

眾生心的當體，也是自性清淨而無念的，染也好淨也好，起也好滅也好，而眾生的心性總是沒有變易的，無念而不曾障礙有念的。

(b) 因不能體證一法界，名為無明

二、無明：心性雖本來離言絕相，而眾生從無始來，「不」能如實通「**達一法界**」。

眾生「**心不**」能與法界「**相應**」，而「**忽然**」有「**念**」現「**起**」，這即「**名為無明**」。

心所以不與一法界相應，即由於妄念現前；由於妄念現前，所以不與法界相應；迷真起妄，本是同一內容的分別解說。

所以說**忽然**，不是無緣無故的突然生起，是形容眾生於不知不覺間的任運生起。也因為心性 is 常恆不變的，所以說**念起**為**忽然**，其實是無始來成就的。

不了一法界相而起妄念，即名為無明；無明也即念的別名。(p.194)

(C) 別明：煩惱

這裡順便一論煩惱：

a、聲聞佛法之煩惱

(a) 三乘共斷——起、隨眠煩惱

上來說到見、愛二煩惱，但見與愛煩惱中，還有二類：

一、起煩惱，二、隨眠煩惱。

起煩惱，即心生起時，有煩惱與心同時現起。

心起的時候，有的煩惱並沒有生起，但不是斷盡沒有了，不過沒有成為現行，煩惱還是潛在的。

這沒有生起現行的潛在煩惱（或名煩惱種子），名為**隨眠**。

(b) 大乘所斷——習氣

現起與隨眠的二煩惱，聲聞和緣覺，都是要斷盡的。但煩惱（起、隨眠）以外，還有**習氣**，這是不障礙二乘得解脫的。

如經律中說：阿羅漢有習氣，過去如欲心重的，證得阿羅漢，為人說法時，還是先望望聽眾中的女人。³⁸⁴

³⁸⁴ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷9〈慚愧品 18〉(大正 02, 591b5-592c8)。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷27(大正 25, 260c9-19)：

……如是諸餘賢聖雖能斷煩惱，不能斷習。

如難陀婬欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。

如舍利弗瞋習故，聞佛言舍利弗食不淨食，即便吐食，終不復受請。……

大乘所明的煩惱，即從此義開合而成。有些大乘經，將隨眠與習氣統一了。

b、大乘佛法之煩惱——五住煩惱

(a) 五住煩惱

見、愛、無明，《阿含經》常是連在一起說的。

大乘經即分別見、愛（三）、無明為五住煩惱。

住地，即是習氣——習地的意思。³⁸⁵

I、見所斷惑

見道所斷煩惱，即：(一)、見一處住地。

II、修所斷惑

修道所斷煩惱，約三界為三，即：(二)、欲愛住地，(三)、色愛住地，(四)、無色愛住地。

這見、修所斷的二類四煩惱，二乘是可以斷的。

III、無明住地

(五)、無明住地。

無明也有起與習（實等於隨眠）二類；如無明起，名為過恒沙上上煩惱。

(b) 大乘經等之配釋

I、天台宗

天台宗分煩惱為 (p.195) 三大類：見思、塵沙、無明。³⁸⁶

如摩訶迦葉瞋習故，佛滅度後集法時，勅令阿難六突吉羅懺悔，而復自牽阿難手出：「不共汝漏未盡不淨人集法。」……

³⁸⁵ 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。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.96~97：

……地，發生義。住地，玄奘譯為習地，即是習氣。眾生無始來的妄熏根本習地，名無始無明。考羅漢所不能斷的習氣，有部解說為不染污無知。然不染污無知（無知即無明），於大乘卻是染污的。根本的染污的無明，即是無始無明住地；這即是熏染本淨的如來藏而名為阿賴耶的。

³⁸⁶ 參見：

(1) 隋·智顓說《妙法蓮華經玄義》卷 4(大正 33, 731b10-17)。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.156：

天台宗說：煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明起的過恒

II、《勝鬘經》等

然依《勝鬘》、《仁王》、《瓔珞》等經，前四煩惱有起有住，無明也有起有住。³⁸⁷無明的起煩惱，即是塵沙煩惱。

c、本論之詮釋——相應與不相應

(a) 無明住地是不相應

這裡所說的無明，即是無始無明住地，是煩惱中最極微細的，是一切煩惱的根源。

本論說此為二：相應的，不相應的。無始無明住地，是不相應的。

(b) 引用經說，但不取「種現」義

《勝鬘經》的本義，凡是現起的煩惱，即名為心相應；凡隨眠潛在的習氣（住地），沒有現起於六識中的，名為不相應。³⁸⁸

沙煩惱，無明惑即無明住地，這實依本經而立。然應大分為二，別分為四：一、四住地，二、無明住地。此二類各有它的起煩惱。

³⁸⁷ 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。

³⁸⁸ 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, 220a2-8)。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.153~154：
起是什麼意思？「起者，剎那心剎那相應」。剎那是生而即滅的一念的別名；心是剎那剎那的，名為剎那心。煩惱剎那生起，與剎那心相應，名剎那心剎那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名為相應。
但住地，是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不

而本論引用《勝鬘經》，所說卻不取**種現**義。

(c) 本論之相應、不相应之詮釋

依心起意的（三細意）微細妄心，名為**不相应染**。

依意的後二及意識中，名為**相应染**。

I、不相应

本論不從種子現行立說，約煩惱與微細妄心雖可分別而渾融如一，所以名**不相应**。

II、相应

如依心取境而生分別，心境分離而於心上起念（心所有法）分別；妄心與染污心所明顯的差別，而同時同緣，共作一事，即名為**相应**。

到意識，相应的意義更為明顯。

(d) 結說

本論說煩惱染心，明相应不相应，與唯識學的**種現**說不同，也與《勝鬘經》說不合。

B、染心（生起）還滅 (p.196)

(A) 依無明而起之「染心」有六

a、標文

染心者有六種。云何為六？

b、釋義

無明與染心是有分別的。無明，約不了一法界的根本不覺說；

「**染心**」是依無明而起的，共「**有六種**」。

這裡的無明與六種染心，和上面的心、意、意識，³⁸⁹三細、六粗，³⁹⁰都是同一的。

不過約緣起的惑業苦，說為三細六粗；約心識的次第開展，說為心、（五）意、

與剎那心同緣同事。這「心不相应」的，為「無始無明住地」。

³⁸⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-21)：

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相应不離。云何為三？一者、無明業相……二者、能見相……三者、境界相，以依能見故境界妄現；離見則無境界。

以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者、智相……二者、相續相……三者、執取相……四者、計名字相……五者、起業相……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.148~161。

³⁹⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b3-27)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.167~189。

意識；約惑障，說為無明與染心。

(B) 詳釋

a、執相應染

(a) 標文

一者執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。

(b) 釋義

從無明所起的六染心，從粗到細來說。

「一者，執相應染」：意識相應染；即六粗相中的執取相、計名字相。³⁹¹意識與見、愛煩惱的染心俱起，外取計著，所以名執相應染。

約二乘說，此「依二乘」的「解脫」，得無學解脫時，能遠離斷盡。

約大乘說，登初發心住的「信相應地」，即能「遠離」。

二乘所勤於斷除的，初住菩薩即可斷除；所以《華嚴經》中，初住也說為悟不由他。³⁹²

真諦傳說十解能斷我執，³⁹³也與此相合。

³⁹¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a16-18)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.158~160。

³⁹² 參見：

(1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷8(大正09, 445a2-18)：

諸佛子！何等是菩薩摩訶薩初發心住？此菩薩見佛三十二相……此菩薩因初發心得十力分。……彼菩薩應學十法。……欲令菩提心轉勝堅固，成無上道，有所聞法，即自開解，不由他悟。

(2) 隋·慧遠撰《大乘義章》卷17(大正44, 810c20-26)：

次約解緣分別三位，所解之法有證、有教。外凡位中，於佛教法，假他開道，能方悟解，不能自知，是故判為四依弟子，於深證法，但能信順。內凡位中，於佛教法能自開解，不假他教。故《華嚴》中說：十住等，隨所聞法，即自開解，不由他悟。不由他人，能自解故，堪為初依。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.318：

此下說信成就發心的殊勝功德：「菩薩發」起這樣的菩提「心」，即「得少分見於法身」。證見法身，在初地以上。初住菩薩，能少分見法身。如《華嚴經》說：初住菩薩，悟不由他，也即是見法身義。此菩薩少見空義（未能證見如來藏的不空），所以說見法身。

³⁹³ 參見：

(1) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷7〈釋應知入勝相品3〉(大正31, 202a23-27)：

復次，遠離所聞及所思法我及我所執，此中，但執法體及用為有，說名我我所，不執人我我所。何以故？此人我執，前十解中已滅除故；唯法我，未除故。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.224~225：

b、不斷相應染

(a) 標文

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。

(p.197)

(b) 釋義

「二者，不斷相應染」：這是與相續識相應的煩惱，³⁹⁴也是六粗的相續相³⁹⁵。相續識的煩惱，二乘是不能捨的。

大乘「依」初住——「信相應地」——起，「修學」六度、四攝、止觀等「方便，漸漸」地「能捨」此不斷相應染。

一直到「得淨心地」，即初歡喜地菩薩，才能「究竟」的捨「離」。

凡位與聖位，陳譯《攝大乘論釋》這樣說：「菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心，訖十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位」。「菩薩有二種，謂凡夫，聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人」。十解，就是十住位。

依真諦所傳，從十解以上的菩薩，就是聖者，因為「此人我執，前十解中已滅除故，唯法我未除」。十解位菩薩，已滅除人我執，能悟入人空真如，就到達聖位。

從凡入聖，就轉捨阿梨耶識（中我執）——凡夫依，轉得我空真如性。

「聖人依」，是聞熏習與解性梨耶和合，也就是聞熏習依於梨耶的心真如性，成為一切聖道的生起因。

³⁹⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b12-16)：

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.176~180。

³⁹⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577a14-15)：

二者相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.156~158。

淨心，聲聞即見道時的四證淨，³⁹⁶菩薩是初地時的證見真如。³⁹⁷此時，清淨的信解心，能捨離不斷相應染。

二乘所斷的分別、俱生二種我執，³⁹⁸菩薩在初住時已經斷除；而二乘所不斷

³⁹⁶ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·833經》卷30(大正02, 213c26-214a9)：
爾時，世尊告離車難陀言：「若聖弟子成就四不壞淨者，欲求壽命，即得壽命，求好色、力、樂、辯、自在即得。何等為四？謂佛不壞淨成就，法、僧不壞淨，聖戒成就。我見是聖弟子於此命終，生於天上，於天上得十種法。……我說彼多聞聖弟子不由他信、不由他欲、不從他聞、不取他意、不因他思，我說彼有如實正慧知見。」
- (2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1127經》卷41(大正02, 298c15-18)：
世尊告諸比丘：「若有成就四法者，當知是須陀洹。何等為四？謂於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名四法成就者，當知是須陀洹。」
- (3) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷8〈9 眾集經〉(大正1, 51a9-11)。
- (4) 舍利子說·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷6〈5 四法品〉(大正26, 393b7-9)：
四證淨者，如契經說：「成就四法說名預流。何等為四？一、佛證淨，二、法證淨，三、僧證淨，四、聖所愛戒。」
- (5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.307~310。
- (6) 印順法師，《華雨集（四）》，〈道在平常日用中〉，p.278：
淨信，是於佛不壞信，於法不壞信，於僧不壞信；性善戒，是聖所愛戒成就。成就這信戒為內容的「四不壞信」，決不退墮，決定向三菩提（正覺）。如進修定慧，那現生就能得解脫。在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。

³⁹⁷ 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷490〈善現品 3〉(大正07, 490b13-c4)：
佛告善現：「諸菩薩摩訶薩住初地時，應善修治十種勝業。何等為十？一者、以無所得而為方便，應善修治淨勝意樂業，利益事相不可得故。二者、以無所得而為方便……善現當知！諸菩薩摩訶薩住初地時，應善修治此十勝業，由斯初地速得圓滿。」
- (2) 無著造·達磨笈多譯《金剛般若論》卷1(大正25, 759a10-13)：
何者地？此地有三種，謂：信行地、淨心地、如來地。於中十六住處顯示信行地；證道住處是淨心地；究竟住處是如來地。
- (3) 印順法師，《般若經講記》，pp.46~47：
實信，在聲聞法中，即證須陀洹，得四不壞信——四證淨；大乘在見道淨心地。這是般若相應的證信，非泛泛的仰信可比。由信順而信忍，由信忍而達到信智一如的證信。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.11。

³⁹⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2(大正16, 495a2-12)：
大慧！身見有二種，謂：俱生及妄想。如緣起妄想，自性妄想。譬如依緣起自性，種種妄想自性，計著生。以彼非有、非無、非有無，無實妄想相故。愚夫妄想，種種妄想自性相計著。如熱時炎，鹿渴水想。是須陀洹妄想身見，彼以人無我攝受無性，斷除久遠無知計著。
大慧！俱生者，須陀洹身見，自他身等四陰，無色相故。色生造及所造故，展轉相因相故，大種及色不集故。須陀洹觀有無品見，身見則斷。如是身見斷，貪則不生，是名身見相。

的，屬於分別的法執，菩薩於十住中漸捨，到淨心地時能究竟離。

初地證見法空，證知如來藏性，即可遠離此不斷相應染。

c、分別智相應染

(a) 標文

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。

(b) 釋義

I、二地起離染

「三者，分別智相應染」：是智識相應的煩惱，³⁹⁹也是六粗中的智相⁴⁰⁰。

智識，對境生心而起分別，分別染淨。與分別心相應的煩惱，即名分別智相應染，這要「依具戒地漸離」。

具戒地，即第二離垢地；二地戒波羅蜜多圓滿，所以特名具戒地。⁴⁰¹

II、無相方便地（七地）究竟遠離

從二地起，能漸離此分別智相應染；一直到「無相方便地」，才（p.198）能「究竟」遠「離」。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 58(大正 30, 621b6-10)：

薩迦耶見者，於五取蘊，心執增益，見我我所，名薩迦耶見。此復二種：一者、俱生，二、分別起。俱生者，一切愚夫異生乃至禽獸並皆現行。分別起者，諸外道等計度而起。

(3) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.356：

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。

這到了宗教家，哲學家手裡，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，p.42：

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。

宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。

釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。

³⁹⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 577b11-12)：

四者、名為智識，謂分別染淨法故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.175~176。

⁴⁰⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 577a13-14)：

一者智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~156。

⁴⁰¹ 另參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《十住經》卷 1〈離垢地 2〉(大正 10, 505c20-506a5)。

(2) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 24〈十地品 22〉(大正 09, 550a8-21)。

「**現色不相應染**」，即雜染的**現識**，⁴⁰³也是六相中的**境界相**⁴⁰⁴。

現識能現一切境界，如淨明鏡的現眾色相，所以說**現色**。

現識，不是心境相待，而是內心任運能現一切境相；微細的現識心境，沒有心心所差別，所以名**不相應**。

現識所有的煩惱，即名現識**不相應染**。

II、釋：依色自在地能離

此「**依色自在地能離**」。色自在地，即第八不動地；八地以前，不能於境得自在。

第八地菩薩，能從無相無功用心，起如幻三摩地；從如幻三摩地中，能自在顯現色法，如虹霓的幻現。

這樣的於色得自在，所以能任運的現無量神變，如於一微塵中現一切世界、一切世界攝於一塵（p.199）等。

III、小結

依心起意的現識，能現一切境界，而展轉相礙。到不動地，能夠離此**現色不相應染**；所以反顯得現一切色相無相，而無礙自在。

e、能見心不斷相應染

(a) 標文

五者能見心不相應染，依心自在地能離故。

(b) 釋義

「**五者，能見心不相應染**」：即雜染的**轉識**，⁴⁰⁵也即是六粗的**能見相**⁴⁰⁶。妄心動

⁴⁰³ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b8-11)：
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。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.174~175。

⁴⁰⁴ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a11-12)：
三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.153~154。

⁴⁰⁵ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b7-8)：
二者、名為轉識，依於動心能見相故。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.174。

⁴⁰⁶ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a10-11)：
二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.152~153。

時，有心有境，當下動即當下能見能現，三細心本是不可分離的。

今約發展的生起次第，所以分別的說斷除先後。

此能見心不相應染，即能現根身器界的能見心，此要「依心自在地能離」。

心自在地，即第九善慧地。九地菩薩，於心而得自在，有四無礙解，能為眾生說法無礙。

色法的微細障，八地能離；心法上的微細障，第九地能離。

f、根本業不斷相應染

(a) 標文

六者根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故。

(b) 釋義

「六者，根本業不相應染」：即雜染的業識，⁴⁰⁷也即是無明業相⁴⁰⁸。

這是依心起意、妄心初動的根本，所以名根本業不相應染。

此要「依菩薩盡地」，即第十法雲地；從十地末心，「得入如來地」時，「能」究竟遠「離」。

到如來地（p.200）時已無可離，而第十地又不曾離；離此根本業不相應染，應在金剛喻心。⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b6-7)：

一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.173。

⁴⁰⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577a8-10)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~152。

⁴⁰⁹ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.488~489：

……到了「金剛喻定」現前，「破滅微細難破」最微細一分的煩惱所知二「障」，就從「此」金剛喻「定無間」一剎那中，「離一切障」，「轉依」證得法身。

金剛喻定在十地後心的一剎那，即等覺位。這定最為堅固，能破最微細的二障，一切所知境相的微細著，微細礙，所以喻如金剛。離障轉得的法身，具一切功德。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.204~205：

出世間上上智，即第一義智，約名義不同，所以別說。「金剛喻」定，或金剛喻智，即「是第一義智」。以金剛喻智慧的能破一切煩惱，斷盡無餘。金剛喻，本為三乘所共。如證阿羅漢的前一念心，起金剛喻定（智），斷煩惱，證無學果。

然約破盡一切煩惱的金剛喻智說，聲聞緣覺是不配稱金剛喻智的。金剛喻智，要到等覺後心。這時，頓斷一切煩惱，即引起佛智。所以說：「非聲聞緣覺不斷無明住地初聖諦智是第一義智」。這意思說，聲聞緣覺的初聖諦智，但斷四住地，不能斷無明住地，所以不應

前一念心滅為無間道、斷惑；後即如來地心現起，為解脫道，而證得染心的永離。

C、無明還滅

(A) 標文

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

(B) 釋義

a、釋：不了一法界義——無明不覺

「不了一法界義」，即是和合識中的無明不覺；⁴¹⁰由此而起一切粗細妄染。

此根本無明，極深細的，為一切染心的根源；而又最廣大的，遍於一切染心。

一切染心，各有特殊的染執用，而又與不覺的通相——無明不離。

無明與染心，成為平行的事理二障。所以在染心斷時，不了一法界義的無明也分分捨離。⁴¹¹

b、初住觀察學斷

「從」登住的「信相應地」，即「觀察學斷」。信相應地，能斷意識中的執相應染。

執相應染雖不離無明不覺，而還不能說捨離無明，因為要悟證法性、分破微細意中煩惱，始能斷除。這是微細妄意的煩惱，所以二乘不斷不知。

地 (p.201) 前菩薩雖不能斷，而依大乘教聞思修學，能觀察學習斷除它，即已能分分的治伏。

c、初地隨分離，如來地究竟離

名為金剛喻智；也就不配稱為第一義智。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.118~119。

⁴¹⁰ 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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.84~106。

⁴¹¹ 參見：

(1) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.150：

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」。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.156：

《瓔珞經》說見(七)愛(六)的四住地，以見煩惱為生得一住地，愛煩惱為作得三住地。由於無明不了一法界相，無始來即存在，名無始無明住地。依《瓔珞經》意，不了一法界的無明，是無始而有，極難理解。

到「入」初「淨心地」，能「隨分得離」。

一直到「如來地」，「能究竟離」。這可見意地染心分分地斷除時，此無明也即分分的斷除。成佛時所斷盡的煩惱，即是這極微細的理障與事障。

d、對應唯識學

如與唯識學者對論：意地的微細惑，地地漸斷，如二十二重無明。不了一法界的無明，從初地起漸斷，如二十二愚的粗重。⁴¹²

D、料簡

(A) 相應不相應

a、標文

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

b、結前啟下

料簡，是對於上文所敘述的，加以抉擇。先說相應不相應義：

⁴¹² 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《相續解脫地波羅蜜了義經》卷1(大正16, 715b10-26)：
佛告觀世音：「有二十二種愚，十一種所治過。初地眾生，及法計著愚、惡趣煩惱愚，彼即所治過。第二地微細犯戒行愚、種種業趣愚，彼即所治過。第三地欲愛愚、滿足聞持愚，彼即所治過。第四地正受愛愚、及法愛愚，彼即所治過。第五地一向生死向背思惟愚、一向涅槃向背思惟愚，彼即所治過。第六地現前觀察諸行生愚、多行相愚，彼即所治過。第七地微細相行愚、一向無相思惟方便行愚，彼即所治過。第八地無相無開發愚、相自在愚，彼即所治過。第九地無量說法無量法字句上上智慧樂說總持自在愚、樂說自在愚，彼即所治過。第十地大神通愚、入微細秘密愚，彼即所治過。佛地一切爾焰微細正受愚、障礙愚，彼即所治過。觀世音！是名二十二愚、十一種所治過。於彼諸地建立，不與無上菩提相應。」
- (2) 唐·玄奘譯《解深密經》卷4〈地波羅蜜多品 7〉(大正16, 704b4-c4)：
善男子！此諸地中有二十二種愚癡、十一種麤重為所對治。謂於初地有二愚癡：一者、執著補特伽羅及法愚癡，二者、惡趣雜染愚癡……於如來地有二愚癡：一者、於一切所知境界極微細著愚癡，二者、極微細礙愚癡，及彼麤重為所對治。
- (3) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷52〈十地品 26〉(大正36, 413c2-21)：
於地地中雙斷二愚者，謂：開上十障，一各成二，故有二十愚；若兼等覺，有二十二愚。今約十地，故說二十。下說分中，亦皆別說，今當略示：初地斷二愚者：一、執著我、法愚是惑，二、惡趣雜染愚是業。二地二者……十地二者：一、大神通愚，二、悟入微細秘密愚——至說分中，地地之初，各辯其相。
然唯識此後更有二愚，障於佛地位，謂：一、於一切所知境極微細著愚，即是此中第二智障；二、極微細礙愚，即是此中，一切任運煩惱障種。
- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.162：
二、菩薩也能斷無明，這是大乘的通義。如說斷十一重無明（或斷二十二重愚）——十地各斷一分，等覺斷一分而成佛。天臺宗說四十二分無明，初住以上能斷。賢首宗說五十二分，從初信起就能斷無明了。無明住地，即是所知障，而本經說此障唯如來菩提智能斷，當知這是約究竟斷盡而得般涅槃說的。若約分斷說，初地等菩薩也能斷。

以六種染心說，前三是相應，後三是不相應的；

以三細六粗說，三細為不相應的，六粗為相應的；

以五種意說，前三為不相應，後二為相應的。

c、略明：相應、不相應之涵義

相應與不相應，古來的（p.202）異說極多。

(a) 唯識學說與《勝鬘經》

一、唯識學者說：種子為不相應，現行是相應的。這是繼承大眾分別說系，以隨眠為心不相應，以纏為心相應而來。⁴¹³

《勝鬘經》的起煩惱為心相應，住地煩惱為心不相應，⁴¹⁴也與此相合。

(b) 有部論師

⁴¹³ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.131~134：

三、大眾分別說系的心不相應說

大眾系分別說系，一致以隨眠為心不相應行，與纏不同。……要理解大眾分別說系的隨眠，應記得它是心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想。……覆障淨心的客塵，就是隨眠。它說隨眠是三不善根，但柴門的傳說（見《成唯識論義蘊》卷二），隨眠與纏一樣，也有十種。據《順正理論》（卷四六）的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大眾部等以三不善根為隨眠吧！……眾生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。

……大眾部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷四五），它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。它雖不與心相應，卻也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成為有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係……隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以為它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染污淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始以來就有，隨眠也該是本有的。……

⁴¹⁴ 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, 220a2-6)：

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。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.150~156：

……煩惱剎那生起，與剎那心相應，名剎那心剎那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名為相應。

但住地，是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不與剎那心同緣同事。這「心不相應」的，為「無始無明住地」。……

又《阿含經》中說煩惱有纏與隨眠的二類；聲聞學者，大抵以為纏是心相應的，隨眠是心不相應的。心不相應的隨眠，是潛在而沒有現起的，經部師等即解說為種子或熏習。所以見一處與三界愛煩惱，約種習與現起說，即四住煩惱（隨眠），及起煩惱（纏）。這都是二乘所能斷的——四住及起；而不能斷的，是無始無明住地。

