。原來執著一切有相是真如本性，後來一學佛，佛法到處都講一切皆空，講空相，他又把空當作真如本性，就執著空了。執有、執空，執著有叫有相，執著空叫無相。後來再說「非無相」，你執著空相也不對，佛法所講的空相是教你空掉虛妄相，你不能連真如也空了。

凡夫眾生一聽，這樣好了，就把非有相、非無相這兩者合起來，認為這個真如本性既是有相、也是無相，就執著非有相、非無相這兩者，因為前面有相被否定了，非有，後來無相也被否定了，非無。然後他把這兩者——非有相、非無相，合起來當作真如自性。因此第三個步驟又加以否定，「非非有相」，你執著非有相也不對，就在上面再加個「非」，就是否定的否定——非非有相；你執著非無相也不對的，叫「非非無相」。理則方面經過兩層轉折，把非有相、非無相也非掉了。

既是佛法說非有相、非無相也不對，他反過來說既不是非有相也不是非無相，那應該是俱相，有無俱相了。所謂有無俱相，也有相、也無相，亦是有相、亦是無

相，這叫俱相。所謂俱相，有、無同時具有的，所以第四句叫做「非有無俱相」，你認為有、無同時都有，這就是真如自性，就是俱相，這也不對，叫非有無俱相。

這四句，「非有相」是一句，「非無相」是一句，「非非有相，非非無相」是一句，「非有無俱相」是一句。把這四句離開了，所謂離開，就是不要執著有相、無相、非有相非無相、有無俱相，這四句不執著，都非了之後，絕百非。其餘的那些過失，一切不合理的、妨礙明心見性的那些邪知邪見，都不會再起來了，這叫「離四句，絕百非」。這一段明瞭之後，下一段就好明白了，理則上的公式是一樣的，有、無是就體（體性）來講的，一與異是就數目（數目相同不相同）來講的。

下面講「非一相」，佛經所講的一真法界，真如就是一真法界，是一個總相，一真法界的「一」就指真如本性。凡夫眾生一聽說一真法界，一真法界就是真如，他就執著一，一就是真如了，所以第一句說「非一相」，你所執著的一相不是真如自性，真如自性不是一相。第二句：「非異相」，一聽不是一相，那就是有兩個以上，就有不相同的了，有異相，「異」是不相同的，真如有這個真如、有另外一個真如，

它有好幾個相，這也不對，佛法講既不是一相，也不是不同的異相。一聽說不是一相、也不是異相，那就是非一相、非異相，把兩者綜合起來講，所以下面再加個「非」字，你執的非一相、執的非異相，都不是，既「非非一相」，也「非非異相」，這是第三句。聽到第三句也非了，真如既不是一相，也不是不同的異相，更不是非一相、非異相，凡夫眾生又執著了，真如本性一相也可以、不同相也可以，這兩個俱相，一與異這兩者同時存在的，換句話說真如自性既是一、也是異，第四句講「非一異俱相」，不是俱相。這都是破除凡夫眾生的那種執著。

這兩種執著就是兩重四句話，你果然把這兩重四句好好研究，有這些執著都要不得的。你根據佛法，兩重四句都要離開，這就是你明心見性的一種方法。禪宗叫人家參，他不這樣解釋的，他給你一個話頭，叫你自己起疑心，自己參究去。普通叫你參「父母未生前的本來面目」，你就懷疑，我在父母未生前，我的本來面目是什麼？禪師也不告訴你，叫你自己去懷疑，懷疑懷疑，懷疑到最後，豁然開朗，就開悟了，我的本來面目，原來所執著的山河大地，包括自己生滅的身心，都靠不住、

都是假的，都不是父母未生前的本來面目，本來面目，這些統統都不對，不是這樣的。他那個不用解釋，要靠自己去參究的。馬鳴菩薩是禪宗的祖師，各位要知道，你研究禪宗，馬鳴菩薩就是禪宗的祖師，祖師禪還在印度的時候，他是祖師。他知道道參禪不是那麼容易的，不是人人可以學的，所以他著了這部《起信論》，《起信論》就從這個學理上一層一層地說。

前面概略地說：「從本已來，一切染法不相應故」，你要離開一切法差別之相，這就可以，你的差別之相是因為你有妄心，才有這個妄相，這概略地說。剛才我們看的這一段，講離四句、絕百非，再詳細地解釋，從學術理論上來一層一層分析，讓我們執著的心，要把執著破除。你有一絲一毫執著心不破除，你自己真如自性本來是有，有是不錯，你有這一點點執著，你的自性就顯不出來，你就沒有辦法明心見性。翻到三十六頁，這一段是總結：

**乃至總說，依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。
若離妄心，實無可空故。**

這是總結起來講，「乃至」是這中間省了很多文字，就是從前面講到要一層一層分析，拿離四句絕百非再說一遍，那時間費得很多，「乃至總說」，到這裏做結論，總結起來說。總結起來說的時候，前面一個是要離開一切言語、一切名相，然後你才能夠得到真如自性。一個呢，可是你離開言語的話，佛說法也還用言語，菩薩造論也用文字，所以總結的時候，既要從離開言語方面來總結，另外又需要用言語文字來弘揚佛法，從言語來總結，這有兩段。這兩段是：「乃至總說，依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空」，這是一段，這是就離開言語（離言）來解釋的；「若離妄心，實無可空故」，這就必須假藉言語文字來解釋，讓我們明心見性，這是依照需要言語這個意義來解釋、來總結。現在我們就這兩段來說，「乃至」是不僅前面講的兩重四句，那還是概略的把萬法總歸起來講，我們凡夫眾生所執著的，為什麼叫徧計所執？「徧計」是普遍的，凡是所攀緣到的一切法，他都在那裏虛妄分別、在那裏執著，這叫徧計所執。這樣徧計所執，整個盡虛空徧法界，無一處不是凡夫執著在那裏，前面講兩重四句的話還是概略地說，這裏用「乃至」，「乃至」是前面講的那些太多太多，不必詳細說了，就兩重四句來說吧。這樣的話，

把一切法歸併：一個是離開言語名相、一個是需要利用言語名相來引導人明瞭真如本性。

下面說：「依一切眾生以有妄心」，一切眾生，除了證果的人以外，我們凡夫眾生對於佛家所講的一切法都不明瞭。就講十法界，十法界是四聖界、六凡夫界，十法界有正報，正報是我們的身體、生命，依報是環境，山河大地就是我們凡夫眾生的依報；聖人也有聖人的依報，聖人的依報也不相同，就拿祖師注解《阿彌陀經》來講，《阿彌陀經》講西方淨土，凡聖同居土是一種依報，證果的方便有餘土也是一種依報，實報無障礙土又是一種依報，最後到了佛的地位，到了常寂光淨土，又是一種依報，不同的。十法界的依報、正報，種種的這些法從那裏來呢？都是由於眾生有妄心，虛妄分別的心在那裏，這個妄心「念念分別」，每一個念頭都在分別。所謂「分別」，就是把虛妄的這些東西當作真實的法，比如我們人，我們能夠運用腦筋、會思想，誰都把這個思想當作我、生理的身體當作我。不錯，這是我，可是我們就不知道跟這個我摻在一起、被身心這個假法遮蔽起來的真我，我們就不認

得、不了解。古人舉例：真如本性就如同在礦裏的金子，假法就是跟金子攪在一起的那些砂石，我們凡夫眾生不認得，分不清楚，所以念念分別。我們認識的、分別的是沙子石頭那一類的，要我們從砂石之中認取純金，我們凡夫眼睛看不透，因此我們凡夫眾生的妄心就是念念在執著染污的這些東西。執著最厲害的就是身見，把這個身體的身見當作真實的，所以佛法教我們開悟「身為苦本」。我們眾生到世間來，凡是在六道裏的凡夫，地獄當然不必說，就是生到天上，天道眾生都有三苦、八苦，種種的苦，對這些境界念念分別。這個苦的來源，從那兒來呢？執著身見，有身見就執著身體當我，身體是一切痛苦的根本，我們學佛必得了解這個道理，知道身為苦本，那對於身外之物，當然更可以放下了。

這裏講「一切眾生以有妄心」，「以」是因為，因為有妄心，在那裏念念執著，念念起了誤解，再加以執著，你這個妄心，妄境就不必說，前面講過妄境是從妄心裏出來的，所以總結裏就說「以有妄心，念念分別，皆不相應」，你這個妄心，每一念都不能跟真如本性（跟自己的真如自性）相應的。你在世間，把世間一切學問、

世間所有的書都念通了，你也有發明，發明物理學、化學，你得到諾貝爾獎金，世界公認你的學術造就了，但是你不能看破你所得的名、所得的利，認為這是你所得的，是你自己的榮譽，這就是妄念。你這個放不下，你來學佛，雖然你是世界級的學術大師，你想明心見性，沒有你的分。因為你的妄心滿滿的，一絲一毫沒有破除，你跟真如本性不相應。這裏講我們能夠把妄心看破了，知道我們念念這種妄念，每個念頭都與真如不相應，我們才了解真如為什麼如實空。這是空，空是空我們的妄念，不是把真如本體也空掉，沒有。空無所有那就走上斷滅知見，那要墮落地獄的，執著頑空、執著斷滅知見，那是造罪無窮的。所以學佛就這麼危險，學這個學理，幾微之間沒有辨別清楚，危險就來。為什麼危險？他沒有看清楚，就不明瞭因果，然後他根據所學的一點佛法，到處似是而非地騙人家財、騙人家種種的利，來造就自己的名聲，結果他不到地獄嗎？有這些危險，因此必得了解這當中的道理。儒家學術也了不起，「所謂誠其意者，毋自欺也」，誠其意，就是你把這個妄心了解了，這個妄心與真如不相應，真如你也了解了，你誠誠實實的，你要求你的心，儒家不是講真如，儒家是講明德、講天命之謂性，講性，你在這上面下工夫。你騙不了人

的，你不要自欺欺人，你騙人說你也證了果，你告訴人你證果，你完全是妄念在作祟，現在欺騙人家不明瞭道理的人很多，現代人眼睛沒有慧眼多得很，你這麼講，人家也會相信，但是自欺。儒家說「毋自欺也」，你不要自己欺騙自己。講中國文化、講佛法，都不能自己欺騙自己，自己欺騙自己，就把自己往地獄裏送，那不能怪人家。這是前面一段，要離開妄心，真如對妄心，一絲一毫都不能相應的。

下面：「若離妄心，實無可空故」，前面那段明瞭了，這一段就好講，假如你明瞭妄心跟真如不相應的話，你就知道真如本體上沒有任何虛假的，沒有任何妄心，你的念頭，你就知道怎麼去妄法了，首先你要認識虛妄的，你才能夠離開這個妄。前面那段，如果你連自己的妄心都不知道，你怎麼離開？當你知道妄心跟真如不相應，要知道我們凡夫凡是起了念頭，無非是損人利己。這一切都是妄念，就算做了若干善事情，也是想著將來得到回報、得到回饋，中國古代文化講這個善「為德不純」，你做這些善心的德不純粹。所以要了解凡是為德不純的、很明顯是要損人利己的，這些念頭都要離開，你要知道，這都要不得。我們學念佛法門，正工夫是念

佛，助工夫就在這方面注意，時時刻刻起了念頭，是對眾生有傷害？還是利益眾生？惱害眾生當然不行，就是存心要利益眾生，你心裏要問：我這樣利益眾生，是不是有若干求名的心理存在？隨時自己反省自己、警惕自己，這樣你就能夠知道離開妄心，知道那些是妄，然後才能離開妄心。

「若離妄心」，若是你能夠離開妄心，回過頭來一看，一切妄念完全都沒有了。「實無可空故」，這一句很重要，我們執著假法，就是把假法認做是真的；聽說假法是空的，就連帶把真如也看空了，這是最危險的。現在是「實無可空」，你真能把妄念都離開的話，那個真如本性本身不是空的，這一點必得要分辨清楚。講空是空妄念，妄念一空，真如自性不是空的，自性是有的，無可空，你叫它空，它怎麼空法？真空有妙有，真如本性講空，把妄念空了之後，它妙有顯出來了，有妙有，就是無可空，這就穩當了。所謂凡夫著有、外道著了空，這兩者都是邪知邪見，都不對的。

你把這一段總結看看，既不執空，也不執有，就了解用功的方法，這個基本的

理論明瞭了，你學念佛法門才知道：念佛法門是這個理。我們一持名，不以雜亂心、不以攀緣心，攀緣是攀緣世間那些假法，所以淨土宗的善知識總是告訴我們：「放下萬緣，老實念佛」，放下萬緣就是把妄念（那些虛假的法）放下，老實念佛，你放下妄緣之後，這個妄念不起的話，你起了念頭，念佛的念頭就跟那個佛號相應在一起，就是一念相應，你這個清淨念頭就是從本性起來的念頭。普通法門沒有用這個方法，禪宗要你自己參究，天台宗用止觀法門，自己去止觀，不論次第三觀、一心三觀，還是你自己的工夫，次第三觀先空、再假、然後中，一心三觀是把空假中在一念之中來觀，完全靠你自己作的工夫，自己作什麼工夫？就是自己用工夫把妄念打消。念佛不必講這個工夫，你只要一念佛，念頭一提起佛號的時候，那個妄念自然就消失了，你看，這個多方便、多巧妙。你工夫用得好的時候，你一心不亂就證到了，證到一心不亂就斷見思惑。還沒有證到一心不亂，你這一生這樣念佛，長期能夠伏得住妄心，臨命終的時候絕對能夠往生。在末法時代要當生成就，當生能夠出六道，那一個法當生能夠證果？念佛法門當生，工夫好可以證果，工夫不好，伏得住惑可以往生，往生之後就等於證果一樣，離開六道了。這個總結你看，把這個基本理論

明瞭的時候，我們對一切法門大概都有一個概念，概念很清楚了，什麼是普通法門、什麼是特別法門，特別法門好在那裏，你有這個認識，叫依法不依人，你懂得這個法。馬鳴菩薩是八地菩薩，那是了不起的，他根據多少大乘經典，融會貫通了，造這部論。今日之下，全世界的權威人士來講，他講的與這個法相違背，他講得再好、講得再動人，你明瞭這個理，一比較之下，不要聽他的，你有這個做依據，你信願行這個信心才能夠堅定。不然的話，你今天聽這個說一說、明天聽那個說一說，那個法好，我們放棄這個、修那個；再過若干時期，聽另外一個人說這個好，又放棄，又學那個，別說你這一生不能成就，生生世世也不能成就。

如實空，前面三十四頁就根據三十三頁講的，真如依言說分別，有二種義，一是如實空、一是如實不空，如實空這邊都講完了，做結論。下面講所言不空的，講如實不空，我們就念一段，自己另外找時間，把注解看一看。

所言不空者，已顯法體空無妄故；

你看這個文字多好，一看就明瞭了。

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。

這一段是解釋不空的，這個解釋把前面一個如實空、一個如實不空做個結論。下面另外一段，就是除了這段以外，再講生滅門。各位再看前面，前面講立義分的時候，在二十八頁，顯示正義，一心開為兩門，一個是心真如門、一個是心生滅門，我剛才念的總結那一段，把心真如門講完了，把這部論的心真如這一門講完。下面的心生滅門，又是另外一門，那又是另外一大段。剛才念的這一小段——「所言不空者」，這還屬於心真如門，這裏面的文字雖然這麼短，講起來也不那麼簡單，也是一、兩分鐘就講完的，這下回講。

第九講

請翻開論文本子三十七頁的文，我先念一段：

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。

這還是接前面的立義分、解釋分，解釋分就解釋所立的這些義理，解釋分分成三部分：第一部分是顯示正義；第二部分是對治邪執；第三部分是分別發趣道相。現在還是第一部分的顯示正義，在顯示正義這方面，把心法開為二門，一是真如門、一是生滅門，真如門在上回已經結束了，就是三十七頁的「亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故」，真如門到這兒為止，全部講完了。剛才念的經文是生滅門，我們把段落大概先了解一下。

我們學佛最基本的，要明瞭我們每個眾生都有心，要明瞭這個真心，但是要認識真心非常困難。三藏十二部的經文都是用言語文字寫出來，讓我們一層一層認識

這個真心。祖師禪（禪宗）不先從文字上求取了解，他用參究的，幾時參悟了，然後再研究經。他的方法跟一般方法不同，但他所參究的心法那個真心，他講明心見性的心性，跟我們研究教理的人研究心，完全一樣的。我們是根據佛所講的各種經典，一層一層地探討、分析，教我們明瞭。所以這個心非常重要，我們想成佛，首先要明瞭我們有真心，明瞭之後，就把障礙真心的那些無明一層一層地破除乾淨，這就成了佛，原理是如此。

馬鳴菩薩寫這部論，就是教我們明瞭自己真心。既是要教我們明瞭真心，但我們凡夫眾生誰也不明瞭，所以論文把心分開兩部分來講。在研究的時候分開兩部分講，就等於一部完整的車子，要你明瞭車子裏的結構，就把它拆開來，讓你認識這是一那一部分、那是那一部分，認識完以後，還要把它合起來，它是完整的，這才管用。這裏的解釋分，先把心法分成一個真如門、一個生滅門，真如門就讓我們了解，最重要的一個原則是：我們凡夫眾生必得放棄一切妄念，不能執著那些妄念，只有離開妄念，才能發現真如，真如才顯出來，這是前面講的真如門。

再講生滅門，生滅門怎麼出來的？既是我們每個人都有真如本性，為什麼又有生滅呢？現在開始就講這個道理。剛才念的經文：「心生滅者」，根據前面講的真如門，真如門是不管你是凡夫眾生、已經成了佛，或是修到了大菩薩的地位，講到真如，都是平等的，在六道裏的凡夫，他的真如跟釋迦牟尼佛、阿彌陀佛……這些佛的真如，也完全一致。既是完全一致，這裏講心生滅，你生滅怎麼來的呢？要研究這個，研究之後，主要是教你明瞭真心，附帶的可以了解生滅指的萬法，世間萬事萬物都是生滅的。我們現在的身體是生滅的，我們的社會人羣、國家組織，這些人事沒有一樁不是生滅的；再講到自然界，我們的地球、太虛空裏的星球，那一個都是生滅法。研究這些，就是研究宇宙人生的根源，你把根源研究明白了，你就知道宇宙人生的真相，了解真相，你就可以轉變它，你可以解決這些生滅問題，是這樣的。要不然，我們研究佛法幹什麼呢？佛法就是教我們覺悟，覺悟這些生滅法。既是一切都是生滅法，它是有生有滅的，它都可以轉變。世間的人事也好、環境也好，沒有一樁事不可以轉變，就是個人的命運，研究哲學有宿命論，佛法不講宿命論，佛法先教你了解這些現況以後，要破除宿命，要改造自己的生命，不但改造人世間

的生命，而且整個改，把凡夫眾生的生命整體地改，改成一個聖人，成為佛。也就是說現在講心的生滅，心是講一個心，佛法講萬法唯心，萬法唯心是說：你不了解真心，只了解生滅心的話，那就有生死，在六道裏生死輪迴，知道有真心，破除生滅門，那就出了六道，就能成佛。主要的用意是如此。

現在講心的生滅這方面，生滅怎麼來呢？「依如來藏故有生滅心」，依如來藏，然後才有生滅心。「如來藏」指的是什麼？這就要研究如來藏心了，如來藏就是已經有了無明，有無明就障礙、污染了這個真心，就在污染之中的一分真如本性，這叫如來藏，如來藏指的就是真心，如來藏是不生不滅的。它不生不滅，為什麼有生滅心呢？古代祖師這樣注解：不生不滅的心就是如來藏、就是本性，本性因有無明在動，無明動了，無明一發動的話，繼續再動，這在後面就講，繼續動就有現象出現了，有現象就有生滅，生滅就指的有相，相才有生滅。這怎麼說呢？在《楞嚴經》裏說比喻：比如一個人的眼睛有了毛病，眼睛有毛病，他看空中就有各種形狀出現，他看了在空中的這些形狀，又引起來他心裏的妄心，再往這些形狀去攀緣，就執著

那個妄相，妄相就是生滅的。你的妄心去攀緣那個妄相，你的妄心也是生滅的，所以生滅都是從妄相裏面出來的。妄相怎麼出來？妄相是從你的一念不覺起了無明，有無明才引起來那些妄相，就好比你的眼睛有了病，眼有病就比喻你有了無明，好好的眼睛看空中沒有什麼虛妄的形相，但病眼看到空中有華，這就是依如來藏有生滅心。再說，我們眼睛有了毛病，我們有病的眼睛，這個病眼是依什麼呢？病眼是依好眼睛來的，如果你沒有好眼睛，你眼睛怎麼會有病？你的病眼從那兒來？有病的眼睛跟好眼睛是一體的，你的病眼依著好眼有了病，有了病眼，看空中才有那些形相、華這一類的，有空華，這就是依如來藏有生滅心。

這個生滅心就是我剛才講的，你有了病眼，看見空中華，你再起妄念去攀緣那個華，那個空華是生滅的，你攀緣華的妄念也是生滅的，這叫生滅心。妄相是從無明來，你的妄念再攀緣妄相，也是從無明來，這個無明都是你原來一念不覺，認不得自己真心才起來的，所以說「依如來藏故有生滅心」，這意思講明白了，就是說明生滅法怎麼出來的，就懂得萬法唯心了。說到這裏，你就明瞭山河大地怎麼出現

