大乘起信論講記

印順法師

卷001

——民國三十九年在香港大埔墟梅修精舍講——

懸論

一 作者與譯者

一 一般公認的傳說

《大乘起信論》，向來傳說是馬鳴菩薩造的。名為馬鳴的，印度不止一人，古來就有「六馬鳴」的傳說。然大家都意許是：龍樹以前的那位馬鳴。據《馬鳴傳》及《付法藏因緣傳》的傳說，馬鳴是脇尊者的弟子，或富那耶奢的弟子。時代約與迦膩色迦王同時。

本論的譯者：梁時真諦譯的，通常稱為梁譯。譯《華嚴經》的實叉難陀，也曾譯過這部論，通常稱為唐譯。現在所講的，是梁譯本。據《慈恩傳》說：當時印度已沒有《大乘起信論》了，玄奘特依中文本轉譯成梵文。這樣說起來，本論是很有根據的！

二 古今懷疑者的意見

非真諦譯

《大乘起信論》不是真諦譯的，這種說法，是古已有之。隋時與嘉祥同門的均正，在《四論玄義》中說：「尋覓翻經目錄中無有也。」法經奉詔編撰經錄，把本論編入疑偽類，並且說：「勘真諦錄無此論。」同時的費長房撰《歷代三寶記》，即說本論為梁真諦譯。彥琮等的《眾經目錄》，說是陳真諦譯。一直到唐智昇的《開元釋教錄》，才肯定說：這部論確是梁真諦譯的。這些是古代的說法。近代如日本望月信亨等，根據均正、法經等的傳說，加以研究，也說《大乘起信論》不是真諦譯的。民國十二、三年，梁啟超

有《大乘起信論考證》一書問世，採用日人的說法；不但說本論不是真諦譯的，論前的智愷序也是假的，甚至唐朝重譯的《大乘起信論》，也靠不住。支那內學院的呂澂，也以為：實叉難陀的譯本，不過是梁譯本的文字上少加修改而已。他們都提出詳密的理由，證明他們所說的不錯！

非馬鳴造

《大乘起信論》不但不是真諦譯的，也不是馬鳴造的。這在古代，首由均正倡說：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造，昔日地論師造論，借菩薩名目之。」但嘉祥即稱之為「馬鳴論」。到唐代，唯識學者還有說是世親所作的不了義說。本論的作者，古代傳說中，確是遊移而不定的。到近代，這樣說的人更多，約可為二類：一、如梁啟超他們，重於教理的發展史。從小乘到大乘，大乘從空宗到唯識，這是佛教義理發展的程序。可是，《大乘起信論》的思想，比唯識學還要圓滿得多，所以就斷定它是：唯識興盛以後的作品。龍樹以前的馬鳴，是不會造這樣圓滿的論典的。《大乘起信論》不是馬鳴造的；實是中國人造的，因此讚歎中國人思想的偉大。二、如歐陽竟無他們，也依據考證，但主要是從義理的疑似上說。據他們的見解，《大乘起信論》所說的，是不對的。因為《大乘起信論》所說的，與唯識學不相合。他們似乎以為：唯有瑜伽、唯識所說的教理才是正確的。《大乘起信論》既與此不合，即是錯誤；所以也決定不是馬鳴造的。歐陽竟無，還多少融通一點；到了王恩洋、呂澂他們，就直斥為偽造了。所以說《大乘起信論》不是馬鳴造的，也有二派：一派如梁啟超等起而讚歎；一派如王恩洋等起而非毀，說它是「梁陳小兒所作，剿絕慧命」。

這是關於古往今來說《大乘起信論》非真諦譯、非馬鳴造的大概情形。本論在過去中國佛教界，有崇高的地位；民國以來，由於考證與唯識學的興起，開始遭遇惡運，受到多方面的懷疑和批評。

三 維護《起信論》的近代大師

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

非予以答覆不可。關於考證的部分，大師以為：佛法是不可以從進化的觀點來考證的。他以為：東方文化是不同於西方進化的文化的；所以用進化發展的方法來衡量佛法，極為錯誤。大師對於《大乘起信論》的有關考證部分，從大處著眼，只略談方法對不對而已。照大師的見解，《大乘起信論》是龍樹以前的作品，但他不能否認龍樹以前像《大乘起信論》的思想，並沒有起著大影響。所以在〈再議印度之佛教〉說：大概馬鳴造《大乘起信論》以後，因為法不當機，即暫為藏諸名山，以待來日。當時雖沒有大大的弘揚，但不能說沒有造。他以這樣的理由，維持《大乘起信論》是空宗以前的作品。大師為什麼要這樣說？因為他的思想——中國佛教傳統的思想，是和《大乘起信論》一致的，是把這樣的思想作為佛陀根本教法的。如《大乘起信論》後起，或被人推翻了，那他的思想根源以及中國佛教所受的威脅，是怎樣的可怕！所以特為方便會通，盡力出來扶持。

關於義理方面的非議，大師是和事老。他以為：《大乘起信論》所說的很好，唯識宗所講的也不錯。那麼，唯識與《大乘起信論》的義理，應怎樣融會它的矛盾呢？他提出二點來解說：一、《大乘起信論》所說的真如，與唯識所說的真如是不同的。唯識義的真如，是偏於理性的，而起信的真如，是包括理性與正智的。二、唯識家說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏，而《大乘起信論》說無漏與有漏互相熏生。大師以為：《大乘起信論》（主要是）依等無間緣來說熏習的，這是菩薩應有的心境，與唯識學約因緣說不同。凡夫，是有漏生有漏的；佛，是無漏生無漏的；唯有菩薩，才有漏、無漏展轉相生。這樣的熏生，約等無間緣說。有漏無間生無漏，無漏無間生有漏，這在唯識家也是認可的；所以特以此會通《大乘起信論》與唯識的矛盾。

四 從合理的觀點來重新審定

考證真偽的問題

用考證方法研究佛法——這種治學方法，是不應該反對的。如大師以為：東方式的文化，是先全體而後分化的。像《大乘起信論》所說的，空與有

都照顧週到；後來龍樹、無著他們，據各方面的義理而特別發揮，才有大乘空有宗派的出現。西洋文化都是先有甲，再有乙，然後才有丙的綜合。用這種西方式的發展法則來看《大乘起信論》，那就無怪要說《大乘起信論》是後出的了。西洋文化是著重外物的，而東方文化卻是發自內心的，根本不同。這一見解，似乎應該修正。偉大的思想家，總是博大精深，思想的統一中含有多方面的。後學的繼承者，往往只著重其中的部分，這就引起後來的分化了。這在西洋，也不能說沒有，像黑格爾的哲學，有人跟他學，走著唯心的路線；有人學了，卻走著唯物主義的路線。黑格爾的學說如此，其他哲學家的傑出者，也莫不如是。先分立後綜合的例子，在中國也到處都是。以中國佛教來說，古代在南方流行的佛教，有天台智者出來綜合它，判為四教。到後來，北方又新起了禪宗，賢首又起來綜合它，改判五教。這不是合於正反合的發展例子嗎？因此，大師所說佛法不應該以進化發展的方法來考證，可能為一時的方便之談！我以為：考證的方法不應該推翻。思想是有演化的，但不一定是進化的。在發展演化的過程中，可以演化成好的，也可以演化成壞的，不該說凡是後來的就進步。

而且，即使考證得非馬鳴作、非真諦譯，《大乘起信論》的價值，還得從長討論。我的看法是：一、印度傳來的不一定都是好的。中國佛教界，一向有推崇印度的心理，以為凡是佛典，只要是從印度翻譯來的就對；小乘論都是羅漢作，大乘論都是了不起的菩薩作。其實，印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的。所以，不要以是否從印度翻譯過來，作為佛典是非的標準。而且，印度也不少託名聖賢的作品；即使翻譯過來，並不能保證它的正確。二、中國人作的不一定就錯。佛法傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考、深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的。如天臺宗的典籍，主要是「智者大師說」的，不也還是照樣的崇敬奉持！有些人，重視佛法的傳承，以為從印度傳來的就是正確的，中國人造的都不可靠，這看法是太不合理了。其實師資傳承，也僅有相對的價值。印度、西藏，都大談師承，還不也是眾說紛紜、是是非非嗎？我們應該用考證的方法，考證經論的編、作者，或某時代、某地方的作品；但不應該將考證出來

的結果，作為沒有價值或絕對正確的論據。在佛教思想上，《大乘起信論》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某時、某人的作品，就認為不值一錢！

義理正謬的問題

站在唯識學的立場，評論《大乘起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《大乘起信論》的價值。佛法中的大小乘，有種種派別。像小乘有十八部、二十部之多，從大體上分，也還有：有部、犢子部、分別說部、大眾部的四大系。大乘中也有有宗、空宗的不同。佛法流行在世間，因為時、地、根機、方法的不同，演化成各部各派的佛法。現在來研究佛法，對各部各派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合於自宗的，就以為都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。站在唯識的立場，說別宗不對、不合正理；別的宗派，也可以站在另一立場，說唯識的不對、不符正理；但決不會因此而問題就解決了。我覺得：唯識學者對於《大乘起信論》，應以討論、商榷的態度，不應以「同我則是，異我則非」的態度來否定《大乘起信論》。然對於以唯識融會《大乘起信論》，似乎也終於多此一舉。《大乘起信論》與唯識論，各有獨特的立場、不同的方法、不同的理論，一定要說它們恰好會通，事實是不易做到的。學派的教理，既各有不同處，就是費盡力量以求圓融會通，而結果，別人也還是不會承認的。所以，我們先應了解它們的不同，不要偏執，也不要附會。先明白各論的特殊意義，再來考慮它在佛法中的地位。我覺得，我們應該這樣！

二 大乘起信

本論名為《大乘起信論》。大乘的乘，是車乘，可以載運人物由這裡到那裡；佛法可以運眾生從生死此岸到涅槃彼岸、佛道彼岸，所以譬喻佛法為乘。佛法中最究竟的，就稱為大乘法。大體說來，凡是發菩提心、修菩薩行、自利利他，以證得佛果為究竟目的，這就是大乘法。大乘，即是以成佛為目的而發心去修學的；如以得阿羅漢果為目的而發心去修學，就是聲聞乘，或

被貶為小乘。修學佛法的過程，先要對自己所要修學的法，生起信順的心。信順，是對於這種法有了純潔的同情與好感；然後生起信可、信求，乃至到證信。由最初的信順心到證信，佛法都叫做信——信以心淨為性。信，不單是仰信，要從親切的經驗，去完成無疑的淨信（信智合一）。如禪者所說的悟，《阿含經》所說的四不壞信——四證淨，都是淨信；大乘發菩提心，也即是大乘信心的成就；等到徹證大乘法，那就叫淨心地。所以，從淺處說，起信，是要我們於大乘法起信仰心；從深處說，是要我們去實現它、證實它。本論名《大乘起信論》，就是以修學大乘而完成大乘信心為宗趣的。如不能於大乘法生信心，即與大乘無緣了。

對於大乘佛法，有相信大乘是佛法的，有的根本不信而說大乘是非佛說的。從前，龍樹、堅慧、無著他們，都為了大乘是佛說而論證。照說，佛弟子都是承認有佛菩薩的。依一般大乘者說：在因地中修菩薩行，功德圓滿到最後成佛，與聲聞是不共的。依聲聞者說：佛所修的道，雖是以慈悲而圓滿十（六或四）波羅蜜多，然能證見的智，是四諦或滅諦智；所證見的也還是四聖諦；所證得的也還是涅槃。雖也覺得與聲聞行多少不同，但以為：除三藏以外，並沒有大乘經。大乘學者要成立大乘法，必須有異於聲聞法的大乘法，才能確信三藏外的摩訶衍經是佛說。為了要證明這點，如發心、修行、證果，都指出與聲聞乘不同。無著的《攝大乘論》，引《阿毘達磨大乘經》的十殊勝證明別有大乘法，大乘佛法就是異於聲聞的十種殊勝。本論成立大乘法，約法與義說。法，指大乘自體（具體的內容）；義，是大乘法所有的種種義（相）。本論說：大乘法不是別的，就是眾生心。這與十殊勝的證成大乘法，底裡是有著共同性的。所說的十殊勝，推究到最根本處，就是阿賴耶識，這又叫所知依。一切淨不淨法、有漏無漏法，都依阿賴耶識而成立，所以十殊勝也以這所知依殊勝為根本。本論說大乘法是眾生心，阿賴耶與眾生心，不是明顯的大致相同嗎？以眾生心或阿賴耶為本而成立大乘法，那麼，要信解大乘，也無非信解這個，與依這個而有的一切。換句話說：信解得眾生心，也就信解得大乘法了。《大乘起信論》依眾生心（法）顯示體、相、用（義），以說明大乘法；而真諦譯的世親《攝大乘論釋》也說：「為顯大

乘有勝功德，為實有及利他故。」有勝功德，即是大乘的德相；實有，即大乘的實體；利他，即大乘所起世、出世間善因果用。這與本論所說，是沒有什麼本質不同的（這說明唯心論者的意見的一致，並非說本論與真諦譯有什麼關係）。要證成大乘法，如不能具體的顯示，就不能引發他人的信心。現在直指大乘法就是這個——眾生心，真是人人現成的；不用他求，可以當下生起正信。在唯心論者看來，大乘法即是唯心論；即在這點上，與聲聞的教法（不徹底的唯心論）不同吧！

信仰佛法、修學佛法，是作為軌範身心的修持法，是為了實現自心的清淨與自在。所信、所學的，不是身心以外的什麼神明的崇拜，而是確信自（己身）心的可從修治以到達完滿的自在。大乘法（修行成佛的法門）要我們信的、學的，就是我們的自心，以及從自心為根本的立場去理解一切。能這樣的信解修學，就是信解修學大乘。所以，大乘就是眾生心；信是信自己的心，證也是證這個自心。大乘，確是這樣的重視自心；大乘起信，是信得以眾生心為本的法門。中國的禪者與天臺、賢首各家，都推重本論，就因為本論是從實踐的觀點而開示與我們關切的自心法門。傳說：慧思禪師作有《大乘止觀》，即是本論的再製。本論著重自心的修行，所以開宗明義就說：「所言（大乘）法者，謂眾生心。」一切的一切，都出發於心而回歸於心；信大乘，即是信得這個。

三 本論在佛法中的地位

一、從學派的系統說：佛滅四、五百年的時候，佛法分為大、小乘。本論是屬於大乘的；論中所談的發心、修行、證果，都是屬於大乘的。大乘法也有學派的差別，但分別大乘學派，要從義理去分別。太虛大師分大乘為三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。我在《印度之佛教》，稱之為虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論；內容與大師所說相近（臺家的通、別、圓；賢家的法相、破相、法性，也相近）。本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。佛法是否唯心論，這是另一回事；但本論，徹底徹尾的是唯心論，是絕對唯心論，這是誰也不能否認的。本論所說的「眾生心」，含攝得生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的、清淨的，所以唯心而又是真常的

，與無著系的虛妄唯識學不同。大乘法的三宗論，有些人是不承認的。他們分大乘為二宗：(一)、空（中觀）宗，(二)、唯識宗。這因為他們是重論的；唯識宗與空宗，都有豐富的論典，而真常唯心一系，論典極少。西藏所傳的，也以論師為主，所以也說大乘但有二宗。然確實的考察起來，三宗的體系是存在的。流傳在中國的大乘，決定有此三系的差別；從印度傳來的經論去看，也是有此三系的。如《楞伽經》、《密嚴經》，雖說是唯識宗的論典；但仔細地研究起來，倒是與真常唯心論的體系相合的。我所理解的是：大乘經可以分為二系：(一)、判大小二乘的空相應大乘；(二)、判有空中三教的唯心不空大乘。如《般若經》等，這是性空系的；《密嚴經》、《楞伽經》、《涅槃經》、《金光明經》等經，是以唯心不空為究竟了義的。大乘法到達西北印，部分的一切有系（有部、經部）的學者，承受了大乘法——性空與唯心不空的大乘經，而通過一切有系的見地，融會而修正它，發揮出法相唯識的學系。大乘法定有三大系的差別：真常唯心系的要典，幾乎都是契經的。性空系的要典，有經也有論。唯識系的要典，則幾乎都是論的；契經，也許就是《解深密經》與《阿毘達磨大乘經》（還不一定偏屬唯識）吧！像唯識宗所依的六經，若沒有受過唯識論的深切影響，去研究《華嚴經》、《楞伽經》、《密嚴經》等，那所得到的結論，是難得與唯識系相應的，反而會接近真常唯心論的。論典可大分為二宗，即中觀與唯識；契經也可以分為二系，即性空系與唯心不空系；由此即總合為三宗。本論是屬於真常唯心論一系，所以不應該專以空宗及唯識宗的觀點而論斷它。也就因此，本論無論是中國或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的獨到價值，值得我們深長的研究。

二、從染淨所依說：佛法有兩大問題：(一)、雜染的生死，(二)、清淨的解脫。《阿含經》和早期的聖典，一致的說：世間生死是緣起的。緣起法中，主要而有攝導性能的，是無明。十二緣起，說明生死流轉的雜染法，有它發展的程序；如由無明而起種種的行（業），由行（業）而招感有識的生死身。緣起雖如環無端，無明也由於因緣，但從緣起支的重心說，是無明——愚癡、無知。無明，是一切雜染法的重心。從生死而得解脫，證得涅槃的清

淨法，也是有攝導重心的，就是明；明即是般若，也即是覺。所以說：「無明為雜染法根本，明為清淨法根本。」或說：「以無明為上首故，生一切世間雜染法；以明為上首故，生一切出世清淨法。」

因無明故有生死，因明故得涅槃。這與性空大乘所說的相近。性空大乘說：世間是緣起的。眾生所以長受世間生死，即由於緣起中的無明；無明是不了諸法自性的本空，由此無明為迷本，所以生死不了。這與《阿含經》小不同，《阿含經》說無明，不專重不知性空的無常、無我，更說無明為不知苦、不知集、不知滅、不知道等（大乘著重了無明中的根本妄執）。從生死而能得解脫，由於般若；般若為悟本，即證悟諸法的本性空寂。然般若可分為二種：一、有為般若，二、無為般若（見《大智度論》）。有為般若，約未證法性空的有漏智慧說。無為般若，約悟證空性的智慧說；般若與空性相契相應，與法性無為不二而得名。這在《阿含經》的根本教義中，有一問題存在。佛說因緣所生法，主要是約雜染法說的。有為（為業感所生的）緣起，即苦諦與集諦；涅槃是滅諦無為法；這從染而淨，能證法性寂滅的，是以慧為攝導的戒定慧——道諦。道諦是有為呢？還是無為？有為緣起，一向約苦、集說，無為但約涅槃滅諦說。從道諦的因緣相資說，有說是有為的；從道諦的不因涅槃而永滅說，有說是無為的。《大智度論》的分別般若（道諦的根本）為二，可說是會通了《阿含經》中略說而未盡的諍論——即般若不與空性相應的是有為，與空性相應的是無為。這如唯識者所說的圓成實一樣：如說有染依他與淨依他（清淨的緣起），那圓成實即專指空性。如不立清淨依他，那麼無漏的道諦，也即稱為圓成實了（如無為般若）。但性空者以雜染法的根本為無明，清淨法的根本是般若；而唯識者說以無明、般若為本的是約迷悟說，而建立雜染法與清淨法的本依，說緣生法即是依他起，根本依是阿賴耶識。賴耶為生死雜染依；也由此轉染依成淨依。然初期的唯識學，依（唯心不空）大乘經立論，以法界（即真如法性）為清淨法本。一切眾生，雖（大都）有無漏種子是法界性所攝；但在眾生位，此無漏種子（不是阿賴耶識）卻是附屬於阿賴耶識的。到無漏現前，無漏種起無漏現行，即依屬於法界。所以，菩薩發菩提心、修菩薩行，一切以法界為依；法界即聖法

的因。但後來，更傾向於一切有系的，如《成唯識論》等，清淨無漏法依又偏重阿賴耶識中的種子了。本論是真常唯心論，對生死雜染（不覺）的迷妄方面，從阿賴耶與無明的統一中，而說為依為本的；以無明為本，即是說以阿賴耶為本（《阿含經》所說的阿賴耶，本與染執是不能分離的）。這等於統一了唯識家的阿賴耶緣起與愛非愛（無明）緣起（這兩者的分離，本不是佛法本義）。說到覺悟與清淨方面，本論是從法界（真如）與般若的統一中，而說為本為依的。覺，就是明和智慧。單說覺，即與《阿含經》、空宗等一致；單說法界，即與初期的唯識學相合。而本論約法界與明覺的統一說，所以覺又是本覺，是與法界不離的本覺性；以法界為本，即般若為本。此為本論的特色。

三、從三類的著重說：一切，可以歸納為三：(一)、色，一般稱為物質，即是佔有空間的、有體質的事物。(二)、心，即一般所說的精神。(三)、理性，佛法中名為法性，即物質與精神的真相或真理。這三者，相當於一般哲學中的物質界、精神界、本體界。依《阿含經》與性空大乘說，這三者是平等的：

色——┬—法

心——┘

性——法性

如人，是色、心相依而有的，相依相待而存在的緣起法，如瞎子和跛子一樣，互相依存起來，看得見也走得路；一旦分離，就不成了。色、心是相依互待而有生命的、文化的、偉大的作用，這是有為生滅的現象；論到本性——法性，是無為不生不滅的。不說一切法只是理性，也不說一切法只是色與心；色、心與法性，不一不異，而各有它的特徵。

唯識者不這樣說，特別看重了心，說色是依心而起的。以為心從種子生起的時候，自然而然的現起二種相：一、能取的精神的識知作用——見分，二、所取的境相作用——相分。如以客觀存在的為色，那麼境相即是色（古有判色、心、空三諦的，即三性的另一解說）。

┌─相分境（色）

自證心──┴─見分心

法性

心自體是自證分，心自體起用時，見分、相分同時而生。這樣的成立一切法唯識，心即被剖析為二。色與心雖都是從種子生的因緣所生法，即依他起法；但依他起的本質，是虛妄分別的心心所法為性，而色不過是現似心外存在的心相而已。唯識家以為：有為法（心心所為本的）與無為法是平等的，不一不異的；法性不離心識，所以名為唯識。

本論是真常唯心系的，所說的心，比唯識學還要強化。心——眾生心，不但含攝了色，而且統有理性與事象（即無為與有為）。如說：一心法有二種門：一者心真如門，二者心生滅門。生滅心，是不離心真如的。從不離真如心而現起的生滅心說，含攝得本覺與不覺。不覺，即生死雜染的心；本覺，即開展為清淨解脫的心。從不順真如而發展為生滅雜染的，即依不覺為本，又開展為一般的精神、物質。我們現前的精神與物質（色、心），都是從不覺而生起的；不覺又依於統攝理事染淨的眾生心而存在的。這樣，《大乘起信論》所說的心，即可為三級：

┌─所現所取境

┌心生滅門（心）──┴─現境取境心

眾生心┤

└心真如門

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

卷002

正釋

本論的段落極分明。依大段的義理次第，可大分為三：論前的三頌，是歸敬述意；論後的一頌，是結說回向；中間的長行，是本論。這與一般經典的序分、正宗分、流通分一樣。本論初，有總標；次有五分的別別解說。今綜合而類分作六章來說。

第一章 歸敬與造論之意趣

第一節 歸敬三寶

第一項 歸敬

歸命盡十方：最勝業遍知，色無礙自在，救世大悲者；及彼身體相，法性真如海，無量功德藏；如實修行等。

一切論典的前面，大都先歸敬三寶。論師們依自己修學佛法所理解的或所證見的見地而造論，首先歸敬三寶，這是說明自己所論說的是有所承受的，是由於三寶的恩德而得來的。所以論前的禮敬三寶，表示所說的是佛法，也含有祈請三寶加被與證明的意思。

『歸命盡十方』一句，是總說歸敬。『最勝業遍知』等三句，歸敬佛寶；『及彼身體相』下三句，歸敬法寶；『如實修行等』一句，歸敬僧寶。「歸命」，和歸依的意思一樣。自歸依佛、法、僧，即是將自己的身心（命），歸向於三寶，以三寶為自己的歸宿處。身心融合於三寶中，依著三寶的啟導去修行前進。歸依三寶，不但是歸依釋迦牟尼佛、釋迦佛所說的法、在釋迦佛法中修行的僧伽，是歸敬橫遍十方、豎窮三際的三寶；一切三寶，都是我們所歸敬的對象。這不僅大乘是這樣，聲聞乘所歸敬的三寶也如此。歸敬釋迦佛，不過以釋迦佛為現前的歸敬對象而已，實則所歸敬的，是歸敬佛之所以為佛的無漏的有為、無為功德。歸依法與歸依僧，也是這樣。所以切實的說，佛弟子所歸敬的，不但是形象的，而是佛法僧的真實功德。歸依的對象，應該是十方三世一切佛、一切法、一切僧。本論說歸命「盡十方」，即是歸命於盡十方三世的三寶。三世的三寶，為大小乘所共信，所以略而不說。一分小乘學派，不許有十方佛，所以特為點明。

先說歸命盡十方的佛寶：歸敬佛，首要在讚說佛寶的功德。一般常用三種或二種功德來稱讚。以二種功德讚佛的，即明佛陀自利與利他的功德都是圓滿的。以三種功德讚佛的，即讚佛的智德、滅除煩惱的斷德和利濟眾生的恩德，一切圓滿。本論約二利功德來說。先讚自利德圓滿：「最勝」，明佛的智慧、功德都是最殊勝、最圓滿的。本論〈因緣分〉說『如來在世，眾生利根，能說之人色心業勝』，今依此解說。「業」，是動作、作用。佛心的動作與色相的動作，都是極殊勝究竟的，所以名最勝業。最勝業中，「遍知」，讚佛的心業圓滿。佛名一切智、一切種智，舉凡世出世間的一切法，性相因果，無不徹了。佛心所有的智慧大用，究竟圓滿，於一切法、一切眾生心性，無所不知、無所不見，所以稱佛為遍知。「色無礙自在」，讚佛的色業殊勝。無礙，是無有障礙。自在，即平常所說的自由。眾生的色業，是有礙而不自在的。常人的眼只能見色，耳只能聞聲；佛卻能六根互用，無所不可，即是無礙相。又常人的身量長短、形貌好醜，有一定限制；佛的身量、色相，隨眾生所應見的而隨類顯現，這也是無礙。無礙，所以能隨心自在。這裡所說的色，不單指顯色、形色，聲、香、味、觸等也統名為色，與物質的意義相等。在真常不空的大乘經裡，有一極重要的語句，即『佛解脫有色』。一分學者，以為佛證得涅槃，灰身泯智；一分學者，以為有心，但沒有物質現象。真常系的經典，如《大般涅槃經》、《央崛魔羅經》等，都鄭重的宣說：佛解脫有色。有色相，即有色的業用；不能說佛是超脫物質的、遊離的精神作用。本論的讚說佛陀心色業勝，即顯示了真常大乘的特質。這二句，是讚佛的自利德。「救世大悲者」，次讚佛的利他德圓滿。或約身、口、意三業，解說這歸敬佛寶頌，以這一句為口業。其實，化度眾生，那裡只能口說了事？佛是以慈悲心而救度世間的。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，才能徹底而有效的拔除眾生苦痛。大悲，不但是內心的憐憫，要有利世救人的真實事業。凡是佛，都有這自利利他的功德，所以應歸敬佛，應歸敬十方三世的一切佛。

次說歸敬盡十方的法寶：真常大乘的特色，每從佛的立場（如來為本的）出發。本論所歸敬的法寶，就是這樣的。「彼」，指佛寶說。彼「身體相」

，指佛身說。佛的真身，稱為法身，即依法所成身。約依法成身的法說，即法寶；約法成身的實現說，即自利利他功德都圓滿了的佛寶。佛身的體、相是什麼？「法性真如海」，是佛身的自體；「無量功德藏」，是佛身的德相。法性，是一切法的本性、實性，約一切法——眾生心的平等性說。真，是不虛假的；如，是無差別的，就是俗語說的一模一樣。一切法的真性，是沒有差別的，一法如是，法法如是的，所以法性又稱為真如。海，是譬喻。大海的水，其廣無邊，其深難測。而法性真如，也是無法不遍的，其廣無邊；不是眾生所能徹了的，其深難測。所以法性真如，比如大海的深廣。又，海裡出產種種珍寶，無所不容。現在，聲聞法、菩薩法、如來不共法、一切無漏功德寶藏，都依法性真如而有。法性真如海中，含攝無量功德，故又說無量功德藏；藏，即聚集義、依止義。敬讚法寶，從佛的體相說，因為佛才能顯示最究竟、最深廣的法性與德相。依此法體、德相，而顯現為最勝的三業大用，自利利他，即是佛寶；從起勝用的佛，而論到體、相，即是法寶。從佛本而說明法，為真常大乘的特色。

再說歸敬盡十方的僧寶：大乘僧寶，通於在家的與出家的。一切修行大乘法的，可分為二類：一、勝解行的菩薩，這是未證悟法性真如的。二、如實行的菩薩，這是已經證悟法性真如的，即地上菩薩。真實的僧寶，是實證法性、已得無漏功德的聖者。但勝解行地的菩薩，約世俗的假名說，也相從而稱為僧寶。所以本論總說「如實修行等」。

第二項 歸敬之意趣

為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。

論主為什麼首先歸敬三寶？為什麼要造論？是「為」了「欲令眾生除」去「疑」惑，「捨」掉「邪執」。疑是猶豫，即心無定見，不能於佛法起決定信。邪執，約外道異論及佛法中不合正理的偏見說。如有了邪執，對於正確的佛法就不容易信受，信受了也會誤解。這兩種，一是見，一是疑，都是進入佛法的大障礙。如《中論》說：『聞畢竟空，即生見疑。』論主為了使有疑、有邪執的人除疑捨邪執，所以歸敬三寶而從事造論。進一步說，使眾

生除去對於佛法的見疑，是為了生「起大乘」佛法的「正信」。想起大乘的正信，若不除捨自心的見疑，是無法成就的。除邪執才能信得正，捨疑惑才能信得真。能起大乘的正信心，就是真正發了菩提心；能發菩提心，將來就可以成佛。所以，正信成就，發菩提心，就有了成佛的種子，也是成了佛的種姓。種子，是會生芽、開花、結果的；有大乘法種——菩提心，是會起菩薩行，經久劫修行而成佛的。所以，有起大乘正信——發菩提心的眾生，就是「佛種不斷」。歸敬、造論的究極目的，為了這佛種的不斷，自利利他的大乘功德能常常的住持世間、利益於世間。這三句，次第相關。約初步的目的說，為了除疑捨邪執；約究極的目的說，為了佛種不斷。然為此二事樞紐的，有了即疑執除、即佛種不斷的，實在乎大乘正信的生起。這是歸敬、造論的主意所在，所以本論即以大乘起信為名。

第二節 標舉五分

論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說，說有五分。云何為五？一者〈因緣分〉，二者〈立義分〉，三者〈解釋分〉，四者〈修行信心分〉，五者〈勸修利益分〉。

「論曰」，為本論長行的開端語。述意中說：為使眾生起大乘正信，那麼，「有法能起摩訶衍信根」，「故應」該宣「說」。這是總標本論的宗要。摩訶衍，梵語，譯義為大乘。信，通大小乘；於大乘法生起的信心，名大乘信。根，約梵語，可為二義：一、有力有能，二、為因為種。凡此法有特殊勝能的，能為彼法生起的因，即名為根。如經說『信為道源功德母，長養一切諸善根』，所以名信根。學大乘法，先要生起信心；而今有一法門，確能生起大乘信心，所以應當分別解說。一切善法中，能引導出世的有力因，《阿含經》說有五根，即信根、進根、念根、定根、慧根。這信等五法，是一切無漏善法依以生起的根本。在論到聖者證無漏功德時，必定說到這五根。有了這信等五根，才能成為聖者，成為佛法以內的人；否則，即不屬於佛法的。龍樹《大智度論》於論初說：『佛法大海，信為能入，智為能度。』有信、智二法，才可以進入佛法。本論特重在信，有信心，就可以引生大乘功德。如從修學佛法的圓備主因說，那就應該說五根。龍樹釋《般若經》，因

《般若經》特重於空性體悟，所以但說信與智。真常唯心系的本論，以如來為本的，著重於如來果德，所以特重信心。

能起摩訶衍信根的法門，到底應當怎樣說？「說有五分」。分，是部分義、品類義；本論是從五分（即五大章段）來說明的。那五分是：「一者〈因緣分〉」，說明所以造此論的因緣。「二者〈立義分〉」，此分標立本論所要說的根本義。這需要加以詳細的解釋，所以有「三者〈解釋分〉」。法門的詳細解釋，目的在令人生起大乘信根。但信心，不但是依他作解的仰信，是要經過如法的修習，才能生起成就的，所以接著說「四者〈修行信心分〉」。這一起大乘正信的法門，希望人來發心修習，所以又說「五者〈勸修利益分〉」。本論雖有五分，而主要的是中間的三分。這幾句，標出了本論的宗要及本論的組織。以下，即照著五分的次第，分別敘說。

第二章 造論因緣

第一節 明造論之因緣

初說〈因緣分〉。問曰：有何因緣而造此論？答曰：是因緣有八種。云何為八？一者、因緣總相，所謂為令眾生離一切苦，得究竟樂，非求世間名利恭敬故。二者、為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。三者、為令善根成熟眾生，於摩訶衍法堪任不退信故。四者、為令善根微少眾生，修習信心故。五者、為示方便消惡業障，善護其心，遠離癡慢，出邪網故。六者、為示修習止觀，對治凡夫、二乘心過故。七者、為示專念方便，生於佛前，必定不退信心故。八者、為示利益勸修行故。有如是等因緣，所以造論。

此下，論主假設問答，以明造論因緣。「問」：「有何因緣而造此（起信）論？」「答」：造此論的「因緣有八種」。八種是：「一者、因緣總相」，即是總明造論及本論的一般目的。總相因緣，是因緣中最主要、最根本的，就是「為令眾生離一切苦，得究竟樂，非求世間名利恭敬」。上兩句說正因緣，下一句遮除顛倒的因緣。佛法對世間有種種義利，所以有顯示與宣說的必要。佛的出家、成道、轉法輪，以及菩薩造論，唯一的目的，無非為了令眾生離苦得樂。眾生的苦痛，總說有無量苦；分類而說，有三苦、八苦等。

八種苦，我曾經攝為：身心的、社會的、自然的三類。有的經中，說地獄苦、畜生苦、餓鬼苦等種種。樂，有現法樂、未來生天樂、究竟解脫樂等。佛法雖有世間的與出世間的，但佛法的重心，是出世間法。佛法，不但是為了現法樂、後生樂。這些，世間善法，就可以相當的令人滿足了。佛法的重心，是令眾生離一切苦，得究竟的菩提涅槃樂。所以離苦，即離一切生死苦；得樂，要得究竟樂——這是佛法最大的目的。如忽略這個目的，那就無所謂佛法了。佛法是救濟世間眾生的方便，論主造論的目的也就是為了這個，不是為了要得世間的名利恭敬而寫這篇論文。若為了名譽、財利、恭敬而造論，那是從自私的立場出發；這種動機，根本不合於佛法。應該去掉名利恭敬心，完全從弘揚佛法、利益眾生去著想，這才是造論、弘法等正確目的。大乘佛教裡，能做到這樣的極多。如許多大乘的要典，沒有留下作者的名字；這因為古德能推功歸佛，不看成自己私有的，而願意融化自己於佛教三寶中。

以下七種，是別相因緣，是約本論的某部分的意義而說的。其中，「二者、為欲解釋如來根本」的法「義」。在如來的無量法門中，出世的三乘法為根本；三乘法中，大乘法又為根本中的根本。《法華經》說：『唯此一事實，餘二則非真。』大乘法，為如來說法的本懷所在，為佛法的根本道理。本論所要解釋的，就是這如來根本法的大乘義。又，根本即有力有能、為因為種義。如來是依著大乘法門去修習、去證悟，才成為如來的。這種法門，是可能成佛的根本因；本論就是解說這成佛的根本的。這第二因緣，即指本論第二〈立義分〉及第三〈解釋分〉的『顯示正義』與『對治邪執』。顯示正義，所以能生起「眾生」的「正解」；對治邪執，所以能使眾生「不」陷於「謬」誤。約對機說，引起眾生的大乘正解，通於本論所被的一切機宜。不但眾生不能正解的，要使他正解；解而未能行的及能真實修行的，也還是要不離正解，要深刻而圓滿的去正解。

第「三」、第「四」因緣，可合起來說。一是「善根成熟眾生」，一是「善根微少眾生」。已成熟的眾生，使他證信；善根微少的眾生，使他修習而漸生大乘正信。這兩類眾生，也可概括本論所被的機宜。熟，是譬喻。如果物熟了，可以受用；金鐵鍊熟了，可以作器。如眾生的善根成熟了，可以

得解脫，可以得大乘的不退信心。善根，指大乘的善根，即信心（聞大乘法而發心）為主的，攝得福德智慧資糧。如善根成熟，那麼使他「於摩訶衍法堪任不退信」。堪任，即對於大乘法有力量，能夠擔當得起，能做到信心成就而不退轉。不退信，是大乘信心成就，即發菩提心成就；從此向無上菩提大道前進，不再退轉了。對善根未熟的眾生，還不能使他成就信心，僅能使他「修習信心」。沒有發起的，使他發起；發起而未堅固的，使他修習漸得堅固。第三因緣，正指〈解釋分〉中第三大段『分別發趣道相』。第四因緣，指〈修行信心分〉前段的起四種信、修四種行。其實，這也是可以通指〈修行信心分〉全分的。

「五者、為示方便消惡業障」。這是前生已久修善根，而不幸又有重惡業的。於現生中，有種種障，如生在邪見家、遇惡知識，或過於貧苦、過於富有、長年久病等；成為障道因緣，懈怠放逸，不能順利的修習信心。所以本論特為開示方便，使惡業消滅，不為學佛的障礙。方便，指禮佛、讚佛、供養、懺悔等。如業障消滅，即是「善護其心」，使心「遠離癡慢」等煩惱，「出」於「邪網」。癡是愚癡，於諸法正理無知而不明了。慢是高慢，恃己凌人。像印度的婆羅門族，自以為種族高貴，而起高慢。邪網，指邪見說。邪見有種種，佛典中總名之為見趣。有了邪見，就如在網中一樣，不得解脫。《長阿含經》有《梵動經》，就是專說各種邪見的。總之，有人過去雖曾修習善根，但現在生中為惡業所障，無法擺脫，不能專修佛法、成就善根。本論為這種人，特示消滅惡業的方便。此正指〈修行信心分〉中，修行精進下的一段文。

「六者、為示修習止觀」。止是止息分別，觀是觀察。修習止觀，可以「對治」眾生的過失。過失有二：一、「凡夫」心，過失在戀著世間，沒有超出世間心等。二、「二乘心」，「過」失在厭棄世間，獨善其身，不能起大悲心、修廣大行。修習大乘佛法，要不貪著世間，也不能厭棄世間。要使修學大乘法的能遠離這二種心，所以說止觀門。這正指修習止觀一段文。修習止觀，實為修習信心以及實行實證的必要法門。這不過約止觀能對治二過說，並非止觀專為這樣的眾生說。

「七者、為示專念方便」。這類眾生，指『初學是法』的人，善根非常微薄，這一生是沒有多大希望的——不能成就信心。想到佛法的深廣、生死的苦切，即心生怖畏；生怕無常一到，從此牛胎馬腹去。對於這種怯弱眾生，特為開示專門念佛的方便。依此專心念佛的法門，命終以後，「生於佛前」；於彼土，「必定」成就大乘「不退信」的。這是指〈修行信心分〉中，『眾生初學是法』以下的一段文。

在〈修行信心分〉中，明四種信心，及修習五門（六波羅蜜）行，這本是為善根未成熟眾生而開示的法門。然在善根未成熟的眾生中，又為了兩種特殊人而開示二種特殊的法門：即消惡業障、專念方便。如肥大的竹筍，有巨石壓在上面，筍即不能自由的生長。這如眾生雖久習善根，然因現生中業障太重，不能進修。所以論主為示消滅惡業障的方便，如將巨石移去，筍即能迅速的長成。如一粒不健全的種子，生長力異常薄弱，雖已生芽抽葉，然經不起風吹雨打。這可用竹木來扶持它、覆蓋它。種子雖劣，但經過細心的培植，也可以逐漸的茁壯起來。這如一類眾生，惡業雖不厚，還能心向佛道。然因初學，善根太微薄，也不易成就。所以，特為開示專念方便。論中說此類眾生為『初學』，初學的根機極劣，而大乘的法門極妙，所以心情確易於怯弱。今教他念佛，藉佛的功德來扶持他。這二種方便，一為有惡業而曾習善根，可用消惡業障的方法治；一為無惡業障而善根微薄，應以念佛法門治。如惡業既多、善根又少，那就怕不易起信了。要知這二種機，都是從『善根微少眾生』中分別出來的。古代的解說者，有以念佛為上根利智的事，這與本論是恰好相反的。

「八者、為示」法門的「利益勸修行故」。此為本論第五〈勸修利益分〉而作因緣；即為了流通未來。總此八種因緣，一總七別，為本論造論的目的。全部論文，即是為了這個。

第二節 辨造論之必要

問曰：修多羅中具有此法，何須重說？答曰：修多羅中雖有此法，以眾生根行不等，受解緣別。所謂如來在世，眾生利根，能說之人色心業勝，圓

音一演，異類等解，則不須論。若如來滅後，或有眾生能以自力廣聞而取解者；或有眾生亦以自力少聞而多解者；或有眾生無自智力，因於廣論而得解者；亦有眾生復以廣論文多為煩，心樂總持少文而攝多義能取解者。如是此論為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。

「修多羅」——經「中」，是「有此法」門的，「何須重說」一番？論主「答」：「修多羅中雖有此法」門，然今也有造論的需要，這因為「眾生」的「根行不等，受解緣別」。根即根機，有利有鈍；行是心行，有癡有恚有貪，有好廣有好略的不同。因為根行的不一致，所以有人從他聞法而得了解，有人由閱讀經文而得了解；有依經而得解，有依論而得解。受解的因緣各別，是不能一概而論的。以上是總相答，以下再為詳細解答。

先說佛世不必造論：「如來在世」的時候，「眾生利根」居多，同時「能說」「人」——佛的「色心業勝」。如歸敬頌中所說『最勝業遍知，色無礙自在』，佛有十力、四無所畏、十八不共法、三十二相、八十種好等心色功德。能說者與受教者，都這樣的殊勝，所以聽佛說法，沒有不得正解的。這樣，佛在世的時候，即「不須論」說了。「圓音一演，異類等解」，與《維摩經》的『佛以一音演說法，眾生隨類各得解』相同。圓音，即一音。一音，是說它的平等；圓音，是說它的圓滿。佛的圓滿音聲，稱性流出，眾生根行雖不等，但都能有所了解。這即是說：佛稱心而說法，眾生稱機而得益。佛的圓音，古人有二解：一、鳩摩羅什說：佛的一音即平等音，並無差別。佛的音聲，雖平等無差別，然因眾生的根行有大小利鈍、煩惱有輕重厚薄的不同，所以於眾生的心解中，現起不一樣的教相，但都能適合其宜而得正解。二、菩提流支說：佛的音聲，具足一切音聲；雖具足一切音聲，但音聲還是一味平等的。因佛的一音是圓滿而包含一切音聲的，所以眾生隨各自所需要的什麼，即聞到什麼、了解什麼。本論應用菩提流支的解說。這如花有紅、黃、藍、白色的不同，這些不同的顏色，真正說來，都是因太陽光照而顯出的。太陽，看來是白色的，而實含有一切彩色，不過混融而現為一色罷了。花草都有不同的受色素，經太陽的照射，這才成為紅、黃等不同的顏色。這如佛的音聲，雖一味平等，然一音實具有一切音聲，如日光的具種種色。眾

生隨根機不同，而所了解的也不同；即如花草因受色素的性能不同，而顯出各別的顏色來。

次說佛後應造論典：佛在世的時候，眾生的根機利，佛的三業勝，所以不需要造論。現在佛已滅度，眾生的根機又鈍，說法者的色心業又不殊勝，聽者可能誤解、倒解，這就該造論了。「如來滅後」的「眾生」，本論說有四種，可攝為自他與廣略二類：有依自力得解，有不依自力得解的。有眾生能從廣博中去求得了解；有眾生一見廣博的經論就害怕，要從簡略的經論中去求了解。二種二類相合論，即有四等人：一、有「能以自（智）力」，從一切經的「廣聞」中，「取」得正「解」，這是無須造論的。二、有人也「以自力」閱讀，能於略「少聞」思中「而」得「多解」的。多解，比類上下文，不應解說為少聞而解多義；無非是得解、取解的意思。少聞而能得正解不謬的，當然也無須為他造論了。三、有「無自智力」，不能從經中得正解，要「因於廣論」的闡發，才能「得」正「解」。這是需要菩薩為他造論的；而且是應造廣論的。四、又「有眾生」也是沒有自力，要依論得解，但他「以廣論」的「文多為煩」，見了就怕；他是「心樂總持」文字少而含義多的論典，依此「少文而攝多義」的論典才「能」得「解」。中國人，就多數是這樣的，喜歡文簡義深的論著。這種根機，需要造論，需要文少義多的論。「如是此論」下，即論主說明：為這第四種人，有造此「總攝如來廣大深法無邊義」趣為略論的必要。後代的學者，每因自己對於一部論或一法門的契好，就勸一切人都來學這部論或這一法門。古德就不是這樣，用心決不偏讚強調。如看經能得解了，即無須再讀此論；能看廣論而得解了，也無須看此論。唯有看經不能懂，看廣論又怕煩的，這部論才最適宜而契機了。我想，《大乘起信論》所以在中國暢行，大概就是因為它太適合中國人的那種好簡的根機吧！

第三章 成立大乘法義

第一節 總標

已說〈因緣分〉，次說〈立義分〉。

摩訶衍者，總說有二種：云何為二？一者法，二者義。

本論總攝如來的廣大甚深義——大乘；大乘為本論的重心，有首先確立的必要。這裡，即是「〈立義分〉」。立（大乘）義的義，即總說大乘（如來）的根本義；與『一者法，二者義』的義，含義稍有不同。大乘義，可以從兩點（法、義）去總說；這是本論說明大乘的方法。如《瑜伽師地論》以七大來說明，《攝大乘論》以十殊勝來說明；本論是「總說」為二義。「二種」是：「一者法，二者義」。法與義，二者是相待成立的。法（任持自體），是法體，指稱為大乘的，有著充實內容的全體。義，是意義，指大乘所含有的體性、德相和作用等。法是總括一切的全體性，義是依法而有的不同內容。這裡的法，是全體，與三大中待相、用的體，含義不同。大乘，應從這法與義的二方面去了解。

第二節 法——眾生心

所言法者，謂眾生心；是心則攝一切世間法、出世間法。

先說大乘法。本論直捷了當的說：「法」即是「眾生心」。隨世俗說，凡夫是眾生，阿羅漢、菩薩、佛，也可說是眾生。然約有雜染的情識者名眾生，眾生即不通於佛果，所以經中每以眾生與佛對論。眾生，可作二釋：一、依蘊、處、界和合說，名為眾生；二、從生生不已的相續說，名為眾生，這與補特伽羅（數取趣）的意義相似。

眾生心，是本論建立大乘法的根本依。本論以為：成立大乘法義，要使人確信得有大乘法。直指眾生心為大乘，這樣，人人都覺得大乘法當下即是，不須外求，即能從自心中深信大乘。但唯識家說：眾生心，即是雜染報體的阿賴耶識。這就覺得本論的解說，與唯識學的立義不合。賢首家說：眾生心是如來藏心，即指吾人本具的圓滿無差別的真淨心。這又不是唯識者所能同意的。因此，太虛大師以為：若如唯識家，從凡夫位說，與本論的立義不順；若如賢首家，從佛位說，也不能恰當。所以，以為本論的眾生心，是依菩薩位說的。

佛法中有一著名的金句：『心佛眾生，三無差別。』這樣說來，眾生，應該是約從凡夫到聖者、從聲聞到菩薩最後身的一切有情說。依本論說：有一毫不覺在，即是眾生。眾生心，即除佛以外，一切六凡三聖的心。眾生，千差萬別；千差萬別的眾生心中，仍有共通性。這眾生心的共通性，就是本論所說的眾生心。

眾生心與佛心，也是有著共通性的。說明這生佛的共通性：一、大眾、分別說系，依心以說明凡聖不二；如心性本淨者、一心相續論者。一心相續論者說：眾生位中是有漏心，（聖者等）佛果位中是無漏心；有漏心與無漏心，只是相續的一心。約雜染未離說，名有漏心；約離染說，名無漏心——心體並無差別。心性本淨論者說：一切眾生心中，雖有雜染，然心（覺性）還是本來清淨的，與三乘聖者一樣。從貫通染淨、聖凡的意義說，心性本淨論者與一心相續論者，大體一致。心，指能了、能知、能覺的覺性。有漏的、無漏的，凡夫的、聖者的，覺了性是一樣的。這覺了的心性，就是生佛染淨所共通的。二、空相應的大乘經論，與虛妄唯識論者（受有一切有系的深刻影響；一切有系是不許心性本淨的），約法性清淨說：一切法空性，平等不二。佛法性與眾生法性，如圓器空與方器空一樣，沒有任何差別可說。心的法性是本淨的，所以說心性本淨。約法性淨，說生佛平等；不是說眾生有真常的淨心與佛一樣。三、真常大乘經論，不但約心性說，而約法性（法界）說；但這是不離心性的。如《無上依經》說：『眾生界、菩薩界、如來界，平等平等。』界，即是藏。如如來藏、法界藏，《勝鬘經》即稱之為自性清淨心。這是生佛平等的，在眾生名眾生界，與本論所說的眾生心一致。這不但約能了的覺性說，也不專約法性的如如說，是直指眾生位（如來位）中，心與法性的不離的統一說。心性淨即法性淨，法性淨即心性淨，達到心自體與法性的不二。所以，眾生心，不能看作純是雜染的；眾生心與佛心，有它的平等處。但這是眾生心，自有眾生與眾生共通的雜染性。本論為眾生修學佛法而說，所以特揭眾生心為本。眾生心，即心真如而含得無邊的功德性，它又是生滅的雜染心，充滿著無邊過失。真常大乘者的眾生心，是不能偏重於真淨，也不可局限於妄染的！

大乘法，即眾生心為本。眾生心為什麼能安立大乘？因為「是（眾生）心」即能含「攝一切世間法、出世間法」。可毀壞的、有遷變的，名為世。落於世中的，名為世間法。超越於世間的、勝出於世間的，名出世法。眾生心是極深廣的，能統攝染（世間法）淨（出世法）、善惡、漏無漏、為無為等一切法。攝，有二類：一、他性攝：如一根根的傘骨，從屬於傘的直柄，傘柄即能攝持傘骨；這名為他性攝。世間事物，都不能沒有攝持的。因為，凡是因緣和合有的，必有中心的集合點。這統攝的集合點，在彼此相關的關係中，能攝持其他，所以名他性攝。二、自性攝：如以五根（信、進、念、定、慧）攝法——信根攝四不壞信，進根攝四正斷，念根攝四念處，定根攝四禪，慧根攝四諦。如書與書是一類，凡是書，都攝歸書類，這就名為自性攝。本論所說，是心能攝一切世間、出世間法，可通二義。約他性攝說：世間法、出世間法，有種種的現象和作用，而這些現象與作用，都是以心為攝導的。約自性攝說：世間法與出世間法，雖是各式各樣的，若從法的相狀推究到內在的實體，那都不外是自心所顯現的。自心所現的攝歸自心，這就是自性攝。如法相唯識學說：十八界中，眼界攝眼，耳界攝耳。這樣的自性攝，不能說明是唯識的。如說以心為主，以心為導，十八界種依阿賴耶識而住；這能成立他性攝的唯識。若說『一切法以虛妄分別為自性』，十八界的種現都以心識為性，即可成立自性攝的唯識了。本論說：『一切境界，唯心妄起故有；若心離於妄動，則一切境界滅，唯一真心無所不遍。』唯心妄起也好，唯一真心也好，一切法唯是眾生心，眾生心即是一切法體——這即是自性攝，本論的正意在此。

依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體、相、用故。

這是著重在大乘，而為『是心則攝一切世間法、出世間法』的解說。為什麼大乘法即眾生心？因為，「依於此心」法，即能「顯示摩訶衍（大乘）義」。顯示大乘義，也即說明了能攝一切世間、出世間法。大乘是善的、無漏的、出世間的；但這要從遠離邪惡的、有漏的、世間的而顯出。所以顯示大乘義，與攝世、出世法，並無含義的廣狹。大乘義，是甚深無量的；依此

