

華嚴專宗學院研究所第六屆畢業論文

法藏的本覺思想

指導教授：陳一標教授

研究生：釋性恩

中華民國九十年六月

法藏的本覺思想

釋性恩

華嚴專宗佛學研究所第六屆

第一章 序論

本覺是指一切眾生本來具有的智慧，如《大乘起信論義記》說：「本者是性義，覺者是智慧義，以此皆為翻妄染顯。」（卍續藏 71.402 左上）這是說明我們本自具足的智慧，是在斷除煩惱束縛之後，才能顯現出來。也是《華嚴經·寶王如來性起品》所說：「佛子！如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知、不見、不生信心。」（大正 9.624a）我們每個人本來都具有如來智慧、無相智慧、無礙智慧，只是被無明煩惱所束縛，而不能朗現而已。換言之，人人皆可成佛，只要斷盡無明煩惱就是佛。這個與儒家顏淵所說：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」（《孟子·滕文公篇》）相同，儒家也主張人人皆可成聖成賢。

第一節 研究動機與目的

不再被煩惱所束縛，是每一個人所迫切希望的，但是，如何能夠不再被煩惱所束縛呢？這就像走遠路的人，須要有地圖的指引，才不會迷路。學佛修行也是一樣，它是一條長遠的路，它也是須要有類似於地圖作用的修行指標的指引，就不會徬徨無目標，也不會道聽途說，步入歧途。《大乘起信論》，是學習大乘佛教的入門書，唐代高僧法藏（643~712）大師依《華嚴經》開創華嚴宗，他以《大乘起信論義記》當中的本覺思想，架構華嚴宗的理論根據，從凡夫到成佛，乃至成佛之後的佛的意境，作詳細的解說，引發筆者撰寫本文的動機。

本文所要達到的目的如下：擬以法藏《大乘起信論義記》當中的本覺思想為中心主軸，由此向前探索如來藏思想的演變和南北朝佛性思想論爭，藉以探討其與本覺思想的關連，乃至《大乘起信論》各大註釋家對法藏的影響；就《大乘起信論義記》本身，探究法藏以華嚴思想來作詮釋；進一步，探討法藏現存的著述當中，有關如來藏思想之著述的重要性，和引證《大乘起信論》本覺思想的情形，以及《大乘起信論義記》當中的本覺思想在法藏思想體系中的地位。

第二節 研究範圍與方法

關於研究的範圍，本文以《大乘起信論義記》當中的本覺思想為中心，探索其先驅思想，如來藏思想和佛性思想。在現存的法藏著述當中，引證《大乘起信論》的本覺思想有：《華嚴一乘教義分齊章》（即《五教章》）、《探玄記》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴經問答》、《華嚴經明法品內立三寶章》、《華嚴遊心法界記》、《華嚴發菩提心章》、《花嚴經關脈義記》，其中，《華嚴一乘教義分齊章》、《探玄記》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》是法藏創立華嚴宗最重要的三部著述，本文也以這三部著述作為引證《大乘起信論》本覺思想的根據。

研究的範圍既已確定，有關研究的方法，本文是以一個思想為主題，探討這一個思想的來源，和它往後的發展。本文以本覺思想為研究的主題，往前追溯其與如來藏、佛性思想的關連；往後探究本覺思想與華嚴宗的性起思想、法界緣起思想，於何種理論下交會，藉此可以了知法藏建構華嚴宗理論思想的藍圖。

第三節 現代研究成果述要

與本覺思想有關連的著書和論文，可見於淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》書中¹。另外，還有田村芳朗著《本覺思想論》、大久保良峻著《天台教學□本覺思想》、龔雋著「《大乘起信論》與佛學中國化」。在此，僅列出與本研究相關者如下：

- 1.伊藤瑞叡著〈中國華嚴宗□□□□本覺的思想——華嚴十地經□□□□本覺的思想□華嚴教學□□□□本覺的思想——〉收於淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》京都：平樂寺書店，1993，頁 53~92。
- 2.龔雋著「《大乘起信論》與佛學中國化」，台北：文津出版社，1995，頁 152~154。

伊藤瑞叡就法藏相關著述當中的本覺思想作研究，闡明本覺思想與華嚴法界緣起的關係；龔雋是就《大乘起信論》，論述法藏建構「事事無礙」的華嚴極境。

第四節 全文結構大要

¹ 參閱淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》（京都：平樂寺書店，1993）頁 463~474。

本文處理華嚴法藏的本覺思想，從唯識、如來藏經論，及法藏現存的著述，探討本覺思想的淵源、本覺思想與華嚴宗理論思想的關連性，以及本覺思想在法藏思想體系中的地位。

第一章〈序論〉，說明研究動機、目的、範圍、方法、介紹現代既有的研究成果，及全文結構大要。第二章〈本覺思想出現的時代背景〉，首先，透過與本覺思想相關經論的傳譯，以便了知本覺的先驅思想。其次，探討佛性義理方面的論證，明瞭當時思想的脈動。第三章〈從《大乘起信論義記》看法藏的本覺思想〉，首先，探究從真諦梁·承聖三年（554）譯出《大乘起信論》之後，到法藏註釋《大乘起信論》為止，有關唯識佛性思想的論證，以及諸大德註疏《大乘起信論》的著述，是否影響了法藏？其次，論述法藏如何以華嚴宗的立場，詮釋《大乘起信論》的本覺思想。第四章〈法藏對《大乘起信論》本覺思想的運用〉，首先，在法藏現存的著述當中，如來藏思想的著述，所佔的比例為何？其次，法藏引證《大乘起信論》的情形，以及從法藏教判思想的演變，探討《大乘起信論義記》當中的本覺思想，在法藏思想體系中的地位。第五章〈結論〉。

第二章 本覺思想出現的時代背景

依據日本學者伊藤瑞叡的考證，說本覺一詞最早出現於《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）的說法，並不恰當²。依據印順法師的考察，於梁武帝天監二年（503）從海道而來的，扶南人曼陀羅³（Mandra）所翻譯的《法界體性無分別經》⁴，其經文中「是心如實解本始平等」，與《起信論》的本覺、始覺平等不二相同，只是說「解」而不是「覺」⁵。因此，本覺一詞可能最早出現在《法界體性無分別經》。本文探討法藏的本覺思想，以法藏的著述《大乘起信論義記》（以下簡稱《義記》）為中心，首先考察《起信論》這部論書在中國出現的時代背景。

《起信論》現存有兩種譯本：一、梁真諦（499~569）所譯，簡稱「梁譯本」；

² 伊藤瑞叡著〈中國華嚴宗□□□□本覺的思想——華嚴十地經□□□□本覺的思想□華嚴教學□□□□本覺的思想——〉收於淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》（京都：平樂寺書店，1993第2刷）頁56。

³ 據《續高僧傳》說：曼陀羅於梁武帝天監二年（西元503）「大齋梵本，遠來貢獻」，敕與扶南人（僧伽）婆羅（Savghapala）共譯。由於曼陀羅「未善梁言，故所出經，文多隱質。」（大正50.426a）

⁴ 現收入《大寶積經》〈法界體性無分別會第八〉（大正11.143~150）

⁵ 印順著〈『起信論』與扶南大乘〉收於《中華佛學學報》第8期，1995，頁5。

二、唐實叉難陀（652~710）所譯，簡稱「唐譯本」。法藏是採用真諦所譯的「梁譯本」，所以，本文以真諦「梁譯本」譯出年代作為考察的終點。

梁真諦譯的《起信論》，譯出年代有三種說法：一、費長房撰《歷代三寶記》卷十一記載，大乘起信論一卷，梁太清四年（550）在富春陸元哲宅出；二、智昇等所編《開元釋教目錄》卷六記載，大乘起信論一卷，馬鳴菩薩造，真諦三藏譯。梁承聖二年（553）癸酉九月十日，在衡州始興郡建興寺出；三、本論篇首之一序，「揚州智顗作」這一篇序中記載，以大梁承聖三年（554）歲次癸酉九月十日於衡州始興郡建興寺敬請法，翻譯斯論一卷。在這三種年代中，法藏在《義記》卷一中說：譯經紀云，沙門波羅末陀，此云真諦……帝敕譯經，即以太清二年，訖承聖三年歲次甲戌，於正觀寺等，譯《金光明經》、《彌勒下生經》、《大乘起信論》等……此論（《起信論》乃是其年九月十日，於衡州建興寺所譯。」（卍續藏 71.391 左下~392 右上）

由此可見，法藏認定《起信論》是在梁承聖三年（554）於衡州建興原譯出。

本文所探討的主題是法藏的本覺思想，依據《起信論》的主張，真如有不變和隨緣二義，從真如隨緣中有阿黎耶識的產生，阿黎耶識又有覺和不覺二義，而這個覺又有本覺和始覺，本覺實際上是指佛性，如《義記》卷五說：「佛者是覺，性者是本，故名佛性為本覺也。」（卍續藏 71.417 左下）

中國佛性思想的萌芽，早在六卷《大般泥洹經》傳入中國之前，即有東晉·慧遠著述《法性論》，這個《法性論》有探討到關於涅槃常住的思想，以及慧叡著述《喻疑》提到有關鳩摩羅什的佛性思想⁶，所以本文擬從羅什於後秦姚興弘始三年（401）入長安，及至譯出《起信論》554 年，作為考察梁譯《起信論》時代背景的年代。本文擬從二個方面作論述：一、與本覺思想相關經論的傳譯，藉以了解本覺的先驅思想。二、佛性義理方面的論證，明瞭當時思想的脈動。以下依序作論述。

第一節 與本覺思想相關經論的傳譯

本文以《義記》為中心探討法藏的本覺思想，而本覺思想是屬於如來藏思想

⁶ 參閱湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1998 二版二刷），頁 632~633。

的範疇，所以，欲了解本覺思想理論的根據所在，必須先考察與其相關經論的傳譯。（以下以表格圖示，並說明之。）

朝代	譯者	經名	卷數
東晉	佛陀跋陀羅 (359~429)	六十華嚴(421) 如來藏經(420)	六十一
東晉	法顯 (?~約422)	泥洹經(418)	六
北涼	曇無讖 (385~433)	無想經(大雲經)(或五卷、四卷) 大般涅槃經(421)	六十
劉宋	求那跋陀羅 (394~468)	勝鬘經(436) 大法鼓經 央掘魔羅經(440) 四卷楞伽經(443)	一二四四
北涼	道泰 (4~5世紀)	入大乘論	二
梁	僧伽婆羅 (460~524)	大乘十法經	一
梁	曼陀羅 (?~503~?)	文殊師利所說摩訶般若波羅密經 法界體性無分別經(503~)	二二
後魏	菩提流支 (?~527)	法華經論 大薩遮尼乾子所說經(520) 不增不減經(525) 入楞伽(513) 十地經論(511)	二十卷 一卷 十卷 十二
後魏	勒那摩提 (?~508~?)	法華經論 寶性論 十地經論(511)	二四十二
後魏	佛陀扇多 (?~508~?)	大乘十法會	一
梁陳	真諦 (499~569)	金光明經(552) 無上依經(557) 佛性論 決定藏論 攝論釋(563) 大乘起信論(554) 十八空論	七 二 四 三 十五 一 一
唐	波羅頗蜜多羅	大乘莊嚴經論(633)	十三

	(565~633)		
唐	玄奘 (602~664)	大般若經(般若理趣分)(660) 攝論世親釋(649) 攝論無性釋(649)	一 十 十
唐	地婆訶羅 (612~687)	大乘密嚴經	三
唐	提雲般若 (?~689~?)	大乘法界無差別論(691)	一
唐	實叉難陀 (652~710)	八十華嚴(699) 起信論(700) 大乘入楞伽(704)	八十 二 七
唐	菩提流志 (?~727)	實相般若(理趣經) 大寶積經(勝鬘夫人會)(713)	一 百二十
唐	義淨 (635~713)	金光明最勝王經(703)	十
唐	不空 (705~774)	大樂金剛不空真實三摩耶經 (又名般若理趣經) 如來藏經 大乘密嚴經	一 一 三

本覺思想依高崎直道著「如來藏」系經論，從中國譯經史的角度來看，如來藏思想的演變，可以分為三期⁷，第一期、從三世紀半至五世紀初以後為止，所翻譯的典籍，有提及如來藏一詞的有：東晉・佛陀跋陀羅譯《六十華嚴》、《如來藏經》，東晉・法顯譯《泥洹經》，北涼・曇無讖譯《大雲經》、《大般涅槃經》，劉頤・求那跋陀羅譯《勝鬘經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《楞伽經》四卷，北涼・道泰譯《入大乘論》，梁・僧伽婆羅譯《大乘十法經》⁸。另外還有梁・曼陀羅譯《文殊師利所說摩訶般若波羅密經》、《法界體性無分別經》，是高崎直道所遺漏的。這個時期所譯的〈如來藏〉系經論，以經典為主。除了四卷《楞伽經》有如來藏與阿梨耶識交涉外，其餘只提及如來藏一詞。其中，梁・曼陀羅譯《法界體性無分別經》已經有本覺、始覺平等不二思想的產生。

第二期、從六世紀初到七世紀中葉，以玄奘為這一個時期的終止點。所翻譯的如來藏典籍有：後魏・菩提流支譯《大薩遮尼乾子經》、《不增不減經》、《法華

⁷ 高崎直道著〈如來藏系經典□譯經史〉收於《如來藏思想□形成》(東京：春秋社，1978 第 3 刷)，頁 746~750。

⁸ 高崎直道著〈如來藏思想形成史-附表 1.如來藏說□關連□□漢譯經論〉收於《如來藏思想□形成》(東京：春秋社，1978 第 3 刷)，頁 769。

經論》、《楞伽經》十卷，後魏·勒那摩提譯《法華經論》、《寶性論》後魏·佛陀扇多譯《大乘十法會》、梁（陳）·真諦譯《金光明經》、《無上依經》、《佛性論》、《大乘起信論》、《攝論釋》、《決定藏論》、《十八空論》唐·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》，唐·玄奘譯《大般若經》（般若理趣分）、《攝論世親釋》、《攝論無性釋》，這個時期所譯的〈如來藏〉系經論，以論典為主，提及如來藏和阿梨耶識交涉的有：十卷《楞伽經》、《金光明經》、《佛性論》、《決定藏論》、《攝論釋》、《大乘起信論》、《大乘莊嚴經論》、《攝論世親釋》、《攝論無性釋》。另外，只提及如來藏一詞的有：《大薩遮尼乾子經》、《不增不減經》、《法華經論》、《寶性論》、《大乘十法會》、《無上依經》、《大般若經》（般若理趣分）。

大體上，第一期到五世紀初是譯經期，而第二期是譯論期，是組織解釋期的階段。其中，《起性論》可說是集大成者，並把「如來藏」和「阿梨耶識」結合，顯出兩思想交流融合的形態。《起性論》的結構，是從眾生位論述心真如門與心生滅門二門，心真如門是本覺即同始覺，心生滅門是在漸斷煩惱方面，而有本覺、始覺之分，實際上不是離開本覺，而另有一個始覺。換言之，《起性論》的本覺思想，是從眾生位論述到佛果位。

第三期，從玄奘法師之後開始，總括從七世紀後半到八世紀中葉，這時期主要是不空法師（705~774）的譯經事業階段。這時期所譯的經論有：唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》、唐·提雲般若譯《大乘法界無差別論》，唐·實叉難陀譯《八十華嚴》、《起信論》、《大乘入楞伽》七卷，唐·菩提流志譯《實相般若》（理趣經）、《大寶積經》（勝鬘夫人會）、唐·義淨譯《金光明最勝王經》、唐·不空譯《大樂金剛不空真實三摩耶經》、《如來藏經》、《大乘密嚴經》⁹。從這個時期之後，如來藏經典就不再被譯出了。另一方面從印度佛教史來看，這個時候在印度是密教大為流行的時期，所以，密教和如來藏說在教理上的結合是可被預知的，也可以說由於如來藏說的注入而導致密教教理的完成。第三期對應佛教史的事實來說，是如來藏說和密教的結合，或是如來藏說的密教化。

在真言密教所說「一切有情如來藏」，經常都是從佛果位來說，認為一切眾生完全和佛是平等無差別的，這和從眾生位來說，一切眾生本來都具足有如來的智慧功德是不同的¹⁰。由此可以看出，真言密教的思想是偏重在佛果位的本覺思想來說的。

⁹ 高崎直道著〈如來藏思想形成史-附表 1.如來藏說□關連□□漢譯經論〉收於《如來藏思想□形成》（東京：春秋社，1978 第 3 刷），頁 769。

¹⁰ 高田仁覺著〈如來藏思想與密教-在印度、西藏之情形〉收於世界佛學名著譯叢，第 68 冊，如來藏思想（台北：華宇出版社，1986），頁 316~317。

如上，印度所傳「如來藏」系經論，從中國譯經史的角度來看，如來藏思想的演變分為：第一、為「如來藏」系經典群的成立期，第二、為「如來藏」系論典和唯識說的交涉期，第三、為如來藏和密教的結合期。本覺思想可說是貫穿整個「如來藏」系經論的思想，從第一期本覺、始覺不二思想的提出，到第二期從眾生位論述到佛果位的本覺思想，乃至到第三期偏重在佛果位的本覺思想。《起信論》的本覺思想，是屬於第二期從眾生位論述到佛果位的本覺思想，也就是如來藏和唯識思想的交涉期。

第二節、佛性義理方面的論爭

《起信論》涉及如來藏和唯識思想的交涉，其中，如來藏與中國的佛性思想有密切的關連，因此，在探索《起信論》的詮釋之前，有必要對南北朝時期，有關佛性的論爭稍作探討，以了解當時思想的趨勢。