的，山河大地在《楞嚴經》裏講就是虛空華，就是我們眼有了病，眼有障礙就看不清楚，無中生有，看出虛空華來。有了虛空華出現，我們再攀緣那個虛空華，我們的妄念再攀緣虛空華，那是妄中之妄了，那就是生滅心。我們研究《大乘起信論》，才知道這個生滅心是這麼來的，從無明來的。一般不研究佛法的人，他不研究大乘經典、不研究《大乘起信論》，誰也不明瞭，還認為山河大地是最現實的，人類社會的天子、公侯、將相都是實在的，他就不知道這些完全是從自己妄念出來的。

這裏講哲學，講得最徹底，首先要你認識它，然後再從學理上分析，它既是從妄念出現的，它既是生滅的，那麼任何生滅法都可以改變。但是要知道，我們凡夫眾生造業的力量沒有辦法改變，學問再大的人，或者像古時候當了天子，權力再大的人，他的業力改變不了，那必得用願力，學佛人發願的願力，願力是從本性上出來的。由你的本性（理性）上隨緣，以心性作最高的一個理性在那兒指導、在那兒起領導作用，由它來指揮你的作用，用這來破除世間、轉移一切世間，你才可以轉變，而且工夫到了，你要怎麼轉變就能怎麼轉變。不然，我們學佛幹什麼？學佛不

能轉變正報、依報這些不好的環境，那學佛有什麼用處？學佛就是要轉變，把虛妄的妄心破除，境界立刻就轉變，這就必得要自己用功。無論那一宗，他用功的方法雖然不同，定功都是一致的，他無論用什麼方法入了定，有了定功的時候，就開發智慧出來，這個智慧就是從本性裏出來的，它可以解決一切問題。為什麼可以解決問題呢？他看破一切假相，不執著一切假相，然後他就不會被一切假相來障礙他。所以我們研究這個——依如來藏故有生滅心，自己有了信心，信心是往自己自性中求，你求到了自己真心，妄心破除了，你在世間就是真正自由自在的人，世間一切障礙都障礙不了你，你可以破除、轉移一切障礙。

下面翻到三十八頁：「所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異」，生滅門是依著如來藏有生滅心，這個生滅心就是不生不滅的真心與生滅心和合的，不生不滅與生滅和合的這麼一個東西，「名為阿黎耶識」，把它定出一個名字來，既不叫真心，也不叫妄心，就叫識，這個識叫阿賴耶識。前三句話就是講後面那句的阿賴耶識，「所謂不生不滅，與生滅和合」，下面還有一句「非一非異」，講這一句是怕我們研究的

人發生誤解，什麼誤解呢？不生不滅的是真心，生滅的是假心、妄心，一邊是真心、一邊是妄心，現在拿真心跟妄心兩個和合起來，變成阿賴耶識。你這樣解釋就錯誤，為什麼呢？不生不滅的在這一邊、有生有滅的在那一邊，那就成為兩個敵對的，成為兩個東西了。雖然說不生不滅與生滅和合，雖是講和合，我們對和合的意思要明瞭，和合並非有一個形狀，比如這是一個茶杯，茶杯有個蓋子，把蓋子蓋在茶杯上，蓋子跟茶杯合起來了，茶杯跟蓋子都有形狀的，這叫和合，這就錯了，所以下面加一句「非一非異」。跟各位講，你可以看看慈舟大師在這裏的解釋，講和合，他這樣舉例：「非如水土和合」，不像水跟土兩者和合，水有水的相、土有土的相，把水加在土上面，土是乾的，水澆上去，變成泥巴了，原來水有水的相、土有土的相，和合之後就變成一個泥巴團子，不是這樣的泥相。又「非函蓋相合」，函蓋是什麼呢？就是剛才舉的例子，任何盛東西的器具叫函，杯子也可以講函，比如這個保溫杯叫函，上面的蓋子叫蓋——函蓋，下面的函跟上面的蓋，都有形狀的，這個和合不是這樣講，因為這都有形狀。這個不生不滅與生滅和合，它是抽象的和合，不是具體的和合，具體的有形狀，有一個形體的，抽象的沒有形體，先了解和合是這個意思。

了解 and 合的意思之後，再講「非一非異」，什麼叫非一非異呢？這個真心是沒有形相的，你把真如本性拿給我看看什麼樣子？真如本性沒有樣子，它沒有形狀的；講到無明，無明有什麼形狀？我們也拿不出來，無明在那裏？也沒有形狀的。所以就真如沒有形相、無明也沒有形相，這是「非異」，非異的意思是沒有不同的，就這兩個都沒有形相來講，都是無形的來講，它是非異。再講真如是不生滅的，無明是生滅法，一個是不生不滅、一個是生滅的，你說它是一個嗎？當然不是一個——「非一」。所以不生不滅的真如與有生有滅的染法（無明那些假法），就兩者都沒有形相來講，看起來好像是一個，是非異，並沒有不同；但就一個生滅的、一個不生不滅，這又不能說完全是一回事情，這又非一，這解釋和合這兩個字。從非一非異，我們認識生滅與不生滅和合，和合的意思要了解：和合是一個抽象的，沒有形相的和合，不像水與土那樣和合，也不像函與蓋（蓋起來）那樣和合。這個解釋明白了，下面就看阿賴耶識，這種生滅與不生滅和合，而這種和合不是一個，也不是非一個，這叫阿賴耶識。

現在講「阿賴耶識」，阿賴耶識有兩個翻譯：一個叫無沒識、一個叫藏識，看慈舟大師的解釋：「名曰阿黎耶識，此云無沒識，即不失義」，無沒就是不失的意思，「亦名藏識」，藏識「謂能藏，所藏，我愛執藏」。阿賴耶識有兩種翻譯，早期的翻譯是在南朝，宋、齊、梁、陳的梁朝，就是梁武帝那個時候，那一朝有個真諦三藏法師，真諦法師把阿賴耶識翻成無沒識；到了唐朝，玄奘大師翻成藏識，兩種不同的。無沒識是就印度的名字，就字的名來講、來翻譯的，阿賴耶這個名詞，就這個名詞叫做無沒識，翻成中文有不失的意義；玄奘大師翻成藏識，是就阿賴耶的內容這個意義來翻譯的。一個就名、一個就義這方面，翻成兩個名詞。我們現在研究唯識，大概只知道阿賴耶識是藏識，藏識有三個意義——能藏、所藏、我愛執藏，就是第八識。在這之前，真諦法師另外有一種翻譯，雖是不同，就名、就義講，翻的字不同，研究起來，還是一個意思。

以不失來講，藏識裏含藏的種子，任何一個種子收藏在第八識裏就不會失掉，所以它有不失的意思。假如第八識含藏的種子有失掉的，那我們眾生在六道裏輪

不起現行，在那裏起的作用，這都是第八識（阿賴耶識）才有保持種子不會遺失的那種功能。

這種不失的功能，它既是保持種子，在第八識裏的種子，有染法的種子、有淨法的種子，染是污染的，淨法種子是清淨的。清淨的種子是從本性裏引發出來的，染法的種子就是從無明、從外面那些虛妄分別引起來的，這在阿賴耶識裏都有，都含著有。我們學佛就是要引起來淨法種子，淨法種子引起來就摧毀染法種子，種子摧毀了，這就斷惑了；種子沒有摧毀、沒有破除的話，那只是伏惑，不讓它起現行，那是伏惑。比如我們念佛，念佛是藉著阿彌陀佛的佛號，引起我們自心中（就是阿賴耶識裏）淨法的種子，讓它起現行，當我們淨法種子起現行，跟佛號合起來的時候，我們的妄念就伏下去，不起現行了。久而久之，伏得最有力，就能把種子摧毀掉，那就得了一心不亂，你就證了果。種子沒有摧毀，只是暫時不起現行，比如我們的貪瞋癡，瞋恨心有瞋恨心的種子，如果瞋恨心的種子整個破除，種子都毀掉了，那你這個人絕對不會發脾氣，任何瞋恨的念頭都沒有，再怎麼引動，那真是八風吹

不動了。

如果種子沒有破除，只是伏得下去，伏得住的話，那就是伏惑，伏惑是暫時的，他有相當的修養，遇見小的境界，他也可以不會發脾氣，這就是儒家〈中庸〉裏講的：「發而皆中節，謂之和」。你的喜怒哀樂種子還會從心裏發，發就是起現行，雖是起現行，你能夠中節，你有一定的節制，自己能夠控制下來，這是一個初步的工夫。這個工夫用得很熟練，「喜怒哀樂之未發，謂之中」，未發就是沒有起現行，雖有種子而不起現行，不讓喜怒哀樂的種子起現行，就是不發作，這叫中。發了以後（起現行以後），你中了節制，自己知道馬上把它克服下去，這都是講伏惑的這種工夫。我們了解阿賴耶識含有淨法種子、染法種子，我們用工夫就是要想辦法讓淨法種子出現，讓染法種子壓伏下去。一般人只會講，他不知道原理，他說：「你不要情緒用事，你要有理性。」懂得佛法，理性指的就是淨法種子，就是本性裏出來的；情緒就是不講理性，就是染法。所以普通人只是知其名詞，不了解實在的意義。不了解實在意義，只是空口說說而已，不能得到實用。我們現在就要講實用，能夠

實用，你念佛，馬上境界就轉，心裏的境界就轉，這是講阿賴耶識。在阿賴耶識後邊說：

此識有二種義，能攝一切法，生一切法。

「此識」就指阿賴耶識，阿賴耶識有兩個意義，那兩個意義呢？一個「能攝一切法」、一個能「生一切法」。「能攝一切法」指的是真心，就是在阿賴耶識裏真如的一部分、不生不滅的一部分，前面講不生不滅與生滅和合，這是指不生不滅的一部分，這一部分它能夠攝一切法，「攝」是收攝、容納，能夠收攝、容納一切法，「一切法」是所有的法都含在裏邊。第二是講生滅法——「能生一切法」。這是把阿賴耶識分開來講，分開來，一個阿賴耶識有兩重意義：就阿賴耶識裏真心的一部分，不生不滅的一部分，它能夠含融一切法；就生滅的一部分，它能生一切法。能攝一切法好懂，什麼法都包含在裏邊。能生一切法要研究一下，就藏識的藏字來講，「藏」是能夠收藏、有所藏的、有我愛執藏的。就它能夠藏的這些種子來講，一個是受熏、一個是持種，它能夠保持種子，這個種子怎麼來的？種子是受長期的熏染、熏習而

來的。所謂能生一切法，真如不能生，真如不生不滅的，你說真如能生的話，那就把真如解釋錯了。真如是不生不滅的，所以上面講能攝一切法，而不說能生一切法，生滅法才能生一切法。生滅法能生一切法，就是阿賴耶識生滅的這部分，它能生一切法。它是以什麼作用來生一切法呢？這個作用就受熏（受熏染成種子）那個熏來講的，比如講唯識學，這個熏有本有的種子、有新熏的種子，本有的種子是無始劫以來有了不覺、有了無明，就有那些本有的種子、熏染的那些染污種子，這還不算，長遠劫以來，生生世世地都在那裏新熏的。就拿我們這一生來講，我們這一生以前，無始劫以來本來就有種子，有本有種子；我們這一生在人世間，從我們一出生，生長到長大，一直到老死為止，這整個人生，無時無刻不在那裏受熏染，這就是生一切法。

這個熏染，比如我們看電視，電視裏講到殺人、搶劫的事情，這與我們有什麼關係？沒關係嗎？你看電視裏報導殺人的那種事實，用眼根，通過眼根就落下印象，這個種子就熏到第八識裏去了；看見搶劫的事，或任何人吵架、打架那種影像，

都收藏到第八識，變成自己的。當我們看的時候就受熏，熏成到把那個印象保留下來，送到第八識裏去，由第八識保持，就不會散失掉，那就變成自己的了，變成自己的習氣、習慣了。所以說我們人都有模仿的本能，看見人家有什麼好的動作、好的動作，自己行為就在那裏模仿，你這一模仿就是熏習。熏習下來，那個種子到第八識裏，就變成自己的種子，然後再過一個時候，有了緣，你那個種子跟緣合起來，你就起現行，自己就表演出來了，這叫生，可以生一切法。

了解這個原理之後，我們學佛要知道，既是能生一切法，什麼都藉著熏染生出來的，那麼熏染有好的熏染、有不好的熏染，殺盜淫妄的那些事實來熏染，就自己生出殺盜淫妄的行為來；看見那些好人好事，好到極處，自己的理性起了作用。比如我們讀古書，中國的經書講堯、舜、禹、湯，我們把《尚書》裏堯、舜那種禪讓的政治念熟了，堯、舜那種禪讓政治的事實就印在我們心裏面，我們要學就學堯、舜，堯、舜有天下可以讓，我們沒有天下，我們家裏有任何小的事情，我們既是學那個，我們也可以讓，我們能夠讓的這種行為，就是由於讀《尚書》，從堯、舜禪

讓那個事實熏染來的、學過來的；我們看歷代祖師修持的那種道風，我們受他的熏染，到了我們心裏，我們自己經過若干時候，緣再集合起來，就變成我們自己的行為，這都是熏成好的法、淨法出來。那麼講到念佛，佛號一持的時候，就引起我們淨法的種子，這個淨法種子一引起來的時候，跟阿彌陀佛的佛號一結合起來，我們自己就在那裏轉變，轉變轉變，那個印象完全是阿彌陀佛，生活起居、心裏所想的，就跟阿彌陀佛相合了，這叫相應，念佛跟佛號相應，一念相應就一念佛，你的一念之中就是佛，這個境界多麼高。你念念相應，念念就是佛，佛可以改變世間一切的生滅法，你這樣念佛，發願往生有什麼問題？一定能夠往生的。為什麼呢？你心裏跟阿彌陀佛完全相合了。他們那些人在造業，造的業跟地獄相合，他不到地獄，到那裏去？我們念佛，念到跟阿彌陀佛相合，我們不到西方極樂世界，到那裏去？這是自然的事情，這都是生，生染法、生淨法，完全靠自己。

佛、大菩薩來弘揚佛法度化眾生，他把方法告訴我們，我們根據佛菩薩講的這個方法，我們自己用功就行，生一切法是這個意思，這是從熏習來的。從熏習來，

你要熏習好的、熏習不好的？願意成為聖人，自己就能夠成，你念念在熏習聖人，你就成為聖人；不肯這麼做，那就做一個凡夫眾生，由自己造的業力在牽引，牽引在六道裏來回轉。我講這個理，各位千萬要記住，造業造的染污業、造的淨業，完全在自己。末法時代很多不講這個，他專門講：我有什麼方法讓你改命運，甚至讓你證果，現在說這些的人多得很。或者我有什麼神明附了體，附在我身體上，他一來，他的力量大得很，我可以解決你任何問題，甚至你有病了，我可以給你治任何病。你把馬鳴菩薩講的理記住，你懂得這些，不要聽那些話，那些話都是教你迷信。我們學佛是學覺悟，要覺悟都來不及了，你學迷，那不是自找麻煩？自己找倒楣的事情？講那些話的人，不管他財富地位怎麼高、學術地位怎麼高、政治地位怎麼高，你一概不要聽那些話。下面在三十九頁：

云何為二？一者覺義，二者不覺義。

剛才講二種義，這兩種義是：能攝一切法、能生一切法。現在再說這兩種義，怎麼講呢？「云何為二」，阿賴耶識有兩種意義，那兩種意義？「一者覺義，二者

不覺義」，「覺義」是後面講的——本覺的意思，這裏先把名詞列出來——一個是覺、一個是不覺，到後面再詳細解釋，「覺」有本覺、有始覺，「不覺」的意義也有本、有末，那是在詳細研究的時候才研究。這裏先提出名詞來，一個是覺、一個是不覺，這就是前面講的阿賴耶識裏有二種義，二種義就是這兩種。

各位看這個覺，所謂覺，就是在阿賴耶識裏本來就有，本來就具備那些清淨的、無漏的種子，由那些種子能夠生出無漏的那些法。我們一般說：「你要學開智慧，要學覺悟。」什麼是覺悟、開智慧？真如本性的本體就有這種智能，就有正智，就有這種無漏的種子，你無漏種子就能夠生出來，就起現行，你這個起現行的時候，生出這些種種的無漏法，這叫覺。另外叫不覺，不覺也是在阿賴耶識裏，從無始以來就有那個有漏的、無明的種子，由那個有漏的無明種子能夠生一切有漏諸法——有漏的一切萬法，這叫不覺。古人說比喻：阿賴耶識這個識，它裏面具備有清淨種子，能夠生無漏法，這就好像海水，無水則已，有水就有水的濕性，水性有濕性，有濕性才有這個水。就拿這個比喻講無漏法、講覺這方面，為什麼潮濕的濕比喻覺呢？

覺是不生不滅、是無漏的，水的濕性有什麼相？濕性沒有相的，沒有相就沒有生滅，凡是有生滅，它有相才有生滅。比如一個人有死，人死的時候，人的身體是個相，這個相有生滅；人的生命那個本性，本性無相的，它那有什麼生死？所以拿濕性比喻覺義。那個不覺呢？有漏的、無明的那些種子，生出有漏諸法，就如同海水，有風有浪，起了很多波浪，又是浪花、又是海嘯這一類的，水的這些浪是由水起來的，再高的浪，它也消下去，成為低的水，平下去，然後又起上來，水與浪這些都是相，這就比喻不覺義。不覺是有生滅的，它是幻的，幻現出來的，海水那些波浪就是幻現出來的，有生有滅是幻現，那都是生生滅滅在那裏，停不住，那就不覺了。我們凡夫所以不覺，就從海水，水的濕性、水的現象（波浪這些現象）分辨出來，從比喻裏研究，可以想像到什麼是生滅的、什麼是不生不滅的。

這就得出一個結論：我們看見的人類社會，所有六道裏這些眾生，他的環境、他的正報身體，凡是有形狀的，就是《金剛經》所講的一句話，非常重要，「凡所有相，皆是虛妄」，你的一切相都是虛妄的，你執著這個虛妄相，你就不覺。這

就是不覺的意義，這些虛妄相就是由那些無明、有漏的那些種子生出來的，熏染出來的。現在我們在這個社會裏，要明瞭什麼叫共業、什麼叫不共業，不共業就是個別的別業，學佛的人工夫好，自己個別的業可以不受共業來障礙、來約束，工夫再更好，可以轉變共業。不能這樣的普通人，凡夫眾生都受共業約束，不得自由的。所以真正講自由，只有佛法辦得到，佛家講得最徹底。這個名詞列出來了，記住，阿賴耶識有兩種意義，這兩種意義能夠生一切法、能夠攝一切法，這兩種意義說個名稱，一個是覺義、一個是不覺義。什麼叫覺義？什麼叫不覺義？下回再講。

大乘起信論述記講記(一)

第十講

在這之前講到三十八頁，就是講到我們眾生的心是真妄兩者和合，成為阿賴耶識，這就是唯識宗講的第八識。三十八頁講：「所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異。名為阿黎耶識。」在三十九頁就提出解釋：「云何為二？一者覺義，二者不覺義。」「二者」根據前面講的，一個是真如、一個是生滅的，這裏講生滅與不生滅和合之後，名為阿賴耶，接著講這個識有兩種意義：能夠攝一切法、生一切法。講出阿賴耶識的名字之後，接著講它有兩種義，能夠含融一切法，攝就是含融，包含一切法，也能生出來一切法。那兩種義呢？在三十九頁講，一個是覺義、一個是不覺義，就講「覺」了。接著是現在要講的：

所言覺義者，謂心體離念；離念相者，等虛空界，無所不徧，法界一相，即是如來平等法身；依此法身說名本覺。

先解釋「覺」，他提出兩個意義，必得認識阿賴耶識，要把這個定住。阿賴耶

識就指我們每個眾生都有的這個生命的一個主體，就是普通講的靈魂。什麼是靈魂？人死是肉體死亡，靈魂沒有死，在佛經裏講，這叫阿賴耶識。比如人道眾生死了，他的阿賴耶識將到那一道，是按照他這一生所造的善惡業，業的力量牽引著他到那一道去，他的阿賴耶識到那一道之後，就變成那一道的眾生。沒有阿賴耶識，憑什麼轉生？轉生就憑著阿賴耶識轉生，要了解這個。現在就分析阿賴耶識，也就是分析我們在六道來回生死的靈魂，先自我分析，我們所以在六道裏輪迴生死，就是自己不明瞭，糊里糊塗地起惑、造業、受報，在六道裏生死不斷。現在要認識自己的阿賴耶識，認清楚以後，恢復自己本來面目，本來面目就是阿賴耶識裏的覺義——本覺，本來是覺悟的，就是真如本性，恢復這個真如本性。所以說「此識有二種義，能攝一切法，生一切法」，下面又說一個是覺義、一個是不覺義。

剛才念的：「所言覺義者」，所講的覺義（先總說一遍），「謂心體離念」，所謂覺義，就指的「心體」，心的本體，心的本體就是真如本性，「離念」，真如本性沒有念的。不過要注意，不能起誤解，以為心體離念是沒有念，這個「念」指妄念，

