

福嚴推廣教育班第 38 期

《大乘起信論講記》¹

〈懸論〉

(pp.1~22)

釋圓悟 (2019.09.11)

壹、作者與譯者²

(壹) 一般公認的傳說

一、對「作者」之討論

《大乘起信論》，向來傳說是馬鳴菩薩³造的。名為馬鳴的，印度不止一人，古來就有「六馬鳴」的傳說。⁴然大家都意許是：龍樹以前的那位馬鳴。

據《馬鳴傳》及《付法藏因緣傳》的傳說，馬鳴是脇尊者的弟子，⁵或富那耶奢的弟子。⁶時代約與迦膩色迦王同時。⁷

二、對「譯者」之討論

¹ 民國三十九年在香港大埔墟梅修精舍講

印順法師，《大乘起信論講記》，新竹，正聞出版社，2000年10月新版1刷。

² 案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：**粗新細明體**（11號字），並加**網底**；如編者所加者，則是：**粗標楷體**（10號字）。

³ 關於「馬鳴菩薩」之說明，詳參：

印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.324~339。

⁴ 參見：

(1) 龍樹造·筏提摩多譯《釋摩訶衍論》卷1(大正32, 594b3-c19)。

(2) 梁·僧祐撰《出三藏記集》卷12(大正55, 89a25-b14)：

……馬鳴菩薩第十一……後馬鳴菩薩第十六……龍樹菩薩第三十四……

(3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.331~332：

說到馬鳴的事跡，首先要注意到，印度佛教史上的馬鳴，到底有幾人？印度人同名的極多，所以說馬鳴不止一人，這是可能的。然見於印度佛教史，為佛教著名大德的馬鳴，還只是龍樹以前的，那位佛化的文藝大師（《釋摩訶衍論》，是韓人偽作；論中的六馬鳴說，沒有研考的價值）。

《出三藏記集·薩婆多部記》所傳：「舊記」有二馬鳴：一、第十一師；二、第十六師。佛馱跋陀羅（Buddhabhadra）所傳，只有一位馬鳴。舊記的二馬鳴，都出於脇及蜜遮迦（Mecaka）之間。先後數十年間，真的有二位馬鳴嗎？即使有二馬鳴，佛教名德的佛化藝人，也必然為其中的一人而已。

⁵ 後秦·鳩摩羅什譯《馬鳴菩薩傳》卷1(大正50, 183a26)：「有大師名馬鳴菩薩，長老脇弟子也。」

⁶ 元魏·吉迦夜共曇曜譯《付法藏因緣傳》卷5(大正50, 315a12-13)：「昔富那奢臨涅槃時，以法付囑弟子馬鳴。」

⁷ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.334：

馬鳴到了北印度，並為迦膩色迦王所尊敬。從《大毘婆沙論》引述法善現頌而說，馬鳴於「北天竺廣宣佛法」，應該是確實可信的。

本論的譯者：梁時真諦譯的，通常稱為梁譯。⁸譯《華嚴經》的實叉難陀，也（p.2）曾譯過這部論，通常稱為唐譯。⁹

現在所講的，是梁譯本。據《慈恩傳》說：當時印度已沒有《大乘起信論》了，玄奘特依中文本轉譯成梵文。¹⁰

這樣說起來，本論是很有根據的！

（貳）古今懷疑者的意見

一、非「真諦」之譯著¹¹

（一）古籍中的討論

非真諦譯 《大乘起信論》不是真諦譯的，這種說法，是古已有之。

隋時與嘉祥同門的**均正**，在《四論玄義》中說：「尋覓翻經目錄中無有也。」

法經奉詔編撰經錄，把本論編入疑偽類，並且說：「勘真諦錄無此論。」¹²

同時的**費長房**撰《歷代三寶記》，即說本論為梁真諦譯。

彥琮等的《眾經目錄》，說是陳真諦譯。

一直到唐智昇的《開元釋教錄》，才肯定說：這部論確是梁真諦譯的。

這些是古代的說法。

（二）近代學者的討論

近代如日本望月信亨等，根據均正、法經等的傳說，加以研究，也說《大乘起信論》不是真諦譯的。

民國十二、三年，梁啟超有《大乘起信論考證》¹³一書問世，採用日人的說法；不但說本論不是真諦譯的，論前的智愷序也是假的，甚（p.3）至唐朝重譯的《大乘起信論》，也靠不住。

支那內學院的呂澂，也以為：實叉難陀的譯本，不過是梁譯本的文字上少加修改而已。

他們都提出詳密的理由，證明他們所說的不錯！

二、非「馬鳴」所造

（一）古籍中的討論

⁸ 參見：馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 575b12-583b16)。

⁹ 參見：馬鳴造·實叉難陀譯《大乘起信論》卷1-2(大正32, 584a23-591c21)。

¹⁰ 另參見：唐·道宣撰《續高僧傳》卷4(大正50, 458b27-29)：

又以起信一論，文出馬鳴，彼土諸僧思承其本，奘乃譯唐為梵，通布五天。斯則法化之緣，東西互舉。

¹¹ 參見：印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.123~124。

¹² 隋·法經等撰《眾經目錄》卷5(大正55, 142a16)。

¹³ 參見：梁啟超，《大乘起信論考證》。(引自：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an163503.htm>)

非馬鳴造 《大乘起信論》不但不是真諦譯的，也不是馬鳴造的。

這在古代，首由**均正**倡說：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造，昔日地論師造論，借菩薩名目之。」

但嘉祥即稱之為「馬鳴論」¹⁴。

到唐代，唯識學者還有說是世親所作的不了義說。

本論的作者，古代傳說中，確是遊移而不定的。

（二）近代學者的討論

1、兩種方法學上的研討

到近代，這樣說的人更多，約可為二類：

（1）梁啟超等——重於教理的發展史

一、如梁啟超他們，重於教理的發展史。從小乘到大乘，大乘從空宗到唯識，這是佛教義理發展的程序。

可是，《大乘起信論》的思想，比唯識學還要圓滿得多，所以就斷定它是：唯識興盛以後的作品。龍樹以前的馬鳴，是不會造這樣圓滿的論典的。《大乘起信論》不是馬鳴造的；實是中國人造的，因此讚歎中國人思想的偉大。