首先，對佛性這一個詞的定義，稍作解釋，進而才能辨別在南北朝時代佛性論爭誰是誰非。現代學者從文獻方面的研究，他們發現佛性的梵文並不是 *buddhata* 或 *buddhatva*，透過《寶性論》、《涅槃經》等的研究，漢譯翻成佛性，梵文或作 *buddha-gotra*，或作 *buddha-dhatu*、*buddha-garbha*。*gotra* 是種性，如印度的四種種性的種性義。*dhatu* 是界，五蘊、十二處、十八界的界。另外有些情況用 *garbha*，這個字是胎，或者是胎兒的意思，另外也翻成藏，像金剛藏菩薩的那個藏，虛空藏菩薩的那個藏，大概都是這個 *garbha*，實際上 *garbha* 原來是指女子的子宮的意思，當然它也有指胎兒的意思。另外，*tathagatagarbha* 有時候被翻成佛性或是佛藏，這是從眾生跟佛無差別來說，眾生有佛性，也就是眾生有如來藏。眾生內在有如來藏，那麼如來藏是什麼意思呢？也就是如來的胚胎，也許它現在只是一個胎，在未來它會成為如來。所以，眾生內在都具有這樣的一個本質。

其次，南北朝佛性的論爭，依據吉藏《大乘玄論》卷三舉出正因佛性¹¹十一家（大正 45.35b~c），其《涅槃經遊意》說佛性「本有」、「始有」共三家（大正 38.237c），元曉《涅槃宗要》舉出佛性體有六師（大正 38.249a~b），均正《大乘四論玄義》卷七則說正因佛性有本三家，末十家之別（卍續藏 71.46 右下~47 右上）¹²。（今以表格圖示，並說明之。）

¹¹ 參閱小川一乘著《佛性思想》（京都：文榮堂書店，1992 第 2 刷），頁 22~25。

¹² 小川一乘著《佛性思想》（京都：文榮堂書店，1992 第 2 刷），頁 27。

《大乘四論玄義》：本三家，末十家	《大乘玄論》十一家	《涅槃宗要》六師	《涅槃遊意》三家
本：1.道生法師，當有為佛性體	8.道生：當果		
2.曇無讖法師，本有中道真如為佛性體	道朗：中道		
3.瑤法師，於上二說中間，執得佛之理為正因佛性			2.障安瑤師，以眾生有得佛之理為正因佛性，故說為本有
末：1.白馬寺愛法師，執生公義云，當果為正因		1.當有佛果為佛性體，此是白馬寺愛法師述生公義。	
2.靈根寺慧令僧正，執瑤師義云，一切眾生本有得佛之理為正因佛性	9.靈根：以得佛之理為正因佛性		
3.靈味寶亮法師，真俗共成眾生真如性理為正因體	10.寶亮：真諦（真如）		1.靈味高高，真神為佛性，故說為本有。
4.梁武帝，真神為正因體	6.梁武帝：真神	4.梁武帝，心神	
5.中寺法安法師，心上有冥傳不朽之義為正因體	4.法安：冥傳不朽		
6.光宅寺法雲，心有避苦求樂性義，為正因體 光宅亦常用亮師義云，心有真如性，為正體也。	5.法雲：避苦求樂		
7.河西道朗法師，及末有莊嚴寺僧旻與招提白琰公等。眾生為正因體	1.眾生為正因佛性	2.莊嚴僧旻，眾生	
8.定林寺僧柔義，開善原智藏師所用。（通）則假實皆是正因。故迦葉品云，不即六師，不離六法。（別）則心識為正	2.僧柔：六法為正因佛性（通） 3.智藏：六法為正因佛性（通）	3.光宅雲法師，心性	3.開善，佛性具有兩義：一者本有，二者始有

因體。	和心為正因佛性（別）		
9.地論師，第八無沒識為正因體	7.地論師：阿梨耶自性清淨心		
10.攝論師，第九無垢識為正因佛性	11.攝論師：第一義空（第九無垢識）	6.真諦，阿摩羅識真如解性為佛性體	
		5.法相宗，阿賴耶識，法爾種子為佛性體	

由於諸大德對佛性的定義，有的以佛性為本有或始有，有的以佛性為真神，有的以佛性為染識或淨識，形成了那時代對於佛性思想的研討有百家爭鳴的現象。所以，本文綜合《大乘玄論》、《涅槃經遊意》、《涅槃宗要》、《大乘四論玄義》有關佛性的論諍，擬從三個角度來論述佛性的論諍：一、《涅槃經》佛性的論諍，二、修行主體的論諍——與神滅不滅論的關連，三、唯識佛性的論諍。以下依序作論述。

一、《涅槃經》佛性的論諍

東晉義熙十四年（418）法顯譯出六卷本的《大般泥洹經》，在東晉時代引起了討論佛性問題的有竺道生（355~434），他站在「一切眾生悉有佛性」的立場，提出「闡提成佛」的思想。如《高僧傳》卷七〈竺道生傳〉說：「六卷泥洹先至京師，生剖析經理，洞入幽微，迺說阿闍提人皆得成佛。」（大正 50.366c）道生又主張「頓悟成佛」的思想，指至十住（即指十地）最後一念「金剛道心」，以這個「金剛道心」頓斷一切煩惱而成佛¹³。

道生著《佛性當有論》，白馬寺的愛法師認為他以「當果」為正因佛性，但是均正在《大乘四論玄義》破斥愛法師的講法說：「此師終取成論意釋，生師意未必爾。¹⁴」是指愛法師歪解了竺道生的佛性義，同時，也因為愛法師以當果為正因的佛性主張，引起了佛性義學本始的論諍。道生也有和教判類似的四法輪說¹⁵。慧叡（355~439）著《喻疑》，在《喻疑》記載慧叡也主張「一切眾生皆有

¹³ 湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1988 二版二刷），頁 662~663。

¹⁴ 湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1988 二版二刷），頁 639。

¹⁵ 《中華佛教百科全書》第六冊（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994），頁 3600。

佛性¹⁶」，並主張頓悟的思想。道生系統的寶林，祖述道生的佛性思想，著有《涅槃經記》等。法寶也祖述道生的佛性思想，著有《金剛後心論》等¹⁷。

此後，繼有主張「闡提不能成佛」的智勝¹⁸和法顯¹⁹（？~399~？）。直到北涼玄始十年（421）曇無讖譯出四十卷的《大般涅槃經》，經文有明確的記載「善男子！我又復說犯四重禁，一闡提人，謗方等經，作五逆罪，皆有佛性。」（大正 12.568c）道生所提出的「闡提成佛」思想，到此才有經證的出現，也因為這樣道生對經義理解的獨到智慧，更受到一般人的推崇。

反對頓悟成佛思想的有僧肇（384~414？）著《涅槃無名論》，法勗、僧維、慧麟、法綱諸僧，最著名的當推慧觀（424~453）著《漸悟論》，主張漸次悟入而成佛，開中國頓漸論爭的端緒，又主「闡提不能成佛」的思想²⁰。慧觀嘗立二教五時的判教，以《涅槃經》為第五時常住教²¹，也就是把它看成如來說法的歸結，而且影響後世的判教很大。同時羅什的弟子曇無成著《明漸論》，闡述漸悟的道理。又劉宋謝靈運（385~433）著《與諸道人辯宗論》，祖述道生頓悟的思想，及宋有法瑗（409~489）等法師，齊有劉虬（437~495）父子及法京等法師，這些也都贊同道生的頓悟成佛思想²²。謝靈運又與慧觀、慧嚴（363~443）等曾依據曇無讖在涼州所譯的四十卷《大般涅槃經》加以修訂，成為《南本》《大般涅槃經》三十六卷²³。僧亮、僧宗、劉虬、虎丘山岌師及宗愛法師，他們的教判都以《涅槃經》為漸教的究竟²⁴。

慧靜的弟子法瑤法師（400~475），主張漸悟，和主張頓悟的道猷一同住在新安寺，著有《涅槃經》、《法華經》、《小品經》、《勝鬘經》等及《百論》的疏釋。法瑤主張佛性為本有，以眾生有得佛之理為正因佛性來說本有。道猷也出於道生

¹⁶ 今疑大般泥洹者，遠而心之。正當以一切眾生皆有佛性為不通真照，真照自可照其虛妄，真復何須其照一切眾生，既有偽矣，別有真性為不變之本，所以陶練既精，真性乃發，恆以大慧之明，除其虛妄，虛妄既盡，法身獨存，為應化之本，應其所化能成之緣，一人不度，吾終不舍，此義如驗。《出三藏記集》卷五〈喻疑〉第六（大正 55.42b）

¹⁷ 湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1988 二版二刷）、頁 674。

¹⁸ 慧心於《一乘要決》卷下，引天台《涅槃玄義記》，述此道生的對手智勝何人呢？他說：「佛陀什於揚州龍光寺，先法顯的將來，眾請翻譯《五分律》，執梵文時，為于闐沙門智勝其譯，道生和慧嚴共執筆參正。」智勝恐是這個于闐沙門。此論爭似不見現存中國的文獻。參閱常盤大定著《佛性□研究》（東京：國書刊行會，1972）頁 178~179。

¹⁹ 參閱常盤大定著《佛性□研究》（東京：國書刊行會，1972）頁 179~180。

²⁰ 參閱常盤大定著《佛性□研究》（東京：國書刊行會，1972）頁 180。

²¹ 《中華佛教百科全書》第六冊（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994）頁 3597。

²² 參閱湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1988 二版二刷）、頁 663~674。

²³ 湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1988 二版二刷）、頁 606。

²⁴ 《中華佛教百科全書》第六冊（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994）頁 3600。

門下，撰新譯《勝鬘經》的《注釋》五卷。道慈祖述道猷的思想，刪定道猷所著述的《勝鬘注》為二卷。曇斌（410~476），南陽人，申述頓悟、漸悟的思想。法瑗（409~489），慧觀的弟子，以頓悟思想知名。寶亮（444~509），齊梁間主要的涅槃師，天監八年（509）梁武帝命他撰《涅槃義疏》，他於是蒐集諸家的學說，總為七十一卷²⁵。寶亮主張佛性為本有，以生死之中本有真神之性來說本有。

此後，繼有主張佛性具有本始二義的有成實師開善（智藏 458~523），是梁三大法師之一，著《涅槃義疏》，持本有於當義，本有於當者，言佛性亦本有，亦始有。又地論師有兩種佛性說：一者理性，理非物造，故言本有；二者行性，行借修成，故言始有。又地論師分佛性為三種：一者理性，二者體性，三者緣起性。隱時為理性，顯時為體性，用時為緣起性²⁶。又地論師南北二系傳承不同的起因是當現兩說，呂澂認為「當」就是本有，「現」就是始有²⁷，這樣就與佛性本始說攀上關係。

二、修行主體的論爭——與神滅不滅論的關連

依據牟宗三先生的看法，瑤法師、慧令、寶亮、梁武帝、法安、智藏等，所主張的正因佛性，牟先生把它們歸類屬於《涅槃經》的「真實常心」，為何牟先生作這樣的歸類，是否與當時的思想有關？這是值得探究的問題。

瑤法師（400~475？）和靈根寺慧令僧正都主張「得佛之理」為正因佛性，但是依據章安灌頂《涅槃經玄義》所敘述瑤師之義是以「眾生心神不斷」為得佛之理。

寶亮（444~509）以「真如佛性」為正因佛性，這個與曇無讖相同。但是依據章安灌頂《幼槃經玄義》敘述小亮（寶亮）則以「真神佛體」為佛性，這個與瑤法師以「心神不斷」為得佛之理相同。梁武帝（464~549）以真神為正因佛性，這個也與寶亮和瑤法師相同。中寺法安（即小安）（454~498）以「心上有冥傳不朽之義為正因佛性」，這個也與「心神不斷」同一義意。開善寺智藏（458~523）主張心識為正因佛性，這個心識是就「真實常心」來說²⁸。

光宅寺法雲（467~529）主張「心有避苦求樂性義」為正因佛性。依湯用彤

²⁵ 參閱《中華佛教百科全書》第六冊（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994）頁 3597。

²⁶ 參閱湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館，1988 二版二刷）、頁 716~717。

²⁷ 呂澂著《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1991 四刷）頁 157。

²⁸ 參閱牟宗三著《佛性與般若》上冊（台北：臺灣學生書局，1997）頁 186~187。

先生的看法，吉藏《大乘玄論》所傳「第五師以避苦求樂為正因體」，可能受到他的老師寶亮「神明妙體有避苦求樂之用」²⁹的說法所影響，推測光宅雲法師可能承襲寶亮的說法，或行文不謹慎，致使後人相傳，他曾立「避苦求樂為正因佛性」。又均正《大乘四論玄義》所傳「心有避苦求樂性義為正因體」，光宅也常用寶亮師義說。「心有真如性，為正體也」這是分光宅法雲的說法為二，實際上這二種說法，本來是同一義的。因此，湯用彤先生認為寶亮與光宅同以「神明之體」為正因佛性³⁰。

從以上這些「心神不斷」、「真神佛體」、「真神」、「神明之體」為正因佛性，其中，都有一個「神」字，使本文不得不去聯想到諸多涅槃師所主張的正因佛性，是否混雜了當代神滅不滅論的思想呢？

根據史實的記載，六朝神滅不滅論爭，最後在梁武帝以統治者的權力，將范縝一群主張神滅論者暫時屈服。從這件事情當中，本文要深思的是這些涅槃師難道對《涅槃經》的正因佛性有歪解之意，還是他們所主張的是正因佛性是為反駁當代神滅論者的主張呢？

晉末以後，神滅不滅爭論，已經相當的熱烈，而《涅槃經》的佛性思想及《勝鬘經》的如來藏思想，講解的人很多，所以，對於佛性一詞的定義，就有很多不同的解釋。如梁武帝為反駁范縝一群主張神滅論者，著作《立神明成佛性義記》，它的宗旨主要在證明人只要棄除煩惱的覆蔽，終究可以成佛的，所以，他所立的正因佛性應該與神滅之論有關。

依據湯用彤先生的看法，梁武帝在《弘明集·立神明成佛性義記》主張神明性不遷，而無明神明則有生有滅，生滅侵是其異用，而無明所覆蔽的心義則不改。所以，梁武帝闡述「神明性不遷」，而說「生滅遷變，酬於往因，善惡交謝，生乎現境。而心為其本，未曾異矣。以其用本不斷，故成佛之理皎然。」（大正 52.54c）由此可知，梁武帝以「神明」為正因佛性，事實上是神不滅論者所說的「靈魂」³¹。

又寶亮說：「生死之中已有真神之法」為佛性本有，但是依據均正《大乘四

²⁹ 《大般涅槃經集解》卷第十八寶亮說：「佛性有四種，謂正因，緣因，果及果果也。四名所收，旨無不盡。緣正兩因，並是神慮之道。夫避苦求安，愚智同爾，但逐要用，義分為二，取始終常解，無興廢之用，錄為正因。未有一剎那中無此解用，唯至佛則不動也，故知避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也。」（大正 37.447c）

³⁰ 參閱湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館發行，1988 二版二刷）、頁 701。

³¹ 湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館發行，1988 二版二刷）、頁 706~709。

論玄義》說：「靈味寶亮法師，真俗共成眾生真如性理為正因體」均正認為寶亮的說法與梁武帝的說法本屬同氣，所以吉藏在《涅槃經遊意》才說：「第一靈味寶亮，生死之中已有真神之法。」所以寶亮主張的「真神」，也是神不滅論者所說的「靈魂」。

靈根寺僧正慧令法師說：「昔神明，成今法身。神明既是生死萬累之體，法身亦是涅槃萬德之體」及中寺法安法師（454~498）說：「心上有冥傳不朽之義為正因體。此意神識有冥傳用，如心有異變相。至佛亦簡木石等」二者所說「神明」及「心上有冥傳不朽之義」，事實上就是梁武帝所說的神明成佛義。開善寺智藏說：「心為正因佛性，故經云：凡有心者，必定成無上菩提。以心識異乎木石無情之，研習必得成佛，故知心是正因佛性也」與梁武帝《立神明成佛性義記》說「經云心為正因，終成佛果」（大正 52.54b）相同³²。

以上，梁武帝、寶亮、慧令、小安法師、開善智藏及光宅法雲，所主張的正因佛性都是神不滅論者所說的「靈魂」，以這樣的「靈魂」作為修行的主體，而不是《涅槃經》的正因佛性，所以，也難怪牟宗三先生感歎的說：「此即不切合經言正因佛性之義³³」。

三、地論師的佛性論爭

攝論師、地論師及法相宗所說的正因佛性，都是屬於唯識學的範疇，且依照他們所翻譯的經論作為他們主張正因佛性的理論根據所在。有關唯識佛性的論爭，本文探討的界限，以在真諦之前的地論師為主。

地論師主張第八無沒識為正因佛性，在吉藏《大乘玄論》地論師以「阿黎耶識自性清淨心」為正因佛性，所以這裡的地論師，應該指相州南道派慧光系來說³⁴。如法雲《翻譯名義集》卷六說。「天親菩薩造《十地論》，翻至此土，南北各計，相州南道計梨耶為淨識，相州北道計梨耶為無明，此乃南北之殊也。」（大正 54.1159b~c）這是說明世親所著述的《十地經論》，由於譯者譯出《十地經論》的菩提流支和勒那摩提，二者見解的不同，導致了地論學派分南北二道。地論南道以黎耶為淨識，地論北道以黎耶為妄識，這是南北二道差別的所在。

