

華嚴專宗學院研究所第六屆畢業論文

華嚴思想中的唯心說—以「三界一心」為中心

研究生：陳法娟

中華民國九十年五月

華嚴思想中的唯心說－以「三界一心」為中心

第一章序論

第一節 研究動機與目的

有關《華嚴經》，正如其名，是莊嚴的、是豐富的。具體來說，其表達內容的文字，與溢於言表的義理，都是本《經》引人入勝的地方。然如真能欣賞華嚴，實不容忽視形成優美文辭背後的真與善。如果「善」是六度萬行，那麼「真」更是萬行背後的真理。究竟說，如果沒有深廣圓融的真理，實在構不成兼具美善的《華嚴經》。故如欲掌握《華嚴經》，最根本的下手處，就是去探索《經》上的義理。有關其義理，也是豐富多采，而難以掌握的。但簡要地說，可說是「一心法界」。有關「一心法界」，有以「法界」緣起而展開研究的，本文卻想從「一心」著手。原因是以有情為本的佛法來看，法界一切皆因有情而有。如果離開有情，不管從哪方面談法界，都不能把握佛法的真義。而有情之所以是有情，在於他有精神作用，有情識、有心識。因而從離開心識不成有情，離開有情不成法界，得知心識之於法界，是更核心的問題。以是之故，本文以《華嚴經》的一心思想，作為本文寫作的主題。

又，其實在《華嚴經》裡，並沒有明文說到「一心法界」。但有「一心」、「法界」，所以個人以為，那就是談一心時，便能包含法界，也就是說，法界所有皆不出一心。再又，法界所有皆不出一心與所謂「萬法唯識」之意，似乎沒有什麼不同。那麼，二宗的不同，從何而有？若欲追究，實在不可不從「一心」探究下去。

第二節 華嚴經與十地品

由於《華嚴經》「一心」的要義，主要出現在《華嚴經》〈十地品〉的第六地。所以，在深入探究「一心」的意含之前，想循序對「一心」所在的《華嚴經》、〈十地品〉、第六地作一番介紹。

首先是對《華嚴經》的傳譯作概要的說明。東晉佛陀跋陀羅譯出六十卷，簡稱為「六十華嚴」或「晉譯本」；唐實叉難陀譯出八十卷，簡稱為「八十華嚴」或「唐譯本」，漢傳全譯本即此二者。其份

量，前者有三萬六千頌，後者有四萬五千頌，皆沒有號稱的十萬頌¹那麼多，但已經是一部大經。

此大部經，並不是一次集出的，也就是說，在現見的完整《華嚴經》出現以前，便有部分單經流傳，綜合這些，逐漸編輯而綴成一部《華嚴經》，²關於單行本與大部《華嚴經》，從漢譯來看，可對照如下：

「《兜沙經》一卷，是第二會初；《菩薩本業經》一卷，是〈淨行〉一品；《小十住經》一卷，是〈十住品〉；《大十住經》一卷，《漸備一切智德經》四卷，并是〈十地品〉；《如來性起微密藏經》四卷，是〈性起品〉；《顯無邊佛土經》一卷，是〈壽命品〉；《度世經》六卷，是〈離世間品〉；《羅摩伽經》三卷，是〈入法界品〉」（《探玄記》，T35,122c-123a）

將其相關資料表之如下³：

經名	單行本					華嚴經		
	卷數	正藏		譯者		品名	會	品
		冊	頁	人名	年代			
兜沙經	1	10	445	支婁迦讖	147-186	名號品（光明覺品）	2	7
菩薩本業經	1	10	446	支謙	223-256	淨行品（名號品光明覺十住品）	2	1
小十住經	1	10	456	祇多密	317-420	十住品	3	15
大十住經	4	10	497	鳩摩羅什	402-412	十地品	6	26
漸備一切智德經	5	10	458	竺法護	291	十地品	6	
顯無邊佛土經	1	10	591	玄奘	654	壽命品	7	31
度世品經	6	10	617	竺法護	291	離世間品	8	38
如來性起微密藏經	21					性起品（名號品）		
羅摩伽經	3	10	851	聖賢	388-407	入法界品	9	39

這些單行本或許本來是各別獨立的，但後來被集成《華嚴經》後，卻呈現一種次第的關係。

*本文承指導教授陳一標老師以無比的愛心與耐心給予悉心的教導與修正，又蒙口試老師們提供的寶貴意見與補充資料，令筆者受益良深，謹此致上謝忱。

¹ 參考《出三藏記集》（T55.61a），《大方廣佛華嚴經疏》（T35.524a）。

² 關於《華嚴經》的成立，法藏的看法與近人的考證不同，他認為《華嚴經》的單行本是「大經支流，隨器分流」（《探玄記》T35,123a）。也就是說，法藏大師認為《華嚴經》本有一大部，後人各隨所需摘出的都是《華嚴經》的一部分，並不完整。目前的史料無法證成法藏大師的說法，但也不能因此否定，也許以後將有大發現也不一定。

³ 參考神林隆靜著／許洋主譯：〈菩薩思想的研究〉，《世界佛學名著譯叢》66，（台北：華宇，1984），pp.245-246；木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，（台北：東大，1996），p.12。

好比說《華嚴經》中之十住、十行、十地等已出現在最早譯出的《兜沙經》，如：

「佛愛我曹等輩，諸菩薩等所念：示現我等……現我等菩薩十法住，現我等菩薩十法所行，現我等菩薩十法悔過經，現我等菩薩十道地，現我等菩薩十鎮，現我等菩薩十居處所願，現我等菩薩十點，現我等菩薩十三昧，現我等菩薩十飛法，現我等菩薩十印。」(T10, 445b-c)

對照《六十華嚴・如來名號品》，其相應的文句為：

「時諸菩薩咸作是念：唯願世尊哀愍我等，隨所志樂示現……開示十方一切如來所可分別菩薩，十住、十行、十迴向、十藏、十地、十願、十定、十自在、十頂。」(T9. 418b)

二相對應則

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
兜沙經	十法住	十法所行	十法悔過	十道地	十鎮	十居處所願	十點	十三昧	十飛法	十印
晉譯本名號品	十住	十行	十迴向	十藏	十地	十願		十定	十自在	十頂

依此，似乎可看到後來華嚴思想住、行、向、地等修行階位的雛形。大部華嚴〈名號品〉到〈十忍品〉的部分，或許係根據《兜沙經》之住、行、向、地等組織而成；又大部華嚴的前六品，相當於《兜沙經》中談佛剎與佛的部分；〈壽量品〉到〈離世間品〉，相當於《兜沙經》中談如來果德的部分；最後，在〈入法界品〉，說善財求法的故事，以流通經義，完成了大部華嚴早期的型態⁴，將之與法藏所科分的信解行證⁵，及日人川田熊太郎所說的前後二科對照⁶，略表如下：

華嚴經	初型	法藏	川田	說法處	放光處	位階
-----	----	----	----	-----	-----	----

⁴ 參印順法師：《初期大乘佛教之起源與發展》，（台北：正聞，1981），p.1011-1020。

⁵ 參《探玄記》，T35.p.125。

⁶ 參川田熊太郎：〈佛陀華嚴〉，《華嚴思想》，李世傑譯，（台北：法爾出版社，1989），pp.27-31。

1	世間淨眼品	佛刹與佛	信				
2	盧舍那佛品						
3	如來名號品	菩薩修行的次第	前	解	普光明殿	兩足輪	十信位
4	四諦品						
5	如來光明覺品						
6	菩薩明難品						
7	淨行品				須彌山頂	兩足指	十住位
8	賢首菩薩品						
9	佛昇須彌預品						
10	菩薩雲集妙勝殿上說偈品						
11	菩薩十住品				夜摩天	兩足上指	十行位
12	梵行品						
13	初發心菩薩功德品						
14	明法品						
15	佛昇夜摩天宮自在品				兜率天	兩膝輪	十迴向位
16	夜摩天宮菩薩說偈品						
17	功德華聚菩薩十行品						
18	菩薩十無盡藏品						
19	如來生兜率天宮一切寶殿品				他化天	眉間	十地位
20	兜率天宮菩薩雲集讚佛品						
21	金剛幢菩薩十迴向品						
22	十地品						
23	十明品						
24	十忍品						
25	心王菩薩問阿僧祇品	？	行	後		行	
26	壽命品	如來果德					
27	菩薩住處品						
28	佛不思議法品						
29	如來相海品						
30	佛小相光明功德品						
31	普賢菩薩行品						
32	寶王如來性起品						
33	離世間品						
34	入法界品	流通經義	証			果	

或言十住與十地原是同一階位，而十行又比十住更相似於十地，又十迴向亦復與十地相似⁷，則獨立的各品，有許多關心的都是菩薩修行的階位。或言信、住、行、向、地的說法處與放光處，由人間講到天上，由足輪放光到眉間，一階高過一階，也就是說，《華嚴經》的編輯者，在十地前面加上相似又階次低的十住、十行、十迴向

⁷ 參考川田熊太郎：〈佛陀華嚴〉，《華嚴思想》，pp.30-40。

等，以提高十地的地位。總之，《華嚴經》的組成似是以十地為重，從學習十住、十行、十迴向，漸次從因向果邁進的成佛之道。

再從〈十地品〉的譯本來看，有梵文原典，更有漢、藏、日等諸多譯本，參考《菩薩思想的研究》⁸，將漢文部分作如下整理：

〈十地品〉						
漢譯		卷	譯者		大正藏	
			時代	姓名	冊	頁
1	漸備一切智德經	5	西晉	竺法護	10	458-
2	十住經	4	後秦	鳩摩羅什	10	497-
3	舊譯華嚴經十地品	第 22	東晉	佛馱跋陀羅	10	542-
4	新譯華嚴經十地品	第 26	唐	實叉難陀	10	178-
5	十地經	9	唐	尸羅達摩	10	535-

此外，尚有鳩摩羅什譯的《莊嚴菩提心經》、吉迦夜譯的《大方廣菩薩十地經》、菩提流支譯的《大寶積經》〈無盡慧菩薩會〉、以及真諦所譯的《金光明經》〈陀羅尼最淨地品〉，與《般若經》、《金剛般若經》、《勝天王般若經》、《菩薩地經》等皆是「依《華嚴經》〈十地品〉的內容，增減而別為編集的」⁹。〈十地品〉盛傳如是，《華嚴經》編纂者想必不免要受其影響，而強調〈十地品〉在《華嚴經》中的重要性。

本文的討論是引用《六十華嚴》，故文中若出現《華嚴經》或本《經》，指的都是《六十華嚴》。《六十華嚴》與《八十華嚴》之間，「比對兩種譯本，「晉譯本」的〈盧舍那佛品〉第二，「唐譯本」譯為〈如來出現品〉第二，到〈毘盧遮那品〉第六，分為五品。這一部分，「唐譯本」要詳備些。「唐譯本」〈十定品〉第二十七，「晉譯本」缺；二譯的重要差別，是晉譯缺了這一品。¹⁰」也就是說，唐譯的《八十華嚴》與晉譯《六十華嚴》間的重要差別，是〈盧舍那佛品〉及〈十定品〉的擴充。可見〈十地品〉在二譯間，並沒有很大的出入。既然如此，探討〈十地品〉是不是可以就不用分別哪一個譯本了呢？

其實，從《華嚴經》的註釋書，可以發現智儼的《搜玄記》、法

⁸ 參考神林隆淨著：《菩薩思想的研究》，pp.249-250。

⁹ 參印順法師：〈如來藏說之孕育與完成〉，《如來藏之研究》（台北：正聞，1992），p.105-106。
參考神林隆淨著：《菩薩思想的研究》，pp.249-250。

中村元等：《佛典解題事典》（東京：春秋社，1966），p.135。

¹⁰ 參見印順長老：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），p.1001。

藏的《探玄記》係根據《六十華嚴》而作；澄觀的《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》係依據的《八十華嚴》寫成。而智儼、法藏的思想多受《十地經論》、《攝大乘論》的影響；澄觀則承襲智儼、法藏，又納入老莊、僧肇的思想¹¹。因而受註釋者影響而使選擇哪種《華嚴經》的譯本作研究，顯得有其必要了。由於首先提出十種唯心，來加以說明本文主要欲探究的「三界唯心」的，是法藏的《探玄記》。法藏思想多受智儼影響，因此本文便以《探玄記》、《搜玄記》所註解的《六十華嚴》為主要依據的經典。

第三節 第六現前地與一心

對「一心 (eka-citta)」的探討，依其種類，大概可分為三類：一者，如來藏的「一心」。也就是把「一心」解釋為如來藏或真如，例如《入楞伽經》〈請佛品〉說：「寂滅者，名為『一心』；『一心』者，名為如來藏。」(T16, 519a)又如《大乘起信論》云：「依『一心』法，有二種門。……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。」(T32, 576a)此如來藏或真如的「一心」是萬有的始末，是攝盡萬有的「一心」；二者，阿賴耶識的「一心」。認為能認識到的一切，無非都是心的變現，能變萬有的心是阿賴耶識。如《成唯識論》第二說「由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說『唯心』。」(T31, 10c)，第七說「如浪像依一起多，故依『一心』，多識俱轉。」(T31, 38b)；三者，止息散亂，專心一意，至誠懇切的「一心」。如《阿彌陀經》說「『一心』不亂」(T12, 347b)、如《法華經》第七〈普門品〉說「『一心』稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」(T09, 198b)以上能囊括三界所有的「一心」有二種，一是如來藏，一是阿賴耶識。出現在〈十地品〉第六現前地的「三界一心」，應作何解說，就是一值得探討的問題。

一、第六地於十地中的意義

如欲探究第六地的「一心」，主要就是「三界一心」。「三界一心」之所指，從《華嚴經》來看，其位居〈十地品〉裡，卻不在初地或十地，而在中間的第六現前地 (abhimukhi)，以是再進行對第六地的了解。有關於第六地，《華嚴經》說：

¹¹ 鎌田茂雄：〈華嚴思想史□□□□□僧肇□影響〉，《中國華嚴思想史□研究》（東京：東京大學出版會，1978），pp.323-363。

「菩薩如是觀一切法性，能忍隨順，得第六地。無生法忍雖未現前，心已成就明利順忍。」(T9, 558b)

認為第六地之所以為第六地，是六地菩薩雖未如七地以上的菩薩得無生法忍，但修習成就了順忍，而得入第六地。意即《華嚴經》以「忍」區別諸地。有關於「忍」，《探玄記》說：

「忍受正理，遠離障垢故，又忍證深理，無分別想，故名忍也。」(T35, 343c)

即「忍」是對正理、深理認可、認證，從中產生掃塵除垢的力量，並且因此能夠分別一切法，漸至分別而不作分別想。也就是說，忍就是體悟空性。依空性悟知的多寡，形成不同程度的忍，有二種乃至十種之說。將其中《仁王經》談五忍（T8,835-842），及《華嚴經》十忍（T9,580c），列名對應十地，表述如下：

十地		仁王經（五忍）	華嚴經（十忍）
1	歡喜	2.信忍 ¹²	1.隨順音聲忍，4.如幻忍，5.如焰忍，6.如夢忍，7.如響忍
2	離垢		
3	發光		
4	焰慧	3.順忍	2.順忍，8.如電忍，9.如化忍
5	難勝		
6	現前		
7	遠行	4.無生忍	3.無生法忍，10.如虛空忍
8	不動		
9	善慧		
10	法雲	5.寂滅忍	

圖中順忍居信忍與無生法忍間。義如《探玄記》云：

「順觀真理，而未契真，故名順忍，行體立名。」(T35, 383a)

從「未能契真」來看，順忍雖體悟空性，但對於「法空」，因未斷「法愛」，故仍有執著，如《大智度論》所云：

「又是人破我，雖觀法空，未能深入……柔順忍中，亦有念

¹² 1.伏忍屬於地前。

法空。」(T25, 630b)

「即時得柔順忍，未斷法愛故，或生著心，或還退沒。」
(T25, 580a)

又從「順觀真理」來看，《華嚴經》云：

「佛子！何等為菩薩摩訶薩順忍？佛子！此菩薩隨順寂靜，觀一切法，平等正念，不違諸法，隨順深入，一切諸法，清淨直心，分別諸法，修平等觀，深入具足。佛子！是為菩薩摩訶薩第二順忍。」(T9, 580c)

對此內容，《探玄記》再作四對八句解¹³，以圖示之如下：

《華嚴經》	《探玄記》	
	四對	八句
隨順寂靜，觀一切法	初、創修止觀	謂止行「順寂」，觀照諸法。
平等正念，不違諸法	二、止觀漸次	謂「平等正念」者，止行堅固，「不違諸法」者，觀照隨緣。
隨順深入，一切諸法，清淨直心，分別諸法	三、止觀純熟	謂「隨順深入」等，止行深玄，「清淨直心」等，觀行深玄。
修平等觀，深入具足	四、止觀俱行	謂即止之觀，名「平等觀」，即觀之止，名「深入具足」。

透過這樣說明，順忍約是以止觀為內容，而止觀或寂照確實是認知諸法的不二法門，也就是說，於此所闡明的順忍（四、五、六地）對諸法的洞察力，已深入具足平等觀，觀諸法性空故平等。四、五、六三地同是順忍，不知第六地與四、五地間有什麼不同？《探玄記》說：

「明利者，能對治微細慢故。前四、五二地亦同得順忍，除障未細，不名明利。以四地所除『解法慢障』最麤故，得下品順忍，更猶下也；五除『身淨慢』，中故得中品忍；此取『染淨法分別慢』，最細故得上品忍，故名明利。」(T35, 343c)

即順忍分下、中、上三品。第四地菩薩因能捨一切世間法，而「得出世淨」，對治了「解法慢障」(T35, 338b)，為下品順忍；第五地菩薩則「於世、出世，無偏住著，……遍觀淨法平等。」(T9, 338b)意乃

¹³ 參 T35, 384a。

五地菩薩能平等看待世間與出世間的淨法，因而能入世、隨順世間，攝化眾生，對治了「身淨慢」，得中品順忍；六地菩薩能含容清淨的出世法，與世間的染法、淨法，所以說「通觀染淨平等」(T35,338c)，對治了「染淨法分別慢」，為上品順忍。此下、中、上品順忍所對治的慢障，依序是粗、中、細三等。第六地對治的煩惱最細，所以稱「明利」順忍。試將三種順忍的關係列表如下：

十地	順忍	所對治的煩惱		被接受的法		
				出世法	世間法	
					淨法	染法
第四地	下品	解法慢	粗	○		
第五地	中品	身淨慢	中	○	○	
第六地	上品	染淨法分別慢	細	○	○	○

圖中所示，隨四、五、六地的上升，所對治的煩惱越來越細，被接受的法越來越廣。由此推知，也能以煩惱的粗細，或攝受諸法的多寡，來區別十地。但，《華嚴經》特別以認可真理的「忍」，來說明第六地的位置。隱然可見，是《華嚴經》欲強調「是菩薩住現前地，於般若波羅蜜偏勝。」(T9,559b)的鋪排。也就是說，第六地是重智的，相應於六度中的般若度。般若度在六度波羅蜜中居先導的地位，導引其他如盲的五度，誠如《大智度論》所云：

「欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜，餘波羅蜜亦皆如是，…如轉輪聖王，無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶為名，亦如群盲無導，不能有所至。般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。」(T25. p. 272c-273a)

也就是說，共外道的布施、禪定等，要以般若來實踐，才能顯出佛法的特勝。即世出世間的一切法，若與般若波羅蜜相應即是佛法。也就是說，般若波羅蜜是佛法與外道的不共之法。因此，以十地對應十度來說，有或說以般若度為導，使後四度成為前六度的補充說明，亦有說十度是次第的，後四度以般若度為基，漸次增勝¹⁴。說明六地於十地中的意義。

¹⁴ 參川田熊太郎：《菩薩十地□二節性□就□□》，印佛研，6-2，pp.186-189。

二、「三界一心」於六地

另一方面，如果談到六地與三界一心，是六地如何表達「三界一心」義的問題。第六地，是《華嚴經》廣明十二緣起的地方。闡明十二緣起前，《華嚴經》說：「心已成就明利順忍，是菩薩觀一切法如是相：大悲為首、增長大悲故、觀世間生滅相。」（T9,558b）與《阿含經》上說「即以智慧，觀察所由。」（T1, 7b）一樣都提到了智慧。但《阿含經》未提及此智屬於哪一種智慧，《華嚴經》指出是明利順忍。《華嚴經》並還提到大悲為首、增長大悲故、觀世間生滅三相。這三相成為世親菩薩分析、了解十種十二因緣觀門的三種角度¹⁵。有關這三種角度的次第，世親菩薩並沒有多做說明。華嚴祖師從「生心次第」與「正行次第」作進一步的了解。其中，「生心次第」為：

「觀法空寂，便念眾生妄，有為法之所纏故，故先起悲；悲欲拔苦，須得佛智，次起增上；佛必由離有而成，故明滿足生滅等觀」（《搜玄記》，T35, 62b）

是先對本無自性、妄生妄滅的諸法，執著為有的眾生，產生悲憫心（大悲為首）；然後了解幫助眾生需有如佛的智力，故發起上求佛智的願行（大悲增長）；而佛之所以成佛，必然是遠離三有，出離三界，不受生滅所累的（大悲滿足）。又「正行次第」則是

「離過為始，先厭有為；因自離過，便念眾生處之不出，次辨隨順，前二攝因，理必在前；一切相智是心果行，理須在後。」（《搜玄記》，T35, 62b）

從修行的過程來說，因為希望離苦得樂，進而探求苦因，發現諸苦的根源，是對生滅無常的有為法，貪戀執著之故。如欲離苦，必須厭離有為法（大悲滿足）；接著，離戀執有為之過後，想到眾生還受有為法所繫，不得出離，生起悲憫心（大悲為首）；然後為了幫助眾生，發現需有如佛的智力，故繼而生起上求佛智的願行（大悲增長）。這二種順序，可列表如下：

¹⁵ 於《十地經論》所載，這三相的名稱有些許不同，是世間所有差別因緣集觀（T26,168b）、大悲隨順觀、與一切智相分別觀（T26,170b）。

大悲為首 — 大悲隨順觀	增長大悲 — 一切智相分別觀	大悲滿足 — 觀世間生滅		
1	2	3	生心次第	十住
2	3	1	正行次第	十地

由於智儼和尚認為「前初住中，生心次第故……今此是正行次第故。」(T35,62b) 也就是說，「生心次第」屬於偏重發心立願的初住位，故六地應採「正行次第」。法藏大師也如此認為，以是均「約『正行次第』，謂先自離過，次念眾生，後求大果¹⁶」(T35,62b,344b) 地對「逆順十種觀十二因緣法，所謂因緣分次第、心所攝、自助成法、不相捨離、隨三道行、分別先後際、三苦差別、從因緣起、生滅縛、無所有盡觀。」(T9, 559a) 進行解析，將之列表如下：

		正行次第		
		因		果
三觀(論) 十門(經)	1	大悲滿足 — 觀世間生滅	大悲為首 — 大悲隨順觀	增長大悲 — 一切智相分別觀
		因緣分次第	成	愚癡顛倒
				染淨分別觀

¹⁶ 澄觀取一、大悲為首觀，二、大悲增上，三、大悲滿足的「生心次第」。(《華嚴經疏》，T35 p.802b。)

		成答相	答		
			相		
2	一心所攝	第一義		餘處求解脫	依止觀
3	自業助成	世諦	染，染依止觀		
4	不相捨離		因觀	異道求解脫	
5	三道行		攝過觀		
6	觀先後際		護過觀		
7	三苦集		不厭厭觀	異解脫	增上慢非增上慢信入觀
8	因緣起		深觀		無始觀
9	因緣生滅縛				
10	隨順無所有盡觀				

「三界一心」就在這個表上的「一心所攝門」中被討論。更精確的說，是表上的第一義諦¹⁷。第一義諦是相對於世俗諦談的，世俗諦也不離第一義諦，因而也可以說，表上所談，皆不出「三界一心」。這是「三界一心」於第六地中的概況。

本文為探討「一心」，而以「三界一心」為主。不知這樣的「心」，在整個佛教居於什麼樣的位置，扮演一個什麼樣的角色，故從原始佛教說起。又不知在整部《華嚴經》的「心」中，「一心」所代表的意義，是否真足以說明《華嚴經》的唯心思想，故又從《華嚴經》的心說起。再又不知「三界一心」能否代表《華嚴經》出現的所有「一心」，故又遍尋《華嚴經》的「一心」，加以分析討論。此乃本文的大致架構。

第二章 「唯心」思想的類型與發展

華嚴的唯心思想，是始於西元一世紀，即佛滅五百年以後的大乘佛教的唯心說之一。因此，如欲清楚華嚴唯心思想及其特色，應從其思想的來龍去脈著手。於是唯心思想的孕育、萌芽，由原始、部派到大乘間的成長，便成為本章試圖處理的問題。

