大乘起信論淺釋

芙蓉山 沙門妙因 解釋

佛陀教育基金會 印贈

歸命盡十方，最勝業遍知。
色無礙自在，救世大悲者。
及彼身體相，法性真如海。
無量功德藏，如實修行等。
為欲令眾生，除疑捨邪執。
起大乘正信，佛種不斷故。

大乘起信論淺釋

目錄

一、教起所因……一
二、藏攝分齊……六
三、顯教分齊……八
四、教所被機……一三
五、能詮教體……一四
六、所詮宗趣……一七
七、釋論題目……一九
八、造論時節……二三
九、翻譯年代……二四
十、隨文解釋……二六



大乘起信論淺釋

謹依 賢首國師義記十門——淺釋此論

芙蓉山 沙門妙因 解釋

一、教起所因

論主造論垂教，略有十因：

㈠依何智：論主依其內契真理的實智，外應眾生的根機，而起巧妙辯才的權智以說此論。據釋摩訶衍論：馬鳴菩薩的本地為大光明佛，今垂跡為第八地菩薩，所以本地、垂跡都成就了根本、後得二智，造此起信論，以根本智、後得智為所依。

㈡示何法：論中指示了什麼法？謂：一心、二門、三大、四信、五行等法，這就是大乘之中起信之法。是馬鳴菩薩造此起信論所指示的重要內容。一心、二門、三大，為立義分、解釋分中所示，四信、五行為修行信心分所示；這不過是提出所示的綱

要。若具體說：還有二覺、二不覺、四相、三細、六粗、五意、六染等，都是主要的關鍵。

㈢云何示：大乘起信的妙法，論主是怎樣開顯指示出來的呢？馬鳴菩薩以方便善巧的智慧，指出一味大乘——有摩訶衍法，尚沒分別是何義門，故稱一味[1]。把這一味法，分作法體和義理二種。所說法體，即「眾生心」；就此一心法體，更分為真如、生滅二門。就一心義理分為三大——體大、相大、用大。即：

一味大乘
- 法體
  - 真如門
  - 生滅門
- 義理
  - 體大——一切法真如平等不增滅故。
  - 相大——如來藏具足無量性功德故。
  - 用大——能生一切世間、出世間善因果故。

1 於大智度論一百卷：「佛說皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。」。

這是就前所示之法，揭開能示的要領；四信、五行[2]、二覺、二不覺等法，都依此法開出。如是為了眾生，善巧方便，開顯一味而為多門，雖有多門而無多相，不違一味，所以說是善巧。

㈣以何顯：用什麼表顯法體和義理呢？謂：論主能以善妙地音聲、文字，和宗因譬喻證成的道理，使所示的義理，得以明了顯現。

㈤依何本：以佛陀的言教來秤量，所謂聖教量[3]（實亦包括佛弟子的言論）。及由現量（如知火熱、水冷）、比量（見烟知火）而決定無過的道理，而為標準——所本的。

㈥借何力：論主歸命佛法僧三寶，承三寶加持之力；賴三寶殊勝

2 五行：施、戒、忍、進、止觀。

3 量者：獲得真智之方法，有現量、比量、聲量、譬喻量四種。

的威力，增加了自己的思量分別，而造此論。

(七)為何義：為什麼造論呢？為了助佛揚化，摧邪顯正，護持佛陀的遺法，令其久住世間；如此既是下利有情，也是上報佛恩。〈未曾有〉經說：「通化傳法名報恩。」。

(八)以何緣：論主造論還是為了眾生，欲使眾生離開三苦、八苦及分段、變易二生死之苦，得到大般涅槃的究竟樂，以眾生為緣而造此論。

(九)由何起：造論由何而起？菩薩內心[4]起了以智慧為體的大悲[5]，澈見凡聖不二的道理，便自然而興拔苦與樂的作用。由于悲愍眾生長久迷惑，故而造論，以法施人。

(十)幾何益：有多少利益呢？此論利益略有六種：

4 菩提心以大悲為根本。

5 于大悲為本，若無大悲，法身不具。

(1)未有正信的博地凡夫，能生起信仰大乘之心（當十信位）。

(2)已信的令得聞慧，由聞聖教而生起妙解（當十住位）。

(3)已聞的令得思慧，由思惟而生的妙慧（當十行位）。

(4)已修解的令得修慧，謂修禪定而進趣（當十回向位）。

(5)已修行的令得證入，謂無功用而自然進趣（當十地位）。

(6)已證入的令得圓滿，謂圓滿菩提、涅槃，成妙覺究竟位。

略有以上十種因緣，菩薩興起此論。至於本論八種因緣，到因緣分文時再說明它。

二、藏攝分齊

分別二藏、三藏中，此起信論應攝屬什麼藏的分齊。

佛陀所詮說之法，為戒定慧三學；則能詮之教為經律論三藏。約所被之機分上下二種，則能詮之教為聲聞、菩薩二藏。

三藏：

㈠修多羅藏（亦稱修妒路，新譯素怛藍），翻為契經，謂契理合機，即貫穿攝持所應說義，及所被的眾機，名為契經。

㈡毘奈耶藏，或云毘那耶、毘尼；古譯名滅。滅身語意之惡，亦稱清涼，新譯調伏，調和控制身語意業，制伏除滅一切惡行。

㈢阿毘達磨藏，或云阿毘曇，舊譯為無比法，以無分別智分別法相，更沒有法能比于此的。新譯為對法，阿毘是能對于事物分析辨別的智慧，達磨是所對的境法——真俗二諦之法。此起信論，在三藏之中，是對法藏攝。

所為的眾生，根有利鈍，法有淺深，合前三藏分為二種，由上下乘的差別，說為聲聞及菩薩藏。即為聲聞鈍根下乘、依法執分別（如三世實有、法體恆有等）施設三藏，詮示聲聞理行果等，名為聲聞藏。為諸菩薩利根上乘，依三無性（相無性、生無性、勝義無性）、二無我（人、法無我）的智慧，而施設的三藏，詮示菩薩的理行果位，名菩薩藏。此起信論在二藏中，為菩薩藏所攝。

三、顯教分齊

佛陀一代所說的教法，有大小漸頓權實的不同；此起信論應位于何教的分齊？

賢首國師于此門分二節：先敘諸教、後隨教辨宗。在敘諸教宗。賢首國師于西元六八四年四十二歲時，曾親問中天竺日照三藏，據日照三藏所說：當時那爛陀寺，有二大法論師——戒賢、智光，並是神解超眾，聲高五印，小乘學人歸誠，大乘學人也仰之如日月；而二論師，立教互有不同。

戒賢遠承彌勒、無著，近而接踵護法，難陀，依〈解深密經〉、〈瑜伽師地論〉等，立有、空、中三時教，以法相大乘為真了義。初時，佛在鹿園特于四諦小乘法論，說諸有為法是從緣生，以破外道的自性因——數論立二十五諦中之自性諦。又由緣生無人我，翻彼外道說有我。然而還沒說法無我理（云三世實有、法體恆有），即之〈阿含經〉

等。

第二時，依遍計所執，執繩為蛇的似有，情有理無，而說諸法自性皆空。判一切諸法性相，本有徧計、依他、圓成三性；即人們妄情所迷執之一切諸法，謂之徧計所執性，是體性都無的。因緣和合自阿賴耶識種子所生；一切諸法，謂之依他起性，是體性如幻假有的如繩，是情無理有。而有一味平等之理性，為一切諸法所依者，謂之圓成實性，是體性實有的如麻。初時有教，說人無我理，而不說法無我之義，是以小乘之人，雖悟無實我，而不免起一切諸法實有的法執；為遣除此執，此第二時空教，就徧計所執性的一切萬法體性都無這一面而說諸法自性皆空。然一切萬法的依他起性為假有，一切萬法的圓成實性為實有，就此依他與圓成邊，可說一切萬法為有，而第二時中來說：即諸部般若經等。

第三時，就大乘正理，具體說的三性中，徧計[6]非有，依他、圓成非空，三性相依，為非有非空之中道。又三性為非空門，三無性[7]（因三性一一性各示無性之理）為非有門，二門相依，為非空非有之中道。此第三時所以為了義教，即〈解深密經〉等。

智光論師遠承文殊、龍樹菩薩，近稟提婆、清辨之教，依般若等經、中觀等論，也立三教，而以無相大乘為真了義。

前之法相大乘，立萬法唯識，主能境空心有。此說宇宙萬有的真相，為空不可得，而稱心境俱空的宗義，為無相大乘。這是三論宗的宗旨。

初時，謂佛初在鹿園為諸小根說之諦理，以闡述心境俱有；小乘說五蘊實有，色蘊屬境，他之蘊屬心。中時，為中根（菩薩之初根）說法

6 徧計所執之相皆無。

7 相無性——為空華全無。凡夫執自然而有之法，但一切因緣所生而已，生無性——為「多由因緣」得有。勝義無性——勝義是二空所顯真如，真如若有自性，就不是絕待的勝義了。

相大乘——境空心有的唯識道理，心外實境為徧計是空，心內影像為依他是假，而圓成為實性，以萬法為依圓二性而唯有識；未說明令入平等真空的道理。于第三時，則為上根說無相大乘，辨別心境俱空，平等一味，為真了義。即初時破外道自性等，而說因緣生法決定是有；次則漸破小乘緣生實有之執，故說依他因緣假有，後時才就究竟大乘說緣生即是性空，是平等一相的，此三時教為智光論師在〈般若燈論釋〉中引〈大乘妙智經〉而說的。

賢首國師敘述這兩家的教判以後，不判此起信論的配屬。（然而根據後判定為如來藏緣起宗，是屬于這第三時教了）。

後隨教判宗。就所判教相，分別所立的宗義。翻傳到我國的一切經論中，大小乘宗述有四：

㈠隨相法執宗，隨有為事相而絕法執之宗，即隨事執相的小乘諸部。

㈡真空無相宗，會事顯理說，如般若等經、中觀等論所說。

㈢唯識法相宗，依理起事差別而說，即〈解深密經〉、〈瑜伽論〉等所說。

㈣如來藏緣起宗，即〈楞伽〉、〈密嚴〉等論，〈起信〉、〈寶性〉等論所說。此則理事融通無礙說，許如來藏隨緣成阿賴耶識，是理徹于事；只許由如來藏緣起之依他萬法，無有實性，為同一味之真如，是事徹于理的。

賢首國師判定〈起信論〉當為如來藏緣起宗（判此論為大乘終教，不論列頓、圓教）。

四、教所被機

此論所被的機根，先約權教。權教說眾生的種性，自本各別，分一切眾生為：聲聞定性、獨覺定性、菩薩定性、不定性、無性有情共五種性。此法相大乘與華嚴五教的始教相當。此五種性中，菩薩種性及不定性（三乘不定之性），是此起信論所被之機。

若約大乘實教，則一切眾生悉當成佛，此論所被，六道一切眾生。實教即華嚴五教的終頓圓三教。依此義，則無相大乘得說通於一分終教，以其說平等真空為一切成佛之故。

五、能詮教體

以顯義理的功能，為能詮之教體。略有四門：

㈠隨相門：以聲名句文之事相為教體的義門。

㈡唯識門：以各人之心法為教體之義門。

㈢歸性門：融攝事相使歸于真如理性，以真如為教體之義門。

㈣無礙門：約事理無礙之義，該攝上之三門以為教體之義門。

此論正以歸性、無礙為教體。因此論解釋分云：「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。」以此而知以歸性為體。又解釋分初云：「依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。」以一如來藏心上具真如、生滅二門，一切法同一緣起而圓融相攝。自真如門說，一切法盡為平等一味之真如，無一法不是真如；自生滅門說，一切法因一緣起生滅，無一法與緣起無涉；如是真如、生

滅二門，皆總攝一切法，而此二門，為一如來藏心上所具有，以是而起一切萬法，圓融相攝。圓明自在不相障礙以為興論教體。

又兼前二門，以此論解釋分初：「若離心念，則無一切境界之相。」此以證唯識無境之義，合于唯識門但以心法為教體之義。又隨相門中，有四句：

㈠或唯以名句文為體；以聲為名句文所依體，非當相體，故其不取。如〈發智論〉卷十二，〈婆娑論〉卷百二十六所舉二說中之一，如有部、經部取此義。

㈡或唯以音聲為體；以名句文等是假立無體。〈發智〉、〈婆娑〉所舉二說中之一說，〈大乘無性攝論〉、〈雜染論〉等亦有此說。

㈢或具足名句文聲以為教體；小乘為〈俱舍論〉，大乘為〈唯識〉、〈雜染〉等是。

㈣或俱非名句文聲，而以無為為教體，以說即不說，文字性離，

如〈維摩經〉卷一弟子品：「夫說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得。」即是此義。于此四句之中，別取前三說，則通小乘；具有第四說則為大乘——約大乘始教。若此四句合為一教，互有無礙，則是大乘終教義。

因此，而說本論亦兼隨相門為教體。

六、所詮宗趣

前論能詮文體，此明所詮義趣。義中可尊重崇尚的為宗，其宗義之所歸向往詣的為趣。如法華以一乘為宗，涅槃以佛性為宗，華嚴以法界為宗，維摩以不思議解脫為宗，而各以佛果菩提為所歸趣。

先總論宗趣，本論以一心法為宗，信行得果為趣。即顯示一心之法與三大之義為此論之宗旨。以此法義為宗，意在信行此法，證入得果為趣。宗為境，趣中之信行為行，得果為果，具足了境、行、果。境分二種，一法二義。行亦二種：一行體：即四種信心；二行用，謂五門修行。果亦二種：

㈠分果，令得入住、行、向、地等位。

㈡滿果，成如來究竟覺道。

若別顯宗趣，略有五重：

㈠教義相對，以教說為宗，用義意為趣；如對治邪執下文：令捨

言取意。

㈡理事相對，舉事為宗，顯理為趣；如從生滅門入真如門，舉出生滅染淨的方法，以顯真如無生之理。

㈢境行相對，以真俗境為宗，觀心行為趣；合前之事理為境，止觀為行。

㈣證信相對，以成信不退為宗，登地入證為趣；合前之境行為信，以對登地以上之證。

㈤因果相對，以因為宗，剋果為趣；合前證信為因，以對極果。

初由教得義；二由義中事，故顯理；三由事理為境，以成止觀行；四由止觀故，入證地位；五由入證故得果。預先知道宗趣，研究正文時便能有充分地把握。

七、釋論題目

大乘起信論

「大」，就法是直據眾生一心的法體，能包含一切法而無剩餘為大。

「乘」，是車乘，比喻車能載運人物，由此地到彼地。大乘法能運眾生由生死此岸到涅槃彼岸。大乘，就是所信的境——對象，大——心法之體，有運載的功能。又「大」就義理方面，有體、相、用三大義，一切事物不能大過于一心的三大。「乘」是作用，依〈佛性論〉卷二說的三位佛性：「一住自性性，二引出性，三至得佛性。」賢首國師意住自性佛性為所乘之（車），引出佛性為能乘的（人），至得果佛性為乘所至的目的地。一心三大為體，此三位（佛性）之用，都在「眾生心」上所轉，故是亦乘亦大，而義一體，為持業釋。

「起」，是發起，我們妄心的源底，有本覺之性，在內熏發妄心，而為生起淨信的本因。因遇善友獲聞教法，由自外熏陶我們妄心的緣力。這樣于大乘法的勝境上發起希有地信心。

「信」，「於實、德、能深忍、樂欲，心淨為性」。

㈠信實有：於諸法的實事、理中深刻地信忍。

㈡信有德：於三寶的真淨之德深深地信樂。

㈢信有能：於一切世、出世善深信有力能得能成，生起希望。

上依〈成唯識論〉卷上釋，梁〈攝論〉卷七：「信有三處：一信實有，二信可得，三信有無窮功德。信實有者，信實有自性住佛性；信可得者，信引出佛性；信有無窮功德者，信至果佛性。」本論四種信心，至文廣說。

以本論一開始就說：「有法能起摩訶衍信根。」可知此論中的起信，據信成就處說，謂十信菩薩萬劫修習入初住不退位，使前信心成「根」，這正是此論所為。

以信是行本，〈華嚴經〉云：「信為道源功德母。」本論又指出「自信己性，知心妄動，修遠離行」等；我們必先于此深刻瞭解而起正信。

「論」，是廣集教義而商議論量。用假立賓主形式，往復地徵問、分析，論定正理。有解釋經文之論，為釋經論；有本經義而造之論，為宗經論。本論屬于後者。

八、造論時節

馬鳴菩薩造

依〈付法藏傳〉[8]及〈馬鳴傳〉，「馬鳴」菩薩之名，略有三釋：

㈠因菩薩初生時，感動諸馬悲鳴不已，故稱馬鳴。

㈡說此菩薩善能撫琴，用撫琴來宣布法音；馬聽到琴音都悲鳴起來，故稱馬鳴。

㈢說此菩薩善于說法，能使馬聽法後，悲鳴垂淚、七日不食，故稱馬鳴。

「菩薩」，其足應云菩提薩埵。亦有三釋：

㈠菩提，譯為大覺，學佛者所求的大覺；薩埵、譯為有情，即學

8 又云付法藏經，六卷。元魏吉迦夜等譯，由加葉等二十四人傳付法因緣。

佛行菩薩道的菩薩所度的有情。此從境上說所求之覺與所度的有情；若從能求能度人的心上說，即是能求之智與能度之悲。

㈡菩提是所求之法，薩埵是能求的人，是心境、人法雙稱名菩提薩埵。

㈢薩埵名勇猛，菩薩是有志氣和有能力的，於大菩提勇猛地希求的人。

「造」，是製作。造論時節，有諸說不同。依〈摩耶經〉卷下說：如來滅後，六百歲已，九十六種諸外道等，邪見競興，毀滅佛法；有一比丘，名曰馬鳴，善說法要，降伏一切諸外道輩。以此經文為定說的屬多。

九、翻譯年代

梁天竺三藏法師真諦譯

南朝「梁」武帝太清二年（西元五四八年），「天竺」——印度的「三藏法師真諦」來到我國，見梁武帝于寶雲殿，梁武帝請其譯經，即從太清二年到梁元帝承聖三年（西元五五四年），在正觀寺等地，譯出〈金光明經〉、〈彌勒下生經〉與此〈大乘起信論〉等，總有十一部，共二十卷。此論則在承聖三年九月十日真諦三藏與當時英賢惠顯、智愷、曇根、惠旻等，譯于衡州[9]始興郡建興寺，由沙門智愷筆授，月支首那傳語，前後兩年譯竣。

「三藏」是經、律、論三藏。「法師」，自己以三藏法為師；又以此法師人，通稱為法師。「真諦」，梵語波羅末陀，譯為真諦；亦

9 衡州：隋置於衡陽等七縣（寄湖南省）。

云拘那羅陀，譯云親依。為西印度優禪尼國人，〈古今譯經圖紀〉作者靖邁形容真諦三藏有：「景[10]行澄明，器宇清肅……群藏廣部，罔不措懷。」可見精通三藏的。〈續高僧傳〉卷一有真諦法師的本傳。

「譯」梵文翻為我國文字，為譯。此論除梁譯外，于唐朝于闐國三藏法師實义難陀又攜梵本而來，于西安慈恩塔內得到舊梵本；與沙門弘景、法藏（賢首國師）等，于聖應三年（西元七〇〇年），在授記寺與華嚴經相次而譯。是此論有二譯本，今依梁譯研習。

10 景：大遠，乃有遠大之行。

十、隨文解釋

此論三分：序、正、流通。

甲一、序分[一]，

乙一、名歸敬三寶。

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

論首有三頌，是皈敬三寶，請求加被。菩薩造論大都先歸敬三寶。

㈠表示報答三寶之恩。以若無佛說，不能有法；若無有法，就不能生解；若無僧伽傳弘，自己不能得聞。由此三寶佛弟子方能得成慧悟，從而能解脫，故須念恩致敬。

㈡有請求加被的意思，因弘法造論不是容易，仰諸三寶威力相加，使正法得以弘傳。

㈢有使人生信之意，論主恐人對己不能信受，先歸敬三寶，表示有所宗承。

㈣三寶是吉祥境界，標之于前，以顯殊勝，如〈成實論〉說[11]。另外還有使令眾生于三寶中發心趣求、信解觀察，供養歸依，故先頂禮三寶，如〈雜心論〉[12]所說。

三頌中，前兩頌是歸敬三寶，後一頌是申明敬意。這二頌，歸命二字說明歸敬的誠意至極，盡十方下說明所敬的對象很深廣。三句敬佛寶，三句敬法寶，末後一句敬僧寶。

「歸」，是歸趣投向；「命」，是自己性命。以自己所尊重的生命去歸向三寶，請求加被造論。也可以說歸是敬順義，命是諸佛的教命。論主敬樂佛陀的教命，傳布佛法，利益有情。

11 十六卷，訶梨跋摩造羅什譯。成立修多羅中實義之意。

12 十一卷法救尊者造劉宋僧伽跋摩譯，即法勝阿毘曇心論之釋。

「盡十方」，是所敬的範圍，不止敬于一方的三寶，而是盡于十方的齊敬。于十方內，也不只歸敬一二佛剎，而是盡一一方所，盡無數世界的一切三寶，都要歸敬。說明三寶是普徧的，而歸敬之心也是廣大的。不同于小乘說十方唯有一佛。

「最勝」，標示佛為超過于小乘，也超過因位的菩薩。佛，障盡德圓，果成極位為最勝。「業」，是業用，總說諸佛的三業有破惑摧邪的作用，是最勝之業。「徧知」，顯佛的大智功德。以真智徧知心真如門的恆沙功德；以俗智徧知心生滅門的緣起差別。徧法界中一切理事，都普徧的知道，且可同時而知。

「色無礙自在」，說如來色身自在無礙，依晉譯〈華嚴經〉不思議法品說有四種無礙：

㈠大小無礙。謂如來大小諸根，遍布法界，不相阻礙；不壞六根各個發識取境之性，而亦不雜六根的形相。

㈡互用無礙。如眼根取聲境，耳根取色境，六根互用而不相礙。

㈢理事無礙。謂真如理體，不礙緣起之六根；緣起之六根，不妨真如的理體。下文有：「色即智，說名智身。」。

㈣應機無礙。以圓通迴轉自在之身，能應機自在地化現六根。以上是說佛大定的功德，依定發通，現色無礙。

「救世」一間指眾生世間，（非國土、智正覺世間）是佛所救的對象。如來「大悲」是能救護「者」。悲有三種：眾生緣、法緣、無緣。眾生緣、法緣是有所緣的對象，無緣是無所緣的——無條件地起悲，悲無止時，故為大悲。〈佛性論〉說悲者，是暫時的救濟，不能真實的救。惟佛的大悲，能永久地救濟，恆不捨離眾生。

體大
相大 ／＼ 法身——法寶
用大 ／＼ 報身
化身 ＼／ 佛寶

此佛寶中就佛的報、化二身而說，法身與法寶，其法體同一，故

攝于法寶之中。

法寶有四種：即教、理、行、果四法。今歸敬理果二法，取其理深果圓的意義。禮敬了佛寶以「及」于法寶。「彼身」，總約佛身以明法寶，是舉佛果之法。「體相」，詳釋彼身上的體相，是舉理法的。體是體大、相是相大，體相二大是法身，屬于法寶所攝。因為用大依此體相二大而起，如前佛寶中所明的報化二身。攝用歸本，故說法身——彼身體相。

「法性」，說真體普徧，不但與前佛寶為體，亦乃通與一切法為體性的。因「真如」遍于染、淨，通于情及非情。〈大智度論〉說：在眾生數中，名為佛性；在非眾生數中，名為法性。「海」是喻。真如具足一切功德有如大海。晉譯〈華嚴經〉卷六十：「譬為深大海，珍寶不可盡，於中悉顯現，眾生之形類；甚深因緣海，功德寶無盡，諸淨法身中，無像而不現。」（這法性、真如，都說體大）。

法身、如來藏是說相大，如來藏中含攝、蘊積無邊「無量」的

恆沙性「功德」，稱「藏」。有說此于四法寶都有含藏，即：教，含藏所詮功德；理，含藏恆沙性功德；行，含藏所行的功德；果，含藏報、化身功德。

僧，通于凡聖；僧寶，則惟約聖位。但聖有大小乘，則以菩薩為勝。論主歸敬惟是地上大菩薩僧——已證理起行「如實修行」的。以論文明隨染本覺中有：依法力熏習，是地前行：如實修行，是地上行；滿足方便，是地滿位。「等」，是等取前後兩位。

乙二、申其敬意。

為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。

歸敬三寶之意，在於「為欲」使「令眾生」得到利益。眾生極多分有三類：正定聚（必定證悟者）、邪定聚（畢竟不證悟者）、不定聚（有緣證悟、無緣不證悟者）。十信之前的博地凡夫為邪定，十信為不定，十住、十行、十向、十地為正定。據分別發趣道相中意，正為不定聚眾生。而下又云：為未入正定眾生修行信心等，是兼為邪定眾生作遠因緣；

亦兼為正定眾生增進妙行。我們現在研習起信論的，也都在所為之例。

令眾生得什麼益？先除疑捨邪執，令得離過益，發起大乘正信令得成行益。由於「疑[13]」才迷真而失去快樂，由於「執」著才起妄而種下苦惱。真樂是眾生本有的，失掉了還不自知；妄苦無性是本空的，而眾生得來了還不覺知。這麼才使菩薩興起大悲，製造論文，于下立義分及顯示正義中，解釋如來根本之義，令眾生正解不謬，此「除疑」惑，令悟真樂。于對治邪執中，令眾生遣除、「捨」棄人、法二「邪執」，以離苦因。這是得離過的利益。

若能于真不疑，於邪不執，於「大乘」的究竟根本法上，生起「正信」心行，信為眾行之本，得此根本行——正信，就是得成行

13 疑：於諸諦理，猶豫為性，能障不疑，善品為業。謂猶豫者，善不生故。

益。論文分別發趣[14]道相及修行信心分，都是闡述此行的。

眾生離過成行，使信位成長得圓滿了，進入住位，永久不退，當成佛果，即是「佛種不斷」了。又，由有此論，使諸眾生修行佛因，常恆不絕，也是佛種不斷之義，這是約眾生相續不斷而說。晉譯〈華嚴〉卷三十二說：「下佛種子於眾生田，生正覺芽，是故能令佛寶不斷。」又無著菩薩的〈金剛般若論〉意，由此教法流傳——善付囑般若波羅密流行世間，即為佛種不斷。

其他論文之前，多是申述自利利他和正法久住兩重意義。今此一頌有三意：㈠為益眾生——前三句；㈡為佛種不斷，㈢為正法久住，並是第四句；以教法久住，亦是佛種不斷。

甲二、正宗分[二]，

乙一、標益起說。

14謂一切諸佛所證之道。一切菩薩發心修行趣向義故。

論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說。

「論曰」，是簡論非經之詞。「摩訶衍」義譯為大乘。「有法能起」大乘「信根」，標示利益，即顯所說的義理有其殊勝的作用，「是故應說」的。〈十二門論〉說：「摩訶衍者，是十方三世諸佛甚深法藏，為大功德利根者說。」。

有法，總舉法、義，立義分要分法義來說。一心為法，二門、三大為義，總合起來即所說的法體。這法有能起大乘信的功能；在真如門應信理體之決定真實；在生滅門，信迷悟因果的功用確然不會亡失。在三大上，要信體相用三大即法寶；證得體相起報化之用是佛寶；依止此體相起翻迷還源之用的是僧寶；體相用為三寶之本，故於三大信三寶功德不壞（以上信理即信真如與信三寶為四信，如修行信心分中所明）。

信根，謂十信已離，登入初住。根有二義：

㈠能持義，謂自分不失（住住位不退）。

㈡生後義，謂勝進上求（趣向上位之力）。此中信根，指不定聚之十

信滿足而入正定聚之初住；不再還於不定聚，為成根不退。

根與信相對，有四：

㈠有信無根：隨他言而信，自心無所決定，故無根。

㈡是根非信：信根外之勤、念、定、慧根。

㈢亦信亦根：此論所說的「見理成信」。

㈣非信非根：上三句所舉外殘餘之諸法。

乙二、正陳所說[三]，

丙一、標數。

說有五分。

丙二、列名。

云何為五？一者因緣分，二者立義分，三者解釋分，四者修行信心分，五者勸修利益分。

論曰至此，是起信論開篇的幾句話，全論的組織大概，亦於此可見。因緣分舉出為什麼要造此論的幾個理由；立義分是理論的綱要；

解釋分是根據立義分而詳說的；修行信心分是說怎樣立信，怎樣修行；勸修利益分是說明依信起行，就有種種的利益。

丙三、依章辨相[五]，

丁一、因緣分[二]，

戊一、標。

初說因緣分。

戊二、釋[四]，

己一、問。

問曰：有何因緣而造此論？

己二、答[三]，

庚一、舉數。

答曰：是因緣有八種。

庚二、辨相[二]，

辛一、總。

云何為八？一者因緣總相，所謂為令眾生離一切苦，得究竟樂；非求世間名利恭敬故。

造論因緣有八種，第一「總」的「因緣」，就是「為令眾生離」了三苦（苦苦、壞苦、行苦[15]）二死（分段[16]、變易二生死[17]）的「一切苦」；而「得」到無上菩提、大涅槃的「究竟樂」；「非」是令其「求」於現「世間名利恭敬」及與後世的人天利樂。

後句，也有論主自己表示：我為利益眾生故造此論，非為名利恭敬等的意思。

這個總相，是一切菩薩慈悲利生的心理，不專屬于此論，故說總相。亦是此一部論發起之由，故說因緣總相。

15 苦苦：苦為之成而生苦惱者；壞苦：樂為去而生苦惱者；行苦：一切法之遷流無常而生苦惱者。

16 輪迴六道凡身之生死，壽命分限，形體段別。

17 智增菩薩初地以上受之。悲增菩薩八地以上。不思議變易生死，或意成身，或變化身，以聖者改易分段之身，而得不可思議殊妙之好身為變易。

二者為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。

以下分別為各分作發起因緣。此第「二為」立義分及解釋分中之顯示正義、對治邪執，作發起因緣。以彼文中說：依一心法，有二種門，各攝一切法，即是「如來」所說法門的「根本之義」。——此指一心二門教法為如來根本之義。又生滅門中，本覺名如，始覺名來，始本不二，名曰如來。此指理者冥合之一心，為如來根本之義。如來依此心而成，故說此心為如來根本之義，在解釋分中具體地解釋此一心之義。

「令」彼地前三賢勝解行位菩薩「諸眾生」等，能依教而比量觀察，而得「正解不謬」。得正解，是顯示正義文義；不謬，則是對治邪執文義。

三者為令善根成熟眾生，於摩訶衍法堪任不退信故。

此與下分別發趣道相而作因緣。彼文：令立根者，發決定心，

辛二、別。

進趣大道，堪任不退住位；即當十信滿心（初信為初分，中間八信為住心），自分滿足了，故稱「善根成熟」。「為令」此十信滿心「眾生」，能「於」大乘「法堪任不退信」地而進入不退初住位。

四者為令善根微少眾生，修習信心故。

此與修行信心分中的四種信心和前四種修行文而作因緣。以彼文中，令信未滿者，修行信心，而滿足故。此當十信中二至九信——住心，信未滿足，故說「善根微少眾生」。「為令」其「修習信心」。

五者為示方便消惡業障，善護其心，遠離痴慢，出邪網故。

以下之因緣，都當十信初位之機。前三（消惡業障，善護其心，遠離癡慢）為下中上人，後一策以勤修。

此第五為修行信心分中第四修行末文而作因緣。以彼文說：令業重惑多，善根難發的眾生，應以禮懺等「方便消除業障」；以障能輕，內「離痴慢」，外「出邪網」。然此必須「善護其心」，由禮懺等方便作起。此當初信人中之下品者。

六者為示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。

此與修行信心分之第五修行止觀門而作因緣。以彼文：雙明止觀，以觀真如之治，以治凡夫的散亂；觀生滅之觀，以治二乘的沉寂。故說「為示修習止觀，對治凡夫、二乘心過故」，而造論文。此當初信中品。

七者為示專念方便，生於佛前，必定不退信心故。

此與修行信心分末的勸生淨土之文，而作因緣。以彼文：舉勝方便，令彼觀佛，分得相應；眾生恐後報遷，遇緣成退，故令「專念方便，生於佛前，必定不退信心」，此當初信之上品。

八者為示利益勸修行故。

此與勸修利益分而作因緣。以彼文中，舉出信謗損益，勸人修學，即是總的策勵以成前列諸行。

庚三、總結。

有如是等因緣，所以造論。

總結起來「有如是等」的「因緣」，因而要「造」出這一部「論」文。

己三、難。

問曰：修多羅中，具有此法，何須重說。

論主權設「問」難，契經之「中，具」足「有此法」義，還「何須重說」以造論呢？

己四、通[二]，

庚一、予彼問詞。

答曰：修多羅中，雖有此法。

欲奪先予的「答」覆說：是啊：但是經中雖有……。

庚二、奪彼疑情[二]，

辛一、舉根緣相。

以眾生根行不等，受解緣別。

經中雖有此法，而「以眾生」的「根行」有同有異的「不等」，

所以領「受解」悟的外「緣」也就有增勝與微劣的差「別」。

辛二、別釋根緣[二]，

壬一、說聽俱勝不須經論。

所謂如來在世，眾生利根；能說之人色心業勝，圓音一演，異類等解，則不須論。

分別解釋根勝，「所謂如來在世」時，「眾生利根」的比較多。加上緣也增勝，「能說之人」的三業也勝。「色、心業勝」，說佛的身意二業勝，「圓音一演，異類等解」，是說佛的口業勝。在那因緣俱勝之時，經文尚無記載，「則」更「不須論」文的製作了。

〈華嚴〉晉釋卷三：如來于一語言中，演說無邊契經海。卷八云：一切眾生語言法，一言演說盡無餘。以一切音即一音，自其教言，謂之一音；自其功解說，一音即一切音，故說圓音。如來一音能隨眾類，亦能顯眾意，不是心識思量的境界。

壬二、明根緣微劣須經教，亦須論述。

第一種　若如來滅後，或有眾生能以自力廣聞而取解者。

此下根緣微劣，有四種：

這第一種「若如來滅後，或有眾生能以自力廣聞」契經，能得佛意「而取」得了悟「解」，這樣則不須他論。以其能廣聞經——文持，解佛意——意持，具足文義二持，故說有自力的。

第二種　或有眾生亦以自力少聞而多解者。

這第二種「眾生亦以自力」尋略經文，雖是「少聞而」能「多解」經意，這樣也不須論。以能多解經義，具足義持；但尋略經，少於文持；但仍有自力。

第三種　或有眾生無自智力，因於廣論而得解者。

這第三種「眾生，無自智力」，但依經文，不能解意，必須多多借助論典才能悟解佛意，故說「因於廣論而得解」的。此以無自心力，有文持，而無義持。然其需要廣論，亦非本論正對的機。

第四種　亦有眾生復以廣論文多為煩，心樂總持少文而攝多義能取解

者。

此第四種「眾生，復以廣論文多」而不耐「煩」；他的「心」情「樂」欲「總持少文而攝多義」，惟依文約義豐之論，即可「取解」佛經所說之旨。

如是此論，為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。

「如是此論」，文句雖少，而「為」了打算「總」的收「攝如來」所說的「深法」和「無邊」的「義」，是以「應說此論」。正對此較劣的根說教之興起。

如來的法義，怎樣廣深無邊呢？以如來根本智之境，約真如而說深；後得智之境，就生滅法而說廣；深廣沒有際畔，故說無邊。本論就要把如來廣深無邊的法義，用一萬七百多的文字，次第地介紹給讀者。

丁二、立義分[二]，

戊一、結前生後。



已說因緣分，次說立義分。

結束前面「因緣分」，生起後面的「立義分」。

戊二、正彰立義[三]，

己一、標總開別。

摩訶衍者，總說有二種。

「摩訶衍」——大乘，「總」的「說」明，共「有二種」。

己二、寄問列名。

云何為二？一者法，二者義。

什麼是大乘的「二」種？一者是「法」體；二者是「義」理。據〈成唯識論〉卷一：法有二義，一任持自體義，二軌生物解義。此中法，下文說是眾生心，即是大乘之法體，取其眾生心能任持自體而不移動，即任持自性義。又即此一心能為軌範，能生如理智及如量智，即是下文所說的「惟證相應」，如軌範之法；又此一心顯三大義，下文云：「依于此心顯示摩訶衍義。」亦是軌生物解義。此心為義理所

依，為本論所立之宗本。此心約因中的性德，既是眾生心，當合乎因位而說。而亦通于染淨，若剋體性，則通于因果，以因果即染淨，下文說：「是心則攝一切世間、出世間法。」。

「義」是大乘的名義、義理；此心內具有大乘體、相、用三大義。有已運轉佛至如來地，與菩薩之當運轉至如來地的二運轉義——故曰大乘的義——依宗所顯的差別義理。

這大乘的法與義，收攝一論所說之義而無剩遺的。

己三、依名辨相[二]，

庚一、法[二]，

辛一、舉法總立。

所言法者：謂眾生心。是心則攝一切世間法、出世間法。依于此心顯示摩訶衍義。

「所言法」的本體，「謂眾生心」。眾生，有二解釋：

㈠依蘊、處、界諸法假和合而生說，名為眾生。

㈡從生生不已的相續說，名為眾生。一般地說，凡夫是眾生，阿羅漢、菩薩、佛也可說是眾生；而約有雜染的情識名眾生，則眾生不通於佛果。眾生心，是本論建立大乘的根本所依。意在人人都認識大乘法當下即是，不須外求，從自心中深信大乘，即可返染還淨，乘是大乘到如來地。

說眾生心，說如來藏心，都是說在迷的法體。如來藏心含有和合不和合二門，而通于染（和合）淨（不和合）的，稱為眾生心，為大乘法體。就能持有此心之有情說，曰眾生心；約此心所持之無量功德，則曰如來藏心。

若到佛位，則沒有和合之義。因本覺而有不覺，因不覺而有始覺；因始覺同於本覺，惟是真如，即恰到了一心法體所顯之大之義的境界。

如來藏心隨于染緣而成眾生位上，「是心」也有絕大的功能。因其體——真如門，與相——生滅門是無礙的。動念的無明也由此心，

亡念的始覺也由此心。

若不覺迷真就能造業受報，隨流而轉，若能始覺翻染，而可得到菩提涅槃、返流成聖。或迷或悟，都由此一心而轉發、故說：「攝一切世間法、出世間法。」以如來藏心隨染緣妄動，而成不覺之相時，攝一切有為有漏之法，是即和合之義，即攝一切世間法。

若不變的本覺——本來不與無明和合之真如，和返流之始覺——現在出纏的真如；始、本雖不同，而都是無和合的真如，則攝一切出世間法——無為無漏的淨法。以上約生滅門說。

若自真如門說，一心即為染淨不二之法體，故得說是通攝一切染淨法，猶如水為法體，隨容器的方圓而不二，得說通攝方圓。這在解釋分要具體說明的。

末句「依于此心」宗本法上，顯示大乘——「摩訶衍三大之義」。即如來藏心隱處于無明之中，現在要去除無明，顯現三大、二運轉（相大、用大）的淨用。

辛二、開門別立。

何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故。是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

