



著作：大乘止观法门之研究

第二节 本书的心意识论

(一) 心意识是什么？心意识，即是心、意、识三者的合并称呼。心的梵语名为质多(citta)，意的梵语名为末那(manas)，识的梵语名为界若南()，所谓心意识，乃是中国照其涵义译出的名称。实则仅是根据同一心体，由於能缘境的不同，而分别给予三种意义不同的名称。

至於心意识的出典，也有种种说法。

小乘教的《大毘婆沙论》卷七二中仅说：「诸契经中，说心意识。」(注一)

小乘教的《俱舍论》卷四则谓：「然心心所，於契经中，随义建立，种种名想，今当辩此名义差别。颂曰：心意识体一，心心所有依，有缘有行相，相应义有五。」(注二)

由此「心意识体一」的见地看来，在小乘的说一切有部认为，心意识三者，不过是异名而同体的一件事情。然而，在大乘教中，却以为不但名称各异，其体亦各不同，心是指的第八阿赖耶识，意是指的第七末那识，识则为前六识的眼、耳、鼻、舌、身、意。此在《瑜伽师地论》卷六三说：「此中诸识，皆名心意识。若就最胜，阿赖耶识名心，何以故，由此识能集聚一切法种子故，於一切时，缘执受境，缘不可知一类器境。末那名意，於一切时，执我我所及我慢等，思量为性。余识名识，谓於境界，了别为相。」(注三)

又在《成唯识论》卷五中说：「薄伽梵处处经中说心意识三种别义。集起名心，思量名意，了别名识，是三别义。如是三义，虽通八识，而随胜显。第八名心，集诸法种起诸法故；第七名意，缘藏识等，审思量为我等故；余六名识，於六别境，动间断，了别转故。」(注四)

以这唯识学系的两部大论书的见解，均将心意识三者，依其所显功能的特长不同，而加区别为不同的三类。也就是说，因阿赖耶识的集聚或集起义胜，故名为心；因末那识的思想或思量义胜，故名为意；因前六识的了别义胜，故名为识。

另在《起信论》中，也将心意识三者个别阐述，它以心为阿梨耶识（与别处译为阿赖耶识同），意为五意，识为前六识，现在引其原文如次：「生灭因缘者，所谓众生依心意识转故。此义云何？以依阿梨耶识，说有无明。不觉而起，能见能现，能取境界，起念相续，故说为意。此意复有五种名。（中略）复次言意识者，即此相续识，依诸凡夫，取着转深，计我我所，种种妄执，随事攀缘，分别六尘，名为意识，亦名分离识，又复说名分别事识。」(注五)

此种见地，大致与《瑜伽师地论》等所说无异，所不同的是将「意」分出五种名目，称为五意识，乃是《起信论》的特异之处。

再来考察心意识的名称及其差别。阿赖耶识的梵语是 a-laya，在汉文经论的译名，尚有阿梨耶、阿罗耶、阿黎耶、阿刺耶等同音异字；有的略称为赖耶或梨耶。它是八识之一，又是九识之一。它的意译名称，则有：无没、藏、家，或为果报识、本识、宅识、第八识等等(注六)。

在《起信论》中，将阿梨耶识，作为真妄和合之识，含有觉与不觉的二重意义，亦即是把「心」分作「心真如」与「心生灭」之两面。以心真如视作唯一的真心，亦谓之自性清净心；心生灭是依如来藏而有的生灭之心。而此两者，依旧是不生不灭与生灭和合，乃是非一非异的东西，此一真妄和合识，《起信论》即名之为阿梨耶识。

将不生不灭的如来藏，和生灭的七识心，融合而成非一非异的状态，复名之为阿梨耶识的思想，乃是对唯识系的阿赖耶识思想，作了调和的工作。《起信论》即依据这么一个真妄和合的心，来说明意及意识的生起(注七)。

因此，这种观点的心意识论，即是说，依心而生意，依意而生意识的思想，和那些多识论者所见的心（赖耶）、意（末那）、意识（前六识）的想法，便完全是另外的一个思想系统了。