¹⁷ 更精確的說，是表上的第一義諦，參見《十地經論》，T26,169a；

第一節 原始佛教到部派佛教的唯心說

一、原始佛教的唯心思想傾向

(一)心性

佛陀眼見人生無常，為解決這些人生不可避免的生老病死、生住異滅之苦，離棄享樂的宮廷生活，出家過苦行禪定的日子，最後透過中道的修持，領悟緣起的至理。並為使眾生皆能理解此理、遠離煩惱、離苦得樂，不辭辛勞的到處宣說，佛教於焉成立。

世尊說法四十九年，宣說的緣起之理，談的就是世間萬事萬物，須依各種條件才能存在。而在這種種因緣中，有特別重要，不可或缺的條件，就是心¹⁸，經上說：「識緣名色，名色緣心」¹⁹，又「一切皆由意為前導」²⁰，說的就是心物同時都是因緣條件，而心更具有先導的作用，依心識變化，所認識到的一切法，會有不同。這是教內外的共識，大抵正統的婆羅門教以為「常住不變的我」是心的中心，是道德活動的主體；其他非婆羅門教，有以「我」是不生不滅的主體，但須藉他力才能運動的說法，外道們雖然強調心的重要性，但其主張心是一個自作或他作的實體，卻是佛教所要破斥的²¹。

如經云：

「心意識日夜時剋，須臾轉變，異生異滅，猶如獼猴遊林樹間，須臾處處攀捉枝條，放一取一。」（《雜阿含》，T2, 81c）

原始佛教並未對心意識作嚴格區分，似用作同義異詞。經中說，忙亂

¹⁸ 參考印順法師：〈心為一切法的主導者〉，《學佛三要》，（台北：正聞出版社，1992，修訂一版），pp.48-51。

¹⁹ 參見《長阿含經》，T1，61b，《毘婆尸佛經》，T1，156a，《佛說大生義經》，T1，845b。

²⁰ 參見《本事經》，T17，664a。

²¹ 參考水野弘元著／惠敏法師譯：《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》（台北：法鼓文化，2000），pp.277-278。

如獼猴的心，其無常性，要比眼見耳聞到的一切，更為迅速、不可捉摸，實在沒有固定的實體可言。

關於無有實體的心，經又云：

「心將世間去，心為染著，心起自在」(《中阿含》，T1, 709a)

心若在世間，或被染著，受煩惱所苦；或能自在，無有憂惱。

「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」(《雜阿含》，T2，69c)

因為心有憂惱，所以眾生苦惱；因為心清淨，所以眾生清淨無憂。一方面說明了眾生的煩惱痛苦與清淨自在皆由心；另一方面也顯示出心既有染污，又有清淨，是淨穢不定的立場。

關於心的淨穢不定，在阿含經中有類似華嚴「心如工畫師」之喻如下：

「譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫，種種像類」(《雜阿含》，T2，69c)

如同擅長畫畫的畫師及其徒弟，能使白色的畫紙，變的色彩繽紛，能夠隨著心中的腹稿，一一變成具體的畫像。據此譬喻，有說心不是本染，也不是本淨，而是無記性；也有說未必是無記，起染心、淨心的根源，應是染淨和合的心，更有說心性本淨，為客塵煩惱所污²²。

提到心性本淨，於阿含中，約有二說，一約消極，二約積極，就消極而言，指的是從外把所染的客塵一一除去，使本淨的心性漸漸顯出，如同鑄金一樣，把金子以外的泥土雜質除去，使純金顯出，此如經云：

「如鑄金者，積聚沙土置於槽中，然後以水灌之，粗上煩惱，剛石堅塊，隨水而去，猶有粗沙纏結，復以水灌，粗沙隨水

²² 參考勝又俊教：《佛教□□□□心識說□研究》，（東京：山喜房，1989）pp.467-471，及雲井昭善：〈原始佛教□□□□ citta □構造〉，《佛教□心□問題》，（東京：山喜房，1970），p.29。

流出，然後生金，猶為細沙黑土之所纏結，復以水灌，細沙黑土隨水流出，然後真金純淨無雜，猶有似金微垢，然後金師置於爐中，增火鼓風，令其融液，垢穢悉除，然其生金猶故，不輕不軟，光明不發，屈伸則斷，彼鍊金師，鍊金弟子，復置爐中，增火鼓風，轉側陶鍊，然後生金，輕軟光澤，屈伸不斷，隨意所作，釵鐺銀釧，諸莊嚴具……」（《雜阿含》，T2, 341b-c）

而同樣的比喻也可以有積極的說法，煉金譬喻修定，澆水就好像對治掉舉，添火就好像對治昏沈，隨時澆水，隨時添火，漸漸從內心產生淨化的作用。同樣積極的說法，又有水野弘元²³以「自燈明，法燈明」，闡述心有自動自發、能夠思索理解、朝向理想努力的能力，巴利原文是：

「Tasmāt ih, ānanda atta-dīpā viharatha atta-saraṇā anañña-saraṇā, dhamma-dīpā dhamma-saraṇā anañña-saraṇā.²⁴」

漢譯作：

「阿難！當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依」（T1, 15b）

自己以法照亮自己，莫依其他；以自己為皈依，以法為依止，莫依其他。在此提出了自我淨化的力量。此說可能影響了後來「如實不空」的真如說。但不管積極或消極，於此，重視實踐立場的原始佛教，始終未直接論述心的本性。

（二）五蘊、十二處、十八界、十二緣起

心識在五蘊、十二處、十八界、十二緣起中，扮演重要的角色。

²³ 參考水野弘元：〈心性本淨□意味〉，《印佛研》，20-2，pp.503-511；《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，pp.291-296。

²⁴ 原文轉引自楊郁文編註的《長阿含遊行經註解－釋迦牟尼佛最後一年遊行教化記錄》（台北縣：甘露道，1999，pp.75-76），其中 dīpa 有二義：I [√dip（發光）] 燈明、燈火、燈；II [div（二）+ap（水），表二水之間] 洲、渚。因此水野弘元譯為「因此，阿難啊！你們要以自己為洲渚，以自己為皈依處而住，莫依其他而住；以法為洲渚，以法為皈依處，莫依其他」，《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，pp.291-296。

在色受想行識五蘊中，色心的比例是一比四，顯然是以心理作用為重，其「受」蘊表苦樂的感受作用，「想」蘊表心像、表象及其作用，「行」蘊表意志，是推動內心去造作的心理作用，此作用總括受、想以外的所有一切複雜的心理作用，而受想之所以別立出來，乃因它在有情生死的諸因中，顯得更為重要。「識」表認識判斷作用²⁵，部派佛教的說一切有部把當中的「識」作心王，「受」、「想」及一部份的「行」作為心所，這種主張並未出現在原始佛教中²⁶。

十二處，又作十二入或十二入處，「處」之梵文為āyatana，有養育、生長意，表引生認識作用。十二處包括眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根六內處，及色、聲、香、味、觸、法六外處，其中，六內處尤為原始佛教所重²⁷，因這介於對象與內心間的官能，不但是認識作用必經的門戶，而且，當根門無法觸境時，雖不產生識，但根仍存在，例如因為鼻塞，分別香臭的鼻識便停止作用，此時沒有鼻識，但仍有鼻根，因此，六內處比六識恆常，又六內處中，心理作用的意根，更是前五根之先導，所以，雖然在十二處中，色法談得多，但若無心理作用，則十二處或便無引生認識的作用了。

在十八界的分類中，依於眼、耳、鼻、舌、身、意六根，將我們的認識分成眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，尚未有末那與賴耶識的建立，細說之，六識所依的六根中，「眼根、耳、鼻、舌、身根，此五根異行，異境界，各各受自境界，意為彼盡受境界，意為彼依」（《中阿含》，T1,791b），即意根不但有自境界，還能夠接受五根所取的境界，而且還是五根起用的所依，因為四大所造的五根是物質的，與外境只有觸對作用，必依精神、心理的意根才能起認識作用，因此，能生心理作用的根源是意根，從此所生的一切識，也可總名意識²⁸，意識、前五識及意根，於十八界，主導任何一個根境識的和合，產生觸—受—想—思——連串的心理作用，這樣的六識及意根，後來有部稱之為七心界。

關於心識與輪迴，有云：

²⁵ 參考印順法師：《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992 修訂二版），pp.58-79；《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，pp.33-55

²⁶ 參考水野弘元〈十二緣起說□□□□——特□□□心理的見方〉，pp.11-22；《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，pp.33-55；勝又俊教：《佛教□□□□心識說□研究》，pp. 343-345。

²⁷ 參見印順法師：《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992，修訂 2 版），p.62。

²⁸ 參考《佛法概論》，pp.105-119。

「佛言：人種類皆從心意識出，心意識施行善者，生天上人間；心意識惡者，入虫獸畜生鬼神地獄道中」(T1, 877a)

佛說人是從心意識出生的，能生天上人間，是由於心意識多行善；若作惡多時，則生地獄、餓鬼、畜生三惡道

「汝已長夜修習念佛、念法、念僧，若命終時，此身若火燒，若棄塚間，風飄日曝，久成塵末。而心意識，久遠長夜，正信所熏，戒施聞慧所熏，神識上昇，向安樂處」(T2, 237c)

如果夜以繼日的繫念佛法僧三寶，精進辦道，臨命終後，即便屍骨或經火化，或棄塚間經風吹雨打而成灰，但其心意識可以因長久的正聞薰習，上昇到安樂處。顯然，死後心意識能上昇安樂處，說明死後心意識還存在，且能往生善趣。

進一步說明心意識與輪迴，是根境識和合，產生觸—受—愛—取—有—一連串環狀的、相續流轉的十二緣起²⁹。十二緣起的推移過程，詳說為：

「緣癡有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老病死憂悲苦惱。……」(《長阿含經》，T1, 7b)

因無明而有行，即因錯誤的認識，而有錯誤的行為，並產生潛在的影響力，影響識，識依託名色，發生作用，名色亦由識執持，才能不壞而增長，名色漸漸增長，完成六處（入），六入取境、發識，三者和合而起觸，觸反應出對象，而產生領取苦樂憂喜捨等內心的感受，這些感受又引發染愛、趨求、執取、造作而產生三有、生與老死。在無明、識、受、愛、取等一連串錯誤的心理作用中，無明是十二緣起的起點，因此經上又說：

「癡滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入

²⁹參見《佛教□□□□心識說□研究》，pp. 343-345。

滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老死憂悲苦惱滅。」（《長阿含經》，T1, 7c）

即若滅無明，則行、識、名色、觸、受、愛、取……等等皆滅，終止生死輪迴。因此，或可以說，以無明為主之心理作用的推移，構成十二緣起的流轉與還滅。

原始佛教談心性，但不重視心性，在五蘊、十二處、十八界、十二緣起談心的主導性，提到但不強調心是輪迴的主體，也就是說，原始佛教，主要是藉心理作用，說明世間虛幻，強調修行與實踐的重要，即心意識於象徵慧學的「自淨其意」中，主導著象徵戒的「諸惡莫作」與象徵定的「眾善奉行」，令三學增上。

二、部派佛教的唯心傾向

心的問題到了百家爭鳴的部派佛教，有眾說紛紜的心、心所的一體說，別體說；一心、多心說；心淨、不淨等說，主要為處理後人不解佛說無我，所造成輪迴者誰，造業、受報、與記憶者誰等諸疑惑。因此部派佛教談心的主旨，可說與原始佛教已不盡相同，但其對心的解析，對後世有很大的貢獻。本文欲以心淨不淨與境之有無，探索唯心思想在部派發展的概況。

（一）心性

到了部派佛教，有關心性的主張約有三種：心性本淨、心性無記與心通三性。以有部、經部、分別說部、大眾部等來看，關係如下³⁰：

	大眾部	上座部		
		分別說部	有部	
			經部（譬喻師）	有部
心性本淨	○	○		
心性無記		○		○
心通三性			○	○

³⁰ 參考印順法師：《唯識學探源》（台北：正聞出版社，1992 修訂二版），p.94。

1. 心性本淨

倡說心性本淨的是大眾部和分別說部，大眾部認為：

「心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨」(《異部宗輪論》，T49, 15c)

心性本來是清淨的，於煩惱雜染時，說為不淨。

「如僧祇(即大眾部)等部說，眾生心性本淨，客塵所污」(《隨相論》，T32, 163b)

又說眾生的心性，本來清淨，但被不是本來就有的塵垢弄髒了。

「分別論者作如是言：唯有貪心今得解脫，如有垢器，後除其垢；如頗胝迦由依處，顯色差別有異色生。如是淨心，貪等所染，名有貪等，後還解脫。聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染」(《順正理論》，T29, 733a)

分別論者說：只因有貪心，所以除貪說解脫，好像器皿弄髒了，因清洗過而說不髒；又如晶瑩剔透的頗胝迦，會透出容器的顏色，讓人以為它有許多色彩。因此，清淨的心，因貪等煩惱的染污，叫做貪心，若離染污，則名解脫。所以聖教說：心的本性是清淨的，其若污濁，是被塵垢一樣的煩惱覆蓋了³¹。

「心性清淨，為客塵染，凡夫未聞，故不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢，凡夫未聞，故不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心」(《舍利弗阿毘曇》，T28, 697b)

清淨的心性，蒙上塵垢就染污，若去塵除垢，心性又清淨了。凡夫沒有聽聞正法，不能正見這樣的真相，而不知修心；聖人聞持正法，能如實見到真相，故能夠修心。大眾部及分別論者，於此皆認為一切的

³¹ 參考《佛教における心識說の研究》，pp. 481-483。

染穢，是外鑠的，不能減損心的清淨，凡聖的差別，在知不知把外在的染污除去，也就是說，心受染則污，去染則淨，心在此，不是受染，就是本淨，沒有中容的無記性³²。

若以原始佛教所謂清淨心的消極與積極義來看，此處只有消極的去染，並沒有提出積極的自我淨化來。

2. 心性無記

然分別論者，另還認同心性無記，關於此，有載云：

「分別論者彼說：染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不染心」(《大毘婆娑論》，T27,140c)

分別論者以為：不管心染污或不染污，都是一個而不是二個心體。若不斷煩惱，仍與煩惱相應，就叫做染污心；若斷除煩惱，心不與煩惱相應，就叫不染心，談相應不相應，似以一個中容無記的狀態來說心。

所謂中容無記的心性，是說心雖與心所別體，但不能離心所而生起，與善心所相應就生善心，與惡心所相應就生惡心，如不與善惡心所相應，只與五遍行相應，就是無記心，善惡不是心的本性，心的本性是無記性，是中容的³³。這是有部的主張，也是分別論者與有部共識的部分，《順正理論》述之如下：

「若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說。若爾，此經依何密意？依本客性，密作是說。謂本性心必是清淨，若客性心容有染污。本性心者，謂無記心，非感非欣任運轉位，諸有情類多住此心，一切位中皆容有故。此心必淨非染污故。客性心者，謂所餘心，非諸有情多分安住，亦有諸位非皆容有。斷善根者必無善心，無學位中必無染故。……如是但約心相續中，住本性時說名為淨，住客性位容暫有染」(T29,733b)

³²參見《唯識學探源》，pp.100-101；木村泰賢全集第四卷《阿毘達磨論□研究》（東京：大法輪閣，1982），演音法師中譯為《小乘佛教思想論》（台北：天華，1990初版一刷），pp.102-103；《佛教における心識說の研究》，pp. 473-475。

³³參見《唯識學探源》，pp.96-7；〈阿毘達磨論の研究〉，《木村泰賢全集》第四卷／《小乘佛教思想論》，pp.404-405；《佛教における心識說の研究》，pp. 475-477。

有部認為經云「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨」非了義說，其義乃依本性、客性談心時，說本性是淨，客性是染。因本性心即無記心，是非善非惡的中容性，多數有情皆屬此類，於此心中，若未受染，則說為淨；而客性心，指善心或惡心，對一般有情來說，如同客塵一樣，時善時惡，不會變成絕對的善或惡，但也有某些情況，是以善或惡心為主的，例如沒有善根，因而也必無有善性的人，或已斷煩惱的無學位者，其心既已斷染，必然無染。如是將生滅相續的心，於本性（無記）中姑且說淨，於客性（善、惡）中，姑且說染。有部的三性也即在此。

3. 心通三性

有部譬喻師也同有部一樣談三性，但有部是從心心所別體談，所以由相應來說善、惡與無記三性，而譬喻師則主張王所一體，故由心的自性談起，於是心所與心無別，善惡心所即是此心，於是此心非善即惡，沒有無記心，這便是有部譬喻師主張的心通三性³⁴。

又，有關心性本淨，大眾部談的自性本淨，似在其「過未無體論」中產生矛盾；有部雖說無記，但清淨的自性，似早已恆存在其「三世實有，法體恆存」的論點中³⁵，於是，又產生許多待榷的問題。

(二)心與境

不管如何，心性本淨也罷，無記也好，均與外境難脫干係，因為談本淨時，顯淨需除外染，談無記時，心與善惡心所相應不相應，亦與境有關，因此，接下來欲從心與境，來思索部派的唯心思想。

譬喻論者曾提出同樣的境相卻產生不同之心態的看法：

「譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……彼說有染與無染境，不決定故，知境非實。謂如有一端正女人，種種莊嚴來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中子見

³⁴ 參考《唯識學探源》，p.97；櫻部建：〈心染有情染 心淨有情淨〉，《佛教學□□□》，第36號，（1982），pp.1-2。

³⁵ 參見《唯識學探源》，p.106。

起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲憫，……諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體」(《大毘婆沙論》，T27，288b)

經部以為：能起煩惱的心為實，所起的煩惱境為假，補特伽羅我也是假。……境的染無染，不是一成不變的，因而可知境非實有。就好像有一個美女，再經精心打扮後，走入群眾，若是小朋友看到，就會起欣羨的敬心；若是好色之徒，就會起貪欲心；若是仇家，見了就生氣；若是情敵，就嫉妒；若是修不淨觀的人，則厭倦；若是已離欲的修行者，便生悲憫心；若是已出離三界煩惱的阿羅漢，見之則生平等心，由此可知，境虛妄不實。

然若說境假不實，大概不能為一切有部所接受，有部以為：

「諸境體非不成實，由境界力令彼別故，……不爾，一聚中容有二境故，謂可意聚中有少可瞋相，如妙衣服少被糞塗，諸樂淨人總生憎惡。又如於蒜，憎其香者，於其味等，亦總生嫌；於彼味中，有生貪者，於彼香等，亦總生愛，故知諸法同聚俱生，謂一聚中，有可貪等法，故於一聚，容起貪瞋癡。非起貪境，即起餘二，故諸境界無不成實」(《順正理論》，T29, 639b)

境體是真實的，若說由於善境，使心有淨，由於惡境，使心有染……，這是不對的，這樣便要在一個和合相中，有二個境，所謂在歡喜中又有些生氣，就好像得到美麗的華服，但上面沾到一點糞便，愛乾淨的人，難免噁心。又好像大蒜，不喜歡蒜味的人，嫌它臭；喜歡的人，則會貪愛其味，說它香，故知諸法與和合物同時生起，是一個和合物同時令有的心起貪起瞋或起癡，並不是有一個貪的境相，就同時有瞋相和癡相，不是外境在變化，而是心在變化，所以外境是一個實體。

有部認為外境是一個實體，所以眼識能緣實境；經部認為外境沒有實體，所以眼識不能緣實境，二邊指的外境就是和合相，和合相由極微積聚所成，極微是物質分析到最後的實在，並且不是肉眼所能看到。有部認為和合相被認識的時候，雖然是心中的概念，沒有實體，但和合相本身是由極微一一集成的，所以眼識能緣實體；經部認為一

一的極微不能被眼識看到，極微所積聚的和合相，當然也不能被看到，所以眼識所見到的和合相，不是極微或其積聚，而只是一個假相³⁶，如其論云：

「此中上座作如是言：五識依緣俱非實有。極微一一不成所依所緣事故，眾微和合，方成所依所緣事故，為成此義，謬引聖言。……如盲一一各住無見色用，眾盲和集見用亦無。如是極微一一各住無依緣用，眾多和集此用亦無。故處是假」（《順正理論》，T29, 639b）

經部上座言：五識所緣，只是因緣和合的假相，非真實有。一一極微，五識皆不能緣取，若說眾微和合，就能緣用，那便誤解了佛意。……如同一個盲者，不能看見外境，集合許多盲人，還是看不見外境，一個個的極微，都不能被緣取，眾微和合，當然也不能緣用，五識所緣既與極微無關，當然便是因緣和合的假相，而此假相，或只是心中的概念，因此心的染淨，或者不是外鑠，而只是心的造作而已。

此外，對於輪迴，部派佛教亦已發展出細意識³⁷，又以剎那、連縛、分位、遠續談十二緣起，當中亦偏重與心識關係的探討³⁸，是以，在部派佛教，不但重視心，且似已有唯心思想的雛形。

第二節 大乘佛教的唯心說－從中觀到唯識

一、中觀

談到中觀思想，人們大概很難馬上聯想到「心」。以中觀一貫的宗風來說，也許應該談「非心」才是。正如中觀解釋一切法的存在是「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出」一樣。

³⁶ 參考《唯識學探源》，pp.200-207；山田恭道：〈阿毘達磨佛教□□□□認識□問題－「境」□「所緣」□□考察□中心□□□－〉，《印佛研》，5-1，（1957），pp.184-18。

³⁷ 參考《唯識學探源》，pp.68-84；木村泰賢：〈阿毘達磨論の研究〉，《木村泰賢全集》第四卷／《小乘佛教思想論》，pp.335-470。；塚本啟祥：〈部派佛教における心－心・心所と關係の中心について－〉，《佛教思想 9》（京都：平樂寺，1984），pp.145-218；《佛教における心識說の研究》，pp. 324-326。

(一)清淨心

首先，關於「心性本淨，客塵煩惱」，龍樹的解讀，見於《大智度論》：

「是心性不生不滅，常是淨相，客煩惱相著故，名為不淨心。心不自知。何以故？是心心相空故，是心本末無有實法，是心與諸法無合無散，亦無前際後際中際，無色無形無對，但顛倒虛誑生。是心空無我、無我所、無常、無實，是名隨順心觀，知心相無生，入無生法中。何以故？是心無生、無性、無相，智者能知，智者雖觀是心生滅相，亦不得實生滅法，不分別垢淨，而得心清淨。以是心清淨故，不為客煩惱所染」
(T25, 204a)

認為因為心性不生不滅，所以本淨；因為煩惱沾染，所以不淨。也就是說，心本身是依因待緣而有的，所以沒有實自性的生或滅相。若欲談無實自性的心之染淨，便以其空無自性的狀態來說心性本淨。以煩惱因緣的聚合，名之不淨。事實上，無自性的心，既無法作主本身的生滅，更無法自知染與淨。為什麼呢？由於心與境皆是空，沒有本末、聚散、先後與質礙，若有種種差別的話，則是因緣聚合的假相，但顛倒的眾生卻妄執為有。了解此心性空、無我，也無與我相應的我所。觀我、我所不是恆常的，也不是實在的，名為隨順心觀。透過此觀，能了知心相無生滅變化，通達遠離生滅的真如實相。是故為什麼叫心清淨呢？乃因智者知此心無生滅、性相，又不執著有一個無生滅的法，超越了染與淨，才稱作心清淨，這樣子的清淨，是客塵煩惱所不能污染的。顯然，此處觀心「不生不滅」，與四念處之觀心無常－觀眼耳鼻舌身意六識「生滅」間，前者依諸法空無自性，沒有實有的生滅說「不生不滅」，後者依諸法無自性而生滅不已，來言其「生滅」。由諸法的表相，轉談諸法的實相，此變化，並不肇端於龍樹，而是龍樹受般若經影響，若轉述《大般若經》，其文如下：

「所以者何？心非心，性本性淨故³⁹」(T7, 763c)

³⁸ 參考平川彰：《法の緣起》，（東京・春秋社・1992），pp.442-445。

³⁹ 相似的引文散見於《小品般若經》（T8,537b），《道行般若》（T8,435c），《大明度經》（T8,478c），《摩訶般若抄經》（T8,508c），《佛母般若卷》（T8,578b）等諸般若經，參見《佛教における心識說の研究》，p.487。

將性淨與非心（意）共談，此或可以說般若經的心性本淨說，其特質在於結合無心思想⁴⁰。而所謂無心並沒有否定心識，只是遠離凡聖、善惡、美醜、粗妙等分別，因此，承襲般若思想的龍樹，他不像部派那樣從善、惡與中容的無記談心性。於此，清淨心性或者屬於直顯佛境，凡情不可臆測、不可說的勝義諦。

(二)唯心

提起唯心，《大智度論》說：

「諸法如芭蕉，一切從心生，若知法無實，是心亦復空，若有人念空，是則非道行」(T25, 118a)

諸如芭蕉等一切法皆從心生，若一切法皆虛妄不實，則心也空無自性，若有人取著實自性的空，那就是人行邪道。

「如頗梨珠，隨前色變，自無定色。諸法亦如是，無有定相，隨心為異。」(T25, 272b)

諸法隨心而轉變，就像隨境變色，沒有固定色彩的頗梨珠一樣。

「心隨身故，身得樂事，心則欣悅」(T25, 117b)