以上，南北朝諸大德正因佛性的論爭，除《涅槃經》本身的爭議之外，也涉

³² 參閱湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（台北：臺灣商務印書館發行，1988 二版二刷），頁 703~711。

³³ 參閱牟宗三著《佛性與般若》上冊（台北：臺灣學生書局，1997），頁 188。

³⁴ 牟宗三著《佛性與般若》上冊（台北：臺灣學生書局，1997 修訂版六刷），頁 187。

及到與儒學神滅論者的爭議，更引起了後來佛教唯識的爭議。從它的影響層面的廣博來說，佛性思想堪稱為當時思想的主流。

綜合上述，本覺思想不但和唯識說相交涉，也與密教相結合，而其出現的時代是處在佛性、神滅不滅和唯識論爭的時期。換言之，本覺思想的出現是為解決當時佛性、神滅不滅和唯識爭議的思想。由此顯示，本覺思想在佛教思想中的重要地位。所以，本文有必要對本覺思想作進一步的探究。

第三章 從《大乘起信論義記》看法藏的本覺思想

本覺思想既能解決佛性、神滅不滅、唯識的論爭，那麼，從《起信論》的譯出到法藏註釋《起信論》為止，這一段期間法藏又受到了什麼樣的影響？以及《義記》中的本覺思想，法藏以什麼樣的立場作詮釋？這是本文所要論述的主題。以下擬從二個方面作論述：一、法藏註釋《起信論》的時代背景，二、《義記》中的本覺思想。以下依序作論述。

第一節 法藏註釋《大乘起信論》的時代背景

在未探討法藏(643~712)的本覺思想之前，本文先從真諦梁·承聖三年(554)譯出《起信論》之後，到法藏註釋《起信論》為止，有關唯識佛性思想的論爭，以及諸大德註疏《起信論》的著述，作簡要的介紹，並探討他們的思想是否影響了法藏，本文擬分為三個方面作論述：一、唯識佛性思想的論爭，二、《起信論》的註釋書，三、有關內容的相互影響。以下依序作論述。

一、唯識佛性思想的論爭

攝論師以第九無垢識（亦稱阿摩羅識）為正因佛性。元曉的《涅槃宗要》提到「真諦以阿摩羅識真如解性為佛性體」，如《涅槃經》說：「佛性者名第一義空」（大正 38.249b）。吉藏《大乘玄論》第十一師以第一義空為正因佛性，如《涅槃經》說：「佛性者名第一義空。」（大正 45.35c）真諦所立的第九阿摩羅識，又稱之為自性清淨心，不是出於無著的《攝大乘論》宗義³⁵，但這第九阿摩羅識確極

³⁵ 牟宗三著《佛性與般若》上冊（台北：臺灣學生書局，1997 修訂版六刷），頁 187~188。

近於如來藏³⁶，如《十八空論》說：「阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨，客塵盡故立為淨。」（大正 31.863b）這是說明阿摩羅識本身是一個自性清淨心，但是若為客塵所染污，所以稱之為不淨，只要將客塵除盡，又稱之為清淨。所以，可以確知真諦第九阿摩羅識，是通於地論南道學派的說法³⁷。又法雲《翻譯名義集》卷六說：「梁朝真諦乃立九識計第八識生起諸法。」（大正 54.1159b）也就是說真諦以阿黎耶識為生起一切諸法的所依，所以，湛然《法華玄義釋籤》卷十八說：「加復《攝大乘》興，亦計黎耶以助北道」（大正 33.942c），後興起的攝論學派，以黎耶依持助長地論北道學派，最後地論北道學派歸入攝論學派³⁸。

又法相宗，以阿賴耶識法爾種子為正因佛性，這是玄奘所傳的唯識，也是無著、世親、護法一系的思想。他在均正《大乘四論玄義》所列十家之外。「法爾種子」就是菩薩無始已來所自然本有的淨種（無漏種）³⁹

依據湛然《法華玄義釋籤》卷十八說：「《攝大乘》前後二譯，亦如地論二計不同，舊譯即立菴摩羅識，唐三藏譯但立第八。」（大正 33.942c）又法雲《翻譯名義集》卷六說：「梁朝真諦乃立九識，計第八識生起諸法。如彼論明十種勝相，第一依止勝相，明第八識生十二因緣。次唐時玄奘新擇《攝論》但立八識，乃謂第九祇是八識異名。此是梁唐之異也。」（大正 54.1159b）綜合上面兩個引文，無著所著的《攝大乘論》，真諦翻譯時，有加入一些自己的想法⁴⁰，因此，真諦雖立第九識，但以第八識作為生起諸法的所依；而玄奘新譯《攝大乘論》忠於原著，只立第八識，只說第九識只是第八識的別名。這是真諦和玄奘翻譯《攝大乘論》的相異處。也因為二著在翻譯上所產生的差異，致使有新舊譯唯識的爭議，如靈潤「十四門義」歸納出十四點新譯與舊譯的不同處⁴¹，之後有神泰主五性說救慈恩義，反駁靈潤；法寶又造《一乘佛性究竟論》批五性說，主一性說；慧沼

³⁶ 高崎直道著〈如來藏與阿賴耶識——與唯識說之交涉〉收於世界佛學名著譯叢，第 68 冊《如來藏思想》（台北：華宇出版社，1986），頁 264。

³⁷ 高峰了州著・釋慧獄譯《華嚴思想史》（台北縣：中華佛教文獻編撰社，1979 初版），頁 67。

³⁸ 高峰了州著・釋慧獄譯《華嚴思想史》（台北縣：中華佛教文獻編撰社，1979 初版），頁 66。

³⁹ 牟宗三著《佛性與般若》上冊（台北：臺灣學生書局，1997 修訂版六刷），頁 188。

⁴⁰ 牟宗三著《佛性與般若》上冊（台北：臺灣學生書局，1997 修訂版六刷），頁 295。

⁴¹ 1.眾生界內立有一分無性眾生。2.二乘之人入無餘涅槃永不入大。3.不定性聲聞向大乘者，延分段生死行菩薩道。4.三乘種性是有為法，法爾本有不從緣生。5.一切諸佛修成功德實有生滅。6.須陀洹人斷分別身見，不斷俱生。7.五法一向不攝分別性，正智唯是依他性攝。8.十二入十八界攝法周盡。9.十二因緣二世流轉。10.唯明有作四聖諦，不明無作四聖諦。11.於大乘中別立心數不同小乘。12.心與心數但同一緣，不同一行。13.三無性觀但遣分別，不遣依他。14.立唯識有三分，或言有四分。最澄撰《法華秀句》收於《日本大藏經》卷 42《天台宗顯教章疏一》頁 68~82。

則撰《能顯中邊慧日論》救慈恩五性說，往復辯難⁴²。

二、《大乘起信論》的註釋書

自《起信論》出現，到法藏的時代為止，相關的註釋如下：（以下以表格圖示，並說明之。）

註釋者	註釋書	卷數	出處
梁真諦	大乘起信論疏	二	佚
梁智愷	大乘起信論疏	一	佚
	大乘起信論註	二	佚
	起信論一心二門大意	一	卮續藏 71 冊
隋曇延	大乘起信論義疏	二	只存上卷，卮續藏 71 冊
隋慧遠	大乘起信論義疏	四	大正藏 44 冊、卮續藏 71 冊
隋曇遷	大乘起信論疏	一	佚
新羅元曉	大乘起信論疏	二	大正藏 44 冊
	大乘起信論別記	二	大正藏 44 冊
	大乘起信論疏記會本	六	卮續藏 71 冊
	大乘起信論私記	一	佚
	大乘起信論宗要	一	佚
	大乘起信論大記	一	佚
	大乘起信論料簡	一	佚
唐智儼	大乘起信論義記	一	佚
	大乘起信論疏	一	佚
唐法藏	大乘起信論義記	五、七 ⁴³	大正藏 44 冊、卮續藏 71 冊
	大乘起信論別記	一	大正藏 44 冊、卮續藏 71 冊

（一）真諦（499~569）

真諦著《大乘起信論疏》二卷，《歷代三寶紀》卷十一記載「大乘起信論一卷（同四年在陸元哲宅出）、起信論疏二卷（太清四年出）」（大正 49.99a）與《大唐內典錄》卷四記載「大乘起信論一卷（同四年在陸元哲宅出）、起信論疏二卷（太清四年出）」（大正 55.266b~c），此二者皆認為《起信論》乃太清四年譯出，因此，《起信論疏》應是太清四年出，然本文依據法藏的說法，《起信論》既是承

⁴² 賴永梅著《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990 初版），頁 114。

⁴³ 《大正藏》第 44 冊記載為五卷，《卮續藏》第 71 冊，記載為七卷。

聖三年譯出，所以，《起信論疏》也應承聖三年出。

（二）梁智愷（518~568）

梁智愷著《大乘起信論疏》一卷及《大乘起信論註》二卷，此二著作失佚。唯《起信論一心二門大意》存于續藏第七十一冊。《新編諸宗教藏總錄》卷三記載「疏一卷智愷述、注二卷智愷述」（大正 55.1175a）依據日本學者柏木弘雄指出智愷應是慧愷的誤寫⁴⁴。

（三）隋曇延（516~588）

隋曇延著《大乘起信論義疏》二卷或三卷，現只存上卷於 于續藏第七十一冊，俗稱《曇延疏》，是現存最古的註釋書。依據日本圓超《華嚴宗章疏并因明錄》記載「起信疏三卷，延法師述」（大正 55.1134a）及日本永超《東域傳燈目錄》記載「同論疏二卷，延法師」（大正 55.1158c），有關卷數問題，在 于續藏第71冊隋曇延撰《大乘起信論義疏》之後文有記載「高野山妙律師住如意輪寺之日，以寶庫本所騰寫者上下二卷。予請以寫之讎校，下卷同海東疏故不寫之，下卷終記云：天平十三年（741）歲次辛巳十月二日，隅寺溫室院寫竟。沙彌行曉。安永八巳亥年六月八日轉寫之功已竟。沙門快道。」（于續藏 1.280 左上）其中「下卷同海東疏故不寫之」，依據柏木弘雄指出元曉《大乘起信論疏》，當註釋《起信論》的時候部分繼承《曇延疏》之說，但是到《元曉疏》的後半全面採用《曇延疏》，這個是不可能的。兩者的說相和註釋態度在基本上是有相違的，把兩者簡單地比較對照就可以明瞭⁴⁵

（四）隋曇遷（542~607）

隋曇遷著《大乘起信論疏》一卷，早佚，是屬於古註釋書。然依據《華嚴宗章疏并因明錄》記載「起信疏一卷，曇遷述」（大正 55.1134b）、高麗義天《新編諸宗教藏總錄》卷三記載「疏三卷，曇遷述」（大正 55.1175a）及《東域傳燈目錄》記載「同論疏二卷，遷法師」（大正 55.1158c），有關其卷數的問題，有一卷、二卷或三卷不同的記載，可惜其著述又失佚，因此，無從考察起。

（五）隋慧遠（523~592）

⁴⁴ 柏木弘雄著《大乘起信論研究》（東京：春秋社，1981 第一刷）頁 45。

⁴⁵ 柏木弘雄著《大乘起信論研究》（東京：春秋社，1981 第一刷）頁 28。

隋慧遠著《大乘起信論義疏》二卷⁴⁶，俗稱《淨影疏》。依據《新編諸宗教藏總錄》卷三記載「疏二卷，慧遠述」（大正 55.1175a）、《華嚴宗章疏并因明錄》記載「起信義疏二卷，淨影寺慧遠述」（大正 55.1134a），此二者皆主張為慧遠所著。然據佛教大系本「大乘起信論解題」認為非慧遠撰，其主要理由有三：1.《續高僧傳》〈慧遠傳〉沒有記載其著作《起信論疏》之事。2.淨法熏習的解釋中，有「又遠法師解」（大正 44.192b）3.慧遠的《起信論疏》和《大乘義章》、《十地經論義記》及《騰鬘經義記》在措辭的比較上是拙劣⁴⁷。因此，有關作者真偽問題，有必要再作進一步的考究。

（六）唐智儼（602~668）

唐智儼撰《大乘起信論義記》一卷及《大乘起信論疏》一卷，此二者皆已失佚。

（七）新羅元曉（617~686）

新羅元曉著《大乘起信論疏》二卷，俗稱《海東疏》，及《大乘起信論別記》二卷，二者皆現存。其餘《大乘起信論私記》一卷、《大乘起信論宗要》一卷、《大乘起信論料簡》一卷及《大乘起信論大記》，此四者皆已失佚。

（八）唐法藏（643~712）

唐法藏撰《大乘起信論義記》二卷或三卷，俗稱《賢首義記》。《大乘起信論別記》一卷現存大正藏第四十四冊及卍續藏第七十一冊。依據《新編諸宗教藏總錄》卷三記載「疏三卷、別記一卷，法藏述」（大正 55.1175a）、《東域傳燈目錄》記載「起信論疏二卷（法藏師撰亦云義記八十紙）、同論別記一卷（同上）」（大正 55.1158c）及《華嚴宗章疏并因明錄》記載「大乘起信論疏二卷，法藏述」（大正 55.1143a）「起信別記一卷，法藏述」（大正 55.1143b）

以上收集有關《起信論》的註釋書，到法藏為止。其中比較著名的有《曇延疏》、《淨影疏》、《海東疏》及《賢首義記》，而以《曇延疏》是最古的註釋書，《賢首義記》最為精緻，為後世研習《起信論》的指南車⁴⁸。

三、有關內容的相互影響

⁴⁶ 然在現存《大正藏》第 44 冊及《卍續藏》第 71 冊，記載為四卷。

⁴⁷ 參閱望月信亨著《大乘起信論口研究》（東京：金尾文淵堂，1922）頁 214~222。

⁴⁸ 日本湯次了榮著・中國豐子愷譯《大乘起信論新釋》（台北：佛陀教育基金會，1999），頁 7。

本文以《義記》（《賢首義記》）作為探究法藏的本覺思想，所以，在這裡有必要探究《起信論》到法藏註釋為止，唯識的論證對法藏註釋《起信論》是否有影響，以及相關的註釋本中誰對《義記》有影響，為本文主要論述的重點所在。以下本文只針對對《義記》有影響的部分作探究，擬從二個方面作論述：一、唯識思想的影響，二、元曉《起信論疏》（《海東疏》）的影響。以下依序作論述。

（一）唯識思想的影響

法藏時代是玄奘提唱唯識思想的盛行期，所以，在法藏著述《義記》當中，常引用唯識的經論，以註釋《起信論》。如：

- 1.心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。引《辯中邊分別論》、《攝大乘論》（卍續藏 71.398 右下~左上）的文章。
- 2.依言真如，引《辯中邊分別論》、《攝大乘論》（卍續藏 71.399 左下~400 右上）的文章。
- 3.心生滅，引《楞伽經》、《攝大乘論》（卍續藏 71.401 右上~左下）的文章。
- 4.示覺體，引《無性攝論》（卍續藏 71.403 右上）的文章。
- 5.三細，引《轉識論》、《攝大乘論》、《楞伽經》（卍續藏 71.409 左上~左下）的文章。
- 6.五意，引《瑜伽師地論》（卍續藏 71.412 右下）的文章。
- 7.三界虛偽，唯心所作。引《十地經論》、《攝大乘論》、《辯中邊論》、《瑜伽論》、《楞伽經》（卍續藏 71.412 左上~413 右上）的文章。
- 8.真如用，引《攝大乘論》（卍續藏 71.422 右上）的文章。
- 9.破人我執，引梁·《攝大乘論》（卍續藏 71.425 右上）的文章。
- 10.簡發心不定者，引《攝大乘論》（卍續藏 71.426 左上）的文章。
- 11.止觀行，引《瑜伽師地論》、梁·《攝大乘論》（卍續藏 71.431 右上）的文章。

以上，法藏以唯識的《辯中邊分別論》、《攝大乘論》、《楞伽經》、《瑜伽師地論》、《十地經論》等，作為註釋《起信論》的經證。這是法藏站在華嚴的立場，融攝各宗，所作的一種會通方法。

（二）元曉《大乘起信論疏》的影響

柏木弘雄指出搶註釋書中，常見《起信論》的先驅思想，其中對《賢首義記》最有影響的就是《海東疏》。如：

- 1.因緣分中，二者皆引《華嚴經》的如來一音法說的文章。如《海東疏》（大正 44.205c）、《賢首義記》（ 卍續藏396 右上）。
- 2.體、相、用的三大說，二者皆引《攝大乘論釋》的文章。如《海東疏》（大正 44.218c）、《賢首義記》（ 卍續藏422 右上）。
- 3.阿黎耶識的定義，二者皆引《楞伽經》的文章。如《海東疏》（大正 44.208b~c）、《賢首義記》（ 卍續藏401 右上~401 左下）。
- 4.水波的譬喻，二者皆引《楞伽經》的文章。如《海東疏》（大正 44.208b）、《賢首義記》（ 卍續藏71.401 右上）。
- 5.智淨相和不思議業相，二者皆引《寶性論》（大正 31.842a）的文章。如《海東疏》（大正 44.212b~c）、《賢首義記》（ 卍續藏407 右下~左上）。
- 6.無明業相、能見相、境界相等三細，二者皆配阿梨耶識位。如《海東疏》（大正 44.212a~b）、《賢首義記》（ 卍續藏409 右下~左下）。
- 7.現識和分別事識，二者皆引《楞伽經》（大正 16.483a、521c、522a）的文章。如《海東疏》（大正 44.212b）、《賢首義記》（ 卍續藏409 左下~410 右上）。
- 8.三界虛偽，唯心所作。二者皆引《華嚴經·十地品》（大正 9.558c）的文章。如《海東疏》（大正 44.214a）、《賢首義記》（ 卍續藏412 左上）。
- 9.依據無明的熏習，而起迷的識分別。相對於此，覺知在佛果上只是可能。二者皆引《勝鬘經》（大正 12.222b）及《楞伽經》（四卷楞伽，大正 16.510c。十卷楞伽，大正 16.619c~620a）的文章。如《海東疏》（大正 44.214c）、《賢首義記》（ 卍續藏71.414 右上）。

