

²⁸⁷這不是無明為真心、真智現前的障礙嗎？

以智障為不妥當，譯為所知障，而解說為：「所知不是障，是障障所知」，實是多餘的辨析。

所以智障，是約能知心於所知境起時，不能正知的障礙。

〔IV〕小結

本論所說，煩惱礙重在迷理的，是由於不明真理所引生的內心的煩惱。若是事相的錯亂，不了事相的真相，就名**智礙**（下文當解說）。

Ⅲ、釋：離和合相，淳淨明故

眾生位中，不空的如來藏，雖不與二礙相應，而有此二礙現起。

到果地，出離（p.143）了煩惱礙與智礙，即能「**離和合相**」，而顯現了覺體的「**淳淨明**」相。

和合相，是覺與不覺、生滅與不生滅的和合識；和合識即不離二礙。由於煩惱礙與智礙的出離，不覺與生滅相也就遠離，所以即**離和合相**。

和合識破了，染污不覺相不再現前，於是智慧達到了究竟明淨。

〔c〕結說

法出離鏡，即是本覺隨染中的智淨相。

d、第四義

〔a〕標文

四者緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

〔b〕釋義

「**四者，緣熏習鏡**」：即是前說的不思議業相。²⁸⁸

因熏習與緣熏習是相對的，親切的、內在的，名**因熏習鏡**；疏遠的、外來的，名**緣熏習鏡**。

「**依法**」——如來藏「**出離**」煩惱礙、智礙的原「**故**」，所以念念「**遍照**」一切「**眾生**」「**心**」，「**令**」眾生「**修**」習「**善根**」，「**隨**」眾生的心「**念**」而方便「**示現**」，適應眾生的機感而現身說法。

佛說法，為眾生悟入覺性的外緣。眾生修學佛法，是要從多聞熏習得來，所

²⁸⁷ 參見：

- （1）無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1（大正31，134a1-2）。
- （2）護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷5（大正31，25a4-5）。
- （3）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.55～57。

²⁸⁸ 參見：

- （1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576c16-19）：
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，種種而見，得利益故。
- （2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134～135。

以名緣熏習。

(C) 綜合解釋

覺體相中所說的四種大義，再綜合起來說：

a、約「如實空、不空」辨

一、第一唯約如實空義說；後（p.144）三約如實不空性說。

b、約「本性、離垢清淨」辨

二、前二約本性清淨說；後二約離垢清淨說。

c、約「因熏習鏡二義」辨

三、如將因熏習鏡中的二義分別來說，如實空及第二的如實不空，約體悟諸法真理說；

第二的因熏習與後二，約從因到果的行證說，也即是約覺體起用說。從因熏習到法出離，成自利行；依法出離而緣熏習，成利他用。

d、約「大、乘義」辨

(a) 眾生心之大、乘義

又，上說眾生心的大義，有體、相、用的三大；乘義，是諸佛乘此法到如來地，菩薩乘此法而得成佛。²⁸⁹

(b) 覺體相之四種大義

今說覺體相有四種大義，約虛空以泛明廣大，約明淨（鏡）以論覺體相的大義（於大義中，顯示乘義），所以不說三大而為四大。

四大的如實空與因熏習鏡的如實不空，約體、相二大說；

具足無漏熏眾生等，約用大說。

依如來藏的本具功德內熏習為因，得以出離煩惱礙、智礙而成佛；

又依佛智而起妙用。

(c) 小結

所以此中所說的覺體相，也即是成立大乘義。

3、不覺相

(1) 總明體相

A、標文

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本（p.145）覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離

²⁸⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 575c25-576a1)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.53～58。

不覺之心，則無真覺自相可說。

※ 結前啟下

阿黎耶和合識中，有覺與不覺二義。²⁹⁰上已說覺義，此下明不覺義。

B、釋義

(A) 不覺：不如實知真如法

a、釋：不覺義

「不覺義」是什麼？即是說：「不如實知真如法一。」

於真實平等的一法界，不能如實的了知；由於不如實知，所以名不覺。

不覺雖有種種，而根本的不覺，是於離言不二的一法界，不能如實的契證。這一根本不覺，即一般說的無始無明住地。它是極根本的，而又極普遍的。

b、非先不知真如性而起迷妄

真心緣起者，²⁹¹每說迷真起妄，或者誤以為由於不如實知而後生起迷妄的。

其實，於真如一法界不如實知，名為不覺；不覺，所以不如實知。不可說於一法界不如實知，而後有不覺。

約根本不覺說，於境迷蒙的不覺相，是微細難知的。如唯識家說的自證分、證自證分，²⁹²有能知所知關係而二者同在，也是難以了知的。

²⁹⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b7-11)：

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。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。

[11]梨=黎【宋】【元】【明】【宮】*。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.84~98。

²⁹¹ 另參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，pp.40~41：

……可知《楞伽》之說唯心，實重體悟心之真實，不逐名相而流散也。慧可宗承此學，「言滿天下，意非建立，玄籍遐覽，未始經心」，雖不廢文字，實不著教相。故慨然於「此（《楞伽》）經四世之後，變成名相」，其精神大不類地論諸師。

達摩「深信含生同一真性，客塵障故」，本真常唯心論之共義。故慧光系之真心緣起，演為華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好為流轉還滅之建立，不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入「緣理斷九」。

達摩禪則「情事無寄」，向上直體真常，融歸一絕。當達摩之來，南方重義解文華，故道無可弘。須待南方義學衰落，達摩禪乃得大行於南方。達摩禪頗近道生之學，然學自西來，稱南天竺一乘宗，不必與道生有關。且道生之芟夷名跡，初不為南朝所重，頓悟亦宋後漸微。但可南禪流行，學者乃回憶道生，使南禪日益發展耳！

²⁹² 另參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.339~341：

……《攝論》的「唯識」與「二性」，就是一分說與二分說，意義本來是相通的。但著重「唯識」的，以為所分別（境）是無體的遍計所執性，一切唯是識——分別的顯現。而著重「二性」的，以為識能變似見、相分。呈現於心識——分別的對象，是相分——所分別，也是由識種所變現，與見分——分別有同樣的存在意義。……

三分說——相分，見分，自證分，是依據陳那《集量論釋·現量品》……凡是認識，必有「所量」的境相——相分，是識所顯現的。能取相是見分，是識——（能）「量」。在能取

〔B〕釋：不覺心起而有其念

由於真如平等無差別心的不如實知，就有「**不覺心起**」。

不覺心起，就是虛妄分別心識現前，所以說 (p.146)：「**而有其念**」。有念，所以不覺；不覺，就由於妄念。

不覺，依不了真實說；**妄念**，約亂識妄起說。念與不覺，是不能說有前後的，不過依言說的次第說「**不覺心起而有其念**」而已。

〔C〕釋：念無自相，不離本覺

覺是如實不空的，不可說沒有自體相。但不覺的虛妄分別念，雖現有它的相、用，若推究起來，「**念**」是「**無自**」體「**相**」的。

前明心真如時，曾說到：一切諸法都依妄念而有，離了心念，就沒有一切境界相。²⁹³其實，不但境界相離念無有，就是念的本身，也無自體相可得。

妄境依於妄念，而無自相的虛妄分別念，是依本覺而有的。離本覺，即無妄念可得，所以說「**不離本覺**」。

上面說：依本覺而有不覺；說到不覺，即相反的肯定了覺的本在。²⁹⁴

如說到陰暗的陽光，即意味著明淨的陽光一樣。既不離本覺而成不覺，當然也可直從不覺中顯示真覺。

所取時，有能知對境了解的識自體，也就是「**量果**」。對於心（心所）的能知方面，分為量與量果，所以成為三分。……在唯識學中，相分（所量）、見分（量）、自證分（量果），「此三體無別」。沒有別體而用有差別，所以可立為三分。……

陳那的三分說，留下待解的問題：自證分能證知見分，那又有誰來證知自證分呢？自證分也是不能自知的，因而有護法的四分說……護法的四分說，問題還沒有解決：證自證分又有誰來證知呢？如立證證自證分，那樣的一直推論下去，也不能解脫這問題的困境。好在說一切有部，傳下巧妙的論法，可以採用。……四分說者採用了這一論法：「證自證分」能證「自證分」，「自證分」能證「證自證分」，後二分展轉相證知，所以四分說就圓滿了。三分，四分說，堅守「心不自知」的原則，其實是融攝了大眾部（Mahāsāṃghika）所說：心能知他，也能自知的意義。總之，三分說是成立於依識自體，似現見分與相分的意義。說明唯識變現，實不外乎「唯識」與「二性」。三分、四分，是為了論究心識自知而引起的。

²⁹³ 參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576a9-13）：

一切諸法唯依妄念而有差別，若離[1]妄念則，無一切境界之相。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。

[1]妄=心【宋】【元】【明】【宮】。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.68～72。

²⁹⁴ 參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576b15-16）：

始覺義者，依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.110～111：

……其實，不覺從本覺而來的，沒有本覺，也就無所謂不覺了。如人的眼睛有病，看不見事物，說不見。……

(D) 釋：法、喻

a、釋喻：猶如迷人……則無有迷

現舉喻來說明：「如」人外行，本向東方走的，不知怎的，走錯了方向，行向西方。於是這個「迷人」，就迷失了方向，不知那裡是東方、那裡是西方！

他的所以迷向，是因有四方，「依方故迷」的。假使「離於」四「方」，即「無有迷」可說。

b、合法——眾生亦爾……則無不覺

「眾生」也是這樣；眾生（p.147）是迷而不覺的，但他的不覺而迷，不是無所依因的，是「依覺故迷」的——依於本覺而有不覺的。

「若離」了本有的「覺性」，也就「無」有「不覺」可說了。眾生雖在不覺中，但諸法的覺性，仍然如此常覺，並不因眾生的不覺而失卻。

如人迷了方向，找不到東西南北，而東西南北仍然如故，並不因迷人的迷惑而失卻方所。²⁹⁵

失卻方向，是由於迷情；不知一法界相，是由於生滅的不覺分。所以若說從真中生妄、從覺生不覺，就與此喻不合。

如把東方錯作西方，不是方向使你弄錯，而是自己迷錯了的。

c、結：迷真起悟之涵義

眾生依覺成迷，也是迷者自迷，是不離覺性而自迷的，非覺性使眾生成迷。

²⁹⁵ 參見：

- (1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 51〈入法界品 34〉(大正 09, 721a2-8)。
- (2) 西秦·聖堅譯《佛說羅摩伽經》卷 2(大正 10, 864b12-15)：
復次善男子！如迷方人，以東為西，以西為東，以南為北，以北為南，四維上下，亦復如是；一切世間，迷法之人，不知正道，亦復如是。
- (3) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 579c20-25)：
復次，顯示從生滅門即入真如門。所謂推求五陰色之與心，六塵境界畢竟無念，以心無形相，十方求之終不可得。如人迷故謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故謂心為念，心實不動。若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.277~280：
……舉喻來說：「如人迷」了方向，指「東為西」，而東方還是東「方」，「實不」因迷人的指為西方而有所改「轉」。「眾生」也如此，從無始以來，為「無明」所「迷」蒙，不契真「心」，而現起「為」虛妄分別的妄「念」。然而真「心」本淨，恆常不變，「實不」因眾生的現為妄念而有所變「動」。……
- (5) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀涅槃品〉，p.507：
……佛說解脫法門，無非在眾生現實的生死苦痛中，指出錯誤顛倒；依世間的名言假施設，引導眾生。如有人不辨方向，已到家鄉，不知這裡就是，還想東跑西跑。他所要到達的目的地，在他，真是遠在天邊，不易到達。假使有人告訴他：你迷了方向！你不要向南方，轉向北方，擺在你面前的，就是你的故鄉。要到達你的目的地，就得立刻掉轉頭來，向北方。迷路者知道了，掉轉頭來就是。那時候，還有什麼南方與北方？佛說法，也是這樣，並沒有說一實法，實相中有何可說？所以說：「佛亦無所說」。

迷真起妄，應如此解說。

(E) 釋：以有不覺……自相可說

a、有不覺才能知名義，顯真覺

說到眾生迷而不覺，就暗示了諸法真相——不迷真覺的存在。不覺對於覺，固然是大錯亂，但也有用處。

因為，如上文說：「依不覺故，說有始覺。」²⁹⁶這是說「以有不覺妄想心」，所以「能知名義」。

真如離言，一切法的概念、名稱、定義等，都不與本覺相應。

但要使眾生開始覺了，必須借重這不覺妄想心，使眾生能知諸法的概念、名稱、定義，能知不契真理的非是，能知自己在 (p.148) 迷中，而進求真覺以契合於真理。

這才能從不覺而轉成為覺，方有真覺可說，所以說「為說真覺」。

真覺，即是始覺；說為始覺，而實是本來如此的本覺。

b、離不覺無真覺自相

「若離」了「不覺」的妄想「心」，就「無真覺」的「自相可說」，也就無從修行覺悟了。²⁹⁷

所以從不覺而覺的意義說，不覺是有它相對的用處的。如世間有不合理的現象存在，這才會進求解決不合理的方法，而使它成為合理的。

C、結說

覺與不覺，在生滅門中有著相依的關係，所以下文說的真妄相熏，雖為唯識者所反對，而實有它的道理。

本節，說明不覺是什麼，以及從不覺而到始覺的過程中，不覺對於始覺所有的作用。

(2) 別說枝末

²⁹⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b15-16)：

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.110~111。

²⁹⁷ 另參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.252~253：

依印度所傳佛法，小乘、大乘，唯識與中觀，都重視聞、思，依分別入無分別，依名言入離名言，依世俗入勝義。如一切不加分別，無知無見，怎能方便證悟法性呢？

例如要去總統府，先要分別：向東或是向南，向中正路呢，還是南京東路？左轉或是右轉。要知道路線，才能到達總統府。到了總統府，總統府自身，沒有東南西北可說，可是如沒有東南西北的指示，怎麼也不能到達的。

總統府自身無所謂東南西北，卻要依東南西北的指示才能到達，這就是方便。佛能化度眾生，就有賴方便。

法性是無能取、所取，無能詮、所詮，卻說種種法門，從了解分別中，引導趣入，這就是佛的偉大，不可思議的方便！

A、三細相

(A) 標明：依不覺而生三相

a、標文

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

b、本論以三段文明不覺相

上說不覺的總相、根本相，此說不覺的別相、枝末相。

不覺所起相有二，即三細相與六粗相。向來所說的「無明不覺生三細，境界為緣長六粗」，²⁹⁸即是 (p.149) 此中所說的。

本論說不覺相有三段文：這裡說三細六粗；生滅因緣下，說心、意、意識；²⁹⁹及後所說七種染心³⁰⁰——內容大抵相同，不過每段有它的著重點而已。

如此問，有講者、記者、聽者不同，而以講者為主。若作其他事情，雖還是

²⁹⁸ 參見：

(1) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 37(大正 36，285a21-b14)：

疏：本覺自然故無造作者，即將第二句無作字釋初句處字。從悟亦冥符下，將第二句無分別字嚮初句所得字。三細已下，釋三、四二句。

即《起信論》：然由無明為因，生三細；境界為緣，生六麤。故彼論云：「復次，依不覺故生三種相，與彼本覺相應不離。云何為三？一者無明業相……云何為六？一者智相……六業繫苦相，以依業受果，不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。」……

(2) 明·寂光直解《梵網經直解》卷 1(新卍續藏經 38，804b13-15)：

因緣即三細、六粗，生滅和合之稱，所謂：無明不覺生三細，境界為緣長六粗。

²⁹⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32，577b3-16)：

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識說有無明不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名。云何為五？一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。二者、名為轉識，依於動心能見相故。三者、名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。四者、名為智識，謂分別染淨法故。五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.167～180。

³⁰⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32，577c2-15)：

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

染心者有六種。云何為六？一者、執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。二者、不斷相應染，依信相應地修學方便漸漸能捨，得淨心地究竟離故。三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。四者、現色不相應染，依色自在地能離故。五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。六者、根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.191～200。

這幾人，然主體者可能不同。

c、略辨「緣起」義

(a) 本論：以「三細、六粗」明

本論說的三細六粗，在論主的心念中，是要解決一個論題的，這就是無明緣行等的十二緣起。

雖名字有不同，或合二支為一支，而意義是合於十二緣起的。

佛說眾生雜染流轉時，主要即說十二緣起。³⁰¹

(b) 有部

後代學者，對此緣起義的解釋多而不同：有部說有一念、分位等的四種緣

³⁰¹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298 經》卷 12(大正 02, 85a12-b19)：
爾時，世尊告諸比丘：「我今當說緣起法法說、義說。諦聽，善思，當為汝說。
云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。
云何義說？謂緣^[1]無明^[2]行者。……緣行^[3]識者……緣識^[4]名色者……緣名色^[5]六入處者……緣六入處^[6]觸者……緣觸^[7]受者……緣受^[8]愛者……緣愛^[9]取者……緣取^[10]有者……緣有^[11]生者……緣生^[12]老死者……此死及前說老，是名老死——是名緣起義說。」
- (2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·296 經》卷 12(大正 02, 84b13-26)：
爾時，世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。
云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。
云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界……審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」
- (3) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 46(大正 05, 262a14-b26)：
具壽善現白佛言：「世尊！云何世間法？」
佛告善現：「謂世間五蘊、十二處、十八界、十業道、四靜慮、四無量、四無色定、十二支緣起法。善現！此等名世間法。」
具壽善現白佛言：「世尊！云何出世間法？」
佛告善現：「謂出世間四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支、空解脫門、無相解脫門、無願解脫門……內空、外空、內外空、空空……佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法、一切智、道相智、一切相智。善現！此等名出世間法。」
- (4) 世友造·玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷 6〈辯攝等品 6〉(大正 26, 715c4-5)：
緣起法云何？謂有為法。非緣起法云何？謂無為法。
- (5) 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，p.145：
緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

起，³⁰²有說三世緣起，有說二世緣起。³⁰³

解釋儘管不同，內容都約十二緣起說。

（c）唯識學說之發展

我在《唯識學探源》裡，曾經說到：唯識學的發展，與十二緣起的關係極深。後代的虛妄唯識論者，離開十二緣起，明賴耶緣起。

賴耶在緣起支中，即識支，識為感受生死的異熟果報體。唯識家從此說起，著重種子生現行，這才發展為賴耶緣起說。³⁰⁴

³⁰² 參見：

- （1）東晉·佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》卷2（大正15，323a4-5）：
修行觀緣起有四種：一名連縛、二名流注、三名分段、四名剎那。
- （2）五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23（大正27，117c3-4）：
復次，緣起有四種：一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續。
- （3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.344。
- （4）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.191～192：
有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續」。
一、剎那（kṣaṇa）緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多（Śarmadatta）所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。……一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。
二、連縛（saṃbandhika）緣起：世友《品類足論》說「云何緣起？謂一切有為法」。一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。
三、分位（avasthita）緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。……
四、遠續（prākarsika）緣起：是《識身足論》說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。
這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到《大毘婆沙論》編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主。

³⁰³ 另參見：印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀十二因緣品〉，pp.515～516：

從佛的緣起本義看：無明、行、識的三支，是總括的。……此三者，一是理智的認識錯誤；一是意志的生存競爭；有此二因，就招感心識為導的生死了。如來敘述緣起，不外這三者的說明。說到詳細的過程，有從愛、取、有、生、老死的逐物流轉觀，有從識到愛的觸境繫心觀。

合為一十二緣起，依十二緣起建立三世因果：無明、行，是過去的因；識、名色、六入、觸、受，是現在的果；愛、取、有，是現在的因；生、老死，是未來的果。

假使講二世因果，過去與現在的，只從無明到識三支就可以了；現在與未來的，只從愛到老死的五支，也就可以；無須說十二緣起。經三世的歷程，這才要說他。其實，基本原則，還是上面說的三大歷程，也有配為惑、業、苦三雜染的。

³⁰⁴ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.36～37：

唯識學中，以入胎識作前提，因入胎識所藏的種子，漸漸的生起根身，就是「因心所生」的唯識。它是根據十二緣起中的識支，和從識到名色、六入的過程。瑜伽派的唯識學，注

(d) 結說：本論之說合於古義

本論仍從無明說起，所以與唯識說不同。就生死流轉說，唯識者著重種子，即著重從業感果；本論著重無明，即著重起惑而感果。

從無明為本以說緣起，(p.150) 雖與唯識者的賴耶緣起說不合，但是合於古典的。

d、釋義

(a) 無明生三相，且相應不離

不覺，泛通一切雜染因，而重在根本無明。「依」此不了一法界「不覺」，「故生」起「三種」細「相」。

三相雖從不覺生，但「與彼」能生的「不覺相應不離」。

這不是如母生子那樣的子離母體，而是如根發為枝葉花果，枝葉花果與樹根，息息相關而不相離的。

(b) 據實說：無明非第一因

還有一重要意義：無明緣行，行緣識……，似乎是一個生一個，但佛說緣起時，卻說如環無端。

如生死，從出生、長大、衰老到滅亡，有次第可循，似乎生是最初的。但實際是：死了又生、生了又死，如環無端，生死是無本際的。

所以依不覺而生起的三細六粗，雖可說作次第相生，但究其實，不可說無明是第一因。

(c) 小結

有評《大乘起信論》的三細六粗是豎說的，與唯識八識同時說不合。

不知說有前後，而實不可以前後相來局限的。

(B) 詳釋

a、無明業相

(a) 標文

云何為三？一者無明業相：以依不覺故心動，說名為業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。

(b) 釋義

I、無明與業是無先後而同在

「三」種相是：「一者，無明業相」：

十二緣起中，分別說為無明與行。(p.151) 行是業，無明是不覺。

現在三相中，著重於業，而總稱為無明業相。

重在業感的果報識。不但《成唯識論》引「識緣名色，名色緣識」，和「有色根身是有執受」，「有異熟心，善惡業感」，證明它的阿賴耶識，是異熟報主和根身的執受者；《顯揚聖教論》，更明白的引識支來證明阿賴耶……「因心所生」的唯識思想，在唯識學者看來，是根據緣起論而建立的。確鑿有據，不消多說的了。

不如實知即無明，不覺即有業；業與無明，是沒有先後而同在的。恐誤會作先有無明，後有業，所以說無明業相。

在唯識學中，無明業相，即攝得種子（動力）為體的賴耶自證分。

業，梵語羯磨，即是作事。³⁰⁵

II、依不覺心動名業

為了說明無明業相，所以說：「以依不覺故心動，說名為業。」

動，是動詞，也可作形容詞說。

不覺所起的妄念，是虛妄浮動不實的。同時，有不覺即有不覺心現前，也必然有動念的表現，此不覺心的活動就是業。

虛浮不實、生滅妄動的心相現前，全因於不覺。

III、釋：覺則不動……果不離因

（I）覺則不動

若一旦真「覺」，即顯「不動」，如說：「常住一心」、「智體不動」。³⁰⁶不動，即是超越時間性的；有時間性必有動。

（II）動則有苦

十二緣起，不外煩惱、業、苦。

現在說：無明的當下即心動，動是行業，作業自然感苦報，所以說「動則有苦」。同時，心動即是心有所受。

依因依緣的所有活動，是無常性的；無常是不自在、不穩定的，所以是

³⁰⁵ 參見：

- （1）印順法師，《佛法概論》，〈關於有情流轉的業力〉，pp.91～92：
有情的流轉生死，與業有深切的關係。業的梵語為「羯磨」，本為「作事」的意思。如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。但從《奧義書》以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。……業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。這要到《中阿含》與《增一阿含》、《長阿含》，才特別發揮起來。
- （2）印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.88～89：
……但行與業二者之間，也稍有不同之處。只要是一種活動，我們便可說它是行，但業卻牽涉到道德或不道德的意義上去。任何一個身、語、意的行為，若是善的，我們便稱之為善業；若是惡的，便稱之為惡業。所以，佛法中所說的業，是牽涉到內心善惡意識的行動，方可成立。

³⁰⁶ 參見：

- （1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576c22-26）：
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。
- （2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.138～141。

苦。³⁰⁷如現實所感受的，無論是樂是苦，終究是諸所有受一切皆苦。³⁰⁸

（Ⅲ）果不離因故

動是不覺心的動作；凡是動作，必有力量予其他以影響，引生某一（p.152）結果。

動必有果，因為「果」是「不離因」的。果從動來，動是無常的，因無常，果也是無常；因苦，果也是苦。這一切，都從不覺妄念的妄動而來。

（c）別明：「業」之涵義

業，佛教學者間，解說是大大不同的。

I、有部

有部說：業有表、無表業，身口的表、無表業，都是以物質為體的。這與本論所說，相差很遠。

II、經部與譬喻師、大乘一分同

經部說：業以思心所為體，思是意志的推動力。

意力的業相，雖要利用身口的動作而表現出來，但業的實體是思。

不但經部這樣說，譬喻師也如此說，大乘一分義也與此相近。

III、結說

其實，煩惱中的主要者，為無明及愛，此二與思是不離而相應的。

對世間的真相不知，妄起貪愛執著，說為無明與愛；依此而有的一切身心活動，是業。

本論依無明不覺的心動，說明為業，是並無不合的。

b、能見相

（a）標文

二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

（b）釋義

³⁰⁷ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·937經》卷33（大正02，240c10-15）：

佛告比丘：「色為是常，為非常耶？」

比丘白佛：「無常。世尊！」

佛告比丘：「若無常者，是苦耶？」

比丘白佛：「是苦。世尊！」

佛告比丘：「若無常、苦者，是變易法，聖弟子寧復於中見是我、異我、相在不？」

比丘白佛：「不也，世尊！」受、想、行、識亦復如是。

³⁰⁸ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·473經》卷17（大正02，121a3-11）：

時，有異比丘獨一靜處禪思，念言：「世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？」

是比丘作是念已，從禪起，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我於靜處禪思，念言：『世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？』」

佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

「二者」，是「能見相」：即十二緣起中的識。

見，不一定是眼見；凡心識的能了知，都名為見。

能見相，是「依」業相的「動」而「能見」的，若「不動」，「則無」有「見」。

此能見相，在唯識學中，應是見分，屬於能分別的。(p.153)

(c) 舉喻明義

動，為什麼能見？這似乎難懂，這不妨從睡眠與修定的事實來說明。

如人初睡醒時，睡眼朦朧的，什麼都還不知；若心一動而注意時，眼可以見色，內心也有所了知。又將睡而未入睡眠狀態時，一動即起警覺。

再如修定者入於深深的定境時，一切相不現前；出定的時候，心念一動，即漸知一切。

所以不動即不見，動即有見，動與見，也是無先後次第的。

c、境界相

(a) 標文

三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

(b) 釋義

「三者」，是「境界相」：是相分，為所分別的。

「以依能見」心的能取，自然會有所取、所見的「境界妄現」；沒有心動能見而沒有所見境的。如此心動，即有如此境現。

當下動，當下見，當下即有境現，彼此展轉相依，不可分別前後的。若「離」了能「見」，「則無境界」妄現。

無境就無見，無見就無動，無動就無不覺。一無一切無，契於真如平等的一法界性。

(c) 略辨：境界相與餘二相之關涉

I、同於名色與六處

此所說的境界相，在十二緣起中，是名色與六處。

有部約眾生分位說，名色為肉團凝成而未成根，六處為六根完具。

其實，名是精神界，色是物質界，總即五蘊的境界相。(p.154)

約認識說，六處可含攝於名色中。

II、唯識說：三相皆是阿賴耶識

如比配於玄奘所傳的唯識說，此三都是賴耶識的內容。

境界相，是賴耶所現起的根、塵、山河大地；能見相，是賴耶見分；業相，是業識種子。

此三者的統一性，都是虛妄分別性所攝，即與不覺不相離。

然本論說的三相，**動即能見**，能見即有**境現**。每一眾生的根本不覺——無明即業，業即雜染種子，為宇宙一切法的動力。

能見，為眾生的細意識，即賴耶見分。**境界相**，依賴耶而現起的根、塵、山河大地等的器界，為賴耶的相分（然地論師，都攝屬第七識中）。

但此，是微細的心境，是不可思議的。所以《成唯識論》說為「不可知執受、處、了。」³⁰⁹

B、六粗相

(A) 智相

a、標文

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。(p.155)

b、略辨：三細相、六粗相

(a) 三細相與不覺相應不離

上說的三細，與不覺是相應不相離的；雖說有次第，而實同時存在的。

這如初醒朦朧的心，雖有心境而渾然不明晰；若醒時，境能引心，心緣於境，心境即分明。

所以地論師說：事識——粗心，可分為六識，隨境得名，而妄識（真識）——細心，是不能以根境分別，但總名為一。³¹⁰

³⁰⁹ 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 7c16)。

³¹⁰ 另參見：

(1) 隋·慧遠撰《大乘義章》卷3(大正44, 524c7-525a8)：

阿陀那者，此方正翻名為無解，體是無明癡闇心故。隨義傍翻，差別有八：一、無明識……二、名業識……三、名轉識……四、名現識……五、名智識，於前現識所現境中，分別染淨違順法故。此乃昏妄分別名智，非是明解脫為智也。六、名相續識……七、名妄識，總前六種非真實故。八、名執識，執取我故，又執一切虛妄相故。

阿梨耶者，此方正翻名為無沒，雖在生死，不失沒故。隨義傍翻，名別有八：一、名藏識，如來之藏為此識故。是以經言……二、名聖識……三、名第一義識……四、名淨識，亦名無垢識，體不染故。故經說為自性淨心。五、名真識，體非妄故。六、名真如識……七、名家識，亦名宅識，是虛妄法所依處故。八、名本識，與虛妄心為根本故——名別如是。……

八識並有了別之義，故通名識。云何了別？了別有三：一、事相了別，謂前六識。二、妄相了別，謂第七識。三者、真實自體了別，謂第八識。了別既通，是故八種俱名為識。

(2) 隋·吉藏撰《中觀論疏》卷7〈行品 13〉(大正42, 104c7-12)：

又舊地論師以七識為虛妄，八識為真實。攝大乘師以八識為妄，九識為真實。又云：八識有二義：一妄、二真；有解性義是真，有果報識是妄用。起信論生滅無生滅合作梨耶體。楞伽經亦有二文：一云梨耶是如來藏，二云如來藏非阿梨耶。

(3) 隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷5(大正33, 744b18-22)：

二、類通三識者，菴摩羅識即真性軌；阿黎耶識即觀照軌；阿陀那識即資成軌。若地人明阿黎耶是真實淨識攝；大乘人云是無記、無明、隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識——互諍。

(b) 六相皆有境界緣

今說六粗相，即到達心境明顯的境界。前二種，雖屬於粗相，但也還是微細而難知的。

不論是易知、難知，六粗都是有心、有境，依心境相待的關係說；著重於「有境界」為「緣」，與上依不覺而有不同。

c、釋義

以有境界為緣所「生」的「六種」粗「相」中，「一者」，是「智相」：

(a) 智相同於「觸」，境界為名色、六處

智相，等於十二緣起中的觸。

境界，是名色、六處；依此為緣起觸，觸是心境相涉時所起的識觸。

所以，智相不是智慧，而是「依於境界」為緣，「心起分別」的分別智。

(b) 愛、不愛即可意、不可意處

由於心分別境，因而有「愛與不愛」。智相的愛與不愛，在十二緣起中，名可意、不可意觸。

心境相觸，不但有認識作用，也有情意作用。所觸的境，適合自己情意的，起可意觸；不合自己情意的，起不可意觸。

此愛與 (p.156) 不愛，不是嚴重的煩惱，而是心因境起的一種反應；在分別心上，現起的可意、不可意而已。

不過，從此發展下去，自然就會引生貪瞋癡等的煩惱的。

d、略辨：智之涵義

在佛典中，智不一定是好的，

(a) 《大智度論》

如《大智度論》裡的「心想智力」³¹¹，就是虛妄的想分別心。

(b) 《勝鬘經》

又如《勝鬘經》中，於如來藏外說有六識及「心法智」，心法智與前六識都是虛妄分別的。³¹²

³¹¹ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品1〉(大正25, 99a14-24)。

復次，除內心想智力，但定心諸法清淨實相中住。譬如熱氣盛，非黃見黃；心想智力故，於諸法轉觀，是名淺法。譬如人眼清淨無熱氣，如實見黃是黃。如是除內心想智力，慧眼清淨，見諸法實相。譬如真水精，黃物著中則隨作黃色，青、赤、白色皆隨色變；心亦如是，凡夫人內心想智力故，見諸法異相。觀諸法實相，非空非不空，不有非不有。是法中深入不轉，無所罣礙，是名度深法忍。「度」名得甚深法，具足滿，無所礙，得度彼岸，是名為度。

³¹² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1(大正12, 222b14-19)：
世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住、不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種