心隨身轉變，當身安適時，心就適意。以上龍樹菩薩以為心造一切法，而且心也受一切法左右⁴¹，同時心和一切法一樣空無自性。

龍樹之後，清辨與月稱面對時下盛行的唯識思想，展開精闢的論談，以破斥唯識諸說，有關於唯心，特就唯識學派引為經證的《華嚴經》及《楞伽經》，來一窺中觀學派的不同詮釋，以了解其看法。首先，月稱解釋華嚴經義如下：

「現前菩薩已現證，通達三有唯是識，是破常我作者故，彼

⁴⁰ 參見《佛教における心識說の研究》，p.488。

⁴¹ 參考印順法師：《印度佛教思想史》，（台北：正聞出版社，1993，5版），pp.140-141。

知作者唯是心……如覺真理說名佛，如是唯心最主要，經說世間唯是心，故此破色非經義……若為雖許有色法，然非如心為作者，則遮離心餘作者，非是遮遣此色法⁴²」

說《華嚴經》談唯心，是破外道作者，非破外色。因為現前地菩薩現證法界緣起，能通達三有所有的作者，唯是一心，沒有常一主宰的作者。……由於覺悟真理的佛，認為心色之間，心是主要的，色是次要的，所以說唯心時，並沒有否定外色，況且色法並不像心法一樣可當作者，所以經上說唯心，是要遣除心外的作者，而非外色。

而關於《楞伽經》，茲就清辨、月稱二師分別見之：

「外境悉非有，心變種種相，似身受用處，故我說唯心⁴³」

1. 清辨

清辨認為「唯心」是為了說明世俗外境的存在，將偈文二分為勝義諦與世俗諦，其中，「外境悉非有」是說外境的自體不存在，外境沒有自性，是勝義諦；另外，就世俗諦而言，「心變種種相，似身受用處，故我說唯心」則是說人生如幻中的幻境，包括身（色蘊）、受用（諸境）、依處（器世間）等，雖都只是和境相似的心之展現，但卻是世間極成的，可見外境確實存在，因為若無外境的話，就好比龜毛兔角不能看見，是以唯心是強調有所見的外境，才有能見的心，若無外境就沒有見者（心），藉由唯心說明世俗外境的存在。所以，外境與心在勝義諦皆無，在世俗諦，則缺一不可⁴⁴。

2. 月稱

同樣此偈，月稱理解作：

⁴² 參見法尊法師：《入中論講記》（台北：佛教書局，1985 初版），p.78。

⁴³ 梵文《入楞伽經》，p.254，轉譯自安井廣濟：〈唯心□二類型〉，山口益還曆紀念《印度學佛教學論叢》（京都：法藏館，1955），p.196，及參見《入中論講記》，p.82。

⁴⁴ 參考〈唯心□二類型〉及從中轉譯的《般若燈論》（清辨著，北京版，經疏第二十二函，345a），pp.196-204。

「《經》說外境悉非有，唯心變為種種事，是於貪著妙色者，為遮色故非了義……佛說所知若非有，則亦亦除諸能知，由無所知即遮知，是故佛先遮所知，如是了知教規也，凡經所說非真實，應知不了而解釋，說性空者是了義⁴⁵」

從不了義來說，直顯佛理是了義；不能從字面上了解，需要解釋的是不了義，例如：佛說殺父母，是眾生以無明為父，貪愛為母，故為「斷彼二種能生根本，名殺父母⁴⁶」，經上談外境不實，皆是心的變現，就是為貪著妙色者說境無的不了義教，此乃由於境粗心細，境無後，心便容易遣除，故唯識無境是：佛為使貪著外境的人了解境無後，再了解心無的說法方式，大凡佛為開示，使眾生悟入佛之知見，所方便教說的經典，屬不了義教，說一切法自性空，才是了義教。

在此，「唯心」於中觀家的世俗諦中，或心不離境，或心為主，境為次，或唯心無境是不了義教，都是為闡明心無自性，趨向勝義的教說。

二、如來藏

印老提出印度大乘包括中觀、唯識還有真常唯心三大系。真常唯心談的就是如來藏緣起，也就是說，如來藏是印度大乘三系的真常唯心系，那麼真常唯心又是什麼呢？說一切法是真常心所緣起的嗎？如果一切法是真常心所緣起的，那麼為什麼會有娑婆世界和憂悲苦惱的眾生？也就是說，如果是真常心緣起的，不應有憂悲苦惱的眾生，如果有憂悲苦惱的眾生，則不應從真常心緣起，如果既有憂悲苦惱的眾生，又要從真常心緣起，那應該就叫做什麼？是如來藏嗎？為什麼呢？

因為如來藏的梵文是tathāgata-garbha，其中tathāgata（如來）的「如」所用的梵文可能是tathā或tatha，「來」所用的梵字可能是gata（去）或agata（來）。故tathāgata便有去証真如，來成正覺，或者証真如而來去度眾生之意。不管來或去證入、體得真如，都可以說離雜染而達最清淨的階段是如來，而garbha（藏）則是胎胞，有可以生長及隱覆其中之意，於是如來藏意即清淨在胎，表能生長清淨與被煩惱所覆⁴⁷。所以，本文首先將談如來藏的清淨義，然後再談其與染法間

⁴⁵ 參見《入中論講記》，p.82。

⁴⁶ 參見《入楞伽經》，T16, 540c。

⁴⁷ 參考印順法師：《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1992，修訂1版），p.170；恆清法師：《佛性思想》，（台北：東大，1997初版），p.148；吳汝鈞：

的問題。藉以了解立真常唯心派的意義，及什麼叫如來藏緣起。

(一)如來藏的清淨義

如來藏的清淨義，是眾生的憂悲苦惱，只是覆障的。也就是說，眾生的本性是清淨的，即使眾生覆蓋著煩惱，但本身所具的清淨，並沒有消失。如《如來藏經》所說的：

「我以佛眼，觀一切眾生，貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。善男子！一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏，常無染污，德相備足，如我無異」(T16, 457b-c)

以佛來看，每一個眾生，不管有多貪嗔痴，都有如來藏。每一個眾生的如來藏都「德相具足」，並且「儼然不動」。德相具足代表眾生的和佛的如來藏是一樣的，都是圓滿的。儼然不動代表如來藏他不會跑掉，會一直在眾生的心中。又如《華嚴經·性起品》(《如來興顯經》)所說：

「如來智慧，無處不至……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。爾時，如來以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生，觀已，作如是言：奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中而不知見，我當教彼眾生，覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異」(T9, 623c-624a)

如來的智慧無所不在，眾生身中也具足了無相無礙的如來智慧，可惜，被愚癡顛倒覆障住了，因此眾生不知不見，不生成佛的信心，佛陀發現如果眾生去除煩惱之垢，便能顯出與佛無異的如來智慧，因而廣為眾生說法。也就是說：

1. 眾生若撥去煩惱，就能顯出清淨光明的如來智慧，一方面意同阿含的「心性本淨，客塵所染」，也就是說，清淨的心性是主，煩惱是客，另一方面主客的關係，又相當大眾部的心性本淨說⁴⁸，即無

<如來藏思想>，《獅子吼》，32卷第11、12期，p.9。

⁴⁸ 參考印順法師：《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1992，修訂1版），p.172。

煩惱時，便是清淨，有煩惱時，清淨只是被覆障，沒有中容的無記性。表如來藏思想，其來有自。

2. 清淨的如來智慧，是無相無礙的如來智慧，即清淨就是無相無礙，是空，相當於中觀空無自性的第一義諦，超越有無、生滅等對待與分別，故煩惱無從染其清淨。
3. 佛陀說法，如撥雲見日般的使清淨顯出，也就是說，不管佛不出世，眾生心中本自清淨，但若無佛陀開示，則清淨心難顯。
4. 一切眾生遍具如來智慧，意謂一切眾生皆可成佛，也就是成佛具有普遍性和必然性。

進一步說，煩惱雖覆障如來藏，卻從未染污它，因為如來藏與煩惱沒有干係。可是，如果如來藏只是與煩惱沒有干係，那就與中觀說的清淨心沒有什麼不同，既然與中觀說的清淨心沒有不同，又何必說如來藏呢？其實如來藏談空如來藏與不空如來藏，如《勝鬘經》云：

「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙，不離、不脫、不異不思議佛法」(T12, 221c)

空如來藏是如來藏遠離一切煩惱，不空如來藏則是如來藏具有多過恆河沙數的不思議佛法，不思議的功德業用。由此來看，如來藏和中觀說的清淨最大的不同，在於如來藏能夠生出一切功德，也就是說，眾生的如來藏能產生內熏的作用，如《起信論》提到的「自體相熏習」：

「自體相熏習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦，樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行」
(T32, 578b)

自體相熏習的熏習有二義，由此二義不斷內熏，達到「有力」的程度時，能令眾生對生死之苦起厭離心，樂求涅槃。也就是說，眾生此時，相信自己具有真如法，有成佛的可能，只要努力修行，必當成佛，故能發心修行。有關內熏二義：一是眾生無始世來便具足了與佛無異的如來藏無漏法，如經云：

「如來藏義若自性清淨意，……不知自性心如來藏，入無量煩惱義，……諸惡積聚，生死輪迴……，眾生知有如來藏故，精勤持戒淨修梵行，言我必當得成佛道……若無如來藏者，

空修梵行，如窮劫鑽水，終不得酥」(《央崛摩羅經》，T2, 540a)

如來藏者，自性清淨也，眾生不知自性是本來具足的清淨如來藏，只知煩惱，而積聚諸惑業，輪迴生死；若眾生知道本來具有清淨如來藏，便能精勤、持戒、修梵行，而成佛。如來藏好比原乳，修行是從乳中提酥。若沒有如來藏，而窮修梵行，就好像汲井水要提酥酪，終不可得。又如

,

「譬如大摩尼寶珠，有十事能與眾生一切寶物，何等為十？一出大海，二巧匠加治，三轉精妙，四除垢穢，五以火鍊治，六眾寶莊嚴，七貫以寶縷，八置琉璃高柱，九光明四照，十隨王意雨眾寶物。」(《華嚴經·十地品》，T9, 575b)

以冶煉摩尼寶珠的十個過程，譬喻〈十地品〉成佛的十個步驟。表示摩尼寶珠之所以可以冶煉，是因為在未冶煉的礦中，寶的體性與德用，早已成就，隱喻本來就有如來藏，十地的修行才有意義。

二是無漏法的不思議業用。對佛來說，此業用已經顯發成放光、說法；對眾生而言，尚未顯發，須見佛、聞法，去除煩惱，才能顯其業用。如論云：

「又諸佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不值遇諸佛菩薩善知識等以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處」(《起信論》，T32, 578c)

一切法的形成，必須依因待緣，就好像木頭雖具有火性，但沒有未經燃燒而能取火的，眾生雖具有清淨如來藏，也沒有未經見佛、聞法，去除煩惱，而叫做清淨的⁴⁹。

然而見佛聞法（正聞熏習）須從聽佛說法中得，也就是說，要碰到現成的佛說法。可是，能得遇現成的佛，誠屬偶然，遇到佛又聽聞佛說法，更屬偶然中的偶然。還好，如來藏本身「真心常恆不變，

⁴⁹ 參考印順法師：《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1992，修訂1版），p.245。

淨法滿足⁵⁰」，已具足無漏性功德。因此，固然成佛須有助緣，但並不表示如來藏本身不足以成佛。也就是說，正聞熏習於此，只為表示其對如來藏內熏的重要性，而非必要性⁵¹。總之，所謂自體相熏習，主要是欲表達每一個眾生都具有成佛的潛能，並且有將這潛能顯發出來，使成為事實的力量。

如來藏的清淨義，已經不只是中觀說的空無所有的清淨，他還是動態的，能產生一切淨功德。

(二)如來藏緣起的染淨、真妄

如來藏的清淨，存在於每一個眾生身中，眾生卻仍受種種憂悲苦惱所困，煩惱與清淨似乎同時存在眾生身，可是若同時的話，那淨心怎會有雜染？雜染又怎會是清淨？若異時的話，則清淨者恆清淨，雜染者恆雜染，那麼修行的意義何在？有關於此，《華嚴經·華藏世界品》中云：

「各各佛出現……各各眾生遍充滿……於華藏莊嚴世界海，種種差別，周遍建立……悉在蓮華住」(T10, 51b)

在華藏莊嚴世界海上開滿蓮華，所有的佛和所有的眾生都在華上。以出污泥而不染的蓮華，喻煩惱不能染污佛與眾生的自性清淨，又只有污泥不一定可以長出蓮華，可是蓮華卻又生長在污泥中。由於蓮華的長成並沒有離開污泥，故煩惱與清淨是可以同時存在的。有關於同時存在，《勝鬘經》說明云：

「世尊！生死者依如來藏，……世間言說故有死有生…非如來藏有生有死。如來藏者，離有為相，如來藏常住不變，是故，如來藏是依、是持、是建立。……世尊！若無如來藏者，不得厭苦、樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃」(T12, 222b)

⁵⁰ 參見《起信論》，T32,576b。

⁵¹ 參考吳汝鈞：《唯識哲學－關於轉識成智理論問題之研究》（高雄：佛光出版，1990 三版），p.72,126。

生死看似依如來藏而有，但實際上並不是如來藏有生滅。儼然不動的如來藏，是一切法的所依，一切法依之而建立，因為六識及心法智，皆剎那不住，不能任持眾苦，故也無從體會苦而厭苦求樂，不能作為離苦求樂的根據⁵²。因此，染法、淨法皆不離如來藏。《寶性論》繼而據此意，說：

「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果，……所言『性』者，如聖者《勝鬘經》言：世尊！如來說如來藏者，是法界藏、出世間法身藏、出世間上上藏、自性清淨法身藏、自性清淨如來藏故」(T31, 839a)

無始以來，此性即作為諸法的依止，依此性而有六道輪迴，與涅槃佛果。此所謂『性』者，指《勝鬘經》所說的如來藏，也就是法界等五藏⁵³。故於此，性亦可作界，當作界時，又可以發現與「無始世來性（界）」相似之文，亦出現在《攝大乘論釋》中云：

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。……此中能證阿賴耶識」(玄奘譯，T31, 324a-b)

「此界無始時，一切法依止，若有諸道有，及有得涅槃。……此阿黎耶識界，以解為性」(真諦譯，T31, 156c)

在玄奘譯中，『界』指阿賴耶妄識，被證明是流轉還滅的所依；在真諦譯中，『界』作解性，即界是如來藏。此時，「阿黎耶識界」就是阿黎耶識如來藏，依這阿黎耶識如來藏，建立流轉還滅的一切法。顯然，流轉還滅的所依，除了如來藏，還有阿賴耶識說。賴耶除了妄識的賴耶，還有解性的賴耶。有關於解性賴耶，世親在《十地經論》也用了「阿梨耶識真如法⁵⁴」一詞，《楞伽經》也提出「阿黎耶識名如來藏⁵⁵」。究竟如來藏與賴耶並提的目的何在？《入楞伽經》云：

「轉識、藏識若異者，藏識非彼因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，然彼真相不滅。大慧！識真相不滅，但業相滅。

⁵² 參考印順法師：《勝鬘經講記》（台北：正聞出版社，1991，修訂重版），pp.242-245。

⁵³ 《勝鬘經》載為「世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏」(T12,222b)等五藏說，其解釋，可參考《勝鬘經講記》pp.248-249。

⁵⁴ 參見《十地經論》，T26,180a。又《佛教における心識說の研究》提出「阿梨耶識真如法」在《十地經論》沒作解釋，使阿賴耶識是真是妄成為地論宗分裂的宿因，不過卻顯出阿賴耶識與如來藏關係密切，pp.618-9。

⁵⁵ 參見《楞伽經》菩提流支譯，T16,556,557，求那跋陀羅譯，T16,512。

若真相滅者，藏識應滅，若藏識滅者，即不異外道斷滅論」(，T16, 593c)

轉識指前七識，藏識指如來藏阿賴耶識，前七染識依如來藏阿賴耶識而有，故二者非異。但若因而以為二者是一，則前七識滅，如來藏阿賴耶識也應滅。然而，如來藏阿賴耶識的真相（如來藏）是不滅的，只有業相（雜染熏習）滅。因為如果連真相都滅的話，那麼如來藏阿賴耶識也滅無了，這樣一來，便和外道一樣，落入斷滅之過。於此，如來藏阿賴耶識，因有阿賴耶識，故能交待生死，因有如來藏，便可以防止落入斷滅過。

總之，如來藏緣起是成佛的保證，也是生滅法的所依，當有生滅法覆障時，就叫作阿賴耶識，可作如是說：

「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。」(《起信論》，T32, 585a)

對此，印順法師說：「阿黎耶識，即為不生不滅與生滅的矛盾的統一，在統一中而不失不生不滅與生滅的差別性。所以，阿黎耶識不能肯定它是生滅，也不能肯定它是不生不滅，而是不生不滅與生滅的綜合。」⁵⁶又，「從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄，淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。因為轉染還淨，返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。」⁵⁷。

三、唯識

眾生由錯誤的認識，導致錯誤的行為，繼而招感苦果，又再而沒認清苦因，繼續造業遭苦，構成週而復始的生死流轉。在唯識家看來，所謂認識，不管能與所，分別與所分別，都是心理作用，也就是說，眾生所認識到的一切，是從心識變現出來的。可是顯然若依原始佛教以來的六識說來看，前五識的運作是間斷的，無法解釋誰來保持記憶；當沈睡或悶絕時，六識都停止活動，無法解釋誰在維持生命；尤其，當生命結束後，也難以解釋輪迴者誰。於是雖然十八界中意根，

⁵⁶ 參見印順法師：《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1992，修訂1版），pp.86-90。

⁵⁷ 參見《大乘起信論講記》，pp.142-143, pp.21-22。

在原始佛教便受到重視。部派佛教雖有些發揮，但不成熟。到了唯識家，進一步解釋意根，就顯得非常重要而勢在必行了。因而解釋意根，也就成為發展出唯識家的重要關鍵。本文也擬從這點，作為認識唯識的開始。

(一)末那

有關意根的意，又稱為末那。末那是梵文 *manas* 的音譯，有關 *manas* 的構成，約有二說：

1、sam（等）+ an（無）+ antara（間隔）→ sam + an + antara
→ mana

是無間滅意。

2、√ man（想，think）+ ana（=ing）→ √ man + ana → mana
是現思量（染污意）。

《攝大乘論》也提及二種意，云之

「意有二種：一能與彼生次第緣依，故先滅識為意，又以識生依止為意；二有染污意，與四煩惱恒相應。一、身見，二、我慢，三、我愛，四、無明」（T31, 114a）

前者即是無間滅意，其所謂意根，乃因每一剎那只有一個識生起，前識消失，讓出位子給後面的識，前識就成為後識的意根，即指眼、耳、鼻……任何一識，生起又消失的同時，所引生下一識生起的力量，也就是說，前六識能引生下一識的功能，稱為意根，而以其無間滅去的狀態，名之無間滅意⁵⁸。

其次，染污意是說，末那識恆常被四煩惱染污，因此叫染污意，其勢力影響前六識所起的善心，而成為前六識的雜染所依，也就是說，在六識善惡不時交替的同時，有染污意恆時存在。

⁵⁸ 與有部「即六識身無間滅已，能生後識，故名意界」（《俱舍論》，T29,4b）所說無異，保持有部的說法，參考印順法師：《攝大乘論講記》，（台北：正聞出版社，1992，修訂1版），pp.46-47。

有關染污末那的建立，其實，在〈本地分〉云「意：謂恒行意及六識身無間滅意」（T30,280b）時，其恒行意約指末那，但語意尚不明確，至〈攝抉擇分〉說「末那名意，於一切時，執我、我所及我慢等，思量為性」（T30,651b），染污意的特性，在此被說明了，而恆與四煩惱相應的染污意之完成，是在《成唯識論》與《攝論》，類似「從無始來，與四煩惱恒俱生滅，謂我見、我愛及我慢、我癡」（T31,24c）之文⁵⁹中。

若從五同法喻說起，則因為前五識生起時，各有它所依的五色根，也就是說，前五識各與五色根同時俱有，而且五色根是五識各別有的，是不共的，反之，無間滅意不但是六識所共，而且不與意識同時，因而，一定要建立第七末那作為第六識的所依；又無間滅意已滅，沒有思量的作用，相對於此，末那又作思量意，思量賴耶為自我，約與梵文 2 合；再則立染污意是為了區別凡夫外道所修的無想定與佛教聖者所修的滅盡定，也就是說，無想定中還有染污末那活動，所以判名外道定，滅盡定中染污意不起，所以名之聖者定，其別如表：

	無想定	滅盡定
阿賴耶識	○	○
末那識	○	×
前六識	×	×

註：×表停，○表未停

顯然二無想定的前六識皆停止活動，的阿賴耶識都還活動，其別唯在末那⁶⁰。

而染污末那其性因恆時與四煩惱相左，有煩惱的覆障，而覆障聖道的產生，是「有覆」，又雖然染污，卻是「無記」，因為它的行相微細到不能記別是善是惡⁶¹。

於此，意 *manas* 解作無間滅意時，泛指前六識。第七識是 *manas* 解作思量的部分，其污染的作用一直到滅盡定方歇，可以說是橫跨三界，若再尋如此綿密的力量來源，可說是第七識執本識為自我的緣

⁵⁹ 參考《佛教における心識說の研究》，pp.327-336。

⁶⁰ 參見《攝大乘論》之「復次云何得知有染污意？謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。又五同法亦不得，有成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。又訓釋詞亦不得有，成過失故。又無想定與滅盡定差別無有，成過失故。謂無想定染意所顯，非滅盡定，若不爾者，此二種定應無差別。」（T31,133c）。

⁶¹ 同上參見《攝大乘論》，「此意染污故，有覆無記性，與四煩惱常共相應，如色無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝，色無色纏為奢摩他所攝藏故，此意一切時微細隨逐故」（T31,134a）。

故，manas 雖為意識所依，但似乎還並不是執持記憶、根身與輪迴者。

(二)阿賴耶識

第七識所恆執的自我是阿賴耶識，阿賴耶識與七轉識間具有能藏所藏與執藏義⁶²，能藏是能儲藏七轉識諸法的種子，所藏是七轉識諸法的種子為本識所藏，執藏就是本識被第七識愛執為我、為法，其中，我愛執藏的現行不起時，第八識便不名為阿賴耶識⁶³。關於賴耶與我執，如《解深密經》解釋云：

「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。

我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」(T16, 692c)

即阿賴耶識所儲藏的一切種子本身隨生即滅，故不常，前種滅，後種隨即熏生，故不斷，如同接續流轉的瀑流，前水不是後水。又如瀑流之水看似一水之流，而造成常一不變的錯覺，相同的，阿賴耶識對凡愚來說，也錯以為它是常一不變的主體我。

就阿賴耶識的能藏所藏而言，其攝藏一切種子，又依種子生起一切法，是佛說「一切法等依」，如《阿毘達磨大乘經》云：

「世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽他中說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證』」(《攝大乘論》，T31, 133b)

於中，「界」就是阿賴耶識，是眾生無始以來熏習成就的種子，是一切染淨法的所依，流轉六道，或證得涅槃都依他⁶⁴，是故依他又分染分依他與淨分依他，約染分言：

「依他起自性，分別緣所生……頌言分別緣所生者，應知且說染分依他」(《成唯識論》，T31, 45a-46b)

⁶² 《成唯識論》「此識具有能藏所藏執藏義」(T31,7c)

⁶³ 參考井上玄真：《唯識三十論講話》，白湖無言譯，（台北：新文豐出版社，1994），pp.58-60。

⁶⁴ 「界」真諦解作解性賴耶，《寶性論》中是如來藏。

染分依他即是分別緣所生，談緣生法，則關連到緣起，緣起有二：一是分別愛非愛緣起，以十二緣起為緣性，六識中有漏善惡，熏令無明勢力增上，促使行業之善業感人天善趣，惡業感地獄等惡趣，而於善惡趣感受可愛不可愛的異熟果報⁶⁵；二是分別自性緣起，於「依止阿賴耶識，諸法生起，是名分別自性緣起」⁶⁶，即一切各各差別而有自性的法，是依阿賴耶識生起的，而阿賴耶識一類相續的別別自性，指的是由同類因生等流果的等流習氣熏生的種子，如《成唯識論》云：「等流習氣為因緣故，八識體相差別而生」(T31,7c)。

再則「緣所生法」偏指轉識⁶⁷，其意如下：

「彼轉識相法，有相、有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：從有相、有見，應知彼三相」(《攝大乘論本》，T31,141b)

即起虛妄分別識時，所現起的見分與相分，是以識為自性的依他起相，一切唯識所現，沒有離心的境，也沒有離境的心；但若執心為我，執境為法，則是遍計所執相；當沒有境也沒有緣境而起的心，境、識俱泯時，則是圓成實相，也就是說，對見相二分認知不同，而產生了依他起、遍計所執與圓成實三自性相。

關於見分與相分，進一步說，見分就是行相，相分就是所緣，如論云：

「此識行相所緣云何？謂不可知執受、處、了。了謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二：謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名、分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。執受及處俱是所緣。阿賴耶識，因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器，即以所變為自所緣，行相仗之而得起故」(《成唯識論》，T31,10a)

