

**(2) 識覺、不覺義能攝(生)一切法**

**A、舉論明**

此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義。

**B、略釋：阿黎耶識有覺、不覺二義**

**(A) 具染、淨分**

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

**(B) 具覺、不覺義**

現在即依此而說：「此識有」覺與不覺的「二種義」。

「覺義」，約阿黎耶識的自體、真相——覺性說。

「不覺義」，約阿黎耶識的妄染的熏習、業、無始無明說。

不覺，即是無明；不是什麼都無所知，是對一法界的平等真體而不能覺了，為迷惑妄倒的根本。

覺，也不是一般的知覺或知識，是指稱一法界的平等性而如實覺。

**C、詳明：覺、不覺義之涵義**

**(A) 唯識宗之見解：不許阿黎耶識有覺、不覺二義**

**a、攝論宗、地論宗大體同意**

說阿黎耶有不覺義，如攝論宗立法執黎耶，地論宗以阿黎耶與妄識根本的無明不離，是大體可以同意的。<sup>199</sup>

**b、唯識宗不承許**

**(a) 有妄染之不覺**

而唯識學者<sup>200</sup>，卻存有異見：他們固執阿黎耶是無覆無記性的。<sup>201</sup>

<sup>199</sup> 參見：

(1) 印順法師，《華雨集(四)》，〈佛學大要〉，pp.300~304。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈中國佛教各宗之創立〉，p.116：

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

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

<sup>200</sup> 參見：

(1) 印順法師，《華雨集(四)》，〈佛學大要〉，pp.298~300。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈中國佛教各宗之創立〉，p.116：

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

<sup>201</sup> 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.98~100：

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

唯識者以為虛妄熏染是阿黎耶識性所攝，而不知即迷昧根源不覺所攝。

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

**(b) 有妄染之不覺**

說到阿黎耶有覺義，唯識者就更以為不經了。

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

**c、小結**

然本論的覺與不覺義，當從佛法大義去了解它，不能專為名義所縛而拘執它。

**(B) 從生死、解脫之所依而說，唯心大乘可分為三派**

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

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

從覺、不覺的現行，而推論到它的根源，唯心大乘<sup>202</sup>中即可分為三派，而本論可說是最圓滿的。

**a、《勝鬘經》等以如來藏為依**

**(a) 如來藏與無漏習氣合為一——轉染還淨**

(一)、如《勝鬘經》等，以如來藏為依止、為建立故，而有生死、涅槃可得。

<sup>203</sup>並說：如來藏與稱性功德，不離、不異、不脫。

---

五、種子的所熏：熏習，必有能熏和所熏；要怎樣的所熏才能受能熏的熏習？本論說，凡是為所熏的，必須具備四個條件：…… (二)、「無記」：

這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜，極香的檀香，都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。……

<sup>202</sup> 另參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，「如來藏為生死依」，p.355。

<sup>203</sup> 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、

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

**(b) 如來藏與虛妄雜染相離、相異——生死流轉**

同時，更有與如來藏相離、相異、相脫的，即是虛妄雜染的戲論熏習。

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

如來藏是不生不滅本體清淨的，以此為根本依，所以 (p.100) 與無漏的稱性功德相即，而與有漏的雜染習氣相離。<sup>204</sup>

**(c) 小結**

這真淨與妄染的二因，都依於如來藏。

**b、唯識宗以阿黎耶識為依**

**(a) 有漏雜染識——生死流轉**

(二)、如唯識宗，以阿黎耶識為所依止而立一切法。

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

此有漏雜染種，與阿黎耶識不一不異，而即阿賴耶自性所攝，故又名為種子識。<sup>205</sup>

---

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。

<sup>204</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷 1(大正 12, 222b22-c1)：

世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。何以故？剎那善心非煩惱所染；剎那不善心亦非煩惱所染。煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法，而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。唯佛世尊！實眼實智，為法根本、為通達法、為正法依，如實知見。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.248～254：

如來藏為雜染清淨所依，然如來藏自體，實非生死雜染法；生死雜染，不過依附於如來藏，如來藏是自性清淨的。……煩惱與隨煩惱，稱為客塵。客對主說，有後起的，外來的，不久即去等含義。如來藏是本來如此的，所以稱自性。煩惱隨煩惱，是可斷除法，類如附著於摩尼寶珠的塵垢，所以稱客塵，塵是染穢不淨義。這如來藏的不染而染，染而不染的境界，非一般眾生所能了知。……

<sup>205</sup> 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 1(大正 31, 133b17-19)：

即於此中復說頌曰：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.36～37：

一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為

**(b) 無漏種子依附阿賴耶識——還滅解脫**

至於無漏清淨呢？以為無漏種子無始以來依附阿賴耶識，然不是阿賴耶識自性所攝。<sup>206</sup>

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。<sup>207</sup>

**(c) 小結**

由此可見真常唯心大乘經與虛妄唯識大乘論，說法是如何不同！

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

由於唯識論特重虛妄雜染的阿賴耶識，無始相依的無漏習氣，也被說為生滅變異的（楞伽經說：無漏習氣非剎那）<sup>208</sup>。

---

種子識。……這種子識，有很大的功用，能夠「攝藏諸法」。攝藏，異譯作「依住」，就是依止與住處。一切法依這藏識生起，依這藏識存在，所以名為攝藏。一切種子識，能作諸法的攝藏，給一切法作所依處，所以叫它為「阿賴耶（藏）」。

<sup>206</sup> 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 136c5-11)：

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

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.137~138。

<sup>207</sup> 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.331~333：

依唯識學者說，有漏的雜染法，是阿賴耶識中無始以來的有漏習氣，在阿賴耶識中不斷的展轉熏生，從種子生現行，現行熏種子，而成為有情的生死流轉。真如是不生不滅的清淨法性……唯識學者說，這無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來的。因阿賴耶識中有這無漏種子，所以由此才現起戒定慧等一切無漏功德。這無漏種子，並非常住不變的，而是有生滅的；因為有生滅，才能生一切功德。……

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

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

<sup>208</sup> 參見：

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

大慧！剎那者，名識藏，如來藏意俱生識習氣剎那。無漏習氣非剎那，非凡愚所覺。

(2) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷5(大正16, 621c7-10)：

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

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.247~248：

如來藏名藏識中，生七識的習氣，是剎那(kṣana)，是有為生滅法；另有無漏習氣，是非

**c、本論：折中而圓滿**

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

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

這比那偏在真一邊或是偏在妄一邊的，是折中 (p.101) 而圓滿多了。

然本論的思想，與《勝鬘經》義略同，推究根本，也是依如來藏而有；與唯識宗義，相差要遠一點。

**(C) 從有漏、無漏種子與現行而辨**

**a、相同：有漏種子即是阿黎耶識**

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

如說阿賴耶識中含攝得雜染種子，這雜染種子，依《唯識論》等說，與阿賴耶識是不一不異的；種子為阿賴耶識自性所攝，所以是屬於有漏妄心的。<sup>209</sup>

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

**b、差異：無漏種子之界說**

**(a) 唯識宗：法界**

若問無漏種子（功能性）是什麼性質？唯識宗以為無漏種子不以阿賴耶識為

---

剎那，也就是不生滅的無為法。這裡，顯然與瑜伽學不同。瑜伽學以為：無漏習氣也是剎那生滅的，所以佛果的四智菩提，也還是有為生滅的。

<sup>209</sup> 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 135a20-21)：

又若略說，阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.93：

萬有緣起的阿賴耶識，如果作一簡略的說明，那麼，「阿賴耶識用異熟識一切種子」為它的「自性」。

阿賴耶識中的一期自體熏習成熟，就是分別愛非愛緣起的變異成熟而生果。賴耶攝持自體熏習，渾然無別，稱為異熟識，就是果相。這一味相續的異熟賴耶識裡，攝持一切種子，為一切法的能生因，就是因相。

此中雖未特別說到自相，其實自相已含在因果二相中。因果從它的作用變化上說，自相從它的渾然一體上說。

異熟識一切種子的阿賴耶識，它能遍「攝三界」，「一切趣等」的「一切自體」。自體，如果隨用分別，那就是一期的名色；如果攝歸唯識，那就是依賴耶所攝的一期自體熏習為本而顯現的即識為體的十八界了。

性，應說無漏種子為法界所攝，應以法界為無漏種子的自性。<sup>210</sup>

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？

**(b) 大乘經：如來藏**

無漏種子為法界所攝，這是合於大乘經的；但契經所說的法界，即是如來藏，是指心真實性，含藏無漏淨能——無漏種子，因此稱為如來藏。<sup>211</sup>

**c、本論符合大乘經義，以覺、不覺稱之**

有漏種為雜染心（即妄識）所攝，無漏種為真淨心所攝；

有漏種以雜染識為自性，本論稱之為**不覺**；

無（p.102）漏種以真淨心為自性，本論稱之為**覺**；

識或無明，為雜染本，智或明為清淨本。

**d、結說**

我們如確認有漏種的自性即是識，那麼說無漏種的自性即是覺，也非常合理了。

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

眾生唯是有漏心行，那裡會有無漏種呢？無漏種既是有為生滅的，唯識學者應重

<sup>210</sup> 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正31, 136c13-16)：

又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝，是出世間最淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.140~141：

聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？「正聞熏習種子」的「下中上品」，它是「法身」的「種子」。

法身的意義有廣狹不同：有時，單指有情本具的如來藏性；有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智。有時，總指佛果位上的一切。這裡的法身，約果智的法身說。這是法身的種子，所以是法身所攝。……

<sup>211</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1(大正12, 222b22-24)。

(2) 元魏·菩提流支譯《佛說不增不減經》卷1(大正16, 467b25-c14)。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.210~211：

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

行考慮：在唯心論的見地，無漏種的體性，究竟是什麼？

**(D) 從「依他起」之詮釋**

**a、標：依他起具二義，但唯識學者有所偏重**

《攝大乘論》及《大乘莊嚴經論》等，說一切法以依他起為中心，依他起即心所法，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。<sup>212</sup>

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

**b、別釋：「依他染淨性不成」之涵義**

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

雜染清淨不成，到底是什麼意義呢？

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

這也就是依他起具二分義。

**c、舉喻明差異**

**(a) 煉金喻**

如金鑛<sup>213</sup>，在鑛藏<sup>214</sup>的階段，只見泥土沙石而不見金。若經過冶煉，沙石盡去，金質即顯現出來。由此，可知鑛藏是自有沙石與金質的兩性的。

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

<sup>212</sup> 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 139c3-6)：

此三自性各有幾種？謂依他起略有二種：一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故，由此二種依他別故，名依他起。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.243：

依他起有二類：

一、「依他熏習種子而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。

二、「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

(3) 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.298~299。

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

<sup>213</sup> 「鑛」為「礦」之異體。(參見：教育部異體字字典)

<sup>214</sup> 鑛藏：埋藏在地下的各種自然礦物資源。(《漢語大詞典(七)》，p.1117)

**(b) 合法**

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。<sup>215</sup>

如專以（唯識家義）真如法性說金，或以無漏種子說金，都不圓滿。

依他所具的清淨分，即性體而含得淨妙相用（在眾生位，可稱無漏種）的。

《莊嚴》等論說：「眾生一向顯虛妄，如來一向顯真實」，<sup>216</sup>真實，那裡只是空

<sup>215</sup> 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 140c7-23)：

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

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.276：

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

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

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

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

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

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

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

<sup>216</sup> 另參見：

(1) 無著·波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷12(大正31, 654b6-20)：

問：凡夫及菩薩二見云何顯示？

偈曰：覆實見不實，應知是凡夫；見實覆不實，如是名菩薩。

釋曰：凡夫無功用不見真如，見不真實相；菩薩無功用見真如，不見不真實相。

問：已知差別。云何轉依及得解脫？

偈曰：不見見應知，無義有義境，轉依及解脫，以得自在故。

釋曰：無義境界謂諸相，此即不見；有義境界謂真如，此即見——如是說名「轉依」。見所執境界無體，及見真如有體——如是說名「解脫」。何以故？以得自在故。自在者，謂隨自意轉，自然不行諸境界。如經說：「若有相則被縛，若被縛則

