

第四章 大乘法義之解釋

第一節 總標三科

(pp.59-60)

一、舉論明：解釋分

立義分，次說解釋分，解釋分有三種。云何為三？一者顯示正義；二者對治邪執；三者分別發趣道相。¹¹⁸

二、釋論義

(一) 分三科明大乘法義

眾生心為大乘，「立義分」中已經揭示出來了；應將所安立的義理，詳細地「解釋」。「解釋分」分「三」科，即：

(二) 略釋三科之涵義

1、顯示正義

「一者」、「顯示正義」：先將依一心法安立大乘的正確意義顯示出來。

2、對治邪執

正義既經顯示，進一步的「二者」、「對治邪執」。如生起邪執，就不能正信大乘；所以應該指出邪執的所以錯誤，並善巧地將錯誤的邪執給以對治。

3、分別發趣道相

正義既顯示，邪執也對治了，這應該「三者」、「分別發趣道相」。

發，是發動義。趣，是趣向義。道，指阿耨多羅三藐三菩提（菩提，古譯為道）。相，是情況、相狀義。

無上正等菩提，為我們發心趣向的目標。應分別（p.60）說明如何發動趣向無上菩提，和發動趣向中的修行過程。

第二節 顯示大乘正義心

(pp.60-280)

一、總說——一心二門

(一) 舉論總明：顯示正義

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。¹¹⁹

¹¹⁸ 參見：馬鳴造·實叉難陀譯《大乘起信論》卷1(大正32, 584c3-4)：

云何解釋分？此有三種，所謂：顯示實義故、對治邪執故、分別修行正道相故。

¹¹⁹ 參見：馬鳴造·實叉難陀譯《大乘起信論》卷1(大正32, 584c4-7)：

(二) 釋論義

1、一心法有心真如、生滅門

本論「顯示」大乘法的「正義」，是「依」於眾生心。眾生心，即「一心法」。

從本論的觀點說：世間法、出世間法，唯是一眾生心，所以說依一心法。依一心建立一切法，從二門去說明，即：「一者心真如門，二者心生滅門」。

本論的二門，不要以為生滅專約事相、差別說，真如專約理性、無差別說。

本論說生滅，即說到真如；說真如，也不離生滅；這著重在不異的不一不異的論法，與唯識者（著重在不一的不一不異）不同。¹²⁰

2、辨：生滅之涵義

(1) 三種生滅

我在《中觀今論》說到，生滅應分為三種：¹²¹

一、剎那生滅，這是約一剎那間即生即滅義說的。

二、分位（p.61）生滅，這是約（如有情的）從生到死的一期生滅說的。

三、大期生滅，即緣起法所說的「此生故彼生，此滅故彼滅」¹²²的生滅。

此中顯示實義者，依於一心有二種門，所謂：心真如門，心生滅門。此二種門各攝一切法，以此展轉不相離故。

¹²⁰ 印順法師，《以佛法研究佛法》，p.331：

唯識與真如的根本不同，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。

¹²¹ 印順法師，《中觀今論》，pp.84~85：

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

一、一期生滅，這是最現成的，人人可經驗而知的。如人由入胎到死去等，有一較長的時期，如上四相所說。如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。

二、一念——剎那生滅，不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突然，無時無刻不在潛移默化中。……近代的科學者，已證實人們的身體，不斷的在新陳代謝。

三、佛法還說到另一生滅，可稱為大期生滅。眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅而又生的，生滅滅生，構成生生不已的生存。……這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。

剎那生滅是深細的；此大期生滅又是極悠遠的，每非一般人所知。

¹²² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 10(大正 02, 66c25-67a8)：

爾時，阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無……迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，

(2) 本論之「生滅」義

這生滅，即含攝了流轉與還滅。流轉，依眾生生死相續、生生不已說；還滅，約出離生死得解脫說。

所以，緣起支中的生滅，生，不但是生死的初生，指這生命的生生不已；而滅，卻是約究竟證得出離生死說。

3、辨：聲聞、菩薩之教義對「生死、涅槃」的詮釋

(1) 初期佛教——流轉與還滅

流轉與還滅，這二門是佛法中最根本的，即說明眾生為什麼而生死流轉的，及如何才能斷除生死而證滅與成佛的。

《阿含經》的十二緣起和四諦¹²³，都是說明這二者。

(2) 大乘教義——體證不生不滅

大乘佛法的特點，重在說明：即生死流轉法中，當下即是不生不滅。¹²⁴

所謂了生死、得解脫、證涅槃，都不是把什麼東西滅掉了。還滅，是緣生幻有的還滅，而實意味那寂滅的法性；是在這生滅法中，體證那究竟真實的法性，即是諸法的本不生滅性。這是大乘佛法的共義。¹²⁵

謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，pp.147~156。

¹²³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·379經》卷15(大正2, 103c13-104a29)。

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·383經》卷15(大正2, 104b21-27)：

爾時，世尊告諸比丘：「有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦已知、已解，於苦集聖諦已知、已斷，於苦滅聖諦已知、已證，於苦滅道跡聖諦已知、已修。如是比丘則斷愛欲，轉去諸結，於慢、無明等究竟苦邊。」

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.137~146。

¹²⁴ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀涅槃品 25〉(大正30, 36a4-11)：

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。……

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.25~39。

¹²⁵ 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.30~32：

一般聲聞學者，為名相章句所述，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

如薩婆多部，把有為與無為，看作兩種根本不同性質的實體法。這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！

又如經部師以無為是無，有為才是實有；那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！要知道：生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我無我所，達到「此滅故彼滅，此無故彼無」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裏能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非

所以，從生死流轉邊說，眾生是有死此生彼的生滅現象的；從涅槃還滅說，雖依滅顯寂滅，而實眾生本來是不生不滅的。

4、二門都能總攝一切法

本論的二門，就是從眾生心的本性不生不滅義，立心真如門；從眾生心的流轉還滅義，立心生滅門。

所以，本論生滅門 (p.62) 的生滅，不是但指剎那、分位生滅，也是於生滅（生）流轉中，依本不生以說到還滅，還滅而無所滅的真如性。真如門中，也不是專明真如而毫不涉及生滅的；生滅何曾離真如而有？

因此，本論依一心法有二種門，而「二種門，皆」是各「各總攝一切法」的。不像唯識者說：真如門只攝真如性，生滅門只攝（剎那）生滅有為事。

本論雖分二門，而二門是都能總攝一切法的。真如門中，雖攝生滅法而以真如為本，故名心真如門。生滅門中，雖攝得真如性而以生滅事為重心，故名心生滅門。

5、明：二門「攝」一切法的理由

二門（真如門和生滅門）各能總攝一切法的理由是：「以是二門不相離故」，即由於真如不離生滅，生滅也不離真如。

如《心經》說：「色不異空，空不異色。」¹²⁶依這二者的不相離，所以說各能攝一切法。

唯識家的依他起，專從生滅緣起義邊說；圓成實，即從依他起法上遠離遍計所執說。在顯示圓成實性時，雖也說圓成實與依他起是不一不異的，但在說明依他起時，怎樣不離圓成實，唯識家總是不講的。

本論的體系，與唯識者不同：真如不離生滅而顯 (p.63) 出，生滅也不離真如而成立（在這點上，本論與中觀宗的意見相同：中觀者明空，就要依於緣起；緣起，也要

真，三諦焉是」？

還有，大眾系學者，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的理性。

所以不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。常性不可得，即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此滅故彼滅，此無故彼無」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。……

¹²⁶ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正 08, 848c8-9)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.179~183。

依於性空），當然有著重大的不一樣。

6、辨：「相攝」與「顯示」之異同

(1) 疑問：論文前後詮釋是否矛盾

有人疑問說：本論前面講過：「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」，¹²⁷為何這裡說「是二種門皆各總攝一切法」呢？如二門皆各總攝一切法，豈不是生滅門中也能顯體，真如門中也能顯相、用嗎？這樣，論文豈不是自相矛盾？

(2) 釋疑

A、示是「顯示」；攝是「相關」

答：顯與攝，是不同的。皆各總攝的攝，是就二門的彼此相關說；即示、能示的示，是從表現二門的目標說。

所以約顯示說，真如門中示體，生滅門中示自體、相、用；約相關相攝說，二門皆各總攝一切法。

這可以《心經》來解說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」¹²⁸；即是相依相關的。說色必說到空，說空也必說到色；彼此相攝，焉能只談一邊？

「是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減；是故空中無色」；¹²⁹即是約泯相顯性說。所以約顯示性體時，真如門只顯體而不顯相、用。

B、別明：性體

這樣，論性體，有二種說：

一、性相不離——性不離相，相不離性。

二、性體無相，如經中 (p.64) 常說：「一相、無相，所謂實相。」¹³⁰

¹²⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 575c23-25)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.50~53。

¹²⁸ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 848c8-9)。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷19〈1序品〉(大正25, 197c29-198a9)。

(3) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.179~183。

¹²⁹ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 848c10-14)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，pp.183~198。

¹³⁰ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷465〈遍學品72〉(大正07, 351b19-24)：

佛告善現：「若一切法有實相者，諸菩薩摩訶薩應於中學。以一切法非有實相，是故菩薩摩訶薩眾不於相學，亦復不於無相法學。所以者何？若佛出世、若不出世，法界常住，諸法一相，所謂無相，如是無相既非有相亦非無相故不可學。」

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷22〈遍學品74〉(大正08, 382, c6-10)：

佛告須菩提：「若諸法實有相，菩薩應學是相。須菩提！以一切法實無相無色無形無礙，一相所謂無相。以是故，須菩提！菩薩摩訶薩不學相、不學無相。何以故？有佛

所以，若依**相攝門**，性相是不相離的；若依**顯性門**，性體即是無相的。

7、結說

生滅門中，明色也必要明空；不明空，所說的色等，即同外道、凡夫的執性色。所以生滅門中，相攝門，是統攝一切法的；顯義門，也要說自體的相、用。

這一根本義理，本論時時用到，應予以特別注意！

二、心真如門

(一) 出體——真心

1、舉論明真如體

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

2、略釋論義

簡要地說：「**心真如**」，就是「**心性**」的「**不生不滅**」。從不生不滅義說，即真如義；心性是不生不滅的，故稱心真如，也即是真如心。真如心，本論用**一法界大總相法門體**來顯示。

3、別明：一法界總相法門體

現在分開來說：

(1) 釋：一

「一」，平等不二義；心真如體是沒有差別性的，所以稱一。在生滅的事相邊，才可以說有差別，真如是不可以說有差別的。

(2) 釋：法界

A、明：法界

「**法界**」，賢首家說有四種法界：一、事法界，二、理法界（p.65），三、理事無礙法界，四、事事無礙法界；此四法界統攝起來，名為**一真法界**。¹³¹

這裡是不必這樣說。

B、別釋：界之涵義

界，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：（一）、類性，（二）、因性。

132

無佛，諸法一相性常住。」

(3) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷3〈觀法品 18〉(大正 30, 25a18-20)：
一切實者，推求諸法實性，皆入第一義、平等一相，所謂無相。如諸流異色、異味，入於大海則一色、一味。

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷50〈出到品 21〉(大正 25, 420c15-21)。

¹³¹ 參見：

(1) 唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷30〈十迴向品 25〉(大正 35, 730a1-15)。

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈現實與實性之中道〉，pp.196~197。

¹³² 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷71(大正 27, 367c21-26)：
問：何故名界？界是何義？

(A) 類性

(一)、類性：

a、種類義

此說一類一類不相同的事物為界。如說眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色；也即是眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。

如阿毘達磨者釋界為種類義。

b、類性可大可小——理法界、事法界

類性可大可小，如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有為界。

所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。

最小的法類——法界，如有部的極微色、剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。

賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。

c、約理法界明真如的無差別性

理與事的二法界，都是約類性建立的，不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。

此處所說，也是約理法界說的。真如是一切法的平等無差別性，所以真如為一

答：種族義是界義，段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義，種種因義是界義。聲論者說：馳流故名界，任持故名界，長養故名界。……

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品 1〉(大正 29, 5a4-10)。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.50：

「馱都」(dhātu)，一般譯為「界」，與舍利有類似的意義。「界」的含義很多，應用也相當的廣。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七一……在佛法中，如六界、十八界等，是有特性的不同質素，所以「界」有質素、因素、自性、類性的意義。

(4) 印順法師，《中觀今論》，〈中觀之諸法實相〉，pp.168~170：

界與法的語根 Dhr 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。……在《阿含經》裡，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。……

界字，本義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

(5) 印順法師，《佛法概論》，p.62：

界，即地、水、火、風、空、識——六界。界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

(6) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.29~30。

切法的界性。

(B) 因性

(二)、因性：

a、所依等義

是所依義、功能義、種子義。凡是依此法而有彼法的，此法 (p.66) 即名為彼依、彼因，所以界又訓釋為種族義。

b、兩種因性

界為因性，可分二類：

- (1)、有漏雜染法因，即一般所說的分別戲論習氣——有漏種子。
- (2)、無漏功德法因，指能起無漏出世法的因。

眾生為什麼可以解脫、可以成佛呢？這因為眾生有無漏法界為因的緣故。

c、界義是因性義——約無漏功德法界而說

此處的法界，是法性平等的法界，也約無漏功德法界說。「三乘聖法，依此而生」，名為法界。¹³³

即是說：三乘聖法都從此法界而生起來的，法界為出生三乘聖者功德的因性。所以說：因性義是界義。

但偏重法界為理性的，如《瑜伽論》，只能約所依說，即淨智依此為境而起。

C、一法界——平等性中含具無漏功德性

(A) 本論：真如法性具無漏功德

本論，同於真常唯心大乘經所說的法界，不但指法性理，同時還具有無漏功德

¹³³ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 136b29-c4)：
復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。
- (2) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷3〈釋依止勝相品 1〉(大正31, 174, a16-19)。
- (3) 無性釋·玄奘譯《攝大乘論釋》卷5(大正31, 406b25-c4)：
「自性清淨」者，謂此自性異生位中亦是清淨。「謂真如」者，性無變故，是一切法平等共相。即由此故，聖教中說一切有情有如來藏。
「空」者，謂於依他起上遍計所執永無所顯真實理性。
言「實際」者，真故名「實」，究竟名「際」——「際」聲即是「邊際」言故，如弓邊際。
言「無相」者，永離一切色等相故。
言「勝義」者，即是勝智所證義故。
言「法界」者，謂是一切淨法因故。此「法界」聲是「法界因」言，如金界等。
- (4) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.265：
「法界」：三乘聖法，依此而有，所以名為法界。此自性清淨，即在纏真如，一切眾生本具的如來藏性。

性。這即是說：法界，是諸法的平等理性，也是三乘聖法所依以生的功能性；融通不二。

(B) 別辨：真如法性是否具無漏功德

a、中觀、唯識的主張

約諸法理性說，是一切法平等的。這和唯識、中觀家，似乎是相同的。

如問：真如法性中有沒有無漏功德性？唯識與中觀，雖也可以說有無為功德性，但無漏功德的依緣現起，唯識與中觀者，即不許以真如為因。

b、《大乘起信論》的觀點

《起信論》的無漏功德因，與唯識家有不同處。

如真諦譯的《攝大乘論》也曾說：「常樂我淨四德，為 (p.67) 功德因」，¹³⁴也即約發生無漏功德的三乘聖法因說。

本論說法界，是平等性中含具無漏功德性的，無二無別，所以說一法界。

(3) 釋：大總相法門體

A、大法界是總相法門

這一法界，是「大總相法門體」。

這是遍一切處的，窮虛空、遍法界，所以名大。這無所不遍的大法界，是總相法門。

B、明：總相法門

總相，可說是通相，實是完整的全體。世親《十地論》，說有六相：總、別、同、異、成、壞。¹³⁵

總相，包括別相而說。如房子是總相，瓦、磚、木料等是別相。說房子，即含攝得磚、瓦、木料。

總相，是全體性，不是部分，是部分的統一體。切勿離別相說總相，將總相看作空虛的概念！

本論說心真如是一法界大總相法門體，故知心真如是說平等不二的法界心，此心概攝得一切，如一般所說的大全一樣。

此總相，為一切法所依、所由，故稱法門。

C、本論依眾生心立不生滅的真如性

說法界是不二，是總相、是大，與唯識和中觀所說一樣。但說到法界即是心性不

¹³⁴ 參見：世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉(大正31, 174a1-8)。

¹³⁵ 天親造·菩提流支等譯《十地經論》卷1(大正26, 125a1-5)：

……六種相者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總者是根本入，別相者餘九入。別依止本，滿彼本故。同相者，入故。異相者，增相故。成相者，略說故。壞相者，廣說故。如世界成壞。

生不滅，即是不生滅心，中觀與唯識就不能同意了。

依中觀說：真如是一切法的法性，為什麼專指心性說？

《起信論》依眾生心立不生不滅的真如性，指真如性為心，這是與中觀不同的地方。(p.68)

(二) 釋名義

1、約心性離相釋

(1) 舉論明

一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，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。

※ 約心性離相釋真如名

此下釋真如名，先約心性離相釋。

(2) 釋：一切諸法唯依妄念……境界之相

A、依妄念而有種種差別法

本論說真如，重在心性離念。無限差別的「一切諸法」，從何而有？這是「唯依妄念而有差別」。一切法沒有自體，純依妄念而現起，所以說唯依妄念。

B、別明：妄念之涵義

(A) 妄

妄，是虛妄、不真實義。

(B) 念

念，古譯不確定：如念佛、念法、念僧的念，是憶念不忘的念。

或譯心所有法為心所念法，即以心所法為念，本論下文有此義。

又心的一剎那名一念。

(C) 妄念即虛妄分別

這些，都不是妄念的含義。這裡所稱的妄念，與舊譯《楞伽經》的妄想一樣，是虛妄分別的意思。¹³⁶

凡是有漏的心識活動，都總攝在虛妄分別——妄念裡；妄念是不通於無漏的。有漏善法，也不免雜有不清淨的成(p.69)分的。

C、離妄念則無一切境界

¹³⁶ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 507b3-26)：

佛告大慧：「我說不生不滅，不同外道不生不滅。所以者何？彼諸外道，有性自性，得不生不變相。我不如是墮有無品。……愚癡凡夫，起不生不滅，彼亦無有有為無為。如幻人生，其實無有若生若滅，性無性無所有故。一切法亦如是，離於生滅。愚癡凡夫，墮不如實，起生滅妄想，非諸賢聖。……大慧！涅槃者，如真實義見，離先妄想心心數法，逮得如來自覺聖智，我說是涅槃。」

(A) 心：即虛妄分別心，由此而生境界相

本論說妄念，即虛妄分別心，即《辯中邊論》所說的三界心心所法。¹³⁷一切法都依此虛妄分別而現有，所以「若離」了「心念」，即「無一切境界」「相」。

本論說心，或真或妄；若心與念結合——心念，即與虛妄分別心、妄念，同是一樣的意義。

虛妄分別心生起時，就有心、境的對立相現前，有心就必有境——心是能知能取；所知所取的一切法，即境界相。

(B) 唯識：由妄心生見、相二分

唯識者說：心生時，自然而然的有相、見二分。

虛妄分別心生，即有能緣的見分；而所緣的境相，即依妄念的似現而立。若離了妄念的分別心，一切境界也就都無了。¹³⁸

¹³⁷ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《辯中邊論頌》卷1〈辯相品 1〉(大正 31, 477c9-12)。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.255~256：

彌勒造的《辯中邊論頌》(大正 31, 477 下)說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。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。「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有(「都無」)。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫 (vimukta)，這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空(無)與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

¹³⁸ 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

如人在夢中，有種種境相現前。這夢中的種種境相，是依夢心而有的；等到一覺醒來，夢心不起，一切夢境即都失所在了。

(C) 結：一切境相無實體，皆依妄念而有

眾生的依妄念而起妄境，也是這樣。所以世間種種差別的一切法相，不外是依我們的妄念而有；如證悟諸法真性時，無分別智現前，一切境界相都不生起了。

這可以證明：一切境相都是依妄念而有的；如有它的真實自體，那就隨便什麼方法也不能使它消滅的。

一切法既依妄念而現有，也依妄念的不起而滅無。所以一切法雖有無量無邊差別的起或消滅，而 (p.70) 一切法的本性，實是不生不滅的。

如我們在夢中所見的境相，一覺醒來，什麼都沒有了一樣。要知道，不但醒來夢中的境相是沒有的，就是在夢中，這些境相又何曾有真實性？

(3) 釋：是故一切法從本已來……不可破壞

A、一切法本離一切相

(A) 一切法本離言說性

因此，本論接著說：「故一切法從本已來」，就是離一切相的：

「離言說相」，是無有能說所說相。

「離名字相」，是不能用名句文身來表詮，即沒有能詮所詮相。

「離心緣相」，是不能以心心所法所能緣慮到的，即沒有能知所知相。

這不但證悟時體驗得如此，一切法從本已來，就是這樣離相的。

(B) 古經論常合說言說、名字相

心緣，即認識作用。言說與名字相，古代經論常是合說的，因為佛法的文字——名句文身，本是依言說安立的。

所以如《中論》說：「語言盡竟，心行亦滅，不生不滅，法如涅槃」¹³⁹。語言即攝得名句文身了。《楞伽經》等也如此說。¹⁴⁰

他起。……

¹³⁹ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷3〈18 觀法品〉(大正30, 24a3-4)：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1〈1 序品〉(大正25, 61b9-12)：「如摩訶衍義偈中說：語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。」
- (3) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.326~330。

¹⁴⁰ 另參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正16, 496b7-c13)：
復次，大慧！今當說妄想自性分別通相。若妄想自性分別通相善分別，汝及餘菩薩摩訶薩，離妄想，到自覺聖，外道通趣善見，覺攝所攝妄想斷。緣起種種相，妄想自性行，不復妄想。大慧！云何妄想自性分別通相？謂：言說妄想、所說事妄想、相妄想、利妄想、自性妄想、因妄想、見妄想、成妄想、生妄想、不生妄想、相續妄想、

由於後代的文字離語言而別立，一般不知佛法的本義，或隨順當時的俗義，於是乎除了離言說相，又加一離名字相。

B、一切法畢竟平等，無有變異

一切法的究竟處，都是平等無差別性的，所以說「**畢竟平等，無有變異**」。

一切法若有差別變化，即不平等；有彼此、有增減、有同異、有起滅、有染淨，那就可以有言說、文字、心（p.71）緣等相了。

今既無差別，超越了彼此、增減、一異等相，即不是言說、文字、心緣的境界。言說、心緣等，是離不了差別、變異相的。

如好多沒有貼標記的罐頭，一模一樣毫無差別。如要人將我要的那個罐頭拿來，那是決定無法辨別的。因為我既沒法指定那一罐，而罐上也沒有貼著標記，一切是一樣的，竟不知拿那一罐是好！