心，即可以顯示出來。這因為，依此眾生「心」的「真如相」，「即」顯「示」了「摩訶衍」的「體」性；依此「心」的「生滅因緣相，能」顯「示摩訶衍」的「自體、相、用」。本論依眾生心來顯示大乘義，約二方面說，即心的真如相與心的生滅因緣相。生滅因緣，約心的事相差別說。真是真實，如是無差別；真如約心的真實平等說。二相，下文名為二門，意義相同，都是二方面的意思。心的真如相，並非偏約法性，而約心與法性無二說。真如心，或名自性清淨心，或名真心，約心的真實平等自體說。唯識者以為：心是依他起的，不離真實相而是不即真實相的。現在說：心的真實相為真如心，心的生滅相為生滅心。心，那裡有二？事、理不能隔別，二者是統一的，不過為了說明，所以約心的二種側向說為二相。從心的真實平等邊，顯示大乘體；從心的差別動變邊，能顯示大乘體與相、用。雖二者都名為顯示，而即示與能示的意義，卻有不同。示，是表示、顯示。心的真如平等相即是大乘體，大乘體即是心平等性——當體即是，所以說即示。大乘的自體與相、用，從生滅因緣的種種差別相中，能夠間接地顯示出來。如大乘自體的相，即無邊稱性功德，這不能用當下即是的直顯法，要從翻對染相中去安立；大乘的用，也要從離染成淨、淨能熏染的關係中去顯出，所以說能示。

體、相、用，為本論的重要術語，與勝論師的實、德、業相同。用是作用，指動作與力用。相是德相，不單是形態，而是性質、樣相等。相與用不同，用約與他有關的動作說，相約與他差別的性質說。自體，有相、有用，而為相、用所依的。如以時鐘來說：的答的答的長短針的活動，使我們知道現在是什麼時候，這即是用。形態是圓的，刻有一至十二的數目字，有長短針，有許多機件配合著，這些都是相。體，指造成此時鐘的物質，或總指這個具體的物事。凡存在的東西，都有體、相、用可說。論到體相用，阿含經論及中觀經論，與本論的解說不同，如體即自性，不專指真如平等相說。像時鐘有時鐘的體，人有人的體，色有色性，心有心性。雖以空性為一切法性，但這是通性，決不即以此為一切法的實體而說一切法依此而現起、以此為質料因或動力因。但佛法在發展的過程中，到達攝境從心，於是乎一切唯識為體了；攝相從性，於是乎一切以如為體了。體，常被用為真如平等相的專

名，與相、用對論。本論所說的：大乘體，是真如平等性；大乘相，是大乘的稱性功德；大乘用，是大乘的種種作用。

第三節 義——大乘

所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間、出世間善因果故。

先明大義。眾生心，何以稱為大？這大「義」「有三種」，即體大、相大、用大。三大都依眾生心而安立，故眾生心有大義。「一」、眾生心的「體大」：指「一切法」的「真如」性說。這是遍一切的無二無別的，盡十方、窮三世，一切的一切，無不以真如為體。眾生的心體，即此真如「平等」性；真如是大的，心體當然也是大的。「不增減」，是平等的解說。真如法性，在眾生分中並沒有缺少，成了佛也不會增多。大，有圓滿的意義，不多也不少。不增不減、無欠無餘的法性，是生佛平等的、迷悟一如的。如有增有減，即不圓滿、不平等，即不能說是大了。「二」、眾生心的「相大」，即「如來藏」。如來藏，可從二方面說：從眾生位說，雖具如來的一切功德性，然還沒有顯發出來，故名如來藏；藏即是隱藏、覆藏的意思。約佛果位說，藏是含藏、聚藏的意思；如來藏，即是如來大功德聚。但如來藏的正義，應依眾生位立名為正。所以建立如來藏名，在乎說明：眾生從無始以來即有如來功德性，為成佛的可能性。

若不說明這點，即不能正確了解如來藏義。大乘經裡，說如來藏的很多。如《如來藏經》說：在眾生身中有如來藏，即有如來智慧及如來三十二相等德相。這從『佛解脫有色』而來，此色是常色，所以眾生位中本有。有人評此與外道的神我論相似，因為眾生身中，如來的色心業勝已具體而微的存在了。本來，佛法說如來藏，指眾生從無始以來即有如來德性說；同時，也確是為了攝引外道。佛說無我，外道聽了心裡不自在，覺得佛法說什麼都好，就是不該說無我。佛因此說：我也是說有我的，我即如來藏。由此，攝引了眾多外道來歸佛。如來藏本有此義，所以如不能善解此意，就使如來藏與梵

我合化了。如《楞伽經》（受有虛妄唯識論的影響），糾正了如來藏的神我化，以為：依平等真實相，也即是法空相，立如來藏名。所以唯識者說：如來藏指法空性說。有的說：這不是清淨依他分，是依他清淨分。然我敢肯定的指出：如來藏，決不但指法性、法空性說，主要的，還在說明眾生有成佛可能的功德性。

唯識宗名此為無漏種子，如依大乘經說，無漏種子與如來藏，應該是同一契經的不同解說。如《瑜伽師地論》（三五）說：『菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。』這裡的六處，異譯即作陰界六入。與大乘經所說的如來藏義，顯然的源於同一教證，這可以廣引大乘經為證的。佛法中說如來藏義，略有二型：一、眾生心中雖有貪瞋癡雜染法，而心的本性依舊是清淨的。二、眾生為蘊處界等所覆藏，而實在無始以來即內具殊勝的德相。《華嚴經》說『無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得』，也就是如來藏義。由此，如來藏是不能但解作空性、平等性，而必須是：平等空性中含有「無量性功德」相——智慧、色相。性功德，即與真如法性融成一味的，即功德與平等法性相契入的。這即是眾生心的相大，成為眾生成佛的真淨功德的性能。所以，說了如來藏，即無須再說無漏種子；說無漏種子，即無須再說如來藏：因為所依的契經，是同一的。唯識學者，受有一切有系的深厚影響，不許一切眾生皆可成佛。

所以，唯識學的古義，雖也知無漏種為法界所攝，以含攝得無漏種的法界為本明菩提心行，但仍以無漏的有無、具缺是眾生不等的。一分的唯識學者，特重共三乘的《瑜伽師地論》，所以對法界與無漏種的融攝略而不談，專以如來藏為空性，是無為理性；以無漏種為有為法，附屬於阿賴耶識中。於是乎建立理性佛性（如來藏），又建立行性佛性中的本性住種姓——無漏種子；不知如來藏為平等空性與無量淨能的統一。無論《大乘起信論》是否究竟，在這些問題上，比唯識宗要正確得多！「三」、眾生心的「用大」，即「能生一切世間、出世間」的「善因果」。眾生心，雖隨染而現起三界的雜染相，但實有生起世間的善因善果和出世間的善因善果的作用。由於眾生心有無量性功德相，所以有成佛的可能。眾生可由世間的善因善果到達出世

間的善因善果；如菩薩、如佛，更能引發一切眾生的世出世善；這充分表現了眾生心的用大。眾生心中，有此體、相、用的三大義，所以眾生心即有大義。

一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

再說乘義。眾生心，何以又可名為乘？因為，「一切諸佛」所以能從生死到佛道的，即由於眾生心；眾生心，就是一切諸佛「本」來「所乘」的。諸佛依此眾生心的平等真體、清淨德相、出到大用，才能從生死此岸到正覺彼岸。佛依眾生自心法門修行而成佛，修學大乘法的「一切菩薩」，也必定要「乘此法」——眾生心，才能從生死「到」達圓滿的「如來地」。若不以此眾生心為乘，不但不能成佛，菩薩行也是無從修行的。如來所乘，眾生心即是果乘；菩薩所乘，眾生心即是因乘。大乘因果，總之不離一心。又佛本所乘，即過去、現在佛乘；菩薩所乘，即未來佛乘。三世佛都乘此自心而成佛。眾生心，是大又是乘，所以本論直從眾生心，以明大乘的體義。

第四章 大乘法義之解釋

第一節 總標三科

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

眾生心為大乘，「〈立義分〉」中已經揭示出來了；應將所安立的義理，詳細地「解釋」。「〈解釋分〉」分「三」科，即：「一者」、「顯示正義」：先將依一心法安立大乘的正確意義顯示出來。正義既經顯示，進一步的「二者」、「對治邪執」。如生起邪執，就不能正信大乘；所以應該指出邪執的所以錯誤，並善巧地將錯誤的邪執給以對治。正義既顯示，邪執也對治了，這應該「三者」、「分別發趣道相」。發，是發動義。趣，是趣向義。道，指阿耨多羅三藐三菩提（菩提，古譯為道）。相，是情況、相狀義。無上正等菩提，為我們發心趣向的目標，應分別說明如何發動趣向無上菩提，和發動趣向中的修行過程。

第二節 顯示大乘正義

第一項 總說——一心二門

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

本論「顯示」大乘法的「正義」，是「依」於眾生心。眾生心，即「一心法」。從本論的觀點說：世間法、出世間法，唯是一眾生心，所以說依一心法。依一心建立一切法，從二門去說明，即：「一者心真如門，二者心生滅門」。本論的二門，不要以為生滅專約事相、差別說，真如專約理性、無差別說。本論說生滅，即說到真如；說真如，也不離生滅；這著重在不異的不一不異的論法，與唯識者（著重在不一的不一不異）不同。我在《中觀今論》說到，生滅應分為三種：一、剎那生滅，這是約一剎那間即生即滅義說的。二、分位生滅，這是約（如有情的）從生到死的一期生滅說的。三、大期生滅，即緣起法所說的『此生故彼生，此滅故彼滅』的生滅。這生滅，即含攝了流轉與還滅。流轉，依眾生生死相續、生生不已說；還滅，約出離生死得解脫說。所以，緣起支中的生滅，生，不但是生死的初生，指這生命的生生不已；而滅，卻是約究竟證得出離生死說。流轉與還滅，這二門是佛法中最根本的，即說明眾生為什麼而生死流轉的，及如何才能斷除生死而證滅與成佛的。《阿含經》的十二緣起和四諦，都是說明這二者。大乘佛法的特點，重在說明：即生死流轉法中，當下即是不生不滅。所謂了生死、得解脫、證涅槃，都不是把什麼東西滅掉了。還滅，是緣生幻有的還滅，而實意味那寂滅的法性；是在這生滅法中，體證那究竟真實的法性，即是諸法的本不生滅性。這是大乘佛法的共義。所以，從生死流轉邊說，眾生是有死此生彼的生滅現象的；從涅槃還滅說，雖依滅顯寂滅，而實眾生本來是不生不滅的。本論的二門，就是從眾生心的本性不生不滅義，立心真如門；從眾生心的流轉還滅義，立心生滅門。所以，本論生滅門的生滅，不是但指剎那、分位生滅，也是於生滅（生）流轉中，依本不生以說到還滅——還滅而無所滅的真如性。真如門中，也不是專明真如而毫不涉及生滅的；生滅何曾離真如而有？因此，本論依一心法有二種門，而「二種門，皆」是各「各總攝一切法」的。不像唯識者說：真如門只攝真如性，生滅門只攝（剎那）生滅有為事。

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

二門（真如門和生滅門）各能總攝一切法的理由是：「以是二門不相離故」，即由於真如不離生滅，生滅也不離真如。如《心經》說：『色不異空，空不異色。』依這二者的不相離，所以說各能攝一切法。唯識家的依他起，專從生滅緣起義邊說；圓成實，即從依他起法上遠離遍計所執說。在顯示圓成實性時，雖也說圓成實與依他起是不一不異的，但在說明依他起時，怎樣不離圓成實，唯識家總是不講的。本論的體系，與唯識者不同：真如不離生滅而顯出，生滅也不離真如而成立（在這點上，本論與中觀宗的意見相同——中觀者明空，就要依於緣起；緣起，也要依於性空），當然有著重大的不一樣。

有人疑問說：本論前面講過『是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體、相、用故』，為何這裡說『是二種門，皆各總攝一切法』呢？如二門皆各總攝一切法，豈不是生滅門中也能顯體，真如門中也能顯相、用嗎？這樣，論文豈不是自相矛盾？答：顯與攝，是不同的。皆各總攝的攝，是就二門的彼此相關說；即示、能示的示，是從表現二門的目標說。所以約顯示說，真如門中示體，生滅門中示自體、相、用；約相關相攝說，二門皆各總攝一切法。這可以《心經》來解說：『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』；即是相依相關的。說色必說到空，說空也必說到色；彼此相攝，焉能只談一邊？『是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減；是故空中無色』；即是約泯相顯性說。所以約顯示性體時，真如門只顯體而不顯相、用。這樣，論性體，有二種說：一、性相不離——性不離相，相不離性。二、性體無相，如經中常說：『一相、無相，所謂實相。』所以，若依相攝門，性相是不相離的；若依顯性門，性體即是無相的。生滅門中，明色也必要明空；不明空，所說的色等，即同外道、凡夫的執性色。所以生滅門中，相攝門，是統攝一切法的；顯義門，也要說自體的相、用。這一根本義理，本論時時用到，應予以特別注意！

第二項 心真如門

第一目 出體——真心

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

簡要地說：「心真如」，就是「心性」的「不生不滅」。從不生不滅義說，即真如義；心性是不生不滅的，故稱心真如，也即是真如心。真如心，本論用一法界大總相法門體來顯示。現在分開來說：「一」，平等不二義；心真如體是沒有差別性的，所以稱一。在生滅的事相邊，才可以說有差別，真如是不可以說有差別的。「法界」，賢首家說有四種法界：一、事法界，二、理法界，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界；此四法界統攝起來，名為一真法界。這裡是不必這樣說。界，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：(一)、類性，(二)、因性。(一)、類性：此說一類一類不相同的事物為界。如說眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色；也即是眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。如阿毘達磨者釋界為種類義。類性可大可小，如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有為界。所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。

最小的法類——法界，如有部的極微色、剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的，不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。此處所說，也是約理法界說的。真如是一切法的平等無差別性，所以真如為一切法的界性。(二)、因性：是所依義、功能義、種子義。凡是依此法而有彼法的，此法即名為彼依、彼因，所以界又訓釋為種族義。界為因性，可分二類：(1)、有漏雜染法因，即一般所說的分別戲論習氣——有漏種子。(2)、無漏功德法因，指能起無漏出世法的因。眾生為什麼可以解脫、可以成佛呢？這因為眾生有無漏法界為因的緣故。此處的法界，是法性平等的法界，也約無漏功德法界說。『三乘聖法，依此而生』，名為

法界。即是說：三乘聖法都從此法界而生起來的，法界為出生三乘聖者功德的因性。

所以說：因性義是界義。但偏重法界為理性的，如《瑜伽師地論》，只能約所依說，即淨智依此為境而起。本論，同於真常唯心大乘經所說的法界，不但指法性理，同時還具有無漏功德性。這即是說：法界，是諸法的平等理性，也是三乘聖法所依以生的功能性；融通不二。約諸法理性說，是一切法平等的。這和唯識、中觀家，似乎是相同的。如問：真如法性中有沒有無漏功德性？唯識與中觀，雖也可以說有無為功德性，但無漏功德的依緣現起，唯識與中觀者，即不許以真如為因。《大乘起信論》的無漏功德因，與唯識家有不同處。如真諦譯的《攝大乘論釋》也曾說『常樂我淨四德，為功德因』，也即約發生無漏功德的三乘聖法因說。本論說法界，是平等性中含具無漏功德性的，無二無別，所以說一法界。這一法界，是「大總相法門體」。這是遍一切處的，窮虛空、遍法界，所以名大。這無所不遍的大法界，是總相法門。總相，可說是通相，實是完整的全體。世親《十地經論》，說有六相：總、別、同、異、成、壞。

總相，包括別相而說。如房子是總相，瓦、磚、木料等是別相。說房子，即含攝得磚、瓦、木料。總相，是全體性，不是部分，是部分的統一體。切勿離別相說總相，將總相看作空虛的概念！本論說心真如是一法界大總相法門體，故知心真如是說平等不二的法界心，此心概攝得一切，如一般所說的大全一樣。此總相，為一切法所依、所由，故稱法門。說法界是不二，是總相、是大，與唯識和中觀所說一樣。但說到法界即是心性不生不滅，即是不生滅心，中觀與唯識就不能同意了。依中觀說：真如是一切法的法性，為什麼專指心性說？《大乘起信論》依眾生心立不生不滅的真如性，指真如性為心，這是與中觀不同的地方。

第二目 釋名義

壹 約心性離相釋

一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。

此下釋真如名，先約心性離相釋。

本論說真如，重在心性離念。無限差別的「一切諸法」，從何而有？這是「唯依妄念而有差別」。一切法沒有自體，純依妄念而現起，所以說唯依妄念。妄，是虛妄、不真實義。念，古譯不確定：如念佛、念法、念僧的念，是憶念不忘的念。或譯心所有法為心所念法，即以心所法為念，本論下文有此義。又心的一剎那名一念。這些，都不是妄念的含義。這裡所稱的妄念，與舊譯《楞伽經》的妄想一樣，是虛妄分別的意思。凡是有漏的心識活動，都總攝在虛妄分別——妄念裡；妄念是不通於無漏的。有漏善法，也不免雜有不清淨的成分的。本論說妄念，即虛妄分別心，即《辯中邊論》所說的三界心心所法。一切法都依此虛妄分別而現有，所以「若離」了「心念」，即「無一切境界」「相」。本論說心，或真或妄；若心與念結合——心念，即與虛妄分別心、妄念，同是一樣的意義。虛妄分別心生起時，就有心、境的對立相現前，有心就必有境——心是能知能取；所知所取的一切法，即境界相。唯識者說：心生時，自然而然的有相、見二分。

虛妄分別心生，即有能緣的見分；而所緣的境相，即依妄念的似現而立。若離了妄念的分別心，一切境界也就都無了。如人在夢中，有種種境相現前。這夢中的種種境相，是依夢心而有的；等到一覺醒來，夢心不起，一切夢境即都失所在了。眾生的依妄念而起妄境，也是這樣。所以世間種種差別的一切法相，不外是依我們的妄念而有；如證悟諸法真性時，無分別智現前，一切境界相都不生起了。這可以證明：一切境相都是依妄念而有的；如有它的真實自體，那就隨便什麼方法也不能使它消滅的。一切法既依妄念而現有，也依妄念的不起而滅無。所以一切法雖有無量無邊差別的生起或消滅，而一切法的本性，實是不生不滅的。如我們在夢中所見的境相，一覺醒來，什麼都沒有了一樣。要知道，不但醒來夢中的境相是沒有的，就是在夢中，這些境相又何曾有真實性？因此，本論接著說：「故一切法從本已來」，就是離

一切相的：「離言說相」，是無有能說所說相。「離名字相」，是不能用名句文身來表詮，即沒有能詮所詮相。

「離心緣相」，是不能以心心所法所能緣慮到的，即沒有能知所知相。這不但證悟時體驗得如此，一切法從本已來，就是這樣離相的。心緣，即認識作用。言說與名字相，古代經論常是合說的，因為佛法的文字——名句文身，本是依言說安立的。所以如《中論》說『語言盡竟，心行亦滅，不生不滅，法如涅槃』，語言即攝得名句文身了。《楞伽經》等也如此說。由於後代的文字離語言而別立，一般不知佛法的本義，或隨順當時的俗義，於是乎除了離言說相，又加一離名字相。一切法的究竟處，都是平等無差別性的，所以說「畢竟平等，無有變異」。一切法若有差別變化，即不平等；有彼此、有增減、有同異、有起滅、有染淨，那就可以有言說、文字、心緣等相了。今既無差別，超越了彼此、增減、一異等相，即不是言說、文字、心緣的境界。言說、心緣等，是離不了差別、變異相的。如好多沒有貼標記的罐頭，一模一樣毫無差別。如要人將我要的那個罐頭拿來，那是決定無法辨別的。因為我既沒法指定那一罐，而罐上也沒有貼著標記，一切是一樣的，竟不知拿那一罐是好！

一切法從來就離卻言說、文字、心緣相，所以平等而沒有變異。「不可破壞」，即是真實的。真實的，不可破壞；虛假的東西，才是可破壞的。《大智度論》說：三悉檀法，可破可壞；第一義悉檀，不可破不可壞。第一義悉檀，即是真實性。這樣，一切法都依妄念而有，若離卻妄念，則一切法也就無所有了，那就唯是平等無差別的一法界心。所以說：「唯是一心，故名真如。」一心，即一眾生心，是從妄念而深入到內在的本淨心，即大乘法體。真如，即眾生心所有的含義。因為眾生心是畢竟平等而沒有變異的，所以名為如；眾生心是不可破壞的，所以名為真。於眾生心中，指出那離念本淨的、平等真實的一心；有平等義、真實義，所以這一心名為真如。心真如門，即依此一心而安立。在本論的體系中，是不可將真如與心，作為性與相而差別說明的。《阿含經》中，真、實、諦、如，本來都是形容詞；凡是合於真如定義的，即可名真如。真如，何曾如唯識家所想像的，局限於（與事相對立

的）理性？

如實相，《法華經》中，不就指性相因果而說嗎？凡成為學派大宗的，每自成家法，每易為名辭所封蔽。在論究自他宗義時，是不能忽略這些的。

貳 約法體離言釋

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

上說真如是心體離相，現在說真如是法體離言，也即是解說上文的『離言說相、離名字相』。要說明離言說相，先得說明語言是什麼。世間的「一切言說」文字，都是「假名」施設而「無」有真「實」體性的。這在《攝大乘論》，有極明白的說明。能詮的語文和所詮的義，據實說來，都是沒有決定性的。比如一件物事，可以用不同的名字去代表它；而同一的語言文字，也是各式各樣的可表示不同的內容。例如民主、自由等名詞，大家都是你說你的、我說我的。由此可見世間的名字言說是無實在性的，僅是由於人類使用的習慣而定。一切言說既是假名無實的，所以不能聽說什麼就以為有什麼實在的內容。言說，「但隨妄念」而有，表義的確定性是「不可得」的。名字言說，既是依虛妄分別的心念而安立的，那麼離了虛妄的心念，即沒有名字言說可得。名字言說與虛妄分別心，有著密切關係的。一般的說，我們的認識作用，不過是我們概念上的抽象的影像而已，並非有真實的東西可以為我們所認識的。

言說名字也是這樣，都由人的心想差別而安立的，那裡有什麼實性可得！一切法離言說相而不可得的，即是真如。但既是離言的，為什麼又名之為真如呢？要知道：稱之為「真如」，也還是假名說的，「無有」實在的真如「相」可得。一般人，說到真如，總覺得有什麼真實存在的東西似的。其實，說色、聲等名字，還有個虛假的對象為所指的；說真如，連這個所指的假象（影像相）都沒有。真如是無相可說的，那裡還容我們想像真如是如何如何的呢！那為什麼還要說真如呢？這因為，「言說之極，因言遣言」。在說

到文字語言的究竟，知道離名字而不可言說的時候，不能不假立一個名字來，以表示這不可說的離名字的境界。所以說真如的名字，不是為了依名字而認識真如，是為了因（真如的）名言來遣除一切虛妄分別的言說的。因言，即是依假名無實的言說；遣言，即由這真如的假名，來遣除可說的虛妄分別相。這有如禪堂裡的首座說：『不要響！』大家就默然不再作聲一樣。真如的名字也如此，為了令人了解那離言說相、離名字相——不可說的一心，所以假名為真如。

若究其實，「此真如體」是「無有可遣」的，「以一切法」都是「真」實的。法法都是真的，即用不著遣除什麼，也遣除不了什麼。說因言遣言，是就眾生的在迷妄染說。據實，一切法當體都是真的，真的有什麼可遣除呢？說真如無可遣，同時也是「無可立」的，因為「一切法皆同」於真「如」；說真如，也不是要立個什麼。如人依繩索而起了錯覺，以為見到了蛇，因之而有恐怖。倘有人警覺他說：那裡有蛇？那不過是你的錯覺。此人即因此而不恐怖，這並非破除了蛇，蛇是本來沒有的，不過使他了解蛇的沒有，名為破除而已。除遣虛妄也如此，不是有什麼可除的。同時，一切法本來是平等無差別的，沒有差別的實在，所以也無可建立。修學佛法，要破除虛妄、體證真實，這都是就眾生的顛倒位說，為初學者作差別說。據實，法法皆真，法法皆如，無可破，也無可立。中觀宗所說的破自性義，也是不承認有實在的東西可破；說無自性等，是約眾生的執著自性說。本論說一心名為真如，依本論的思想說，一心真如，即是一切法的不可言說的本體。

所以說：「當知一切法不可說、不可念故，名為真如。」不可說，即是離言說相及離名字相；不可念，即是離心緣相。《維摩詰經》裡，三十二菩薩論究不二法門時，前三十一位菩薩，都把自己入不二門的法門說完了；文殊菩薩說無言無說是入不二門，即同本論此處所說的一切法不可說、不可念故名為真如義。佛法要宣化於世間、流布於世間，即不能不用語言文字去說明。所以佛法雖可如維摩詰長者那樣默然無言來表示不二法門，而佛法的一般方法，到底是要在不可言說中去強立言說。

第三目 釋疑

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？答曰：若知一切法雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。

有人難：「若如」上面所說的「義」理——離名絕相，「眾生」如「何」能夠「隨順」修學？如何「能得」證「入」呢？眾生鎮日在言說、思念當中，要他不言說，或者還辦得到；要他不思念，那就不可能。若要他在不言說、不思念中有所悟入，那就更難了。隨順，是不相違義。如要進到房裡去，必須向著房門走，這就叫隨順；進了門，走到房子裡去，即名得入。眾生的雜染心行，與真如是相反的——一是離念的，一是妄念的。那麼，用什麼方法，才能使眾生能夠隨順真如而不相違，和進一步的使眾生能契入於真如呢？論主「答」覆說：真如確是不可說、不可念的，若有所說、有所念，即與真如義相反。然而，「若」能了「知一切法」，「雖」有言「說」，而「能說」的名言與「可說」的義理，都是「無有」實在性的；心「念」也是如此，了知「能念」的心和「可念」的境，都是虛妄「無」實的。若了知能說所說、能念所念都不過是相待假立，無實體性，那麼雖說雖念，即順於不可說、不可念；順於不可說、不可念，即「隨順」真如了。佛法的修行開悟，是要在言說、思念中，去觀察那無能說所說、無能念所念的實性的；從這說無實性、念無實性的正觀中，去修隨順勝義的正觀。如閉口不說、抑心無念，那不能稱為隨順。真正的隨順，是要在言說、思念中，去正確了解那言說、思念的虛妄不實。「若」再進一步的，以般若慧通達一切法的離言說相、離名字相、離心緣相，體悟「離於（妄）念」，即是「得入」。若知一切法的知字，即了解，即聞思修慧。可念可說，即是所念所說的意思。眾生如要隨順真如、得入真如，是有隨順、得入的方法的。本論所示的方法，教人從言說、思念去了解無能說所說、無能念所念中著力，與一般經論所說的相同。無說無念，決非如後代的禪者直從不念、不說下手。

第四目 辨相

壹 立二義

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

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

真如「有二種義」：「一者如實空」，「二者如實不空」。此說真如有空與不空二義。在空、不空上，加如實二字，顯示所說的空與不空，不是虛妄不實的，是就法體的本相而作如此說的。說真如的空與不空，都是就真如本來的樣子說，所以名為如實。本論的如實空與如實不空，依《勝鬘經》的如來藏有空如來藏與不空如來藏而說。魏譯《楞伽經》，稱生滅無常法為空，無漏無生滅法為不空，與今說不同。中觀宗明空、有，如說緣起有、畢竟空，世俗有、勝義空，不許說法體不空；如約有緣起假名的相、用說，也不妨說不空。唯識宗所明的空義，和本論極相近；不空，即不同了。唯識宗說不空，在依他起與圓成實二性上說，特別重視依他起的不空；本論但約真如實性說不空。

真如如何是如實空？「以」空是「能究竟顯實」的。顯實，即顯示真實。真如實性，雖本來如此，但必從空義去顯示它。如本論說不可說、不可念，或說非、說無，都是從遮遣虛妄的空義以顯明真如的。說空、說不、說無、說非，是約遣除虛妄執著說；而明空的目的，恰在顯示真如的實在性。真如的實性名空，是約空除隱覆真實的虛妄執著說；唯有空，才能徹底而究竟的顯示真實性。因此，唯識宗的圓成實性，也名空性，『以是二空所顯性故』。從人、法二空所顯的說，即是不空的真如實性。中觀宗不同情這種論法，直就人與法的當體即空明真如，不說空卻虛妄另有不空的真實可顯。這是二宗的爭論處。真如何以又說是不空呢？「以有」真實「自體具足無漏性功德故」。眾生心體（真如心）是確有自體的，不離自體而具足一切無漏性功德的。無漏的稱性功德，在真如心自體中，圓滿具足，真實不虛，所以說不空。真如心本無差別可說，不過從空所顯的意義說，名如實空；從自體具足無漏性功德說，名如實不空。不空義中的稱性功德，唯識家是不大注意的。古代學者有將如實空解說為即緣起的性空，如實不空解說為即性空的緣起，這是附

會而不足取的!

貳 如實空

所言空者，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

空，是什麼意義？這裡再為解說。「空」，是「從本已來一切染法不相應」的意思。不相應，如《勝鬘經》中說：如來藏與雜染法，是相異、相離、相脫的。如彼此協調一致，名為相應；若相合而不能一致，名為不相應。舉例來說，如油與水，雖同在一器而性相離，此即名不相應；若乳與水，在一器中即融合為一，性不相離，即名相應。今真如性與虛妄雜染法雖無始來同在，而真如性是清淨的，虛妄雜染是不清淨的；清淨的與不清淨的，從來就相離而不相應。真如心從來不與一切染法相應，所以名為空。上文說空是能究竟顯實義，這是說由於虛妄雜染的除遣，真如心顯現，依此真如名為空。其實，就是虛妄雜染法未除的時候，真如自體也還是清淨不染的，還是不染一塵的。究竟顯實，約離垢清淨說；染法不相應，約本性清淨說。為了說明染法的不相應，所以說真如是「離一切法差別」「相」的。差別相，即不平等義，生滅、增減義；真如是一味平等，從來即離此一切差別（染）相的。所以離一切法差別相，因為真如心體是「無（有）虛妄心念」的。眾生的心體本淨，本無虛妄心念；若無虛妄心念，當然沒有一切法的差別相，即是真如平等性，所以說「當知真如自性，非有相，非無相……非一異俱相」等。這是說：真如自性，是離四句絕百非的。本論現舉有無、一異兩種四句來說。有，即存在；無，即不存在。一，即整體的；異，即是差別。有無、一異，這都是相對安立的名言心念法，真如是離卻相對的。有無四句，依本論說：有相是第一句；無相是第二句；非有相非無相，即常說的非有非無，是第三句；非有無俱相，即通常說的亦有亦無，是第四句。一、異、非一非異、亦一亦異，也是四句。真如自性是超有無、一異等四句的，所以每句都有一非字，如非有相到非一異俱相。本論的四句次第，與其他經論所說的四句次第

不同。他處的四句次第是：有、無、亦有亦無、非有非無。有是正；無是反；亦有亦無是綜合，也即是正；非有非無又是反。天臺、三論等宗，都如此說。今雙非句說為第三句，而將常說的雙亦句作為第四句，這是值得注意的。中國學者，每重視亦有亦無的綜合句，即使說雙非，也還是如此。如天臺家說：『言在雙非，意在雙即。』而印度大乘，依循佛法的空義正軌，即重視非有非無的雙非句。對執有而明空；對有有、有無，而說非有、非無，雙非即是空的複句。照說，空、非，是順於勝義的；有、亦，是順於世俗的。本論為有宗，是妙有的唯心論，那麼將雙亦與雙非句顛倒，也自有它的意義了。本論僅舉有無、一異來說，實則生滅、斷常，都可以作四句說的。所以總結說：「乃至總」括的「說」，說真如為空，是「依一切眾生」說。「以」眾生「有妄心，念念分別」，都與真如「不相應，故說為空」。空，是從眾生的虛妄心念而安立的；「若離」虛「妄心」念，直從真如自性說，那「實」是「無可空」的。

參 如實不空

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

再說「不空」。上面依空以顯真實性，說明「法體」「無」虛「妄」雜染，說名為空。本無妄染的、因空而顯的，即離虛妄雜染的法體，「即是真心」。真如心是「常恒不變」的、「淨法滿足」的；也即是上文所說的自體具足無漏性功德，這就是真如的「不空」。常恒不變，約自體說；淨法滿足，約不離真常的無漏性功德說（這也可以《寶性論》的常恒不變清涼四德來配說）。無漏性功德，即清淨法，在眾生雜染位中，還沒有顯現；佛菩薩，是能分顯或圓滿顯現的。淨法在眾生未顯時，可名無漏種子，即無漏的淨能；在佛菩薩位，即名無漏功德。在凡、在聖，都是與真性平等不二的。所以約真如心體說，顯現與不顯現，是沒有什麼差別的，在聖不增，在凡不減。稱性功德，從本以來就是如此如此的。這不能約唯識宗的無漏種子與無漏現行來解說；天台宗的性具義（但本論不立性惡），與本論的性功德，意義相近。但所說的真心不空義——真如性，不同分別心的虛妄境界，雖依名分別

，還是「無有相可取」的。這種「離」妄「念境界」的真如性德，「唯」有佛菩薩在契「證」的時候，才能與它「相應」。所以，本論說真如有空、不空二義，都不是可憑凡夫妄念去想像的。即是真心，常恒不變，淨法滿足——這是本論的根本義，也即是真常唯心論的特質所在。

第三項 心生滅門

第一目 心生滅

壹 出體

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。

本論是徹底的唯心論，依眾生心建立生死流轉與解脫還滅，一切以心為本，所以在真如門與生滅門中，都舉心為根本。如心真如門中，舉真心為根本；心生滅門中，舉生滅心——阿賴耶識為根本。從心生滅到名為阿黎耶識幾句，是生滅門中最重要的論義，指出生滅心的體性。簡單地說，「心生滅」門的法體，「名為阿黎耶識」。說明阿黎耶識，有二種義：一、「依如來藏故有」；二、依「不生不滅與生滅和合，非一非異」而成。

先說依如來藏故有「生滅心」：生滅心，即指阿黎耶識。生滅心——生滅門中的心生滅，不但約剎那生滅說，而通約緣起的流轉與還滅說。所以，心生滅為本、為依的生滅門中，含攝有清淨與雜染、隨染與還淨的兩面。有人不知生滅門的定義，以為但是剎那生滅，這才生出種種的誤會。什麼是依如來藏故有生滅心？如來藏，如我們醒著的心，是明明白白地；阿賴耶（生滅心），如夢中的心，夢心是依醒時明白的心而有的。所以，這裡的如來藏，就是上文所說的心真如——真心；妄（生滅）心是依真如心而有的，就和夢心依醒時心而有的一樣。

講到如來藏與阿賴耶識的關係，大乘經義，約有二大類：說到阿黎耶，就說到如來藏，如《楞伽經》、《密嚴經》等經，到處說『如來藏藏識（即阿黎耶識）心』。三個名詞結合在一起說，如來藏又名阿黎耶，阿黎耶也名為心。經文的結合而說，有它深刻的意義。但唯識學者，幾乎不談如來藏，

專門說阿賴耶。所以，呂澂即據唯識宗的阿賴耶識說批評：『《楞伽經》體用未明。』實不知《楞伽經》自有《楞伽經》的體系，與唯識宗義，有它的根本不同處。但唯識宗說阿賴耶不說如來藏，也有大乘經為依據的。如《解深密經．心意識相品》，即不說如來藏。但據實說，《解深密經》的〈勝義諦相品〉，說勝義諦有五相；依《無上依經》所說的如來界有五種相，可知如來界即是勝義諦。（《解深密經》的勝義，但是理性嗎？《解深密經》的依他起，通無漏嗎？唯識學者還得仔細參研！）就如唯識宗所據的《阿毘達磨大乘經》所說的：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。』界，是阿黎耶種子識：也即是如來藏。世親的解釋（《寶性論釋》、真諦譯的世親《攝大乘論釋》），明白的通於二義；但《成唯識論》即專約雜染阿賴耶說。所以，如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如來藏而有生滅心的阿黎耶識，可說是大乘經的共義。

本論的生滅心——阿黎耶識，依如來藏而有的，即是如來藏嗎？為了解說這，所以說：不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。阿賴耶識是生滅心；不生不滅是如來藏，即真心，怎麼依真心而有生滅心呢？所以成為生滅心，即不但是不生滅的真心，更有一分生滅的，指有漏剎那滅的虛妄雜染法。不生不滅與生滅和合而非一非異，這才名為阿黎耶識。和合，可以解說為打成一片。生滅與不生不滅打成一片，即非異義；雖然打成一片，不生不滅還是不生不滅，並不成為生滅；生滅還是生滅，並不成為不生滅，即非一義。不生滅與生滅，在矛盾中有它的統一，在統一中而有矛盾。阿黎耶識，即為不生不滅與生滅的矛盾的統一，在統一中而不失不生不滅與生滅的差別性。所以，阿黎耶識不能肯定它是生滅，也不能肯定它是不生不滅，而是不生不滅與生滅的綜合。舉例來說，陽光是強烈而皎潔的，因為空中有雲，把太陽遮了；陽光透過雲層，即成為陰沈沈的光。這陰沈沈的光，無疑的，是依強烈而皎潔的陽光有的，如沒有皎潔的陽光，陰沈沈的光是不會有的。但是，這陰沈沈的光，就是太陽光嗎？不是的，它是由陽光透過了雲層而顯現為如此的。因此，我們說陰沈沈的光，是依陽光與雲層二者和合而有的。阿黎耶識也如此，依如來藏有生滅心，是不錯的；但不僅是如來藏，是依不

生不滅（如來藏）與生滅的和合，才成為阿黎耶識（生滅心）的。可是，話又得說回來，即使是陰沈沈的光，它的根源，到底是從陽光而來，不能說它不是光。所以，阿黎耶識的自體，就是如來藏。但不能就此說阿黎耶識等於如來藏；如陰沈沈的光，雖來於陽光的，但還有經過雲層的關係，不能說它與皎潔強烈的陽光一樣。上來是依文略釋，以下要加以詳細的討論。

梵語阿黎耶或阿賴耶識，譯義略有三：一、聖義，阿黎耶即聖者，如說『阿利耶婆盧揭諦爍鉢囉耶』——聖觀自在。古代地論師，說阿黎耶即是真心、佛性，阿黎耶識即是聖識。聖，當然是無漏性淨的。二、真諦譯阿為無，譯黎耶為沒。沒是失義，無沒識即無失識。無失義可有二種：(一)、無始以來所熏集的一切種子，任持不失；(二)、眾生在生死流轉中，無漏的功能性也不失壞。三、玄奘譯阿賴耶為藏，有能藏、所藏、我愛執藏的三義。《阿含經》裡，也有阿賴耶名，可解說為著落處、依處、窟宅、家、藏，都是同一意義，這是無始生死流轉的根據處。《阿含經》說『眾生愛阿賴耶、樂阿賴耶、憙阿賴耶』，或說『起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著』。阿賴耶的著落處，實與愛取的染著義相近。染著，實為三界生死流轉的根源。不過，《阿含經》只稱為阿賴耶，而不名為阿賴耶識；名阿賴耶識，這要到大乘經裡才有。名詞的定義，本是不很確定，隨時隨地而多有變化的；由於使用的習慣不同，所以阿賴耶識，古人也有不同的解說，這不能專宗一家而抹煞一切的。

中國古代的唯識學，可有三大家：即地論宗、攝論宗、唯識宗。對阿賴耶識的解說，都不能相同，這可看作三家的根本諍論處。依玄奘所傳的唯識宗說：阿賴耶的意義是藏，有能藏、所藏、執藏三義；三義的性質，都是就虛妄雜染方面說。從眾生的立場說，眾生本是雜染的。能藏、所藏，約受熏、持種說（別約阿賴耶的別名——阿陀那、異熟識等，說明它的執持根身為異熟體）。然唯識宗對阿賴耶所取的主要義，在我愛執藏；即第七末那識不了阿賴耶的相似相續，以阿賴耶為執著處，執為自我。唯識宗（《成唯識論》依《瑜伽師地論》）說阿賴耶識，特重於此，所以說八地菩薩和阿羅漢，捨阿賴耶名。這在其他的大乘經中，是難得看到的；至少，阿賴耶一名，可到

成佛為止。這也許是唯識宗興起於西北印度，受聲聞乘的影響特深，所以這樣說吧！若依異熟果報義說，那麼，『金剛道後異熟空』，要到了佛果，才能捨阿賴耶名。倘約阿賴耶持種的意義說，可通於無漏種；成佛以後，也還是可名為阿賴耶識的——這似乎又不是大乘經義。總之，唯識宗的阿賴耶識，是偏重有漏雜染的，偏重受熏、持種的種子識與業感異熟的異熟識。所說的特重我愛執藏，在唯識的其他論典，也不盡然。

真諦所傳攝論宗的解說：依主要的意義說，阿黎耶也以虛妄雜染為體的，所以說『《攝大乘論》云：八識是妄識，謂是生死之根』（《法華玄論》卷二）。真諦譯的《決定藏論》——《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉的異譯，也這樣說：『斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法。……阿羅耶識是無常、是有漏法……為麁惡苦果之所追逐……是一切煩惱根本。』然統論攝論宗的阿黎耶識有三義（圓測《解深密經疏》）：一、果報黎耶：即黎耶為眾生生死流轉的異熟報體，性是無覆無記的；受熏、持種、執持根身，從此緣起根身、器界及轉識的。唯識宗所重的，即此——約眾生的業感異熟說。二、染污（執性）黎耶：眾生有微細的我執及法執，我執屬第七，微細法執即屬阿賴耶——此同唯識學的安慧義。但專宗護法的唯識宗，以阿賴耶為無覆無記性，沒有法執；無明等的微細法執屬於第七識。然阿賴耶的本義，實是有染著特性的。三、解性黎耶：解性，即覺性的意思。解性黎耶是不滅的，為成佛以後的報身體——與如來藏義相同。攝論宗依《決定藏論》、《三無性論》，立第九阿摩羅識（無垢），即真淨心，即本覺，即真如的能緣義。攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶是真妄和合的。然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性的。

菩提流支所傳地論師的阿黎耶識說：地論師的根本義，以為阿黎耶識就是第一義心，也即是真心。這是重在真淨的，與唯識宗專在妄染方面說，完全相反。妄心，在地論師的學說中，屬於第七識的。他把心識分為三類：一、真識，二、妄識，三、事識。眼等六識為事識，第七阿陀那為妄識，第八阿賴耶為真識。賴耶唯真，這是地論師的根本義。地論宗以《十地經論》得名，然在《十地經論》裡，並沒有詳細的論述唯識；詳細說明唯識與阿黎耶的

，還是在《楞伽經》。菩提流支譯《楞伽經》十卷，作《楞伽經疏》，說到阿黎耶有真與妄的二義（《三論玄疏鈔》）；雖說有真妄二義，而重心在於真。眾生位中，真與妄是不曾相離的。妄心，主要的是無明；無明與真心，相依不離。從不離真心的妄染說，是第七阿陀那；從不離妄染的真心說，是第八阿黎耶。黎耶識也有虛妄義，即是這樣。然地論師的思想，據說，有相州北道派與相州南道派（《法華玄義釋籤》、《法華文句》）。南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——這是佛教中非常特殊的學派。北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。一切法從阿黎耶識生，黎耶是真妄和合的，即指真心為妄熏染而現妄染的一切法。故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。

本論的思想，近於地論師的北道派，因此古人以為是地論師所造。攝論宗說阿黎耶有真妄，與本論也相近；但所說的阿黎耶識，所含的性能事用極廣。地論宗說阿黎耶是真妄和合的；在第八阿黎耶識中，僅此簡要的根本義。從此和合心而生一切法，事實上，即屬於第七識——意的範圍。這一點，本論與地論宗義是極相合的。然地論宗雖說黎耶通真妄，而重心在真；攝論宗雖通真妄，而重心在染；本論卻是更能折中貫通於真妄的。由上面所列舉的唯識三宗義，我們可以知道：攝論宗的阿黎耶識義，範圍最廣；唯識宗的阿賴耶識，比攝論宗義為狹，然所論的事用，也很多；地論宗的阿黎耶識，論性質，有真有妄，大於唯識宗；而論事用，卻最為狹小。本論的思想，與地論師的最相近。

心生滅門的根本義，是本論的精要處，還應該深徹的了解，才不致誤會論義。本論所說的不生不滅與生滅，究竟應怎樣解說？這應根據真常系的諸大乘經來解說，才是恰當的。先舉《楞伽經》來說。一、如經說：『如來藏本性清淨不生不滅，無始時來為雜染法之所熏集，故名阿賴耶識。』由此，可知阿賴耶識，是約如來藏為雜染法熏集而得名。本論的生滅，即可看作《楞伽經》的虛妄熏染。二、經說相滅時，宋譯作：『覆彼真識，種種不實諸虛妄滅。』覆真相識，異譯即作藏識。這可知，真相識為雜染法所熏集隱覆

，即名阿賴耶識。三、說到阿賴耶與七識的異不異、阿賴耶滅不滅時說：『非自真相識滅，但業相滅。』這可見阿賴耶中有二種相：一、業相，二、真相。真相，即不生滅的如來藏。業相，即雜染熏習，為發生一切雜染法的動力，《楞伽經》名為業。所以，阿賴耶識滅，只是阿賴耶的有漏雜染熏習滅，阿賴耶識的自體——真相，是不滅的；真相，即是如來藏心。四、唐譯的如來藏緣起門說：『業與生相，相繫深縛。』業，為雜染熏集的動因，與生相是相互結合的。勘梵文《楞伽經》，即作『業相與真相』。阿賴耶，為不生不滅的如來藏及剎那生滅的有漏熏習的相對統一體。本論說阿黎耶為不生不滅與生滅和合，大體依《楞伽經》而立。

又，《密嚴經》說：『佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。』如來藏即阿賴耶識，此約體而說；但還有阿賴耶不同於如來藏處。《楞伽經》說：凡夫及聖者（指菩薩及小乘四果）因阿賴耶識而有生滅，故修學佛法的，應（將虛妄的雜染種取消）轉去如來藏中的阿賴耶名。據實說，如來藏即是阿賴耶自體或真體；不過名為阿賴耶，而且需轉去阿賴耶的名稱，可見與如來藏少有差別。《楞伽經》說：有漏習氣是剎那——生滅，無漏習氣非剎那——不生滅。世親的《攝大乘論釋》也說：如說阿賴耶與種子是一體，即無生無滅。可見阿賴耶識的生滅，即由於有漏種子的熏習生滅而來。本論的不生不滅，即是心真如體，而含攝得無漏習氣的性淨功德；生滅，即是虛妄雜染熏習。生滅與不生滅的和合，即成為心生滅門的阿黎耶識。

生滅，是虛妄的熏染，也名為習氣，或名隨眠，或名麁重，或名為業，或名遍計所執種子。有漏雜染法，不出惑、業、苦三；所以妄染的根本熏習，也可依惑、業、苦而立不同的名字。《楞伽經》說名為業，如說『心能積集業』；業即隱覆真相的妄染因，為引發生死雜染的動力。《仁王護國般若經》、《勝鬘經》、《菩薩瓔珞本業經》，都說到五住煩惱。煩惱的根本，名無始無明住地。依《菩薩瓔珞本業經》及《仁王護國般若經》意，眾生最初的一念心，即是無始無明住地，依此而有生死流轉。地，發生義。住地，玄奘譯為習地，即是習氣。眾生無始來的妄熏根本習地，名無始無明。考羅漢所不能斷的習氣，有部解說為不染污無知。然不染污無知（無知即無明）

，於大乘卻是染污的。根本的染污的無明，即是無始無明住地；這即是熏染本淨的如來藏而名為阿賴耶的。眾多的大乘經，都說如來藏性淨，為貪瞋癡所染。無明即過去一切煩惱的通性，一切煩惱的根元。妄熏習根本名無明，即是依妄惑立名。又如說：如來藏為蘊處界所纏。蘊處界即苦果；如從妄染熏習說，即一切有漏種。所以，本論稱虛妄熏習（妄識自性所攝）為不覺，即根本無明；從大乘經的施設說，這是並無不當的。《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。本論的不生不滅與生滅和合，不生不滅的即自性清淨心，生滅的即無明雜染熏。和合而又不一不異，恰當地表示出染而不染、不染而染的甚深不思議。賢首家解說為『隨緣不變，不變隨緣』，也大體相近。但真心是沒有變異的，隨緣只可說遍雜染處；如來藏可說是雜染依處，卻不能說如來藏為因而生雜染。這樣，不生不滅，應解說為如來藏；生滅——剎那法，應解說為虛妄分別所攝的虛妄熏習，也可解說為無始無明。

此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。

依生滅與不生滅的相對的統一，立為阿黎耶識。所以阿黎耶識，不但有生滅的妄染分，還有不生滅的真淨分。現在即依此而說：「此識有」覺與不覺的「二種義」。「覺義」，約阿黎耶識的自體、真相——覺性說。「不覺義」，約阿黎耶識的妄染的熏習、業、無始無明說。不覺，即是無明；不是什麼都無所知，是對一法界的平等真體而不能覺了，為迷惑妄倒的根本。覺，也不是一般的知覺或知識，是指稱一法界的平等性而如實覺。

說阿黎耶有不覺義，如攝論宗立法執黎耶，地論宗以阿黎耶與妄識根本的無明不離，是大體可以同意的。而唯識學者，卻存有異見：他們固執阿黎耶是無覆無記性的。不知道：阿黎耶是有愛染特性的；如來藏為貪瞋癡所污，而得名為阿黎耶的；習氣——不染污無知，於大乘即是染污的——阿黎耶識為什麼不許有妄染的不覺？唯識者以為虛妄熏染是阿黎耶識性所攝，而不知即迷昧根源不覺所攝。唯識者的阿賴耶識，實為大乘經義的有部阿毘達磨

化，實不合大乘經的本義。說到阿黎耶有覺義，唯識者就更以為不經了。他們以為：凡夫從來沒有覺悟過，即沒有無漏覺慧現行。如說眾生也有此覺，豈不是眾生已成了聖人？然本論的覺與不覺義，當從佛法大義去了解它，不能專為名義所縛而拘執它。本論為什麼要說阿黎耶有覺、不覺二義呢？即為了要建立生死流轉與解脫還滅的所依。眾生生死流轉的雜染因，即是不覺、無明；解脫生死雜染而還滅的根本，即是般若、覺。從覺、不覺的現行，而推論到它的根源，唯心大乘中即可分為三派，而本論可說是最圓滿的。(一)、如《勝鬘經》等，以如來藏為依止、為建立故，而有生死、涅槃可得。並說：如來藏與稱性功德，不離、不異、不脫。如來藏即是真如，不離、不異、不脫，即形容真如體與非剎那的無漏習氣——稱性功德，是融合為一的。由此淨因，可以轉染還淨而證得涅槃。同時，更有與如來藏相離、相異、相脫的，即是虛妄雜染的戲論熏習。有此妄熏，生死的雜染法即流轉不息；但這是雖依於真實而與真淨體相離而不相應的。反之，如來藏與淨德，是融合而一體的。如來藏是不生不滅本體清淨的，以此為根本依，所以與無漏的稱性功德相即，而與有漏的雜染習氣相離。這真淨與妄染的二因，都依於如來藏。(二)、如唯識宗，以阿黎耶識為所依止而立一切法。阿黎耶識是有漏虛妄雜染的，以有漏虛妄雜染識為中心，故說眾生從無始以來有有漏雜染種子。此有漏雜染種，與阿黎耶識不一不異，而即阿賴耶自性所攝，故又名為種子識。至於無漏清淨呢？以為無漏種子無始以來依附阿賴耶識，然不是阿黎耶識自性所攝。一是有漏雜染的，一是無漏清淨的，雖說相依，而二者是終究不能合為一體的。由此可見真常唯心大乘經與虛妄唯識大乘論，說法是如何不同！經以真如無漏為主體，而有漏附在一邊；唯識論以有漏賴耶為主體，而無漏附在一邊。由於唯識論特重虛妄雜染的阿賴耶識，無始相依的無漏習氣，也被說為生滅變異的（《楞伽經》說：無漏習氣非剎那）。(三)、本論也以阿黎耶識為中心，但本論的阿黎耶識，是不生不滅與生滅的和合，覺與不覺二義是平等處理的。依不覺故說有生死雜染法，依覺故說有清淨還滅；有漏雜染與無漏清淨，不一不異的統一在阿黎耶識中。這比那偏在真一邊或是偏在妄一邊的，是折中而圓滿多了。然本論的思想，與《勝鬘經》義略同，推

究根本，也是依如來藏而有；與唯識宗義，相差要遠一點。

法相分別的學者，總是將種子與現行分別來處理，但種子（約唯心說）是不能離去現行心的。如說阿賴耶識中含攝得雜染種子，這雜染種子，依《唯識論》等說，與阿賴耶識是不一不異的；種子為阿賴耶識自性所攝，所以是屬於有漏妄心的。種子是阿黎耶識中的功能性，從此功能性出生一切法；而這種出生一切法的功能性，實就是識的。若問無漏種子（功能性）是什麼性質？唯識宗以為無漏種子不以阿賴耶識為性，應說無漏種子為法界所攝，應以法界為無漏種子的自性。依唯識宗說，法界即是真如法性。但這是一切法的平等性，是一切——有漏、無漏法的真實性，為什麼單是無漏種子為法界所攝呢？無漏種子為法界所攝，這是合於大乘經的；但契經所說的法界，即是如來藏，是指心真實性，含藏無漏淨能——無漏種子，因此稱為如來藏。有漏種為雜染心（即妄識）所攝，無漏種為真淨心所攝；有漏種以雜染識為自性，本論稱之為不覺；無漏種以真淨心為自性，本論稱之為覺；識或無明，為雜染本，智或明為清淨本。我們如確認有漏種的自性即是識，那麼說無漏種的自性即是覺，也非常合理了。唯識宗知道有漏種以有漏識為自性，而不能說無漏種以無漏心或無漏智為自性；在唯心論的立場，這是不徹底的。眾生唯是有漏心行，那裡會有無漏種呢？無漏種既是有為生滅的，唯識學者應重行考慮：在唯心論的見地，無漏種的體性，究竟是什麼？