虛的理性呢？

**d、《成唯識論》傾向一切有系之思想而忽略依他起具二分**

依他起具二分，本論即說阿黎耶識有覺、不覺二義。

這種思想，本是出於大乘經的，但如《成唯識論》，傾向小乘一切有系的思想，不再說依他起具二分，不再說雜染清淨性不成，但說：雜染生雜染，清淨生清淨。<sup>217</sup>

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。<sup>218</sup>

---

無解脫。」不行一切境界，即是解脫。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.469~470：

**此中有多頌：諸凡夫覆真，一向顯虛妄；諸菩薩捨妄，一向顯真實。應知顯不顯，真義非真義，轉依即解脫，隨欲自在行。**此二偈，出《大乘莊嚴經論》。

一切「凡夫」無始來為虛妄雜染所染，隱「覆真」理，所以「一向」都「顯」現著「虛妄」不實的遍計執性，不曾見到真實。「菩薩」於一切法上「捨」離了虛「妄」，所以能「一向」都「顯」現著「真實」不虛的圓成實性，不再顯現虛妄。我們「應該」知道，這「真義」的「顯」現，「非真義」的「不顯」現，就是捨染轉淨的「轉依」果。這轉依，「即」是累無不寂的大「解脫」。安住這大解脫中，便能「隨」所「欲自在」而「行」，無著無礙，不再受其它任何法的牽繫。

<sup>217</sup> 參見：

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

轉依義別略有四種：一、能轉道。……

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

三、所轉捨。……四、所轉得。……

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，p.218：

轉依，論書所說的，各有著重點，《成唯識論》綜合而分別為四種：一、能轉道；二、所轉依，有染淨依與迷悟依二類；三、所轉捨，四、所轉得，又有所顯得的大般涅槃，所生得的大菩提。《成唯識論》所說，極為完備！但對《攝大乘論》依他起通二分的轉依說，不免忽略了。

<sup>218</sup> 參見：

(1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷9(大正31, 51a3-17)：

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

或「依」即是唯識真如，生死、涅槃之所依故。愚夫顛倒、迷此真如，故無始來受生死苦。聖者離倒、悟此真如，便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重，故能轉滅依如生死，及能轉證依如涅槃——此即真如離雜染性。如雖性淨而相雜染，故離

清淨依他的種子與現行 (p.104)，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。

**e、本論覺、不覺義符合經義，也同於「依他起具二分」**

本論的覺義、不覺義，即染淨的根元，不能看作心外的，也不能看作唯識宗的種子。

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

《仁王經》說：「最初一念識，生得善、生得惡，善為無量善法本，惡為無量惡法本。」<sup>219</sup>

善法以善為本，惡法以惡為本；善與惡即無漏的與有漏的差別，與本論的宗義相合。

**(E) 與部派、大乘佛教思想之淵源**

**a、與有部思想不一之學派**

本論明覺、不覺二義；覺即確指本覺，本覺即是本來具有的智慧性（經部的熏習說，為唯識宗所取，熏習是新熏的）<sup>220</sup>。

這在小乘部派裡也有，但與一切有部不合。

**(a) 心性本淨、一心相續論**

---

染時假說新淨。即此新淨說為轉依，修習位中斷障證得。

(2) 親光等造·玄奘譯《佛地經論》卷 7(大正 26, 324b4-9)：

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

(3) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷 10(大正 43, 574a4-21)。

<sup>219</sup> 另參見：

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

眾生識初一念識異木石，生得善、生得惡，惡為無量惡識本，善為無量善識本。

(2) 隋·吉藏撰《仁王般若經疏》卷 2(大正 33, 337c9-11)。

<sup>220</sup> 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，p.147：

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？在《瑜伽·本地分》、《莊嚴論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。

本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：「內種必由熏習而有」；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。……

如聲聞乘學派中，有立本性清淨的相續的一心，即覺性。<sup>221</sup>

**(b) 道是無為等**

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

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

<sup>221</sup> 參見：

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.252~254：

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

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

聲聞中的大眾部，分別論者，是以心的覺性為本淨的。……

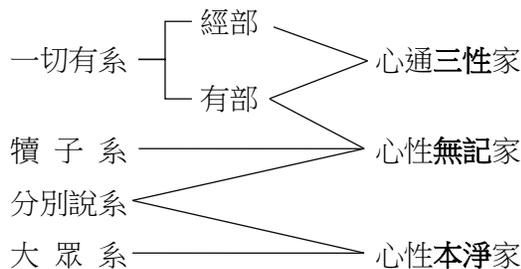
(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.90~91：

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

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

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.94~100：

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



……大眾系不像有部那樣建立三性，它是「無無記法」的。它認為一切法不是善就是惡，只是程度上的差別，沒有中容性存在。這點，不但與心性本淨有密切關係，還影響到一切。

像有部的「因通善惡，果唯無記」的業感論，在不立無記的見解上，豈不要有太大的不同嗎？

分別論者的心性本淨，與大眾系也不同，它承認善惡無記的三性，同時又建立心性本淨。

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。<sup>222</sup>

**(c) 與大乘經、本論思想相近**

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

唯識宗評破本覺，以為如眾生有本覺，那為什麼仍是眾生而不是聖人？

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

**b、大乘經之涵義**

舊譯《仁王經》說：「自性清淨名覺薩婆若性；眾生本業，是諸佛菩薩本所修行。」<sup>223</sup>

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

<sup>222</sup> 參見：

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

這是後代真常思想的一大淵源，不過後代真常論者把它建立在真常心中。

<sup>223</sup> 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 827a5-7)。

諸佛菩薩行本。」<sup>224</sup>

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。

### **c、小結**

如不拘於一切有系的宗義，從大眾系以通大乘經，這即並不是難解的了！

### **D、釋：能攝、生一切法**

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

#### **(A) 相待安立**

前說真如與生滅二門，各能總攝一切法；<sup>225</sup>現在生滅門中，又說覺與不覺能攝、能生一切法。

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

覺與不覺各能攝一切法；而且，依不覺義，起諸虛妄雜染法；依覺義，起諸清淨功德法。這與《仁王經》的「惡為無量惡法本，善為無量善法本」<sup>226</sup>義同。

#### **(B) 依存而顯**

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

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

### **(3) 結說**

《起信論》說生死流轉與解脫還滅，即依此生滅心中的覺、不覺而建立。<sup>227</sup>

<sup>224</sup> 唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷1(大正08, 837a1-3)。

<sup>225</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a4-7)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.60~64。

<sup>226</sup> 另參見：

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

眾生識初一念識異木石，生得善、生得惡，惡為無量惡識本，善為無量善識本。

(2) 隋·吉藏撰《仁王般若經疏》卷2(大正33, 337c9-11)。

<sup>227</sup> 另參見：印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.127~130：

《起信論》立覺與不覺二義。因眾生的不覺，引向於覺而說始覺，其實覺體本來如此，平等不二的。本覺、始覺的安立，可說是非常特出的，應與《法界體性無分別經》有關……

經說「是心（一切智心）如實解本始平等」，與《起信論》的本覺、始覺平等不二相同，只是

以上，說明生滅心的體性。

## 2、覺相

### (1) 示覺體

#### A、標文

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

#### B、釋義

此下，分別生滅心體中的覺性。

##### (A) 釋：覺義

「所」說的「覺義」，不是別的，只是「心體離念」。

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

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

##### (B) 釋：離念相……平等法身

###### a、離念心即是平等界

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

###### b、凡夫心無始即是虛妄雜染

心，是廣大無邊的。凡夫的心識，時而天上、時而人間，似乎是廣大不可捉摸了。

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

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

###### c、離虛妄分別的覺性，即是法界不二相

眾生心若能遠離虛妄分別（其實從來就遠離妄念的），如冰的化水而能入大海的全體。那時，才是「心包太虛，量周沙界」<sup>228</sup> (p.108)。這不是虛妄分別心，而

---

說「解」而不是「覺」罷了！

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

<sup>228</sup> 參見：元·懷則述《淨土境觀要門》卷 1(大正 47, 290a18-19)。

是真如心的稱法界性而知。<sup>229</sup>

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。

#### **d、別釋：法身**

常說法身有二種：一、有莊嚴法身，二、無莊嚴法身。

##### **(a) 眾生雖具法身，但未莊嚴**

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

如果發菩提心，修菩薩行，熏發無漏功德智慧，這即是莊嚴了的法身。

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

##### **(b) 聖者體證實相，具莊嚴法身**

聖者證覺以後，平等法身顯現，如金鑛經過冶鍊，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、金鐺等，如法身遍一切處而隨眾生應可見身而示現身量大小等一樣。

##### **(c) 小結**

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

#### **(C) 釋：依此法身……即同本覺**

##### **a、本（始）覺：眾生皆具之法身**

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

「本覺」是「對始覺義說」的。然而，「始覺 (p.109)」是「即同本覺」的。

<sup>229</sup> 另參見：

(1) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.279：

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

(2) 印順法師，《佛在人間》，p.337：

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

這裡所說的始覺即同本覺，不是要說本始不二，此處在說明本覺。

**b、別明：「始覺即同本覺」之涵義**

**(a) 始覺即凡夫發心修行至成佛**

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

如《華嚴經》說：「爾時世尊在菩提樹下初成正覺。」<sup>230</sup>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**。

**(b) 異說**

有人說：始覺是後得智，本覺為根本智，這是不對的。

唯識宗有始覺而不承認本覺，但有本有的無漏智種；<sup>231</sup>本論卻不同。

<sup>230</sup> 另參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1049經》卷39(大正02, 287c21-25)：  
一時，佛住鬱鞞羅處尼連禪河側菩提樹下，初成正覺。  
爾時，世尊獨一靜處，專心禪思，作如是念：「我今解脫苦行。善哉！我今善解脫苦行，先修正願，今已果得無上菩提。」
- (2) 唐·地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》卷9〈成正覺品 22〉(大正03, 596c13)：  
如來於菩提樹下，初成正覺。
- (3) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷30(大正09, 590c23-591a9)：  
佛子！一切諸佛於念念中，悉能出生十無盡智。何等為十？於一念中悉現一切世界從兜率天命終……於一念中悉現一切世界，往詣道場菩提樹下成等正覺……於一念中為種種諸根精進欲性故，顯現三世諸佛種姓，成等正覺，開導眾生。佛子！是為一切諸佛於一念中生十種智。

<sup>231</sup> 參見：

- (1) 印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，pp.204~206：  
瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。然推究起來，《瑜伽師地論·本地分》的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」；對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。……  
如來藏我，是深受印度神學影響的。唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采，這就是唯識學的種性說。  
一切眾生本有無漏種子，而無漏種子非虛妄分別識自性，多少還有本有如來藏的形跡。也許為了這樣，《瑜伽師地論·攝決擇分》，《攝大乘論》改取了新熏說。但新熏無漏種，是「法界等流聞熏習」，「真如所緣緣種子」，「真如種子」，與法界及真如，有了不可離的關係。……
- (2) 印順法師，《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.142~146：

### (c) 舉喻明

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

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

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

本覺與始覺的意義，即如此。

### (b) 結說

因此，本論的本覺 (p.110) 與始覺，並非有本、始二覺再談始、本不二。

要了知：本覺是對始覺而說的，似乎有始覺，而其實只是本覺。

## (2) 明覺相

### A、始覺漸悟相

#### (A) 始覺的名義

##### a、標文

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

##### b、釋義

#### (a) 約始覺明修行解脫之次第

從本覺說，沒有悟證的次第可說。

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

#### (b) 釋：始覺之名義

說明這始覺的漸次悟入，先應確定始覺的名義。

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

### I、不覺依本覺

---

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

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

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

一般人以為不覺就是不明白、不覺悟，其實，不覺從本覺而來的，沒有本覺，也就無所謂不覺了。

如人的眼睛有病，看不見事物，說不見；心識對於事物的蒙昧，說不懂或 (p.111) 不明。

不見、不明，就含有見與明的意義。因為，眼是有見物功能的，但害了眚<sup>232</sup>翳<sup>233</sup>，所以不見；可知不見是依見而成立的。

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

所以說依本覺而有不覺，不覺是不同於木石的。

## II、本覺與始覺相待而有

本覺與始覺，相依相待而有；

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

所以說：依不覺故說有始覺。

## (c) 小結

說始覺、說本覺、說不覺，世間的名言，原是相依相待而安立的。

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

## (B) 悟入的漸次

### a、別說

#### (a) 明：究竟、非究竟覺

##### I、標文

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

##### II、釋義

先別說始覺為二，有究竟及不究竟的差別。

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

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

<sup>232</sup> 眚 (尸ㄥㄨ)：1.眼睛生翳。(《漢語大詞典(七)》，1196)

