大乘起信论讲记

印顺法师

卷001

——民国三十九年在香港大埔墟梅修精舍讲——

悬论

一 作者与译者

一 一般公认的传说

《大乘起信论》，向来传说是马鸣菩萨造的。名为马鸣的，印度不止一人，古来就有「六马鸣」的传说。然大家都意许是：龙树以前的那位马鸣。据《马鸣传》及《付法藏因缘传》的传说，马鸣是胁尊者的弟子，或富那耶奢的弟子。时代约与迦腻色迦王同时。

本论的译者：梁时真谛译的，通常称为梁译。译《华严经》的实叉难陀，也曾译过这部论，通常称为唐译。现在所讲的，是梁译本。据《慈恩传》说：当时印度已没有《大乘起信论》了，玄奘特依中文本转译成梵文。这样说起来，本论是很有根据的！

二 古今怀疑者的意见

非真谛译

《大乘起信论》不是真谛译的，这种说法，是古已有之。隋时与嘉祥同门的均正，在《四论玄义》中说：「寻觅翻经目录中无有也。」法经奉诏编撰经录，把本论编入疑伪类，并且说：「勘真谛录无此论。」同时的费长房撰《历代三宝记》，即说本论为梁真谛译。彦琮等的《众经目录》，说是陈真谛译。一直到唐智升的《开元释教录》，才肯定说：这部论确是梁真谛译的。这些是古代的说法。近代如日本望月信亨等，根据均正、法经等的传说，加以研究，也说《大乘起信论》不是真谛译的。民国十二、三年，梁启超

有《大乘起信论考证》一书问世，采用日人的说法；不但说本论不是真谛译的，论前的智恺序也是假的，甚至唐朝重译的《大乘起信论》，也靠不住。支那内学院的吕澂，也以为：实叉难陀的译本，不过是梁译本的文字上少加修改而已。他们都提出详密的理由，证明他们所说的不错！

非马鸣造

《大乘起信论》不但不是真谛译的，也不是马鸣造的。这在古代，首由均正倡说：「《起信论》一卷，人云马鸣菩萨造。北地诸论师云：非马鸣造，昔日地论师造论，借菩萨名目之。」但嘉祥即称之为「马鸣论」。到唐代，唯识学者还有说是世亲所作的不了义说。本论的作者，古代传说中，确是游移而不定的。到近代，这样说的人更多，约可为二类：一、如梁启超他们，重于教理的发展史。从小乘到大乘，大乘从空宗到唯识，这是佛教义理发展的程序。可是，《大乘起信论》的思想，比唯识学还要圆满得多，所以就断定它是：唯识兴盛以后的作品。龙树以前的马鸣，是不会造这样圆满的论典的。《大乘起信论》不是马鸣造的；实是中国人造的，因此赞叹中国人思想的伟大。二、如欧阳竟无他们，也依据考证，但主要是从义理的疑似上说。据他们的见解，《大乘起信论》所说的，是不对的。因为《大乘起信论》所说的，与唯识学不相合。他们似乎以为：唯有瑜伽、唯识所说的教理才是正确的。《大乘起信论》既与此不合，即是错误；所以也决定不是马鸣造的。欧阳竟无，还多少融通一点；到了王恩洋、吕澂他们，就直斥为伪造了。所以说《大乘起信论》不是马鸣造的，也有二派：一派如梁启超等起而赞叹；一派如王恩洋等起而非毁，说它是「梁陈小儿所作，划绝慧命」。

这是关于古往今来说《大乘起信论》非真谛译、非马鸣造的大概情形。本论在过去中国佛教界，有崇高的地位；民国以来，由于考证与唯识学的兴起，开始遭遇恶运，受到多方面的怀疑和批评。

三 维护《起信论》的近代大师

肯定《大乘起信论》是真谛译、马鸣造，出而尽力维护它的，那要算太虚大师了。大师极力维护《大乘起信论》，那么，对于前面二派的说法，就

非予以答复不可。关于考证的部分，大师以为：佛法是不可以从进化的观点来考证的。他以为：东方文化是不同于西方进化的文化的；所以用进化发展的方法来衡量佛法，极为错误。大师对于《大乘起信论》的有关考证部分，从大处著眼，只略谈方法对不对而已。照大师的见解，《大乘起信论》是龙树以前的作品，但他不能否认龙树以前像《大乘起信论》的思想，并没有起著大影响。所以在〈再议印度之佛教〉说：大概马鸣造《大乘起信论》以后，因为法不当机，即暂为藏诸名山，以待来日。当时虽没有大大的弘扬，但不能说没有造。他以这样的理由，维持《大乘起信论》是空宗以前的作品。大师为什么要这样说？因为他的思想——中国佛教传统的思想，是和《大乘起信论》一致的，是把这样的思想作为佛陀根本教法的。如《大乘起信论》后起，或被人推翻了，那他的思想根源以及中国佛教所受的威胁，是怎样的可怕！所以特为方便会通，尽力出来扶持。

关于义理方面的非议，大师是和事老。他以为：《大乘起信论》所说的很好，唯识宗所讲的也不错。那么，唯识与《大乘起信论》的义理，应怎样融会它的矛盾呢？他提出二点来解说：一、《大乘起信论》所说的真如，与唯识所说的真如是不同的。唯识义的真如，是偏于理性的，而起信的真如，是包括理性与正智的。二、唯识家说有漏种子唯生有漏，无漏种子唯生无漏，而《大乘起信论》说无漏与有漏互相熏生。大师以为：《大乘起信论》（主要是）依等无间缘来说熏习的，这是菩萨应有的心境，与唯识学约因缘说不同。凡夫，是有漏生有漏的；佛，是无漏生无漏的；唯有菩萨，才有漏、无漏展转相生。这样的熏生，约等无间缘说。有漏无间生无漏，无漏无间生有漏，这在唯识家也是认可的；所以特以此会通《大乘起信论》与唯识的矛盾。

四 从合理的观点来重新审定

考证真伪的问题

用考证方法研究佛法——这种治学方法，是不应该反对的。如大师以为：东方式的文化，是先全体而后分化的。像《大乘起信论》所说的，空与有

都照顾周到；后来龙树、无著他们，据各方面的义理而特别发挥，才有大乘空有宗派的出现。西洋文化都是先有甲，再有乙，然后才有丙的综合。用这种西方式的发展法则来看《大乘起信论》，那就无怪要说《大乘起信论》是后出的了。西洋文化是著重外物的，而东方文化却是发自内心的，根本不同。这一见解，似乎应该修正。伟大的思想家，总是博大精深，思想的统一中含有多方面的。后学的继承者，往往只著重其中的部分，这就引起后来的分化了。这在西洋，也不能说没有，像黑格尔的哲学，有人跟他学，走著唯心的路线；有人学了，却走著唯物主义的路线。黑格尔的学说如此，其他哲学家的杰出者，也莫不如是。先分立后综合的例子，在中国也到处都是。以中国佛教来说，古代在南方流行的佛教，有天台智者出来综合它，判为四教。到后来，北方又新起了禅宗，贤首又起来综合它，改判五教。这不是合于正反合的发展例子吗？因此，大师所说佛法不应该以进化发展的方法来考证，可能为一时的方便之谈！我以为：考证的方法不应该推翻。思想是有演化的，但不一定是进化的。在发展演化的过程中，可以演化成好的，也可以演化成坏的，不该说凡是后来的就进步。

而且，即使考证得非马鸣作、非真谛译，《大乘起信论》的价值，还得从长讨论。我的看法是：一、印度传来的不一定都是好的。中国佛教界，一向有推崇印度的心理，以为凡是佛典，只要是从印度翻译来的就对；小乘论都是罗汉作，大乘论都是了不起的菩萨作。其实，印度译来的教典，有极精深的，也有浮浅的，也有杂乱而无章的。所以，不要以是否从印度翻译过来，作为佛典是非的标准。而且，印度也不少托名圣贤的作品；即使翻译过来，并不能保证它的正确。二、中国人作的不一定就错。佛法传到中国来，中国的古德、时贤，经详密的思考、深刻的体验，写出来的作品，也可以是很好的。如天台宗的典籍，主要是「智者大师说」的，不也还是照样的崇敬奉持！有些人，重视佛法的传承，以为从印度传来的就是正确的，中国人造的都不可靠，这看法是太不合理了。其实师资传承，也仅有相对的价值。印度、西藏，都大谈师承，还不也是众说纷纭、是是非非吗？我们应该用考证的方法，考证经论的编、作者，或某时代、某地方的作品；但不应该将考证出来

的结果，作为没有价值或绝对正确的论据。在佛教思想上，《大乘起信论》有它自己的价值。这不能和鉴别古董一样，不是某时、某人的作品，就认为不值一钱！

义理正谬的问题

站在唯识学的立场，评论《大乘起信论》的教理不对，这不过是立场的不同，衡量是非的标准不同，并不能就此断定了《大乘起信论》的价值。佛法中的大小乘，有种种派别。像小乘有十八部、二十部之多，从大体上分，也还有：有部、犊子部、分别说部、大众部的四大系。大乘中也有有宗、空宗的不同。佛法流行在世间，因为时、地、根机、方法的不同，演化成各部各派的佛法。现在来研究佛法，对各部各派的教理，可以比较、评论，但切不可专凭主观，凡是不合于自宗的，就以为都是不对的、错误的。这种宗派的独断态度，是万万要不得的。站在唯识的立场，说别宗不对、不合正理；别的宗派，也可以站在另一立场，说唯识的不对、不符正理；但决不会因此而问题就解决了。我觉得：唯识学者对于《大乘起信论》，应以讨论、商榷的态度，不应以「同我则是，异我则非」的态度来否定《大乘起信论》。然对于以唯识融会《大乘起信论》，似乎也终于多此一举。《大乘起信论》与唯识论，各有独特的立场、不同的方法、不同的理论，一定要说它们恰好会通，事实是不易做到的。学派的教理，既各有不同处，就是费尽力量以求圆融会通，而结果，别人也还是不会承认的。所以，我们先应了解它们的不同，不要偏执，也不要附会。先明白各论的特殊意义，再来考虑它在佛法中的地位。我觉得，我们应该这样！

二 大乘起信

本论名为《大乘起信论》。大乘的乘，是车乘，可以载运人物由这里到那里；佛法可以运众生从生死此岸到涅槃彼岸、佛道彼岸，所以譬喻佛法为乘。佛法中最究竟的，就称为大乘法。大体说来，凡是发菩提心、修菩萨行、自利利他，以证得佛果为究竟目的，这就是大乘法。大乘，即是以成佛为目的而发心去修学的；如以得阿罗汉果为目的而发心去修学，就是声闻乘，或

被贬为小乘。修学佛法的过程，先要对自己所要修学的法，生起信顺的心。信顺，是对于这种法有了纯洁的同情与好感；然后生起信可、信求，乃至到证信。由最初的信顺心到证信，佛法都叫做信——信以心净为性。信，不单是仰信，要从亲切的经验，去完成无疑的净信（信智合一）。如禅者所说的悟，《阿含经》所说的四不坏信——四证净，都是净信；大乘发菩提心，也即是大乘信心的成就；等到彻证大乘法，那就叫净心地。所以，从浅处说，起信，是要我们于大乘法起信仰心；从深处说，是要我们去实现它、证实它。本论名《大乘起信论》，就是以修学大乘而完成大乘信心为宗趣的。如不能于大乘法生信心，即与大乘无缘了。

对于大乘佛法，有相信大乘是佛法的，有的根本不信而说大乘是非佛说的。从前，龙树、坚慧、无著他们，都为了大乘是佛说而论证。照说，佛弟子都是承认有佛菩萨的。依一般大乘者说：在因地中修菩萨行，功德圆满到最后成佛，与声闻是不共的。依声闻者说：佛所修的道，虽是以慈悲而圆满十（六或四）波罗蜜多，然能证见的智，是四谛或灭谛智；所证见的也还是四圣谛；所证得的也还是涅槃。虽也觉得与声闻行多少不同，但以为：除三藏以外，并没有大乘经。大乘学者要成立大乘法，必须有异于声闻法的大乘法，才能确信三藏外的摩诃衍经是佛说。为了要证明这点，如发心、修行、证果，都指出与声闻乘不同。无著的《摄大乘论》，引《阿毘达磨大乘经》的十殊胜证明别有大乘法，大乘佛法就是异于声闻的十种殊胜。本论成立大乘法，约法与义说。法，指大乘自体（具体的内容）；义，是大乘法所有的种种义（相）。本论说：大乘法不是别的，就是众生心。这与十殊胜的证成大乘法，底里是有著共同性的。所说的十殊胜，推究到最根本处，就是阿赖耶识，这又叫所知依。一切净不净法、有漏无漏法，都依阿赖耶识而成立，所以十殊胜也以这所知依殊胜为根本。本论说大乘法是众生心，阿赖耶与众生心，不是明显的大致相同吗？以众生心或阿赖耶为本而成立大乘法，那么，要信解大乘，也无非信解这个，与依这个而有的一切。换句话说：信解得众生心，也就信解得大乘法了。《大乘起信论》依众生心（法）显示体、相、用（义），以说明大乘法；而真谛译的世亲《摄大乘论释》也说：「为显大

乘有胜功德，为实有及利他故。」有胜功德，即是大乘的德相；实有，即大乘的实体；利他，即大乘所起世、出世间善因果用。这与本论所说，是没有什么本质不同的（这说明唯心论者的意见的一致，并非说本论与真谛译有什么关系）。要证成大乘法，如不能具体的显示，就不能引发他人的信心。现在直指大乘法就是这个——众生心，真是人人现成的；不用他求，可以当下生起正信。在唯心论者看来，大乘法即是唯心论；即在这点上，与声闻的教法（不彻底的唯心论）不同吧！

信仰佛法、修学佛法，是作为轨范身心的修持法，是为了实现自心的清净与自在。所信、所学的，不是身心以外的什么神明的崇拜，而是确信自（己身）心的可从修治以到达完满的自在。大乘法（修行成佛的法门）要我们信的、学的，就是我们的自心，以及从自心为根本的立场去理解一切。能这样的信解修学，就是信解修学大乘。所以，大乘就是众生心；信是信自己的心，证也是证这个自心。大乘，确是这样的重视自心；大乘起信，是信得以众生心为本的法门。中国的禅者与天台、贤首各家，都推重本论，就因为本论是从实践的观点而开示与我们关切的自心法门。传说：慧思禅师作有《大乘止观》，即是本论的再制。本论著重自心的修行，所以开宗明义就说：「所言（大乘）法者，谓众生心。」一切的一切，都出发于心而回归于心；信大乘，即是信得这个。

三 本论在佛法中的地位

一、从学派的系统说：佛灭四、五百年的时候，佛法分为大、小乘。本论是属于大乘的；论中所谈的发心、修行、证果，都是属于大乘的。大乘法也有学派的差别，但分别大乘学派，要从义理去分别。太虚大师分大乘为三宗，即法相唯识宗、法性空慧宗、法界圆觉宗。我在《印度之佛教》，称之为虚妄唯识论、性空唯名论、真常唯心论；内容与大师所说相近（台家的通、别、圆；贤家的法相、破相、法性，也相近）。本论是属于法界圆觉宗，或真常唯心论的。佛法是否唯心论，这是另一回事；但本论，彻底彻尾的是唯心论，是绝对唯心论，这是谁也不能否认的。本论所说的「众生心」，含摄得生起的生灭杂染，而本质是不生不灭的、清净的，所以唯心而又是真常的

，与无著系的虚妄唯识学不同。大乘法的三宗论，有些人是不承认的。他们分大乘为二宗：(一)、空（中观）宗，(二)、唯识宗。这因为他们是重论的；唯识宗与空宗，都有丰富的论典，而真常唯心一系，论典极少。西藏所传的，也以论师为主，所以也说大乘但有二宗。然确实的考察起来，三宗的体系是存在的。流传在中国的大乘，决定有此三系的差别；从印度传来的经论去看，也是有此三系的。如《楞伽经》、《密严经》，虽说是唯识宗的论典；但仔细地研究起来，倒是与真常唯心论的体系相合的。我所理解的是：大乘经可以分为二系：(一)、判大小二乘的空相应大乘；(二)、判有空中三教的唯心不空大乘。如《般若经》等，这是性空系的；《密严经》、《楞伽经》、《涅槃经》、《金光明经》等经，是以唯心不空为究竟了义的。大乘法到达西北印，部分的一切有系（有部、经部）的学者，承受了大乘法——性空与唯心不空的大乘经，而通过一切有系的见地，融会而修正它，发挥出法相唯识的学系。大乘法定有三大系的差别：真常唯心系的要典，几乎都是契经的。性空系的要典，有经也有论。唯识系的要典，则几乎都是论的；契经，也许就是《解深密经》与《阿毘达磨大乘经》（还不一定偏属唯识）吧！像唯识宗所依的六经，若没有受过唯识论的深切影响，去研究《华严经》、《楞伽经》、《密严经》等，那所得到的结论，是难得与唯识系相应的，反而会接近真常唯心论的。论典可大分为二宗，即中观与唯识；契经也可以分为二系，即性空系与唯心不空系；由此即总合为三宗。本论是属于真常唯心论一系，所以不应该专以空宗及唯识宗的观点而论断它。也就因此，本论无论是中国或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的独到价值，值得我们深长的研究。

二、从染净所依说：佛法有两大问题：(一)、杂染的生死，(二)、清净的解脱。《阿含经》和早期的圣典，一致的说：世间生死是缘起的。缘起法中，主要而有摄导性能的，是无明。十二缘起，说明生死流转的杂染法，有它发展的程序；如由无明而起种种的行（业），由行（业）而招感有识的生死身。缘起虽如环无端，无明也由于因缘，但从缘起支的重心说，是无明——愚痴、无知。无明，是一切杂染法的重心。从生死而得解脱，证得涅槃的清

净法，也是有摄导重心的，就是明；明即是般若，也即是觉。所以说：「无明为杂染法根本，明为清净法根本。」或说：「以无明为上首故，生一切世间杂染法；以明为上首故，生一切出世清净法。」

因无明故有生死，因明故得涅槃。这与性空大乘所说的相近。性空大乘说：世间是缘起的。众生所以长受世间生死，即由于缘起中的无明；无明是不了诸法自性的本空，由此无明为迷本，所以生死不了。这与《阿含经》小不同，《阿含经》说无明，不专重不知性空的无常、无我，更说无明为不知苦、不知集、不知灭、不知道等（大乘著重了无明中的根本妄执）。从生死而能得解脱，由于般若；般若为悟本，即证悟诸法的本性空寂。然般若可分为二种：一、有为般若，二、无为般若（见《大智度论》）。有为般若，约未证法性空的有漏智慧说。无为般若，约悟证空性的智慧说；般若与空性相契相应，与法性无为不二而得名。这在《阿含经》的根本教义中，有一问题存在。佛说因缘所生法，主要是约杂染法说的。有为（为业感所生的）缘起，即苦谛与集谛；涅槃是灭谛无为法；这从染而净，能证法性寂灭的，是以慧为摄导的戒定慧——道谛。道谛是有为呢？还是无为？有为缘起，一向约苦、集说，无为但约涅槃灭谛说。从道谛的因缘相资说，有说是有为的；从道谛的不因涅槃而永灭说，有说是无为的。《大智度论》的分别般若（道谛的根本）为二，可说是会通了《阿含经》中略说而未尽的诤论——即般若不与空性相应的是有为，与空性相应的是无为。这如唯识者所说的圆成实一样：如说有染依他与净依他（清净的缘起），那圆成实即专指空性。如不立清净依他，那么无漏的道谛，也即称为圆成实了（如无为般若）。但性空者以杂染法的根本为无明，清净法的根本是般若；而唯识者说以无明、般若为本的是约迷悟说，而建立杂染法与清净法的本依，说缘生法即是依他起，根本依是阿赖耶识。赖耶为生死杂染依；也由此转染依成净依。然初期的唯识学，依（唯心不空）大乘经立论，以法界（即真如法性）为清净法本。一切众生，虽（大都）有无漏种子是法界性所摄；但在众生位，此无漏种子（不是阿赖耶识）却是附属于阿赖耶识的。到无漏现前，无漏种起无漏现行，即依属于法界。所以，菩萨发菩提心、修菩萨行，一切以法界为依；法界即圣法

的因。但后来，更倾向于一切有系的，如《成唯识论》等，清净无漏法依又偏重阿赖耶识中的种子了。本论是真常唯心论，对生死杂染（不觉）的迷妄方面，从阿赖耶与无明的统一中，而说为依为本的；以无明为本，即是说以阿赖耶为本（《阿含经》所说的阿赖耶，本与染执是不能分离的）。这等于统一了唯识家的阿赖耶缘起与爱非爱（无明）缘起（这两者的分离，本不是佛法本义）。说到觉悟与清净方面，本论是从法界（真如）与般若的统一中，而说为本为依的。觉，就是明和智慧。单说觉，即与《阿含经》、空宗等一致；单说法界，即与初期的唯识学相合。而本论约法界与明觉的统一说，所以觉又是本觉，是与法界不离的本觉性；以法界为本，即般若为本。此为本论的特色。

三、从三类的著重说：一切，可以归纳为三：(一)、色，一般称为物质，即是占有空间的、有体质的事物。(二)、心，即一般所说的精神。(三)、理性，佛法中名为法性，即物质与精神的真相或真理。这三者，相当于一般哲学中的物质界、精神界、本体界。依《阿含经》与性空大乘说，这三者是平等的：

色——┬—法

心——┘

性——法性

如人，是色、心相依而有的，相依相待而存在的缘起法，如瞎子和跛子一样，互相依存起来，看得见也走得路；一旦分离，就不成了。色、心是相依互待而有生命的、文化的、伟大的作用，这是有为生灭的现象；论到本性——法性，是无为不生不灭的。不说一切法只是理性，也不说一切法只是色与心；色、心与法性，不一不异，而各有它的特征。

唯识者不这样说，特别看重了心，说色是依心而起的。以为心从种子生起的时候，自然而然的现起二种相：一、能取的精神的识知作用——见分，二、所取的境相作用——相分。如以客观存在的为色，那么境相即是色（古有判色、心、空三谛的，即三性的另一解说）。

┌─相分境（色）

自证心──┴─见分心

法性

心自体是自证分，心自体起用时，见分、相分同时而生。这样的成立一切法唯识，心即被剖析为二。色与心虽都是从种子生的因缘所生法，即依他起法；但依他起的本质，是虚妄分别的心心所法为性，而色不过是现似心外存在的心相而已。唯识家以为：有为法（心心所为本的）与无为法是平等的，不一不异的；法性不离心识，所以名为唯识。

本论是真常唯心系的，所说的心，比唯识学还要强化。心——众生心，不但含摄了色，而且统有理性与事象（即无为与有为）。如说：一心法有二种门：一者心真如门，二者心生灭门。生灭心，是不离心真如的。从不离真如心而现起的生灭心说，含摄得本觉与不觉。不觉，即生死杂染的心；本觉，即开展为清净解脱的心。从不顺真如而发展为生灭杂染的，即依不觉为本，又开展为一般的精神、物质。我们现前的精神与物质（色、心），都是从不觉而生起的；不觉又依于统摄理事染净的众生心而存在的。这样，《大乘起信论》所说的心，即可为三级：

┌─所现所取境

┌心生灭门（心）──┴─现境取境心

众生心┤

└心真如门

理性与事象、精神与物质，都含摄在一心——众生心里，这是绝对的唯心论（现代的辩证法唯物论，把这三者都依属于物质：精神是由物质派生出来的；理性是物质的一般法则。这是与绝对唯心论，恰好相反）。把理性与事象、物质与精神，都统一于众生心，为本论的特色。

卷002

正释

本论的段落极分明。依大段的义理次第，可大分为三：论前的三颂，是归敬述意；论后的一颂，是结说回向；中间的长行，是本论。这与一般经典的序分、正宗分、流通分一样。本论初，有总标；次有五分的别别解说。今综合而类分作六章来说。

第一章 归敬与造论之意趣

第一节 归敬三宝

第一项 归敬

归命尽十方：最胜业遍知，色无碍自在，救世大悲者；及彼身体相，法性真如海，无量功德藏；如实修行等。

一切论典的前面，大都先归敬三宝。论师们依自己修学佛法所理解的或所证见的见地而造论，首先归敬三宝，这是说明自己所论说的是有所承受的，是由于三宝的恩德而得来的。所以论前的礼敬三宝，表示所说的是佛法，也含有祈请三宝加被与证明的意思。

『归命尽十方』一句，是总说归敬。『最胜业遍知』等三句，归敬佛宝；『及彼身体相』下三句，归敬法宝；『如实修行等』一句，归敬僧宝。「归命」，和归依的意思一样。自归依佛、法、僧，即是将自己的身心（命），归向于三宝，以三宝为自己的归宿处。身心融合于三宝中，依著三宝的启导去修行前进。归依三宝，不但是归依释迦牟尼佛、释迦佛所说的法、在释迦佛法中修行的僧伽，是归敬横遍十方、竖穷三际的三宝；一切三宝，都是我们所归敬的对象。这不仅大乘是这样，声闻乘所归敬的三宝也如此。归敬释迦佛，不过以释迦佛为现前的归敬对象而已，实则所归敬的，是归敬佛之所以为佛的无漏的有为、无为功德。归依法与归依僧，也是这样。所以切实的说，佛弟子所归敬的，不但是形象的，而是佛法僧的真实功德。归依的对象，应该是十方三世一切佛、一切法、一切僧。本论说归命「尽十方」，即是归命于尽十方三世的三宝。三世的三宝，为大小乘所共信，所以略而不说。一分小乘学派，不许有十方佛，所以特为点明。

先说归命尽十方的佛宝：归敬佛，首要在赞说佛宝的功德。一般常用三种或二种功德来称赞。以二种功德赞佛的，即明佛陀自利与利他的功德都是圆满的。以三种功德赞佛的，即赞佛的智德、灭除烦恼的断德和利济众生的恩德，一切圆满。本论约二利功德来说。先赞自利德圆满：「最胜」，明佛的智慧、功德都是最殊胜、最圆满的。本论〈因缘分〉说『如来在世，众生利根，能说之人色心业胜』，今依此解说。「业」，是动作、作用。佛心的动作与色相的动作，都是极殊胜究竟的，所以名最胜业。最胜业中，「遍知」，赞佛的心业圆满。佛名一切智、一切种智，举凡世出世间的一切法，性相因果，无不彻了。佛心所有的智慧大用，究竟圆满，于一切法、一切众生心性，无所不知、无所不见，所以称佛为遍知。「色无碍自在」，赞佛的色业殊胜。无碍，是无有障碍。自在，即平常所说的自由。众生的色业，是有碍而不自在的。常人的眼只能见色，耳只能闻声；佛却能六根互用，无所不可，即是无碍相。又常人的身量长短、形貌好丑，有一定限制；佛的身量、色相，随众生所应见的而随类显现，这也是无碍。无碍，所以能随心自在。这里所说的色，不单指显色、形色，声、香、味、触等也统名为色，与物质的意义相等。在真常不空的大乘经里，有一极重要的语句，即『佛解脱有色』。一分学者，以为佛证得涅槃，灰身泯智；一分学者，以为有心，但没有物质现象。真常系的经典，如《大般涅槃经》、《央崛魔罗经》等，都郑重的宣说：佛解脱有色。有色相，即有色的业用；不能说佛是超脱物质的、游离的精神作用。本论的赞说佛陀心色业胜，即显示了真常大乘的特质。这二句，是赞佛的自利德。「救世大悲者」，次赞佛的利他德圆满。或约身、口、意三业，解说这归敬佛宝颂，以这一句为口业。其实，化度众生，那里只能口说了事？佛是以慈悲心而救度世间的。悲是拔苦的意思，二乘也有悲心，但大悲唯佛才有。因唯有佛的智能，才能彻底而有效的拔除众生苦痛。大悲，不但是内心的怜悯，要有利世救人的真实事业。凡是佛，都有这自利利他的功德，所以应归敬佛，应归敬十方三世的一切佛。

次说归敬尽十方的法宝：真常大乘的特色，每从佛的立场（如来为本的）出发。本论所归敬的法宝，就是这样的。「彼」，指佛宝说。彼「身体相」

，指佛身说。佛的真身，称为法身，即依法所成身。约依法成身的法说，即法宝；约法成身的实现说，即自利利他功德都圆满了的佛宝。佛身的体、相是什么？「法性真如海」，是佛身的自体；「无量功德藏」，是佛身的德相。法性，是一切法的本性、实性，约一切法——众生心的平等性说。真，是不虚假的；如，是无差别的，就是俗语说的一模一样。一切法的真性，是没有差别的，一法如是，法法如是的，所以法性又称为真如。海，是譬喻。大海的水，其广无边，其深难测。而法性真如，也是无法不遍的，其广无边；不是众生所能彻了的，其深难测。所以法性真如，比如大海的深广。又，海里出产种种珍宝，无所不容。现在，声闻法、菩萨法、如来不共法、一切无漏功德宝藏，都依法性真如而有。法性真如海中，含摄无量功德，故又说无量功德藏；藏，即聚集义、依止义。敬赞法宝，从佛的体相说，因为佛才能显示最究竟、最深广的法性与德相。依此法体、德相，而显现为最胜的三业大用，自利利他，即是佛宝；从起胜用的佛，而论到体、相，即是法宝。从佛本而说明法，为真常大乘的特色。

再说归敬尽十方的僧宝：大乘僧宝，通于在家的与出家的。一切修行大乘法的，可分为二类：一、胜解行的菩萨，这是未证悟法性真如的。二、如实行的菩萨，这是已经证悟法性真如的，即地上菩萨。真实的僧宝，是实证法性、已得无漏功德的圣者。但胜解行地的菩萨，约世俗的假名说，也相从而称为僧宝。所以本论总说「如实修行等」。

第二项 归敬之意趣

为欲令众生，除疑舍邪执，起大乘正信，佛种不断故。

论主为什么首先归敬三宝？为什么要造论？是「为」了「欲令众生除」去「疑」惑，「舍」掉「邪执」。疑是犹豫，即心无定见，不能于佛法起决定信。邪执，约外道异论及佛法中不合正理的偏见说。如有了邪执，对于正确的佛法就不容易信受，信受了也会误解。这两种，一是见，一是疑，都是进入佛法的大障碍。如《中论》说：『闻毕竟空，即生见疑。』论主为了使有疑、有邪执的人除疑舍邪执，所以归敬三宝而从事造论。进一步说，使众

生除去对于佛法的见疑，是为了生「起大乘」佛法的「正信」。想起大乘的正信，若不除舍自心的见疑，是无法成就的。除邪执才能信得正，舍疑惑才能信得真。能起大乘的正信心，就是真正发了菩提心；能发菩提心，将来就可以成佛。所以，正信成就，发菩提心，就有了成佛的种子，也是成了佛的种姓。种子，是会生芽、开花、结果的；有大乘法种——菩提心，是会起菩萨行，经久劫修行而成佛的。所以，有起大乘正信——发菩提心的众生，就是「佛种不断」。归敬、造论的究极目的，为了这佛种的不断，自利利他的大乘功德能常常的住持世间、利益于世间。这三句，次第相关。约初步的目的说，为了除疑舍邪执；约究极的目的说，为了佛种不断。然为此二事枢纽的，有了即疑执除、即佛种不断的，实在乎大乘正信的生起。这是归敬、造论的主意所在，所以本论即以大乘起信为名。

第二节 标举五分

论曰：有法能起摩诃衍信根，是故应说，说有五分。云何为五？一者〈因缘分〉，二者〈立义分〉，三者〈解释分〉，四者〈修行信心分〉，五者〈劝修利益分〉。

「论曰」，为本论长行的开端语。述意中说：为使众生起大乘正信，那么，「有法能起摩诃衍信根」，「故应」该宣「说」。这是总标本论的宗要。摩诃衍，梵语，译义为大乘。信，通大小乘；于大乘法生起的信心，名大乘信。根，约梵语，可为二义：一、有力有能，二、为因为种。凡此法有特殊胜能的，能为彼法生起的因，即名为根。如经说『信为道源功德母，长养一切诸善根』，所以名信根。学大乘法，先要生起信心；而今有一法门，确能生起大乘信心，所以应当分别解说。一切善法中，能引导出世的有力因，《阿含经》说有五根，即信根、进根、念根、定根、慧根。这信等五法，是一切无漏善法依以生起的根本。在论到圣者证无漏功德时，必定说到这五根。有了这信等五根，才能成为圣者，成为佛法以内的人；否则，即不属于佛法的。龙树《大智度论》于论初说：『佛法大海，信为能入，智为能度。』有信、智二法，才可以进入佛法。本论特重在信，有信心，就可以引生大乘功德。如从修学佛法的圆备主因说，那就应该说五根。龙树释《般若经》，因

《般若经》特重于空性体悟，所以但说信与智。真常唯心系的本论，以如来为本的，著重于如来果德，所以特重信心。

能起摩诃衍信根的法门，到底应当怎样说？「说有五分」。分，是部分义、品类义；本论是从五分（即五大章段）来说明的。那五分是：「一者〈因缘分〉」，说明所以造此论的因缘。「二者〈立义分〉」，此分标立本论所要说的根本义。这需要加以详细的解释，所以有「三者〈解释分〉」。法门的详细解释，目的在令人生起大乘信根。但信心，不但是依他作解的仰信，是要经过如法的修习，才能生起成就的，所以接著说「四者〈修行信心分〉」。这一起大乘正信的法门，希望人来发心修习，所以又说「五者〈劝修利益分〉」。本论虽有五分，而主要的是中间的三分。这几句，标出了本论的宗要及本论的组织。以下，即照著五分的次第，分别叙说。

第二章 造论因缘

第一节 明造论之因缘

初说〈因缘分〉。问曰：有何因缘而造此论？答曰：是因缘有八种。云何为八？一者、因缘总相，所谓为令众生离一切苦，得究竟乐，非求世间名利恭敬故。二者、为欲解释如来根本之义，令诸众生正解不谬故。三者、为令善根成熟众生，于摩诃衍法堪任不退信故。四者、为令善根微少众生，修习信心故。五者、为示方便消恶业障，善护其心，远离痴慢，出邪网故。六者、为示修习止观，对治凡夫、二乘心过故。七者、为示专念方便，生于佛前，必定不退信心故。八者、为示利益劝修行故。有如是等因缘，所以造论。

此下，论主假设问答，以明造论因缘。「问」：「有何因缘而造此（起信）论？」「答」：造此论的「因缘有八种」。八种是：「一者、因缘总相」，即是总明造论及本论的一般目的。总相因缘，是因缘中最主要、最根本的，就是「为令众生离一切苦，得究竟乐，非求世间名利恭敬」。上两句说正因缘，下一句遮除颠倒的因缘。佛法对世间有种种义利，所以有显示与宣说的必要。佛的出家、成道、转法轮，以及菩萨造论，唯一的目的，无非为了令众生离苦得乐。众生的苦痛，总说有无量苦；分类而说，有三苦、八苦等。

八种苦，我曾经摄为：身心的、社会的、自然的三类。有的经中，说地狱苦、畜生苦、饿鬼苦等种种。乐，有现法乐、未来生天乐、究竟解脱乐等。佛法虽有世间的与出世间的，但佛法的重心，是出世间法。佛法，不但是为了现法乐、后生乐。这些，世间善法，就可以相当的令人满足了。佛法的重心，是令众生离一切苦，得究竟的菩提涅槃乐。所以离苦，即离一切生死苦；得乐，要得究竟乐——这是佛法最大的目的。如忽略这个目的，那就无所谓佛法了。佛法是救济世间众生的方便，论主造论的目的也就是为了这个，不是为了要得世间的名利恭敬而写这篇论文。若为了名誉、财利、恭敬而造论，那是从自私的立场出发；这种动机，根本不合于佛法。应该去掉名利恭敬心，完全从弘扬佛法、利益众生去著想，这才是造论、弘法等正确目的。大乘佛教里，能做到这样的极多。如许多大乘的要典，没有留下作者的名字；这因为古德能推功归佛，不看成自己私有的，而愿意融化自己于佛教三宝中。

以下七种，是别相因缘，是约本论的某部分的意义而说的。其中，「二者、为欲解释如来根本」的法「义」。在如来的无量法门中，出世的三乘法为根本；三乘法中，大乘法又为根本中的根本。《法华经》说：『唯此一事实，余二则非真。』大乘法，为如来说法的本怀所在，为佛法的根本道理。本论所要解释的，就是这如来根本法的大乘义。又，根本即有力有能、为因为种义。如来是依著大乘法门去修习、去证悟，才成为如来的。这种法门，是可能成佛的根本因；本论就是解说这成佛的根本的。这第二因缘，即指本论第二〈立义分〉及第三〈解释分〉的『显示正义』与『对治邪执』。显示正义，所以能生起「众生」的「正解」；对治邪执，所以能使众生「不」陷于「谬」误。约对机说，引起众生的大乘正解，通于本论所被的一切机宜。不但众生不能正解的，要使他正解；解而未能行的及能真实修行的，也还是要不离正解，要深刻而圆满的去正解。

第「三」、第「四」因缘，可合起来说。一是「善根成熟众生」，一是「善根微少众生」。已成熟的众生，使他证信；善根微少的众生，使他修习而渐生大乘正信。这两类众生，也可概括本论所被的机宜。熟，是譬喻。如果物熟了，可以受用；金铁链熟了，可以作器。如众生的善根成熟了，可以

得解脱，可以得大乘的不退信心。善根，指大乘的善根，即信心（闻大乘法而发心）为主的，摄得福德智慧资粮。如善根成熟，那么使他「于摩诃衍法堪任不退信」。堪任，即对于大乘法有力量，能够担当得起，能做到信心成就而不退转。不退信，是大乘信心成就，即发菩提心成就；从此向无上菩提大道前进，不再退转了。对善根未熟的众生，还不能使他成就信心，仅能使他「修习信心」。没有发起的，使他发起；发起而未坚固的，使他修习渐得坚固。第三因缘，正指〈解释分〉中第三大段『分别发趣道相』。第四因缘，指〈修行信心分〉前段的起四种信、修四种行。其实，这也是可以通指〈修行信心分〉全分的。

「五者、为示方便消恶业障」。这是前生已久修善根，而不幸又有重恶业的。于现生中，有种种障，如生在邪见家、遇恶知识，或过于贫苦、过于富有、长年久病等；成为障道因缘，懈怠放逸，不能顺利的修习信心。所以本论特为开示方便，使恶业消灭，不为学佛的障碍。方便，指礼佛、赞佛、供养、忏悔等。如业障消灭，即是「善护其心」，使心「远离痴慢」等烦恼，「出」于「邪网」。痴是愚痴，于诸法正理无知而不明了。慢是高慢，恃己凌人。像印度的婆罗门族，自以为种族高贵，而起高慢。邪网，指邪见说。邪见有种种，佛典中总名之为见趣。有了邪见，就如在网中一样，不得解脱。《长阿含经》有《梵动经》，就是专说各种邪见的。总之，有人过去虽曾修习善根，但现在生中为恶业所障，无法摆脱，不能专修佛法、成就善根。本论为这种人，特示消灭恶业的方便。此正指〈修行信心分〉中，修行精进下的一段文。

「六者、为示修习止观」。止是止息分别，观是观察。修习止观，可以「对治」众生的过失。过失有二：一、「凡夫」心，过失在恋著世间，没有超出世间心等。二、「二乘心」，「过」失在厌弃世间，独善其身，不能起大悲心、修广大行。修习大乘佛法，要不贪著世间，也不能厌弃世间。要使修学大乘法的能远离这二种心，所以说止观门。这正指修习止观一段文。修习止观，实为修习信心以及实行实证的必要法门。这不过约止观能对治二过说，并非止观专为这样的众生说。

「七者、为示专念方便」。这类众生，指『初学是法』的人，善根非常微薄，这一生是没有多大希望的——不能成就信心。想到佛法的深广、生死的苦切，即心生怖畏；生怕无常一到，从此牛胎马腹去。对于这种怯弱众生，特为开示专门念佛的方便。依此专心念佛的法门，命终以后，「生于佛前」；于彼土，「必定」成就大乘「不退信」的。这是指〈修行信心分〉中，『众生初学是法』以下的一段文。

在〈修行信心分〉中，明四种信心，及修习五门（六波罗蜜）行，这本是为善根未成熟众生而开示的法门。然在善根未成熟的众生中，又为了两种特殊人而开示二种特殊的法门：即消恶业障、专念方便。如肥大的竹笋，有巨石压在上面，笋即不能自由的生长。这如众生虽久习善根，然因现生中业障太重，不能进修。所以论主为示消灭恶业障的方便，如将巨石移去，笋即能迅速的长成。如一粒不健全的种子，生长力异常薄弱，虽已生芽抽叶，然经不起风吹雨打。这可用竹木来扶持它、覆盖它。种子虽劣，但经过细心的培植，也可以逐渐的茁壮起来。这如一类众生，恶业虽不厚，还能心向佛道。然因初学，善根太微薄，也不易成就。所以，特为开示专念方便。论中说此类众生为『初学』，初学的根机极劣，而大乘的法门极妙，所以心情确易于怯弱。今教他念佛，藉佛的功德来扶持他。这二种方便，一为有恶业而曾习善根，可用消恶业障的方法治；一为无恶业障而善根微薄，应以念佛法门治。如恶业既多、善根又少，那就怕不易起信了。要知这二种机，都是从『善根微少众生』中分别出来的。古代的解说者，有以念佛为上根利智的事，这与本论是恰好相反的。

「八者、为示」法门的「利益劝修行故」。此为本论第五〈劝修利益分〉而作因缘；即为了流通未来。总此八种因缘，一总七别，为本论造论的目的。全部论文，即是为了这个。

第二节 辨造论之必要

问曰：修多罗中具有此法，何须重说？答曰：修多罗中虽有此法，以众生根行不等，受解缘别。所谓如来在世，众生利根，能说之人色心业胜，圆

音一演，异类等解，则不须论。若如来灭后，或有众生能以自力广闻而取解者；或有众生亦以自力少闻而多解者；或有众生无自智力，因于广论而得解者；亦有众生复以广论文多为烦，心乐总持少文而摄多义能取解者。如是此论为欲总摄如来广大深法无边义故，应说此论。

「修多罗」——经「中」，是「有此法」门的，「何须重说」一番？论主「答」：「修多罗中虽有此法」门，然今也有造论的需要，这因为「众生」的「根行不等，受解缘别」。根即根机，有利有钝；行是心行，有痴有恚有贪，有好广有好略的不同。因为根行的不一致，所以有人从他闻法而得了解，有人由阅读经文而得了解；有依经而得解，有依论而得解。受解的因缘各别，是不能一概而论的。以上是总相答，以下再为详细解答。

先说佛世不必造论：「如来在世」的时候，「众生利根」居多，同时「能说」「人」——佛的「色心业胜」。如归敬颂中所说『最胜业遍知，色无碍自在』，佛有十力、四无所畏、十八不共法、三十二相、八十种好等心色功德。能说者与受教者，都这样的殊胜，所以听佛说法，没有不得正解的。这样，佛在世的时候，即「不须论」说了。「圆音一演，异类等解」，与《维摩经》的『佛以一音演说法，众生随类各得解』相同。圆音，即一音。一音，是说它的平等；圆音，是说它的圆满。佛的圆满音声，称性流出，众生根行虽不等，但都能有所了解。这即是说：佛称心而说法，众生称机而得益。佛的圆音，古人有二解：一、鸠摩罗什说：佛的一音即平等音，并无差别。佛的音声，虽平等无差别，然因众生的根行有大小利钝、烦恼有轻重厚薄的不同，所以于众生的心解中，现起不一样的教相，但都能适合其宜而得正解。二、菩提流支说：佛的音声，具足一切音声；虽具足一切音声，但音声还是一味平等的。因佛的一音是圆满而包含一切音声的，所以众生随各自所需要的什么，即闻到什么、了解什么。本论应用菩提流支的解说。这如花有红、黄、蓝、白色的不同，这些不同的颜色，真正说来，都是因太阳光照而显出的。太阳，看来是白色的，而实含有一切彩色，不过混融而现为一色罢了。花草都有不同的受色素，经太阳的照射，这才成为红、黄等不同的颜色。这如佛的音声，虽一味平等，然一音实具有一切音声，如日光的具种种色。众

生随根机不同，而所了解的也不同；即如花草因受色素的性能不同，而显出各别的颜色来。

次说佛后应造论典：佛在世的时候，众生的根机利，佛的三业胜，所以不需要造论。现在佛已灭度，众生的根机又钝，说法者的色心业又不殊胜，听者可能误解、倒解，这就该造论了。「如来灭后」的「众生」，本论说有四种，可摄为自他与广略二类：有依自力得解，有不依自力得解的。有众生能从广博中去求得了解；有众生一见广博的经论就害怕，要从简略的经论中去求了解。二种二类相合论，即有四等人：一、有「能以自（智）力」，从一切经的「广闻」中，「取」得正「解」，这是无须造论的。二、有人也「以自力」阅读，能于略「少闻」思中「而」得「多解」的。多解，比类上下文，不应解说为少闻而解多义；无非是得解、取解的意思。少闻而能得正解不谬的，当然也无须为他造论了。三、有「无自智力」，不能从经中得正解，要「因于广论」的阐发，才能「得」正「解」。这是需要菩萨为他造论的；而且是应造广论的。四、又「有众生」也是没有自力，要依论得解，但他「以广论」的「文多为烦」，见了就怕；他是「心乐总持」文字少而含义多的论典，依此「少文而摄多义」的论典才「能」得「解」。中国人，就多数是这样的，喜欢文简义深的论著。这种根机，需要造论，需要文少义多的论。「如是此论」下，即论主说明：为这第四种人，有造此「总摄如来广大深法无边义」趣为略论的必要。后代的学者，每因自己对于一部论或一法门的契好，就劝一切人都来学这部论或这一法门。古德就不是这样，用心决不偏赞强调。如看经能得解了，即无须再读此论；能看广论而得解了，也无须看此论。唯有看经不能懂，看广论又怕烦的，这部论才最适宜而契机了。我想，《大乘起信论》所以在中国畅行，大概就是因为它太适合中国人的那种好简的根机吧！

第三章 成立大乘法义

第一节 总标

已说〈因缘分〉，次说〈立义分〉。

摩诃衍者，总说有二种：云何为二？一者法，二者义。

本论总摄如来的广大甚深义——大乘；大乘为本论的重心，有首先确立的必要。这里，即是「〈立义分〉」。立（大乘）义的义，即总说大乘（如来）的根本义；与『一者法，二者义』的义，含义稍有不同。大乘义，可以从两点（法、义）去总说；这是本论说明大乘的方法。如《瑜伽师地论》以七大来说明，《摄大乘论》以十殊胜来说明；本论是「总说」为二义。「二种」是：「一者法，二者义」。法与义，二者是相待成立的。法（任持自体），是法体，指称为大乘的，有著充实内容的全体。义，是意义，指大乘所含有的体性、德相和作用等。法是总括一切的全体性，义是依法而有的不同内容。这里的法，是全体，与三大中待相、用的体，含义不同。大乘，应从这法与义的二方面去了解。

第二节 法——众生心

所言法者，谓众生心；是心则摄一切世间法、出世间法。

先说大乘法。本论直捷了当的说：「法」即是「众生心」。随世俗说，凡夫是众生，阿罗汉、菩萨、佛，也可说是众生。然约有杂染的情识者名众生，众生即不通于佛果，所以经中每以众生与佛对论。众生，可作二释：一、依蕴、处、界和合说，名为众生；二、从生生不已的相续说，名为众生，这与补特伽罗（数取趣）的意义相似。

众生心，是本论建立大乘法的根本依。本论以为：成立大乘法义，要使人确信得有大乘法。直指众生心为大乘，这样，人人都觉得大乘法当下即是，不须外求，即能从自心中深信大乘。但唯识家说：众生心，即是杂染报体的阿赖耶识。这就觉得本论的解说，与唯识学的立义不合。贤首家说：众生心是如来藏心，即指吾人本具的圆满无差别的真净心。这又不是唯识者所能同意的。因此，太虚大师以为：若如唯识家，从凡夫位说，与本论的立义不顺；若如贤首家，从佛位说，也不能恰当。所以，以为本论的众生心，是依菩萨位说的。

佛法中有一著名的金句：『心佛众生，三无差别。』这样说来，众生，应该是约从凡夫到圣者、从声闻到菩萨最后身的一切有情说。依本论说：有一毫不觉在，即是众生。众生心，即除佛以外，一切六凡三圣的心。众生，千差万别；千差万别的众生心中，仍有共通性。这众生心的共通性，就是本论所说的众生心。

众生心与佛心，也是有著共通性的。说明这生佛的共通性：一、大众、分别说系，依心以说明凡圣不二；如心性本净者、一心相续论者。一心相续论者说：众生位中是有漏心，（圣者等）佛果位中是无漏心；有漏心与无漏心，只是相续的一心。约杂染未离说，名有漏心；约离染说，名无漏心——心体并无差别。心性本净论者说：一切众生心中，虽有杂染，然心（觉性）还是本来清净的，与三乘圣者一样。从贯通染净、圣凡的意义说，心性本净论者与一心相续论者，大体一致。心，指能了、能知、能觉的觉性。有漏的、无漏的，凡夫的、圣者的，觉了性是一样的。这觉了的心性，就是生佛染净所共通的。二、空相应的大乘经论，与虚妄唯识论者（受有一切有系的深刻影响；一切有系是不许心性本净的），约法性清净说：一切法空性，平等不二。佛法性与众生法性，如圆器空与方器空一样，没有任何差别可说。心的法性是本净的，所以说心性本净。约法性净，说生佛平等；不是说众生有真常的净心与佛一样。三、真常大乘经论，不但约心性说，而约法性（法界）说；但这是不离心性的。如《无上依经》说：『众生界、菩萨界、如来界，平等平等。』界，即是藏。如如来藏、法界藏，《胜鬘经》即称之为自性清净心。这是生佛平等的，在众生名众生界，与本论所说的众生心一致。这不但约能了的觉性说，也不专约法性的如如说，是直指众生位（如来位）中，心与法性的不离的统一说。心性净即法性净，法性净即心性净，达到心自体与法性的不二。所以，众生心，不能看作纯是杂染的；众生心与佛心，有它的平等处。但这是众生心，自有众生与众生共通的杂染性。本论为众生修学佛法而说，所以特揭众生心为本。众生心，即心真如而含得无边的功德性，它又是生灭的杂染心，充满著无边过失。真常大乘者的众生心，是不能偏重于真净，也不可局限于妄染的！

大乘法，即众生心为本。众生心为什么能安立大乘？因为「是（众生）心」即能含「摄一切世间法、出世间法」。可毁坏的、有迁变的，名为世。落于世中的，名为世间法。超越于世间的、胜出于世间的，名出世法。众生心是极深广的，能统摄染（世间法）净（出世法）、善恶、漏无漏、为无为等一切法。摄，有二类：一、他性摄：如一根根的伞骨，从属于伞的直柄，伞柄即能摄持伞骨；这名为他性摄。世间事物，都不能没有摄持的。因为，凡是因缘和合有的，必有中心的集合点。这统摄的集合点，在彼此相关的关系中，能摄持其他，所以名他性摄。二、自性摄：如以五根（信、进、念、定、慧）摄法——信根摄四不坏信，进根摄四正断，念根摄四念处，定根摄四禅，慧根摄四谛。如书与书是一类，凡是书，都摄归书类，这就名为自性摄。本论所说，是心能摄一切世间、出世间法，可通二义。约他性摄说：世间法、出世间法，有种种的现象和作用，而这些现象与作用，都是以心为摄导的。约自性摄说：世间法与出世间法，虽是各式各样的，若从法的相状推究到内在的实体，那都不外是自心所显现的。自心所现的摄归自心，这就是自性摄。如法相唯识学说：十八界中，眼界摄眼，耳界摄耳。这样的自性摄，不能说明是唯识的。如说以心为主，以心为导，十八界种依阿赖耶识而住；这能成立他性摄的唯识。若说『一切法以虚妄分别为自性』，十八界的种现都以心识为性，即可成立自性摄的唯识了。本论说：『一切境界，唯心妄起故有；若心离于妄动，则一切境界灭，唯一真心无所不遍。』唯心妄起也好，唯一真心也好，一切法唯是众生心，众生心即是一切法体——这即是自性摄，本论的正意在此。

依于此心显示摩诃衍义。何以故？是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体、相、用故。

这是著重在大乘，而为『是心则摄一切世间法、出世间法』的解说。为什么大乘法即众生心？因为，「依于此心」法，即能「显示摩诃衍（大乘）义」。显示大乘义，也即说明了能摄一切世间、出世间法。大乘是善的、无漏的、出世间的；但这要从远离邪恶的、有漏的、世间的而显出。所以显示大乘义，与摄世、出世法，并无含义的广狭。大乘义，是甚深无量的；依此

心，即可以显示出来。这因为，依此众生「心」的「真如相」，「即」显「示」了「摩诃衍」的「体」性；依此「心」的「生灭因缘相，能」显「示摩诃衍」的「自体、相、用」。本论依众生心来显示大乘义，约二方面说，即心的真如相与心的生灭因缘相。生灭因缘，约心的事相差别说。真是真实，如是无差别；真如约心的真实平等说。二相，下文名为二门，意义相同，都是二方面的意思。心的真如相，并非偏约法性，而约心与法性无二说。真如心，或名自性清净心，或名真心，约心的真实平等自体说。唯识者以为：心是依他起的，不离真实相而是不即真实相的。现在说：心的真实相为真如心，心的生灭相为生灭心。心，那里有二？事、理不能隔别，二者是统一的，不过为了说明，所以约心的二种侧向说为二相。从心的真实平等边，显示大乘体；从心的差别动变边，能显示大乘体与相、用。虽二者都名为显示，而即示与能示的意义，却有不同。示，是表示、显示。心的真如平等相即是大乘体，大乘体即是心平等性——当体即是，所以说即示。大乘的自体与相、用，从生灭因缘的种种差别相中，能够间接地显示出来。如大乘自体的相，即无边称性功德，这不能用当下即是的直显法，要从翻对染相中去安立；大乘的用，也要从离染成净、净能熏染的关系中去显出，所以说能示。

