

〈泛評周繼武居士「起信論正謬」〉

（《華雨集第五冊》，p.93-98）

○《華雨香雲》，p.304：「廿七年秋天，我到了北碚縉雲山。那時，周繼武寫了許多東西，主張《起信論》與《成唯識論》是一致的，錯在賢首大師，大師要我批評他。我奉命寫了一篇，主張《起信論》與賢首是大體相合的；《起信》與《唯識》卻不同，指出周氏的誤解，而終結了周氏的誹毀。」

檢周君之文，要義有四：

- 一、真如能生非隨緣義；
- 二、真如實有非性空義；
- 三、起信熏智非熏種義；
- 四、緣起法中無真如義。

前二後一，應加分別；其第三義，倒說難信。略敘愚見如下：

一、分別「真如能生非隨緣義」

一、真如能生¹非隨緣義者：²其能生義，約依持義，³約所緣義，彈內院諸師真如不生⁴，

¹〔1〕《大乘起信論講記》，p.93：「南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——這是佛教中非常特殊的學派。」

〔2〕《太虛大師年譜》，p.147-148：「起信論以世出世間一切法皆不離心，故就心建言，實無異就一切法建言也。一切法共通之本體，則真如也，即所謂大乘體。真如體上之不可離不可滅相（真如自體相，如來藏也。換言之，即無漏種子，即本覺，亦即大乘相大。所起現行即真如用，即能生世出世間善因果之大乘用。其可離可斷相，則無明也），一切染法皆不覺相。換言之，即有漏種子，即違大乘體之逆相；所起現行，則三細六麤等是也。無始攝有順真如體不可離不可滅之本覺無漏種未起現行，亦攝有違真如體可離可滅之無明有漏種恆起現行，故名阿黎耶識；譯者譯為生滅不生滅和合爾。言依如來藏者，以如來藏是順真如體不可離滅之主，而無明是違真如體可離滅之客，故言依也」

²〔1〕《華雨集第四冊》，p.15：「真如不隨緣的，如虛妄唯識論；真如隨緣的，如真常唯心論。」

〔2〕《華雨集第四冊》，p.308-309：「賢首判五教而大成華嚴宗學。五教者：一、小教，即小乘法。二、始教、即中觀空與瑜伽（唯識）有。三、終教，如來藏真心隨染，如《起信論》。四、頓教，絕相離言，如禪宗。五、圓教，即《華嚴經》。對天台宗而言，《法華經》之圓，為同教一乘；華嚴為別教一乘，「稱法本教」，直顯毘盧遮那佛海印三昧，圓滿無盡，圓融無礙之理。終、頓、圓三，同稱法性宗，以（法性）如來藏真心為本。對（始教）空有二宗，自立三性義以簡之。「三性各有二義：真中二義者，一不變義，二隨緣義。依他二義者，一似有義，二無性義。所執中二義者，一情有義，二理無義」。…。約真如（心）說：「雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨；祇由不失自性清淨，乃能隨緣成染淨也」。「非直不動性淨成於染淨，亦乃成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨」。真如「不變隨緣，隨緣不變」，同《起信論》意，以簡唯識宗，「真如凝然不變，不許隨緣」之說。」

³〔1〕《大乘起信論講記》，p.67：「總相，是全體性，不是部分，是部分的統一體。切勿離別相說總相，將總相看作空虛的概念！本論說心真如是一法界大總相法門體，故知心真如是

文義可資參考。非隨緣義，破賢首論師似多不宜。⁵

（一）、真如——唯識宗不許隨緣，《起信論》許隨緣

一、周氏以唯識不許隨緣，乃想像《起信》同于唯識亦不隨緣，言隨緣者是賢首臆見創說。

1、《起信》、唯識異義處

今謂《起信》、唯識，思想淵源不同，明義有異，《起信》未必同于唯識。

說平等不二的法界心，此心概攝得一切，如一般所說的大全一樣。此總相，為一切法所依所由，故稱法門。」

[2]《如來藏之研究》，p.246-247：「如來藏為生死依，《寶性論》依《陀羅尼自在王經》，這樣說：「地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。如是陰界（六）根，住煩惱業中；諸煩惱業等，依不善思惟；不善思惟行，住清淨心中；自性清淨心，不住彼諸法。……如虛空淨心，常明無轉變，為虛妄分別，客塵煩惱染」。依如來藏——自性清淨心而有生死，正如依虛空而有風、水、地一樣，雖為風、水、地所依，而虛空明淨，常住不變。《楞伽經》所說的如來藏為依，也是這樣，不過融合了瑜伽唯識說，所以無始以來的惡習所熏，與七識俱生，生死相續，流轉於五趣、四生的，依於名為阿賴耶（藏）識的如來藏，如一切依於虛空那樣。《楞伽經》說：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切（五）趣（四）生」；所說的因（hetu），是「為依、為住、為建立」的意義。依（niśraya），持（ādhāra），建立（pratiṣṭhā），不是種子生現行那樣，是「依止因」。如大種造色，約「生、依、立、持、養」說，依、持、建立，就是這類的因——能作因（kāraṇa-hetu）。「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣」，近於外道的神我說。這是「開引計我外道」的方便，如來藏只是真如的異名。如來藏是善不善因，為生死依止，決不是如來藏——真如能生起善惡，流轉生死，只是善惡、生死依如來藏而成立，如雲霧依於虛空一樣。」