<sup>233</sup> 翳 (一、)：4.目疾引起的障膜。(《漢語大詞典(九)》，676)

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

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

溯本求源，從粗淺的覺悟到最深細的覺悟，即是究竟覺。

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

**(b) 凡夫雖能覺滅相，仍是不覺**

**I、標文**

此義云何？如凡夫人覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

**II、釋義**

**(I) 本論依決了「滅相」等，明凡夫至成佛之修道次第**

約始覺說，覺了心識的生住異滅，有著淺深的層次。一般說生住異滅是有為法的相，剎那心有此四相，一期生死中也有此四相。<sup>234</sup>

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

<sup>234</sup> 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 12(大正 02, c14-22)：  
爾時，世尊告諸比丘：「此三有為有為相。云何為三？知所從起，知當遷變，知當滅盡。彼云何知所從起？所謂**生**，長大成五陰形，得諸持、入，是謂所從起。彼云何為滅盡？所謂**死**，命過不住、無常，諸陰散壞，宗族別離，命根斷絕，是謂為滅盡。彼云何**變易**？齒落、髮白、氣力竭盡，年遂衰微，身體解散，是謂為變易法。是為，比丘！三有為有為相，當知此三有為相，善分別之。如是，諸比丘！當作是學。」
- (2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 486〈善現品 3〉(大正 07, 469a10-13)：  
具壽善現復白佛言：「云何名為有為法？」  
佛告善現：「若法有**生、住、異、滅**，或三界攝，或三十七菩提分法，廣說乃至如來十力、四無所畏、四無礙解、十八不共法，諸如是等名有為法。」
- (3) 五百大阿羅漢等造，玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 39(大正 27, 199c25-27)：  
如世尊說：「有三有為之有為相，有為之**起**亦可了知，**盡及住異**亦可了知。」  
**一剎那中云何起**？答：生。云何**盡**？答：無常。云何**住異**？答：老。
- (4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 31〈序品 1〉(大正 25, 289a16-20)：  
復次，離有為則無無為。所以者何？有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。**有為相者，生、滅、住、異**；無為相者，不生、不滅、不住、不異，是為入佛法之初門。若無為法有相者，則是有為。

與住、異相相應。」<sup>235</sup> (p.113) 這與緣起的「此生故彼生，此滅故彼滅」<sup>236</sup> 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。<sup>237</sup>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！

**〔II〕凡夫覺滅相，此「覺」仍是「不覺」**

覺滅相的，為「凡夫人」。

凡夫，有內凡夫與外凡夫。學佛的在十信位以前，及一般的人，統名為外凡位；十信以上，名內凡位。<sup>238</sup>

<sup>235</sup> 天親造·真諦譯《佛性論》卷3〈總攝品5〉(大正31, 802c16-18)。

<sup>236</sup> 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10(大正02, 67a4-8)。
- (2) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，pp.147~156。
- (3) 印順法師，《中觀今論》，pp.84~85。

<sup>237</sup> 另參見：

- (1) 無性造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷2(大正31, 386a22-25)：  
……化地部等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂：一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂：乃至死恒隨轉法。三者、窮生死蘊，謂：乃至得金剛喻定恒隨轉法。
- (2) 印順法師，《中觀今論》，〈八不〉，pp.84~85：  
對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：  
一、一期生滅，這是最現成的，人人可經驗而知。如人由入胎到死去等，有一較長的時期，如上四相所說。如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。  
二、一念——剎那生滅，不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突然，無時無刻不在潛移默化中。即追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。……  
三、佛法還說到另一生滅，可稱為大期生滅。眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅而又生的，生滅滅生，構成生生不已的生存。……到生死解脫的時候，纔名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。剎那生滅是深細的；此大期生滅又是極悠遠的，每非一般人所知。

<sup>238</sup> 另參見：

- (1) 無著造、玄奘譯，《攝大乘論本》卷3(大正31, 146a25-b2)：  
有五補特伽羅，經三無數大劫：謂勝解行補特伽羅，經初無數大劫修行圓滿；清淨增上意樂行補特伽羅及有相行，無相行補特伽羅，於前六地及第七地，經第二無數大劫修行圓滿；即此無功用行補特伽羅，從此已上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿。
- (2) 無著造、波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷12(大正31, 655a9-15)：

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

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

惡業是由惡念而生起來的，要止惡業不作，須先令惡心不 (p.114) 起。

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

現在，當前一念的貪瞋癡念或殺盜淫念生起時，也即是後文六相中的起業相<sup>239</sup>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。

---

偈曰：信行及淨行，相行、無相行，及以無作行，差別依諸地。

釋曰：菩薩有五人差別：一、信行人，謂：地前一阿僧祇劫。二、淨心行人，謂：入初地。三、相行人，謂：二地至六地。四、無相行人，謂：第七地。五、無作行人，謂：後三地。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.400-402：

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

<sup>239</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a12-21)：

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？

一者、智相，依於境界，心起分別愛與不愛故。

二者、相續相，依於智故生其苦樂，覺心起念相應不斷故。

三者、執取相，依於相續緣念境界，住持苦樂，心起著故。

四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

六者、業繫苦相，以依業受果不自在故。

當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~161：

……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。……

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

### 〔Ⅲ〕小結

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

這是一般人止惡修善的初步功夫，藉此警策自己，向修善的途程前進。

### 〔c〕能覺「異相」者——相似覺

#### I、標文

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

#### II、釋義

此明覺了異相。覺異相有二種人：

#### 〔I〕釋：二乘觀智

(一)、「二乘觀智」。二乘即聲聞乘與緣覺乘者。

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

有說：鈍根二乘不證法空，若利根人也能證法空。<sup>240</sup>

<sup>240</sup> 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.365：

……能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。……

什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅」。二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.383～388：

……上面所談的十種「無明」，都是所知障，而不是煩惱障。「聲聞」緣覺「等」斷煩惱障證生空理，入無餘涅槃。這十種無明不障礙他們的解脫，在他們的立場說，是「非染污」的。

若在「菩薩」，不但要斷煩惱障證生空理，同時還要斷所知障證法空理。這「所知障」十種無明是覆障法空理的，所以在菩薩的立場說，它「是染污」的。因之，這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知，在大乘則屬有覆無記性了。……

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.160～161：

本經的無明住地，即所知障；四住地及上煩惱，為煩惱障。煩惱障是以我我所執為本的，

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  
麤分。<sup>241</sup>

這樣，二乘觀智，應以我空智為主，攝得一分粗淺的法空智。

**（Ⅱ）釋：初發意菩薩等**

（二）、「初發意菩薩等」。

初發意菩薩，指十住的發心住說。等，即初住以上到十回向菩薩。

**（Ⅲ）釋：覺於念異，念無異相**

小乘四果、大乘三賢<sup>242</sup>，都能「覺於念異」。

---

由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。

煩惱障是人執，所知障是法執。我執必依於法執，煩惱障是依所知障的；所知障或法執，是煩惱障或我我所執的所依，即此處無明住地為上煩惱及四種煩惱所依的意義。

<sup>241</sup> 參見：

（1）印順法師，《攝大乘論講記》，p.174：

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

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

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.205~206：

煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來。聲聞法中的見所斷惑，修所斷惑，大概的說，即一為迷於諦理的，一為染於事相的。迷理的見惑，為障於真諦的，礙於生死解脫的。斷了見惑，生死即有邊際。充其量，也只是七返生死而已。修惑實為依見惑而起的，染於事相的微惑。統論起來，三藏所說，可有三類：

一、見所斷惑，是迷於真理的。二、修所斷惑，是染著事相的。三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的。依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類：

一、中觀者說：見修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障。這與藏教說，最為接近。見修所斷惑，通於二障，即是迷於真理，染著事相的別名。

二、唯識者說：三乘共斷的見修煩惱，為煩惱障，可有迷理染事的二分。大乘不共所斷的，為所知障，也有迷理染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為無明住地的習氣，也分為二類了；又以二障別配三乘共斷與大乘不共。

三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障；以障世間自然業智的事障為所知障。以理事二障，稱煩惱所知二障，與中觀者同。但本論專以大乘不共所斷的，配屬二障；以三乘共斷的見修惑，攝屬於煩惱障中。

依同一教源而演為不同的教說，實是不能偏執，武斷是非的。

<sup>242</sup> 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1107~1108：

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

到《菩薩瓔珞本業經》，才稱之為「十住」、「十行」、「十迴向」，引用《華嚴經》說。從此，成

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。

**(IV) 別明：覺六識境**

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。

243

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

何以說沒有變異相的實在性？因為變異是從時間的相續相而說的。前後的相續相，是假有相；若直觀一一心念自體，即見為常住自性而無差別相可說一一末那心境。

像這樣的通達心念無變異相，聲聞學中也是承認的。<sup>244</sup>

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

---

為中國佛學界的定論。

<sup>243</sup> 另參見：

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

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

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

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

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

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

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

<sup>244</sup> 另參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.118~120：

大眾系的心識觀，最初也是一心相續的六識論。……大眾末計的細心執受，就是生命的象徵，一切感覺的來源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此證明心識是普遍的執受著。不然，也就不能同時生起多方面的感受了。大眾部的執受心，是常在而有演變的，在不息的變化中，適應眾生身量的大小而大小。這遍依於身的心，無時不在，而六識卻是起滅間斷的；所以遍依根身的執受心，必然是細意識。這遍依於身的細心，不但與大乘唯識學上的本識執受根身有關，就是對藏識之所以為藏，也有直接的關係。

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。<sup>245</sup>約下文的六種染心說，這是覺悟執相應染。<sup>246</sup>

**(V) 釋：以捨麁分……相似覺**

這樣的覺了，「以捨麁分別執著相故，名相似覺」。

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

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

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

**(d) 法身菩薩能覺「住相」——隨分覺**

**I、標文**

<sup>245</sup> 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a12-21)：  
以有境界緣故，復生六種相。云何為六？  
一者、智相，依於境界，心起分別愛與不愛故。  
二者、相續相，依於智故生其苦樂，覺心起念相應不斷故。  
三者、執取相，依於相續緣念境界，住持苦樂，心起著故。  
四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。  
五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。  
六者、業繫苦相，以依業受果不自在故。  
當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~161。

<sup>246</sup> 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c7-15)：  
染心者有六種。云何為六？  
一者、執相應染，依二乘解脫及信相應地遠離故。  
二者、不斷相應染，依信相應地修學方便漸漸能捨，得淨心地究竟離故。  
三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。  
四者、現色不相應染，依色自在地能離故。  
五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。  
六者、根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.196~200：  
……意識相應染；即六粗相中的執取相，計名字相。意識與見愛煩惱的染心俱起，外取計著，所以名執相應染。約二乘說，此「依二乘」的「解脫」，得無學解脫時，能遠離斷盡。約大乘說，登初發心住的「信相應地」，即能「遠離」。二乘所勤於斷除的，初住菩薩即可斷除……

如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。

(p.117)

## II、釋義

此是覺了住相。

### (I) 釋：如法身菩薩……念無住相

十地菩薩，都可名為「**法身菩薩**」，以十地菩薩都能覺悟諸法的真性，分證如來平等法身。<sup>247</sup>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**。<sup>248</sup>