- 10.依據羶、細的二義，顯示心生滅相。二者皆引《楞伽經》（大正 16.483a、521c、593b）的文章。如《海東疏》（大正 44.216a）、《賢首義記》（ 卍續藏 71.416 右上~416 右下）。
- 11.依據無明熏習之滅，是心相滅，而心體是不滅。二者皆引《楞伽經》（大正 16.483b~c、522a、593b）的文章。如《海東疏》（大正 44.216c）、《賢首義記》（ 卍續藏 71.416 左下~417 右下）。
- 12.對治邪執及人我見第五的破邪，二者皆引《仁王般若波羅蜜經・菩薩教化品》卷上（大正 8.826c~827a）的文章。如《海東疏》（大正 44.219b）、《賢首義記》（ 卍續藏 71.425 右下）。
- 13.修多羅說，退墮惡趣者。二者皆引《菩薩瓔珞本業經・賢聖學觀品》卷上（大正 24.1014c）的文章。如《海東疏》（大正 44.220b）、《賢首義記》（ 卍續藏 71.427 左下）。
- 14.一行三昧，二者皆引《文殊般若經》卷下（大正 8.731a~b）的文章。如《海東疏》（大正 44.223b）、《賢首義記》（ 卍續藏 71.432 右下）。⁴⁹

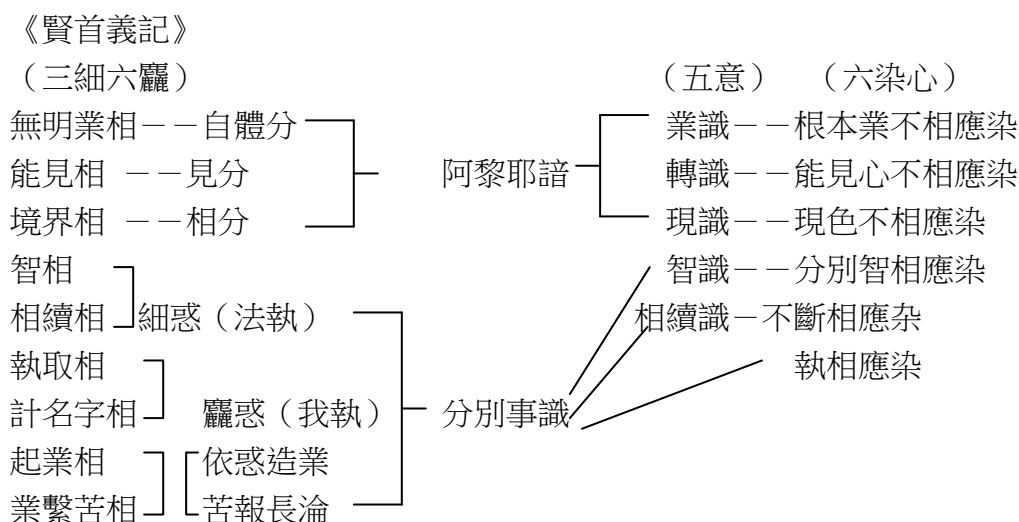
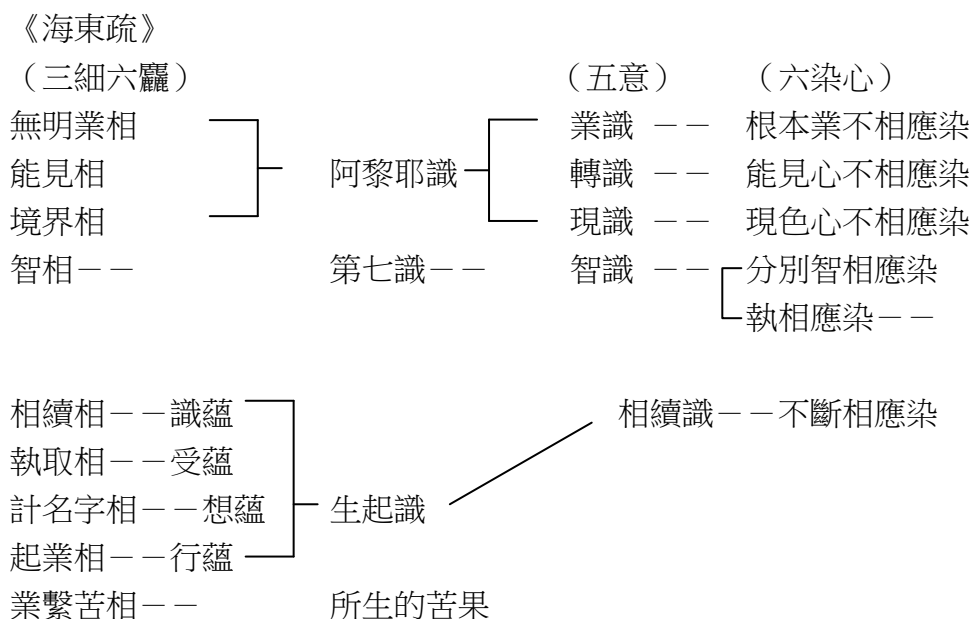
以下，針對三細、六羶、五意、六染與八識的關係，以及三大與二門的關係，作詳細說明。

1.三細、六羶、五意、六染與八識的配當

從各註釋書所依據教理的立場不同來看⁵⁰，其對《起信論》阿梨耶識的解釋也不同，但是在這阿梨耶識中的三細六羶，無明業相、能見相、境界相、智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相，或者對心、意、識的解釋也出現各各的差異。其中，以《海東疏》對《賢首義記》最有影響，如圖示三細、六羶、五意、六染心與八識的配當關係。

⁴⁹ 參閱柏木弘雄著〈古註釋書□通□□見□□起信論□先驅思想〉收於《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 號，1963，頁 256~259。及《大乘起信論□研究》（東京：春秋社，1981 第 1 刷），頁 49~57。

⁵⁰ 古津宜英認為：《曇延疏》依據真諦譯出・世親著《攝大乘論釋》思想，註釋《起信論》；《淨影疏》特別重視《四卷楞伽》，用以註釋《起信論》；《海東疏》參酌《曇延疏》的文句，也重視四卷和十卷《楞伽》，其更以玄奘所傳的唯識教學註釋《起信論》。古津宜英著〈法藏□大乘起信論義記□□□□〉收於《印度學佛教學研究》第 27 卷 1 號，1978，頁 42~46。又柏木弘雄認為：《賢首義記》在華嚴教學上，以《起信論》的立場作為重要的基礎，而解釋成法界緣起的宗義。柏木弘雄著《大乘起信論□研究》（東京：春秋社，1981 第 1 刷），頁 32。



法藏對阿黎耶識的解釋，把三細類比阿黎耶識之位，完全是依照《海東疏》，但是元曉把六麤中的智相，五意中的智識，六染心中的分別智相應染、執相應染，作為第七識，相對於此，法藏把智相以下的六麤，五意中的智識、相續識，六染心的分別智相應染、不斷相應染、執相應染，全部配屬於分別事識⁵¹。

2.體、相、用三大義的解釋和心真如門、心生滅門之間關係又是如何呢？《海東疏》說：

⁵¹ 參閱柏木弘雄著《大乘起信論研究》（東京：春秋社，1981 第 1 刷），頁 36~38。

言能示摩訶衍自體者，即是生滅門內之本覺心，生滅之體，生滅之因，是故在於生滅門內。(大正 44.206b)

心法雖一而有二門，真如門中有大乘體，生滅門中有體相用。大乘之義莫過是三。(大正 44.206b)

相對於此，法藏在立義分的宗釋中，把《海東疏》「生滅門中有體相用」原封不動地使用⁵²，如《賢首義記》說：

又心法雖一而有二門，真如門中示大乘體，生滅門中具宗三大。大乘之義莫過是三，是故依此一心得顯三大之義也。(卍續藏 71.396 左下)

以上，元曉《起信論疏》的《起信論》先驅思想，確實有影響到法藏的《義記》，其中，三細類比阿黎耶識和生滅門中的體相用三大，法藏的《義記》完全依照元曉的《起信論疏》。

綜合上述，法藏在《義記》常引用唯識的經證，這是法藏以華嚴宗的立場，所作的一種會通。其次，元曉《起信論疏》中三細與阿黎耶識的關係和生滅門中的體相用三大，以及《起信論》的先驅思想，皆影響法藏的《義記》。

第二節、《大乘起信論義記》中的本覺思想

受到唯識佛性思想論證和元曉《起信論疏》的影響，法藏《義記》如何來開展其華嚴義理？這是本文所要論述的主題。

在未開始論述《義記》中的「本覺思想」之前，本文須先界定「本覺」在《義記》中所處的位置。如《義記》說：

一心者，謂一如來藏心含於二義：一約體相義，即真如門也；二隨緣起滅義，即生滅門也……是故下文云：識有二義本覺是也。上文生滅門中自體是也。(卍續藏 71.397 左上~下)

從引文當中可知，一心，就是一如來藏心。由此一如來藏心開出真如和生滅二門。本覺是處在生滅門中，三大中屬於體大。而生滅門和真如門的關係又是如

⁵² 參閱柏木弘雄著《大乘起信論研究》(東京：春秋社，1981 第 1 刷)，頁 40。

何呢？如《義記》說：

然此二門，舉體通融，際限不分，體相莫二。（卍續藏 71.397 左下）

印順法師解釋：本論的二門，不要以為生滅專約事相、差別說；真如專約理性、無差別說。本論說生滅，就說到真如；說真如，也不離開生滅；這是著重在不異的不一不異的論法，與唯識者（著重在不一的不一不異）是不同的⁵³。

以上，本覺雖處在《義記》中的生滅門，但論述生滅門，也必須談及真如門，而此二門是由一如來藏心所開展出來的，因此，本覺可說是一心、一如來藏心、真如、阿梨耶識，只是在不同的位置，就有不同的稱呼。本文論述《義記》中的「本覺思想」，擬分為三個方面作論述：一、把「眾生心」等同「如來藏心」，二、把「真如門」等同「性起」，三、把「生滅門」等同「法界緣起」。以下依序作論述。

一、把「眾生心」等同「如來藏心」

《大乘起信論》，是為讓眾生對「大乘」生起信心的一部論著。「大乘」是什麼呢？大乘就是總攝如來的廣大甚深義⁵⁴。而論述大乘的方法，有二種：一、法，二、義。如《起信論》說：

摩訶衍者，總說有二種：云何為二？一者法，二者義。（大正 32.575c）

從法方面來說，就是大乘的法體；從義方面來說，辨別大乘的名義，就是大乘的義理。《義記》說明法時，說：

眾生心都，出其法體，謂如來藏心含和合不和合二門，以其在於眾生位故；若在佛地，則無和合義，以始覺同本，唯是真如，即當所顯義也。（卍續藏 71.396 左上）

「法」，就是「眾生心」，也就是「如來藏心」。若從眾生位來說，如來藏心含有生滅和不生不滅二門；若從佛地來說，則沒有生滅義，以始覺同本覺，唯是真如。即是法藏把「如來藏心」，定位在佛，且具有本覺始覺不二。如《華嚴一乘教義分齊章》十玄緣起無礙法的第九唯心迴轉善成門所說：

⁵³ 印順法師著《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1991 十三版）頁 61。

⁵⁴ 印順法師著《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1991 十三版）頁 45。

九者唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也，但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如《性起品》中說十心義等者，即其事也，所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足無窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物，名唯心轉等。(大正 45.507a)

這是從佛的性起具德這方面來說，是這一如來藏心所開展的。而這一心具足十種德相，就是《華嚴經·性起品》所說的十心義⁵⁵。它舉出十的用意，在於顯示重重無盡的法界緣起。如此看來，法藏試圖以《義記》「一如來藏心」作為其開展法界緣起的理論。

二、把「真如門」等同「性起」

《義記》說：

攝一切世出世法者，辦法功能。以其此心體相無礙，染淨同依，隨流返流，唯轉此心。是故若隨染成於不覺，則攝世間法；不變之本覺及返流之始覺，攝出世間法，此猶約生滅門辨。若約真如門者，則鎔融含攝，染淨不殊，故通攝也。(卍續藏 71.396 左上)

這是從眾生位來辨別如來藏心的功能。從生滅門來說，這個心隨順染緣成於不覺，即攝世間法；不變的本覺和本覺內薰返流的始覺，即攝出世間法。若從真如門來說，則染淨不分，相融相攝，所以通攝世出世間法。所以，這個如來藏心為染淨的所依，不覺的隨染與不變的本覺、返流的始覺，皆不出此如來藏心。

法藏以金和首飾，來比喻真如與生滅二門的不相離。如《義記》說：

以體相不相離故，如金與莊嚴具，若以金收具，具無所遺，此具攝金，金無不盡，良以二門一揅，全體遍收，此義亦然，思之可見。(卍續藏 71.398 右上)

心真如門和心生滅門是一物的兩面，不可分離。今以金喻心真如門，首飾喻心生滅門，金若不保持自性，隨工匠的雕塑，可製成首飾。舉金時，首飾全體是金，遍收首飾盡；舉首飾時，金全體是首飾，遍收金盡。心真如門和心生滅門亦是，真如不守自性，隨緣和合變現生滅諸法，故舉心生滅門，心真如門全體即心

⁵⁵ 所謂十時，一平等無依心，二性無增減心，三益生無念心，四用興體密心，五滅惑成德心，六依持無礙心，七種姓深廣心，八知法究竟心，九巧令留惑心，十性通平等心。

生滅門，遍收心真如門盡；生滅諸法是無自性，無自性故空，故舉心真如門，心生滅門全體即心真如門，遍收心生滅門盡。這可看法藏十玄的諸法相即自在門，如《大方廣佛華嚴經金獅子章》的喻說：

獅子諸根，一一毛頭，皆各以金收獅子盡。一一皆徹獅子眼，眼即耳，耳即鼻，無礙無障，故名諸法相即自在門。(大正 45.669c~670a)

金獅子的眼、耳、鼻等各個根和每一根毛，都是由金所做成的，因而各各都能包容收盡整個金獅子。金獅子的耳、鼻等和每一根毛，皆徹底周遍金獅子的眼。同樣，金獅子的眼也就是金獅子的耳，金獅子的耳也就是金獅子的鼻。金與獅子諸根，各根之間，乃至毛頭之間相即無礙，自在成立。換言之，金獅子的眼、耳、鼻等，乃至每一根毛，都是金做成的，從本質上看，眼、耳、鼻等，完全相同，毫無分別，是「相即」的。從現象上看，眼、耳鼻等形態不同，有所差別，仍然是「自在」的。由此一門，即能攝餘九門，顯示重重無盡的法界緣起。法藏試圖以二門的不相離，闡述華嚴的法界緣起義理。

日本學者一色順心認為：法藏從「不起」和「起」的面，來解釋心真如、心生滅二門，是因為闡明事物生起時，必須探尋其為何生起的緣由。如《義記》說：

問：真如是不起門但示於體者，生滅是起動門應唯示於相用。

答：真如是不起門，不起不必由起立，由無有起故所以唯示體。生滅是起動門，起必賴不起，起含不起故，起中具三大。(卍續藏 71.397 右上)

問曰：心真如門是不起門，唯示大乘的體，心生滅門是起動門，應只含有相用，含體並不妥當。答中主張心生滅門亦含有體。總之，「不起」的真如，並非由「啟」的生滅而生，故未必要依存於「起」。相對地生滅門由因緣而生起，「起」必依「不起」。正如從這樣的觀點，對生滅心的生起來說，「不起」具有重要的意義。

之後，一色順心依智儼的解釋，來解釋這個「不起」，如《華嚴經內章門等雜孔目章》〈性起品明性起章〉說：

性起者明一乘法界，緣起之際，本來究竟離於修造。何以故？以離相故。起在大解大行，離分別菩提心中，名為起也。由是緣起性，故說為起。起即不起，不起者是性起。廣如經文。(大正 45.580c)

性起是說明一乘法界，作為緣起之際，本來即是究竟，因此遠離眾生的修造。也就是說性起是佛的自內證境界，眾生是不可能觸及的。超越一切緣的境界，因普賢而成為言說，這是只有佛的因分可說。如果說緣起這樣的起法是作為佛的因分，那麼，緣起必定在某種情形下與性起的境界有關。智儼把性起理解為緣起之性，所以緣起的本來就是性起。從起的觀點來說，在性起當中，是沒有生滅緣起⁵⁶，所以是不起的境界。又性起並不是離開緣起而有其特別的狀態，而可名為不起。智儼依不起的意義來定位性起，法藏所說也可說是承襲於此⁵⁷。所以，法藏把心真如門科分為二：一、顯體離言以明觀智境，二、依言辨德以明生信境。現先說明顯體離言。

（一）顯體離言

顯體離言以明觀智境，所謂觀智境，就是真如體，事實上就是離言絕慮的境界，不是名相可以形容，也不是見聞覺知所能觸及，這個是諸佛所實證的境界。如《華嚴一乘教義章》說：「性海果分，是不可說義。」（大正 45.477a）說明盧舍那佛所證的法性境界，廣闊無邊，橫遍十方，豎窮三際，包羅萬有。它的意境，是離言說相，惟證相應。