(c) 唯識學系

心法智，依唯識家說，等於末那識；依地論家說，是妄識。³¹³

(d) 結說

本論的智相，也許另有根據；但此處，實是虛妄心中（與想相應的）可意、不可意觸，不可作智慧解。

(B) 相續相

a、標文

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

b、釋義

(a) 依於智相相續生可樂受

「二者」，是「相續相」：相續，即是次第相續不斷。

它是「依於智」相而有的。由於對境起心而有愛與不愛，有分別智生，這才「生」起「苦樂」的感受了。

以十二緣起說，這是觸緣受。感受的苦樂，源於愛不愛而來——合於己意而喜愛的，起樂受；不合己意而不喜愛的，起苦受。

(b) 略辨：本論不說捨受之緣由

I、標

本論不說第三者的非苦非樂的捨受。

諸苦，得厭苦、樂求涅槃。

- (2) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會 48〉(大正 1, 677c16-20)：

世尊！若無如來藏者，應無厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及以所知如是七法，剎那不住不受眾苦，不堪厭離願求涅槃。如來藏者，無有前際無生無滅，法受諸苦。彼為厭苦，願求涅槃。

- (3) 隋·吉藏撰《勝鬘寶窟》卷 3(大正 37, 83b20-29)：

小乘及餘大乘人云：妄心自能造於善惡，何須依藏？下對破之，破中有三：一、此六識及心法智者，牒小乘人七法。二、此七法剎那不住者，第二正破。三、不能種眾苦下，正明不能起於染淨。於此六識及心法智者，有人言：六識者，六是事識；及心法智是第七識，迷時名心，解名法智。第八名藏識，是阿[18]利耶。此造疏人，不見攝論謂：第七識名法智；攝論第[19]八識名阿陀那，此云：無解識豈得稱法智耶！[18]利=梨𠄎【原】。[19]八=七𠄎【原】，【甲】。

- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.244～245：

承《勝鬘經》，融攝瑜伽學，《楞伽經》作了進一步的說明。《勝鬘經》沒有說到阿賴耶識，《楞伽經》卻合如來藏與阿賴耶（藏）識為第八識。《勝鬘經》說：「六識及心法智」，唐譯作「六識及以所知」。所知(jñeya)，古人每譯為「智」與「應知」的。「六識及心法智」，《楞伽經》是稱為意、意識等七識的。

³¹³ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，pp.244～245：

眾生的有漏識有七：即眼識耳鼻舌身意識——六識及心法智。心法智，地論師解說為第七識；嘉祥說是六識的相應心所；唐譯作「所知」境。然依《楞伽經》義，即第七末那識，如說：「其餘諸識，有生有滅，意意識等念念有七」。「七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。末那，譯為意；真諦三藏每譯為心；本經的心法智，實即第七末那的異名。心法智的智，約凡夫的顛倒智說（《智論》有「心想智力」句），妄想執著，不是真智慧。此七法，是剎那不住的，即念念生滅的。

II、有三受之學派

以學派說，自有部傳統一直到唯識家，都立有第三者的。

如說心 (p.157) 性，有善、惡、無記的三性；說感受，有苦、樂、捨的三受。

III、本論主張源於大眾系

本論不然，明善惡，但論覺與不覺；覺是善，不覺是不善，沒有非善非惡的無記法。明感受，不是苦，就是樂，沒有非苦非樂的第三者。

這種思想，是從大眾部來。大眾系不立無記，非善即惡。

無記，不過是善、惡的不明顯，其實還是善的歸於善的、惡的歸於惡的，無有中容性的無記性。³¹⁴

苦、樂也如此，合乎己意的是樂，不合己意的是苦。

一般所說的非苦非樂，實是微細的苦、樂，不出苦、樂以外。這是一邊倒的，不容許有第三者的。

(c) 釋：覺心起念，相應不斷

I、依智緣境生受（覺）而起心念

「覺心起念」的覺，不是覺與不覺的覺。古譯每譯受為覺，所以這裡的覺，應作受講。

依智緣境而生起苦樂的感受時，就生起心所法（「念」），³¹⁵而與心識相應。

³¹⁴ 參見：

- (1) 天友造·真諦譯《部執異論》卷1(大正49, 20b25-21a6)：
……是執義本者，大眾部、一說部、出世說部、灰山住部，此四部是執義本。此諸部說：一切佛世尊出世……世間無正見；世間無信根；無無記法；若人入正定，一切結滅……此四部是執義本。
- (2) 世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷1(大正49, 15b24-16a4)：
本宗末宗同義異義，我今當說。此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世……無世間信根；無無記法；入正性離生時，可說斷一切結……如是等是本宗同義。
- (3) 印順法師，《唯識學探源》，p.100：
大眾系不像有部那樣建立三性，它是「無無記法」的。它認為一切法不是善就是惡，只是程度上的差別，沒有中容性存在。這點，不但與心性本淨有密切關係，還影響到一切。像有部的「因通善惡，果唯無記」的業感論，在不立無記的見解上，豈不要有太大的不同嗎？分別論者的心性本淨，與大眾系也不同，它承認善惡無記的三性，同時又建立心性本淨。

³¹⁵ 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉(大正29, 19a20-21)：
念，謂：於緣明記不忘。
- (2) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷1(大正31, 851c26-27)：
云何念？謂：於慣習事，心不忘失，明記為性。慣習事者，謂曾所習行。與不散亂所依為業。
- (3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.69～73。

II、生死輪迴總是苦

眾生感受生死，永久在果報中。生死的果報，不出人、天等五趣。

人、天的果報體是樂的，三途的異熟總報體是苦的。

其他的異熟生，大抵是苦中帶樂、樂中帶苦的。

III、受是相應不斷

由此，在生死中，不是受苦，即是受樂。苦與樂，或有變化，而受是永久「相應不斷」的。

(d) 智、相續相是粗中之微細相

智相與相續相，以粗細分別，是粗中的微細相。

沒有心則已，有心即有境相；有心有境，即有可意 (p.158)、不可意觸及苦受、樂受。

(e) 釋：兩層惑、業、苦

凡此都屬於微細心識的活動，而著重於緣起支的感受苦報。

若與三細相合說，本論應有兩層的惑業苦：

I、細：大乘所斷之微細變異生死

一層是細的，如由無明業相而有能見相、所現境，依此而起分別及苦樂果：是為大乘所斷的微細變易生死，而為小乘所不能斷的。³¹⁶

II、粗：二乘共斷之分段生死

一層是粗的，如由依於執取境界而起業受苦，是為小乘所共斷的分段生死，而為凡夫所不斷的。

III、結說

二乘所不斷的變易生死，決非在斷了分段生死以外，又來了一個生死；而實就是心識中的微細難知的惑業苦相。

緣起論者，或說前生、後生的二世因果，或說過、現、未來的三世因果。

本論約粗細分別，而說有二層因果；約時間說，可通於一世、二世、三世說。

(C) 執取相

a、標文

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

b、釋義

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.339：

陳那以為：如沒有自證分，就沒有量果。即使能取境相，但以後的識體，由於沒有自知取境，所以不能自憶心心所了境的情形。對於這一問題，說一切有部

(Sarvāstivāda) 等，認為念 (smṛti) 有憶念過去的作用，所以當時雖沒有能知自心，但後念能憶念以前的心。陳那以為：憶念是心所法，念也還是具足三分的，否則後念也不能憶知前念了。

³¹⁶ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，pp.145～148。

(a) 釋：執取相，依於相續

「三者」，是「執取相」：是對於六識所緣的境界，妄想執取。

以十二緣起說，是受緣愛。愛是染著，取是執取，愛、取但是程度的差異，並無實質的不同。

對境染著，是愛相；進而追求，是取相；合而言之，是愛著執取。愛是要求把握境界，取是要求獵得那境界。

這是「依於」苦樂不斷的「相續」心而來 (p.159)。

(b) 釋：緣念境界，住持苦樂

依於相續心，「緣念境界」，這是說：心心所於境界中相續的緣慮³¹⁷繫念。

對於或苦或樂的覺受，相續不斷的住持它，所以說「住持苦樂」。

住持，有安定義，即在時間上可以延續下去的；或是任持意，對於苦樂的感受，生起堅固的執著。

(c) 釋：心起著故

不了解它的虛幻性，而不斷的顧戀過去、欣求未來、耽著現在。所以，執取相是「心」在苦、樂受中「起著」。

以為有實在的苦受，即心著於苦，生起瞋恨，積極的要求遠離它。以為有實在的樂受，即戀著於樂，懇切的希求永久保持。

或者，苦未來而要求它不來，來了又設法使它離去；樂未來希望它能來，來了又想不再離去。眾生的心，始終著於苦、樂的感受而不斷。

(d) 知苦而生出離心

緣起支中（特別是四諦中），著重於苦樂，這是現實所親切感受的。

出離解脫，要從厭苦出發；分別四諦，從知苦出發。所以，苦樂在人生的感受中，是充滿了內容而又最現實的。

因此，佛所說的緣起論，不以知識為主，知識是抽象的。

(D) 計名字相

a、標文

四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

b、釋義

³¹⁷ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.193：

心在境界上轉叫行，就是緣慮，故所行，所緣，所取，有同樣的意義。

(2) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.313：

這個有緣、無緣的「緣」，與我們普通講的我和你有緣，兩個人很有緣的「緣」不同。這個緣是「緣慮」的緣，單單一個「緣」字，容易誤解，加個「慮」字——緣慮。心能夠去了別境界，能夠去緣慮境界的，叫做「有緣」；不能夠去緣境界的，就叫做「無緣」。

「四者」，是「計名字相」：這是前六識，特別是第六意識的事。

意識的（p.160）認識境界時，對各各不同的境界，起各各不同的名字相，以為這是什麼、那是什麼。

不特於外境起名字相，內心所有的對象——概念，也是名字相。一般不了名假安立，於是就計執為實有這個、那個。由此妄執，執假為實。

不問事實內容，「依於妄執」去「分別假名言相」的計名字相，在有情界中，唯人、天有，其他的動物是沒有的，僅有不明顯的。

計名字相，於緣起中，是取。

c、別明：四取

經說取有四種，而最根本的，為我語取。我是假名，而眾生卻依此假名，妄執有實在的自我。

由此根本的我語取，於是起見取、欲取、戒禁取。³¹⁸

d、小結

此三、四的二相，都是第六意識的妄執。

(E) 起業相

a、標文

五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

b、釋義

³¹⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298 經》卷 12(大正 02，85b9)：
云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。
- (2) 舍利子說·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 8(大正 26，399c9-21)：
四取者，一、欲取；二、見取；三、戒禁取；四、我語取。
云何欲取？答：除欲界繫諸見及戒禁取，諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名欲取。
云何見取？答：謂四見：一、有身見；二、邊執見；三、邪見；四、見取。如是四見合名見取。
云何戒禁取？答：如有一類於戒執取，謂執此戒能清淨、能解脫、能出離、能超苦樂至超苦樂邊。或於禁執取，謂執此禁能清淨、能解脫、能出離、能超苦樂至超苦樂邊。或於戒禁俱執取，謂執此戒禁俱能清淨、能解脫、能出離、能超苦樂至超苦樂邊。是名戒禁取。
云何我語取？答：除色無色界繫諸見及戒禁取，諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名我語取。
- (3) 大目乾連造·玄奘譯《阿毘達磨法蘊足論》卷 12(大正 26，512b11-19)。
- (4) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.323：
諸受，即諸取：一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。
二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他。貪求無厭，是欲取的功用。
三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。
四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。
有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。

「五者」，是「起業相」：由於不了苦樂的虛幻，「依於」妄執的「名字」相，「尋名」執實而起計「取著」，於是「造」作「種種」的「業」。

c、辨：執取、計名字、起業相之差異

上二相，從不了解而執假為實，重在認識的錯誤；起業相，不但不知假名無實，反而去追求、去執著，由於追求不捨，而造成種種的善惡業。

此起業相，十二緣（p.161）起中，即是有；有即業力。所以，三有實由愛取而來的；沒有愛取，也就沒有有——業及果報。

(F) 業繫苦相

a、標文

六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

b、釋義

「六者」，是「業繫苦相」：繫是繫縛，苦是苦果，總指三界繫的生死苦報。以十二緣起說，這是有緣生、生緣老死。

因為，「依業受果」，果是「不自在」的；不自在，所以名為業繫苦相。

C、結說：依三細、六粗相而明十二緣起

如上所說，可知從根本不覺而生起的三細、六粗，都順於十二緣起支的次第。

(3) 結歸根本

A、標文

當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。

B、釋義

這是總結，是不覺相的總結。不覺的根本，是無明。

此「無明」，「能生一切染法」；一切染法，即所說的三細六粗，也即是惑、業、苦的三雜染。

約特義說，無明不覺是煩惱；約通相說，一切雜染法相，都是無明相。

因為一切雜染法，是依於無明而有的；所以說：「以一切染法皆是不覺相。」

C、舉喻

如從麥種，生起（p.162）麥芽，開出麥花，結成麥果。此芽、此花、此果，一切無不從麥而來。

約能生說，名為麥；約所生說，一切不出麥外。

D、法合

因此，從無明不覺而生起一切，十二緣起——一切雜染法，也都是不覺相。

總之，本論說覺與不覺，是包括一切覺、一切不覺的。

雖有本覺與始覺，但決不可作差別說，離卻本覺說始覺；始覺是同於本覺的。

雖有根本不覺與所生的枝末，但一切不離根本不覺，而為不覺所統攝的。

4、覺與不覺之同異

(1) 標列

A、標文

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

B、釋義

上來已別說覺與不覺，這裡再說到覺與不覺的同異相。

本論說：眾生是本覺的，但無始來又是成為不覺的。雖是不覺的，而實際仍是覺的，所以又必然要轉向於覺的。所以應說「覺與不覺」的相關性。

這「有二種相」，「一者、同相」，約共同性說；「二者、異相」，約差別性說。

(p.163)

(2) 同相

A、標文

言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。如是，無漏、無明種種業幻，皆同真如性相。是故修多羅中，依於此真如義故，說一切眾生本來常住，入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。亦無色相可見，而有見色相者，唯是隨染業幻所作，非是智色不空之性，以智相無可見故。

B、釋義

先說「同相」：為了易於理解起見，舉喻來說明。

(A) 釋：譬如種種……微塵性相

a、色法雖有顯、形異，但皆由微塵所成

「譬如種種瓦器，皆同」是「微塵性相」。

燒成各式各樣的瓦器，形色方面，有大小方圓的不同；顯色方面，有青黃赤白的不同。

雖有這種種的不同，但都是由泥土所燒成的；說得微細一點，都是由微塵所成的。從微塵性相說，此一瓦器與彼一瓦器，並沒有什麼不同。

b、「喻」取自《楞伽經》，但「法合」稍有差異

此喻，《楞伽經》中也有。除此，經中又舉金與莊嚴具的譬喻。

本論雖取《楞伽經》喻，而經以此比喻轉識與賴耶識的同異，³¹⁹本論以此喻覺與不覺的同異，所喻略有差別。

(B) 釋：如是無漏……真如性相

³¹⁹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a26-b3)：

大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。大慧！若泥團微塵異者，非彼所成；而實彼成，是故不異。若不異者，則泥團微塵應無分別。如是，大慧！轉識、藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅。而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 522a12-19)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b25-c2)。

a、明覺、不覺之業相

「如是，無漏」與「無明」的「種種業幻，皆同」是「真如性相」。

無漏是覺，無明是不覺。

從無明不覺而起的，有種種的業（p.164）幻，如上所說的三細六粗等。³²⁰

無漏覺體，也可說有業幻，如前所說的不思議業相，³²¹以及遍照眾生心、隨念示現，³²²都是業幻的作用。

b、從生滅門有覺、不覺相之異，但皆以真如為體性

無漏與無明，所有的種種業相，一覺一不覺，一真一妄，雖然是差別的，但那不過從生滅門中，約如來藏所起的德相妙用及無明所起的雜染相用而說。

若推究它的究竟而會歸真如，這都是以真如為體性的。無漏，當體是真如性；虛妄相，也不離真如性。

真如是絕對的，在真如界內，一切無差別。所以從真如的立場說，一切的一切，無不是真如。

(C) 釋：是故修多羅……畢竟無得

「是故」下，引證大乘經說：

a、本來涅槃

一、本來涅槃說：「修多羅中」，「依於此真如」的意「義」，「說一切眾生」雖在生死流轉，而實「本來常住，入於涅槃」。這即生死是涅槃的意義。

「依於此真如義故」，賢首疏中沒有「真如故」³²³三字，但意義還是一樣。

³²⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-21)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148～162。

³²¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c16-19)：

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[18]見，得利益故。

[18]見＝現【宋】【元】【明】【宮】【金】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134～135。

³²² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c28-29)：

四者、緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.143～144。

³²³ 參見：唐·法藏撰《大乘起信論義記》卷2(大正44, 263c29-264a4)：

是故脩多羅中，依於此義，說一切眾生本來常住入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。引證中依於此義乃至涅槃者，依此同相門，如上本末不覺，本來即真如，故說一切眾生性自涅槃，不更滅度。

如《般若經》³²⁴、《解深密經》³²⁵等，都說一切眾生本來常住，自性涅槃，本來寂靜；這是大乘經的通義。

b、菩提本有

二、菩提本有說：菩提的本來如此，大乘經中也處處有文。

如《金剛經》說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。」³²⁶既然聖凡平等，凡夫也應本具菩提法。

所以說：「菩提 (p.165)」**「非可修相，非可作相，畢竟無得」**。本來如此的，當然是不可修集的、不可造作的。

無修、無作，即是畢竟無所得的。

c、本論之真如，著重真如與心、覺性之統一

此約一切法同真如性說，若約生滅門中隨染還淨說，由凡夫到聖者，從雜染到清淨，不但菩提從修而得，涅槃也可說證入。

約法性平等說，不生不滅，寂滅常住；眾生本來是佛；因為這都是以真如性為體的。所以，唯識家說：約此義，也可說菩提法是非可修、非可作的。

但本論的真如說，著重於真如與心、真如與覺性的統一。所以，約真如義，不但是理法性，而也是心與覺的無為本具。

這所以為唯識學者所不能承認。

(D) 釋：亦無色相……無可見故

此下，遣疑執。

a、亦無色相可見

上說無漏種種業幻、不思議業相，也許以為佛有色相，如眾生可見的。

不知如來法身不可以三十二相、八十種好見的，法身是絕待的、不可以相取的，所以說「**無色相可見**」。

b、有見色相是隨染業所作

「而」經說眾生見如來有三十二相、八十種好，似乎「**有見色相**」的，那「**是隨染**」所起，「**業幻所作**」的；即所說覺體隨染而有的色相。

離染污的不淨色，所以說得無染的淨色；見佛時，因眾生機感，即見佛的相好如何。

³²⁴ 另參見：唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 394(大正 06，1038b7-12)：

隨有情所樂差別，於樹林等內外物中，常有微風互相衝擊，發起種種微妙音聲，彼音聲中說：「一切法皆無自性，無性故空，空故無相，無相故無願，無願故無生，無生故無滅，是故諸法本來寂靜自性涅槃，若佛出世、若不出世法相常爾。」

³²⁵ 另參見：唐·玄奘譯《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉(大正 16，695b11-14)：

善男子！如來但依如是三種無自性性，由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

³²⁶ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08，751c24-25)。

c、非是智色不空性，因智相無可見

其實，這「非是」法身自體的「智色不空 (p.166)」的真「性」，因為真實的、淳淨的「智相」是「無可見」的。

真如體即如來藏，以淨智為性。法身的不思議色，性即淨智，所以名為智色；智色即如來藏不空性的顯發。既即智為性，所以是不可見的。

d、舉經結說

不空性的智色，《楞嚴經》中，即說為性水真空、性空真水等。³²⁷

所以究竟圓滿的大智中，無漏、無明同為真如性相，沒有差別。

而無漏業幻，同真如性而即智為性，與無明業幻的同真如性而與智不相應，還是有著不同的。

(3) 異相

A、標文

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是，無漏、無明，隨染幻差別，性染幻差別故。

B、釋義

再從生滅門的觀點，說覺與不覺的「異相」：

「如種種」的「瓦器」，雖都是微塵所作成的，但彼此形色作用是「各各不同」的。

「如是」，「無漏」與「無明」，雖同一真如性相，但無漏智性由於「隨染幻」，而似有「差別」；有漏無明由於體「性」即是「染幻」，而有種種的「差別」。

所以，不 (p.167) 特無漏與無明是彼此差別的；但約無漏或無明說，也是各各千差萬別的。

(4) 結說真如法性——本論與唯識學者之爭論

A、唯識學者

真如法性中，一切是平等的。

無漏智、有漏無明（識），唯識學者雖說同一法性，而從染、淨依他起中以明差別。

在染依他中說有漏、無明、雜染事；淨依他中說無漏、正智、清淨事。

B、本論

本論明覺與不覺，也是同一真如性的。

但無漏清淨覺性，是即真如為體，是菩提本有的。

³²⁷ 另參見：唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 3(大正 19, 118a15-18)：

……汝尚不知如來藏中，性水真空、性空真水，清淨本然周遍法界；隨眾生心應所知量，一處執珠一處水出，遍法界執滿法界生，生滿世間寧有方所，循業發現。……

作差別的說明時，依真心隨染以明無漏，依無明性染以明有漏。

C、結

這是兩家爭論的焦點。

(二) 生滅(心)因緣

1、藏心為依之諸識生起

(1) 總標

A、標文

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。

B、總釋

「生滅因緣」，即生滅心的因緣，這如經中所說的「眾生依心、意、意識轉」。

這裡說的因緣，是泛指依此而有彼的因緣義。生滅的心是怎樣生起的？

大乘經一致說：依心、意、意識為因緣而生起；轉即生起義。

心、意、意識，舊(p.168)譯的《楞伽經》，即如此；³²⁸唐譯作心、意、識。³²⁹

C、本論順於一意識

唯識學派中，有一意識師。在一意識師看來，前六識都可以稱為意識。³³⁰這因

³²⁸ 另參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 512b6-14)：

大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏，名識藏。心、意、意識、及五識身，非外道所說。大慧！五識身者，心、意、意識俱。善不善相，展轉變壞，相續流注。不壞身生，亦生亦滅。不覺自心現，次第滅餘識生。形相差別攝受，意識五識，俱相應生，剎那時不住，名為剎那。大慧！剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那。無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷7〈佛性品 11〉(大正16, 556b29-c5)：

大慧！阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕身俱生故，離無常過、離於我過自性清淨，餘七識者，心、意、意識等念念不住是生滅法，七識由彼虛妄因生，不能如實分別諸法。……

³²⁹ 另參見：

(1) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷3〈集一切法品 2〉(大正16, 601b12-14)：

大慧！諸修行者，轉心、意、識，離能所取，住如來地自證聖法，於有及無不起於想。

(2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷5〈剎那品 6〉(大正16, 619b29-c9)：

大慧！諦聽！諦聽！當為汝說。大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣離我我所，以不覺故，三緣和合而有果生。外道不知執為作者，無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過、離於我論。其餘七識：意、意識等念念生滅，妄想為因、境相為緣和合而生，不了色等自心所現，計著名相起苦樂受，名相纏縛。

³³⁰ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 138c21-29)：

此中有頌：唯識二種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離。

又於此中，有一類師說一意識，彼彼依轉得彼彼名，如意思業名身語業。又於一切所依轉時，似種種相二影像轉：謂唯義影像，及分別影像。又一切處亦似所觸影像而轉，有色界中，即此意識依止身故，如餘色根依止於身。

為：一、雖依眼等根緣色等境，而實為一意識的隨根而得，不過依名不同。

二、依意而生名意識，六識都依意而生，所以六識都可名意識。

本論下文所說的意識，即是總約六識而說；本論是順於一意識師的。

依此，譯為心、意、意識；與多識論³³¹者的譯為心、意、識不同。

D、依心、意、意識而生諸識之二說

依心、意、意識轉，即是說：依心有意生起，依心、意有意識生起。

論到諸識的生起，有二說：

(A) 本末相生說——豎說（本論界說）

一、本末相生說：如本論的依心有意，依心、意有意識。

但這非本論所特有，《成唯識論》說：「阿賴耶為依，故有末那轉；依止心及

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.210~214：

……一意識師，並不是不說前五識，主要的諍論，在五識有否離意識而獨立的自體。依一意識師看，五識只是意識多方面的活動。本來是一意識，但由「彼彼」眼等根為「依」止而「轉」起時，就「得彼彼」眼等識的「名」字；雖有不同的名字，其實還是一個意識，不過隨所依的根而了不同的境，所以給它不同的名字罷了。……

(3) 印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.147~148：

「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。「一心論」與《大毘婆沙論》的「一心相續論者」相近。依「一心論」，依根對境不同而說為六識，其實只是一意識的相續。《攝論》所說的一意識師，引經也還是《法句經》與《阿含經》。但真諦譯《攝大乘論釋》說：「諸師，謂諸菩薩」。《攝大乘論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。

玄奘譯的《攝大乘論（世親）釋》說：「非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識」。真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。

《攝大乘論》是多心論者，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取捨，這是很不尋常的！這可能是：八識差別是《瑜伽師地論·本地分》的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。

從論文的内容看來，在一意識師成立唯識下，引用《阿毘達磨大乘經》的「四法相應，能尋能入一切識無塵」，一意識說極可能是《阿毘達磨大乘經》的。

³³¹ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 138c13-21)：

復次，云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相有見二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相見故，得成二種：若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見；乃至以身識識為見；若意識，以一切眼為最初，法為最後諸識為相，以意識識為見。由此意識有分別故，似一切識而生起故。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.205~209：

……這一段是從多識論的見地，解說三相來成立唯識。在能受識方面，有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫多識論者。「一切」諸「識」，「無有」實「義」，都是依名言而安立的，所以「得成唯識」。雖沒有實義，然「有相見」俱時現前，所以又「得成二種」；二種就是二性。……

意，餘轉識得生」³³²，即與此相同。

《瑜伽論·本地分》說：六識依意及阿賴耶種子識生；意依阿賴耶種子識生，³³³這也與本論相近。

³³² 參見：

- (1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷4(大正31, 20c22-23)。
- (2) 明·廣莫參訂《楞伽經參訂疏》卷1(新己續藏經18, 9b11-15)：

大慧！現識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。

(唐譯云：現識與分別事識，此二無異，相互為因。○壞不壞者，如前二種生住滅相，剎那生滅名壞；自性無垢，畢竟[1]〔清〕淨，名不壞也。又如六識，得塵即滅，是壞；熏入第八識為種，是不壞。展轉因者，成唯識云：「阿賴耶為依，故有末那轉；依止心及意，餘轉識得生。」即展轉之因也。此釋前文流注及相生義也。蓋壞者屬相，不壞屬流注。約麤細邊，論壞不壞耳)。

[1]清疑剩字。

³³³ 另參見：

- (1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷1(大正30, 280b6-11)：

云何意自性？謂：心、意、識。心，謂：一切種子所隨依止性、所隨依附依止性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意，謂：恆行意，及六識身無間滅意。識，謂：現前了別所緣境界。

彼所依者，等無間依，謂：意。種子依，謂：如前說一切種子阿賴耶識。

- (2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.189：

……《瑜伽師地論》說：阿賴耶(ālaya)是「一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」；「由八種相，證阿賴耶識決定是有」，說「諸識俱轉」，是重於阿賴耶現行識的。《唯識三十論》也是這樣，所以說三種(能)變。

《攝大乘論》重於阿賴耶識為種子性；依阿賴耶為種子而現似一切，所以有「一能變」說。

瑜伽唯識學系，對廣義的說一切有，取捨不同：或立本有種子，或說種子由熏習而有；或說依心現似心所，或說心所別有；依他起性，或重從種子生，或重於雜染清淨性不成；或立無漏依他起(正智是依他起性)，或說無漏是圓成實，所以立「四種清淨」。……

- (3) 印順法師，《印度之佛教》，〈虛妄唯識論〉，pp.255～257：

《瑜伽·本地分》，初不明唯識。其說識以現行為本，自現行而達於種子心。先明五識；次攝餘為一意，分別之，則了別境者為(意)識，無間滅及恆行意為意，一切種子阿賴耶識為心。五識以賴耶心為種子依，五根為俱有依。於意則但曰「彼所依者，種子依，謂一切種子阿賴耶識」。為唯了境識有種子依，為恆行意及心亦有之歟？又何不說俱有依耶？推瑜伽論主之意，則實唯一意，以其了境(或間斷)為識，具一切種子為心，固未可機械分析之也。

瑜伽論主採現行識論而觸發種子心，攝論主即據種子心而立唯識學。即識之種為心；轉起者為意及識。意識以恆行意為俱有依，恆行意以賴耶為種子；阿賴耶識為種子，更不論種子及俱有依，但依轉識之熏習而起耳。《攝論》初成之唯識，乃自種子心以達現行識，與〈本地分〉之說明異。

〈攝決擇〉與《三十唯識論》大成分別識變，即依《攝論》心、意、識之唯識學，綜合於〈本地分〉之現行識論。以是，於意及識之轉識外，別有持種受熏之現行阿賴耶識；恆行意與賴耶俱轉，乃亦有俱有依矣。言唯識變，則明三類分別識變，於種子識變分別、所分別，其義漸疏。言現識，則〈本地分〉、《攝論》唯七識，〈決擇分〉別立八識也。

支那內學院說《大乘起信論》豎說諸識違瑜伽，這是大大誤解的！

(B) 種現依生說——橫論

二、種現依生說：此賴耶心，依何而起？即說轉識熏習賴耶。

a、賴耶、轉識互為依——熏習種子說

賴耶與轉識相互為依，如說：「諸法於識藏，識於法亦爾 (p.169)，更互為果性，亦復為因性。」³³⁴此互為因果義，與本論小有不同。

但轉識為賴耶依，還是約熏習種子說。³³⁵

b、現行識更互為依

其後，《成唯識論》以為：五識生起，必有意識、意、賴耶；意識生起，必依末那、賴耶；末那必依阿賴耶；阿賴耶又必依末那。

這著重於現行識的更互相依；在說明上，但是平等的橫論，而缺本末的豎說。³³⁶

³³⁴ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 1(大正 31, 135b13-16)。
如是二識更互為緣，如《阿毘達磨大乘經》中說伽他曰：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」
- (2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 2(大正 31, 8c5-6)。
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.105~107：
除賴耶以外，「其餘」諸識，總名為「轉識」。轉，是生起現起的意思。轉識都是由本識生起，所以陳譯作「生起識」。轉識「普於」三界「諸趣」所有的「一切自體」，是能受用者。賴耶攝受自體熏習，因業感成熟，現起五趣的一切生命自體。……
「諸法」就是轉識，「於識藏」就是轉識望於種子阿賴耶識的攝藏，現行諸法皆從賴耶種子所生，所以是賴耶的所生果，賴耶就是諸法的因。反之，阿賴耶「識」望於現行諸「法」的熏習，那賴耶為現行諸法的果，諸法又是賴耶的因了。所以說：「更互為果性，亦常為因性」。

³³⁵ 參見：

- (1) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.58~62。
- (2) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，pp.300~301。

³³⁶ 另參見：

- (1) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.74~75：
【附論】三相的解說，是唯識學上重要的主題。無性依〈攝決擇分〉，已側重本識種子差別的見地，……他雖保留種子是賴耶的一分，但別有從種所生的現行識，是異熟的，也就是能攝持種子的。本識與種子兩者的合一，是賴耶的自相；種識的生起現行是因相；雜染法「熏習所持」，也就是依染習而相續生的是果相。
從這種見地而走上更差別的，是《成唯識論》。它要把三相完全建立在現識上，不但果相的異熟與種子無關，因相的一切種，也是持種的現識。自相的互為攝藏，基師解說為現行賴耶與雜染現行的關係；而賴耶的特色，被側重在末那所執的第八見分。……
- (2) 印順法師，《華雨集（五）》，〈遊心法海六十年〉，pp.41~42：
……《攝大乘論講記》的「附論」中，列舉唯識經論對唯識變的說明，條理出：重於阿賴耶種子識的，成為「一能變」說；重於阿賴耶現行識的，成為「三能變」說。
- (3) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.274~275：
……《解深密經》說明有情身分最初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。阿賴耶與

E、本論「心、意、意識」之界說

本論明心、意、意識，大體同於古代地論師，與真諦、玄奘不同。

(A) 同於地論師之界說

地論師分心識為三類：(一)、事識，即前六識。(二)、妄識，即第七識。(三)、真識，即第八識。³³⁷

真與妄，眾生位中實是不相離的，但指妄識中的真心為第八；不離真心的妄識——以無明為主的妄心為第七識。

第七妄識中，所含的作用極多；本論分意為五種，實與地論師的妄識相近。

(B) 融攝其他之學說

論到本論的心意識說，應說明二點：

a、參考《楞伽經》之術語

一、本論所說心、意（中有五識）、識的名字，差不多全出於魏菩提流支所譯的《楞伽經》。

如**業識**、**轉識**，是魏譯《楞伽經》中的業相識、轉相識省去「相」字的變名。

智識一名，唯是魏譯《楞伽經》所有的。³³⁸

唯**真識**（真心）一名，見於宋譯《(p.170)楞伽經》。³³⁹

由此，可見本論是參考了《楞伽經》的。但本論雖採用了《楞伽經》的術語，而沒有採用它的意義。

這一點，賢首也是知道的。

b、受錫蘭佛學之影響

(a)《解脫道論》之心識豎論

二、本論受有錫蘭佛學的影響。西元五百十年左右，有從南方來的僧伽婆羅，譯《解脫道論》。

《解脫道論》即《清淨道論》所依據，錫蘭是盛傳此論的。《解脫道論》，明

前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。世親所造的《唯識三十論》頌，正是依據《解深密經》，〈攝決擇分〉，《辯中邊論》頌，可說是繼承彌勒的唯識說。