就是由無明所生的妄念，「離念」是離開妄念，我們眾生所以生死不斷，就是由無明生出這些妄念。現在要我們明瞭心的本體，禪宗就教人參：什麼是你父母未生前的本來面目？就是「心體離念」，離了妄念那個心體，就是你的本來面目。心體離念之後，什麼樣子呢？下面就解釋：「離念相者，等虛空界」，這兩句話是解釋離念的，你離開了妄念，離開妄念是什麼樣子？就是離妄念相，離開妄念，它是什麼相呢？它的相，離妄念這個心體是無相的。無相的話，很難懂，就拿一個東西來比喻——「等虛空界」，就像虛空界一樣的。

講到虛空界，要分清楚：我們現在看到的虛空，太空就是虛空，但是研究起來，這個虛空是頑虛空，它不能算是本性，不過這個虛空是沒有邊際、沒有差別的，在不得已的情況之下，只好拿虛空來比喻，讓我們從虛空這個現象來體驗離開妄念的心體。如果不拿個東西來比喻，我們講「離念相」，離念之後是什麼相？那就很難研究了。所以說「離念相者，等虛空界」，「等」是等於，等於跟虛空界差不多的。對這個「界」字，不要起誤會，認為普通講十八界，就是六根、六塵、六識，在《楞

《嚴經》裏講十八界、七大，虛空也是一界，虛空也算是一個界限。既是講「等虛空界」，就明瞭是拿虛空比喻，它並非真正就是心體，為了讓我們明瞭，拿虛空界來教我們體會那個心體。其實虛空界也很難講，現在研究天文的這些科學家，他拿多少倍數的望遠鏡在太虛空裏觀測、探索，過若干時候，他發現太空裏又有一團星球，再過若干時候，又發現太空裏又有一個族羣，又是很多星球。一直到現在，他們所講的天體，他們研究太空，只能研究太空裏那些星球而已，至於含容所有星球的太虛空，科學家好像還沒嘗試講太虛空究竟是什麼樣子。

在這裏用「等虛空界」來解釋，因為你不了解離念是什麼相，就拿「等虛空界」來讓我們體驗，但是虛空界，我們也很難了解，下面再用兩句話，虛空界是什麼呢？「無所不徧，法界一相」。虛空有兩個意義，第一是周徧的意思，周徧是無處而不在。所謂無處不在，就大的方面來講，我們地球是在太陽系的系統之內，太陽系外面又有銀河系，銀河系外面又有銀河系，那多了，太虛空裏，只要有新的星球，星球都在太虛空之內的。不但如此，我們看一樁事情，不能就一面看，大的方面，太

虛空是沒有邊際的；從微細的方面來講，任何一個物體，你找再堅固的物體，物體裏都有虛空在裏面。所以佛經裏講，拿物質來分，有羊毛塵、兔毛塵、金塵、水塵，所謂金塵、水塵，金塵比如金屬品，金屬品裏面都有空隙，再堅固的金屬品，它裏面就有虛空在，沒有虛空在裏面，它生不出東西來；比金塵裏的空隙還要小的就是水塵，水塵可以說裏面空隙最小了，你看原子爐，原子爐外面用水，清華大學的原子爐，你可以去參觀看看，它外面是水槽，它那個空隙非常小，空隙小是小，裏面還是有空隙在裏邊，還是有的。這就是中國文化講的「至大無外，至小無內」，虛空就是這樣，就是無所不在，虛空就是無所不徧，大到沒有極限的，小到任何物體都有它在裏面，這是「無所不徧」，普遍存在任何一個物體之中、物體之外，這是一個周徧的意思。

第二，虛空還有平等的意義，平等就沒有差別了，這就是「法界一相」。「法界」就是心法，「法界一相」是講一真法界，一體圓融的，沒有差別相，沒有高下、大小、多少那些差別相，這就是平等的。各位看看虛空，虛空有高下嗎？所以任何問

題不研究，我們不覺悟，一研究就知道。人家說要上天去，天有多高？搭上雲梯，雲梯的梯子好高，就接到天空的雲那麼高，你可以上天了。你了解虛空的話，天沒有高下的，你不必升空就到天上去，你不升空，你坐在房子裏、坐在椅子上，這就是在天上，你一伸手到虛空裏，虛空就是天，這就是天。無處而不是天，它是平等相，懂得這個道理，無處而不是天，無處而不是虛空。由這個比喻，虛空都如此了，本性更是如此，就是你覺了，覺悟之後，你把妄念離開。妄念是什麼呢？妄念就是執著，執著有高下、大小……那些都是不平等的執著，執著相。凡是有相，《金剛經》講：「凡所有相，皆是虛妄」，執著就執著那個妄相，離開這個念頭，別說離開相，連念頭都要離開，那個相由念頭出現的，你連妄念都離開了，那就是法界一相，平等的。

下面就是結論了：「即是如來平等法身」，按照上面的解釋，所講的覺義，覺的意義就是心體，離開妄念的心體。離開妄念是什麼樣子呢？就是虛空那個樣子，虛空什麼樣子？虛空是無所不徧的、是法界一相、是平等的，這不是解釋清楚了嗎？

這就是如來平等法身。如來是三世的，過去已經成佛，現在不住在世間了，像釋迦牟尼佛；現在在世間的，像西方極樂世界的阿彌陀佛，他是現在佛；未來佛呢？在座的你們大家都是未來佛。不管過去的佛、現在的佛、未來的佛，所以成佛是憑什麼呢？就憑這個法身成佛的，這個法身是平等的，就是前面講的覺義，就含在我們每個人的第八識裏，阿賴耶識裏面覺的意義，就是這個法身、這個覺。「依此法身說名本覺」，依這個法身來說，叫做本覺。要知道覺這個意義，不是新來的，本來就有的，叫做本覺。

有些名詞可以通用的，這裏稍微分辨一下：比如法身有時講佛性、有時講法性，仔細辨別的話，佛性、法身是就我們有情眾生方面來講的，我們有情眾生有佛性、有法身，成佛就憑我們法身（也就是佛性）成佛的。那講法性呢？就指無情的，就是器世間，那叫法性。一般是這樣分，真正說起來，你研究這個理，分辨出來，器世間無情的，無情也是有情眾生變現出來的。《楞嚴經》講得多麼清楚，你有了一念不覺、有了無明，有無明之後才有妄心，有妄心有了妄念，然後再幻現出來山河

大地、這些虛空。那個虛空的法性、無情的植物這些草木等等這個法性，既然都是我們眾生心裏的妄念出現的，那還是同一個性。研究的時候，有人喜歡這樣分別是可以，真正說起來，就是一個性，就是本性，也就是本覺。這個說明白了，下面要解釋：為什麼叫本覺呢？

何以故？本覺義者，對始覺義說；以始覺者，即同本覺。

「何以故」，這裏就問了，前一段開始講「所言覺義者，謂心體離念」，開頭只講覺，後面的結論又說「依此法身說名本覺」，開頭與結尾，用的名詞不一樣，這什麼道理呢？「何以故」，就問這個意思，開頭講「所言覺義」，到後面說「名本覺」，這怎麼解釋呢？下面就解釋：所謂「本覺義者」，是「對始覺義說」的，「以始覺者，即同本覺」，「以」是因為，因為有始覺，就同本覺，你不講本覺，就不明瞭什麼叫始覺，有了始覺，然後逐漸逐漸地覺，覺到最究竟了，就同本覺，始覺就同本覺。這個意思是加上我們凡夫眾生，講到阿賴耶識，本來這個覺義，覺義就講本覺，本覺因為不覺，一念之中不覺，然後有無明了，既是有無明，無明就把本覺障礙起

來，就是前面講的生滅、不生滅兩者和合起來，成為阿賴耶識，成為阿賴耶識之後，我們凡夫眾生就有生死輪迴了。佛說的法是佛法，為什麼叫佛法？「佛」是覺悟的意思，佛是佛陀，翻成中文，就翻一個音節，佛陀就翻成佛，就是覺悟的意思，佛所說的佛法，就是講覺悟的法。我們眾生對於自己本覺不了解，本來就是覺悟的，不了解，迷了，現在聽到佛所說的法，開始覺悟了——始覺。開始覺悟的時候，你先得知道這個道理，然後按照佛法這個道理，把我們的無明、妄念那些東西，把它去掉、破除掉，你破除了一分，本覺就顯出來一分，你開始破除的時候，那叫始覺。

始覺的「覺」與本覺的「覺」有什麼不同？沒有不同。比如這面鏡子，原來是光明的，一塵不染，後來染上灰塵，一層一層的灰塵，塵垢蒙得一層一層的，鏡子的光顯不出來了。現在你知道這是一個鏡子，它有本有的光明，知道還不算，你還用工夫，用洗潔劑、抹布把污染的那些塵垢去掉，開始去了一分，鏡子的鏡光就出現一分。它怎麼出現的？你開始清除污垢，把它發現出來，叫始覺，你開始發現的覺，就是原來的本覺，所以講「以始覺者，即同本覺」。你去一分污垢，就得一分

鏡子的光明，你發現一分，那一分始覺就跟本有的覺是一體的，把所有的塵垢都清除乾淨，那個第八識叫大圓鏡智了，整個就成了佛。這兩句話是讓我們明瞭這個意思，就解答前面講覺義。為什麼後面講本覺，講本覺的意思，就讓我們明瞭：你學佛法，開始覺悟，然後用工夫，證到自己的本覺，從開始起到最後究竟的，全部本覺都出現了，這都是本有的覺悟，所以到後面說本覺，讓我們明瞭覺義本來就有的，這一層非常重要，是本有的。跟各位說說中國文化，附帶的讓大家了解中國文化，中國文化講：「萬物皆備於我」，你說萬物從那兒來？皆備於我，都是我內心的，完備地都是從我們自心出現的。你要改變萬物、改變萬法，你到外面改變嗎？只有從自己內心改變，佛經講覺悟就是覺悟這一點。翻到四十頁，現在就講始覺了：

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

這裏講：什麼叫始覺呢？「始」是開始，「始覺」就是開始覺悟。我們佛法講無始，現在講有始。無始是無始無終，就本覺來講的，本覺是法界平等的、無所不徧的，那當然沒有始；始覺是就生滅法來講的，就染污有障礙來講的。「始覺義者，

依本覺故而不覺」，你這個不覺怎麼來的呢？這裏講依本覺故而不覺，這不是參禪，祖師禪不跟你講這個，這是如來禪。什麼叫祖師禪？什麼叫如來禪呢？祖師禪就是在靈山會上，世尊拈花，迦葉破顏微笑，然後釋迦牟尼佛把這個正法眼藏託付給大迦葉，由大迦葉一代一代地傳下來，是教外別傳、不立文字的，這是祖師禪。如來禪就是《楞伽經》與其他各經裏都講的，凡是用文字、用經文，讓你明瞭我們人人都有真如本性，一層一層地分析，讓你明心見性，這叫如來禪。中國早期的時候，不論是禪宗或那一宗，都叫做禪，禪是代表整個佛法的。這裏是用文字研究的，所謂始覺，依著本覺故，「故」是說出所以然來，你有本覺，才有不覺。本覺是我們每個眾生本來就有的。然後有不覺，你本覺為什麼有不覺呢？這就是我們真如本性隨緣，一迷之後，本性本來如如不動的，一動的時候，自己不明瞭自己本有的不動的本體，然後就起了無明假相，這叫不覺了。不覺什麼呢？不能夠覺悟自己本有的能力、本有的智慧、本有的心體，這叫不覺。古人恐怕專門從理上分析，這個觀念、這個知見體驗不過來，所以說比喻。什麼比喻呢？覺與不覺，就拿我們現在是清醒的、沒有睡眠，比喻我們是覺，這個覺是本來有的，我們本來就覺，醒的人眼

可以看，耳可以聽，心裏也管用，身體也可以動作，這是覺。什麼叫不覺呢？不覺就是睡著了，一睡的時候，眼閉起來不看，耳也不聽，身體各部分都不動了，這叫不覺。要問這個不覺：你這個睡眠從那兒來的？你沒有人的身體，你沒有醒的這個人體，你睡眠從那裏來？你有醒的這個人，你才有睡眠。這個意思是講「依本覺故而有不覺」，說比喻話，有我們清醒的這個人，然後才有睡眠的人，你這個睡眠是依著清醒才有的。

下面這一句：「依不覺故說有始覺」，再拿比喻來講，你睡著了，睡眠是不覺，這時有人在旁邊大聲一叫，把你叫醒了，這就表示釋迦牟尼佛說的佛法，讓你了解覺悟法，你醒了。醒是什麼醒？我們眾生不迷惑的話，為什麼要叫醒？有迷惑顛倒的眾生，才說他們是不覺，有不覺的眾生，然後才說有始覺。假如眾生不迷了，不迷就沒有什麼始覺，這就等於沒有睡眠的人，大家都是清醒的，那有始覺呢？沒有始覺。這個始覺是因為你睡著了，把你叫醒，你開始覺了，才有始覺。

這是分析始覺與本覺的關係，讓我們了解始覺就是本覺，你睡眠醒了，醒了之

後，跟沒有睡眠、原來醒的時候有什麼兩樣？沒有兩樣。講這些道理就是教我們明瞭覺的意義，所謂覺，本來就有的，本來就有，為什麼要說本覺？就是因為我們凡夫眾生迷了，迷了之後又開始覺悟，就有始覺，有始覺才講本覺。現在講：「依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺」，這就說明本覺與始覺的關係，本、始是合一的，本覺就是始覺、始覺就是本覺，就像擦鏡子一樣，你把塵垢一層一層地擦乾淨，鏡子的光就一層一層地出現，出現的鏡光跟原來的鏡光是一體的，就是讓我們明瞭本覺，我們人人都有這個本覺。下面繼續詳細講，這是簡單說，始覺、本覺這兩個覺不那麼簡單，如果是這麼簡單，一說就明瞭，那不是普通凡夫能夠辦得到的，必得學到相當的程度，然後才能領會過來，所以下面再詳細說：

又以覺心源故，名究竟覺。不覺心源故，非究竟覺。

這就把始覺、本覺這兩覺再詳細解釋。先講始覺，我們研究阿賴耶識，要明瞭阿賴耶識裏面有覺義、有不覺義。覺義之中有始覺、有本覺，始覺就是開始覺悟，雖然開始覺悟，並非一覺悟一下子全都覺悟，沒有那回事情。比如一面大圓鏡，長

久以來，上面堆滿了灰塵，一層一層的塵垢，不可能開始擦拭塵垢一下子就去掉了，那有那麼簡單呢？要一遍一遍地擦、一層一層地去掉，從開始到最後，把鏡子所有的塵垢全部都擦拭乾淨，都磨光了，這當中要經過很長的時間。所以在始覺裏有種種的過程，講這個過程的時候，首先教你明瞭「覺心源故，名究竟覺」。什麼叫心源？「源」是源頭，水有水的源頭，就是水的發源地，這是講心的發源地。阿賴耶識不是生滅與不生不滅和合嗎？這個心源，不生不滅我們不知道，我們只能從生滅這方面，順著這個法去找，生滅法就是染污的法、染污的心，就是我們的妄念，根據我們這個妄念去追本求源。追到什麼時候呢？追到一念不覺那種境界，最初的一念不覺，有了一念不覺，起了無明，到那個程度叫做心之源，那既是妄心的源，也是真心在那裏。所以心源兼兩方面來講，你只要把妄心找到源頭，也就見到真心了。上面這兩句話：「又以覺心源故，名究竟覺」，「以」是因為，因為你覺悟到心之源的關係，「故」是緣故，叫做究竟覺，你把妄心覺到最徹底了，你就明心見性，就見到那個真心了。

在天台宗講修持，有幾個步驟的，我們凡夫眾生什麼都不懂，聽到佛法的時候，知道有佛性了，這個佛性就是法身，我們了解任何眾生都有本性，你知道這個，而且有很多理論證明我們每個人都有這個本性，這叫理即，這個本性叫理即佛。知道人人都有這個真理，你懂得佛法，佛法用種種的名相來解釋，你這個本性叫做真如、叫做佛性、叫做如來藏、叫做實相、叫做涅槃，這些都是名字，你這個名詞不懂，佛又講另外一個名詞，另外一個名詞不懂，佛再講其他的名詞，你把這些名相都瞭解了，你知道這些名相所指的都是自己真如本性，這叫名字即佛。名字即佛是你知道名字、你懂得這個佛法，這還不算，你要再觀行即，觀行即是用工夫了，天台宗講觀，天台宗也講禪觀，禪是什麼？禪是有定工夫的，叫觀行。有觀行即佛、有相似即佛，還有分證即佛，分證是一分一分地證到自己本性，分證到最後叫究竟即佛，它有六即佛。

我們從那個講法，你覺心源故，你徹底了，這裏的心源，你要知道，你把這個妄心找到最初一念不覺的時候，把無明也看穿了，知道無明就是虛妄的。無明既是

虛妄的，我們正報的色身、依報的山河大地（就是器世間），無一不是虛妄的。為什麼呢？因為這些東西都是根據我們眾生的無明來的，你找無明，找到最根源，無明的根源找到，就是在我們眾生最初的一念不覺，一念不覺是虛妄的。知道虛妄了，一切都是不實在，一切放下。我們眾生都是執著有我相，要把我相、我執放棄，世間萬法那個法相也要放棄，那一切都是從無明來的，都是虛假的。你這才算是妄的根源得到了，妄的根源得到，就得到心源了，知道一切都不是實在的，是虛妄的，把虛妄的看清楚真相，然後你還要了解真實的心。你不了解這個真的心源，你藉著妄的來了解，走到妄的最根源，也就到了真心的時候，就是明心見性。跟各位說，禪宗參禪，不跟你一層一層分析，不跟你講這個，他叫你去參，幾時參悟了，你就知道：我的心源，本性是這樣。前面解釋無所不徧、無所不在、法界一相，這叫究竟覺。

「不覺心源故，非究竟覺」，你沒有覺到心源的時候，天台宗講的名字即佛，當然不必說，那只是了解名相而已，名字即佛、觀行即佛、相似即佛、分證即佛，

都沒有到心源，必得到究竟即佛，那才究竟覺了。沒有到究竟覺、究竟即佛，就是不覺心源。「究竟覺」是證果了，證佛果了；「非究竟覺」還沒證到佛果，還在因地。這就是因果二覺，因、果兩種覺悟。始覺是開始覺悟，是因的覺悟、因地的覺悟，經過名字、觀行、相似、分證，這都是因地的覺悟，非究竟的；必得到了究竟即佛，那才是果，果地的覺悟，才是徹底了。這是講因果二覺，因地、果地兩種覺悟。再看四十一頁，這提出問題了：

此義云何？

「此義云何」，始覺、究竟覺（因果二覺），這個覺的意義怎麼講呢？因的覺、果的覺，因的覺還不覺心源，雖然沒覺心源，但是已經開始覺悟了，還沒到究竟的時候；果覺是覺到心源了，叫做究竟覺。這兩種覺的意思怎麼說呢？你要把它分析分析，不分析，你怎麼成佛？糊里糊塗能夠成佛嗎？你不能把佛法解釋清楚，你能成佛嗎？那個法解釋都解釋不清楚，你說用工夫，你怎麼用？普通法門就是這樣，就算是祖師禪，他明心見性之後，明心見性是明瞭這個理，然後他修持的話，要把

那個煩惱、習氣一層一層斷除，還要修持。修持的時候，還要懂得修持的步驟、過程，這個不明瞭，他怎麼修法？下面就解釋這個過程，從開始覺悟到究竟覺，這當中要怎麼修法、修那些、怎麼覺法子，有四段，第一段是：

如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起；雖復名覺，即是不覺義。

先念這一段，後面還有三段，一共有四段，這四段是解釋在因地怎麼開始覺悟、開始覺悟的是什麼。這裏講覺悟有四種狀況，這四種狀況在佛法講四相，就是生、住、異、滅這四相，普通講生滅法，生滅法是簡單講，講完全是生住異滅。生是什麼呢？「生」是原來沒有，現在發生出來；生了以後，生到一個程度叫住，維持一個現狀叫住；在住的時候有異，這當中有變化的，有種種變化叫異；異到最後是滅，結束了，沒有了，滅除了。這個生住異滅四相有兩種：一種是剎那的生滅四相，剎那就是一剎那，在我們的一念之中就有生住異滅四相，也就是我們的念頭起來，我們念頭怎麼起來的？生起來的，生起來之後，雖然那麼短暫，馬上又一個念頭，念

頭生起來之後立刻又一個，雖然極短暫，也有存在的一個住的時候，在住的時候再一轉變，轉變的時候就滅下去了，一念之中就有生住異滅；另一種是這裏講的，一期的生住異滅，一期是說我們眾生這一生造業，有生、有住、有異、有滅，我們這一期有生住異滅。

