

第四章 大乘法義之解釋

第一節 總標三科

(pp.59-60)

一、舉論明：解釋分

立義分，次說解釋分，解釋分有三種。云何為三？一者顯示正義；二者對治邪執；三者分別發趣道相。¹¹⁵

二、釋論義

(一) 分三科明大乘義

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

(二) 略釋三科之涵義

1、顯示正義

「一者」、「顯示正義」：先將依一心法安立大乘的正確意義顯示出來。

2、對治邪執

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

3、分別發趣道相

正義既顯示，邪執也對治了，這應該「三者」、「分別發趣道相」。

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

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

第二節 顯示大乘正義心

(pp.60-280)

一、總說——一心二門

(一) 舉論總明：顯示正義

顯示正義者，依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。¹¹⁶

¹¹⁵ 參見：馬鳴造·實叉難陀譯《大乘起信論》卷1(大正32，584c3-4)：

云何解釋分？此有三種，所謂：顯示實義故、對治邪執故、分別修行正道相故。

¹¹⁶ 參見：馬鳴造·實叉難陀譯《大乘起信論》卷1(大正32，584c4-7)：

(二) 釋論義

1、一心法有心真如、生滅門

本論「顯示」大乘法「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。¹¹⁷

2、辨：生滅之涵義

(1) 三種生滅

我在《中觀今論》說到，生滅應分為三種：¹¹⁸

一、剎那生滅，這是約一剎那間即生即滅義說的。

二、分位（p.61）生滅，這是約（如有情的）從生到死的一期生滅說的。

三、大期生滅，即緣起法所說的「此生故彼生，此滅故彼滅」¹¹⁹的生滅。

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

¹¹⁷ 印順法師，《以佛法研究佛法》，p.331：

唯識與真如的根本不同，即在空性與心識的關係上。真常學者認為：心識與真如的關係，是不一不異的，然而著重在不異，所以從心性不二的立場，在眾生心中，說有真心或清淨心、法性心等。

依唯識學者說，真如與心識的不一不異，是對的，因為法性遍一切處，阿賴耶識等一切法，是不離真如的。雖然一切法不離真如，但也不能說心識與真如即是不異的。因此，真如與心識有其不同：真如是不生不滅的、常住的、無變化的，而心識是有生有滅的、無常的、有變化的。

¹¹⁸ 印順法師，《中觀今論》，pp.84~85：

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

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

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

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

剎那生滅是深細的；此大期生滅又是極悠遠的，每非一般人所知。

¹¹⁹ 參見：

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

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

(2) 本論之「生滅」義

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

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

3、辨：聲聞、菩薩之教義對「生死、涅槃」的詮釋

(1) 初期佛教——流轉與還滅

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

《阿含經》的十二緣起和四諦¹²⁰，都是說明這二者。

(2) 大乘教義——體證不生不滅

大乘佛法的特點，重在說明：即生死流轉法中，當下即是不生不滅。¹²¹

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。¹²²

謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，pp.147~156。

¹²⁰ 參見：

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

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

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

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.137~146。

¹²¹ 參見：

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

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。……

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

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

¹²² 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.30~32：

一般聲聞學者，為名相章句所述，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

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

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

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

4、二門都能總攝一切法

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

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

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

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

5、明：二門「攝」一切法的理由

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

如《心經》說：「色不異空，空不異色。」¹²³依這二者的不相離，所以說各能攝一切法。

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

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

真，三諦焉是」？

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

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

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

¹²³ 參見：

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

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

依於性空)，當然有著重大的不一樣。

6、辨：「相攝」與「顯示」之異同

(1) 疑問：論文前後詮釋是否矛盾

有人疑問說：本論前面講過：「是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體、相、用故」，¹²⁴為何這裡說「是二種門皆各總攝一切法」呢？如二門皆各總攝一切法，豈不是生滅門中也能顯體，真如門中也能顯相、用嗎？這樣，論文豈不是自相矛盾？

(2) 釋疑

A、示是「顯示」；攝是「相關」

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

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

這可以《心經》來解說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」¹²⁵；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」；¹²⁶即是約泯相顯性說。所以約顯示性體時，真如門只顯體而不顯相、用。

B、別明：性體

這樣，論性體，有二種說：

一、性相不離——性不離相，相不離性。

二、性體無相，如經中 (p.64) 常說：「一相、無相，所謂實相。」¹²⁷

¹²⁴ 參見：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.50~53。

¹²⁵ 參見：

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

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

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

¹²⁶ 參見：

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

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

¹²⁷ 參見：

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

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

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

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

所以，若依相攝門，性相是不相離的；若依顯性門，性體即是無相的。

7、結說

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

這一根本義理，本論時時用到，應予以特別注意！

二、心真如門

(一) 出體——真心

1、舉論明真如體

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。

2、略釋論義

簡要地說：「心真如」，就是「心性」的「不生不滅」。從不生不滅義說，即真如義；心性是不生不滅的，故稱心真如，也即是真如心。真如心，本論用一法界大總相法門體來顯示。

3、別明：一法界總相法門體

現在分開來說：

(1) 釋：一

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

(2) 釋：法界

A、明：法界

「法界」，賢首家說有四種法界：一、事法界，二、理法界 (p.65)，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界；此四法界統攝起來，名為一真法界。¹²⁸

