

《大乘起信論》與天台、華嚴兩宗之關涉

簡秀娥

一、前言

在所有的佛教經典中，《大乘起信論》是一部影響中國佛教相當深遠的論著，隋唐時代所創立的天台、華嚴兩宗之思想結構及其發展，都受到《起信論》真心本覺說的影響¹。雖然有關本論之作者是否為馬鳴造、真諦譯（或實叉難陀另譯），古來即有疑偽的傳說²，但是本論自出世以來，即備受佛教內之大德所推崇，淨影寺的慧遠大師即曾率先作疏流通；海東元曉大師亦評之曰：「是謂諸論之祖宗，群諍之評主也。」³；賢首法藏大師則讚歎本論曰：

如是諸論為欲總攝如來廣大深法，無邊義故，應說此論。如是此論文句雖少，善攝一切大乘經論⁴。

可見《起信論》之意義深廣，備受注目。

以上淨影慧遠之《起信論義疏》、海東元曉之《起信論疏》、唐賢首之《起信論義記》，合稱起信三疏，是百七十餘種《起信論》註解中最有名的三部。三位大師不但是當時佛教界的泰斗，又是後代所崇敬的偉人。

此外，明末智旭大師，雖然學宗天台，但對《起信論》也極為推崇曰：「大乘起信論者，佛祖傳心之正印，法性法相之總持也。」⁵近代梁啟超先生則認為：

《起信論》蓋取佛教千餘年間，在印度中國兩地次第發展之大乘教理、會通其矛盾，擷集其菁英，以建設一圓融博大之新系統⁶。

¹ 見呂澂《起信與禪—對大乘起信論來歷的探討》，參張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴考辨》，《現代佛教學術叢刊》，《現代佛教學術叢刊》第卅五冊，頁二九九，台北，大乘文化出版社，一九七八年出版。

² 張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴考辨》，《現代佛教學術叢刊》，《現代佛教學術叢刊》第卅五冊，台北，大乘文化出版社，一九七八年出版。

³ 《大乘起信論別記》，《大正藏》四四冊，頁二二六中。

⁴ 《大乘起信論義記》，《大正藏》四四冊，頁二五〇上。

⁵ 《起信論裂網疏》，《大正藏》四四冊，頁四六四上。

⁶ 見梁啟超《大乘起信論考證》，參張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴經考辨》，頁四一，台北，

方東美先生也有相同的看法，彼云：

《起信論》雖是一部偽書，但卻把中國從北魏以來，一直到梁陳時代，到隋唐時代，這一個長時期裡，中國大乘佛學衝突的理論，而以旁通統貫的綜合⁷。

從古至今，《起信論》被視為統攝大乘經論的重要論典。

《起信論》雖然被懷疑是國人所偽作，但是這並不意味著其義理失實，而僅是懷疑作者可能託名為馬鳴而已。蓋印度傳來者，未必盡善，中土所作者亦非定劣，如印順法師所言：

印度傳來的不一定是好的。中國佛教界，一向有推崇印度的心理，以為凡是佛典，只要是從印度翻譯來的就對……其實，印度翻譯來的教典，有極精深的，也有膚淺的，也有雜亂而無章的……。

中國人作的不一定就錯。佛法傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考，深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的，如天台宗的典籍，主要是「智者大師說」的，不也照樣崇敬奉持！……⁸

佛教思想的發展，從印度原有的空、有二宗，發展至中國的天台、華嚴，達到顛峰無可再進。天台、華嚴所表現的哲學智慧，不僅是分析的、綜合的，同時也是實踐的。就天台而言，此正代表中國人哲學智慧，組織系統的一面；就華嚴而言，則代表中國人哲學智慧，境界精神的一面，尤其是華嚴宗所開展出來的圓融思想，可以說把中國人形而上的思想，發揮到最高境界（不可思議境界）。天台、華嚴同為中國佛學上最主要的兩個學派，兩者各有其精深之教理，並代表「實相」、「緣起」兩大義理。

從佛教史的觀點看大乘經典，有所謂「緣起論」和「實相論」兩大系統，所謂「緣起論」是由時間的遷流變化過程上，來說明宇宙萬物生滅變化的所以、及秩序法則的論證等，亦即哲學上的「宇宙發生論」。所謂「實相論」是研究空間延續存在的究竟原因、真實存在體為何物等論究，亦即哲學上之「本體論」。大體上來說，世親系統的法相宗是「緣起論」，龍樹系統的三論宗為「實相論」；而華嚴宗較偏向世親系統，天台宗則偏向龍樹系統。不過，雖是如此，「緣起論」與「實相論」有時不一定能完全分隔，而是時相交錯不可區別，因為「實相」與

大乘文化出版社，一九七八年出版。

⁷ 見張曼濤主編之《現代佛教學術叢刊》之《佛教哲學思想論集（一）》，頁三三二。

⁸ 見印順法師《大乘起信論講記》，頁八，台北，正聞出版社，一九八一年出版。

「緣起」本是同一法的兩面觀，為顯現真理的本體，而名之為「實相」；為顯明法於現前，則為「緣起」。易言之，萬有諸法，盡是緣起，而不離本體的實相。

《大乘起信論》如前所述，為取大乘教理，會通其矛盾，擷取其菁英，以建設一個圓融博大之新系統；且其內容所講由理論到實踐之配合，與天台、華嚴兩個教觀雙備的主要佛學學派之開展必有相當之關係，然而到底有著什麼樣之關涉，是為本文研究之目的。