二、有部論師說：心所為心相應的，得等為心不相應行的。⁴¹⁵

(c) 流支譯之《唯識論》

三、菩提流支譯的唯識論：以真心為不相應，虛妄分別心為相應。⁴¹⁶

(d) 本論

四、本論說：心王與心所有別體的，可名相應；若唯心而王所渾然不分的，即名不相應。

d、本論之相應義

(a) 釋：言相應義……緣相同故

所以，「相應義」是「心」與「念法」別「異」的。心，是虛妄分別識；念，是心上所有了別境界時的種種心所，也即各式各樣的觀念。

心約體說，心所約用說。心境相關，就有一印象，而成為差別不同的念；所以心與念是不同的。

此心與心所的差別，「依」雜「染」與清「淨」而有「差別」。

這所起的心心所法，雖依染淨而各各的不同，「而」由心心所的「知相、緣相」相「同」，所以名為相應。

(b) 別釋：相應——知相同、緣相同

相應，古代論師，有說四種平等的、有說五種平等的；本論主要的說二種相同，知相相同與緣相相同。

⁴¹⁵ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.130~131：

二、有部的心相應行說

薩婆多部的見解，未來還要生起煩惱，這是因為煩惱沒有得到非擇滅。過去的煩惱，因有不相應的「得」的力量，使煩惱屬於有情，沒有和它脫離關係。在這樣的思想下，過去煩惱的勢力，或能生煩惱的功能，老實說用不著。它有了「三世實有」，再加上「得」和「非得」，凡聖縛解的差別就可以建立。……

依經典（轉引《俱舍論》卷一九）的明文，很可以看出纏和隨眠的分別。「起欲貪纏」，「為欲貪纏纏心而住」，纏是煩惱的現起而與心相應的。此外別有隨眠，除有部以外，一切學派都把它看成與現纏不同。唯有有部學者，認為隨眠是纏的異名，也是與心相應的心所。……

⁴¹⁶ 參見：

(1) 天親造·瞿曇般若流支譯《唯識論》卷1(大正31, 64b24-29)：

心有二種，何等為二？一者、相應心，二者、不相應心。

相應心者，所謂：一切煩惱、結、使受想行等諸心相應，以是故言：心意與識，及了別等，義一名異故。

不相應心者，所謂：第一義諦、常住不變、自性清淨心，故言：三界虛妄，但是一心作。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.297。

(3) 印順法師，《華雨集（五）》，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，pp.120~121：

流支所譯的《唯識論》說：**相應心**是「心意識了」，即一般的虛妄分別心；**不相應心**是：「第一義諦常住不變自性清淨心」。所以真如，法界，是心的法性，本性清淨，也是可以稱為「心」的。

I、緣相同

緣相同，約所緣法的共同說。

如心在青色的境界上轉，心所也就在這青色的境上轉。

II、知相同

知相同，(p.203) 是指能緣的共同。這在古代，本有多種解說：

- (一)、心了總相，心所了別相；
- (二)、心緣總相，心所緣總相、別相；
- (三)、心、心所法，各緣總相、別相；
- (四)、心所緣總相，心緣別相。

唯識家取第二說：心緣總相，心所緣總、別相。

本論可能是取第三說的，心與心所法，同樣的能緣總相、別相，所以說知相同。

III、小結

心與念差別，而能、所緣是共同的，這名為相應。

e、本論之不相應義

(a) 釋：不相應義……不同知相緣相故

「不相應義」，指業識、轉識、現識三細心。因為，這唯是「即心不覺」的不覺心，不覺心是一，「常」常時、恒恒時，「無」有「別異」相可得。

沒有王、所的別異，也就說不上知相、緣相的相同，所以說「不同知相、緣相」。

不同，是沒有同相可說，不是差別。

(b) 別釋：心與心所之關涉

I、唯識學者

唯識學者承有部說：有心必有心所。

II、經部

但經部說：平常心中，有心必有心所相應；但入滅盡定時，唯有微細心識的相續現起，而沒有心所——受、想等活動。

III、本論

本論承一意師說，略與經部相近。

業識、轉識、現識，與唯識者的阿賴耶識相當，這是極微細的心，如《三十頌》說：「不可知執受、處、了。」⁴¹⁷

⁴¹⁷ 參見：

執受與處的所知境，固是不可知，就是能了知的心，(p.204)也是不可知的。

418

雖唯識家說有觸等與它相應，也只是以前六識為例而已，並不曾從一味相續的細心中有所辨別。

(c) 小結

本論立足於一意識說，所以粗相的心境交涉，可建立心與心所的相應；細相的心境渾融中，唯說即心不覺，而無王所的差別，也就無所謂相應了。

(1) 世親造·玄奘譯《唯識三十論頌》卷 1(大正 31, 60b5)。

(2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 2(大正 31, 10a11-11b5)：

此識行相、所緣云何？謂：不可知執受、處、了。

^[1]了，謂：了別，即是行相。識以了別為行相故。

^[2]處，謂：處所，即器世間，是諸有情所依處故。

^[3]執受有二，謂：諸種子及有根身。諸種子者，謂：諸相、名、分別習氣。有根身者，謂：諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。……

^[1]故識行相即是了別，了別即是識之見分。

^[2]所言處者，謂：異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。……

^[3]諸種子者，謂異熟識所持一切有漏法種，此識性攝，故是所緣。無漏法種雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。雖非所緣而不相離，如真如性，不違唯識。

有根身者，謂：異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處，即內大種及所造色，有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼。不爾，應無受用他義。

不可知者，謂：此行相極微細故，難可了知；或此所緣內執受境，亦微細故；外器世間量難測故，名不可知。

(3) 唐·窺基撰《成唯識論述記》卷 3(大正 43, 315b7-327c23)。

⁴¹⁸ 參見：印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.271~273：

在「心」來講，八種識都可以叫做心，都有心的意義，但是以特殊的意義上來講，這個心就是阿賴耶識，就是第八識。阿賴耶識為什麼特別叫做「心」呢？「此能採集諸行種子故」，它能夠採集一切諸行的種子，藏在阿賴耶識裡面。所以，講唯識宗，講阿賴耶識，就要講種子。……

我們在認識境界的時候，比方用眼睛看的時候，青、黃、赤、白，起個眼識，青、黃、赤、白的影像就潛藏在阿賴耶識裡面，成為青、黃、赤、白的種子。眼識起了這個作用，就叫「現行」。現在起來的活動，剎那過去，剎那減了，就成為眼識的「種子」，將來青、黃、赤、白之類，再從這裡面現起出來。所以，這個種子識，用現在的話來講，叫做潛能，一種潛在的能力。……

我們的眼識看到什麼東西，耳識聽到什麼聲音，這部分我們可以瞭解，可以分析得出來的。但是，阿賴耶識的「行相」，它對於境界去瞭解，行於境界的相，「不可分別」的。為什麼不可分別呢？「前後一類相續轉故」。……

這個微細的心識也是這樣，前前後後一直不斷的相續流轉，不斷的變化，可是「一類相續轉故」，前後是一類，看起來好像還是一模一樣的。《成唯識論》裡面講「不可知執受」，「不可知」，就是這個地方「此行相不可分別」的意思。那麼，既然說不可知，怎麼曉得呢？仔細研究起來，這個東西非有不可的，都是很微細很微細的潛藏在我們心識裡面。

(B) 煩惱礙智礙

a、界說：染心為煩惱礙，無明為智礙

(a) 標文

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

(b) 釋論義

再說煩惱障與智障：惑染雖多，本論總分為無明與染心。

I、釋：又染心義……根本智故

此「染心義」，又「名為煩惱礙」——障，因它「能障」礙「真如根本智」的緣「故」。

根本智，對後得智說；即無分別智，是超越能所而內證諸法真如性的，所以又名如如智。⁴¹⁹本論稱為真如根本智，即真如智與根本智的合稱。

煩惱礙的唯一力能，是障礙真如根本智的現起，因此為生死解脫的障礙。

II、釋：無明義者……自然業故

「無明義」，又「名為智礙」——所知障，這是「能障」礙「世間自然業智」的緣「故」。

聖者通達真（p.205）如性，得根本智；了世間的種種事相，得世間自然業智——後得智、方便智。

III、二智配釋智淨相、不思議業相

⁴¹⁹ 參見：

- (1) 唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷2〈分別三身品 3〉(大正16, 408b26-29)：
善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。
- (2) 陳·真諦譯《轉識論》卷1(大正31, 63c3-5)：
由修觀熟，亂執盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。
- (3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.346：
佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。如如、如如智無二無別，名為法身；法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。
- (4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.282：
約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。

就佛位說，真如根本智，是**智淨相**⁴²⁰；世間自然業智，是**不思議業相**⁴²¹。

因為，大聖佛陀證得**真如淨智**，能了達世間的種種事相，能不加功用的現起三業大用，教化眾生，所以名**世間自然業智**。

障礙此智現起的，是所知障的力量。

分證的菩薩，能分得二智，分斷二障。

(c) 詳明大乘之斷惑論

I、聲聞法之見、修所斷惑

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。

II、開演而成之大乘斷惑論

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。⁴²²

⁴²⁰ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c7-9)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.126~128。

⁴²¹ 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。

⁴²² 另參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.139~140：

《順正理論》卷二八，對不染無知，提出兩個大同小異的解說：

一、不染污無知，是「於彼味等境中，數習於解無堪能智，此所引劣智，名不染無知。即此俱生心心所法，總名習氣」。這是說習氣是有漏劣慧與它俱生的心心所法。

二、是「所有無染心及相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分；故諸無染心及眷屬，似彼行相差別而生」。這是說習氣是有漏劣智和同時的身心相續。

依順正理論主的見解，煩惱引起不染無知，是非常複雜的。一切聖者，雖都已經斷盡，但有行與不行的差別。

III、述大乘學派之主張

依此而推闡為大乘的斷障說，⁴²³即成三類：

(I) 中觀學派

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。⁴²⁴

見修 (p.206) 所斷惑，通於二障，即是迷於真理、染著事相的別名。

(II) 唯識學派

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。

⁴²³ 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，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。

⁴²⁴ 參見：

(1) 宗喀巴造·法尊譯《菩提道次第廣論》卷 23(CBETA, B10, no. 67, p. 767, b1-11)：

是故龍猛菩薩諸論，明顯宣說聲聞、獨覺亦證一切諸法無性，以說解脫生死要由無性空見乃成辦故。……不修對治諸所知障，唯修能斷諸煩惱障所有方便，故說聲聞、獨覺證法無我，無圓滿修。《入中論釋》云：「聲聞、獨覺，雖亦現見此緣起性，然而彼等於法無我未圓滿修，有斷三界煩惱方便。」由是因緣，餘中觀師許為法我執者，在此論師許為染污無明。又雖斷彼修法無我，然法無我無圓滿修，當知如前及此所說。

(2) 宗喀巴造·法尊譯《辨了不了義善說藏論》卷 4(CBETA, B10, no. 48, p. 51, a1-3)：

若爾，何為所知障耶？《入中論釋》云：「無明習氣能障決了所知，貪等習氣亦是身語如是轉因，以彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅。」

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。⁴²⁵

（Ⅲ）本論

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！

（d）結說

I、二障依菩薩智境說

本論的二障說，依菩薩智境說。

迷於如來藏實性而妄現時，有染污的心心所法，即有障礙。

（I）淨心現二智生

真如淨心顯現時，略有二義：一、如唯識說的根本智境，二、後得智境。前者可名如理智，後者可名為如量智；前者即證性智，後者即起用智。⁴²⁶

⁴²⁵ 參見：

- （1）無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 145b20-c13)：
如是已說彼入因果，彼修差別云何可見？由菩薩十地。何等為十？一、極喜地，……十、法雲地。如是諸地安立為十，云何可見？為欲對治十種無明所治障故。所以者何？以於十相所知法界，有十無明所治障住。云何十相所知法界？謂初地中由遍行義……復次，應知如是無明，於聲聞等非染污，於諸菩薩是染污。
- （2）世親造·真諦譯《攝大乘論釋》卷10(大正31, 221b17-21)：
凡夫性無明是初地障，此無明即是身見。身見有二種：一、因，二、果。法我執是因，人我執是果。因即凡夫性迷法無我，故稱無明。二乘但能除果，不能斷因。若不斷此無明，則不得入初地，故此無明為初地障。
- （3）世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷7(大正31, 357c22-358c1)。
- （4）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.387~388：
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。

⁴²⁶ 參見：

- （1）世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷9(大正31, 217b11-18)：

(II) 眾生具二障

眾生所以沒有這二智的現前，即因妄心中有障礙存在，這障礙也可分為二類：障真如根本智現起的為煩惱障，

障世間自然業智現起的為所知（智）障（p.207）。

II、二智並觀，二障同斷

但染心與無明，是本末相依的。所以，斷障時，並非先斷此而後斷彼，而是染心（煩惱障）一分斷時，無明（所知障）也同時斷去一分。

這樣，菩薩證悟時，也不是先得此智而後得彼智，而是二智一時的。

二智並觀，二障同斷（但聲聞斷的煩惱障，與所知障別斷），與唯識者的見地不合。

b、述緣由

(a) 標文

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

(b) 釋義

I、煩惱礙

(I) 釋：此義云何……為平等性故

染心何以為煩惱礙？無明何以為智礙？這意義是應該解說的。

論曰：能緣真相。釋曰：謂緣真如即如理智。

論曰：隨其品類。

釋曰：品類有二種，謂：有為、無為，及名等五攝。若知此法，即如量智。

論曰：知一切法故稱若。

釋曰：真如相及品類名一切法，如理智名般若；如量智是般若果，亦名般若。

此二智為三義所顯：一、對治，即二障。二、境界，即真相。三、果，即如量智——由具此義，故稱般羅若。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.177：

「智」即般若。二者的不同是：達諸法真性的是智，了差別事相的是方便。般若又名根本智或如理智，方便又名後得智或如量智。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.132~133：

般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有……菩薩的程度有淺有深，最初時是將這兩者分開的；當般若現起時，可以證悟了一切法空，那時是不見有眾生的；等到方便智生起時，照見眾生，卻不能證悟空行……這種空有無礙的境界，對於菩薩來說，必須是相當高深的程度方能夠做得到，而且必須是成佛才能夠究竟圓滿。

因為「染心」，是根本業不相應染；⁴²⁷「能見」，是能見心不相應染；⁴²⁸

「能現」，是現色不相應染；⁴²⁹

「妄取境界」，是分別智相應染、不斷相應染、執相應染。⁴³⁰後三者，都是王所別體，心境交涉、能所展轉所起的，所以總名妄取境界。

「依」此六種染心，「違」反如來藏「平等性」，所以迷覆真理而不得正覺。

如來藏本是平等常恆不變的，因有了根本業的妄動，動而有妄心現，有心即現妄境，於是心境相關，起心心所，造作或善或惡種種差別。

（II）舉經結義

《密嚴經》說：「眾生心二（p.208）性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別」⁴³¹；與論義極順。

⁴²⁷ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c14-15)：
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.199~200。

⁴²⁸ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c13-14)：
五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.199。

⁴²⁹ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c12-13)：
四者、現色不相應染，依色自在地能離故。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.198~199。

⁴³⁰ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c7-12)：
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。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.196~198。

⁴³¹ 參見：

- (1) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷2〈4 顯示自作品〉(大正16, 735a13-b2)：
我今當說業非業義，令諸定者獲於安樂，即說偈言：
內外一切物，所見唯自心，眾生心二性，能取及所取。……
- (2) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷2(大正31, 10b29-c4)：
是故，契經伽他中說：眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別。
此頌意說：眾生心性二分合成，若內、若外皆有所取、能取纏縛，見有種種或量非量、或現、或比多分差別。
- (3) 親光等造·玄奘譯《佛地經論》卷3(大正26, 303b20-25)：
是故經言：眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別。
此頌意言：眾生心性二分合成，若內、若外皆有所取、能取纏繞，見有種種或量非量、或

因為心境差別相現，與如來藏的平等性相反，障礙了真如根本智的現證，所以名為迷理的煩惱障。

II、釋智礙——以一切法常靜……種種知故

說到智礙，因為「一切法」從本以來，「常」是寂「靜」而「無有起相」的。然由於「無明不覺」，不能與法性相契合，迷「妄」而「與」如來藏「法」性相「違」而不相應了。依此說，這是一切煩惱的根本義或共同性。

無明不覺，與如來藏相違，「不能」起淨智的妙用、「得隨順世間一切境界種種知」。

不得隨順境知，所以名為智障。

(c) 舉喻明二礙

I、喻說

這可舉喻說明：如一面鏡子，如玻璃是凹的，現起外境時，即有兩類不正確的現象出現：

一、現起歪曲的境相。如鼻子形成細長，頭部失去原有的形相，這是與不平正的鏡面有關的。

二、鏡中現起的種種影像，由於現起錯亂形相，也就失去它的本來樣子。

II、合法

此如妄心的不覺，一、有種種的差別相現前，與平等性的如來藏不相應。

一、如來藏不生不滅心中所具的無邊大用，稱性功德，由於妄現錯亂境相，也即不能顯發真心寂滅中的無邊大用。

所以違於平等性的染心，名為煩惱礙；違於不礙於平等性的稱 (p.209) 性功德的無明，名為智礙。

如來藏中的稱性德相，實即是自然業智——隨順世間境界知所體現。

如從眾生的立場而說，這不外眾生境界的真相。

(三)(心) 生滅相

I、泛說生滅明不滅

(1) 二種生滅

A、分屬細

(A) 粗、細相依心相應、不相應分

a、標文

復次，分別生滅相者有二種。云何為二？一者粗，與心相應故。二者細，與心不

現、或比多分差別。

相應故。

b、承前啟下——明分段大意

此下第三大段，明生滅相。生滅相，是生滅心的生起與還滅相。

然說生滅，意在不滅的，所以先泛說生滅明不滅；不滅從生滅中顯出。生是此生彼生的流轉門，滅是此滅彼滅的還滅門；不滅即寂滅常恒的真淨心性。

c、釋論義

「分別生滅」心「相」，約略的說來，「有二種」生滅：

「一者」是「粗」相，即是「與心相應」的。

「二者」是「細」相，即是「與心不相應」的。(p.210)

d、別明：粗、細相

(a) 心相應——王所別體之粗相

五意中的智識、相續識⁴³²，及意識⁴³³；六粗⁴³⁴；及六染心的前三⁴³⁵，

都是屬於粗的生滅相；都是王所別體，與心相應的；心取境界，有此有彼、有

⁴³² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b11-16)：

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.175~180。

⁴³³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b24-27)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189。

⁴³⁴ 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。

⁴³⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c7-12)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.196~198。

增有滅的。

(b) 心不相應——王所無別之細相

五意中的前三意⁴³⁶，三細⁴³⁷，及後三染心⁴³⁸，都是屬於細的生滅相。這都是與心不相應的，無心境的對立、無心心所差別的。

(B) 明：凡夫、菩薩、佛境界

a、標文

又粗中之粗，凡夫境界。粗中之細及細中之粗，菩薩境界。細中之細，是佛境界。

b、釋義

這幾句，是附帶抉擇的。

但說生滅相的粗細，似乎太籠統，所以再約凡夫、菩薩、佛而分析一下。

(a) 凡夫境界——粗中之粗

「粗中之粗」，是「凡夫」的「境界」；如意識，及執相應染，與六粗中執取相等。

(b) 菩薩境界——細中之粗、細中之粗

「粗中之細」，如五意中的智識、相續識，六染中的不斷相應染及分別智相應染，六粗中的智相、相續相。

⁴³⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-11)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.173~175。

⁴³⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-12)：

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。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。

二者、能見相，以依動故能見；不動則無見。

三者、境界相，以依能見故境界妄現；離見則無境界。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148~154。

⁴³⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c7-15)：

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.198~200。

「**細中之粗**」，如五意中的轉識、現識，三細中的能見相、境界相，六染心中的現色不相應染及能見心不相應染。

這二者，是「菩薩」的「境界」，為菩薩所通達、所斷治的。

(c) 佛之境界——細中之細

「**細中之細**」，即根本業不相應染，五意中的業識，三細中的無明業相，「**是佛** (p.211)」陀究竟的「境界」。

(C) 結：本論與《楞伽經》內容略異

論師造論的所依，為《楞伽經》。

《楞伽經》於百八句後，大慧問佛：諸識有幾種生住滅？佛說：諸識有二種生住滅，一為相生住滅，二為流注生住滅。⁴³⁹

次後，佛又說二種生住滅各各有因有緣。明滅中，說到賴耶自真相實不滅。⁴⁴⁰

⁴³⁹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 482b28-483a14)：
不生句，生句。常句，無常句……字句，非字句。大慧！是百八句先佛所說，汝及諸菩薩摩訶薩，應當修學。
爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊！諸識有幾種生住滅？」
佛告大慧：「諸識有二種生、住、滅，非思量所知。諸識有二種生：謂流注生，及相生。有二種住：謂流注住，及相住。有二種滅：謂流注滅，及相滅。」
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 521c23-29)：
佛告聖者大慧菩薩言：「大慧！諸識生住滅，非思量者之所能知。大慧！諸識各有二種生住滅。大慧！諸識二種滅者：一者、相滅；二者、相續滅。大慧！諸識又二種住：一者、相住；二者、相續住。大慧！諸識有二種生：一者、相生；二者、相續生。」
- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b13-15)：
佛言：「大慧！諸識有二種生住滅，非臆度者之所能知。所謂相續生及相生，相續住及相住，相續滅及相滅。」
- (4) 印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，pp.277~278：
「真常唯心論」，初為心性本淨之六識論；次發展為本淨之根識（意界）及虛妄生滅之六識。《勝鬘經》演化為本淨心，及念念生滅之七識。
《楞伽》、《密嚴》，進立「八九種種識」，即真識隨染及七妄之八識，或可別立在纏真心之如來藏心，真心在纏妄現之藏識心，及七妄為九。
以是，言生滅，或但言七識念念滅；或可於相續次第生之七識「相續生滅」外，別有微細流注之「相生住滅」。
「相」者，遍計義相所熏染，猶《攝論》之以藏識為「義識」也。言分別執，或以七識為分別所遍計之「分別事識」，或可立「自心現妄想八種分別」。
此與「虛妄唯識論」之自心性無記來不同，宜其彼此相接而終於相拒也。

⁴⁴⁰ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷1(大正16, 483a21-b5)：
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。大慧！所以者何？是其所依

與本論的文次，完全一致，內容略有出入。⁴⁴¹

B、明生滅

(A) 標文

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

(B) 釋義

a、釋：此二種生滅……境界義故

(a) 無明熏習——依因依緣

上面所說的「二種生滅」，雖粗細不同，而都是「依於無明」的「熏習而有」。無明的熏習，即經中「所謂」的「依因依緣」。

因緣的意義，是差不多的。分別的說，因是親切的、主要的；緣是疏遠的、一般的。

此中說的，因是內因，緣是外緣。

(b) 依因——不覺

「依因」，是「不覺義」。眾生無始以來，不能覺了一真法界；⁴⁴²這一根本不覺為因，起心不相應的微細生相。

故。依者，謂無始妄想薰。緣者，謂自心見等識境妄想。大慧！譬如泥團微塵，非異非不異。金莊嚴具，亦復如是。……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。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 522a7-21)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b19-c4)。

⁴⁴¹ 本論與《楞伽經》之異同，詳參：印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，pp.281~284。

⁴⁴² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c29-577a6)：

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》，p.98：

「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。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.145：

「不覺義」是什麼？即是說：「不如實知真如法一」。於真實平等的一法界，不能如實的知；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。

此如前說：依不覺而有無明（p.212）業相、能見相、境界相；雖有三相，而都是依於無明不覺而有。⁴⁴³

(c) 依緣——妄作境界

「依緣」，是「妄作境界義」。眾生由於無明不覺，現起境界相；一切境界本為唯心所現的，不知境相的離心無體，而虛妄的看作外在境界。

這外境，即為緣而有心相應的粗顯的生相。

此如前說：以有境界緣，而有智相、相續相等的六種粗相。⁴⁴⁴

(d) 小結

心相應中的粗生相與心不相應的細生相，⁴⁴⁵推根究底，雖同樣的依無明熏習而有；但一為內因而起，一兼依外緣而起，有二類的生起不同。

b、釋：若因滅，則緣滅

生既如此，還滅也如此。

所以推根究底的說，無明不覺的內「因滅」，境界的外「緣」也自「滅」。

c、別明：究竟、非究竟滅

(a) 緣滅非究竟滅

如但是緣滅，即滅而不究竟。

如無想定中，境界相不現起，粗心也不現前，外道即以為這是入了清淨涅槃。

其實，他內在的細心未滅，因而到了出無想定的時候，粗心又生起來。⁴⁴⁶所以

⁴⁴³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a7-12)。
(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.148~154。

⁴⁴⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a12-20)。
(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~161。

⁴⁴⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c26-29)。
(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.209~211。

⁴⁴⁶ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷151(大正27, 772c20-773a2)。
(2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷152(大正27, 774a13-24)。
(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.89~90：

據《大毘婆沙論》(卷一五二)所說：滅盡定、無想定中有細心，分別論師與譬喻者的見解相同。但譬喻者是心心所前後相續論者，分別論師卻是王所同時相應的相續論者。心識相續的見解，他倆有很大的差別。……