下面就講一期的生住異滅，先講滅相，生是最微細的，不是我們凡夫眾生能夠了解。這四個相，誰能明瞭呢？開始講始覺，必得開始有覺悟的人才明瞭。我們凡夫眾生，你說你覺悟，你研究佛法，聽聽經、自己看看經，你就懂啦？這裏講覺，你要開始覺悟生住異滅這四相，最明顯的例子，比如我們學了佛，或者聽人家講佛法、或者自己看佛經，我們都會說：「這個山河大地、我們人世間的一切，都是生滅法。」講歸講，你真懂得生滅法沒有？真不懂。你真懂的話，你馬上就放下，不再造業了。生住異滅的滅相就是造業相，它是最粗淺的，我們凡夫能力不夠，不能了解，教我們先學、先知道這個滅相。生住異滅最初是生相，然後有住相、有異相，最後是滅相，他倒過來講，先講滅相。

剛才念的這一段：「如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起；雖復名覺，即是不覺義」，就是講要覺悟滅相。什麼叫起業相？這部《起信論》後面有講，你一念不覺之後，就出了三細相，三細相後面有六粗相，六粗相第五個叫做起業相，造業的相，「滅相」就是起業相。了解這個就好說了，起業相是什麼呢？「如凡夫人」，「凡夫人」不是普通人，能夠知道起業相的人，這叫凡夫人。凡夫人怎麼呢？學菩薩道有十信位、十住位、十行位、十回向位，然後有十地位，這個凡夫人是在十信位中。在十信位，為什麼講凡呢？十信是外凡位，按照天台宗講有外凡、有內凡，這是外凡夫，在修十信位的時候，修十信位的學人，他能夠「覺知前念起惡故，能止後念令其不起」，他能夠覺，開始覺了，他知道前一念起的念頭是惡念，要造惡業起惡念了，前一念頭是惡念一起來的時候，他就知道這是惡念，一知道惡念，他就能夠止後面的念頭，「令其不起」，就不讓它再繼續起來，馬上就把這個惡念斷除掉，能止後念。這個念頭不是一根線狀，它是微粒子、是粒狀的，一個粒子、一個粒子連起來，跟天上下的雨一樣，雨點子一點、一點的，下得很快，我們肉眼看，好像一根線下來的，實際是點狀、是粒狀的，不是線狀。既是粒狀，前一念（前一

點惡念)起來的話，接著後面那個惡念，就把它止住了，不讓它起來。

為什麼凡夫人有這個工夫呢？他能夠知道起了業，起業的時候就會受苦報。普通人不了解善業會得樂報、福報，惡業一定得苦報，他不知道。今日之下，你跟他說：「善有善報，惡有惡報」，他一聽就說：「現在什麼時代了？還講這個。」他不相信，絕對不相信。得諾貝爾獎金的人，他得科學獎金也好、文學獎金也好、哲學獎金也好，不論得什麼獎金，他都不懂。他如果真懂的話，他的言行就不會顯示這個樣子。我們現在研究基本的學理，你真正懂得善惡有因果報應的話，要到什麼時候呢？修十信位的人才知道。今日之下，全世界公認你是世界級的學術大師，你距離十信位還早得很。你的學術是世間的生滅法那點學術，所以不懂善惡。修十信位的人，他能懂得善惡，知道善會有善報、惡會有惡報，惡報就是苦報，因此他知道前一個念頭是惡念起來的時候，當下就能止住，不讓它繼續起來，令其不起，這個工夫就不錯了。

下面：「雖復名覺，即是不覺義」，覺就覺了，為什麼還講不覺呢？佛法講凡夫

眾生的生死輪迴，三個字——惑業苦，起惑、造業、受報，受報是受苦報，叫惑業苦。惑業苦，起惑、造業、受苦報。這裏講修十信位的學者，他知道善惡業不能造了，不能造惡業，知道善惡業了，他善惡業的業覺悟了，但是他惑還沒覺悟，覺悟業，還沒覺悟惑，惑就是見思惑、無明等等，這都是惑。你為什麼造業呢？起了惑才造業，有貪瞋癡的心理，貪瞋癡都是惑，有貪瞋癡的心理，為了貪求這個、貪求那個，然後才做出損人利己的事情，那才有業了，造業了。外凡十信位的人，他知道業，他覺悟了，起惑他還不了解。

這個基本的理，佛法不懂的話，你修行，痛快地說，學得不如法，學得不如法是沒辦法進步的，研究普通法門就是這麼難。今日之下，你拿這個標準，叫每個人都這樣學的話，有些沒有讀書的人，他連字都不認得，他怎麼學？所以持名念佛三根普被，只有念佛法門才能辦得到。你這些理不講，沒問題，你深信有西方極樂世界、你發願往生、你持名念佛，就可以。你在娑婆世界不懂，你到極樂世界，花開見佛悟無生，自然就懂，在那個環境就懂了。但是講普通法門的人說：我生生世世

在人世間來弘法利生。不錯，你生生世世弘法利生，到人間來、到人道來不那麼容易。秦檜過去也是修行人，修行得好，這一生做了宰相，做宰相時有自私心在，要保持他的功名利祿，所以殘害忠良，造了惡業。造了惡業後，千古受人唾罵，一直到現在，西湖的岳王墳前面，有秦檜的塑像跪在那裏，兩邊有副對聯：「青山有幸埋忠骨，白鐵何辜鑄佞臣」，這副對聯作得好。得千古罵名，這個人不墮地獄嗎？在世的時候享的是榮華富貴，死了馬上要墮地獄，多危險啊。學普通法門，不要光說我知道，只要工夫不到就很危險的。妥當一點，我們還是發願往生極樂世界好，到了極樂世界，回過頭來度化眾生就保險了，絕對不會造惡業了。

這一段，前三句講十信位的人能夠知道善惡業，不會造惡業了；後兩句講雖然你不會造惡業，你知道業，知道善惡業了，起惑的惑還不知道，所以雖復名覺，還是不覺。

大乘起信論述記講記(一)

第十一講

請翻開《起信論》本子四十一頁，我把論文念一遍，各位對一下：

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。

從這裏開始，這一段繼續上回講的「如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起；雖復名覺，即是不覺義」，繼續那段講的。這一大段之中，解釋無明四種相，因為在這前面講我們任何一個眾生都有阿賴耶識，這個阿賴耶識是怎麼來的呢？就是由於一念不覺，起了無明，有了無明之後，就有妄念了，然後就發生種種虛妄的那些境界，這都是無明。那麼要解釋原來眾生都有真如本性，真如本性不覺，起了無明之後，就成為阿賴耶識，要解釋阿賴耶識，這是非常重要的。我們要成佛，必須認識自己的真心，成佛是憑真心來成佛的。現在我們真心都不認得了，在前面講到阿賴耶識裏有覺的意義、有不覺的意義，無明那部分就是不覺，去了無明，真

心就是覺。但是你要怎麼知道真心呢？你必得要追溯心的根源在那裏，所以在四十頁講覺，要覺到心源，你不能覺到心的根源就不能算是究竟覺，覺得不究竟。那要怎樣能覺到心源？要了解這個心源，心的根源就是真心，這個根源就兩方面講：見到真心了，那是根源；最初起了無明，那也是根源。換句話，你追溯到最初的一念不覺那個無明，也是根源。現在是我們不認識真心，都迷惑了，因為被無明把我們真心掩蓋起來，自己不知道，所以就從無明這方面一層一層分析。在四十一頁就接著上面講的「你不能覺悟到心源，就不是究竟覺」，而問「此義云何」，這是什麼意義呢？

下面就分成無明四個狀況，這個狀況就是相，無明有四相，這四相是生住異滅。生相無明就是一念不覺，最初起的無明叫生相無明，這誰也不知道，直到成佛的時候才知道，生相無明之後是住相無明，住相無明之後是異相無明，最後是滅相無明。滅相無明比較粗淺，我們修道的時候，要想明心見性，就從粗淺的無明先認識，這個滅相無明在上一段講：「如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起」，這就

是滅相無明，了解這是凡夫人（修十信位的這些人），因為他在外凡的位置上，還沒有見到自己真性，心性還沒見到，他知道眾生起惑造業，他知道造業，善業、惡業知道了，所以他從自己的念頭起來，是正念或惡念？他能夠知道，趕快就把惡念打消，後面的惡念就不再起來，這雖然是覺悟，但還是不覺。為什麼呢？他只知道善惡業而已，距離見到自己的心性還遠得很。

剛才我們念的這段，就接著滅相無明講異相無明。什麼人能夠悟異相無明呢？「如二乘觀智」，還有「初發意菩薩等」，二乘人是小乘聲聞、緣覺，他們以他們能觀的，能夠運用修觀的智慧，他們修的是什麼觀智？修我空的。前面講凡夫人知道善惡業了，要問：善惡業從那裏來的？善惡業是從執著相，凡是有了我執就會造業。我執是什麼呢？我執有人我執、法我執，一般簡單講我執、法執，我執是對法執來講的，講完全是人我執、法我執，就是「我」在作祟。這裏講的是人我執，執著有這個我相，這個我相從那兒起來的？我相就是由無明起來的，無明妄念起來的。有了這個我執，然後就起了惑，起了貪瞋癡慢疑種種的惑，惑就是煩惱，起了惑就造

業，造殺盜淫妄這些罪業了。這裏講工夫晉升，不但了解善惡業，而且進一步了解由我執起了貪瞋癡這些煩惱，要破除這種我執的話，要用觀空的智慧。觀什麼呢？觀我空的智慧，叫二乘觀智。二乘觀智是以能觀我空的這個能觀之智，這個智慧可以觀我相空的，這是聲聞、緣覺，他們都可以用這個智來觀空。除了二乘以外，還有菩薩，菩薩是講初發意的，「初發意菩薩」就是初發心菩薩，在別的經文裏講發心、發心住，在這裏講發意，發意就是發心。前面講十信位的菩薩知道滅相無明，十信位修滿了，就進入到初住，初住就是初發意菩薩，「等」是包含初住到十住，十住修滿了，到十行，由初行、二行……一直到修滿了十行，十行修滿了，再到十回向，這就別教來講。在登地之前的三十個賢人位置，叫三賢位，「初發意菩薩」就是從初住菩薩，一直到十回向菩薩，就是這一句——「初發意菩薩等」。

上面這兩句的意思就是聲聞、緣覺，以及三賢位的菩薩，他們能夠「覺於念異，念無異相」，在這裏要稍微說明一下：二乘能夠用我空觀智，能觀到我空，觀到我空就是我相空了，我執就沒有了，破除我執；那個菩薩呢？初發意菩薩，他的我執

沒破，他是學大乘的大乘菩薩，在這裏講他是我執沒有破，我執雖然沒有破，並不是工夫不到，工夫是到了，他能破，能破但是不破，他要留著惑在世間來自度度他行菩薩道，所以他的人我執沒破。人我執雖然是沒有破，但是他已經得到自在了，他明瞭這個理，遇到什麼事，一觀我執，他能放得下，因此他雖然沒有破除我執，我執已經約束不了他，他已經在這方面能夠得到自在了。所以跟二乘觀智列在相同位置來修，了解要破除異相無明的是聲聞、緣覺、三賢位的菩薩。

他們怎麼能夠破除異相無明呢？破這個無明要覺，他們用觀智，觀智就是覺悟。覺悟什麼呢？「覺於念異」，先看清楚念異，「異」指的異相無明。我們眾生的異相無明怎麼來的？都是因為那些妄念來的，有妄念才有異相無明，有了妄念，造成異相無明把那個淨念（清淨的念頭）遮蔽起來了。這是分析阿賴耶識，要知道這原來講的是那回事，要分析我們自己的阿賴耶識，就是由於無明起來之後，把這個真心和合起來。既是由無明把真心和合起來，這個異相無明還是很粗淺的，你的異相無明就是妄念組合成的，覺於念異的「覺」，就從妄念的異相無明之中能夠起覺

悟，「覺於念異」，就等於一個人睡覺，睡覺是不覺了，不覺的人指的是誰？還是清醒的人，睡眠的時候才不覺，有不覺的時候才作夢，現在要醒、要覺了，「覺」是從那裏覺呢？就是從妄心、夢心裏邊，從那上面開始覺。這裏講「覺於念異」，在沒有到這個程度，誰也不覺，那就是把「念異」當作真實的我，把無明的妄念、無明的異相就當作真我，把這個當作真我，好了，生死六道輪迴都是由這裏出來的；那麼他現在是覺了，在睡夢中開始覺了，一覺到念異，這都是妄念，知道這是妄念了。下面一句：「念無異相」，覺悟一切都是妄念的時候，然後你說這個念，前面講心源，心源換句話，你從無明追溯到那個時候，你知道根源的地方了。現在還沒到那種程度，雖然沒到那種程度，但是跟普通人就不同，跟十信位也不一樣了。十信位，他知道造業，這是他知道起惑，起惑是由我執來的，破除我執，明瞭我執就是由那些妄念來的，那些異相。知道這個之後，看清楚了，覺了，把夢中那些種種的變異，統統不會執著了，就破除了。

所謂異相無明是什麼呢？異相無明在這裏指的就是後面講的三細相、六粗相，

三細相是什麼呢？第一個是業相，業相起來以後再有轉相、再有現相，這是三細相。三細相以後再轉成六種粗相，開頭叫智相，由智相再有相續相，這是前兩個粗相。三細第一個業相，就是生相無明；轉相、現相，加上智相、相續相是住相無明。相續相下面是執取相，由妄念相續，變成一個我相，就執著那個我相，叫執取相；執取相下面叫計名字相，計是計度，計度名字。執取相、計名字相就是異相無明；前面講的滅相無明就是起業相。這是後面講的三細六粗，把三細六粗配合四種四相無明，是這麼配合的。

現在講到異相，異相就是三細六粗之中的執取相、計名字相。由計名字相、執取相，名字有種種的差別，我相這個相也有種種的差別；這些差別，這個相與那個相不同，這個名字與那個名字有種種的不同，這叫異相，你覺了這些異相都是從妄念出現的。上面講「覺於念異」，這是妄念，下面就說「念無異相」，這些妄念就無異相了。那些執取相、計名字相，執取相是執著我相、計名字相是分別那些名相，「念無異相」就把這些東西都破除了。

他怎麼破除呢？就是二乘觀智，還有初發心菩薩、三賢位的菩薩，他能夠用觀智把它觀空，觀空以後，我相就破除了。這個我相是分別我相，我相也好、法相也好，執著我相就是我執，執著法相就是法執，這個我相破除，就是我執沒有了。這個我執是那一種我執呢？分別我執，分別我執是對俱生我執來的。什麼叫俱生我執？我們眾生與生俱來就有的我執，不用別人教，就有執著，比如小孩子有害怕的心理、防衛的心理，小孩一生下來，手抓這個、抓那個，就是有愛取的心理，這是與生俱來的，就是俱生的我執。分別我執呢？就在這一生，從他的一切人緣這方面學來的，邪知邪見教他的，各種不合乎覺法的那些教育教化他，這叫分別我執。比如現在講自主性，自主性就是每個人要自己做主，就教人家分別我執。中國文化不是這樣，中國文化講「毋意、毋必、毋固、毋我」，孔子講的，不要講我執，把我的意識要放棄。不是中國文化，那就強調自我意識，這個我們應該了解，這個教化強調我執，愈強調教人家自我意識，就是後天學來的分別我執。

上面兩句，二乘以及三賢位的菩薩，他覺悟了，覺悟妄念構成異相無明，他一

覺悟就沒有異相，我執就破除了。這個我執指那個我執呢？「捨麤分別執著相」，「捨」是放棄，放棄分別我執，分別我執是粗淺的，這個執著相，它執著人我相，「名相似覺」，這叫相似覺。相似覺比前面進步，前面「雖復名覺，即是不覺義」，這個名叫相似覺，比照天台宗的六即佛，就是相似即佛，還不是真正的，好像是、與那個相似，這就不錯了。能夠把分別我執斷除，這就很可觀了，所以他能夠得到相似覺。再翻到四十二頁，看論文：

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。

這是講住相無明，住相無明有四種相，那四種相呢？剛才已大略說過了，現在再重複說一下：第一個是三細相裏的轉相，什麼叫轉相呢？三細相第一個是業相，什麼叫業呢？「業」是在那裏動了，心在那裏一動了，動而不覺的時候，就起了轉相，動了不覺悟，不知道是在動，有業相不知道，再繼續就是轉相。動相一轉，原來在動相的時候，還沒有相對的，動相再一轉，就變成轉相，轉相就是自己有能見的能見相了，就是見相。有了見相，同時就有一個妄境出現，就是現相，出現什麼

呢？出現境界相。就是三細裏第二、第三兩個細相，第二、第三，一個是轉相、一個是現相。轉相就是見相，指能見相，現相就是境界相。大家聽過唯識講四分，四分的見、相二分，轉相就是見分，現相就是相分，見、相二分是相對的。而這個見、相二分都是從無明業相出來的，繼續轉變轉出來的，這是住相裏前兩相。

後面還有兩個，就是六粗相的前兩個。六粗相第一個是智相，這個智相不認識三細之中的轉相、現相，就是不知道能見、所見的見相二分，它就虛妄地起了分別，這個智不是真正的智慧，它是虛妄分別的，這種分別心叫智相。起了分別心，分別善惡、美醜、高下、人我，這個心相續地下去，沒有間斷的時候，叫相續相。在住相無明之中，就包括這四種相，這四種相不是三賢位以及二乘所能破除的，他們也不知道。那誰能破除呢？各位看：「如法身菩薩等」，「法身菩薩」是登地菩薩，天台宗講別教是登地菩薩，圓教是初住菩薩，這裏按別教講登地菩薩。登地是修滿了前面三賢位，還不算，還要修四加行位，四加行位修滿了，才能登上初地菩薩。登地了，修滿三賢位，再登上初地，這當中修四加行。四加行怎麼修法呢？他修觀，

觀什麼呢？就觀所執著的，前面是破除分別我執，還有法執、俱生我執，這些都要修。前面講三賢位除了觀我空以外，還要觀法空，所以這二空在三賢位也要修的，修到這個時候，要破除住相無明。這是純粹講三賢位修滿，修四加行的時候，就觀我、法二執，在前面的三賢位把分別的我執、分別的法執都能伏得住了（不讓它起現行，就是伏得住），雖是伏得住，但是沒有斷，種子還在。沒有斷種子，他這個時候要修觀，把萬法變成四個意義：一個是名；一個是義，這個名所解釋的什麼意義，義就是事實，解釋是什麼東西；再就是自性，自性就指這個東西的體積、狀況；還有差別。記住，觀就觀這四種，一個是名、一個是義、一個是自性、再就是差別。

就用比喻來講，比如一個瓶子，不論是玻璃瓶或金屬做的瓶子，這個「瓶」字是名；一提到「瓶」這個字，我們心裏就想到有個瓶子，這就代表事實，整體的一個瓶子在那裏，這叫義；這個瓶子是什麼材料做的？瓷做的叫瓷瓶子，金屬做的銅瓶子、金瓶子，這叫做自性，瓶子的自性，這個材料有它的物體東西在，叫自性，由這個自性構成瓶子的體，所以它叫自性；但是瓷也好、銅也好、其他各種材料也

好，它都有轉變、毀壞的時候，都有變化的時候，這叫差別相。你對於任何一法，按照這四方面來觀的話，別說名與實是兩回事情，為什麼名與實兩回事情？比如這個瓶子，我們叫它瓶，中國字是寫「瓶」，外國人就不是這樣寫的，美國人、英國人寫英文的字，法國人又寫法文的字，俄國人寫俄文的字，它的字跟瓶子是兩回事情，名與實（事情）是不同的。再說念的音，這個瓶子在我們中國，國語叫平，各地的方言，念的音不一樣的。這樣看起來，名與義是分開的，不管任何東西，凡是加上一個名字，名字都不是真相，都是加上去的假名，如果離開名字，讓名字跟事實的東西分開來，名字只是一個空名的假名。比如一個人做了皇帝，皇帝這個名字跟皇帝本人，就像秦始皇這個名字跟秦始皇本人，分開是兩回事情，名與實不相同、不相符合。再講構成瓶子的材料，也是各種物質湊合起來的，這個自性也是虛假的；自性有種種的變化，這些都是虛假的。就借用具體的這些法來觀，觀到最後，這都是妄念出現的。最後把這個我、法二執，我執、法執這些虛妄的相，全部把它破除掉了。

再講「如法身菩薩等」這句話，各位看看，法身菩薩是登上初地的，初地的菩薩破除一分無明，就證得一分法身，這叫法身大士、法身菩薩，他真正見到自己的法身了。在登地之前，法執非常堅固，牢不可破的，未登地以前，修滿了三賢位以後，他修四加行，就觀我剛才講的那些法，把那些法一層一層地觀，把牢不可破的法執破除。破除以後，登上地了，一登上地的時候，「覺於念住」，所謂覺於念住，講法身菩薩登了初地以後，證到一分法身，再繼續，修滿了初地，再登上二地，二地修滿了，登上三地，他觀這個法空，不那麼簡單的，不能一下就觀破，沒那麼容易。逐漸逐漸地來觀，初地觀空了，到第二地又有，第二地再觀，到第三地，一直觀到第九地，「法身菩薩等」，即初地一直到第九地菩薩，「覺於念住」，他覺悟了，前面講始覺，從開始覺悟，一直覺，一分一分地覺悟上來，覺到念住——住地無明，就是住相無明。住相無明也是妄念形成的無明，這個時候他覺了，他能覺悟到，覺悟到住地無明是妄念構成的。他這一覺之下，「念無住相」，這個住相就是剛才講的：它有轉相、現相、智相、相續相，這些相都沒有了。這些相沒有的時候，「以離分別麤念相故」，分別的粗念相，它跟前面不同的，你看前面是「捨麤分別執著相」，

