

香港大學佛學研究中心

「漢文佛典證書課程」 - 《大乘起信論》選讀

講者：李葛夫

(甲) 課程大綱

- (一) 《起信論》的真偽問題
- (二) 《起信論》與扶南佛教
- (三) 如來藏思想探源與開展
- (四) 《起信論》的疏釋
- (五) 《起信論》「一心開二門」選讀

(乙) 參考書目

- (1) 法藏(唐)等《大乘起信論等八種合刊》(台北：新文豐出版社)
- (2) 元曉(唐)《大乘起信論疏記會本》(香港：東林念佛堂)
- (3) 慧遠(隋)《大乘起信論義疏》《大正藏》第44卷
- (4) 智旭(明)《大乘起信論裂網疏》《大正藏》第44卷
- (5) 織田得能(日)，黃士復譯《大乘起信論義記講義》(台北：大乘精舍印經會)
- (6) 湯次了榮(日)，豐子愷譯《大乘起信論新釋》(台北：天華出版公司)
- (7) 鎌田茂雄(日)，關世謙譯《大乘起信論的義理與實踐》(台北：善導出版社)
- (8) 印順《大乘起信論講記》(台北：正聞出版社)
- (9) 高振農《大乘起信論校釋》(北京：中華書局)
- (10) 唐君毅《中國哲學原論·原道篇三》(台北：學生書局)
- (11) 牟宗三《中國哲學十九講》(台北：學生書局)
《佛性與般若》上冊(台北：學生書局)
- (12) 池田魯參(日)《大乘起信論 - 佛教 普遍性 說》(東京：大藏出版)

(一) 《起信論》的真偽問題

《起信論》是一本極富爭議的典籍。早於隋代法經等編的《眾經目錄》已提出疑問，在該錄卷五謂：

《大乘起信論》一卷，人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。¹

到了唐初，均正撰《四論玄義》，再提出《起信論》的疑惑，日本珍海在《三論玄疏文義要》卷七云：

《四論玄》第十詳《起信論》云：北地諸論師云：非馬鳴造，昔日地論師造，借菩薩名目之，故尋覓翻經論目錄中無有也。未知定是否也？²

珍海所引之本，在今本《四論玄義》殘卷卷十卻找不到，有學者認為是被後代刪去。³ 本論的爭議，在二十世紀由日本佛教學者再度帶起，引發中國支那內學院對本論的批判。而維護本論的學者與僧眾，亦起而抗辯。認為本論是中國人所撰的，有望月信亨、村上專精、歐陽竟無、王恩洋、呂澂、梁超啓等人，而認為本論是印度撰述的則有宇井伯壽、境野黃洋、常盤大定、平川彰、太虛、印順、唐大圓等。雙方各持理據，爭辯不已，仍無定論，詳見張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴經考辨》⁴ 及傅偉勳著〈《大乘起信論》義理新探〉。⁵

在眾多的論點中，特別可注意的是日本柏木弘雄及印順法師近年之說法。柏木的《大乘起信論 研究》大體上是承接宇井伯壽及平川彰的觀點，認為《起信論》是在第五至第六世紀之間成立，地點可能是在印度或扶南等地。⁶ 柏木這種說法，是將《起信論》作為印度佛教思潮的直接延長及擴展的一種典籍，此

¹ 見《大正藏》第 55 冊，頁 142 上。

² 見《大正藏》第 70 冊，頁 320 上。

³ 見呂澂著：〈起信與禪 - 對於大乘起信論來歷的探討〉，載於張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》第 35 冊，頁 300。

⁴ 收錄於《現代佛教學術叢刊》第 55 冊。

⁵ 傅氏此文，詳述日人之重要觀點，收錄於《從創造的詮釋學到大乘佛學 - 「哲學與宗教」四集》。台北：東大圖書公司，1990。

⁶ 見柏木弘雄著：《大乘起信論 研究》頁 182，東京：春秋社，1981。

一觀點，令我們在印度撰述及中國撰述非此即彼的執見開拓了一個新的空間——就是「南洋佛教思想」。印順法師就是在這個角度再對《起信論》作出探析，認為它與古代扶南(今柬埔寨南部一帶)的佛教有密切關係。⁷ 這種情況，正如《大智度論》及《十住毗婆沙論》在西域輾轉流傳至中土而成爲中國流行的典籍，然亦因缺乏梵本及種種因素，導至日本近代學者對其是否龍樹之著作而加以懷疑。⁸ 本章會從南北朝時期交廣道這條佛教入華路線著眼，探析《起信論》可能是扶南的如來藏論典。

(二) 《起信論》與扶南佛教

a) 交廣道與扶南佛教

佛教入華的主要路線有四條，除了眾所熟知的西域敦煌道外，尚有雲南永昌道、山東青州道，及廣東廣西之交廣道。此三條路線中，以交廣道最爲重要，其影響中國佛教的發展不下於敦煌道。羅香林在《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》謂：

大抵此道(交廣道)，對外則由今日越南東京，經富良江出海，或由今日廣州經珠江出海，又或由今日柬埔寨，經湄公河出海，或由今日廣東雷州半島之徐聞出海。其對內則由珠江接連西江左江，陸行以至今日越南東京，由西江接連灘江，經今日桂林，東出湖南，沿湘水，而下長江，或由漢水而至長安，又或由珠江接連北江，及湟水，經今日連縣，出湖南，沿湘水而會長江，又或由北江、溯湟水，陸行入贛江，而會長江。其重要性殆不下於敦煌道也。

又謂：

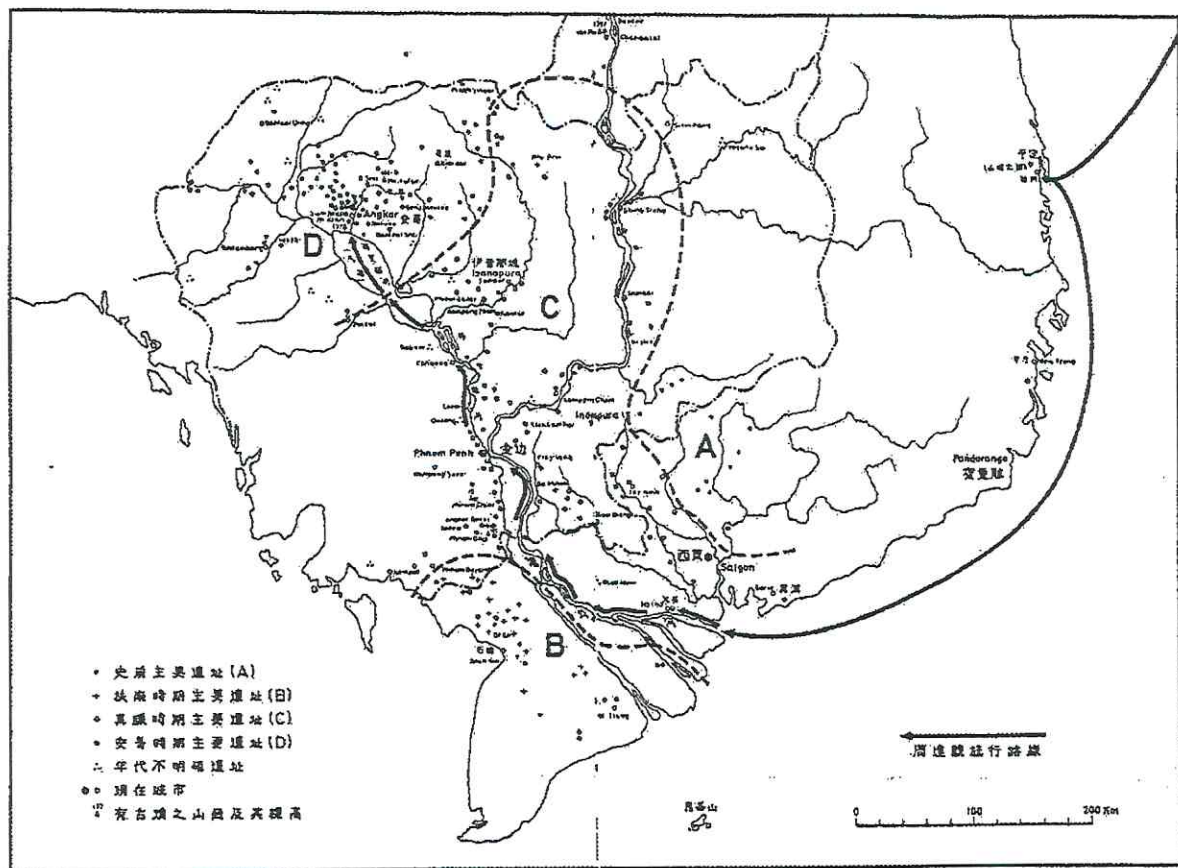
要之，今日柬埔寨與越南中部北部，及兩粵等地，自漢至西晉，在佛教傳入上，均屬同一區域。而此區域之佛教重心，則初為交趾，即今越南