（2）歐陽竟無等——依考據學明義理上之爭議

二、如歐陽竟無他們，也依據考證，但主要是從義理的疑似上說。據他們的見解，《大乘起信論》所說的，是不對的。（p.4）因為《大乘起信論》所說的，與唯識學不相合。

他們似乎以為：唯有瑜伽、唯識所說的教理才是正確的。《大乘起信論》既與此不合，即是錯誤；所以也決定不是馬鳴造的。

歐陽竟無，還多少融通一點；到了王恩洋、呂澂他們，就直斥為偽造了。

2、兩派學者的態度：讚歎、誹謗

所以說《大乘起信論》不是馬鳴造的，也有二派：一派如梁啟超等起而讚歎；一派如王恩洋等起而非毀¹⁵，說它是「梁陳小兒所作，剗¹⁶絕慧命」。

三、小結

這是關於古往今來說《大乘起信論》非真諦譯、非馬鳴造的大概情形。

本論在過去中國佛教界，有崇高的地位；民國以來，由於考證與唯識學的興起，開始遭遇惡運，受到多方面的懷疑和批評。

（參）維護起信論的近代大師

¹⁴ 隋·吉藏撰《勝鬘寶窟》卷2(大正37, 51a27-29):「彼取性者，馬鳴論中，名執取相，亦名執相應染餘見愛等。」

¹⁵ 非(ㄇㄨㄟ)毀：誹謗；詆毀。非，通“誹”。(《漢語大詞典(十一)》，p.779)

¹⁶ 剗(ㄉㄤ)：毀滅、削平、刪除。(教育部重編國語辭典修訂本)

一、太虛大師極力維護《大乘起信論》

肯定《大乘起信論》是真諦譯、馬鳴造，出而盡力維護它的，那要算太虛大師了。大師極力維護《大乘起信論》，那麼，對於前面二派的說法，就非予以答覆不可。

二、與考證學相關之回應

（一）以進化發展法衡量佛法，並不恰當

關於考證的部分，大師以為：佛法是不可以從進化的觀點來考證的。他以為：東(p.5)方文化是不同於西方進化的文化的；所以用進化發展的方法來衡量佛法，極為錯誤。¹⁷

大師對於《大乘起信論》的有關考證部分，從大處著眼，只略談方法對不對而已。

（二）中心思想：《大乘起信論》是早於龍樹的作品

照大師的見解，《大乘起信論》是龍樹以前的作品，但他不能否認龍樹以前像《大乘起信論》的思想，並沒有起著大影響。

所以在〈再議印度之佛教〉說：大概馬鳴造《大乘起信論》以後，因為法不當機，即暫為藏諸名山，以待來日。¹⁸

當時雖沒有大大的弘揚，但不能說沒有造。他以這樣的理由，維持《大乘起信論》是空宗以前的作品。¹⁹

¹⁷ 參見：

(1) 太虛大師，《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.27：

以毒迷於西洋人思想學術發達進化之偏說，即所云進化之史論及科學之方法。見此論所詮之義，有包舉龍樹、無著兩派論義之概，遂判此論必發生於龍樹、無著兩派之後，且必發生於善為調和之說之中國人手。……

(2) 太虛大師，《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，p.29。

(3) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，pp.203~204。

¹⁸ 另參見：太虛大師，《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈評大乘起信論考證〉，pp.34~35。

¹⁹ 參見：

(1) 太虛大師，《太虛大師全書 第十六編 書評》，〈再議印度之佛教〉，pp.57~58：

依此而論印、華之教史，則印度第三期之分四節，初以傾向佛陀而馬鳴讚佛行果，其揭示深圓證德，激發大乘正信，豎立菩提願心，契根本法輪之直依佛陀者，則為宗地及起信二論。然其時馬鳴處一切有派方盛之北印，外現隨順無諍，故惟讚揚十善、六度行及無我義，其宗本論則傳一二人如堅慧輩潛待機緣。護法之三十論釋，且隱俟玄奘乃傳；馬鳴之宗地、起信，數傳後始宏布，不惟可能，亦其勢有然也。既同為推測而絕無能證實二論非出馬鳴者，則毋甯順古認出於馬鳴，故馬鳴在龍樹前，即法界宗——原著名真心——在法空宗前也。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈大乘是佛說論〉，pp.195~196：

我把印度的佛教史，分為無常、性空與真常，對真常多少有點指摘；這在自己，覺得是繼承龍樹、無著一貫的精神。時代不同，它的病更深，不免說得更徹底。但虛大師批評我：將馬鳴、龍樹、無著的一貫，糅成支離破碎了。起初，使我驚奇得有點不敢相信，龍樹、無著的一貫是什麼？但現在，我漸漸明白了，好在問題也等於過去。虛大師也覺得「於大乘教理上，從空到不空，證之多分的大乘經論，蓋無問題」；不過，總以龍樹以前的馬鳴作《起信論》為理由，維持先真常而後性空的見地。我想，龍樹以前的馬鳴，有沒有作《起信論》，這在今日，應該是共明的事實，不必再勞研討的了！

（三）維護中國佛教傳統的思想

大師為什麼要這樣說？因為他底²⁰思想——中國佛教傳統的思想，是和《大乘起信論》一致的，是把這樣的思想作為佛陀根本教法的。

如《大乘起信論》後起，或被人推翻了，那他的思想根源以及中國佛教所受的威脅，是怎樣的可怕！所以特為方便會通，盡力出來扶持。

三、關於義理方面的會通

（一）以圓融態度會通異說

關於義理方面的非議，大師是和事老。他以為：《大乘起信論》所說的很好，唯識宗所講的也不錯。那麼，唯識與《大乘起信論》的義理，應怎樣融會它的矛盾呢？

（二）依兩點解說

他提出二點來解說：

1、真如的涵義

一、《大乘起信論》所說的真如，與唯識所說的真如是不同的。(p.6)