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。<sup>249</sup>賴耶的似常似

<sup>247</sup> 另參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.284~285：

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

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

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

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

<sup>248</sup> 參見：

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

以依阿梨耶識說有無明不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名。云何為五？

一者、名為**業識**，謂無明力不覺心動故。

二者、名為**轉識**，依於動心能見相故。

三者、名為**現識**，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在相故。

四者、名為**智識**，謂分別染淨法故。

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.172~180。

<sup>249</sup> 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.201~202：

唯識學說：末那識與我見相應，執阿賴耶識為自內我，名為**我愛執藏**，也就是一切眾生的

一，末那取為住相而起執著；此應以法執為主。

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

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

這是能進達賴耶（及末那的業識分）心境，而覺照末那計執住相的非有了。

### （II）釋：以離分別……隨分覺

十地菩薩能「**離**」微細「**分別**」的「**麤念相**」。

**分別**，對前麤分別說（p.118）；法身菩薩是能遣離此微細分別的。

**麤念相**，對下覺悟生相的微細念說。

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

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

然而還是分證而不是圓滿的，故名**隨分覺**。

### （III）辨異

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

覺住相，更是不共外道的。

### （e）法雲地圓滿能覺「生相」——究竟覺

---

根本愛著處。中觀學說：識於一切法而起著，見有自性，為我見根源。

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.90~91。

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

大乘唯識學，更說到二類很微細的識，依現在的知識來說，是屬於下意識，或潛意識的。在自己能感覺得到的心理活動——六識以外，還有微細潛在而不易覺察的。

二種細識中，第七識名**末那識**，是深細的自我執著，直覺得有自己存在。最深細的自我覺了，就是第七識。

第八識名**阿賴耶識**，一切種子依阿賴耶識而存在，依阿賴耶識而顯現。從阿賴耶識所有種子而顯現的，是器界及一切識，所以成為一切法的依住。阿賴耶的意義是藏，如庫藏一樣，有東西就放進去，要用就向裏面拿。所有一切的認識，都留下潛能，藏在裏面，有緣再顯發出來。藏入又發現出來，成為一切意識一切法的根源，所以名為阿賴耶識。依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。

### I、標文

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

### II、釋義

此明覺了生相。

#### (I) 釋：如菩薩地盡……覺心初起

「菩薩地盡」，即第十法雲地圓滿。此時一切功德「方便」都已圓「滿」具「足」。

「一念相應」，即從第十地菩薩後心到成佛的一念，通常名此為金剛喻定。<sup>250</sup>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」<sup>251</sup>，究竟淨智這時一旦現前，故名 (p.119) 為一念相應妙智；本論簡稱為一念相應。

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

#### (II) 釋：心無初相……微細念故

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

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

初相是最初的生相，屬虛妄分別念的根源，成佛的一念間，如實覺了生相的

<sup>250</sup> 另參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.161：

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

<sup>251</sup> 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈三次品 75〉(大正 08, 384a22-24)：

須菩提！我爾時用一念相應慧得阿耨多羅三藐三菩提……

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 372〈三漸次品 65〉(大正 06, 919b22-27)：

我本修行菩薩行時，通達無上正等菩提，皆以無性為自性已，能用一念相應妙慧，證得無上正等菩提，如實覺知苦、集、滅、道聖諦都無所有，成就十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法等無邊功德。

(3) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 47〈佛不思議法品 33〉(大正 10, 250b6-9)：

……以普賢智集諸善行，成就一念相應妙慧，於一切法悉能覺了，如先所念一切眾生，皆依自乘而施其法。……

不可得。

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

**(Ⅲ) 釋：得見心性……究竟覺**

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

覺到了自心的源底，圓滿而究竟，所以「名究竟覺」。

**b、引經證**

**(a) 標文**

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

**(b) 釋義**

始覺的漸次覺悟，都依於無念而說，這可引經說為證。

「修多羅」，此云 (p.120) 契經。本論所引是何經，待考。

經上說：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智」。<sup>252</sup>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。<sup>253</sup>

佛法的修學者，觀察心念的生、住、異、滅相，虛妄不實，無自體性，即是觀無念義。能這樣的觀察，即是向佛智前進了。

觀無念是相同的，是同一妄心無自性的正觀；觀生、觀住、觀異相，約所觀境有別，而能觀慧是一致的。

即此妄心無性的唯一正觀，即無念觀，一道深入，直向究竟的佛智。

**c、抉擇**

**(a) 心無初相**

<sup>252</sup> 另參見：北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷 19〈往古品 2〉(大正 13, 131b20-c12)：

……善男子！菩薩摩訶薩具足四法不近惡友，速得成就阿耨多羅三藐三菩提。何等為四？一者、若有菩薩不貪諸法不捨諸法，不受諸法不覺諸法……四者、若有菩薩能深觀察如是等法，於佛正智不生覺觀。何以故？斷一切行、斷一切智，名為佛智。無有無乘，……無行無受無業無宅，無取無作無可顯示，無念念滅即是佛智。猶如虛空，如空無覺不可宣說，無有染著無有覺知。善男子！菩薩具足如是等法，不親惡友，速得成就阿耨多羅三藐三菩提。……

<sup>253</sup> 參見：

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

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.114~118。

### I、標文

又心起者，無有初相可知；而言知初相者，即謂無念。

### II、釋義

此下為始覺漸悟相的抉擇。先抉擇「覺心初起，心無初相」義。

#### (I) 知初相即是無念

上文說「心起」，即「無有初相可知」，即是初相畢竟不可得的意義。

那麼，為什麼說「知初相」呢？知初相的意義，「即」是說「無念」。

覺心初起，不能說從此找到了妄念的開端、說這個才是第一次——最初生起的。

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

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

所以說覺了心的初起相，這即是知道心是無初起相，是覺了心體離念的。

#### (II) 釋：無念

無念，即離念的心體。於此，應善識文義，不要生起錯誤的謬解。

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

#### (III) 舉喻

這如一壺水，燒到一滴水也乾盡了，才可說乾盡。<sup>254</sup>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。

<sup>254</sup> 另參見：

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

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

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

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

#### (IV) 小結

一般不善學本論的人，每誤以為有最初一念的妄念，這是不對的。

#### (b) 究竟、不究竟覺

##### I、標文

是故一切眾生不名為覺，以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。

(p.122)

##### II、釋義

此抉擇究竟覺與不究竟覺。

#### (I) 十地菩薩仍不名覺

上文說：覺異相、住相，是覺而不究竟。

現在抉擇說：依上文所說，「故一切眾生」，就是十地菩薩，也「不名為覺」。

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

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

#### (II) 釋：無始無明

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

覺了住相、異相，雖有觀智，雖有分證的正智，但是不離無明的，與無明不離的。

#### (III) 舉喻明：明暗同在

##### i、舉喻

這可以舉例說明：如燃起油燈，房裡即有光明，但這光明是與黑闇同在的。

因為如電燈或日光出現，即更為光明，可見油燈光的光線不強即由於有黑闇。

##### ii、類同學派主張

這樣，從三賢而十聖，雖可說有覺，而實還有不覺，否則即究竟而不會更究竟了。

這種思想，學派中名為「道與煩惱，容俱現前」。<sup>255</sup>

<sup>255</sup> 參見：

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

大眾部、一說部、出世說部、灰山住部，此四部是執義本，此諸部說：一切佛世尊出世；

### iii、合法

那何以說「明闇不俱」？如油燈的光，能破油燈所能破的闇，這樣的明闇，當然（p.123）是不能共存的。<sup>256</sup>

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

### (IV) 惟佛名覺

#### i、漸修頓悟

從這一觀點說，唯佛一人，才可名為覺。

這與古代道生法師的頓悟義相同。

一切眾生，都是在夢中；一直到究竟圓滿成佛時，一悟永悟，即名大覺。<sup>257</sup>

---

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

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

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

此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法；諸如來語皆轉法輪；……如是等是本宗同義。

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

<sup>256</sup> 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀涅槃品 25〉(大正 30, 35c4-5)。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.497~498。

<sup>257</sup> 參見：

(1) 印順法師，《中觀今論》，pp.231~232：

向來中國佛教界所稱頌的證悟有二：(一)、道生的頓悟，(二)、禪宗的頓悟。

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

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

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

(2) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.312~313：

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

## ii、舉經結說

《仁王經》說：「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」<sup>258</sup>

三賢、十地的菩薩，都安住在果報中，唯有佛才真的安住在淨土裡。

這也可說：三賢、十地都還在虛妄分別中，唯有佛才離念無念，號稱大覺。

## (c) 始覺漸次性

### I、標文

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

### II、釋義

此抉擇始覺的漸次性。

#### (I) 心相有粗細，「無念」皆平等

##### i、無念之觀慧知心相

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

##### ii、舉喻明：無念平等

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

如燒一莖草的火與燒一株樹的火，火確有大小不同，但這是就所燒的有大小

---

大乘法門，都認為真如法性是頓悟的。

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

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

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

<sup>258</sup> 參見：

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

而火有大小，而實小火、大火之火性，還是一樣的。<sup>259</sup> (p.124)

### iii、無「始覺」之差異

「以無念」與無念，是平「等」的，所以「實無有始覺」的漸次差「異」。

始覺是從不究竟而究竟，漸次有差別的。

然從無念說，即沒有差別可說，即沒有始覺可說了。

### iv、離念的心體平等無異

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

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

約這個意義說，不究竟覺也就是覺的。

### v、舉喻明：泯「始覺」異而顯「本覺」

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

約光明的顯現說，有少分、多分、徹底的不同。但這所顯的少、多、徹底的

<sup>259</sup> 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 54〈天主品 27〉(大正 25, 446b19-27)：  
復次，《般若波羅蜜經》中說空義，五眾相空；但凡夫顛倒故，取五眾相，五眾和合中取菩薩相。般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相。二空無有別異，故言：「五眾空、菩薩空，無二無別。」如梅檀火滅，糞草木火滅，滅法無異。取未滅時相於滅時說，故有別異；於滅中則無異。
- (2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.28：  
聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。
- (3) 印順法師，《般若經講記》，p.51：  
……如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能「見諸相非相，即見如來」。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，「而自性空故」的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。
- (4) 印順法師，《寶積經講記》，p.117：  
我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。

光明，本質是沒有差別的。

所以，約徹底的覺悟說，十地菩薩也不名為覺，唯佛才可以稱為覺。

如就覺的離念心體說，二乘、初發意菩薩、十地菩薩、佛，都是一樣而沒有差別的。

這是泯除始覺的差別，而顯示離念的本覺。

### **(II) 遣除心相有次第，但「覺性」皆同一**

那麼，從妄念邊說，應有始覺的決定差別吧？也不是的！

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

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

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

當虛妄分別現前時，也還是「本來平等」而「同一覺」性的。

### **(III) 結說：始覺不離本覺**

上文說：「以始覺者，即同本覺」，這即是說沒有本覺以外的始覺。<sup>260</sup>

這一節，歸結到始覺不離本覺。

所以本論的覺義，著重於眾生淨心的本覺，與唯識宗截然不同。

## **B、本覺隨染相**

### **(A) 標列**

#### **a、標文**

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

#### **b、釋義**

##### **(a) 釋：本覺隨染……不相捨離**

專說本覺，一相平等，無話可說。

若本覺隨染——依染而有不覺，又離染污不覺而顯發，即有覺體相可說。

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

<sup>260</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b14-15)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.107~109。

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。<sup>261</sup>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。

**(b) 本覺二種相**

佛果究竟顯發，就是要說的本覺二種相了。二種相是：

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

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

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

**(B) 智淨相**

**a、法釋**

**(a) 標文**

**智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，(p.127) 顯現法身，智淨淨故。**

<sup>261</sup> 另參見：

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

**(b) 釋義**

**I、三因緣生智淨相**

怎樣能起「智淨相」？要依三因緣：

**(I) 依法力熏習**

第一、「依法力熏習」：法，指如來藏心；由此法有功能而起熏習作用。

依法力的熏習，有二：(一)、由自內如來藏的內熏力；(二)、由佛菩薩為緣說法教化所起的熏習力。

如來藏自內本有，似乎無何作用，實則自內熏發，大有力量。所以《勝鬘經》說：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。」<sup>262</sup>

眾生的終於向上向光明而進趣，全由這如來藏性內熏的力量。

善知識的外緣熏力，也是由體證法性而來的。

**(II、III) 如實修行、滿足方便**

二、由此內外緣的法力熏發，漸漸修習，到初地菩薩，能「如實修行」，得隨分覺，起真實智。

這樣的修習到圓滿，即第三、「滿足方便」。

**II、智淳淨而現法身**

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

法身顯現，即如來藏離染所顯。

法身的所以能顯現，由於聖智的清淨而淳粹，所以說「智淳淨故」。

要得純淨的智慧，須破和合識相、滅相續心相。

**III、別釋：破和合識相**

和合識相，即阿賴耶識。

前面說：不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。<sup>263</sup>

<sup>262</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1(大正12, 222b14-15)。