⁴《中觀今論》，p.196：「從依他起上遠離遍計執，即悟圓成實，依他與圓成可說是不離的。但反轉來，從圓成實到依他起，則竟然不能看出有任何關係，所以有人覺得唯識不夠融即。依唯識家的見道證真說，本側重於偏真；在言教的安立上，又重於世俗法相，所以結果是不免偏於差別。」。

⁵[1]《勝鬘經講記》，p.255-256：「有二法難可了知：一、「自性清淨心」——如來藏，「難可了知」。二、根本的無明住地煩惱等，也是難可了知的。而說「彼」自性清淨「心，為」無明住地等「煩惱所染」，染淨二法的互相關係，更是「難可了知」。眾生的心自性，本是清淨的，但為煩惱所染，雖為煩惱所染，而自性還是清淨的。論到這真妄的根源，以及真妄相關處，真是難可了知！賢首家說的『隨緣不變，不變隨緣』，即可為此義的說明。為煩惱所染是隨緣，雖隨緣而自性清淨不變；雖不失自性清淨，而確是隨染緣，為生死依，起一切虛妄法。矛盾而統一，統一中存有矛盾，真妄的相關處，是如此。」

[2]《大乘起信論講記》，p.97：「《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。本論的不生不滅與生滅和合，不生不滅的即自性清淨心，生滅的即無明雜染熏。和合而又不異，恰當地表示出染而不染、不染而染的甚深不思議。賢首家解說為：『隨緣不變，不變隨緣』，也大體相近。但真心是沒有變異的，隨緣只可說遍雜染處；如來藏可說是雜染依處，卻不能說如來藏為因而生雜染。這樣，不生不滅，應解說為如來藏；生滅——剎那法，應解說為虛妄分別所攝的虛妄熏習，也可解說為無始無明。」

[3]《大乘起信論講記》，p.139：「賢首家說的不變，是如實空；隨緣，是如實不空。不變隨緣，即能現起一切世間境界；隨緣不變，是遠離一切心境界相。二者似矛盾，而實並不矛盾的。」

(1)《起信》談心性本淨，唯識談心性無記

- 《起信》談心性⁶本淨客塵所染，心淨即是本覺，⁷學承大眾心性本淨。⁸
- 唯識談心性無記，言本淨者心體非煩惱故，⁹學承有部心是相應善惡，體實無記。唯識縱言約心所顯空理名心本淨，亦不得言是本覺（覺是有為非空性故），其異一也。

(2)《起信》但立染淨二性，唯識立染淨無記三性

- 《起信》但立染淨，學承大眾但有二性，不立無記。¹⁰

⁶《唯識學探源》，p.94-95：「性的定義很多：水濕「性」、地堅「性」，這是說一事一物各別自體。「性」種性，本「性」住性，這或者是說本來如是，或者是說習慣成自然，有生成如此的意味，與中國的「生之謂性」，相近。法「性」、實「性」，在大乘的教理上，或指普遍恆常的法則，或指諸法離染的當體。自「性」，在龍樹學裡，是說那不從緣起的常一的自體。善「性」、惡「性」，這是性德的性，就是性質。這心性染淨的思想，與中國的性善性惡，發生過深切的影響。王陽明竟說性善的良知良能，就是佛家的（本淨心性）本來面目。其實，心性本淨，在部派佛教裡是性善性惡的性；在大乘裡，心性與法性有時合而為一，指心或法的本體。佛法的心性本淨，是遍一切眾生的；孟子的性善，卻成為人獸的分野：這是怎樣的不同！」

⁷〔1〕《唯識學探源》，p.104-106：「本、客，是內在與外鑠的關係。在煩惱現起時，雖覺得整個心是染汙的，其實內心並不變失它的自性，只是現象上有些歪曲。要理解本、客，還得在相續中；不從前後的關係上去觀察，不易理解本淨的。《成實論》（卷三）說：「問曰：心名但覺色等，然後取相，從相生諸煩惱，與心作垢，故說本淨。……問曰：我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」。

《成實論》主不能同情這個思想，以為相續心是假名，不是真實；這是它的時間觀不同。心性本淨論者是一心相續論者，一心相續論者（參看分別論者的一心相續論）是在前後不斷的演化中，發見它相互一貫的不變性，前後不異的共同點。拿心來說，就是了了覺知性。常心與一心，不過是覺性不變的異名。常心，並不是外道妄想構成的不生不滅，非因非果，離世間而獨存的東西，它只在隨緣觸境的作用中。換句話說：常，就是無常，就是念念生滅。若不能認取無常中的真常，那麼，無常、念念滅，只是斷滅論。…心性本淨，在轉凡成聖的實踐上，有它特殊的意義。薩婆多部的意見，三乘無漏聖法，早已具足在未來法中，只要加以引發，使它從未來來現在，繫屬有情就是。大眾部等，主張過未無體，那就不能像有部那樣早已具足在未來中。無漏淨法的生起，在未來無實論者，顯然成了問題；它必須指出有漏位中可以成為無漏的東西。心性本淨，就是這淨法本有的見解。大乘本有佛性的思想，都是以這心性本淨為前驅的。」

〔2〕《大乘起信論講記》，p.137：「覺體，「非」是能知能「覺」能「照」的；妄心妄境不是所知所照的。覺體與虛妄心境，如明與暗一樣的不相應。所以一切虛妄心境，雖宛然現前，而從覺體說，實無有一法可現。無法可現，不是沒有一切心境界相，也不是如唯識家所說的證真如時，沒有幻相可得。是說：覺心空寂，不現一切心境界相。如鏡中現起的種種相，並不是由鏡所生起的，鏡體是明明淨淨，不生一切相的。不現，不是甚麼都沒有，不過心體本淨，不與虛妄心境相應罷了。由於心體不現妄境，所以名為如實空。」

