

中華佛學學報第 14 期 (pp.267-292) : (民國 90 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

法藏《大乘起信論義記》及元曉與見登的 相關述記關於一心開二門的闡釋

賴賢宗
華梵大學哲學系助理教授

提要

法藏、元曉和見登在其解釋《大乘起信論》的相關釋論之中，逐步吸收了唯識學的理論來加強生滅門的說明，這是站在如來藏說的立場來收攝唯識學，闡釋了「一心開二門」的思想架構，從而充實了如來藏說的理論內涵，發揮了中國佛教的心性論的真如隨緣的課題，本文對此一思想進程加以探討。在吉津宜英的起信論研究所提示的理論背景之中，筆者本文的宗旨有三：(1)本文闡釋法藏與元曉對《大乘起信論》之真心論與唯識論的會通的討論之同異。(2)本文闡釋見登對此一論題的後續討論。見登繼續在種種具體問題之上，發揮了元曉對於玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的真心論的立場的合會，本論文對見登所延續的討論加以論述。(3)本文在上述如來藏說與唯識思想的交涉的思想史的反省中，本文進一步回到如來藏說的發展史之中，闡釋《大乘起信論》的一心開二門是一種對於兩種如來藏三義思想模型的融合，而有其如來藏說的思想史上的特殊意義。

關鍵詞： 1.法藏 2.元曉 3.《大乘起信論》 4.如來藏說 5.一心開二門

目次

一、法藏《大乘起信論義記》的相關文獻問題及「如來藏緣起宗」的課題的提出

(一)法藏的《大乘起信論義記》及元曉和見登的相關釋論

(二)法藏的《大乘起信論義記》所見當時印度之佛教與「如來藏緣起宗」的判教思想提出

二、《大乘起信論》所提的「一心開二門」的思想架構的理論意義：法藏、元曉關於《大乘起信論》的「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的論述之比較研究

(一)法藏、元曉關於《大乘起信論》的「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」之討論

(二)關於阿黎耶及阿賴耶的名義異同

三、法藏、元曉與見登之「收攝唯識說到如來藏緣起宗」在「一心開二門」的思想架構中的生滅門的闡釋中的討論

(一)法藏與元曉的如來藏緣起宗收攝唯識思想的思想脈動

(二)從法藏、元曉到見登關於「收攝唯識說到起信論的如來藏說」之說明

四、如來藏三義之如來藏說的兩種基本思想模型與《大乘起信論》的一心開二門在如來藏說思想史當中的特殊意義

(一)早期如來藏說的如來藏三義的基本模式

(二)《大乘起信論》的一心開二門對於兩種如來藏三義模型的融合

五、結 論

前 言

真諦譯[1] 《大乘起信論》[2] 依「一心開二門」之體系，立「生滅不生滅和合成阿黎耶識」之說，這是如來藏說的思想體系含攝了生滅世界的展開的唯識思想的課題。「一心開二門」指的是眾生心開出生滅門與真如門，此中更有一心二門三大（體相用三大）之基本結構，此中除了一心是本真心的真心論之外，此中之生滅門也涉及了唯識思想的識轉變到差別世界的生起的課題，《大乘起信論》在此闡釋了三細六粗及心意識轉變的種種課題，開闢了真心論與唯識論會通之路，開啟了如來藏說與唯識思想的交涉的新的理論空間，有這些理論上的突破，才使得《大乘起信論》在後來的東亞佛教的發展之影響既深且巨。

法藏、元曉和見登在其解釋《大乘起信論》的相關釋論之中，逐步吸收了唯識學的理論來加強生滅門的說明，這是站在如來藏說的立場來收攝唯識學，闡釋了「一心開二門」的思想架構，從而充實了如來藏說的理論內涵，發揮了中國佛教的心性論的真如隨緣的課題，本文對此一思想進程加以探討。就此一站在如來藏說的立場來收攝唯識學的思想脈動，吉津宜英指出，元曉顯示了玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的一心的立場的無矛盾性，將玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的一心的立場加以合會，但是法藏卻反對此一合會的立場，只在唯識舊學的意義下，與《大乘起信論》的一心會通[3]。

在吉津宜英所提示的理論背景之中，筆者本文的宗旨有三：(1)本文闡釋法藏與元曉對《大乘起信論》之真心論與唯識論的會通的討論之同異。(2)本文闡釋見登對此一論題的後續討論。見登繼續在種種具體問題之上，發揮了元曉對於玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的真心論的立場的合會，本論文對見登所延續的討論加以論述。(3)本文在上述如來藏說與唯識思想的交涉的思想史的反省中，本文進一步回到如來藏說的發展史之中，闡釋《大乘起信論》的一心開二門是一種對於兩種如來藏三義思想模型的融合，而有其如來藏說的思想史上的特殊意義。

本論文分為四節，第一節是「法藏《大乘起信論義記》的相關文獻問題及如來藏緣起宗的課題的提出」，探討法藏在《大乘起信論義記》用「如來藏緣起宗」來解釋《大乘起信論》的一心開二門之理論背景。第二節是「《大乘起信論》所提的一心開二門的思想架構的理論意義」，我在此比較研究了法藏和元曉關於《大乘起信論》的「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的論述，兩人雖然都想用《楞伽經》來說明「不生不滅與生滅和合」的問題，但是法藏基本上還是真心論的立場來結合唯識舊學，而元曉則進一步想要合會玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的一心之說。第三節是元曉與見登之收攝唯識說到如來藏緣起宗在一心開二門的思想架構中的生滅門的闡釋中的進一步討論，尤其是闡釋了見登在此一論題的貢獻。第四節探討如來藏說的如來藏三

義的兩種基本思想模型，一者在三義之中強調隱覆藏義，融合了唯識思想強調如來藏於因位之中是隱覆藏，二者則是站在果位果德的立場來論述如來藏三義，本文在此一如來藏說與唯識思想的交涉的思想史反省中指出：《大乘起信論》的一心開二門是一種對於兩種如來藏三義思想模型的融合，而因此有其思想史上的特殊意義，因此必須從此一反省之中，我們也更能理解法藏、元曉、見登的起信論釋論在如來藏說與唯識思想的交涉之思想史上的特殊意義。

一、法藏《大乘起信論義記》的相關文獻問題及「如來藏緣起宗」的課題的提出

(一)法藏的《大乘起信論義記》及元曉和見登的相關釋論

法藏的《大乘起信論義記》為法藏重要著作，七卷本收於《卍續藏》冊 71，頁 772~870；[4] 新羅元曉的起信論疏釋書有《大乘起信論述記會本》一書傳世，[5] 對法藏所關心的《大乘起信論》

p. 270

的許多論題也做出闡述，是我們研究《起信論》思想的重要文獻。

真諦譯的《大乘起信論》表現了真諦學融合如來藏說與唯識學的特色，尤其是真諦譯《大乘起信論》依「一心二門」之體系，立「生滅不生滅和合成阿黎耶識」，站在真心論的立場，闡釋了如來藏說與唯識學的交涉的課題，這不僅表現了真諦學融合如來藏說與唯識學的特色，也是過渡到中國真心論佛教的理論環節，而法藏的《大乘起信論義記》對相關論題的闡釋是這個過程當中的重要作品，尤其能善於建構真心論來發揮《大乘起信論》的真諦學融合如來藏說與唯識學的特色，是中國佛學對於印度佛學一次成功的轉化。

除了法藏的《大乘起信論義記》和元曉的《大乘起信論述記》之外，筆者的本論文也將討論見登《大乘起信論同異略集本》，[6] 見登《大乘起信論同異略集本》是一《起信論》與唯識論的重要比較研究，「〔見登《大乘起信論同異略集本》〕全述起信唯識二論同異耳」，[7] 此書闡釋「八識心王心所一心流轉」、「如來藏緣起之種子說」等理論，對於如來藏說與玄奘唯識論的理論交涉的具體課題的研究有其貢獻，吸收了玄奘所傳唯識學的種子說來補充說明了《大乘起信論》的生滅門的差別世界生起的理論。

就見登《大乘起信論同異略集本》一書之體例而言，凡《大乘起信論同異略集本》中之「案云」皆為見登之見解；而文中之「丘龍」指「元曉」，「香象」指「法藏」，[8] 在對比研究之下可看出見登的闡釋是就元曉與法藏的釋論而進一步發揮。