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、種子的熏生

二、唯識家說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏，而《大乘起信論》說無漏與有漏互相熏生。²¹

大師以為：《大乘起信論》（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《大乘起信論》與唯識的矛盾。

（肆）從合理的觀點來重新審定

一、考證真偽的問題

（一）方法學上的討論

1、以考據學研究佛法，不應該反對

考證真偽的問題 用考證方法研究佛法——這種治學方法，是不應該反對的。

2、太虛大師的觀點：先全體而後分化

如大師以為：東方式的文化，是先全體而後分化的。像《大乘起信論》所說的，空與有都照顧週到；後來龍樹、無著他們，據各方面的義理而特別發揮，才有大

²⁰ 底（·勿才）：1. 結構助詞。猶的。《無常經講經文》：“到家各自省差殊，相勸直論好底事。”（《漢語大詞典（三）》，p.1218）

²¹ 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第六編 法相唯識學》，〈佛法總抉擇談〉，pp.1378～1382。

乘空有宗派的出現。

西洋文化都是先有甲，再有乙，然後才有丙的綜合。用這種西方 (p.7) 式的發展法則來看《大乘起信論》，那就無怪要說《大乘起信論》是後出的了。

3、思想的統一含有多方面

(1) 文化上的錯解：西方重外物，東方發內心

西洋文化是著重外物的，而東方文化卻是發自內心的，根本不同。這一見解，似乎應該修正。

(2) 著重部分而引起思想的分化

偉大的思想家，總是博大精深，思想的統一中含有多方面的。後學的繼承者，往往只著重其中的部分，這就引起後來的分化了。

這在西洋，也不能說沒有，像黑格爾²²的哲學，有人跟他學，走著唯心的路線；有人學了，卻走著唯物主義的路線。

黑格爾的學說如此，其他哲學家的傑出者，也莫不如此。

(3) 先分立後綜合

先分立後綜合的例子，在中國也到處都是。

以中國佛教來說，古代在南方流行的佛教，有天台智者出來綜合它，判為四教。

到後來，北方又新起了禪宗，賢首又起來綜合它，改判五教。²³

(4) 小結

這不是合於正反合的發展例子嗎？

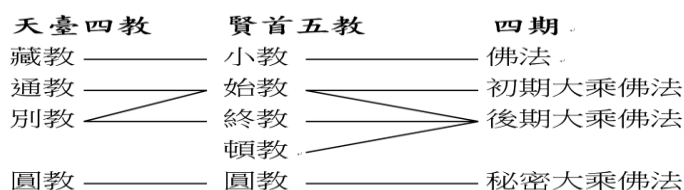
4、導師之觀點：思想有演化，但不一定是進化

因此，大師所說佛法不應該以進化發展的方法來考證，可能為一時的方便之談！

我以為：考證的方法不應該推翻。²⁴思想是有演化的，但不一定是進化的。在發展演化的過程中，可以演化成好的，也可以演化成壞的，不該說凡是後來的就進步。

²² 黑格爾：(西元 1770~1831) 德國大哲學家，繼康德、謝林之說而樹立絕對唯心論，在方法論上，斥形式邏輯而應用辯證法，著作宏富，最重要者有《邏輯科學》、《歷史哲學》、《藝術哲學》諸書。(教育部重編國語辭典修訂本)

²³ 參見：印順法師，《華雨集(四)》，〈契理契機之人間佛教〉，pp.10~11：



²⁴ 參見：

(1) 太虛大師，《太虛大師全書 第十四編 支論》，〈佛法救世主義〉，pp.130~133。

(2) 印順法師，《無諍之辯》，〈談入世與佛學〉，p.204。

（二）《大乘起信論》之自身價值

1、從兩點述說，一般學者的迷失

而且，即使考證得非馬鳴作、非真諦譯，《大乘起信論》的價值，還得從長討論（p.8）。我的看法是：

（1）由印度所傳的典籍，並不一定是好的

一、印度傳來的不一直都是好的。中國佛教界，一向有推崇印度的心理，以為凡是佛典，只要是從印度翻譯來的就對；小乘論都是羅漢作，大乘論都是了不起的菩薩作。

其實，印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的。所以，不要以是否從印度翻譯過來，作為佛典是非的標準。

而且，印度也不少託名聖賢的作品；即使翻譯過來，並不能保證它的正確。

（2）中國的著作，並不一定就是錯的

二、中國人作的不一定就錯。佛法傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考、深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的。

如天臺宗的典籍，主要是「智者大師說」的，不也還是照樣的崇敬奉持！

2、過度重視師資傳承，因而忽略典籍自身的價值

有些人，重視佛法的傳承，以為從印度傳來的就是正確的，中國人造的都不可靠，這看法是太不合理了。

其實師資傳承，也僅有相對的價值。印度、西藏，都大談師承，還不也是眾說紛紜、是是非非嗎？

我們應該用考證的方法，考證經論的編、作者，或某時代、某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作為沒有價值或絕對正確的論據。

在佛教思想上，《大乘起信論》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某時、某人的作品，就認（p.9）為不值一錢！²⁵

二、義理正謬的問題

（一）佛教中有眾多派別，不應以自宗見評論他宗之思想

1、從唯識學立場，無法評斷《大乘起信論》之價值

義理正謬的問題 站在唯識學的立場，評論《大乘起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《大乘起信論》的價值。