《起信論》說：

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。若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。（大正 32.576a）

這是解釋立義分中的「真如」義，其立義分說：「是心真如相，即示摩訶衍體故。」所謂「真如」，梵文 *tathata*。在梵文 *tat* 是「彼」、「那個」的意思。*ta* 是個接尾辭（suffix），相當於英文的 *ness*，表示性質的意思。英文把真如直譯為 *suchness* 或 *thusness*，即指事物本來的樣子。中文譯為「真如」、「如性」或「空如」，「如」是個語尾狀詞⁵⁸。《起信論》的真如是「心真如」，梵文 *citta-tathata*。如《大乘莊嚴經論·隨修品》（627~634）藉助清水和濁水的譬喻，顯示「心真如」*citta-tathata* = *dharmatacitta* 的語義。

⁵⁶ 若依此論，無明動真如，成生滅緣起，無明風滅，識浪即止，唯是真如平等平等也。（卍續藏 71.413 右上）

⁵⁷ 參閱一色順心著〈起信論□□□□生滅緣起□□□□〉收於《佛教學□□□一》第 25 期，1977，頁 63~65。

⁵⁸ 孫富支著《大乘起信論義記》「一心開二門」之研究，文化大學博士學位論文，頁 59。

譬如清水濁 穢除還本清 自心淨亦爾 唯離客塵故
已說心性淨 而為客塵染 不離心真如 別有心性淨
(大正 32.622c~623a)

譬如濁水清澄時，清澄不是外來的，只是除去塵垢，水本自清淨，這與自心的清淨 (svacitta-widdha) 同關係。心是本來清淨 (prakrtiprabhasvara) 而為客塵所染污 (agantukadosa)，不離法性心 (dharmatacitta) 而別有異心，故心真如名之為心，即說此心為自性清淨⁵⁹。

「一法界」，就是不二真心。「法界」，依生聖法，如《辯中邊論》卷上說：「由聖法因義，說為法界。」(大正 31.465c)「界」，就是因義，也就是無我等義。以一切聖人所證得的無漏清淨功德法，是緣這個無我等義生起，稱之為法界。這一法界，就是「大總相法門體」。這是遍一切處的，窮虛空，遍法界，所以名大。總相，可說是通相。這個總相，為一切法所依所由，稱之為法門。法界就是心性不生不滅，也就是不生滅心⁶⁰。一切的差別現象，來自於妄念，如果遠離妄念，就沒有一切差別現象的存在，因此，「真如」就是離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞的一心。

「一法界大總相法門體」就是心真如，法藏認為這個心真如能變現一切差別現象，是海印三昧威神力所造就的。如《修華嚴奧旨妄盡還源觀》說：

言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊彰。猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現。《起信論》云：「無量功德藏，法性真如海」，所以名為海印三昧也。經云。「森羅及萬象，一法之所印」。言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間、出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如，故言海印三昧也。(大正 45.637b)

「海印」，就是真如本覺、一心、一法界大總相法門體。這個真如本覺好像一面明亮的鏡子，能印現一切差別現象。如《起信論》說：「無量功德藏，法性真如海，所以名為海印三昧。」說明法身如來藏具有無邊恒沙性功德，所以名為海印三昧。也就是《經》說說「森羅及萬象，一法之所印。」的「一法」，就是一心。一心能攝一切世間和出世間的所有事物，所以稱之為一法界大總相法門體。這一心唯依妄念而有差別，若遠離妄念，就沒有一切境相，即唯一真如，所以稱之為海印三昧。法藏以「真如本覺」來闡述海印三昧的義理。

⁵⁹ 柏木弘雄著《大乘起信論研究》(東京：春秋社，1981)頁 351。

⁶⁰ 印順法師著《大乘起信論講記》(台北：正聞出版社，1991 十三版)頁 68~69。

（二）依言辨德

以上略說真如為不可說的境界，真如若是不可說，眾生沒有辦法生起信解，所以雖不可說還是要假借言說，為使所有聽聞者能夠由此而生起信心，但不執著於言語，名為生信境。這相當於普賢修行的境界。如《華嚴一乘教義章》說：「緣起因分，則普賢境界也。」（大正 45.477a）說明隨應眾生根機所說的普賢教法，能夠使眾生發心修行而趣向佛果。

真如依言說分別，有二種義：一、如實空，二、如實不空。現先說明如實空，如《起信論》說：

依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故。……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。

（大正 32.576a）

這是解釋立義分中的「真如相」，其立義分說：「是心真如相，即示摩訶衍體故。」「如實」，就是真如。謂真如之中空無妄染，不是真如本身是空。「顯實」，以妄染是空，就能顯示真理。說明真如之空，沒有妄染；以妄染是空，就能顯示究竟的真理。如《勝鬘經》說：「空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。」（大正 12.221c）從如來藏與煩惱不相應來說，如來藏是空，所以稱之為空如來藏。

那麼，如何遠離對真如自性的執取？如《起信論》說：

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。（大正 32.576a~b）

真如自性，是絕待的，離一切相對境的。它不是「有」、「無」、「一」、「異」等，第六意識心的認知對象。所以，用這種遮撥的語句，破除真如自性為「有」、「無」、「一」、「異」等的執著。

以上略說如實空，接下來說明如實不空。如《起信論》說：

二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。……所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變，淨法滿足，故名不空；亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。（大正 32.576a~b）

不空，有二種：一、「有自體」，就是別於妄染的無自體，而說有自體。二、

「具足無漏性功德」，就是對治恆沙有漏煩惱而寂滅之，就成就無漏性功德。因此，《攝大乘論釋》卷三說：「四德本來是有」（大正 31.174a）說明常樂我淨是法身四德本來是有。也就是《勝鬘經》所說：「不空如來藏，過於恆沙不離不脫不思議佛法。」（大正 12.221c）從如來功德性不失來說，如來藏不空，所以稱之為不空如來藏。

法藏在《義記》中將「真心常恆不變，淨法滿足」與《寶性論》作配釋，如《寶性論》說：「一者以常故不生，離意生身故；二者以恆故不死，離不思議退故；三者不變故不老，無無漏業故；四者清涼故不病，無煩惱習故。」這當中「淨法」就是《寶性論》中的「清涼」，意思是遠離感染。真心的體，具有常、樂、我、淨。如「常」就是常德；「恆」就是樂德，以遠離變易苦；「不變」就是我德，以不是業所繫縛，則得自在；「淨法」就是淨德。這個四德亦沒有相可執取，從「離念境界唯證相應」來說，則不空不異於空，若妄念所緣，則是有相，只有真智之境，才能明瞭沒有妄執的相貌。

如上，法藏試圖以真如和生滅二門的不相離關係，用「性起俱德」來闡述華嚴重重無盡的緣起義理。又將心真如門科分為「顯體離言」和「依言辨德」兩方面作說明。從顯體離言來說，就是性海果分，不可言說的盧舍那佛境界；從依言辨德來說，就是緣起因分，可說的普賢修行世界。又以「真如本覺」述說海印三昧性起的義理。從這樣看來，法藏企圖將心真如門，解釋為性起是無可懷疑的。

三、把「生滅門」等同「法界緣起」

法藏把真如門等同性起，是屬於「不起」門，它不是由「起」的生滅而生，所以，不必要依存於「起」。相對於此，生滅門是由因緣而生起，「起」必依於「不起」，所以，等同法界緣起。以下法藏對生滅門的詮釋，本文擬分為三個方面作論述：一、把「三大」等同「華嚴十身」，二、把「阿黎耶識」等同「染法緣起」，三、應用《起信論》的概念解釋「淨法緣起」。

（一）把「三大」等同「華嚴十身」

大乘就義方面來說，有體、相、用三大。如《起信論》說：

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。（大正 32.575c）

根據法藏的《義記》：一、體大，真如性義深教廣，皆為凡夫、聖者、染法、

淨法的所依。從染淨來說，不能使它有所虧損；從始終來說，不能使它有所變易。二、相大，就是二種如來藏中的不空如來藏。這是如來藏性體之中，具足無量功德。三、用大，這是從佛果位來說，諸佛隨順眾生的染業，起幻化救世的自然大用。報身的細相和化身的麤相，是從真如自體法身中，應眾生的機感而顯現的度世大用，能令一切眾生始成世間善業，終成出世佛果。

以上，真如的體相用三大與佛身相配，真如的體相二大是諸佛法身，真如的用大是由諸佛法身應眾生機感而顯現的報身和應身。真如心遍滿一切處，那麼，法身也遍滿一切處，當然由法身所顯現的報身和應身也同樣遍滿一切處。這如《華嚴一乘教義章》卷三所說：

若別教一乘釋此釋迦身，非但三身，亦即十身，以顯無盡。
(大正 45.498b)

華嚴宗以釋迦、盧舍那佛、毗盧遮那佛，為一佛體的異名⁶¹。毗盧遮那佛是十方遍滿的佛陀，所以，這個釋迦佛不只是三身，而且是十身，以十來顯示無盡的佛身。

華嚴宗十身佛有二種：一、解境十佛，二、行境十佛。如《華嚴經·十地品》卷二十六，解境十佛：

眾生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身和虛空身。(大正 9.565b)

這十身是融三世間的佛，三世間是眾生世間、器世間和智正覺世間，如眾生身攝其他九身，國土身攝其他九身，業報身乃至虛空身亦各攝其他九身，所以，三世間是融攝的。即：山河大地，吾人眾生身，悟界三身，一切現象，皆是佛體，一切聲音，皆是佛法的獅子吼⁶²。

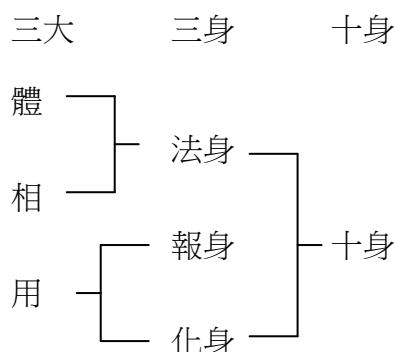
《華嚴經·離世間品》卷三十七，行境十佛：

正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。(大正 9.634c)

⁶¹ 李世傑著《華嚴哲學要義》(台北：佛教出版社，1978)頁123。

⁶² 參閱李世傑著《華嚴哲學要義》(台北：佛教出版社，1978)頁123~124。

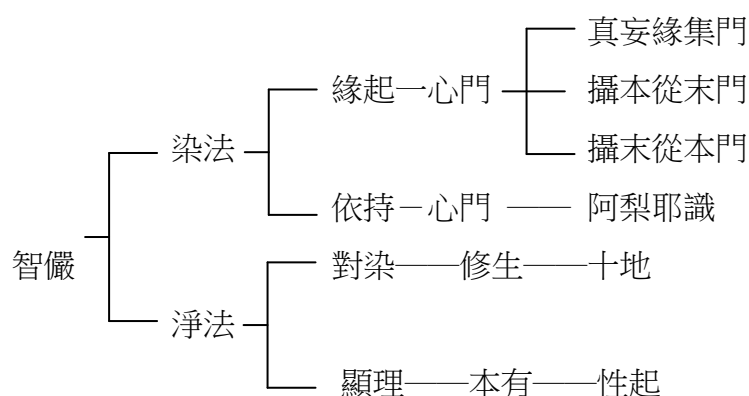
這行境十佛是由於因位的行力而具足種種福德的「修因契果之佛」。而解境十佛亦須兼著行境十佛，才能表現修因感果之義⁶³。以下以圖表顯示三大與三身和十身的關係。



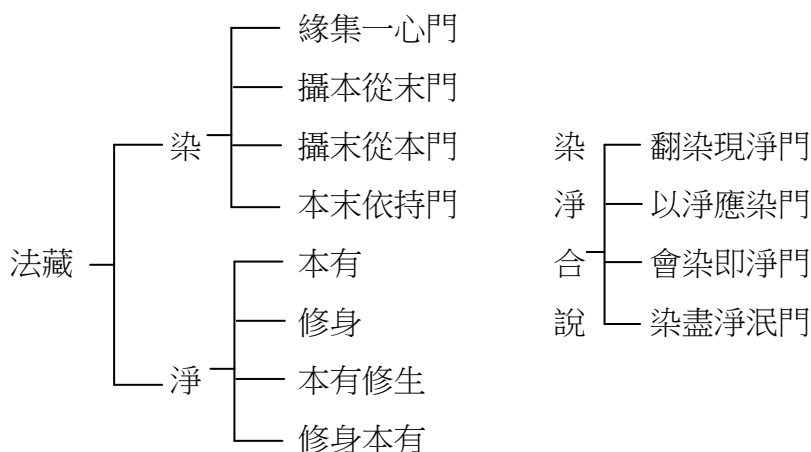
以上，法藏以真如的體相用三大配佛的三身，進一步，本文試圖以既三身即十身，來凸顯華嚴佛身的重重無盡。

(二) 把「阿黎耶識」等同「染法緣起」

關於法界緣起的理論，法藏可能承襲智儼的看法，但是法藏本身的法界緣起理論，又作進一步的開展。以下以圖表區別智儼和法藏的法界緣起之組織。



⁶³ 參閱李世傑著《華嚴哲學要義》(台北：佛教出版社，1978)頁124。



關於智儼的淨法緣起，修生和修生本有是〈十地品〉的立場，本有和本有修生是〈性起品〉的立場，前者是對染顯妄的意義，後者是顯理即是淨法的立場。然而在染法緣起的對染立場，即是修生和修生本有的〈十地品〉立場，是指染法緣起的攝末從本門；顯理的立場，即是本有和本有修生的〈性起品〉立場，是指染法緣起的攝本從末門。又這種緣集本末會染真妄的一心，不是本有修生、染法、淨法的相對立場，唯作為翻染現淨門是修生，且和攝末從本門相對；作為以淨應染門是本有，更對比攝本從末門，其會染即淨門、染盡淨泯門，即是現出其絕對的意義。於是染淨合說是依據智儼淨法緣起在思考對染顯理的立場，反而是所有染淨緣起的綜合⁶⁴。

《起信論》說：

心生滅者，依如來藏，故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。（大正 32. 576b）

這是解釋立義分中的「是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」《起信論》所講的阿賴耶識與唯識所講的阿賴耶識有何不同呢？本論從眾生心方面分為真如門跟生滅門，阿賴耶識在生滅門中被提出來。不生不滅就是真如，生滅就是無明，所以阿賴耶識是不生不滅跟生滅的和合，也就是真如跟無明的和合⁶⁵。所謂阿賴耶識在《起信論》當中它是真與妄，就是真妄和合的阿賴耶識，這個部分跟唯識不同。

法藏就「不生不滅與生滅」的「非一非異」，《義記》說：「非一非異者，真

⁶⁴ 石橋真誠著〈華嚴□緣起說〉收於《印度學佛教學研究》第 31 期，第 1 號，1982，頁 267~268。

⁶⁵ 參閱小林實玄著〈「起信論」□於□□如來藏□覺・不覺□問題〉收於《印度學佛教學研究》第十二卷第二號，1964，頁 162~166。

心全體動故，心與生滅非異；而恒不變真性故，與生滅不一」，而後就非異，用以本從末（唯有生滅，更無別法相異也）、攝末同本（唯有不生滅，亦無別法可相異也）、本末平等（真妄和合，方有所為。此則本末鎔融際限不分）三義解釋⁶⁶。

一、以本從末⁶⁷，如《義記》說：

經云，如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，乃至下云若生若滅等。梁《攝論》中，亦說此識虛妄是其性，故說虛妄分別所攝也。又經云，佛性隨緣成別味等。（卍續藏 71.401 右上）

以本從末，主要是從梁《攝論》中阿梨耶識的虛妄面，說明生死流轉六道。如《大乘入楞伽經》所說的如來藏是善不善因，為一切的四生與五趣、六趣的作者，眾生因為不能覺了這個如來藏，而輪迴於諸趣。即是《經》所說的「佛性隨緣成別味」。也就是不覺，不覺不是離開覺，而另有一個不覺，這是覺本身受無明薰染，就有妄念，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。如《起信論》說：

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。（大正 32.576c~577a）

法藏把不覺配釋為根本不覺（=不覺體）、枝末不覺（=不覺相）、結末歸本（=結相同體），將根本不覺分為依覺成迷和依迷顯覺二義，而說：「以彼妄依真起無別體故，還能返顯於真，即是內熏功能也。」即是直接把妄稱為不覺，說它是依真起。但是，如前所述，「真心隨動，故有生滅心」的意味，而似乎不是分別真心為所依，妄心為能依。依內熏功能而還淨顯真，這是指始覺狀態。進而，以此比喻說明根本、枝末的關係，把本覺真如比喻為淨眼，把根本無明比喻為熱翳之氣。如下圖所示。

⁶⁶ 依據日本學者伊藤瑞叡的看法，這是套用智儼緣起的一心門的攝本從末門、攝末從本門、真妄緣集門。請參閱伊藤瑞叡著〈中國華嚴宗□□□□本覺的思想——華嚴十地經□□□□本覺的思想□華嚴教學□□□□本覺的思想——〉收於淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》（京都：平樂寺書店，1993 第 2 刷），頁 79。

⁶⁷ 智儼《搜玄記》說：「二攝本從末者，唯妄心作。故論云：名種子識及果報識，對治道時，本識都盡。法身流轉五道，名為眾生，隨其流處，成其別味。法種眾苦，如此非一，故知攝本從其末也。」（大正 35.63b）