《攝大乘論》及《大乘莊嚴經論》等，說一切法以依他起為中心，依他起即心心所法，而以八識中的阿黎耶識為所依；說依他起有二義：一、依因托緣而生的；二、雜染清淨性不成的。但一般的唯識學者，重視依因緣他而生起義，對於雜染清淨性不成義，幾乎絕口不談。雜染是有漏雜染法，清淨是無漏清淨法；依他起是通於雜染、清淨，而又是沒有決定性的，可以染而成遍計所執性，可以淨而為圓成實性。雜染清淨不成，到底是什麼意義呢？約種子現行說，唯識者以為：有漏與無漏的種子現行，是體性各別的、肯定的；有漏不能成無漏，無漏不能成有漏的，為什麼說不成呢？這也就是依他起具二分義。如金礦，在礦藏的階段，只見泥土沙石而不見金。若經過冶鍊，沙石盡去，金質即顯現出來。由此，可知礦藏是本有沙石與金質的兩性的。

在未冶鍊以前，只見泥沙不見金；在冶鍊以後，即見金而不見沙石，這不是隨緣而現為染淨，而性不成（固定）嗎？依他起有二分，眾生在生死流轉中，雖但見雜染的，其實也是有清淨的，眾生這才可以轉染成淨、由凡至聖。如專以（唯識家義）真如法性說金，或以無漏種子說金，都不圓滿。依他所具的清淨分，即性體而含得淨妙相用（在眾生位，可稱無漏種）的。《攝大乘論》等說『眾生一向顯虛妄，如來一向顯真實』，真實，那裡只是空虛的理性呢？依他起具二分，本論即說阿黎耶識有覺、不覺二義。這種思想，本是出於大乘經的，但如《成唯識論》，傾向小乘一切有系的思想，不再說依他起具二分，不再說雜染清淨性不成，但說：雜染生雜染，清淨生清淨。忽略依他起具二分，怎樣的從雜染而轉成清淨即是圓成實性；卻專說轉去雜染依他，生起清淨依他。清淨依他的種子與現行，都是生滅有為，不能與無為無生滅的真性相即。這自以為體用分別極精，然而這只是傾向小乘一切有系的大乘論，而大乘經與大乘論，不一定如此。本論的覺義、不覺義，即染淨的根元，不能看作心外的，也不能看作唯識宗的種子。不覺的虛妄雜染法以識為性，覺的清淨法以智為性；這即說明了生死雜染法以無明住地為本，解脫還滅法以智慧（即如來藏的稱性功能）為本。《仁王護國般若經》說：『最初一念識，生得善、生得惡，善為無量善法本，惡為無量惡法本。』善法以善為本，惡法以惡為本；善與惡即無漏的與有漏的差別，與本論的宗義相合。

本論明覺、不覺二義；覺即確指本覺，本覺即是本來具有的智慧性（經部的熏習說，為唯識宗所取，熏習是新熏的）。這在小乘部派裡也有，但與一切有部不合。如聲聞乘學派中，有立本性清淨的相續的一心，即覺性。又如有主張：『道不可壞。』壞即是變異；道不可變異，即是說道有常住不變的特性。又說：『道不可修。』道是本來常在的；本來常在的，就不是修習可以使它新生的。道是不可能修生的，決非從聞思修等修生聖道的，所以又說：『道由福德所顯。』修行布施、持戒、禪定等，可使道由此顯發，但並非新生。這樣，『道是無為』了。這些，都與唯識宗有為的無漏種子、無漏聖道不同；但與一切大乘經說道是真常、說心性本淨，及本論的思想相近。

唯識宗評破本覺，以為如眾生有本覺，那為什麼仍是眾生而不是聖人？這等於說：木中有火極微，為什麼不燒？試問：眾生有無漏種，為什麼不成聖人？如說這還是潛能而沒有現行，那麼，本覺也還是本而沒有始呢！

舊譯《仁王護國般若經》說：『自性清淨名覺薩婆若性；眾生本業，是諸佛菩薩本所修行。』新譯即說：『自性清淨名本覺性，即是諸佛一切智智；由此得為眾生之本，亦是諸佛菩薩行本。』這確指不生不滅的覺性為本覺；眾生有此覺解的特性，由此為修行成佛的本因。如不拘於一切有系的宗義，從大眾系以通大乘經，這即並不是難解的了！

阿黎耶識為不生不滅與生滅的統一，因此，統一中含攝得覺與不覺二義。由此二義，「能攝一切法、生一切法」。前說真如與生滅二門，各能總攝一切法；現在生滅門中，又說覺與不覺能攝、能生一切法。因為，覺與不覺是相待安立的；說覺，即必然的要論到不覺，由此可兼攝一切染法。說不覺，也必然要論到覺，所以不覺也可以兼攝一切淨法。覺與不覺各能攝一切法；而且，依不覺義，起諸虛妄雜染法；依覺義，起諸清淨功德法。這與《仁王護國般若經》的『惡為無量惡法本，善為無量善法本』義同。如約間接的說，不但依不覺能生雜染法，也有能生清淨法義；依覺固可以生清淨法，也有能生雜染法義。因為離了不覺即不能顯示覺，離了覺也不能顯示不覺。覺與不覺二者，是有其依存關係的。《大乘起信論》說生死流轉與解脫還滅，即依此生滅心中的覺、不覺而建立。以上，說明生滅心的體性。

貳 覺相

甲 示覺體

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

此下，分別生滅心體中的覺性。「所」說的「覺義」，不是別的，只是「心體離念」。遠離虛妄分別（念）的心體，即覺性、如來藏心，也就是眾生心。眾生心有虛妄分別念，即有雜染錯亂的妄染。覺性是本來如此的，雖

從來不與妄染相應，但離念的心體，要離虛妄亂識，無分別相應心，才能顯發。「離念相」的心體，「等虛空界，無所不遍」，即是平等「法界」的無二——「一相」。心，是廣大無邊的。凡夫的心識，時而天上、時而人間，似乎是廣大不可捉摸了。然而，這還是有限的；因為凡是虛妄分別心，都是有對待的，要有一對象為所緣的。有此即沒有彼，知此即不知彼，即不能遍一切處。眾生心無始以來即為虛妄想念所熏習而成妄識，這如水的結成冰一樣，只能在一定的空間內，不能與大海水融而為一。眾生心若能遠離虛妄分別（其實從來就遠離妄念的），如冰的化水而能入大海的全體。那時，才是『心包太虛，量周沙界』。這不是虛妄分別心，而是真如心的稱法界性而知。法界是不二相的，是一相無相的；

離妄念的覺性，即稱於平等法界相，無此無彼，不能不所，無有生滅、增減等差別；這「即是如來」的「平等法身」。如來法身，是平等平等無二相的。常說法身有二種：一、有莊嚴法身，二、無莊嚴法身。法身是平等平等的，人人具足，無欠無餘。但眾生沒有神通，也沒有智慧，還沒有莊嚴這本自具足的法身。如果發菩提心，修菩薩行，熏發無漏功德智慧，這即是莊嚴了的法身。好像金子一樣，眾生位的法身，如金子還在礦中，不能說沒有金子，但是金質的特性還不能顯現。聖者證覺以後，平等法身顯現，如金礦經過冶鍊，金質顯現。若至成佛，則不只是金質顯現，且從金製成金壺、金杯、金爐、金鐲等，如法身遍一切處而隨眾生應可見身而示現身量大小等一樣。由此，法身是不分聖凡的，一切有情具足，不過約隨染、還淨說有現與未現、隨分現與圓滿現的不同罷了。「依此」人人具足的「法身」，即「說名」眾生心中——生滅心中的「本覺」。為什麼稱為本覺？「本覺」是「對始覺義說」的。

然而，「始覺」是「即同本覺」的。這裡所說的始覺即同本覺，不是要說本始不二，此處在說明本覺。始覺，不是從凡入聖時的開始覺悟；從眾生到成佛，當中經過淺深不斷的覺悟，一層層的不斷覺悟，都是始覺。如《華嚴經》說：『爾時世尊在菩提樹下初成正覺。』初成正覺，即是始成正覺的意思。始覺，是從凡入聖、從因到果，從事實的現象方面說。但推究起來，

這不是新始產生的覺體，這覺悟是本來具有的；始覺，並沒有增加了什麼。所以說：始覺即同本覺。有人說：始覺是後得智，本覺為根本智，這是不對的。唯識宗有始覺而不承認本覺，但有本有的無漏智種；本論卻不同。本覺與始覺的意義，可以舉喻說明：如蒙上塵土的鏡子一樣，因有塵土的緣故，鏡子照物的功能不能顯現。現在用手一分一分地把塵土拭去，在拭去一分塵土時，鏡子照物的功能即顯現一分；到整個鏡面的塵土拭掉，整個鏡子照物的功能才全體顯現。然而，這鏡子的照物功能，不是拭去塵土時新生的，是鏡子本來具有的功能；

拭去塵垢，不過使這本有的照物功能具體顯發而已。本覺與始覺的意義，即如此。因此，本論的本覺與始覺，並非有本、始二覺再談始、本不二。要了知：本覺是對始覺而說的，似乎有始覺，而其實只是本覺。

乙 明覺相

一 始覺漸悟相

(一) 始覺的名義

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

從本覺說，沒有悟證的次第可說。從生死到成佛、從迷到悟而說有次第，是約始覺說的；約始覺說，悟證是有次第的，沒有頓悟。說明這始覺的漸次悟入，先應確定始覺的名義。

上文說：本覺是對始覺而說的。「始覺」呢？「依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺」。成立本覺與始覺的名義，其間即有一不覺。一般人以為不覺就是不明白、不覺悟，其實，不覺從本覺而來的，沒有本覺，也就無所謂不覺了。如人的眼睛有病，看不見事物，說不見；心識對於事物的蒙昧，說不懂或不明。不見、不明，就含有見與明的意義。因為，眼是有見物功能的，但害了眚翳，所以不見；可知不見是依見而成立的。心本來是有明知事物功能的，由於無始的迷昧無知，名為不覺；不覺也是依覺而成立的。如木石，就不能說它知或不知了。所以說依本覺而有不覺，不覺是不同於木石的。本覺與始覺，相依相待而有；依於當下顯得本覺的不覺（說到不覺，即意味

著覺性的本在。如沒有覺，根本說不上不覺），到轉去不覺而顯現真覺，即名此覺為始覺。所以說：依不覺故說有始覺。說始覺、說本覺、說不覺，世間的名言，原是相依相待而安立的。所以，本論說本覺，切不可誤會眾生本來是覺悟的，不知如何忽然變成不覺的了。若如此，佛也可以變成眾生了；這是怎樣的錯誤！

(二) 悟入的漸次

(1) 別說

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

先別說始覺為二，有究竟及不究竟的差別。「究竟覺」，即成佛的圓滿覺悟；「非究竟覺」，即未成佛以前的次第覺悟。始覺的究竟與不究竟的差別，要從所覺處去說明，即從「覺心源」與「不覺心源」去分別。覺即自心的覺悟，常人有常人的境界，菩薩有菩薩的境界。常人所覺的粗淺，菩薩到成佛所覺的深細。心源，即心的根本處、究竟處；覺心源，即覺悟了自心的根元；不覺心源，即沒有徹了，而只是覺悟得心的部分，或心的枝末。溯本求源，從粗淺的覺悟到最深細的覺悟，即是究竟覺。所以，究竟覺，即真實圓滿的覺悟到心的根源處；非究竟覺，即沒有真實而圓覺到心的根源處。

此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

約始覺說，覺了心識的生住異滅，有著淺深的層次。一般說生住異滅是有為法的相，剎那心有此四相，一期生死中也有此四相。然本論所說的四相，與此不同；約最初、最微細的為生相，最後、最粗顯的為滅相。《佛性論》說：『一切有為法，約前際與生相相應，約後際與滅相相應，約中與住、異相相應。』這與緣起的『此生故彼生，此滅故彼滅』相同。無始來生滅相續，而最初的可名生，當中相續不斷的名住、異，還滅而不起的名滅。本論與此略近而又有不同：虛妄分別的心識，為了對治它，需要一分分的去遣除到末後的一分淨盡。這末後的一分，是最微細而又根本的，假說為生；最初對治極粗顯的，是枝末的，假說為滅——是從細到粗的始終次第。對治虛妄

分別心的生住異滅，與一般約流轉還滅或剎那生滅、一期生滅都不同。然這是約修行覺悟的次第說，實則虛妄分別的心念是不能分別始終或前後際的，這不過相待的方便假立罷了！

覺滅相的，為「凡夫人」。凡夫，有內凡夫與外凡夫。學佛的在十信位以前，及一般的人，統名為外凡位；十信以上，名內凡位。今所說的凡夫，可概括內凡與外凡的學佛者以及外道，都可以有此滅相的覺了。「覺知前念起惡」，所以「能止後念令其不起」，即是覺了滅相。惡念，即貪、瞋、癡等煩惱念，或殺、盜、淫等惡業念。有些凡夫，即此等惡念也不能覺；等到覺了時，所作惡念、惡事，早已過去了。惡業是由惡念而生起來的，要止惡業不作，須先令惡心不起。一般人都在錯事做了才能發覺，發覺的時候，惡念早成過去，早已『一失足成為千古恨』。現在，當前一念的貪瞋癡念或殺盜淫念生起時，也即是後文六相中的起業相剎那現前，即能覺了，使它不再等流發展下去；這樣，就不會作成惡的事業了。平常說：『不怕念頭起，只怕覺照遲。』如貪等壞念頭一起，即能覺察到，做到『攆賊關門』功夫，也就難得了。然而，這「雖」然「名」之為「覺」，其實還「是不覺」。因為，如真的覺悟，即惡念不起，如主人醒覺而賊不敢來。今惡念已起，如賊已進門；雖覺知而防止後念，令它不起，但實是不能稱為覺的。凡夫對於妄念是什麼一回事，並不能勘破它，所以仍是不覺。這是四相中的滅相，因為前念起惡，能止後念令不再起；約這止而不起的意義說，名為滅相。這是一般人止惡修善的初步功夫，藉此警策自己，向修善的途程前進。

如二乘觀智、初發意菩薩等，覺於念異、念無異相，以捨麁分別執著相故，名相似覺。

此明覺了異相。覺異相有二種人：(一)、「二乘觀智」。二乘即聲聞乘與緣覺乘者。觀智，應指二乘人對於四諦的觀慧，也即通達無常、苦、空、無我的智慧。二乘的觀慧，有說能證我空而不證法空，那麼，此處所說的二乘觀智，即我空智。有說：鈍根二乘不證法空，若利根人也能證法空。依本論的思想說，二乘是有法執的，然二乘人對於法執，也可以部分的遣除麁分。這樣，二乘觀智，應以我空智為主，攝得一分粗淺的法空智。(二)、「初發

意菩薩等」。初發意菩薩，指十住的發心住說。等，即初住以上到十回向菩薩。小乘四果、大乘三賢，都能「覺於念異」。念，指虛妄分別心念。覺於念異，即能覺悟虛妄分別心的異相。「念無異相」，是說了知虛妄分別心中沒有異相的實性；能了知異相無實性，即能覺了異相。二乘及三賢位菩薩，能覺照到妄念心中的變異相。約心意識說，這是覺了到六識的境界。六識，尤其是意識，忽而善、忽而惡、忽而無記；見色、聞聲，種種變異。經中喻此為大海中的波浪，波浪是動盪不住的；六識的起滅變異相也如此。修行者修心令靜定下來，能親切的見到六識起滅變異的境界。不但在靜定中見到，同時能有觀智了知六識的起滅變異並沒有變異的實在性。何以說沒有變異相的實在性？因為變異是從時間的相續相而說的。前後的相續相，是假有相；若直觀一一心念自體，即見為常住自性而無差別相可說——末那心境。像這樣的通達心念無變異相，聲聞學中也是承認的。於六識心行中，了知異相，通達異相無有實性，就可以遣除異相的執著。約心意識說，這是覺悟意識的境界。約下文的六粗相說，這是覺悟計名字相及執取相。約下文的六種染心說，這是覺悟執相應染。這樣的覺了，「以捨麁分別執著相故，名相似覺」。麁分別，對覺了住相中的分別而說為麁，即六識的分別為麁分別；末那與賴耶的分別為細分別。捨麁分別的隨境執著相，即捨六相中的計名字相及執取相。但還是相似的覺，不是真正的徹底的覺。因為雖能於六識的我執及少分法執而覺了，然不能正覺法性而實不空的真實性。只是近似於真覺，所以名為相似覺。

如法身菩薩等，覺於念住、念無住相。以離分別麁念相故，名隨分覺。

此是覺了住相。十地菩薩，都可名為「法身菩薩」，以十地菩薩都能覺悟諸法的真性，分證如來平等法身。能覺證一分法身，所以又稱為法身大士。十地菩薩能「覺於念住、念無住相」，即能覺照住相，並能覺知住相沒有真實的自性。約心意識說，此即覺悟末那，即五種意的後四。六識的妄想波騰，雖由心的靜定而能覺了（異相），然據實說，微細的妄想執著仍在煩動中。唯識宗名此為恒審思量意，即恒常、審細地思惟量度第八以為我。阿賴耶識，本非常一，由末那的不了，以為是常是一而執為我。賴耶的似常似一，末

那取為住相而起執著；此應以法執為主。這如海中的巨浪因風息而漸歸平靜，雖似乎平靜，而微細的波動仍有。此微細的波動而似乎平靜，即喻如住相。十地菩薩，能覺於念住，能觀末那心境，覺照這微細相續的似常似一相。法身菩薩能覺此妄念——虛妄分別心的住相，更能覺了妄念的住相實在性不可得，所以說念無住相。這是能進達賴耶（及末那的業識分）心境，而覺照末那計執住相的非有了。十地菩薩能「離」微細「分別」的「麁念相」。分別，對前麁分別說；法身菩薩是能遣離此微細分別的。麁念相，對下覺悟生相的微細念說。「隨分覺」，天台宗名此為分證。十地菩薩，每地有每地證悟的真如，約十地而立十種真如。能覺的菩薩智有多種淺深不同，即隨各各菩薩的觀智，分分覺悟諸法的真實。法身菩薩所覺悟的，都能與如來藏相契合，可稱真正的覺悟了。然而還是分證而不是圓滿的，故名隨分覺。

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

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

此明覺了生相。「菩薩地盡」，即第十法雲地圓滿。此時一切功德「方便」都已圓「滿」具「足」。「一念相應」，即從第十地菩薩後心到成佛的一念，通常名此為金剛喻定。約無間道與解脫道說，這是無間道，正是斷惑究竟的無漏心。大乘經每稱此為『一念相應妙智』，究竟淨智這時一旦現前，故名為一念相應妙智；本論簡稱為一念相應。這一念相應淨智，即能「覺心初起」，即最初生起義。約斷惑說，即正覺正斷心識的初起相——生相。然當覺心現前時，不但能覺了心念的生相無實而不可得，初起的生相已徹底淨盡，並無纖毫，所以說「心無初相」。此處不說念而說心，因念約虛妄分別說，滅、異、住相，都在虛妄分別心中覺了；而今是妙智現前，妄念淨盡，雖正覺正斷妄念的生相，而不是妄念的心境，所以說『覺心初起，心無初相』。初相是最初的生相，屬虛妄分別念的根源，成佛的一念間，如實覺了生相的不可得。「遠離」了虛妄分別念，離念心體再沒有「微細」的妄「念」執著，即是遣除了無始無明住地。那時，即「得見心性，心即常住」，即真

正的明心見性，正覺得真心常住而沒有變異。覺到了自心的源底，圓滿而究竟，所以「名究竟覺」。

(2) 引經證

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

始覺的漸次覺悟，都依於無念而說，這可引經說為證。「修多羅」，此云契經。本論所引是何經，待考。經上說：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智」。觀無念，不是說有一無念境為可觀，也不是從不起分別處修。此即指上文所說的『覺於念異、念無異相』，『覺於念住、念無住相』等。佛法的修學者，觀察心念的生、住、異、滅相虛妄不實、無自體性，即是觀無念義。能這樣的觀察，即是向佛智前進了。觀無念是相同的，是同一妄心無自性的正觀；觀生、觀住、觀異相，約所觀境有別，而能觀慧是一致的。即此妄心無性的唯一正觀，即無念觀，一道深入，直向究竟的佛智。

(3) 抉擇

又心起者，無有初相可知；而言知初相者，即謂無念。

此下為始覺漸悟相的抉擇。先抉擇『覺心初起，心無初相』義。上文說「心起」，即「無有初相可知」，即是初相畢竟不可得的意義。那麼，為什麼說「知初相」呢？知初相的意義，「即」是說「無念」。覺心初起，不能說從此找到了妄念的開端、說這個才是第一次——最初生起的。當知妄念是無自性的，是根本沒有初相可得的。因為妄念即墮於時間相，而時間是有前又有前的，永遠推求不出一個頭來。約斷除妄念說，先遣除粗的，再遣除細的，遣除到最微細的。這好像粗的、細的是從最微細的逐漸開展起來的，於是方便假說這最微細的名為初相，其實是沒有初相可說的。所以說覺了心的初起相，這即是知道心是無初起相，是覺了心體離念的。無念，即離念的心體。於此，應善識文義，不要生起錯誤的謬解。在離念的心體未現前時，妄念仍在；等到極微細的妄念也沒有時，離念心體現前，名為覺了初相，而實已沒有妄念。這如一壺水，燒到一滴水也乾盡了，才可說乾盡。而水氣的乾盡，雖漸微漸盡，但末了是頓盡一切，並不能指出最後乾盡的一滴。妄念也

是這樣，從粗的遣除到最細的，所以假說有始起相，實則一念相應時，妄念頓盡，並不能得妄念的最後盡的初相。一般不善學本論的人，每誤以為有最初一念的妄念，這是不對的。

是故一切眾生不名為覺，以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。

此抉擇究竟覺與不究竟覺。上文說：覺異相、住相，是覺而不究竟。現在抉擇說：依上文所說，「故一切眾生」，就是十地菩薩，也「不名為覺」。因為，眾生「從本來」就「念念相續，未曾離念」，而被稱為「無始無明」的。虛妄分別的心念，一切眾生從來沒有遠離過。凡夫、外道、二乘、三賢菩薩未曾遠離，十地菩薩也沒有遠離。粗念雖遠離了，細念仍在，所以一切眾生都是在虛妄分別的妄念裡討活計。此微細的虛妄分別，經中名為無始無明，即是從無始以來就都為此無明所迷而不能覺了。無明即不覺，不覺是無有始的，不能去找它的開頭。覺了住相、異相，雖有觀智，雖有分證的正智，但是不離無明的，與無明不離的。這可以舉例說明：如燃起油燈，房裡即有光明，但這光明是與黑闇同在的。因為如電燈或日光出現，即更為光明，可見油燈光的光線不強即由於有黑闇。這樣，從三賢而十聖，雖可說有覺，而實還有不覺，否則即究竟而不會更究竟了。這種思想，學派中名為『道與煩惱，容俱現前』。那何以說『明闇不俱』？如油燈的光，能破油燈所能破的闇，這樣的明闇，當然是不能共存的。如本論說覺心初起，那時是不會有妄念。但油燈的光，與電燈或日光所能破的闇，卻不妨同在。從這一觀點說，唯佛一人，才可名為覺。這與古代道生法師的頓悟義相同。一切眾生，都是在夢中；一直到究竟圓滿成佛時，一悟永悟，即名大覺。《仁王護國般若經》說：『三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。』三賢、十地的菩薩，都安住在果報中，唯有佛才真的安住在淨土裡。這也可說：三賢、十地都還在虛妄分別中，唯有佛才離念無念，號稱大覺。

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

此抉擇始覺的漸次性。「心相」——「生住異滅」，都是虛妄分別的。心相雖有淺有深，分為四相，然同由於「得無念」的觀慧，才能覺「知」的。無念，即離妄念自性義。約所遣除的粗細心相說，有階位的差異；如就能遣除粗細的無念說，即是平等平等的。如燒一莖草的火與燒一株樹的火，火確有大小不同，但這是就所燒的有大小而火有大小，而實小火、大火的火性，還是一樣的。「以無念」與無念，是平「等」的，所以「實無有始覺」的漸次差「異」。始覺是從不究竟而究竟，漸次有差別的。然從無念說，即沒有差別可說，即沒有始覺可說了。本論的立義，面面顧到！上面說唯佛一人稱大覺；如有一毫不覺，即沒有顯發覺的全體。此處約凡是依於無念而知生住異滅心相的，實同為本覺離念的心體；離虛妄念的心體，是平等平等的。約這個意義說，不究竟覺也就是覺的。這個道理，如一面有垢的圓鏡，拭去一些塵垢，即現出一些光明來；一直到將所有鏡面上的塵垢完全拭去，鏡面的光明才完全地現出來。約光明的顯現說，有少分、多分、徹底的不同。但這所顯的少、多、徹底的光明，本質是沒有差別的。所以，約徹底的覺悟說，十地菩薩也不名為覺，唯佛才可以稱為覺。如就覺的離念心體說，二乘、初發意菩薩、十地菩薩、佛，都是一樣而沒有差別的。這是泯除始覺的差別，而顯示離念的本覺。那麼，從妄念邊說，應有始覺的決定差別吧？也不是的！因為「四相」是「俱時而有，皆無自立」——自己存在的個體的；生、住、異、滅——妄念的心相，是假名安立的。千萬不要誤會，以為從細的而生粗的，從粗的而生更粗的。據實，粗分、細分，都是無始以來即有的；而且依細有粗，也因粗有細的。不過，從遣除的次第說，說為一層層的生住異滅四相；這實是同時而有的，推求起來是都無自性的。妄念並無真實自性，所以念即無念。當虛妄分別現前時，也還是「本來平等」而「同一覺」性的。上文說『以始覺者，即同本覺』，這即是說沒有本覺以外的始覺。這一節，歸結到始覺不離本覺。所以本論的覺義，著重於眾生淨心的本覺，與唯識宗截然不同。

二 本覺隨染相

(一) 標列

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

專說本覺，一相平等，無話可說。若本覺隨染——依染而有不覺，又離染污不覺而顯發，即有覺體相可說。如金在礦中，金性為沙石所雜，金性不顯，金相也不可說，作用也無可說。經過冶鍊以後，金的性相畢露，且可用以製作種種器具飾物，即有可說了。所以，如約「本覺隨染分別」而說，即「生二種相」。前說覺有究竟覺和不究竟覺，此處專約究竟覺說。究竟覺，是佛果的大覺，是本覺的究竟顯發。所以這二種相，「與」「本覺」，是「不相捨離」的。本覺，即所說的如來藏具足無量性功德，但眾生位未顯。佛果究竟顯發，就是要說的本覺二種相了。二種相是：「一者智淨相」，即本覺（也即是如來藏）捨離雜染時所起的智清淨相，究竟圓滿的覺體。「二者不思議業相」，即成佛以後，從清淨智所起的不思議業相——佛的三業大用，不可思議。智淨相，是本覺的德相；不思議業相，是本覺所起的妙用。這二相，到成佛才究竟圓滿；地上的法身大士，只有隨分的二相而不圓滿。

(二) 智淨相

(1) 法釋

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

怎樣能起「智淨相」？要依三因緣：第一、「依法力熏習」：法，指如來藏心；由此法有功能而起熏習作用。依法力的熏習，有二：(一)、由自內如來藏的內熏力；(二)、由佛菩薩為緣說法教化所起的熏習力。如來藏自內本有，似乎無何作用，實則自內熏發，大有力量。所以《勝鬘經》說：『若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。』眾生的終於向上向光明而進趣，全由這如來藏性內熏的力量。善知識的外緣熏力，也是由體證法性而來的。第二、由此內外緣的法力熏發，漸漸修習，到初地菩薩，能「如實修行」，得隨分覺，起真實智。這樣的修習到圓滿，即第三、「滿足方便」。大乘學者，由此依法力熏習、如實修行、滿足方便的緣「故」，能「破和合識相、滅相續

心相，顯現法身」。法身顯現，即如來藏離染所顯。法身的所以能顯現，由於聖智的清淨而淳粹，所以說「智淳淨故」。要得純淨的智慧，須破和合識相、滅相續心相。和合識相，即阿賴耶識。前面說：不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。總約阿賴耶識說，不能說滅不滅，只能稱之為破。破，是分破。阿賴耶識有覺與不覺、生滅與不生滅的二相，阿賴耶為此二相的綜合體。現在由修行力，將此識中的染污、生滅分除去，使覺的、不生滅的一分顯發。如沙石混雜的金礦，經過冶鍊功夫，沙石的成分除去而金性顯發。簡單的說，破和合識相，即是除去生滅的、不覺的染分，不再與不生滅的、覺的如來藏心相依附。什麼叫滅相續心相？由阿賴耶識生滅的、不覺的部分，而有現行的染污心識相續不斷，如上文所說的：『以從本來念念相續，未曾離念。』現在修行圓滿，破除了和合的識相；從和合識中不覺分所起的相續心相，也就滅無了。生滅心識的斷除，即是不生滅心的顯發；如來藏出纏，即由此稱為法身。相續心相，從淺處說，指唯識學者的前七識。依《楞伽經》，相續義有二：一、指轉識的次第相續說，二、指微細恒續的相續相說。前一種相續，即斷斷續續的相續，和雨點一樣，一滴一滴的相續不斷，從空中到地上，好像一條線似地；這是專約前七識說。第二種相續，如瀑流的相續，即唯識學中阿賴耶識的微細相續相。這即是此處所滅除的內容。

(2) 喻說

此義云何？以一切心識之相皆是無明，無明之相，不離覺性，非可壞、非不可壞。如大海水，因風波動，水相、風相不相捨離，而水非動性；若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離，而心非動性；若無明滅，相續則滅，智性不壞故。

再約比喻來說明。所說破和合識相、滅相續心相，所破、所滅，都就虛妄雜染說，清淨的如來藏性是不可滅除的——這是真常唯心論的根本論題。如《楞伽經》說：『藏識滅者，不異外道斷見論議。』所以生滅的滅除了，不生不滅的法身、淨智，卻永遠存在。為了說明這，所以說：「以一切」眾生虛妄分別的「心識」，是妄想心「相」，「皆是無明」自性所攝。無明，即是不覺相。無明不覺有二義：一、通相：一切虛妄分別生死雜染法，都以

無明為相；故無明可為一切雜染法、一切煩惱的通相。本論的不覺，即是一切染法的總稱。二、別相：無明為虛妄雜染法的根元，即無始無明住地。（本論說覺義，可以攝一切覺；但於一切覺中，特重本覺。說不覺義，可以總攝一切虛妄分別法；然於一切虛妄分別法中，特重於根本無明。）此處，先總攝一切心識為無明、不覺；再進一步，論無明與覺的同異。總而言之，「無明」的妄「相」，是「不離覺性」的。眾生不離本覺性，卻生起了不覺的妄想，所以不覺相是不離覺相的。但據實說，唯有眾生是不相離的。不離而又不即，所以「非可壞、非不可壞」。壞，即是破壞；此約眾生心識說。眾生生滅的心識，依阿賴耶識而有；心識相即無明，無明是可壞相，所以諸心識非不可壞。而無明相不離覺性，覺性不可壞；沒有無明的實體可壞，故心識也是非可壞。若據下文的比喻說，生滅心中，無明與覺性不相離，無明不離覺性，所以無明非可壞；然覺性清淨、無明垢染，無明並非是不可壞的。

此下正說比喻。「如大海水，因風」而起「波動」，海水失卻靜相而成為動水，「水相」與「風相」即「不相捨離」。既因風而水成波動，那麼水不離風、風不離水；水與風，約波動說，是統一了的、不相離的。此中有三事：一水，二風，三波動。波動從何而來？因水與風不相捨離而成。在這波動中，水相與風相，互不相離。風以動為相，此時的風相即從水動而顯出；水的本性非是動相，而以濕為性。因水、風不相捨離，所以風動時，似乎水也在動。實則動相屬風，雖依水而現風的動相，「而水」實「非動」為自「性」的。

【圖：Y07p0131_01.svg】風（動性）、風滅動相滅、不離、波動、水（濕性）、水性不滅、（靜）

賢首宗，依此義，說真妄不相離。雖水、風不相捨離而現波動，然而，水不是動性，風與水還是可分的。所以，「若風止滅」了，「動相則滅」。動相從風而來，風滅即波動滅；而水的「濕性不壞」。

此下合法中，應該也有三事；今只說二事，因前面已說過一切心識相，所以不再說。三事是：一、自性清淨心，二、無明，三、一切心識相。「眾

生自性清淨心」，如水；「無明」，如「風」；淨心與無明不相離，成為一切心識相的波「動」。這是說：無明如風，不離本覺而現為一切心識的動相。這不過是譬喻，切勿太拘泥！以為無明把本覺動亂了。水相、風相的不相捨離，從波動中看出。而眾生的自性清淨「心與無明」，都是精神的活動，所以「俱無形相」可說；和水相、風相的有相可取不同。《勝鬘經》說『自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染，亦難可了知』，也是此意。心與無明，無形無相而「不相捨離」。此約眾生位說，不是永遠不相離的，「心」也「非」是「動」相的。

無明（不覺性） 無明滅相續識滅

： ‾\ /

不離 識相

： / \

自性清淨心（覺性）———智性不壞

動相，喻心識的不覺。眾生自性清淨心，不是無明不覺性。所以，「若無明滅」，只是「相續」識「滅」，而「智性不壞」。相續，即虛妄分別的相續心識，依無明與清淨心的不離而起。無明一滅，相續的心識當然即滅了。智性，即如來藏自性清淨心，即覺性。眾生轉染成淨時，無明雜染滅而自心淨智顯。淨智，是不因無明滅而滅的。自性清淨心、無明、相續心識三法，第三是前二的綜合體。

這裡所說的，似乎依於《楞伽經》，而實與《楞伽經》不同。《楞伽經》中所說：轉識與阿賴耶識，非壞非不可壞。又說：阿賴耶有滅有不滅。《楞伽經》的如來藏即自性清淨心，阿賴耶識為業相與真相的和合體。因此，阿賴耶與前七識的關係是不異的，七識可說是從阿賴耶而生的。如截然不同，即不能說七識從阿賴耶生。然七識既從阿賴耶生，是相續的、虛妄的、可滅的，所以不能說七識與阿賴耶完全相同。因為，相續的前七轉識滅，阿賴耶中只是業相滅，而阿賴耶識的自真相是不滅的。這即是說：前七識是可滅的，而阿賴耶識只滅卻不覺的一分，覺的一分是不可滅的。

業相———生故與七識不異

藏識 <

真相.....不滅故與七識不一

《楞伽經》的壞、不壞相，與本論的壞、不壞不同。本論的壞、不壞相，壞是滅，不壞是不可壞滅的——這是依中國文字去解義了！而《楞伽經》說的壞、不壞相，壞指變異相或差別相；不壞即無變異、無差別相。阿賴耶識與前七識，是非異非不異的，所以說非壞非不壞。本論也說壞、不壞，但是約阿賴耶識的可滅、不可滅說。《大乘起信論》的長處，在泛論大乘要義；而探尋契經的法相，往往不合本義！

(三) 不思議業相

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

此「不思議業相」，是「依智淨」而「能作一切勝妙境界」說。作，是起義。佛能現起一切勝妙的境界，如現淨土、相好身等。佛現這種種的勝妙境界，是為了應眾生的不同根機，令眾生因此等境界而受化。佛所現色，眾生見為殊勝色；佛所現聲、香、味、觸等，眾生聞觸了，都是最殊勝的。此等勝妙的六根境界，能使眾生如法修行而得利益。不思議業相，即指佛所現起的六根境是勝妙而不可思議，即是佛的三業大用，也即是如來藏中具足的「無量功德」「相」的顯現。從眾生說，有見佛的、有不見佛的，好像佛的勝用有時而斷；其實，佛化度眾生的勝用——無量德相，是「常無斷絕」的。依智淨相所現起的三業大用，是盡未來際的。無斷絕的佛果妙境，「隨眾生根，自然」能與根「相應，種種而現」，使眾生獲「得利益」。這是說：佛無功用心，說法度生，不假思度，自然能隨眾生根機，應以什麼得度的，即種種而現，無所差違。如大圓鏡，物來即現，不需要作意一樣。《寶性論》說『如天鼓不假功用自然發聲』；佛所現化，也是如此。如眾生依佛所現化的功德，有得益、有不得益的，即不能說為相應。今機教自然相應，無所差失；所以佛的教化，眾生必得利益，決不虛勞。上來簡明的說此二相，下面

還有詳細的解說。

三 覺體廣大相

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

始覺漸悟相，說明從不覺而覺的悟入過程；本覺隨染相，說明佛陀究竟覺離一切雜染，從而起化他的三業大用。今說覺體廣大相，是總論覺體相的本、始、究竟，所以直名為「覺體相」。覺體相，「有四種大義」，以二喻說明它。一、「與虛空」相「等」：虛空是遍一切處而無所不在的；眾生心的覺體廣大，實沒有可以與它相比的，今姑且以廣大的虛空來比喻。二、「如淨鏡」：鏡是可以朗照種種物相的，如眾生的覺心能覺照一切。雖有二喻，但論文重在明鏡喻；虛空廣大相，只在鏡喻中附帶的說到。因此，四種大義，都名為鏡。此二喻，大乘經明心體、心相時，是常常談到的。但四種大義，名為四種鏡義，為本論的特說。經論說到心性本淨時，有以明鏡喻心的比喻，如說：『古鏡未磨，照天照地。』同時，佛果的大智用，無思普應，如大圓鏡的映現一切。所以本論以鏡明心的覺相。

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

「四」種大義中，「一者」、「如實空鏡」：這就是真如二義中的如實空義。眾生的覺心，為什麼是如實空？因為覺體是「遠離一切心境界相」的。約覺心的本淨說，一切虛妄分別心及一切虛妄境界相，都是與覺體遠離的。現見有山河大地森羅萬象的一切境相，是虛妄分別心所顯現的；約心性覺體說，它是本來清淨、本來寂靜，而「無」一「法可現」的。覺體，「非」是能知、能「覺」、能「照」的；妄心妄境，不是所知、所照的。覺體與虛妄心境，如明與暗一樣的不相應。所以一切虛妄心境雖宛然現前，而從覺體說，實無有一法可現。無法可現，不是沒有一切心境界相，也不是如唯識家所說的證真如時沒有幻相可得；是說：覺心空寂，不現一切心境界相。如鏡中現起的種種相，並不是由鏡所生起的，鏡體是明明淨淨、不生一切相的。不現，不是什麼都沒有，不過心體本淨，不與虛妄心境相應罷了。由於心體不現妄境，所以名為如實空。一般說的『從真起妄』，是大有語病的。真諦譯

《無上依經》說：『一切眾生有陰界入，勝相種類，內外所現無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。此處，若心意識不能緣起，覺觀分別不能緣起，不正思惟不能緣起。若與不正思惟相離，是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分起緣。』所以，眾生位中，覺體與虛妄心境，是和合而又始終是不相應的。若說真如緣起，從真而可以起妄，那佛也還可以成為眾生了！那還了得！

二者因熏習鏡，謂如實不空。一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞；常住一心，以一切法即真實性故。又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。

「二者」、「因熏習鏡」：就是「如實不空」。此有二義：一、心體的不空，是常住義；二、約如來藏在纏時，有內在的熏習力，熏習眾生。因熏習鏡，約第二義得名；若約第一義說，應名如實不空鏡。先說如實不空：一切妄心妄境，都是不離心的覺性所現起的，所以說「一切世間境界，悉於中現」。如實空鏡說無法可現，約覺體不與妄染相應說；今於如實不空鏡中，說一切悉現，約覺體不礙妄染顯現說。如鏡的明淨自體，雖沒有生起影像，但影像確在鏡中現出來；鏡中雖現影像，然鏡本身並未變為影像。又如虛空，不是一切色相，但不礙一切色相的現起；一切色相確依空而得運動現前，雖在空中運動現前，而虛空自身並不隨而現為色相。賢首家說的不變，是如實空；隨緣，是如實不空。不變隨緣，即能現起一切世間境界；隨緣不變，是遠離一切心境界相。二者似矛盾，而實並不矛盾的。「不出」，是說一切境相，不是因眾生的覺體而顯現發出的；「不入」，是說一切境相，也不是從外界而進入眾生的覺體中的。不出不入，即不來不去，所以說『來無所從，去無所至』。如鏡中像，不可說內出，不可說外入，雖內不出而外不入，但一切相宛然現前，「不失不壞」。虛妄分別心境，於眾生覺體中現前時，心境的關係、因果的關係，宛然存在，不失不壞。不是有因而無果、有此而無彼的，而是法相井然、因果不亂的。一切心相雖現在前，然約覺心自體說，只是「常住一心」，因為「一切法即」是「真實性」。真實性，不離一切虛妄心境；一切虛妄心境，當體就是真實性。真常唯心者，說明一切，是有

二種論法的：一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨、真實與虛妄。不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生；若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。本論在這方面，所以說有覺與不覺、生滅與不生滅義。二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄、淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。因為轉染還淨、返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。沒有這一論法，真淨就不圓滿；因為此真彼不真，即不是圓滿的、絕對的真實。但是究竟真實絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。向下妄現，建立二元，真妄並立；向上體悟，建立一元，唯一真心——這是真常唯心者的共同論義。如不知此義，但說從真起妄、返妄歸真，立義不圓滿，容易為虛妄唯識者所誤會與攻難，而不能自圓其說。

「又」約第二因熏習說：常住一心的覺體，是「一切染法所不能染」的。如如實空鏡中說：覺心是遠離一切心境界相的。不染，即不與染法相應。「智體」，即覺體；「不動」，即常住、無虛妄生滅義。常住而不染的覺體中，「具足」有「無漏」性功德。而此無漏性功德，在眾生位中，即有「熏」習的力量，給「眾生」一種影響。凡是功能，必對他有所影響；不然，作用與能力就不可能表現出來。稱性功德的淨能，在眾生心中有內在的熏習力，熏習眾生，使眾生能不自覺的傾向於遠離一切虛妄境界相，而終於始覺成佛。如實不空與因熏習，是有關的；從因熏習中，知道不空；也因為如實是不空的，所以因位中即能熏習眾生。

三者法出離鏡，謂不空法出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故。

「三者」、「法出離鏡」：即是本覺隨染中的智淨相。法，是如來藏心，也即心真如。如來藏心，眾生位中為煩惱所纏；若在菩薩位中，離染分證；到如來地，圓滿證得，出煩惱纏。所以法出離鏡，即是「不空法」的「出煩惱礙、智礙」。礙是障礙，二礙即二障。智礙，是所知障。古譯與奘譯是不同的。古譯，一直到真諦，都譯為智障或智礙；玄奘才譯為所知障。有以為真諦譯得不對，其實是不妨譯為智障的。原來，奘譯多用『所』字：如四緣中的所緣緣，什公但譯為緣緣。又如相應與所緣隨眠的所緣，古代但譯為

緣隨眠。我在漢院，與法尊法師校勘《大毘婆沙論》，校到所緣隨眠時，總覺得『所緣』二字，意義難通。若依古譯為緣隨眠，意義就通暢了。古譯是有意義的，如說緣緣，並非說以能緣為緣或以所緣為緣，是說：凡緣（能緣緣於所緣，而成為緣事），必以此境界為緣。上一緣字，是關涉到能所緣的統一的。如智障，不是說能知智慧為障或所知的法為障，是說：無明能為（知於所知時）智證的障礙。例如伽陀說：『真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。』這不是無明為真心、真智現前的障礙嗎？以智障為不妥當，譯為所知障，而解說為『所知不是障，是障障所知』，實是多餘的辨析。所以智障，是約能知心於所知境起時，不能正知的障礙。本論所說，煩惱礙重在迷理的，是由於不明真理所引生的內心的煩惱。若是事相的錯亂，不了事相的真相，就名智礙（下文當解說）。眾生位中，不空的如來藏，雖不與二礙相應，而有此二礙現起。到果地，出離了煩惱礙與智礙，即能「離和合相」，而顯現了覺體的「淳淨明」相。和合相，是覺與不覺、生滅與不生滅的和合識；和合識即不離二礙。由於煩惱礙與智礙的出離，不覺與生滅相也就遠離，所以即離和合相。和合識破了，染污不覺相不再現前，於是智慧達到了究竟明淨。法出離鏡，即是本覺隨染中的智淨相。

四者緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

「四者」、「緣熏習鏡」：即是前說的不思議業相。因熏習與緣熏習是相對的，親切的、內在的，名因熏習鏡；疏遠的、外來的，名緣熏習鏡。「依法」——如來藏「出離」煩惱礙、智礙的原「故」，所以念念「遍照」一切「眾生」「心」，「令」眾生「修」習「善根」，「隨」眾生的心「念」而方便「示現」，適應眾生的機感而現身說法。佛說法，為眾生悟入覺性的外緣。眾生修學佛法，是要從多聞熏習得來，所以名緣熏習。

覺體相中所說的四種大義，再綜合起來說：一、第一唯約如實空義說；後三約如實不空性說。二、前二約本性清淨說；後二約離垢清淨說。三、如將因熏習鏡中的二義分別來說，如實空及第二的如實不空，約體悟諸法真理說；第二的因熏習與後二，約從因到果的行證說，也即是約覺體起用說。從因熏習到法出離，成自利行；依法出離而緣熏習，成利他用。又，上說眾生

心的大義，有體、相、用的三大；乘義，是諸佛乘此法到如來地，菩薩乘此法而得成佛。今說覺體相有四種大義，約虛空以泛明廣大，約明淨（鏡）以論覺體相的大義（於大義中，顯示乘義），所以不說三大而為四大。四大的如實空與因熏習鏡的如實不空，約體、相二大說；具足無漏熏眾生等，約用大說。依如來藏的本具功德內熏習為因，得以出離煩惱礙、智礙而成佛；又依佛智而起妙用。所以此中所說的覺體相，也即是成立大乘義。

參 不覺相

甲 總明體相

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

阿黎耶和合識中，有覺與不覺二義。上已說覺義，此下明不覺義。

「不覺義」是什麼？即是說：「不如實知真如法一。」於真實平等的一法界，不能如實的了知；由於不如實知，所以名不覺。不覺雖有種種，而根本的不覺，是於離言不二的一法界，不能如實的契證。這一根本不覺，即一般說的無始無明住地。它是極根本的，而又極普遍的。真心緣起者，每說迷真起妄，或者誤以為由於不如實知而後生起迷妄的。其實，於真如一法界不如實知，名為不覺；不覺，所以不如實知。不可說於一法界不如實知，而後有不覺。約根本不覺說，於境迷蒙的不覺相，是微細難知的。如唯識家說的自證分、證自證分，有能知所知關係而二者同在，也是難以了知的。由於真如平等無差別心的不如實知，就有「不覺心起」。不覺心起，就是虛妄分別心識現前，所以說「而有其念」。有念，所以不覺；不覺，就由於妄念。不覺，依不了真實說；妄念，約亂識妄起說。念與不覺，是不能說有前後的，不過依言說的次第說『不覺心起而有其念』而已。覺是如實不空的，不可說沒有自體相。但不覺的虛妄分別念，雖現有它的相、用，若推究起來，「念」是「無自」體「相」的。前明心真如時，曾說到：一切諸法都依妄念而有，

離了心念，就沒有一切境界相。其實，不但境界相離念無有，就是念的本身，也無自體相可得。妄境依於妄念，而無自相的虛妄分別念，是依本覺而有的。離本覺，即無妄念可得，所以說「不離本覺」。上面說：依本覺而有不覺；說到不覺，即相反的肯定了覺的本在。如說到陰暗的陽光，即意味著明淨的陽光一樣。既不離本覺而成不覺，當然也可直從不覺中顯示真覺。現舉喻來說明：「如」人外行，本向東方走的，不知怎的，走錯了方向，行向西方。於是這個「迷人」，就迷失了方向，不知那裡是東方、那裡是西方！他的所以迷向，是因有四方，「依方故迷」的。假使「離於」四「方」，即「無有迷」可說。「眾生」也是這樣；眾生是迷而不覺的，但他的不覺而迷，不是無所依因的，是「依覺故迷」的——依於本覺而有不覺的。「若離」了本有的「覺性」，也就「無」有「不覺」可說了。眾生雖在不覺中，但諸法的覺性，仍然如此常覺，並不因眾生的不覺而失卻。如人迷了方向，找不到東西南北，而東西南北仍然如故，並不因迷人的迷惑而失卻方所。失卻方向，是由於迷情；不知一法界相，是由於生滅的不覺分。所以若說從真中生妄、從覺生不覺，就與此喻不合。如把東方錯作西方，不是方向使你弄錯，而是自己迷錯了的。眾生依覺成迷，也是迷者自迷，是不離覺性而自迷的，非覺性使眾生成迷。迷真起妄，應如此解說。

說到眾生迷而不覺，就暗示了諸法真相——不迷真覺的存在。不覺對於覺，固然是大錯亂，但也有用處。因為，如上文說：『依不覺故，說有始覺。』這是說「以有不覺妄想心」，所以「能知名義」。真如離言，一切法的概念、名稱、定義等，都不與本覺相應。但要使眾生開始覺了，必須借重這不覺妄想心，使眾生能知諸法的概念、名稱、定義，能知不契真理的非是，能知自己在迷中，而進求真覺以契合於真理。這才能從不覺而轉成為覺，方有真覺可說，所以說「為說真覺」。真覺，即是始覺；說為始覺，而實是本來如此的本覺。「若離」了「不覺」的妄想「心」，就「無真覺」的「自相可說」，也就無從修行覺悟了。所以從不覺而覺的意義說，不覺是有它相對的用處的。如世間有不合理的現象存在，這才會進求解決不合理的方法，而使它成為合理的。覺與不覺，在生滅門中有著相依的關係，所以下文說的真妄

相熏，雖為唯識者所反對，而實有它的道理。本節，說明不覺是什麼，以及從不覺而到始覺的過程中，不覺對於始覺所有的作用。

乙 別說枝末

一 三細相

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

上說不覺的總相、根本相，此說不覺的別相、枝末相。不覺所起相有二，即三細相與六粗相。向來所說的『無明不覺生三細，境界為緣長六粗』，即是此中所說的。本論說不覺相有三段文：這裡說三細六粗；『生滅因緣』下，說心、意、意識；及後所說七種染心——內容大抵相同，不過每段有它的著重點而已。如此間，有講者、記者、聽者不同，而以講者為主。若作其他事情，雖還是這幾人，然主體者可能不同。本論說的三細六粗，在論主的心念中，是要解決一個論題的，這就是無明緣行等的十二緣起。雖名字有不同，或合二支為一支，而意義是合於十二緣起的。佛說眾生雜染流轉時，主要即說十二緣起。後代學者，對此緣起義的解釋多而不同：有部說有一念、分位等的四種緣起，有說三世緣起，有說二世緣起。解釋儘管不同，內容都約十二緣起說。我在《唯識學探源》裡，曾經說到：唯識學的發展，與十二緣起的關係極深。後代的虛妄唯識論者，離開十二緣起，明賴耶緣起。賴耶在緣起支中，即識支，識為感受生死的異熟果報體。唯識家從此說起，著重種子生現行，這才發展為賴耶緣起說。本論仍從無明說起，所以與唯識說不同。就生死流轉說，唯識者著重種子，即著重從業感果；本論著重無明，即著重起惑而感果。從無明為本以說緣起，雖與唯識者的賴耶緣起說不合，但是合於古典的。

不覺，泛通一切雜染因，而重在根本無明。「依」此不了一法界「不覺」，「故生」起「三種」細「相」。三相雖從不覺生，但「與彼」能生的「不覺相應不離」。這不是如母生子那樣的子離母體，而是如根發為枝葉花果，枝葉花果與樹根，息息相關而不相離的。還有一重要意義：無明緣行，行緣識……，似乎是一個生一個，但佛說緣起時，卻說如環無端。如生死，從出

生、長大、衰老到滅亡，有次第可循，似乎生是最初的。但實際是：死了又生、生了又死，如環無端，生死是無本際的。所以依不覺而生起的三細六粗，雖可說作次第相生，但究其實，不可說無明是第一因。有評《大乘起信論》的三細六粗是豎說的，與唯識八識同時說不合。不知說有前後，而實不可以前後相來局限的。