這裡是不必這樣說。

B、別釋：界之涵義

界，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：(一)、類性，(二)、因性。

129

無佛，諸法一相性常住。」

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

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

¹²⁸ 參見：

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

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

¹²⁹ 參見：

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

(A) 類性

(一)、類性：

a、種類義

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

如阿毘達磨者釋界為種類義。

b、類性可大可小——理法界、事法界

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

所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。

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

賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。

c、約理法界明真如的無差別性

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

此處所說，也是約理法界說的。真如是一切法的平等無差別性，所以真如為一

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

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

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.50：

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

(4) 印順法師，《中觀今論》，〈中觀之諸法實相〉，pp.168~170：

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

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

(5) 印順法師，《佛法概論》，p.62：

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

(6) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.29~30。

切法的界性。

(B) 因性

(二)、因性：

a、所依等義

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

b、兩種因性

界為因性，可分二類：

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

眾生為什麼可以解脫、可以成佛呢？這因為眾生有無漏法界為因的緣故。

c、界義是因性義——約無漏功德法界而說

此處的法界，是法性平等的法界，也約無漏功德法界說。「三乘聖法，依此而生」，名為法界。¹³⁰

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

但偏重法界為理性的，如《瑜伽論》，只能約所依說，即淨智依此為境而起。

C、一法界——平等性中含具無漏功德性

(A) 本論：真如法性具無漏功德

本論，同於真常唯心大乘經所說的法界，不但指法性理，同時還具有無漏功德

¹³⁰ 參見：

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

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

(B) 別辨：真如法性是否具無漏功德

a、中觀、唯識的主張

約諸法理性說，是一切法平等的。這和唯識、中觀家，似乎是相同的。

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

b、《大乘起信論》的觀點

《起信論》的無漏功德因，與唯識家有不同處。

如真諦譯的《攝大乘論》也曾說：「常樂我淨四德，為 (p.67) 功德因」，¹³¹也即約發生無漏功德的三乘聖法因說。

本論說法界，是平等性中含具無漏功德性的，無二無別，所以說一法界。

(3) 釋：大總相法門體

A、大法界是總相法門

這一法界，是「大總相法門體」。

這是遍一切處的，窮虛空、遍法界，所以名大。這無所不遍的大法界，是總相法門。

B、明：總相法門

總相，可說是通相，實是完整的全體。世親《十地論》，說有六相：總、別、同、異、成、壞。¹³²

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

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

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

此總相，為一切法所依、所由，故稱法門。

C、本論依眾生心立不生滅的真如性

說法界是不二，是總相、是大，與唯識和中觀所說一樣。但說到法界即是心性不

¹³¹ 參見：世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷3〈1 釋依止勝相品〉(大正31, 174a1-8)。

¹³² 天親造·菩提流支等譯《十地經論》卷1(大正26, 125a1-5)：

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

生不滅，即是不生滅心，中觀與唯識就不能同意了。

依中觀說：真如是一切法的法性，為什麼專指心性說？

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

(二) 釋名義

1、約心性離相釋

(1) 舉論明

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

※ 約心性離相釋真如名

此下釋真如名，先約心性離相釋。

(2) 釋：一切諸法唯依妄念……境界之相

A、依妄念而有種種差別法

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

B、別明：妄念之涵義

(A) 妄

妄，是虛妄、不真實義。

(B) 念

念，古譯不確定：如念佛、念法、念僧的念，是憶念不忘的念。

或譯心所有法為心所念法，即以心所法為念，本論下文有此義。

又心的一剎那名一念。

(C) 妄念即虛妄分別

這些，都不是妄念的含義。這裡所稱的妄念，與舊譯《楞伽經》的妄想一樣，是虛妄分別的意思。¹³³

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

C、離妄念則無一切境界

¹³³ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 507b3-26)：

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

(A) 心：即虛妄分別心，由此而生境界相

本論說妄念，即虛妄分別心，即《辯中邊論》所說的三界心心所法。¹³⁴一切法都依此虛妄分別而現有，所以「若離」了「心念」，即「無一切境界」「相」。

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

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

(B) 唯識：由妄心生見、相二分

唯識者說：心生時，自然而然的有相、見二分。

虛妄分別心生，即有能緣的見分；而所緣的境相，即依妄念的似現而立。若離了妄念的分別心，一切境界也就都無了。¹³⁵

¹³⁴ 參見：

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

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.255~256：

彌勒造的《辯中邊論頌》(大正 31, 477 下)說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。虛妄分別 (vitatha-vikalpa)，是虛妄的分別——迷亂的識 (vijñāna)，這是有的。虛妄分別時，一定有能取 (grāhaka)、所取 (grāhya) 相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空(無)、識有，空性也是有的。「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有(「都無」)。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫 (vimukta)，這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空(無)與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