体、相、用，为本论的重要术语，与胜论师的实、德、业相同。用是作用，指动作与力用。相是德相，不单是形态，而是性质、样相等。相与用不同，用约与他有关的动作说，相约与他差别的性质说。自体，有相、有用，而为相、用所依的。如以时钟来说：的答的答的长短针的活动，使我们知道现在是什么时候，这即是用。形态是圆的，刻有一至十二的数目字，有长短针，有许多机件配合著，这些都是相。体，指造成此时钟的物质，或总指这个具体的物事。凡存在的东西，都有体、相、用可说。论到体相用，阿含经论及中观经论，与本论的解说不同，如体即自性，不专指真如平等相说。像时钟有时钟的体，人有人的体，色有色性，心有心性。虽以空性为一切法性，但这是通性，决不即以此为一切法的实体而说一切法依此而现起、以此为质料因或动力因。但佛法在发展的过程中，到达摄境从心，于是乎一切唯识为体了；摄相从性，于是乎一切以如为体了。体，常被用为真如平等相的专

名，与相、用对论。本论所说的：大乘体，是真如平等性；大乘相，是大乘的称性功德；大乘用，是大乘的种种作用。

第三节 义——大乘

所言义者，则有三种。云何为三？一者体大，谓一切法真如平等不增减故；二者相大，谓如来藏具足无量性功德故；三者用大，能生一切世间、出世间善因果故。

先明大义。众生心，何以称为大？这大「义」「有三种」，即体大、相大、用大。三大都依众生心而安立，故众生心有大义。「一」、众生心的「体大」：指「一切法」的「真如」性说。这是遍一切的无二无别的，尽十方、穷三世，一切的一切，无不以真如为体。众生的心体，即此真如「平等」性；真如是大的，心体当然也是大的。「不增减」，是平等的解说。真如法性，在众生分中并没有缺少，成了佛也不会增多。大，有圆满的意义，不多也不少。不增不减、无欠无余的法性，是生佛平等的、迷悟一如的。如有增有减，即不圆满、不平等，即不能说是大了。「二」、众生心的「相大」，即「如来藏」。如来藏，可从二方面说：从众生位说，虽具如来的一切功德性，然还没有显发出来，故名如来藏；藏即是隐藏、覆藏的意思。约佛果位说，藏是含藏、聚藏的意思；如来藏，即是如来大功德聚。但如来藏的正义，应依众生位立名为正。所以建立如来藏名，在乎说明：众生从无始以来即有如来功德性，为成佛的可能性。

若不说明这点，即不能正确了解如来藏义。大乘经里，说如来藏的很多。如《如来藏经》说：在众生身中有如来藏，即有如来智慧及如来三十二相等德相。这从『佛解脱有色』而来，此色是常色，所以众生位中本有。有人评此与外道的神我论相似，因为众生身中，如来的色心业胜已具体而微的存在了。本来，佛法说如来藏，指众生从无始以来即有如来德性说；同时，也确是为了摄引外道。佛说无我，外道听了心里不自在，觉得佛法说什么都好，就是不该说无我。佛因此说：我也是说有我的，我即如来藏。由此，摄引了众多外道来归佛。如来藏本有此义，所以如不能善解此意，就使如来藏与梵

我合化了。如《楞伽经》（受有虚妄唯识论的影响），纠正了如来藏的神我化，以为：依平等真实相，也即是法空相，立如来藏名。所以唯识者说：如来藏指法空性说。有的说：这不是清净依他分，是依他清净分。然我敢肯定的指出：如来藏，决不但指法性、法空性说，主要的，还在说明众生有成佛可能的功德性。

唯识宗名此为无漏种子，如依大乘经说，无漏种子与如来藏，应该是同一契经的不同解说。如《瑜伽师地论》（三五）说：『菩萨六处殊胜，有如是相，从无始世展转传来，法尔所得，是名本性住种姓。』这里的六处，异译即作阴界六入。与大乘经所说的如来藏义，显然的源于同一教证，这可以广引大乘经为证的。佛法中说如来藏义，略有二型：一、众生心中虽有贪瞋痴杂染法，而心的本性依旧是清净的。二、众生为蕴处界等所覆藏，而实在无始以来即内具殊胜的德相。《华严经》说『无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得』，也就是如来藏义。由此，如来藏是不能但解作空性、平等性，而必须是：平等空性中含有「无量性功德」相——智慧、色相。性功德，即与真如法性融成一味的，即功德与平等法性相契入的。这即是众生心的相大，成为众生成佛的真净功德的性能。所以，说了如来藏，即无须再说无漏种子；说无漏种子，即无须再说如来藏：因为所依的契经，是同一的。唯识学者，受有一切有系的深厚影响，不许一切众生皆可成佛。

所以，唯识学的古义，虽也知无漏种为法界所摄，以含摄得无漏种的法界为本明菩提心行，但仍以无漏的有无、具缺是众生不等的。一分的唯识学者，特重共三乘的《瑜伽师地论》，所以对法界与无漏种的融摄略而不谈，专以如来藏为空性，是无为理性；以无漏种为有为法，附属于阿赖耶识中。于是乎建立理性佛性（如来藏），又建立行性佛性中的本性住种姓——无漏种子；不知如来藏为平等空性与无量净能的统一。无论《大乘起信论》是否究竟，在这些问题上，比唯识宗要正确得多！「三」、众生心的「用大」，即「能生一切世间、出世间」的「善因果」。众生心，虽随染而现起三界的杂染相，但实有生起世间的善因善果和出世间的善因善果的作用。由于众生心有无量性功德相，所以有成佛的可能。众生可由世间的善因善果到达出世

间的善因善果；如菩萨、如佛，更能引发一切众生的世出世善；这充分表现了众生心的用大。众生心中，有此体、相、用的三大义，所以众生心即有大义。

一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地故。

再说乘义。众生心，何以又可名为乘？因为，「一切诸佛」所以能从生死到佛道的，即由于众生心；众生心，就是一切诸佛「本」来「所乘」的。诸佛依此众生心的平等真体、清净德相、出到大用，才能从生死此岸到正觉彼岸。佛依众生自心法门修行而成佛，修学大乘法的「一切菩萨」，也必定要「乘此法」——众生心，才能从生死「到」达圆满的「如来地」。若不以此众生心为乘，不但不能成佛，菩萨行也是无从修行的。如来所乘，众生心即是果乘；菩萨所乘，众生心即是因乘。大乘因果，总之不离一心。又佛本所乘，即过去、现在佛乘；菩萨所乘，即未来佛乘。三世佛都乘此自心而成佛。众生心，是大又是乘，所以本论直从众生心，以明大乘的体义。

第四章 大乘法义之解释

第一节 总标三科

已说〈立义分〉，次说〈解释分〉，〈解释分〉有三种。云何为三？一者显示正义；二者对治邪执；三者分别发趣道相。

众生心为大乘，「〈立义分〉」中已经揭示出来了；应将所安立的义理，详细地「解释」。「〈解释分〉」分「三」科，即：「一者」、「显示正义」：先将依一心法安立大乘的正确意义显示出来。正义既经显示，进一步的「二者」、「对治邪执」。如生起邪执，就不能正信大乘；所以应该指出邪执的所以错误，并善巧地将错误的邪执给以对治。正义既显示，邪执也对治了，这应该「三者」、「分别发趣道相」。发，是发动义。趣，是趣向义。道，指阿耨多罗三藐三菩提（菩提，古译为道）。相，是情况、相状义。无上正等菩提，为我们发心趣向的目标，应分别说明如何发动趣向无上菩提，和发动趣向中的修行过程。

第二节 显示大乘正义

第一项 总说——一心二门

显示正义者，依一心法有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门；是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。

本论「显示」大乘法的「正义」，是「依」于众生心。众生心，即「一心法」。从本论的观点说：世间法、出世间法，唯是一众生心，所以说依一心法。依一心建立一切法，从二门去说明，即：「一者心真如门，二者心生灭门」。本论的二门，不要以为生灭专约事相、差别说，真如专约理性、无差别说。本论说生灭，即说到真如；说真如，也不离生灭；这著重在不异的不一不异的论法，与唯识者（著重在不一的不一不异）不同。我在《中观今论》说到，生灭应分为三种：一、刹那生灭，这是约一刹那间即生即灭义说的。二、分位生灭，这是约（如有情的）从生到死的一期生灭说的。三、大期生灭，即缘起法所说的『此生故彼生，此灭故彼灭』的生灭。这生灭，即含摄了流转与还灭。流转，依众生生死相续、生生不已说；还灭，约出离生死得解脱说。所以，缘起支中的生灭，生，不但是生死的初生，指这生命的生生不已；而灭，却是约究竟证得出离生死说。流转与还灭，这二门是佛法中最根本的，即说明众生为什么而生死流转的，及如何才能断除生死而证灭与成佛的。《阿含经》的十二缘起和四谛，都是说明这二者。大乘佛法的特点，重在说明：即生死流转法中，当下即是不生不灭。所谓了生死、得解脱、证涅槃，都不是把什么东西灭掉了。还灭，是缘生幻有的还灭，而实意味那寂灭的法性；是在这生灭法中，体证那究竟真实的法性，即是诸法的本不生灭性。这是大乘佛法的共义。所以，从生死流转边说，众生是有死此生彼的生灭现象的；从涅槃还灭说，虽依灭显寂灭，而实众生本来是不生不灭的。本论的二门，就是从众生心的本性不生不灭义，立心真如门；从众生心的流转还灭义，立心生灭门。所以，本论生灭门的生灭，不是但指刹那、分位生灭，也是于生灭（生）流转中，依本不生以说到还灭——还灭而无所灭的真如性。真如门中，也不是专明真如而毫不涉及生灭的；生灭何曾离真如而有？因此，本论依一心法有二种门，而「二种门，皆」是各「各总摄一切法」的。不像唯识者说：真如门只摄真如性，生灭门只摄（刹那）生灭有为事。

本论虽分二门，而二门是都能总摄一切法的。真如门中，虽摄生灭法而以真如为本，故名心真如门。生灭门中，虽摄得真如性而以生灭事为重心，故名心生灭门。

二门（真如门和生灭门）各能总摄一切法的理由是：「以是二门不相离故」，即由于真如不离生灭，生灭也不离真如。如《心经》说：『色不异空，空不异色。』依这二者的不相离，所以说各能摄一切法。唯识家的依他起，专从生灭缘起义边说；圆成实，即从依他起法上远离遍计所执说。在显示圆成实性时，虽也说圆成实与依他起是不一不异的，但在说明依他起时，怎样不离圆成实，唯识家总是不讲的。本论的体系，与唯识者不同：真如不离生灭而显出，生灭也不离真如而成立（在这点上，本论与中观宗的意见相同——中观者明空，就要依于缘起；缘起，也要依于性空），当然有著重大的不一样。

有人疑问说：本论前面讲过『是心真如相，即示摩诃衍体故；是心生灭因缘相，能示摩诃衍自体、相、用故』，为何这里说『是二种门，皆各总摄一切法』呢？如二门皆各总摄一切法，岂不是生灭门中也能显体，真如门中也能显相、用吗？这样，论文岂不是自相矛盾？答：显与摄，是不同的。皆各总摄的摄，是就二门的彼此相关说；即示、能示的示，是从表现二门的目标说。所以约显示说，真如门中示体，生灭门中示自体、相、用；约相关相摄说，二门皆各总摄一切法。这可以《心经》来解说：『色不异空，空不异色；色即是空，空即是色』；即是相依相关的。说色必说到空，说空也必说到色；彼此相摄，焉能只谈一边？『是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减；是故空中无色』；即是约泯相显性说。所以约显示性体时，真如门只显体而不显相、用。这样，论性体，有二种说：一、性相不离——性不离相，相不离性。二、性体无相，如经中常说：『一相、无相，所谓实相。』所以，若依相摄门，性相是不相离的；若依显性门，性体即是无相的。生灭门中，明色也必要明空；不明空，所说的色等，即同外道、凡夫的执性色。所以生灭门中，相摄门，是统摄一切法的；显义门，也要说自体的相、用。这一根本义理，本论时时用到，应予以特别注意！

第二项 心真如门

第一目 出体——真心

心真如者，即是一法界大总相法门体，所谓心性不生不灭。

简要地说：「心真如」，就是「心性」的「不生不灭」。从不生不灭义说，即真如义；心性是不生不灭的，故称心真如，也即是真如心。真如心，本论用一法界大总相法门体来显示。现在分开来说：「一」，平等不二义；心真如体是没有差别性的，所以称一。在生灭的事相边，才可以说有差别，真如是不可以说有差别的。「法界」，贤首家说有四种法界：一、事法界，二、理法界，三、理事无碍法界，四、事事无碍法界；此四法界统摄起来，名为一真法界。这里是不必这样说。界，佛法中使用的地方很多，讨究起来，可有二义：(一)、类性，(二)、因性。(一)、类性：此说一类一类不相同的事物为界。如说眼界，只摄眼；色界，只摄青黄等色；也即是眼与眼是一类，色与色是一类，不能相混，故名眼界、色界等。如阿毘达磨者释界为种类义。类性可大可小，如眼界、色界等，可以总称为色（物质）界；而物质与精神，又可以总名为有为界。所以，界是一圈一圈的，小类的外延有大类，小类的内包还有小类。

最小的法类——法界，如有部的极微色、刹那心，是其小无内的自性。最大的法类——法界，即一切法都是以真如为性的，是遍一切一味的。贤首家称此为理法界；眼界、色界等，是事法界。理与事的二法界，都是约类性建立的，不过一在事上说，小到极小，无限的差别；一在理上说，大到极大，无限而平等。此处所说，也是约理法界说的。真如是一切法的平等无差别性，所以真如为一切法的界性。(二)、因性：是所依义、功能义、种子义。凡是依此法而有彼法的，此法即名为彼依、彼因，所以界又训释为种族义。界为因性，可分二类：(1)、有漏杂染法因，即一般所说的分别戏论习气——有漏种子。(2)、无漏功德法因，指能起无漏出世法的因。众生为什么可以解脱、可以成佛呢？这因为众生有无漏法界为因的缘故。此处的法界，是法性平等的法界，也约无漏功德法界说。『三乘圣法，依此而生』，名为

法界。即是说：三乘圣法都从此法界而生起来的，法界为出生三乘圣者功德的因性。

所以说：因性义是界义。但偏重法界为理性的，如《瑜伽师地论》，只能约所依说，即净智依此为境而起。本论，同于真常唯心大乘经所说的法界，不但指法性理，同时还具有无漏功德性。这即是说：法界，是诸法的平等理性，也是三乘圣法所依以生的功能性；融通不二。约诸法理性说，是一切法平等的。这和唯识、中观家，似乎是相同的。如问：真如法性中有没有无漏功德性？唯识与中观，虽也可以说有无为功德性，但无漏功德的依缘现起，唯识与中观者，即不许以真如为因。《大乘起信论》的无漏功德因，与唯识家有不同处。如真谛译的《摄大乘论释》也曾说『常乐我净四德，为功德因』，也即约发生无漏功德的三乘圣法因说。本论说法界，是平等性中含具无漏功德性的，无二无别，所以说一法界。这一法界，是「大总相法门体」。这是遍一切处的，穷虚空、遍法界，所以名大。这无所不遍的大法界，是总相法门。总相，可说是通相，实是完整的全体。世亲《十地经论》，说有六相：总、别、同、异、成、坏。

总相，包括别相而说。如房子是总相，瓦、砖、木料等是别相。说房子，即含摄得砖、瓦、木料。总相，是全体性，不是部分，是部分的统一体。切勿离别相说总相，将总相看作空虚的概念！本论说心真如是一法界大总相法门体，故知心真如是说平等不二的法界心，此心概摄得一切，如一般所说的大全一样。此总相，为一切法所依、所由，故称法门。说法界是不二，是总相、是大，与唯识和中观所说一样。但说到法界即是心性不生不灭，即是不生灭心，中观与唯识就不能同意了。依中观说：真如是一切法的法性，为什么专指心性说？《大乘起信论》依众生心立不生不灭的真如性，指真如性为心，这是与中观不同的地方。

第二目 释名义

壹 约心性离相释

一切诸法唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。是故一切法从本已来，离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等、无有变异，不可破坏。唯是一心，故名真如。

此下释真如名，先约心性离相释。

本论说真如，重在心性离念。无限差别的「一切诸法」，从何而有？这是「唯依妄念而有差别」。一切法没有自体，纯依妄念而现起，所以说唯依妄念。妄，是虚妄、不真实义。念，古译不确定：如念佛、念法、念僧的念，是忆念不忘的念。或译心所有法为心所念法，即以心所法为念，本论下文有此义。又心的一刹那名一念。这些，都不是妄念的含义。这里所称的妄念，与旧译《楞伽经》的妄想一样，是虚妄分别的意思。凡是有漏的心识活动，都总摄在虚妄分别——妄念里；妄念是不通于无漏的。有漏善法，也不免杂有不清净的成分的。本论说妄念，即虚妄分别心，即《辩中边论》所说的三界心心所法。一切法都依此虚妄分别而现有，所以「若离」了「心念」，即「无一切境界」「相」。本论说心，或真或妄；若心与念结合——心念，即与虚妄分别心、妄念，同是一样的意义。虚妄分别心生起时，就有心、境的对立相现前，有心就必有境——心是能知能取；所知所取的一切法，即境界相。唯识者说：心生时，自然而然的有相、见二分。

虚妄分别心生，即有能缘的见分；而所缘的境相，即依妄念的似现而立。若离了妄念的分别心，一切境界也就都无了。如人在梦中，有种种境相现前。这梦中的种种境相，是依梦心而有的；等到一觉醒来，梦心不起，一切梦境即都失所在了。众生的依妄念而起妄境，也是这样。所以世间种种差别的一切法相，不外是依我们的妄念而有；如证悟诸法真性时，无分别智现前，一切境界相都不生起了。这可以证明：一切境相都是依妄念而有的；如有它的真实自体，那就随便什么方法也不能使它消灭的。一切法既依妄念而现有，也依妄念的不起而灭无。所以一切法虽有无量无边差别的生起或消灭，而一切法的本性，实是不生不灭的。如我们在梦中所见的境相，一觉醒来，什么都没有了一样。要知道，不但醒来梦中的境相是没有的，就是在梦中，这些境相又何曾有真实性？因此，本论接著说：「故一切法从本已来」，就是离

一切相的：「离言说相」，是无有能说所说相。「离名字相」，是不能用名句文身来表诠，即没有能诠所诠相。

「离心缘相」，是不能以心心所法所能缘虑到的，即没有能知所知相。这不但证悟时体验得如此，一切法从本已来，就是这样离相的。心缘，即认识作用。言说与名字相，古代经论常是合说的，因为佛法的文字——名句文身，本是依言说安立的。所以如《中论》说『语言尽竟，心行亦灭，不生不灭，法如涅槃』，语言即摄得名句文身了。《楞伽经》等也如此说。由于后代的文字离语言而别立，一般不知佛法的本义，或随顺当时的俗义，于是乎除了离言说相，又加一离名字相。一切法的究竟处，都是平等无差别性的，所以说「毕竟平等，无有变异」。一切法若有差别变化，即不平等；有彼此、有增减、有同异、有起灭、有染净，那就可以有言说、文字、心缘等相了。今既无差别，超越了彼此、增减、一异等相，即不是言说、文字、心缘的境界。言说、心缘等，是离不了差别、变异相的。如好多没有贴标记的罐头，一模一样毫无差别。如要人将我要的那个罐头拿来，那是决定无法辨别的。因为我既没法指定那一罐，而罐上也没有贴著标记，一切是一样的，竟不知拿那一罐是好！

一切法从来就离却言说、文字、心缘相，所以平等而没有变异。「不可破坏」，即是真实的。真实的，不可破坏；虚假的东西，才是可破坏的。《大智度论》说：三悉檀法，可破可坏；第一义悉檀，不可破不可坏。第一义悉檀，即是真实性。这样，一切法都依妄念而有，若离却妄念，则一切法也就无所有了，那就唯是平等无差别的一法界心。所以说：「唯是一心，故名真如。」一心，即一众生心，是从妄念而深入到内在的本净心，即大乘法体。真如，即众生心所有的含义。因为众生心是毕竟平等而没有变异的，所以名为如；众生心是不可破坏的，所以名为真。于众生心中，指出那离念本净的、平等真实的一心；有平等义、真实义，所以这一心名为真如。心真如门，即依此一心而安立。在本论的体系中，是不可将真如与心，作为性与相而差别说明的。《阿含经》中，真、实、谛、如，本来都是形容词；凡是合于真如定义的，即可名真如。真如，何曾如唯识家所想像的，局限于（与事相对立

的）理性？

如实相，《法华经》中，不就指性相因果而说吗？凡成为学派大宗的，每自成家法，每易为名辞所封蔽。在论究自他宗义时，是不能忽略这些的。

贰 约法体离言释

以一切言说，假名无实，但随妄念，不可得故。言真如者，亦无有相，谓言说之极，因言遣言。此真如体，无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法皆同如故。当知一切法不可说、不可念故，名为真如。

上说真如是心体离相，现在说真如是法体离言，也即是解说上文的『离言说相、离名字相』。要说明离言说相，先得说明语言是什么。世间的「一切言说」文字，都是「假名」施设而「无」有真「实」体性的。这在《摄大乘论》，有极明白的说明。能诠的语文和所诠的义，据实说来，都是没有决定性的。比如一件物事，可以用不同的名字去代表它；而同一的语言文字，也是各式各样的可表示不同的内容。例如民主、自由等名词，大家都是你说你的、我说我的。由此可见世间的名字言说是无实在性的，仅是由于人类使用的习惯而定。一切言说既是假名无实的，所以不能听说什么就以为有什么实在的内容。言说，「但随妄念」而有，表义的确定性是「不可得」的。名字言说，既是依虚妄分别的心念而安立的，那么离了虚妄的心念，即没有名字言说可得。名字言说与虚妄分别心，有著密切关系的。一般的说，我们的认识作用，不过是我们概念上的抽象的影像而已，并非有真实的东西可以为我们所认识的。

言说名字也是这样，都由人的心想差别而安立的，那里有什么实性可得！一切法离言说相而不可得的，即是真如。但既是离言的，为什么又名之为真如呢？要知道：称之为「真如」，也还是假名说的，「无有」实在的真如「相」可得。一般人，说到真如，总觉得有什么真实存在的东西似的。其实，说色、声等名字，还有个虚假的对象为所指的；说真如，连这个所指的假象（影像相）都没有。真如是无相可说的，那里还容我们想像真如是如何如何的呢！那为什么还要说真如呢？这因为，「言说之极，因言遣言」。在说

到文字语言的究竟，知道离名字而不可言说的时候，不能不假立一个名字来，以表示这不可说的离名字的境界。所以说真如的名字，不是为了依名字而认识真如，是为了因（真如的）名言来遣除一切虚妄分别的言说的。因言，即是依假名无实的言说；遣言，即由这真如的假名，来遣除可说的虚妄分别相。这有如禅堂里的首座说：『不要响！』大家就默然不再作声一样。真如的名字也如此，为了令人了解那离言说相、离名字相——不可说的一心，所以假名为真如。

若究其实，「此真如体」是「无有可遣」的，「以一切法」都是「真」实的。法法都是真的，即用不著遣除什么，也遣除不了什么。说因言遣言，是就众生的在迷妄染说。据实，一切法当体都是真的，真的有什么可遣除呢？说真如无可遣，同时也是「无可立」的，因为「一切法皆同」于真「如」；说真如，也不是要立个什么。如人依绳索而起了错觉，以为见到了蛇，因之而有恐怖。倘有人警觉他说：那里有蛇？那不过是你的错觉。此人即因此而不恐怖，这并非破除了蛇，蛇是本来没有的，不过使他了解蛇的没有，名为破除而已。除遣虚妄也如此，不是有什么可除的。同时，一切法本来是平等无差别的，没有差别的实在，所以也无可建立。修学佛法，要破除虚妄、体证真实，这都是就众生的颠倒位说，为初学者作差别说。据实，法法皆真，法法皆如，无可破，也无可立。中观宗所说的破自性义，也是不承认有实在的东西可破；说无自性等，是约众生的执著自性说。本论说一心名为真如，依本论的思想说，一心真如，即是一切法的不可言说的本体。

所以说：「当知一切法不可说、不可念故，名为真如。」不可说，即是离言说相及离名字相；不可念，即是离心缘相。《维摩诘经》里，三十二菩萨论究不二法门时，前三十一位菩萨，都把自己入不二门的法门说完了；文殊菩萨说无言无说是入不二门，即同本论此处所说的一切法不可说、不可念故名为真如义。佛法要宣化于世间、流布于世间，即不能不用语言文字去说明。所以佛法虽可如维摩诘长者那样默然无言来表示不二法门，而佛法的一般方法，到底是要在不可言说中去强立言说。

第三目 释疑

问曰：若如是义者，诸众生等，云何随顺而能得入？答曰：若知一切法虽说无有能说可说，虽念亦无能念可念，是名随顺。若离于念，名为得入。

有人难：「若如」上面所说的「义」理——离名绝相，「众生」如「何」能够「随顺」修学？如何「能得」证「入」呢？众生镇日在言说、思念当中，要他不言说，或者还办得到；要他不思念，那就不可能。若要他在不言说、不思念中有所悟入，那就更难了。随顺，是不相违义。如要进到房里去，必须向著房门走，这就叫随顺；进了门，走到房子里去，即名得入。众生的杂染心行，与真如是相反的——一是离念的，一是妄念的。那么，用什么方法，才能使众生能够随顺真如而不相违，和进一步的使众生能契入于真如呢？论主「答」覆说：真如确是不可说、不可念的，若有所说、有所念，即与真如义相反。然而，「若」能了「知一切法」，「虽」有言「说」，而「能说」的名言与「可说」的义理，都是「无有」实在性的；心「念」也是如此，了知「能念」的心和「可念」的境，都是虚妄「无」实的。若了知能说所说、能念所念都不过是相待假立，无实体性，那么虽说虽念，即顺于不可说、不可念；顺于不可说、不可念，即「随顺」真如了。佛法的修行开悟，是要在言说、思念中，去观察那无能说所说、无能念所念的实性的；从这说无实性、念无实性的正观中，去修随顺胜义的正观。如闭口不说、抑心无念，那不能称为随顺。真正的随顺，是要在言说、思念中，去正确了解那言说、思念的虚妄不实。「若」再进一步的，以般若慧通达一切法的离言说相、离名字相、离心缘相，体悟「离于（妄）念」，即是「得入」。若知一切法的知字，即了解，即闻思修慧。可念可说，即是所念所说的意思。众生如要随顺真如、得入真如，是有随顺、得入的方法的。本论所示的方法，教人从言说、思念去了解无能说所说、无能念所念中著力，与一般经论所说的相同。无说无念，决非如后代的禅者直从不念、不说下手。

第四目 辨相

壹 立二义

复次，此真如者，依言说分别，有二种义。云何为二？一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体具足无漏性功德故。

此为方便安立「真如」相，故说「依言说分别」。因此，或科上文为离言真如，此处为依言真如。依言说而辨真如相中，此先总标二相。

真如「有二种义」：「一者如实空」，「二者如实不空」。此说真如有空与不空二义。在空、不空上，加如实二字，显示所说的空与不空，不是虚妄不实的，是就法体的本相而作如此说的。说真如的空与不空，都是就真如本来的样子说，所以名为如实。本论的如实空与如实不空，依《胜鬘经》的如来藏有空如来藏与不空如来藏而说。魏译《楞伽经》，称生灭无常法为空，无漏无生灭法为不空，与今说不同。中观宗明空、有，如说缘起有、毕竟空，世俗有、胜义空，不许说法体不空；如约有缘起假名的相、用说，也不妨说不空。唯识宗所明的空义，和本论极相近；不空，即不同了。唯识宗说不空，在依他起与圆成实二性上说，特别重视依他起的不空；本论但约真如实性说不空。

真如如何是如实空？「以」空是「能究竟显实」的。显实，即显示真实。真如实性，虽本来如此，但必从空义去显示它。如本论说不可说、不可念，或说非、说无，都是从遮遣虚妄的空义以显明真如的。说空、说不、说无、说非，是约遣除虚妄执著说；而明空的目的，恰在显示真如的实在性。真如的实性名空，是约空除隐覆真实的虚妄执著说；唯有空，才能彻底而究竟的显示真实性。因此，唯识宗的圆成实性，也名空性，『以是二空所显性故』。从人、法二空所显的说，即是不空的真如实性。中观宗不同情这种论法，直就人与法的当体即空明真如，不说空却虚妄另有不空的真实可显。这是二宗的争论处。真如何以又说是不空呢？「以有」真实「自体具足无漏性功德故」。众生心体（真如心）是确有自体的，不离自体而具足一切无漏性功德的。无漏的称性功德，在真如心自体中，圆满具足，真实不虚，所以说不空。真如心本无差别可说，不过从空所显的意义说，名如实空；从自体具足无漏性功德说，名如实不空。不空义中的称性功德，唯识家是不大注意的。古代学者有将如实空解说为即缘起的性空，如实不空解说为即性空的缘起，这是附

会而不足取的！

贰 如实空

所言空者，从本已来一切染法不相应故。谓离一切法差别之相，以无虚妄心念故。当知真如自性，非有相，非无相，非非有相非非无相，非有无俱相；非一相，非异相，非非一相非非异相，非一异俱相。乃至总说，依一切众生，以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。

空，是什么意义？这里再为解说。「空」，是「从本已来一切染法不相应」的意思。不相应，如《胜鬘经》中说：如来藏与杂染法，是相异、相离、相脱的。如彼此协调一致，名为相应；若相合而不能一致，名为不相应。举例来说，如油与水，虽同在一器而性相离，此即名不相应；若乳与水，在一器中即融合为一，性不相离，即名相应。今真如性与虚妄杂染法虽无始来同在，而真如性是清净的，虚妄杂染是不清净的；清净的与不清净的，从来就相离而不相应。真如心从来不与一切染法相应，所以名为空。上文说空是能究竟显实义，这是说由于虚妄杂染的除遣，真如心显现，依此真如名为空。其实，就是虚妄杂染法未除的时候，真如自体也还是清净不染的，还是不染一尘的。究竟显实，约离垢清净说；染法不相应，约本性清净说。为了说明染法的不相应，所以说真如是「离一切法差别」「相」的。差别相，即不平等义，生灭、增减义；真如是一味平等，从来即离此一切差别（染）相的。所以离一切法差别相，因为真如心体是「无（有）虚妄心念」的。众生的心体本净，本无虚妄心念；若无虚妄心念，当然没有一切法的差别相，即是真如平等性，所以说「当知真如自性，非有相，非无相……非一异俱相」等。这是说：真如自性，是离四句绝百非的。本论现举有无、一异两种四句来说。有，即存在；无，即不存在。一，即整体的；异，即是差别。有无、一异，这都是相对安立的名言心念法，真如是离却相对的。有无四句，依本论说：有相是第一句；无相是第二句；非有相非无相，即常说的非有非无，是第三句；非有无俱相，即通常说的亦有亦无，是第四句。一、异、非一非异、亦一亦异，也是四句。真如自性是超有无、一异等四句的，所以每句都有一非字，如非有相到非一异俱相。本论的四句次第，与其他经论所说的四句次第

不同。他处的四句次第是：有、无、亦有亦无、非有非无。有是正；无是反；亦有亦无是综合，也即是正；非有非无又是反。天台、三论等宗，都如此说。今双非句说为第三句，而将常说的双亦句作为第四句，这是值得注意的。中国学者，每重视亦有亦无的综合句，即使说双非，也还是如此。如天台家说：『言在双非，意在双即。』而印度大乘，依循佛法的空义正轨，即重视非有非无的双非句。对执有而明空；对有有、有无，而说非有、非无，双非即是空的复句。照说，空、非，是顺于胜义的；有、亦，是顺于世俗的。本论为有宗，是妙有的唯心论，那么将双亦与双非句颠倒，也自有它的意义了。本论仅举有无、一异来说，实则生灭、断常，都可以作四句说的。所以总结说：「乃至总」括的「说」，说真如为空，是「依一切众生」说。「以」众生「有妄心，念念分别」，都与真如「不相应，故说为空」。空，是从众生的虚妄心念而安立的；「若离」虚「妄心」念，直从真如自性说，那「实」是「无可空」的。

参 如实不空

所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心；常恒不变，净法满足，则名不空。亦无有相可取，以离念境界，唯证相应故。

再说「不空」。上面依空以显真实性，说明「法体」「无」虚「妄」杂染，说名为空。本无妄染的、因空而显的，即离虚妄杂染的法体，「即是真心」。真如心是「常恒不变」的、「净法满足」的；也即是上文所说的自体具足无漏性功德，这就是真如的「不空」。常恒不变，约自体说；净法满足，约不离真常的无漏性功德说（这也可以《宝性论》的常恒不变清凉四德来配说）。无漏性功德，即清净法，在众生杂染位中，还没有显现；佛菩萨，是能分显或圆满显现的。净法在众生未显时，可名无漏种子，即无漏的净能；在佛菩萨位，即名无漏功德。在凡、在圣，都是与真性平等不二的。所以约真如心体说，显现与不显现，是没有什么差别的，在圣不增，在凡不减。称性功德，从本以来就是如此如此的。这不能约唯识宗的无漏种子与无漏现行来解说；天台宗的性具义（但本论不立性恶），与本论的性功德，意义相近。但所说的真心不空义——真如性，不同分别心的虚妄境界，虽依名分别

，还是「无有相可取」的。这种「离」妄「念境界」的真如性德，「唯」有佛菩萨在契「证」的时候，才能与它「相应」。所以，本论说真如有空、不空二义，都不是可凭凡夫妄念去想像的。即是真心，常恒不变，净法满足——这是本论的根本义，也即是真常唯心论的特质所在。

第三项 心生灭门

第一目 心生灭

壹 出体

心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。

本论是彻底的唯心论，依众生心建立生死流转与解脱还灭，一切以心为本，所以在真如门与生灭门中，都举心为根本。如心真如门中，举真心为根本；心生灭门中，举生灭心——阿赖耶识为根本。从心生灭到名为阿黎耶识几句，是生灭门中最重要的论义，指出生灭心的体性。简单地说，「心生灭」门的法体，「名为阿黎耶识」。说明阿黎耶识，有二种义：一、「依如来藏故有」；二、依「不生不灭与生灭和合，非一非异」而成。

先说依如来藏故有「生灭心」：生灭心，即指阿黎耶识。生灭心——生灭门中的心生灭，不但约刹那生灭说，而通约缘起的流转与还灭说。所以，心生灭为本、为依的生灭门中，含摄有清净与杂染、随染与还净的两面。有人不知生灭门的定义，以为但是刹那生灭，这才生出种种的误会。什么是依如来藏故有生灭心？如来藏，如我们醒著的心，是明明白白地；阿赖耶（生灭心），如梦中的心，梦心是依醒时明白的心而有的。所以，这里的如来藏，就是上文所说的心真如——真心；妄（生灭）心是依真如心而有的，就和梦心依醒时心而有的一样。

讲到如来藏与阿赖耶识的关系，大乘经义，约有二大类：说到阿黎耶，就说到如来藏，如《楞伽经》、《密严经》等经，到处说『如来藏藏识（即阿黎耶识）心』。三个名词结合在一起说，如来藏又名阿黎耶，阿黎耶也名为心。经文的结合而说，有它深刻的意义。但唯识学者，几乎不谈如来藏，

专门说阿赖耶。所以，吕澂即据唯识宗的阿赖耶识说批评：『《楞伽经》体用未明。』实不知《楞伽经》自有《楞伽经》的体系，与唯识宗义，有它的根本不同处。但唯识宗说阿赖耶不说如来藏，也有大乘经为依据的。如《解深密经．心意识相品》，即不说如来藏。但据实说，《解深密经》的〈胜义谛相品〉，说胜义谛有五相；依《无上依经》所说的如来界有五种相，可知如来界即是胜义谛。（《解深密经》的胜义，但是理性吗？《解深密经》的依他起，通无漏吗？唯识学者还得仔细参研！）就如唯识宗所据的《阿毘达磨大乘经》所说的：『无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。』界，是阿黎耶种子识：也即是如来藏。世亲的解释（《宝性论释》、真谛译的世亲《摄大乘论释》），明白的通于二义；但《成唯识论》即专约杂染阿赖耶说。所以，如来藏与藏识，这二者实有著密切的关系，依如来藏而有生灭心的阿黎耶识，可说是大乘经的共义。

本论的生灭心——阿黎耶识，依如来藏而有的，即是如来藏吗？为了解说这，所以说：不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。阿赖耶识是生灭心；不生不灭是如来藏，即真心，怎么依真心而有生灭心呢？所以成为生灭心，即不但是不生灭的真心，更有一分生灭的，指有漏刹那灭的虚妄杂染法。不生不灭与生灭和合而非一非异，这才名为阿黎耶识。和合，可以解说为打成一片。生灭与不生不灭打成一片，即非异义；虽然打成一片，不生不灭还是不生不灭，并不成为生灭；生灭还是生灭，并不成为不生灭，即非一义。不生灭与生灭，在矛盾中有它的统一，在统一中而有矛盾。阿黎耶识，即为不生不灭与生灭的矛盾的统一，在统一中而不失不生不灭与生灭的差别性。所以，阿黎耶识不能肯定它是生灭，也不能肯定它是不生不灭，而是不生不灭与生灭的综合。举例来说，阳光是强烈而皎洁的，因为空中有云，把太阳遮了；阳光透过云层，即成为阴沉沉的光。这阴沉沉的光，无疑的，是依强烈而皎洁的阳光有的，如没有皎洁的阳光，阴沉沉的光是不会有的。但是，这阴沉沉的光，就是太阳光吗？不是的，它是由阳光透过了云层而显现为如此的。因此，我们说阴沉沉的光，是依阳光与云层二者和合而有的。阿黎耶识也如此，依如来藏有生灭心，是不错的；但不仅是如来藏，是依不

生不灭（如来藏）与生灭的和合，才成为阿黎耶识（生灭心）的。可是，话又得说回来，即使是阴沉沉的光，它的根源，到底是从阳光而来，不能说它不是光。所以，阿黎耶识的自体，就是如来藏。但不能就此说阿黎耶识等于如来藏；如阴沉沉的光，虽来于阳光的，但还有经过云层的关系，不能说它与皎洁强烈的阳光一样。上来是依文略释，以下要加以详细的讨论。

梵语阿黎耶或阿赖耶识，译义略有三：一、圣义，阿黎耶即圣者，如说『阿利耶婆卢揭谛烁钵啰耶』——圣观自在。古代地论师，说阿黎耶即是真心、佛性，阿黎耶识即是圣识。圣，当然是无漏性净的。二、真谛译阿为无，译黎耶为没。没是失义，无没识即无失识。无失义可有二种：(一)、无始以来所熏集的一切种子，任持不失；(二)、众生在生死流转中，无漏的功能性也不失坏。三、玄奘译阿赖耶为藏，有能藏、所藏、我爱执藏的三义。《阿含经》里，也有阿赖耶名，可解说为著落处、依处、窟宅、家、藏，都是同一意义，这是无始生死流转的根据处。《阿含经》说『众生爱阿赖耶、乐阿赖耶、憙阿赖耶』，或说『起欲、起贪、起亲、起爱、起阿赖耶、起尼延底、起耽著』。阿赖耶的著落处，实与爱取的染著义相近。染著，实为三界生死流转的根源。不过，《阿含经》只称为阿赖耶，而不名为阿赖耶识；名阿赖耶识，这要到大乘经里才有。名词的定义，本是不很确定，随时随地而多有变化的；由于使用的习惯不同，所以阿赖耶识，古人也有不同的解说，这不能专宗一家而抹煞一切的。

中国古代的唯识学，可有三大家：即地论宗、摄论宗、唯识宗。对阿赖耶识的解说，都不能相同，这可看作三家的根本诤论处。依玄奘所传的唯识宗说：阿赖耶的意义是藏，有能藏、所藏、执藏三义；三义的性质，都是就虚妄杂染方面说。从众生的立场说，众生本是杂染的。能藏、所藏，约受熏、持种说（别约阿赖耶的别名——阿陀那、异熟识等，说明它的执持根身为异熟体）。然唯识宗对阿赖耶所取的主要义，在我爱执藏；即第七末那识不了阿赖耶的相似相续，以阿赖耶为执著处，执为自我。唯识宗（《成唯识论》依《瑜伽师地论》）说阿赖耶识，特重于此，所以说八地菩萨和阿罗汉，舍阿赖耶名。这在其他的大乘经中，是难得看到的；至少，阿赖耶一名，可到

成佛为止。这也许是唯识宗兴起于西北印度，受声闻乘的影响特深，所以这样说吧！若依异熟果报义说，那么，『金刚道后异熟空』，要到了佛果，才能舍阿赖耶名。倘约阿赖耶持种的意义说，可通于无漏种；成佛以后，也还是可名为阿赖耶识的——这似乎又不是大乘经义。总之，唯识宗的阿赖耶识，是偏重有漏杂染的，偏重受熏、持种的种子识与业感异熟的异熟识。所说的特重我爱执藏，在唯识的其他论典，也不尽然。

真谛所传摄论宗的解说：依主要的意义说，阿黎耶也以虚妄杂染为体的，所以说『《摄大乘论》云：八识是妄识，谓是生死之根』（《法华玄论》卷二）。真谛译的《决定藏论》——《瑜伽师地论》的〈摄决择分〉的异译，也这样说：『断阿罗耶识，即转凡夫性，舍凡夫法。……阿罗耶识是无常、是有漏法……为麁恶苦果之所追逐……是一切烦恼根本。』然统论摄论宗的阿黎耶识有三义（圆测《解深密经疏》）：一、果报黎耶：即黎耶为众生生死流转的异熟报体，性是无覆无记的；受熏、持种、执持根身，从此缘起根身、器界及转识的。唯识宗所重的，即此——约众生的业感异熟说。二、染污（执性）黎耶：众生有微细的我执及法执，我执属第七，微细法执即属阿赖耶——此同唯识学的安慧义。但专宗护法的唯识宗，以阿赖耶为无覆无记性，没有法执；无明等的微细法执属于第七识。然阿赖耶的本义，实是有染著特性的。三、解性黎耶：解性，即觉性的意思。解性黎耶是不灭的，为成佛以后的报身体——与如来藏义相同。摄论宗依《决定藏论》、《三无性论》，立第九阿摩罗识（无垢），即真净心，即本觉，即真如的能缘义。摄论宗的阿黎耶三义与本论略同，所以一般说摄论宗的阿黎耶是真妄和合的。然依《摄大乘论》说，阿黎耶还是重在异熟性的。

菩提流支所传地论师的阿黎耶识说：地论师的根本义，以为阿黎耶识就是第一义心，也即是真心。这是重在真净的，与唯识宗专在妄染方面说，完全相反。妄心，在地论师的学说中，属于第七识的。他把心识分为三类：一、真识，二、妄识，三、事识。眼等六识为事识，第七阿陀那为妄识，第八阿赖耶为真识。赖耶唯真，这是地论师的根本义。地论宗以《十地经论》得名，然在《十地经论》里，并没有详细的论述唯识；详细说明唯识与阿黎耶的

，还是在《楞伽经》。菩提流支译《楞伽经》十卷，作《楞伽经疏》，说到阿黎耶有真与妄的二义（《三论玄疏钞》）；虽说有真妄二义，而重心在于真。众生位中，真与妄是不曾相离的。妄心，主要的是无明；无明与真心，相依不离。从不离真心的妄染说，是第七阿陀那；从不离妄染的真心说，是第八阿黎耶。黎耶识也有虚妄义，即是这样。然地论师的思想，据说，有相州北道派与相州南道派（《法华玄义释签》、《法华文句》）。南道派以勒那摩提为主，以为阿黎耶全属于真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——这是佛教中非常特殊的学派。北道派以菩提流支为主，说阿黎耶有真与妄的二义。一切法从阿黎耶识生，黎耶是真妄和合的，即指真心为妄熏染而现妄染的一切法。故地论师说黎耶唯是真心，实在也有真妄和合义，不能一概而论。

本论的思想，近于地论师的北道派，因此古人以为是地论师所造。摄论宗说阿黎耶有真妄，与本论也相近；但所说的阿黎耶识，所含的性能事用极广。地论宗说阿黎耶是真妄和合的；在第八阿黎耶识中，仅此简要的根本义。从此和合心而生一切法，事实上，即属于第七识——意的范围。这一点，本论与地论宗义是极相合的。然地论宗虽说黎耶通真妄，而重心在真；摄论宗虽通真妄，而重心在染；本论却是更能折中贯通于真妄的。由上面所列举的唯识三宗义，我们可以知道：摄论宗的阿黎耶识义，范围最广；唯识宗的阿赖耶识，比摄论宗义为狭，然所论的事用，也很多；地论宗的阿黎耶识，论性质，有真有妄，大于唯识宗；而论事用，却最为狭小。本论的思想，与地论师的最相近。

心生灭门的根本义，是本论的精要处，还应该深彻的了解，才不致误会论义。本论所说的不生不灭与生灭，究竟应怎样解说？这应根据真常系的诸大乘经来解说，才是恰当的。先举《楞伽经》来说。一、如经说：『如来藏本性清净不生不灭，无始时来为杂染法之所熏集，故名阿赖耶识。』由此，可知阿赖耶识，是约如来藏为杂染法熏集而得名。本论的生灭，即可看作《楞伽经》的虚妄熏染。二、经说相灭时，宋译作：『覆彼真识，种种不实诸虚妄灭。』覆真相识，异译即作藏识。这可知，真相识为杂染法所熏集隐覆

，即名阿赖耶识。三、说到阿赖耶与七识的异不异、阿赖耶灭不灭时说：『非自真相识灭，但业相灭。』这可见阿赖耶中有二种相：一、业相，二、真相。真相，即不生灭的如来藏。业相，即杂染熏习，为发生一切杂染法的动力，《楞伽经》名为业。所以，阿赖耶识灭，只是阿赖耶的有漏杂染熏习灭，阿赖耶识的自体——真相，是不灭的；真相，即是如来藏心。四、唐译的如来藏缘起门说：『业与生相，相系深缚。』业，为杂染熏集的动因，与生相是相互结合的。勘梵文《楞伽经》，即作『业相与真相』。阿赖耶，为不生不灭的如来藏及刹那生灭的有漏熏习的相对统一体。本论说阿黎耶为不生不灭与生灭和合，大体依《楞伽经》而立。

又，《密严经》说：『佛说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即赖耶识。』如来藏即阿赖耶识，此约体而说；但还有阿赖耶不同于如来藏处。《楞伽经》说：凡夫及圣者（指菩萨及小乘四果）因阿赖耶识而有生灭，故修学佛法的，应（将虚妄的杂染种取消）转去如来藏中的阿赖耶名。据实说，如来藏即是阿赖耶自体或真体；不过名为阿赖耶，而且需转去阿赖耶的名称，可见与如来藏少有差别。《楞伽经》说：有漏习气是刹那——生灭，无漏习气非刹那——不生灭。世亲的《摄大乘论释》也说：如说阿赖耶与种子是一体，即无生无灭。可见阿赖耶识的生灭，即由于有漏种子的熏习生灭而来。本论的不生不灭，即是心真如体，而含摄得无漏习气的性净功德；生灭，即是虚妄杂染熏习。生灭与不生灭的和合，即成为心生灭门的阿黎耶识。

生灭，是虚妄的熏染，也名为习气，或名随眠，或名麁重，或名为业，或名遍计所执种子。有漏杂染法，不出惑、业、苦三；所以妄染的根本熏习，也可依惑、业、苦而立不同的名字。《楞伽经》说名为业，如说『心能积集业』；业即隐覆真相的妄染因，为引发生死杂染的动力。《仁王护国般若经》、《胜鬘经》、《菩萨璎珞本业经》，都说到五住烦恼。烦恼的根本，名无始无明住地。依《菩萨璎珞本业经》及《仁王护国般若经》意，众生最初的一念心，即是无始无明住地，依此而有生死流转。地，发生义。住地，玄奘译为习地，即是习气。众生无始来的妄熏根本习地，名无始无明。考罗汉所不能断的习气，有部解说为不染污无知。然不染污无知（无知即无明）

，于大乘却是染污的。根本的染污的无明，即是无始无明住地；这即是熏染本净的如来藏而名为阿赖耶的。众多的大乘经，都说如来藏性净，为贪瞋痴所染。无明即过去一切烦恼的通性，一切烦恼的根元。妄熏习根本名无明，即是依妄惑立名。又如说：如来藏为蕴处界所缠。蕴处界即苦果；如从妄染熏习说，即一切有漏种。所以，本论称虚妄熏习（妄识自性所摄）为不觉，即根本无明；从大乘经的施设说，这是并无不当的。《胜鬘经》说：众生心自性清净，为客尘烦恼所熏染；虽为一切烦恼所熏染，但心性还自本性清净。不染而染，难可了知；染而不染，也难可了知。本论的不生不灭与生灭和合，不生不灭的即自性清净心，生灭的即无明杂染熏。和合而又不一不异，恰当地表示出染而不染、不染而染的甚深不思议。贤首家解说为『随缘不变，不变随缘』，也大体相近。但真心是没有变异的，随缘只可说遍杂染处；如来藏可说是杂染依处，却不能说如来藏为因而生杂染。这样，不生不灭，应解说为如来藏；生灭——刹那法，应解说为虚妄分别所摄的虚妄熏习，也可解说为无始无明。

此识有二种义，能摄一切法、生一切法。云何为二？一者觉义，二者不觉义。

依生灭与不生灭的相对的统一，立为阿黎耶识。所以阿黎耶识，不但有生灭的妄染分，还有不生灭的真净分。现在即依此而说：「此识有」觉与不觉的「二种义」。「觉义」，约阿黎耶识的自体、真相——觉性说。「不觉义」，约阿黎耶识的妄染的熏习、业、无始无明说。不觉，即是无明；不是什么都无所知，是对一法界的平等真体而不能觉了，为迷惑妄倒的根本。觉，也不是一般的知觉或知识，是指称一法界的平等性而如实觉。

说阿黎耶有不觉义，如摄论宗立法执黎耶，地论宗以阿黎耶与妄识根本的无明不离，是大体可以同意的。而唯识学者，却存有异见：他们固执阿黎耶是无覆无记性的。不知道：阿黎耶是有爱染特性的；如来藏为贪瞋痴所污，而得名为阿黎耶的；习气——不染污无知，于大乘即是染污的——阿黎耶识为什么不许有妄染的不觉？唯识者以为虚妄熏染是阿黎耶识性所摄，而不知即迷昧根源不觉所摄。唯识者的阿赖耶识，实为大乘经义的有部阿毘达磨

化，实不合大乘经的本义。说到阿黎耶有觉义，唯识者就更以为不经了。他们以为：凡夫从来没有觉悟过，即没有无漏觉慧现行。如说众生也有此觉，岂不是众生已成了圣人？然本论的觉与不觉义，当从佛法大义去了解它，不能专为名义所缚而拘执它。本论为什么要说阿黎耶有觉、不觉二义呢？即为了要建立生死流转与解脱还灭的所依。众生生死流转的杂染因，即是不觉、无明；解脱生死杂染而还灭的根本，即是般若、觉。从觉、不觉的现行，而推论到它的根源，唯心大乘中即可分为三派，而本论可说是最圆满的。(一)、如《胜鬘经》等，以如来藏为依止、为建立故，而有生死、涅槃可得。并说：如来藏与称性功德，不离、不异、不脱。如来藏即是真如，不离、不异、不脱，即形容真如体与非刹那的无漏习气——称性功德，是融合为一的。由此净因，可以转染还净而证得涅槃。同时，更有与如来藏相离、相异、相脱的，即是虚妄杂染的戏论熏习。有此妄熏，生死的杂染法即流转不息；但这是虽依于真实而与真净体相离而不相应的。反之，如来藏与净德，是融合而一体的。如来藏是不生不灭本体清净的，以此为根本依，所以与无漏的称性功德相即，而与有漏的杂染习气相离。这真净与妄染的二因，都依于如来藏。(二)、如唯识宗，以阿黎耶识为所依止而立一切法。阿黎耶识是有漏虚妄杂染的，以有漏虚妄杂染识为中心，故说众生从无始以来有有漏杂染种子。此有漏杂染种，与阿黎耶识不一不异，而即阿赖耶自性所摄，故又名为种子识。至于无漏清净呢？以为无漏种子无始以来依附阿赖耶识，然不是阿黎耶识自性所摄。一是有漏杂染的，一是无漏清净的，虽说相依，而二者是终究不能合为一体的。由此可见真常唯心大乘经与虚妄唯识大乘论，说法是如何不同！经以真如无漏为主体，而有漏附在一边；唯识论以有漏赖耶为主体，而无漏附在一边。由于唯识论特重虚妄杂染的阿赖耶识，无始相依的无漏习气，也被说为生灭变异的（《楞伽经》说：无漏习气非刹那）。(三)、本论也以阿黎耶识为中心，但本论的阿黎耶识，是不生不灭与生灭的和合，觉与不觉二义是平等处理的。依不觉故说有生死杂染法，依觉故说有清净还灭；有漏杂染与无漏清净，不一不异的统一在阿黎耶识中。这比那偏在真一边或是偏在妄一边的，是折中而圆满多了。然本论的思想，与《胜鬘经》义略同，推

究根本，也是依如来藏而有；与唯识宗义，相差要远一点。

法相分别的学者，总是将种子与现行分别来处理，但种子（约唯心说）是不能离去现行心的。如说阿赖耶识中含摄得杂染种子，这杂染种子，依《唯识论》等说，与阿赖耶识是不一不异的；种子为阿赖耶识自性所摄，所以是属于有漏妄心的。种子是阿黎耶识中的功能性，从此功能性出生一切法；而这种出生一切法的功能性，实就是识的。若问无漏种子（功能性）是什么性质？唯识宗以为无漏种子不以阿赖耶识为性，应说无漏种子为法界所摄，应以法界为无漏种子的自性。依唯识宗说，法界即是真如法性。但这是一切法的平等性，是一切——有漏、无漏法的真实性，为什么单是无漏种子为法界所摄呢？无漏种子为法界所摄，这是合于大乘经的；但契经所说的法界，即是如来藏，是指心真实性，含藏无漏净能——无漏种子，因此称为如来藏。有漏种为杂染心（即妄识）所摄，无漏种为真净心所摄；有漏种以杂染识为自性，本论称之为不觉；无漏种以真净心为自性，本论称之为觉；识或无明，为杂染本，智或明为清净本。我们如确认有漏种的自性即是识，那么说无漏种的自性即是觉，也非常合理了。唯识宗知道有漏种以有漏识为自性，而不能说无漏种以无漏心或无漏智为自性；在唯心论的立场，这是不彻底的。众生唯是有漏心行，那里会有无漏种呢？无漏种既是有为生灭的，唯识学者应重行考虑：在唯心论的见地，无漏种的体性，究竟是什么？