對於法藏、元曉和見登關於《大乘起信論》的「如來藏說與唯識思想的交涉的課題」的貢獻，簡述之如下：

- (1)法藏關於《大乘起信論》的「如來藏說與唯識思想的交涉的課題」加以闡釋。
- (2)法藏和元曉對於《大乘起信論》的闡釋都歸趣於《楞伽經》。元曉繼承法藏的說法更認為「初師所說得瑜伽意（別記云依顯了門），後師義者得起信義（別記云依顯密門）」，嘗試整合玄奘所傳唯識思想與起信論的如來藏思想。
- (3)見登討論了更多玄奘所傳唯識學如何整合進去《大乘起信論》的具體課題。

p. 271

(二)法藏的《大乘起信論義記》所見當時印度之佛教與「如來藏緣起宗」的判教思想的提出

法藏的《大乘起信論義記》描述當初印度的佛教情況說：

今中天竺國三藏法師地婆訶羅，唐言日照，在寺翻譯。余親問。說云：近代天竺那爛陀寺。同時有二大德論師。一曰戒賢。二曰智光。……謂戒賢則遠承彌勒無著。近踵護法難陀……二智光論師遠承文殊龍樹。近稟提婆清辯。[\[9\]](#)

法藏親自問天竺國來華的日照法師，得知天竺那爛陀寺同時有二大德論師，亦即戒賢和智光，分別代表了唯識學和中觀學，亦即有宗和空宗。但是，法藏自己卻將佛法判為下列四宗，於有宗與空宗之外別立探討真空妙有的「如來藏緣起」，法藏的《大乘起信論義記》的「第三顯教分齊」說：

第二隨教辨宗者……宗途有四。一隨相法執宗……二真空無相宗，……三唯識法相宗……四如來藏緣起宗……此宗（如來藏緣起宗）許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理澈於事也。亦許依他起無性同如，此則事徹於理也[\[10\]](#) ……今此論（《大乘起信論》）宗，意當第四門也。

法藏以「如來藏緣起宗」為四宗當中最高的教法，並將五教的判教與四宗判搭配起來。[\[11\]](#) 此中，「如來藏緣起宗」有「理澈於事」和「事徹於理」的兩個論述方向，而這兩個方向也標舉了《大乘起信論》的「一心開二門」的思想結構之主旨之所在。分別闡釋《大乘起信論》的「理澈於事」和「事徹於理」的兩個論述方向如下。

一方面，是理澈於事，法藏在此提到如來藏緣起宗「許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理澈於事也」，如來藏說可以「隨緣成阿賴耶識」，這也是《大乘起

信論》的「一心二門開出生滅門」及「三細六粗」的立說之主旨之所在，討論了生起與還滅當中的生起的問題；也就是說明如來藏緣起之中，「橫向」的認識的生起的歷程。底下第三節討論之。

二方面，是事徹於理，如來藏緣起宗「亦許依他起無性同如，此則事徹於理也」，依他起的事物無自性而與如來藏理是平等的，這也就收攝唯識的三性思想於如來藏理，這也是《大乘起信論》的「一心二門開出真如門」的立說之宗旨之所在，闡釋了唯識思想之交涉於如來藏自性清淨心的課題，

p. 272

討論了生起與還滅當中的還滅的問題，也就是說明實踐中的依他起的具體的事能夠「縱向」底通貫於如來藏理。底下的第二節討論之。

因此，一方面，「理澈於事」是說明如來藏緣起之中，如來藏之中的「橫向」的認識的生起的歷程，也就是《大乘起信論》的「一心二門開出生滅門」之中的三粗六細等等課題，這是縱生起為橫。另一方面，「事徹於理」是說明實踐中的依他起的具體的事之收攝於「縱向」的如來藏理，是《大乘起信論》的「一心二門開出真如門」，說明了「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的論述，生滅心通於不生不滅的真如，所以這是橫通於縱。所以，「一心二門」說明了體用之縱橫義。

二、《大乘起信論》所提的「一心開二門」的思想架構的理論意義：法藏、元曉關於《大乘起信論》的「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的論述之比較研究

我在這一節討論《大乘起信論》所提的「一心開二門」的思想架構的理論意義，此一討論著重於法藏和元曉回到《楞伽經》關於如來藏藏識的討論而提出「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的論述，這個一心開二門的思想模式為如來藏緣起宗之所以能夠融會唯識學於如來藏說提供了思想基礎，論述了上述的「事徹於理」的課題，這一節對此中的論點加以闡釋，這是說明實踐中的事如何收攝於「縱向」的如來藏理。「阿黎耶識」是「不生不滅與生滅和合，非一非異」，所以生滅的事的依他起性在當下也就縱貫底通貫於如來藏理。

在這一節，我先由《大乘起信論》提出「一心二門三大」的思想架構來切入討論《大乘起信論》的一心開二門之中的生滅門，是將唯識思想收攝於如來藏說之中，具有「不生不滅與生滅和合，非一非異」的結構，本節解釋此一「非一非異」的結構，並由法藏和元曉的闡釋來釐清此一思想結構的根源在於四卷本《楞伽經》的「如來藏藏識」和十卷本《楞伽經》提出如來藏與轉識具有不一義與不異義二門。下一節（第三節），則進一步討論法藏、元曉和見登關於生

滅門的具體內容（如來藏理之中的認識生起的歷程）的說明，闡明唯識思想收攝於如來藏說之工作的具體內容的討論。

(一)法藏、元曉關於《大乘起信論》的「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」之討論

真諦譯《大乘起信論》提出「一心二門三大」的思想架構：

摩訶衍者，總說有兩種。云何為二，一者法，二者義。所言法者，謂眾生心，

p. 273

是心則攝一切世間法出世法，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。[12]

真諦譯《大乘起信論》進一步用真如門與生滅門來說明「一心開二門」的思想：

依一心法有二種門，云何為二。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。[13]

真諦譯《大乘起信論》進一步解釋此中的「真如門」，如下：

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。[14]

「一切諸法唯依妄念而有差別」，若於依他起的一切諸法生起妄想執著則有污染的差別世界的產生，而若對於同樣的依他起的一切諸法，能夠體證它當下的真如本性，則無污染的分別之相，而貫通於如來藏之真如理。至於生滅門之收攝於如來藏，真諦譯《大乘起信論》則提出「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的說法：

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。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。一者覺義，二者不覺義。[15]

p. 274

所以，《大乘起信論》闡釋「生滅門」和「阿黎耶識（阿賴耶識）」是不只是要闡釋差別世界的現起，而是要更進而放在一心二門的架構之中，來看如來藏說如何收攝唯識思想，透過此一工作；一方面解釋了意識轉變的理論不停留在現象世界的生滅變化的解釋，而得以進而討論識轉變的存在根基是眾生和諸佛所共有的體性，對於解脫學向度的相關理論有了進一步的說明，所以依他起的生滅現象的當下縱向底通貫於如來藏理；二方面，使得如來藏說在吸收了唯識思想之後，可以更恰當的說明差別世界的生滅現象的生起，關於這個第二方面的說明詳見於本文第三節。

關於生滅現象的當下，縱向底通貫於如來藏理的課題，法藏《大乘起信論義記》卷3，引《楞伽》、《勝鬘》、梁《攝論》、《涅槃》、《十地》、《十地論釋》，解釋「生滅不生滅和合成黎耶義」當中所包含的四句，來加以解釋。^[16] 法藏的結論為：

又此中真妄和合諸識緣起，以四句辨之：一，以如來藏唯不生滅。如水濕性。二，七識唯生滅。如水波浪。三，黎耶識亦生滅，亦不生滅。如海含動靜。四，無明倒執非生滅非不生滅，如起浪猛風，非水非浪。……今此論主，總括彼《楞伽經》上下文意，作此安立，故云非一異也。^[17]

法藏在此討論了《大乘起信論》之「生滅不生滅和合成黎耶」的理論。在此須討論下列兩點：

(1)法藏以為《大乘起信論》之「生滅不生滅和合成黎耶」的理論根據在《楞伽經》。所以他說，「今此論主，總括彼《楞伽經》上下文意，作此安立，故云非一異也。」

(2)至於「生滅不生滅和合成黎耶」所引生的問題，法藏則放在一個更大的對如來藏說和唯識思想的解釋架構之中，來看此問題。亦即「又此中真妄和合諸識緣起，以四句辨之」所說者。

(二)關於阿黎耶及阿賴耶的名義異同

法藏的《大乘起信論義記》卷3採取如來藏說的立場，提出：^[18]

(1)「阿黎耶及阿賴耶者，但梵言訛也。」

(2)「真諦……訓名翻為無沒識。……奘法師就義翻為藏識。但藏是攝藏義。無沒是不失義。」

p. 275

義一名異。」

(3)「良以真心不守自性，隨薰和合，似一似常。」

以上三點可分析如下：(1)、(2)提出阿黎耶及阿賴耶是真諦、玄奘翻譯時的譯名不同，實為同義。(3)則提出了法藏自己的看法，他認為無論是「阿黎耶」或「阿賴耶」都預設了一「真心」的存在，所謂的「良以真心不守自性，隨薰和合，似一似常」，法藏之多方解釋「阿黎耶」，還是以「真心論」為歸趨的。