¹³⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.177~182：

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

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

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

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

(C) 結：一切境相無實體，皆依妄念而有

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

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

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

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

(3) 釋：是故一切法從本已來……不可破壞

A、一切法本離一切相

(A) 一切法本離言說性

因此，本論接著說：「故一切法從本已來」，就是離一切相的：

「離言說相」，是無有能說所說相。

「離名字相」，是不能用名句文身來表詮，即沒有能詮所詮相。

「離心緣相」，是不能以心心所法所能緣慮到的，即沒有能知所知相。

這不但證悟時體驗得如此，一切法從本已來，就是這樣離相的。

(B) 古經論常合說言說、名字相

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

所以如《中論》說：「語言盡竟，心行亦滅，不生不滅，法如涅槃」¹³⁶。語言即攝得名句文身了。《楞伽經》等也如此說。¹³⁷

他起。……

¹³⁶ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷3〈18 觀法品〉(大正30, 24a3-4)：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1〈1 序品〉(大正25, 61b9-12)：「如摩訶衍義偈中說：語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。」

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.326~330。

¹³⁷ 另參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正16, 496b7-c13)：

復次，大慧！今當說妄想自性分別通相。若妄想自性分別通相善分別，汝及餘菩薩摩訶薩，離妄想，到自覺聖，外道通趣善見，覺攝所攝妄想斷。緣起種種相，妄想自性行，不復妄想。大慧！云何妄想自性分別通相？謂：言說妄想、所說事妄想、相妄想、利妄想、自性妄想、因妄想、見妄想、成妄想、生妄想、不生妄想、相續妄想、

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

B、一切法畢竟平等，無有變異

一切法的究竟處，都是平等無差別性的，所以說「**畢竟平等，無有變異**」。

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

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

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

一切法從來就離卻言說、文字、心緣相，所以平等而沒有變異。

C、不可破壞

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

《大智度論》說：三悉檀法，可破可壞；第一義悉檀，不可破不可壞。¹³⁸

第一義悉檀，即是真實性。

(4) 釋：唯是一心，故名真如

A、離念真心名真如

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

一心，即一眾生心，是從妄念而深入到內在的本淨心，即大乘法體。

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

於眾生心中，指出那離念本淨的、平等真實的一心；有平等義、真實義，所以這

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

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

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

¹³⁸ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 60c7-14)：

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

一心名為真如。

心真如門，即依此一 (p.72) 心而安立。

B、真如與心非「性與相之差別」

在本論的體系中，是不可將真如與心，作為性與相而差別說明的。

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

真如，何曾如唯識家所想像的，局限於（與事相對立的）理性？¹³⁹

如實相，《法華經》中，不就指性相因果而說嗎？¹⁴⁰

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

2、約法體離言釋

(1) 舉論明

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

(2) 承前引下

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

(3) 釋：以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故

¹³⁹ 另參見：

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

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

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265~266。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.270：

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

¹⁴⁰ 另參見：

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

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

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

A、一切言說，但名無實

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

這在《攝大乘論》，有極明白的說明。能詮的語文和所詮的義，據實說來，都是沒有決定性的。¹⁴¹ (p.73)

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

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

B、隨妄念而有

言說，「但隨妄念」而有，表義的確定性是「不可得」的。

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

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

言說名字也是這樣，都由人的心想差別而安立的，那裡有什麼實性可得！¹⁴²

(4) 釋：言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言

A、假名真如，實無相可得

一切法離言說相而不可得的，即是真如。但既是離言的，為什麼又名之為真如呢？

要知道：稱之為「真如」，也還是假名說的，「無有」實在的真如「相」可得。

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

¹⁴¹ 參見：

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

相應自性義，所分別非餘，字展轉相應，是謂相應義。

非離彼能詮，智於所詮轉，非詮不同故，一切不可言。

(2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷8(大正31, 364c5-19)。

¹⁴² 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.434~435：

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

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

(p.74) 有。

真如是無相可說的，那裡還容我們想像真如是如何如何的呢！¹⁴³

B、言說之極，因言遣言

那為什麼還要說真如呢？這因為，「言說之極，因言遣言」。

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

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

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

這有如禪堂裡的首座說：「不要響！」大家就默然不再作聲一樣。¹⁴⁴真如的名字也如此，為了令人了解那離言說相、離名字相不可說的一心，所以假名為真如。

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

A、真如無可遣，亦無可立

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

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

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

B、舉喻明

如人依繩索而起了錯覺，以為見到了蛇，因之而有恐怖。倘有人警覺他說：那裡

¹⁴³ 另參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.294~295：

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

¹⁴⁴ 另參見：

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

譬如執事比丘高聲舉手唱言：「眾皆寂靜！」是為以聲遮聲，非求聲也。

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

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

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

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

(5) 新羅·元曉撰《起信論疏》卷1(大正44, 207b27-28)