⁸《唯識學探源》，p.117-118：「從大眾系思想的大勢來看，它是佛陀中心論者。深化了佛陀的功德，不像有部它們以阿羅漢作中心。它標揭了心性本淨說，展開了聖道真常的妙有論。雖沒有多量的論典，卻有異常龐大的典籍，開顯這佛陀中心論與真常妙有、心性本淨的思想。」

⁹《華雨集第五冊》，p.221：「經說心性本淨，依心空理所顯真如，或約心體非煩惱說」

¹⁰《大乘起信論講記》，p.156-157：「自有部傳統一直到唯識家，都立有第三者的。如說心性，有善、惡、無記的三性；說感受，有苦、樂、捨的三受。本論不然：明善惡，但論覺與不覺；覺是善，不覺是不善，沒有非善非惡的無記法。明感受，不是苦，就是樂，沒有非苦非樂的第三者。這種思想，是從大眾部來。大眾系不立無記，非善即惡。無記，不過是善惡的不明顯，其實還是善的歸於善的，惡的歸於惡的；無有中容性的無記性。苦樂也如此，合乎己意的是樂，不合己意的是苦。一般所說的非苦非樂，實是微細的苦樂，不出苦樂以外。這是一

○唯識立於三性，還同有部等說，二也。

(3)《起信》有漏無漏俱，唯識有漏無漏不俱

唯識有漏無漏不俱，《起信》分覺已上，心識未盡即有無明，¹¹學出大眾未計道與煩惱容俱現前，¹²其異三也。

(4)《起信》心的本體是淨、染是客體，唯識本體唯染、淨是客體

○《起信》梨耶，生滅不生滅和合而成，¹³梨耶還具本覺不覺二義。¹⁴其自真相即是本覺，不覺即是客體。¹⁵

○唯識賴耶唯妄唯染，縱有無漏種子，但是依附，主客之勢互倒，其異四也。

邊倒的，不容許有第三者的。」

¹¹《大乘起信論講記》，p.127-128：「內外緣的法力熏發，漸漸修習，到初地菩薩，能「如實修行」，得隨分覺，起真實智。…。現在由修行力，將此識中的染污生滅分除去，使覺的、不生滅的一分顯發。如沙石混雜的金鑛，經過冶鍊功夫，沙石的成分除去而金性顯發。簡單的說，破和合識相，即是除去生滅的、不覺的染分，不再與不生滅的、覺的如來藏心相依附。」

¹²〔1〕《異部宗輪論》卷1，大正49，15b25-16a11：「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，…心性本淨客隨煩惱之所雜染，說為不淨。…。此四部末宗異義者，…有於一時二心俱起，道與煩惱容俱現前。…」

〔2〕《大乘起信論講記》，p.122-123：「無明即不覺，不覺是無有始的，不能去找它底開頭。覺了住相異相，雖有觀智，雖有分證的正智，但是不離無明的，與無明不離的。這可以舉例說明：如燃起油燈，房裡即有光明，但這光明是與黑闇同在的。因為如電燈或日光出現，即更為光明，可見油燈光的光線不強，即由於有黑闇。這樣，從三賢而十聖，雖可說有覺，而實還有不覺，否則即究竟而不會更究竟了。這種思想，學派中名為『道與煩惱，容俱現前』。那何以說『明闇不俱』？如油燈的光，能破油燈所能破的闇，這樣的明闇，當然是不能共存的。如本論說覺心初起，那時是不會有妄念。但油燈的光，與電燈或日光所能破的闇，卻不妨同在。從這一觀點說，唯佛一人，才可名為覺。這與古代道生法師的頓悟義相同。一切眾生，都是在夢中；一直到究竟圓滿成佛時，一悟永悟，即名大覺。《仁王經》說：『三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土』。三賢、十地的菩薩，都安住在果報中，唯有佛才真的安住在淨土裡。這也可說：三賢十地都還在虛妄分別中，唯有佛才離念無念，號稱大覺。」

¹³《如來藏之研究》，p.247-248：「如來藏名藏識中，生七識的習氣，是剎那 kṣaṇa，是有為生滅法；另有無漏習氣，是非剎那，也就是不生滅的無為法。這裏，顯然與瑜伽學不同。瑜伽學以為：無漏習氣也是剎那生滅的，所以佛果的四智菩提，也還是有為生滅的。」

¹⁴《大乘起信論講記》，p.139-140：「真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨，真實與虛妄。不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生。若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。本論在這方面，所以說有覺與不覺，生滅與不生滅義。二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄，淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。因為轉染還淨，返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。沒有這一論法，真淨就不圓滿；因為此真彼不真，即不是圓滿的、絕對的真實。但是究竟真實，絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。向下妄現，建立二元，真妄並立；向上體悟，建立一元，唯一真心；這是真常唯心者的共同論義。如不知此義，但說從真起妄，返妄歸真，立義不圓滿，容易為虛妄唯識者所誤會與攻難，而不能自圓其說。」

¹⁵《如來藏之研究》，p.176：「上座部（Sthavira）立無記心，所以無所謂善惡的（本性）心，與不善相應而成為不善心。大眾部不立無記心，所以雖有染污心的現象，而心不失清淨的本性。從不立無記，本性與客性去理解，才能正確理解如來藏說中的本性清淨心。」