微細不可知的所緣行相，包括執受、處與了。了就是了別、行相；處是有情所居住的器世間，此器世間在每個人的阿賴耶識裡不停的變現

⁶⁵ 參考印順法師：《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1993，5版)，p.266；《攝大乘論講記》，pp.88-89，109。

⁶⁶ 參見《成唯識論》，T31,328c。

⁶⁷ 參見印順法師：《印度佛教思想史》，p.268。

與了別，即使前六識停止活動，也不影響其持續存在；執受有二，是種子與有根身，種子指五法中分別相、名的習氣，而五色根及其依處總稱有根身，指人的身體，阿賴耶識將此二執受攝為自體，並與之相互依存、安危與共，是阿賴耶識內變的所緣。相對於此，器世間是阿賴耶識外變的所緣⁶⁸。當阿賴耶識以內外變為所緣時，行相亦仗之而起。對此，《大乘莊嚴經論》有相似的二相三光之說⁶⁹，將之圖示如下：

	二相	三光		十八界
阿賴耶識	能取相	意光	染污意	意根
		受光	前五識	六識
		分別光	意識	
	所取相	句光	器世間	
		義光	塵	六境
		身光	五根	五根

依圖示，十八界都是阿賴耶識所變。於此，根境識和合的一切，不論是生活環境、任持一期生命所用的身體、還是能熏生窮生死的一切法種子，都因阿賴耶識而有，換言之，都是因為阿賴耶識它受熏攝藏了這一切⁷⁰。

提到阿賴耶識之所以能受熏，是因為它比間斷的轉識，多具一類相續的堅住性；它是中容的無記性，能受善法與惡法的熏習；它不似無為法心所法假法那樣不自在不為主，而是自在可塑的可熏性；它具與轉識同時同處相合的相應性。此「堅、無記、可熏、與能熏相應」的所熏相，只阿賴耶識⁷¹有。這也就是阿賴耶識依於他緣而生起一切法的緣由。賴耶與一切法互為因緣。

可是上述圓成實性時，說它境識俱泯，也就是說，淨法不由賴耶生，但若雜染的阿賴耶識，不生淨法，怎能說賴耶是染淨依呢？《大乘莊嚴經論》認為：

⁶⁸ 參考陳一標：《唯識學中的「執受」義》（1997），pp.17-19。

⁶⁹ 參見《大乘莊嚴經論》「所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相。釋曰：此偈顯示依他相，此相中，自有所取相及能取相。所取相有三光：謂句光、義光、身光。能取相有三光：謂意光、受光、分別光。意謂一切時染污識；受謂五識身；分別謂意識。彼所取相三光，及能取相三光—如此諸光皆是不真分別，故是依他相。」（T31,pp.613c-614a）；陳一標：《賴耶緣起與三性思想之研究》（文化大學哲研所博士論文，2000），pp.153-159。

⁷⁰ 本文旨在探究一切唯識，有關一種七現與八識現行，可參考陳一標：《賴耶緣起與三性思想之研究》。

⁷¹ 參見《攝大乘論釋》（T31,329b）；印老：《攝大乘論講記》，pp.98-100；井上玄真：《唯識三十論講話》，pp.71-73。

「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」(T31, 614b)

轉滅賴耶種子，句、義、身光也轉滅了，名為無漏界，是三乘所共的般涅槃；而意、受、分別轉滅，則能轉得次第無分別，剎土、智、業四種自在。在此，滅雜染法而出現淨法，可是出世的無漏自在，從哪兒轉來的呢？《攝大乘論》認為是法身所攝的「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」(T31,136c)，而此聞熏習雖為法身所攝，但卻依附於阿賴耶識，而說賴耶是淨分依他。

若談到淨法，就會想到無漏與成佛，成不成佛，有五性差別說，五性的差別是定性聲聞、緣覺與無性，畢竟不能成佛，如來種性及具有佛果的不定性三乘，則必然成佛。這差別論，《成唯識論》說是依障建立，非依無漏種建立⁷²，也就是說，障重時，必不成佛，障輕後，具有佛果，必然成佛，如此一來，似與主張一切眾生悉有佛性的如來藏說無別，但究其差別，或可以說，前者重在分析諸障，後者強調佛性。

四、小結

本章首先從中觀說起，中觀一本它無過現未，否定時間的實有性；無色無對，否定空間的實有性；無我無我所，反對我我所的實自性，認為本淨的心性，就是諸法空無自性。如來藏說掌握諸佛體証真理的法性，並認為這樣的法性，普遍存在於一切法上，特別是一切有情。故可以說一切眾生本具和佛一樣的法性，即清淨的如來藏性。唯識說並不否定清淨的真如，只是更實際的分析眾生偏離真如的原因。面對眾生起心動念間與煩惱的關連性。企圖找出染污的所在，然後翻染成淨。

當這三者所提到心與三界並談時，中觀認為三界與心一樣沒有實自性，若說三界唯心，只是為了遣除實有作者的方便說，並沒有否定緣起假有的外境之存在。唯識說認為三界所有，是我愛執藏的阿賴

⁷² 參見《成唯識論》，台北：佛陀教育基金會翻印——佐伯定胤校定，法隆寺，1940 初版的《新導成唯識論 全》——2000，p.68。

耶識種子生起的，是心所變現的，否定有一個存在於心外的境。如來藏說，認為三界是煩惱覆障真如而有的，也就是說，三界是建立在煩惱之上，煩惱建立在如來藏上。故依如來藏而有三界。提出大乘三大系對心的看法，然後看到心與三界的三種關係。比之初期佛教，如同一水源分出三個支流。因地形氣候的不同，不同的流域有不同的風光。不知《華嚴經》所指，是哪一段水？哪一個流域？也許是百川會歸的大海，而那又是什麼樣的景致呢？下一章便要談《華嚴經》中的「心」。

第三章 《華嚴經》中「心」字的用例與意義

在佛教的發展中，從原始佛教到大乘佛教，都不離佛教最基本的蘊、處、界等教說。五蘊說、十二處說和十八界說三者從不同的立場來觀察有情。其中，談蘊時重於心理的分析，說處時重於生理的分析，言界時重於物理的分析。這些以有情為中心的觀察，都道及心與色，證明有情是色心平等和合相應的。佛教本來是不偏重於物質或精神的。但佛教本身畢竟是一種強調實踐的宗教，在宗教的修行中，自然而然的越來越強調「心識」。於是心識說由原來的六識，增加到七、八識。此外，尚有主張自性清淨心的如來藏說。在心識的擴大討論中，就染淨而言，唯識說重於說明心識的雜染。如來藏說重於闡述心識的清淨。由此可知瑜伽系和真常系的佛教已特別著重心識了。《華嚴經》〈十地品〉的「三界唯心」常為各宗所引用。例如《唯識二十論》的梵本說：

mahāyānetraidhātukaṃvijñaptimātramvyavasthāpyate

玄奘譯：安立大乘三界唯識，以契經說「三界唯心」(T31, 74b)。

真諦譯：於大乘中立三界唯有識，如經言「佛子三界者唯有心」。(T31, 70c)

這裡所說的「(契)經」就是指《華嚴經》〈十地品〉。可見《華嚴經》的唯心說在大乘佛教中具有很重大的意義，的確非常值得研究。

有關「心」的原語，梵文或作 *hrdaya*、*vijbana*，或作 *citta*，宗密在《禪源諸詮集都序》就曾將心分為四類，點出梵文原語的差別：

「汎言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一訖利陀耶 (hrdaya)，此云肉團心，此是身中五藏心也；二緣慮心，此是八識 (vijñāna) 俱能緣慮自分境故，此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心、惡心等；三質多耶 (citta)，此云集起心。唯第八識積集種子，生起現行故；四乾栗陀耶 (hrdaya)，此云堅實心，亦云貞實心，此是真心也。然第八識無別自體，但是真心，以不覺故，與諸妄想有和合不和合義。和合義者，能含染淨，目為藏識。不和合者，體常不變，目為真如。都是如來藏。」(T48, 401c)

心的四種譯名為：一訖利陀、二緣慮心、三質多、四乾栗陀。首先，訖利陀指五臟六腑中的心臟；二緣慮心指見分緣相分時，見分的心心所。提到心所，一到八識起時，各有善的、惡的心所；三質多指第八識。取第八識積集一切種子的「集」義，與種子生起現行的「起」義，名「集起心」；四乾栗陀指真實不變的真心。是第八識的心體，也就是說，由於不覺，第八識的真心與妄想和合，而成為染淨和合的阿賴耶識。若不與妄想和合，不變的心體就是真如。而不管是第八識的心體或者是真如，都是如來藏。

在這四心當中，音譯為質多者，梵文即是 *citta*，意譯為心。古來或作集起、積集解；或作思慮、考慮解，實因前者認為此語源自語根 $\sqrt{ci}$ (積聚)，後者認為源自 $\sqrt{cit}$ (思慮)。當然，在這兩種解法之中，後來的唯識學派偏重前者，如《成唯識論述記》第三末也說：「梵云質多，此名心也。攝論第一云：『由種種法積集種子等。』即積集義是心義，集起義是心義。以能集生多種子故，或能熏種於此識中。既積集已，後起諸法。故說此識，名為心義。心意識中心之心也。」

(T43, 343c) 當然，這樣的詮釋與唯識學將「心」等同阿賴耶識，「意」等同末那識，「識」等同前六識的思想有關。但 *citta* 與 *hrdaya* 相對時，其重點乃是在吾人精神中內具的「慮知」的作用，此與 $\sqrt{cit}$ (思慮) 的語根有密切的關係，如《摩訶止觀》第一上說：「質多，天竺音也，此方言心。即慮知心也。天竺又稱汗栗駄 (*hrd*)，此方稱草木之心也。」(T46, 4a)

由上述，可知縱使 *citta* 一詞，即有許多不同意含。今欲探究「三界唯心」的教說，當然須就《華嚴經》所出現的「心」做一整體的了解。當然必須事先聲明的是，本節的分析單以《六十華嚴》的漢譯為對象，並未細究每一次出現的「心」字，是否梵文同為 *citta*。

於《華嚴經》心所出現的次數列表如下：

《六十華嚴》「心」出現次數表

分次	周次	行位	序號	品名	各品在大正藏之頁數	心的出現次數
信			1	世間淨眼品	11	29
	所信因果		2	盧舍那佛品	14	27
解	差別因果	十信位	3	如來名號品	3	6
			4	四諦品	3	2
			5	如來光明覺品	6	23
			6	菩薩明難品	4	16
			7	淨行品	3	25
			8	賢首菩薩品	10	38
		十住位	9	佛昇須彌預品	1	
			10	菩薩雲集妙勝殿上說偈品	4	10
			11	菩薩十住品	6	95
			12	梵行品	1	2
			13	初發心菩薩功德品	10	139
			14	明法品	5	48
		十行位	15	佛昇夜摩天宮自在品	2	
			16	夜摩天宮菩薩說偈品	4	17
			17	功德華聚菩薩十行品	9	88
			18	菩薩十無盡藏品	5	23
		十迴向位	19	如來生兜率天宮一切寶殿品	7	40
			20	兜率天宮菩薩雲集讚佛品	4	28
			21	金剛幢菩薩十迴向品	54	772
		十地位	22	十地品	37	465
			23	十明品	3	38
			24	十忍品	6	26
			25	心王菩薩問阿僧祇品	4	14
			26	壽命品	1	1
			27	菩薩住處品	2	1

	平等 因果	28	佛不思議法品	2	51
		29	如來相海品	5	6
		30	佛小相光明功德品	3	12
		31	普賢菩薩行品	4	41
		32	寶王如來性起品	21	129
行	成行 因果	33	離世間品	45	557
証	証入 因果	34	入法界品	113	1256
總計					4025

由表上得知，心在各品出現的次數，大概和各品佔大正藏的頁數成正比。也就是說，就心的普遍出現來說，各品對心的重視難分軒輊。既然如此，那麼就從這些心可以分成哪些種類來談。有關心的種類，若參見以上分析得知，一個心，從梵字來看，有四個梵字都表示心。而且一個梵字，可能不只一種意思。就漢譯的經典來說，不像梵文那麼多樣性，中文就是以一個「心」字表達。中文表達雖然簡單，但卻還是很難掌握其義，本文參考了前後文，勉強依凡夫、菩薩和佛的知情意作分類，作為本章的第一節，然後把《經》中出現頻繁的菩提心，及本文極欲了解的「一心」列入成二、三節，希望能幫助了解《華嚴經》。

第一節 從知情意看佛、眾生、菩薩的心

一、佛的心

佛心光明朗耀，具足無量功德，依知情意三方面來說明，則分別相應於佛的智德、斷德與恩德。

(一)知：智德

「如來覺諸法 如幻如虛空 心淨無障礙」(T9, 423a)

如來心清淨，了知諸法如幻，故不為幻化的諸法蒙蔽。

「其心無染無處所 常住無想亦無依⁷³」(T9, 425a)

⁷³ 參 T35,174b，《探玄記》解此偈為「妙絕心境」，說「『無依』者，無境也」。

如來的心清淨無染，無所執著，常在無心的滅盡定中，不為任何外在的條件所左右。

「身為正法藏 心是無礙智
成佛智慧光 普照諸群生」(T9, 737c)

當身有正法，心是無礙智時，即成就佛的智慧，能光照一切。

「心意識非即如來，但知如來智無量故，心亦無量。佛子！譬如虛空，悉為一切萬物所依，而彼虛空無所依止，如來智慧亦復如是，悉為一切世間智慧、離世間智之所依止，而如來智無所依止」(T9, 622b)

「如心境界是如來境界，如心境界無量故，如來境界無量。何以故？隨心無量，出生智慧亦復如是。」(T9, 625a)

一般的心意識並不能代表如來的心，只因為如來的智慧無量，心亦無量，就像虛空，橫無際涯，豎無生滅，平等無親疏的容受諸法，而其本身又不為任何一法所縛，如來的智慧就是這樣，囊括世出世間智，而不拘泥任何一法。

「一切十方剎 十力亦如是
本無所從來 去亦無所至
無量諸境界 悉從心緣起」(T9, 626a)

十方一切佛的十力大智也一樣，皆無自性，沒有來去，這一切境界都是從心緣起的。

「若人欲求知 三世一切佛
應當如是觀 心造諸如來」(T9, 466a)

如果想要了解有關過去、現在、未來的一切佛，應當如是覺照：心造就一切佛，也就是說，一切佛由心所造。

(二)情：斷德

「如來智慧甚深遠 知他無量諸心海
隨順為轉淨法輪 令生無量歡喜心」(T9, 402a)

眾生無量，人心各異，心念的變遷又很迅速，但無論如何，這一切佛都清清楚楚，明明白白，比渾噩的眾生更知其所以然，因此，他總能應機轉法輪，轉去眾生的煩惱，使生無量歡喜心。

「諸佛國土 起由心業 無量種形
而以莊嚴 彼國一切 各各自在
如來剎海 現無量相 或有淨穢
苦樂不同 法常流轉 變現如是
一切業海 不可思議」(T9, 410c)⁷⁴

諸佛的國土，是由心的業用所起，莊嚴以無量形色，在佛國的一切，都自在無礙，可以隨心所欲的或軟或硬、或長或短、或方或圓、或淨或穢、或苦或樂，這是隨因緣法，不斷流轉，而如是變現不思議業海。

「十方諸世界 一生群生類
普見天人尊 清淨妙法身
譬如一心力 能生種種心
如來一法身 出生諸佛身」(T9, 486b)

十方世界的一切眾生，都能見到佛的清淨妙法身，因為如同一個心能瞬息萬變出種種心一樣，佛能從一法身，出生無量法身，使眾生普皆能見。

⁷⁴ 《探玄記》，T35,161b，解釋此偈如下：

《華嚴經》	《探玄記》約機正應，顯成差別
諸佛國土 起由心業 無量種形 而以莊嚴	一、機心業異，感土多形；
彼國一切 各各自在 如來剎海 現無量相	二、佛土自在，能隨感現異；
或有淨穢 苦樂不同 法常流轉 變現如是	三、雖應成染淨，而法流不斷；
一切業海 不可思議	四、結業多門，感現難測。

(三)意：恩德

「其心無染無處所 常住無想亦無依
永處吉祥無能毀 威德尊重大導師」(T9, 425a)

佛心清淨無染，不偏執任何一法，換言之，妄執、煩惱等任何一法，都不能破壞他的清淨與安詳，眾生因佛如此般的威德，而尊重他為大導師。

「一切世界，一切虛空界，盡過去、未來際，一切諸劫，如是諸劫猶可窮盡，而諸如來身無贏弊，心不退沒……」
(T9, 598b)

如來為塵刹的眾生勞心勞力，就算時空可以窮盡，絲毫也不能使如來的身心退墮。佛的心，在知性上，其智慧既無纖毫之染，又能含容一切法，乃至各種智，而不偏執任何一法一智，換言之，擁有這樣的心智，就是佛；在情感上，佛心能遍知一切眾生心，並依眾生心，作千百億化身，令眾生普皆能見，佛心的業用所莊嚴的佛國土，亦能隨因緣法，現各種染淨苦樂相；在意志上，其清淨不為任何煩惱所破壞，其為眾生費心盡力，歷劫而不衰。

二、眾生的心

(一)知

「眾生大海癡蔽心」(T9, 397c)

如果眾生的愚癡心可以衡量，那麼到底有多少的愚癡？大概像大海一樣多吧！

「眾生癡垢翳心目」(T9, 402c)

如果要指出愚癡的在哪兒？就橫在眾生的心眼前，翳障眾生，而看不清，或看不見。

「哀哉！眾生為諸慳、嫉、諂曲、幻、偽濁亂其心」(T9, 743a)

可憐的眾生，其心被慳吝、嫉妒、諂曲、幻化、虛假所濁亂。

「一切世間法	唯以心為主
隨樂取相者	皆悉是顛倒」(T9, 427b)
「甚深世間法	種種莊嚴事
眾生無量報	皆心業莊嚴」(T9, 609a)
「心海業所起	國土隨樂住
諭如幻無方	皆從妄想生」(T9, 411a)

眾生世間的一切法，唯以心為主，而其心所執取、所見的皆顛倒、不真實。

「眾生於夢見	種種諸異相
悉知從心造	而實無所有」(T9, 584b)

眾生世間的一切，不外是妄心所造的妄境，宛如大夢一場，實無所有。

「三界虛妄，但是心作」(T9, 558c)

欲、色、無色三界虛妄不實，只是心的造作。

「心如工畫師	畫種種五陰
一切世界中	無法而不造」(T9, 465c)
「一切眾生，猶如畫像，種種異形，皆由心畫。」	(T9, 470a)
「諸色從心造	示現猶如幻
虛空非真實	一切有如幻」(T9, 583c)

心就像一個擅於繪圖的畫家，能造種種畫，其實畫得再像，都不是那個真實，同樣的，所有眾生的五陰身心世界，也都不過是心的傑作，並不真實。

「如目不明淨	不見微妙色
如是不淨心	不見諸佛法
猶如明淨日	無目者不見
若人心諂曲	終不睹諸佛」(T9, 442c)
「貪欲瞋恚癡	高慢眾生等
皆悉不能知	最勝寂靜法
慳嫉心諂曲	煩惱業覆者
一切不能知	甚深佛境界
著諸陰入界	及起吾我見
心想見顛倒	不知佛境界」(T9, 742a)

再微妙精湛的佛法，心眼諂曲、不明淨的人是見不到的。

「不知八正道	云何知自心
彼因顛倒想	增長一切惡」(T9, 442c)

正見等八正道是引領眾生出離煩惱的成佛之道，如果不知道這八個正法，怎能覺知自心的顛倒妄想，與因妄想執著所增長的一切惡行。

「凡夫愚癡，不知真諦，不見真諦，暗鈍無信，心不真實，常行染著，流轉生死」(T9, 469c)

愚癡凡夫因為不能正見真實的諦理，不相信學佛可以成佛，心裡沒有正法，故常隨染著流轉生死。

「眾生常為愛網所纏，無明覆蔽，……於諸佛所，心生疑惑，不得出世道，不見安隱處，常馳無量生死曠野，受無量苦。」(T9, 489c)

眾生因為無明愛染過重，對於諸佛的所見所證，無法臆測猜想，心生狐疑，因而得不到出離世間煩惱的方法，找不到安身立命之處，而留在生死曠野受苦。

「云何眾生等聞正法而不能斷，隨婬怒癡、隨慢、隨愛、隨

忿、隨慳嫉、隨恨、隨諂曲，是諸垢法，悉不離心，心無所行，能斷結使……譬如貧窮人 日夜數他寶 自無半錢分 多聞亦如是……」(T9, 428c)

眾生的心，受淫慾、慳貪、嗔怒、驕慢、愚癡等情識障蔽。如果不能下功夫，徹底將諸惡從心中移除，則徒然聽聞許多正法，仍舊像終日數他人錢財的窮人一樣，終究還是無能領受法益。

(二)情

「當願眾生 令出愛獄 無戀慕心……悉捨一切 心無貪著…一切和合 心無限礙……」(T9, 430c)

從佛菩薩希望眾生出愛獄、無貪著、無限礙推知：眾生的情識，因戀慕而陷地獄苦，因貪心而不捨，因為心量狹窄，所以不能與人和合……

「一切眾生瞋恚心 蔭蓋障覆愚癡海」(T9, 403a)

與「一念嗔心起，百萬障門開」同，意即一切眾生皆因心生嗔恚惱怒，而溺覆在愚癡海中。

「凡夫甚可愍 墮在諸邪見
心多懷瞋恨 常好起諍訟」(T9, 550c)

凡夫的可悲，在因為不正知，不能接受一切無常的真相，不明真理，而心生憤恨，難以撫平，常引起無謂的諍訟。

(三)意

「所有劇苦惱 地獄與畜生
餓鬼熾然身 皆從惡心有」(T9, 550b)

眾生之苦，無論是下地獄、變惡鬼、成畜生，都是惡心所招感的。眾生的心，在知性上，不知正法，不信正法，懷疑正法，就算多聞正法，如果不能用心實踐，還是一樣被三毒所障，諸惡濁亂，把虛妄的五蘊

身心，及身心所處的三界，看得很真實，千方百計去執取，而總難生起與正法相應的智慧；在情感上，眾生的心陷溺在維護一己的貪、嗔、癡中，自私自利；在意志上，眾生心念念與惡心所相應，力趨三惡道。

三、菩薩的心

(一)知

「如是諸佛子 善知智慧術
能示一切行 心離於有無」(T9, 567c)

菩薩善用智慧，示現一切菩薩行，又深知緣起緣滅的道理，所以其心不執著有，也不執著無。

「菩提心者，則為蓮華不染世間法故」(T9, 775c)

菩提心的清淨，如同出污泥的蓮華般，在世間法中，而不受其所染。

「菩薩一念中 覺悟無量心
了知非一二 非穢亦非淨
亦復非積集 皆從因緣起
如是分別知 一切眾生心」(T9, 611a)

菩薩瞬間覺悟心有無量，非是一二，也不是絕對的穢或淨，不絕對是集起的，而都是緣起的，從緣起的道理，推量了知一切眾生心。

「菩薩解法無有二 於不二法無所著
其心不住諸世間 又亦不離於世間」(T9, 585a)
「菩薩心淨不作二 亦復不作不二法
捨離二法不二法 覺悟眾生語言道」(T9, 584a)

菩薩深入佛法，不墮有無二邊，也就是說，菩薩因大智故，不入生死，因大悲故，不入涅槃，即其心不住著世間流轉，也不離世間另求涅槃。

「若解一切法 不可思是者
彼於諸煩惱 其心無所染」(T9, 442b)

因為菩薩知道一切法虛妄不實，是由不可思議的緣起法所生起，也就沒有實在的煩惱，因此，菩薩心不為煩惱所染。

「十二緣分，是皆依心」(T9, 558c)

十二緣起的流轉與還滅，取決於心。

「了達於三界 但從貪心有
知十二因緣 在於一心中
如是則生死 但從心而起
心若得滅者 生死則亦盡」(T9, 560a)

菩薩深知生死流轉的空間（三界）是從貪心妄心而有，生死流轉的過程（十二緣起），存在一剎那一剎那的心中，若能滅此貪妄之心，便能出離三界，終止流轉。

「雖以智觀空 而修福無厭
雖能嚴三界 而心樂遠離」(T9, 563a)

「菩薩摩訶薩，住諸地已，先應修習巧妙方便，隨其所得諸地法門。隨其所得甚深智慧……得諸勝法門已，悉善分別，於一切法而無所著，所有諸法皆由心造。」(T9, 460a)

菩薩觀一切法空無自性，故能惜福造福，莊嚴三界，也因知諸法空無自性，故心能遠離貪染愛著，不為所惑。

(二)情

「離諸人天樂 常行大慈心
救護諸群生 是彼淨妙業」(T9, 424a)