「何以故」，有二重問意[18]：

㈠心通染淨，大乘惟淨，怎樣此心顯得唯淨之義？猶如雜礦的金，豈能鑄成純金之像。

㈡心法是一則體狹，而大乘義多則義廣，如何此心能示於義？

答意：㈠大乘雖淨，而三大中之體大惟淨，相用二大必待染始成於淨。以相大則翻染成淨，下文明相大云：「乃至具有過恆沙等妄染之義，向此染義故，心性無動，則有過恆沙等諸淨功德相義示現。」又用大則隨佛所教化之染緣而起，故下文的隨染本覺不思議業相云：「所謂無量功德之相，當無斷絕，隨眾生根，自然相應，種種而現，

18 責總立難，開別釋成。

得利益故。」是以說相用二大皆對染示現，若無染法，相用無由而起。如是，能顯之一心，正因其以生滅為相而含染淨，乃能顯示惟淨的三大。若一心無生滅門中之染相，反不能顯示惟淨的三大了。以相用二大，非對生滅門中染淨，則不能成立。以有染相，可顯淨用；若無染相，將對何而顯相大用大之淨用。此說明通於染淨之一心，所以顯示惟淨大乘的道理。

「是心真如」，是總舉真如門，以起下文心真如者，即是離言真如中一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅、以下之文。心真如「相」，是說真如之相，以起復次真如者，依言說分別，有二種義——依言真如之文。以上離言真如、依言真如，都是就真如不變之體，而稱為不起門；這與所顯的體大無有異相，即真如與體是一義，故云：「即示摩訶衍體」。以體是不動，相用才是起動，故唯「即示」。

「是心生滅」是隨著染淨之用相資熏、起了隨流、返流之不同的

變動，以總舉生滅門，而起下染淨生滅中依如來藏故有生滅心以下之文。「因緣」，是生滅的緣由，起下釋生滅因緣中復次生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故以下之文。「相」，是生滅的相狀，起下釋生滅相中復次生滅相者有二種以下之文。

以生滅是起動門，染淨不同。能顯詮的生滅門通於染淨，為所顯之旨的三大則惟是淨，故不云即示，而說「能示」。

「自體相用」，體是生滅門中的本覺（前之真如，至此門轉名）、這是生滅之「自體」；是生滅之因，以真如不守自性，為無明所熏，而成諸染相；隨成染相，而其體不變，不失真如之德。以不失德，是以反熏無明染相，使厭生死，漸起始覺，成其淨法，如今的研究經論，都是本覺反熏無明的作用；因此染淨皆由真如，故說真如是生滅之因。

翻染才有淨相，即始覺智為相大——隨染本覺中之智淨相。隨染的業用，即因中悲願心，及果中報化二身的業用——用大，即隨染本覺中之不思議業相。

這相大、用大，都在此生滅門中，故具說「自體、相、用」，故下文釋生滅門內具顯所示三大之義。以所示之三大義，還在能示的生滅門中，故說為「自」，顯不別、不外。

是大乘三大，雖云本具，而不依生滅門中起修，則不能顯示。

庚二、義大[二]，

辛一、辨大。

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

「所言義者，則有三種」，標起義大。

「云何為三」，以下解釋義大有三：「一者體大」，說明「真如」的體性深廣，凡聖染淨「一切法」都以真如為依，故說體大。因為真如隨緣時，隨流增加了染污而亦不增，返流除染了而亦不減；又者返流加淨時亦不增，隨流闕淨時亦不減。真如是染淨不能把它變易

的，任憑染淨作用有增減，真如之體無所欠損，因其始終不易，故說「平等、不增減故」。

「二者相大」，是就「如來藏」的如實不空方面而說。不空，即是「具足無量性功德」；下文明相大中說：所謂自體有大智慧光明義[19]等，以其是不異體之相，故說體性之德如水有八功德——不異於水。

「三者用大」，真如體相，應于眾生染緣，而起幻化的業用，即是顯現報、化二身、粗細的作用。下文明本覺不思議業相云：「所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根，種種而現，得利益故。」如隨順染緣示現報身（十地、三賢菩薩所見的佛身）化身（凡夫二乘所見的佛身）的作用；以及隨類各應，所見不同的化身。這報化等身，能使眾生出「生」十善等的「世善」，及厭生死苦、樂求涅槃，無漏超三界的「出世

19 偏照法界義故，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。

善」。使諸眾生成就世善與出世善二種「因果」，都是報化二身的作用，即是真如的用大；故說用大「能生」。以下別解用大：「復次真如用者，正謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲修波羅密，攝化眾生。詳釋用大義文中具體地說明眾生心中具足了此三大，才有修顯的作用。

辛二、釋乘。

一切諸佛本所乘故；一切菩薩皆乘此法到如來地故。

先由「佛」果位以望因地而說，「一切」如來都以始覺之智乘本覺之理——「所乘」，始本一如，成究竟覺而成佛果，故說此大乘，是佛「本」在因位時所乘的。梁〈攝論〉卷一云：「乘大性故，名曰大乘。」。

再由因地「一切菩薩」望佛果位而說，都是「乘此」大乘「法」而得運「到如來地」的。

一切諸佛本由此大乘而成，一切菩薩當由此大乘而成；我們何等

萬幸而值此大乘！（立義分覺）

丁三、解釋分[二]，

戊一、結前生後。

已說立義分，次說解釋分。

「已」經「說」了「立義分」，這是總綱，應加以詳說的，故於其「次說解釋分」，以解釋所立之義。兩句結束前文生起後之解釋。

戊二、正明解釋[三]，

己一、標數。

解釋分有三種。

標出「解釋分」中「有三種」，依三項說明。

己二、列名。

云何為三？一者顯示正義，二者對治邪執，三者分別發趣道相[20]。

20謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。

那三種？列出名字：「一者顯示正義」，即正面解釋所立的大乘法、義。正面理論既然說明了，眾生的情見、迷惑，接著應當遣除故「二者對治邪執」。邪執沒有了，才可趣于修行，循序而進，故「三者分別發趣道相」。

己三、辨相[三]，

庚一、顯示正義[二]，

辛一、總釋[三]、

壬一、依法開門。

顯示正義者：依一心法有二種門。

辨別顯示正義等三種相狀，共為三段。顯示正義中，先總釋上立義分中眾生心攝一切法等義；後別釋上立義分中何以故下心真如相、心生滅因緣相二門的別義。

今先釋眾生心攝一切法義說：「依一心法有二種門。」。

壬二、列其二門。

云何為二：一者心真如門，二者心生滅門。

怎樣說有「二」種門呢？即立義分中的眾生心，約此心之所有者而說為眾生心。對開分之二門說則為一心。這一如來藏心，含有二義：㈠約體絕相——「真如門」，㈡隨緣起滅——「生滅門」。

約體絕相的真如門說，即非染非淨，非生非滅、不動不轉，平等一味，性無差別。我們眾生之當體，即絕諸相，為本來無為寂滅的涅槃相（不像小乘必待眾生界灰滅，方稱涅槃界）、眾生界當體即本來涅槃界。所謂凡夫、彌勒，同一真如。如〈維摩經菩薩品〉彌勒所說之意：「一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。」又云：「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」。

若隨緣起滅的生滅門，則無明熏真如，起妄心妄境，而成一切染法；真如熏無明，滅妄心妄境，則成一切淨法。雖成染淨，而性恆不動。只由本性不動而能成染淨，故不動亦在動門的生滅之中；下生滅門之初云：「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。」此識是迷用之元始阿梨耶識。覺即本覺，即動門中的不動，生滅門中的真如。亦即立義分說「是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」中自體。此自體即動門中的不動體。

〈勝鬘經〉中的不染而染，染而不染，即約生滅門說的。謂真如隨緣而成生滅諸法，為不染而染；染而不染，即動中有不動。

〈楞伽經〉云：「如來藏者，為無始虛偽惡習所熏，名為藏識。」也是生滅門之義。

壬三、二門該攝。

是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

「是」真如、生滅「二種門」，互相融通，互相該攝的。真如門是染淨的通相，在通相之外，沒有別的染淨，故得說是「總攝一切法」的。如就一個瓦器說，土是它的通相，在通相之外沒有別的瓦器，故瓦器為土所攝。

生滅門是染淨別相，以別相「攝一切法」；又以此是真如與緣

和合而發作的諸法；而諸法無別體，還攝于真如門（如同以瓦器收塵土似的）。即此別相，由通相而成，故生滅門中，不但攝別相，亦攝真如通相。

以此，說「二種門皆各總攝一切法」；解釋的說：「以是二門不相離故。」以真如為生滅之體，生滅為真如之相；真如、生滅二者既為體相之關係，故而不能相離。因體相雖異，而二者互相隨順而說不可離。

辛二、別釋二，

壬一、別辨二門顯動靜不一二，

癸一、釋真如門二，

子一、舉如體離言以明觀者境釋上真如義二，

丑一、總舉法體二，

寅一、正顯如體三，

卯一、就實略標。

心真如者：即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。

以下別釋中，先分別說明真如（靜）生滅（動）二門不一（後從生滅門入真如門以下，明會相入實顯動靜不異），而分二段。在真如門中先舉如體離言以明觀智境，以釋上立義分中的真如義（復次真如者下，依言辨德，以明生信境，以釋上立義分中之真如相），先總舉法體（次問答釋疑），又先正顯如體（二、以一切言說下會執釋名），又分三，先就實略標。

「心真如者」，標起。

「一法界」，即無二（無彼此對待）之真心，非是數字之一，乃顯平等之義絕待之一；真如實體，如理之虛通無礙，平等不二，故曰一。

又對下之依言真如有如實空、如實不空之二義，今明離言實真如之實體，故曰一。

真如為所依，而生出無漏聖法；則無漏為能依。真如為聖法之生因，故稱「法界」。

界，是生因之義。〈中邊論〉：「法界者，聖法生為義故」。聖

「法」依此境「界」而生，

「大總相」，是真如、生滅二門之中，不取其別相門，但取其總相（然亦收盡別相），故說為「大」。

此一法界，舉體全作生滅門——隨緣發作，舉體全作真如門——但轉其名為作義；為顯此真如有此作用，而說為「體」。

凡正依色心迷悟因果諸「法」，各有其意義，範圍，能開啟人之知解，故此法界有如軌範而生物解之義；法界為聖人之智所出入遊觀之義如「門」。以上是說真如之義，以下再說真如體。「所謂」此法體——「心性」是隨緣而妄生，然心性實「不生」；始覺返流而妄滅，然心性實「不滅」。這樣隨流返流都不生、不滅。

又，此法體，因修行而顯起大智慧光明及十力等功德，而心性亦「不生」；雖處生滅垢染而滅十力等功德，然心性亦「不滅」。這樣自行化他都不生、不滅。

梁〈攝論〉卷一：「世間不破，出世間不盡」，就是說此心性雖

染于妄而不破壞，雖為智所淨而不終盡的意思。

卯二、會妄顯真。

一切諸法唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。

（體會到了妄就是真，不待滅妄後而才是真，故說會妄而即顯真。）

或問：觀見諸法，明明是生滅遷流的。而此生滅遷流之諸法，即真如舉體之所變現。這麼，諸法的生滅，即是真如的生滅啊！而何以說心性不生不滅呢？

釋曰：諸法生滅差別之相，是你遍計妄情所作，本來無實的；如依病眼，妄見空華。故說「一切諸法唯依妄念而有差別」。

又問：怎樣知道諸法是依妄念而生呢？

釋曰：以諸聖人已離妄念，則無差別之境；以此驗知，差別境相，定由妄念而生。

又此境相，若非妄念所作，而一定是實有的話；則聖人不見，就是聖人的迷倒，凡夫既見，應說凡夫是覺悟了。這就如同不見空華，

應是病眼的道理了；但是那有不見空華，而是病眼，見空華的反是好眼的道理呢？故知聖人不見一法是真實，凡夫之見諸法是迷倒，故說「若離心（唐譯作妄）念，則無一切境界之相」。

卯三、結真離妄。

是故一切法[21]從本以來，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。

一切境界之相，都是遍計所執，本來無有實性。心性的的確確是不生不滅的。以「是」之「故」，可說「一切法」即是真如。

真如「從本以來」，非在言說音聲之中，「離言說相」；不在文字詮表之中，「離名字相」。對于真如，言語之路斷絕了。真如也不是用意言識（第六識）由名言而可分別的，心行之處已滅了，故說「離心緣相」。離言說、名字，是非聞慧境；離心緣相，是非思慧境。聞

21 於一切法上顯此真如理，不著一切法。

思二境，盡是偽妄，今並離之，故說為「真[22]」。

真如雖遍通于染淨，而性恆無二，為「畢竟平等」。所以能夠無二的，以在緣時，始終不改，故說「無有變異」。所以能夠在有為之中而不變異的，以其不同有為那樣可以破壞，故說「不可破壞」。此說離于差別（異）相，故名為「如」。以其畢竟平等，無差別相，非世間修慧所及之境，惟有無漏正智可以與之相應。

「唯是一心」，是結歸法體。於此法體上，由離言說相等初三句義，立真之名；由畢竟平等後三句義，立如之名、「故名真如」。

寅二、會執釋名[二]，

卯一、釋[三]，

辰一、正會治執。

22真非妄，如非倒，理非妄倒，故名真如。不同餘宗（化地部）離色心等，有實常法，名曰真如。（成唯識論二卷）。真如是心真實（之）性故，同引勝鬘經文意二。

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。

執者之意：一切法既從本以來離言說、名字、心緣相，為何還說有真如及十法界依正諸法？

釋云：「以一切言說，假名無實」，所有的「言說」，但是依俗諦的「假名」，不可如言語而取法體的。以言說既是假名，「但隨妄念」而發，「不可得」到實體，但有言說，都無實義，所以名言也要遣除的。論主說：所「言說」的「真如[23]」也是「無有相[24]」的。實以名依相立；依相而立的名言，都是遍計所緣的。〈楞伽經〉說：「相名常相隨，而生諸妄想」。這麼不但要遣除名；而且要進一步遣相。說真如者，也是假名無相；不可執真如二字為有相。真如並非青

23 何以又說真如名相？何等真如？謂法無我所顯聖智所行非一切言談安足處事。（瑜伽師地論二卷五頁）

24 若知諸法一切種無，入法無我。（唯識二十論五頁）

黃赤白，大小方圓等相。

辰二、約名釋疑。

謂言說之極，因言遣言。

疑者意：既絕名相，但立假名，何以不立其他名言，而惟說真如呢？

論主先說立名的分齊說：「謂」真如，是所立的「言說」之終「極」了；在此名之後，更無他名。此為諸多名言之中，最後之邊際。在梁〈攝論〉卷八的十種名中，真如是第十究竟名。

其次說立名之意，立此極名是為的遣除其他名言，故說「因」此名「言」而「遣」除其餘的名「言」。若無此真如之名，無以遣除其餘諸名；而若存此真如之名，那也就不算做遣名了。故在達到遣除諸名的目的以後，並此真如之名也要遣除的

例如：打靜之聲，是為了息止他聲而設；若無打靜之聲，則餘聲不止；而餘聲既止，此打靜聲亦要廢除。

辰三、約相釋遣

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。

恐人聽說雙遣真如的名、相，就以為真如之體亦是可遣之法，便生斷見。

釋云：但遣虛妄的名相，不遣真如實法，「此真如體無有可遣」；以真如之實法，乃是離分別之觀智所證者——妙智觀境，故不可遣。

又說明為什麼不遣的理由，「以一切法悉皆真故」；約妙智所觀，則一切皆是真如[25]之體，故無可遣之法。

又恐人妄情當前，既聞真理不遣，緣執真如之實法，則謂有法可立。

25 法是真如，日用云如，應得受用。

釋云：此真如體「亦無可立」，以此真如法體離於妄情分別，無有一切差別之相，故別無可立的實法。又「以一切法」平等一味，「皆同如故」，故無可立。以上約觀釋。再約法而釋。「無可遣」，為非以真如門之體，遣生滅門之法。何以不遣呢？「以一切法悉皆真故」——以生滅門中一切染淨等法，即無自性，不異於真如，故不待遣除的。

「亦無可立」，既諸生滅等法，未曾不真；故此真如不待建立。何以不待建立呢？「以一切法皆同如故」——生滅門中一切染淨等法，同是真如，故真如本來顯現，別無可立之法，稱之為真如的了。

又準上文二門皆名總攝一切法說，此中應成四句：

㈠約真無所遣——以俗即真故。（全事攝理）

㈡約真不待立——即俗之真本現故。（事之當相即示于理）

不壞生滅門，而說真如[26]。

㈢約俗無所乖違——以真即俗故。（全理攝事）

㈣約俗不待成立——即真之俗差別故。（理之當體而示于事）

不壞真如門，而說生滅

前二為真如門，後二屬生滅門。二門唯是一心。

卯二、結。

當知一切法不可說不可念，故名為真如。

應「當知」道：「一切法」離言——「不可說」，而且斷絕緣慮——「不可念」，以是之「故，名為真如」。

法法皆是真如，惟在我們的體會了。

丑二、問答釋疑[二]，

寅一、疑真絕修問。

26 不必拼棄一切，借假修真。

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？

「問」者說：「若如是[27]」一切法不可說、不可念，名為真如；則「諸眾生等」，怎樣才能「隨順」真如？怎樣「而能得」到證「入」真如？

所說隨順，是問的十住、十行、十回向之三賢位菩薩相似之比觀（方便觀）；而能得入，是說登地以上菩薩親見真如的真觀，即是正觀。

寅二、舉真勸修答。

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。

「答」中也先說方便觀，後說正觀。

27 事不可攀。

「若」能信[28]「知」或解「知」：「一切法雖說無有能說可（所）說，雖念亦無能念可（所）念。」；則觀此念等，當無能、所；如是觀時，粗念不起而細念獨存，這樣雖未離于細念，而已順于無念了，故「名隨順」。這是方便觀。如此久觀不已，即能「離」此細「念」，契合那無念的真理，故「名為得入」真如。這是說正觀。所謂得入，即以觀智，契入真如。〈十地論〉卷二說：「智者智行處故。」謂真如乃是離念之智者的無分別智所遊履之處。又云：「是境界難見，自心清淨可見，此境界不可說也。」以本有之法體，非存念者所可能見；乃都離妄情分別者所可契證的。離念所契證的境界，非可以言說而顯，故此境界不可言說。〈華嚴經〉（晉譯卷九）云：「甚深真法性，妙智隨順入。」當知，真如雖非妄念境界，不可以生出斷滅的消極思想。必要信得及，由方便觀而入正觀，以上是約觀解釋。

28為信念佛。

若依法體解釋，則雖說無有能說所說，雖念無有能念、所念；是說明念諸法時，本來無能所念，不待滅念才說是無念。非滅除念，名雖為念，而離于斷見；雖念而即無念，皆無能念所念，又離于常見。在一念間，離此斷常二見，見到：說而無說之無二的法，念而無念之無二的法；稱順離有離無之中道，隨順絕言說之法性。久習純熟，（離念證入，意則同前）此直就法體，說念即無念，故為法體釋。明白了這個解釋，我們更當勇猛地修習，以期隨順、得入真如啊！由心真如者，即是一法界大總相法門體以來，舉出真如之體離言，而是觀者之境，依教修觀，功夫純熟，自會隨順、得入的，幸勿錯過！（離言真如竟[29]）。

子二、依言辨德以明生信境釋上真如相[三]，

丑一、舉數總標。

29 舉如體離言以明觀智境釋上真如義。

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。

以下依言說而辨真如德用，以名其為生信之境；是釋真如之相。先舉數總標，「此真如」若離言說，即唯一味；「若依言說分別，有二種義」。雖有二種義，不可隨著言說而生執取；但是為了生起人們的信解，才說此文的。

〈十地論〉卷二云：「何故不但說無言，示現依言求解故。」我們要正確地依言以進而求解真如相狀，可不要執取、停留在言說上。

丑二、開章略辨。

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。

「云何為二」種義呢？「一者如實空」，真如之實體，謂之如

實；如實空，即真如之空性[30]。如實之中，空無妄染，故說如實空。以妄本空之故，才能顯示真理，故云「以能究竟顯實」。即是：以體中之無虛妄，顯示自體之真實。

「二者如實不空」。如實不空，有二種義：

㈠「以有自體」，是異於妄之無體。真元自有，故有自體。

㈡「具足無漏性功德」，異於恆沙有漏煩惱，而說具足無漏功德，無漏的稱性功德，在真如心自體中，真實不虛，所以說不空。〈攝論〉中說真如本有常樂我淨的四德。〈佛性論〉卷四也說：「無上法不空，與法界相隨。」意思是說：如大智慧光明之義等，此佛所論的無上法，都是即性之德，與法界相隨而不空的。

30 非空空假假無一物之頑空。

丑三、依章廣釋[二]，

寅一、釋空[三]，

卯一、略明。（離染）

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。

「空」是真如「從本已來」與「一切染法不相應」的意思。不相應，如〈勝鬘經〉中說：如來藏與雜染法，是相異、相離、相脫的。若相混合而不能一致，為不相應。例如油與水在一起，不能溶合，即名不相應。若乳與水在一起，可以攪合融和為一，即名相應，以其性不相離。今真如無始以來，雖與染法同在，而真如性是清淨的，與虛妄的一切雜染法不能相應；真如心從本以來不與染法相應，所以名為空。

前文約真如能離垢清淨說究竟顯出實體；此文約真如雖與染法同在，也一塵不染的本性清淨。

因真如與染法不相應，才說是「離一切法差別之相」的。差別相，即不平等義，生滅、增減等相對義。為什麼能離這些差別（染）相呢？

因為真如心體，是「無虛妄心念」的。

所以真如與妄法不相應的道理：根本是因一切妄法，是情有理無的；而真如之德，為理有而情無的，所以從根本上不相應。

卯二、廣釋。

當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。

以真如無虛妄的心念，「當知真如自性」，是離一切執取的。眾生的心體本淨，本無虛妄心念；內心若無虛妄心念，外表即沒有一切法的差別相，即是真如的平等性。所以說：「真如自性，非有相，……非一異俱相。」。

真如自性，是離四句、絕百非的。本論現舉有無、一異兩種四

句來說。有，是存在；無，是不存在；一，是整體；異，是差別。有無、一異，這都是相對安立的名言，心念法，真如是離卻這些相對安立的。

疑者說真如為有。釋云：真如離卻妄有——「非有」相。

疑者說：既然非有，那就應是無了。釋云：我所非的是你所說的妄有，並非說是無啊！為什麼又執無[31]呢？故說「非無」相。

疑者又說：真如是非有、非無；若不就是非有非無，是真如吧！又執著了非有非無。釋云：我非你所說的妄有，說非有，不是說法體是非有；我非的你所說的斷滅無；說非無，不是說法體是非無；你怎麼又執著了「非有非無」；所以再說：「非非有、非非無」相。

疑者又說：我上說有說無，你都說非——非有非無；那非有非無若存在時，即泯除了有無就是了；而你又說非非有、非非無，若依

31 佛處處說，眾生處處執著。

此說，我的亦有亦無還應成立！釋云：我非的是你說的非有非無（雙非），故說非非有非非無；而你為何又成執著——亦有亦無的有無俱相，故說非亦有、亦無的有無俱相。

有是正；無是反；亦有亦無是綜合，也即是正；非有非無又是反。反正推究，真如自性是超有無、一異等四句的。

一異四句，準此可知。

卯三、總說。

乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。

真如自性，沒有一切妄法。「乃至總」括的「說，依一切眾生」說，才說真如為空。「以」眾生「有妄心，念念分別」著妄境，都與真如「不相應故說為空」。空，是針對眾生的虛妄心念而安立的。以對著那些雜染法的虛無，說真如是空。——空的就是這些雜染。

「若離」了雜染的「妄心」，從真如自性說，那是「實無可

空」。

為的恐人聽到以上的真空，便撥無真如實體及恆沙性德，才這樣反結一句。

寅二、釋不空。

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

上面說明「法體」本「無」虛「妄」雜染，說名為「空」；而此本無妄染，因空而顯的，離虛妄雜染的法體，「即是真心」。這真如心，是「常恆不變」的，是「淨法滿足」的；亦即前文所說的具足無漏性功德，因是「則名不空」。

真如心之德，本論略舉常、恆、不變、淨法四種。〈寶性論〉卷三說：一者以常故不生，離意生身（離變易生死之果法）故；二者以恆故不死，離不思議退（變易之死）故；三者不變故不老，無無漏業（變易生死之業因）故；四者清涼故不病，無煩惱習（界外之煩惱、生於界內曰習，即無明住地）

故。

又「真心」是舉真如之體；「常」，是常德；恆，是樂德（以離變易苦）；「不變」，是「我」德（以非業繫而得自在）；「淨法」是「淨」德。此約涅槃四德而說。

恐人聽到淨法不空，則同於情執之有；故釋云：「亦無有相可取」，是則不空而空，不空亦同於空的。為何是無相可取呢，「以離念境界」，若妄念所緣，是則有相[32]；既是離念之境界，「惟」是與「證」智「相應」的。（以上真如門別釋竟）

癸二、釋生滅門二，

子一、釋生滅心法二，

丑一、明染淨生滅二，

寅一、就體總標三，

32 發菩提心：知真本有，達妄本空。（三個發心故事）

卯一、標體。

心生滅者，依如來藏故有生滅心。

釋生滅門，分二：先釋生滅心法，後釋生滅門中所顯之義大（復次真如自體相者以下）。生滅法中分二：先說染淨生滅，後辨染淨相資（四熏習下）。前中亦二：先就體總標，後就義分別。總標中有三：今先標體。

不生滅的、自性法淨的如來藏心，由于不達一法界平等理性的妄念（無明風）的鼓動，而起生滅；故說「依如來藏故有生滅心」。

然此生滅心、不生滅心，僅約義說能依、所依，實無二體；但有相依之義，而無相依之法體。比如不動之水，為風所吹而作動水；動靜雖有不同，而水體是一。

〈楞伽〉、〈勝鬘〉也都是這樣說法。以顯真如心隨動，才有生滅的。

依不生滅的生滅心，自不失不生滅之真；故生滅心得有覺、不覺

二義。以有二義，才得以覺去覺不覺，而能顯示覺義中的三大。

卯二、辨相。

卯三、立名。

所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異。名為阿梨耶識。

生滅心體已明，次說其相。「所謂不生不滅」的如來藏清淨心，它的動作，「與生滅」不相離，為「和合」。

依〈楞伽經〉：以七識染法為生滅，以如來藏淨法為不生滅；此二和合，為阿梨耶識；以是和合之故，「非一非異」。

此生滅、不生滅心。即之，其義不一，辨之，心又不異；名此二義而又不二之心，名「阿梨耶識」。阿梨耶即阿賴耶，梁真諦譯為無沒識，玄奘法師義譯為藏識。

從生滅心的體相名這一大段文可知，生滅心即是阿梨耶識。

㈠它「依如來藏故有」；

㈡是「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異」。這是生滅心的最

重要的論義。

寅二、依義別解[三]，

卯一、釋上心生滅[三]，

辰一、開數辨德。

此識有二種義，能攝一切法，生一切法。

依義別解中，有三：初釋上生滅心，二、釋上生滅因緣（復次生滅因緣者下），三、釋上生滅相（復次分別生滅相者下）。今釋生滅心中三，開列此識之數，以分辨其德用。

真如有二義：㈠不變義，㈡隨緣義。無明亦有二義：㈠無體即空義，㈡有用成事義。以二者之初義，即：真如的不變義及無明的無體即空義，而構成上之真如門。各由變義，即真如之隨緣義與無明之有用成事義，而構成此生滅門。此隨緣真如，成事無明，亦各有二義：㈠違自順他義，㈡違他順自義。

無明中初違自順他，亦有二義：㈠能反對詮示性功德，㈡能知名

義成淨用。違他順自亦有二義：㈠覆真理，㈡成妄心。

真如中迷他順自亦有二義：㈠翻對妄染顯自德，㈡內熏無明起淨用。違自順他亦有二義：㈠隱自真體義，㈡顯現妄法義。

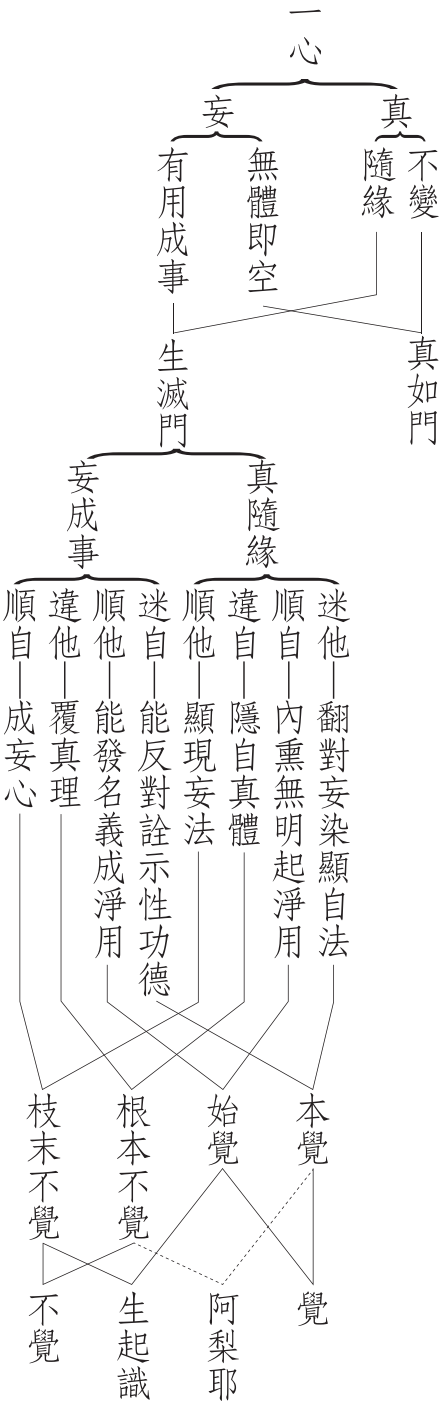
此上真妄各四義中，由無明中反對詮示義，及真如中翻妄顯德義，從此二義得有本覺。又由無明中能知名義，及真如中內熏義，從此二義得有始覺。又由無明中覆真義。真如中隱體義，從此二義，得有根本不覺。又由無明中成妄義，及真如中現妄義，從此二義得有枝末不覺。

此生滅門中，真妄略開四義，廣即有八門。若約兩兩相對和合成緣起，即有四門，謂：二覺、二不覺。若約本末不相離，惟有二門，謂：覺、不覺。若鎔融總攝，則惟有一門，謂：一心生滅門。

又若約諸識分相門，本覺、本不覺在本阿梨耶識中，始覺、枝末不覺在生起識（餘七識，曰事識，又曰轉識，又曰生起識）中：若約本末不二門，（七識依梨耶而生起）並在一本識中。故說「此識有二義」——覺、不覺。

前面總釋真如、生滅二門時說皆各總攝一切法；此中不說各者，以覺、不覺二義，狹于上之二門。但是說明一識所含覺、不覺二義。故說此覺、不覺二義，「能攝一切法」。

又前文中但說攝一切法而不說生的，因真如門沒有能生義；此識之中，以不覺熏本覺，則生諸染法流轉生死；以本覺熏不覺，則生諸淨法反流出纏，成於始覺。依此二義遍生一切染淨法，故說能「生一切法」。



下面四熏習中詳述說，不但相熏時阿梨耶能生諸法，亦且阿梨耶生諸法後，諸法不離阿梨耶，為阿梨耶所攝。

辰二、寄問列名。

云何為二？一者覺義，二者不覺義。

「云何為」此阿梨耶的「二」種義？列出二義的名：「一者覺義，二者不覺義」。下面再分別解釋。

辰三、依名別釋[三]，

巳一、辨覺[二]，

午一、略辨始本二覺[二]，

未一、本覺[二]，

申一、顯本覺體。

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。

依名別釋中有三：㈠辨覺，㈡明不覺，㈢雙辨異同。覺中有二：

㈠略辨始本二覺，㈡廣明二覺。初中二：先本，後始。本中又二：先顯本覺體。

此下分別生滅心體中的覺性。「所」說的「覺義」，就是「心體離念」。離於妄念，就沒有不覺了。「離」于妄「念」之相，不但沒有了不覺得暗昧，且有大智慧光明義等，「等」于「虛空界」的。用虛空形容本覺，以虛空有二義：㈠用遍義，㈡無差別義。本覺能周遍三世，徹通凡聖，故說「無所不遍」。本覺，在纏不覺與出障而覺，本性是永恆無二的，故說「法界一相」。雖然是在纏的本覺，原是因位；而欲顯其與果位的出纏法身，實體無二，故說「即是如來平等法身[33]」。

亦即法身本有之般若智德，在纏則名之曰本覺，出障則名之曰法身；故說「依此法身說名本覺」。

33如來平等法身即般若法，本覺——纏，法身——出障。

〈無性攝論〉說：無垢無罣礙智名為法身。〈金光明經〉說：名大圓鏡智為法身。都是依理智不二之義[34]，可以證明本論的以法身為本覺。

申二、釋本覺名。

何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。

上說本覺的體，今釋本覺的名。

「何以故」？是責問，有二意。

㈠前釋生滅心列名時直說覺義，為何現名本覺？

㈡既是這裡稱本覺，何以上文直說為覺？進退兩責。答覆是：所說「本覺之者」，以「對始覺」故「說」之為本覺。答第一意。以覺至心源時，「始覺」「即同本覺」，並無二相，是故上文但說其覺。答第二意。

34 大乘難聞於不二義。

實在因為：本覺隨染緣了，而還能在內熏習無明，以生始覺之智。這是本覺隨染之用，即是下文的智淨相。對所生之始覺而說不失本真之德為本覺，相待於始覺故名本覺。所以說本覺者，對始覺義說。

然此始覺，是由本覺所成的，即始覺本由不失本真之德的本覺而起。還契本心以後，和合融會混同一體，始覺與本覺是相齊相等的，這也就是始覺的極點，故始覺之極點，即是本覺。

進一步的疑問：若始覺異本覺，則不成始覺；若始覺同本覺，則無始覺之異名。怎麼說對始覺而名本覺呢？

答：現在是生滅門中，約隨染義，昔時不覺，現今初覺，而說始覺，是對不覺而說始覺；又約本覺隨染而生始覺義，是對本覺而說始覺。然始覺至心源時，染緣既盡；那時始、本不殊，平等一味，無覺不覺之別，亦無始覺本覺之異，但名真如，即真如門攝的範圍。是故此本覺之名，在生滅門中，未至心源時，對始覺而有本覺之名。

未二、始覺。

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

上文說本覺是對始覺而說的。「始覺」呢？是「依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺」。成立本覺、始覺的名義，是有中間的一個不覺。以心體無實，隨無明緣，而起能所妄念，依本覺而有不覺。而以本覺能知妄念本為虛妄，這樣在內熏習之力，漸有微覺，厭迷求悟，此厭求之心[35]，即始覺之始，亦即妄念資助于真如內熏而發的（漸次覺悟，乃至究竟還同本覺），故說依不覺故說有始覺。已在前面說過，下文說本覺隨染後還淨而生的智淨相[36]，即此始覺。

35 厭求生死，欣求涅槃。

36 智淨相：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。

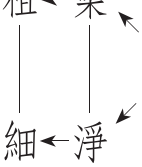
午二、廣明二覺[二]，

未一、明始覺[三]，

申一、總標因果二覺。

又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。

以下廣說始本二覺，先始覺中，有三：先總標出因果二覺。即：從「覺心源」、「不覺心源」，而分為「究竟覺」與「非究竟覺」。



所謂心源，有二義：

㈠心是六染心，源為性淨本覺；以污淨成染了，故說淨為染之源，是染淨相對義；故覺心源，即覺性淨之本覺。下文所說的：「是心從本已來，自性清淨，而有無明，為無明所染，有其染心；雖有染心，而常恆不變，是故此義，唯佛能知」。

㈡心源，是粗相之源，指生相——下文所明生住異滅四相中的生相。此生相為妄中最細者，粗相為住相以下三相。若配三細六粗，則生相為業相，轉、現以下都是粗相。以粗自細生，故以妄心細相為粗相之源。此就妄心中細粗相對而論。故覺心源，即覺妄心之初起，即覺生相，下生相的文裡說：「一念相應，覺心初起；心無初相，以遠離微細念故。得見心性，心即常住，名究竟覺。」。

就此二義中，心，都屬于妄，而為染心及粗相之心。源，則通真妄，初義覺心源即是真源，後義不覺心源是妄源。

始覺，覺于心源，已得圓滿，同於本覺，始本無異時，為究竟覺；即在因滿果成之佛地。始覺未能覺了心源，始覺尚未同於本覺，則非究竟覺。在金剛喻定以下都是非究竟覺。

菩薩最後之勝定，稱金剛喻定，于此金剛喻定，一念相應，名究竟覺。自此以還，名非究竟。然此金剛喻定位有無間、解脫道，解脫

道為究竟佛地，無間道已下，則屬非究竟的因位。

申二、廣寄四相釋成[二]，

酉二、正寄四相顯其四位[四]，

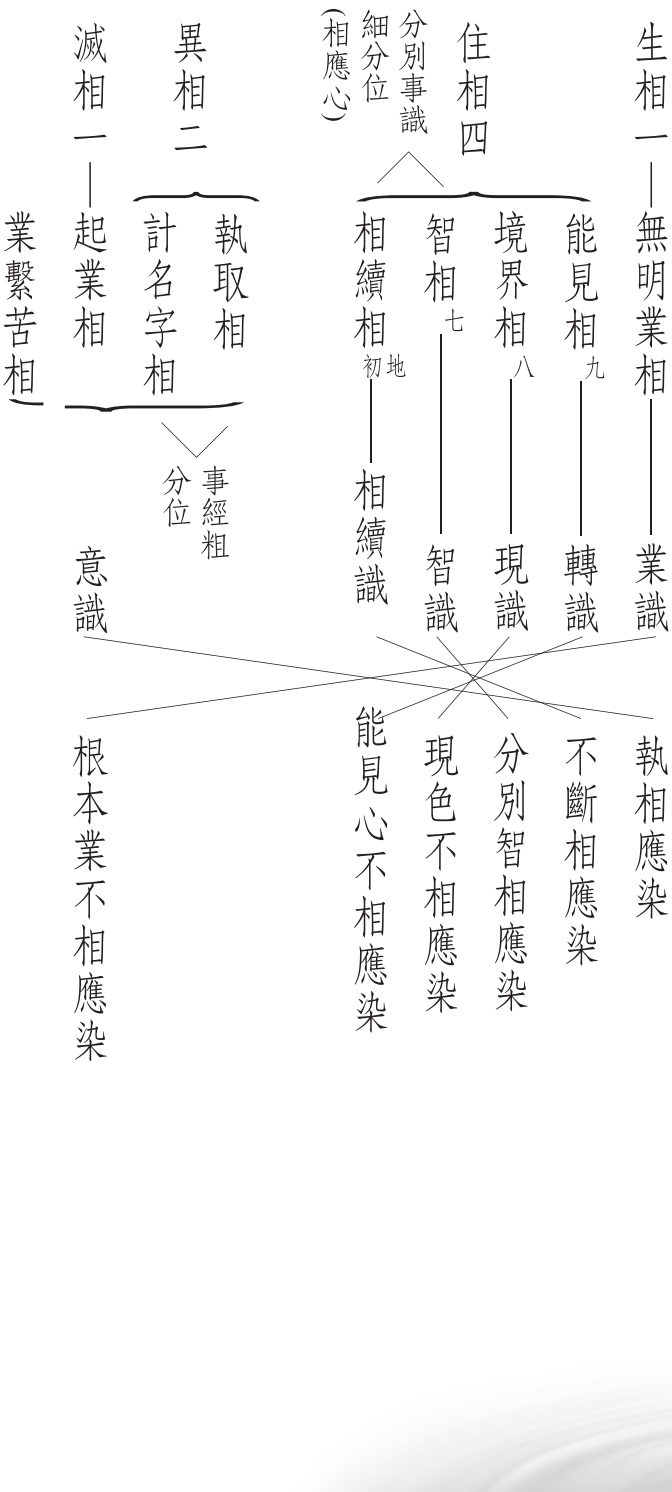
戌一、滅相。

此義云何？如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念令其不起。雖復名覺，即是不覺故。

廣寄四相別釋，先正以四相顯示四位，（初三相釋前不究竟覺，後一相釋上究竟覺），後引經釋成心源無念。初四位中，各有四義：㈠能觀人，㈡所觀相，㈢觀利益，㈣觀分齊。

一般說，生、住、異、滅是有為法的四相，剎那心有此四相，一期生死中也有此四相。而本論所說的四相，約自性情淨心，為無明風鼓動，有微細等之不同，最初最微細的為生相，最後最粗顯的為滅相。〈佛性論〉說：「一切有為法，約前際與生相相應，約後際與滅相相應，約中際與住、異相相應。」。