二、《大乘起信論》的典據與大意

(一)《起信論》的典據

菩薩造論都是依據佛陀金口所說的經典，若為個別註釋某一部經者，稱之為「釋經論」；若為組織地通論諸經的深義者，稱之為「宗經論」。依據海東元曉之疏，謂《起信論》是「諸論之祖宗」⁹，賢首法藏之「義記」，謂《起信論》是「善攝一切大乘經論」¹⁰；但慧遠大師的「淨影疏」和蕩益大師的「裂網疏」，說《起信論》是以《楞伽經》為主題，而尊重地敘述¹¹。若披閱《起信論》（真諦譯），其上卷中說要「解釋如來根本之義」；又說「此論總攝如來廣大的深法和無邊的意義」；在下卷終了處說「諸佛甚深廣大之義我今隨分總持」，可見《起信論》是通申諸大乘經的深義。但是若對照「楞伽經」，卻有許多一致的地方。例如《楞伽經》中說「一心識」、「從一心分為真俗二諦」、「如來藏不生滅受如來藏生滅」、「煩惱習氣攪亂內心」¹²。《起信論》中則說「一心真如」、「從一心分為真如生滅二門」、「如來藏不生滅由於根本無明而起動」、「根本無明擾亂真心而成三細六粗」等，兩者之思想相當一致，故賢首法藏的《大乘起信論義記》中，引証楞伽經文句，約達二十處之多。所以說《起信論》乃個別地依《楞伽經》，以《楞伽經》為根本典籍，而廣泛地涉獵參酌諸大乘經，形成了綜合系統。

(二)《起信論》的奧義

本論之架構系統極為明晰，共分為五分：一者因緣分、二者立義分、三者解釋分、四者修行分、五者勤修利益分。雖分為五，但依其實際內容，造論目的歸結於二：立義分與解釋分、修行信心分與勤修利益分；造論宗旨在於因緣份，所謂「令善根成熟眾生於摩訶衍法，堪任不退信」。文中「善根」即為真如一心或佛性；「熟」即為解脫、覺悟；「摩訶衍法」則是「大乘法」；「堪任不退信」則是

⁹ 同註三。

¹⁰ 同註四。

¹¹ 同註五。

¹² 見《楞伽經》，《大正藏》一六冊，頁五一〇～五一二。

「起」正「信」。整句的意思就是「令眾生肯定有真如一心（佛性），皆可成佛使得正信」。易言之，即先為眾生認知本具絕對之佛性根據，正信大乘法而正實修行，最後可到達如來與眾生之根源地。而《大乘起信論》論名之中，即已表現出其理論與實踐之步驟與宗旨。

本論若依其思想內容加以剖析，亦可分為五項：一心、二門、三大、四信、五行。其意如下：

一心者，以絕對之最高主體是也！如真如、法性、如來藏自性淨心、眾生心皆是也，隨不同角度而有不同稱名。

二門者，乃一心之兩方面來說，為心真如門、心生滅門。其中心真如門之「心」約相當於一心真如本體，或如來藏自性清淨心，或依此染淨和合而謂之阿賴耶識。此二門皆依此一心而存在著，故此二門含攝一切法。在此，心生滅依真如心而有，真如本體心落實於生滅變化之中，即謂「如來藏」。此二者，和合而「非一非異」，所以稱「非一」者，因既有「不生不滅」之如來藏，又有生滅差別之妄心故；所以稱「非異」者，因二者並非二體，且並存於一處，不相捨離，故名為「阿賴耶識」，此識與真如本體心之能「攝」一切法不類，而能「攝」又能「生」一切法，故依本體，始能生成宇宙萬物，如上所述是謂「離言真如」。再者，依言說而表現真如（依言真如）有二：如實空、如實不空。就煩惱而言：一切染法是空；就佛本有無量功德性而言，一切淨法確是不空。是故真如門中真空、不空，雖然如此，此二者是「非一非異」，故歸源於空不空，即空空、真空之說。生滅門中亦言真如本之狀態有二：覺、不覺；覺中又有始覺、本覺，法身就本覺，而始覺乃針對不覺而設立，若依佛地而言，此三者亦是無有分別。

三大者，乃「體大」、「相大」、「用大」。「體大」謂「一切法真如平等不增減」之所以，以「一心」為不生不滅、如如不動、寂滅不為之本體者，故謂平等、無變化之存在也。「相大」謂「如來藏功德性」始變一切萬象，然而其存在物中「一心」之性亦無變而存在之，故二範疇並均備之。「用大」，即是「如來藏」之「無量功德性」能生一切「善因果」作用。就三者而言，「體大」是平等、絕對的，為「心真如門」所攝；「相大」與「用大」是差別的、相對的，為「心生滅門」所攝。雖然「相大」與「用大」都是心生滅門中所攝，但「相大」是「體大」中所具有的屬性和本質；而「用大」是「體大」中所具有的功能與作用，一個是內涵，另一個是外延，兩者也有差別。