他是捨棄執著，這是「離分別麤念相」，就把這個法執也一分一分地破。住相無明這個妄念還是粗淺的，他離分別粗念相，「名隨分覺」，這叫做隨分覺。

這個當中，各位把慈舟大師的解釋看一看，看小字的部分，倒數第四行，下面那句：「登地菩薩證真空理故，得知法空，而未澈底」，登地菩薩證到了真空理，所以他知道法空，但是沒有徹底。「須由二地乃至九地漸破」，還必須由第二地乃至第九地逐漸破除。法執執著這個相有兩種：一個是色、一個是心，色是五蘊裏的色蘊，心是受、想、行、識那幾部分。「就色心分之」，就色、心這兩種來分，「初地至七地破色法之執，八九二地破心法之執」，初地菩薩到七地菩薩破除色法執著(色的法執)，從八地到九地這兩地的菩薩破心法的法執，這講得很清楚了。「初地破相續相，即分別法執」，剛才講的住相無明，有四種住(四種相)，到了初地，一登上初地就破除相續相，這個相續相是分別法執。「七地破智相，即俱生法執」，七地破除智相，就是俱生法執。初地只破除相續相，到了七地破除智相，從破相續相到破智相，要經過這麼長的時間。「此執細故，須初地至七地漸次而破」，這個俱生法執非常微細，

必須從初地到第七地，逐漸逐漸地來破除。「此二法執，皆依境界而有，故曰破色法之執」，一個分別法執、一個俱生法執，這兩個執著從那裏來？都是依著境界而有的，境界就是相，因此說是破除色法這兩種執著。「八地知境界相唯心，九地知轉相亦唯心，然生相未破，即明心未澈」，這還沒有到最後，這是離了分別粗念相，破除一個色法執、一個心法執，這還是「隨分覺」。所謂隨分覺是什麼呢？隨著自己用工夫的心量，一分一分斷除這個執著，從初地到第九地，斷了一分執著，就覺了一分自性，這叫隨分覺，覺住地、住相，破住相無明。下面在四十三頁，講生相無明：

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。

所謂生相無明，就是形成第八識最初的那個，由無明開始一動，就是一念不覺，一念不覺自己真心的時候，不覺的那個動，心裏一動的時候，那種業相叫無明業相。所以生相無明就是一個業相，業是什麼？業就是動，因為無明不覺，有了動相叫生

相，生相也叫做業相。但是這個業相，還未到見、相二分的時候，還沒有到相對的時候，只是在那兒動而已，叫業相。這個業相非常微細，一般普通的凡夫，你跟他講相對論，他都不了解，何況這是絕對的，還在相對之前，所以這個非常微細，必得到了成佛的時候才能了解。

各位看：「如菩薩地盡」，什麼叫菩薩地盡？「菩薩地盡」就指的十地菩薩，從初地一地一地修，都是破除我、法二執，菩薩注重在破除法執，修到九地還不算，前面講到九地破除住相無明，生相無明必得修滿了十地，十地菩薩到等覺菩薩，十地修滿了，到了等覺，叫地盡。十地都修盡了，叫地盡菩薩，到等覺位置了，這時「滿足方便」。什麼叫方便？成佛說起來容易，怎麼說？你一念不覺，有了無明；你一念覺了，就沒有無明，多麼容易。說真的，參禪的人常講：誰叫你不覺呢？我生死涅槃，誰叫你生死呢？一覺就是佛。講是這麼容易，你用工夫不是那麼容易的，要不然參禪也不必大死一番來參究，天台宗用止觀，其他各宗用種種的方法。跟各位說這些方法都是方便法，禪宗說念佛是方便，你參禪不是方便嗎？密宗持咒不是

方便嗎？在成佛之前，用這些種種的修持方法都是方便。這是滿足方便，菩薩修六度萬行，都是方便，這是滿足了，到了等覺菩薩，一切方便法都修滿了，所以「一念相應」。要到什麼時候才一念相應？破生相無明的時候，就是一念相應。換句話說前面的六粗不必說了，就是三細之中的見相二分也破除了，相對法都破除了，剩下業相（業相無明），業相這個動相也破除了，這就到了徹底的心源，無明盡了，就真正見到真心，這叫一念相應。從始覺開始覺悟，一直就是始覺、相似覺、隨分覺，到這裏為止，究竟覺了，覺悟到最究竟了，這叫一念相應。所謂一念相應的時候，那就到了地盡菩薩，一切方便法都修滿了，他回過頭來一想，原來所修的那些——一層一層去的無明，到這個時候什麼都沒了，這個一念，真心跟法身完全相應了，始覺與本覺完全融合，始覺就是本覺、本覺就是始覺，沒有分別了。

下面說：「覺心初起，心無初相」，「覺心」是大覺那個覺心，一起的時候，始覺那個初相就沒有了，圓融到一起，歸到本覺。一念相應就是始覺智與本覺理完全契合，記住，所謂一念相應，怎麼講法呢？開始覺悟，你覺悟什麼呢？就是理，理

指自己的心性、自己的法身，始覺之智與本覺的理體完全印證到了，相應了，這是一念相應。這個一念相應的覺心，一起來的時候，「心無初相」，原來的初相跟本覺是一回事情。「以遠離微細念故」，那個最微細的念頭，最微細的妄念就指的業相。所謂微細的念頭是對前面的粗念講的，為什麼叫粗念？這是相對地說，在三細之中，轉相、現相跟業相對比，業相是最細的，轉相、現相是粗的，那個念頭就是粗的；再說，後面的智相、相續相跟三細相一比，智相、相續相又是粗的。所以前面講粗念相，到最後的業相，沒得比了，它是最後、最初、最微細的那個細念（細念相）。這個最微細的念頭也遠離了，沒有了，所以他「得見心性，心即常住」，這個「得見心性」，法身全部都出來了，心就是常住的。「名究竟覺」，天台宗講的究竟即佛，這是到了究竟即佛。

講這四種無明相，四相無明，你看我們花了這麼多時間，才把它分析完了。這就是告訴我們：我們學佛要了生死、要成佛，必須要把這個理路分清楚。普通說我們眾生迷惑顛倒，迷惑顛倒是簡單說，怎麼迷惑顛倒？你迷惑怎麼來的？迷惑之

後，你迷惑到什麼程度？你總要講清楚。馬鳴菩薩在這裏講得多麼清楚，一迷惑了，心性就出現無明，有無明之後，由細到粗，粗以後造業，造業受苦報，就這麼來的。你要修行的話，要找這個根源出來，然後才知道怎麼修。不是說：「你信佛、學佛，學佛好，你多做一些善事情。」善事當然要做，但是真工夫就在這上面，要不然，《六祖壇經》裏慧能大師講「不思善、不思惡」，講到善惡，在前面那是很粗淺，十信位那個時候才講的，《六祖壇經》好不容易。你沒有花這麼多時間，把四相無明研究清楚，你要解釋《六祖壇經》裏講「不思善、不思惡」，你解釋看看，你看那些人怎麼講法子？

這個理路清楚之後，你要修普通法門，就是這麼一層一層的把這些無明斷除掉，那不是短時間、不是一生一世能夠辦到的。那你學念佛法門，在這個世間學念佛法門，當然也不是一念佛就能把這四種無明一下就能斷除，沒有那個講法。也是伏得住，藉著佛號伏得住那些分別我執、分別法執，不起現行，有這個工夫，到臨命終的時候，心不顛倒。如果我法二執、善惡還掛在心裏面，我相、人相還在，我

的權利被人家侵佔過去了，我放不下，那個心就顛倒，心一顛倒，到壽命終了的時候，就是你想往生，沒有分的。往生就是因為這些普通法門不是一生能夠成辦的，在這一生求換換環境，到極樂世界去，到了極樂世界，還是要這樣一層一層斷除無明。不過在極樂世界，那個無明不像在我們世間這麼麻煩，我們世間修道的人，你說他修道修了多少年，他如果習氣深的話，愈修到後來，他脾氣愈大，愈修到後來，他的法執愈厲害、我執也愈厲害，這就不得了了。為什麼呢？這個世間的惡緣太多了。你在這邊修，那個惡緣把你往罪惡的業上面拉去。一般說迎合世界潮流，現在這個世界潮流就流到三途裏面去，所以在這個世間好難成就。到極樂世界沒有這些惡緣，所以成就太快了。

現在把這四相無明簡單地說，各位有空還要把祖師的《述記》多看幾遍，看一遍不見得就懂。我在這裏講，也沒有完全照《述記》講，我是希望讓各位多了解一點，除了慈舟大師這種講法以外，我還在別的地方再找一些講法出來，讓你對馬鳴菩薩這部論的文字多了解一點。必須有空你把慈舟大師的《述記》再仔細多看幾遍，

然後你對四相無明才能了解。

大乘起信論述記講記(一)

大乘起信論述記講記(一)

第十二講

請翻開《起信論》的本子四十四頁，翻開以後，我先把這段文念一遍：

是故修多羅說，若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

上回講無明四相，就是生住異滅四相，講完以後，這是引經裏講的做一個結論。我們先把前面的意思稍微再提一提，馬鳴菩薩根據很多大經寫了這部論，這部論是《起信論》，是為了讓學佛的人能夠起發信心，什麼信心？信自己本有的心性，我們凡夫眾生本有的心性，跟已經成佛的人完全一樣。既是完全一樣，為什麼佛是佛、我們是凡夫呢？因為我們凡夫眾生在一念不覺，不覺指的是不能覺悟自己本有的心性，這一念之間就起了無明。有無明之後，就起了種種粗的、細的妄念，由這個妄念跟真心摻合在一起，就成為阿賴耶識，阿賴耶識就是在唯識宗裏講的第八識。我們凡夫眾生都有第八識——都有阿賴耶識，阿賴耶識是真妄和合的一個東西。但是要研究我們人的生命以及我們人生以外的宇宙，最根源就在第八識。根源在第八識，最重要的要了解：真與妄最微細的那個地方，那就像流水一樣，水的源頭。找到之

後就好辦了。也就是說我們把我們自己真妄和合的第八識，找到妄的最微細的源頭，就是前面講的心源（心的根源），找到那個根源，就認得自己的本性了，真也就瞭解了。因為這個問題，就把第八識分開講，一個是真、一個是妄，真是本來就覺悟的，妄是本來不覺悟的，這部論是這麼分的。那就講覺與不覺了，覺與不覺就是講真與妄的問題。

先把阿賴耶識概略提一提之後，接著就先從覺悟這方面開始講，覺悟的時候，分開來始覺與本覺，從始覺與本覺開始講，前面就從這二分講，把始本二覺分別講。先講本覺，在本覺裏面，原來就是覺悟的，為什麼不覺呢？就講生住異滅四種相，把無明四相一層一層分析，那就了解本覺是什麼意思了。生住異滅，最微細的是生的無明，無明生相，生相以後，比生相粗一點是住相，然後是異相、滅相，前面就根據四相，從粗到細，從明顯的研究到微細的一層，上回就研究到生相無明。什麼人才能夠知道生相無明呢？就是十地菩薩盡了，修滿了十地的菩薩，到那種程度，一念相應的時候才了解那個始覺，開始覺悟的心智跟本有覺悟的本覺完全相應了。

這個相應的時候，始覺跟本覺怎麼完全相應呢？到那個時候，最微細的念頭、最微細的妄念都離開了，前面講所謂一念相應的時候，就是覺悟的心一起來的時候跟本有的覺完全相應。在這個完全相應的時候，有一句話：「心無初相」，這時候心裏沒有初相，「初相」就是最初一念不覺的業相。業相是動相，動就叫做業，原來我們做任何事情，有事業，事業怎麼來的？你做任何事業，你就有行動，有行動就叫做業。佛法講我們有三業，有口業、身業、意業，你一動口說話，這就是業，心裏一動念，這就是業。講到心裏最初的一念不覺，無明起來，我們本覺（本有的心）是完全靜的、靜態的，如如不動的一種靜態，他一念不覺起了動，起了念就動態了。這個動，各位要辨別，這在幾微之間，已經成佛的人，動歸動，怎麼樣動，他都是覺悟的，我們凡夫眾生，一動就不覺悟，心性有隨緣的這種作用，可是成佛的人隨緣而不變，凡夫眾生一隨緣就變的。這一點，佛與凡夫不同的就在此。

講到研究這個理，生住異滅，就由滅到異、到住、到生，生相無明就是業相，業相是什麼？我們凡夫眾生，別說你不懂、我不懂，今日之下，恐怕沒人懂，台灣

這麼多學佛的人，可以說是沒人懂。沒人懂，把彌勒菩薩請來，彌勒菩薩懂了，為什麼？彌勒菩薩是等覺菩薩，十地修滿了，他懂得。他怎麼懂得？生相無明最微細的，他看出一念不覺那個動相來，一念不覺，動得最微細了，雖然是動，沒有相，他知道在動，只是隨緣而已，而沒有一種隨緣的相，這到了究竟覺，覺到究竟了。在這個以前不是究竟覺，那是隨分覺，初地、二地，一地一地的在那兒修，那不究竟，到這個時候究竟覺了。上回講到這裏，了解「覺心初起，心無初相」，為什麼呢？「以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺」。

現在接著講結論：「是故」是所以的意思，「修多羅說」，「修多羅」是經，梵文叫修多羅，中文照音譯過來，就是佛經的「經」。按照經裏面講：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故」，馬鳴菩薩沒有說明這是根據那部經，為什麼呢？因為這個道理，各大乘經典都講到的，《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》，這些大經都講到這個佛理，所以他只講「修多羅說」。經說：若有眾生能夠觀，就是用功作觀，所謂觀並非天台宗一家所講的，任何一宗用工夫都是觀，觀什麼呢？觀無念，你能夠觀

無念的話，你目標就定住了，正確了。「則為向佛智故」，你能夠觀無念的話，你不是觀別的，你能觀到無念，直截了當地觀無念，你的智慧向著成佛這個修行路上去，你開發向佛的智慧了。

為什麼觀無念呢？前面講，實際上我們凡夫眾生別說生相無明不了解，生住異滅，就是滅相無明，我們也不了解。滅相無明是什麼呢？是善業、惡業，造善業、造惡業了，起心動念，你的心裏是要救濟人家、幫助人家，這是善念；是搶劫人家、把人家利益搶奪過來，這是惡念。我們一般人不學善惡業，就是最粗淺的滅相無明都不知道，所以很多人造惡業，他不知道造惡業的後果，有業之後就有報，惑業苦，起惑造業然後受苦報，他不知道這個業，他就造業。這樣一分析，你看今日之下，別說台灣，普天之下沒有人了解，這不是很明白嗎？既是這麼難，你要學佛，《起信論》教你信自己真如本性，但是被無明污染、障礙了，現在把這個污染的無明一層一層分析，從粗淺的善惡這樣分析，分析到異相、住相、生相，到了生相的時候，就到等覺菩薩地位，他是離念了。這一點，我要特別提醒各位：這裏的無念，

是講等覺到成佛這個無念。無念是什麼？沒有妄念，妄念整個沒有了。妄念是什麼？妄念是無明構成的，無明就是最初一念不覺的那個，真如本性不動，一動而不覺，動而不覺的時候，這就起了無明。你一覺悟的時候，動一覺悟的時候，那個妄念就沒有，必得這個最微細的妄念沒有，整個無明都沒有了，這個真如本性才完全顯露出來、透露出來，這是到等覺地位了。

經文講「若有眾生能觀無念者」，「觀」是講：現在你知道這個理，知道成佛的境界是沒有妄念，你觀就定這個目標，你對著這個目標來觀，求其把妄念去掉，這就是向著成佛開發自己真如本性的智慧，這叫「向佛智」。你的智慧是向佛智，你是求成佛的，你向著成佛的智慧。不是這樣就不是向佛智，你還有念的話，就不是向佛智。必得要觀無念，才是向佛智，這是各大乘經典裏都這麼講的。無念是講成佛的果，在果地，觀是在因地。凡夫眾生在因地，要針對果地那個境界來用工夫，這樣才是正確的觀，不是這樣是邪觀，就不是向佛智。能觀的我們，現在是徹底凡夫，生住異滅四相無明，我們連滅相無明都還滿滿的，但是知道無念這個理，我們

用工夫就針對這個理，用我們的能觀智，對著無念來用工夫，這個向佛智是正確的智慧，不是邪智，是正智。講到這裏，這段論文解釋完了。

我們研究經的時候，就怕拿別處什麼法門來一比，有的時候就有問題了。比如大家是念佛的，這裏的疑問是無念，念佛就是念，如果是參禪、修止觀，都可以說無念，原則沒問題，其他那個宗，甚至像唯識宗也都可以這麼講。但是學淨土宗，你念佛這個念跟這裏講無念，怎麼講法？這個問題要研究，淨土宗這個念，念佛的方法是特別法門，就總原則來講，跟各位說，其他任何普通法門，直截了當地離念（去妄念），《華嚴》、《法華》、《楞嚴》，研究經也是這麼講，研究時講離念靈知，也是講離念。他們講的離念，馬鳴菩薩在這裏講用觀法，你自己觀，就是把妄念一層一層地離開，放棄我們無始劫以來所執著的妄念，把妄念統統放棄掉。最淺近的，比如我們現在講滅相無明，去除滅相無明，要做很多善事情、做慈善的事情，但是要做純粹的慈善事情，沒有佛法的理論做基礎，不行的。沒有理論做基礎，做善事不會三輪體空的，他有這個念、這個相在，就難了。所謂三輪體空，用觀的時候，

要根據佛理所講的，你錢財布施得再多，自己在觀念裏也看不見錢財；也看不到受你好處的對方是什麼人；也不執著這個錢是你拿出來的。這一層做不到，你滅相無明就不了解。那要怎麼開始修？要用佛理觀，怎麼觀？本性是無念的，你做這些善事，你不要存著一絲一毫的念頭，用這個觀法。你想想看，這多麼難。但是念佛法門，用一句阿彌陀佛佛號，佛號一提起來的時候，那個妄念就被壓伏下去了，不必講離開妄念，你這樣提起佛號，阿彌陀佛佛號一提起來，跟你本有的清淨念頭一結合，那個妄念就自然伏下去了，久而久之，念的工夫好，那個妄念種子就斷除了。念佛是最好的方法，它有一個佛號來幫助你，所以念佛的工夫好，得一心不亂就能斷惑。

那麼工夫不好呢？不能斷惑，能夠伏得住，臨命終的時候，能夠往生極樂世界，到極樂世界還是念佛，在那個世界，環境好、各種因緣都好，很快就斷惑。所以到極樂世界還要念佛、念法、念僧，還要念。既然念佛法門用的就是個念，那這裏講的觀無念呢？觀無念一修，就是普通法門，普通法門必得觀無念，觀無念就直接觀

自己的真如本性。雖是直接，但是難得很。比如夜間的房屋，沒有燈光是黑暗的，你要自己用工夫把黑暗去除掉，不要黑暗，要離念，妄念是黑暗的，你把黑暗去除，你去除看看。這個燈光，電燈一開的時候，燈光一發出來，黑暗自然就沒有了，阿彌陀佛就像燈光一樣，我們一提起佛號的時候，那個心中的妄念（黑暗）自然就去除了。所以在這裏講我們特別法門看起來跟這個不同，他講觀無念，我們在念、要念，但是要知知道，這是特別法門，佛開的可說是最大的大方便，比那個法門都要方便。

我講這麼多時間，為什麼這樣講呢？這個不分清楚，在《起信論》裏講：各大經都講觀無念才是向佛智，那你念佛，在念就不是向佛智，這不究竟的，你打佛七的時候、在念佛的時候，都是有念，也不是觀無念。人家提這個問題，你怎麼解答？人家不提出問題，你了解這個，你自己念佛的時候，你感覺到這個是這麼講的，念佛是那麼講的，自己也有問題，所以必得要了解念佛是一個特別法，這個特別法比觀無念更有效果。念佛有幾種——持名念佛、觀像念佛、觀想念佛、實相念佛，實相

念佛就是無念，無念而念、念而無念。「念而無念、無念而念」是教我們了解：有清淨念頭，無妄念，沒有虛妄的念頭，到了念而無念的時候，就可以把虛妄的念頭（就是生相無明）整個把它破除了，那就到了純粹是淨念，可以說是無念了，完全沒有妄念。除了實相念佛以外，觀像念佛、觀想念佛、持名念佛，都是有念的。〈大勢至菩薩念佛圓通章〉是《楞嚴經》裏的，你不能說這部經不是大經，這部經裏的〈念佛圓通章〉講「淨念相繼」，他的念頭還講淨念呢。各位記住，你聽別人問：「你們念佛要到什麼程度？」你跟他說：「我能夠淨念相繼就不錯了。」他如果說：「這個不對。淨念相繼還沒到無念的階段。」你聽他這麼講，你怎麼辦？要知道他那個講法聽不得的。這裏講「能觀無念」，無念是果地，到成佛的果地那個最後目標，能觀是在因地，普通法門如此。因為普通法門要長遠劫那樣修，修三大阿僧祇劫才能成功，所以釋迦牟尼佛開了淨土念佛法門，用有念來引導你到無念。既是念佛必須用有念來引導無念，你一開始念佛，不能說要念到無念，無念在我們世間很難辦到的，若是沒有講清楚，連淨念也不講，那就糟糕了。如果認為淨念是不對的，那就更糟糕。這一點各位要特別注意，你能注意的話，到外面聽人家講的時

