

# 《華嚴宗》 第十五講



羅時憲先生講授

(疏曰：)「羣有盲徒。馳異路而莫返。爰有大士。厥號馬鳴。慨此頹綱。悼斯淪溺。將欲啓深經之妙旨。再曜昏衢。斥邪見之顛眸。令歸正趣。使還源者可即。反本非遙。造廣論於當時。遐益群品。既文多義邈」，讀「莫」又可以，讀「邈」亦可以。「非淺識所闕」，這個「闕」字。「悲末葉之迷倫。又造斯論。可謂義豐文約。解行俱兼。中下之流。因茲悟入者矣。」那篇〈序〉到這裏就完了，〈序〉文就是這樣多了。「真心寥廓」，這個真心就指它那個「體用兼包」的真常心。

「體用」……「體」就(是)真如，那個「用」就「生生滅滅」的現象。後來六祖，《六祖壇經》裏面，所講的自性就是它這個真心，講這個真心，他說我們如果這樣問，「華嚴宗」的人所講的真心，是「一」還是「多」的？他無解答這個問題了，但是看他的文意，看他的說話講，是「一」的。整個眾生一個真常心，整個眾生界一個真常心，那這個這種就跟普通的唯心論不同的。

普通的唯心論裏面，有些所謂「主觀唯心論」，有些是「客觀唯心論」。所謂「主觀唯心論」，人各一心，一切眾生，一人一個心，一人一個心，你有你的心，我有我的心。好似基督教，每人一個靈魂的，這些所謂主觀唯心論。客觀唯心論就不是了，我們一個個人的主觀的心之外，是有一個大的心，由這個心變出來的。那個宇宙心，universal mind，宇宙心。

唯心論有這兩派了，那我們讀華嚴宗的書，我們就可以體會到，你們一路讀下去，你們會體會到華嚴宗所謂這個真常心是客觀的心、是宇宙心，整個宇宙由它這個心變出，這個心，我的心，和他那個真心，有甚麼分別？我們這個心，真心的一部份，我們心的活動的作用，是它那個客觀的心的「用」的一部份。我們那個，每一個人的心的體就是那個，真心的真如體，是這樣的。那他，那個《中國哲學論》，馮友蘭那本，他直接判斷他，說他是「客觀唯心論」。

還有，梅光羲這個佛學家，他亦說華嚴宗是「宇宙一心論」，他說華嚴宗那個平常心是「宇宙一心論」的。一個宇宙心，那個宇宙心。那他如果與西方哲學來到作比擬，就和黑格爾那些相似了。黑格爾認為，黑格爾講唯心論，他認為那個宇宙心，那個宇宙心叫做「大理性」。那個叫做「大理性」，那個宇宙心，不斷異變，不斷生生不息這樣。這樣他說開展而成為這個宇宙萬有，這樣華嚴宗與德國那個黑格爾(的理論)相似。

又和中國那些「太極生兩儀，兩儀生四象」這些相似，但它跟唯識宗就不同了。唯識宗就認為真如體就是「一」的，但是真如體不是等於心，心不是真的、不是常的，心是那個「阿賴耶識」，叫做心，是每人一個的。體就是真如這樣。其實，他如果大家肯講接近些的，和華嚴宗都是一樣的。真如是唯識宗和華嚴宗都是認為一個的，但是華嚴宗認為很強調那個「宇宙一心」，唯識宗就不是。它雖然承認那個真如是，萬物，一個真如，但是它強調每一人，每人那個主觀的阿賴耶識。

所不同的就(是)這一點了。所以，馮友蘭就說唯識宗就屬主觀唯心論，華嚴宗就屬客觀唯心論。那他這種講法，又未盡然的，是嗎？未盡然。這個「真心」，就是這個宇宙的真心來的。他說這個宇宙的真心，就它那個「體」來講，就是甚麼？「無障無礙，猶如虛空」那麼，「寥」，很寂靜的，「廓」者很曠大這樣，奇大無比，「靜」是寂靜的，那個真心是這樣。它既無色、無聲、無臭，「望之不見其形」，摸不到，即是好似老子，「視之不見，聽之不聞」的「道」這樣的。

所以它「真心寥廓，絕言象於筌蹄」，那他說我們的現象界裏面，就可以用「言」來表出那種「象」，再用「象」來到表出那個「意」。哪怎叫做「言以表象，象以表意」？他這樣事就出自甚麼？莊子。莊子他以為「筌」，「筌」者用來捕魚那個籬，那個竹籬。「筌」就用來捕魚的，當我們捕到魚的時候，就要忘記了那個「筌」，我們要享受那些魚。「蹄」，就要用來捕到兔的，當我們捕到兔的時候，就