復次，元曉的《大乘起信論疏記》對法藏的「生滅不生滅和合成黎耶義」有進一步的發揮。在對比研究的視點下，可將元曉的所進一步發揮的相關論點，顯示為如下四點。

1.元曉擬會通唯識思想的轉識說與如來藏說，並舉十卷本《楞伽經》為證來說明生滅和不生滅是不一不異的涉及於轉識論的思想結構：

元曉的《大乘起信論疏記》對「生滅不生滅和合成黎耶義」的闡釋討論了法藏之說，以《楞伽經》的「轉識藏識真相若異若一」的思想模式為依歸，和法藏的真心論的立場有所不同，元曉是想要會通唯識思想的轉識說與如來藏說。元曉首先解釋了四卷本《楞伽經》「轉識藏識真相若異若一」的問題，[\[19\]](#) 此一句話可表述為：就實在而言，「轉動的識和如來藏作為法身藏是一個或是兩個」的問題，元曉認為此課題之解答是在於「生滅不生滅和合成黎耶義」之中，生滅和不生滅是不一不異，這樣才能和合成阿黎耶。前述法藏的解釋只是說「黎耶識亦生滅，亦不生滅」，並未說到生滅和不生滅是不一不異的課題，元曉並舉十卷本《楞伽經》為證來說明生滅和不生滅是不一不異，因此唯識思想的轉識說與如來藏說二者是可以會通的，元曉區分轉滅相（還滅所滅掉的轉相）與自真相（本來真實的不可滅的相），元曉說：

如十卷經言。如來藏即是阿梨耶識。共七識生。名轉滅相。故知轉相在黎耶識。[\[20\]](#)

如來藏即是阿黎耶識，而且和七識的轉相一起俱生，所以生滅的轉相的當下就是通於如來藏真如理，就是不生滅，因此阿梨耶識的「生滅不生滅」是「不異」的。

元曉又舉十卷本《楞伽經》為證說明不一之義：

自真相者。十卷經云：中真名自相，本覺之心，不藉妄緣，性自神解，名自真相，

p. 276

是曰不一義門說也。[\[21\]](#)

這是說明阿梨耶識「生滅不生滅」的「不一」。生滅滅時，不生滅的自真相是不滅的，所以阿梨耶識「生滅不生滅」是「不一」的。

2.元曉說明了「一心開二門」的思想架構和四卷本《楞伽經》「轉識藏識真相若異若一」的共通的思想結構：

綜合以上不異與不一之二義，阿梨耶識的「生滅」和「不生滅」二者不一不異，說為「和合」，這也是《大乘起信論》「立一心開二門」的基本架構，所以唯識思想的轉識說與如來藏說二者的會通也適用於「立一心開二門」的基本架構，元曉在此引十卷本《楞伽經》來說明此「立一心開二門」的思想架構和四卷本《楞伽經》「轉識藏識真相若異若一」（轉識和藏識的自真相二者是異也是一）的共通的思想結構，這是說明了依他起的生滅諸法的當下是「縱向」底通貫於如來藏理的，用貫通於體，釐清了四卷本《楞伽經》「轉識藏識真相若異若一」的體用縱橫義。

3.元曉闡明初教與終教的判教理論，闡明了《大乘起信論》在判教之中的理論地位，並因此而融通了唯識論：

元曉《大乘起信論疏記會本》解釋了(1)依《深密經》、《瑜伽論》和(2)依《楞伽經》的《大乘起信論》的兩種關於轉識的解釋的不同進路，^[22] 這兩種進路只是初教和終教的不同，但都同樣都是佛陀說法教化的方便，所以二者是可以合會的。此中可以說明下列兩點。其一，《深密經》、《瑜伽論》為了否定「是一是常之見」（實體性的一和常的妄見），「故說此識一向生滅心」。其二，元曉認為《大乘起信論》進一步依的是《楞伽經》，主張生滅與不生滅和合不異，得以融通唯識學的轉識思想，解決真俗別體之執，「依《楞伽經》為治真俗別體之執，就其無明所動義門，故說生滅與不生滅和合不異」，^[23] 所以轉識的生滅更進一步縱向底貫通於如來藏理。

4.元曉主張合會玄奘所傳的八識分別的唯識思想與《大乘起信論》的心識說，融通本覺與始覺的生住異滅與八識分別的理論：

吉津宜英指出，末那識的解釋的問題在此擔任關鍵性角色；元曉主張合會玄奘所傳的八識分別的唯識思想與《大乘起信論》的心識說，認為相對於本覺的始覺的生住異滅四相的住相是末那識，

p. 277

因此可知阿賴耶識是第一的生相，而第三的異相是六識位，第四滅相是起惡業之相。相對於此，法藏卻將四相搭配於不覺之三細六粗，而且並未包含末那識在其中。^[24] 由此也可以看出元曉和法藏的不同解釋進路，元曉是想合會玄奘所傳的八識分別的唯識論與真心論，法藏則反對此種合會，但法藏主張對於《大乘起信論》的如來藏說應當和真諦所傳的唯識舊學作一融通。

簡言之，以上我們論述了法藏和元曉關於《大乘起信論》的「真妄和合識」的論述之比較研究，法藏在《大乘起信論義記》卷3採取真心論的立場，來解釋「生滅不生滅和合成黎耶義」。元曉的《大乘起信論疏記會本》卷2又解釋了《深密經》和《楞伽經》的兩種不同解釋進路，而歸結於四卷本和十卷本的《楞伽經》，用以解釋「轉識藏識真相若異若一」的問題，四卷本《楞伽經》提出「如來藏藏識」，十卷本《楞伽經》提出如來藏與轉識具有不一義與不異義二門。並且，元曉依《楞伽經》而做《大乘起信論》的釋論，說明了以如來

藏思想為歸結而收攝唯識論的轉識論，在此，元曉主張合會玄奘所傳的八識分別的唯識思想與《大乘起信論》的心識說，和法藏固守於《大乘起信論》的心識說和舊傳唯識論，二者有所不同。至於對於如何進一步會通唯識之轉識論和起信論的一心二門的架構下的三粗六細的轉識思想的具體內容，則有待於法藏、元曉與見登的發揮對相關課題的發揮，我在下一節（第三節）再對此加以論述。

三、法藏、元曉與見登之「收攝唯識說到如來藏緣起宗」在「一心開二門」的思想架構中的生滅門的闡釋中的討論

我在這一節進一步討論《大乘起信論》所提的「一心開二門」的思想架構如何差別世界的生起的具體課題之上收攝唯識思想，此一討論著重於法藏、元曉和見登的相關闡釋。這一節論述了上述的「理徹於事」的課題，這一節對唯識思想所討論的「事」（如種子、薰習、識轉變）如何貫通《大乘起信論》的如來藏說的「理」的諸論點（生滅心的三細六粗、心意意識轉）加以闡釋，這是說明如來藏說如何收攝「橫向」的差別認識的生起過程。眾生心（眾生的如來藏）開出真如門與生滅門，此一生滅門包括了「三細六粗」的「生滅心」的解釋和「心、意、意識轉」的「生滅因緣」的兩部分。[\[25\]](#)

p. 278

(一)法藏與元曉的如來藏緣起宗收攝唯識思想的思想脈動

法藏《大乘起信論義記》引用了相當多的唯識論典，目的在收攝唯識說到華嚴的真心論。法藏對於《大乘起信論》「三細（無明業相、能見相、境界相）」與《楞伽》之「三轉識」二者之會通，法藏說：「瑜伽云賴耶識起必二識相應故。……《楞伽》中亦同此說，故彼經云，……何等為三，謂真識、見識、分別事識」，[\[26\]](#) 這是關於「染污緣起」的過程的說明。

《大乘起信論》是用「三細（無明業相、能見相、境界相）六粗」來說明「染污緣起」的過程，《楞伽》則闡識了「三識」的現起，而法藏認為這兩個理論是相通的，本來《大乘起信論》關於「三細六粗」的說明十分簡約，從而對於如來藏說的「染污緣起」的課題沒有很好的說明，法藏於《大乘起信論義記》卷4援引《楞伽》的「三識」之說來加以闡明，彌補了如來藏緣起說在這方面的缺漏。

《大乘起信論》的「三細」是「無明業相、能見相、境界相」，法藏的《大乘起信論義記》卷4以「業相、轉相、現相」釋此「三細」，並認為它們「常在本識……此三並由根本無明動本淨心，成此三細。即不相應心，屬賴耶位攝」，[\[27\]](#) 並進一步解釋三細是阿賴耶識所攝，不必討論到末那識，三