⁷ 印順此文名爲〈《起信論》與扶南大乘〉，收錄於《中華佛學學報》第八期，1995。

⁸ 見印順述義，昭慧整理：《大智度論之作者及其翻譯》。台北：東宗出版社，1992。

東京一帶，與蒼梧廣信，即今梧州與封川等，及扶南國，即今柬埔寨一帶。東京與柬埔寨，一方為政治重點，一方又為通海要道，而梧州與封川，則一為蒼梧太守治地，一為交州刺史治地，而又同為南越區域適中地帶，故佛教傳播，亦緣之而發展也。⁹

可見在交廣道上，扶南佛教在魏晉南北朝時期是佔有舉足輕重的地位。據陳正祥在《真臘風土記研究》中的考察，古代扶南是在湄公河三角洲一帶¹⁰，即今日柬埔寨南部及越南的東南方。[見下圖]



上圖所顯示的扶南遺蹟中，最值得注意的是越南迪石(Rachgia)之北的哥俄厄(GoOcEo)，這個城市是由法國巴勒列(L. Malleret)帶領考古隊發掘出來的，它的海港是當時暹羅灣的門戶，是馬來半島、蘇門答臘、爪哇、婆羅洲等地往返中國所必經的港口。考古隊在這個地方發現了二世紀時代的梵文印章，另外還

⁹ 見羅香林著：《唐代廣州光孝寺與中印交通之關係》頁 7-11。香港：中國學社，1960。

¹⁰ 見陳正祥著：《真臘風土記研究》頁 9，香港：香港中文大學出版社，1975。

有西元 152 年羅馬皇帝安敦尼庇亞士(Antoninus Pius)的獎章及其他羅馬物件，可見此城市不獨是印度、中國、南洋商人使者的停留地，也是羅馬與東方的交通要塞。¹¹ 從那枚二世紀的梵文印章，我們可以推斷扶南已受到印度文化很大的影響。蓋二世紀末，扶南王已由混姓轉為范蔓統治，據學者的考證，范蔓可能是梵文 Verman(跋摩)的對音。¹² 而這個時期，後期大乘佛教經論(傾向於如來藏思想)已開始接近成熟並開始流行。由於印度文化的流行，印度教三大主神之一毗紐天(visnu)的信仰亦在扶南貴族普遍流行。¹³ 因此在三世紀後之扶南佛教應該是會通了毗紐天教的如來藏思想。

b) 《起信論》與扶南典籍

東晉以後，由扶南來華的僧人日眾，且帶來了大量的扶南佛典並加以翻譯，當時在南朝揚都且設有扶南館供僧眾居住。《續高僧傳》卷一〈僧伽婆羅傳〉云：

僧伽婆羅，梁言僧養，亦云僧鎧，扶南人也。幼而穎悟，早附法津，學年出家，偏業《阿毗曇論》，聲榮之盛，有譽海南。……聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺，為天竺沙門求那跋陀弟子也。復從跋陀，研精方等。未盈炎燠，博涉多通，乃解數國書語。……梁天監五年，被敕徵召，於揚都壽光殿、華林園、正觀寺、占雲館、扶南館等五處，傳譯訖十七年，都合一十一部，四十八卷。¹⁴

又同卷〈曼陀羅傳〉云：

又有扶南沙門曼陀羅者，梁言弘弱，大齋梵本，遠來貢獻。敕與(僧伽)婆羅，共譯《寶雲》、《法界體性》、《文殊般若經》三部，合一十一卷。

¹¹ 詳見陳序經著：〈扶南史初探〉，收錄於《陳序經東南亞古史研究合集》上卷，頁 582-589。深圳：海天出版社，1992。

¹² 同上注揭書，頁 609。

¹³ 見 Kamaleswar Bhattacharya: *The Religions of Ancient Cambodia*，收錄於 Helen Ibbitson Jessup and Thierry Zéphir 編輯： *Sculpture of Angkor and Ancient Cambodia – Millennium of Glory*，頁 37，Thames and Hudson，1997。

¹⁴ 《大正藏》第 50 冊，頁 426 上。

而《起信論》之譯者真諦法師，更因受扶南國王之命，攜來大量梵本佛典。《續高僧傳》云：

總歷(梁陳)二代，共通數之故，始梁武之末，至陳宣即位，凡二十三載，所出經論記傳、六十四部，合二百七十八卷。……餘有未譯梵本書，並多羅樹葉，凡有二百四十夾，若依陳紙翻之，則列二萬餘卷，今見譯訖，止是數夾之文，並在廣州制旨王園兩寺。¹⁶

曼陀羅仙、真諦等從扶南來的僧侶既攜來大量梵本經典，這些經典，究竟有無相關之處？印順法師在其〈《起信論》與扶南大乘〉曾經將一些由曼陀羅仙及僧伽婆羅所翻譯的經典與《起信論》作出比較，認為《起信論》很多觀點均與這些扶南典籍有共通之處。

首先，曼陀羅仙譯出的《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》二卷，是唐玄奘法師所譯的《大般若波羅蜜多經》第七〈曼殊室利分〉的同本異譯。本經是一部有如來藏傾向的般若經典，其所說的「一行三昧」部分，與《起信論》所述的「一行三昧」有共通的法義。《起信論》云：

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。¹⁷

而《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》亦謂：

法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。……入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。¹⁸

¹⁵ 同上注揭書，頁 426 上。

¹⁶ 《大正藏》第 50 冊，頁 430 中。

¹⁷ 見《大乘起信論等八種合刊》頁 494。

¹⁸ 見《大正藏》第 8 冊，頁 731 上及中。

此一行三昧，對隋代智者大師的《摩訶止觀》及禪宗四祖道信乃至神秀等均有極大的影響。¹⁹

曼陀羅仙的另一譯本是《法界體性無分別經》，此經與《起信論》的本覺、始覺思想有關。《起信論》云：

本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。

始覺義者，依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺。……若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。²⁰

《起信論》所安立始覺、本覺平等不二，應與《法界體性無分別經》有關，《經》說：

1. 一切智心……是心如實解本始平等。如隨所聞其心體性，解知一切眾生體性，解知一切諸法體性。
2. 無覺無有解，無有(覺)解故，即是空也。若能如實解施體性，解施體性故，解如實始體性；解如實始體性(故)，解諸法體性；解諸法體性故，解諸一切眾生體性。
3. 知諸法寂故，知如實始。
4. 覺知住於如實始故，是名菩提。非住如實始，覺知住於如實始故，……是名菩提。²¹

《經》中說「是心如實解本始平等」，即《起信論》所說的本覺、始覺本來平等，只不過曼陀羅仙將「覺」譯為「解」而已。印順法師更認為「覺」、「解」、「知」三字實是通用。故《經》中的「解如實始」、「知如實始」、「覺知……如實始」，實際上應作「始如實解」、「始如實知」、「始如實覺知」，譯者不善梁言，致令文多隱質。

¹⁹ 見印順著：《起信論與扶南大乘》頁 5-6。

²⁰ 見《大乘起信論等八種合刊》頁 468-469。

²¹ 見《大正藏》第 11 冊，頁 145 上及中。

另一本對《起信論》有影響的論書，是曼陀羅仙從扶南帶來的《解脫道論》，此論由優婆底沙阿羅漢造，僧伽婆羅翻譯，是一本部派論書。據水野弘元在〈《解脫道論》與《清淨道論》的比較研究〉一文的考察，他認為《解脫道論》是斯里蘭卡無畏山住部的論典²²。無畏山住部是有大乘傾向的部派，其發展甚至影響至印度本土。在玄奘法師的《大唐西域記》曾在五處提到有「大乘上座部」的系統，這五個地方是：摩揭陀羅、羯陵伽國、僧伽羅國、跋祿羯咭婆國及蘇刺侏國。據季羨林先生的考察，這個「大乘上座部」系統，其實就是斯里蘭卡無畏山住部²³，他們受到方廣部(巴利文 Vetulla)的影響，因而採納了一些上座部以外的思想。

《解脫道論》以「九心輪」豎說心、意、意識，接近唯識學的一意識師說法，一意識師認為前六識皆依意而生，故六識都可名為意識。而《起信論》說及生滅因緣時，亦謂：

生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿黎耶識說有無明，不覺而起，能見，能現，能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名：云何為五？一者名為業識，……二者名為轉識，……三者名為現識，……四者名為智識，……五者名為相續識，……。²⁴