要忘記那個「蹄」。

我們講說話亦是一樣，我們聽別人的說話，尤其是聽那些聖人的說話，那個目的就是得到聖人的意思就不是死抓着他的說話的。當我們瞭解那個意思，我們要忘記他那些語言，所以「得意則忘言」。引申了，「言」用來得「意」，我們得「意」的時候，就要忘「言」了。那就本來出自莊子，後來到了魏晉南北朝，魏晉的時候，王弼了，他就有所謂「言意之辨」了。

他解釋《易經》的時候，就發生一種「言意之辨」。《易經·繫辭》，他就說「書不盡言，言不盡意」。「書」即文字，用文字來寫，不能寫得盡我們的說話。我們的說話縱使講盡，都講不盡我們的意思，那即是說「書」對於「言」，打了折扣，「言」對於「意」，又打了折扣。那王弼就解釋《易經》兩種的意思，就產生了「言意之辨」。他說王弼(指)「言」於這個《易經》，他說「言」就用來表「象」，說話用來表示我們心中那個意象，表象，那個 idea，「象」。「象」，「以」即是用，用來表意的，所以那些人將 idea 字譯作表象就這樣，有些人譯作觀念，所觀、所念的東西。

有些人就譯作表象。他說當我們，那個聖人要發言的時候，他有一個渾然不分的很「寥廓」的真意。就這個意不容易表達，它就用象來到表達，象就很多的。你想講給別人知道，你就用立言了，那些人(用)言就來表那個象，都不能夠直接表言。

但我們聽聖人的說話和讀那些聖人書的時候，就先瞭解他的言的，那個言所表的不過是一個、二個那些 idea、concept 那些象來的。那個象，還有一個意在裏面，還有一個內容的。那麼就引莊子的「筌蹄」的理論，來到解釋《易經》。這麼，華嚴宗的人就很受他影響，大概當時那些佛教徒都受他影響。那個真心就「寥廓」的，空空洞洞這樣的，不是「無」，空空洞洞，「非有亦非無」，他說「絕言象於筌蹄」，「絕」即「斷」也，你想說用一句說話，來到就可以表達那個真心，不行的，表達不

到的。說話就用來表象而已，表出那些象而已。

那麼用象來表出那個真心就可以了，用象即是，所謂象者一個個 concept，一個個 idea 而已，就怎能表得到那個真心？這種即是佛教徒所謂「指來指月」，佛經裏面有這段這樣的故事。用他手指來指那個月，那些蠢人就望着你的手指，就當月，如果是「精仔」（聰明人），他就不是了，由你手指所指的方向（望去），他就得到那個月了。

絕言，用言用象來當作荃蹄條路都「斷」的。「言語道斷，心行處滅」，佛經裏面，他說對於那個「寥寥廓廓」的真心，我們想用言語來到解釋它，在言語來到表示它，不行的。言語的路是「斷」的，「言」即管「言」，表到盡頭還是「言」，「言」不會等於「意」，「意」亦不會等於那個真心。放那裏，移來這裏。所以它說真心，「言語道斷」，斷一斷，「心行斷滅」。我們普通用我們的心，這個心即指我們的「意識的心」，這樣，不夠衡量活動，我們心的活動去瞭解，好似心之瞭解這些道理，就好似在那個道理之上，那條「道」在行走那樣。我們心所行的處都「滅」的。心所行得到的地方，都是「言」和「象」的，即是我們意識所得到的，不過是「言」和「象」的，那個真心我們得不到的。是要我們甚麼？在他佛教徒裏面，就要用止觀，在那個很深的定裏面，來到體驗、體會才可以。

不能夠用我們的在定中，用我們的智慧來去甚麼？不是去看，那些我們叫它作甚麼？用那個「看」字都不可以，你可以用甚麼？洞察，勉強，洞察兩個字都是多餘。洞察者，我這一件東西，洞察那件，那就變了兩件東西了。它不是的，我們的智慧不外是真心的一部份顯現。怎會洞察？你說向內自己看這樣，那麼怎樣叫做向內看？所以講來講去都講不掂（成）的。