(2) 唐·菩提留志譯《大寶積經》卷119〈勝鬘夫人會48〉(大正11, 677c16-17)：  
世尊！若無如來藏者，應無厭苦樂求涅槃。

(3) 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3(大正31, 831a9-11)：

以是義故，聖者勝鬘經言：「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃；亦無欲涅槃，亦不願求。」

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.244~246。

<sup>263</sup> 參見：

總約阿 (p.128) 賴耶識說，不能說滅不滅，只能稱之為破。破，是分破。

阿賴耶識有覺與不覺、生滅與不生滅的二相，阿賴耶為此二相的綜合體。

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

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

#### IV、別釋：滅相續心相

##### (I) 斷除生滅心識而顯不生滅心

什麼叫滅相續心相？由阿賴耶識生滅的、不覺的部分，而有現行的染污心識相續不斷，如上文所說的：「以從本來念念相續，未曾離念。」<sup>264</sup>

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

生滅心識的斷除，即是不生滅心的顯發；如來藏出纏，即由此稱為法身。

##### (II) 辨：相續心

相續心相，從淺處說，指唯識學者的前七識。

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

前一種相續，即斷斷續續的相續，和兩點一樣，一滴一滴的相續不斷，從空中到地上，好像一條線似地；這是專約前七識說。<sup>265</sup>

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。<sup>266</sup>

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b7-9)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.84~85。

<sup>264</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b29-c1)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.121~122。

<sup>265</sup> 另參見：唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷3〈集一切法品2〉(大正16, 606a1-9)：

大慧言：「若建立者，云何但說意識滅非七識滅。」

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

<sup>266</sup> 參見：

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

阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。

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

爾時世尊告大慧菩薩摩訶薩言：「有四種因緣眼識轉。何等為四？所謂不覺自心現而執取

這即是此處所滅 (p.129) 除的內容。

### b、喻說

#### (a) 標文

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

#### (b) 法說

再約比喻來說明。

#### I、真常唯心論——法身、淨智永不生滅

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

如《楞伽經》說：「藏識滅者，不異外道斷見論議。」<sup>267</sup>

所以生滅的滅除了，不生不滅的法身、淨智，卻永遠存在。

#### II、虛妄分別之心識相皆無明

##### (I) 眾生心識皆是無明

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

##### (II) 無明不覺二義

---

故，無始時來取著於色虛妄習氣故，識本性如是故，樂見種種諸色相故。大慧！以此四緣，阿賴耶識如瀑流水生轉識浪。如眼識，餘亦如是。於一切諸根微塵毛孔眼等，轉識或頓生，譬如明鏡現眾色像；或漸生，猶如猛風吹大海水。心海亦爾，境界風吹起諸識浪，相續不絕。」

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

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.41~42：

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

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

<sup>267</sup> 參見：

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

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

無明，即是不覺相。無明不覺有二義：

一、通相：一切虛妄分別生死雜染法，都以無明為相；故無明可為一切雜染法、一切煩惱的通相。本論的不覺，即是一切染法的總稱。

二 (p.130)、別相：無明為虛妄雜染法的根元，即無始無明住地。

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

### 〔III〕小結

此處，先總攝一切心識為無明、不覺；再進一步，論無明與覺的同異。

## II、釋：無明之相……非不可壞

### 〔I〕妄相不離覺性

總而言之，「無明」的妄「相」，是「不離覺性」的。

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

### 〔II〕非可壞、不可壞

不離而又不即，所以「非可壞，非不可壞」。

壞，即是破壞；此約眾生心識說。

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

而無明相不離覺性，覺性不可壞；沒有無明的實體可壞，故心識也是非可壞。

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

### 〔b〕喻說

此下正說比喻。

## I、釋：如大海水……非動性

### 〔I〕水、風、波動三不相離

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

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

此中有三事：一水，二風，三波動。波動從何而來？因水與風不相捨離而

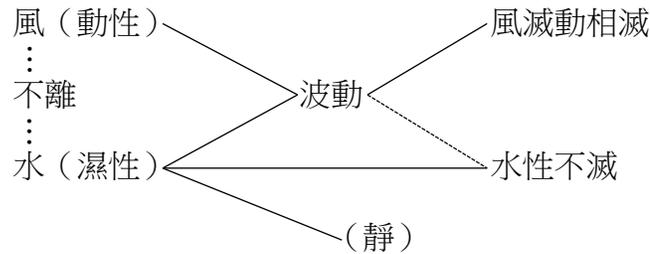
成。在這波動中，水相與風相，互不相離。

**(II) 水非動性**

風以動為相，此時的風相即從水動而顯出；水的本性非是動相，而以濕為性。

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

**※ 簡圖**



**II、釋：若風止滅……濕性不壞故**

賢首宗，依此義，說真妄不相離。<sup>268</sup>

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**」。

**(c) 合法**

**I、淨心與無明不相離，如同水、風**

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

三事是：一、自性清淨心，二、無明，三、一切心識相。

「**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。

<sup>268</sup> 另參見：唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31(大正 36, 235b19-26)：

……故下論云：如大海水因風波動，水相、風相不相捨離，乃至廣說。此中動是風相，濕是水相。以水舉體動故，水不離於風相；無動而非濕故，動不離於水相。心亦如是，不生滅心舉體動故，心不離生滅相；生滅之相無非真故，生滅不離於心相，如是名為和合。此是不生滅心與生滅合，以是隨緣門故，非是生滅與不生滅合。……

## II、心與無明之關涉

### (I) 俱無形相

水相、風相的不相捨離，從波動中看出。

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

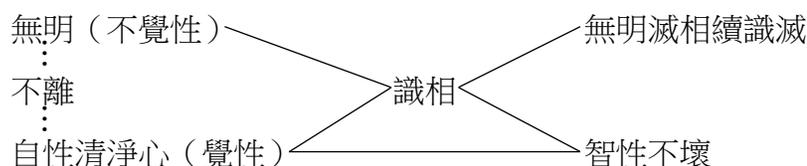
《勝鬘經》說：「自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染，亦難可了知」：<sup>269</sup>也是此意。

### (II) 不相離

心與無明，無形無相而「不相捨離」。

### (III) 心非動相

此約眾生位說，不是永遠不相離的，「心」也「非」是「動」相的。



## III、無明滅而智性不壞

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

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

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

## IV、小結

自性清淨心、無明、相續心識三法，第三是前二的綜合體。

### (d) 別辨：本論與《楞伽經》之異同

這裡所說的，似乎依於《楞伽經》，而實與《楞伽經》不同。

## I、《楞伽經》之經義

### (I) 舉經

《楞伽經》中所說：轉識與阿賴耶識，非壞非不可壞。

<sup>269</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷 1(大正 12, 222c4-5)。  
(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255~256。

又說：阿賴耶有滅有不滅。<sup>270</sup>

### (II) 滅、不滅之界說

《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。<sup>271</sup> (p.134)

<sup>270</sup> 參見：

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

大慧！識有三種。何等三種？一者、轉相識；二者、業相識；三者、智相識。大慧！有八種識，略說有二種。何等為二？一者、了別識；二者、分別事識。大慧！如明鏡中見諸色像，大慧！了別識亦如是見種種鏡像。大慧！了別識、分別事識，彼二種識無差別相，迭共為因。……大慧！如是轉識阿梨耶識，若異相者，不從阿梨耶識生；若不異者，轉識滅阿梨耶識亦應滅，而自相阿梨耶識不滅。是故大慧！諸識自相滅，自相滅者業相滅，若自相滅者阿梨耶識應滅。大慧！若阿梨耶識滅者，此不異外道斷見戲論。……

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

諸識有三種相：謂轉相、業相、真相。大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色像；現識處現，亦復如是。大慧！現識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。……如是，大慧！轉識藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅。而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。……

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

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏佛性之抉擇〉，p.243：

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

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

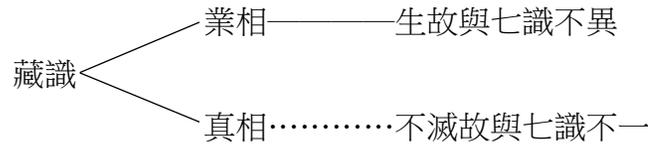
藏識與七轉識的關係，舉泥團與微塵為譬喻，說明轉識可滅，而不是藏識的「自真相識滅，但業相滅」。這顯然以真如為藏識的自真相，所以說「藏識不滅」。

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

<sup>271</sup> 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.290~291：

※ 圖示



（Ⅲ）壞、不壞相之界說

《楞伽經》的壞、不壞相，與本論的壞、不壞不同。

本論的壞、不壞相，壞是滅，不壞是不可壞滅的；這是依中國文字去解義了！

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

本論也說壞、不壞，但是約阿賴耶識的可滅不可滅說。

《起信論》的長處，在泛論大乘要義；而探尋契經的法相，往往不合本義！

（C）不思議業相

a、標文

**不思議業相者，以依智淨能作一切勝妙境界。所謂無量功德之相，常無斷絕。隨**

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

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

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

（2）印順法師，《淨土與禪》，pp.168~169。

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

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

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

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

眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。

**b、釋義**

**(a) 釋：不思議業……勝妙境界**

此「**不思議業相**」，是「**依智淨**」而「**能作一切勝妙境界**」說。

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

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

**(b) 釋：所謂無量……得利益故**

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

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

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

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

《寶性論》說：「如天鼓不假功用自然發聲」<sup>272</sup>；佛所現化，也是如此。

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

**(D) 結前啟下**

上來簡明的說此二相，下面還有詳細的解說。

**C、覺體廣大相 (p.136)**

**(A) 總明覺體有四種大義**

**a、標文**

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

**b、釋義**

**(a) 釋：覺體相**

<sup>272</sup> 參見：後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷1(大正3，818b24-28)：

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

始覺漸悟相，<sup>273</sup>說明從不覺而覺的悟入過程；本覺隨染相，<sup>274</sup>說明佛陀究竟覺離一切雜染，從而起化他的三業大用。

今說覺體廣大相，是總論覺體相的本、始、究竟，所以直名為「覺體相」。

**(b) 以二喻明四種大義**

覺體相，「有**四種大義**」，以二喻說明它。

**I、與虛空相等**

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

**II、如淨鏡**

二、「如淨鏡」：鏡是可以朗照種種物相的，如眾生的覺心能覺照一切。

**(c) 結：本論偏重「鏡喻」——以「鏡」明心的覺相**

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

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

經論說到心性本淨時，有以明鏡喻心的比喻，如說：「古鏡未磨，照天照地。」  
275

同時，佛果的大智用，無思普應，如大圓鏡的映現一切。所以本論以鏡明心的覺相。

**(B) 別明**

**a、第一義：如實空鏡**

**(a) 標文**

云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

(p.137)

**(b) 釋義**

<sup>273</sup> 參見：

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

<sup>274</sup> 參見：

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

<sup>275</sup> 另參見：明·居頂輯《續傳燈錄》卷5(大正51, 493c22-24)：

遂問：古鏡未磨時如何？師曰：黑似漆。士曰：磨後如何？師曰：照天照地。

「四」種大義中，「一者」、「如實空鏡」：這就是真如二義中的如實空義。<sup>276</sup>

### I、覺心本淨離一切相

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

### II、釋：無法可現、非覺照義

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

覺體，「非」是能知、能「覺」、能「照」的；妄心妄境，不是所知、所照的。覺體與虛妄心境，如明與暗一樣的不相應。所以一切虛妄心境雖宛然現前，而從覺體說，實無有一法可現。

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

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

### III、小結

由於心體不現妄境，所以名為如實空。

### (c) 別辨：從真起妄

一般說的「從真起妄」，是大有語病的。

真諦譯《無上依經》說：「一切眾生有陰界入，勝相種類，內外所現無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。此處，(p.138) 若心意識不能緣起，覺觀分別不能緣起，不正思惟不能緣起。若與不正思惟相離，是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分起緣。」<sup>277</sup>

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！

<sup>276</sup> 參見：

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

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

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.80~83。

<sup>277</sup> 梁·真諦譯《佛說無上依經》卷1〈如來界品2〉(大正16, 469b9-14)。

**b、第二義：因熏習鏡**

**(a) 標文**

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

**(b) 總明二義**

「二者，因熏習鏡」：就是「如實不空」。<sup>278</sup>此有二義：

一、心體的不空，是常住義；二、約如來藏在纏時，有內在的熏習力，熏習眾生。

因熏習鏡，約第二義得名；若約第一義說，應名如實不空鏡。

**(c) 詳釋**

**I、如實不空**

先說如實不空：

**(I) 釋：一切世間境界，悉於中現**

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

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

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

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

賢首家說的不變，是如實空；隨緣，是如實不空。不變隨緣，即能現起一切世間境界；隨緣不變，是遠離一切心境界相。<sup>279</sup>

<sup>278</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a24-b7)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.83~84。