我們若將《起信論》的諸識生起與《解脫道論》「九心輪」比較一下，便可將二者的說法對照如下表：

序號	1	2	3	4	5	6	7	8	9
《解脫道論》	有分	轉	見	所受	分別	令起	速心	彼事心	有分
《起信論》	阿黎耶識	業識	轉識	現識	智識	相續識			

²² 見中村元等主編：《佛典解題事典》頁 123。東京：春秋社，1983。

²³ 見季羨林著：〈關於大乘上座部的問題〉，收錄於《季羨林佛教學術論文集》頁 183-209。台北：東初出版社，1995。

²⁴ 見《大乘起信論等八種合刊》頁 472-473。

《解脫道論》既為「大乘上座部」的論書，此部派既能發展至印度本土，自亦當可以弘揚至扶南等南洋諸國。《起信論》既博採眾說，故亦吸納此部學說而自成體系。

(c) 有關《起信論》智愷序的真資料

1948年，陳寅恪先生在《燕京學報》第35期發表了〈梁譯《大乘起信論》偽智愷序中之真史料〉一文，考證梁譯《起信論》之智愷序中所說的史料，非後人所能偽造。智愷序云：

值侯景侵擾，法師秀採擁流，含珠未吐，慧日暫停，而欲還返，遂囑值京邑英賢慧顯、智韶、智愷、曇振、慧旻與假黃鉞大將軍太保蕭公勃，以大梁承聖三年，歲次癸酉九月十日，於衡州始興郡建興寺，敬請法師，敷演大乘，闡揚祕典，示導迷徒，遂翻譯斯論一卷，以明論旨。²⁵

陳氏據《資治通鑑》165梁紀元帝承聖三年所記：

九月……帝好玄談，辛卯，於龍光殿講老子。曲江侯勃遷居始興。

得證蕭勃在承聖三年實在始興。而這條資料只載於《通鑑》，連《梁書》、《陳書》、《南史》均未載。當時的始興郡，據《陳書》9〈歐陽頎傳〉所記，已經改為東衡州。另外在《初學記》23載有「江總經始興廣果寺題愷法師山房詩」，可知《起信論》序所載的人物、時間、地點均為真實史料。曲江侯蕭勃在梁太平二年(557年)舉兵造反，為統率部眾，自行建號「假黃鉞大將軍」，此官號乃遠依晉武陵王遵承制故事，近襲梁元帝自立成規，非僧徒所能偽造。按陳氏的意見，《起信論》序中的人物、年月、地理及官制掌故均是事實，當中的資料尤以《通鑑》所載一條，尙未在宋以前的史書發現，而《序》中述及譯經之事，除《起信論》外，尙有《玄文》二十卷，《大品玄文》四卷，《十二因緣》兩卷，《九識義章》兩卷，可見智愷似乎是實錄著一些事實。依陳氏的推斷，則真諦在廣東始興郡譯《起信論》一事，似非無稽之談。

²⁵ 同上注揭書，頁461。

真諦是從扶南來華的高僧，曾攜大量梵夾經典抵達，其譯經工作，因遭梁陳政變之影響，只能在廣州、惠州一帶運作。其在廣東所譯的典籍，甚至被陳代京師僧眾所排斥而不能在陳都流通²⁶，直至北周滅佛，北朝僧侶南來，因真諦之唯識學較北方地論師之觀點圓滿，才得以流通至北方。至於真諦本人對阿賴耶識體性的觀點，可見於他翻譯的《攝大乘論釋》：

此界無始時，一切法依止，
若有諸道有，及有得涅槃，

釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂《大乘阿毗達磨》。此中佛世尊說偈。此即此阿黎耶識界以解為性。此界有五義：

- 一． 體類義。……
- 二． 因義。……
- 三． 生義。……
- 四． 真實義。……
- 五． 藏義。……²⁷

上述釋義一段，不見於其他譯本，可能是真諦自己的解釋，也可能是扶南梵本的獨有部分。文中「界」之五義，均是順如來藏自性清淨心而說阿賴耶識，²⁸「此界」是指阿賴耶「識界」，所以阿賴耶識界是以「解」為體性的。「解」是甚麼意思呢？牟宗三先生在《佛性與般若》〈楞伽經與起信論〉章謂：

當真諦說「阿賴耶以解為性(為超越的真性)」時，其心目中的阿賴耶即是《起信論》中之非空頭的阿賴耶。……如若以空頭的阿賴耶為中心者，則不得言「以解為性」也。「解」就是《起信論》所說的「覺」。²⁹

牟先生這種看法，我們若將之與曼陀羅仙所譯的《法界體性無分別經》中「是心如實解本始平等」、「解如實始體性」、「覺知住於如實始」作出比較，便

²⁶ 見《續高僧傳》卷一。《大正藏》第 50 冊，頁 430 中。

²⁷ 《大正藏》第 31 冊，頁 156 下。

²⁸ 見牟宗三著：《佛性與般若》上冊，頁 293。

²⁹ 同上注揭書，頁 461。

知牟先生所言不謬。阿賴耶識以「解」為性，其實就是說阿賴耶識以「覺」為性。可見在真諦而言，他所推揚的唯識學與真常論典《起信論》並無相悖相違，而且可能是扶南佛教的主流思想。

(三) 如來藏思想探源與開展

a) 如來藏思想探源

據近代大德之研究，中觀學及唯識學均在《雜阿含經》找到了根源³⁰，那麼如來藏思想是否能同樣地有其古說根據呢？一般而言，如來藏心性清淨之淵源可見於南傳《增支部》一集〈彈指品〉：

- 一. 諸比丘！心者，是極光淨者，卻為客隨煩惱所雜染，而無聞之異生，不能如實解，故我言無聞之異生不修心。
- 二. 諸比丘！心者，是極光淨者，能從客隨煩惱得解脫，而有聞之聖弟子能如實解，故我言有聞之聖弟子修心。³¹

《增支部》經典是四部阿含中較晚結集而成的，當中多有大乘思想的元素，故一般認為其宗趣是「滿足希求」、「為人生善悉檀」³² 偏向適應眾生所求的。後經印順法師的細密考察，發覺此「心性本淨」之心學，實與原始佛教「修定」的思想有關。他舉出修定項目中有「四神足」，即欲三摩地勤行成就神足、勤三摩地勤行成就神足、心三摩地勤行成就神足及觀三摩地勤行成就神足。四神足的體性是定，而「心」正是四神足之一項。修心與修定相關，形成後來佛法中戒、定、慧三學被稱為「增上戒學」、「增上心學」和「增上慧學」³³。在《雜阿含經》1246 經的「煉金譬喻」，正就是如來藏心性本淨思想的古說：

爾時世尊告諸比丘：如鑄金者，積聚沙土置於槽中，然後以水灌之 上煩惱，剛石堅塊，隨水而去；猶有 沙纏結，復以水灌， 沙隨水流出，然後生金；猶為細沙黑土之所纏結，復以水灌細沙黑土隨水流出，然後真金純淨無雜；猶有似金微垢，然後金師置於爐中，增火鼓鞴，令其融液，垢穢患除，然後生金猶故，不輕不軟，光明不發，屈伸則斷。彼鍊金師、鍊金弟子，復置爐中，增火鼓鞴，轉側陶鍊，然後生金輕軟光澤，

³⁰ 可參考印順法師著：《性空學探源》及《唯識學探源》二書。台北：正聞出版社，1984。

³¹ 見《漢譯南傳大藏經》第 19 冊〈增支部經典一〉頁 12-13，高雄：元亨寺妙林出版社，1994。

³² 見印順法師著：《修定-修心與唯心·秘密乘》頁 7-11。台北：正聞出版社，1989。

³³ 見前注揭書頁 3-7。

屈伸不斷，隨意所作，釵鐺鑿釧諸莊嚴具。如是淨心進向比丘，煩惱纏，惡不善業，諸惡邪見，漸斷令滅，如彼生金淘去剛石堅塊；復次淨心進向比丘，除次垢欲覺恚覺害覺，如彼生金除沙礫；復次淨心進向比丘，次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺、思惟除滅，如彼生金除去塵垢細沙黑土；復次淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如生金除去金色相似之垢，令其純淨；……復次比丘，離諸覺觀，乃至得第二、第三、第四禪，如是正受純一清淨，離諸煩惱，柔軟真實，不動於彼，彼入處欲求作證，悉能得證，如彼金師，陶鍊生金，極令輕軟，光澤不斷，任作何器，隨意所欲。如是比丘三昧正受，乃至於諸入處，悉能得證。」³⁴