《摄大乘论》及《大乘庄严经论》等，说一切法以依他起为中心，依他起即心心所法，而以八识中的阿黎耶识为所依；说依他起有二义：一、依因托缘而生的；二、杂染清净性不成的。但一般的唯识学者，重视依因缘他而生起义，对于杂染清净性不成义，几乎绝口不谈。杂染是有漏杂染法，清净是无漏清净法；依他起是通于杂染、清净，而又是没有决定性的，可以染而成遍计所执性，可以净而为圆成实性。杂染清净不成，到底是什么意义呢？约种子现行说，唯识者以为：有漏与无漏的种子现行，是体性各别的、肯定的；有漏不能成无漏，无漏不能成有漏的，为什么说不成呢？这也就是依他起具二分义。如金矿，在矿藏的阶段，只见泥土沙石而不见金。若经过冶炼，沙石尽去，金质即显现出来。由此，可知矿藏是本有沙石与金质的两性的。

在未冶炼以前，只见泥沙不见金；在冶炼以后，即见金而不见沙石，这不是随缘而现为染净，而性不成（固定）吗？依他起有二分，众生在生死流转中，虽但见杂染的，其实也是有清净的，众生这才可以转染成净、由凡至圣。如专以（唯识家义）真如法性说金，或以无漏种子说金，都不圆满。依他所具的清净分，即性体而含得净妙相用（在众生位，可称无漏种）的。《摄大乘论》等说『众生一向显虚妄，如来一向显真实』，真实，那里只是空虚的理性呢？依他起具二分，本论即说阿黎耶识有觉、不觉二义。这种思想，本是出于大乘经的，但如《成唯识论》，倾向小乘一切有系的思想，不再说依他起具二分，不再说杂染清净性不成，但说：杂染生杂染，清净生清净。忽略依他起具二分，怎样的从杂染而转成清净即是圆成实性；却专说转去杂染依他，生起清净依他。清净依他的种子与现行，都是生灭有为，不能与无为无生灭的真性相即。这自以为体用分别极精，然而这只是倾向小乘一切有系的大乘论，而大乘经与大乘论，不一定如此。本论的觉义、不觉义，即染净的根元，不能看作心外的，也不能看作唯识宗的种子。不觉的虚妄杂染法以识为性，觉的清净法以智为性；这即说明了生死杂染法以无明住地为本，解脱还灭法以智慧（即如来藏的称性功能）为本。《仁王护国般若经》说：『最初一念识，生得善、生得恶，善为无量善法本，恶为无量恶法本。』善法以善为本，恶法以恶为本；善与恶即无漏的与有漏的差别，与本论的宗义相合。

本论明觉、不觉二义；觉即确指本觉，本觉即是本来具有的智慧性（经部的熏习说，为唯识宗所取，熏习是新熏的）。这在小乘部派里也有，但与一切有部不合。如声闻乘学派中，有立本性清净的相续的一心，即觉性。又如有主张：『道不可坏。』坏即是变异；道不可变异，即是说道有常住不变的特性。又说：『道不可修。』道是本来常在的；本来常在的，就不是修习可以使它新生的。道是不可能修生的，决非从闻思修等修生圣道的，所以又说：『道由福德所显。』修行布施、持戒、禅定等，可使道由此显发，但并非新生。这样，『道是无为』了。这些，都与唯识宗有为的无漏种子、无漏圣道不同；但与一切大乘经说道是真常、说心性本净，及本论的思想相近。

唯识宗评破本觉，以为如众生有本觉，那为什么仍是众生而不是圣人？这等于说：木中有火极微，为什么不烧？试问：众生有无漏种，为什么不成圣人？如说这还是潜能而没有现行，那么，本觉也还是本而没有始呢！

旧译《仁王护国般若经》说：『自性清净名觉萨婆若性；众生本业，是诸佛菩萨本所修行。』新译即说：『自性清净名本觉性，即是诸佛一切智智；由此得为众生之本，亦是诸佛菩萨行本。』这确指不生不灭的觉性为本觉；众生有此觉解的特性，由此为修行成佛的本因。如不拘于一切有系的宗义，从大众系以通大乘经，这即并不是难解的了！

阿黎耶识为不生不灭与生灭的统一，因此，统一中含摄得觉与不觉二义。由此二义，「能摄一切法、生一切法」。前说真如与生灭二门，各能总摄一切法；现在生灭门中，又说觉与不觉能摄、能生一切法。因为，觉与不觉是相待安立的；说觉，即必然的要论到不觉，由此可兼摄一切染法。说不觉，也必然要论到觉，所以不觉也可以兼摄一切净法。觉与不觉各能摄一切法；而且，依不觉义，起诸虚妄杂染法；依觉义，起诸清净功德法。这与《仁王护国般若经》的『恶为无量恶法本，善为无量善法本』义同。如约间接的说，不但依不觉能生杂染法，也有能生清净法义；依觉固可以生清净法，也有能生杂染法义。因为离了不觉即不能显示觉，离了觉也不能显示不觉。觉与不觉二者，是有其依存关系的。《大乘起信论》说生死流转与解脱还灭，即依此生灭心中的觉、不觉而建立。以上，说明生灭心的体性。

贰 觉相

甲 示觉体

所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法身。依此法身，说名本觉。何以故？本觉义者，对始觉义说。以始觉者，即同本觉。

此下，分别生灭心体中的觉性。「所」说的「觉义」，不是别的，只是「心体离念」。远离虚妄分别（念）的心体，即觉性、如来藏心，也就是众生心。众生心有虚妄分别念，即有杂染错乱的妄染。觉性是本来如此的，虽

从来不与妄染相应，但离念的心体，要离虚妄乱识，无分别相应心，才能显发。「离念相」的心体，「等虚空界，无所不遍」，即是平等「法界」的无二——「一相」。心，是广大无边的。凡夫的心识，时而天上、时而人间，似乎是广大不可捉摸了。然而，这还是有限的；因为凡是虚妄分别心，都是有对待的，要有一对象为所缘的。有此即没有彼，知此即不知彼，即不能遍一切处。众生心无始以来即为虚妄想念所熏习而成妄识，这如水的结成冰一样，只能在一定的空间内，不能与大海水融而为一。众生心若能远离虚妄分别（其实从来就远离妄念的），如冰的化水而能入大海的全体。那时，才是『心包太虚，量周沙界』。这不是虚妄分别心，而是真如心的称法界性而知。法界是不二相的，是一相无相的；

离妄念的觉性，即称于平等法界相，无此无彼，不能不所，无有生灭、增减等差别；这「即是如来」的「平等法身」。如来法身，是平等平等无二相的。常说法身有二种：一、有庄严法身，二、无庄严法身。法身是平等平等的，人人具足，无欠无余。但众生没有神通，也没有智慧，还没有庄严这本自具足的法身。如果发菩提心，修菩萨行，熏发无漏功德智慧，这即是庄严了的法身。好像金子一样，众生位的法身，如金子还在矿中，不能说没有金子，但是金质的特性还不能显现。圣者证觉以后，平等法身显现，如金矿经过冶炼，金质显现。若至成佛，则不只是金质显现，且从金制成金壶、金杯、金炉、金镯等，如法身遍一切处而随众生应可见身而示现身量大小等一样。由此，法身是不分圣凡的，一切有情具足，不过约随染、还净说有现与未现、随分现与圆满现的不同罢了。「依此」人人具足的「法身」，即「说名」众生心中——生灭心中的「本觉」。为什么称为本觉？「本觉」是「对始觉义说」的。

然而，「始觉」是「即同本觉」的。这里所说的始觉即同本觉，不是要说本始不二，此处在说明本觉。始觉，不是从凡入圣时的开始觉悟；从众生到成佛，当中经过浅深不断的觉悟，一层层的不断觉悟，都是始觉。如《华严经》说：『尔时世尊在菩提树下初成正觉。』初成正觉，即是始成正觉的意思。始觉，是从凡入圣、从因到果，从事实的现象方面说。但推究起来，

这不是新始产生的觉体，这觉悟是本来具有的；始觉，并没有增加了什么。所以说：始觉即同本觉。有人说：始觉是后得智，本觉为根本智，这是不对的。唯识宗有始觉而不承认本觉，但有本有的无漏智种；本论却不同。本觉与始觉的意义，可以举喻说明：如蒙上尘土的镜子一样，因有尘土的缘故，镜子照物的功能不能显现。现在用手一分一分地把尘土拭去，在拭去一分尘土时，镜子照物的功能即显现一分；到整个镜面的尘土拭掉，整个镜子照物的功能才全体显现。然而，这镜子的照物功能，不是拭去尘土时新生的，是镜子本来具有的功能；

拭去尘垢，不过使这本有的照物功能具体显发而已。本觉与始觉的意义，即如此。因此，本论的本觉与始觉，并非有本、始二觉再谈始、本不二。要了知：本觉是对始觉而说的，似乎有始觉，而其实只是本觉。

乙 明觉相

一 始觉渐悟相

(一) 始觉的名义

始觉义者，依本觉故而有不觉，依不觉故说有始觉。

从本觉说，没有悟证的次第可说。从生死到成佛、从迷到悟而说有次第，是约始觉说的；约始觉说，悟证是有次第的，没有顿悟。说明这始觉的渐次悟入，先应确定始觉的名义。

上文说：本觉是对始觉而说的。「始觉」呢？「依本觉故而有不觉，依不觉故说有始觉」。成立本觉与始觉的名义，其间即有一不觉。一般人以为不觉就是不明白、不觉悟，其实，不觉从本觉而来的，没有本觉，也就无所谓不觉了。如人的眼睛有病，看不见事物，说不见；心识对于事物的蒙昧，说不懂或不明。不见、不明，就含有见与明的意义。因为，眼是有见物功能的，但害了眚翳，所以不见；可知不见是依见而成立的。心本来是有明知事物功能的，由于无始的迷昧无知，名为不觉；不觉也是依觉而成立的。如木石，就不能说它知或不知了。所以说依本觉而有不觉，不觉是不同于木石的。本觉与始觉，相依相待而有；依于当下显得本觉的不觉（说到不觉，即意味

著觉性的本在。如没有觉，根本说不上不觉），到转去不觉而显现真觉，即名此觉为始觉。所以说：依不觉故说有始觉。说始觉、说本觉、说不觉，世间的名言，原是相依相待而安立的。所以，本论说本觉，切不可误会众生本来是觉悟的，不知如何忽然变成不觉的了。若如此，佛也可以变成众生了；这是怎样的错误！

(二) 悟入的渐次

(1) 别说

又以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉。

先别说始觉为二，有究竟及不究竟的差别。「究竟觉」，即成佛的圆满觉悟；「非究竟觉」，即未成佛以前的次第觉悟。始觉的究竟与不究竟的差别，要从所觉处去说明，即从「觉心源」与「不觉心源」去分别。觉即自心的觉悟，常人有常人的境界，菩萨有菩萨的境界。常人所觉的粗浅，菩萨到成佛所觉的深细。心源，即心的根本处、究竟处；觉心源，即觉悟了自心的根元；不觉心源，即没有彻了，而只是觉悟得心的部分，或心的枝末。溯本求源，从粗浅的觉悟到最深细的觉悟，即是究竟觉。所以，究竟觉，即真实圆满的觉悟到心的根源处；非究竟觉，即没有真实而圆觉到心的根源处。

此义云何？如凡夫人觉知前念起恶故，能止后念令其不起。虽复名觉，即是不觉故。

约始觉说，觉了心识的生住异灭，有著浅深的层次。一般说生住异灭是有为法的相，刹那心有此四相，一期生死中也有此四相。然本论所说的四相，与此不同；约最初、最微细的为生相，最后、最粗显的为灭相。《佛性论》说：『一切有为法，约前际与生相相应，约后际与灭相相应，约中与住、异相相应。』这与缘起的『此生故彼生，此灭故彼灭』相同。无始来生灭相续，而最初的可名生，当中相续不断的名住、异，还灭而不起的名灭。本论与此略近而又有不同：虚妄分别的心识，为了对治它，需要一分分的去遣除到末后的一分净尽。这末后的一分，是最微细而又根本的，假说为生；最初对治极粗显的，是枝末的，假说为灭——是从细到粗的始终次第。对治虚妄

分别心的生住异灭，与一般约流转还灭或刹那生灭、一期生灭都不同。然这是约修行觉悟的次第说，实则虚妄分别的心念是不能分别始终或前后际的，这不过相待的方便假立罢了！

觉灭相的，为「凡夫人」。凡夫，有内凡夫与外凡夫。学佛的在十信位以前，及一般的人，统名为外凡位；十信以上，名内凡位。今所说的凡夫，可概括内凡与外凡的学佛者以及外道，都可以有此灭相的觉了。「觉知前念起恶」，所以「能止后念令其不起」，即是觉了灭相。恶念，即贪、瞋、痴等烦恼念，或杀、盗、淫等恶业念。有些凡夫，即此等恶念也不能觉；等到觉了时，所作恶念、恶事，早已过去了。恶业是由恶念而生起来的，要止恶业不作，须先令恶心不起。一般人都在错事做了才能发觉，发觉的时候，恶念早成过去，早已『一失足成为千古恨』。现在，当前一念的贪瞋痴念或杀盗淫念生起时，也即是后文六相中的起业相刹那现前，即能觉了，使它不再等流发展下去；这样，就不会作成恶的事业了。平常说：『不怕念头起，只怕觉照迟。』如贪等坏念头一起，即能觉察到，做到『擒贼关门』功夫，也就难得了。然而，这「虽」然「名」之为「觉」，其实还「是不觉」。因为，如真的觉悟，即恶念不起，如主人醒觉而贼不敢来。今恶念已起，如贼已进门；虽觉知而防止后念，令它不起，但实是不能称为觉的。凡夫对于妄念是什么一回事，并不能勘破它，所以仍是不觉。这是四相中的灭相，因为前念起恶，能止后念令不再起；约这止而不起的意义说，名为灭相。这是一般人止恶修善的初步功夫，借此警策自己，向修善的途程前进。

如二乘观智、初发意菩萨等，觉于念异、念无异相，以舍麁分别执著相故，名相似觉。

此明觉了异相。觉异相有二种人：(一)、「二乘观智」。二乘即声闻乘与缘觉乘者。观智，应指二乘人对于四谛的观慧，也即通达无常、苦、空、无我的智慧。二乘的观慧，有说能证我空而不证法空，那么，此处所说的二乘观智，即我空智。有说：钝根二乘不证法空，若利根人也能证法空。依本论的思想说，二乘是有法执的，然二乘人对于法执，也可以部分的遣除麁分。这样，二乘观智，应以我空智为主，摄得一分粗浅的法空智。(二)、「初发

意菩萨等」。初发意菩萨，指十住的发心住说。等，即初住以上到十回向菩萨。小乘四果、大乘三贤，都能「觉于念异」。念，指虚妄分别心念。觉于念异，即能觉悟虚妄分别心的异相。「念无异相」，是说了知虚妄分别心中没有异相的实性；能了知异相无实性，即能觉了异相。二乘及三贤位菩萨，能觉照到妄念心中的变异相。约心意识说，这是觉了到六识的境界。六识，尤其是意识，忽而善、忽而恶、忽而无记；见色、闻声，种种变异。经中喻此为大海中的波浪，波浪是动荡不住的；六识的起灭变异相也如此。修行者修心令静定下来，能亲切的见到六识起灭变异的境界。不但在静定中见到，同时能有观智了知六识的起灭变异并没有变异的实在性。何以说没有变异相的实在性？因为变异是从时间的相续相而说的。前后的相续相，是假有相；若直观一一心念自体，即见为常住自性而无差别相可说——末那心境。像这样的通达心念无变异相，声闻学中也是承认的。于六识心行中，了知异相，通达异相无有实性，就可以遣除异相的执著。约心意识说，这是觉悟意识的境界。约下文的六粗相说，这是觉悟计名字相及执取相。约下文的六种染心说，这是觉悟执相应染。这样的觉了，「以舍麁分别执著相故，名相似觉」。麁分别，对觉了住相中的分别而说为麁，即六识的分别为麁分别；末那与赖耶的分别为细分别。舍麁分别的随境执著相，即舍六相中的计名字相及执取相。但还是相似的觉，不是真正的彻底的觉。因为虽能于六识的我执及少分法执而觉了，然不能正觉法性而实不空的真实性。只是近似于真觉，所以名为相似觉。

如法身菩萨等，觉于念住、念无住相。以离分别麁念相故，名随分觉。

此是觉了住相。十地菩萨，都可名为「法身菩萨」，以十地菩萨都能觉悟诸法的真性，分证如来平等法身。能觉证一分法身，所以又称为法身大士。十地菩萨能「觉于念住、念无住相」，即能觉照住相，并能觉知住相没有真实的自性。约心意识说，此即觉悟末那，即五种意的后四。六识的妄想波腾，虽由心的静定而能觉了（异相），然据实说，微细的妄想执著仍在烦动中。唯识宗名此为恒审思量意，即恒常、审细地思惟量度第八以为我。阿赖耶识，本非常一，由末那的不了，以为是常是一而执为我。赖耶的似常似一，末

那取为住相而起执著；此应以法执为主。这如海中的巨浪因风息而渐归平静，虽似乎平静，而微细的波动仍有。此微细的波动而似乎平静，即喻如住相。十地菩萨，能觉于念住，能观末那心境，觉照这微细相续的似常似一相。法身菩萨能觉此妄念——虚妄分别心的住相，更能觉了妄念的住相实在性不可得，所以说念无住相。这是能进达赖耶（及末那的业识分）心境，而觉照末那计执住相的非有了。十地菩萨能「离」微细「分别」的「麁念相」。分别，对前麁分别说；法身菩萨是能遣离此微细分别的。麁念相，对下觉悟生相的微细念说。「随分觉」，天台宗名此为分证。十地菩萨，每地有每地证悟的真如，约十地而立十种真如。能觉的菩萨智有多种浅深不同，即随各各菩萨的观智，分分觉悟诸法的真实。法身菩萨所觉悟的，都能与如来藏相契合，可称真正的觉悟了。然而还是分证而不是圆满的，故名随分觉。

这里，应分别修定与修定慧的不同。修定的，觉了异相也有可能（如无想定能令六识不起），但不能觉了念无异相。觉住相，更是不共外道的。

如菩萨地尽，满足方便，一念相应觉心初起，心无初相，以远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉。

此明觉了生相。「菩萨地尽」，即第十法云地圆满。此时一切功德「方便」都已圆「满」具「足」。「一念相应」，即从第十地菩萨后心到成佛的一念，通常名此为金刚喻定。约无间道与解脱道说，这是无间道，正是断惑究竟的无漏心。大乘经每称此为『一念相应妙智』，究竟净智这时一旦现前，故名为一念相应妙智；本论简称为一念相应。这一念相应净智，即能「觉心初起」，即最初生起义。约断惑说，即正觉正断心识的初起相——生相。然当觉心现前时，不但能觉了心念的生相无实而不可得，初起的生相已彻底净尽，并无纤毫，所以说「心无初相」。此处不说念而说心，因念约虚妄分别说，灭、异、住相，都在虚妄分别心中觉了；而今是妙智现前，妄念净尽，虽正觉正断妄念的生相，而不是妄念的心境，所以说『觉心初起，心无初相』。初相是最初的生相，属虚妄分别念的根源，成佛的一念间，如实觉了生相的不可得。「远离」了虚妄分别念，离念心体再没有「微细」的妄「念」执著，即是遣除了无始无明住地。那时，即「得见心性，心即常住」，即真

正的明心见性，正觉得真心常住而没有变异。觉到了自心的源底，圆满而究竟，所以「名究竟觉」。

(2) 引经证

是故修多罗说：若有众生能观无念者，则为向佛智故。

始觉的渐次觉悟，都依于无念而说，这可引经说为证。「修多罗」，此云契经。本论所引是何经，待考。经上说：「若有众生能观无念者，则为向佛智」。观无念，不是说有一无念境为可观，也不是从不起分别处修。此即指上文所说的『觉于念异、念无异相』，『觉于念住、念无住相』等。佛法的修学者，观察心念的生、住、异、灭相虚妄不实、无自体性，即是观无念义。能这样的观察，即是向佛智前进了。观无念是相同的，是同一妄心无自性的正观；观生、观住、观异相，约所观境有别，而能观慧是一致的。即此妄心无性的唯一正观，即无念观，一道深入，直向究竟的佛智。

(3) 抉择

又心起者，无有初相可知；而言知初相者，即谓无念。

此下为始觉渐悟相的抉择。先抉择『觉心初起，心无初相』义。上文说「心起」，即「无有初相可知」，即是初相毕竟不可得的意义。那么，为什么说「知初相」呢？知初相的意义，「即」是说「无念」。觉心初起，不能说从此找到了妄念的开端、说这个才是第一次——最初生起的。当知妄念是无自性的，是根本没有初相可得的。因为妄念即堕于时间相，而时间是有前又有前的，永远推求不出一个头来。约断除妄念说，先遣除粗的，再遣除细的，遣除到最微细的。这好像粗的、细的是从最微细的逐渐开展起来的，于是方便假说这最微细的名为初相，其实是没有初相可说的。所以说觉了心的初起相，这即是知道心是无初起相，是觉了心体离念的。无念，即离念的心体。于此，应善识文义，不要生起错误的谬解。在离念的心体未现前时，妄念仍在；等到极微细的妄念也没有时，离念心体现前，名为觉了初相，而实已没有妄念。这如一壶水，烧到一滴水也干尽了，才可说干尽。而水气的干尽，虽渐微渐尽，但末了是顿尽一切，并不能指出最后干尽的一滴。妄念也

是这样，从粗的遣除到最细的，所以假说有始起相，实则一念相应时，妄念顿尽，并不能得妄念的最后尽的初相。一般不善学本论的人，每误以为有最初一念的妄念，这是不对的。

是故一切众生不名为觉，以从本来念念相续，未曾离念，故说无始无明。

此抉择究竟觉与不究竟觉。上文说：觉异相、住相，是觉而不究竟。现在抉择说：依上文所说，「故一切众生」，就是十地菩萨，也「不名为觉」。因为，众生「从本来」就「念念相续，未曾离念」，而被称为「无始无明」的。虚妄分别的心念，一切众生从来没有远离过。凡夫、外道、二乘、三贤菩萨未曾远离，十地菩萨也没有远离。粗念虽远离了，细念仍在，所以一切众生都是在虚妄分别的妄念里讨活计。此微细的虚妄分别，经中名为无始无明，即是从无始以来就都为此无明所迷而不能觉了。无明即不觉，不觉是无有始的，不能去找它的开头。觉了住相、异相，虽有观智，虽有分证的正智，但是不离无明的，与无明不离的。这可以举例说明：如燃起油灯，房里即有光明，但这光明是与黑暗同在的。因为如电灯或日光出现，即更为光明，可见油灯光的光线不强即由于有黑暗。这样，从三贤而十圣，虽可说有觉，而实还有不觉，否则即究竟而不会更究竟了。这种思想，学派中名为『道与烦恼，容俱现前』。那何以说『明暗不俱』？如油灯的光，能破油灯所能破的暗，这样的明暗，当然是不能共存的。如本论说觉心初起，那时是不会有妄念。但油灯的光，与电灯或日光所能破的暗，却不妨同在。从这一观点说，唯佛一人，才可名为觉。这与古代道生法师的顿悟义相同。一切众生，都是在梦中；一直到究竟圆满成佛时，一悟永悟，即名大觉。《仁王护国般若经》说：『三贤十圣住果报，唯佛一人居净土。』三贤、十地的菩萨，都安住在果报中，唯有佛才真的安住在净土里。这也可说：三贤、十地都还在虚妄分别中，唯有佛才离念无念，号称大觉。

若得无念者，则知心相生住异灭以无念等故，而实无有始觉之异。以四相俱时而有，皆无自立，本来平等，同一觉故。

此抉择始觉的渐次性。「心相」——「生住异灭」，都是虚妄分别的。心相虽有浅有深，分为四相，然同由于「得无念」的观慧，才能觉「知」的。无念，即离妄念自性义。约所遣除的粗细心相说，有阶位的差异；如就能遣除粗细的无念说，即是平等平等的。如烧一茎草的火与烧一株树的火，火确有大小不同，但这是就所烧的有大小而火有大小，而实小火、大火的火性，还是一样的。「以无念」与无念，是平「等」的，所以「实无有始觉」的渐次差「异」。始觉是从不究竟而究竟，渐次有差别的。然从无念说，即没有差别可说，即没有始觉可说了。本论的立义，面面顾到！上面说唯佛一人称大觉；如有一毫不觉，即没有显发觉的全体。此处约凡是依于无念而知生住异灭心相的，实同为本觉离念的心体；离虚妄念的心体，是平等平等的。约这个意义说，不究竟觉也就是觉的。这个道理，如一面有垢的圆镜，拭去一些尘垢，即现出一些光明来；一直到将所有镜面上的尘垢完全拭去，镜面的光明才完全地现出来。约光明的显现说，有少分、多分、彻底的不同。但这所显的少、多、彻底的光明，本质是没有差别的。所以，约彻底的觉悟说，十地菩萨也不名为觉，唯佛才可以称为觉。如就觉的离念心体说，二乘、初发意菩萨、十地菩萨、佛，都是一样而没有差别的。这是泯除始觉的差别，而显示离念的本觉。那么，从妄念边说，应有始觉的决定差别吧？也不是的！因为「四相」是「俱时而有，皆无自立」——自己存在的个体的；生、住、异、灭——妄念的心相，是假名安立的。千万不要误会，以为从细的而生粗的，从粗的而生更粗的。据实，粗分、细分，都是无始以来即有的；而且依细有粗，也因粗有细的。不过，从遣除的次第说，说为一层层的生住异灭四相；这实是同时而有的，推求起来是都无自性的。妄念并无真实自性，所以念即无念。当虚妄分别现前时，也还是「本来平等」而「同一觉」性的。上文说『以始觉者，即同本觉』，这即是说没有本觉以外的始觉。这一节，归结到始觉不离本觉。所以本论的觉义，著重于众生净心的本觉，与唯识宗截然不同。

二 本觉随染相

(一) 标列

复次，本觉随染分别生二种相，与彼本觉不相舍离。云何为二？一者智净相，二者不思议业相。

专说本觉，一相平等，无话可说。若本觉随染——依染而有不觉，又离染污不觉而显发，即有觉体相可说。如金在矿中，金性为沙石所杂，金性不显，金相也不可说，作用也无可说。经过冶炼以后，金的性相毕露，且可用以制作种种器具饰物，即有可说了。所以，如约「本觉随染分别」而说，即「生二种相」。前说觉有究竟觉和不究竟觉，此处专约究竟觉说。究竟觉，是佛果的大觉，是本觉的究竟显发。所以这二种相，「与」「本觉」，是「不相舍离」的。本觉，即所说的如来藏具足无量性功德，但众生位未显。佛果究竟显发，就是要说的本觉二种相了。二种相是：「一者智净相」，即本觉（也即是如来藏）舍离杂染时所起的智清净相，究竟圆满的觉体。「二者不思议业相」，即成佛以后，从清净智所起的不思议业相——佛的三业大用，不可思议。智净相，是本觉的德相；不思议业相，是本觉所起的妙用。这二相，到成佛才究竟圆满；地上的法身大士，只有随分的二相而不圆满。

(二) 智净相

(1) 法释

智净相者，谓依法力熏习、如实修行、满足方便故；破和合识相、灭相续心相，显现法身，智淳净故。

怎样能起「智净相」？要依三因缘：第一、「依法力熏习」：法，指如来藏心；由此法有功能而起熏习作用。依法力的熏习，有二：(一)、由自内如来藏的内熏力；(二)、由佛菩萨为缘说法教化所起的熏习力。如来藏自内本有，似乎无何作用，实则自内熏发，大有力量。所以《胜鬘经》说：『若无如来藏者，不得厌苦乐求涅槃。』众生的终于向上向光明而进趣，全由这如来藏性内熏的力量。善知识的外缘熏力，也是由体证法性而来的。第二、由此内外缘的法力熏发，渐渐修习，到初地菩萨，能「如实修行」，得随分觉，起真实智。这样的修习到圆满，即第三、「满足方便」。大乘学者，由此依法力熏习、如实修行、满足方便的缘「故」，能「破和合识相、灭相续

心相，显现法身」。法身显现，即如来藏离染所显。法身的所以能显现，由于圣智的清净而淳粹，所以说「智淳净故」。要得纯净的智慧，须破和合识相、灭相续心相。和合识相，即阿赖耶识。前面说：不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识。总约阿赖耶识说，不能说灭不灭，只能称之为破。破，是分破。阿赖耶识有觉与不觉、生灭与不生灭的二相，阿赖耶为此二相的综合体。现在由修行力，将此识中的染污、生灭分除去，使觉的、不生灭的一分显发。如沙石混杂的金矿，经过冶炼功夫，沙石的成分除去而金性显发。简单的说，破和合识相，即是除去生灭的、不觉的染分，不再与不生灭的、觉的如来藏心相依附。什么叫灭相续心相？由阿赖耶识生灭的、不觉的部分，而有现行的染污心识相续不断，如上文所说的：『以从本来念念相续，未曾离念。』现在修行圆满，破除了和合的识相；从和合识中不觉分所起的相续心相，也就灭无了。生灭心识的断除，即是不生灭心的显发；如来藏出缠，即由此称为法身。相续心相，从浅处说，指唯识学者的前七识。依《楞伽经》，相续义有二：一、指转识的次第相续说，二、指微细恒续的相续相说。前一种相续，即断断续续的相续，和雨点一样，一滴一滴的相续不断，从空中到地上，好像一条线似地；这是专约前七识说。第二种相续，如瀑流的相续，即唯识学中阿赖耶识的微细相续相。这即是此处所灭除的内容。

(2) 喻说

此义云何？以一切心识之相皆是无明，无明之相，不离觉性，非可坏、非不可坏。如大海水，因风波动，水相、风相不相舍离，而水非动性；若风止灭，动相则灭，湿性不坏故。如是众生自性清净心，因无明风动，心与无明俱无形相，不相舍离，而心非动性；若无明灭，相续则灭，智性不坏故。

再约比喻来说明。所说破和合识相、灭相续心相，所破、所灭，都就虚妄杂染说，清净的如来藏性是不可灭除的——这是真常唯心论的根本论题。如《楞伽经》说：『藏识灭者，不异外道断见论议。』所以生灭的灭除了，不生不灭的法身、净智，却永远存在。为了说明这，所以说：「以一切」众生虚妄分别的「心识」，是妄想心「相」，「皆是无明」自性所摄。无明，即是不觉相。无明不觉有二义：一、通相：一切虚妄分别生死杂染法，都以

无明为相；故无明可为一切杂染法、一切烦恼的通相。本论的不觉，即是一切染法的总称。二、别相：无明为虚妄杂染法的根元，即无始无明住地。（本论说觉义，可以摄一切觉；但于一切觉中，特重本觉。说不觉义，可以总摄一切虚妄分别法；然于一切虚妄分别法中，特重于根本无明。）此处，先总摄一切心识为无明、不觉；再进一步，论无明与觉的同异。总而言之，「无明」的妄「相」，是「不离觉性」的。众生不离本觉性，却生起了不觉的妄想，所以不觉相是不离觉相的。但据实说，唯有众生是不相离的。不离而又不即，所以「非可坏、非不可坏」。坏，即是破坏；此约众生心识说。众生生灭的心识，依阿赖耶识而有；心识相即无明，无明是可坏相，所以诸心识非不可坏。而无明相不离觉性，觉性不可坏；没有无明的实体可坏，故心识也是非可坏。若据下文的比喻说，生灭心中，无明与觉性不相离，无明不离觉性，所以无明非可坏；然觉性清净、无明垢染，无明并非是不可坏的。

此下正说比喻。「如大海水，因风」而起「波动」，海水失却静相而成为动水，「水相」与「风相」即「不相舍离」。既因风而水成波动，那么水不离风、风不离水；水与风，约波动说，是统一了的、不相离的。此中有三事：一水，二风，三波动。波动从何而来？因水与风不相舍离而成。在这波动中，水相与风相，互不相离。风以动为相，此时的风相即从水动而显出；水的本性非是动相，而以湿为性。因水、风不相舍离，所以风动时，似乎水也在动。实则动相属风，虽依水而现风的动相，「而水」实「非动」为自「性」的。

【图：Y07p0131_01.svg】风（动性）、风灭动相灭、不离、波动、水（湿性）、水性不灭、（静）

贤首宗，依此义，说真妄不相离。虽水、风不相舍离而现波动，然而，水不是动性，风与水还是可分的。所以，「若风止灭」了，「动相则灭」。动相从风而来，风灭即波动灭；而水的「湿性不坏」。

此下合法中，应该也有三事；今只说二事，因前面已说过一切心识相，所以不再说。三事是：一、自性清净心，二、无明，三、一切心识相。「众

生自性清净心」，如水；「无明」，如「风」；净心与无明不相离，成为一切心识相的波「动」。这是说：无明如风，不离本觉而现为一切心识的动相。这不过是譬喻，切勿太拘泥！以为无明把本觉动乱了。水相、风相的不相舍离，从波动中看出。而众生的自性清净「心与无明」，都是精神的活动，所以「俱无形相」可说；和水相、风相的有相可取不同。《胜鬘经》说『自性清净心，难可了知；彼心为烦恼所染，亦难可了知』，也是此意。心与无明，无形无相而「不相舍离」。此约众生位说，不是永远不相离的，「心」也「非」是「动」相的。

无明（不觉性） 无明灭相续识灭

： ━\ /

不离 识相

： / \

自性清净心（觉性）———智性不坏

动相，喻心识的不觉。众生自性清净心，不是无明不觉性。所以，「若无明灭」，只是「相续」识「灭」，而「智性不坏」。相续，即虚妄分别的相续心识，依无明与清净心的不离而起。无明一灭，相续的心识当然即灭了。智性，即如来藏自性清净心，即觉性。众生转染成净时，无明杂染灭而自心净智显。净智，是不因无明灭而灭的。自性清净心、无明、相续心识三法，第三是前二的综合体。

这里所说的，似乎依于《楞伽经》，而实与《楞伽经》不同。《楞伽经》中所说：转识与阿赖耶识，非坏非不可坏。又说：阿赖耶有灭有不灭。《楞伽经》的如来藏即自性清净心，阿赖耶识为业相与真相的和合体。因此，阿赖耶与前七识的关系是不异的，七识可说是从阿赖耶而生的。如截然不同，即不能说七识从阿赖耶生。然七识既从阿赖耶生，是相续的、虚妄的、可灭的，所以不能说七识与阿赖耶完全相同。因为，相续的前七转识灭，阿赖耶中只是业相灭，而阿赖耶识的自真相是不灭的。这即是说：前七识是可灭的，而阿赖耶识只灭却不觉的一分，觉的一分是不可灭的。

业相———生故与七识不异

藏识 <

真相.....不灭故与七识不一

《楞伽经》的坏、不坏相，与本论的坏、不坏不同。本论的坏、不坏相，坏是灭，不坏是不可坏灭的——这是依中国文字去解义了！而《楞伽经》说的坏、不坏相，坏指变异相或差别相；不坏即无变异、无差别相。阿赖耶识与前七识，是非异非不异的，所以说非坏非不坏。本论也说坏、不坏，但是约阿赖耶识的可灭、不可灭说。《大乘起信论》的长处，在泛论大乘要义；而探寻契经的法相，往往不合本义！

(三) 不思议业相

不思议业相者，以依智净能作一切胜妙境界，所谓无量功德之相，常无断绝。随众生根，自然相应，种种而现，得利益故。

此「不思议业相」，是「依智净」而「能作一切胜妙境界」说。作，是起义。佛能现起一切胜妙的境界，如现净土、相好身等。佛现这种种的胜妙境界，是为了应众生的不同根机，令众生因此等境界而受化。佛所现色，众生见为殊胜色；佛所现声、香、味、触等，众生闻触了，都是最殊胜的。此等胜妙的六根境界，能使众生如法修行而得利益。不思议业相，即指佛所现起的六根境是胜妙而不可思议，即是佛的三业大用，也即是如来藏中具足的「无量功德」「相」的显现。从众生说，有见佛的、有不见佛的，好像佛的胜用有时而断；其实，佛化度众生的胜用——无量德相，是「常无断绝」的。依智净相所现起的三业大用，是尽未来际的。无断绝的佛果妙境，「随众生根，自然」能与根「相应，种种而现」，使众生获「得利益」。这是说：佛无功用心，说法度生，不假思度，自然能随众生根机，应以什么得度的，即种种而现，无所差违。如大圆镜，物来即现，不需要作意一样。《宝性论》说『如天鼓不假功用自然发声』；佛所现化，也是如此。如众生依佛所现化的功德，有得益、有不得益的，即不能说为相应。今机教自然相应，无所差失；所以佛的教化，众生必得利益，决不虚劳。上来简明的说此二相，下面

还有详细的解说。

三 觉体广大相

复次，觉体相者，有四种大义，与虚空等，犹如净镜。

始觉渐悟相，说明从不觉而觉的悟入过程；本觉随染相，说明佛陀究竟觉离一切杂染，从而起化他的三业大用。今说觉体广大相，是总论觉体相的本、始、究竟，所以直名为「觉体相」。觉体相，「有四种大义」，以二喻说明它。一、「与虚空」相「等」：虚空是遍一切处而无所不在的；众生心的觉体广大，实没有可以与它相比的，今姑且以广大的虚空来比喻。二、「如净镜」：镜是可以朗照种种物相的，如众生的觉心能觉照一切。虽有二喻，但论文重在明镜喻；虚空广大相，只在镜喻中附带的说到。因此，四种大义，都名为镜。此二喻，大乘经明心体、心相时，是常常谈到的。但四种大义，名为四种镜义，为本论的特说。经论说到心性本净时，有以明镜喻心的比喻，如说：『古镜未磨，照天照地。』同时，佛果的大智用，无思普应，如大圆镜的映现一切。所以本论以镜明心的觉相。

云何为四？一者如实空镜，远离一切心境界相，无法可现，非觉照义故。

「四」种大义中，「一者」、「如实空镜」：这就是真如二义中的如实空义。众生的觉心，为什么是如实空？因为觉体是「远离一切心境界相」的。约觉心的本净说，一切虚妄分别心及一切虚妄境界相，都是与觉体远离的。现见有山河大地森罗万象的一切境相，是虚妄分别心所显现的；约心性觉体说，它是本来清净、本来寂静，而「无」一「法可现」的。觉体，「非」是能知、能「觉」、能「照」的；妄心妄境，不是所知、所照的。觉体与虚妄心境，如明与暗一样的不相应。所以一切虚妄心境虽宛然现前，而从觉体说，实无有一法可现。无法可现，不是没有一切心境界相，也不是如唯识家所说的证真如时没有幻相可得；是说：觉心空寂，不现一切心境界相。如镜中现起的种种相，并不是由镜所生起的，镜体是明明净净、不生一切相的。不现，不是什么都没有，不过心体本净，不与虚妄心境相应罢了。由于心体不现妄境，所以名为如实空。一般说的『从真起妄』，是大有语病的。真谛译

《无上依经》说：『一切众生有阴界入，胜相种类，内外所现无始时节相续流来，法尔所得至明妙善。此处，若心意识不能缘起，觉观分别不能缘起，不正思惟不能缘起。若与不正思惟相离，是法不起无明；若不起无明，是法非十二有分起缘。』所以，众生位中，觉体与虚妄心境，是和合而又始终是不相应的。若说真如缘起，从真而可以起妄，那佛也还可以成为众生了！那还了得！

二者因熏习镜，谓如实不空。一切世间境界，悉于中现，不出不入，不失不坏；常住一心，以一切法即真实性故。又一切染法所不能染，智体不动，具足无漏，熏众生故。

「二者」、「因熏习镜」：就是「如实不空」。此有二义：一、心体的不空，是常住义；二、约如来藏在缠时，有内在的熏习力，熏习众生。因熏习镜，约第二义得名；若约第一义说，应名如实不空镜。先说如实不空：一切妄心妄境，都是不离心的觉性所现起的，所以说「一切世间境界，悉于中现」。如实空镜说无法可现，约觉体不与妄染相应说；今于如实不空镜中，说一切悉现，约觉体不碍妄染显现说。如镜的明净自体，虽没有生起影像，但影像确在镜中现出来；镜中虽现影像，然镜本身并未变为影像。又如虚空，不是一切色相，但不碍一切色相的现起；一切色相确依空而得运动现前，虽在空中运动现前，而虚空自身并不随而现为色相。贤首家说的不变，是如实空；随缘，是如实不空。不变随缘，即能现起一切世间境界；随缘不变，是远离一切心境界相。二者似矛盾，而实并不矛盾的。「不出」，是说一切境相，不是因众生的觉体而显现发出的；「不入」，是说一切境相，也不是从外界而进入众生的觉体中的。不出不入，即不来不去，所以说『来无所从，去无所至』。如镜中像，不可说内出，不可说外入，虽内不出而外不入，但一切相宛然现前，「不失不坏」。虚妄分别心境，于众生觉体中现前时，心境的关系、因果的关系，宛然存在，不失不坏。不是有因而无果、有此而无彼的，而是法相井然、因果不乱的。一切心相虽现在前，然约觉心自体说，只是「常住一心」，因为「一切法即」是「真实性」。真实性，不离一切虚妄心境；一切虚妄心境，当体就是真实性。真常唯心者，说明一切，是有

二种论法的：一、从现起一切说，建立相对的二元论，如说杂染与清净、真实与虚妄。不能但说真净，如从真起妄，佛应还成众生；若但说妄，众生应没有成佛的可能。本论在这方面，所以说有觉与不觉、生灭与不生灭义。二、从究竟悟入真如实性说，建立绝对的一元论。真与妄、净与染，虽似二元，但非绝对的敌体。因为转染还净、返妄归真时，体悟到一切法即是常住一心，一切法无不是真如实性，一切无不是这绝对的一心。这一论法，在真常唯心的立场，是极端重要的。没有这一论法，真净就不圆满；因为此真彼不真，即不是圆满的、绝对的真实。但是究竟真实绝对圆满，无欠无余，是法法无非涅槃的。向下妄现，建立二元，真妄并立；向上体悟，建立一元，唯一真心——这是真常唯心者的共同论义。如不知此义，但说从真起妄、返妄归真，立义不圆满，容易为虚妄唯识者所误会与攻难，而不能自圆其说。

「又」约第二因熏习说：常住一心的觉体，是「一切染法所不能染」的。如如实空镜中说：觉心是远离一切心境界相的。不染，即不与染法相应。「智体」，即觉体；「不动」，即常住、无虚妄生灭义。常住而不染的觉体中，「具足」有「无漏」性功德。而此无漏性功德，在众生位中，即有「熏」习的力量，给「众生」一种影响。凡是功能，必对他有所影响；不然，作用与能力就不可能表现出来。称性功德的净能，在众生心中有内在的熏习力，熏习众生，使众生能不自觉的倾向于远离一切虚妄境界相，而终于始觉成佛。如实不空与因熏习，是有关的；从因熏习中，知道不空；也因为如实是不空的，所以因位中即能熏习众生。

三者法出离镜，谓不空法出烦恼碍、智碍，离和合相，淳净明故。

「三者」、「法出离镜」：即是本觉随染中的智净相。法，是如来藏心，也即心真如。如来藏心，众生位中为烦恼所缠；若在菩萨位中，离染分证；到如来地，圆满证得，出烦恼缠。所以法出离镜，即是「不空法」的「出烦恼碍、智碍」。碍是障碍，二碍即二障。智碍，是所知障。古译与奘译是不同的。古译，一直到真谛，都译为智障或智碍；玄奘才译为所知障。有以为真谛译得不对，其实是不妨译为智障的。原来，奘译多用『所』字：如四缘中的所缘缘，什公但译为缘缘。又如相应与所缘随眠的所缘，古代但译为

缘随眠。我在汉院，与法尊法师校勘《大毘婆沙论》，校到所缘随眠时，总觉得『所缘』二字，意义难通。若依古译为缘随眠，意义就通畅了。古译是有意义的，如说缘缘，并非说以能缘为缘或以所缘为缘，是说：凡缘（能缘缘于所缘，而成为缘事），必以此境界为缘。上一缘字，是关涉到能所缘的统一的。如智障，不是说能知智慧为障或所知的法为障，是说：无明能为（知于所知时）智证的障碍。例如伽陀说：『真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。』这不是无明为真心、真智现前的障碍吗？以智障为不妥当，译为所知障，而解说为『所知不是障，是障障所知』，实是多余的辨析。所以智障，是约能知心于所知境起时，不能正知的障碍。本论所说，烦恼碍重在迷理的，是由于不明真理所引生的内心的烦恼。若是事相的错乱，不了事相的真相，就名智碍（下文当解说）。众生位中，不空的如来藏，虽不与二碍相应，而有此二碍现起。到果地，出离了烦恼碍与智碍，即能「离和合相」，而显现了觉体的「淳净明」相。和合相，是觉与不觉、生灭与不生灭的和合识；和合识即不离二碍。由于烦恼碍与智碍的出离，不觉与生灭相也就远离，所以即离和合相。和合识破了，染污不觉相不再现前，于是智慧达到了究竟明净。法出离镜，即是本觉随染中的智净相。

四者缘熏习镜，谓依法出离故，遍照众生之心，令修善根，随念示现故。

「四者」、「缘熏习镜」：即是前说的不思议业相。因熏习与缘熏习是相对的，亲切的、内在的，名因熏习镜；疏远的、外来的，名缘熏习镜。「依法」——如来藏「出离」烦恼碍、智碍的原「故」，所以念念「遍照」一切「众生」「心」，「令」众生「修」习「善根」，「随」众生的心「念」而方便「示现」，适应众生的机感而现身说法。佛说法，为众生悟入觉性的外缘。众生修学佛法，是要从多闻熏习得来，所以名缘熏习。

觉体相中所说的四种大义，再综合起来说：一、第一唯约如实空义说；后三约如实不空性说。二、前二约本性清净说；后二约离垢清净说。三、如将因熏习镜中的二义分别来说，如实空及第二的如实不空，约体悟诸法真理说；第二的因熏习与后二，约从因到果的行证说，也即是约觉体起用说。从因熏习到法出离，成自利行；依法出离而缘熏习，成利他用。又，上说众生

心的大义，有体、相、用的三大；乘义，是诸佛乘此法到如来地，菩萨乘此法而得成佛。今说觉体相有四种大义，约虚空以泛明广大，约明净（镜）以论觉体相的大义（于大义中，显示乘义），所以不说三大而为四大。四大的如实空与因熏习镜的如实不空，约体、相二大说；具足无漏熏众生等，约用大说。依如来藏的本具功德内熏习为因，得以出离烦恼碍、智碍而成佛；又依佛智而起妙用。所以此中所说的觉体相，也即是成立大乘义。

参 不觉相

甲 总明体相

所言不觉义者，谓不如实知真如法一故，不觉心起而有其念；念无自相，不离本觉。犹如迷人，依方故迷；若离于方，则无有迷。众生亦尔，依觉故迷；若离觉性，则无不觉。以有不觉妄想心故，能知名义，为说真觉；若离不觉之心，则无真觉自相可说。

阿黎耶和合识中，有觉与不觉二义。上已说觉义，此下明不觉义。

「不觉义」是什么？即是说：「不如实知真如法一。」于真实平等的一法界，不能如实的了知；由于不如实知，所以名不觉。不觉虽有种种，而根本的不觉，是于离言不二的一法界，不能如实的契证。这一根本不觉，即一般说的无始无明住地。它是极根本的，而又极普遍的。真心缘起者，每说迷真起妄，或者误以为由于不如实知而后生起迷妄的。其实，于真如一法界不如实知，名为不觉；不觉，所以不如实知。不可说于一法界不如实知，而后有不觉。约根本不觉说，于境迷蒙的不觉相，是微细难知的。如唯识家说的自证分、证自证分，有能知所知关系而二者同在，也是难以了知的。由于真如平等无差别心的不如实知，就有「不觉心起」。不觉心起，就是虚妄分别心识现前，所以说「而有其念」。有念，所以不觉；不觉，就由于妄念。不觉，依不了真实说；妄念，约乱识妄起说。念与不觉，是不能说有前后的，不过依言说的次第说『不觉心起而有其念』而已。觉是如实不空的，不可说没有自体相。但不觉的虚妄分别念，虽现有它的相、用，若推究起来，「念」是「无自」体「相」的。前明心真如时，曾说到：一切诸法都依妄念而有，

离了心念，就没有一切境界相。其实，不但境界相离念无有，就是念的本身，也无自体相可得。妄境依于妄念，而无自相的虚妄分别念，是依本觉而有的。离本觉，即无妄念可得，所以说「不离本觉」。上面说：依本觉而有不觉；说到不觉，即相反的肯定了觉的本在。如说到阴暗的阳光，即意味著明净的阳光一样。既不离本觉而成不觉，当然也可直从不觉中显示真觉。现举喻来说明：「如」人外行，本向东方走的，不知怎的，走错了方向，行向西方。于是这个「迷人」，就迷失了方向，不知那里是东方、那里是西方！他的所以迷向，是因有四方，「依方故迷」的。假使「离于」四「方」，即「无有迷」可说。「众生」也是这样；众生是迷而不觉的，但他的不觉而迷，不是无所依因的，是「依觉故迷」的——依于本觉而有不觉的。「若离」了本有的「觉性」，也就「无」有「不觉」可说了。众生虽在不觉中，但诸法的觉性，仍然如此常觉，并不因众生的不觉而失却。如人迷了方向，找不到东西南北，而东西南北仍然如故，并不因迷人的迷惑而失却方所。失却方向，是由于迷情；不知一法界相，是由于生灭的不觉分。所以若说从真中生妄、从觉生不觉，就与此喻不合。如把东方错作西方，不是方向使你弄错，而是自己迷错了的。众生依觉成迷，也是迷者自迷，是不离觉性而自迷的，非觉性使众生成迷。迷真起妄，应如此解说。

说到众生迷而不觉，就暗示了诸法真相——不迷真觉的存在。不觉对于觉，固然是大错乱，但也有用处。因为，如上文说：『依不觉故，说有始觉。』这是说「以有不觉妄想心」，所以「能知名义」。真如离言，一切法的概念、名称、定义等，都不与本觉相应。但要使众生开始觉了，必须借重这不觉妄想心，使众生能知诸法的概念、名称、定义，能知不契真理的非是，能知自己在迷中，而进求真觉以契合于真理。这才能从不觉而转成为觉，方有真觉可说，所以说「为说真觉」。真觉，即是始觉；说为始觉，而实是本来如此的本觉。「若离」了「不觉」的妄想「心」，就「无真觉」的「自相可说」，也就无从修行觉悟了。所以从不觉而觉的意义说，不觉是有它相对的用处的。如世间有不合理的现象存在，这才会进求解决不合理的方法，而使它成为合理的。觉与不觉，在生灭门中有著相依的关系，所以下文说的真妄

相熏，虽为唯识者所反对，而实有它的道理。本节，说明不觉是什么，以及从不觉而到始觉的过程中，不觉对于始觉所有的作用。

乙 别说枝末

一 三细相

复次，依不觉故生三种相，与彼不觉相应不离。

上说不觉的总相、根本相，此说不觉的别相、枝末相。不觉所起相有二，即三细相与六粗相。向来所说的『无明不觉生三细，境界为缘长六粗』，即是此中所说的。本论说不觉相有三段文：这里说三细六粗；『生灭因缘』下，说心、意、意识；及后所说七种染心——内容大抵相同，不过每段有它的著重点而已。如此间，有讲者、记者、听者不同，而以讲者为主。若作其他事情，虽还是这几人，然主体者可能不同。本论说的三细六粗，在论主的心念中，是要解决一个论题的，这就是无明缘行等的十二缘起。虽名字有不同，或合二支为一支，而意义是合于十二缘起的。佛说众生杂染流转时，主要即说十二缘起。后代学者，对此缘起义的解释多而不同：有部说有一念、分位等的四种缘起，有说三世缘起，有说二世缘起。解释尽管不同，内容都约十二缘起说。我在《唯识学探源》里，曾经说到：唯识学的发展，与十二缘起的关系极深。后代的虚妄唯识论者，离开十二缘起，明赖耶缘起。赖耶在缘起支中，即识支，识为感受生死的异熟果报体。唯识家从此说起，著重种子生现行，这才发展为赖耶缘起说。本论仍从无明说起，所以与唯识说不同。就生死流转说，唯识者著重种子，即著重从业感果；本论著重无明，即著重起惑而感果。从无明为本以说缘起，虽与唯识者的赖耶缘起说不合，但是合于古典的。

不觉，泛通一切杂染因，而重在根本无明。「依」此不了一法界「不觉」，「故生」起「三种」细「相」。三相虽从不觉生，但「与彼」能生的「不觉相应不离」。这不是如母生子那样的子离母体，而是如根发为枝叶花果，枝叶花果与树根，息息相关而不相离的。还有一重要意义：无明缘行，行缘识……，似乎是一个生一个，但佛说缘起时，却说如环无端。如生死，从出

生、长大、衰老到灭亡，有次第可循，似乎生是最初的。但实际是：死了又生、生了又死，如环无端，生死是无本际的。所以依不觉而生起的三细六粗，虽可说作次第相生，但究其实，不可说无明是第一因。有评《大乘起信论》的三细六粗是竖说的，与唯识八识同时说不合。不知说有前后，而实不可以前后相来局限的。

云何为三？一者无明业相：以依不觉故心动，说名为业。觉则不动，动则有苦，果不离因故。

「三」种相是：「一者」、「无明业相」：十二缘起中，分别说为无明与行。行是业，无明是不觉。现在三相中，著重于业，而总称为无明业相。不如实知即无明，不觉即有业；业与无明，是没有先后而同在的。恐误会作先有无明，后有业，所以说无明业相。在唯识学中，无明业相，即摄得种子（动力）为体的赖耶自证分。业，梵语羯磨，即是作事。为了说明无明业相，所以说：「以依不觉故心动，说名为业。」动，是动词，也可作形容词说。不觉所起的妄念，是虚妄浮动不实的。同时，有不觉即有不觉心现前，也必然有动念的表现，此不觉心的活动就是业。虚浮不实、生灭妄动的心相现前，全因于不觉。若一旦真「觉」，即显「不动」，如说：『常住一心』、『智体不动』。不动，即是超越时间性的；有时间性必有动。十二缘起，不外烦恼、业、苦。现在说：无明的当下即心动，动是行业，作业自然感苦报，所以说「动则有苦」。同时，心动即是心有所受。依因依缘的所有活动，是无常性的；无常是不自在、不稳定的，所以是苦。如现实所感受的，无论是乐是苦，终究是诸所有受一切皆苦。动是不觉心的动作；凡是动作，必有力量予其他以影响，引生某一结果。动必有果，因为「果」是「不离因」的。果从动来，动是无常的，因无常，果也是无常；因苦，果也是苦。这一切，都从不觉妄念的妄动而来。