所謂因言遣言，猶如以聲止聲也。

有 (p.75) 蛇？那不過是你的錯覺。

此人即因此而不恐怖，這並非破除了蛇，蛇是本來沒有的，不過使他了解蛇的沒有，名為破除而已。¹⁴⁵

C、合法

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

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

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

(6) 釋：當知一切法不可說不可念故，名為真如

A、一心真如即是一切法之本體

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

不可說，即是離言說相及離名字相；不可念，即是離心緣相。

B、舉經明義

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

文殊菩薩說無言無說是入不二門，¹⁴⁶即同本論此處所說的——一切法不可說、不

¹⁴⁵ 另參見：

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

¹⁴⁶ 參見：

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

可念故名為真如義。

佛法要宣化於世間，流布於世間，即不能不用語言文字去說明。

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

(三) 釋疑

1、舉論明：問、答

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

2、提問

有人難：

(1) 離名絕相，如何隨順而證入

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

眾生鎮日¹⁴⁷在言說、思念當中，要他不言說，或者還辦得到；要他不思念，那就不可能。若要他在不言說、不思念中有所悟入，那就更難了。

(2) 釋：隨順、得入

隨順，是不相違義。

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

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

3、答覆

論主「答」覆說：

(1) 順於不可說、不可念，即是隨順真如

A、知一切法無有「說、念」之實性

真如確是不可說、不可念的，若有所說、有所念，即與真如義相反。

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

若了知能說所說、能念所念都不過是相待假立，無實體性，那麼雖說雖念，即順於不可說、不可念；順於不可說、不可念，即「隨順」真如了。

B、隨順即是確了言說、思念的虛妄不實

佛法的修行開悟，是要在言說、思念中，去觀察那無能說所說、無能念所念的實

¹⁴⁷ 鎮日：整天，從早到晚。(《漢語大詞典(十一)》，p.1360)

性的；從這說無實性、念無實性的正觀中，去修隨順勝義的正觀。

如閉口不說、抑心無念，那不能稱為隨順。真正的隨順，是要在言說、思念中，去正確了解那言說、思念的虛妄不實。¹⁴⁸

(2) 離妄念即是得入

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

(3) 小結

若知一切法的知字，即了解，即聞思修慧。可念可說，即是所念所說的意思。

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

無說無念，決非如後代的禪者直從不念、不說下手。¹⁴⁹

(四) 辨相 (p.78)

1、立二義

(1) 舉論明：依言真如

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

(2) 真如有二種義：如實空、如實不空

¹⁴⁸ 另參見：

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

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

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

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

¹⁴⁹ 另參見：

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

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.129：

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

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.252：

以為證悟，證悟可說麼？不可說。可思惟麼？不可思惟。修學經論，是要分別的，那不是愈分別愈不對嗎！所以譏為「以水洗水」。如不可說，所以非文字相；非能取、所取，所以非心緣相，於是有直下不作分別去參證的方便，這是中國禪者的見解。……依印度所傳佛法，小乘、大乘，唯識與中觀，都重視聞、思，依分別入無分別，依名言入離名言，依世俗入勝義。

A、承前啟下

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

B、明：如實空、如實不空

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

(A) 明：如實

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

說真如的空與不空，都是就真如本來的樣子說，所以名為如實。

(B) 對比其他經論與本論之異同

本論的如實空與如實不空，依《勝鬘經》的如來藏有空如來藏與不空如來藏而說。¹⁵⁰

魏譯《楞伽經》，稱生滅無常法為空，無漏無生滅法為不空，與今說不同。

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

唯識宗所明的空義，和本論極相近；不空，即不同了。唯識宗說不空，在依他起與圓成實二性上說，特別重視依他（p.79）起的不空；¹⁵¹本論但約真如實性說不空。¹⁵²

¹⁵⁰ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12, 221c16-18)：
世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！
不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.222~224。

¹⁵¹ 印順法師，《中觀今論》，p.190：

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

¹⁵² 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，pp.190~191：

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

(2) 印順法師，《無諍之辯》，〈空宗與有宗〉，pp.25~26：

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

C、如實空，因空能究竟顯實

(A) 本論：從遣虛妄之空義而顯示真如

真如如何是如實空？「以」空是「能究竟顯實」的。

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

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

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

(B) 唯識、中觀對空義之詮釋

因此，唯識宗的圓成實性，也名空性，「以是二空所顯性故」¹⁵³。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。¹⁵⁴

C、如實不空，因真實自體能具無漏性功德

¹⁵³ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷2〈辯真實品3〉(大正31, 469a25-29)：

空有三者；一、無性空，謂：遍計所執。此無理趣可說為有，由此非有，說為空故。二、異性空，謂：依他起。如妄所執不如是有，非一切種性全無故。三、自性空，謂：圓成實。二空所顯為自性故。

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷8(大正31, 46b10)：「二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實。」

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.21。

¹⁵⁴ 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，pp.75~77：

自空與他空，係兩種不同的空觀。譬如觀花空，自空者說：花的當體就是空的。他空者說：此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。……總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。……

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空、空即是色〉，p.204：

唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。

遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。……

真如何以又說是不空呢？「以有」真實「自體具足無漏性功德故」。

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

D、小結

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

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

2、如實空

(1) 舉論詳明

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

(2) 與一切染法不相應即是空

A、明空義

空，是什麼意義？這裡再為解說。

「空」，是「從本已來一切染法不相應」的意思。

B、相應、不相應義

不相應，如《勝鬘經》中說：如來藏與雜染法，是相異、相離、相脫的。¹⁵⁵

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。

¹⁵⁵ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 222b9-14)：

世間言說故，有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持、建立者，是如來藏。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.241~244：