一切法從來就離卻言說、文字、心緣相，所以平等而沒有變異。

C、不可破壞

「**不可破壞**」，即是真實的。真實的，不可破壞；虛假的東西，才是可破壞的。

《大智度論》說：三悉檀法，可破可壞；第一義悉檀，不可破不可壞。¹⁴¹

第一義悉檀，即是真實性。

(4) 釋：唯是一心，故名真如

A、離念真心名真如

這樣，一切法都依妄念而有，若離卻妄念，則一切法也就無所有了，那就唯是平等無差別的一法界心。所以說：「**唯是一心，故名真如**。」

一心，即一眾生心，是從妄念而深入到內在的本淨心，即大乘法體。

真如，即眾生心所有的含義。因為眾生心是畢竟平等而沒有變異的，所以名為**如**；眾生心是不可破壞的，所以名為**真**。

於眾生心中，指出那離念本淨的、平等真實的一心；有平等義、真實義，所以這

縛不縛妄想。是名妄想自性分別通相。……大慧！云何**生妄想**？謂：緣有無性生計著，是名生妄想。大慧！云何**不生妄想**？謂：一切性本無生，無種因緣，生無因身，是名不生妄想。……

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷3(大正16, 499b27-c6)：

佛告大慧：「一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通相，謂：宗通及說通。大慧！宗通者，謂：緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發。是名宗通相。云何說通相？謂：說九部種種教法，離異不異、有無等相，以巧方便，隨順眾生如應說法，令得度脫。是名說通相。大慧！汝及餘菩薩，應當修學。」

¹⁴¹ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 60c7-14)：

第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。上於三悉檀中所不通者，此中皆通。……除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。

一心名為真如。

心真如門，即依此一 (p.72) 心而安立。

B、真如與心非「性與相之差別」

在本論的體系中，是不可將真如與心，作為性與相而差別說明的。

《阿含經》中，真、實、諦、如，本來都是形容詞；凡是合於真如定義的，即可名真如。

真如，何曾如唯識家所想像的，局限於（與事相對立的）理性？¹⁴²

如實相，《法華經》中，不就指性相因果而說嗎？¹⁴³

凡成為學派大宗的，每自成家法，每易為名辭所封蔽。在論究自他宗義時，是不能忽略這些的。

2、約法體離言釋

(1) 舉論明

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言。此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。

(2) 承前引下

上說真如是心體離相，現在說真如是法體離言，也即是解說上文的「離言說相、離名字相」。

(3) 釋：以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故

¹⁴² 另參見：

(1) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷5(大正31, 343c18-26)：

云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性——如是四法，總攝一切清淨法。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265~266。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.270：

圓成實性在唯識學中，略有二種解說：一、圓成實是畢竟空性，法性，真如，約理性說，而佛果所有的無邊功德等，不屬圓成實性，它名為清淨依他起性。唐玄奘所譯唯識，多取此義。二、如《阿毘達磨大乘經》、《攝大乘論》等，圓成實有四種，即四種清淨。依四清淨說，佛果的一切清淨功德，屬於圓成實性。也就是佛的果德，一切是真如，圓成實所顯。

¹⁴³ 另參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品2〉(大正09, 5c10-13)：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷1〈方便品2〉(大正09, 138c6-10)。

A、一切言說，但名無實

要說明離言說相，先得說明語言是什麼。世間的「一切言說」文字，都是「假名」施設而「無」有真「實」體性的。

這在《攝大乘論》，有極明白的說明。能詮的語文和所詮的義，據實說來，都是沒有決定性的。¹⁴⁴ (p.73)

比如一件物事，可以用不同的名字去代表它；而同一的語言文字，也是各式各樣的表示不同的內容。例如民主、自由等名詞，大家都是你說你的、我說我的。

由此可見世間的名字言說是無實在性的，僅是由於人類使用的習慣而定。一切言說既是假名無實的，所以不能聽說什麼就以為有什麼實在的內容。

B、隨妄念而有

言說，「但隨妄念」而有，表義的確定性是「不可得」的。

名字言說，既是依虛妄分別的心念而安立的，那麼離了虛妄的心念，即沒有名字言說可得。名字言說與虛妄分別心，有著密切關係的。

一般的說，我們的認識作用，不過是我們概念上的抽象的影像而已，並非有真實的東西可以為我們所認識的。

言說名字也是這樣，都由人的心想差別而安立的，那裡有什麼實性可得！¹⁴⁵

(4) 釋：言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言

A、假名真如，實無相可得

一切法離言說相而不可得的，即是真如。但既是離言的，為什麼又名之為真如呢？

要知道：稱之為「真如」，也還是假名說的，「無有」實在的真如「相」可得。

一般人，說到真如，總覺得有什麼真實存在的東西似的。其實，說色、聲等名字，還有個虛假的對象為所指的；說真如，連這個所指的假象（影像相）都沒

¹⁴⁴ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 147c12-15)：

相應自性義，所分別非餘，字展轉相應，是謂相應義。

非離彼能詮，智於所詮轉，非詮不同故，一切不可言。

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷8(大正31, 364c5-19)。

¹⁴⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.434~435：

我們平常所認識到的是義，名「字」的「展轉相應」，彼此間發生聯繫，成為名義「相應」的義相。……這名字相應為「自性」的「義」，是遍計所執性。吾人一般心識行於境相的「所分別」，並「非」離此而別有其「餘」什麼東西。事實上，除了這相應的義，吾人是不能理解什麼。……

在認識時，「非」是「離彼能詮」的名言，有「智於所詮」的義相上「轉」，所取的義相不能離去能詮而有它的體性，所以不是法的真相。……吾人總覺得有所詮的東西存在，再有能詮去詮表它，這也不對，一名能詮種種義，一義能立種種名，名言並「非」能「詮」表一定的所詮。「多名不決定」，能所詮「不同」，所以「一切」法的真實性「不可言」說。

(p.74) 有。

真如是無相可說的，那裡還容我們想像真如是如何如何的呢！¹⁴⁶

B、言說之極，因言遣言

那為什麼還要說真如呢？這因為，「言說之極，因言遣言」。

在說到文字語言的究竟，知道離名字而不可言說的時候，不能不假立一個名字來，以表示這不可說的離名字的境界。

所以說真如的名字，不是為了依名字而認識真如，是為了因（真如的）名言來遣除一切虛妄分別的言說的。

因言，即是依假名無實的言說；遣言，即由這真如的假名，來遣除可說的虛妄分別相。

這有如禪堂裡的首座說：「不要響！」大家就默然不再作聲一樣。¹⁴⁷真如的名字也如此，為了令人了解那離言說相、離名字相不可說的一心，所以假名為真如。

(5) 釋：此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故

A、真如無可遣，亦無可立

若究其實，「此真如體」是「無有可遣」的，「以一切法」都是「真」實的。法法都是真的，即用不著遣除什麼，也遣除不了什麼。

說因言遣言，是就眾生的在迷妄染說。據實，一切法當體都是真的，真的有什麼可遣除呢？

說真如無可遣，同時也是「無可立」的，因為「一切法皆同」於真「如」；說真如，也不是要立個什麼。

B、舉喻明

如人依繩索而起了錯覺，以為見到了蛇，因之而有恐怖。倘有人警覺他說：那裡

¹⁴⁶ 另參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.294~295：

真如是無相可得的，然從唯識觀行的過程來說，修到所取相不可得，能取相也不可得時，有二取都不可得相現前。無二無差別，是真如相；一切法不可得是空性相。有此空相、真如相，還不能證入真如，這種似現的真如相，也是要遠離的，這是離真如相。

¹⁴⁷ 另參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷6〈1序品〉(大正25, 105c15-16)：

譬如執事比丘高聲舉手唱言：「眾皆寂靜！」是為以聲遮聲，非求聲也。

(2) 清辨造·波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷13〈觀如來品22〉(大正30, 120a23-b3)。

(3) 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉(大正16, 702b10-16)：

譬如有人，以其細楔出於麤楔。如是菩薩，依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相皆悉除遣。……

(4) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷8(大正31, 361c27-28)。

(5) 新羅·元曉撰《起信論疏》卷1(大正44, 207b27-28)

所謂因言遣言，猶如以聲止聲也。

有 (p.75) 蛇？那不過是你的錯覺。

此人即因此而不恐怖，這並非破除了蛇，蛇是本來沒有的，不過使他了解蛇的沒有，名為破除而已。¹⁴⁸

C、合法

除遣虛妄也如此，不是有什麼可除的。同時，一切法本來是平等無差別的，沒有差別的實在，所以也無可建立。

修學佛法，要破除虛妄、體證真實，這都是就眾生的顛倒位說，為初學者作差別說。據實，法法皆真，法法皆如，無可破，也無可立。

中觀宗所說的破自性義，也是不承認有實在的東西可破；說無自性等，是約眾生的執著自性說。

(6) 釋：當知一切法不可說不可念故，名為真如

A、一心真如即是一切法之本體

本論說一心名為真如，依本論的思想說，一心真如，即是一切法的不可言說的本體。所以說：「當知一切法不可說不可念故，名為真如。」

不可說，即是離言說相及離名字相；不可念，即是離心緣相。

B、舉經明義

《維摩詰經》裡，三十二菩薩論究不二法門時，前三十一位菩薩，都把自己入不二門的法門說完了；

文殊菩薩說無言無說是入不二門，¹⁴⁹即同本論此處所說的——一切法不可說、不

¹⁴⁸ 另參見：

- (1) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 10〈總品 18〉(大正 16, 577a24-25)：
如人不識繩，而取以為蛇；不識自心義，分別於外法。
- (2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 7〈偈頌品 10〉(大正 16, 632c23-27)。
- (3) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 143a2-6)：
如闇中繩顯現似蛇，譬如繩上蛇非真實，以無有故。若已了知彼義無者，蛇覺雖滅，繩覺猶在。若以微細品類分析，此又虛妄，色香味觸為其相故，此覺為依繩覺當滅。
- (4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.323~325。

¹⁴⁹ 參見：

- (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷 2(大正 14, 550b29-551c19)：
爾時維摩詰謂眾菩薩言：「諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。」……
如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」
文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」
- (2) 唐·玄奘譯《說無垢稱經》卷 4〈不二法門品 9〉(大正 14, 577a12-578c19)。
- (3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1144：
稱為《不可思議解脫經》的，有二部：一是〈入法界品〉：在人善知識與菩薩善知識——三十三位中，文殊是末後的第二位，最後是普賢。另一部是《維摩詰所說經》：維摩詰 (Vimalakīrti) 菩薩是一經主體；在「入不二法門」的三十三菩薩中，維摩詰最後，文殊也是末後第二位，這暗示了「文殊法門」時代的推移。

可念故名為真如義。

佛法要宣化於世間，流布於世間，即不能不用語言文字去說明。

所以佛法雖可如維摩詰長者那樣默然無言來表示不二法門；而佛法的一般方法，
(p.76) 到底是要在不可言說中去強立言說。

(三) 釋疑

1、舉論明：問、答

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、提問

有人難：

(1) 離名絕相，如何隨順而證入

「若如」上面所說的「義」理——離名絕相，「眾生」如「何」能夠「隨順」修學？如何「能得」證「入」呢？

眾生鎮日¹⁵⁰在言說、思念當中，要他不言說，或者還辦得到；要他不思念，那就不可能。若要他在不言說、不思念中有所悟入，那就更難了。

(2) 釋：隨順、得入

隨順，是不相違義。

如要進到房裡去，必須向著房門走，這就叫隨順；進了門，走到房子裡去，即名得入。

眾生的雜染心行，與真如是相反的——一是離念的，一是妄念的。那麼，用什麼方法，才能使眾生能夠隨順真如而不相違，和進一步的使眾生能契入於真如呢？

3、答覆

論主「答」覆說：

(1) 順於不可說、不可念，即是隨順真如

A、知一切法無有「說、念」之實性

真如確是不可說、不可念的，若有所說、有所念，即與真如義相反。

然而，「若」能了「知一切法」，「雖」有言「說」，而「能說」的名言與「可說」
(p.77) 的義理，都是「無有」實在性的；心「念」也是如此，了知「能念」的心和「可念」的境，都是虛妄「無」實的。

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。

B、隨順即是確了言說、思念的虛妄不實

佛法的修行開悟，是要在言說、思念中，去觀察那無能說所說、無能念所念的實

¹⁵⁰ 鎮日：整天，從早到晚。(《漢語大詞典(十一)》，p.1360)

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。真正的隨順，是要在言說、思念中，去正確了解那言說、思念的虛妄不實。¹⁵¹

(2) 離妄念即是得入

「若」再進一步的，以般若慧通達一切法的離言說相、離名字相、離心緣相，體悟「離於（妄）念」，即是「得入」。

(3) 小結

若知一切法的知字，即了解，即聞思修慧。可念可說，即是所念所說的意思。

眾生如要隨順真如、得入真如，是有隨順、得入的方法的。本論所示的方法，教人從言說、思念去了解無能說所說、無能念所念中著力，與一般經論所說的相同。

無說無念，決非如後代的禪者直從不念、不說下手。¹⁵²

(四) 辨相 (p.78)

1、立二義

(1) 舉論明：依言真如

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

(2) 真如有二種義：如實空、如實不空

¹⁵¹ 另參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 594(大正 07, 1072b29-c8)：

復次，慶喜！若諸菩薩遠離眾相，安住無相，行無差別，於甚深法畢竟出離種種疑網分別執著，隨其所欲皆能成辦，於心菩提俱無所得，於諸法性無差別解，亦復不起差別之行，隨有所趣皆能悟入。彼於如是甚深法門，皆能受持心無疑惑。所以者何？彼於諸法皆隨順住無所違逆，若有於法起彼彼問，皆能隨順作彼彼答，和會此彼令不相違。佛為彼故說此深法。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 22〈序品 1〉(大正 25, 222c29-223a4)：

佛演說隨順第一義，雖說世間法亦無咎，與二諦不相違故。隨順利益說，於清淨人中為美妙，於不淨人中為苦惡；於美語苦語中亦無過罪；佛語皆隨善法，亦不著善法。

¹⁵² 另參見：

(1) 宋·智聰述《圓覺經心鏡》卷 1(卍新纂續藏 10, 386c6-13)。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.129：

有的以為：無漏聖智——現證般若，是如如智，是無分別智，所以虛妄分別（妄識）為性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因為這是妄上加妄，分別中增分別，如以水洗水，以火滅火一樣，永不可能達成離妄離分別的自證。這所以，主張直體真心，當下都無分別，以無念離念為方便。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.252：

以為證悟，證悟可說麼？不可說。可思惟麼？不可思惟。修學經論，是要分別的，那不是愈分別愈不對嗎！所以譏為「以水洗水」。如不可說，所以非文字相；非能取、所取，所以非心緣相，於是有直下不作分別去參證的方便，這是中國禪者的見解。……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。

A、承前啟下

此為方便安立「真如」相，故說「依言說分別」。因此，或科上文為離言真如，此處為依言真如。依言說而辨真如相中，此先總標二相。

B、明：如實空、如實不空

真如「有二種義」：「一者如實空」，「二者如實不空」。此說真如有空與不空二義。

(A) 明：如實

在空、不空上，加如實二字，顯示所說的空與不空，不是虛妄不實的，是就法體的本相而作如此說的。

說真如的空與不空，都是就真如本來的樣子說，所以名為如實。

(B) 對比其他經論與本論之異同

本論的如實空與如實不空，依《勝鬘經》的如來藏有空如來藏與不空如來藏而說。¹⁵³

魏譯《楞伽經》，稱生滅無常法為空，無漏無生滅法為不空，與今說不同。

中觀宗明空、有，如說緣起有、畢竟空；世俗有、勝義空；不許說法體不空。如約有緣起假名的相用說，也不妨說不空。

唯識宗所明的空義，和本論極相近；不空，即不同了。唯識宗說不空，在依他起與圓成實二性上說，特別重視依他（p.79）起的不空；¹⁵⁴本論但約真如實性說不空。¹⁵⁵

¹⁵³ 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, 221c16-18)：
世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！
不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.222~224。

¹⁵⁴ 印順法師，《中觀今論》，p.190：

「唯識者」，可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

¹⁵⁵ 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，pp.190~191：

「真常者」，自以為是「空過來的」。對於緣起的畢竟空，他們是承認的。但空了以後，卻轉出一個不空的，這即我所說的真常論者。他們以為：空是與小乘所共同的，有些人止於觀空，以空為究竟，這是不圓滿的。頓根利智的大乘學者，從空透出去，能見不空——妙有。《楞伽》、《勝鬘》、《起信》等經論，都是承認妄法無自性，但皆別立妙有的不空，以此為中道。

(2) 印順法師，《無諍之辯》，〈空宗與有宗〉，pp.25~26：

《勝鬘》的如來藏空不空，《起信論》的真如空不空，都是如此。此真常淨性，無始來為客塵所染，無始來即依真起妄，真性不失自性而隨緣，有如幻如化的虛妄相現。此虛妄幻相，是可以說空的。所以，《圓覺經》說：「諸幻盡滅，非幻不滅。」《楞伽經》說：「但業相滅而自體相實不滅。」

C、如實空，因空能究竟顯實

(A) 本論：從遣虛妄之空義而顯示真如

真如如何是如實空？「以」空是「能究竟顯實」的。

顯實，即顯示真實。真如實性，雖本來如此，但必從空義去顯示它。如本論說不可說、不可念，或說非、說無，都是從遮遣虛妄的空義以顯明真如的。

說空、說不、說無、說非，是約遣除虛妄執著說；而明空的目的，恰在顯示真如的實在性。

真如的實性名空，是約空除隱覆真實的虛妄執著說；唯有空，才能徹底而究竟的顯示真實性。

(B) 唯識、中觀對空義之詮釋

因此，唯識宗的圓成實性，也名空性，「以是二空所顯性故」¹⁵⁶。從人、法二空所顯的說，即是不空的真如實性。

中觀宗不同情這種論法，直就人與法的當體即空明真如，不說空卻虛妄另有不空的真實可顯。

這是二宗的爭論處。¹⁵⁷

C、如實不空，因真實自體能具無漏性功德

¹⁵⁶ 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷2〈辯真實品3〉(大正31, 469a25-29)：
空有三者；一、無性空，謂：遍計所執。此無理趣可說為有，由此非有，說為空故。
二、異性空，謂：依他起。如妄所執不如有，非一切種性全無故。三、自性空，
謂：圓成實。二空所顯為自性故。
- (2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷8(大正31, 46b10)：「二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實。」
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.21。

¹⁵⁷ 參見：

- (1) 印順法師，《中觀今論》，pp.75~77：
自空與他空，係兩種不同的空觀。譬如觀花空，自空者說：花的當體就是空的。他空者說：此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。……總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。……
- (2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空、空即是色〉，p.204：
唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。
解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。
遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。……

真如何以又說是不空呢？「以有」真實「自體具足無漏性功德故」。

眾生心體——真如心是確有自體的，不離自體而具足一切無漏性功德的。無漏的稱性功德，在真如心自體中，圓滿具足，真實不虛，所以說不空。

D、小結

真如心本無差別可說，不過從空所顯的意義說，名如實空；從自體具足無漏性功德說，名如實（p.80）不空。

不空義中的稱性功德，唯識家是不大注意的。古代學者有將如實空解說為即緣起的性空，如實不空解說為即性空的緣起，這是附會而不足取的！

2、如實空

(1) 舉論詳明

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。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

(2) 與一切染法不相應即是空

A、明空義

空，是什麼意義？這裡再為解說。

「空」，是「從本已來一切染法不相應」的意思。

B、相應、不相應義

不相應，如《勝鬘經》中說：如來藏與雜染法，是相異、相離、相脫的。¹⁵⁸

如彼此協調一致，名為相應；若相合而不能一致，名為不相應。

舉例來說，如油與水，雖同在一器而性相離，此即名不相應；若乳與水，在一器中即融合為一，性不相離，即名相應。

¹⁵⁸ 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, 222b9-14)：
世間言說故，有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持、建立者，是如來藏。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.241~244：
此說生死與如來藏的不一。依如來藏有生死，這不是第一義諦；不過依「世間」法，隨世俗諦的「言說」而說「有死有生」。「死」，就是「諸根」的作用「壞」了；「生」，就是「新」的「諸根」生「起」。說有諸根的生死起滅，然「非如來藏」自體，也是「有生有死」的。……
所以，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。

C、別說空義：究竟顯實、染法不相應義

今真如性與虛妄雜染法雖無始來同在，而真如性是清淨的，虛妄雜染是不清淨的；清淨的與不清淨的，從來就相離而不（p.81）相應。真如心從來不與一切染法相應，所以名為空。

上文說空是**能究竟顯實義**，這是說由於虛妄雜染的除遣，真如心顯現，依此真如名為空。其實，就是虛妄雜染法未除的時候，真如自體也還是清淨不染的，還是不染一塵的。

究竟顯實，約離垢清淨說；**染法不相應**，約本性清淨說。

(3) 真如是離一切法的差別相，無有虛妄心念——離四句絕百非

為了說明染法的不相應，所以說真如是「**離一切法差別**」「**相**」的。

差別相，即不平等義，生滅、增減義；真如是一味平等，從來即離此一切差別（染）相的。所以離一切法差別相，因為真如心體是「**無（有）虛妄心念**」的。

眾生的心體本淨，本無虛妄心念；若無虛妄心念，當然沒有一切法的差別相，即是真如平等性，所以說「**當知真如自性，非有相，非無相……非一異俱相**」等。

這是說：真如自性，是離四句絕百非的。

(4) 別明：四句

A、本論：有無、一異兩種四句

本論現舉有無、一異兩種四句來說。

有，即存在；**無**，即不存在。一，即整體的；**異**，即是差別。有無、一異，這都是相對安立的名言心念法，真如是離卻相對的。

有無四句，依本論說：有相是第一句；無相是第二句；非有相非無相，即常說的非有非無，是第三句；非有無俱相，即通常（p.82）說的亦有亦無，是第四句。

一、異、非一非異、亦一亦異，也是四句。真如自性是超有無、一異等四句的，所以每句都有一非字，如非**有相**到非**一異俱相**。

B、對比其他學派之四句

(A) 次第不同

本論的四句次第，與其他經論所說的四句次第不同。

他處的四句次第是：有、無、亦有亦無、非有非無。有是正；無是反；亦有亦無是綜合，也即是正；非有非無又是反。天臺、三論等宗，都如此說。

今雙非句說為第三句，而將常說的雙亦句作為第四句，這是值得注意的。

(B) 印度與漢地之差異

中國學者，每重視亦有亦無的綜合句，即使說雙非，也還是如此。如天臺家說：

「言在雙非，意在雙即。」¹⁵⁹

而印度大乘，依循佛法的空義正軌，即重視非有非無的雙非句。對執有而明空；對有有、有無，而說非有、非無，雙非即是空的複句。

C、小結

照說，空、非，是順於勝義的；有、亦，是順於世俗的。

本論為有宗，是妙有的唯心論，那麼將雙亦與雙非句顛倒，也自有它的意義了。

本論僅舉有無、一異來說，實則生滅、斷常，都可以作四句說的。

(5) 結說

所以總結說：「乃至總」括的「說」，說真如為空，是「依一切眾生」說。「以」眾生「有妄心，念念分別」，都與真如「不相應，故說為空 (p.83)」。

空，是從眾生的虛妄心念而安立的；「若離」虛「妄心」念，直從真如自性說，那「實」是「無可空」的。

3、如實不空

(1) 舉論詳明

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，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。