业，佛教学者间，解说是大大不同的。有部说：业有表、无表业，身口的表、无表业，都是以物质为体的。这与本论所说，相差很远。经部说：业以思心所为体，思是意志的推动力。意力的业相，虽要利用身口的动作而表现出来，但业的实体是思。不但经部这样说，譬喻师也如此说，大乘一分义

也与此相近。其实，烦恼中的主要者，为无明及爱，此二与思是不离而相应的。对世间的真相不知，妄起贪爱执著，说为无明与爱；依此而有的一切身心活动，是业。本论依无明不觉的心动，说明为业，是并无不合的。

二者能见相，以依动故能见，不动则无见。

「二者」、是「能见相」：即十二缘起中的识。见，不一定是眼见；凡心识的能了知，都名为见。能见相，是「依」业相的「动」而「能见」的，若「不动」，「则无」有「见」。此能见相，在唯识学中，应是见分，属于能分别的。动，为什么能见？这似乎难懂，这不妨从睡眠与修定的事实来说明。如人初睡醒时，睡眼朦胧的，什么都还不知；若心一动而注意时，眼可以见色，内心也有所了知。又将睡而未入睡眠状态时，一动即起警觉。再如修定者入于深深的定境时，一切相不现前；出定的时候，心念一动，即渐知一切。所以不动即不见，动即有见，动与见，也是无先后次第的。

三者境界相，以依能见故境界妄现，离见则无境界。

「三者」、是「境界相」：是相分，为所分别的。「以依能见」心的能取，自然会有所取、所见的「境界妄现」；没有心动能见而没有所见境的。如此心动，即有如此境现。当下动，当下见，当下即有境现，彼此展转相依，不可分别前后的。若「离」了能「见」，「则无境界」妄现。无境就无见，无见就无动，无动就无不觉。一无一切无，契于真如平等的一法界性。此所说的境界相，在十二缘起中，是名色与六处。有部约众生分位说，名色为肉团凝成而未成根，六处为六根完具。其实，名是精神界，色是物质界，总即五蕴的境界相。约认识说，六处可含摄于名色中。

如比配于玄奘所传的唯识说，此三都是赖耶识的内容。境界相，是赖耶所现起的根、尘、山河大地；能见相，是赖耶见分；业相，是业识种子。此三者的统一性，都是虚妄分别性所摄，即与不觉不相离。然本论说的三相，动即能见，能见即有境现。每一众生的根本不觉——无明即业，业即杂染种子，为宇宙一切法的动力。能见，为众生的细意识，即赖耶见分。境界相，依赖耶而现起的根、尘、山河大地等的器界，为赖耶的相分（然地论师，都

摄属第七识中）。但此，是微细的心境，是不可思议的。所以《成唯识论》说为：『不可知执受、处、了。』总之，此中所说的，似乎次第相生，而实是当下动、当下见、当下有境现。三者与根本不觉，是浑然为一、相应不相离的。

二 六粗相

以有境界缘故，复生六种相。云何为六？一者智相，依于境界，心起分别，爱与不爱故。

上说的三细，与不觉是相应不相离的；虽说有次第，而实同时存在的。这如初醒朦胧的心，虽有心境而浑然不明晰；若醒时，境能引心，心缘于境，心境即分明。所以地论师说：事识——粗心，可分为六识，随境得名，而妄识（真识）——细心，是不能以根境分别，但总名为一。今说六粗相，即到达心境明显的境界。前二种，虽属于粗相，但也还是微细而难知的。不论是易知、难知，六粗都是有心、有境，依心境相待的关系说；著重于「有境界」为「缘」，与上依不觉而有不同。

以有境界为缘所「生」的「六种」粗「相」中，「一者」、是「智相」：智相，等于十二缘起中的触。境界，是名色、六处；依此为缘起触，触是心境相涉时所起的识触。所以，智相不是智慧，而是「依于境界」为缘，「心起分别」的分别智。由于心分别境，因而有「爱与不爱」。智相的爱与不爱，在十二缘起中，名可意、不可意触。心境相触，不但有认识作用，也有情意作用。所触的境，适合自己情意的，起可意触；不合自己情意的，起不可意触。此爱与不爱，不是严重的烦恼，而是心因境起的一种反应；在分别心上，现起的可意、不可意而已。不过，从此发展下去，自然就会引生贪瞋痴等的烦恼的。在佛典中，智不一定是好的，如《大智度论》里的『心想智力』，就是虚妄的想分别心。又如《胜鬘经》中，于如来藏外说有六识及『心法智』，心法智与前六识都是虚妄分别的。心法智，依唯识家说，等于末那识；依地论家说，是妄识。本论的智相，也许另有根据；但此处，实是虚妄心中（与想相应的）可意、不可意触，不可作智慧解。

二者相续相，依于智故，生其苦乐，觉心起念，相应不断故。

「二者」、是「相续相」：相续，即是次第相续不断。它是「依于智」相而有的。由于对境起心而有爱与不爱，有分别智生，这才「生」起「苦乐」的感受了。以十二缘起说，这是触缘受。感受的苦乐，源于爱不爱而来——合于己意而喜爱的，起乐受；不合己意而不喜爱的，起苦受。本论不说第三者的非苦非乐的舍受。以学派说，自有部传统一直到唯识家，都立有第三者的。如说心性，有善、恶、无记的三性；说感受，有苦、乐、舍的三受。本论不然，明善恶，但论觉与不觉；觉是善，不觉是不善，没有非善非恶的无记法。明感受，不是苦，就是乐，没有非苦非乐的第三者。这种思想，是从大众部来。大众系不立无记，非善即恶。无记，不过是善、恶的不明显，其实还是善的归于善的、恶的归于恶的，无有中容性的无记性。苦、乐也如此，合乎己意的是乐，不合己意的是苦。一般所说的非苦非乐，实是微细的苦、乐，不出苦、乐以外。这是一边倒的，不容许有第三者的。「觉心起念」的觉，不是觉与不觉的觉。古译每译受为觉，所以这里的觉，应作受讲。依智缘境而生起苦乐的感受时，就生起心所法（「念」），而与心识相应。众生感受生死，永久在果报中。生死的果报，不出人、天等五趣。人、天的果报体是乐的，三途的异熟总报体是苦的。其他的异熟生，大抵是苦中带乐、乐中带苦的。由此，在生死中，不是受苦，即是受乐。苦与乐，或有变化，而受是永久「相应不断」的。智相与相续相，以粗细分别，是粗中的微细相。没有心则已，有心即有境相；有心有境，即有可意、不可意触及苦受、乐受。凡此都属于微细心识的活动，而著重于缘起支的感受苦报。若与三细相合说，本论应有两层的惑业苦：一层是细的，如由无明业相而有能见相、所现境，依此而起分别及苦乐果——是为大乘所断的微细变易生死，而为小乘所不能断的。一层是粗的，如由依于执取境界而起业受苦——是为小乘所共断的分段生死，而为凡夫所不断的。二乘所不断的变易生死，决非在断了分段生死以外，又来了一个生死；而实就是心识中的微细难知的惑业苦相。缘起论者，或说前生、后生的二世因果，或说过、现、未来的三世因果。本论约粗细分别，而说有二层因果；约时间说，可通于一世、二世、三世说。

三者执取相，依于相续，缘念境界，住持苦乐，心起著故。

「三者」、是「执取相」：是对于六识所缘的境界，妄想执取。以十二缘起说，是受缘爱。爱是染著，取是执取，爱、取但是程度的差异，并无实质的不同。对境染著，是爱相；进而追求，是取相；合而言之，是爱著执取。爱是要求把握境界，取是要求猎得那境界。这是「依于」苦乐不断的「相续」心而来。依于相续心，「缘念境界」，这是说：心心所于境界中相续的缘虑系念。对于或苦或乐的觉受，相续不断的住持它，所以说「住持苦乐」。住持，有安定义，即在时间上可以延续下去的；或是任持意，对于苦乐的感受，生起坚固的执著。不了解它的虚幻性，而不断的顾恋过去、欣求未来、耽著现在。所以，执取相是「心」在苦、乐受中「起著」。以为有实在的苦受，即心著于苦，生起瞋恨，积极的要求远离它。以为有实在的乐受，即恋著于乐，恳切的希求永久保持。或者，苦未来而要求它不来，来了又设法使它离去；乐未来希望它能来，来了又想不再离去。众生的心，始终著于苦、乐的感受而不断。缘起支中（特别是四谛中），著重于苦乐，这是现实所亲切感受的。出离解脱，要从厌苦出发；分别四谛，从知苦出发。所以，苦乐在人生的感受中，是充满了内容而又最现实的。因此，佛所说的缘起论，不以知识为主，知识是抽象的。

四者计名字相，依于妄执，分别假名言相故。

「四者」、是「计名字相」：这是前六识，特别是第六意识的事。意识的认识境界时，对各各不同的境界，起各各不同的名字相，以为这是什么、那是什么。不特于外境起名字相，内心所有的对象——概念，也是名字相。一般不了名假安立，于是就计执为实有这个、那个。由此妄执，执假为实。不问事实内容，「依于妄执」去「分别假名言相」的计名字相，在有情界中，唯人、天有，其他的动物是没有的，仅有不明显的。计名字相，于缘起中，是取。经说取有四种，而最根本的，为我语取。我是假名，而众生却依此假名，妄执有实在的自我。由此根本的我语取，于是起见取、欲取、戒禁取。此三、四的二相，都是第六意识的妄执。

五者起业相，依于名字，寻名取著，造种种业故。

「五者」、是「起业相」：由于不了苦乐的虚幻，「依于」妄执的「名字」相，「寻名」执实而起计「取著」，于是「造」作「种种」的「业」。上二相，从不了解而执假为实，重在认识的错误；起业相，不但不知假名无实，反而去追求、去执著，由于追求不舍，而造成种种的善恶业。此起业相，十二缘起中，即是有；有即业力。所以，三有实由爱取而来的；没有爱取，也就没有有——业及果报。

六者业系苦相，以依业受果，不自在故。

「六者」、是「业系苦相」：系是系缚，苦是苦果，总指三界系的生死苦报。以十二缘起说，这是有缘生、生缘老死。因为，「依业受果」，果是「不自在」的；不自在，所以名为业系苦相。如上所说，可知从根本不觉而生起的三细、六粗，都顺于十二缘起支的次第。

丙 结归根本

当知无明能生一切染法，以一切染法皆是不觉相故。

这是总结，是不觉相的总结。不觉的根本，是无明。此「无明」，「能生一切染法」；一切染法，即所说的三细六粗，也即是惑、业、苦的三杂染。约特义说，无明不觉是烦恼；约通相说，一切杂染法相，都是无明相。因为一切杂染法，是依于无明而有的；所以说：「以一切染法皆是不觉相。」如从麦种，生起麦芽，开出麦花，结成麦果。此芽、此花、此果，一切无不从麦而来。约能生说，名为麦；约所生说，一切不出麦外。因此，从无明不觉而生起一切，十二缘起（一切杂染法）也都是不觉相。总之，本论说觉与不觉，是包括一切觉、一切不觉的。虽有本觉与始觉，但决不可作差别说——离却本觉说始觉；始觉是同于本觉的。虽有根本不觉与所生的枝末，但一切不离根本不觉，而为不觉所统摄的。

肆 觉与不觉之同异

甲 标列

复次，觉与不觉有二种相。云何为二？一者同相，二者异相。

上来已别说觉与不觉，这里再说到觉与不觉的同异相。本论说：众生是本觉的，但无始来又是成为不觉的。虽是不觉的，而实际仍是觉的，所以又必然要转向于觉的。所以应说「觉与不觉」的相关性。这「有二种相」，「一者」、「同相」，约共同性说；「二者」、「异相」，约差别性说。

乙 同相

言同相者，譬如种种瓦器，皆同微尘性相。如是，无漏、无明种种业幻，皆同真如性相。是故修多罗中，依于此真如义故，说一切众生本来常住，入于涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，毕竟无得。亦无色相可见，而有见色相者，唯是随染业幻所作，非是智色不空之性，以智相无可见故。

先说「同相」：为了易于理解起见，举喻来说明。「譬如种种瓦器，皆同」是「微尘性相」。烧成各式各样的瓦器，形色方面，有大小方圆的不同；显色方面，有青黄赤白的不同。虽有这种种的不同，但都是由泥土所烧成的；说得微细一点，都是由微尘所成的。从微尘性相说，此一瓦器与彼一瓦器，并没有什么不同。此喻，《楞伽经》中也有。除此，经中又举金与庄严具的譬喻。本论虽取《楞伽经》喻，而经以此比喻转识与赖耶识的同异，本论以此喻觉与不觉的同异，所喻略有差别。「如是，无漏」与「无明」的「种种业幻，皆同」是「真如性相」。无漏是觉，无明是不觉。从无明不觉而起的，有种种的业幻，如上所说的三细六粗等。无漏觉体，也可说有业幻，如前所说的不思议业相，以及遍照众生心、随念示现，都是业幻的作用。无漏与无明，所有的种种业相，一觉一不觉，一真一妄，虽然是差别的，但那不过从生灭门中，约如来藏所起的德相妙用及无明所起的杂染相用而说。若推究它的究竟而会归真如，这都是以真如为体性的。无漏，当体是真如性；虚妄相，也不离真如性。真如是绝对的，在真如界内，一切无差别。所以从真如的立场说，一切的一切，无不是真如。「是故」下，引证大乘经说：一、本来涅槃说：「修多罗中」，「依于此真如」的意「义」，「说一切众生」虽在生死流转，而实「本来常住，入于涅槃」。这即生死是涅槃的意义。『依于此真如义故』，贤首疏中没有『真如』、『故』三字，但意义还是一样。如《般若经》、《解深密经》等，都说一切众生本来常住，自性涅槃，本来

寂静；这是大乘经的通义。二、菩提本有说：菩提的本来如此，大乘经中也处处有文。如《金刚经》说：『是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。』既然圣凡平等，凡夫也应本具菩提法。所以说：「菩提」「非可修相，非可作相，毕竟无得」。本来如此的，当然是不可修集的、不可造作的。无修、无作，即是毕竟无所得的。此约一切法同真如性说，若约生灭门中随染还净说，由凡夫到圣者，从杂染到清净，不但菩提从修而得，涅槃也可说证入。约法性平等说，不生不灭，寂灭常住；众生本来是佛；因为这都是以真如性为体的。所以，唯识家说：约此义，也可说菩提法是非可修、非可作的。但本论的真如说，著重于真如与心、真如与觉性的统一。所以，约真如义，不但是理法性，而也是心与觉的无为本具。这所以为唯识学者所不能承认。

此下，遣疑执。上说无漏种种业幻、不思议业相，也许以为佛有色相，如众生可见的。不知如来法身不可以三十二相、八十种好见的，法身是绝待的、不可以相取的，所以说「无色相可见」。「而」经说众生见如来有三十二相、八十种好，似乎「有见色相」的，那「是随染」所起，「业幻所作」的；即所说觉体随染而有的色相。离染污的不净色，所以说得无染的净色；见佛时，因众生机感，即见佛的相好如何。其实，这「非是」法身自体的「智色不空」的真「性」，因为真实的、淳净的「智相」是「无可见」的。真如体即如来藏，以净智为性。法身的不思议色，性即净智，所以名为智色；智色即如来藏不空性的显发。既即智为性，所以是不可见的。不空性的智色，《楞严经》中，即说为性水真空、性空真水等。所以究竟圆满的大智中，无漏、无明同为真如性相，没有差别。而无漏业幻，同真如性而即智为性，与无明业幻的同真如性而与智不相应，还是有著不同的。

丙 异相

言异相者，如种种瓦器，各各不同。如是，无漏、无明，随染幻差别，性染幻差别故。

再从生灭门的观点，说觉与不觉的「异相」：「如种种」的「瓦器」，虽都是微尘所作成的，但彼此形色作用是「各各不同」的。「如是」，「无漏」与「无明」，虽同一真如性相，但无漏智性由于「随染幻」，而似有「差别」；有漏无明由于体「性」即是「染幻」，而有种种的「差别」。所以，不特无漏与无明是彼此差别的；但约无漏或无明说，也是各各千差万别的。

真如法性中，一切是平等的。无漏智、有漏无明（识），唯识学者虽说同一法性，而从染、净依他起中以明差别——在染依他中说有漏、无明、杂染事；净依他中说无漏、正智、清净事。本论明觉与不觉，也是同一真如性的。但无漏清净觉性，是即真如为体，是菩提本有的。作差别的说明时，依真心随染以明无漏，依无明性染以明有漏。这是两家诤论的焦点。

第二目 生灭（心）因缘

壹 藏心为依之诸识生起

甲 总标

复次，生灭因缘者，所谓众生依心、意、意识转故。

「生灭因缘」，即生灭心的因缘，这如经中所说的「众生依心、意、意识转」。这里说的因缘，是泛指依此而有彼的因缘义。生灭的心是怎样生起的？大乘经一致说：依心、意、意识为因缘而生起；转即生起义。心、意、意识，旧译的《楞伽经》，即如此；唐译作心、意、识。唯识学派中，有一意识师。在一意识师看来，前六识都可以称为意识。这因为：一、虽依眼等根缘色等境，而实为一意识的随根而得，不过依名不同。二、依意而生名意识，六识都依意而生，所以六识都可名意识。本论下文所说的意识，即是总约六识而说；本论是顺于一意识师的。依此，译为心、意、意识；与多识论者的译为心、意、识不同。

依心、意、意识转，即是说：依心有意生起，依心、意有意识生起。论到诸识的生起，有二说：一、本末相生说：如本论的依心有意，依心、意有意识。但这非本论所特有，《成唯识论》说『阿赖耶为依，故有末那转；依止心及意，余转识得生』，即与此相同。《瑜伽师地论．本地分》说：六识

依意及阿赖耶种子识生；意依阿赖耶种子识生，这也与本论相近。支那内学院说《大乘起信论》竖说诸识违瑜伽，这是大大误解的！二、种现依生说：此赖耶心，依何而起？即说转识熏习赖耶。赖耶与转识相互为依，如说：『诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦复为因性。』此互为因果义，与本论少有不同。但转识为赖耶依，还是约熏习种子说。其后，《成唯识论》以为：五识生起，必有意识、意、赖耶；意识生起，必依末那、赖耶；末那必依阿赖耶；阿赖耶又必依末那。这著重于现行识的更互相依；在说明上，但是平等的横论，而缺本末的竖说。

本论明心、意、意识，大体同于古代地论师，与真谛、玄奘不同。地论师分心识为三类：(一)、事识，即前六识。(二)、妄识，即第七识。(三)、真识，即第八识。真与妄，众生位中实是不相离的，但指妄识中的真心为第八；不离真心的妄识——以无明为主的妄心为第七识。第七妄识中，所含的作用极多；本论分意为五种，实与地论师的妄识相近。论到本论的心意识说，应说明二点：一、本论所说心、意（中有五识）、识的名字，差不多全出于魏菩提流支所译的《楞伽经》。如业识、转识，是魏译《楞伽经》中的业相识、转相识省去『相』字的变名。智识一名，唯是魏译《楞伽经》所有的。唯真识（真心）一名，见于宋译《楞伽经》。由此，可见本论是参考了《楞伽经》的。但本论虽采用了《楞伽经》的术语，而没有采用它的意义。这一点，贤首也是知道的。二、本论受有锡兰佛学的影响。西元五百十年左右，有从南方来的僧伽婆罗，译《解脱道论》。《解脱道论》即《清净道论》所依据，锡兰是盛传此论的。《解脱道论》，明心识是竖论的。玄奘所传的九心轮，即是由心识的发动到止息，最多凡经历九位；这与《解脱道论》的说法相同。本论诸识的名字，也与《解脱道论》大体相似。如《解脱道论》第一识名为有分，是生死的根本心；本论称之为阿黎耶识，虽不名为有分，然作用相近。唯识学者，早就说过：阿赖耶识又名有分识。第二名为转，即与本论的转识相当。然依西藏所传，转是动的意思，即应与业识相当。第三名为见，似与本论所说的现识相当；然与转识（即三细相中的能见相）相近。第四名所受，即三相中的境界相；应与现识相近。第五名分别，即本论能分

别染净法的智识。第六名令起，即前六粗相中的起业相，为本论意识的作用之一。今列九心轮如下：

玄奘传： 有分 能引发 寻求 安立 势用 反缘 有分

| | \ |

解脱道论：有分─转──见─所受─分别─令起─速─彼事─有分

西藏传： 有分 动 见 寻求 分别 行 能转

这是约心识发展的过程而竖说的。《成实论》明识想受行，也是竖说的。心识的从细到粗、从认识到作事，都有此发展的意义。本论约心、意、意识而竖说，与《解脱道论》相合；本论也应该是参考过《解脱道论》的。真谛所译的《摄大乘论》，有二派：(一)、多心论者，(二)、一心论者。多心论者，近于北方所传的，横说六识或八识。一心论者，即一意识师，从细到粗，是前后竖说的。本论明心意识，与玄奘所传的多少不同，这不要以为希奇。佛法本是无量无边，非一家一说所能尽的。本论不是传袭一家一派，而是综合众说而自成一完整体系的。更应该知道：诸识的竖说与横说，不一定是冲突的。如一棵树，由根而干而枝而叶而花而果，是竖的发展。但也可横论，如一眼望去，根干枝叶花果，都同时的呈现，这不是同时存在吗？可是，虽同时现前，而根干枝叶还是有它的前后性。所以，众生的心识，可约先后发展的生起次第说，也可约一时同在展转相依说。横竖都可以说，不可偏宗横论八识而诽拨本论。贤首疏中，为了融会，常与唯识宗所说的诸识相配属，实也是难得恰当！

乙 依心起意

一 别明五意

此义云何？以依阿黎耶识说有无明，不觉而起、能见、能现、能取境界、起念相续，故说为意。

先说依心起意。心即众生心；于生灭门中，即阿黎耶识。「依阿黎耶识」，「说有无明」，点出有漏杂染心的根本。阿赖耶识，依觉、不觉（或明、无明）不一不异的统一而存在。所以说『依阿黎耶识说有无明』，此无明，

是阿赖耶识（心）中的无始无明住地。宋译《楞伽经》，有与此相近的文义，如说：『如来之藏……无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地，与七识俱。』阿赖耶识是如来藏为无始虚妄所熏染而成，即有无始无明。赖耶识有无明分，所以「不觉而起、能见、能现、能取境界、起念相续」。不觉而起，即三细六粗中因无明而动起的业相；能见，即能见相；能现，即境界相；能取境界，即智相；起念相续，即相续相。依根本无明——识藏心所起的这些，在心意识中，即「说」名「为意」。本论以五相为意，意即末那，摄义极广大；而阿赖耶心，但摄得根本的不觉分。意的五相，与三细及六粗中前二相，对列如下：

无明业相 能见相 境界相 智（分别）相 相续相以下

不觉而起 见 能 现 能取境界 起念相续

（业识） （转识） （现识） （智识） （相续识）

此意复有五种名。云何为五？一者名为业识，谓无明力不觉心动故。

「意」有五种相，即说「有五种名」。「一者」、「名为业识」：根本无明——不觉，阿黎耶心所摄；所以虽有无明不觉处即有业，而意中但说为业识。业识，即由于赖耶心的「无明力不觉」知一法界性而起的「心动」。妄心现起即是动，动即是业。动即有生灭心，即为业识。《楞伽经》中的业相，为赖耶识中虚妄熏习的种子。

二者名为转识，依于动心能见相故。

「二者」、「名为转识」：即三相的能见相。转，生起义。《楞伽经》的转相，约一切现行识说；或如唯识者所说的七转识。但《解脱道论》，有分识下，名为转；转是内心动发（近于警心令动的作意）的阶段。本论即解说为：「依于动心」而有「能见相」现起。内心动发，虽还不曾能及外境，但已转起了能见分别心。

三者名为现识，所谓能现一切境界，犹如明镜现于色像。现识亦尔，随其五尘对至即现，无有前后，以一切时任运而起常在前故。

「三者」、「名为现识」：此名出《楞伽经》，即是阿赖耶识异名，赖耶是现起一切根尘器界的。但本论，著重于境界相，解说为「能现一切境界」。动心有能见的力量；有能分别见，当下即于动心的能见中，现起一切境界。《楞伽经》约能现得名，本论约不离自心的所现说。「如明镜现于色像」，色像在镜中，喻说不离内心而有境界。明镜能一时顿现，细心的妄现境界也是顿现，与六识缘境次第各别不同。所以说：「现识」也如此，「随」色声香味触——「五尘对至即现，无有前后」。对至，即现为境界义。现识的现起一切境界，是顿起而无有前后的，如明镜而顿现色像一样。所以无前无后的顿现，因为「一切时」中，都随业力成熟「任运而起」，「常在」心识中现「前」。唯识者说：阿赖耶识如受人身（五趣都如此）时，人趣的一切根身器界即一时变现。本论但约五尘说；依《楞伽经》，实顿现十八界事。说顿现一切境界，约因缘成熟而说；如趣生异熟不同的、因缘不具足的，或受对治了的，都不现前。山河大地等境界，不因个人的认识而存在，是恒时任运而变现不失；但还是唯心的，即由于此。

四者名为智识，谓分别染净法故。

「四者」、「名为智识」：由转识的能见，而有现识的一切境界，心境相关，即有分别境界的能力；《解脱道论》即名此为分别，今名为智识。「分别染净法」，有二义：一、境界有染有净，所以分别为染净。二、心识缘境，而心起染或起净，名为分别染净。

五者名为相续识，以念相应不断故；住持过去无量世等善恶之业，令不失故；复能成熟现在未来苦乐等报无差违故。能令现在已经之事，忽然而念；未来之事，不觉妄虑。

「五者」、「名为相续识」：既心境相关而起分别，任何分别，都有一种影像留在心识中。不断的分别，即不断的保存心像下来。由于过去分别的熏习，现在又能生起；生起后又熏集。「以念相应不断」，所以名相续识。念相应，指分别心缘量境界，即不断起念；念是相应的心所法。凡心起分别，即有种种差别影像；此影像于心中现，即是念。不断的分别，即不断的念

，即由认识而有种种概念积留在心识中。世间的心识分别，都不能离念，一切都与念相应而来。由于念相应不断，所以能「住持过去无量世等」的「善恶」「业，令不失」坏。无量百千万世的善业恶业，都由此念的相续而住持不失。还有，「能成熟现在未来苦乐等报无差违」。现在及未来的苦报乐报，由某种业，得某种报，决无错乱，这也是相续识中的念力。受熏而业力不失，所以业种能增长成熟，发现为苦乐报的总体。前六识的异熟，也是依相续识中的业力而发生出来的。业的熏集增长，和由业而招感异熟果，都依此相续识而有。还有，住持业力而感果，与过去的事情能记忆一样。所以，由相续识中念相应不断，「能令现在」对于「已经」的「事」情，无意中「忽然而念」起。曾经的事情，现在能忽然的浮现在心中，即因为过去曾经的时候，当下有一影像（念）保留下来。这种保存经验而不失，也是相续识的力量。还有，「未来」的「事」情，众生在不知「不觉」间，每要去「妄」想思「虑」它。未来的事情还没有来，而无意间要预想这样、那样。这由于相续识中，含藏了过去的种种见闻熏习的缘故。时间是前后相的，依于现在想到从前，即成过去；依于现在推到将来，即成未来。一切虚妄法，都是有前后性的。想到未来，不是到了未来，只是过去的经验推衍而用于未来。一切业果的建立，和记忆过去、设想未来，都因有此相续识而成立。

五意说，约缘起支说，与行、识、名色、六处、触、受支相当。约九心轮说，与转、见、所受、分别、令起相当。然五意的综为一组，为本论特有的教说，有深切注意的必要。五意说，是合著次第生起过程的，与《瑜伽师地论》者五心说，应有关系。率尔心，即不觉而起的业识。寻求心，以心趣境而著重能边；决定心，以心了境而著重于境相的明确。这二者，与转识、现识相当。智识的分别染净，即染净心。相续识的念相应不断，即等流心。五意的合为一组，应与《瑜伽师地论》的五心说有关。五心说，出于《瑜伽师地论》（第三卷）〈意地〉中。考真谛三藏，曾译出《十七地论》初五卷。一般的心意识，真谛译《摄大乘论》中，作意心识。所以《瑜伽师地论》的五心，真谛可能是译作五意的。这样，本论的五意说，是有著明确的渊源了。当然，本论是摄取一切资料而成为独创完整的体系，不必与古说完全一致。

五意中的初三，依动心而有分别，即分别而现所分别。这三者，是极微细的心境，而成浑然不离的妄识。比对于玄奘传的唯识说：业识为摄得虚妄熏习的赖耶自证分；见识为赖耶的见分；现识为赖耶的相分。这三者，为不可知的赖耶心境。依于微细的心境而到达心境相关，心境分明的境地，即是粗相。而粗中之细的：智识著重于分别染净的执著，相续识著重于受熏、持种、执持根身。地论师以此为第七阿陀那识的事用。摄论师以为：除分别染净的一分我执而外，其他都是执相黎耶与果报黎耶的事用。唯识师以为：执取是第七末那，而受熏、持种等属于赖耶。其实，虚妄的细意识，是诸识和集名为一意。后代学者的分为二类，各有分类的标准，所以不能一致，而内容都是这些。

本论的相续识：『念相应不断』，为主要特性。而无量百千劫的业力不失，即唯识者受熏、持种的种子（因相）赖耶；住持业报，即受熏成熟而变的果报（果相）赖耶。所说的忽然而忆过去、不觉而虑未来，这不是说明意识的追念过去、预计未来，而著重那『忽然』、『不觉』。无意间会忽然如此，实由过去经验的熏习保持。过去经验的重现，以现在望过去，即成记忆；以现在望未来，即成预计。经验的保持，实与业力的保持同一原理，这都由于念。对分别心说，念即心上所有的种种心所作用。对境界说，念即心上所起的境象，即概念。从三世说，忆念过去、想念未来，实即曾习的心念的重现。念相应不断，为相续识的重要内容。此五意，大体说，是从相依生起的立场，而为奘传第八识与第七识的内容。

二 结成唯心

是故三界虚伪，唯心所作，离心则无六尘境界。此义云何？以一切法皆从心起妄念而生。一切分别即分别自心，心不见心，无相可得。当知世间一切境界，皆依众生无明妄心而得住持。是故一切法，如镜中像，无体可得。唯心虚妄，以心生则种种法生，心灭则种种法灭故。

上说依心所起的五意，此结成唯心说。前说一切法依心而有，目的在说明三界唯心。所以承上文说「是故」可以证成：「三界」所有的一切事，都

是「虚伪」不实，「唯」是自「心所」造「作」的。三界事，不外能缘的心、所缘的诸境，以及有情的活动。由过去的业感现在的果，由现造的业感未来的果；记忆过去，预虑未来——这一切，审细的推究起来，不外是唯心所作、虚妄不实的。既唯心所作，所以「离心则无六尘境界」，并不像一般的错误认识，以为有离心的外境。心外无境，即成唯心说。唯心，是摄境从心，总括精神与物质的现象，而解为一心所现的二面，与一般单指认识作用为心不同。以十八界说，没有六尘境，还有六根、六识。但六根也是所认识的；六识，自体是识，而也是所知境摄。所以，此中所说的六尘境界，概括了自心妄现的一切。

唯心所作，离心无境——「此义」还要略为解释。「以」三界「一切法」，「皆」是「从」无明妄「心」所「起」的「妄念而生」的。本论上文说：『不觉心起而有其念』，即妄念。此处的妄念，即无明业相、业识。有妄念心即有妄境现起，也即有心境分别、熏习而有一切。一般以为认识到的是离心外在的，不知「一切分别」都「即」是「分别自」己的「心」念，并不是真有什么外境可为自心所分别。如蜘蛛吐丝成网，而又往来于网上一样。自心分别自心，见于《解深密经》，如魏菩提流支译的《深密解脱经》说：『世尊！若彼心境像不异于心，云何心即能观于心？佛言：弥勒！彼处无有一法能观一法，而彼心生如是现见。』真谛译的《摄大乘论》，也引有此文。奘译《解深密经》的〈分别瑜伽品〉，说得更明白：『世尊！若彼所行影像，即与此心无有异者，云何此心还见此心？善男子！此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。』境从心生；心分别境，实是分别自心。似乎自心是有取的、有所见的，其实无有少法能见少法。所以说：「心不见心，无相可得。」自心分别自心，实是自心现分别时，即有所分别于自心中现，并非自心对于自心确有所见、所取相可得。但常人，不觉分别自心，总以为是分别外境、实有外境相可得了。所以，「当知世间」的「一切」六尘「境界」，都是「依众生」的「无明妄心而得住持」的。一切境界，依妄心而住持，即依妄心为依止、依妄心而安立的意义。依无明妄心而有的，并没有它的实自性，所以「一切法，如镜中像」一样，「无体可得」。

镜中的像，不是实有的，而是依镜而安立的，影现于镜中的。见镜像时，似乎见到镜中有像，实是自见面貌的假相。奘译的《解深密经》说：『如依善莹清净镜面，以质为缘，还见本质，而谓我今见于影像，及谓离质别有所行影像显现。』由此，本论所说的唯心、自心分别自心、如镜中像，都是引用《解深密经》的。诸法是唯心的，但一般人，总觉心外的境界是真实有的。因此，成立唯心，必须说明：心外的境界，似乎离心外在，而实是不离心的。这样，一切是「唯心」的，「虚妄」的「心生则种种法生，心灭则种种法灭」。如此心生，如此法生；如此心灭，如此法灭。法是依心而存在的；本无外境而现似外境，全出于妄心的幻现。

唯心，我向来说要经过三个层次才能圆成自说：一、六识的认识境界时，了解得境无实体，唯是认识心中所现的影像相。所取相是无实的，而能取相是有的。以心夺境，此为主观的唯心论。我国理学者，有主观唯心论的性质。如这朵花是心识所现起的，不见这花时，有没有这朵花存在？有人就说：在我注意时，就有这花相现起；若不注意时，这花相就隐而不现了。若唯作此说，即不圆满。因有众多的境相，在不认识它时，还是存在而不容否认的。二、虚妄唯识者的阿赖耶识说，为客观的唯心论。有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是赖耶顿变顿现的。六识去分别时，依这境相为本质而现影像相；不起六识分别时，也还是有这些境相存在的。赖耶识的执受境界，对于六境的分别，是客观存在的。赖耶所变的境界，对于赖耶，还是唯心所现的。三、客观唯心论，还是不彻底的；因为清净的、无为的，不是此妄识所显现的。要进一步的达到一切唯是真实心，方是唯心的极致。不但妄境依于妄心，妄境妄心又都是不离真心而现起的。一切的事相与理性、杂染与清净，统摄于真常心中。本论从众生心有觉与不觉义说起，能综合主观（摄所从能）、客观（摄现从种）、真常（摄事从理）的三类唯心说。《楞伽经》也是贯彻此三者而说唯心的。所以真能悟入真如理性时，唯一真心，而到达绝对唯心论的实证。但唯心论的证明方法，始终是不离主观唯心的立场。或以忆念过未无体说，或以定心境界说，证明境依心起、心生法生。赖耶唯心或真常唯心，决非一般所能信受解了的。所以，本论在思想体系中，

属于绝对的真常唯心论；而说明唯心的理由，与客观唯心论，其实与主观唯心论者，并无差别。

丙 依意意识转

复次，言意识者，即此相续识。依诸凡夫取著转深，计我我所，种种妄执，随事攀缘，分别六尘，名为意识；亦名分离识，又复说名分别事识。此识依见、爱烦恼增长义故。

再说依意意识转。「意识」，不但是第六意识，而是前六识的总名，六识都是依意而生起的。本论的立场，是一意识师。实唯一意识，由于随所依根而了不同的所缘境，才名为眼等的五识。其实，五识只是意识的多方面活动。就是所说的五种意，也不过是粗细不同而已，并没有判然不同的五意。如海水的波平如镜，有小风即有小浪，有大风即有大浪；大小浪也不是隔开的，大浪中也含有微波。所以，这里说的意识，不在五意以外，而是「即此」五意中的「相续识」。不但是相续识，也即是无明妄念。本论依一意识的发展次第，说有五意，以『念相应不断』的相续识为第五（等流）。然众生从无始以来，即是这样的妄念相续不断，所以妄念与相续决不限于这一阶段。如说『一切诸法唯依妄念而有差别』；『离念境界，唯证相应』；『从本来念念相续，未曾离念』；『不觉心起而有其念』——念是贯彻于虚妄生灭心的。如说『灭相续心相，显现法身』；『无明灭，相续则灭』；相续，也是和合识中依无明而起的妄识之流。所以，意识，即此相续识的粗分别；而以前的业识等等，也不外妄念相续识的某一形态、某一特征。这是对于本论心识说，所必须了解的。

意识即是这相续识，但约作用不同而立名。「依诸凡夫」的认识说，起心动念，都是意识的境界。心与意的境界，凡夫是不了解的。凡夫，约二乘说：没有证得圣果以前，发趣声闻或缘觉行的凡夫。约大乘说：菩萨发心住以前，未离意识境界，名发趣菩萨行的凡夫。除此，一般没有趣求出世的凡夫。这里所说，通于这三类凡夫。凡夫于相续识中，于所缘的境界，计「取」执「著」，展「转」加「深」。五种意，通于三乘圣者，但计执轻微。凡夫

的取著，如心起执著的执取相，分别名言的计名字相，都是这计著转深的意识境界。取著时，「计」执内在的为自「我」；执与己相对的为「我所」。除这计我我所的重要妄执外，还有无边的妄执——执常执断、执有执无等「种种妄执」。这我我所为首的种种妄执，都是「随」所缘的境「事」而「攀缘」。攀缘，约认识说，是缘虑境界；约情意说，是追求境界、爱著境界。总之，无非「分别六尘」而起种种的妄执。这「名为意识」，意识，即含得一般所说的六识。此意识，也「名分离识」。分离识的名称，经论中还待寻考。识是了别义，于一合相的境界中，区分差别——是此非彼、是彼非此，这才能构成认识。意识有综合作用也有分析作用，而必有与他区分的认识，所以名为分离识。此意识，「又」「名分别事识」，见于《楞伽经》中。事，是六尘境界；于六尘境界，或作总相分别，或作别相分别，所以立名分别事识。意识——六识，是依根了境各各差别的。此三，是意识的异名。

从意而起意识，于微细妄识中而起粗显的妄分别。「此」名为分别事识的意「识」，与心、意不同，是「依见、爱烦恼」而「增长」的。烦恼，是内心的染污作用；能使身心烦动，恼乱不安，现在、未来感受苦报。烦恼虽多，而以见、爱烦恼为主。见，是深刻坚固的认识，通于正见；但此处约邪见、倒见说，有执著性，重于认识的。爱，是染著性，即心染于境，为境所动而不得自主，重在情意的。由爱而起贪取，由见而生诸见；烦恼虽多，可以见、爱统摄一切。或说：对于真理的障碍，不能见真理，为见惑；对于事相的染著，不能于事用无碍，为爱惑。此二惑依断除说，即分为见所断的与修所断的。见理是一悟即彻底的，所以见道所断惑，总名见惑。爱是生活事相的染著，要慢慢的净化过来。所以得见道后，要依悟境去如实修行，从实践的过程中，次第断除。约三界的爱烦恼说，分为欲爱、色爱、无色爱。见理，是思想的搞通；但还要从工作的体验中去完满的表现出来。声闻初果的见道，禅宗的破本参，都是见理。然因爱烦恼未断，仍会为事相所蒙惑而堕落。不过，曾经法性的正悟，三恶道的恶业是不作了的；生死已作界限，不久终是要了脱的。意识，依见、爱烦恼而得增长；而二烦恼，也是依意识而得生起。由意识生二烦恼，由二烦恼增长意识，意识与二烦恼，展转相引而

又彼此相互依存。此见、爱烦恼，即声闻法中常明的烦恼。

贰 无明为依之染心还灭

甲 略明缘起甚深

依无明熏习所起识者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所觉。谓依菩萨，从初正信发心观察；若证法身，得少分知；乃至菩萨究竟地不能尽知，唯佛穷了。

依心起意，依心意起意识，重在杂染心识的依因缘而生起。现在，即明染心的因缘不具而离灭。上文说『此识依见、爱烦恼增长』，实则不但意识依烦恼增长，五意也因微细的烦恼而增长。心、意、识，都是杂染的，虚妄分别为性的。从虚妄分别所起识，即与染惑根本的无明不离。必须断尽妄心的无明，净智的真心才可以显现，才名为转识成智。这一科，应与上文连合去了解。

这说明缘起甚深；《摄大乘论》也有说明缘起甚深处，然与本论极不相同。无明，根本的、微细的，是阿赖耶识中的不觉分。意识，依见、爱烦恼而增长。依心起意，五种意是依无明不觉而生起。熏习，是给与力量。由无明妄动力所引的识，名「依无明熏习所起识」。今约此差别义说；若约无明妄染的贯彻始终说，凡依根本无明熏习所起的，不但五意，分别事识也是无明熏习所起的。然无明熏生的意识境界，二乘是能断能知的。今依无明（直接）所生起的微细妄识，即依心所起意，所以「非凡夫能知」，也「非二乘」的「智慧所觉」。声闻、缘觉志在了生死得解脱，不求一切种智，所以不知根本。菩萨求一切种智，一切种智以彻了一切法为境，所以唯有「依菩萨」行者，「从」最「初」于大乘起「正信」时起，即「发心观察」无明熏习所生识。正信心未成就以前，名十信；既成就正信，即进入初发心住。初入正信发心住的菩萨，于无明所起的微细妄识，即能起观察：或从意识的比观类推而得，或依经论中所说的观察而知。虽起类似的了知，但还不能真知。「若」登初地以上菩萨，能「证法身」，这才能「得少分知」。少分知，即证知一分。这样的分分了知，一直到「菩萨究竟地」——第十法云地，也还「

不能尽知」。「唯」有成了「佛」，才能彻始彻终的「穷」尽明「了」。所以《法华经》说：『唯佛与佛，乃能究尽诸法实相。』《涅槃经》也说：『菩萨见终不见始，佛见终亦见始。』有一分无明，即有一分不能了解；离一分无明，即得一分智慧。到成佛，一切烦恼尽离，真智全显，才能彻了依无明熏习而起的底里。无明为缘而起的，是这样的甚深！

乙 广显缘起生灭

一 无明由起

何以故？是心从本已来，自性清净而有无明；为无明所染，有其染心；虽有染心而常恒不变，是故此义唯佛能知。所谓心性常无念故，名为不变；以不达一法界故，心不相应，忽然念起，名为无明。

缘起的根元为无明，无明是怎样染污自心？这里给予解说。这是引用《胜鬘经》说。「是」众生「心」，「从本已来」，是「自性清净」的。然而，自性清净「而」从本以来又「有无明」。自性清净心与无明俱，所以自性清净心「为无明所染，有」「染心」的妄起。自性清净心，即觉；无明，即不觉。众生无始以来有阿赖耶识，即无始来是不生不灭（净）与生灭（染）的和合统一。此和合识中的根本无明，也无始来成就，所以不能说从真心生妄心。自性清净心，为无明所染而现为染心，染心即业识等。「虽」无始来即「有染心」，「而」自性清净心，还是「常恒不变」，照样的清净。「故此」『不染而染，染而不染』的心识缘起「义」，「唯佛能知」，不是凡夫二乘所能了解的。如《楞伽经》说：『我于《胜鬘经》中，为利根人曾说此义。』这自性清净而有染心，有染心而自性常恒清净，古德以火烧虚空为喻。虚空本来是没有热性的，由于火烧，虚空也是热的；实则，虚空还是没有热相的。虚空经火烧而似有热相，喻自性清净心为无明所染而有染心；虚空似有热相而自性不热，喻自性清净心虽现有染心而自性仍为清净。唯识家但承认真实不变，所以与本论的思想有差别。这即是贤首家所说的『不变随缘，随缘不变』义。唯一净心而不妨有染相的差别，所以觉与不觉，有著矛盾而统一，统一中有矛盾的意义。这是难理解的，唯佛能知。从佛现证而方便安

立，即无始来有此相关而又相对的二元。一、「心性」：是「常无念」的，所以「名为不变」，是常是恒。无念，即没有妄心所起的名言相——概念。法性，都是离言绝相的。众生心的当体，也是自性清净而无念的，染也好净也好，起也好灭也好，而众生的心性总是没有变易的，无念而不曾障碍有念的。二、无明：心性虽本来离言绝相，而众生从无始来，「不」能如实通「达一法界」。众生「心不」能与法界「相应」，而「忽然」有「念」现「起」，这即「名为无明」。心所以不与一法界相应，即由于妄念现前；由于妄念现前，所以不与法界相应；迷真起妄，本是同一内容的分别解说。所以说忽然，不是无缘无故的突然生起，是形容众生于不知不觉间的任运生起。也因为心性是常恒不变的，所以说念起为忽然，其实是无始来成就的。不了一法界相而起妄念，即名为无明；无明也即念的别名。

这里顺便一论烦恼：上来说到见、爱二烦恼，但见与爱烦恼中，还有二类：一、起烦恼，二、随眠烦恼。起烦恼，即心生起时，有烦恼与心同时现起。心起的时候，有的烦恼并没有生起，但不是断尽没有了，不过没有成为现行，烦恼还是潜在的。这没有生起现行的潜在烦恼（或名烦恼种子），名为随眠。现起与随眠的二烦恼，声闻和缘觉，都是要断尽的。但烦恼（起、随眠）以外，还有习气，这是不障碍二乘得解脱的。如经律中说：阿罗汉有习气，过去如欲心重的，证得阿罗汉，为人说法时，还是先望望听众中的女人。大乘所明的烦恼，即从此义开合而成。有些大乘经，将随眠与习气统一了。见、爱、无明，《阿含经》常是连在一起说的。大乘经即分别见、爱（三）、无明为五住烦恼。住地，即是习气——习地的意思。见道所断烦恼，即：(一)、见一处住地。修道所断烦恼，约三界为三，即：(二)、欲爱住地，(三)、色爱住地，(四)、无色爱住地。这见、修所断的二类四烦恼，二乘是可以断的。(五)、无明住地。无明也有起与习（实等于随眠）二类；如无明起，名为过恒沙上上烦恼。天台宗分烦恼为三大类：见思、尘沙、无明。然依《胜鬘经》、《仁王护国般若经》、《菩萨璎珞本业经》等经，前四烦恼有起有住，无明也有起有住。无明的起烦恼，即是尘沙烦恼。这里所说的无明，即是无始无明住地，是烦恼中最极微细的，是一切烦恼的根源。本论说此

为二：相应的，不相应的。无始无明住地，是不相应的。《胜鬘经》的本义，凡是现起的烦恼，即名为心相应；凡随眠潜在的习气（住地），没有现起于六识中的，名为不相应。而本论引用《胜鬘经》，所说却不取种现义。依心起意的（三细意）微细妄心，名为不相应染。依意的后二及意识中，名为相应染。本论不从种子现行立说，约烦恼与微细妄心虽可分别而浑融如一，所以名不相应。如依心取境而生分别，心境分离而于心上起念（心所有法）分别；妄心与染污心所明显的差别，而同时同缘，共作一事，即名为相应。到意识，相应的意义更为明显。本论说烦恼染心，明相应不相应，与唯识学的种现说不同，也与《胜鬘经》说不合。

二 染心（生起）还灭

染心者有六种。云何为六？

无明与染心是有分别的。无明，约不了一法界的根本不觉说；「染心」是依无明而起的，共「有六种」。这里的无明与六种染心，和上面的心、意、意识，三细、六粗，都是同一的。不过约缘起的惑业苦，说为三细六粗；约心识的次第开展，说为心、（五）意、意识；约惑障，说为无明与染心。

一者执相应染，依二乘解脱，及信相应地远离故。

从无明所起的六染心，从粗到细来说。「一者」、「执相应染」：意识相应染；即六粗相中的执取相、计名字相。意识与见、爱烦恼的染心俱起，外取计著，所以名执相应染。约二乘说，此「依二乘」的「解脱」，得无学解脱时，能远离断尽。约大乘说，登初发心住的「信相应地」，即能「远离」。二乘所勤于断除的，初住菩萨即可断除；所以《华严经》中，初住也说为悟不由他。真谛传说十解能断我执，也与此相合。

二者不断相应染，依信相应地修学方便，渐渐能舍，得净心地究竟离故。

「二者」、「不断相应染」：这是与相续识相应的烦恼，也是六粗的相续相。相续识的烦恼，二乘是不能舍的。大乘「依」初住——「信相应地」——起，「修学」六度、四摄、止观等「方便，渐渐」地「能舍」此不断相应染。一直到「得净心地」，即初欢喜地菩萨，才能「究竟」的舍「离」。

净心，声闻即见道时的四证净，菩萨是初地时的证见真如。此时，清净的信解心，能舍离不断相应染。二乘所断的分别、俱生二种我执，菩萨在初住时已经断除；而二乘所不断的，属于分别的法执，菩萨于十住中渐舍，到净心地时能究竟离。初地证见法空，证知如来藏性，即可远离此不断相应染。

三者分别智相应染，依具戒地渐离，乃至无相方便地究竟离故。

「三者」、「分别智相应染」：是智识相应的烦恼，也是六粗中的智相。智识，对境生心而起分别，分别染净。与分别心相应的烦恼，即名分别智相应染，这要「依具戒地渐离」。具戒地，即第二离垢地；二地戒波罗蜜多圆满，所以特名具戒地。从二地起，能渐离此分别智相应染；一直到「无相方便地」，才能「究竟」远「离」。无相方便地，即第七远行地；七地以前为有相地，还不能一向显示无相真实。第七地能纯无相观而还有功用；有功用，即是要假方便而起无相观。第八地才不假功用而入无相。无相，体证离言法性而不为法相所惑乱；七地虽有功用而能现观无相，所以名无相方便地。到此，分别智相应染，能究竟远离。

四者现色不相应染，依色自在地能离故。

「现色不相应染」，即杂染的现识，也是六相中的境界相。现识能现一切境界，如净明镜的现众色相，所以说现色。现识，不是心境相待，而是内心任运能现一切境相；微细的现识心境，没有心心所差别，所以名不相应。现识所有的烦恼，即名现识不相应染。此「依色自在地能离」。色自在地，即第八不动地；八地以前，不能于境得自在。第八地菩萨，能从无相无功用心，起如幻三摩地；从如幻三摩地中，能自在显现色法，如虹霓的幻现。这样的于色得自在，所以能任运的现无量神变，如于一微尘中现一切世界、一切世界摄于一尘等。依心起意的现识，能现一切境界，而展转相碍。到不动地，能够离此现色不相应染；所以反显得现一切色相无相，而无碍自在。

五者能见心不相应染，依心自在地能离故。

「五者」、「能见心不相应染」：即杂染的转识，也即是六粗的能见相。妄心动时，有心有境，当下动即当下能见能现，三细心本是不可分离的。今

约发展的生起次第，所以分别的说断除先后。此能见心不相应染，即能现根身器界的能见心，此要「依心自在地能离」。心自在地，即第九善慧地。九地菩萨，于心而得自在，有四无碍解，能为众生说法无碍。色法的微细障，八地能离；心法上的微细障，第九地能离。

六者根本业不相应染，依菩萨尽地，得入如来地能离故。

「六者」、「根本业不相应染」：即杂染的业识，也即是无明业相。这是依心起意、妄心初动的根本，所以名根本业不相应染。此要「依菩萨尽地」，即第十法云地；从十地末心，「得入如来地」时，「能」究竟远「离」。到如来地时已无可离，而第十地又不曾离；离此根本业不相应染，应在金刚喻心。前一念心灭为无间道、断惑；后即如来地心现起，为解脱道，而证得染心的永离。

三 无明还灭

不了一法界义者，从信相应地观察学断，入净心地随分得离，乃至如来地能究竟离故。

「不了一法界义」，即是和合识中的无明不觉；由此而起一切粗细妄染。此根本无明，极深细的，为一切染心的根源；而又最广大的，遍于一切染心。一切染心，各有特殊的染执用，而又与不觉的通相——无明不离。无明与染心，成为平行的事理二障。所以在染心断时，不了一法界义的无明也分分舍离。「从」登住的「信相应地」，即「观察学断」。信相应地，能断意识中的执相应染。执相应染虽不离无明不觉，而还不能说舍离无明，因为要悟证法性、分破微细意中烦恼，始能断除。这是微细妄意的烦恼，所以二乘不断、不知。地前菩萨虽不能断，而依大乘教闻思修学，能观察学习断除它，即已能分分的治伏。到「入」初「净心地」，能「随分得离」。一直到「如来地」，「能究竟离」。这可见意地染心分分地断除时，此无明也即分分的断除。成佛时所断尽的烦恼，即是这极微细的理障与事障。如与唯识学者对论：意地的微细惑，地地渐断，如二十二重无明。不了一法界的无明，从初地起渐断，如二十二愚的粗重。

四 料简

(一) 相应不相应

言相应义者，谓心、念法异，依染净差别，而知相、缘相同故。不相应义者，谓即心不觉，常无别异，不同知相、缘相故。

料简，是对于上文所叙述的，加以抉择。先说相应不相应义：以六种染心说，前三是相应，后三是不相应的；以三细六粗说，三细为不相应的，六粗为相应的；以五种意说，前三为不相应，后二为相应的。相应与不相应，古来的异说极多。一、唯识学者说：种子为不相应，现行是相应的。这是继承大众、分别说系，以随眠为心不相应，以缠为心相应而来。《胜鬘经》的起烦恼为心相应，住地烦恼为心不相应，也与此相合。二、有部论师说：心所为心相应的，得等为心不相应行的。三、菩提流支译的《唯识论》：以真心为不相应，虚妄分别心为相应。四、本论说：心王与心所有别体的，可名相应；若唯心而王所浑然不分的，即名不相应。所以，「相应义」是「心」与「念法」别「异」的。心，是虚妄分别识；念，是心上所有了别境界时的种种心所，也即各式各样的观念。心约体说，心所约用说。心境相关，就有一印象，而成为差别不同的念；所以心与念是不同的。此心与心所的差别，「依」杂「染」与清「净」而有「差别」。这所起的心心所法，虽依染净而各各的不同，「而」由心心所的「知相、缘相」相「同」，所以名为相应。相应，古代论师，有说四种平等的、有说五种平等的；本论主要的说二种相同——知相相同与缘相相同。缘相同，约所缘法的共同说。如心在青色的境界上转，心所也就在这青色的境上转。知相同，是指能缘的共同。这在古代，本有多种解说：(一)、心了总相，心所了别相；(二)、心缘总相，心所缘总相、别相；(三)、心、心所法，各缘总相、别相；(四)、心所缘总相，心缘别相。唯识家取第二说：心缘总相，心所缘总、别相。本论可能是取第三说的，心与心所法，同样的能缘总相、别相，所以说知相同。心与念差别，而能、所缘是共同的，这名为相应。