<sup>279</sup> 參見：

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

疏：但是真如隨緣成立者，第三真如隨緣不變，別中通隨緣義也。《楞伽經》云：「如來藏為無始惡習所熏，名為藏識。」又云：「如來藏受苦樂，與因俱若生、若滅」——皆明隨緣成一切法也。《起信》亦云：「自性清淨心，因無明風動，成其染心等。」……即由此 [11]我經中說言：真如隨緣。若不能隨緣，體則不遍緣中。緣中既無，何成不變？是以二

二者似矛盾，而實並不矛盾的。

**(II) 釋：不出不入，不失不壞**

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

不出不入，即不來不去，所以說：「來無所從，去無所至」。<sup>280</sup>

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。

**(III) 釋：常住一心……真實性故**

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

**真實性**，不離一切虛妄心境；一切虛妄心境，當體就是真實性。

**II、別明：真常唯心之二論法**

---

義[12]及覆相成。故《勝鬘經》云：「不染而染，難可了知；染而不染，難可了知。」此經二對：上對即**不變隨緣**，下對即**隨緣不失自性**也。

[11]我=義【甲】【乙】。[12]及=反【甲】【乙】。

(2) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 32 (大正 36, 247b11-17)：

疏：又法性本無生不空如來藏等者，上約**不變隨緣**；今約二空，即以**能隨緣者**，為**不空藏**故，有種種即上半也。**隨緣不失自性名為空藏**，以妄法不染故，即是下半。又約二藏體，即是一性不礙隨緣，故有種種；**不空即是一性空藏**，即不相知。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.255~256：

……眾生的心自性，本是清淨的，但為煩惱所染，雖為煩惱所染，而自性還是清淨的。論到這真妄的根源，以及真妄相關處，真是難可了知！賢首家說的「隨緣不變，不變隨緣」，即可為此義的說明。為煩惱所染是隨緣，雖隨緣而自性清淨不變；雖不失自性清淨，而確是隨染緣，為生死依，起一切虛妄法。矛盾而統一，統一中存有矛盾，真妄的相關處，是如此。

<sup>280</sup> 另參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 27〈法尚品 89〉(大正 08, 422a23-26)：

善男子！諸佛身亦如是，從無量功德因緣生，不從一因一緣一功德生。亦不無因緣有，眾緣和合故有。諸佛身不獨從一事成，來無所從、去無所至。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 49〈普賢行品 36〉(大正 10, 261a24-26)：

譬如工幻師，示現種種事，其來無所從，去亦無所至。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 3〈集一切法品 2〉(大正 16, 604b27-28)：

何故一切法無來去？以自、共相來無所從，去無所至故。

真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：

**（I）從現起一切，而立相對之二元論**

一、從現起一切說，建立相對（p.140）的二元論，如說雜染與清淨、真實與虛妄。

不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生；若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。

本論在這方面，所以說有覺與不覺、生滅與不生滅義。

**（II）從悟入真如性，而立絕對一元論**

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

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

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

但是究竟真實絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。

**（III）小結**

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

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

**III、因熏習**

「又」約第二因熏習說：

**（I）釋：一切染法不能染**

常住一心的覺體，是「一切染法所不能染」的。如如實空鏡中說：覺心是遠離一切心境界相的。<sup>281</sup>

不染，即不與染法相應。

**（II）釋：智體不動，具足無漏**

<sup>281</sup> 參見：

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

「智 (p.141) 體」，即覺體；「不動」，即常住、無虛妄生滅義。

常住而不染的覺體中，「具足」有「無漏」性功德。

**(III) 釋：熏眾生故**

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

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

**(d) 結說**

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

**c、第三義：法出離鏡**

**(a) 標文**

三者法出離鏡，謂不空法出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。

**(b) 釋義**

**I、釋：三者法出離……煩惱礙、智礙**

「三者，法出離鏡」：即是本覺隨染中的智淨相。<sup>282</sup>

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

所以法出離鏡，即是「不空法」的「出煩惱礙、智礙」。

礙是障礙，二礙即二障。

**II、別明：智礙**

**(I)「智礙」即是奘譯之「所知障」**

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

有以為真諦譯得不對 (p.142)，其實是不妨譯為智障的。

**(II) 奘譯多用「所」**

<sup>282</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c7-16)：

智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。此義云何？以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.126~134。

原來，奘譯多用「所」<sup>283</sup>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」<sup>284</sup>二字，意義難通。若依古譯為緣隨眠，意義就通暢了。

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

上一緣字，是關涉到能所緣的統一的。

### （Ⅲ）智障即是不能正知障礙

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

例如伽陀說：「真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。」<sup>285</sup>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。

### （Ⅳ）小結

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）。

### Ⅲ、釋：離和合相，淳淨明故

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（p.143）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**。

<sup>283</sup> 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷3〈學觀品 2〉(大正 05, 13c3-4)。
- (2) 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品 6〉(大正 16, 702a11)：「所知障」
- (3) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷18(大正 30, 375a22)。

<sup>284</sup> 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23(大正 27, 116a18)。

<sup>285</sup> 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷1(大正 31, 134a1-2)。
- (2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷5(大正 31, 25a4-5)。
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.55~57。

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。

**(c) 結說**

法出離鏡，即是本覺隨染中的智淨相。

**d、第四義**

**(a) 標文**

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。

**(b) 釋義**

「四者，緣熏習鏡」：即是前說的不思議業相。<sup>286</sup>

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。

**(C) 綜合解釋**

覺體相中所說的四種大義，再綜合起來說：

**a、約「如實空、不空」辨**

一、第一唯約如實空義說；後 (p.144) 三約如實不空性說。

**b、約「本性、離垢清淨」辨**

二、前二約本性清淨說；後二約離垢清淨說。

**c、約「因熏習鏡二義」辨**

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。

**d、約「大、乘義」辨**

**(a) 眾生心之大、乘義**

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

<sup>286</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c16-19)：

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，種種而見，得利益故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134~135。

地，菩薩乘此法而得成佛。<sup>287</sup>

**(b) 覺體相之四種大義**

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**。

**(c) 小結**

所以此中所說的覺體相，也即是成立大乘義。

**3、不覺相**

**(1) 總明體相**

**A、標文**

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  
(p.145) 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。

**※ 結前啟下**

阿黎耶和合識中，有覺與不覺二義。<sup>288</sup>上已說覺義，此下明不覺義。

**B、釋義**

**(A) 不覺：不如實知真如法**

**a、釋：不覺義**

「不覺義」是什麼？即是說：「不如實知真如法一。」

<sup>287</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 575c25-576a1)：

所言義者，則有三種。云何為三？一者、體大，謂一切法真如平等不增減故。二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故。三者、用大，能生一切世間、出世間善因果故。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.53~58。

<sup>288</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b7-11)：

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，名為阿梨耶識。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。

[11]梨=黎【宋】【元】【明】【宮】\*。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.84~98。

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。

**b、非先不知真如性而起迷妄**

真心緣起者，<sup>289</sup>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，<sup>290</sup>有能知所知關係而二者同在，也是難以了知的。

**(B) 釋：不覺心起而有其念**

<sup>289</sup> 另參見：印順法師，《佛教史地考論》，〈中國佛教史略〉，pp.40~41：

……可知《楞伽》之說唯心，實重體悟心之真實，不逐名相而流散也。慧可宗承此學，「言滿天下，意非建立，玄籍遐覽，未始經心」，雖不廢文字，實不著教相。故慨然於「此（《楞伽》）經四世之後，變成名相」，其精神大不類地論諸師。

達摩「深信含生同一真性，客塵障故」，本真常唯心論之共義。故慧光系之真心緣起，演為華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好為流轉還滅之建立，不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入「緣理斷九」。

達摩禪則「情事無寄」，向上直體真常，融歸一絕。當達摩之來，南方重義解文華，故道無可弘。須待南方義學衰落，達摩禪乃得大行於南方。達摩禪頗近道生之學，然學自西來，稱南天竺一乘宗，不必與道生有關。且道生之芟夷名跡，初不為南朝所重，頓悟亦宋後漸微。但可南禪流行，學者乃回憶道生，使南禪日益發展耳！

<sup>290</sup> 另參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.339~341：

……《攝論》的「唯識」與「二性」，就是一分說與二分說，意義本來是相通的。但著重「唯識」的，以為所分別（境）是無體的遍計所執性，一切唯是識——分別的顯現。而著重「二性」的，以為識能變似見、相分。呈現於心識——分別的對象，是相分——所分別，也是由識種所變現，與見分——分別有同樣的存在意義。……

三分說——相分，見分，自證分，是依據陳那《集量論釋·現量品》……凡是認識，必有「所量」的境相——相分，是識所顯現的。能取相是見分，是識——（能）「量」。在能取所取時，有能知對境了解的識自體，也就是「量果」。對於心（心所）的能知方面，分為量與量果，所以成為三分。……在唯識學中，相分（所量）、見分（量）、自證分（量果），「此三體無別」。沒有別體而用有差別，所以可立為三分。……

陳那的三分說，留下待解的問題：自證分能證知見分，那又有誰來證知自證分呢？自證分也是不能自知的，因而有護法的四分說……護法的四分說，問題還沒有解決：證自證分又有誰來證知呢？如立證證自證分，那樣的一直推論下去，也不能解脫這問題的困境。好在說一切有部，傳下巧妙的論法，可以採用。……四分說者採用了這一論法：「證自證分」能證「自證分」，「自證分」能證「證自證分」，後二分展轉相證知，所以四分說就圓滿了。

三分，四分說，堅守「心不自知」的原則，其實是融攝了大眾部（Mahāsāṃghika）所說：心能知他，也能自知的意義。總之，三分說是成立於依識自體，似現見分與相分的意義。說明唯識變現，實不外乎「唯識」與「二性」。三分、四分，是為了論究心識自知而引起的。

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 (p.146)：「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。

**(C) 釋：念無自相，不離本覺**

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。<sup>291</sup>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。<sup>292</sup>

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。

**(D) 釋：法、喻**

**a、釋喻：猶如迷人……則無有迷**

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。

**b、合法——眾生亦爾……則無不覺**

「眾生」也是這樣；眾生 (p.147) 是迷而不覺的，但他的不覺而迷，不是無所依

<sup>291</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a9-13)：

一切諸法唯依妄念而有差別，若離[1]妄念則，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。  
[1]妄=心【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.68~72。

<sup>292</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b15-16)：

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.110~111：

……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。……

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。<sup>293</sup>

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。

### **c、結：迷真起悟之涵義**

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。

### **(E) 釋：以有不覺……自相可說**

#### **a、有不覺才能知名義，顯真覺**

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。」<sup>294</sup>這是說「以有不覺妄想心」，所以

<sup>293</sup> 參見：

- (1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 51〈入法界品 34〉(大正 09, 721a2-8)。
- (2) 西秦·聖堅譯《佛說羅摩伽經》卷 2(大正 10, 864b12-15)：  
復次善男子！如迷方人，以東為西，以西為東，以南為北，以北為南，四維上下，亦復如是；一切世間，迷法之人，不知正道，亦復如是。
- (3) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 579c20-25)：  
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。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.277~280：  
……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，恆常不變，「實不」因眾生的現為妄念而有所變「動」。……
- (5) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀涅槃品〉，p.507：  
……佛說解脫法門，無非在眾生現實的生死苦痛中，指出錯誤顛倒；依世間的名言假施設，引導眾生。如有人不辨方向，已到家鄉，不知這裡就是，還想東跑西跑。他所要到達的目的地，在他，真是遠在天邊，不易到達。假使有人告訴他：你迷了方向！你不要向南方，轉向北方，擺在你面前的，就是你的故鄉。要到達你的目的地，就得立刻掉轉頭來，向北方。迷路者知道了，掉轉頭來就是。那時候，還有什麼南方與北方？佛說法，也是這樣，並沒有說一實法，實相中有何可說？所以說：「佛亦無所說」。

<sup>294</sup> 參見：

「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 (p.148) 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。