(5)《起信》第八識狹、第七識廣，唯識第八識廣、第七識狹

- 《起信》梨耶但攝本覺及根本不覺，¹⁶餘變現根塵等攝于意中（學同地論師¹⁷）。
- 唯識「意」但取執我我所一義，餘屬賴耶，心意含義之廣狹大異，五也。

2、小結

唯識真如能生（約增上緣¹⁸、所緣緣¹⁹）而非隨緣，《起信》何必相同耶？²⁰

¹⁶《大乘起信論講記》，p.145-147：「「不覺義」是什麼？即是說：「不如實知真如法一」。於真實平等的一法界，不能如實的了知；由於不如實知，所以名不覺。不覺雖有種種，而根本不覺，是於離言不二的一法界，不能如實的契證。這一根本不覺，即一般說的無始無明住地。它是極根本的，而又極普遍的。真心緣起者，每說迷真起妄。或者誤以為由於不如實知，而後生起迷妄的。其實，於真如一法界不如實知，名為不覺；不覺，所以不如實知。不可說於一法界不如實知，而後有不覺。…。前明心真如時，曾說到：一切諸法都依妄念而有，離了心念，就沒有一切境界相。其實，不但境界相離念無有，就是念的本身，也無自體相可得。妄境依於妄念，而無自相的虛妄分別念，是依本覺而有的。離本覺，即無妄念可得，所以說：「不離本覺」。上面說：依本覺而有不覺。說到不覺，即相反的肯定了覺的本在；如說到陰暗的陽光，即意味著明淨的陽光一樣。既不離本覺而成不覺，當然也可直從不覺中顯示真覺。…。眾生是迷而不覺的，但他的不覺而迷，不是無所依因的，是「依覺故迷」的——依於本覺而有不覺的。「若離」了本有的「覺性」，也就「無」有「不覺」可說了。眾生雖在不覺中，但諸法的覺性，仍然如此常覺，並不因眾生的不覺而失卻。如人迷了方向，找不到東西南北，而東西南北仍然如故，並不因迷人的迷惑，而失卻方所。失卻方向，是由於迷情；不知一法界相，是由於生滅的不覺分。所以若說從真中生妄，從覺生不覺，就與此喻不合。如把東方錯作西方，不是方向使你弄錯，而是自己迷錯了的。眾生依覺成迷，也是迷者自迷，是不離覺性而自迷的，非覺性使眾生成迷。迷真起妄，應如此解說。」

¹⁷〔1〕《大乘起信論講記》，p.154：「能見，為眾生的細意識，即賴耶見分。境界相，依賴耶而現起的根、塵、山河大地等的器界，為賴耶的相分（然地論師，都攝屬第七識中）。」

〔2〕《大乘起信論講記》，p.93-94：「地論宗說阿黎耶是真妄和合的，在第八阿黎耶識中，僅此簡要的根本義；從此和合心而生一切法，事實上，即屬於第七識——意的範圍。這一點，本論與地論宗義是極相合的。然地論宗雖說黎耶通真妄，而重心在真；攝論宗雖通真妄，而重心在染；本論卻是更能折中貫通於真妄的。由上面所列舉的唯識三宗義，我們可以知道：攝論宗的阿黎耶識義，範圍最廣；唯識宗的阿賴耶識，比攝論宗義為狹，然所論的事用，也很多；地論宗的阿黎耶識，論性質，有真有妄，大於唯識宗；而論事用，卻最為狹小。本論的思想，與地論師的最相近。」

¹⁸《大乘起信論講記》，p.220-221：「唯識說真如不為能熏，也不是所熏。這因為以真如為抽象的理性——真實平等性，與具體物隔別，一點德用也沒有。其實，即使真如不可說受熏，但真如能為增上緣，難道沒有任何影響嗎？何況本論的真如，含攝得無量清淨功德呢？修學佛法，就在乎以清淨的力量治伏雜染的；雖然雜染法也在不斷的蒙蔽真淨的，歪曲真淨的，以及障礙行者的進修，但真淨與妄染不斷的搏鬥，自會粉粹妄染的黑幕，現起淨德的業用。」

¹⁹〔1〕《華雨香雲》，p.224：「在無著的論書中，更多的引用經部師說。風行當時的如來藏說，在《莊嚴大乘經論》中，也有所引用。然依「性種及習種」，安立「種姓差別」，有畢竟不般涅槃的無性人。可見如來藏是心的空性；緣真如境起無漏智，是所緣緣，而不是無漏功德的因緣性。」

〔2〕《如來藏之研究》，p.202-203：「出世間法從什麼種子生起呢？「從真如所緣緣種子生」，與《攝論》的「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，意義是相通的。《攝論》約大乘種性說；大乘的正法教，是最清淨法界等流，圓成實性所攝。大乘法教是「生此能證菩提分法所緣境界」，所以名為「生此境清淨」，這就是「從真如所緣緣」的意義。從聽聞大乘法教，成聞熏習種子，漸漸增勝而能引生無漏出世間法，聞熏習——真如所緣緣種子，不屬於阿賴耶識，而能對治阿賴耶識，與法界（真如）相應，名無漏界。依《攝論》，

(二)、真如隨緣，淵源十地論師，非賢首首創

二、周氏謂中國學無師承，²¹不知賢首梨耶即真如，淵源十地論師，真如隨緣，非賢首首創。²²十地論師迷真起妄，真隨妄轉；天台家一理隨緣；²³三論家亦有此意，周氏那得謂賢首創說，妄肆攻訐！