本論就一分一分對治虛妄分別的心識，最初對治極粗顯的，是枝末的為滅；到末後一分是最微細而又是根本的，說為生。今將四相、三細六粗、五意、六染心，共為一圖，以便說明。



生相一，名為業相。由無明不覺心動，雖有起滅，而相、見未分；僅以無明之力，轉動淨心，至此最微，名為生相。甚深微細，惟佛所知之相。下文云：依無明所起識者，乃至唯佛能知故。即下文三細相中第一——無明業相，五意中之第一——業識，六染中的根本業不相應染，並同此生相攝。

住相有四：

㈠轉相，由無明力，不覺前動相即是無動，轉成能見。

㈡現相，由無明力，依前能見不了無相，遂令境界妄現。前業及此轉、現三細，勢用微密，依諸識分相門，則為阿賴耶本識中的行相。屬不相應心（心王、心所之行相未分，謂之不相應心）。

㈢智相，由無明迷前自心所現之境，妄起分別染淨之相，以自心分別於物，是謂著相。

㈣相續相，由無明不了前所分別，空無所有，更復起念，相應不斷，此二在分別事識細分位，屬相應心。以無明與前生相和

合，轉動淨心，乃至此位，行相尚細，以法執堅住，名為住相。下文三細中後二，六粗中初三，五意中後四，及六染中之中間四染，都是此住相。

異相有二：

㈠執取相。

㈡計名字相。此無明迷前染淨違順之法，更起貪、瞋、人、我、見、愛，執相計名，取著轉深，此是事識粗分位。無明與前住相和合，轉彼淨心令至此位，行相稍粗，發動身、口，令其造善惡相異之業，名為異相。下文六粗中之中二，六染中初一，並五意後意識，都同是此異相。

滅相有一，名起業相，謂此無明不知善惡二業定招苦樂二報，廣對諸緣，造集諸業，依業受果，惑至此已到極點，結束了前之「異」心，始墮諸趣。以無明力轉彼淨心至此後際，行相最粗，違理之用，到此而極，惑業之事，至此已終，名為滅相。下文六粗中第五相。以

果報不可以智斷，必至業盡始離，故不論第六業繫苦相。智可斷惑，總應修學智慧，以除惑障。

既因無明不覺之力，起生相等種種梵念，動其心源轉至滅相；流轉六趣。今因本覺不思議熏力，起厭求心，又因教法聞慧熏于本覺。有益於性解，而損無明的力解。先息滅相，終至生相，是以先說滅相。

能覺觀滅相的，「如凡夫人」。初住以上為內凡，十信以前為外凡；今所說的凡夫，可概括內凡與外凡的學佛者以及外道，都可以有此滅相的覺。「覺知前念起惡」，所以「能止後念令其不起」，即是覺了滅相。惡念，即貪、瞋、痴等煩惱念；或殺、盜、婬等惡業念。惡業是由惡念而生起來的，要止惡業，須先令惡念不起。現在，貪瞋痴惡念，或殺、盜、婬惡念生起時，即是六相中的起業相剎那現前，即能覺了，使不發展下去，就不會作成惡業的事了。是止滅之相。

然而這「雖」就「名」之為「覺」，其實還是「不覺」。用對真

的覺悟，根本不起惡念而說。（配前四小科）

一般人止惡修善，初發的功夫，如此警策自己，已是很好的了。我們急應覺觀著前念。

戊二、異相。

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

能覺異相的，「如二乘觀智，初發意菩薩等」。二乘於小乘雖是已究竟入證，而望於大乘，則惟得人空，未證法空，是以不得為真證。十解，又云十住，內凡之初位。三賢，是十住、十行、十回向。十解初心，名發心住，舉此初位之人以等取後位，故說初發意等。以此菩薩，行力增進，於斷煩惱，已得自在力了；而若斷盡了煩惱，則不能受分段身而化六道眾生。以是，大悲菩薩，故意留惑不使之斷盡，以為受生之業因，謂之留惑潤生。若在相宗始教，初地以上菩薩，才有留惑之義；而在性宗終教，則地前三賢、已有留惑的能力。

但此菩薩中有智增、悲增二種，智增菩薩，十住以上，與二乘同斷煩惱障而證人空（斷煩惱而證得之真如）；悲增菩薩，則留煩惱而受分段身。今文就悲增說的。留惑，是伏現行而不斷種子之義。以此菩薩留惑，故與二乘同位而論。這是能觀的人。

所觀的相，二乘和初發意菩薩等的觀智，所覺觀的相，是「覺於念異」。即於上所說的二種異相——執取相、計名字相的分別內（自）外（他），計較我及我所的見煩惱，貪瞋的愛煩惱等；此二種人，都能覺知。他們至道異相所起的次第，是淨心為無明所迷，才於違順染淨諸法上起了異相。有此覺悟，漸漸與智慧相應，以已證人空之理，異相諸執，永久滅除了，所以說「念無異相」。是結觀的利益。

「以」此二種人，「捨」棄了起貪瞋等的「粗分別」相，並且捨棄了著違順境的「執著相」，是「故」「名相似覺」。以其仍然睡眠于相夢中，此位中二乘不了法空，菩薩未至初地的證位，故是相

似覺。菩薩至初地，證我法二空，才是本分。今此菩薩雖證人空（智增），或於人空得自在（悲增），而望於真證，則為相似覺。是結觀分齊。

戊三、住相。

如法身菩薩等；覺於念住；念無住相；以離分別粗念相故；名隨分覺。

能覺觀住相的人，「如法身菩薩等」。初地菩薩，證得法無實而應物的法身徧滿義，乃至九地，同依真如之法為身體，名法身菩薩（十地滿心，便成正覺；故此住中，但說前九。）。

此菩薩次第地覺四相：初地覺相續相，七地覺智相，八地覺現相（境界相），九地覺轉相（能見相）。三賢菩薩，信教修觀知一切法唯是識之所現；不起心外妄計粗執分別，即前所謂捨粗分別執著相，離於異相。然以未證法空，故出觀後，於自心所觀之染淨法上，還起法執分別。就是因為他的淨心，尚迷夢於住相，不離染淨之法執。今登地菩

薩與無分別智相應了，覺觀的能力增強了。從法執堅住的住相夢中，而得覺悟；返照住相，竟無所有，故說「覺於念住，念無住相」。是所觀相。

這樣覺觀得的利益，是不同前住二乘及初發意菩薩等的有執取相的人執，以及計名字相的著於外境，那樣粗分別執著，故說「離分別粗念相」。以此位約心但言分別粗念相，而不說執著；而又不同於後根本無明的生相細念，故說粗念相。即雖於粗念住相而得覺悟，猶自迷於生相夢中，覺道仍有未圓，故「名隨分覺」。九地中菩薩，各隨其勢力，覺有多少不同，故說隨分。

戊四、生相。

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

能覺生相的人，「如菩薩地盡」。對前九地之隨分覺，以十地滿心為覺滿之義，覺已窮盡了。「滿足方便」，是方便道，亦稱加行

道；是加功用行而趣進之位。「一念相應」，為無間道，又云無礙道；一念與真理相應位，理智相符合，不為妄惑之所間隔，故說無間。此上更有解脫道，是斷惑已盡，惟證智獨存之位。所謂的「無間道斷，解脫道證」。而今是約能斷生相的能觀人，乃方便、無間二道之位；解脫道則為已辦無學之位，故不必提出。

所觀相。「覺」悟到根本無明，鼓動靜心，令起微念；就在「心初起」時覺知了：若離本覺即無不覺、即此動心，本來靜寂。猶如迷方的人，謂東為西，悟時即西是東，更無西相，故說「心無初相」。

前三位，雖各有所覺的分齊；以其未能不有動念，僅說念無住相等。今此究竟位中，動念都盡了，惟有一心存在，故說「心無初」起的動「相」。

覺觀的利益，是「以遠離微細念」。業識的動念，在一切念中最為微細，即初生之相。把此細相都除盡了，毫無所餘，說為遠離。能遠離這虛相，真性顯現，「得見心性」；前三位中，相不能盡，不能

見性。

今此生相都盡，無明風止息了，性海上的波浪停歇了，堪然的「心即常住」了。

這樣覺了心源本不流轉，常自一心，平等平等，始覺不異於本覺，「名究竟覺」——結出觀的分齊。

酉二、引經釋成心源無念[四]，

戌一、引經

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。

用生住異滅四位顯明始覺四相後，引經文以證成心源無念。「是故」經中「說」，文在四卷〈楞伽〉卷二，十卷〈楞伽〉卷四，七卷〈楞伽〉卷三。經說「若有眾生能觀無念者，則為向佛智」，在因地時，雖未離念，而能觀此無念的道理，說此能觀之人則為向於佛之智。以此證知，佛地是無念的。這是由因推知果位而說。趣向佛果之智慧，智字屬因，義該金剛心以還。

今之論文，其實僅說四相，果相乃自因展望而知，若更引通說因果之文證明，則如〈金光明經〉之身品所說：依諸伏道起事心滅，依法斷道依根本心滅，依勝拔道根本心盡。茲為易於明了，表列于下：——

因相
- 伏道（制伏煩惱所知二障伏現行），三賢位——起事心滅（事識）〔四相之異相相當〕。
- 法斷道（親證真如之法，而斷二障之道，斷捨種子），初地以上——依生相根本而起，依根本心滅〔四相之住相〕。

果相——勝拔道（道體殊勝超拔），金剛喻定無間道——根本心盡（梨耶最始之生相）〔四相之生相〕。

成二、重釋前文。

又心起者，無有初相可知；而言知初相者，即為無念。

重釋前文，覺心初起的「心起者」，不是說覺時知有初相，乃是「無有初相可知」的。即無初相，所以「而言知初相」的原因，是：

言知初相，「即為無念」。

譬如迷了方向的人以東為西，等到明白了方向的時候，知道西為迷時即是東了，更無西相可得的，言知西即是東的。

覺心之時，知初動念即是本來之靜心，故說知初相者，即為無念。

以恐人一聽說覺心初起，便以為真心實有所起之相，今始覺者，名為覺初相；故又重釋，使必至生相之妄念都盡時——無念，謂之覺初相之意。

戊三、舉不覺之失。

是故一切眾生不明為覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。

從前所述無念名之覺，「是故」有念的「一切眾生不名為覺」。何以不名為覺呢？「以從本來念念相續」之故。即金剛喻定以還的一切眾生，「未曾離」無始無明之「念」，故不得名覺。然則前對

四相之迷夢，覺悟有所漸次，故說漸覺；今則就同被無明所迷，猶如眠睡，故說不覺。〈仁王護國般若經〉說：始從伏忍（三賢）至頂三昧（金剛喻定別稱），照第一義諦，不名為見。「故說無始無明」，顯無有染法，而更始于無明的，故說無始（又無明依真如，同無元始之故。），這樣地結成了不覺之義。

戊四、顯覺者之得。

若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故。

「若」始覺極至心源，「得於無念」，「則」心能遍「知」一切眾生一「心」動轉四「相」差別——「生住異滅」。

疑者說：佛得無念，眾生有念，有無懸隔，怎得能知！

釋云：眾生有念，而本來無念；佛既得彼無念；無念與念本來平等，故說「以無念等故」，是以得知。此約生佛相望，智惑一如，而說等義。又可以四相念中，各即無念，故說以無念等，是故得無念者，遍知四相之念。此約四相相望而明等義，以四相粗細皆無自體之

故。

申三、明始不異本。

而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。

能覺於無念之始覺[37]，其所覺的四相，本來無念，執以為實的妄用，乃情之所取的虛相，別無成惑之實法，即是沒有不覺。始覺因不覺而有，今既無不覺，何因而有始覺，故說「而實無有始覺之異」。若沒有不覺，就談不到始覺。

「以」彼「四相」為一淨心所成，「俱時而有」，交互連環，無有前後之次第；其說粗細之次第，為了容易明曰，一往以義差別而已，離淨心外，無別自體可得。因四相「皆無自」體可「立」，則始覺之智亦無，無不覺、無始覺，惟是「本來平等，同一」之本

37 始覺中：先說因果二覺，說始覺四相；今又說始覺不異本覺的。

「覺」。

然未離四相達於無體之位，則隨其智力前後而覺；未稱法體，不得同于本覺。

今既能四相俱時平等，覺知都無自體，同一本覺，是以則無始覺之異。

問：四相怎樣而能俱時？既然俱時而有，上文何故覺有前後？

答：惟是一夢心中四相流轉，而做夢的人，以為有前有後各各隨其智力的淺深，而分分的覺悟。若是大覺悟的人，知道夢中四相，唯是一心，無有體性可辨其前後，故說俱時而有，皆無自立。

〈攝論〉云：「處夢謂經年，悟乃須臾頃；故時雖無量，攝在一剎那」。一剎那，即謂無念。

〈楞伽〉說：一切法不生，我說剎那義；初生即有滅，不為愚者說。謂由一切法不生不滅，而後，我得說剎那之義。初之生相，即具有了最後之滅相；以初生即滅，不暫留住，是剎那生滅之義。若一旦

契悟無生之理，即得見剎那生滅之法；以此證前所說四相之諸念，即是無念；所以上面說：若得無念，則知心相之生住異滅。（始覺竟）

未二、明本覺[二]，

申一、明隨染本覺[三]，

酉一、總標。

復次本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。

釋本覺中分二，先明隨染本覺，後四鏡下明性淨本覺。（亦可上來總明覺體，此文辨覺相，下四鏡文雙明體相）。隨染本覺中有三：先總標。

說明了始覺之「次」，說本覺。而本覺中有隨染本覺與性淨本覺之別，先說「本覺隨染」，即是本覺隨緣所顯的作用。「二種相」：

㈠隨自染法，顯自覺之德；成智淨相，即佛報身。

㈡應他染緣，顯化用之德；成不思議業相，即佛化身。以此都是隨染緣所顯的淨相，故說隨染。此二種相既在隨動門中故說為「生」。以是本覺，不合說生，今隨染緣，還淨而顯，為有生

義；是則顯現名生，不是創然而生，如下文所說顯現法身等。以其生已，不離不動的覺體，故說「與彼本覺不相捨離」。

酉二、列名。

云何為二？一者智淨相，二者不思議業相。

「云何為」隨染本覺的「二」種相呢？「一者智淨相」，是本覺隨染緣而還復本淨之相，即自證之正體智。「二者不思議業相」，是一旦還復本淨之本覺，隨應眾生之染緣，而顯不思議業用之相，即化他之後得智。

此二種相，若離染緣，都不得成。

酉三、辨相[二]，

戌一、明智淨相[二]，

亥一、直明淨相。

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。

「智淨相」的成因，是「依法力熏習」。一面由於真如內熏之力，一面由於教法外緣熏力。若在十信、三賢位，依此熏力，可以修習資糧、加行的善根。資糧是十信之位，以外凡人，積集解行，如遠行者之備途中資糧，故說資糧位。加行，是三賢之位，內凡人，運福智之行，如發足於途，故說加行。登地以上，行契真如，為「如實修行」。十地修行已終，故說「滿足方便」，此在金剛喻定之無間道。這說智淨相的因行。

智淨相的果德，由前方便，能「破和合識」內生滅之「相」。梨耶為生滅（無明）不生滅（如來藏）和合之識，破其識中生滅之相，顯現所覆不生滅之真理。生滅之相，即根本無明；此根本無明已盡，故真體獨立，無所和合，即「顯現法身」本覺之德。法身即涅槃，屬斷果。（法身，約顯之名；本覺，約隱之稱，對下始覺，可法身、本覺並舉）。

就在這時，能「滅」染心之中業相等「相續」之「心相」。以斷根本無明，則亦染心之相續同時並滅（業相等，等取轉現以下諸相。妄用之粗細相

依，為相續之相），不滅相續之心體——隨染本覺能照察之性，使隨染本覺之心，即得還源，成「淳淨」地圓滿無缺而滅識的「智」，成於應身始覺之義。而此始覺，即是依本覺而作。應是相應義，理智冥合，即自受用之報身[38]，為智果，即是菩提。此始覺與前本覺，皆是能成；此應身與前法身[39]，皆是所成。謂識相破而性存在，性即本覺，本覺能成法身；心相滅而智淳淨，智即始覺，始覺能成報身。



38 報身智果菩提。
39 法身斷果涅槃。

亥二、問答釋成[二]，

角一、問（執真同妄難）。

此義云何？

如上所說動彼淨心，而成於起滅；今既盡於生滅，亦應滅淨心。故問「此義云何」？

是約相即門，以相難性的意思。

角二、答[三]（簡妄異真答），

亢一、法。

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。

答意，業轉現三細相及六粗相的妄用，名為「一切心識之相」，這三細六粗之識相，「皆是」依「無明」不覺而起的虛相，猶如波是風之相；並不是約心體是破滅。

又轉難說：若是起滅不于心體，則真妄超然；那怎麼前邊又說轉

彼靜心而作起滅？此就性相相離之義而轉難。

答意，如此心識不覺的「無明之相，不離」隨染本覺之性；而妄用之相是虛的，由於真體也是無實。真妄本無別體，那能說離真別有妄呢？此無明之相，與彼本覺之性，非一非異，以非異，故「非可壞」；以非一，故「非不可壞」。

若依非異，非可壞義，說無明即明。故〈涅槃經〉卷八說：明與無明，其性不二；不二之性，即是實性。

若就非一，非不可壞義，說無明滅而覺性不壞；一般人都以為斷盡惑結，然後證真的；那知，惑體本是全真之不覺。如迷東相為西相，覺了即是東相了，何必先求滅西相然後是東相呢？

六二、喻。

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。

「如大海水」，本是靜止的；「因風波動」了，是真隨妄轉喻。

「水相風相，不相捨離」，是形容真妄的相依。「而水非動性」，是比喻真體的不變，非自性動，但是隨他而動。「若風止滅」，是妄息了；「動相則滅」，是真而以顯。水的動相雖滅，而「濕性不壞」，以是之「故」，可知自性非動。若自性動，則動相滅時，濕性應隨之而滅；而以但係隨他而動，故動相滅時，濕性仍是不壞的。

六三、合。

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。

與前喻文，次第合之。「自性清淨心」合海，「因無明風動」，合風起而水成于波浪，以水不動自起波浪，要因風的鼓動而成浪；風又不能自現動相，要依于水方現出動相。是風動即水動，無有別體。喻無明之動相，即心之動相而無別體。

「心與無明俱無形相，不相捨離」是合相依。以濕全動，故無水相；以動即全濕，故無於風相。心法也是如此，真心隨熏，全作了識

浪，故無心相；然彼識浪，無非是真心，故無無明相。〈攝論〉說：見此不見彼。即說唯是一法，都絕能所的意思。如舉一衣，見裏則不見表，見表則不見裏。〈攝論〉又說：即生死故，不見涅槃；即涅槃故，不見生死。

「而心非動性」，合水非動性。「若無明滅」，是根本無明滅，合於風滅。「相續則滅」，是業識等相滅，合動相滅。隨染本覺照察之「智性不壞」，是合濕性的不壞。

戊二、不思議業相。

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

已說完智淨相，不思議業相中，先標，所謂：「不思議業相」，怎樣解釋？是「以依智淨」相之相大，而「能」為「一切」眾生「作」六根「境界」。以顯此不思議業相的用大。作，是起義。佛能現起一切勝妙的境界，如現淨土、相好身等。

如〈寶性論〉說：「諸佛如來身，如虛空無相。為諸勝智者，作六根境界。示現微妙色，出於妙音聲，令嗅佛戒熏，與佛妙法味，使覺三昧觸，合知深妙法」。這是說諸佛的真身，惟是如如理與如如智，周遍一切而無差別，如虛空的無相。然而能為感心之機，深厭生死、樂求涅槃的勝智者們，作六根境界，示現微妙的色，妙音聲、佛戒熏、妙法味、三昧觸，深妙法，能使眾生見聞覺知之後，如法修行而得利益。不思議業相，即指佛所現起的六根境，是勝妙而不可思議，即是佛化身的三業（身、口、意）大用。

也即是如來藏中具足的「所謂無量功德之相」的顯現。若從眾生說，有見佛的，有不見佛的，好像佛的勝用有時而斷；其實佛化度眾生的勝用，無量功德之相，是「常無斷絕」的。依智淨相所起三業大用，是盡未來際的。不但這三業大用的功德廣大無量，豎窮未來際，而且是不加作意任運應機的，「隨眾生根，自然相應」。眾生應以何身得度，佛即為現何身地「種種而現」，為之說法，使「得利益」。

如此，則是佛報化二身的真如大用（地上所見的報身、亦名勝應身，地前所見化身、即劣應身）。這從智淨相所顯的真如大用，本屬真如體相所具之業用故無始無終，相續不絕的

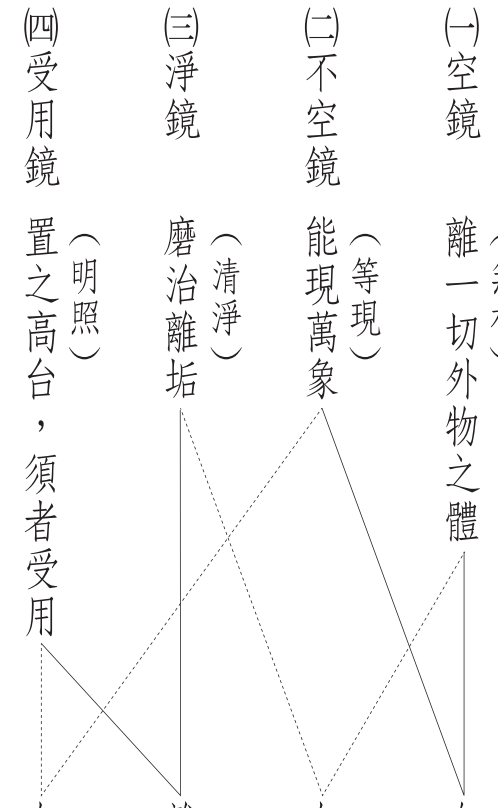
申二、明性淨本覺二，

酉一、總標。

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。

以下說明性淨本覺，亦可說是本覺的體相合明，於中分二：先總標：「復次」，本「覺體相者，有四種大義」；以一一義皆遍法界，故說「與虛空等」。又其四種義，「猶如淨鏡」。

這裡取虛空及鏡二喻皆有四義，故借以說明性淨本覺之體相。先表略明，至文當更明顯。



酉二、別釋四，

戌一、如實空鏡。

云何為四？一者如實空鏡。遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

「云何為四」？分別解釋，第「一者，如實空鏡」。要說明在真如中，妄法是本無的；不是先有而後無，故說「如實

空」。既是如實空，則顛倒心、虛妄境，本不相應，故說「遠離一切心境界相，無法可現」。不是說有而不現，但以妄法是理無的，故無可現。如鏡非不能現物，但以兔角是本無的，所以在鏡中不能現的。

「非覺照義」，有二義：

㈠以妄念對於真智說，則無覺照的功能。妄念所以不能止真如的，以妄念之情執與真如理是相違背的。像鏡子與外物有異，外物無照鏡子的作用；以喻妄念沒有照真的作用。以外物無止鏡之作用，故鏡中不容外物；喻妄念無照真之用，故真中不容妄念。這是一義。

㈡以本覺之真智望於妄法，以示無覺照之義。以妄本無，而說真智無照；如淨眼望空華，無照矚之作用。亦如鏡望兔角，亦無照的作用。是約所照之物體本是沒有，而說能照之用為無，非說真如沒有性明之照。正以其無法可現，才說非覺照義。

戊二、因熏習鏡。

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

「二者因熏習鏡」，因義有二：

㈠真如不守自性，是為緣起之本，能作現法之因。

㈡真如熏妄心，使人起淨用，作內熏之因；此以真如體中具足無漏性功德之故。亦可前是「因」義，後是「熏習義」，故說「因熏習」。

所「謂如實不空」，是總的舉出因熏之法體，以真如有自體，能為現法之因；有性功德，故為內熏之因。

別釋二因，「一切世間境界，悉於中現」，是說一切法，若離此心外，無別體性。猶如鏡中，能現影像。「不出」，是真如有待無明之熏，才現一切世間境界，一切法不自出的。「不入」，然而能熏

之無明，離心即無能熏；既離心無有自體，故不從外入。即無明迷真如，能迷若離所迷，無別自體。下文明根本不覺云：「依覺故迷，若離覺性，則無不覺」。

「不失」，這一切法雖復不從內出、外入，然緣起之法，顯現不無，故說不失。以諸法緣集，起無所從，又不異于真如，故說「不壞」。如鏡中之影，非刀刃之所能傷壞的。

若會合這一切境界之相，歸于真如本體，就本是「常住一心」。這「一切法」，但于心中顯現，亦無出入失壞，即無體性；既無自體性，本來平等，不異真如，故說「常住一心，以一切法即真實性」。這說真如能作現法之因。

內熏之因，「一切染法」，「不能染」於性淨的真如；雖現染法，真如不能被染法所染污。不特現染法的，不能被染；亦更由於現染法，才顯本淨的（還淨的）。如鏡的明淨，能現穢物；穢物現時，反顯鏡的明淨；穢物是不能污鏡的。

「智體」以本無染，是故本覺之智未曾移動。又雖現染法，而不為所染，故說「不動」。如鏡中像，隨著實物轉變，然其鏡體未曾有動。

以常住而不染的覺體中「具足無漏」的恆沙性功德，無所缺少；而此無漏性功德，在眾生位中，即有「熏」習的力量，給「眾生」一種影響。稱性功德的淨能，在眾生心中，有內外的熏習力，使眾生能不自知的，傾向于遠離一切虛妄境界，而始覺覺于本覺，始本一如圓成佛道。

以如實不空與因熏習，是有關係的。從因熏習中，知道不空；也因為真如實體是不空的，所以在因位中就能熏習眾生。

前邊如實空鏡說無法可現，約覺體不與妄染相應說；今如實不空鏡中，說一切世間境界悉于中現，約覺體不礙妄染顯現說；說在纏性淨不空如來藏。

戊三、法出離鏡。

三者法出離鏡。謂不空法，出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故。

「三者法出離鏡」。法，是如來藏心，也即真如心。如來藏心，在眾生位中為煩惱所纏；若在菩薩位中，離染分證；惟到佛地，圓滿證得，出煩惱纏。如鏡的磨治離垢，所以說法出離鏡，是「謂不空法」的「出煩惱礙、智礙」。三細六粗[40]染心，其體為煩惱，而為涅槃之障礙，為煩惱礙。根本、枝末無明，為六染心所依之法，其體無智，而為智礙。出二障即「離」業識等之「和合」，以出二障外，無離和合相；離和合相外，亦無出二障之義。無煩惱礙名「淨」，無智礙即「明」，離和合雜相名「淳」。淳淨明，即是大智慧光明等，即是不空出纏離垢的法身。

40 無明為因生三細，境界為緣生六粗。

戊四、緣熏習鏡。

四者緣熏習鏡。謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

「四者緣熏習鏡」，說本覺出障之時，隨眾生機，示現化身，與眾生作外緣熏習的力量，故說「依法出離故，徧照眾生之心，令修善根」。因此「隨」眾生之心「念」而為「示現」，以作外緣熏習之力。

前隨染本覺中之智淨相、不思議業相，與今法出離、緣熏習鏡的區別：前約本覺隨染，故還淨說為「智淨及不思議業用；說者、用都就始覺說。此約本覺自性有能離障、顯法體之德，此法、用都就法體說。以是前說者，此就本覺說法；前說不思議業，此就本覺說緣熏習。然法、智雖殊，而體無差別，乃始覺即本覺之故。就義分別，而有法、智不同。

巳二、明不覺[三]，

午一、明根本不覺[二]，

未一、依覺成迷。

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。

說明不覺有三：

㈠根本不覺（不覺體）。

㈡枝末不覺（不覺相）。

㈢結末歸本（結相同體）。根本不覺中先說是依覺而成迷的；後再依迷顯覺，亦即解釋疑問，顯真如內熏的功能，經說凡諸有情，悉有佛性，以諸妄必依于真，由真熏妄之力，使妄念都能返流的。

阿梨耶和合識中，有覺不覺二義，上已說覺義現在「所言不覺」

的意「義」，是不如理、「不如實」了「知真如一」法界的平等一味，這是根本不覺，即是迷真之義，迷真是諸惡的根本，故說根本不覺、生相無明。「不覺心起而有其念」，在此根本「不覺」——無明「心」上，「而起有」業、轉、現等染根的妄念。由上迷真而有此起妄，這為枝末不覺。迷真起妄是一體的兩用，但對真妄而分義理，以成根本、枝末兩種不覺義，用迷真而示起妄，以形容迷真之義的究竟，不是對根本而說的枝末，下文還要正設枝末的。這迷真而起的妄「念」，是「無自相」的；因為它「不離本覺」之體，是全真覺之體，而成的不覺。（全水成波，全波是水）。

「猶如迷[41]」失了方向的「人」，以東為西是「依」東「方」而起了「迷」惑以為是西方，「若離於（原有的東）方，則無有」西方的「迷」惑了。

41 夜夜抱佛眠，朝朝還共起，但認五蘊身，不認本覺體。

「眾生」也是這樣，「依」於本「覺」而生不覺的「迷」；此不覺無自體相，不離本覺的；「若離（本）覺」的體「性則無不覺」的可說。

未二、依迷顯覺。

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。

人，不同于木石，「以有不覺」的「妄想心」，能分別事物，故亦「能知」真如的「名義」；以是對彼妄心，而「說真覺」的名相。使彼妄心分別無相的真覺，逐漸地遂與無相偕合，這是妄念有發起淨用的功能。

假「若離」此妄念「不覺之心」，沒有借助妄念的去分別、體會，「則無」由彰顯「真覺自相」；是以若無妄心，就不「可說」真覺了。是真覺有待于妄念而顯之義。

有依真而起的妄，才能顯真；那隨妄的真覺，還須有妄才能顯

現。本妄無二，相依為用。

午二、明枝末不覺[二]，

未一、無明為因生三細[二]，

申一、總標。

復次依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。

「復次依不覺」——根本無明之「故」，才「生三種相」，下面要說的業、轉，現相，無明為因，生三細相。

這三種相「與彼不覺」——無明「相應不離」，是相不離體、末不離本的。

申二、別解[三]，

酉一、無明業相。

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

「三」種相的「一者無明業相」，「依不覺」，即前標出的無

明——根本無明之「故」而「心動」，這「說名為業」。業有二義：

㈠動作義是名為業，故說依不覺故心動名為業；用「覺則不動」由反面來釋成。若能既得始覺時即無動念，是知今動即不覺。

㈡若業是因義時，故說「動則有苦[42]」。如能得到寂靜無念的時候，就是涅槃妙樂；故說今動則有生死的苦患。有動因就有苦「果」，是不相離的，故說「果不離因」。苦果，即變易生死苦；通九界眾生，乃至十地。

這動念本極微細真妄相依，不見真妄相異的時，在緣起一相，尚未分能所時，即當阿梨耶識自體分。如真諦譯的〈無相論〉中問：（阿賴耶）此識何相何境界？答：相及境界不可分別。一體無異。當知，此約賴耶識尚未分轉、現之用的業相而說。

擬同唯識論，區分諸識為自體分、見分、相分的三分（若開自體分為

42 修行人，求大菩提，無勞遠求；但自淨一心，心無即境滅，即本解脫。智自本空，諸緣何立？

自證分、證自證分，則為四分），今以業、轉、現三相[43]，配本識的三分[44]，不是約諸識說。

酉二、能見相（轉相）。

二者能見相。以依動故能見，不動則無見。

「二者能見相」，是「以依」前之心「動」的業相，「能見」境界，「不動則無見」，即是轉相。依前業相，轉成能見。轉是起義，依動而起能對之見分。

此轉相位中，雖有能緣之轉相，當有所緣之境界，但此時境界尚屬微細，不可辨別，故不說為現相。

酉三、境界相（現相）。

三者境界相。以依能見故境界妄現，離見則無境界。

43 三相為八識種子，八識亦曰種子識所現；十界依正為所現。

44 業相——自體，轉——見分，現——相分。

「三者境界相」，即是現相。「依」前轉相——能見相，能「境界妄現」。即於無相真心，因一念妄動，則形成所相，而為妄見所見的境界。

然此境界，即虛空四大的妄相。「離」于能「見」相，「則無境界」相。

如〈楞伽〉所說：譬如明鏡持諸色像，現識處現亦復如是。意即現識現于轉識之處，如色像之現于明鏡之處。

又此論下文說現識處說：「謂能現一切境界，猶如明鏡現于色相，現識亦爾之……以一切時任運而起常在前故。」這都就本識現相義說。

以上三細都由無明動本淨心而成，即不相應心——未分心王心所——屬阿賴識位攝。

本覺真如，如淨明的眼目；執翳之氣，如根本無明。翳與眼合而騷動了淨眼，就像業相。由于淨眼的被動，有病眼起；就像能見相。

以有病眼，向外觀看時，則有空華妄境界的出現；就緣境界相。

未二、境界為緣生六粗[二]，

申一、總標。

以有境界緣故，復生六種相。

「以有境界」相為「緣」的原「故」，就「復生」出「六種」粗「相」。

上說的三細相，與不覺——根本無明是相應、不相離的，雖說有次第，而同時存在著。如同睡眠初醒，朦朧的心中心境尚不明晰；若醒後，心境就分明了。今說的六粗相，即是心境明顯的境界。前二種——智相、相續相，是事識中的細惑，不知是唯心所現之境界，心外取法，故屬事識，而以是法執（望于人執稱為細惑），執所緣的境界諸法，為心外實法，在下文所明六染心之中的不斷相應染（相續相）及分別智相應染（智相），都是法執。為初地到七地菩薩所斷的法執。也收入下五意內的智識、相續識而攝。〈唯識論〉卷九說：「意，依止

義。」今法執為人執之所依，故有依止意，得入五意之中。

次執取相、計名字相，為事識中的粗惑，以同為人執，於前實境上又起貪瞋等惑，即入下文的五意之後，別名意識的取著轉深，計我我所等，在六染中為第一執相應染，即見思惑，為二乘及三賢菩薩所斷。

後起業相、業繫苦相，是起惑造業，長受苦果，同屬三界內生死的因果。

申二、別釋[六]，

酉一、智相。

云何為六？一者智相。依于境界，心起分別，愛與不愛故。

第「一智相」，是「依于」前「境界」——現識所現相上，不了是自心所現，「心起分別」，隨其心王，又起心所，揀擇染境，決定

了「愛與不愛」，故說為智。智體，是別境[45]心所中的慧。（慧，於所觀境，簡擇為性，斷疑為業）。

酉二、相續相。

二者相續相。依于智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

「二者相續相」，是「依于」前「智」分別愛境「生」起「樂」覺受，不愛境生「苦」覺受，這樣「覺心」，數數「起念，相」續「不斷」的現前。這約自相續義。

又能起惑潤業，引持後世的生死，即是令他相續，下文說的住持苦樂等。

酉三、執取相。

三者執取相。依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

「三者執取相」，是「依于相續」相的「緣念境界，住持苦

45 五別境：謂欲、勝解、念、定、慧。

樂」；而不了知這相續相是虛無的，便「心起」取「著」。下五意識中說：「即此相續識，依諸凡夫取著轉深，計我我所」等。依于相續乃至住持苦樂，都說前相續相；惟心起著句，正說執取相。

四四、計名字相。

四者計名字相。依於妄執；分別假名言相故。

「四者計名字相」，是「依於」前顛倒所「妄執」相上，更「分別」地立「假名言」的「相」。前執取相，為名言所依；名言必立於倒想之上，執取相即是倒想，故有執取相，則必有計名字相。

〈楞伽經〉（四卷經的卷四）說：名相常相隨，而生諸妄想。相，即執取相，名，即計名字相；故說依于妄執，分別假名言相。

以上是起惑，此下是造業感報。

四五、起業相。

五者起業相。依於名字，尋名取著，造種種業故。

「五者起業相」，是「依於」計「名字」相的「尋名取著」，依此粗惑，發動身口，而「造種種業」，即是苦因。此是造業。

四六、業繫苦相。

六者業繫苦相。以依業受果，不自在故。

「六者業繫苦相」，是「以依」起「業」相，業用已經造成，招「受」苦「果」報，循環六道中，生死常相繫縛，「不自在」的苦相。這是感報[46]是苦。

午三、結末歸本。

當知無明能生一切染法。以一切染法，皆是不覺相故。

如前三細六粗，總攝一切染法，都因根本無明不了真如而起；故說「當知無明能生一切染法」。

以「染法」雖多，都是無明的氣氛，「皆是不覺」的差別

46 假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。

「相」，不異於不覺的。

以上總釋不覺義——約染法辨別心之生滅，則此已竟。

巳三、雙辨同異[三]，

午一、總標。

復次覺與不覺，有二種相。

以下說明染淨同異之相。先總標起：「覺與不覺，有二種相」。

午二、列名。

云何為二？一者同相，二者異相。

「云何為」覺與不覺的「二」種相？即：「一者同相，二者異相」。

午三、廣辨[三]，

申一、喻。

言同相者：譬如種種瓦器，皆同微塵性相。

說明「同相」，先舉「譬」喻，「如種種」不同形相的「瓦

器」，雖其外表形相不同，實際則「皆同微塵性相」（廣識作：皆同土相）。

申二、合。

如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相。

「無漏」，是始本二覺淨法；「無明」，是根本、枝末不覺的染因。這無漏、無明二者，是真如隨緣相因，都有業用顯現，而非實有，故說「業幻」。即本覺有不思議業，能作一切勝妙境界；無明業力，能生三細六粗，作一切生死苦樂等事。此真妄二法，皆是幻有，所謂生死涅槃，皆如幻夢。故說染淨二法，「皆同」是「真如」的「相」用。同一真如，故曰同相。