四信者，乃為信仰「真如、佛寶、法寶、僧寶」，是眾生了知大乘之法、義之後，即可信仰之對象。眾生宜先了知本有如如不動之真如一心（或謂佛性）之存在，始得以信仰於由真如之佛、法、僧三寶之存在也。

五行者，乃為「布施、持戒、忍辱、精進、止觀」，此五行為眾生已所信之大乘法之基礎下，供於實踐躬行之五種德目。

綜上所述，「一心」與「二門」是屬於大乘之「法」；而體、相、用「三大」為大乘之「義」，「一心」、「二門」、「三大」主要闡述了大乘佛法的教義，也就是本論之所以稱為大乘的原因；「四信」、「五行」是大乘佛教的實踐途徑，是通往菩提的大道。本論是理論與實踐，哲學與宗教相結合的大乘思想的主要論著。

此外，若談到一切法的生死流轉與涅槃還滅，則在本論之「立義分」與「解釋分」中從「心真如門」與「心生滅門」來解釋一切法之存在情形，再由「真妄相薰」來說明一切的生死流轉與涅槃還滅。可以看出《起信論》標舉「眾生心」為一切世間出世間法的依止；亦即肯定眾生本具如來藏自性情淨心；並以之說明一切存在的根源問題，是《起信論》在談到緣起思想，乃以「如來藏緣起」做為立論觀點¹³。

三、天台宗概說

天台宗，依天台山得名，以大成此宗教義的智者大師居此山故名。天台學創始於北齊慧文禪師，師由閱讀中論、智論，得一心三觀的妙旨，傳南岳慧思禪師因悟證法華三昧，著述《大乘止觀》，授天台智者大師而修得法華三昧前方便，盛弘教觀，並依《法華經》及融攝性空論義，大成宗學，且述《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》，向稱天台三大部。此外，有《五小部》、《禪波羅蜜》、《六妙門》等，以上諸部皆為門人章安灌頂法師所集錄，卓然成一家言，俱得流傳後世，永垂不朽。章安後，荊溪湛然大師出，為三大部作註釋，發揚教觀深旨，光顯祖意，斥他異解，復興本宗。復得四明知禮法師，為五小部著疏記，扶盛教宗。適梵天慶昭、孤山智圓等法師，師承真心觀境義、不許事造三千，與祖述的妄心觀境、許有事造三千的教義，大相逕庭，乃彼此往復指摘，相互責難，因分山家、山外二派，山外派不久即告消息。此後，南宋有志磐法師，著《佛祖統紀》。元明有懷則、傳燈諸法師繼起弘揚，至靈峰藕益大師，著《教觀綱宗》、《大乘止觀》釋要等數十部，更振宗風。近代有諦閑、興慈等老法師，力倡天台教學，得以流傳不息。

此宗的殊勝教義頗多，然於佛法最要的貢獻，約為一心三觀，十法界·六即·性具等。一心三觀：略說即是從一境三諦起一心三觀，以一心三觀智，證一境三諦理，可說是一切禪觀的綱要。十法界：即四聖六凡法界，又界界互具而成百法

¹³ 參湯次了榮著，豐子愷譯《大乘起信論新釋》，頁一～二一〇，台北，世樺出版社，一九九一年出版。

界，猶如因陀羅網重重涉入，珠珠融攝，極盡法界互具互融的義相。六即：要在使學者了知一切眾生皆具有與佛無二無別性德，於無上菩提勿生退屈，而興慕求心，精勤修持。復教示眾生雖具與佛平等的性德，若不依教起諸修德，仍然為生死凡夫，故有即而常六的位次，令修學者不起增上慢。性具：謂十法界有情，不但具一切善，而且亦具諸惡，地獄法界，不斷性善，佛法界亦不斷性惡，這不但就體說是如此，依行相說亦仍如此。至佛果位上依然可現三途惡相，而施濟拔三途有情，及於諸暴惡造罪有情行諸惡事，此為如來悲患有情，幻現惡相廣行度化，是惡事善用。至於平常一般有情的惡相，則是由業力感得的幻相。

此宗立五時八教，以判攝東流一代聖教，罄無不盡。五時者：一、華嚴時，佛為法身大士頓說華嚴經。二、鹿苑時，佛為小乘機說阿含等經。三、方等時，佛說維摩等大乘經，令小機恥小趣大。四、般若時，佛說般若空義，泯諸執情。五、法華涅槃時，佛說法華經開權顯實，會三歸一，開示悟入佛之知見，令一切眾生皆成佛道。說涅槃經，以扶律談常，捃拾餘機。此為別五時，旨在明佛說法先後次第，但佛說法並無限定，故另立通五時融通之。八教者：一、化儀四教—頓、漸、秘密、不定—為佛教化眾生所用的儀式。二、化法四教—藏、通、別、圓—為佛教化眾生所用的教法¹⁴。

四、《大乘起信論》與天台宗之關涉

（一）首先就如來藏緣起觀而言

雖然天台教學一向被歸納在「實相論」的系統中，但是分系原是希望使學者深入佛法的方便設立，因為萬有諸法，盡是隨緣而起，不離本體的實相。故稱為「實相系」的天台教學，也不無含有緣起思想的理論，否則便無法深入止觀的實踐門¹⁵。慧思在《諸法無諍三昧法門》卷下說：