不過，我們不妨用洞察、透視，洞察或者可以叫做甚麼？把捉，用把捉兩個字譯是否妥當些？把捉就有「能把、能捉」，和「所把、所捉」，又是不可以的。那麼怎

樣？有些地方，佛經裏用觀照了，一說觀照亦是不行，有「能觀、能照、所觀、所照」又是不行的。都無名詞可以用得到，是嗎？它所以「絕言象於筌蹄」，你想利用「言」和「象」用來做「筌蹄」，來到捕那個真心的兔和魚，是不通的，「絕言象於筌蹄」。「沖漠希夷」，那個真心，「沖」，「沖」者一片清淨，(甚麼)都無的，看不到東西的這樣。

「漠」者，莽莽漠漠這樣，「漠」，無邊無際的這樣，「沖漠」。「希夷」，是這個「聽之不聞」就名曰「希」，「視之不見」就名曰「夷」，即是說「視而不見、聽而不聞」的，「希夷」。「忘境至於能所」，我們不能說那個「境」，即是那個 object，那個對象，對象，不能說那個真心是境。現在用我們的意識去瞭解那個境，那個真心是境，我們意識裏面一種智慧，一種智慧去把捉那個境，是這樣不可以的。

「忘境至」，不能說我們的「智」就「能把捉」，那個「境」就被我們「所把捉」，都不通的。一「能」一「所」不通的，那麼然則如何講？不講又不可以，他說唯有勉強講。現象界的事物都有生有滅，每一剎那都「生滅、生滅」的，但這個真心就「非滅」，「非生非滅」，你說它「生」，它又「無生」，它萬古恆存，不是「生」的。你說它「滅」，它亦「無滅」，「非生非滅」，「四相之所不遷」。

凡有生滅的事物，都是現象界，都是現象界的事物。現象界的事物，佛家叫做「有為法」，現象界即「有為法」。「有為法」就「有生有滅」，不只「有生有滅」，和那個「生滅」開成「四相」。「生」，當我們每一剎那的時候，那每一個現象，每一個現象都具備四個歷程，生滅。「四相」者，普通有「兩重」講法的，一種叫做「一期的四相」，「生、住、異、滅」叫做「有為法」的四種相，即是四種表徵，四種特徵，就是「四相」，四種特相。這四種特相，我們可以分做「一期四相」，和「剎那四相」，兩種「四相」。

所謂「一期四相」就指我們那些眾生的生命來講，我們每一個眾生的生命，初出

生的時候就叫做生；一出生的時候，我們就停留了，在未死之前，譬如你八十歲，在那八十歲，那八十年內，你就「住」了。「住」就保存你的生命在這裏，八十年了。但是你那八十年「住」，不是說「硬梆梆」(固定不變)這樣不動的，每一個「剎那」都在變化這樣。「住」和「異」同時的，「住、異」同時。一「生」了之後，出世之後，出世(是)那個生就一剎那」而已，一瞬之間而已。但是，一生了之後，同時就「住」和同時就「異」，變化。最後，你八十歲斷氣了，那時候死就滅。這種叫做「一期的四相」，「一期」者，我們眾生的生命的「一期的四相」。

那個「一期四相」就很粗(略)的，那裏將它一路分析下去，一期之中都不知幾多剎那。其實每一個剎那都有四相，當一個剎那起的時候，譬如這枝筆的存在這樣，這枝筆第一個剎那的時候。譬如，現在，由現在起計算，這個剎那這枝筆就這樣，生，一個筆的相狀就生；一生了之後，跟着停一停，停一停，一瞬之間都有停一停的。當它停一停的時候，不是就「硬梆梆」這樣停的。正在停的時候，就是正在變化，「異」，「異」是變化。

那個剎那一完，這個筆的相狀滅了。到第二個剎那又「生」、又「起」，又「起」的時候，同時就，一起了，之後就住，停留的時候，當它停留中的時候，就是正在變化中。一變化的結果，那個剎那尾的時候，「滅」。第三個剎那，「生、住、異、滅」，每一個剎那，「生、住、異、滅」。所以，萬物(都有)這個變化，我們不過不知道而已。

我們由少而壯、而老，其實是積累無限，無量無邊那麼多剎那。每一剎那都「生、住、異、滅」，「生、住、異、滅」，那麼然後我們會變，不是的話，否則我們為何會忽然間會變了一個老公公？是嗎？凡是「有為法」，都有「生、住、異、滅」這四種特相的。他說真心則不然，「四相之所不遷」，四相就會變遷的，「生、住、異、滅」，這個時候令那些現象界的東西，現象變遷的。甚麼都變遷的，石頭都會變化的，「生、住、異、滅」，「生、住、異、滅」，是嗎？那個鐵都會生鏽，會