(2) 真如不空義，就是自體具足無漏性功德

再說「不空」。上面依空以顯真實性，說明「法體」「無」虛「妄」雜染，說名為空。本無妄染的、因空而顯的，即離虛妄雜染的法體，「即是真心」。

真如心是「常恒不變」的、「淨法滿足」的；也即是上文所說的自體具足無漏性功德，這就是真如的「不空」。

常恒不變，約自體說；淨法滿足，約不離真常的無漏性功德說（這也可以《寶性論》的常恒不變清涼四德來配說）¹⁶⁰。

無漏性功德，即清淨法，在眾生雜染位中，還沒有顯現；佛菩薩，是能分顯或圓滿顯現的。淨法在眾生未顯時，可名無漏種子，即無漏的淨能；在佛菩薩位，即名無

¹⁵⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.333~334：

二、亦實亦非實，這是圓融門。中國傳統的佛學者，都傾向這一門。天台家雖說重非實非非實門，而實際為亦實亦非實，如天台學者說：「言在雙非，意在雙即」，這是明白不過的自供了。實即是非實，非實即是實；或者說即空即假；或者說即空即假即中；或者說雙遮雙照，遮照同時——這都是圓融論者。

¹⁶⁰ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3(大正31, 835b2-13)：

又復偈言：有二復有二，復有二二句，次第如常等，無漏境界中。

此偈明何義，常恒清涼及不變等？此四種句，於無漏法界中，次第一一句，二二本、二二釋義差別。如不增不減修多羅中說言：舍利弗！如來法身常，以不異法故，以不盡法故。舍利弗！如來法身恒，以常可歸依故，以未來際平等故。舍利弗！如來法身清涼，以不二法故，以無分別法故。舍利弗！如來法身不變，以非滅法故，以非作法故。

漏功德。

在凡、在聖，都是與真性平等不二的。所以約真如心體說，顯 (p.84) 現與不顯現，是沒有什麼差別的，在聖不增，在凡不減。

(3) 真如空、不空二義惟佛菩薩才能契入

稱性功德，從本以來就是如此如此的。這不能約唯識宗的無漏種子與無漏現行來解說；天台宗的性具義（但本論不立性惡），¹⁶¹與本論的性功德，意義相近。

但所說的真心不空義——真如性，不同分別心的虛妄境界，雖依名分別，還是「無有相可取」的。

這種「離」妄「念境界」的真如性德，「唯」有佛菩薩在契「證」的時候，才能與它「相應」。

所以，本論說真如有空、不空二義，都不是可憑凡夫妄念去想像的。即是真心，常恆不變，淨法滿足：這是本論的根本義，也即是真常唯心論的特質所在。

三、心生滅門

(一) 心生滅

I、出體

(1) 阿賴耶識有二義

A、舉論

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 (p.85) 黎耶識。

B、略釋論義

(A) 生滅心體即阿賴耶識，此識具二義

本論是徹底的唯心論，依眾生心建立生死流轉與解脫還滅，一切以心為本，所以在真如門與生滅門中，都舉心為根本。

如心真如門中，舉真心為根本；心生滅門中，舉生滅心——阿賴耶識為根本。

從心生滅到名為阿黎耶識幾句，是生滅門中最重要論義，指出生滅心的體性。

¹⁶¹ 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，p.197：

如天台宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185~186：

如天台、賢首、禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天台宗說「性具」，賢首宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。

(3) 印順法師，《無諍之辯》，p.17：

天台家說「性具」：真性具足一切法而泯然無別，即性具而現為「事造」，理事不二。

簡單地說，「心生滅」門的法體，「名為阿黎耶識」。

說明阿黎耶識，有二種義：一、「依如來藏故有」；二、依「不生不滅與生滅和合，非一非異」而成。

(B) 依如來藏有生滅心

先說依如來藏故有「生滅心」：生滅心，即指阿黎耶識。生滅心——生滅門中的心生滅，不但約剎那生滅說，而通約緣起的流轉與還滅說。

所以，心生滅為本、為依的生滅門中，含攝有清淨與雜染、隨染與還淨的兩面。有人不知生滅門的定義，以為但是剎那生滅，這才生出種種的誤會。

什麼是依如來藏故有生滅心？如來藏，如我們醒著的心，是明明白白地；阿賴耶（生滅心），如夢中的心，夢心是依醒時明白的心而有的。

所以，這裡的如來藏，就是上文所說（p.86）的心真如——真心；妄（生滅）心是依真如心而有的，就和夢心依醒時心而有的一樣。

(C) 如來藏與阿賴耶識之關涉

a、其餘大乘經論中之詮釋

講到如來藏與阿賴耶識的關係，大乘經義，約有二大類：

(a) 楞伽、密嚴等經：如來藏、藏識、心合說

說到阿黎耶，就說到如來藏，如《楞伽》、《密嚴》等經，到處說「如來藏藏識（即阿黎耶識）心」。¹⁶²

三個名詞結合在一起說，如來藏又名阿黎耶，阿黎耶也名為心。經文的結合而說，有它深刻的意義。

(b) 解深密經等：專說阿賴耶識

但唯識學者，幾乎不談如來藏，專門說阿賴耶。所以，呂澂即據唯識宗的阿賴

¹⁶² 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 510c8-11)：
如來藏藏識，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。是故汝及餘菩薩摩訶薩，於如來藏藏識，當勤修學，莫但聞覺作知足想。
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16, 556b29-c28)：
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……大慧！此如來心阿梨耶識如來藏諸境界，一切聲聞辟支佛諸外道等不能分別。何以故？以如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨。
- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16, 620a1-9)：
大慧！我為勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識，與七識俱起，令諸聲聞見法無我。大慧！為勝鬘夫人說佛境界，非是外道二乘境界。大慧！此如來藏藏識是佛境界……
- (4) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷 3(大正 16, 747a17-20)：
佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。

耶識說批評「楞伽經體用未明。」¹⁶³實不知《楞伽經》自有《楞伽經》的體系，與唯識宗義，有它的根本不同處。

但唯識宗說阿賴耶不說如來藏，也有大乘經為依據的。如《解深密經·心意識相品》，即不說如來藏。

但據實說，《解深密經》的〈勝義諦相品〉，說勝義諦有五相；¹⁶⁴依《無上依經》所說的如來界有五種相，¹⁶⁵可知如來界即是勝義諦。¹⁶⁶（《解深密經》的勝義，但是理性嗎？《解深密經》的依他起，通無漏嗎？唯識學者還得仔細參研！）

（c）阿毘達磨大乘經等：合說如來、阿賴耶識

就如唯識宗所據的《阿毘達磨大乘經》所說的：「無始時來（p.87）界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」¹⁶⁷

¹⁶³ 另參見：

（1）印順法師，《無諍之辯》，p.162：

說如來藏為真我，為生死涅槃的主人翁，當然是權說非真。唯識者以為：如來藏是法空性（也有說是依他淨分）。無漏種子雖是法身所攝（與如來藏相應不離），等到現起時，還是有為生滅。換言之，雜染、清淨一切法，都不能說從此法性而生起。由於一分中國佛學者，傾向於絕對精神，生起一切，所以唯識者索性反對《起信論》。近代的呂澂，索性說『楞伽體用未明』。

（2）印順法師，《華雨集（四）》，〈法海探珍〉，pp.92~94。

¹⁶⁴ 參見：

（1）唐·玄奘譯《解深密經》卷1〈勝義諦相品2〉（大正16，689c22-690a8）：

……我說：『勝義是諸聖者內自所證……勝義無相所行……勝義不可言說……勝義絕諸表示……勝義絕諸諍論，尋思但行諍論境界。』是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。

（2）唐·圓測撰《解深密經疏》卷2（巳新纂續藏2，215b14-16）：

釋曰：自下第四依問廣釋，以五相釋超尋思境，即分為五：一、內自所證，二、無相所行，三、不可言說，四、絕諸表示，五、息諸諍論。

¹⁶⁵ 另參見：梁·真諦譯《佛說無上依經》卷1〈如來界品2〉（大正16，469c27-470a4）：

……阿難！是如來界於三位中一切處等，悉無罣礙本來寂靜。……阿難！一切如來在因地時，依如實知、依如量修，觀如來界五種功德：不可說、無二相、過一異、過覺觀境界、一切處一味。……

¹⁶⁶ 另參見：天親造·真諦譯《佛性論》卷4〈無變異品9〉（大正31，810b3-11）：

問曰：此五相各顯何義？

答曰：初無為相者，為顯種類義。何以故？如來法身，以無為為種類相故。

二、無別異者，為顯相義。明如來相者應知，不一不二為相故。

三、離二邊相者，為顯足趺義。足者，即菩薩一切聖道；趺者，聖道所依止處。捨離二邊，能依中道之理，得至法身故。

四、離一切障相者，為顯法身功德，無諸染污，智障永度故。

五、清淨法身相者，顯法身果，無垢澄寂故。

¹⁶⁷ 參見：

（1）無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1（大正31，133b13-16）：

謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽他中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

界，是阿黎耶種子識：也即是如來藏。

世親的解釋（《寶性論釋》¹⁶⁸、真諦譯的世親《攝大乘論釋》¹⁶⁹），明白的通於二義；¹⁷⁰但《成唯識論》即專約雜染阿賴耶說。

(d) 小結

所以，如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如來藏而有生滅心的阿黎耶識，可說是大乘經的共義。¹⁷¹

b、本論：如來藏與阿黎耶識非一非異

(2) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 156c10-157a16)：

……如佛世尊阿毘達磨略本偈中說：此界無始時，一切法依止，若有諸道有，及有得涅槃。……

(3) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 324a16-b5)。

(4) 無性造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 382c29-383a16)。

(5) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.34~36。

¹⁶⁸ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷4(大正31, 839a17-25)：

以是義故，經中偈言：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道及證涅槃果。」

此偈明何義？

「無始世界性」者，如經說言：「諸佛如來依如來藏，說諸眾生無始本際不可得知故。」所言「性」者，如《聖者勝鬘經》言：「世尊！如來說如來藏者，是法界藏、出世間法身藏、出世間上上藏、自性清淨法身藏、自性清淨如來藏故。」

¹⁶⁹ 參見：

(1) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷1(大正31, 156c10-157a16)：

釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂大乘阿毘達磨，此中。佛世尊說偈。

「此」，即此阿黎耶識。「界」，以解為性。……如經言：「世尊！此識界是依是持是處恒相應及不相離不捨智，無為恒伽沙等數諸佛功德。……

(2) 印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.141：

……這樣，真諦引如來藏說，說「界以解為性」，是有所據的。如前《法界體性無分別經》，所說的「解」，與「知」、「覺」是相通的，所以真諦譯《攝大乘論釋》所說的，「此識界」是「解性」(又是「因性」)，與《大乘起信論》的心生滅——阿黎耶識，有覺與不覺二義，可說是大致相近的。

([原書 p.153, n.36] 筆者在《如來藏之研究》中，以為「解性」是「解脫性」，應該加以改正。)

¹⁷⁰ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.35~36：

真諦的譯本裡，又把界字解釋作「解性」，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。從本論給予阿賴耶的訓釋看來，這似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤，因為在《一乘寶性論》釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。

原來，建立一切法的立足點(所依)，是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘》、《楞伽經》等。把界解作解性，就是根據這種見解。

因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心妄心兩大派；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。

¹⁷¹ 另參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，p.334：

真常學者說，真如又名法界，法界即三乘聖法之因，這是因如來藏具足無量稱性功德。如如來藏不具足此等功德，又怎麼可以稱為法界？

唯識學者說，界是依義，並非因義，一切聖者，均以證悟真如斷卻煩惱而成聖者的，三乘聖法是依真如法性而成就的，所以名為法界。

(a) 阿黎耶識統一不生不滅（如來藏）與生滅（阿賴耶識）

I、阿黎耶識是否即是如來藏

本論的生滅心——阿黎耶識，依如來藏而有的，即是如來藏嗎？為了解說這，所以說：**不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。**

II、不生不滅與生滅之和合

阿賴耶識是生滅心；不生不滅是如來藏，即真心，怎麼依真心而有生滅心呢？

所以成為生滅心，即不但是不生滅的真心，更有一分生滅的，指有漏剎那滅的虛妄雜染法。¹⁷²不生不滅與生滅和合而非一非異，這才名為阿黎耶識。

III、非一、非異義

和合，可以解說為打成一片。

生滅與不生不滅打成一片，即**非異義**；雖然打成一片，不生不滅還是不生不滅，並不成為生滅；生滅還是生滅，並不成為不生滅，即**非一義**。

不生滅與生滅，在矛盾中有它的統一，在統一中而有矛盾。

IV、小結

阿黎耶識，即為不生不滅（p.88）與生滅的矛盾的統一，在統一中而不失不生不滅與生滅的差別性。

所以，阿黎耶識不能肯定它是生滅，也不能肯定它是不生不滅，而是不生不滅與生滅的綜合。

(b) 舉喻明

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

¹⁷² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 512b8-14)：

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) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.80：

世親釋論曾這樣說：「若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成」，這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？有漏習氣是剎那，《楞伽》曾明白說到。本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論與《莊嚴論》說過的。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.95~96。

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。

(c) 合法

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。但不能就此說阿黎耶識等於如來藏；如陰沈沈的光，雖來於陽光的，但還有經過雲層的關係，不能說它與皎潔強烈的陽光一樣。

(D) 結前啟下

上來是依文略釋，以下要加以詳細的討論。(p.89)

C、詳明

(A) 阿黎耶（阿賴耶識）的涵義

a、語詞的解說

(a) 譯義

梵語阿黎耶或阿賴耶識，譯義略有三：

I、聖義

一、聖義，阿黎耶即聖者，如說「阿利耶婆盧揭諦爍鉢囉耶」¹⁷³——聖觀自在¹⁷⁴。

古代地論師，說阿黎耶即是真心、佛性，阿黎耶識即是聖識。聖，當然是無漏性淨的。¹⁷⁵

II、無末（識）

二、真諦譯阿為無，譯黎耶為沒。沒是失義，無沒識即無失識。¹⁷⁶

¹⁷³ 參見：《大悲啟請》卷1(大正85, 1295c26-1296a28)。

¹⁷⁴ 另參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.489：

觀世音 (Avalokiteśvara)，或譯觀自在 (Avalokiteśvara)，梵音有些微不同。……

玄應以為：譯為觀自在，是正確的；譯為觀世音，是訛傳的。然從所說的天竺本，雪山以來——北方本的不同而論，顯然是方言的不同。

¹⁷⁵ 另參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.10：

《寶性論》說：「依如來藏有四種義，依四種義有四種名」，四名是：法身 (dharmakāya)、如來 (tathāgata)、聖諦 (ārya-satya)、涅槃 (nirvāṇa)。

¹⁷⁶ 另參見：

(1) 隋·智顗說《妙法蓮華經玄義》卷2(大正33, 699c14-16)：

……諸論明心出一切法不同，或言：阿黎耶是真識，出一切法。或言：阿黎耶是無沒識，無記無明出一切法。

(2) 唐·法藏撰《大乘起信論義記》卷2(大正44, 255c1-6)：「……名為阿梨耶識，然此生滅不生滅，即之義不一，辨之心不異，目此二義，不二之心，名阿梨耶識。又阿梨耶及阿賴耶者，但梵言訛也。梁朝真諦三藏訓名，翻為無沒識。今時奘法師就義，翻為

無失義可有二種：(一)、無始以來所熏集的一切種子，任持不失；(二)、眾生在生死流轉中，無漏的功能性也不失壞。

III、藏(識)

三、玄奘譯阿賴耶為藏，有能藏、所藏、我愛執藏的三義。¹⁷⁷

(b) 契經中之詮釋

I、阿賴耶解說為生死流轉的根源

《阿含經》裡，也有阿賴耶名，可解說為著落處、依處、窟宅、家、藏，都是同一意義，這是無始生死流轉的根據處。¹⁷⁸

《阿含經》說：「眾生愛阿賴耶、樂阿賴耶、喜阿賴耶」，¹⁷⁹或說「起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著」。¹⁸⁰

藏識。但藏是攝藏義，無沒是不失義，義一名異也。」

¹⁷⁷ 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 7c20-21)。

¹⁷⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·233經》卷9(大正2, 56c6-7)：

云何世間集？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷27(大正30, 434c13-15)：

云何集聖諦？謂若愛，若後有愛，若喜貪俱行愛，若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.25：

在《相應部》中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」(說一切有部加「愛阿賴耶」)。阿賴耶(ālaya)，譯義為窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裡，也是愛著的一類。

聯想到四諦中集諦的內容，是：「(愛)，後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字(約義多少不同)而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。

(4) 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，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶(《攝大乘論》上)；而在赤銅鑠部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說(律之大品大犍度一·五)。

阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說為「愛增長名取」的取，也立為「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。

¹⁷⁹ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 134a18-19)。

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷3(大正31, 15a27-b1)：

說一切有部《增壹經》中亦密意說此名阿賴耶，謂愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。謂阿賴耶識是貪總別三世境故，立此四名。

(3) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 327a4-9)。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.63~64。

¹⁸⁰ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·312經》卷13(大正02, 90a7-11)：

阿賴耶的著落處，實與愛取的染著義相近。染著，實為三界生死流轉的根源。

II、《阿含經》中不名為阿賴耶識

不過，《阿含經》只稱為阿賴耶，而不名為阿賴耶識；名阿賴耶識，這要到大乘經裡才有。

名詞的定義，本是不很確定，隨時隨地而多有變化的；由於使用的習慣不同，所以阿賴耶識，古人也有不同的解說，這不能專宗一家而抹煞一切的 (p.90)。

b、唯識三大家之詮釋

中國古代的唯一識學，可有三大家：即地論宗、攝論宗、唯識宗。對阿賴耶識的解說，都不能相同，這可看作三家的根本諍論處。

(a) 玄奘所傳之唯識宗

I、從虛妄雜染而說，阿賴耶識為藏三義

依玄奘所傳的唯一識宗說：阿賴耶的意義是藏，有能藏、所藏、執藏三義；三義的性質，都是就虛妄雜染方面說。從眾生的立場說，眾生本是雜染的。

能藏、所藏，約受熏、持種說（別約阿賴耶的別名——阿陀那、異熟識等，說明它的執持根身為異熟體）。

然唯識宗對阿賴耶所取的主要義，在**我愛執藏**；即第七末那識不了阿賴耶的相似相續，以阿賴耶為執著處，執為自我。

II、特重我愛執藏義

唯識宗（《成唯識論》依《瑜伽師地論》）說阿賴耶識，特重於此，所以說八地菩薩和阿羅漢，捨阿賴耶名。

這在其他的大乘經中，是難得看到的；至少，阿賴耶一名，可到成佛為止。這也許是唯識宗興起於西北印度，受聲聞乘的影響特深，所以這樣說吧！

若依異熟果報義說，那麼，「金剛道後異熟空」，¹⁸¹要到了佛果，才能捨阿賴

爾時，世尊告摩羅迦舅：「我今問汝，隨意答我。」

佛告摩羅迦舅：「若眼未曾見色，汝當欲見，於彼色起欲、起愛、起念、起染著不？」

答言：「不也，世尊！」

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 16〈分別業品 4〉(大正 29, 87c4-6)：

……契經說：

佛告大母：「汝意云何？諸所有色，非汝眼見、非汝曾見、非汝當見、非希求見，汝為因此起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著不？」

「不爾！大德！」……

¹⁸¹ 參見：

(1) 明·普泰補註《八識規矩補註》卷 2(大正 45, 476a12)。

(2) 明·正誨略說《八識規矩略說》卷 1(已新纂續藏 55, 413b12-13)：

不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空，大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。

(3) 明·正遠註《起信論捷要》卷 1(已新纂續藏 45, 378c19)。

耶名。

倘約阿賴耶持種的意義說，可通於無漏種；成佛以後，也還是可名為阿賴耶識的（p.91）——這似乎又不是大乘經義。

III、小結

總之，唯識宗的阿賴耶識，是偏重有漏雜染的，偏重受熏、持種的種子識與業感異熟的異熟識。所說的特重我愛執藏，在唯識的其他論典，也不盡然。

(b) 真諦所傳之攝論宗

I、主要意義：阿黎耶以虛妄為體

真諦所傳攝論宗的解說：依主要的意義說，阿黎耶也以虛妄雜染為體的，所以說：「攝大乘論云：八識是妄識，謂是生死之根」（《法華玄論》卷二）。¹⁸²

真諦譯的《決定藏論》——《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉的異譯，也這樣說：「斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法。……阿羅耶識是無常、是有漏法……為麤惡苦果之所追逐……是一切煩惱根本。」¹⁸³

II、三義明阿黎耶識

然統論攝論宗的阿黎耶識有三義（圓測《解深密經疏》）：

(I) 果報阿黎

一、果報阿黎耶：即阿黎耶為眾生生死流轉的異熟報體，性是無覆無記的；受熏、持種、執持根身，從此緣起根身、器界及轉識的。

唯識宗所重的，即此：約眾生的業感異熟說。

(II) 染汙阿黎

二、染汙（執性）阿黎耶：眾生有微細的我執及法執，我執屬第七，微細法執即屬阿賴耶——此同唯識學的安慧義。

但專宗護法的唯識宗，以阿賴耶為無覆無記性，沒有法執；無明等的微細法執屬於第七（p.92）識。

然阿賴耶的本義，實是有染著特性的。

(III) 解性阿黎

三、解性阿黎耶：解性，即覺性的意思。解性阿黎耶是不滅的，為成佛以後的報身體；與如來藏義相同。

III、小結

攝論宗依《決定藏論》、《三無性論》，立第九阿摩羅識（無垢），即真淨心，即本覺，即真如的能緣義。

¹⁸² 隋·吉藏撰《法華玄論》卷2（大正34，380b17-19）：又攝大乘論阿僧伽菩薩所造，及十八空論婆藪所造，皆云：八識是妄識，謂是生死之根。」

¹⁸³ 梁·真諦譯《決定藏論》卷1〈心地品〉（大正30，1020b10-16）。

攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶是真妄和合的。

然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性的。

(c) 菩提流支所傳之地論宗

I、根本義：阿黎耶識為真心

菩提流支所傳地論師的阿黎耶識說：地論師的根本義，以為阿黎耶識就是第一義心，也即是真心。

這是重在真淨的，與唯識宗專在妄染方面說，完全相反。

II、心識分三類

妄心，在地論師的學說中，屬於第七識的。

他把心識分為三類：一、真識，二、妄識，三、事識。眼等六識為**事識**，第七阿陀那為**妄識**，第八阿賴耶為**真識**。

賴耶唯真，這是地論師的根本義。

III、所依經論

地論宗以《十地論》得名，然在《十地論》裡，並沒有詳細的論述唯識；詳細說明唯識與阿黎耶的，還是在《楞伽經》。

菩提流支譯《楞伽經》十卷，作《楞伽經疏》，說到阿黎耶有真與妄的二義（《三論玄疏鈔》）；雖說有真妄二義，而重心在於真。

眾生位中，真與妄（p.93）是不曾相離的。妄心，主要的是無明；無明與真心，相依不離。

從不離真心的妄染說，是第七阿陀那；從不離妄染的真心說，是第八阿黎耶。黎耶識也有虛妄義，即是這樣。

IV、思想分北道派與南道派，黎耶為真心非定說

然地論師的思想，據說，有相州北道派與相州南道派（《法華玄義釋籤》、《法華文句》）。

南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——這是佛教中非常特殊的學派。

北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。一切法從阿黎耶識生，黎耶是真妄和合的，即指真心為妄熏染而現妄染的一切法。