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

「三」種相是：「一者」、「無明業相」：十二緣起中，分別說為無明與行。行是業，無明是不覺。現在三相中，著重於業，而總稱為無明業相。不如實知即無明，不覺即有業；業與無明，是沒有先後而同在的。恐誤會作先有無明，後有業，所以說無明業相。在唯識學中，無明業相，即攝得種子（動力）為體的賴耶自證分。業，梵語羯磨，即是作事。為了說明無明業相，所以說：「以依不覺故心動，說名為業。」動，是動詞，也可作形容詞說。不覺所起的妄念，是虛妄浮動不實的。同時，有不覺即有不覺心現前，也必然有動念的表現，此不覺心的活動就是業。虛浮不實、生滅妄動的心相現前，全因於不覺。若一旦真「覺」，即顯「不動」，如說：『常住一心』、『智體不動』。不動，即是超越時間性的；有時間性必有動。十二緣起，不外煩惱、業、苦。現在說：無明的當下即心動，動是行業，作業自然感苦報，所以說「動則有苦」。同時，心動即是心有所受。依因依緣的所有活動，是無常性的；無常是不自在、不穩定的，所以是苦。如現實所感受的，無論是樂是苦，終究是諸所有受一切皆苦。動是不覺心的動作；凡是動作，必有力量予其他以影響，引生某一結果。動必有果，因為「果」是「不離因」的。果從動來，動是無常的，因無常，果也是無常；因苦，果也是苦。這一切，都從不覺妄念的妄動而來。

業，佛教學者間，解說是大大不同的。有部說：業有表、無表業，身口的表、無表業，都是以物質為體的。這與本論所說，相差很遠。經部說：業以思心所為體，思是意志的推動力。意力的業相，雖要利用身口的動作而表現出來，但業的實體是思。不但經部這樣說，譬喻師也如此說，大乘一分義

也與此相近。其實，煩惱中的主要者，為無明及愛，此二與思是不離而相應的。對世間的真相不知，妄起貪愛執著，說為無明與愛；依此而有的一切身心活動，是業。本論依無明不覺的心動，說明為業，是並無不合的。

二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

「二者」、是「能見相」：即十二緣起中的識。見，不一定是眼見；凡心識的能了知，都名為見。能見相，是「依」業相的「動」而「能見」的，若「不動」，「則無」有「見」。此能見相，在唯識學中，應是見分，屬於能分別的。動，為什麼能見？這似乎難懂，這不妨從睡眠與修定的事實來說明。如人初睡醒時，睡眼朦朧的，什麼都還不知；若心一動而注意時，眼可以見色，內心也有所了知。又將睡而未入睡眠狀態時，一動即起警覺。再如修定者入於深深的定境時，一切相不現前；出定的時候，心念一動，即漸知一切。所以不動即不見，動即有見，動與見，也是無先後次第的。

三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

「三者」、是「境界相」：是相分，為所分別的。「以依能見」心的能取，自然會有所取、所見的「境界妄現」；沒有心動能見而沒有所見境的。如此心動，即有如此境現。當下動，當下見，當下即有境現，彼此展轉相依，不可分別前後的。若「離」了能「見」，「則無境界」妄現。無境就無見，無見就無動，無動就無不覺。一無一切無，契於真如平等的一法界性。此所說的境界相，在十二緣起中，是名色與六處。有部約眾生分位說，名色為肉團凝成而未成根，六處為六根完具。其實，名是精神界，色是物質界，總即五蘊的境界相。約認識說，六處可含攝於名色中。

如比配於玄奘所傳的唯識說，此三都是賴耶識的內容。境界相，是賴耶所現起的根、塵、山河大地；能見相，是賴耶見分；業相，是業識種子。此三者的統一性，都是虛妄分別性所攝，即與不覺不相離。然本論說的三相，動即能見，能見即有境現。每一眾生的根本不覺——無明即業，業即雜染種子，為宇宙一切法的動力。能見，為眾生的細意識，即賴耶見分。境界相，依賴耶而現起的根、塵、山河大地等的器界，為賴耶的相分（然地論師，都

攝屬第七識中）。但此，是微細的心境，是不可思議的。所以《成唯識論》說為：『不可知執受、處、了。』總之，此中所說的，似乎次第相生，而實是當下動、當下見、當下有境現。三者與根本不覺，是渾然為一、相應不相離的。

二 六粗相

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

上說的三細，與不覺是相應不相離的；雖說有次第，而實同時存在的。這如初醒朦朧的心，雖有心境而渾然不明晰；若醒時，境能引心，心緣於境，心境即分明。所以地論師說：事識——粗心，可分為六識，隨境得名，而妄識（真識）——細心，是不能以根境分別，但總名為一。今說六粗相，即到達心境明顯的境界。前二種，雖屬於粗相，但也還是微細而難知的。不論是易知、難知，六粗都是有心、有境，依心境相待的關係說；著重於「有境界」為「緣」，與上依不覺而有不同。

以有境界為緣所「生」的「六種」粗「相」中，「一者」、是「智相」：智相，等於十二緣起中的觸。境界，是名色、六處；依此為緣起觸，觸是心境相涉時所起的識觸。所以，智相不是智慧，而是「依於境界」為緣，「心起分別」的分別智。由於心分別境，因而有「愛與不愛」。智相的愛與不愛，在十二緣起中，名可意、不可意觸。心境相觸，不但有認識作用，也有情意作用。所觸的境，適合自己情意的，起可意觸；不合自己情意的，起不可意觸。此愛與不愛，不是嚴重的煩惱，而是心因境起的一種反應；在分別心上，現起的可意、不可意而已。不過，從此發展下去，自然就會引生貪瞋癡等的煩惱的。在佛典中，智不一定是好的，如《大智度論》裡的『心想智力』，就是虛妄的想分別心。又如《勝鬘經》中，於如來藏外說有六識及『心法智』，心法智與前六識都是虛妄分別的。心法智，依唯識家說，等於末那識；依地論家說，是妄識。本論的智相，也許另有根據；但此處，實是虛妄心中（與想相應的）可意、不可意觸，不可作智慧解。

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

「二者」、是「相續相」：相續，即是次第相續不斷。它是「依於智」相而有的。由於對境起心而有愛與不愛，有分別智生，這才「生」起「苦樂」的感受了。以十二緣起說，這是觸緣受。感受的苦樂，源於愛不愛而來——合於己意而喜愛的，起樂受；不合己意而不喜愛的，起苦受。本論不說第三者的非苦非樂的捨受。以學派說，自有部傳統一直到唯識家，都立有第三者的。如說心性，有善、惡、無記的三性；說感受，有苦、樂、捨的三受。本論不然，明善惡，但論覺與不覺；覺是善，不覺是不善，沒有非善非惡的無記法。明感受，不是苦，就是樂，沒有非苦非樂的第三者。這種思想，是從大眾部來。大眾系不立無記，非善即惡。無記，不過是善、惡的不明顯，其實還是善的歸於善的、惡的歸於惡的，無有中容性的無記性。苦、樂也如此，合乎己意的是樂，不合己意的是苦。一般所說的非苦非樂，實是微細的苦、樂，不出苦、樂以外。這是一邊倒的，不容許有第三者的。「覺心起念」的覺，不是覺與不覺的覺。古譯每譯受為覺，所以這裡的覺，應作受講。依智緣境而生起苦樂的感受時，就生起心所法（「念」），而與心識相應。眾生感受生死，永久在果報中。生死的果報，不出人、天等五趣。人、天的果報體是樂的，三途的異熟總報體是苦的。其他的異熟生，大抵是苦中帶樂、樂中帶苦的。由此，在生死中，不是受苦，即是受樂。苦與樂，或有變化，而受是永久「相應不斷」的。智相與相續相，以粗細分別，是粗中的微細相。沒有心則已，有心即有境相；有心有境，即有可意、不可意觸及苦受、樂受。凡此都屬於微細心識的活動，而著重於緣起支的感受苦報。若與三細相合說，本論應有兩層的惑業苦：一層是細的，如由無明業相而有能見相、所現境，依此而起分別及苦樂果——是為大乘所斷的微細變易生死，而為小乘所不能斷的。一層是粗的，如由依於執取境界而起業受苦——是為小乘所共斷的分段生死，而為凡夫所不斷的。二乘所不斷的變易生死，決非在斷了分段生死以外，又來了一個生死；而實就是心識中的微細難知的惑業苦相。緣起論者，或說前生、後生的二世因果，或說過、現、未來的三世因果。本論約粗細分別，而說有二層因果；約時間說，可通於一世、二世、三世說。

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

「三者」、是「執取相」：是對於六識所緣的境界，妄想執取。以十二緣起說，是受緣愛。愛是染著，取是執取，愛、取但是程度的差異，並無實質的不同。對境染著，是愛相；進而追求，是取相；合而言之，是愛著執取。愛是要求把握境界，取是要求獵得那境界。這是「依於」苦樂不斷的「相續」心而來。依於相續心，「緣念境界」，這是說：心心所於境界中相續的緣慮繫念。對於或苦或樂的覺受，相續不斷的住持它，所以說「住持苦樂」。住持，有安定義，即在時間上可以延續下去的；或是任持意，對於苦樂的感受，生起堅固的執著。不了解它的虛幻性，而不斷的顧戀過去、欣求未來、耽著現在。所以，執取相是「心」在苦、樂受中「起著」。以為有實在的苦受，即心著於苦，生起瞋恨，積極的要求遠離它。以為有實在的樂受，即戀著於樂，懇切的希求永久保持。或者，苦未來而要求它不來，來了又設法使它離去；樂未來希望它能來，來了又想不再離去。眾生的心，始終著於苦、樂的感受而不斷。緣起支中（特別是四諦中），著重於苦樂，這是現實所親切感受的。出離解脫，要從厭苦出發；分別四諦，從知苦出發。所以，苦樂在人生的感受中，是充滿了內容而又最現實的。因此，佛所說的緣起論，不以知識為主，知識是抽象的。

四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

「四者」、是「計名字相」：這是前六識，特別是第六意識的事。意識的認識境界時，對各各不同的境界，起各各不同的名字相，以為這是什麼、那是什麼。不特於外境起名字相，內心所有的對象——概念，也是名字相。一般不了名假安立，於是就計執為實有這個、那個。由此妄執，執假為實。不問事實內容，「依於妄執」去「分別假名言相」的計名字相，在有情界中，唯人、天有，其他的動物是沒有的，僅有不明顯的。計名字相，於緣起中，是取。經說取有四種，而最根本的，為我語取。我是假名，而眾生卻依此假名，妄執有實在的自我。由此根本的我語取，於是起見取、欲取、戒禁取。此三、四的二相，都是第六意識的妄執。

五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

「五者」、是「起業相」：由於不了苦樂的虛幻，「依於」妄執的「名字」相，「尋名」執實而起計「取著」，於是「造」作「種種」的「業」。上二相，從不了解而執假為實，重在認識的錯誤；起業相，不但不知假名無實，反而去追求、去執著，由於追求不捨，而造成種種的善惡業。此起業相，十二緣起中，即是有；有即業力。所以，三有實由愛取而來的；沒有愛取，也就沒有有——業及果報。

六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

「六者」、是「業繫苦相」：繫是繫縛，苦是苦果，總指三界繫的生死苦報。以十二緣起說，這是有緣生、生緣老死。因為，「依業受果」，果是「不自在」的；不自在，所以名為業繫苦相。如上所說，可知從根本不覺而生起的三細、六粗，都順於十二緣起支的次第。

丙 結歸根本

當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。

這是總結，是不覺相的總結。不覺的根本，是無明。此「無明」，「能生一切染法」；一切染法，即所說的三細六粗，也即是惑、業、苦的三雜染。約特義說，無明不覺是煩惱；約通相說，一切雜染法相，都是無明相。因為一切雜染法，是依於無明而有的；所以說：「以一切染法皆是不覺相。」如從麥種，生起麥芽，開出麥花，結成麥果。此芽、此花、此果，一切無不從麥而來。約能生說，名為麥；約所生說，一切不出麥外。因此，從無明不覺而生起一切，十二緣起（一切雜染法）也都是不覺相。總之，本論說覺與不覺，是包括一切覺、一切不覺的。雖有本覺與始覺，但決不可作差別說——離卻本覺說始覺；始覺是同於本覺的。雖有根本不覺與所生的枝末，但一切不離根本不覺，而為不覺所統攝的。

肆 覺與不覺之同異

甲 標列

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

上來已別說覺與不覺，這裡再說到覺與不覺的同異相。本論說：眾生是本覺的，但無始來又是成為不覺的。雖是不覺的，而實際仍是覺的，所以又必然要轉向於覺的。所以應說「覺與不覺」的相關性。這「有二種相」，「一者」、「同相」，約共同性說；「二者」、「異相」，約差別性說。

乙 同相

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

先說「同相」：為了易於理解起見，舉喻來說明。「譬如種種瓦器，皆同」是「微塵性相」。燒成各式各樣的瓦器，形色方面，有大小方圓的不同；顯色方面，有青黃赤白的不同。雖有這種種的不同，但都是由泥土所燒成的；說得微細一點，都是由微塵所成的。從微塵性相說，此一瓦器與彼一瓦器，並沒有什麼不同。此喻，《楞伽經》中也有。除此，經中又舉金與莊嚴具的譬喻。本論雖取《楞伽經》喻，而經以此比喻轉識與賴耶識的同異，本論以此喻覺與不覺的同異，所喻略有差別。「如是，無漏」與「無明」的「種種業幻，皆同」是「真如性相」。無漏是覺，無明是不覺。從無明不覺而起的，有種種的業幻，如上所說的三細六粗等。無漏覺體，也可說有業幻，如前所說的不思議業相，以及遍照眾生心、隨念示現，都是業幻的作用。無漏與無明，所有的種種業相，一覺一不覺，一真一妄，雖然是差別的，但那不過從生滅門中，約如來藏所起的德相妙用及無明所起的雜染相用而說。若推究它的究竟而會歸真如，這都是以真如為體性的。無漏，當體是真如性；虛妄相，也不離真如性。真如是絕對的，在真如界內，一切無差別。所以從真如的立場說，一切的一切，無不是真如。「是故」下，引證大乘經說：一、本來涅槃說：「修多羅中」，「依於此真如」的意「義」，「說一切眾生」雖在生死流轉，而實「本來常住，入於涅槃」。這即生死是涅槃的意義。『依於此真如義故』，賢首疏中沒有『真如』、『故』三字，但意義還是一樣。如《般若經》、《解深密經》等，都說一切眾生本來常住，自性涅槃，本來

寂靜；這是大乘經的通義。二、菩提本有說：菩提的本來如此，大乘經中也處處有文。如《金剛經》說：『是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。』既然聖凡平等，凡夫也應本具菩提法。所以說：「菩提」「非可修相，非可作相，畢竟無得」。本來如此的，當然是不可修集的、不可造作的。無修、無作，即是畢竟無所得的。此約一切法同真如性說，若約生滅門中隨染還淨說，由凡夫到聖者，從雜染到清淨，不但菩提從修而得，涅槃也可說證入。約法性平等說，不生不滅，寂滅常住；眾生本來是佛；因為這都是以真如性為體的。所以，唯識家說：約此義，也可說菩提法是非可修、非可作的。但本論的真如說，著重於真如與心、真如與覺性的統一。所以，約真如義，不但是理法性，而也是心與覺的無為本具。這所以為唯識學者所不能承認。

此下，遣疑執。上說無漏種種業幻、不思議業相，也許以為佛有色相，如眾生可見的。不知如來法身不可以三十二相、八十種好見的，法身是絕待的、不可以相取的，所以說「無色相可見」。「而」經說眾生見如來有三十二相、八十種好，似乎「有見色相」的，那「是隨染」所起，「業幻所作」的；即所說覺體隨染而有的色相。離染污的不淨色，所以說得無染的淨色；見佛時，因眾生機感，即見佛的相好如何。其實，這「非是」法身自體的「智色不空」的真「性」，因為真實的、淳淨的「智相」是「無可見」的。真如體即如來藏，以淨智為性。法身的不思議色，性即淨智，所以名為智色；智色即如來藏不空性的顯發。既即智為性，所以是不可見的。不空性的智色，《楞嚴經》中，即說為性水真空、性空真水等。所以究竟圓滿的大智中，無漏、無明同為真如性相，沒有差別。而無漏業幻，同真如性而即智為性，與無明業幻的同真如性而與智不相應，還是有著不同的。

丙 異相

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

再從生滅門的觀點，說覺與不覺的「異相」：「如種種」的「瓦器」，雖都是微塵所作成的，但彼此形色作用是「各各不同」的。「如是」，「無漏」與「無明」，雖同一真如性相，但無漏智性由於「隨染幻」，而似有「差別」；有漏無明由於體「性」即是「染幻」，而有種種的「差別」。所以，不特無漏與無明是彼此差別的；但約無漏或無明說，也是各各千差萬別的。

真如法性中，一切是平等的。無漏智、有漏無明（識），唯識學者雖說同一法性，而從染、淨依他起中以明差別——在染依他中說有漏、無明、雜染事；淨依他中說無漏、正智、清淨事。本論明覺與不覺，也是同一真如性的。但無漏清淨覺性，是即真如為體，是菩提本有的。作差別的說明時，依真心隨染以明無漏，依無明性染以明有漏。這是兩家諍論的焦點。

第二目 生滅（心）因緣

壹 藏心為依之諸識生起

甲 總標

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。

「生滅因緣」，即生滅心的因緣，這如經中所說的「眾生依心、意、意識轉」。這裡說的因緣，是泛指依此而有彼的因緣義。生滅的心是怎樣生起的？大乘經一致說：依心、意、意識為因緣而生起；轉即生起義。心、意、意識，舊譯的《楞伽經》，即如此；唐譯作心、意、識。唯識學派中，有一意識師。在一意識師看來，前六識都可以稱為意識。這因為：一、雖依眼等根緣色等境，而實為一意識的隨根而得，不過依名不同。二、依意而生名意識，六識都依意而生，所以六識都可名意識。本論下文所說的意識，即是總約六識而說；本論是順於一意識師的。依此，譯為心、意、意識；與多識論者的譯為心、意、識不同。

依心、意、意識轉，即是說：依心有意生起，依心、意有意識生起。論到諸識的生起，有二說：一、本末相生說：如本論的依心有意，依心、意有意識。但這非本論所特有，《成唯識論》說『阿賴耶為依，故有末那轉；依止心及意，餘轉識得生』，即與此相同。《瑜伽師地論．本地分》說：六識

依意及阿賴耶種子識生；意依阿賴耶種子識生，這也與本論相近。支那內學院說《大乘起信論》豎說諸識違瑜伽，這是大大誤解的！二、種現依生說：此賴耶心，依何而起？即說轉識熏習賴耶。賴耶與轉識相互為依，如說：『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦復為因性。』此互為因果義，與本論少有不同。但轉識為賴耶依，還是約熏習種子說。其後，《成唯識論》以為：五識生起，必有意識、意、賴耶；意識生起，必依末那、賴耶；末那必依阿賴耶；阿賴耶又必依末那。這著重於現行識的更互相依；在說明上，但是平等的橫論，而缺本末的豎說。

本論明心、意、意識，大體同於古代地論師，與真諦、玄奘不同。地論師分心識為三類：(一)、事識，即前六識。(二)、妄識，即第七識。(三)、真識，即第八識。真與妄，眾生位中實是不相離的，但指妄識中的真心為第八；不離真心的妄識——以無明為主的妄心為第七識。第七妄識中，所含的作用極多；本論分意為五種，實與地論師的妄識相近。論到本論的心意識說，應說明二點：一、本論所說心、意（中有五識）、識的名字，差不多全出於魏菩提流支所譯的《楞伽經》。如業識、轉識，是魏譯《楞伽經》中的業相識、轉相識省去『相』字的變名。智識一名，唯是魏譯《楞伽經》所有的。唯真識（真心）一名，見於宋譯《楞伽經》。由此，可見本論是參考了《楞伽經》的。但本論雖採用了《楞伽經》的術語，而沒有採用它的意義。這一點，賢首也是知道的。二、本論受有錫蘭佛學的影響。西元五百十年左右，有從南方來的僧伽婆羅，譯《解脫道論》。《解脫道論》即《清淨道論》所依據，錫蘭是盛傳此論的。《解脫道論》，明心識是豎論的。玄奘所傳的九心輪，即是由心識的發動到止息，最多凡經歷九位；這與《解脫道論》的說法相同。本論諸識的名字，也與《解脫道論》大體相似。如《解脫道論》第一識名為有分，是生死的根本心；本論稱之為阿黎耶識，雖不名為有分，然作用相近。唯識學者，早就說過：阿賴耶識又名有分識。第二名為轉，即與本論的轉識相當。然依西藏所傳，轉是動的意思，即應與業識相當。第三名為見，似與本論所說的現識相當；然與轉識（即三細相中的能見相）相近。第四名所受，即三相中的境界相；應與現識相近。第五名分別，即本論能分

別染淨法的智識。第六名令起，即前六粗相中的起業相，為本論意識的作用之一。今列九心輪如下：

玄奘傳： 有分 能引發 尋求 安立 勢用 反緣 有分

｜｜＼｜

解脫道論：有分─轉──見─所受─分別─令起─速─彼事─有分

西藏傳： 有分 動 見 尋求 分別 行 能轉

這是約心識發展的過程而豎說的。《成實論》明識想受行，也是豎說的。心識的從細到粗、從認識到作事，都有此發展的意義。本論約心、意、意識而豎說，與《解脫道論》相合；本論也應該是參考過《解脫道論》的。真諦所譯的《攝大乘論》，有二派：(一)、多心論者，(二)、一心論者。多心論者，近於北方所傳的，橫說六識或八識。一心論者，即一意識師，從細到粗，是前後豎說的。本論明心意識，與玄奘所傳的多少不同，這不要以為希奇。佛法本是無量無邊，非一家一說所能盡的。本論不是傳襲一家一派，而是綜合眾說而自成一完整體系的。更應該知道：諸識的豎說與橫說，不一定是衝突的。如一棵樹，由根而幹而枝而葉而花而果，是豎的發展。但也可橫論，如一眼望去，根幹枝葉花果，都同時的呈現，這不是同時存在嗎？可是，雖同時現前，而根幹枝葉還是有它的前後性。所以，眾生的心識，可約先後發展的生起次第說，也可約一時同在展轉相依說。橫豎都可以說，不可偏宗橫論八識而誹撥本論。賢首疏中，為了融會，常與唯識宗所說的諸識相配屬，實也是難得恰當！

乙 依心起意

一 別明五意

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

先說依心起意。心即眾生心；於生滅門中，即阿黎耶識。「依阿黎耶識」，「說有無明」，點出有漏雜染心的根本。阿賴耶識，依覺、不覺（或明、無明）不一不異的統一而存在。所以說『依阿黎耶識說有無明』，此無明，

是阿賴耶識（心）中的無始無明住地。宋譯《楞伽經》，有與此相近的文義，如說：『如來之藏……無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱。』阿賴耶識是如來藏為無始虛妄所熏染而成，即有無始無明。賴耶識有無明分，所以「不覺而起、能見、能現、能取境界、起念相續」。不覺而起，即三細六粗中因無明而動起的業相；能見，即能見相；能現，即境界相；能取境界，即智相；起念相續，即相續相。依根本無明——識藏心所起的這些，在心意識中，即「說」名「為意」。本論以五相為意，意即末那，攝義極廣大；而阿賴耶心，但攝得根本的不覺分。意的五相，與三細及六粗中前二相，對列如下：

無明業相 能見相 境界相 智（分別）相 相續相以下

不覺而起 見 能 現 能取境界 起念相續

（業識） （轉識） （現識） （智識） （相續識）

此意復有五種名。云何為五？一者名為業識，謂無明力不覺心動故。

「意」有五種相，即說「有五種名」。「一者」、「名為業識」：根本無明——不覺，阿黎耶心所攝；所以雖有無明不覺處即有業，而意中但說為業識。業識，即由於賴耶心的「無明力不覺」知一法界性而起的「心動」。妄心現起即是動，動即是業。動即有生滅心，即為業識。《楞伽經》中的業相，為賴耶識中虛妄熏習的種子。

二者名為轉識，依於動心能見相故。

「二者」、「名為轉識」：即三相的能見相。轉，生起義。《楞伽經》的轉相，約一切現行識說；或如唯識者所說的七轉識。但《解脫道論》，有分識下，名為轉；轉是內心動發（近於警心令動的作意）的階段。本論即解說為：「依於動心」而有「能見相」現起。內心動發，雖還不曾能及外境，但已轉起了能見分別心。

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

「三者」、「名為現識」：此名出《楞伽經》，即是阿賴耶識異名，賴耶是現起一切根塵器界的。但本論，著重於境界相，解說為「能現一切境界」。動心有能見的力量；有能分別見，當下即於動心的能見中，現起一切境界。《楞伽經》約能現得名，本論約不離自心的所現說。「如明鏡現於色像」，色像在鏡中，喻說不離內心而有境界。明鏡能一時頓現，細心的妄現境界也是頓現，與六識緣境次第各別不同。所以說：「現識」也如此，「隨」色聲香味觸——「五塵對至即現，無有前後」。對至，即現為境界義。現識的現起一切境界，是頓起而無有前後的，如明鏡而頓現色像一樣。所以無前無後的頓現，因為「一切時」中，都隨業力成熟「任運而起」，「常在」心識中現「前」。唯識者說：阿賴耶識如受人身（五趣都如此）時，人趣的一切根身器界即一時變現。本論但約五塵說；依《楞伽經》，實頓現十八界事。說頓現一切境界，約因緣成熟而說；如趣生異熟不同的、因緣不具足的，或受對治了的，都不現前。山河大地等境界，不因個人的認識而存在，是恒時任運而變現不失；但還是唯心的，即由於此。

四者名為智識，謂分別染淨法故。

「四者」、「名為智識」：由轉識的能見，而有現識的一切境界，心境相關，即有分別境界的能力；《解脫道論》即名此為分別，今名為智識。「分別染淨法」，有二義：一、境界有染有淨，所以分別為染淨。二、心識緣境，而心起染或起淨，名為分別染淨。

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

「五者」、「名為相續識」：既心境相關而起分別，任何分別，都有一種影像留在心識中。不斷的分別，即不斷的保存心像下來。由於過去分別的熏習，現在又能生起；生起後又熏集。「以念相應不斷」，所以名相續識。念相應，指分別心緣量境界，即不斷起念；念是相應的心所法。凡心起分別，即有種種差別影像；此影像於心中現，即是念。不斷的分別，即不斷的念

，即由認識而有種種概念積留在心識中。世間的心識分別，都不能離念，一切都與念相應而來。由於念相應不斷，所以能「住持過去無量世等」的「善惡」「業，令不失」壞。無量百千萬世的善業惡業，都由此念的相續而住持不失。還有，「能成熟現在未來苦樂等報無差違」。現在及未來的苦報樂報，由某種業，得某種報，決無錯亂，這也是相續識中的念力。受熏而業力不失，所以業種能增長成熟，發現為苦樂報的總體。前六識的異熟，也是依相續識中的業力而發生出來的。業的熏集增長，和由業而招感異熟果，都依此相續識而有。還有，住持業力而感果，與過去的事情能記憶一樣。所以，由相續識中念相應不斷，「能令現在」對於「已經」的「事」情，無意中「忽然而念」起。曾經的事情，現在能忽然的浮現在心中，即因為過去曾經的時候，當下有一影像（念）保留下來。這種保存經驗而不失，也是相續識的力量。還有，「未來」的「事」情，眾生在不知「不覺」間，每要去「妄」想思「慮」它。未來的事情還沒有來，而無意間要預想這樣、那樣。這由於相續識中，含藏了過去的種種見聞熏習的緣故。時間是前後相的，依於現在想到從前，即成過去；依於現在推到將來，即成未來。一切虛妄法，都是有前後性的。想到未來，不是到了未來，只是過去的經驗推衍而用於未來。一切業果的建立，和記憶過去、設想未來，都因有此相續識而成立。

五意說，約緣起支說，與行、識、名色、六處、觸、受支相當。約九心輪說，與轉、見、所受、分別、令起相當。然五意的綜為一組，為本論特有的教說，有深切注意的必要。五意說，是合著次第生起過程的，與《瑜伽師地論》者五心說，應有關係。率爾心，即不覺而起的業識。尋求心，以心趣境而著重能邊；決定心，以心了境而著重於境相的明確。這二者，與轉識、現識相當。智識的分別染淨，即染淨心。相續識的念相應不斷，即等流心。五意的合為一組，應與《瑜伽師地論》的五心說有關。五心說，出於《瑜伽師地論》（第三卷）〈意地〉中。考真諦三藏，曾譯出《十七地論》初五卷。一般的心意識，真諦譯《攝大乘論》中，作意心識。所以《瑜伽師地論》的五心，真諦可能是譯作五意的。這樣，本論的五意說，是有著明確的淵源了。當然，本論是攝取一切資料而成為獨創完整的體系，不必與古說完全一致。

五意中的初三，依動心而有分別，即分別而現所分別。這三者，是極微細的心境，而成渾然不離的妄識。比對於玄奘傳的唯識說：業識為攝得虛妄熏習的賴耶自證分；見識為賴耶的見分；現識為賴耶的相分。這三者，為不可知的賴耶心境。依於微細的心境而到達心境相關，心境分明的境地，即是粗相。而粗中之細的：智識著重於分別染淨的執著，相續識著重於受熏、持種、執持根身。地論師以此為第七阿陀那識的事用。攝論師以為：除分別染淨的一分我執而外，其他都是執相黎耶與果報黎耶的事用。唯識師以為：執取是第七末那，而受熏、持種等屬於賴耶。其實，虛妄的細意識，是諸識和集名為一意。後代學者的分為二類，各有分類的標準，所以不能一致，而內容都是這些。

本論的相續識：『念相應不斷』，為主要特性。而無量百千劫的業力不失，即唯識者受熏、持種的種子（因相）賴耶；住持業報，即受熏成熟而變的果報（果相）賴耶。所說的忽然而憶過去、不覺而慮未來，這不是說明意識的追念過去、預計未來，而著重那『忽然』、『不覺』。無意間會忽然如此，實由過去經驗的熏習保持。過去經驗的重現，以現在望過去，即成記憶；以現在望未來，即成預計。經驗的保持，實與業力的保持同一原理，這都由於念。對分別心說，念即心上所有的種種心所作用。對境界說，念即心上所起的境象，即概念。從三世說，憶念過去、想念未來，實即曾習的心念的重現。念相應不斷，為相續識的重要內容。此五意，大體說，是從相依生起的立場，而為奘傳第八識與第七識的內容。

二 結成唯心

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

上說依心所起的五意，此結成唯心說。前說一切法依心而有，目的在說明三界唯心。所以承上文說「是故」可以證成：「三界」所有的一切事，都

是「虛偽」不實，「唯」是自「心所」造「作」的。三界事，不外能緣的心、所緣的諸境，以及有情的活動。由過去的業感現在的果，由現造的業感未來的果；記憶過去，預慮未來——這一切，審細的推究起來，不外是唯心所作、虛妄不實的。既唯心所作，所以「離心則無六塵境界」，並不像一般的錯誤認識，以為有離心的外境。心外無境，即成唯心說。唯心，是攝境從心，總括精神與物質的現象，而解為一心所現的二面，與一般單指認識作用為心不同。以十八界說，沒有六塵境，還有六根、六識。但六根也是所認識的；六識，自體是識，而也是所知境攝。所以，此中所說的六塵境界，概括了自心妄現的一切。

唯心所作，離心無境——「此義」還要略為解釋。「以」三界「一切法」，「皆」是「從」無明妄「心」所「起」的「妄念而生」的。本論上文說：『不覺心起而有其念』，即妄念。此處的妄念，即無明業相、業識。有妄念心即有妄境現起，也即有心境分別、熏習而有一切。一般以為認識到的是離心外在的，不知「一切分別」都「即」是「分別自」己的「心」念，並不是真有什麼外境可為自心所分別。如蜘蛛吐絲成網，而又往來於網上一樣。自心分別自心，見於《解深密經》，如魏菩提流支譯的《深密解脫經》說：『世尊！若彼心境像不異於心，云何心即能觀於心？佛言：彌勒！彼處無有一法能觀一法，而彼心生如是現見。』真諦譯的《攝大乘論》，也引有此文。奘譯《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，說得更明白：『世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？善男子！此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。』境從心生；心分別境，實是分別自心。似乎自心是有取的、有所見的，其實無有少法能見少法。所以說：「心不見心，無相可得。」自心分別自心，實是自心現分別時，即有所分別於自心中現，並非自心對於自心確有所見、所取相可得。但常人，不覺分別自心，總以為是分別外境、實有外境相可得了。所以，「當知世間」的「一切」六塵「境界」，都是「依眾生」的「無明妄心而得住持」的。一切境界，依妄心而住持，即依妄心為依止、依妄心而安立的意義。依無明妄心而有的，並沒有它的實自性，所以「一切法，如鏡中像」一樣，「無體可得」。

鏡中的像，不是實有的，而是依鏡而安立的，影現於鏡中的。見鏡像時，似乎見到鏡中有像，實是自見面貌的假相。奘譯的《解深密經》說：『如依善瑩清淨鏡面，以質為緣，還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。』由此，本論所說的唯心、自心分別自心、如鏡中像，都是引用《解深密經》的。諸法是唯心的，但一般人，總覺心外的境界是真實有的。因此，成立唯心，必須說明：心外的境界，似乎離心外在，而實是不離心的。這樣，一切是「唯心」的，「虛妄」的「心生則種種法生，心滅則種種法滅」。如此心生，如此法生；如此心滅，如此法滅。法是依心而存在的；本無外境而現似外境，全出於妄心的幻現。

唯心，我向來說要經過三個層次才能圓成自說：一、六識的認識境界時，了解得境無實體，唯是認識心中所現的影像相。所取相是無實的，而能取相是有的。以心奪境，此為主觀的唯心論。我國理學者，有主觀唯心論的性質。如這朵花是心識所現起的，不見這花時，有沒有這朵花存在？有人就說：在我注意時，就有這花相現起；若不注意時，這花相就隱而不現了。若唯作此說，即不圓滿。因有眾多的境相，在不認識它時，還是存在而不容否認的。二、虛妄唯識者的阿賴耶識說，為客觀的唯心論。有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是賴耶頓變頓現的。六識去分別時，依這境相為本質而現影像相；不起六識分別時，也還是有這些境相存在的。賴耶識的執受境界，對於六境的分別，是客觀存在的。賴耶所變的境界，對於賴耶，還是唯心所現的。三、客觀唯心論，還是不徹底的；因為清淨的、無為的，不是此妄識所顯現的。要進一步的達到一切唯是真實心，方是唯心的極致。不但妄境依於妄心，妄境妄心又都是不離真心而現起的。一切的事相與理性、雜染與清淨，統攝於真常心中。本論從眾生心有覺與不覺義說起，能綜合主觀（攝所從能）、客觀（攝現從種）、真常（攝事從理）的三類唯心說。《楞伽經》也是貫徹此三者而說唯心的。所以真能悟入真如理性時，唯一真心，而到達絕對唯心論的實證。但唯心論的證明方法，始終是不離主觀唯心的立場。或以憶念過未無體說，或以定心境界說，證明境依心起、心生法生。賴耶唯心或真常唯心，決非一般所能信受解了的。所以，本論在思想體系中，

屬於絕對的真常唯心論；而說明唯心的理由，與客觀唯心論，其實與主觀唯心論者，並無差別。

丙 依意意識轉

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

再說依意意識轉。「意識」，不但是第六意識，而是前六識的總名，六識都是依意而生起的。本論的立場，是一意識師。實唯一意識，由於隨所依根而了不同的所緣境，才名為眼等的五識。其實，五識只是意識的多方面活動。就是所說的五種意，也不過是粗細不同而已，並沒有判然不同的五意。如海水的波平如鏡，有小風即有小浪，有大風即有大浪；大小浪也不是隔開的，大浪中也含有微波。所以，這裡說的意識，不在五意以外，而是「即此」五意中的「相續識」。不但是相續識，也即是無明妄念。本論依一意識的發展次第，說有五意，以『念相應不斷』的相續識為第五（等流）。然眾生從無始以來，即是這樣的妄念相續不斷，所以妄念與相續決不限於這一階段。如說『一切諸法唯依妄念而有差別』；『離念境界，唯證相應』；『從本來念念相續，未曾離念』；『不覺心起而有其念』——念是貫徹於虛妄生滅心的。如說『滅相續心相，顯現法身』；『無明滅，相續則滅』；相續，也是和合識中依無明而起的妄識之流。所以，意識，即此相續識的粗分別；而以前的業識等等，也不外妄念相續識的某一形態、某一特徵。這是對於本論心識說，所必須了解的。

意識即是這相續識，但約作用不同而立名。「依諸凡夫」的認識說，起心動念，都是意識的境界。心與意的境界，凡夫是不了解的。凡夫，約二乘說：沒有證得聖果以前，發趣聲聞或緣覺行的凡夫。約大乘說：菩薩發心住以前，未離意識境界，名發趣菩薩行的凡夫。除此，一般沒有趣求出世的凡夫。這裡所說，通於這三類凡夫。凡夫於相續識中，於所緣的境界，計「取」執「著」，展「轉」加「深」。五種意，通於三乘聖者，但計執輕微。凡夫

的取著，如心起執著的執取相，分別名言的計名字相，都是這計著轉深的意識境界。取著時，「計」執內在的為自「我」；執與己相對的為「我所」。除這計我我所的重要妄執外，還有無邊的妄執——執常執斷、執有執無等「種種妄執」。這我我所為首的種種妄執，都是「隨」所緣的境「事」而「攀緣」。攀緣，約認識說，是緣慮境界；約情意說，是追求境界、愛著境界。總之，無非「分別六塵」而起種種的妄執。這「名為意識」，意識，即含得一般所說的六識。此意識，也「名分離識」。分離識的名稱，經論中還待尋考。識是了別義，於一合相的境界中，區分差別——是此非彼、是彼非此，這才能構成認識。意識有綜合作用也有分析作用，而必有與他區分的認識，所以名為分離識。此意識，「又」「名分別事識」，見於《楞伽經》中。事，是六塵境界；於六塵境界，或作總相分別，或作別相分別，所以立名分別事識。意識——六識，是依根了境各各差別的。此三，是意識的異名。

從意而起意識，於微細妄識中而起粗顯的妄分別。「此」名為分別事識的意「識」，與心、意不同，是「依見、愛煩惱」而「增長」的。煩惱，是內心的染污作用；能使身心煩動，惱亂不安，現在、未來感受苦報。煩惱雖多，而以見、愛煩惱為主。見，是深刻堅固的認識，通於正見；但此處約邪見、倒見說，有執著性，重於認識的。愛，是染著性，即心染於境，為境所動而不得自主，重在情意的。由愛而起貪取，由見而生諸見；煩惱雖多，可以見、愛統攝一切。或說：對於真理的障礙，不能見真理，為見惑；對於事相的染著，不能於事用無礙，為愛惑。此二惑依斷除說，即分為見所斷的與修所斷的。見理是一悟即徹底的，所以見道所斷惑，總名見惑。愛是生活事相的染著，要慢慢的淨化過來。所以得見道後，要依悟境去如實修行，從實踐的過程中，次第斷除。約三界的愛煩惱說，分為欲愛、色愛、無色愛。見理，是思想的搞通；但還要從工作的體驗中去完滿的表現出來。聲聞初果的見道，禪宗的破本參，都是見理。然因愛煩惱未斷，仍會為事相所蒙惑而墮落。不過，曾經法性的正悟，三惡道的惡業是不作了的；生死已作界限，不久終是要了脫的。意識，依見、愛煩惱而得增長；而二煩惱，也是依意識而得生起。由意識生二煩惱，由二煩惱增長意識，意識與二煩惱，展轉相引而

又彼此相互依存。此見、愛煩惱，即聲聞法中常明的煩惱。

貳 無明為依之染心還滅

甲 略明緣起甚深

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

依心起意，依心意起意識，重在雜染心識的依因緣而生起。現在，即明染心的因緣不具而離滅。上文說『此識依見、愛煩惱增長』，實則不但意識依煩惱增長，五意也因微細的煩惱而增長。心、意、識，都是雜染的，虛妄分別為性的。從虛妄分別所起識，即與染惑根本的無明不離。必須斷盡妄心的無明，淨智的真心才可以顯現，才名為轉識成智。這一科，應與上文連合去了解。

這說明緣起甚深；《攝大乘論》也有說明緣起甚深處，然與本論極不相同。無明，根本的、微細的，是阿賴耶識中的不覺分。意識，依見、愛煩惱而增長。依心起意，五種意是依無明不覺而生起。熏習，是給與力量。由無明妄動力所引的識，名「依無明熏習所起識」。今約此差別義說；若約無明妄染的貫徹始終說，凡依根本無明熏習所起的，不但五意，分別事識也是無明熏習所起的。然無明熏生的意識境界，二乘是能斷能知的。今依無明（直接）所生起的微細妄識，即依心所起意，所以「非凡夫能知」，也「非二乘」的「智慧所覺」。聲聞、緣覺志在了生死得解脫，不求一切種智，所以不知根本。菩薩求一切種智，一切種智以徹了一切法為境，所以唯有「依菩薩」行者，「從」最「初」於大乘起「正信」時起，即「發心觀察」無明熏習所生識。正信心未成就以前，名十信；既成就正信，即進入初發心住。初入正信發心住的菩薩，於無明所起的微細妄識，即能起觀察：或從意識的比觀類推而得，或依經論中所說的觀察而知。雖起類似的了知，但還不能真知。「若」登初地以上菩薩，能「證法身」，這才能「得少分知」。少分知，即證知一分。這樣的分分了知，一直到「菩薩究竟地」——第十法雲地，也還「

不能盡知」。「唯」有成了「佛」，才能徹始徹終的「窮」盡明「了」。所以《法華經》說：『唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。』《涅槃經》也說：『菩薩見終不見始，佛見終亦見始。』有一分無明，即有一分不能了解；離一分無明，即得一分智慧。到成佛，一切煩惱盡離，真智全顯，才能徹了依無明熏習而起的底裡。無明為緣而起的，是這樣的甚深！

乙 廣顯緣起生滅

一 無明由起

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

緣起的根元為無明，無明是怎樣染污自心？這裡給予解說。這是引用《勝鬘經》說。「是」眾生「心」，「從本已來」，是「自性清淨」的。然而，自性清淨「而」從本以來又「有無明」。自性清淨心與無明俱，所以自性清淨心「為無明所染，有」「染心」的妄起。自性清淨心，即覺；無明，即不覺。眾生無始以來有阿賴耶識，即無始來是不生不滅（淨）與生滅（染）的和合統一。此和合識中的根本無明，也無始來成就，所以不能說從真心生妄心。自性清淨心，為無明所染而現為染心，染心即業識等。「雖」無始來即「有染心」，「而」自性清淨心，還是「常恒不變」，照樣的清淨。「故此」『不染而染，染而不染』的心識緣起「義」，「唯佛能知」，不是凡夫二乘所能了解的。如《楞伽經》說：『我於《勝鬘經》中，為利根人曾說此義。』這自性清淨而有染心，有染心而自性常恒清淨，古德以火燒虛空為喻。虛空本來是沒有熱性的，由於火燒，虛空也是熱的；實則，虛空還是沒有熱相的。虛空經火燒而似有熱相，喻自性清淨心為無明所染而有染心；虛空似有熱相而自性不熱，喻自性清淨心雖現有染心而自性仍為清淨。唯識家但承認真實不變，所以與本論的思想有差別。這即是賢首家所說的『不變隨緣，隨緣不變』義。唯一淨心而不妨有染相的差別，所以覺與不覺，有著矛盾而統一，統一中有矛盾的意義。這是難理解的，唯佛能知。從佛現證而方便安

立，即無始來有此相關而又相對的二元。一、「心性」：是「常無念」的，所以「名為不變」，是常是恒。無念，即沒有妄心所起的名言相——概念。法性，都是離言絕相的。眾生心的當體，也是自性清淨而無念的，染也好淨也好，起也好滅也好，而眾生的心性總是沒有變易的，無念而不曾障礙有念的。二、無明：心性雖本來離言絕相，而眾生從無始來，「不」能如實通「達一法界」。眾生「心不」能與法界「相應」，而「忽然」有「念」現「起」，這即「名為無明」。心所以不與一法界相應，即由於妄念現前；由於妄念現前，所以不與法界相應；迷真起妄，本是同一內容的分別解說。所以說忽然，不是無緣無故的突然生起，是形容眾生於不知不覺間的任運生起。也因為心性是常恒不變的，所以說念起為忽然，其實是無始來成就的。不了一法界相而起妄念，即名為無明；無明也即念的別名。

這裡順便一論煩惱：上來說到見、愛二煩惱，但見與愛煩惱中，還有二類：一、起煩惱，二、隨眠煩惱。起煩惱，即心生起時，有煩惱與心同時現起。心起的時候，有的煩惱並沒有生起，但不是斷盡沒有了，不過沒有成為現行，煩惱還是潛在的。這沒有生起現行的潛在煩惱（或名煩惱種子），名為隨眠。現起與隨眠的二煩惱，聲聞和緣覺，都是要斷盡的。但煩惱（起、隨眠）以外，還有習氣，這是不障礙二乘得解脫的。如經律中說：阿羅漢有習氣，過去如欲心重的，證得阿羅漢，為人說法時，還是先望望聽眾中的女人。大乘所明的煩惱，即從此義開合而成。有些大乘經，將隨眠與習氣統一了。見、愛、無明，《阿含經》常是連在一起說的。大乘經即分別見、愛（三）、無明為五住煩惱。住地，即是習氣——習地的意思。見道所斷煩惱，即：(一)、見一處住地。修道所斷煩惱，約三界為三，即：(二)、欲愛住地，(三)、色愛住地，(四)、無色愛住地。這見、修所斷的二類四煩惱，二乘是可以斷的。(五)、無明住地。無明也有起與習（實等於隨眠）二類；如無明起，名為過恒沙上上煩惱。天臺宗分煩惱為三大類：見思、塵沙、無明。然依《勝鬘經》、《仁王護國般若經》、《菩薩瓔珞本業經》等經，前四煩惱有起有住，無明也有起有住。無明的起煩惱，即是塵沙煩惱。這裡所說的無明，即是無始無明住地，是煩惱中最極微細的，是一切煩惱的根源。本論說此

為二：相應的，不相應的。無始無明住地，是不相應的。《勝鬘經》的本義，凡是現起的煩惱，即名為心相應；凡隨眠潛在的習氣（住地），沒有現起於六識中的，名為不相應。而本論引用《勝鬘經》，所說卻不取種現義。依心起意的（三細意）微細妄心，名為不相應染。依意的後二及意識中，名為相應染。本論不從種子現行立說，約煩惱與微細妄心雖可分別而渾融如一，所以名不相應。如依心取境而生分別，心境分離而於心上起念（心所有法）分別；妄心與染污心所明顯的差別，而同時同緣，共作一事，即名為相應。到意識，相應的意義更為明顯。本論說煩惱染心，明相應不相應，與唯識學的種現說不同，也與《勝鬘經》說不合。

二 染心（生起）還滅

染心者有六種。云何為六？

無明與染心是有分別的。無明，約不了一法界的根本不覺說；「染心」是依無明而起的，共「有六種」。這裡的無明與六種染心，和上面的心、意、意識，三細、六粗，都是同一的。不過約緣起的惑業苦，說為三細六粗；約心識的次第開展，說為心、（五）意、意識；約惑障，說為無明與染心。

一者執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。

從無明所起的六染心，從粗到細來說。「一者」、「執相應染」：意識相應染；即六粗相中的執取相、計名字相。意識與見、愛煩惱的染心俱起，外取計著，所以名執相應染。約二乘說，此「依二乘」的「解脫」，得無學解脫時，能遠離斷盡。約大乘說，登初發心住的「信相應地」，即能「遠離」。二乘所勤於斷除的，初住菩薩即可斷除；所以《華嚴經》中，初住也說為悟不由他。真諦傳說十解能斷我執，也與此相合。

二者不斷相應染，依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。

「二者」、「不斷相應染」：這是與相續識相應的煩惱，也是六粗的相續相。相續識的煩惱，二乘是不能捨的。大乘「依」初住——「信相應地」——起，「修學」六度、四攝、止觀等「方便，漸漸」地「能捨」此不斷相應染。一直到「得淨心地」，即初歡喜地菩薩，才能「究竟」的捨「離」。

淨心，聲聞即見道時的四證淨，菩薩是初地時的證見真如。此時，清淨的信解心，能捨離不斷相應染。二乘所斷的分別、俱生二種我執，菩薩在初住時已經斷除；而二乘所不斷的，屬於分別的法執，菩薩於十住中漸捨，到淨心地時能究竟離。初地證見法空，證知如來藏性，即可遠離此不斷相應染。

三者分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

「三者」、「分別智相應染」：是智識相應的煩惱，也是六粗中的智相。智識，對境生心而起分別，分別染淨。與分別心相應的煩惱，即名分別智相應染，這要「依具戒地漸離」。具戒地，即第二離垢地；二地戒波羅蜜多圓滿，所以特名具戒地。從二地起，能漸離此分別智相應染；一直到「無相方便地」，才能「究竟」遠「離」。無相方便地，即第七遠行地；七地以前為有相地，還不能一向顯示無相真實。第七地能純無相觀而還有功用；有功用，即是要假方便而起無相觀。第八地才不假功用而入無相。無相，體證離言法性而不為法相所惑亂；七地雖有功用而能現觀無相，所以名無相方便地。到此，分別智相應染，能究竟遠離。

四者現色不相應染，依色自在地能離故。

「現色不相應染」，即雜染的現識，也是六相中的境界相。現識能現一切境界，如淨明鏡的現眾色相，所以說現色。現識，不是心境相待，而是內心任運能現一切境相；微細的現識心境，沒有心心所差別，所以名不相應。現識所有的煩惱，即名現識不相應染。此「依色自在地能離」。色自在地，即第八不動地；八地以前，不能於境得自在。第八地菩薩，能從無相無功用心，起如幻三摩地；從如幻三摩地中，能自在顯現色法，如虹霓的幻現。這樣的於色得自在，所以能任運的現無量神變，如於一微塵中現一切世界、一切世界攝於一塵等。依心起意的現識，能現一切境界，而展轉相礙。到不動地，能夠離此現色不相應染；所以反顯得現一切色相無相，而無礙自在。

五者能見心不相應染，依心自在地能離故。

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

約發展的生起次第，所以分別的說斷除先後。此能見心不相應染，即能現根身器界的能見心，此要「依心自在地能離」。心自在地，即第九善慧地。九地菩薩，於心而得自在，有四無礙解，能為眾生說法無礙。色法的微細障，八地能離；心法上的微細障，第九地能離。

六者根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故。

「六者」、「根本業不相應染」：即雜染的業識，也即是無明業相。這是依心起意、妄心初動的根本，所以名根本業不相應染。此要「依菩薩盡地」，即第十法雲地；從十地末心，「得入如來地」時，「能」究竟遠「離」。到如來地時已無可離，而第十地又不曾離；離此根本業不相應染，應在金剛喻心。前一念心滅為無間道、斷惑；後即如來地心現起，為解脫道，而證得染心的永離。

三 無明還滅

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

「不了一法界義」，即是和合識中的無明不覺；由此而起一切粗細妄染。此根本無明，極深細的，為一切染心的根源；而又最廣大的，遍於一切染心。一切染心，各有特殊的染執用，而又與不覺的通相——無明不離。無明與染心，成為平行的事理二障。所以在染心斷時，不了一法界義的無明也分分捨離。「從」登住的「信相應地」，即「觀察學斷」。信相應地，能斷意識中的執相應染。執相應染雖不離無明不覺，而還不能說捨離無明，因為要悟證法性、分破微細意中煩惱，始能斷除。這是微細妄意的煩惱，所以二乘不斷、不知。地前菩薩雖不能斷，而依大乘教聞思修學，能觀察學習斷除它，即已能分分的治伏。到「入」初「淨心地」，能「隨分得離」。一直到「如來地」，「能究竟離」。這可見意地染心分分地斷除時，此無明也即分分的斷除。成佛時所斷盡的煩惱，即是這極微細的理障與事障。如與唯識學者對論：意地的微細惑，地地漸斷，如二十二重無明。不了一法界的無明，從初地起漸斷，如二十二愚的粗重。

四 料簡

(一) 相應不相應

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

料簡，是對於上文所敘述的，加以抉擇。先說相應不相應義：以六種染心說，前三是相應，後三是不相應的；以三細六粗說，三細為不相應的，六粗為相應的；以五種意說，前三為不相應，後二為相應的。相應與不相應，古來的異說極多。一、唯識學者說：種子為不相應，現行是相應的。這是繼承大眾、分別說系，以隨眠為心不相應，以纏為心相應而來。《勝鬘經》的起煩惱為心相應，住地煩惱為心不相應，也與此相合。二、有部論師說：心所為心相應的，得等為心不相應行的。三、菩提流支譯的《唯識論》：以真心為不相應，虛妄分別心為相應。四、本論說：心王與心所有別體的，可名相應；若唯心而王所渾然不分的，即名不相應。所以，「相應義」是「心」與「念法」別「異」的。心，是虛妄分別識；念，是心上所有了別境界時的種種心所，也即各式各樣的觀念。心約體說，心所約用說。心境相關，就有一印象，而成為差別不同的念；所以心與念是不同的。此心與心所的差別，「依」雜「染」與清「淨」而有「差別」。這所起的心心所法，雖依染淨而各各的不同，「而」由心心所的「知相、緣相」相「同」，所以名為相應。相應，古代論師，有說四種平等的、有說五種平等的；本論主要的說二種相同——知相相同與緣相相同。緣相同，約所緣法的共同說。如心在青色的境界上轉，心所也就在這青色的境上轉。知相同，是指能緣的共同。這在古代，本有多種解說：(一)、心了總相，心所了別相；(二)、心緣總相，心所緣總相、別相；(三)、心、心所法，各緣總相、別相；(四)、心所緣總相，心緣別相。唯識家取第二說：心緣總相，心所緣總、別相。本論可能是取第三說的，心與心所法，同樣的能緣總相、別相，所以說知相同。心與念差別，而能、所緣是共同的，這名為相應。