²⁵ 另參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈大乘是佛說論〉，pp.174~175：

……我所說的佛法流行，就是從變的觀點，從史的演化去觀察。歷史需要考真偽，但這與古董的鑑別不同，特別是因為佛法是無限錯綜、複雜的大流行。就是偽作（其實多是時代意識從無意識中形成的），其中並非沒有思想上的淵源，有他的時代背景，也就是某一時代一部分人思潮的敘述。所以，並不能就此斷定他的是不是。……

2、略述佛教中之學派

佛法中的大小乘，有種種派別。像小乘有十八部、二十部之多，從大體上分，也還有：有部、犢子部、分別說部、大眾部的四大系。大乘中也有有宗、空宗的不同。

佛法流行在世間，因為時、地、根機、方法的不同，演化成各部各派的佛法。

3、從自宗立場評斷他宗，並不客觀

現在來研究佛法，對各部各派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合於自宗的，就以為都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。

站在唯識的立場，說別宗不對、不合正理；別的宗派，也可以站在另一立場，說唯識的不對、不符正理；但決不會因此而問題就解決了。

(二) 導師評述

1、不該以「自宗是，他宗非」的態度，評論佛法

我覺得：唯識學者對於《大乘起信論》，應以討論、商榷的態度，不應以「同我則是，異我則非」的態度來否定《大乘起信論》。

2、應理解教理的不同處，不該強融合差異

然對於以唯識融會《大乘起信論》，似乎也終於多此一舉。《大乘起信論》與唯識論，各有獨特的立場、不同的方法、不同的理論，一定要說 (p.10) 它們恰好會通，事實是不易做到的。

學派的教理，既各有不同處，就是費盡力量以求圓融會通，而結果，別人也還是不會承認的。所以，我們先應了解它們的不同，不要偏執，也不要附會。

先明白各論的特殊意義，再來考慮它在佛法中的地位。我覺得，我們應該這樣！

貳、大乘起信

(壹) 釋論題

本論名為《大乘起信論》。

一、釋：大乘

大乘的乘，是車乘，可以載運人物由這裡到那裡；佛法可以運眾生從生死此岸到涅槃彼岸、佛道彼岸，所以譬喻佛法為乘。

佛法中最究竟的，就稱為大乘法。大體說來，凡是發菩提心、修菩薩行、自利利他，以證得佛果為究竟目的，這就是大乘法。

大乘，即是以成佛為目的而發心去修學的；如以得阿羅漢果為目的而發心去修學，就是聲聞乘，或被貶為小乘。

二、釋：起信

(一) 佛法之信，以心淨為性

修學佛法的過程，先要對自己所要修學的法，生起信順的心。信順，是對於這種法

有了純潔的同情與好感；然後生起信可、信求，乃至到證信。由最初的信順心到證信，(p.11) 佛法都叫做信——信以心淨為性。²⁶

（二）起信之深意

信，不單是仰信，要從親切的經驗，去完成無疑的淨信（信智合一）。²⁷

如禪者所說的悟，《阿含經》所說的四不壞信——四證淨，都是淨信；²⁸大乘發菩提

²⁶ 參見：

- (1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 29b22-c5):「云何為信？於實德能深忍、樂欲，心淨為性，對治不信樂善為業。……此性澄清，能淨心等。以心勝故，立心淨名，如水清珠能清濁水。」
- (2) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷 1(大正 31, 852a10-11):「云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。」
- (3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.94~95：
怎麼樣才叫做信呢？「深正符順，心淨為性」。比方拿四諦的道理來講，對苦、集、滅、道這四諦的理，要「深」刻、「正」確的理解，不是迷迷糊糊迷信一樣的。假使自己的心意很「符」合、相「順」，不相違反，這時候，心裡真正的信心就發生了，心就清淨了，「心淨為性」。在經上講，這種信心真正生起的時候，煩惱都退開了，心理上當下就清淨、安定。但這還不是成聖人，這是真正初步的信心發了。佛法中講信三寶、信四諦、信業、信果，是這樣的一個信。

²⁷ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈佛學的兩大特色〉，pp.161~163：

信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。……
第二是信可，或稱為解信，經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。認得真，才信得切。通過耳聞眼見，再經內心思考（這與三慧中思慧相應），求得系統的認識，認定它確實無謬。
第三是信求，這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。如去山中採礦，經過勘定後，知其地實有石油，確信無疑，即可開始鑿掘了（與修慧相應）。
第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。佛法說信不排智，智以信成，達到信智合一，這與其他宗教的信仰大大不同。……

²⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1127 經》卷 41(大正 2, 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。」
- (2) 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)。
- (3) 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。」
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.307~310。
- (5) 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。

心，也即是大乘信心的成就；等到徹證大乘法，那就叫淨心地。²⁹

所以，從淺處說，起信，是要我們於大乘法起信仰心；從深處說，是要我們去實現它、證實它。

三、本論宗趣：修學以完成大乘之信心

本論名《大乘起信論》，就是以修學大乘而完成大乘信心為宗趣的。如不能於大乘法生信心，即與大乘無緣了。

(貳) 本論以「眾生心」明大乘法，而起信大乘法

一、古今之爭論：大乘是否佛說

(一) 龍樹等大乘行者之主張

對於大乘佛法，有相信大乘是佛法的，有的根本不信而說大乘是非佛說的。從前，龍樹、堅慧³⁰、無著他們，都為了大乘是佛說而論證。

照說，佛弟子都是承認有佛菩薩的。依一般大乘者說：在因地中修菩薩行，功德圓滿到最後成佛，與聲聞是不共的。

(二) 聲聞行者的觀點

依聲聞者說：佛所修的道，雖是以慈悲而圓滿十（六或四）波羅蜜多，然能證見的智，是四諦或滅諦智；³¹所證見的也還是四聖諦；所證得的也還是涅槃。

²⁹ 參見：

- (1) 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。
- (2) 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。
- (3) 印順法師，《學佛三要》，〈信心及其修學〉，p.90:
在大乘中，是初地的「淨勝意樂」；在聲聞，是初果的得「四證淨」或「四不壞信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。