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.228：

本來，譬喻師與分別論者一樣，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。佛經雖有無色

但是緣滅，是不究竟的。

二乘涅槃的不究竟，也由於因的未滅。

(b) 結：因滅是究竟滅

究竟滅，必須因滅，因滅而後緣滅，即一切滅盡。

d、釋：因滅故……相應心滅

(a) 因滅，不相應心滅

如從分別來說，無明不覺「因滅」，「不相應」的三細「心」也就「滅」了。

(b) 緣滅，相應心滅

如境界的外「緣滅」，「相應」的粗「心」也就「滅」了。

(c) 舉經結義

然依 (p.213) 《楞伽經》說，現識以不思議熏變為因；分別事識，以妄熏習為因、境界相為緣。⁴⁴⁷

界及無心定——無想定、滅盡定的名稱，其實無色界是有色的，無心定是有心的。有情，是根身（色）與心的綜合，所以論到種子的所依與受熏，當然不只是色，不只是心，而是色根與心——六處受熏了。

⁴⁴⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 483a15-21)：

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。大慧！不思議薰及不思議變，是現識因。大慧！取種種塵，及無始妄想薰，是分別事識因。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 2(大正 16, 522a1-7)：

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！了別識不可思議熏變因。大慧！分別事識分別取境界因。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 1(大正 16, 593b16-21)：

大慧！識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。大慧！如明鏡中現諸色像，現識亦爾。大慧！現識與分別事識，此二識無異，相互為因。大慧！現識以不思議熏變為因；分別事識以分別境界及無始戲論習氣為因。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.305：

……然《楞伽經》融攝了瑜伽的阿賴耶識，以阿賴耶識來說明，善巧多了！如來藏為無始以來的虛偽惡習——虛妄的種種戲論所熏習，就名為藏識。熏習，瑜伽學者也稱之為「遍計所執種子」，「過患之聚」。

所以，藏識不外乎自性清淨心為煩惱所覆染，形成攝藏一切熏習，現起一切的藏識——現識 (khyāti-vijñāna)。現識，如明淨的頗胝迦寶 (sphatika)，受外色反映而現為雜染色。這種受熏而轉變，稱為不思議熏變 (acintyavāsanā-pariṇāma)。

現識與分別事識 (vastu-prativikalpa-vijñāna) ——前七種轉識 (pravṛtti-vijñāna)，俱時而轉，如海水與波浪一樣。……

所以，細心但依因起；而粗心實也是依於無明妄熏的。

(2) 心體不滅

A、提問

(A) 標文

問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅？

(B) 釋義——外人難

一切虛妄雜染法，都是滅盡無有的。不但究竟還滅，在眾生位中，這粗細的心相，也還是生滅不住的。

外人不知滅的是心相，不是心體，所以就提出疑「問」：

a、心滅如何相續

生死相續，由於心的相續。若如上說，粗細心都是滅盡的，而且是剎那滅的；那眾生的相續，就不可能的了。

所以說：「若心」是「滅」的，如「何」能說「相續」——眾生的生死相續；菩薩修行相續到成佛？

b、相續如何究竟滅

反之，「若」雜染心是無盡「相續」的，如「何」又「說究竟滅」呢？

究竟滅，即是徹底滅。佛的功德智慧，也可說滅盡嗎？

這是從虛妄分別生滅中，推尋出一常住不變的心體，作為生死相續的主體，也就以此而明佛果常住而不滅。

這是真常唯心論的特色，與中觀、唯識都不同。(p.214)

B、答

(A) 標文

答曰：所言滅者，唯心相滅，非心體滅。如風依水而有動相，若水滅者，則風相斷絕，無所依止；以水不滅，風相相續。唯風滅故，動相隨滅，非是水滅。無明亦爾，依心體而動，若心體滅，則眾生斷絕，無所依止。以體不滅，心得相續。唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅。⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ 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。

(B) 釋義

論主從有滅有不滅來解「答」上問。

a、心相滅，心體不滅

要知上文「所」說的「滅」，「唯」是約「心相滅」而說，「非」是約「心體滅」。意思說：自心現起的虛妄雜染的幻相，雖然滅盡無餘，而真如心體是常住不滅的。心相、心體的差別，且約真體妄相說。

其實，如來藏心體、相，都不可滅；雜染虛妄心體、相，都可以滅。現在以究竟真實心為心體，現起的虛妄雜染相為心相，不過是一途方便。

《楞伽經》說業相滅、阿賴耶自真相不滅，也即是此意。⁴⁴⁹

b、喻說

(a) 釋：如風依水……無所依止

虛妄幻相滅，真實心體不滅，今舉譬喻來說。

「如風依水而有動相」，動是風動的；然風的所以動，是依水而現起動相的。風雖變動不居，「若水」也是那樣的變動起「滅」，輕動的「風相」就「斷絕」而不能續起；風相「無所依止」，什麼動相也就表 (p.215) 現不出來了。

(b) 釋：以水不滅……非是水滅

由於「水」的自體「不滅」(不動)，所以「風相」也就不斷的「相續」而動。

「唯」有「風滅」了，依風而起的「動相」，也就「隨」著「滅」去，並「非是」那原來靜止的「水」體也「滅」了。

c、法合

(a) 釋：無明亦爾……無所依止

這比喻是：「無明」動相也是這樣，無明如風，「依」於如水的真如「心體」，「而」後有無明妄「動」的心相。

「若心體」也是無明那樣的動變不居、剎那變「滅」，那麼「眾生」的生死就會

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.126~134。

⁴⁴⁹ 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-b5)：

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。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷2(大正16, 522a7-21)。

(3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷1(大正16, 593b19-c4)。

「斷絕」；

因為「無」真實常住的為「所依止」，生死相續也就不可能了。眾生不能相續，也不會從眾生修行成佛了。

(b) 釋：以體不滅，心得相續

依真心者說，佛的稱性功德，依如來藏心為體；眾生的無明、無始的妄熏習、生死相續，也是依如來藏心為依止的。⁴⁵⁰

如心體也是可滅的，眾生就不成其為眾生了。

由於真如心「體不滅」，所以相應心、不相應「心」，「得」以「相續」不斷；眾生的生死，也就相續不斷。如風依水而動相相續一樣。

(c) 釋：唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅

「唯」是愚「癡」無明「滅」了，相應、不相應「心相」也就「隨」著「滅」盡，出離二障而究竟成佛；並「非心智」也是無明那樣的「滅」了。

心智，即如來藏心體，即如來所有的淨 (p.216) 智。如來清淨功德智慧，是常住相續不滅的。

d、結喻啟下

此喻說，顯示了有滅有不滅，也顯示了妄依真立的道理，為下染淨熏習說所本。

2、廣論熏習顯無盡

(1) 標熏習體

A、熏習體

(A) 標文

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

(B) 釋義

⁴⁵⁰ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，p.329：

至於說到什麼是如來藏的清淨因，即是空性——心性上所具足的無漏的清淨功德，亦即《起信論》所說的「稱性功德」。由心（法）性的統一上，具足一切無漏聖功德性。所謂清淨因，亦即真如功德性的異名。因此，真如又名「法界」。法界為三乘聖法之因——一切清淨聖功德因，即聖果位上的無漏功德，無一不在真如法性中本來具足。

其次說到如來藏為雜染依；雜染因即有漏煩惱習氣，吾人無始以來的煩惱習氣，是不離真如的，但這煩惱習氣，並非為如來藏所有的，而是寄附在如來藏的。真常經中，將它稱為「客塵」煩惱。所以真常學者，講一如來藏，而一切生死涅槃問題都得安立。眾生無始以來的一切清淨功德與煩惱雜染，都依如來藏而存在，一切問題可說都由如來藏而獲致解決。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.99~100。

a、總說

(a) 以熏習明生滅相

熏習，所以染淨法生起；也由於染熏於淨、淨熏於染，有迷真滅妄的流轉還滅。所以，本論以熏習說明生滅相。

(b) 四法熏習，染、淨法不斷絕

先總標四法熏習。

熏習是動作，以此熏彼、以彼熏此，是對他的發生力量。

總論熏習法，「有**四種法**」；由此四法的展轉「**熏習**」，「**染法**」與「**淨法**」即現「**起**」而「**不斷絕**」。

雜染法的不斷，無始來一直就如此。如修行向善，生起清淨法，也可以一直不斷的去。

染、淨法，以真如、無明為二本；但成為染淨的事實，還由於熏習作用。

b、詳明：四種熏習

四種是 (p.217)：

(a) 淨法名真如

「**一者**」、清「**淨法，名為真如**」。真如是形容詞；如來藏性與所具足的無量稱性功德，是究竟真實的，是真、是如，所以名為真如。⁴⁵¹

(b) 一切染因，名無明

「**二者**」、「**一切**」雜「**染因，名為無明**」。依不覺一法界的無明，生起種種虛妄雜染法，所以無明為一切雜染法因。⁴⁵²

(c) 妄心名業識

「**三者**」、依無明不覺而起的「**妄心，名為業識**」。

妄心，約根本說，即三細中的**無明業相**，五意中的**業識**。如約從本起末說，粗

⁴⁵¹ 參見：

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

復次，[5]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。……所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恒不變，淨法滿足，故名不空，亦無有相可取，以離念境界唯證相應故。

[5] (此) + 真如【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.78~84。

⁴⁵² 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.129~130：

無明不覺有二義：一、通相，一切虛妄分別生死雜染法，都以無明為相；故無明可為一切雜染法、一切煩惱的通相。本論的不覺，即是一切染法的總稱。二、別相，無明為虛妄雜染法的根元，即無始無明住地。

細一切雜染心，都是妄心，都由妄心的擴展而起。

分析妄心——業識的成因，為真如與無明二者發生關係時，即蒙昧覺心而成為妄心。

真心是如來藏；無明為蒙昧的不覺。如來藏如心，無明如睡眠。此二者和合而起的妄心，如夢心。

(d) 妄境界，即六塵

「四者」、虛「妄」顯現的「境界」，即是「六塵」。

有妄心，必有六塵的妄境界現前。

c、結說

這四法，實是同為無始來即如此的。

真如與無明，眾生是無始來滾成一團的：即無始來妄動而有妄心、妄境界的。覺與不覺，為構成賴耶的因素。

要說明熏習，必肯定無始來有此四者，然後彼此互相給予熏習，而現起雜染、清淨的一切。(p.218)

B、熏習義

(A) 標文

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

(B) 釋義

a、喻說——釋：熏習義者……則有香氣

說到「熏習」的意「義」，舉譬喻說：

「如世間」，本來「實」在是「無」有「香」氣的「衣服」、油等，「若人以」一種「香」氣「而」去「熏習」它，那衣服等就留「有」一種「香氣」了。

又如一張白紙，在火上熏習，紙就會熏成黃黑色。⁴⁵³

所以，熏習的意思，是此法本來所沒有的，由於另一法的熏染力量，此法也就帶有另一法的形相。

⁴⁵³ 參見：印順法師，《唯識學探源》，〈下編 部派佛教的唯識思想〉，p.127：

習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個熏染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它為熏習）。熏習的本義，是甲受了乙外鑠的熏染，甲起了限度內（不失本性）的變化。這雖是甲乙發生關係的結果，但甲是被動的主體，乙是主動的客體，關係不是相互的。

b、法合

(a) 釋：此亦如是……則有染相

「此」染淨法的展轉熏習，也「如是」。

如稱為「真如」的一切清「淨法」，本來「實」在是「無」有「染」污相的；

「但」由於「以無明」妄染「而熏習」它的緣「故」，淨法中也就現「有」雜「染」的妄「相」。

(b) 釋：無明染法……則有淨用

反之，「無明」——一切雜「染法」，本來是「實無」清「淨」的「業」用的，「但」由於「以真如」淨法「而熏習」它的緣「故」，(p.219)也就起「有」清「淨」的作「用」。

c、小結

真如與無明，是相互熏習的，所以眾生無始以來，依真現妄、妄中有真，真妄始終和合而成為一團。

不過，真如為無明所熏，只可說現起染相，不可說真如成為雜染。

無明為真如所熏，只可說現起淨用，不可說無明成為清淨。

(C) 辨析唯識學者之熏習說，以明差異

唯識學者，反對本論的熏習說。因為：

a、熏習之涵義

(a) 唯識家：重於同類、潛能

一、唯識家的熏習說，重於同類的、潛能的。

如前七識的一切活動，熏習於賴耶識中，賴耶受熏而成為七識的新種——功能。如眼識種子生眼識現行，眼識現行又熏成眼識種子，所以是著重同類的、功能的。⁴⁵⁴

依此推論，有漏熏成有漏種，無漏熏成無漏種等。⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ 參見：印順法師，《中觀今論》，〈八不〉，pp.106~107：

……唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。

如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。

⁴⁵⁵ 參見：

唯識家是淵源於一切有部的多元實在論；⁴⁵⁶他的熏習說，僅是一切法熏習而保持功能性於賴耶中，

而不是說：此法受彼熏，此法由於彼法而起變化，此法中現起彼此融化了而起的新現象。

(b) 本論：保持功能，也是合化、現行

本論的熏習說，重於此受彼熏，而此中現起彼此合化的東西。如衣無香，香熏而衣有了香氣，是衣香，也是香衣。

熏習，不局限於現行的熏成種子；彼此相關而受有對方的影響，即是熏習。所以，熏習不但是保留 (p.220)，而也是合化。不但是功能，也是現行。

b、受熏者

(a) 唯識家：無記性

二、唯識家說受熏者要是無記性的。

如不香不臭的，可受香臭的熏習，即被香熏時而成為香的，被臭熏時而成為臭的。臭的不受香熏，香的不受臭熏，即失去了熏習的意義。⁴⁵⁷

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.331~332：

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。……

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。……

不過，唯識學者所說的無漏種子，也有其不圓滿處。阿賴耶識是有漏的，有漏的阿賴耶識中有無漏種子，性質各別，這似乎非常費解。

這與真常論者，將有漏的雜染種子，寄附在如來藏中，一樣的不圓滿。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，〈懸論〉，p.6：

二、唯識家說有漏種子唯生有漏，無漏種子唯生無漏，而《起信論》說無漏與有漏互相熏生。大師以為：《起信論》(主要是)依等無間緣來說熏習的，這是菩薩應有的心境，與唯識學約因緣說不同。凡夫，是有漏生有漏的；佛是無漏生無漏的；唯有菩薩，才有漏無漏展轉相生。這樣的熏生，約等無間緣說。有漏無間生無漏，無漏無間生有漏，這在唯識家也是認可的；所以特以此會通《起信論》與唯識的矛盾。

⁴⁵⁶ 參見：印順法師，《中觀今論》，〈中觀之諸法實相〉，pp.169~170：

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中，法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。……唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

⁴⁵⁷ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.98~99：

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：

(一)、「堅」：堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固

所以，賴耶是無覆無記性的，唯此賴耶可受前七識的善惡熏。

(b) 導師評論

I、非學派間共許

然而，這僅是唯識家自立的定義；如經部師的熏習說，也就不承認如此。⁴⁵⁸

II、舉喻，明不順世俗

以世間的事相來說，香的熏臭的，臭的熏香的，是極普遍的事實。

黑的也可熏黑的，如淺黑色布，可更染成深黑色。深黑色而染上淺黑色，雖不顯了，而決非毫無影響。

香臭互不相熏，善惡互不相熏，這都是不順世俗的。這是在想像中，把一切法看成截然隔別的善性惡性而如此說的。

III、小結

本論說的真如淨法熏妄染、妄染熏真如淨法，本沒有什麼不可以的。

c、真如

(a) 唯識家：非能熏、所熏

三、唯識說真如不為能熏，也不是所熏。⁴⁵⁹這因為以真如為抽象的理性——真實平等性，與具體物隔別，一點德用也沒有。

定。……

(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。……

(三)、「可熏」：有容受熏習的可能性，叫做可熏。……

(四)、「與能熏相應」：所熏的還要為能熏性同時同處，不即不離。假使剎那前後不同時，它身間隔不同處，雖具備了上述的三義，那還不能算是所熏。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是所熏性。

⁴⁵⁸ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，〈下編 部派佛教的唯識思想〉，pp.181~183。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.100~101。

⁴⁵⁹ 參見：

(1) 印順法師，《大乘起信論講記》，〈懸論〉，pp.5~6：

那麼，唯識與《起信論》的義理，應怎樣融會他的矛盾呢？他提出二點來解說：

一、《起信論》所說的真如，與唯識所說的真如是不同的。唯識義的真如，是偏於理性的，而起信的真如，是包括理性與正智的。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.336~337：

……唯識學者，不承認有一清淨心為虛妄心之根本，更不承認如來藏為生死法之緣起，只能說生死是依如來藏的。這樣，《起信論》中的真如熏無明，無明熏真如，唯識學者也是不承認了。

因為不生不滅的真如法體，是不可以（也不能）熏無明，及為無明所熏的。

(b) 導師評論

其實，即使真如不可說受熏，但真如能為增上緣，難道沒有任何影響嗎？何況本論的真如含攝得無量清淨功德呢！

修學佛法，就在乎以清淨的力量治伏雜染的；雖然雜染法也在不斷 (p.221) 的蒙蔽真淨的、歪曲真淨的，以及障礙行者的進修，但真淨與妄染不斷的搏鬥，自會粉粹妄染的黑幕，現起淨德的業用。

d、舉經結說

《密嚴經》與《大乘理趣六波羅蜜多經》，都說到：「真妄互相熏，猶如二象鬪。」⁴⁶⁰

這雖是晚期的譯品，未必為唯識者所信受，然眾生修學過程中，真妄的相互熏習、相剋相消，不能說不是事實吧！

總之，不把熏習專看為種子、真如專看為理性，一切都可以通了。

(2) 熏習起染法不斷

A、熏習生起

(A) 標文

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

(B) 釋義

a、問：眾生如何無止雜染流轉

此下分說，先明熏習起染法不斷，也即是眾生心隨染而成生死眾生（遍計所執性），眾生從無始時來就在雜染因果法中流轉。

這由於怎樣的「熏習」(p.222)，以致生「起染法」，永續的「不斷」呢？

b、明三層熏習

約粗細說，可有三類：

(a) 無明熏習成妄心

一、無明熏習成妄心：

⁴⁶⁰ 參見：

(1) 唐·般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 10(大正 08，912a15)。

(2) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 87(大正 36，678c2-4)：

……二、因善惡相攻而生，即同因龍鬪生，故六波羅蜜經云：「善惡互相熏，猶如二象鬪。」

I、釋：以依真如法故，有於無明

本論首先揭出了真妄二元相對的無明是不覺一法界的別名，所以這是不離真如淨法而有的。

真如本來常遍，可為染法所依，所以說「以依真如法故，有於無明」；但真如為染法依，而不是熏生染法。

無明是不覺義，真如是覺義；不覺性的無明不離於覺性的真如，而不是真如熏習生無明。

II、釋：以有無明染法……則有妄心

因為「有」了「無明」雜「染法」為內「因」的緣「故」，於是不離真如而「即熏習真如」，迷蒙了真如。

雖然真如還是一樣的真如，常恆不變，不曾真的受影響而變質；但「以」無明「熏習」的關係，即「有」「妄心」現起。

妄心，是依真如心為本，而現為虛妄心影的。雖錯亂妄現，而真如性仍是本來明覺、本來清淨、本來周遍。

如陽光為烏雲遮蔽而現出暗淡的光相時，太陽的本來光明，並未有什麼變化。

461

妄心為真妄和合而有的，即無明力不覺心動的業識。⁴⁶²

(b) 妄心熏習成妄境

⁴⁶¹ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.88：

舉例來說，陽光是強烈而皎潔的，因為空中有雲，把太陽遮了，陽光透過雲層，即成為陰沈沈的光。這陰沈沈的光，無疑的，是依強烈而皎潔的陽光有的，如沒有皎潔的陽光，陰沈沈的光，是不會有的。但是，這陰沈沈的光，就是太陽光嗎？不是的，它是由陽光透過了雲層而顯現為如此的。因此，我們說陰沈沈的光，是依陽光與雲層二者和合而有的。

阿黎耶識也如此，依如來藏有生滅心，是不錯的；但不僅是如來藏，是依不生不滅（如來藏）與生滅的和合，才成為阿黎耶識（生滅心）的。可是，話又得說回來，即使是陰沈沈的光，它的根源，到底是從陽光而來，不能說它不是光。所以，阿黎耶識的自體，就是如來藏。……

⁴⁶² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a8-10)：

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。

(2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-7)：

一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~152。

(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.173~174：

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

二、妄心熏習成妄境：

I、釋：以有妄心，即熏習無明

「有」了「妄心」，對於不覺性的無明，又起一熏習力，所以說「即熏習無明」。

II、釋：不了真如法……現妄境界

無明本是矇昧不覺的，本是「不了真如法」的。假如妄心（p.223）不起，那僅是晦昧的因素而已。

由於妄心的妄覺性，這才於矇昧的無明「不覺」中，於不知不覺間，從妄心的妄「念」中，「現」起虛「妄」的「境界」相。⁴⁶³

妄境，是由妄心熏習無明，不了真如法而起的。

(c) 妄境熏習成惑業苦

三、妄境熏習成惑業苦：

I、釋：以有妄境界……令其念著

妄心是能知、能了別的，妄境是所知、所了別的。上依心起境，境起又必然的牽引內心，所以說：

「以有」此「妄境界」的「染法」為外「緣」的緣「故」，在妄心妄取時，「即熏習妄心」，而使妄心生起不斷相續的妄「念」，執取計名字等妄「著」。

II、釋：造種種業，受於一切身心等苦

由於妄念妄著，現起妄境的心，反為妄境所轉，「造種種業，受於一切身心等苦」。⁴⁶⁴

⁴⁶³ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a10-13)：
二者能見相，以依動故能見，不動則無見。三者境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。
- (2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b7-11)：
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。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.152~154。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.174~175：
……動心有能見的力量；有能分別見，當下即於動心的能見中，現起一切境界。《楞伽》約能現得名；本論約不離自心的所現說。……

⁴⁶⁴ 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。

眾生的起惑、造業、受苦，推求它的原因，都由於妄境界的熏習妄心而來。

c、小結

依真如而有的無明、妄心、妄境，相互熏習，染法就生起而永續不斷了。

B、熏習差別

(A) 妄境界熏習

a、標文

此妄境界熏習義，則有二種。云何為二？一者增長念熏習。二者增長取熏習。

(p.224)

b、承前啟下

上說熏習的三層次第，從細到粗，方便作如此說。

而實無明、妄心、妄境，眾生無始以來即如此如此的。而且，粗細間的展轉熏習，並不如此單純，所以再作盡理的差別說。

熏習法有四，⁴⁶⁵而此所說的熏習起染差別，但是妄境界、妄心與無明。因為真如的熏習，是不生染法的。

c、釋義——二種妄境界熏習義

現在，從粗到細，先說「此妄境界」的「熏習義」，略「有二種」：

(a) 釋：增長念熏習

「一者，增長念熏習」：於妄境的引生妄心，妄心不斷的緣境，即由於境相而不斷的增長念力。

我們心中的所以有無限的概念、無窮的印象，都由於境界的反映於妄心而保存下來。如從來不見不聞，不了境相，即沒有觀念可得。

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。

(2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b11-16)：

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。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.154~161。

(4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.175~180。

⁴⁶⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 578a14-17)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.216~217。

唯物論者，重視外境，以為一切知識都由外境的反映而來，於境界多多的經驗，知識也就愈豐富。這是契合這妄境熏習道理的。

(b) 釋：增長取熏習

「二者，增長取熏習」：境界相，如一大騙子，時時的誑惑你、引誘你，使你不知不覺的向它追求，不了解是虛誑的而執著得牢牢的。

所以，依境界而起心、增長概念的同時，也必然的增長取著。

d、別解：增長念、取之涵義

(a) 增長念——心象增加

增長念，是心識的印象的增加。

如前五意中的相續識，由於智識的分別染淨諸法，所以念相應不斷。⁴⁶⁶

(b) 增長取——心愛取增加

增長 (p.225) 取，是心識的愛取的增加。

如前說的分別事識，依見、愛煩惱而增長的。⁴⁶⁷

(c) 結說：二者之關涉

念與取的關係是：由妄境熏習分別事識而追求外境，由追求外境而增長相續識中的念力，由念力增長又引發分別事識的外緣境界——二者是這樣的展轉增長。

若分別的說，念是屬於知的，取是屬於情的、意的。

(B) 妄心熏習

a、標文

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

b、釋義——二種妄心熏習義

⁴⁶⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b11-16)：

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.175~178。

⁴⁶⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b24-27)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189。

「妄心熏習義」，也「有二種」：

(a) 釋：一者業識……生滅苦故

I、釋：業識根本熏習

「一者」、「業識根本熏習」。上文說「妄心名為業識」，⁴⁶⁸然從微細的妄心而起粗顯的妄心，即通攝得分別事識。

本論從唯心的見地，說一心、五意、一意識；而專約妄心能分別說，實只有二類。

微細心即業識，對下增長說，名為根本。

II、釋：受三聖者之生滅苦

(I) 三種變易生死

根本業識的熏習力，「能」招「受」三乘聖者的三種變易生死。變易生死是同樣的，約三乘聖者所受，說為三種。

(II) 三乘聖者

「阿羅漢」，是聲聞第四果，譯義有無著、應供等義。⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-7)：
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。
- (2) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 578a14-17)：
復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.173~174：
……「一者，名為業識」：根本無明——不覺，阿黎耶心所攝；所以雖有無明不覺處，即有業，而意中但說為業識。業識，即由於賴耶心的「無明力，不覺」知一法界性而起的「心動」。妄心現起即是動，動即是業。動即有生滅心，即為業識。《楞伽經》中的業相，為賴耶識中虛妄熏習的種子。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.216~217。