「不相应义」，指业识、转识、现识三细心。因为，这唯是「即心不觉」的不觉心，不觉心是一，「常」常时、恒恒时，「无」有「别异」相可得。没有王、所的别异，也就说不上知相、缘相的相同，所以说「不同知相、缘相」。不同，是没有同相可说，不是差别。唯识学者承有部说：有心必有心所。但经部说：平常心中，有心必有心所相应；但入灭尽定时，唯有微细心识的相续现起，而没有心所——受、想等活动。本论承一意师说，略与经部相近。业识、转识、现识，与唯识者的阿赖耶识相当，这是极微细的心，如《唯识三十颂》说：『不可知执受、处、了。』执受与处的所知境，固是不可知，就是能了知的心，也是不可知的。虽唯识家说有触等与它相应，也只是以前六识为例而已，并不曾从一味相续的细心中有所辨别。本论立足于一意识说，所以粗相的心境交涉，可建立心与心所的相应；细相的心境浑融中，唯说即心不觉，而无王所的差别，也就无所谓相应了。

(二) 烦恼碍智碍

又染心义者，名为烦恼碍，能障真如根本智故。无明义者，名为智碍，能障世间自然业智故。

再说烦恼障与智障：惑染虽多，本论总分为无明与染心。此「染心义」，又「名为烦恼碍」——障，因它「能障」碍「真如根本智」的缘「故」。根本智，对后得智说；即无分别智，是超越能所而内证诸法真如性的，所以又名如如智。本论称为真如根本智，即真如智与根本智的合称。烦恼碍的唯一力能，是障碍真如根本智的现起，因此为生死解脱的障碍。「无明义」，又「名为智碍」——所知障，这是「能障」碍「世间自然业智」的缘「故」。圣者通达真如性，得根本智；了世间的种种事相，得世间自然业智——后得智、方便智。就佛位说，真如根本智，是智净相；世间自然业智，是不思议业相。因为，大圣佛陀证得真如净智，能了达世间的种种事相，能不加功用的现起三业大用，教化众生，所以名世间自然业智。障碍此智现起的，是所知障的力量。分证的菩萨，能分得二智，分断二障。

烦恼障与智障，虽是声闻三藏所不谈的，而实从三藏法推阐得来。声闻法中的见所断惑、修所断惑，大概的说，即一为迷于谛理的，一为染于事相的。迷理的见惑，为障于真谛的、碍于生死解脱的。断了见惑，生死即有边际；充其量，也只是七返生死而已。修惑实为依见惑而起的、染于事相的微惑。统论起来，三藏所说，可有三类：一、见所断惑，是迷于真理的。二、修所断惑，是染著事相的。三、习气，是昧（劣慧无能，与染著不同）于境相的。依此而推阐为大乘的断障说，即成三类：一、中观者说：见、修所断惑，通于烦恼障与所知障，二障约三乘共断说；习气不属于二障。这与藏教说，最为接近。见、修所断惑，通于二障，即是迷于真理、染著事相的别名。二、唯识者说：三乘共断的见、修烦恼，为烦恼障，可有迷理、染事的二分。大乘不共所断的，为所知障，也有迷理、染事的二分。断所知障的智慧，即有根本无分别与无分别后得智。这是对于被称为无明住地的习气也分为二类了，又以二障别配三乘共断与大乘不共。三、如本论说，以障根本真如智的理障为烦恼障，以障世间自然业智的事障为所知障。以理、事二障，称烦恼、所知二障，与中观者同。但本论专以大乘不共所断的，配属二障；以三乘共断的见、修惑，摄属于烦恼障中。依同一教源而演为不同的教说，实是不能偏执、武断是非的！

本论的二障说，依菩萨智境说。迷于如来藏实性而妄现时，有染污的心心所法，即有障碍。真如净心显现时，略有二义：一、如唯识说的根本智境，二、后得智境。前者可名如理智，后者可名为如量智；前者即证性智，后者即起用智。众生所以没有这二智的现前，即因妄心中有障碍存在，这障碍也可分为二类：障真如根本智现起的为烦恼障，障世间自然业智现起的为所知（智）障。但染心与无明，是本末相依的。所以，断障时，并非先断此而后断彼，而是染心（烦恼障）一分断时，无明（所知障）也同时断去一分。这样，菩萨证悟时，也不是先得此智而后得彼智，而是二智一时的。二智并观，二障同断（但声闻断的烦恼障，与所知障别断），与唯识者的见地不合。

此义云何？以依染心、能见、能现、妄取境界，违平等性故。以一切法常静，无有起相；无明不觉，妄与法违，故不能得随顺世间一切境界种种知

故。

染心何以为烦恼碍？无明何以为智碍？这意义是应该解说的。因为「染心」，是根本业不相应染；「能见」，是能见心不相应染；「能现」，是现色不相应染；「妄取境界」，是分别智相应染、不断相应染、执相应染。后三者，都是王所别体，心境交涉、能所展转所起的，所以总名妄取境界。「依」此六种染心，「违」反如来藏「平等性」，所以迷覆真理而不得正觉。如来藏本是平等常恒不变的，因有了根本业的妄动，动而有妄心现，有心即现妄境，于是心境相关，起心心所，造作或善或恶种种差别。《密严经》说『众生心二性，内外一切分，所取能取缠，见种种差别』；与论义极顺。因为心境差别相现，与如来藏的平等性相反，障碍了真如根本智的现证，所以名为迷理的烦恼障。说到智碍，因为「一切法」从本以来，「常」是寂「静」而「无有起相」的。然由于「无明不觉」，不能与法性相契合，迷「妄」而「与」如来藏「法」性相「违」而不相应了。依此说，这是一切烦恼的根本义或共同性。无明不觉，与如来藏相违，「不能」起净智的妙用、「得随顺世间一切境界种种知」。不得随顺境知，所以名为智障。这可举喻说明：如一面镜子，如玻璃是凹的，现起外境时，即有两类不正确的现象出现：一、现起歪曲的境相。如鼻子形成细长，头部失去原有的形相，这是与不平正的镜面有关的。二、镜中现起的种种影像，由于现起错乱形相，也就失去它的本来样子。此如妄心的不觉：一、有种种的差别相现前，与平等性的如来藏不相应。二、如来藏不生不灭心中所具的无边大用——称性功德，由于妄现错乱境相，也即不能显发真心寂灭中的无边大用。所以违于平等性的染心，名为烦恼碍；违于不碍于平等性的称性功德的无明，名为智碍。如来藏中的称性德相，实即是自然业智——随顺世间境界知所体现。如从众生的立场而说，这不外众生境界的真相。

第三目 （心）生灭相

壹 泛说生灭明不灭

甲 二种生灭

一 分粗细

复次，分别生灭相者有二种。云何为二？一者粗，与心相应故。二者细，与心不相应故。

此下第三大段，明生灭相。生灭相，是生灭心的生起与还灭相。然说生灭，意在不灭的，所以先泛说生灭明不灭；不灭从生灭中显出。生是此生彼生的流转门，灭是此灭彼灭的还灭门；不灭即寂灭常恒的真净心性。

「分别生灭」心「相」，约略的说来，「有二种」生灭：「一者」是「粗」相，即是「与心相应」的。「二者」是「细」相，即是「与心不相应」的。五意中的智识、相续识，及意识；六粗；及六染心的前三，都是属于粗的生灭相；都是王所别体，与心相应的；心取境界，有此有彼、有增有减的。五意中的前三意，三细，及后三染心，都是属于细的生灭相。这都是与心不相应的，无心境的对立、无心心所差别的。

又粗中之粗，凡夫境界。粗中之细及细中之粗，菩萨境界。细中之细，是佛境界。

这几句，是附带抉择的。但说生灭相的粗细，似乎太笼统，所以再约凡夫、菩萨、佛而分析一下。「粗中之粗」，是「凡夫」的「境界」；如意识，及执相应染，与六粗中执取相等。「粗中之细」，如五意中的智识、相续识，六染中的不断相应染及分别智相应染，六粗中的智相、相续相。「细中之粗」，如五意中的转识、现识，三细中的能见相、境界相，六染心中的现色不相应染及能见心不相应染。这二者，是「菩萨」的「境界」，为菩萨所通达、所断治的。「细中之细」，即根本业不相应染，五意中的业识，三细中的无明业相，「是佛」陀究竟的「境界」。

论师造论的所依，为《楞伽经》。《楞伽经》于百八句后，大慧问佛：诸识有几种生住灭？佛说：诸识有二种生住灭，一为相生住灭，二为流注生住灭。次后，佛又说二种生住灭各各有因有缘。明灭中，说到赖耶自真相实不灭。与本论的文次，完全一致，内容略有出入。

二 明生灭

此二种生灭，依于无明熏习而有，所谓依因依缘：依因者，不觉义故；依缘者，妄作境界义故。若因灭，则缘灭。因灭故，不相应心灭；缘灭故，相应心灭。

上面所说的「二种生灭」，虽粗细不同，而都是「依于无明」的「熏习而有」。无明的熏习，即经中「所谓」的「依因依缘」。因缘的意义，是差不多的。分别的说，因是亲切的、主要的；缘是疏远的、一般的。此中说的，因是内因，缘是外缘。「依因」，是「不觉义」。众生无始以来，不能觉了一真法界；这一根本不觉为因，起心不相应的微细生相。此如前说：依不觉而有无明业相、能见相、境界相；虽有三相，而都是依于无明不觉而有。「依缘」，是「妄作境界义」。众生由于无明不觉，现起境界相；一切境界本为唯心所现的，不知境相的离心无体，而虚妄的看作外在境界。这外境，即为缘而有心相应的粗显的生相。此如前说：以有境界缘，而有智相、相续相等的六种粗相。心相应中的粗生相与心不相应的细生相，推根究底，虽同样的依无明熏习而有；但一为内因而起，一兼依外缘而起，有二类的生起不同。

生既如此，还灭也如此。所以推根究底的说，无明不觉的内「因灭」，境界的外「缘」也自「灭」。如但是缘灭，即灭而不究竟。如无想定中，境界相不现起，粗心也不现前，外道即以为这是入了清净涅槃。其实，他内在的细心未灭，因而到了出无想定的时候，粗心又生起来。所以但是缘灭，是不究竟的。二乘涅槃的不究竟，也由于因的未灭。究竟灭，必须因灭，因灭而后缘灭，即一切灭尽。如从分别来说，无明不觉「因灭」，「不相应」的三细「心」也就「灭」了。如境界的外「缘灭」，「相应」的粗「心」也就「灭」了。然依《楞伽经》说，现识以不思议熏变为因；分别事识，以妄熏习为因、境界相为缘。所以，细心但依因起；而粗心实也是依于无明妄熏的。

乙 心体不灭

问曰：若心灭者，云何相续？若相续者，云何说究竟灭？

一切虚妄杂染法，都是灭尽无有的。不但究竟还灭，在众生位中，这粗细的心相，也还是生灭不住的。外人不知灭的是心相，不是心体，所以就提出疑「问」：生死相续，由于心的相续。若如上说，粗细心都是灭尽的，而且是刹那灭的；那众生的相续，就不可能的了。所以说：「若心」是「灭」的，如「何」能说「相续」——众生的生死相续、菩萨修行相续到成佛？反之，「若」杂染心是无尽「相续」的，如「何」又「说究竟灭」呢？究竟灭，即是彻底灭。佛的功德智慧，也可说灭尽吗？这是从虚妄分别生灭中，推寻出一常住不变的心体，作为生死相续的主体，也就以此而明佛果常住而不灭。这是真常唯心论的特色，与中观、唯识都不同。

答曰：所言灭者，唯心相灭，非心体灭。如风依水而有动相，若水灭者，则风相断绝，无所依止；以水不灭，风相相续。唯风灭故，动相随灭，非是水灭。无明亦尔，依心体而动，若心体灭，则众生断绝，无所依止。以体不灭，心得相续。唯痴灭故，心相随灭，非心智灭。

论主从有灭有不灭来解「答」上问。要知上文「所」说的「灭」，「唯」是约「心相灭」而说，「非」是约「心体灭」。意思说：自心现起的虚妄杂染的幻相，虽然灭尽无余，而真如心体是常住不灭的。心相、心体的差别，且约真体妄相说。其实，如来藏心体、相，都不可灭；杂染虚妄心体、相，都可以灭。现在以究竟真实心为心体，现起的虚妄杂染相为心相，不过是一途方便。《楞伽经》说业相灭、阿赖耶自真相不灭，也即是此意。虚妄幻相灭，真实心体不灭，今举譬喻来说。「如风依水而有动相」，动是风动的；然风的所以动，是依水而现起动相的。风虽变动不居，「若水」也是那样的变动起「灭」，轻动的「风相」就「断绝」而不能续起；风相「无所依止」，什么动相也就表现不出来了。由于「水」的自体「不灭」（不动），所以「风相」也就不断的「相续」而动。「唯」有「风灭」了，依风而起的「动相」，也就「随」著「灭」去，并「非是」那原来静止的「水」体也「灭」了。这比喻是：「无明」动相也是这样，无明如风，「依」于如水的真如「心体」，「而」后有无明妄「动」的心相。「若心体」也是无明那样的动变不居、刹那变「灭」，那么「众生」的生死就会「断绝」；因为「无」真实

常住的为「所依止」，生死相续也就不可能了。众生不能相续，也不会从众生修行成佛了。依真心者说，佛的称性功德，依如来藏心为体；众生的无明、无始的妄熏习、生死相续，也是依如来藏心为依止的。如心体也是可灭的，众生就不成其为众生了。由于真如心「体不灭」，所以相应心、不相应「心」，「得」以「相续」不断；众生的生死，也就相续不断——如风依水而动相相续一样。「唯」是愚「痴」无明「灭」了，相应、不相应「心相」也就「随」著「灭」尽，出离二障而究竟成佛；并「非心智」也是无明那样的「灭」了。心智，即如来藏心体，即如来所有的净智。如来清净功德智慧，是常住相续不灭的。此喻说，显示了有灭有不灭，也显示了妄依真立的道理，为下染净熏习说所本。

贰 广论熏习显无尽

甲 标熏习体

一 熏习体

复次，有四种法熏习义故，染法、净法起不断绝。云何为四？一者净法，名为真如，二者一切染因，名为无明。三者妄心，名为业识。四者妄境界，所谓六尘。

熏习，所以染净法生起；也由于染熏于净、净熏于染，有迷真灭妄的流转还灭。所以，本论以熏习说明生灭相。先总标四法熏习。熏习是动作，以此熏彼、以彼熏此，是对他的发生力量。总论熏习法，「有四种法」；由此四法的展转「熏习」，「染法」与「净法」即现「起」而「不断绝」。杂染法的不断，无始来一直就如此。如修行向善，生起清净法，也可以一直不断的下去。染、净法，以真如、无明为二本；但成为染净的事实，还由于熏习作用。四种是：「一者」、清「净法，名为真如」。真如是形容词；如来藏性与所具足的无量称性功德，是究竟真实的，是真、是如，所以名为真如。「二者」、「一切」杂「染因，名为无明」。依不觉一法界的无明，生起种种虚妄杂染法，所以无明为一切杂染法因。「三者」、依无明不觉而起的「妄心，名为业识」。妄心，约根本说，即三细中的无明业相，五意中的业识。

如约从本起末说，粗细一切杂染心，都是妄心，都由妄心的扩展而起。分析妄心——业识的成因，为真如与无明二者发生关系时，即蒙昧觉心而成为妄心。真心是如来藏；无明为蒙昧的不觉。如来藏如心，无明如睡眠。此二者和合而起的妄心，如梦心。「四者」、虚「妄」显现的「境界」，即是「六尘」。有妄心，必有六尘的妄境界现前。这四法，实是同为无始来即如此的。真如与无明，众生是无始来滚成一团的：即无始来妄动而有妄心、妄境界的。觉与不觉，为构成赖耶的因素。要说明熏习，必肯定无始来有此四者，然后彼此互相给予熏习，而现起杂染、清净的一切。

二 熏习义

熏习义者，如世间衣服，实无于香，若人以香而熏习故，则有香气。此亦如是，真如净法，实无于染，但以无明而熏习故，则有染相。无明染法，实无净业，但以真如而熏习故，则有净用。

说到「熏习」的意「义」，举譬喻说：「如世间」，本来「实」在是「无」有「香」气的「衣服」、油等，「若人以」一种「香」气「而」去「熏习」它，那衣服等就留「有」一种「香气」了。又如一张白纸，在火上熏习，纸就会熏成黄黑色。所以，熏习的意思，是此法本来所没有的，由于另一法的熏染力量，此法也就带有另一法的形相。「此」染净法的展转熏习，也「如是」。如称为「真如」的一切清「净法」，本来「实」在是「无」有「染」污相的；「但」由于「以无明」妄染「而熏习」它的缘「故」，净法中也就现「有」杂「染」的妄「相」。反之，「无明」——一切杂「染法」，本来是「实无」清「净」的「业」用的，「但」由于「以真如」净法「而熏习」它的缘「故」，也就起「有」清「净」的作「用」。真如与无明，是相互熏习的，所以众生无始以来，依真现妄、妄中有真，真妄始终和合而成为一团。不过，真如为无明所熏，只可说现起染相，不可说真如成为杂染。无明为真如所熏，只可说现起净用，不可说无明成为清净。

唯识学者，反对本论的熏习说。因为：一、唯识家的熏习说，重于同类的、潜能的。如前七识的一切活动，熏习于赖耶识中，赖耶受熏而成为七识

的新种——功能。如眼识种子生眼识现行，眼识现行又熏成眼识种子，所以是著重同类的、功能的。依此推论，有漏熏成有漏种，无漏熏成无漏种等。唯识家是渊源于一切有部的多元实在论；他的熏习说，仅是一切法熏习而保持功能性于赖耶中，而不是说此法受彼熏，此法由于彼法而起变化，此法中现起彼此融化了而起的新现象。本论的熏习说，重于此受彼熏，而此中现起彼此合化的东西。如衣无香，香熏而衣有了香气，是衣香，也是香衣。熏习，不局限于现行的熏成种子；彼此相关而受有对方的影响，即是熏习。所以，熏习不但是保留，而也是合化；不但是功能，也是现行。二、唯识家说受熏者要是无记性的。如不香不臭的，可受香臭的熏习，即被香熏时而成为香的，被臭熏时而成为臭的。臭的不受香熏，香的不受臭熏，即失去了熏习的意义。所以，赖耶是无覆无记性的，唯此赖耶可受前七识的善恶熏。然而，这仅是唯识家自立的定义；如经部师的熏习说，也就不承认如此。以世间的事相来说，香的熏臭的，臭的熏香的，是极普遍的事实。黑的也可熏黑的，如浅黑色布，可更染成深黑色。深黑色而染上浅黑色，虽不显了，而决非毫无影响。香臭互不相熏，善恶互不相熏，这都是不顺世俗的。这是在想像中，把一切法看成截然隔别的善性恶性而如此说的。本论说的真如净法熏妄染、妄染熏真如净法，本没有什么不可以的。三、唯识说真如不为能熏，也不是所熏。这因为以真如为抽象的理性——真实平等性，与具体物隔别，一点德用也没有。其实，即使真如不可说受熏，但真如能为增上缘，难道没有任何影响吗？何况本论的真如含摄得无量清净功德呢！修学佛法，就在乎以清净的力量治伏杂染的；虽然杂染法也在不断的蒙蔽真净的、歪曲真净的，以及障碍行者的进修，但真净与妄染不断的搏斗，自会粉粹妄染的黑幕，现起净德的业用。《密严经》与《大乘理趣六波罗蜜多经》，都说到：『真妄互相熏，犹如二象鬪。』这虽是晚期的译品，未必为唯识者所信受，然众生修学过程中，真妄的相互熏习、相尅相消，不能说不是事实吧！总之，不把熏习专看为种子、真如专看为理性，一切都可以通了。

乙 熏习起染法不断

一 熏习生起

云何熏习起染法不断？所谓以依真如法故，有于无明。以有无明染法因故，即熏习真如；以熏习故，则有妄心。以有妄心，即熏习无明，不了真如法故，不觉念起现妄境界。以有妄境界染法缘故，即熏习妄心，令其念著，造种种业，受于一切身心等苦。

此下分说，先明熏习起染法不断，也即是众生心随染而成生死众生（遍计所执性），众生从无始时来就在杂染因果法中流转。这由于怎样的「熏习」，以致生「起染法」，永续的「不断」呢？约粗细说，可有三类：一、无明熏习成妄心：本论首先揭出了真妄二元相对的无明是不觉一法界的别名，所以这是不离真如净法而有的。真如本来常遍，可为染法所依，所以说「以依真如法故，有于无明」；但真如为染法依，而不是熏生染法。无明是不觉义，真如是觉义；不觉性的无明不离于觉性的真如，而不是真如熏习生无明。因为「有」了「无明」杂「染法」为内「因」的缘「故」，于是不离真如而「即熏习真如」，迷蒙了真如。虽然真如还是一样的真如，常恒不变，不曾真的受影响而变质；但「以」无明「熏习」的关系，即「有」「妄心」现起。妄心，是依真如心为本，而现为虚妄心影的。虽错乱妄现，而真如性仍是本来明觉、本来清净、本来周遍。如阳光为乌云遮蔽而现出暗淡的光相时，太阳的本来光明，并未有什么变化。妄心为真妄和合而有的，即无明力不觉心动的业识。二、妄心熏习成妄境：「有」了「妄心」，对于不觉性的无明，又起一熏习力，所以说「即熏习无明」。无明本是矇昧不觉的，本是「不了真如法」的。假如妄心不起，那仅是晦昧的因素而已。由于妄心的妄觉性，这才于矇昧的无明「不觉」中，于不知不觉间，从妄心的妄「念」中，「现」起虚「妄」的「境界」相。妄境，是由妄心熏习无明，不了真如法而起的。三、妄境熏习成惑业苦：妄心是能知、能了别的，妄境是所知、所了别的。上依心起境，境起又必然的牵引内心，所以说：「以有」此「妄境界」的「染法」为外「缘」的缘「故」，在妄心妄取时，「即熏习妄心」，而使妄心生起不断相续的妄「念」，执取计名字等妄「著」。由于妄念妄著，现起妄境的心，反为妄境所转，「造种种业，受于一切身心等苦」。众生的起惑、造业、受苦，推求它的原因，都由于妄境界的熏习妄心而来。依真如而有的

无明、妄心、妄境，相互熏习，染法就生起而永续不断了。

二 熏习差别

(一) 妄境界熏习

此妄境界熏习义，则有二种。云何为二？一者增长念熏习。二者增长取熏习。

上说熏习的三层次第，从细到粗，方便作如此说。而实无明、妄心、妄境，众生无始以来即如此如此的。而且，粗细间的展转熏习，并不如此单纯，所以再作尽理的差别说。熏习法有四，而此所说的熏习起染差别，但是妄境界、妄心与无明。因为真如的熏习，是不生染法的。现在，从粗到细，先说「此妄境界」的「熏习义」，略「有二种」：「一者，增长念熏习」：于妄境的引生妄心，妄心不断的缘境，即由于境相而不断的增长念力。我们心中的所以有无限的概念、无穷的印象，都由于境界的反映于妄心而保存下来。如从来不见不闻，不了境相，即没有观念可得。唯物论者，重视外境，以为一切知识都由外境的反映而来，于境界多多的经验，知识也就愈丰富。这是契合这妄境熏习道理的。「二者，增长取熏习」：境界相，如一大骗子，时时的诳惑你、引诱你，使你不知不觉的向它追求，不了解是虚诳的而执著得牢牢的。所以，依境界而起心、增长概念的同时，也必然的增长取著。增长念，是心识的印象的增加。如前五意中的相续识，由于智识的分别染净诸法，所以念相应不断。增长取，是心识的爱取的增加。如前说的分别事识，依见、爱烦恼而增长的。念与取的关系是：由妄境熏习分别事识而追求外境，由追求外境而增长相续识中的念力，由念力增长又引发分别事识的外缘境界——二者是这样的展转增长。若分别的说，念是属于知的，取是属于情的、意的。

(二) 妄心熏习

妄心熏习义，有二种。云何为二？一者业识根本熏习，能受阿罗汉、辟支佛、一切菩萨生灭苦故。二者增长分别事识熏习、能受凡夫业系苦故。

「妄心熏习义」，也「有二种」：「一者」、「业识根本熏习」。上文说『妄心名为业识』，然从微细的妄心而起粗显的妄心，即通摄得分别事识。本论从唯心的见地，说一心、五意、一意识；而专约妄心能分别说，实只有二类。微细心即业识，对下增长说，名为根本。根本业识的熏习力，「能」招「受」三乘圣者的三种变易生死。变易生死是同样的，约三乘圣者所受，说为三种。「阿罗汉」，是声闻第四果，译义有无著、应供等义。「辟支佛」，译义为缘觉或独觉，为无师自悟、自利而不能利他的一类。「一切菩萨」，不是泛指一切，而是得无生法忍的大力自在菩萨。三乘圣者中，二乘所证涅槃，与菩萨所得无生忍相当。三乘共断的见、爱烦恼已断尽了，不再像凡夫那样的受生死苦。但所入的涅槃、所证的无生，还没有究竟圆满，还有微细的「生灭苦」。苦，就是生死果报。凡夫、二乘未入无余以前的生死，名分段生死；因从生到死，果报即告一段落，生死是有分段的。二乘入无余涅槃与菩萨得无生法忍后，还有微细的生灭苦，名变易生死。微细生灭，刹那变易，而没有生死分段可说。妄心根本的业识，上文曾说：『不觉故心动……动则有苦。』因根本业识的妄动，即有虚妄心境现前，分别染净，住持苦乐，即微细的生灭苦。在三苦中，这是微细的行苦所摄。业识根本妄动所熏起的生灭苦，众生分上虽也是有的，但还不能发觉；如锣鼓喧天时，不觉还有轻微的拂拭声。三乘共受的变易生死，见于《无上依经》及《菩萨璎珞本业经》。如约《楞伽经》说，别有大乘不共的三类变易生死，即：初地至六地所受的三昧正受意成身，为第一类，即与声闻、辟支佛的住三昧乐，自以为入涅槃相同。第七地所受的，为第二类。八地到法云地所受的，为第三类。本论所说，可约《楞伽经》说，即自根本业识到相续识的生灭境界。「二者」、「增长分别事识熏习」：分别事识，是前六识。依微细妄心（业识）而增长的，依见、爱烦恼而增长的。分别事识所起的熏习力，「能」感「受凡夫」所共的「业」力所「系」的分段生死「苦」。即自执取相到业系苦相的境界。分段生死，随业力所系；变易生死，是以无漏悲愿力而自在往生的。一念妄动，熏习而起变易生死，要意灭才能灭尽。执取分别、造业，感受的分段生死，意识灭就能灭了。

(三) 无明熏习

无明熏习义，有二种。云何为二？一者根本熏习，以能成就业识义故。二者所起见、爱熏习，以能成就分别事识义故。

「无明熏习义」，也「有二种」：「一者」、「根本熏习」：根本，是根本无明，对下所起的枝末说。根本无明的熏习力，即无明的熏于真如，「能成就」妄心的「业识」。「二者」、「所起见、爱熏习」：见、爱，从无明而起，所以说所起。从无明所起的推求性，是见；有身、边、邪、见取、戒取等诸见。从无明所起的贪著性，是爱；有欲爱、有爱、无有爱等诸爱。以此见、爱不断熏习的力量，「能成就分别事识」——眼等的前六识。见与爱，依于分别事识而有的，又能成就分别事识，所以说『此识依见、爱烦恼增长』。前六识不断，见、爱即增长相续；反之，见爱若灭了，分别事识也就灭而不起。

丙 熏习起净法不断

一 熏习生起

云何熏习起净法不断？所谓以有真如法故，能熏习无明，以熏习因缘力故，则令妄心厌生死苦，乐求涅槃。以此妄心有厌求因缘故，即熏习真如，自信己性，知心妄动，无前境界，修远离法。以如实知无前境界故，种种方便，起随顺行，不取不念，乃至久远熏习力故，无明则灭。以无明灭故，心无有起；以无起故，境界随灭。以因缘俱灭故，心相皆尽，名得涅槃，成自然业。

次说「熏习起净法不断」，也即是众生心随净而成佛涅槃（圆成实性），这也由真如、无明、妄心、妄境的四法，展转熏习中说明。从还灭而作方便说，也有三种熏习。一、真如熏习成发心：「以有真如法故，能熏习无明」。众生无始来，在和合识的无明迷妄中，虽有本具的觉性，而始终没有觉了过。然生死凡夫而倾向于正觉，还是以真如为根本净因。真如为无明所迷，从来即熏习那矇昧的无明，给予矇昧的无明以觉的可能。在染法熏起中，说无明熏真如而成妄心。在这净法熏起中，即「以」真如「熏习」无明为「因

缘力」，于是就「令妄心」中发出恳切的「厌生死苦」、诚挚的「乐求涅槃」的动机。生死苦是现实的，涅槃乐是理想的。不感现实生死苦的逼迫，不会去求理想的涅槃。所以能发起此心，即由于真如的内在熏习，使无明妄心中发现这乐求真净的意欲。二、发心熏习成解行：在前熏起杂染时，说妄心反熏无明，起妄境界。在熏习还净中说：「以此妄心」中所起的「厌」生死苦、乐「求」涅槃为「因缘」，「即」反而「熏习真如」、倾向真如，使妄心中的清净力能日见强大，能正确的解了，「自」己「信」得自「己」本具的觉「性」（或佛性）确是本来清净、不生不灭、常住涅槃的。「知」道现在的沉沦生死、杂染流转不是本性如此，而只是妄「心妄动」所造成的。妄心妄动，就有妄境界起；实在推究起来，「无」有当「前」的「境界」可得。悟得唯心无境，于是就「修远离法」，远离妄心妄境，以求证自性清净涅槃。这样说来，妄心不一定是不好的。学佛，一定要利用妄心，去从事闻思修三慧的实践。三、修行熏习证涅槃：「以如实」了「知」唯妄心所现，实「无」有当「前」的「境界」，即能生起「种种方便」，发「起随顺」真如的修「行」。怎样才算是随顺真如而修行？要「不取不念」才得。不取，是不执取当前的虚妄境界。不念，是对不觉心起的妄念，彻底的破除；通达念无自相可得，但是妄境的影象。知道心念妄动、无前境界，即是修习唯心无境的法门。依唯识学说：遍计是无境性，依他是妄识性，圆成是真实性；了知遍计无境，遣除依他妄识，就证得真实圆成性了。勘破当前的妄境，不取不念，修无分别观；「久远」不断的「熏习」因缘「力」，即可把那不觉真如一法界的「无明」「灭」除。「无明灭」除了，由无明熏习真如而有的妄「心」，也就「无有」现「起」的可能。妄心「无」法现「起」，由不觉妄心所现起的「境界」，自然也就「随灭」。无明不觉灭是因灭，妄作境界灭是缘灭。「以」内「因」外「缘俱灭」的缘「故」，一切依因依缘而有的虚妄「心相」，「皆」灭「尽」无余。到达这样的境界，即「名」为证「得涅槃」。这所证得的涅槃，是如来的究竟涅槃，也是如来藏性的彻底显发。所以即体起用，「成」就「自然」的三「业」妙用，随时随地的利益无量众生。

从上分别，可知：若妄心向外转，执外境为实有，由此妄境为缘熏习妄心，增长念著，造种种业，就成为杂染生死了；若知妄心妄动，远离现实境界，不念不著，即能破根本无明，实现清净涅槃的大觉！

二 熏习差别

(一) 妄心熏习

妄心熏习义，有二种。云何为二？一者分别事识熏习，依诸凡夫、二乘人等，厌生死苦，随力所能，以渐趣向无上道故。二者意熏习，谓诸菩萨发心勇猛，速趣涅槃故。

上依进修次第，说三重熏习；这里更为作详尽的叙述。在熏习起染法不断中，有妄境界、妄心、无明三法为熏习体。在这熏习起净法不断中，唯有妄心与真如的二法为熏习体。无明是杂染的根本因，妄现外境，为生死杂染的外缘；这等于唯识家的遍计执种与遍计所执境，顺于杂染而不顺清净，所以此中不谈。真如是本性清净的，为清净法因；妄心中有净分，是依真如而起的乱识，可为清净法的助缘，所以唯明此二熏习。

先说「妄心熏习义」，可「有二种」：「一者」、「分别事识熏习」。分别事识，为妄心所增长的粗识。凡是「依」「凡夫」身，或是（未入无余涅槃的）「二乘人」身，所有的见佛、闻法、发心、持戒、修定、修慧，一切的修持，都是不出分别事识的境界，依分别事识而进修。所以分别事识的熏起净法，即依一般的凡夫及二乘人等，所发的「厌」离「生死苦」的出离心，及各「随力」量「所能」行得到的行去，「以渐」渐的「趣向」于「无上」佛「道」。学佛者的修行，最终目的是成佛；这不论是凡夫、二乘，或者菩萨。二乘的修行，如《法华经．化城喻品》说：声闻者也是向佛道前进的，不过行到三百由旬的半途，由于感到身心的疲惫，在化城休息一下而已，其后终归到达佛的宝所。凡夫所修行的，也是为了成佛；即使但修人天心行，如归依三宝、布施、持戒，实也是成佛的胜增上缘，为趣向佛道的初基。初发心修学大乘，而还没有入信相应地的，这是菩萨凡夫，摄于凡夫人中。「二者」、「意熏习」：业识为本的五种意。意的境界，不像分别事识的心

外取境，而是能解了得境由心现的。所以意熏习，是破除分别事识，而了得唯心的细意境界。依唯识说，意识能起我法空慧；由于意识而第七识也转成无漏的。这是纯以粗细来分别，意识由意而杂染，意由意识而转净。依本论说，意不是与意识条然别体的，是意识的细分。又意识能达我空而不能离法执；能了唯心，分除法执，即名为意。五种意中，三种是不相应的细心；智识分别染净法，相续识有无量念相应不断，是相应的细心。此中说意熏习，实也是浅深不等的。信相应地以上的「诸菩萨」，依此妄境由心的意境界，「发」大菩提「心」，「勇猛」精进的「速趣」于「涅槃」，即是意的熏习而起净。涅槃，是佛的大般涅槃，也即是无上道。依分别事识而熏修的，渐入佛道；依意而熏修的，即可以直入大般涅槃了。

(二) 真如熏习

(1) 体用熏习差别

1 标列

真如熏习义，有二种。云何为二？一者自体相熏习，二者用熏习。

「真如熏习义」，也「有二种」，即：「一者」、「自体相熏习，二者」、「用熏习」。前说一心真如，有体、相、用三者。今明真如熏习，但分为二，因为相是不离于体的，称为自体相熏习。用熏习中，不说自体用，因为用与体，不妨说为可分离的。如日轮（体）的圆满光明（如相），是不离于日轮的。但从日轮所发的照物、温暖等，似可离于太阳而有。今即依此而辨体、用二熏习。

2 体相熏习

Ⅰ 正说熏习

自体相熏习者，从无始世来，具无漏法，备有不思议业作境界之性。依此二义，恒常熏习，以有力故，能令众生厌生死苦乐求涅槃，自信己身有真如法，发心修行。

什么是真如「自体相」所能发生的「熏习」力？「从无始世来」，真如如来藏性「具」有无量无边的「无漏」功德「法」。同时，还具「备有不思

议」的自然「业」用为众生「作境界」的可能「性」。如佛的放光、现通，使众生见佛、闻法，即是不思议的业用作众生的境界。若以众生与佛对论：一、无始世来具足无漏法，一切众生与佛是平等的。二、不思议业作境界性，诸佛不但具有，而且显发出来了；众生虽不是没有，但还没有显出。「依此」如来藏中具无漏法、有不思议业——「二」种意「义，恒常」不断的起著内在的「熏习」作用。如熏习而达到「有力」的阶段，即「能」够「令」诸「众生厌生死苦乐求涅槃」。众生既有苦可厌、有乐可求，即「自」己相「信」自「己」的「身」内「有真如」无漏「法」——佛性、如来藏的存在。依此本具的真如无漏法，「发心修行」，以达到离苦得乐的目的。所以真常论者说：人们能知苦求乐、能认真修行，就等于承认自己有成佛的可能性；如不信自己有这成佛的可能性，也决不会发心修行了。如确信矿中含有大量的金质，方肯费时耗资的去开采；假使不信矿中有金质存在，谁还愿意去开采呢？所以自体相熏习，是从众生真如心内所自发的；一切众生之所以能向上、向善、向光明而趋向，即因本身具有这可能性，由于这真如德相的内熏而引发。净法的根源，从此而来。

Ⅱ 问答抉择

问曰：若如是义者，一切众生悉有真如，等皆熏习，云何有信无信、无量前后差别？皆应一时自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。

真如自体相熏习，是一切众生平等平等的，所以或者不免要发生怀疑，需要假设问答来抉择一下。有人「问」：「若」是「如是」的，那么，「一切众生悉有」此本具「真如」德相的，而且是平「等」的同样在「熏习」的；在平等熏习的过程中，不能说有差别。为什么世间众生有的对三宝生「有」清净的「信」心，有的「无」清净「信」？又为什么有过去佛、现在佛、未来佛的「无量前后差别」？论理，真如为一切众生所等有的、一切众生所等熏的，众生即「应」同「一时」中「自知有真如法」，应当于同一时中精「勤」勇猛的「修」习「方便」加行，也应同一时中平「等」的「入」于究竟「涅槃」。可是，众生有信不信的差别，成佛有前后的差别，这怎么能合于真如自体相的平等熏习呢？

答曰：真如本一，而有无量无边无明，从本已来，自性差别，厚薄不同，故过恒沙等上烦恼，依无明起差别；我见、爱染烦恼，依无明起差别。如是一切烦恼，依于无明所起，前后无量差别，唯如来能知故。

解答上面的来问，从两方面说：一约烦恼厚薄差别答，一约因缘具缺答。今先约第一义答：

不错，「真如」是「本一」的、平等的。可是与真如同时存在的，还「有无量无边」的「无明」，「从本已来」，「自性」不了真如一法界所起的作用，就有各式各样的「差别」，「厚薄」非常的「不同」。如太阳光，本来是一样的光明，但由于云层的厚薄，光明即现有强弱的差别。真如是平等一味，无明是千差万别。无始时来，即造成有无量无边无明的局面；厚薄情形，不是一切众生所同的。由于无明的厚薄，「故过恒沙等上烦恼，依无明」所「起」的现行，也是「差别」的。上烦恼，异译作随烦恼，是依根本而发起的，如树枝依于树根而发一样。依《胜鬘经》说：上烦恼，即起烦恼的别名。微细的起烦恼，名过恒沙等上烦恼，即大乘所断的烦恼障现行（此依本论说）。烦恼多得很，多到比恒河里所有的沙还要多。这不是凡夫、二乘所能断，而为佛菩萨所断的。「我见、爱染烦恼」，即共二乘所断的烦恼障，前四住地烦恼。有住地，有起，都是「依无明」而「起」的，也是「差别」无边。综合见、爱与过恒沙上烦恼说，即五住烦恼：见烦恼为见一切住地，爱烦恼别为欲爱住地、色爱住地、无色爱住地——此四住地各有起烦恼；上烦恼是起烦恼，所依的住地，名为根本无明住地。若以天台三惑来说，见、思惑是见、爱烦恼，尘沙惑是上烦恼，无明惑是根本无明。「如是一切」上烦恼，见、爱「烦恼」，都是「依于无明所起」的，浅深、厚薄，有「前后无量」的「差别」。这烦恼的差别不同，「唯」有一切智的「如来」方「能」了「知」它的头数。众生有这样的烦恼，厚薄差别不一，所以迷覆真如，起惑、造业、感果，沉溺在生死中，苦乐也非常差别。受此妄染的迷蔽，真如虽平等本有、平等熏习，而众生即有信不信的差别，成佛有先后的不同。

又诸佛法有因有缘，因缘具足，乃得成办。如木中火性，是火正因，若无人知，不假方便，能自烧木，无有是处。众生亦尔，虽有正因熏习之力，

若不遇诸佛菩萨善知识等以之为缘，能自断烦恼入涅槃者，则无是处。若虽有外缘之力，而内净法未有熏习力者，亦不能究竟厌生死苦乐求涅槃。若因缘具足者，所谓自有熏习之力，又为诸佛菩萨等慈悲愿护故，能起厌苦之心，信有涅槃，修习善根；以修善根成熟故，则值诸佛菩萨示教利喜，乃能进趣向涅槃道。

此约因缘具缺答。「佛法」，不论什么，都要「有因有缘」。「因」与「缘」都「具足」了，然后能「得」事业「成办」。如世间的建屋、种田，缺少了因缘的任何一种，都是不会成功的。譬「如木中」具有的「火性」——火极微性，「是火」的「正因」。但「若无人知」道，不知求火的方法，「不假」藉两木相钻的取火「方便」，想火自动的发生，「能自烧木」，这是决「无」「是处」的。当知「众生」的修行成佛，也是如此。众生「虽」本「有」真如「正因熏习」的「力」量，「若不遇」到「诸佛」、「菩萨」、「善知识」「为」他的助「缘」，要众生「能」够「自」己「断」除「烦恼」，「入」于「涅槃」，那也是决「无是处」的。什么是诸佛菩萨善知识为缘？如佛的现通、说法，菩萨的种种方便教化，善知识的教授、教诫——这些，都为助成众生成佛的外缘。二乘中的独觉，虽说是无师自悟的，实也由于前生的种善根、修方便行，现生的因缘成熟了，这才能无师自悟。这样说，外缘是极重要的。然而，「若虽有外缘」的助「力」，「而」本有如来藏的正因——「内净法」，还「未有熏习」增胜的「力」量，也「不能究竟」的「厌生死苦乐求涅槃」。上是因具缘缺；这是缘具因缺。然不是没有如来藏净法，是内熏力还没有增胜。约无漏种子说，这还是本性住种，而不是习所成种。「若」是「因缘具足」，如来藏净法，「自有熏习」「力」为因；「又为诸佛」、「菩萨」、善知识「等慈悲愿」力所摄受「护」念为缘，因缘具足，方「能」真实的发「起厌」离生死「苦」报的出离「心」，能确切的自「信」己「有」本具的自性清净「涅槃」。依此厌苦乐求涅槃的发心，「修习」种种功德善法的「善根」。「以」不断的「修」习，「善根成熟」了，这才「值」遇「诸佛菩萨」开「示教」化，知道佛法的「利」益安乐，起广大的欣「喜」快慰。这样，才「能」精「进」的「趣向」于「涅槃道」。

所以，了生死与成佛道，必要因缘具足。

由上所说的无明厚薄不同，与外缘有无不同，所以真如自体相虽平等平等，而众生有信与不信、前后成佛的差别。

3 用熏习

Ⅰ 标列

用熏习者，即是众生外缘之力，如是外缘有无量义，略说二种。云何为二？一者差别缘，二者平等缘。

真如自体相熏习，即是众生如来藏的内熏；真如「用熏习者，即是众生」所遇佛菩萨的「外缘」「力」。见佛菩萨、遇善知识的外缘，好像是在外的，而实际也是法界的等流。佛菩萨等所以能为众生的缘力，由于悟证真如法界性，从如来藏性中现起三业的大用，作众生的境界性。从众生说，这是外缘力；从佛菩萨说，这仍是内在的真如如来藏的妙用。所说的「外缘」力，「有」师、有友、有佛、有菩萨、有声闻等「无量」的差别「义」，但概「略」的「说」，可有「二种」：「一者」、「差别缘」，是别对一一众生而不同的；「二者」、「平等缘」，是普对一切众生无不如此的。

Ⅱ 差别缘

差别缘者，此人依于诸佛菩萨等，从初发意始求道时，乃至得佛，于中若见若念，或为眷属父母诸亲，或为给使，或为知友，或为怨家，或起四摄，乃至一切所作无量行缘，以起大悲熏习之力，能令众生增长善根，若见若闻得利益故。

「差别缘」，是说「此」发心修行的「人」，「依于诸佛」、「菩萨」、圣贤「等」种种差别的助缘。从「初发（菩提心）意」开「始」趣「求」阿耨多罗三藐三菩提——「道时」，一直到「得」成「佛」道止，经三大阿僧祇劫，「于」这一长时的修学「中」间，「若见若念」佛菩萨等。见，是亲自见到佛菩萨等现通说法；念是忆念，如念本师释迦牟尼佛，起景仰尊敬心，归依、礼足、称名等。从直接与间接说，是见与念。从现身说，「或」现身「为」众生的「眷属」，如「父母诸亲」：兄弟、姊妹、夫妻、儿女，以

亲属的关系，时时的激发他、劝进他、护助他、开导他，使他不断的进向佛道。「或为」作「给使」。「或为知」心的朋「友」，如一般说的同参道友。「或为怨家」，如提婆达多，生生为释迦佛的怨家，而恰好的助成了释尊的佛道。知友为顺增上缘，怨家为逆增上缘。顺缘、逆缘，都可能为佛菩萨的现身，而助成自己道念的。如怨家的提婆达多，《法华经》说：『由提婆达多善知识故，令我具足六波罗蜜……成等正觉，广度众生。』从所起的事业说，不但现通说法而已，「或起四摄」，这是佛菩萨摄受众生的重要法门。四摄是：一、布施，缺乏衣食等时，就以生活所需的物资来布施，能摄受而引他趣向佛道。二、爱语，如彼此相处，特别是身心有种种的苦恼时，就给以同情的安慰。三、利行，凡是对于众生有利的，或有利于众生的修学佛法的，佛菩萨能为众生去行。四、同事，与众生合作，同甘苦、同事业，从彼此合作中，引导而使修行于佛道。四摄行而外，佛菩萨的摄生方便无量无边，所以说「一切所作无量行缘」。行缘，即种种事行，为众生的助缘。在这一切所作的无量行缘中，不论是摄受的、折伏的，为友的、为敌的，「以」都是佛菩萨所「起」的「大悲熏习」「力」，所以一一行缘都「能令众生增长善根」。不论是亲自「见」到的，或是间接听「闻」而忆念的，无不能「得」种种的「利益」。这能令众生得利益的无量行缘，由于是种种不同，各式各样的，所以名为差别缘。

此缘有二种。云何为二？一者近缘，速得度故。二者远缘，久远得度故。是近远二缘，分别复有二种，云何为二？一者增长行缘，二者受道缘。

如将「此」差别「缘」分别起来，也「有二种」差别：「一者」、「近缘」：如有众生于现生中，见到佛菩萨现通说法，即发心、修行，能迅「速」的「得度」证果。佛菩萨所作的助缘，能迅速成就解脱，所以名为近缘。「二者」、「远缘」：如有众生于现生中，蒙佛菩萨的教化，或不能立即发心，或发心而不能起行，或修而不能于今生，要「久远」后才能「得度」。然还是为众生作了缘的，不过是远缘罢了。经中说：『一历耳根，永劫不失。』当时虽不见发生什么影响，未能发心、修证；但将来的发心解脱，还是远由于最初见佛闻法的熏习力。为缘的有远有近，不是佛菩萨的熏力强弱，是众

生的根器关系。向来说：『未种者令种，已种者令熟，已熟者令解脱。』为作近缘的，是已熟者令解脱的根性；为作远缘的，是未种者令种、已种者令成熟的根性。

此「近远二缘」，约得度迟速说。如再约为缘引起的成果来「分别」，还「有二种」差别：「一者」、「增长行缘」，即为缘而增长行者的福行，如修行施、戒、忍等。「二者」、「受道缘」，即为缘而使行者有受道得度的可能，如修慧等。增长行是著重于福德行（大乘即慈悲行）的；受道是著重于般若行的。如以近远二缘而分别：有人过去生中，多生熏习成熟，现在为缘使增长慈悲方便的事行；方便成就，能以慧证得解脱，是近缘的增长行缘。有人久习成熟，为缘使修般若，现生得证，是近缘的受道缘。有人从未发心，或发心而不曾修行，为缘使他发心、归依，修施、戒等方便事行，是远缘的增长行缘。有人未种未熟，为缘使他修闻思修胜义观慧，不能迅速得度，是远缘的受道缘。

Ⅲ 平等缘

平等缘者，一切诸佛菩萨，皆愿度脱一切众生，自然熏习，恒常不舍。以同体智力故，随应见闻而现作业。所谓众生依于三昧，乃得平等见诸佛故。

约差别缘说，佛菩萨是有无边的方便善巧的；但内在的大悲愿力，还是平等平等的，所以接著说「平等缘」。这就是「一切诸佛菩萨」，由于大慈大悲，随时随处都是「愿」于「度脱一切众生」的。这种大悲愿力，不是外铄的、被动的，而是不得不已的，「自然」而然的起著「熏习」的作用。因为是不待功用的自然熏习，所以能始终不断，「恒常不舍」众生，不舍熏习。佛菩萨所以能这样，因体悟到『心佛众生，三无差别』。「以」悟得自心的真如如来藏与众生平等「同体」，由于此同体不二的「智力」，所以能恒常不舍众生。随顺众生，应见什么得利益的就现什么，应听什么得利益的就说什么，所以说「随应见闻而现作业」。从适应的方面说，是差别无边；从慈悲愿力、平等真智说，为一切众生作缘，是一向平等普应而无别的。还可以这样说：差别缘，是对于分段生死身说——未得无生法忍的菩萨，未入无余

涅槃的二乘，以及一切凡夫。平等缘，是约已离分段生死身的圣者说。这不但佛菩萨的大悲愿力是平等普应的，众生所见所闻的也是平等的。这是说：「众生依于」胜义的真实「三昧」，能「得平等」的「见」于「诸佛」。三昧，是三摩地的异译，译义为正定。于清净定心中，现见十方诸佛，无不平等平等。加行位中，虽也可以见佛，但不能平等的普见；平等的见一切佛，要到初地得无生法忍，证得诸法的平等性，所以能起如幻三摩地，见佛的平等身。佛（地上）菩萨从来是平等的，所以为众生作差别缘，还是由于众生自己的差别——根性、好乐、烦恼、善根等不同。

(2) 体用熏习分位

此体用熏习，分别复有二种。云何为二？一者未相应，谓凡夫、二乘、初发意菩萨等，以意、意识熏习，依信力故而能修行；未得无分别心与体相应故，未得自在业修行与用相应故。二者已相应，谓法身菩萨，得无分别心，与诸佛智用相应；唯依法力自然修行，熏习真如灭无明故。

上已别说真如熏习的自体相熏习与用熏习。如以「此」如来藏的「体用熏习」，从它的浅深位次来「分别」，又「有二种」：即虽熏习而未与真如相应的，与熏习而已与真如相应的。

「一者」、「未相应」：即是「凡夫、二乘、初发意菩萨等」，他们的真如熏习，还是「以意意识熏习，依信力」「而能修行」的。初发意菩萨，是初住，等于十住、十行、十廻向——三十贤位菩萨。此三类众生，由于没有现证如来藏性，所以所有的真如熏习，都但是意识及五意的熏习，即有漏净善而熏习的。也可这样说：凡夫、二乘位的体用熏习，但是意识熏习的；三十心贤位菩萨的体用熏习，是意熏习的。这虽有以意及以意识熏习的不同，由于没有真智现证，所以都是依于仰信诸佛菩萨所说的而熏修。所以称为未相应的，(一)、因为「未」能「得无分别心」而「与」真如自「体相应」。无分别心，是离意、意识的妄心而得的如理智。以如如智契如如理，理智一如，一如无二如，名为智与真体相应。(二)、由于「未」能「得自在业修行」而「与用相应」。自在业，是悟得如如理后所发的三业妙用。这样，凡夫、

二乘、初发意菩萨等，虽依于信力而不断熏习，但不曾与体用相应，所以名未相应位。

「二者」、「已相应」：这是现证「法身」的大地「菩萨」，已经离妄心而「得无分别心」。无分别心，是「与诸佛智用相应」了的。诸佛智，是如来藏的妙觉性智。无分别心起无分别智，即与如来藏智体相应。诸佛用，是如来藏所起的能作众生境界性的自然业用。无分别心起如量智，即与如来藏妙用相应。这与诸佛智用相应的法身菩萨，「唯依法」——真如如来藏的熏「力」，「自然」而然的任运「修行」。依法而修，即「熏习真如」，真如体用次第显发；到圆满显发时，即「灭无明」而究竟成佛。

依于真如体用熏习，虽有成佛的可能性，而从开始修习到灭除无明，是有相应、不相应的阶位。又必须记得：不论是真如自体相熏习，或真如用熏习，都在说明真如为本因，如何熏习而起净法不断。净法本于如来藏，而熏习生起，也有著始微终著的过程。

丁 净熏究竟无尽

一 染尽而净熏无尽

复次，染法从无始已来，熏习不断，乃至得佛，后则有断。净法熏习则无有断，尽于未来。此义云何？以真如法常熏习故，妄心则灭；法身显现，起用熏习，故无有断。

上来说到杂染与清净法的展转相熏，相续不断；现在要结显净法熏习的无断无尽。净法的熏习，已说明了发心修行与得证的过程。结论净法无尽，即显示众生心的真如——体相用的圆满显发，究竟佛果。无始来的染净诸法，是同样的熏习不断。然修学佛法，目的在转染而还净。众生本是幻似杂染而真实本净的；由于净法的内熏，久而久之的净法现起不断，即杂染法灭除而不起，达到清净还灭。还灭，是灭除杂染法；染法是可断的，净法才真实的不断。这与从二种生灭中显有不灭的意义一样。染净的生起不断，是真妄相熏；到末了，真的完全显发，妄的即全部灭去。这是正确的说明了生灭相。

先总说：一切杂「染法」，「从无始已来」，一直的在「熏习」，都「不」曾间「断」过。但到「得」成「佛」果以「后」，染法不起熏习，还是「有断」的。有断的染法，可说是无始而有终的。「净法熏习」，虽也是从来即有的内熏，展转熏生，但与染法不同，是「无有断」的。到成佛以后，还是「尽于未来」，不断的熏习，为众生作境界性。所以，真如净法，不但是无始的，也是无终的。染法可断而净法无尽，所以学佛者的修行，不是无意义的浪费。「此」染法断而净法不断的意「义」是：「以真如法」是恒「常」不断的「熏习」，那虚「妄」不实的生灭「心」，久久就「灭」而不起了。染分不起，即是破赖耶和合识，断无明力不觉心动的业识。这样，本具的「法身」即完满「显现」。法身，即真如如来藏；法身约果地说，如来藏约因位说。法身出缠，即现「起」三业大「用」；真如用「熏习」，尽未来际，不再受无明所染，「故无有断」。