重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別。……

³³⁷ 另參見：隋·吉藏撰《中觀論疏》卷7(大正42, 104c7-12)：

又舊地論師以七識為虛妄，八識為真實。攝大乘師以八識為妄，九識為真實。又云：八識有二義：一妄，二真；有解性義是真，有果報識是妄用，起信論生滅、無生滅合作梨耶體。楞伽經亦有二文：一云：梨耶是如來藏，二云：如來藏非阿梨耶。

³³⁸ 參見：元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2〈集一切佛法品3〉(大正16, 521c29-522a1)：大慧！識有三種。何等三種？一者、轉相識；二者、業相識；三者、智相識。

³³⁹ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a14-15)：諸識有三種相：謂轉相、業相、真相。

心識是豎論的。³⁴⁰

玄奘所傳的九心輪，即是由心識的發動到止息，最多凡經歷九位；³⁴¹這與《解脫道論》的說法相同。

(b) 本論諸識與《解脫道論》相似

本論諸識的名字，也與《解脫道論》大體相似。

I、第一識：有分

如《解脫道論》第一識名為有分，是生死的根本心；本論稱之為阿賴耶識，雖不名為有分，然作用相近。

唯識學者，早就說過：阿賴耶識又名有分識。³⁴²

³⁴⁰ 參見：優波底沙造·僧伽婆羅譯《解脫道論》卷 10(大正 32, 449b7-c11)：

……從有分心，轉、見心，所受心，分別心，令起心，速心，彼事心。於是，有^[1]分心者，是於此有根心如牽縷。^[2]轉心者，於眼門、色事夾緣故，以緣展轉諸界。依處有分心成起、有分心次第。彼為見色事成轉，生轉心。轉心次第依眼應轉，現得見，生^[3]見心。見心次第已見，以心現受，生^[4]受心。受心次第，以受義現分別，生^[5]分別心。分別心次第，以分別義現令起，生^[6]令起心。令起心次第，以令起義，由^[7]業心速行。速行心次第，以速行義，不以方便生彼事^[8]果報心。從彼更度有分心。……

³⁴¹ 參見：

(1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 3(大正 31, 15a14-24)：

如莊嚴論頌此義言：先不記俱行，非餘所行境，極成有無有，對治異文故。

餘部經中，亦密意說：阿賴耶識有別自性，謂：大眾部阿笈摩中，密意說此名根本識，是眼識等所依止故。譬如樹根是莖等本，非眼等識有如是義。上座部經分別論者，俱密意說此名有分識。有，謂三有；分，是因義，唯此恒遍為三有因。化地部說此名窮生死蘊。

(2) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷 4(大正 43, 354a25-b3)：

論：上座部經至為三有因。

述曰：分別論者，舊名分別說部，今說假部：說有分識，體恒不斷，周遍三界，為三有因。其餘六識時間斷故，有不遍故。故非有分。世親攝論無文；唯無性釋有九心輪。此是阿賴耶識，九心者：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等觀微，六、安立，七、勢用，八、反緣，九、有分心。餘如樞要說。

(3) 唐·窺基撰《成唯識論掌中樞要》卷 2(大正 43, 635b18-29)：

上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫微，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡；既察彼已，遂等貫微識其善惡；而安立心起語分別說其善惡；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名為九心。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.75：

赤銅鍱部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。

(5) 印順法師，《唯識學探源》，〈下編 部派佛教的唯識思想〉，pp.110～115。

(6) 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，pp.113～117。

³⁴² 參見：

II、第二識：轉

第二名為轉，即與本論的轉識相當。

然依西藏所傳，轉是動的意思，即應與業識相當。³⁴³

III、第三識：見

第三名為見，似與本論所說的現識相當；

然與轉識（即三細相中的能見相³⁴⁴）相近。

IV、第四識：所受

第四名所受，即三相中的境界相³⁴⁵；應與現識相近。

-
- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 134a26-b1)：
阿賴耶如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等；由此異門，阿賴耶識成大王路。
- (2) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷2〈釋依止勝相品 1〉(大正31, 160c5-10)：
論曰：是應知依止阿陀那、阿梨耶，質多、根本識、窮生死陰等。
釋曰：此三是大乘中所立名，質多是通大小乘所立名；根本識是摩訶僧祇部所立名；窮生死陰是彌沙塞部所立名。等者，正量部立名果報識；上座部立名有分識。
- (3) 無性造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 386b7-18)：
釋曰：等，謂聖者上座部中，以有分聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說六識不死、不生，或由有分。或由反緣而死，由異熟意識界而生。如是等能引發者，唯是意識故作是言……如是等分別說部，亦說此識名有分識。由如是等諸部聖教為定量故，阿賴耶識如大王路。
- (4) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.66：
「窮生死蘊為性等」的等字，是等於正量部的「果報識」，上座部分別論者的「有分識」。「由此」阿賴耶識到窮生死蘊等種種「異門」，證明一切所知法種子依的存在。阿賴耶緣起的理論，也就「成大王路」了！……

³⁴³ 參見：

- (1) 無著造·呂澄譯《西藏傳本攝大乘論》卷1(CBETA, B09, no. 35, p. 153, a12-13)：
聖上座部教中，亦說名曰[30]：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉。
[30]諸本均無此上座部教一段，惟無性釋中見有此意。
- (2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.111~112：
西藏所傳無著論師的《攝大乘論》，也有有分識的記載，但只有七心：「聖上座部教中，亦說名曰：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉」。
此七心或九心的見解，在漢譯《解脫道論》(卷一〇)中，有較為詳確的說明：「於眼門成三種，除夾上中下。於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、(生)轉(心)、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心，……從彼更度有分心」。
九心的次第演進(除有分唯有七心)，是依五識最完滿的知意活動而說。五識的中、下，意識的上、下，雖不出此九心的範圍，但都是不完具的。

³⁴⁴ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a10-11)：
二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.152~153。

³⁴⁵ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a11-12)：
三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.153~154。

V、第五識：分別

第五名分別，即本論能分別染淨法的智識。

VI、第六識：令起

第六名令起，即前六粗相中的起業相³⁴⁶，為本論意識的作用之一。

(c) 九心輪之對應

今列九心輪如下：(p.171)

玄奘傳：有分	能引發	尋求	安立	勢用	反緣	有分
解脫道論：有分	轉	見	所受	分別	令起	速
西藏傳：有分	動	見	尋求	分別	行	能轉

這是約心識發展的過程而豎說的。

(d) 小結

《成實論》明識想受行，也是豎說的。³⁴⁷心識的從細到粗、從認識到作事，都有此發展的意義。

本論約心、意、意識而豎說，與《解脫道論》相合；本論也應該是參考過《解脫道論》的。

F、結說

(A) 真諦所傳二派：多心、一心論

真諦所譯的《攝大乘論》，有二派：(一)、多心論者，(二)、一心論者。

多心論者，近於北方所傳的，橫說六識或八識。

一心論者，即一意識師，從細到粗，是前後豎說的。³⁴⁸

(B) 本論界說不同於玄奘所傳

本論明心意識，與玄奘所傳的多少不同，這不要以為希奇。佛法本是無量無邊，非一家一說所能盡的。

本論不是傳襲一家一派，而是綜合眾說而自成一完整體系的。

³⁴⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a18-19)：
五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.160～161。

³⁴⁷ 參見：

(1) 訶梨跋摩造·鳩摩羅什譯《成實論》卷5〈非相應品 67〉(大正32, 277c16-19)：
凡夫識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜等，從此生貪、恚、癡。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.223。

³⁴⁸ 參見：

(1) 無著造·真諦譯《攝大乘論》卷1(大正31, 119a1-22)。
(2) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 138c13-139a6)。
(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.205～216。

(C) 諸識之豎、橫說並非衝突

更應該知道：諸識的豎說與橫說，不一定是衝突的。

如一棵樹，由根而幹而枝而葉而花而果，是豎的發展。

但也可橫論，如一眼望去，根幹枝葉花果，都同時的呈現，這不是同時存在嗎？可是，雖同時現前，而根幹枝葉還是有 (p.172) 它的前後性。

所以，眾生的心識，可約先後發展的生起次第說，也可約一時同在展轉相依說。橫豎都可以說，不可偏宗橫論八識而排撥本論。

(D) 小結

賢首疏中，為了融會，常與唯識宗所說的諸識相配屬，實也是難得恰當！

(2) 依心起意

A、別明五意

(A) 總列：依心而起之五種意

a、標文

此義云何？以依阿黎耶識說有無明，不覺而起、能見、能現、能取境界、起念相續，故說為意。

b、釋論義

先說依心起意。

(a) 依阿黎耶識（心）而有無明

心即眾生心；於生滅門中，即阿黎耶識。「依阿黎耶識」，「說有無明」，點出有漏雜染心的根本。

阿賴耶識，依覺、不覺（或明、無明）不一不異的統一而存在。所以說：依阿黎耶識說有無明。此無明，是阿賴耶識（心）中的無始無明住地。

宋譯《楞伽經》，有與此相近的文義，如說：「如來之藏……無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。」³⁴⁹

³⁴⁹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 510b4-8)：

如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16, 556b22-c4)：

佛告大慧：「如來之藏是善不善因故，能與六道作生死因緣，譬如伎兒出種種伎，眾生依於如來藏故，五道生死。大慧！而如來藏離我我所，諸外道等不知不覺，是故三界生死因緣不斷。大慧！諸外道等妄計我故，不能如實見如來藏，以諸外道無始世來虛妄執著種種戲論諸熏習故。大慧！阿黎耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕，身俱生故，離無常過、離於我過、自性清淨。餘七識者，心、意、意識等，念念不住是生滅法。……」

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16, 619b29-c6)：

大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣離我我所，以不覺故，三緣和合而有果生。外道不知執為作者，無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生於七

阿賴耶識是如來藏為無始虛妄所熏染而成，即有無始無明。

(b) 意(末那)之五種相

賴耶識有無明分，所以「不覺而起、(p.173)能見、能現、能取境界、起念相續」。

不覺而起，即三細六粗中因無明而動起的業相；能見，即能見相；能現，即境界相；³⁵⁰能取境界，即智相；起念相續，即相續相。³⁵¹

依根本無明——識藏心所起的這些，在心意識中，即「說」名「為意」。

c、小結

本論以五相為意，意即末那，攝義極廣大；而阿賴耶心，但攝得根本的不覺分。意的五相，與三細及六粗中前二相，對列如下：

無明業相	能見相	境界相	智(分別)相	相續相以下
不覺而起	見	能現	能取境界	起念相續
(業識)	(轉識)	(現識)	(智識)	(相續識)

(B) 略釋五種意

a、業識

(a) 標文

此意復有五種名。云何為五？一者名為業識，謂無明力不覺心動故。

(b) 釋義

「意」有五種相，即說「有五種名」。

「一者，名為業識」：根本無明——不覺，阿賴耶心所攝；所以雖有無明不覺處即有業，而意中但說為業識。

業識，即由於賴耶心的「無明力不覺」知一法界性而起的「心動」。妄心現起即是動，動即是業。動即有生滅心，即為業識。

識無明住地，譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過、離於我論。

³⁵⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a8-12)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150～154。

³⁵¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a13-15)：

一者、智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。二者、相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154～158。

《楞伽經》中的業相，為賴 (p.174) 耶識中虛妄熏習的種子。³⁵²

b、轉識

(a) 標文

二者名為轉識，依於動心能見相故。

(b) 釋義

「二者，名為轉識」：即三相的能見相。轉，生起義。

《楞伽經》的轉相，約一切現行識說；³⁵³或如唯識者所說的七轉識。³⁵⁴

³⁵² 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 483a21-b5)：

大慧！若覆彼真識，種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅。大慧！是名相滅。大慧！相續滅者，相續所因滅，則相續滅，所從滅及所緣滅，則相續滅。大慧！所以者何？是其所依故。依者，謂無始妄想薰。緣者，謂自心見等識境妄想。大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。大慧！若泥團微塵異者，非彼所成；而實彼成，是故不異。若不異者，則泥團微塵應無分別。如是，大慧！轉識藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅。而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。……

- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 2(大正 16, 522a19-21)。

- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 1(大正 16, 593b21-c4)。

大慧！阿賴耶識虛妄分別種種習氣滅，即一切根識滅，是名相滅。大慧！相續滅者，謂所依因滅及所緣滅，即相續滅。所依因者，謂無始戲論虛妄習氣。所緣者，謂自心所見分別境界。大慧！譬如泥團與微塵非異非不異，金與莊嚴具亦如是。大慧！若泥團與微塵異者，應非彼成，而實彼成，是故不異。若不異者，泥團微塵應無分別。大慧！轉識、藏識若異者，藏識非彼因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅；然彼真相不滅。大慧！識真相不滅，但業相滅，若真相滅者，藏識應滅；若藏識滅者，即不異外道斷滅論。

- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.305：

在所引的下一節經中，可見阿賴耶識有業相 (karmalakṣaṇa) 與真相 (jāti-lakṣaṇa) 二分 (通二分)。業 (karman)，《楞伽經》是泛稱一切熏習——動能的。藏識所攝藏的業相，也就是藏識之所以被稱為藏識的，是應該淨除的。但真相不能滅，如滅除真相，那就藏識自體也被滅，這是什麼也沒有的了邪見。這裡的真相，是如來藏別名。

- (5) 印順法師，《唯識學探源》，p.145：

業，雖剎那間過去，而招感後果的力用還是存在。這「業力的存在」，是身口行為所引起的，是生起後果的功能。業力的存在，就是動力的存在。在這些上，它與種子或熏習，比細煩惱與種習的關係更密切。可以說，業力生來就含有種子的意味。我們只要稍微考察一下各派關於業力存在的說明，就很容易看出它是怎樣的向種子說前進。像《楞伽阿跋多羅寶經》的「業相」與「心能積集業」的業，簡直就是種子的異名。要研究種習，是不能忽略業力的。

³⁵³ 另參見：

- (1) 宋·寶臣述《注大乘入楞伽經》卷 2(大正 39, 443c15-16)：

轉相者，依前業相，轉成能緣及所緣境，生七轉識，同名轉相。

- (2) 印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，pp.276~277：

若論其體相，則唯三：真識為「真相」（實體界）；無始來之虛妄熏習，「心能積集業」，曰「業相」（種子界）；染熏真而展起一切，曰「轉相」（現行界）。

³⁵⁴ 另參見：

但《解脫道論》，有分識下，名為轉；³⁵⁵轉是內心動發（近於警心令動的作意³⁵⁶）的階段。

(1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷4(大正31, 20b13-18)：

……由此彼說理、教相違。是故應言：前五轉識，一一定有二俱有依，謂五色根、同時意識。第六轉識，決定恒有一俱有依，謂：第七識；若與五識俱時起者，亦以五識為俱有依。第七轉識，決定唯有一俱有依，謂：第八識。唯第八識恒無轉變，自能立故，無俱有依。

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷7(大正31, 40a20-28)：

所說種、現緣生分別，云何應知此緣生相？緣且有四：一因緣，謂：有為法親辦自果。此體有二：一、種子，二、現行。

種子者，謂：本識中善、染、無記、諸界、地等功能差別，能引次後自類功能，及起同時自類現果——此唯望彼是因緣性。

現行者，謂：七轉識及彼相應所變相、見、性、界地等，除佛果善極劣無記，餘熏本識生自類種——此唯望彼是因緣性。……

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.106～107：

「緣識」是種子阿賴耶識。

「受者」是從本識現起的能取能受用者。這其中又分為三類：一、「能受用」，是前五識，五識依於五根，受用五塵境界，感受的意義特別明顯。二、「分別」，是第六識，意識不但有自性分別，而且有隨念計度二種分別，所以分別是第六識的特色。

三、「推」，是第七識。推者推度，第七推度，妄執第八為我，所以名推。

此三，固然都是受用的轉識，但望於賴耶心王，它就是心所；從心所生名為心所，七轉識是由本識現起的各種作用，所以是本識的心所法。在轉識的本位上，也還稱之為識，它又即現起心所現的貪等信等的心所。

³⁵⁵ 參見：優波底沙造，僧伽婆羅譯《解脫道論》卷10(大正32, 449b7-c11)：

……從有分心，轉、見心，所受心，分別心，令起心，速心，彼事心。於是，有^[1]分心者，是於此有根心如牽縷。^[2]轉心者，於眼門、色事夾緣故，以緣展轉諸界。依處有分心成起、有分心次第。彼為見色事成轉，生轉心。轉心次第依眼應轉，現得見，生^[3]見心。……

³⁵⁶ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉(大正29, 19a21)：

作意，謂：能令心警覺。

(2) 塞建陀羅造·玄奘譯《入阿毘達磨論》卷1(大正28, 982a12-13)：

作意，謂：能令心警覺，即是引心趣境為義；亦是憶持。

(3) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷1(大正31, 851c11-12)：

云何作意？謂：令心發悟為性。令心、心法現前警動，是憶念義。任持攀緣心為業。

(4) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.58～59：

作意是「令心發悟為性」，「發」就是警動的意義，「發悟」就是激發這個心，引去那個境界，使心發悟，這是作意的體性。下面加以解釋，「令心、心法現前警動，是憶念義。」「警」字的意義，就是「警覺」一樣，一下子心裡警覺。這個地方的「憶念」，並不是想從前、想什麼的，而是和「念」心所的意義差不多，就是繫縛在境界上、繫念到境界上的意思。警覺、激發我們的心繫念到境界上面去。

「任持攀緣心為業。」「持」，能夠執持的意義。「任持」，我們普通說任持有擔當的意義。這個「攀緣」，佛法裡應該叫做「所緣」，心去瞭解這個境界，這一種作用叫做「所緣」。這個「緣」，在心理方面叫做「能緣」，能夠去緣慮的，能夠去瞭解的，境界就是所緣。佛法裡有能緣、所緣這許多名字。一個心，不管什麼心，不管怎麼樣子，心到境界上去的，就是叫做「緣」，這個地方叫做「攀緣」。這個攀緣和我們普通講的攀緣不同，其實就是去緣境界的意思。「任持攀緣」，它有一種力量，能夠支持這個心

本論即解說為：「依於動心」而有「能見相」現起。內心動發，雖還不曾能及外境，但已轉起了能見分別心。

c、現識

(a) 標文

三者名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像。現識亦爾，隨其五塵對至即現，無有前後，以一切時任運而起常在前故。

(b) 釋義

I、釋：三者名為現識……現愉色像

「三者，名為現識」：此名出《楞伽經》，³⁵⁷即是阿賴耶識異名，賴耶是現起一切根塵器界的。但本論，著重於境界相，解說為「能現一切境界」。

動心有能見的力量；有能分別見，當下即於動心的能見中，現起一切境界。

《楞伽經》約能現得名，本論約不離自心的所現說。

「如明鏡現於色像」，色像在鏡中 (p.175)，喻說不離內心而有境界。

II、釋：現識亦爾……常在前故

明鏡能一時頓現，細心的妄現境界也是頓現，與六識緣境次第各別不同。

所以說：「現識」也如此，「隨」色聲香味觸——「五塵對至即現，無有前後」。

對至，即現為境界義。現識的現起一切境界，是頓起而無有前後的，如明鏡而頓現色像一樣。

所以無前無後的頓現，因為「一切時」中，都隨業力成熟「任運而起」，「常在」心識中現「前」。

III、別釋：一時頓現

唯識者說：阿賴耶識如受人身（五趣都如此）時，人趣的一切根身器界即一時變現。

本論但約五塵說；依《楞伽經》，實頓現十八界事。

去攀緣境界，這就是它的作用。

³⁵⁷ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 483a15-18)：
大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色像；現識處現，亦復如是。
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 2(大正 16, 522a1-4)：
大慧！有八種識，略說有二種。何等為二？一者、了別識；二者、分別事識。大慧！如明鏡中見諸色像，大慧！了別識亦如是見種種鏡像。
- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 1〈集一切法品 2〉(大正 16, 593b16-18)：
大慧！識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。大慧！如明鏡中現諸色像，現識亦爾。

說頓現一切境界，約因緣成熟而說；如趣生異熟不同的、因緣不具足的，或受對治了的，都不現前。

山河大地等境界，不因個人的認識而存在，是恒時任運而變現不失；但還是唯心的，即由於此。

d、智識

(a) 標文

四者名為智識，謂分別染淨法故。

(b) 釋義

「四者，名為智識」：由轉識的能見，而有現識的一切境界，心境相關，即有分別境界的能力；《解脫道論》即名此為分別，³⁵⁸今名為智識。

「分別染淨 (p.176) 法」，有二義：

一、境界有染有淨，所以分別為染淨。

二、心識緣境，而心起染或起淨，名為分別染淨。

e、相續識

(a) 標文

五者名為相續識，以念相應不斷故；住持過去無量世等善惡之業，令不失故；復能成熟現在未來苦樂等報無差違故。能令現在已經之事，忽然而念；未來之事，不覺妄慮。

(b) 釋義

I、釋：相續識——念相應不斷

「五者，名為相續識」：既心境相關而起分別，任何分別，都有一種影像留在心識中。不斷的分別，即不斷的保存心像下來。

由於過去分別的熏習，現在又能生起；生起後又熏集。「以念相應不斷」，所以名相續識。

念相應，指分別心緣量境界，即不斷起念；念是相應的心所法。凡心起分別，即有種種差別影像；此影像於心中現，即是念。

不斷的分別，即不斷的念，即由認識而有種種概念積留在心識中。³⁵⁹世間

³⁵⁸ 參見：優波底沙造·僧伽婆羅譯《解脫道論》卷 10(大正 32，449b7-c11)：

……從有分心，轉、見心，所受心，分別心，令起心，速心，彼事心。於是，有^[1]分心者，是於此有根心如牽縷。^[2]轉心者，於眼門、色事夾緣故，以緣展轉諸界。……轉心次第依眼應轉，現得見，生^[3]見心。見心次第已見，以心現受，生^[4]受心。受心次第，以受義現分別，生^[5]分別心。……

³⁵⁹ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a20-21)：

念，謂：於緣明記不忘。

(2) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷 1(大正 31，851c26-27)：

云何念？謂：於慣習事，心不忘失，明記為性。慣習事者，謂曾所習行。與不散亂所依為業。

的心識分別，都不能離念，一切都與念相應而來。

II、保存善惡業，成熟苦樂體

由於念相應不斷，所以能「住持過去無量世等」的「善惡」「業，令不失」壞。無量百千萬世的善業惡業，都由此念的相續而住持不失。

還有，「能成熟 (p.177) 現在未來苦樂等報無差違」。現在及未來的苦報樂報，由某種業，得某種報，決無錯亂，這也是相續識中的念力。

受熏而業力不失，所以業種能增長成熟，發現為苦樂報的總體。前六識的異熟，也是依相續識中的業力而發生出來的。

業的熏集增長，和由業而招感異熟果，都依此相續識而有。

III、延續現在

還有，住持業力而感果，與過去的事情能記憶一樣。

所以，由相續識中念相應不斷，「能令現在」對於「已經」的「事」情，無意中「忽然而念」起。

曾經的事情，現在能忽然的浮現在心中，即因為過去曾經的時候，當下有一影像（念）保留下來。這種保存經驗而不失，也是相續識的力量。

IV、影響未來

還有，「未來」的「事」情，眾生在不知「不覺」間，每要去「妄」想思「慮」它。

未來的事情還沒有來，而無意間要預想這樣、那樣。這由於相續識中，含藏了過去的種種見聞熏習的緣故。

時間是前後相的，依於現在想到從前，即成過去；依於現在推到將來，即成未來。一切虛妄法，都是有前後性的。

想到未來，不是到了未來，只是過去的經驗推衍而用於未來。

V、小結

一切業果的建立，和記憶過去、設想未來，都因有此 (p.178) 相續識而成立。

(C) 別明五意之要義

a、類似於其他教說

五意說，約緣起支說，與行、識、名色、六處、觸、受支相當。

(3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.69～73：

……「念」，是一種心所作用，對於從前經歷過的事情能夠記得，平常叫做憶念、回憶。……念心所力量夠的話，心理上能夠重新現起曾經經歷過的事情，就是記憶。如果念的力量很差的話，就想不出來了。假使沒有念的話，那就忘記了。所以，這個地方說「於慣習事」，這就是別境心所「念」的境界。這個「慣習」，不一定說什麼習慣的，而是過去所曾經經歷過的，說過的、聽過的、想過的、做過的，都是一種慣習的事情。心不會忘失，能夠「明記為性」，明明白白的記得，這是「念」的體性。……

約九心輪說，與轉、見、所受、分別、令起相當。

b、與《瑜伽師地論》五心之關涉

(a) 五心與五意

然五意的綜為一組，為本論特有的教說，有深切注意的必要。

五意說，是合著次第生起過程的，與《瑜伽論》者五心說，應有關係。

率爾心，即不覺而起的業識。**尋求心**，以心趣境而著重能邊；**決定心**，以心了境而著重於境相的明確。這二者，與**轉識**、**現識**相當。

智識的分別染淨，即染淨心。**相續識**的念相應不斷，即等流心。³⁶⁰

五意的合為一組，應與《瑜伽論》的五心說有關。

(b) 真諦之譯詞

五心說，出於《瑜伽論》（第三卷）〈意地〉中。

考真諦三藏，曾譯出《十七地論》初五卷。一般的心意識，真諦譯《攝大乘論》中，作意心識。

所以《瑜伽師地論》的五心，真諦可能是譯作五意的。³⁶¹

³⁶⁰ 參見：

(1) 彌勒說，玄奘譯《瑜伽師地論》卷1(大正30，280a22-27)：

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂：^[1]率爾心、^[2]尋求心、^[3]決定心。初是眼識；二在意識。決定心後，方有^[4]染淨。此後乃有^[5]等流眼識善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈美麗而險惡的歧途〉，pp.320~321：

從心理方面來說，一般是：率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心——五心次第生起。如是慣習了的，每從率爾心（突然的觸境生識）而直接引起染淨心，或者直接引起等流心（同樣的心境，一直延續下去）。我們對於事理的考察，法義的決了，經過相當時期，大都造成思想的一定方式。等到思想定了型，總是在這樣的心境下去了解，去思考，去行動，很難超出這個圈子。又如專心想念什麼久了，就是談話、吃飯、走路、做工，什麼時候，內心都離不了那種境界。連自己要丟開他，也不容易做到，（如這是貪瞋癡慢等雜染心，心理就會失常，或者顛狂）。

從生理方面來說，一般是：審慮思、決定思、發動（身）思——三思次第的生起。但如是慣習了的，就不必經審慮與決定的過程，直接發為身體的動作。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，p.115~116。

³⁶¹ 參見：印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.148：

《攝論》一意識的唯識大乘，對《起信論》作者，是有啟發性的。《起信論》的心——阿黎耶識，意——業識、轉識、現識、智識、相續識，意識（六識）——分別事識。這些名詞，是從魏譯《楞伽經》來的，然作為先後次第的生起，意趣與一意識師相同。我曾聯想到：

一、僧伽婆羅（Saṅghapāla）所譯的《解脫道論》，有九心輪說：如有分與阿黎耶識相當；轉（動）與業識，見與轉識，所受與現識，分別與智識，令起與相續識，也有相類似的意義。

二、《瑜伽師地論》卷一（真諦曾譯《十七地論》五卷，佚）的五心說：如率爾心與業識，尋求心與轉識，決定心與現識，染淨心與智識，等流心與相續識。從細到粗，從認識到動作，各論都有此前後發展的傾向。

(c) 小結

這樣，本論的五意說，是有著明確的淵源了。當然，本論是攝取一切資料而成為獨創完整的體系，不必與古說完全一致。

c、唯識學系之關涉

(a) 前三（細相）

I、本論義

五意中的初三，依**動心**而有分別，即分別而**現所分別**。

這三者，是極微細（p.179）的心境，而成渾然不離的妄識。

II、玄奘傳之唯識學

比對於玄奘傳的唯識說：**業識**為攝得虛妄熏習的賴耶自證分；**見識**為賴耶的見分；**現識**為賴耶的相分。

這三者，為不可知的賴耶心境。

(b) 後二（粗相）

I、本論義

依於微細的心境而到達心境相關，心境分明的境地，即是**粗相**。

而粗中之細的：**智識**著重於分別染淨的執著，**相續識**著重於受熏、持種、執持根身。

II、地論師

地論師以此為第七阿陀那識的事用。

III、攝論師

攝論師以為：除分別染淨的一分我執而外，其他都是執相黎耶與果報黎耶的事用。

IV、唯識師

唯識師以為：執取是第七末那，而受熏、持種等屬於賴耶。

(c) 小結

其實，虛妄的細意識，是諸識和集名為一意。

後代學者的分為二類，各有分類的標準，所以不能一致，而內容都是這些。

(D) 別釋：相續識之要義

a、關要：念相應不斷

本論的**相續識**：「念相應不斷」，為主要特性；

b、保持業與報

而無量百千劫的業力不失，即唯識者受熏、持種的種子（因相）賴耶；

住持業報，即受熏成熟而變的果報（果相）賴耶。

c、忽然與不覺

所說的忽然而憶過去、不覺而慮未來，這不是說明意識的追念過去、預計未

魏譯《楞伽》，不是《起信論》的唯一依據；可說《起信論》是博采眾說，而自成體系的。

來，而著重那「忽然」，「不覺」。

無意間會忽然如此，實由過去經驗的熏習保持。過去經驗的重現，以現在望過去，即成記憶；以現在望未（p.180）來，即成預計。

d、結說

經驗的保持，實與業力的保持同一原理，這都由於念。對分別心說，念即心上所有的種種心所作用。對境界說，念即心上所起的境象，即概念。

從三世說，憶念過去、想念未來，實即曾習的心念的重現。念相應不斷，為相續識的重要內容。

(E) 結說

此五意，大體說，是從相依生起的立場，而為奘傳第八識與第七識的內容。

B、結成唯心

(A) 標文

是故三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生。一切分別即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。

(B) 釋義

上說依心所起的五意，此結成唯心說。

a、釋：是故三界……六塵境界

(a) 三界唯心所作

前說一切法依心而有，目的在說明三界唯心。

所以承上文說「是故」可以證成：「三界」所有的一切事，都是「虛偽」不實，「唯」是自「心所」造「作」的。

三界事，不外能緣的心，所（p.181）緣的諸境，以及有情的活動。由過去的業，感現在的果；由現造的業，感未來的果；記憶過去，預慮未來。

這一切，審細的推究起來，不外是唯心所作，虛妄不實的。

(b) 離心則無六塵境

既唯心所作，所以「離心則無六塵境界」。並不像一般的錯誤認識，以為有離心的外境。心外無境，即成唯心說。

唯心，是攝境從心，總括精神與物質的現象，而解為一心所現的二面，與一般單指認識作用為心不同。

以十八界說，沒有六塵境，還有六根、六識。但六根也是所認識的；六識，自體是識，而也是所知境攝。

所以，此中所說的六塵境界，概括了自心妄現的一切。

b、釋：此義云何……無相可得

(a) 從心起妄念而生一切法

唯心所作，離心無境——「此義」還要略為解釋。

「以」三界「一切法」，「皆」是「從」無明妄「心」所「起」的「妄念而生」的。

本論上文說：「不覺心起而有其念」，³⁶²即妄念。

此處的妄念，即無明業相、業識。有妄念心即有妄境現起，也即有心境分別、熏習而有一切。

(b) 一切分別皆由自心所生，實則無相可得

I、所分別皆由自心生

一般以為認識到的是離心外在的，不知「一切分別」都「即」是「分別自」己的「心」念，並不是真有什麼外境可為自心所分別。

如蜘蛛吐絲成網，而又往來於網上一樣。

II、別明：自心分別自心

自心分別自 (p.182) 心，見於《解深密經》，如魏菩提流支譯的《深密解脫經》說：「世尊！若彼心境像不異於心，云何心即能觀於心？佛言：彌勒！彼處無有一法能觀一法，而彼心生如是現見。」³⁶³

真諦譯的《攝大乘論》，也引有此文。³⁶⁴

奘譯《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，說得更明白：「世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？善男子！此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。」³⁶⁵

III、心不見心，無相可得

境從心生；心分別境，實是分別自心。似乎自心是有取的、有所見的，其實無有少法能見少法。所以說：「心不見心，無相可得。」

c、釋：當知世間……無體可得

(a) 世間一切境界，皆由妄心住持

自心分別自心，實是自心現分別時，即有所分別於自心中現，並非自心對於自心確有所見、所取相可得。

³⁶² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c29-577a2)：

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相不離本覺。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.144~146。