⁴⁶⁹ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷29(大正01, 609c14-610a5)：
……若有眾生及九眾生居，乃至有想無想處行餘第一有，於其中間是第一、是大、是勝、是最、是尊、是妙，謂世中阿羅訶。所以者何？世中阿羅訶得安隱快樂。
於是，世尊說此頌曰：
無著第一樂，斷欲無有愛，永捨離我慢，裂壞無明網。……上下及諸方，彼無有喜樂，能為師子吼，世間無上覺。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷2(大正25, 71b19-c1)：
復名阿羅訶，云何名阿羅訶？
[1]「阿羅」名「賊」，「訶」名「殺」，是名「殺賊」。如偈說……
[2]復次，「阿」名「不」，「羅訶」名「生」，是名「不生」。佛心種子，後世田中不生，無明糠脫故。
[3]復次，「阿羅訶」名「應受供養」。佛諸結使除盡，得一切智慧故，應受一切天地眾生供

「**辟支佛**」，譯義為緣 (p.226) 覺或獨覺，為無師自悟、自利而不能利他的一類。

「**一切菩薩**」，不是泛指一切，而是得無生法忍的大力自在菩薩。

（III）微細生滅苦

三乘聖者中，二乘所證涅槃，與菩薩所得無生忍相當。⁴⁷⁰三乘共斷的見、愛煩惱已斷盡了，不再像凡夫那樣的受生死苦。

但所入的涅槃、所證的無生，還沒有究竟圓滿，還有微細的「**生滅苦**」。

苦，就是生死果報。

III、辨：分段、變易生死

（I）標：二種生死

凡夫、二乘未入無餘以前的生死，名**分段生死**；因從生到死，果報即告一段落，生死是有分段的。

二乘入無餘涅槃與菩薩得無生法忍後，還有微細的生滅苦，名**變易生死**。微細生滅，剎那變易，而沒有生死分段可說。⁴⁷¹

養，以是故，佛名阿羅呵。

(3) 印順法師，《般若經講記》，p.63：

阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結，即上界的修所斷惑，得究竟解脫，名為阿羅漢。

約他的**恩德**說：應受人天供養，為世間作大福田，名為**應供**。約他的**斷德**說：殺盡一切煩惱賊，名為**殺賊**。約他的**智德**說：徹證無生寂滅性，名為**無生**（得無生智）。

⁴⁷⁰ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈成辦品 50〉(大正 08, 328b18-24)：

世尊！若三千大千世界中所有眾生，皆作信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛若智若斷，不如是菩薩一日行深般若波羅蜜忍欲思惟籌量。何以故？是信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛若智若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71〈大事起品 50〉(大正 25, 555a3-24)：

……問曰：聲聞、辟支佛法是小乘，菩薩是大乘，云何言：「二乘智、斷即是菩薩無生忍」？

答曰：所緣同，如、法性、實際亦同；利、鈍智慧為異。又有無量功德，及大悲心守護故勝。

(3) 印順法師，《般若經講記》，p.61：

《般若經》是教化菩薩的，但也密化聲聞……般若空為不二門，要是親證聖果的，一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。……《般若經》說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。這是以聲聞例證菩薩聖境，也即密化聲聞回心大乘。

⁴⁷¹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·957 經》卷 34(大正 2, 244b3-7)：

佛告婆蹉：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故

〔II〕因業識妄動而有微細生死苦

妄心根本的業識，上文曾說：「不覺故心動……動則有苦。」⁴⁷²因根本業識的妄動，即有虛妄心境現前，分別染淨，住持苦樂，即微細的生滅苦。

在三苦中，這是微細的行苦所攝。業識根本妄動所熏起的生滅苦，眾生分上雖也是有的，但還不能發覺；如鑼鼓喧天時，不覺還有輕微的拂拭聲。

〔III〕舉經明：三類變易生死

三乘共受的變易生死，見於《無上依經》及《菩薩瓔珞本業經》。

如約《楞伽經》說，別有大乘不共的三類變易生死，即：

初地至六地所受的三昧正受意成身，為第一類，即與聲（p.227）聞辟支佛的住三昧樂，自以為入涅槃相同。

第七地所受的，為第二類。八地到法雲地所受的，為第三類。⁴⁷³

說有餘。」

婆蹉白佛：「眾生以愛樂有餘，染著有餘，唯有世尊得彼無餘，成等正覺。」

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 2(大正 01, 427a17-c22)

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.145~146：

這裡，應一談意生身。一、《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？有處約中有身說……《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。

約古典的《阿含經》義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。……

今《勝鬘經》略為不同：阿羅漢辟支佛是有餘涅槃，有變易生死，名意生身；證得無上菩提，才是無餘涅槃，無意生身。……

⁴⁷² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 577a8-10)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~152。

⁴⁷³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3(大正 16, 497c19-498a7)：

……大慧！云何三昧樂正受意生身？謂：第三第四第五地，三昧樂正受故，種種自心寂靜，安住心海，起浪識相不生，知自心現境界性非性，是名三昧樂正受意生身。

大慧！云何覺法自性性意生身？謂：第八地，觀察覺了如幻等法悉無所有，身心轉變，得如幻三昧及餘三昧門，無量相力自在明，如妙華莊嚴，迅疾如意，猶如幻夢水月鏡像，非造非所造，如造所造，一切色種種支分具足莊嚴，隨入一切佛剎大眾，通達自性法故，是名覺法自性性意生身。

大慧！云何種類俱生無行作意生身？所謂：覺一切佛法，緣自得樂相，是名種類俱生無行作意生身。……

(2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 5(大正 16, 540b19-c9)。

(3) 梁·真諦譯《佛說無上依經》卷 1〈菩提品 3〉(大正 16, 472a24-b7)：

阿難！一切阿羅漢、辟支佛、大地菩薩，為四種障，不得如來法身四德波羅蜜。何者為四？一者生緣惑、二者生因惑、三者有有、四者無有。

(III) 小結

本論所說，可約《楞伽經》說，即自根本業識到相續識的生滅境界。

(b) 釋：二者增長……業繫苦故

「二者」、「增長分別事識熏習」：分別事識，是前六識。依微細妄心（業識）而增長的，依見、愛煩惱而增長的。

分別事識所起的熏習力，「能」感「受凡夫」所共的「業」力所「繫」的分段生死「苦」。即自執取相到業繫苦相的境界。⁴⁷⁴

分段生死，隨業力所繫；變易生死，是以無漏悲願力而自在往生的。

一念妄動，熏習而起變易生死，要意滅才能滅盡。執取分別、造業，感受的分段生死，意識滅就能滅了。

(C) 無明熏習

a、標文

無明熏習義有二種，云何為二？一者根本熏習，以能成就業識義故。二者所起見

[1]何者生緣惑？即是無明住生一切行，如無明生業。

[2]何者是生因惑？是無明住地所生諸行，譬如無明所生諸業。

[3]何者有有？緣無明住地，因無明住地所起無漏行三種意生身，譬如四取為緣，三有漏業為因起三種有。

[4]何者無有？緣三種意生身，不可覺知微細墮滅，譬如緣三有中念念老死。

無明住地一切煩惱是其依處未斷除故，諸阿羅漢及辟支佛、自在菩薩，不得至見煩惱垢濁習氣臭穢究竟滅盡大淨波羅蜜……

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.146~148：

二、大力菩薩意生身，約菩薩位次說，這略有二說：

古典的解說，如《大智度論》說：「七地菩薩捨蟲身」。他是主張七地菩薩得無生法忍的，捨蟲身即捨分段身。……由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。《法鼓經》也如此說……從來有異說的，或說七地得無生忍，或說八地得無生法忍。此七地或八地以上，祇有變易生死的意生身，大體還是一致。

但在法相的經論中，所說又不同。如真諦譯的《無上依經》，《佛性論》，及功德賢譯的《楞伽經》，都明顯的說初地菩薩得意生身。《楞伽經》專約菩薩說有三種意生身：一、三昧樂正受意生身，指初地到六地的菩薩。二、覺法自性意生身，即七地與八地菩薩。八地的意生身，與阿羅漢辟支佛所證的涅槃相等。三、種類俱生無作行意生身，這是九地十地菩薩的意生身。如依此說，那麼本經名大力菩薩，應等於《楞伽》的覺法自性意生身。此二說本有不同，然古人的會通，或依龍樹說：鈍根七地得無生法忍，利根初地得無生法忍。唯識者說：智增上菩薩，初地得意生身；悲增上菩薩，八地得意生身。

⁴⁷⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a16-20)：

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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.158~161。

愛熏習，以能成就分別事識義故。

b、釋義

「無明熏習義」，也「有二種」：

(a) 根本熏習

「一者」、「根本熏習」：根本，是根本無明，對下所起的枝末說。根本無明的熏習力，即無明的熏於真如，「能成就」(p.228) 妄心的「業識」。

(b) 起見愛熏習

「二者」、「所起見、愛熏習」：見、愛，從無明而起，所以說所起。

從無明所起的推求性，是見；有身、邊、邪、見取、戒取等諸見。⁴⁷⁵

從無明所起的貪著性，是愛；有欲愛、有愛、無有愛等諸愛。⁴⁷⁶

以此見、愛不斷熏習的力量，「能成就分別事識」——眼等的前六識。

見與愛，依於分別事識而有的，又能成就分別事識，所以說「此識依見、愛煩惱增長」。⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀邪見品〉，p.533：

眾生有自性見，就著我著法，著我起我見，著法起法見。尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。諸見中，以我我所見為生死根本。正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.42：

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。

⁴⁷⁶ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀業品〉，p.302：

在生死中流轉，是具有兩條件的：一、無明，二、愛。

無明是不正確的認識，不是無所知識；是不正確的認識，蒙蔽了真知灼見，永遠見不到真理，永遠的亂碰亂撞在危險中。如以布蒙蔽了我們的眼睛，我們不辨方向的走，時時有跌倒的危險。「無明」「所蔽」的當中，主要的是在緣起幻相的妄現自性相中，直覺的見有自性，外執事物物的實在，內執五陰中自我的實在。

以自我妄見去認識世間的一切，自我與世間構成我我所的關係，就有貪愛的生起。這「愛結」，猶如一條繩索；因愛力，使我們在所有的認識經驗中，牢牢的被他「所」繫「縛」，而不能獲得自由的解脫。

⁴⁷⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577b24-27)：

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

前六識不斷，見愛即增長相續；反之，見愛若滅了，分別事識也就滅而不起。

(3) 熏習起淨法不斷

A、熏習生起

(A) 標文

云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃，成自然業。(p.229)

(B) 釋義——三種淨法熏習

次說「熏習起淨法不斷」，也即是眾生心隨淨而成佛涅槃（圓成實性），這也由真如、無明、妄心、妄境的四法，展轉熏習中說明。

從還滅而作方便說，也有三種熏習。

a、真如熏習成發心——釋：以有真如……樂求涅槃

一、真如熏習成發心：

(a) 根本淨因熏無明

「以有真如法故，能熏習無明」。眾生無始來，在和合識的無明迷妄中，雖有本具的覺性，而始終沒有覺了過。

然生死凡夫而傾向於正覺，還是以真如為根本淨因。真如為無明所迷，從來即熏習那蒙昧的無明，給予蒙昧的無明以覺的可能。

(b) 淨法熏習生出離之動力

在染法熏起中，說無明熏真如而成妄心。

在這淨法熏起中，即「以」真如「熏習」無明為「因緣力」，於是就「令妄心」中發出懇切的「厭生死苦」、誠摯的「樂求涅槃」的動機。⁴⁷⁸

生死苦是現實的，涅槃樂是理想的。

不感現實生死苦的逼迫，不會去求理想的涅槃。所以能發起此心，即由於真如

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189。

⁴⁷⁸ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.127：

怎樣能起「智淨相」？要依三因緣：第一、「依法力熏習」：法，指如來藏心；由此法有功能而起熏習作用。依法力的熏習，有二：(一)、由自內如來藏的內熏力；(二)、由佛菩薩為緣說法教化所起的熏習力。如來藏自內本有，似乎無何作用。實則自內熏發，大有力量。所以《勝鬘經》說：「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」。眾生的終於向上向光明而進趣，全由這如來藏性內熏的力量。善知識的外緣熏力，也是由體證法性而來的。

的內在熏習，使無明妄心中發現這樂求真淨的意欲。⁴⁷⁹

b、發心熏習成解行釋義——釋：以此妄心……修遠離法

二、發心熏習成解行：

(a) 厭苦妄心熏真如，正信本具覺性

在前熏起雜染時，說妄心反熏無明，起妄境界。在熏習還淨中說：

「以此妄心」中所起的「厭」生死苦、樂「求」涅槃為「因緣」，「即」反而「熏習真如」，傾向真如，使妄心中的清淨力能日見強（p.230）大，

能正確的解了，「自」己「信」得自「己」本具的覺「性」——或佛性，確是本來清淨、不生不滅、常住涅槃的。

(b) 了知唯心無境，故修遠離法

「知」道現在的沈淪生死、雜染流轉不是本性如此，而只是妄「心妄動」所造成的。妄心妄動，就有妄境界起；實在推究起來，「無」有當「前」的「境界」可得。

悟得唯心無境，於是就「修遠離法」，遠離妄心妄境，以求證自性清淨涅槃。

這樣說來，妄心不一定是不好。學佛，一定要利用妄心，去從事聞思修三慧的實踐。⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷1(大正12, 222b14-19)：
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) 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷3(大正31, 831a9-17)：
……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。」如是等，此明何義？略說佛性清淨正因，於不定聚眾生，能作二種業。何等為二？一者、依見世間種種苦惱，厭諸苦故，生心欲離諸世間中一切苦惱。偈言：若無佛性者，不得厭諸苦故。二者、依見涅槃，樂怖寂樂故，生求心、欲心、願心。偈言：若無佛性者，不求涅槃樂，亦不欲、不願故。……
- (3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.244~246。
- (4) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，pp.177~178：
……見世間苦而想離苦，見涅槃樂而想得涅槃，厭苦求樂而發的希願欲求心，是眾生離苦得樂，捨凡成聖成佛的根本動力。這種向光明喜樂自在的傾向，就是如來藏稱性功德的業用。如來藏三義中的種性（gotra）義，是如來藏的要義，指如來藏相應的無數不思議佛功德法，也就依此說「一切眾生有佛性」。然如來藏在眾生身中，不一定能發菩提心，求成佛道，問題在雖有厭苦求樂的動機，但沒有遇到、親近善知識，不曾修習大乘信心，所以或學二乘法，或但求世間樂，不過總是要依如來藏而成佛的。

⁴⁸⁰ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c29-577a6)：

c、修行熏習證涅槃釋義——釋：以如實知……成自然業

三、修行熏習證涅槃：

(a) 隨順真如行——不取、不念

「以如實」了「知」唯妄心所現，實「無」有當「前」的「境界」，即能生起「種種方便」，發「起隨順」真如的修「行」。

怎樣才算是隨順真如而修行？要「不取不念」才得。⁴⁸¹

不取，是不執取當前的虛妄境界。

不念，是對不覺心起的妄念，徹底的破除；通達念無自相可得，但是妄境的影象。知道心念妄動、無前境界，即是修習唯心無境的法門。⁴⁸²

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.144~148：

……真如離言，一切法的概念、名稱、定義等，都不與本覺相應。但要使眾生開始覺了，必須借重這不覺妄想心，使眾生能知諸法的概念、名稱、定義，能知不契真理的非是，能知自己在迷中，而進求真覺以契合於真理。這才能從不覺而轉成為覺，方有真覺可說。……

⁴⁸¹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576a19-26)：

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) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.76~77：

……若了知能說所說、能念所念都不過是相待假立，無實體性，那麼雖說雖念，即順於不可說不可念；順於不可說不可念，即「隨順」真如了。佛法的修行開悟，是要在言說思念中，去觀察那無言說所說、無能念所念的實性的；從這說無實性，念無實性的正觀中，去修隨順勝義的正觀。如閉口不說，抑心無念，那不能稱為隨順。……

(3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.13~14：

能於一切法性空，不增不減的如實觀察，是引發真實聖智的方便。一切法本性空：以如幻性空的觀心，觀如幻性空的觀境；心境並冥。經說如幻食幻的比喻，極為明白。觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀」。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。唯有理解這個道理，才知觀慧的必要，不致於落入一味息除分別的定窟。

(4) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.306~307。

⁴⁸² 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 576b26-28)：

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。

依唯識學說：遍計是無境性，依他是妄識性，圓成是真實性；了知遍計無境，遣除依他妄識，就證得真實圓成性了。⁴⁸³

(b) 久遠熏習力故，無明則滅

勘破當前的妄境，不取不念，修無分別觀；「久遠」不斷的「熏習」(p.231) 因緣「力」，即可把那不覺真如一法界的「無明」「滅」除。

(c) 無明滅，境界隨滅

「無明滅」除了，由無明熏習真如而有的妄「心」，也就「無有」現「起」的可能。

妄心「無」法現「起」，由不覺妄心所現起的「境界」，自然也就「隨滅」。

(d) 因緣滅，得證涅槃，成自然業

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.199~121：

……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。……

⁴⁸³ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《辯中邊論》卷1(大正31, 464b15-24)：

頌曰：虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。

論曰：虛妄分別有者，謂：有所取、能取分別。於此二都無者，謂：即於此虛妄分別，永無所取、能取二性。此中唯有空者，謂：虛妄分別中，但有離所取及能取空性。於彼亦有此者，謂即於彼二空性中，亦但有此虛妄分別。若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有。若如是者，則能無倒顯示空相。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.255~256：

……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。……

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.21：

三、唯識性說名入所知相體：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。修唯識觀有兩個階段：

一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。

二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行分別智到根本無分別智，從凡入聖的唯識觀。

無明不覺滅是因滅，妄作境界滅是緣滅。

「以」內「因」外「緣俱滅」的緣「故」，一切依因依緣而有的虛妄「心相」，「皆」滅「盡」無餘。到達這樣的境界，即「名」為證「得涅槃」。

這所證得的涅槃，是如來的究竟涅槃，也是如來藏性的徹底顯發。所以即體起用，「成」就「自然」的三「業」妙用，隨時隨地的利益無量眾生。⁴⁸⁴

(c) 小結

從上分別，可知：若妄心向外轉，執外境為實有，由此妄境為緣熏習妄心，增長念著，造種種業，就成為雜染生死了；

若知妄心妄動，遠離現實境界，不念不著，即能破根本無明，實現清淨涅槃的大覺！

B、熏習差別

(A) 妄心熏習 (p.232)

a、標文

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

b、略標二熏習體：妄心、真如

上依進修次第，說三重熏習；這裡更為作詳盡的敘述。在熏習起染法不斷中，有妄境界、妄心、無明三法為熏習體。

在這熏習起淨法不斷中，唯有妄心與真如的二法為熏習體。

無明是雜染的根本因，妄現外境，為生死雜染的外緣；這等於唯識家的遍計執種與遍計所執境，順於雜染而不順清淨，所以此中不談。

真如是本性清淨的，為清淨法因；妄心中有淨分，是依真如而起的亂識，可為清淨法的助緣，所以唯明此二熏習。

c、釋義——妄心熏習

先說「妄心熏習義」，可「有二種」：

⁴⁸⁴ 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) 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。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134~135, p.143。

(a) 分別事識熏習

I、依意識熏起淨法，厭苦漸入佛道

「一者，分別事識熏習」。分別事識，為妄心所增長的粗識。⁴⁸⁵

凡是「依」「凡夫」身，或是（未入無餘涅槃的）「二乘人」身，所有的見佛、聞法、發心、持戒、修定、修慧，一切的修持，都是不出分別事識的境界，依分別事識而進修。

所以分別事識的熏起淨法，即（p.233）依一般的凡夫及二乘人等，所發的「厭」離「生死苦」的出離心，及各「隨力」量「所能」行得到的行去，「以漸」漸的「趣向」於「無上」佛「道」。

II、學佛以成佛為最終目的

學佛者的修行，最終目的是成佛；這不論是凡夫、二乘，或者菩薩。

二乘的修行，如《法華經·化城喻品》說：聲聞者也是向佛道前進的，不過行到三百由旬的半途，由於感到身心的疲憊，在化城休息一下而已，其後終歸到達佛的寶所。⁴⁸⁶

凡夫所修行的，也是為了成佛；即使但修人天心行，如歸依三寶、布施、持戒，實也是成佛的勝增上緣，為趣向佛道的初基。

初發心修學大乘，而還沒有入信相應地的，這是菩薩凡夫，攝於凡夫人中。

(b) 意熏習

⁴⁸⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b24-27)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.185~189：

事，是六塵境界；於六塵境界，或作總相分別，或作別相分別，所以立名分別事識。意識——六識，是依根了境各各差別的。此三，是意識的異名。

從意而起意識，於微細妄識中而起粗顯的妄分別。「此」名為分別事識的意「識」，與心意不同，是「依見愛煩惱」而「增長」的。煩惱，是內心的染污作用；能使身心煩動，惱亂不安，現在未來感受苦報。煩惱雖多，而以見愛煩惱為主。

⁴⁸⁶ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷3(大正09, 25c26-26a24)。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷3(大正09, 160b18-160c17)。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.129：

二、大乘法出生一切善法，菩薩住大乘中，大乘即含攝得人天二乘的善法。二乘等善法，即是大乘的初門。如《法華經》，以趣寶所喻而說五百由旬。菩薩經歷五百由旬；二乘的三百由旬，不就是五百的前三百嗎？所以從大乘菩薩道的觀點，二乘法即是菩薩法。菩薩的功德智慧中，含攝了二乘的功德智慧。所以，不是說先學小乘，再學大乘；而是說，學了大乘法，就含攝得二乘功德。

I、釋：意熏習

(I) 意熏習了唯心之細心境

「二者，意熏習」：業識為本的五種意。⁴⁸⁷

意的境界，不像分別事識的心外取境，而是能解了得境由心現的。所以意熏習，是破除分別事識，而了得唯心的細意境界。

(II) 意識離我執，意分除法執

依唯識說，意識能起我法空慧；由於意識而第七識也轉成無漏的。這是純以粗細來分別，意識由意而雜染，意由意識而轉淨。

依本論說，意不是與意識條然別體的，是意識的細分。又意識能達我空而不能離法執；能了唯心，分除法執，即名為意。

(III) 小結

五種意 (p.234) 中，三種是不相應的細心；智識分別染淨法，相續識有無量念相應不斷，是相應的細心。⁴⁸⁸

此中說意熏習，實也是淺深不等的。

II、初發意菩薩依意熏習，速趨佛道

信相應地以上的「諸菩薩」，依此妄境由心的意境界，「發」大菩提「心」，「勇猛」精進的「速趣」於「涅槃」，即是意的熏習而起淨。

涅槃，是佛的大般涅槃，也即是無上道。

⁴⁸⁷ 參見：

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

云何為五？一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。

二者、名為轉識，依於動心能見相故。

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

四者、名為智識，謂分別染淨法故。

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.172~180。

⁴⁸⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正 32, 577c26-29)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.209~210：