細屬內我，而六粗屬外所差別世界的生起，法藏說「以無明住地動本淨心，令起和合成黎耶，末那既無此義，故前三細中略不說。又由外境牽起事識，末那無緣外境義，故六粗中亦略不說」。^[28] 如果採取真心論，那麼如何解釋染污的生起的問題？這是以「業相、轉相、現相」釋《大乘起信論》的「三細」，認為「由根本無明動本淨心，令起和合成黎耶」，成此三細。^[29]

元曉《大乘起信論疏記》對三細的「業相、轉相、現相」有進一步的發揮，承法藏之說，元曉《大乘起信論疏記》認為第一的「業相」是「能所未分」（亦即「主客未分」的狀態），而第二的「轉相」是「雖有能緣而未能顯所緣境界」（主體能動性和意向性之出現），第三的「現相」是「依前轉相能現境界」（主客二分的表象的開始，境界的始現），「業相、轉相、現相」「此三皆是異熟識攝」。^[30] 「業相、轉相、現相」標示了「能所未分」到「主體能動性和意向性之出現」再到主客二分的「表象的開始」

p. 279

的本體力動和其間的知識主體的辯證開展的三個環節的過程。

《大乘起信論》、法藏和元曉三者對於三細的說明，簡示如下：

- (1)《大乘起信論》闡釋三細為「無明業相、能見相、境界相」。
- (2)《楞伽經》則將此異熟識的展開過程說成為真識、見識、分別事識，法藏認為《楞伽經》此說就是《大乘起信論》所說的三細。
- (3)法藏《大乘起信論義記》解釋三細為「業相、轉相、現相」。
- (4)元曉《大乘起信論疏記》對「無明業相、能見相、境界相」的三細之「業相、轉相、現相」進一步解釋其涵義分別為第一的「業相」是「能所未分」，第二的「轉相」是「雖有能緣而未能顯所緣境界」，第三的「現相」是「依前轉相能現境界」。

此中，《大乘起信論》、法藏和元曉三者都認為「此三〔三細〕皆是異熟識攝」；法藏和元曉認為《大乘起信論》的三細就是《楞伽經》的真識、見識、分別事識；法藏和元曉的不同之處在於：元曉的《大乘起信論疏記》進一步將之與玄奘所傳的唯識論所說的見分相分的理論會通起來，認為三細分別是「能所未分」、「雖有能緣而未能顯所緣境界」和「依前轉相能現境界」的認識開展過程，這可以說是進一步吸收了唯識思想的新課題到如來藏說，從而充實了如來藏說與唯識思想的交涉的課題。

(二)從法藏、元曉到見登關於「收攝唯識說到起信論的如來藏說」之說明

1.見登的《大乘起信論同異略集本》的內容

見登的《大乘起信論同異略集本》是繼承法藏《大乘起信論義記》和元曉的《大乘起信論疏記》的討論而做的調和起信論與唯識論的論書，這裡所說的唯識學指的主要是玄奘與窺基所傳的唯識學。這部書在法藏和元曉一系的起信論討論中相當重要，歷來被研究的很少，值得吾人加以注意。

見登的《大乘起信論同異略集本》用下列的「八門」來論述起信論與唯識論的同異，底下列出其前五項關於如來藏緣起宗的視點下的起信論與唯識論的同異的內容大要，所列的頁碼為《大乘起信論同異略集本》在《卍續藏》冊 71 之中的頁碼：

- (1)建立真理同異門（頁 729～731）：唯識論只說明了不變真如，未如《起信論》說明隨緣真如，《起信論》說明了真如能薰。
- (2)建立真智同異門（頁 731～738）：《起信論》闡釋了本覺智和始覺智，而唯識論只承認本有之理。
- (3)建立八識同異門（頁 738～742）：《起信論》闡釋了「八識心王心所是一心流轉」，唯識論則主張「八識心王心所皆別聚別體。」
- (4)建立唯識同異門（頁 742～748）：討論了唯識論和《起信論》的唯識觀的同異，

p. 280

唯識論的唯識仍存相見，而《起信論》則認為心心所雖差別而皆是一心之流轉。

- (5)建立薰習同異門（頁 748～757）：唯識論具足四義方成所薰，具足四義方成能薰，具足六義方成薰習種子，但是唯識論仍然有「淨種是新薰或本有」的爭議，《起信論》則站在一心二門的立場對此加以重新解讀。
- (6)建立三身同異門（頁 758～760）。
- (7)建立執障同異門（頁 760～765）。
- (8)建立位行同異門（頁 765～770）。

我以為，這八門可以分為根（理論基礎）道（修行方法）果（修行結果）的三大部分。首先，「建立真理同異門」、「建立真智同異門」、「建立八識同異門」、「建立薰習同異門」都是屬於根（理論基礎），這也是我們下文所要討論的重點，探討見登如何吸收唯識論而充實《起信論》的如來藏緣起宗的理論。其次，「建立唯識同異門」、「建立執障同異門」是道（修行方法）的部分。最後，「建立三身同異門」和「建立位行同異門」是果（修行結果）的部分。

見登認為，玄奘的唯識論只說明了不變真如，未如《起信論》說明隨緣真如，在隨緣真如的討論脈絡之中，《起信論》說明了真如之所薰和真如能薰。因此，《起信論》之進於玄奘的唯識論之處就在於進一步說明了隨緣真如，並具體闡釋了真如之所薰和真如能薰，這也就是《起信論》的宗旨之所在。一方面，見登的「建立真理同異門」、「建立真智同異門」和「建立薰習同異門」

解釋了真如能薰，真如不再只是不生不滅的平等性，而且更能夠不間斷的薰生清淨法；二方面，「建立八識同異門」則解釋了真如之所薰，八識成了真心法界的流轉，是真如之所薰，生滅法的當體也是真如性。底下就解釋這兩方面的義理。

2.見登論《大乘起信論》立「本覺智」、「始覺智」而區別唯識宗的只承認本有之理

見登在《大乘起信論同異略集本》的「第二 建立真智同異門」闡釋了《大乘起信論》立「本覺智」、「始覺智」二種佛果之智，以有別於玄奘的唯識宗的只承認本有之理，[31] 這便是二者對於「真智」之同異的討論。見登指出，唯識論者以為「唯識論宗說佛果之智，其種子雖本有而現行，智是始有也……無本覺之智，唯有本有之理」，[32] 唯識論並不承認有「本覺之智」，而只認可有「本有之理」，本有之理是指真如理而言，此一真如理的現行之真如智是始有的，是十地萬行之緣所感而修生的。

p. 281

相對於唯識論不承認有「本覺之智」而只認可有「本有之理」，見登認為，「本覺智」和「始覺智」二種佛果之智和唯識宗的本有之理之差別在於：(1)強調始覺同於本覺的圓融性：始覺同於本覺，強調了眾生心之當下就具有同於佛果本覺的始覺智，(2)強調覺智之真如能薰的功能：本覺智和始覺智是真如能薰，強調了真如不僅只是平等不動的理，而更能主動生起種種功德。

3.見登在本覺與始覺的如來藏思想的理論背景之下來討論淨種本有新薰的問題

於「第五建立薰習同異門」，見登在唯識論的「淨種是新薰或本有」的問題上，認為《大乘起信論》是「會諸宗義，以為論致矣，若偏執言者，無所不非，若得意說者，無所不是。一心二門之妙術，於茲驗矣」。[33] 「一心二門之妙術」是「無所不是」，這是說對於「淨種是新薰和本有」之二義皆在某一點之中加以認可。本來，唯識論立「淨種」來作為成佛的根據，唯識論在此所討論的「新薰」是指淨種是後天的修行真如智所薰習而成的，而「本有」則是指淨種是本來阿賴耶識就具備的，但是這只是就理佛性而言，眾生皆在真如平等之理之中，但是有一類無性有情（一闍提）雖然也被包含在這樣的理佛性之中，但是卻不能有行佛性，所以唯識論所論的「本有」仍是有理論上的限定的，因此，本有之真如理並不一定生起作用，無性有情雖也被包含在理佛性之中，但是此理並不生起淨化成佛的作用。現在，見登以為就《大乘起信論》一心開二門的立場言之，則無此種唯識論的限制；一方面，無為性法爾種子能起薰習的作用，就其是後天的修行中所起的薰習而言是「新薰」；二方面，就始覺智（也就是無為性法爾種子的意思）是來自本覺智而言是「本有」，也就是指「真如能薰」，而且是一切眾生心所本有的。因此，見登對於「淨種是新薰和本有」之二義皆在如來藏的觀點之中，重新加以認可。可以說，見登所討論的《大乘起信論》和唯識論對於「淨種是新薰或本有」的基本定義已經有所不同，唯識論所討論的「淨種是新薰或本有」是在種子論和識體

論的思想架構下來想這個問題，而見登所討論的《大乘起信論》則在本覺與始覺的如來藏思想的理論背景之下，來討論本有新薰的問題，淨種現在成了眾生心所具有的本覺智的無為性法爾種子，而這裡所指的薰習是指「生滅門內性淨本覺」的不斷絕地生起清淨法，而本有的問題是指這樣的能夠薰習發生淨法的本覺智是本有的。[34]