³⁶³ 元魏·菩提流支譯《深密解脫經》卷3(大正16, 674c25-27)。

³⁶⁴ 參見：

(1) 無著造·真諦譯《攝大乘論》卷1〈應知勝相品2〉(大正31, 118b29-c2)：

世尊！若定境界色相與定心不異，云何此識取此識為境？佛世尊言：彌勒！無有法能取餘法，雖不能取，此識如此變生顯現如塵。

(2) 世親造·真諦譯《攝大乘論釋》卷5〈釋應知勝相品2〉(大正31, 182c25-183a8)。

³⁶⁵ 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉(大正16, 698b2-5)。

但常人，不覺分別自心，總以為是分別外境、實有外境相可得了。所以，「當知世間」的「一切」六塵「境界」，都是「依眾生」的「無明妄心而得住持」的。

一切境界，依妄心而住持，即依妄心為依止、依妄心而安立的意義。

(b) 如鏡中像，無體可得

依無明妄心而有的，並沒有它的實自性，所以「一切法，如鏡中像」一樣，「無體可得」。

鏡中的像，不是實有的，而是依鏡而安立 (p.183) 的，影現於鏡中的。見鏡像時，似乎見到鏡中有像，實是自見面貌的假相。

奘譯的《解深密經》說：「如依善瑩清淨鏡面，以質為緣，還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。」³⁶⁶

由此，本論所說的唯心、自心分別自心、如鏡中像，都是引用《解深密經》的。

d、釋：唯心虛妄……種種法滅

諸法是唯心的，但一般人，總覺心外的境界是真實有的。因此，成立唯心，必須說明：心外的境界，似乎離心外在，而實是不離心的。

這樣，一切是「唯心」的，「虛妄」的「心生則種種法生，心滅則種種法滅」。如此心生，如此法生；如此心滅，如此法滅。

法是依心而存在的；本無外境而現似外境，全出於妄心的幻現。

(C) 略釋三類唯心之涵義

唯心，我向來說要經過三個層次才能圓成自說：

a、主觀唯心論——攝所從能

一、六識的認識境界時，了解得境無實體，唯是認識心中所現的影像相。所取相是無實的，而能取相是有的。以心奪境，此為主觀的唯心論。

我國理學者，有主觀唯心論的性質。如這朵花是心識所現起的，不見這花時，有沒有這朵花存在？

有人就說：在我注意時，就有這花相現起；若不注意時，這花相就隱而不現了。

若唯作此說 (p.184)，即不圓滿。因有眾多的境相，在不認識它時，還是存在而不容否認的。

b、客觀唯心論——攝現從種

二、虛妄唯識者的阿賴耶識說，為客觀的唯心論。有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是賴耶頓變頓現的。

³⁶⁶ 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品 6〉(大正 16, 698b6-8)。

六識去分別時，依這境相為本質而現影像相；不起六識分別時，也還是有這些境相存在的。

賴耶識的執受境界，對於六境的分別，是客觀存在的。賴耶所變的境界，對於賴耶，還是唯心所現的。

c、真常唯心——攝事從理

三、客觀唯心論，還是不徹底的；因為清淨的、無為的，不是此妄識所顯現的。要進一步的達到一切唯是真實心，方是唯心的極致。

不但妄境依於妄心，妄境妄心又都是不離真心而現起的。一切的事相與理性、雜染與清淨，統攝於真常心中。

(D) 明本論之唯心義

a、以眾生心有覺與不覺義說起

本論從眾生心有覺與不覺義說起，能綜合主觀（攝所從能）、客觀（攝現從種）、真常（攝事從理）的三類唯心說。

b、入真如性：絕對唯心論

《楞伽經》也是貫徹此三者而說唯心的。所以真能悟入真如理性時，唯一真心，而到達絕對唯心論的實證。

c、現一切：相對之二元論

但唯心論的證明方法，始終是不離主觀唯心的立場。

或以憶念過未無體說，或以定心境界說，證明境依心起、心生法生。

賴耶唯心或真常唯心，決非一般所能（p.185）信受解了的。

d、結說

所以，本論在思想體系中，屬於絕對的真常唯心論；而說明唯心的理由，與客觀唯心論，其實與主觀唯心論者，並無差別。³⁶⁷

(3) 依意識轉

A、標文

復次，言意識者，即此相續識。依諸凡夫取著轉深，計我我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識；亦名分離識，又復說名分別事識。此識依見、

³⁶⁷ 參見：

(1) 印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，p.273：

「真常唯心論」，以真常淨為一切之本體，而立相對之二元：一、清淨真心，二、雜染妄習。真常淨乃一切之實體，一切依之而成立。本來常淨，究何事而為雜染所染乎？為雜染所染而實不變其淨性，似有二元矣。此雜染與清淨，「不相攝，相離」；自有情迷亂而生死邊，多立此無始來相對之二元。

然達本情空，知妄即常，實無所捨而一切常淨，則無不歸結於絕對之一實。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.139~140：

真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨，真實與虛妄。不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生。若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。本論在這方面，所以說有覺與不覺，生滅與不生滅義。二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。……

愛煩惱增長義故。

B、釋義

再說依意識轉。

(A) 釋：意識即是相續識

a、以意識攝前五識，皆由意而生——相續識（妄念）

「意識」，不但是第六意識，而是前六識的總名，六識都是依意而生起的。

本論的立場，是一意識師。³⁶⁸實唯一意識，由於隨所依根而了不同的所緣境，才名為眼等的五識。

其實，五識只是意識的多方面活動。就是所說的五種意，也不過是粗細不同而已，並沒有判然不同的五意。

如海水的波平如鏡，有小風即有小浪，有大風即有大浪；大小浪也不是隔開的，大浪中也含有微波。

所以，這裡說的意識，不在五意以外，而是「即此」五意中的「相續識」。不但是相續識，也即是無明妄念。

b、別明：本論之心識說——妄念相續

(a) 眾生無始妄念相續不斷

本論依一意識的發展次第，說有（p.186）五意，以「念相不斷」的相續識為第五（等流）。³⁶⁹

然眾生從無始以來，即是這樣的妄念相續不斷，所以妄念與相續決不限於這一階段。

(b) 念貫徹虛妄生滅心

³⁶⁸ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，p.112：

《解脫道論》是上座銅鑠者的論典，依銅鑠者的看法：意識是一切心理作用的根本，一切心識作用，不外意識的不同作用，所以他是一意識師，一心論者。

(2) 印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.147～148：

「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。……《攝大乘論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。

玄奘譯的《攝大乘論（世親）釋》說：「非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識」。真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。

《攝大乘論》是多心論者，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取捨，這是很不尋常的！這可能是：八識差別是《瑜伽師地論·本地分》的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。

³⁶⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b12-16)：

五者、名為相續識，以念相應不斷故；住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.176～178。

如說：「一切諸法，唯依妄念而有差別」。³⁷⁰

「離念境界，唯證相應」。³⁷¹

「從本來念念相續，未曾離念」。³⁷²

「不覺心起而有其念」。³⁷³

念是貫徹於虛妄生滅心的。

(c) 相續，即依無明而起之妄識

如說：「滅相續心相，顯現法身」。³⁷⁴

「無明滅，相續則滅」。³⁷⁵

³⁷⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a8-10)：

……心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念，則無一切境界之相。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.68～70。

³⁷¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b5-7)：

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恒不變，淨法滿足，[9]故[10]名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

[9]〔故〕－【宮】，明註曰疏本無故字，故＝則【金】。

[10]（則）＋名【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.83～84。

³⁷² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b29-c1)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.121～122。

³⁷³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c29-577a6)：

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.144～147。

³⁷⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c7-9)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.126～128。

³⁷⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c9-16)：

此義云何？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。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，濕性不壞故。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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.129～133。

相續，也是和合識中依無明而起的妄識之流。

(d) 小結

所以，意識，即此相續識的粗分別；而以前的業識等等，也不外妄念相續識的某一形態、某一特徵。

這是對於本論心識說，所必須了解的。

(B) 釋：依諸凡夫……分別六塵

意識即是這相續識，但約作用不同而立名。

a、釋：依諸凡夫

「依諸凡夫」的認識說，起心動念，都是意識的境界。心與意的境界，凡夫是不了解的。

凡夫，約二乘說：沒有證得聖果以前，發趣聲聞或緣覺行的凡夫。

約大乘說：菩薩發心住以前，未離意識境界，名發趣菩薩行的凡夫。

除此，一般沒有趣求出世的凡夫。

b、釋：取著轉深，計我我所，種種妄執

這裡所說，通於這三類凡夫。凡夫於相續識中，於所緣的境界，計「取」執「著」(p.187)，展「轉」加「深」。

五種意，通於三乘聖者，但計執輕微。凡夫的取著，如心起執著的執取相，分別名言的計名字相，³⁷⁶都是這計著轉深的意識境界。

取著時，「計」執內在的為自「我」；執與己相對的為「我所」。

除這計我我所的重要妄執外，還有無邊的妄執——執常執斷、執有執無等「種種妄執」。

c、釋：隨事攀緣，分別六塵

這我我所為首的種種妄執，都是「隨」所緣的境「事」而「攀緣」。

攀緣³⁷⁷，約認識說，是緣慮境界；約情意說，是追求境界、愛著境界。

總之，無非「分別六塵」而起種種的妄執。

(C) 意識三名——釋：名為意識……分別事識

³⁷⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a16-18)：

三者、執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.158～160。

³⁷⁷ 參見：印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.58：

這個「攀緣」，佛法裡應該叫做「所緣」，心去瞭解這個境界，這一種作用叫做「所緣」。這個「緣」，在心理方面叫做「能緣」，能夠去緣慮的，能夠去瞭解的，境界就是所緣。佛法裡有能緣、所緣這許多名字。一個心，不管什麼心，不管怎麼樣，心到境界上去的，就是叫做「緣」，這個地方叫做「攀緣」。這個攀緣和我們普通講的攀緣不同，其實就是去緣境界的意思。

a、意識

這「**名為意識**」，意識，即含得一般所說的六識。

b、分離識

此意識，也「**名分離識**」。分離識的名稱，經論中還待尋考。

識是了別義，於一合相的境界中，區分差別，是此非彼、是彼非此，這才能構成認識。

意識有綜合作用也有分析作用，而必有與他區分的認識，所以名為**分離識**。

c、分別事識

此意識，「又」**名分別事識**，見於《楞伽經》中。³⁷⁸

事，是六塵境界；於六塵境界，或作總相分別，或作別相分別，所以立名**分別事識**。

d、小結

意識——六識，是依根了境各各差別的。此三，是意識的異名。(p.188)

(D) 釋：此識依見愛煩惱而增長

a、依見愛煩惱而增長

從意而起意識，於微細妄識中而起粗顯的妄分別。「**此**」名為分別事識的意「**識**」，與心、意不同，是「**依見、愛煩惱**」而「**增長**」的。

b、別明：煩惱

(a) 見、愛煩惱

煩惱，是內心的染污作用；³⁷⁹能使身心煩動，惱亂不安，現在、未來感受苦報。煩惱雖多，而以見、愛煩惱為主。

³⁷⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 483a15-19)：
大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色像；現識處現，亦復如是。大慧！現識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 2(大正 16, 521c29-522a3)：
大慧！識有三種。何等三種？一者、轉相識；二者、業相識；三者、智相識。大慧！有八種識，略說有二種。何等為二？一者、了別識；二者、分別事識。
- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 1(大正 16, 593b15-17)：
諸識有三相，謂轉相、業相、真相。大慧！識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。
- (4) 宋·寶臣述《注大乘入楞伽經》卷 2〈集一切法品 3〉(大正 39, 444a24-27)：
此譯即云：現識屬賴耶，分別事識屬前六識。不言第七者，謂第七末那計內為我，屬賴耶；計外為我所，屬前六識。

³⁷⁹ 參見：印順法師，《唯識學探源》，p.22：

無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。無明，是從它不知與障礙真知方面說的；若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。

見，是深刻堅固的認識，通於正見；但此處約邪見、倒見說，有**執著性**，重於認識的。

愛，是**染著性**，即心染於境，為境所動而不得自主，重在**情意**的。

由愛而起貪取，由見而生諸見；煩惱雖多，可以見、愛統攝一切。³⁸⁰

(b) 見、修所斷惑

或說：對於真理的障礙，不能見真理，為**見惑**；對於事相的染著，不能於事用無礙，為**愛惑**。

此二惑依斷除說，即分為**見所斷**的與**修所斷**的。

見理是一悟即徹底的，所以見道所斷惑，總名**見惑**。

愛是生活事相的染著，要慢慢的淨化過來。

所以得見道後，要依悟境去如實修行，從實踐的過程中，次第斷除。³⁸¹

約三界的愛煩惱說，分為**欲愛**、**色愛**、**無色愛**。

見理，是思想的搞通；但還要從工作的體驗中去完滿的表現出來。

(c) 證法性後，不作惡業、不墮惡趣

聲聞初果的見道，禪宗的破本參，都是見理。然因愛煩惱未斷，仍會為事相所蒙惑而墮落。

不過，曾經法性的正悟，三惡道的惡業，(p.189)是不作了的；生死已作界限，不久終是要了脫的。

c、小結

意識，依見愛煩惱而得增長；而二煩惱，也是依意識而得生起。

³⁸⁰ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，pp.152～153：

二、約煩惱說，也可分二種，即屬於見的，與屬於愛的。見惑是思想的錯誤，如執我執常等。愛是事行的染著，如貪瞋等。……

見有執著性，堅定的認為如此。《瓔珞經》分為七見，即我見、常見、斷見、邪見、見取見、戒禁取見、疑見，此即見道所斷的屬見的一切。《阿含經》說：斷三結，得須陀洹果；三結就是我見，戒禁取，疑——七見的重要者。

屬於愛的，又分為三種，這因為修道所斷惑，是三界分斷的：欲界的修所斷惑，色界的修所斷惑，無色界的修所斷惑。欲愛住地，即欲界的一切修所斷煩惱；色愛住地，是色界的一切修所斷煩惱；有愛住地，是無色界的一切修所斷煩惱。這都是愛所攝的，所以都名為愛。外道誤認無色界為涅槃，不知這仍在生死中，所以名為有——生死的存在愛。……

³⁸¹ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，pp.151～152：

一、約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。

見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。……

然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。……

例如鴉片，嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：「理必頓悟，事則漸消」。證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。

由意識生二煩惱，由二煩惱增長意識，意識與二煩惱，展轉相引而又彼此相互依存。

此見愛煩惱，即聲聞法中常明的煩惱。

2、無明為依之染心還滅

(1) 略明緣起甚深

A、標文

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

B、承上啟下：染心因緣生死不斷，斷盡無明而顯真心

依心起意，依心意起意識，重在雜染心識的依因緣而生起。現在，即明染心的因緣不具而離滅。

上文說：「此識依見愛煩惱增長」，實則不但意識依煩惱增長，五意也因微細的煩惱而增長。心、意、識，都是雜染的，虛妄分別為性的。

從虛妄分別所起識，即與染惑根本的無明不離。必須斷盡妄心的無明，淨智的真心才可以顯現，才名為轉識成智。

這一科，應與上文連合去了解。(p.190)

C、明緣起甚深：無明為緣而起

這說明緣起甚深；《攝大乘論》也有說明緣起甚深處，³⁸²然與本論極不相同。

³⁸² 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 134c27-135a5)：

如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。

(2) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 164a6-b24)。

(3) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 328c18-26)。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.86～89：

……一、分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。……

二、分別愛非愛緣起：「自體」，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在「善趣惡趣」之中，可以分為可「愛」的和「非愛」的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是「十二支緣起」，所以十二緣起「名分別愛非愛緣起」。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。

平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏

〔A〕釋：依無明熏習所起識

無明，根本的、微細的，是阿賴耶識中的不覺分。

意識，依見愛煩惱而增長；依心起意——五種意是依無明不覺而生起。

熏習，是給與力量。由無明妄動力所引的識，名「依無明熏習所起識」。

今約此差別義說；若約無明妄染的貫徹始終說，凡依根本無明熏習所起的，不但五意，分別事識也是無明熏習所起的。

〔B〕釋：非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺

然無明熏生的意識境界，二乘是能斷能知的。

今依無明（直接）所生起的微細妄識，即依心所起意，所以「非凡夫能知」，也「非二乘」的「智慧所覺」。

聲聞、緣覺志在了生死得解脫，不求一切種智，所以不知根本。

〔C〕釋：謂依菩薩，從初證信發心觀察

菩薩求一切種智，一切種智以徹了一切法為境，所以唯有「依菩薩」行者，「從」最「初」於大乘起「正信」時起，即「發心觀察」無明熏習所生識。

正信心未成就以前，名十信；既成就正信，即進入初發心住。

初入正信發心住的菩薩，於無明所起的微細妄識，即能起觀察：或從意識的比觀類推而得，或依經論中所說的觀察而知。雖起類似的了知，但還不能真知。

〔D〕釋：若證法身……不能盡知

「若」登初地以上菩薩，能「證（p.191）法身」，這才能「得少分知」。少分知，即證知一分。

這樣的分分了知，一直到「菩薩究竟地」——第十法雲地，也還「不能盡知」。

〔E〕釋：唯佛窮了

「唯」有成了「佛」，才能徹始徹終的「窮」盡明「了」。

所以《法華經》說：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。」³⁸³

《涅槃經》也說：「菩薩見終不見始，佛見終亦見始。」³⁸⁴

〔F〕結說

習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。……

³⁸³ 參見：

（1）姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1（大正09，5c10-11）。
（2）隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷1（大正09，138c7-8）。

³⁸⁴ 參見：

（1）北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉（大正12，524a22-24）：
十住菩薩惟見其終不見其始，諸佛世尊見始見終。
（2）隋·慧遠撰《大乘起信論義疏》卷2（大正44，193b11-13）：
……唯如來能知故也，故大經言：十住菩薩見終不見始，佛乃窮了見始見終。

有一分無明，即有一分不能了解；離一分無明，即得一分智慧。到成佛，一切煩惱盡離，真智全顯，才能徹了依無明熏習而起的底裡。

無明為緣而起的，是這樣的甚深！

(2) 廣顯緣起生滅

A、無明由起

(A) 標文

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

(B) 釋義

a、引經釋：無明染清淨心

緣起的根元為無明，無明是怎樣染污自心？這裡給予解說。

這是引用《勝 (p.192) 鬘經》說。³⁸⁵

b、釋：是心從本以來……唯佛能知

(a) 自心本淨，被無明而染

「是」眾生「心」，「從本已來」，是「自性清淨」的。然而，自性清淨「而」從本以來又「有無明」。

自性清淨心與無明俱，所以自性清淨心「為無明所染，有」「染心」的妄起。

自性清淨心，即覺；無明，即不覺。眾生無始以來有阿賴耶識，即無始來是不生不滅（淨）與生滅（染）的和合統一。

此和合識中的根本無明，也無始來成就，所以不能說從真心生妄心。

³⁸⁵ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 222c2-7)：
勝鬘夫人說是難解之法問於佛時，佛即隨喜：「如是如是！自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知，謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。」
- (2) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會 48〉(大正 11, 678a2-7)：
爾時世尊歎勝鬘夫人言：「善哉善哉，如汝所說。性清淨心隨煩惱染，難可了知。復次勝鬘！有二種法難可了知。何等為二？謂性清淨心難可了知，彼心為煩惱染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩乃能聽受，諸餘聲聞由信能解。」
- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255~256：
……分別的說，「有二法難可了知」：一、「自性清淨心」——如來藏，「難可了知」。二、根本的無明住地煩惱等，也是難可了知的。而說「彼」自性清淨「心，為」無明住地等「煩惱所染」，染淨二法的互相關係，更是「難可了知」。眾生的心自性，本是清淨的，但為煩惱所染，雖為煩惱所染，而自性還是清淨的。論到這真妄的根源，以及真妄相關處，真是難可了知！
賢首家說的「隨緣不變，不變隨緣」，即可為此義的說明。為煩惱所染是隨緣，雖隨緣而自性清淨不變；雖不失自性清淨，而確是隨染緣，為生死依，起一切虛妄法。矛盾而統一，統一中存有矛盾，真妄的相關處，是如此。

(b) 雖有染心，心性常恆不變

自性清淨心，為無明所染而現為染心，染心即業識等。

「雖」無始來即「有染心」，「而」自性清淨心，還是「常恆不變」，照樣的清淨。

(c) 深義唯佛能知

「故此」「不染而染，染而不染」³⁸⁶的心識緣起「義」，「唯佛能知」，不是凡夫二乘所能了解的。

(d) 與其他經教異同

I、《楞伽經》

如《楞伽經》說：「我於勝鬘經中，為利根人曾說此義。」³⁸⁷

II、火燒虛空喻

這自性清淨而有染心，有染心而自性常恆清淨，古德以火燒虛空為喻。

虛空本來是沒有熱性的，由於火燒，虛空也是熱的；實則，虛空還是沒有熱相的。

虛空經火燒而似有熱相，喻自性清淨心為無明所染而有染心；虛空似有熱相而自性不熱，喻自性清淨心雖現有染心而自性仍為清淨。

III、不同於唯識家

唯識家但承認真實不變，所以與本論的思想有（p.193）差別。

IV、賢首家

³⁸⁶ 參見：

(1) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9(大正 36, 65b2-18)：

疏：但是真如隨緣成立者，第三真如隨緣不變，別中通隨緣義也。《楞伽經》云：「如來藏為無始惡習所熏，名為藏識。」又云：「如來藏受苦樂，與因俱若生、若滅」——皆明隨緣成一切法也。《起信》亦云：「自性清淨心，因無明風動，成其染心等。」……即由此[11]我經中說言：真如隨緣。若不能隨緣，體則不遍緣中。緣中既無，何成不變？是以二義[12]及覆相成。故《勝鬘經》云：「不染而染，難可了知；染而不染，難可了知。」此經二對：上對即不變隨緣，下對即隨緣不失自性也。[11]我=義【甲】【乙】。[12]及=反【甲】【乙】。

(2) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 32(大正 36, 247b11-17)：

疏：又法性本無生不空如來藏等者，上約不變隨緣；今約二空，即以能隨緣者，為不空藏故，有種種即上半也。隨緣不失自性名為空藏，以妄法不染故，即是下半。又約二藏體，即是一性不礙隨緣，故有種種；不空即是一性空藏，即不相知。

³⁸⁷ 另參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 510c4-9)：

大慧！我於此義，以神力建立，令勝鬘夫人及利智滿足諸菩薩等，宣揚演說如來藏及識藏名，與七識俱生。聲聞計著，見人法無我。故勝鬘夫人承佛威神，說如來境界，非聲聞、緣覺及外道境界。如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16, 557a6-10)：

我依此義依勝鬘夫人，依餘菩薩摩訶薩深智慧者，說如來藏阿梨耶識，共七種識生名轉滅相，為諸聲聞辟支佛等示法無我，對勝鬘說言，如來藏是如來境界。

這即是賢首家所說的：「不變隨緣，隨緣不變」³⁸⁸義。

(c) 小結

唯一淨心而不妨有染相的差別，所以覺與不覺，有著矛盾而統一，統一中有矛盾的意義。

這是難理解的，唯佛能知。

c、釋：所謂心性常無念……名為無明

從佛現證而方便安立，即無始來有此相關而又相對的二元。

(a) 心性常無念，名為不變

一、「心性」：是「常無念」的，所以「名為不變」，是常是恒。

無念，即沒有妄心所起的名言相——概念。法性，都是離言絕相的。

眾生心的當體，也是自性清淨而無念的，染也好淨也好，起也好滅也好，而眾生的心性總是沒有變易的，無念而不曾障礙有念的。

(b) 因不能體證一法界，名為無明

二、無明：心性雖本來離言絕相，而眾生從無始來，「不」能如實通「達一法界」。

眾生「心不」能與法界「相應」，而「忽然」有「念」現「起」，這即「名為無明」。

心所以不與一法界相應，即由於妄念現前；由於妄念現前，所以不與法界相應；迷真起妄，本是同一內容的分別解說。

所以說忽然，不是無緣無故的突然生起，是形容眾生於不知不覺間的任運生起。也因為心性 is 常恒不變的，所以說念起為忽然，其實是無始來成就的。

不了一法界相而起妄念，即名為無明；無明也即念的別名。(p.194)

(C) 別明：煩惱

這裡順便一論煩惱：

a、聲聞佛法之煩惱

(a) 三乘共斷——起、隨眠煩惱

上來說到見、愛二煩惱，但見與愛煩惱中，還有二類：

一、起煩惱，二、隨眠煩惱。

起煩惱，即心生起時，有煩惱與心同時現起。

心起的時候，有的煩惱並沒有生起，但不是斷盡沒有了，不過沒有成為現

³⁸⁸ 參見：

(1) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9(大正 36，65b2-18)。
(2) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 32(大正 36，247b11-17)。
(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255~256。
(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.97，pp.138~139。

行，煩惱還是潛在的。

這沒有生起現行的潛在煩惱（或名煩惱種子），名為**隨眠**。

（b）大乘所斷——習氣

現起與隨眠的二煩惱，聲聞和緣覺，都是要斷盡的。但煩惱（起、隨眠）以外，還有**習氣**，這是不障礙二乘得解脫的。

如經律中說：阿羅漢有習氣，過去如欲心重的，證得阿羅漢，為人說法時，還是先望望聽眾中的女人。³⁸⁹

大乘所明的煩惱，即從此義開合而成。有些大乘經，將隨眠與習氣統一了。

b、大乘佛法之煩惱——五住煩惱

（a）五住煩惱

見、愛、無明，《阿含經》常是連在一起說的。

大乘經即分別見、愛（三）、無明為五住煩惱。

住地，即是習氣——習地的意思。³⁹⁰

I、見所斷惑

見道所斷煩惱，即：（一）、見一處住地。

II、修所斷惑

修道所斷煩惱，約三界為三，即：（二）、欲愛住地，（三）、色愛住地，（四）、無色愛住地。

這見、修所斷的二類四煩惱，二乘是可以斷的。

³⁸⁹ 參見：

（1）東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷9〈慚愧品 18〉（大正 02，591b5-592c8）。

（2）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷27（大正 25，260c9-19）：

……如是諸餘賢聖雖能斷煩惱，不能斷習。

如難陀婬欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。

如舍利弗瞋習故，聞佛言舍利弗食不淨食，即便吐食，終不復受請。……

如摩訶迦葉瞋習故，佛滅度後集法時，勅令阿難六突吉羅懺悔，而復自牽阿難手出：

「不共汝漏未盡不淨人集法。」……

³⁹⁰ 另參見：

（1）護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷8（大正 31，45a14-24）：

生死有二：一、分段生死……二、不思議變易生死……或名意成身，隨意願成故。如契經說：如取為緣，有漏業因續後有者，而生三有。如是**無明習地**為緣，無漏業因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生三種意成身。

（2）唐·良賁述《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷2（大正 33，461a27-29）：

所知障即無明。夫人經云：無明住地。慈恩譯云：無明習地，從無始來由無明故，數熏習也。

（3）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.96～97：

……**地**，發生義。**住地**，玄奘譯為**習地**，即是**習氣**。眾生無始來的妄熏根本習地，名無始無明。考羅漢所不能斷的習氣，有部解說為不染污無知。然不染污無知（無知即無明），於大乘卻是染污的。根本的染污的無明，即是無始無明住地；這即是熏染本淨的如來藏而名為阿賴耶的。

Ⅲ、無明住地

(五)、無明住地。

無明也有起與習（實等於隨眠）二類；如無明起，名為過恒沙上上煩惱。

(b) 大乘經等之配釋

I、天台宗

天台宗分煩惱為 (p.195) 三大類：見思、塵沙、無明。³⁹¹

II、《勝鬘經》等

然依《勝鬘》、《仁王》、《瓔珞》等經，前四煩惱有起有住，無明也有起有住。³⁹²無明的起煩惱，即是塵沙煩惱。

c、本論之詮釋——相應與不相應

(a) 無明住地是不相應

這裡所說的無明，即是無始無明住地，是煩惱中最極微細的，是一切煩惱的根源。

本論說此為二：相應的，不相應的。無始無明住地，是不相應的。

(b) 引用經說，但不取「種現」義

《勝鬘經》的本義，凡是現起的煩惱，即名為心相應；凡隨眠潛在的習氣

³⁹¹ 參見：

- (1) 隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷 4(大正 33, 731b10-17)。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.156：

天台宗說：煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明起的過恒沙煩惱，無明惑即無明住地，這實依本經而立。然應大分為二，別分為四：一、四住地，二、無明住地。此二類各有它的起煩惱。

³⁹² 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 512b16-18, 513a25-27)。
- (2) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 220a2-8)：
煩惱有二種。何等為二？謂：住地煩惱及起煩惱。住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱。起者剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。
- (3) 姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷 2〈大眾受學品 7〉(大正 24, 1022a1-8)：
……因此二善惑為本，起後一切善惑，從一切法緣生善惑名……起欲界惑，名欲界住地；起色界惑，名色界住地；起心惑故，名無色界住地。以此四住地，起一切煩惱故，為始起四住地。其四住地前更無法起故，故名無始無明住地。
- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.154：
依上文說，煩惱有二種：(一)、住地，(二)、起。住地有四，從四住地生起的是起。起煩惱是心相應，心不相應的，名為無始無明住地……依本經所說，四住地而外，別有無始無明住地。所以一般所說的五住煩惱，實以本經所說為本。
在本經譯者——求那跋陀羅所譯的《楞伽經》(卷四)中，每說「四住地無明住地」。雖對校魏唐的《楞伽》譯本，只說四種熏習，四種地，或四種習。
但依本經及《瓔珞經》，四住地外，應別有無始無明住地。所以依本經辨析，起煩惱有二：(一)是四住地所起的——恒沙上煩惱；(二)是無始無明住地所起的——過恒沙上煩惱。住地煩惱也有二：(一)是四住地，(二)是無始無明住地。

（住地），沒有現起於六識中的，名為**不相應**。³⁹³

而本論引用《勝鬘經》，所說卻不取**種現**義。

（c）本論之相應、不相應之詮釋

依心起意的（三細意）微細妄心，名為**不相應染**。

依意的後二及意識中，名為**相應染**。

I、不相應

本論不從種子現行立說，約煩惱與微細妄心雖可分別而渾融如一，所以名**不相應**。

II、相應

如依心取境而生分別，心境分離而於心上起念（心所有法）分別；妄心與染污心所明顯的差別，而同時同緣，共作一事，即名為**相應**。

到意識，相應的意義更為明顯。

（d）結說

本論說煩惱染心，明相應不相應，與唯識學的**種現**說不同，也與《勝鬘經》說不合。

B、染心（生起）還滅（p.196）

（A）依無明而起之「染心」有六

a、標文

染心者有六種。云何為六？

b、釋義

無明與染心是有分別的。**無明**，約不了一法界的根本不覺說；

「**染心**」是依無明而起的，共「**有六種**」。

³⁹³ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12，220a2-8)。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.153～154：

起是什麼意思？「起者，剎那心剎那相應」。剎那是生而即滅的一念的別名；心是剎那剎那的，名為剎那心。煩惱剎那生起，與剎那心相應，名剎那心剎那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名為相應。但住地，是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不與剎那心同緣同事。這「心不相應」的，為「無始無明住地」。

這裡的無明與六種染心，和上面的心、意、意識，³⁹⁴三細、六粗，³⁹⁵都是同一的。

不過約緣起的惑業苦，說為三細六粗；約心識的次第開展，說為心、（五）意、意識；約惑障，說為無明與染心。

(B) 詳釋

a、執相應染

(a) 標文

一者執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。

(b) 釋義

從無明所起的六染心，從粗到細來說。

「一者，執相應染」：意識相應染；即六粗相中的執取相、計名字相。³⁹⁶意識與見、愛煩惱的染心俱起，外取計著，所以名執相應染。

約二乘說，此「依二乘」的「解脫」，得無學解脫時，能遠離斷盡。

約大乘說，登初發心住的「信相應地」，即能「遠離」。

二乘所勤於斷除的，初住菩薩即可斷除；所以《華嚴經》中，初住也說為悟不由他。³⁹⁷

³⁹⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-21)：

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何為三？一者、無明業相……二者、能見相……三者、境界相，以依能見故境界妄現；離見則無境界。

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者、智相……二者、相續相……三者、執取相……四者、計名字相……五者、起業相……六者、業繫苦相，以依業受果不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148～161。

³⁹⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b3-27)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.167～189。

³⁹⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a16-18)：

三者、執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.158～160。

³⁹⁷ 參見：

(1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷8(大正09, 445a2-18)：

諸佛子！何等是菩薩摩訶薩初發心住？此菩薩見佛三十二相……此菩薩因初發心得十力分。……彼菩薩應學十法。……欲令菩提心轉勝堅固，成無上道，有所聞法，即自開解，不由他悟。

(2) 隋·慧遠撰《大乘義章》卷17(大正44, 810c20-26)：

次約解緣分別三位，所解之法有證、有教。外凡位中，於佛教法，假他開道，能方悟解，不能自知，是故判為四依弟子，於深證法，但能信順。內凡位中，於佛教法能自開解，不假他教。故《華嚴》中說：十住等，隨所聞法，即自開解，不由他悟。不由