六識為枝條，心識為根本，無明波浪起，隨緣生六識。六識假名字，名為分張識。隨緣不自在，故名假名識。心識名為動轉識¹⁶。

這裡所謂「動轉識」，即和《起信論》所說的「業識」相符合。另外在《諸法無諍三昧法門》中，也可以看到以六識為心相，空一切煩惱為空性——如來藏自性清淨心的說法。如來藏，是對著迷惑眾生所具有內在的本性而言的，但因業

¹⁴ 見仁同（中國佛教大乘八宗略說），參張曼濤主編《佛教各家比較研究》，頁七七～九四，台北，大乘文化出版社，一九八九年出版。

¹⁵ 見慧嶽法師〈天台教學史〉，參藍吉富主編《天台教學史·華嚴思想史》，《現代佛學大系》第卅七冊，頁四八，台北，彌勒出版社，一九八三年三月出版。

¹⁶ 《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》四六冊，頁六四〇上。

報而流落輪轉，故名為眾生。然眾生又以業報所受的肉身稱之為「身身」以心心數法為「心身」，現見的眾生，便是以「身身」和「心身」所構成的。但是每個眾生，卻又以能知能覺隱而不能見的如來藏性為「身本」。此「身本」是「在聖不增，在凡不減」，是以亦名為自性清淨心。以「身本」為如來藏，這是領悟《法華經》第四（見寶塔品）的三變土田的深意而來的，如慧思云：

他土之音，有二義：一者本土，是如來藏，一切眾生不能解故，貪善惡業，輪迴六趣……¹⁷。

上述所依《法華經》是一乘法，強調「本土」是「如來藏」，但是眾生無法理解得到，故依寶塔的出現，方便將未熟根機的眾生，移去他土。換言之，法華的法門特質，是以說明「如來藏」和「佛性」的法理圓融為其主體。

以上是就思想理論探究，至於實踐方面，慧思為顯現隱密深奧的「如來藏」云：

若無淨成禪智慧，如來藏身不可見，如金礦中有真金，因緣不具金不現。眾生雖有如來藏，不修戒定則不見，淨戒禪智其六度，清淨法身乃顯現。淨妙其金和水銀，能塗世間種種像；如來藏金和禪定，法身神通應現往¹⁸。

可知慧思大師稟承慧文禪師的一心三觀，以悟得「心體」、「心性」，是以「祕藏無作戒體」的如來藏為主人翁，再以「嚴持淨戒」、「心境契同」努力嚴修實踐的。至於實踐的特徵，則認為「自性清淨心」和「涅槃」是一致不二的，如其言：

天人阿修羅等，薄福德故，不能感見三變座席，復不感聞，本無如教，其深妙聲，是本無如、如來如、一如無二如，本末究竟等，唯佛與佛乃能知之¹⁹！

即慧思認為「心」與「心性」無須分別，而強調自體究竟為旨趣。

綜合以上之所述，可知慧恩大師的緣起思想，由六識以建立業感緣起說，更深受《大乘起信論》思想的影響，詳細論述枝條之識，以針對於根本之識，擴展至隱密深奧的如來藏緣起本體學說。

¹⁷ 同上，頁六三五下。

¹⁸ 同上，頁六三〇上。

¹⁹ 同上，頁六三五下。

(二)《起信論》對《大乘止觀法門》之影響

《大乘止觀法門》是大乘教義的實踐止觀方法，內容分為止觀依止、止觀境界、止觀體狀、止觀斷得、止觀作用等²⁰。其旨在顯明自性清淨心、真如、佛性、如來藏等，並言真如之體用、覺不覺之真義，染淨二種緣起與流轉還滅二門之旨要，本質上是以《起信論》真如緣起說為其論據之基礎。其言不空如來藏，體具染淨二法；具淨法旨在說明一心之超越面，具染法則是其現實面。換言之，如來藏在纏即具染法，此與《起信論》所言之「眾生心」相同。

《大乘止觀法門》書中引証《起信論》之言，隨處可見，以下八處引文是較為明顯的：

- (1)《起信論》言：一切諸法，從本已來，離言說相，離文字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如²¹。
- (2)所謂自性有大智慧光明義故……唯是一心，具有如《起信論》廣明也²²。
- (3)《起信論》言：因熏習鏡，謂如實不空……常住一心，以一切法即其實故²³。
- (4)論言：三者用大，能生世間出世間善因果故²⁴。
- (5)論言：以依本覺故有不覺，依不覺故而有妄心，能知名義，說為本覺，故得始覺即同本覺，如實不有始覺之異也²⁵。
- (6)論言：不生不滅與生滅和合說明阿賴耶識²⁶。
- (7)論言：阿賴耶識有二分，一者覺義，二者不覺²⁷。
- (8)論言：心真如者，離心緣相²⁸。