二 真如自体相无断

(一) 显相

复次，真如自体相者，一切凡夫、声闻、缘觉、菩萨、诸佛，无有增减，非前际生，非后际灭，毕竟常恒，从本已来性自满足一切功德。所谓自体有大智慧光明义故，遍照法界义故，真实识知义故，自性清净心义故，常乐我净义故，清凉不变自在义故，具足如是过于恒沙不离不断不异不思议佛法，乃至满足无有所少义故，名为如来藏，亦名如来法身。

净法，不出于真如的体相与用。今先说「真如自体相」，以明净法的不断。单从真如体说，那是离言的、无念的；依言施设，也只能说真如不空。说真如不空，实还是约不离真如的相说，是依相以明即相的自体。真如自体相，在「一切凡夫、声闻、缘觉、菩萨、诸佛」身中，都是一样的。声闻、缘觉、菩萨，是修行过程中的三乘圣者；凡夫，是没有修行或修行而没有得证的具缚众生；诸佛，是究竟圆满的大觉者。即使成佛，无尽功德显现，也没有增加什么；流转生死苦的众生，也没有减少什么。一切凡圣，都是这样的，所以「无有增减」。这是超越时间性的，「非前际生，非后际灭」。真

如自体相，本来如此，不是有最初边的新生，也没有最后边的灭尽。不生不灭，即是「毕竟常恒」的。《心经》的『诸法空相』，在真常者看来，即是真如如来藏。诸法空相，也是『不生不灭，不垢不净，不增不减』的。此中说明了：凡圣是平等而没有差别的无生灭的。平等而常恒的真如，「从本已来」，「性」体中「自」然而有那圆「满」具「足」的「一切」清净「功德」相。本性具足的一切净德相，不是新生的，不是修所得的；这即是自体相无始无终的常在。

上来总说了德相的平等、常恒、圆满，此下更为分别真如「自体有」一切功德相。要略的说：一、「大智慧光明义」：光明，形容智慧的能照能了；也可说为大智光、大慧光。二、「遍照法界义」：即真如体有普遍照了法界的特相。上句约智体说，此句约智用说。三、「真实识知义」：一般的认识或了知，是妄识妄知，不是真实的。真如体所有的识知性，是真实不虚的如实识知。四、「自性清净心义」：真如即真心，有清净不染的特相。五、「常乐我净义」：常是超越时间性的，乐是远离逼迫性的，我是自由自在的，净是不为杂染所染的；真如自体有这四种德相。六、「清凉不变自在义」：自在是我义，不变是常义，清凉（没有热恼）是乐义。这些，都是真如自体所具有的不思议佛法。这但说到少分，实是说不尽的。总之，真如自体是「具足如是过于恒沙不离不断不异不思议佛法」。过恒沙，形容功德的无量无边。功德相与真如自体，是不相离的，名不离；是常无断绝的，名不断。说不离，或者误以为实是两体，不过彼此关系密切，相互合作不离而已；不知德相是即体的，无二无别的，所以说不异。非语言心识所及，所以说不思议。佛法，即佛体的功德法。如上所有即自体的功德相，穷广极大，穷极到圆「满」具「足」，「无有所少」的一切的一切。这真如自体相，即「名为如来藏」，也「名如来法身」。如来藏多约因位说，法身多约果位说；而实是因果不二的。如来即是佛，藏是聚义，即真如体的一切功德聚，名为如来藏。法身的法，是功德法；身是依止义或积聚义；为一切功德法所依止的，或无量功德法所积聚的，名为法身。有论说：隐名如来藏，显名为法身。这是约差别说；如究竟的说，平等平等，众生与佛同具如来藏、法身。

(二) 释成

问曰：上说真如其体平等，离一切相，云何复说体有如是种种功德？

这是假藉问答，以释成真如自体相义。「问曰」：「上」面（心真如门中）曾「说」过：「真如」的「体」，是「平等」而「离」于言说、名字、心缘等「一切相」的。为什么现在又「说」真如自「体有如是」的「种种功德」相呢？若是离相的，为什么又说功德相？若是平等的，即应唯一不二，为什么有这种种？前文与后文，不是有些矛盾吗？

答曰：虽实有此诸功德义，而无差别之相，等同一味，唯一真如。此义云何？以无分别，离分别相，是故无二。复以何义得说差别？以依业识生灭相示。此云何示？以一切法本来唯心，实无于念，而有妄心，不觉起念，见诸境界，故说无明。心性不起，即是大智慧光明义故。若心起见，则有不见之相；心性离见，即是遍照法界义故。若心有动，非真识知、无有自性、非常非乐非我非净、热恼衰变则不自在，乃至具有过恒沙等妄染之义。对此义故，心性无动，则有过恒沙等诸净功德相义示现。若心有起，更见前法可念者，则有所少。如是，净法无量功德即是一心，更无所念，是故满足，名为法身、如来之藏。

这是「答」说。先肯定真如体的功德相，确是无二的、离相的。「虽实有此诸功德义」——相，「而」实还是「无差别」「相」的。因为，一功德即是一切功德；无量无边的功德相，都是「等同一味」的，「唯一真如」为自体的。所以虽有功德相，虽有种种，还是离相，还是无有差别可说的。「此义」是说：「以」真如自体相是「无」有「分别」的，智如如，理如如，「离」一切「分别相」的；像凡夫所分别的那样种种差别相，是没有的，「是故」说真如自体相是「无二」的。

次说明：真如自体，是不妨说有德相、说有差别的。那又「以何」种意「义」，可「得说」为「差别」的德相呢？真如自体虽不可说，然「依业识」的「生」而还「灭相」，可以显「示」种种的德相。业识，是凡夫的妄识；生灭，是妄识的现起及息灭。从杂染妄识的现起而息灭的意义，可反显出清

净的德相。如妄识起，有无明黑暗；若妄识灭，即相对的称为智慧光明。这样，真如自体相无差别，随杂染的生灭而分别，即可说为种种。「此」又怎样的别别显「示」呢？一、「以一切法本来」是「唯心」所现的，「实」在「无」有名言分别的妄「念」。但以不能如实知真如法一——不二，「而有妄心」现起。由于妄心的现起，即「不觉」真如而生「起」名言的妄「念」。有了妄念，即「见」到「诸」虚妄「境界」相。不了唯心而起念，以为外境实有，「故说」为「无明」。现在，从修行的实践中，证知一切唯心真如；「心性不起」妄心与妄境，翻对无明，「即是大智慧光明义」。二、「若」从妄「心」生「起」妄念，「见」于妄境。落在相对的心境中，有所见，必然的「有」所「不见」的境「相」。有所不见，即不能普遍的照了。如证知「心性离」一切虚妄「见」相，「即」能称法界而无所不知。所以翻对妄见的有所不见，而「是遍照法界义」。三、依无明不觉而「心有动」，心动即成业识妄心。此妄心的识知，即「非真」实的「识知」。又，这杂染的妄心，是「无有自性」的。又，有动的妄心，即「非」真「常」而为无常，「非」妙「乐」而为痛苦，「非」真「我」而不得自在，「非」清「净」而为杂染。同时，妄心又是「热恼」的而非清凉的，「衰变」的而非不变的，「不自在」的而非自在的。由于妄心妄动，杂染无边，「乃至」说「具有过恒沙等」的「妄染」。翻「对此义」，从修行的实践中，洞达真如「心性」本来「无动」，即说为真实识知；心性无动，即说为自性清净心；心性无动，即说为常乐我净；心性无动，即说为清凉不变自在；心性无动，「有过恒沙等诸净功德相义」。这一切，都依业识的生而还灭而「示现」。有多少的妄染，反显即有多少的功德。所以又总结的说：「若心有」所「起」，必有妄境现前。依此而「更见」有「前法可念」，那么有所念必有所不念，有所不念「则」必「有所少」，有所少即不满足。「如是」，如上说的真如「净法无量功德」，由于「即是」唯「一」真「心」，「更无」一法可为「所念」的；更无所念，即无所少，「是故」真如「满足」一切功德相。这真如具足一切功德相，即「名为法身」，或名为「如来」功德「之藏」。此中随染翻净的，都依前显示的次第而说。随染翻净而显，是离垢清净。然净法实不是新起的，所

以真如的自体相，即是常恒不断的本来如此，自性清净，具足一切功德。

本论所略举的真如自体相义，是遍通一切大乘经，为诸大乘经中的重要论题。约偏胜说，如大智慧光明义，为《大般若经》所说的；遍照法界义，为《华严经》所一再宣说的；自性清净心义与不离不断不异义，为《胜鬘经》所说的；常乐我净义、清凉不变自在义，更是《涅槃经》、《楞伽经》所谈到的。这都名为法身，名为如来功德之藏，也见于《胜鬘经》。

三 真如用无断

(一) 总明

复次，真如用者，所谓诸佛如来本在因地，发大慈悲，修诸波罗蜜，摄化众生，立大誓愿，尽欲度脱等众生界，亦不限劫数，尽于未来。以取一切众生如己身故，而亦不取众生相。此以何义？谓如实知一切众生及与己身，真如平等无别异故。

约真如如来藏说，众生从本以来即有真如内在熏习的净用，但完满显发的真如净用，是如来的不可思议的业用。这如明镜本有照用，由于尘垢封蔽，不得显现；要等镜面的尘垢净除了，照用方能充分的发现。所以说到真如用，依佛果说。唯识学虽也说无为功德，而四智菩提的净用，是有为的、从种子所生的。本论约无为功德说，一切由修行所显发，而不是修行所新生的。

「真如用」，是修因所显的。「诸佛如来本在」菩萨修行的「因地」——从初发心一直到成佛的中间，「发大慈悲」心，「修诸波罗蜜，摄化众生」。慈，能给予世间乐或出世间乐；悲，能拔除众生现实身心或未来的生死苦。佛菩萨是大慈悲，彻底而又普遍；从慈悲心中，修施、戒、忍、进、禅、慧，或愿、方便、力、智等波罗蜜多。波罗蜜多——到彼岸的行法，是自利的，以此断烦恼证真实；也是以此而利他的，摄化众生。如来因地发心，慈悲度众生，所以是以利他为自利的。在慈悲摄化时，「立大誓愿」。大愿是无边的，如《胜鬘经》的三大愿、《华严经》的十无尽愿等，而主要的是「尽欲度脱等众生界」。等众生，即一切众生；等是普遍的意义。发愿要度尽一切众生，如地藏的『地狱未空，誓不成佛』；阿难的『如一众生未成

佛，终不于此取泥洹』。这样的度生大事，不是一时所能的，所以也「不限劫数，尽」「未来」际的愿度众生。悲愿是如此的广大，然德行圆满了，世间虽还有众生，即能成佛。不然，这世间应该没有佛出现了。菩萨所以能这样的发心度生，因为「取一切众生如己身」，「而」也「不取众生相」。菩萨是把一切众生作为自己一样看的，众生的痛苦即是我的痛苦。所以，这是自己的分内事，而能以众生的痛苦为痛苦。既然一切众生如己身，即自他一体，也就不取一一众生的别相。若有众生相可取，即是著我、人、众生、寿者，即非菩萨了。「此」菩萨「以何」等意「义」，能如此发心？这因为能「如实」了「知一切众生及与己身」，当体是唯一「真如」，「平等」平等，「无」有「别异」相的缘「故」。上说大慈悲愿，此说大般若慧；非同体大智，不能成同体大悲。菩萨修行度生，宗要在此。《金刚经》说『我皆令入无余涅槃而灭度之，如是灭度无量无数众生，实无众生得灭度者』，与此说大同。不过，《般若经》显毕竟空；不取众生相，约众生自性空说。自性本空，有什么可著？若有所著，即非菩萨。唯心（虚妄唯识者也如此）者，从大我去说，众生即是自己，离自己不见有众生相，所以不取不著。

以有如是大方便智，除灭无明，见本法身，自然而有不思议业种种之用，即与真如等，遍一切处。又亦无有用相可得，何以故？谓诸佛如来，唯是法身、智相之身，第一义谛，无有世俗境界，离于施作；但随众生见闻得益，故说为用。

上来说到菩萨的悲智愿行，以如实知的大智为本；以此修行得果，即能起妙用，所以承上而说「有」此「大方便」善巧的同体「智」。凡夫不了自他空性平等，虽见众生苦而发心救度，但仅成有漏善行，不成菩萨行。若著重于一切不可得空，虽不取众生相，而容易退成二乘。如了知自他平等，唯一真如，即能不取众生相，而又能摄化众生，这才是大善巧智。以此善巧慧，久修菩萨大行，就可「除灭无明，见本」来如是的「法身」。见法身，即如来藏出缠而成佛；有法身的智净相，即「自然而有不思议」的三「业种种」妙「用」。上来说，功德相与真如是平等不离的；真如用，也是「与真如」自体平「等」，而普「遍一切处」的。如真如体是无相的，真如用也是无相

的；体是无差别的，用也是无差别的。所以真如净用，也「无有用相可得」。佛果的净用，为什么也是无相、无差别呢？这因为，「诸佛如来，唯是」平等无差别的「法身」；这即是如来藏净智的显发，所以也名「智相」「身」。即如即智的佛身，唯有「第一义谛，无有世俗境界」。佛说二谛，以如来藏为第一义谛。谛是真实的，真实那里有二？佛起三业妙用，摄化众生时，虽不妨有真俗二谛，然在佛的智相身说——从佛自体而说，一切世谛无不是第一义谛。因此，佛的智身自然而有的业用，也就「离于施作」。不假功用，不待施设，为智身本有的无作妙用。佛的智相身，本来如是，不起不灭，不增不减，有什么作用可说？「但」如来以慈悲本愿力，「随众生」的智慧、习气、根性的不同，自然而「见」佛、「闻」法各各不同。约此众生对佛见闻「得益」的不同，也随俗而称之「为用」；并非如来智身，有种种作用的起灭差别。

(二) 别说

(1) 约识粗细分别

此用有二种。云何为二？一者依分别事识，凡夫、二乘心所见者，名为应身。以不知转识现故，见从外来，取色分齐，不能尽知故。

上面总说真如的无作妙用；现在别论真如用的应众生而现身不同。说到佛身，从来有三身说、四身说。三身，是法身、报身、应身。法身是佛的境界，是就佛论佛的；报身是菩萨所见的；应身是凡夫所见的。法身是真如自体相（用）；从这法身自体相中，应众生机而显出的业用，即为报、应二身。有说化身、应身、法身的三身，然应与化的意义相近，应以报身、（应）化身的分类为妥。唯识家说四身：法身（即自性身）、自受用身、他受用身及化身。以佛果有自证的功德法，名自受用身；为所化机所见的，名他受用身与化身。法身，约诸法平等性说。本论所说的法身，是真如如来藏而含得本具恒沙功德不离不断不异的。本论的报身，摄得唯识者的自、他受用身。

「此」真如「用」，略「有二种」：「一者」、众生「依分别事识」，即「凡夫、二乘心所见」的，「名为应身」。应是感应，众生有所感，佛即

有所应，如经中常说：『应以何身得度者，即现何身而为说法。』所以，此应身即化身。凡夫、二乘所见的应身，是依众生的分别事识而见的。分别事识，是前六识（意识）依境界缘而有。意识于所缘的境界，不知是唯心所现的，以为是在自心以外的。因为「不知」佛相是「转识」所「现」的，所以妄「见」为「从外」而「来」。佛正报的三十二相、八十种好，佛依报的国土，所有的或净或染，都是由众生转识所现的。凡小不知唯心所现，所以于境「取色」的「分齐」相而「不能尽知」。分齐，即是有限量的、有边际的。如凡人见佛，是丈六老比丘相，有三十二相、八十种好。诸天所见的佛，转更胜妙，相、好多一些，身量也高大些。如见佛于菩提场中，在天见为众宝庄严；在人见为草木瓦石。虽随机而见有多少、大小、胜劣，都不能称法界性而尽知。

二者依于业识，谓诸菩萨从初发意乃至菩萨究竟地心所见者，名为报身。身有无量色，色有无量相，相有无量好。所住依果亦有无量种种庄严，随所示现，即无有边，不可穷尽，离分齐相。随其所应，常能住持，不毁不失。如是功德，皆因诸波罗蜜等无漏行熏，及不思议熏之所成就，具足无量乐相，故说为报身。

「二者」、「依于」众生的「业识」，即「诸菩萨从初发意乃至菩萨究竟地心所见」的，「名为报身」。从初发心住，到菩萨究竟法云地，这一切菩萨心所见的，都名为报身。报是受报义，有从修种种的因行而成就功德报体的意思，所以报身实从如来的果德说。向来三身、二身说的诤论，即在于报身。大乘佛法本义，但说二身：一、应化身；二、法身，也即是万德庄严的报身，法身本是一切大功德法所聚成的意思。有说为色身、法身的；也有说为父母所生身，法性所生身的。等到三身说兴起，约凡小所见的，名为应化身；菩萨所见的，名为报身——唯识家称为他受用身，这既约随机所见说，如来功德庄严的自受用身，也不是菩萨所能尽见的。凡小所见的应身，身量有大有小，相好有多有少，未能解了唯心所现，也没有与真如如来藏相应，所以不能真见佛身。菩萨中，虽也有不曾与如来藏相应的，但决定能解了唯心所现，所以能从所见的无穷功德身显示佛身。约佛说，这是（自受用）

报身，也名法身。

约菩萨所见说，名为报身，也可说为法身。如《华严经》的毘卢遮那，即法身，即圆满报身。后人不明了梵音的楚夏不同，以毘卢遮那为法身，以卢舍那为报身，极为可笑。菩萨所见的报身，是依于业识而见。分别的说，意有五——相续识、智识、现识、转识、业识等；但综合的说，分别事识而外，实唯一业识。业识，虽依无明不觉心动而妄现心境，然能了得妄心所见的唯心所现。所以所见的报身佛，不是外来的，没有来去相的，唯是随心现见。这样的报佛，「身有无量」的「色」，「色有无量」的「相」，「相有无量」的「好」。色，不但是青黄等色，眼等、色等的一切，以及佛身的毛孔等，都是色。无量色，显示了色的广大众多，又显示了无有边际限量。每一色有无量的相，相是特殊的表征，如无见顶相等。每一相有无量的好，好是微细而胜妙的特征。相与好，都是重重无尽的。佛的正报如此，佛「所住」的清净国土的「依」报「果」，也「有无量」无边的「种种」不同的「庄严」。庄严，是庄饰、端严，如香庄严、光庄严、音乐庄严，以及幢、幡、宝盖、幔网、珍珠、宝石等庄严。

不论是庄严的依报、相好的正报，都是「随」众生心「所示现」的，「无有边」际，「不可穷尽，离分齐相」的。如《华严经》所说的依正庄严，最能显示这一意义。如来的报身与报土，是「随」顺众生「所应」见而示现的。所以，不是忽而这样、忽而那样的，而是恒「常能」安定——「住」——的保「持」那显现的形态，「不」会「毁」坏，也「不」会丧「失」。约菩萨所见说，也有见与不见的差别；但约佛身说，可说恒常如此。如这个娑婆世界，是释迦佛的应化土，有成住坏空的现象，而释迦佛也示现诞生到入灭的无常相。报身佛的身土，并不如此。约佛的报身说，这是本有的，不过由修行而显发而已，不可说佛有生有灭、佛土有成有坏。所以报佛身土，被赞为穷虚空、遍法界的。《法华经》说：『于阿僧祇劫，常在灵鹫山，及余诸住处。众生见劫尽，大火所烧时，我此土安隐，天人常充满。』如来实不灭，佛土也不毁不失，即约法身——报身土而说。

此下，再说明称为报身的意义：「如是」依正二报的一切「功德，皆因诸波罗蜜等无漏行」所「熏」习，「及不思议熏」「所成就」；即是由因缘而得成的。诸波罗蜜，即六或十波罗蜜等。现证的大地菩萨，以无漏的福德智慧行熏习真如法身，又有不思议熏，这可约两方面说：一、真如如来藏，从无始来所起的不断内熏。二、菩萨在修行的过程中，有十方三世佛的不可思议的业用，作他的平等缘、差别缘。以此无漏行熏、自己内熏，及佛的加被熏，所以能成就所说的功德身土。佛功德身及庄严净土，一切是微妙、清净、安乐的，「具足无量乐相」。佛身受此无量的乐报，「故说为报身」，也就因此名为受用身。

(2) 约机浅深分别

又为凡夫所见者，是其粗色，随于六道各见不同，种种异类，非受乐相，故说为应身。

上约所依识而说，但分为二。但二身中，如约众生根性的浅深说，还有种种差别。上面说应身，泛说为凡夫、小乘所见的；现在别明凡夫所见的随类应化身。「又」，「为」一般「凡夫所见」的应身，「是」同于凡夫的「粗」显「色」法。所现的色相，并无一定，「随于六道」而「各见不同」：天见如天，人见如人，畜生见为狮王、象王、龙王等，饿鬼见为饿鬼形，地狱见到的也是地狱身。各各所见不同，「种种异类」差别。由于现同凡夫，所以佛身，也「非受」用法「乐」的「相」貌。如人中所见的佛，有时乞化而空钵回来，有金枪、马麦报，腰背酸痛等苦状。这不是菩萨修行功德所成就的，只是随所应化的众生而示现的。但众生虽见佛与自己一样，而佛自身，实不如众生所见的。如佛应化到地狱中，地狱众生不能知道这是如来化现的。这不是佛的本相，不过是六道众生所见为如此的，「故说为应身」。

复次，初发意菩萨等所见者，以深信真如法故，少分而见。知彼色相庄严等事，无来无去，离于分齐，唯依心现，不离真如。然此菩萨犹自分别，以未入法身位故。若得净心，所见微妙，其用转胜，乃至菩萨地尽，见之究竟。若离业识，则无见相。以诸佛法身，无有彼此色相迭相见故。

上说报身，是从初发心到究竟地；现在别说报身。地前与地上菩萨所见，是大有差别的。未得相应的「初发意菩萨等」，依唯识家说，是不能见报身佛（他受用身）的；如《八识规矩颂》说：报身是『十地菩萨所被机』。地前没有破无明、证法空性，所以也但见应化身。本论说报身是地前菩萨「所见」的，约他的甚深信解说。菩萨发心以来，能「深」刻的「信」解平等「真如法」；虽没有亲证，但以甚深的信解，也能「少分而见」——相似见报身。如得大乘修所成慧，于观心中能悟法身离相、唯心所现，即能于信解中少分见于报身的德相。这与凡小所见的佛在心外，非常不同。菩萨所见的，能「知彼」报身的无量「色」、无量「相」、无量好、无量「庄严等事」。色相庄严的佛身佛土，当处现前，「无来」相、「无去」相。「离于」彼此差别的「分齐」相，悟解得一切「唯依心现，不离真如」。所以，初发心住以来，在止观相应中，能见报身佛的依正。「然此菩萨」，还是有「分别」的，因为没有得无分别智「入法身位」。未入法身位的菩萨，见到报身色相，还是有相有分别的。如眼有翳病，见空中青蝇乱飞，愚人就以为空中实有飞蝇。但有智人，知道这是妄现而非实有的，虽非实有而还是现见的。这样，没有证得法身的所见，与前凡小的所见虽大致相同，但以胜解智力，了得唯心所现，实无来去分齐。如念佛的见阿弥陀佛现前，如以为弥陀佛从西方来，那即使见到巍巍如须弥山王，也还是应身弥陀。若知阿弥陀佛当下即是，唯心所现，不来不去，即能与报身弥陀少分相应。

三贤菩萨所见的报身，是不圆满的。「若得净心」——离不断相应染而得净心地，即初破无明，始证法身的初欢喜地。到了初地，「所见」的报身，不论是色、是相、是好、是庄严，一切是「微妙」清净的了。而佛所现的不可思议的三业妙「用」，也「转」更殊「胜」了。这样的地地上进，一地比一地为微妙、增胜。直到最后「菩萨地尽」——第十法云地金刚后心，所「见」的才圆满「究竟」，没有更殊胜的了。「若」从金刚后心断无明尽，「离业识」妄染，彻底治灭不觉心动的无明，成无上正等觉，即「无」有「见相」可说。因为在「诸佛法身」的境地，是「无有彼此色相迭相见」的情形。佛与佛，法身平等，是无二无差别的。平等无二的法身，离于一切色相

的，没有此佛见彼佛、彼佛见此佛色相的情形。以佛论佛，只能说法身如来藏平等平等，不可说有所见的。

(三) 释疑

问曰：若诸佛法身离于色相者，云何能现色相？答曰：即此法身是色体故，能现于色，所谓从本已来，色心不二，以色性即智故，色体无形，说名智身。以智性即色故，说名法身遍一切处。

上说法身无色相可见，可能引起疑问，所以假作问答。「问」：「若诸佛法身」，是「离于色相」的，不可见的，那如「何能」显「现色相」？怎么说由不思议熏等成就身有无量色、色有无量相、相有无量好等呢？关于佛身色相的有无，向来有二派。有说：佛自证身是有色的。如《涅槃经》说：凡夫舍无常色，获得常色。《大云经》说：佛解脱有色等。有说：佛的色身相好，唯是众生自心所现的；佛的净智圆明，实没有色相可说。本论依真常唯心的立场，既说法身不可以说有色相，那么报身的色相，但是菩萨所见吗？这怎么又称为佛的（修行所成）报身呢？解「答」说：「即此法身」，「是色」法自「体」。据实说，真如法身，不能离一切而得的。从色——物质世界而探求它的体性，即是真如法身，所以即是色的体性。真如是色的体性，所以「能现于色」。这是说：「从本已来，色心」平等「不二」。本来真实常住的体性，说此为真心，此真心即含得一般的精神与物质。真心当体，物质与精神是无二无别的；虽无二无别，然可以随缘显发。众生为无始无明所蔽，不能如实了知心体，这才妄计有离心的色与离色的心。真如为一切色心的体性，依真如而显现一切色心；色与心，都不能依一般的妄见而想像的。本论以此色心不二的真如，答复诸佛法身离于色相而能现色相的疑问。这样，色心的自性是不二的。「色性即智」性，「色体」也「无形」可见，「说」法身「名智身」，而智身实不碍于色，如来藏净智是能现于色的。反之，「智性即色」性，所以「说名法身遍一切处」，无一法而非法身。然法身实即净智所显，所以遍一切法而不碍于智——唯一不二的智体。约智性，说色为智身；约遍一切处现一切色，说智为法身。所以法身离相，而不妨有报身色相。

所现之色无有分齐，随心能示十方世界，无量菩萨、无量报身、无量庄严各各差别，皆无分齐，而不相妨。此非心识分别能知，以真如自在用义故。

不过，法身「所」显「现」的「色」相，不同凡小心境的色相；法身无分限，从法身所现的色相，也「无有分齐」。依于佛的净智力，「随心能示」现「十方世界」。每一世界中，有「无量菩萨」；菩萨所应见的佛，也即有「无量报身」。积集无量功德所成的报身，有「无量庄严」。智身遍一切处，处有此方他方，依方立相，依正二报都「各各差别」。虽应机而现各各差别，然色性即智，如《华严经》所说，大能摄小，小能含大；无量中摄一，一中现无量；重重无尽，帝网庄严。于一尘中，见无穷无尽的色相；无穷无尽的色相，也不出此一尘。相摄相入，实为心色不二的唯心境界。众生心外取物、物外取心，心色即不能融即，隔碍而有分限。诸佛离一切妄执，无碍互融，所以所现的十方依正色相「皆无分齐，而不相妨」。这样的交融无碍，重重无尽，而又不失各各自相的境界，「非」凡夫「心识分别」所「能」识「知」到的。这是「真如」的「自在用义」，所以唯现证法身以上的菩萨能如实觉了，地前菩萨都不过胜解相似的分别而已。

第四项 从生灭门入真如门

复次，显示从生灭门即入真如门，所谓推求五阴色之与心，六尘境界，毕竟无念。以心无形相，十方求之终不可得。如人迷故，谓东为西，方实不转。众生亦尔，无明迷故，谓心为念，心实不动。若能观察知心无念，即得随顺入真如门故。

本论依一心法，开为真如、生灭二门。相对的安立二门，在使众生依自心的生灭门而趣入真如门。今特说明这个意思，而总结开示正义。

上来，说明了生灭、生灭的因缘、生灭的相。这样的「显示」，「从生灭门即」能趣「入真如门」。怎样能从生灭门而转入真如门？扼要而根本的方法，即「推求」。推求，是以观察慧，研求到底是个什么。推求现实的世间，不外乎「五阴」——色、受、想、行、识。五阴，总括起来说，不出「色」「与心」二类：受想行识，是心法，是能分别的；色即色法，是所分别

的境。分别来说，所知的，不外乎「六尘境界」——色、声、香、味、触、法。前五属色所摄，法尘通于色、心；但都是属所取境（色）的。所有的六尘境界，「毕竟无」有自性，可为虚妄分别所「念」的。也即是说：念是对于境界所起的观念，是六尘境界所遗留下来的影像。而实境界无自性，虚妄幻现，并不如妄念所念的。能知的，即虚妄分别「心」，但推求起来，心「无形相」，即使遍「十方」去推「求」它，也「终」于「不可得」。无形相，即无心的真实体性。境界是妄现的，境界无念，是说不如妄念所念的，即遍计执境不可得。心也还是妄现的；心无形相，是说心无念相可得，即依他起心不可得。境界既不如妄念所念的，如说『名义互为客』，是互相对待而假施设的，那么妄念也即非有，境空而心寂了。唯心者依心以明境，但不应偏执境空而心不空。从还灭的方便说，真能远离遍计执境，依他妄心也就不起了。这时，本性清净的真如心，直下显现，也即是契入真如。举喻来说：「如人迷」了方向，指「东为西」，而东方还是东「方」，「实不」因迷人的指为西方而有所改「转」。「众生」也如此，从无始以来，为「无明」所「迷」蒙，不契真「心」，而现起「为」虚妄分别的妄「念」。然而真「心」本净，恒常不变，「实不」因众生的现为妄念而有所变「动」。真如心还是真如心，如东方的还是东方一样。所以，「若能」推求「观察」「知」众生「心」本来「无念」，无妄念（心）自体，无妄念所念境界实性，「即得随顺入真如门」。唯心论的观法，可有二个步骤：一、依心以破除妄境，知境无实性而唯心妄现。二、依境无而成心无；如执没有妄境而有妄心，这还是不对的。因为妄心与妄境，是相待而存在的，妄念和妄境，一样是不真实的。真知外境虚妄不实，而不再计执妄念为有，妄念也就不起了。遣除了妄心和妄境，真心现前，即达到了色心不二，与法身如来藏相应。这即是从生灭而趣入真如的方便。

第三节 对治邪执

第一项 总标

对治邪执者，一切邪执皆依我见，若离于我则无邪执。是我见有二种，云何为二？一者人我见，二者法我见。

此下破除邪执。如《成唯识论》，先破邪执而后显正义；本论先显示正义而再破邪执。显正与破邪，二者是互相为用的。众生于此真如、生灭门中，每生起邪谬的执著；所以要评破它，使众生舍此邪执而生起大乘的正信。「一切邪执」，「皆依我见」为依止、为根本的；所以「若离于我」见，即「无」有「邪执」。我见，梵语为萨迦耶见，即对身心而起自我（是实、是常、是一）的计执。《阿含经》以来，一致的以我见为邪执的根本、生死的根本。本论以我见为邪执的根本，而生死的根本为无明。邪执，在六染心中，为相应染心，主要是与分别事识相应的。本论所说邪执的根本——我见，不是深刻的生死根源，但是谬误于流转还灭而起的妄分别。唯识家说：我执、法执，都有分别、俱生的二类。俱生，是与生俱来的；分别起的，是依邪师及妄自推论所起的。本论的邪执，也是分别所起的。我见为邪执根源，所以但遮破我见即可。「我见」，本论说「有二种」：「一者」、「人我见，二者」、「法我见」。依我见为本而生起的邪执，于色等法所起的我执，名法我执；于众生所起的我执，名人我执。这二我执，都是约分别起的邪执说。

第二项 破人我执

人我见者，依诸凡夫说有五种。云何为五？

唯识者说：声闻能遣人我执，而菩萨更能破法我执。人我执浅，而法我执深。中观者说：人我执和法我执，各有浅深。声闻也不但能遣破人我执，法我执也是能够遣破的。本论所说的，非常不同：人我执，依凡夫位说；法我执，约二乘钝根说。本论所说的「人我见」，与中观、唯识所说一切凡夫众生所共的，或外道所计执的，大大不同。本论说：凡夫学大乘法，于法身如来藏不能了解所起的，名为人我见。因为法身如来藏，即众生的真我，而是为杂染法所依的。外道、声闻不知此义，所以不会生起此人我见。「依」大乘「凡夫」所起的人我见，本论「说有五种」。

一者、闻修多罗说：如来法身毕竟寂寞，犹如虚空。以不知为破著故，即谓虚空是如来性。云何对治？明虚空相是其妄法，体无不实，以对色故有，是可见相，令心生灭。以一切色法本来是心，实无外色。若无外色者，则

无虚空之相。所谓一切境界，唯心妄起故有，若心离于妄动，则一切境界灭，唯一真心，无所不遍。此谓如来广大性智究竟之义，非如虚空相故。

第「一」种人，「闻修多罗」——契经中，如《大集经》等作此「说」：「如来法身毕竟寂寞，犹如虚空。」毕竟即究竟。寂寞，与寂灭同。学者读了这些大乘经，「不知」经里所以这样说，是「为」了「破」除执「著」的，于是「即」以为「虚空是如来性」，如来法身无形无实，与虚空一样。这是以如来性同于虚空，近于二乘所入的无余依涅槃了。《大集经》等，确是以虚空为如来法身的异名，但这是以虚空来形容无为法性的，并不说如来法身即是虚空。经说是对的，读者误解而起执著，即是人我见。

错会经意而起的执著，应该怎样的「对治」？应该为他说「明」：「虚空相是」虚「妄法」，「体」性是「无」所有，是「不实」在的。虚空非是真常的，「以对色故有」。在色法的边际处，待色相而见到无相，即名为虚空。虚空观待于色法而显的；「是可见相」。如于墙壁掘一个洞，即见为虚空；如将洞填塞起来，虚空也就不见了。这可见的虚空，有集起、有散灭，所以「令心」随境而「生灭」。虚空依色法而存在，是令心生灭的，所以非真实、非常住。虚空因色而显，而「一切色法」，「本来是心，实无外色」，但是妄心的颠倒取著。「若无外色」，那么依外色而有「虚空之相」，当然也「无」实体了。当知虚空是分位的假相，不过取以比喻如来法身；若执著虚空是如来法身，那是完全错误了！

经中说如来法身如虚空，这不过是比喻，是破除执著的。经意是说：「一切境界，唯心妄起」而「有」；「若心离于妄动」，即「一切境界灭」。那时，虚妄的心境不起，「唯一真心，无所不遍」。这唯一真心的无所不遍，不是一般人心识分别的境界，于是以虚空来作譬喻。在世俗心境中，也是以虚空为遍一切处的。所以经说『如来法身毕竟寂寞，犹如虚空』，这是形容「如来广大性智究竟」的意「义」。虚空有广大相、普遍相、明净相、能显现众象，与如来法身——性智的无所不在、无不显现一样。如忽略这点，将如来法身看成虚空，即是人我见了。

二者、闻修多罗说：世间诸法毕竟体空，乃至涅槃、真如之法亦毕竟空；从本已来自空，离一切相。以不知为破著故，即谓真如、涅槃之性唯是其空。云何对治？明真如法身自体不空，具足无量性功德故。

第「二」种人，「闻修多罗说：世间诸法」，一切是「毕竟体空」；甚「至涅槃、真如」，也还是「毕竟空」的。这如《大般若经》说：世间诸法，自性空寂，如幻如化；涅槃也如幻如化；即使更有一法过涅槃的，也说是自性空寂，如幻如化。世间法是虚妄的，毕竟体空，本论以为是正确的；但真如、涅槃实是不空的。真如，形容真实不二的法体。涅槃，约众生离妄所证得说。涅槃约果说，真如是圣智境。《般若经》说的毕竟体空，是「从本已来自空，离一切相」，即是无相。本论以为，众生「不知」此经「为破」执「著」，「即」误解为「真如、涅槃」的体「性唯是其空」。真常唯心和虚妄唯识者，都说：《般若经》说世出世间一切法空，是约遣除妄执说的。真常论者说：世间法的妄心妄境，是众生执著处，为了遣除妄执，所以说是空。众生对于真如、涅槃，也起执著，所以《般若经》也说为空。世间法虚妄心境，执妄为实，所以自体是空的；真如、涅槃，由于对治倒心妄计而说它是空，而真如、涅槃的自体实在是不空的。学者不了经义，以为真如、涅槃确是虚妄心境那样的可空，这是错了！这应该怎样去「对治」？应为他说「明」：「真如法身自体不空」，是「具足无量」称「性功德」的。知真如法身不空，即不起空见了。依此说，如中观宗所说胜义谛中一切法空，即成为错误的了。唯识与真常论者，是有宗，所以说妙有、说不空；这与中观者是有著根本不同的。本论以为：真如不空，自体具足无量性功德，是常、是恒、是依止，这才可以建立一切法。而中观者说：一切法自性空，不碍众生的流转、涅槃的证得；空与什么都没有，意义是不同的。中观者与真常者，是有著根本不同处。

三者、闻修多罗说：如来之藏无有增减，体备一切功德之性。以不解故，即谓如来之藏，有色心法自相差别。云何对治？以唯依真如义说故；因生灭染义示现说差别故。

前二，是误解大乘的真空；此下三种，是误解大乘的妙有。第「三」种人，「闻修多罗说：如来之藏无有增减，体备一切功德」。这是《如来藏经》等说。《如来藏经》，以种种譬喻，说明众生位中，本来具足诸净功德，如三十二相、八十种好、智慧，一切都无所缺少。因为「不」能善「解」经义，「即」说：「如来之藏」，确「有色心法自性差别」。以为众生本具的如来藏，即有三十二相、八十种好、慈悲、智慧等各别法。如这样，如来藏简直就是神我了。不知道：经说如来藏具足无量称性功德，性功德是不能解为自性差别的。性，即法性。法性平等无差别，从如来藏性的离障所显，说如来藏具足一切功德。不能看作有一如来藏，而具足了各样的功德。这应该怎样「对治」？应为他说明如来藏：一、「唯依真如义」而「说」：真如，凡圣平等；佛果具足无量功德，众生真如与佛不二，所以说众生如来藏具一切功德。二、「因生灭染义示现」而「说差别」：依世间杂染法的生起与还灭，而说具足一切功德。如依凡夫的杂染虚妄起灭心，说如来有清净真实常住心；依凡夫有杂染的色法，说如来有清净圆满的色相庄严，这都依杂染的还灭而说，那里可以一般的自性差别去了解？

四者、闻修多罗说：一切世间生死染法皆依如来藏而有，一切诸法不离真如。以不解故，谓如来藏自体具有一切世间生死等法。云何对治？以如来藏从本已来，唯有过恒沙等诸净功德，不离不断，不异真如义故。以过恒沙等烦恼染法，唯是妄有，性自本无，从无始世来未曾与如来藏相应故。若如来藏体有妄法，而使证会永息妄者，则无是处故。

第「四」种人，「闻修多罗说：一切世间生死染法皆依如来藏而有，一切诸法不离真如」。这是《胜鬘经》、《楞伽经》等所说到的。如来藏不但为法身净德所依止，世间的生死杂染法，也是依如来藏而有。本论也说：无明依真如而有。经里所以这样说，因为没有一法可以出法性以外的。虚妄幻现的一切法，不离真如；从真如的遍一切处说，一切世间生死法，也依如来藏而有。然「以」学者「不」能正「解」经意，即误解为：「如来藏自体」，「有一切世间生死」「法」；不但具足清净功德法了。天台宗的性恶说，可说即是这样的见解。然依天台宗的见地说，如只说如来藏具足清净法，而

说世间生死杂染法不是如来藏自性所具有，这就是别教的见解，必落于『缘理断九』的结论。非说法法如是、本来如是，佛法界中性具九法界而不断，这才是圆义。然本论为真常唯心论正义：真如本性清净；杂染的生死法，依附而相离相异。这应该怎样「对治」？应为他说明：「如来藏从本已来，唯有过恒沙等诸净功德」；净德与真如「不」相舍「离」、「不」相间「断」，「不异」于「真如」。换句话说，一切清净功德即是真如自体所有的德相。反之，「过恒沙等烦恼染法，唯是妄有」的；「性自本无」，如眼见空华，本无实体一样。这样的染法，「从无始世来」，都「未曾与如来藏相应」。真如虽受无明所熏而现妄染，妄染虽依如来藏，而如来藏自性清净，毫无变异，不受影响，这怎可说如来藏具有生死染法呢？「若」如误解者的所说，「如来藏」自「体」具「有妄法」；妄法即如来藏自体，那要「使」行者「证会」如来藏性净而「永息妄」法，即永「无是处」。证会，是净智证真如而相契合。论意说：如来藏自体如本有生死杂染法，那证悟如来藏时，不应离杂染法。如有好人与坏人在一起，把坏人撵跑就得了。如好人本身即是坏人，那就无法撵走坏人而保留好人了。然而，生死杂染法，是可以断除的；真如法身，是可以证会的。所以应确认如来藏具足无漏功德法，而世间生死杂染法，非如来藏所有。

五者，闻修多罗说：依如来藏故有生死，依如来藏故得涅槃。以不解故，谓众生有始。以见始故，复谓如来所得涅槃有其终尽，还作众生。云何对治？以如来藏无前际故，无明之相亦无有始。若说三界外更有众生始起者，即是外道经说。又如来藏无有后际，诸佛所得涅槃与之相应，则无后际故。

第「五」种人，「闻修多罗说：依如来藏故有生死，依如来藏故得涅槃」。这也是《胜鬘经》、《楞伽经》说的。唯识家引《阿毘达磨大乘经》说：『无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。』依真谛译世亲《摄大乘论释》，界即如来藏。一切生死杂染法与涅槃无生法，都依如来藏而建立。「以」学者「不」能正「解」经意，说「众生有始」。误解生死为从如来藏所生起，而如来藏本净，生死似乎是后起的始有了。一般所说的依真起妄，也可以生起同样的谬执。「以」学者倒「见」众生的生死有「始」，

所以又说：「如来所得」的「涅槃」，「有」著「终尽」的时候。意思说：如来藏本净，众生的生死依如来藏而始起；等到诸佛证得涅槃，那是还复如来藏的本净。这样的涅槃本净，与过去始起生死以前，是同样的本净。过去既始起众生染法，那诸佛证得涅槃，也应「还作众生」。这样的倒执，执众生因如来藏而生死有始，又执诸佛所证涅槃有终尽。果真如此，即永远不得究竟，修证也毫无意义了。这应该怎样「对治」？应为他说明：「如来藏」，即是真如。真如是超时间相的，是「无」有「前际」可说的。「无明」，也是「无有始」的，从来即如此的，所以名为无始无明。不应该说：先有如来藏，后有无明生死。「若说三界外更有众生始起」，这决不是佛法，「即是外道经说」的。本论此文，引《仁王护国般若经》。经说：『若有说言：于三界外别更有一众生界者，即是外道大有经说。』这里说的三界外，是说：除此三界内的众生，不应更有众生始起；众生界是不增不减的。上斥众生有始，此下破涅槃有终：「又如来藏」是超越时间相的，也「无有后际」可说。众生没有与如来藏相应时，生死杂染法幻现有时间的前后相。等到「诸佛」证「得涅槃」，涅槃「与」如来藏「相应」，即「无后际」可说，那里会有终尽？

第三项 破法我执

法我见者，依二乘钝根故，如来但为说人无我。以说不究竟，见有五阴生灭之法，怖畏生死，妄取涅槃。云何对治？以五阴法自性不生，则无有灭，本来涅槃故。

佛说了脱生死的法门，是「依二乘钝根」说的。二乘，即声闻、缘觉。根性钝劣，所以「如来但为说人无我」。有的说：佛为二乘也说法无我，不过到底少说略说，常说多说的还是人无我。有的说：佛为二乘但说人无我，不说法无我。本论即取但说人无我义。佛为钝根二乘说人无我，用意在使他们舍离萨迦耶见，离分段生死。所「说」的法义，本「不究竟」。但二乘根钝，不知道这是不究竟说，即以为无我而「见有五阴生灭」「法」的实性。由于执生灭五阴法为实在的，于是即生起二种妄念：「怖畏生死，妄取涅槃」。生灭无常，是不究竟的，即是生死苦法；二乘对生死是怕极了，所以急急

的要求了生死。但他们不能真的证得涅槃，只是以为除灭五阴的生死法别有涅槃可证，不知二乘是以非涅槃而妄取为涅槃的。所以《法华经》说：『我虽说涅槃，是亦非真灭。』《楞伽经》也说：二乘所证得的涅槃，实是为三昧酒所醉。二乘于分别事识用功，虽灭掉执相应心染，而不能破除根本的无明不觉、圆证法身。对于这种法我执，应该怎样的「对治」？应为他说明：「五阴法」是虚妄不实的，虽现有生起，而「自性」实本来「不生」；不生，即「无有灭」。了达五阴自性的不生不灭，即是「本来涅槃」。五阴法无有自性、无生无灭，即不致怖畏。诸法本自不生不灭，即一切法本来自性涅槃，也就不会妄取涅槃，以为别有所证了。

第四项 总遣

复次，究竟离妄执者，当知染法、净法皆悉相待，无有自相可说。是故一切法从本已来，非色非心，非智非识，非有非无，毕竟不可说相。而有言说者，当知如来善巧方便，假以言说引导众生。其旨趣者，皆为离念，归于真如。以念一切法令心生灭，不入实智故。

本论显正、破邪，成立如来藏缘起义。但妄执，不但如上面所说的人执、法执，这只是分别所起的少分；应舍离的妄执还多，应尽舍一切，破除极微细的妄执。所以，再说究竟舍离妄执。

「究竟离妄执」，先「当知染法、净法」一切「悉」是「相待」安立。相依相待而成立的，如《般若经》说：『无有自相可说』。自相，即是自己存在的。众生所知的染法、净法，都是相对待的。对净法而名为染法，对染法而名为净法。如说离瞋起慈，离痴起慧等；又如因戒生定、因定发慧，因贪起瞋、因痴起邪见等。这都是染净自类相生，也是相待的。这些，不但染法是世间有漏法，是相待；即使出世无漏的净法，也还是翻待杂染而安立的。「是故」推求起来，「一切法」是自性空而毕竟不可得的。一切法总为染净，分别来说，有些是物质的色法，有些是精神的心法。色、心也是相待而成立的，实体了不可得，所以说「从本已来，非色非心」。智与识，为佛法的二门。识是了别，是有漏的杂染法；智是觉知，是无漏的清净法。杂染法以

识为主，清净法以智为主。智与识，也是相对而成立的；推求究竟，即「非智非识」。又，如说一切法是有，而没有自体可得；说它是无，又似有相待的体用。所以，「非有」也「非无」。这样，一切是「毕竟不可」得的，毕竟不可「说」为如此如彼的别「相」。法的自相不可得、不可说；即不可说的言说，也是不可得、不可说。

古代禅师说：以心为宗，以无为门。禅宗是绝对唯心论，然修行体真，是空无所得为方便的。在禅宗里，说什么都不是，而实归宗于即心即佛！有以为禅宗近于三论、般若，实不过形式的近似而已。本论的目标与方法，也大体相同。

一切是不可得、不可说，而佛所以于无言说中「而有」种种「言说」，「当知」这是「如来善巧」中的大善巧，「方便」中的大方便。佛「以言说」说法，才能「引导众生」，因众生是不离言说相的。言教的「旨趣」，无非是「为」了「离念」而「归于真如」。如学佛，而不能随顺佛意、随顺无念，愈学而妄念愈多，这根本违反了佛陀说法的真意。学佛法，必须懂得这言说方便的意趣。否则，如「念一切法」——念色念心，念染念净，念有念无；念起即动，动即有变异，而「令心生灭」。如心有生灭，即「不」能证「入」真如「实智」了。本论树立真常唯心论，揭示一切法不可得，善巧的扫荡一切而不著痕迹，极为善巧！

第四节 分别发趣道相

第一项 总标

分别发趣道相者，谓一切诸佛所证之道，一切菩萨发心修行趣向义故。略说发心有三种，云何为三？一者信成就发心，二者解行发心，三者证发心。

〈解释分〉中，显示正义、对治邪执，是性相门；分别发趣道相，是行证门。佛所以开示性相，即为了修行和证果。「分别发趣道相」，即是对于「一切诸佛所证」的菩提——「道」，「一切菩萨发心修行」而「趣向」它。「略说」菩萨「发心」的浅深行位，「有三种」。发心，与起心动念不同，是发起愿求或希愿的决心。本论所说发心，是发求大菩提心；所以发心即发

起趣向菩提的心，即发趣向道。发心，虽通于一切，但学佛者，习惯中已渐成为发菩提心的别名。发心，大约最初立志趣求说；然大乘学者，以无上菩提为目标而修行进趣，无时不是向目标——无上菩提而前进的；所以大乘行位，不出发心。嘉祥大师曾说过：大乘道不出二：一、果位，证无上菩提果；二、因位，发无上菩提心。发菩提心，是贯彻菩萨因行的。菩萨三大阿僧祇劫修因，总名为发心；发心即有浅深差别，所以说有三种。「一者」、「信成就发心；二者」、「解行发心；三者」、「证发心」。于三宝、无上菩提，深信不疑，信心成就，即不退转，此约初发心住菩萨说。初住以上，一直到十回向终的菩萨，《解深密经》名此为胜解行地。此类菩萨，于诸法性相，有甚深的信解；又已修习广大资粮行。有解有行，所以名解行。但本论的解行发心，指胜解行地终了——加行位菩萨的发心说。初地以上，名证发心。这因为初地以上的菩萨，都能分证法身。虽有信成就、解行、证三位，而同基于发趣菩提的发心，所以总论菩萨行位，有三种发心的差别。菩萨的信心成就，说来也不易；在信心没有成就以前，要经过一番修习。这留在〈修行信心分〉里去解说。

第二项 信成就发心

第一目 发心者——信心成就

壹 明发心成就者

信成就发心者，依何等人，修何等行，得信成就堪能发心？所谓依不定聚众生，有熏习善根力故；信业果报，能起十善，厌生死苦，欲求无上菩提，得值诸佛，亲承供养，修行信心。

明「信成就发心」位，要「依何等人」——根机，「修何等行」——法门，才能「得信成就」，「堪能发心」？先答依何等人：「依不定聚众生」。佛说有三聚（类）众生：一、正定聚，二、邪定聚，三、不定聚。定，是决定。正定，是决定了走上圣道的，此在初住菩萨。邪定，是决定了走上恶趣的；短期内，没有回邪向正、趣入圣道的可能。正定聚，约信、进、念、定、慧——五根已成就而说。邪定聚，约杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出

佛身血——造成五无间业而说。在正定聚、邪定聚间，一般人、天众生，是不定聚。如遇正师正法，即可转成正定聚；遇邪师邪法，即可转成邪定聚。如生得人身，离三途八难，六根具足，其性不定，那就可能修习而得信成就发心。人趣等不定聚众生，也是不一致的；要「有熏习善根力」的，才能修此发心。如过去不曾修习善根，即没有机会见闻佛法；即使见闻佛法，也难得信心决定成就。这里说的熏习善根力，不约真如的内熏说。真如自体熏习，一切众生都是具足的。

要在妄心中，见闻佛法，布施、持戒、信解、闻思，才可说有熏习善根力。如来藏自体熏习，等于唯识宗所说的本性住种姓；此中所说的熏习善根力，近于唯识学中的习所成种姓。次答修何等行：有熏习善根力的不定聚众生，(一)、能「信业果报」：造善得乐果，造不善得苦果；业果为学佛的基本信解。有善根熏习力的，决定能信得及。(二)、「能起十善」：十善是身三的不杀、不盗、不邪淫，口四的不妄言、不恶口、不两舌、不绮语，意三的不贪、不瞋、不邪见。这是佛法的根本善业，如不能净修十善业，信心即不能成就。信业果报，能起十善，这是共下士道的人天善行。声闻、缘觉、菩萨的出世法，无不以此信戒为基础。有学佛而不能于业果生深信，不能于十善起正行，即说谈心说性，都是邪魔眷属。(三)、「厌生死苦」：于生死流转，觉得不究竟、不自在，发出离心，这是共中士道的共二乘行。菩萨也还是要厌离生死苦的；能对于现实世间而感到不满，才能进学超越世间的佛法。如厌生死苦，专在自身著想，不了唯心，就不免落于二乘。

如扩充厌生死苦的心情到一切有情，了五阴本不生灭，即是大乘行。(四)、「欲求无上菩提」：这是不共人天、二乘的大乘不共心行。信业果报、修行十善、厌生死苦，菩萨都是贯彻于欲求无上菩提的心行中。有了这样的心行，自然会「得值」遇「诸佛」，「亲承供养」。亲是亲近；承即奉承服事；供养是以衣、食等四事，及奉教修行，为财法供养。值遇诸佛，承事供养，即能「修行」大乘「信心」。一般大乘经，名此为十信位。如《仁王护国般若经》说：『初发心相，有恒河沙众生见佛法僧，发于十信，所谓：信心、念心、精进心、慧心、定心、不退心、戒心、愿心、护法心、回向心。』此

十种心行，以信心为首为导，所以总名为十信——信心。贤首宗以十信为次第的十位，怕不是契经本意！在（十）信心没有修习成就以前，名十信菩萨，也名十善菩萨，即本论修行信心的菩萨。等到十信心修行成功了，一念心中具足十信功德，即名为信成就发心，也即是十住的初发心住。