真諦傳說十解能斷我執，³⁹⁸也與此相合。

b、不斷相應染

(a) 標文

二者不斷相應染，依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。

(p.197)

(b) 釋義

「二者，不斷相應染」：這是與相續識相應的煩惱，³⁹⁹也是六粗的相續相⁴⁰⁰。相續識的煩惱，二乘是不能捨的。

大乘「依」初住——「信相應地」——起，「修學」六度、四攝、止觀等「方便，漸漸」地「能捨」此不斷相應染。

一直到「得淨心地」，即初歡喜地菩薩，才能「究竟」的捨「離」。

他人，能自解故，堪為初依。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.318：

此下說信成就發心的殊勝功德：「菩薩發」起這樣的菩提「心」，即「得少分見於法身」。證見法身，在初地以上。初住菩薩，能少分見法身。如《華嚴經》說：初住菩薩，悟不由他，也即是見法身義。此菩薩少見空義（未能證見如來藏的不空），所以說見法身。

³⁹⁸ 參見：

(1) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷7〈釋應知入勝相品 3〉(大正 31，202a23-27)：

復次，遠離所聞及所思法我及我所執，此中，但執法體及用為有，說名我我所，不執人我我所。何以故？此人我執，前十解中已滅除故；唯法我，未除故。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.224~225：

凡位與聖位，陳譯《攝大乘論釋》這樣說：「菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心，訖十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位」。「菩薩有二種，謂凡夫，聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人」。十解，就是十住位。

依真諦所傳，從十解以上的菩薩，就是聖者，因為「此人我執，前十解中已滅除故，唯法我未除」。十解位菩薩，已滅除人我執，能悟入人空真如，就到達聖位。

從凡入聖，就轉捨阿梨耶識（中我執）——凡夫依，轉得我空真如性。

「聖人依」，是聞熏習與解性梨耶和合，也就是聞熏習依於梨耶的心真如性，成為一切聖道的生起因。

³⁹⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32，577b12-16)：

五者、名為相續識，以念相應不斷故；住持過去無量世等善惡之業，令不失故；復能成熟現在未來苦樂等報無差違故。能令現在已經之事，忽然而念；未來之事，不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.176~180。

⁴⁰⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32，577a14-15)：

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.156~158。

淨心，聲聞即見道時的四證淨，⁴⁰¹菩薩是初地時的證見真如。⁴⁰²此時，清淨的信解心，能捨離不斷相應染。

二乘所斷的分別、俱生二種我執，⁴⁰³菩薩在初住時已經斷除；而二乘所不斷

⁴⁰¹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·833 經》卷 30(大正 02，213c26-214a9)：
爾時，世尊告離車難陀言：「若聖弟子成就四不壞淨者，欲求壽命，即得壽命，求好色、力、樂、辯、自在即得。何等為四？謂佛不壞淨成就，法、僧不壞淨，聖戒成就。我見是聖弟子於此命終，生於天上，於天上得十種法。……我說彼多聞聖弟子不由他信、不由他欲、不從他聞、不取他意、不因他思，我說彼有如實正慧知見。」
- (2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1127 經》卷 41(大正 02，298c15-18)：
世尊告諸比丘：「若有成就四法者，當知是須陀洹。何等為四？謂於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名四法成就者，當知是須陀洹。」
- (3) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 8〈9 眾集經〉(大正 1，51a9-11)。
- (4) 舍利子說·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 6〈5 四法品〉(大正 26，393b7-9)：
四證淨者，如契經說：「成就四法說名預流。何等為四？一、佛證淨，二、法證淨，三、僧證淨，四、聖所愛戒。」
- (5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.307～310。
- (6) 印順法師，《華雨集（四）》，〈道在平常日用中〉，p.278：
淨信，是於佛不壞信，於法不壞信，於僧不壞信；性善戒，是聖所愛戒成就。成就這信戒為內容的「四不壞信」，決不退墮，決定向三菩提（正覺）。如進修定慧，那現生就能得解脫。在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。

⁴⁰² 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 490〈善現品 3〉(大正 07，490b13-c4)：
佛告善現：「諸菩薩摩訶薩住初地時，應善修治十種勝業。何等為十？一者、以無所得而為方便，應善修治淨勝意樂業，利益事相不可得故。二者、以無所得而為方便……善現當知！諸菩薩摩訶薩住初地時，應善修治此十勝業，由斯初地速得圓滿。」
- (2) 無著造·達磨笈多譯《金剛般若論》卷 1(大正 25，759a10-13)：
何者地？此地有三種，謂：信行地、淨心地、如來地。於中十六住處顯示信行地；證道住處是淨心地；究竟住處是如來地。
- (3) 印順法師，《般若經講記》，pp.46～47：
實信，在聲聞法中，即證須陀洹，得四不壞信——四證淨；大乘在見道淨心地。這是般若相應的證信，非泛泛的仰信可比。由信順而信忍，由信忍而達到信智一如的證信。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.11。

⁴⁰³ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2(大正 16，495a2-12)：
大慧！身見有二種，謂：俱生及妄想。如緣起妄想，自性妄想。譬如依緣起自性，種種妄想自性，計著生。以彼非有、非無、非有無，無實妄想相故。愚夫妄想，種種妄想自性相計著。如熱時炎，鹿渴水想。是須陀洹妄想身見，彼以人無我攝受無性，斷除久遠無知計著。
大慧！俱生者，須陀洹身見，自他身等四陰，無色相故。色生造及所造故，展轉相因相故，大種及色不集故。須陀洹觀有無品見，身見則斷。如是身見斷，貪則不生，是名身見相。
- (2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 58(大正 30，621b6-10)：
薩迦耶見者，於五取蘊，心執增益，見我我所，名薩迦耶見。此復二種：一者、俱

的，屬於分別的法執，菩薩於十住中漸捨，到淨心地時能究竟離。

初地證見法空，證知如來藏性，即可遠離此不斷相應染。

c、分別智相應染

(a) 標文

三者分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

(b) 釋義

I、二地起離染

「三者，分別智相應染」：是智識相應的煩惱，⁴⁰⁴也是六粗中的智相⁴⁰⁵。

智識，對境生心而起分別，分別染淨。與分別心相應的煩惱，即名分別智相應染，這要「依具戒地漸離」。

具戒地，即第二離垢地；二地戒波羅蜜多圓滿，所以特名具戒地。⁴⁰⁶

II、無相方便地（七地）究竟遠離

從二地起，能漸離此分別智相應染；一直到「無相方便地」，才（p.198）能「究竟」遠「離」。

無相方便地，即第七遠行地；七地以前為有相地，還不能一向顯示無相真實。第七地能純無相觀而還有功用；有功用，即是要假方便而起無相觀。

生，二、分別起。俱生者，一切愚夫異生乃至禽獸並皆現行。分別起者，諸外道等計度而起。

- (3) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.356：

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。

這到了宗教家，哲學家手裡，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，p.42：

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。

宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。

釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。

⁴⁰⁴ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b11-12)：

四者、名為智識，謂分別染淨法故。

- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.175～176。

⁴⁰⁵ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a13-14)：

一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。

- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154～156。

⁴⁰⁶ 另參見：

- (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《十住經》卷1〈離垢地2〉(大正10, 505c20-506a5)。

- (2) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷24〈十地品22〉(大正09, 550a8-21)。

第八地才不假功用而入無相。⁴⁰⁷

無相，體證離言法性而不為法相所惑亂；七地雖有功用而能現觀無相，所以名無相方便地。到此，分別智相應染，能究竟遠離。

d、現色不相應染

(a) 標文

四者現色不相應染，依色自在地能離故。

(b) 釋義

I、釋：現色不相應染

「現色不相應染」，即雜染的現識，⁴⁰⁸也是六相中的境界相⁴⁰⁹。

407 參見：

- (1) 無著造、玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3(大正 31，146a25-b2)：
有五補特伽羅，經三無數大劫：謂勝解行補特伽羅，經初無數大劫修行圓滿；清淨增上意樂行補特伽羅及有相行，無相行補特伽羅，於前六地及第七地，經第二無數大劫修行圓滿；即此無功用行補特伽羅，從此已上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿。
- (2) 無著造、波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 12(大正 31，655a9-15)：
偈曰：信行及淨行，相行、無相行，及以無作行，差別依諸地。
釋曰：菩薩有五人差別：一、信行人，謂：地前一阿僧祇劫。二、淨心行人，謂：入初地。三、相行人，謂：二地至六地。四、無相行人，謂：第七地。五、無作行人，謂：後三地。

- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.400～402：

「勝解行……十住、十行、十迴向——初無數大劫

五補特伽羅		「有相行……初地至六地」		二無數大劫
		「清淨增上意樂行」		無相行……七地——
				無功用行…八地至十地——三無數大劫

- (4) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.345：

菩薩地中，從初地到六地，名有相有功用地；七地名無相有功用地；八地到十地，名無相無功用地。前有相，所以初地到六地菩薩，無分別智悟入真如，一切相都不現。當然清淨了；但後得無分別智起，相又現起，有相與無相間雜，一下子有相，一下子無相，所以名未淨六地。

八地菩薩以上，無相無功用，二諦並觀，真俗無礙。七地菩薩以上，才是純無相觀，八地、九地、十地，名三清淨地。

第七地無相而有功用，在清淨與未淨之間，如在兩國中間一樣。可說清淨；約有功用，也可說未淨。修道位菩薩的地地加行，是修習加行。

408 參見：

- (1) 馬鳴造・真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b8-11):

三者、名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像。現識亦爾，隨其五塵對至即現，無有前後，以一切時任運而起常在前故。

- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.174～175。

409 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a11-12):

現識能現一切境界，如淨明鏡的現眾色相，所以說**現色**。

現識，不是心境相待，而是內心任運能現一切境相；微細的現識心境，沒有心心所差別，所以名**不相應**。

現識所有的煩惱，即名現識不相應染。

II、釋：依色自在能離

此「**依色自在能離**」。色自在，即第八不動地；八地以前，不能於境得自在。

第八地菩薩，能從無相無功用心，起如幻三摩地；從如幻三摩地中，能自在顯現色法，如虹霓的幻現。

這樣的於色得自在，所以能任運的現無量神變，如於一微塵中現一切世界、一切世界攝於一塵（p.199）等。

III、小結

依心起意的現識，能現一切境界，而展轉相礙。到不動地，能夠離此**現色不相應染**；所以反顯得現一切色相無相，而無礙自在。

e、能見心不斷相應染

(a) 標文

五者能見心不相應染，依心自在能離故。

(b) 釋義

「**五者，能見心不相應染**」：即雜染的**轉識**，⁴¹⁰也即是六粗的**能見相**⁴¹¹。妄心動時，有心有境，當下動即當下能見能現，三細心本是不可分離的。

今約發展的生起次第，所以分別的說斷除先後。

此**能見心不相應染**，即能現根身器界的能見心，此要「**依心自在能離**」。

心自在，即第九善慧地。九地菩薩，於心而得自在，有四無礙解，能為眾生說法無礙。

色法的微細障，八地能離；心法上的微細障，第九地能離。

f、根本業不斷相應染

(a) 標文

三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.153～154。

⁴¹⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b7-8)：

二者、名為轉識，依於動心能見相故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.174。

⁴¹¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577a10-11)：

二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.152～153。

六者根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故。

(b) 釋義

「六者，根本業不相應染」：即雜染的業識，⁴¹²也即是無明業相⁴¹³。

這是依心起意、妄心初動的根本，所以名根本業不相應染。

此要「依菩薩盡地」，即第十法雲地；從十地末心，「得入如來地」時，「能」究竟遠「離」。

到如來地（p.200）時已無可離，而第十地又不曾離；離此根本業不相應染，應在金剛喻心。⁴¹⁴

前一念心滅為無間道、斷惑；後即如來地心現起，為解脫道，而證得染心的永離。

C、無明還滅

(A) 標文

不了一法界義者，從信相應地觀察學斷，入淨心地隨分得離，乃至如來地能究竟離故。

(B) 釋義

a、釋：不了一法界義——無明不覺

「不了一法界義」，即是和合識中的無明不覺；⁴¹⁵由此而起一切粗細妄染。

⁴¹² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-7)：
一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.173。

⁴¹³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a8-10)：

一者、無明業相，以依不覺故心動，說名為業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~152。

⁴¹⁴ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.488~489：

……到了「金剛喻定」現前，「破滅微細難破」最微細一分的煩惱所知二「障」，就從「此」金剛喻「定無間」一剎那中，「離一切障」，「轉依」證得法身。

金剛喻定在十地後心的一剎那，即等覺位。這定最為堅固，能破最微細的二障，一切所知境相的微細著，微細礙，所以喻如金剛。離障轉得的法身，具一切功德。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.204~205：

出世間上上智，即第一義智，約名義不同，所以別說。「金剛喻」定，或金剛喻智，即「是第一義智」。以金剛喻智慧的能破一切煩惱，斷盡無餘。金剛喻，本為三乘所共。如證阿羅漢的前一念心，起金剛喻定（智），斷煩惱，證無學果。

然約破盡一切煩惱的金剛喻智說，聲聞緣覺是不配稱金剛喻智的。金剛喻智，要到等覺後心。這時，頓斷一切煩惱，即引起佛智。所以說：「非聲聞緣覺不斷無明住地初聖諦智是第一義智」。這意思說，聲聞緣覺的初聖諦智，但斷四住地，不能斷無明住地，所以不應名為金剛喻智；也就不配稱為第一義智。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.118~119。

⁴¹⁵ 參見：

此根本無明，極深細的，為一切染心的根源；而又最廣大的，遍於一切染心。

一切染心，各有特殊的染執用，而又與不覺的通相——無明不離。

無明與染心，成為平行的事理二障。所以在染心斷時，不了一法界義的無明也分分捨離。⁴¹⁶

b、初住觀察學斷

「從」登住的「信相應地」，即「觀察學斷」。信相應地，能斷意識中的執相應染。

執相應染雖不離無明不覺，而還不能說捨離無明，因為要悟證法性、分破微細意中煩惱，始能斷除。這是微細妄意的煩惱，所以二乘不斷不知。

地（p.201）前菩薩雖不能斷，而依大乘教聞思修學，能觀察學習斷除它，即已能分分的治伏。

c、初地隨分離，如來地究竟離

到「入」初「淨心地」，能「隨分得離」。

一直到「如來地」，「能究竟離」。這可見意地染心分分地斷除時，此無明也即分分的斷除。成佛時所斷盡的煩惱，即是這極微細的理障與事障。

d、對應唯識學

如與唯識學者對論：意地的微細惑，地地漸斷，如二十二重無明。不了一法界的無明，從初地起漸斷，如二十二愚的粗重。⁴¹⁷

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576b7-11）：

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，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.84～106。

⁴¹⁶ 參見：

（1）印順法師，《大乘起信論講記》，p.150：

不覺，泛通一切雜染因，而重在根本無明。「依」此不了一法界「不覺，故生」起「三種」細「相」。三相雖從不覺生，但「與彼」能生的「不覺，相應不離」。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，p.156：

《瓔珞經》說見（七）愛（六）的四住地，以見煩惱為生得一住地，愛煩惱為作得三住地。由於無明不了一法界相，無始來即存在，名無始無明住地。依《瓔珞經》意，不了一法界的無明，是無始而有，極難理解。

⁴¹⁷ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《相續解脫地波羅蜜了義經》卷1（大正16，715b10-26）：

佛告觀世音：「有二十二種愚，十一種所治過。初地眾生，及法計著愚、惡趣煩惱愚，彼即所治過。第二地微細犯戒行愚、種種業趣愚，彼即所治過。第三地欲愛愚、滿足聞持愚，彼即所治過。第四地正受愛愚、及法愛愚，彼即所治過。第五地一向生死向背思惟愚、一向涅槃向背思惟愚，彼即所治過。第六地現前觀察諸行生愚、多行相愚，彼即所治過。第七地微細相行愚、一向無相思惟方便行愚，彼即所治過。第八地無相無開發愚、相自在愚，彼即所治過。第九地無量說法無量法字句上上智慧樂說總

D、料簡

(A) 相應不相應

a、標文

言相應義者，謂心、念法異，依染淨差別，而知相、緣相同故。不相應義者，謂即心不覺，常無別異，不同知相、緣相故。

b、結前啟下

料簡，是對於上文所敘述的，加以抉擇。先說相應不相應義：

以六種染心說，前三是相應，後三是不相應的；

以三細六粗說，三細為不相應的，六粗為相應的；

以五種意說，前三為不相應，後二為相應的。

c、略明：相應、不相應之涵義

相應與不相應，古來的（p.202）異說極多。

(a) 唯識學說與《勝鬘經》

一、唯識學者說：種子為不相應，現行是相應的。這是繼承大眾分別說系，以隨眠為心不相應，以纏為心相應而來。⁴¹⁸

持自在愚、樂說自在愚，彼即所治過。第十地大神通愚、入微細祕密愚，彼即所治過。佛地一切爾焰微細正受愚、障礙愚，彼即所治過。觀世音！是名二十二愚、十一種所治過。於彼諸地建立，不與無上菩提相應。」

- (2) 唐·玄奘譯《解深密經》卷4〈地波羅蜜多品 7〉(大正 16, 704b4-c4)：

善男子！此諸地中有二十二種愚癡、十一種麤重為所對治。謂於初地有二愚癡：一者、執著補特伽羅及法愚癡，二者、惡趣雜染愚癡……於如來地有二愚癡：一者、於一切所知境界極微細著愚癡，二者、極微細礙愚癡，及彼麤重為所對治。

- (3) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷52〈十地品 26〉(大正 36, 413c2-21)：於地地中雙斷二愚者，謂：開上十障，一各成二，故有二十愚；若兼等覺，有二十二愚。今約十地，故說二十。下說分中，亦皆別說，今當略示：初地斷二愚者：一、執著我、法愚是惑，二、惡趣雜染愚是業。二地二者……十地二者：一、大神通愚，二、悟入微細祕密愚——至說分中，地地之初，各辯其相。

然唯識此後更有二愚，障於佛地位，謂：一、於一切所知境極微細著愚，即是此中第二智障；二、極微細礙愚，即是此中，一切任運煩惱障種。

- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.162：

二、菩薩也能斷無明，這是大乘的通義。如說斷十一重無明（或斷二十二重愚）——十地各斷一分，等覺斷一分而成佛。天臺宗說四十二分無明，初住以上能斷。賢首宗說五十二分，從初信起就能斷無明了。無明住地，即是所知障，而本經說此障唯如來菩提智能斷，當知這是約究竟斷盡而得般涅槃說的。若約分斷說，初地等菩薩也能斷。

⁴¹⁸ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.131～134：

三、大眾分別說系的心不相應說

大眾系分別說系，一致以隨眠為心不相應行，與纏不同。……要理解大眾分別說系的隨眠，應記得它是心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想。……覆障淨心的客塵，就是隨眠。它說隨眠是三不善根，但契門的傳說（見《成唯識論義蘊》卷二），隨眠與纏一樣，也有十種。據《順正理論》（卷四六）的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大眾部等以三不善根為隨眠吧！……眾生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，

《勝鬘經》的起煩惱為心相應，住地煩惱為心不相應，⁴¹⁹也與此相合。

(b) 有部論師

二、有部論師說：心所為心相應的，得等為心不相應行的。⁴²⁰

(c) 流支譯之《唯識論》

三、菩提流支譯的唯識論：以真心為不相應，虛妄分別心為相應。⁴²¹

然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。

……大眾部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷四五），它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。它雖不與心相應，卻也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成為有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係……隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以為它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染污淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始以來就有，隨眠也該是本有的。……

⁴¹⁹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12, 220a2-6)：

煩惱有二種。何等為二？謂：住地煩惱及起煩惱。住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱。起者剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.150~156：

……煩惱剎那生起，與剎那心相應，名剎那心剎那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名為相應。

但住地，是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不與剎那心同緣同事。這「心不相應」的，為「無始無明住地」。……

又《阿含經》中說煩惱有纏與隨眠的二類；聲聞學者，大抵以為纏是心相應的，隨眠是心不相應的。心不相應的隨眠，是潛在而沒有現起的，經部師等即解說為種子或熏習。所以見一處與三界愛煩惱，約種習與現起說，即四住煩惱（隨眠），及起煩惱（纏）。這都是二乘所能斷的——四住及起；而不能斷的，是無始無明住地。

⁴²⁰ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.130~131：

二、有部的心相應行說

薩婆多部的見解，未來還要生起煩惱，這是因為煩惱沒有得到非擇滅。過去的煩惱，因有不相應的「得」的力量，使煩惱屬於有情，沒有和它脫離關係。在這樣的思想下，過去煩惱的勢力，或能生煩惱的功能，老實說用不著。它有了「三世實有」，再加上「得」和「非得」，凡聖縛解的差別就可以建立。……

依經典（轉引《俱舍論》卷一九）的明文，很可以看出纏和隨眠的分別。「起欲貪纏」，「為欲貪纏纏心而住」，纏是煩惱的現起而與心相應的。此外別有隨眠，除有部以外，一切學派都把它看成與現纏不同。唯有有部學者，認為隨眠是纏的異名，也是與心相應的心所。……

⁴²¹ 參見：

(1) 天親造·瞿曇般若流支譯《唯識論》卷1(大正31, 64b24-29)：

心有二種，何等為二？一者、相應心，二者、不相應心。

相應心者，所謂：一切煩惱、結、使受想行等諸心相應，以是故言：心意與識，及了別等，義一名異故。

不相應心者，所謂：第一義諦、常住不變、自性清淨心，故言：三界虛妄，但是一心作。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.297。

(3) 印順法師，《華雨集（五）》，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，pp.120~121：

(d) 本論

四、本論說：心王與心所有別體的，可名相應；若唯心而王所渾然不分的，即名不相應。

d、本論之相應義

(a) 釋：言相應義……緣相同故

所以，「相應義」是「心」與「念法」別「異」的。心，是虛妄分別識；念，是心上所有了別境界時的種種心所，也即各式各樣的觀念。

心約體說，心所約用說。心境相關，就有一印象，而成為差別不同的念；所以心與念是不同的。

此心與心所的差別，「依」雜「染」與清「淨」而有「差別」。

這所起的心心所法，雖依染淨而各各的不同，「而」由心心所的「知相、緣相」相「同」，所以名為相應。

(b) 別釋：相應——知相同、緣相同

相應，古代論師，有說四種平等的、有說五種平等的；本論主要的說二種相同，知相相同與緣相相同。

I、緣相同

緣相同，約所緣法的共同說。

如心在青色的境界上轉，心所也就在這青色的境上轉。

II、知相同

知相同，(p.203)是指能緣的共同。這在古代，本有多種解說：

- (一)、心了總相，心所了別相；
- (二)、心緣總相，心所緣總相、別相；
- (三)、心、心所法，各緣總相、別相；
- (四)、心所緣總相，心緣別相。

唯識家取第二說：心緣總相，心所緣總、別相。

本論可能是取第三說的，心與心所法，同樣的能緣總相、別相，所以說知相同。

III、小結

心與念差別，而能、所緣是共同的，這名為相應。

e、本論之不相應義

(a) 釋：不相應義……不同知相緣相故

「不相應義」，指業識、轉識、現識三細心。因為，這唯是「即心不覺」的

流支所譯的《唯識論》說：相應心是「心意識了」，即一般的虛妄分別心；不相應心是：「第一義諦常住不變自性清淨心」。所以真如，法界，是心的法性，本性清淨，也是可以稱為「心」的。

不覺心，不覺心是一，「常」常時、恒恒時，「無」有「別異」相可得。

沒有王、所的別異，也就說不上知相、緣相的相同，所以說「不同知相、緣相」。

不同，是沒有同相可說，不是差別。

(b) 別釋：心與心所之關涉

I、唯識學者

唯識學者承有部說：有心必有心所。

II、經部

但經部說：平常心中，有心必有心所相應；但入滅盡定時，唯有微細心識的相續現起，而沒有心所——受、想等活動。

III、本論

本論承一意師說，略與經部相近。

業識、轉識、現識，與唯識者的阿賴耶識相當，這是極微細的心，如《三十頌》說：「不可知執受、處、了。」⁴²²

執受與處的所知境，固是不可知，就是能了知的心，(p.204)也是不可知的。⁴²³

⁴²² 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《唯識三十論頌》卷 1(大正 31, 60b5)。

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 2(大正 31, 10a11-11b5)：

此識行相、所緣云何？謂：不可知執受、處、了。

[1] 了，謂：了別，即是行相。識以了別為行相故。

[2] 處，謂：處所，即器世間，是諸有情所依處故。

[3] 執受有二，謂：諸種子及有根身。諸種子者，謂：諸相、名、分別習氣。有根身者，謂：諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。……

[1] 故識行相即是了別，了別即是識之見分。

[2] 所言處者，謂：異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。……

[3] 諸種子者，謂異熟識所持一切有漏法種，此識性攝，故是所緣。無漏法種雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。雖非所緣而不相離，如真如性，不違唯識。

有根身者，謂：異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處，即內大種及所造色，有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼。不爾，應無受用他義。

不可知者，謂：此行相極微細故，難可了知；或此所緣內執受境，亦微細故；外器世間量難測故，名不可知。

(3) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷 3(大正 43, 315b7-327c23)。

⁴²³ 參見：印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.271~273：

在「心」來講，八種識都可以叫做心，都有心的意義，但是以特殊的意義上來講，這個心就是阿賴耶識，就是第八識。阿賴耶識為什麼特別叫做「心」呢？「此能採集諸行種子故」，它能夠採集一切諸行的種子，藏在阿賴耶識裡面。所以，講唯識宗，講阿賴耶識，就要講種子。……

我們在認識境界的時候，比方用眼睛看的時候，青、黃、赤、白，起個眼識，青、黃、赤、白的影像就潛藏在阿賴耶識裡面，成為青、黃、赤、白的種子。眼識起了這個作用，

雖唯識家說有觸等與它相應，也只是以前六識為例而已，並不曾從一味相續的細心中有所辨別。

〔c〕小結

本論立足於一意識說，所以粗相的心境交涉，可建立心與心所的相應；細相的心境渾融中，唯說即心不覺，而無王所的差別，也就無所謂相應了。

〔B〕煩惱礙智礙

a、界說：染心為煩惱礙，無明為智礙

〔a〕標文

又染心義者，名為煩惱礙，能障真如根本智故。無明義者，名為智礙，能障世間自然業智故。

〔b〕釋論義

再說煩惱障與智障：惑染雖多，本論總分為無明與染心。

I、釋：又染心義……根本智故

此「染心義」，又「名為煩惱礙」——障，因它「能障」礙「真如根本智」的緣「故」。

根本智，對後得智說；即無分別智，是超越能所而內證諸法真如性的，所以又名如如智。⁴²⁴本論稱為真如根本智，即真如智與根本智的合稱。

煩惱礙的唯一力能，是障礙真如根本智的現起，因此為生死解脫的障礙。

就叫「現行」。現在起來的活動，剎那過去，剎那滅了，就成為眼識的「種子」，將來青、黃、赤、白之類，再從這裡面現起出來。所以，這個種子識，用現在的話來講，叫做潛能，一種潛在的能力。……

我們的眼識看到什麼東西，耳識聽到什麼聲音，這部分我們可以瞭解，可以分析得出來的。但是，阿賴耶識的「行相」，它對於境界去瞭解，行於境界的相，「不可分別」的。為什麼不可分別呢？「前後一類相續轉故」。……

這個微細的心識也是這樣，前前後後一直不斷的相續流轉，不斷的變化，可是「一類相續轉故」，前後是一類，看起來好像還是一模一樣的。《成唯識論》裡面講「不可知執受」，「不可知」，就是這個地方「此行相不可分別」的意思。那麼，既然說不可知，怎麼曉得呢？仔細研究起來，這個東西非有不可的，都是很微細很微細的潛藏在我們心識裡面。

⁴²⁴ 參見：

- (1) 唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷2〈分別三身品 3〉(大正16, 408b26-29)：
善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。
- (2) 陳·真諦譯《轉識論》卷1(大正31, 63c3-5)：
由修觀熟，亂執盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。
- (3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.346：
佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。如如、如如智無二無別，名為法身；法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。
- (4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.282：
約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。

II、釋：無明義者……自然業故

「無明義」，又「名為智礙」——所知障，這是「能障」礙「世間自然業智」的緣「故」。

聖者通達真（p.205）如性，得根本智；了世間的種種事相，得世間自然業智——後得智、方便智。

III、二智配釋智淨相、不思議業相

就佛位說，真如根本智，是智淨相⁴²⁵；世間自然業智，是不思議業相⁴²⁶。

因為，大聖佛陀證得真如淨智，能了達世間的種種事相，能不加功用的現起三業大用，教化眾生，所以名世間自然業智。

障礙此智現起的，是所知障的力量。

分證的菩薩，能分得二智，分斷二障。

(c) 詳明大乘之斷惑論

I、聲聞法之見、修所斷惑

煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來。

聲聞法中的見所斷惑、修所斷惑，大概的說，即一為迷於諦理的，一為染於事相的。

迷理的見惑，為障於真諦的、礙於生死解脫的。斷了見惑，生死即有邊際；充其量，也只是七返生死而已。

修惑實為依見惑而起的、染於事相的微惑。

II、開演而成之大乘斷惑論

統論起來，三藏所說，可有三類：

一、見所斷惑，是迷於真理的。

二、修所斷惑，是染著事相的。

三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的。⁴²⁷

⁴²⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576c7-9)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.126～128。

⁴²⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576c16-19)：

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，種種而見，得利益故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134～135。

⁴²⁷ 另參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.139～140：

《順正理論》卷二八，對不染無知，提出兩個大同小異的解說：

一、不染污無知，是「於彼味等境中，數習於解無堪能智，此所引劣智，名不染無知。即

III、述大乘學派之主張

依此而推闡為大乘的斷障說，⁴²⁸即成三類：

(I) 中觀學派

一、中觀者說：見、修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障。這與藏教說，最為接近。⁴²⁹

見修 (p.206) 所斷惑，通於二障，即是迷於真理、染著事相的別名。

(II) 唯識學派

二、唯識者說：三乘共斷的見、修煩惱，為煩惱障，可有迷理、染事的二

此俱生心心所法，總名習氣」。這是說習氣是有漏劣慧與它俱生的心心所法。

二、是「所有無染心及相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分；故諸無染心及眷屬，似彼行相差別而生」。這是說習氣是有漏劣智和同時的身心相續。

依順正理論主的見解，煩惱引起不染無知，是非常複雜的。一切聖者，雖都已經斷盡，但有行與不行的差別。

⁴²⁸ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.365：

……能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。……

什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅」。二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.383~388：

……上面所談的十種「無明」，都是所知障，而不是煩惱障。「聲聞」「緣覺」「等」斷煩惱障證生空理，入無餘涅槃。這十種無明不障礙他們的解脫，在他們的立場說，是「非染污」的。

若在「菩薩」，不但要斷煩惱障證生空理，同時還要斷所知障證法空理。這「所知障」十種無明是覆障法空理的，所以在菩薩的立場說，它「是染污」的。因之，這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知，在大乘則屬有覆無記性了。……

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.160~161：

本經的無明住地，即所知障；四住地及上煩惱，為煩惱障。煩惱障是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。

煩惱障是人執，所知障是法執。我執必依於法執，煩惱障是依所知障的；所知障或法執，是煩惱障或我我所執的所依，即此處無明住地為上煩惱及四種煩惱所依的意義。

⁴²⁹ 參見：

(1) 宗喀巴造·法尊譯《菩提道次第廣論》卷 23(CBETA, B10, no. 67, p. 767, b1-11)：

是故龍猛菩薩諸論，明顯宣說聲聞、獨覺亦證一切諸法無性，以說解脫生死要由無性空見乃成辦故。……不修對治諸所知障，唯修能斷諸煩惱障所有方便，故說聲聞、獨覺證法無我，無圓滿修。《入中論釋》云：「聲聞、獨覺，雖亦現見此緣起性，然而彼等於法無我未圓滿修，有斷三界煩惱方便。」由是因緣，餘中觀師許為法我執者，在此論師許為染污無明。又雖斷彼修法無我，然法無我無圓滿修，當知如前及此所說。

(2) 宗喀巴造·法尊譯《辨了不了義善說藏論》卷 4(CBETA, B10, no. 48, p. 51, a1-3)：

若爾，何為所知障耶？《入中論釋》云：「無明習氣能障決了所知，貪等習氣亦是身語如是轉因，以彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅。」

分。

大乘不共所斷的，為所知障，也有迷理、染事的二分。

斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為無明住地的習氣也分為二類了，又以二障別配三乘共斷與大乘不共。⁴³⁰