真	根	(第八識)	「無明業相	智相」	——法執
如(淨眼)	——本(翳氣)	——三細	——十能見相	相續相	「」
本	無	(根本無明)	「境界相——六麤——	執取相	「」——我執
覺	明		(枝末無明)	計名字相	「」
			(分別事識・六識)	起業相	「」——造業
				業繫苦相	「」

被說為不如實知真如法一的根本不覺(=不覺體)是如迷正方，不知如理一味；枝末不覺(=不覺相)是業等相念，即是邪方。前者相當於愚癡，後者則是謬解、顛倒⁶⁸。

以上，由於覺隨順染緣，而起了不覺的根本無明。根本無明因為不了知真如，而起三細六麤的一切染污法，這些染污法也都是不覺之相。如《起信論》說：「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。」(大正 32.578b)「根本熏習」，是指根本不覺熏動真如，而成業等諸識，今但舉初故云業識。「所起見愛熏」，是指枝末不覺熏習心體，而成分別事識。

二、攝末同本⁶⁹，如《義記》中說：

經云：眾生即如故。《涅槃》云：十二因緣即佛性故。《十地》云：三界唯一心作者。彼論釋云：第一義諦也。又此論下文云：四相本來平等同一覺云云。(卍續藏 71.401 右下)

「攝末同本」，主要是以《起信論》「四相本來平等同一覺」的「覺」來說明眾生長期迷惘在三界中的還滅現象，這個就是《經》所說的「眾生即如故」的「如」，《涅槃經》「十二因緣即佛性故」的「佛性」，《十地經》「三界唯一心作者」的「一心」，以及《十地經論》在解釋「三界唯一心作者」時的「第一義諦」。也就是覺義，如《起信論》說：

⁶⁸ 伊藤瑞叡著〈中國華嚴宗□□□□本覺的思想——華嚴十地經□□□□本覺的思想□華嚴教學□□□□本覺的思想——〉收於淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》(京都：平樂寺書店，1993 第 2 刷) 頁 81~82。

⁶⁹ 智儼《搜玄記》說：「三攝末從本者，十二因緣唯真心作，如波水作，亦如夢事唯報心作，以真性故。經云：五陰、十二因緣、無明等法、悉是佛性。又此經云：三界虛妄，唯一心作。論釋云：第一義諦故也。」(大正 35.63b)

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。(大正 32.576b)

「覺義」，謂心體（本覺）離於妄念，顯現沒有不覺義。「離念相」者，就是覺相，這個覺相有大智慧光明義等。在這裡以虛空有二義，來譬喻本覺。一、周遍義，橫遍過去、現在、未來，豎通凡夫、聖人等。二、無差別義，謂本覺在纏出障，性恒無二，出纏相顯名如來平等法身。既然是法身的覺，理非新成，所以依此法身說名本覺。

三、本末平等明不異⁷⁰，如《義記》說：

經云：甚深如來藏，而與七識俱。又經云：阿黎耶識名如來藏，而與無明七識共俱。如大海波常不斷絕。又論云：唯真不生，單妄不成。真妄和合，方有所為。此則本末鎔融，際限不分。(卍續藏 71.401 右下)

本末平等，主要是以阿梨耶真妄合和識，說明流轉與還滅的染淨緣起。「本」，就是自性清淨的阿黎耶識，甘《入楞伽經》卷七說：「阿黎耶識名如來藏」(大正 16.556b~c)。「末」，就是雜染虛妄的阿黎耶識，如《入楞伽經》卷七說：「甚深如來藏，而與七識俱」(大正 16.557a)。觀一切法，不是單一的真或妄就能夠形成的，而是真與妄和合，才能造作生死流轉與涅槃還滅的染淨緣起。這個真和妄的關係是本末相即相融，無有邊際。也就是《起信論》說：

又以覺心源故，名究竟覺，不覺心源故，非究竟覺。(大正 32.576b)

「以覺心源故名究竟」，這個「心源」解為「染心之源。謂性淨(=如來藏自性清淨心)也。又，羶相之源。謂生相(=無明業相)也」這種理解方式乃是在心源中看到本覺性淨，且把不覺無明當作始覺的前提。這意味著在心源中附會真如緣起而見阿梨耶識，本末平等門為將一心視為真妄和合的阿梨耶識的理解⁷¹。

如上，法藏企圖以染法緣起來理解本覺，這是因為法藏洞察到《起信論》由不覺的現實出發透過始覺以實現本覺的立場。

⁷⁰ 智儼《搜玄記》說：「言緣集者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄別。如論說：依一心法，有二種門，以此二門不相離故。又此經云：唯心轉故。又如論說：真妄和合名阿梨耶。唯真不生，單妄不成。真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。此是真妄緣集之門。」(大正 35.63b)

⁷¹ 伊藤瑞叡著〈中國華嚴宗□□□□本覺的思想——華嚴十地經□□□□本覺的思想□華嚴教學□□□□本覺的思想——〉收於淺井圓道編《本覺思想□源流□展開》(京都：平樂寺書店，1993)頁 80。

（三）應用《大乘起信論》的概念解釋「淨法緣起」

法藏法界緣起中的淨法緣起，如《義記》說：

一本有，謂真如門。二修生本有，謂本覺，以對始得成故。三本有修生，謂無分別智，是本覺隨染所成故。四修生，謂始覺智，本無今有故。此四義同一緣起，隨舉一門，無不全收。（卍續藏 71.442 左上）

一、本有，謂真如門。如《起信論》說：

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。（大正 32.576c）

這是覺體相，有四種大義，其中，如實空鏡，就是真如二義中的如實空義；因熏習鏡，就是如實不空義。如實空鏡說無法可現，約覺體不與妄染相應說；今於如實不空鏡中，說一切悉現，約覺義不礙妄染顯現說⁷²。

二、修生本有，謂本覺以對始得成故。如《起信論》說：

本覺義者，對始覺義說。以始覺者即同本覺。（大正 32.576b）

以對始覺說本覺，以始覺達致心源時，始覺即同本覺，沒有二相；又以對本覺說始覺，本覺隨染生於始覺，還對這個始覺，才各本覺，但是這個始覺是本覺所形成，還契心源融同一體，才名始覺，所以，始覺則同本覺。

三、本有修生，謂無分別智，是本覺隨染所成故。《起信論》說：

復次，本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者智淨相，二者不思議業相。（大正 32.576c）

「生」，就是智淨相和不思議業相，這二種相是在隨動門中。「與彼不相離」，就是生起後不離不動的覺體。智淨相和不思議業相，是就生滅緣起來說，這二種相不離本覺。隨染本覺是解釋所謂「本覺隨染」，說明本覺隨順染緣而還復於本

⁷² 參閱印順著《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1991）頁 139~141。

淨之相，稱之為智淨相，不思議業相是從智淨相之上，隨應眾生的染緣，從事教化眾生業用之相，並說這二種相不得離開染緣。如法藏《起信論別記》說：「智淨相等，約本有修生說，故文云：本覺隨染生二相故。」（卍續藏 71.437 左下）也就是性淨本覺中的「法出離鏡」和「緣熏習鏡」。所謂法出離鏡，即是本覺隨染中的智淨相；所謂緣熏習鏡，即是前說的不思議業相⁷³。

四、修生，謂始覺智，本無今有故。《起信論》說：

始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。（大正 32.576b）

始覺生起的緣由，是指這個本覺隨順無明染緣，動作起不覺的妄念，而以本覺內熏習力，遂漸有始覺起厭生死，求涅槃，至破除不覺的妄念，始覺就同本覺。所以，依這個不覺說有始覺。

法藏試圖在淨法緣起中，應用《起信論》的真如門、始覺、本覺、隨染本覺的概念，藉以說明本覺和性起的關係。

綜合上述，真如的體相用三大配佛的三身，進一步，本文以既三身即十身，開展華嚴無盡的佛身。其次，法藏把阿黎耶識等同染法緣起，這是因為法藏洞察到《起信論》由不覺的現實出發透過始覺以實現本覺的立場。其次，法界緣起中的淨法緣起，法藏以《起信論》的真如門、本覺、始覺、隨染本覺等概念作內容，藉以說明本覺和性起的關係。如此看來，法藏確實以法界緣起的理論詮釋心生滅門。

⁷³ 參閱印順著《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1991）頁 144~146。

第四章 法藏對《大乘起信論》本覺思想的運用

前一章探究《義記》中的本覺思想，法藏把心真如門等同性起，心生滅門等同法界緣起。那麼，在法藏的著述當中，有關如來藏思想的著述有多少？且在華嚴的著述當中，有多少引用了《起信論》的本覺思想？以及本覺思想在法藏思想體系中佔了什麼樣的地位？這是本文所要論述的主題。以下擬從三方面作論述：一、法藏的著述，二、法藏在《義記》外的其它著述中如何引用《起信論》，三、本覺思想在法藏思想體系中的地位。以下依序作論述。

第一節 法藏的著述

法藏一生的著述甚多，但佚失也不少⁷⁴。本文僅就現存的著述作說明。（以下以表格圖示，並說明之。）

編號	書名	卷數	存放處
1	般若波羅蜜多心經略疏	一	大正三三冊
2	入楞伽心玄義	一	大正三九冊，續藏二五冊
3	梵網經菩薩戒本疏	六	大正四十冊，續藏六十冊
4	十二門論宗致義記	二	大正四二冊，續藏七三冊
5	大乘法界無差別論疏	一	大正四四冊，續藏七四冊
6	大乘起信論義記	五	大正四四冊，續藏七一冊
7	大乘起信論別記	一	大正四四冊，續藏七一冊
8	大乘密嚴經疏	四	續藏經三四冊
9	華嚴經探玄記	二十	大正三五冊
10	華嚴一乘教義分齊章	四	大正四五冊
11	華嚴經旨歸	一	大正四五冊
12	華嚴經文義綱目	一	大正三五冊
13	華嚴經義海百門	一	大正四五冊，續藏一〇三冊
14	華嚴金師子章	一	大正四五冊
15	華嚴策林	一	大正四五冊

⁷⁴ 參閱鎌田茂雄著《華嚴學研究資料集成》（東京：大藏出版株式會社，1993 再版），頁 389~392。以及方立天著《法藏》（台北：東大圖書公司，1991），頁 10~13。

16	修華嚴奧旨妄盡還源觀	一	大正四五冊
17	華嚴發菩提心章	一	大正四五冊，續藏一〇三冊
18	華嚴三昧章	一	高山寺所藏宋版
19	華嚴經問答	二	大正四五冊
20	華嚴經明法品內立三寶章	二	大正四五冊
21	華嚴遊心法界記	一	大正四五冊，續藏一〇三冊
22	華嚴經關脈義記	一	大正四五冊
23	華嚴經普賢觀行法門	一	續藏經一〇三冊
24	華嚴經傳記	五	大正五一冊，續藏一三四冊
25	賢首國師寄海東書	一	續藏第一〇三冊

1. 《般若波羅蜜多心經略疏》一卷，略稱《般若心經疏》。將釋此經，五門分別：一、教興，二、藏攝，三、宗趣，四、釋題，五、解文。
2. 《入楞伽心玄義》一卷，這是《楞伽經》的綱要書。將釋此經，十門分別：教起所因，二、藏部所攝，三、顯教差別，四、教所被機，五、能詮教體，六、所詮宗趣，七、釋經題目，八、部類傳譯，九、義理分齊，十、隨文解釋。（今此玄義，唯前九門；釋文原缺。）
3. 《梵網經菩薩戒本疏》六卷，略稱《梵網經疏》。釋經十門：教起所因，諸藏所攝，攝教分群，顯所為機，能詮教體，所詮宗趣，釋經題目，教起本末，部類傳譯，隨文解釋。
4. 《十二門論宗致義記》二卷，略稱《十二門論疏》。釋論十門：教起所因，藏部所攝，顯教分齊，教所被機，能詮教體，所詮宗趣，造論時代，傳譯緣起，釋論題目，隨文解釋。釋文為二：標宗辨意，開宗解釋。
5. 《大乘法界無差別論疏》一卷，略稱《無差別論疏》。釋論十門：教起所因，明藏所攝，顯教分齊，教所被機，能詮教體，所詮宗趣，釋論題目，造論緣起，傳譯由致，隨文解釋。
6. 《大乘起信論義記》五卷，略稱《起信義記》。現在大正藏第四十四冊。卅續藏，論記會本，七卷，第七十一冊。釋論十門：教起所因，諸藏所攝，顯教分齊，教所被機，能詮教體，所詮宗趣，釋論題目，造論時節，翻譯年代，隨文解釋。
7. 《大乘起信論別記》一卷，略稱《起信別記》。

8. 《大乘密嚴經疏》四卷，但缺第一卷。略稱《密嚴經疏》。第一卷釋密嚴會品缺。第二卷起，釋妙身生品第二。
9. 《華嚴經探玄記》二十卷，略稱《探玄記》。釋經十門：明教起所由，約藏部明所攝，顯立教差別，簡教所被機，辨能詮教體，明所詮宗趣，具釋經題目，明部類傳譯，辨文義分齊，隨文解釋。
10. 《華嚴一乘教義分齊章》四卷，略稱《五教章》。此章開釋如來海印三昧一乘教義，略作十門：建立一乘第一，教義攝益第二，古今立教第三，分教開宗第四，乘教開合第五，起教前後第六，決擇其意第七，施設異相第八，所詮差別第九，義理分齊第十。
11. 《華嚴經旨歸》一卷，略稱《旨歸》。略舉大綱，開為十義：說經處，說經時，說經佛，說經眾，說經儀，辨經教，顯經義，釋經意，明經益，示經圓。撮其機要，故曰旨歸。
12. 《華嚴經文義綱目》一卷，略稱《文義綱目》。總括此經七處八會事義差別，略開十門：教起所因，釋經題目，明經宗趣，說經時處，辨定教主，眾數差別，請說分齊，所入三昧，佛光加持，正說品會。
13. 《華嚴經義海百門》一卷，略稱《義海百門》。本書分十門，進一步各門又分十義，以百門顯示法界悟入的觀法。十門：緣生會寂門第一，實際斂跡門第二，種智普耀門第三，鎔融任運門第四，體用顯露門第五，差別顯現門第六，修學嚴成門第七，對治獲益門第八，體用開合門第九，決擇成就門第十。
14. 《華嚴金師子章》一卷，本書為則天武后說明華嚴義理，以金師子作譬喻。章分十門：明緣起，辨色空，約三性，顯無相，說無生，論五教，勒十玄，括六相，成菩提，入涅槃。以此十門，顯華嚴教觀。
15. 《華嚴策林》一卷，略稱《策林》。今就華嚴要義，略申問答。略述大意開十門：徵普眼，明理事，辨正因，融大小，結成壞，通二界，明隱顯，明因果，達色空。
16. 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷，略稱《妄盡還源觀》。本書是觀法的書，說明一體二用三遍四德五止六觀，從清淨圓明體到最後六觀。
17. 《華嚴發菩提心章》一卷，略稱《發菩提心章》。本書與 18. 《華嚴三昧

章》一卷，義同名異。在本書中，全文引用杜順《法界觀文》。文分四段：發心第一，簡教第二，顯過第三，表德第四。

19.《華嚴經問答》二卷，以問答辨釋經義。

20.《華嚴經明法品內立三寶章》二卷，略稱《三寶章》。本書包含《三寶章》、《流轉章》、《法界緣起章》、《圓音章》、《法身章》、《十世章》、《玄義章》。

21.《華嚴遊心法界記》一卷，略稱《遊心法界記》。粗陳綱要，總以五門：法是我非門，緣生無性門，理事混融門，言盡理顯門，法界無礙門。

22.《華嚴經關脈義記》一卷，略稱《關脈義記》。本書略斷簡此經，上下文意，乃有多勢不同，分為四勢：展轉無盡勢，卷攝相無勢，卷展無礙勢，問答取文勢。

23.《華嚴經普賢觀行法門》一卷，略稱《普賢觀行法門》。本書總為二門：一普賢觀，即十重止觀；二普賢行，即十重事行。

24.《華嚴經傳記》五卷，本書是法藏以前華嚴研究歷史的重要資料⁷⁵。

25.《賢首國師海東書》一卷，略稱《寄海東書》，『圓宗文類』所收。

以上，歸納幾點作說明。

1.有著述直偽問題的有 7、14、15、16、19、22。

2.在著述當中，有些部分是他人加進去的，從真偽面來說，不能說它是偽撰的有 10、17、18、20、21、23、34。

上述這兩點日本學者吉津宜英，都有提出相關資料的佐證⁷⁶。

3.法藏的著述，可分為二：(1) 非華嚴部分，(2) 華嚴部分

(1)非華嚴部分，分為三類：A.般若，B.如來藏，C 律。皆為註釋經律論的

⁷⁵ 有關每部書內容的簡介，參閱會性法師著《大藏會閱》(臺北：天華出版社，1995 再版一刷)。及鎌田茂雄著《華嚴學研究資料集成》(東京：大藏出版株式會社，1993 再版)，頁 393~401。

⁷⁶ 吉津宜英著《華嚴一乘思想研究》(東京：大東出版社，1991)，頁 130。

書。

A.般若經有：1

B.如來藏有：2、4、5、6、7、8。

C.律有：3

(2)華嚴部分，分為七類：

A.註釋經文有：9、11、12、22。

B.觀行有：13、14、16、21、23。

C.判教有：10

D.傳記有：24

E.問答有：15、19。

F.書信有：25

G.其它：17、18、20。

在法藏現存的著述當中，屬於如來藏思想的有《入楞伽心玄義》等六部，其中，《十二門論宗致義記》是屬於中觀的論著，可是法藏把它歸入如來藏系統。屬於華嚴思想的著述有十七部之多，除華嚴的著述以外，就屬如來藏思想的著述，所佔的比例最高。本文所探討的本覺思想，是屬於如來藏思想的範疇，可是法藏把它解釋成華嚴的思想，這是因為他是華嚴宗人，他在看待任何思想都以華嚴宗的理論來看。