(三)、隨緣義與和合義非勢不兩立

三、《起信》究竟有無隨緣義！周氏謂有和合義無隨緣義，有隨緣義無和合義，似乎勢不兩立。今謂自有和合而非隨緣，凡隨緣者必有和合。

1、和合而非隨緣

如二人共舉一石，可言和合非隨緣義。

2、隨緣必有和合

隨緣必和合者，且舉三例：

△如摩尼淨珠，與青染色合，現似青珠。淨珠與青染色合，和合義也；淨珠隨青色緣而現似青珠，則隨緣也。

△如水本無味，取鹽入中，水成鹹水。鹽入水中，即是和合；水隨鹽緣而名鹹水，隨緣義也。

△如水本不動，因風波動。風水不離，和合義也；水以風緣而成動水，隨緣義也。

3、小結

應知賢首隨緣之義，無礙和合。周氏側重不生滅與生滅和合，定言生滅是名詞非動詞，詳如風動水之喻，²⁴無明（周氏每偏指境界，非也）熏（熏染含有動作²⁵）真之旨，²⁶可

這是法身、解脫身所攝的。」

²⁰《大乘起信論講記》，p.329：「在實證中，一切境相都不現前了，「唯」智而無境界；此智即「真如智」。智即真如，無二無別，「名為法身」。這與雖說無別，而以真如為體為不生滅，以智為用為生滅的唯識學是不同的。」

²¹《以佛法研究佛法》，p.305：「自民國以來，講唯識的「南歐北韓」——南方的歐陽竟無，北方的韓清淨，均不以如來藏說為中心。唯識學與臺、賢、禪宗的如來藏說，多少不調和，不相契應；而中觀的緣起性空，亦與專重如來藏思想的有距離。所以在傳統的中國佛教（指天臺、賢首）向以如來藏為中心的這一體系中，對唯識與中觀不無誤會。其實，在中觀與唯識中，也都說到如來藏，不過彼此所持的立場與解說不同，為中國一般學者所未能通達罷了。……。如來藏說是印度傳來的，應該了解如來藏在印度本來的意義，這才更能了解中國以如來藏為中心的佛法。」

²²《華雨集第四冊》，p.307：「地論師慧光一系，經《大乘起信論》，發展而成賢首宗。」

²³天台宗背面相翻之「即」，於判教中，屬於別教之即；即禪宗所謂「煩惱即菩提」，蓋煩惱與菩提雖為二，然其體實為一，即菩提之一理隨緣，則顯現差別之煩惱相，故攝煩惱之相，歸於菩提之性。

²⁴《大乘起信論講記》，p.214-216：「虛妄幻相滅，真實心體不滅，今舉譬喻來說。「如風依水而有動相」。動是風動的；然風的所以動，是依水而現起動相的。風雖變動不居，「若水」也是那樣的變動起「滅」，輕動的「風相」，就「斷絕」而不能續起；風相「無所依止」，什麼動相也就表現不出來了。…。這比喻是：「無明」動相，也是這樣：無明如風，「依」於如水的真如「心體」，「而」後有無明妄「動」的心相。「若心體」，也是無明那樣的動變不居，刹那變「滅」，那麼「眾生」的生死就會「斷絕」；因為「無」真實常住的為「所依止」，生死相續也就不可能了。眾生不能相續，也不會從眾生修行成佛了。依真心者說，佛的稱性功德，依如來藏心為體；眾生的無明，無始的妄熏習，生死相續，也是依如來藏心為依止的。…此喻說，

謂妙見《起信論》意，豈守文²⁷作解可窺髣髴²⁸？

(四)、唯真與真妄和合，實不相違

四、梨耶是否即是真如，此義極難。最好依《楞伽》、《密嚴》，考覈如來藏者何，阿賴耶者何，二者關係云何？惟學說轉變，非無異義。

○梨耶即真，實承十地論師之學。地論謂阿梨耶即是第一義諦，非出賢首臆說。

○以《起信》本論而談：生滅不生滅和合非一非異名阿梨耶，梨耶具本覺不覺二義，似與唯真相乖。

◎然流支既主唯真，而十卷《楞伽疏》，亦云梨耶有二，一真，二妄。唯真與真妄和合，實不相違。²⁹言唯真者，尋其實體（藏識之自真相）；言真妄者，主客合論，何所乖違？

³⁰

(五)、不變隨緣，隨緣不變

五、若謂真如不與生滅相應，真如不作生滅，何得言隨緣？

○不知地論乃至賢家，既云不變隨緣，亦言隨緣不變。³¹如水隨鹽緣而名鹹水，實則鹽

顯示了有滅有不滅，也顯示了妄依真立的道理。」

²⁵ 《大乘起信論講記》，p.218：「熏習的意思，是此法本來所沒有的，由於另一法的熏染力量，此法也就帶有另一法的形相。」

²⁶ 《大乘起信論講記》，p.219：「真如與無明，是相互熏習的，所以眾生無始以來，依真現妄，妄中有真，真妄始終和合而成爲一團。不過，真如爲無明所熏，只可說現起染相，不可說真如成爲雜染。無明爲真如所熏，只可說現起淨用，不可說無明成爲清淨。」