種種業幻，合種種瓦器；真如性相合微塵性相。

申三、引證。

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；以智性無可見故。

「依」「此」同相門，如上根本、枝末不覺，本來即是「真如」。故〈維摩經〉菩薩品中「說：一切眾生」即「涅槃」相，不復更滅。

依此同相門，如上始本二覺，即是真如，故諸佛「菩提之法，非」是「修」得。又此文約不覺即如——一切眾生本來入于涅槃；以眾生本來入涅槃；今約覺亦即真——菩提之法非可修相，故諸佛菩提不是新得。望前涅槃非因智慧而能顯，說「非可修相」。望前菩提非因萬行而新作，說「非可作相」，此涅槃與菩提二果，即性淨本有，故說「畢竟無得」。

疑問：若是眾生已入本來涅槃，更不新滅，即是已同諸佛了，但何以不現報化等色身呢？

答覆是：法性自體本「無色相可見」，如何使現報化的色身呢？

又疑問了，若說法性不是色相可見，法性不現報化的色身，而諸

佛何故還現報化等種種色身呢？

又答，「而有見」諸佛種種「色相者」，那都「是隨」眾生「染」「幻」心中的變異顯現「而作」，屬於後之異相門，「非是」同相門中本覺「智」內有此「色」礙「不空之性」。（色法有障礙之用，故說礙。有形質之體，故說不空）。

也可說是，本覺不空恆沙性德中，亦無此色相，故說而見色相者，惟是隨眾生染幻心中變異所作，不是本覺智內有此色礙不空之性。

怎樣得至法體中沒有色相呢？「以」本覺「智性」非是可見之法，故「無可見」的。

未二、異相二。

言異相者，如種種瓦器，各各不同。如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故。

說明異相，先舉此喻，「言異相者，如種種瓦器，各各不同」之

相。種種瓦器，同是微塵；但以隨造作緣，而各各不同。

復法合中，「如是無漏」法與「無明」法，雖是同一真如法性，本無差別；但以隨染幻緣了，故有種種差別「隨染幻差別」，是無漏法；「性染幻差別」，是無明法。諸無漏法是順平等性的，若直論其性，則無差別；但隨染法差別之相，而說無漏法有差別。如下文（釋相大中以依業識生滅相示以下）對業識等差別染法，故說本覺恆沙性德。又由對治染法差別，故成始覺萬德差別。

彼無明則是迷平等理，其性自是差別的。故下文真如熏習義中說真如本一，而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同故……。

以上染淨二法，皆是真如隨緣顯現，似有而無體，故都名為幻。別釋心生滅門三科中，第一釋心滅竟。

卯二、釋上生滅因緣二，

辰一、明生滅因緣義二，

巳一、總標。

復次生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。

於前立義分說：「是心生滅因緣相」。對於如來藏心生滅之義，以上已分染淨（覺、不覺）二相說明了。自此以下則釋生滅因緣。凡有為法的生滅，不能獨自而然，必有因緣的。故說生滅之義後，不可不說因緣之理。

這說明生滅因緣中有二段：一、正辨生滅因緣的義理，因法是本來無實的，彼此相依成用，即是互為因緣，前法為後法之依正，而次第生起之相。從無明熏習所起識者以下，顯所依因緣體，論因緣之法體。真妄之法，即因緣所依之法體。於真妄法體上，因緣之義才得以安立；故分別真妄之法，科文為顯因緣之體。

先生滅因緣義中，一總標：「復次生滅因緣者」。阿梨耶心體（取真如隨緣一義）的不守自性，是生滅因；根本無明熏動心體，是生滅緣。此說真妄以明三細生起之因緣，又無明住地（根本無明）為諸染根

本，是生滅因；由現識動起識浪——五意及意識是生滅緣。此約妄法之細粗以說明六粗生起的因緣。是兩重因緣中但有三法：

（梨耶心體）

真如（因）——無明（緣）　……生三細

無明（因）——現識（緣）……生六粗

五意與意識的諸識生滅相集而生，名為「眾生」（即生滅法）。而眾生無別體，惟依心體，故說「依心」，（即依因緣），心指梨耶自體心——隨緣的真如。此心具足因緣，為諸法之體。如前第一重因緣生業識、轉識、現識；依第二重因緣生智識、相續識，合為五意，故為「意」。又依意而取著轉深，為「意識」。即第六識。此意、意識，都依心體而起，故說「轉」。轉即是起。

此說明一心生滅，乃真妄互為因緣，以顯阿梨耶識生一切法。

巳二、別釋[二]，

午一、問。

此義云何？

別釋中，先問「此」心作眾生之「義云何」？即問此阿梨耶心體如何能起意與意識之相的。

午二、別顯示[三]，

未一、釋所依心。

以依阿梨耶識，說有無明。

「以依阿梨耶識，說有無明」，阿梨耶，是上所說的心，即不守自性之真如，是生滅之因。以梨耶是總，真如與無明是總中之別義，今既說無明依阿梨耶而有，是惟取真如之義為所依，論文為舉總名而取別義，故說阿梨耶。要說明依此因緣意、意識轉，故說以依阿梨耶識說有無明。

前總標中略標其因，故但說依心；此別釋中要具體地顯明因緣，故說依心有無明。

未二、釋意轉[三]，

申一、略明。

不覺而起、能見、能現，能取境界，起念相續，故說為意。

先說依心起意。說明五種識相，阿賴耶識是如來藏為無始虛妄所熏染而成，即有無始無明。梨耶識有無明分，所以「不覺而起，能見、能現、能起境界、起念相續」。不覺而起，即三細六粗中，因無明而動起的業相；能見，即能見相；能現，即境界相；能取境界，即智相；起念相續，即相續相。依根本無明——藏識心所起的這五識，在心意識中，即「說」名「為意」。本論以五相為意，意，攝義極廣大；而阿梨耶心但攝根本的不覺分。

此五意是次第轉成依止，後依止前，前能生後；依止此五義而生後分別事識之意識。故說此為意。〈攝論〉說：意以能生依止為義，即是此義。

申二、廣辨[二]，

酉一、標。

此意復有五種名。

廣辨此五意，先標出：「此意復有五種名」，即上所說三細六粗中的三細及前二粗。但上是說明依無明所起妄染的差別，今則表示前後相依而生的緣起。

酉二、釋[五]，

戌一、業識。

云何為五？一者名為業識。謂無明力不覺心動故。

分別解釋五意，徵問：「云何為五」？即：「一者名為業識」。所說業識，是根本「無明力，不覺」知一法界性而「心動」所起。以心不自起，起必有緣，不覺心動，即是起相，即是生滅心，即為業識。起動義即是業用義。

戌二、轉識。

二者名為轉識。依於動心能見相故。

「依於」前業識之「動心」，轉成「能見」之「相」，「名為轉識」。

轉識有二義：

㈠若就無明所動，轉成能見的，是在阿梨耶識中；此由內起，位屬本識，當于三細中，名為轉識。

㈡若為境界所動，轉成能見的，此由外起，位屬事識（第六識），當於六粗相中，名為智識。以相宗所明轉識，惟取前七，今說轉識在本識中，恐相混濫，故特揀別。

戊三、現識。

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。

「現識」，依前轉識能見的力量，有能分別見，當下於動心的能見中，「現」起「一切境界」，〈楞伽經〉約能現而名現識，即阿賴耶識的異名；本論約不離自心的所現說為現識。以心體與無明合，由

熏習之力，故現種種妄境界。

喻如明鏡，能現一切「色像」。合於「現識」，「亦」是如此。「隨其」色聲香味觸的「五塵境的相」「對至」於前「即現」。五塵是舉粗顯之境以合色緣，實則現一切境的。若依〈瑜伽〉卷五十一說：則現五根種子（依正二報之因種）及器世間（山河大地等依報）的。本論偏就五塵而說，以此約牽起分別事識之義，分別事識，為外五境所牽起，本論下說：「隨事攀緣，分別六塵，名為意識」。

隨五塵境的對至即現為境界，「無有前後」的次第。又不像六識在無心[47]位不起、七識入滅盡定時不起，都有時斷滅；第八識則不然，故說「任運而起」。任運，是無間斷義。

此梨耶識為諸法之根本；在諸法之先，以是諸法的所依，故說「常在前」。常在諸法之前，即是諸法根本義。

47 五位無心：(一)無想天，(二)無想定，(三)滅盡定，(四)極重睡眠，(五)極重悶絕。

四者名為智識。謂分別染淨法故。

「四者名為智識」，是不了知前心所現境界，而起「染淨」微細的「分別」，故說為智。

以染淨之法為心外，故屬事識；以未起人執，故說細分別。於法執為實有的法執，謂之微細分別。

戊五、相續識。

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業報，無差違故。能令現在已經之事，忽然而念；未來之事，不覺妄慮。

「五者，名為相續識」，也是事識中的細分，亦屬法執，前六相中的相續相。

由前轉識的能見，而有現識的一切境界，以境相而有分別淨染的智識。任何分別，都有一種影像留在心識中，不斷的分別，即不斷

的保存下來心像。由過去分別的熏習，現在又能生起；生起後，又熏習積集。「以念相應不斷故」，所以名為相續識。念，是相應的心所法；念相應，指分別心緣境界。心起分別，即有種種差別影像，於心中現，即是念。

以念相應不斷，即是法執相應，得長相續，此約自體不斷，以釋相續義。

此相續識，能發動愛取之煩惱，潤善惡之業種，即能引持過去無明所發諸行善惡業種，令其成熟，甚招來果，故說「住持過去無量此等善惡之業，令不失」脫。這是潤過去未熟的生業，使之成熟的作用，叫相續。

又此識中貪愛煩惱[48]，能潤已熟之業，使感未來果報；故說「復能成熟現在未來苦樂等報，無差違」的，也叫相續。

48 能引，能潤，貪愛煩腦。所依，所潤，等惡不動業。

這樣三世因果流轉，連持不絕，都是意識的功能，即以此義，名相續識。

又相續識，「能令現在」，對于「已經之事」，無意中「忽然而念」起。這樣曾經的事情，現在能忽然的浮現心中，即因過去曾經的時候，當時有一影像（念）保留下來。這種保存性續而不失脫，也是相續識的力量。

還有「未來之事」，眾生會在不知「不覺」地去「妄」想思「慮」。這是因相續識中，含藏了過去種種見聞熏習的緣故，才會預計未來的。一切業果的建立，記憶過去，設想未來三時不斷，都因有此相續識而成立的。

又，若總辨前五意的功能，住持業果，是前三細——業、轉、現識的功能，屬阿梨耶識——集種起現行的功能。後念過去、未來的事，是後二識——智、相續識的功能，屬事識的細分。

申三、結歸心[三]，

酉一、正結屬心。

是故三界虛偽，唯心所作。離心則無六塵境界。

結歸所依之如來藏心。前眾生依如來藏心，隨于無明的動作，而次第生有五種識，以「是」之「故」，可知「三界虛偽，唯心所作」，是順結三界唯心。

如來藏心隨無明緣，現非有似有之法——依他起性之法，為「虛」；隱其虛體，又詐現實狀，由情執以為實，是遍計所執之法，為「偽」。推窮其因緣，歸于圓成實性，為「唯心所作」。

〈十地經論〉卷八，亦同此說。若「離」現識「心」，「則無塵境」，反驗「六塵」惟是一心。

這樣說明了生死——生滅因緣，乃是意依心所作，意為生滅之源。

酉二、釋疑廣辨三，

戌一、問。

此義云何？

現有塵境而說唯心，「此義云何」呢？

戌二、答。

以一切法，皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別自心。心不見心，無相可得。

答云：「以一切法，皆」是「從」此「心」隨熏而「起」，更無異體，故說唯心。

由妄念熏，生起諸法，故說「妄念而生」。此約迷真無明說。又可說是那些心外境界，都是妄念分別而作，故說妄念而生。此約執妄無明說。

分別六塵之境的「一切分別，即分別自心」。以六塵是自心之現識，此示唯識無境之義。

「心不見心」，是塵境既無，心識無處攀緣；無塵，識即不生，即本識無相，故說心不見心。（指阿梨耶心）〈攝論〉說：無有少法能取少法。意即無有少法——能緣之心，而取少法——所緣之法；此證明無有能緣所緣。能所都寂然無所有了，故為「無相可得」。〈辨中邊論偈〉：由依唯識故，境無體義成；以塵無有故，本識則不生。

本論之意：無明動真如，成生滅緣起；無明風滅，識浪即止。惟是真如、平等平等。

戊三、結。

當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅。

結中分四：

㈠結相屬心——攝所起妄境，歸于能起的如來藏心。「當知世間一切境界，皆依眾生」的根本「無明」及業識等「妄心」而成，謂即現識等。若無明未盡，此現識任持境界不息，故說

「住持」。

㈡舉喻以況——舉譬喻說，業幻所作的「一切法，如鏡中像，無體可得」。是說此世間一切境界離如來藏心之隨緣性外，無體可得。如鏡外之無影。亦可說世間一切之境界，即是心中所現之法；故說無形質之實體，以心本離行體之故。如鏡內之無形體。以鏡內不容實體。比喻外境是心中所現之法，必無實體；若有實體，則不能現于心內。

㈢釋處伏疑，疑者說：一切法既是無體，何以宛然顯現？釋者說：此「唯」是如來藏「心」之上「虛妄」顯現，那有實體！

㈣反驗唯心——說真心隨無明緣而現諸境，何以得知諸境是心上顯現？「以心生則種種法生」等可以知道。以前業識中文：以無明力不覺動，乃至現識中能現一切境，可以說明心生則種種法生。此是心隨熏動，故說為生。論文心生之心，即如來藏心。若無明滅，境界隨滅，諸識分別皆滅而沒有剩餘的，故說

「心滅則種種法滅」。此是心（如來藏）源還淨，故說為滅。既是真心隨不覺而妄現諸境，即可驗知，諸境唯心無體。

未三、釋意識轉。

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

再說依意，意識轉。「意識」，是前六識的總名，六識都依意而生起的。「復次言意識者」，標起。

隨著解釋，此意識，「即」是由前五識中的「相續識」而生起，即依意識而轉起的。相續識是細分法執分別相應，故為意識。而即此相續識，「依諸凡夫取著轉深」了，則轉變為意識。凡夫，約二乘說，沒有證得聖果以前，發趣聲聞、緣覺行的凡夫。約大乘說，菩薩發心住以前，未離意識境界，名發趣菩薩行的凡夫。除此以外，還通于沒有趣求出世的一般凡夫。凡夫於相續識中，於所緣境，計「取」

執「著」，展「轉」加「深」了。五種意，通於三乘聖者，而其計執輕微。凡夫的執著，如心起執著的執取相、分別名言的計名字相，都是這計著轉深的意識境界。

取著時，「計我我所」，不但心外計境為粗，亦復於身計我，於塵境計所，或執即五蘊為我，或執離五蘊有我的「種種妄」計「執」著。

不能明了正理，但「隨」顛倒的「事」項，而「攀緣」。攀緣，約認識說，是緣慮境界；約情意說，是追求、愛著境界。總之，無非「分別六塵」而起種種妄執。

這「名為意識」。本論就六識體一之義，不別出前五識，但說意識分別六塵。依於六根分別地對取六塵，不像末那的不依別根，故亦「名分離識」，即是意識有綜合作用，也有分離的作用。又能分別過去未來內外（自他）種種事相，故「又復說名分別事識」。意識——六識，是依根了境各各差別的。分離、分別事，都是異名。

「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，是內心染污的作用。能使身心煩動、惱亂，現在未來感受苦報。煩惱雖多，見愛為主。見，是深刻、堅固的認識，通于正見；而此則說邪見[49]、側見，有執著性、謬誤性的。愛，是染著，即心被境染，不得自主，重於情意的。愛則生貪取，見則起諸見，見愛可以統攝一切煩惱。

又說，見，是對真理的障礙不能見真理為見惑，即見一處住地（一切見住地），即見道惑，迷理之惑，見道即頓斷者。愛，是對事相的染著，不能于事用無礙，為愛惑，即欲愛住地、色愛住地、無色愛住地三住地，即三界之修惑，於修道中漸次斷除者。

以此見、修二惑熏於第八識，增長分別事識的種子使生現行；分別事識種子的勢用增長，而至於生現行，就此義說：此分別事——意

49 薩迦邪見，迦執見，邪見，見取。戒轉可取。

識依見愛煩惱增長義故。

上六粗中執取、計名、起業相，及後六染中執相應染，並入此意識攝。

辰二、顯所依因緣體相二，

巳一、略明緣起甚深二，

午一、標歎甚深。

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

以上已經說明展轉相依生滅因緣之義，此下更顯所依因緣之法體相狀中有二：初略明緣起甚深，後廣顯緣起差別相。初中先標歎甚深。

前面所說「依無明熏習」，不覺而起、無明力不覺心動故，「所起」的業「識」等的道理，緣起意義很深，「非凡夫能知」，就是

「二乘」的「智慧」，也但能覺知五住煩惱的前四住——見一切住地（三界見惑）、欲愛住地、色愛住地、無色愛住地（三界修惑），而不了知根本無明住地的，故此無明所起的業識等，「亦非二乘智慧所覺」知的。

若「依菩薩從初正信發心」——十信初心創始發心內，即「觀察」本識之自性，與緣起因果的本體。即明白了阿梨耶為迷悟染淨的根本，而因緣所生，無有自性，決定無體，唯是真如，明此自性，更進而觀察，真如不守自性為因，三細六粗為果，迷真執妄之無明，熏此因會生此果，依此三法而有緣起因果之相，此中以真如為因果本體。由于觀此本識自性與因果本體而起正信，謂之發心。即是〈攝論〉中約本識說的：菩薩初起，應先觀諸法如實因緣。三賢菩薩用第六識比量觀察，也是觀察本識的自性與緣起的因果。

「若」登地菩薩，以無分別智，親「證」真如「法身」，然以分見真如，初地但覺住相中的相續相，七地覺智相，八地覺觀相，九

地覺轉相，所覺的都是住相範圍，不能覺生相的無明業識，故說「得少分智，乃至菩薩地盡，不能盡知。惟佛」才能四相俱「了」，故得「窮」盡源底。依無明熏習所起之業識等，惟佛才能盡去，說明緣起的深極。

午二、釋深所以。

何以故？是心從本已來，自性清淨而有無明。為無明所染，有其染心；雖有染心，而常恆不變；是故此義唯佛能知。

緣起的道理，貫通於凡聖位的，何以說惟佛才能窮了，此「何以故」？

答：「是」眾生「心，從本已來，自性清淨」的。雖是自性清淨，「而」從本已來，又「有無明」。自性清淨心與無明俱，所以自性清淨心便「為無明所染，有其染心」的妄起。自性清淨心，即覺，即緣起之體，即因；無明即不覺，即緣起之由，即緣。眾生無始以來有阿梨耶識，即無始以來是不生不滅（淨）與生滅（染）的和合統一。

此和合識中的根本無明，也是無始來成就的，所以不能說從真心生妄心。自性清淨心為無明所染而有的染心，即業識等。

「雖」然自無始來，即「有染心，而」自性清淨心，還是「常恆不變」地照樣清淨。「是故此」緣起現相，是不染而染，染而不染的，這深密的從識緣起「義，唯佛能知」，凡夫二乘的智慧所不能了解的。

〈勝鬘經〉說：自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染，亦難了知。乃至結束的說：惟佛能知。

〈楞伽經〉也說：如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨；廣說之後、結云：我今與汝及諸菩薩甚深智者能了別也。

巳二、廣顯緣起差別相[二]，

午一、顯前緣起體相[三]，

未一、釋上不變之義。

所謂心性常無念故，名為不變。

廣顯緣起差別中分二：初顯前緣起體相，後更重料揀。初中三，先釋上不變之義。

「所謂」眾生「心性」，雖被無明所動，而妄用是虛的，即在妄用之上，真體絕相，本來寂靜，而是「常無念」的，無念即無分別，故雖偏生一切境界，而性無變易，所以「名為不變」。

說明上之緣起因體，本來不變。

未二、顯上無明緣起之由。

以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。

顯上無明緣起染相的理由，無明緣起染相，由於「不達一法界」之理——不了知真如平等一義，「心不相應，忽然念起，名為無明」。這根本無明，最極微細，還沒有能緣之根、所緣之境的差別；也無心王、心所之分析。即是心體之惑，尚未失平等理；不失平等理處，即是無王、所之別。心王心所未分，故說一心不相應。現識以上，未有心所相應；六粗之初，智識而後，才有心所相應。

惟此根本無明，為一切染法之源，最極微細，無明之前，無別染法，以更無染法為之本始而其自起，故說「忽然念起」。如〈瓔珞本業經〉說：四住地前，更無法起，故名無始無明住地。無始，不是約時間說；顯無明之前，無有別的始法。

未三、顯上緣起相[三]，

申一、標。

染心者有六種。

說上之緣起相，即有其染心之句。分三：先標起，所謂「染心者有六種」。

申二、問。

云何為六？

「云何為六」以問起。下要分別解釋的六染心，即上面的五種意及意識，但前是說明依因緣生起次地，故從細至粗說；今欲辨對治、斷除的次第，故從粗至細說。每染中都先說染障，後說治斷。

申三、別解[六]，

酉一、執相應染。

一者執相應染。依二乘解脫，及信相應地遠離故。

六染中的「一者，執相應染」。

無明，約不了一法界的根本不覺說；「染心」是依無明而起的。這第一染心最粗，是意識相應染，即六粗中的執取相、計名字相。意識與見愛煩惱的染心俱起，外取計著，名為執相應染。

「依二乘」的「解脫」——得無學解脫時，能「遠離」斷盡。若約大乘說，登初發心住的「信相應地」的菩薩，能「遠離」的。

二乘所勤於斷除的，初住菩薩即可斷除；故華嚴經中，初住也說為悟不由他。初住菩薩得人空，見、修煩惱不得現行，故說遠離。非約隨眠煩惱，以留惑潤生故。（此住菩薩，不僅斷四住人執，亦分伏無明住地；由本論下文說不了一法界義者，從信相應地觀察學斷可以證明。但今為說明人執粗執，故不談斷無明住地這方面的。）。

酉二、不斷相應染。

二者不斷相應染。依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。

「二者，不斷相應染」。與五意中相續識相應的煩惱，同是六粗中的相續相。相續識的煩惱二乘不能捨的。大乘「依」初住——「信相應地」起，「修學」六度、四攝[50]、唯識觀尋思等「方便，漸漸」地「能捨」此不斷相應染。向上到「得淨心地」，即初歡喜地菩薩，才能「究竟」的捨「離」。

十住以去修唯識觀，是五位中的資糧位。尋思方便，是加行位，煖、頂、忍、世第一法的四加行位所修的唯識觀，分四尋思觀、四如實智觀，以此觀法為方便而入見道（通達位）。四尋思、四如實智，以諸法有名、義、自性、差別四種。名，即色、受等名；義，為依名所

50 四攝：布施、愛語、利行、同事。

詮表的色、受等之體若義；自性，為色、受各自之體性；差別，為體上種種差別，如人之色受，天之色受等是。一切諸法，不過此四種。行者尋求思察觀此四法，是內心所愛，如幻虛假，假有而實無的，是為四尋思觀。因于此觀而生印可決定之智，不僅如實了知所取所緣的名等四者是自心所發，假有實無；且可了知能取能緣之名等四法，亦是假有實無，是為四如實智觀。

淨心地，是見道位初地菩薩的德名。二乘[51]所斷的分別、俱生二種我執，菩薩在初住時已經斷除；而二乘所不斷的，屬于分別的法執，菩薩于十住中漸捨，到初心時能究竟離。初地[52]證見法空，證知如來藏性，故可遠離此不斷相應染。

51 清涼：一、二利創成故。二、聖位新得故，遂本期心故生歡喜。

52 唯係：初獲聖性，具證二空，能益自他，生大喜故。

四三、分別智相應染。依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

「三者，分別智相應染」，是五意中的智識，是六粗中的智相。智識，對境生心，能分別世、出世諸法染淨，故說為智；以是與分別心相應的煩惱，即名分別智相應染。

還要「依具戒地」——第二離垢地菩薩才能「漸離」。第二地，戒波羅密多圓滿，特名具戒地。從二地起漸離此染，直到「無相方便地」才能「究竟」遠「離」。無相方便地，即第七遠行地，七地以前，有出入觀之異，為有相地，還不能一向顯示無相真實。第七地能純無相觀，而還有功用——假方便作用而起無相境。第八地才不假方便而入無相，沒有出觀緣外境的事了，以不緣外境，故不起法執。無相觀，是體證離言法性，不為法相所惑亂。以七地雖假方便、有功用，而究竟是能現觀無相，故名無相方便地；故到此第七地，能究竟離分別智相應染。

四四、現色不相應染。

四者現色不相應染。依色自在地能離故。

「四者，現色不相應染」，是上五意中的現識，三細中的境界（現）相。此現識，依根本無明的動擾，使內心任運能現一切境相；（猶如明鏡現色像等）的微細現識心境，沒有心、心所差別，故名不相應。因為是現識所有的煩惱，名現識不相應染。

此染，要「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的，第八地菩薩，能無相無功用心，起如幻三摩地，能自在顯現色法，于眾生、國土、智正覺的三種世間，色心無有隔閡，能任運地現無量神變，如於一微塵中現一切世界，一切世界攝入一塵等。

而依心起意的現識，則能現一切境界，輾轉相礙。不動地菩薩，能離此現色不相應染。

四五、能見心不相應染。

五者能見心不相應染。依心自在地能離故。

「五者，能見心不相應染」，是五意中的轉識，三細中的能見相（轉相）。以依根本無明動令能見——妄心動時，有心有境，當下動即當下能見能現，三細相心本不可分離的。但約其發展生起的次第，分別的說明斷除的先後。此能見心不相應染，即能現報身器界的能見心。於「依自在地能離」。心自在地，即第九善慧地。第九地菩薩知眾生心行十種稠林（心、煩惱、業、根、解、性、樂願、隨眠、受生習氣相續、聚差別稠林），於他心得自在。又以自得十種四無礙智，能為眾生說法無礙，於自心得自在。色法上微細障，八地能離；心法上的微細障，第九地能離，故說心自在地能離。

四六、根本業不相應染。

六者根本業不相應染。依菩薩盡地，得入如來地能離故。

「六者，根本業不相應染」，是五意中的業識，三細中的業相；

以無明力不覺心動的根本業不相應染，得「依菩薩盡地，得入如來地」，才「能離」的。菩薩盡地，即第十法雲地；從十地終心金剛喻定「得入如來地」的，能究竟離。以第十地中微細習氣心念都盡，即上文說的得見心性，心則常住，名究竟覺。故說能離。

因到如來地時，已無可離；而第十地又不曾離；故離此根本業不相應染，應在金剛喻心。前一念心滅為無間道、斷惑；後即如來地心現起，為解脫道；為染心都盡，無可再離的境界。

午二、更熏料揀[三]，

未一、辨上無明約治斷料揀。

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。

如上六染，但是無明所起之法，上已分配因果諸位，以明治斷已竟。不知所依之無明，依何位而得治斷？故重料理簡別之。

上面根本不覺中說「不」如實「了」知真如「一法界」的

「義」，不覺心起而有其念的根本無明，即六染心所依的無明住地，要「從信相應地（初住）觀察學」習治「斷」，以至「入淨心地」（初地），「隨分」的「得離」，一直到「如來地，能究竟離」。信相應地，能斷意識中的執相應染；執相應染雖不離無明，而還不能說捨離無明，故僅說是觀察學斷。要悟證法性，分破微細意中煩惱，始能斷除無明。到淨心地，隨分得離；至如來地，能究竟離。可見意地染心分分的斷除時，此無明也即分分斷除。成佛時所斷的煩惱，即是這極微細的理障與事障。意地的微細惑，地地漸除，如唯識所說的二十二重無明。這不了一法界的無明，從初地漸漸斷，如二十二愚的粗重。

前智淨相文中說破和合識，即滅無明；滅相續心，即斷染心。今無明與染心，在此處先說六染心，後說無明，雖說有前後，然論治斷，並是同時，獨如風浪的同時止習。

未二、釋上相應不相應義。

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。

以六染說前三是相應染；以三細六粗說，六粗為相應；以五意說，後二為相應。所「言相應義者」，即約心王、心所解釋。「心」，即心王；「念法」，即心所法；心與心所相應之義，俱舍有五義平等（所依、所緣、行相、時、事）之說。此三種染心，心王之外，有心所法，王所不同，故說為「異」。迦栴延所作的〈發智論〉中名為：心及心所念法。以此解釋，論文可謂心（與）念法（相）異。

因為心與心所的相應，則「依染淨」境界起「差別」時，若心王「知」染「相」，心所亦同起染相；若心王「緣」淨「相」，心所亦同緣淨相。能知相與所緣相皆同，以是名為相應。

還有一個約心境相應的解釋，即能緣之心與所緣之境相應而起之義。此三種染心，必有外境相應。以三細依根本不覺之緣而生，六粗依境界之緣而生，此三種染心，攝于依境所起的六相之內。下文顯滅義中也說：境界滅故，相應心滅。依此解釋，則能緣「心念」與所

緣「法」塵相「異」，即有心境不同。「依染淨差別」，即染心緣染境，淨心緣淨境，即所緣同。染境起染心之解，淨境起淨心之解，即能知同。故說「知相緣相同」。此心境相同義的同義，即相應義。

「不相應」，指業識、轉識、現識三細心，及根本無明。有二釋：㈠約王所釋。以根本無明，動淨心體，「即」此動「心」，是「不覺」相，更「無」王所的「別異」；既無王所之別，何有同知同緣，故說「不同知相緣相」。又以此三細心，依根本不覺生起，離無明無有別體，故說「即心不覺，常無別異」，上文說依不覺生三細相，三細相與不覺不相離，是此即真心之不覺，故說不離（不是相應的不離）；下文亦說無明滅故不相應心滅。以上約無明、約三細二義，都是「即」真心的不覺而說明心王心所未分的不相應義。

㈡約心境釋。「謂」梨耶自「心」之當體，違理「不覺」，成三細心，非此外更有別體的外境相應，才有此不覺；無明染心，

皆在梨耶心上，故說即心不覺，「當無別異」。以無境相對，便無相應的可說了。

此不相應心，既是梨耶識；此論于第八識不分王所；唯識論法第八識有觸、作意、受、想、思五遍行心所相應。此論說本識無外境相應，唯識等說本識與器界外境相應。此論說梨耶有覺不覺二義，唯識等不說賴耶有覺義。這是立論的不同點。

未三、舉上染心及無明約境成二礙義二，

申一、標立。

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。

約染心及無名對境而成二礙的分析，不約人我二執而說為二礙。「染心」，即六染心。染心的諠動，是違背於寂靜的，它既煩擾惱亂，有障礙作用，「名為煩惱礙」。煩惱即礙，煩惱之自體，具有礙之業用，是持業釋。那照了萬法而寂靜無為根本智——如理

之智（即上文的智淨相），就能為這煩惱礙所障礙，故說「能障真如根本智」。根本智，約此智能生後得智說。根本智，為照寂智，為如理智——如實證真如理。後得智名寂照[53]智，謂寂靜無為而照了萬法。

染心是末，無明為本，為染心所依的「無明」，即根本無明。無明是昏迷的，無所分別了知。它的障礙業用，能違背了後得智的照了萬法，故「名為智礙」。為智之礙，是依主釋；是從所障之智得名。後得智，以根本智證真如理後才起，故稱後得智；此智能如萬物萬事之顯而知，故亦稱如是智、又稱遍智、俗智、權智。即上文的不思議業用。亦即本文的世間自然業智——能了世間的種種事相。根本無明的昏迷、無所分別，「能障世間自然業智」。

申二、重釋。

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

53雖照而寂，寂而能照。

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。

說明煩惱礙、智礙後，再重釋其所以然。

按說無明是根本不覺，當礙根本智；染心是枝末不覺，當礙後得智，今說不然，「此義云何」？

先釋煩惱礙，「此依染心，能見能現」的根本業、能見心、現色三不相應染；及「妄取境界」的分別智、不斷、執三相應染；以同是依境而起，就有能所的差別。而根本智是能所平等性的，於平等性中虛妄地差別為有能所的染心，「違平等性故」，所以障於根本智。

下釋智礙。因為「一切法」，從本以來，「常」是寂「靜」，而「無有起相」的。而由於「無明不覺」，不能與法性相契合，迷「妄」而「與」如來藏「法」性相「違」了，「故不能」起淨智的妙用，「得隨順世間一切境界種種知」。不能隨順境界而知，所以名為智礙。以內迷真理，在識外取塵，故於如是之境就不能隨順地種種而

知，此正釋障如是智義。亦即無明迷法性真理，礙於照了諸法事相的後得智。（依義別解生滅門中之第二釋生滅因緣竟。）。

卯三、釋上生滅相[三]，

辰一、標數起問。

復次分別生滅相者有二種。云何為二？

以下釋生滅相，「生滅相，有二種。云何為二」？標起相數，發出問端，以便下面的列名顯示。

辰二、列名略顯。

一者粗，與心相應故；二者細，與心不相應故。

生滅相，是心的生起與還滅相。二種生滅，第「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；三細六粗中的六粗；及六染心中的前三——執、不斷、分別智相應染，都是屬于粗的生滅相。都是心

王心所別體，與心相應的；心取境界，有彼此、增減的。

五意中的前三意——業、轉、現識，三細——無明業、能見、境界相，及後三染心——現色、能見心、根本業不相應染，都是屬于細的生滅相；這都是與心不相應的，無心境的對之，無心王、心所的差別。

〈楞伽經〉說：識有二種滅：一者相滅，二相續滅。生住亦如是，識是總指八個識。相生滅，即粗顯可見的生滅相；相續滅，其生滅流注不絕，亦為流注生滅，即細生滅相。

辰三、廣釋其相[二]，

巳一、約人對顯。

又粗中之粗，凡夫境界；麤中之細，及細中之粗，菩薩境界；細中之細，是佛境界。

對凡夫、菩薩、佛三位人說明生滅粗細相。

六染中，前三染心：執相應染、不斷相應染、分別智相應染，

都名為粗。於中，初執相應染，是事識中的人執，體相都粗顯，又更為粗，故說「粗中之粗」。三賢位（名內凡）能覺知此染，故說是「凡夫境界」。前三粗中的後二：不斷相應染及分別智相應染，皆是事識中的法執，故為「粗中之細」。後三染心，都名為細。其中前二：現色、能見二不相應染，比後根本業不相應染為粗，故說「細中之粗」。粗中之細及細中之粗，這是十地以還菩薩位中所知的境界，故說是「菩薩境界」。「細中之細」——根本業不相應染，能所未分，行相極細，惟佛能知，「是佛境界」。

巳二、辨相所依二，

午一、順辨生緣。

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。

辨生滅相所依的因緣，先順辨生緣，後逆論滅義。以流轉為順，還滅為逆。

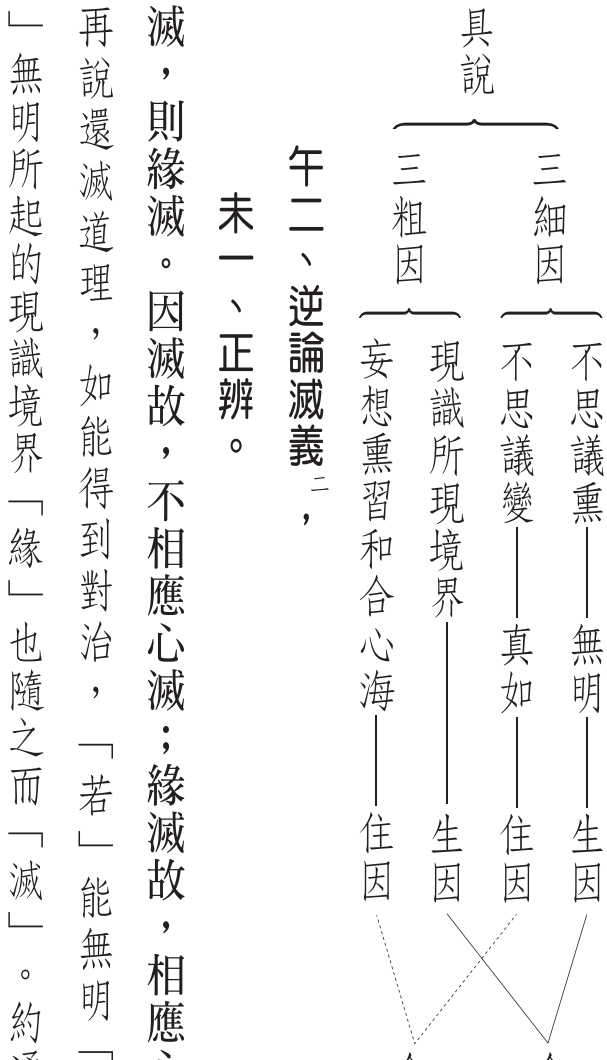
前面所說的粗細生滅，「此二種生滅」，皆依無明住地而起，以根本無明動起三細，依此三細轉起六粗，故以無明通為其本，說為「依於無明熏習而有」。這就通緣說。

若別而言之，「所謂依」無明「因」而生三細，不相應心；「依」境界「緣」而生三粗相應心。「依」無明「因」生的三細，即是「不覺義」；「依」境界「緣」生三粗相應心，即是「妄作境界義」。

此論文少，若具足的說，各有二因。宋譯〈楞伽〉卷一：「大慧！不思議熏及不思議變，是現識因；取種種塵及無始妄想熏，是分別事識因」。不思議熏，是無明能熏真如。形容不可熏處而能熏（絕能所相處，而分能所之相），為不思議熏；又熏即不熏（由緣而起相之處，即其體絕相故。），不熏之熏，名不思議熏。不思議變，謂真如心受無明熏，不可變異而變異（法體始終無別，而悟迷淨染殊用。），故說不思議變。又變即不變，以全事用而真如，不變之變，名不思議變。而此熏變極為隱微，