故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。

c、思想近於地論師的北道派，但非全然相同

本論的思想，近於地論師的北道派，因此古人以為是地論師所造。

攝論宗說阿黎耶有真妄，與本論也相近；但所說的阿黎耶識，所含的性能事用極廣。

地論宗說阿黎耶是真妄和合的；在第八阿黎耶識中，僅此簡要的根本義。從此和合心而生一切法，事實上，即屬於第七識——意的範圍。這一點，本論與地論宗義是極相合的。

然地論宗雖說黎耶通真妄，而重心在真；攝論宗雖通真妄（p.94），而重心在染；本論卻是更能折中貫通於真妄的。

d、結說

由上面所列舉的唯識三宗義，我們可以知道：

攝論宗的阿黎耶識義，範圍最廣；

唯識宗的阿賴耶識，比攝論宗義為狹，然所論的事用，也很多；

地論宗的阿黎耶識，論性質，有真有妄，大於唯識宗；而論事用，卻最為狹小。

本論的思想，與地論師的最相近。

(B) 不生不滅與生滅和合之涵義

a、依《楞伽經》明：阿黎耶為不生不滅與生滅之和合

(a) 從大乘經中理解本論之主張

心生滅門的根本義，是本論的精要處，還應該深徹的了解，才不致誤會論義。本論所說的不生不滅與生滅，究竟應怎樣解說？

這應根據真常系的諸大乘經來解說，才是恰當的。

(b) 舉《楞伽經》明義

先舉《楞伽經》來說。

I、第一說：生滅即是虛妄熏染

一、如經說：「如來藏本性清淨不生不滅，無始時來為雜染法之所熏集，故名阿賴耶識。」¹⁸⁴由此，可知阿賴耶識，是約如來藏為雜染法熏集而得名。

本論的**生滅**，即可看作《楞伽經》的虛妄熏染。

II、第二說：真相識被雜染法所隱覆

二、經說**相滅**時，宋譯作：「覆彼真識，種種不實諸虛妄滅。」¹⁸⁵

¹⁸⁴ 另參見：

(1) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷7〈佛性品 11〉(大正 16, 556b25-c4)：

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……

(2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷5〈剎那品 6〉(大正 16, 619b29-c13)。

¹⁸⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正 16, 483a14-22)：

諸識有三種相：謂轉相、業相、真相。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

覆真相識，異譯即作藏識。這可知，真相識為雜染法所熏集隱覆，即名阿賴耶識。

III、第三說：阿賴耶識具業相、真相

三、說到阿賴耶與七識的異不異、阿賴耶滅不滅時說：「非自真相識滅，但業相滅。」¹⁸⁶

這可見阿賴耶中有二種相：一、業相，二、真相。真相，即不生滅（p.95）的如來藏。業相，即雜染熏習，為發生一切雜染法的動力，《楞伽經》名為業。所以，阿賴耶識滅，只是阿賴耶的有漏雜染熏習滅，阿賴耶識的自體——真相，是不滅的；真相，即是如來藏心。

IV、第四說：阿賴耶是不生不滅與生滅的統一體

四、唐譯的如來藏緣起門說：「業與生相，相繫深縛。」¹⁸⁷業，為雜染熏集的動因，與生相是相互結合的。勘梵文《楞伽經》，即作「業相與真相」。

阿賴耶為不生不滅的如來藏，及剎那生滅的有漏熏習的相對統一體。

(c) 小結

本論說阿黎耶為不生不滅與生滅和合，大體依《楞伽經》而立。

b、阿賴耶識與如來藏之異同

(a) 同：約體而說

又，《密嚴經》說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。」¹⁸⁸如來藏即阿賴耶識，此約體而說；但還有阿賴耶不同於如來藏處。

(b) 異：阿賴耶識因有漏種子熏習而有生滅

《楞伽經》說：凡夫及聖者（指菩薩及小乘四果）因阿賴耶識而有生滅，故修學佛法的，應（將虛妄的雜染種取消）轉去如來藏中的阿賴耶名。¹⁸⁹

據實說，如來藏即是阿賴耶自體或真體；不過名為阿賴耶，而且需轉去阿賴耶

識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。……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。

¹⁸⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483b3)。

¹⁸⁷ 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品2〉(大正16, 594b21)。

¹⁸⁸ 參見：

(1) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷3〈阿賴耶微密品8〉(大正16, 747a17-18)：

佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。

(2) 唐·不空譯《大乘密嚴經》卷3〈阿賴耶即密嚴品8〉(大正16, 776a13-14)。

¹⁸⁹ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 510b26-c11)：

是故，大慧！菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。……大慧！此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見。雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。大慧！如來者，現前境界，猶如掌中視阿摩勒果。……如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。是故汝及餘菩薩摩訶薩，於如來藏識藏，當勤修學，莫但聞覺作知足想。

的名稱，可見與如來藏少有差別。

《楞伽經》說：有漏習氣是剎那——生滅，無漏習氣非剎那 (p.96)——不生滅。¹⁹⁰

世親的《攝大乘論釋》也說：如說阿賴耶與種子是一體，即無生無滅。¹⁹¹

可見阿賴耶識的生滅，即由於有漏種子的熏習生滅而來。

c、結說

本論的不生不滅，即是心真如體，而含攝得無漏習氣的性淨功德；生滅，即是虛妄雜染熏習。生滅與不生滅的和合，即成為心生滅門的阿黎耶識。

(C) 生滅之涵義

a、本論以不覺為無明的根源

(a) 依惑、業、苦而立不同妄染名

生滅，是虛妄的熏染，也名為習氣，或名隨眠，或名麤重，或名為業，或名遍計所執種子。

有漏雜染法，不出惑、業、苦三；所以妄染的根本熏習，也可依惑、業、苦而立不同的名字。

(b) 業 (因)

《楞伽經》說名為業，如說：「心能積集業」¹⁹²；業即隱覆真相的妄染因，為引發生死雜染的動力。

(c) 依妄惑立名：無始無明

¹⁹⁰ 參見：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。

¹⁹¹ 參見：

(1) 世親釋·玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 328a19-b7)。

(2) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 162c28-163b6)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.80：

世親釋論曾這樣說：「若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成」，這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？有漏習氣是剎那，《楞伽》曾明白說到。本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論與《莊嚴論》說過的。

¹⁹² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 484b24-25)：

心名採集業，意名廣採集，諸識識所識，現等境說五。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2〈集一切佛法品3〉(大正16, 523c4-5)：

心能集諸業，意能觀集境；識能了所識，五識現分別。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品2〉(大正16, 594c25-26)：

心能積集業，意能廣積集；了別故名識，對現境說五。

《仁王護國般若經》、《勝鬘經》、《菩薩瓔珞本業經》，都說到五住煩惱。煩惱的根本，名無始無明住地。¹⁹³

依《瓔珞》及《仁王經》意，眾生最初的一念心，即是無始無明住地，依此而有生死流轉。¹⁹⁴

地，發生義。住地，玄奘譯為習地，¹⁹⁵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。¹⁹⁶

¹⁹³ 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。

¹⁹⁴ 另參見：

- (1) 唐·良賁述《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷2(大正33, 484c9-11)：
……有說：無始根本無明順自違他故眠生死；覺迷反本，違自順他成一切智。……
- (2) 新羅·元曉撰《瓔珞本業經疏》卷2(己新纂續藏39, 258c8-11)：
……如經：以此四住地，起一切煩惱故，為始起四住地。此四住地，不了為用，而無麤細行相差別，總名無始無明住地。如經：其四住前使無法起，故名無始無明住地故。此四住地一心為本，二種生死，以為其末。

¹⁹⁵ 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。

¹⁹⁶ 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品 1〉(大正29, 1a16-17)：
聲聞、獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故；非一切種。
- (2) 眾賢造·玄奘譯《阿毘達磨藏顯宗論》卷1〈2 辯本事品〉(大正29, 779a3-5)：

然不染污無知（無知即無明），於大乘卻是染污的。¹⁹⁷根本的染污的無明，即是（p.97）無始無明住地；這即是熏染本淨的如來藏而名為阿賴耶的。

眾多的大乘經，都說如來藏性淨，為貪瞋癡所染。無明即過去一切煩惱的通性，一切煩惱的根元。妄熏習根本名無明，即是依妄惑立名。

(d) 苦果

又如說：如來藏為蘊處界所纏。蘊處界即苦果；如從妄染熏習說，即一切有漏種。¹⁹⁸

(e) 小結

聲聞、獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故；非一切種闕能永滅，不染無知殊勝智故，非具一切智。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.372~373：

真諦所傳，大天五事是有虛有實的。……

「染汙無知」是聲聞羅漢所能滅的；但「不染汙無知」，阿羅漢不能斷，而是佛所斷的。這就是大乘法中，佛菩薩所斷的，見修所斷煩惱以外的「無明住地」，這不就是五事中的「無知」嗎？大抵佛滅以後，成為上座中心的佛教，阿羅漢是無學聖者，受到非常的尊敬。到那時，比對佛的究竟圓滿，發現解脫生死的阿羅漢，還有習氣「無知」，還有種種不圓滿。

(4) 演培法師，《俱舍論頌講記（上）》，pp.57~58。

¹⁹⁷ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷42〈9 集散品〉(大正 25, 367c27-368a6)：

二乘有習氣，有礙有障故，雖有無受三昧，不清淨。如摩訶迦葉聞菩薩伎樂，於坐處不能自安，諸菩薩問言：「汝頭陀第一，何故欲起似舞？」迦葉答言：「我於人天五欲中永離不動；此是大菩薩福德業因緣變化力，我未能忍！如須彌山王，四面風起，皆能堪忍；若隨嵐風至，不能自安。」聲聞、辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.155：

佛法本源於《阿含》毘尼，今略為敘述。總攝一切煩惱，為見一處及三界愛——四種，為佛法共義，大乘不共說有五種。

然《阿含》及毘尼說：阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名為習氣。此習氣，即本經的住地。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，唯有佛，煩惱習氣一切斷盡。

二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱為不染污無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。

¹⁹⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正 16, 489a25-b3)：

爾時，大慧菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！世尊修多羅說，如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏常住不變，亦復如是，而陰、界、入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說。……」

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷3〈集一切佛法品 3〉(大正 16, 529b18-26)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品 2〉(大正 16, 599b8-15)。

(4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.316~317：

依佛法說，體現而成如來的如如法性，是在聖不增，在凡不減，常住不變，但眾生何以不是如來？經中說，這因為無量煩惱所覆藏，為蘊處界生死所纏裹，所以如來常在眾生中，而沒有顯發出來，因此名為如來藏。雖然有顯現與潛藏，但眾生位上與佛果位上的如來，無二無別，常住不變。眾生位上的如來，是潛在著，而如來所具有的無量智慧功德，無量相好莊嚴，與佛果如來還是平等的。

所以，本論稱虛妄熏習（妄識自性所攝）為不覺，¹⁹⁹即根本無明；從大乘經的施設說，這是並無不當的。

b、結說：生滅是虛妄熏習義

(a) 染而不染、不染而染之深意

《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。²⁰⁰

本論的不生不滅與生滅和合，不生不滅的即自性清淨心，生滅的即無明雜染熏。和合而又不異，恰當地表示出染而不染、不染而染的甚深不思議。

賢首家解說為：「隨緣不變，不變隨緣」，²⁰¹也大體相近。

(b) 小結

但真心是沒有變異的，隨緣只可說遍雜染處；如來藏可說是雜染依處，卻不能說如來藏為因而生雜染。

這樣，不生不滅，應解說為如來藏；生滅——剎那法，應解說為虛妄分別所攝的虛妄熏習，也可解說為無始無明。(p.98)

¹⁹⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576b10-577a6)：

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。……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.98~148。

²⁰⁰ 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, 222b27-c1)：

世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。唯佛世尊！實眼實智，為法根本、為通達法、為正法依，如實知見。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.250~254：

……一切眾生有如來藏淨性，而眾生位中的一切，又都是不清淨的；不清淨法，覆蔽染污清淨性的如來藏，這是極難明了的。所以說：「此自性清淨」的「如來藏」，是清淨的，「而」又為「客塵煩惱上煩惱所染」污，這是「不思議」的「如來境界」，非凡夫二乘所知。煩惱與隨煩惱，稱為客塵。客對主說，有後起的，外來的，不久即去等含義。如來藏是本來如此的，所以稱自性。煩惱隨煩惱，是可斷除法，類如附著於摩尼寶珠的塵垢，所以稱客塵，塵是染穢不淨義。這如來藏的不染而染，染而不染的境界，非一般眾生所能了知……

如來藏雖即法性，但約一一眾生上說，不離蘊界處（有情自體），不離貪瞋癡等煩惱所染說。如來藏自性清淨，唯能約眾生說，與法性本淨不同。性淨中有無邊功德，名如來藏，這與《般若經》等心性本淨不同。

²⁰¹ 參見：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。……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。

(2) 識覺、不覺義能攝(生)一切法

A、舉論明

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。

B、略釋：阿黎耶識有覺、不覺二義

(A) 具染、淨分

依生滅與不生滅的相對的統一，立為阿黎耶識。所以阿黎耶識，不但有生滅的妄染分，還有不生滅的真淨分。

(B) 具覺、不覺義

現在即依此而說：「此識有」覺與不覺的「二種義」。

「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。

C、詳明：覺、不覺義之涵義

(A) 唯識宗之見解：不許阿黎耶識有覺、不覺二義

a、攝論宗、地論宗大體同意

說阿黎耶有不覺義，如攝論宗立法執黎耶，地論宗以阿黎耶與妄識根本的無明不離，是大體可以同意的。²⁰²

b、唯識宗不承許

(a) 有妄染之不覺

而唯識學者²⁰³，卻存有異見：他們固執阿黎耶是無覆無記性的。²⁰⁴

²⁰² 參見：

(1) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，pp.300~304。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈中國佛教各宗之創立〉，p.116：

二、北魏菩提留支等，譯出世親之《十地經論》，以黎耶為真識。承其學者，名地論宗，為大乘有宗之一系，後擴展而演為華嚴宗。

三、陳真諦譯《攝大乘論》於嶺南，以黎耶為妄識而通解性，為大乘有宗之第二系，稱攝論宗。然南方所傳不盛，入北方又為地論師所融攝；逮玄奘傳譯法相，乃無獨立研究者。

²⁰³ 參見：

(1) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，pp.298~300。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈中國佛教各宗之創立〉，p.116：

四、唐玄奘傳無著世親之學，以《成唯識論》為主，明阿賴耶唯妄唯染。學者稱法相宗，實乃大乘有宗之第三系。

²⁰⁴ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.98~100：

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：……（二）、「無記」：

不知道：阿黎耶是有愛染特性的；如來藏為貪瞋癡所污，而得名為阿黎耶的；習氣——不染污無知，於大乘即是染污的——阿黎耶識為什麼不許有妄染的不覺？

唯識者以為虛妄熏染是阿黎耶識性所攝，而不知即迷昧根源不覺所攝。

唯識者的阿賴耶識，實為大乘經義的有部阿毘達磨化，實不合大 (p.99) 乘經的本義。

(b) 有妄染之不覺

說到阿黎耶有覺義，唯識者就更以為不經了。

他們以為：凡夫從來沒有覺悟過，即沒有無漏覺慧現行。如說眾生也有此覺，豈不是眾生已成了聖人？

c、小結

然本論的覺與不覺義，當從佛法大義去了解它，不能專為名義所縛而拘執它。

(B) 從生死、解脫之所依而說，唯心大乘可分為三派

本論為什麼要說阿黎耶有覺、不覺二義呢？即為了要建立生死流轉與解脫還滅的所依。

眾生生死流轉的雜染因，即是不覺、無明；解脫生死雜染而還滅的根本，即是般若、覺。

從覺、不覺的現行，而推論到它的根源，唯心大乘中即可分為三派，而本論可說是最圓滿的。

a、《勝鬘經》等以如來藏為依

(a) 如來藏與無漏習氣合為一——轉染還淨

(一)、如《勝鬘經》等，以如來藏為依止、為建立故，而有生死、涅槃可得。²⁰⁵並說：如來藏與稱性功德，不離、不異、不脫。

如來藏即是真如，不離、不異、不脫，即形容真如體與非剎那的無漏習氣——稱性功德，是融合為一的。由此淨因，可以轉染還淨而證得涅槃。

(b) 如來藏與虛妄雜染相離、相異——生死流轉

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。……

²⁰⁵ 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, 222b9-14)：
世間言說故，有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持、建立者，是如來藏。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.241~244。

同時，更有與如來藏相離、相異、相脫的，即是虛妄雜染的戲論熏習。

有此妄熏，生死的雜染法即流轉不息；但這是雖依於真實而與真淨體相離而不相應的。反之，如來藏與淨德，是融合而一體的。

如來藏是不生不滅本體清淨的，以此為根本依，所以 (p.100) 與無漏的稱性功德相即，而與有漏的雜染習氣相離。²⁰⁶

(c) 小結

這真淨與妄染的二因，都依於如來藏。

b、唯識宗以阿黎耶識為依

(a) 有漏雜染識——生死流轉

(二)、如唯識宗，以阿黎耶識為所依止而立一切法。

阿黎耶識是有漏虛妄雜染的，以有漏虛妄雜染識為中心，故說眾生從無始以來有有漏雜染種子。

此有漏雜染種，與阿黎耶識不一不異，而即阿賴耶自性所攝，故又名為種子識。²⁰⁷

(b) 無漏種子依附阿賴耶識——還滅解脫

至於無漏清淨呢？以為無漏種子無始以來依附阿賴耶識，然不是阿黎耶識自性所攝。²⁰⁸

²⁰⁶ 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, 222b22-c1)：
世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心非煩惱所染；剎那不善心亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法，而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。唯佛世尊！實眼實智，為法根本、為通達法、為正法依，如實知見。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.248~254：
如來藏為雜染清淨所依，然如來藏自體，實非生死雜染法；生死雜染，不過依附於如來藏，如來藏是自性清淨的。……煩惱與隨煩惱，稱為客塵。客對主說，有後起的，外來的，不久即去等含義。如來藏是本來如此的，所以稱自性。煩惱隨煩惱，是可斷除法，類如附著於摩尼寶珠的塵垢，所以稱客塵，塵是染穢不淨義。這如來藏的不染而染，染而不染的境界，非一般眾生所能了知。……

²⁰⁷ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 1(大正 31, 133b17-19)：
即於此中復說頌曰：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.36~37：
一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為種子識。……這種子識，有很大的功用，能夠「攝藏諸法」。攝藏，異譯作「依住」，就是依止與住處。一切法依這藏識生起，依這藏識存在，所以名為攝藏。一切種子識，能作諸法的攝藏，給一切法作所依處，所以叫它為「阿賴耶(藏)」。

²⁰⁸ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 1(大正 31, 136c5-11)：

一是有漏雜染的，一是無漏清淨的，雖說相依，而二者是終究不能合為一體的。²⁰⁹

(c) 小結

由此可見真常唯心大乘經與虛妄唯識大乘論，說法是如何不同！

經以真如無漏為主體，而有漏附在一邊；唯識論以有漏賴耶為主體，而無漏附在一邊。

由於唯識論特重虛妄雜染的阿賴耶識，無始相依的無漏習氣，也被說為生滅變異的（楞伽經說：無漏習氣非剎那）²¹⁰。

c、本論：折中而圓滿

（三）、本論也以阿黎耶識為中心，但本論的阿黎耶識，是不生不滅與生滅的和合，覺與不覺二義是平等處理的。

依不覺故說有生死雜染法，依覺故說有清淨還滅；有漏雜染與無漏清淨，不一不異的統一在阿黎耶識中。

這比那偏在真一邊或是偏在妄一邊的，是折中（p.101）而圓滿多了。然本論的思想，與《勝鬘經》義略同，推究根本，也是依如來藏而有；與唯識宗義，相

此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？乃至證得諸佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳；然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.137~138。

²⁰⁹ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.331~333：

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。真如是不生不滅的清淨法性……

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。……

真如與識，唯識宗著重在不一，真常者卻偏重在不異，由此唯識是側重在差別的現象，真常是側重在統一的本性。

至於如來藏究竟是什麼？……所不同的，真常說真如具足無量稱性功德，而唯識卻將此清淨功德，說為有為的無漏種子。

²¹⁰ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，512b12-14）：

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）唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷5（大正16，621c7-10）：

大慧！如來藏名藏識，所與意等諸習氣俱是剎那法，無漏習氣非剎那法，此非凡愚剎那論者之所能知。

（3）印順法師，《如來藏之研究》，pp.247~248：

如來藏名藏識中，生七識的習氣，是剎那（kṣaṇa），是有為生滅法；另有無漏習氣，是非剎那，也就是不生滅的無為法。這裡，顯然與瑜伽學不同。瑜伽學以為：無漏習氣也是剎那生滅的，所以佛果的四智菩提，也還是有為生滅的。