候，你就知道人家講的對你有沒有受用。

這個結論很簡要，馬鳴菩薩真是慈悲，可說到極處了。恐怕我們還不明白「能觀無念則向佛智」，所以下面他再說：

又心起者，無有初相可知；而言知初相者，即謂無念。

「又心起者，無有初相可知」，「又」是承上面講的，承前面的「覺心初起」，四十三頁講生相無明時講：「一念相應，覺心初起，心無初相」，所以這裏再重複說。覺心初起，心起的時候，「無有初相可知」，前面講覺心初起是沒有初相，無初相可知。現在是「而言知初相者」，「知初相」怎麼講？初相你怎麼知道？什麼叫初相？最初的相是什麼？前面既然說沒有初相，你為什麼還說初相呢？這裏就解釋，等於解釋心無初相。「而言知初相者，即謂無念」，講現在知道心無初相，即是無念，說的是無念，無相就說的無念。怎麼無相就是無念呢？這個念頭，凡是起妄念，是根據最微細的動態來的，比如前面講生相無明的時候，真如本性在隨緣，本來是不動的，最初一動念的時候，這一動念，這個念頭就不知道，你這一動的時候，實際上

一點動相都沒有，真如本性始終是如如不動的、始終是靜態的。那種靜態的心，你的一念一動之後，一動而不知道，以為是本性在動，實際上本性還是靜態的，還是沒有動，這個狀況你不了解，那就起了妄念。要是了解真相的時候，動實際上沒有動，那就是無念，這個妄念就沒有，就無念。所以下面這兩句話就說：「而言知初相者，即謂無念」，你所以知道初相，「初相」就是最初的，本性隨緣的時候，微微在一動的時候，你知道，你知道那不是妄動，知道不是妄動的時候，妄念就沒有，所以知道最初相就是無念。

把前面再解釋一下：那就是說我們凡夫眾生從生住異滅的滅相無明一直追，追到生相無明，那個生相無明，整個都是妄相，妄相本空的，妄相本空，妄念也就空，叫無念。清楚了，這就解釋我們本來的覺，分析無明，把無明四相分析清楚，我們本覺本來就沒有念的。你一知道初相怎麼來的，你就知道我們本覺本來就沒有念，就無念的。

這兩句話知道之後，那你在世間在這個時代，你可是大哲學家了。什麼大哲學

家呢？整個山河大地、日月星辰，就是整個宇宙，一般人研究宇宙，不得了，這個天文學家研究宇宙，一天天都有新發現，發現又有新的事項；這個考古學家，在地球上隨時有發現的，發現古代文明的遺物。他就不知道：這些東西從那兒來的？都是從我們眾生的妄念出現的，有妄念才造成外面這些相。你現在是徹底的，這就講明心見性，講到這裏，真正是明心見性了，心性上這個妄念一絲一毫都沒有。禪家形容一句話：「虛空粉碎，大地沉淪」，什麼叫虛空粉碎、大地沉淪？整個一切色法、一切相，絲毫都沒有了，你念頭的妄念沒有，你那有這些相？了生死、得大自由自在，就在無念，這個無念是沒有這些妄念。那些有生死、有輪迴，都是從妄念出來的，妄念愈多，他愈是淪到三途裏去；妄念少一點，好一點，他可以到三善道裏。這是講無念。注意，這一段是講徹底地明瞭本性，一絲一毫的妄念都沒有了，那就是六祖講的「本來無一物」，本來無任何一物，「物」就代表妄念。下面再反過來說，你有了妄念就怎麼樣：

是故一切眾生，不名為覺，以從本來，念念相續，未曾離念，故說

無始無明。

根據前面講，本性是本覺、是無念的，本性是沒有妄念，「是故」是所以，「一切眾生，不名為覺」，注意，「一切眾生」指那些眾生？並非我們六道裏的眾生就是一切眾生，根據前面的無明四相就知道，一切眾生包括九法界，把一真法界分為十法界講，十法界最高的是佛法界，除了成佛的佛法界以外，還有地上的大菩薩（沒有修滿十地的地上菩薩）、地前菩薩、修聲聞緣覺的二乘人、六道凡夫。換句話九界的眾生就是這一切眾生，那麼這九界眾生都「不名為覺」，都不叫做覺。為什麼呢？你那個最微細的生相無明、最微細的念頭還沒有離開，那就還不能算是覺，不名真正的覺。在這以前有相似覺、隨分覺，到了最後才究竟覺，這是以究竟覺的標準來講，九法界的一切眾生都不能稱為覺者。下面就解釋：「以從本來」，「以」當因為講，因為從本以來，從最根本來講，「念念相續，未曾離念」，自從他一念不覺，起了業相，起了無明之後，生住異滅這四相無明把他整個本覺都染污、障礙起來了，他念念起的都是妄念，都是無明，就是無明在那兒相續不斷，相續不斷的妄念從來

沒有離開。你從來都沒有離開妄念，你說覺悟，你怎麼覺法呢？「故說無始無明」，因此說這叫無始無明。有無始無明念念不斷，就算是不覺。這是從前面的無念來講的，只要你有妄念在的話，都叫做不覺。辨別之後，讓我們先認清這個。

所以研究教理跟禪宗完全不一樣，祖師禪不這樣分析，覺得這樣分析太麻煩了。祖師禪叫人自己悟，你幾時悟你就悟，你悟了就自己起懷疑。那些已經開悟的大禪師，他不這麼講，他不告訴你，他說告訴你沒用。為什麼呢？告訴你，你好像聽明白了，待會兒，睡了一覺，第二天你又不明白了，有這些問題。一般人參禪，領悟能力不夠，而且現在真正明心見性的大禪師難遇，沒有真正的大禪師來指點，你能參嗎？你自己參參看。所以還是研究教理，這一段講不覺悟的，要知道我們現在沒有離開妄念，是不覺。下面反過來講覺悟，覺悟是什麼狀況呢？

若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故。

「若得無念者」照應前面的話，就是「知初相者，即謂無念」，這個無念是到成佛的果地了。「若得無念者」，如果到那種境界，那已經得到無念了，也就是說我

們研究教理，然後用觀法觀的時候，這一生觀不清楚，下一生再觀，觀了多少生、多少世，觀到無念，得到無念了。得到無念的時候，怎麼樣呢？「則知心相」，這個「心相」是九界眾生的心，九界眾生的心是什麼狀況？就是「生住異滅」四相，你的心生住異滅。但是你自己沒有得到無念的話，你就不知道，別說生相無明不知道，你滅相無明也不知道，你自己不知道自己，眾生你更不知道。所以必證得無念，你到了心源——心的根源了，妄念整個沒有了，真如本性無念。真如本性有觀照的工夫，一照，然後他知道眾生的心相，生住異滅都知道。

問題是：你得了無念，眾生住異滅都是有念，你無念，怎麼知道有念呢？下面就解釋：「以無念等故」，「以」是因為，因為是「無念等」，什麼叫無念等？眾生現在是生住異滅這個無明心相，他自己不知道，佛證到無念果知道。知道這是什麼狀況呢？實際說起來，就真如本性來講，固然是無念，生住異滅也是無相，也是無念的，因為他自己是過來人。自己怎麼是過來人？他是成佛的人，比如到了等覺菩薩，他原來有生住異滅的四種無明，一層一層用工夫，到了最後，始覺與本覺能夠

合一了，哦，始本合一原來是無念，就知道原來無念。真如本性固然沒有妄念，原來生住異滅這四種無明相也是無，也是沒有的，完全虛妄的。「無念等故」，就是眾生這個生住異滅的念與得到無念的無念，是相等的、平等的，這才是「等」了。看慈舟大師舉的比喻：「以無念等故，謂眾生心有四相，如翳眼見空華」，眾生心有生住異滅的四無明相，如同翳眼，「翳眼」是眼睛有了毛病，見到空中有花出現了，「佛眼如以清明眼」，佛得了無念的佛眼，佛眼是很清很明的好眼睛，來「觀清明空」，佛看虛空，天氣是晴，天空是明，晴空「迴無所有」，天空什麼也沒有，「迴」是迴然，一點什麼都沒有，「故曰以無念等故」。下面說：「空本無華」，虛空裏本來是沒有花的，你眼睛有了毛病才有花，佛眼睛沒有毛病，佛看是無花，在佛看的時候，你有花跟無花是等的。有花跟無花怎麼是等的？就好眼睛看沒有花，你的眼睛看是有花，這個花本來就沒有，不應該存在的，「故有念與無念平等一空」，這個比喻很清楚，是「無念等」。翻到四十六頁：

而實無始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺

故。

這講始覺跟本覺沒有什麼不同，始覺跟本覺一到這個時候，把生相無明一離開，一離開妄念的時候，最微細的妄念一離開，始本合一，沒有始覺，始覺就是本覺。所以講到始本合一，「而實」，實實在在講，「無始覺之異」，沒有始覺跟本覺不同的，始覺就是本覺，這在得了無念之後，他得了無念，才覺得四相本來就沒有的。下面就解釋：為何說沒有始覺之異？始覺跟本覺原來就沒有不同的，為什麼呢？

「以四相俱時而有，皆無自立」，因為生住異滅這四種無明相，俱時而有。怎麼俱時而有？那個無明，一念不覺起了無明，一起了無明就有三細，一有三細就有六粗，三細、六粗全部都有了。換句話，生住異滅這四相，研究的時候要分開來研究，實際上一念不覺，有了生相無明，後面接著就是住相、異相、滅相，整個一起都有，同時有。為什麼同時都有呢？生住異滅這四種，你研究研究，都是從一念出來的，從最初一念不覺，那個最微細的一念出現的，所以講俱時而有，它分不開的。既是分不開，你不能把它分開：「這是生相無明，然後有住相無明」，講是這麼講，

實際上是一體的，整個在一體，這個一體都是從一念不覺出現的。這一念不覺皆無自立，「皆無自立」就指生住異滅這四種無明沒有自性。

什麼叫沒有自性？自性就是自己的本體，生住異滅這四者，那個是生的自體？那個是住的自體？那個是異、那個是滅的自體？沒有。古人解釋，就拿海裏的水來比喻：海水有很多波浪，海水只一個海水，在我們這邊的太平洋是海水，在美國岸邊的太平洋也是海水，但是由海水起的波浪，千差萬別，多得很。這些浪，你說每個浪有它的自體嗎？任何一個浪都是以水做本體，沒有水，這個浪就沒有了。這四相都是以真如本性為本體，一念不覺，迷了真如本性，才起了妄念，起了妄念以後才有四相，四相沒有自體，空無自體。皆無自立是講四相空無自體，就跟海裏的波浪一樣，波浪隨時在變化，隨時漲上來，然後又消下去，它沒有自體，它只有妄相出現。這四相都是妄相，妄相隨時在轉變，所以它沒有自體，皆無自立，皆無自立就是沒有自體。沒有自體的時候，那就接到前面無念，自己無念，本來沒有這些妄念，「本來平等，同一覺故」，本來怎麼平等呢？這四相自體本空，妄相一離、妄念

一離，整個都是歸入到本覺上去了，你從無念、從果地上來看因地，因地這一切都是不存在的，同一個覺。從你始覺，始覺是因為你開始覺悟，知道這是妄的、那是真的，把妄念整個離開，沒有了，整個是空無自性，那不就是歸入到平等了嗎？一覺了，同一覺悟，就跟本覺同一個覺，始覺跟本覺是同歸一個覺。

前面把始覺，從開始覺悟一層一層分析，到這裏講完了。下面是：

復次本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。

這是講隨緣，隨緣本覺，從這裏開始講本覺，先講隨緣，隨染緣、隨淨緣，下面講這個。我們現在講到這裏，你看前面的四十頁，從「又以覺心源故」開始，把始本二覺擴充地講，擴充詳細講的話，先講始覺，從那裏一直到剛才講的這裏，都是分析始覺，你稍微留意一下科判。始覺就是我們凡夫在因地的時候，藉著佛法，開始知道我們有本性，有無明染了本性，開始有這種覺悟，知道向無念上面去追求，這一段是講這個道理。下面就講本覺了，始本兩覺，始覺講完，再講本覺，本覺這個文也很長，下回再繼續講。

第十三講

請看《起信論》的本子四十七頁，翻開以後，我先念一段：

云何為二？一者智淨相，二者不思議業相。

雖是從這裏開始，前面要提一提，這是講到什麼地方呢？講分析真妄和合的阿賴耶識，阿賴耶識是由於我們眾生從無始劫以來，一念不覺起了無明，有無明之後，就是一個真、一個妄，真妄和合就變成阿賴耶識，這個阿賴耶識是真妄和合。從四十六頁的「復次本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離」開始，然後接剛才念的「云何為二」，這是同一段。為了分析阿賴耶識，先講本覺，本覺就是真如門、真心，本覺是對始覺講的，覺與不覺，真如是覺的、無明是不覺的，不覺是生滅門、覺是真如門，先分成這兩大部門，一個真如門、一個生滅門。從生滅門來講，你要分析第八阿賴耶識，真如門也是如此，真如門是不覺之後，染上無明了，這一般人也不了解，所以這部《大乘起信論》就針對這個，很詳細地在這上面來研究。既是我們分清楚了，馬鳴菩薩先要讓我們了解有個阿賴耶識，分析阿賴耶識有生滅的、

有真如的，就是真妄和合；再分析阿賴耶識，其中一個覺義、一個不覺義。覺義與不覺義，先分析覺，覺當中有始覺、本覺，我們現在是在研究覺，剛才念的就是本覺：「復次本覺隨染分別」，就是講本覺，前面研究了始覺，現在講本覺。本覺是什麼呢？隨緣本覺，有隨緣本覺，講完之後，智淨圓滿，那是後面講的另外一種本覺，這是講隨染緣的本覺。

現在就看論文：「復次」，前面講始覺與本覺，同一覺故，講到那裏之後，這裏純粹講本覺了，「本覺隨染分別，生二種相」，既是本覺，本覺怎麼生出兩種相來呢？所謂生兩種相，就隨染分別來講的，隨著染分別，就這方面意義來講，生出兩種相，雖是生出兩種相，但是這兩種相「與彼本覺不相捨離」，兩者分不開的。下面就說：「云何為二」，那兩種相呢？「一者智淨相，二者不思議業相」。先辨別智淨相，什麼叫智淨相？「智」是像大圓鏡智、平等性智，就講這個智，把無明、煩惱這些東西都破除乾淨，顯出智淨相來了，智淨相出來了，那叫智淨相。現在先講智淨相：
智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。

「智淨相者，謂依法力熏習」，所謂智淨相，就是依照法力來熏習而成的。什麼是法力？這又分成內外兩種：內是內在的法，就是本覺、本覺法，我們每個眾生都有本覺，這個本覺就是真如起的作用，這個真如在內，在裏面熏染熏修；外呢，只有內在的本覺法，沒有外在的法不行，外在的什麼法呢？外在就是佛法僧三寶，佛是已經成佛的人，成佛之後，他說法，說出佛法，覺悟之法說出來，僧寶是佛不在世間，代替佛說出佛法，外在的法力就指的佛法。不學佛的人，他不明瞭佛法，儘管他有內在的本覺，有內在的因，沒有佛法給他啟發，他永久不能夠開發智淨相，智淨相開發不出來。所以必須要有佛法，有佛法，經過佛、經過僧，很純正地說出來，然後學佛的人依照佛法去熏修、熏習，這樣外面的佛法，跟裏面的本覺法，內外這樣熏習，這叫依法力熏習，這是比較粗淺的工夫，他可以開發智淨相。工夫再深一層，那就是下面講的「如實修行」，什麼叫如實修行？就跟上面那句對比來講，上面是熏習，這個熏習，一方面是自己內在的本覺、一方面是需要外面的佛法來啟發，雙方面地熏習，依這個法力。依這個法力熏習，是在什麼程度的人？是三賢位的人，十住、十行、十回向，十回向修滿了，還要加上四加行，換句話說，在登地

之前，都是依法力熏修的，離不開佛法。

那我們現在都學佛，別說三賢位，我們現在十信位都還沒到。前面講過，到了十信位，可以辨別世間的善惡業了，自己的念頭一起來，是善的、是惡的，馬上知道，有這種工夫，那就是十信位的修行人。我們現在沒有，不學佛的人不必說，我們現在儘管是學佛的人，儘管我們說些佛法，但是真正自己起了念頭，是善念？是惡念？自己完全不知道。這個不研究佛理，自己也不知道。既是這樣，我們一方面自己在研究佛法、佛理，一方面我們研究一個時候，我們要把佛法轉告給別人，我們行菩薩道，一面自度、一面度化他人，但是無論自己研究或者轉告他人，要憑經典，你離開經典是不行的。我們看不懂經典的經文，就看注解，看什麼注解？一定要看有修行、有證果的，有修有證的祖師的注解，不是祖師的注解，一般人寫的不可靠。因為現在很難說，現在印刷術很發達，要出一本書很容易，只要誰肯寫，他注解經典也好、寫文章也好，只要寫出來，不怕不能出版的，一定能夠出版，這樣我們真正學佛的人就麻煩了。再就是現在上網路，那更多了。這些情形我說出來，

我們自己要警惕。雖然你要看佛書，外面多得很，上網路查，也多得很，但是要辨別是非、辨別是不是純正的，這就值得研究了。

你看這裏說的，十信我們現在都還沒有到，所以我們自己研究或者跟別人講，我們一定要謹慎。各位看這裏講「依法力熏修」，「法力」指的正法，佛講的經，在藏經裏的正法，包括歷代祖師注解的經，這在什麼程度？三賢位，還有四加行位，都還是依靠法力在那裏熏修，不依靠佛法，他自己還沒有那個力量自己來修持。你說：把祖師注解丟開，我是用經文作教材，但是要怎麼講，我是講的人，我愛怎麼講就怎麼講。你愛怎麼講就怎麼講？一講就錯，這要特別小心了。他這個三賢位置，都還離不開經文，還只算是熏習。為什麼熏習呢？他還沒有真正證到自己的真如本性，只是在那兒熏染而已，拿覺悟之法來熏，啟發自己的本覺。

到了「如實修行」，這就不同了，就登地了，登上地的時候，他一切就不著相了。為什麼登地就不著相呢？各位研究唯識就知道，未登地以前，理論雖然貫通了，也經過四加行在那兒修持了，但是現前還有一個東西，現前有一物，還有一個東西

在那裏擋住，礙著眼，那是什麼？那是相。還有相在那裏，沒有破除，那個相沒有破除，就登不上地。登地登到初地叫做見道，登上初地見了道，見道就是真正見到自己的本性，真是明心見性了；到了二地叫修道，二地以上就是修道。初地是見了道，見了道以後，他每一地就是入、住、出，登上初地，剛入了初地的時候見道，見道的時候，他在初地住一個階段，在那裏修，初地修滿就出，出來的時候，入了第二地，到了第二地，那真是稱性起修了。所謂稱性起修，是完全根據自己本性裏面，修持的那些法都是從本性裏出來的，就是這裏講的如實修行。如實修行就是真正證到真如本性，證了真如本性，你是初地證一部分、二地又證一部分，你證一部分，斷了一分無明，證到一分法身，所以登地叫做法身大士，到了法身大士這個程度，叫做如實修行。

下面：「滿足方便故」，「方便」是什麼呢？一切佛法都是方便，地前三賢位依照佛法，佛經講的法固然是方便，登上地了，登地以上修持的法還是方便，就由這個方便引導你，一步一步把無明斷除。沒有這個方便法，無明沒有辦法斷除的。登

上地以後叫如實修行，修滿了十地，這就是方便法滿了，藉著方便法修滿了，這叫滿足了，滿足方便。

前面講智淨相，智淨相是全部出來了，原來沒有完全，這是完全出現了，這是一種。再就是下面講，前面這段這幾句話是講修的方法、修的過程，依佛法的三賢位置這樣修；如實修行是完全根據本性，稱性起修了，稱性起修是完全符合本性起修的，不是熏習來修。到了滿足方便，稱性起修修圓滿了，這是講從三賢位到智淨相滿這一段過程，是講因地。下面這段是講得了果，這幾句話是：

破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。

由於前面最後一句「滿足方便」，在滿足方便之前都是用方便法，你研究馬鳴菩薩這部《起信論》之後，你再到外面聽人家講「念佛是方便法」，念佛是方便法，你參禪不是方便法？密宗講三密相應，你持咒不是方便法嗎？天台宗修止觀，你不是方便法？沒有一法不是方便法。華嚴宗以《華嚴經》為主，《華嚴經》就是《大方廣佛華嚴經》，它還是方的，我提醒這句話什麼意思？就是要我們了解，到外面

