

華嚴宗唯心的開展

——以〈十地品〉為核心*

釋正持

國立彰化師範大學國文學系文學博士

摘要

八十《華嚴·十地品》第六地的名句「三界所有，唯是一心」的三界唯心，其本源歸結於「一心」，但此心是真心還是妄心，一直是學界間所關注的重要議題。「三界」一詞，在原始、部派佛教時期，尚未歸結為一心，到了大乘佛教時期的《十地經》或《華嚴經·十地品》，「三界唯心」思想才成立。

本文所要探討的主題為「華嚴宗唯心的開展」，將依照時代的先後次序，考察四種版本的說法。首先，〈十地品〉的唯心，又分為三界的起源、〈十地品〉的四種心。其次，《十地經論》的唯心，主要探討心識說，又分為心意識、阿梨耶識。再者，法藏的唯心，又分為染法緣起、十重唯識。最後，澄觀的唯心，又分為相應心、不相應心，與十重一心。

關鍵詞：〈十地品〉、《十地經論》、法藏、澄觀、唯心

* 收稿日期：2014.06.23，通過審查日期：2014.08.16。

【目次】

- 一、前言
- 二、〈十地品〉的唯心
 - (一) 三界的起源
 - (二) 〈十地品〉的四種心
- 三、《十地經論》的唯心
 - (一) 心意識
 - (二) 阿梨耶識
- 四、法藏的唯心
 - (一) 染法緣起
 - (二) 十重唯識
- 五、澄觀的唯心
 - (一) 相應心、不相應心
 - (二) 十重一心
- 六、結論

一、前言

唐譯《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱八十《華嚴》）之〈十地品〉第六地的名句「三界所有，唯是一心」¹的三界唯心，其本源歸結於「一心」，但此心是真心還是妄心，一直是學界間所關注的重要課題。三界唯心思想，運用範圍極廣，舉凡世親的《唯識二十論》²、護法的《成唯識論》³皆有所引用，甚至法藏（643-712）的十重唯識，以及澄觀（738-839）的十重一心，皆是從三界唯心之議題予以發揮與開展。本文所要探討的主題為「華嚴宗唯心的開展」，將依照時代的先後次序，考察此一心是真心還是妄心，分為〈十地品〉、《十地經論》這二部經論，以及法藏、澄觀二位祖師的說法進行討論。選擇法藏、澄觀二位祖師之用意為何呢？主要是法藏《華嚴經探玄記》（以下簡稱《探玄記》）、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）皆有〈十地品〉之注疏；兩者分別是六十《華嚴》及八十《華嚴》最具代表性的注疏；兩者皆承襲世親之《十地經論》來注疏；兩者之判教思想相近，可說是一脈相傳，被視為華嚴正統。

目前學界對於「唯心」相關主題之研究，有六篇論文。坂本幸男〈初期大乘經典に於ける三界唯心に就いて〉之唯心，又分為空門的唯心說、影像門的唯心說、緣起門的唯心說，其中以「緣起門的唯心說」來解釋六十《華嚴·十地品》的「三界虛妄，但是心作；十二緣分，是皆依心」⁴之意涵。⁵ 鎌田茂雄的〈唯心と性起〉，涉及《十地經》、淨影寺慧遠（523-592）、智儼（602-668）、法藏之唯心觀。⁶ 玉城康四郎的〈唯心

¹ 八十《華嚴》卷 37，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 194 上 14。

² 《唯識二十論》卷 1：「安立大乘，三界唯識，以契經說，三界唯心。」（《大正藏》冊 31，第 1590 號，頁 74 中 27）

³ 《成唯識論》卷 7：「如契經說，三界唯心。」（《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 39 上 6-7）

⁴ 六十《華嚴》卷 25，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 558 下 10-11。

⁵ 參坂本幸男，《華嚴教學の研究》，頁 346-359。

⁶ 參鎌田茂雄，〈唯心と性起〉，頁 223-258。

的追究〉，包括《十地經》、《十地經論》、智儼、法藏、澄觀之唯心的探討。⁷ 村上專精的〈華嚴宗之唯心說〉，關涉到《華嚴經》、智儼、法藏、澄觀、宗密（780-841）之唯心思想。⁸ 張文良的〈「三界唯心」解釋における唯心思想〉，探討智儼、法藏、澄觀對於唯心之詮釋。⁹ 劉貴傑的〈華嚴哲學的唯心性質〉，包括智儼、法藏、澄觀、宗密之唯心思想。¹⁰ 綜上所述，學界對於「唯心」的研究成果，集中於智儼、法藏，其次為澄觀，再其次為《十地經》或〈十地品〉。