#### **b、離不覺無真覺自相**

「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。<sup>295</sup>

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。

#### **C、結說**

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。

#### **(2) 別說枝末**

##### **A、三細相**

##### **(A) 標明：依不覺而生三相**

##### **a、標文**

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

---

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b15-16)：

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.110~111。

<sup>295</sup> 另參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.252~253：

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。如一切不加分別，無知無見，怎能方便證悟法性呢？

例如要去總統府，先要分別：向東或是向南，向中正路呢，還是南京東路？左轉或是右轉。要知道路線，才能到達總統府。到了總統府，總統府自身，沒有東南西北可說，可是如沒有東南西北的指示，怎麼也不能到達的。

總統府自身無所謂東南西北，卻要依東南西北的指示才能到達，這就是方便。佛能化度眾生，就有賴方便。

法性是無能取、所取，無能詮、所詮，卻說種種法門，從了解分別中，引導趣入，這就是佛的偉大，不可思議的方便！

### b、本論以三段文明不覺相

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」，<sup>296</sup>即是 (p.149) 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；<sup>297</sup>及後所說七種染心<sup>298</sup>——內容大抵相同，不過每段有它的著重點而已。

如此問，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。

### c、略辨「緣起」義

<sup>296</sup> 參見：

(1) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 37(大正 36, 285a21-b14)：

疏：本覺自然故無造作者，即將第二句無作字釋初句處字。從悟亦冥符下，將第二句無分別字囑初句所得字。三細已下，釋三、四二句。

即《起信論》：然由無明為因，生三細；境界為緣，生六麤。故彼論云：「復次，依不覺故生三種相，與彼本覺相應不離。云何為三？一者無明業相……云何為六？一者智相……六業繫苦相，以依業受果，不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。」……

(2) 明·寂光直解《梵網經直解》卷 1(新卍續藏經 38, 804b13-15)：

因緣即三細、六粗，生滅和合之稱，所謂：無明不覺生三細，境界為緣長六粗。

<sup>297</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 577b3-16)：

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識說有無明不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名。云何為五？一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。二者、名為轉識，依於動心能見相故。三者、名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。四者、名為智識，謂分別染淨法故。五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.167~180。

<sup>298</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 577c2-15)：

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。雖有染心而常恆不變，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。

染心者有六種。云何為六？一者、執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。二者、不斷相應染，依信相應地修學方便漸漸能捨，得淨心地究竟離故。三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。四者、現色不相應染，依色自在地能離故。五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。六者、根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.191~200。

**(a) 本論：以「三細、六粗」明**

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。<sup>299</sup>

**(b) 有部**

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，

<sup>299</sup> 參見：

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

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說緣起法法說、義說。諦聽，善思，當為汝說。

云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。

云何義說？謂緣<sup>[1]</sup>無明<sup>[2]</sup>行者。……緣行<sup>[3]</sup>識者……緣識<sup>[4]</sup>名色者……緣名色<sup>[5]</sup>六入處者……緣六入處<sup>[6]</sup>觸者……緣觸<sup>[7]</sup>受者……緣受<sup>[8]</sup>愛者……緣愛<sup>[9]</sup>取者……緣取<sup>[10]</sup>有者……緣有<sup>[11]</sup>生者……緣生<sup>[12]</sup>老死者……此死及前說老，是名老死——是名緣起義說。」

- (2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·296 經》卷 12(大正 02, 84b13-26)：

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。

云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界……審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」

- (3) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 46(大正 05, 262a14-b26)：

具壽善現白佛言：「世尊！云何世間法？」

佛告善現：「謂世間五蘊、十二處、十八界、十業道、四靜慮、四無量、四無色定、十二支緣起法。善現！此等名世間法。」

具壽善現白佛言：「世尊！云何出世間法？」

佛告善現：「謂出世間四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支、空解脫門、無相解脫門、無願解脫門……內空、外空、內外空、空空……佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法、一切智、道相智、一切相智。善現！此等名出世間法。」

- (4) 世友造·玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷 6〈辯攝等品 6〉(大正 26, 715c4-5)：

緣起法云何？謂有為法。非緣起法云何？謂無為法。

- (5) 印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，p.145：

緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

<sup>300</sup>有說三世緣起，有說二世緣起。<sup>301</sup>

解釋儘管不同，內容都約十二緣起說。

**(c) 唯識學說之發展**

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。<sup>302</sup>

<sup>300</sup> 參見：

(1) 東晉·佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》卷2(大正15, 323a4-5)：

修行觀緣起有四種：一名連縛、二名流注、三名分段、四名剎那。

(2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23(大正27, 117c3-4)：

復次，緣起有四種：一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續。

(3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.344。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.191~192：

有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續」。

一、剎那(kṣaṇa)緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多(Śarmadatta)所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。……一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。

二、連縛(sambandhika)緣起：世友《品類足論》說「云何緣起？謂一切有為法」。一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。

三、分位(avasthita)緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。……

四、遠續(prākarsika)緣起：是《識身足論》說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。

這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到《大毘婆沙論》編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主。

<sup>301</sup> 另參見：印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀十二因緣品〉，pp.515~516：

從佛的緣起本義看：無明、行、識的三支，是總括的。……此三者，一是理智的認識錯誤；一是意志的生存競爭；有此二因，就招感心識為導的生死了。如來敘述緣起，不外這三者的說明。說到詳細的過程，有從愛、取、有、生、老死的逐物流轉觀，有從識到愛的觸境繫心觀。合為一十二緣起，依十二緣起建立三世因果：無明、行，是過去的因；識、名色、六入、觸、受，是現在的果；愛、取、有，是現在的因；生、老死，是未來的果。

假使講二世因果，過去與現在的，只從無明到識三支就可以了；現在與未來的，只從愛到老死的五支，也就可以；無須說十二緣起。經三世的歷程，這才要說他。其實，基本原則，還是上面說的三大歷程，也有配為惑、業、苦三雜染的。

<sup>302</sup> 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.36~37：

唯識學中，以入胎識作前提，因入胎識所藏的種子，漸漸的生起根身，就是「因心所生」的唯

**(d) 結說：本論之說合於古義**

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，(p.150) 雖與唯識者的賴耶緣起說不合，但是合於古典的。

**d、釋義**

**(a) 無明生三相，且相應不離**

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。

**(b) 據實說：無明非第一因**

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。

**(c) 小結**

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。

**(B) 詳釋**

**a、無明業相**

**(a) 標文**

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。

**(b) 釋義**

**I、無明與業是無先後而同在**

---

識。它是根據十二緣起中的識支，和從識到名色、六入的過程。瑜伽派的唯識學，注重在業感的果報識。不但《成唯識論》引「識緣名色，名色緣識」，和「有色根身是有執受」，「有異熟心，善惡業感」，證明它的阿賴耶識，是異熟報主和根身的執受者；《顯揚聖教論》，更明白的引識支來證明阿賴耶……「因心所生」的唯識思想，在唯識學者看來，是根據緣起論而建立的。確鑿有據，不消多說的了。

「三」種相是：「一者，無明業相」：

十二緣起中，分別說為無明與行。(p.151) 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。<sup>303</sup>

### II、依不覺心動名業

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。

### III、釋：覺則不動……果不離因

#### (I) 覺則不動

若一旦真「覺」，即顯「不動」，如說：「常住一心」、「智體不動」。<sup>304</sup>不動，即是超越時間性的；有時間性必有動。

#### (II) 動則有苦

十二緣起，不外煩惱、業、苦。

<sup>303</sup> 參見：

(1) 印順法師，《佛法概論》，〈關於有情流轉的業力〉，pp.91~92：

有情的流轉生死，與業有深切的關係。業的梵語為「羯磨」，本為「作事」的意思。如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。但從《奧義書》以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。……業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。這要到《中阿含》與《增一阿含》、《長阿含》，才特別發揮起來。

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.88~89：

……但行與業二者之間，也稍有不同之處。只要是一種活動，我們便可說它是行，但業卻牽涉到道德或不道德的意義上去。任何一個身、語、意的行為，若是善的，我們便稱之為善業；若是惡的，便稱之為惡業。所以，佛法中所說的業，是牽涉到內心善惡意識的行動，方可成立。

<sup>304</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576c22-26)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.138~141。

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。<sup>305</sup>如現實所感受的，無論是樂是苦，終究是諸所有受一切皆苦。<sup>306</sup>

### （Ⅲ）果不離因故

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（p.152）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。

### （c）別明：「業」之涵義

業，佛教學者間，解說是大大不同的。

#### I、有部

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。

#### II、經部與譬喻師、大乘一分同

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。

#### III、結說

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

<sup>305</sup> 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·937經》卷33(大正02, 240c10-15)：

佛告比丘：「色為是常，為非常耶？」

比丘白佛：「無常。世尊！」

佛告比丘：「若無常者，是苦耶？」

比丘白佛：「是苦。世尊！」

佛告比丘：「若無常、苦者，是變易法，聖弟子寧復於中見是我、異我、相在不？」

比丘白佛：「不也，世尊！」受、想、行、識亦復如是。

<sup>306</sup> 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·473經》卷17(大正02, 121a3-11)：

時，有異比丘獨一靜處禪思，念言：「世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？」

是比丘作是念已，從禪起，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我於靜處禪思，念言：『世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？』」

佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

動，是業。

本論依無明不覺的心動，說明為業，是並無不合的。

**b、能見相**

**(a) 標文**

二者能見相，以依動故能見，不動則無見。

**(b) 釋義**

「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。(p.153)

**(c) 舉喻明義**

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。

**c、境界相**

**(a) 標文**

三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

**(b) 釋義**

「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。

**(c) 略辨：境界相與餘二相之關涉**

**I、同於名色與六處**

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。(p.154)

約認識說，六處可含攝於名色中。

### II、唯識說：三相皆是阿賴耶識

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。」<sup>307</sup>

## B、六粗相

### (A) 智相

#### a、標文

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。(p.155)

#### b、略辨：三細相、六粗相

##### (a) 三細相與不覺相應不離

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。<sup>308</sup>

<sup>307</sup> 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 7c16)。

<sup>308</sup> 另參見：

(1) 隋·慧遠撰《大乘義章》卷3(大正44, 524c7-525a8)：

阿陀那者，此方正翻名為無解，體是無明癡闇心故。隨義傍翻，差別有八：一、無明識……二、名業識……三、名轉識……四、名現識……五、名智識，於前現識所現境中，分別染淨違順法故。此乃昏妄分別名智，非是明解脫為智也。六、名相續識……七、名妄識，總前六種非真實故。八、名執識，執取我故，又執一切虛妄相故。

阿梨耶者，此方正翻名為無沒，雖在生死，不失沒故。隨義傍翻，名別有八：一、名藏識，如來之藏為此識故。是以經言……二、名聖識……三、名第一義識……四、名淨識，

**(b) 六相皆有境界緣**

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。

**c、釋義**

以有境界為緣所「生」的「**六種**」粗「**相**」中，「**一者**」，是「**智相**」：

**(a) 智相同於「觸」，境界為名色、六處**

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。

**(b) 愛、不愛即可意、不可意處**

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 (p.156) 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。

**d、略辨：智之涵義**

在佛典中，智不一定是好的，

**(a) 《大智度論》**

---

亦名無垢識，體不染故。故經說為自性淨心。五、名真識，體非妄故。六、名真如識……七、名家識，亦名宅識，是虛妄法所依處故。八、名本識，與虛妄心為根本故——名別如是。……

八識並有了別之義，故通名識。云何了別？了別有三：一、事相了別，謂前六識。二、妄相了別，謂第七識。三者、真實自體了別，謂第八識。了別既通，是故八種俱名為識。

(2) 隋·吉藏撰《中觀論疏》卷7〈行品 13〉(大正 42, 104c7-12)：

又舊地論師以七識為虛妄，八識為真實。攝大乘師以八識為妄，九識為真實。又云：八識有二義：一妄、二真；有解性義是真，有果報識是妄用。起信論生滅無生滅合作梨耶體。楞伽經亦有二文：一云梨耶是如來藏，二云如來藏非阿梨耶。

(3) 隋·智顓說《妙法蓮華經玄義》卷5(大正 33, 744b18-22)：

二、類通三識者，菴摩羅識即真性軌；阿黎耶識即觀照軌；阿陀那識即資成軌。若地人明阿黎耶是真實淨識攝；大乘人云是無記、無明、隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識互諍。