这与旧译的《楞伽经》所说：「阿赖耶为依，故有末那转，依止心及意，余转识得生」的观点，倒是吻合的。

至於《起信论》所谓的「意」，即是依无明力而不觉心动的业识，由於不觉心动，即起能见之相，名为转识；能现一切境界，名为现识；分别染净诸法，名为智识；以念相应不断并住持过去无量世等善恶之业令皆不断，名为相续识。把「意」的功能分作五类，称为五意识。而且，五意识又是配合着《起信论》所特有的「三细」及「六~~心~~」来讲的，比起《瑜伽师地论》及唯识等论书中，对於意的解释法，根本不能同日而语。所以这是《起信论》的独特见解。所谓三

细六六与五意识的关系位置，可用表解对照如下。

此处所谓的三细六，是指由根本不觉，生起三种细微相，再由缘境而生起六种六显相，乃是《起信论》对心相分析的假名标立。

再回到《起信论》所立五意识之下的意识，也叫作相续识，又称为分别事识。此处的相续识，和五意之中最后的那个相续识，是同一个心相，要不外乎指的六识而言。

(二) 本书的心意识论与三细六的关系因为本书的心意识思想，与《起信论》所持者极为接近，所以不厌其烦地首先介绍了《起信论》。本书在心意识论方面，乃是基於如来藏缘起的思想，以真妄和合的本识为中心，展开其所要表现的理论体系。本书既与《起信论》的如来藏思想有关，当其涉及心意识论之时，更是以《起信论》的三细六，作了发展的基础。现在且让我们，对於本书的有关内容，加以检讨如下：

《大乘止观》卷一云：「心依熏变，不觉自动，显现虚状。虚状者，即是凡夫五阴及以六尘，亦名似识、似色、似尘也。似识者，即六七识也。」(注八)

《释要》卷一云：「不觉念起，妄为明觉，此明觉者，即是无明，无明一动，三细六粗遂具，名为显现状。(中略)似者，一心所现，妄影状，无实体故。(中略)识即前六识及第七识，此七皆无别体，依心而起，如水起波故也。」(注九)

此种理论，即是《起信论》所说，以依阿梨耶识而有无明之意。因不觉起，遂有(业识)、能见(转识)、能现(现识)、能取境界(智识)，乃至起念相续(相续识)，即由三细而及於六了。心依熏变的「熏」字，即是指的无明，因无明而不自觉自动，「不觉自动」即是指的三种微细心相；由三细故而使虚状显现，「虚状」即是六种显的心相。本书的此一理论基础之取自《起信论》，乃是极为明显的事了。

《大乘止观》又说：「然似识不了之义，即是果时无明，亦名迷境无明。是故经言：『於缘中痴故』。似识妄执之义，即是妄想所执之境，即成妄境界也。以果时无明熏心故，令心不觉，即是子时无明，亦名住地无明也。」(注一零)

《宗圆记》卷一云：「云缘中痴者，对因中痴而得此名。以述本觉，无明为因，而生三细，即因中痴也。以迷境界为缘，而生六，即缘中痴也。」(注一一)《述记》云：「不觉自动，显现

虚状，此即《起信论》依不觉生三种细相之义也。盖不觉即是根本无明。（中略）又曰因中痴（原注：无明为三毒中之痴），本书名为子时无明，住地无明。」（注一二）又云：「后半明由三细而有六粗之生起，即是子无明起现行而成果无明。」（注一三）更谓：「此中似识不了，似识妄执，赅括《起信论》之智、相续、执取、计名字、起业，五种粗相，妄境界即第六粗，业系苦相也。」（注一四）

本书在中国，仅有如上所举的《宗圆记》、《释要》、《述记》的三种注释，而此三种，对于本书论及心意识的问题之时，几乎一致地采用《起信论》的三细六之说，加以疏释。我们自亦相信，这种观点，并无可议之处。现在为了求其更为明显起见，再把本书的心意识观，和《起信论》的三细六说，加以整理配合，制成表解，对照如下表。

上表所示者，是说，由于子时无明的令心不觉或心依无明所熏而变动，心即产生似识的不觉自动而显现的六七识的虚状；此一似识的虚状显现之时，即成为迷于境界的果时无明；由此果时无明的似识不了，即起妄想执着，再因妄想而执妄境，便使众生沈沦生死，无以自拔了。这是本书的观点，但其却是基于《起信论》的三细六，演化而成。若说得更加明白一些，我们皆知小乘教说有十二因缘的生死观和还灭观；那么，不论是《起信论》的三细六，或本书的心意识论，皆为大乘教的生灭观了。除此而外，本书的心意识思想，也连带着和《起信论》的一心二门之说相关。