故所起的現識，行相也極微細。其中也有轉、業識、以舉粗兼細，故但名現識；實即此不相應心。取種種塵，即是現識所現的種種境界；這境界能動心海（阿梨耶識）與起事識的波浪——依阿賴耶識而取心外之境。無始妄想熏，即生滅與不生滅和合的阿梨耶識中的妄念習氣，亦即枝末無明。此妄念習氣，無始以來，熏習不斷，未曾離念。此種種塵及無始妄想念熏動阿賴耶識，才種種識生，正指六識，亦熏七識。以妄念及種種塵是粗而顯的，故所起的分別事識行相粗顯，成相應心。〈楞伽經〉中說明現識依不思議熏而得生，依不思變而得住；事識依境界而得生，依心海而得住。此論但說生緣，故不說依住，是以細中但說無明熏，粗中單舉境界緣。下圖明粗細二識之因的具略二說：

略說
- 通因——無明住地
- 別因
  - 三細因——無明
  - 三粗因——境界緣



午二、逆論滅義[二]，

未一、正辨。

若因滅，則緣滅。因滅故，不相應心滅；緣滅故，相應心滅。

再說還滅道理，如能得到對治，「若」能無明「因滅」時，「則」無明所起的現識境界「緣」也隨之而「滅」。約通滅說。

若別顯滅，以三細親依無明因生，故無明「因滅」時，則「不相應心」的三細也隨之「滅」。以三粗染是親依境界緣而生，故境界「緣滅」時，「相應心」的三粗染也隨之「滅」。

這是依流轉、還滅的次第展轉的生滅，不是依剎那無常的生滅。

未二、釋疑[二]，

申一、問。

問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅。

「問」中，提出二個問題，即：

㈠「若」相應「心」體「滅者」，則無明三細既未盡除，而無心體為所依了；能依之無明三細「云何」而得「相續」呢？（此疑相應心）。

㈡「若」說以心體不滅令無明得「相續者」，心體既是不滅，無明則常相續，「云何」修道而得「究竟滅」呢？（此疑不相應心）。

申二、答[三]，

酉一、法。

答曰：所言滅者，惟心相滅，非心體滅。

「答」覆，法中總說，喻合別說。「所言」的境界「滅」時，「唯」是「心」之粗「相滅」，並「非心體滅」。又以無明「滅」

時，「唯心」細「相滅」，亦「非心體滅」。

這通答問者的兩問了。

酉二、喻。

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。

譬「如風依水而」動，才「有動相」的。

「若水滅」時，則「風相」也就「斷絕」，因為風相「無所依止」了，更怎能顯現呢？但「以水」的「不滅，風相」才得以「相續」下去的。「唯」因僅是「風滅」之故，所以「動相隨」之而「滅」，但並「非是水滅」。

用這譬喻說明：無明風依心體故有動相，即是無明離於心體不能自現動相的。

若水滅者，則風相斷絕，無所依止：表示若境界滅時，使心體亦滅的話；則無明風無所動了，業等三細則無所依止，亦應斷滅。

以水不滅，風相相續：是說以境界滅時，心體不滅之故，無明三細則得長相續。實因，無明滅故，境界才滅；非以境界滅故，而無明滅。由此義理，境界滅時，無明動心三細相續，此答初問相應心滅義。

唯風滅故，動相隨滅，非是水滅：以無明盡時，業等動相亦隨之滅，不是靜心體亦滅。此答後問不相應心滅義。

酉三、合。

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。唯痴滅故，心相隨滅，非心智滅。

「無明」動相，也是這樣。無明如風，「依」於如水的真如「心體」，「而」有無明妄「動」的心相。「若心體」也像無明那樣動變不停，剎那變「滅，則眾生」的生死就會「斷絕」；因為「無」真實常住的真心為「所依止」，生死怎可能相續呢？眾生不能相續，更不會從眾生修行成佛了。

由於真如心「體不滅」，所以相應，不相應「心」，都「得」以「相續」不斷；眾生的生死也就相續不斷。如風依水而動相相續一樣。「唯」是愚「癡」無明滅了，相應、不相應「心相」也就「隨」著「滅」盡，出離二障，而究竟成佛；並「非」如來藏「心智」也像無明那樣的「滅」了。

丑二、辨染淨相資[四]，

寅一、舉數總標。

復次有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。

以下辨染淨互熏相生不斷，即顯論文生滅門初說的阿梨耶識能生一切法義。分四段說明：㈠舉數總標，㈡列染淨法名，㈢廣釋染淨熏習之義，㈣明染淨盡不盡義。

以上說明了阿梨耶識能攝一切法。「復次」再說阿梨耶識能生一切法義，即「有四種法」，由於這四法的染淨互相「熏習」，得以「染淨法」生「起」而不斷絕了。

寅二、列染淨法名。

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。

「云何為四」種法？「一者淨法，名為真如」。真如本體，本不分染淨相的；今說淨法的真如，是生滅門中隨緣的真如，有三義故，說名為淨：

㈠約體，雖其隨緣，而體本來是淨。

㈡約體相，以隨緣真如，能夠內熏，令返染而成於始淨；梁〈攝論〉說：能成立者，謂真如十種功德法；所成立者，謂十種轉生正行也。十種功德法，即真如之相大，具有十波羅密功德；以能成立，證明真如能熏之義。十種轉生正行，即菩薩十地所行之十波羅密。

㈢約用熏，應機能成淨緣，下講的自體相熏習，相大為內因；用熏習，即用大為外緣；在下面詳釋的。

「二者，一切」雜「染因，名為無明」，即六染及九相等，都是因無明而有的。「三者」，依無明不覺而起的「妄心，名為業識」。妄心，約根本說，即三細中的業相；五意中的業識。就從本起末說，粗細一切雜染心，都是妄心——由妄心的擴展而起。今擇其本，故但言業識。「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，即事識所緣的境界。此三法都是染法，由這染法的自性差別，和仗託的因緣，說為三種。

淨法對染雖有熏義，然其體用，究竟未曾有別，故但說一種。這四法，無始以來即是如此。覺與不覺，為構成阿梨耶的因素，茲為說明四者的互相熏習才現起雜染和清淨的一切而不斷絕。

寅三、廣釋染淨熏習之義[二]，

卯一、總釋。

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。

廣釋染淨互相熏習之義，先總釋中，舉一譬喻地說：「熏習義」，就譬「如世間」上的「衣服，實無於香」的，雖是本來無香，而「若」有「人以香而熏習」之，以被香熏習；「故，則」衣服上就有「香氣」了。說明熏習的意思，是此法本來所沒有的，由於另一法熏染的力量，此法也就帶有另一法的形相。

合法中分二：先說染熏，「此」染淨法的輾轉熏習「亦如是」的。「真如淨法」上，「實無於染」的；「但以無明而熏習故」，那本來無相的真如，隨於無明的熏染，「則有」三細六粗的「染相」了。這是染熏作用。可以顯出妄法是無體的，故但說相；又以妄相沒有返流的作用，故亦不說用。此約隨流生滅門說，以釋〈勝鬘經〉中說的如來藏為惡習所熏之義。

其次說淨熏。「無明」雜「染法，實無淨業」的作用的；「但」由於「以真如」淨法「而熏習」它的緣「故」，也就起「有」清

「淨」的作「用」了。這說生滅門中的本覺真如，具有熏義；若真如門中，則無此熏義。由此本覺，內熏不覺，合成厭生死、求涅槃的返流順真，故說為淨用。以釋經中所說的由有如來藏故，能厭生死苦、樂求涅槃也。

〈涅槃經〉（南本卷二十三）說：闡提之人，未來佛性力故，還生善根。所說的佛性力，就是此本覺內熏的力量。佛，為覺；性，是本；佛性即本覺。

由於一阿梨耶識，含有這隨流生滅門、返流還源門的二義，即覺、不覺二義，更互相熏，才能遍生一切染淨法的。

卯二、別釋二，

辰一、染二，

巳一、問。

云何熏習起染法不斷。

此下別釋中，先染，後淨。釋染中，先問，「云何」而能「熏習

起染法不斷」絕呢？

巳二、答二，

午一、略釋。

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。

熏習，有二種：

㈠習熏。習，是數數之義。熏，是熏變義。無明數數熏心體，使現染相；真如數數熏無明，使成淨用；是習熏之義。

㈡資熏。資，資助。現行的妄心與妄境界相助，及諸惑相互資助，是資熏義。

這先說的是習熏。在此隨流門，無明是能熏，真如是所熏。若在後返流門，則與此相反。所以由熏習起染法不斷的，即「所謂以依真

如法故，有於無明」。首先舉出真妄相對的無明，即為能熏之法。然以無明本無自體，不能單說，要說無明，必須並提其所依的真體，以無明依真體而起。所謂以依真如之法體，而才有於無明。

「以有」了「無明」雜「染法」為內「因」的緣「故」，於是不離真如，而「即熏習真如」。即根本無明熏習義，所謂熏習。「以」有無明數數地「熏習」真如之「故」，真如雖然常恆不變，不能因受熏習而變質，但亦因受無明熏習的關係，即「有妄心」現起。即真如為無明的熏動而有業識心。「以有」此「妄心」，還資助了熏習力量，所以說「即熏習無明」。這正是資熏，資熏無明，增加了它的矇昧，不可了知真如法而轉成轉識及現識，所以說「不了真如法故，不覺念起現妄境界」。又「以此妄境界染法」的外「緣」，的緣故，在妄心妄境界時，「即熏習妄心」，而使妄心生起不斷、相續的妄「念」，執取、計名字等的妄「著」。由於妄念、妄著，反為妄境所轉，「造種種業」，即起業相。「受于一切身心等苦」，依業受苦

報，即業繫苦相。

這就是眾生的起惑、造業、受苦的原因。依真如而有的無明、妄心、妄境，相互熏習，染法生起而永不斷絕了。

午二、廣釋[三]，

未一、境界熏。

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。

廣釋，即廣明前之三種熏習，從後向前說，先說妄境界熏習妄心義。「此妄境界熏習義，則有二種。云何為二？一者增長念熏習」，即由妄境界的熏習力，而增長了事識中的智相、相續相，此二相為法執，法執的分別念因為妄境界熏習而增長，故說為增長念熏習。「二者，增長取熏習」，由於妄境界的熏習，能增長事識中的執取、計名字二相，即人我見愛煩惱，取著增長，名為增長取熏習。

未二、妄心熏。

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

「妄心熏習」無明一「義」也「有二種」：「一者業識根本熏習」。前文說：妄心名為業識，然從微細的妄心而起粗顯的妄心，即通攝得分別事識。本論說一心、五意、一意識，若專約妄心能分別說，實即有此二類。微細心即業識，對不能增長的事識說，名為根本。根本業識的熏習力量，「能」招「受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩」三乘熏者的三種變易生死。變易生死是一樣的，約三乘熏者所受說為三種。阿羅漢是聲聞第四果，譯義有無學、應供等義。辟支佛，義譯為緣覺或獨覺，無師自悟，自利而不能利他。一切菩薩，不是泛指一切，而是得無生法忍的大力自在菩薩。菩薩所得的無生忍與二乘所證涅槃相當，三乘共斷的見愛煩惱已斷盡了，不再像凡夫那樣的受

生死苦。但所入的涅槃，所證的無生，還沒有究竟圓滿，還有微細的「生滅苦」——生死果報。

即是業識資熏一切住地無明，而於無相理，妄生有相，遂成轉、現相，並彼業相，共成阿梨耶識。這樣業識熏習下去，能使三乘熏者，雖出三界，離于事識分段粗苦。（獨受梨耶變易行苦），若地前等及二乘人，但離事識中我執粗分（執取計名相），至初地離法執一分（智相、相續相之法執。此法執中有俱生、分別。今離分別起，故說一分。），自二地至七地離法執一分，即離俱生起法執。是則全離事識中粗細二分，當在七地前。然以分段之苦約粗分說，故得言地前等及二乘人亦遠之。乃以無我執粗分（執取、計名字相），則無惑業，即不受生，故無生老等八苦。微細的生滅苦，即受梨耶變易苦。三細相的生滅，念念遷流，所謂行苦，揀無苦苦與壞苦了。

業識根本妄動所熏起的生滅苦，除佛外一切眾生同有，而獨說三乘聖人受之的，是約已離粗苦、細苦方現，就覺知義邊而說；凡夫雖

有此細苦，而為粗苦所掩蓋，一點都不能覺知，所以不說了。

「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，（資熏現行之枝末無明以智識熏枝末無明，使起現相，共成事識），能發動身口，造種種業，「能」感「受凡夫」所共的「業」力所「繫」的分段生死「苦」。

分段生死，隨業力所繫；變易生死，是以無漏能力而自在往生的。

一念妄動，熏習而起的變易生死，要（五）意滅才能滅盡；執取分別、造種種業，感受的分段生死，意識滅就能盡了。

未三、無明熏。

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

「無明熏習義」，也「有二種」：「一者根本熏習」，即根本不

覺熏動真如，而「能成就」妄心的「業識」等諸識，以今舉其初者，故說業識。「二者所起見愛熏習」，即枝末不覺熏習心體，亦即從無明所起的身、邊、邪、見取、戒取等諸見；及貪著性的欲愛、色愛、無色愛等諸愛。而「成就分別事識」，即眼等前六識。上說明意識的論文說：「此（意）識依見愛煩惱增長義故」。但以枝末不覺從根本不覺生，故說所起。

〈勝鬘經〉中說：無明住地，能起一切四住煩惱，即是由根本生起枝末的證明。

辰二、淨二，

巳一、問。

云何熏習起淨法不斷。

以上問答無明熏真如起染法，已竟說完。

今問「云何熏習起淨法不斷」？以起真如熏無明的解釋。熏習起淨法不斷，即眾生心隨淨而成佛。

巳二、答二，

午一、略釋二，

未一、正明熏習。

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。

熏習起淨法，也是由真如、無明、妄心、妄境四法輾轉熏習中說明。

略釋中，先正明熏習裡，也分二段：先說真如內熏無明，令成淨業，即是本熏。「所謂以有真如法」之「故」，才「能熏習無明」；由於這個「熏習因緣」的「力」量，才能使「令」眾生在「妄心」中，生起懇切的「厭生死苦」，誠摯的「樂求涅槃」的意願。生死是現實的，涅槃是理想的；由於真如內熏之力，感受生死逼迫的確是苦，深生厭離；寂靜涅槃，的確是樂，欣求證得。這是本熏的淨用。

其次說即此淨用返熏真如，增加了真如的勢力，即是新熏的

作用。「以此妄心」中所起的「厭」生死苦，樂「求」涅槃的「因緣」，「即」反而「熏習真如」，傾向真如，使妄心中的清淨力能，漸漸強大起來。

未二、攝其功能。

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。

辨熏習功能，先說因的功能。「自信己性」，是十信位中的信，「自」己「信」得自「己」本具的覺「性」——或稱佛性，本來清淨，不生不滅，常住涅槃的。

以下是三賢位中的修。「知」道現在的沉淪生死，雜染流轉，不是本性如此，而是妄「心妄動」所造成的。妄心妄動，才有妄境界起；實在說來，「無」有當「前」的「境界」可得。

這是十住位的解。如是解悟唯心無境，就「修遠離法」，即修尋思等觀，唯識無塵等行，是依解起行，當十行、十向位。

「以如實」了「知」，唯是妄心所現，實「無」有當「前」的「境界」，即是初地見道的真觀。如此已證唯識理，即能生起「種種方便」，此當二地至九地位。以種種方便地發「起隨順」真如的修「行」，而「不」執「取」當前的妄境，惟取所隨順無相地真如理；到達了念無自相可得，但是妄境的影像，於是能念不生，即是「不念」。不取不念，修無分別觀，觀真如平等理，經三祇「久遠」不斷的「熏習」因緣「力」，即當十地位。這是熏習因的功能。

次說果的功能，先說滅惑（後說證理），以久遠不斷的熏習，那不覺真如一法界的「無明則滅」除了。「以無明滅」除之「故」，由無明熏習真如而有的妄「心」，也就「無有」現「起」的可能了。妄心既「無」法現「起」，由不覺妄心所起的「境界」，自然也就「隨滅」。這樣，根本無明、妄心、妄境——前三種染法都滅盡了，這是

滅惑。

無明不覺滅是因滅，妄現境界滅是緣滅，「以」內「因」外「緣俱滅」之「故」，則一切依因依緣而有的虛妄「心相」，亦「皆盡」滅無餘；這即「名得涅槃」，是如來的究竟涅槃；也是如來藏性的徹底顯發。可以即體起用，「成」就「自然」的三「業」妙用，隨時隨地的利益無量眾生。這是證得法性理體得功德啊！

午二、廣釋二，

未一、明妄心熏習。

妄心熏習義有二種。云何為二？一者分別事識熏習，依諸凡夫二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者意熏習，謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故。

此妄心熏習生淨法義，由前略釋中「以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如」而出。因妄心有事識、本識二種，故今廣釋之，而別為事識熏習及意熏習二種。以下的真如熏習，即釋略釋中「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」義，分體相及用大熏習。

前染法熏習中的妄心熏習，是妄心熏習無明，增長其妄，以成就了分段、變易二生死。今乃妄心熏習真如，增益真如勢力，資助了淨用。

妄心雖為隨流之法，而亦含有逆流作用；所謂發心是。若執心外有法，而起厭求心，是凡夫小乘的事識發心；若觀諸法唯心所現，發成菩提之心，是大乘菩薩本識的發心。這發心雖都是屬于妄，然就隨流法，而為逆流法。以是逆流法，故其熏習有益真的功能。其發心所以有差別相（凡夫小乘）與現相（等）的不同，正以其都是妄心之故。

「妄心熏習義有二種」：「一者分別事識熏習」。分別事識，即上意識，為妄心所增長的粗識，它不知諸塵但唯是識，執心外實有境界。凡是「依諸凡夫」身或是未入無餘涅槃的「二乘人」身，所有的親近三寶，發心修戒定慧的一切修持，都是分別事識的境界。所以

分別事識的熏起淨法，即依凡夫二乘人等所發的「厭」離「生死苦」的出離心，及各「隨力」量「所能」行得到的行去，「以漸趣向」於「無上」佛「道」。只是凡夫、二乘雖有了趣向佛道的發心，而猶計有生死的可厭、涅槃的可欣，不了唯心道理；雖是不了唯心，而仍以有此分別事識的作意——發心力量，久遠之後還得佛果菩提。故說分別事識乃是漸漸趣向無上佛道的。

「二者意熏習」，意識，若就本說，名為業識；通而論之，即前五種意。以「諸菩薩」，知一切法唯是識量，境由心現，捨除了分別事識的外計分別，既悟知了唯心，趣入真理就很迅速，不同前面的漸悟，故「發」大菩提「心」，即能「勇猛」轉進的「速趣」於「涅槃」，這就是意的熏習而起的淨法。涅槃，是佛的大般涅槃，即是無上道。依分別事識而熏修的，漸入無上道；依意而熏習修行的，可以速趣直入大般涅槃。涅槃即真如，約斷德為涅槃，約智德為菩提。名異而義實通。

本論說意不是與意識別體的，是意識的細分。又意識能達我空而不能離法執；意則能了唯心，分除法執。

未二、顯真如熏習[三]，

申一、標數。

真如熏習義有二種。

說明真如熏習中，有三。先標數：「真如熏習義有二種」。

申二、列名。

云何為二？一者自體相熏習，二者用熏習。

「云何為」真如的二種熏習？問起而列出二名：「一者自體相熏習」，即是內熏；「二者用熏習」，即是外熏。

申三、總相[二]，

酉一、別釋[二]，

戌一、體相[二]，

亥一、正顯。

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。依此二義恆常熏習，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。

總相分二，先別釋，後合明。別釋中分體相及用大。體相中先正顯。

「自體相熏習」，是真如自體相能發生熏習力。即是「從無始世來」，真如如來藏性，「具」有無量無邊的「無漏」功德「法」。這無漏的功德法，冥熏眾生，「備有不」可「思議」的「業」用。這是說真如熏妄心，使其厭生死、求涅槃，可以成為能觀之智。

又以真如無始世來，具無漏法，備有不思議業的作用，有為眾生「作境界」的可能「性」；如佛的放光、現通、說法，使眾生得以見佛、聞法、修行，即是不思議的業用，作眾生的境界。這樣，真如不止直熏妄心令其厭求，能成為觀智；亦且與眾生的觀智，作為所觀的境界。

「依此」真如能為觀智（體）及作觀境（相）的「二義[54]」——兩重作用，在眾生如來藏中，「恆常」不斷的起著內在的「熏習」作用。冥熏眾生到達了「有力」的時候，「能令眾生厭生死苦，樂求涅槃」的。

眾生既厭棄生死，樂求涅槃，即「自信[55]己身」中，「有真如」無漏「法」，有佛性，有如來藏的存在，具足無漏性功德，可以修顯出來，如是「發心修行」，以達到成佛果菩提涅槃，究竟離苦得樂的目的。

亥二、除疑[二]，

角一、問

問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習。云何有信，無

54 心境二義：體相牽智，即熏起智心；智又緣體相境，即熏境。

55 十信信此。發心住後，發直心、深心、大悲心之修施、戒、忍辱、止觀。是為發心修行。

信？無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。

真如自體相熏習，是一切眾生平等的。恐有疑惑，假為「問曰：若如是義」的時候，那就「一切眾生悉有真如」，即本具真如德相的，即是平「等」的同樣的「熏習」著。既然是平等的熏習，就應沒有差別；而「云何」世間眾生現在對三寶有的「有信」心，有的「無信」心；即使未來都能有信心，而又有「無量前後」的「差別」呢？

既是真如內熏是平等的，就「皆應一時」中，「自知有真如法」；應當於同一時中，「勤修方便」勇猛精進；也應同一時中，平「等」的趣「入涅槃」。為什麼現在眾生不是這樣呢？

角二、答[二]，

亢一、通體明內熏不無。

答曰：真如本一。

「答曰」：是的啊！「真如」是「本一」的，平等的，一切眾生，等有真如。答覆的意思，是說一切眾生，都有真如在內熏的。

亢二、明染淨賴緣顯成前後[二]，

氐一、約染惑對緣起有厚薄。

而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同故。過恆沙等上煩惱，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。

前答內熏是都有的，一切眾生雖等有真如。今說染淨有賴于緣而顯前後之中分為二段：先約煩惱對緣起有厚薄的不同。

眾生雖等有真如，可是與真如同時存在的，「而有無量無邊」的「無明」，這無明「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」，隨人而「厚薄不同」的。無明薄的就有信，厚的就無信；薄的就先行，厚的就後信；不是沒有真如的內熏，而是有這根本無明住地的形成差別。

由於厚薄的無明，「過恆沙等上煩惱，依無明」所「起」的現行，也是「差別」的。上煩惱，亦譯作隨煩惱；是隨根本無明而起

的。〈勝鬘經〉說上煩惱，即為起煩惱，為所知障之粗分。即從無明所起，迷諸法門事中的無知。這枝末無明的所知障，多過恆沙，非是凡夫二乘之所能斷，而為諸佛、如來所斷的。

「我見愛染煩惱」，是無明所起的四住地煩惱，即其二乘所斷的煩惱障，也是「依」無明而「起」的，也是「差別」無量的。

綜合以上，即五住煩惱：見煩惱為見一切住地，愛煩惱別為欲愛、色愛、無色愛住地；上煩惱所依的為根本無明住地。「如是一切」上「煩惱」，見愛「煩惱」，都是「依於」根本「無明所起」的。淺深、厚薄不同，有「前後無量」的「差別」，這「唯」有一切智的「如來」，才「能」了「知」的。

受此妄染的迷蔽，真如雖平等而有，平等熏習，而眾生終有信不信，先信後信的差別了。

氏二、約淨法賴緣前後差異[三]，

房一、法。

又諸佛法有因有緣，因緣具足，事乃成辦。

下明淨法約緣故信有前後的差異。

法說中，「又」於「諸佛法」中，不論什麼，都要「有因有緣」的，內「因」外「緣」都「具足」的情況下，然後事業「乃得成辦」。無論做什麼事業，假使因緣不具足，一定不會成功的。

房二、喻。

如木中取火，是火正因。若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。

譬「如木中」具有的「火」性，「是火」的「正因」。但「若無人知」道木中具有火性，即或是知道，而「不假」借任何取火的「方便」，想火能「自」動的「燒木」，那是絕對「無有是處」的。

房三、合[二]，

心一、明因緣互缺之失。

眾生亦爾。雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦，樂求涅槃。

「眾生」的修行成佛，也是這樣的。眾生「雖有」真如「正因熏習」的「力」量，「若不遇」到「諸佛、菩薩、善知識等，以」「為」其助「緣」，則眾生「能自斷煩惱，入」於「涅槃」，那也是決「無是處」的。

佛的現通、說法，菩薩的方便教化，善知識的教授、教誡，都是助成眾生成佛的外緣。真如正因合火性，不遇佛等合若無人知，能自斷合能自燒，無有是處，是說缺緣是不成功的。

然而「若雖有外緣力」的相助，「而」本有如來藏正因的「內淨法」，若「未有熏習」增勝的「力」量，也「不能究竟」的「厭生死苦，樂成涅槃」。這是說缺因不成，若是無明厚熏的眾生，雖有本覺

內熏，然未有力量，則雖遇善友外緣之力，而亦不能成就佛道。以上說明因緣互缺的不成功。

心二、明性用相應之得。

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。

因，性；緣，用。性用相應，即因緣具足義。「若」是「因緣具足」，即「所謂」如來藏淨法「自有熏習之力」為內因，「又為諸佛菩薩」善知識「等慈悲願」力所攝受「護」念為外緣。以上說具緣，以下說熏習的利益。因緣具足了，「能」真實的發「起厭」離生死苦果報的出離「心」，能深切的自「信」自己「有」本具的自性清淨「涅槃」。如是發心「修習」種種功德善法的「善根」。「以」所「修善根成熟」了，「則值諸佛、菩薩」的開「示教」化；知道佛法的意義及「利」益，起廣大的欣「喜」快慰。這麼，「乃能」精「進

趣向」於「涅槃道」的。

了生死，成佛道，必須因緣具足啊！

戊二、用大[二]，

亥一、指事總標。

用熏習者，即是眾生外緣之力。

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「外緣之力」。

從眾生說，這是外緣力；從佛菩薩說，這乃是內在真如如來藏的妙用。

亥二、約緣別顯[三]，

角一、標。

如是外緣有無量義，略說二種。

所說的「外緣」，「有」佛、菩薩、善知識，有師、有友，「無量」的差別「義」，但概「略說」來，而有「二種」。

角二、列。

云何為二？一者差別緣，二者平等緣。

「云何為二」種外緣呢？「一者，差別緣」。為對凡夫小乘心外執法，生厭離心求涅槃樂的事識熏習而作於緣，現形不同的。亦可與差別根機為緣，即對一一眾生而不同的緣，三賢以上菩薩乃至諸佛能作此緣；約法雖為真如用大，約人則須三賢以上菩薩。

「二者，平等緣」。為由十信至十地諸菩薩以業識熏習——心外不執差別之法，觀諸法唯心；以唯心的觀解，熏資真如而作外緣；即惟現佛身，平等無二，為平等緣。亦可平等心的與眾生為緣；即初地以上菩薩乃至諸佛，以無分別智證平等理，了知一切眾生真如平等無異，故得現平等佛身應眾生機。約法雖為真如之用大，約人則初地以上。

角三、釋[二]，

亢一、差別緣[二]，

氏一、總。

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，若見若問得利益故。

「差別緣」，是說「此」發心修行的「人，依於諸佛、菩薩等」，種種差別的助緣。「從初發（菩提心）意」，開「始」趣「求」佛「道時」，一直「至得」成「佛」這為止，其「中」修學之際，「若見若念」諸佛菩薩等。見，是親見佛、菩薩現通、說法；念，是憶念，如念本師釋迦牟尼佛、阿彌陀佛的洪名，而景仰萬德，尊敬、歸依等。這說能感用大的原因。

從佛菩薩現身說，「或」現身「為」眾生的「眷屬」，如「父母諸親」；以有親屬慈愛的關係，時時勸進、護助行人，使向佛道。「或為」作「給使」；以引行人趣向佛道。「或為知」心好「友」，

以友誼而勸發行人；「或為怨家」，如提婆達多生生為釋迦佛的怨家，而也恰好助成了釋尊的佛道。知友等為順增上緣，怨家為逆增上緣。法華經說：「由提婆達多等知識故，令我具足六波羅密……成等正覺，廣度眾生。」。

不但現身說法，還「或起四攝」——㈠布施：以財法布施；㈡愛語：隨順眾生根性，善言安慰；㈢利行：起身口意善行，利益眾生；㈣同事：同其所作，使霑利益。「乃至一切所作無量行」事，為眾生的助「緣」。

所有攝受、折服，為友、為敵的無量外緣，都是佛、菩薩所「起」的「大悲熏習之力」，都「能令眾生增長善根」，不論眾生親「見」或「聞」到而憶念，都能「得」到究竟成佛的「利益」。

這令眾生得到利益的行緣，種種不同，所以名為差別緣。

氏二、別開。

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。是進遠二緣，分別復有二種。云何為二？一者增長行緣，二者受道緣。

如將「此」差別「緣」分別開來說，也「有二種」。「一者，近緣」。如有的眾生，於現生中見到佛菩薩現通說法，即發心修行，能迅「速得度」證果。這佛菩薩所作的助緣，名為近緣。「二者，遠緣」。如有的眾生現生中，受佛菩薩的教化，或不能立即發心，或能發心而不修行，或修行而不能于今生得道，需「久遠」的時間才能「得度」，這為遠緣。為緣的近遠，不是佛菩薩的熏力不同，是眾生的根器差別。

「是近遠二緣」就眾生根熟不熟而說的。再約為緣引起的成果來「分別」，還「有二種」。「一者，增長行緣」。即為緣，而增長行者的福行，如修施、戒、忍等，使行者各增自己的修行，以為入正觀的方便行——即是此觀。「二者，受道緣」。即為緣，使行者有受道得度，依前方便而正觀相應，得入證道的利益。

六二、平等緣。

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

就佛菩薩內在的大悲願力平等與眾生為緣方面而說平等緣。「平等緣者」，即是「一切諸佛菩薩」，都是大慈大悲，隨時隨處「皆願度脫一切眾生」的。因有這平等大願心，就「自然」地起著「熏習」作用，「恆常不捨」一切眾生。「以」與眾生「同體」——真如如來藏平等，由此同體不二的「智力」，能恆常不捨眾生，「隨」眾生「應見聞」的「而現作業」的助緣，即說佛菩薩現用的形相，是依眾生的需要而觀的。以上約能作緣者而說。

佛菩薩的大悲願力，是平等普應的，眾生的所見所聞，也是平等的。「所謂眾生依於」真如「三昧」，能「得平等」的「見」於「諸佛」。三昧，是三摩地的異名，義釋為正定。三賢菩薩比知真如三

昧，地上菩薩則親證真如三昧。十住以上菩薩等，依三昧力，能見諸佛身量平等，以達到了同一真如的業用。

酉二、合明[二]，

戌一、標。

此體用熏習，分別復有二種。

相與體無二，故舉體略相，而說「此體用熏習」。若從如來藏的體用熏習淺深位次來「分別復有二種」。

戌二、釋[二]，

亥一、未相應。

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。

「一者，未相應。謂：凡夫、二乘、初發意菩薩等」，他們的真如熏習，是「以意、意識熏習」，因未契合真如理，僅「依信力」

的支持「而修行」。初發意菩薩，是初住等，等於十住、十行、十迴向，共三十賢位菩薩。以意、意識熏習，沒有真智現證真如，依於仰信諸佛菩薩所說的教法而熏修，所以稱為未相應的。

㈠「未得無分別心」，而「與」真如「體相應」。即無正體智，未與法身體相應。無分別心，是離異、意識的妄心，而得的如理智，即正體智，以如如智契如如理，理智一如無二如，名為智與真如體相應。

㈡「未得自在業修行」，而「與用相應」。即無後得智，未與應化身相應。悟得如如理後所發的三業妙用，為自在業；凡夫、二乘、初發意等菩薩，雖依信力不斷熏習，而仍未得證真觀所起的後得智，未曾與應化身相應，所以名未相應位。

亥二、已相應。

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。

「二者，已相應，謂」是現證「法身」的登地「菩薩」，已經離妄心而「得無分別心」了。這如理智與體相應的無分別心，「與諸佛」的「智用相應」了。諸佛者，是如來藏的妙覺性者；無分別心起無分別智，即與如來藏智體相應。諸佛用，是如來藏所起的能作眾生境界性的自然業用；無分別心起如量智，即與如來藏妙用相應。這與諸佛智用相應了的法身菩薩，「唯依法力」——真如如來藏的熏力，「自然」任運的「修行」。依法修行即「熏習真如」；真如體用次第顯發，即「滅無明」而成佛。

初地以上，證真如法而修行，就不同前位依信力修行了。若自然修行，則顯第八地以上菩薩的無功用行——任運自然的修行境界。（廣釋染淨熏習義竟）。

寅四、明染淨盡不盡義[二]，

卯一、明染法迷真無始有終。

復次染法從無始已來，熏習不斷。乃至得佛，後則有斷。

以上說明了染淨法的輾轉相熏，相續不斷。現在要說染淨法盡不盡義，就中先說染法是違背真如理體，無始而有終盡的。

以一切雜「染」法，從無始已來」，一直地在「熏習」，都「不」曾間「斷」過的。但是，「至得」成「佛」以「後」，染法就不會起熏習，還是有終止，「有斷」絕的。這有斷的染法，是無始而有終的。

卯二、明淨法順理有始無終。

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。

「淨法熏習」，約用大是順於真如理體而稱于真如相的，故是有始而無終盡；「則無有斷」的。其實三大，都是沒有始終的。直到成佛以後，還是「盡於未來」不斷的熏習，以為眾生作境界性。

「此」淨法不斷的「義」理，是「以真如法」恆「常」不斷的「熏習」之「故」，那虛「妄」不實的生滅「心」，「則滅」而不起

了，染分不起，即破梨耶和合識，斷無明不覺心動的業識，本具的「法身顯現」，法身，即真如如來藏，法身約理說，如來藏約因位說。法身出纏；即現「起」三業大「用」——真如用「熏習」，盡未來際的利益眾生，「故無有斷」。（釋生滅心法竟）

子二、釋生滅門中所顯之義大二，

丑二、釋體相二大二，

寅一、總標二大名。

復次，真如自體相者。

此下釋心生滅門中所顯之義大，分二：先釋體相二大，後別解用大。釋體相中，先標出二大名：「復次真如」的「自體相」。

寅二、別釋二大義二，

卯一、明體大義。

一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減。非前際生，非後際滅，畢竟常恆。

別釋體相二大，先說明體大，「一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛」，雖然就位分別有優劣、聖凡的不同，而真如體隨個個人「無有增減」的。何以無增減呢？以真如自體，本來如此，沒有最「前」的邊「際」就「生」出來，也「非」是有最「後」邊「際」的「滅」盡下去。不生故常，不滅故恆，「畢竟常恆」的。

這是說明凡聖平等沒有差別的無有生滅。

卯二、釋相大義[二]，

辰一、正明性德。

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，長樂我淨義故；清涼不變自在義故，具足如是等過於恆沙，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。

單從真如體說，是離言的、無念的，依言語施設，也只能說真如不空，凡聖平等，畢竟常恆。在體大義後，要具體地說相大，依相而

體會即相的自體更加明了些。

說真如相，還只有從它性德方面說起。真如「從本已來，性」體中「自」然地圓「滿」具「足」了一切清淨的「功德」相。所謂：自體有大智慧光明義故」：是本覺智明義。光明，形容本覺智慧的能照能了，明是智慧的當體，光是智慧之相，這是本覺的明照義。「遍照法界義故」：是本覺顯照諸法義。大智慧光明，能遍照四法界、即：理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界。這是光明作用的相，為本覺顯照諸法義。「真實識知義故」：是顯照之時無倒義。真如體的識知性，是真實不虛的如實而知。即大智慧依於六根照六塵境，不執為實有，能全事即理的知，無顛倒錯亂知，這是顯照時無倒義。「自性清淨心義故」：是性離惑染義。真如即真心，有清淨不染的自性。自性本來清淨，即是性離惑染義。「常樂我淨義故」：是性德圓備義。常是永恆超越時間性，樂是愉快遠離逼迫性，我是自主自由自在義，淨是不為雜染所污穢義。即：法身真常，豎窮三際，無有

改變，為常德相；涅槃真樂，處無量苦，不為所苦，曰樂德相；法身真我，處于六道，不為局限，是我德相；涅槃真淨，歷三細六粗的九相，而能常淨，稱淨德相。這涅槃四德相，自性中圓滿具足的相，是性德圓備義。「清涼不變自在義故」：是性德無遷義。清涼，指般若德；不變，指法身德；自在，指解脫德；這真如的三德相，是常住不變的，即性德無遷義。總括這六義相，不外福德智慧；若廣說則恆沙性德，無量無數。故總結的說「具足如是等過於恆沙」的稱性功德相，這過恆沙的功德相，「不離」真如自體；是常恆而「不斷」的；這德相是即體的，「不異」不別的；非語言、心思所可及，是「不思議」的「佛」體的功德「法」。這佛體的功德相，廣大、圓「滿」、具「足」了「無有所少」的一切的一切。真如自體相有如是「義」，「故」「名為如來藏，亦名如來法身」。

如來，即是佛；藏，是聚義。即真如體的一切功德聚，名為如來藏；恆沙性德隱藏時，就因住而說。法身，法是功德法，身是依止

義，或積聚義；為一切功德法所依止、積聚的，名為法身。就修行翻染出纏時果位說。若究竟的說，眾生與佛，平等平等，同具如來藏，同具法身。

辰二、問答[二]，

巳一、執體疑相難。

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。

假設問答再一次辨別真如自體相，問者執著了真如體而疑上說的功德相，以此起難問。「問曰：上」面心真如門中「說真如其體平等，「離」於言說、名字、心緣等「一切相」的。為什麼現在又「說」真如自「體有如是種種功德」相呢？若是離相時，不應又說功德相；若是平等一味的，不應說有這種種啊！再者，若是有這許多功德相，前面不應說是體是無相、離於言說等的啊！

巳二、相不違體答[二]，

午一、明雖差別而不二。

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。

「答」覆的總義，是相不違於體。先就體相雖差別而確是不二、即是離相的。真如「雖實有此諸功德義」的相，「而」實「無差別之相」的。因為，一功德即是一切功德、縱有無量無邊的功德相，都是「等同一味」的，「唯一真如」為自體的。所以雖有功德相，雖有種種功德相，還是離相、還是無有差別可說。這是說明實德雖多，同一如味。以下釋成體相不二。「此義」即是說：「以」真如自體「無」有「分別」——非是能分別；但是如如智與如如理，理智一如，「離」一切「分別相」的——非是所分別。無能所分別，如同凡夫分別的那樣種種差別相，是沒有的，「是故」說真如體相是「無二」的。