²⁰ 《大乘止觀法門》，《大正藏》四六冊，頁六四一。

²¹ 同上，頁六四二上。

²² 同上，頁六四六上。

²³ 同上，頁六四七中。

²⁴ 同上，頁六四八中。

²⁵ 同上，頁六五三下。

²⁶ 同上。

²⁷ 同上。

²⁸ 同上，頁六五四下。

可見《大乘止觀法門》與《起信論》關係之密切。

(三)《起信論》對唐宋時天台宗教學之影響

天台之教學至九祖荆溪湛然時，常套用《起信論》緣起說之用語，如《十不二門》云：

三千因果，俱名緣起，迷悟緣起，不離剎那，剎那性常，緣起理一，一理之內而分穢淨²⁹。

其在《止觀大意》云：

隨緣不變故為性，不變隨緣故為心³⁰。

在《金剛錚》則云：

隨緣不變之說，出自大教。……萬法是真如，由不變故，真如是萬法，由隨緣故³¹。

天台自九祖湛然寂後，有山派崛起，並以《起信論》之思路比附天台，將《起信論》判為圓實教，如仁岳《十門析難書》中云：

《起信論》云：真如門中有不變隨緣，生滅門中有體空成事，又云：此即實教，非權教所談也³²。

又云：

天台別理立隨緣之名而鯨吞《起信》之義³³。

謂《起信論》為純圓究極，並以山家派視《起信論》為別教，且以大台四教攝之，不免有鯨吞《起信論》之嫌。

對於山外諸師以《起信論》唯真心說疏釋天台，並以別理不隨緣而強調《起

²⁹ 《十不二門》，《大正藏》四六冊，頁七〇三下。

³⁰ 《止觀大意》，《大正藏》四六冊，頁四六〇中。

³¹ 《金剛錚》，《大正藏》四六冊，頁七八二下。

³² 《十門析難書》，《已續藏》九五冊，頁四〇八前上。

³³ 同上，頁四一五前下。

信》終圓究竟之說，山內之四明知禮乃從而闢之，並著《十不二門指要鈔》及《別理隨緣二十問》予以反駁³⁴。

(四)《起信論》對宋以後之天台宗教學之影響

宋末以來，中國佛教界趨向於融會，如來藏緣起說更成為大乘之通量³⁵，明末智旭大師學宗天台，唯其教學趨向諸宗之融會。智旭在《大乘起信論裂網疏》中，強調如來藏緣起說乃「圓極一乘」³⁶。又謂《起信論》之「眾生心」就是天台之「介爾之心」，並以隨緣不變，當體即真，名此心為如來藏。在解釋《起信論》之「體、相、用」三大時，謂：「心真如，即一切法真如。隨指一法，並是真如全體。」為體大。「真如不變隨緣，舉體而為眾生介爾之心，則介爾之心使是真如全體。」在全妄即真中，言本具性德之相大。又謂「此眾生現前介爾之心，無法不具，無法不造，隨于染淨緣，具造十法界，遍能出十界因果」而為用大³⁷。

可知智旭是以天台妄心觀之立場融入《起信論》中唯一真心之論。

(五)《起信論》在天台宗中的判教地位

依四明知禮的《教行錄》，說《起信論》通達通別圓的後三教³⁸。

五、華嚴宗概說

華嚴宗，又稱賢首宗、法界宗、依《華嚴經》而得名，故華嚴經為根本經典。《華嚴經》有晉佛馱跋陀羅譯六十卷，唐實叉難陀譯八十卷及般若三藏譯四十卷。三種譯本中唯八十卷為全經，故古今講誦者皆依之。初晉本譯出即為時賢所尊崇，大事疏講弘通，至杜順和尚總括一經奧旨作《法界觀》，傳至相智儼尊者乃明六相義，著《搜玄記》、《十玄門》、《孔目章》等，教相觀行始略備，宗風益啟。弟子賢首法藏國師，承諸教觀，敷演組織，且引攝唯識義，大成一宗教旨；作《探玄記》、《一乘教義》章等，並嘗預八十華嚴譯場為筆受，及為作疏記，惜功未竣而中途圓寂。歿後其說為弟子慧苑法師的刊定記所僭亂，迨清涼國師出，始遙承師意著大疏鈔，斥苑異說以復正統，大興華嚴宗風，世稱華嚴疏主。復傳圭峰宗密禪師，進倡禪教一致，轉重圓覺經並為作疏。此宗後值會昌法難而衰頹，入宋

³⁴ 《十不二門指要鈔》，《大正藏》四六冊，頁七〇五；《四明尊者教行錄》，《大正藏》四六冊，頁八七四下。

³⁵ 見印順法師《如來藏之研究》，頁三，台北，正聞出版社，一九八一年。

³⁶ 《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》四四冊，頁四二二下。

³⁷ 同上，頁四二七～四二八。

³⁸ 《四明尊者教行錄》，《大正藏》四六冊，頁八七五。

得長水子璿師資闡揚，藉保餘緒。明代有別峰麓亭等法師弘其宗旨，憨山大師著綱要，續法法師著五教詳註。清代有通理法師著五教儀開蒙增註。民國以來有月霞、應慈、慈舟諸老續張教綱，迄今不絕。

此宗重要教義亦多，如六相、性起（法界緣起）等。六相義：一、總，二、別，三、同，四、異，五、成，六、壞。今舉屋舍喻明之。屋舍是總相，樑柱瓦石等是別相。樑柱瓦石等共作屋舍之緣是同相。樑柱瓦石的不同類形差別是異相。樑柱瓦石等，同成一屋舍是成相。樑柱瓦石等，雖同成一屋舍而各各不失本來自相是壞相。性起：即是法界無盡緣起，亦是十玄緣起。此為華嚴宗對天台性具而說性起，意謂此不但性具，且能即性起為實事，顯示超勝天台。