³⁰ 參見：

- (1) 印順法師，《華雨集（一）》，〈楞伽阿跋多羅寶經釋題〉，p.150:
略與世親同世之堅慧，作《寶性論》（或傳為彌勒造，無著釋，或世親釋），《法界無差別論》，始專明如來藏（界）性。
- (2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.8:
依中國古人的傳說，《寶性論》是堅慧（Sāramati）菩薩造的。但西藏傳說：偈頌是彌勒（Maitreya）造，釋論是無著（Asaṅga）造的。對於本論的作者，近代有不同的見解。真諦的《婆藪槃豆法師傳》說：世親（Vasubandhu）造《三寶性論》。「三寶性」就是「寶性」，所以《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，推定為堅慧造本頌，世親造釋論。

³¹ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷103(大正27, 533a20-b19)。
- (2) 婆藪跋摩造·真諦譯《四諦論》卷1〈思擇品1〉(大正32, 378a7-11)。
- (3) 印順法師，《印度之佛教》，〈學派思想泛論〉，p.159:
加行位中，觀四諦理；然其證入見道，說一切有及犢子系，主四諦漸現觀，十五心或十六心中次第而入。大眾及分別說系，則於四諦一時現觀，頓入四諦共相之空無我性。即

雖也覺得與聲聞行多少不同，但以為：除三藏以外，並沒有大乘經。

〔三〕《攝大乘論》的詮釋

大乘學者要成立大乘法，必須有異於聲聞法的大乘法，才能確信三藏外的摩訶衍 (p.12) 經是佛說。為了要證明這點，如發心、修行、證果，都指出與聲聞乘不同。

無著的《攝大乘論》，引《阿毘達磨大乘經》的十殊勝證明別有大乘法，大乘佛法就是異於聲聞的十種殊勝。³²

二、本論以「眾生心」起信大乘法

〔一〕大乘法即是眾生心

本論成立大乘法，約法與義說³³。法，指大乘自體（具體的內容）；義，是大乘法所有的種種義（相）。本論說：大乘法不是別的，就是眾生心。³⁴

這與十殊勝的證成大乘法，底裡是有著共同性的。所說的十殊勝，推究到最根本

觀一切法無常故苦，苦故無我、無我所，證空寂無生之一滅，乃名見道。餘若大眾者之「苦能引道，苦言能助」，與東南印之文化有關，獨開行持之特色也。

(4) 印順法師，《性空學探源》，pp.257~258：

得道就是初果見諦。中國向來傳說，聲聞學派中有著「見空得道」與「見有得道」的不同；其實，這就是「四諦漸現觀」與「四諦頓現觀」的不同。《成實論》卷三、《順正理論》卷六三，對這問題都有所說明。

四諦漸現觀，以為先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果；以前的現觀苦集滅前三諦時，只在見道位中。

四諦頓現觀，以為將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能夠一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。

在學派佛教中，這自來是一個爭論，兩說各有其聖教的證據與充分的理由。

³² 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 132c23-133a4)：

阿毘達磨大乘經中，薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，為顯大乘體大故說。謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：一者、所知依殊勝殊勝語；二者、所知相殊勝殊勝語；三者、入所知相殊勝殊勝語；四者、彼入因果殊勝殊勝語；五者、彼因果修差別殊勝殊勝語；六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語；七者、即於此中增上心殊勝殊勝語；八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語；九者、彼果斷殊勝殊勝語；十者、彼果智殊勝殊勝語。由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘真是佛語。……

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 322b29-c24)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.15~19。

³³ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298經》卷12(大正02, 85a12-b19)。

³⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 575c20-576a1)：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者、法，二者、義。

所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

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.45~58。

處，就是阿賴耶識，這又叫所知依。一切淨不淨法、有漏無漏法，都依阿賴耶識而成立，所以十殊勝也以這所知依殊勝為根本。³⁵

本論說大乘法是眾生心，阿賴耶與眾生心，不是明顯的大致相同嗎？以眾生心或阿賴耶為本而成立大乘法，那麼，要信解大乘，也無非信解這個，與依這個而有的一切。換句話說：信解得眾生心，也就信解得大乘法了。

〔二〕舉論明義

《大乘起信論》依眾生心（法）顯示體、相、用（義），以說明大乘法；而真諦譯的世親《攝大乘論釋》也說：「為顯大乘有勝功德，為實有及利他故。」³⁶

有勝功德，即是大乘的德相；實有，即大乘的實體；利他，即大乘所起世、出世間善因果用。

這與本論所說，是沒有什麼本質不（p.13）同的（這說明唯心論者的意見的一致，並非說本論與真諦譯有什麼關係）。

〔三〕小結

要證成乘法，如不能具體的顯示，就不能引發他人的信心。現在直指乘法就是這個——眾生心，真是人人現成的；不用他求，可以當下生起正信。

在唯心論者看來，乘法即是唯心論；即在這點上，與聲聞的教法（不徹底的唯心論）不同吧！

〔參〕本論著重於自心的修行

一、學佛之目的：實現自心的清淨與自在

信仰佛法、修學佛法，是作為軌範身心的修持法，是為了實現自心的清淨與自在。所信、所學的，不是身心以外的什麼神明的崇拜，而是確信自（己身）心的可從修治以到達完滿的自在。

二、信、證皆由自心而成就

乘法（修行成佛的法門）要我們信的、學的，就是我們的自心，以及從自心為根本的立場去理解一切。

能這樣的信解修學，就是信解修學大乘。所以，大乘就是眾生心；信是信自己的心，證也是證這個自心。

³⁵ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 133a5-18)：

復次，云何能顯？由此所說十處，於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說，謂阿賴耶識，說名所知依體。三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性，說名所知相體。唯識性，說名入所知相體。……是故應知但依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語。

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 323a10-b4)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.19~24。