「生、住、異、滅」，「生、住、異、滅」這樣。

他說但這個「真心」就不然，「生、住、異、滅」這幾種相都無辦法變遷它的。因為怎樣？因為「生、住、異、滅」是現象界的事物，它是本體，「四相」之所不能遷異，「變遷」它。無去，他其實這句也講過了，下面那些都是他那些「四六文」。要造成一對對這樣解釋，「無去無來」，現象界的東西，有過去，有現在，有未來。

它本體無所謂過去，永遠恆存，亦無，既無所謂過去，亦無所謂現在，亦更加無所謂未來。貫通這個時間，「無去無來」。又這樣，這個從時間上來講，「無去無來」。從空間來講，譬如我這個人，是「有為法」，會行，一會兒會……剛才就來了，一會夠鐘(時間到)會「扯」(離開)了，「有去有來」。人，這個現象界的東西，就「有去有來」。

但它的本體就無所謂「無去無來」，因為一切東西的「去去來來」，都在那個本體的「去去來來」。本體這個平常心就「無去無來」，既然「無去無來」了，所以它就偏重時間方面講。不過，我還講空間，應該也講空間才完備，它只是站時間來講。「三際莫之能易」，「三際」即是過去、現在、未來這三世，都無辦法改變得到它的這樣。那個真心，就那個「體」來講，就這樣的。

既然就「體」來講，不應該有世界五花八門，人來人往，又有打仗，一會又說由古又變今，古代就未開化，是嗎？現在就開化，將來又說人類都會去，走去第二個星雲上旅行，這樣「巴閉」(厲害)。那麼這些，為什麼又會這樣？既然是「寥兮」、「寂兮」，為什麼會忽然間會變成這樣？那他說無的，這些是「用」，是現象界。由那個本體的那個真心顯現而成為那種現象界的那種「用」，他譯作變遷這樣解釋。但以「無住為性」，就「隨派分歧」。

他說但是這個真心，它無住，怎樣無住？他說那個真心就沒有固定不變的性質

的，為何？「有形有象」的就有所謂固定不變的，一件「硬梆梆」(固定不變)的，它都「無形無相」，它那有一個固定不變的性質的。那即是說「無住為性」者，不住於……「無形無相」，所以它不住於任何一種的特定的情況。這個所謂特定，即是英文的 certain，它不會。「住」者，那個住者，當守着。它不保守着，它不會保守着任何一種特定的情況，那(是)「無住」。它會不保守「住」一種特……

聽眾：保守即是甚麼？hold 着它？

羅公：是，保持。

聽眾：hold 着它？

羅公：無錯了，差不多。停留、保持着兼停(留)、持着兼停留這樣的意思。

這樣，這一句話又怎樣？那麼原來它的意思就這樣，那它本來一片真心，那個「真如體」就不會變出這個宇宙萬有的，他說但是那個真心，它不是偏一面的，它甚麼都無所不包的。所以它既不偏善，如果它是偏於善，它就主善了，那就不會有惡了，這樣，是嗎？如果它是偏於惡，它就不會善了，它不住於善，亦不住於惡。因為那個真心的「體」，就無所謂善、無所謂惡。它所顯現出來，它所展開來，它所開展出來的作用，那個用就有善，亦有惡。既有善、有惡，這個善與惡都是現象界的事。

而它的本體亦不一定住在那個單單保持着善，不會惡；亦不會單單保持着惡，不會善。你明不明白嗎？所以，他說這種情形就叫不住於任何一個、一種東西，一種性。不至於任何一種性，即是既不住於善，亦不住於惡，是嗎？善、惡都不住，那麼叫做甚麼？於是這種這樣的叫做「不守自性」。

它不死保守着它的自性的，因為它無自性，「寥廓」的，它空框框的。它有一個自性是，一定是固定不變的自性。它就保守着，它根本無一個固定不變的自性。何所保守？所以在第二處，它那個真如不守自性了。既然它不守自性，它不偏一面，這件東西就「善惡兼容」。「無住為性」，即是它不會，不會經常保持，保持着一種特定