「不相應義」，指業識、轉識、現識三細心。因為，這唯是「即心不覺」的不覺心，不覺心是一，「常」常時、恒恒時，「無」有「別異」相可得。沒有王、所的別異，也就說不上知相、緣相的相同，所以說「不同知相、緣相」。不同，是沒有同相可說，不是差別。唯識學者承有部說：有心必有心所。但經部說：平常心中，有心必有心所相應；但入滅盡定時，唯有微細心識的相續現起，而沒有心所——受、想等活動。本論承一意師說，略與經部相近。業識、轉識、現識，與唯識者的阿賴耶識相當，這是極微細的心，如《唯識三十頌》說：『不可知執受、處、了。』執受與處的所知境，固是不可知，就是能了知的心，也是不可知的。雖唯識家說有觸等與它相應，也只是以前六識為例而已，並不曾從一味相續的細心中有所辨別。本論立足於一意識說，所以粗相的心境交涉，可建立心與心所的相應；細相的心境渾融中，唯說即心不覺，而無王所的差別，也就無所謂相應了。

(二) 煩惱礙智礙

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

再說煩惱障與智障：惑染雖多，本論總分為無明與染心。此「染心義」，又「名為煩惱礙」——障，因它「能障」礙「真如根本智」的緣「故」。根本智，對後得智說；即無分別智，是超越能所而內證諸法真如性的，所以又名如如智。本論稱為真如根本智，即真如智與根本智的合稱。煩惱礙的唯一力能，是障礙真如根本智的現起，因此為生死解脫的障礙。「無明義」，又「名為智礙」——所知障，這是「能障」礙「世間自然業智」的緣「故」。聖者通達真如性，得根本智；了世間的種種事相，得世間自然業智——後得智、方便智。就佛位說，真如根本智，是智淨相；世間自然業智，是不思議業相。因為，大聖佛陀證得真如淨智，能了達世間的種種事相，能不加功用的現起三業大用，教化眾生，所以名世間自然業智。障礙此智現起的，是所知障的力量。分證的菩薩，能分得二智，分斷二障。

煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來。聲聞法中的見所斷惑、修所斷惑，大概的說，即一為迷於諦理的，一為染於事相的。迷理的見惑，為障於真諦的、礙於生死解脫的。斷了見惑，生死即有邊際；充其量，也只是七返生死而已。修惑實為依見惑而起的、染於事相的微惑。統論起來，三藏所說，可有三類：一、見所斷惑，是迷於真理的。二、修所斷惑，是染著事相的。三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的。依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類：一、中觀者說：見、修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障。這與藏教說，最為接近。見、修所斷惑，通於二障，即是迷於真理、染著事相的別名。二、唯識者說：三乘共斷的見、修煩惱，為煩惱障，可有迷理、染事的二分。大乘不共所斷的，為所知障，也有迷理、染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為無明住地的習氣也分為二類了，又以二障別配三乘共斷與大乘不共。三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障，以障世間自然業智的事障為所知障。以理、事二障，稱煩惱、所知二障，與中觀者同。但本論專以大乘不共所斷的，配屬二障；以三乘共斷的見、修惑，攝屬於煩惱障中。依同一教源而演為不同的教說，實是不能偏執、武斷是非的！

本論的二障說，依菩薩智境說。迷於如來藏實性而妄現時，有染污的心心所法，即有障礙。真如淨心顯現時，略有二義：一、如唯識說的根本智境，二、後得智境。前者可名如理智，後者可名為如量智；前者即證性智，後者即起用智。眾生所以沒有這二智的現前，即因妄心中有障礙存在，這障礙也可分為二類：障真如根本智現起的為煩惱障，障世間自然業智現起的為所知（智）障。但染心與無明，是本末相依的。所以，斷障時，並非先斷此而後斷彼，而是染心（煩惱障）一分斷時，無明（所知障）也同時斷去一分。這樣，菩薩證悟時，也不是先得此智而後得彼智，而是二智一時的。二智並觀，二障同斷（但聲聞斷的煩惱障，與所知障別斷），與唯識者的見地不合。

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

故。

染心何以為煩惱礙？無明何以為智礙？這意義是應該解說的。因為「染心」，是根本業不相應染；「能見」，是能見心不相應染；「能現」，是現色不相應染；「妄取境界」，是分別智相應染、不斷相應染、執相應染。後三者，都是王所別體，心境交涉、能所展轉所起的，所以總名妄取境界。「依」此六種染心，「違」反如來藏「平等性」，所以迷覆真理而不得正覺。如來藏本是平等常恒不變的，因有了根本業的妄動，動而有妄心現，有心即現妄境，於是心境相關，起心心所，造作或善或惡種種差別。《密嚴經》說『眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別』；與論義極順。因為心境差別相現，與如來藏的平等性相反，障礙了真如根本智的現證，所以名為迷理的煩惱障。說到智礙，因為「一切法」從本以來，「常」是寂「靜」而「無有起相」的。然由於「無明不覺」，不能與法性相契合，迷「妄」而「與」如來藏「法」性相「違」而不相應了。依此說，這是一切煩惱的根本義或共同性。無明不覺，與如來藏相違，「不能」起淨智的妙用、「得隨順世間一切境界種種知」。不得隨順境知，所以名為智障。這可舉喻說明：如一面鏡子，如玻璃是凹的，現起外境時，即有兩類不正確的現象出現：一、現起歪曲的境相。如鼻子形成細長，頭部失去原有的形相，這是與不平正的鏡面有關的。二、鏡中現起的種種影像，由於現起錯亂形相，也就失去它的本來樣子。此如妄心的不覺：一、有種種的差別相現前，與平等性的如來藏不相應。二、如來藏不生不滅心中所具的無邊大用——稱性功德，由於妄現錯亂境相，也即不能顯發真心寂滅中的無邊大用。所以違於平等性的染心，名為煩惱礙；違於不礙於平等性的稱性功德的無明，名為智礙。如來藏中的稱性德相，實即是自然業智——隨順世間境界知所體現。如從眾生的立場而說，這不外眾生境界的真相。

第三目 （心）生滅相

壹 泛說生滅明不滅

甲 二種生滅

一 分粗細

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

此下第三大段，明生滅相。生滅相，是生滅心的生起與還滅相。然說生滅，意在不滅的，所以先泛說生滅明不滅；不滅從生滅中顯出。生是此生彼生的流轉門，滅是此滅彼滅的還滅門；不滅即寂滅常恒的真淨心性。

「分別生滅」心「相」，約略的說來，「有二種」生滅：「一者」是「粗」相，即是「與心相應」的。「二者」是「細」相，即是「與心不相應」的。五意中的智識、相續識，及意識；六粗；及六染心的前三，都是屬於粗的生滅相；都是王所別體，與心相應的；心取境界，有此有彼、有增有減的。五意中的前三意，三細，及後三染心，都是屬於細的生滅相。這都是與心不相應的，無心境的對立、無心心所差別的。

又粗中之粗，凡夫境界。粗中之細及細中之粗，菩薩境界。細中之細，是佛境界。

這幾句，是附帶抉擇的。但說生滅相的粗細，似乎太籠統，所以再約凡夫、菩薩、佛而分析一下。「粗中之粗」，是「凡夫」的「境界」；如意識，及執相應染，與六粗中執取相等。「粗中之細」，如五意中的智識、相續識，六染中的不斷相應染及分別智相應染，六粗中的智相、相續相。「細中之粗」，如五意中的轉識、現識，三細中的能見相、境界相，六染心中的現色不相應染及能見心不相應染。這二者，是「菩薩」的「境界」，為菩薩所通達、所斷治的。「細中之細」，即根本業不相應染，五意中的業識，三細中的無明業相，「是佛」陀究竟的「境界」。

論師造論的所依，為《楞伽經》。《楞伽經》於百八句後，大慧問佛：諸識有幾種生住滅？佛說：諸識有二種生住滅，一為相生住滅，二為流注生住滅。次後，佛又說二種生住滅各各有因有緣。明滅中，說到賴耶自真相實不滅。與本論的文次，完全一致，內容略有出入。

二 明生滅

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

上面所說的「二種生滅」，雖粗細不同，而都是「依於無明」的「熏習而有」。無明的熏習，即經中「所謂」的「依因依緣」。因緣的意義，是差不多的。分別的說，因是親切的、主要的；緣是疏遠的、一般的。此中說的，因是內因，緣是外緣。「依因」，是「不覺義」。眾生無始以來，不能覺了一真法界；這一根本不覺為因，起心不相應的微細生相。此如前說：依不覺而有無明業相、能見相、境界相；雖有三相，而都是依於無明不覺而有。「依緣」，是「妄作境界義」。眾生由於無明不覺，現起境界相；一切境界本為唯心所現的，不知境相的離心無體，而虛妄的看作外在境界。這外境，即為緣而有心相應的粗顯的生相。此如前說：以有境界緣，而有智相、相續相等的六種粗相。心相應中的粗生相與心不相應的細生相，推根究底，雖同樣的依無明熏習而有；但一為內因而起，一兼依外緣而起，有二類的生起不同。

生既如此，還滅也如此。所以推根究底的說，無明不覺的內「因滅」，境界的外「緣」也自「滅」。如但是緣滅，即滅而不究竟。如無想定中，境界相不現起，粗心也不現前，外道即以為這是入了清淨涅槃。其實，他內在的細心未滅，因而到了出無想定的時候，粗心又生起來。所以但是緣滅，是不究竟的。二乘涅槃的不究竟，也由於因的未滅。究竟滅，必須因滅，因滅而後緣滅，即一切滅盡。如從分別來說，無明不覺「因滅」，「不相應」的三細「心」也就「滅」了。如境界的外「緣滅」，「相應」的粗「心」也就「滅」了。然依《楞伽經》說，現識以不思議熏變為因；分別事識，以妄熏習為因、境界相為緣。所以，細心但依因起；而粗心實也是依於無明妄熏的。

乙 心體不滅

問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅？

一切虛妄雜染法，都是滅盡無有的。不但究竟還滅，在眾生位中，這粗細的心相，也還是生滅不住的。外人不知滅的是心相，不是心體，所以就提出疑「問」：生死相續，由於心的相續。若如上說，粗細心都是滅盡的，而且是剎那滅的；那眾生的相續，就不可能的了。所以說：「若心」是「滅」的，如「何」能說「相續」——眾生的生死相續、菩薩修行相續到成佛？反之，「若」雜染心是無盡「相續」的，如「何」又「說究竟滅」呢？究竟滅，即是徹底滅。佛的功德智慧，也可說滅盡嗎？這是從虛妄分別生滅中，推尋出一常住不變的心體，作為生死相續的主體，也就以此而明佛果常住而不滅。這是真常唯心論的特色，與中觀、唯識都不同。

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

論主從有滅有不滅來解「答」上問。要知上文「所」說的「滅」，「唯」是約「心相滅」而說，「非」是約「心體滅」。意思說：自心現起的虛妄雜染的幻相，雖然滅盡無餘，而真如心體是常住不滅的。心相、心體的差別，且約真體妄相說。其實，如來藏心體、相，都不可滅；雜染虛妄心體、相，都可以滅。現在以究竟真實心為心體，現起的虛妄雜染相為心相，不過是一途方便。《楞伽經》說業相滅、阿賴耶自真相不滅，也即是此意。虛妄幻相滅，真實心體不滅，今舉譬喻來說。「如風依水而有動相」，動是風動的；然風的所以動，是依水而現起動相的。風雖變動不居，「若水」也是那樣的變動起「滅」，輕動的「風相」就「斷絕」而不能續起；風相「無所依止」，什麼動相也就表現不出來了。由於「水」的自體「不滅」（不動），所以「風相」也就不斷的「相續」而動。「唯」有「風滅」了，依風而起的「動相」，也就「隨」著「滅」去，並「非是」那原來靜止的「水」體也「滅」了。這比喻是：「無明」動相也是這樣，無明如風，「依」於如水的真如「心體」，「而」後有無明妄「動」的心相。「若心體」也是無明那樣的動變不居、剎那變「滅」，那麼「眾生」的生死就會「斷絕」；因為「無」真實

常住的為「所依止」，生死相續也就不可能了。眾生不能相續，也不會從眾生修行成佛了。依真心者說，佛的稱性功德，依如來藏心為體；眾生的無明、無始的妄熏習、生死相續，也是依如來藏心為依止的。如心體也是可滅的，眾生就不成其為眾生了。由於真如心「體不滅」，所以相應心、不相應「心」，「得」以「相續」不斷；眾生的生死，也就相續不斷——如風依水而動相相續一樣。「唯」是愚「癡」無明「滅」了，相應、不相應「心相」也就「隨」著「滅」盡，出離二障而究竟成佛；並「非心智」也是無明那樣的「滅」了。心智，即如來藏心體，即如來所有的淨智。如來清淨功德智慧，是常住相續不滅的。此喻說，顯示了有滅有不滅，也顯示了妄依真立的道理，為下染淨熏習說所本。

貳 廣論熏習顯無盡

甲 標熏習體

一 熏習體

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

熏習，所以染淨法生起；也由於染熏於淨、淨熏於染，有迷真滅妄的流轉還滅。所以，本論以熏習說明生滅相。先總標四法熏習。熏習是動作，以此熏彼、以彼熏此，是對他的發生力量。總論熏習法，「有四種法」；由此四法的展轉「熏習」，「染法」與「淨法」即現「起」而「不斷絕」。雜染法的不斷，無始來一直就如此。如修行向善，生起清淨法，也可以一直不斷的下去。染、淨法，以真如、無明為二本；但成為染淨的事實，還由於熏習作用。四種是：「一者」、清「淨法，名為真如」。真如是形容詞；如來藏性與所具足的無量稱性功德，是究竟真實的，是真、是如，所以名為真如。「二者」、「一切」雜「染因，名為無明」。依不覺一法界的無明，生起種種虛妄雜染法，所以無明為一切雜染法因。「三者」、依無明不覺而起的「妄心，名為業識」。妄心，約根本說，即三細中的無明業相，五意中的業識。

如約從本起末說，粗細一切雜染心，都是妄心，都由妄心的擴展而起。分析妄心——業識的成因，為真如與無明二者發生關係時，即蒙昧覺心而成為妄心。真心是如來藏；無明為蒙昧的不覺。如來藏如心，無明如睡眠。此二者和合而起的妄心，如夢心。「四者」、虛「妄」顯現的「境界」，即是「六塵」。有妄心，必有六塵的妄境界現前。這四法，實是同為無始來即如此的。真如與無明，眾生是無始來滾成一團的：即無始來妄動而有妄心、妄境界的。覺與不覺，為構成賴耶的因素。要說明熏習，必肯定無始來有此四者，然後彼此互相給予熏習，而現起雜染、清淨的一切。

二 熏習義

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

說到「熏習」的意「義」，舉譬喻說：「如世間」，本來「實」在是「無」有「香」氣的「衣服」、油等，「若人以」一種「香」氣「而」去「熏習」它，那衣服等就留「有」一種「香氣」了。又如一張白紙，在火上熏習，紙就會熏成黃黑色。所以，熏習的意思，是此法本來所沒有的，由於另一法的熏染力量，此法也就帶有另一法的形相。「此」染淨法的展轉熏習，也「如是」。如稱為「真如」的一切清「淨法」，本來「實」在是「無」有「染」污相的；「但」由於「以無明」妄染「而熏習」它的緣「故」，淨法中也就現「有」雜「染」的妄「相」。反之，「無明」——一切雜「染法」，本來是「實無」清「淨」的「業」用的，「但」由於「以真如」淨法「而熏習」它的緣「故」，也就起「有」清「淨」的作「用」。真如與無明，是相互熏習的，所以眾生無始以來，依真現妄、妄中有真，真妄始終和合而成為一團。不過，真如為無明所熏，只可說現起染相，不可說真如成為雜染。無明為真如所熏，只可說現起淨用，不可說無明成為清淨。

唯識學者，反對本論的熏習說。因為：一、唯識家的熏習說，重於同類的、潛能的。如前七識的一切活動，熏習於賴耶識中，賴耶受熏而成為七識

的新種——功能。如眼識種子生眼識現行，眼識現行又熏成眼識種子，所以是著重同類的、功能的。依此推論，有漏熏成有漏種，無漏熏成無漏種等。唯識家是淵源於一切有部的多元實在論；他的熏習說，僅是一切法熏習而保持功能性於賴耶中，而不是說此法受彼熏，此法由於彼法而起變化，此法中現起彼此融化了而起的新現象。本論的熏習說，重於此受彼熏，而此中現起彼此合化的東西。如衣無香，香熏而衣有了香氣，是衣香，也是香衣。熏習，不局限於現行的熏成種子；彼此相關而受有對方的影響，即是熏習。所以，熏習不但是保留，而也是合化；不但是功能，也是現行。二、唯識家說受熏者要是無記性的。如不香不臭的，可受香臭的熏習，即被香熏時而成為香的，被臭熏時而成為臭的。臭的不受香熏，香的不受臭熏，即失去了熏習的意義。所以，賴耶是無覆無記性的，唯此賴耶可受前七識的善惡熏。然而，這僅是唯識家自立的定義；如經部師的熏習說，也就不承認如此。以世間的事相來說，香的熏臭的，臭的熏香的，是極普遍的事實。黑的也可熏黑的，如淺黑色布，可更染成深黑色。深黑色而染上淺黑色，雖不顯了，而決非毫無影響。香臭互不相熏，善惡互不相熏，這都是不順世俗的。這是在想像中，把一切法看成截然隔別的善性惡性而如此說的。本論說的真如淨法熏妄染、妄染熏真如淨法，本沒有什麼不可以的。三、唯識說真如不為能熏，也不是所熏。這因為以真如為抽象的理性——真實平等性，與具體物隔別，一點德用也沒有。其實，即使真如不可說受熏，但真如能為增上緣，難道沒有任何影響嗎？何況本論的真如含攝得無量清淨功德呢！修學佛法，就在乎以清淨的力量治伏雜染的；雖然雜染法也在不斷的蒙蔽真淨的、歪曲真淨的，以及障礙行者的進修，但真淨與妄染不斷的搏鬥，自會粉粹妄染的黑幕，現起淨德的業用。《密嚴經》與《大乘理趣六波羅蜜多經》，都說到：『真妄互相熏，猶如二象鬪。』這雖是晚期的譯品，未必為唯識者所信受，然眾生修學過程中，真妄的相互熏習、相尅相消，不能說不是事實吧！總之，不把熏習專看為種子、真如專看為理性，一切都可以通了。

乙 熏習起染法不斷

一 熏習生起

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故，有於無明。以有無明染法因故，即熏習真如；以熏習故，則有妄心。以有妄心，即熏習無明，不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。

此下分說，先明熏習起染法不斷，也即是眾生心隨染而成生死眾生（遍計所執性），眾生從無始時來就在雜染因果法中流轉。這由於怎樣的「熏習」，以致生「起染法」，永續的「不斷」呢？約粗細說，可有三類：一、無明熏習成妄心：本論首先揭出了真妄二元相對的無明是不覺一法界的別名，所以這是不離真如淨法而有的。真如本來常遍，可為染法所依，所以說「以依真如法故，有於無明」；但真如為染法依，而不是熏生染法。無明是不覺義，真如是覺義；不覺性的無明不離於覺性的真如，而不是真如熏習生無明。因為「有」了「無明」雜「染法」為內「因」的緣「故」，於是不離真如而「即熏習真如」，迷蒙了真如。雖然真如還是一樣的真如，常恒不變，不曾真的受影響而變質；但「以」無明「熏習」的關係，即「有」「妄心」現起。妄心，是依真如心為本，而現為虛妄心影的。雖錯亂妄現，而真如性仍是本來明覺、本來清淨、本來周遍。如陽光為烏雲遮蔽而現出暗淡的光相時，太陽的本來光明，並未有什麼變化。妄心為真妄和合而有的，即無明力不覺心動的業識。二、妄心熏習成妄境：「有」了「妄心」，對於不覺性的無明，又起一熏習力，所以說「即熏習無明」。無明本是矇昧不覺的，本是「不了真如法」的。假如妄心不起，那僅是晦昧的因素而已。由於妄心的妄覺性，這才於矇昧的無明「不覺」中，於不知不覺間，從妄心的妄「念」中，「現」起虛「妄」的「境界」相。妄境，是由妄心熏習無明，不了真如法而起的。三、妄境熏習成惑業苦：妄心是能知、能了別的，妄境是所知、所了別的。上依心起境，境起又必然的牽引內心，所以說：「以有」此「妄境界」的「染法」為外「緣」的緣「故」，在妄心妄取時，「即熏習妄心」，而使妄心生起不斷相續的妄「念」，執取計名字等妄「著」。由於妄念妄著，現起妄境的心，反為妄境所轉，「造種種業，受於一切身心等苦」。眾生的起惑、造業、受苦，推求它的原因，都由於妄境界的熏習妄心而來。依真如而有的

無明、妄心、妄境，相互熏習，染法就生起而永續不斷了。

二 熏習差別

(一) 妄境界熏習

此妄境界熏習義，則有二種。云何為二？一者增長念熏習。二者增長取熏習。

上說熏習的三層次第，從細到粗，方便作如此說。而實無明、妄心、妄境，眾生無始以來即如此如此的。而且，粗細間的展轉熏習，並不如此單純，所以再作盡理的差別說。熏習法有四，而此所說的熏習起染差別，但是妄境界、妄心與無明。因為真如的熏習，是不生染法的。現在，從粗到細，先說「此妄境界」的「熏習義」，略「有二種」：「一者，增長念熏習」：於妄境的引生妄心，妄心不斷的緣境，即由於境相而不斷的增長念力。我們心中的所以有無限的概念、無窮的印象，都由於境界的反映於妄心而保存下來。如從來不見不聞，不了境相，即沒有觀念可得。唯物論者，重視外境，以為一切知識都由外境的反映而來，於境界多多的經驗，知識也就愈豐富。這是契合這妄境熏習道理的。「二者，增長取熏習」：境界相，如一大騙子，時時的誑惑你、引誘你，使你不知不覺的向它追求，不了解是虛誑的而執著得牢牢的。所以，依境界而起心、增長概念的同時，也必然的增長取著。增長念，是心識的印象的增加。如前五意中的相續識，由於智識的分別染淨諸法，所以念相應不斷。增長取，是心識的愛取的增加。如前說的分別事識，依見、愛煩惱而增長的。念與取的關係是：由妄境熏習分別事識而追求外境，由追求外境而增長相續識中的念力，由念力增長又引發分別事識的外緣境界——二者是這樣的展轉增長。若分別的說，念是屬於知的，取是屬於情的、意的。

(二) 妄心熏習

妄心熏習義，有二種。云何為二？一者業識根本熏習，能受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識熏習、能受凡夫業繫苦故。

「妄心熏習義」，也「有二種」：「一者」、「業識根本熏習」。上文說『妄心名為業識』，然從微細的妄心而起粗顯的妄心，即通攝得分別事識。本論從唯心的見地，說一心、五意、一意識；而專約妄心能分別說，實只有二類。微細心即業識，對下增長說，名為根本。根本業識的熏習力，「能」招「受」三乘聖者的三種變易生死。變易生死是同樣的，約三乘聖者所受，說為三種。「阿羅漢」，是聲聞第四果，譯義有無著、應供等義。「辟支佛」，譯義為緣覺或獨覺，為無師自悟、自利而不能利他的一類。「一切菩薩」，不是泛指一切，而是得無生法忍的大力自在菩薩。三乘聖者中，二乘所證涅槃，與菩薩所得無生忍相當。三乘共斷的見、愛煩惱已斷盡了，不再像凡夫那樣的受生死苦。但所入的涅槃、所證的無生，還沒有究竟圓滿，還有微細的「生滅苦」。苦，就是生死果報。凡夫、二乘未入無餘以前的生死，名分段生死；因從生到死，果報即告一段落，生死是有分段的。二乘入無餘涅槃與菩薩得無生法忍後，還有微細的生滅苦，名變易生死。微細生滅，剎那變易，而沒有生死分段可說。妄心根本的業識，上文曾說：『不覺故心動……動則有苦。』因根本業識的妄動，即有虛妄心境現前，分別染淨，住持苦樂，即微細的生滅苦。在三苦中，這是微細的行苦所攝。業識根本妄動所熏起的生滅苦，眾生分上雖也是有的，但還不能發覺；如鑼鼓喧天時，不覺還有輕微的拂拭聲。三乘共受的變易生死，見於《無上依經》及《菩薩瓔珞本業經》。如約《楞伽經》說，別有大乘不共的三類變易生死，即：初地至六地所受的三昧正受意成身，為第一類，即與聲聞、辟支佛的住三昧樂，自以為入涅槃相同。第七地所受的，為第二類。八地到法雲地所受的，為第三類。本論所說，可約《楞伽經》說，即自根本業識到相續識的生滅境界。「二者」、「增長分別事識熏習」：分別事識，是前六識。依微細妄心（業識）而增長的，依見、愛煩惱而增長的。分別事識所起的熏習力，「能」感「受凡夫」所共的「業」力所「繫」的分段生死「苦」。即自執取相到業繫苦相的境界。分段生死，隨業力所繫；變易生死，是以無漏悲願力而自在往生的。一念妄動，熏習而起變易生死，要意滅才能滅盡。執取分別、造業，感受的分段生死，意識滅就能滅了。

(三) 無明熏習

無明熏習義，有二種。云何為二？一者根本熏習，以能成就業識義故。二者所起見、愛熏習，以能成就分別事識義故。

「無明熏習義」，也「有二種」：「一者」、「根本熏習」：根本，是根本無明，對下所起的枝末說。根本無明的熏習力，即無明的熏於真如，「能成就」妄心的「業識」。「二者」、「所起見、愛熏習」：見、愛，從無明而起，所以說所起。從無明所起的推求性，是見；有身、邊、邪、見取、戒取等諸見。從無明所起的貪著性，是愛；有欲愛、有愛、無有愛等諸愛。以此見、愛不斷熏習的力量，「能成就分別事識」——眼等的前六識。見與愛，依於分別事識而有的，又能成就分別事識，所以說『此識依見、愛煩惱增長』。前六識不斷，見、愛即增長相續；反之，見愛若滅了，分別事識也就滅而不起。

丙 熏習起淨法不斷

一 熏習生起

云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起；以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃，成自然業。

次說「熏習起淨法不斷」，也即是眾生心隨淨而成佛涅槃（圓成實性），這也由真如、無明、妄心、妄境的四法，展轉熏習中說明。從還滅而作方便說，也有三種熏習。一、真如熏習成發心：「以有真如法故，能熏習無明」。眾生無始來，在和合識的無明迷妄中，雖有本具的覺性，而始終沒有覺了過。然生死凡夫而傾向於正覺，還是以真如為根本淨因。真如為無明所迷，從來即熏習那矇昧的無明，給予矇昧的無明以覺的可能。在染法熏起中，說無明熏真如而成妄心。在這淨法熏起中，即「以」真如「熏習」無明為「因

緣力」，於是就「令妄心」中發出懇切的「厭生死苦」、誠摯的「樂求涅槃」的動機。生死苦是現實的，涅槃樂是理想的。不感現實生死苦的逼迫，不會去求理想的涅槃。所以能發起此心，即由於真如的內在熏習，使無明妄心中發現這樂求真淨的意欲。二、發心熏習成解行：在前熏起雜染時，說妄心反熏無明，起妄境界。在熏習還淨中說：「以此妄心」中所起的「厭」生死苦、樂「求」涅槃為「因緣」，「即」反而「熏習真如」、傾向真如，使妄心中的清淨力能日見強大，能正確的解了，「自」己「信」得自「己」本具的覺「性」（或佛性）確是本來清淨、不生不滅、常住涅槃的。「知」道現在的沈淪生死、雜染流轉不是本性如此，而只是妄「心妄動」所造成的。妄心妄動，就有妄境界起；實在推究起來，「無」有當「前」的「境界」可得。悟得唯心無境，於是就「修遠離法」，遠離妄心妄境，以求證自性清淨涅槃。這樣說來，妄心不一定是不好的。學佛，一定要利用妄心，去從事聞思修三慧的實踐。三、修行熏習證涅槃：「以如實」了「知」唯妄心所現，實「無」有當「前」的「境界」，即能生起「種種方便」，發「起隨順」真如的修「行」。怎樣才算是隨順真如而修行？要「不取不念」才得。不取，是不執取當前的虛妄境界。不念，是對不覺心起的妄念，徹底的破除；通達念無自相可得，但是妄境的影象。知道心念妄動、無前境界，即是修習唯心無境的法門。依唯識學說：遍計是無境性，依他是妄識性，圓成是真實性；了知遍計無境，遣除依他妄識，就證得真實圓成性了。勘破當前的妄境，不取不念，修無分別觀；「久遠」不斷的「熏習」因緣「力」，即可把那不覺真如一法界的「無明」「滅」除。「無明滅」除了，由無明熏習真如而有的妄「心」，也就「無有」現「起」的可能。妄心「無」法現「起」，由不覺妄心所現起的「境界」，自然也就「隨滅」。無明不覺滅是因滅，妄作境界滅是緣滅。「以」內「因」外「緣俱滅」的緣「故」，一切依因依緣而有的虛妄「心相」，「皆」滅「盡」無餘。到達這樣的境界，即「名」為證「得涅槃」。這所證得的涅槃，是如來的究竟涅槃，也是如來藏性的徹底顯發。所以即體起用，「成」就「自然」的三「業」妙用，隨時隨地的利益無量眾生。

從上分別，可知：若妄心向外轉，執外境為實有，由此妄境為緣熏習妄心，增長念著，造種種業，就成為雜染生死了；若知妄心妄動，遠離現實境界，不念不著，即能破根本無明，實現清淨涅槃的大覺！

二 熏習差別

(一) 妄心熏習

妄心熏習義，有二種。云何為二？一者分別事識熏習，依諸凡夫、二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者意熏習，謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故。

上依進修次第，說三重熏習；這裡更為作詳盡的敘述。在熏習起染法不斷中，有妄境界、妄心、無明三法為熏習體。在這熏習起淨法不斷中，唯有妄心與真如的二法為熏習體。無明是雜染的根本因，妄現外境，為生死雜染的外緣；這等於唯識家的遍計執種與遍計所執境，順於雜染而不順清淨，所以此中不談。真如是本性清淨的，為清淨法因；妄心中有淨分，是依真如而起的亂識，可為清淨法的助緣，所以唯明此二熏習。

先說「妄心熏習義」，可「有二種」：「一者」、「分別事識熏習」。分別事識，為妄心所增長的粗識。凡是「依」「凡夫」身，或是（未入無餘涅槃的）「二乘人」身，所有的見佛、聞法、發心、持戒、修定、修慧，一切的修持，都是不出分別事識的境界，依分別事識而進修。所以分別事識的熏起淨法，即依一般的凡夫及二乘人等，所發的「厭」離「生死苦」的出離心，及各「隨力」量「所能」行得到的行去，「以漸」漸的「趣向」於「無上」佛「道」。學佛者的修行，最終目的是成佛；這不論是凡夫、二乘，或者菩薩。二乘的修行，如《法華經．化城喻品》說：聲聞者也是向佛道前進的，不過行到三百由旬的半途，由於感到身心的疲憊，在化城休息一下而已，其後終歸到達佛的寶所。凡夫所修行的，也是為了成佛；即使但修人天心行，如歸依三寶、布施、持戒，實也是成佛的勝增上緣，為趣向佛道的初基。初發心修學大乘，而還沒有入信相應地的，這是菩薩凡夫，攝於凡夫人中。「二者」、「意熏習」：業識為本的五種意。意的境界，不像分別事識的心

外取境，而是能解了得境由心現的。所以意熏習，是破除分別事識，而了得唯心的細意境界。依唯識說，意識能起我法空慧；由於意識而第七識也轉成無漏的。這是純以粗細來分別，意識由意而雜染，意由意識而轉淨。依本論說，意不是與意識條然別體的，是意識的細分。又意識能達我空而不能離法執；能了唯心，分除法執，即名為意。五種意中，三種是不相應的細心；智識分別染淨法，相續識有無量念相應不斷，是相應的細心。此中說意熏習，實也是淺深不等的。信相應地以上的「諸菩薩」，依此妄境由心的意境界，「發」大菩提「心」，「勇猛」精進的「速趣」於「涅槃」，即是意的熏習而起淨。涅槃，是佛的大般涅槃，也即是無上道。依分別事識而熏修的，漸入佛道；依意而熏修的，即可以直入大般涅槃了。

(二) 真如熏習

(1) 體用熏習差別

１ 標列

真如熏習義，有二種。云何為二？一者自體相熏習，二者用熏習。

「真如熏習義」，也「有二種」，即：「一者」、「自體相熏習，二者」、「用熏習」。前說一心真如，有體、相、用三者。今明真如熏習，但分為二，因為相是不離於體的，稱為自體相熏習。用熏習中，不說自體用，因為用與體，不妨說為可分離的。如日輪（體）的圓滿光明（如相），是不離於日輪的。但從日輪所發的照物、溫暖等，似可離於太陽而有。今即依此而辨體、用二熏習。

２ 體相熏習

Ⅰ 正說熏習

自體相熏習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業作境界之性。依此二義，恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。

什麼是真如「自體相」所能發生的「熏習」力？「從無始世來」，真如如來藏性「具」有無量無邊的「無漏」功德「法」。同時，還具「備有不思

議」的自然「業」用為眾生「作境界」的可能「性」。如佛的放光、現通，使眾生見佛、聞法，即是不思議的業用作眾生的境界。若以眾生與佛對論：一、無始世來具足無漏法，一切眾生與佛是平等的。二、不思議業作境界性，諸佛不但具有，而且顯發出來了；眾生雖不是沒有，但還沒有顯出。「依此」如來藏中具無漏法、有不思議業——「二」種意「義，恒常」不斷的起著內在的「熏習」作用。如熏習而達到「有力」的階段，即「能」夠「令」諸「眾生厭生死苦樂求涅槃」。眾生既有苦可厭、有樂可求，即「自」己相「信」自「己」的「身」內「有真如」無漏「法」——佛性、如來藏的存在。依此本具的真如無漏法，「發心修行」，以達到離苦得樂的目的。所以真常論者說：人們能知苦求樂、能認真修行，就等於承認自己有成佛的可能性；如不信自己有這成佛的可能性，也決不會發心修行了。如確信礦中含有大量的金質，方肯費時耗資的去開採；假使不信礦中有金質存在，誰還願意去開採呢？所以自體相熏習，是從眾生真如心內所自發的；一切眾生之所以能向上、向善、向光明而趨向，即因本身具有這可能性，由於這真如德相的內熏而引發。淨法的根源，從此而來。

Ⅱ 問答抉擇

問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習，云何有信無信、無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。

真如自體相熏習，是一切眾生平等平等的，所以或者不免要發生懷疑，需要假設問答來抉擇一下。有人「問」：「若」是「如是」的，那麼，「一切眾生悉有」此本具「真如」德相的，而且是平「等」的同樣在「熏習」的；在平等熏習的過程中，不能說有差別。為什麼世間眾生有的對三寶生「有」清淨的「信」心，有的「無」清淨「信」？又為什麼有過去佛、現在佛、未來佛的「無量前後差別」？論理，真如為一切眾生所等有的、一切眾生所等熏的，眾生即「應」同「一時」中「自知有真如法」，應當於同一時中精「勤」勇猛的「修」習「方便」加行，也應同一時中平「等」的「入」於究竟「涅槃」。可是，眾生有信不信的差別，成佛有前後的差別，這怎麼能合於真如自體相的平等熏習呢？

答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同，故過恒沙等上煩惱，依無明起差別；我見、愛染煩惱，依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。

解答上面的來問，從兩方面說：一約煩惱厚薄差別答，一約因緣具缺答。今先約第一義答：

不錯，「真如」是「本一」的、平等的。可是與真如同時存在的，還「有無量無邊」的「無明」，「從本已來」，「自性」不了真如一法界所起的作用，就有各式各樣的「差別」，「厚薄」非常的「不同」。如太陽光，本來是一樣的光明，但由於雲層的厚薄，光明即現有強弱的差別。真如是平等一味，無明是千差萬別。無始時來，即造成有無量無邊無明的局面；厚薄情形，不是一切眾生所同的。由於無明的厚薄，「故過恒沙等上煩惱，依無明」所「起」的現行，也是「差別」的。上煩惱，異譯作隨煩惱，是依根本而發起的，如樹枝依於樹根而發一樣。依《勝鬘經》說：上煩惱，即起煩惱的別名。微細的起煩惱，名過恒沙等上煩惱，即大乘所斷的煩惱障現行（此依本論說）。煩惱多得很，多到比恒河裡所有的沙還要多。這不是凡夫、二乘所能斷，而為佛菩薩所斷的。「我見、愛染煩惱」，即共二乘所斷的煩惱障，前四住地煩惱。有住地，有起，都是「依無明」而「起」的，也是「差別」無邊。綜合見、愛與過恒沙上煩惱說，即五住煩惱：見煩惱為見一切住地，愛煩惱別為欲愛住地、色愛住地、無色愛住地——此四住地各有起煩惱；上煩惱是起煩惱，所依的住地，名為根本無明住地。若以天臺三惑來說，見、思惑是見、愛煩惱，塵沙惑是上煩惱，無明惑是根本無明。「如是一切」上煩惱，見、愛「煩惱」，都是「依於無明所起」的，淺深、厚薄，有「前後無量」的「差別」。這煩惱的差別不同，「唯」有一切智的「如來」方「能」了「知」它的頭數。眾生有這樣的煩惱，厚薄差別不一，所以迷覆真如，起惑、造業、感果，沈溺在生死中，苦樂也非常差別。受此妄染的迷蔽，真如雖平等本有、平等熏習，而眾生即有信不信的差別，成佛有先後的不同。

又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，

若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根；以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。

此約因緣具缺答。「佛法」，不論什麼，都要「有因有緣」。「因」與「緣」都「具足」了，然後能「得」事業「成辦」。如世間的建屋、種田，缺少了因緣的任何一種，都是不會成功的。譬「如木中」具有的「火性」——火極微性，「是火」的「正因」。但「若無人知」道，不知求火的方法，「不假」藉兩木相鑽的取火「方便」，想火自動的發生，「能自燒木」，這是決「無」「是處」的。當知「眾生」的修行成佛，也是如此。眾生「雖」本「有」真如「正因熏習」的「力」量，「若不遇」到「諸佛」、「菩薩」、「善知識」「為」他的助「緣」，要眾生「能」夠「自」己「斷」除「煩惱」，「入」於「涅槃」，那也是決「無是處」的。什麼是諸佛菩薩善知識為緣？如佛的現通、說法，菩薩的種種方便教化，善知識的教授、教誡——這些，都為助成眾生成佛的外緣。二乘中的獨覺，雖說是無師自悟的，實也由於前生的種善根、修方便行，現生的因緣成熟了，這才能無師自悟。這樣說，外緣是極重要的。然而，「若雖有外緣」的助「力」，「而」本有如來藏的正因——「內淨法」，還「未有熏習」增勝的「力」量，也「不能究竟」的「厭生死苦樂求涅槃」。上是因具緣缺；這是緣具因缺。然不是沒有如來藏淨法，是內熏力還沒有增勝。約無漏種子說，這還是本性住種，而不是習所成種。「若」是「因緣具足」，如來藏淨法，「自有熏習」「力」為因；「又為諸佛」、「菩薩」、善知識「等慈悲願」力所攝受「護」念為緣，因緣具足，方「能」真實的發「起厭」離生死「苦」報的出離「心」，能確切的自「信」己「有」本具的自性清淨「涅槃」。依此厭苦樂求涅槃的發心，「修習」種種功德善法的「善根」。「以」不斷的「修」習，「善根成熟」了，這才「值」遇「諸佛菩薩」開「示教」化，知道佛法的「利」益安樂，起廣大的欣「喜」快慰。這樣，才「能」精「進」的「趣向」於「涅槃道」。

所以，了生死與成佛道，必要因緣具足。

由上所說的無明厚薄不同，與外緣有無不同，所以真如自體相雖平等平等，而眾生有信與不信、前後成佛的差別。

3 用熏習

Ⅰ 標列

用熏習者，即是眾生外緣之力，如是外緣有無量義，略說二種。云何為二？一者差別緣，二者平等緣。

真如自體相熏習，即是眾生如來藏的內熏；真如「用熏習者，即是眾生」所遇佛菩薩的「外緣」「力」。見佛菩薩、遇善知識的外緣，好像是在外的，而實際也是法界的等流。佛菩薩等所以能為眾生的緣力，由於悟證真如法界性，從如來藏性中現起三業的大用，作眾生的境界性。從眾生說，這是外緣力；從佛菩薩說，這仍是內在的真如如來藏的妙用。所說的「外緣」力，「有」師、有友、有佛、有菩薩、有聲聞等「無量」的差別「義」，但概「略」的「說」，可有「二種」：「一者」、「差別緣」，是別對一一眾生而不同的；「二者」、「平等緣」，是普對一切眾生無不如此的。

Ⅱ 差別緣

差別緣者，此人依於諸佛菩薩等，從初發意始求道時，乃至得佛，於中若見若念，或為眷屬父母諸親，或為給使，或為知友，或為怨家，或起四攝，乃至一切所作無量行緣，以起大悲熏習之力，能令眾生增長善根，若見若聞得利益故。

「差別緣」，是說「此」發心修行的「人」，「依於諸佛」、「菩薩」、聖賢「等」種種差別的助緣。從「初發（菩提心）意」開「始」趣「求」阿耨多羅三藐三菩提——「道時」，一直到「得」成「佛」道止，經三大阿僧祇劫，「於」這一長時的修學「中」間，「若見若念」佛菩薩等。見，是親自見到佛菩薩等現通說法；念是憶念，如念本師釋迦牟尼佛，起景仰尊敬心，歸依、禮足、稱名等。從直接與間接說，是見與念。從現身說，「或」現身「為」眾生的「眷屬」，如「父母諸親」：兄弟、姊妹、夫妻、兒女，以

親屬的關係，時時的激發他、勸進他、護助他、開導他，使他不斷的進向佛道。「或為」作「給使」。「或為知」心的朋「友」，如一般說的同參道友。「或為怨家」，如提婆達多，生生為釋迦佛的怨家，而恰好的助成了釋尊的佛道。知友為順增上緣，怨家為逆增上緣。順緣、逆緣，都可能為佛菩薩的現身，而助成自己道念的。如怨家的提婆達多，《法華經》說：『由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜……成等正覺，廣度眾生。』從所起的事業說，不但現通說法而已，「或起四攝」，這是佛菩薩攝受眾生的重要法門。四攝是：一、布施，缺乏衣食等時，就以生活所需的物資來布施，能攝受而引他趣向佛道。二、愛語，如彼此相處，特別是身心有種種的苦惱時，就給以同情的安慰。三、利行，凡是對於眾生有利的，或有利於眾生的修學佛法的，佛菩薩能為眾生去行。四、同事，與眾生合作，同甘苦、同事業，從彼此合作中，引導而使修行於佛道。四攝行而外，佛菩薩的攝生方便無量無邊，所以說「一切所作無量行緣」。行緣，即種種事行，為眾生的助緣。在這一切所作的無量行緣中，不論是攝受的、折伏的，為友的、為敵的，「以」都是佛菩薩所「起」的「大悲熏習」「力」，所以一一行緣都「能令眾生增長善根」。不論是親自「見」到的，或是間接聽「聞」而憶念的，無不能「得」種種的「利益」。這能令眾生得利益的無量行緣，由於是種種不同，各式各樣的，所以名為差別緣。

此緣有二種。云何為二？一者近緣，速得度故。二者遠緣，久遠得度故。是近遠二緣，分別復有二種，云何為二？一者增長行緣，二者受道緣。

如將「此」差別「緣」分別起來，也「有二種」差別：「一者」、「近緣」：如有眾生於現生中，見到佛菩薩現通說法，即發心、修行，能迅「速」的「得度」證果。佛菩薩所作的助緣，能迅速成就解脫，所以名為近緣。「二者」、「遠緣」：如有眾生於現生中，蒙佛菩薩的教化，或不能立即發心，或發心而不能起行，或修而不能於今生，要「久遠」後才能「得度」。然還是為眾生作了緣的，不過是遠緣罷了。經中說：『一歷耳根，永劫不失。』當時雖不見發生什麼影響，未能發心、修證；但將來的發心解脫，還是遠由於最初見佛聞法的熏習力。為緣的有遠有近，不是佛菩薩的熏力強弱，是眾

生的根器關係。向來說：『未種者令種，已種者令熟，已熟者令解脫。』為作近緣的，是已熟者令解脫的根性；為作遠緣的，是未種者令種、已種者令成熟的根性。

此「近遠二緣」，約得度遲速說。如再約為緣引起的成果來「分別」，還「有二種」差別：「一者」、「增長行緣」，即為緣而增長行者的福行，如修行施、戒、忍等。「二者」、「受道緣」，即為緣而使行者有受道得度的可能，如修慧等。增長行是著重於福德行（大乘即慈悲行）的；受道是著重於般若行的。如以近遠二緣而分別：有人過去生中，多生熏習成熟，現在為緣使增長慈悲方便的事行；方便成就，能以慧證得解脫，是近緣的增長行緣。有人久習成熟，為緣使修般若，現生得證，是近緣的受道緣。有人從未發心，或發心而不曾修行，為緣使他發心、歸依，修施、戒等方便事行，是遠緣的增長行緣。有人未種未熟，為緣使他修聞思修勝義觀慧，不能迅速得度，是遠緣的受道緣。

Ⅲ 平等緣

平等緣者，一切諸佛菩薩，皆願度脫一切眾生，自然熏習，恒常不捨。以同體智力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。

約差別緣說，佛菩薩是有無邊的方便善巧的；但內在的大悲願力，還是平等平等的，所以接著說「平等緣」。這就是「一切諸佛菩薩」，由於大慈大悲，隨時隨處都是「願」於「度脫一切眾生」的。這種大悲願力，不是外鑠的、被動的，而是不得不已的，「自然」而然的起著「熏習」的作用。因為是不待功用的自然熏習，所以能始終不斷，「恒常不捨」眾生，不捨熏習。佛菩薩所以能這樣，因體悟到『心佛眾生，三無差別』。「以」悟得自心的真如如來藏與眾生平等「同體」，由於此同體不二的「智力」，所以能恒常不捨眾生。隨順眾生，應見什麼得利益的就現什麼，應聽什麼得利益的就說什麼，所以說「隨應見聞而現作業」。從適應的方面說，是差別無邊；從慈悲願力、平等真智說，為一切眾生作緣，是一向平等普應而無別的。還可以這樣說：差別緣，是對於分段生死身說——未得無生法忍的菩薩，未入無餘

涅槃的二乘，以及一切凡夫。平等緣，是約已離分段生死身的聖者說。這不但佛菩薩的大悲願力是平等普應的，眾生所見所聞的也是平等的。這是說：「眾生依於」勝義的真實「三昧」，能「得平等」的「見」於「諸佛」。三昧，是三摩地的異譯，譯義為正定。於清淨定心中，現見十方諸佛，無不平等平等。加行位中，雖也可以見佛，但不能平等的普見；平等的見一切佛，要到初地得無生法忍，證得諸法的平等性，所以能起如幻三摩地，見佛的平等身。佛（地上）菩薩從來是平等的，所以為眾生作差別緣，還是由於眾生自己的差別——根性、好樂、煩惱、善根等不同。

(2) 體用熏習分位

此體用熏習，分別復有二種。云何為二？一者未相應，謂凡夫、二乘、初發意菩薩等，以意、意識熏習，依信力故而能修行；未得無分別心與體相應故，未得自在業修行與用相應故。二者已相應，謂法身菩薩，得無分別心，與諸佛智用相應；唯依法力自然修行，熏習真如滅無明故。

上已別說真如熏習的自體相熏習與用熏習。如以「此」如來藏的「體用熏習」，從它的淺深位次來「分別」，又「有二種」：即雖熏習而未與真如相應的，與熏習而已與真如相應的。

「一者」、「未相應」：即是「凡夫、二乘、初發意菩薩等」，他們的真如熏習，還是「以意意識熏習，依信力」「而能修行」的。初發意菩薩，是初住，等於十住、十行、十迴向——三十賢位菩薩。此三類眾生，由於沒有現證如來藏性，所以所有的真如熏習，都但是意識及五意的熏習，即有漏淨善而熏習的。也可這樣說：凡夫、二乘位的體用熏習，但是意識熏習的；三十心賢位菩薩的體用熏習，是意熏習的。這雖有以意及以意識熏習的不同，由於沒有真智現證，所以都是依於仰信諸佛菩薩所說的而熏修。所以稱為未相應的，(一)、因為「未」能「得無分別心」而「與」真如自「體相應」。無分別心，是離意、意識的妄心而得的如理智。以如如智契如如理，理智一如，一如無二如，名為智與真體相應。(二)、由於「未」能「得自在業修行」而「與用相應」。自在業，是悟得如如理後所發的三業妙用。這樣，凡夫、

二乘、初發意菩薩等，雖依於信力而不斷熏習，但不曾與體用相應，所以名未相應位。

「二者」、「已相應」：這是現證「法身」的大地「菩薩」，已經離妄心而「得無分別心」。無分別心，是「與諸佛智用相應」了的。諸佛智，是如來藏的妙覺性智。無分別心起無分別智，即與如來藏智體相應。諸佛用，是如來藏所起的能作眾生境界性的自然業用。無分別心起如量智，即與如來藏妙用相應。這與諸佛智用相應的法身菩薩，「唯依法」——真如如來藏的熏「力」，「自然」而然的任運「修行」。依法而修，即「熏習真如」，真如體用次第顯發；到圓滿顯發時，即「滅無明」而究竟成佛。

依於真如體用熏習，雖有成佛的可能性，而從開始修習到滅除無明，是有相應、不相應的階位。又必須記得：不論是真如自體相熏習，或真如用熏習，都在說明真如為本因，如何熏習而起淨法不斷。淨法本於如來藏，而熏習生起，也有著始微終著的過程。

丁 淨熏究竟無盡

一 染盡而淨熏無盡

復次，染法從無始已來，熏習不斷，乃至得佛，後則有斷。淨法熏習則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，妄心則滅；法身顯現，起用熏習，故無有斷。

上來說到雜染與清淨法的展轉相熏，相續不斷；現在要結顯淨法熏習的無斷無盡。淨法的熏習，已說明了發心修行與得證的過程。結論淨法無盡，即顯示眾生心的真如——體相用的圓滿顯發，究竟佛果。無始來的染淨諸法，是同樣的熏習不斷。然修學佛法，目的在轉染而還淨。眾生本是幻似雜染而真實本淨的；由於淨法的內熏，久而久之的淨法現起不斷，即雜染法滅除而不起，達到清淨還滅。還滅，是滅除雜染法；染法是可斷的，淨法才真實的不斷。這與從二種生滅中顯有不滅的意義一樣。染淨的生起不斷，是真妄相熏；到末了，真的完全顯發，妄的即全部滅去。這是正確的說明了生滅相。

先總說：一切雜「染法」，「從無始已來」，一直的在「熏習」，都「不」曾間「斷」過。但到「得」成「佛」果以「後」，染法不起熏習，還是「有斷」的。有斷的染法，可說是無始而有終的。「淨法熏習」，雖也是從來即有的內熏，展轉熏生，但與染法不同，是「無有斷」的。到成佛以後，還是「盡於未來」，不斷的熏習，為眾生作境界性。所以，真如淨法，不但是無始的，也是無終的。染法可斷而淨法無盡，所以學佛者的修行，不是無意義的浪費。「此」染法斷而淨法不斷的意「義」是：「以真如法」是恒「常」不斷的「熏習」，那虛「妄」不實的生滅「心」，久久就「滅」而不起了。染分不起，即是破賴耶和合識，斷無明力不覺心動的業識。這樣，本具的「法身」即完滿「顯現」。法身，即真如如來藏；法身約果地說，如來藏約因位說。法身出纏，即現「起」三業大「用」；真如用「熏習」，盡未來際，不再受無明所染，「故無有斷」。

二 真如自體相無斷

(一) 顯相

復次，真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恒，從本已來性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。

淨法，不出於真如的體相與用。今先說「真如自體相」，以明淨法的不斷。單從真如體說，那是離言的、無念的；依言施設，也只能說真如不空。說真如不空，實還是約不離真如的相說，是依相以明即相的自體。真如自體相，在「一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛」身中，都是一樣的。聲聞、緣覺、菩薩，是修行過程中的三乘聖者；凡夫，是沒有修行或修行而沒有得證的具縛眾生；諸佛，是究竟圓滿的大覺者。即使成佛，無盡功德顯現，也沒有增加什麼；流轉生死苦的眾生，也沒有減少什麼。一切凡聖，都是這樣的，所以「無有增減」。這是超越時間性的，「非前際生，非後際滅」。真