此說生死與如來藏的不一。依如來藏有生死，這不是第一義諦；不過依「世間」法，隨世俗諦的「言說」而說「有死有生」。「死」，就是「諸根」的作用「壞」了；「生」，就是「新」的「諸根」生「起」。說有諸根的生死起滅，然「非如來藏」自體，也是「有生有死」的。……

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

C、別說空義：究竟顯實、染法不相應義

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

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

究竟顯實，約離垢清淨說；**染法不相應**，約本性清淨說。

(3) 真如是離一切法的差別相，無有虛妄心念——離四句絕百非

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

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

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

這是說：真如自性，是離四句絕百非的。

(4) 別明：四句

A、本論：有無、一異兩種四句

本論現舉有無、一異兩種四句來說。

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

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

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

B、對比其他學派之四句

(A) 次第不同

本論的四句次第，與其他經論所說的四句次第不同。

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

今雙非句說為第三句，而將常說的雙亦句作為第四句，這是值得注意的。

(B) 印度與漢地之差異

中國學者，每重視亦有亦無的綜合句，即使說雙非，也還是如此。如天臺家說：

「言在雙非，意在雙即。」¹⁵⁶

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

C、小結

照說，空、非，是順於勝義的；有、亦，是順於世俗的。

本論為有宗，是妙有的唯心論，那麼將雙亦與雙非句顛倒，也自有它的意義了。

本論僅舉有無、一異來說，實則生滅、斷常，都可以作四句說的。

(5) 結說

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

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

3、如實不空

(1) 舉論詳明

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

(2) 真如不空義，就是自體具足無漏性功德

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

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

常恒不變，約自體說；淨法滿足，約不離真常的無漏性功德說（這也可以《寶性論》的常恒不變清涼四德來配說）¹⁵⁷。

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

¹⁵⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.333~334：

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

¹⁵⁷ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3(大正31, 835b2-13)：

又復偈言：有二復有二，復有二二句，次第如常等，無漏境界中。

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

漏功德。

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

(3) 真如空、不空二義惟佛菩薩才能契入

稱性功德，從本以來就是如此如此的。這不能約唯識宗的無漏種子與無漏現行來解說；天台宗的性具義（但本論不立性惡），¹⁵⁸與本論的性功德，意義相近。

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

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

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

三、心生滅門

(一) 心生滅

I、出體

(1) 阿賴耶識有二義

A、舉論

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿 (p.85) 黎耶識。

B、略釋論義

(A) 生滅心體即阿賴耶識，此識具二義

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

如心真如門中，舉真心為根本；心生滅門中，舉生滅心——阿賴耶識為根本。

從心生滅到名為阿黎耶識幾句，是生滅門中最重要論義，指出生滅心的體性。

¹⁵⁸ 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，p.197：

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

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185~186：

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

(3) 印順法師，《無諍之辯》，p.17：

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

簡單地說，「心生滅」門的法體，「名為阿黎耶識」。

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

(B) 依如來藏有生滅心

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

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

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

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

(C) 如來藏與阿賴耶識之關涉

a、其餘大乘經論中之詮釋

講到如來藏與阿賴耶識的關係，大乘經義，約有二大類：

(a) 楞伽、密嚴等經：如來藏、藏識、心合說

說到阿黎耶，就說到如來藏，如《楞伽》、《密嚴》等經，到處說「如來藏藏識（即阿黎耶識）心」。¹⁵⁹

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

(b) 解深密經等：專說阿賴耶識

但唯識學者，幾乎不談如來藏，專門說阿賴耶。所以，呂澂即據唯識宗的阿賴

¹⁵⁹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 510c8-11)：
如來藏藏識，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。是故汝及餘菩薩摩訶薩，於如來藏藏識，當勤修學，莫但聞覺作知足想。
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16, 556b29-c28)：
大慧！阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕身俱生故，離無常過離於我過自性清淨，餘七識者，心、意、意識等念念不住是生滅法……大慧！此如來心阿梨耶識如來藏諸境界，一切聲聞辟支佛諸外道等不能分別。何以故？以如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨。
- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16, 620a1-9)：
大慧！我為勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識，與七識俱起，令諸聲聞見法無我。大慧！為勝鬘夫人說佛境界，非是外道二乘境界。大慧！此如來藏藏識是佛境界……
- (4) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷 3(大正 16, 747a17-20)：
佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。

耶識說批評「楞伽經體用未明。」¹⁶⁰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；¹⁶¹依《無上依經》所說的如來界有五種相，¹⁶²可知如來界即是勝義諦。¹⁶³（《解深密經》的勝義，但是理性嗎？《解深密經》的依他起，通無漏嗎？唯識學者還得仔細參研！）

(c) 阿毘達磨大乘經等：合說如來、阿賴耶識

就如唯識宗所據的《阿毘達磨大乘經》所說的：「無始時來 (p.87) 界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」¹⁶⁴