差要遠一點。

(C) 從有漏、無漏種子與現行而辨

a、相同：有漏種子即是阿黎耶識

法相分別的學者，總是將種子與現行分別來處理，但種子（約唯心說）是不能離去現行心的。

如說阿賴耶識中含攝得雜染種子，這雜染種子，依《唯識論》等說，與阿賴耶識是不一不異的；種子為阿賴耶識自性所攝，所以是屬於有漏妄心的。²¹¹

種子是阿黎耶識中的功能性，從此功能性出生一切法；而這種出生一切法的功能性，實就是識的。

b、差異：無漏種子之界說

(a) 唯識宗：法界

若問無漏種子（功能性）是什麼性質？唯識宗以為無漏種子不以阿賴耶識為性，應說無漏種子為法界所攝，應以法界為無漏種子的自性。²¹²

依唯識宗說，法界即是真如法性。

但這是一切法的平等性，是一切——有漏、無漏法的真實性，為什麼單是無漏種子為法界所攝呢？

²¹¹ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正 31, 135a20-21)：
又若略說，阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.93：
萬有緣起的阿賴耶識，如果作一簡略的說明，那麼，「阿賴耶識用異熟識一切種子」為它的「自性」。
阿賴耶識中的一期自體熏習成熟，就是分別愛非愛緣起的變異成熟而生果。賴耶攝持自體熏習，渾然無別，稱為異熟識，就是果相。這一味相續的異熟賴耶識裡，攝持一切種子，為一切法的能生因，就是因相。
此中雖未特別說到自相，其實自相已含在因果二相中。因果從它的作用變化上說，自相從它的渾然一體上說。
異熟識一切種子的阿賴耶識，它能遍「攝三界」，「一切趣等」的「一切自體」。自體，如果隨用分別，那就是一期的名色；如果攝歸唯識，那就是依賴耶所攝的一期自體熏習為本而顯現的即識為體的十八界了。

²¹² 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正 31, 136c13-16)：
又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝，是出世間最淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.140~141：
聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？「正聞熏習種子」的「下中上品」，它是「法身」的「種子」。
法身的意義有廣狹不同：有時，單指有情本具的如來藏性；有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智。有時，總指佛果位上的一切。這裡的法身，約果智的法身說。這是法身的種子，所以是法身所攝。……

(b) 大乘經：如來藏

無漏種子為法界所攝，這是合於大乘經的；但契經所說的法界，即是如來藏，是指心真實性，含藏無漏淨能——無漏種子，因此稱為如來藏。²¹³

c、本論符合大乘經義，以覺、不覺稱之

有漏種為雜染心（即妄識）所攝，無漏種為真淨心所攝；

有漏種以雜染識為自性，本論稱之為不覺；

無（p.102）漏種以真淨心為自性，本論稱之為覺；

識或無明，為雜染本，智或明為清淨本。

d、結說

我們如確認有漏種的自性即是識，那麼說無漏種的自性即是覺，也非常合理了。

唯識宗知道有漏種以有漏識為自性，而不能說無漏種以無漏心或無漏智為自性；在唯心論的立場，這是不徹底的。

眾生唯是有漏心行，那裡會有無漏種呢？無漏種既是有為生滅的，唯識學者應重行考慮：在唯心論的見地，無漏種的體性，究竟是什麼？

(D) 從「依他起」之詮釋

a、標：依他起具二義，但唯識學者有所偏重

《攝大乘論》及《大乘莊嚴經論》等，說一切法以依他起為中心，依他起即心心所法，而以八識中的阿黎耶識為所依；

說依他起有二義：一、依因托緣而生的；二、雜染清淨性不成的。²¹⁴

²¹³ 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, 222b22-24)。
- (2) 元魏·菩提流支譯《佛說不增不減經》卷 1(大正 16, 467b25-c14)。
- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.210~211：

眾生位中過恒河沙的稱性功德，近於唯識宗所說的無漏法種。平等法界中，攝持得無邊功德性，故名為藏。所說如來藏義，都是約眾生位說的，即顯示一切眾生的真淨因。如來藏的稱性功德，眾生本具；到成佛，攝得功德性的如來藏，還是一樣，但此時無邊功德，離垢障而顯發出來。真常妙有一乘的經典，都以此為根本。

²¹⁴ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 139c3-6)：
此三自性各有幾種？謂依他起略有二種：一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故，由此二種依他別故，名依他起。
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.243：
依他起有二類：
一、「依他熏習種子而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。
二、「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

但一般的唯識學者，重視依因緣他而生起義，對於雜染清淨性不成義，幾乎絕口不談。

b、別釋：「依他染淨性不成」之涵義

雜染是有漏雜染法，清淨是無漏清淨法；依他起是通於雜染、清淨，而又是沒有決定性的，可以染而成遍計所執性，可以淨而為圓成實性。

雜染清淨不成，到底是什麼意義呢？

約種子現行說，唯識者以為：有漏與無漏的種子現行，是體性各別的、肯定的；有漏不能成無（p.103）漏，無漏不能成有漏的，為什麼說不成呢？

這也就是依他起具二分義。

c、舉喻明差異

(a) 煉金喻

如金鑛²¹⁵，在鑛藏²¹⁶的階段，只見泥土沙石而不見金。若經過冶煉，沙石盡去，金質即顯現出來。由此，可知鑛藏是本有沙石與金質的兩性的。

在未冶煉以前，只見泥沙不見金；在冶煉以後，即見金而不見沙石，這不是隨緣而現為染淨，而性不成（固定）嗎？

(b) 合法

依他起有二分，眾生生死流轉中，雖但見雜染的，其實也是有清淨的，眾生這才可以轉染成淨、由凡至聖。²¹⁷

(3) 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.298~299。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.279~280。

²¹⁵ 「鑛」為「礦」之異體。（參見：教育部異體字字典）

²¹⁶ 鑛藏：埋藏在地下的各種自然礦物資源。（《漢語大詞典（七）》，p.1117）

²¹⁷ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正 31, 140c7-23)：

《阿毘達磨大乘經》中薄伽梵說：「法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。」依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分；依此密意作如是說。於此義中以何喻顯？以金土藏為喻顯示。……」

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.276：

……以世俗的眼光來看，土與金雖都可說是實有的，但這裡的意見是這樣：金是實在不變的，縱然雜在土中，或把它粉碎，它的質量，仍然是那麼多，所以說是實有的。土卻不同，金從土中鍊出以後，金中不再有土的成分了，所以說它是非實有的。……

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，pp.300~301：

經說有雜染分、清淨分、彼二分。「彼二分」，是有漏生有漏，無漏生無漏的瑜伽學者所難以同意的，所以說是不了義（密意）說。

在了義的解說中，以金土藏——金（土）礦作比喻。如金礦中可有三法：地界，土，金。地界（pṛthivī-dhātu）是金與土所依止的，構成土與金的堅性物質。

平時只見泥土，不見金質，如眾生「於此識中所有虛妄、遍計所執自性顯現」。如開採冶煉，去泥土而顯出金質，如經般若火鍛鍊，那就「於此識中所有真實、圓成實自性顯現」。

如專以（唯識家義）真如法性說金，或以無漏種子說金，都不圓滿。

依他所具的清淨分，即性體而含得淨妙相用（在眾生位，可稱無漏種）的。

《莊嚴》等論說：「眾生一向顯虛妄，如來一向顯真實」，²¹⁸真實，那裡只是空虛的理性呢？

d、《成唯識論》傾向一切有系之思想而忽略依他起具二分

依他起具二分，本論即說阿黎耶識有覺、不覺二義。

這種思想，本是出於大乘經的，但如《成唯識論》，傾向小乘一切有系的思想，不再說依他起具二分，不再說雜染清淨性不成，但說：雜染生雜染，清淨生清淨。²¹⁹

忽略依他起具二分，怎樣的從雜染而轉成清淨即是圓成實性；卻專說轉去雜染依他，生起清淨依他。²²⁰清淨依他的種子與現行（p.104），都是生滅有為，不能

雜染虛妄的遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），清淨真實的圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva），如土與金。而「虛妄分別識、依他起自性」（para-tantra-svabhāva），「有彼二分」，如金、土所依的地界。

《攝大乘論》以依他起為「彼二分」，也就是虛妄分別識通二分；譬喻如地界，界也是通二分的。《攝論》以依他起、妄識為「界」，通於二分，成為隨染、轉淨的樞紐，是沒有定性的。

²¹⁸ 另參見：無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷 13(大正 31, 661a8-b1)：

偈曰：行住一切處，無非一切智，由斷一切習，實義我頂禮。

釋曰：此偈禮「如來斷習勝功德」。如來於一切處、一切時，行、住等事，無非一切智威儀，由具斷一切煩惱習故……

偈曰：利益眾生事，隨時不過時，所作恒無謬，不忘我頂禮。

釋曰：此偈禮「如來不忘勝功德」。如來作利益眾生事，恒得其時，不過其時，此是不忘法業。如來所作一切時，皆實不虛，此是不忘法自性。

偈曰：晝夜六時觀，一切眾生界，大悲具足故，利我頂禮。

釋曰：此偈禮「如來大悲勝功德」。如來以大悲故，晝夜六時觀察眾生：誰退？誰進？未起善根者，令其得起；已起善根者，令其增進。雖日六時，而實一切時恒轉法輪，由大悲具足故。……

²¹⁹ 參見：

(1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 10(大正 31, 54c23-57a10)：

轉依義別略有四種：一、**能轉道**。……

二、**所轉依**。此復有二：一、**持種依**，謂本識，由此能持染淨法種與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨，餘依他起性雖亦是依而不能持種故此不說。二、**迷悟依**，謂真如，由此能作迷悟根本諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨，餘雖亦作迷悟法依而非根本故此不說。

三、**所轉捨**。……四、**所轉得**。……

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.218：

轉依，論書所說的，各有著重點，《成唯識論》綜合而分別為四種：一、能轉道；二、**所轉依**，有**染淨依**與**迷悟依**二類；三、**所轉捨**，四、**所轉得**，又有所顯得的大般涅槃，所生得的大菩提。《成唯識論》所說，極為完備！但對《攝大乘論》依他起通二分的轉依說，不免忽略了。

²²⁰ 參見：

(1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 9(大正 31, 51a3-17)：

與無為無生滅的真性相即。

這自以為體用分別極精，然而這只是傾向小乘一切有系的大乘論，而大乘經與大乘論，不一定如此。

e、本論覺、不覺義符合經義，也同於「依他起具二分」

本論的覺義、不覺義，即染淨的根元，不能看作心外的，也不能看作唯識宗的種子。

不覺的虛妄雜染法以識為性，覺的清淨法以智為性；這即說明了生死雜染法，以無明住地為本；解脫還滅法，以智慧，即如來藏的稱性功能為本。

《仁王經》說：「最初一念識，生得善、生得惡，善為無量善法本，惡為無量惡法本。」²²¹

善法以善為本，惡法以惡為本；善與惡即無漏的與有漏的差別，與本論的宗義相合。

(E) 與部派、大乘佛教思想之淵源

a、與有部思想不一之學派

本論明覺、不覺二義；覺即確指本覺，本覺即是本來具有的智慧性（經部的熏習說，為唯識宗所取，熏習是新熏的）²²²。

這在小乘部派裡也有，但與一切有部不合。

「依」，謂：所依，即依他起與染、淨法為所依故。染，謂：虛妄遍計所執；淨，謂：真實圓成實性。「轉」，謂：二分，轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障龐重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。成立唯識，意為有情證得如斯二轉依果。

或「依」即是唯識真如，生死、涅槃之所依故。愚夫顛倒、迷此真如，故無始來受生死苦。聖者離倒、悟此真如，便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智，斷本識中二障龐重，故能轉滅依如生死，及能轉證依如涅槃——此即真如離雜染性。如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨。即此新淨說為轉依，修習位中斷障證得。

(2) 親光等造·玄奘譯《佛地經論》卷7(大正26, 324b4-9)：

……有為功德法者，即是大圓鏡智，由對治力轉去一切龐重所依阿賴耶識，轉得清淨依他起性，遠離一切心慮分別，所緣能緣平等平等不可宣說。

(3) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷10(大正43, 574a4-21)。

²²¹ 另參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷1(大正08, 828c1-3)：

眾生識初一念識異木石，生得善、生得惡，惡為無量惡識本，善為無量善識本。

(2) 隋·吉藏撰《仁王般若經疏》卷2(大正33, 337c9-11)。

²²² 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，p.147：

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？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。……

(a) 心性本淨、一心相續論

如聲聞乘學派中，有立本性清淨的相續的一心，即覺性。²²³

(b) 道是無為等

又如有主張：「道不可壞」。壞即是變異；道不可變異，即是說道有常住不變的特性。

又說：「道不可修」。道是本來常在的；本來常在的，就不是修習可以使它新生（p.105）的。

道是不可能修生的，決非從聞思修等修生聖道的，所以又說：「道由福德所

²²³ 參見：

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.252~254：

心性本淨與客塵所染，也許由於難解，所以常為大小空有諸宗所共諍。有不承認心性本淨的，即以經文為不了義。

有部解說為：心有善、不善、無記三性，無記是心的本性，初生及命終，以及善不善心所不起時，心都是無記的。與善心所及惡心所相應，成為善不善心，即是客性。約心相續的為不善心所染，說心性本淨，客塵所染，並非不善心的自性，是清淨無漏的。成實論師，說心性通三性，也以此經為不了義，約相續假名心說。

聲聞中的大眾部，分別論者，是以心的覺性為本淨的。……

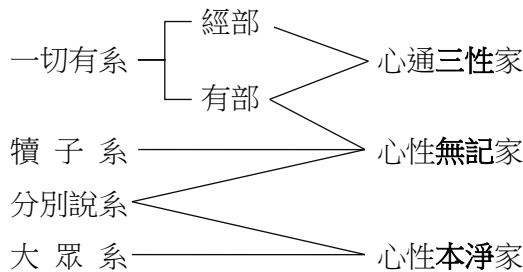
(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.90~91：

……一心相續論者，論文雖沒有明白的說是分別論者，但它的心性無別，與分別論者，確是完全一致的。相續中的染心與不染心，有部等說體性各別，分別論者卻說心性是一的。同一的本淨心性，依《成實論》（卷三）的解說，只是覺性。眼識也好，意識也好，有煩惱也好，無煩惱也好，這能知能覺的覺性，並沒有分別。

《大毘婆沙論》卷一一，還有覺性是一論者，其實也就是分別論者一心論的異名，……從它的前後覺性是一，也可看出與一心論者的同一，何況《成實論》還明說本淨的心性就是覺性！把一覺論者、一心論者、分別論者的思想合起來研究，它是從心識無限差別的生滅中，發見了內在統一的心性。……

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.94~100：

從部派佛教去看，關於心性染淨的思想，有三大系；但心通三性論者，是後起的。大乘佛教，似乎沒有這個思想。



……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。

顯」。

修行布施、持戒、禪定等，可使道由此顯發，但並非新生。這樣，「道是無為」了。²²⁴

(c) 與大乘經、本論思想相近

這些，都與唯識宗有為的無漏種子、無漏聖道不同；但與一切大乘經說道是真常、說心性本淨，及本論的思想相近。

唯識宗評破本覺，以為如眾生有本覺，那為什麼仍是眾生而不是聖人？

這等於說：木中有火極微，為什麼不燒？試問：眾生有無漏種，為什麼不成聖人？如說這還是潛能而沒有現行，那麼，本覺也還是本而沒有始呢！

b、大乘經之涵義

舊譯《仁王經》說：「自性清淨名覺薩婆若性；眾生本業，是諸佛菩薩本所修行。」²²⁵

新譯即說：「自性清淨名本覺性，即是諸佛一切智智；由此得為眾生之本，亦是諸佛菩薩行本。」²²⁶

這確指不生不滅的覺性為本覺；眾生有此覺解的特性，由此為修行成佛的本因。

²²⁴ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93(大正 2, 479c11-16)：
有餘復執：道是無為，如分別論者。彼作是說：唯一無上正等菩提常住不滅，隨彼彼佛出現世間，能證者雖異而所證無別。如一龍象妙飾莊嚴，雖有多人次第乘御，而彼龍象前後是一。
- (2) 天友造·真諦譯《部執異論》卷 1(大正 49, 21a19-24)：
分別說部是執義本：苦非是陰，一切入不成就，一切有為法，相待假故立名苦。無人功力，無非時節死，一切所得先業造，增長因果能生業，一切諸苦從業生。聖道由福德得，聖道非修得。餘所執與大眾部所執相似。
- (3) 世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷 1(大正 49, 16a16-20)：
其說假部本宗同義，謂：苦非蘊，十二處非真實，諸行相待展轉和合，假名為苦。無士夫用，無非時死，先業所得業增長為因，有異熟果轉。由福故得聖道；道不可修，道不可壞。餘義多同大眾部執。
- (4) 印順法師，《性空學探源》，〈阿毘曇之空〉，pp.222~223：
這說：道體是真常本有的。平常說「修道」，並不是說新修得一種道，道是本有的，只由福德為因緣引發顯現而已。為什麼只說由福德來顯發呢？須知大眾系是重視智慧的，他們說唯慧能得解脫，故唯慧是道體。道是無漏常住的，慧也就是無漏常住的（龍樹《大智度論》也說般若為有為的與無為的不同）。
凡夫根本不會有智慧，有漏的思擇不是智慧，只是受想等心所的活動，假名之曰智慧。要說智慧，就是無漏道。本有的無漏道既就以智慧為體，顯發它的時候，當然不是智慧（因為凡夫位上根本沒有）。那麼，只有用福德力量來顯發了。
這是後代真常思想的一大淵源，不過後代真常論者把它建立在真常心中。

²²⁵ 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 827a5-7)。

²²⁶ 唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 1(大正 08, 837a1-3)。

c、小結

如不拘於一切有系的宗義，從大眾系以通大乘經，這即並不是難解的了！

D、釋：能攝、生一切法

阿黎耶識為不生不滅與生滅的統一，因此，統一中含攝得覺與不覺二義。(p.106)
由此二義，「能攝一切法、生一切法」。

(A) 相待安立

前說真如與生滅二門，各能總攝一切法；²²⁷現在生滅門中，又說覺與不覺能攝、能生一切法。

因為，覺與不覺是相待安立的；說覺，即必然的要論到不覺，由此可兼攝一切染法。說不覺，也必然要論到覺，所以不覺也可以兼攝一切淨法。

覺與不覺各能攝一切法；而且，依不覺義，起諸虛妄雜染法；依覺義，起諸清淨功德法。這與《仁王經》的「惡為無量惡法本，善為無量善法本」²²⁸義同。

(B) 依存而顯

如約間接的說，不但依不覺能生雜染法，也有能生清淨法義；依覺固可以生清淨法，也有能生雜染法義。

因為離了不覺即不能顯示覺，離了覺也不能顯示不覺。覺與不覺二者，是有其依存關係的。

(3) 結說

《起信論》說生死流轉與解脫還滅，即依此生滅心中的覺、不覺而建立。²²⁹

以上，說明生滅心的體性。

2、覺相

(1) 示覺體

A、引論明

²²⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a4-7)：

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。

²²⁸ 另參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷1(大正08, 828c1-3)：

眾生識初一念識異木石，生得善、生得惡，惡為無量惡識本，善為無量善識本。

(2) 隋·吉藏撰《仁王般若經疏》卷2(大正33, 337c9-11)。

²²⁹ 另參見：印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.127~130：

《起信論》立覺與不覺二義。因眾生的不覺，引向於覺而說始覺，其實覺體本來如此，平等不二的。本覺、始覺的安立，可說是非常特出的，應與《法界體性無分別經》有關……經說「是心（一切智心）如實解本始平等」，與《起信論》的本覺、始覺平等不二相同，只是說「解」而不是「覺」罷了！

在上面所引的經文中，或說「解」，或說「知」，或說「覺」；或說「覺知」，或說「覺解」，或說「解知」。「覺」、「解」、「知」三字，無疑是可以通用的。……

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如 (p.107) 來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。

B、釋論義

此下，分別生滅心體中的覺性。

(A) 釋：覺義

「所」說的「覺義」，不是別的，只是「心體離念」。

遠離虛妄分別（念）的心體，即覺性，如來藏心，也就是眾生心。眾生心有虛妄分別念，即有雜染錯亂的妄染。

覺性是本來如此的，雖從來不與妄染相應，但離念的心體，要離虛妄亂識，無分別相應心，才能顯發。

(B) 釋：離念相……平等法身

a、離念心即是平等界

「離念相」的心體，「等虛空界，無所不遍」，即是平等「法界」的無二——「一相」。

b、凡夫心無始即是虛妄雜染

心，是廣大無邊的。凡夫的心識，時而天上、時而人間，似乎是廣大不可捉摸了。

然而，這還是有限的；因為凡是虛妄分別心，都是有對待的，要有一對象為所緣的。有此即沒有彼，知此即不知彼，即不能遍一切處。

眾生心無始以來即為虛妄想念所熏習而成妄識，這如水的結成冰一樣，只能在一定的空間內，不能與大海水融而為一。

c、離虛妄分別的覺性，即是法界不二相

眾生心若能遠離虛妄分別（其實從來就遠離妄念的），如冰的化水而能入大海的全體。那時，才是「心包太虛，量周沙界」²³⁰ (p.108)。這不是虛妄分別心，而是真如心的稱法界性而知。²³¹

法界是不二相的，是一相無相的；離妄念的覺性，即稱於平等法界相，無此

²³⁰ 參見：元·懷則述《淨土境觀要門》卷1(大正47, 290a18-19)。

²³¹ 另參見：

(1) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.279：

佛說的一切經法，是法界等流。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。

(2) 印順法師，《佛在人間》，p.337：

佛教的世界性（法界性）原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為「法界」；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」的「法界等流」。佛所親證的法界性，與庸常的見解，受著自我意識支配的，不能相提並論。

無彼，不能不所，無有生滅、增減等差別；這「即是如來」的「平等法身」。如來法身，是平等平等無二相的。

d、別釋：法身

常說法身有二種：一、有莊嚴法身，二、無莊嚴法身。

(a) 眾生雖具法身，但未莊嚴

法身是平等平等的，人人具足，無欠無餘。但眾生沒有神通，也沒有智慧，還沒有莊嚴這本自具足的法身。

如果發菩提心，修菩薩行，熏發無漏功德智慧，這即是莊嚴了的法身。

好像金子一樣，眾生位的法身，如金子還在鑛中，不能說沒有金子，但是金質的特性還不能顯現。

(b) 聖者體證實相，具莊嚴法身

聖者證覺以後，平等法身顯現，如金鑛經過冶煉，金質顯現。

若至成佛，則不只是金質顯現，且從金製成金壺、金杯、金爐、金鐺等，如法身遍一切處而隨眾生應可見身而示現身量大小等一樣。

(c) 小結

由此，法身是不分聖凡的，一切有情具足，不過約隨染、還淨說有現與未現、隨分現與圓滿現的不同罷了。

(C) 釋：依此法身……即同本覺

a、本（始）覺：眾生皆具之法身

「依此」人人具足的「法身」，即「說名」眾生心中——生滅心中的「本覺」。為什麼稱為本覺？

「本覺」是「對始覺義說」的。然而，「始覺 (p.109)」是「即同本覺」的。這裡所說的始覺即同本覺，不是要說本始不二，此處在說明本覺。

b、別明：「始覺即同本覺」之涵義

(a) 始覺即凡夫發心修行至成佛

始覺，不是從凡入聖時的開始覺悟；從眾生到成佛，當中經過淺深不斷的覺悟，一層層的不斷覺悟，都是始覺。

如《華嚴經》說：「爾時世尊在菩提樹下初成正覺。」²³²初成正覺，即是始

²³² 另參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1049經》卷39(大正02, 287c21-25)：
一時，佛住鬱鞞羅處尼連禪河側菩提樹下，初成正覺。
爾時，世尊獨一靜處，專心禪思，作如是念：「我今解脫苦行。善哉！我今善解脫苦行，先修正願，今已果得無上菩提。」
- (2) 唐·地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》卷9〈成正覺品 22〉(大正03, 596c13)：
如來於菩提樹下，初成正覺。
- (3) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷30(大正09, 590c23-591a9)：