我們再來討論見登關於《大乘起信論》之「真如薰習」是「具足種子六義」的見解。一般以為「種子說」為「唯識說」的特殊理論，而薰習是指種子現行之後所產生的後續影響的作用，

p. 282

《大乘起信論》卻提出「真如薰習」的理論，[35] 認為不只是唯識論中的種子有薰習的作用，真如也能起著薰習的作用。但是，種子六義[36] 的第一義「剎那滅」似乎就違反了真如的不生不滅的規定。在此，見登進一步闡釋《大乘起信論》之「真如薰習」若就「終教緣起秘密義」而言也「具足種子六義」，[37] 因為「若約終教緣起秘密義，皆具此六義，以此教中六七識等，亦是如來藏隨緣義，無別自性也」。[38] 因此，見登在此提出無為性法爾種子的說法。對於法爾種子是否可約無為性而言的問題，見登引《寶性論》、《無上依經》、《瑜伽論》為證，[39] 如《寶性論》說「云真如性者，如六根聚經中說從無始世來畢竟究竟諸法體故」，《瑜伽論》說「六度殊勝有如是相，無始時來輾轉傳來法爾所得」，見登這裡是闡釋了法藏和元曉的理論，在一心二門的如來藏緣起論之中來重檢種子說，因此，種子的第一義雖然說是剎那滅的，但是與真如相應的法爾種子雖然還在生滅門之中而有其依他起之相，但是它是一種「自真相」，其體性是本淨而收攝於一心二門之架構中，心真如生起不斷絕的淨法而有其種子諸義的功能作用，在此意義之下將唯識學種子說收攝於《大乘起信論》的一心二門的如來藏緣起論之中。

4.見登論《大乘起信論》之「八識心王心所一心流轉」說

見登在「第三，建立八識同異門」指出，《大乘起信論》認為八識心王心所是「一心流轉」，而和唯識論之「八識心王心所皆別聚別體」有別，[40] 所以二者是有所不同的。但是二者雖有不同，見登又以為二者可以加以會通，見登說「二師所說皆有道理，皆依聖典之所說故，初師所說得瑜伽意。後師意者得起信意」，[41] 也就是說二者都是在闡釋聖典之佛意，只是唯識論所闡釋者在於佛陀之初教，而《大乘起信論》所闡釋者為佛陀之後教，所以二者是異而能通。而其所以相異的理由在於：一方面，「唯識論唯取業或所感邊以為阿賴耶」而「不說隨緣真如」，另一方面，「起信論正取無明所動義邊，以為阿黎耶，兼亦取業惑所生義」而「委說不變真如隨緣真如」。這是說，唯識論是站在業惑緣起的識體論的角度，所以不闡釋隨緣真如。而起信論是不侷限在業惑緣起的識體論的角度，而站在一心流轉的角度，認為可以解釋隨緣真如的課題，

p. 283

可以說是一心流轉的如來藏說內底包含了唯識學的業惑緣起思想。見登以為《大乘起信論》之「八識心王心所一心流轉」亦即論中「生滅與不生滅和合」之表述。^[42]

四、如來藏三義之如來藏說的兩種基本思想模型與《大乘起信論》的一心開二門在如來藏說思想史當中的特殊意義

我在〈印順的如來藏思想之研究：印順如來藏學及其在對比研究中的特義〉^[43]一文中，曾對如來藏三義之如來藏說的基本思想模型與《大乘起信論》的一心開二門的關係的問題加以討論，我在此也加以重述，並且闡述由此可以看出《大乘起信論》在相關論書之理論位置，及其在如來藏說的思想發展史當中的重要性。

《大乘起信論》依一心二門三大的體系，立「阿黎耶識」，闡釋「生滅不生滅和合成黎耶」，《大乘起信論》云「依一心法有二種門，云何為二。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」，法藏釋此云「一心者謂如來藏心，含於二義，一約體絕相義，即真如門也，謂非染非淨，非生非滅。……二隨緣起滅義，即生滅門也，謂隨薰轉動，成於染淨」。^[44]法藏認為《大乘起信論》云「依一心法有二種門」的「一心法」就是指「如來藏心」，而此「如來藏心」包含了「約體絕相義，即真如門」和「二隨緣起滅義，即生滅門」的兩個側面，這兩個側面皆「各總攝一切法」，一切法也都同時具有真如不變和隨緣生滅的兩種身份和性格，也就是法藏常說的「隨緣不變，不變隨緣」，這個對於佛教本體詮釋學的闡釋，一方面較為恰當地解決了本體與現象的區分的問題，二方面又以「一心法」而建立兩種門，彰顯了佛教去存有論化的以修持為本的特色。

《大乘起信論》依一心二門三大的體系，立「阿黎耶識」，這闡釋「生滅不生滅和合成黎耶」，也是嘗試對於「如來藏三義」的兩種不同的模式提出一個綜合式的解決，^[45] 有其在如來藏說發展史中關於「如來藏說與唯識思想的交涉」課題的特殊涵義。底下說明之。

(一) 早期如來藏說的如來藏三義的基本模式

早期如來藏思想要典《不增不減經》以「三法」說明「眾生界＝如來藏＝法身」

p. 284

的如來藏說基本表述，對於此一如來藏說基本表述，《寶性論》〈一切眾生有如來藏品〉則以關於「一切眾生皆有如來藏」之根本偈（第 28 偈）來總結如來藏思想，偈云：

一切眾生界，不離諸佛智，以彼淨無垢，性體不二故，

依一切諸佛，平等法性身，知一切眾生，皆有如來藏。[46]

早期如來藏思想要典《不增不減經》以「三法」說明「眾生界＝如來藏＝法身」的如來藏說基本表述，對於此一如來藏說基本表述，《寶性論》〈一切眾生有如來藏品〉則以關於「一切眾生皆有如來藏」之根本偈（第 28 偈）來總結如來藏思想。《寶性論》此偈說明了如下之如來藏三義：

第一 如來法身之遍滿

第二 真如之無差別

第三 一切眾生皆悉實有如來藏[47]

這可以被理解為如下之「如來藏三義」：第一、法身遍滿義（即「所攝藏義」），第二、真如無差別義（即「自性清淨藏義」、「法身藏」），第三、佛種性義（即「能攝藏義」、「胎藏義」），此「如來藏三義」可以說是早期如來藏說三經一論所總結的如來藏三義的如來藏說的基本結構。[48]

印度早期如來藏思想已建立了「如來藏三義」的如來藏思想的根本結構，此中，「如來藏三義」有兩種不同的模式，顯示了在「如來藏說與唯識思想的交涉」課題中的不同進路的問題，亦即：

(1)強調唯識思想的修持主體為主的不同進路的問題（《佛性論》、真諦譯《攝大乘論釋》）。

p. 285

(2)強調如來藏思想的佛教存有論為主（《寶性論》、《楞伽經》）等。

底下闡釋這兩種不同進路的「如來藏三義」的兩種模式。

(1)如來藏三義的第一種模型——受唯識思想影響而強調隱覆藏義的進路：

第一種如來藏三義的進路為受唯識思想影響而強調隱覆藏義的進路。根據《佛性論》，如來藏的三義為：

第一 所攝藏

第二 隱覆藏

第三 能攝藏[49]

《佛性論》以「隱覆藏」取代「佛種性義」，和真諦譯《攝大乘論釋》卷十五以「隱覆藏」取代了「法身藏」，都是強調了在唯識學中，修持主體是如來藏

的隱覆狀態，強調了修持主體是佛學建構的出發點，這可以視為是《佛性論》「將瑜伽學糅入如來藏學」的特殊收獲，使得瑜伽學的修持主體取代了如來藏的真我論與真心論。真諦提出阿賴耶識是依他起通染淨二分，並進一步應用於轉依之理論，提出依他起通染淨二分之轉依說，釐清了轉依和識轉變的可能關係以及轉依概念的開放性格，具有佛教知識論和佛教存有之上的深刻義涵，這可以視為是「將如來藏學糅入瑜伽學」的特殊收獲，使得如來藏思想的空不空如來藏之說得以改寫了唯識學中原本較為平板和封閉的轉依概念。

(2)如來藏三義的第二種模型——強調如來果位的功德力的胎藏義的進路：

第二種如來藏三義的進路為強調如來果位的功德力的胎藏義的進路。《寶性論》引《勝鬘經》的「如來藏是依是持是住持是建立」，又解釋如來藏具有如下三義：

- 第一 法身遍滿義
- 第二 真如無差別義
- 第三 佛種性義^[50]

p. 286

可以說：《寶性論》這裡的法身遍滿義即是「所攝藏義」；真如無差別義，即是「法身藏義」；佛種性義，即是「胎藏義」。亦即，此中的如來藏三義為「所攝藏義」、「法身藏義」和「胎藏義」，在這裡的「所攝藏義」、「法身藏」和前述的第一種進路的如來藏三義之中的說法（說為「所攝藏」和「能攝藏」）是相通的，所以現在第二種如來藏三義的進路強調的是如來果位的功德力的胎藏義，也就是以「胎藏義」取代了「隱覆藏義」。