這則以鍊金作為淨心得定的譬喻，在後來與如來藏思想有關之大乘經如《華嚴經》〈十地品〉及《大方等如來藏經》均常採用³⁵。在《華嚴經》〈十地品〉中，鍊金之喻可散見於各地之中，如在最初的歡喜地謂：

譬如金師鍊金，隨以火力調柔可用，增益光色。如是菩薩供養諸佛，教化眾生，行淨地法，此諸功德，皆迴向薩婆若，轉益明顯，隨意所用。

36

而在《大方等如來藏經》中，佛現神變，於千葉蓮華中，一一華內皆有化佛，同時舉出九種譬喻，以示眾生身中有佛，只要經歷修持便可顯現出來。九喻中有四喻皆與金、寶隱藏不現有關 – 即「真金墮不淨處」、「貧家內有寶藏」、「弊穢物藏金像」及「鑄模內有金像」，而最後之「鑄模內有金像」喻則與《雜阿含經》及《華嚴經》之鍊金喻相若：

譬如大冶鑄，無量真金像，
愚者自外觀，但見焦黑土。
鑄師量已冷，開模令質現，

³⁴ 《大正藏》第2冊，頁341中及下。

³⁵ 見印順法著：《如來藏之研究》，頁98-113。台北：正聞出版社，1981。

³⁶ 《大正藏》第9冊，頁546下-547上。

眾穢既已除，相好盡然顯。
我以佛眼觀，眾生類如是，
煩惱淤泥中，皆有如來性，
授以金剛慧，搥破煩惱摸，
開發如來藏，如真金顯現。
如我所觀察，示語諸菩薩，
汝等善受持，轉化諸群生。³⁷

此種源自《雜阿含經》在定中修心的成就，一直貫穿著後來佛教界傾向重於三摩地的修持風氣，而真常唯心系的如來藏思想，亦是在這種氣氛下孕育成熟，在適應眾生的契機下，成為佛教界的一種特殊架勢。

b) 如來藏思想開展的必然性

大乘三系思想既然各有根據於原始佛教典籍，其開展則以中觀學為先，唯識及如來藏則較遲。中觀學是以現實緣起、重視慧學為方向的，而唯識及如來藏思想則是重視定學、傾向形上發展為方向。中觀學既在西元二世紀已經開展，為什麼在兩三代後卻為唯識學取代其主流地位？當中的關鍵因素是中觀學未能對一切法有一根源的說明。這種對「一切法的根源說明」的追索，早見於部派佛教學者對「業感」的爭論。李潤生先生在〈佛家業論辨析〉謂：

釋迦住世之日，雖在四《阿含經》中，揭示「無我」的正理，遮破「實我」的邪執，然以「假我」配「業感」之說，其間尚有不少枝末疑難懸而未決，有待後之來者以資補其義。原始佛學，許每一眾生今世的「煩惱」與「業」，依「五蘊假我」而作，來世的「福、非福報」，依「五蘊假我」而感，但此「五蘊」假體於一期生(一世)後復由聚而散，如何可作「感果」之依？此其可疑者一。今生由「五蘊假我」所作的業，以何等功能足以聚而不散，以作來生之用？此其可疑者二。原始佛學既不許有一常的「自我」以作業感果，而代之以「五蘊」假體，但此「五蘊」

³⁷ 《大正藏》第 16 冊，頁 459 中。

體起伏聚散而非常住，以何因緣足以決定每一眾生的諸業與果皆自作自受，而非自作他受，亦非他作自受，或自作共受，或共作自受？此其可疑者三。凡此數端都是毗曇部派學者所交相研鑽，競立新義，而掀起評論者。³⁸

「無我」與「輪迴」皆為佛教之主張，然二者實有矛盾之處。輪迴的主體是什麼？這個問題便由唯識家及如來藏學者對《攝大乘論》所引《阿毗達摩大乘經》伽他(頌文)：「無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。」的申述³⁹來說明生死及還滅的根據。

唯識家以「阿賴耶識」作為一切法的根源，而如來藏學者則以「如來藏自性清淨心」作為根源。反觀龍樹的《中論》卻沒有說明此法的根源，他在《中論·觀四諦品第二十四》說：

以有空義故，一切法得成；
若無空義者，一切則不成。⁴⁰

龍樹所說的空義，是指一切法皆是緣起無自性，無自性故空，故能得有一切法，這個「空」義並非實體字，它是在作用層上說明一切法，而非在存有論上說一切法的根源，此猶《大般若經》所言「般若具足一切法」，其具足只是說般若智以不捨不著，不壞假名而說諸法實相來成就一切法。《大智度論·釋善知識品第五十二》云：

(經)云何菩薩摩訶薩為世間趣故，發阿耨多羅三藐三菩提心？須菩提，菩薩摩訶薩得阿耨多羅三藐三菩提時，為眾生說色趣空，說受想行識趣空，乃至說一切種智趣空。為眾生說色非趣非不趣。何以故？是色空相非趣非不趣。說受想行識非趣非不趣，何以故？是受想行識空相非趣非不趣。乃至一切種智非趣非不趣。何以故？是一切種智空相非趣非不趣。如是，須菩提，菩薩摩訶薩為世間趣故，發阿耨多羅三藐三菩提心。

³⁸ 見張曼濤主編：《佛教根本問題研究(二)》頁90，收錄於《現代佛教學術叢刊》第54冊。

³⁹ 見《大正藏》第31冊，頁133中。

⁴⁰ 見《大正藏》第30冊，頁33上。

何以故？一切法趣空，是趣不過。何以故？空中趣非趣不可得故。⁴¹

在般若實相中，一切法皆可趣空、趣色，但這種趣是非趣之趣，蓋色不可得，空亦不可得，故趣與非趣俱不可得，所以一切法皆可趣，然這種「趣」當體即是終極，無有過是趣、出是趣，故皆是「趣不過」。般若之具足一切法，只是在般若活智之作用中具足而成就一切法，是一種水平的具足，而非存有論的豎生的具足。⁴² 凡存有論式的具足，必須建立起系統；才可予一切法的來源作出說明，《般若經》及龍樹的《中論》只是大小乘佛教的共法，並無系統性格，此系統之建立，便只有留待唯識及如來藏的學者去構作。

瑜伽行派無著本《阿毗達磨大乘經》、《解深密經》、《大乘莊嚴經》、《瑜伽師地論》、《辨中邊論》等造《攝大乘論》，建立起瑜伽行派賴耶持種的體系。其《攝大乘論本》〈所知依分第二〉云：

此中最初且說所知依，即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識，名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毗達磨大乘經》伽他中說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。』即於此中復說頌曰：『由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。』如是且引阿笈摩證。復何緣故，此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法于此攝藏為果性故，又即此識于彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如《解深密經》說：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我于凡愚不開演，恐彼分別執為我。』何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故。執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。此亦名心。如世尊說心意識三。⁴³

⁴¹ 見《大藏經》第 25 冊，頁 559 中及下。

⁴² 詳見牟宗三先生之《佛性與般若》上冊第一章，頁 69-86。

⁴³ 無著造，玄奘譯《攝大乘論本》卷上，《大正藏》第 31 冊頁 133 中及下。

論中引《阿毗達磨大乘經》偈「無始時來界」之「界」作為一切法的所依，又「界」是「因」義，以此「界」字即阿賴耶識或阿陀那識，如此便將「阿賴耶識」作為一切染淨法共所依止處。由此而有雜染生死諸趣，亦由此而可證得涅槃。《攝大乘論》同分續云：

如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識非於轉識？由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成；謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故；世間清淨，出世清淨亦不成故。⁴⁴

此阿賴耶識，乃眾生每一單位的功能總匯而已，此剎那生滅、或隱或現之功能名曰「種子」，其中有一現行無間生滅能攝持一切種子的功能，說是「阿賴耶識」的見分種。「阿賴耶識」是假體，蓋其見分、相分俱是種子，離開種子功能，便無「阿賴耶識」，於是種子、阿賴耶識及現行的一切法便具有「不一不異」的微妙關係。⁴⁵

然「阿賴耶識」是「一切有生雜染品法於此攝藏為果性故」，而阿陀那識是「執受一切有色根故，一切自體取所依故。」可見此識雖云是無覆無記，但其體性本是染污的，作為生死流轉之因是很容易理解，但作為出世清淨還滅之因則較為曲折。此識中本無清淨無漏種子，出世清淨無漏種子是由正聞熏習而來的，《攝大乘論本》云：

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無。既無熏生，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。⁴⁶