成正覺的意思。

始覺，是從凡入聖、從因到果，從事實的現象方面說。但推究起來，這不是新始產生的覺體，這覺悟是本來具有的；始覺，並沒有增加了什麼。所以說：**始覺即同本覺**。

(b) 異說

有人說：始覺是後得智，本覺為根本智，這是不對的。

唯識宗有始覺而不承認本覺，但有本有的無漏智種；²³³本論卻不同。

(c) 舉喻明

本覺與始覺的意義，可以舉喻說明：如蒙上塵土的鏡子一樣，因有塵土的緣故，鏡子照物的功能不能顯現。

現在用手一分一分地把塵土拭去，在拭去一分塵土時，鏡子照物的功能即顯現一分；到整個鏡面的塵土拭掉，整個鏡子照物的功能才全體顯現。

然而，這鏡子的照物功能，不是拭去塵土時新生的，是鏡子本來具有的功能；拭去塵垢，不過使這本有的照物功能具體顯發而已。

本覺與始覺的意義，即如此。

(b) 結說

佛子！一切諸佛於念念中，悉能出生十無盡智。何等為十？於一念中悉現一切世界從兜率天命終……於一念中悉現一切世界，往詣道場菩提樹下成等正覺……於一念中為種種諸根精進欲性故，顯現三世諸佛種姓，成等正覺，開導眾生。佛子！是為一切諸佛於一念中生十種智。

²³³ 參見：

(1) 印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，pp.204~206：

瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。然推究起來，《瑜伽師地論·本地分》的**本性住種**——**本有無漏種子**，實在就是「一切眾生有如來藏」；對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。……

如來藏我，是深受印度神學影響的。唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采，這就是唯識學的種性說。

一切眾生本有無漏種子，而無漏種子非虛妄分別識自性，多少還有本有如來藏的形跡。也許為了這樣，《瑜伽師地論·攝決擇分》，《攝大乘論》改取了新熏說。但新熏無漏種，是「法界等流聞熏習」，「真如所緣緣種子」，「真如種子」，與法界及真如，有了不可離的關係。……

(2) 印順法師，《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.142~146：

依阿黎耶識（ālaya-vijñāna）的攝藏種子（bīja），成立生死的流轉與還滅，是瑜伽行派（Yogācārika）一致的見地。說到無漏心的現起，當然依出世無漏心種子，但在瑜伽行派中，對出世無漏心種子，是有不同意見的。

如《瑜伽師地論·本地分》與《大乘莊嚴經論》，都立**本性住**（prakṛtistha）與習所成（samudānīta）二類。

《攝大乘論》以為種子是由熏習所成的，眾生從來沒有無漏心，怎能有本有無漏種（「本性住」）呢？所以提出了**無漏新熏說**。……

因此，本論的本覺 (p.110) 與始覺，並非有本、始二覺再談始、本不二。

要了知：本覺是對始覺而說的，似乎有始覺，而其實只是本覺。

(2) 明覺相

A、始覺漸悟相

(A) 始覺的名義

a、標文

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

b、釋義

(a) 約始覺明修行解脫之次第

從本覺說，沒有悟證的次第可說。

從生死到成佛、從迷到悟而說有次第，是約始覺說的；約始覺說，悟證是有次第的，沒有頓悟。

(b) 釋：始覺之名義

說明這始覺的漸次悟入，先應確定始覺的名義。

上文說：本覺是對始覺而說的。「始覺」呢？「依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺」。成立本覺與始覺的名義，其間即有一不覺。

I、不覺依本覺

一般人以為不覺就是不明白、不覺悟，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；心識對於事物的蒙昧，說不懂或 (p.111) 不明。

不見、不明，就含有見與明的意義。因為，眼是有見物功能的，但害了眚²³⁴翳²³⁵，所以不見；可知不見是依見而成立的。

心本來是有明知事物功能的，由於無始的迷昧無知，名為不覺；不覺也是依覺而成立的。如木石，就不能說它知或不知了。

所以說依本覺而有不覺，不覺是不同於木石的。

II、本覺與始覺相待而有

本覺與始覺，相依相待而有；

依於當下顯得本覺的不覺（說到不覺，即意味著覺性的本在。如沒有覺，根本說不上不覺），到轉去不覺而顯現真覺，即名此覺為始覺。

所以說：依不覺故說有始覺。

(c) 小結

²³⁴ 眚 (尸ㄥㄨ): 1.眼睛生翳。(《漢語大詞典(七)》，1196)

²³⁵ 翳 (一、ㄨ): 4.目疾引起的障膜。(《漢語大詞典(九)》，676)

說始覺、說本覺、說不覺，世間的名言，原是相依相待而安立的。

所以，本論說本覺，切不可誤會眾生本來是覺悟的，不知如何忽然變成不覺的了。若如此，佛也可以變成眾生了；這是怎樣的錯誤！

(B) 悟入的漸次

a、別說

(a) 明：究竟、非究竟覺

I、標文

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

II、釋義

先別說始覺為二，有究竟及不究竟的差別。

「究竟覺」，即成佛的圓滿覺 (p.112) 悟；「非究竟覺」，即未成佛以前的次第覺悟。

始覺的究竟與不究竟的差別，要從所覺處去說明，即從「覺心源」與「不覺心源」去分別。

覺即自心的覺悟，常人有常人的境界，菩薩有菩薩的境界。常人所覺的粗淺，菩薩到成佛所覺的深細。

心源，即心的根本處、究竟處；覺心源，即覺悟了自心的根元；不覺心源，即沒有徹了，而只是覺悟得心的部分，或心的枝末。

溯本求源，從粗淺的覺悟到最深細的覺悟，即是究竟覺。

所以，究竟覺，即真實圓滿的覺悟到心的根源處；非究竟覺，即沒有真實而圓覺到心的根源處。

(b) 凡夫雖能覺滅相，仍是不覺

I、標文

此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

II、釋義

(I) 本論依決了「滅相」等，明凡夫至成佛之修道次第

約始覺說，覺了心識的生住異滅，有著淺深的層次。一般說生住異滅是有為法的相，剎那心有此四相，一期生死中也有此四相。²³⁶

²³⁶ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 12(大正 02, c14-22)：

爾時，世尊告諸比丘：「此三有為有為相。云何為三？知所從起，知當遷變，知當滅盡。

彼云何知所從起？所謂生，長大成五陰形，得諸持、入，是謂所從起。

彼云何為滅盡？所謂死，命過不住、無常，諸陰散壞，宗族別離，命根斷絕，是謂為滅盡。

然本論所說的四相，與此不同；約最初、最微細的為**生相**，最後、最粗顯的為**滅相**。

《佛性論》說：「一切有為法，約前際與生相相應，約後際與滅相相應，約中與住、異相相應。」²³⁷ (p.113) 這與緣起的「此生故彼生，此滅故彼滅」²³⁸相同。無始來生滅相續，而最初的可名生，當中相續不斷的名住、異，還滅而不起的名滅。

本論與此略近而又有不同：虛妄分別的心識，為了對治它，需要一分分的去遣除到末後的一分淨盡。這末後的一分，是最微細而又根本的，**假說為生**；最初對治極粗顯的，是枝末的，**假說為滅**；是從細到粗的始終次第。對治虛妄分別心的生住異滅，與一般約流轉還滅或剎那生滅、一期生滅都不同。²³⁹然這是約修行覺悟的次第說，實則虛妄分別的心念是不能分別始

彼云何變易？齒落、髮白、氣力竭盡，年遂衰微，身體解散，是謂為變易法。

是為，比丘！三有為有為相，當知此三有為相，善分別之。如是，諸比丘！當作是學。」

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 486〈善現品 3〉(大正 07, 469a10-13)：

具壽善現復白佛言：「云何名為有為法？」

佛告善現：「若法有**生、住、異、滅**，或三界攝，或三十七菩提分法，廣說乃至如來十力、四無所畏、四無礙解、十八不共法，諸如是等名有為法。」

(3) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 39(大正 27, 199c25-27)：

如世尊說：「有三有為之有為相，有為之**起**亦可了知，**盡及住異**亦可了知。」

一剎那中云何**起**？答：生。云何**盡**？答：無常。云何**住異**？答：老。

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 31〈序品 1〉(大正 25, 289a16-20)：

復次，離有為則無無為。所以者何？有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。**有為相者，生、滅、住、異**；無為相者，不生、不滅、不住、不異，是為入佛法之初門。若無為法有相者，則是有為。

²³⁷ 天親造·真諦譯《佛性論》卷 3〈總攝品 5〉(大正 31, 802c16-18)。

²³⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262 經》卷 10(大正 02, 67a4-8)。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，pp.147~156。

(3) 印順法師，《中觀今論》，pp.84~85。

²³⁹ 另參見：

(1) 無性造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷 2(大正 31, 386a22-25)：

……化地部等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂：一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂：乃至死恒隨轉法。三者、窮生死蘊，謂：乃至得金剛喻定恒隨轉法。

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈八不〉，pp.84~85：

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

一、**一期生滅**，這是最現成的，人人可經驗而知的。如人由入胎到死去等，有一較長的時期，如上四相所說。如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。

二、一念——**剎那生滅**，不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突然，無時無刻不在潛移默化中。即追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。……

三、佛法還說到另一生滅，可稱為**大期生滅**。眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅

終或前後際的，這不過相待的方便假立罷了！

（Ⅱ）凡夫覺滅相，此「覺」仍是「不覺」

覺滅相的，為「凡夫人」。

凡夫，有內凡夫與外凡夫。學佛的在十信位以前，及一般的人，統名為外凡位；十信以上，名內凡位。²⁴⁰

今所說的凡夫，可概括內凡與外凡的學佛者以及外道，都可以有此滅相的覺了。「覺知前念起惡」，所以「能止後念令其不起」，即是覺了滅相。

惡念，即貪、瞋、癡等煩惱念，或殺、盜、淫等惡業念。有些凡夫，即此等惡念也不能覺；等到覺了時，所作惡念、惡事，早已過去了。

惡業是由惡念而生起來的，要止惡業不作，須先令惡心不（p.114）起。

一般人都在錯事做了才能發覺，發覺的時候，惡念早成過去，早已「一失足成為千古恨」。

現在，當前一念的貪瞋癡念或殺盜淫念生起時，也即是後文六相中的起業相²⁴¹剎那現前，即能覺了，使它不再等流發展下去；這樣，就不會作成惡

而又生的，生滅滅生，構成一生生不已的生存。……到生死解脫的時候，纔名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。剎那生滅是深細的；此大期生滅又是極悠遠的，每非一般人所知。

²⁴⁰ 另參見：

（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：

五補特伽羅	┌	勝解行……十住、十行、十迴向——	初無數大劫	
		清淨增上意樂行	└ 有相行……初地至六地 無相行……七地	二無數大劫
		無功用行……八地至十地		

²⁴¹ 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。

的事業了。

平常說：「不怕念頭起，只怕覺照遲。」如貪等壞念頭一起，即能覺察到，做到「攔賊關門」功夫，也就難得了。

然而，這「雖」然「名」之為「覺」，其實還「是不覺」。因為，如真的覺悟，即惡念不起，如主人醒覺而賊不敢來。

今惡念已起，如賊已進門；雖覺知而防止後念，令它不起，但實是不能稱為覺的。凡夫對於妄念是什麼一回事，並不能勘破它，所以仍是不覺。

（Ⅲ）小結

這是四相中的滅相，因為前念起惡，能止後念令不再起；約這止而不起的意義說，名為滅相。

這是一般人止惡修善的初步功夫，藉此警策自己，向修善的途程前進。

（c）能覺「異相」之聖者——相似覺

I、標文

如二乘觀智、初發意菩薩等，覺於念異、念無異相，以捨麤分別執著相故，名相似覺。（p.115）

II、釋義

此明覺了異相。覺異相有二種人：

（I）釋：二乘觀智

（一）、「二乘觀智」。二乘即聲聞乘與緣覺乘者。

觀智，應指二乘人對於四諦的觀慧，也即通達無常、苦、空、無我的智慧。二乘的觀慧，有說能證我空而不證法空，那麼，此處所說的二乘觀智，即我空智。

有說：鈍根二乘不證法空，若利根人也能證法空。²⁴²

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：

……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。……

²⁴² 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。

依本論的思想說，二乘是有法執的，然二乘人對於法執，也可以部分的遣除麁分。²⁴³

這樣，二乘觀智，應以我空智為主，攝得一分粗淺的法空智。

(II) 釋：初發意菩薩等

(二)、「初發意菩薩等」。

初發意菩薩，指十住的發心住說。等，即初住以上到十回向菩薩。

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。

²⁴³ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.174：

「有學聲聞」，永拔一分煩惱障；見道以上「諸菩薩」，永斷煩惱所知障各一分，這叫「一分永拔相」。

無學的「阿羅漢」及「獨覺」，拔去全分煩惱障，名「煩惱障全永拔相」。「諸如來」完全拔去煩惱所知二障，這叫「煩惱所知障全永拔相」。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.205~206：

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。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。依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類：

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。見修所斷惑，通於二障，即是迷於真理，染著事相的別名。

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。

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。

(III) 釋：覺於念異，念無異相

小乘四果、大乘三賢²⁴⁴，都能「覺於念異」。

念，指虛妄分別心念。覺於念異，即能覺悟虛妄分別心的異相。

「念無異相」，是說了知虛妄分別心中沒有異相的實性；能了知異相無實性，即能覺了異相。

二乘及三賢位菩薩，能覺照到妄念心中的變異相。

(IV) 別明：覺六識境

約心意識說，這是覺了到六識的境界。六識，尤其是意識，忽而善、忽而惡、忽而無記；見色、聞聲，種種變異。

經中喻此為大海中的波浪，波浪是動盪不住的；六識的起滅變異相也如此。²⁴⁵

修行者修心令靜定下來，能親切的見到六識起（p.116）滅變異的境界。不但在靜定中見到，同時能有觀智了知六識的起滅變異並沒有變異的實在性。

何以說沒有變異相的實在性？因為變異是從時間的相續相而說的。前後的相續相，是假有相；若直觀一一心念自體，即見為常住自性而無差別相可說——末那心境。

像這樣的通達心念無變異相，聲聞學中也是承認的。²⁴⁶

²⁴⁴ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1107~1108：

在十地以前，立三（賢）位——「十發趣」、「十長養」、「十金剛」；「十信」、「十（意）止」、「十堅」；在《梵網》與《仁王經》中，並沒有引用《華嚴經》的術語。

到《菩薩瓔珞本業經》，才稱之為「十住」、「十行」、「十迴向」，引用《華嚴經》說。從此，成為中國佛學界的定論。

²⁴⁵ 另參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2(大正 16, 496a23-28)：

佛告大慧：「彼因及彼攀緣故，七識不生。意識者，境界分段計著生習氣，長養藏識意俱。我我所計著思惟因緣生。不壞身相藏識，因攀緣自心現境界，計著心聚生，展轉相因。譬如海浪，自心現境界風吹，若生若滅，亦如是。是故意識滅，七識亦滅。」

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 4(大正 16, 538c2-10)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 3(大正 16, 606a2-9)。

(4) 唐·玄奘譯《解深密經》卷 1〈心意識相品 3〉(大正 16, 692b24-c1)：

廣慧！若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。

廣慧！譬如大瀑水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉；若二、若多浪生緣現前，有多浪轉。然此瀑水自類恒流無斷無盡。

²⁴⁶ 另參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.118~120：

大眾系的心識觀，最初也是一心相續的六識論。……大眾末計的細心執受，就是生命的象徵，一切感覺的來源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此證明心識是普遍的執受著。不然，也就不能同時生起多方面的感受了。大眾部的執受心，是常在而有演變

於六識心行中，了知異相，通達異相無有實性，就可以遣除異相的執著。約心意識說，這是覺悟意識的境界。

約下文的六粗相說，這是覺悟計名字相及執取相。²⁴⁷約下文的六種染心說，這是覺悟執相應染。²⁴⁸

(V) 釋：以捨麁分……相似覺

這樣的覺了，「以捨麁分別執著相故，名相似覺」。

麁分別，對覺了住相中的分別而說為麁，即六識的分別為麁分別；末那與賴耶的分別為細分別。

捨麁分別的隨境執著相，即捨六相中的計名字相及執取相。但還是相似的覺，不是真正的徹底的覺。

因為雖能於六識的我執及少分法執而覺了，然不能正覺法性而實不空的真實性。只是近似於真覺，所以名為相似覺。

(d) 法身菩薩能覺「住相」——隨分覺

I、標文

的，在不息的變化中，適應眾生身量的大小而大小。這遍依於身的心，無時不在，而六識卻是起滅間斷的；所以遍依根身的執受心，必然是細意識。這遍依於身的細心，不但與大乘唯識學上的本識執受根身有關，就是對藏識之所以為藏，也有直接的關係。

²⁴⁷ 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。

²⁴⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c7-15)：

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.196~200：

……意識相應染；即六粗相中的執取相，計名字相。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……

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。

(p.117)

II、釋義

此是覺了住相。

(I) 釋：如法身菩薩……念無住相

十地菩薩，都可名為「法身菩薩」，以十地菩薩都能覺悟諸法的真性，分證如來平等法身。²⁴⁹能覺證一分法身，所以又稱為法身大士。

十地菩薩能「覺於念住，念無住相」，即能覺照住相，並能覺知住相沒有真實的自性。

約心意識說，此即覺悟末那，即五種意的後四。²⁵⁰

六識的妄想波騰，雖由心的靜定而能覺了（異相），然據實說，微細的妄想執著仍在煩動中。

唯識宗名此為恒審思量意，即恒常、審細地思惟量度第八以為我。阿賴耶識，本非常一，由末那的不了，以為是常是一而執為我。²⁵¹賴耶的似常似

²⁴⁹ 另參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.284~285：

平常說佛具三身，法身、報身、化身。唯識宗更嚴密的分別，分報身為自受用身，他受用身，所以成四身，不過三身是一般大乘經的通義。……

約法身無差別，與一切眾生不二，這是如如義；但佛法身是以智而圓滿體現的，非眾生所有，所以佛法身名為智法身。……

佛的圓滿報身，約佛說，是修行圓滿，佛自受用甚深法樂，名自受用身。但在初地到十地菩薩所見到的佛身，教授甚深法，菩薩從佛而受用法樂，所以又名他受用身。

「身，是適應眾生而起的種種變化身。出現於娑婆穢土的釋迦牟尼佛，在大乘法中，屬於化身。不過化身不一定這樣，名為隨類化。……

²⁵⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b4-16)：

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.172~180。

²⁵¹ 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.201~202：

唯識學說：末那識與我見相應，執阿賴耶識為自內我，名為我愛執藏，也就是一切眾生的根本愛著處。中觀學說：識於一切法而起著，見有自性，為我見根源。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.90~91。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.226~227：

大乘唯識學，更說到二類很微細的識，依現在的知識來說，是屬於下意識，或潛意識

一，末那取為住相而起執著；此應以法執為主。

這如海中的巨浪因風息而漸歸平靜，雖似乎平靜，而微細的波動仍有。此微細的波動而似乎平靜，即喻如**住相**。

十地菩薩，能覺於念住，能觀末那心境，覺照這微細相續的似常似一相。法身菩薩能覺此妄念——虛妄分別心的住相，更能覺了妄念的住相實在性不可得，所以說**念無住相**。

這是能進達賴耶（及末那的業識分）心境，而覺照末那計執住相的非有了。

（Ⅱ）釋：以離分別……隨分覺

十地菩薩能「離」微細「分別」的「**麤念相**」。

分別，對前麤分別說（p.118）；法身菩薩是能遣離此微細分別的。

麤念相，對下覺悟生相的微細念說。

「**隨分覺**」，天台宗名此為分證。十地菩薩，每地有每地證悟的真如，約十地而立十種真如。

能覺的菩薩智有多種淺深不同，即隨各各菩薩的觀智，分分覺悟諸法的真實。法身菩薩所覺悟的，都能與如來藏相契合，可稱真正的覺悟了。

然而還是分證而不是圓滿的，故名**隨分覺**。

（Ⅲ）辨異

這裡，應分別修定與修定慧的不同。修定的，覺了異相也有可能（如無想定能令六識不起），但不能覺了念無異相。

覺住相，更是不共外道的。

（e）法雲地圓滿能覺「生相」——究竟覺

I、標文

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

II、釋義

的。在自己能感覺得到的心理活動——六識以外，還有微細潛在而不易覺察的。二種細識中，第七識名**末那識**，是深細的自我執著，直覺得有自己存在。最深細的自我覺了，就是第七識。第八識名**阿賴耶識**，一切種子依阿賴耶識而存在，依阿賴耶識而顯現。從阿賴耶識所有種子而顯現的，是器界及一切識，所以成為一切法的依住。阿賴耶的意義是藏，如庫藏一樣，有東西就放進去，要用就向裏面拿。所有一切的認識，都留下潛能，藏在裏面，有緣再顯發出來。藏入又發現出來，成為一切意識一切法的根源，所以名為阿賴耶識。依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。

此明覺了生相。

(I) 釋：如菩薩地盡……覺心初起

「菩薩地盡」，即第十法雲地圓滿。此時一切功德「方便」都已圓「滿」具「足」。

「一念相應」，即從第十地菩薩後心到成佛的一念，通常名此為金剛喻定。²⁵²約無間道與解脫道說，這是無間道，正是斷惑究竟的無漏心。

大乘經每稱此為「一念相應妙智」²⁵³，究竟淨智這時一旦現前，故名 (p.119) 為一念相應妙智；本論簡稱為一念相應。

這一念相應淨智，即能「覺心初起」，即最初生起義。約斷惑說，即正覺正斷心識的初起相——生相。

(II) 釋：心無初相……微細念故

然當覺心現前時，不但能覺了心念的生相無實而不可得，初起的生相已徹底淨盡，並無纖毫，所以說：「心無初相」。

此處不說念而說心，因念約虛妄分別說，滅、異、住相，都在虛妄分別心中覺了；而今是妙智現前，妄念淨盡，雖正覺正斷妄念的生相，而不是妄念的心境，所以說覺心初起，心無初相。