聽，不要聽那些不合道理的話，我們自己當然更不能那樣隨便說話。就是因為有這些方便法，才能「破和合識相」，你要破除和合識相，你沒有方便法，就沒有辦法破除的。怎麼破除和合識相呢？「和合識」指的就是阿賴耶識，就是唯識宗講的第八識，第八識是真妄和合，真如門、生滅門是兩者和合，所以講和合識、和合識相。你用前面所講的那些方便法，把這個和合識相破除，和合識相一破除，就等於把無明破除了。我們每個人都有真如，但是被無明障礙了，把它分清楚，無明跟真如，真妄和合的這個識相，把它破除了。

破除了和合識相，怎麼樣呢？「顯現法身」，馬鳴菩薩寫的文章，他的筆法比較生動一點，不是一句接著一句講，能夠破和合識相，就顯現法身，「滅相續心相」就「智淳淨故」。換句話說，把第八識那個和合識相剖析清楚，無明都破除了，那就是唯識所講的，轉第八識為大圓鏡智，把第八識轉成大圓鏡智了。你要把第八識轉成大圓鏡智，那就把和合識相破除，能破除第八識這個無明，那法身就顯現出來了。「滅相續心相」，「相續心」是指前面七個識，第七識、第六識、前五識，都是

包含在相續心相，相續心相一滅除，這個智包含那些智呢？第七識轉成平等性智、第六識轉成妙觀察智、前五識轉為成所作智，這個智是「淳」，純粹清淨了。智淳淨的時候，「智」指的是什麼？拿三德來分析，「顯現法身」是法身德，這是由破了第八阿賴耶識那個和合識相，得了法身，顯現法身了；「滅相續心相」，相續心沒有破除，就被纏縛，不得解脫，這一滅除的時候，把這個相續心一滅除，就解脫了，這是解脫德；最後的「智淳淨」，就比照般若德。這一段裏就包含三德，這是講果。

前面講「復次本覺隨染分別，生二種相」，這二種相，剛才講：「一者智淨相，二者不思議業相」，智淨相有修的因、修滿得的果，講智淨相的這兩段都講完了。那麼本覺隨染分別，生出另外一種相，就是不思議業相，這在後面再提出。現在把智淨相的因與果，因地怎麼修、然後得什麼果，都講過之後，恐怕還有些問題，什麼問題呢？翻到四十八頁：

此義云何？

「此義云何」，慈舟大師就說：問這個意思是什麼呢？因為上面講阿賴耶識是

和合識，就是生滅與不生滅和合，叫做阿賴耶。前面那兩段講破了和合識，和合識既然破除，和合識就不存在了，比如一個東西很完整的，它是由真、假兩個要素合起來，造就這麼一個東西，現在你把這個東西打破了，不管是真的部分、假的部分，全部都破了，都沒有了。這個意思是說：你和合識一破的話，原來是生滅與不生滅和合，這個和合一破，生滅的固然破除，不生滅的是不是同時也破了？為了研究的人有這個疑問，所以說「此義云何」，下面就針對這個問題來解釋。為什麼要解釋這個問題？這個問題不解釋，別看我們前面研究得好像沒問題，實際上，我們一般凡夫都有這個問題。就拿我們身體來說，這是由我們的第八識來的，一切相，真的、假的都包含在這個識裏，講到我們起的念頭，你的一念之中就有真念、妄念。假如有人死了，人死了就死了，那個是真念？那個是妄念？死了，念頭就沒有，跟著死了，任何人都認為這樣，都有這個想法。這種想法就是沒有因果觀念，是斷滅的知見。馬鳴菩薩講到這裏，恐怕人家學著學著，發生一種斷滅知見，認為破了阿賴耶識，就等於破了我們普通人所認知的靈魂，靈魂一破，這個靈魂有真的一部分、假的一部分，全部就沒有了，這就發生斷滅知見了。恐怕有這個誤解，所以先問：此

義云何？接著就解釋：

以一切心識之相，皆是無明。無明之相，不離覺性；非可壞，非不可壞。

這就把道理講清楚，「以一切心識之相，皆是無明」，「一切心識」指什麼呢？指我們眾生的第八識到前五識，全部包含在內。一切心識是：八個心王，還有相應的五十一個心所，心王、心所全都包含。這一切心識「之相」，注意，這是講相，八識心王、五十一個心所，這些識有相。這些心識之相是什麼呢？下面這句話重要了：「皆是無明」，這些心識相統統是無明。仔細思考一下，你拿這句話問問學術界的人，不是問科學家，問研究哲學的那些大哲學家，你叫他研究看看。一切心識，佛法用唯識學分析，有八識心王、五十一心所，分析得這麼仔細。普通說一個人的思想，一般人就講思想，講到微細的，就是一個人心裏起的念頭。講念頭、思想，一般研究學術的人就不敢否定，但是唯物主義的人是否定的，講唯心哲學的人就不敢否定，唯心哲學講心，他就把這個心當做真實的。這裏說這個心皆是無明，無明

那裏來的？無明是不覺來的，一念不覺才有無明，由一念不覺而有各種無明，有無明才有心識這些相，你叫這些哲學家研究心識相。問題在那裏呢？佛法的好處是分得很仔細，相與性分清楚，這裏講「心識之相」，沒有講「心識之性」。心識的相是無明，一切都是不究竟、都是假的，你能確定一切心識之相皆是無明，那你當下就受用了。怎麼當下就受用呢？一般求學的人，或者研究任何學問的人，都有執著，任何人都有執著。這些執著，他執著什麼呢？所執著的就是執著那些相，唯識講執的相，不外兩種：一個我相、一個法相，我相、法相都是相。這裏講「一切心識之相，皆是無明」，無明是假東西，不要執著，那我相、法相就不要執著了。今日之下，在這個世間，不執著我相、法相的人，你找不到。即使是學佛的人，他沒有證果，他還是執著，必得證果，他才沒有這些相，證果還看證什麼樣的果。所以這一句重要——心識之相皆是無明。在《起信論》講，心識之相就是後面講的三細相、六粗相，為了大家好懂，就拿唯識講的心王、心所跟各位說，一樣的，名詞不同，所指的意思還是一樣。

下面接著講：「無明之相，不離覺性」，為什麼無明之相不離覺性呢？你這個無明之相，無明怎麼起來的？無明是依著覺才起了幻相。比如《楞嚴經》裏的演若達多，他拿個鏡子看看自己的面貌，那個面貌是他自己的面貌，照在鏡子裏邊，他一迷了，這個鏡子裏的人相有頭，那我本人有沒有頭呢？就到處找頭，四處狂走找自己的頭。他怎麼迷的？他這個迷是根據自己的頭，如果在他的念頭裏面沒有自己的頭，還找什麼頭？沒有自己的面目，還找什麼面目呢？因為本來就有自己的面貌，一時迷了，覺得自己沒有了，到處找。他這個迷，就是從他本來就有面貌起來的。所以慈舟大師講：「無明之相，皆依本覺起迷而幻有，故曰不離覺性」，這幾句話講得很清楚，你的一切無明之相，為什麼不離開覺性呢？你這些相原來就是依本覺起了迷，沒有本覺就談不上迷，迷什麼？迷是迷的本覺，不認識本覺才起了迷，起了迷就幻現出來那些假相。因此講到這裏，馬鳴菩薩就說：既然你這個無明之相，原來就是依本覺起了迷惑顛倒，然後才有的，那麼你這個迷惑顛倒、幻有的無明相，沒有離開本覺，就是不離本覺。不離本覺，換一個字——不離覺性，你這個相沒有離開覺性。反過來講，假使離開覺性，你這個相就沒有了，你談不上迷不迷了。

上面這幾句分清楚，無明專門指假相，無明雖是假相，這個假相不能離開覺性，覺性是本體——本覺的體，你雖然起無明，沒有離開覺性本體。歷代祖師就講：「我們當前這一念，是妄念還是真念？不錯，我們是凡夫眾生，每個念頭都是妄念，但是這個妄念沒有離開真念。」妄念、真念在一起的，你離開真念的話，妄念也就沒有了，你的妄念就依著真念，依著真念來起妄念的。就等於我們人站在這裏，燈光給你一照，有影子，這個影子是怎麼回事？影子是假的，你抓也抓不到，但是這個影子就從人的身體，藉著燈光，把它照到地上來，那個身體的影子跟我們身體沒有離開。

「非可壞，非不可壞」，「非可壞」就是不可壞，非可壞指什麼呢？妄念之中的真念，真念不可壞，這就是非可壞。「非不可壞」呢？你的真念跟妄念在一起，真念非可壞，妄念非不可壞，「非不可壞」指的妄念、指的無明相。這兩句話是教我們辨別：「非可壞」指的覺性，「非不可壞」指的無明相，無明相跟覺性是不可分的，雖是不可分，但是是一個可壞、一個不可壞。因為這樣，就要研究了，這都是非常抽

象的，就抽象的意義把這個意思講明白，讓我們自己往裏邊研究。凡是不可壞的，不論用什麼力量，你都沒有辦法破壞它，那就指的覺性；非不可壞的，那就是它隨時在變換，隨時在那兒無常地變化，就是可以壞的，就是相——無明相。這個可壞與不可壞不離開，沒有離開說明「無明之相不離覺性」，雖是不離覺性，但是它有分別的，好像是不可分，不可分之中，讓你知道一個是可壞、一個是不可壞。這就認識我們自己的第八識了，必得這麼認識，我們才知道從那裏開始來用工夫。否則的話，真假都不分，你怎麼分？這是講理，後面還用比喻，佛經裏往往講理之後，理不能夠那樣明瞭，再講比喻：

如大海水，因風波動，水相風相不相捨離；而水非動性。若風止滅，動相則滅，溼性不壞故。

用這個比喻把前面的理——在這裏講的法（法就是佛法的理），把這個理用比喻的方法讓我們明瞭：「如大海水」，例如大海的水，我們到海邊看大海水，無論什麼時候都有波浪的，波浪就在動，它沒有靜止，不停地在那兒動。波浪為什麼動呢？

「因風波動」，因為有風掀起了波浪，有波浪，這個水就有動相。這樣的話，「水相風相」，水相是起了波浪，而風有一種氣流，那種力量一衝過來，就把水掀成一種波浪，風有風的相、水有水的相，這兩者「不相捨離」。雖然不相捨離，「而非動性」，你看那個水起來了，起了波浪，水的相（第三句的水相），波浪動就是水的相，水的相是有風才把它掀起來的，這要研究了，水相、風相這兩者分不開來，離不開，雖是離不開，這裏提醒我們研究的人：水雖然有動相，性不動的，你看有水的動相，而沒有動性，水性沒有動。什麼叫水性？水是濕性，濕性是沒有動的。

為什麼風鼓起來有水相，水性不動呢？「若風止滅」，風相，這個風一停止的話，「動相則滅」，這是講水的動相，水所以有動相，有風一吹就有浪，有浪就有動了，注意，這個動是水的動相，水相跟風相是分不開的，但是水的性沒有動。何以見得呢？風止了以後，動相滅了，風一止的話，水的動相（水的波浪相）就沒有了，就平下去了，水平。動相雖是滅，「溼性不壞故」，構成海裏的水，水都是濕性，假使我們現在看海面上，海的相，人家講海相，海相就是水相，海相、水相那個相有

風有浪，風與浪是纏在一起分不開的，不相離。為什麼呢？沒有風，海相的浪就沒有，風一停止，海相就靜止下來。要知道海面停止下來，完全平息下來，沒有波浪，那個動相就滅掉了，波浪相滅了，水的濕性沒有滅。構成整個大海那個水，都是濕性，學化學的人都知道，用化學分析，水的化學成分在那裏構成濕性，所以濕性不壞。

這個濕性不壞，是拿水做比喻來講，你不能說濕性就是我們的真如本性，拿濕性來比喻我們的真如本性，這是說比喻。下面把比喻跟前面的理合起來講：

如是眾生自性清淨心，因無明風動；心與無明俱無形相，不相捨離；而心非動性。若無明滅，相續則滅；智性不壞故。

這是合起來，把上面講的比喻合理上來：「如是眾生自性清淨心」，像這樣的眾生自性清淨心，這是講我們人人都有的真如本性，也就是法身。這裏講的名詞跟其他地方不一樣，這裏講「自性清淨心」，自性是自由的，自由的本性，這個本性是清淨的，這個心是真心，就是真如本性。我們眾生的真如本性，「因無明風動」，

因為一念不覺起了無明，有無明風在那兒一鼓動，「無明」是我們一念不覺起了無明，「風」就是前面舉的比喻，把無明比喻為風，無明風一動的時候，我們的清淨心就動起來了。後面就說自性清淨心起了業相、轉相、現相，然後有六粗相，生出這些三細六粗的污染心。再看心跟無明：「心與無明俱無形相」，我們原來的自性清淨心、那個無明，這兩者都沒有形相的。三細相最初的動，這個業相，業相是業，也沒有相，只是微微在那兒動，有種動態在那兒動而已，自己還不知道動。動而不知、不知而動，這就是迷、一念不覺，如此一來，你的清淨心起了無明。這兩者都沒有形相，所以說是「不相捨離」，難懂，要是好懂，為什麼生相無明要到十地菩薩才知道？前面都不知道。

雖是不相捨離，「而心非動性」，跟無明不相捨離這個清淨心，無明是無形的，清淨心也是無形的，兩者都是無形，可是這個自性清淨心不是動性。因此「若無明滅」，無明一滅，「相續則滅」，相續就滅了。無明是根本無明，一念不覺那個根本無明一滅的時候，後來相續起的那些其他的識全部都滅了。這就是前面的比喻，風

要是完全停止的話，一切的動相都停止、都滅掉了。海裏的風當然不會停止，你可以做個實驗，你舀一盆水，把這盆水當做大海，你對著這盆水用口吹氣，或者拿在手裏搖搖晃晃的，這盆水就不斷地有小波紋、小波浪，它定不下來。那就是無明業相等，相續相、根本無明（波浪）與那個水的濕性在一起；然後你把那盆水安安靜靜放在那裏不動，你也不要對它吹氣，盆裏的水就完全平下來，那個動相就沒有了，動相沒有就表示無明滅掉了，無明滅掉，水還在那裏，水沒有滅。水沒有滅，心就不是動性，「智性不壞故」，那個智性沒有壞。前面講「非可壞，非不可壞」，那個無明滅了，非不可壞的無明可以滅，相續也滅了，根本無明、枝末無明都滅掉了；非可壞的智性，與八識相應的大圓鏡智、平等性智等等，那四種智慧的智性不壞。

把比喻跟法都講過了，這是一部分。本覺隨染，一般講隨緣不變，這是本覺隨染分別的時候，生出兩種相來，一個是智淨相、一個是不思議業相。智淨相從「智淨相者，謂依法力熏習」到「智性不壞故」為止，其中又是講理、又是講比喻，然

後合起來講，再明瞭前面那個一因一果所得的，顯出法身般若，智慧顯出來，這都是講的智淨相，這個智淨相，我們每個人都有。

再下面就講不思議業相了，不思議業相是：你必得有智淨相，智淨相整個都顯示、開發出來以後，才有不思議業相，不思議業相講作用、講妙用。比如你學佛，你成了佛，我們凡夫是八識，轉八識成四智，把八識轉成四智就成佛了，成佛之後再顯出大用來，那個作用就是不思議業相的作用。馬鳴菩薩教我們《起信論》，教我們相信自己，就講這個，你真正學佛，一層一層把自己真、假剖析剖析，分析清楚之後，找就真的，假的就要放棄，你放棄一分假的，就顯出一分真的。學佛不管學那一宗，沒有別的辦法，這個辦法才是共同性的，任何一宗都是這個辦法。

第十四講

請打開《起信論》四十九頁，找出以後，我把論文念一遍，四十九頁中間這一段：

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。

這還是繼續上面講的，阿賴耶識有本覺、有始覺，應該說阿賴耶識裏面有真如、有無明，真如是不生不滅的，無明是生滅的，就是真妄這兩者和合的，這是我們每個眾生都有的阿賴耶識。這個最重要的是解釋阿賴耶識，真如門之中是什麼狀況、生滅門之中是那些事情，這就是解釋其中在生滅門裏面有覺悟的、有不覺的。先講覺的，我們一直研究，到現在還是研究覺，覺當中有始覺、有本覺，這裏繼續研究本覺，本覺有隨染的本覺、有性淨的本覺，現在是講隨染的本覺（隨著染污的本覺）。隨染的本覺有兩個相，一個是智淨相、一個是不思議業相，剛才念的論文就是講不

思議業相，不思議業相是講它的用處。

現在就看：「不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界」，這怎麼說？「智淨」就是前面講的「眾生自性清淨心」，這個性是清淨的，「不思議業相」是依著智淨起的作用，「以依智淨，能作一切勝妙境界」，所謂不思議業相，這是講起作用了。起的作用從那裏起來呢？用由相起來的，相由體起來的，這個不思議業相，依著智淨相（前面那個智淨相），「能作一切勝妙境界」，所以這個不思議業相起作用了。換句話說有智淨相，然後才能夠發生不思議業相，要先把這個定住。什麼叫勝妙境界呢？這就講不思議業相的作用了。前面這三句話是簡單的總說，後面再解釋。

「所謂無量功德之相，常無斷絕」，「無量功德之相」就指上面的勝妙境界，勝妙境界就是不思議業相，這個不思議業相在這裏就講無量功德之相。這個無量功德之相，簡單說就是功德相，這個功德純粹講善業這方面，所以不可思議的這種純善的善業功德相，它跟凡夫眾生造的惡業是完全不同的。換句話說，必得要把凡夫眾生殺盜淫妄那些惡業整個都破除了，然後才能發得出來無量功德相。無量功德相

是什麼樣呢？「常無斷絕」，注重這個「常」字，我們凡夫對這個「常」實在是不了解，世間法生生滅滅的，一切都是無常的，真正永恆不滅的常法，凡夫眾生不懂、不了解。在這裏說「常」，「常」是永恆的，但是要注意，這個「常」跟外道講的常見、斷見，大不相同的，在印度那個時候有常見的外道，本來不是常的，他誤認為常。這裏的「常」指無量功德，無量功德是根據體，根據真如本性這個體上起的作用，所以它是常的。常到什麼情形呢？就時間來講，它沒有時間限制的，再就空間來講，也沒有限制的。單就這個常字來講，似乎只講時間，但是講時間，就連空間一起講，那就是古人講的「豎窮三際、橫遍十方」，這個「常」用豎窮三際、橫遍十方來解釋，無量功德相永久沒有斷絕，一直在那兒表現。為什麼呢？因為這個功德相是來度化眾生的，眾生就是過去眾生、現在眾生、未來眾生，永久都有；這個世間有眾生、那個世間有眾生，十方世界都有眾生。

這怎麼看得出來呢？「隨眾生根，自然相應」，「根」是根器，隨眾生的根器，眾生的根器不相等，有上等根器、中等根器、下等根器。一個人學佛，把本覺完全

開發出來之後，發揮這種不思議業相無量功德的時候，他就隨著眾生什麼樣的根器來教化眾生，隨眾生根器自然相應。怎麼相應法呢？眾生是什麼樣的程度，他就隨著眾生的程度來說法，就拿觀世音菩薩來講，有三十二應身，三十二應身就是隨眾生根自然相應。

怎麼跟眾生相應呢？「種種而現，得利益故」，「種種而現」，你表現出來的時候，不外乎用三個方式，我們眾生造業也離不開，一個用身體、一個用口、一個用妄心（就是意），身口意三業，眾生造業就用這三種，身口意三個造業的工具來造業，這個不思議業相所表現的功德也是，這是善業，無量功德的善業。善業相也是第一個身體，由身體現出來的相，身體現相，身體所現的相也不是一種，隨著眾生什麼身分，他就現什麼樣的身體。應以宰官身，他就現宰官身來說法；應以國王身，就以國王身來說法。中國的國王，你看在南北朝的時候，梁武帝就是，梁武帝常常把他朝廷裏的大小官員都召集起來，在他的宮廷裏講經，梁武帝就在朝廷裏講經。清朝有好幾位皇帝也都會講經說法，很多的。宰官身，比如唐朝翻譯《楞嚴經》的

房融宰相，在武則天時候做宰相；到宋朝，王安石也注解《楞嚴經》的，都是宰官身。身分不拘，出家相、在家相，任何身分都可以，看眾生的需要，現身業現相。再就是口業，以種種的言語，把覺悟之法（就是佛法）能夠說出來，是用口說法的。意是心裏所起的意識，凡夫眾生造業是用心理、用意識來造業，成了佛的不思議業，用心（用意）是什麼呢？這不算是意了，是心裏那個淨念——那個純淨的念頭。純淨的念頭，他為什麼用意？用淨念？你要度化眾生，必得知道眾生的心理，古時候的高僧大德，一上臺，講經也好、說法開示也好，並不是一上來馬上就講，不是。他手裏拿著如意，坐下來，定一定，幹什麼呢？他要觀機，觀在場聽的人各人的根機如何，他就用他定的心來觀機，都是這樣的。由此可以知道，大菩薩、佛再來說法度眾生，他所以能夠說得契理契機，說得每個眾生都能聽得進去，都能得到利益，就是說得正好契合聽的眾生心理，這就要用他的心來知機，知眾生的根機。