佛陀親證「最清淨法界」後說出的般若聖教，眾生聽聞此如如相應地流出的言文，謂之「正聞」。正聞熏習成種子後，即寄存在阿賴耶識中而為賴耶所攝持，在數數聽聞及熏習而起出世清淨現行，當無漏種愈積愈有力時，清淨現行的光

⁴⁴ 無著造，玄奘譯《攝大乘論本》卷上，《大正藏》第31冊頁135中。

⁴⁵ 詳見李潤生著〈佛家業論辨析〉收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第54冊，頁109-120。

⁴⁶ 無著造，玄奘譯《攝大乘論本》卷上《大正藏》第31冊頁136中及下。

明面亦愈來愈大，終使賴耶有漏種子由伏而滅，轉有漏八識成四無漏清淨智⁴⁷而獲得大解脫。

然《攝大乘論》所主之清淨無漏種子是純由見聞熏習而來之說，在修行還滅方面是有困難之處，因未能解釋凡夫在第一次體證真如的無漏智慧如何生起。故後來護法依《瑜伽師地論》所提出能證無上菩提的種子功能有二類：一種是從無始展轉而來，本然存在之「本性住種姓」⁴⁸；另一種子是正聞熏習而成之「習所成種姓」，主張種子應有「本有」及「新熏」二類。《瑜伽師地論》卷 35 云：

云何種姓？謂略有二種：一、本性住種姓；二、習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。」

49

阿賴耶識，無始時來，法爾本有之種子，能生一切有漏、無漏諸法；又無始時來，前七識之見分、相分現行後，再熏習其氣分於阿賴耶識中，成為始起之新熏種子，待緣成熟再起現行。初生無漏法之「本有種子」亦可通名為「習氣」，蓋凡夫之有漏善種起現行時，除了能熏生新的有漏善種於阿賴耶識中，同時亦可熏長潛伏在賴耶中還未曾現行的本有無漏善種，令其增長勢力，待眾緣具足，便能初次現行體證真如。在「熏長」的角度而言，本有種子亦得名為「習氣」。⁵⁰

⁴⁷ 四無漏智：(i)「大圓鏡智相應心品」 - 由轉「有漏第八識及其相應心所聚」所得；
(ii)「平等性智相應心品」 - 由轉「有漏第七識及其相應心所聚」所得；
(iii)「妙觀察智相應心品」 - 由轉「有漏第六意識及其相應心所聚」所得；
(iv)「成所作智相應心品」 - 由轉「有漏前五識及其相應心所聚」所得。

(見玄奘譯《成唯識論》卷十《藏要本》下卷頁 103 陽版 - 頁 105 陽版及無著造，波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷三，《大正藏》第 31 冊頁 606 下- 頁 607 上。

⁴⁸ 種姓即「種子」義。

⁴⁹ 見《大正藏》第 30 冊頁 478 下。

⁵⁰ 參李潤生著《唯識三十頌導讀》頁 122 - 頁 124。

瑜伽行派建立阿賴耶識，說明生死與還滅，可謂從經驗的分解已窮達一切法的根源，但此派只承認阿賴耶識的虛妄性，而對有漏善行須與何種外緣並俱，而引生無漏種之現行，並未有一圓滿的解答。縱使後來護法建立本有、新熏合共之種子說，但吾人若要具備此兩種種子作為無漏種子之熏長，仍須依賴無漏性的見聞熏習，換句話說，須藉佛的言教說法，才能熏長無漏種的現行。這種說法，無異將佛之成道推向了無窮後退的困局。唐君毅先生在《中國哲學原論·原性篇》曾對此理論作如下批評：

然此一理論，實無異將一切後來之佛之成道，歸於其前之佛之先已成道，而唯以其自淨法界等流之言教，以使後來諸求道者，有其正聞，而亦有出世心種。若然，則吾人之不立於一直接依聞起信之宗教立場者，即不能不問一似愚騷之問題：即畢竟是否有最先始發出世心以自成道之佛？若言有之，彼應無師，亦為不待聞其先之佛之言教，以發出世心而成道者。如謂時間無始無終，凡為始亦為終；則又何以後必待前？何以後者不能自為始以承前，而必須待始于前者之導後？如謂時間本為假法，始終亦是假名，方姑說後必待前；則又何不姑說後自承前？今若只順後之待前處說，則前對其前又為後，前更待前，相待無已，則終無一佛能成。然依唯識之教，則無漏種了不能由有漏善為正因以增長，必待其聞由佛之無漏之現行，而自淨法界等流之言教，乃得增長為出世心種；則在理論上，必成後後待前前之相待無已，而歸於此可無一佛能成之論。⁵¹

瑜伽行派脫胎自西北印度之說一切有部，而有部思想是否定「心性本淨」說的，故瑜伽行派亦順此義而堅持阿賴耶識為有漏虛妄的，無漏正法端賴正聞熏習而熏長現行的。部分唯識學者如扶南真諦，自覺虛妄唯識之困難，遂提出阿賴耶識「以解為性」之說，「解」即「覺」義，即是說阿賴耶識尚有超越性的一面⁵²，此即與如來藏思想相合而有《大乘起信論》一心開二門之真常心系統。

⁵¹ 唐君毅著：《中國哲學原論·原性篇》頁 229-230。台北：學生書局，1984。

⁵² 詳見本論文第三章第三節。

「如來藏恆沙佛法佛性」是透過悲願的充極，遍滿于存有論的一切處，滿備存有論的一切法，如此，自性清淨的如來藏作為「無始時來界」的因義，才能真正決定性地圓滿具足一切有漏無漏之法。吾人生命在此煩惱三界中輪迴不斷，其轉迷入悟之機緣，固須待佛菩薩善知識的熏習，但人能發心覺悟，實在是直接依於吾人的本覺心真如，其力量根源是內在的。《起信論》云：

又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故。能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。⁵³

此種以如來藏自性清淨心為根本，由無明的加插而有阿賴耶識所起的生死有漏法，而在生死中仍有心真如隨緣不變，遇緣起覺而知返路，實此瑜伽行派以空頭言阿賴耶識較為圓滿。唐君毅先生對建立此如來藏自性清淨心，亦曾作出如下的說明：

吾人當知：如來藏自性清淨心，雖為吾人在修道歷程中最後之所證得者，然吾人之修道既向往此最後之所證，即必須當下即自信其能證。自信其能證，即須自信其有能證之性，亦有證之之心。此心儘可尚未充量呈現，然必須自始即信其有。此「有」，依今語釋之，即一形而上之有。此形而上之有，自其為人所自證說，乃在修道之終。然自其為修道之所以可能之根據說，則當說其具於修道之始。否則修道之第一步或人之向道求清淨之一念，即無自而發也。故吾人之思此自性清淨之如來藏，即當視之為在人之實際修道歷程之上一層面之形而上之有，而逐步貫徹，以充量實現於此修道歷程中者。吾人如自其尚未充量實現而反觀之，則又可說為如潛隱於此心之底層深處而深藏者。佛學說此具形而上之有之

⁵³ 見《大乘起信論等八種合刊》頁478。

心，即多自深藏而內在於此當前之心處說，而罕自其超越于此心之上說。實則此二義皆可說。內在義中，固即涵尚未實現之超越義也。⁵⁴

這種心真如的本覺思想，到了後來密教的《大日經》及《金剛頂經》所建立之胎藏、金剛頂兩部法門仍是一貫的。密教胎藏之說，以一切眾生本有淨菩提心所具之無盡莊嚴藏，即本有本覺曼荼羅，但此本有平等不二之法，若不寄諸修生差別之金剛頂法門，則不能顯平等上之差別，而修生始覺之法，離於本有，亦無從顯示，故修生之法，也即本有；本有之法，也即修生⁵⁵。此即《大乘起信論》本覺、始覺說，《論》云：

所言覺義者，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。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺說，以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。⁵⁶

由此可見，如來藏真常心系統的出現，並非是一種偶然，它是順著佛教內部教義的發展而必然出現的，其豎立的架勢，只是爲了對一切法的根源作出存有論式的具足而顯，這種緊張性，到了中國華嚴、天台二宗手上，便藉著判教而將之打散，回歸佛教根本「緣起性空」的共法上。

⁵⁴ 見唐君毅著《中國哲學原論·原性篇》頁237-238。台北：學生書局，1984。

⁵⁵ 見王弘願著《密宗綱要》頁31-33。台北：天華出版事業股份有限公司，1981。

⁵⁶ 見《大乘起信論第八種合刊》頁468。台北：新文豐出版公司，1989。

(四) 《起信論》的疏釋

《起信論》並無梵本傳世，只有新舊兩譯本。舊譯是梁真諦於承聖三年(554)譯於廣東韶關建興寺。新譯是唐實叉難陀於武則天聖歷三年(700)譯於授記寺。新譯之梵本是由實叉難陀從于闐帶來，並在慈恩塔內獲舊梵本，參合而譯。此舊梵本信非真諦之梵本，而是玄奘依真諦漢譯本翻成梵文的本子。《續高僧傳》卷四〈玄奘傳〉謂：