经一万劫，信心成就故，诸佛菩萨教令发心；或以大悲故能自发心；或因正法欲灭，以护法因缘能自发心。如是信心成就得发心者，入正定聚，毕竟不退，名住如来种中，正因相应。

如上所说的修行信心，「经一万劫，信心成就」。这也是依《仁王护国般若经》说，如说：『习忍以前，经十千劫，行十善行。』菩萨的信心成就时，「诸佛菩萨教令发心」。也有能自动发心的，如一、「或以大悲故能自」动「发心」：菩萨在生死流转中，修行十善，悲心增上。生在无佛恶世，能以大悲心怜悯众生苦而发心。二、菩萨生值佛法欲灭的时候，「或因正法欲灭，以护法因缘」，「能自」动「发心」，荷担佛法大事。如现在，佛法也有衰灭的可能。有些学佛的青年，以为佛教没有希望，因而退心、罢道，这即是缺乏护法的真诚！佛法的灭坏，有是政治的摧残，有是僧团的腐化。如见到这种情形，能发起大心，护教整僧，即是菩萨行者。信成就发心的因缘，本论说此三种，前一为他教发心，后二为自力发心。自力中，一、由于悲众生，二、因于护正法。《瑜伽师地论》（三五）说有四种发心：(一)、见闻如来不思议事，(二)、得闻大乘甚深法教，(三)、护菩萨藏，(四)、悯众生苦。护菩萨藏、悯众生苦，即本论的后二因缘。见闻如来不思议事、得闻大乘甚深法教，即本论的诸佛菩萨教令发心。这「信心成就」而「得发」菩提「心」的，即发心住，「入正定聚，毕竟不退」。有经说：菩萨一发心，即得不退。也有些经说：发心得不退转，是很难的。如说：『鱼子庵罗华，菩萨初发心，三事因中多，及其结果少。』初发心的多而能得成就的少，应是十信位中的菩萨发心；若至发心住，发心即决定不再退转。心不退转的，「名住如来种」姓「中」。住如来种，即一定可以成佛。在未入正定聚以前，还不能算是如来种姓，以有落入声闻，或落入外道、恶趣的可能。如信成就而发菩提心，即能与「正因相应」。正因，即真如如来藏，这是成佛的亲因。

虽一切众生有如来藏，但还没有发随顺真如的菩提心，所以没有相应。菩萨发心，能与如来藏相应，即能决定成佛。上说体用熏习时，明相应与未相应，约修行的有没有证智说。此处说相应，约发心的随顺真如说。

贰 简发心不定者

若有众生善根微少，久远已来烦恼深厚，虽值于佛，亦得供养，然起人天种子，或起二乘种子。设有求大乘者，根则不定，若进若退。或有供养诸佛未经一万劫，于中遇缘亦有发心，所谓见佛色相而发其心，或因供养众僧而发其心，或因二乘之人教令发心，或学他发心。如是等发心，悉皆不定，遇恶因缘，或便退失堕二乘地。

信成就发心，决定不退，这是要有熏习善根力的。「若有众生善根微少」，而「久远已来」又「烦恼深厚」，那就不一定能发大心，发大心也难于不退了。善根薄而烦恼重的，「虽值」遇「于佛」，也能承事「供养」或者出家修行，「然」或者缺少厌离心，不求无上道，但「起人天种子」，植人天福报，成人天乘；「或」厌心过深，不能发大心，「起二乘种子」，成声闻、缘觉乘。即使「有」能「求大乘」而发菩提心的，「根」性还是「不定」，「若进若退」，不能决定成如来种。

上来，约最初发心趣入五乘，或五乘种姓说。此下，再约大乘不定而退堕二乘说。《仁王护国般若经》说：『经十千劫行十善行，有退有进，譬如轻毛，随风东西。』这可通于上说的发趣大乘而或退凡夫、或退二乘二类。或退二乘的，是「或有供养诸佛未经一万劫」，在修学信心的过程「中」，「遇缘」也「有」能「发」大「心」的，但与上三缘不同。(一)、「见佛」的「色相」庄严「而发」「心」：或是生值佛世，见佛的三十二相、八十种好、威仪庄严，心生钦慕，发心求此相好的。或见佛放光、动地等神通威德，而发心学佛的。(二)、「或因供养众僧而发」大「心」：这是景仰出家人的清净、精进、威仪严肃，布施供养因而发心的。(三)、「或因二乘」——声闻的说法、缘觉的示现神通「教令发心」。一切有部律说：舍利弗说法时，有人发菩提心。大乘经中，须菩提、舍利弗、阿难、满慈子等说法，听众

都有因此而发大心的。(四)、「或学他发心」：如妻子因丈夫的学佛而跟著去学佛；父亲归依发心，儿女也来归依发心等。这种种的「发心」，都是「不」能决「定」成为大乘种姓的。因为初二种，因形式的感动而发心；三、所依的缘不殊胜，四、自身缺乏深刻的信解与真诚。所以如「遇」到「恶因缘」，「便」会「退失」大心，「堕」于「二乘」的「地」位。《瑜伽师地论》（三五）说依四力发心：一、自力，二、他力，三、因力，四、加行力。依自力或因力发心，不易退转。如熏习善根力不足，但凭他力（受他感化激动而发心）或加行力而发心的，即容易退堕。退菩提心的恶因缘，略有二类：如环境恶劣、四缘不具足、政治压迫等，是真恶的因缘；如境遇太好、名利供养过多，是伪善的因缘。经中说：舍利弗修了六十劫的菩萨行，因有人向他乞眼，感到众生的难可教化而退心求声闻乘。这是恶因缘的一例。然伪善的因缘不易觉察，不但会退求二乘，可能会退堕恶道。伪善的恶因缘，实是菩萨的大敌！

第二目 发心相

壹 正明

复次，信成就发心者，发何等心？略说有三种。云何为三？一者直心，正念真如法故；二者深心，乐集一切诸善行故；三者大悲心，欲拔一切众生苦故。

上说信成就发心的根行；此下正说发心的行相。必如此发心、如此起方便，才能成信发心。先说发三种心。

「信成就发心」，到底「发何等心」？总相说，发无上菩提心。但菩提心的含义深广，如「略」为分别「说」，「有三种」心。《般若经》三心：一切智智相应（即狭义的菩提心），大悲为上首，无所得为方便——依此三心明菩萨行。本论以三种心，成菩提心。《维摩诘经》明菩萨净土，也以三心为本：直心、深心、菩提心，即以三心成净土行。直心与深心，与本论相合。如总合的说，实有四事：菩提心、大悲心、般若见、种种行。《般若经》以三心成菩萨行，即以愿求一切智智为一心；本论以三心成就菩提心，即

以愿集一切善行为一心。又《华严经．十地品》说：得十法者（《十住毘婆沙论》但八法），能发菩提心。十法的后三，即『具足于深心，悲心念众生，信解无上法』，与本论的三心相合（十住与十地的关系，别当论说）。「三」心中，「一者」、「直心」：直心，是般若正见（依《维摩诘经》，直心是贤直心、无谄曲心），也即是远离二边、舍诸戏论的中观，所以说「正念真如法」。一切法的本性，是真如心。正念，是与无分别心相应的念；明念不忘，无分别心依念而明彻，所以名为正念。若不能正念真如，堕于虚妄倒乱的心行，即不能成就菩提心。「二者」、「深心」：即深广心。菩萨「乐集一切诸善行」，修集福慧资粮，从来没有厌足。「三者」、「大悲心」：即「欲拔一切众生苦」的同情。发菩提心，应于一切众生起大悲心；于福德智慧资粮，应勇于修集；应正念真如法，而心与真如相应。换句话说：正念真如法、乐集诸善行、欲拔众生苦的三心，如具足相应了，就是菩提心的成就。古德以种种义，说明这三心，如说：以直心的正念真如法，证得法身；以深心的乐集一切诸善行，能成报身；以大悲心的欲拔一切众生苦，能起化身。以三心而对论佛德，可以自在的配说。

经中说发心，内容有浅有深；有的重于正念真如法，说发心要离一切戏论，悟非色非心、非有非无等。这重于般若见，约胜义菩提心说。若初学者，不能与悲心悲事相应，不起自度度他的宏愿（或名行菩提心、愿菩提心），偏于见性明心，即难于成就发心。所以发菩提心，必从乐集诸善行、欲拔苦众生、正念真如法——三心相应相成中去完成。

贰 释疑

问曰：上说法界一相，佛体无二。何故不唯念真如，复假求学诸善之行？

执理而废事的，对于三心成就的发心，是要引起疑「问」的。他们以为：「上」面「说」过：「法界一相」，真理是平等不二的。圆证法界的如来，「佛体无二」，法身也是没有差别的。那么，要发心成佛，正念真如法界就得了。「何故不」发心「唯念真如」，还要「假」藉「求学诸善」的功德

「行」呢？这在中观与唯识学者，是不会有此错解的。在真常唯心论中，即每有此误解；如不遣除这样的邪疑，即会堕于恶取空中。

答曰：譬如大摩尼宝，体性明净，而有鑛秽之垢。若人虽念宝性，不以方便种种磨治，终无得净。如是，众生真如之法体性空净，而有无量烦恼染垢。若人虽念真如，不以方便种种熏修，亦无得净。以垢无量，遍一切法故，修一切善行以为对治。若人修行一切善法，自然归顺真如法故。

论主为他们解「答」。先举喻说：「譬如大摩尼宝，体性」本来「明净」，「而有鑛秽」的污「垢」。摩尼宝，即如意珠；体性明净，有种种功德，是印度传说中的宝物，佛典中常用来比喻心性本净、菩提本净。菩萨发菩提心，就和修治摩尼珠一样。如《华严经》、《大集经》等，都有此说。《宝性论》广明如来藏，也引摩尼珠为喻，与《大集经》〈陀罗尼自在王菩萨品〉、〈海慧菩萨品〉有关。〈海慧菩萨品〉说净菩提心宝要离九种性、作三种净，与摩尼宝本性明净而需要种种修治一样。本论即引用此喻。「若人虽念宝性」的明净有种种德用，但对于摩尼珠所附著的鑛秽，「不以方便」去「种种磨治」，把附在摩尼珠上的秽垢除掉，那么摩尼珠「终」于不「得」清「净」。《大集经》说：摩尼宝有三种净：磨、押、穿。菩萨的菩提心，也要以六度磨治：施、戒如磨，忍、进如押，禅、慧如穿。次合法说：「如是，众生」的「真如」「法」虽然「体性空净」，「而」无始来「有无量烦恼染垢」，如摩尼珠在鑛秽中一样。本论不说明净而说为空净，以真如心从来不与烦恼相应，空就是清净的意思。「若人虽念真如」，作无分别观，不取不著；但「不以方便种种熏修」，真如也「无」能还「净」。一般以为真如本来清净，但能不作思惟分别——不思善不思恶、不思有不思无，即与真如相应了；以为成佛也不过如此。这是怎样的误会呀！不知三心中的要依于悲念众生而广集一切善行，实为对治烦恼所必须的。因为，烦恼「垢无量，遍」于「一切法」转，处处都为烦恼所熏染。所以必须「修一切善行」，「以为」烦恼的「对治」。如修布施，可以净治悭贪；修慈悲，可以净治瞋恚；修智慧，可以净治愚痴等。有无边烦恼杂染法，即须有无边清净善法去对治它。「若人」能「修行一切善法」，即「自然」而然的「归」向而随「顺」

于「真如法」。

『若人修行一切善法，自然归顺真如法故』，这是极有价值的论义。真如是无所不在的，恶法也不离真如。然而，恶法与真如是相违的、不顺于真如性，所以或称为非法。反之，善法是合法的，是顺向于真如法性的。不要以为善行仅是事上用功，要知事上的善行是顺于真如而可以趣向于真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脱，即由善行的渐次而来。不然，直下的修慧，岂不省事！然而佛法并不如此。如没有戒定等为基，胜义慧是不能成就的。《大智度论》说：修布施可以薄一切烦恼。薄一切烦恼，即在一切善法的修集中；善增即恶薄，自然能归顺于真如。一分学佛者，执理废事，劝学者直入证如法门，直从无分别著手，从无可下手处下手，实是愚人恶见！无量烦恼恶业熏心，即使修证，也不过是邪定、狂慧而已。

第三目 四方便

略说方便有四种。云何为四？一者、行根本方便。谓观一切法自性无生，离于妄见，不住生死；观一切法因缘和合，业果不失，起于大悲，修诸福德，摄化众生，不住涅槃；以随顺法性无住故。

发心，不但念真如，还常念广修善行。因为要有方便行，菩提心才能展转明净起来。「略说」发菩提心者的「方便」行，「有四种」。「一」、「行根本方便」。大乘行的根本，即是契合于二谛无碍的中道正见，这可以名为无住方便。凡夫心，是住著生死的；厌生死苦的二乘，又住著于涅槃。菩萨的心行，要超越生死，又要不趣证二乘的涅槃，在生死中化度众生，圆成佛德。这是大乘唯一的根本方便，从正见一心的真如、生灭二门而得来。所以此根本方便，即「观一切法自性无生」：一切境界是虚妄的，没有生灭自性的。了知一切法不生的心真如门，能舍「离」执我、执法、执心、执境的「妄」想执「见」，即能「不住生死」。众生不知道妄境由妄心起，妄心由不觉起，都无自性，所以生起执见，著于生死而不能出离。同时，要「观一切法因缘和合，业果不失」。因业感果，不因为观一切法无性空寂而失坏。心生灭门中，业果是宛然不失的。菩萨观众生业感的生死苦，「起于大悲」

；观善业的因果不失，即「修诸福德」资粮。修集一切福德，不但自利，也是为了「摄化众生」。这样，菩萨即能超越二乘，「不住涅槃」。菩萨达一切法性净，所以不住生死有边；知诸法幻有不失，所以不住涅槃无边。菩萨所以不住二边，由于「随顺法性」的「无」所「住」而行。发菩提心者，应修此根本方便，不落于二边，正处中道。

二者、能止方便。谓惭愧悔过，能止一切恶法不令增长；以随顺法性离诸过故。

「二」、「能止方便」。止，是止恶；能不作一切恶法，名为能止。不能止恶，即使修集善法，也不清净，果报得阿修罗、有财鬼等。这一方便，即是「惭愧悔过」。能尊重自己的人格、真理和他人，能宗仰贤善、轻拒暴恶，名为惭愧。有惭愧心，即能于三宝前忏悔三业的过失，立意不更作恶行。这样，「能止一切恶法」，「不令增长」。所以能止恶不生，是「随顺法性」的「离诸过」失。真如法性，是离一切过失——不与染法相应的。所以随顺法性而修行，即会由惭愧悔过而助成菩提心。

三者、发起善根增长方便。谓勤供养，礼拜三宝，赞叹，随喜，劝请诸佛。以爱敬三宝淳厚心故，信得增长，乃能志求无上之道；又因佛法僧力所护故，能消业障，善根不退；以随顺法性离痴障故。

「三」、「发起善根增长方便」。上是止恶，此是行善。此二，即是普贤愿行，如《华严经．普贤行愿品》说。上说的能止方便，是十愿行中的忏悔业障；今说的增善方便，即摄得十愿行中的六事。如十大愿中的『三者广修供养』，即本论的「勤供养」；『一者礼敬诸佛』，即「礼拜三宝」；『二者称赞如来』，即「赞叹」；『五者随喜功德』，即「随喜」；『六者请转法轮，七者请佛住世』，即「劝请诸佛」。这五者，为什么能发起善根、增长善根？一、供养、礼拜、赞叹、随喜、劝请，是「爱敬」佛法僧「三宝」的信心的长养，「淳」净而又深「厚」；常修习这些方便，「信」心「得增长」，这才「能」立「志」进「求无上」菩提。二、这是对于三宝的信敬，「因佛法僧力所护」持——加被，所以「能消」除「业障，善根」即能增长

「不退」。礼拜、供养等，本不过宗教的仪式，但由于众生的敬爱、三宝的恩威，相感相应，所以能助成众生菩提心。修行这些方便，还是与正念真如相应的，因为这是「随顺法性」而「离」愚「痴障」的。法性真如，是离一切愚痴暗蔽的；佛与僧是正觉者，法是佛与僧所证觉的。归向于离痴暗的三宝光明藏，即与离痴暗的法性相随顺。

四者、大愿平等方便。所谓发愿尽于未来，化度一切众生使无有余，皆令究竟无余涅槃。以随顺法性无断绝故；法性广大，遍一切众生，平等无二，不念彼此；究竟寂灭故。

「四」、「大愿平等方便」。能止方便和发起善根增长方便，与三心中的深心——乐集一切诸善行相应。行根本方便，与三心中的直心——正念真如法相当。此大愿平等方便，与三心中的大悲心——欲拔一切众生苦相应。所以修此四方便，即能助成三心。「发」平等大「愿」：「尽于未来，化度一切众生」，「使无有」剩「余」，都「令」得「究竟」的「无余涅槃」。这如《金刚般若经》说：『所有一切众生之类，我皆令入无余涅槃而灭度之。』发这化度众生的大愿，即能助长大悲心。这含有三义：一、是尽未来际的发心。二、是度尽一切众生的。三、是最究竟的，以入无余涅槃为目的。所以能发这样的大愿，一、因为「随顺法性无断绝」而起愿的：法性真如，是常常时、恒恒时的，所以菩萨即随顺真如法性的尽未来际而发心。二、随顺「法性」的「广大，遍一切众生，平等无二，不念彼此」而发心：真如法性是广大而遍一切众生的，没有彼此的差别可念的。所以随顺法性而发心，不念某些众生我所应度，某些众生我不应度，而是发心普度一切众生。三、随顺真如的「究竟寂灭」而发心：法性是究竟寂灭的，所以菩萨发愿，使一切众生都能入于究竟寂灭。真如法性，具有无尽义、广大义、究竟义，菩萨即随顺法性而发愿度生。

第四目 发心胜德

菩萨发是心故，则得少分见于法身；以见法身故，随其愿力能现八种利益众生。所谓：从兜率天退，入胎，住胎，出胎，出家，成道，转法轮，入

于涅槃。

此下说信成就发心的殊胜功德：「菩萨发」起这样的菩提「心」，即「得少分见于法身」。证见法身，在初地以上。初住菩萨，能少分见法身。如《华严经》说：初住菩萨，悟不由他，也即是见法身义。此菩萨少见空义（未能证见如来藏的不空），所以说见法身。有的经中说：十住菩萨见法身，『如隔轻纱』。还如雾里看花一般，见是见了，然终有所隔。初住菩萨，因为能「见法身」，所以「随其愿力」，「能现八种利益众生」的法事。八种利益众生，即八相成道。这都可令众生得利益，所以名八种利益众生。天台宗说：圆教初住，即能破无明，见中道，现身成佛。一般的说，初地菩萨，才能正见法身、分身百界，示现成佛。其实，初住菩萨，能少分见，能以愿力神变现成佛相，也是大乘所共许的。然初住的能现，与初地的能现不同。初住的能现，是从愿力而化现的；而初地菩萨的分身百界，是从无漏功德力所起。初住菩萨，随愿化现八种利益众生事：一、「从兜率天退」：兜率天，此云知足天，是欲界第四天。最后生菩萨，住在此天中；等到要下生成佛，即先从兜率天退殁。二、「入胎」：如释迦佛现入摩耶夫人的胎中。三、「住胎」：即十月在胎，逐渐的成长。四、「出胎」：如释迦佛在岚毘尼园降生。五、「出家」：如释迦佛见老病死苦而逾城出家。六、「成道」：如释迦佛在菩提树下成道。七、「转法轮」：如释迦佛成道以后，到鹿野苑，为五比丘转四谛法轮。八、「入于涅槃」：如释迦佛末后于拘尸那的双树间入涅槃。这八种相，是佛应化世间，从始至终的过程。八相成道，自来即有二说：一、如本论所列举的，这是顺于一般大乘经的。二、有的没有住胎相，但在成道前加降魔相。在这应化世间的八种过程中，每一阶段，佛都是放光动地、说法度生的，所以说『未生王宫，即度生已毕』。总之，八相都可以利益众生；佛的一举一动，都令众生得利益。

然是菩萨未名法身，以其过去无量世来有漏之业未能决断，随其所生与微苦相应，亦非业系，以有大愿自在力故。

初住以上，少分见于法身的菩萨，能现八相成道，「然是菩萨」，「未」能「名」为「法身」大士。因为，「过去无量世来有漏」的「业」果，还「

未能决」定「断」除。一般众生的生死，是由业力而招感来的，以业力为主。初住菩萨，不依业力为主，是依愿力而得自在，如化现成佛，化为畜生、地狱、鬼趣等。虽依愿力而化现，然还是依过去无量世来的有漏业而感生的，与法身菩萨的由大悲愿力而起的化用不同。初住菩萨，对于无量世来熏集的有漏业还不能断除，但可以智慧力、悲愿力，利用烦恼力的润生，感发过去所熏集的有漏业种，到处受生去。总之，虽依悲愿力起，还是不离惑业而现起的。「随」愿「所生」的果报身，或是佛，或是天等五趣，都「与微苦相应」。如冷热饥渴等的感受，由菩萨悲愿、智慧力所制，虽没有剧烈的痛苦，微苦还是有的；因为菩萨所感的生死身，属分段生死。众生生死身，纯为业力所系；而此初住菩萨身，虽不离业，也「非业系」。这因为，菩萨「有大愿自在力」，以愿力为主，巧用烦恼业而作有利于众生的事业。所以，信成就发心的菩萨身，上不同于法身，下不同于凡夫、二乘。

第五目 退不退之抉择

如修多罗中，或说有退堕恶趣者，非其实退，但为初学菩萨未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。又是菩萨一发心后，远离怯弱，毕竟不畏堕二乘地。若闻无量无边阿僧祇劫勤苦难行乃得涅槃，亦不怯弱；以信知一切法从本已来自涅槃故。

少分见法身的发心住菩萨，「如修多罗中，或说有退堕恶趣」的。十住中的第七住，名不退住。《菩萨璎珞本业经》，曾举舍利弗等因缘，说他未登第七不退住，所以退落小乘。有些经典，甚至说退堕恶趣的。当知这「非」是「实退」；如说可以退堕，那是不了义说。经中所以说有的退堕恶趣，「但」是「为」了「初学菩萨」的「未入正位而懈怠者」；使他引起「恐怖」，「勇猛」修行。入正位，即入正性离生，或入正性决定。声闻以见道、发无漏慧，名入正位。大乘以发心住的悟不由他、入正定聚，名为入正位。没有进入初发心住正位的，有时会生起懈怠心，所以警策他说：留心退堕！入住的菩萨，还有退堕的，何况还没有能入正位？实在说来，初发心住菩萨，是不会再退堕的。有的说：十信中第七心名不退心，约对于三宝、四谛的信不退说；第七住名不退住，约不退二乘的位不退说；初地以上为证不退；八

地以上为行不退。以七住为位不退，与本论的见解相反。

上文说不会退堕恶趣，此下再说不会退堕二乘。初发心住「菩萨」，「一发心后」，即「远离怯弱，毕竟不畏堕二乘地」。怯弱，即自觉没有力量而怕退堕，不能在佛法中坚强的前进。信成就发心的菩萨，能远离这样的怯弱心，不怕退堕。不但不怕堕恶趣、堕二乘地，即使听说菩萨要「无量无边阿僧祇劫勤苦难行」，才能「得涅槃」，心中也「不」会「怯弱」。这因为，能正念真如法，「信知一切法从本已来」就「自涅槃」了的。一切法本来涅槃，即无生死的可怖，也没有涅槃的可著。只是大愿明智的自利利他，念念在涅槃中，还怕什么佛道难成呢！大乘法重在一切法性空、不生不灭的体悟。二乘不悟一切法本来涅槃，所以急求涅槃而滞留于方便化城中。菩萨了达一切法本来自性涅槃，所以能安住大般涅槃中——不住生死，也不住涅槃，唯是一心一意的行菩萨道。

第三项 解行发心

解行发心者，当知转胜。以是菩萨从初正信已来，于第一阿僧祇劫将欲满故，于真如法中深解现前，所修离相。以知法性体无悭贪故，随顺修行檀波罗蜜。以知法性无染、离五欲过故，随顺修行尸波罗蜜。以知法性无苦，离瞋恼故，随顺修行羼提波罗蜜。以知法性无身心相，离懈怠故，随顺修行毘梨耶波罗蜜。以知法性常定、体无乱故，随顺修行禅波罗蜜。以知法性体明、离无明故，随顺修行般若波罗蜜。

初发心住，信心成就；十住位，重于胜解；十行位，重于修行；十回向位，重于回向于法身——都还不能实证，所以，三贤位统名解行地。本论说解行发心，对信成就说。从发心住，到十回向的贤位，都还是信成就而发心。十回向终入加行位，这才解行成满而发心。所以，「解行发心」，比起信成就发心来，「当知转」为增「胜」。因为，此「菩萨从初」发心住，成就「正信已来」，「于第一阿僧祇劫」的修行，「将」要圆「满」了。从初发心住到成佛，要经三大阿僧祇劫的修行。从初住到第十回向，一大劫修行圆满。将满，是十回向终位。在十回向终，依唯识者说，别起四加行位，是解行发

心的时候。此解行发心位的菩萨，「于真如法中」，有甚「深」的信「解现前」，所以「所修」功德都能「离相」而不著。这可作二说：解行位将要满的菩萨，无相观极深，而又能二谛无碍。他能深切的了解理事的相应无碍，所以深修离相观，等到表现于事实，即广修六波罗蜜多；修习六波罗蜜多，更能加深对于离相法门的体会。离相真如与六度，相得相成，无著无碍。二、菩萨入加行位，专修唯心无相观行；即于信解无相观中，具足六波罗蜜。如法性无悭相，所以悟解法性时即施波罗蜜等，文意在此。

此下，即分说修六波罗蜜多而离相，且约二谛无碍说：菩萨「知法性体」是「无悭贪」的。贪是染著，悭是不能舍。能了悟悭贪无实体性，菩萨即能「随顺」此离悭贪的法性而「修行檀波罗蜜」。檀即梵语檀那的省称，即布施；有财施、法施、无畏施三类。「知法性」是「无」欲「染」的、「离五欲过」失的。五欲，是于色声香味触而起爱染。于五欲法了达本性空，知法性本无欲染，菩萨即能「随顺」离欲法性而「修行尸波罗蜜」多。尸，具称尸罗，即是戒。戒律虽多，违犯都从五欲而起；所以了达五欲本性空寂，即不犯而持戒。「知法性无苦」性可得，「离」于「瞋恼」，所以能「随顺」法性而「修行羼提波罗蜜」。羼提，此云忍辱。苦是没有自性的，能了达苦无自性，瞋恼心不起，即是随顺法性的离相而修行忍辱。「知法性无身心」自「相」可得，「离」于身心的「懈怠」，所以能「随顺」法性而「修行毘梨耶波罗蜜」。毘梨耶，此云精进。精进有二：心精进、身精进。如以身心为实在性的，即有所爱染、顾惜，一切替身心的安逸打算，即不能精进。菩萨了达身心的空无自性，所以不染著身心，能行精进波罗蜜。「知法性常定，体无」散「乱」可得，所以能「随顺」法性，「修行禅波罗蜜」。禅那，此云思惟修，或译静虑。法性本来常定，体性澄静，不动不乱。能这样的契合法性而修，即是随顺修行禅波罗蜜。「知法性体」本「明」觉，「离」于「无明」，所以「随顺」法性，即能「修行般若波罗蜜」。真如法性，是自性清净心，即本觉，本性明净。无明，是客尘烦恼。修行般若，即远离无明而契于法性。这可以约二义释：一、了达真如法性体自明净、本离无明，这样的契理而成行，即是般若。二、依般若以舍离无明，契合于真如法性的体

自明净。不但依理成行，也即因行而契理。

上来，离六弊而修行六波罗蜜，都是随顺法性而修的；所以一切修行，都契于离相法门。

第四项 证发心

第一目 地位

证发心者，从净心地乃至菩萨究竟地。

证悟如来藏心，即是真发菩提心，名证发心。经说发阿耨多罗三藐三菩提心，或约愿说，或约行说，或约证说，实有浅深的不同。经说发菩提心即得成佛，古德传有二派：一、本论及唯识宗说：发菩提心即时成佛，依初地证悟法界、分身百界、八相成道作佛说。如《法华经》的龙女发心而现身成佛，即是本论的证发心。二、依龙树论说：发心即成佛，可能是最初发心的。因从无始以来厚集功德，所以初发心时即证悟成佛，但这是少数的顿根。本论但渐无顿。贤首疏附会证发心为顿教所摄，实不足据。

「证发心」，即「从净心地」到「菩萨究竟地」——大地菩萨的发心。净心地，即欢喜地；菩萨究竟地，即法云地。《瑜伽师地论》立十三住；其中，清净意乐住，即本论的净心地；菩萨究竟成满住，即本论的菩萨究竟地。

第二目 证智——智体与智用

证何境界？所谓真如。以依转识说为境界，而此证者无有境界，唯真如智，名为法身。

上说依什么样的人，现在说证得怎样的境界。顾名思义，既说证，即有能证所证。文中虽只问所证的是什么境界，其实能证的智慧也在此问题以内。本来，法界是离能所的；证悟法界，实在是不能用能证所证的分别去拟议的。但虽说证悟是离能所的，然到底不能说没有证得什么。在世俗言说边，既不能说没有证得，那么证到的境界，究竟是怎样？有的说：这是超越了能证智与所证境的分别，智与境，如如无别，是不可说有差别的，彻底没有能所可得。中观学用此说，所以龙树论的实相，即是真般若。有的说：证悟到的，也可说有能所，能证的是智慧，所证的是真如。不过，这所证的真如，是证

智的亲所缘缘，能证智直得真如，不像分别心的现起影像相分。一般的认识，在根识或意识上，必先现起境相，依此而能了别。认识，不是亲得外境，只是依影像相去了别而已。一般的认识，都是托本质境再起影像而缘虑的，除非独头意识，如作梦等，可但凭影像相。根本智证真如时，证智是不现起真如的影像的。如说证智也现如相，那是约后得智的带相观空或还是加行智的以空为观境，证智上是不能说有影像相的。唯识者作此说，虽说没有能所，而对于证智与真如，在说明上，是差别而不许合说的。本论所说的，同于第一说，所以说『唯真如智（即如即智的）名为法身』。唯识家评本论为『如智不分』；但照本论说，如与智，怎么可以割裂呢？

从初地到十地的菩萨，「证」悟的是「何」等「境界」？即「所谓真如」。约世间法说，没有能所的境界，是难懂的，所以说「以依转识说为境界」。这是说：说有所证的境界——真如，是约生灭门中转识现起（离念真如）境界相而说的。从有漏的心识，转起境界相，由境相而引发分别心，依此说有能所。「而此」实「证」的菩萨，其实是「无有境界」的。因为内外能所都是虚妄有的，远离虚妄的证智那里能说有所证的境界？这样，在实证中，一切境相都不现前了，「唯」智而无境界；此智即「真如智」。智即真如，无二无别，「名为法身」。这与虽说无别，而以真如为体、为不生灭，以智为用、为生灭的唯识学是不同的。然有一分大乘经，如《金光明经》等，确是顺唯识义的——正智与如如，合名为法身。如分析起来，智可以分为四种。于是说：佛以五法（四智：成所作智、妙观察智、平等性智、大圆镜智，及法界）为体。本论是绝对的真常唯心论，一切都是这真如心，恒常不变，法尔如是。证悟，不过是真如智的显现而已。

是菩萨于一念顷，能至十方无余世界，供养诸佛，请转法轮，唯为开导利益众生，不依文字。或示超地速成正觉，以为怯弱众生故。或说我于无量阿僧祇劫当成佛道，以为懈慢众生故。能示如是无数方便，不可思议。而实菩萨种性、根等，发心则等，所证亦等，无有超过之法。以一切菩萨皆经三阿僧祇劫故，但随众生世界不同，所见、所闻、根、欲、性异，故示所行亦有差别。

此说登地以上（实证真如菩萨）所有的功德妙用。「是」十地中的「菩萨」，「于一念顷，能至十方无余世界」。无余世界，即应有尽有的一切世界。于一念顷，遍到十方一切世界，在一切世界中，「供养诸佛，请转法轮」。《华严经》说初地菩萨能分身百世界而作佛事，二地菩萨分身千世界成道作佛；从此以上，都是倍倍增多。而本论却说：菩萨于一念顷，能至十方无余世界。这应当知道：经说百界、千界作佛等，约初地、二地等菩萨报得的自然力量说。若初地等菩萨起神通，即可以超越报得的力量，现身一切世界了。菩萨到一切世界去，是为了供养十方的诸佛和劝请诸佛的转大法轮。大乘经中常说：佛说法教化众生的时候，十方世界的菩萨都来助佛扬化，请佛说法、供养等。法身大士的供养诸佛，是所经的无量世界，同时能以无量香、花、音乐、无边供具而行供养，一刹那间能供养一切诸佛。这样的供养、劝请，都「唯」是「为」了「开导利益众生，不依文字」。这二句话，向来为禅者所赏识。

在本论中，可以作二种解释：一、一般的说，教化众生，要用言说，才能使众生知善恶、信业果而学佛入法。文字是名、句、文身，本是语言，其后始有写录的文字。菩萨教化众生，不一定要用语言文字的，如化现花、香、音乐等，都可以使众生得益。佛菩萨的三业大用，都可以教化众生的，如身业的动作，口业的说法，意业的感召、加持。所以，不依文字，即可以解说作不一定要依语言文字。二、不依文字，也可以顺著下文去解说。这是说：菩萨到十方世界去供养、劝请诸佛，目的在开导利益众生。但菩萨的利益众生，可以不定依向来所听闻的教法。这即是说：不依佛向来所说的教法，而菩萨可以别有一番教化众生的方便。的确，教化众生应该契合时宜；拘泥的照著佛说过的文字去说，不免成为古人的糟粕，是不一定能使众生获益的。所以，菩萨不依佛所说过的文教，而「或示」现「超」越一切「地」而「速成正觉」。超地，即不依渐次，如从初地而直登佛位，如《法华经》的龙女现身成佛。

这因为，有些人听说菩萨要经三大阿僧祇劫而成佛，就害怕起来，觉得太难了。菩萨「为」了教化这样的「怯弱众生」，所以示现速急成佛。为怯

弱的众生，说难行法，即易生退心；如说成佛容易，就肯发心修行。大乘佛教中，盛行的即心是佛、即身成佛、念佛即生净土等，都是为了这些怯弱不堪大用的众生而说。任重道远的大乘真义，在怯弱众生前，是不合时机的。还有，菩萨「或说我于无量阿僧祇劫当成佛道」，这是「为」了「懈慢众生」而说的。有的众生，生性是懈怠而傲慢的。因为他懈怠，觉得『行远自迩，登高自卑』，不能一蹴而及，总得慢慢来。因为他傲慢，以为短期修行，不够伟大。所以，菩萨为说经无量劫才成佛道；这是适应根性懈怠及我慢众生而说的。像这些说法教化，都是随机应变，不固定于（文字）教法的真义。菩萨「能示」现「如」此的「无数方便」，都不拘泥于文字。上面列举的，只是二个极端的例子。在众生的根机中，还有无量无边的根机，需要无量无边的方便去教化他们。

如不能厌舍于夫妇的，即为他（她）们说在家也可以学佛、成佛。为欣乐恬淡、清静自守的，即为他（她）们说出家的功德胜利。总之，菩萨的方便是无边的，说易成佛、难成佛，都是「不可思议」的方便。「而实」在说起来，「菩萨」的「种性、根」机是平「等」的。真发菩提心的菩萨，必具足可以成佛的种性；如来藏性为成佛的种性，众生是一样的。根，菩萨都是经过无量福德智慧（善根）的熏集而成熟的。菩萨的善根，有下、中、上，但这不是决定的，由下可以至于中，由中可以至于上。因此，菩萨的种性与善根，都是平等的。种性与根平等，「发心」也就平「等」了。因为发心是平等的，由发心而解行，由解行而「所证」的真如智，也是平等的。不论那一位学菩萨行的，都是要具备这种性、善根、发心、行证的，而且都是一样的，决「无有超过」的别「法」。如龙女即身成佛，那不过是方便说。因为，「一切菩萨皆经三阿僧祇劫」而成佛，这是任何菩萨都是一样的。从初住到第十回向满，为初阿僧祇劫；

从初地到七地满心，为二阿僧祇劫；从八地到第十地满，为第三阿僧祇劫。种性、善根、发心、证悟，都是一样的；等到圆满成佛，所以也是佛佛平等。「但随」顺「众生世界不同，所见、所闻、根、欲、性异，故示」现菩萨的「所行」也「有差别」。根异，根机的利钝（下、中、上）有异；欲

异，即好乐与兴趣的各别；性异，即习惯熏染有别。如来鉴机的十力中，即有根胜劣智力（根）、种种胜解智力（欲）、种种界智力（性）。因为众生所处的世界不同，所见、所闻不同，根、欲、性也都不同，故不能不示现所行有差别；实则菩萨的行程是一样的。

所经三大阿僧祇的劫数，旧有二说：一、约时间而说劫：必须经过一定的时间，才可以名三大阿僧祇劫满。二、约功德而说劫：如说修多少功德，名一大劫满。这如读书，分一年级、二年级等的级次一样。不肯用功的学生，经过几年以后，也许还是一年级呢！经三大劫，约功德说，必须满足，决不能超过；约时说，众生间可以不同，可以有超越的。如说：释迦菩萨精进，超越九劫而成佛。

第三目 发心相

又是菩萨发心相者，有三种心微细之相。云何为三？一者真心，无分别故。二者方便心，自然遍行利益众生故。三者业识心，微细起灭故。

再说证菩提心的心相。「是」十地「菩萨」的「发心相」，可分析为「三种」的「心微细」「相」。三种是：「一者」、「真心，无分别故」。唯识学说此为根本智，是正证真如时与无漏识相应的真智。依本论说，此即如来藏出缠，无分别智亲证法身；这是不能以分别心去思量拟议的。「二者」、「方便心，自然」而然的能「遍行利益众生」事。唯识学说此为后得智。依本论说，此即是真心所起的妙用。真心是智净相，方便心即不思议业相。这二者，一根本，一后得；一真智，一俗智；一达体，一起用。这二者，都是清净无漏的。「三者」、「业识心」，即大地菩萨所有的「微细起灭」。菩萨虽已分证法身，但业识心还没有灭。这业识心的生灭，是一种微细的生灭，也即是变易的生死。本论说证菩提心，为什么说到虚妄的业识心？要知道：本论是肯定的主张真妄是可以同在的，如觉与不觉的不离，真如与无明展转相熏等，都是同一道理。在生灭的业识心中，可以有真心和方便心的现前。在唯识学中，真心与方便心，是第六、第七识所起；业识心是第八识。在不离业识心的起灭中，有真心和方便心的存在，名证发心。菩萨虽已分证法身

，但以业识心的存在，所以还不能达圆满而究竟的地步。

第四目 圆满

壹 正说

又是菩萨功德成满，于色究竟处示一切世间最高大身，谓以一念相应慧，无明顿尽，名一切种智，自然而有不思议业，能现十方利益众生。

「又是菩萨」，到第十地终心，「功德成满」。成满，即完满成就了，不再有欠缺，从此不会再有失坏。那时，菩萨「于色究竟处」，现身成佛。色究竟处，即色究竟天，又名摩醯首罗天，为色界天中的最高天。依大乘说，真正的成佛，在此天上，「示一切世间」的「最高大身」。天的身衣寿量，都是逐次增加的。到了色究竟天，他的身量，在一切物质世间中，要算最高、最大、最圆满端严了。论到成佛，即是「以一念相应」（从来未曾有过）的妙「慧，无明顿」时断「尽」，得「名一切种智」。一切种，是一切时、一切处、一切法门，总之是一切的一切都完全通达了。得了此智，「自然而有不思议业，能」普「现十方」世界，「利益」一切「众生」。声闻乘说：最后身菩萨，居兜率天；要成佛时，从兜率天降，入胎、出胎、出家，以至于成道作佛、转法轮、入涅槃等。大乘法以为：这是化身的示现；真正的成佛，那是不应在此污浊的人间的，应在色界的顶点的摩醯首罗天。约菩萨修证所得说，名为报身佛；依佛陀的究竟圆满说，即是法身。

贰 释疑

甲 释智见难遍疑

问曰：虚空无边故，世界无边；世界无边故，众生无边；众生无边故，心行差别亦复无边；如是境界，不可分齐，难知难解。若无明断，无有心想，云何能了，名一切种智？

此下有二疑，首先，依一切种智而起。境界是无边的，怎么此智能顿时了达？如处处经说「虚空无边故，世界无边」；世界是依报，是不离正报而起的，所以「世界无边故，众生无边」。众生——六趣四生的众生，已是多极了，而众生都是有心识的，所以「众生无边故，心行」的「差别」也是「

无边」。每一众生的心行，如贪心行、瞋心行、无贪心行、无瞋心行等，刹那刹那，实有无量无边的心行。每一众生的心行，已经是无边了，何况无边众生的无边心行？更何况无边世界中的无边众生的心行呢？论文由世界说到众生，由众生说到心行，从大而小，而所形容的境界，却是愈显得广大。这无边世界中的无边众生的心行，举心动念，所分别的「境界」，是不可以局限的，「不可」以说有「分齐」的。这是怎样的「难知难解」！怎么本论说『一念相应慧，无明顿尽，名一切种智』呢？「若无明断」了，即「无有心想」。因众生的能知心、所知境，都是根源于不觉而起。那么，无明既断了，依无明不觉而生起的心想也就没有了，这还「能了」别什么而可以「名」为「一切种智」呢？疑问中含有二个意思：一、境界那样多，怕不能有一刹那中了达一切的一切种智。二、智是应该有心想的，一切种智既断尽无明而没有心想，又将什么去了知？

答曰：一切境界本来一心，离于想念。以众生妄见境界故心有分齐，以妄起想念，不称法性，故不能决了！诸佛如来离于见想，无所不遍，心真实故，即是诸法之性，自体显照一切妄法，有大智用无量方便，随诸众生所应得解，皆能开示种种法义，是故得名一切种智。

答复上面的疑问说：前在真如自体相时，即曾说过：『若心起见，则有不见之相；心性离见，即是遍照法界义故。』虽然境界是无边的，但此「一切境界」，自体「本来」即是「一心」，真如心是「离于想念」的。它离于颠倒想念，但并不是离一切境界而别有。但由于「众生妄见」有「境界」相，所以「心有分齐」——界限。这样的「妄起想念，不称」于无分齐相的「法性，故不能决了」一切境。一切境界，即法性而无二无别的，众生以为见了境界，即堕于境界中，有能有所、有彼有此，心量就被局限了。称，契合义。如衣服而不大不小，名为称身。心不能等法性量，所以说不称。这是说明了众生的所以不能遍知一切法。这样，「诸佛如来离于见想」——没有见境界的分齐想，称法性而知，所以「无所不遍」。这样的「心真实」——离于妄想的心体，「即是诸法」的自「性」。心真实，不但体证一切法性，心「自体」同时能「显照一切妄法」。妄法本是不离真如心体的，所以真如心

体自然而能显现照了一切法，「有大智用」，以「无量方便，随诸众生所应得解」的不同性、欲，「皆能开示种种法义」。「是故」，佛的离念心体，「得名」为「一切种智」。一切种智，可有二义：从自证说，一切妄境不离真实心，所以佛能了一切妄法，称法性而知。从化他说，佛以无量方便，随顺众生的根机利钝而为说法。然众生妄法，在佛智境中，都是第一义。众生所显现的妄法，是不出此法性以外的，所以佛能称法性心而自知，也能够称法性心的遍一切处，去化利一切众生。

乙 释业用不普疑

又问曰：若诸佛有自然业，能现一切处利益众生者，一切众生若见其身、若覩神变、若闻其说，无不得利。云何世间多不能见？

上疑佛不能遍知，此疑佛的业用不普遍。上面说：佛不假功用，『自然而有不思议业，能现十方利益众生』。然从众生方面看，觉得大有可疑。「若诸佛」真的「有自然业，能现一切处利益众生」，那就「一切众生若见」佛的色「身、若覩」佛的「神变、若闻」佛的教「说」，应该「无不得利」益才对。然佛常说法，何以众生大多无所闻；佛常现身、现神变，众生为何「多不能见」呢？由众生的难见、难闻、难得利益看来，经说如来无刹不现身、无时不说法，自然而有不思议业利益一切众生，不是很可怀疑的吗？

答曰：诸佛如来法身平等，遍一切处，无有作意故而说自然，但依众生心现。众生心者，犹如于镜，镜若有垢，色像不现。如是，众生心若有垢，法身不现故。

论主「答」难说：众生不见佛、不闻法，这不是佛的过失，问题在众生。不错！「诸佛如来」，是「法身平等，遍一切处」的。说佛自然而有不思议业，这是无问题的。但自然的定义是：由于佛的应机示现三业，「无有作意」，不待功用，所以「说」名「自然」。「但」佛的三业大用，是自然，并非必然。佛的三业妙用，要「依众生心」而后才显「现」出来。约佛的真际说，无相可见、无法可说，无所谓现身、说法。约佛的随俗应机说，可说是无时无处不现身、说法。其实佛的现身、说法，要依众生的机感，而从众生的

心境中显现出来。所以，「众生心」「犹如」「镜」子一样。外面虽有境界，也要镜子明净无垢，才可以显现境界的影像。「镜若有垢，色像」即「不」能「现」前，但不能就此说外面没有色像。如聋子听不到声音、瞎子看不到色相，但不能说音声、颜色没有。「如是，众生心若有垢，法身」即「不」显「现」。众生不能见佛、不能闻法，问题在众生的心性有烦恼，不是如来法身不平等、不普应。依此义说，初地以上的菩萨，亲证法身，即能见报身佛。在没有亲证法身以前（地前的众生），是不会见法身的。但由于烦恼垢的渐薄，因缘成熟，也能感见应化身。《大智度论》也曾说到：能见法身佛，当下必得利益。见应身佛，得益或不得益，即不定。如有人见佛闻法，不但不能有益，反而起诽谤、破禁戒，以致堕落。但从远因说，也还是有益的，如文殊师利本生中说。说众生心远离垢染即可以显现法身，但这不能因此就说只要众生的心净就够了，不再须要佛为现身。佛与众生，是展转为缘、互相交感的。因于众生的善根熏习，所以能感诸佛现身而获益。自心净，即能见佛得益，可说是自力；众生所感，诸佛所应，感应道交，即是他力。

第五章 修行信心分

第一节 标列

已说〈解释分〉，次说〈修行信心分〉。

是中依未入正定聚众生，故说修行信心。何等信心？云何修行？

上来所说的行证，从浅到深，都是发心住菩萨以上的。此下，「次说〈修行信心分〉」，是说发心住以前的初学方法，是对一般初学众更为重要的。

修行信心，是为那一类众生而说的？「依未入正定聚众生，故说修行信心」。未入正定位，即发心住以前的众生。〈修行信心分〉即是为此类众生说的。初学大乘法的，初住所圆满的十信心，还没有成就，所以要说修行信心的方法，引发这类众生的进趣。本论名《大乘起信论》，所以对信心的修成，特为著重阐明。

「何等信心？云何修行？」这是双起二章，下面即分别予以解答。本分以信心为本，以种种行去修成此信心。佛法不外信、解、行、证。初学的人

重在信；发心住到第十回向的菩萨，因解起行；初地以上的菩萨，即从行到证；成佛才得究竟圆证。『信为道源功德母』，如信心不得成就，那就不能成就发菩提心。

第二节 所修信心

略说信心有四种，云何为四？一者信根本，所谓乐念真如法故。二者信佛有无量功德，常念亲近供养恭敬，发起善根，愿求一切智故。三者信法有大利益，常念修行诸波罗蜜故。四者信僧能正修行自利利他，常乐亲近诸菩萨众，求学如实行故。

「略说信心有四种」。四种中，第一、是对于真如法性的正信。第二、三、四，即是信三宝。归信三宝，即是正信心，一切佛法都不出三宝以外。但也有在三宝以外，又多加一种，这是他所著重的。如《阿含经》里，立四信——四证净，于三宝外加一『信戒』。照说，戒还不是法的一分。因为初期佛教，著重于依戒而住，所以特立『信戒』。本论是真常唯心论的，重在真如、如来藏心，以此为三宝的根本。因此在三宝以上，加一『信根本』。《宝性论》说佛法僧即是如来藏性，与本论的说法相合。密宗说有四归依，在归依三宝外，加一『归依上师』，这因为密宗是著重师资传承的。这些——信戒、信根本、信上师，都是依所重而别立的；其实只是信三宝而已。

四种中，「一者」、「信根本」：即是「乐念真如法」。学者，首先应于真如法——三宝的根本，生起信心。乐念，即随喜愿求，念念不忘的意思。「二者」、「信佛」：先要对于佛的「无量功德」，如相好圆满、利益众生圆满等，生起深刻的信心，从信而起欲求精进；所以要时刻不忘的「常念亲近供养恭敬」诸佛，以「发起」自己的「善根」，发「愿求」得和佛一样圆满的「一切智」。以佛的功德为理想、为目标，而求自己去实现它，才是信佛。「三者」、「信法」：信得佛法「有大利益，常念修行诸波罗蜜」。信根本也即是信法所摄；本论既别立了信根本，所以说到信法，即专指所应修行的法。依声闻乘说，所应修行的法，是三十七菩提分等；大乘是四摄、六度等。信法，不但是信法有大利益，还要依信起精进欲，常念修行六波罗蜜。

「四者」、「信僧」：信僧是「能正修行」，「自利利他」的。本论所说的僧，是能自利利他的菩萨僧。对于发心向上、求成佛利生的「诸菩萨众」，要信他，更要「常乐亲近」他而不懈怠，以「求学」大乘的「如实行」。约大乘的三宝说，僧，通指一切修行大乘佛法的，不应拣别在家和出家。修学大乘佛法的菩萨行者，不一定出家；而初学的，也不一定从出家人修学。据《入大乘论》说，出家受具足戒的，对于在家如实修行的菩萨，是应该恭敬礼拜供养，而从他修学的。

第三节 能成修行

第一项 正常方便行

第一目 总标五门

修行有五门，能成此信。云何为五？一者施门，二者戒门，三者忍门，四者进门，五者止观门。

信心，是要以修行来成就它的。「修行有五门」，即六波罗蜜多，「能成」就「此」上所说的「信」心。信心，是属于内心的信可或信求，即对于真如、佛、法、僧宝，生起深刻的认识和欲求（深忍乐欲）。修行的「五」门是：「一者施门，二者戒门，三者忍门，四者进门，五者止观门」。止与观，即是禅定与智慧，所以五门即六波罗蜜多。地上的菩萨，才能修行真实的六波罗蜜多；地前三贤菩萨所修的，名为远波罗蜜多，也是相似的波罗蜜多。十信位菩萨的修行，信心还没有成就，更不配称为波罗蜜多了。本论不称禅那与般若，而总合为一『止观门』。禅那与般若，似乎可以说即是止与观，然严密的说，是大大不同的。禅，即静虑。静即止，虑即观，不过静虑是以顺于止的心一境性为主而已。般若，是无漏的智慧，这是依定而发生的真慧；般若是著重于观慧的，其实不离于止。止与观，重于初修；止是令心安住一境，观是分别观察。止观不是证德的名称，比禅定、般若为轻浅，与初学者相应；所以修行信心，但说止观。

第二目 施门

云何修行施门？若见一切来求索者，所有财物随力施与，以自舍悭贪令彼欢喜。若见厄难恐怖危逼，随己堪任，施与无畏。若有众生来求法者，随己能解，方便为说。不应贪求名利恭敬，唯念自利利他，回向菩提故。

第一、「修行施门」。布施有财施、法施、无畏施的三类。「若见一切来求索」的，自己「所有」的「财物」，应「随力」所能的「施与」他——此说财施。布施财物，要称合自己的力量——心力与财力；过分的施舍，会引起自己的困难，可能要生起懊悔的。但不应当悭吝，应随力可能的布施。随力布施的好处：一、「令彼欢喜」，二、「自舍悭贪」。使对方欢喜，可以培植自己的福德；自舍悭贪，可以减薄自己的烦恼。「若见」有人遭遇了「厄难」、「恐怖」、「危逼」，应该「随己」所「堪任」——能力所做得到的，「施与无畏」——此说无畏施。众生遭遇困难苦厄、恐惧怖畏，以及危害逼迫的事，菩萨能使他没有怖畏。施与无畏，不是说众生在忧愁苦逼中，菩萨但以佛法去安慰众生一番。使众生不再感到厄难等的威胁，这是要以一切的援助，除去那威胁、逼害的恶势力。「若有众生来求法」的，菩萨应「随己」所「能」了「解」的正法，以「方便为」他解「说」，使他信解得益——此说法施。为众生解说佛法，「不应贪求名利恭敬，唯念自利利他，回向菩提」。如为了自己的名利恭敬，就成为卖法，算不得法施了。弘宣佛法，有时名利恭敬会跟著到来，但名利恭敬在修学佛法者并不是好东西，每每会成为进修佛法的障碍，所以应该特别警觉。如为了这些才说法，那更是要不得了。

第三目 戒门

云何修行戒门？所谓不杀、不盗、不淫；不两舌、不恶口、不妄言、不绮语；远离贪嫉、欺诈、谄曲，瞋恚，邪见。

第二、「修行戒门」中，有二节：一、菩萨的共戒，二、出家菩萨的不共戒。大乘戒律的核心，当然是菩提心戒；然表现于行为，就是十善行。依十善行去做了，就是受持菩萨戒。菩萨戒，可以该括一切菩萨的大行，但既别分为六波罗蜜多，戒即著重在止恶。据实，菩萨受持三聚净戒——摄律仪

戒、摄善法戒、饶益有情戒等，是不限于止恶的。

先说菩萨的共戒：「不杀、不盗、不淫」，是身三善业；「不两舌、不恶口、不妄言、不绮语」，是口四善业。绮语，即是说一些没有义利的好听话。意的三业中，不贪的内容，略有引伸，一、「远离贪嫉」：贪是贪求，嫉是嫉妒。嫉妒是贪心所的等流。他人有了好事，自己不能生随喜心，反觉心里难过，即是嫉。二、远离「欺诈」：如经商的，为了达到自己的贪财目的，不惜使用一切欺骗手段。有的出家人专门说神说鬼说梦，以达某种目的，也属于此类。三、远离「谄曲」：谄媚不直的心，叫谄曲。逢迎他人的意思去说，令他生欢喜心，肯布施、肯扶助。嫉妒、欺诈、谄曲，都是从贪心而来的，所以本论说远离贪欲时，把这些都说了。远离「瞋恚」、「邪见」，这是意三业中的后二种。三毒为贪、瞋、痴。邪见与痴，是多少不同的。痴的意义，广大而又深细；邪见，虽狭小而病重。如听了外道的宣传而不信业果三宝等，是邪见。