¹⁶⁰ 另參見：

(1) 印順法師，《無諍之辯》，p.162：

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

(2) 印順法師，《華雨集（四）》，〈法海探珍〉，pp.92~94。

¹⁶¹ 參見：

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

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

(2) 唐·圓測撰《解深密經疏》卷2(已新纂續藏 2, 215b14-16)：

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

¹⁶² 另參見：梁·真諦譯《佛說無上依經》卷1〈如來界品 2〉(大正 16, 469c27-470a4)：

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

¹⁶³ 另參見：天親造·真諦譯《佛性論》卷4〈無變異品 9〉(大正 31, 810b3-11)：

問曰：此五相各顯何義？

答曰：初無為相者，為顯種類義。何以故？如來法身，以無為為種類相故。

二、無別異者，為顯相義。明如來相者應知，不一不二為相故。

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

四、離一切障相者，為顯法身功德，無諸染污，智障永度故。

五、清淨法身相者，顯法身果，無垢澄寂故。

¹⁶⁴ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正 31, 133b13-16)：

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

界，是阿黎耶種子識：也即是如來藏。

世親的解釋（《寶性論釋》¹⁶⁵、真諦譯的世親《攝大乘論釋》¹⁶⁶），明白的通於二義；¹⁶⁷但《成唯識論》即專約雜染阿賴耶說。

(d) 小結

所以，如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如來藏而有生滅心的阿黎耶識，可說是大乘經的共義。¹⁶⁸

b、本論：如來藏與阿黎耶識非一非異

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

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

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

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

(5) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.34~36。

¹⁶⁵ 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷4(大正31, 839a17-25)：

以是義故，經中偈言：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道及證涅槃果。」

此偈明何義？

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

¹⁶⁶ 參見：

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

釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂大乘阿毘達磨，此中。佛世尊說偈。

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

(2) 印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.141：

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

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

¹⁶⁷ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.35~36：

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

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

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

¹⁶⁸ 另參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，p.334：

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

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

(a) 阿黎耶識統一不生不滅（如來藏）與生滅（阿賴耶識）

I、阿黎耶識是否即是如來藏

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

II、不生不滅與生滅之和合

阿賴耶識是生滅心；不生不滅是如來藏，即真心，怎麼依真心而有生滅心呢？

所以成為生滅心，即不但是不生滅的真心，更有一分生滅的，指有漏剎那滅的虛妄雜染法。¹⁶⁹不生不滅與生滅和合而非一非異，這才名為阿黎耶識。

III、非一、非異義

和合，可以解說為打成一片。

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

不生滅與生滅，在矛盾中有它的統一，在統一中而有矛盾。

IV、小結

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

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

(b) 舉喻明

舉例來說，陽光是強烈而皎潔的，因為空中有雲，把太陽遮了；陽光透過雲層，即成為陰沈沈的光。

這陰沈沈的光，無疑的，是依強烈而皎潔的陽光有的，如沒有皎潔的陽光，陰沈沈的光是不會有的。

但是，這陰沈沈的光，就是太陽光嗎？不是的，它是由陽光透過了雲層而顯現

¹⁶⁹ 參見：

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

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

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.80：

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

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.95~96。

為如此的。因此，我們說陰沈沈的光，是依陽光與雲層二者和合而有的。

(c) 合法

阿黎耶識也如此，依如來藏有生滅心，是不錯的；但不僅是如來藏，是依不生不滅（如來藏）與生滅的和合，才成為阿黎耶識（生滅心）的。

可是，話又得說回來，即使是陰沈沈的光，它的根源，到底是從陽光而來，不能說它不是光。

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

(D) 結前啟下

上來是依文略釋，以下要加以詳細的討論。(p.89)

C、詳明

(A) 阿黎耶（阿賴耶識）的涵義

a、語詞的解說

(a) 譯義

梵語阿黎耶或阿賴耶識，譯義略有三：

I、聖義

一、聖義，阿黎耶即聖者，如說「阿利耶婆盧揭諦爍鉢囉耶」¹⁷⁰——聖觀自在¹⁷¹。

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。¹⁷²

II、無末（識）

二、真諦譯阿為無，譯黎耶為沒。沒是失義，無沒識即無失識。¹⁷³

¹⁷⁰ 參見：《大悲啟請》卷1(大正85, 1295c26-1296a28)。

¹⁷¹ 另參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.489：

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

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

¹⁷² 另參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.10：

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

¹⁷³ 另參見：

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

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

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

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

III、藏(識)

三、玄奘譯阿賴耶為藏，有能藏、所藏、我愛執藏的三義。¹⁷⁴

(b) 契經中之詮釋

I、阿賴耶解說為生死流轉的根源

《阿含經》裡，也有阿賴耶名，可解說為著落處、依處、窟宅、家、藏，都是同一意義，這是無始生死流轉的根據處。¹⁷⁵

《阿含經》說：「眾生愛阿賴耶、樂阿賴耶、喜阿賴耶」，¹⁷⁶或說「起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著」。¹⁷⁷

藏識。但藏是攝藏義，無沒是不失義，義一名異也。」

¹⁷⁴ 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 7c20-21)。

¹⁷⁵ 參見：

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

云何世間集？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著。

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

云何集聖諦？謂若愛，若後有愛，若喜貪俱行愛，若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.25：

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

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

(4) 印順法師，《華雨集(四)》，〈佛法中特別愛好的數目〉，p.225：

說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅鑠部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。

說一切有的《雜阿含經》，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶(《攝大乘論》上)；而在赤銅鑠部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說(律之大品大犍度一·五)。