華嚴宗唯心的開展，分為四部分來探討：首先，「〈十地品〉的唯心」，分為三界的起源、〈十地品〉的四種心；其次，「《十地經論》的唯心」，主要探討《十地經論》之心識說，《十地經論》之心意識屬於第幾識呢？將分為心意識與阿梨耶識¹¹ 兩部分來說明；再者，「法藏的唯心」，分為二部分，一是承襲智儼的染法緣起，一是十重唯識；最後，「澄觀的唯心」，從法相宗的相應心、不相應心，與法性宗的十重一心兩個立場來探討。

二、〈十地品〉的唯心

八十《華嚴·十地品》第六地「三界所有，唯是一心」之名句，此「一心」究竟是真心還是妄心呢？這個議題在學術界已有多篇論文之討論，如玉城康四郎的〈唯心的追究〉中，將三界唯心歸為妄心；¹² 鎌田茂雄的〈唯心と性起〉提出，後世的研究家將「三界唯一心」的「心」解為妄心是錯誤的，它應是真心說，為如來藏思想之心性本淨說；¹³ 三枝

7 參玉城康四郎，〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁 363-449。

8 村上專精，《佛教唯心論概論》，頁 188-207。

9 張文良，《澄觀華嚴思想の研究——「心」の問題を中心に》，頁 50-62。

10 劉貴傑，〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化》37.12，頁 3-21。

11 阿梨耶識（*ālayavijñāna*），音譯作阿賴耶識、阿羅耶識、阿黎耶識、阿刺耶識。本文將隨著作者用語之習慣，而改變其語詞。

12 參玉城康四郎，〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁 366-370。

13 參鎌田茂雄，〈唯心と性起〉，頁 225-227。

充惠的〈緣起與唯心〉中，提出《華嚴經》「心」的本質，是諸法實相的「空」，所以〈十地品〉與龍樹，都是站在實相心立場的緣起觀。¹⁴

（一）三界的起源

關於「三界」一詞，可能是承襲吠陀時代的天、空、地三界而來，此三界說被視為吠陀時期的世界觀。¹⁵ 在原始佛教時期，三界是指欲界、色界、無色界，與其說釋尊將三界視為具體的事實世界，毋寧說是指精神上的世界更為恰當。舉例而言，如果三界中，感官的欲求較多，就是欲界；初禪至四禪的禪定狀態，就是色界；進而達到寂靜的精神統一狀態，就是無色界。¹⁶ 原始聖典中，三界之名稱，並不統一，亦有稱為色界、無色界、盡界；¹⁷ 色界、無色界、滅界。¹⁸

到了部派佛教時期，為了說明業力論，才將三界發展成具體存在的世界。三界，指欲界、色界、無色界，它是有情眾生所居住的三種界域。欲界，指有淫、食二欲之有情所居之處，即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間及六欲天。色界，遠離欲界之淫、食二欲，但仍有色質之有情所居之處，即四禪十八天。無色界，沒有色法，只有受想行識四心之有情所居之處，即四無色天。

三界，在原始、部派佛教時期，尚未歸結為一心所作，到了大乘佛教時期的《十地經》或《華嚴經·十地品》的「三界唯心」思想才成立的，主張三界之生死，皆由一心所造作的，有情眾生在未解脫之前，於三界之中生死輪迴不息。

¹⁴ 李世傑，〈譯者序〉（二），《華嚴思想》，頁 161。

¹⁵ 參高楠順次郎、木村賢泰，《印度哲學宗教史》，頁 64-65。

¹⁶ 參水野弘元，《原始佛教》，頁 61-62；《佛教的真髓》，頁 271-272。

¹⁷ 《長阿含經》卷 8，《大正藏》冊 1，第 1 號，頁 50 上 28。

¹⁸ 《雜阿含經》卷 17，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 118 上 24。

（二）〈十地品〉的四種心

在八十《華嚴》中，有關唯心的思想，並非只是此句，¹⁹ 故應該以更宏觀的視野來處理。鄧克銘則將八十《華嚴》之「心」的用例做一考察，歸納為四種類型：一般心理意義之「心」；作為修行主體、樞要之「心」；屬於法性空寂、幻化不實之「心」；具有某種程度的如來藏意義之「清淨心」。²⁰ 此四種類型中，法性空寂心、如來藏清淨心，學界皆有所討論。至於一般心理意義之「心」，相當於玉城康四郎所說的一般的「心」。²¹ 鄧克銘特殊的洞見，是將一般所說的三界唯心，歸於修行主體、樞要之「心」，這是學界尚未提出的看法，也使得唯心思想的視野更加寬廣。