（三）本书的心意识论与一心二门的关系本书的心意识论，在前面已经说过，乃是以真妄和合的「本识」为中心（注一五）而作申论的，但其除此体系之外，又以染净二性为中心而构成了另一个体系。在后一体系中，常常表现出性恶的思想来，这是值得特别注意的一点。也就是说，本书在处理《起信论》的一心二门思想之时，另外又自行创出性染的观念来。现在且就本书的有关内容，引录之后再行研讨。

《大乘止观》卷二云：「所言一切凡圣唯以一心为体者，此心就体相论之，有其二种：一者真如平等心，此是体也，即是一切凡圣平等共相法身。二者阿梨耶识，即是相也。就此阿梨耶识中复有二种，一者清净分依他性，亦名清净和合识，即是一切圣人体也；二者染浊分依他性，亦名染浊和合识，即是一切众生体也。」（注一六）

《释要》卷三云：「真如平等心体，即所谓一心真如门也，乃全相之体，非于阿梨耶识相外别有体也。阿梨耶识相即所谓一生心灭门也，乃全体之相，非于真如平等心体外别有相也。清净分依他性，即所谓生灭门中觉义也；染浊分依他性，即所谓生灭门中不觉义也。」（注一七）

《大乘止观》卷三又说：「真心是体，本识是相，六七等识是用。如似水为体，流为相，波为用，类此可知。是故论云(注一八)：『不生不灭与生灭和合，说名阿梨耶识』，即本识也，以与生死作本故名为本。」(注一九)

由此所录《大乘止观》的两段文字看来，再将《释要》中以《起信论》的一心二门与之配合解释，又以《起信论》中阿梨耶识的觉与不觉之二义，来配合本书染净二分的依他性作一考察，不论其是否恰如《释要》的作者智旭（西元一五九九—一六五五年）的所见，但在本书所称的「一切凡圣唯以一心为体」。这个真常的唯一的「心体」，与《起信论》的一心二门之「一心」，涵义并无二致；至於所称「心之体相分为真如平等的心体和阿梨耶识的心相」，又与《起信论》的真如门及生灭门吻合；所不同者，本书在生灭门的阿梨耶识之内又分出作为圣人之体的清净和合识，以及作为众生之体的染浊和合识，乃是《起信论》中之所未明的，若以《起信论》的觉与不觉之二义，配合本书的染净两种依他性来讲，虽无不通之理，但总尚有未妥：一则《起信论》中，并未涉及性的染净问题；二则《起信论》中所言的觉，乃是法界一相的如来平等法身，所言的不觉是依本觉而有，本觉是对始觉义说，依不觉故说有始觉(注二零)。此与本书所言的阿梨耶识的清净及染浊之二分依他性，实在并不完全相同。不过我们确可肯定，本书采用了《起信论》的一心二门思想作范型，又加上了作者自身的悟发创获之见。

再说本书所谓的「真心是体」，以此一「体」字来配合一心的「心」字，毋宁要说，它与《摄大乘论》的九识说是一致的。那么《起信论》所称的「本觉」，在真谛三藏则为第九阿摩罗识的「能缘」；不觉无明，便是第八阿赖耶识的内容了。至於《起信论》的心体，乃是综合了真谛三藏所谓的八九识的内容而成。因此，我们若说本书的立场是继承着《起信论》的体系，仍不为错(注二一)。至於《起信论》所持的一心之体，在其离相的说明之中，有着明确的述(注二二)。

在作为心意识论之中心时的阿梨耶识，可谓即是对於现实的差别界的说明而言。在《摄大乘论》之中，对此的说明是依於三性而设有一个「以金藏土」的譬喻；因为本书的理论基础，与《摄大乘论》也有很渊源，不妨将此譬喻，照录如下：「譬如於金藏土中，见有三法，一地界、二金、三土。於地界中，土非有而显现，金实有不显现，此土若以火烧鍊，土则不现，金相自现。此地界土显现时，由虚妄相显现；金显现时，由真实相显现。是故地界有二分。如此本识未为无分别智火所烧鍊时，此识由虚妄分别性显现，不由真实性显现；若为无分别智火所烧鍊时，此识由成就真实性显现，不由虚妄分别性显现。」(注二三)