此宗以三時、五教等判攝如來教法。三時者：一、初照時，佛為大乘上根利智說華嚴，猶如日出先照高山。二、轉照時，為三乘人說阿含、般若等經，令漸入佛道。三、還照時，佛說法華會三歸一收攝一化的始終，如日沒時仍照高山。五教者：一、小乘教，攝諸小乘法。二、始教，空始教攝般若等，相始教攝唯識等。三、終教，攝大乘真常教法。四、頓教、攝禪宗頓悟法門。五、圓教，別圓攝華嚴，同圓攝法華³⁹。

六、《大乘起信論》與華嚴宗之關涉

（一）《起信論》對「法界緣起」思想的影響

「法界緣起」是《華嚴經》的主要思想，智儼在《一乘十玄門》首卷說：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起……今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果……⁴⁰

也可以說華嚴經就是在說明「法界緣起」，而且是以不離開自體的因和果為原因，並即以菩薩的慈悲願力，來體究成佛的境界。不過，真正用「法界緣起」來解說《華嚴經》，因而完成圓融具足、無礙自在的無盡法門海的，要到三祖法藏大師才算完成。法藏在其《華嚴經探玄記》中列舉十說來彰顯《華嚴經》的宗旨，再進而提出以「因果緣起理實法界」為宗⁴¹。

法藏大師在其《探玄記》卷十三中說明「法界緣起」思想，應具足三項原則，

³⁹ 同註一四。

⁴⁰ 《一乘十玄門》，《大正藏》四五冊，頁五一四中。

⁴¹ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》三五冊，頁一二〇。

即(1)染法緣起，(2)淨法緣起，(3)染淨合說⁴²。對於染淨二法的緣起，是由智儼大師繼承地論宗南道派的宗風而來，他還是基於如來藏的緣起說⁴³，統攝《華嚴經》中所說的眾多緣起，將「法界緣起」分為染法與淨法兩立場來說明⁴⁴。而法藏的染法緣起、淨法緣起及染淨合說，是闡述其師的見解，再參究《大乘起信論》中「染淨二法緣起」的思想，才開創染淨合說的根本理論。在《起信論》中，認為由於真如被無明所薰便成為阿賴耶識，它具有覺與不覺二義，若依據不覺義便有染法緣起；若依據覺義，便有淨法緣起。

「法界緣起」所應具足的第三項原則「染淨合說」，是法藏大師所獨創的，為了闡述他的論據，又開展為四門，「翻染顯淨門」、「以淨應染門」、「會染即淨門」、「染盡淨泯門」。可是在《探玄記中》唯列名目而無解說，只是以「亦如別說」為結句。後來芳樹大德在《探玄記指南》(頁八九一)中，從《起信論》的「智淨相」、「不思議業相」等文中，配合四門解釋如下：

- (1)翻染顯淨門—以《起信論》中「……依法力薰習，如實修行，滿足方便故，破和合相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。」來配合。
- (2)以淨應染門—以《起信論》中「……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，種種而見，得利益故。」來配合。
- (3)會染即淨門—以《起信論》中「……以一切心識之相，皆是無門，無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。」來配合。
- (4)染盡淨泯門—以《起信論》中「……所言覺義，謂心體離念，離念相者，等虛空界，無所不偏，法界一相，既是如來平等法身，依此法身，說名本覺。」，再引用法藏大師在《起信論義記》中所云：「不覺無故始覺無，始覺無故則本覺無，本覺無故平等平等！絕言離慮故，佛果圓融，蕭然無寄。」⁴⁵來配合。

可以說這四門是根據《起信論》的「本覺義」而來的。

(二)《起信論》對法藏「妄盡還源觀」之影響

法藏的「妄盡還源觀」總分為六門；(1)顯一體；(2)起二用；(3)示三遍；(4)

⁴² 同上，頁三四四上。

⁴³ 有關「法界緣起」一詞淵源，請參閱地論宗南道派淨影慧遠大師所著之《大乘義章》，《大正藏》四四冊，頁四八三～五一。

⁴⁴ 見智儼《華嚴經搜玄記》，《大正藏》三五冊，頁六二下。

⁴⁵ 《起信論義記》，《大正藏》四四冊，頁二五六下。

行四德；(5)入五止；(6)起六觀⁴⁶。法藏對於這個觀法，是依止而起觀，他引用《起信論》的說法，來解釋止觀法門，如《起信論》言：

若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘法弱之見。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。

再依前五門的即觀之止，而起即止之觀。如是依起信論的思想，將一心顯明、自性清淨圓明之體，而顯現海印三昧、華嚴三昧⁴⁷。

(三)《起信論》對華嚴諸祖融攝天台性具說之教學影響

性具性惡之說與不思議斷之圓斷思想乃天台一家教學之特色，華嚴諸祖欲融攝性惡說於華嚴體系中，乃提出「性起唯淨」和「妄法本真」思想，如法藏在《華嚴發菩提心章》明圓融具德門，說六相圓融後云：