本文將依照鄧克銘之分法，將〈十地品〉之心分為四種，其中第二種心又與各種版本比較，茲分述如下：

1. 一般心理意義之「心」，具有主體意志之能力。此心是〈十地品〉最普遍的心理活動，偏重於菩薩與眾生修行上的意義，其例子不勝枚舉，今列舉八例說明如下：

（1）欲入第二地，當起「十種深心」。（185上）

（2）欲入第五難勝地，當以「十種平等清淨心趣入」。（191中）

（3）菩薩如是見如來智慧無量利益，見一切有為無量過患，則於

¹⁹ 八十《華嚴》之唯心思想，尚有二處：（1）〈菩薩問明品〉卷 13：「世間所見法，但以心為主。」（《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 66 下 17）

（2）〈夜摩宮中偈讚品〉卷 19：「心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。……心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」（《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 102 上 15—中 1）

²⁰ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 11。

²¹ 參玉城康四郎，〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁 363-366。

一切眾生，生「十種哀愍心」。(187中)

- (4) 佛子！菩薩住此現前地，復更修習滿足不可壞心、決定心、純善心、……求智心、方便慧相應心，皆悉圓滿。(194下)
- (5) 佛子！菩薩發如是大願已，則得利益心、柔軟心、隨順心、……不動心、不濁心。(182中)
- (6) 而諸凡夫心墮邪見，無明覆翳，立憍慢高幢，入渴愛網中，行諂誑稠林，不能自出。心與慳嫉相應不捨，恒造諸趣受生因緣。(182下)
- (7) 此菩薩以他心智，如實而知他眾生心：所謂有貪心，如實知有貪心；離貪心，如實知離貪心；有瞋心、離瞋心，有癡心、離癡心，……雜染心、非雜染心，廣心、非廣心，皆如實知。(188中)
- (8) 此菩薩如實知眾生心種種相，所謂雜起相、速轉相、壞不壞相、無形質相、無邊際相、清淨相、垢無垢相、縛不縛相、幻所作相、隨諸趣生相，如是百千萬億乃至無量，皆如實知。(202上一中)

以上八例中，前二例是入地心，二地發起十種深心，五地發起十種平等清淨心。第三至八例皆為住地心，第三例是三地悲憫眾生淪溺，所發起的十種哀愍心；第四例是六地修習不壞等十心；第五例是初地發起十大願熏心，則得利益等十心；第六例是初地以十二因緣說明具足諸苦觀，其中無明、行、識前際三支有九種邪見，無明一支有五種邪見；第七例是菩薩具他心通，如實知眾生之二十六心，善惡對顯；第八例是心稠林有十相，前五並通染淨，後五明淨心隨緣。

以上八例，又可歸納為：前四例皆是菩薩修行上積極意義的發心、修習；第五例是菩薩發願後所得的果報；第六例是凡夫墮入邪見之心，為退墮心；第七、八例，菩薩如實知眾生無量無邊的心相，有染有淨，並能應病與藥，加以對治，以化導眾生。

2. 修行主體、樞要之「心」，強調心在修行上佔著關鍵性的地位。此心除了具有主體意志能力外，還有了別、思量作用，甚至「三界唯心」思想，亦被視為第八識的阿梨耶識。所以，此心的範圍甚廣。此心在〈十地品〉中，包括「自心」與「一心」二種，其中「自心」只有第一例，其餘皆是「一心」的例子，今列舉六例說明如下：

- (1) 又發大願，願與一切菩薩同一志行，無有怨嫉，集諸善根，一切菩薩平等一緣，常共集會，不相捨離，隨意能現種種佛身，任其自心能知一切如來境界威力智慧，得不退如意神通，遊行一切世界，現形一切眾會，普入一切生處，成就不思議大乘，修菩薩行。（182上）
- (2) 不貪於利養，唯樂佛菩提，一心求佛智，專精無異念。（184上）
- (3) 佛子！是時，十方無量無邊乃至九地諸菩薩眾皆來圍遶，恭敬供養，一心觀察。（205下—206上）
- (4) 普發此等妙音聲，稱讚如來功德已，眾會歡喜默然住，一心瞻仰欲聽說。（198下）
- (5) 一心恭敬待，我承佛力說，勝法微妙音，譬諭字相應。（181上）
- (6) 三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。（194上）