如自體相，本來如此，不是有最初邊的新生，也沒有最後邊的滅盡。不生不滅，即是「畢竟常恒」的。《心經》的『諸法空相』，在真常者看來，即是真如如來藏。諸法空相，也是『不生不滅，不垢不淨，不增不減』的。此中說明了：凡聖是平等而沒有差別的無生滅的。平等而常恒的真如，「從本已來」，「性」體中「自」然而有那圓「滿」具「足」的「一切」清淨「功德」相。本性具足的一切淨德相，不是新生的，不是修所得的；這即是自體相無始無終的常在。

上來總說了德相的平等、常恒、圓滿，此下更為分別真如「自體有」一切功德相。要略的說：一、「大智慧光明義」：光明，形容智慧的能照能了；也可說為大智光、大慧光。二、「遍照法界義」：即真如體有普遍照了法界的特相。上句約智體說，此句約智用說。三、「真實識知義」：一般的認識或了知，是妄識妄知，不是真實的。真如體所有的識知性，是真實不虛的如實識知。四、「自性清淨心義」：真如即真心，有清淨不染的特相。五、「常樂我淨義」：常是超越時間性的，樂是遠離逼迫性的，我是自由自在的，淨是不為雜染所染的；真如自體有這四種德相。六、「清涼不變自在義」：自在是我義，不變是常義，清涼（沒有熱惱）是樂義。這些，都是真如自體所具有的不思議佛法。這但說到少分，實是說不盡的。總之，真如自體是「具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法」。過恒沙，形容功德的無量無邊。功德相與真如自體，是不相離的，名不離；是常無斷絕的，名不斷。說不離，或者誤以為實是兩體，不過彼此關係密切，相互合作不離而已；不知德相是即體的，無二無別的，所以說不異。非語言心識所及，所以說不思議。佛法，即佛體的功德法。如上所有即自體的功德相，窮廣極大，窮極到圓「滿」具「足」，「無有所少」的一切的一切。這真如自體相，即「名為如來藏」，也「名如來法身」。如來藏多約因位說，法身多約果位說；而實是因果不二的。如來即是佛，藏是聚義，即真如體的一切功德聚，名為如來藏。法身的法，是功德法；身是依止義或積聚義；為一切功德法所依止的，或無量功德法所積聚的，名為法身。有論說：隱名如來藏，顯名為法身。這是約差別說；如究竟的說，平等平等，眾生與佛同具如來藏、法身。

(二) 釋成

問曰：上說真如其體平等，離一切相，云何復說體有如是種種功德？

這是假藉問答，以釋成真如自體相義。「問曰」：「上」面（心真如門中）曾「說」過：「真如」的「體」，是「平等」而「離」於言說、名字、心緣等「一切相」的。為什麼現在又「說」真如自「體有如是」的「種種功德」相呢？若是離相的，為什麼又說功德相？若是平等的，即應唯一不二，為什麼有這種種？前文與後文，不是有些矛盾嗎？

答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以無分別，離分別相，是故無二。復以何義得說差別？以依業識生滅相示。此云何示？以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相；心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知、無有自性、非常非樂非我非淨、熱惱衰變則不自在，乃至具有過恒沙等妄染之義。對此義故，心性無動，則有過恒沙等諸淨功德相義示現。若心有起，更見前法可念者，則有所少。如是，淨法無量功德即是一心，更無所念，是故滿足，名為法身、如來之藏。

這是「答」說。先肯定真如體的功德相，確是無二的、離相的。「雖實有此諸功德義」——相，「而」實還是「無差別」「相」的。因為，一功德即是一切功德；無量無邊的功德相，都是「等同一味」的，「唯一真如」為自體的。所以雖有功德相，雖有種種，還是離相，還是無有差別可說的。「此義」是說：「以」真如自體相是「無」有「分別」的，智如如，理如如，「離」一切「分別相」的；像凡夫所分別的那樣種種差別相，是沒有的，「是故」說真如自體相是「無二」的。

次說明：真如自體，是不妨說有德相、說有差別的。那又「以何」種意「義」，可「得說」為「差別」的德相呢？真如自體雖不可說，然「依業識」的「生」而還「滅相」，可以顯「示」種種的德相。業識，是凡夫的妄識；生滅，是妄識的現起及息滅。從雜染妄識的現起而息滅的意義，可反顯出清

淨的德相。如妄識起，有無明黑暗；若妄識滅，即相對的稱為智慧光明。這樣，真如自體相無差別，隨雜染的生滅而分別，即可說為種種。「此」又怎樣的別別顯「示」呢？一、「以一切法本來」是「唯心」所現的，「實」在「無」有名言分別的妄「念」。但以不能如實知真如法一——不二，「而有妄心」現起。由於妄心的現起，即「不覺」真如而生「起」名言的妄「念」。有了妄念，即「見」到「諸」虛妄「境界」相。不了唯心而起念，以為外境實有，「故說」為「無明」。現在，從修行的實踐中，證知一切唯心真如；「心性不起」妄心與妄境，翻對無明，「即是大智慧光明義」。二、「若」從妄「心」生「起」妄念，「見」於妄境。落在相對的心境中，有所見，必然的「有」所「不見」的境「相」。有所不見，即不能普遍的照了。如證知「心性離」一切虛妄「見」相，「即」能稱法界而無所不知。所以翻對妄見的有所不見，而「是遍照法界義」。三、依無明不覺而「心有動」，心動即成業識妄心。此妄心的識知，即「非真」實的「識知」。又，這雜染的妄心，是「無有自性」的。又，有動的妄心，即「非」真「常」而為無常，「非」妙「樂」而為痛苦，「非」真「我」而不得自在，「非」清「淨」而為雜染。同時，妄心又是「熱惱」的而非清涼的，「衰變」的而非不變的，「不自在」的而非自在的。由於妄心妄動，雜染無邊，「乃至」說「具有過恒沙等」的「妄染」。翻「對此義」，從修行的實踐中，洞達真如「心性」本來「無動」，即說為真實識知；心性無動，即說為自性清淨心；心性無動，即說為常樂我淨；心性無動，即說為清涼不變自在；心性無動，「有過恒沙等諸淨功德相義」。這一切，都依業識的生而還滅而「示現」。有多少的妄染，反顯即有多少的功德。所以又總結的說：「若心有」所「起」，必有妄境現前。依此而「更見」有「前法可念」，那麼有所念必有所不念，有所不念「則」必「有所少」，有所少即不滿足。「如是」，如上說的真如「淨法無量功德」，由於「即是」唯「一」真「心」，「更無」一法可為「所念」的；更無所念，即無所少，「是故」真如「滿足」一切功德相。這真如具足一切功德相，即「名為法身」，或名為「如來」功德「之藏」。此中隨染翻淨的，都依前顯示的次第而說。隨染翻淨而顯，是離垢清淨。然淨法實不是新起的，所

以真如的自體相，即是常恒不斷的本來如此，自性清淨，具足一切功德。

本論所略舉的真如自體相義，是遍通一切大乘經，為諸大乘經中的重要論題。約偏勝說，如大智慧光明義，為《大般若經》所說的；遍照法界義，為《華嚴經》所一再宣說的；自性清淨心義與不離不斷不異義，為《勝鬘經》所說的；常樂我淨義、清涼不變自在義，更是《涅槃經》、《楞伽經》所談到的。這都名為法身，名為如來功德之藏，也見於《勝鬘經》。

三 真如用無斷

(一) 總明

復次，真如用者，所謂諸佛如來本在因地，發大慈悲，修諸波羅蜜，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數，盡於未來。以取一切眾生如己身故，而亦不取眾生相。此以何義？謂如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故。

約真如如來藏說，眾生從本以來即有真如內在熏習的淨用，但完滿顯發的真如淨用，是如來的不可思議的業用。這如明鏡本有照用，由於塵垢封蔽，不得顯現；要等鏡面的塵垢淨除了，照用方能充分的發現。所以說到真如用，依佛果說。唯識學雖也說無為功德，而四智菩提的淨用，是有為的、從種子所生的。本論約無為功德說，一切由修行所顯發，而不是修行所新生的。

「真如用」，是修因所顯的。「諸佛如來本在」菩薩修行的「因地」——從初發心一直到成佛的中間，「發大慈悲」心，「修諸波羅蜜，攝化眾生」。慈，能給予世間樂或出世間樂；悲，能拔除眾生現實身心或未來的生死苦。佛菩薩是大慈悲，徹底而又普遍；從慈悲心中，修施、戒、忍、進、禪、慧，或願、方便、力、智等波羅蜜多。波羅蜜多——到彼岸的行法，是自利的，以此斷煩惱證真實；也是以此而利他的，攝化眾生。如來因地發心，慈悲度眾生，所以是以利他為自利的。在慈悲攝化時，「立大誓願」。大願是無邊的，如《勝鬘經》的三大願、《華嚴經》的十無盡願等，而主要的是「盡欲度脫等眾生界」。等眾生，即一切眾生；等是普遍的意義。發願要度盡一切眾生，如地藏的『地獄未空，誓不成佛』；阿難的『如一眾生未成

佛，終不於此取泥洹』。這樣的度生大事，不是一時所能的，所以也「不限劫數，盡」「未來」際的願度眾生。悲願是如此的廣大，然德行圓滿了，世間雖還有眾生，即能成佛。不然，這世間應該沒有佛出現了。菩薩所以能這樣的發心度生，因為「取一切眾生如己身」，「而」也「不取眾生相」。菩薩是把一切眾生作為自己一樣看的，眾生的痛苦即是我的痛苦。所以，這是自己的分內事，而能以眾生的痛苦為痛苦。既然一切眾生如己身，即自他一體，也就不取一一眾生的別相。若有眾生相可取，即是著我、人、眾生、壽者，即非菩薩了。「此」菩薩「以何」等意「義」，能如此發心？這因為能「如實」了「知一切眾生及與己身」，當體是唯一「真如」，「平等」平等，「無」有「別異」相的緣「故」。上說大慈悲願，此說大般若慧；非同體大智，不能成同體大悲。菩薩修行度生，宗要在此。《金剛經》說『我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數眾生，實無眾生得滅度者』，與此說大同。不過，《般若經》顯畢竟空；不取眾生相，約眾生自性空說。自性本空，有什麼可著？若有所著，即非菩薩。唯心（虛妄唯識者也如此）者，從大我去說，眾生即是自己，離自己不見有眾生相，所以不取不著。

以有如是大方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用，即與真如等，遍一切處。又亦無有用相可得，何以故？謂諸佛如來，唯是法身、智相之身，第一義諦，無有世俗境界，離於施作；但隨眾生見聞得益，故說為用。

上來說到菩薩的悲智願行，以如實知的大智為本；以此修行得果，即能起妙用，所以承上而說「有」此「大方便」善巧的同體「智」。凡夫不了自他空性平等，雖見眾生苦而發心救度，但僅成有漏善行，不成菩薩行。若著重於一切不可得空，雖不取眾生相，而容易退成二乘。如了知自他平等，唯一真如，即能不取眾生相，而又能攝化眾生，這才是大善巧智。以此善巧慧，久修菩薩大行，就可「除滅無明，見本」來如是的「法身」。見法身，即如來藏出纏而成佛；有法身的智淨相，即「自然而有不思議」的三「業種種」妙「用」。上來說，功德相與真如是平等不離的；真如用，也是「與真如」自體平「等」，而普「遍一切處」的。如真如體是無相的，真如用也是無相

的；體是無差別的，用也是無差別的。所以真如淨用，也「無有用相可得」。佛果的淨用，為什麼也是無相、無差別呢？這因為，「諸佛如來，唯是」平等無差別的「法身」；這即是如來藏淨智的顯發，所以也名「智相」「身」。即如即智的佛身，唯有「第一義諦，無有世俗境界」。佛說二諦，以如來藏為第一義諦。諦是真實的，真實那裡有二？佛起三業妙用，攝化眾生時，雖不妨有真俗二諦，然在佛的智相身說——從佛自體而說，一切世諦無不是第一義諦。因此，佛的智身自然而有的業用，也就「離於施作」。不假功用，不待施設，為智身本有的無作妙用。佛的智相身，本來如是，不起不滅，不增不減，有什麼作用可說？「但」如來以慈悲本願力，「隨眾生」的智慧、習氣、根性的不同，自然而「見」佛、「聞」法各各不同。約此眾生對佛見聞「得益」的不同，也隨俗而稱之「為用」；並非如來智身，有種種作用的起滅差別。

(二) 別說

(1) 約識粗細分別

此用有二種。云何為二？一者依分別事識，凡夫、二乘心所見者，名為應身。以不知轉識現故，見從外來，取色分齊，不能盡知故。

上面總說真如的無作妙用；現在別論真如用的應眾生而現身不同。說到佛身，從來有三身說、四身說。三身，是法身、報身、應身。法身是佛的境界，是就佛論佛的；報身是菩薩所見的；應身是凡夫所見的。法身是真如自體相（用）；從這法身自體相中，應眾生機而顯出的業用，即為報、應二身。有說化身、應身、法身的三身，然應與化的意義相近，應以報身、（應）化身的分類為妥。唯識家說四身：法身（即自性身）、自受用身、他受用身及化身。以佛果有自證的功德法，名自受用身；為所化機所見的，名他受用身與化身。法身，約諸法平等性說。本論所說的法身，是真如如來藏而含得本具恒沙功德不離不斷不異的。本論的報身，攝得唯識者的自、他受用身。

「此」真如「用」，略「有二種」：「一者」、眾生「依分別事識」，即「凡夫、二乘心所見」的，「名為應身」。應是感應，眾生有所感，佛即

有所應，如經中常說：『應以何身得度者，即現何身而為說法。』所以，此應身即化身。凡夫、二乘所見的應身，是依眾生的分別事識而見的。分別事識，是前六識（意識）依境界緣而有。意識於所緣的境界，不知是唯心所現的，以為是在自心以外的。因為「不知」佛相是「轉識」所「現」的，所以妄「見」為「從外」而「來」。佛正報的三十二相、八十種好，佛依報的國土，所有的或淨或染，都是由眾生轉識所現的。凡小不知唯心所現，所以於境「取色」的「分齊」相而「不能盡知」。分齊，即是有限量的、有邊際的。如凡人見佛，是丈六老比丘相，有三十二相、八十種好。諸天所見的佛，轉更勝妙，相、好多一些，身量也高大些。如見佛於菩提場中，在天見為眾寶莊嚴；在人見為草木瓦石。雖隨機而見有多少、大小、勝劣，都不能稱法界性而盡知。

二者依於業識，謂諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見者，名為報身。身有無量色，色有無量相，相有無量好。所住依果亦有無量種種莊嚴，隨所示現，即無有邊，不可窮盡，離分齊相。隨其所應，常能住持，不毀不失。如是功德，皆因諸波羅蜜等無漏行熏，及不思議熏之所成就，具足無量樂相，故說為報身。

「二者」、「依於」眾生的「業識」，即「諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見」的，「名為報身」。從初發心住，到菩薩究竟法雲地，這一切菩薩心所見的，都名為報身。報是受報義，有從修種種的因行而成就功德報體的意思，所以報身實從如來的果德說。向來三身、二身說的諍論，即在於報身。大乘佛法本義，但說二身：一、應化身；二、法身，也即是萬德莊嚴的報身，法身本是一切大功德法所聚成的意思。有說為色身、法身的；也有說為父母所生身，法性所生身的。等到三身說興起，約凡小所見的，名為應化身；菩薩所見的，名為報身——唯識家稱為他受用身，這既約隨機所見說，如來功德莊嚴的自受用身，也不是菩薩所能盡見的。凡小所見的應身，身量有大有小，相好有多有少，未能解了唯心所現，也沒有與真如如來藏相應，所以不能真見佛身。菩薩中，雖也有不曾與如來藏相應的，但決定能解了唯心所現，所以能從所見的無窮功德身顯示佛身。約佛說，這是（自受用）

報身，也名法身。

約菩薩所見說，名為報身，也可說為法身。如《華嚴經》的毘盧遮那，即法身，即圓滿報身。後人不明了梵音的楚夏不同，以毘盧遮那為法身，以盧舍那為報身，極為可笑。菩薩所見的報身，是依於業識而見。分別的說，意有五——相續識、智識、現識、轉識、業識等；但綜合的說，分別事識而外，實唯一業識。業識，雖依無明不覺心動而妄現心境，然能了得妄心所見的唯心所現。所以所見的報身佛，不是外來的，沒有來去相的，唯是隨心現見。這樣的報佛，「身有無量」的「色」，「色有無量」的「相」，「相有無量」的「好」。色，不但是青黃等色，眼等、色等的一切，以及佛身的毛孔等，都是色。無量色，顯示了色的廣大眾多，又顯示了無有邊際限量。每一色有無量的相，相是特殊的表徵，如無見頂相等。每一相有無量的好，好是微細而勝妙的特徵。相與好，都是重重無盡的。佛的正報如此，佛「所住」的清淨國土的「依」報「果」，也「有無量」無邊的「種種」不同的「莊嚴」。莊嚴，是莊飾、端嚴，如香莊嚴、光莊嚴、音樂莊嚴，以及幢、幡、寶蓋、幔網、珍珠、寶石等莊嚴。

不論是莊嚴的依報、相好的正報，都是「隨」眾生心「所示現」的，「無有邊」際，「不可窮盡，離分齊相」的。如《華嚴經》所說的依正莊嚴，最能顯示這一意義。如來的報身與報土，是「隨」順眾生「所應」見而示現的。所以，不是忽而這樣、忽而那樣的，而是恒「常能」安定——「住」——的保「持」那顯現的形態，「不」會「毀」壞，也「不」會喪「失」。約菩薩所見說，也有見與不見的差別；但約佛身說，可說恒常如此。如這個娑婆世界，是釋迦佛的應化土，有成住壞空的現象，而釋迦佛也示現誕生到入滅的無常相。報身佛的身土，並不如此。約佛的報身說，這是本有的，不過由修行而顯發而已，不可說佛有生有滅、佛土有成有壞。所以報佛身土，被讚為窮虛空、遍法界的。《法華經》說：『於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。』如來實不滅，佛土也不毀不失，即約法身——報身土而說。

此下，再說明稱為報身的意義：「如是」依正二報的一切「功德，皆因諸波羅蜜等無漏行」所「熏」習，「及不思議熏」「所成就」；即是由因緣而得成的。諸波羅蜜，即六或十波羅蜜等。現證的大地菩薩，以無漏的福德智慧行熏習真如法身，又有不思議熏，這可約兩方面說：一、真如如來藏，從無始來所起的不斷內熏。二、菩薩在修行的過程中，有十方三世佛的不可思議的業用，作他的平等緣、差別緣。以此無漏行熏、自己內熏，及佛的加被熏，所以能成就所說的功德身土。佛功德身及莊嚴淨土，一切是微妙、清淨、安樂的，「具足無量樂相」。佛身受此無量的樂報，「故說為報身」，也就因此名為受用身。

(2) 約機淺深分別

又為凡夫所見者，是其粗色，隨於六道各見不同，種種異類，非受樂相，故說為應身。

上約所依識而說，但分為二。但二身中，如約眾生根性的淺深說，還有種種差別。上面說應身，泛說為凡夫、小乘所見的；現在別明凡夫所見的隨類應化身。「又」，「為」一般「凡夫所見」的應身，「是」同於凡夫的「粗」顯「色」法。所現的色相，並無一定，「隨於六道」而「各見不同」：天見如天，人見如人，畜生見為獅王、象王、龍王等，餓鬼見為餓鬼形，地獄見到的也是地獄身。各各所見不同，「種種異類」差別。由於現同凡夫，所以佛身，也「非受」用法「樂」的「相」貌。如人中所見的佛，有時乞化而空鉢回來，有金槍、馬麥報，腰背酸痛等苦狀。這不是菩薩修行功德所成就的，只是隨所應化的眾生而示現的。但眾生雖見佛與自己一樣，而佛自身，實不如眾生所見的。如佛應化到地獄中，地獄眾生不能知道這是如來化現的。這不是佛的本相，不過是六道眾生所見為如此的，「故說為應身」。

復次，初發意菩薩等所見者，以深信真如法故，少分而見。知彼色相莊嚴等事，無來無去，離於分齊，唯依心現，不離真如。然此菩薩猶自分別，以未入法身位故。若得淨心，所見微妙，其用轉勝，乃至菩薩地盡，見之究竟。若離業識，則無見相。以諸佛法身，無有彼此色相迭相見故。

上說報身，是從初發心到究竟地；現在別說報身。地前與地上菩薩所見，是大有差別的。未得相應的「初發意菩薩等」，依唯識家說，是不能見報身佛（他受用身）的；如《八識規矩頌》說：報身是『十地菩薩所被機』。地前沒有破無明、證法空性，所以也但見應化身。本論說報身是地前菩薩「所見」的，約他的甚深信解說。菩薩發心以來，能「深」刻的「信」解平等「真如法」；雖沒有親證，但以甚深的信解，也能「少分而見」——相似見報身。如得大乘修所成慧，於觀心中能悟法身離相、唯心所現，即能於信解中少分見於報身的德相。這與凡小所見的佛在心外，非常不同。菩薩所見的，能「知彼」報身的無量「色」、無量「相」、無量好、無量「莊嚴等事」。色相莊嚴的佛身佛土，當處現前，「無來」相、「無去」相。「離於」彼此差別的「分齊」相，悟解得一切「唯依心現，不離真如」。所以，初發心住以來，在止觀相應中，能見報身佛的依正。「然此菩薩」，還是有「分別」的，因為沒有得無分別智「入法身位」。未入法身位的菩薩，見到報身色相，還是有相有分別的。如眼有翳病，見空中青蠅亂飛，愚人就以為空中實有飛蠅。但有智人，知道這是妄現而非實有的，雖非實有而還是現見的。這樣，沒有證得法身的所見，與前凡小的所見雖大致相同，但以勝解智力，了得唯心所現，實無來去分齊。如念佛的見阿彌陀佛現前，如以為彌陀佛從西方來，那即使見到巍巍如須彌山王，也還是應身彌陀。若知阿彌陀佛當下即是，唯心所現，不來不去，即能與報身彌陀少分相應。

三賢菩薩所見的報身，是不圓滿的。「若得淨心」——離不斷相應染而得淨心地，即初破無明，始證法身的初歡喜地。到了初地，「所見」的報身，不論是色、是相、是好、是莊嚴，一切是「微妙」清淨的了。而佛所現的不可思議的三業妙「用」，也「轉」更殊「勝」了。這樣的地地上進，一地比一地為微妙、增勝。直到最後「菩薩地盡」——第十法雲地金剛後心，所「見」的才圓滿「究竟」，沒有更殊勝的了。「若」從金剛後心斷無明盡，「離業識」妄染，徹底治滅不覺心動的無明，成無上正等覺，即「無」有「見相」可說。因為在「諸佛法身」的境地，是「無有彼此色相迭相見」的情形。佛與佛，法身平等，是無二無差別的。平等無二的法身，離於一切色相

的，沒有此佛見彼佛、彼佛見此佛色相的情形。以佛論佛，只能說法身如來藏平等平等，不可說有所見的。

(三) 釋疑

問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？答曰：即此法身是色體故，能現於色，所謂從本已來，色心不二，以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說名法身遍一切處。

上說法身無色相可見，可能引起疑問，所以假作問答。「問」：「若諸佛法身」，是「離於色相」的，不可見的，那如「何能」顯「現色相」？怎麼說由不思議熏等成就身有無量色、色有無量相、相有無量好等呢？關於佛身色相的有無，向來有二派。有說：佛自證身是有色的。如《涅槃經》說：凡夫捨無常色，獲得常色。《大雲經》說：佛解脫有色等。有說：佛的色身相好，唯是眾生自心所現的；佛的淨智圓明，實沒有色相可說。本論依真常唯心的立場，既說法身不可以說有色相，那麼報身的色相，但是菩薩所見嗎？這怎麼又稱為佛的（修行所成）報身呢？解「答」說：「即此法身」，「是色」法自「體」。據實說，真如法身，不能離一切而得的。從色——物質世界而探求它的體性，即是真如法身，所以即是色的體性。真如是色的體性，所以「能現於色」。這是說：「從本已來，色心」平等「不二」。本來真實常住的體性，說此為真心，此真心即含得一般的精神與物質。真心當體，物質與精神是無二無別的；雖無二無別，然可以隨緣顯發。眾生為無始無明所蔽，不能如實了知心體，這才妄計有離心的色與離色的心。真如為一切色心的體性，依真如而顯現一切色心；色與心，都不能依一般的妄見而想像的。本論以此色心不二的真如，答覆諸佛法身離於色相而能現色相的疑問。這樣，色心的自性是不二的。「色性即智」性，「色體」也「無形」可見，「說」法身「名智身」，而智身實不礙於色，如來藏淨智是能現於色的。反之，「智性即色」性，所以「說名法身遍一切處」，無一法而非法身。然法身實即淨智所顯，所以遍一切法而不礙於智——唯一不二的智體。約智性，說色為智身；約遍一切處現一切色，說智為法身。所以法身離相，而不妨有報身色相。

所現之色無有分齊，隨心能示十方世界，無量菩薩、無量報身、無量莊嚴各各差別，皆無分齊，而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。

不過，法身「所」顯「現」的「色」相，不同凡小心境的色相；法身無分限，從法身所現的色相，也「無有分齊」。依於佛的淨智力，「隨心能示」現「十方世界」。每一世界中，有「無量菩薩」；菩薩所應見的佛，也即有「無量報身」。積集無量功德所成的報身，有「無量莊嚴」。智身遍一切處，處有此方他方，依方立相，依正二報都「各各差別」。雖應機而現各各差別，然色性即智，如《華嚴經》所說，大能攝小，小能含大；無量中攝一，一中現無量；重重無盡，帝網莊嚴。於一塵中，見無窮無盡的色相；無窮無盡的色相，也不出此一塵。相攝相入，實為心色不二的唯心境界。眾生心外取物、物外取心，心色即不能融即，隔礙而有分限。諸佛離一切妄執，無礙互融，所以所現的十方依正色相「皆無分齊，而不相妨」。這樣的交融無礙，重重無盡，而又不失各各自相的境界，「非」凡夫「心識分別」所「能」識「知」到的。這是「真如」的「自在用義」，所以唯現證法身以上的菩薩能如實覺了，地前菩薩都不過勝解相似的分別而已。

第四項 從生滅門入真如門

復次，顯示從生滅門即入真如門，所謂推求五陰色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之終不可得。如人迷故，謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心為念，心實不動。若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。

本論依一心法，開為真如、生滅二門。相對的安立二門，在使眾生依自心的生滅門而趣入真如門。今特說明這個意思，而總結開示正義。

上來，說明了生滅、生滅的因緣、生滅的相。這樣的「顯示」，「從生滅門即」能趣「入真如門」。怎樣能從生滅門而轉入真如門？扼要而根本的方法，即「推求」。推求，是以觀察慧，研求到底是個什麼。推求現實的世間，不外乎「五陰」——色、受、想、行、識。五陰，總括起來說，不出「色」「與心」二類：受想行識，是心法，是能分別的；色即色法，是所分別

的境。分別來說，所知的，不外乎「六塵境界」——色、聲、香、味、觸、法。前五屬色所攝，法塵通於色、心；但都是屬所取境（色）的。所有的六塵境界，「畢竟無」有自性，可為虛妄分別所「念」的。也即是說：念是對於境界所起的觀念，是六塵境界所遺留下來的影像。而實境界無自性，虛妄幻現，並不如妄念所念的。能知的，即虛妄分別「心」，但推求起來，心「無形相」，即使遍「十方」去推「求」它，也「終」於「不可得」。無形相，即無心的真實體性。境界是妄現的，境界無念，是說不如妄念所念的，即遍計執境不可得。心也還是妄現的；心無形相，是說心無念相可得，即依他起心不可得。境界既不如妄念所念的，如說『名義互為客』，是互相對待而假施設的，那麼妄念也即非有，境空而心寂了。唯心者依心以明境，但不應偏執境空而心不空。從還滅的方便說，真能遠離遍計執境，依他妄心也就不起了。這時，本性清淨的真如心，直下顯現，也即是契入真如。舉喻來說：「如人迷」了方向，指「東為西」，而東方還是東「方」，「實不」因迷人的指為西方而有所改「轉」。「眾生」也如此，從無始以來，為「無明」所「迷」蒙，不契真「心」，而現起「為」虛妄分別的妄「念」。然而真「心」本淨，恒常不變，「實不」因眾生的現為妄念而有所變「動」。真如心還是真如心，如東方的還是東方一樣。所以，「若能」推求「觀察」「知」眾生「心」本來「無念」，無妄念（心）自體，無妄念所念境界實性，「即得隨順入真如門」。唯心論的觀法，可有二個步驟：一、依心以破除妄境，知境無實性而唯心妄現。二、依境無而成心無；如執沒有妄境而有妄心，這還是不對的。因為妄心與妄境，是相待而存在的，妄念和妄境，一樣是不真實的。真知外境虛妄不實，而不再計執妄念為有，妄念也就不起了。遣除了妄心和妄境，真心現前，即達到了色心不二，與法身如來藏相應。這即是從生滅而趣入真如的方便。

第三節 對治邪執

第一項 總標

對治邪執者，一切邪執皆依我見，若離於我則無邪執。是我見有二種，云何為二？一者人我見，二者法我見。

此下破除邪執。如《成唯識論》，先破邪執而後顯正義；本論先顯示正義而再破邪執。顯正與破邪，二者是互相為用的。眾生於此真如、生滅門中，每生起邪謬的執著；所以要評破它，使眾生捨此邪執而生起大乘的正信。「一切邪執」，「皆依我見」為依止、為根本的；所以「若離於我」見，即「無」有「邪執」。我見，梵語為薩迦耶見，即對身心而起自我（是實、是常、是一）的計執。《阿含經》以來，一致的以我見為邪執的根本、生死的根本。本論以我見為邪執的根本，而生死的根本為無明。邪執，在六染心中，為相應染心，主要是與分別事識相應的。本論所說邪執的根本——我見，不是深刻的生死根源，但是謬誤於流轉還滅而起的妄分別。唯識家說：我執、法執，都有分別、俱生的二類。俱生，是與生俱來的；分別起的，是依邪師及妄自推論所起的。本論的邪執，也是分別所起的。我見為邪執根源，所以但遮破我見即可。「我見」，本論說「有二種」：「一者」、「人我見，二者」、「法我見」。依我見為本而生起的邪執，於色等法所起的我執，名法我執；於眾生所起的我執，名人我執。這二我執，都是約分別起的邪執說。

第二項 破人我執

人我見者，依諸凡夫說有五種。云何為五？

唯識者說：聲聞能遣人我執，而菩薩更能破法我執。人我執淺，而法我執深。中觀者說：人我執和法我執，各有淺深。聲聞也不但能遣破人我執，法我執也是能夠遣破的。本論所說的，非常不同：人我執，依凡夫位說；法我執，約二乘鈍根說。本論所說的「人我見」，與中觀、唯識所說一切凡夫眾生所共的，或外道所計執的，大大不同。本論說：凡夫學大乘法，於法身如來藏不能了解所起的，名為人我見。因為法身如來藏，即眾生的真我，而是為雜染法所依的。外道、聲聞不知此義，所以不會生起此人我見。「依」大乘「凡夫」所起的人我見，本論「說有五種」。

一者、聞修多羅說：如來法身畢竟寂寞，猶如虛空。以不知為破著故，即謂虛空是如來性。云何對治？明虛空相是其妄法，體無不實，以對色故有，是可見相，令心生滅。以一切色法本來是心，實無外色。若無外色者，則

無虛空之相。所謂一切境界，唯心妄起故有，若心離於妄動，則一切境界滅，唯一真心，無所不遍。此謂如來廣大性智究竟之義，非如虛空相故。

第「一」種人，「聞修多羅」——契經中，如《大集經》等作此「說」：「如來法身畢竟寂寞，猶如虛空。」畢竟即究竟。寂寞，與寂滅同。學者讀了這些大乘經，「不知」經裡所以這樣說，是「為」了「破」除執「著」的，於是「即」以為「虛空是如來性」，如來法身無形無實，與虛空一樣。這是以如來性同於虛空，近於二乘所入的無餘依涅槃了。《大集經》等，確是以虛空為如來法身的異名，但這是以虛空來形容無為法性的，並不說如來法身即是虛空。經說是對的，讀者誤解而起執著，即是人我見。

錯會經意而起的執著，應該怎樣的「對治」？應該為他說「明」：「虛空相是」虛「妄法」，「體」性是「無」所有，是「不實」在的。虛空非是真常的，「以對色故有」。在色法的邊際處，待色相而見到無相，即名為虛空。虛空觀待於色法而顯的；「是可見相」。如於牆壁掘一個洞，即見為虛空；如將洞填塞起來，虛空也就不見了。這可見的虛空，有集起、有散滅，所以「令心」隨境而「生滅」。虛空依色法而存在，是令心生滅的，所以非真實、非常住。虛空因色而顯，而「一切色法」，「本來是心，實無外色」，但是妄心的顛倒取著。「若無外色」，那麼依外色而有「虛空之相」，當然也「無」實體了。當知虛空是分位的假相，不過取以比喻如來法身；若執著虛空是如來法身，那是完全錯誤了！

經中說如來法身如虛空，這不過是比喻，是破除執著的。經意是說：「一切境界，唯心妄起」而「有」；「若心離於妄動」，即「一切境界滅」。那時，虛妄的心境不起，「唯一真心，無所不遍」。這唯一真心的無所不遍，不是一般人心識分別的境界，於是以虛空來作譬喻。在世俗心境中，也是以虛空為遍一切處的。所以經說『如來法身畢竟寂寞，猶如虛空』，這是形容「如來廣大性智究竟」的意「義」。虛空有廣大相、普遍相、明淨相、能顯現眾象，與如來法身——性智的無所不在、無不顯現一樣。如忽略這點，將如來法身看成虛空，即是人我見了。

二者、聞修多羅說：世間諸法畢竟體空，乃至涅槃、真如之法亦畢竟空；從本已來自空，離一切相。以不知為破著故，即謂真如、涅槃之性唯是其空。云何對治？明真如法身自體不空，具足無量性功德故。

第「二」種人，「聞修多羅說：世間諸法」，一切是「畢竟體空」；甚「至涅槃、真如」，也還是「畢竟空」的。這如《大般若經》說：世間諸法，自性空寂，如幻如化；涅槃也如幻如化；即使更有一法過涅槃的，也說是自性空寂，如幻如化。世間法是虛妄的，畢竟體空，本論以為是正確的；但真如、涅槃實是不空的。真如，形容真實不二的法體。涅槃，約眾生離妄所證得說。涅槃約果說，真如是聖智境。《般若經》說的畢竟體空，是「從本已來自空，離一切相」，即是無相。本論以為，眾生「不知」此經「為破」執「著」，「即」誤解為「真如、涅槃」的體「性唯是其空」。真常唯心和虛妄唯識者，都說：《般若經》說世出世間一切法空，是約遣除妄執說的。真常論者說：世間法的妄心妄境，是眾生執著處，為了遣除妄執，所以說是空。眾生對於真如、涅槃，也起執著，所以《般若經》也說為空。世間法虛妄心境，執妄為實，所以自體是空的；真如、涅槃，由於對治倒心妄計而說它是空，而真如、涅槃的自體實在是不空的。學者不了經義，以為真如、涅槃確是虛妄心境那樣的可空，這是錯了！這應該怎樣去「對治」？應為他說「明」：「真如法身自體不空」，是「具足無量」稱「性功德」的。知真如法身不空，即不起空見了。依此說，如中觀宗所說勝義諦中一切法空，即成為錯誤的了。唯識與真常論者，是有宗，所以說妙有、說不空；這與中觀者是有著根本不同的。本論以為：真如不空，自體具足無量性功德，是常、是恒、是依止，這才可以建立一切法。而中觀者說：一切法自性空，不礙眾生的流轉、涅槃的證得；空與什麼都沒有，意義是不同的。中觀者與真常者，是有著根本不同處。

三者、聞修多羅說：如來之藏無有增減，體備一切功德之性。以不解故，即謂如來之藏，有色心法自相差別。云何對治？以唯依真如義說故；因生滅染義示現說差別故。

前二，是誤解大乘的真空；此下三種，是誤解大乘的妙有。第「三」種人，「聞修多羅說：如來之藏無有增減，體備一切功德」。這是《如來藏經》等說。《如來藏經》，以種種譬喻，說明眾生位中，本來具足諸淨功德，如三十二相、八十種好、智慧，一切都無所缺少。因為「不」能善「解」經義，「即」說：「如來之藏」，確「有色心法自性差別」。以為眾生本具的如來藏，即有三十二相、八十種好、慈悲、智慧等各別法。如這樣，如來藏簡直就是神我了。不知道：經說如來藏具足無量稱性功德，性功德是不能解為自性差別的。性，即法性。法性平等無差別，從如來藏性的離障所顯，說如來藏具足一切功德。不能看作有一如來藏，而具足了各樣的功德。這應該怎樣「對治」？應為他說明如來藏：一、「唯依真如義」而「說」：真如，凡聖平等；佛果具足無量功德，眾生真如與佛不二，所以說眾生如來藏具一切功德。二、「因生滅染義示現」而「說差別」：依世間雜染法的生起與還滅，而說具足一切功德。如依凡夫的雜染虛妄起滅心，說如來有清淨真實常住心；依凡夫有雜染的色法，說如來有清淨圓滿的色相莊嚴，這都依雜染的還滅而說，那裡可以一般的自性差別去了解？

四者、聞修多羅說：一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離真如。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恒沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恒沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無，從無始世來未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，則無是處故。

第「四」種人，「聞修多羅說：一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離真如」。這是《勝鬘經》、《楞伽經》等所說到的。如來藏不但為法身淨德所依止，世間的生死雜染法，也是依如來藏而有。本論也說：無明依真如而有。經裡所以這樣說，因為沒有一法可以出法性以外的。虛妄幻現的一切法，不離真如；從真如的遍一切處說，一切世間生死法，也依如來藏而有。然「以」學者「不」能正「解」經意，即誤解為：「如來藏自體」，「有一切世間生死」「法」；不但具足清淨功德法了。天台宗的性惡說，可說即是這樣的見解。然依天台宗的見地說，如只說如來藏具足清淨法，而

說世間生死雜染法不是如來藏自性所具有，這就是別教的見解，必落於『緣理斷九』的結論。非說法法如是、本來如是，佛法界中性具九法界而不斷，這才是圓義。然本論為真常唯心論正義：真如本性清淨；雜染的生死法，依附而相離相異。這應該怎樣「對治」？應為他說明：「如來藏從本已來，唯有過恒沙等諸淨功德」；淨德與真如「不」相捨「離」、「不」相間「斷」，「不異」於「真如」。換句話說，一切清淨功德即是真如自體所有的德相。反之，「過恒沙等煩惱染法，唯是妄有」的；「性自本無」，如眼見空華，本無實體一樣。這樣的染法，「從無始世來」，都「未曾與如來藏相應」。真如雖受無明所熏而現妄染，妄染雖依如來藏，而如來藏自性清淨，毫無變異，不受影響，這怎可說如來藏具有生死染法呢？「若」如誤解者的所說，「如來藏」自「體」具「有妄法」；妄法即如來藏自體，那要「使」行者「證會」如來藏性淨而「永息妄」法，即永「無是處」。證會，是淨智證真如而相契合。論意說：如來藏自體如本有生死雜染法，那證悟如來藏時，不應離雜染法。如有好人與壞人在一起，把壞人攆跑就得了。如好人本身即是壞人，那就無法攆走壞人而保留好人了。然而，生死雜染法，是可以斷除的；真如法身，是可以證會的。所以應確認如來藏具足無漏功德法，而世間生死雜染法，非如來藏所有。

五者，聞修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。以不解故，謂眾生有始。以見始故，復謂如來所得涅槃有其終盡，還作眾生。云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始。若說三界外更有眾生始起者，即是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃與之相應，則無後際故。

第「五」種人，「聞修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃」。這也是《勝鬘經》、《楞伽經》說的。唯識家引《阿毘達磨大乘經》說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。』依真諦譯世親《攝大乘論釋》，界即如來藏。一切生死雜染法與涅槃無生法，都依如來藏而建立。「以」學者「不」能正「解」經意，說「眾生有始」。誤解生死為從如來藏所生起，而如來藏本淨，生死似乎是後起的始有了。一般所說的依真起妄，也可以生起同樣的謬執。「以」學者倒「見」眾生的生死有「始」，

所以又說：「如來所得」的「涅槃」，「有」著「終盡」的時候。意思說：如來藏本淨，眾生的生死依如來藏而始起；等到諸佛證得涅槃，那是還復如來藏的本淨。這樣的涅槃本淨，與過去始起生死以前，是同樣的本淨。過去既始起眾生染法，那諸佛證得涅槃，也應「還作眾生」。這樣的倒執，執眾生因如來藏而生死有始，又執諸佛所證涅槃有終盡。果真如此，即永遠不得究竟，修證也毫無意義了。這應該怎樣「對治」？應為他說明：「如來藏」，即是真如。真如是超時間相的，是「無」有「前際」可說的。「無明」，也是「無有始」的，從來即如此的，所以名為無始無明。不應該說：先有如來藏，後有無明生死。「若說三界外更有眾生始起」，這決不是佛法，「即是外道經說」的。本論此文，引《仁王護國般若經》。經說：『若有說言：於三界外別更有一眾生界者，即是外道大有經說。』這裡說的三界外，是說：除此三界內的眾生，不應更有眾生始起；眾生界是不增不減的。上斥眾生有始，此下破涅槃有終：「又如來藏」是超越時間相的，也「無有後際」可說。眾生沒有與如來藏相應時，生死雜染法幻現有時間的前後相。等到「諸佛」證「得涅槃」，涅槃「與」如來藏「相應」，即「無後際」可說，那裡會有終盡？

第三項 破法我執

法我見者，依二乘鈍根故，如來但為說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生死，妄取涅槃。云何對治？以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故。

佛說了脫生死的法門，是「依二乘鈍根」說的。二乘，即聲聞、緣覺。根性鈍劣，所以「如來但為說人無我」。有的說：佛為二乘也說法無我，不過到底少說略說，常說多說的還是人無我。有的說：佛為二乘但說人無我，不說法無我。本論即取但說人無我義。佛為鈍根二乘說人無我，用意在使他們捨離薩迦耶見，離分段生死。所「說」的法義，本「不究竟」。但二乘根鈍，不知道這是不究竟說，即以為無我而「見有五陰生滅」「法」的實性。由於執生滅五陰法為實在的，於是即生起二種妄念：「怖畏生死，妄取涅槃」。生滅無常，是不究竟的，即是生死苦法；二乘對生死是怕極了，所以急急

的要求了生死。但他們不能真的證得涅槃，只是以為除滅五陰的生死法別有涅槃可證，不知二乘是以非涅槃而妄取為涅槃的。所以《法華經》說：『我雖說涅槃，是亦非真滅。』《楞伽經》也說：二乘所證得的涅槃，實是為三昧酒所醉。二乘於分別事識用功，雖滅掉執相應心染，而不能破除根本的無明不覺、圓證法身。對於這種法我執，應該怎樣的「對治」？應為他說明：「五陰法」是虛妄不實的，雖現有生起，而「自性」實本來「不生」；不生，即「無有滅」。了達五陰自性的不生不滅，即是「本來涅槃」。五陰法無有自性、無生無滅，即不致怖畏。諸法本自不生不滅，即一切法本來自性涅槃，也就不會妄取涅槃，以為別有所證了。

第四項 總遣

復次，究竟離妄執者，當知染法、淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。

本論顯正、破邪，成立如來藏緣起義。但妄執，不但如上面所說的人執、法執，這只是分別所起的少分；應捨離的妄執還多，應盡捨一切，破除極微細的妄執。所以，再說究竟捨離妄執。

「究竟離妄執」，先「當知染法、淨法」一切「悉」是「相待」安立。相依相待而成立的，如《般若經》說：『無有自相可說』。自相，即是自己存在的。眾生所知的染法、淨法，都是相對待的。對淨法而名為染法，對染法而名為淨法。如說離瞋起慈，離癡起慧等；又如因戒生定、因定發慧，因貪起瞋、因癡起邪見等。這都是染淨自類相生，也是相待的。這些，不但染法是世間有漏法，是相待；即使出世無漏的淨法，也還是翻待雜染而安立的。「是故」推求起來，「一切法」是自性空而畢竟不可得的。一切法總為染淨，分別來說，有些是物質的色法，有些是精神的心法。色、心也是相待而成立的，實體了不可得，所以說「從本已來，非色非心」。智與識，為佛法的二門。識是了別，是有漏的雜染法；智是覺知，是無漏的清淨法。雜染法以

識為主，清淨法以智為主。智與識，也是相對而成立的；推求究竟，即「非智非識」。又，如說一切法是有，而沒有自體可得；說它是無，又似有相待的體用。所以，「非有」也「非無」。這樣，一切是「畢竟不可」得的，畢竟不可「說」為如此如彼的別「相」。法的自相不可得、不可說；即不可說的言說，也是不可得、不可說。

古代禪師說：以心為宗，以無為門。禪宗是絕對唯心論，然修行體真，是空無所得為方便的。在禪宗裡，說什麼都不是，而實歸宗於即心即佛！有以為禪宗近於三論、般若，實不過形式的近似而已。本論的目標與方法，也大體相同。

一切是不可得、不可說，而佛所以於無言說中「而有」種種「言說」，「當知」這是「如來善巧」中的大善巧，「方便」中的大方便。佛「以言說」說法，才能「引導眾生」，因眾生是不離言說相的。言教的「旨趣」，無非是「為」了「離念」而「歸於真如」。如學佛，而不能隨順佛意、隨順無念，愈學而妄念愈多，這根本違反了佛陀說法的真意。學佛法，必須懂得這言說方便的意趣。否則，如「念一切法」——念色念心，念染念淨，念有念無；念起即動，動即有變異，而「令心生滅」。如心有生滅，即「不」能證「入」真如「實智」了。本論樹立真常唯心論，揭示一切法不可得，善巧的掃蕩一切而不著痕跡，極為善巧！

第四節 分別發趣道相

第一項 總標

分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。略說發心有三種，云何為三？一者信成就發心，二者解行發心，三者證發心。

〈解釋分〉中，顯示正義、對治邪執，是性相門；分別發趣道相，是行證門。佛所以開示性相，即為了修行和證果。「分別發趣道相」，即是對於「一切諸佛所證」的菩提——「道」，「一切菩薩發心修行」而「趣向」它。「略說」菩薩「發心」的淺深行位，「有三種」。發心，與起心動念不同，是發起願求或希願的決心。本論所說發心，是發求大菩提心；所以發心即發

起趣向菩提的心，即發趣向道。發心，雖通於一切，但學佛者，習慣中已漸成為發菩提心的別名。發心，大約最初立志趣求說；然大乘學者，以無上菩提為目標而修行進趣，無時不是向目標——無上菩提而前進的；所以大乘行位，不出發心。嘉祥大師曾說過：大乘道不出二：一、果位，證無上菩提果；二、因位，發無上菩提心。發菩提心，是貫徹菩薩因行的。菩薩三大阿僧祇劫修因，總名為發心；發心即有淺深差別，所以說有三種。「一者」、「信成就發心；二者」、「解行發心；三者」、「證發心」。於三寶、無上菩提，深信不疑，信心成就，即不退轉，此約初發心住菩薩說。初住以上，一直到十回向終的菩薩，《解深密經》名此為勝解行地。此類菩薩，於諸法性相，有甚深的信解；又已修習廣大資糧行。有解有行，所以名解行。但本論的解行發心，指勝解行地終了——加行位菩薩的發心說。初地以上，名證發心。這因為初地以上的菩薩，都能分證法身。雖有信成就、解行、證三位，而同基於發趣菩提的發心，所以總論菩薩行位，有三種發心的差別。菩薩的信心成就，說來也不易；在信心沒有成就以前，要經過一番修習。這留在〈修行信心分〉裡去解說。

第二項 信成就發心

第一目 發心者——信心成就

壹 明發心成就者

信成就發心者，依何等人，修何等行，得信成就堪能發心？所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故；信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心。

明「信成就發心」位，要「依何等人」——根機，「修何等行」——法門，才能「得信成就」，「堪能發心」？先答依何等人：「依不定聚眾生」。佛說有三聚（類）眾生：一、正定聚，二、邪定聚，三、不定聚。定，是決定。正定，是決定了走上聖道的，此在初住菩薩。邪定，是決定了走上惡趣的；短期內，沒有迴邪向正、趣入聖道的可能。正定聚，約信、進、念、定、慧——五根已成就而說。邪定聚，約殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出

佛身血——造成五無間業而說。在正定聚、邪定聚間，一般人、天眾生，是不定聚。如遇正師正法，即可轉成正定聚；遇邪師邪法，即可轉成邪定聚。如生得人身，離三途八難，六根具足，其性不定，那就可能修習而得信成就發心。人趣等不定聚眾生，也是不一致的；要「有熏習善根力」的，才能修此發心。如過去不曾修習善根，即沒有機會見聞佛法；即使見聞佛法，也難得信心決定成就。這裡說的熏習善根力，不約真如的內熏說。真如自體熏習，一切眾生都是具足的。

要在妄心中，見聞佛法，布施、持戒、信解、聞思，才可說有熏習善根力。如來藏自體熏習，等於唯識宗所說的本性住種姓；此中所說的熏習善根力，近於唯識學中的習所成種姓。次答修何等行：有熏習善根力的不定聚眾生，(一)、能「信業果報」：造善得樂果，造不善得苦果；業果為學佛的基本信解。有善根熏習力的，決定能信得及。(二)、「能起十善」：十善是身三的不殺、不盜、不邪淫，口四的不妄言、不惡口、不兩舌、不綺語，意三的不貪、不瞋、不邪見。這是佛法的根本善業，如不能淨修十善業，信心即不能成就。信業果報，能起十善，這是共下士道的人天善行。聲聞、緣覺、菩薩的出世法，無不以此信戒為基礎。有學佛而不能於業果生深信，不能於十善起正行，即說談心說性，都是邪魔眷屬。(三)、「厭生死苦」：於生死流轉，覺得不究竟、不自在，發出離心，這是共中士道的共二乘行。菩薩也還是要厭離生死苦的；能對於現實世間而感到不滿，才能進學超越世間的佛法。如厭生死苦，專在自身著想，不了唯心，就不免落於二乘。

如擴充厭生死苦的心情到一切有情，了五陰本不生滅，即是大乘行。(四)、「欲求無上菩提」：這是不共人天、二乘的大乘不共心行。信業果報、修行十善、厭生死苦，菩薩都是貫徹於欲求無上菩提的心行中。有了這樣的心行，自然會「得值」遇「諸佛」，「親承供養」。親是親近；承即奉承服事；供養是以衣、食等四事，及奉教修行，為財法供養。值遇諸佛，承事供養，即能「修行」大乘「信心」。一般大乘經，名此為十信位。如《仁王護國般若經》說：『初發心相，有恒河沙眾生見佛法僧，發於十信，所謂：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、戒心、願心、護法心、迴向心。』此

十種心行，以信心為首為導，所以總名為十信——信心。賢首宗以十信為次第的十位，怕不是契經本意！在（十）信心沒有修習成就以前，名十信菩薩，也名十善菩薩，即本論修行信心的菩薩。等到十信心修行成功了，一念心中具足十信功德，即名為信成就發心，也即是十住的初發心住。

經一萬劫，信心成就故，諸佛菩薩教令發心；或以大悲故能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣能自發心。如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退，名住如來種中，正因相應。

如上所說的修行信心，「經一萬劫，信心成就」。這也是依《仁王護國般若經》說，如說：『習忍以前，經十千劫，行十善行。』菩薩的信心成就時，「諸佛菩薩教令發心」。也有能自動發心的，如一、「或以大悲故能自」動「發心」：菩薩在生死流轉中，修行十善，悲心增上。生在無佛惡世，能以大悲心憐憫眾生苦而發心。二、菩薩生值佛法欲滅的時候，「或因正法欲滅，以護法因緣」，「能自」動「發心」，荷擔佛法大事。如現在，佛法也有衰滅的可能。有些學佛的青年，以為佛教沒有希望，因而退心、罷道，這即是缺乏護法的真誠！佛法的滅壞，有是政治的摧殘，有是僧團的腐化。如見到這種情形，能發起大心，護教整僧，即是菩薩行者。信成就發心的因緣，本論說此三種，前一為他教發心，後二為自力發心。自力中，一、由於悲眾生，二、因於護正法。《瑜伽師地論》（三五）說有四種發心：(一)、見聞如來不思議事，(二)、得聞大乘甚深法教，(三)、護菩薩藏，(四)、憫眾生苦。護菩薩藏、憫眾生苦，即本論的後二因緣。見聞如來不思議事、得聞大乘甚深法教，即本論的諸佛菩薩教令發心。這「信心成就」而「得發」菩提「心」的，即發心住，「入正定聚，畢竟不退」。有經說：菩薩一發心，即得不退。也有些經說：發心得不退轉，是很難的。如說：『魚子菴羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少。』初發心的多而能得成就的少，應是十信位中的菩薩發心；若至發心住，發心即決定不再退轉。心不退轉的，「名住如來種」姓「中」。住如來種，即一定可以成佛。在未入正定聚以前，還不能算是如來種姓，以有落入聲聞，或落入外道、惡趣的可能。如信成就而發菩提心，即能與「正因相應」。正因，即真如如來藏，這是成佛的親因。