所以種種而現，就是隨著眾生的根機，他現出身口意種種的現象來。身體不只一種；口所說的言語也不只一種；心裏觀照眾生的心，那當然是一個自己清淨的心，

也隨著眾生的心深與淺不相同的，這都讓眾生得利益。這個利益，眾生得到身口意三業，都是清淨業表現出來無量功德，所以眾生所得的利益也是無量無窮的。這種眾生得的利益，大菩薩以及佛再來的人，永久在那裏表現這種功德相，所以叫「常無斷絕」。常無斷絕注重「自然相應」，絕不是像我們現在的凡夫眾生跟人家說一點佛法、講一點經的時候，那不是自然的。他那個是自然相應，正好，那個根機聽了他這麼一講，完全符合他心裏所需，這是不可思議的一種作用，就是前面講的不思議業相。

現在翻到五十頁，這又是另外一段了，這講什麼呢？講性淨本覺了。前面講的叫隨染本覺，講到剛才為止，那個講的都是隨染，隨染就是被無明纏起來、染污了以後，在無明之中，隨著染污的那個本覺，講完了。現在講性淨本覺，本覺有這兩種，注意，一個是隨染本覺、一個是性淨本覺。論文就說：

復次覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

上面那個隨染本覺的兩種相，一個是智淨相、一個是不思議業相，隨染本覺有

兩種相，這兩種相前面都講完了。現在就講本覺之中另外一大段，就是性淨本覺。這個脈絡要分清楚，在佛經的經文裏，這叫做科判，科判有的判得很詳細，那個不那麼容易理得清楚，但是概要的科判，你要把它記住。

「復次覺體相者，有四種大義」，這個性淨本覺，有四種大義。注意，這裏講的性淨本覺，就是講它本來是自性清淨的。為了說明自性清淨這個本覺，它有四種大義，這四種大義講起來，很不容易了解，馬鳴菩薩在這裏就用比喻來講。在佛經裏，釋迦牟尼佛就是這樣，先講法，法就是道理；道理不容易明瞭，就講比喻；比喻還不明瞭，那就說因緣、說公案，就講故事了，這有很好的方法。馬鳴菩薩就跟佛學來的，講性淨本覺、隨染本覺，這非常抽象，怎麼辨別？要注意，這都是分析我們自己的第八識，我們生命的根源就是這個第八識，生死的根源、成佛的本性，都在這裏面。學佛要覺悟，就要從這裏研究、分析，把這個研究明白，理通了，然後就用方法來修。所謂講修，你這個理不通的話，你怎麼修法？自己修著修著，人家說幾句話，就把我們又迷惑住了，所以這些基本的理很重要。由於這個基本的理

非常難懂，前面用種種的方法把隨染的本覺講過去，現在講性淨本覺，性淨本覺更難懂，所以在這裏用虛空與鏡子來比喻。所謂有四種大義，「與虛空等」，這個性淨本覺，這個覺的體、覺的相，有四種意義，它的體相就跟虛空差不多的、相等的。「猶如淨鏡」，再就是猶如很清淨的鏡子一樣。就拿一個虛空、一個鏡子來做比喻。

慈舟大師在這裏，先要我們明瞭一下隨染本覺與性淨本覺的不同，要不然，我們辨別這兩種都很難。各位看他在這裏講：「隨染本覺，如礦金經冶，已成純金」，隨染本覺，前面講的智淨相、不思議業相，這個純淨的智相、不思議業相，原來在金礦裏面，跟砂石摻合在一起，經過人工把它冶煉之後，把礦沙、土、石頭等等，都把它冶掉了，剩下來就成為純金，前面講的就是這個意思。現在講性淨本覺，「性淨本覺，則如在礦之金」，就像還在礦裏的金子，這要注意什麼呢？在礦裏的金子，還沒有經過冶煉，可是由這裏已經知道，它與經過冶煉的金子是相同的。這個意思說什麼呢？釋迦牟尼佛的本覺，經過三大阿僧祇劫冶煉——修，把過去凡夫那些習氣、煩惱、障礙等等，全部破除了，斷了惑，等於把礦裏的礦砂、礦土冶掉了，

是純金了。釋迦牟尼佛、阿彌陀佛都是這樣，已經成佛的人，釋迦牟尼佛、阿彌陀佛，還有東方藥師佛，由這些佛來比照我們凡夫眾生，我們凡夫眾生的佛性，現在還在金礦裏面，還沒經過冶煉。雖然沒有經過冶煉，但是已經成佛的本覺，以這個做例子，可以知道我們的本覺也跟現在佛的本覺完全一樣，所以慈舟大師講：「雖未經冶，例如與已冶金相同」，我們現在還沒經過三大阿僧祇劫來修，但是我們念佛性來舉例子，可以知道我們現在還在煩惱、在無明之中的本覺，完全跟佛的本覺相同，完全一樣的。

了解這個做什麼呢？這是《大乘起信論》，信就信這個，信我們雖然還是在六道裏生死輪迴的凡夫，我們有不生不滅的、不生死的本覺，跟佛同一個本覺，一樣的，我們有這個，我們就有信心。現在就研究這四個大義了，下面就講：

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

「云何為四」是接著上面講的，上面講有四種大義，那四種大義呢？「一者如

實空鏡」，這是第一個，後面還有第二、第三、第四，就連著講下去，先講如實空鏡。慈舟大師在這裏先把四種大義概略地辨別一下：第一句是總說的一句，「云何為四」是總徵，徵是徵問，首句是總問一句，從「一者」以下就分別解釋四個大義。從這四個大義所講的意思來講，第一是無相的，無相就是如實空鏡，第二是等現，等現是平等現出種種的相出來，這是不空的，第三是清淨的，第四是明照的，四個鏡子，他拿這四個意義先來辨別。

現在先講無相的意義，論文說：「一者如實空鏡」，「空」是像虛空那樣的，這是比喻，要注意，虛空實際上不能跟本性相比，虛空是頑虛空，本性不能完全跟虛空一樣，但是講本性，我們凡夫都不知道，因此就拿虛空來做比喻，這是比喻的話，這個空就像虛空那樣的，空無一物。「鏡」是光明、一塵不染的鏡子。「空鏡」的意義是說：我們眾生雖然在六道裏生死輪迴，我們本有的性淨，這個清淨的本覺就像空鏡一樣。為什麼講空鏡？你看虛空，虛空有什麼東西？虛空是空無一物，雖然虛空裏有日月星辰，這些日月星辰不是虛空，就虛空來講，什麼都沒有，空空洞洞的，

雖是空空洞洞的，它有光明、有明照的作用，就像明鏡一樣，一塵不染的。這種「如實空鏡」，就我們凡夫眾生來講，這個本覺被我們每個人都有的無明掩蓋了，無明一掩蓋的時候，我們什麼都不知道了，我們那裏知道？這個世界有多大，我們知道嗎？這個天空裏有多少星球，我們知道嗎？都不知道。這還是純粹就有色的物質來講。就佛法來講，十方世界眾生的正報、依報，眾生之中還有十法界，六凡法界上面有四聖法界，講正報的時候，我們有色受想行識五蘊和合起來這個正報，講依報，這個山河大地，多啦。正報當中，各人的正報隨著十法界不同，我們六凡夫的法界，這個正報粗得很，四聖的法界，那就不同了，他的正報，我們看得到嗎？看不到。

所以十法界有依報正報、有色法心法種種的，就我們凡夫來講，我們這個如實空鏡被無明掩蓋，十法界的依正這些色法、心法，都是由無明起來的，有無明才有這些妄念，有妄念才造成我們五蘊的身體，還有器世間，這都是無明現出來的，一般凡夫，他怎麼也不知道。現在說如實空鏡，「遠離一切心境界相」，把這個道理分析清楚之後，一切心境界相都不存在，都是無明現出來的。可是凡夫眾生不了解自

已有本覺，他所知道的都是很粗淺的生命，由五蘊和合的身體這個生命，再就是這個生命所依靠的山河大地這個器世間。因此凡夫眾生就把這些粗淺的相執著了，執著這是我的、這是我所有的，就有我執、法執，愈是有我執、法執，他的本覺愈是顯不出來。現在你依照佛法，前面講以已經成佛的人來例知我們凡夫眾生，在無明之中有這種自性清淨的本覺，要知道這個本覺遠離一切心境界相。這個心境界相，是我們凡夫所執著的我法二執，執著我相、執著法相，遠離這一切相的時候，「無法可現」，一法都沒有，現不出來，「現」是顯示出來。

為什麼無法可現呢？這個各位要用點心思思考一下：所講的這個「法」，我們凡夫眾生所執著的我相、法相，這都是法，這些法在《大乘起信論》裏是這麼講的，在《楞嚴經》裏也是這麼講的，在其他大經裏都是這麼講的，怎麼講呢？這一切法都是從無明起來的。無明是什麼呢？有根本無明、枝末無明，枝末無明就是見思惑，見思惑就是從我執、法執這些執著起來的。你研究研究，從枝末無明到根本無明，根本無明就是一念不覺發生的，除掉你的一念不覺時由一念不覺那個根本無明發生

出來的，我們現在的我相、那些法相，根本無明一破除，整個這些相都不存在、都沒有了，必須知道，這些相本來就沒有的。為什麼本來就沒有呢？就如《楞嚴經》所舉的例子，比如我們的眼睛，現在看虛空裏空空的，沒有什麼東西，但是你把眼睛揉一揉，或者用手把眼睛打一打，一打之後，眼睛一看，空中什麼都有，出現種種的現象了，你仔細研究，那個現象怎麼出來的？是你眼睛受了刺激，幻現出來的。那麼講到法上面，山河大地這些東西、以及十法界依正等境界相，等於我們眼睛受了刺激，在空中出現幻現的假相一樣，當我們定一定，眼睛恢復本來功能的時候，一看，什麼都沒有。這個時候你還找法，那裏有法？你眼睛好了，你希望再出現一個法，有什麼法再出現？那你不是打妄想嗎？「無法可現」是這個意思，本覺裏面本來就沒有那些妄法出現的。

「非覺照義故」，這根據什麼說的？比如我們在六道裏的凡夫眾生，現在不覺，你開始覺悟的話，開始用始覺的智來覺照，覺照照空了，真的把所有的那些破除了，還是剛才的例子：我們的眼睛受了刺激，在虛空裏現出種種的幻相，我們眼睛還沒

恢復，看見虛空裏的虛妄相；現在治療我們的眼睛，治療好一分，眼睛的虛空華消失一部分，等到眼睛全部治好了，虛空華全部都消失了。在虛空華沒有消失的時候，我們用好了一部分的眼睛來看，那就是用覺照來觀照，但是等你虛空華全部消失，眼睛全部好了，一看，你的眼也沒有什麼覺照，不是覺照。為什麼呢？那個虛空華本來就沒有的，你只把你的眼睛治好而已，眼睛治好了，那個虛空華是病態出現的，自身的病態治好，虛空華自然就消失了，因此虛空裏那些幻相，不是由於你觀照把它照掉了，沒有，它本來就是空的。再說有些老年人就知道，有一種飛蚊症，好像有個蚊蟲在眼前飛來飛去的，你用手抓，抓也抓不到，但是牠很可惡，就是來來回回地在眼前飄忽不定，在那兒飄浮，你找眼科醫生，把眼睛治好了，外面那些自然就沒有了。你不懂這個道理的話，你以為那個飛蚊症，用觀照的工夫把飛蚊照掉了，你這不是一種迷惑的話嗎？你是因為眼睛治好，外面那些自然消失了。就別人的好眼睛來講，你的眼睛雖然沒有治好，在你來說飛蚊飛來飛去，在別人看起來還是沒有的。

所以這兩句話：「無法可現，非覺照義故」，如實空鏡就是這樣。「如實空鏡」是遠離眾生的我法二執所執著的那一切虛妄境界相，這個虛妄境界相離開之後，就你的如實空鏡來講，沒有任何一個法可以現出來的，也不是用覺照把那個相照掉了，不是如此。你這個如實空鏡，本來就是空無一物。這是第一面鏡子，第一個比喻。第二個比喻：

二者因熏習鏡，謂如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法，即真實性故；又一切染法，所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。

這是講「因熏習鏡」，前面講如實空，這裏講如實不空。要問：何必這麼麻煩？講如實空就好了，何必又講如實不空？你只懂得如實空，而不了解如實不空，那就偏了一邊，對於我們自己的真如本性這個本覺，還是不夠了解，所以分開來講，先講空，然後接著講不空，是這個意思。這個不空的名字，叫因熏習鏡，注重「因」，因是什麼呢？「因」有兩個意義，一個是現法因，現法是出現萬法，萬法怎麼出現

的呢？以如實不空，由如實不空現出來的，以它做出現的一個因。比如萬法由無明來的，無明從那兒來的？無明是不覺，不覺是從覺出來的，因為不覺本覺，才成為不覺。就像我們一個人的身體有影子，影子從身上出來的，你沒有身體，這個影子從那兒出來呢？再說我們的眼睛，病的眼睛、眼睛受了刺激，才有空華，這個空華是假的，但是假的空華還是從你的病眼出來的，就這個意義來講，你的眼是出現空華的因，這是現法因。就是因熏習鏡，萬法出現就是以「如實不空」做它的因，現法的因。第二個叫內熏因，出現萬法，凡夫眾生都不知道這個萬法從那兒出來的，只執著生生滅滅的萬法，那個是我的、那個是……執著那些生滅法。現在講佛法，佛法教人家覺悟，憑什麼覺悟呢？固然佛把這些道理說這些法出來，有法在開發我們，在外面啟發，但是有佛法啟發，沒有內在的本覺，啟發也啟發不了，這就靠內熏因了。內熏因就是因熏習鏡，這個本覺是如實不空的本覺，它在我們自心之中熏習熏習，由這個內熏因在那裏做一個種子，「因」就是種子，在那裏做種子。所以佛所說的這些佛法，在外面一說，我們一聽，外緣內因，因緣一合的時候，我們就能夠接受佛法，就能開始覺悟。這是因為有內熏因，假如沒有這個本覺在內，外面

佛法怎麼講，我們也聽不明白。能夠聽得明白，就是因為有本覺在內，對外來的佛法（外緣）才能感受，自己的內因才能起現行、才能發出覺悟。這一段就分兩段來講，一個是現法因、一個是內熏因，先講現法因：

現法因就說：「一切世間境界，悉於中現」，世間萬法那一種境界，「悉」是統統的，統統都在熏習鏡裏出現的，顯現出來的這一切法。我們好懂，我們所知道的就是山河大地，包括我們自己的身體、生命，真正講到徹底，十法界的依正莊嚴、依正相都在這當中顯現的，十法界的四聖界、六凡界，都是從我們這裏面出現的。所以慈舟大師就舉出《楞嚴經》講：「體非羣相，而不拒彼諸相發揮」，體是前面講的如實空鏡，如實空鏡是本體，它是空空洞洞的、清淨的，它本身沒有一切相，而不拒絕那一切相從當中發揮，發揮就是表現出來、顯現出來。體雖然是真空的，但真空可以顯出各種妙有，悉於中現。這個原則知道之後，下面講：「不出入」，「不出」是什麼呢？你這個相不是從本覺出來的，「不入」呢？也不是從外緣入來的。這要我們了解這個比喻，比喻我們一般講的鏡子，鏡子裏照相，一般人就發生疑問：

這個鏡子裏的相，這個人相從鏡子裏出來？還是我這個人相從外面跑到鏡子裏去？人家總會有這個問題。鏡子是鏡子、人的面貌是人的面貌，這個是說明，比喻是比喻，我們不要把鏡子的比喻當作這個法，這裏因為沒有辦法把法講得那麼清楚，所以用比喻來講。雖是用比喻來講，我們也不要執著比喻，執著比喻，你就提出疑問了：這個山河大地是從本性裏出來的呢？還是從外面進來的？那就像我們拿個鏡子照著面孔，我們的面孔是從鏡子裏出來的？還是我們從外面照進去的？你拿比喻來誤認這個道理，那就錯誤了。所以在這裏說「不出不入」，你不能說：十法界依正這個法，是從熏習鏡裏出來的。也不能說：是從外面入進去的。這要參了，學禪的人講：你要參了。

再說「不失不壞」，這個世界（器世間）六道四聖的依報、正報等等這些相，世間這些相不會空掉的，比如講如實空，就把它空掉嗎？不可能。不會失掉，也不會壞掉。我們凡夫眾生看起來有生滅法，生生滅滅的，一覺悟以後，就是不生不滅的，它只有隨緣。我們凡夫眾生不了解是一種隨緣，只看見這一個段落，一定的時

間、一定的空間，看見這個現象，過些時候一轉變，那個現象就轉變了，其實它沒有滅的，他以為滅了。比如我們眾生的生死，死是色相（色身）死，第八識那有死？第八識又轉換一個環境，它永久存在的。開悟的人、證果的人，他境界一轉變的時候，隨緣而不變，隨著緣來顯現各種相，他這個自性清淨的真如永久不會變的。我們凡夫不懂，看不清楚真相，所以有生滅、有這些，才有得、有失、有壞。這裏講本覺自性的時候，本覺的現象，在我們凡夫眼裏看的現象有壞，他的本性（自性）是永久不壞的。所以他「常住一心」，他知道永恆的就是一個真心，不出不入、不失不壞的一個真心。為什麼呢？下面講：「以一切法，即真實性故」，「以」是因為，因為你所講的一切法就是真實性。不覺悟才有十法界，一覺悟之後，一真法界了，覺悟之後只有一真法界。這個一真法界，你覺與不覺，實際上都是這個真實性，真實的法性。以上講現法因，做現法的因，出現萬法，實際上都是真實性。

下面就講內熏因了：「又一切染法，所不能染」，講到真如在無明裏面，被無明所障礙了，還在金礦裏的金子，好像都是染的，可是一切染法不能染，要是真的能

夠染的話，你冶金，你再好的本領也不能把金子冶成純金。因為它不能染，所以把染的東西去掉，不受染的金子才能出現。就這個理論來講，這個金子永久不會被那些礦沙所染的，因為一切染法不能染，我們現在是凡夫眾生，我們的本性還是不動，就本性來講，一切無明不能染它，智體仍然不動。那就是說，鏡子裏面的，還是拿祖師的比喻，拿鏡子來照，照的有山水、有人物這些相，要問：鏡子裏那些山水、人物，還有那些犯罪的現象，好的事情、壞的事情，把鏡子遮蓋起來沒有？沒有。這些相只能從鏡子裏顯現出來，顯現出來這些相，對於鏡子一點染都沒有，沒有染上，所以一切染法所不能染。

「智體不動」，怎麼智體不動呢？還是拿鏡子來講，鏡子裏照的人物，張三來了，照的是張三，李四來了，照的李四，或者其他動物一來，照出其他動物，這些動物、人物任何一個影像來，鏡子都照出來，但是鏡子的本體沒有動。在鏡子裏出現的那些相，隨時在更動，有移動的，那鏡子的本體不動，沒有跟著，比如張三的面貌是圓的，他一照，鏡子跟著變成圓的鏡子，李四的面貌是長方的，他一來照，

鏡子也跟著變成長方的，那有這回事？不會的，鏡子不動。智體就拿鏡子來比喻，它不動。就是我們的性體、我們的本性，在人道裏，本性沒有變更；墮落三途裏，本性也沒有變更；證了果，證了羅漢、證了大菩薩，甚至得了佛果，本性都沒有變，智體都沒有動。為什麼呢？鏡子裏面，它「具足無漏」的功德，無漏的法來「熏眾生故」，以這個法來熏染眾生。就是有這個無漏的智體不動，一切染法所不能染的時候，在內來啟發眾生，它才能夠做眾生的內熏因，就憑這個才可以斷除煩惱、證到佛性，以這個來熏眾生，做內熏。這個鏡子有四個鏡子，剛才就講兩個鏡子，還有兩個鏡子，就下回講了。

我講的時候，除了慈舟大師講的，我恐怕按照慈舟大師講的，大家聽了還不大明白，我還另外找別的祖師注解的，然後再加一點，目的是要讓大家能夠聽得清楚。即使這樣，各人回去還要自己研究，研究什麼呢？研究如實空是這個樣子、如實不空又是那個樣子，如實不空怎麼悉於中現？怎麼又是出出入入、不失不壞？你就研究這些道理。這個道理要靠我們的思慮，聞思修，我們的思路如果在這當中扭轉不

過來，我們這一段就是不明瞭，所以你一定要在這上面研究，他為什麼說不出入、不失不壞？到了後面一段，為什麼一切染法所不能染？智體又是不動？雖然我剛才舉比喻，你還要根據那個比喻來思考，這才能對於我們的自我認識。有這個明瞭之後，禪宗講明心見性，他所講的就是這個，我們用一層一層的學理來分析，是這個意思。這個不明瞭，你要修，那就是一般講盲修瞎練的，人家說怎麼修，你理路不清楚，那怎麼修法呢？

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

二
〇
二
〇
年
九
月
恭
印
結
緣
（
贈
送
品
）

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

大乘起信論述記講記 / 徐醒民講 . -- 彰化縣花壇鄉 :
雪明講習堂, 2020.09-

冊 ; 公分

ISBN 978-986-5527-31-0(第 1 冊 : 平裝)

1. 大乘論 2. 佛教修持

222.14

109013018

大乘起信論述記講記(一)

講者：徐醒民居士

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：(〇四)二三一三八三七八