《佛性論》為真諦所譯的《寶性論》之異譯增刪本，真諦在傳譯此論之時也在其中表達了他個人的融合唯識思想與如來藏說的見解。比較《佛性論》的如來藏三義與《寶性論》所說的如來藏三義的同異之處。一方面，就二者的相通之處而言，如來藏第一義與第二義相通於二論，都共同說明了「所攝藏」和「法身藏」。此中，《佛性論》說為「能攝藏」，這還是不脫離「法身藏」所以為能攝的意思。二方面，就二者的相異處而言，《佛性論》與《寶性論》二論也有其差異，《佛性論》在如來藏的第二義中，隱覆為藏義，是就煩惱隱覆如來性（界）來說，這則與《寶性論》「佛種性義」（胎藏義）不同。《佛性論》為什麼有這裡的不同？這是因為《佛性論》受了唯識學的影響，強調「隱覆為藏義」，強調修持為主的去存有論的立場，而不強調佛性如來藏的「真如無差別義」，不強調佛性如來藏的能薰能動的功德力量和圓滿實現的動力。

先就《寶性論》而言，《寶性論》所論的如來藏三義，第一、法身遍滿義（即「所攝藏義」），第二、真如無差別義（即「法身藏義」），第三、佛種性義

(即「胎藏義」)，此三義可分述之：(1)如來藏作為「胎藏」的意思是指眾生身中皆有內藏的如來法身，逐漸可以長大成為如來，這是指成佛的可能性，其他經論也以胎藏義說之，這是指「可能性」而言；(2)如來藏作為「所藏」的意思是指如來藏在眾生身中是一切清淨法和雜染法的所藏，其他經論也以庫藏義說之，這是指「現實性」而言；(3)如來藏作為「法身藏義」的意思是說，如來藏是畢竟平等究竟無染，這是指如來藏是圓滿的，而且眾生必定能夠成就之，這是指「必然性」而言。^[51] 由此闡釋可以見出《寶性論》所論的如來藏三義具有嚴密的思想結構。

復次，真諦譯《佛性論》和《攝大乘論釋》的如來藏義以「隱覆藏」取代了「胎藏」，這是真諦在譯釋此書之時受了唯識思想的影響，展開了「如來藏說與唯識思想的交涉」的論題，認為討論藏識的問題須以修持主體出發，認為修持主體雖具如來藏但還在染污隱覆的狀態當中，

p. 287

因此以「隱覆藏」取代了「胎藏」。在這種如來藏三義的思想模型當中，「隱覆藏」是「所藏」和「能藏」的中介，從「隱覆藏」的因位的修持主體出發，才能體證到「所藏」和「能藏」所內藏的如來法身和清淨法。相對於此，《寶性論》的三藏義則是以如來藏作為「胎藏」為絕對中介，這是說，如來藏在眾生身中如胎兒一樣，是自性清淨而時常生起種種功德法的，是圓滿現成的。所以，胎藏義是從佛性如來藏的圓滿性的果位出發，論述因在果中和果在因中的因果一如。^[52]

由以上的討論可以見出兩種如來藏三義的思想模型的不同進路的異趨。底下論述《大乘起信論》的一心開二門對於兩種如來藏三義模型的融合。

(二)《大乘起信論》的一心開二門對於兩種如來藏三義模型的融合

《大乘起信論》和《佛性論》和前舉《攝大乘論釋》同為真諦所譯，《大乘起信論》依一心二門三大的體系，立「阿黎耶識」，闡釋「生滅不生滅和合成黎耶」，嘗試綜合「生滅」和「不生滅」這兩種不同進路，這個做法顯示了《大乘起信論》融會了前述的兩種如來藏三義的思想模型。這個融會亦即：一方面《大乘起信論》站在真心論的立場，從而帶有《寶性論》以如來藏作為胎藏、自性清淨藏義，為絕對中介，而加以論述的思想特色。二方面，《大乘起信論》在一心二門之義理規模的生滅門當中，又闡釋「三粗六細」，闡釋轉識的三相和認知主體的開展歷程，從而收攝了唯識思想的理論特長在如來藏說當中，這是站在如來藏的隱覆藏一義的觀點來看如來藏三義。《大乘起信論》站在真心論的立場而同時具有這兩種如來藏三義的理論模式的特長，對於「如來藏說與唯識思想的交涉」的兩種進路做了理論綜合，因此是難得的理論論著，難怪在後來的東亞佛教發展史之中具有廣泛深入的影響力。

而法藏的《大乘起信論義記》和元曉的《大乘起信論述記會本》對於《大乘起信論》如何討論「如來藏說與唯識思想的交涉」之課題，對於如何綜合如來藏三義的兩種理論模式，對於如何融通會通《大乘起信論》的真心論與唯識論之

融通，做出善妙的闡釋只是元曉強調《大乘起信論》的真心論與玄奘唯識論之融通，和法藏反對此種合會有所不同，而主張應只與唯識舊學會通。見登的《大乘起信論同異略集本》則對於元曉的觀點更一一回到種種具體問題來對於《大乘起信論》與玄奘唯識學的會通的問題做出具體討論，如：《大乘起信論》立本覺智始覺智而區別於唯識宗的只承認本有之理、在本覺與始覺的如來藏思想的理論背景之下來討論本有新薰的問題、《大乘起信論》

p. 288

之「八識心王心所一心流轉」等等具體課題。

「如來藏說與唯識思想的交涉」課題而言，如來藏與轉識不一不異，二者是既內在又超越的。《大乘起信論》認為，一方面如來藏與轉識不一，這裡的不一保障了如來藏的超越性，二方面如來藏與轉識不異，又使得如來藏有其內在性。這也就是說，一方面，如來藏與轉識不一，如來藏有其超越性，所以《大乘起信論》強調「心體離念」。二方面，如來藏與轉識不異，如來藏有其內在性，所以《大乘起信論》強調「真如薰習」與「如實不空」。^[53] 真諦學就「將如來藏學糅入瑜伽學」（真諦譯《佛性論》和真諦譯《攝大乘論釋》卷 15 等）和「將瑜伽學糅入如來藏學」（《大乘起信論》）的兩個方向，^[54] 融會如來藏學與瑜伽學，展開了「如來藏說與唯識思想的交涉」的論題。因此得以呈顯《大乘起信論》依「一心開二門」之體系立「生滅不生滅和合成阿黎耶識」之說在此中的特殊理論意義，闡釋如下：

首先，真諦譯《佛性論》以「隱覆藏義」取代「胎藏義」，和真諦譯《攝大乘論釋》卷 15 以「隱覆藏義」取代了「胎藏義」，都是強調了修持主體是如來藏的隱覆狀態，強調了修持主體是佛學建構的出發點，這可以視為是「將如來藏學糅入瑜伽學」的特殊收獲。「將瑜伽學糅入如來藏學」在《大乘起信論》表現為「三細六粗」及「依言真如」的理論，強調了「三細六粗」及「依言真如」的修持主體是尚在唯識觀修持過程中的「隱覆藏」。

其次，真諦唯識學提出阿賴耶識是依他起通染淨二分，並進一步應用於轉依之理論，提出依他起通染淨二分之轉依說，《大乘起信論》的一心二門亦可以表示為淨分的真如門和染分的生滅門同樣是依止於真心為體之轉依，由此可以看出真諦學的「依他起通染淨二分之轉依說」是相通於《大乘起信論》的一心二門的思想體系；這可以視為是「如來藏學與唯識思想的交涉」的特殊收獲，使得如來藏思想為真如生滅之依止之說得以改寫了唯識學當中原本較為平行橫攝的轉依概念，得以涉入於如來藏說之縱貫創生之義。

關於《大乘起信論》及法藏等人的釋論如何融會「如來藏三義」的兩個理論模型，我分為下列三點來加以討論。

第一，就「如來藏三義」的兩種模型所共同的「所攝藏義」和「法身藏義」而言：

p. 289

「心體離念」的討論出現於《大乘起信論義記》卷3，《大乘起信論》云「心體離念，離念相者，等虛空界」；《大乘起信論義記》解釋離念為「離念者，離於妄念，顯無不覺……虛空有二義，以況於本覺，一周遍義，謂橫遍三際，豎通凡聖，故云無所不遍也。二無差別義，謂在纏出障，性恆無二……即是如來平等法身」。^[55] 所以，這裡用來比喻本覺的虛空有兩個意義，周遍義是指如來藏三義中的「所攝藏義」（含攝染淨一切法）。而所謂的無差別義，這則是指如來藏三義中的「法身藏義」。