午二、雖不二而差別。

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。若心起見，則有不見之相。心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知，無有自性，非常、非樂、非我、非淨，熱惱衰變，則不自在，乃至具有過恆沙等妄染之義。對此義故，心性無動，則有過恆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。

再就真如自體相雖不二而差別義答。先略釋。問義，既其不二又「以何義」而「說差別」呢？答：真如自體雖不可說，然而可「以依業識」等的「生」起與還「滅相」，而顯示出種種的功德相來。

前面說是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。從業識等的現起與息滅的意義，可反顯出法淨的德相。能顯的染相既多，所顯的淨

相也必多，這是染淨影響的意義。

下再廣釋，分二：

㈠問對染表示之相。問：「此」又怎樣地分別顯「示」呢？

㈡答，是舉出染法一一對比的顯示。「以一切法本來」是「唯心」所現的，「實」在「無」有名言分別的妄「念」。但以不能如實而知真如法一故，「而有妄心」現起；即「不覺」真如而生「起」名言的妄「念」。一有妄念，即「見」到「諸」多虛妄「境界」相；不明了是唯心而起念，以為外境實有，「故說」為「無明」。即是依真起妄，細粗染心本末不覺的現起。

若從修行的實踐中，可證知一切唯是心真如的。而「心性不起」妄念與妄境，翻對無明，「即是（本覺）大智慧光明義」。

「若」從妄「心」生「起」妄念地「見」於妄境界，則落於相對的心境中，妄念不周遍的，有所見，「則有」所「不見」的境「相」。有所不見，即不能普遍的照了；如果「心性離」了一切虛妄

的「見」相，當下「即是遍照法界義」。

「若」依無明不覺而「心有動」，即成業識妄心，即「非真實」的識「知」。又這雜染的妄心，是「無有自性」了；有動的妄心，即「非」真「常」而是無常；「非」妙「樂」而為苦惱；「非」真「我」而不自在；「非」法「淨」而是雜染。同時妄心又是「熱惱」的而非清涼的；「衰變」的而非不變的；是「不自在」的而非自在的；甚而「乃至具有過恆沙等」的「妄染」。若翻「對此義」，從修行去體會、識得真如「心性」本來「無動」，這樣真實地識知——心性無動，即說為自性清淨心，即說為常樂我淨，即說為清涼不變自在，「則有過恆沙等諸淨功德相義」的「示現」。這都是依業識等的生起與還滅而示現的。有多少的妄染，反顯即有多少的功德。

所以說：「若心有」所「起」，必有妄境現前；「更見」有妄境——「前法可念」的，就有所不念「則有所少」了，有所少，即是不滿足。

如上所說的「如是淨法無量功德」，由于「即是一」真如「心，更無」一法可為「所念」的緣「故」，才是無所少，才是圓「滿」具「足」的——一切功德相。這即「名為法身」；即名為「如來」功德「之藏」。能夠洞達唯心的，自然稱於真如法性理體，而功德無不具足了。真如的自體相，是常恆不斷的，本來如此的；自性清淨，具足一切功德相。

丑二，別解用大[二]，

寅一，總明[二]，

卯一，對果舉因。

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

真如如來藏，眾生從本以來，即有真如內在熏習的淨用。而圓滿

顯發的真如淨用，是如來的不可思議業相。

說明此用大，總明中先對佛果位而舉出因地的悲願度生。「真如用」，即「所謂諸佛如來，本在因地」修菩薩行時，「發大慈悲」心，「修諸波羅密，攝化眾生」。慈，能給予眾生世間，出世間樂；悲，能拔除眾生現實身心或未來的生死苦。大慈悲，是佛菩薩的慈悲，既徹底又普遍。從慈悲心中，修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六度，或加願、方便、力、智十度。波羅蜜，是到彼岸的行法，以自利——斷煩惱證真如，利他——攝化眾生。如來因地發心，即是以利他而為自利的。是舉本正行。

舉本大願，先是廣大心。慈悲攝生時，「立大誓願」：為勝鬘經的三大願，華嚴經的十無盡願；藥師如來十二大願，阿彌陀佛的四十八願，其主要的內容，是「盡欲度脫等眾生界」。等眾生界，即一切眾生界。次，是長時心。有這廣大願心，還要長時的貫徹，「亦不限劫數，盡於未來」際的度生。三舉悲智大方便（不顛倒心），其中有

四：

㈠顯悲深。菩薩所以能這樣發心的，主要是因為能「以一切眾生如己身」一樣。

㈡明智深。然「而亦不取眾生相」的。視眾生的痛苦，即是自己的痛苦。既視一切眾生如己身，即自他一體，也就不取一一眾生的別相。若有眾生相可取，即著我、人、眾生、壽者相，即非菩薩了。這正是慈悲深切，也正是所以能長時行菩薩行的原因。

㈢問慈悲智深的所以。「此」菩薩「以何義」意，能如此發心呢？

㈣依真如門答顯深。因為能「如實知一切眾生及與己身，真如」，是「平等」的，「無」有少許「別異」相的緣「故」。這是大般若慧，才能如實知真如平等，是菩薩度生的最重要條件。

卯二，牒因顯果。

以有如是大方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用；即與真如等徧一切處；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，無有世諦境界，離於施作；但隨眾生見聞得益，故說為用。

牒上因行而顯修行得果，即能起妙用。「以有如是大方便」善巧的同體「智」為本，久修菩薩大悲願行，就可「除滅無明，見本」來如是的「法身」。這是自利果。以下正顯用相，即利他果。以見法身，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」。真如用「即與真如」體平「等」，而普「遍一切處」的。不思議用，即是利他果。真如體是無相的，真如用「亦無有用相可得」，即是用而常寂。

「何以故」佛果的淨用，是無相無差別，用而常寂呢？因為「諸佛如來，唯是」平等無差別的「法身」；即是如來藏淨智的顯發，也

名「智相」「身」。即真如理即智慧相的佛身，惟是「第一義諦，無有世諦境界」。諦，是真實義。佛起三業妙用，攝化眾生時，不妨說有真俗二諦。然在佛的智相身方面說，不設機感但約佛自體說，則一切世諦無不是第一義諦了。因此佛的智身自然而有業用，「離於施作」的。不待施設，不假造作，「但隨眾生」的「見」佛「聞」法而「得益」方面「說為」妙「用」。隨順俗情，稱之為用，並不是如來智身有種種作用的起滅差別。如波即是水體，用而常寂的。

寅二，別釋[二]**，**

卯一，標。

此用有二種。

前是總說真如的無作妙用，以下別釋真如用的應眾生而現身不同。

標起「此」真如「用」，可「有二種」。

卯二，釋[二]**，**

辰一，正顯用相[二]，

巳一，直顯其用，

午一，明應身。

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。

釋佛應眾生而現的二種身，先正顯用相，其中又分二，先直顯其用中，又分二，先說明應身。

「一者，依分別事識」，即是「凡夫、二乘心所見」的，「名為應身」。眾生有所感，佛即有所應；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，即前六識——意識，依境界緣而有。對所緣的境界，不知是唯心所現的，以為是在自心以外的。「以不知」佛的身相是「轉識」所「現」的，所以妄「見」為「從外」而「來」。不明白佛正報的三十二相、八十種好；佛依報的國土莊嚴或染穢，都是由眾生轉識所現的，所以於境「取色」的「分

齊」相，而「不能盡知」。分齊，是限界、差別。

凡人見佛如丈六老比丘相，有三十二相，八十種好；諸天人所見的佛轉更勝妙些，相好多，身量也高大些；天見菩提場即為眾寶莊嚴；人見即為草木瓦石。隨機的知見有勝劣，都未能稱法界而盡知盡見。

午二，明報身[三]，

未一，約識舉人。

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。

報身中分三段，先約業識舉出能見的人們。

「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，到第十法雲地，這一切菩薩能解唯識道理，知心外無塵境，順業識義而見的佛身，故說為報身，即佛自受用身。報是受報義，修種種的因行，而成就了功德

報體。

未二，明所見報相。

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。

所見報身的相，「身有無量」的「色」，「色有無量」的「相」，「相有無量」的「好」。無量色，顯示了色的廣大眾多，又無有邊際限量。每一色有無量的相，相是功德的表徵，如無見頂相等，令人敬德以念佛。每一相有無量的好，好是嚴身的特徵，令人愛樂願意親近。佛的正報如此莊嚴，佛「所住」的，清淨國土的「依」報「果」，也「有無量」無邊的「種種莊嚴」。莊，飾；嚴，端嚴。如香莊嚴、光莊嚴、音樂、幢幡、寶蓋、網幔等等莊嚴。

相好的正報，莊嚴的依報，都是「隨」眾生心「所示現」的，「無有邊」際，「不可窮盡，離分齊相」的。如華嚴經中所說的依正

莊嚴，是最能說明這一意義的。佛的報身與報土，「隨」順眾生「所應」見而示現的，所以「常能住持」於那應顯現的相好莊嚴，「不毀」壞也「不失」脫。

約菩薩所見說，可有見與不見的差別；而約佛身、土說，可說常不壞失的。如法華經說：「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」。

未三，結果由因釋顯報名

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。

「如是」依正二報的一切「功德，皆因諸波羅蜜等無漏行[56]」所「熏」習，「及」本覺「不思議熏」二因「所成就」的。菩薩以六或十波羅蜜等無漏的福德智慧行，熏習真如法身。又有本覺不思議熏，

56行，說無漏的不像人天等因，隨世報而今盡，叫有漏。三輪體空不求報，故是無漏行。

一則真如如來藏，無始來所起的不斷內熏；二則十方三世諸佛不思議的業用，來作菩薩的平等、差別緣。因而成就如上所說的功德身土。這功德身土，「具足無量」的喜「樂」、清淨、妙「相」。佛受此無量三昧樂果報，「故說為報身」。應受用這三昧樂果報，以名為自受用身。

巳二，重牒分別二，

午一，應身（簡凡異小）。

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

上直顯其用，約眾生所依識見佛，分有應身、報身。但二身中隨眾生根性淺深說，還有種種不同。前說應身，通指凡夫二乘所見的，現在重牒分別說明凡夫所見的隨類應化身。「又為」一般「凡夫所見」的應身佛，「是」同於凡夫的「粗」顯「色」法。色相也不一定，「隨於六道」眾生而「各見不同」。五百釋子見佛灰色，一千比

丘見佛身赤，二十四信女，見佛如聚墨；或見苦行老比丘骨廋如柴等。

〈觀佛三昧海經〉卷三說：一類不良的優婆塞，見世尊如黑象腳。又瞿師羅長者，見佛為三尺身。這都是有三惡道習氣的眾生。提謂、波利兩個商人路過菩提林，當時佛在菩提林下初成正覺，見兩人根機成熟了，佛力制止他們的車馬，兩人見佛，以為是林神及天神身，乃以偈讚問，佛以偈答之，兩人以麨蜜奉施，聞法得證須陀洹果。這是人天分限的見佛應身。

各各所見不同，有「種種異類」差別；但由於示同凡夫，都非出世相，故所現之身「非受樂相」。這只是隨所應化的眾生而示現的，「故說為應身」。

午二，報身（簡比異證）二，

未一，明地前所見。

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。

前說報身，是從初發心住到究竟地菩薩所見的佛身。現在說地前與地上菩薩所見的報身大有不同。

「復次，初發意菩薩等」，未得相應的十住菩薩等，依比觀而見真如理，是「以深」刻的「信」解平等「真如法」，尚沒有親證真如，雖未親證，但以甚深的信解，也能「少分而見」——相似地見報身。這不同於凡夫小乘所見的佛在心外了，菩薩所見的，能「知彼」報身的無量「色、相、莊嚴等事」，是當處現前，「無來無去」相。「離於」彼此差別的「分齊」相；因為悟解了這一切色相莊嚴，是「唯依心現，不離真如」的。所以，初發心住以來，在止觀相應中，能見報身佛的依正二報。

「然此菩薩」，還是有微細「分別」的，因為沒有得無分別智，「以未入法身位故」；未入法身位的菩薩，見到報身色相，還是有相

有分別的。

未二，顯地上所見。

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。

對三賢菩薩所見的報身不圓滿，而顯地上菩薩的所見的用相勝妙。「若得淨心」，離不斷相應染而得淨心地的菩薩，初破無明，始證法身的初歡喜地「所見」的報身佛，身、色、相、好、莊嚴都「微妙」清淨；佛所現的不思議三業妙「用」，也「轉」更殊「勝」了。地地分破無明，分證法身，「乃至菩薩地盡」——第十法雲地金剛後心，所「見」的最圓滿「究竟」。「若」到金剛後心，斷無明盡，「離業識」妄染，成無上正等正覺，即「無見相」可說了。因為在「諸佛法身」的親證境地，是「無有彼此色相迭」互「相見」的情形。佛與佛，法身平等，自己成佛了，與諸佛法身，無二無差別，唯是真如，離一切色相，皆無報、化二身相，無彼此色相相見的情形，

因十方三世佛，同共一法身；法身無相，故無彼此色相的迭互相見。

辰二，問答除疑二，

巳一，問

問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？

以上正顯用相之後，恐人聽到法身無色相可見而生疑問，假設問答以除疑端。「問曰：若諸佛法身」，是「離於色相」的，不可見的，那如「何能」顯「現色相」，以度眾生呢？

巳二，答。

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，說名法身徧一切處。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。

先說法身能現，分二：

㈠總。「答」：先總說：「即此法身，是色」法自「體」。因真如法身，不離一切，從物質界的色而探求其體性，即是真如法身，即是色的體性，所以「能現於色」。諸佛法身體大，是妙色之體；能現報化二身的妙色。如水體能現波浪。

㈡別。下面分別解答。先總論色心不二。「所謂從本已來，色心」平等「不二」。本來常住真實的體性，說為真心；真心即含攝一般的精神與物質，真心當體，物質與精神無二無別，可隨緣顯發是色心不二，性相同如，體用一致的。眾生為無明所蔽，不能如實了知心體，才妄執色離於心，心離於色。次，逐明色心相即。「以色性即」是「智」性，「色體」也「無形」可見，這「說」法身「名為智身」。而智身實不礙於色，如來

藏淨智能現於色的，所「以智性[57]即」是「色」性，因而「說名法身，徧一切處」，無有一法不是法身。約智性說，色為智身；約徧一切處，現一切色說，智為法身。所以法身離相，而能現報化身的色相。

後，釋所現之色。法身「所現之色」相，也同法身的「無有分齊」。依佛智淨力，「隨心能示」現於「十方世界」。每一世界中有「無量菩薩」；菩薩所見的佛，即有「無量報身」；這積集無量功德所成的報身，有「無量莊嚴」。十方世界，依正二報，都「各各差別」，雖應機而現各各差別，正如〈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，互攝互入，

57 一切處通依正二報，以依正色不離心故。色即心，顯心不顯色；心即色，顯色不顯心；互奪義。心色空寂，即雙遣義。心色具足，或言同時無礙，即兩成雙彰義也。

無礙無礙。故說十方依正色相，「皆無分齊，而不相妨[58]」。這樣重重無礙的境界，「非」凡夫「心識分別」所「能知」的。「以」此是「真如」的「自在用義」，惟有親證法身以上的菩薩，能夠如實而知的；地前菩薩尚是依勝解力相似而知呢！（釋心生滅門法義二章已竟。解釋分中顯示正義的，別釋中別辨（真如、生滅）二門顯動靜不一，竟。）

壬二，明會相入實顯動靜不異[三]，

癸一，標。

復次顯示從生滅門即入真如門，所謂推求五陰，色之與心。

顯示正義別釋中兩大科，前由真如理起無明妄染，以說二門動靜不一、性相義異，約法相說。今是依理會情說明性相體同，就法性說，即會相入實顯動靜不異。先標，「復次顯示從生滅門即入真如

58 維摩丈室，能容八萬四千獅子寶座之依報，一一寶座，所坐諸大菩薩之正報，與座相稱，無非轉境為心，皆光明相，故小大相容，而不妨礙。

門」，怎樣得入呢？「所謂」最重要的方法，「推求五陰，色之與心」。推求，是觀察慧。推究研求現實世間，不外五陰，即色、受、想、行、識。總此五陰，不外色、心二法。色，是色法，是所推求的境；受想行識是心法，是能分別、推求的。三細六粗九相，前七為心；後二起業，業繫苦通色心。

癸二，釋[二]，

子一，觀色法。

六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之終不可得。

先分別、觀察色法——「六塵境界」，即：色、聲、香、味、觸、法。前五屬色所攝，法塵通於色、心；但都是屬所取的境——色的。所有的六塵境界，「畢竟無」有自體、離心之外無可「念」相的。即是念是對於境界所起的觀念，是六塵境界所遺留下來的影像；境界既無自性，但是虛妄幻現；即是心念之外無別有色等六塵。

能知的，即虛妄分別「心」——細細推求，心「無形相」，即

使偏於「十方」的推求，也「終不可得」的。無形相，即無心的真實體性。境界是妄現的，所緣無相，即徧計執境不可得；心也還是妄現的，心無形相，能緣不生，即依他起心不可得。

子二，觀心法。

如人迷故，謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故。謂心為念，心實不轉。

從還滅的方便說，能遠離徧計執境，依他妄心也就不起了。本性清淨的真如心，當下顯現，即是契入真如。

「如人迷」了方向，以「東為西」，而東方還是東方，「實不轉」變為迷人所指的西方那樣。「眾生」也是如此，從無始來，為「無明迷」昧了，不契真「心[59]」，而起「為」虛妄分別的妄

59本覺中說，「謂心體離念，離念相者，等虛空界，無所不徧，法界一相，即是如來平等法身。……」始覺四相中總證：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故。」若妄念息，即知心相生住異滅，皆悉無相。

「念」；而真「心」本淨，恆不變易，「實不」因眾生的妄念而有所變「動」。

若推求妄念，已滅的未生；中間的無所住，無所住，即無有起。故知心性實在不動。

癸三，總標

若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故。

總結的說：「若能」推求「觀察」，「知」道眾生「心」本來「無念」。無妄念的自體，無妄念所念境界的實性，「即得隨順」於「真如」，這是方便觀。觀察久久，功夫純熟，即得「入」於真如。這是正觀。

遣除了妄心與妄境，真心現前，即達到了色心不二，會相入實，與法身如來藏相應；以離念故，故能從生滅而趣入真如門了。

如如法性，是佛證境。十方國土，是佛化境。

離相息妄，則嚴如境；萬行迴向，則嚴化境。

庚二，對治邪執[二]**，**

辛一，就本總標。

對治邪執者，一切邪執，皆依我見，若離於我，則無邪執。

解釋分中三科，顯示正義已竟，現在對治邪執。欲修道業，應先除去邪執；如瓶原先裝毒藥，現在欲改裝妙藥，必先把毒除去洗滌乾淨，才可裝入妙藥的。如〈成唯識論〉，在顯示正義之前，即破除邪執。本論先顯示正義，而再破除邪執。先就根本的我見而標起。

眾生於真如生滅門中，容易生起邪謬的執著；必要破除它，才能生起大乘的正信。「對治邪執者」，首先要找到邪執的根株，「一切邪執，皆依我見」的，以我見為根本。所以「若離於我」見，「則無」有「邪執」了。

梵語薩迦耶見，譯為我見。即對身心而起：是自我、是實在、是常存等的計執。

辛二，別明障治[二]**，**

任一，對治離[三]，

癸一，標數。

是我見有二種。

別明障治分二：一對治離，是根據病狀而設藥的，如對執空的說有，對執有的說空；未能究竟，符合於依言真如。對治離中分二：先標起「是我見，有二種」。

癸二，列名

云何為二？一者人我見，二者法我見。

「一者，人我見」，依我見為本而生起的邪執，於眾生所起的我執，為人我見。妄計有身的總相，和於如來藏心妄計主宰，這是佛法內初學大乘人的迷教而起的妄計——下列五種邪見，不是外道所能起的。

「二者，法我見」，於色等法所起的我執，名法我見。妄計一切法各有體性，即二乘所起的妄執。凡夫當然也有法我見，然以人我見

的粗惑未除，還論不到法我見的。

癸三辨相[二]，

子一，人我見二

丑一，總標。

人我見者，依諸凡夫說有五種。

辨別人、法我見的形相，先人我見中二，先總標。「人我見者」，是凡夫學大乘法，於法身如來藏，不能了解所起的邪見。因為法身如來藏，為眾生的真我，而是為雜染所依的。外道、聲聞都不能知此義，故人我見，是「依諸」學大乘的「凡夫說」，而「說有五種」。

丑二，別解[五]，

寅一，妄執事空以為法體[三]，

卯一，起執緣。

云何為五？一者聞修多羅說：如來法身，畢竟寂寞，猶如虛空。

「云何為五」種人我見？

「一者」，這種人「聞修多羅」——契經中「說：如來法身，畢竟寂寞，猶如虛空」。寂寞與寂滅同。唐譯即作：究竟寂滅。

卯二，正明執相。

以不知為破著故，即謂虛空是如來性。

讀了這經文，「以不知」這樣說的用意，是「為破」除執「著」的，而「即」以「為虛空是如來性」了。

不知以有的眾生執著佛色身是質礙相，佛才說法身如空的；而迷惑了佛的所說意，執著着以為佛的法身就如虛空那樣的寂寞了。

卯三，辨對治相。

云何對治？明虛空相是其妄法，體無不實。以對色故有，是可見相，令心生滅。以一切色法，本來是心，實無外色。若無外色者，則無虛空之相。所謂一切境界，唯心妄起故有。若心離於妄動，則一切境界滅。唯一真心，無所不徧。此謂如來廣大性智究竟之義，非如虛空相

故。

辨對治相，分二：

㈠明此虛空是妄非實，又分三：

⑴立，又分二：

①立情有。應該說「明：虛空相」是虛「妄法」，雖是情有……

②立理無。「體」性是「無」所有，是「不實」的。

⑵釋。中分二：

①明情有。虛空不是真常的，「以對色故有」。在色法的邊際處，對待色相而見到的無相，名為虛空。因虛空待色法而顯，「是可見相」。這可見的虛空相，有時集起，有時散滅，故能「令心」隨境而「生滅」。這是徧計所執性中相待而有，是妄念所緣的，所以不是法身。

②釋理無。虛空待色而顯，而「以一切色法，本來是心，實

無外色」，但是妄心的妄執。「若無外色」，那依外色而有的「虛空相」，當然也「無」其實體的了。智眼觀之，色即是心，心即是色。心經云：「色即是空，空即是色。」

(3)結中二：

①結情有。經的說意是：「一切境界，唯心妄起」而「有」。

②結理無。「若心離於妄動」，會歸真如，「則一切境界」也就隨之滅除。

㈡明彼法身是真非妄。因為「唯一真心，無所不徧」。故以徧一切處的虛空來比喻如來法身。這是法同喻的一面。但是「如來」本覺的「廣大性智究竟之義」，哪是虛妄法的虛空所能比擬的呢？故說「非如虛空相」。這是簡法異喻的一方面。要把如來法身，看成虛空一樣，即是人我見。此破妄執事空以為法

身體。

寅二，妄執法體唯是空無[三]，

卯一，起執緣。

二者聞修多羅說：世間諸法畢竟體空，乃至涅槃真如之法亦畢竟空，從本已來自空，離一切相。

第「二」種人，「聞修多羅說：世間諸法」，都是「畢竟體空」；說到極點「乃至涅槃、真如之法」，也是「畢竟空」的。這如〈大般若經〉所說：「從本已來自空，離一切相」，即是無相。

本論，主張世間法是虛妄的，畢竟道體空是正確的；但真如、涅槃實是不空的。真如，是真實不二的法體；涅槃，是眾生離妄所證得的果；都不空的。

卯二，正明執相。

以不知為破著故，即謂真如涅槃之性唯是其空。

眾生「以不知」經說的本意「為破」執「著」，而「即」誤解為

「真如、涅槃」的體「性，唯是其空」而無物的。

因眾生對於真如、涅槃，也起執著，所以〈般若經〉也說為空。但是世間法的虛妄心、境，執妄為實，那是自體是空的；而真如、涅槃，由於對治倒心妄計而說它是空，是但破[60]除妄計的倒心，不能說是真如、涅槃的自體，實在是空的。

卯三，辨對治相。

云何對治？明真如法身自體不空，具足無量性功德故。

眾生以不知是破情計之有，即執著性德也是空的，這是應當「對治」的。應為他說「明：真如法身自體不空」，而是「具足無量性功德」的。若知真如法身自體具足無量稱性功德，就不妄執法體惟是空無了。

60但破真如涅槃的法相，意在顯真如的性。

寅三，執性德同色心[三]，

卯一，起執緣。

三者聞修多羅說：如來之藏[61]無有增減，體備一切功德之法。

「三者，聞修多羅」——如來藏經等「說：如來之藏，無有增減；體備一切功德」。經中種種譬喻地說明眾生位中，本具諸淨功德，如三十二相、八十種好等。

卯二，正明執相。

以不解故，即謂如來之藏有色、心法自相差別。

因為「不」能很好地理「解」經義之「故」，才「即為如來之藏」，確實「有色心法自相差別」。以為眾生本具的如來藏，即有三十二相、八十種好，慈悲，智慧等色心二法自相的差別了。

61 如來藏，一切眾生本具曰因，不減，諸佛修顯，曰果，不增。並具有一切功德之法，即所大智慧光明義等。功德相，是所有之相。

不知經說如來藏具足無量稱性功德，性是法性。法性平等無有差別；如來藏離障能顯眾生所具足的一切功德。但不能看為有一如來藏，即有色心法自相差別的各樣功德。

卯三，辨對治相。

云何對治？以唯依真如義說故。因生滅染義示現說差別故。

應「云何對治」？應該說明：如來藏，「唯依真如義」而「說」，真如是凡聖平等的，無有增減的；佛果能具足無量功德，眾生真如既與佛的真如不二，所以說眾生如來藏也具一切功德。但應知道，要「因」於「生滅染義示現」——世間雜染法的生起與還滅義的示現真性功德，而「說」具足「差別」的無邊的功德相。真如自性，哪有色心的差別？

寅四，執法性本有染[三]，

卯一，起執緣。

四者聞修多羅說：一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法不

離真如。

第「四」種人，「聞修多羅」——〈勝鬘經〉、〈楞伽經〉等「說：一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法不離真如。」這是說如來藏不但為法身淨功德所依止，世間生死的雜染法，也是依如來藏而有。

本論也說無明依真如而有。

卯二，正明執相。

以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。

「以」這種人「不解」真如隨緣之義，以為「如來藏自體」有染，而「具有一切世間生死等法」。不知真如本性清淨；雜染的生死法，是依附真如而相離、相異的。

卯三，辨對治相。

云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恆沙等淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恆沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無。從無始

世來未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，無有是處故。

應「云何對治」？先是奪破。應為他說明：「如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德」。諸淨功德與真如「不」相捨「離」，「不」相間「斷」，然淨功德「不異」於「真如」的。這說淨功德是妙有的。

反過來說，妄染是理無的，那「過恆沙等煩惱染法，唯是妄有」的。妄法是「性自本無」的，如空華的沒有實體一樣。再說妄染不入於真如。這些染法，「從無始世來，未曾與如來藏相應」過。真如雖受無明所熏而現妄染，而如來藏自性清淨；妄染雖依如來藏，而真如並不改變，怎可說如來藏具有生死染法？

後再縱破。「若如來藏體」，像誤解的那樣，具「有妄法」的時候；「而」要「使」修行者「證會」如來藏性淨，「永息」妄染，則永「無是處」——不可能的。證會，是淨智證真如理體，而相契會。

而真如法身，是可以證會的。所以不應說生死染法，是如來藏自體所具有。

寅五，執染淨有始終[三]，

卯一，起執緣。

五者聞修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。

第「五」種人，「聞修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃」。亦是〈勝鬘〉、〈楞伽經〉所說。經中說生死、涅槃二法。

卯二，正明執相。

以不解故，謂眾生有始。以見始故，復謂如來所得涅槃有其終盡，還作眾生。

聞者「以不」能正「解」經意，而說「眾生有始」了。誤解生死是從如來藏所生起；以聞依真起妄，便為真如如來藏在先，生死在後生起的。

「以」謬解、倒「見」眾生的生死有個開「始」，所以又說「如來所得」的「涅槃」，也「有其終盡」的時候，如來也應「還作眾生」的。

謬執眾生因如來藏而生死有始，又謬執諸佛所證的涅槃也有終盡。就是說永遠不得究竟，修證是沒有意義；真是傷害法身慧命的人我見啊！

卯三，辨對治相。

云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始。若說三界外更有眾生始起者，即是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃與之相應，則無後際故。

應「云何對治」？先應該說明：法體離始，則顯生死無初。「如來藏」即是真如，是超時間的，是「無前際」可說的。「無明」，也是「無有始」的，從來即如此，故說無始無明。如此，就不應該說先有如來藏，後有無明生死，眾生是有始的。「若說三界外更有眾生始

起」，就決不是佛法，「即是外道經說」的。如〈仁王護國般若經〉說：「若有說言：於三界外，別更有一眾生界者，即是外道（勝論師）〈大有經〉說」。是說除此三界內的眾生，不應更有眾生始起，眾生界是不增不減。上說眾生不是有始。

下說法體離終，則涅槃不是有盡。「又如來藏」，通因果，今約因說，既是超越時間相的，前說無前際，現說也「無有後際」可說，合之即無始終。約眾生尚未與如來藏相應時，生死雜染法有時間的前後相；涅槃亦通因果，等到「諸佛」證「得涅槃」果了，就「與」如來藏因「相應」了，因無始終，故果亦無始終，「則無後際」可說的，所以說涅槃不會有終盡，成佛後不會還作眾生的。總之，染法無始有終，淨法無始無終的。

子二，法我見[三]，

丑一，起執之由。

法我見者，依二乘鈍根故，如來但為說人無我。

其次說「法我見」。是「依」於聲聞，緣覺的「二乘鈍根」。佛「為說」了生死之法，「但」說了「人無我」這一邊。

有說佛為二乘也說法無我，不過少說、略說；有說佛為二乘但說人無我，不說法無我。本論取後義。這就是起執之由。

丑二，顯其執相。

以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生死，妄取涅槃。

佛為二乘鈍根說人無我，目的在使他們捨離我見，了分段生死。「以說」的法義「不究竟」。二乘鈍根並不知道這是不究竟說，就以為無我，而「見有五陰生滅之法」的實性。由於執五陰為實在，產生了兩種妄念：「怖畏生死」與「妄取涅槃」。

二乘對生死怖畏已極，便急欲了脫生死；以為除滅五陰的生死法，別有涅槃可證。這樣妄取涅槃，即〈法華經〉說的：「汝所得涅槃，是亦非真滅」。

二乘以分別事識用功，雖滅執相應心染，而不能破除根本無明，

圓證法身的。

丑三，顯其對治。

云何對治？以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故。

應「云何對治」？應為說明：「五陰法」是虛妄不實的，雖現有生起，而「自性」本來「不生」；既是不生，「則無有滅」的。能如實了達五陰自性的不生不滅，即是「本來涅槃」。五陰法無有自性、生滅；就不致怖畏生死；既一切法本來自性涅槃，也就不會妄取涅槃了。

壬二，究竟離[二]，

癸一，約法明治，

復次究竟離妄執者，當知染法、淨法皆悉相待，無有自相可說。「是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。」。

上面人、法我執，只是分別所起的少部分；應捨離的妄執還很

多，故說究竟離妄執。先約法總顯說明對治。「究竟離妄執」，是先「當知染法、淨法」，都是「相待」相對的安立，「無有自相可說」。眾生所知的染淨法，都是對淨說染，對染名淨的。就是出世無漏的淨法，也還是有待於雜染而成。以後，舉類廣求。「是故一切法從本以來」，是自性空寂而畢竟不可得。「非色、非心、非智、非識、非有、非無」。以色、心也是相待的，實體了不可得。識是了別，是有漏的雜染法；智是覺知，是無漏的清淨法。智與識也是相對而成立的；有、無也是相待而說的；都無實體可得。所以一切是「畢竟不可說」為如此如彼的「相」。

癸二，會釋伏疑。

而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。

㈠正會伏疑。既是一切不可說，而佛所以於無言說中「而有言說」的，「當知」這是「如來善巧方便，假以言說」說種種

法，才能「引導眾生」，趣向佛地的。這正釋所疑。

㈡辨定佛意。佛的言說，「其旨趣」，無非是「為」了眾生因於言說，才會「離念」，而「歸於真如」。學佛的人要知佛的言說用意，要善於會離念而歸於真如的無念啊！這是辨定聖意。

㈢反以釋成。不然，若隨言執義，「以念一切法」，不能離念，妄生分別，念起則動，即「令心生滅」。心有生滅，即「不」能證「入」真如「實智」，不得涅槃果了。這是反以釋成。我們應當學這善巧的掃除一切，而不著些許執著、痕跡，對治邪執已竟。

庚三，分別發趣道相二，

辛一，總標大意以顯其名。

分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。

解釋分中，顯示正義，對治邪執都已說完，再說菩薩發心趣向的

佛所證之道，有種類的不同，為分別發趣道相。

先總標大意以顯其名，「分別發趣道相」，即是對於「一切諸佛所證」的菩提「道」，為「一切菩薩發心修行」所「趣向」的目的地。

辛二，別開分別[三]**，**

壬一，標數。

略說發心有三種。

別開的分別，先標出。「略說」菩薩「發心」的淺深行位，而「有三種」相。

壬二，列名。

云何為三？一者信成就發心，二者解行發心，三者證發心。

「云何為三」種發心相？「一者，信成就發心」，發心，是發起願求的決心。本論所說發心，是發求大菩提心，即發心趣向佛道。菩薩能於三寶，及無上菩提，深信、堅信，信心成就了，即不退轉，

這約初發心住，兼取十信位菩薩而說信成就發心。「二者，解行發心」，初住以上，到十回向終的菩薩，於諸法性相，信解甚深；又已修習廣大資糧行；名解行發心。本論解行發心，住在十迴向，兼取十行。以十行位中，能解法空，順法性理修行十度，行成純熟了，發迴向心，入十迴向位，說為解行發心。「三者，證發心」，位在初地以上的菩薩，都能分證法身。

前二種是相似發心，後一種是真實發心。

壬三，辨相[三]，

癸一，信成就發心

子一，明信心成就之行[二]，

丑一，問。

信成就發心者，依何等人，修何等行，得信成就，堪能發心？

「信成就發心」位，㈠須「依何等人」的根機，㈡「修何等行」的法門，㈢才能「得信成就，堪能發心」呢？

丑二，答[二]，

寅一，正答前問[二]，

卯一，答三問。

所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心。經一萬劫，信心成就故，諸佛菩薩教令發心；或以大悲故，能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心。

先答前初問依何等人。「所謂依不定聚眾生」。聚，是類。佛說眾生有三聚：㈠正定聚，㈡邪定聚，㈢不定聚。定，是決定。正定，十住以上決定趣入聖道，決定不退。邪定，不信因果，走上惡趣的，未入十信的眾生。不定，在前二者的中間，及至為十信位人，欲求大果，而心未決，或進或退，也名不定聚。〈本業經〉中說十信菩薩如空中毛，即不定義。

不定聚，如遇正師正法，即可轉為正定聚；如遇邪師邪法，即可

轉成邪定聚。如生得人身，六根具足，而性不定，就可依得聞佛法修習信成就發心。

二，答第二問修何等行。即依不定聚眾生，要「有熏習善根力」，才能修此發心。既有眾生共有的本覺內熏之力，又有聞熏的；在妄心中，曾見聞過佛法，因行過布施、持戒、信解、聞思，才說有熏習善根力。這也包括前世的修習善根力量。所以才能「信業果報」，造善業得樂果報，造不善業得苦果報；他決定信得及。因而「能起十善」：身三：不殺生、不盜、不邪淫；口四：不妄言、不惡口、不兩舌、不綺語；意三：不貪、不瞋、不邪見。這是佛法的根本善業，是信心成就的要件。這信業果報，修起十善，不但為人天善行，就是聲聞、緣覺、菩薩的出世法，也以此信、戒為基礎的。有此基礎，才能「厭生死苦」。於生死流轉，知道是不究竟，發出離心，修共二乘行。如厭苦心，專為自己著想，不了唯心道理，這是二乘；為能了五陰本不生滅，把厭苦心擴充及於一切有情，就是大乘行。不

止厭生死苦，自求解脫，且「欲求無上菩提」，即是不共人天、二乘的大乘不共心行。這是說修行的因。下說修行緣。有了這樣心行，自然會「得值諸佛，親承供養」的。親是親近；承即奉承服事；供養，是以衣服、臥具、飲食、醫藥四事等財供養，及依教修行的法洪養。值遇諸佛，親承供養了，就能「修行」大乘「信心」。大乘經說此為十信位。十信心，依〈仁王護國般若經〉說：「初發心相，有恆沙等眾生見佛法僧，發於十信，所謂：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、戒心、願心、護法心、迴向心」。以信心為首為導，故總名為十信、信心。修習十信的菩薩，為十信位，或名十善菩薩；即本論的修行信心的菩薩。十信修成，一念心中具足了十信的功德，即為信成就發心，也即是十住的初發心住。

三，答第三問，信成就發心。先說時滿行成。修行信心，「經一萬劫，信心成就」，如〈瓔珞本業經〉說：「是信想菩薩，於十千劫行十戒法，當入十信心，入初住位」。〈仁王經〉也說：「習忍以

前，經十千劫，行十善行」。再約勝緣，明其發心。菩薩的信心成就時，「諸佛菩薩教令發心」。也有能自動發心的，即「或以大悲故，能自發心」，以菩薩在生死流轉中，修行十善，悲心增上，能以大悲憫眾生苦而自發心。「或因」菩薩生值「正法欲滅」的時候，而「以護法因緣，能自」動地「發心」，出來荷擔正法久住的大任。

信成就發心，本論略舉此三種：前一是他力教導發心，後二是自力發心：一悲眾生，二護正法。與〈瑜伽師地論〉三十五卷說四種發心對照於下：

瑜伽　　本論

見聞如來不思議事
得聞大乘甚深法教　諸佛菩薩教令發心
護菩薩藏　大悲自發
憫眾生苦　護法自發

卯二，結成位。

如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退，名住如來種中，正因相應。

「如是信心成就」而「得發」菩提「心」的，即是發心住，是結成位。「入正定聚，畢竟不退」，再不墮入凡夫、小乘，沒有失於下位的危險了。心不退轉，「名住如來種中」，即一定可以成佛。未入正定，還不能算是如來種姓，有落入聲聞、外道、惡趣的可能；如信成就而發菩提心了，即住如來種中，能與「正因相應」，修行順於內熏之因，與真如如來藏正因相應，是成佛的親因；有此親因定當成佛果的。是說於上位有得。相應，是說發心與真如相隨順義。