²⁷ 【守文】：2.墨守舊說；恪守成規。

²⁸ 【髣髴】：隱約，依稀。

²⁹ 《大乘起信論講記》，p.94-95：「本論所說的不生不滅與生滅，究竟應怎樣解說？這應根據真常系的諸大乘經來解說，才是恰當的。先舉《楞伽經》來說。一、如經說：『如來藏本性清淨不生不滅，無始時來爲雜染法之所熏集，故名阿賴耶識』。由此，可知阿賴耶識，是約如來藏爲雜染法熏集而得名。本論的生滅，即可看作《楞伽經》的虛妄熏染。二、經說相滅時，宋譯作：『覆彼真識，種種不實諸虛妄滅』。覆真相識，異譯即作藏識。這可知，真相識爲雜染法所熏集隱覆，即名阿賴耶識。三、說到阿賴耶與七識的異不異，阿賴耶滅不滅時說：『非自真相識滅，但業相滅』。這可見阿賴耶中有二種相：一、業相，二、真相。真相，即不生滅的如來藏。業相，即雜染熏習，爲發生一切雜染法的動力，《楞伽經》名爲業。所以，阿賴耶識滅，只是阿賴耶的有漏雜染熏習滅，阿賴耶識的自體——真相，是不滅的；真相，即是如來藏心。四、宋譯的如來藏緣起門說：『業與生相，相繫深縛』。業，爲雜染熏集的動因，與生相是相互結合的。勘梵文《楞伽經》，即作『業相與真相』。阿賴耶爲不生不滅的如來藏，及剎那生滅的有漏熏習的相對統一體。本論說阿黎耶爲不生不滅與生滅和合，大體依《楞伽經》而立。」

³⁰ 《大乘起信論講記》，p.139-140：「真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨，真實與虛妄。不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生。若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。本論在這方面，所以說有覺與不覺，生滅與不生滅義。二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄，淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。因爲轉染還淨，返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。沒有這一論法，真淨就不圓滿；因爲此真彼不真，即不是圓滿的、絕對的真實。但是究竟真實，絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。向下妄現，建立二元，真妄並立；向上體悟，建立一元，唯一真心；這是真常唯心者的共同論義。如不知此義，但說從真起妄，返妄歸真，立義不圓滿，容易爲虛妄唯識者所誤會與攻難，而不能自圓其說。」

³¹ 《無諍之辯》，p.25-26：「真常（爲本的）唯心論，如《勝鬘》、《涅槃》、《楞伽經》等。此宗以

相鹽中住（出《百論》文）³²，水還非鹹。又如珠唯似青，體還本淨。

◎總之，論真如于動靜之間，早成戲論。若能細味《起信》建立本覺不覺等之微意，庶或稍得超越手眼³³乎！

二、分別「真如實有非性空義」

二、真如實有非性空義者：真如因空所顯，³⁴體非即空，第三時教意正如此。³⁵王化中先生之說，似小難。

○唯周氏涉及龍樹學，多不應理。即以無我而言，無我即實相，《智論》有明文。³⁶非我非無我為實相，《中論》、《智論》並有此義。

○周氏偏取雙非為勝義有，而遺一空，蓋未見圓旨。³⁷龍樹言實相超四句，雙非何獨是耶？中論「一切實一切非實，一切亦實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相」，

真常淨心——淨性為不空的，有無量稱性功德。這真性雖也可以稱之為空性，那是說此真常淨心從來不與雜染相應，不為雜染所染，不是說實體可空。《勝鬘》的如來藏空不空，《起信論》的真如空不空，都是如此。此真常淨性，無始來為客塵所染，無始來即依真起妄，真性不失自性而隨緣，有如幻如化的虛妄相現。此虛妄幻相，是可以說空的。所以，《圓覺經》說：「諸幻盡滅，非幻不滅」。《楞伽經》說：「但業相滅而自體相實不滅」。依此實性不空而妄相可空的見解」

³² 《百論》卷1，大正30，168c23-24：「鹽雖他物合，物不為鹽，鹽相鹽中住故。」

³³ 【手眼】：1.比喻本領才識。2.指伎倆。3.猶眼界，眼光。

³⁴ [1]《太虛大師年譜》，p.148-149：「唯識宗乃依用而顯體，故唯許心之本淨性是空理所顯真如，或心之自證體非煩惱名本淨。」

[2]《大乘起信論講記》，p.79-80：「真如如何是如實空？「以」空是「能究竟顯實」的。顯實，即顯示真實。真如實性，雖本來如此，但必從空義去顯示它。如本論說不可說、不可念；或說非、說無，都是從遮遣虛妄的空義以顯明真如的。說空、說不、說無、說非，是約遣除虛妄執著說；而明空的目的，恰在顯示真如的實在性。真如的實性名空，是約空除隱覆真實的虛妄執著說；唯有空，才能徹底而究竟的顯示真實性。因此，唯識宗的圓成實性，也名空性，『以是二空所顯性故』。從人法二空所顯的說，即是不空的真如實性。中觀宗不同情這種論法，直就人與法的當體即空明真如；不說空卻虛妄，另有不空的真實可顯。這是二宗的爭論處。真如何以又說是不空呢？「以有」真實「自體，具足無漏性功德故」。眾生心體——真如心，是確有自體的；不離自體而具足一切無漏性功德的。無漏的稱性功德，在真如心自體中，圓滿具足，真實不虛，所以說不空。真如心本無差別可說，不過從空所顯的意義說，名如實空；從自體具足無漏性功德說，名如實不空。不空義中的稱性功德，唯識家是不大注意的。」

³⁵ 《成佛之道》，p364：「《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。」

³⁶ 《大智度論》卷26，大正25，253c13-25：「無我，是實。如〈法印〉中說：「一切作法無常，一切法無我，寂滅是安隱涅槃。法印，名為諸法實相。」若人善根未熟，智慧不利，佛不為說是深無我法；若為說，眾生即墮斷滅見中。

問曰：若爾者，如〈迦葉問〉中，佛說：「我是一邊，無我是一邊，離此二邊，名為中道。」今云何言無我是實，有我為方便說？

答曰：說無我有二種：一者、取無我相，著無我；二者、破我不取無我，亦不著無我，自然捨離。如先說無我，則是邊；後說無我，是中道。復次，佛說有我、無我有二因緣：一者、用世俗說故有我；二者、用第一實相說故無我。如是等說有我、無我無咎！」