菩薩不忍眾生沈淪，能超越人天之樂的享受，不辭辛勞的常行菩薩行，來度化眾生。

「內外一切施 等心施一切
一切時常施 精勤不退轉」(T9, 457c)

菩薩深觀緣起，知耳目骨髓與財寶眷屬的無常性，又了解眾生對內外等財的貪戀性，與眾生具有悟知真裡的可能性，因此，總能不退墮的布施內財、外財、法財等一切。

「菩薩摩訶薩，……普為眾生深心迴向，非但口言，於諸眾生發歡喜心、明淨心、柔軟心、慈心、愛念心、攝取心、饒益心、安樂心、最勝心、以諸善根迴向」(T9, 489b)

如果從不同角度來形容菩薩護念眾生的心，可以說菩薩面對眾生的心是歡喜的心、明淨的心、柔軟的心、慈心、愛念心、攝取心、饒益心、安樂心、最勝心，隨眾生需要而起現一種、或多種心。

(三)意

「一向信如來 其心不退轉」(T9, 424a)

菩薩一直以來相信如來，依教奉行，因此，其學佛成佛的心，越來越堅固。

「知三世無量 不生懈怠心
常心佛功德 是彼淨妙業」(T9, 424b)

時間對眾生而言，是沒完沒了的生死之流，對菩薩而言，是歷劫修習的成佛之過程，所以不生懈怠，常心欣向佛，造諸善業，不畏時間的考驗。菩薩的心，在知性上，深觀緣起，能掌握成佛與度眾生的樞紐，不著有無二邊；在情感上，能體認眾生苦，故作種種布施，或常調整變化種種心，來救度眾生；在意志上，菩薩願成佛的心力，在菩薩行菩薩行中，更趨堅強。

四、小結

由以上佛、菩薩、眾生的知、情、意發現，《華嚴經》的心似亦有動與不動之分，眾生愚癡，更造不智，是向下沈淪的惡性循環，是動；菩薩將自己與眾生向上提升，是動；清淨如許的佛心，似是不動，隨機映現，似又是動。在此，有關於「動」，表現出二個方向，一個向上，一個向下。如果進一步探究所謂「動」力的由來時，發現奔放於生命狂流中之向下的力量，其實，就是「有情」本身。為什麼呢？因為從有情的梵字sattva（薩埵）來看，它也可以譯作動靜的動。也就是說，sattva既象徵感情，也象徵活動。由此推知，sattva的活動，是情感的，而非理性的。故有情本身即具向下的動力。那麼向上的動力則又從何而來呢？若求菩薩的梵字bodhi-sattva（菩提薩埵），當中菩提bodhi表覺悟的力量，sattva是上述的有情，故知向上的力量，也並沒有離開有情，是「覺」「有情」。

第二節 菩提心

一、覺與菩薩

有關於「覺」，在原始佛教，釋尊的聲聞弟子，能達到最高「覺」悟的，是阿羅漢位。《增壹阿含經》說：

「世尊告曰：如來，等正覺已得甘露。汝等悉共專心，聽吾說法…汝等當知，有此四諦…爾時教誨，此時成無生涅槃法。亦成無生、無病、無老、無死。是時，五比丘盡成阿羅漢。是時，三千大千剎土有五阿羅漢，佛為第六。」（T2, 619b-c）

謂佛陀的時代，外道非因計因，流行極端的苦行或樂行，卻終不能究竟解脫。已成正覺的佛，為使眾生真正的離苦得樂，首先為五比丘轉法輪說四諦。五比丘長時受教後，都得無生涅槃，證阿羅漢，與佛同成三千大千世界稀有的六阿羅漢。在原始佛教的環境，佛陀的教法，主要是，斷盡三界煩惱，已無生死之因，不再受生三界，沒有了三界眾生的生老病死相的究竟解脫—無生涅槃。當時，佛陀雖未在言教上，強調利他。但利他卻在佛陀的身教上，表顯無遺。

可是，若要在原始佛教，談利他的菩薩，大概只能從佛的本生故事，找到本生菩薩。本生菩薩是佛弟子無法不讚揚佛陀的產物，故與釋尊是同一個人，也就是說，本生菩薩只有釋尊一個人。直到《般若經》產生「新發意菩薩」（T8,538c），菩薩才成為任何人只要發菩提心，決心學道就可以稱名的菩薩。

二、發菩提心

雖然任何人都能發的菩提心。但，事實上，並不是每一個人的菩提心都能夠說發就發。可見菩提心的生起，是有條件的。有關其條件，《大智度論》提出：

「慈悲是佛道之根本。所以者何？菩薩見眾生老、病、死苦，身苦、心苦，今世、後世苦等諸苦所惱，生大慈悲，救如是苦。然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒。以大慈悲力故，久應得涅槃，而不取證。以是故，一切諸佛法中，慈悲為大。若無大慈大悲，便早入涅槃」（T25, 256c）

菩提心是菩薩因有慈悲心，不忍眾生苦，然後發起的心。發心以後，又繼續以大慈悲力，在無量生死中，救度眾生而不厭倦。能證涅槃的菩薩，因為大慈悲心，而不證入涅槃。若無大慈悲心，早出離生死，求涅槃去了。因此，在一切法中，大慈悲心是最重要的。也就是說，對發菩提心的菩薩而言，他不是沒有自求涅槃的能力，而是他兼具有利他的大悲心，而留在生死中度眾生。如經云：

「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。譬如有人諸子繫在牢獄，當受大罪。其父慈惻，以若干方便，令得免苦，是大悲。得離苦已，以五所欲，給與諸子，是大慈。如是等種種差別。」（T25, 256b）

當中，大慈是予樂因緣，大悲是拔苦因緣。依引文的譬喻來看，眾生好比繫在三界牢獄中的諸子。菩薩就像慈父，用種種的方便，想令眾生離苦。若眾生未能出離，菩薩則設法使眾生減苦。當眾生離苦或減苦後，菩薩再施與五所欲之樂。如果見眾生苦，不能生起予樂拔苦的慈悲心，便不具或退墮失落了菩提心，就不是菩薩了。又，若「慧力

不足，而悲心強，要流於世俗而成所謂敗壞菩薩」⁷⁵。可知菩提心的產生，除了以大慈悲為本，還須具備般若慧。有關般若慧，《大智度論》說：

「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」（T25, 556b）

即所謂般若慧，是觀諸法空無自性的智慧。除了能觀破諸煩惱、戲論等生滅法的不實在性。若能更進一步觀察諸法既無生滅，便無有所謂的解脫，畢竟無可執著時，稱為畢竟空。若又能從畢竟空中，引發救度眾生的善巧方便，此方便，也是智慧，是智慧的活用，可以說「『般若』如金，『方便』是熟煉了的金，可作種種飾物。⁷⁶」好像智慧越圓滿的時候，慈悲（予樂拔苦）也強化了，所以就說「般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。⁷⁷」

如果從《華嚴經》找「菩提心」，可以發現《華嚴經》上的心，很多談的都是菩提心，光明顯提到發菩提心因緣的，就有六十四次⁷⁸。以內容來說，雖然，不外就是上述慈悲與智慧的一提再提。但包括大如十方世界，小如一毛端，過去與未來等一切人事物都提到了。從這一點來看，《華嚴經》是把發菩提心談得更周延了。

三、菩提心與如來藏

另外，渡邊新治說「在如來藏的經論中，菩提心和如來藏等是同義語⁷⁹。」又，《勝鬘經》說「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」（T12, 222b）故知菩提心也可以說是自性清淨心。有關於《勝鬘經》的自性清淨心，是「有空寂、覺了、淨法功能三義。」「與中觀及唯識義不同⁸⁰」。另外，《華嚴經》談菩提心時說：

⁷⁵ 參見印順法師著：《般若經講記》，台北：正聞出版社，1992，16版，p.38。

⁷⁶ 參見《般若經講記》，p.7。

⁷⁷ 參見《般若經講記》，p.7。

⁷⁸ 參見附表 I。

⁷⁹ 參見渡邊新治：〈菩提心□□□□〉，《印佛研》，33-2，p. 219；參見水谷幸正：〈自性清淨心・發菩提心・度眾生心・發願心—以如來藏及心性論為中心—〉p.264。

⁸⁰ 參見印順法師：《勝鬘經講記》：「性淨中有無邊功德，名如來藏，這與《般若經》等心性本淨不同。本經的自性清淨心，約心性與空性的合一說；此即寂即覺的心性中，攝得無漏功德法。這樣的自性清淨心，無始以來為煩惱所雜染。凡真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同。」《勝鬘經講記》，台北：正聞出版社，1991，修訂重版，p.253。

「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。」
(T9, 775b)

「譬如迦毘伽鳥在[穀-禾+卵]中時，有大勢力，餘鳥弗及，
菩薩摩訶薩，亦復如是，於生死[穀-禾+卵]，發菩提心功德
勢力，聲聞緣覺所不能及。」(T9, 778c)

即從說明菩提心的例子來看，不管菩提心是具有成佛之因的種子，或未破殼而出的迦毘伽鳥，雖仍在卵中，其勢力已非他鳥所及。都和《如來藏經》「萎華有佛」(T16, 457b-459a)等九種譬喻非常相似。雖然《華嚴經》沒有明說菩提心即如來藏，但，《華嚴經》表徵眾生身中有菩提心，隱然有《如來藏經》表徵眾生身中有佛之意。

四、小結

菩提心可以說是大乘佛教特有的用語，如果自求解脫的聲聞、緣覺能發菩提心，便可以說他是菩薩。因為菩薩是從利他、救度眾生的菩薩行產生的。所以，如果只有自覺，是不能滿足作為菩薩的條件的。有關於自覺覺他圓滿，其實就是慈悲智慧的圓滿。能圓具慈悲智慧者誰？當然就是佛，還有可能成佛的一切眾生。眾生之所以可能成佛，就是發菩提心。菩提心之所以能啟發，或者可以說，是眾生身中本具的。

第三節 「一心」的用例及意義

有關「一心」，在本文第一章第三節提到有如來藏心、阿賴耶識心、專心一意三種「一心」。不知《六十華嚴》所出現的「一心」，會是哪一種？或哪幾種？首先將《六十華嚴》所出現的九十三次「一心」，依品次，序列如下：

《六十華嚴》「一心」表

序號	品名	一心	出處
1	2 盧舍那佛品第二之一	一心合掌觀最勝	T9, 405b
2		一心恭敬觀導師	T9, 405c
3		一心恭敬觀察普賢菩薩	T9, 408c
4		一心恭敬觀普賢	T9, 409a

5	6 菩薩明難品第六	一切諸佛身唯是一法身，一心一智慧，力無畏亦然	T9,0429b
6	8 賢首菩薩品	一心修習，求菩提	T9,437b
7	13 初發心菩薩功德品	尊重讚歎，一心觀察一切諸佛及一切眾生	T9,452a
8		一心善諦聽最勝所行道	T9,455b
9	14 明法品	一心修習，得不退轉	T9,459b
10	16 夜摩天宮菩薩說偈品	一心信現在一切佛	T9,464c
11	19 如來昇兜率天宮一切寶殿品	一心求見百萬億無量密身天	T9,481a
12	19 如來昇兜率天宮一切寶殿品	一心寂然，諦觀如來	T9,0481b
13		一心恭敬，靜默觀佛	
14	20 兜率天宮菩薩雲集讚佛品	譬如一心力能生種種心	T9,486b
15	20 兜率天宮菩薩雲集讚佛品	若能一心求究竟無上道	T9,488a
16	21 金剛幢菩薩十迴向品	菩薩一心念諸佛	T9,493a
17	21 金剛幢菩薩十迴向品	一心專求一切種智	T9,493c
18		一心正念一切種智	T9,494a
19		一心受持諸佛教法	
20		一心迴向無上菩提	
21		一心正念過去佛	T9,495a
22		令一切眾生一心向佛	T9,502c
23		一心專求菩薩之道	T9,514c
24		能以一心知一切心	T9,522c
25		以一一心觀無量心	T9,530a
26		於一毛孔悉了知一切眾生無量心，明者了知即一心	T9,533a
27		一心正念無量無邊虛空等世界中三世諸佛。	T9,534a
28	22 十地品	咸共一心聽（諸地行）	T9,544b
29		一心恭敬待（佛說法）	
30		一心求佛智	T9,

			548a
31		精勤一心，除世間貪憂	T9, 553c
32	第四地	親近諸佛，一心聽法	T9,0554 b
33	第六地	三界虛妄，但是（一）心作	T9,558c
34	第六地	知十二因緣在於一心中	T9, 560a
35	第六地	去來及現在作不捨一心	T9, 560b
36	第九地	一心願樂聞入九地正行	T9, 567c
37	第九地	一心恭敬瞻仰大菩薩	T9, 571c
38	第九地	一心恭敬（某甲菩薩）	T9, 572a
39	第九地	默然一心觀金剛藏	T9, 574a
40	第九地	於佛得一心不壞淨信	T9, 575b
41	第九地	咸共一心視（蓮華菩薩）	T9, 576c
42	24 十忍品	一心樂專求一切諸佛法	T9, 583b
43	25 心王菩薩問阿僧祇品	一心正受諸三昧	T9,589b
44	28 佛不思議法品	一心正念彼諸如來	T9, 591c
45	31 普賢菩薩行品	一心恭敬聽受是法	T9, 608a
46		一心恭敬聽菩薩諸願行	T9, 608b
47		一心合掌正向如來	T9, 611b
48	32 寶王如來性起品	皆一心合掌，恭敬觀善逝	T9, 612b
49		一心善諦聽諸善逝境界	T9, 615a
50		彼一一心悉能化作恒沙如來	T9, 627a
51		一心常奉持（此經）	T9, 631b
52	33 離世間品	一心不亂修三昧行	T9,633a
53		常見諸佛，一心恭敬，得大正希望	T9, 637b
54		一心敬信受持此經	T9, 669b
55		應一心聽受護持此經	

56		一心善諦聽（說佛淨德）	T9, 670a
57	34 入法界品	一心供養而無厭足	T9, 689b
58		一心觀察求覺太師	T9, 689c
59		一心正念善知識教	T9,690b
60		一心正念法光法門	T9, 692c
61		一心觀察海幢比丘	T9, 697a
62		右膝胡跪，一心合掌婆羅門	T9, 701c
63		一心常恭敬，修習於正道	T9, 702a
64		一心向佛發大誓心	T9, 708a
65		一心正念彼王智慧幻化法門	T9, 709a
66		一心思惟彼王變化救度眾生	
67		一心樂欲見善知識	T9, 709b
68		一心合掌，敬禮彼王	T9,710a
69		一心觀察，見彼形色不動優婆夷	T9, 710c
70		正念觀察，一心隨順無壞法門	T9, 711a
71		恭敬禮拜，一心合掌如來	T9, 711b
72		一心正念彼優婆夷	T9, 712a
73		一心思惟諸法實相	T9, 716c
74		一心正念諸佛法流	T9, 718a
75		一心欲見婆娑婆陀夜天	T9, 720b
76		一心思惟彼夜天神初發道心圓滿清淨	T9, 722c
77		一心寂定，正受初禪	T9, 723b
78		一心觀察夜天	T9, 729b
79		一心歡喜，欲見如來	T9, 731a
80		汝當一心修此法門	T9, 737b
81		聞三世佛法，一心樂專求	

82		一心樂專求，究竟此法門	
83		一心思惟悲苦毒楚音聲	T9, 743a
84		一心恭敬，合掌而住（見佛）	T9, 744a
85		恭敬合掌，一心諦觀夜天	
86		一心觀察彼夜天	T9, 746a
87		一心善諦聽林天說因緣	T9, 754a
88		一一心念中，了達三世法	T9, 771c
89		頭面敬禮，一心合掌彌勒菩薩	T9, 772a
90		一心尊重恭敬往詣文殊菩薩所	T9, 783b
91		一心專求文殊師利	
92		一心欲見普賢菩薩	T9, 783c
93		一心恭敬欲見普賢菩薩	T9, 784b

從表上看，出現最多的是專心一意的「一心」，計有八十六次。以下的七條，其意義有待進一步確認：

- 1「一切諸佛身唯是一法身，一心一智慧，力無畏亦然」（〈菩薩明難品〉，T9,429b）
- 2「一心力能生種種心」（〈兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉，T9, 486b）
- 3「於一毛孔悉了知一切眾生無量心，明者了知即一心」（〈金剛幢菩薩十迴向品〉，T9, 533a）
- 4「知十二因緣在於一心中」（〈第六地〉，T9, 560a）
- 5「去來及現在作不捨一心」（〈第六地〉，T9, 560b）
- 6「三界虛妄，但是（一）心作」（〈第六地〉，T9,558c）
- 7「彼一一心悉能化作恒沙如來」（〈寶王如來性起品〉，T9, 627a）

由於第六地的「一心」是本文主要、但想留待下一章處理的問題，故先暫緩處理屬於第六地的 4、5、6 條。而 1、2、3、7 條，則是本節主要欲處理的「一心」。這四條可以分為二類：

- 一、與「一法身」、「無量心」等同的「一心」：包括 1「一心即是一法身」和 3「一心即是無量心」。
- 二、神變的「一心」：指 2「一心力能生種種心」與 7「彼一一心悉能化作恒沙如來」。

一、與「一法身」、「無量心」等同的「一心」

首先把 1「一心即是一法身」和 3「一心即是無量心」合併起來處理，因為「一心」在這二條中，不是「一」法身，就是「無量」心。這樣看來，可能很多人要和美國哲學家桑塔耶那（G.Santayan）同聲說：「『是』（is）這個小小字有其悲劇；它很單純地結合並確定兩個不同的事物。然而沒有兩個事物是真的完全一樣的……每當我使用『是』這個字，我就嚴重誤用了它；每當我發覺誤用時，我的世界卻似乎分裂為二，並且變的陌生破碎。⁸¹」然而面對如此陌生難懂的境界，似也不必灰心喪志，因為法藏大師說一心即一法身時，認為此境界表「自在功德無所不知，故為佛。」（T45,600a）既是佛的境界，凡夫眾生自是難知難了。可是經典的流布無非就是要攝持大眾，入佛知見。那麼《華嚴經》談「一心」就是「一」法身與「無量」心的寓意何在？

若了解法身的意義是遍滿法界的理體，不論是過去的、現在的、未來的佛所証的法身都同一無差別，是「一法身」。也就是說，過去的、現在的、未來的諸佛的「一法身」，即是體証真理的「一心」。由此說諸佛的「一法身」即是「一心」。若談眾生的「無量心」是「一心」時，發現《華嚴經》提到眾生的無量心時說：「所謂善心、不善心、無記心、廣心、狹心、惡心、勝心、順生死心、背生死心、聲聞心、緣覺心、菩薩心、聲聞行心、緣覺行心、菩薩行心、天心、龍心、夜叉心、乾闥婆心、阿脩羅心、迦樓羅心、緊那羅心、摩[目*侯]羅伽心、人心、非人心、地獄心、畜生心、餓鬼心、閻羅處眾生心、諸難處眾生心，如是等無量種種眾生心。」（T9, 578a）由此可見，從無量心來看，眾生心是雜染的。那麼如果從一心來看，一個雜染心中的善、惡、染、淨，是如何存在的？依唯識的說法，眾生若未斷除根深蒂固的愛著，以阿賴耶識為染淨依，所起的善仍然是雜染的。就如來藏說而言，眾生心基本上是清淨的，只是受煩惱所覆，而以如來藏為染淨依。據前者說一心是阿賴耶識，無量心不出阿賴耶識，以是成立無量心是賴耶一心。後者說一心是如來藏，無量心皆依如來藏而有，以是成立無量心是真如一心。從《六十華嚴》全文找不到一個阿賴耶識，但如來藏出現有七次⁸²來說，眾生的一心、無量心，很可能就是如來藏心。也就是說，《華嚴經》比較傾向依如來藏說眾生的「無

⁸¹ 轉述自〈令大師們神傷的字—的（of）、與（and）、是（is）〉一文，《經典》，33，（台北，經典雜誌），pp.30-31。

⁸² 《六十華嚴》T9,414c,493a,542b,573a,631a,710c,774c。

量心」即是「一心」。

二、神變的「一心」

又，2「一心力能生種種心」與 7「彼一一心悉能化作恒沙如來」的「一心」，是「能生」、「能化作」之動作的主體。如果種種心與恆沙如來為「一心」所造，那麼「一心」又是誰所造？又「一心」所造的種種心與恆沙如來與「一心」是同是異？若是同，又何必造，若是異，任何因都可以造，何必一心造。對此疑惑，恐是斷章取義的誤解，故進而引出前後文如下：

「十方諸世界	一生群生類
普見天人尊	清淨妙法身
<u>譬如一心力</u>	<u>能生種種心</u>
如來一法身	出生諸佛身」(T9, 486b)

意即十方世界的一切眾生，都能見到佛的清淨妙法身，因為如同一個心能瞬息萬變出種種心一樣，佛能從一法身，出生無量法身，使眾生普皆能見。此「一心」生種種心，只為譬喻說明佛的神通變化。又，

「佛子！設有一人出興於世，彼能化作恒沙等心。彼一一心，悉能化作恒沙如來，無色無形，如是恒沙等劫，常化不絕，於意云何？……設使一切眾生，於一念中悉成正覺。……佛子！如來應供等正覺成正覺已，正受三昧。名曰善覺。正受三昧已，得菩提身，數與一切眾生身等。…何以故？如來菩提身，無處不至，無處不有故。」(<寶王如來性起品>，T9, 627a)

意即若有一人成佛，他能化出像恆河沙數一樣多的心，每一個心，又化出像恆河沙數一樣多的如來。歷劫不絕的這樣做。為什麼呢？為了化度眾生，令眾生覺悟成佛，故化身出與眾生一樣多的的如來，到處遍佈。這裡「一心」能化作無數如來，說的也是佛的神通變化。

若綜合來看，就是佛為度眾生，以神變的一心，遍滿一切處。相對於佛的眾生，雖內具如來藏心，但卻以雜染的無量心，遍滿一切處。那麼佛作此神變時，能對眾生產生什麼影響呢？<性起品>說：

「爾時如來，以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生，觀已，作

如是言：『奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中，而不知見？我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。』」（T9, 624a）

首先，佛以神變觀察一切眾生的無量心底，具有與佛無異的智慧，也就是如來藏性，所以都有可能成佛。然後佛以一切方便法門，包括神變，作為使眾生去除妄想顛倒等束縛，覺知本具的如來智慧的法門。若眾生去除顛倒妄見，那麼眾生和佛之間的藩籬，將因此而消失。如來的神變若能使眾生去除顛倒妄想，便有其意義。如同千百億化身的釋迦牟尼佛，在娑婆世界以人身成佛，終其一生地宣說佛法，無論其生前歿後，對眾生都有莫大的影響。

又，從另一個角度看，一心即種種心，或一心生種種心，都沒有離開一與多的問題。一與多間，多不能離開一，一也是相對於多而有一，沒有一個孤起的法。任何一法的生起、安住、變異、滅失都與一切法息息相關，構成如網的關係圖。如果在生命中注入一個覺悟的因緣，讓它在錯綜複雜的因緣網中發生作用。便不能說「一心」不可以生種種心，不能說「一心」不可以生恆沙如來。尤其是對具足如來智慧的眾生來說。故與其說神變是神話，不如說神變是為了表示對佛及佛所創覺之因緣法的崇敬。

除此，若將神變的「一心」，對應《寶性論》之「如來法身遍在一切諸眾生身」（T31, 828a-b）的如來藏義，非常吻合。因此，是不是可以說神變的「一心」，即是如來藏心。

三、小結

綜觀本章所提及的《華嚴經》的「心」，由向上的覺心，談到菩提心，由菩提心談到一心，幾乎沒有不是如來藏心。不知第六地的心，尤其是「三界唯心」的心，是否依然還是如來藏？

第四章 第六現前地的唯心說

前述屬於第六地的「一心」，計有如下三條，放在本章討論：

4、「知十二因緣在於一心中」，

5、「去來及現在作，不捨一心」（T9, 560b），

6、「三界虛妄，但是（一）心作」（T9, 558c）。

首先，從字面上觀察，發現 4、以一心談十二因緣時，主要是涉及生死流轉的問題；5、以一心談去來及現在時，主要是涉及時間的問題；6、以一心談三界時，主要是涉及空間的問題。合起來看，有情的生死相續，與時間空間的問題，必然不能相離，因為所談的，就是一個有情存在的問題。可見這三條不但是因為第六地的關係，而放在一起討論，就是從內容來說，也實在是不相離的。或者應該說，第六地探討的，就是有情存在的問題，若以「一心」表現時，便有三條說明。

第一節 十二因緣與三世的「一心」

一、十二因緣在於一心中

首先，探討「十二因緣在於一心中」。從十二因緣的流轉還滅說起，更具體的說法是：有情「生死何從？何緣而有？……何等無故老死無？何等滅故老死滅？」（T1,7b）換言之，即「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」（T2,67a）為十二因緣流轉還滅的理則。此理則是通大小乘的，但事實上，大小乘的見地有所不同。故先以三解脫門，確立本文所談的十二緣起。然後，來看「一心」如何闡述這個緣起的必然理則。綜合上下文義，大概可從我執、唯識與真識三面說起。