寅二、舉劣顯勝二，

卯一、明劣相二，

辰一，內因力微。

若有眾生善根微少，久遠已來煩惱深厚，「雖值於佛亦得供養；然起人天種子，或起二乘種子」；設有求大乘者，根則不定，若進若退。

信成就發心決定不退，是要有熏習善根力的。「若有眾生」熏習的「善根微少」，而又從「久遠已來煩惱深厚」，那就不一定能發大心，或能發大心也難得不退。這是說惑重。再說德薄。故「雖值於佛」，也能承事「得供養」，或者發心出家修行，「然」而或缺少出離心，不求佛菩提，而「起人天種子」，培植人天福報，成人天乘了。這是倒求人天。「或」有厭生死心過深了，不能發大乘心，「起二乘種子」，成聲聞緣覺乘了。這是異求小果。「設」使「有」的「求大乘」而發了菩提心，也因善根微薄，「根」性「不定，若進若退」，不能決定成如來種性。還是猶豫於大乘。

前惑重及後德薄中的：㈠倒求人天，㈡異求小果，㈢猶豫大乘，統是內因力微。

辰二，外緣力劣。

或有供養諸佛未經一萬劫。於中遇緣亦有發心，所謂見佛色相而發其心；或因供養眾僧而發其心；或因二乘之人教令發心；或學他發心。

再說外緣力劣而退墮的，「或有供養諸佛，未經一萬劫」，是修行時間未滿。

還有遇緣不夠殊勝的，共有四種，「於」修學信心的過程「中」，也有「遇緣，亦有發心」。即：

㈠「見佛色相」莊嚴「而發其心」。或因生值佛世，見佛相好莊嚴，內心欽仰，發心求相好的。

㈡「或因供養眾僧而發」大「心」。以供僧因緣，仰慕出家人的戒法清淨，威儀嚴肅，因而發心的。

㈢「或因二乘」——聲聞說法、緣覺現通，「教令發心」。如須菩提、舍利弗、阿難等說法，聽眾都有因而發心的。

㈣「或學他發心」。學家親眷屬、同參道友等的發心。

這四種「發心」，都不是菩薩悲智大心。前二種——觀佛色相、供養眾僧，僅是形式感動；三是二乘人相勸，四學他發心，都是外緣不殊勝，自己缺乏大悲大智，所以遇緣惡劣就會退失的。

如是等發心，悉皆不定，遇惡因緣，或便退失墮二乘地。

「如是等」種種的「發心」，內因、外緣的不勝，「悉皆不定」成為大乘種性的。如果「遇」到「惡因緣」時，「或」者「便」會「退失」了大心，而「墮」於「二乘」的「地」位。

如舍利弗修了六十劫的菩薩行，因有人向他乞眼，還感到眾生難度，而退心大乘求聲聞乘呢。這是惡因緣的一例而已。

子二，顯發心之相二，

丑一，正明三心。

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

欲顯信成就發心之相。先問：「復次，信成就發心者」，是「發」的「何等心」呢？

答：「略說有三種」相：「一者直心」：直心，即向真如理的心，沒有別的歧途。依〈維摩詰經〉，直心是賢直心，無諂曲心。所以「正念真如法」。明記不忘，無分別心依念而明徹，名為正念。一切法的本性是真如心。能正念真如，不起虛妄顛倒的心行，即能成就菩提心。直心，是下邊二心——深心、大悲心的根本。

「二者深心」：即深廣心，能具備萬德，歸於心源。即菩薩「樂集一切諸善行」，修集福慧資糧，不生厭足心。以上二心，是自利行的根本。

「三者大悲心」：即「欲拔一切眾生苦」，使發菩提的同體悲心。這是利他行根本。菩薩妙行雖廣，這三心行統收無餘了。

三心即是三聚戒：直心即攝律儀戒，正念真如，自己離諸過患。深心即攝善法戒，樂集一切諸善行；大悲心即攝眾生戒，願一切眾生悉成佛道。

三德[62]、三身，也都由此三心而成：直心成斷德，即法身；深心，成智德，即報身；悲心成恩德，即化身。

又此三心即是三迴向——迴自己心趣向三處：直心是迴向實際——真如，以真如為諸法的真實際故。深心，是迴向菩提；大悲心，是迴向眾生。

古德用種種義理說明這三心的重要。

丑二，問答除疑二，

寅一，問。

問曰：上說法界一相，佛體無二。何故不唯念真如，復假求學諸善之行。

恐人執理廢事，假設「問曰：上」面「說」過的：「法界一相」，真如理體是平等不二的呀！所以圓證真如的「佛體無二」，法

62 法身德，般若德，解脫德。

身也沒有差別的。這樣，若發心成佛，就正念真如就行了。又「何故不唯念真如」，還要「假求學」修「諸善」的功德「行」呢？

寅二，答[二]，

卯一，正答前問。

答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法，體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量徧一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。

答中，先正答前問，先舉譬喻說：「譬如大摩尼寶，體性」雖然本來「明淨，而有鑛穢」的污「垢」。印度傳說摩尼寶，即如意珠，體性明淨，有種種功德。「若人雖念寶性」的明淨，又有種種功用，但「不以方便」去「種種磨治」鑛穢，那摩尼珠「終無得淨」的機會。

次合法說：「如是，眾生」的「真如之法」，雖然「體性空淨，而」無始以來，「有無量煩惱垢」染，猶如在鑛穢中的摩尼珠。「若人雖念真如」，能作觀行，亦不取著；但「不以方便種種熏修」，真如「亦無得」還「淨」的機會。因為單是正念真如是不夠的，還必須廣集一切善行，悲憫一切眾生的。「以垢」染煩惱，是「無量，徧一切法」的，所以必須於一切法情、非情境上，「修一切善行」，使之轉惡成善，「以為對治」。如修布施，可對治慳貪；持戒，可對治毀犯；修慈悲，可淨治瞋恚；修智慧，可以淨治愚癡等。在無量煩惱雜染法上，把它一一對治成為善行功德。所以「若人」能夠「修行一切善法」，就「自然」地「歸」向而隨「順」於「真如法」了。

在一切可以為惡的境界上，修習一切善法，使之轉成功德，為福德智慧的資糧，這是極有意義的論義！修行價值也就在此。

卯二，重顯方便[二]，

辰一，標數。

略說方便有四種。

發菩提心，不但要正念真如，還需有廣修諸方便行；以有方便行，菩提心才會淳淨、充實。「略說方便」行，「有四種」。標出數字。

辰二，別釋[三]，

巳一，無住行。

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

分別解釋，「云何為四」種方便行？「一者行根本方便」。大乘行的根本，是不住於生死，又不趣證二乘的涅槃，在生死中化度眾生，圓成佛果，這即是大乘的方便，所以此行根本方便，「即觀一切法自性無生」。一切境界是虛妄不實的，沒有生滅的自性可得。了知此心真如門，諸法無生義，即能捨「離」執心、執境、執我、執法的

「妄見」，即能「不住生死」。這是修養大智。

還要「觀一切法因緣和合，業果不失」。因有業，才感果；不能因為觀一切法無性空寂，而忽略業果。心生滅門中，是業果宛然的。菩薩觀眾生受業感的生死苦果，則「起於大悲」；又觀於為善業即有善果，故「修諸福德」；不但自利，也更以「攝化眾生」。這樣自利利他，即是超越二乘，「不住涅槃」。這是修習大悲。

因為菩薩能知一切法性淨，不住生死——有的一邊；又知諸法雖是幻有而不失業果，所以不住涅槃——無的這一邊。由於「隨順法性」的「無」所「住」而修行。這是行根本方便。

巳二，自利行[二]，

午一，斷德。

二者能止方便。謂慚愧悔過，能止一切惡法不會增長。以隨順法性離諸過故。

「二者，能止方便」。止，是止息惡法，能不作一切惡法；「即

是慚愧悔過」。能尊重自他和真理，能宗崇賢善，輕拒暴惡，名為慚愧。有慚有愧，才能於三寶前懺悔自己三業的毀犯，責心勿再作惡。這麼才「能止一切惡法，不令增長」。也正所「以隨順法性」的「離諸過」失的意義。因真如法性，離一切過失，不與染法相應的。能隨順真如法性，離諸過患，即修斷德了。若不能止惡，縱有善法行，德也不清淨的，會招阿修羅、有財鬼等的果報。

午二，智德。

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

「三者，發起善根增長方便」。上止惡是止持，能止惡即是修持。此行善是作持門，更須積極行善法，才是修持。此二門，亦即普賢行願。上文說的慚愧懺悔，即十行願中的懺除業障；今說的增長善根方便中的「勤供養」，即廣修供養；「禮拜三寶」，即禮敬諸佛；

「讚歎」，即稱讚如來；「隨喜」，即隨喜功德；「勸請諸佛」，即請轉法輪及請佛住世；這都約對三寶勝緣而修善行。

次說修行成益，分二，先生智益。這樣修持，能發起、增長善根的。「以」供養、禮拜、讚歎、隨喜及勸請，是「愛敬三寶」的信心長養；信心長養到「淳」淨、深「厚」了，「信」心「得增長」起來，「乃能志求無上」菩提「之道」。再明滅障益，於三寶愛敬，可得「佛法僧力所護」持，所加被，故「能消業障，善根」增長「不退」。

這樣修行為什麼能成生智斷障的利益呢？因為「隨順法性離」愚「癡障故」。真如法性，本離一切愚癡暗蔽，敬信離癡暗的三寶光明，是隨順了法性理體的；所以這是善根發起增長的重要方便。

但是行者於三寶前，務須竭誠愛敬，才能不有褻慢而得到隨順法性的真實利益。

巳三，利他行。

四者大願平等方便。所謂發願盡於未來。化度一切眾生使無有餘，皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絕故。法性廣大，徧一切眾生，平等無二，不念彼此，究竟寂滅故。

「四者，大願平等方便」。是「發」平等的大「願——盡於未來，化度一切眾生，使無有餘」，而且都「令」得「究竟」的「無餘涅槃」。正像〈金剛經〉說：所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之。發此大願度生，能助長大悲心，也以大悲心的引導，而成此平等大願。這盡未來，是長時心；化度盡一切眾生使無有餘，是廣大心；令得無餘涅槃，是第一義心；以超過人天、二乘，令得無上寂滅之樂。上說發心之相。

下說修意。所以能發這樣平等大願，「以隨順法性無斷絕」而起願的，法性真如，常恆不變，隨順法性的大願，也無斷絕。又「法性」真如是「廣大，遍一切眾生，平等無二」，也「不念彼此，究竟寂滅」的，隨順法性的大願，也是這樣的。這即是常心。

有這長時心、廣大心、第一心和常心，平等利他的大願行，徹底地成就了。

子一，信成就發心引，

子二，信成就發心相，

子三，顯發心利益[四]，

丑一，顯勝德。

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

說明信成就發心的利益，分四：先顯勝法。「菩薩發是」菩提「心」的緣「故」，即「得少分見於法身」。證見法身，須在初地；此初住菩薩，能少分見法身。華嚴經說初住菩薩，悟不由他，即是見法身的意義。少分見的情形，有的經中描述的說：十住菩薩的見法身，有如隔著輕紗看物，見而不能十分清楚。初住菩薩，「以見法

身故」，即能「隨其願力，能現八種利益眾生」的八相成道。即是「所謂」：一、「從兜率天退」：兜率天，此云知足天，為欲界第四天。最後生菩薩，在此天中；等候下生成佛，由此天退歿。二、「入胎」：如釋迦牟尼佛現入摩耶夫人胎。三、「住胎」：即十月在胎，逐漸成長。四、「出胎」：為釋迦佛在嵐毘尼園的降生。五、「出家」：為釋迦佛的遊走四城見老病死苦而踰城出家。六、「成道」：為釋迦佛的菩提樹下成道。七、「轉法輪」：菩薩下生，即為轉法輪度眾生；為釋迦佛成道後，到鹿野苑為五比丘轉四諦法輪。八、「入於涅槃」：如釋迦佛最後於拘尸那的雙樹間入涅槃。佛應化世間，必有這八相的過程，每一相都可以利益眾生。

八相成道，一般大乘經論，大都為此順序。有的沒有住胎，而在成道前，有降魔相。

初住菩薩就有隨願示現八相廣度眾生的勝德。但是只於人空而得自在，是比觀少分見法身的。

丑二，明微過。

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

初住菩薩雖以大願力能八相利生，然有微過：先異於地上。「然」而「是」初住「菩薩，未」能「名」為「法身」大士。初地證見法身，才名為法身大士的。此初住菩薩「以其過去無量世來有漏」的「業」果，還「未能決」定「斷」除。初住菩薩，雖不依業力為主，而是依願力得以自在化現成佛，化為各法界眾生；然而還是依於過去無量世來的有漏業而感生。即可以智慧力，悲願力，利用煩惱力的潤生，感發過去所熏集的有漏業種，以到處去受生（這與法身菩薩的純由大悲願力而起的化用不同）。所以「隨其」願力潤生「所生」的果報身中，都「與微苦相應」。因菩薩所感的生死身，屬分段生死，沒有劇烈痛苦，微苦還是有的。

次異於凡愚。雖有微苦，而「亦非業繫」：不是業繫的苦。

「以」菩薩「有大願自在力」，以悲願度生之力為主要的，是巧用煩惱力潤生而利眾生的。所以信成就發心菩薩，上不同於法身菩薩，下亦不同於凡夫和愚法的二乘。

丑三，通權教。

如修多羅中，或說有退墮惡趣者。非其實退，但為初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。

初發心住少分見法身的菩薩，「如修多羅中，或說有退墮惡趣者」。如〈菩薩本業瓔珞經〉說：七住已前，名為退分。若不值善知識，若一劫乃至十劫退菩提心。為舍利弗將入第七住，值惡知識因緣，退入凡夫及不善趣中。當知「非其實退」。那「但」是「為初學菩薩」的尚「未入正位而懈怠者」，使他引以為「恐怖」，因而能更「勇猛」地進修。因此權發的教育意義，經中說七住以前菩薩，尚有退墮惡趣的。

入正位，即入正性離生，或入正性決定。大乘以發心住的悟不由

他，入正定聚，名為入正位。若聲聞，則以見道，發無漏慧，名入正位。

丑四，歎實行。

又是菩薩一發心後，遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫，勤苦難行乃得涅槃，亦不怯弱。以信知一切法從本已來自涅槃故。

「又是」初發心住「菩薩，一發心後」，即「遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地」。這是不戀下位。怯弱，是自覺無力而怕退墮，不能頑強地前進。信成就發心的菩薩不是這樣。不但不畏退墮，且於上求亦不怯畏，「若聞無量無邊阿僧祇劫，勤苦」地「難行」地修持，「乃得涅槃」呢？他內心「亦不怯弱」的。為什麼能這樣呢？「以信知」——極深刻地信知「一切法，從本已來」，就「自涅槃」的。一切法本來涅槃，就無生死可怖，也沒有涅槃的可以著住。以大願明智深知這個道理，就整日地無時地不在上求涅槃，而又不著住涅槃的

境界中自在的度生（有這樣的真實行，就顯明了前面經說退墮的話是權巧的施教，不是實說的。）；即安住在大涅槃中，不住生死，也不住涅槃，唯是一心一意地修菩薩行，行菩薩道。這就是信成就發心菩薩的實行。

癸二，能行發心[二]，

子一，總標歎勝。

解行發心者，當知轉勝。

前說信滿入解——住，初發住，信心成就。十住位，重於勝解；十行位，重於修行；十回向位，重於回向法身。今說依住、行位滿，發深解行，入十向位，更深發心，故說「解行發心者，當知轉勝」，不同於前信成就發心了。

子二，顯其勝相。

以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祇劫將欲滿故。於真如法中，深解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅蜜；以知法性無染，離五欲過故，隨順修行尸波羅蜜；以知法性無苦，離瞋惱

故，隨順修行羼提波羅蜜；以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毘梨耶波羅蜜；以知法性常定、體無亂故，隨順修行禪波羅蜜；以知法性體明，離無明故，隨順修行般若波羅蜜。

顯說能行發心菩薩的勝相中，先舉時顯勝。「以是菩薩從初」發心住，成就「正信已來，於第一阿僧祇劫」的修行，已「將」要圓「滿」了。從初正信到成佛，要經三大阿僧祇劫。從初信到第十回向，一大劫修行圓滿；將滿，是十向終位。望於初地，隣而且近。故說將欲滿了。

次說其行勝。此解行發心位的菩薩，「於真如法中」，有著甚「深」的信「解現前」，故其「所修」的功德，都是「離相」的，沒有著住。這說解勝，異於前信成就發心，故說深；異於後之證發心位，故但說解。所修離相觀，是說行勝。這是總說。

下則約六度顯其深解與修行。此解行發心菩薩，無相觀極深，能順真如的無相，而所修之行，一一無相。他能深切了解理事的相應

無礙，所以表現於事實，即廣修六度；越是廣修六度，越能加深對離相的體會。因他是隨順法性理體的修持。菩薩「以知法性體」是本「無慳貪」的（貪是染著，慳是不捨）；即能「隨順」此離慳貪的法性而「修行檀波羅蜜」。梵語檀那，略稱檀，即布施。有：財施、法施、無畏施。波羅蜜，此云到彼岸，乃究竟的真實際。〈智度論〉說：若修人天六度，及二乘所修六度，都未離相，沒到三輪體空——施者、受者、施物三相不可得，但稱檀等度，不稱波羅蜜；今菩薩稱法性所修，一一離相了，故說波羅蜜。能知法性無慳，顯上深解；隨順修檀等，顯所修離相；離三輪等相，以十行以上菩薩，已得法空、能順法界，修六度等行，即是發心所依的解行。以慳貪等垢障，與真如體不相應的，所以修離障的功行以隨順真如體。

「以知法性」是「無」有欲「染」的，「離五欲過」失的。五欲，是於色、聲、香、味、觸而起愛染。於五欲法了達本性空，知法性本無欲染，即能「隨順」離欲的法性而「修行尸波羅蜜」。尸，具

稱尸羅，即是戒。戒律的違犯，都從五欲而起，能了達五欲性空，即順法性而持戒相，以護戒體。

「以知法性無苦」性之可得，「離」於「瞋惱」，故能「隨順」法性而「修行羼提波羅蜜」。羼提，此云忍辱。能了達苦是無有自性，則瞋惱之心不起，即隨順了法性的離相而修忍辱。

菩薩「以知法性無身心」自「相」可得，「離」於身心的「懈怠」，故能「隨順」法性而「修行毘梨耶波羅蜜」。毘梨耶，此云精進，身精進及心精進。如以身心為實在性，即有所愛惜、顧慮，不能精進。若達身心空無自性，不加愛惜和顧慮，就能行起精進波羅蜜了。

菩薩「以知法性常定，體無」散「亂」之「故」，所以能「隨順」法性，而「修行禪波羅蜜」。禪那，此云思惟修，或譯靜慮。法性體澄靜，本來常定，沒有動亂；能這樣契合法性而修，即是隨順修行禪波羅蜜。

菩薩「以知法性體明」覺不昧，「離無明」相，故能「隨順」法性，「修行般若波羅蜜」。真如法性，即自性清淨心，即本覺明淨。離於無明客塵煩惱。了達真如法性體自明淨，本離無明，這樣的契理成行，即是般若波羅蜜。

離六弊，修六度，都是隨順法性而修；故能一一離相。而說所修離相。

癸三，證發心[三]，

子一，通明發心體[三]，

丑一，標地位。

證發心者，從淨心地，乃至菩薩究竟地。證何境界，所謂真如。

證發心，悟證如來藏心，即是真發菩提心。「證發心者」，即「從淨心地」，到「菩薩究竟地」，這十地菩薩的發心。淨心地，即歡喜地；究竟地，即第十法雲地。

從初地到十地的證發心位菩薩，「證」悟的是「何」等「境

界」？即「所謂真如」。同以真如為所證之境。

丑二，明行體（即根本智）。

以依轉識說為境界，而此證者無有境界。唯真如智，名為法身。

所說證悟真如的境界，是因不說能所，不易明了，故說「以依轉識說為境界」。即是說：說有所證的境界，是真如；這是約生滅門中，從離念的真如，而有轉識現起境界相；從有漏的心識，轉起境界相了，由境界相能引起發動分別心，依此才說有能所的。

「而此」實「證」的菩薩，實在是「無有境界」的。因為能所是虛妄有的，證智既遠離了虛妄，所以沒有所證的境界可說。在實證真如時，一切境相都不現了，「唯」是「真如智」，而無境界，這智即真如，亦「名為法身」。

丑三，

是菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪，唯為開導利益眾生，不依文字。

此說實證真如登地以上菩薩的勝用。「是」十地中的「菩薩，於一念頃，能至十方無餘世界」。於一念頃，徧到十方世界，而使無餘。在這一切世界中，「供養諸佛，請轉法輪」。經中常說：佛說法教化眾生的時候，十方世界的菩薩，都來助佛揚化，請轉法輪，供養等。登地菩薩的供養諸佛，凡是所經過的世界，能同時以無量香、花、燈、樂等無量供具，等申供養，且能一剎那間而供一切諸佛。

這供養、勸請說法，都「唯」是「為」的「開導、利益眾生，不依文字」。唐譯作：「唯為眾生而作利益，非求聽受微妙言辭」。依此，菩薩的一念能至帝網剎土，承事諸佛，請轉法輪，惟為一切眾生而作利益，不是為了自己去聽受微妙法音的。

寅二，隨根延促德。

或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故；或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈慢眾生故；能示如是無數方便，不可思議。

菩薩「或示」現「超」越一切「地」而「速成正覺」。即不依漸

次，或由初地而直登佛位；如法華經的龍女現身成佛。這是因為有些人們聽說菩薩要經三大阿僧祇劫而成佛，就畏怯了，以為菩薩道太難行了。菩薩就「以為」教化這樣「怯弱眾生」之「故」，而示超速成佛。

菩薩「或說我於無量阿僧祇劫，當成佛道」，這是「為」了「懈慢眾生」而說的。懈怠的眾生，難能精進，傲慢的眾生，或以為菩薩行沒有什麼了不起；所以菩薩現身說法地為說經無量劫才成佛道，希望激動懈怠者的精進，警覺傲慢者的虛心辦道。

菩薩「能示」現「如是無數方便」，利益眾生。這所示急促的成佛，延緩的成佛，都是隨眾生根性而現的「不思議」方便德用。

寅三，實行不殊德。

而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等，無有超過之法。以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故。

「而實」在說，「菩薩」的「種性、根」機是平「等」的。如來

藏性為成佛的種性，眾生是平等的。菩薩都是經過無量福德智慧（善根）的熏集而成功的。菩薩的種性與善根，既都平等，「發心」也就平「等」了。由發心而解行，由解行而「所證」的真如也是平「等」的。

所有菩薩都要具足這種性、善根、發心、解行而證成佛道，這是平等的，「無有超過」的方「法」。「以」此，「一切菩薩，皆經三阿僧祇功」而成佛，這是一樣的。

從初住到第十回向滿，為初阿僧祇劫；從初地到七地滿心，為第二阿僧祇劫；從八地到第十地滿，為第三阿僧祇劫。這所經過的劫數也是一樣的。

寅四，應機殊用德。

但隨眾生世界不同，所見所聞根欲性異，故示所行亦有差別。

「但隨」順「眾生世界不同，所見所聞、根、欲、性異，故示」現菩薩的「所行，亦有差別」了。根異，是根機有利、有鈍，或約上

中下的有異；欲異，即好樂與興趣的有異。性異，即習慣熏染性的有異。這是說菩薩的實德雖然相同，而應眾生機的德用則有所不同了。

子二，明發心相。

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

說明證菩提發心的心相。「是」十地「菩薩」的「發心相」，可分「有三種」的「心微細之相」。怎樣「為三」種相：「一者真心，無分別故」。即根本無分別智，是正證真如時，與無漏識相應的真智。亦即本論所說如來藏出纏，無分別智親證法身了，非是分別心可思擬的境界。「二者方便心，自然偏行利益眾生故」。即後得智，亦即真心所起的利生妙用。真心是智淨相，方便心即不思議業相。都是清淨無漏的。不過一是達體，一是起用；一是真智，一是俗智。「三者業識心」。即二智所依阿梨耶識，按理亦有轉、現相，但舉根本細

相，說明登地菩薩尚有「微細起滅」的心相。菩薩雖已分證法身，但業識心還沒有滅。這不是發心的德，但在不離業識心的起滅中，有真心和方便心的存在，這名為證發心。菩薩雖證法身，但有微細生滅之累，不同佛地的純淨之德，圓滿究竟的。

子三，明成滿法[二]，

丑一，正顯勝德。

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

明證發心菩薩的成滿功德，先正顯勝德。「又是菩薩」，到十地終心，「功德成滿」。即菩薩因位已盡，功德圓滿，不再失壞了。「於色究竟處」，現身成佛。色究竟處，即色究竟天，又名摩醯首羅天，為色界天中最高天。依〈十地經論〉，寄十王以顯十地，第十地菩薩寄當此天王，故當成佛時，在此天上「示一切世間」的「最高大

身」。天的身、壽量，都自下而上，逐層增加，到色究竟天，身量最高、最大、最圓滿端嚴。

成佛即是「以一念相應」，即一念始覺，覺至心源，契於本覺，亦即從來沒曾有過的妙「慧」，把「無明頓」時斷「盡」，即「名一切種智」。一切種智，是一切時、處、法門，一切的一切都通達了。一念相應慧，是無間道；名一切種智，是解脫道。得到此智，即「自然而有不思議業，能現」身於「十方」世界，普徧「利益」一切的「眾生」。

聲聞乘說最後身菩薩，居兜率天，要成佛時，從此天降生，八相成道。大乘說這是化身的示現。在色界頂天成佛，是菩薩修證所得的報身佛。

丑二，問答除疑二，

寅一，問上種智二，

卯一，問。

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

先問上種智。「問曰」：經中處處都說「虛空無邊故，世界無邊」。每一世界依報中，又有正報，所以「世界無邊故，眾生無邊」。六趣四生的眾生，已是多極了，眾生又都有心識，所以「眾生無邊故，心行」的「差別，亦復無邊」。為貪、瞋、癡心行，不貪等心行，剎那不停，無量無邊。這無邊世界中的無邊眾生的無邊心行，所分別的「境界，不可分齊」，不能局限的；真是「難知難解」極了！

不僅外境無邊，分齊是難知難解；而且還要「若無明斷」了，就「無有心想」。那怎「能了」知而「名一切種智」呢？因眾生的能知心，所知境，都是根源於不覺而起的，既無明斷了，依無明不覺而生起的心想也都沒有了，還怎能了知，而成為一切種智？

疑問有二意：

㈠境界那樣無邊，怕不能有一個一切種智頓時了達。

㈡一切種智是應有心想的，今無明斷盡，心想都無了，還怎能有智去了知呢？

卯二，答。

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

答意只由內盡妄想心，故能外而廣知一切境界。分三：

㈠立正理，「一切境界」，雖然無邊，但其自體，「本來一心」；真如心是離於想念的。前邊說過：若心起見，則有不見之相；心性離見，即是偏照法界義故。即證心源，離於顛倒想念，而才能了知一切境界。

㈡舉非顯失。由於「眾生妄見」有「境界」相，所以心才有了界限，「心有分齊」。這是妄見有限量的境界。「以妄起想念，不稱」合於無分齊的「法性，故不能決了」一切境。這是以妄起想念，正是不見一切境的原由。

㈢舉是彰得。「諸佛如來離於見想」，沒有見境界的分齊想，就「無所不徧」地稱法性而知。這樣「心真實」，離於妄想；這心體「即是諸法」的自「性」。同時這心「自體」能「顯照一切妄法」，因為妄法本是依附心體的，所以真如心體，離於妄法時，就能顯照一切法，「有大智用無量方便」，能「隨諸眾生」不同的性欲「所應得解」的，「皆能顯示種種法義，是故」，佛陀離念的心體，「得名」為「一切種智」。

這是佛以同體的智力，起勝方便，攝化一切有情，故說有大智用，乃至得名一切種智。

寅二，問上自然業用二，

卯一，問。

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

此疑業用不能普徧。「又問曰：若諸佛」真能「有自然業，能現一切處利益眾生」，那就「一切眾生，若見其身」相好，「若覩神通變」化，「若聞其說」法音聲；應該「無不得利」益的呀！然而「云何世間」的眾生「多不能見」佛現身，諸佛神變，聞佛法音呢？所說的佛不假功用，自然而有不思議業，能現十方利益眾生，到底是怎麼一回事啊？

卯二，答。

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

「答曰：諸佛如來」，是「法身平等，遍一切處」的。以法身普徧眾生的心中，眾生感求，佛即自然應機示現三業，「無有作意」不待加功用行，所以「說」名「自然」。「但」佛的三業雖是自然，而要「依眾生心」，而後才顯「現」的。以佛真際，無相可見，無法可說，無所謂現身。而就佛的隨順眾生應機而應，可說是無時無處不在現身說法。所以「眾生心」就「猶如」是面鏡子。鏡子雖能現影像，而須鏡面明淨，假使「鏡若有垢，色像不現」前的。但不以鏡中無像，而說鏡外無有物體的。

「如是，眾生心若有垢，法身」雖徧一切處，而亦「不」能顯「現」的。眾生的不見佛身，不覩神變，不聞說法；都是眾生心性上有煩惱的過失，不是如來法身不平等，應化身不普應。如生在佛世的善顯，還是佛的弟子，常能見佛的；然以煩惱現行，起惡心而生墮地獄了（出〈涅槃經〉北本卷三十三）。（能釋分竟）

丁四，修行信心分[三]**，**

戊一，就人標意。

已說解釋分，次說修行信心分。是中依未入正定聚眾生，故說修行信心。

以上所「說」解釋大乘的行證，都是初發心住菩薩以上的。此下，「次說修行信心分」，是正明發心住以前起信的方法。這對一般初學佛法的，更較重要一些。

修行信心，「是……依未入正定（聚）眾生，故說修行信心分」。未入正定聚位，即發心住以前的眾生。修習十信心，尚未圓滿，故為說修行信心方法，以四信，五行，使信心成滿，依發趣道相，而入正定位。

戊二，約法廣辨[二]**，**

已一，興二問。

何等信心？云何修行？

約法廣辨中，先興二問：「何等信心」——何者是信心？「云何修行」——怎樣的修行？這雙起以下兩章。

「信為道源功德母」，信心不成就，不能成為發菩提心。初學人重在信；發心住到第十回向的菩薩，因解起行；初地以上菩薩，由行到證；成佛為究竟圓證。這是學佛的信、解、行、證階次。必由信入，本分就以信心為本。

己一，還兩答[二]，

庚一，答信心。

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

因有二問，還以兩答；先答信心。「略說信心有四種」。怎樣為「四種」呢？「一者信根本」。真如、如來藏心，為眾行之源，三寶

的根本。學者於真如，要先起信心，「樂念真如法」。隨喜、願求、觀察、念念不忘真如法。

「二者信佛」。先信佛的「無量功德」，如佛身相好圓滿，利益眾生功德圓滿，深起信心，時刻不忘。「常念親近供養、恭敬」諸佛，以「發起」自己的「善根」，發心「願求」和佛同樣的「一切智」。以佛智功德，為自己願求和學修的目標；信心堅固地去實現它。

「三者信法」。信得佛法「有大利益」，依聲聞乘的法，三十七菩提分等；大乘的法，四攝六度等法修學，可出離苦惱，得究竟樂。以此信法而發起欲求心、精進欲，常念修行六波羅蜜。

「四者信僧」。信僧是「能正修行，自利利他」的。此就菩薩僧說，對此正修佛道，利益眾生的「諸菩薩眾」，當深信仰和「常樂親近」，「以求學如實」的大乘正「行」。

庚二，答修行[三]，

辛一，舉數標意。

修行有五門，能成此信。

「修行有五門」，即是六波羅蜜多，「能成」就「此信」。因有信無行，則信不堅定；不堅定的信心，遇了逆緣便會退轉的。所以要修五行，以成就四信心，使之不退。

辛二，問數列名。

云何為五？一者施門，二者戒門，三者忍門，四者進門，五者止觀門。

「云何為五」門？「一者施門，二者戒門，三名忍門，四者進門，五者止觀門」。先列出名字，下邊要別解的。止觀，即禪定與智慧，故五門即六波羅蜜多。但止為令心安住一境，觀是分別觀察；止觀不是證得的名稱，比禪定、智慧為淺，與初學相應，故此修行信心分，但說止觀。

辛三，依問別解二，

壬一，四行略明二，

癸一，顯四行相四，

子一，施門。

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

顯前四門行相，

㈠施門。「修行施門」，有財施、法施、無畏施三種。「若見一切來求索」財物的，把自己「所有財物」，應當「隨力」之所能的「施與」。此財施的好處，是「自捨慳貪」，同時可「令彼歡喜」。自捨慳貪，可以減少自己的煩惱；令他人歡喜，可以培植自己的福德；這隨力的財施，竟有這樣的利益。「若

見」到有人遭遇「厄難、恐怖、危逼」等的驚惶憂惱情形，應「隨己」力之所「堪任」地「施與無畏」。此無畏施，菩薩行無畏施，能徹底解除對方所遭受的危害及困難。「若有眾生來求法」的，菩薩「隨己」所「能解」了的正法，「方便為說」，用種種方式方法為求法者說個明白。此法施，但是了弘法利生，「不應貪求名利、恭敬，惟念自利、利他，迴向菩提」。如為名利、恭敬而說法，就不是法施，而是賣法。弘揚佛法，有時會有名聞利養的，但在弘法者應視為障礙，應當注意。惟是思念以法布施，是利他人亦所以自利了，應以說法功德，迴向佛果菩提——共成佛道。

子二，戒門。

云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不婬，不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語；遠離貪嫉、欺詐、諂曲、瞋恚、邪見。若出家者，為折伏煩惱故，亦應遠離憒鬧，常處寂靜，修習少欲知足頭陀等行。乃至小

罪，心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒。當護譏嫌，不令眾生妄起過罪故。

㈡「修行戒門」，亦三：

⑴攝律儀戒。「不殺」生，則慈護有情；「不盜」，則不侵損他人財物；「不婬」，是邪婬，於自夫婦也作知足想；這是身三善業。「不兩舌」，不離間彼此；「不惡口」，永不粗獷；「不妄言」，所說都誠實；「不綺語」，即言皆有義，不生放逸；是口四善業。意的三業中，不貪包括「遠離貪嫉、欺詐、諂曲」。貪，是貪求；嫉，是嫉妒。不能隨喜他人善事，反生不快感，即是嫉妒。欺詐，是為了達到自己貪求財物的目的，不惜使用欺騙手段。諂曲，是諂媚不直的心理情態。嫉妒、欺詐、諂曲，都是從貪心而來，故一併提出。遠離「瞋恚」，則不損惱；遠離「邪見」，則可深信因果。離十惡業，成十善行，是攝律儀戒。

(2)攝善法戒。「若」菩薩是「出家」的，「為」了「折伏」自己的「煩惱」，還「應遠離憒鬧，常處寂靜」。憒鬧，是人事繁多的地方。應住僻靜的山上林間，甚至一個人獨處阿蘭若處，「修習少欲知足頭陀等行」。少欲知足，可以常樂。頭陀，此云抖擻。把塵勞抖掉，把精神抖起。頭陀行有十二種。即但三衣、糞掃衣、常乞食、次第乞食、節量食、日中一食、過中不飲漿、樹下坐、塚間坐、露地坐、但坐不臥、常住阿蘭若。主要為衣、食、住的淡泊清苦，以實踐了少欲知足的。迦葉尊者，年歲已老，還不捨頭陀行，世尊曾種種的讚歎。

菩薩應修一切律儀，少欲知足行頭陀行，「乃至小罪，心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒」。戒有重輕的分別，出家戒中，如波羅夷、僧伽婆尸沙為重；尼薩耆波逸提、波逸提、惡作等是輕。而出家菩薩，應輕重等持的。假

使有犯的時候，乃至極小罪，也應心生大的怖畏，慚愧地懺悔改除它。因為小罪是重罪的等流，可以引發重罪；所謂水滴雖微，漸盈大器，必須防微杜漸的。只要是如來所制的禁戒，都不要輕忽了。這麼才可廣攝一切善法。

(3)攝眾生戒。戒律中有些戒相是為防護譏嫌而制的。事體本身很輕微，但能引起世人的譏嫌，佛的大悲攝生的精神，學佛人應當體會的。所以菩薩「當護譏嫌，不令眾生」因譏嫌而「妄起過罪」啊！這就是隨順眾生，攝眾生的律儀。

子三，忍門。

云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報。亦當忍於利衰毀譽稱譏苦樂等法故。

㈢「修行忍門」。分二：

(1)他不饒益忍，亦即眾生忍。「所謂應忍他人」對自己的「惱」害、逼迫等，內「心不懷報」復的。如果用仇恨心去

報復，仇恨不得解決了。學佛的菩薩都以忍辱的姿態，應付他人的不饒益行為。

(2)安受忍，即法忍。菩薩還「當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法」。這為世間八法。在社會中，這八法是免不了的，如不安忍，煩惱將會無窮，就無法修學佛道了。利，是財利榮華稱心如意的事。衰，是所經營的事有了損失，或被侵害的。毀，是他人對自己超過實際的譏謗。譽，是他人對自己過於實在的獎勵。稱，是依實德的讚歎。譏，是依實在的過失而譏毀。苦，是逼迫身心的事。樂，是使心神適悅的事。這八法中是四好四壞的，菩薩修習信心，對於逆境要安忍，對於順境亦得安忍，不為順逆境所轉動。安忍的意思，即對於一切境界，心能不為所動。菩薩為此，即是通常說的「八風吹不動」了。

子四，進門。

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

㈣「修行進門」。分三：

⑴勤勇勤進。「所謂」菩薩「於諸善事，心」要「不懈」和不「退」。懈，是懈怠不進；退，是退回或退轉他處。都不是菩薩精進的態度。

⑵難壞精進。菩薩「立志」要特別「堅強」，不能有絲毫的動搖，以及「遠離」了「怯弱」；動搖和懦怯的心情，是不正確的。菩薩應以不可當、難壞的精進力把這些不正確的心情統統去掉。

⑶無足精進。菩薩修行中，「當念」自己在「過去久遠已來」，流浪生死，都是「虛受一切身心大苦，無有利益」可

說。現在既信根本真如及佛法僧三寶，有了四不壞信，一定希望成佛，再不虛受生死大苦，「是故應勤修諸功德」，以「自利利他，速離眾苦」的啊！

癸二，別就進門明除障方便。

復次若人雖修行信心，以從先世來，多有重罪惡業障故，為邪魔諸鬼之所惱亂；或為世間事務種種牽纏；或為病苦所惱；有如是等眾多障礙。是故應當勇猛精勤，晝夜六時，禮拜諸佛，誠心懺悔，勸請，隨喜，廻向菩提，常不休廢。得免諸障，善根增長故。