以上六例中，前五例之「自心」、「一心」，是指吾人所見外在的一切現象及其存在之意義，或吾人自身之思惟觀察本身，都依「心」之動向來決定，此種看法具有濃厚的內省觀照的力量，²² 偏向於唯心思想之清淨心。尤其是第六例，被視為「三界唯心」的重要議題。三界唯心，是指欲界、色界、無色界等三界中，一切諸法皆由一心所變現，否認心識之外，

²² 參鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁14。

另有實體事物的存在，又名三界唯一心、三界一心。茲依照時代先後順序，列出〈十地品〉中「三界唯心」的其餘譯本：

- (1) 西晉·竺法護《漸備一切智德經》云：「其三界者，心之所為。」（476中）
- (2) 姚秦·鳩摩羅什《十住經》云：「三界虛妄，但是心作。」（514下）
- (3) 東晉·佛馱跋陀羅之六十《華嚴》云：「三界虛妄，但是心作。」（558下）
- (4) 後魏·菩提流支《十地經論》云：「經曰：是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。」（169上）
- (5) 唐·尸羅達摩《佛說十地經》云：「所言三界，此唯是心。」（553上）

三界唯心之梵文為 *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*，以上五種漢譯本再加上八十《華嚴》，其「心」可歸為二類：一為「心作」、「一心作」、「心之所為」；另一為「唯是一心」、「此唯是心」。主張譯為「心作」者，如世親的《十地經論》，將「心」或「一心」，解釋成「阿梨耶識」和「阿陀那識」。於《十地經論》譯出之後，引起了菩提流支、勒那摩提二人對於世親的「一心」與「阿梨耶識」產生了意見分歧，從而形成南北二派。郭朝順提出，譯為「心作」者，容易發展出心識緣起三界萬法的思維，又分為兩種：一為主張真心即如來藏緣起萬法的學說；另一則為主張由妄心生起三界。以上兩種思想，不論是存有論義或者認識論義，「心」都具有緣起論中根源義的意涵。若譯為「唯是一心」者，不具有上述之明顯的能緣／所緣的本末因果的意味，近乎一種對於三界本質之說明，說明它是等同於心。²³

²³ 參郭朝順，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學研究中心學報》8，頁109-110。

鄧克銘則提出，關於此「心」之說明，不管是從一般之心理作用或真心、妄心，乃至第八識阿賴耶識來說明，皆是相對於外境之主體的範圍。所以，從經文中「唯心」用例之考察，而推論其主體性及唯心無境觀，似有未可。²⁴

3. 法性空寂、幻化不實之「心」。六根之「意根」，佛教有二派說法：一為主張過去意，一為主張現在意。現在意，指六識生起的同時，即有意根存在。²⁵《大智度論》云：「為是相續心故，諸心名為一意。」²⁶ 六識剎那生滅，念念不住，然生滅皆為幻化，生非實有生，滅亦非實有滅，乃是六識心之相續不斷。六識的本質與般若系統是一致的，站在諸法實相的立場，是幻化不實的空性說。〈十地品〉中，屬於空寂之心者，今列舉六例說明如下：

- (1) 持心如金剛，深信佛勝智，知心地無我，能聞此勝法。
(179下)
- (2) 隨順無明起諸有，若不隨順諸有斷，此有彼有無亦然，十種思惟心離著。(195中一下)
- (3) 知法無生無起相，無成無壞無盡轉，離有平等絕分別，超諸心行如空住。(201中)
- (4) 譬如日月住虛空，一切水中皆現影，住於法界無所動，隨心現影亦復然。(201中)
- (5) 寂靜調柔無垢害，隨所入地善修習，心如虛空詣十方，廣說佛道悟群生。(201下)
- (6) 其心寂滅恒調順，平等無礙如虛空，離諸垢濁住於道，此殊勝行汝應聽。(209下)