「分別生滅」心「相」，約略的說來，「有二種」生滅：「一者」是「粗」相，即是「與心相應」的。「二者」是「細」相，即是「與心不相應」的。

五意中的智識、相續識，及意識；六粗；及六染心的前三，都是屬於粗的生滅相。都是王所別體，與心相應的；心取境界，有此有彼，有增有減的。

五意中的前三意，三細，及後三染心，都是屬於細的生滅相。這都是與心不相應的，無心境的對立，無心心所差別的。

(c) 小結

依分別事識而熏修的，漸入佛道；依意而熏修的，即可以直入大般涅槃了。

(B) 真如熏習

a、體用熏習差別

(a) 標列

I、標文

真如熏習義有二種，云何為二？一者自體相熏習，二者用熏習。

II、釋義：二種真如熏習

「真如熏習義」，也「有二種」，即：「一者、自體相熏習，二者、用熏習」。

前說一心真如，有體、相、用三者。⁴⁸⁹今明真如熏習，但分為二，因為相是不離於體的，稱為自體相熏習。

用熏習中，不說自體用，因為用與體，不妨說為可分離的。

如日輪（體）的圓滿光明（如相），是不離於日輪的。但從日（p.235）輪所發的照物、溫暖等，似可離於太陽而有。

今即依此而辨體、用二熏習。

(b) 體用熏習

I、正說熏習

(I) 標文

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

(II) 釋義

i、如來藏性無始來具二法：無漏法、不思議業用

什麼是真如「自體相」所能發生的「熏習」力？

(i) 本具無漏功德

「從無始世來」，真如如來藏性「具」有無量無邊的「無漏」功德「法」。

⁴⁸⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a8-b7)：

心真如者，即是一法界大總相法門體。……

復次，[5]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。……

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……

[5] (此) + 真如【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.64~84。

(ii) 不思議業用

同時，還具「備有不思議」的自然「業」用為眾生「作境界」的可能「性」。

如佛的放光、現通，使眾生見佛、聞法，即是不思議的業用作眾生的境界。⁴⁹⁰

(iii) 辨：眾生與佛之異同

若以眾生與佛對論：

一、無始世來具足無漏法，一切眾生與佛是平等的。

二、不思議業作境界性，諸佛不但具有，而且顯發出來了；眾生雖不是沒有，但還沒有顯出。

ii、恆常熏習力，生厭苦求樂、信自具真如法

(i) 依二義，恆常熏習

「依此」如來藏中具無漏法、有不思議業——「二」種意「義，恆常」不斷的起著內在 (p.236) 的「熏習」作用。

(ii) 起厭苦求樂力、信自具真如法，發心修行

如熏習而達到「有力」的階段，即「能」夠「令」諸「眾生厭生死苦樂求涅槃」。

眾生既有苦可厭、有樂可求，即「自」己相「信」自「己」的「身」內「有真如」無漏「法」——佛性、如來藏的存在。

依此本具的真如無漏法，「發心修行」，以達到離苦得樂的目的。

所以真常論者說：人們能知苦求樂、能認真修行，就等於承認自己有成佛的可能性；如不信自己有這成佛的可能性，也決不會發心修行了。

(iii) 舉喻結說

如確信礦中含有大量的金質，方肯費時耗資的去開採；假使不信礦中有金質存在，誰還願意去開採呢？

所以自體相熏習，是從眾生真如心內所自發的；一切眾生之所以能向上、向善、向光明而趨向，即因本身具有這可能性，由於這真如德相的內熏而

⁴⁹⁰ 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) 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。
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134~135, p.143。

引發。

淨法的根源，從此而來。

II、問答抉擇

(I) 提問

i、標文

問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習，云何有信、無信，無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。(p.237)

ii、釋義

真如自體相熏習，是一切眾生平等平等的，所以或者不免要發生懷疑，需要假設問答來抉擇一下。

有人「問」：「若」是「如是」的，那麼，「一切眾生悉有」此本具「真如」德相的，而且是平「等」的同樣在「熏習」的；在平等熏習的過程中，不能說有差別。

為什麼世間眾生有的對三寶生「有」清淨的「信」心，有的「無」清淨「信」？又為什麼有過去佛、現在佛、未來佛的「無量前後差別」？

論理，真如為一切眾生所等有的、一切眾生所等熏的，眾生即「應」同「一時」中「自知有真如法」，應當於同一時中精「勤」勇猛的「修」習「方便」加行，也應同一時中平「等」的「入」於究竟「涅槃」。

可是，眾生有信不信的差別，成佛有前後的差別，這怎麼能合於真如自體相的平等熏習呢？

(II) 答所問

i、約煩惱厚薄差異

(i) 標文

答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同，故過恒沙等上煩惱，依無明起差別；我見、愛染煩惱，依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。(p.238)

※ 從兩方面答所問

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

(ii) 釋義

甲、釋：真如本一……無明起差別

不錯，「真如」是「本一」的、平等的。

可是與真如同時存在的，還「有無量無邊」的「無明」，「從本已來」，「自性」不了真如一法界所起的作用，就有各式各樣的「差別」，「厚薄」非常

的「不同」。

如太陽光，本來是一樣的光明，但由於雲層的厚薄，光明即現有強弱的差別。

真如是平等一味，無明是千差萬別。無始時來，即造成有無量無邊無明的局面；厚薄情形，不是一切眾生所同的。

由於無明的厚薄，「故過恒沙等上煩惱，依無明」所「起」的現行，也是「差別」的。

上煩惱，異譯作隨煩惱，是依根本而發起的，如樹枝依於樹根而發一樣。依《勝鬘經》說：上煩惱，即起煩惱的別名。⁴⁹¹

微細的起煩惱，名過恒沙等上煩惱，即大乘所斷的煩惱障現行（此依本論說）。

煩惱多得很，多到比恒河裡所有的沙還要多。這不是凡夫、二乘所能斷，而為佛菩薩所斷的。⁴⁹²

⁴⁹¹ 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, 220a2-10)：

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。世尊！如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.150~161：

……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。……

無明住地，比於四住煩惱，力量要大得多。……上煩惱，或譯為隨煩惱。名義有通有別……這裡，應約通說，依心依種習而生起的名隨煩惱，也就是前面所說的起煩惱。……有愛等四住地，有力能為一切起煩惱的依種；而無明住地，不但為「恒沙等數上煩惱依」，更能「令四種煩惱久住」。恒沙等數，形容它的數多，一切起煩惱，即一切見修所斷的現行煩惱。……四住地及依四住地所起的隨煩惱，都依無明住地而生起了。……由此可見無明住地的力量之大。

本經的無明住地，即所知障；四住地及上煩惱，為煩惱障。煩惱障是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。煩惱障是人執，所知障是法執。我執必依於法執，煩惱障是依所知障的；所知障或法執，是煩惱障或我我所執的所依，即此處無明住地為上煩惱及四種煩惱所依的意義。

⁴⁹² 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, 220b15-24)：

是故無明住地積聚，生一切修道斷煩惱、上煩惱。彼生心上煩惱、止上煩惱、觀上煩惱、禪上煩惱、正受上煩惱、方便上煩惱、智上煩惱、果上煩惱、得上煩惱、力上煩惱、無畏

乙、釋：我見愛染煩惱，依無明起差別

「我見愛染煩惱」，即共二乘所斷的煩惱障，前四住地煩惱。有住地，(p.239)有起，都是「依無明」而「起」的，也是「差別」無邊。

綜合見、愛與過恒沙上煩惱說，即五住煩惱：

見煩惱為見一切住地，愛煩惱別為欲愛住地、色愛住地、無色愛住地——此四住地各有起煩惱；

上煩惱是起煩惱，所依的住地，名為**根本無明住地**。

若以天臺三惑來說，見、思惑是見、愛煩惱，塵沙惑是上煩惱，無明惑是根本無明。⁴⁹³

丙、釋：如是一切煩惱……唯如來能知故

「如是一切」上煩惱，見、愛「煩惱」，都是「依於無明所起」的，淺深、厚薄，有「前後無量」的「差別」。

這煩惱的差別不同，「唯」有一切智的「如來」方「能」了「知」它的頭數。

(iii) 小結

眾生有這樣的煩惱，厚薄差別不一，所以迷覆真如，起惑、造業、感果，沈溺在生死中，苦樂也非常差別。

受此妄染的迷蔽，真如雖平等本有、平等熏習，而眾生即有信不信的差別，成佛有先後的的不同。

上煩惱，如是過恒沙等上煩惱，如來菩提智所斷。一切皆依無明住地之所建立，一切上煩惱起，皆因無明住地，緣無明住地。世尊！於此起煩惱，剎那心剎那相應；世尊！心不相應無始無明住地。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.175~179：

……如所說的十一種上煩惱，都是屬於修道的，與定慧修證有關，所以不妨說為修道所斷上煩惱。這修道的「過恒沙等上煩惱」，不是二乘果智及菩薩因智所能斷的，唯有「如來」一念相應的大「菩提智所斷」。

這「一切，皆」是「依」於「無明住地之所建立」的；「一切上煩惱」的現「起」，無不是「因」於「無明住地，緣」於「無明住地」。總結這一切隨煩惱的根源，以顯示不斷無明的無邊過失。……

⁴⁹³ 參見：

(1) 隋·智顱說《妙法蓮華經玄義》卷4(大正33, 731b10-17)。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.156：

天臺宗說：煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明起的過恒沙煩惱，無明惑即無明住地，這實依本經而立。然應大分為二，別分為四：一、四住地，二、無明住地。此二類各有它的起煩惱。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.194~195。

ii、依因緣具缺

(i) 標文

又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內 (p.240) 淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根；以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。

(ii) 釋義

此約因緣具缺答。

甲、釋：又諸佛法……無有是處——因緣具足，諸事皆成

「佛法」，不論什麼，都要「有因有緣」。「因」與「緣」都「具足」了，然後能「得」事業「成辦」。

如世間的建屋、種田，缺少了因緣的任何一種，都是不會成功的。

譬「如木中」具有的「火性」——火極微性，「是火」的「正因」。但「若無人知」道，不知求火的方法，「不假」藉兩木相鑽的取火「方便」，想火自動的發生，「能自燒木」，這是決「無」「是處」的。⁴⁹⁴

乙、釋：眾生亦爾……則無是處——因具緣缺

當知「眾生」的修行成佛，也是如此。

⁴⁹⁴ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·290經》卷12(大正02, 82a15-26):
多聞聖弟子於諸緣起思惟觀察，所謂樂觸緣生樂受，樂受覺時，如實知樂受覺；彼樂觸滅，樂因緣生樂受亦滅、止、清涼、息、沒。……譬如兩木相磨，和合生火；若兩木離散，火亦隨滅。如是諸受緣觸集，觸生觸集，若彼彼觸集故，彼彼受亦集；彼彼觸集滅故，彼彼受集亦滅、止、清涼、息、沒。……
- (2) 唐·菩提流支譯《大寶積經》卷112〈普明菩薩會43〉(大正11, 634a28-b1):
迦葉！譬如兩木相磨便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已還燒實觀。
- (3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.129~130:
……佛呼「迦葉」說：「譬如兩木相磨」，不要以為一木加一木，木更多了。如以兩木相磨為方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起時，反「還燒是木」，而木都被燒去了。這如由於「真實觀」的觀一切法空，「故生聖智慧」。等「聖智生」起了，不但境相寂滅，反「還燒」了這能觀的真「實觀」。這就達到了境空心寂，如如無分別智現前。
- (4) 印順法師，《佛在人間》，〈佛教的知識觀〉，pp.288~289:
有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？這是不懂緣起相對性的機械論法！豈不見，如一木，再以一木相摩擦，似乎木積越多，而實則兩木相摩，即有火生，火一生起，木也就燒燬了。……

眾生「雖」本「有」真如「正因熏習」的「力」量，「若不遇」到「諸佛、菩薩、善知識」，「為」他的助「緣」，要眾生「能」夠「自」己「斷」除「煩惱」，「入」於「涅槃」，那也是決「無是處」的。

什麼是諸佛菩薩善知識為緣？如佛的現通、說法，菩薩的種種方便教化，善知識的教授、教誡。這些，都為助成眾生成佛的外緣。

二乘 (p.241) 中的獨覺，雖說是無師自悟的，實也由於前生的種善根、修方便行，現生的因緣成熟了，這才能無師自悟。⁴⁹⁵

這樣說，外緣是極重要的。

丙、釋：若雖有外緣……樂求涅槃——緣具因缺

然而，「若雖有外緣」的助「力」，「而」本有如來藏的正因——「內淨法」，還「未有熏習」增勝的「力」量，也「不能究竟」的「厭生死苦樂求涅槃」。

上是因具緣缺；這是緣具因缺。

然不是沒有如來藏淨法，是內熏力還沒有增勝。約無漏種子說，這還是本性住種，而不是習所成種。⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 28(大正 25, 266c7-16)：

問曰：聲聞如是，辟支佛智慧云何？

答曰：聲聞智慧即是辟支佛智慧，但時節、利根、福德有差別。

「時」名佛不在世，亦無佛法，以少因緣出家得道，名辟支佛。

「利根」名異。法相是同，但智慧深入，得辟支佛道。

「福德」名有相：或一相、二相，乃至三十一相。若先佛法中得聖法，法滅後成阿羅漢，名為辟支佛，身無有相。有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行。如聲聞，疾者三世，久者六十劫。

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，〈三乘共法〉，pp.249~250：

第二是緣覺乘。從證真斷惑的地位來說，緣覺與聲聞是一樣的。但他的主要不同處：

一、是「不由他覺」，也就是無師自悟的。……因為是無師自悟的，雖不能如佛那樣的大轉法輪，但比起聲聞弟子(要依師長教誨)來，到底略勝一著。所以緣覺的根性，比聲聞要利一點。

二、不由他覺的智慧，是由「於遠離」而「生」的。……傳說中，也有大眾共住的緣覺，但這本是聲聞根性，緣熟了自然證阿羅漢果，不過出於無佛的時代，所以也叫做緣覺而已。這一類聖者，「名」曰「辟支迦佛」，譯義是獨覺，也作緣覺，是由於觀緣起而成道的緣故。

⁴⁹⁶ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 35(大正 30, 478c12-17)：

云何種姓？謂：略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。

本性住種姓者，謂：諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂：先串習善根所得，是名習所成種姓。

丁、釋：若因緣具足……修習善根

「若」是「因緣具足」，如來藏淨法，「自有熏習」「力」為因；
「又為諸佛」、「菩薩」、善知識「等慈悲願」力所攝受「護」念為緣，
因緣具足，方「能」真實的發「起厭」離生死「苦」報的出離「心」，能
確切的自「信」己「有」本具的自性清淨「涅槃」。
依此厭苦樂求涅槃的發心，「修習」種種功德善法的「善根」。

戊、釋：以修善根……趨向涅槃道

「以」不斷的「修」習，「善根成熟」了，這才「值」遇「諸佛菩薩」開
「示教」化，知道佛法的「利」益安樂，起廣大的欣「喜」快慰。
這樣，才「能」精「進」的「趣向」於「涅槃道」。
所以，了生死與成佛道，必要因緣具足。(p.242)

iii、結說

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

(c) 用熏習

I、標列

(I) 標文

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

(II) 釋義

真如自體相熏習，即是眾生如來藏的內熏；真如「用熏習者，即是眾生」所
遇佛菩薩的「外緣」「力」。⁴⁹⁷

見佛菩薩、遇善知識的外緣，好像是在外的，而實際也是法界的等流。佛菩

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.147：

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。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.267~268。

⁴⁹⁷ 參見：印順法師，《華雨集（五）》，p.97：

依《起信》文，真如熏習有二：

一、體熏習：即在纏眾生本具如來藏，內在熏發，自生厭苦求樂之動機（內因）。

二、用熏習：即諸佛菩薩，於如來藏滿分清淨，即體起用，為平等緣而起報身，為差別緣而起化身，現通說法，三輪示導（外緣）。

眾生以內具厭求之因，外遇知識之緣，染法漸去，淨法漸生。

薩等所以能為眾生的緣力，由於悟證真如法界性，從如來藏性中現起三業的大用，作眾生的境界性。

從眾生說，這是外緣力；從佛菩薩說，這仍是內在的真如如來藏的妙用。

所說的「外緣」力，「有」師、有友、有佛、有菩薩、有聲聞等「無量」的差別「義」，但概「略」的「說」，可有「二種」：

「一者，差別緣」，是別對一一眾生而不同的；

「二（p.243）者，平等緣」，是普對一切眾生無不如此的。

II、差別緣

(I) 令眾生得利之種種助緣

i、標文

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

ii、釋義

(i) 釋：差別緣者……若見若念——親見、間念

「差別緣」，是說「此」發心修行的「人」，「依於諸佛、菩薩」、聖賢「等」種種差別的助緣。

從「初發（菩提心）意」開「始」趣「求」阿耨多羅三藐三菩提——「道時」，一直到「得」成「佛」道止，經三大阿僧祇劫，「於」這一長時的修學「中」間，「若見若念」佛菩薩等。

見，是親自見到佛菩薩等現通說法；念是憶念，⁴⁹⁸如念本師釋迦牟尼佛，起景仰尊敬心，歸依、禮足、稱名等。

⁴⁹⁸ 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)。
- (3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.69~73：
……「念」，是一種心所作用，……念心所力量夠的話，心理上能夠重新現起曾經經歷過的事情，就是記憶。如果念的力量很差的話，就想不出來了。……心不會忘失，能夠「明記為性」，明明白白的記得，這是「念」的體性。……
- (4) 印順法師，《般若經講記》，p.58：
假使另有人對於本經，不要說受持全部所得的功德，就是受持一四句偈，或為他人說一四句偈，所得的功德，也是超過那人的布施功德，千倍萬倍而不可計算的。受是領受，持是憶念明記不忘。

從直接與間接說，是見與念。

(ii) 從現身說

甲、釋：或為眷屬……或為知友——順增上緣

從現身說，「或」現身「為」眾生的「眷屬」，如「父母諸親」：

兄弟、姊妹、夫妻、兒女，以親屬的關係，時時的激發他、勸進他、護助他、開導他，使他不斷的進向佛道。

「或為」作「(p.244) 給使」。

「或為知」心的朋「友」，如一般說的同參道友。

乙、釋：或為怨家——逆增上緣

「或為怨家」，如提婆達多，生生為釋迦佛的怨家，而恰好的助成了釋尊的佛道。

知友為順增上緣，怨家為逆增上緣。順緣、逆緣，都可能為佛菩薩的現身，而助成自己道念的。

如怨家的提婆達多，《法華經》說：「由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜……成等正覺，廣度眾生。」⁴⁹⁹

(iii) 所起事業說

甲、釋：或起四攝

從所起的事業說，不但現通說法而已，「或起四攝」，這是佛菩薩攝受眾生的重要法門。四攝⁵⁰⁰是：

一、**布施**，缺乏衣食等時，就以生活所需的物資來布施，能攝受而引他趣向佛道。

二、**愛語**，如彼此相處，特別是身心有種種的苦惱時，就給以同情的安

⁴⁹⁹ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷4〈提婆達多品 12〉(大正 09, 34c26-29)。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷4〈見寶塔品 11〉(大正 09, 169b4-7)。

⁵⁰⁰ 參見：

(1) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈為居士說居士法〉，pp.244~247。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.61：

「四攝法」是：布施、愛語、利行、同事。菩薩要攝受眾生，非實行這四法不可。

布施，是用財（經濟）、法（思想）去施給眾生，眾生受了布施，自易接受菩薩的指導。

愛語，是凡有所說，都從眾生著想，發為親愛的語言；不得發粗惡聲，盛氣凌人。人是有自尊心的，歡喜聽好話的。

利行是：菩薩作事，都要為眾生的福利打算，肯幫助人得利益，眾生自然歡喜，樂意接受菩薩的教化與指導。

同事，是說菩薩要以平等的身分，與眾生站在同一階層上，來共同工作。如維摩詰，入剎帝利中，就作剎帝利事，於是能領導剎帝利；入農工中就作農工，於是能領導農工。

慰。

三、**利行**，凡是對於眾生有利的，或有利於眾生的修學佛法的，佛菩薩能為眾生去行。

四、**同事**，與眾生合作，同甘苦、同事業，從彼此合作中，引導而使修行於佛道。

乙、釋：乃至一切……得利益故——無量方便

四攝行而外，佛菩薩的攝生方便無量無邊，所以說「**一切所作無量行緣**」。行緣，即種種事行，為眾生的助緣。

在這一切所作的無量行緣中，不論是攝受的、折伏的，為友的、為敵的，「**以**」都是佛菩薩所「**起**」的「**大悲熏習**」「**力** (p.245)」，所以一一行緣都「**能令眾生增長善根**」。

不論是親自「**見**」到的，或是間接聽「**聞**」而憶念的，無不能「**得**」種種的「**利益**」。

iii、小結

這能令眾生得利益的無量行緣，由於是種種不同，各式各樣的，所以名為差別緣。

(II) 別辨：得度速遲、成果之別

i、標文

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

ii、釋義

(i) 約得度速遲說

如將「**此**」差別「**緣**」分別起來，也「**有二種**」差別：

甲、釋：近緣，速得度

「**一者，近緣**」：如有眾生於現生中，見到佛菩薩現通說法，即發心、修行，能迅「**速**」的「**得度**」證果。

佛菩薩所作的助緣，能迅速成就解脫，所以名為近緣。

乙、釋：遠緣，久得度

「**二者**」、「**遠緣**」：如有眾生於現生中，蒙佛菩薩的教化，或不能立即發心，或發心而不能起行，或修而不能於今生，要「**久遠**」後才能「**得度**」。

然還是為眾生作了緣的，不過是遠緣罷了。經中說：「一歷耳根，永劫不

失。」⁵⁰¹

當時雖不見發生什麼影響，未能發心、修證；但將來的發心解脫，還是遠由於最初見佛聞法的熏習力。

丙、依眾生之根器，而「緣」有遠、近之別

為緣的有遠有近，不是佛菩薩的熏力強弱，是眾生的根器關係。

向來 (p.246) 說：「未種者令種，已種者令熟，已熟者令解脫。」⁵⁰²

為作近緣的，是已熟者令解脫的根性；為作遠緣的，是未種者令種、已種者令成熟的根性。

(ii) 約為緣引生果說

此「近遠二緣」，約得度遲速說。

如再約為緣引起的成果來「分別」，還「有二種」差別：

甲、釋：增長緣

「一者，增長行緣」，即為緣而增長行者的福行，如修行施、戒、忍等。

乙、釋：受道緣

「二者，受道緣」，即為緣而使行者有受道得度的可能，如修慧等。

iii、綜合解釋

增長行是著重於福德行（大乘即慈悲行）的；受道是著重於般若行的。如以近遠二緣而分別：

(i) 近緣的增長行緣

有人過去生中，多生熏習成熟，現在為緣使增長慈悲方便的事行；方便成就，能以慧證得解脫，是近緣的增長行緣。

(ii) 近緣的受道緣

有人久習成熟，為緣使修般若，現生得證，是近緣的受道緣。

(iii) 遠緣的增長行緣

有人從未發心，或發心而不曾修行，為緣使他發心、歸依，修施、戒等方

⁵⁰¹ 另參見：

(1) 唐·實叉那陀譯《地藏菩薩本願經》卷2〈見聞利益品 12〉(大正 13, 788b26-27)：
……其人夢覺，即獲聰明，應是經典，一歷耳根，即當永記，更不忘失一句一偈。

(2) 唐·湛然述《法華文句記》卷6〈釋譬喻品〉(大正 34, 256c16-20)：

「昔雖大化」等者，界內無明亦未曾破故云惑暗，若初心圓修縱未破見思，所聞一句納種在識永劫不失，以暗望明暗尚非謬真悟寧虛？況悟真者有次有超，具如前說。

⁵⁰² 參見：

(1) 唐·實叉那陀譯《大方廣佛華嚴經》卷73(大正 10, 398b20-21)。

(2) 唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》卷24(大正 10, 773b2-3)。

(3) 北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷8(大正 30, 932c15-19)。

便事行，是遠緣的增長行緣。

(iv) 遠緣的受道緣

有人未種未熟，為緣使他修聞思修勝義觀慧，⁵⁰³不能迅速得度，是遠緣的受道緣。

III、平等緣

(I) 標文

平等緣者，一切諸佛菩薩，皆願度脫一切眾生，自然熏習，恒常不捨。以同體智 (p.247) 力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。

(II) 釋義

i、釋：平等緣者……恒常不捨

約差別緣說，佛菩薩是有無邊的方便善巧的；但內在的大悲願力，還是平等的，所以接著說「平等緣」。

這就是「一切諸佛菩薩」，由於大慈大悲，隨時隨處都是「願」於「度脫一切眾生」的。

這種大悲願力，不是外鑠⁵⁰⁴的、被動的，而是不得已的，「自然」而然的起著「熏習」的作用。

因為是不待功用的自然熏習，所以能始終不斷，「恒常不捨」眾生，不捨熏習。佛菩薩所以能這樣，因體悟到「心佛眾生，三無差別」⁵⁰⁵。

⁵⁰³ 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.235~236：

戒是世界悉檀，定是共世間學。如沒有中觀相應，都只是世間生死法，那有什麼可貴呢？所以，能超「過此」戒定「二事」，而「修習於智慧」。

這不是世俗的事相的智慧，是勝義觀慧，以觀一切法畢竟「空寂無所有」為法門的。如能證入空寂無所有，那就是三乘「諸聖賢之」聖「性」。能這樣，才「是清淨持戒」，為十方「諸佛所稱讚」。

(2) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.193~194：

「真常唯心論」以如來藏，藏識（本淨）而明一切唯心，所以外境是空的，妄心也是空的。阿賴耶（本淨）為惡習所熏而變現的，妄心、妄境都是空的，……《勝鬘經》所說的「空如來藏」。

如來藏、自性清淨心體——空性智，無垢智，與清淨佛法（功德）相應不相離的，是不空的；說「一切法皆空」，當然是不了義的。眾生本有的清淨智體，不是勝義觀慧所及的；唯心與修定有關，所以如來藏、藏識（本淨）我，是清淨的深定所觀見的。

⁵⁰⁴ 鑠 (shuò 尸乂乙、)：4.滲入。一說，授與。《孟子·告子上》：“仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。”（《漢語大詞典（十一）》，p.1428）