又以《起信》一論，文出馬鳴。彼土諸僧，恩承其本。奘乃譯唐為梵，通布五天。斯則法化之緣，東西互舉。⁵⁷

因此，實叉難陀的于闐梵本及慈恩塔舊梵本，極有可能是玄奘由真諦本譯唐為梵的本子，故在內容上差異不大。至於二譯本之比對，柏木弘雄在《大乘起信論 研究》中，專設一章來對新舊二譯作出對照及比較。民國十年，北京印經處亦刊行《大乘起信論會譯》，排列出新舊二本全文，方便閱者研究。⁵⁸

本論在 1900 年，由日本鈴木大拙翻成英文，及後 Timothy Richard 牧師、Wai Tao 比丘亦曾將本論譯成英文，以供研究。

關於本論的疏釋，中日韓三方皆有豐富的資料。當中以隋曇延的《大乘起信論義疏》上卷為現存最早的疏釋，而「起信三疏」則最為人所著稱。三疏是指：隋淨影寺惠遠之《起信論義疏》四卷；海東元曉之《起信論疏》二卷；另《別記》一卷；唐賢首之《起信論義記》三卷，另《別記》一卷。三疏中，以賢首的《義記》影響最大，惟後來圭峰宗密的《起信論註疏》出，《義記》內容多被刪削，失去原貌。清末楊仁山居士訪覓古本於日本，得南條文雄之助，遂得完璧七卷本，在清光緒 24 年由金陵刻經處雕版印刷。⁵⁹ 後黃士復譯日僧織田得能之《大乘起信論義記講義》時，亦以金陵本校正。

⁵⁷ 《大正藏》第 50 冊，頁 458 中。

⁵⁸ 此會譯本收錄於《大乘起信論等八種合刊》，頁 461-499。

⁵⁹ 此本亦收於上注書中。

唐代以後，《起信論》注疏更益繁多，較重要者有：四明知禮的《天台教與起信論融會章》、憨山德清的《大乘起信論直解》二卷、真界的《大乘起信論纂註》二卷等。而蕩益智旭的《大乘起信論裂網疏》六卷則是對實叉難陀新譯本的注釋。日本方面，多為對賢首《義記》的注釋，如：長水子璿的《起信論疏筆削記》、十惠房順高的《起信論本疏聽集記》二十九卷、湛睿本如的《起信論義記教理鈔》十九卷、僧睿鳳潭的《起信論義記幻虎錄》五卷、普寂的《起信論義記要決》三卷等。

到了近代，日本望月信亨的《講述大乘起信論》、湯次了榮的《大乘起信論新釋》、高崎直道的《大乘起信論 讀 》、柏木弘雄的《大乘 何 - 大乘起信論 讀 》均為重要代表作品，而池田魯參的《現代語譯大乘起信論 - 佛教 普遍說 說 》則為現代日語譯本。中國人近代之講記疏釋則以印順的《大乘起信論講記》、方倫的《大乘起信論講記》、倓虛的《大乘起信論講義》及高振農的《大乘起信論校釋》較為通行。

(五) 《大乘起信論》原文

大乘起信論 / 馬鳴菩薩造 / 梁真諦三藏譯

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。

爲欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。

論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說。說有五分：云何爲五？

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。初說因緣分。

問曰：有何因緣而造此論？答曰：是因緣有八種。云何爲八？

一者、因緣總相，所謂爲令眾生離一切苦，得究竟樂，非求世間名利恭敬故。

二者、爲欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。

三者、爲令善根成熟眾生，於摩訶衍法，堪任不退信故。

四者、爲令善根微少眾生，修習信心故。

五者、爲示方便，消惡業障，善護其心，遠離癡慢，出邪網故。

六者、爲示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。

七者、爲示專念方便，生於佛前，必定不退信心故。

八者、爲示利益，勸修行故。

有如是等因緣，所以造論。

問曰：修多羅中，具有此法，何須重說？

答曰：修多羅中，雖有此法，以眾生根行不等，受解緣別。

所謂：如來在世，眾生利根，能說之人，色心業勝，圓音一演，異類等解，則不須論。若如來滅後，或有眾生，能以自力，廣聞而取解者。或有眾生，亦以自力，少聞而多解者。或有眾生，無自智力，因於廣論而得解者。亦有眾生，復以廣論文多爲煩，心樂總持少文，而攝多義，能取解者。如是此論 爲欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。

已說因緣分，次說立義分。

摩訶衍者，總說有二種：云何爲二？

一者、法，二者、義。

所言法者，謂眾生心；是心則攝一切世間法出世間法；依於此心，顯示摩訶衍義。

何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

所言義者，則有三種：云何爲三？

一者、體大，謂一切法真如平等不增減故；

二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故；

三者、用大，能生一切世間出世間善因果故。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。

已說立義分，次說解釋分。解釋分有三種：云何爲三？

一者、顯示正義；

二者、對治邪執；

三者、分別發趣道相。

顯示正義者，依一心法有二種門：云何爲二？

一者、心真如門，二者、心生滅門；

是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。

心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂：心性不生不滅。一切諸法，唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名爲真如。

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順，而能得入？

答曰：若知一切法，雖說無有能說可說，雖念亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名爲得入。

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何爲二？

一者、如實空，以能究竟顯實故；

二者、如實不空，以有自體具足無漏性功德故。

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

心生滅者，依如來藏，故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名爲阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何爲二？一者、覺義，二者、不覺義。

所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相；即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故，而有不覺，依不覺故，說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。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。如二乘觀智，初發意菩薩等，覺於念異，念無異相。以捨麤分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別麤念相故，名隨分覺。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。

是故修多羅說：若有眾生能觀無念者，則爲向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生，不名爲覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。若得無念者，則知心相生、住、異、滅；以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。

復次，本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。云何爲二？一者、智淨相，二者、不思議業相。

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

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。

復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。云何爲四？

一者、如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

二者、因熏習鏡：謂如實不空。一切世間境界，悉於中現，不出入，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。

三者、法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙。離和合相，淳淨明故。

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。

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

復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何爲三？

一者、無明業相，以依不覺故心動，說名爲業；覺則不動，動則有苦，果不離因故。

二者、能見相，以依動故能見，不動則無見。

三者、境界相，以依能見故境界妄現，離見則無境界。

以有境界緣故，復生六種相。云何爲六？

一者、智相，依於境界，心起分別，愛與不愛故。

二者、相續相，依於智故，生其苦樂，覺心起念，相應不斷故。

三者、執取相，依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

四者、計名字相，依於妄執，分別假名言相故。

五者、起業相，依於名字，尋名取著，造種種業故。

六者、業繫苦相，以依業受果，不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

復次，覺與不覺有二種相。云何爲二？

一者、同相，二者、異相。言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相。是故修多羅中，依於此真如義故，說一切眾生，本來常住，入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。亦無色相可見，而有見色相者，唯是隨染業幻所作，非是智色不空之性，以智相無可見故。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。

復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識，說有無明，不覺而起，能見，能現，能取境界，起念相續，故說爲意。此意復有五種名：云何爲五？

一者、名爲業識，謂無明力，不覺心動故。

二者、名爲轉識，依於動心能見相故。

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

四者、名爲智識，謂分別染淨法故。

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

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

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；名爲意識，亦名分離識，又復說名分別事識。此識依見愛煩惱增長義故。

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。何以故？是心從本已來，自性清淨而有無明，爲無明所染，有其染心；雖有染心，而常恆不變；是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故，名爲不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名爲無明。染心者有六種。云何爲六？

一者、執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。

二者、不斷相應染，依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。

三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。

四者、現色不相應染，依色自在地能離故。

五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。

六者、根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故。

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。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。又染心義者，名爲煩惱礙，能障真如根本智故。無明義者，名爲智礙，能障世間自然業智故。此義云何？以依染心，能見、能現，妄取境界，違平等性故。以一切法常靜，無有起相；無明不覺，妄與法違，故不能得隨順世間一切境界種種知故。

復次，分別生滅相者，有二種，云何爲二？

一者、麤，與心相應故。二者、細，與心不相應故。

又麤中之麤，凡夫境界。麤中之細及細中之麤，菩薩境界。細中之細，是佛境界。此二種生滅，依於無明熏習而有，所謂依因依緣；依因者，不覺義故；依緣者，妄作境界義故。若因滅，則緣滅。因滅故，不相應心滅；緣滅故，相應心滅。