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

¹⁷⁶ 參見：

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

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷3(大正31, 15a27-b1)：

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

(3) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 327a4-9)。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.63~64。

¹⁷⁷ 參見：

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

阿賴耶的著落處，實與愛取的染著義相近。染著，實為三界生死流轉的根源。

II、《阿含經》中不名為阿賴耶識

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

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

b、唯識三大家之詮釋

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

(a) 玄奘所傳之唯識宗

I、從虛妄雜染而說，阿賴耶識為藏三義

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

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

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

II、特重我愛執藏義

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

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

若依異熟果報義說，那麼，「金剛道後異熟空」，¹⁷⁸要到了佛果，才能捨阿賴

爾時，世尊告摩羅迦舅：「我今問汝，隨意答我。」

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

答言：「不也，世尊！」

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

……契經說：

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

「不爾！大德！」……

¹⁷⁸ 參見：

(1) 明·普泰補註《八識規矩補註》卷 2(大正 45, 476a12)。

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

不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空，大圓無垢同時發，普照十方塵刹中。

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

耶名。

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

III、小結

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

(b) 真諦所傳之攝論宗

I、主要意義：阿黎耶以虛妄為體

真諦所傳攝論宗的解說：依主要的意義說，阿黎耶也以虛妄雜染為體的，所以說：「攝大乘論云：八識是妄識，謂是生死之根」（《法華玄論》卷二）。¹⁷⁹

真諦譯的《決定藏論》——《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉的異譯，也這樣說：「斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法。……阿羅耶識是無常、是有漏法……為麤惡苦果之所追逐……是一切煩惱根本。」¹⁸⁰

II、三義明阿黎耶識

然統論攝論宗的阿黎耶識有三義（圓測《解深密經疏》）：

(I) 果報阿黎

一、果報黎耶：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。

(II) 染汙阿黎

二、染汙（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 (p.92) 識。

然阿賴耶的本義，實是有染著特性的。

(III) 解性阿黎

三、解性黎耶：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。

III、小結

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

¹⁷⁹ 隋·吉藏撰《法華玄論》卷2(大正34, 380b17-19)：又攝大乘論阿僧伽菩薩所造，及十八空論婆藪所造，皆云：八識是妄識，謂是生死之根。」

¹⁸⁰ 梁·真諦譯《決定藏論》卷1〈心地品〉(大正30, 1020b10-16)。

攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶是真妄和合的。

然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性的。

(c) 菩提流支所傳之地論宗

I、根本義：阿黎耶識為真心

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

這是重在真淨的，與唯識宗專在妄染方面說，完全相反。

II、心識分三類

妄心，在地論師的學說中，屬於第七識的。

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

賴耶唯真，這是地論師的根本義。

III、所依經論

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

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

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

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

IV、思想分北道派與南道派，黎耶為真心非定說

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

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

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

故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。

c、思想近於地論師的北道派，但非全然相同

本論的思想，近於地論師的北道派，因此古人以為是地論師所造。

攝論宗說阿黎耶有真妄，與本論也相近；但所說的阿黎耶識，所含的性能事用極廣。

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

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

d、結說

由上面所列舉的唯識三宗義，我們可以知道：

攝論宗的阿黎耶識義，範圍最廣；

唯識宗的阿賴耶識，比攝論宗義為狹，然所論的事用，也很多；

地論宗的阿黎耶識，論性質，有真有妄，大於唯識宗；而論事用，卻最為狹小。

本論的思想，與地論師的最相近。

(B) 不生不滅與生滅和合之涵義

a、依《楞伽經》明：阿黎耶為不生不滅與生滅之和合

(a) 從大乘經中理解本論之主張

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

這應根據真常系的諸大乘經來解說，才是恰當的。

(b) 舉《楞伽經》明義

先舉《楞伽經》來說。

I、第一說：生滅即是虛妄熏染

一、如經說：「如來藏本性清淨不生不滅，無始時來為雜染法之所熏集，故名阿賴耶識。」¹⁸¹由此，可知阿賴耶識，是約如來藏為雜染法熏集而得名。

本論的**生滅**，即可看作《楞伽經》的虛妄熏染。

II、第二說：真相識被雜染法所隱覆

二、經說**相滅**時，宋譯作：「覆彼真識，種種不實諸虛妄滅。」¹⁸²

¹⁸¹ 另參見：

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

大慧！而如來藏離我我所，諸外道等不知不覺，是故三界生死因緣不斷。大慧！諸外道等妄計我故，不能如實見如來藏，以諸外道無始世來虛妄執著種種戲論諸熏習故。大慧！阿黎耶識者，名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕身俱生故，離無常過離於我過自性清淨，餘七識者，心、意、意識等念念不住是生滅法……

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

¹⁸² 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正 16, 483a14-22)：

諸識有三種相：謂轉相、業相、真相。大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色像；現識處現，亦復如是。大慧！現