（Ⅲ）本論

三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障，以障世間自然業智的事障為所知障。

以理、事二障，稱煩惱、所知二障，與中觀者同。

但本論專以大乘不共所斷的，配屬二障；以三乘共斷的見、修惑，攝屬於煩惱障中。

依同一教源而演為不同的教說，實是不能偏執、武斷是非的！

（d）結說

I、二障依菩薩智境說

本論的二障說，依菩薩智境說。

迷於如來藏實性而妄現時，有染污的心心所法，即有障礙。

（I）淨心現二智生

真如淨心顯現時，略有二義：一、如唯識說的根本智境，二、後得智境。

前者可名如理智，後者可名為如量智；前者即證性智，後者即起用智。⁴³¹

⁴³⁰ 參見：

- （1）無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3（大正31，145b20-c13）：
如是已說彼入因果，彼修差別云何可見？由菩薩十地。何等為十？一、極喜地，……十、法雲地。如是諸地安立為十，云何可見？為欲對治十種無明所治障故。所以者何？以於十相所知法界，有十無明所治障住。云何十相所知法界？謂初地中由遍行義……復次，應知如是無明，於聲聞等非染污，於諸菩薩是染污。
- （2）世親造·真諦譯《攝大乘論釋》卷10（大正31，221b17-21）：
凡夫性無明是初地障，此無明即是身見。身見有二種：一、因，二、果。法我執是因，人我執是果。因即凡夫性迷法無我，故稱無明。二乘但能除果，不能斷因。若不斷此無明，則不得入初地，故此無明為初地障。
- （3）世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷7（大正31，357c22-358c1）。
- （4）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.387~388：
上面所談的十種「無明」，都是所知障，而不是煩惱障。
「聲聞」緣覺「等」斷煩惱障證生空理，入無餘涅槃。這十種無明不障礙他們的解脫，在他們的立場說，是「非染污」的。
若在「菩薩」，不但要斷煩惱障證生空理，同時還要斷所知障證法空理。這「所知障」十種無明是覆障法空理的，所以在菩薩的立場說，它「是染污」的。
因之，這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知，在大乘則屬有覆無記性了。

⁴³¹ 參見：

- （1）世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷9（大正31，217b11-18）：
論曰：能緣真相。釋曰：謂緣真如即如理智。
論曰：隨其品類。

（Ⅱ）眾生具二障

眾生所以沒有這二智的現前，即因妄心中有障礙存在，這障礙也可分為二類：障真如根本智現起的為煩惱障，

障世間自然業智現起的為所知（智）障（p.207）。

Ⅱ、二智並觀，二障同斷

但染心與無明，是本末相依的。所以，斷障時，並非先斷此而後斷彼，而是染心（煩惱障）一分斷時，無明（所知障）也同時斷去一分。

這樣，菩薩證悟時，也不是先得此智而後得彼智，而是二智一時的。

二智並觀，二障同斷（但聲聞斷的煩惱障，與所知障別斷），與唯識者的見地不合。

b、述緣由

（a）標文

此義云何？以依染心、能見、能現、妄取境界，違平等性故。以一切法常靜，無有起相；無明不覺，妄與法違，故不能得隨順世間一切境界種種知故。

（b）釋義

I、煩惱障

（I）釋：此義云何……為平等性故

染心何以為煩惱障？無明何以為智障？這意義是應該解說的。

因為「染心」，是根本業不相應染；⁴³²「能見」，是能見心不相應染；⁴³³

釋曰：品類有二種，謂：有為、無為，及名等五攝。若知此法，即如量智。

論曰：知一切法故稱若。

釋曰：真如相及品類名一切法，如理智名般若；如量智是般若果，亦名般若。

此二智為三義所顯：一、對治，即二障。二、境界，即真相。三、果，即如量智——由具此義，故稱般羅若。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，p.177：

「智」即般若。二者的不同是：達諸法真性的是智，了差別事相的是方便。般若又名根本智或如理智，方便又名後得智或如量智。

（3）印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.132～133：

般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有……菩薩的程度有淺有深，最初時是將這兩者分開的；當般若現起時，可以證悟了一切法空，那時是不見有眾生的；等到方便智生起時，照見眾生，卻不能證悟空行……這種空有無礙的境界，對於菩薩來說，必須是相當高深的程度方能夠做得到，而且必須是成佛才能夠究竟圓滿。

⁴³² 參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正 32，577c14-15）：

六者、根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.199～200。

⁴³³ 參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正 32，577c13-14）：

五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，p.199。

「能現」，是現色不相應染；⁴³⁴

「妄取境界」，是分別智相應染、不斷相應染、執相應染。⁴³⁵後三者，都是王所別體，心境交涉、能所展轉所起的，所以總名妄取境界。

「依」此六種染心，「違」反如來藏「平等性」，所以迷覆真理而不得正覺。

如來藏本是平等常恒不變的，因有了根本業的妄動，動而有妄心現，有心即現妄境，於是心境相關，起心心所，造作或善或惡種種差別。

〔Ⅱ〕舉經結義

《密嚴經》說：「眾生心二（p.208）性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別」⁴³⁶；與論義極順。

因為心境差別相現，與如來藏的平等性相反，障礙了真如根本智的現證，所以名為迷理的煩惱障。

Ⅱ、釋智礙——以一切法常靜……種種知故

說到智礙，因為「一切法」從本以來，「常」是寂「靜」而「無有起相」的。

然由於「無明不覺」，不能與法性相契合，迷「妄」而「與」如來藏「法」性相「違」而不相應了。依此說，這是一切煩惱的根本義或共同性。

無明不覺，與如來藏相違，「不能」起淨智的妙用、「得隨順世間一切境界

⁴³⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c12-13)：

四者、現色不相應染，依色自在地能離故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.198~199。

⁴³⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c7-12)：

一者、執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。二者、不斷相應染，依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.196~198。

⁴³⁶ 參見：

(1) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷2〈4 顯示自作品〉(大正16, 735a13-b2)：

我今當說業非業義，令諸定者獲於安樂，即說偈言：

內外一切物，所見唯自心，眾生心二性，能取及所取。……

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 10b29-c4)：

是故，契經伽他中說：眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別。

此頌意說：眾生心性二分合成，若內、若外皆有所取、能取纏縛，見有種種或量非量、或現、或比多分差別。

(3) 親光等造·玄奘譯《佛地經論》卷3(大正26, 303b20-25)：

是故經言：眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別。

此頌意言：眾生心性二分合成，若內、若外皆有所取、能取纏繞，見有種種或量非量、或現、或比多分差別。

種種知」。

不得隨順境知，所以名為智障。

(c) 舉喻明二礙

I、喻說

這可舉喻說明：如一面鏡子，如玻璃是凹的，現起外境時，即有兩類不正確的現象出現：

一、現起歪曲的境相。如鼻子形成細長，頭部失去原有的形相，這是與不平正的鏡面有關的。

二、鏡中現起的種種影像，由於現起錯亂形相，也就失去它的本來樣子。

II、合法

此如妄心的不覺，一、有種種的差別相現前，與平等性的如來藏不相應。

一、如來藏不生不滅心中所具的無邊大用，稱性功德，由於妄現錯亂境相，也即不能顯發真心寂滅中的無邊大用。

所以違於平等性的染心，名為煩惱礙；違於不礙於平等性的稱（p.209）性功德的無明，名為智礙。

如來藏中的稱性德相，實即是自然業智——隨順世間境界知所體現。

如從眾生的立場而說，這不外眾生境界的真相。

(三)(心)生滅相

I、泛說生滅明不滅

(1) 二種生滅

A、分麁細

(A) 粗、細相依心相應、不相應分

a、標文

復次，分別生滅相者有二種。云何為二？一者粗，與心相應故。二者細，與心不相應故。

b、承前啟下——明分段大意

此下第三大段，明生滅相。生滅相，是生滅心的生起與還滅相。

然說生滅，意在不滅的，所以先泛說生滅明不滅；不滅從生滅中顯出。生是此生彼生的流轉門，滅是此滅彼滅的還滅門；不滅即寂滅常恒的真淨心性。

c、釋論義

「分別生滅」心「相」，約略的說來，「有二種」生滅：

「一者」是「粗」相，即是「與心相應」的。

「二者」是「細」相，即是「與心不相應」的。(p.210)

d、別明：粗、細相

(a) 心相應——王所別體之粗相

五意中的智識、相續識⁴³⁷，及意識⁴³⁸；六粗⁴³⁹；及六染心的前三⁴⁴⁰，

都是屬於粗的生滅相；都是王所別體，與心相應的；心取境界，有此有彼、有增有減的。

(b) 心不相應——王所無別之細相

五意中的前三意⁴⁴¹，三細⁴⁴²，及後三染心⁴⁴³，都是屬於細的生滅相。這都是

⁴³⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b11-16)：

四者、名為智識，謂分別染淨法故。

五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.175~180。

⁴³⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b24-27)：

復次，言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵名為意識，亦名分離識。又復說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189。

⁴³⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577a12-21)：

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者、智相，依於境界，心起分別愛與不愛故。二者、相續相，依於智故生其苦樂，覺心起念相應不斷故。三者、執取相，依於相續緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。六者、業繫苦相，以依業受果不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~161。

⁴⁴⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577c7-12)：

染心者有六種。云何為六？一者、執相應染，依二乘解脫及信相應地遠離故。

二者、不斷相應染，依信相應地修學方便漸漸能捨，得淨心地究竟離故。

三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.196~198。

⁴⁴¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b6-11)：

此意復有五種名。云何為五？一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

二者、名為轉識，依於動心能見相故。

三者、名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.173~175。

⁴⁴² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577a7-12)：

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何為三？

一者、無明業相，以依不覺故心動，說名為業；覺則不動。動則有苦，果不離因故。

二者、能見相，以依動故能見；不動則無見。

三者、境界相，以依能見故境界妄現；離見則無境界。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148~154。

⁴⁴³ 參見：

與心不相應的，無心境的對立、無心心所差別的。

(B) 明：凡夫、菩薩、佛境界

a、標文

又粗中之粗，凡夫境界。粗中之細及細中之粗，菩薩境界。細中之細，是佛境界。

b、釋義

這幾句，是附帶抉擇的。

但說生滅相的粗細，似乎太籠統，所以再約凡夫、菩薩、佛而分析一下。

(a) 凡夫境界——粗中之粗

「粗中之粗」，是「凡夫」的「境界」；如意識，及執相應染，與六粗中執取相等。

(b) 菩薩境界——細中之粗、細中之細

「粗中之細」，如五意中的智識、相續識，六染中的不斷相應染及分別智相應染，六粗中的智相、相續相。

「細中之粗」，如五意中的轉識、現識，三細中的能見相、境界相，六染心中的現色不相應染及能見心不相應染。

這二者，是「菩薩」的「境界」，為菩薩所通達、所斷治的。

(c) 佛之境界——細中之細

「細中之細」，即根本業不相應染，五意中的業識，三細中的無明業相，「是佛 (p.211)」陀究竟的「境界」。

(C) 結：本論與《楞伽經》內容略異

論師造論的所依，為《楞伽經》。

《楞伽經》於百八句後，大慧問佛：諸識有幾種生住滅？佛說：諸識有二種生住滅，一為相生住滅，二為流注生住滅。⁴⁴⁴

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577c7-15)：

四者、現色不相應染，依色自在地能離故。

五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。

六者、根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.198～200。

⁴⁴⁴ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正 16, 482b28-483a14)：

不生句，生句。常句，無常句……字句，非字句。大慧！是百八句先佛所說，汝及諸菩薩摩訶薩，應當修學。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊！諸識有幾種生住滅？」

佛告大慧：「諸識有二種生、住、滅，非思量所知。諸識有二種生：謂流注生，及相生。有二種住：謂流注住，及相住。有二種滅：謂流注滅，及相滅。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正 16, 521c23-29)：

次後，佛又說二種生住滅各各有因有緣。明滅中，說到賴耶自真相實不滅。⁴⁴⁵
與本論的文次，完全一致，內容略有出入。⁴⁴⁶

B、明生滅

(A) 標文

此二種生滅，依於無明熏習而有，所謂依因依緣：依因者，不覺義故；依緣者，妄作境界義故。若因滅，則緣滅。因滅故，不相應心滅；緣滅故，相應心滅。

(B) 釋義

a、釋：此二種生滅……境界義故

(a) 無明熏習——依因依緣

上面所說的「二種生滅」，雖粗細不同，而都是「依於無明」的「熏習而有」。無明的熏習，即經中「所謂」的「依因依緣」。

因緣的意義，是差不多的。分別的說，因是親切的、主要的；緣是疏遠的、一般的。

佛告聖者大慧菩薩言：「大慧！諸識生住滅，非思量者之所能知。大慧！諸識各有二種生住滅。大慧！諸識二種滅者：一者、相滅；二者、相續滅。大慧！諸識又二種住：一者、相住；二者、相續住。大慧！諸識有二種生：一者、相生；二者、相續生。

- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b13-15)：

佛言：「大慧！諸識有二種生住滅，非臆度者之所能知。所謂相續生及相生，相續住及相住，相續滅及相滅。

- (4) 印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，pp.277~278：

「真常唯心論」，初為心性本淨之六識論；次發展為本淨之根識（意界）及虛妄生滅之六識。《勝鬘經》演化為本淨心，及念念生滅之七識。

《楞伽》、《密嚴》，進立「八九種種識」，即真識隨染及七妄之八識，或可別立在纏真心之如來藏心，真心在纏妄現之藏識心，及七妄為九。

以是，言生滅，或但言七識念念滅；或可於相續次第生之七識「相續生滅」外，別有微細流注之「相生住滅」。

「相」者，遍計義相所熏染，猶《攝論》之以藏識為「義識」也。言分別執，或以七識為分別所遍計之「分別事識」，或可立「自心現妄想八種分別」。

此與「虛妄唯識論」之自心性無記來不同，宜其彼此相接而終於相拒也。

⁴⁴⁵ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a21-b5)：

大慧！若覆彼真識，種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅。大慧！是名相滅。大慧！相續滅者，相續所因滅，則相續滅，所從滅及所緣滅，則相續滅。大慧！所以者何？是其所依故。依者，謂無始妄想薰。緣者，謂自心見等識境妄想。大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。……如是，大慧！轉識藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅；而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。

- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 522a7-21)。

- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b19-c4)。

⁴⁴⁶ 本論與《楞伽經》之異同，詳參：印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，pp.281~284。

此中說的，因是內因，緣是外緣。

(b) 依因——不覺

「依因」，是「不覺義」。眾生無始以來，不能覺了一真法界；⁴⁴⁷這一根本不覺為因，起心不相應的微細生相。

此如前說：依不覺而有無明（p.212）業相、能見相、境界相；雖有三相，而都是依於無明不覺而有。⁴⁴⁸

(c) 依緣——妄作境界

「依緣」，是「妄作境界義」。眾生由於無明不覺，現起境界相；一切境界本為唯心所現的，不知境相的離心無體，而虛妄的看作外在境界。

這外境，即為緣而有心相應的粗顯的生相。

此如前說：以有境界緣，而有智相、相續相等的六種粗相。⁴⁴⁹

(d) 小結

心相應中的粗生相與心不相應的細生相，⁴⁵⁰推根究底，雖同樣的依無明熏習而有；但一為內因而起，一兼依外緣而起，有二類的生起不同。

b、釋：若因滅，則緣滅

生既如此，還滅也如此。

⁴⁴⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c29-577a6)：

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相不離本覺，猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺，以有不覺妄想心故，能知名義為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.98：

「覺義」，約阿黎耶識的自體，真相——覺性說。「不覺義」，約阿黎耶識的妄染的熏習、業、無始無明說。不覺，即是無明。不是什麼都無所知，是對一法界的平等真體而不能覺了，為迷惑妄倒的根本。覺，也不是一般的知覺或知識，是指稱一法界的平等性而如實覺。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.145：

「不覺義」是什麼？即是說：「不如實知真如法一」。於真實平等的一法界，不能如實的了知；由於不如實知，所以名不覺。不覺雖有種種，而根本的不覺，是於離言不二的一法界，不能如實的契證。這一根本不覺，即一般說的無始無明住地。它是極根本的，而又極普遍的。

⁴⁴⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-12)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148~154。

⁴⁴⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a12-20)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~161。

⁴⁵⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c26-29)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.209~211。

所以推根究底的說，無明不覺的內「因滅」，境界的外「緣」也自「滅」。

c、別明：究竟、非究竟滅

(a) 緣滅非究竟滅

如但是緣滅，即滅而不究竟。

如無想定中，境界相不現起，粗心也不現前，外道即以為這是入了清淨涅槃。

其實，他內在的細心未滅，因而到了出無想定的時候，粗心又生起來。⁴⁵¹所以但是緣滅，是不究竟的。

二乘涅槃的不究竟，也由於因的未滅。

(b) 結：因滅是究竟滅

究竟滅，必須因滅，因滅而後緣滅，即一切滅盡。

d、釋：因滅故……相應心滅

(a) 因滅，不相應心滅

如從分別來說，無明不覺「因滅」，「不相應」的三細「心」也就「滅」了。

(b) 緣滅，相應心滅

如境界的外「緣滅」，「相應」的粗「心」也就「滅」了。

(c) 舉經結義

然依 (p.213) 《楞伽經》說，現識以不思議熏變為因；分別事識，以妄熏習為因、境界相為緣。⁴⁵²

⁴⁵¹ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 151(大正 27, 772c20-773a2)。
- (2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 152(大正 27, 774a13-24)。
- (3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.89~90：

據《大毘婆沙論》(卷一五二)所說：滅盡定、無想定中有細心，分別論師與譬喻者的見解相同。但譬喻者是心心所前後相續論者，分別論師卻是王所同時相應的相續論者。心識相續的見解，他倆有很大的差別。……

- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.228：

本來，譬喻師與分別論者一樣，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。佛經雖有無色界及無心定——無想定、滅盡定的名稱，其實無色界是有色的，無心定是有心的。有情，是根身（色）與心的綜合，所以論到種子的所依與受熏，當然不只是色，不只是心，而是色根與心——六處受熏了。

⁴⁵² 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 483a15-21)：
大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色像；現識處現，亦復如是。大慧！現識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。大慧！不思議薰及不思議變，是現識因。大慧！取種種塵，及無始妄想薰，是分別事識因。
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 2(大正 16, 522a1-7)：
大慧！有八種識，略說有二種。何等為二？一者、了別識；二者、分別事識。大慧！

所以，細心但依因起；而粗心實也是依於無明妄熏的。

(2) 心體不滅

A、提問

(A) 標文

問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅？

(B) 釋義——外人難

一切虛妄雜染法，都是滅盡無有的。不但究竟還滅，在眾生位中，這粗細的心相，也還是生滅不住的。

外人不知滅的是心相，不是心體，所以就提出疑「問」：

a、心滅如何相續

生死相續，由於心的相續。若如上說，粗細心都是滅盡的，而且是剎那滅的；那眾生的相續，就不可能的了。

所以說：「若心」是「滅」的，如「何」能說「相續」——眾生的生死相續；菩薩修行相續到成佛？

b、相續如何究竟滅

反之，「若」雜染心是無盡「相續」的，如「何」又「說究竟滅」呢？

究竟滅，即是徹底滅。佛的功德智慧，也可說滅盡嗎？

這是從虛妄分別生滅中，推尋出一常住不變的心體，作為生死相續的主體，也就以此而明佛果常住而不滅。

這是真常唯心論的特色，與中觀、唯識都不同。(p.214)

B、答

(A) 標文

如明鏡中見諸色像，大慧！了別識亦如是見種種鏡像。大慧！了別識、分別事識，彼二種識無差別相，迭共為因。大慧！了別識不可思議熏變因。大慧！分別事識分別取境界因。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b16-21)：

大慧！識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。大慧！如明鏡中現諸色像，現識亦爾。大慧！現識與分別事識，此二識無異，相互為因。大慧！現識以不思議熏變為因；分別事識以分別境界及無始戲論習氣為因。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.305：

……然《楞伽經》融攝了瑜伽的阿賴耶識，以阿賴耶識來說明，善巧多了！如來藏為無始以來的虛偽惡習——虛妄的種種戲論所熏習，就名為藏識。熏習，瑜伽學者也稱之為「遍計所執種子」，「過患之聚」。

所以，藏識不外乎自性清淨心為煩惱所覆染，形成攝藏一切熏習，現起一切的藏識——現識(khyāti-vijñāna)。現識，如明淨的頗胝迦寶(sphaṭika)，受外色反映而現為雜染色。這種受熏而轉變，稱為不思議熏變(acintyavāsanā-pariṇāma)。

現識與分別事識(vastu-prativikalpa-vijñāna)——前七種轉識(pravṛtti-vijñāna)，俱時而轉，如海水與波浪一樣。……

答曰：所言滅者，唯心相滅，非心體滅。如風依水而有動相，若水滅者，則風相斷絕，無所依止；以水不滅，風相相續。唯風滅故，動相隨滅，非是水滅。無明亦爾，依心體而動，若心體滅，則眾生斷絕，無所依止。以體不滅，心得相續。唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅。⁴⁵³

(B) 釋義

論主從有滅有不滅來解「答」上問。

a、心相滅，心體不滅

要知上文「所」說的「滅」，「唯」是約「心相滅」而說，「非」是約「心體滅」。

意思說：自心現起的虛妄雜染的幻相，雖然滅盡無餘，而真如心體是常住不滅的。心相、心體的差別，且約真體妄相說。

其實，如來藏心體、相，都不可滅；雜染虛妄心體、相，都可以滅。現在以究竟真實心為心體，現起的虛妄雜染相為心相，不過是一途方便。

《楞伽經》說業相滅、阿賴耶自真相不滅，也即是此意。⁴⁵⁴

b、喻說

(a) 釋：如風依水……無所依止

虛妄幻相滅，真實心體不滅，今舉譬喻來說。

「如風依水而有動相」，動是風動的；然風的所以動，是依水而現起動相的。

風雖變動不居，「若水」也是那樣的變動起「滅」，輕動的「風相」就「斷絕」而不能續起；風相「無所依止」，什麼動相也就表(p.215)現不出來

⁴⁵³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c7-16)：

智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淨淨故。此義云何？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。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，濕性不壞故。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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.126～134。

⁴⁵⁴ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a26-b5)：

大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。大慧！若泥團微塵異者，非彼所成；而實彼成，是故不異。若不異者，則泥團微塵應無分別。如是，大慧！轉識藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅；而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 522a7-21)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b19-c4)。

了。

〔b〕釋：以水不滅……非是水滅

由於「水」的自體「不滅」（不動），所以「風相」也就不斷的「相續」而動。

「唯」有「風滅」了，依風而起的「動相」，也就「隨」著「滅」去，並「非是」那原來靜止的「水」體也「滅」了。

c、法合

〔a〕釋：無明亦爾……無所依止

這比喻是：「無明」動相也是這樣，無明如風，「依」於如水的真如「心體」，「而」後有無明妄「動」的心相。

「若心體」也是無明那樣的動變不居、剎那變「滅」，那麼「眾生」的生死就會「斷絕」；

因為「無」真實常住的為「所依止」，生死相續也就不可能了。眾生不能相續，也不會從眾生修行成佛了。

〔b〕釋：以體不滅，心得相續

依真心者說，佛的稱性功德，依如來藏心為體；眾生的無明、無始的妄熏習、生死相續，也是依如來藏心為依止的。⁴⁵⁵

如心體也是可滅的，眾生就不成其為眾生了。

由於真如心「體不滅」，所以相應心、不相應「心」，「得」以「相續」不斷；眾生的生死，也就相續不斷。如風依水而動相相續一樣。

〔c〕釋：唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅

「唯」是愚「癡」無明「滅」了，相應、不相應「心相」也就「隨」著「滅」盡，出離二障而究竟成佛；並「非心智」也是無明那樣的「滅」了。

心智，即如來藏心體，即如來所有的淨（p.216）智。如來清淨功德智慧，是常住相續不滅的。

⁴⁵⁵ 參見：

（1）印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，p.329：

至於說到什麼是如來藏的清淨因，即是空性——心性上所具足的無漏的清淨功德，亦即《起信論》所說的「稱性功德」。由心（法）性的統一上，具足一切無漏聖功德性。所謂清淨因，亦即真如功德性的異名。因此，真如又名「法界」。法界為三乘聖法之因——一切清淨聖功德因，即聖果位上的無漏功德，無一不在真如法性中本來具足。其次說到如來藏為雜染依；雜染因即有漏煩惱習氣，吾人無始以來的煩惱習氣，是不離真如的，但這煩惱習氣，並非為如來藏所有的，而是寄附在如來藏的。真常經中，將它稱為「客塵」煩惱。所以真常學者，講一如來藏，而一切生死涅槃問題都得安立。眾生無始以來的一切清淨功德與煩惱雜染，都依如來藏而存在，一切問題可說都由如來藏而獲致解決。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.99～100。

d、結喻啟下

此喻說，顯示了有滅有不滅，也顯示了妄依真立的道理，為下染淨熏習說所本。

2、廣論熏習顯無盡

(1) 標熏習體

A、熏習體

(A) 標文

復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者淨法，名為真如，二者一切染因，名為無明。三者妄心，名為業識。四者妄境界，所謂六塵。

(B) 釋義

a、總說

(a) 以熏習明生滅相

熏習，所以染淨法生起；也由於染熏於淨、淨熏於染，有迷真滅妄的流轉還滅。所以，本論以熏習說明生滅相。

(b) 四法熏習，染、淨法不斷絕

先總標四法熏習。

熏習是動作，以此熏彼、以彼熏此，是對他的發生力量。

總論熏習法，「**有四種法**」；由此四法的展轉「**熏習**」，「**染法**」與「**淨法**」即現「**起**」而「**不斷絕**」。

雜染法的不斷，無始來一直就如此。如修行向善，生起清淨法，也可以一直不斷的下去。

染、淨法，以真如、無明為二本；但成為染淨的事實，還由於熏習作用。

b、詳明：四種熏習

四種是 (p.217)：

(a) 淨法名真如

「**一者**」、清「**淨法，名為真如**」。真如是形容詞；如來藏性與所具足的無量稱性功德，是究竟真實的，是真、是如，所以名為真如。⁴⁵⁶

(b) 一切染因，名無明

⁴⁵⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576a24-b7)：

復次，[5]真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。二者、如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。……所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恒不變，淨法滿足，故名不空，亦無有相可取，以離念境界唯證相應故。

[5] (此) + 真如【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.78～84。

「二者」、「一切」雜「染因，名為無明」。依不覺一法界的無明，生起種種虛妄雜染法，所以無明為一切雜染法因。⁴⁵⁷

(c) 妄心名業識

「三者」、依無明不覺而起的「妄心，名為業識」。

妄心，約根本說，即三細中的無明業相，五意中的業識。如約從本起末說，粗細一切雜染心，都是妄心，都由妄心的擴展而起。

分析妄心——業識的成因，為真如與無明二者發生關係時，即蒙昧覺心而成為妄心。

真心是如來藏；無明為蒙昧的不覺。如來藏如心，無明如睡眠。此二者和合而起的妄心，如夢心。

(d) 妄境界，即六塵

「四者」、虛「妄」顯現的「境界」，即是「六塵」。

有妄心，必有六塵的妄境界現前。

c、結說

這四法，實是同為無始來即如此的。

真如與無明，眾生是無始來滾成一團的：即無始來妄動而有妄心、妄境界的。覺與不覺，為構成賴耶的因素。

要說明熏習，必肯定無始來有此四者，然後彼此互相給予熏習，而現起雜染、清淨的一切。(p.218)

B、熏習義

(A) 標文

熏習義者，如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是，真如淨法，實無於染，但以無明而熏習故，則有染相。無明染法，實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。

(B) 釋義

a、喻說——釋：熏習義者……則有香氣

說到「熏習」的意「義」，舉譬喻說：

「如世間」，本來「實」在是「無」有「香」氣的「衣服」、油等，「若人以」一種「香」氣「而」去「熏習」它，那衣服等就留「有」一種「香氣」了。

又如一張白紙，在火上熏習，紙就會熏成黃黑色。⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.129～130：

無明不覺有二義：一、通相，一切虛妄分別生死雜染法，都以無明為相；故無明可為一切雜染法、一切煩惱的通相。本論的不覺，即是一切染法的總稱。二、別相，無明為虛妄雜染法的根元，即無始無明住地。

⁴⁵⁸ 參見：印順法師，《唯識學探源》，〈下編 部派佛教的唯識思想〉，p.127：

所以，熏習的意思，是此法本來所沒有的，由於另一法的熏染力量，此法也就帶有另一法的形相。

b、法合

(a) 釋：此亦如是……則有染相

「此」染淨法的展轉熏習，也「如是」。

如稱為「真如」的一切清「淨法」，本來「實」在是「無」有「染」污相的；

「但」由於「以無明」妄染「而熏習」它的緣「故」，淨法中也就現「有」雜「染」的妄「相」。

(b) 釋：無明染法……則有淨用

反之，「無明」——一切雜「染法」，本來是「實無」清「淨」的「業」用的，「但」由於「以真如」淨法「而熏習」它的緣「故」，(p.219)也就起「有」清「淨」的作「用」。

c、小結

真如與無明，是相互熏習的，所以眾生無始以來，依真現妄、妄中有真，真妄始終和合而成為一團。

不過，真如為無明所熏，只可說現起染相，不可說真如成為雜染。

無明為真如所熏，只可說現起淨用，不可說無明成為清淨。

(C) 辨析唯識學者之熏習說，以明差異

唯識學者，反對本論的熏習說。因為：

a、熏習之涵義

(a) 唯識家：重於同類、潛能

一、唯識家的熏習說，重於同類的、潛能的。

如前七識的一切活動，熏習於賴耶識中，賴耶受熏而成為七識的新種——功能。如眼識種子生眼識現行，眼識現行又熏成眼識種子，所以是著重同類的、功能的。⁴⁵⁹

習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個熏染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它為熏習）。熏習的本義，是甲受了乙外鑠的熏染，甲起了限度內（不失本性）的變化。這雖是甲乙發生關係的結果，但甲是被動的主體，乙是主動的客體，關係不是相互的。

⁴⁵⁹ 參見：印順法師，《中觀今論》，〈八不〉，pp.106~107：

……唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。

如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，

依此推論，有漏熏成有漏種，無漏熏成無漏種等。⁴⁶⁰

唯識家是淵源於一切有部的多元實在論；⁴⁶¹他的熏習說，僅是一切法熏習而保持功能性於賴耶中，

而不是說：此法受彼熏，此法由於彼法而起變化，此法中現起彼此融化了而起的新現象。

(b) 本論：保持功能，也是合化、現行

本論的熏習說，重於此受彼熏，而此中現起彼此合化的東西。如衣無香，香熏而衣有了香氣，是衣香，也是香衣。

熏習，不局限於現行的熏成種子；彼此相關而受有對方的影響，即是熏習。所以，熏習不但是保留 (p.220)，而也是合化。不但是功能，也是現行。

b、受熏者

(a) 唯識家：無記性

二、唯識家說受熏者要是無記性的。

如不香不臭的，可受香臭的熏習，即被香熏時而成為香的，被臭熏時而成為臭的。臭的不受香熏，香的不受臭熏，即失去了熏習的意義。⁴⁶²

成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後，意許現在因未來果的可能。

⁴⁶⁰ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.331~332：

依唯識學者說，有漏的雜染法，是阿賴耶識中無始以來的有漏習氣，在阿賴耶識中不斷的展轉熏生，從種子生現行，現行熏種子，而成為有情的生死流轉。……

唯識學者說，這無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來的。因阿賴耶識中有這無漏種子，所以由此才現起戒定慧等一切無漏功德。這無漏種子，並非常住不變的，而是有生滅的；因為有生滅，才能生一切功德。……

不過，唯識學者所說的無漏種子，也有其不圓滿處。阿賴耶識是有漏的，有漏的阿賴耶識中有無漏種子，性質各別，這似乎非常費解。

這與真常論者，將有漏的雜染種子，寄附在如來藏中，一樣的不圓滿。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，〈懸論〉，p.6：

二、唯識家說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏，而《起信論》說無漏與有漏互相熏生。大師以為：《起信論》（主要是）依等無間緣來說熏習的，這是菩薩應有的心境，與唯識學約因緣說不同。凡夫，是有漏生有漏的；佛是無漏生無漏的；唯有菩薩，才有漏無漏展轉相生。這樣的熏生，約等無間緣說。有漏無間生無漏，無漏無間生有漏，這在唯識家也是認可的；所以特以此會通《起信論》與唯識的矛盾。

⁴⁶¹ 參見：印順法師，《中觀今論》，〈中觀之諸法實相〉，pp.169~170：

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中，法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。……唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