²⁴ 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 17-19。

²⁵ 參釋印順，《佛法概論》，頁 108。

²⁶ 《大智度論》卷 36，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 325 下 9-10。

以上六例中，是以「無我」、「離著」、「空住」、「現影」、「虛空」、「寂滅」等來表示，這些詞語皆只有假名而無實體，來說明心之幻化不實，故與般若性空思想相通。

4. 如來藏之「清淨心」。在《華嚴經》中，也隱含著如來藏的思想，它是以譬喻或象徵的方式來表現，釋印順稱為「含蓄的如來藏說」。²⁷ 南道派主張真常淨識，把第八識的阿梨耶識，和《楞伽經》的如來藏心，及《涅槃經》之佛性視為等同。茲列舉七例說明如下：

- (1) 悲先慧為主，方便共相應，信解清淨心，如來無量力。
(184上)
- (2) 諸菩薩聞此，最勝微妙地，其心盡清淨，一切皆歡喜。
(185上)
- (3) 解脫月菩薩，知眾心清淨，樂聞第二地，所有諸行相。
(185上)
- (4) 菩薩住此焰慧地，其心清淨永不失，悟解決定善增長，疑網垢濁悉皆離。(191上)
- (5) 於過去佛法平等清淨心、未來佛法平等清淨心、……於一切菩提分法上上觀察平等清淨心、教化一切眾生平等清淨心。菩薩摩訶薩以此十種平等清淨心，得入菩薩第五地。(191中)
- (6) 時解脫月復請言：此諸大眾心清淨，第七地中諸行相，唯願佛子為宣說。(196上)
- (7) 佛子！譬如大摩尼珠有十種性出過眾寶，何等為十？一者、從大海出；二者、巧匠治理；三者、圓滿無缺；四者、清淨離垢；五者、內外明徹；六者、善巧鑽穿；七者、貫以寶縷；八者、置在瑠璃高幢之上；九者、普放一切種種光明；

²⁷ 參釋印順，《如來藏之研究》，頁98。

十者、能隨王意，雨眾寶物，如眾生心，充滿其願。佛子！當知菩薩亦復如是，有十種事出過眾聖，何等為十？一者、發一切智心；……十者、受佛智職，墮在佛數，能為眾生廣作佛事。（209中）

以上七例中，前六例「清淨心」，是指本性清淨心，若依早期的如來藏說，還不是地論學派或攝論學派所傳的第八識或第九識的自性清淨心，它只是平常心識的本性，仍只是第六識。²⁸ 第七例之寶珠喻，並沒有出現清淨心，但十地皆有鍊金喻，主要說明十地的功德善根，一地比一地展轉增勝。大摩尼寶珠從海中得來，其本性是清淨的，只是染上塵垢而已，經冶煉去除雜質後，就恢復了其本具的清淨心。所以，〈十地品〉並沒有「如來藏」一詞，但其所論之清淨心，與如來藏視為同一內容。

以上從四個面向來討論〈十地品〉之心，是以更宏觀的視野來分類，發現〈十地品〉對於心的討論範圍很廣，而非僅是「三界唯心」一句所能概括，它與其它經論所說並無太大的差異，但經由地論師及華嚴宗祖師的發揮，使得「心」的觀念更加多元與活潑。今舉一例說明如下：四心之第三種的「持心如金剛，深信佛勝智，知心地無我，能聞此勝法」。此經之原意，指十地法門深奧，必須具備三德才能聽聞此一勝法：與會大眾之心堅固如金剛、深信佛的殊勝智慧、知曉心地無我。《十地經論》分為總、別來說明，法藏、澄觀亦承襲之，但稍有不同，²⁹ 茲依澄觀之說法為例：初句為總，謂持聽法之心，堅如金剛，則能得聞。下二句為別，堅有二種：決定信堅、證得堅，其中與心有關的是「證得堅」。證得堅，即「知心地無我」，知是能證，心地是所證。「無我」，通能所證；「心地」，即二空真理所依之事，謂唯識相。《十地經論》云：「隨心所受三界中報」，此即八識異熟識；「又隨心所行一切境界，亦名心地」，此即

²⁸ 參釋印順，《如來藏之研究》，頁 176。

²⁹ 《十地經論》之堅如金剛，堅有二種：決定信堅、證得堅，是總；其餘是別。法藏、澄觀皆以初句為總，下二句為別，決定信堅、證得堅。（參《十地經論》卷 1，《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 129 上 2-4。《探玄記》卷 9，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 290 下 19-20。《華嚴經疏》卷 32，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 746 上 10-13）