雖一切眾生有如來藏，但還沒有發隨順真如的菩提心，所以沒有相應。菩薩發心，能與如來藏相應，即能決定成佛。上說體用熏習時，明相應與未相應，約修行的有沒有證智說。此處說相應，約發心的隨順真如說。

貳 簡發心不定者

若有眾生善根微少，久遠已來煩惱深厚，雖值於佛，亦得供養，然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。或有供養諸佛未經一萬劫，於中遇緣亦有發心，所謂見佛色相而發其心，或因供養眾僧而發其心，或因二乘之人教令發心，或學他發心。如是等發心，悉皆不定，遇惡因緣，或便退失墮二乘地。

信成就發心，決定不退，這是要有熏習善根力的。「若有眾生善根微少」，而「久遠已來」又「煩惱深厚」，那就不一定能發大心，發大心也難於不退了。善根薄而煩惱重的，「雖值」遇「於佛」，也能承事「供養」或者出家修行，「然」或者缺少厭離心，不求無上道，但「起人天種子」，植人天福報，成人天乘；「或」厭心過深，不能發大心，「起二乘種子」，成聲聞、緣覺乘。即使「有」能「求大乘」而發菩提心的，「根」性還是「不定」，「若進若退」，不能決定成如來種。

上來，約最初發心趣入五乘，或五乘種姓說。此下，再約大乘不定而退墮二乘說。《仁王護國般若經》說：『經十千劫行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西。』這可通於上說的發趣大乘而或退凡夫、或退二乘二類。或退二乘的，是「或有供養諸佛未經一萬劫」，在修學信心的過程「中」，「遇緣」也「有」能「發」大「心」的，但與上三緣不同。(一)、「見佛」的「色相」莊嚴「而發」「心」：或是生值佛世，見佛的三十二相、八十種好、威儀莊嚴，心生欽慕，發心求此相好的。或見佛放光、動地等神通威德，而發心學佛的。(二)、「或因供養眾僧而發」大「心」：這是景仰出家人的清淨、精進、威儀嚴肅，布施供養因而發心的。(三)、「或因二乘」——聲聞的說法、緣覺的示現神通「教令發心」。一切有部律說：舍利弗說法時，有人發菩提心。大乘經中，須菩提、舍利弗、阿難、滿慈子等說法，聽眾

都有因此而發大心的。(四)、「或學他發心」：如妻子因丈夫的學佛而跟著去學佛；父親歸依發心，兒女也來歸依發心等。這種種的「發心」，都是「不」能決「定」成為大乘種姓的。因為初二種，因形式的感動而發心；三、所依的緣不殊勝，四、自身缺乏深刻的信解與真誠。所以如「遇」到「惡因緣」，「便」會「退失」大心，「墮」於「二乘」的「地」位。《瑜伽師地論》（三五）說依四力發心：一、自力，二、他力，三、因力，四、加行力。依自力或因力發心，不易退轉。如熏習善根力不足，但憑他力（受他感化激動而發心）或加行力而發心的，即容易退墮。退菩提心的惡因緣，略有二類：如環境惡劣、四緣不具足、政治壓迫等，是真惡的因緣；如境遇太好、名利供養過多，是偽善的因緣。經中說：舍利弗修了六十劫的菩薩行，因有人向他乞眼，感到眾生的難可教化而退心求聲聞乘。這是惡因緣的一例。然偽善的因緣不易覺察，不但會退求二乘，可能會退墮惡道。偽善的惡因緣，實是菩薩的大敵！

第二目 發心相

壹 正明

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者直心，正念真如法故；二者深心，樂集一切諸善行故；三者大悲心，欲拔一切眾生苦故。

上說信成就發心的根行；此下正說發心的行相。必如此發心、如此起方便，才能成信發心。先說發三種心。

「信成就發心」，到底「發何等心」？總相說，發無上菩提心。但菩提心的含義深廣，如「略」為分別「說」，「有三種」心。《般若經》三心：一切智智相應（即狹義的菩提心），大悲為上首，無所得為方便——依此三心明菩薩行。本論以三種心，成菩提心。《維摩詰經》明菩薩淨土，也以三心為本：直心、深心、菩提心，即以三心成淨土行。直心與深心，與本論相合。如總合的說，實有四事：菩提心、大悲心、般若見、種種行。《般若經》以三心成菩薩行，即以願求一切智智為一心；本論以三心成就菩提心，即

以願集一切善行為一心。又《華嚴經．十地品》說：得十法者（《十住毘婆沙論》但八法），能發菩提心。十法的後三，即『具足於深心，悲心念眾生，信解無上法』，與本論的三心相合（十住與十地的關係，別當論說）。「三」心中，「一者」、「直心」：直心，是般若正見（依《維摩詰經》，直心是賢直心、無諂曲心），也即是遠離二邊、捨諸戲論的中觀，所以說「正念真如法」。一切法的本性，是真如心。正念，是與無分別心相應的念；明念不忘，無分別心依念而明徹，所以名為正念。若不能正念真如，墮於虛妄倒亂的心行，即不能成就菩提心。「二者」、「深心」：即深廣心。菩薩「樂集一切諸善行」，修集福慧資糧，從來沒有厭足。「三者」、「大悲心」：即「欲拔一切眾生苦」的同情。發菩提心，應於一切眾生起大悲心；於福德智慧資糧，應勇於修集；應正念真如法，而心與真如相應。換句話說：正念真如法、樂集諸善行、欲拔眾生苦的三心，如具足相應了，就是菩提心的成就。古德以種種義，說明這三心，如說：以直心的正念真如法，證得法身；以深心的樂集一切諸善行，能成報身；以大悲心的欲拔一切眾生苦，能起化身。以三心而對論佛德，可以自在的配說。

經中說發心，內容有淺有深；有的重於正念真如法，說發心要離一切戲論，悟非色非心、非有非無等。這重於般若見，約勝義菩提心說。若初學者，不能與悲心悲事相應，不起自度度他的宏願（或名行菩提心、願菩提心），偏於見性明心，即難於成就發心。所以發菩提心，必從樂集諸善行、欲拔苦眾生、正念真如法——三心相應相成中去完成。

貳 釋疑

問曰：上說法界一相，佛體無二。何故不唯念真如，復假求學諸善之行？

執理而廢事的，對於三心成就的發心，是要引起疑「問」的。他們以為：「上」面「說」過：「法界一相」，真理是平等不二的。圓證法界的如來，「佛體無二」，法身也是沒有差別的。那麼，要發心成佛，正念真如法界就得了。「何故不」發心「唯念真如」，還要「假」藉「求學諸善」的功德

「行」呢？這在中觀與唯識學者，是不會有此錯解的。在真常唯心論中，即每有此誤解；如不遣除這樣的邪疑，即會墮於惡取空中。

答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是，眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量，遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。

論主為他們解「答」。先舉喻說：「譬如大摩尼寶，體性」本來「明淨」，「而有鑛穢」的污「垢」。摩尼寶，即如意珠；體性明淨，有種種功德，是印度傳說中的寶物，佛典中常用來比喻心性本淨、菩提本淨。菩薩發菩提心，就和修治摩尼珠一樣。如《華嚴經》、《大集經》等，都有此說。《寶性論》廣明如來藏，也引摩尼珠為喻，與《大集經》〈陀羅尼自在王菩薩品〉、〈海慧菩薩品〉有關。〈海慧菩薩品〉說淨菩提心寶要離九種性、作三種淨，與摩尼寶本性明淨而需要種種修治一樣。本論即引用此喻。「若人雖念寶性」的明淨有種種德用，但對於摩尼珠所附著的鑛穢，「不以方便」去「種種磨治」，把附在摩尼珠上的穢垢除掉，那麼摩尼珠「終」於不「得」清「淨」。《大集經》說：摩尼寶有三種淨：磨、押、穿。菩薩的菩提心，也要以六度磨治：施、戒如磨，忍、進如押，禪、慧如穿。次合法說：「如是，眾生」的「真如」「法」雖然「體性空淨」，「而」無始來「有無量煩惱染垢」，如摩尼珠在鑛穢中一樣。本論不說明淨而說為空淨，以真如心從來不與煩惱相應，空就是清淨的意思。「若人雖念真如」，作無分別觀，不取不著；但「不以方便種種熏修」，真如也「無」能還「淨」。一般以為真如本來清淨，但能不作思惟分別——不思善不思惡、不思有不思無，即與真如相應了；以為成佛也不過如此。這是怎樣的誤會呀！不知三心中的要依於悲念眾生而廣集一切善行，實為對治煩惱所必須的。因為，煩惱「垢無量，遍」於「一切法」轉，處處都為煩惱所熏染。所以必須「修一切善行」，「以為」煩惱的「對治」。如修布施，可以淨治慳貪；修慈悲，可以淨治瞋恚；修智慧，可以淨治愚癡等。有無邊煩惱雜染法，即須有無邊清淨善法去對治它。「若人」能「修行一切善法」，即「自然」而然的「歸」向而隨「順」

於「真如法」。

『若人修行一切善法，自然歸順真如法故』，這是極有價值的論義。真如是無所不在的，惡法也不離真如。然而，惡法與真如是相違的、不順於真如性，所以或稱為非法。反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。不要以為善行僅是事上用功，要知事上的善行是順於真如而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

第三目 四方便

略說方便有四種。云何為四？一者、行根本方便。謂觀一切法自性無生，離於妄見，不住生死；觀一切法因緣和合，業果不失，起於大悲，修諸福德，攝化眾生，不住涅槃；以隨順法性無住故。

發心，不但念真如，還常念廣修善行。因為要有方便行，菩提心才能展轉明淨起來。「略說」發菩提心者的「方便」行，「有四種」。「一」、「行根本方便」。大乘行的根本，即是契合於二諦無礙的中道正見，這可以名為無住方便。凡夫心，是住著生死的；厭生死苦的二乘，又住著於涅槃。菩薩的心行，要超越生死，又要不趣證二乘的涅槃，在生死中化度眾生，圓成佛德。這是大乘唯一的根本方便，從正見一心的真如、生滅二門而得來。所以此根本方便，即「觀一切法自性無生」：一切境界是虛妄的，沒有生滅自性的。了知一切法不生的心真如門，能捨「離」執我、執法、執心、執境的「妄」想執「見」，即能「不住生死」。眾生不知道妄境由妄心起，妄心由不覺起，都無自性，所以生起執見，著於生死而不能出離。同時，要「觀一切法因緣和合，業果不失」。因業感果，不因為觀一切法無性空寂而失壞。心生滅門中，業果是宛然不失的。菩薩觀眾生業感的生死苦，「起於大悲」

；觀善業的因果不失，即「修諸福德」資糧。修集一切福德，不但自利，也是為了「攝化眾生」。這樣，菩薩即能超越二乘，「不住涅槃」。菩薩達一切法性淨，所以不住生死有邊；知諸法幻有不失，所以不住涅槃無邊。菩薩所以不住二邊，由於「隨順法性」的「無」所「住」而行。發菩提心者，應修此根本方便，不落於二邊，正處中道。

二者、能止方便。謂慚愧悔過，能止一切惡法不令增長；以隨順法性離諸過故。

「二」、「能止方便」。止，是止惡；能不作一切惡法，名為能止。不能止惡，即使修集善法，也不清淨，果報得阿修羅、有財鬼等。這一方便，即是「慚愧悔過」。能尊重自己的人格、真理和他人，能宗仰賢善、輕拒暴惡，名為慚愧。有慚愧心，即能於三寶前懺悔三業的過失，立意不更作惡行。這樣，「能止一切惡法」，「不令增長」。所以能止惡不生，是「隨順法性」的「離諸過」失。真如法性，是離一切過失——不與染法相應的。所以隨順法性而修行，即會由慚愧悔過而助成菩提心。

三者、發起善根增長方便。謂勤供養，禮拜三寶，讚歎，隨喜，勸請諸佛。以愛敬三寶淳厚心故，信得增長，乃能志求無上之道；又因佛法僧力所護故，能消業障，善根不退；以隨順法性離癡障故。

「三」、「發起善根增長方便」。上是止惡，此是行善。此二，即是普賢願行，如《華嚴經．普賢行願品》說。上說的能止方便，是十願行中的懺悔業障；今說的增善方便，即攝得十願行中的六事。如十大願中的『三者廣修供養』，即本論的「勤供養」；『一者禮敬諸佛』，即「禮拜三寶」；『二者稱讚如來』，即「讚歎」；『五者隨喜功德』，即「隨喜」；『六者請轉法輪，七者請佛住世』，即「勸請諸佛」。這五者，為什麼能發起善根、增長善根？一、供養、禮拜、讚歎、隨喜、勸請，是「愛敬」佛法僧「三寶」的信心的長養，「淳」淨而又深「厚」；常修習這些方便，「信」心「得增長」，這才「能」立「志」進「求無上」菩提。二、這是對於三寶的信敬，「因佛法僧力所護」持——加被，所以「能消」除「業障，善根」即能增長

「不退」。禮拜、供養等，本不過宗教的儀式，但由於眾生的敬愛、三寶的恩威，相感相應，所以能助成眾生菩提心。修行這些方便，還是與正念真如相應的，因為這是「隨順法性」而「離」愚「癡障」的。法性真如，是離一切愚癡暗蔽的；佛與僧是正覺者，法是佛與僧所證覺的。歸向於離癡暗的三寶光明藏，即與離癡暗的法性相隨順。

四者、大願平等方便。所謂發願盡於未來，化度一切眾生使無有餘，皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絕故；法性廣大，遍一切眾生，平等無二，不念彼此；究竟寂滅故。

「四」、「大願平等方便」。能止方便和發起善根增長方便，與三心中的深心——樂集一切諸善行相應。行根本方便，與三心中的直心——正念真如法相當。此大願平等方便，與三心中的大悲心——欲拔一切眾生苦相應。所以修此四方便，即能助成三心。「發」平等大「願」：「盡於未來，化度一切眾生」，「使無有」剩「餘」，都「令」得「究竟」的「無餘涅槃」。這如《金剛般若經》說：『所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』發這化度眾生的大願，即能助長大悲心。這含有三義：一、是盡未來際的發心。二、是度盡一切眾生的。三、是最究竟的，以入無餘涅槃為目的。所以能發這樣的大願，一、因為「隨順法性無斷絕」而起願的：法性真如，是常常時、恒恒時的，所以菩薩即隨順真如法性的盡未來際而發心。二、隨順「法性」的「廣大，遍一切眾生，平等無二，不念彼此」而發心：真如法性是廣大而遍一切眾生的，沒有彼此的差別可念的。所以隨順法性而發心，不念某些眾生我所應度，某些眾生我不應度，而是發心普度一切眾生。三、隨順真如的「究竟寂滅」而發心：法性是究竟寂滅的，所以菩薩發願，使一切眾生都能入於究竟寂滅。真如法性，具有無盡義、廣大義、究竟義，菩薩即隨順法性而發願度生。

第四目 發心勝德

菩薩發是心故，則得少分見於法身；以見法身故，隨其願力能現八種利益眾生。所謂：從兜率天退，入胎，住胎，出胎，出家，成道，轉法輪，入

於涅槃。

此下說信成就發心的殊勝功德：「菩薩發」起這樣的菩提「心」，即「得少分見於法身」。證見法身，在初地以上。初住菩薩，能少分見法身。如《華嚴經》說：初住菩薩，悟不由他，也即是見法身義。此菩薩少見空義（未能證見如來藏的不空），所以說見法身。有的經中說：十住菩薩見法身，『如隔輕紗』。還如霧裡看花一般，見是見了，然終有所隔。初住菩薩，因為能「見法身」，所以「隨其願力」，「能現八種利益眾生」的法事。八種利益眾生，即八相成道。這都可令眾生得利益，所以名八種利益眾生。天台宗說：圓教初住，即能破無明，見中道，現身成佛。一般的說，初地菩薩，才能正見法身、分身百界，示現成佛。其實，初住菩薩，能少分見，能以願力神變現成佛相，也是大乘所共許的。然初住的能現，與初地的能現不同。初住的能現，是從願力而化現的；而初地菩薩的分身百界，是從無漏功德力所起。初住菩薩，隨願化現八種利益眾生事：一、「從兜率天退」：兜率天，此云知足天，是欲界第四天。最後生菩薩，住在此天中；等到要下生成佛，即先從兜率天退歿。二、「入胎」：如釋迦佛現入摩耶夫人的胎中。三、「住胎」：即十月在胎，逐漸的成長。四、「出胎」：如釋迦佛在嵐毘尼園降生。五、「出家」：如釋迦佛見老病死苦而踰城出家。六、「成道」：如釋迦佛在菩提樹下成道。七、「轉法輪」：如釋迦佛成道以後，到鹿野苑，為五比丘轉四諦法輪。八、「入於涅槃」：如釋迦佛末後於拘尸那的雙樹間入涅槃。這八種相，是佛應化世間，從始至終的過程。八相成道，自來即有二說：一、如本論所列舉的，這是順於一般大乘經的。二、有的沒有住胎相，但在成道前加降魔相。在這應化世間的八種過程中，每一階段，佛都是放光動地、說法度生的，所以說『未生王宮，即度生已畢』。總之，八相都可以利益眾生；佛的一舉一動，都令眾生得利益。

然是菩薩未名法身，以其過去無量世來有漏之業未能決斷，隨其所生與微苦相應，亦非業繫，以有大願自在力故。

初住以上，少分見於法身的菩薩，能現八相成道，「然是菩薩」，「未」能「名」為「法身」大士。因為，「過去無量世來有漏」的「業」果，還「

未能決」定「斷」除。一般眾生的生死，是由業力而招感來的，以業力為主。初住菩薩，不依業力為主，是依願力而得自在，如化現成佛，化為畜生、地獄、鬼趣等。雖依願力而化現，然還是依過去無量世來的有漏業而感生的，與法身菩薩的由大悲願力而起的化用不同。初住菩薩，對於無量世來熏集的有漏業還不能斷除，但可以智慧力、悲願力，利用煩惱力的潤生，感發過去所熏集的有漏業種，到處受生去。總之，雖依悲願力起，還是不離惑業而現起的。「隨」願「所生」的果報身，或是佛，或是天等五趣，都「與微苦相應」。如冷熱饑渴等的感受，由菩薩悲願、智慧力所制，雖沒有劇烈的痛苦，微苦還是有的；因為菩薩所感的生死身，屬分段生死。眾生生死身，純為業力所繫；而此初住菩薩身，雖不離業，也「非業繫」。這因為，菩薩「有大願自在力」，以願力為主，巧用煩惱業而作有利於眾生的事業。所以，信成就發心的菩薩身，上不同於法身，下不同於凡夫、二乘。

第五目 退不退之抉擇

如修多羅中，或說有退墮惡趣者，非其實退，但為初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。又是菩薩一發心後，遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫勤苦難行乃得涅槃，亦不怯弱；以信知一切法從本已來自涅槃故。

少分見法身的發心住菩薩，「如修多羅中，或說有退墮惡趣」的。十住中的第七住，名不退住。《菩薩瓔珞本業經》，曾舉舍利弗等因緣，說他未登第七不退住，所以退落小乘。有些經典，甚至說退墮惡趣的。當知這「非」是「實退」；如說可以退墮，那是不了義說。經中所以說有的退墮惡趣，「但」是「為」了「初學菩薩」的「未入正位而懈怠者」；使他引起「恐怖」，「勇猛」修行。入正位，即入正性離生，或入正性決定。聲聞以見道、發無漏慧，名入正位。大乘以發心住的悟不由他、入正定聚，名為入正位。沒有進入初發心住正位的，有時會生起懈怠心，所以警策他說：留心退墮！入住的菩薩，還有退墮的，何況還沒有能入正位？實在說來，初發心住菩薩，是不會再退墮的。有的說：十信中第七心名不退心，約對於三寶、四諦的信不退說；第七住名不退住，約不退二乘的位不退說；初地以上為證不退；八

地以上為行不退。以七住為位不退，與本論的見解相反。

上文說不會退墮惡趣，此下再說不會退墮二乘。初發心住「菩薩」，「一發心後」，即「遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地」。怯弱，即自覺沒有力量而怕退墮，不能在佛法中堅強的前進。信成就發心的菩薩，能遠離這樣的怯弱心，不怕退墮。不但不怕墮惡趣、墮二乘地，即使聽說菩薩要「無量無邊阿僧祇劫勤苦難行」，才能「得涅槃」，心中也「不」會「怯弱」。這因為，能正念真如法，「信知一切法從本已來」就「自涅槃」了的。一切法本來涅槃，即無生死的可怖，也沒有涅槃的可著。只是大願明智的自利利他，念念在涅槃中，還怕什麼佛道難成呢！大乘法重在一切法性空、不生不滅的體悟。二乘不悟一切法本來涅槃，所以急求涅槃而滯留於方便化城中。菩薩了達一切法本來自性涅槃，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薩道。

第三項 解行發心

解行發心者，當知轉勝。以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祇劫將欲滿故，於真如法中深解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅蜜。以知法性無染、離五欲過故，隨順修行尸波羅蜜。以知法性無苦，離瞋惱故，隨順修行羼提波羅蜜。以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毘梨耶波羅蜜。以知法性常定、體無亂故，隨順修行禪波羅蜜。以知法性體明、離無明故，隨順修行般若波羅蜜。

初發心住，信心成就；十住位，重於勝解；十行位，重於修行；十回向位，重於回向於法身——都還不能實證，所以，三賢位統名解行地。本論說解行發心，對信成就說。從發心住，到十回向的賢位，都還是信成就而發心。十回向終入加行位，這才解行成滿而發心。所以，「解行發心」，比起信成就發心來，「當知轉」為增「勝」。因為，此「菩薩從初」發心住，成就「正信已來」，「於第一阿僧祇劫」的修行，「將」要圓「滿」了。從初發心住到成佛，要經三大阿僧祇劫的修行。從初住到第十回向，一大劫修行圓滿。將滿，是十回向終位。在十回向終，依唯識者說，別起四加行位，是解行發

心的時候。此解行發心位的菩薩，「於真如法中」，有甚「深」的信「解現前」，所以「所修」功德都能「離相」而不著。這可作二說：解行位將要滿的菩薩，無相觀極深，而又能二諦無礙。他能深切的了解理事的相應無礙，所以深修離相觀，等到表現於事實，即廣修六波羅蜜多；修習六波羅蜜多，更能加深對於離相法門的體會。離相真如與六度，相得相成，無著無礙。二、菩薩入加行位，專修唯心無相觀行；即於信解無相觀中，具足六波羅蜜。如法性無慳相，所以悟解法性時即施波羅蜜等，文意在此。

此下，即分說修六波羅蜜多而離相，且約二諦無礙說：菩薩「知法性體」是「無慳貪」的。貪是染著，慳是不能捨。能了悟慳貪無實體性，菩薩即能「隨順」此離慳貪的法性而「修行檀波羅蜜」。檀即梵語檀那的省稱，即布施；有財施、法施、無畏施三類。「知法性」是「無」欲「染」的、「離五欲過」失的。五欲，是於色聲香味觸而起愛染。於五欲法了達本性空，知法性本無欲染，菩薩即能「隨順」離欲法性而「修行尸波羅蜜」多。尸，具稱尸羅，即是戒。戒律雖多，違犯都從五欲而起；所以了達五欲本性空寂，即不犯而持戒。「知法性無苦」性可得，「離」於「瞋惱」，所以能「隨順」法性而「修行羼提波羅蜜」。羼提，此云忍辱。苦是沒有自性的，能了達苦無自性，瞋惱心不起，即是隨順法性的離相而修行忍辱。「知法性無身心」自「相」可得，「離」於身心的「懈怠」，所以能「隨順」法性而「修行毘梨耶波羅蜜」。毘梨耶，此云精進。精進有二：心精進、身精進。如以身心為實在性的，即有所愛染、顧惜，一切替身心的安逸打算，即不能精進。菩薩了達身心的空無自性，所以不染著身心，能行精進波羅蜜。「知法性常定，體無」散「亂」可得，所以能「隨順」法性，「修行禪波羅蜜」。禪那，此云思惟修，或譯靜慮。法性本來常定，體性澄靜，不動不亂。能這樣的契合法性而修，即是隨順修行禪波羅蜜。「知法性體」本「明」覺，「離」於「無明」，所以「隨順」法性，即能「修行般若波羅蜜」。真如法性，是自性清淨心，即本覺，本性明淨。無明，是客塵煩惱。修行般若，即遠離無明而契於法性。這可以約二義釋：一、了達真如法性體自明淨、本離無明，這樣的契理而成行，即是般若。二、依般若以捨離無明，契合於真如法性的體

自明淨。不但依理成行，也即因行而契理。

上來，離六弊而修行六波羅蜜，都是隨順法性而修的；所以一切修行，都契於離相法門。

第四項 證發心

第一目 地位

證發心者，從淨心地乃至菩薩究竟地。

證悟如來藏心，即是真發菩提心，名證發心。經說發阿耨多羅三藐三菩提心，或約願說，或約行說，或約證說，實有淺深的不同。經說發菩提心即得成佛，古德傳有二派：一、本論及唯識宗說：發菩提心即時成佛，依初地證悟法界、分身百界、八相成道作佛說。如《法華經》的龍女發心而現身成佛，即是本論的證發心。二、依龍樹論說：發心即成佛，可能是最初發心的。因從無始以來厚集功德，所以初發心時即證悟成佛，但這是少數的頓根。本論但漸無頓。賢首疏附會證發心為頓教所攝，實不足據。

「證發心」，即「從淨心地」到「菩薩究竟地」——大地菩薩的發心。淨心地，即歡喜地；菩薩究竟地，即法雲地。《瑜伽師地論》立十三住；其中，清淨意樂住，即本論的淨心地；菩薩究竟成滿住，即本論的菩薩究竟地。

第二目 證智——智體與智用

證何境界？所謂真如。以依轉識說為境界，而此證者無有境界，唯真如智，名為法身。

上說依什麼樣的人，現在說證得怎樣的境界。顧名思義，既說證，即有能證所證。文中雖只問所證的是什麼境界，其實能證的智慧也在此問題以內。本來，法界是離能所的；證悟法界，實在是不能用能證所證的分別去擬議的。但雖說證悟是離能所的，然到底不能說沒有證得什麼。在世俗言說邊，既不能說沒有證得，那麼證到的境界，究竟是怎樣？有的說：這是超越了能證智與所證境的分別，智與境，如如無別，是不可說有差別的，徹底沒有能所可得。中觀學用此說，所以龍樹論的實相，即是真般若。有的說：證悟到的，也可說有能所，能證的是智慧，所證的是真如。不過，這所證的真如，是證

智的親所緣緣，能證智直得真如，不像分別心的現起影像相分。一般的認識，在根識或意識上，必先現起境相，依此而能了別。認識，不是親得外境，只是依影像相去了別而已。一般的認識，都是託本質境再起影像而緣慮的，除非獨頭意識，如作夢等，可但憑影像相。根本智證真如時，證智是不現起真如的影像的。如說證智也現如相，那是約後得智的帶相觀空或還是加行智的以空為觀境，證智上是不能說有影像相的。唯識者作此說，雖說沒有能所，而對於證智與真如，在說明上，是差別而不許合說的。本論所說的，同於第一說，所以說『唯真如智（即如即智的）名為法身』。唯識家評本論為『如智不分』；但照本論說，如與智，怎麼可以割裂呢？

從初地到十地的菩薩，「證」悟的是「何」等「境界」？即「所謂真如」。約世間法說，沒有能所的境界，是難懂的，所以說「以依轉識說為境界」。這是說：說有所證的境界——真如，是約生滅門中轉識現起（離念真如）境界相而說的。從有漏的心識，轉起境界相，由境相而引發分別心，依此說有能所。「而此」實「證」的菩薩，其實是「無有境界」的。因為內外能所都是虛妄有的，遠離虛妄的證智那裡能說有所證的境界？這樣，在實證中，一切境相都不現前了，「唯」智而無境界；此智即「真如智」。智即真如，無二無別，「名為法身」。這與雖說無別，而以真如為體、為不生滅，以智為用、為生滅的唯識學是不同的。然有一分大乘經，如《金光明經》等，確是順唯識義的——正智與如如，合名為法身。如分析起來，智可以分為四種。於是說：佛以五法（四智：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智，及法界）為體。本論是絕對的真常唯心論，一切都是這真如心，恒常不變，法爾如是。證悟，不過是真如智的顯現而已。

是菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪，唯為開導利益眾生，不依文字。或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故。或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈慢眾生故。能示如是無數方便，不可思議。而實菩薩種性、根等，發心則等，所證亦等，無有超過之法。以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故，但隨眾生世界不同，所見、所聞、根、欲、性異，故示所行亦有差別。

此說登地以上（實證真如菩薩）所有的功德妙用。「是」十地中的「菩薩」，「於一念頃，能至十方無餘世界」。無餘世界，即應有盡有的一切世界。於一念頃，遍到十方一切世界，在一切世界中，「供養諸佛，請轉法輪」。《華嚴經》說初地菩薩能分身百世界而作佛事，二地菩薩分身千世界成道作佛；從此以上，都是倍倍增多。而本論卻說：菩薩於一念頃，能至十方無餘世界。這應當知道：經說百界、千界作佛等，約初地、二地等菩薩報得的自然力量說。若初地等菩薩起神通，即可以超越報得的力量，現身一切世界了。菩薩到一切世界去，是為了供養十方的諸佛和勸請諸佛的轉大法輪。大乘經中常說：佛說法教化眾生的時候，十方世界的菩薩都來助佛揚化，請佛說法、供養等。法身大士的供養諸佛，是所經的無量世界，同時能以無量香、花、音樂、無邊供具而行供養，一剎那間能供養一切諸佛。這樣的供養、勸請，都「唯」是「為」了「開導利益眾生，不依文字」。這二句話，向來為禪者所賞識。

在本論中，可以作二種解釋：一、一般的說，教化眾生，要用言說，才能使眾生知善惡、信業果而學佛入法。文字是名、句、文身，本是語言，其後始有寫錄的文字。菩薩教化眾生，不一定要用語言文字的，如化現花、香、音樂等，都可以使眾生得益。佛菩薩的三業大用，都可以教化眾生的，如身業的動作，口業的說法，意業的感召、加持。所以，不依文字，即可以解說作不一定要依語言文字。二、不依文字，也可以順著下文去解說。這是說：菩薩到十方世界去供養、勸請諸佛，目的在開導利益眾生。但菩薩的利益眾生，可以不定依向來所聽聞的教法。這即是說：不依佛向來所說的教法，而菩薩可以別有一番教化眾生的方便。的確，教化眾生應該契合時宜；拘泥的照著佛說過的文字去說，不免成為古人的糟粕，是不一定能使眾生獲益的。所以，菩薩不依佛所說過的文教，而「或示」現「超」越一切「地」而「速成正覺」。超地，即不依漸次，如從初地而直登佛位，如《法華經》的龍女現身成佛。

這因為，有些人聽說菩薩要經三大阿僧祇劫而成佛，就害怕起來，覺得太難了。菩薩「為」了教化這樣的「怯弱眾生」，所以示現速急成佛。為怯

弱的眾生，說難行法，即易生退心；如說成佛容易，就肯發心修行。大乘佛教中，盛行的即心是佛、即身成佛、念佛即生淨土等，都是為了這些怯弱不堪大用的眾生而說。任重道遠的大乘真義，在怯弱眾生前，是不合時機的。還有，菩薩「或說我於無量阿僧祇劫當成佛道」，這是「為」了「懈慢眾生」而說的。有的眾生，生性是懈怠而傲慢的。因為他懈怠，覺得『行遠自邇，登高自卑』，不能一蹴而及，總得慢慢來。因為他傲慢，以為短期修行，不夠偉大。所以，菩薩為說經無量劫才成佛道；這是適應根性懈怠及我慢眾生而說的。像這些說法教化，都是隨機應變，不固定於（文字）教法的真義。菩薩「能示」現「如」此的「無數方便」，都不拘泥於文字。上面列舉的，只是二個極端的例子。在眾生的根機中，還有無量無邊的根機，需要無量無邊的方便去教化他們。

如不能厭捨於夫婦的，即為他（她）們說在家也可以學佛、成佛。為欣樂恬淡、清靜自守的，即為他（她）們說出家的功德勝利。總之，菩薩的方便是無邊的，說易成佛、難成佛，都是「不可思議」的方便。「而實」在說起來，「菩薩」的「種性、根」機是平「等」的。真發菩提心的菩薩，必具足可以成佛的種性；如來藏性為成佛的種性，眾生是一樣的。根，菩薩都是經過無量福德智慧（善根）的熏集而成熟的。菩薩的善根，有下、中、上，但這不是決定的，由下可以至於中，由中可以至於上。因此，菩薩的種性與善根，都是平等的。種性與根平等，「發心」也就平「等」了。因為發心是平等的，由發心而解行，由解行而「所證」的真如智，也是平等的。不論那一位學菩薩行的，都是要具備這種性、善根、發心、行證的，而且都是一樣的，決「無有超過」的別「法」。如龍女即身成佛，那不過是方便說。因為，「一切菩薩皆經三阿僧祇劫」而成佛，這是任何菩薩都是一樣的。從初住到第十回向滿，為初阿僧祇劫；

從初地到七地滿心，為二阿僧祇劫；從八地到第十地滿，為第三阿僧祇劫。種性、善根、發心、證悟，都是一樣的；等到圓滿成佛，所以也是佛佛平等。「但隨」順「眾生世界不同，所見、所聞、根、欲、性異，故示」現菩薩的「所行」也「有差別」。根異，根機的利鈍（下、中、上）有異；欲

異，即好樂與興趣的各別；性異，即習慣熏染有別。如來鑑機的十力中，即有根勝劣智力（根）、種種勝解智力（欲）、種種界智力（性）。因為眾生所處的世界不同，所見、所聞不同，根、欲、性也都不同，故不能不示現所行有差別；實則菩薩的行程是一樣的。

所經三大阿僧祇的劫數，舊有二說：一、約時間而說劫：必須經過一定的時間，才可以名三大阿僧祇劫滿。二、約功德而說劫：如說修多少功德，名一大劫滿。這如讀書，分一年級、二年級等的級次一樣。不肯用功的學生，經過幾年以後，也許還是一年級呢！經三大劫，約功德說，必須滿足，決不能超過；約時說，眾生間可以不同，可以有超越的。如說：釋迦菩薩精進，超越九劫而成佛。

第三目 發心相

又是菩薩發心相者，有三種心微細之相。云何為三？一者真心，無分別故。二者方便心，自然遍行利益眾生故。三者業識心，微細起滅故。

再說證菩提心的心相。「是」十地「菩薩」的「發心相」，可分析為「三種」的「心微細」「相」。三種是：「一者」、「真心，無分別故」。唯識學說此為根本智，是正證真如時與無漏識相應的真智。依本論說，此即如來藏出纏，無分別智親證法身；這是不能以分別心去思量擬議的。「二者」、「方便心，自然」而然的能「遍行利益眾生」事。唯識學說此為後得智。依本論說，此即是真心所起的妙用。真心是智淨相，方便心即不思議業相。這二者，一根本，一後得；一真智，一俗智；一達體，一起用。這二者，都是清淨無漏的。「三者」、「業識心」，即大地菩薩所有的「微細起滅」。菩薩雖已分證法身，但業識心還沒有滅。這業識心的生滅，是一種微細的生滅，也即是變易的生死。本論說證菩提心，為什麼說到虛妄的業識心？要知道：本論是肯定的主張真妄是可以同在的，如覺與不覺的不離，真如與無明展轉相熏等，都是同一道理。在生滅的業識心中，可以有真心和方便心的現前。在唯識學中，真心與方便心，是第六、第七識所起；業識心是第八識。在不離業識心的起滅中，有真心和方便心的存在，名證發心。菩薩雖已分證法身

，但以業識心的存在，所以還不能達圓滿而究竟的地步。

第四目 圓滿

壹 正說

又是菩薩功德成滿，於色究竟處示一切世間最高大身，謂以一念相應慧，無明頓盡，名一切種智，自然而有不思議業，能現十方利益眾生。

「又是菩薩」，到第十地終心，「功德成滿」。成滿，即完滿成就了，不再有欠缺，從此不會再有失壞。那時，菩薩「於色究竟處」，現身成佛。色究竟處，即色究竟天，又名摩醯首羅天，為色界天中的最高天。依大乘說，真正的成佛，在此天上，「示一切世間」的「最高大身」。天的身衣壽量，都是逐次增加的。到了色究竟天，他的身量，在一切物質世間中，要算最高、最大、最圓滿端嚴了。論到成佛，即是「以一念相應」（從來未曾有過）的妙「慧，無明頓」時斷「盡」，得「名一切種智」。一切種，是一切時、一切處、一切法門，總之是一切的一切都完全通達了。得了此智，「自然而有不思議業，能」普「現十方」世界，「利益」一切「眾生」。聲聞乘說：最後身菩薩，居兜率天；要成佛時，從兜率天降，入胎、出胎、出家，以至於成道作佛、轉法輪、入涅槃等。大乘法以為：這是化身的示現；真正的成佛，那是不應在此污濁的人間的，應在色界的頂點的摩醯首羅天。約菩薩修證所得說，名為報身佛；依佛陀的究竟圓滿說，即是法身。

貳 釋疑

甲 釋智見難遍疑

問曰：虛空無邊故，世界無邊；世界無邊故，眾生無邊；眾生無邊故，心行差別亦復無邊；如是境界，不可分齊，難知難解。若無明斷，無有心想，云何能了，名一切種智？

此下有二疑，首先，依一切種智而起。境界是無邊的，怎麼此智能頓時了達？如處處經說「虛空無邊故，世界無邊」；世界是依報，是不離正報而起的，所以「世界無邊故，眾生無邊」。眾生——六趣四生的眾生，已是多極了，而眾生都是有心識的，所以「眾生無邊故，心行」的「差別」也是「

無邊」。每一眾生的心行，如貪心行、瞋心行、無貪心行、無瞋心行等，剎那剎那，實有無量無邊的心行。每一眾生的心行，已經是無邊了，何況無邊眾生的無邊心行？更何況無邊世界中的無邊眾生的心行呢？論文由世界說到眾生，由眾生說到心行，從大而小，而所形容的境界，卻是愈顯得廣大。這無邊世界中的無邊眾生的心行，舉心動念，所分別的「境界」，是不可以局限的，「不可」以說有「分齊」的。這是怎樣的「難知難解」！怎麼本論說『一念相應慧，無明頓盡，名一切種智』呢？「若無明斷」了，即「無有心想」。因眾生的能知心、所知境，都是根源於不覺而起。那麼，無明既斷了，依無明不覺而生起的心想也就沒有了，這還「能了」別什麼而可以「名」為「一切種智」呢？疑問中含有二個意思：一、境界那樣多，怕不能有一剎那中了達一切的一切種智。二、智是應該有心想的，一切種智既斷盡無明而沒有心想，又將什麼去了知？

答曰：一切境界本來一心，離於想念。以眾生妄見境界故心有分齊，以妄起想念，不稱法性，故不能決了！諸佛如來離於見想，無所不遍，心真實故，即是諸法之性，自體顯照一切妄法，有大智用無量方便，隨諸眾生所應得解，皆能開示種種法義，是故得名一切種智。

答覆上面的疑問說：前在真如自體相時，即曾說過：『若心起見，則有不見之相；心性離見，即是遍照法界義故。』雖然境界是無邊的，但此「一切境界」，自體「本來」即是「一心」，真如心是「離於想念」的。它離於顛倒想念，但並不是離一切境界而別有。但由於「眾生妄見」有「境界」相，所以「心有分齊」——界限。這樣的「妄起想念，不稱」於無分齊相的「法性，故不能決了」一切境。一切境界，即法性而無二無別的，眾生以為見了境界，即墮於境界中，有能有所、有彼有此，心量就被局限了。稱，契合義。如衣服而不大不小，名為稱身。心不能等法性量，所以說不稱。這是說明了眾生的所以不能遍知一切法。這樣，「諸佛如來離於見想」——沒有見境界的分齊想，稱法性而知，所以「無所不遍」。這樣的「心真實」——離於妄想的心體，「即是諸法」的自「性」。心真實，不但體證一切法性，心「自體」同時能「顯照一切妄法」。妄法本是不離真如心體的，所以真如心

體自然而能顯現照了一切法，「有大智用」，以「無量方便，隨諸眾生所應得解」的不同性、欲，「皆能開示種種法義」。「是故」，佛的離念心體，「得名」為「一切種智」。一切種智，可有二義：從自證說，一切妄境不離真實心，所以佛能了一切妄法，稱法性而知。從化他說，佛以無量方便，隨順眾生的根機利鈍而為說法。然眾生妄法，在佛智境中，都是第一義。眾生所顯現的妄法，是不出此法性以外的，所以佛能稱法性心而自知，也能夠稱法性心的遍一切處，去化利一切眾生。

乙 釋業用不普疑

又問曰：若諸佛有自然業，能現一切處利益眾生者，一切眾生若見其身、若覩神變、若聞其說，無不得利。云何世間多不能見？

上疑佛不能遍知，此疑佛的業用不普遍。上面說：佛不假功用，『自然而有不思議業，能現十方利益眾生』。然從眾生方面看，覺得大有可疑。「若諸佛」真的「有自然業，能現一切處利益眾生」，那就「一切眾生若見」佛的色「身、若覩」佛的「神變、若聞」佛的教「說」，應該「無不得利」益才對。然佛常說法，何以眾生大多無所聞；佛常現身、現神變，眾生為何「多不能見」呢？由眾生的難見、難聞、難得利益看來，經說如來無剎不現身、無時不說法，自然而有不思議業利益一切眾生，不是很可懷疑的嗎？

答曰：諸佛如來法身平等，遍一切處，無有作意故而說自然，但依眾生心現。眾生心者，猶如於鏡，鏡若有垢，色像不現。如是，眾生心若有垢，法身不現故。

論主「答」難說：眾生不見佛、不聞法，這不是佛的過失，問題在眾生。不錯！「諸佛如來」，是「法身平等，遍一切處」的。說佛自然而有不思議業，這是無問題的。但自然的定義是：由於佛的應機示現三業，「無有作意」，不待功用，所以「說」名「自然」。「但」佛的三業大用，是自然，並非必然。佛的三業妙用，要「依眾生心」而後才顯「現」出來。約佛的真際說，無相可見、無法可說，無所謂現身、說法。約佛的隨俗應機說，可說是無時無處不現身、說法。其實佛的現身、說法，要依眾生的機感，而從眾生的

心境中顯現出來。所以，「眾生心」「猶如」「鏡」子一樣。外面雖有境界，也要鏡子明淨無垢，才可以顯現境界的影像。「鏡若有垢，色像」即「不」能「現」前，但不能就此說外面沒有色像。如聾子聽不到聲音、瞎子看不到色相，但不能說音聲、顏色沒有。「如是，眾生心若有垢，法身」即「不」顯「現」。眾生不能見佛、不能聞法，問題在眾生的心性有煩惱，不是如來法身不平等、不普應。依此義說，初地以上的菩薩，親證法身，即能見報身佛。在沒有親證法身以前（地前的眾生），是不會見法身的。但由於煩惱垢的漸薄，因緣成熟，也能感見應化身。《大智度論》也曾說到：能見法身佛，當下必得利益。見應身佛，得益或不得益，即不定。如有人見佛聞法，不但不能有益，反而起誹謗、破禁戒，以致墮落。但從遠因說，也還是有益的，如文殊師利本生中說。說眾生心遠離垢染即可以顯現法身，但這不能因此就說只要眾生的心淨就夠了，不再須要佛為現身。佛與眾生，是展轉為緣、互相交感的。因於眾生的善根熏習，所以能感諸佛現身而獲益。自心淨，即能見佛得益，可說是自力；眾生所感，諸佛所應，感應道交，即是他力。

第五章 修行信心分

第一節 標列

已說〈解釋分〉，次說〈修行信心分〉。

是中依未入正定聚眾生，故說修行信心。何等信心？云何修行？

上來所說的行證，從淺到深，都是發心住菩薩以上的。此下，「次說〈修行信心分〉」，是說發心住以前的初學方法，是對一般初學眾更為重要的。

修行信心，是為那一類眾生而說的？「依未入正定聚眾生，故說修行信心」。未入正定位，即發心住以前的眾生。〈修行信心分〉即是為此類眾生說的。初學大乘法的，初住所圓滿的十信心，還沒有成就，所以要說修行信心的方法，引發這類眾生的進趣。本論名《大乘起信論》，所以對信心的修成，特為著重闡明。

「何等信心？云何修行？」這是雙起二章，下面即分別予以解答。本分以信心為本，以種種行去修成此信心。佛法不外信、解、行、證。初學的人

重在信；發心住到第十回向的菩薩，因解起行；初地以上的菩薩，即從行到證；成佛才得究竟圓證。『信為道源功德母』，如信心不得成就，那就不能成就發菩提心。

第二節 所修信心

略說信心有四種，云何為四？一者信根本，所謂樂念真如法故。二者信佛有無量功德，常念親近供養恭敬，發起善根，願求一切智故。三者信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故。四者信僧能正修行自利利他，常樂親近諸菩薩眾，求學如實行故。

「略說信心有四種」。四種中，第一、是對於真如法性的正信。第二、三、四，即是信三寶。歸信三寶，即是正信心，一切佛法都不出三寶以外。但也有在三寶以外，又多加一種，這是他所著重的。如《阿含經》裡，立四信——四證淨，於三寶外加一『信戒』。照說，戒還不是法的一分。因為初期佛教，著重於依戒而住，所以特立『信戒』。本論是真常唯心論的，重在真如、如來藏心，以此為三寶的根本。因此在三寶以上，加一『信根本』。《寶性論》說佛法僧即是如來藏性，與本論的說法相合。密宗說有四歸依，在歸依三寶外，加一『歸依上師』，這因為密宗是著重師資傳承的。這些——信戒、信根本、信上師，都是依所重而別立的；其實只是信三寶而已。

四種中，「一者」、「信根本」：即是「樂念真如法」。學者，首先應於真如法——三寶的根本，生起信心。樂念，即隨喜願求，念念不忘的意思。「二者」、「信佛」：先要對於佛的「無量功德」，如相好圓滿、利益眾生圓滿等，生起深刻的信心，從信而起欲求精進；所以要時刻不忘的「常念親近供養恭敬」諸佛，以「發起」自己的「善根」，發「願求」得和佛一樣圓滿的「一切智」。以佛的功德為理想、為目標，而求自己去實現它，才是信佛。「三者」、「信法」：信得佛法「有大利益，常念修行諸波羅蜜」。信根本也即是信法所攝；本論既別立了信根本，所以說到信法，即專指所應修行的法。依聲聞乘說，所應修行的法，是三十七菩提分等；大乘是四攝、六度等。信法，不但是信法有大利益，還要依信起精進欲，常念修行六波羅蜜。

「四者」、「信僧」：信僧是「能正修行」，「自利利他」的。本論所說的僧，是能自利利他的菩薩僧。對於發心向上、求成佛利生的「諸菩薩眾」，要信他，更要「常樂親近」他而不懈怠，以「求學」大乘的「如實行」。約大乘的三寶說，僧，通指一切修行大乘佛法的，不應揀別在家和出家。修學大乘佛法的菩薩行者，不一定出家；而初學的，也不一定從出家人修學。據《入大乘論》說，出家受具足戒的，對於在家如實修行的菩薩，是應該恭敬禮拜供養，而從他修學的。

第三節 能成修行

第一項 正常方便行

第一目 總標五門

修行有五門，能成此信。云何為五？一者施門，二者戒門，三者忍門，四者進門，五者止觀門。

信心，是要以修行來成就它的。「修行有五門」，即六波羅蜜多，「能成」就「此」上所說的「信」心。信心，是屬於內心的信可或信求，即對於真如、佛、法、僧寶，生起深刻的認識和欲求（深忍樂欲）。修行的「五」門是：「一者施門，二者戒門，三者忍門，四者進門，五者止觀門」。止與觀，即是禪定與智慧，所以五門即六波羅蜜多。地上的菩薩，才能修行真實的六波羅蜜多；地前三賢菩薩所修的，名為遠波羅蜜多，也是相似的波羅蜜多。十信位菩薩的修行，信心還沒有成就，更不配稱為波羅蜜多了。本論不稱禪那與般若，而總合為一『止觀門』。禪那與般若，似乎可以說即是止與觀，然嚴密的說，是大大不同的。禪，即靜慮。靜即止，慮即觀，不過靜慮是以順於止的心一境性為主而已。般若，是無漏的智慧，這是依定而發生的真慧；般若是著重於觀慧的，其實不離於止。止與觀，重於初修；止是令心安住一境，觀是分別觀察。止觀不是證德的名稱，比禪定、般若為輕淺，與初學者相應；所以修行信心，但說止觀。

第二目 施門

云何修行施門？若見一切來求索者，所有財物隨力施與，以自捨慳貪令彼歡喜。若見厄難恐怖危逼，隨己堪任，施與無畏。若有眾生來求法者，隨己能解，方便為說。不應貪求名利恭敬，唯念自利利他，回向菩提故。

第一、「修行施門」。布施有財施、法施、無畏施的三類。「若見一切來求索」的，自己「所有」的「財物」，應「隨力」所能的「施與」他——此說財施。布施財物，要稱合自己的力量——心力與財力；過分的施捨，會引起自己的困難，可能要生起懊悔的。但不應當慳吝，應隨力可能的布施。隨力布施的好處：一、「令彼歡喜」，二、「自捨慳貪」。使對方歡喜，可以培植自己的福德；自捨慳貪，可以減薄自己的煩惱。「若見」有人遭遇了「厄難」、「恐怖」、「危逼」，應該「隨己」所「堪任」——能力所做得到的，「施與無畏」——此說無畏施。眾生遭遇困難苦厄、恐懼怖畏，以及危害逼迫的事，菩薩能使他沒有怖畏。施與無畏，不是說眾生在憂愁苦逼中，菩薩但以佛法去安慰眾生一番。使眾生不再感到厄難等的威脅，這是要以一切的援助，除去那威脅、逼害的惡勢力。「若有眾生來求法」的，菩薩應「隨己」所「能」了「解」的正法，以「方便為」他解「說」，使他信解得益——此說法施。為眾生解說佛法，「不應貪求名利恭敬，唯念自利利他，回向菩提」。如為了自己的名利恭敬，就成為賣法，算不得法施了。弘宣佛法，有時名利恭敬會跟著到來，但名利恭敬在修學佛法者並不是好東西，每每會成為進修佛法的障礙，所以應該特別警覺。如為了這些才說法，那更是要不得了。

第三目 戒門

云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不淫；不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語；遠離貪嫉、欺詐、諂曲，瞋恚，邪見。

第二、「修行戒門」中，有二節：一、菩薩的共戒，二、出家菩薩的不共戒。大乘戒律的核心，當然是菩提心戒；然表現於行為，就是十善行。依十善行去做了，就是受持菩薩戒。菩薩戒，可以該括一切菩薩的大行，但既別分為六波羅蜜多，戒即著重在止惡。據實，菩薩受持三聚淨戒——攝律儀

戒、攝善法戒、饒益有情戒等，是不限於止惡的。

先說菩薩的共戒：「不殺、不盜、不淫」，是身三善業；「不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語」，是口四善業。綺語，即是說一些沒有義利的好聽話。意的三業中，不貪的內容，略有引伸，一、「遠離貪嫉」：貪是貪求，嫉是嫉妒。嫉妒是貪心所的等流。他人有了好事，自己不能生隨喜心，反覺心裡難過，即是嫉。二、遠離「欺詐」：如經商的，為了達到自己的貪財目的，不惜使用一切欺騙手段。有的出家人專門說神說鬼說夢，以達某種目的，也屬於此類。三、遠離「諂曲」：諂媚不直的心，叫諂曲。逢迎他人的意思去說，令他生歡喜心，肯布施、肯扶助。嫉妒、欺詐、諂曲，都是從貪心而來的，所以本論說遠離貪欲時，把這些都說了。遠離「瞋恚」、「邪見」，這是意三業中的後二種。三毒為貪、瞋、癡。邪見與癡，是多少不同的。癡的意義，廣大而又深細；邪見，雖狹小而病重。如聽了外道的宣傳而不信業果三寶等，是邪見。

若出家者，為折伏煩惱故，亦應遠離憒鬧，常處寂靜，修習少欲知足頭陀等行。乃至小罪，心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒。當護譏嫌，不令眾生妄起過罪故。