（一）十二因緣與三解脫門

有關於三解脫門，《華嚴經·第六地》說：

「菩薩隨十二因緣，無我、無人、無眾生、無壽命者，離作者、使作者，無主、屬眾因緣。如是觀時，空解脫門現在前。滅此事，餘不相續，故無相解脫門現在前。知此二種更不樂有，唯大悲心，教化眾生，無願解脫門現在前。菩薩修行三解脫門，離彼我相，離作者受者相，離有無相。」（T9, 559a）

意即菩薩隨十二因緣，離相對的自、他想，作者、受者想及主、客想。因為以緣起法來看，諸法因緣和合而生，因緣離散而滅，沒有一個生滅的主體。如果有實在、常住、獨存的實體，就談不上生滅。無實體

故，也就沒有什麼人、我、主、屬等的相對與矛盾。能如此觀，是空解脫門。菩薩依空解脫門知一切法空無自性，對有為生滅的一切法的幻起幻滅不再執著，心向涅槃寂靜，而離一切取相之心⁸³，是無相解脫門。菩薩了解了空、無相解脫門，便知有為法並不因為涅槃的獲得而消失。而是在有為法生起時，即明了它是空無自性的。既是空無自性的，即是不生不滅的。故有為與無為，生滅與不生不滅，生死與涅槃不是矛盾的，而是統一的。菩薩能這樣觀察，便不會拘泥在生死涅槃中，反而更靈活的對眾生與樂拔苦，便是《經》上說的「如是知有為法無性，離堅固相，無生無滅，與大慈悲和合，不捨眾生。」

（T9,559b）的無願解脫門⁸⁴。這是第六地的菩薩隨十二因緣而觀察到的三解脫門。

在《六十華嚴》中，將十二因緣與三解脫門併起來談，不是沒有道理的。尤其如果和《婆娑論》理解的三解脫門比較起來，便會更清楚本《經》（本文主要採《六十華嚴》，故文中出現本《經》或《經》時，便是《六十華嚴》的簡稱。）的用意，《婆娑論》的論文如下：

「有為法離散之相，猶如散沙，便生空解脫門種子；若觀諸行空，而不樂生死，便生無願解脫門種子；若不樂生死，而求涅槃，便生無相解脫門種子。」（T28,232b）

認為一切有為法，不過是緣起的聚散，為空解脫門；繼而不樂生死，厭離娑婆，是無願解脫門；若出離心切，而求涅槃，是無相解脫門。雖也是以緣起貫通生死涅槃，但一方因緣起而起厭離心，另一方卻觀因緣起而欣求解脫。將之與《六十華嚴》第六地的三解脫門比較如下：

經典	三解脫門		
	空解脫門	無相解脫門	無願解脫門
《婆娑論》	1 緣起	3 求解脫	2 厭離生死
《六十華嚴》第六地	1 緣起	2 不求解脫	3 不厭生死

根據上表，顯然，二者在求不求解脫，與離不離生死有很大的不同。依此不同，正告訴我們，眾所周知的，小乘的聲聞弟子厭離生

⁸³ 參見《探玄記》T35,352c。

⁸⁴ 對《華嚴經·第六地》之三解脫門，於《十地經論》T26,171a-b 及《探玄記》T35,352c-353a，有更詳盡的解釋。

死輪迴，急求解脫。與大乘菩薩不厭生死，不入涅槃的差別，原來是可以從三解脫門求解的。若進而從表上的數字來看，1、2、3 表示三解脫門在經文中的描述先後，如果 3 能表示最後的目的，那麼《婆娑論》談三解脫門目的是要求解脫，《六十華嚴》第六地的目的是不厭生死。不厭生死自是與不戀眷生死不同，聲聞乘是因不戀生死而求解脫，菩薩不忍眾生苦，而倒駕慈航，是不厭生死。又倘若 1 能表示原因，那麼二者雖都說十二緣起，《婆娑論》所代表的有部，以三世二重的因果關係，順觀十二緣起。《六十華嚴》第六地，以十種方法順逆觀十二緣起。於此大小乘的懸殊，正由觀察十二緣起的方法不同，而經三解脫門顯示出來。小乘觀十二緣起，為去除煩惱，解脫涅槃；但大乘觀十二緣起，則是為增長悲心，故而有大悲滿足、大悲隨順、大悲增上的正行次第。

(二)從「我執」談「十二因緣存在於一心」

接著，談十二因緣，何故在於一心之中？乃因十二因緣說的，是有情的生往何來，死往何去。由於心識不同，因而才有六道乃至十法界的有情。輾轉六道的有情，即流轉於十二因緣的有情；還滅十二因緣的有情，即是四聖。因此，亦由心分別出十二因緣流轉與還滅的有情。那麼此心應有所不同，才有不同的有情及其流向，然而，《華嚴經》文，卻統稱「一心」。如說：

「了達於三界	但從貪心有
<u>知十二因緣</u>	<u>在於一心中</u>
如是則生死	但從心而起
心若得滅者	生死則亦盡」(T9, 560a)

三界，是因為貪心之故才有。令眾生在十二緣起生來死去流轉不已的，就是貪著於我的心。如《華嚴經》說：

「世間所有受身生處，皆以貪著我故。若離著我，則無生處。」
(T9. 558b)

由於眾生貪著於我，若終日向外貪求色聲利益名聞權力，若向內追逐禪悅，始終都不能究竟滿足「我」，因而繼續不斷的追逐，在追逐的過程中，不斷的造業，隨著業力，又不斷地輪迴生死。追根究底，外

來的給予，內在的四禪八定，都不能使「我」真正的離苦得樂。此「貪」著於我的「心」，也就是「我執」。唯有佛法，教人了解所有的一切都是無常的，無有我及我所可以執取與擁有。放下貪著之心，才能不留戀世間，出離三界，終止流轉。

(三)從「唯識」談「十二因緣在於一心」

若參見《探玄記》的說法：

「十二有支三世次第前後引生，如何言說，皆依一心？釋云：離本識心，一切不成故。……十二有支，皆唯是識，識外無物。」（T35, 347c）

發現法藏認為「一心」是本識心，也就是阿賴耶識。由於阿賴耶識，而造成「十二有支，次第相生」。這是說，阿賴耶識即一切種子識，一切種子識如瀑流般的前後相續，造成末那識以為有一個阿賴耶識我，而執持不放，復以痴見慢愛加以熏習，成為一個趨向生死流轉的識流，從這方面說，是與「十二有支，次第相生」相契的。而第七末那識的我痴、我見、我慢、我愛熏習賴耶，可說是一切貪愛心的根本。

(四)從「真識」談「十二因緣在於一心」

有關〈第六地〉的菩薩如何能既「不住有為法」，「亦不畢竟滅有為法」（T9,559b）呢？法藏在《華嚴經問答》中說：

「依止一心觀者，釋名者，依止即十二因緣，此為能依止。以梨耶一心為所依，故名為依止一心觀。觀如前釋也。若論所治者，治彼外境自性執，所謂一切境別治，然但自性、差別、積聚等三通治。可知若能治所依觀體，以空、以實等三空門為順觀體，即以二種唯識為順觀體。謂一梨耶唯識，即以真識為體。二意識唯識，即以妄識為體也。…此觀合論但以十二因緣即一如來藏，真識無別法，為應云云」（T45, 605b）

法藏大師認為十二因緣所在的一心，是梨耶（賴耶）一心，其目的是為了對治外境實有自性的執著。如果外境實有自性，那便是實在的、

獨立的、常存的法。就好像見人出生，便以為實有這個有情自體，人去世了，便以為什麼都沒有了。為了對治此實有實無的倒見，法藏大師解釋三解脫門，說：

「若以空三昧觀十二緣，即十二緣皆『空』」，「對治實無有人相，見實人相」；「以無相門觀十二緣，十二緣即『似』」，「對治緣起似我生，不如所取生，計為似相」；「以無願門觀十二緣，十二緣緣生即『實』」，「通治前二門」⁸⁵。(T35, 62b-63c)

認為三解脫門各有特性及其對治。空解脫門是指若以空三昧觀十二因緣皆緣起無自性空時，便能知人相、我相、眾生相、壽者相也是緣起無自性。對治以為有實自性的人、執取我等相的倒見。無相解脫門是指若以無相解脫門觀十二因緣皆緣起似有時，知道諸法是依因待緣而有，沒有一個主宰我，也沒有所取的境，因而放下一切執著煩惱，達涅槃寂靜的境界。對治以為另外有一個涅槃的境可以執取的倒見。無願解脫門依於空、無相二門之所見，觀十二因緣空無自性的諸法實相時，亦對治空、無相二門之所對治。

然後，法藏認為此三解脫門能對治的，也是二種唯識的能對治，把三解脫門和心識連接起來。有關二種唯識，其一是以真識為體的梨耶唯識，另外是以妄識為體的意識唯識。如果合併，可以說意識唯識（七轉識）的識體是梨耶唯識，梨耶唯識的識體是如來藏，也就是說，最根本的識體是如來藏。又，梨耶唯識處於妄識與真識的交集處，可以說是真妄和合的。從生滅來說，一切煩惱的由來，是梨耶妄識所變現的，而梨耶的識體是如來藏，故也可以說「依真如如來藏故，令此生滅得生滅也」⁸⁶。從不生不滅來說，如果去除梨耶中的妄識（包括前面述及的我執與無明），便是清淨的真識，也就是如來藏，於是可以總說「十二因緣即一如來藏」。也就是說，十二因緣所在的「一心」是「如來藏心」。

綜合來看，當「一心」指「貪」著於我的「心」或「我執」，或是「阿賴耶識」時，十二因緣與一心的關係是：若有一心，則十二因緣相續流轉；若無一心，就能截斷「十二有支，次第相生」，達到解脫的境界。但，當「一心」是指「真識」時，十二因緣的流轉與還滅，皆因一心而有。若參照法藏，連接三解脫門，那麼就是一切法，包括

⁸⁵ 這個部分，法藏祖述智儼的說法，但嫌簡要，故進而引用智儼《搜玄記》的說明。

⁸⁶ 參見法藏著：《華嚴經明法品內立三寶章》，T45, 618a。

妄識，皆依真識而存在。

二、去來及現在作，不捨一心

其次，有關「去來及現在作，不捨一心」（〈第六地〉，T9, 560b）是說三世所作沒有不用到一心的，也就是說，三世皆以一心作。三世代表過去來今的生生滅滅遷流不已，因而可用以說明一切法。但佛說三世，主要是以有心識作用的有情為本。有情在相續不斷的生死之流，過去影響現在，現在承過去的影響，享受過去的果實，加上現生的造作，又影響未來。可見未生以前不是什麼都沒有，死後也不是絕對的毀滅。說明有情的心識作用在一個人死後，隨四大分解，五蘊離散而滅，因緣和合時，滅去的心識，又作為引生心識相續的因緣，使生命延續不已。一方面說明有情的三世因果相續，可以說是十二支緣起的推移發展。另一方面證明有情之有因有果，有業有報，與心識有密切的關係。

有關三世與心，如果參考《華嚴經》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉有名的唯心偈，來進一步說明的話，其：

「一切眾生類，悉皆三世攝，三世諸眾生，皆為五陰攝，五陰從業起，諸業因心起。」（T9, 465b）

「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。……若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」（T9, 465c-466a）

文中雖然沒有直接說到一心，但認為三世一切五蘊眾生，是由於心的造作。又三世一切眾生與佛之所以無別，也一樣都是心的造作。故知三世一切眾生與佛同也由心，不同也由心。此心究竟為何？《探玄記》說：

「一切眾生皆依真緣起。本識之心隨名言、有支、我見等熏，有六道身現。緣起虛假不礙無，不壞有，是故會攝有其二門：若會緣從實，即差別相盡，唯一真如；若攝末歸本即六道異形，唯心而轉。約初緣起不存，是真如門故。約後緣起不壞，是生滅門故。是故存壞無二，唯一緣起，二門無礙，唯是『一

心』故。《起信論》云：依一心法有二種門：一心真如，一心生滅，然此二門總攝一切法。」(T35, 215b)

此時提到了「唯是『一心』」，並將一心隨《起信論》，作真如、生滅二門來理解。從真如門說，諸法緣起而無實自性。也就是說，諸法是緣起假名而本來空寂的，是眾生必須經由智慧觀察，從觀察中否定我、我所、我執、我見，才能証見到的法性。緣起門是指「一切眾生皆依真緣起」。也就是說，在法性空的基礎上，建立種種因緣和合的一切存在。也就是指，真如受等流習氣、異熟習氣、我執我見等妄染所熏習而產生阿賴耶識，眾生隨阿賴耶識而流轉六道。以真如受染成阿賴耶識，說明三世五蘊的眾生，與清淨的諸佛不同。以阿賴耶識不離開真如，即阿賴耶識內在含有如來藏，說造作眾生的心，與造作佛的心是一樣的，而說心、佛及眾生，是三無差別。並由這點，了知三世一切解脫的佛與流轉的眾生都是如來藏心的造作。此「一心」亦與十二因緣所在的一心相同。故用以補充說明第六地之三世所作的一心，應無疑誤。不管如何，本節所討論的這二次「一心」，指的都是如來藏心。

第二節 三界唯心

有名的「三界一心」，是出現在第六地之「三界虛妄，但是（一）心作。」(T9,558c)此「一心」，原先在《六十華嚴》並沒有找到它，後來，從第五五八頁下的校勘注得知還有一個「一心」，就是它。有關「三界一（唯）心」，意即虛妄的三界是心所造作的。那麼三界何以是心造作，而不是其他的呢？又造作三界的心是什麼心呢？

一、三界

對於三界，亦可說是三有。有即是存在，三有即是有情存在的三種形式。一般來說，必須出離三界，才能解脫。不知從華嚴學的角度來看，是否也如此？

(一)分段、變易的三界

華嚴宗二祖智儼於《華嚴經內章門等雜孔目章》對三界的見解，所說如下：

「三界者，眾生果報分段依處。分齊有三：從阿鼻獄至他化天，男女參居，多諸染欲，故曰欲界；從初禪梵天至阿迦膩吒天，並無女形，亦無欲染，宮殿高大，是色化生，故名色界；從無邊空處至非想非非想天，但有四心，無色形質，故名無色界。」(T45, 554a)

認為欲界、色界、無色界是有情隨業報居住的世界。其中欲界指阿鼻地獄到他化自在天，也就是五趣雜居地；色界指初禪到四禪，也就是離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地和捨念清淨地；無色界指空無邊處地、識無邊處地、無所有處地與非想非非想地，是三界九地。

《妙法蓮華經》說「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚為可怖。」(T9, 14c)表示三界是煩惱炙盛的火宅，就算是非想非非想地，也仍在火宅中。可見如欲真正離苦得樂，求甚深的禪定無有是處，唯有出離三界才是正途。

有關三界與出三界，一般把三界眾生的生死，稱為分段生死。三界外的生死，稱變易生死。似乎是說不管三界內或三界外，都是生死的，只是名稱不同。分段生死表未斷煩惱，並隨煩惱繼續造業，如此隨惑業苦輪迴，生死死生不斷而命名。變易生死是指已斷三界的煩惱，無分段生死，但以大悲願故，還剎那不住地生滅變化著，並依此變化身迴入三界度化眾生。因此智儼大師將分段與變異生死都放在三界中，認為：

「於此三界，凡聖粗細出沒不同，有其四種：一者繫業分段三界、二者不繫業分段三界、三者餘習變易三界、四者不捨世間變易三界。問變易及不捨世間同無流法，因何在三界？答變易等身，為慈悲故在於世間。如《涅槃經》說：常樂我淨，能以大悲還入世間，故在三界。」(T45, 554a-b)

將出沒於三界的凡聖分成四種，即從分段生死與變易生死再各細分出二種，其中分段生死為：一者繫業分段三界，以業力牽引，在三界中，死了又生，生了又死，叫做分段生死。二者不繫業分段三界，指藉由定力而不受前業繫縛，在定中以為安然無憂，但出定後三界煩惱仍然未斷，還因煩惱未斷仍在三界輪迴⁸⁷。二種變易生死係餘習變易三界

⁸⁷ 另有一非繫業分段生死，是菩薩以願力，巧用煩惱業作有利於眾生的事業（印老：《大乘起信論講記》，1992,p.327）。但依上下引文來看，此應非二祖智儼所指。

與不捨世間變易三界。前者指聲聞緣覺証阿羅漢後，雖已斷分段生死，看似沒有煩惱，但煩惱積久所成的習氣，仍無意間表現在身口意中，即使証無餘涅槃後，還是有所謂的意生身，令居三界。後者是就菩薩而言，留在三界的菩薩，不是因為惡業所感，而是因為願力而能依他的意，感得到各地救度眾生的生死之體。

(二)小、初、終、一乘教的三界

此外，智儼大師又有四種三界：

「小乘三界，唯一同壞；初教三界，其義即空；終教三界，即如無分別；一乘三界，所謂無盡無分別。」(T45, 554a-b)

四種三界謂小乘三界、初教三界、終教三界及一乘三界。其中小乘三界即是有部對三界的看法。有部主張三世實有，法體恆存，因此為了具體說明業力論，把三界當成具體的、實有的、苦迫的世界，而急於出離三界，入涅槃而去。初教三界指大乘的初入門，針對小乘執著實有三界，而說三界沒有實自性。也就是說，三界是因緣和合、空無自性的，沒有一個具體的三界可說出入。終教三界是大乘終教，認為三界既非有亦非空，有是真如隨緣而有，也就是在真如法性的基礎上，建立三界。空是隨緣所現而真如不變，也就是說，三界雖然隨緣而幻起幻滅，但法性如如不變。一乘三界是說諸法猶如因陀羅網，三界是網中的一環，舉三界時，囊括一切法，舉任一法時，也囊括了三界。三界與一切法互為一即一切，一切即一的無盡緣起。

顯然以上智儼大師對三界的二種分類，不管是分段生死到變易生死，或者是小乘到大乘，都是從粗到細，從三界實有到三界妄有，從厭離三界到含容三界，從色到心的觀察。於觀察中，漸次說明境遇的好壞，並沒有一個外在的主宰者，主要的原因在自己，當然這並不是指果報現前時，自己能如何的趨吉避凶，而是了解因果緣起的道理，能以慚愧懺悔的心，或者感恩的心面對現前的果報。消極地不造作惡果的因緣，並積極地造樂果的因緣。

那麼什麼是樂果的因緣，世間人說行善最樂，或助人為快樂之本，佛法並沒有離開世間法，亦以修利他的菩薩行以成佛。那麼世俗人的助人與菩薩的利他有什麼不同呢？凡夫行善時，常常在因緣不圓滿時，會反過來否定或懷疑所行的善法，那是因為凡夫帶有「為了自己」的想法，此為了自己即是我痴我見我慢我愛的我執。受根深蒂固

的我執影響，凡夫所行的善法是雜染的，依此因，仍不免還要在輪迴中受苦。因此，有一部份的人，在証得無我解脫後，便離三界求涅槃去了。

知三界生死苦可厭，希求安樂自在的涅槃，這種動機的發生，是依如來藏而有的，但眾生卻無法了解。因為妄法所依的阿賴耶識，是建立在清淨的如來藏上。也就是說，生死繫縛和涅槃解脫都是依如來藏。可是既然依如來藏，為什麼還會有生死繫縛？法藏大師的回應如《華嚴經問答》說：

「問：眾生苦果，以眾生自惡心業所感，云何佛慈故所得乎？
答：眾生諸苦，但以如來藏佛作，無餘法能作眾生苦報。故經云：法種眾苦也。問：此但一切眾生如來藏作，何為慈乎？
答：既舉體如來藏作故，以其如來藏熏習故，方離苦得樂果故。其慈甚深莫過於此。問：益義可爾，然而其眾生受苦者，何佛慈乎？答：若佛令不受苦者，其眾生不得厭苦心樂。要令受苦，方得生厭苦心。以此義故，得其眾生苦，即佛慈故令受也。此言如來藏等，且約終教等言之。若一乘者，即性起之法作也。」(T45, 610b)

認為眾生苦，雖為惡心所感，但主要還是如來藏所作。如無如來藏熏習，則眾生不知厭苦，也不會願求離苦。換言之，眾生感受愈苦痛，愈覺得有涅槃可求，就愈證明有如來藏。因為若無如來藏，將因痛苦而陷於絕望，不會欣求涅槃解脫之樂。不知其所以然，而只知求涅槃的，是小乘。只知涅槃亦空，是空始教。只知賴耶，是相始教。能知如來藏，說如來藏緣起者，是終教。一乘性起是「其性起者，即其法性，即無起以為性故，即其以不起為起。」(T45, 610b) 此法性即真如，即如來藏性，說的還是如來藏。故「三界虛妄，皆一心作」的一心是以如來藏為究竟的。

二、三界唯心

原打算先談三界，再處理三界與心的問題，不料一說三界，便不離心。因此，不得不認同水野弘元說「所謂的色界、欲界、無色界是指人的精神狀態。……出世間聖者的不共世界，似乎指三界以外的世界，其實(三界以外的世界)不外是指聖者內証的覺悟精神世界。⁸⁸」

⁸⁸ 轉載自《中華百科全書》第382頁中的〈附二〉。〈附二〉則是摘錄由郭忠生譯的水野弘元

意即有關三界與出三界，只有覺悟或不覺悟的差別，沒有不是精神世界。因此，與其說三界有幾種，不如說心有幾種。就像《探玄記》把「三界唯心」說成「十門唯識」。有關「唯識」和「一心」，法藏的看法是：

「三界虛妄，但一心作者。此之一文，諸論同引，證成唯識。今此所說是何等心？云何名作？今釋此義，依諸聖教，說有多門。」(T9, 346c-347a)

也就是說，法藏以為「三界虛妄，但一心作」一文，很多論主或論書都喜歡用它來引證。那麼都用來證成什麼？也許可以有很多種，但法藏大師卻認為都用來証成唯識。所謂「証成唯識」，如果從後面法藏大師舉出的十門唯識來看，應是証成多種唯識。又從法藏舉十門「唯識」，是為了想了解諸論如何解釋「一心」及「一心」如何造三界的問題，推知法藏所用的「唯識」和「一心」是同義異詞。因此有多種唯識，就是有多種一心。十門唯識自然也就是十門一心。對這十門一心，法藏又有一番分類說：

「十門唯識道理於中初三門，約初教說；次四門約終教、頓教說；後三門約圓教中別教說。總具十門約同教說。上來所明通一部經，非局此地。」

認為一心可以別說為初教、終教、頓教與圓教，與前述三界的分類，頗為相契。另外提出別教與同教，指的就是別教一乘與同教一乘。同教一乘是把一乘的教義寄顯在三乘，別教一乘是把一乘的教義別顯出來。如果欲別顯一乘，可以從十門的比較，突出一乘。如果欲將一乘寄顯三乘，十門一心別別都可以通向一乘。這樣說來，十門一心都沒有離開一乘，而且都指向一乘。除此，法藏大師還說「上來所明，通一部經，非局此地。」表示整部《華嚴經》都一樣在闡揚一乘教義，《華嚴經》的任何一個法門都不出於此。

那麼一乘究竟是什麼？就是使一切眾生，皆悉成佛。當然凡是佛教的經典，無不欲令眾生成佛，但很多都是因應時地人的方便教，不能普遍攝化一切眾生。一乘教的特色就是它能普遍攝化眾生，使眾生成佛。包括能令拘泥在方便教的眾生，迴入成佛之道。法藏在「三界虛妄，但一心作」所提出的十門一心，主要是站在別教的立場來作觀察的，因此，其目的是為凸顯圓教一乘的特勝。法藏大師所用的方

法，是從初教開始，一步一步的將十門一心鋪陳上去。所以它不但凸顯一乘，而且還闡明三乘的一心。若依初教、終教、頓教、圓教顯示十門一心的話，則法藏另在《五教章》的所依心識門，根據五教對心識所作的分類，當是補充說明十門一心最佳的材料。茲將十門一心（唯識）作如下說明：

（一）初教

（1）、「相見俱存，故說唯識。謂通八識及諸心所，并所變相分，本影具足，由有支等熏習力故，變現三界依正等報。如《攝大乘》及《唯識》等諸論廣說。」

八識與其心所皆有見分、見分、自証分、証自証分。「相」指所變相分，包括本質相分和影像相分，更具體的說，是三界的依正報。「見」指識中能緣的部分。使見分相分具存的，當是有支等習氣。關於其間來龍去脈，尋法藏大師引用的《攝大乘論》及《唯識論》，而以《攝大乘論》作進一步的說明：

「如《十地經》薄伽梵說：如是三界，皆唯有心。又薄伽梵《解深密經》亦如是說，謂彼經中慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？佛告慈氏：當言無異，何以故？由彼影像唯是識故；我說識所緣，唯識所現故。世尊！若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？慈氏！無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。如質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所見影像顯現。此心亦爾，如是生時，相似有異所見影現」（T31, 138b）