第七識及第八識所緣之境。於此二類之心，能如實了知，即達到我法二空，成就無我智。³⁰ 由此可知，〈十地品〉本身對於「心」的觀念，是較原始、素樸的風貌，但經由祖師們的注疏，已將其意義擴大了，且更具有華嚴圓教的圓融義涵，並重新賦予「心」一種新的生命力。

三、《十地經論》的唯心

大約在西元一世紀前後，大乘佛教發展之初期，在印度佛教界出現了「大乘非佛說」之論爭。部分的傳統佛教者，指斥大乘菩薩行的經典，認為他們非佛所說。³¹ 《十地經論》的作者為世親，約四、五世紀北印度犍馱羅國人，其最初在小乘的說一切有部出家，受持小乘三藏，並曾否定大乘佛教，認為大乘非佛所說。其兄無著先入大乘，苦勸世親，據說其迴小向大的轉機，是從聽聞《十地經》而來。根據《大唐西域記》的記載，世親在北印度宣揚小乘，其兄無著憫念其弟，假託生病，引誘其來，命弟子於半夜世親之鄰室，讀誦《十地經》，他聽聞之後深有所悟，遂歸投大乘。³² 此外，根據《成唯識論掌中樞要》的記載，則是命二弟子，一人讀誦《華嚴經·十地品》，一人讀誦《阿毘達磨·攝大乘品》。³³ 當世親歸投大乘之後，無著囑付他造二釋本，所以《十地經論》、《攝大乘論

³⁰ 參《華嚴經疏》卷 32，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 746 上 10-27。

³¹ 參見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1。

³² 參《大唐西域記》卷 5，《大正藏》冊 51，第 2087 號，頁 896 下 22—897 上 6。

³³ 《法華經玄贊要集》卷 7：「《攝大乘論》是西方菩薩造，簡要云，解他西方《阿毗達磨經》，此經有七百卷，此方不來，唯有一品，名〈攝大乘品〉。此品偏共眾生有緣，菩薩所已造《攝乘論》，偏解一品。」（《卍新纂續藏》冊 34，第 638 號，頁 331 中 3-6）《阿毘達磨大乘經》有七百卷，未傳入中土，傳入中國的只是〈攝大乘品〉一品，是本經的中心思想。《攝大乘論》之首尾，皆說此論是解釋《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉。（參《攝大乘論釋》卷 1，《大正藏》冊 31，第 1595 號，頁 154 上 17-18；卷 15，頁 270 上 7）

釋》為他歸投大乘後最初的著作。³⁴ 世親造《十地經論》完成之日，出現了種種瑞相，大地震動，放大光明，因造大乘論書而感得地動，故稱為「地震光流」。³⁵

在原始、部派佛教時期，仍然只有六識說，到了大乘唯識宗則增加了末那識與阿梨耶識，成立八識說。《十地經論》之心意識，到底屬於第幾識呢？世親皆沒有說明，又因為世親在解釋心意識時，又使用阿梨耶識來解說，所以南道地論師認為阿梨耶識與心意識是不同的。《十地經論》屬於世親唯識學早期的著作，屬於較不成熟的作品，以「阿梨耶識」為例，充滿了許多矛盾、不統一的現象，讓後代祖師無所適從，因而分裂為南北二派。

（一）心意識

世親在《十地經論》中曾提及《十地經》所說的心意識，並以《十地經》所無的阿梨耶識一語加以說明，因而後代祖師在詮釋時認為阿梨耶識與心意識是不同的。由於世親未將阿梨耶識定位為第八識，所以祖師對於「心意識」一詞產生了不同看法。法上（495-580）、慧遠為早期的南道地論師，皆有《十地經論》之注疏留存，但可惜皆不完整。法上對《十地經論》之注疏為《十地論義疏》，只剩下近代在敦煌石窟中發現的殘卷，包括卷一及卷三共兩卷，³⁶ 慧遠對《十地經論》之注疏為《十地經論義記》原為七卷，每卷各分本末，故以十四卷本行世。但第九卷至十四卷已佚失，現僅存八卷，其內容只有初地至三地的部分。³⁷

³⁴ 參《成唯識論掌中樞要》卷1，《大正藏》冊43，第1831號，頁608上17-19。

³⁵ 參見《演義鈔》卷15，《大正藏》冊36，第1736號，頁114中5-9。

³⁶ 收入於《大正藏》冊85，第2799號，頁761上3—782中13。

³⁷ 《十地經論義記目次》：「卷第八，卷第四末，自第三地至同地竟。卷第九（至）卷第十四，卷四本（至）七末，佚失論卷第六，第四地已下釋」。（《卍新纂續藏》冊45，第753號，頁22下17-20）