此中所称的「本识」，即是阿赖耶识，现实的差别界，便是由於此一本识的虚妄分别性显现而来，亦即本书所称的「虚状」之显现，乃至此处的「本识」一词，也为本书所用(注二四)。但是，本书同时也采用了《起信论》的立场，说了这样的一句话：「在障之真与染和合名阿梨耶识」(注二五)，来说明其接受真妄和合识的态度。而且还说：「此能持之功能与所持之气和合故，名为子时阿梨耶识也。依熏现法之能，与所现之相和合故，名为果报阿梨耶识。此二识，体一用异也。」(注二六)

这是将作阿梨耶识分子时(因中)的及果报(显现)的二分来讲。此在《宗圆记》的看法是唯因配果(注二七)，《释要》则配以种子与现行(注二八)。实则两者均不一定妥当。倒不如说，子时的阿梨耶识，相当於《摄大乘论》所说本识之三相(注二九)中的自相，即是后世称为新译的「种子生种子」，来得更为贴切；至於果报阿梨耶识，持有因相及果相，含有种子生现行，同时也含有现行熏种子的意思。

而此阿梨耶识的染净二分(注三零)或觉不觉的二分(注三一)之中，称为觉的净分是解性(注三二)，不觉的染分即是无明(注三三)。此等如何现出生灭世界，又如何断惑证真，则可於染净二性的名义解明中得到消息。正如上面所说的那样，本书是立足於如来藏缘起的基础上，而於阿梨耶识建立见相二分，但其并非意味着即与三性之说有何关联，因为，對於唯识而论，毋宁说本书是站在唯心的立场。

再说本书對於第七识所持的看法，已经明白地说过：「六七等识是用」(注三四)，又说：「以七识是我执识故，不能见心本寂」(注三五)，把第七识视作「我执识」之外，本书之中便未再对第七识作过任何论列了。因此，在本书之中，作为修行的意识，实则是以第六意识为中心的。

例如本书卷三说：「以意识依止此心修行止观也。」又云：「以意识知名义故。」(注三六)此一能知名义的意识，自然是第六识而不是第七的「我执识」了。

此在《宗圆记》卷四也说：「意识有起观之功也。」(注三七)能起观者，必然是第六识。故在《述记》之中，说得更为详细：「八个识中，力用之大，必推六七二识。然而第七末那但能常审量，妄执我见；惟有第六意识，既明且利，无境不能缘，无事不能作。(中略)故意识若转，末那亦随之而转。(中略)意识若转，诸识随转。所以修行止观，必从意识下手者此也。」(注三八)

本书以如上所述的心意识为背景的条件下，又时而提到：「此心体虽复平等，而即本具染净二

用。」(注三九)也就是说，在此平等的心体之中，直接具有染净二性。

因此，本书的心意识，若与一般比较起来，在骨子里，乃是将重心置於染净问题这一方面的。此可用次页的图表，把它显示出来。

现在，我们再就此图所示为中心，对於流转与还灭之二门，说明一下。此中的心体，法界法尔，具有染净二性，无始本有的无明，本来无体而不离净心，由其熏於染性而成为无明住地及一切染法，以至显现种种果报於此现实世界。

本来，诸佛与众生，同一如来藏，以闻慧而由意识知晓诸佛真如之用的名义，来熏於心体之净性（与解性梨耶之义相同），显其力用之时，本来虽具染性，由於法界法尔，染用与心相违，故有灭离之义；净用与心相顺，故有相资之效。是以，当在以真如用义，熏於心体之净性，即能灭却染用，一旦生死之染用灭除，涅槃之净用，即行显现了。我们仅从文相上看，仍会误以为此处所说的染净二性的思想，只不过与《起信论》的觉与不觉之说相当，与所谓天台的性恶思想拉不上关系。实则「留惑」的思想，已经深入其体系之中了，因为当在净用完成之后，只说灭息染用而未说灭除染性，染性乃是约净用成就之后的圣位上说的，并非由染业而生，乃是由愿力而生的；为了救济众生，必须要仗染性，方便示现种种果报於此现实世界。