《攝論》認為《十地經》的「三界虛妄，皆一心作」和《解深密經》所說的一樣，都是談定中影像的問題。也就是說，把三界當作定中所緣的影像。又，此影像既是所緣，便另有能緣的心。可是所緣影像的現起是心，能緣的分別作用也是心，能所是同一法。故若從同一法去分能所，說心可以緣心，豈不與刀能自割一樣的沒道理嗎？然而若三界就是心，《經》上何故說一心作三界呢？其實，從諸法緣起無有自性來看，諸法因緣和合而有，沒有實有的自，也就沒有相對的他，沒

有能取的心，也沒有所取的境。只是受有（三有）支（因義）、名言等煩惱熏習後，產生了妄心。而相當於能緣、所緣的見、相二分，雖然虛妄，但卻因妄心而俱起，故說「相見俱存」。

（2）、「攝相歸見，故說唯識。謂亦通八識王數差別所變相分，無別種生，能見識生，帶彼影起，如《解深密經》、《二十唯識》、《觀所緣論》具說斯義。」

攝相歸見的一心，是指心王心所變現出來的各種相分，並非有其自身的種子，而是見分由見分種子生起時，挾帶了相分的影像。

（3）、「攝數歸王，故說唯識。謂亦通具八識心王，以彼心所，依於心王，無自體故，許彼亦是心所變故，如《莊嚴論》說。」

攝數歸王的一心，當中數是心數，心數是心所的舊譯。八識心王與心所間有所依、所緣、行相、時、事五義平等的相應關係。心王心所有一體說與別體說，法藏主張一體說。故認為心所從屬於心王，不別有獨立存在的自體。也可以說心所是虛設的，是心變現的。

綜合來說，（1）－（3）表示沒有實在的三界，三界不過是心王心所的相分。然後，說明相分也不實在，相分不過是見分挾帶而起的。接下來，說明的是和心王相隨的心所，是心王所變的，也不實在。否定外境，剩下心相。否定相分，剩下見分。否定心所，剩下心王。從（1）－（3）來看，所談的都只是八識見分、相分、心王、心所，並無突出阿賴耶識的地位。但，在八識中，阿賴耶識含藏種子，由阿賴耶識生起前七識，故阿賴耶識是更根本的。因此，法藏在《五教章》中，說始教時，即針對阿賴耶識來作論說。如《五教章》云：

「若依始教，於阿賴耶識但得一分生滅之義。以於真理未能融通，但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中，建立賴耶。從業等種，辨體而生異熟報識，為諸法依。方便漸漸引向真理，故說熏等悉皆即空。如《解深密經》云：若菩薩於內於外，不見藏住、不見熏習、不見阿賴耶、不見阿賴耶識、不

見阿陀那、不見阿陀那識。若能如是知者，是名菩薩。菩薩、如來齊此建立一切心意識祕密善巧。《瑜伽》中亦同此說。解云：既齊此不見等處，立為心意等善巧故。是故所立賴耶生滅等相，皆是密意。不令如言而取，故會歸真也。」(T45, 484c)

認為始教雖談阿賴耶識，卻只偏談阿賴耶識的生滅義，對賴耶識的不生不滅義，顯然是偏廢了。為什麼呢？由於為適應未能融通真如之理的眾生，以為真如是凝然不動的，所以只就緣起生滅來談阿賴耶識。也就是說，佛、菩薩說生滅的阿賴耶種子識，是產生諸法的根據，其實，這只是欲善巧的先令眾生接受阿賴耶識的方便說。如果能進而超越生滅，接受阿賴耶識不生不滅義的，是能會歸一乘真心的菩薩。

(二)終、頓教

(4)、「以末歸本，故說唯識。謂七轉識，皆是本識差別功能，無別體故。《楞伽》云：『藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。』又云：『譬如巨海浪，無有若干相，諸識心如是，實亦不可得。』解云：既離水無別有浪，明離本識，無別六七，廣如彼說。(T16.594c)」

關於「以末歸本的一心」中的「末」指七轉識，「本」指阿賴耶識。「以末歸本」意指七轉識終究只是第八阿賴耶識的功能變化，不另有自己的體性。就像《楞伽經》說的，七轉識與第八識間，第八識如海，七轉識如浪，境風使平靜如海的第八識轉生為浪也似的七轉識。被比喻成浪花的七轉識，是迅速、無常、沒有實體可得的，故需從阿賴耶識起，而說「以末歸本」。

(5)、「攝相歸性，故說唯識。謂此八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。《經》云：『一切眾生即涅槃相，不復更滅。』(《維摩詰經》，T14.542b)等，《楞伽》云：『不壞相有八，無相亦無相。』(T16.484b)如是等文，成證非一。」

在「攝相歸性的一心」中，「相」所指的八識，是一到八識。「性」所指的是法性。法性就是真如，真如也就是如來藏。一般說求趨涅槃的涅槃，就是証得法性。談到真如法性，那是一切眾生本具的，並不是滅生死相，另外有一個真如法性可求。故知不生不滅的真如法性，並沒有離開生滅法。換言之，雜染的、生生滅滅的八識，依止於不生不

滅的真如法性，也就是如來藏性上。

(6)、「轉真成事，故說唯識。謂如來藏，不守自性，隨緣顯現，八識王數，相見種現，故《楞伽》云：『如來藏為無始惡習所薰習故，名為識藏。』《密嚴經》云：『佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。』又云『如來清淨藏，世間阿賴耶，如今作指環，輾轉無差別。』(T16 .747a) 又《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》皆說此義，成證非一。」

有關「轉真成事的一心」之「真」指真如、如來藏。「事」指八識心王、心所。如來藏雖然不生不滅，但它能隨緣顯現八識，是「轉真成事」。如《密嚴經》說：佛說阿賴耶識的同時，也說了如來藏，說如來藏的同時，也說了阿賴耶識。因為當染污障蔽了真如時，名為阿賴耶識。同時被藏住的真如，稱為如來藏。可是，清淨的真如，一擺到世間，世間人只能認識到阿賴耶，就好像看到金戒子時，首先看到的是戒子的大小方圓色澤等問題。事實上，戒子的千變萬化，都是從金子打造出來的。

(7)、「理事俱融，故說唯識。謂如來藏，舉體隨緣，成辦諸事，而其自性，本不生滅。及此理事，混融無礙，是故一心、二諦皆無障礙。《起信論》云：『依一心法，有二種門，一心真如門，一心生滅門，然此二門皆各總攝一切法。』(T32.576a)《勝鬘經》云：『自性清淨心，不染而染，難可了知，染而不染，亦難可了知。』⁸⁹解云：不染而染，明性淨隨染，舉體成俗，即生滅門也；染而不染，門(明)即染常淨，本來真諦，即真如門也。此明即淨之染，不礙真而恆俗；即染之淨，不破俗而恆真。是故，不礙一心雙存二諦，此中有味，深思當見。《經》云：『於諦常自二，於解常自一』。《論》云：『智障極盲闇，謂真俗別執。』(《攝論釋》T31.153c) 皆此義也。」

「理事俱融的一心」，表一心中不但有理也有事，而且還融攝無礙。那麼理是什麼？事又為何？若根據《起信論》說：「依一心法，有二種門，一心真如門，一心生滅門」來看，真如門不生不滅，生滅門的生滅是依不生不滅而有的。也就是說，有真如門才有生滅門，有生滅門必然是因為有真如門。從這點來說，生滅門具有不生不滅的「理」與生滅的「事」，故融攝是從生滅門來看的。生滅與不生不滅和合的

⁸⁹ 原經文為一「有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。」

心是阿賴耶識，故理事相融的一心，指的是阿賴耶識。再繼續探究，若沒有真如門，則墮入什麼都沒有的過失。若沒有生滅門時，一心就只有真如門，那麼只有真如門，如何談融攝呢？落入「唯真不生，單妄不成⁹⁰」的難題。法藏大師為解決這難題，而提出《起信論》，應是把心真如門當「理」，心生滅門當「事」。也就是說，理事相融不光是生滅門的問題。依《勝鬘經》義，自性清淨的如來藏心，性淨不染，隨緣而染。此不染而染的「事」，法藏稱生滅門。從性淨隨緣而染，而本性不染的染而不染之「理」，說真如門。此時，於理於事皆相融於如來藏。或正才是「理事相融的一心」之本意。

從（4）－（7），表「一心」由七轉識皆依阿賴耶識建立，八識又依如來藏而立。是一個始教逐漸趨向終頓教、成立終頓教的說明。那麼《五教章》的闡述為何呢？

A.終教－《五教章》

《五教章》分析「前始教中，約法相差別門故，但說一分凝然義也。此終教中，約體相鎔融門故，說二分無二之義。」也就是說，始教是差別門。差別就是不同的，不同的就是一個一個的，一個一個各具特色就是千差萬別的，千差萬別就是有長短、遠近、彼此、自他的差別對立。由差別對立就有我、我所的執著。為了我就有種種業的產生，然後隨業流轉生死。在生死中，希求一個痛苦止息的寂靜境界，覺得離開生死就有另一個涅槃。而生死流轉與不生不滅的涅槃解脫，是始教主要要說的差別。終教是鎔融門，鎔融就是泯除差別。泯除什麼差別呢？主要當然是泯除生死流轉與涅槃解脫的差別。那麼站在終教的立場，該如何泯除差別，說生死涅槃二而無二呢？

（A）以賴耶說明二而無二

法藏大師大概以二點說明，一是「此賴耶識得理事融通二分義」，一是「許真如隨熏和合」。也就是從阿賴耶識和如來藏說明。他根據《起信》主張阿賴耶識的完整解釋是生滅與不生不滅和合，甚至評判只說賴耶為妄識是不足的。故當賴耶受熏時，唯識是就賴耶妄識說，法藏是就更根本的真如受熏來談。因此有關真如受熏，並不是另有真如受熏四德，而是進一步看到賴耶背後的真如，仍就賴耶受熏的「堅、無記、可熏、與能熏相應」來加以解釋，云：

⁹⁰ 參見慧遠《大乘義章》，T45,473b,551a。

「隨熏黎耶，具四德方堪受熏。一、堅。謂理實故堅。二、無記義，方得受熏。何以故？無記者，即是無分別義，如來藏中，方有此法。三、可熏者，唯如來藏不守自性，隨諸法緣起，成似義故，是可熏。四、與能熏相應者，唯如來藏，有應諸法義，餘法即無。⁹¹」

賴耶之所以能受熏，是因為如來藏金剛不壞的堅住性；如來藏平等無差別的無記性；如來藏亦名真如、亦名法性，法性是諸法的常軌、是緣起，緣起即無有自性，無自性即具隨緣受熏的可熏性；如來藏無我，無自性，故具能與諸法相應的性質。

（B）以如來藏說明二而無二

「《勝鬘經》說：依如來藏有生死，依如來藏有涅槃等。」（《五教章》，T45,484c-489b）。為法藏大師引述來說明生死涅槃的二而無二。也就是說，生死與涅槃，最大的相同，就是如來藏。《寶性論》也說：

「『佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。』此偈明何義？有三種義。是故如來說，一切時、一切眾生有如來藏。何等為三？一者如來法身遍在一切諸眾生身，偈言佛法身遍滿故；二者如來真如無差別，偈言真如無差別故；三者一切眾生皆悉實有真如佛性，偈言皆實有佛性故。」（T31, 828a-b）

意即生死與涅槃必然是扣緊有情來說，眾生是不覺的有情，所以流轉生死，佛是覺悟的有情，所以涅槃解脫。生死涅槃間，就是佛與眾生間的關係。首先，佛視每一個眾生都是他未飲法乳，嗷嗷待哺的小孩。所以，佛不捨任何一個眾生，只要有眾生的地方，就有佛的法身遍與眾生同在；其次，說一切眾生內在具足真如心。此真如心與佛沒有二樣。因此說真如無差別；然後，說一切眾生內在具足成佛之因，故說一切眾生皆悉具有成佛的可能。當中，真如無差別義，說生死凡夫與涅槃解脫之佛雖二，但凡夫的真如心與佛沒有二樣。是透過如來藏，為生死涅槃二而不二作說明。

B. 頓教－《五教章》

⁹¹ 轉載霽亭和尚著《華嚴一乘教義章集解》（台北：新文豐承印，1990年，合刊再版），頁63。參考《孔目章》，T45,544c-545a。

有關頓教，法藏在《探玄記》與終教併談，但在《五教章》，明顯的被別立出來。為什麼《探玄記》和《五教章》會有如此的不同？從書寫的方式來看，《探玄記》比較重視描述從妄識到真識如來藏間的轉變過程，《五教章》則重在區分各教。因此，《五教章》很明確的說終教是生死涅槃二而無二（如上述），說頓教「不可說為不二」：

「若依頓教，即一切法唯一真如心。差別相盡，離言絕慮，不可說也。如《維摩經》中三十二菩薩所說不二法門者。是前終教中，染淨鎔融無二之義。《淨名》所顯離言不二是此門也。以其一切染淨相盡，無有二法可以融會，故不可說為不二也。」（T45, 484c-489b）

法藏主要引用《維摩經》來成立頓教，並區分和終教的不同。從什麼是頓教來說，認為頓教表一切法不外就是一心，一真如心，而遠離一切取相戲論。一切取相包括染淨差別相。其與終教的不同是終教鎔融染淨相時，仍有染淨相可融；頓教於「一切法無言、無說、無示、無識。」（T14, 551c）連可融會的染淨相都沒有，所以連不二也不可說。總之，始教和終教的差別，在融與不融；終教和頓教的差別，在有物與無物可融的問題。而終頓教的共同性，是一切法都建立於一真如心上。

（三）圓教

（8）、「融事相入，故說唯識。謂由理性，圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙，或一入一切，一切入一，無所障礙。上文云：『一中解無量，無量中解一』等，（〈光明覺品〉T9.423a）〈舍那品〉云：『於此蓮華藏世界海之內，一一塵中，見一切法界。』（T9.412a）又於此品（〈十地品〉）下云：『於一微塵中，現有三惡道，天人阿修羅，各各受業報。』（T9.564a）」

於「融事相入的一心」中，把所要鎔融的重點放在「事」上。有關佛的大覺，是指一、佛覺悟宇宙人生的真如法性，二、佛覺了一切「事」相。真如法性是不生不滅的如來藏，是生滅事相背後本然、必然、普遍的理則。也就是說，一切事相依照這個理則而生滅、成壞。二乘人也正覺這個理則，但對於「事」，卻認為一切法因緣和合而妄有，離散而滅無。主張人無法有，不知五蘊本身也是緣起假有。一分

大乘學者，雖認可三界所有的一切「事」相都是妄心的造作，但卻以為真心凝然不動。佛不但正覺法性，而且遍覺世出世間的一切「事」相。認為一切「事」相不過是真心隨緣的顯現。因此能從一法中，見到諸法內在共同的、不生不滅的如來藏性，進而見到三惡道及天、人、阿修羅等及其因果業報，都是從如來藏隨緣而起的。法藏進一步以「相即相入」的「相入」來理解，說一入一切，一切入一。有關「相入」，《五教章》說「由有力無力故，有相入門。」（T45,503a）若依上下文，假設「一切」是他，「一」是自時，如果他有力，自無力，則自能入他（一入一切）；如果他無力，自有力，則他能入自（一切入一）；如果自他二有力或二無力，則便談不上相入了⁹²。為什麼法藏此時，要提出相入的道理呢？因為從如來藏緣起的一一法間，並不是各別獨立的。而是在有力無力間互攝互入。

（9）、「全事相即，故說唯識。謂依理之事，事無別事，理既無此彼之異，令事亦一即一切。上《經》云：「知一世界，即是一切世界；知一切世界，即是一世界」又云：「知一即多，多即一」（參考《華嚴經》T10.85a）等廣如經文說。」

法藏於「全事相即的一心」中，強調從「相即」的角度，來談依如來藏隨緣而起的一切法。《五教章》說「相即」乃：

「由空有義故，有相即門。……自若空時，他必自有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故。以二有二空各不俱故。無彼不相即。有無無有無二故。是故常相即。若不爾者，緣起不成，有自性等過。」（T45,503a）

所謂「相即」，是從空與有來談的。若仍假設一是自，一切是他，則便有自空、自有、他空、他有之說。若進一步組合自他，那麼便有自空他空、自空他有、自有他空、自有他有四種組合。法藏認為當中的自空他有，是說自即是他，也就是一即一切；他空自有是說他即是自，便是一切即一。同時俱空，或同時俱有，不能說是相即。也就是說，相即必須自與他間，一空一有。為什麼呢？若仔細再推敲一即一切的自空他有，發現「一」空「一切」有時，一既已無，卻有一切，說一即一切。法藏大師企圖表達什麼呢？若追究「一」及「一切」義，《五教章》說：「所言一者，非自性一，緣成故。是故一中有十。……十者，皆非自性十，由緣成故。為此十中有一。」（T45,503c）也就是說，一與十都不是實有自性的。它是無自性的，隨緣而有的。當提起

⁹² 參考《五教章》T45,503b。

一時，便包含構成一的一切因緣條件。若提起一切時，也不會無中生有，必然包含構成一切的一一法。因此之故，不是應從一有一切有，一無一切無的自有他有，自無他無來說明一即一切，一切即一嗎？問提到底出在哪兒？也許是「即」字，前面說自無他有，也就是說，沒有一，卻有一切的矛盾是把「即」字當作「是」或「則」。若不如此，那「即」字是什麼呢？牟宗三先生把它解成了「緣成」，因此解通了自無他有及他無自有的一即一切、一切即一，云：

「一切法皆緣成。故若自法緣成而為有時，則他法必因無性而空即無有。如是，他即是自。此「即是」之「即」是緣成的「即」也。因他無性，全由自而作故，故他即自也。反之，若自法因空無性而為無時，則他必為緣而為有。如是，則自即他。此「自即他」亦是緣成的即他也。因自無性，全由他作故，故自即他也。⁹³」

對一切因緣法來說，不是只有自法，而沒有他法，或只有他法，沒有自法。因為自法和他法是互相緣成的。牟宗三先生從這點切入，把「即」套用為「緣成」，使一切即一，成為他法「緣成」自法，自法因此而「有」；一即一切，成為自法「緣成」他法，他法也因此而「有」。可見當牟先生把「即」當作「緣成」時，「有」便是緣成而有，解決了「有」的問題。關於「空」的問題，牟先生說「必因無性而空」，以無性解決「空」的問題。綜合來看，以「緣成」連綴起「無性的空」，及「緣起的有」。是故法藏用以解決自他問題的「有」和「空」，便不是一般的有沒有。正是「真空妙有」的緣起性空，性空緣起。因而，談相即時，指一切的存「有」，必須依於否定實在性的「空」而成立。是方東美先生所謂並存（*relation of consistence*；融貫關係）不悖

（*relation of contradiction*；矛盾關係）的關係⁹⁴。故於自空他空、自空他有、自有他空、自有他有四個組合中，取二空或二有，將偏於空、有二端。唯取自空他有、自有他空才能符合中道義。才能建立所謂「一即一切」、「一切即一」。如果仔細推敲，緣起與性空，不離法性，也就是如來藏性。因此可換言說「一即一切」、「一切即一」建立在如來藏心性上。

（10）、「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，

⁹³ 參見牟宗三：《佛性與般若》，台北：學生書局，1997，修訂6版，p.523。

⁹⁴ 參見方東美：《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化，1993，初版五刷，p.343。

令彼事相，如是無礙。廣如上下文說。」

法藏在十重唯識的最後，提出「帝網無礙的一心」，用帝網來顯示如來藏法性的圓融無礙。關於帝網，杜順的《華嚴五教止觀》上說：

「帝釋天珠網者，即號因陀羅網也。然此帝網皆以寶成。以寶明徹遞相影現，涉入重重，於一珠中同時頓現。」
(T45, 513a)

介紹著帝網是以帝釋天珠織成的網，以網形容緣起萬法的組織嚴密而互有聯繫。網上的珠寶代表每一個因緣條件像寶一樣的重要。而寶珠圓亮的特質，表示它能圓滿的、鉅細靡遺的映徹一切。網上所有的寶珠都具有這樣的特質，因而珠珠互相輝映，重重影現。故珠珠同時是主，也是伴。在《華嚴一乘十玄門》中，智儼說：

「此帝網之相，以何為相？猶如眾鏡相照，眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影成其無盡復無盡也。」(T45, 516b)

認為帝珠的網相，著重珠珠互相輝映的一面。故另以眾多鏡子的互相投射，形成每一鏡中不僅有其他鏡之影，且有其他鏡中之影之影，來加以說明重重無盡的影現。又有《金獅子章》也是以金獅的一一毛有無邊獅子，一一毛又帶此無邊獅子入一毛，強調重重無盡⁹⁵。重重無盡更貼切的說法是，以有情為本的把一一寶珠或鏡子，乃至獅毛，套上十法界的有情，作為其世界。則佛的世界不僅包羅一切世界，並且可將其他所有包括眾生世界所包羅的事物亦包羅之；眾生世界不僅包羅一切世界，並且可將其他所有包括佛的世界所包羅的事物亦包羅之。此時「經云：一切眾生盡成佛，佛界亦不增，眾生界亦不減。若無一眾生成佛，眾生界亦不增，佛界亦不減也。」(T45, 516c)表眾生沒有離開佛，佛也沒有離開眾生，從佛的角度看，佛攝盡一切眾生。從眾生的角度說，一切眾生均內具有佛性。適與前述的如來藏義相契合。是如來藏法性圓融無礙⁹⁶的表現。

以上(8)－(10)門，引用的經典是《六十華嚴》。談相入是一入一切、一切入一，相即是一即一切、一切即一，談重重無盡時強調互攝互入、主伴圓融，《五教章》亦復如是。乃云：

⁹⁵ 參考《金獅子章雲間類解》，T45, 665c-666a。

⁹⁶ 有關「無礙」，《探玄記》舉十名解，但只論述第一「緣起相由」，T35, 124a-125a。

「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。……此等據別教言。」(T45,485b)

在此有一個問題是圓教既不離三界，卻沒有始教或終教那樣提到生滅，這是為什麼呢？若縱觀十門一心：(1)－(3)的始教光談妄心，偏廢真心，其實不出於真心；(4)－(7)終頓教具強調真如心；而(8)－(10)的圓教一心，恰是如來藏義。如來藏法性，可以說「從本以來，性自滿足。處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。」是不生不滅的。但對於生滅的諸法，其「性體（圓明）遍照，無幽不燭」(T45,637b)。也就是說，圓教的一心，不生不滅，卻也不礙因果宛然。因此，「十門」「一心」間，可以說如來藏一心，具足十門，或十門相融於一如來藏心，是「不動本而常末，不壞末而恆本。」(T45,485b)

第五章 結論

以上是有關三界一心及種種一心，與不同類別的、不同宗派的心之論述，均與本文的主題－第六地的一心互有關連。

從原始佛教說起，本文大概將它處理成三種心：一是當心有煩惱時穢，心無煩惱時淨的「淨穢不定」的心；然後是「心性本淨」，「心性本淨」又分消極與積極。以煉金為喻，消極是把外在的客塵除去，以顯現金子的本性；積極是指煉金好比修定，隨時澆水，隨時添火，就好像隨時對治掉舉、昏沈，從內心產生自我淨化的力量。

部派佛教的心，若從心性說，心性有三種：其「心性本淨」，為客塵煩惱所覆的心，相當於原始佛教消極的清淨心。其「心性無記」與「心通三性」的心，前者指心因為無記，故能隨染成染，隨淨成淨；後者認為沒有所謂的無記性，心不是染，就是淨。「心性無記」或「心通三性」都接近原始佛教「淨穢不定」的心。若談境的有無時，部派佛教的有部主張有實有的境，經部認為外境虛妄不實。

大乘中觀家所認為的清淨心，是能超越對待。例如超越染與淨的對待時，就是清淨心。談唯心時，其用意有二：一是否定作者，認為眾生的苦樂等報，是受過去潛在的業力所影響，沒有一個審判者或

主宰者。一是否定境無心有，認為心與境，雖無自性，而能所是相待的，有能取的心，就有所取的境。

如來藏說談心性本淨，藉由正聞熏習而顯發時，相當於原始佛教清淨心的消極義。若由自體相熏習而顯發，則具原始佛教清淨心的積極義。如來藏清淨心雖同原始佛教的心兼具消極與積極義，但與原始佛教不同的是，其背後發展出「如來法身遍在一切諸眾生身」、「如來真如無差別」、「一切眾生皆悉實有真如佛性」的說法。當如來法身遍滿時，就不用擔心沒有正聞熏習的機會；當眾生的真如與佛無異，眾生悉有佛性時，就必然能夠自我淨化。其談外境，由於一切法皆依如來藏而有，故離如來藏，無有外境可取，與經部的看法較近。

唯識說主張「萬法唯識」的阿賴耶識，是無記性，故是「淨穢不定」的。但由於受末那識所妄執，因此偏向於妄。有關外境，則有「唯識無境」之說，此見解與如來藏、經部相近。

《華嚴經》談佛菩薩眾生的知情意時，佛的知情意皆與眾生同在，相當於如來藏說的法身遍滿義；眾生的知情意沈溺在妄法中，相當於處在阿賴耶識的妄染下；菩薩的知情意可以說，就是上求佛道，下化眾生的菩提心。而菩提心由《華嚴經》文意來看，大概就是如來藏心。