在《十地經論》中，「心意識」一詞出現五例，法上係以阿梨耶為第七識，慧遠則以阿梨耶為第八識，但兩者皆將心意識配屬於前七識。本文依據法上、慧遠之說法，將「心意識」解讀為七六五識，茲分述如下：

1. 論曰：……菩薩盡者，法身離心意識，唯智依止，如經：「法身智身」故。（125 中—下）
2. 經曰：而諸凡夫心墮邪見：為無明癡闇蔽其意識；常立憍慢幢；墮在念欲渴愛網中；……隨順欲漏、有漏、無明漏，相續起心意識種子。論曰：而諸凡夫心墮邪見者，邪見有九種：一者、蔽意邪見，如經「為無明癡闇蔽其意識」故；……九者、心意識種子邪見，如經「隨順欲漏、有漏、無明漏，相續起心意識種子」故。（142 上）
3. 經曰：……是菩薩遠離一切心意識憶想分別，無所貪著，如虛空平等，入一切法如虛空性，是名得無生法忍。論曰：……次示現行遠離報分別境界想，攝受分別性想故。如經「是菩薩遠離一切心意識憶想分別」故。想者遠離障法想，非無治法想，彼治想。（179 中—下）
4. 經曰：……佛子！譬如生在梵天，欲界煩惱一切不行。如是佛子，菩薩住此菩薩不動地，一切心意識等不行，一切佛心、菩提心、菩薩心、涅槃心不行，何況當行世間心？論曰：……生梵天喻者，於下地心一向不行得報地故，此說遠離勝，如經「佛子！譬如生在梵天」乃至「何況當行世間心」故，是中順行不順行二分心等，佛等不行故。……是中順行者，順行分中心等不行故，如經「一切心意識等不行」故；是中不順行者，不順行分中佛等不行故，如經「佛心」乃至「涅槃心不行」故。（179 下—180 上）
5. 經曰：是菩薩如實知眾生諸心種種相：心雜相、心輕轉生不生相、……乃至無量百千種種心差別相，皆如實知。論曰：是中心行稠林差別者，心種種差別異故，如經「是菩薩如實知眾生心種種相」故。彼心種種相，有八種：一、差別相，心意識六

種差別故，如經「心雜相」故。（187上）

以上五例中，「心意識」一詞，只出現在《十地經》之二至四例共三次，而《十地經論》則出現五次。第一例，世親並沒有對心意識三識詳細說明，法上、慧遠皆依《楞伽經》之說法，採取第七識名心，第六識名意，第五識名識。³⁸ 第二例，凡夫心墮邪見有九種，前五種說明無明，次三種說明行，後一種說明識。根據《十地論義疏》、《十地經論義記》的說法，經中多說以業為種子，只能生苦果樂果；此處以心意識為種子，是就因緣體性或本性而言，一切生死皆由心起。但《十地論義疏》之因緣體性為識的種子，第七識為本識阿梨耶識是六識心的根本，即生死的根源；《十地經論義記》則以心意識三者名異而實同，識為種子，真心即種子，即第八識。³⁹ 第三例，離一切心意識憶想分別，包括二種：一為離報心境想分別，即行遠離，詮釋第七識之「心」；二為離方便心憶想分別，即攝受分別性想，詮釋第六、五識之「意、識」。第四例，「順行不順行二分心等」，即將一心分為染淨，順行即世間心，菩薩住於八地不動地，一切染心之心意識皆不現前；不順行即出世間心，一切淨心之佛心、菩提心、菩薩心、涅槃心，亦不現前。此句中，心意識是指七、六、五等三識。第五例，「心意識六種差別」，心及意識共六種，亦即第七識的心為

³⁸ 《十地論義疏》卷 1：「法身者法性身，心者第七心，意者第六意，識者五識識。故《楞伽經》云：心為採集主，意為廣採集，現識分別五，離此七種，識轉為智，故云唯智依止。」（《大正藏》冊 85，第 2799 號，頁 763 下 23-26）《十地經論義記》卷 1：「若依《楞伽》別就五識、六識、七識以分三種，如彼經中第七妄識集起之本說名為心，第六意識遍伺諸塵說以為意，五識之心了別現境說名為識。」（《卍新纂續藏》冊 45，第 753 號，頁 44 中 21-23）