然此具德門中，一法法爾，性具善惡⁴⁸。

又於《華嚴探玄記》云：

攝妄之真不即妄，以性其故……依真之妄不即真，以性虛故⁴⁹。

說明染淨等法雖同依真，但違順異故，染屬無明，淨歸性起；是「性起唯淨」說之思想。

其後繼承者清涼澄觀大師，於《華嚴經大疏鈔》云：

善惡二法，同以真如以為其性，若斷善性，即斷真如，其不可斷故，性善不可斷，佛性即是真實之性，其實之性即第一義空，如何可斷？性惡不可斷，即妄法本真，故為無盡⁵⁰。

⁴⁶ 《大正藏》四五冊，頁六三七上。

⁴⁷ 見高峰了州《印度中國諸論師與華嚴經》，收錄在張曼濤主編《華嚴典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第四四冊，頁一〇八，台北，大乘文化出版社，一九七八年出版。

⁴⁸ 《華嚴發菩提心章》，《大正藏》四五冊，頁六五五下。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》三五冊，頁二一五中。

⁵⁰ 《華嚴經大疏鈔》卷四十二，《大正藏》三五冊，頁六一二中。

又云：

染淨相對，淨約絕相，染約契性，言不斷性惡者，惡同以心性為性，若斷性惡，則斷心性，性不可斷，亦猶闡提不斷性善⁵¹。

於《華嚴經疏》則云：

然心是總相，悟之名佛，成淨緣起，作迷眾生，成染緣起，緣起雖有染淨，心體不殊……以妄體本真，故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善⁵²。

可見澄觀是以「妄法本真」之思想，來融攝天台性具，與法藏「性起唯淨」說應是相同，同是具有唯真心說之特色。故雖言性善性惡，但仍是同於《起信論》之「一心二門」，而重點卻在真也。

（四）《起信論》對華嚴六祖子璿中興華嚴之影響

宋代復興華嚴宗的六祖長水子璿，著有《起信論疏筆削記》六卷，曾以《起信論》的「真如緣起」中之染法生起次第的末五重，參合《楞嚴經》的開解脈絡，開講《楞嚴經》逾三十遍，賜號「楞嚴大師」⁵³。子璿於《楞嚴經義疏》中，依《起信論》作如下開解⁵⁴：

- (1)唯一心為本源：「即此經常住真心，性淨明體。經標此心為宗本，故一切因果、世界微塵，因心成故。」標定真心是宇宙的本體，一切「唯心所現」（卷二）。
- (2)依一心開二門：「約見約心，或破或會，至於備歷三科七大，咸言妙真如性等，即心真如門。經喻瞪目合手，看見燈光，性門圓故，因明發性，識精元明，性一切心等，即生滅門。」真心與妄心是相對的，真心是本體，為妄心的憑依因，所以從一真心開出真如（本體清淨）與生滅（妄心染污）二門。而從修證的立場，便是要破染（妄）顯淨（體）。淨體顯現之後，該如何從體起用呢？清淨之體起淨用是不成問題，但其如何能生起染污之用？這由於心生滅門的源頭，因於妄明一「因明發性」的緣故。
- (3)依黎耶識明覺、不覺義：「本覺明妙，性覺必明，妄為明覺，覺非所明，因明立所等，即本覺不覺也。了然自知，發真歸原，覺迷滅，即始覺也。」心生

⁵¹ 《華嚴經大疏鈔》卷七十九，《大正藏》三六冊，頁六一九上。

⁵² 《華嚴經疏》，《大正藏》三五冊，頁六五八下。

⁵³ 見懷遠《楞嚴經義疏要鈔》，《卍續藏》編號一六七，頁七九。

⁵⁴ 見子璿《楞嚴經義疏要鈔》，《卍續藏》編號二六六，頁八一。

滅門的本質是如何呢？它的本質是真體與妄明和合的「黎耶識」，所以同時具有「覺」與「不覺」的性質。而修證的歷程中，從不覺而覺便稱「始覺」。

(4)依不覺生三細：「三相四輪，晦昧為空，空晦暗中，結暗為色等，即三細。」這是由反於始覺，從不覺愈來愈迷，而產生對諸法的三細執著。

(5)依三細生六麤：「引起塵勞煩惱，聚緣內搖，趣外奔逸，業果眾生二種相續等，即後六麤。」從三細愈滾愈迷，而產生對自我的執著，導致生死相續。「由是，此經具詮本末。」

(五)《起信論》在華嚴宗的判教地位

法藏在《大乘起信論義記》中將《大乘起信論》判屬為「如來藏緣起宗」，其文云：

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。⁵⁵

且認為如來藏緣起宗乃是「理事融通無礙說」，因為此宗「許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也。亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。」⁵⁶

而宋代華嚴六祖長水子璿大師在判教之立場上亦把《起信論》判屬終教而兼頓圓，彼云：

此論為所攝，後三攝此者，終頓圓也。謂此論中說如來藏緣起，是終教，說真如門是頓教。又真如門是理法界，生滅門是事法界，二門不二，理事無礙法界；一心是一真法界，此即圓教。故後三教攝得此論⁵⁷。