⁴⁶² 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.98~99：

五、種子的所熏：熏習，必有能熏和所熏；要怎樣的所熏才能受能熏的熏習？本論說，凡是為所熏的，必須具備四個條件：

所以，賴耶是無覆無記性的，唯此賴耶可受前七識的善惡熏。

(b) 導師評論

I、非學派間共許

然而，這僅是唯識家自立的定義；如經部師的熏習說，也就不承認如此。

463

II、舉喻，明不順世俗

以世間的事相來說，香的熏臭的，臭的熏香的，是極普遍的事實。

黑的也可熏黑的，如淺黑色布，可更染成深黑色。深黑色而染上淺黑色，雖不顯了，而決非毫無影響。

香臭互不相熏，善惡互不相熏，這都是不順世俗的。這是在想像中，把一切法看成截然隔別的善性惡性而如此說的。

III、小結

本論說的真如淨法熏妄染、妄染熏真如淨法，本沒有什麼不可以的。

c、真如

(a) 唯識家：非能熏、所熏

三、唯識說真如不為能熏，也不是所熏。⁴⁶⁴這因為以真如為抽象的理性——真實平等性，與具體物隔別，一點德用也沒有。

(b) 導師評論

(一)、「堅」：堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固定。……

(二)、「無記」：這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜，極香的檀香，都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。……

(三)、「可熏」：有容受熏習的可能性，叫做可熏。……

(四)、「與能熏相應」：所熏的還要為能熏性同時同處，不即不離。假使剎那前後不同時，它身間隔不同處，雖具備了上述的三義，那還不能算是所熏。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是所熏性。

⁴⁶³ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，〈下編 部派佛教的唯識思想〉，pp.181～183。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.100～101。

⁴⁶⁴ 參見：

(1) 印順法師，《大乘起信論講記》，〈懸論〉，pp.5～6：

那麼，唯識與《起信論》的義理，應怎樣融會他的矛盾呢？他提出二點來解說：

一、《起信論》所說的真如，與唯識所說的真如是不同的。唯識義的真如，是偏於理性的，而起信的真如，是包括理性與正智的。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.336～337：

……唯識學者，不承認有一清淨心為虛妄心之根本，更不承認如來藏為生死法之緣起，只能說生死是依如來藏的。這樣，《起信論》中的真如熏無明，無明熏真如，唯識學者也是不承認了。

因為不生不滅的真如法體，是不可以（也不能）熏無明，及為無明所熏的。

其實，即使真如不可說受熏，但真如能為增上緣，難道沒有任何影響嗎？何況本論的真如含攝得無量清淨功德呢！

修學佛法，就在乎以清淨的力量治伏雜染的；雖然雜染法也在不斷（p.221）的蒙蔽真淨的、歪曲真淨的，以及障礙行者的進修，但真淨與妄染不斷的搏鬥，自會粉粹妄染的黑幕，現起淨德的業用。

d、舉經結說

《密嚴經》與《大乘理趣六波羅蜜多經》，都說到：「真妄互相熏，猶如二象鬪。」⁴⁶⁵

這雖是晚期的譯品，未必為唯識者所信受，然眾生修學過程中，真妄的相互熏習、相剋相消，不能說不是事實吧！

總之，不把熏習專看為種子、真如專看為理性，一切都可以通了。

(2) 熏習起染法不斷

A、熏習生起

(A) 標文

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故，有於無明。以有無明染法因故，即熏習真如；以熏習故，則有妄心。以有妄心，即熏習無明，不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。

(B) 釋義

a、問：眾生如何無止雜染流轉

此下分說，先明熏習起染法不斷，也即是眾生心隨染而成生死眾生（遍計所執性），眾生從無始時來就在雜染因果法中流轉。

這由於怎樣的「熏習」（p.222），以致生「起染法」，永續的「不斷」呢？

b、明三層熏習

約粗細說，可有三類：

(a) 無明熏習成妄心

一、無明熏習成妄心：

I、釋：以依真如法故，有於無明

本論首先揭出了真妄二元相對的無明是不覺一法界的別名，所以這是不離真如淨法而有的。

真如本來常遍，可為染法所依，所以說「以依真如法故，有於無明」；但真

⁴⁶⁵ 參見：

(1) 唐·般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 10(大正 08，912a15)。

(2) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 87(大正 36，678c2-4)：

……二、因善惡相攻而生，即同因龍鬪生，故六波羅蜜經云：「善惡互相熏，猶如二象鬪。」

如為染法依，而不是熏生染法。

無明是不覺義，真如是覺義；不覺性的無明不離於覺性的真如，而不是真如熏習生無明。

II、釋：以有無明染法……則有妄心

因為「有」了「無明」雜「染法」為內「因」的緣「故」，於是不離真如而「即熏習真如」，迷蒙了真如。

雖然真如還是一樣的真如，常恒不變，不曾真的受影響而變質；但「以」無明「熏習」的關係，即「有」「妄心」現起。

妄心，是依真如心為本，而現為虛妄心影的。雖錯亂妄現，而真如性仍是本來明覺、本來清淨、本來周遍。

如陽光為烏雲遮蔽而現出暗淡的光相時，太陽的本來光明，並未有什麼變化。⁴⁶⁶

妄心為真妄和合而有的，即無明力不覺心動的業識。⁴⁶⁷

(b) 妄心熏習成妄境

二、妄心熏習成妄境：

I、釋：以有妄心，即熏習無明

「有」了「妄心」，對於不覺性的無明，又起一熏習力，所以說「即熏習無明」。

II、釋：不了真如法……現妄境界

無明本是矇昧不覺的，本是「不了真如法」的。假如妄心（p.223）不起，

⁴⁶⁶ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.88：

舉例來說，陽光是強烈而皎潔的，因為空中有雲，把太陽遮了，陽光透過雲層，即成為陰沈沈的光。這陰沈沈的光，無疑的，是依強烈而皎潔的陽光有的，如沒有皎潔的陽光，陰沈沈的光，是不會有的。但是，這陰沈沈的光，就是太陽光嗎？不是的，它是由陽光透過了雲層而顯現為如此的。因此，我們說陰沈沈的光，是依陽光與雲層二者和合而有的。阿黎耶識也如此，依如來藏有生滅心，是不錯的；但不僅是如來藏，是依不生不滅（如來藏）與生滅的和合，才成為阿黎耶識（生滅心）的。可是，話又得說回來，即使是陰沈沈的光，它的根源，到底是從陽光而來，不能說它不是光。所以，阿黎耶識的自體，就是如來藏。……

⁴⁶⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a8-10)：

一者、無明業相。以依不覺故心動，說名為業；覺則不動。動則有苦，果不離因故。

(2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-7)：

一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~152。

(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.173~174：

「一者，名為業識」：根本無明——不覺，阿黎耶心所攝；所以雖有無明不覺處，即有業，而意中但說為業識。業識，即由於賴耶心的「無明力，不覺」知一法界性而起的「心動」。妄心現起即是動，動即是業。動即有生滅心，即為業識。《楞伽經》中的業相，為賴耶識中虛妄熏習的種子。

那僅是晦昧的因素而已。

由於妄心的妄覺性，這才於矇昧的無明「不覺」中，於不知不覺間，從妄心的妄「念」中，「現」起虛「妄」的「境界」相。⁴⁶⁸

妄境，是由妄心熏習無明，不了真如法而起的。

(c) 妄境熏習成惑業苦

三、妄境熏習成惑業苦：

I、釋：以有妄境界……令其念著

妄心是能知、能了別的，妄境是所知、所了別的。上依心起境，境起又必然的牽引內心，所以說：

「以有」此「妄境界」的「染法」為外「緣」的緣「故」，在妄心妄取時，「即熏習妄心」，而使妄心生起不斷相續的妄「念」，執取計名字等妄「著」。

II、釋：造種種業，受於一切身心等苦

由於妄念妄著，現起妄境的心，反為妄境所轉，「造種種業，受於一切身心等苦」。⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a10-13)：
二者能見相，以依動故能見，不動則無見。三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。
- (2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b7-11)：
二者、名為轉識，依於動心能見相故。三者、名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.152～154。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.174～175：
……動心有能見的力量；有能分別見，當下即於動心的能見中，現起一切境界。《楞伽》約能現得名；本論約不離自心的所現說。……

⁴⁶⁹ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a12-21)：
以有境界緣故，復生六種相。云何為六？
一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。
二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。
三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。
四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。
五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。
六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。
- (2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b11-16)：
四者、名為智識，謂分別染淨法故。五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154～161。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.175～180。

眾生的起惑、造業、受苦，推求它的原因，都由於妄境界的熏習妄心而來。

c、小結

依真如而有的無明、妄心、妄境，相互熏習，染法就生起而永續不斷了。

B、熏習差別

(A) 妄境界熏習

a、標文

此妄境界熏習義，則有二種。云何為二？一者增長念熏習。二者增長取熏習。(p.224)

b、承前啟下

上說熏習的三層次第，從細到粗，方便作如此說。

而實無明、妄心、妄境，眾生無始以來即如此如此的。而且，粗細間的展轉熏習，並不如此單純，所以再作盡理的差別說。

熏習法有四，⁴⁷⁰而此所說的熏習起染差別，但是妄境界、妄心與無明。因為真如的熏習，是不生染法的。

c、釋義——二種妄境界熏習義

現在，從粗到細，先說「此妄境界」的「熏習義」，略「有二種」：

(a) 釋：增長念熏習

「一者，增長念熏習」：於妄境的引生妄心，妄心不斷的緣境，即由於境相而不斷的增長念力。

我們心中的所以有無限的概念、無窮的印象，都由於境界的反映於妄心而保存下來。如從來不見不聞，不了境相，即沒有觀念可得。

唯物論者，重視外境，以為一切知識都由外境的反映而來，於境界多多的經驗，知識也就愈豐富。這是契合這妄境熏習道理的。

(b) 釋：增長取熏習

「二者，增長取熏習」：境界相，如一大騙子，時時的誑惑你、引誘你，使你不知不覺的向它追求，不了解是虛誑的而執著得牢牢的。

所以，依境界而起心、增長概念的同時，也必然的增長取著。

d、別解：增長念、取之涵義

⁴⁷⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 578a14-17)：

復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.216～217。

(a) 增長念——心象增加

增長念，是心識的印象的增加。

如前五意中的相續識，由於智識的分別染淨諸法，所以念相應不斷。⁴⁷¹

(b) 增長取——心愛取增加

增長 (p.225) 取，是心識的愛取的增加。

如前說的分別事識，依見、愛煩惱而增長的。⁴⁷²

(c) 結說：二者之關涉

念與取的關係是：由妄境熏習分別事識而追求外境，由追求外境而增長相續識中的念力，由念力增長又引發分別事識的外緣境界——二者是這樣的展轉增長。

若分別的說，念是屬於知的，取是屬於情的、意的。

(B) 妄心熏習

a、標文

妄心熏習義有二種，云何為二？一者業識根本熏習，能受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識熏習、能受凡夫業繫苦故。

b、釋義——二種妄心熏習義

「妄心熏習義」，也「有二種」：

(a) 釋：一者業識……生滅苦故

I、釋：業識根本熏習

「一者」、「業識根本熏習」。上文說「妄心名為業識」，⁴⁷³然從微細的妄心

⁴⁷¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b11-16)：

四者名為智識，謂分別染淨法故。五者名為相續識，以念相應不斷故；住持過去無量世等善惡之業，令不失故；復能成熟現在未來苦樂等報無差違故。能令現在已經之事，忽然而念，未來之事，不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.175～178。

⁴⁷² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b24-27)：

復次，言意識者，即此相續識。依諸凡夫取著轉深，計我我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識，亦名分離識。又復說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185～189。

⁴⁷³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-7)：

此意復有五種名：云何為五？一者名為業識，謂無明力不覺心動故。

(2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 578a14-17)：

復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.173～174：

而起粗顯的妄心，即通攝得**分別事識**。

本論從唯心的見地，說一心、五意、一意識；而專約妄心能分別說，實只有二類。

微細心即**業識**，對下增長說，名為**根本**。

II、釋：受三聖者之生滅苦

(I) 三種變易生死

根本業識的熏習力，「能」招「受」三乘聖者的三種變易生死。變易生死是同樣的，約三乘聖者所受，說為三種。

(II) 三乘聖者

「**阿羅漢**」，是聲聞第四果，譯義有無著、應供等義。⁴⁷⁴

「**辟支佛**」，譯義為緣 (p.226) 覺或獨覺，為無師自悟、自利而不能利他的一類。

「**一切菩薩**」，不是泛指一切，而是得無生法忍的大力自在菩薩。

(III) 微細生滅苦

三乘聖者中，二乘所證涅槃，與菩薩所得無生忍相當。⁴⁷⁵三乘共斷的見、

……「一者，名為業識」：根本無明——不覺，阿黎耶心所攝；所以雖有無明不覺處，即有業，而意中但說為業識。業識，即由於賴耶心的「無明力，不覺」知一法界性而起的「心動」。妄心現起即是動，動即是業。動即有生滅心，即為業識。《楞伽經》中的業相，為賴耶識中虛妄熏習的種子。

(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.216~217。

⁴⁷⁴ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 29(大正 01，609c14-610a5)：

……若有眾生及九眾生居，乃至有想無想處行餘第一有，於其中間是第一、是大、是勝、是最、是尊、是妙，謂世中阿羅訶。所以者何？世中阿羅訶得安隱快樂。

於是，世尊說此頌曰：

無著第一樂，斷欲無有愛，永捨離我慢，裂壞無明網。……上下及諸方，彼無有喜樂，能為師子吼，世間無上覺。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 2(大正 25，71b19-c1)：

復名阿羅訶，云何名阿羅訶？

[1]「阿羅」名「賊」，「訶」名「殺」，是名「殺賊」。如偈說……

[2]復次，「阿」名「不」，「羅訶」名「生」，是名「不生」。佛心種子，後世田中不生，無明糠脫故。

[3]復次，「阿羅訶」名「應受供養」。佛諸結使除盡，得一切智慧故，應受一切天地眾生供養，以是故，佛名阿羅訶。

(3) 印順法師，《般若經講記》，p.63：

阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結，即上界的修所斷惑，得究竟解脫，名為阿羅漢。

約他的**恩德**說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。約他的**斷德**說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。約他的**智德**說：徹證無生寂滅性，名為無生（得無生智）。

⁴⁷⁵ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈成辦品 50〉(大正 08，328b18-24)：
世尊！若三千大千世界中所有眾生，皆作信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那

愛煩惱已斷盡了，不再像凡夫那樣的受生死苦。

但所入的涅槃、所證的無生，還沒有究竟圓滿，還有微細的「生滅苦」。

苦，就是生死果報。

III、辨：分段、變易生死

(I) 標：二種生死

凡夫、二乘未入無餘以前的生死，名分段生死；因從生到死，果報即告一段落，生死是有分段的。

二乘入無餘涅槃與菩薩得無生法忍後，還有微細的生滅苦，名變易生死。微細生滅，剎那變易，而沒有生死分段可說。⁴⁷⁶

(II) 因業識妄動而有微細生死苦

妄心根本的業識，上文曾說：「不覺故心動……動則有苦。」⁴⁷⁷因根本業識的妄動，即有虛妄心境現前，分別染淨，住持苦樂，即微細的生滅苦。

在三苦中，這是微細的行苦所攝。業識根本妄動所熏起的生滅苦，眾生分

含、阿羅漢、辟支佛若智若斷，不如是菩薩一日行深般若波羅蜜忍欲思惟籌量。何以故？是信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛若智若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。

- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71〈大事起品 50〉(大正 25, 555a3-24)：
……問曰：聲聞、辟支佛法是小乘，菩薩是大乘，云何言：「二乘智、斷即是菩薩無生忍」？

答曰：所緣同，如、法性、實際亦同；利、鈍智慧為異。又有無量功德，及大悲心守護故勝。

- (3) 印順法師，《般若經講記》，p.61：

《般若經》是教化菩薩的，但也密化聲聞……般若空為不二門，要是親證聖果的，一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。……《般若經》說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。這是以聲聞例證菩薩聖境，也即密化聲聞回心大乘。

⁴⁷⁶ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·957 經》卷 34(大正 2, 244b3-7)：

佛告婆蹉：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。」

婆蹉白佛：「眾生以愛樂有餘，染著有餘，唯有世尊得彼無餘，成等正覺。」

- (2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 2(大正 01, 427a17-c22)

- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.145~146：

這裡，應一談意生身。一、《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？有處約中有身說……《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。

約古典的《阿含經》義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。……

今《勝鬘經》略為不同：阿羅漢辟支佛是有餘涅槃，有變易生死，名意生身；證得無上菩提，才是無餘涅槃，無意生身。……

⁴⁷⁷ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 577a8-10)：

一者無明業相，以依不覺故心動，說名為業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。

- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~152。

上雖也是有的，但還不能發覺；如鑼鼓喧天時，不覺還有輕微的拂拭聲。

〔Ⅲ〕舉經明：三類變易生死

三乘共受的變易生死，見於《無上依經》及《菩薩瓔珞本業經》。

如約《楞伽經》說，別有大乘不共的三類變易生死，即：

初地至六地所受的三昧正受意成身，為第一類，即與聲（p.227）聞辟支佛的住三昧樂，自以為入涅槃相同。

第七地所受的，為第二類。八地到法雲地所受的，為第三類。⁴⁷⁸

〔Ⅲ〕小結

⁴⁷⁸ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷3（大正16，497c19-498a7）：

……大慧！云何三昧樂正受意生身？謂：第三第四第五地，三昧樂正受故，種種自心寂靜，安住心海，起浪識相不生，知自心現境界性非性，是名三昧樂正受意生身。

大慧！云何覺法自性性意生身？謂：第八地，觀察覺了如幻等法悉無所有，身心轉變，得如幻三昧及餘三昧門，無量相力自在明，如妙華莊嚴，迅疾如意，猶如幻夢水月鏡像，非造非所造，如造所造，一切色種種支分具足莊嚴，隨入一切佛刹大眾，通達自性法故，是名覺法自性性意生身。

大慧！云何種類俱生無行作意生身？所謂：覺一切佛法，緣自得樂相，是名種類俱生無行作意生身。……

（2）元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷5（大正16，540b19-c9）。

（3）梁·真諦譯《佛說無上依經》卷1〈菩提品3〉（大正16，472a24-b7）：

阿難！一切阿羅漢、辟支佛、大地菩薩，為四種障，不得如來法身四德波羅蜜。何者為四？一者生緣惑、二者生因惑、三者有有、四者無有。

[1]何者生緣惑？即是無明住生一切行，如無明生業。

[2]何者是生因惑？是無明住地所生諸行，譬如無明所生諸業。

[3]何者有有？緣無明住地，因無明住地所起無漏行三種意生身，譬如四取為緣，三有漏業為因起三種有。

[4]何者無有？緣三種意生身，不可覺知微細墮滅，譬如緣三有中念念老死。

無明住地一切煩惱是其依處未斷除故，諸阿羅漢及辟支佛、自在菩薩，不得至見煩惱垢濁習氣臭穢究竟滅盡大淨波羅蜜……

（4）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.146~148：

二、大力菩薩意生身，約菩薩位次說，這略有二說：

古典的解說，如《大智度論》說：「七地菩薩捨蟲身」。他是主張七地菩薩得無生法忍的，捨蟲身即捨分段身。……由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。《法鼓經》也如此說……從來有異說的，或說七地得無生忍，或說八地得無生法忍。此七地或八地以上，祇有變易生死的意生身，大體還是一致。

但在法相的經論中，所說又不同。如真諦譯的《無上依經》，《佛性論》，及功德賢譯的《楞伽經》，都明顯的說初地菩薩得意生身。《楞伽經》專約菩薩說有三種意生身：

一、三昧樂正受意生身，指初地到六地的菩薩。二、覺法自性意生身，即七地與八地菩薩。八地的意生身，與阿羅漢辟支佛所證的涅槃相等。三、種類俱生無作行意生身，這是九地十地菩薩的意生身。如依此說，那麼本經名大力菩薩，應等於《楞伽》的覺法自性意生身。

此二說本有不同，然古人的會通，或依龍樹說：鈍根七地得無生法忍，利根初地得無生法忍。唯識者說：智增上菩薩，初地得意生身；悲增上菩薩，八地得意生身。

本論所說，可約《楞伽經》說，即自根本業識到相續識的生滅境界。

(b) 釋：二者增長……業繫苦故

「二者」、「增長分別事識熏習」：分別事識，是前六識。依微細妄心（業識）而增長的，依見、愛煩惱而增長的。

分別事識所起的熏習力，「能」感「受凡夫」所共的「業」力所「繫」的分段生死「苦」。即自執取相到業繫苦相的境界。⁴⁷⁹

分段生死，隨業力所繫；變易生死，是以無漏悲願力而自在往生的。

一念妄動，熏習而起變易生死，要意滅才能滅盡。執取分別、造業，感受的分段生死，意識滅就能滅了。

(C) 無明熏習

a、標文

無明熏習義有二種，云何為二？一者根本熏習，以能成就業識義故。二者所起見愛熏習，以能成就分別事識義故。

b、釋義

「無明熏習義」，也「有二種」：

(a) 根本熏習

「一者」、「根本熏習」：根本，是根本無明，對下所起的枝末說。根本無明的熏習力，即無明的熏於真如，「能成就」(p.228) 妄心的「業識」。

(b) 起見愛熏習

「二者」、「所起見、愛熏習」：見、愛，從無明而起，所以說所起。

從無明所起的推求性，是見；有身、邊、邪、見取、戒取等諸見。⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a16-20)：

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.158～161。

⁴⁸⁰ 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀邪見品〉，p.533：

眾生有自性見，就著我著法，著我起我見，著法起法見。尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。諸見中，以我我所見為生死根本。正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.42：

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。

宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。釋尊為了破除神學及一般人的迷

從無明所起的**貪著性**，是愛；有欲愛、有愛、無有愛等諸愛。⁴⁸¹

以此見、愛不斷熏習的力量，「**能成就分別事識**」——眼等的前六識。

見與愛，依於分別事識而有的，又能成就分別事識，所以說「此識依見、愛煩惱增長」。⁴⁸²

前六識不斷，見愛即增長相續；反之，見愛若滅了，分別事識也就滅而不起。

(3) 熏習起淨法不斷

A、熏習生起

(A) 標文

云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃，成自然業。

(p.229)

(B) 釋義——三種淨法熏習

次說「**熏習起淨法不斷**」，也即是眾生心隨淨而成佛涅槃（圓成實性），這也由真如、無明、妄心、妄境的四法，展轉熏習中說明。

從還滅而作方便說，也有三種熏習。

a、真如熏習成發心——釋：以有真如……樂求涅槃

一、真如熏習成發心：

(a) 根本淨因熏無明

「**以有真如法故，能熏習無明**」。眾生無始來，在和合識的無明迷妄中，雖

執，所以宣說「無我」。

⁴⁸¹ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀業品〉，p.302：

在生死中流轉，是具有兩條件的：一、無明，二、愛。

無明是不正確的認識，不是無所知識；是不正確的認識，蒙蔽了真知灼見，永遠見不到真理，永遠的亂碰亂撞在危險中。如以布蒙蔽了我們的眼睛，我們不辨方向的走，時時有跌倒的危險。「無明」「所蔽」的當中，主要的是在緣起幻相的妄現自性相中，直覺的見有自性，外執事事物物的實在，內執五陰中自我的實在。

以自我妄見去認識世間的一切，自我與世間構成我我所的關係，就有貪愛的生起。這「愛結」，猶如一條繩索；因愛力，使我們在所有的認識經驗中，牢牢的被他「所」繫「縛」，而不能獲得自由的解脫。

⁴⁸² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b24-27)：

復次，言意識者，即此相續識。依諸凡夫取著轉深，計我我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識，亦名分離識。又復說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189。

有本具的覺性，而始終沒有覺了過。

然生死凡夫而傾向於正覺，還是以真如為根本淨因。真如為無明所迷，從來即熏習那蒙昧的無明，給予蒙昧的無明以覺的可能。

〔b〕淨法熏習生出離之動力

在染法熏起中，說無明熏真如而成妄心。

在這淨法熏起中，即「以」真如「熏習」無明為「因緣力」，於是就「令妄心」中發出懇切的「厭生死苦」、誠摯的「樂求涅槃」的動機。⁴⁸³

生死苦是現實的，涅槃樂是理想的。

不感現實生死苦的逼迫，不會去求理想的涅槃。所以能發起此心，即由於真如的內在熏習，使無明妄心中發現這樂求真淨的意欲。⁴⁸⁴

b、發心熏習成解行釋義——釋：以此妄心……修遠離法

二、發心熏習成解行：

〔a〕厭苦妄心熏真如，正信本具覺性

在前熏起雜染時，說妄心反熏無明，起妄境界。在熏習還淨中說：

「以此妄心」中所起的「厭」生死苦、樂「求」涅槃為「因緣」，「即」反而

⁴⁸³ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.127：

怎樣能起「智淨相」？要依三因緣：第一、「依法力熏習」：法，指如來藏心；由此法有功能而起熏習作用。依法力的熏習，有二：（一）、由自內如來藏的內熏力；（二）、由佛菩薩為緣說法教化所起的熏習力。如來藏自內本有，似乎無何作用。實則自內熏發，大有力。所以《勝鬘經》說：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」。眾生的終於向上向光明而進趣，全由這如來藏性內熏的力量。善知識的外緣熏力，也是由體證法性而來的。

⁴⁸⁴ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1（大正12，222b14-19）：

世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住、不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦、樂求涅槃。

（2）後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3（大正31，831a9-17）：

……以是義故，聖者勝鬘經言：「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃，亦無欲涅槃，亦不願求。」如是等，此明何義？略說佛性清淨正因，於不定聚眾生，能作二種業。何等為二？一者、依見世間種種苦惱，厭諸苦故，生心欲離諸世間中一切苦惱。偈言：若無佛性者，不得厭諸苦故。二者、依見涅槃，樂怖寂樂故，生求心、欲心、願心。偈言：若無佛性者，不求涅槃樂，亦不欲、不願故。……

（3）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.244～246。

（4）印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，pp.177～178：

……見世間苦而想離苦，見涅槃樂而想得涅槃，厭苦求樂而發的希願欲求心，是眾生離苦得樂，捨凡成聖成佛的根本動力。這種向光明喜樂自在的傾向，就是如來藏稱性功德的業用。如來藏三義中的種性（gotra）義，是如來藏的要義，指如來藏相應的無數不思議佛功德法，也就依此說「一切眾生有佛性」。然如來藏在眾生身中，不一定能發菩提心，求成佛道，問題在雖有厭苦求樂的動機，但沒有遇到、親近善知識，不曾修習大乘信心，所以或學二乘法，或但求世間樂，不過總是要依如來藏而成佛的。

「**熏習真如**」，傾向真如，使妄心中的清淨力能日見強（p.230）大，能正確的解了，「**自**」已「**信**」得自「**己**」本具的覺「**性**」——或佛性，確是本來清淨、不生不滅、常住涅槃的。

（b）了知唯心無境，故修遠離法

「**知**」道現在的沈淪生死、雜染流轉不是本性如此，而只是妄「**心妄動**」所造成的。妄心妄動，就有妄境界起；實在推究起來，「**無**」有當「**前**」的「**境界**」可得。

悟得唯心無境，於是就「**修遠離法**」，遠離妄心妄境，以求證自性清淨涅槃。

這樣說來，妄心不一定是壞的。學佛，一定要利用妄心，去從事聞思修三慧的實踐。⁴⁸⁵

c、修行熏習證涅槃釋義——釋：以如實知……成自然業

三、修行熏習證涅槃：

（a）隨順真如行——不取、不念

「**以如實**」了「**知**」唯妄心所現，實「**無**」有當「**前**」的「**境界**」，即能生起「**種種方便**」，發「**起隨順**」真如的修「**行**」。

怎樣才算是隨順真如而修行？要「**不取不念**」才得。⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ 參見：

- （1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正 32，576c29-577a6）：
所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷，若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。
- （2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.144～148：
……真如離言，一切法的概念、名稱、定義等，都不與本覺相應。但要使眾生開始覺了，必須借重這不覺妄想心，使眾生能知諸法的概念、名稱、定義，能知不契真理的非是，能知自己在迷中，而進求真覺以契合於真理。這才能從不覺而轉成為覺，方有真覺可說。……

⁴⁸⁶ 參見：

- （1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正 32，576a19-26）：
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。
- （2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.76～77：
……若了知能說所說、能念所念都不過是相待假立，無實體性，那麼雖說雖念，即順於不可說不可念；順於不可說不可念，即「隨順」真如了。佛法的修行開悟，是要在言說思念中，去觀察那無言說所說、無能念所念的實性的；從這說無實性，念無實性的正觀中，去修隨順勝義的正觀。如閉口不說，抑心無念，那不能稱為隨順。……
- （3）印順法師，《寶積經講記》，pp.13～14：
能於一切法性空，不增不減的如實觀察，是引發真實聖智的方便。一切法本性空：以

不取，是不執取當前的虛妄境界。

不念，是對不覺心起的妄念，徹底的破除；通達念無自相可得，但是妄境的影象。知道心念妄動、無前境界，即是修習唯心無境的法門。⁴⁸⁷

依唯識學說：遍計是無境性，依他是妄識性，圓成是真實性；了知遍計無境，遣除依他妄識，就證得真實圓成性了。⁴⁸⁸

如幻性空的觀心，觀如幻性空的觀境；心境並冥。經說如幻食幻的比喻，極為明白。觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀」。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。唯有理解這個道理，才知觀慧的必要，不致於落入一味息除分別的定窟。

(4) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.306～307。

⁴⁸⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32，576b26-28)：

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.199～121：

……佛法的修學者，觀察心念的生、住、異、滅相，虛妄不實，無自體性，即是觀無念義。能這樣的觀察，即是向佛智前進了。觀無念是相同的，是同一妄心無自性的正觀；觀生、觀住、觀異相，約所觀境有別，而能觀慧是一致的。即此妄心無性的唯一正觀，即無念觀，一道深入，直向究竟的佛智。……

⁴⁸⁸ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1(大正31，464b15-24)：

頌曰：虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。

論曰：虛妄分別有者，謂：有所取、能取分別。於此二都無者，謂：即於此虛妄分別，永無所取、能取二性。此中唯有空者，謂：虛妄分別中，但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中，亦但有此虛妄分別。若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有。若如是者，則能無倒顯示空相。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.255～256：

……虛妄分別(vitatha-vikalpa)，是虛妄的分別——迷亂的識(vijñāna)，這是有的。虛妄分別時，一定有能取(grāhaka)、所取(grāhya)相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。

這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空(無)、識有，空性也是有的。……

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.21：

三、唯識性說名入所知相體：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。修唯識觀有兩個階段：

一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。

二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。

(b) 久遠熏習力故，無明則滅

勘破當前的妄境，不取不念，修無分別觀；「久遠」不斷的「熏習」(p.231) 因緣「力」，即可把那不覺真如一法界的「無明」「滅」除。

(c) 無明滅，境界隨滅

「無明滅」除了，由無明熏習真如而有的妄「心」，也就「無有」現「起」的可能。

妄心「無」法現「起」，由不覺妄心所現起的「境界」，自然也就「隨滅」。

(d) 因緣滅，得證涅槃，成自然業

無明不覺滅是因滅，妄作境界滅是緣滅。

「以」內「因」外「緣俱滅」的緣「故」，一切依因依緣而有的虛妄「心相」，「皆」滅「盡」無餘。到達這樣的境界，即「名」為證「得涅槃」。

這所證得的涅槃，是如來的究竟涅槃，也是如來藏性的徹底顯發。所以即體起用，「成」就「自然」的三「業」妙用，隨時隨地的利益無量眾生。⁴⁸⁹

(e) 小結

從上分別，可知：若妄心向外轉，執外境為實有，由此妄境為緣熏習妄心，增長念著，造種種業，就成為雜染生死了；

若知妄心妄動，遠離現實境界，不念不著，即能破根本無明，實現清淨涅槃的大覺！

B、熏習差別

(A) 安心熏習 (p.232)

a、標文

安心熏習義有二種，云何為二？一者分別事識熏習，依諸凡夫、二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者意熏習，謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故。

b、略標二熏習體：安心、真如

上依進修次第，說三重熏習；這裡更為作詳盡的敘述。在熏習起染法不斷中，有妄境界、妄心、無明三法為熏習體。

這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行分別智到根本無分別智，從凡入聖的唯識觀。

⁴⁸⁹ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c16-19)：
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，種種而見，得利益故。
- (2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c28-29)：
四者、緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134～135, p.143。

在這熏習起淨法不斷中，唯有**妄心與真如**的二法為熏習體。

無明是雜染的根本因，妄現外境，為生死雜染的外緣；這等於唯識家的遍計執種與遍計所執境，順於雜染而不順清淨，所以此中不談。

真如是本性清淨的，為清淨法因；妄心中有淨分，是依真如而起的亂識，可為清淨法的助緣，所以唯明此二熏習。

c、釋義——妄心熏習

先說「**妄心熏習義**」，可「**有二種**」：

(a) 分別事識熏習

I、依意識熏起淨法，厭苦漸入佛道

「一者，**分別事識熏習**」。分別事識，為妄心所增長的粗識。⁴⁹⁰

凡是「**依**」「**凡夫**」身，或是（未入無餘涅槃的）「**二乘人**」身，所有的見佛、聞法、發心、持戒、修定、修慧，一切的修持，都是不出分別事識的境界，依分別事識而進修。