問曰：若心滅者，云何相續？若相續者，云何說究竟滅？

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

復次，有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。云何爲四？

一者、淨法，名爲真如。

二者、一切染因，名爲無明。

三者、妄心，名爲業識。

四者、妄境界，所謂六塵。

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：直如淨法，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。

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

此妄境界熏習義則有二種，云何爲二？一者、增長念熏習，二者、增長取熏習。

妄心熏習義有二種，云何爲二？

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。

無明熏習義有二種，云何爲二？

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。

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

妄心熏習義有二種，云何爲二？

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。

真如熏習義有二種，云何爲二？

一者、自體相熏習，二者、用熏習。

自體相熏習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，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。

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

答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同故。過恆沙等上煩惱，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。又諸佛法，有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等以之爲緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦，樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又爲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。

用熏習者，即是眾生外緣之力。如是外緣有無量義。略說二種，云何爲二？一者、差別緣，二者、平等緣。

差別緣者，此人依於諸佛菩薩等，從初發意始求道時，乃至得佛，於中若見若念，或爲眷屬父母諸親，或爲給使，或爲知友，或爲怨家，或起四攝，乃至一切所作無量行緣；以起大悲熏習之力，能令眾生增長善根，若見若聞，得利益故。此緣有二種，云何爲二？一者、近緣，速得度故。二者、遠緣，久遠得度故。是近遠二緣，分別復有二種，云何爲二？一者、增長行緣，二者、受道緣。

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。

此體用熏習，分別復有二種，云何爲二？

一者、未相應，謂凡夫、二乘、初發意菩薩等，以意、意識熏習，依信力故而修行。未得無分別心，與體相應故；未得自在業修行，與用相應故。

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

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

復次，真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆；從本已來，性自滿足一切功德。所謂：自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙不離、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。

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？

答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以無分別，離分別相，是故無二。

復以何義得說差別？以依業識生滅相示。此云何示？以一切法，本來唯心，實無於念。而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相，心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知，無有自性，非常、非樂、非我、非淨，熱惱衰變，則不自在，乃至具有過恆沙等妄染之義。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。

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。以有如是方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用，即與真如等，遍一切處。又亦無有用相可得，何以故？謂諸佛如來，唯是法身智相之身。第一義諦，無有世諦境界，離於施作；但隨眾生見聞得益，故說為用。此用有二種：云何為二？

一者、依分別事識，凡夫、二乘心所見者，名為應身。以不知轉識現故；見從外來，取色分齊，不能盡知故。

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

又爲凡夫所見者，是其麤色；隨於六道各見不同。種種異類，非受樂相，故說爲應身。

復次，初發意菩薩等所見者，以深信真如法故，少分而見，知彼色相莊嚴等事，無來無去，離於分齊。唯依心現，不離直如。然此菩薩猶自分別，以未入法身位故。若得淨心，所見微妙，其用轉勝，乃至菩薩地盡，見之究竟。

若離業識，則無見相。以諸佛法身，無有彼此色相迭相見故。

問曰：若諸佛法身離於色相者，云何能現色相？

答曰：即此法身是色體故，能現於色。所謂從本已來，色心不二，以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說名法身，遍一切處。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。

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

對治邪執者，一切邪執，皆依我見，若離於我，則無邪執。是我見有二種，云何爲二？一者、人我見，二者、法我見。

人我見者，依諸凡夫說有五種，云何爲五？

一者、聞修多羅說：「如來法身，畢竟寂寞，猶如虛空。」以不知爲破著故，即謂虛空是如來性。云何對治？明虛空相是其妄法，體無不實，以對色故有，是可見相，令心生滅。以一切色法，本來是心，實無外色。若無外色者，則無虛空之相。所謂一切境界，唯心妄起故有；若心離於妄動，則一切境界滅，唯一真心，無所不遍。此謂如來廣大性智究竟之義，非如虛空相故。

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

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

四者，聞修多羅說：「一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法不離真如。」以不解故，謂如來藏自體，具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，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，則無是處故。

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

法我見者，依二乘鈍根故，如來但爲說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生死，妄取涅槃。云何對治？以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故。復次，究竟離妄執者，當知染法淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆爲離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。

分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趨向義故。略說發心有三種，云何爲三？

一者、信成就發心，二者、解行發心，三者，證發心。

信成就發心者，依何等人？修何等行？得信成就堪能發心？所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故；信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心。經一萬劫，信心成就故，諸佛菩薩教令發心；或以大悲故，能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心；如是信心成就得發心者，入正定聚，畢竟不退；名住如來種中，正因相應。若有眾生善根微少，久遠已來煩惱深厚，雖值於佛，亦得供養，然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。或有供養諸佛未經一萬劫，於中遇緣亦有發心，所謂：見佛色相而發其心；或因供養眾僧而發其心；或因二乘之人教令發心；或學他發心；如是等發心，悉皆不定，遇惡因緣，或便退失墮二乘地。

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何爲三？

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。

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？

答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有礦穢之垢；若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢；若人雖念真如，

不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。

略說方便有四種。云何為四？

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

二者、能止方便。謂慚愧悔過，能止一切惡法不令增長。以隨順法性離諸過故。

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

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

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

解行發心者，當知轉勝。以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祇劫將欲滿故。於真如法中，深解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅密。以知法性無染，離五欲過故，隨順修行尸波羅密。以知法性無苦，離瞋惱故，隨順修行羼提波羅密。以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毗黎耶波羅密。以知法性常定，體無亂故，隨順修行禪波羅密。以知法性體明，離無明故，隨順修行般若波羅密。證發心者，從淨心地，乃至菩薩究竟地。證何境界？所謂真如。以依轉識，說為境界，而此證者，無有境界。唯真如智，名為法身。是菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪，唯為開導，利益眾生，不依文字。或示超地，速成正覺，以為怯弱眾生故。或說我於無量阿僧祇劫，當成佛道，以為懈怠眾生故。能示如是無數方便，不可思議。而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等，無有超過之法；以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故。但隨眾生世界不同，所見所聞，根欲性異，故示所行，亦有差別。

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。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。

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。

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。

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，若睹神變，若聞其說，無不得利，云何世間多不能見？

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。已說解釋分，次說修行信心分。是中依未入正定眾生，故說修行信心。何等信心？云何修行？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。

修行有五門，能成此信。云何為五？

一者、施門，二者、戒門，三者、忍門，四者、進門，五者、止觀門。

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，迴向菩提故。

云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不淫、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語；遠離貪嫉、欺詐、諂曲、瞋恚、邪見。若出家者，為折伏煩惱故，亦應遠離慣鬧，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。

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。

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。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，迴向菩提，常不休廢，得免諸障，善根增長故。

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

若修止者，住於靜處，端坐正意。不依氣息；不依形色；不依於空，不依地水火風；乃至不依見聞覺知。一切諸想，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。若從坐起，去來進止，有所施作，於一切時，常念方便，隨順觀察。久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧。深伏煩惱，信心增長，速成不退。唯除疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢、懈怠、如是等人所不能入。

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。當知真如三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。

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。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。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，亦無懈怠，所有煩惱，漸漸微薄。若諸凡夫，不習此三昧法，得入如來種性，無有是處。以修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共。若離善知識所護，則起外道見故。復次，精勤專心修學此三昧者，現世當得十種利益。云何爲十？

一者、常爲十方諸佛菩薩之所護念。

二者、不爲諸魔惡鬼所能恐怖。

三者、不爲九十五種外道鬼神之所惑亂。

四者、遠離誹謗甚深之法，重罪業障漸漸微薄。

五者、滅一切疑，諸惡覺觀。

六者、於如來境界，信得增長。

七者、遠離憂悔，於生死中勇猛不怯。

八者、其心柔和，捨於憍慢，不爲他人所惱。

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，不爲外緣一切音聲之所驚動。

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。修習觀者當觀一切世間有爲之法，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。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，甚爲可愍。作此思維，即應勇猛立大誓願，願令我心離分別故，遍於十方修行一切諸善功德，盡其未來，以無量方便救拔一切苦惱眾生，令得涅槃第一義樂。以起如是願故，於一切時，一切處，所有眾善，隨己堪能，不捨修學，心無懈怠。唯除坐時專念於止，若餘一切，悉當觀察應作不應作。若行若住，若臥若起，皆應止觀俱行。所謂雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業，苦樂等報，不失不壞。雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得。

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

復次，眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養。懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：「若人

專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向願求生彼世界，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。