⁵⁰⁵ 參見：

(1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷10(大正09, 465c28-29)：

ii、釋：以同體智力故，隨應見聞而現作業

「以」悟得自心的真如如來藏與眾生平等「同體」，由於此同體不二的「智力」，所以能恒常不捨眾生。

隨順眾生，應見什麼得利益的就現什麼，應聽什麼得利益的就說什麼，所以說「隨應見聞而現作業」。

iii、別辨：差別緣、平等緣

從適應的方面說，是差別無邊；從慈悲願力、平等真智說，為一切眾生作緣，是一向平等普應而無別的。

還可以這樣說：**差別緣**，是對於分段生死身說——未得無生法忍的菩薩，未入無餘涅槃的二乘，以及一切凡夫。

平等緣，是約已離分段生死身的聖者說。

iv、釋：所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故

這不但佛菩薩的大悲願（p.248）力是平等普應的，眾生所見所聞的也是平等的。

這是說：「**眾生依於**」勝義的真實「**三昧**」，能「**得平等**」的「**見**」於「**諸佛**」。

三昧，是三摩地的異譯，譯義為正定。⁵⁰⁶於清淨定心中，現見十方諸佛，無

如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 19(大正 10, 102a23-24)：

如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。

(3) 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 37(大正 36, 284a24)。

⁵⁰⁶ 參見：

(1) 印順法師，《空之探究》，pp.12~13：

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：

一、禪(jhāna)，譯義為靜慮，舊譯作思惟修。二、解脫(vimokkha)，舊譯為背捨。三、**三摩地**——**三昧**(samādhi)，譯義為**等持**，定。四、三摩鉢底(samāpatti)，譯義為等至，舊譯作正受。

四類中，^[1]禪是從初禪到四禪的專稱。^[4]四禪也是**等至**，如加上四無色處(arūpāyatana)，合名八等至。再加滅盡定(nirodha-samāpatti)，名為九次第(定)等至。這九定，是有向上增進次第的。

^[4]又如四禪，四無量(appamāṇa)，四無色定，都是等至，合名十二甘露門(amata-dvāra)。

^[3]**三摩地**，是空等三三摩地，有尋有伺等三三摩地。三摩地，也是一般定法的通稱。

^[2]**解脫**，是八解脫。這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。

此外，如**三摩四多**(samāhita)譯義為等引；心一境性(citta-ekaggatā)；心(citta)；住(vihāra)，也都是定的一名(都沒有組成一類一類的)。

(2) 印順法師，《華雨集(三)》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，p.158。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1215。

不平等平等。

加行位中，雖也可以見佛，但不能平等的普見；

平等的見一切佛，要到初地得無生法忍，⁵⁰⁷證得諸法的平等性，所以能起如幻三摩地，⁵⁰⁸見佛的平等身。

（Ⅲ）小結

佛（地上）菩薩從來是平等的，所以為眾生作差別緣，還是由於眾生自己的差別——根性、好樂、煩惱、善根等不同。

b、體用熏習分位

⁵⁰⁷ 參見：

（1）印順法師，《中觀今論》，〈中道之實踐〉，p.232：

初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；唯識家與後期的中觀師，說在初地。此時，悟到一切法空性，遍一切一味相。空無相性，不了即不了，一了則一切了，故此也稱為頓悟的——中國稱之為小頓悟。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.147~148：

《楞伽經》專約菩薩說有三種意生身：一、三昧樂正受意生身，指初地到六地的菩薩。二、覺法自性意生身，即七地與八地菩薩。八地的意生身，與阿羅漢辟支佛所證的涅槃相等。三、種類俱生無作行意生身，這是九地十地菩薩的意生身。如依此說，那麼本經名大力菩薩，應等於《楞伽》的覺法自性意生身。

此二說本有不同，然古人的會通，或依龍樹說：鈍根七地得無生法忍，利根初地得無生法忍。唯識者說：智增上菩薩，初地得意生身；悲增上菩薩，八地得意生身。

⁵⁰⁸ 參見：

（1）印順法師，《印度之佛教》，〈真常唯心論〉，p.280：

四、得無生法忍已，起寂滅想，諸佛加持，菩薩乃即寂而起如幻三昧，廣作佛事，名「如來禪」。前七地名有心地，八地名無心地，八地以上名佛地，即現證如來禪者所入也。《楞伽經》以不生法為依，而建立生滅。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.386：

八、「八地中」所得的「不增不減」法界相，從遠離「無相作行無明」所顯。第七地雖然無相行，但還是有功用行，這無相有功用，障礙了八地的無功用道。菩薩在悟入第八地的時候，離有功用相，證得無生法忍，通達諸法的不增不減，得二種自在依止，能任運的現起身相及國土。八地菩薩得如幻三昧，觀一切法無礙，隨心所欲現的即能顯現，叫「相自在依止」。能觀諸世界，隨心所欲變的何種國土即能變現，叫「土自在依止」。這兩者，也是八地所證入法界的義相。

（3）印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.137：

八地菩薩證悟了無生法忍，能夠起如幻三摩地，像觀音等大菩薩，並非由於有煩惱才有生死，完全是出於無限悲願。

（4）印順法師，《空之探究》，p.146：

八地菩薩就是不退轉地菩薩。八地得無生法忍，悟入寂滅無分別法，這是二乘也能得到的。如菩薩的本願力不足，沒有諸佛的勸發，那是要證入涅槃，退落而與二乘一樣的。經佛的勸發，菩薩這才（從般若起方便，）起如幻三昧，作利益眾生的大業，莊嚴功德圓滿而成佛。

（5）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.198~199。

(a) 標文

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

(b) 釋義

I、釋：此體用熏習，分別復有二種

上已別說真如熏習的自體相熏習與用熏習。

如以「此」如來藏的「體用熏 (p.249) 習」，從它的淺深位次來「分別」，又「有二種」：即雖熏習而未與真如相應的，與熏習而已與真如相應的。

II、未與真如相應

(I) 釋：一者未相應……而能修行

「一者，未相應」：即是「凡夫、二乘、初發意菩薩等」，他們的真如熏習，還是「以意識熏習，依信力」「而能修行」的。

初發意菩薩，是初住，等於十住、十行、十迴向——三十賢位菩薩。

此三類眾生，由於沒有現證如來藏性，所以所有的真如熏習，都但是意識及五意的熏習，即有漏淨善而熏習的。

也可這樣說：凡夫、二乘位的體用熏習，但是意識熏習的；三十心賢位菩薩的體用熏習，是意熏習的。

(II) 釋：未相應之因

這雖有以意及以意識熏習的不同，由於沒有真智現證，所以都是依於仰信諸佛菩薩所說的而熏修。所以稱為未相應的，

i、釋：未得無分別心與體相應故

(一)、因為「未」能「得無分別心」而「與」真如自「體相應」。

無分別心，是離意、意識的妄心而得的如理智。以如如智契如如理，理智一如，一如無二如，⁵⁰⁹名為智與真體相應。

⁵⁰⁹ 參見：

- (1) 唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷2〈分別三身品 3〉(大正 16, 408b26-29)：
善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。
- (2) 陳·真諦譯《轉識論》卷1(大正 31, 63c3-5)：
由修觀熟，亂執盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。
- (3) 印順法師，《華雨集(一)》，〈辦法法性論講記〉，p.346：

ii、釋：未得自在業修行與用相應故

(二)、由於「未」能「得自在業修行」而「與用相應」。

自在業，是悟得如如理後所發的三業妙用。

(III) 小結

這樣，凡夫、二乘、初發意菩薩等，雖依於 (p.250) 信力而不斷熏習，但不曾與體用相應，所以名未相應位。

III、已與真如相應

(I) 釋：二者已相應……佛智用相應

「二者，已相應」：這是現證「法身」的大地「菩薩」，已經離妄心而「得無分別心」。無分別心，是「與諸佛智用相應」了的。

諸佛智，是如來藏的妙覺性智。無分別心起無分別智，即與如來藏智體相應。

諸佛用，是如來藏所起的能作眾生境界性的自然業用。⁵¹⁰無分別心起如量智，⁵¹¹即與如來藏妙用相應。

佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。如如、如如智無二無別，名為法身；法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。

(4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.282：

約無漏現證來說，這是「境智無差別」的。境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。

⁵¹⁰ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.204~205：

根本智，對後得智說；即無分別智，是超越能所而內證諸法真如性的，所以又名如如智。本論稱為真如根本智，即真如智與根本智的合稱。煩惱礙的唯一力能，是障礙真如根本智的現起，因此為生死解脫的障礙。……

聖者通達真如性，得根本智；了世間的種種事相，得世間自然業智——後得智，方便智。就佛位說，真如根本智，是智淨相；世間自然業智，是不思議業相。

因為，大聖佛陀，證得真如淨智，能了達世間的種種事相，能不加功用的現起三業大用，教化眾生，所以名世間自然業智。

⁵¹¹ 參見：

(1) 世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷9〈釋入因果勝相品 4〉(大正 31, 217b11-18)：

論曰：能緣真相。釋曰：謂緣真如即如理智。

論曰：隨其品類。

釋曰：品類有二種，謂有為無為及名等五攝，若知此法，即如量智。

論曰：知一切法故稱若。

釋曰：真如相及品類名一切法，如理智名般若，如量智是般若果，亦名般若。此二智為三義所顯：一、對治，即二障；二、境界，即真相；三、果，即如量智。由具此義故稱般若。

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.132：

(I) 釋：唯依法力……滅無明故

這與諸佛智用相應的法身菩薩，「**唯依法**」——真如如來藏的熏「**力**」，「**自然**」而然的任運「**修行**」。

依法而修，即「**熏習真如**」，真如體用次第顯發；到圓滿顯發時，即「**滅無明**」而究竟成佛。

c、結說

依於真如體用熏習，雖有成佛的可能性，而從開始修習到滅除無明，是有相應、不相應的階段。

又必須記得：不論是真如自體相熏習，或真如用熏習，都在說明真如為本因，如何熏習而起淨法不斷。

淨法本於如來藏，而熏習生起，也有著始微終著的過程。

(4) 淨熏究竟無盡 (p.251)

A、染盡而淨熏無盡

(A) 標文

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

(B) 結說：淨法無盡熏習，眾生終得無上菩提

a、淨法熏習——修行、得證之過程

上來說到雜染與清淨法的展轉相熏，相續不斷；現在要結顯淨法熏習的無斷無盡。淨法的熏習，已說明了發心修行與得證的過程。

b、淨法無盡——顯發究竟佛果

結論淨法無盡，即顯示眾生心的真如——體相用的圓滿顯發，究竟佛果。無始來的染淨諸法，是同樣的熏習不斷。

c、明轉染還淨之過程；淨法真實不斷

然修學佛法，目的在轉染而還淨。

眾生本是幻似雜染而真實本淨的；由於淨法的內熏，久而久之的淨法現起不斷，即雜染法滅除而不起，達到清淨還滅。

還滅，是滅除雜染法；染法是可斷的，淨法才真實的不斷。這與從二種生滅中顯

「方便觀眾生」。方便，並不是普通行個方便的那種方便，而是智慧的巧妙運用。般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有。經上稱般若為根本智，稱方便為後得智；亦有稱般若為如理智，方便為如量智。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.171~172；《我之宗教觀》，p175。

有不滅的意義一樣。

染淨的生起不斷，是真妄相熏；到末了，真的完全顯發，妄的即全部滅去。這是正確的說明了生滅相。

(C) 釋義

a、釋：染法從無始……後則有斷

先總說：一切雜「染法」，「從無始已來」，一直在「熏習」，都「不」曾（p.252）間「斷」過。

但到「得」成「佛」果以「後」，染法不起熏習，還是「有斷」的。

有斷的染法，可說是無始而有終的。

b、釋：淨法熏習則無有斷，盡於未來

「淨法熏習」，雖也是從來即有的內熏，展轉熏生，但與染法不同，是「無有斷」的。

到成佛以後，還是「盡於未來」，不斷的熏習，為眾生作境界性。所以，真如淨法，不但是無始的，也是無終的。

染法可斷而淨法無盡，所以學佛者的修行，不是無意義的浪費。

c、釋：此義云何……故無有斷

「此」染法斷而淨法不斷的意「義」是：「以真如法」是恒「常」不斷的「熏習」，那虛「妄」不實的生滅「心」，久久就「滅」而不起了。

染分不起，即是破賴耶和合識，斷無明力不覺心動的業識。這樣，本具的「法身」即完滿「顯現」。

法身，即真如如來藏；法身約果地說，如來藏約因位說。

法身出纏，即現「起」三業大「用」；真如用「熏習」，盡未來際，不再受無明所染，「故無有斷」。（p.253）

B、真如自體相無斷

(A) 顯相 (p.253)

a、標文

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

b、釋義

(a) 真如相之平等、圓滿、常恆

I、釋：真如自體相

淨法，不出於真如的體相與用。今先說「**真如自體相**」，以明淨法的不斷。

單從真如體說，那是離言的、無念的；依言施設，也只能說真如不空。說真如不空，實還是約不離真如的相說，是依相以明即相的自體。

II、釋：一切凡夫……無有增減

真如自體相，在「**一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛**」身中，都是一樣的。

聲聞、緣覺、菩薩，是修行過程中的三乘聖者；凡夫，是沒有修行或修行而沒有得證的具縛眾生；諸佛，是究竟圓滿的大覺者。

即使成佛，無盡功德顯現，也沒有增加什麼；流轉生死苦的眾生，也沒有減少什麼。一切凡聖，都是這樣的，所以「**無有增減**」。

III、釋：非前際生……畢竟常恆

這是超越時間性的，「**非前際生，非後際滅**」。

真如自體相，本來（p.254）如此，不是有最初邊的新生，也沒有最後邊的滅盡。不生不滅，即是「**畢竟常恆**」的。

《心經》的「**諸法空相**」，在真常者看來，即是真如如來藏。諸法空相，也是「**不生不滅，不垢不淨，不增不減**」⁵¹²的。

此中說明了：凡聖是平等而沒有差別的無生滅的。

IV、釋：從本已來，性自滿足一切功德

平等而常恆的真如，「**從本已來**」，「**性**」體中「**自**」然而有那圓「**滿**」具「**足**」的「**一切**」清淨「**功德**」相。

本性具足的一切淨德相，不是新生的，不是修所得的；這即是自體相無始無終的常在。

(b) 別釋：餘一切功德相

上來總說了德相的平等、常恆、圓滿，此下更為分別真如「**自體有**」一切功德相。要略的說：

I、釋：大智慧光明譯

一、「**大智慧光明義**」：光明，形容智慧的能照能了；也可說為大智光、大慧光。

II、釋：遍照法界義

二、「**遍照法界義**」：即真如體有普遍照了法界的特相。

⁵¹² 參見：唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 848c10-11)。

上句約智體說，此句約智用說。

III、釋：真實識知義

三、「**真實識知義**」：一般的認識或了知，是妄識妄知，不是真實的。真如體所有的識知性，是真實不虛的如實識知。

IV、釋：自性清淨心義

四、「**自性清淨心義**」：真如即真心，有清淨不染的特相。

V、釋：常樂我淨義

五、「**常樂我淨義**」：常是超越時間性的，樂是遠離逼迫性的，我是自由自在的，淨是不為 (p.255) 雜染所染的；真如自體有這四種德相。

VI、釋：清涼不變自在義

六、「**清涼不變自在義**」：自在是我義，不變是常義，清涼（沒有熱惱）是樂義。這些，都是真如自體所具有的不思議佛法。

這但說到少分，實是說不盡的。

VII、釋：具足如是……不思議佛法

總之，真如自體是「**具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法**」。⁵¹³

過恒沙，形容功德的無量無邊。

功德相與真如自體，是不相離的，名**不離**；是常無斷絕的，名**不斷**。

說不離，或者誤以為實是兩體，不過彼此關係密切，相互合作不離而已；不知德相是即體的，無二無別的，所以說**不異**。

非語言心識所及，所以說**不思議**。

(c) 釋：乃至滿足……如來法身

佛法，即佛體的功德法。如上所有即自體的功德相，窮廣極大，窮極到圓「**滿**」具「**足**」，「**無有所少**」的一切的一切。

⁵¹³ 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, 221c7-11)：
世尊！非壞法故，名為苦滅。所言苦滅者，名無始無作、無起無盡、離盡常住、自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法成就，說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏，名如來藏。
- (2) 元魏·菩提流支譯《佛說不增不減經》卷 1(大正 16, 467a16-21)：
舍利弗！甚深義者即是第一義諦，第一義諦者即是眾生界，眾生界者即是如來藏，如來藏者即是法身。舍利弗！如我所說法身義者，過於恒沙，不離不脫、不斷不異不思議佛法如來功德智慧。
- (3) 後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷 2(大正 31, 824a16-22)。

這真如自體相，即「名為如來藏」，也「名如來法身」。如來藏多約因位說，法身多約果位說；而實是因果不二的。

如來即是佛，藏是聚義，即真如體的一切功德聚，名為如來藏。

法身的法，是功德法；身是依止義或積聚義；為一切功德法所依止的，或無量功德法所積聚的，名為法身。

有論說：隱名如來藏，顯名為法身。⁵¹⁴這是約差別說；如究竟的說，平等平等，(p.256) 眾生與佛同具如來藏、法身。

(B) 釋成

a、提問

(a) 標文

問曰：上說真如其體平等，離一切相，云何復說體有如是種種功德？

(b) 釋義

這是假藉問答，以釋成真如自體相義。

「問曰」：「上」面（心真如門中）曾「說」過：「真如」的「體」，是「平等」而「離」於言說、名字、心緣等「一切相」的。⁵¹⁵

為什麼現在又「說」真如自「體有如是」的「種種功德」相呢？

若是離相的，為什麼又說功德相？若是平等的，即應唯一不二，為什麼有這種種？前文與後文，不是有些矛盾嗎？

b、答

(a) 標文

⁵¹⁴ 參見：

(1) 隋·吉藏撰《勝鬘寶窟》卷3(大正37, 68b22-27)：

……若隱名如來藏，則在隱不減；顯名法身，則顯亦不增。故經云：「有佛、無佛，性相常住。」又，隱名如來藏，如來藏不減，顛倒生死不增；顯名法身，法身不增，顛倒生死不減。

(2) 隋·吉藏撰《法華玄論》卷1(大正34, 367b14-15)：

……佛性亦名如來藏，故云：隱名如來藏，顯名為法身。

⁵¹⁵ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576a9-18)：

……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。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。

[1]妄=心【宋】【元】【明】【宮】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.68~76。

答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以無分別，離分別相，是故無二。復以何義得說差別？以依業識生滅相示。此云何示？以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相，心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知，無有自性，非常非樂非我非淨，熱惱衰變（p.257）則不自在，乃至具有過恒沙等妄染之義。對此義故，心性無動，則有過恒沙等諸淨功德相義示現。若心有起，更見前法可念者，則有所少。如是，淨法無量功德，即是一心，更無所念，是故滿足，名為法身如來之藏。

(b) 釋義

這是「答」說。

I、真如相無二、離相

先肯定真如體的功德相，確是無二的、離相的。

(I) 釋：雖實有此……唯一真如

「雖實有此諸功德義」——相，「而」實還是「無差別」「相」的。

因為，一功德即是一切功德；無量無邊的功德相，都是「等同一味」的，「唯一真如」為自體的。

所以雖有功德相，雖有種種，還是離相，還是無有差別可說的。

(II) 釋：此義云何……是故無二

「此義」是說：「以」真如自體相是「無」有「分別」的，智如如，理如如，「離」一切「分別相」的；

像凡夫所分別的那樣種種差別相，是沒有的，「是故」說真如自體相是「無二」的。

II、總明：真體無別相，隨染生種種

次說明：真如自體，是不妨說有德相、說有差別的。

(I) 釋：復以何義得說差別……是故無二

那又「以何」種意「義」，可「得說」為「差別」的德相呢？

(II) 釋：以依業識生滅相示

真如自體雖不可說，然「依業識」的「生」而還「滅相」，可以顯「示」種種的德相。

業識，是凡夫的妄識；生滅（p.258），是妄識的現起及息滅。

從雜染妄識的現起而息滅的意義，可反顯出清淨的德相。如妄識起，有無明

黑暗；若妄識滅，即相對的稱為智慧光明。

這樣，真如自體相無差別，隨雜染的生滅而分別，即可說為種種。

III、詳釋：隨染、翻淨所顯之相

「此」又怎樣的別別顯「示」呢？

(I) 翻無明即大智慧光明

i、隨染——釋：以一切法……故說無明

一、「以一切法本來」是「唯心」所現的，「實」在「無」有名言分別的妄「念」。

但以不能如實知真如法一——不二，「而有妄心」現起。由於妄心的現起，即「不覺」真如而生「起」名言的妄「念」。⁵¹⁶

有了妄念，即「見」到「諸」虛妄「境界」相。⁵¹⁷不了唯心而起念，以為外境實有，「故說」為「無明」。

ii、翻淨——釋：心性不起，即是大智慧光明義

現在，從修行的實踐中，證知一切唯心真如；「心性不起」妄心與妄境，翻對無明，「即是大智慧光明義」。

(II) 翻妄見即遍照法界

i、隨染——釋：若心起見，則有不見之相

二、「若」從妄「心」生「起」妄念，「見」於妄境。

落在相對的心境中，有所見，必然的「有」所「不見」的境「相」。有所不見，即不能普遍的照了。

ii、翻淨——釋：心性離見，即是遍照法界義故

如證知「心性離」一切虛妄「見」相，「即」能稱法界而無所不知。

⁵¹⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c29-577a6)：

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.144~148。

⁵¹⁷ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a8-12)：

……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。二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.150~154。

所以翻對妄見的有所不見，而「是遍照法界義」。

（III）翻妄心即顯諸淨德相

i、隨染——釋：若心有動……妄染之義

三、依無明不覺而「心有動」，心動即成業識妄心。此妄心的識知，即（p.259）「非真」實的「識知」。

又，這雜染的妄心，是「無有自性」的。

又，有動的妄心，即「非」真「常」而為無常，「非」妙「樂」而為痛苦，「非」真「我」而不得自在，「非」清「淨」而為雜染。

同時，妄心又是「熱惱」的而非清涼的，「衰變」的而非不變的，「不自在」的而非自在的。

由於妄心妄動，雜染無邊，「乃至」說「具有過恒沙等」的「妄染」。

ii、翻淨——釋：對此義故……淨功德相義示現

翻「對此義」，從修行的實踐中，洞達真如「心性」本來「無動」，即說為真實識知；

心性無動，即說為自性清淨心；心性無動，即說為常樂我淨；心性無動，即說為清涼不變自在；心性無動，「有過恒沙等諸淨功德相義」。

這一切，都依業識的生而還滅而「示現」。

（IV）翻妄念即滿一切德相

i、隨染——釋：若心有起……則有所少

有多少的妄染，反顯即有多少的功德。所以又總結的說：「若心有」所「起」，必有妄境現前。

依此而「更見」有「前法可念」，那麼有所念必有所不念，有所不念「則」必「有所少」，有所少即不滿足。

ii、翻淨——釋：如是淨法……法身如來之藏

「如是」，如上說的真如「淨法無量功德」，由於「即是」唯「一」真「心」，「更無」一法可為「所念」的；

更無所念，即無所少，「是故」真如「滿足」一切功德相。（p.260）

這真如具足一切功德相，即「名為法身」，或名為「如來」功德「之藏」。

（V）小結

此中隨染翻淨的，都依前顯示的次第而說。隨染翻淨而顯，是離垢清淨。然淨法實不是新起的，所以真如的自體相，即是常恒不斷的本來如此，自性

清淨，具足一切功德。

(C) 結說：略標所引之大乘經

本論所略舉的真如自體相義，是遍通一切大乘經，為諸大乘經中的重要論題。

約偏勝說，如大智慧光明義，為《大般若經》所說的；

遍照法界義，為《華嚴經》所一再宣說的；⁵¹⁸

自性清淨心義與不離不斷不異義，為《勝鬘經》所說的；⁵¹⁹

常樂我淨義、清涼不變自在義，更是《涅槃經》、《楞伽經》所談到的。

這都名為法身，名為如來功德之藏，也見於《勝鬘經》。

C、真如用無斷

(A) 總明

a、依真如平等用，行悲智願而成佛道

(a) 標文

復次，真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅蜜，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數，盡於未來。以取一切眾生如己身 (p.261) 故，而亦不取眾生相。此以何義？謂如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故。

(b) 淨除煩惱習，完顯真如淨用

約真如如來藏說，眾生從本以來即有真如內在熏習的淨用，但完滿顯發的真如淨用，是如來的不可思議的業用。

這如明鏡本有照用，由於塵垢封蔽，不得顯現；要等鏡面的塵垢淨除了，照用方能充分的發現。所以說到真如用，依佛果說。

唯識學雖也說無為功德，而四智菩提的淨用，是有為的、從種子所生的。

本論約無為功德說，一切由修行所顯發，而不是修行所新生的。

⁵¹⁸ 參見：唐·法藏述《華嚴經探玄記》卷 16(大正 35, 405b12-13)：起信論中，不空真如有大智慧光明義、遍照法界義等。

⁵¹⁹ 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, 222b11-c7)：

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。……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……自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知，謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.241~244；pp.248~256。