的狀態。例如甚麼？善、惡等等，這種特定的狀態，既然這樣了，所以它「隨派分歧」了。

它的作用，由這個平常心一展開而為萬象的時候，那個萬象裏面既有善，亦有惡了，善與惡就不同流派了，它無所偏，不偏不倚，所以任隨它流派。善有善的發展，惡有惡的發展。那個惡最好用「染」字，善有善的發展，惡有惡的……染有染的分別發展。不論善的也的好，惡的也好，都以這個真心為質料。真心是它的質料來的。好似你(有)一塊黃金，你用來「整」(製造)一個佛像又可以，但你用來「整」(製造)一個魔鬼像一樣可以的。

它真金以「無住為性」，它不是經常要住，保持那個佛像的自性的。所以，你將真金「整」(製造)成一個魔鬼像，它也隨你「整」(製造)的。它又不住於那個魔鬼像，我是要「整」(製造)魔鬼像的才可以，「整」(製造)佛像又不可以的這樣，它亦不會這樣的。這些叫做「無住為性」。這種這樣的想法，是美麗的。很美，唯識宗都無它那麼美，「無住為性」。

這樣，我們一想想，它那個真心，這個天地，天地間，原來有一個這樣的真心，一路發展而為，參差這樣、森羅萬象，「有善、有惡、有美、有醜、有高、有矮、有山、有水」那麼多的現象。這個現象雖然這麼多，但都不外「一心」。而我不用憂、死亦不用憂、生亦不用喜，為甚麼？都是這個「真心的一體」，真心永不死的，即是我永無死。是嗎？無死，怎會死？哪裏死？死便歸回真心，無了。很美，是嗎？又很陶醉的，又美，「隨派分歧」。你覺不覺得它這種這樣想法，覺得好、覺得好偉大、好陶醉，真是好！

好了，好似漫遊太空一樣，你想跟那個線索，想下去，「隨派分歧」。既然「隨派分歧」了，於是有甚麼？有善、有染了，是嗎？染就會作惡了，會做壞事，做壞事染污，就「迷」了，就變了六道眾生了，是嗎？就產生「天界」、「人界」、「地獄

界」、「餓鬼界」、「畜生界」，「迷」了。「悟」就成為聖、為賢了，總之迷亦是這個真心的質料，做成迷的東西。悟又是真心的質料造成這些悟的東西。這樣，即是說這個真心，隨着那些用的迷，它而是那個迷那裏，現出那個「生死輪迴」，那個迷的境界。

你悟，那些用是悟的，那個真心又是做那個悟的質料來展開，而成為聖、賢的這樣的境界。「逐」即隨，隨着你「迷悟」，而「升沉」，那麼這個跟着「隨派分歧」這樣來的。「逐迷悟而升沉」。「任因緣而起滅」，一有迷、有悟，那個現象界裏面，有迷、有悟，於是有迷而有六道眾生了，有悟的聖賢等等了。迷的眾生，就沉淪於生死；悟的諸佛，就要不斷要救那班眾生了，都要做功夫，你不做就不可以。

迷有迷的功夫，迷的，他就縱情名利了，是嗎？悟的，你就要不斷去挽救他。那麼即是說，這個世界上，撒旦又是這個真心顯現出來，耶穌又是那個真心顯現出來，都是以「真心」做質料。對於那個真心，隨着你的「一迷一悟」而「一升一沉」。迷則沉、悟則升，「逐迷悟而升沉」。「任因緣而起滅」，那麼那個現象界裏面，不是說「啪」突然變起的，是有因，因者就以甚麼為因？以這個質料所依的因，以這個真心而為因。

萬物的東西為緣，現象界的事物為緣，以這個真心為因。它與唯識宗不同的，唯識宗講的因，就是種子，緣就由着其他那些現象界的事物，「夾夾埋埋」(組合一起)那些條件，叫做緣。它就不是，以這個真心為因。那唯識宗，然則唯識又有無真心嗎？有，它說有真如，真如這個是質料來的而已，這樣。

質料不做因，做它所依據的料來而已，料都不是因。因是一種推動力的，叫做「因」。因是 cause，推動力來的。他說唯識宗所謂真如，是一種 substance，質料因，不是生起的推動因。他就認為這個真心，他不講種子的。這個真心就現起的了，任者亦是隨着，亦跟隨着因緣，那個用裏面，現象界裏面，因緣和合，那個善法生

起，他就升了，而成為為聖為賢等等了。

而如果隨着那些染污法生起，他就沉淪，而為六道眾生了，「任因緣而起滅」了。那雖然是這樣，那個真心無礙的，是嗎？那個黃金你用來「整」（製造）魔鬼像，它都不失為黃金。你「整」（製造）一個佛像，它都是黃金。那些黃金是百分之百的黃金，你「整」（製造）魔鬼像，那些黃金都是百分之百。你「整」（製造）佛像，那黃金亦不過是百分之百的。好了，「雖復繁興鼓躍。未始動於心源。」雖然那個現象界裏面，「一迷一悟」、「一起一復」。