上文中的後三，即是指藏、通、別、圓四教中的通別圓三種。

七、結論

《大乘起信論》以「一心開二門」總攝一切染淨法，依「心生滅門」是流轉地攝持一切法，而依「心真如門」則是還滅地攝持一切法。然「心生滅門」與「心

⁵⁵ 《大乘起信論義記》，《大正藏》四四冊，頁二四三中。

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 見子璿《起信論疏筆削記》，《大正藏》四四冊，頁三〇八上。

真如門」其實是不一不異的，因其均屬「一心」（如來藏自性情淨心）所開。而一切法之為染為淨，就在一念之間而已，若一念不覺即墮生死流轉，若一念覺則當下涅槃還滅，此即是真如心之隨染淨緣現起染淨法。事實上《起信論》之心真如，乃是智如不二之真如心，故能不變隨緣起一切法，同時也能隨緣不變地還滅一切法；此種「不變隨緣、隨緣不變」的緣起思想，是佛教「緣生大義」的一種⁵⁸。

《起信論》自問世以來，註釋達百七十餘家，為書不下千卷，其影響中國佛教界至深且鉅。就華嚴宗而言，智儼及法藏得以本論為基礎而成立無盡法界緣起之華嚴圓教，其後華嚴諸祖視之為兼圓究竟之說，且以《起信論》為華嚴宗根本論典之一，大力弘揚。

而在天台宗方面，《起信論》亦影響慧思禪師之論著，這在其所著之《諸法無靜三昧法門》、《大乘止觀法門》中隨處可見，詳見本文第四節之論述。至於智者大師方面，雖然對《起信論》無特殊見解，但在《小止觀》中亦有引用《起信論》之用語⁵⁹。到了九祖荆溪湛然中興天台，在其所著之《金剛錚》及《止觀大意》中，也引用法藏《起信論義記》中「隨緣不變，不變隨緣」之用語。及至山外派諸師，更是援引《起信論》齊今圓教，並以「別理不隨緣」而認定《起信論》乃「終圓究竟」之說，引起山內知禮之反駁，關於此點，吾人實不宜對天台與華嚴兩系統作一軒輊抑揚之比較，知禮于《起信論》但云：

菩薩弘教，各逗機宜，蓋是一類之機，宜聞一途之法，所以作此申通，未必四依有不了也⁶⁰。

又云：「若就被機，不須和會」⁶¹。可知四明知禮對法藏之華嚴宗亦無貶抑之意，只就被機而論。

唐君毅先生則以為無論山外與山家，思路儘管不同，亦俱可相反相成，彼云：

如以心統色心，以三諦圖觀三千，或一切法，以心法為佛法與眾生法之本，及第一義之性為淨善，固華嚴與智顛之所同，而湛然亦可無異辭者，則山家之說，固亦不能謂其為天台之叛徒，而當說其與山家合為天台宗之二流，

⁵⁸ 《起信論》是「真如緣起論」（如來藏緣起）。佛教上主要的緣起論，尚有「業感緣起論」，「賴耶緣起論」，「法界緣起論」等三種。

⁵⁹ 《小止觀》，《大正藏》四六冊，頁四六六上。具云：《修習止觀坐法要》，分為十科，先是明二十方便法，然後再正修、善發、覺魔、治病、證果等。

⁶⁰ 《四明尊者教行錄》卷二，《大正藏》四六冊，頁八七二上。

⁶¹ 同上。

而其教義之能通攝于《起信論》華嚴宗之義，正所以見天台華嚴之教義可相攝，而可使二家之人各破其門戶之見，而顯此二家之差別乃差別而無差別，此差別亦假相而可空，以見其教義亦有不可二處，而並加以圓觀者也。則吾人生于後世，亦不必本昔天台宗人之門戶之見，以為抑揚也⁶²。

可見其是站在「極相順」之立場，對山外諸師之說，亦多加以肯認，然亦非謂此二系統可相通，而泯滅判教之需要也，故唐先生在《中國哲學原論》之（原道篇）又就人修行之工夫與人之氣稟不同而作了說明⁶³。

以上這種無所不包容之「極相順」精神，乃中國文化之所以日益壯大原因之一，可見國人胸襟廣闊，對一切之思想俱能包容並蓄，予以合理化之解釋，給予適當之地位。至宋末以來佛教界融會之說更是明顯，華嚴宗之圭峰宗密在《禪源諸詮集都序》中積極倡議佛教諸宗應該和會⁶⁴，明末智旭大師著《宗鏡錄》云：

詩三百一言可以蔽之，教五千一心能貫之⁶⁵。

故其謂《起信論》之「眾生心」就是天台之「介爾一心」。

總之，天台與華嚴為我國佛教界最有代表性之二宗，《大乘起信論》對兩宗的發展影響極為深遠，兩宗亦彼此相互影響，然以系統不同，所依經論各異，致有二種不同之圓教；就其義理而言，則無不究竟，而難分軒輊也。

⁶² 見唐君毅《中國哲學原論》（原道篇）卷二，頁一三五五，台北，學生書局，一九八四年。

⁶³ 同上，卷三，頁一三六三。

⁶⁴ 《禪源諸詮集都序》卷上之一，《大正藏》四八冊，頁四〇〇下，彼云：「至道歸一，精義無二，不應兩全，至道非邊，了義不偏，不應單取，故必須會之為一、令皆圖妙。」

⁶⁵ 《宗鏡錄》卷三十二，《大正藏》四八冊，頁六〇三下。