³⁶ 世親造·真諦譯《攝大乘論釋》卷1〈釋依止勝相品 1〉(大正31, 155a11-12)。

大乘，確是這樣的重視自心；大乘起信，是信得以眾生心為本的法門。

三、中國古德推崇本論之緣由

中國的禪者與天臺、賢首各家，都推重本論，就因為本論是從實踐的觀點而開示與我們關切的自心法門。傳說：慧思禪師作有《大乘止觀》，即是本論的再製。

本論著 (p.14) 重自心的修行，所以開宗明義就說：「所言（大乘）法者，謂眾生心。」³⁷一切的一切，都出發於心而回歸於心；信大乘，即是信得這個。

參、本論在佛法中的地位

（壹）從學派的系統說

一、大乘法二宗、三宗之辨

（一）從義理去分別大乘的學派

一、從學派的系統說：佛滅四、五百年的時候，佛法分為大、小乘。

本論是屬於大乘的；論中所談的發心、修行、證果，都是屬於大乘的。大乘法也有學派的差別，但分別大乘學派，要從義理去分別。

（二）大乘分三宗說，本論是真常唯心（法界圓覺）

太虛大師分大乘為三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。³⁸

我在《印度之佛教》，稱之為虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論；³⁹內容與大師所說相近（臺家的通、別、圓；賢家的法相、破相、法性，也相近）。本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。

佛法是否唯心論，這是另一回事；但本論，徹底徹底的是唯心論，是絕對唯心論，這是誰也不能否認的。

本論所說的「眾生心」，含攝得生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的、清淨的，所以唯心而又是真常的，與無著系的虛妄唯識學不同。

³⁷ 另參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 575c21)。

（2）陳·慧思說《大乘止觀法門》卷1(大正46, 642b10-16)：

又真如者，以一切法真實如是唯是一心，故名此一心，以為真如。若心外有法者，即非真實，亦不如是，即為偽異相也。是故起信論言：一切諸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。以此義故，自性清淨心，復名真如也。

³⁸ 太虛大師，《太虛大師全書 第一編 佛法總學》，pp.877~878：

復次，我向來將大乘教理分判為「法界圓覺」、「法性空慧」、「法相唯識」三宗（最近印順法師分為性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論三種，雖內容不出我所分判的，不過「真常」、「虛妄」的用辭界限，殊不能明確的分清楚），也可以同樣的拿來觀察中國佛教歷史的。如主動流的道安系就是法界圓覺宗，外入流中傳龍樹學系的就是法性空慧宗，傳世親學系的就是法相唯識宗。不過在中國佛教歷史的立場，不妨略改為佛本論系（法界圓覺宗），性空論系（法性空慧宗），唯識論系（法相唯識宗）。後兩種都是採用古來的名稱，只為便利上不得已新立了佛本論系而已。

³⁹ 參見：印順法師，《印度之佛教》，p.2。

〔三〕大乘二宗說

大乘法的 (p.15) 三宗論，有些人是不承認的。他們分大乘為二宗：(一)、空(中觀)宗，(二)、唯識宗。

這因為他們是重論的；唯識宗與空宗，都有豐富的論典，而真常唯心一系，論典極少。西藏所傳的，也以論師為主，所以也說大乘但有二宗。

〔四〕從經論的考察，知有三系之別

然確實的考察起來，三宗的體系是存在的。流傳在中國的大乘，決定有此三系的差別；從印度傳來的經論去看，也是有此三系的。

如《楞伽經》、《密嚴經》，雖說是唯識宗的論典；但仔細地研究起來，倒是與真常唯心論的體系相合的。⁴⁰

二、導師對大乘經、大乘法之判攝

〔一〕大乘經可分二系

我所理解的是：大乘經可以分為二系：(一)、判大小二乘的空相應大乘；(二)、判有空中三教的唯心不空大乘。

如《般若經》等，這是性空系的；《密嚴經》、《楞伽經》、《涅槃經》、《金光明經》等經，是以唯心不空為究竟了義的。

大乘法到達西北印，部分的一切有系(有部、經部)的學者，承受了大乘法——性空與唯心不空的大乘經，而通過一切有系的見地，融會而修正它，發揮出法相唯識的學系。

〔二〕大乘法有三系之別

大乘法定有三大系的差別：真常唯心系的要典，幾乎都是契經的。

性空系的要典，有經也有論。

唯識系的要典，則幾乎都是論的；契經，也許就是《解深密經》與《阿毘達磨大乘經》(p.16)(還不一定偏屬唯識)吧！像唯識宗所依的六經，若沒有受過唯識論的

⁴⁰ 參見：

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.243~244：

有人說《起信論》，立真如生無明義，實在不妥當。只可說，依真如而有無明，迷真如而有無明，無明是不離於真如的。但真如非生死緣起法，不可說真如生無明。本經說如來藏為依；《楞伽》、《密嚴經》，說如來藏藏識為依，唯識論以阿賴耶識(識藏)為依。如來藏為依，是真常妙有的大乘經的本義，專依賴耶說所依，是受著西北方論師的影響。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.243~244：

印度方面，進入了真常大乘的時代，此後來中國的譯師，大都與真常大乘有緣。重要的有：于闐的實叉難陀(六九五——七〇〇)，重譯《華嚴經》與《楞伽經》。中天竺的地婆訶羅(六八〇——六八八)，譯出了《密嚴經》與《顯識經》。

《密嚴經》是繼《楞伽經》而傳出的，唯心而更富真常的特質。依真常而立唯心學(融會了唯識學)，《楞伽經》與《密嚴經》，可說到達頂點！正像真常有而融貫真空，到《大般涅槃經》而完成一樣。

深切影響，去研究《華嚴經》、《楞伽經》、《密嚴經》等，那所得到的結論，是難得與唯識系相應的，反而會接近真常唯心論的。

〔三〕由（論）二宗、（經）二系合為三宗

論典可大分為二宗，即中觀與唯識；契經也可以分為二系，即性空系與唯心不空系；由此即總合為三宗。

三、小結

本論是屬於真常唯心論一系，所以不應該專以空宗及唯識宗的觀點而論斷它。

也就因此，本論無論是中國或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的獨到價值，值得我們深長的研究。