(c) 釋義

I、發大慈悲願

(I) 發大慈悲心——釋：復次，真如用……攝化眾生

「真如用」，是修因所顯的。

「諸佛如來本在」菩薩修行的「因地」——從初發心一直到成佛的中間，「發大慈悲」心，「修諸波羅蜜，攝化眾生」。

慈，能給予世間樂或出世間樂；悲，能拔除眾生現實身心或未來的生死苦。

佛菩薩是大慈悲，徹底而又普遍；從慈悲心中，修施、戒、忍、進、禪、慧，或願、方便、力、智等波羅蜜多。⁵²⁰

波羅蜜多——到彼岸的行法，⁵²¹是自利的，以此斷煩惱證真實；也是以此而

⁵²⁰ 參見：

- (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《十住經》卷3〈遠行地 7〉(大正 10, 519c2-16)。
- (2) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷25〈十地品 22〉(大正 09, 563a24-b10)：
於一一念中，能具菩提法，所謂施戒等，十種波羅蜜。
如是諸菩薩，所修之福德，皆與諸眾生，名檀波羅蜜；
滅除心惡垢，名尸波羅蜜；不為六塵傷，名羸提波羅蜜；
能起轉勝法，名精進波羅蜜；於是道不動，名禪波羅蜜；
無生忍照明，名般若波羅蜜；迴向於佛道，名方便波羅蜜；
求於轉勝法，名願波羅蜜；無有能壞者，名力波羅蜜；
能解如實說，名智波羅蜜。
是助菩提法，念念皆能攝，發於廣大願，緣於大法故。
- (3) 唐·菩提流支譯《大寶積經》卷115〈無盡慧菩薩會 45〉(大正 11, 649c22-28)：
復次善男子！初地菩薩圓滿施波羅蜜，二地菩薩圓滿戒波羅蜜，三地菩薩圓滿忍波羅蜜，
四地菩薩圓滿精進波羅蜜，五地菩薩圓滿禪波羅蜜，六地菩薩圓滿般若波羅蜜，七地菩薩
圓滿方便波羅蜜，八地菩薩圓滿力波羅蜜，九地菩薩圓滿願波羅蜜，十地菩薩圓滿智波羅
蜜。
- (4) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷49(大正 30, 565c18-566a7)。
- (5) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正 31, 146a11-24)：
由增勝故，說十地中別修十種波羅蜜多。於前六地所修六種波羅蜜多，如先已說。後四地
中所修四者：
一、方便善巧波羅蜜多，謂以前六波羅蜜多所集善根，共諸有情迴求無上正等菩提故。
二、願波羅蜜多，謂發種種微妙大願，引攝當來波羅蜜多殊勝眾緣故。三、力波羅蜜多，
謂由思擇、修習二力，令前六種波羅蜜多無間現行故。四、智波羅蜜多，謂由前六波羅蜜
多成立妙智，受用法樂，成熟有情故。……
- (6) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.396~400。

⁵²¹ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷12〈序品 1〉(大正 25, 145a16-b2)：
「波羅(秦言彼岸)蜜(秦言到)」，是名渡布施河得到彼岸。……
復次，於事成辦，亦名到彼岸(天竺俗法，凡造事成辦皆言到彼岸)。
- (2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.140：

利他的，攝化眾生。

如來因地發心，慈悲度眾生 (p.262)，所以是以利他為自利的。

(II) 立大誓願——釋：立大誓願……盡於未來

在慈悲攝化時，「立大誓願」。大願是無邊的，如《勝鬘經》的三大願⁵²²、《華嚴經》的十無盡願⁵²³等，而主要的是「盡欲度脫等眾生界」。

等眾生，即一切眾生；等是普遍的意義。

發願要度盡一切眾生，如地藏的「地獄未空，誓不成佛」；⁵²⁴阿難的「如一眾

波羅蜜多 (pāramitā)，譯義為「度」，「到彼岸」。《大智度論》說：「於事成辦，亦名到彼岸」。附注說：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」。在一般習用語言中，波羅蜜多有「究竟」、「完成」的意義。

(3) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，p.143：

波羅蜜多是梵音，譯成中文可有兩個意思：一、凡事做到了圓滿成就的時候，印度人都稱做波羅蜜多，就是「事業成辦」的意思。二、凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅蜜多，這就是中文「度」(到彼岸)的意思。

⁵²² 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 12，218a5-10)：

爾時勝鬘復於佛前發三大願，而作是言：「以此實願安[2]隱無量無邊眾生，以此善根於一切生得正法智，是名第一大願。我得正法智已，以無厭心為眾生說，是名第二大願。我於攝受正法，捨身、命、財，護持正法，是名第三大願。」

[2]隱=慰【宋】【元】【明】【宮】【知】。

(2) 唐·菩提流支譯《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會 48〉(大正 11，673c12-16)。

(3) 隋·吉藏撰《勝鬘寶窟》卷 1(大正 37，26b10-27a6)。

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.74~77。

⁵²³ 參見：

(1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 12(大正 09，474c28-478c13)：

爾時，功德林菩薩摩訶薩復告諸菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩有十種藏，三世諸佛之所演說。何等為十？信藏、戒藏、慚藏、愧藏、聞藏、施藏、慧藏、正念藏、持藏、辯藏。是為十。……

佛子！是為菩薩摩訶薩十種無盡藏，令一切眾生，究竟成就無上菩提。此藏有十種無盡深法。何等為十？饒益一切眾生，善迴向故；不斷本願，一切劫行故；心無量無邊，觀察平等如虛空故；迴向有為，不著無為故；一切法無盡，念念知境界故；大願不可壞，究竟諸力陀羅尼行故；諸佛護念，入一切法如幻化故。是為十種無盡法，能令一切世間得無盡藏。……

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 18〈明法品 18〉(大正 10，96c28-97a6)。

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，p.105：

本淨菩提心，稱為勝義菩提心；而願求一切智的菩提心，被稱為世俗菩提心。〈十地品〉明勝義菩提心，也說「十無盡藏」大願。

菩提心是(心淨性，也是)本有佛菩提的顯發，展轉明淨，所以用金與寶來譬說。直指眾生身中有佛性，是如來與如來藏說；菩薩位中本有菩提的顯發，是菩提與菩提心說。

⁵²⁴ 參見：

(1) 唐·實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷 1(大正 13，781a18-23)：

生未成佛，終不於此取泥洹」。⁵²⁵

這樣的度生大事，不是一時所能的，所以也「不限劫數，盡」「未來」際的願度眾生。

悲願是如此的廣大，然德行圓滿了，世間雖還有眾生，即能成佛。不然，這世間應該沒有佛出現了。

II、行大般若慧

〔I〕釋：以取一切眾生……不取眾生相

菩薩所以能這樣的發心度生，因為「取一切眾生如己身」，「而」也「不取眾生相」。

菩薩是把一切眾生作為自己一樣看的，眾生的痛苦即是我的痛苦。所以，這是自己的分內事，而能以眾生的痛苦為痛苦。

既然一切眾生如己身，即自他一體，也就不取一一眾生的別相。若有眾生相可取，即是著我、人、眾生、壽者，即非菩薩了。⁵²⁶

願我自今日後，對清淨蓮華目如來像前，却後百千萬億劫中，應有世界，所有地獄，及三惡道，諸罪苦眾生，誓願救拔，令離地獄惡趣、畜生、餓鬼等。如是罪報等人，盡成佛竟，我然後方成正覺。

- (2) 明·智旭撰《占察善惡業報經義疏》卷1(新卍續藏經21, 424c9-11):
……本願力所熏習，謂：往昔所發大願：眾生度盡，方證菩提；地獄未空，不取正覺也。
- (3) 清·來舟集《大乘本生心地觀經淺註》卷3(新卍續藏經20, 970c20-21):
如地藏菩薩之願：眾生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛。
- (4) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，p.69：
……就是一般熟知的，依《地藏菩薩本願經》而說的：「地獄未空，誓不成佛」了。依《地藏菩薩本願經》，地藏本願誓欲度盡地獄眾生，眾生中最苦惱者，應是地獄眾生了，菩薩特發大願，對極苦眾生而加以救濟解脫」。

⁵²⁵ 參見：

- (1) 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, 119b3-20)。
- (2) 印順法師，《佛在人間》，〈佛法與人類和平〉，pp.163~164：

大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，這才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土的究竟和平。這三者中，慈悲是最要的。這是融和自他，為他利他的主要因素。因為有了慈悲，才不但是徹證空性的智慧，而且是入世利生的方便善巧。信願，也不但是求出生死苦難，而是能不離生死，願入地獄；不但是志求佛道，而且是「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。有信願，有慈悲，有智慧的菩薩，實為綜合了人世和平，心地和平，而努力於究竟和平的工作者。

⁵²⁶ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08, 749a5-11):
……如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。

(II) 釋：此以何義……無別異故

「此」菩薩「以何」等意「義」，能如此發心？

這因為能「如實」了「知一切眾生及與己身」，當體是唯一「真如」，「平等」平等，「無」有「別異」相的緣「故」(p.263)。

III、結說

上說大慈悲願，此說大般若慧；非同體大智，不能成同體大悲。菩薩修行度生，宗要在此。

《金剛經》說「我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數眾生，實無眾生得滅度者」⁵²⁷，與此說大同。

不過，《般若經》顯畢竟空；不取眾生相，約眾生自性空說。自性本空，有什麼可著？若有所著，即非菩薩。

唯心（虛妄唯識者也如此）者，從大我去說，眾生即是自己，離自己不見有眾生相，所以不取不著。

b、顯現法身妙用

(a) 標文

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

(b) 釋義

I、智淨相——釋：以有如是……見本法身

上來說到菩薩的悲智願行，以如實知的大智為本；以此修行得果，即能起妙用，所以承上而說「有」此「大方便」善巧的同體「智」。

凡夫不了自他空性平等，雖見眾生苦而發心救度，但僅成有漏善行，不成菩薩行。

若著重於一切不可得空，雖不取眾生相，而容易退成二乘。

如了知自他平等，唯一真如 (p.264)，即能不取眾生相，而又能攝化眾生，這才是大善巧智。⁵²⁸

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.32~38。

⁵²⁷ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08, 749a5-11)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.32~38。

⁵²⁸ 參見：

(1) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷29(大正13, 200a11-18)：

以此善巧慧，久修菩薩大行，就可「除滅無明，見本」來如是的「法身」。

II、不思議業相——釋：自然而有……遍一切處

見法身，即如來藏出纏而成佛；有法身的智淨相，即「自然而有不思議」的三「業種種」妙「用」。⁵²⁹

上來說，功德相與真如是平等不離的；真如用，也是「與真如」自體平「等」，而普「遍一切處」的。

III、法身無淨用、智相可得

(I) 釋：又亦無有用相可得

如真如體是無相的，真如用也是無相的；體是無差別的，用也是無差別的。所以真如淨用，也「無有用相可得」。

(II) 釋：何以故……智相之身

佛果的淨用，為什麼也是無相、無差別呢？

這因為，「諸佛如來，唯是」平等無差別的「法身」；這即是如來藏淨智的顯

舍利弗！夫修慈者，悉能擁護一切眾生，能捨己樂與他眾生。聲聞修慈齊為己身，菩薩之慈悉為一切無量眾生。舍利弗！夫修慈者，能度諸流，慈所及處，有緣眾生；又緣於法；又無所緣。緣眾生者，初發心也。緣法緣者，已習行也。緣無緣者，得深法忍也。舍利弗！是名菩薩修行大慈而不可盡。

(2) 唐·玄奘譯《大寶積經》卷41〈無量品5〉(大正11, 236a19-23)。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.136~138。

(4) 印順法師，《華雨集(一)》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.115~119：

佛法中，慈(悲)有三類：第一類是眾生緣慈：是緣眾生而起慈心。由於在生起慈悲心時，心境上便顯現了一個一個的眾生。……我們對於眾生，總是執著於他各人有他的實有自體；人人有此觀念，以這樣的認識再來起慈悲心，便是眾生緣慈。……

第二種是法緣慈：其境界的程度較高，已經超出一人之上。……他了解到我們所見到的一個個眾生，實際上並沒有什麼永恒不變的東西，可以說，他已經體解了無我的真理。……

最高深的慈悲，是「無緣慈」。……在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是真正的大乘慈悲，所以又叫它為同體大悲。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與眾生的自性，而法與眾生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。……

⁵²⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576c5-19)：

……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。……

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.125~135。

發，所以也名「智相」「身」。

(III) 釋：第一義諦……離於施作

即如即智的佛身，唯有「**第一義諦，無有世俗境界**」。佛說二諦，以如來藏為第一義諦。諦是真實的，真實那裡有二？

佛起三業妙用，攝化眾生時，雖不妨有真俗二諦，然在佛的智相身說——從佛自體而說，一切世諦無不是第一義諦。

因此，佛的智身自然而有的業用，也就「**離於施作**」。

不假功用，不待施設，為智身本有的無作妙用。⁵³⁰

(IV) 釋：但隨眾生……故說為用

佛的智相身，本來如是，不起不滅，不增不減，有什麼作用可說？

「(p.265) 但」如來以慈悲本願力，「**隨眾生**」的智慧、習氣、根性的不同，自然而「**見**」佛、「**聞**」法各各不同。

約此眾生對佛見聞「**得益**」的不同，也隨俗而稱之「**為用**」；並非如來智身，有種種作用的起滅差別。

(B) 別說

a、約識粗細分別

(a) 依分別事識

I、標文

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

II、略明佛身

(I) 佛之三身

上面總說真如的無作妙用；現在別論真如用的應眾生而現身不同。說到佛身，從來有三身說、四身說。⁵³¹

⁵³⁰ 參見：

- (1) 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。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.135：
佛無功用心，說法度生，不假思度，自然能隨眾生根機，應以什麼得度的，即種種而現，無所差違。如大圓鏡，物來即現，不需要作意一樣。《寶性論》說：「如天鼓不假功用自然發聲」；佛所現化，也是如此。如眾生依佛所現化的功德，有得益，有不得益的，即不能說為相應。

⁵³¹ 參見：

三身，是法身、報身、應身。法身是佛的境界，是就佛論佛的；報身是菩薩所見的；應身是凡夫所見的。

法身是真如自體相（用）；從這法身自體相中，應眾生機而顯出的業用，即為報、應二身。

有說化身、應身、法身的三身，然應與化的意義相近，應以報身（應）化身的分類為妥。

（II）唯識家：佛之四身

唯識家說四身：法身（即自性身）、自受用身、他受用身及化身。⁵³²

- (1) 無著著·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 149a19-26)：

三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。

此中，「自性身」者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故。「受用身」者，謂依法身，種種諸佛眾會所顯清淨佛土，**大乘法樂為所受故**。「變化身」者，亦依法身，從觀史多天宮現沒、受生、受欲、踰城出家、往外道所修諸苦行、證大菩提、轉大法輪、入大涅槃故。

- (2) 無著著·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷13(大正31, 661b16-20)：

偈曰：三身大菩提，一切種得故，眾生諸處疑，能除我頂禮。

釋曰：此偈禮如來種智勝功德。三身者：一、自性身，二、受用身，三、化身。

- (3) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.374~375：

從傳說佛身說，是從二身、三身而進展到四身的。

無著的《大乘莊嚴經論》立三身：〈敬佛品〉的三身，是自性身，受用身，化身；〈菩提品〉的三身，受用身作「法食」——法受用身（dharma-sambhoga）。……

《楞伽經》說三身，也不一致。經立法（性）佛（dharmatā-buddha），從法（性）佛而頓現的報佛（niṣyanda-b.）與化佛——三（身）佛。……《楞伽經》後出的〈偈頌品〉，立四身：「所有法、報（等流義）佛，化身及變化」；「自性及受用，化身復現化」。化身（nirmāṇa-kāya），而《楞伽經》又依化身而立變化（nairmānika），大抵化身如釋尊，變化是隨類現身了。

以護法說為主的《成唯識論》立四身，是分別「受用身」為自受用與他受用。《楞伽經·偈頌品》所立四身，是分別化身為化身與變化身。

《現觀莊嚴論》立四身，是分別法（性）身為自性身與智法身。用意不同而安立各別，但同樣是從三身而進入四身說。

- (4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.472~478。

⁵³² 參見：

- (1) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷109(大正31, 57c20-58a6)：

法身有三相別：

一、自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依。離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。

二、受用身，此有二種：

一、自受用，謂諸如來三無數劫修集無量福慧資糧所起無邊真實功德，及極圓淨常遍色身，相續湛然盡未來際，恒自受用廣大法樂。

二、他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾現大神

以佛果有自 (p.266) 證的功德法，名自受用身；為所化機所見的，名他受用身與化身。法身，約諸法平等性說。

(III) 本論

本論所說的法身，是真如如來藏而含得本具恒沙功德不離不斷不異的。本論的報身，攝得唯識者的自、他受用身。

III、釋義

(I) 釋：此用有二……名為應身

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

應是感應，眾生有所感，佛即有所應，如經中常說：「應以何身得度者，即現何身而為說法。」⁵³³所以，此應身即化身。

凡夫、二乘所見的應身，是依眾生的分別事識而見的。分別事識，是前六識（意識）依境界緣而有。

通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種名受用身。

三、變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘、異生稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。

- (2) 印順法師，「《華雨集（一）》，〈辨法性論講記〉，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。

本論稱法身為智法身……佛（菩薩）圓證的法身，是以無分別智證悟顯現了法性。清淨法性圓滿顯現，是智慧圓證所能得的，就是無垢真如，所以稱為智法身。……

報身，……名為報身，報是修所成的，是修得的果報。報身約功德圓滿成就說，所以名圓滿報身。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，名為隨類化身。應以什麼身化度，佛就化現什麼身。所以所化的身相，不一定是比丘相，不一定是佛相；救度你，化導你，現起各樣的身相出來，受化者也不一定知道是佛。……

⁵³³ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 7(大正 09, 57a22-b24)：

佛告無盡意菩薩：「善男子！若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法……應以執金剛身得度者，即現執金剛身而為說法。無盡意！是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。是故汝等，應當一心供養觀世音菩薩。是觀世音菩薩摩訶薩，於怖畏急難之中能施無畏，是故此娑婆世界，皆號之為施無畏者。」

- (2) 西晉·竺法護譯《正法華經》卷 10〈光世音普門品 23〉(大正 09, 129b27-c10)。

- (3) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷 7(大正 09, 192a15-b15)。

- (4) 明·傳燈著《維摩經無我疏》卷 7(新卍續藏經 19, 677c11-13)：

普門示現：則應以何身得度，即現何身而為說法。今則變一切眾音，令作佛聲，演出法音，普令得聞，以顯解脫不可思議也。

(II) 釋：以不知轉識……不能盡知故

意識於所緣的境界，不知是唯心所現的，以為是在自心以外的。因為「不知」佛相是「轉識」所「現」的，所以妄「見」為「從外」而「來」。

佛正報的三十二相、八十種好，佛依報的國土，所有的或淨或染，都是由眾生轉識所現的。

凡小不知唯心所現，所以於境「取色」的「分齊」相而「不能盡知」。分齊，即是有限量的、有邊際的。

如凡人見佛，是丈六老比丘相，有三十二相、八十種好。

諸天所見的佛，轉更勝妙，相、好多一 (p.267) 些，身量也高大些。

如見佛於菩提場中，在天見為眾寶莊嚴；在人見為草木瓦石。雖隨機而見有多少、大小、勝劣，都不能稱法界性而盡知。

(b) 依業識

I、標文

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

II、釋義

(I) 報身即如來之果德

i、菩薩所見——釋：二者依於……名為報身

「二者」、「依於」眾生的「業識」，即「諸菩薩從初發意乃至菩薩究竟地心所見」的，「名為報身」。

從初發心住，到菩薩究竟法雲地，這一切菩薩心所見的，都名為報身。報是受報義，有從修種種的因行而成就功德報體的意思，所以報身實從如來的果德說。

向來三身、二身說的諍論，即在於報身。⁵³⁴

⁵³⁴ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.473~478：

【附論】本論講的佛果三身，與《成唯識論》、《大乘莊嚴經論》都有不同，所以先講些三身的問題，然後依文解釋。佛果，超越不思議，本來無所謂三身、四身，不過從佛的自證化他，能證所證方面，方便建立二身或三身四身的差別。

概括的說：就佛的自證說有兩義：一是能證智，一是所證如。就佛的化他說也有二義：一是菩薩所見的，一是凡夫小乘所見的。

ii、別明報身

(i) 二身說⁵³⁵

大乘佛法本義，但說二身：一、應化身；二、法身，也即是萬德莊嚴的報身，法身本是一切大功德法所聚成的意思。

有說為色身、法身的；也有說為父母所生身，法性所生身的。

(ii) 三身說——菩薩所見，名報身

甲、由應化身分菩薩與他機之別

等到三身說興起，約凡小所見的，名為應化身；菩薩所 (p.268) 見的，名為報身。

唯識家稱他受用身，這既約隨機所見說，如來功德莊嚴的自受用身，也不是菩薩所能盡見的。

乙、唯菩薩了唯心所現，能見報身

凡小所見的應身，身量有大有小，相好有多有少，未能解了唯心所現，也沒有與真如如來藏相應，所以不能真見佛身。

菩薩中，雖也有不曾與如來藏相應的，但決定能解了唯心所現，所以能從所見的無窮功德身顯示佛身。

約佛說，這是（自受用）報身，也名法身。約菩薩所見說，名為報身，也可說為法身。

如《華嚴經》的毘盧遮那，即法身，即圓滿報身。⁵³⁶後人不明了梵音的楚

有這四種意義而攝為三身：自證的如是法身或自性身，化他中凡小所見的是變化身，這是沒有多大爭論的。

但能證智，有說攝在法性身中，有說攝在受用身中；菩薩所見身，有的說攝在受用身中，有的說攝在應化身中，這就成為異說的焦點。……

⁵³⁵ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷44〈十不善品 48〉(大正 02, 787b23-29)：
佛告阿難曰：「我滅度之後，法當久存。迦葉佛滅度後，遺法住七日中。汝今，阿難！如來弟子為少。莫作是觀：東方弟子無數億千，南方弟子無數億千。是故，阿難！當建此意：我釋迦文佛壽命極長。所以然者，肉身雖取滅度，法身存在，此是其義。當念奉行。」
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷9〈序品 1〉(大正 25, 121c26-122a5)：
復次，佛有二種身：一者、法性身，二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲，聽法眾亦滿虛空……種種方便度眾生，常度一切，無須更息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者是生身佛，生身佛次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。

⁵³⁶ 參見：

- (1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷4〈如來名號品 3〉(大正 09, 419a7-15)：

夏⁵³⁷不同，以毘盧遮那為法身，以盧舍那為報身，極為可笑。⁵³⁸

(iii) 依業識見報身佛

菩薩所見的報身，是依於業識而見。

分別的說，意有五——相續識、智識、現識、轉識、業識等；⁵³⁹但綜合的說，分別事識而外，實唯一業識。

諸佛子！此四天下佛號不同，或稱悉達，或稱滿月，或稱師子吼，或稱釋迦牟尼，或稱神仙，或稱盧舍那，或稱瞿曇，或稱大沙門，或稱最勝，或稱能度。如是等稱佛名號，其數一萬。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷12〈如來名號品 7〉(大正10, 58c14-18)：

諸佛子！如來於此四天下中，或名：一切義成，或名：圓滿月，或名：師子吼，或名：釋迦牟尼，或名：第七仙，或名：毘盧遮那，或名：瞿曇氏，或名：大沙門，或名：最勝，或名：導師……。如是等，其數十千，令諸眾生各別知見。

(3) 隋·智顓撰《維摩經玄疏》卷5(大正38, 553b26-c1)：

七、類通三種法身者，一、法身佛，二、報身佛，三、應身佛。真性解脫即是法身，毘盧遮那佛，性淨法身；實慧解脫即是報身，盧舍那佛，淨滿法身也；方便解脫即是應身，釋迦牟尼佛，應化法身也。義推可解。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.416：

盧舍那就是毘盧遮那(Vairocana)，只是大乘初期使用不純的梵語，所以稱為盧舍那。

(5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈華嚴法門〉，pp.1031~1032：

釋迦牟尼是毘盧遮那的別名，是二而一、一而二的，並沒有嚴格的分別意義，所以經中或說毘盧遮那，或說釋迦尊。……古人或定說釋迦為化身，毘盧遮那為法身(或報身)，倒不如說：「舍那釋迦，釋迦舍那」，還來得合適些。

⁵³⁷ 楚夏：南楚和諸夏。……明楊慎《〈上林賦〉連綿字》：“字有古今，音有楚夏。”(《漢語大詞典(四)》，p.1148)