菩薩精進途中，難免不有障礙，說明除障的方便。分二：

㈠說障。「若人雖修行信心，以從先世來，多有重罪惡業障故」，不易成就的。這些惡業障，越是在菩薩精進中才越顯得突出。通常說：道高一尺，魔高一丈。或「為邪魔諸鬼之所惱亂」，魔有五：煩惱、五陰、天、睡、死。這獨指天魔。據說天魔福報很大，深著五欲邪染；如有人發菩提心，求了生死。

邪魔恐怖，必來擾亂的。諸鬼為鬼魅，亦能惱人靜心，不得安定。「或為世間事務」，為生活，為事業，「種種牽纏」；出家人也有為事務、法務等所纏；得不到精進。「或為病苦所惱」，身心不得自在，無力精進。「有如是等眾多障礙」，都要障止阻礙菩薩的精進。

㈡治障。菩薩要想不被障礙，「應當勇猛精勤，晝夜六時，禮拜諸佛」。印度日夜各分三時，故稱晝夜六時；即在晝夜之中，多多禮拜諸佛。「誠心」向佛「懺悔，勸請」諸佛說法與住世，「隨喜」諸佛菩薩及一切眾生的功德，以此所有修行的善利，都「迴向菩提」，願自己與眾生同成佛果。這樣精進，「常不休廢」，即「得免諸障」，而「善根」自然會「增長」起來。這是治障的方便；同時生起善根；止惡生善的方便，菩薩在精進中應常運用的。

壬二，一行廣說[二]，

癸一，寄問。

云何修行止觀門？

止觀一行門要廣說的，先寄以問道：「云何修行止觀門」？以開後之釋相。

癸二，釋相[二]，

子一，略明[三]，

丑一，止。

所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。

止是繫心一境，使心於一境上凝定着，不散亂向外追求。觀是思考、分析、推求、抉擇等義。唐譯說息滅一切戲論境界，是止義。本譯本，則「所言止者，謂止一切境界」為「相」，使依心現起的一切境界，能止而不現，即順於無分別。先以分別才有諸外塵境界，今以覺慧唯識道理，故破除外塵境界相；使外塵境界相既能止息，即無分

別，故名為止，這是方便，這樣修止，能「隨順奢摩他觀義」。梵語奢摩他，義譯為止。即止一切境界的方便，能隨順於正止。待止觀雙現前時，才正名為止觀，此方便修止，但說隨順於奢摩他正止的。

丑二，觀。

所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毘鉢舍那觀義故。

「所言觀」，是以「分別因緣生滅」為「相」。為此修觀，能「隨順毘鉢舍那觀義」。梵語毘鉢舍那，義譯為觀。唐譯為：明見因果生滅之相，是觀義。

分別生滅，依生滅門觀察法相，說名分別。〈瑜伽師地論〉菩薩地（卷四五）中說：此中菩薩，即於諸法無所分別，當知名止。若於諸法勝義理趣（實義），及諸無量安立理趣（方便），世俗妙慧，當知名觀。

如是可知，依真如門止諸境界相無所分別，即可成根本無分別智；依生滅門，觀察分別諸相，觀諸理趣，即成為後得智。然真如、

生滅二門，唯是一心，故須止觀雙運，才得說名為正止觀。

丑三，雙順。

云何隨順？以此二義漸漸修習，不相捨離，雙現前故。

釋雙順義，怎樣為「隨順」？意思是「以此」止一切境界相、分別生滅相的「二義，漸漸修習」，彼此「不相捨離」了，能同時地雙「雙現前」。所以隨順，即止觀雙運的意思。起初止與觀各別修習，漸漸修習，終於達到止觀的雙運。

若隨相而說，止名為定，觀名為慧；就實而論，定通於止觀，慧也通於止觀的。梁〈攝論〉說：十波羅蜜通有二體：㈠不散亂為體，謂止定；㈡不顛倒為體，謂觀慧。（前屬奢摩他，後者屬毘鉢舍那。）

子二，廣說[三]，

丑一，修止[五]，

寅一，修止方法[二]，

卯一，勝人能入[二]，

辰一，託靜息心修止方便二，

巳一，約外緣。

若修止者，住於靜處，端坐正意。

外緣，即方便。「若修止」，具體的說，得具足五緣：㈠閒居靜處，㈡持戒清淨，㈢衣食具足，㈣得善知識，㈤息諸緣務。今略舉初緣，「住於靜處」，若在聚落，人口稠密的地方，必多有諠譁擾動的。住靜處為阿蘭若，遠離煩囂，修止易於成就，這可攝五緣。「端坐」，初修時應調身，跏趺而坐，解緩衣帶，而不使脫落；左手置右掌上，置腳上，牽之近身；正身端直，使脊骨勿曲，正頭頸，使鼻對臍，不偏不邪；以舌約上齶，閉目或眼半合等前方便，以端坐括之。

「正意」，即調心。以心正才能得定，故必正意。意，與所觀之理相應；但求解脫，菩提（不為名利、神通等而邪求），自度度他，至無上道，是名正意。

這靜處、身儀、正意三者，是習止必具的資緣。

巳二，內自安心明修止次第二，

午一，約坐修止。

不依氣息，不依形色，不依於空，不依地水火風，乃至不依見聞覺知。一切諸想隨念皆除；亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。即復此心亦無自相，念念不可得。

約坐修止，分二：

㈠離倒境。「不依氣息」，即不著於數息觀。氣有長短、出入、冷暖、滑澀等。先學調息，利用呼吸以引心得定；密宗修風瑜伽，我國道家修周天都是依氣息而修。今以氣息虛妄不實，無自性可得，故不依之修止。「不依形色」，即不著於不淨觀。觀人死後，由青瘀腫脹到白骨分散，而修無常，為不淨觀。或觀白骨流光而出淨境為淨觀，此為聲聞乘行法。大乘如念佛相

好，淨土莊嚴，或觀日月水地等，也都是依形色而修。今以了知形色虛妄無性，故不依之修止。「不依於空，不依地水火風，乃至不依見聞覺知」，即不著於六界觀。六界：地、水、火、風、空、識。外如太虛空，內如毛孔等空，都是空。地、水、火、風四大，是物質的原素；見、聞、覺、知、是識的作用。六根發六識：依眼根緣色有見；依耳根緣聲有聞；依鼻、舌、身根，緣於香、味、觸而起覺；依意根緣法而有知。這六界都是虛妄無性，故不依之修止。

這數息、不淨、六界觀，是取相的定境，都有相可得；為取此等境界而修止觀，即不能與無所住的真如相應。因此，直觀勝義的真如，不依這一切境界而修。

㈡離諸像。依前虛妄境界所生的妄想，要除去它；而此要除妄想的心，也要除去。故說「一切諸想，隨念皆除」；並且「亦遣除」要除去妄想的心「想」。到了所遣的既然沒有了，能遣的

也不立；惟是泯然的寂靜，才名為止。

為什麼要把能除所除的一切心想都不存呢？以「一切法本來無相」，要順於法性，故而如此的。也就是「念念不生，念念不滅」。因為，想，是無自性的，一追究它，當下即空，沒有生滅的實體可得；即生而是無實自性的生，即滅而是無實自性的滅。如同渴鹿的見陽焰，以為是水，其實本來自是乾空氣，那裡有水。

初學修止，心易馳散，故說「亦不得」放逸妄念，「隨心」的「外」散，而「念」於心外的「境界」。外念境界，如想五欲境界，或別起不正當的尋思。不念外境，即除一切諸想；更要除能取外境的妄想，故說「後以心除心」。怎能不取外境又除妄心呢？即當「心若馳散，即當攝來住於正念」中。「是正念者，當知」即是「唯心」，而「無外境界」，就是正念。既住於唯心，就更可知道緣境起心，離境心即不能起，所以「即」能「復」知「此心，亦無自相」，而是「念念不可得」的。

這樣不取外境想，又不著內心想，即達到了不依一切，隨順於止一切境界相的無分別止。

午二，約餘威儀修止。

若從坐起，去來進止，有所施作。於一切時，常念方便，隨順觀察。

不單是坐時修止，「若從坐起，去來進止，有所施作」的時候，或行、或住，或有作務，於「一切時」、一切處，都應「常」以正「念」為「方便」，常「隨順」唯心無境的道理，「觀察」本來無相的法義。

辰二，止成得定除障不退。

久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧。深伏煩惱，信心增長，速成不退。

依上修止方法，「久習」漸漸「淳熟」了，「其心」自「得」安「住」，不再馳散於外境了。這是止成，即止前的方便成就。「以心住故，漸漸猛利」，能「隨順」趣向而「得入真如三昧」，即成就無

分別定——等持。三昧，或譯三摩地，義為正定，亦譯等持，平等持心，與真如無相相應，即名真如三昧。

入真如三昧，已能「深伏煩惱」，使不起現行。則信三寶的「信心增長」，迅「速成」就「不退」位；即信滿入初發心住，這是因止成而得定，由得定而除煩惱，入不退信位。

卯二，障者不能。

唯除疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢、懈怠，如是等人所不能入。

上說的勝人習止能入真如三昧，此說障者雖修亦不能成就。所以說：「唯除疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢、懈怠」。疑惑，是於理猶豫，信解不定；不信，是闡提，根本不相信；誹謗，或誹謗止，或誹謗修止人，乃至誹謗佛法，都不會成就。重罪業障，是修止觀時，過去生中所熏習的惡業障，都會現起的，就招魔而成病苦；故必須持戒清淨，生大慈悲心，慚愧懺悔，以消除宿業。我慢，是自恃

根利，自高自大；或得少為足，或未得為得。懈怠，是不精進修學，一曝十寒，放逸態度，也不會成功的。「如是等人，所不能入」於真如三昧的啊！

寅二，顯止勝能。

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

上說修止的方法，此顯止的勝能。有二：

㈠能生一行三昧。「依是」真如「三昧」，能「知法界一相」，是平等相，無差別相。因修真如三昧時，不依相修；故成就三昧時，能通達了一相、無相的平等法界。

所謂法界一相，即「一切諸佛法身與眾生身，平等無二」，這「即名一行三昧」。一行三昧，即真如三昧的別名。如〈文殊般若經〉說「何名一行三昧？佛言：法界一相，繫緣

法界，是名一行三昧。入一行三昧者，盡知恆沙諸佛法界無差別相」。

㈡能生無量三昧。「當知真如是三昧根本，若人修行」此真如三昧，則「能漸漸」的「能生無量三昧」。三昧——定，或稱為心。即離分別的寂靜心體。本論[63]說：一切三昧，以真如為本，即以真如心為本。真如三昧為一切三昧根本，所以從此能起一切三昧。經中三昧的名字極多，都是依三昧的德用而立的名。真如的妙用無邊，三昧也就無邊。（如火光三昧，即第四禪[64]定；〈本行集經〉：「如來爾時，亦入如是火光三昧，身出大火」。念佛三昧：念佛因行所成，心入禪定，或佛身現前。）

63 瑜伽：三摩地者：謂於所緣，審正觀察，心一境性。

64 五蘊論：云何三摩地？謂於所觀事會心一境，不散為性。

寅三，排其魔事二，

卯一，略明魔事

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

在修習禪定過程中，如現有種種境界，必須正知，不然則易為惑亂的。「或有眾生無善根力」，這是招起魔邪的因。因善根力薄，「則為諸魔外道鬼神之所惑亂」。諸魔，是天魔、魔王、眷屬等。外道，是邪教邪師，咒力、術力等誑惑。鬼神，如堆惕鬼、精媚神。諸魔、外道、鬼神的惑亂方法，或用強硬逼迫的手段「若於坐中現形恐怖」，使行者畏懼。或用軟誘的形勢，「現端正男女等相」，引生行者的貪欲心。釋尊降魔時，魔軍也曾用刀槍等來逼迫；釋尊在成道前，魔女也現種種媚形來惑亂過。

對於魔事的對治，「當念」這一切都是「唯心」的。這樣覺照，所現起的「境界則滅」；無論它現什麼境界，也「終不為」它所

「惱」亂的。一切境界，都是由心而現起的；能了知唯心所現，外境本空，魔邪就不能成患。即大乘法常說的：但觀一切法空不可得，魔事、佛事，自性本空，能如此覺照，魔即滅除。

卯二，廣稱魔事。

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

此心墮於邪網。當勤正念，不取不著，則能遠離是諸業障。

下廣稱魔事分二：先顯魔事。有十事五對。

㈠現形說法對。「或現天像，菩薩像」，「作如來像，相好具足」，師長父母像，善知識像等，這是現身。這些現形，還為行者，「或說陀羅尼；或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧；或說平等空、無相、無願、無怨無親，無因無果，畢竟空寂，是真涅槃」。這是說法。陀羅尼，譯為總持，總一切法，持一切義，為咒語，亦稱陀羅尼。布施至智慧，即六波羅密。說平等空到是真涅槃，是不即緣起而說空義，或因此而墮入小乘，或因而落入斷滅見，撥無因果。

㈡得通起辯對。以魔邪力，「或令人知宿命過去之事」，即得宿命通；或「亦知未來之事」，即起天眼通；「得他心智」，起他心通。不但得相似的通，還能「辯才無礙」為人說法；到這時行者還不能覺得是被魔邪的惑亂，那就自以為是的大行其邪

道，影響所及，就「能令眾生貪著世間名利之事」了。如有些外道，修點邪法，少有靈驗，即自與群眾、都貪著於世間名利，為非作歹了。

㈢起惑造業對。「又」以魔邪的惑亂，「使人數瞋數喜，性無常準」的起多變化，「或多慈愛，多睡多病，其心懈怠」。過分多的慈愛，也能壞事；為自牧牲的大而被助人得益甚小；甚至想到說到，即相憐流淚的反常姿態。多睡反會昏沈，因而多病，使身心懈怠，不能進修。「或卒起精進」，一陣風過去，「後便休廢」了！甚而從此「生於不信，多疑多慮」，信仰都動搖了。就「或捨」本來修習的殊「勝行」，如不取相而修止；反而「更修雜業」，為著相而建寺、拜佛等有為功德。這還是有佛法味兒，「若著世事，種種牽纏」，那就更壞，恐怕就不能修持了。

㈣授定得禪對。魔邪的力量，「亦能使人得諸三昧，少分相

似」，實則似是而非的，「皆是外道所得，非真三昧」——不是佛法中的真三昧啊！所以「或復令人若一日、若二日、若三日，乃至七日，住於定中」，能「得自然香美飲食，身心適悅，不饑不渴」，行者不知是魔，而以為天食自來，這就「使人愛著」滋味，增長貪欲，更談不上修無相止了。

㈤食差顏變對。魔邪還能「令人食無分齊，乍多乍少」。飲食既是過多過少的失常，因而「顏色變異」了，忽而紅潤地好起來，忽而憔悴地壞下去。這都是魔邪的惑亂行人啊！

後，明其對治。上說十事五對都是魔事，「以是義故，行者常應」以自己的「智慧觀察」，觀諸魔事，察而治之，「勿令此心，墮於邪網」之中。隨自己智慧所及地觀察對治，即「當勤正念」：常常安於唯心無相的正念中，「不取、不著」，既不執取計著，就不生貪戀，喜悅；〈智度論〉說：「除諸法實相，其餘一切皆是魔事」。不動不分別，「則能遠離是諸魔障」。

如想修習止觀，必先勤修正行，懺除惡業；加以持戒清淨，知見純正，善於知道修習的方便，辨別魔邪；則魔事即會不起，或者少起。有此根本準備，再能不取不著，安住正念，時以智慧觀察，覺照，自然可以遠離業障的。

寅四，簡偽異真[二]，

卯一，舉外內二定以別邪正。

應知外道所有三昧，皆不離見愛我慢之心，貪著世間名利恭敬故。真如三昧者，不住見相，不住得相；乃至出定，亦無懈慢。所有煩惱，漸漸微薄。

真如三昧與凡夫外道邪定不同。如上得相似三昧，或七日得定等，「應知」是同於「外道所有」的「三昧」，即「皆不離見愛我慢」的惑「心」，凡夫和外道共同的四禪八定，也都身心寧靜了，心意集中了，都是三昧；不過這與見、愛、我慢等煩惱相應。所以必然的「貪著世間名利恭敬」結果必退失三昧，造作惡業。

「真如三昧」，則與外道三昧不同，但觀真如不依一切境界相，所以「不住見相」；以由無所住而進修，故亦「不住得相」。在定中這樣，「乃至出定，亦無懈慢」，還是這樣。在定出定，都不貪著一切，為飲食、睡眠、衣物、名利等等。不懈怠、不驕慢、老實修去，「所有煩惱，漸漸微薄」下去了。這是正行。

卯二，對理事二定以明真偽。

若諸凡夫不習此三昧法，得入如來種性，無有是處！以修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共。若離善知識所護，則起外道見故。

上就內外二定判別了邪正，再就理事二定以明真偽，初明理定。「若諸凡夫，不習此」真如「三昧法」，想「得入如來種性」，到初發心住以上不退位中，那是決「無有是處」的，沒有這個道理的。故修大乘菩薩行的，一定要依此真如三昧，才能入如來種性不退——初發住位以上不退位中，除此更無能入的路子。

次，明事定。因為「修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共」。世間的禪定，雖然可離一分煩惱；然以不斷（見諦所斷的）我見，依於我見而修禪定，出不了三界。以我見為煩惱的上首，故能於定境生起種種味著；這即是三界有漏所攝的，自然不會得解脫。如不離欲界染，起欲界煩惱，即為欲界所繫；如得色界定，欲界煩惱不起了，而還有色界煩惱，名為色界繫；得無色界定了，即使得了非想非非想定，無色界的煩惱，還是不能斷盡。因此，世間定是不離三界的見愛煩惱，所以繫屬三界。即世間三昧，四禪、四無量、四無色等定，都是共於世間外道的。凡是依於境界，取著境界而修得的，都是共凡夫的世定；唯有修真如三昧，才是不共世間的正定。要修真如三昧，必依止善知識；「若離善知識所護」，即會走上錯路，「則起外道見」解，落於魔邪網裡。請求善知識隨時指正，是極重要的。

寅五，示益勸修[二]**，**

卯一，總標。

復次精勤專心修學此三昧者，現世當得十種利益。

指示出修習真如三昧的利益而勸人修習，先總標：「復次」，若能「精勤專心修學此」真如「三昧」的，後世利益是無量無邊的，就是「現世」也「當得十種利益」。這即但就修真如三昧現生所得的功德說，究竟的利益，則能得佛菩提果的。

卯二，別解[三]**，**

辰一，諸佛菩薩攝護益。

云何為十？一者常為十方諸佛菩薩之所護念。

「云何為十」種利益？「一者」，修真如三昧的人，能知諸佛法界平等相，諸佛菩薩法爾自然地護念，所以「常為十方佛菩薩之所護念」，令得勇猛勝進不退。

辰二，離障益。

二者不為諸魔惡鬼所能恐佈；三者不為九十五種外道鬼神之所惑亂；四者遠離誹謗甚深之法，重罪業障漸漸微薄。五者滅一切疑，諸惡覺觀。

「二者，不」會因「為諸魔惡鬼」的現形等「所能恐怖」。因自能不住一切相，又得佛菩薩的常加護念的利益。「三者」，也「不為九十五種外道鬼神」的邪說「所惑亂」。外道，心遊道外的邪教，邪見最會誑惑眾生。一切外道，都是以鬼神如天帝、梵天、羅剎等來惑亂人。以上兩種是離外惡緣障。

次二，是離內惑業障。「四者」，能「遠離誹謗甚深之法」，甚深法，即真如；修真如三昧的人，於自己所修的甚深法，當然能深信不疑，遠離誹謗的。故得「重罪業障漸漸微薄」，以不再起新業了的原故。重罪業障，聲聞乘，以五無間[65]為最重。大乘中，以誹謗

65 殺父、殺母、殺阿羅漢，破羯；轉法輪至出佛身血。

正法，瞎人慧眼的罪業為最重；〈般若經〉等廣說：「五者，滅一切疑、諸惡覺觀」。疑，即惑；疑而不信，不信而謗，為障至重。覺觀，就譯為尋伺。心中分別：粗的為覺（尋），細的為觀（伺）。覺觀有正、有不正；此說惡覺觀有三：欲覺觀、瞋覺觀、害覺觀。修真如三昧，能滅除這一切疑及諸惡覺觀，後二者即是離自身內的惑、業障。

辰三，行成堅固益。

六者於如來境界信得增長。七者遠離憂悔，於生死中勇猛不怯。八者其心柔和，捨於憍慢，不為他人所惱。九者雖未得定，於一切時一切境界處，則能減損煩惱，不樂世間。十者若得三昧，不為外緣一切音聲之所驚動。

這後五，是行成堅固益。「六者，於如來境界，信」心漸「得增長」。如來境界，約體即如來藏境界，約用即如來的智慧境界，教化眾生的身相、國土依正境界。修真如三昧，信心日漸增長，自信當

得證到。「七者，遠離憂悔，於生死中勇猛不怯」。人們沒有真信實修，往往會憂悔重重的。不可意受與意識相應了名憂；悔是惡作，於己所作事，懊悔熱惱，心生憂苦。修真如三昧者，信心支持，善根增長，故遠離憂悔，而能在生死中勇猛不怯的進修，這是何等偉大的氣概啊！

「八者」，因修真如三昧，內「心柔和，捨於憍慢」。縱使有人來惱亂，也「不為他人所惱」，而會泰然處之的。「九者，雖未得定，於一切時、一切境界處」，也「能滅損煩惱，不樂世間」。因一開始，就不取著境界，故能雖未得真如三昧，而亦能一切時處不樂世間滋味的，這與世間定極不相同的。「十者，若得三昧」，即能「不為外緣一切音聲之所驚動」，這是得深禪定。如釋尊入定時，有五百乘車從面前過，而卻一無所聞；又有大雷、大雨，震死了好多人和牛，釋尊也沒有聽到。習定時，最怕音聲的擾動，但定成了就不怕。又外緣音聲，不出毀譽；常人每每聞譽則喜，聞毀則怒，對習定都是

不利的。修習三昧成就了，就不為外緣一切音聲所動了。

修習真如三昧未來利益更多，姑且舉述少分，以勸修習而已。

丑二，修觀[三]**，**

寅一，明修觀意。

復次，若人唯修於止，則心沉沒。或起懈怠，不樂眾善，遠離大悲，是故修觀。

次說修觀，為什麼要修觀？「若人唯修於止，則心沈沒」。心力下沈，恐出昏沈、闇昧的，因而「或起懈怠」，如耽於睡眠，或不願再修下去等。並可「不樂眾善」，一切功德也不願去做，是失於自利的。這樣也是「遠離大悲」心，失去利他的大乘精神了，所以要「修觀」，以對治這些不當的心理毛病。

寅二，辨觀相[四]**，**

卯一，法相觀。

修習觀者，當觀一切世間有為之法，無得久停，須臾變壞。一切心

行，念念生滅，以是故苦。應觀過去所念諸法，恍惚如夢；應觀現在所念諸法，猶如電光；應觀未來所念諸法，猶如於雲忽爾而起。應觀世間一切有身，悉皆不淨，種種穢污，無一可樂。

辨別觀相中有四：

㈠法相觀，即共聲聞乘的四念處觀，治前失自利過。

⑴無常觀：「修習觀」的，應「當觀一切世間」的「有為之法，無得久停」，都是「須臾變壞」的。一切法都不是久住的，是剎那剎那生滅變壞的。

⑵苦觀：因為「一切心行，念念生滅」，所「以是」「苦」。心行，是心、心所的一切活動，受想等都是。心行是剎那生滅無常的，所以是苦，以無常成立為苦，是〈阿含經〉中多有的觀法。

⑶無我觀：「應觀過去所念諸法，恍惚如夢」。過去的事，憶想起來，有如夢境的不真實。「應觀現在所念諸法，猶如

電光」。就是現在的法也如石火電光的不停不止，無常不住的法，沒有實在性的。「應觀未來所念諸法，猶如於雲」的「忽爾而起」。未來的法，因緣和合時，忽然而有如雲的忽起，意含忽爾而滅，起與滅都無常。無常即無實在性，無我也是無實在性，故以無常明法無我觀。

(4)不淨觀：「應觀世間一切有身」，即欲有、色有、無色有的三有身，都是「不淨」的，只是「種種穢汙」的集聚，實在「無一可樂」。從入胎的種子到住胎、出胎，都是不淨的，應知一無可樂。

修這四非常觀，以除非淨計淨、非樂計樂、非我計我、非常計常的四種顛倒見。

卯二，大悲觀。

如是當念一切眾生，從無始世來，皆因無明所熏習故，令心生滅，已受一切身心大苦，現在即有無量逼迫，未來所苦亦無分齊，難捨難

離，而不覺知，眾生如是，甚為可愍。

㈡修大悲觀，以治前失利他過。若是聲聞乘修四念處，就都傾向於自厭生死，求證涅槃。大乘菩薩一面修真如無相止，一面修四非常觀，就自己首先除去計常、樂、我、淨的四顛倒見，更能推己及人地生起大悲。「如是當念一切眾生，從無始世來，皆因」不覺一法界的「無明所熏習故」，所以「令心生滅」無常。因此，過去世中，「已受一切身心大苦」了；就是「現在」身中，亦「即有無量」的苦惱「逼迫」；在「未來所」受的「苦」惱逼迫，是「無分齊」的。三世苦逼，是這樣地「難捨難離，而」眾生等「不覺知」的。「眾生如是」不知厭離生死苦逼，實在「甚為可愍」！行者深發悲心，愍眾生苦而發大願救度。這是大悲觀。

卯三，大願觀。

作此思惟，即應勇猛立大誓願，願令我心離分別故。徧於十方修行一

切諸善功德。盡其未來，以無量方便救拔一切苦惱眾生。令得涅槃第一義樂。

行者「作此」悲愍眾生的「思惟」，立刻「勇猛立大誓願：願令我心離」一切「分別」戲論。自心離於分別，則能「遍於十方」世界，「修行一切諸善功德」。離分別心即成長了慧；修一切功德即培植了福。有此福慧力量，「盡其未來」際的，「以無量方便」，善巧地去「救拔一切苦惱眾生，令得涅槃第一義樂」——離繫縛的究竟真實快樂。此大願即成前之大悲行。

卯四，精進觀。

以起如是願故，於一切時、一切處，所有眾善，隨己堪能，不捨修學，心無懈怠。

精進觀，即成前自利行。既以悲心發大誓願，就由大誓願而精進修行。故說：「以起如是願故，於一切時、一切處」，在所有的時間與空間，「所有」一切的「眾善」，都「隨己堪能」勝任的，都勤懇

「不捨」地去「修學，心無懈怠」。無懈怠，即是大精進。由依四念處發大悲心，由大悲心立大願，由大願而精進一切善行，廣利眾生；以此功德資助真如三昧，止觀雙修，不止自了生死，亦且普救眾生同成佛道。

寅三，結觀分齊。

唯除坐時專念於止，若餘一切，悉當觀察應作不應作。

「唯除坐時，專修於止」，不作觀想；其實也是不離於觀的，正念真如無相麼！「若餘一切」行住臥起，動靜語默，「悉當觀察」，如上所說的修觀門而觀察，以分析「應作、不應作」。合理的應作，即作；不合理的不應作，即不作。這樣依教檢點身心，自然能如法如律，止觀並運，自他兩利。

丑三，明雙運[三]，

寅一，總標。

若行若住，若臥若起，皆應止觀俱行。

上是別說修止觀，今明止觀雙運。先總標：「若行、若住、若臥、若起」，即除專修止的坐時以外，「皆應止觀俱」時的修「行」。

這修觀時不離修止，即是止觀雙運。

寅二，別辨二，

卯一，約法明俱。

所謂雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業，苦樂等報，不失不壞。雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得。

別辨中，先約法明俱，分二：

㈠即止之觀。「雖念諸法」的「自性不生」，是修止；「而」同時「即念因緣和合」的「善惡之業」力，「苦樂等」果「報，不失不壞」，即是修觀；這是即止之觀的俱行，即雙運而修。

㈡即觀之止。「雖念因緣善惡業報」，是修觀；「而」同時「亦即念」一切法「性不可得」，是修止；這就是即觀之止。

此說時有前後，然在行心中是止觀鎔融不二的。

卯二，對障明俱。

若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見。若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣心過，遠離凡夫不修善根。

對治彰而說明俱修的必要。「若修止」，能「對治凡夫」的「住著世間」；又「能捨二乘」的「怯弱之見」。「若修觀」，能「對治二乘不起大悲」的「狹劣心」的「過」失；又能「遠離凡夫」的「不修善根」的過失。止與觀，都能對治凡夫、二乘的過失。

凡夫有二過失：

㈠戀著世間五欲，沒有出離心。如能修止，可遠離一切妄想，於世間五欲即不生戀著。

㈡不修善根，是因不知善惡因果，報應不爽。如能修觀，即可以生起修習善根的心行。遠離不修善根的過失。

二乘的二種過失：

㈠怯弱之見，怖畏生死，沒有大丈夫勇氣，於三界生死中廣度眾生。若能修止，即可了知三界本來寂滅，幻妄的生死是不實的，即能捨離了怯弱之見。

㈡不起大悲心，二乘人心性狹劣，但求自利，沒有利他大乘心。如能修觀，即知一切眾生，都在生死中受虛妄的痛苦，自己願出生死，一切眾生也願出生死，因此生起同體悲心，而度眾生，對治了狹劣自利的心。

這就對除障方面而說俱修止觀的重要。

寅三，總結。

以此義故，是止觀二門共相助成，不相捨離。若止觀不具，則無能入菩提之道。

總結，「以此」止觀能對治凡夫二乘過失的意「義」，則「是止觀二門」，應雙運俱修，才能「共相助成，不相捨離」。止觀不相離的修習，即能出離凡小的病患，趣入菩提正道，住佛種性中。「若止

觀不具」足，不離凡夫與二乘的情見，「則無能入菩提」的正「道」的。

所以止觀的相扶相成，如鳥的兩翼，車的二輪。車的二輪不具足，就不能運載致遠，鳥的兩翼若有缺欠，也就不能凌空飛翔了。所以說：止觀不具，就不能入菩提之道。

戊三，防退方法二，

己一，明可退人。

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

修行信心，前已約法廣辨。今再說個防退方法，即是特殊方便。先說容可退心的人。

「復次，眾生初學是」大乘「法，欲求正信」，即要求圓成十信而入發心住的正信。是應修行前說的五門，而此眾生「其心怯弱」。沒有於生死中常劫修行的長遠意志，自己以為：「住於此娑婆世

界」，環境多有苦楚，生命又是短促，善知識也少。倘若無常到來，不知淪落何處，「自畏」在生死流轉中，「不能常值諸佛，親」近「承」事和「供養」，以常隨佛學的。又想修到不退的信心成就——初發心住，須要經過十千劫的長時，這長時中，真不知要經歷多少生死痛苦，而能否見佛聞法，都不能預料。這麼就「懼」怕起來，以為不退的「信心難可成就」，便不禁要「意欲退」修二乘法，或培植福德，能保住人天果也就好了。

己二，明防退法[二]**，**

庚一，通舉聖意。

當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。

正明防退法中，先通舉聖意。

對上初學怯劣的眾生，大乘的正常道修五門是不能適應的，所以別有方便。「當知如來有」殊「勝」的「方便」，能「攝護信心」，

不使退失；那即是「以專意念佛」的「因緣」，能「隨願得生他方佛土」，就可以「常見於佛，永離惡道」了。專意念佛，是心心觀念於佛，以得一心不亂。或念十方佛，見十方佛，亦發願往生十方佛土，親近承事十方佛。或但念阿彌陀佛，求生極樂世界，見阿彌陀佛。

庚二，別引經證。

如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向願求生彼世界，即得往生。常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。

次，別引經證分二：

㈠引經：「如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修」的一切「善根」，都發心「迴向，願求生彼世界，即得往生」。往生的資糧：信淨土三部經典——為修多羅說，即為信；願求生彼世界即是願；專念、修善根即是行。真信、切願、實行，臨命終時，定會蒙佛菩薩接引而生彼國的。

㈡釋經文。若得往生極樂世界，就常「常見佛」，常常聞法，所以「終無有退」。然淨土不退，約有三位：

(1)如蓮華未開時，是生者信行未滿，未名不退；但以已處無退緣，故稱為不退。

(2)花開見佛的，是生者在信位滿足，入十住位的，花開見佛後，得少分見法身，住於正定位。

(3)三賢位已滿，入初地以上的，證悟徧滿的法身，能生無邊的佛土。為〈楞伽經〉中佛記龍樹菩薩等住初地生淨土就是這樣。「若觀彼」阿彌陀「佛真如法身」，即常「常勤」懇地「修習，畢竟得生住正定」，是說後二種的不退。

念佛有四種：

㈠稱名念佛，我國最盛行的；

㈡觀相念佛，念佛的相好光明；

㈢觀想念佛，念佛的功德：十力、四無所畏、三不護、十八不共

法等。

㈣實相念佛，念佛實相，即觀念佛的真如法身，隨順觀察真如三昧，精勤修習成就，在生西之前，也能入發心住。修習那一種念佛得利益、相應，這要在自己的試驗和選擇適合自己的根性上修持。

丁五，勸修利益分[三]，

戊一，總結前說。

已說修行信心分，次說勸修利益分。如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。

如同一切經典的流通分，重在稱讚本經的利益，勸發學者的修學。本論的「勸修利益分」，也是這樣。論主說：「已說修行信心分，次說勸修利益分」。又說「如是」所說的「摩訶衍」是「諸佛」的「秘藏」。大乘佛法，是諸佛法中的最寶貴最秘密的寶藏；這諸佛寶藏，甚深廣大，無量無邊的。「我已」把無邊的義理和修習方法扼

要地「總說」了。

戊二，舉信謗損益[二]，

巳一，信受福勝[二]，

庚一，約三慧總舉其益。

若有眾生欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗，入大乘道。當持此論，思量修習。究竟能至無上之道。

約聞思修三慧總舉利益。「若有眾生，欲於如來甚深境界」中，「得生正信，遠離誹謗，入大乘道」的，那就應「當」受「持此論」，而「思量修習」。受持，是聞慧；思量，即思慧；修習，為修慧。若於此論聞、思、修習，「究竟能至無上之道」，即得無上正等正覺的。

庚二，別顯三慧益相[三]，

辛一，聞時益。

若人聞是法已，不生怯弱。當知此人定紹佛種。必為諸佛之所授記。

再分別顯明三慧的利益相，先聞時利益。「若人聞是」大乘起信「法已」，能直下承當，歡欣踴躍，毫「不生怯弱」，那就「當知此人，定紹佛種」，承佛的事業，自度度他，究竟成佛的。故說此人「必為諸佛」為「之所授記」的了。

辛二，思時益。

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

思時的利益，即勝解的功德。「假使有人，能」教「化三千大千世界滿中眾生，令」他們都修「行十善」業；這樣的功德大極了，但還「不如有人於一食頃」的短暫時間「正思此法」。這正思此法的思慧功德，要超「過前功德」的，前之教化功德是「不可為喻」的。

因為教行十善，是使得人天果報；能正思惟此法，正解法義，是成佛的大乘法，能教化一切眾生同成佛道，功德的殊勝，當然不是教行十善果報所可比喻。

復次，若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有功德，無量無邊，不可得說。假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫，歎其功德亦不能盡。何以故？謂法性功德無有盡故，此人功德，亦復如是無有邊際。

辛三，修時益。

修慧功德，也是行證德。「復次，若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有」的「功德」，就「無量無邊，不可得說」。不但眾生的能力沒有法說，就「假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祇劫」的長時，「歎其功德，亦不能盡」。佛能於一剎那中出無邊的音聲，這樣十方一切諸佛，又經無量無邊阿僧祇劫，還不能盡說修行此論甚深法門的功德。這是什麼緣「故」？是「法性功德」——法性本具的功德是「無有盡」的；「此人」契合法性而修的「功德」，自是「亦復如是，無有邊際」，不可窮盡。

修行的功德，與法性相應了；法性遍一切處，功德也偏一切處。

如一滴水，極易乾了的，而把一滴水放入大海中，即與大海中水，同偏於大海，永久不會乾了。稱法性的功德，也是這樣！

己二，謗毀罪重。

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

信解行證的功德深廣；相反，誹謗的過失，也就不可限量。「其有眾生，於此論中」所示的法門，若「毀謗不信」，那他「所獲罪報」，要「經無量劫，受大苦惱」，〈般若經〉信毀品廣說這個道理。「是故，眾生但應仰信」，當然能解信更好，不能解信，也但應仰信，切「不應」因自己不解，而即「誹謗」。若誹謗，就只是「以深」深地「自害」，同時「亦害他人」了。因為這是「斷絕一切三寶之種」子。「一切如來」，無不「皆依此法」門而「得涅槃」；「一切菩薩」，也都「因」此法門而「修行」，以趣「入佛」的一切種

「智」。

依此法而得涅槃，是佛寶；因此法而修行的一切菩薩，是僧寶；佛所證與菩薩所行的此法門，是法寶。三寶都依此法門而安住，所以毀謗此法門，就是斷絕了三寶種子。

誹謗大乘，斷絕眾生成佛的法身慧命，過失重極了！

戊三，結勸修學。

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

信行的功德無量，毀謗的過失無邊，都已說明了。再說三世菩薩同行此法，以結勸修學。「當知過去菩薩，已」經「依此法」門而「得成淨信」，即得發心住的信成就發心；「現在菩薩」，現「今」正「依此法」門而「得成淨信」；就是「未來菩薩，當」來也是「依此法」門而「得成淨信」的。三世菩薩，都依此起信發心，「是故」一切「眾生」，得以聽聞此法門的甚深義理和修行方法，這是何等的

善根，何等的慶幸啊！可不要錯過，「應勤修學」，趣入正信而成菩提道啊！

甲三，疏通分。

諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說，迴此功德如法性，普利一切眾生界。

馬鳴菩薩造論完了，又說此回向頌文：「諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說」是結上所說，上句結義，大乘佛法，不出甚深的義理，與廣大修行；一切義理、修行不能完全說盡的，而我現在已是隨力隨分地總括的說了，這是結文。

「迴此功德如法性，普利一切眾生界」，是回向利益。造論，弘揚大乘佛法的功德，不是為名聞利養及自求解脫的自利，而願意回此功德——如法性普遍的回向，普遍利益一切眾生界。回向功德如法性的普遍，是說功德廣大；普利一切眾生界，是願盡法界內一切有情，同沾大乘法益，同成無上正等正覺！

戊戌（西元一九五九年）歲杪，石純福、陳寬恒、嚴寬祐居士代眾生請法，要我能正去港府東蓮覺苑，講演本論。乃於冬月卅日始執筆，隨文，訪釋，日夜急書，至尾月二十七日，粗略譯竟，未能詳審。匪克利人，實為自習而已。所有善利，回向法界有情，同此正信，共成正覺！臘月二十七日停筆謹誌。

時居香港荃灣芙蓉山 菩提別院

大乘起信論淺釋

芙蓉山 沙門妙因 解釋

信佛，是作為軌範身心的修持法；

學佛，是為了實現自心的清淨與自在。

佛陀教育基金會 印贈