《華嚴經》「一法身的一心」之「一法身」義是証入、體得真如，與第二章提到的如來藏義，非常吻合；「無量心」的「一心」意為染淨法所依的心，與第二章所述的如來藏心或阿賴耶識均可對應；「神變的一心」與如來藏之法身遍滿義相符；十二緣起的「我執、唯識」的一心，相當於原始佛教提到的無明，大乘唯識宗的末那及阿賴耶識，《華嚴經》中眾生的知情意；十二因緣中「真識的一心」，相當於如來藏的諸法所依義。

「三界一心」綜合上述所有的心，結果歸納出如來藏心和阿賴耶識。法藏大師進而更把有關賴耶的放在初教和終教，把有關如來藏的放在終教、頓教和圓教，於是阿賴耶識與如來藏相疊在終教，表示不否定阿賴耶識說，但是以如來藏為阿賴耶識的識體，顯示如來藏說比阿賴耶識說圓滿。這整個就是華嚴的，別於他宗的「三界一心」。又，如果僅從《華嚴經》屢屢出現的如來藏傾向，說華嚴是如來藏思想，也許不妥。但，從「三界一心」很有組織的，以如來藏心串起了整個環環相扣的法界來看，實在很難否認，如來藏一心對華嚴思想的

重要性。但，這麼重要的思想，為什麼安置在《華嚴經》的第六地？又，「三界一心」若如第一章第三節提到它代表第一義諦，那麼它所代表的，是否只限第六地？這是一個值得以後再深入探究的問題。⁹⁷

附錄 I

《六十華嚴》「菩提心」發起因緣

序號	品名	菩提心發起因緣	出處
1	8 賢首菩薩品	滅除眾生苦，令盡無有餘，誓度斯等類 菩薩初發心	T9, 433a
2		深心淨信不可壞，恭敬供養一切佛，尊重 正法及聖僧，信敬三寶故，能發菩提心	
3		深信諸佛及正法，亦信菩薩所行道，正心 信向佛菩提，菩薩因是初發心	
4		於佛及法僧，深起清淨信，信敬三寶故， 能發菩提心	
5	8 賢首菩薩品	度脫欲海諸群生	T9, 436b
6	11 菩薩十住品	聞諸如來普智尊，無量功德悉具足，解佛 心相如虛空，菩薩因此初發心	T9, 446c

後記：這篇論文是十幾年前，以初生之犢的勇氣撰寫的。現在看它真的錯誤百出，愧對師長、學院的教導及十方善信的護持。曾經想要重寫，但這樣的題目，實在也不是現在的我所能駕馭的。不過「唯心」確實是華嚴重要的思想之一，希望繼續努力，以整理出比較清楚且少錯誤的資料。

7	能知是處及非處，若我非我如是等，欲解平等真實義，菩薩因此初發心	T9, 447a
8	過去未來現在世，一切善惡諸業報，欲善觀察悉平等，菩薩因此初發心	
9	諸禪三昧及解脫，隨順正受無所著，欲善分別垢淨起，菩薩因此初發心	
10	隨諸眾生根利鈍，種種勤修精進力，悉欲了達分別知，菩薩因此初發心	
11	一切眾生種種欲，心好樂著諸希望，悉欲了達分別知，菩薩因此初發心	
12	一切眾生種種性，無量無邊不可數，悉欲了達分別知，菩薩因此初發心	
13	一切諸道所至處，八正聖路向無為，悉欲了達知其實，菩薩因此初發心	
14	一切世界眾生類，流轉五道生死海，欲得天眼悉明達，菩薩因此初發心	
15	於過去世一切事，如其體性所有相，悉欲隨順達宿命，菩薩因此初發心	
16	世間一切諸煩惱，所有結縛餘習氣，悉欲覺知究竟盡，菩薩因此初發心	
17	世間所有世諦法，名字談論語言道，悉欲明達世諦義，菩薩因此初發心	
18	一切諸法語言斷，無有自性如虛空，悉欲明達真諦義，菩薩因此初發心	
19	震動一切佛世界，傾覆鼓蕩諸大海，悉欲明達佛神力，菩薩因此初發心	
20	一毛放演無量光，普照十方一切刹，欲於一光一切覺，菩薩因此初發心	
21	無量佛刹難思議，皆悉能置一掌中，欲解一切如幻化，菩薩因此初發心	
22	無量佛刹諸眾生，皆悉安置一毛端，悉欲了達皆寂滅，菩薩因此初發心	
23	一切十方大海水，滌以一毛盡無餘，悉欲分別知滌數，菩薩因此初發心	
24	不可思議諸佛刹，皆碎為末如微塵，悉欲分別知其數，菩薩因此初發心	
25	過去未來無量劫，一切世界成敗相，悉欲究竟達其際，菩薩因此初發心	
26	三世一切等正覺，諸辟支佛及聲聞，悉欲分別三乘道，菩薩因此初發心	T9,447b
27	無量無邊諸世界，能以一毛悉稱舉，欲知有無真實相，菩薩因此初發心	

28		金剛圍山數無量，盡能安置一毛端，欲知至大有小相，菩薩因此初發心	
29		十方一切諸世界，能以一音遍充滿，悉欲解了淨妙聲，菩薩因此初發心	
30		一切眾生語言法，一言演說盡無餘，悉欲解了淨密音，菩薩因此初發心	
31		如來清淨微妙音，充滿十方諸世界，欲得具足舌根相，菩薩因此初發心	
32		一切十方諸世界，有成壞者皆悉見，欲解了悉虛妄，菩薩因此初發心	
33		一切十方諸佛刹，其中無量諸如來，悉欲了達佛正法，菩薩因此初發心	
34		普能應現無量身，一切世界微塵等，悉欲了達如幻化，菩薩因此初發心	
35		過去未來現在世，無量無邊諸如來，欲於一念悉了知，菩薩因此初發心	
36		欲具演說一句法，阿僧祇劫無窮盡，欲使辯才不斷絕，菩薩因此初發心	
37		十方一切諸群生，隨其遷變生滅相，欲於一念悉了達，菩薩因此初發心	
38		淨妙身口及意行，遊步十方無障礙，欲了三世悉空寂，菩薩因此初發心	
39	13.初發心菩薩功德品	欲不斷佛種	T9, 450b
40		欲充滿十方一切世界	
41		欲悉度脫一切眾生	
42		欲悉知一切世界成壞	
43		欲悉知一切世界中眾生垢淨起	
44		欲悉知一切世界自性清淨	
45		欲悉知一切群生虛妄煩惱習氣	
46		欲悉知一切眾生死此生彼	
47		欲悉知一切眾生諸根方便	
48		欲悉知一切眾生心心所念	
49		欲悉分別三世一切眾生	
50		欲悉知一切諸佛平等境界	
51		饒益眾生故	T9, 453a
52	21 金剛幢菩薩十迴向品	欲饒益安隱眾生	T9, 490a
	22 十地品	若眾生厚集善根，修諸善行、善集助道法、供養諸佛、集諸清白法、為善知識所護、入深廣心、信樂大法、心多向慈悲、好求佛智慧。如是眾生，乃能發阿耨多羅三藐三菩提	T9,544c
53	33 離世間品	教化成熟一切眾生，發菩提心因緣	T9,635b

54		除滅一切眾生苦，發菩提心因緣	
55		與一切眾生種種快樂，發菩提心因緣	
56		除滅一切眾生愚闇，發菩提心因緣	
57		與一切眾生佛智，發菩提心因緣	
58		恭敬供養一切諸佛，發菩提心因緣	
59		隨如來教令佛歡喜，發菩提心因緣	
60		見佛色身相好，發菩提心因緣	
61		入一切佛智，發菩提心因緣	
62		顯現佛力無畏，發菩提心因緣	
63		解一切法如幻不可思議故	T9, 638b
64	34 入法界品	發阿耨多羅三藐三菩提心，欲度一切智慧大海。	T9, 690c

參考文獻

一、原典資料：（依大正藏經序號排列）

《長阿含經》佛陀耶舍共竺佛念譯，大正藏第一冊；No.1。

《毘婆尸佛經》法天譯，大正藏第一冊；No.3。

《中阿含經》瞿曇僧伽提婆譯，大正藏第一冊；No.26。

《佛說大生義經》施護譯，大正藏第一冊；No.52。

《雜阿含經》求那拔陀羅譯，大正藏第二冊；No.99。

《大般若波羅蜜多經》玄奘譯，大正藏第七冊；No.220。

《大方廣佛華嚴經》（六十卷）佛陀跋陀羅譯，大正藏第九冊；

No.278。

《大方廣佛華嚴經》(八十卷)實叉難陀譯，大正藏第十冊；No.279。

《佛說兜沙經》支婁迦讖譯，大正藏第十冊；No.280。

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》求那跋陀羅譯，大正藏第十二冊；
No.353。

《入楞伽經》菩提流支譯，大正藏第十六冊,；No.671。

《本事經》唐玄奘譯，大正藏第十七冊,；No.765。

《大智度論》龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，大正藏第二十五冊,；
No.1509。

《十地經論》天親菩薩造、菩提流支等譯，大正藏第二十六冊；
No.1522。

《阿毘達磨大毘婆娑論》五百大阿羅漢等造、玄奘譯，大正藏第二十七冊；No.1545。

《舍利弗阿毘曇論》曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，大正藏第二十八冊；
No.1548。

《阿毘達磨俱舍論》玄奘譯，大正藏第二十九冊；No.1558。

《阿毘達磨順正理論》眾賢造、玄奘譯，大正藏第二十九冊；No.1562。

《瑜伽師地論》玄奘譯，大正藏第三十冊；No.1579。

《成唯識論》護法等菩薩造，玄奘譯，大正藏第三十一冊；No.1585。

《攝大乘論釋》真諦譯，大正藏第三十一冊；No.1595。

《攝大乘論釋》玄奘譯，大正藏第三十一冊；No.1597。

《究竟一乘寶性論》勒那摩提譯，大正藏第三十一冊；No.1611。

《隨相論》德慧造、真諦譯，大正藏第三十二冊；No.1641。

《大乘起信論》真諦譯，大正藏第三十二冊；No.1666。

《大方廣佛華嚴經搜玄記分齊通智方軌》智儼述，大正藏三十五冊；
No.1732。

《華嚴經探玄記》法藏述，大正藏第三十五冊；No.1733。

《大方廣佛華嚴經疏》澄觀撰，大正藏第三十五冊；No.1735。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》澄觀撰，大正藏第三十六冊；No.1736。

《大乘法苑義林章》窺基撰，大正藏四十五冊；No.1861。

《華嚴一乘教義分齊章》法藏述，大正藏四十五冊；No.1866。

《華嚴五十要問答》智儼集，大正藏四十五冊；No.1869。

《華嚴經內章門等雜孔目章》智儼集，大正藏四十五冊；No.1870。

《華嚴經旨歸》法藏述，大正藏四十五冊；No.1871。

《華嚴經問答》法藏撰，大正藏四十五冊；No.1873。

《華嚴經明法品內立三寶章》法藏述，大正藏四十五冊；No.1874。

《華嚴發菩提心章》法藏述，大正藏四十五冊；No.1878。

《金獅子章雲間類解》法藏撰，淨源述，大正藏四十五冊；No.1880。

《異部宗輪論》世友造、玄奘譯，大正藏第四十九冊；No.2031。

《出三藏記集》僧祐撰，大正藏第五十五冊；No.2145。

《新導成唯識論 全》，佐伯定胤校定，法隆寺，1940 初版；台北：佛陀教育基金會翻印，2000。

（二）中文資料（依作者筆畫順序排列）

方東美

〔1993〕《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化，初版五刷。

方立天

〔1991〕〈十重唯識觀與五重唯識觀的比較〉，《法藏》，台北：東大圖書公司，pp.216-219。

印順長老

- 〔1981〕《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
- 〔1991〕《勝鬘經講記》，台北：正聞出版社，修訂重版。
- 〔1992〕《佛法概論》，台北：正聞出版社，修訂2版。
- 〔1992〕《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，修訂1版。
- 〔1992〕《唯識學探源》，台北：正聞出版社，修訂2版。
- 〔1992〕《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，修訂1版。
- 〔1992〕《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，修訂1版。
- 〔1992〕《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，修訂1版。
- 〔1992〕《般若經講記》，台北：正聞出版社，16版。
- 〔1993〕《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，5版。
- 〔1991〕《成佛之道》，台北：正聞出版社，五版；（增注本，1994初版）。

牟宗三

- 〔1997〕《佛性與般若》，台北：學生書局，修訂6版。

朱慧定

- 〔1998〕〈澄觀《法界玄鏡》之研究〉，台北：華嚴專宗佛學研究所。

李琳華

- 〔1990〕《如來藏識》，台北：常春樹書坊。

李世傑

- 〔1975〕〈三界唯心說的基本原理〉，《佛教文化學報》，第3、4期，（台北：中華佛研所）。

李志夫

- 〈如來藏之初期及其思想之研究〉，《佛教的思想與文化－印順導師八秩晉六壽慶論文集》，pp.35-52。

呂澂

〔1982〕《印度佛學思想概論》，台北：天華出版，初版。

〔1991〕《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，初版。

吳汝鈞

〈如來藏思想〉，《獅子吼》，32 卷第 11、12 期。

〔1990〕《唯識哲學－關於轉識成智理論問題之研究》，高雄：佛光出版，三版。

法尊法師

〔1985〕《入中論講記》，台北：佛教書局，初版。

宗喀巴著／法尊法師譯

〔1991〕《入中論善顯密意疏》，台北：法爾出版社，第一版。

恆清法師

〔1997〕《佛性思想》，台北：東大，初版。

曹志成

〔1992〕〈《十地經》與《十地經論》的緣起關與唯心觀之關係研究〉，《國際佛學研究》，第二期，pp.307-325。

黃俊威

〈從「真如緣起」到「法界緣起」的進路－「一心」觀念的確立〉，《中華佛學學報》。

賢度法師

《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社。

陳一標

〔1997〕〈「識」的詮釋——Vijbana 與 Vijbapti〉，《圓光佛學學報》，圓光出版社。

〔 〕《法相宗論十二因緣》。

〔2000〕《賴耶緣起與三性思想之研究》文化大學哲研所博士論文。

〔1997〕《唯識學中的「執受」義》。

陳榮灼

〔1991〕〈「即」之分析－簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》，台北：靈鷲山。

陳英善

〔1996〕《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社。

陳健民

〔1982〕〈評賢首十重唯識觀〉，《內明》，第 121 期，pp.27-30。

惠空法師

〔1984〕〈五重唯識與十重唯識之比較〉，《獅子吼》，23・8 期，pp.28-33。

惠敏法師

〔1998〕〈〈聲聞地〉中「唯」之用例考察〉，《中華佛學學報》，第七期，台北：中華佛學研究所，pp.17-38。

〔1997〕《空與菩薩行－入中論》台北：西蓮淨苑，有聲書。

聖嚴法師

〈印順長老著述中的真常唯心論－我讀《大乘起信論講記》－〉，《印順思想：邁向 2000 年佛學研討會》。

湯一介

〔1995〕〈華嚴「十玄門」的哲學意義〉，《哲學意義佛教與中國文化國際學術會議論文集》下輯，pp.811-820。

董群

〔1996〕〈華嚴宗十重唯識觀略述〉，《閩南佛學院學報》，第二期，pp.148-152。

澄觀法師

《華嚴經疏鈔》，第六冊，卷四十九，（台北：華嚴蓮社）。

慧學法師

〔1994〕〈華嚴三祖法藏「十門唯識說」的研究〉，《華嚴專宗學院佛學研究所論文集(二)》，台北：華嚴專宗學院，pp.394-461。

鄧克銘

〔1996〕〈法藏心識觀的特色〉，《中華佛學學報》，第九期，台北：中華佛學研究所，pp.243-259。

〔1997〕《華嚴思想之心與法界》，台北：文津出版公司。

劉嘉誠

〈中觀學的基本觀點〉，《法光》一三一期，(2000/8)。

諦觀

〔1978〕〈原始佛教唯心說的探究〉，《現代佛教學術叢刊》，張曼濤主編，pp.101-109。

靄亭法師

〔1990〕《華嚴一乘教義章集解》，台北：華嚴蓮社。

(三) 日文資料

一色順心

〈起信論□□□□生滅緣起□□□□〉，《印度學□□□—》，25號，pp.56—70。

小川一乘

〈大乘菩薩道□□□□「唯」□思想〉，《印度學□□□—》，28號，pp.32—43。

〈「如來藏思想□形成」—□□□大乘佛教思想研究—〉，《印度學□□□—》，21號，pp.55—64。

小川弘實

〈□□如來藏思想〉，《印佛研》，17-1，pp.121-125。

小林實玄

＜「唯心迴轉門」□變遷□□□□＞，《印佛研》，31-1，
pp.271-274。

川田熊太郎等

〔1989〕《華嚴思想》，李世傑譯，台北：法爾出版社。

川田熊太郎

＜菩薩十地□二節性□就□□＞，《佛教學》，6-2，pp.
497-500。

山田恭道

＜阿毘達摩佛教□□□□認識□問題－「境」□「所緣」
□□考察□中心□□□－＞，《印佛研》，5-1，(1957)，
pp.184-187。

井上玄真

〔1994〕《唯識三十論講話》，白湖無言譯，台北：新文豐出版社。

木村泰賢

〔1990〕《原始佛教思想論》，歐陽翰存譯，台北：台灣商務。

〔1982〕＜阿毘達摩論□研究＞，《木村泰賢全集》第四卷，東京：
大法輪閣；中譯：《小乘佛教思想論》，演培法師譯，台北：
天華，1990。

木村清孝

〔1996〕《中國華嚴思想史》，李惠英譯，台北：東大圖書。

丘山新

〔1976〕＜「三界唯心」的原典解明＞，《佛教學》，2號，pp.89-108。

中條道昭

＜華嚴□性起－智儼□法藏－＞，《印佛研》，72，
pp.743-747。

＜智儼□教判□□□□＞，《印佛研》，27-2，pp.612-613。

中村元

〔1982〕《□□□□佛教》，大藏出版。

水野弘元

＜心性本淨□意味＞，《印佛研》，20-2，pp.503-511。

＜十二緣起說□□□□——特□□□心理的見方＞，《印佛研》，3-1，。

《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，釋惠敏譯，台北：法鼓文化（2000）。

平川彰

〔1992〕《法□緣起》，東京・春秋社。

〔1990〕《如來藏□大乘起信論》，東京・春秋社。

＜阿梨耶識□阿賴耶識＞，《佛教學》，8號，pp.1-18。

〔1970〕《佛教□心□問題》，東京・山喜房。

石橋真誠

＜華嚴教學□於□□如來藏思想觀法□展開＞，《印佛研》，70，pp.636-640。

＜華嚴教判□問題點＞，《印佛研》，31-1，pp.267-270。

＜華嚴□緣起說＞，《印佛研》，27-1，pp.267-270。

田上太秀

〔1990〕《菩提心□研究》，東京・東京書籍，第一刷。

平賀由美子

〔1998〕＜《十地經》□成立□□□□構想＞，《大正大學大學院研究論集》，第22號，。

安井廣濟

〔1955〕＜唯心□二類型＞，山口益還曆紀念《印度學佛教學論叢》，

京都:法藏館，pp.196-204。

吉津宜英

〔1991〕《華嚴一乘思想□研究》，東京：大東出版社。

＜舊來成佛□□□□－性起思想□－視點＞，《印佛研》，
32-1，pp.243-248。

＜法藏□大乘起信論義記□□□□＞，《印佛研》，29-1，
pp.42-46。

＜法界觀門□□□□＞，《印佛研》，28-1，pp.350-354。

＜華嚴同別一乘□成立□展開－法藏□別教一乘□特異性＞
《佛教學》，第27號。

多田孝正

＜智顗□觀法□華嚴＞，《印佛研》，27-2，pp.766-770。

兵藤一夫

〔1982〕＜「心(citta)」□語義解釋－特□□□□□□□□□□立場□
中心□□□－＞，《佛教學□□□－》，第36號，pp.21-39。

〔1984〕＜唯心□唯識＞，《佛教思想》，9，京都：平樂寺，pp.219-252。

竹村牧男

＜《大乘起信論》□心識說□□□□＞，《印佛研》，31-2，
pp.806-811。

光川豐藝

＜大乘佛典□□□□□「十二緣起」－□□□十二緣起□大乘
的解釋□□□□□－＞，《佛教學研究》，39.40。

〔1962〕《清辨與月稱對於「人法二無我」之見解－以中論第十八章
為中心》；惠敏法師譯，許明銀校閱，《佛教文化研究所紀
要》第一號，龍谷大學。

瓜生津隆真

《佛教思想 7・空下》第五章，(佛教思想研究會編)；許洋主譯，〈中觀派的空〉，《世界佛學名著譯叢・62》，(華宇出版，1985)，pp.31-64。

村上專精

〔1944〕《佛教唯心論概論》，大阪：創元社，釋印海譯，(台北：慧日講堂，1977)。

李惠英

〈法藏□釋經方法□□□□〉，《印佛研》，81，pp.86-88。

芳村博實

〔1994〕〈識□生□□□□□□□〉，《印佛研》，42-2，pp.12-18。

河野法雲

〔1976〕《華嚴經講義》，日本：名著初版。

武邑尚邦

〔1995〕《□□□佛教教學體系□展開》，京都：法藏館。

金治勇

〈勝鬘經義疏□□□□如來藏思想〉，《印佛研》，17-1，pp.55-59。

松本省二

〈十地經中□眾生□□□□〉，《印佛研》，6-2，pp.114-115。

板本幸男

〈即□意義及□構造□□□□〉，《印佛研》，4-2，pp.341-350。

〈同體緣起□構造□□□意義〉，《印佛研》，3-1，pp.1-10。

神林隆淨

〈菩薩思想的研究・華嚴經中的菩薩思想〉，《世界佛學名

著譯叢》，66，許洋主譯，（台北：華宇出版社，1984），pp.237-305。

神谷麻俊

＜入楞伽經□「心」□一考察＞，《印佛研》，23-2，
pp.736-739。

柏木弘雄

＜心真如□心生滅＞，《佛教學》，第9、10號，pp.227-247。

高峰了州

〔1976〕《華嚴論集》，東京：國書刊行會。

高崎直道等

＜唯識思想＞，《世界佛學名著譯叢》，李世傑譯，（台北，
華宇出版社，1985）。

〔1989〕《如來藏思想》Ⅱ，法藏館，初版，pp.70-123。

＜《大乘起信論》□「真如」＞，《佛教學》，29，pp.1-24。

＜唯心□如來藏＞，《佛教學》，第9、10號，pp.53-78。

渡邊新治

＜菩提心□□□□＞，《印佛研》，33-2，pp.216-219。

勝又俊教

〔1989〕《佛教□□□□心識說□研究》，東京：山喜房。

陳永裕

〔1989〕＜華嚴十重唯識□□□□轉真成事□一考察＞，《印佛研》，
75，pp.241-243。

〔1989〕＜「華嚴十重唯識」□注釋□見□□□凝然教學□特色＞，
《駒澤大學佛教學部論集》，第20號，pp.287-297。

常盤義伸

〔1994〕＜大乘起信論□和合識＞，《禪文化研究所紀要》。

塚本啟祥

〔1984〕〈部派佛教□□□□心一心・心所□關係□中心□□□—〉，*《佛教思想》*，9，京都：平樂寺，pp.145-218。

福原亮嚴

〈轉□思想—華嚴□中心□□□〉，*《印佛研》*，19-1，pp.47-52。

增田英男

〈華嚴無礙□弁證法〉，*《印佛研》*，21-1，pp.191-194。

橫山紘一

〔1980〕*《唯識□哲學》*，京都，平樂寺。

鍵主良敬

〈法藏□□□□一心□性格□□□□〉，*《印佛研》*，13-2，pp.664-667。

〈大乘□□□□相即□理論□內景—煩惱即菩提□思想□□□〉，*《佛教學□□□—》*，第3號，pp.40-60。

藤田正浩

〈原始佛教□心性本淨說□□□□〉，*《佛教學》*，14。

藤隆生

〔1963〕〈識□真妄—十地經論□□□對理解□問題□中心□□□—〉，*《印佛研》*，10-1，pp.251-254。

鎌田茂雄

〔1978〕*《中國華嚴思想史□研究》*，東京：東京大學出版會。

〔1995〕*《華嚴五教章》*，東京：大藏出版。

櫻部建

〔1982〕〈心染有情染 心淨有情淨〉，*《佛教學□□□—》*，第36號，pp.1-2。

織田顯祐

〔1982〕＜智儼□阿梨耶識觀＞，《佛教學□□□－》，第26號，pp.4-20。

〔2000〕＜華嚴法界緣起□研究＞，《大谷大學研究年報》，第52期，。

〔1999〕＜《起信論》□如來藏說□法藏□如來藏緣起宗□□□□＞，

《佛教學□□□－》，第70號。