初相是最初的生相，屬虛妄分別念的根源，成佛的一念間，如實覺了生相的不可得。

「遠離」了虛妄分別念，離念心體再沒有「微細」的妄「念」執著，即是遣除了無始無明住地。

(III) 釋：得見心性……究竟覺

那時，即「得見心性，心即常住」，即真正的明心見性，正覺得真心常住而沒有變異。

²⁵² 另參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.161：

證菩提智而成佛的時候，無明住地已經斷盡了。斷此無明住地的，是菩薩最後心的金剛喻定，起如金剛的智慧，能斷無明住地。金剛喻定是無間道，成佛得菩提智是解脫道。佛菩提智現前，無明住地再也不會生起了，所以說菩提智能斷。

²⁵³ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈三次品 75〉(大正 08, 384a22-24)：須菩提！我爾時用一念相應慧得阿耨多羅三藐三菩提……
- (2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 372〈三漸次品 65〉(大正 06, 919b22-27)：我本修行菩薩行時，通達無上正等菩提，皆以無性為自性已，能用一念相應妙慧，證得無上正等菩提，如實覺知苦、集、滅、道聖諦都無所有，成就十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法等無邊功德。
- (3) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 47〈佛不思議法品 33〉(大正 10, 250b6-9)：……以普賢智集諸善行，成就一念相應妙慧，於一切法悉能覺了，如先所念一切眾生，皆依自乘而施其法。……

覺到了自心的源底，圓滿而究竟，所以「名究竟覺」。

b、引經證

(a) 標文

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

(b) 釋義

始覺的漸次覺悟，都依於無念而說，這可引經說為證。

「修多羅」，此云 (p.120) 契經。本論所引是何經，待考。

經上說：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智」。²⁵⁴觀無念，不是說有一無念境為可觀，也不是從不起分別處修。

此即指上文所說的「覺於念異，念無異相」，「覺於念住，念無住相」等。²⁵⁵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。

c、抉擇

(a) 心無初相

I、標文

又心起者，無有初相可知；而言知初相者，即謂無念。

II、釋義

此下為始覺漸悟相的抉擇。先抉擇「覺心初起，心無初相」義。

(I) 知初相即是無念

上文說「心起」，即「無有初相可知」，即是初相畢竟不可得的意義。

那麼，為什麼說「知初相」呢？知初相的意義，「即」是說「無念」。

²⁵⁴ 另參見：北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷19〈往古品2〉(大正13, 131b20-c12)：……善男子！菩薩摩訶薩具足四法不近惡友，速得成就阿耨多羅三藐三菩提。何等為四？一者、若有菩薩不貪諸法不捨諸法，不受諸法不覺諸法……四者、若有菩薩能深觀察如是等法，於佛正智不生覺觀。何以故？斷一切行、斷一切智，名為佛智。無有無乘，……無行無受無業無宅，無取無作無可顯示，無念念滅即是佛智。猶如虛空，如空無覺不可宣說，無有染著無有覺知。善男子！菩薩具足如是等法，不親惡友，速得成就阿耨多羅三藐三菩提。……

²⁵⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b20-23)：

如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨麤分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相，以離分別麤念相故，名隨分覺。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.114~118。

覺心初起，不能說從此找到了妄念的開端、說這個才是第一次——最初生起的。

當知妄念是無自性的 (p.121)，是根本沒有初相可得的。因為妄念即墮於時間相，而時間是有前又有前的，永遠推求不出一個頭來。

約斷除妄念說，先遣除粗的，再遣除細的，遣除到最微細的。這好像粗的、細的是從最微細的逐漸開展起來的，於是方便假說這最微細的名為初相，其實是沒有初相可說的。

所以說覺了心的初起相，這即是知道心是無初起相，是覺了心體離念的。

〔II〕釋：無念

無念，即離念的心體。於此，應善識文義，不要生起錯誤的謬解。

在離念的心體未現前時，妄念仍在；等到極微細的妄念也沒有時，離念心體現前，名為覺了初相，而實已沒有妄念。

〔III〕舉喻

這如一壺水，燒到一滴水也乾盡了，才可說乾盡。²⁵⁶而水氣的乾盡，雖漸微漸盡，但末了是頓盡一切，並不能指出最後乾盡的一滴。

妄念也是這樣，從粗的遣除到最細的，所以假說有始起相，實則一念相應時，妄念頓盡，並不能得妄念的最後盡的初相。

〔IV〕小結

一般不善學本論的人，每誤以為有最初一念的妄念，這是不對的。

〔b〕究竟、不究竟覺

I、標文

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。

(p.122)

II、釋義

此抉擇究竟覺與不究竟覺。

〔I〕十地菩薩仍不名覺

上文說：覺異相、住相，是覺而不究竟。

²⁵⁶ 另參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 43〈行相品 10〉(大正 25, 372b19-24)：

菩薩或觀色無常，無常亦有二種：一者、念念滅，一切有為法不過一念住；二者、相續法壞故名無常，如人命盡，若火燒草木，如煎水消盡。若初發心菩薩行是相續，斷麤無常，心厭故；若久行菩薩，能觀諸法念念生滅無常。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 34(大正 30, 473b13-17)：

……由彼諸行，與世現見滅壞因緣俱滅壞已，後不相似生起可得，非彼一切全不生起。或有諸行既滅壞已，一切生起全不可得。如煎水等，最後一切皆悉消盡；災火焚燒器世間已，都無灰燼，乃至餘影亦不可得。……

現在抉擇說：依上文所說，「故一切眾生」，就是十地菩薩，也「不名為覺」。

因為，眾生「從本來」就「念念相續，未曾離念」，而被稱為「無始無明」的。虛妄分別的心念，一切眾生從來沒有遠離過。

凡夫、外道、二乘、三賢菩薩未曾遠離，十地菩薩也沒有遠離。粗念雖遠離了，細念仍在，所以一切眾生都是在虛妄分別的妄念裡討活計。

（II）釋：無始無明

此微細的虛妄分別，經中名為無始無明，即是從無始以來就都為此無明所迷而不能覺了。無明即不覺，不覺是無有始的，不能去找它的開頭。

覺了住相、異相，雖有觀智，雖有分證的正智，但是不離無明的，與無明不離的。

（III）舉喻明：明暗同在

i、舉喻

這可以舉例說明：如燃起油燈，房裡即有光明，但這光明是與黑闇同在的。

因為如電燈或日光出現，即更為光明，可見油燈光的光線不強即由於有黑闇。

ii、類同學派主張

這樣，從三賢而十聖，雖可說有覺，而實還有不覺，否則即究竟而不會更究竟了。

這種思想，學派中名為「道與煩惱，容俱現前」。²⁵⁷

iii、合法

那何以說「明闇不俱」？如油燈的光，能破油燈所能破的闇，這樣的明

²⁵⁷ 參見：

(1) 天友造·真諦譯《部執異論》卷1(大正49, 20b25-21a14)：

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；無有如來一法而是有漏；如來所出語皆為轉法輪；如來一音能說一切法……此四部是執義本。

執義異者，大眾部執義異餘三部：四聖諦悉真實；有如如對可讚行有苦，是自所作有苦，是他所作有苦，是兩所作有苦，非兩所作有苦；依因緣生，有不依因緣生；一時中有多心和合；道與煩惱並起；業與果並起……應知有如是諸義，諸部信樂不同，各有所執，是名執義異。

(2) 世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷1(大正49, 15b25-16a11)：

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；一切如來無有漏法；諸如來語皆轉法輪；……如是等是本宗同義。

此四部末宗異義者：如如聖諦，諸相差別，如是如是有別現觀；有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從眾緣生；有於一時，二心俱起；道與煩惱，容俱現前；業與異熟有俱時轉；……諸如是等末宗所執，展轉差別有無量門。

闇，當然 (p.123) 是不能共存的。²⁵⁸

如本論說覺心初起，那時是不會有妄念。但油燈的光，與電燈或日光所能破的闇，卻不妨同在。

(IV) 惟佛名覺

i、漸修頓悟

從這一觀點說，唯佛一人，才可名為覺。

這與古代道生法師的頓悟義相同。

一切眾生，都是在夢中；一直到究竟圓滿成佛時，一悟永悟，即名大覺。²⁵⁹

ii、舉經結說

²⁵⁸ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀涅槃品 25〉(大正 30, 35c4-5)。
- (2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.497~498。

²⁵⁹ 參見：

- (1) 印順法師，《中觀今論》，pp.231~232：

向來中國佛教界所稱頌的證悟有二：(一)、道生的頓悟，(二)、禪宗的頓悟。

道生與禪宗的頓悟是不同的：道生以為證悟到的真理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。所以道生是主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。在平時修集種種資糧，達到究竟時，一悟永悟，一了百了。眾生流轉生死至成佛的中間，都可說是在夢中，唯有佛才是大覺者。

禪宗所說的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，一旦廓然大悟的，即參學事畢，也有以為從此應圓修萬行。

這兩種頓悟論，相差極遠。道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說，禪宗是約眾生初學的直悟本來說。

- (2) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.312~313：

道生以為：「積學無限」；不悟則已，「一悟則紛累都盡耳」，究竟成佛。所以，道生是積學無限的漸修頓悟說，與後代禪宗的見地，恰好相反。近代人歡喜將道生的頓悟，與禪宗的頓悟說相混合（其實，禪者早已不自覺的混而為一了），所以略為分別。扼要的說，一切大乘法門，都認為真如法性是頓悟的。

說到行的頓入漸入，主要是從初發心到證悟成佛，如一定要歷位進修，經三大阿僧祇劫，就是漸。如直捷的證入，成佛，「不歷僧祇獲法身」，就是頓。彌勒系的唯識學，馬鳴的《大乘起信論》（論文分明說），決定要三祇成佛，是沒有頓的。龍樹論依《必定不定印經》，約根機利鈍，說有漸入的，也有一發心就頓入無生，廣度眾生的。

在中國佛教界，天臺宗立四十二位，初發心住就分證實相（以上是圓修）。與（三論宗）嘉祥同門的均正，在《四論玄義》中，立初信位悟入義；後來賢首宗也如此說。大乘經中，《法華經》的龍女，發心就成佛道。《涅槃經》說：「發心畢竟二不別」。《楞伽經》說：「無所有何次」（有什麼次第可說）！中國佛教，到了隋唐之間，發心頓入佛道，已是多數學者的共信了。

北方禪師，以《楞伽》、《思益經》為無相教，是不立次第的頓禪。頓，是說發心能現生頓入佛慧，與佛不二。東山宗的「即心是佛」；「心外無佛，佛外無心」，都可說是頓禪。……

《仁王經》說：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」²⁶⁰

三賢、十地的菩薩，都安住在果報中，唯有佛才真的安住在淨土裡。

這也可說：三賢、十地都還在虛妄分別中，唯有佛才離念無念，號稱大覺。

(c) 始覺漸次性

I、標文

若得無念者，則知心相生住異滅以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。

II、釋義

此抉擇始覺的漸次性。

(I) 心相有粗細，「無念」皆平等

i、無念之觀慧知心相

「心相——生住異滅」，都是虛妄分別的。心相雖有淺有深，分為四相，然同由於「得無念」的觀慧，才能覺「知」的。

ii、舉喻明：無念平等

無念，即離妄念自性義。約所遣除的粗細心相說，有階位的差異；如就能遣除粗細的無念說，即是平等平等的。

如燒一莖草的火與燒一株樹的火，火確有大小不同，但這是就所燒的有大小而火有大小，而實小火、大火的火性，還是一樣的。²⁶¹ (p.124)

²⁶⁰ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 828a1)。
- (2) 唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 1(大正 08, 838a1)。
- (3) 隋·吉藏撰《仁王般若經疏》卷 2〈菩薩教化品 3〉(大正 33, 335a18-b17)。

²⁶¹ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 54〈天主品 27〉(大正 25, 446b19-27)：
復次，《般若波羅蜜經》中說空義，五眾相空；但凡夫顛倒故，取五眾相，五眾和合中取菩薩相。般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相。二空無有別異，故言：「五眾空、菩薩空，無二無別。」如栴檀火滅，糞草木火滅，滅法無異。取未滅時相於滅時說，故有別異；於滅中則無異。
- (2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.28：
聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。
- (3) 印順法師，《般若經講記》，p.51：
……如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能「見諸相非相，即見如來」。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，「而自性空故」的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一

iii、無「始覺」之差異

「以無念」與無念，是平「等」的，所以「實無有始覺」的漸次差「異」。

始覺是從不究竟而究竟，漸次有差別的。

然從無念說，即沒有差別可說，即沒有始覺可說了。

iv、離念的心體平等無異

本論的立義，面面顧到！上面說唯佛一人稱大覺；如有一毫不覺，即沒有顯發覺的全體。

此處約凡是依於無念而知生住異滅心相的，實同為本覺離念的心體；離虛妄念的心體，是平等平等的。

約這個意義說，不究竟覺也就是覺的。

v、舉喻明：泯「始覺」異而顯「本覺」

這個道理，如一面有垢的圓鏡，拭去一些塵垢，即現出一些光明來；一直到將所有鏡面上的塵垢完全拭去，鏡面的光明才完全地現出來。

約光明的顯現說，有少分、多分、徹底的不同。但這所顯的少、多、徹底的光明，本質是沒有差別的。

所以，約徹底的覺悟說，十地菩薩也不名為覺，唯佛才可以稱為覺。

如就覺的離念心體說，二乘、初發意菩薩、十地菩薩、佛，都是一樣而沒有差別的。

這是泯除始覺的差別，而顯示離念的本覺。

(II) 遣除心相有次第，但「覺性」皆同一

那麼，從妄念邊說，應有始覺的決定差別吧？也不是的！

因為「四相」是「俱時而有，皆無自立」——自己存在的個體的；生、住、異、滅——妄念的心相，是假名安立的。(p.125)

千萬不要誤會，以為從細的而生粗的，從粗的而生更粗的。據實，粗分、細分，都是無始以來即有的；而且依細有粗，也因粗有細的。

不過，從遣除的次第說，說為一層層的生住異滅四相；這實是同時而有的，推求起來是都無自性的。妄念並無真實自性，所以念即無念。

的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。

(4) 印順法師，《寶積經講記》，p.117：

我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。

當虛妄分別現前時，也還是「本來平等」而「同一覺」性的。

(Ⅲ) 結說：始覺不離本覺

上文說：「以始覺者，即同本覺」，這即是說沒有本覺以外的始覺。²⁶²

這一節，歸結到始覺不離本覺。

所以本論的覺義，著重於眾生淨心的本覺，與唯識宗截然不同。

B、本覺隨染相

(A) 標列

a、標文

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

b、釋義

(a) 釋：本覺隨染……不相捨離

專說本覺，一相平等，無話可說。

若本覺隨染——依染而有不覺，又離染污不覺而顯發，即有覺體相可說。

如金在鑛中，金性為沙石所雜，金性不顯，(p.126) 金相也不可說，作用也無可說。

經過冶鍊以後，金的性相畢露，且可用以製作種種器具飾物，即有可說了。²⁶³所以，如約「本覺隨染分別」而說，即「生二種相」。

前說覺有究竟覺和不究竟覺，此處專約究竟覺說。究竟覺，是佛果的大覺，

²⁶² 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b14-15)。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.107~109。

²⁶³ 另參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1〈序品1〉(大正25, 63a1-7)：
……佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言「是事不如是」，是不信相。信者言「是事如是」。譬如牛皮未柔，不可屈折；無信人亦如是。譬如牛皮已柔，隨用可作；有信人亦如是。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷100〈囑累品90〉(大正25, 754c5-7)：
般若與方便，本體是一，以所用小異故別說；譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名。
- (3) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 140c7-23)。
- (4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.273~279。
- (5) 印順法師，《華雨集(一)》，〈辨法法性論講記〉，pp.353~354：
金喻，如開採金礦，金與礦內的沙、石、土等，混在一起，當然是不清淨了，也沒有見到黃金。將金礦加以冶鍊，成為純金，那時最清淨的金子顯出來了，可用金來作成莊嚴具。當虛妄分別現前時，如礦中的金砂一樣，見它不清淨，有的還不知道是金呢！經過冶鍊，煉成十足真金，可以做種種器具，種種莊嚴具。正如我們經修行，消融虛空分別，無垢真如就轉依而成佛了。

是本覺的究竟顯發。所以這二種相，「與」「本覺」，是「不相捨離」的。

本覺，即所說的如來藏具足無量性功德，但眾生位未顯。

(b) 本覺二種相

佛果究竟顯發，就是要說的本覺二種相了。二種相是：

「一者智淨相」，即本覺（也即是如來藏）捨離雜染時所起的智清淨相，究竟圓滿的覺體。

「二者不思議業相」，即成佛以後，從清淨智所起的不思議業相——佛的三業大用，不可思議。

智淨相，是本覺的德相；不思議業相，是本覺所起的妙用。這二相，到成佛才究竟圓滿；地上的法身大士，只有隨分的二相而不圓滿。

(B) 智淨相

a、法釋

(a) 標文

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，(p.127) 顯現法身，智淳淨故。

(b) 釋義

I、三因緣生智淨相

怎樣能起「智淨相」？要依三因緣：

(I) 依法力熏習

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，大有力量。所以《勝鬘經》說：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」²⁶⁴

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。

(II、III) 如實修行、滿足方便

二、由此內外緣的法力熏發，漸漸修習，到初地菩薩，能「如實修行」，

²⁶⁴ 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, 222b14-15)。
- (2) 唐·菩提留志譯《大寶積經》卷119〈勝鬘夫人會48〉(大正11, 677c16-17)：
世尊！若無如來藏者，應無厭苦樂求涅槃。
- (3) 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3(大正31, 831a9-11)：
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。」
- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.244~246。

得隨分覺，起真實智。

這樣的修習到圓滿，即第三、「**滿足方便**」。

II、智淳淨而現法身

大乘學者，由此依法力熏習、如實修行、滿足方便的緣「故」，能「**破和合識相、滅相續心相，顯現法身**」。

法身顯現，即如來藏離染所顯。

法身的所以能顯現，由於聖智的清淨而淳粹，所以說「**智淳淨故**」。

要得純淨的智慧，須**破和合識相、滅相續心相**。

III、別釋：破和合識相

和合識相，即阿賴耶識。

前面說：不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。²⁶⁵

總約阿（p.128）賴耶識說，不能說滅不滅，只能稱之為破。**破**，是分破。

阿賴耶識有覺與不覺、生滅與不生滅的二相，阿賴耶為此二相的綜合體。

現在由修行力，將此識中的染污、生滅分除去，使覺的、不生滅的一分顯發。如沙石混雜的金鑽，經過冶鍊功夫，沙石的成分除去而金性顯發。

簡單的說，**破和合識相**，即是除去生滅的、不覺的染分，不再與不生滅的、覺的如來藏心相依附。

IV、別釋：滅相續心相

（I）斷除生滅心識而顯不生滅心

什麼叫**滅相續心相**？由阿賴耶識生滅的、不覺的部分，而有現行的染污心識相續不斷，如上文所說的：「以從本來念念相續，未曾離念。」²⁶⁶

現在修行圓滿，破除了和合的識相；從和合識中不覺分所起的相續心相，也就滅無了。

生滅心識的斷除，即是不生滅心的顯發；如來藏出纏，即由此稱為法身。

（II）辨：相續心

相續心相，從淺處說，指唯識學者的前七識。

依《楞伽經》，相續義有二：一、指轉識的次第相續說，二、指微細恒續的相續相說。

²⁶⁵ 參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576b7-9）。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.84～85。

²⁶⁶ 參見：

（1）馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，576b29-c1）。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.121～122。

前一種相續，即斷斷續續的相續，和兩點一樣，一滴一滴的相續不斷，從空中到地上，好像一條線似地；這是專約前七識說。²⁶⁷

第二種相續，如瀑流的相續，即唯識學中阿賴耶識的微細相續相。²⁶⁸

〔Ⅲ〕小結

這即是此處所滅（p.129）除的內容。

b、喻說

〔a〕標文

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。

〔b〕法說

再約比喻來說明。

I、真常唯心論——法身、淨智永不生滅

所說破和合識相、滅相續心相，所破、所滅，都就虛妄雜染說，清淨的如來藏性是不可滅除的。這是真常唯心論的根本論題。

²⁶⁷ 另參見：唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷3〈集一切法品 2〉（大正 16，606a1-9）：
大慧言：「若建立者，云何但說意識滅非七識滅。」

佛言：「大慧！以彼為因及所緣故，七識得生。大慧！意識分別境界起執著時，生諸習氣長養藏識，由是意俱我我所執思量隨轉無別體相，藏識為因為所緣故，執著自心所現境界，心聚生起展轉為因。大慧！譬如海浪自心所現，境界風吹而有起滅，是故意識滅時七識亦滅。」

²⁶⁸ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《解深密經》卷1〈心意識相品 3〉（大正 16，692c22-23）：

阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。

(2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品 2〉（大正 16，594b12-20）：

爾時世尊告大慧菩薩摩訶薩言：「有四種因緣眼識轉。何等為四？所謂不覺自心現而執取故，無始時來取著於色虛妄習氣故，識本性如是故，樂見種種諸色相故。大慧！以此四緣，阿賴耶識如瀑流水生轉識浪。如眼識，餘亦如是。於一切諸根微塵毛孔眼等，轉識或頓生，譬如明鏡現眾色像；或漸生，猶如猛風吹大海水。心海亦爾，境界風吹起諸識浪，相續不絕。」

(3) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1（大正 31，133b25-28）。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.41~42：

阿賴耶識還有別的名字，這裡先引《解深密經》，證明「此識亦名阿陀那識」。「阿陀那識甚深細」的甚深細，可從第三句的「凡愚」來說明：因為執我的凡夫對阿陀那的境界，不能窮其底蘊，所以說名甚深；愚法的聲聞，對阿陀那的境界，不能通達，所以說名甚細。阿陀那所攝取的「一切種子」，猶「如瀑流」。

《成唯識論》說阿賴耶識如瀑流，水中的魚譬（種與識隔別）如種子；但《楞伽經》等，說本識猶如瀑流，它之所以像瀑流，因有種子起伏的關係，《深密經》也是這樣，因為無始過患所熏習的關係，在阿陀那識的大海裡，以識為自性的種子，就高高低低的動盪起來，形成洶湧澎湃的大瀑流（種與識合一）。……

如《楞伽經》說：「藏識滅者，不異外道斷見論議。」²⁶⁹

所以生滅的滅除了，不生不滅的法身、淨智，卻永遠存在。

II、虛妄分別之心識相皆無明

(I) 眾生心識皆是無明

為了說明這，所以說：「以一切」眾生虛妄分別的「心識」，是妄想心「相」，「皆是無明」自性所攝。

(II) 無明不覺二義

無明，即是不覺相。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 (p.130)、別相：無明為虛妄雜染法的根元，即無始無明住地。

(本論說覺義，可以攝一切覺；但於一切覺中，特重本覺。說不覺義，可以總攝一切虛妄分別法；然於一切虛妄分別法中，特重於根本無明。)