「繁興」，「繁」者多也，「興」者起，各種現象多到極，林林總總那樣生出來。起了之後，它又滅，你起我伏，繁興，好似鼓動那樣，好似挑起來那樣。萬物百花齊放那樣一齊來，那個宇宙萬象不斷這樣生起。生起儘管生起，它那個真心無變。那個質料，假使是你將一塊黃金來鑄魔鬼又好，鑄一隻獅又好，鑄一條蛇又好，鑄甚麼都好，都是你鑄的事。

這個因緣，你鑄的是一種條件而已，現象界裏面。但這個心源，那個真心的根源，即是這個寂寥的真心，無變到的。這個質料，任你的那塊黃金「整」（製造）甚麼事物都好，那塊金，黃金的性無變，那個心源無變。雖然現象界裏面，繁興鼓躍，但那個本體裏面，就未始動真心之根源，就是這個本體，即是真如了，並無變動，「未始動心源」。就因為無變動，所以我們有甚麼？有轉環的餘地了。

如果我們有智慧知道迷的不好，悟的好，我們就捨迷而求悟了，是嗎？「靜謐虛凝。未嘗乖於業果。」它說那個真心裏面的體就是真如來的，真如是不動，永恆的如此，「靜」。「謐」亦是靜這樣解釋，現象界不斷動的，它這個質料，這個真心是靜的，「靜謐」。

現象界變動的，現象界一樣樣事物有形有相的，真心是無形無相的，所以虛凝

的。凝者不動，不動好似凝結的，凝。凝者就不動，虛者就無相無形，靜謐虛凝。它雖然是靜謐虛凝，「但未嘗乖於業果」。你作業就受果，你作惡業，作地獄的業，殺人放火，你就下地獄，受這個地獄的果。你這個戒殺、放生，你就為聖、為賢，聖賢是你的果。

這樣，有作甚麼業而得甚麼果，都是現象界的事。那個真心無變到，「未嘗乖」，「乖」即是違反，並無違反那個業果。那個真心雖然是「靜謐虛凝」，但是這個真心，不會說有了「靜謐虛凝」的真心，就不會有業果的，各得其所的，「就未嘗乖於業果」。「故使不變性而緣起。染淨恆殊。」

他說所以性即是指這個真心的本性。所以那個真心的本性不用變，而那個真心展開而生出萬象，那生出萬象的時候又怎樣？那個真心就做因了，現象與現象之間就做緣了。有因、有緣都俱備了，那就萬象都可以生起了。雖生起，而不變，而並未變到真心的，真如本性。不變真如本性了。而不能夠以真心為因，現象界的事事物物為緣，而生起各種現象的情形。

「不變性」而不礙緣起，一有了緣起，不是淨，就染了，是嗎？淨始終是淨，染始終是染。不會說我是真心變的，我就只是淨，不染，亦不會說我真心變的，我只有染，不淨，不會。「不變性而緣起」，染，如果你走條染的路，你就染污。你走一條清淨的路，你就清淨。是永遠是不同路的，「恆殊」。

如果你不變性，雖不變性，而「任因緣而生起」，就一染一淨，而始終是不同的，「殊」。但是，反過來，「不捨緣而即真。凡聖致一。」宇宙就即管緣起，你能夠不用捨棄那個緣起的。你用你的智慧，當下就洞察得到、體會到你的真心。你就知道你的真心，是你本來面目，不用捨棄這個現象界，你就會把捉那個本體界了，即「真」。

如果你能夠這樣做，就「凡聖致一」。凡夫和聖人都是一樣，因為都是那個真心。不過，你凡夫就把捉不到，他把捉到，為甚麼你凡夫會把捉不到？那麼因為你染污，你走一條染污的路。為甚麼那些聖賢把捉到？因為他走一條清淨的路。

這麼不就是無希望？又不是，如果你有一個智慧，知道染污之不對，你就轉向清淨。因為你本來亦有清淨的用。所以在這一個觀點來看，凡夫與聖賢是一致的，「凡聖致一。(其猶波無)異水(濕)之動，故即以水辨於波。」「其猶」，即其、即它，即是那種真心和現……

-完-