覆真相識，異譯即作藏識。這可知，真相識為雜染法所熏集隱覆，即名阿賴耶識。

III、第三說：阿賴耶識具業相、真相

三、說到阿賴耶與七識的異不異、阿賴耶滅不滅時說：「非自真相識滅，但業相滅。」¹⁸³

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

IV、第四說：阿賴耶是不生不滅與生滅的統一體

四、唐譯的如來藏緣起門說：「業與生相，相繫深縛。」¹⁸⁴業，為雜染熏集的動因，與生相是相互結合的。勘梵文《楞伽經》，即作「業相與真相」。

阿賴耶為不生不滅的如來藏，及剎那生滅的有漏熏習的相對統一體。

(c) 小結

本論說阿黎耶為不生不滅與生滅和合，大體依《楞伽經》而立。

b、阿賴耶識與如來藏之異同

(a) 同：約體而說

又，《密嚴經》說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。」¹⁸⁵如來藏即阿賴耶識，此約體而說；但還有阿賴耶不同於如來藏處。

(b) 異：阿賴耶識因有漏種子熏習而有生滅

《楞伽經》說：凡夫及聖者（指菩薩及小乘四果）因阿賴耶識而有生滅，故修學佛法的，應（將虛妄的雜染種取消）轉去如來藏中的阿賴耶名。¹⁸⁶

據實說，如來藏即是阿賴耶自體或真體；不過名為阿賴耶，而且需轉去阿賴耶

識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。……大慧！若覆彼真識，種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅。大慧！是名相滅。大慧！相續滅者，相續所因滅，則相續滅，所從滅及所緣滅，則相續滅。

¹⁸³ 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483b3)。

¹⁸⁴ 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品2〉(大正16, 594b21)。

¹⁸⁵ 參見：

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

佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。

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

¹⁸⁶ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 510b26-c11)：

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

的名稱，可見與如來藏少有差別。

《楞伽經》說：有漏習氣是剎那——生滅，無漏習氣非剎那 (p.96)——不生滅。¹⁸⁷

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。¹⁸⁸

可見阿賴耶識的生滅，即由於有漏種子的熏習生滅而來。

c、結說

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

(C) 生滅之涵義

a、本論以不覺為無明的根源

(a) 依惑、業、苦而立不同妄染名

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

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

(b) 業 (因)

《楞伽經》說名為業，如說：「心能積集業」¹⁸⁹；業即隱覆真相的妄染因，為引發生死雜染的動力。

(c) 依妄惑立名：無始無明

¹⁸⁷ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4(大正16, 512b6-14)：

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

大慧！剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那。無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。

¹⁸⁸ 參見：

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

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

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.80：

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

¹⁸⁹ 參見：

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

心名採集業，意名廣採集，諸識識所識，現等境說五。

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

心能集諸業，意能觀集境；識能了所識，五識現分別。

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

心能積集業，意能廣積集；了別故名識，對現境說五。

《仁王護國般若經》、《勝鬘經》、《菩薩瓔珞本業經》，都說到五住煩惱。煩惱的根本，名無始無明住地。¹⁹⁰

依《瓔珞》及《仁王經》意，眾生最初的一念心，即是無始無明住地，依此而有生死流轉。¹⁹¹

地，發生義。住地，玄奘譯為習地，¹⁹²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。¹⁹³

¹⁹⁰ 參見：

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

¹⁹¹ 另參見：

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

¹⁹² 另參見：

- (1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 8(大正 31, 45a14-24)：
生死有二：一、分段生死……二、不思議變易生死……或名意成身，隨意願成故。如契經說：如取為緣，有漏業因續後有者，而生三有。如是無明習地為緣，無漏業因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生三種意成身。
- (2) 唐·良賁述《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷 2(大正 33, 461a27-29)：
所知障即無明。夫人經云：無明住地。慈恩譯云：無明習地，從無始來由無明故，數熏習也。

¹⁹³ 參見：

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

然不染污無知（無知即無明），於大乘卻是染污的。¹⁹⁴根本的染污的無明，即是（p.97）無始無明住地；這即是熏染本淨的如來藏而名為阿賴耶的。

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

(d) 苦果

又如說：如來藏為蘊處界所纏。蘊處界即苦果；如從妄染熏習說，即一切有漏種。¹⁹⁵

(e) 小結

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

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.372~373：

真諦所傳，大天五事是有虛有實的。……

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

(4) 演培法師，《俱舍論頌講記（上）》，pp.57~58。

¹⁹⁴ 參見：

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

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

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.155：

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

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

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

¹⁹⁵ 參見：

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

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

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

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

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

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

所以，本論稱虛妄熏習（妄識自性所攝）為不覺，¹⁹⁶即根本無明；從大乘經的施設說，這是並無不當的。

b、結說：生滅是虛妄熏習義

(a) 染而不染、不染而染之深意

《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。¹⁹⁷

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

賢首家解說為：「隨緣不變，不變隨緣」，¹⁹⁸也大體相近。

(b) 小結

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

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

¹⁹⁶ 參見：

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

此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。……所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相不離本覺，猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺，以有不覺妄想心故，能知名義為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.98~148。

¹⁹⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12, 222b27-c1)：

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

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.250~254：

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

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

¹⁹⁸ 參見：唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9(大正36, 65b2-18)：

疏：但是真如隨緣成立者，第三真如隨緣不變，別中通隨緣義也。……故勝鬘經云：不染而染，難可了知；染而不染，難可了知。此經二對，上對即不變隨緣，下對即隨緣不失自性也。