³⁷ 《中觀今論》，p.226：「世間的一有一空，或亦有亦空，都是世俗，而以非有非空否定它。否定亦有亦空，雖不礙於亦有亦空，而意在即有空而泯絕無寄。非有非空，不是孤零的但中，但這決非不圓滿，而需要更說雙遮（非有非空）雙照（亦有亦空）同時的。」

³⁸四句皆是，何爲于中偏生取捨？

◎離執寄詮，勝義稱有；寄詮離執，勝義必空。究論實相，心行處斷，言語亦滅，空有之談，何是何非？《解深密經》謂五事具足之人，聞一切皆空即悟實相；五事不具之人，或信而未解，或解而成倒，勞我世尊曲垂³⁹方便。⁴⁰偏依第三時教其言可通，遍論《般若》及龍樹之學，翻成摸象之談！

三、「《起信》熏習非熏種義」之錯謬

三、《起信》熏習非熏種義者：彼見《起信》、唯識熏習不同，妄生臆見，正違《起信》。

³⁸ [1]《大智度論》卷1，大正25，61b：「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

[2]《中論》卷3，大正30，24a：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」

[3]《中論》卷3，大正30，25a-b：「云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相。為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。……此中於四句無戲論，聞佛說則得道。」

[4]《中觀論頌講記》，p.332：「世俗的緣起假名，是相待的。凡有所說明，必至四句而後完備。如說：一、有，二、無，三、亦有亦無，四、非有非無。第一句是正；第二句是反；第三是綜合，但又成爲正的；第四句是超越，又成爲反的。此四句，有單，有複，有圓，如三論家所常說的。然歸納起來，只有兩句：一有（正），二無（反）；所以佛稱世俗名詮所及的爲『二』。佛依世俗而指歸實相，也不出二門：一、常人直覺到的實有性，是第一句；超越此實有妄執性的空（也可以稱之爲無），是第二句。世法與佛法的差別，即世間二句，是橫的，相對的；佛意是豎越的，指向絕對的。所以，如對有名無，有空無的相，那縱然說空無自性，也非佛意了。如說爲四句，第三句的亦有亦無，就是第一句的有——有有與有無；第四的非有非無，即是第二句的無——無有與無無。」

[5]《大乘起信論講記》，p.81-82：「當知真如自性，非有相，非無相……非一異俱相」等。這是說，真如自性，是離四句絕百非的。本論現舉有無、一異兩種四句來說。有，即存在；無，即不存在。一，即整體的；異，即是差別。有無、一異，這都是相對安立的名言心念法，真如是離卻相對的。有無四句，依本論說：有相是第一句；無相是第二句；非有相非無相，即常說的非有非無，是第三句；非有無俱相，即通常說的亦有亦無，是第四句。一、異、非一非異、亦一亦異，也是四句。真如自性是超有無一異等四句的，所以每句都有一非字，如非有相到非一異俱相。本論的四句次第，與其他經論所說的四句次第不同。他處的四句次第，是：有、無、亦有亦無、非有非無。有是正；無是反；亦有亦無是綜合，也即是正；非有非無又是反。天臺、三論等宗，都如此說。今雙非句說爲第三句，而將常說的雙亦句作爲第四句，這是值得注意的。中國學者，每重視亦有亦無的綜合句，即使說雙非，也還是如此。如天臺家說：『言在雙非，意在雙即』。而印度大乘，依循佛法的空義正軌，即重視非有非無的雙非句。對執有而明空；對有有有無而說非有非無，雙非即是空的複句。照說：空、非，是順於勝義的；有、亦，是順於世俗的。本論爲有宗，是妙有的唯心論，那麼將雙亦與雙非句顛倒，也自有他的意義了。」

³⁹ 【曲垂】：敬詞。用於稱君上的頒賜。猶言俯賜；俯降。

⁴⁰ 《寶積經講記》，p.120：「空所顯性，是絕無戲論的，超越相待安立的，能稱之爲什麼呢！雖不妨『離執寄詮，稱之爲有』，但到底是順於世俗的。『寄詮離執，稱之爲空』，不更順於勝義嗎？所以二空即真，及二空所顯的不同說明，可依《解深密經》來解說：爲五事具足的人，佛直說無自性空，不生不滅，策發觀行以趣入自證，空是順於勝義的。但爲五事不具足的人，使他引生空解，不致於畏空及偏執空，所以順俗而說空所顯性。」

（一）、《起信》熏習

依《起信》文，真如熏習有二：⁴¹

- 一、體熏習：即在纏眾生本具如來藏，⁴²內在熏發，自生厭苦求樂之動機（內因）。
- 二、用熏習：即諸佛菩薩，於如來藏滿分清淨，即體起用，為平等緣而起報身，為差別緣而起化身，⁴³現通說法，三輪示導⁴⁴（外緣）。

眾生以內具厭求之因，外遇知識之緣，染法漸去，淨法漸生。

（二）、唯識熏習

如是熏習，豈是真如等流聖教起聞熏習？豈是從真如所緣緣生無漏智？⁴⁵

（三）、小結

總緣主觀太深，以是非解《起信》者謬，即解唯識者謬，乃至不惜違背《起信》，杜撰理由。一念之乖，失常千里，可不懼哉！

⁴¹ [1] 《大乘起信論講記》，p.127：「法，指如來藏心；由此法有功能而起熏習作用。依法力的熏習，有二：（一）、由自內如來藏的內熏力；（二）、由佛菩薩為緣說法教化所起的熏習力。如來藏自內本有，似乎無何作用。實則自內熏發，大有力量。所以《勝鬘經》說：『若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃』。眾生的終於向上向光明而進趣，全由這如來藏性內熏的力量。善知識的外緣熏力，也是由體證法性而來的。」