已說修行信心分，次說勸修利益分。如是摩訶衍諸佛祕藏，我已總說。

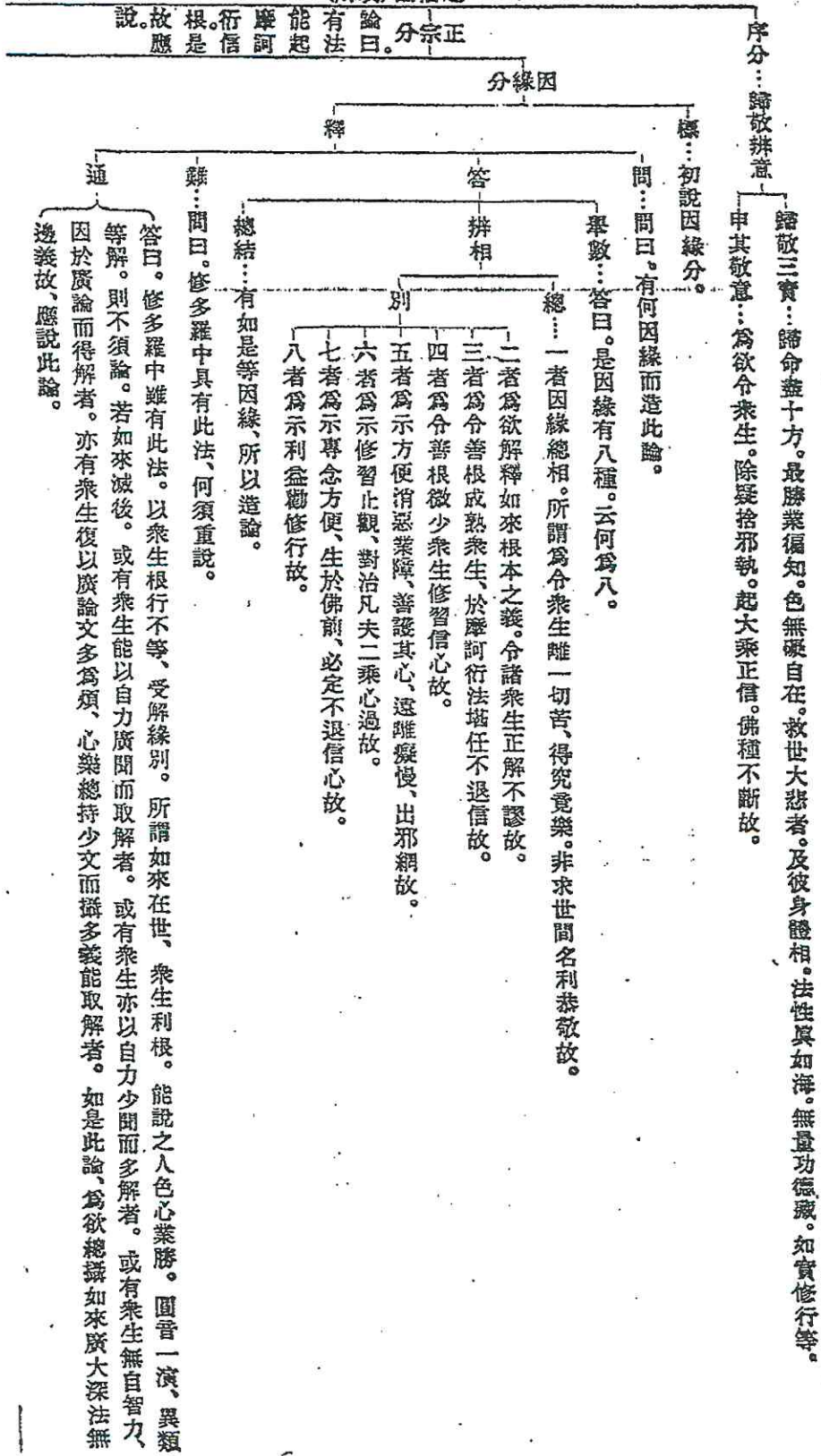
若有眾生欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗，入大乘道。當持此論，思量修習，究竟能至無上之道。若人聞是法已，不生怯弱，當知此人定紹佛種，必為諸佛之所授記。假使有人能化三千大千世界滿中眾生，令行十善，不如有人於一食頃正思此法，過前功德不可為喻。

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。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。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。

諸佛甚深廣大義，我今隨順總持說，迴此功德如法性，普利一切眾生界。

(一)

(解表) 論信起



(分宗正)

分義立

相辨名依

標總開別：摩訶衍者總說有二種。
寄問列名：云何爲二。一者法。二者義。

義

法

釋乘

辨大：所言義者，則有三種。云何爲三。

開門別立：何以故。

舉法總立

標果望因以解乘：一切諸佛本所乘故。
舉因望果以成運：一切菩薩皆乘此法到如來地故。

所言法者，謂衆生心。(出其法體) 是心則攝一切世間法出世間法。(辦法功能)
依於此心顯示摩訶衍義。(釋其法名)

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。

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。

(分宗正)

分釋解

義正示顯

釋別

一不靜動顯門二辨別

門如真心

如真言依

如真言離

依章廣釋

開章略辨

舉數總標

問答釋疑

體法舉總

名釋執會

體如顯正

總釋：顯示正義者。依一心法有二種門。云何爲二。一者心真如門。二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故。

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。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。

結真離妄：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。

釋：以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言。此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故，亦無可立，以一切法皆同如故。

結：當知一切法不可說不可念，故名爲真如。

問曰：若如是義者，諸衆生等，云何隨順而能得入。

答曰：若知一切法雖說無有能說可說。雖念亦無能念可念。是名隨順。若離於念，名爲得入。

舉數總標：此真如者，依言說分別，有二種義。

如實空：一者如實空。以能究竟顯實故。

如實不空：二者如實不空。以有自體具足無漏性功德故。

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。

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。

總結：乃至總說，依一切衆生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說爲空。若離妄心，實無可空故。

不空：所言不空者，已顯法體空無妄故，(據前顯後)即是真心，常恆不變，淨法滿足，(則名不空。正顯不空)亦無有相可取。以離念境界，唯證相應故。(釋疑)

(解表)論信起

(分宗正)

(分釋解)

(釋別)

(一不靜動顯門二辨別)

門滅生心

法心滅生釋

滅生淨染

解別義依

滅生心釋

釋辨名依

義覺

覺二顯廣

略辨二覺

覺始

成釋相四寄廣

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。

始覺：始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

本覺：釋本覺名：何以故。本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。

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

寄問列名：云何爲二。一者覺義。二者不覺義。

開數辨德：此識有二種義。能攝一切法，生一切法。

就體總標：心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異。名爲阿黎耶識。

位四其顯相四寄正

滅相：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。

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

住相：如法身菩薩等，覺於念住，念無住相。以離分別礙念相故，名隨分覺。

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。

引經：是故修多羅說，若有衆生能觀無念者，則爲向佛智故。又心生者，無有初相可知。而言知初相者，即謂無念。是故一切衆生，若不名爲覺。以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。無念：若得無念者，則知心相生住異滅。以無念等故。

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。

(三)

(解表) 論信起

(分宗正)

(分釋解)

(釋別)

(門滅生心)

(法心滅生釋)

(解別義依)

(釋辨名依)

覺本

覺本淨性

覺本染隨

釋別

相辨

緣熏習鏡

謂依法出離故、獨照衆生之心、令修善根、隨念示現故。(與彼衆生作外緣熏力)

法出離鏡

謂不空法、出煩惱礙、智礙。離和合相。淳淨明故。

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。(作現法因) 又一切染法所不能染。智體不動。具足無漏、熏衆生故。(作內熏因)

如實空鏡

遠離一切心境界相。無法可現。非覺照義故。

總標：覺證相者、有四種大義、與虛空等、猶如淨鏡。

(還淨本覺業用之相)

應、種種而現、得利益故。

不思議業相

以依智淨、能作一切勝妙境界。所謂無量功德之相、常無斷絕。隨衆生根、自然相應。

智淨相

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、智淨淨故。此義云何。以一切心識之相、皆是無明。無明之相、不離覺性。非可壞。非不可壞。如大海水、因風波動。水相風相不相捨離。而水非動性。若風止滅、動相則滅、濕性不壞故。如是衆生自性清淨心、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。

染還淨之相

列名：云何爲二。一者智淨相。二者不思議業相。

總標：本覺隨染分別、生二種相、與彼本覺不相捨離。

(解表)論信起

(分宗正)

(分釋解)

(釋別)

(門滅生心)

(法心滅生釋)

(解別義依)

(釋辨名依)