(III) 小結

此處，先總攝一切心識為無明、不覺；再進一步，論無明與覺的同異。

II、釋：無明之相……非不可壞

(I) 妄相不離覺性

總而言之，「無明」的妄「相」，是「不離覺性」的。

眾生不離本覺性，卻生起了不覺的妄想，所以不覺相是不離覺相的。但據實說，唯有眾生是不相離的。

(II) 非可壞、不可壞

不離而又不即，所以「非可壞，非不可壞」。

壞，即是破壞；此約眾生心識說。

眾生生滅的心識，依阿賴耶識而有；心識相即無明，無明是可壞相，所以諸心識非不可壞。

而無明相不離覺性，覺性不可壞；沒有無明的實體可壞，故心識也是非可壞。

若據下文的比喻說，生滅心中，無明與覺性不相離，無明不離覺性，所以無明非可壞；然覺性清淨、無明垢染，無明並非是不可壞的。

(c) 喻說

此下正說比喻。

²⁶⁹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 483b4-5)。

(2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 1(大正 16, 593c3-4)。

I、釋：如大海水……非動性

(I) 水、風、波動三不相離

「如大海水，因風」而起「波動」，海水失卻靜相而成為動水，「水相」與「風相」即「不相捨離」。

既因風而水成波動，那麼水不 (p.131) 離風、風不離水；水與風，約波動說，是統一了的、不相離的。

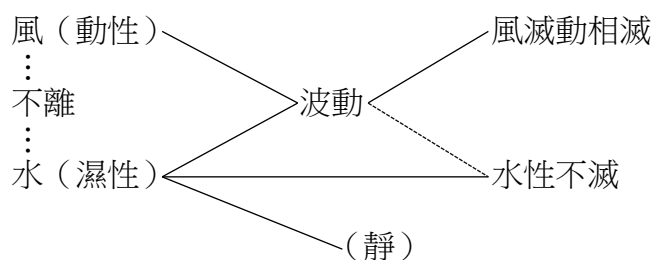
此中有三事：一水，二風，三波動。波動從何而來？因水與風不相捨離而成。在這波動中，水相與風相，互不相離。

(II) 水非動性

風以動為相，此時的風相即從水動而顯出；水的本性非是動相，而以濕為性。

因水、風不相捨離，所以風動時，似乎水也在動。實則動相屬風，雖依水而現風的動相，「而水」實「非動」為自「性」的。

(III) 簡圖



II、釋：若風止滅……濕性不壞故

賢首宗，依此義，說真妄不相離。²⁷⁰

雖水、風不相捨離而現波動，然而，水不是動性，風與水還是可分的。所以，「若風止滅」了，「動相則滅」。

動相從風而來，風滅即波動滅；而水的「濕性不壞」。

(d) 合法

I、淨心與無明不相離，如同水、風

此下合法中，應該也有三事；今只說二事，因前面已說過一切心識相，所 (p.132) 以不再說。

三事是：一、自性清淨心，二、無明，三、一切心識相。

²⁷⁰ 另參見：唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31(大正 36, 235b19-26)：
……故下論云：如大海水因風波動，水相、風相不相捨離，乃至廣說。此中動是風相，濕是水相。以水舉體動故，水不離於風相；無動而非濕故，動不離於水相。心亦如是，不生滅心舉體動故，心不離生滅相；生滅之相無非真故，生滅不離於心相，如是名為和合。此是不生滅心與生滅合，以是隨緣門故，非是生滅與不生滅合。……

「眾生自性清淨心」，如水；「無明」，如「風」；淨心與無明不相離，成為一切心識相的波「動」。

這是說：無明如風，不離本覺而現為一切心識的動相。這不過是譬喻，切勿太拘泥！以為無明把本覺動亂了。

II、心與無明之關涉

(I) 俱無形相

水相、風相的不相捨離，從波動中看出。

而眾生的自性清淨「心與無明」，都是精神的活動，所以「俱無形相」可說；和水相、風相的有相可取不同。

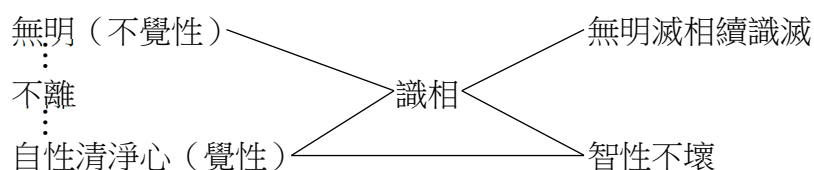
《勝鬘經》說：「自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染，亦難可了知」：²⁷¹也是此意。

(II) 不相離

心與無明，無形無相而「不相捨離」。

(III) 心非動相

此約眾生位說，不是永遠不相離的，「心」也「非」是「動」相的。



III、無明滅而智性不壞

動相，喻心識的不覺。眾生自性清淨心，不是無明不覺性。所以，「若無明滅」，只是「相續」識「滅」，而「智性不壞」。

相續，即虛妄分別的相續心識 (p.133)，依無明與清淨心的不離而起。無明一滅，相續的心識當然即滅了。

智性，即如來藏自性清淨心，即覺性。眾生轉染成淨時，無明雜染滅而自心淨智顯。淨智，是不因無明滅而滅的。

IV、小結

自性清淨心、無明、相續心識三法，第三是前二的綜合體。

(e) 別辨：本論與《楞伽經》之異同

這裡所說的，似乎依於《楞伽經》，而實與《楞伽經》不同。

I、《楞伽經》之經義

²⁷¹ 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, 222c4-5)。
(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255~256。

(I) 列經義

《楞伽經》中所說：轉識與阿賴耶識，非壞非不可壞。

又說：阿賴耶有滅有不滅。²⁷²

(II) 釋義

《楞伽經》的如來藏即自性清淨心，阿賴耶識為業相與真相的和合體。

因此，阿賴耶與前七識的關係是不異的，七識可說是從阿賴耶而生的。如截然不同，即不能說七識從阿賴耶生。

然七識既從阿賴耶生，是相續的、虛妄的、可滅的，所以不能說七識與阿賴耶完全相同。

因為，相續的前七轉識滅，阿賴耶中只是業相滅，而阿賴耶識的自真相是不滅的。

這即是說：前七識是可滅的，而阿賴耶識只滅卻不覺的一分，覺的一分是

²⁷² 參見：

(1) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 521c29-522a28)：

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。大慧！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！如是轉識阿梨耶識，若異相者，不從阿梨耶識生；若不異者，轉識滅阿梨耶識亦應滅，而自相阿梨耶識不滅。是故大慧！諸識自相滅，自相滅者業相滅，若自相滅者阿梨耶識應滅。大慧！若阿梨耶識滅者，此不異外道斷見戲論。……

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a14-b10)：

諸識有三種相：謂轉相、業相、真相。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。……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。……

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1〈集一切法品2〉(大正16, 593b15-c4)。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏佛性之抉擇〉，p.243：

宋、唐二譯，文義相同，魏譯的文句，有點不同。但魏譯說：沒有阿賴耶識名，如來藏不生不滅，七識的生滅流轉也就滅而不起，與宋、唐譯還是一致的。

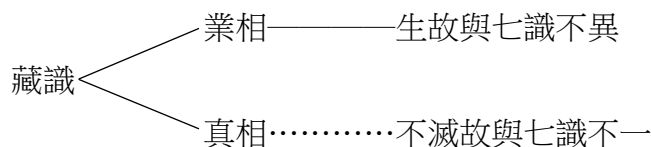
《楞伽經》說八識，起初是以藏識心與轉識——七識對論的，如說：「譬如海水變，種種波浪轉，七識亦如是，心俱和合生，謂彼藏識處，種種諸識轉」。

藏識與七轉識的關係，舉泥團與微塵為譬喻，說明轉識可滅，而不是藏識的「自真相識滅，但業相滅」。這顯然以真如為藏識的自真相，所以說「藏識不滅」。

在宋譯第四卷中，說「如來藏名藏識」，以如來藏（藏識）與七識對論，如說：「甚深如來藏，而與七識俱」。所以轉捨阿賴耶識，只是除去覆障真相的虛偽惡習所熏，淨除阿賴耶識的名稱而已。如來藏與阿賴耶識的統一，可說是《楞伽經》的特色！《楞伽經》所說的阿賴耶識，特重心真如，而有被解說為「真心」的可能。

不可滅的。²⁷³ (p.134)

(III) 簡圖



II、壞、不壞相之界說

《楞伽經》的壞、不壞相，與本論的壞、不壞不同。

本論的壞、不壞相，壞是滅，不壞是不可壞滅的；這是依中國文字去解義了！

而《楞伽經》說的壞不壞相，壞指變異相或差別相；不壞即無變異、無差別相。阿賴耶識與前七識，是非異非不異的，所以說非壞非不壞。

本論也說壞、不壞，但是約阿賴耶識的可滅不可滅說。

《起信論》的長處，在泛論大乘要義；而探尋契經的法相，往往不合本義！

²⁷³ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.290~291：

《勝鬘經》揭開了這一要義，如說：「六識及心法智（依楞伽經，就是前七識），此七法剎那不住」，所以不能依此而成立生死與涅槃。作生死涅槃依止的，是如來藏；如來藏被稱為「自性清淨心」。

這還是七妄一真說，到《楞伽經》，處處說到「如來藏藏識心、意、意識」。這是在意與意識等七識而外，有「如來藏藏識心」。如來藏與藏識的關係，大概的說：阿賴耶識為真相（心性淨）業相（種子習氣）的和合。阿賴耶識的自真相，就是如來藏的別名。從妄染的心識而探究到心性清淨，是賴耶的自真相。心性本淨而為客塵所染，名如來藏。

阿賴耶識著重於妄染，但與本淨心性，並非截然差別。所以一般所說的阿賴耶識緣起，如來藏緣起，在真諦譯中統一起來。這本是同一意義，只是說明的重點（阿賴耶緣起，以生滅妄心為所依。如來藏緣起，以不生滅的自性清淨為所依）不同而已。

(2) 印順法師，《淨土與禪》，pp.168~169。

(3) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.182~183：

在生死流轉的五趣、四生中，如來藏如伎兒一樣，五趣、四生變了，如來藏還是那樣的本性清淨。如來藏不是生死苦的造作者，也不是生死苦的受者。那為什麼依如來藏而有生死呢？

由於無始以來，為虛偽的惡習雜染種習所熏染，就名為藏識，生起七識。藏識是本性清淨，而為客塵所染的，有（自體）真相（jāti-lakṣaṇa）、（客體）業相（karmalakṣaṇa）的二分。

說阿賴耶識為依止，生死流轉，是約「業相」熏變而現起說的。藏識並不只是業相熏變，所以業相滅除了，七識不起，生滅法都滅了而藏「識（自）真相不滅，但業相滅」（大正一六·五九三下）。這就是「淨如來藏、藏識之名」，也就是不再是阿賴耶識而名為如來藏了。藏識的妄現世間相，是由於無始的妄習而來的，真相——自體是清淨不滅的。

(C) 不思議業相

a、標文

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

b、釋義

(a) 釋：不思議業……勝妙境界

此「不思議業相」，是「依智淨」而「能作一切勝妙境界」說。

作，是起義。佛能現起一切勝妙的境界，如現淨土、相好身等。佛現這種種的勝妙境界，是為了應眾生的不同根機，令眾生因此等境界而受化。

佛所現色，眾生見為 (p.135) 殊勝色；佛所現聲、香、味、觸等，眾生聞觸了，都是最殊勝的。此等勝妙的六根境界，能使眾生如法修行而得利益。

(b) 釋：所謂無量……得利益故

不思議業相，即指佛所現起的六根境是勝妙而不可思議，即是佛的三業大用，也即是如來藏中具足的「無量功德」「相」的顯現。

從眾生說，有見佛的、有不見佛的，好像佛的勝用有時而斷；其實，佛化度眾生的勝用——無量德相，是「常無斷絕」的。

依智淨相所現起的三業大用，是盡未來際的。無斷絕的佛果妙境，「隨眾生根，自然」能與根「相應，種種而現」，使眾生獲「得利益」。

這是說：佛無功用心，說法度生，不假思度，自然能隨眾生根機，應以什麼得度的，即種種而現，無所差違。如大圓鏡，物來即現，不需要作意一樣。

《寶性論》說：「如天鼓不假功用自然發聲」²⁷⁴；佛所現化，也是如此。

如眾生依佛所現化的功德，有得益、有不得益的，即不能說為相應。今機教自然相應，無所差失；所以佛的教化，眾生必得利益，決不虛勞。

(D) 結前啟下

上來簡明的說此二相，下面還有詳細的解說。

C、覺體廣大相 (p.136)

(A) 總明覺體有四種大義

a、標文

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

b、釋義

(a) 釋：覺體相

²⁷⁴ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷1(大正3, 818b24-28)：

次說天中妙鼓譬喻，偈言：天妙法鼓聲，依自業而有，諸佛說法音，眾生自業聞。如妙聲遠離，功用處身心，令一切諸天，離怖得寂靜。

始覺漸悟相，²⁷⁵說明從不覺而覺的悟入過程；本覺隨染相，²⁷⁶說明佛陀究竟覺離一切雜染，從而起化他的三業大用。

今說覺體廣大相，是總論覺體相的本、始、究竟，所以直名為「**覺體相**」。

(b) 以二喻明四種大義

覺體相，「**有四種大義**」，以二喻說明它。

I、與虛空相等

一、「**與虛空**」相「**等**」：虛空是遍一切處而無所不在的；眾生心的覺體廣大，實沒有可以與它相比的，今姑且以廣大的虛空來比喻。

II、如淨鏡

二、「**如淨鏡**」：鏡是可以朗照種種物相的，如眾生的覺心能覺照一切。

(c) 結：本論偏重「鏡喻」——以「鏡」明心的覺相

雖有二喻，但論文重在明鏡喻；虛空廣大相，只在鏡喻中附帶的說到。因此，四種大義，都名為鏡。

此二喻，大乘經明心體、心相時，是常常談到的。但四種大義，名為四種鏡義，為本論的特說。

經論說到心性本淨時，有以明鏡喻心的比喻，如說：「古鏡未磨，照天照地。」²⁷⁷

同時，佛果的大智用，無思普應，如大圓鏡的映現一切。所以本論以鏡明心的覺相。

(B) 別明

a、第一義：如實空鏡

(a) 標文

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

(p.137)

(b) 釋義

「**四**」種大義中，「**一者**」、「**如實空鏡**」：這就是真如二義中的如實空義。²⁷⁸

²⁷⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b15-c4)。
(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.110~125。

²⁷⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c5-19)。
(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.125~135。

²⁷⁷ 另參見：明·居頂輯《續傳燈錄》卷5(大正51, 493c22-24)：

遂問：古鏡未磨時如何？師曰：黑似漆。士曰：磨後如何？師曰：照天照地。

²⁷⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a24-b5)：

復次，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；

I、覺心本淨離一切相

眾生的覺心，為什麼是如實空？因為覺體是「遠離一切心境界相」的。約覺心的本淨說，一切虛妄分別心及一切虛妄境界相，都是與覺體遠離的。

II、釋：無法可現、非覺照義

現見有山河大地森羅萬象的一切境相，是虛妄分別心所顯現的；約心性覺體說，它是本來清淨、本來寂靜，而「無」一「法可現」的。

覺體，「非」是能知、能「覺」、能「照」的；妄心妄境，不是所知、所照的。

覺體與虛妄心境，如明與暗一樣的不相應。所以一切虛妄心境雖宛然現前，而從覺體說，實無有一法可現。

無法可現，不是沒有一切心境界相，也不是如唯識家所說的證真如時沒有幻相可得；是說：覺心空寂，不現一切心境界相。

如鏡中現起的種種相，並不是由鏡所生起的，鏡體是明明淨淨、不生一切相的。不現，不是什麼都沒有，不過心體本淨，不與虛妄心境相應罷了。

III、小結

由於心體不現妄境，所以名為如實空。

(c) 別辨：從真起妄

一般說的「從真起妄」，是大有語病的。

真諦譯《無上依經》說：「一切眾生有陰界入，勝相種類，內外所現無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。此處，(p.138) 若心意識不能緣起，覺觀分別不能緣起，不正思惟不能緣起。若與不正思惟相離，是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分起緣。」²⁷⁹

所以，眾生位中，覺體與虛妄心境，是和合而又始終是不相應的。

若說真如緣起，從真而可以起妄，那佛也還可以成為眾生了！那還了得！

b、第二義：因熏習鏡

(a) 標文

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。

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。當知真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相，非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相。乃至總說，依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.80~83。

²⁷⁹ 梁·真諦譯《佛說無上依經》卷1〈如來界品2〉(大正16, 469b9-14)。

(b) 總明二義

「二者，因熏習鏡」：就是「如實不空」。²⁸⁰此有二義：

一、心體的不空，是常住義；二、約如來藏在纏時，有內在的熏習力，熏習眾生。

因熏習鏡，約第二義得名；若約第一義說，應名如實不空鏡。

(c) 詳釋

I、如實不空

先說如實不空：

(I) 釋：一切世間境界，悉於中現

一切妄心妄境，都是不離心的覺性所現起的，所以說：「一切世間境界，悉於中現」。

如實空鏡說無法可現，約覺體不與妄染相應說；今於如實不空鏡中，說一切悉現，約覺體不礙妄染顯現說。

如鏡的明淨自體，雖沒有生起影像，但影像確在鏡中 (p.139) 現出來。鏡中雖現影像，然鏡本身並未變為影像。

又如虛空，不是一切色相，但不礙一切色相的現起；一切色相確依空而得運動現前，雖在空中運動現前，而虛空自身並不隨而現為色相。

賢首家說的不變，是如實空；隨緣，是如實不空。不變隨緣，即能現起一切世間境界；隨緣不變，是遠離一切心境界相。²⁸¹

²⁸⁰ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a24-b7)：
……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。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.83~84。

²⁸¹ 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。
- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255~256：
……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，

二者似矛盾，而實並不矛盾的。

（Ⅱ）釋：不出不入，不失不壞

「不出」，是說一切境相，不是因眾生的覺體而顯現發出的；「不入」，是說一切境相，也不是從外界而進入眾生的覺體中的。

不出不入，即不來不去，所以說：「來無所從，去無所至」。²⁸²

如鏡中像，不可說內出，不可說外人，雖內不出而外不入，但一切相宛然現前，「不失不壞」。

虛妄分別心境，於眾生覺體中現前時，心境的關係、因果的關係，宛然存在，不失不壞。

不是有因而無果、有此而無彼的，而是法相井然、因果不亂的。

（Ⅲ）釋：常住一心……真實性故

一切心相雖現在前，然約覺心自體說，只是「常住一心」，因為「一切法即」是「真實性」。

真實性，不離一切虛妄心境；一切虛妄心境，當體就是真實性。

Ⅱ、別明：真常唯心之二論法

真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：

（Ⅰ）從現起一切，而立相對之二元論

一、從現起一切說，建立相對（p.140）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。

（Ⅱ）從悟入真如性，而立絕對一元論

二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄、淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。

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。

²⁸² 另參見：

- （1）後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 27〈法尚品 89〉（大正 08，422a23-26）：善男子！諸佛身亦如是，從無量功德因緣生，不從一因一緣一功德生。亦不無因緣有，眾緣和合故有。諸佛身不獨從一事成，來無所從、去無所至。
- （2）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 49〈普賢行品 36〉（大正 10，261a24-26）：譬如工幻師，示現種種事，其來無所從，去亦無所至。
- （3）唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 3〈集一切法品 2〉（大正 16，604b27-28）：何故一切法無來去？以自、共相來無所從，去無所至故。

因為轉染還淨、返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。

這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。沒有這一論法，真淨就不圓滿；因為此真彼不真，即不是圓滿的、絕對的真實。

但是究竟真實絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。

〔Ⅲ〕小結

向下妄現，建立二元，真妄並立；向上體悟，建立一元，唯一真心；這是真常唯心者的共同論義。

如不知此義，但說從真起妄、返妄歸真，立義不圓滿，容易為虛妄唯識者所誤會與攻難，而不能自圓其說。

Ⅲ、因熏習

「又」約第二因熏習說：

〔Ⅰ〕釋：一切染法不能染

常住一心的覺體，是「一切染法所不能染」的。如如實空鏡中說：覺心是遠離一切心境界相的。²⁸³

不染，即不與染法相應。

〔Ⅱ〕釋：智體不動，具足無漏

「智 (p.141) 體」，即覺體；「不動」，即常住、無虛妄生滅義。

常住而不染的覺體中，「具足」有「無漏」性功德。

〔Ⅲ〕釋：熏眾生故

而此無漏性功德，在眾生位中，即有「熏」習的力量，給「眾生」一種影響。凡是功能，必對他有所影響；不然，作用與能力就不可能表現出來。

稱性功德的淨能，在眾生心中有內在的熏習力，熏習眾生，使眾生能不自覺的傾向於遠離一切虛妄境界相，而終於始覺成佛。

〔d〕結說

如實不空與因熏習，是有關的；從因熏習中，知道不空；也因為如實是不空的，所以因位中即能熏習眾生。

c、第三義：法出離鏡

〔a〕標文

三者法出離鏡，謂不空法出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。

〔b〕釋義

²⁸³ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576c21-22)：
一者、如實空鏡。遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.136~138。

I、釋：三者法出離……煩惱礙、智礙

「三者，法出離鏡」：即是本覺隨染中的智淨相。²⁸⁴

法，是如來藏心，也即心真如。如來藏心，眾生位中為煩惱所纏；若在菩薩位中，離染分證；到如來地，圓滿證得，出煩惱纏。

所以法出離鏡，即是「不空法」的「出煩惱礙、智礙」。

礙是障礙，二礙即二障。

II、別明：智礙

(I)「智礙」即是奘譯之「所知障」

智礙，是所知障。古譯與奘譯是不同的。古譯，一直到真諦，都譯為智障或智礙；玄奘才譯為所知障。

有以為真諦譯得不對 (p.142)，其實是不妨譯為智障的。

(II) 奘譯多用「所」

原來，奘譯多用「所」²⁸⁵字：如四緣中的所緣緣，什公但譯為緣緣。

又如相應與所緣隨眠的所緣，古代但譯為緣隨眠。

我在漢院，與法尊法師校勘《大毘婆沙論》，校到所緣隨眠時，總覺得「所緣」²⁸⁶二字，意義難通。若依古譯為緣隨眠，意義就通暢了。

古譯是有意義的，如說緣緣，並非說以能緣為緣或以所緣為緣，是說：凡緣（能緣緣於所緣，而成為緣事），必以此境界為緣。

上一緣字，是關涉到能所緣的統一的。

(III) 智障即是不能正知障礙

如智障，不是說能知智慧為障或所知的法為障，是說：無明能為（知於所知時）智證的障礙。

例如伽陀說：「真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。」

²⁸⁴ 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，智淳淨故。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。

²⁸⁵ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷3〈學觀品2〉(大正05, 13c3-4)。

(2) 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉(大正16, 702a11)：「所知障」

(3) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷18(大正30, 375a22)。

²⁸⁶ 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, 116a18)。