[2] 《大乘起信論講記》，p.242：「真如自體相熏習，即是眾生如來藏的內熏；真如「用熏習者，即是眾生」所遇佛菩薩的「外緣」「力」。見佛菩薩，遇善知識的外緣，好像是在外的，而實際也是法界的等流。佛菩薩等，所以能為眾生的緣力，由於悟證真如法界性，從如來藏性中現起三業的大用，作眾生的境界性。從眾生說，這是外緣力；從佛菩薩說，這仍是內在的真如如來藏的妙用。」

⁴² 《勝鬘經講記》，p.221：「如來藏即因地的自性涅槃。如來藏雖還沒有成就不思議佛法，但也能攝持過於恒沙功德。如來藏與法身，本質是一樣的，僅是離纏與在纏，如日處重雲而隱暗，與日出重雲而大明而已。因名如來藏，果名法身，無二無別。」

⁴³ 《大乘起信論講記》，p.267-268：「向來三身、二身說的諍論，即在於報身。大乘佛法本義，但說二身：一、應化身；二、法身，也即是萬德莊嚴的報身，法身本是一切大功德法所聚成的意思。有說為色身、法身的；也有說為父母所生身，法性所生身的。等到三身說興起，約凡小所見的，名為應化身；菩薩所見的，名為報身。」

⁴⁴ 《佛在人間》，p.27：「我們必須立定「佛在人間」的本教，才不會變質而成為重死亡的鬼教，或重長生的神教。認定了佛在人間，那麼說法時也在人間，佛法即是佛在人間的教化。佛所表現的三業大用：以語言為弟子們開示；佛的行止舉措，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。」

⁴⁵ [1] 《華雨香雲》，p.224：「緣真如境起無漏智，是所緣緣，而不是無漏功德的因緣性。」

[2] 《印度佛教思想史》，p.267-268：「《瑜伽師地論》卷 52（大正 30，589a）說：

「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生」。

無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏說的可能」

四、分別「緣起法中無真如義」

四、緣起法中無真如義者：眾生無量，法門非一，自有緣起即真，（離倒寂滅者方顯，不可以凡夫之妄染緣起為論，但可言本真）自有離緣起而有實相。

（一）、《般若經》的「離幻化而說實」與「即幻離倒為實」

- 《般若經》云：「為新學菩薩說生滅如化，不生不滅不如化」，⁴⁶此離幻化而說實也。
- 「為久學菩薩說生滅不生滅一切如化」，此即幻離倒（實生實滅等）為實相也。離倒緣起即實相，《法華經》文最顯，如云：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，然所謂實相，只是因、果、業、力、性、相等。又云：「如來見於三界，不如三界所見」。「是法住、法位，世間相常住」，豈必捨諸法而別求實相乎！但倒不倒異耳。餘經所謂見緣起即見法性，即此意也。

（二）、龍樹論

依龍樹論，則有麤慧、妙慧之分。⁴⁷粗慧如淘沙取金，妙慧如指石成金，一切諸法即是實相。觀十二緣起如虛空不可盡，即是菩薩坐道場時不共中道妙觀，豈同小乘十二緣起（《智論》分三種），離緣起而求一滅。

（三）、《圓覺經》

《圓覺經》云：「諸幻盡滅，非幻不滅」等，並是離幻說實。然尋其意趣，偏指染執邊而作此言。若能離諸妄執，豈不五蘊、十八界等，皆是如來藏妙真如性乎？

（四）、小結

周氏知於一切法離一切相，不能離一切相即一切法，雖復不許一理隨緣，終是緣理斷九⁴⁸之機。離緣起性空別指一實，古人所謂但中，⁴⁹非即此乎？

⁴⁶《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，大正 8，416a11-14：「若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」

⁴⁷《大智度論》卷 6，大正 25，106b1-2：「取諸法相是為麤慧，於諸法相不取不捨是名微妙慧。」

⁴⁸ [1]《大乘起信論講記》，p.288-289：「如來藏不但為法身淨德所依止，世間的生死雜染法，也是依如來藏而有。本論也說，無明依真如而有。經裏所以這樣說，因為沒有一法，可以出法性以外的。虛妄幻現的一切法，不離真如，從真如的遍一切處說，一切世間生死法，也依如來藏而有。然「以」學者「不」能正「解」經意，即誤解為：「如來藏自體」，「有一切世間生死」「法」；不但具足清淨功德法了。天台宗的性惡說，可說即是這樣的見解。然依天台宗的見地說，如只說如來藏具足清淨法，而說世間生死雜染法，不是如來藏自性所具有，這就是別教的見解，必落於『緣理斷九』的結論。非說法法如是、本來如是，佛法界中性具九法界而不斷，這才是圓義。然本論為真常唯心論正義，真如本性清淨；雜染的生死法，依附而相離相異。」

[2]《佛教史地考論》，p.41：「真心緣起者，好為流轉還滅之建立，不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入「緣理斷九」。」

⁴⁹ [1]《無諍之辯》，p.148：「於空、假外的第三者（但中），或即空即假的第三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。」

[2]《以佛法研究佛法》，p.193：「天台家說，通教的幻有即空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是但中；如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是圓中了。含中二諦，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法，一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程。」