第二，就「如來藏三義」的兩種模型所不同的「隱覆藏義」或「胎藏義」而言，《大乘起信論義記》及法藏等人的釋論也發展新的理論模型而融會這兩種不同的進路的優點：「心體離念」一語除上述引文之外，又出現於《大乘起信論義記》卷2，論云「若離心念，則無一切境界之相」。關於這裡的「一切境界之相」的現起，《大乘起信論義記》認為「諸法差別遷流」的現起是「遍計妄情所作」，法藏在此引用了《圓覺經》的「依病眼妄見空花」的例子來說明，^[56] 這是用如來藏緣起來說明現象世界的差別的現起，有情眾生「遍計妄情所作」而有「諸法差別遷流」的現起，有情眾生的識轉變作為修持主體的意識行動，依於「一心開二門」，此一「諸法差別遷流」仍然是真如能薰所引生的「法界等流」。所以，一方面站在唯識思想的修持主體是隱覆藏的立場來看，「諸法差別遷流」的現起是「遍計妄情所作」，是《大乘起信論義記》所解釋的三粗六細所解釋的差別世界的現起；二方面，《大乘起信論義記》的如來藏緣起宗，站在胎藏義的觀點來看，則認為「諸法差別遷流」的現起是「法界等流」，「諸法差別遷流」的一念心中，已經蘊含了如來的胎兒在其中。

另外，就止觀禪修而言：「心體離念」的理論也導致《大乘起信論》在止觀的理論中提出「真如三昧」、「一行三昧」，真如三昧的修持方法為「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」，並將此說為「一行三昧」。《大乘起信論》之「心體離念」和禪宗六祖慧能的《壇經》所說的「無念」是相通的，而《大乘起信論》以「真如三昧」解釋「一行三昧」，也可以比較於《壇經》以「直心是道場」來闡釋「一行三昧」，^[57] 二者都是以如來藏與佛性為理論基礎的止觀禪修，但是，《壇經》所說者更具有直截頓了的祖師禪的特色，二者所闡釋的「一行三昧」可以說是《文殊般若經》的「一行三昧」的進一步發展。又，《大乘起信論》以不生不滅的真如門為體相用三大的體，這也近於《壇經》

p. 290

的「無相為體」的主張。^[58] 其不同之處，在於《壇經》強調「於念念中自見本性清淨」，^[59] 這是於當下一念心佛性現成，顯發了祖師禪的靈動機巧的特色，而《大乘起信論》以「真如三昧」解釋「一行三昧」還是較為接近如來禪的方式。

五、結 論

由本文以上的論述可以看出，法藏、元曉和見登的起信論釋論開展了《大乘起信論》的心識論與舊傳的與新傳的唯識論之合會的課題，從而推進了如來藏說與唯識思想的交涉的思想史進程，在此一視點之下，本文首先闡釋了法藏在《大乘起信論義記》用「如來藏緣起宗」來解釋《大乘起信論》的一心開二門之思想史的意義，並比較了法藏和元曉關於《大乘起信論》的「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」的不同論述，闡釋了法藏基本上還是真心論的立場來結合唯識舊學，而元曉則進一步合會了玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的一心之說，元曉的工作留下許多疑點，於是見登繼續就玄奘所傳的唯識學與《大乘起信論》的心識說的合會之種種具體問題，予以深論。

在日文與中文方面，吉津宜英等學者已經有許多專文專書研究法藏、元曉的起信論釋論的思想進路的同異，但是他們對於見登在這個課題上的繼續發揮則未見有較好的討論。又，筆者此文討論法藏、元曉、見登的起信論釋論，也是回到如來藏說與唯識思想的交涉之思想史上的特殊意義來加以反省，並闡釋《大乘起信論》的一心開二門是一種對於兩種如來藏三義思想模型的融合而因此有其思想史上的特殊性，這也是此文的另一較為獨到之分析與闡釋。

歷來關於《大乘起信論》的真偽問題的考證，都忽略了《大乘起信論》的一心開二門在佛教思想史上的特殊意義，從而不了解它在東亞佛教史之中之所以影響深遠的理論力量之真正原由；又，對於呈顯在文獻史上的法藏、元曉和見登及其他相當多的起信論釋論的思想義涵，也少有人給予足夠恰當的重視，這些不能不說是《大乘起信論》研究及如來藏說與唯識思想的交涉之思想史的研究的重大缺憾，希望我的此文稍稍彌補此一缺憾。本文之作之旨，在於就以上論題做出勾深致遠的論述，許多論述的細部問題還有待以後在後續研究之中繼續探討。

（後記：此文的初步構想寫於 1996 年 3 月我於德國從事研究之時，2000 年 12 月寫成草稿，

p. 291

2001 年春再修改而成此文，此文和相關的論文將收於我計劃出版中的《如來藏說與唯識思想的交涉》一書。關於見登思想的重要性，在此感謝吾友遠藤純一郎先生在慕尼黑一起研究之時的討論。又，本文第四節與我以前發表的〈印順的如來藏思想之研究：印順如來藏學及其在對比研究中的特義〉一文的内容部分重疊，本論文也曾於 2001 年 4 月口頭發表於華梵大學之儒佛會通學術研討會，收入於其會前集之中，但是此次之文已經經過重整與改寫，較為精到。）

p. 292

Fa-Tzang's Interpretation of the Interweaving between Tathāgatagarbha and Vijñāptimātra in his Commentary on Mahāyānaśraddhotpāda

Lai Shen-chon
Assistant Professor, Department of Philosophy,
Huafan University

Summary

In the perspective of the topic of the interweaving between tathāgatagarbha and vijñāptimātra, this paper tackles Fa-Tzang's commentary on the theory of "one heart, two doors" in Mahāyānaśraddhotpāda. Tathāgatagarbhavada exposes the ontological structure of the absolute mind. Vijñāptimātravada exposes the theory of the appearing of relative world. How can be synchronized these two trends? The theory of "one mind, two doors" in Mahāyānaśraddhotpāda's includes one understanding about the involving of the theory of the appearing of relative world into tathāgatagarbhavada's exposition of the ontological structure of the absolute mind. But this "involving" includes many theoretical difficulties, therefore Fa-Tzang's, Yuan-hsiao's and Jiann-deng's commentaries on Mahāyānaśraddhotpāda try to solve these difficulties. This paper firstly tackles the above theme in the Fa-Tzang's commentary on the theory of "one heart, two doors" in Mahāyānaśraddhotpāda and after then illuminates the continuously exposition in Yüan-hsiao's and Jiann-deng's synthesis of the theory of absolute mind in Mahāyānaśraddhotpāda and Hsüang-tsang's new teaching of vijñāptimātravada.

Keywords: 1.tathāgatagarbha 2.Fa-Tzang 3.paramārtha 4.the Interweaving between tathāgatagarbha and vijñāptimātravada 5.Mahāyānaśraddhotpāda

[1] 真諦譯《大乘起信論》，收於《大正藏》冊 32，頁 575～583。《大乘起信論》另有實叉難陀之新譯，收於《大正藏》冊 32，頁 584～591。法藏～的《大乘起信論義記》所依的文本為真諦的譯本；而元曉《大乘起信論疏記》和見登的《大乘起信論同異略集本》比照法藏亦依真諦譯本。

[2] 關於《大乘起信論》的考證的問題，參照柏木弘雄〈中國・日本 大乘起信論研究史〉一文的討論，收於平川彰編《如來藏 大乘起信論》，東京，春秋社，1990，頁 289～334。

[3] 參見吉津宜英的〈法藏 大乘起信論義記 成立 開展〉，收於平川彰編《如來藏 大乘起信論》，頁 377～410，此處的討論參見頁 395。

[4] 楊文會在清光緒年間由日本請回法藏的《大乘起信論義記》的七卷本足本，此本始復刊於中土。楊文會於光緒戊戌作〈會刊古本起信論義記緣起〉，指出這個緣起：「藏內賢首疏五卷，人皆病其割裂太碎，語意不貫，蓋圭峰科會之本也……近年求得古逸內典於日本，自六朝以迄元明。凡數百種。內有起信論義記。以十門開釋。始知圭峰刪削頗多。致失原本規模……復別獲別行古本。」引文參見《大乘起信論義記》，《續藏經》冊 71，頁 771。《大正藏》冊 44 收有法藏的《大乘起信論義記》的五卷本。又，明代的釋德清編纂有《大乘起信論疏略》兩卷（法藏疏，明代釋德清纂略），收於《中華大藏經》第二輯冊 74，頁 30515～30573，憨山德清說：「賢首本疏精詳，但科假少隔，故刪繁從略，間會記義，不別出文，貴成一貫，故云疏略」，顯示法藏《義記》在明代仍被廣為研讀的狀況。法藏另有《大乘起信論別記》一卷，收於《卍續藏》冊 71，頁 871～888。