所以分別事識的熏起淨法，即（p.233）依一般的凡夫及二乘人等，所發的「**厭**」離「**生死苦**」的出離心，及各「**隨力**」量「**所能**」行得到的行去，「**以漸**」漸的「**趣向**」於「**無上**」佛「**道**」。

II、學佛以成佛為最終目的

學佛者的修行，最終目的是成佛；這不論是凡夫、二乘，或者菩薩。

二乘的修行，如《法華經·化城喻品》說：聲聞者也是向佛道前進的，不過行到三百由旬的半途，由於感到身心的疲憊，在化城休息一下而已，其後終歸到達佛的寶所。⁴⁹¹

⁴⁹⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b24-27)：

復次，言意識者，即此相續識。依諸凡夫取著轉深，計我我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識，亦名分離識。又復說名**分別事識**，此識依見愛煩惱增長義故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189：

事，是**六塵境界**；於**六塵境界**，或作**總相分別**，或作**別相分別**，所以立名**分別事識**。意識——六識，是依根了境各各差別的。此三，是意識的異名。

從意而起意識，於**微細妄識中而起粗顯的妄分別**。「此」名為分別事識的意「識」，與心意不同，是「依見愛煩惱」而「增長」的。煩惱，是內心的染污作用；能使身心煩動，惱亂不安，現在未來感受苦報。煩惱雖多，而以見愛煩惱為主。

⁴⁹¹ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷3(大正09, 25c26-26a24)。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷3(大正09, 160b18-160c17)。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.129：

二、大乘法出生一切善法，菩薩住大乘中，大乘即含攝得人天二乘的善法。二乘等善法，即是大乘的初門。如《法華經》，以趣寶所喻而說五百由旬。菩薩經歷五百由旬；二乘的三百由旬，不就是五百的前三百嗎？所以從大乘菩薩道的觀點，二乘法即是菩

凡夫所修行的，也是為了成佛；即使但修人天心行，如歸依三寶、布施、持戒，實也是成佛的勝增上緣，為趣向佛道的初基。

初發心修學大乘，而還沒有入信相應地的，這是菩薩凡夫，攝於凡夫人中。

(b) 意熏習

I、釋：意熏習

(I) 意熏習了唯心之細心境

「二者，意熏習」：業識為本的五種意。⁴⁹²

意的境界，不像分別事識的心外取境，而是能解了得境由心現的。所以意熏習，是破除分別事識，而了得唯心的細意境界。

(II) 意識離我執，意分除法執

依唯識說，意識能起我法空慧；由於意識而第七識也轉成無漏的。這是純以粗細來分別，意識由意而雜染，意由意識而轉淨。

依本論說，意不是與意識條然別體的，是意識的細分。又意識能達我空而不能離法執；能了唯心，分除法執，即名為意。

(III) 小結

五種意 (p.234) 中，三種是不相應的細心；智識分別染淨法，相續識有無量念相應不斷，是相應的細心。⁴⁹³

此中說意熏習，實也是淺深不等的。

薩法。菩薩的功德智慧中，含攝了二乘的功德智慧。所以，不是說先學小乘，再學大乘；而是說，學了大乘法，就含攝得二乘功德。

⁴⁹² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b4-16)：

云何為五？一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

二者、名為轉識，依於動心能見相故。

三者、名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。

四者、名為智識，謂分別染淨法故。

五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業，令不失故；復能成熟現在未來苦樂等報，無差違故。能令現在已經之事，忽然而念，未來之事，不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.172～180。

⁴⁹³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c26-29)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.209～210：

「分別生滅」心「相」，約略的說來，「有二種」生滅：「一者」是「粗」相，即是「與心相應」的。「二者」是「細」相，即是「與心不相應」的。

五意中的智識、相續識，及意識；六粗；及六染心的前三，都是屬於粗的生滅相。都是王所別體，與心相應的；心取境界，有此有彼，有增有減的。

五意中的前三意，三細，及後三染心，都是屬於細的生滅相。這都是與心不相應的，無心境的對立，無心心所差別的。

II、初發意菩薩依意熏習，速趨佛道

信相應地以上的「諸菩薩」，依此妄境由心的意境界，「發」大菩提「心」，「勇猛」精進的「速趣」於「涅槃」，即是意的熏習而起淨。

涅槃，是佛的大般涅槃，也即是無上道。

(c) 小結

依分別事識而熏修的，漸入佛道；依意而熏修的，即可以直入大般涅槃了。

(B) 真如熏習

a、體用熏習差別

(a) 標列

I、標文

真如熏習義有二種，云何為二？一者自體相熏習，二者用熏習。

II、釋義：二種真如熏習

「真如熏習義」，也「有二種」，即：「一者、自體相熏習，二者、用熏習」。

前說一心真如，有體、相、用三者。⁴⁹⁴今明真如熏習，但分為二，因為相是不離於體的，稱為自體相熏習。

用熏習中，不說自體用，因為用與體，不妨說為可分離的。

如日輪（體）的圓滿光明（如相），是不離於日輪的。但從日（p.235）輪所發的照物、溫暖等，似可離於太陽而有。

今即依此而辨體、用二熏習。

(b) 體相熏習

I、正說熏習

(I) 標文

自體相熏習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。

(II) 釋義

i、如來藏性無始來具二法：無漏法、不思議義業用

⁴⁹⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a8-b7)：

心真如者，即是一法界大總相法門體。……

復次，[5]真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。二者、如實不空，以有自體具足無漏性功德故。

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。……

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恒不變，淨法滿足……

[5]（此）+真如【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.64～84。

什麼是真如「自體相」所能發生的「熏習」力？

(i) 本具無漏功德

「從無始世來」，真如如來藏性「具」有無量無邊的「無漏」功德「法」。

(ii) 不思議業用

同時，還具「備有不思議」的自然「業」用為眾生「作境界」的可能「性」。

如佛的放光、現通，使眾生見佛、聞法，即是不思議的業用作眾生的境界。⁴⁹⁵

(iii) 辨：眾生與佛之異同

若以眾生與佛對論：

一、無始世來具足無漏法，一切眾生與佛是平等的。

二、不思議業作境界性，諸佛不但具有，而且顯發出來了；眾生雖不是沒有，但還沒有顯出。

ii、恆常熏習力，生厭苦求樂、信自具真如法

(i) 依二義，恆常熏習

「依此」如來藏中具無漏法、有不思議業——「二」種意「義，恆常」不斷的起著內在（p.236）的「熏習」作用。

(ii) 起厭苦求樂力、信自具真如法，發心修行

如熏習而達到「有力」的階段，即「能」夠「令」諸「眾生厭生死苦樂求涅槃」。

眾生既有苦可厭、有樂可求，即「自」己相「信」自「己」的「身」內「有真如」無漏「法」——佛性、如來藏的存在。

依此本具的真如無漏法，「發心修行」，以達到離苦得樂的目的。

所以真常論者說：人們能知苦求樂、能認真修行，就等於承認自己有成佛的可能性；如不相信自己有這成佛的可能性，也決不會發心修行了。

(iii) 舉喻結說

如確信礦中含有大量的金質，方肯費時耗資的去開採；假使不信礦中有金質存在，誰還願意去開採呢？

所以自體相熏習，是從眾生真如心內所自發的；一切眾生之所以能向

⁴⁹⁵ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c16-19)：
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，種種而見，得利益故。
- (2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c28-29)：
四者、緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134~135, p.143。

上、向善、向光明而趨向，即因本身具有這可能性，由於這真如德相的內熏而引發。

淨法的根源，從此而來。

II、問答抉擇

(I) 提問

i、標文

問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習，云何有信、無信，無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。(p.237)

ii、釋義

真如自體相熏習，是一切眾生平等平等的，所以或者不免要發生懷疑，需要假設問答來抉擇一下。

有人「問」：「若」是「如是」的，那麼，「一切眾生悉有」此本具「真如」德相的，而且是平「等」的同樣在「熏習」的；在平等熏習的過程中，不能說有差別。

為什麼世間眾生有的對三寶生「有」清淨的「信」心，有的「無」清淨「信」？又為什麼有過去佛、現在佛、未來佛的「無量前後差別」？

論理，真如為一切眾生所等有的、一切眾生所等熏的，眾生即「應」同「一時」中「自知有真如法」，應當於同一時中精「勤」勇猛的「修」習「方便」加行，也應同一時中平「等」的「入」於究竟「涅槃」。

可是，眾生有信不信的差別，成佛有前後的差別，這怎麼能合於真如自體相的平等熏習呢？

(II) 答所問

i、約煩惱厚薄差異

(i) 標文

答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同，故過恒沙等上煩惱，依無明起差別；我見、愛染煩惱，依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。

(p.238)

※ 從兩方面答所問

解答上面的來問，從兩方面說：一約煩惱厚薄差別答，一約因緣具缺答。今先約第一義答：

(ii) 釋義

甲、釋：真如本一……無明起差別

不錯，「真如」是「本一」的、平等的。

可是與真如同時存在的，還「有無量無邊」的「無明」，「從本已來」，「自性」不了真如一法界所起的作用，就有各式各樣的「差別」，「厚薄」非常的「不同」。

如太陽光，本來是一樣的光明，但由於雲層的厚薄，光明即現有強弱的差別。

真如是平等一味，無明是千差萬別。無始時來，即造成有無量無邊無明的局面；厚薄情形，不是一切眾生所同的。

由於無明的厚薄，「故過恒沙等上煩惱，依無明」所「起」的現行，也是「差別」的。

上煩惱，異譯作隨煩惱，是依根本而發起的，如樹枝依於樹根而發一樣。依《勝鬘經》說：上煩惱，即起煩惱的別名。⁴⁹⁶

微細的起煩惱，名過恒沙等上煩惱，即大乘所斷的煩惱障現行（此依本論說）。

煩惱多得很，多到比恒河裡所有的沙還要多。這不是凡夫、二乘所能斷，而為佛菩薩所斷的。⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 220a2-10)：

煩惱有二種。何等為二？謂：住地煩惱及起煩惱。住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱。起者剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。世尊！如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.150~161：

……依本經辨析，起煩惱有二：(一)是四住地所起的——恒沙上煩惱；(二)是無始無明住地所起的——過恒沙上煩惱。住地煩惱也有二：(一)是四住地，(二)是無始無明住地。……

無明住地，比於四住煩惱，力量要大得多。……上煩惱，或譯為隨煩惱。名義有通有別……這裡，應約通說，依心依種習而生起的名隨煩惱，也就是前面所說的起煩惱。……

有愛等四住地，有能力為一切起煩惱的依種；而無明住地，不但為「恒沙等數上煩惱依」，更能「令四種煩惱久住」。恒沙等數，形容它的數多，一切起煩惱，即一切見修所斷的現行煩惱。……四住地及依四住地所起的隨煩惱，都依無明住地而生起了。……由此可見無明住地的力量之大。

本經的無明住地，即所知障；四住地及上煩惱，為煩惱障。煩惱障是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。煩惱障是人執，所知障是法執。我執必依於法執，煩惱障是依所知障的；所知障或法執，是煩惱障或我我所執的所依，即此處無明住地為上煩惱及四種煩惱所依的意義。

⁴⁹⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 220b15-24)：

是故無明住地積聚，生一切修道斷煩惱、上煩惱。彼生心上煩惱、止上煩惱、觀上煩惱、禪上煩惱、正受上煩惱、方便上煩惱、智上煩惱、果上煩惱、得上煩惱、力上煩惱、無畏上煩惱，如是過恒沙等上煩惱，如來菩提智所斷。一切皆依無明住地之所建立，一切上煩惱起，皆因無明住地，緣無明住地。世尊！於此起煩惱，剎那心剎那相應；世尊！心不相應無始無明住地。

乙、釋：我見愛染煩惱，依無明起差別

「我見愛染煩惱」，即共二乘所斷的煩惱障，前四住地煩惱。有住地，(p.239)有起，都是「依無明」而「起」的，也是「差別」無邊。

綜合見、愛與過恒沙上煩惱說，即五住煩惱：

見煩惱為見一切住地，愛煩惱別為欲愛住地、色愛住地、無色愛住地——此四住地各有起煩惱；

上煩惱是起煩惱，所依的住地，名為**根本無明住地**。

若以天臺三惑來說，見、思惑是見、愛煩惱，塵沙惑是上煩惱，無明惑是根本無明。⁴⁹⁸

丙、釋：如是一切煩惱……唯如來能知故

「如是一切」上煩惱，見、愛「煩惱」，都是「依於無明所起」的，淺深、厚薄，有「前後無量」的「差別」。

這煩惱的差別不同，「唯」有一切智的「如來」方「能」了「知」它的頭數。

(iii) 小結

眾生有這樣的煩惱，厚薄差別不一，所以迷覆真如，起惑、造業、感果，沈溺在生死中，苦樂也非常差別。

受此妄染的迷蔽，真如雖平等本有、平等熏習，而眾生即有信不信的差別，成佛有先後的不同。

ii、依因緣具缺

(i) 標文

又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內 (p.240) 淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.175~179：

……如所說的十一種上煩惱，都是屬於修道的，與定慧修證有關，所以不妨說為修道所斷上煩惱。這修道的「過恒沙等上煩惱」，不是二乘果智及菩薩因智所能斷的，唯有「如來」一念相應的大「菩提智」所斷。

這「一切，皆」是「依」於「無明住地之所建立」的；「一切上煩惱」的現「起」，無不是「因」於「無明住地」，緣「於」無明住地」。總結這一切隨煩惱的根源，以顯示不斷無明的無邊過失。……

⁴⁹⁸ 參見：

(1) 隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷4(大正33, 731b10-17)。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.156：

天臺宗說：煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明起的過恒沙煩惱，無明惑即無明住地，這實依本經而立。然應大分為二，別分為四：一、四住地，二、無明住地。此二類各有它的起煩惱。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.194~195。

生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根；以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。

(ii) 釋義

此約因緣具缺答。

甲、釋：又諸佛法……無有是處——因緣具足，諸事皆成

「佛法」，不論什麼，都要「有因有緣」。「因」與「緣」都「具足」了，然後能「得」事業「成辦」。

如世間的建屋、種田，缺少了因緣的任何一種，都是不會成功的。

譬「如木中」具有的「火性」——火極微性，「是火」的「正因」。但「若無人知」道，不知求火的方法，「不假」藉兩木相鑽的取火「方便」，想火自動的發生，「能自燒木」，這是決「無」「是處」的。⁴⁹⁹

乙、釋：眾生亦爾……則無是處——因具緣缺

當知「眾生」的修行成佛，也是如此。

眾生「雖」本「有」真如「正因熏習」的「力」量，「若不遇」到「諸佛、菩薩、善知識」「為」他的助「緣」，要眾生「能」夠「自」己「斷」除「煩惱」，「入」於「涅槃」，那也是決「無是處」的。

什麼是諸佛菩薩善知識為緣？如佛的現通、說法，菩薩的種種方便教化，善知識的教授、教誡。這些，都為助成眾生成佛的外緣。

二乘（p.241）中的獨覺，雖說是無師自悟的，實也由於前生的種善

⁴⁹⁹ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·290經》卷12（大正02，82a15-26）：

多聞聖弟子於諸緣起思惟觀察，所謂樂觸緣生樂受，樂受覺時，如實知樂受覺；彼樂觸滅，樂因緣生樂受亦滅、止、清涼、息、沒。……譬如兩木相磨，和合生火；若兩木離散，火亦隨滅。如是諸受緣觸集，觸生觸集，若彼彼觸集故，彼彼受亦集；彼彼觸集滅故，彼彼受集亦滅、止、清涼、息、沒。……

（2）唐·菩提流支譯《大寶積經》卷112〈普明菩薩會43〉（大正11，634a28-b1）：

迦葉！譬如兩木相磨便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已還燒實觀。

（3）印順法師，《寶積經講記》，pp.129～130：

……佛呼「迦葉」說：「譬如兩木相磨」，不要以為一木加一木，木更多了。如以兩木相磨為方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起時，反「還燒是木」，而木都被燒去了。這如由於「真實觀」的觀一切法空，「故生聖智慧」。等「聖智生」起了，不但境相寂滅，反「還燒」了這能觀的真「實觀」。這就達到了境空心寂，如如無分別智現前。

（4）印順法師，《佛在人間》，〈佛教的知識觀〉，pp.288～289：

有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？這是不懂緣起相對性的機械論法！豈不見，如一木，再以一木相摩擦，似乎木積越多，而實則兩木相摩，即有火生，火一生起，木也就燒燬了。……

根、修方便行，現生的因緣成熟了，這才能無師自悟。⁵⁰⁰

這樣說，外緣是極重要的。

丙、釋：若雖有外緣……樂求涅槃——緣具因缺

然而，「**若雖有外緣**」的助「**力**」，「**而**」本有如來藏的正因——「**內淨法**」，還「**未有熏習**」增勝的「**力**」量，也「**不能究竟**」的「**厭生死苦樂求涅槃**」。

上是因具緣缺；這是緣具因缺。

然不是沒有如來藏淨法，是內熏力還沒有增勝。約無漏種子說，這還是本性住種，而不是習所成種。⁵⁰¹

丁、釋：若因緣具足……修習善根

「**若**」是「**因緣具足**」，如來藏淨法，「**自有熏習**」「**力**」為因；

「**又為諸佛**」、「**菩薩**」、善知識「**等慈悲願**」力所攝受「**護**」念為緣，

⁵⁰⁰ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 28(大正 25, 266c7-16)：

問曰：聲聞如是，辟支佛智慧云何？

答曰：聲聞智慧即是辟支佛智慧，但**時節、利根、福德**有差別。

「**時**」名佛不在世，亦無佛法，以少因緣出家得道，名辟支佛。

「**利根**」名異。法相是同，但**智慧**深入，得辟支佛道。

「**福德**」名有相：或一相、二相，乃至三十一相。若先佛法中得聖法，法滅後成阿羅漢，名為辟支佛，身無有相。有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行。如聲聞，疾者三世，久者六十劫。

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，〈三乘共法〉，pp.249～250：

第二是緣覺乘。從證真斷惑的地位來說，緣覺與聲聞是一樣的。但他的主要不同處：

一、是「**不由他覺**」，也就是無師自悟的。……因為是無師自悟的，雖不能如佛那樣的大轉法輪，但比起聲聞弟子（要依師長教誨）來，到底略勝一著。所以緣覺的根性，比聲聞要利一點。

二、不由他覺的智慧，是由「**於遠離**」而「**生**」的。……傳說中，也有大眾共住的緣覺，但這本是聲聞根性，緣熟了自然證阿羅漢果，不過出於無佛的時代，所以也叫做緣覺而已。這一類聖者，「**名**」曰「**辟支迦佛**」，譯義是獨覺，也作緣覺，是由於觀緣起而成道的緣故。

⁵⁰¹ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 35(大正 30, 478c12-17)：

云何種姓？謂：略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。

本性住種姓者，謂：諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。**習所成種姓**者，謂：先串習善根所得，是名習所成種姓。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.147：

在《瑜伽·本地分》、《莊嚴論》等，主張有**本有的無漏種子**，叫做**本性住種**，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。

本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：「**內種必由熏習而有**」；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了**經部的思想**，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.267～268。

因緣具足，方「能」真實的發「起厭」離生死「苦」報的出離「心」，能確切的自「信」己「有」本具的自性清淨「涅槃」。

依此厭苦樂求涅槃的發心，「修習」種種功德善法的「善根」。

戊、釋：以修善根……趨向涅槃道

「以」不斷的「修」習，「善根成熟」了，這才「值」遇「諸佛菩薩」開「示教」化，知道佛法的「利」益安樂，起廣大的欣「喜」快慰。

這樣，才「能」精「進」的「趣向」於「涅槃道」。

所以，了生死與成佛道，必要因緣具足。(p.242)

iii、結說

由上所說的無明厚薄不同，與外緣有無不同，所以真如自體相雖平等平等，而眾生有信與不信、前後成佛的差別。

(c) 用熏習

I、標列

(I) 標文

用熏習者，即是眾生外緣之力，如是外緣有無量義，略說二種。云何為二？一者差別緣，二者平等緣。

(II) 釋義

真如自體相熏習，即是眾生如來藏的內熏；真如「用熏習者，即是眾生」所遇佛菩薩的「外緣」「力」。⁵⁰²

見佛菩薩、遇善知識的外緣，好像是在外的，而實際也是法界的等流。佛菩薩等所以能為眾生的緣力，由於悟證真如法界性，從如來藏性中現起三業的大用，作眾生的境界性。

從眾生說，這是外緣力；從佛菩薩說，這仍是內在的真如如來藏的妙用。

所說的「外緣」力，「有」師、有友、有佛、有菩薩、有聲聞等「無量」的差別「義」，但概「略」的「說」，可有「二種」：

「一者，差別緣」，是別對一一眾生而不同的；

「二 (p.243) 者，平等緣」，是普對一切眾生無不如此的。

II、差別緣

(I) 令眾生得利之種種助緣

i、標文

⁵⁰² 參見：印順法師，《華雨集（五）》，p.97：

依《起信》文，真如熏習有二：

一、體熏習：即在纏眾生本具如來藏，內在熏發，自生厭苦求樂之動機（內因）。

二、用熏習：即諸佛菩薩，於如來藏滿分清淨，即體起用，為平等緣而起報身，為差別緣而起化身，現通說法，三輪示導（外緣）。

眾生以內具厭求之因，外遇知識之緣，染法漸去，淨法漸生。

差別緣者，此人依於諸佛菩薩等，從初發意始求道時，乃至得佛，於中若見若念，或為眷屬父母諸親，或為給使，或為知友，或為怨家，或起四攝，乃至一切所作無量行緣，以起大悲熏習之力，能令眾生增長善根，若見若聞得利益故。

ii、釋義

(i) 釋：差別緣者……若見若念——親見、聞念

「差別緣」，是說「此」發心修行的「人」，「依於諸佛、菩薩」、聖賢「等」種種差別的助緣。

從「初發（菩提心）意」開「始」趣「求」阿耨多羅三藐三菩提——「道時」，一直到「得」成「佛」道止，經三大阿僧祇劫，「於」這一長時的修學「中」間，「若見若念」佛菩薩等。

見，是親自見到佛菩薩等現通說法；念是憶念，⁵⁰³如念本師釋迦牟尼佛，起景仰尊敬心，歸依、禮足、稱名等。

從直接與間接說，是見與念。

(ii) 從現身說

甲、釋：或為眷屬……或為知友——順增上緣

從現身說，「或」現身「為」眾生的「眷屬」，如「父母諸親」：

兄弟、姊妹、夫妻、兒女，以親屬的關係，時時的激發他、勸進他、護助他、開導他，使他不斷的進向佛道。

「或為」作「(p.244) 給使」。

「或為知」心的朋「友」，如一般說的同參道友。

乙、釋：或為怨家——逆增上緣

「或為怨家」，如提婆達多，生生為釋迦佛的怨家，而恰好的助成了釋尊的佛道。

知友為順增上緣，怨家為逆增上緣。順緣、逆緣，都可能為佛菩薩的現身，而助成自己道念的。

⁵⁰³ 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉(大正 29, 19a20-21)：
念，謂：於緣明記不忘。
- (2) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷1(大正 31, 851c26-27)。
- (3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.69~73：
……「念」，是一種心所作用，……念心所力量夠的話，心理上能夠重新現起曾經經歷過的事情，就是記憶。如果念的力量很差的話，就想不出來了。……心不會忘失，能夠「明記為性」，明明白白的記得，這是「念」的體性。……
- (4) 印順法師，《般若經講記》，p.58：
假使另有人對於本經，不要說受持全部所得的功德，就是受持一四句偈，或為他人說一四句偈，所得的功德，也是超過那人的布施功德，千倍萬倍而不可計算的。受是領受，持是憶念明記不忘。

如怨家的提婆達多，《法華經》說：「由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜……成等正覺，廣度眾生。」⁵⁰⁴

(iii) 所起事業說

甲、釋：或起四攝

從所起的事業說，不但現通說法而已，「**或起四攝**」，這是佛菩薩攝受眾生的重要法門。四攝⁵⁰⁵是：

一、**布施**，缺乏衣食等時，就以生活所需的物資來布施，能攝受而引他趣向佛道。

二、**愛語**，如彼此相處，特別是身心有種種的苦惱時，就給以同情的安慰。

三、**利行**，凡是對於眾生有利的，或有利於眾生的修學佛法的，佛菩薩能為眾生去行。

四、**同事**，與眾生合作，同甘苦、同事業，從彼此合作中，引導而使修行於佛道。

乙、釋：乃至一切……得利益故——無量方便

四攝行而外，佛菩薩的攝生方便無量無邊，所以說「**一切所作無量行緣**」。行緣，即種種事行，為眾生的助緣。

在這一切所作的無量行緣中，不論是攝受的、折伏的，為友的、為敵的，「**以**」都是佛菩薩所「**起**」的「**大悲熏習**」「**力** (p.245)」，所以一行緣都「**能令眾生增長善根**」。

不論是親自「**見**」到的，或是間接聽「**聞**」而憶念的，無不能「**得**」種種的「**利益**」。

iii、小結

⁵⁰⁴ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷4〈提婆達多品 12〉(大正 09, 34c26-29)。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷4〈見寶塔品 11〉(大正 09, 169b4-7)。

⁵⁰⁵ 參見：

(1) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈為居士說居士法〉，pp.244~247。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.61：

「四攝法」是：布施、愛語、利行、同事。菩薩要攝受眾生，非實行這四法不可。

布施，是用財（經濟）、法（思想）去施給眾生，眾生受了布施，自易接受菩薩的指導。

愛語，是凡有所說，都從眾生著想，發為親愛的語言；不得發粗惡聲，盛氣凌人。人是有自尊心的，歡喜聽好話的。

利行是：菩薩作事，都要為眾生的福利打算，肯幫助人得利益，眾生自然歡喜，樂意接受菩薩的教化與指導。

同事，是說菩薩要以平等的身分，與眾生站在同一階層上，來共同工作。如維摩詰，入剎帝利中，就作剎帝利事，於是能領導剎帝利；入農工中就作農工，於是能領導農工。

這能令眾生得利益的無量行緣，由於是種種不同，各式各樣的，所以名為差別緣。

(II) 別辨：得度速遲、成果之別

i、標文

此緣有二種，云何為二？一者近緣，速得度故。二者遠緣，久遠得度故。是近遠二緣，分別復有二種，云何為二？一者增長行緣，二者受道緣。

ii、釋義

(i) 約得度速遲說

如將「此」差別「緣」分別起來，也「有二種」差別：

甲、釋：近緣，速得度

「一者，近緣」：如有眾生於現生中，見到佛菩薩現通說法，即發心、修行，能迅「速」的「得度」證果。

佛菩薩所作的助緣，能迅速成就解脫，所以名為近緣。

乙、釋：遠緣，久得度

「二者」、「遠緣」：如有眾生於現生中，蒙佛菩薩的教化，或不能立即發心，或發心而不能起行，或修而不能於今生，要「久遠」後才能「得度」。

然還是為眾生作了緣的，不過是遠緣罷了。經中說：「一歷耳根，永劫不失。」⁵⁰⁶

當時雖不見發生什麼影響，未能發心、修證；但將來的發心解脫，還是遠由於最初見佛聞法的熏習力。

丙、依眾生之根器，而「緣」有遠、近之別

為緣的有遠有近，不是佛菩薩的熏力強弱，是眾生的根器關係。

向來 (p.246) 說：「未種者令種，已種者令熟，已熟者令解脫。」⁵⁰⁷

為作近緣的，是已熟者令解脫的根性；為作遠緣的，是未種者令種、已種者令成熟的根性。

(ii) 約為緣引生果說

⁵⁰⁶ 另參見：

(1) 唐·實叉那陀譯《地藏菩薩本願經》卷2〈見聞利益品 12〉(大正 13, 788b26-27)：……其人夢覺，即獲聰明，應是經典，一歷耳根，即當永記，更不忘失一句一偈。

(2) 唐·湛然述《法華文句記》卷6〈釋譬喻品〉(大正 34, 256c16-20)：

「昔雖大化」等者，界內無明亦未曾破故云惑暗，若初心圓修縱未破見思，所聞一句納種在識永劫不失，以暗望明暗尚非謬真悟寧虛？況悟真者有次有超，具如前說。

⁵⁰⁷ 參見：

(1) 唐·實叉那陀譯《大方廣佛華嚴經》卷73(大正 10, 398b20-21)。

(2) 唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》卷24(大正 10, 773b2-3)。

(3) 北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷8(大正 30, 932c15-19)。

此「近遠二緣」，約得度遲速說。

如再約為緣引起的成果來「分別」，還「有二種」差別：

甲、釋：增長緣

「一者，增長行緣」，即為緣而增長行者的福行，如修行施、戒、忍等。

乙、釋：受道緣

「二者，受道緣」，即為緣而使行者有受道得度的可能，如修慧等。

iii、綜合解釋

增長行是著重於福德行（大乘即慈悲行）的；受道是著重於般若行的。

如以近遠二緣而分別：

(i) 近緣的增長行緣

有人過去生中，多生熏習成熟，現在為緣使增長慈悲方便的事行；方便成就，能以慧證得解脫，是近緣的增長行緣。

(ii) 近緣的受道緣

有人久習成熟，為緣使修般若，現生得證，是近緣的受道緣。

(iii) 遠緣的增長行緣

有人從未發心，或發心而不曾修行，為緣使他發心、歸依，修施、戒等方便事行，是遠緣的增長行緣。

(iv) 遠緣的受道緣

有人未種未熟，為緣使他修聞思修勝義觀慧，⁵⁰⁸不能迅速得度，是遠緣的受道緣。

III、平等緣

(I) 標文

平等緣者，一切諸佛菩薩，皆願度脫一切眾生，自然熏習，恒常不捨。以同體智（p.247）力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等

⁵⁰⁸ 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.235～236：

戒是世界悉檀，定是共世間學。如沒有中觀相應，都只是世間生死法，那有什麼可貴呢？所以，能超「過此」戒定「二事」，而「修習於智慧」。

這不是世俗的事相的智慧，是勝義觀慧，以觀一切法畢竟「空寂無所有」為法門的。如能證入空寂無所有，那就是三乘「諸聖賢之」聖「性」。能這樣，才「是清淨持戒」，為十方「諸佛所稱讚」。

(2) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.193～194：

「真常唯心論」以如來藏，藏識（本淨）而明一切唯心，所以外境是空的，妄心也是空的。阿賴耶（本淨）為惡習所熏而變現的，妄心、妄境都是空的，……《勝鬘經》所說的「空如來藏」。

如來藏、自性清淨心體——空性智，無垢智，與清淨佛法（功德）相應不相離的，是不空的；說「一切法皆空」，當然是不了義的。眾生本有的清淨智體，不是勝義觀慧所及的；唯心與修定有關，所以如來藏、藏識（本淨）我，是清淨的深定所觀見的。

見諸佛故。

(II) 釋義

i、釋：平等緣者……恒常不捨

約差別緣說，佛菩薩是有無邊的方便善巧的；但內在的大悲願力，還是平等平等的，所以接著說「**平等緣**」。

這就是「**一切諸佛菩薩**」，由於大慈大悲，隨時隨處都是「**願**」於「**度脫一切眾生**」的。

這種大悲願力，不是外鑠⁵⁰⁹的、被動的，而是不得已的，「**自然**」而然的起著「**熏習**」的作用。

因為是不待功用的自然熏習，所以能始終不斷，「**恒常不捨**」眾生，不捨熏習。佛菩薩所以能這樣，因體悟到「**心佛眾生，三無差別**」⁵¹⁰。

ii、釋：以同體智力故，隨應見聞而現作業

「**以**」悟得自心的真如如來藏與眾生平等「**同體**」，由於此同體不二的「**智力**」，所以能恒常不捨眾生。

隨順眾生，應見什麼得利益的就現什麼，應聽什麼得利益的就說什麼，所以說「**隨應見聞而現作業**」。

iii、別辨：差別緣、平等緣

從適應的方面說，是差別無邊；從慈悲願力、平等真智說，為一切眾生作緣，是一向平等普應而無別的。

還可以這樣說：**差別緣**，是對於分段生死身說——未得無生法忍的菩薩，未入無餘涅槃的二乘，以及一切凡夫。

平等緣，是約已離分段生死身的聖者說。

iv、釋：所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故

這不但佛菩薩的大悲願（p.248）力是平等普應的，眾生所見所聞的也是平等的。

這是說：「**眾生依於**」勝義的真實「**三昧**」，能「**得平等**」的「**見**」於「**諸佛**」。

三昧，是三摩地的異譯，譯義為正定。⁵¹¹於清淨定心中，現見十方諸

⁵⁰⁹ 鑠（shuò 尸乂丿ㄅ）：4.滲入。一說，授與。《孟子·告子上》：“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。”（《漢語大詞典（十一）》，p.1428）

⁵¹⁰ 參見：

（1）東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 10(大正 09，465c28-29)：

如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。

（2）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 19(大正 10，102a23-24)：

如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。

（3）唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 37(大正 36，284a24)。

⁵¹¹ 參見：