如《大智度論》裡的「心想智力」<sup>309</sup>，就是虛妄的想分別心。

**(b)《勝鬘經》**

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。<sup>310</sup>

**(c)唯識學系**

心法智，依唯識家說，等於末那識；依地論家說，是妄識。<sup>311</sup>

**(d) 結說**

<sup>309</sup> 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品 1〉(大正 25, 99a14-24)。

復次，除內心想智力，但定心諸法清淨實相中住。譬如熱氣盛，非黃見黃；心想智力故，於諸法轉觀，是名淺法。譬如人眼清淨無熱氣，如實見黃是黃。如是除內心想智力，慧眼清淨，見諸法實相。譬如真水精，黃物著中則隨作黃色，青、赤、白色皆隨色變；心亦如是，凡夫人內心想智力故，見諸法異相。觀諸法實相，非空非不空，不有非不有。是法中深入不轉，無所罣礙，是名度深法忍。「度」名得甚深法，具足滿，無所礙，得度彼岸，是名為度。

<sup>310</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1(大正 12, 222b14-19)：

世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住、不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦、樂求涅槃。

(2) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷119〈勝鬘夫人會 48〉(大正 1, 677c16-20)：

世尊！若無如來藏者，應無厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及以所知如是七法，剎那不住不受眾苦，不堪厭離願求涅槃。如來藏者，無有前際無生無滅，法受諸苦。彼為厭苦，願求涅槃。

(3) 隋·吉藏撰《勝鬘寶窟》卷3(大正 37, 83b20-29)：

小乘及餘大乘人云：妄心自能造於善惡，何須依藏？下對破之，破中有三：一、此六識及心法智者，牒小乘人七法。二、此七法剎那不住者，第二正破。三、不能種眾苦下，正明不能起於染淨。於此六識及心法智者，有人言：六識者，六是事識；及心法智是第七識，迷時名心，解名法智。第八名藏識，是阿[18]利耶。此造疏人，不見攝論謂：第七識名法智；攝論第[19]八識名阿陀那，此云：無解識豈得稱法智耶！

[18]利=梨イ【原】。[19]八=七イ【原】，【甲】。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.244~245：

承《勝鬘經》，融攝瑜伽學，《楞伽經》作了進一步的說明。《勝鬘經》沒有說到阿賴耶識，《楞伽經》卻合如來藏與阿賴耶(藏)識為第八識。《勝鬘經》說：「六識及心法智」，唐譯作「六識及以所知」。所知(jñeya)，古人每譯為「智」與「應知」的。「六識及心法智」，《楞伽經》是稱為意、意識等七識的。

<sup>311</sup> 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，pp.244~245：

眾生的有漏識有七：即眼識耳鼻舌身意識——六識及心法智。心法智，地論師解說為第七識；嘉祥說是六識的相應心所；唐譯作「所知」境。然依《楞伽經》義，即第七末那識，如說：「其餘諸識，有生有滅，意意識等念念有七」。「七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。末那，譯為意；真諦三藏每譯為心；本經的心法智，實即第七末那的異名。心法智的智，約凡夫的顛倒智說(《智論》有「心想智力」句)，妄想執著，不是真智慧。此七法，是剎那不住的，即念念生滅的。

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。

### **(B) 相續相**

#### **a、標文**

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

#### **b、釋義**

##### **(a) 依於智相相續生可樂受**

「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。

##### **(b) 略辨：本論不說捨受之緣由**

#### **I、標**

本論不說第三者的非苦非樂的捨受。

#### **II、有三受之學派**

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 (p.157) 性，有善、惡、無記的三性；說感受，有苦、樂、捨的三受。

#### **III、本論主張源於大眾系**

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。<sup>312</sup>

<sup>312</sup> 參見：

- (1) 天友造·真諦譯《部執異論》卷1(大正49, 20b25-21a6)：  
……是執義本者，大眾部、一說部、出世說部、灰山住部，此四部是執義本。此諸部說：一切佛世尊出世……世間無正見；世間無信根；無無記法；若人入正定，一切結滅……此四部是執義本。
- (2) 世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷1(大正49, 15b24-16a4)：  
本宗末宗同義異義，我今當說。此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世……無世間信根；無無記法；入正性離生時，可說斷一切結……如是等是本宗同義。
- (3) 印順法師，《唯識學探源》，p.100：  
大眾系不像有部那樣建立三性，它是「無無記法」的。它認為一切法不是善就是惡，只是

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。

**(c) 釋：覺心起念，相應不斷**

**I、依智緣境生受（覺）而起心念**

「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」），<sup>313</sup>而與心識相應。

**II、生死輪迴總是苦**

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。

**III、受是相應不斷**

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。

**(d) 智、相續相是粗中之微細相**

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（p.158）、不可意觸及苦受、樂受。

**(e) 釋：兩層惑、業、苦**

---

程度上的差別，沒有中容性存在。這點，不但與心性本淨有密切關係，還影響到一切。像有部的「因通善惡，果唯無記」的業感論，在不立無記的見解上，豈不要有太大的不同嗎？分別論者的心性本淨，與大眾系也不同，它承認善惡無記的三性，同時又建立心性本淨。

<sup>313</sup> 參見：

- (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉(大正 29, 19a20-21)：  
念，謂：於緣明記不忘。
- (2) 安慧造·地婆訶羅譯《大乘廣五蘊論》卷1(大正 31, 851c26-27)：  
云何念？謂：於慣習事，心不忘失，明記為性。慣習事者，謂曾所習行。與不散亂所依為業。
- (3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.69~73。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.339：  
陳那以為：如沒有自證分，就沒有量果。即使能取境相，但以後的識體，由於沒有自知取境，所以不能自憶心心所了境的情形。對於這一問題，說一切有部（Sarvāstivāda）等，認為念（smṛti）有憶念過去的作用，所以當時雖沒有能知自心，但後念能憶念以前的心。陳那以為：憶念是心所法，念也還是具足三分的，否則後念也不能憶知前念了。

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：

**I、細：大乘所斷之微細變異生死**

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。

**II、粗：二乘共斷之分段生死**

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。

**III、結說**

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。

**(C) 執取相**

**a、標文**

三者執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

**b、釋義**

**(a) 釋：執取相，依於相續**

「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 (p.159)。

**(b) 釋：緣念境界，住持苦樂**

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。

**(c) 釋：心起著故**

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。

**(d) 知苦而生出離心**

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。

**(D) 計名字相**

**a、標文**

四者計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

**b、釋義**

「四者」，是「計名字相」：這是前六識，特別是第六意識的事。

意識的（p.160）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。

**c、別明：四取**

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。<sup>314</sup>

<sup>314</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298 經》卷 12(大正 02, 85b9)：

云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。

(2) 舍利子說·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 8(大正 26, 399c9-21)：

四取者，一、欲取；二、見取；三、戒禁取；四、我語取。

云何欲取？答：除欲界繫諸見及戒禁取，諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名欲取。

云何見取？答：謂四見：一、有身見；二、邊執見；三、邪見；四、見取。如是四見合名見取。

云何戒禁取？答：如有一類於戒執取，謂執此戒能清淨、能解脫、能出離、能超苦樂至超

**d、小結**

此三、四的二相，都是第六意識的妄執。

**(E) 起業相**

**a、標文**

五者起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

**b、釋義**

「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」。

**c、辨：執取、計名字、起業相之差異**

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 (p.161) 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。

**(F) 業繫苦相**

**a、標文**

六者業繫苦相，以依業受果，不自在故。

**b、釋義**

「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。

**C、結說：依三細、六粗相而明十二緣起**

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。

**(3) 結歸根本**

**A、標文**

---

苦樂邊。或於禁執取，謂執此禁能清淨、能解脫、能出離、能超苦樂至超苦樂邊。或於戒禁俱執取，謂執此戒禁俱能清淨、能解脫、能出離、能超苦樂至超苦樂邊。是名戒禁取。云何我語取？答：除色無色界繫諸見及戒禁取，諸餘色無色界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名我語取。

(3) 大目乾連造·玄奘譯《阿毘達磨法蘊足論》卷 12(大正 26, 512b11-19)。

(4) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.323：

諸受，即諸取：一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。

二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他。貪求無厭，是欲取的功用。

三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。

有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。

當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。

#### **B、釋義**

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。」

#### **C、舉喻**

如從麥種，生起 (p.162) 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。

#### **D、法合**

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。

### **4、覺與不覺之同異**

#### **(1) 標列**

##### **A、標文**

復次，覺與不覺有二種相。云何為二？一者同相，二者異相。

##### **B、釋義**

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。

(p.163)

#### **(2) 同相**

##### **A、標文**

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。

## B、釋義

先說「同相」：為了易於理解起見，舉喻來說明。

### (A) 釋：譬如種種……微塵性相

#### a、色法雖有顯、形異，但皆由微塵所成

「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。

#### b、「喻」取自《楞伽經》，但「法合」稍有差異

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，<sup>315</sup>本論以此喻覺與不覺的同異，所喻略有差別。

### (B) 釋：如是無漏……真如性相

#### a、明覺、不覺之業相

「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（p.164）幻，如上所說的三細六粗等。<sup>316</sup>

無漏覺體，也可說有業幻，如前所說的不思議業相，<sup>317</sup>以及遍照眾生心、隨念示

<sup>315</sup> 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a26-b3)：

大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。大慧！若泥團微塵異者，非彼所成；而實彼成，是故不異。若不異者，則泥團微塵應無分別。如是，大慧！轉識、藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅。而自真相實不滅。是故，大慧！非自真相識滅，但業相滅。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 522a12-19)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b25-c2)。

<sup>316</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-21)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148~162。

<sup>317</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c16-19)：

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[18]見，得利益故。

[18]見=現【宋】【元】【明】【宮】【金】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134~135。

現，<sup>318</sup>都是業幻的作用。

**b、從生滅門有覺、不覺相之異，但皆以真如為體性**

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。

**(C) 釋：是故修多羅……畢竟無得**

「是故」下，引證大乘經說：

**a、本來涅槃**

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」<sup>319</sup>三字，但意義還是一樣。

如《般若經》<sup>320</sup>、《解深密經》<sup>321</sup>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。

**b、菩提本有**

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。」<sup>322</sup>既然聖凡平等，凡夫也應本具菩提法。

<sup>318</sup> 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c28-29)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.143~144。

<sup>319</sup> 參見：唐·法藏撰《大乘起信論義記》卷2(大正44, 263c29-264a4)：

是故脩多羅中，依於此義，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**。引證中依於此義乃至涅槃者，依此同相門，如上本末不覺，本來即真如，故說一切眾生性自涅槃，不更滅度。

<sup>320</sup> 另參見：唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷394(大正06, 1038b7-12)：

隨有情所樂差別，於樹林等內外物中，常有微風互相衝擊，發起種種微妙音聲，彼音聲中說：「一切法皆無自性，無性故空，空故無相，無相故無願，無願故無生，無生故無滅，是故諸法本來寂靜自性涅槃，若佛出世、若不出世法相常爾。」

<sup>321</sup> 另參見：唐·玄奘譯《解深密經》卷2〈無自性相品5〉(大正16, 695b11-14)：

善男子！如來但依如是三種無自性性，由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。

<sup>322</sup> 參見：後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08, 751c24-25)。

所以說：「菩提 (p.165)」**「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。

**c、本論之真如，著重真如與心、覺性之統一**

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。

**(D) 釋：亦無色相……無可見故**

此下，遣疑執。

**a、亦無色相可見**

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」。

**b、有見色相是隨染業所作**

「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。

**c、非是智色不空性，因智相無可見**

其實，這「非是」法身自體的「智色不空 (p.166)」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。

**d、舉經結說**

不空性的智色，《楞嚴經》中，即說為性水真空、性空真水等。<sup>323</sup>

<sup>323</sup> 另參見：唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 3(大正 19，118a15-18)：

……汝尚不知如來藏中，性水真空、性空真水，清淨本然周遍法界；隨眾生心應所知量，一處執珠一處水出，遍法界執滿法界生，生滿世間寧有方所，循業發現。……

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。

### (3) 異相

#### A、標文

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。

#### B、釋義

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 (p.167) 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。

### (4) 結說真如法性——本論與唯識學者之爭論

#### A、唯識學者

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。

#### B、本論

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。

#### C、結

這是兩家爭論的焦點。

## (二) 生滅(心)因緣

### 1、藏心為依之諸識生起

#### (1) 總標

##### A、標文

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。