[5] 元曉《大乘起信論述記會本》，六卷，收於《卍續藏》冊 71，頁 620～701，這包括了元曉的「疏」和「記（別記）」的會本，此書可以說是元曉的起信論闡釋的集大成者。《大正藏》冊 44，頁 202～225 收有元曉的《起信論疏》二卷，這是元曉《大乘起信論述記會本》的「疏」的部份；也在頁 226～239 收有《大乘起信論別記》二卷，此為六卷本《大乘起信論述記會本》的「記（別記）」的部分。

[6] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 729～770。

[7] 《卍續藏》冊 71，頁 729。

[8] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 0770，見登說：「新羅元曉法師飛龍之化，潛於青丘，故字丘龍。大周法藏和上駕象之德，振於唐幡，故字香象。」

[9] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊 71，頁 0775。

[10] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊 71，頁 0777。

[11] 關於法藏對於五教的判教與四宗判的搭配，參見吉津宜英的〈法藏 大乘起信論義記 成立 開展〉，收於平川彰編《如來藏 大乘起信論》，頁 377～410，此處的討論參見頁 393～394。

[12] 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 575 下。實叉難陀則譯為：「云何立義分，調摩訶衍略有二種。有法及法，言有法者，謂一切眾生心，是心則攝一切世間出世間法，依此顯示摩訶衍義。以此心真如相，即示大乘體故，此心生滅因緣相，能顯示大乘體相用故。所言法者，略有三種。一體大，謂一切法真如在染在淨性恆平等，無增無減，無別異故。二者相大，謂如來藏本求具足無量無邊性功德故。三者用大，能生一切世出世間善因果故。」（《大正藏》冊 32，頁 584 中）

[13] 真諦譯《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 上。實叉難陀譯為「依於一心有二種門。所謂心真如門，心生滅門。此二種門各總攝一切法，以此輾轉不相離故。」（《大正藏》冊 32，頁 584 下）

[14] 真諦譯《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 上。實叉難陀譯為「心真如者，即是一法界大總相法門體，以心本性不生不滅相，一切諸法皆由妄念而有差別，若離妄念則無境界差別之相。」（《大正藏》冊 32，頁 584 下）

[15] 真諦譯《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 中。實叉難陀則譯為：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生不滅與生滅和合非一非異，名為阿賴耶識。此識有二種義，謂能攝一切法，能生一切法。復有二種義，一者覺義，二者不覺義」，參見《大正藏》冊 32，頁 585 上。

[16] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊 71，頁 800～803。

[17] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊 71，頁 0802。

[18] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊 71，頁 0803。

[19] 元曉，《大乘起信論疏記》，《卍續藏》冊 71，頁 0639。

[20] 元曉，《大乘起信論疏記》，《卍續藏》冊 71，頁 0639。

[21] 元曉，《大乘起信論疏記》，《卍續藏》冊 71，頁 0639。

[22] 元曉，《大乘起信論疏記》，《卍續藏》冊 71，頁 639 下。

[23] 元曉，《大乘起信論疏記》，《卍續藏》冊 71，頁 639 下。

[24] 吉津宜英，〈法藏 大乘起信論義記 成立 開展〉，收於平川彰編《如來藏 大乘起信論》，頁 377～410，此處的討論參見頁 395～396。

- [25] 憨山的《起信論直解》將生滅門的解釋分為「三細六粗」的「生滅心」的解釋和「心、意、意識轉」的「生滅因緣」的兩部分，參見《卍續藏》冊 71，頁 176 上。
- [26] 法藏，《大乘起信論義記》卷 4，《卍續藏》冊 71，頁 818。此中之《楞伽》指四卷本《楞伽經》。
- [27] 法藏，《大乘起信論義記》卷 4，《卍續藏》冊 71，頁 818。
- [28] 法藏，《大乘起信論義記》卷 4，《卍續藏》冊 71，頁 818。
- [29] 法藏，《大乘起信論義記》卷 4，《卍續藏》冊 71，頁 818。
- [30] 元曉，《大乘起信論疏記》，《卍續藏》冊 71，頁 653。
- [31] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 737 下。
- [32] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 737 下。
- [33] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 755 下。
- [34] 參見見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 752 上的相關討論。
- [35] 真諦譯《大乘起信論》，收於《大正藏》冊 32，頁 587。
- [36] 見登對種子六義的討論見《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 750。
- [37] 同上注引書，頁 757。見登並說「具如六因章」。
- [38] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 757。
- [39] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 757。
- [40] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 710 上。
- [41] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 751 上。
- [42] 見登，《大乘起信論同異略集本》，《卍續藏》冊 71，頁 739。
- [43] 賴賢宗，〈印順的如來藏思想之研究：印順如來藏學及其在對比研究中的特義〉，收於《印順思想》（臺北，正聞出版社，2000），頁 297～327。
- [44] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊 71，頁 794。

[45] 賴賢宗，〈印順的如來藏思想之研究：印順如來藏學及其在對比研究中的特義〉，收於《印順思想》（臺北，正聞出版社，2000），頁 297～327，此處的討論參見頁 322。

[46] 《大正藏》冊 31，頁 828 中。亦見於中村瑞隆，《梵漢對照一乘寶性論研究》（華宇，《世界佛學名著譯叢》，卷 76）頁 50。依中村瑞隆書，此為第 27、28 偈；依 Obermiller 的英譯，則為 28 偈，而另有中譯為「佛法身遍滿，真如無差別。皆實有佛性，是故說常有」的第 27 偈；請參見 Prasad 編，*The Uttaratantra of Maitreya* (Dhili, Sri Satguru, 1991)，頁 286～287。

[47] 參見高崎直道〈如來藏思想之歷史與文獻〉，收於講座·大乘佛教 6《如來藏思想》此處的討論見頁 23 的討論。三點皆見於《寶性論》，《大正藏》冊 31，頁 828 中；及中村瑞隆《梵漢對照一乘寶性論研究》，頁 50。

[48] 《寶性論》並未標示如來藏三義之名，但是《寶性論》可以總結出此如來藏三義，參見印順，《如來藏之研究》，頁 171，及賴賢宗〈《寶性論》論信與佛性〉、〈印順的如來藏思想之研究〉的相關論述。

[49] 世親造·真諦譯《佛性論》卷 2，「顯體分第三」之〈如來藏品〉第三，《大正藏》冊 31，頁 795～796：「如來藏義有三種應知。何者為三。一所攝藏，二隱覆藏，三能攝藏。一所攝名藏者，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。……一切眾生悉在如來智內，故名為藏。如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏。眾生為如來藏。……二、隱覆為藏者，……如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見，故名為藏。……三、能攝為藏者，謂果地一切過恆沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡」。

[50] 《寶性論》並未直接說出如來藏三義，但是，印順整理相關文獻，以《寶性論》中所說：「如來藏：究竟如來法身，不差別真如體相，畢竟定佛性體，於一切時、一切眾生身中皆無餘盡。」包含了如來藏三義；參見印順，《如來藏之研究》，頁 171。

[51] 關於如來藏三義，參見 F. G. Sutton 前揭書，頁 27～28 及 1.2“*The Threefold Meaning of Tathāgatagarbha and its Relation to Ālayavijñāna: the Essence of Being*”的相關討論，Sutton 的結論列於前揭書 p. 72。

[52] 《不增不減經》以「三法」說明「眾生界＝如來藏＝法身」的如來藏說基本表述當中，是以「如來藏」為「眾生界」和「法身」的中介，還是相對而言較為素樸的理論。

[53] 《大乘起信論》說：「復次，此真如者，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；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，則名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故」。可參照法藏《大乘起信論義記》卷 1 的相關詮釋。

[54] 參考賴賢宗，〈如來藏思想與唯識學的交涉——以真諦譯《佛性論》為中心的比較研究〉（《國際佛學研究年刊》創刊號，1991年12月，臺北）第一節的相關討論。

[55] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊71，頁805。

[56] 法藏，《大乘起信論義記》，《卍續藏》冊71，頁796。

[57] 《壇經》，〈定慧品〉：「師示眾云，善知識，一行三昧者，於一切處，行住坐臥，常行一直心是也。如《淨名經》云，直心是道場，直心是淨土」。

[58] 《壇經》，〈定慧品〉：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者於相而離相，無念者於念而離念」。

[59] 《壇經》，〈妙行品〉：「外離相即禪，內不亂即定，外禪內定即禪定。《菩薩戒經》云，我本性元自清淨。善知識，於念念中自見本性清淨，自修自行，自成佛道」。