⁵³⁸ 另參見：

(1) 隋·智顓說《妙法蓮華經文句》卷9(大正34, 128a16-19)：

法身如來，名毘盧遮那，此翻：遍一切處；報身如來，名盧舍那，此翻：淨滿；應身如來，名釋迦文，此翻：度沃焦。是三如來，若單取者，則不可也。

(2) 宋·智招集《人天眼目》卷5(大正48, 325b17-19)：

三身謂法、報、化也。法身毘盧遮那，此云：遍一切處；報身盧舍那，此云：淨滿；化身釋迦牟尼，此云：能仁寂默。

⁵³⁹ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577b6-16)：

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.173~180。

業識，雖依無明不覺心動而妄現心境，然能了得妄心所見的唯心所現。⁵⁴⁰
所以所見的報身佛，不是外來的，沒有來去相的，唯是隨心現見。

iii、無量身相好——釋：身有無量色……相有無量好

這樣的報佛，「身有無量」的「色」，「色有無量」的「相」，「相有無量」的「好」。

色，不但是青黃等色，眼等、色等的一切，以及佛身的毛孔等，都是色。無量色，顯(p.269)示了色的廣大眾多，又顯示了無有邊際限量。

每一色有無量的相，相是特殊的表徵，如無見頂相等。每一相有無量的好，好是微細而勝妙的特徵。相與好，都是重重無盡的。

iv、依正莊嚴——釋：所住依果……離分齊相

佛的正報如此，佛「所住」的清淨國土的「依」報「果」，也「有無量」無邊的「種種」不同的「莊嚴」。

莊嚴，是莊飾、端嚴，⁵⁴¹如香莊嚴、光莊嚴、音樂莊嚴，以及幢、幡、寶蓋、幔網、珍珠、寶石等莊嚴。

不論是莊嚴的依報、相好的正報，都是「隨」眾生心「所示現」的，「無有邊」際，「不可窮盡，離分齊相」的。

如《華嚴經》所說的依正莊嚴，最能顯示這一意義。

v、報身土常恆不失——釋：隨其所應……名為報身

⁵⁴⁰ 參見：

- (1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c29-578a4)：
此二種生滅，依於無明熏習而有，所謂依因、依緣。依因者，不覺義故；依緣者，妄作境界義故。若因滅則緣滅，因滅故不相應心滅，緣滅故相應心滅。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.211~213：
……眾生由於無明不覺，現起境界相；一切境界，本為唯心所現的，不知境相的離心無體，而虛妄的看作外在境界。……
- (3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.229~230：
二、發心熏習成解行：……在熏習還淨中說：「以此妄心」中所起的「厭」生死苦，樂「求」涅槃為「因緣」……「知」道現在的沈淪生死，雜染流轉，不是本性如此，而只是妄「心妄動」所造成的。妄心妄動，就有妄境界起；實在推究起來，「無」有當「前」的「境界」可得。悟得唯心無境，於是就「修遠離法」，遠離妄心妄境，以求證自性清淨涅槃。這樣說來，妄心不一定是「不好的」。

⁵⁴¹ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.69：

菩薩修行最主要者有二：一、福德莊嚴，二、智慧莊嚴。莊嚴二字有各種意思，我們將佛殿裝飾得華麗堂皇，這是莊嚴；在印度，出戰時身披盔甲戰袍，也叫莊嚴；而另一層意思，有「資糧」之義，我們到很遠的地方去，準備沿途所需之物品也是莊嚴。所以福慧莊嚴，亦可名為福慧資糧，以此做為修行之內容。

如來的報身與報土，是「隨」順眾生「所應」見而示現的。

所以，不是忽而這樣、忽而那樣的，而是恒「常能」安定——「住」——的保「持」那顯現的形態，「不」會「毀」壞，也「不」會喪「失」。

約菩薩所見說，也有見與不見的差別；但約佛身說，可說恒常如此。

如這個娑婆世界，是釋迦佛的應化土，有成住壞空的現象，而釋迦佛也示現誕生到入滅的無常相。報身佛的身土，並不如此。

約佛的報身說，這是本有的，不過由修行而顯發而已，不可 (p.270) 說佛有生有滅、佛土有成有壞。所以報佛身土，被讚為窮虛空、遍法界的。

《法華經》說：「於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處。眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿。」⁵⁴²

如來實不滅，佛土也不毀不失，即約法身——報身土而說。

(II) 報身即受用身

i、釋：如是功德……之所成就

此下，再說明稱為報身的意義：

「如是」依正二報的一切「功德，皆因諸波羅蜜等無漏行」所「熏」習，「及不思議熏」「所成就」；即是由因緣而得成的。

諸波羅蜜，即六或十波羅蜜等。現證的大地菩薩，以無漏的福德智慧行熏習真如法身，又有不思議熏，這可約兩方面說：

一、真如如來藏，從無始來所起的不斷內熏。二、菩薩在修行的過程中，有十方三世佛的不可思議的業用，作他的平等緣、差別緣。⁵⁴³

以此無漏行熏、自己內熏，及佛的加被熏，所以能成就所說的功德身土。

ii、釋：具足無量……說為法身

佛功德身及莊嚴淨土，一切是微妙、清淨、安樂的，「具足無量樂相」。佛身

⁵⁴² 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 5(大正 09, 43c4-7)。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷 5(大正 09, 177c22-25)。

⁵⁴³ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 578b19-c29)：

真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。

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

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.234~248。

受此無量的樂報，「故說為報身」，也就因此名為受用身。(p.271)

b、約機淺深分別

(a) 應身：凡夫所見

I、標文

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

II、承前啟下

上約所依識而說，但分為二。但二身中，如約眾生根性的淺深說，還有種種差別。

上面說應身，泛說為凡夫、小乘所見的；現在別明凡夫所見的隨類應化身。

III、釋義

「又」，「為」一般「凡夫所見」的應身，「是」同於凡夫的「粗」顯「色」法。

所現的色相，並無一定，「隨於六道」而「各見不同」：天見如天，人見如人，畜生見為獅王、象王、龍王等，餓鬼見為餓鬼形，地獄見到的也是地獄身。

各各所見不同，「種種異類」差別。由於現同凡夫，所以佛身，也「非受」用法「樂」的「相」貌。

如人中所見的佛，有時乞化而空鉢回來，有金槍⁵⁴⁴、馬麥報，腰背酸痛等苦狀。⁵⁴⁵這不是菩薩修行功德所成就的，只是隨所應化的眾生而示現的。

⁵⁴⁴ 參見：

(1) 唐·義淨譯《本說一切有部毘奈耶藥事》卷 18(大正 24, 94b13-17)：

時諸苾芻，復白佛言：大德世尊，先作何業，成正覺後，紫檀木槍，刺佛足傷？佛告諸苾芻：如來往昔，自作斯業，今還自受，廣說乃至頌曰：「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 10(大正 26, 74b21-23)：

復次，佛不知木機、激石；佛若豫知者，則不應於中經行。

(3) 後秦·僧肇撰《注維摩詰經》卷 9〈見阿閼佛品 12〉(大正 38, 411b4-7)：

非淨非穢。

肇曰：在淨而淨，誰謂之穢？在穢而穢，誰謂之淨？然則為強、弱，淨、穢者，果非強、弱，淨、穢之所為也。生曰：相好嚴身，非其淨也。金槍、馬麥亦非穢也。

⁵⁴⁵ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 9(大正 25, 121c7-122a22)：

問曰：若佛神力無量，威德巍巍，不可稱說，何以故受九罪報？

一者、梵志女孫陀利謗，五百阿羅漢亦被謗；二者、旃遮婆羅門女繫木盂作腹謗佛；三者、提婆達推山壓佛，傷足大指；四者、迸木刺腳；五者、毘樓璃王與兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者、受阿耨達多婆羅門請而食馬麥；七者、冷風動故脊痛；八者、六年苦行；九

但眾生雖見佛與自己一樣，而佛自身，實不如眾生所見的。如佛應化到地獄中，地獄眾生不能知道這是如來化現的。

這不是佛的本相，不過是 (p.272) 六道眾生所見為如此的，「故說為應身」。

(b) 報身

I、標文

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

II、釋義

(I) 未得相應之初發意菩薩等

上說報身，是從初發心到究竟地；現在別說報身。地前與地上菩薩所見，是大有差別的。

i、釋：初發意菩薩……少分而見

未得相應的「初發意菩薩等」，⁵⁴⁶依唯識家說，是不能見報身佛（他受用

者、入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒。……何以故受諸罪報？

答曰：……如佛神力不可思議，不可思議法中，何有寒熱諸患？

復次，佛有二種身：一者法性身，二者父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊……受諸罪報者是生身佛，生身佛次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。

復次，佛即得道時，一切不善法盡斷，一切善法皆成就，云何今實有不善法報可受？但憐愍未來世眾生故，現方便受此諸罪。……

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.167：

《論》中所說「受諸罪報」的疑問，是依據「本生」、「譬喻」而來的。過去生中的無量修行，大因緣應該得大果報，對於這一理論上的矛盾，《大智度論》提出了二身說——法性生身與父母生身。法性生身是真實，父母生身是方便，這樣的會通了這一矛盾。

(3) 關於「佛受九罪報」之內容，另詳見：《長阿含經》卷2《遊行經》(大正01, 15a11-b19)；《雜阿含·1181經》卷44(大正02, 319b15-c12)；《雜阿含·1095經》卷39(大正02, 288a11-29)；《增壹阿含經》卷26〈等見品·2經〉(大正02, 690a13-693c9)；《增壹阿含經》卷47〈放牛品·9經〉(大正02, 803b11-20)；《佛說興起行經》卷1(大正04, 163c11-174b3)；《佛說義足經》卷1(大正04, 176b12-177c19)；《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》卷7(大正12, 1055c15-1056b27)；《十誦律》卷26(大正23, 187b6-189a5)；《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷18(大正24, 94a11-97a23)；《摩訶僧祇律》卷31(大正22, 481a2-6)；《十住毘婆沙論》卷10(大正26, 74b20-c12)等。

⁵⁴⁶ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 578c29-579a7)：

此體用熏習，分別復有二種。云何為二？一者未相應，謂凡夫、二乘、初發意菩薩等，以意識熏習，依信力故而能修行。未得無分別心與體相應故；未得自在業修行，與用相應故。

身)的；如《八識規矩頌》說：報身是「十地菩薩所被機」。⁵⁴⁷

地前沒有破無明、證法空性，所以也但見應化身。本論說報身是地前菩薩「所見」的，約他的甚深信解說。

菩薩發心以來，能「深」刻的「信」解平等「真如法」；雖沒有親證，但以甚深的信解，也能「少分而見」——相似見報身。

如得大乘修所成慧，於觀心中能悟法身離相、唯心所現，即能於信解中少分見於報身的德相。⁵⁴⁸這與凡小所見的佛在心外，非常不同。

ii、釋：知彼色相……不離真如

菩薩所見的，能「知彼」(p.273)報身的無量「色」、無量「相」、無量好、無量「莊嚴等事」。

色相莊嚴的佛身佛土，當處現前，「無來」相、「無去」相。

「離於」彼此差別的「分齊」相，悟解得一切「唯依心現，不離真如」。

所以，初發心住以來，在止觀相應中，能見報身佛的依正。

iii、釋：然此菩薩……未入法身位故

「然此菩薩」，還是有「分別」的，因為沒有得無分別智「入法身位」。未入法身位的菩薩，見到報身色相，還是有相有分別的。

二者已相應，謂法身菩薩，得無分別心，與諸佛智用相應。唯依法力自然修行，熏習真如滅無明故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.248~250。

⁵⁴⁷ 另參見：

(1) 明·智旭解《八識規矩直解》卷1(新卍續藏經55, 438a1-4)：

如來現起他受用，十地菩薩所被機。

謂：四智菩提皆是，如來自受用執身所攝，而用各不同。若為地上菩提所現，他受用報身，則是平等性智之用。其所被機，唯是十地菩薩也。

(2) 明·普泰補註《八識規矩補註》卷2(大正45, 473c9-12)：

如來現起他受用，十地菩薩所被機。

謂：此無漏第七識，相應平等性智。佛果位中，現十種他受用身，即能被之佛；十地菩薩，乃所被之機也。

⁵⁴⁸ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577c15-17)：

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

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.200~201：

……信相應地，能斷意識中的執相應染；執相應染雖不離無明不覺，而還不能說捨離無明。因為要悟證法性，分破微細意中煩惱，始能斷除。……地前菩薩雖不能斷，而依大乘教聞思修學，能觀察學習斷除它，即已能分分的治伏。

到「入」初「淨心地」，能「隨分得離」。一直到「如來地，能究竟離」。……

如眼有翳病，見空中青蠅亂飛，愚人就以為空中實有飛蠅。

但有智人，知道這是妄現而非實有的，雖非實有而還是現見的。

iv、小結

這樣，沒有證得法身的所見，與前凡小的所見雖大致相同，但以勝解智力，了得唯心所現，實無來去分齊。

如念佛的見阿彌陀佛現前，如以為彌陀佛從西方來，那即使見到巍巍如須彌山王，也還是應身彌陀。

若知阿彌陀佛當下即是，唯心所現，不來不去，即能與報身彌陀少分相應。

549

(II) 得淨心之法身菩薩

i、釋：若得淨心……見之究竟

三賢菩薩所見的報身，是不圓滿的。「若得淨心」——離不斷相應染而得淨心地，即初破無明，始證法身的初歡喜地。

到了初地，「所見」的報身，不 (p.274) 論是色、是相、是好、是莊嚴，一切是「微妙」清淨的了。

而佛所現的不可思議的三業妙「用」，也「轉」更殊「勝」了。這樣的地地上進，一地比一地為微妙、增勝。

直到最後「菩薩地盡」——第十法雲地金剛後心，所「見」的才圓滿「究竟」，沒有更殊勝的了。

549 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷1(大正13, 899b23-c3)：

佛言：「善哉！颺陀和！色清淨故，所有者清淨。欲見佛即見，見即問，問即報。聞經大歡喜，作是念：『佛從何所來？我為到何所？』自念佛無所從來，我亦無所至。自念欲處、色處、無色處，是三處意所作耳！我所念即見。心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，設使念為空耳，無所有也。菩薩在三昧中立者，所見如是。」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.864~865：

到了三昧成就，佛現在前，不但光明徹照，而且能答問，能說經。然當時，佛並沒有來，自己也沒有去；自己沒有天眼通、天耳通，卻見到了佛，聽佛的說法，那佛到底是怎樣的？於是覺察到，這是「意所作耳」，只是自心三昧所現的境界。類推到：三界生死，都是自心所作的。自心所現的，虛妄不實，所以心有想為愚癡（從愚癡而有生死），心無想是涅槃。不應該起心相，就是能念的心，也是空無所有的，這才入空、無相、無願——三解脫門。嚴格的說，這是念佛三昧中，從「觀相」而引入「實相」的過程。然這一「唯心所作」的悟解，引出瑜伽師的「唯心（識）論」，所以立「唯心念佛」一類。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.403。

ii、釋：若離業識……透相見故

「若」從金剛後心斷無明盡，「離業識」妄染，徹底治滅不覺心動的無明，成無上正等覺，即「無」有「見相」可說。

因為在「諸佛法身」的境地，是「無有彼此色相透相見」的情形。

佛與佛，法身平等，是無二無差別的。平等無二的法身，離於一切色相的，沒有此佛見彼佛、彼佛見此佛色相的情形。

以佛論佛，只能說法身如來藏平等平等，不可說有所見的。

(C) 釋疑

a、設問，答——法身離相，不礙現報身色相

(a) 標文

問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？

答曰：即此法身是色體故，能現於色，所謂從本已來，色心不二，以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說名法身遍一切處。(p.275)

(b) 釋義

上說法身無色相可見，可能引起疑問，所以假作問答。

I、釋：問曰若諸……能現色相

「問」：「若諸佛法身」，是「離於色相」的，不可見的，那如「何能」顯「現色相」？

怎麼說由不思議熏等成就身有無量色、色有無量相、相有無量好等呢？

II、別明：佛身之有、無色相

(I) 有色相

關於佛身色相的有無，向來有二派。有說：佛自證身是有色的。⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《央掘魔羅經》卷 2(大正 02, 527c4-8)：
虛空色是佛，非色是二乘，解脫色是佛，非色是二乘。
云何極空相，而言真解脫？文殊宜諦思，莫不分別想。
- (2) 劉宋·求那跋陀羅譯《大法鼓經》卷 1(大正 09, 293c11-13)：
如是諸佛世尊到解脫者，彼悉有色，解脫亦有色。
- (3) 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 5〈如來性品 4〉(大正 12, 391c28-392a4)：
「世尊，何等名涅槃？」
「善男子！夫涅槃者，名為解脫。」
迦葉復言：「所言解脫，為是色耶？為非色乎？」
佛言：「善男子！或有是色，或非是色。言非色者，即是聲聞緣覺解脫。言是色者，即是諸佛如來解脫。善男子！是故解脫亦色、非色。如來為諸聲聞弟子說為非色。」

如《涅槃經》說：凡夫捨無常色，獲得常色。⁵⁵¹

《大雲經》說：佛解脫有色等。

〔II〕實無相

有說：佛的色身相好，唯是眾生自心所現的；佛的淨智圓明，實沒有色相可說。

〔III〕本論

本論依真常唯心的立場，既說法身不可以說有色相，那麼報身的色相，但是菩薩所見嗎？這怎麼又稱為佛的（修行所成）報身呢？

III、答覆

解「答」說：

〔I〕釋：即此法身……能現於色

「即此法身」，「是色」法自「體」。據實說，真如法身，不能離一切而得的。從色——物質世界而探求它的體性，即是真如法身，所以即是色的體性。真如是色的體性，所以「能現於色」。

〔II〕釋：所謂從本……色心不二

這是說：「從本已來，色心」平等「不二」。

本來真實常住的體性，說此為真心，此真心即含得一般的精神與物質。真心當體，物質與精神是無二無別的；雖無二無別，然可以隨緣顯發。

眾生為無始無明所蔽，不能如實了知心體，這才妄（p.276）計有離心的色與離色的心。

真如為一切色心的體性，依真如而顯現一切色心；色與心，都不能依一般的妄見而想像的。

本論以此色心不二的真如，答覆諸佛法身離於色相而能現色相的疑問。這

⁵⁵¹ 參見：

- （1）北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 39〈憍陳如品 13〉（大正 12，590c6-8）：
爾時世尊告憍陳如：「色是無常，因滅是色，獲得解脫常住之色，受想行識亦是無常，因滅是識，獲得解脫常住之識。……」
- （2）隋·吉藏撰《勝鬘寶窟》卷 1（大正 37，15c6-9）：
有人言：法身有色。泥洹經云：妙色湛然常安穩，不隨時節、劫數遷。涅槃云：捨無常色，獲得常色。地論云：如來相好莊嚴為實報身。
- （3）隋·灌頂撰《大般涅槃經疏》卷 32〈憍陳如品 25〉（大正 38，221b28-c3）：
其文云：色是無常，解脫色常者，有二解：一者、色既無常，我解脫，色則無復色故，所以常。二云：解脫即色，色即是常，故前文云：獲得解脫常住之色——後，解為勝。

樣，色心的自性是不二的。

(III) 釋：以色性即……說名智身

「色性即智」性，「色體」也「無形」可見，「說」法身「名智身」，而智身實不礙於色，如來藏淨智是能現於色的。

(IV) 釋：以智性即色……遍一切處

反之，「智性即色」性，所以「說名法身遍一切處」，無一法而非法身。

然法身實即淨智所顯，所以遍一切法，而不礙於智，唯一不二的智體。⁵⁵²

(V) 小結

約智性說色為智身；約遍一切處現一切色，說智為法身。所以法身離相，而不妨有報身色相。

b、真如自在用

(a) 標文

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

(b) 釋義

I、釋：所現之色無有分齊

不過，法身「所」顯「現」的「色」相，不同凡小心境的色相；

法身無分限，從法身所現的色相，也「無有分齊」。

II、釋：隨心能示……各各差別

依於佛的淨智力，「隨心能示」現「十方世界」。⁵⁵³每一世界中，有「無量菩

⁵⁵² 另參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 577a23-b1)：

[4]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。

[4] (言) + 同【宋】【元】【明】【宮】【金】。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.163~166：

……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」。……見佛時，因眾生機感，即見佛的相好如何。其實，這「非是」法身自體的「智色不空」的真「性」，因為真實的淳淨的「智相」，是「無可見」的。真如體即如來藏，以淨智為性。法身的不思議色，性即淨智，所以名為智色。智色即如來藏不空性的顯發。既即智為性，所以是不可見的。不空性的智色。……

⁵⁵³ 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

薩」；菩薩所應見的佛，也即有「無 (p.277) 量報身」。

積集無量功德所成的報身，有「無量莊嚴」。智身遍一切處，處有此方他方，依方立相，依正二報都「各各差別」。

雖應機而現各各差別，然色性即智，如《華嚴經》所說，大能攝小，小能含大；無量中攝一，一中現無量；重重無盡，帝網莊嚴。於一塵中，見無窮無盡的色相；無窮無盡的色相，也不出此一塵。

相攝相入，實為心色不二的唯心境界。

III、釋：皆無分齊，而不相妨

眾生心外取物、物外取心，心色即不能融即，隔礙而有分限。

諸佛離一切妄執，無礙互融，所以所現的十方依正色相「皆無分齊，而不相妨」。

IV、釋：此非心識……真如自在用義故

這樣的交融無礙，重重無盡，而又不失各各自相的境界，「非」凡夫「心識分別」所「能」識「知」到的。

這是「真如」的「自在用義」，所以唯現證法身以上的菩薩能如實覺了，地前菩薩都不過勝解相似的分別而已。

四、從生滅門入真如門

(一) 標文

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 (p.278)。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。

(二) 釋義

1、總說

(1) 眾生觀自心生滅而趣入真如

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

(2) 釋：復次顯示……入真如門

上來，說明了生滅、生滅的因緣、生滅的相。這樣的「顯示」，「從生滅門即」能趣「入真如門」。

根，自然相應，種種而見，得利益故。

(2) 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。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.134~135, p.143。

2、略釋修行之法——以無念觀除妄念

(1) 所知非有——釋：所謂推求……畢竟無念

怎樣能從生滅門而轉入真如門？扼要而根本的方法，即「推求」。推求，是以觀察慧，研求到底是個什麼。⁵⁵⁴

推求現實的世間，不外乎「五陰」——色、受、想、行、識。

五陰，總括起來說，不出「色」「與心」二類：受想行識，是心法，是能分別的；色即色法，是所分別的境。

分別來說，所知的，不外乎「六塵境界」：色、聲、香、味、觸、法。前五屬色所攝，法塵通於色、心；但都是屬所取境（色）的。

所有的六塵境界，「畢竟無」有自性，可為虛妄分別所「念」的。

也即是說：念是對於境界所起的觀念，是六塵境界所遺留下來的影像。而實境界無自性，虛妄幻現，並不如妄念所念的。

(2) 能知非實——釋：以心無形……終不可得

能知的，(p.279) 即虛妄分別「心」，但推求起來，心「無形相」，即使遍「十方」去推「求」它，也「終」於「不可得」。

無形相，即無心的真實體性。

(3) 小結：離妄境、心，直顯清淨真如心

境界是妄現的，境界無念，是說不如妄念所念的，即遍計執境不可得。心也還是妄現的；心無形相，是說心無念相可得，即依他起心不可得。

境界既不如妄念所念的，如說「名義互為客」⁵⁵⁵，是互相對待而假施設的，那麼妄

⁵⁵⁴ 另參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 576b26-27)：

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.119~120：

……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。……

⁵⁵⁵ 參見：

(1) 無著造·真諦譯《攝大乘論》卷2〈應知入勝相品3〉(大正31, 124a5)。

(2) 世親造·真諦譯《攝大乘論釋》卷8〈釋應知入勝相品3〉(大正31, 210c9-12)：

論曰：名義互為客，菩薩應尋思。

釋曰：名於義中是客；義於名中亦是客，以非本性類故。菩薩入寂靜位，應觀此道理——此即第一尋思方便。

(3) 印順法師，《性空學探源》，〈阿毘曇之空〉，p.202：

……如《婆沙》說：我們被人罵詈，可以不必追究，因為把他所罵的話，一個字一個字的

念也即非有，境空而心寂了。

唯心者依心以明境，但不應偏執境空而心不空。從還滅的方便說，真能遠離遍計執境，依他妄心也就不起了。

這時，本性清淨的真如心，直下顯現，也即是契入真如。

3、舉喻——釋：如人迷故……方實不轉

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**」。⁵⁵⁶

4、法合

(1) 釋：眾生亦爾……實心不動

「**眾生**」也如此，從無始以來，為「**無明**」所「**迷**」蒙，不契真「**心**」，而現起「**為**」虛妄分別的妄「**念**」。

然而真「**心**」本淨，恒常不變，「**實不**」因眾生的現為妄念而有所變「**動**」。

(2) 釋：若能觀察……入真如門故

拆開，絕沒有罵辱的意義。同時，言音是隨區域國度而改變的，這裡罵人的一句話，在他處不一定是罵人，說不定還是稱讚人的。所以，名與義是沒有直接性一致性的，只是世俗習慣的安立。

這種思想，有部同樣在那裡倡說。所以，名與義，從一面看，二者不相稱是無，二者相稱就可以有；從另一方面看，二者是無必然連繫的。

後代的大乘，都重視了名義沒有必然關係這一點，故有「名義互為客」等的思想。名與相（義）無必然關係，使我們很自然的可以生起名不必有實在對象的觀念。據此而發揮之，就可以達到只是假名都無實體。

⁵⁵⁶ 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, 576c29-577a6)：
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。
- (4) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.144~148。
- (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」。