第二節 著述中引用《大乘起信論》

本節所要論述的是法藏在其它著述中，引用《起信論》的情形。以下擬從三個方面作論述：一、初發心，二、成佛時，三、佛的境界。

一、初發心

成佛成聖是人人所嚮往的，但依佛教來說，人人本具有成佛的種性，即是佛性。如《華嚴一乘教義分齊章》卷二「第九明諸教所詮差別」第二明種性差別，說：

二明種性差別者，若依小乘種性有六種，謂退、思、護、住、昇進、不動。……若依三乘教種性差別略有三說：一約始教，即就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾。……二約終教，即就真如性中，立種性故，則遍一切眾生皆悉有性故。……三約頓教明者，唯一真如，離言說相，名為種性，而亦不分性習之異，以一切法由無二相故。……第三約一乘有二說：一攝前諸教所明種性，並皆具足主伴成宗，以同教故，

攝方便故。二據別教種性甚深，因果無二，通依及正盡三世間，該收一切理事、解行等諸法門，本來滿足已成就訖。（大正 45.485b~488a）

一、小乘種性有：退法、思法、護法、住法、昇進法、不動法等六種種性。二、三乘教種性有：（一）大乘始教，以有為無常法立五種性，其中有一分無性眾生，所以佛性不能遍一切有情。（二）大乘終教，從遍滿一切的真如性以立種性，故主張一切眾生皆有佛性。（三）大乘頓教，以一切法，平等一相，直顯真如，不作本有新熏之別，以立眾生皆有佛性。三、一乘有二說：（一）同教，攝前四教所說的種性，從眾生根機的不同，給予融通無礙。（二）別教，不同於前四教所說，主張因果同時，攝依正二報，窮盡三世間，攝一切法門，鎔融無礙，一即一切，一切即一，其中，法藏以「真如」為種性，如《華嚴一乘教義分齊章》卷二，說：

以真如隨緣與染和合成本識時，即彼真中有本覺無漏內熏眾生為返流因，得為有種性。梁《攝論》說為黎耶中解性。《起信論》中，說黎耶二義中本覺是也。（大正 45.487c）

法藏的真如種性，是指梁《攝大乘論》當中的「解性黎耶」，也是《起信論》當中的「本覺」。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。阿梨耶識不為染法所染污，是因為它有本覺無漏的內熏，作為它還淨之因，故得為種性。

人人皆有此佛性、種性，即能發心修學佛道。如《探玄記》卷四中，註釋〈賢首菩薩品〉的「菩薩於生死 最初發心時 一向心菩提 堅固不可動」的「初發心」時，說：

此是《起信論》三種發心中，當最初信成就發心，故云初也。同下文〈十住〉初發心住及〈發心功德品〉，此約信終，彼就住初，故無二也。（大正 35.187a）

《起信論》的發心有三種：一者信成就發心，二者行發心，三者證發心。法藏以第一「信成就發心」，作為《華嚴經·賢首菩薩品》的最初發心。這〈賢首菩薩品〉的初發心與〈十住品〉初發心住及〈初發心菩薩功德品〉的初發心是無差別的；只〈賢首菩薩品〉位居信位之末，而〈十住品〉及〈初發心菩薩功德品〉位居住位之初。

法藏以「本覺的內熏作用」作為發心之因。如《探玄記》卷五中，註釋〈初發心菩薩功德品〉的釋名說：

初釋名者，本覺內薰大心創起，故云發心。行成位立名為菩薩。功超遠劫，德廣塵沙，故云功德。此明菩薩初發心之功德。(大正 35.202c)

這一品是說明菩薩的初發心功德。發心是由人人本具的「本覺」內薰作用，菩薩的大心才能生起。法藏強調本覺的內薰作用，是菩薩成就初發心，功超遠劫，德廣塵沙功德之因。這個相當於《探玄記》卷十九中，註釋《入法界品》的「順善知識不違其教，從文殊師利智慧功德大海所起」時，說：

六從文殊下所依最勝，以賴彼發心，故云從彼海起。又釋從本覺所流，故云從彼智起。(大正 35.471c~472a)

由於善財聽聞文殊師利菩薩從本覺所流露出智慧的教導，引發善財本覺的內熏作用，因而發起了行菩薩行的菩提心。

發心之後，須經菩薩的修行階位。如《探玄記》卷十八中，註釋《入法界品》的「爾時文殊師利菩薩，建立彼諸比丘菩提心已，與其眷屬，漸遊南方，至覺城東，住莊嚴幢娑羅林中，大塔廟處。過去諸佛，所遊止處，亦是過去諸佛，為菩薩時，修苦行處，此處常為一切天龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、人、非人等之所供養。時文殊師利，即於此處，說普照一切法界」時說：

覺城者本覺也。東者始覺也。大塔廟者始覺覺本覺也。則於此處說普照法界者，則於始覺覺本覺處，覺心無初從本已來遍照法界故。……有覺分者在此城內，故云覺城也。此則覺者之城，名為覺城。又釋中既云是過去諸佛所遊止處，佛既名覺，故知亦是覺者之城。城山處所有名義皆是法門之所表也。謂覺者表於生死有覺察故，城者防敵外難內守德故，即覺用也。東者開明之始，表是發覺之初，簡終位之覺，故云也。塔廟者顯此覺德是歸宗之所故也。若餘教中託處表法，非處即法。此圓教中，所託之處，即是所表之法，名義即事義故他，思准之。(大正 35.452c~453a)

從圓教來說，所託之處，就是所表的法。因此，法藏就文殊師利菩薩所經過之處的事相，運用人人本具的覺性，從始覺到本覺的修行所歷經的過程作描述。「覺城」即表本覺，則是有覺分者住此城內。又「過去諸佛所遊止處」，佛既名覺，所以也是覺者之城。又「覺」表於生死的覺察，「城」表防敵、外難，內守德，就是覺的作用。「東」即表始覺，則是開啟智慧之始，即表發覺之初，以別於終教位之覺。「大塔廟」即顯這覺德是主要的歸處。「於此處說普照法界」，即表始覺覺本覺處，覺心無初，從本已來遍照法界。

以上，人人本有真如種性、佛性，以本覺的內熏作用，發起普渡眾生的大心。

發心之後，行者必須歷經信、住、行、地、等覺及妙覺的始覺覺本覺的修行心路歷程。

二、成佛時

菩薩歷經信、住、行、地、等覺，至妙覺斷最後一品無明時，即成佛道。首先，法藏在《探玄記》卷一中，註釋〈世間淨眼品〉的「一時，佛在摩竭提國，寂滅道場」的「佛」時，說：

佛者覺義，有二，謂本覺始覺。（大正 35.127a）

遍滿十方法界的毗盧遮那佛，法藏運用「覺義有二，謂本覺始覺」來詮釋。

又在《探玄記》卷一中，〈世間淨眼品〉釋智正覺義的「如來」時，說：

論云：乘如實道來成正覺。問：此既出障得名如來，何不在纏名為如去？答：亦有是義，故經云：法身流轉五道名曰眾生。既云流轉，當知有去，或亦無去，以雖在纏而不動故。問：若爾出障不動應無有來？答：淨法順真從真所起故得有來，染法違理是妄法故不得有去，或亦無來，以始覺同本覺故，既無始覺之異，是故無來。故經云：如來者無所從來亦無所去，故曰如來。（大正 35.130c）

如來是乘如實之道，來成正覺。在這裡法藏設了兩個問答，第一個設問：出纏名如來，那麼在纏應名如去？答：也有在纏應名如去這個意思，所以，《經》說：「法身流轉五道名曰眾生」。既然說：「流轉」，從在纏而不動來說，雖有去亦是無去。第二個設問：出纏不動，應無有來去？答：淨法順從真理，依真理而起，故得有來；染法是虛妄無實，違於真理，是故妄法無有去，亦無有來，以始覺同本覺故，既無始覺之異，是故無來。如《經》所說：「如來者，為無所從來，亦無所去，故曰如來。」此中「如來」法藏以「始覺同本覺故，而無始覺之異」來註解。

又《修華嚴奧旨妄盡還源觀》曾具體描述佛體，如「顯一體」中說：

謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨；性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。又隨流加染而不垢，反流除染而不淨。亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異。煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了。《起信論》云：真如自體，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，廣說如彼，故曰自性清淨圓明體也。(大正 45.637b)

「自性清淨圓明體」，是指「如來藏中法性之體」。法藏以《起信論》的「真如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」(大正 32.579a) 作為自性清淨圓明體的具體內容。

以上，法藏以覺義、「始覺同本覺，而無始覺之異」，及真如自體來解釋佛、如來及佛體。

三、佛的境界

佛的境界，就是海印三昧。如《修華嚴奧旨妄盡還源觀》的依體起用者，謂依前自性清淨圓明體，起於二用。其中，海印森羅常住用說：

一者海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現。……《起信論》云：「無量功德藏，法性真如海。」所以名為海印三昧也。經云：「森羅及萬象，一法之所印」。言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如，故言海印三昧也。
(大正 45.637b~c)

海印森羅常住用，法藏利用《起信論》的「真如本覺」就是「無量功德藏 法性真如海」解釋海印義。他形容真如本覺猶如大海，因煩惱風起諸識浪花，若煩惱風止息，真如本覺海水澄清，一切現象均印現在真如本覺海中。又舉《經》說：「森羅及萬象，一法之所印。」這一法，是指一心。他利用《起信論》的「是心攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如。」的「一心」來釋義海印。

又《華嚴一乘教義分齊章》卷四，十玄緣起無礙法門義的第九者唯心迴轉善成門。說：

此上諸義，唯是一如來藏，為自性清淨心轉也。但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如〈性起品〉中說十心義等者，即其事也。所以說十者，欲顯無盡故。如是自在，具足無窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等。宜思擇之。(大正 45.507a)

「唯心迴轉善成門」是華嚴教義最重要《十玄門》中的一門，這「唯心」之

說，以「如來藏心」而建立，與其它諸門的一乘之說不同。但是，其它諸門亦依據此門而成立。唯心，是心外無別境。迴轉善成，是若善若惡，隨心所轉。這即說明隨心所轉的善惡，是順逆二轉的「涅槃」和「生死」。若順轉即名涅槃，若逆轉即是生死，而生死、涅槃，皆不出此心。

但是，法藏對「唯心迴轉善成門」的釋義，在《華嚴一乘教義分齊章》中是屬一乘之說，法藏仍以「如來藏心」作基礎，但卻以「性起十心」的性起立場來詮釋。這是法藏與杜順、智儼不同的地方，甚至在法藏的其它著述如《華嚴經旨歸》其「顯經義第七」說「十種無礙」除去「唯心門」，這就是一般所說的新十玄，而稱《華嚴一乘教義分齊章》的十玄為古十玄，但是，法藏同時在《華嚴經旨歸》其「釋經意第八」，論「所因十種」中說：「二、明一切法皆唯心現，無別自體，是故大小隨心迴轉，即入無礙。又釋，謂彼心所現毛端之處，此心於彼現大世界，大小同處，互不相礙。」（大正 45.595a）法藏雖然作這樣的變通，但「唯心迴轉善成門」仍然不離十玄門的立場⁷⁷。

又《探玄記》卷十三中，註釋〈十地品〉第六現前地的「三界虛妄，但一心作」的「十門唯識」的第十門「帝網無礙故說唯識」說：

十帝網無礙故說唯識，謂一中有一切，彼一切中復有一切，既一門中如是重重不可窮盡，餘一一門皆各如是，思準可知。如因陀羅網重重影現，皆是心識如來藏法性圓融故，令彼事相如是無礙。
（大正 35.347a~b）

第十帝網無礙故說唯識，法藏依據「心識、如來藏、法性」之圓融而建立，顯示事與事的關係，彼此容融無礙。猶如因陀羅網，重重影現。

又《華嚴一乘教義分齊章》卷二，第九明諸教所詮差別的「所依心識」說：

若依圓教，即約性海圓明，法界緣起，無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融，故說十心以顯無盡。（大正 45.485b）

⁷⁷ 參閱小林實玄著〈「唯心迴轉門」□變遷□□□□〉收於《印度學佛教學研究》第31卷第1號，1982，頁271~274。

從圓教來說，這一心即一切心，一切心即一心，是主伴圓融的無盡法界緣起之心。

又法界義有五門：一有為法界，二無為法界，三亦有為亦無為法界，四非有為非無為法界，五無障礙法界。其中，第三門亦有為亦無為法界，亦有為亦無為者亦有二門：一隨相門，二無礙門。其中無礙門，如《探玄記》卷十八說：

二無礙門，謂一心法界具含二門：一心真如門，二心生滅門。雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恆不相雜。(大正 35.440c)

「一心法界」擁有心真如與心生滅二門，二門各總攝一切諸法，彼此不離。

又從第五門無障礙法界來說，如《探玄記》卷十八說：

五無障礙法界者，亦有二門：一普攝門，謂於上四門，隨一即攝餘一切故。二圓融門，謂以理融事故全事無分齊。謂微塵非小，能容十剎，剎海非大，潛入一塵也；以事融理故全理非無分，謂一多無礙，或云一法界，或云諸法界。(大正 35.440c~441a)

無障礙法界者，亦有二門：一、普攝門，二、圓融門。一、從普攝門來說，是顯示諸法互相含攝，因此，隨舉一心法界即攝餘一切法界。二、圓融門，是顯示諸法互相含融，為闡釋一心法界非小，能容十方剎海，而十方剎海非大，能入一心法界，這就是華嚴一多無礙境界，也就是「一心法界緣起」。

又《修華嚴奧旨妄盡還源觀》起六觀：一者攝境歸心真空觀，二者從心現境妙有觀，三者心境秘密圓融觀，四者智身影現眾緣觀，五者多身入一境像觀，六者主伴互現帝網觀。其中，第六者主伴互現帝網觀說：

六者，主伴互現帝網觀。謂以自為主，望他為伴。或以一法為主，一切法為伴。或以一身為主，一切身為伴。隨舉一法，即主伴齊收，重重無盡。此表法性重重影現，一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也。(大正 45.640b~c)

六者主伴互現帝網觀法，法藏依據「法性」而建立。這是以一法為主，一切法為伴；以一切法為主，一法為伴。這樣主伴圓融，法性重重影現的事事無礙法界。

又《修華嚴奧旨妄盡還源觀》的示三遍：一者一塵普周法界遍，二者一塵出

生無盡遍，三者一塵含容空有遍。其中，二者一塵出生無盡遍說：

二者一塵出生無盡遍，謂塵無自體，起必依真。真如既具恆沙眾德，依真起用，亦復萬差。《起信論》云：「真如者，自體的常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過恆沙功德，乃至無有所少義。」故經云：「如此華藏世界海中，無問若山若河乃至樹林塵毛等處，一一無不皆是稱真如法界，具無邊德。」依此義故，當知一塵即理即事，即人即法，即彼即此，即依即正，即染即淨，即因即果，即同即異，即一即多，即廣即狹，即情即非情，既三身即十身。何以故？理事無礙，事事無礙，法如是故，十身互作自在用故，唯普眼之境界也。如上事相之中，一一更互相容相攝，各具重重無盡境界也。

（大正 45.637c~638a）

這一塵出生無盡遍，法藏依據《起信論》「真如自體」的常樂我淨義、清涼不變自在義，具足真如自體的德性，超過恆河的沙數，這顯示真如自體能含攝一切諸法。如《華嚴經》所說：「如此華嚴世界海中，無問若山若河乃至樹林塵毛等處，一一無不皆是稱真如法界具無邊德。」依於此義，一塵即理即事，即依即正，展現一一事相，各各互攝互容的重重無盡法界。

以上，法藏依「真如、真如本覺、一心、一法界大總相法門體、法性及如來藏」起用，來形容佛的境界。

法藏引用《起信論》的資料，是以《華嚴一乘教義分齊章》、《探玄記》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》三大部為主。而這三大部著述，在法藏的所有著述當中，是分屬早期、中期和晚期⁷⁸。如此看來，《起信論》這部論著，對法藏建構華嚴宗理論思想具有相當大的影響力。

⁷⁸ 依據日本學者高峰了州的考證，《五教章》乃法藏三十八歲以前的作品；《探玄記》的著述可能在法藏四十二歲以後，完成可能在法藏五十五歲左右；《起信論義記》的著述在《探玄記》之後。高峰了州著，釋慧嶽譯《華嚴思想史》（臺北縣：中華佛教文獻編撰社，1979 初版），頁 154。又依據日本學者鎌田茂雄的考證，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》乃法藏七十歲以後的作品，鎌田茂雄著〈『修華嚴奧旨妄盡還源觀并序』〉收於《國譯一切經・諸宗部四上》，（東京：大東出版社，1979），頁 204。

第三節 本覺思想在法藏思想體系中的地位

上一節提到法藏運用「本覺」這一個詞，作為凡夫從初發心的「本覺內熏作用」，到成佛時的「始覺同本覺，而無始覺之異」，乃至闡述佛境界的真如本覺。那麼，本覺思想在法藏整個思想體系中，究竟是佔什麼樣的地位呢？這是本節所要論述的主題。

欲了解本覺思想在法藏整個思想體系中的地位，須從法藏的教判思想來看，可以很清楚的知道。《起信論》的思想在法藏的教判思想當中，是屬於終教的地位，那麼，法藏為何在《義記》當中，將本覺思想提升到華嚴圓教的地位？他的理論根據在那裡呢？以下擬從法藏教判思想的轉變作論述。