次明出家菩薩的不共戒（即與聲聞乘共的）。「若」菩薩是「出家」的，那麼「為」了「折伏」自己的「煩惱」，「應遠離憒鬧，常處寂靜」的地方。憒鬧，是城鎮鄉村人口密集的地方。為了折伏煩惱，要住到山間僻靜的地方，甚至一個人獨自的去靜修。在寂靜的阿蘭若處，「修習少欲知足頭陀等行」。出家者是乞食為生的，所以在沒有得到的時候，不要妄生希求多得的心，名為少欲。凡自己所得到的衣食等，不要嫌少、嫌不好，名為知足。頭陀，意思是抖擻。頭陀行，有十二種，或說十三種。這主要為穿衣、吃飯、住處的淡泊精苦的生活。這頭陀行，不是一人必須具足了才算是頭陀行者。如在樹下住了，即不能在塚間坐。所以，只要能夠照著頭陀行的規定去作了，即是屬於頭陀行者。出家人的衣食住，應該是清苦的；隨得多少，即應滿足，不應該在這些上去多計較。戒有輕重的分別：出家戒中，如波羅夷、僧伽婆尸沙，是重；波逸提、惡作等，是輕。然出家菩薩應該輕重等持，即使

是「小罪」，也「心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制」的「禁戒」。眾生的心行善惡，都從熏集而來的。常見到，有最初持戒精進的人，到後來，解放得什麼惡事都作，這大都是由於輕視小戒而漸次演變成的。不知小戒是重戒的前衛，不防微杜漸，勢必如河水的由小孔的滲透而成為大災害。所以，對於小罪也要生怖畏心，犯了要誠懇的慚愧懺悔。

小罪中，或是重罪的等流，可以引發重罪；或是隨順社會習慣，避免一般無謂的譏嫌。所以又說：「當」防「護」世俗的「譏嫌，不令眾生」因譏嫌而「妄起過罪」。有些無關重要的事，本是算不得什麼的；但要是一般人以為不好的，出家人也不應該去作，以免世人的無理批評。如佛在世的時候，印度的外道有以為草木等是有生命的。這雖不合佛法，但出家人有時去剉草伐木，外道見了，就譏嫌起來。佛為了防護當時外道的譏嫌，便禁制比丘不得壞生種。所以，持戒不單是範圍自己的身心，防非止惡；對於當時社會，也要照顧到，這就是隨順眾生。不然，眾生發嫌惡心，招致罪過，這是學佛者所應極力避免的！

第四目 忍門

云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報；亦當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法故。

第三、「修行忍門」。平常都泛稱為忍辱，其實，不必一定是忍辱的。如本論即說有眾生忍與法忍。一、眾生忍，即「應忍他人」的「惱」苦、逼迫，「心不懷報」。他人損惱了我，不要以仇報仇的去報復他人。用仇恨心去報復仇恨，怨恨是解決不了的。所以，對個人，佛法是取著忍辱的態度，以忍去報怨的。但如有關大眾的事、佛教的事，要以為人護法心，出以正義的對治。二、法忍：菩薩還應「當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法」。利等，名為世間八法。人生在社會裡，利、衰等法是免不了，如不能忍此八法，為這八事而生起煩惱，一切德行都不能如法的進修了。八法，可約為四對：即利衰、毀譽、稱譏、苦樂；這四對是一好一壞的。利，如人得財和作事而稱心如意等。衰，如經商而虧了本，或作事而遭逢失敗等。一般

人，總以為利是好的；佛法以為利是可以增長貪心，所以也應忍得住，不致放逸。不但要忍苦，也要忍樂。世人的多少罪惡、多少失敗，往往從有利的環境中造成的，所以學佛者是應該特別警惕的。他人背著自己，毀謗或稱譽，名毀、譽。這些可能都是過分誇張了的，不一定切合於自己的功德與過失。所以聽到了，不要憂憤，也不要歡喜，要安忍而不為所動。如他人當著自己的面，稱讚或者是譏諷自己，名為稱、譏。聽到別人的稱讚或譏毀，應反省自己的。有功德更應努力，無功德應生慚愧心；有過失應該承認悔改，無過失應更為警策。身心的苦痛和快樂，也要能安忍不動。眾生的煩惱，此八法是最易引發的，所以特以此為例而說明忍。平常說忍辱，但是不計他人的惱害，這是忍的狹義。正確的忍的意義，即對於一切境界，心能不為所動。

第五目 進門

壹 勤修功德行

云何修行進門？所謂於諸善事心不懈退，立志堅強，遠離怯弱。當念過去久遠已來，虛受一切身心大苦，無有利益。是故應勤修諸功德，自利利他，速離眾苦。

第四、「修行進門」。先說勤修功德行：菩薩「於諸善事」，「心」要「不懈」不「退」。「立志堅強」，不怕困難，也不怕時間長久，「遠離」畏「怯」懦「弱」的心情。在修行的時候，「當念」自己從「過去久遠已來」，徒然的「虛受」了「一切身心大苦，無有」真實的「利益」。現在因為修行，多少受此苦痛，這算得什麼！「故」知道「應勤修諸功德，自利利他」，以達到「速離眾苦」的目的。精進，在四正勤中，分行善、止惡二事。行善與止惡，都是需要精進的。如僅說止惡，這是不夠的；有些惡法，必須修集善法才能對治下去。若僅說行善，而不知止惡，這也是不清淨的。所以行善、止惡，要二方面並重。

貳 勤治罪障行

復次，若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，為邪魔諸鬼之所惱亂，或為世間事務種種牽纏，或為病苦所惱，有如是等眾多障礙，是故

應當勇猛精勤，晝夜六時禮拜諸佛、誠心懺悔、勸請、隨喜、回向菩提，常不休廢，得免諸障，善根增長故。

此明對治修諸善行的障礙，即著重於淨治罪惡、發起善根。「若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障」，不能成就。這些罪惡業障，在不修善的時候，糊糊塗塗過去；等到要精勤的向好處行去，即反動起來。這或「為邪魔諸鬼」「所惱亂」。魔鬼對於人，和貓對老鼠一樣，在沒有跳出牠的勢力圈，牠可以不睬；如被認為可能逃脫的時候，那牠就立刻咬住。邪魔惡鬼，也都是這樣的。「或為世間事務」——為生活、為事業，「種種牽纏」，忙得不亦樂乎，顧不得修學佛法。出家人，也有為佛教、寺廟等事務所纏的。「或為病苦所惱」，展轉床笫，障礙了修行。「有」了這些「眾多」的「障礙」，那麼學者「應當勇猛精勤，晝夜六時」的修易行道。印度日夜各分三時，故稱晝夜六時。這不是說一天到晚不斷的，是說按著規定的時間，修習六次。如「禮拜諸佛」，「誠心」向佛「懺悔」，「勸請」佛說法與不入涅槃，「隨喜」功德，「回向菩提」。這樣精進勇猛的「常不休廢」，即「得免」除「諸障」，而「善根」可以「增長」起來。羅什所傳的禪經中，也說到如障重而修定不成就，應修這些助道行，以除障生善。信成就發心中，也曾說到這止惡生善的方便。自己的力量薄，業障又重，不能進修難行難忍的大行，所以要修禮佛等助道行，以助成精進的正行。如有利根慧熟，業障不深重，即可以直修六波羅蜜等難行道。

第六目 止觀行

壹 略說

云何修行止觀門？所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毘婆舍那觀義故。云何隨順？以此二義漸漸修習，不相捨離，雙現前故。

第五、「修行止觀門」。觀是思考、辨析、推求、抉擇等作意。止是繫心

一境，使心於一境凝定，不致散亂馳求。如止為九住心，觀為四慧行，方法與性質，都是不相同的。止，重在繫心一境的凝定；初修時，必先有一著落處，有一境界作依憑，才能息心不亂。如狗拴在木柱上，轉來轉去，轉不出去，自然會躺下來不動了。繫念世俗的事相境，如不淨等，可以息心；繫念勝義的真如境，也可以令心止息。觀也是如此，世俗境和勝義境，都可以託而修觀。

本論所說的止觀初方便，是有所偏重的、不了義的。如以止為無分別，即依心真如而修；分別生滅因緣為觀，即依心生滅起修——以止為隨順真如門，以觀為隨順生滅門。又如說：坐時專修止；其他的時候，不離止修而作觀。本論的特色，是重於止的。然依中觀、瑜伽等說：勝義諦的觀慧，才能達成無分別的自證。因為無分別慧，要依觀察一切法無自性而引發。其實，無念無分別的隨順真如，本論也還是說觀察修的。如上來說『觀無念者，則為向佛智』；『推求五陰色之與心，六塵境界，畢竟無念。……若能觀察知心無念，即得隨順入真如門』。下文說止修時，也說：『是正念者，當知唯心，無外境界……隨順觀察。久習淳熟，其心得住。……隨順得入真如三昧。』雖然入真如門必需隨順觀察，但在這修習止觀的分別中，把觀局限於生滅因果，而攝勝義觀於無分別止中，以為止一切境界相而不起分別即成無分別。所以作如此說，這不外偏重於止而已！中國的禪宗，否認他們的禪為禪定，以為是般若，其實也還是重於止修。如晚期盛行的看話頭，即顯然是重止的。眾生的妄念無邊，用一句話頭——一個『是什麼』，激起疑情，使心在這『是什麼』上息下來，勦絕其他的情念。等到這疑念脫落，三昧現前，即以為是開悟了。又如一般念佛的，也是一種止門。以一淨念而絕一切染念，等到淨念能一心不亂，即是念佛三昧（如從觀佛相好、功德入手的，是假相觀為門）。單是這樣的令心止息而得無分別，依中觀、瑜伽等說，是不能斷盡煩惱而了脫生死的。一般不知三昧現前必有『空』、『明』、『樂』的證德，每誤以為是寂寂惺惺的慧悟。如共外道的四禪：中間禪無尋有伺，二禪無尋無伺，內等淨，即無分別而淨心呈現。三禪的正念正知，與定心相應，何嘗不是寂而常明、明而能寂！統論本論的正義，隨順真如的無念，要從唯心無

境、境空心寂的觀，與止一切境界的止，隨順雙運，才能成就。但在這初修的方便中，到底是側重於止了。所以，學者切勿拘於這初方便的偏重（入道初門，可以有偏重的）——以止或禪那為無分別而斷惑證真才是！

本論說：「止」，以「止一切境界」為「相」；使依心現起的一切境界不再現前，即順於無分別。這樣的修止方便，能「隨順奢摩他觀義」。梵語奢摩他，義譯為止。隨順，依下文說，即久久修習時，止觀互相助成、相順相應的意思。說到「觀」，以「分別因緣生滅」為「相」。這樣的修觀，能「隨順毘婆舍那觀義」。梵語毘婆舍那，義譯為觀。本論以止修而入奢摩他（止）觀，以觀修而入毘婆舍那（觀）觀，文句不順；所以唐譯即刪去了。上面說到隨順，「隨順」的意思是：「以此（止的無分別、觀的分別）二義，漸漸修習」，彼此「不相捨離」，能同時雙「雙現前」。所以隨順即止觀雙運的意思。起初，止與觀各別修習，漸漸的達到止觀雙運。觀於世俗，也即能止於真如。這是修習信心者初學的止觀門，所以且約偏勝，作如此說。

貳 修止

甲 修習真如三昧

一 初修方便

若修止者，住於靜處，端坐正意。不依氣息，不依形色，不依於空、不依地水火風乃至不依見聞覺知，一切諸相，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界；即復此心亦無自相，念念不可得。若從坐起，去來進止，有所施作。於一切時，常念方便，隨順觀察。

初修方便中，先說於端坐中修習。這又先明「修止者」所不可少的緣具，略辨三事：一、「住於靜處」：如住阿蘭若處，遠離煩囂緣務，易於成就（此可攝五緣）。二、「端坐」：修止成就，雖行住坐臥中都是可以止的，但初修時，應跏趺而坐，全身端莊正直，這才氣血通暢，易於安定（此即攝身具八事）。三、「正意」：但求解脫、但求菩提，不是為了名利、神通等

而修。否則動機不純正、意欲不清淨，即容易招魔。環境、身儀、意向，這三者應有必備的資緣。

次說修止的方法：本論所說的修止，實即《阿含經》裡迦旃延所修的勝義禪，本論名此為真如三昧。修這勝義禪的時候，一無所取，心無所住。如《阿含經》說：迦旃延入勝義禪，大自在天等觀察他所入的是什麼定，結果，都不知道迦旃延是入的什麼定；因為他無所緣境可得。這也即是無相三昧。勝義禪，了知自性不可得而不取相，通達一切法空而心無所住，是聖者的證境。

「不依氣息」，即不著於數息觀。氣有長、短、冷、暖、滑、澀等。初學止者，都先學調息；如密宗的風瑜伽，中國道家的吐納法，都是利用呼吸以引心得定的。由於氣息虛妄，實無自性可得，所以不依氣息而修止。「不依形色」，即不著於不淨觀。修止者，繫心死後的青瘀腫脹到白骨分散等，為不淨觀；或從白骨流光而出淨境，為淨觀。這是聲聞乘行法。大乘中，如念佛相好，念佛土莊嚴，或觀日、月等，這都是依於形色而修。因了得形色的虛妄無性，所以不依形色而修止。「不依於空，不依地水火風」，「不依見聞覺知」，即不著於六界觀。六界，即地、水、火、風、空、識。空有內外，身外的如太虛空，身內的如毛孔等空。地、水、火、風四大，為物質的原素。見聞覺知，是識的作用。識有六種，依六根而發：依眼根緣色而有見；依耳根緣聲而有聞；依鼻、舌、身根，緣香、味、觸而起覺；依意根緣法而有知。此空、地、水、火、風、識——六界，都是虛妄無性的，所以不依於空等而修。

修道的初步方法，聲聞有二甘露門：一、不淨觀，二、數息觀。一般的說，不淨觀對治貪欲，數息觀對治散亂。依此二門修習，即能入定，引發真智：觀六界和合為人，所以無我無我所。或者，初下手即修六界觀，對治我慢。不淨觀、數息觀、六界觀，合名為三度門。統論初修的大要，不出此三（或加慈悲、緣起，為五停心）。本論所說的止修，即是習勝義禪——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（觀），即不能與無所住的真如相應。因此，現觀勝義的真如禪，不依這一切定境而修習。

起初，「一切諸相（依元曉疏本；賢首本作想），隨念皆除」；次進一步的，也「遣除想」。一切諸相，即數息、不淨、六界觀的影像相，隨念起時，即了得外境無實，除遣而不再現起。不但除所起的境相，即能取的分別——想，妄心非實，也應加以遣除。除相，即不取著所取相；除想，即不取著能取想。本論的修止方便：不繫心一境而使止息，是以心遣境，不著所取相；當下能境滅心亡，不著能取想。這即是『止一切境界相』的無分別止。這一唯心的修止法，是有理論為依據的，因為「一切法本來無相」。雖然妄念現前，相想宛然，而實「念念不生，念念不滅」，即本來是念而無念的。如有能取想、所取相，即不契於真如。要修習而體證真如，就得除一切相；要除一切相，即應不依一切相而修。不依一切相而修，只是了達妄念本空、沒有實在性，無實自性的生，無實自性的滅。不取著於念——所取相、能取想，即妄念自息，隨順無分別止了。

上來不取著定境的影像相而修止，略近九住心的內住、等住；此下即安住等。初學修止的，每每心馳於外境而成散亂，所以說：「不得」放逸忘念，「隨心」的「外」散，而「念」於外在的「境界」。外念境界，即念於外境，如想於五欲境界，或起種種不正尋思。不念外境，即除一切諸相；更要除能取外境的妄想，所以說「後以心除心」。怎樣能不取外境而又除妄心呢？「心若馳散」於外境時，「即當攝來」而「住於正念」中。什麼是正念？如攝外散的妄心，住於取相的定境，這還是妄境妄念相續，不能達到不取相的目的。所以，攝來住於「正念」，「當知」即是住於「唯心」而「無外境界」的正念。了得唯心而無外境，取外境的心，即能攝住而不再馳散。既住於唯心，更了得緣境起心，離境即心不能起，所以「即」能「復」知「此心」也「無自相」，而是「念念不可得」。這樣不取外境相，又不著內心想，即達到不依一切、隨順於止一切境界相的無分別止。

修止的，不能老是坐著，總有從坐而起，或行或住的時候。但也應念念修止，功夫不可間斷。所以說：「若從坐起，去來進止，有所施作」。施作，如穿衣吃飯、擔水搬柴等一切動作。總之，「於一切時」中，應「常」以正「念」為「方便，隨順」唯心無境、本來無相的法義而「觀察」。念念不

忘的不依一切相而修，久久打成一片，才能成就。

二 久習成熟

久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧。深伏煩惱，信心增長，速成不退。唯除疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢、懈怠，如是等人所不能入。

依上說的修止方法，經過「久」久的修「習」，漸得調柔而「淳熟」了，此「心」自「得」安「住」，不再馳流於取相的境界。住是安定的意義，即修止成就；等於九住心中的心趣一境。「以心」得「住」止了，定力即「漸漸猛利」，能「隨順」趣向而「得入真如三昧」，即成就無分別定（等持）。真如三昧，即勝義禪。三昧，或譯三摩地，意義為正定，或譯等持。平等持心，與真如無相相應，名為真如三昧。如能入真如三昧，煩惱雖還不能斷除，已能「深伏煩惱」令不起現行。煩惱不起，如上所說的四種「信心」，即得逐漸「增長」，迅「速」的「成」就「不退」；到達了真發菩提心，也即是初發心住。

由如上所說的修止方便，能成就真如三昧。但也有修習而不能成就的，所以說：「唯除疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢、懈怠」。疑惑，是沒有肯定的信解；不信，是根本不相信。於修定的方便、修定的功德、修定的利益，如疑惑不信，也就不能切實修學；修學也不能成就。誹謗，或誹謗奢摩他，或誹謗佛法，或誹謗修止的人，這當然是不會得到成就了。修定的時候，過去生中所熏習的惡業障，都會現起，招魔成病。所以修學止觀，必先持清淨戒、生慈悲心、慚愧懺悔以消除宿業。我慢，自以為是利根，不能虛心受教；或得少為足，或未得而自以為成就。懈怠，不精進修學，進一步退兩步，怎能修習成功？真如三昧，是這「等人所不能入」的；如沒有疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢，而能精勤修學，一定可以成就。

三 漸得深廣

復次，依是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身與眾生身平等無二，即名一行三昧。當知真如是三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。

學者「依是」真如「三昧」，能「知法界一相」，是平等而無差別的。修真如三昧時，不依相而修；故成就時能通達一相無相的平等法界。徹了「一切諸佛法身與眾生身」，於法界一相中，「平等無二，即名一行三昧」。一行三昧，為真如三昧的別名，出於《文殊般若經》。這是梁時譯的聖典，於中國的修行者，有著很大的影響。如禪宗《六祖壇經》中，也說到這一行三昧。一行三昧，即《楞伽經》的攀緣如禪。如《文殊般若經》說：『法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。……入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。』這實是緣真如而成三昧，並非親證（證入即如來禪）。這是三昧的深徹法性；更依此進修，即得廣大無邊。「當知真如是三昧根本，若人修行」此真如三昧，即「漸漸」的「能生無量三昧」。三昧——定，或稱為心，即離分別的寂靜心體。本論說：一切三昧，以真如為本，即以真如心為本。真如是寂滅無戲論的，三昧也是離分別而寂靜的。三昧的離分別相，即或淺或深、或多或少的趣向於真如，所以真如為一切三昧本；而真能與真如相應的真如三昧，為一切三昧的根本了。大乘經論的一分，傾向於真如與三昧的統一。真如三昧為一切三昧本，所以從此能起一切三昧。這等於說：如能契於真如法性，從真出假，從體起用，即能不離此無分別的真如智引發後得智的無邊勝德。經中三昧的名字極多，都是依三昧的德用不同而立名的。不離真如的妙用無邊，三昧也就無邊。這在不斷的進修中，不斷的顯發，不斷的廣大起來。

乙 對治魔外惑亂

或有眾生無善根力，則為諸魔外道鬼神之所惑亂。若於坐中現形恐怖，或現端正男女等相，當念唯心，境界則滅，終不為惱。

研經究理，不妨自己修學；修習禪定，必須依止師友而修。以修習過程中所現起的種種境界，如不能正知，即易為邪魔所惑亂了。「或有眾生無善根力」，這是所以起魔招邪的因由。無善根力，即是善根力薄；或因過去熏集的惡業多，或以前沒有積集廣大的福智資糧，或動機不正確，或戒行不清淨，這都稱為善根無力。因善根力薄，即「為諸魔外道鬼神」「所惑亂」。諸魔，是魔王、魔眷屬等。外道，是邪教師的修持者，以咒力、術力來誑誘。

鬼神，如堆場鬼、精媚神，實可攝羅剎、夜叉等一切鬼趣。諸魔、外道、鬼神的惑亂行者，主要的方法，為軟誘與硬迫。「若於坐中現形恐怖」，即現種種可怖畏相，使修行的駭得發狂。如釋尊降魔時，魔王以魔軍刀槍等來逼害。「或現端正男女等相」，以引生行者的貪欲心。如釋尊成道前，魔女作種種媚態來惑亂如來。對於這些魔事的對治法，大乘法說：但觀一切法空不可得，魔事、佛事自性本空，魔事即頓滅。這是破魔事的根本方法。本論說：「當念」這一切是「唯心」的，所現起的「境界則滅」；無論如何可怕、可愛，行者也「終不為」他所「惱」亂了。一切境界，都是由心而現起的，能了知唯心所現、外境本空，魔邪的境界就惑亂不了自己。若把魔現的境界取著為真實的，或瞋、或怖、或愛，那就落入魔邪的圈套了。

或現天像、菩薩像，亦作如來像，相好具足。或說陀羅尼，或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，或說平等、空無相無願、無怨無親、無因無果、畢竟空寂，是真涅槃。或令人知宿命過去之事，亦知未來之事，得他心智，辯才無礙，能令眾生貪著世間名利之事。又令使人數瞋數喜，性無常準；或多慈愛；多睡多病，其心懈怠；或卒起精進，後便休廢，生於不信，多疑多慮；或捨本勝行，更修雜業；若著世事，種種牽纏。亦能使人得諸三昧少分相似，皆是外道所得，非真三昧。或復令人若一日、若二日、若三日，乃至七日，住於定中，得自然香美飲食，身心適悅，不飢不渴，使人愛著。或亦令人食無分齊，乍多乍少，顏色變異。以是義故，行者常應智慧觀察，勿令此心墮於邪網。當勤正念，不取不著，則能遠離是諸業障。

上來的魔事，還容易了知；此下的魔事，更容易受他的誑惑。此中有四對八事：一、現形說法一對：「或現天像、菩薩像」，「作如來像，相好具足」，以及現父母像、善知識像、比丘像等；這是現身。修習真如三昧，不依一切而修，所以一切形像現前，即使是佛菩薩像，也決為魔邪的詐現。這些佛菩薩像，還能為修行者，「或說陀羅尼，或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，或說平等、空無相無願、無怨無親、無因無果、畢竟空寂，是真涅槃」。陀羅尼，譯為總持；如密宗的咒語，也稱陀羅尼。有些修行的，見到什麼天或什麼菩薩，為說種種咒語。布施到智慧，即六波羅蜜。諸魔所

說的六度，是取相的相似修。『說平等』到『是真涅槃』，是不即緣起的空義。或因而墮入小乘，或因而落入斷滅見，撥無因果。二、得通起辯一對：以魔邪的加持力，「或令人知」「過去」「事」，即得宿命通；或「知未來」「事」，即起天眼通；「得他心智」，這是起他心通。不但得神通能知過去、未來、現在事，還能「辯才無礙」的為人說法。如行者不覺得這是魔邪的惑亂，自以為得了神通辯才，那就壞了！因為這是最「能令眾生」招引世人來皈信、受禮敬、受供養、受稱讚的。行者並沒有真實功德，心地不淨，即會「貪著世間名利」的「事」。如有些外道，修些邪法，少得靈驗，貪著於世間名利，就為非作惡，自害自己。三、起惑造業一對：「又」以魔邪的惑亂，「使人數瞋數喜，性」情忽然喜怒「無常」，沒有標「準」。「或」過分的「多慈」多「愛」，超過自己的能力，犧牲去助人；或想到說到，即相憐流淚。或「多睡」、「多病」，終日無精無彩的，身「心懈怠」，不能進修。「或」是「卒起精進」，勇猛得了不得；可是不到幾天，「後」來「便休」止「廢」棄了！甚至「生於不信，多疑多慮」，信念都動搖起來。「或」是「捨」棄了「本」來修習的殊「勝行」，如不取相而修止，反而「更」去「修」習「雜業」，如修建寺院、拜佛、放生等培植福德的有為功德。甚至染「著世」間俗「事，種種牽纏」，不再修持。四、得定亂食一對：以魔邪的力量，「能使人得諸三昧少分相似」，其實是似是而非的。這些相似三昧，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，住於定中」，能「得自然香美」的「飲食，身心適悅，不飢不渴」。這即是一般傳說的天人送供了。天食自來，「使人愛著」滋味，增長貪欲。「或」者「令人食無分齊，乍多乍少」。如傳說中的左慈，吃起來，斗米隻羊也吃不飽；不吃，隔多少日子也無所謂。還有「顏色變異」，忽而紅潤，忽而憔悴。傳說中的莊周，即能如此。總之，這都是魔邪的惑亂，毫無利益。修止習禪，與身體有非常關係的。即使定力滋潤，也不能反常的。所以久定不食，出定即會死亡。凡飲食不正常、顏色不正常，都是魔邪，都會成病的。

上來所說的種種，都「是」魔事「故，行者常應」以「智慧觀察」，切「勿」以邪為正，起貪起瞋，顛顛倒倒的「令此心墮於邪網」中。說到智慧觀察，即是應「當」精「勤正念」，常安住於唯心無境的正念中，「不」執「取」，「不」計「著」，不起恐怖，不生貪戀，即「能遠離是諸業障」。本論所說的種種魔事，所以招魔引邪，實都由於行者過去所熏集的諸惡業障，也即是無善根力。所以，魔事現前，但應安住於正念而勘破它。不著魔境，即魔事自會息滅。如想修止習禪，必先勤修正行，懺悔惡業。如能戒行清淨，知見純正，善識方便，魔事即會少起，或者不起。如不從此根本著想，又不能不取不著，那即使結壇、遣召、持咒、結印，也難出魔網的！

丙 簡除凡外世定

應知外道所有三昧，皆不離見、愛、我慢之心，貪著世間名利恭敬故。真如三昧者，不住見相，不住得相，乃至出定亦無懈慢，所有煩惱，漸漸微薄。若諸凡夫不習此三昧法，得入如來種性，無有是處！以修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共。若離善知識所護，則起外道見故。

真如三昧與凡夫外道的世定不同，這裡特別加以簡別。此承上文而來：如得相似三昧，或七日得定等，「應知」這都是同於「外道所有」的「三昧」，都是「不離見、愛、我慢」的惑「心」；終不外「貪著世間」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，達到身心的寧靜（如凡夫和外道共的四禪八定），都是三昧。不過凡夫、外道所得的，是與見、愛、我慢等煩惱相應的。見、愛、我慢，可代表一切的煩惱。見，是思想方面的錯誤，如見取、戒禁取、邪見等。愛，是情感方面的錯亂，如貪戀取著等。我慢，是意志方面的錯誤，如高舉、傲慢、自是等。定有三種：味定、淨定、無漏定。與般若相應的名無漏定；能遠離一分煩惱，有漏善心現前，名為淨定。以愛著為主，於定境貪戀繫著，或恃定而起慢等，是味定。凡三昧而不離煩惱，與煩惱相應，是必然會貪著世間名利恭敬，而結果退失了三昧，造作惡業的。

「真如三昧」與外道三昧不同。不依一切境界相，所以「不住見相」；由無所住而修，所以也「不住得相」。定中是這樣的無取無著，當然與煩惱不相應。就是「出定」以後，由於定的餘勢，不貪睡眠，不著飲食，身心如定時一樣的輕安，「無」有「懈」怠、我「慢」，「所有」的一切「煩惱」，也都「漸漸」的「微薄」下去，這當然不會貪著名利恭敬了。所以，勘驗三昧的邪正，可從出定以後的情形是否正常而判。「若諸凡夫不習此」真如「三昧法」，說能「得入如來種性」——發心住，這是決「無有是處」的！修菩薩行，非修此真如三昧不可。這因為，「修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共」。世間的禪定，雖可以離一分煩惱，然不斷見諦所斷的我見，依於我見而修禪定。我見為煩惱的上首，所以於定境生起種種味著，是三界有漏所攝，不得解脫。如沒有離欲界染，起欲界繫的煩惱，即是欲界繫。如得了色界的禪定，欲界煩惱雖不起，然還有色界煩惱，所以名色界繫。得無色界定，即使得了非想非非想定，無色界繫的煩惱，還是不能斷盡。世間定是不離三界的見、愛煩惱，所以繫屬三界，不得出離。這都是世間三昧，四禪、四無量、四無色等定，都是共於世間外道的。總之，凡依於境界、取著境界而修得的，都是共凡夫的世定；唯有修真如三昧，才是不共世間的正定。要修習此真如三昧，要依止善知識。「若離善知識所護」持，不能隨時請求開示，即會錯失正路，容易生「起外道」知「見」，落於邪網中。依止善知識，為修止所必備的資糧。過去禪宗學者，參訪行腳，也是為了請求善知識的指正。

丁 結讚三昧利益

復次，精勤專心修學此三昧者，現世當得十種利益。云何為十？一者常為十方諸佛菩薩之所護念。二者不為諸魔惡鬼所能恐怖。三者不為九十五種外道鬼神之所惑亂。四者遠離誹謗甚深之法，重罪業障漸漸微薄。五者滅一切疑、諸惡覺觀。六者於如來境界，信得增長。七者遠離憂悔，於生死中勇猛不怯。八者其心柔和，捨於憍慢，不為他人所惱。九者雖未得定，於一切時、一切境界處，則能減損煩惱，不樂世間。十者若得三昧，不為外緣一切音聲之所驚動。

真如三昧的利益，究竟的說，能引得佛菩提果。這裡，且從現生所得的功德說。如「精勤專心修學此三昧」，無論已得定、未得定，「現世當得十種利益」；這是總標。「十」益是：「一者」、「常為十方諸佛菩薩之所護念」。修真如三昧，能知諸佛法界平等相，與佛的氣分相契合，所以能常為十方佛菩薩所護念，常得順緣而勇猛的進修。「二者」、「不」再因「為諸魔惡鬼」的現形「所能恐怖」。這因為，佛菩薩常加護念，而又能不住一切相，那裡還會因魔鬼的現形而恐怖呢？「三者」、由於得正知見，意欲清淨，所以再「不為九十五種外道鬼神」的邪說「所惑亂」。外道，指邪教，邪見是最會欺誑惑亂眾生的。論說九十五種外道鬼神，這因為一切外道，都是以鬼神——上帝、梵天、夜叉、羅剎等來惑人。以為信奉祂，就來護持，使你生天國；不信奉，就會受罰、入地獄。「四者」、能「遠離誹謗甚深」「法，重罪業障漸漸微薄」。甚深法，即真如，是甚深最甚深的。修真如三昧的，於自己所修的甚深法，當然會遠離誹謗。

重罪業障，聲聞乘中，五無間業為最重。大乘中，誹謗正法、瞎人慧眼的罪業最重，如《般若經》等廣說。依甚深的真如法而修三昧，不但不起謗法的重罪業障；而過去所造的誹法罪，也可因修真如三昧而逐漸的微薄。「五者」、「滅一切疑」及「諸惡覺觀」。覺觀，玄奘譯為尋伺。是心中的分別：粗的分別，名為覺（尋），細的分別名為觀（伺）。覺觀有正有不正，這裡專指邪惡的覺觀說。惡覺觀有三：欲覺觀、瞋覺觀、害覺觀。又有九種惡覺觀，如國土覺、親里覺、不死覺等。狐疑與惡覺，是障礙三昧的。能修真如三昧，這些自然能除滅了。「六者」、「於如來境界，信」心漸「得增長」。約體說，即如來藏境界；約用說，即如來的智慧境界，所化的眾生境界，身相、國土等種種境界。能修真如三昧，信心即日漸增強，自信當能證得。「七者」、「遠離憂悔，於生死中勇猛不怯」。憂是意識相應的不可意受。悔是惡作，對於自己作的事懊悔熱惱，心生憂苦。如人到了晚年，回想起自己的數十年間惡業無邊，即會生憂悔心。

修真如三昧的，由於修行信心，功德善根不斷的在增進中，所以能無憂無悔，增強了在生死中勇猛前進的努力。「八者」、修此三昧的內「心柔和

，捨於憍慢」，就是有人來惱亂他，也「不為他人」外來的惱亂「所惱」。一切惡逆的境界，能泰然處之，不為所動。「九者」、「雖未得」此「定，於一切時」中，於「一切境界處」，已「能減損煩惱，不樂」著「世間」。這與世間定是極不同的地方。「十者」、「若得」了此「三昧」，即能「不為外緣一切音聲」「所驚動」。這可作二釋：一、音聲是修定的刺，音聲最能動亂修定者的心。若得了定，外面的一切音聲，即不能為刺了。如經說：釋尊入定的時候，有五百乘車從他的面前過，而釋尊卻一無所聞。還有大雷大雨，震死了人和牛，釋尊也沒有聽到。二、常人多為音聲所轉，讚我便歡喜，罵我就忿怒。得了定的，在定中或出定以後，都能不為音聲所轉動。修習真如三昧，所得的利益，當然不止此十種，這裡且說少分，以引生初學者的興趣。

參 觀修

甲 助止起觀

一 觀意

復次，若人唯修於止，則心沉沒，或起懈怠，不樂眾善，遠離大悲，是故修觀。

為什麼要修觀？「若人唯修於止」，「心」即「沈沒」。沈沒，是心力下沈，現出昏沈、瞢瞳、闇昧的心態。心既沈沒了，「或起懈怠」，如耽於睡眠，或沈沒於昏昏的境界中，「不」再「樂」修「眾善」，什麼功德也不想去作了。這樣，就「遠離大悲」心，失去大乘精神。為了對治這從沈沒而來的弊病，「是故修觀」。修習止觀，應該使心中正，安寧明淨，不散亂也不沈沒。昏沈與掉舉，這是修止觀人的二大障礙。昏沈，即本論的沈沒，能障礙觀。掉舉，令心散亂，障礙於止。所以，如心靜定而向於沈沒，應使它興起，如憶念佛的功德，和思惟法的義理。觀修久了，心易散動，即應該修止。這如調馬一樣，偏於左了，拉到右邊來；偏於右了，拉向左邊來。調心而能安住於不昏不掉，即住於捨的情況中，修習前進。止與觀，為大乘法、聲聞法所共修的。本論偏重於止，攝勝義慧於無分別的止中，所以偏約對治

沈沒、懈怠，別明修觀。其實，觀修不限於如此。

二 觀相

修習觀者，當觀一切世間有為之法，無得久停，須臾變壞。一切心行，念念生滅，以是故苦。應觀過去所念諸法，恍惚如夢；應觀現在所念諸法，猶如電光；應觀未來所念諸法，猶如於雲，忽爾而起。應觀世間一切有身，悉皆不淨，種種穢污，無一可樂。

這裡所說的修觀，即是共聲聞乘的四念處觀。第一、無常觀：「修習觀」的，應「當觀一切世間」的「有為」「法，無得久停」，都是「須臾變壞」的。須臾，即剎那頃。一切法都不是常住的，是剎那剎那生滅變壞的。第二、苦觀：由於「一切心行，念念生滅」，所「以是」「苦」。心行，即心、心所的一切活動，受、想等都是。心行是剎那生滅無常的，無常的所以是苦。這確是《阿含經》常有的觀法，以無常成立為苦。第三、無我觀：「應觀過去所念諸法，恍惚如夢」。過去的是過去了，憶想起來，如夢境一樣的不真實。「應觀現在所念諸法，猶如電光」。現在的法不住，如石火電光。無常不住的法，當然無實在性可說。「應觀未來所念諸法，猶如」空中的「雲」。未來的法，因緣和合時，本無而有，如雲的「忽爾而起」，起沒無常。本論依無常義明法無我觀，無我即無實自性。第四、不淨觀：「應觀世間一切有（三有）身」，都是「不淨」的，只是「種種穢污」的集聚，實「無一可樂」。從托胎的種子不淨到住胎、出胎，實無一淨法可說。

四念處觀，有別有總。別觀，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。總觀，一切身、受、心、法，都名為法，這一切都是無常、苦、空、不淨的。一般的說，修定（止）是共世間外道的，唯有修勝義法性空觀，才是不共世間的。般若的空觀中，或說我空，或說二空，都是共小乘的。因為專修勝義空觀，悲心薄劣，所以取證涅槃。若說修習大乘菩薩行，應特別重視發菩提心，以悲願去修集種種功德，用功德來助成般若的勝義空觀，莊嚴法界。關於這，本論是攝勝義空觀於修止中，也說專重於止可能遠離大悲，於是修觀以生悲心。但引發大悲大願，要以四念處為觀，這是非常奇特的。因

為專修四念處觀，不一定能發悲心。聲聞都是修四念處的，但都傾向於厭生死、證涅槃。修四念處觀，以什麼方便，不厭苦而能生愍眾生苦的大悲呢？以無常、苦、無我、不淨的四念處，為起大悲心的觀本，為不致落入小乘的正觀，這是與大乘通途不同的。

三 觀用

如是當念一切眾生從無始世來，皆因無明所熏習故，令心生滅，已受一切身心大苦，現在即有無量逼迫，未來所苦亦無分齊，難捨難離，而不覺知；眾生如是，甚為可愍。作此思惟，即應勇猛立大誓願，願令我心離分別故，遍於十方修行一切諸善功德，盡其未來，以無量方便救拔一切苦惱眾生，令得涅槃第一義樂。以起如是願故，於一切時、一切處，所有眾善，隨己堪能，不捨修學，心無懈怠。

也許是大乘根性吧？一切法既是無常、苦、無我、不淨的，那麼，應「當」正「念一切眾生從無始世來，皆因」不覺一法界的「無明所熏習」，所以「令心生滅」無常。因為無常，過去世中「已受一切身心大苦，現在即有無量」的苦惱「逼迫，未來所」受「苦」逼，在生死未斷以來，是「無」有「分齊」可說的。三世苦逼，是這樣的「難捨難離」，「而」眾生等「不」能「覺知；眾生如」此地愚迷，實在「甚為可愍」！行者這樣的依於無常苦觀，起大悲心。大悲心起，即引發度脫一切眾生苦的大願。所以說，行者如悲心滋生，即應當「作此思惟」：眾生是那樣的苦迫，應加以救度。但如自己仍在妄念分別中，自救不暇，那裡能救一切眾生？所以「即應勇猛立大誓願：願令我心離」一切「分別」戲論。自心如離諸分別，即能「遍於十方」世界，「修行一切諸善功德」。離分別心即慧，修一切功德即福。以此福慧功德力，「盡」「未來」際的「以無量」善巧「方便」，去「救拔一切苦惱眾生，令得涅槃第一義樂」。涅槃第一義樂，即離繫的究竟真實樂。既從悲心而發大誓願，即應由大誓願而精進修行。所以說：因為生「起如是」大悲大「願」，所以菩薩「於一切時」中，「一切處」所「所有」一切的「眾善」，都能「隨」自「己」所「堪能」的，孜孜「不捨」的去「修學，心無懈怠」。心無懈怠，即是大精進。

依四念處觀發大悲心，由大悲心立大願，由大願而勤修善行，利益眾生。由此助成真如三昧，不棄善行，不但了脫自己的生死，而能趣入於普救一切眾生的佛道。

四 觀時

唯除坐時專念於止，若餘一切，悉當觀察應作不應作。

本論重於無分別止，修觀但是助成而已。所以，「唯除坐時，專念於止」，不作觀想。「若餘一切」行住臥起、語默動靜間，都應「當」如上所說的觀門而「觀察」，而知菩薩的「應作」或「不應作」。該做的即去做，不該做的不做，不可差失。這樣的處處檢點身心，如法如律，自利利人。

乙 觀成雙運

若行、若住、若臥、若起，皆應止觀俱行。所謂雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業、苦樂等報不失不壞；雖念因緣、善惡業報，而亦即念性不可得。

上來別說止、觀的修習，然本論以止修為本，所以坐時修止，餘時修觀；修觀時不離修止，即成止觀雙運。「若行、若住、若臥、若起」，即除了專修止的坐而外，都「應止觀俱」時修「行」。依本論說：一切修習，都不應離於止，因止是遠離一切妄境的真修。坐時專修止的時候，不能修觀；餘時修觀，也不離止而修。本論的修觀及雙運說，與其他的經論不同。大乘一般的共義：起初別修止、別修觀，久久淳熟，即能止觀雙運。修止，固不限於專坐，而坐時也還是可以修觀，可以雙運的。總之，本論專重於止、擴大了止，不但修觀被局限於四念處而無關於無分別觀，連雙運道也被局限於行住起臥時，不通於坐。這是偏重於修止者的教授。什麼是止觀俱修？即是說：「雖念諸法」的「自性不生」，是止修；「而」同時「即念因緣和合，善惡」的「業」力、「苦樂等」果「報不失不壞」，是觀修。「雖念因緣、善惡業報」，是觀修；「而」同時「即念」一切法「性不可得」，是止修。這樣同時的止觀俱行，即雙運而修。如依大乘通義說：念一切法自性不生，是勝義觀；念因緣業報不失，是世俗觀；這即是二諦無礙的中觀。而本論以勝

義觀為止修，以世俗觀為觀修，以此二諦觀為止觀雙運。修習止觀，不能專在定中、坐時，於行住臥起的一切日常生活中，也要不離。修行，是要於一切境界都能使心安住於正道，所以說『擔水搬柴，無不是工夫』。以坐中專修的，應用於一切日常生活中，漸漸的打成一片。若修行與日常生活不能相應，即成無用。如經說『應不住色而行布施，不住聲香味觸法而行布施』，這都是要於行為中去修行般若，並非空坐靜守可以了事。

若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見。若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣心過，遠離凡夫不修善根。以此義故，是止觀二門，共相助成，不相捨離。若止觀不具，則無能入菩提之道。

次說明止觀俱修的必要：「若修止」，一、能「對治凡夫」的「住著世間」；二、「能捨二乘」的「怯弱」「見」。「若修觀」，一、能「對治二乘不起大悲」的「狹劣心」的「過」失；二、能「遠離凡夫」的「不修善根」。止與觀，都能對治凡夫、二乘的過失。凡夫有二病：一、戀著世間，沒有出離心。如修止，能遠離一切妄想，於世間五欲不生戀著。二、不修善根，因不知善惡有報的必然性。如修觀，即可以生起修習善根的心行。二乘也有二病：一、怯弱見，即怖畏生死，沒有大丈夫的心量，不能於三界生死中廣度眾生。如修止，能了知三界本來寂滅，幻妄的生死不實，即能捨離二乘的怯弱心。二、不起大悲心，二乘的心性狹劣，專為自己，沒有利他心。如修觀，即知一切眾生，都在生死苦痛中；自己要出離生死，一切眾生也要出離生死，由此而生救度眾生的悲心。「以此」止觀能對治凡小過失的意「義」，「是止觀二門」，應雙運同修，這才能「共相助成，不相捨離」。止觀不相捨離而修習，即能出離凡小的病患，趣入菩薩的正道，住佛種性。「止觀不具」，不離凡夫與小乘的情見，即「無」有「能」力趣「入菩提」的正「道」。

第二項 特勝方便行

復次，眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養；懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方

便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根回向，願求生彼世界，即得往生。常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，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。如修五門行以成就信心，信心成就即入發心住，是菩薩行的正常方便，也是萬修萬人去的大道。特殊方便，即念佛法門，是為特殊根器而說的。

一般人說：念佛法門，最廣大、最崇高，文殊、普賢等大菩薩也要回向往生極樂世界。然大乘本意：如論說「眾生初學是」大乘「法，欲求正信」，即是為初學者而說的。初學者所求的正信，即信心圓成而得發心住。發心求得正信，理應修行上說的五門。但這一類初學者，「其心怯弱」。龍樹的《十住毘婆沙論》也說：為怯弱眾生，才開示易行道的念佛法門。怯弱，即是沒有於生死中歷劫修行的意志。他們自覺：「住於此娑婆世界」，環境惡劣，生命短促，善知識希少；如一口氣不來，即屬再世，又不知往何處去。想到這裡，不覺膽怯恐怖起來。「自」己「畏」懼在流轉生死中，「不能常」常「值」遇「諸佛，親」近「承」事「供養」，隨佛修學。修習到信心成就——初發心住，要經過十千劫，而十千劫中，不知要經歷多少的生死；見佛聞法，這真是毫無把握的事。這樣，不免「懼」怕起來，以為「信心難可成就，意欲退」回——或修學二乘法；或培植福德，求人天福報。對於這樣的初學而又怯劣的眾生，大乘的正常道，是不能適應的。所以別開方便：「當知如來有」殊「勝」的「方便」，能「攝護信心」，不使退失，能得成就。此與阿含的根本教相合：《阿含經》開示的法門，大多為自力強毅的人說，所以說只要正見增上，即百千萬劫流轉生死，也不墮惡趣。為了怯弱憂慮的根性，佛才開念佛法門。本論所說的特殊方便，即「以專意念佛」為「因緣」，能「隨願得生他方佛土」，可以「常見於佛，永離惡道」。專意念佛，即心心觀念於佛，一心不亂。大乘經說：念十方佛，見十方佛，也發願往生十方佛土。但念阿彌陀佛，生西方極樂世界，更為普遍。次引經證明，「如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修」的一切「善根」，都發心

「回向，願求生彼世界，即得往生」。往生的因緣：一、專念；二、修善根；三、回向；四、發願往生。由於在淨土中，常「常見佛」，所以「終無有退」。此念佛法門，能引導怯弱的眾生，不因生死久修而退失菩提心，確是難得的方便。

說到往生淨土，依唯識宗說：念佛法門，是別時意趣。見佛，要修見佛的業；生清淨佛土，也要去修集淨土的業；決非專心念佛所能。這如平常說『一本萬利』，並不是說一個錢立刻獲得一萬錢的利息；是說用一錢做本經營，經過若干年，可以成為萬貫家財。經說念佛可以見佛，而佛的意趣，實是指另一時候說的。這一解說，許多人都不贊成，他們以為：眾生雖業障深重，然佛的大悲願力不可思議，只要眾生信得徹、願得切，稱念阿彌陀佛，即可以帶業往生。這幾乎純是他力的了。念佛法門，能接引怯弱眾生，使他不退學大乘心。往生淨土，也有等級，如三輩九品等。往生淨土雖由於常常見佛聞法，不會再退。但初往生時，有的還同於凡夫，有的還同於二乘。「若」因中念佛時，能「觀」念「彼佛真如法身，常勤修習」，這不但臨命終時，「畢竟得生」淨土，而且「住正定」聚，入種性位，信心成就，當下即不退阿耨多羅三藐三菩提了。念佛有多種：(一)、念佛相好。(二)、念佛功德，如十力、四無所畏、三不護、大悲等。(三)、念佛實相，即觀念佛的真如法身。還有，(四)、中國盛行的稱名念佛。念佛法身，即是隨順觀察真如三昧。如精勤修習成就，雖不生西方，也能入發心住，不退失菩提心了。末法時代，念佛法身，是很難見到了。念佛功德、相好，也因心粗觀細而不容易成就。所以，目下的念佛法門，都是一句南無阿彌陀佛的稱名了。

第六章 勸修利益分

第一節 勸修

第一項 總勸

已說〈修行信心分〉，次說〈勸修利益分〉。

如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。若有眾生，欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗，入大乘道；當持此論，思量修習，究竟能至無上之道。

「〈勸修利益分〉」，相同於一切經的流通分。重在稱讚利益，以引發學者修學的熱心。

論主說：「如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。」世間的珍品，如真珠寶物，世人總是收藏得很秘密的，不輕易給外人知道。大乘佛法，是諸佛法中最寶貴、最秘密的，所以稱為秘藏。諸佛的秘藏，甚深廣大，無限無量。總說，即扼要的說出了。「若有眾生，欲於如來甚深境界」中，「得生正信，遠離誹謗，入大乘道」，那麼應「當」受「持此論，思量修習」。受持是聞慧，思量是思慧，修習即修慧。如於此論聞思修習，「究竟能至無上」「道」——阿耨多羅三藐三菩提。

第二項 別勸

第一目 修學功德

若人聞是法已，不生怯弱，當知此人定紹佛種，必為諸佛之所授記。

為什麼應如此修學？因為，「若人聞是」大乘「法已」，能直下承當，不覺得論裡的道理太深，不以為自己的智慧不夠，能「不生怯弱」退悔心，「當知此人」決「定」能「紹」隆「佛種」。紹，是繼承的意思。此人是「必為諸佛」「所授記」的。於大乘甚深法，能勇猛承當，將來即能繼承佛位，所以諸佛即先為授記證明。此讚菩薩聞慧功德，也是稱讚信德。

假使有人能化三千大千世界滿中眾生，令行十善，不如有人於一食頃正思此法，過前功德不可為喻。

次讚菩薩的思慧功德，也是勝解德。「假使有人能」教「化三千大千世界滿中眾生，令」他修「行十善」；這教化眾生的功德，是大極了！但還「不如有人於一食頃，正」確的「思」惟「此法」。這短時的思慧功德，「過」於「前」說的教化「功德，不可為喻」！因為，教化三千大千世界眾生行十善，不過使得人天果；能思惟此法，正解法義，將來即可成佛，能教化無邊眾生同成佛道。這樣，功德的殊勝，當然是不可比喻的了。

復次，若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有功德，無量無邊，不可得說。假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫，歎其功德，亦不能

盡。何以故？謂法性功德無有盡故，此人功德，亦復如是無有邊際。

此說菩薩修慧功德，也是行證德。「若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有」的「功德」，即「無量無邊，不可得說」。這不但是眾生數說不出來，「假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫」，讚「歎」他的「功德」，也「不能」窮「盡」。佛能於一剎那中出無邊音聲，這樣的十方一切諸佛，而又經過無量無邊阿僧祇劫，還不能盡說修行本論甚深法門的功德。為了說明功德無邊的理由，所以接著說：這因為「法性」本具的「功德」是「無有盡」的，「此人」契法性而修證的「功德」，所以也「如是」的「無有邊際」。修行的功德，與法性相應的，法性遍一切處，所以功德也遍一切處。如一杯水，倒在大海中，即遍於大海，無處不有，一杯水與無邊海水相融而也成為無邊。《大智度論》也說：一般的功德，都是有限量的；如與般若相應而修集的功德，即沒有限量。所以，本論的觀察修行，是與法性相應的行證。

第二目 毀謗過失

其有眾生，於此論中毀謗不信，所獲罪報，經無量劫受大苦惱。是故眾生但應仰信，不應誹謗；以深自害，亦害他人，斷絕一切三寶之種。以一切如來皆依此法得涅槃故，一切菩薩因之修行入佛智故。

信解行證的功德，這樣的深廣；相反的，誹謗的過失，當然不可限量。五無間罪，已是世間最重的罪了，但誹謗大乘，即是斲傷眾生的慧目，斷絕眾生成佛的慧命，所以過失更重。如「有眾生，於此論中」所開示的法門，「毀謗不信」，他將來「所獲」的「罪報」，要「經無量劫受大苦惱」。這如《般若經》的〈信毀品〉廣說。「是故」，「眾生」即使不能解信，也「應仰信」。推仰佛菩薩的智慧，推仰佛法的不可思議，自己雖沒有能力去了解，也應該仰信他。「不應」因自己不解而「誹謗」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，「斷絕」了「一切三寶」的「種」子。因為「一切如來」，都「依此法」門而「得涅槃」；「一切菩薩」，都「因」此法門而「修行」，以趣「入佛」的一切種

「智」。依此法而得涅槃的，是佛寶；因此法而修行的一切菩薩，是僧寶；佛所證與菩薩所行的是法寶。三寶都依此法門而住世，所以毀謗此法門，即是斷絕了三寶種子。

第三項 結勸

當知過去菩薩已依此法得成淨信，現在菩薩今依此法得成淨信，未來菩薩當依此法得成淨信，是故眾生應勤修學。

信行的功德、毀謗的過失，都已說明。再舉一切菩薩為例，結勸修學。「當知過去菩薩」，「已」經「依此法」門而「得成淨信」。得成淨信，即發心住的信成發心。過去的如此，「現在菩薩」，現「今」正「依此法」門而「得成淨信，未來菩薩」，「當」來也是「依此法」門而「得成淨信」。三世菩薩，無不依此起信發心，「是故」一切「眾生」，聽聞此甚深法門的，「應」該精「勤修學」，趣入菩提道才是。

第二節 回向

諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說，迴此功德如法性，普利一切眾生界。

論主造論完了，又說此回向頌。「諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說」二句，結說造論。大乘佛法，不出二義：甚深義與廣大行。論主不能一切盡說，只能隨力隨分扼要的總略而說。以略攝廣，以少持多，名為總持。此造論——弘揚大乘佛法的功德，不為自利，而願意「迴此功德」，「如法性」回向，「普利一切眾生界」。回向有三：一、回向成佛道；二、回向利眾生；三、如法性回向，即等法界回向，功德與法界相應，遍一切處。如法性回向，是大乘的根本回向，不是離了發心成佛和利益眾生而獨立；正因為功德與法性相應，遍一切回向，這才能回向甚深的佛道，回向於廣大的一切眾生。論主以造論的功德，稱法性回向，回向於普利一切眾生，即與〈因緣分〉中造論的意趣相呼應。如但為名利恭敬，或自求解脫，即非大乘法施了！