若出家者，为折伏烦恼故，亦应远离愦闹，常处寂静，修习少欲知足头陀等行。乃至小罪，心生怖畏，惭愧改悔，不得轻于如来所制禁戒。当护讥嫌，不令众生妄起过罪故。

次明出家菩萨的不共戒（即与声闻乘共的）。「若」菩萨是「出家」的，那么「为」了「折伏」自己的「烦恼」，「应远离愦闹，常处寂静」的地方。愦闹，是城镇乡村人口密集的地方。为了折伏烦恼，要住到山间僻静的地方，甚至一个人独自的去静修。在寂静的阿兰若处，「修习少欲知足头陀等行」。出家者是乞食为生的，所以在没有得到的时候，不要妄生希求多得的心，名为少欲。凡自己所得到的衣食等，不要嫌少、嫌不好，名为知足。头陀，意思是抖擞。头陀行，有十二种，或说十三种。这主要为穿衣、吃饭、住处的淡泊精苦的生活。这头陀行，不是一人必须具足了才算是头陀行者。如在树下住了，即不能在冢间坐。所以，只要能够照著头陀行的规定去作了，即是属于头陀行者。出家人的衣食住，应该是清苦的；随得多少，即应满足，不应该在这些上去多计较。戒有轻重的分别：出家戒中，如波罗夷、僧伽婆尸沙，是重；波逸提、恶作等，是轻。然出家菩萨应该轻重等持，即使

是「小罪」，也「心生怖畏，惭愧改悔，不得轻于如来所制」的「禁戒」。众生的心行善恶，都从熏集而来的。常见到，有最初持戒精进的人，到后来，解放得什么恶事都作，这大都是由于轻视小戒而渐次演变成的。不知小戒是重戒的前卫，不防微杜渐，势必如河水的由小孔的渗透而成为大灾害。所以，对于小罪也要生怖畏心，犯了要诚恳的惭愧忏悔。

小罪中，或是重罪的等流，可以引发重罪；或是随顺社会习惯，避免一般无谓的讥嫌。所以又说：「当」防「护」世俗的「讥嫌，不令众生」因讥嫌而「妄起过罪」。有些无关重要的事，本是算不得什么的；但要是一般人以为不好的，出家人也不应该去作，以免世人的无理批评。如佛在世的时候，印度的外道有以为草木等是有生命的。这虽不合佛法，但出家人有时去划草伐木，外道见了，就讥嫌起来。佛为了防护当时外道的讥嫌，便禁制比丘不得坏生种。所以，持戒不单是范围自己的身心，防非止恶；对于当时社会，也要照顾到，这就是随顺众生。不然，众生发嫌恶心，招致罪过，这是学佛者所应极力避免的！

第四目 忍门

云何修行忍门？所谓应忍他人之恼，心不怀报；亦当忍于利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐等法故。

第三、「修行忍门」。平常都泛称为忍辱，其实，不必一定是忍辱的。如本论即说有众生忍与法忍。一、众生忍，即「应忍他人」的「恼」苦、逼迫，「心不怀报」。他人损恼了我，不要以仇报仇的去报复他人。用仇恨心去报复仇恨，怨恨是解决不了的。所以，对个人，佛法是取著忍辱的态度，以忍去报怨的。但如有关大众的事、佛教的事，要以为人护法心，出以正义的对治。二、法忍：菩萨还应「当忍于利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐等法」。利等，名为世间八法。人生在社会里，利、衰等法是免不了，如不能忍此八法，为这八事而生起烦恼，一切德行都不能如法的进修了。八法，可约为四对：即利衰、毁誉、称讥、苦乐；这四对是一好一坏的。利，如人得财和作事而称心如意等。衰，如经商而亏了本，或作事而遭逢失败等。一般

人，总以为利是好的；佛法以为利是可以增长贪心，所以也应忍得住，不致放逸。不但要忍苦，也要忍乐。世人的多少罪恶、多少失败，往往从有利的环境中造成的，所以学佛者是应该特别警惕的。他人背著自己，毁谤或称誉，名毁、誉。这些可能都是过分夸张了的，不一定切合于自己的功德与过失。所以听到了，不要忧愤，也不要欢喜，要安忍而不为所动。如他人当著自己的面，称赞或者是讥讽自己，名为称、讥。听到别人的称赞或讥毁，应反省自己的。有功德更应努力，无功德应生惭愧心；有过失应该承认悔改，无过失应更为警策。身心的苦痛和快乐，也要能安忍不动。众生的烦恼，此八法是最易引发的，所以特以此为例而说明忍。平常说忍辱，但是不计他人的恼害，这是忍的狭义。正确的忍的意义，即对于一切境界，心能不为所动。

第五目 进门

壹 勤修功德行

云何修行进门？所谓于诸善事心不懈退，立志坚强，远离怯弱。当念过去久远已来，虚受一切身心大苦，无有利益。是故应勤修诸功德，自利利他，速离众苦。

第四、「修行进门」。先说勤修功德行：菩萨「于诸善事」，「心」要「不懈」不「退」。「立志坚强」，不怕困难，也不怕时间长久，「远离」畏「怯」懦「弱」的心情。在修行的时候，「当念」自己从「过去久远已来」，徒然的「虚受」了「一切身心大苦，无有」真实的「利益」。现在因为修行，多少受此苦痛，这算得什么！「故」知道「应勤修诸功德，自利利他」，以达到「速离众苦」的目的。精进，在四正勤中，分行善、止恶二事。行善与止恶，都是需要精进的。如仅说止恶，这是不够的；有些恶法，必须修集善法才能对治下去。若仅说行善，而不知止恶，这也是不清净的。所以行善、止恶，要二方面并重。

贰 勤治罪障行

复次，若人虽修行信心，以从先世来多有重罪恶业障故，为邪魔诸鬼之所恼乱，或为世间事务种种牵缠，或为病苦所恼，有如是等众多障碍，是故

应当勇猛精勤，昼夜六时礼拜诸佛、诚心忏悔、劝请、随喜、回向菩提，常不休废，得免诸障，善根增长故。

此明对治修诸善行的障碍，即著重于净治罪恶、发起善根。「若人虽修行信心，以从先世来多有重罪恶业障」，不能成就。这些罪恶业障，在不修善的时候，糊糊涂涂过去；等到要精勤的向好处行去，即反动起来。这或「为邪魔诸鬼」「所恼乱」。魔鬼对于人，和猫对老鼠一样，在没有跳出牠的势力圈，牠可以不睬；如被认为可能逃脱的时候，那牠就立刻咬住。邪魔恶鬼，也都是这样的。「或为世间事务」——为生活、为事业，「种种牵缠」，忙得不亦乐乎，顾不得修学佛法。出家人，也有为佛教、寺庙等事务所缠的。「或为病苦所恼」，展转床笫，障碍了修行。「有」了这些「众多」的「障碍」，那么学者「应当勇猛精勤，昼夜六时」的修易行道。印度日夜各分三时，故称昼夜六时。这不是说一天到晚不断的，是说按著规定的时间，修习六次。如「礼拜诸佛」，「诚心」向佛「忏悔」，「劝请」佛说法与不入涅槃，「随喜」功德，「回向菩提」。这样精进勇猛的「常不休废」，即「得免」除「诸障」，而「善根」可以「增长」起来。罗什所传的禅经中，也说到如障重而修定不成就，应修这些助道行，以除障生善。信成就发心中，也曾说到这止恶生善的方便。自己的力量薄，业障又重，不能进修难行难忍的大行，所以要修礼佛等助道行，以助成精进的正行。如有利根慧熟，业障不深重，即可以直修六波罗蜜等难行道。

第六目 止观行

壹 略说

云何修行止观门？所言止者，谓止一切境界相，随顺奢摩他观义故。所言观者，谓分别因缘生灭相，随顺毘婆舍那观义故。云何随顺？以此二义渐渐修习，不相舍离，双现前故。

第五、「修行止观门」。观是思考、辨析、推求、抉择等作意。止是系心

一境，使心于一境凝定，不致散乱驰求。如止为九住心，观为四慧行，方法与性质，都是不相同的。止，重在系心一境的凝定；初修时，必先有一著落处，有一境界作依凭，才能息心不乱。如狗拴在木柱上，转来转去，转不出去，自然会躺下来不动了。系念世俗的事相境，如不净等，可以息心；系念胜义的真如境，也可以令心止息。观也是如此，世俗境和胜义境，都可以托而修观。

本论所说的止观初方便，是有所偏重的、不了义的。如以止为无分别，即依心真如而修；分别生灭因缘为观，即依心生灭起修——以止为随顺真如门，以观为随顺生灭门。又如说：坐时专修止；其他的时候，不离止修而作观。本论的特色，是重于止的。然依中观、瑜伽等说：胜义谛的观慧，才能达成无分别的自证。因为无分别慧，要依观察一切法无自性而引发。其实，无念无分别的随顺真如，本论也还是说观察修的。如上来说『观无念者，则为向佛智』；『推求五阴色之与心，六尘境界，毕竟无念。……若能观察知心无念，即得随顺入真如门』。下文说止修时，也说：『是正念者，当知唯心，无外境界……随顺观察。久习淳熟，其心得住。……随顺得入真如三昧。』虽然入真如门必需随顺观察，但在这修习止观的分别中，把观局限于生灭因果，而摄胜义观于无分别止中，以为止一切境界相而不起分别即成无分别。所以作如此说，这不外偏重于止而已！中国的禅宗，否认他们的禅为禅定，以为是般若，其实也还是重于止修。如晚期盛行的看话头，即显然是重止的。众生的妄念无边，用一句话头——一个『是什么』，激起疑情，使心在这『是什么』上息下来，勦绝其他的情念。等到这疑念脱落，三昧现前，即以为是开悟了。又如一般念佛的，也是一种止门。以一净念而绝一切染念，等到净念能一心不乱，即是念佛三昧（如从观佛相好、功德入手的，是假相观为门）。单是这样的令心止息而得无分别，依中观、瑜伽等说，是不能断尽烦恼而了脱生死的。一般不知三昧现前必有『空』、『明』、『乐』的证德，每误以为是寂寂惺惺的慧悟。如共外道的四禅：中间禅无寻有伺，二禅无寻无伺，内等净，即无分别而净心呈现。三禅的正念正知，与定心相应，何尝不是寂而常明、明而能寂！统论本论的正义，随顺真如的无念，要从唯心无

境、境空心寂的观，与止一切境界的止，随顺双运，才能成就。但在这初修的方便中，到底是侧重于止了。所以，学者切勿拘于这初方便的偏重（入道初门，可以有偏重的）——以止或禅那为无分别而断惑证真才是！

本论说：「止」，以「止一切境界」为「相」；使依心现起的一切境界不再现前，即顺于无分别。这样的修止方便，能「随顺奢摩他观义」。梵语奢摩他，义译为止。随顺，依下文说，即久久修习时，止观互相助成、相顺相应的意思。说到「观」，以「分别因缘生灭」为「相」。这样的修观，能「随顺毘婆舍那观义」。梵语毘婆舍那，义译为观。本论以止修而入奢摩他（止）观，以观修而入毘婆舍那（观）观，文句不顺；所以唐译即删去了。上面说到随顺，「随顺」的意思是：「以此（止的无分别、观的分别）二义，渐渐修习」，彼此「不相舍离」，能同时双「双现前」。所以随顺即止观双运的意思。起初，止与观各别修习，渐渐的达到止观双运。观于世俗，也即能止于真如。这是修习信心者初学的止观门，所以且约偏胜，作如此说。

贰 修止

甲 修习真如三昧

一 初修方便

若修止者，住于静处，端坐正意。不依气息，不依形色，不依于空、不依地水火风乃至不依见闻觉知，一切诸相，随念皆除，亦遣除想。以一切法本来无相，念念不生，念念不灭。亦不得随心外念境界，后以心除心。心若驰散，即当摄来住于正念。是正念者，当知唯心，无外境界；即复此心亦无自相，念念不可得。若从坐起，去来进止，有所施作。于一切时，常念方便，随顺观察。

初修方便中，先说于端坐中修习。这又先明「修止者」所不可少的缘具，略辨三事：一、「住于静处」：如住阿兰若处，远离烦嚣缘务，易于成就（此可摄五缘）。二、「端坐」：修止成就，虽行住坐卧中都是可以止的，但初修时，应跏趺而坐，全身端庄正直，这才气血通畅，易于安定（此即摄身具八事）。三、「正意」：但求解脱、但求菩提，不是为了名利、神通等

而修。否则动机不纯正、意欲不清净，即容易招魔。环境、身仪、意向，这三者应有必备的资缘。

次说修止的方法：本论所说的修止，实即《阿含经》里迦旃延所修的胜义禅，本论名此为真如三昧。修这胜义禅的时候，一无所取，心无所住。如《阿含经》说：迦旃延入胜义禅，大自在天等观察他所入的是什么定，结果，都不知道迦旃延是入的什么定；因为他无所缘境可得。这也即是无相三昧。胜义禅，了知自性不可得而不取相，通达一切法空而心无所住，是圣者的证境。

「不依气息」，即不著于数息观。气有长、短、冷、暖、滑、涩等。初学止者，都先学调息；如密宗的风瑜伽，中国道家的吐纳法，都是利用呼吸以引心得定的。由于气息虚妄，实无自性可得，所以不依气息而修止。「不依形色」，即不著于不净观。修止者，系心死后的青瘀肿胀到白骨分散等，为不净观；或从白骨流光而出净境，为净观。这是声闻乘行法。大乘中，如念佛相好，念佛土庄严，或观日、月等，这都是依于形色而修。因了得形色的虚妄无性，所以不依形色而修止。「不依于空，不依地水火风」，「不依见闻觉知」，即不著于六界观。六界，即地、水、火、风、空、识。空有内外，身外的如太虚空，身内的如毛孔等空。地、水、火、风四大，为物质的原素。见闻觉知，是识的作用。识有六种，依六根而发：依眼根缘色而有见；依耳根缘声而有闻；依鼻、舌、身根，缘香、味、触而起觉；依意根缘法而有知。此空、地、水、火、风、识——六界，都是虚妄无性的，所以不依于空等而修。

修道的初步方法，声闻有二甘露门：一、不净观，二、数息观。一般的说，不净观对治贪欲，数息观对治散乱。依此二门修习，即能入定，引发真智：观六界和合为人，所以无我无我所。或者，初下手即修六界观，对治我慢。不净观、数息观、六界观，合名为三度门。统论初修的大要，不出此三（或加慈悲、缘起，为五停心）。本论所说的止修，即是习胜义禅——真如三昧。一切取相的定境，都有相可得；如取著此等境界而修止（观），即不能与无所住的真如相应。因此，现观胜义的真如禅，不依这一切定境而修习。

起初，「一切诸相（依元晓疏本；贤首本作想），随念皆除」；次进一步的，也「遣除想」。一切诸相，即数息、不净、六界观的影像相，随念起时，即了得外境无实，除遣而不再现起。不但除所起的境相，即能取的分别——想，妄心非实，也应加以遣除。除相，即不取著所取相；除想，即不取著能取想。本论的修止方便：不系心一境而使止息，是以心遣境，不著所取相；当下能境灭心亡，不著能取想。这即是『止一切境界相』的无分别止。这一唯心的修止法，是有理论为依据的，因为「一切法本来无相」。虽然妄念现前，相想宛然，而实「念念不生，念念不灭」，即本来是念而无念的。如有能取想、所取相，即不契于真如。要修习而体证真如，就得除一切相；要除一切相，即应不依一切相而修。不依一切相而修，只是了达妄念本空、没有实在性，无实自性的生，无实自性的灭。不取著于念——所取相、能取想，即妄念自息，随顺无分别止了。

上来不取著定境的影像相而修止，略近九住心的内住、等住；此下即安住等。初学修止的，每每心驰于外境而成散乱，所以说：「不得」放逸忘念，「随心」的「外」散，而「念」于外在的「境界」。外念境界，即念于外境，如想于五欲境界，或起种种不正寻思。不念外境，即除一切诸相；更要除能取外境的妄想，所以说「后以心除心」。怎样能不取外境而又除妄心呢？「心若驰散」于外境时，「即当摄来」而「住于正念」中。什么是正念？如摄外散的妄心，住于取相的定境，这还是妄境妄念相续，不能达到不取相的目的。所以，摄来住于「正念」，「当知」即是住于「唯心」而「无外境界」的正念。了得唯心而无外境，取外境的心，即能摄住而不再驰散。既住于唯心，更了得缘境起心，离境即心不能起，所以「即」能「复」知「此心」也「无自相」，而是「念念不可得」。这样不取外境相，又不著内心想，即达到不依一切、随顺于止一切境界相的无分别止。

修止的，不能老是坐著，总有从坐而起，或行或住的时候。但也应念念修止，功夫不可间断。所以说：「若从坐起，去来进止，有所施作」。施作，如穿衣吃饭、担水搬柴等一切动作。总之，「于一切时」中，应「常」以正「念」为「方便，随顺」唯心无境、本来无相的法义而「观察」。念念不

忘的不依一切相而修，久久打成一片，才能成就。

二 久习成熟

久习淳熟，其心得住。以心住故，渐渐猛利，随顺得入真如三昧。深伏烦恼，信心增长，速成不退。唯除疑惑、不信、诽谤、重罪业障、我慢、懈怠，如是等人所不能入。

依上说的修止方法，经过「久」久的修「习」，渐得调柔而「淳熟」了，此「心」自「得」安「住」，不再驰流于取相的境界。住是安定的意义，即修止成就；等于九住心中的心趣一境。「以心」得「住」止了，定力即「渐渐猛利」，能「随顺」趣向而「得入真如三昧」，即成就无分别定（等持）。真如三昧，即胜义禅。三昧，或译三摩地，意义为正定，或译等持。平等持心，与真如无相相应，名为真如三昧。如能入真如三昧，烦恼虽还不能断除，已能「深伏烦恼」令不起现行。烦恼不起，如上所说的四种「信心」，即得逐渐「增长」，迅「速」的「成」就「不退」；到达了真发菩提心，也即是初发心住。

由如上所说的修止方便，能成就真如三昧。但也有修习而不能成就的，所以说：「唯除疑惑、不信、诽谤、重罪业障、我慢、懈怠」。疑惑，是没有肯定的信解；不信，是根本不相信。于修定的方便、修定的功德、修定的利益，如疑惑不信，也就不能切实修学；修学也不能成就。诽谤，或诽谤奢摩他，或诽谤佛法，或诽谤修止的人，这当然是不会得到成就了。修定的时候，过去生中所熏习的恶业障，都会现起，招魔成病。所以修学止观，必先持清净戒、生慈悲心、惭愧忏悔以消除宿业。我慢，自以为是利根，不能虚心受教；或得少为足，或未得而自以为成就。懈怠，不精进修学，进一步退两步，怎能修习成功？真如三昧，是这「等人所不能入」的；如没有疑惑、不信、诽谤、重罪业障、我慢，而能精勤修学，一定可以成就。

三 渐得深广

复次，依是三昧故，则知法界一相。谓一切诸佛法身与众生身平等无二，即名一行三昧。当知真如是三昧根本，若人修行，渐渐能生无量三昧。

学者「依是」真如「三昧」，能「知法界一相」，是平等而无差别的。修真如三昧时，不依相而修；故成就时能通达一相无相的平等法界。彻了「一切诸佛法身与众生身」，于法界一相中，「平等无二，即名一行三昧」。一行三昧，为真如三昧的别名，出于《文殊般若经》。这是梁时译的圣典，于中国的修行者，有著很大的影响。如禅宗《六祖坛经》中，也说到这一行三昧。一行三昧，即《楞伽经》的攀缘如禅。如《文殊般若经》说：『法界一相，系缘法界，是名一行三昧。……入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。』这实是缘真如而成三昧，并非亲证（证入即如来禅）。这是三昧的深彻法性；更依此进修，即得广大无边。「当知真如是三昧根本，若人修行」此真如三昧，即「渐渐」的「能生无量三昧」。三昧——定，或称为心，即离分别的寂静心体。本论说：一切三昧，以真如为本，即以真如心为本。真如是寂灭无戏论的，三昧也是离分别而寂静的。三昧的离分别相，即或浅或深、或多或少的趣向于真如，所以真如为一切三昧本；而真能与真如相应的真如三昧，为一切三昧的根本了。大乘经论的一分，倾向于真如与三昧的统一。真如三昧为一切三昧本，所以从此能起一切三昧。这等于说：如能契于真如法性，从真出假，从体起用，即能不离此无分别的真如智引发后得智的无边胜德。经中三昧的名字极多，都是依三昧的德用不同而立名的。不离真如的妙用无边，三昧也就无边。这在不断的进修中，不断的显发，不断的广大起来。

乙 对治魔外惑乱

或有众生无善根力，则为诸魔外道鬼神之所惑乱。若于坐中现形恐怖，或现端正男女等相，当念唯心，境界则灭，终不为恼。

研经究理，不妨自己修学；修习禅定，必须依止师友而修。以修习过程中所现起的种种境界，如不能正知，即易为邪魔所惑乱了。「或有众生无善根力」，这是所以起魔招邪的因由。无善根力，即是善根力薄；或因过去熏集的恶业多，或以前没有积集广大的福智资粮，或动机不正确，或戒行不清净，这都称为善根无力。因善根力薄，即「为诸魔外道鬼神」「所惑乱」。诸魔，是魔王、魔眷属等。外道，是邪教师的修持者，以咒力、术力来诳诱。

鬼神，如堆场鬼、精媚神，实可摄罗刹、夜叉等一切鬼趣。诸魔、外道、鬼神的惑乱行者，主要的方法，为软诱与硬迫。「若于坐中现形恐怖」，即现种种可怖畏相，使修行的骇得发狂。如释尊降魔时，魔王以魔军刀枪等来逼害。「或现端正男女等相」，以引生行者的贪欲心。如释尊成道前，魔女作种种媚态来惑乱如来。对于这些魔事的对治法，大乘法说：但观一切法空不可得，魔事、佛事自性本空，魔事即顿灭。这是破魔事的根本方法。本论说：「当念」这一切是「唯心」的，所现起的「境界则灭」；无论如何可怕、可爱，行者也「终不为」他所「恼」乱了。一切境界，都是由心而现起的，能了知唯心所现、外境本空，魔邪的境界就惑乱不了自己。若把魔现的境界取著为真实的，或瞋、或怖、或爱，那就落入魔邪的圈套了。

或现天像、菩萨像，亦作如来像，相好具足。或说陀罗尼，或说布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，或说平等、空无相无愿、无怨无亲、无因无果、毕竟空寂，是真涅槃。或令人知宿命过去之事，亦知未来之事，得他心智，辩才无碍，能令众生贪著世间名利之事。又令使人数瞋数喜，性无常准；或多慈爱；多睡多病，其心懈怠；或卒起精进，后便休废，生于不信，多疑多虑；或舍本胜行，更修杂业；若著世事，种种牵缠。亦能使人得诸三昧少分相似，皆是外道所得，非真三昧。或复令人若一日、若二日、若三日，乃至七日，住于定中，得自然香美饮食，身心适悦，不饥不渴，使人爱著。或亦令人食无分齐，乍多乍少，颜色变异。以是义故，行者常应智慧观察，勿令此心堕于邪网。当勤正念，不取不著，则能远离是诸业障。

上来的魔事，还容易了知；此下的魔事，更容易受他的诳惑。此中有四对八事：一、现形说法一对：「或现天像、菩萨像」，「作如来像，相好具足」，以及现父母像、善知识像、比丘像等；这是现身。修习真如三昧，不依一切而修，所以一切形像现前，即使是佛菩萨像，也决为魔邪的诈现。这些佛菩萨像，还能为修行者，「或说陀罗尼，或说布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，或说平等、空无相无愿、无怨无亲、无因无果、毕竟空寂，是真涅槃」。陀罗尼，译为总持；如密宗的咒语，也称陀罗尼。有些修行的，见到什么天或什么菩萨，为说种种咒语。布施到智慧，即六波罗蜜。诸魔所

说的六度，是取相的相似修。『说平等』到『是真涅槃』，是不即缘起的空义。或因而堕入小乘，或因而落入断灭见，拨无因果。二、得通起辩一对：以魔邪的加持力，「或令人知」「过去」「事」，即得宿命通；或「知未来」「事」，即起天眼通；「得他心智」，这是起他心通。不但得神通能知过去、未来、现在事，还能「辩才无碍」的为人说法。如行者不觉得这是魔邪的惑乱，自以为得了神通辩才，那就坏了！因为这是最「能令众生」招引世人来皈信、受礼敬、受供养、受称赞的。行者并没有真实功德，心地不净，即会「贪著世间名利」的「事」。如有些外道，修些邪法，少得灵验，贪著于世间名利，就为非作恶，自害自己。三、起惑造业一对：「又」以魔邪的惑乱，「使人数瞋数喜，性」情忽然喜怒「无常」，没有标「准」。「或」过分的「多慈」多「爱」，超过自己的能力，牺牲去助人；或想到说到，即相怜流泪。或「多睡」、「多病」，终日无精无彩的，身「心懈怠」，不能进修。「或」是「卒起精进」，勇猛得了不得；可是不到几天，「后」来「便休」止「废」弃了！甚至「生于不信，多疑多虑」，信念都动摇起来。「或」是「舍」弃了「本」来修习的殊「胜行」，如不取相而修止，反而「更」去「修」习「杂业」，如修建寺院、拜佛、放生等培植福德的有为功德。甚至染「著世」间俗「事，种种牵缠」，不再修持。四、得定乱食一对：以魔邪的力量，「能使人得诸三昧少分相似」，其实是似是而非的。这些相似三昧，都「是外道所得，非」佛法中所得的「真三昧」。「或」者，「令人若一日、若二日、若三日」……「七日，住于定中」，能「得自然香美」的「饮食，身心适悦，不饥不渴」。这即是一般传说的天人送供了。天食自来，「使人爱著」滋味，增长贪欲。「或」者「令人食无分齐，乍多乍少」。如传说中的左慈，吃起来，斗米只羊也吃不饱；不吃，隔多少日子也无所谓。还有「颜色变异」，忽而红润，忽而憔悴。传说中的庄周，即能如此。总之，这都是魔邪的惑乱，毫无利益。修止习禅，与身体有非常关系的。即使定力滋润，也不能反常的。所以久定不食，出定即会死亡。凡饮食不正常、颜色不正常，都是魔邪，都会成病的。

上来所说的种种，都「是」魔事「故，行者常应」以「智慧观察」，切「勿」以邪为正，起贪起瞋，颠颠倒倒的「令此心堕于邪网」中。说到智慧观察，即是应「当」精「勤正念」，常安住于唯心无境的正念中，「不」执「取」，「不」计「著」，不起恐怖，不生贪恋，即「能远离是诸业障」。本论所说的种种魔事，所以招魔引邪，实都由于行者过去所熏集的诸恶业障，也即是无善根力。所以，魔事现前，但应安住于正念而勘破它。不著魔境，即魔事自会息灭。如想修止习禅，必先勤修正行，忏悔恶业。如能戒行清净，知见纯正，善识方便，魔事即会少起，或者不起。如不从此根本著想，又不能不取不著，那即使结坛、遣召、持咒、结印，也难出魔网的！

丙 简除凡外世定

应知外道所有三昧，皆不离见、爱、我慢之心，贪著世间名利恭敬故。真如三昧者，不住见相，不住得相，乃至出定亦无懈慢，所有烦恼，渐渐微薄。若诸凡夫不习此三昧法，得入如来种性，无有是处！以修世间诸禅三昧，多起味著，依于我见，系属三界，与外道共。若离善知识所护，则起外道见故。

真如三昧与凡夫外道的世定不同，这里特别加以简别。此承上文而来：如得相似三昧，或七日得定等，「应知」这都是同于「外道所有」的「三昧」，都是「不离见、爱、我慢」的惑「心」；终不外「贪著世间」的「名利恭敬」，不能成就出世的上上法——成佛。三昧，不是佛法特有的，凡是能意志集中，达到身心的宁静（如凡夫和外道共的四禅八定），都是三昧。不过凡夫、外道所得的，是与见、爱、我慢等烦恼相应的。见、爱、我慢，可代表一切的烦恼。见，是思想方面的错误，如见取、戒禁取、邪见等。爱，是情感方面的错乱，如贪恋取著等。我慢，是意志方面的错误，如高举、傲慢、自是等。定有三种：味定、净定、无漏定。与般若相应的名无漏定；能远离一分烦恼，有漏善心现前，名为净定。以爱著为主，于定境贪恋系著，或恃定而起慢等，是味定。凡三昧而不离烦恼，与烦恼相应，是必然会贪著世间名利恭敬，而结果退失了三昧，造作恶业的。

「真如三昧」与外道三昧不同。不依一切境界相，所以「不住见相」；由无所住而修，所以也「不住得相」。定中是这样的无取无著，当然与烦恼不相应。就是「出定」以后，由于定的余势，不贪睡眠，不著饮食，身心如定时一样的轻安，「无」有「懈」怠、我「慢」，「所有」的一切「烦恼」，也都「渐渐」的「微薄」下去，这当然不会贪著名利恭敬了。所以，勘验三昧的邪正，可从出定以后的情形是否正常而判。「若诸凡夫不习此」真如「三昧法」，说能「得入如来种性」——发心住，这是决「无有是处」的！修菩萨行，非修此真如三昧不可。这因为，「修世间诸禅三昧，多起味著，依于我见，系属三界，与外道共」。世间的禅定，虽可以离一分烦恼，然不断见谛所断的我见，依于我见而修禅定。我见为烦恼的上首，所以于定境生起种种味著，是三界有漏所摄，不得解脱。如没有离欲界染，起欲界系的烦恼，即是欲界系。如得了色界的禅定，欲界烦恼虽不起，然还有色界烦恼，所以名色界系。得无色界定，即使得了非想非非想定，无色界系的烦恼，还是不能断尽。世间定是不离三界的见、爱烦恼，所以系属三界，不得出离。这都是世间三昧，四禅、四无量、四无色等定，都是共于世间外道的。总之，凡依于境界、取著境界而修得的，都是共凡夫的世定；唯有修真如三昧，才是不共世间的正定。要修习此真如三昧，要依止善知识。「若离善知识所护」持，不能随时请求开示，即会错失正路，容易生「起外道」知「见」，落于邪网中。依止善知识，为修止所必备的资粮。过去禅宗学者，参访行脚，也是为了请求善知识的指正。

丁 结赞三昧利益

复次，精勤专心修学此三昧者，现世当得十种利益。云何为十？一者常为十方诸佛菩萨之所护念。二者不为诸魔恶鬼所能恐怖。三者不为九十五种外道鬼神之所惑乱。四者远离诽谤甚深之法，重罪业障渐渐微薄。五者灭一切疑、诸恶觉观。六者于如来境界，信得增长。七者远离忧悔，于生死中勇猛不怯。八者其心柔和，舍于憍慢，不为他人所恼。九者虽未得定，于一切时、一切境界处，则能减损烦恼，不乐世间。十者若得三昧，不为外缘一切音声之所惊动。

真如三昧的利益，究竟的说，能引得佛菩提果。这里，且从现生所得的功德说。如「精勤专心修学此三昧」，无论已得定、未得定，「现世当得十种利益」；这是总标。「十」益是：「一者」、「常为十方诸佛菩萨之所护念」。修真如三昧，能知诸佛法界平等相，与佛的气分相契合，所以能常为十方佛菩萨所护念，常得顺缘而勇猛的进修。「二者」、「不」再因「为诸魔恶鬼」的现形「所能恐怖」。这因为，佛菩萨常加护念，而又能不住一切相，那里还会因魔鬼的现形而恐怖呢？「三者」、由于得正知见，意欲清净，所以再「不为九十五种外道鬼神」的邪说「所惑乱」。外道，指邪教，邪见是最会欺诳惑乱众生的。论说九十五种外道鬼神，这因为一切外道，都是以鬼神——上帝、梵天、夜叉、罗刹等来惑人。以为信奉祂，就来护持，使你生天国；不信奉，就会受罚、入地狱。「四者」、能「远离诽谤甚深」「法，重罪业障渐渐微薄」。甚深法，即真如，是甚深最甚深的。修真如三昧的，于自己所修的甚深法，当然会远离诽谤。

重罪业障，声闻乘中，五无间业为最重。大乘中，诽谤正法、瞎人慧眼的罪业最重，如《般若经》等广说。依甚深的真如法而修三昧，不但不起谤法的重罪业障；而过去所造的诽法罪，也可因修真如三昧而逐渐的微薄。「五者」、「灭一切疑」及「诸恶觉观」。觉观，玄奘译为寻伺。是心中的分别：粗的分别，名为觉（寻），细的分别名为观（伺）。觉观有正有不正，这里专指邪恶的觉观说。恶觉观有三：欲觉观、瞋觉观、害觉观。又有九种恶觉观，如国土觉、亲里觉、不死觉等。狐疑与恶觉，是障碍三昧的。能修真如三昧，这些自然能除灭了。「六者」、「于如来境界，信」心渐「得增长」。约体说，即如来藏境界；约用说，即如来的智慧境界，所化的众生境界，身相、国土等种种境界。能修真如三昧，信心即日渐增强，自信当能证得。「七者」、「远离忧悔，于生死中勇猛不怯」。忧是意识相应的不可意受。悔是恶作，对于自己作的事懊悔热恼，心生忧苦。如人到了晚年，回想起自己的数十年间恶业无边，即会生忧悔心。

修真如三昧的，由于修行信心，功德善根不断的在增进中，所以能无忧无悔，增强了在生死中勇猛前进的努力。「八者」、修此三昧的内「心柔和

，舍于憍慢」，就是有人来恼乱他，也「不为他人」外来的恼乱「所恼」。一切恶逆的境界，能泰然处之，不为所动。「九者」、「虽未得」此「定，于一切时」中，于「一切境界处」，已「能减损烦恼，不乐」著「世间」。这与世间定是极不同的地方。「十者」、「若得」了此「三昧」，即能「不为外缘一切音声」「所惊动」。这可作二释：一、音声是修定的刺，音声最能动乱修定者的心。若得了定，外面的一切音声，即不能为刺了。如经说：释尊入定的时候，有五百乘车从他的面前过，而释尊却一无所闻。还有大雷大雨，震死了人和牛，释尊也没有听到。二、常人多为音声所转，赞我便欢喜，骂我就忿怒。得了定的，在定中或出定以后，都能不为音声所转动。修习真如三昧，所得的利益，当然不止此十种，这里且说少分，以引生初学者的兴趣。

参 观修

甲 助止起观

一 观意

复次，若人唯修于止，则心沉没，或起懈怠，不乐众善，远离大悲，是故修观。

为什么要修观？「若人唯修于止」，「心」即「沉没」。沉没，是心力下沈，现出昏沉、瞢瞳、暗昧的心态。心既沉没了，「或起懈怠」，如耽于睡眠，或沉没于昏昏的境界中，「不」再「乐」修「众善」，什么功德也不想去作了。这样，就「远离大悲」心，失去大乘精神。为了对治这从沉没而来的弊病，「是故修观」。修习止观，应该使心中正，安宁明净，不散乱也不沉没。昏沉与掉举，这是修止观人的二大障碍。昏沉，即本论的沉没，能障碍观。掉举，令心散乱，障碍于止。所以，如心静定而向于沉没，应使它兴起，如忆念佛的功德，和思惟法的义理。观修久了，心易散动，即应该修止。这如调马一样，偏于左了，拉到右边来；偏于右了，拉向左边来。调心而能安住于不昏不掉，即住于舍的情况中，修习前进。止与观，为大乘法、声闻法所共修的。本论偏重于止，摄胜义慧于无分别的止中，所以偏约对治

沉没、懈怠，别明修观。其实，观修不限于如此。

二 观相

修习观者，当观一切世间有为之法，无得久停，须臾变坏。一切心行，念念生灭，以是故苦。应观过去所念诸法，恍惚如梦；应观现在所念诸法，犹如电光；应观未来所念诸法，犹如于云，忽尔而起。应观世间一切有身，悉皆不净，种种秽污，无一可乐。

这里所说的修观，即是共声闻乘的四念处观。第一、无常观：「修习观」的，应「当观一切世间」的「有为」「法，无得久停」，都是「须臾变坏」的。须臾，即刹那顷。一切法都不是常住的，是刹那刹那生灭变坏的。第二、苦观：由于「一切心行，念念生灭」，所「以是」「苦」。心行，即心、心所的一切活动，受、想等都是。心行是刹那生灭无常的，无常的所以是苦。这确是《阿含经》常有的观法，以无常成立为苦。第三、无我观：「应观过去所念诸法，恍惚如梦」。过去的是过去了，忆想起来，如梦境一样的不真实。「应观现在所念诸法，犹如电光」。现在的法不住，如石火电光。无常不住的法，当然无实在性可说。「应观未来所念诸法，犹如」空中的「云」。未来的法，因缘和合时，本无而有，如云的「忽尔而起」，起没无常。本论依无常义明法无我观，无我即无实自性。第四、不净观：「应观世间一切有（三有）身」，都是「不净」的，只是「种种秽污」的集聚，实「无一可乐」。从托胎的种子不净到住胎、出胎，实无一净法可说。

四念处观，有别有总。别观，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。总观，一切身、受、心、法，都名为法，这一切都是无常、苦、空、不净的。一般的说，修定（止）是共世间外道的，唯有修胜义法性空观，才是不共世间的。般若的空观中，或说我空，或说二空，都是共小乘的。因为专修胜义空观，悲心薄劣，所以取证涅槃。若说修习大乘菩萨行，应特别重视发菩提心，以悲愿去修集种种功德，用功德来助成般若的胜义空观，庄严法界。关于这，本论是摄胜义空观于修止中，也说专重于止可能远离大悲，于是修观以生悲心。但引发大悲大愿，要以四念处为观，这是非常奇特的。因

为专修四念处观，不一定能发悲心。声闻都是修四念处的，但都倾向于厌生死、证涅槃。修四念处观，以什么方便，不厌苦而能生愍众生苦的大悲呢？以无常、苦、无我、不净的四念处，为起大悲心的观本，为不致落入小乘的正观，这是与大乘通途不同的。

三 观用

如是当念一切众生从无始世来，皆因无明所熏习故，令心生灭，已受一切身心大苦，现在即有无量逼迫，未来所苦亦无分齐，难舍难离，而不觉知；众生如是，甚为可愍。作此思惟，即应勇猛立大誓愿，愿令我心离分别故，遍于十方修行一切诸善功德，尽其未来，以无量方便救拔一切苦恼众生，令得涅槃第一义乐。以起如是愿故，于一切时、一切处，所有众善，随己堪能，不舍修学，心无懈怠。

也许是大乘根性吧？一切法既是无常、苦、无我、不净的，那么，应「当」正「念一切众生从无始世来，皆因」不觉一法界的「无明所熏习」，所以「令心生灭」无常。因为无常，过去世中「已受一切身心大苦，现在即有无量」的苦恼「逼迫，未来所」受「苦」逼，在生死未断以来，是「无」有「分齐」可说的。三世苦逼，是这样的「难舍难离」，「而」众生等「不」能「觉知；众生如」此地愚迷，实在「甚为可愍」！行者这样的依于无常苦观，起大悲心。大悲心起，即引发度脱一切众生苦的大愿。所以说，行者如悲心滋生，即应当「作此思惟」：众生是那样的苦迫，应加以救度。但如自己仍在妄念分别中，自救不暇，那里能救一切众生？所以「即应勇猛立大誓愿：愿令我心离」一切「分别」戏论。自心如离诸分别，即能「遍于十方」世界，「修行一切诸善功德」。离分别心即慧，修一切功德即福。以此福慧功德力，「尽」「未来」际的「以无量」善巧「方便」，去「救拔一切苦恼众生，令得涅槃第一义乐」。涅槃第一义乐，即离系的究竟真实乐。既从悲心而发大誓愿，即应由大誓愿而精进修行。所以说：因为生「起如是」大悲大「愿」，所以菩萨「于一切时」中，「一切处」所「所有」一切的「众善」，都能「随」自「己」所「堪能」的，孜孜「不舍」的去「修学，心无懈怠」。心无懈怠，即是大精进。

依四念处观发大悲心，由大悲心立大愿，由大愿而勤修善行，利益众生。由此助成真如三昧，不弃善行，不但了脱自己的生死，而能趣入于普救一切众生的佛道。

四 观时

唯除坐时专念于止，若余一切，悉当观察应作不应作。

本论重于无分别止，修观但是助成而已。所以，「唯除坐时，专念于止」，不作观想。「若余一切」行住卧起、语默动静间，都应「当」如上所说的观门而「观察」，而知菩萨的「应作」或「不应作」。该做的即去做，不该做的不做，不可差失。这样的处处检点身心，如法如律，自利利人。

乙 观成双运

若行、若住、若卧、若起，皆应止观俱行。所谓虽念诸法自性不生，而复即念因缘和合，善恶之业、苦乐等报不失不坏；虽念因缘、善恶业报，而亦即念性不可得。

上来别说止、观的修习，然本论以止修为本，所以坐时修止，余时修观；修观时不离修止，即成止观双运。「若行、若住、若卧、若起」，即除了专修止的坐而外，都「应止观俱」时修「行」。依本论说：一切修习，都不应离于止，因止是远离一切妄境的真修。坐时专修止的时候，不能修观；余时修观，也不离止而修。本论的修观及双运说，与其他的经论不同。大乘一般的共义：起初别修止、别修观，久久淳熟，即能止观双运。修止，固不限于专坐，而坐时也还是可以修观，可以双运的。总之，本论专重于止、扩大了止，不但修观被局限于四念处而无关于无分别观，连双运道也被局限于行住起卧时，不通于坐。这是偏重于修止者的教授。什么是止观俱修？即是说：「虽念诸法」的「自性不生」，是止修；「而」同时「即念因缘和合，善恶」的「业」力、「苦乐等」果「报不失不坏」，是观修。「虽念因缘、善恶业报」，是观修；「而」同时「即念」一切法「性不可得」，是止修。这样同时的止观俱行，即双运而修。如依大乘通义说：念一切法自性不生，是胜义观；念因缘业报不失，是世俗观；这即是二谛无碍的中观。而本论以胜

义观为止修，以世俗观为观修，以此二谛观为止观双运。修习止观，不能专在定中、坐时，于行住卧起的一切日常生活中，也要不离。修行，是要于一切境界都能使心安住于正道，所以说『担水搬柴，无不是工夫』。以坐中专修的，应用于一切日常生活中，渐渐的打成一片。若修行与日常生活不能相应，即成无用。如经说『应不住色而行布施，不住声香味触法而行布施』，这都是要于行为中去修行般若，并非空坐静守可以了事。

若修止者，对治凡夫住著世间，能舍二乘怯弱之见。若修观者，对治二乘不起大悲狭劣心过，远离凡夫不修善根。以此义故，是止观二门，共相助成，不相舍离。若止观不具，则无能入菩提之道。

次说明止观俱修的必要：「若修止」，一、能「对治凡夫」的「住著世间」；二、「能舍二乘」的「怯弱」「见」。「若修观」，一、能「对治二乘不起大悲」的「狭劣心」的「过」失；二、能「远离凡夫」的「不修善根」。止与观，都能对治凡夫、二乘的过失。凡夫有二病：一、恋著世间，没有出离心。如修止，能远离一切妄想，于世间五欲不生恋著。二、不修善根，因不知善恶有报的必然性。如修观，即可以生起修习善根的心行。二乘也有二病：一、怯弱见，即怖畏生死，没有大丈夫的心量，不能于三界生死中广度众生。如修止，能了知三界本来寂灭，幻妄的生死不实，即能舍离二乘的怯弱心。二、不起大悲心，二乘的心性狭劣，专为自己，没有利他心。如修观，即知一切众生，都在生死苦痛中；自己要出离生死，一切众生也要出离生死，由此而生救度众生的悲心。「以此」止观能对治凡小过失的意「义」，「是止观二门」，应双运同修，这才能「共相助成，不相舍离」。止观不相舍离而修习，即能出离凡小的病患，趣入菩萨的正道，住佛种性。「止观不具」，不离凡夫与小乘的情见，即「无」有「能」力趣「入菩提」的正「道」。

第二项 特胜方便行

复次，众生初学是法，欲求正信，其心怯弱。以住于此娑婆世界，自畏不能常值诸佛，亲承供养；惧谓信心难可成就，意欲退者，当知如来有胜方

便，摄护信心。谓以专意念佛因缘，随愿得生他方佛土，常见于佛，永离恶道。如修多罗说：若人专念西方极乐世界阿弥陀佛，所修善根回向，愿求生彼世界，即得往生。常见佛故，终无有退。若观彼佛真如法身，常勤修习，毕竟得生，住正定故。

修行以成就信心的方便，有二：一、正常方便，二、特殊方便。如修五门行以成就信心，信心成就即入发心住，是菩萨行的正常方便，也是万修万人去的大道。特殊方便，即念佛法门，是为特殊根器而说的。

一般人说：念佛法门，最广大、最崇高，文殊、普贤等大菩萨也要回向往生极乐世界。然大乘本意：如论说「众生初学是」大乘「法，欲求正信」，即是为初学者而说的。初学者所求的正信，即信心圆成而得发心住。发心求得正信，理应修行上说的五门。但这一类初学者，「其心怯弱」。龙树的《十住毘婆沙论》也说：为怯弱众生，才开示易行道的念佛法门。怯弱，即是没有于生死中历劫修行的意志。他们自觉：「住于此娑婆世界」，环境恶劣，生命短促，善知识希少；如一口气不来，即属再世，又不知往何处去。想到这里，不觉胆怯恐怖起来。「自」己「畏」惧在流转生死中，「不能常」常「值」遇「诸佛，亲」近「承」事「供养」，随佛修学。修习到信心成就——初发心住，要经过十千劫，而十千劫中，不知要经历多少的生死；见佛闻法，这真是毫无把握的事。这样，不免「惧」怕起来，以为「信心难可成就，意欲退」回——或修学二乘法；或培植福德，求人天福报。对于这样的初学而又怯劣的众生，大乘的正常道，是不能适应的。所以别开方便：「当知如来有」殊「胜」的「方便」，能「摄护信心」，不使退失，能得成就。此与阿含的根本教相合：《阿含经》开示的法门，大多为自力强毅的人说，所以说只要正见增上，即百千万劫流转生死，也不堕恶趣。为了怯弱忧虑的根性，佛才开念佛法门。本论所说的特殊方便，即「以专意念佛」为「因缘」，能「随愿得生他方佛土」，可以「常见于佛，永离恶道」。专意念佛，即心心观念于佛，一心不乱。大乘经说：念十方佛，见十方佛，也发愿往生十方佛土。但念阿弥陀佛，生西方极乐世界，更为普遍。次引经证明，「如修多罗说：若人专念西方极乐世界阿弥陀佛，所修」的一切「善根」，都发心

「回向，愿求生彼世界，即得往生」。往生的因缘：一、专念；二、修善根；三、回向；四、发愿往生。由于在净土中，常「常见佛」，所以「终无有退」。此念佛法门，能引导怯弱的众生，不因生死久修而退失菩提心，确是难得的方便。

说到往生净土，依唯识宗说：念佛法门，是别时意趣。见佛，要修见佛的业；生清净佛土，也要去修集净土的业；决非专心念佛所能。这如平常说『一本万利』，并不是说一个钱立刻获得一万钱的利息；是说用一钱做本经营，经过若干年，可以成为万贯家财。经说念佛可以见佛，而佛的意趣，实是指另一时候说的。这一解说，许多人都不赞成，他们以为：众生虽业障深重，然佛的大悲愿力不可思议，只要众生信得彻、愿得切，称念阿弥陀佛，即可以带业往生。这几乎纯是他力的了。念佛法门，能接引怯弱众生，使他不退学大乘心。往生净土，也有等级，如三辈九品等。往生净土虽由于常常见佛闻法，不会再退。但初往生时，有的还同于凡夫，有的还同于二乘。「若」因中念佛时，能「观」念「彼佛真如法身，常勤修习」，这不但临命终时，「毕竟得生」净土，而且「住正定」聚，入种性位，信心成就，当下即不退阿耨多罗三藐三菩提了。念佛有多种：(一)、念佛相好。(二)、念佛功德，如十力、四无所畏、三不护、大悲等。(三)、念佛实相，即观念佛的真如法身。还有，(四)、中国盛行的称名念佛。念佛法身，即是随顺观察真如三昧。如精勤修习成就，虽不生西方，也能入发心住，不退失菩提心了。末法时代，念佛法身，是很难见到了。念佛功德、相好，也因心粗观细而不容易成就。所以，目下的念佛法门，都是一句南无阿弥陀佛的称名了。

第六章 劝修利益分

第一节 劝修

第一项 总劝

已说〈修行信心分〉，次说〈劝修利益分〉。

如是摩诃衍诸佛秘藏，我已总说。若有众生，欲于如来甚深境界得生正信，远离诽谤，入大乘道；当持此论，思量修习，究竟能至无上之道。

「〈劝修利益分〉」，相同于一切经的流通分。重在称赞利益，以引发学者修学的热心。

论主说：「如是摩诃衍诸佛秘藏，我已总说。」世间的珍品，如真珠宝物，世人总是收藏得很秘密的，不轻易给外人知道。大乘佛法，是诸佛法中最宝贵、最秘密的，所以称为秘藏。诸佛的秘藏，甚深广大，无限无量。总说，即扼要的说出了。「若有众生，欲于如来甚深境界」中，「得生正信，远离诽谤，入大乘道」，那么应「当」受「持此论，思量修习」。受持是闻慧，思量是思慧，修习即修慧。如于此论闻思修习，「究竟能至无上」「道」——阿耨多罗三藐三菩提。

第二项 别劝

第一目 修学功德

若人闻是法已，不生怯弱，当知此人定绍佛种，必为诸佛之所授记。

为什么应如此修学？因为，「若人闻是」大乘「法已」，能直下承当，不觉得论里的道理太深，不以为自己的智慧不够，能「不生怯弱」退悔心，「当知此人」决「定」能「绍」隆「佛种」。绍，是继承的意思。此人是「必为诸佛」「所授记」的。于大乘甚深法，能勇猛承当，将来即能继承佛位，所以诸佛即先为授记证明。此赞菩萨闻慧功德，也是称赞信德。

假使有人能化三千大千世界满中众生，令行十善，不如有人于一食顷正思此法，过前功德不可为喻。

次赞菩萨的思慧功德，也是胜解德。「假使有人能」教「化三千大千世界满中众生，令」他修「行十善」；这教化众生的功德，是大极了！但还「不如有人于一食顷，正」确的「思」惟「此法」。这短时的思慧功德，「过」于「前」说的教化「功德，不可为喻」！因为，教化三千大千世界众生行十善，不过使得人天果；能思惟此法，正解法义，将来即可成佛，能教化无边众生同成佛道。这样，功德的殊胜，当然是不可比喻的了。

复次，若人受持此论，观察修行，若一日一夜，所有功德，无量无边，不可得说。假令十方一切诸佛，各于无量无边阿僧祇劫，叹其功德，亦不能

尽。何以故？谓法性功德无有尽故，此人功德，亦复如是无有边际。

此说菩萨修慧功德，也是行证德。「若人受持此论，观察修行，若一日一夜，所有」的「功德」，即「无量无边，不可得说」。这不但是众生数说不出来，「假令十方一切诸佛，各于无量无边阿僧祇劫」，赞「叹」他的「功德」，也「不能」穷「尽」。佛能于一刹那中出无边音声，这样的十方一切诸佛，而又经过无量无边阿僧祇劫，还不能尽说修行本论甚深法门的功德。为了说明功德无边的理由，所以接著说：这因为「法性」本具的「功德」是「无有尽」的，「此人」契法性而修证的「功德」，所以也「如是」的「无有边际」。修行的功德，与法性相应的，法性遍一切处，所以功德也遍一切处。如一杯水，倒在大海中，即遍于大海，无处不有，一杯水与无边海水相融而也成为无边。《大智度论》也说：一般的功德，都是有限量的；如与般若相应而修集的功德，即没有限量。所以，本论的观察修行，是与法性相应的行证。

第二目 毁谤过失

其有众生，于此论中毁谤不信，所获罪报，经无量劫受大苦恼。是故众生但应仰信，不应诽谤；以深自害，亦害他人，断绝一切三宝之种。以一切如来皆依此法得涅槃故，一切菩萨因之修行入佛智故。

信解行证的功德，这样的深广；相反的，诽谤的过失，当然不可限量。五无间罪，已是世间最重的罪了，但诽谤大乘，即是斲伤众生的慧目，断绝众生成佛的慧命，所以过失更重。如「有众生，于此论中」所开示的法门，「毁谤不信」，他将来「所获」的「罪报」，要「经无量劫受大苦恼」。这如《般若经》的〈信毁品〉广说。「是故」，「众生」即使不能解信，也「应仰信」。推仰佛菩萨的智慧，推仰佛法的不可思议，自己虽没有能力去了解，也应该仰信他。「不应」因自己不解而「诽谤」他，「以」致深「深」的「自害」，又「害」了「他人」。以盲引盲，由此自己而及他人，「断绝」了「一切三宝」的「种」子。因为「一切如来」，都「依此法」门而「得涅槃」；「一切菩萨」，都「因」此法门而「修行」，以趣「入佛」的一切种

「智」。依此法而得涅槃的，是佛宝；因此法而修行的一切菩萨，是僧宝；佛所证与菩萨所行的是法宝。三宝都依此法门而住世，所以毁谤此法门，即是断绝了三宝种子。

第三项 结劝

当知过去菩萨已依此法得成净信，现在菩萨今依此法得成净信，未来菩萨当依此法得成净信，是故众生应勤修学。

信行的功德、毁谤的过失，都已说明。再举一切菩萨为例，结劝修学。「当知过去菩萨」，「已」经「依此法」门而「得成净信」。得成净信，即发心住的信成发心。过去的如此，「现在菩萨」，现「今」正「依此法」门而「得成净信，未来菩萨」，「当」来也是「依此法」门而「得成净信」。三世菩萨，无不依此起信发心，「是故」一切「众生」，听闻此甚深法门的，「应」该精「勤修学」，趣入菩提道才是。

第二节 回向

诸佛甚深广大义，我今随分总持说，回此功德如法性，普利一切众生界。

论主造论完了，又说此回向颂。「诸佛甚深广大义，我今随分总持说」二句，结说造论。大乘佛法，不出二义：甚深义与广大行。论主不能一切尽说，只能随力随分扼要的总略而说。以略摄广，以少持多，名为总持。此造论——弘扬大乘佛法的功德，不为自利，而愿意「回此功德」，「如法性」回向，「普利一切众生界」。回向有三：一、回向成佛道；二、回向利众生；三、如法性回向，即等法界回向，功德与法界相应，遍一切处。如法性回向，是大乘的根本回向，不是离了发心成佛和利益众生而独立；正因为功德与法性相应，遍一切回向，这才能回向甚深的佛道，回向于广大的一切众生。论主以造论的功德，称法性回向，回向于普利一切众生，即与〈因缘分〉中造论的意趣相呼应。如但为名利恭敬，或自求解脱，即非大乘法施了！