〔貳〕從染淨所依說

一、略釋生死與解說的所依：無明與明

二、從染淨所依說：佛法有兩大問題：（一）、雜染的生死，（二）、清淨的解脫。

〔一〕無明是生死雜染的所依

《阿含經》和早期的聖典，一致的說：世間生死是緣起的。緣起法中，主要而有攝導性能的，是無明。

十二緣起，說明生死流轉的雜染法，有它發展的程序；如由無明而起種種的行（業），由行（業）而招感有識的生死身。

緣起雖如環無端，無明也由於因緣，但從緣起支的重心說，是無明——愚癡、無知。無明，是一切雜染法的重心。

〔二〕明、般若、覺是涅槃的所依

從生死而得解脫，證得涅槃的清淨法，也是有攝導重心的，就（p.17）是明；明即是般若，也即是覺。

〔三〕小結

所以說：「無明為雜染法根本，明為清淨法根本。」

或說：「以無明為上首故，生一切世間雜染法；以明為上首故，生一切出世清淨法。」⁴¹

二、大乘三系對染淨依的詮釋

〔一〕性空惟名論

1、無明：不知一切法空之理

因無明故有生死，因明故得涅槃。這與性空大乘所說的相近。性空大乘說：世間

⁴¹ 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 25(大正 27, 126c22-127a1)：問：何故此中，因明、無明而作論耶？

答：是作論者，意欲爾故，乃至廣說。

復次，此二俱是根本法故。謂雜染品法無明為根本，清淨品法明為根本。

復次，此二俱是上首法故。如說：無明為上首，無明為前相，生無量種惡不善法，及起此類無慚無愧。明為上首，明為前相，生無量種清淨善法，及起此類增上慚愧。

是緣起的。眾生所以長受世間生死，即由於緣起中的無明；無明是不了諸法自性的本空，由此無明為迷本，所以生死不了。

這與《阿含經》小不同，《阿含經》說無明，不專重不知性空的無常、無我，更說無明為不知苦、不知集、不知滅、不知道等（大乘著重了無明中的根本妄執）。⁴²

2、兩種般若（明）

從生死而能得解脫，由於般若；般若為悟本，即證悟諸法的本性空寂。然般若可分為二種：一、有為般若，二、無為般若（見《大智度論》）。⁴³

有為般若，約未證法性空的有漏智慧說。

無為般若，約悟證空性的智慧說；般若與空性相契相應，與法性無為不二而得名。

3、會通早期佛教之諍論：道諦是有為？抑或無為？

這在《阿含經》的根本教義中，有一問題存在。佛說因緣所生法，主要是約雜染法說的。有為（為業感所生的）緣起，即苦諦與集諦；涅槃是滅諦無為法；這從染而淨，能證（p.18）法性寂滅的，是以慧為攝導的戒定慧——道諦。⁴⁴道諦是有為呢？還是無為？

有為緣起，一向約苦、集說，無為但約涅槃滅諦說。從道諦的因緣相資說，有說是有為的；從道諦的不因涅槃而永滅說，有說是無為的。

《大智度論》的分別般若（道諦的根本）為二，可說是會通了《阿含經》中略說而未盡的諍論：即般若不與空性相應的是有為，與空性相應的是無為。

（二）虛妄唯識論

1、阿賴耶識是雜染依，轉雜染而成清淨

⁴² 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298經》卷12（大正02，85a16-25）：

彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。

（2）後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10相行品〉（大正8，238c24-25）：

佛言：「諸法無所有，如有有，如是無所有。是事不知，名為無明。」

（3）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷43（大正25，375a11）。

⁴³ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷84〈三惠品70〉（大正25，651b15-17）：

復次，般若有二種：一者、有為，二者、無為。學有為般若，能具足六波羅蜜，住十地中；學無為般若，滅一切煩惱習，成佛道。

⁴⁴ 印順法師，《佛法概論》，pp.144~145：

說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。

這如唯識者所說的圓成實一樣：如說有染依他與淨依他（清淨的緣起），那圓成實即專指空性。如不立清淨依他，那麼無漏的道諦，也即稱為圓成實了（如無為般若）。

但性空者以雜染法的根本為無明，清淨法的根本是般若；而唯識者說以無明、般若為本的是約迷悟說，而建立雜染法與清淨法的本依，說緣生法即是依他起，根本依是阿賴耶識。賴耶為生死雜染依；也由此轉染依成淨依。

2、早期唯識學，以法界為清淨的法本

然初期的唯識學，依（唯心不空）大乘經立論，以法界（即真如法性）為清淨法本。

一切眾生，雖（大都）有無漏種子是法界性所攝；但在眾生位，此無漏種子（不是阿賴耶識）卻是附屬於阿賴耶識的。到無漏現前，無漏種起無漏現行，即依屬於法界。

所以，菩薩發菩提心、修菩薩行，(p.19)一切以法界為依；法界即聖法的因。⁴⁵

但後來，更傾向於一切有系的，如《成唯識論》等，清淨無漏法依又偏重阿賴耶識中的種子了。

(三) 本論：真常唯心論

1、無明與阿賴耶的統一

本論是真常唯心論，對生死雜染（不覺）的迷妄方面，從阿賴耶與無明的統一中，而說為依為本的；以無明為本，即是說以阿賴耶為本（《阿含經》所說的阿賴耶，本與染執是不能分離的）⁴⁶。

⁴⁵ 參見：

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

至於阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛的慈悲、智慧、大定等一切無漏法，不像真常學者所說，是如來藏心中本來具足的。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。如無漏種子無生無滅，則就不會生起現行，不會有無漏功德了。所以無漏功德現行，也不能從真如去說明。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。唯識宗以阿賴耶識為依處，統攝了一切有漏無漏種子，所以不要如來藏為依止。……