如其不然，本书便与其始终主张的如来藏缘起思想相违；在其心意识论方面，也与阿梨耶识的内容背离，事实上这是根本不可能的。须知，当说无明熏於染性之时，意思即是无明熏心而生不觉之义，这一染性本具的观念，切勿误以为是依於染性而受无明之熏。因此本书所谓：「彼染性为染业熏故，（中略）现种种果报」(注四零)的「染性」二字，应当改作「净心」，或解为「净心」才对。因为本书的染性，若在转依以前，义与染分的梨耶相同；若在转依以后，则全同於留惑的意思。此在本书自身，也如此的表明：「是故诸大菩萨，留随眠惑，在於心中。」(注四一)特别在以清净分依他性，配之於依转依后的染性所生之大用来看，更可明了此中的消息了。

注解:

注 一、《大正》二七·三七一页上。

注 二、《大正》二九·二一页下。

注 三、《大正》三零·六五一页中。

注 四、《大正》三一·二四页下。

注 五、《大正》三二·五七七页中。

注 六、《望月佛教大辞典》一·一零零页中参考。

注 七、《大正》三二·五七六页上一中。

注 八、《大正》四六·六四二页下。

注 九、《卍续藏》九八·四四三页 C。

注一零、《大正》四六·六四二页。

注一一、《卍续藏》九八·三六五页 A。

注一二、《述记》（谛闲说）三二页，又以小字注云：「子时无明与下文果时无明，此二名本於天亲菩萨《十地经论》」。

注一三、同右，三四页。

注一四、同右，三五页。

注一五、《大正》四六·六五三页下云：「本识是相，（中略）又复经云：『自性清净心』，复言：『彼心为烦恼所染』。此明真心虽复体具净性，而复体具染性故。」

注一六、《大正》四六·六五二页中一下。

注一七、《释要》智旭着，《卍续藏》九八·四六零页 B。

注一八、《起信论》云：「所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿梨耶识。此识有二种义，能摄一切法，生一切法。」《大正》三二·五七六页中。

注一九、《大乘止观》，《大正》四六·六五三页下。

注二零、《起信论》，《大正》三二·五七六页中。

注二一、《望月佛教大辞典》一·一零二页下—一零三页上「阿赖耶识」条参考。

注二二、《大正》三二·五七六页上。

注二三、《大正》三一·一二一页上。

注二四、同注一六。

注二五、《大正》四六·六五五页下。

注二六、《大正》四六·六四四页上一中。

注二七、《卍续藏》九八·三六六页 A、B。

注二八、同右，五·四四七页 A。

注二九、《摄大乘论》宇井伯寿校订本一二页云：「一立自相，二立因相，三立果相。立自相者，依一切不净品法习气为彼得生，摄持种子作器，是名自相；立因相者，此一切种子识为生不净品法，恒起为因，是名因相；立果相者，此识因种种不净品法无始习气，方乃得生，是名果相。」

注三零、《大正》四六·六四四页中，《大乘止观》卷一云：「此阿梨耶中即有二分，一者染分，即是业与果报之相；二者净分，即是心性及其能熏净法。」

注三一、《大正》四六·六五三页下，《大乘止观》卷三云：「是故论云：『阿黎耶识有二分，一者觉，二者不觉』，觉即是净心，不觉即是无明，此二和合，说为本识。」

注三二、《大正》四六·六五三页下，《大乘止观》卷三云：「闻此说已，方便修习，知法本寂，唯是一心，然此意识如此解时，念念熏於本识，增益解性之力。」

注三三、《大正》四六·六五三页下，《大乘止观》卷三云：「不觉即是无明。」

注三四、同注二零。

注三五、《大正》四六·六五五页上。

注三六、《大正》四六·六五三页中。

注三七、《续藏》九八·四二零页 B。

注三八、《述记》一四七页。

注三九、《大正》四六·六四五页上。

注四零、《大正》四六·六四七页中。

注四一、《大正》四六·六五二页上。

此检体版资料录自法鼓全集 HTML 版（繁体）