法藏在他的教判作了怎樣的變動，使得《義記》中的本覺思想，和《起信論》中的本覺思想，有如此大的差別？法藏的教判思想，從他的著述當中，可以發現他早期的著述《華嚴一乘教義分齊章》和中年至晚年的著述《探玄記》，對大乘始教和終教的義理定位就有所轉變。如《華嚴一乘教義分齊章》第四分教開宗，從「法以分教」的五教之始、終二教說：

謂於漸中，開出始終二教。即如上說，《深密經》等，三法輪中，後二是也。依是義故，《法鼓經》中，以空門為始，以不空門為終。故彼經云：迦葉白佛言：諸摩訶衍經多說空義。佛告迦葉：一切空經是有餘說，唯有此經是無上說，非有餘說。……若有眾生懈怠、犯戒、不勤隨順，捨如來藏，常住妙典，好樂修學，種種空經，乃至廣說。解云：此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。

（大正 45.481b~c）

法藏依據《法鼓經》所說，以空門配始教，以不空門配終教，給予始終二教附與恰當的意義。在諸大乘經典中，說空義的經典多，那些空經相當於方便說，唯有《法鼓經》是無上說，不是方便說。又有許多眾生是懈怠犯戒的劣機者，捨離如來藏常住妙典，自好樂修學種種空經。法藏根據這個所說把方便說的空經教說附與始教位置，把無上說的如來藏常住教說附與終教位置。

之後，法藏依據《起信論》的「離言真如」、「依言真如」，接著敘述頓漸二教和始終二教。

又起信論中，約頓教門顯絕言真如。約漸教門說依言真如。就依言中，約始終二教，說空不空二真如也。（大正 45.481c）

《起信論》所說的絕言真如是頓教門，依言真如是漸教門。關於漸教門的依言真如，說空真如是始教，說不空真如是終教。

在十宗方面，對始、終二教仍以空不空真如作界定，如《華嚴一乘教義分齊章》卷一「第四分教開宗」，說：

二以理開宗，宗乃有十：一我法俱有宗，此有二：一人天乘，二小乘。小乘中犢子部等。二法有我無宗，謂薩婆多等。三法無去來宗，謂大眾部等。四現通假實宗，謂法假部等。五俗妄真實宗，謂說出世部等。六諸法但名宗，謂說一部等。七一切法皆空宗，謂大乘始教。八真德不空宗，謂如終教，諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故。九相想俱絕宗，如頓教中顯絕言之理等。十圓明具德宗，如別教一乘，主伴具足無盡自在所顯法門是也。（大正 45.481c~482a）

在十宗中，第一至第六如小乘教。第七一切法皆空宗，如大乘始教。第八真德不空宗，如大乘終教。第九相想俱絕宗，如大乘頓教。第十圓明具德宗，如別教一乘。其中，第八真德不空宗，是指諸經說一切法唯是真如，是如來藏實德，有自體，且具恆河沙功德，這樣對唯識的界定，並不明確。

之後，法藏在《探玄記》「第九以義分教」，對始、終二教所下的定義又有不同的看法，他說：

二始教者，以《深密經》中，第二第三時教，同許定性二乘，俱不成佛故，今合之，總為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。三終教者，定性二乘，無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。（大正 35.115c）

始教是許定性二乘俱不成佛之教，也就是《解深密經》的第二照法輪、第三持法輪都被歸類在始教。另一方面，終教是說定性二乘及無性闡提，一切皆成佛之教。在這個點上，始教是「未盡大乘法理」的教說，終教是「方盡大乘至極之說」⁷⁹。無論如何，《探玄記》是就一切眾生是否皆能成佛來界定始教和終教的。

另一方面在十宗，法藏對於始、終二教的界定，仍然是空、不空真如，並沒

⁷⁹ 參閱赤尾榮慶著〈法藏教學□於□□始教□終教——『五教章』□『探玄記』□相違□□□□□—〉收於《佛教學□□□一》第 40 號，1984，頁 52。

有加以變動，如《探玄記》「第十以理開宗」，說：

七一切皆空宗，謂大乘初教。說一切法悉皆性空超於情表無分別故，如《般若》等皆辯。八真德不空宗，謂終教諸經所說，一切法唯是真如如來藏中實德攝故，真體不空具性德故。（大正 35.116b）

對於唯識，十宗始終沒有明確的界定，這個要等到法藏四宗判的提出，才解決了唯識在十宗不明確的地位⁸⁰，以及法藏為建構自身華嚴宗的思想理論，將始、終二教的界定改為成佛、不成佛的問題點上。如《義記》卷一「第二隨教辨宗」說：

第二隨教辨宗者，現今東流一切經論，通大小乘。宗途有四：一隨相法執宗，即小乘諸部是也。二真空無相宗，即《般若》等經，《中觀》等論所說是也。三唯識法相宗，即《解深密》等經，《瑜伽》等論所說是也。四如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也。（卍續藏 71.389 右下）

法藏將小乘諸部歸類為隨相法執宗；《般若》等經、《中觀》等論歸類為真空無相宗；《解深密》等經、《瑜伽》等論歸類為唯識法相宗；《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論歸類為如來藏緣起宗。法藏在這裡很清礎的界定《般若》、唯識、如來藏緣起的地位，解決十宗對唯識定位不明確的困擾。同時，對始、終二教的界定在成佛、不成佛的定義上，作進一步的開展。

法藏四宗判的如來藏緣起宗，依據本文的論述，在第三章第二節論述法藏《義記》中的本覺思想，法藏確實以華嚴宗的立場，詮釋《起信論》，把心真如門解釋成華嚴宗的性起，把心生滅門解釋成華嚴宗的法界緣起，這是法藏企圖以終教的佛，作為華嚴圓教的佛，進一步，開展華嚴佛的境界，也可以說華嚴圓教佛的境界是如來藏思想發展的究極⁸¹。

⁸⁰ 〈第一章華嚴教學□成立之第三節十宗□四宗〉收於吉津宜英著《華嚴禪□思想史的研究》（東京：大東出版社，1985），頁 39~48。

⁸¹ 性起思想是如來藏思想的究極。鎌田茂雄著〈性起思想□成立〉收於《印度學佛教學研究》第 5 卷，第 2 號，1957，頁 195。

以上，法藏透過始、終二教，教判思想的變動，從空不空的界定，到成不成佛的界定，進一步，提出四宗判。這四宗判除了解決唯識在十宗不明確的定位外，更重要的是法藏以如來藏緣起，將《義記》中的本覺思想，提昇至華嚴圓教的地位。

第五章 結論

透過以上的論述，本文獲致以下的結論：

第二章、本覺思想出現的時代背景，一、從中國譯經史的角度，本覺思想是貫穿整個「如來藏」系經論的思想，從「如來藏」一詞的提出，到如來藏和阿黎耶識的交會，乃至與密教的結合，本覺思想也順著這樣的演變，從本覺、始覺不二思想的提出，到從眾生位論述到佛果位的本覺思想，乃至從佛果位論述本覺思想。《起信論》的本覺思想，是屬於如來藏和阿黎耶識的交會，從眾生位論述到佛果位的本覺思想。

二、《起信論》的本覺思想出現，是處在中國佛性思想論爭的時代，佛性思想的論爭，首開其端是東晉的竺道生，到了南北朝佛性的論爭演變最為激烈。(一)《涅槃經》的佛性論爭，從竺道生提出「闡提成佛」、「頓悟成佛」思想之後，相繼慧觀提出「闡提不能成佛」和著述《漸悟論》，至此佛性的論爭迭起不斷。之後，繼有佛性是本有，或是始有的論爭，直至成實、地論師們採取調和的態度，提出佛性亦本有，亦始有。(二)修行主體的論爭，是佛性思想與神滅不滅論的關連。梁武帝、寶亮、慧令等，這些涅槃師所提出的正因佛性，都有一個「神」字，依據湯用彤先生的看法，這些涅槃師主張的正因佛性，都有一個「神」字，依據湯用彤先生的看法，這些涅槃師所主張的正因佛性，就是神不滅論者所說的「靈魂」。(三)地論師的佛性論爭，主要由於菩提流支和勒那摩提，二者翻譯《十地經論》的不同見解，而造成南道以黎耶淨識為依持，北首以黎耶妄識為依持，形成這樣不同主張的派別。

第三章、從《大乘起信論義記》看法藏的本覺思想，一、法藏註釋《起信論》的時代背景，(一)唯識佛性思想的論爭，攝論師主張阿摩羅識為正因佛性，這是通於地論南道學派的說法；其又以阿黎耶識為生起一切法的所依，助長地論北道學派。法相宗以阿賴耶識法爾種子為正因佛性，引起了新舊唯識的論爭。法藏為凸顯華嚴宗的包容性，常引用唯識經論註釋《起信論》(二)法藏承襲元曉《起信論疏》中的《起信論》先驅思想，及生滅門中的體相用三大義和三細配阿黎耶識。

二、《大乘起信論義記》中的本覺思想，法藏以《起信論》二門不相離的關係，試圖闡述華嚴重重無盡的法界緣起義。(一) 將心真如門等同性起，把心真如門科分為「顯體離言」和「依言辨德」。「顯體離言」是性海果分，不可言說的盧舍那佛境界；「依言辨德」是緣起因分，普賢的修行境界。又以「真如本覺」述說海印三昧。(二) 將心生滅門等同法界緣起，A.法藏將真如的體相用三大等同華嚴十身，真如的三大配佛的三身，這個三身即十身，是華嚴重重無盡的佛身。B.法藏把阿黎耶識等同法界緣起中的染法緣起，這是法藏企圖以染法緣起來理解本覺，因為《起信論》的立場，是由不覺出發透過始覺以實現本覺的。C.法藏應用《起信論》的概念解釋法界緣起中的淨法緣起，企圖藉此欲說明本覺和性起的關係。總而言之，法藏以華嚴宗的立場，詮釋《義記》中的本覺思想。

第四章、法藏對《大乘起信論》本覺思想的運用，一、在法藏現存的著述當中，屬於如來藏系統的著述有六部之多，僅次於華嚴的著述。法藏把本覺思想解釋成華嚴的思想，這是法藏以華嚴宗人，來看待任何思想，都是華嚴宗的理論。二、本覺可稱為一心、一如來藏心、真如、阿黎耶識、法性，因此，在法藏的思想理論，本覺可以從初發心開始到成佛，乃至成佛之後的意境，如性起、法界緣起，也還是這個本覺在起作用。三、本覺思想在法藏的整個思想體系中是屬於圓教的地位，這是法藏透過始、終二教，教判思想的變動，從空不空的界定，到成不成佛的界定，進一步，提出四宗判，以如來藏緣起建構華嚴宗圓融無礙的理論。

從佛性思想的提出，到法藏的本覺思想，整個佛教思想還是以佛性思想為主流。本文著重於從佛性思想的發展到本覺思想，主要證成法藏華嚴宗的理論思想，是由本覺思想而建構完成。未來，可繼續往澄觀、宗密探討其各自的本覺思想，對他們各自建構思想體系上有何影響。或者跨宗派研究各宗的本覺思想，對各宗在建構理論思想上，有什麼樣的影響。

參考文獻

一、原典資料：

- 《大方廣佛華嚴經》東晉佛跋陀羅譯，大正藏第九冊・No.278。
- 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》劉宋求那跋陀羅譯，大正藏第十二冊・No.353。
- 《大般涅槃經》北凉曇無讖譯，大正藏第十二冊・No.374。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》劉宋求那跋陀羅譯，大正藏第十六冊・No.670。
- 《入楞伽經》元魏菩提流支譯，大正藏第十六冊・No.671。
- 《攝大乘論釋》世親造，陳真諦譯，大正藏第三十一冊・No.1595。

《辯中邊論》世親造，唐玄奘譯，大正藏第三十一冊・No.1600。
 《大乘莊嚴經論》無著造，唐波羅頗蜜多羅譯，大正藏第三十一冊・No.1604。
 《究竟一乘寶性論》後魏勒那摩提譯，大正藏第三十一冊・No.1611。
 《十八空論》龍樹造，陳真諦譯，大正藏第三十一冊・No.1616。
 《大乘起信論》馬鳴造，梁真諦譯，大正藏第三十二冊・No.1666。
 《法華玄義釋籤》唐湛然述，大正藏第三十三冊・No.1717。
 《華嚴經探玄記》唐法藏述，大正藏第三十五冊・No.1733。
 《涅槃經玄義》隋灌頂，大正藏第三十八冊・No.1765。
 《涅槃經遊意》隋吉藏撰，大正藏第三十八冊・No.1768。
 《涅槃宗要》新羅元曉撰，大正藏第三十八冊・No.1769。
 《大乘起信論疏》新羅元曉撰，大正藏第四十四冊・No.1844。
 《大乘玄論》隋吉藏撰，大正藏第四十五冊・No.1853。
 《華嚴一乘教義分齊章》唐法藏述，大正藏第四十五冊・No.1866。
 《華嚴經內章門等雜孔目章》唐智儼集，大正藏第四十五冊・No.1870。
 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》唐法藏述，大正藏第四十五冊・No.1876。
 《華嚴金師子章》唐法藏撰，宋承遷註，大正藏第四十五冊・No.1881。
 《歷代三寶記》隋費長房撰，大正藏第四十九冊・No.2034。
 《高僧傳》梁慧皎撰，大正藏第五十冊・No.2059。
 《弘明集》梁僧祐撰，大正藏第五十二冊・No.2102。
 《翻譯名義集》宋法雲，大正藏第五十四冊・No.2131。
 《出三藏記集》梁僧祐撰，大正藏第五十五冊・No.2145。
 《大唐內典錄》唐道宣撰，大正藏第五十五冊・No.2149。
 《開元釋教目錄》唐智昇撰，大正藏第五十五冊・No.2154。
 《大乘四論玄義》唐均正，卽續藏・第七十一冊。
 《華嚴宗章疏并因明錄》日本圓超錄，大正藏第五十五冊・No.2177。
 《東域傳燈目錄》日本永超集，大正藏第五十五冊・No.2183。
 《新編諸宗教藏總錄》高麗義天錄，大正藏第五十五冊・No.2184。
 《大乘起信論義記》唐法藏撰，卽續藏第七十一冊。
 《大乘起信論別記》唐法藏撰，卽續藏第七十一冊。

二、中文資料：

印順

[1972]《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社。(1991 十三版)
 [1995]〈『起信論』與扶南大乘〉，《中華佛學學報》，8 頁 1~15。

李世傑

[1978]《華嚴哲學要義》，台北，佛教出版社。

高峰了州著，釋慧嶽譯

〔1979〕《華嚴思想史》，臺北縣，中華佛教文獻編撰社。

高崎直道

〔1986〕世界佛學名著譯叢，第 68 冊，《如來藏思想》台北：華宇出版社。

呂澂

〔1991〕《中國佛學思想概論》，台北：天華出版社。

方立天

〔1991〕《法藏》台北：東大圖書公司。

會性

〔1995〕《大藏會閱》台北：天華出版社。

牟宗三

〔1997〕《佛性與般若》上、下冊，台北：臺灣學生書局。

湯用彤

〔1998〕《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下冊，台北：臺灣商務印書館。

湯次了榮著・豐子愷譯

〔1999〕《大乘起信論新釋》台北：佛陀教育基金會。

三、辭典類：

藍吉富

〔1994〕《中華佛教百科全書》台南。中華佛教百科文獻基金會。

四、日文資料：

望月信亨

〔1922〕《大乘起信論研究》東京。金尾文淵堂。

鎌田茂雄

〔1957〕〈性起思想の成立〉，《印度學佛教學研究》5-2，頁 195~198。

〔1979〕〈『修華嚴奧旨妄盡還源觀并序』〉，《國譯一切經・諸宗部四上》，東京：大東出版社。

〔1993〕《華嚴學研究資料集成》，東京。大藏出版株式會社。

柏木弘雄

〔1963〕〈古註釋書の通見の起信論の先驅思想〉，《印度學佛教學研究》，11-2，頁 255~259。

〔1981〕《大乘起信論研究》東京：春秋社。

小林實玄

〔1964〕〈「起信論」□於□□如來藏□覺・不覺□問題〉，《印度學佛教學研究》，12-2，頁163~166。

〔1982〕〈「唯心迴轉門」□變遷□□□□〉，《印度學佛教學研究》，31-1，271~274頁。

常盤大定

〔1972〕《佛性□研究》，豐島：國書刊行會。

一色順心

〔1977〕〈起信論□□□□生滅緣起□□□□〉，《佛教學□□□一》，25，頁56~70。

吉津宜英

〔1978〕〈法藏□大乘起信論義記□□□□〉，《印度學佛教學研究》，27-1，頁42~46。

〔1985〕《華嚴禪□思想史的研究》，東京：大東出版社

〔1991〕《華嚴一乘思想□研究》，東京：大東出版社

高崎直道

〔1978〕《如來藏思想□形成》，東京：春秋社。

平川彰

〔1979〕〈阿梨耶識□阿賴耶識〉，《佛教學》，8，頁1~19。

石橋真誠

〔1982〕《華嚴□緣起說》，《印度學佛教學研究》，31-1，頁267~270。

淺井圓道編

〔1993〕《本覺思想□源流□展開》，京都：平樂寺書店。

赤尾榮慶

〔1984〕〈法藏教學□於□□始教□終教——『五教章』□『探玄記』□相違□□□□□——〉，《佛教學□□□一》，40，頁48~61。