(2) 印順法師，《華雨集（五）》，p.125：

阿賴耶識為有漏無漏種子所依止，稱為阿賴耶緣起的，《瑜伽師地論》（〈本地分〉）的成立最早，興起於印度北方。如來藏（自性清淨心）為依止，有生死、有涅槃，從眾生到成佛的經典，稱為如來藏緣起的，興起於印度南方。妄識為依，真心（有真我意義）為依，成為不同的二大流。

⁴⁶ 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛法中特別愛好的數目〉，p.225：

說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅鑠部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。說一切有的《雜阿含經》，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了，說一

依存起來，看得見也走得路；一旦分離，就不成了。

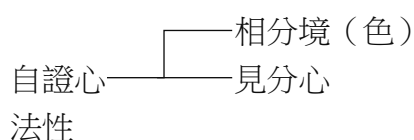
色、心是相依互待而有生命的、文化的、偉大的作用，這是有為生滅的現象；論到本性——法性，是無為不生不滅的。

不說一切法只是理性，也不說一切法只是色與心；色、心與法性，不一不異，而各有它的特徵。

三、唯識學者特重視心法，一切唯識所現

唯識者不這樣說，特別看重了心，說色是依心而起的。以為心從種子生起的時候，自然而然的現起二種相：一、能取的精神的識知作用——見分，二、所取的境相作用——相分。

如以客觀存在的為色，那麼境相即是色（古有判色、心、空三諦的，即三性的另一解說）。（p.21）



心自體是自證分，心自體起用時，見分、相分同時而生。⁴⁸這樣的成立一切法唯識，心即被剖析為二。

色與心雖都是從種子生的因緣所生法，即依他起法；但依他起的本質，是虛妄分別的心心所法為性，而色不過是現似心外存在的心相而已。⁴⁹

⁴⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.339：

三分說——相分，見分，自證分，是依據陳那《集量論釋·現量品》的，如《成唯識論》引偈說：「似境相所量；能取相、自證，即能量及果：此三體無別」。量（pramāṇa），是正確的認識。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。

⁴⁹ 參見：

(1) 無著造，玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31，137c29-138a11)：

此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身，身者……此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真實義顯現所依；如是名為依他起相。

(2) 世親造，玄奘譯《攝大乘論釋》卷4(大正31，338a11-b2)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.177~182：

……依他與遍計，都可稱為虛妄分別的，但定義應該稍有不同。依他起是識為自性的，識生時能顯現種種的顛倒緣相，對這所緣相又認識不清而起顛倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分別，分別的本身也是虛妄。

至於遍計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄相雖似乎離心而有，其實還是以分別為性的，所以也說是虛妄分別。真諦說：虛妄是遍計性（他譯作分別性），分別是依他性；有時又說：虛妄是遍計性，虛妄分別是依他性；有時更進一步的說：依他是虛妄分別

唯識家以為：有為法（心心所為本的）與無為法是平等的，不一不異的；法性不離心識，所以名為唯識。⁵⁰

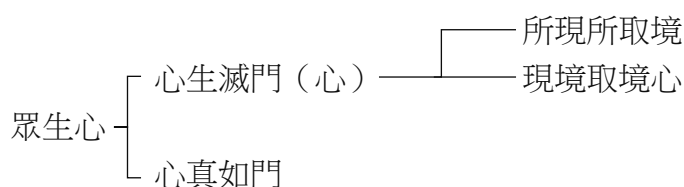
四、本論（真常唯心系）：以「眾生心」含攝三類法

本論是真常唯心系的，所說的心，比唯識學還要強化。心——眾生心，不但含攝了色，而且統有理性與事象（即無為與有為）。如說：一心法有二種門：一者心真如門，二者心生滅門。生滅心，是不離心真如的。⁵¹

從不離真如心而現起的生滅心說，含攝得本覺與不覺。不覺，即生死雜染的心；本覺，即開展為清淨解脫的心。

從不順真如而發展為生滅雜染的，即依不覺為本，又開展為一般的精神物質

（p.22）。我們現前的精神與物質（色、心），都是從不覺而生起的；不覺又依於統攝理事染淨的眾生心而存在的。這樣，《大乘起信論》所說的心，即可為三級：



理性與事象、精神與物質，都含攝在一心——眾生心裡，這是絕對的唯心論（現代的辯證法唯物論，把這三者都依屬於物質：精神是由物質派生出來的；理性是物質的一般法則。這是與絕對唯心論，恰好相反）。把理性與事象、物質與精神，都統一於眾生心，為本論的特色。

性，遍計也是虛妄分別性。這種見地，是採取《莊嚴論》的。

我認為依他、遍計的本義，是似有的心——分別，無實的境——虛妄。這兩者，從依他看到遍計，從遍計看到依他，在凡夫位上，是俱有俱無而不能相離的；因此，依他與遍計，都是虛妄分別的；都是似有非實，無實而似有的；也都可以用如幻來比喻的；真實性顯現（清淨法），這兩者都不能存在的。《莊嚴論》的體系，確是這樣。不過從《中邊論》說的「三界心心所，謂虛妄分別」；本論說的「虛妄分別所攝諸識」看來，虛妄分別是側重在依他起。……

⁵⁰ 印順法師，《以佛法研究佛法》，p.331：

唯識與真常的根本不同，即在空性與心識的關係上。真常學者認為：心識與真如的關係，是不一不異的，然而著重在不異，所以從心性不二的立場，在眾生心中，說有真心或清淨心、法性心等。依唯識學者說，真如與心識的不一不異，是對的，因為法性遍一切處，阿賴耶識等一切法，是不離真如的。雖然一切法不離真如，但也不能說心識與真如即是不異的。因此，真如與心識有其不同：真如是不生不滅的、常住的、無變化的，而心識是有生有滅的、無常的、有變化的。

⁵¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a4-18)：

顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。……

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.60~64。