³⁹ 參《十地論義疏》卷 3，《大正藏》冊 85，第 2799 號，頁 772 上 15-18。《十地經論義記》卷 3，《卍新纂續藏》冊 45，第 753 號，頁 106 中 16-19。韓鏡清云：「識種為一切生死本性之因起。識為種子，即識能生起。亦可就真而論，則真心即種子；則真心即差別之功能。心意識三者同實異名，所同之實即真心也，真心始實為一切法生起之本。即所謂生死涅槃之根源也。」（《淨影八識義述》，頁 362）

總說之心，分化而為第六識的意，與前五識的識，而有六種差別。所以此句之心意識，為七、六、五三識。

以上五例中，前二例是依據法上、慧遠之說法，其餘三例為第八、九地，是二種注疏所亡佚的部分，故筆者只能依據上下文脈來做分析。第一、三、四、五例之心意識，是指妄心或妄識，為七、六、五三識；第二例之心意識種子，法上為妄識，亦即《十地論義疏》為七識，慧遠為真識，亦即《十地經論義記》為八識。

（二）阿梨耶識

《十地經論》第六地云：「經曰：是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。論曰：但是一心作者，一切三界唯心轉故。」⁴⁰ 在《十地經》中，將三界之本源，歸結於「一心」。世親之詮釋，則強調唯識思想，故其三界之一心，是唯心所轉，偏重於第一義諦之說明，亦即清淨心的生起。世親的三界唯心之「心」是指阿梨耶識，則將唯心思想予以唯識化，而成為阿梨耶識緣起。

在《十地經論》中，只散見心意識及阿梨耶識之名稱，可見當時阿梨耶識的定位尚未明確，並無八識之名，直至菩提流支所譯的魏本《入楞伽經》，才明示第八識為阿梨耶識。⁴¹ 《十地經論》中，闡述阿梨耶識共有五例，茲分述如下：

1. 云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我、我所中求解脫。此對治，如經：「是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故」。（170 下）
2. 復住報行成者，善住阿梨耶識真如法中。（180 上）

⁴⁰ 《十地經論》卷 8，《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 169 上 15-16。

⁴¹ 《入楞伽經》卷 8：「言善不善法者，所謂八識，何等為八？一者、阿梨耶識；二者、意；三者、意識；四者、眼識；五者、耳識；六者、鼻識；七者、舌識；八者、身識。」（《大正藏》冊 16，第 671 號，頁 559 中 22-25）

3. 一者、報相，名色共阿黎耶識生。……二者、彼〔阿黎耶識〕因相，是名色不離彼〔阿黎耶識〕，依彼〔阿黎耶識〕共生故。（142 上）
4. 一身生隨逐故，眼等諸入門六種生集識，同生隨逐故，及阿黎耶熏故隨逐，如經「開諸入門集相」故。（188 中）
5. 四、依彼阿黎耶識觀，如經「大空三昧」故；五、觀轉識，如經「合空三昧」故。（172 中）

第一例，世親責怪凡夫眾生愚癡，執著自身為實我、外物為我所有，甚至於小乘外道處追求解脫，而不了解阿梨耶識和阿陀那識才是真正證得解脫之處。世親所說的「心」或「一心」，是指阿梨耶識或阿陀那識，它是悟入出世間解脫之依據，此處雖沒有明說其性質，但蘊藏著清淨的含義。此處阿陀那識為阿梨耶識之異名，故二者視為相同。⁴² 第二例，阿梨耶識為真如法，所以是自性清淨心。第三例，阿梨耶識與名色共生，且共處不離，則屬於染法。第四例，一身生隨逐，即是遍一身根識境。依六根集生六識，使與同生，依識緣塵熏本識，成種時亦隨逐故。亦即阿梨耶識和六識，是隨逐生起的生滅心，故為妄識。第五例，阿梨耶識為淨識，觀轉識為妄識，屬於真妄和合識。依《攝論》，除賴耶外，其餘諸識統名轉識，轉識不得為真淨，所以為妄識。⁴³ 五例中，第一、二例，具有清淨的意涵，歸為梨耶真識；第三、四例，皆為染污之意，故歸為梨耶妄識；第五例，則為真妄和合識。

從以上五例得知，世親於《十地經論》中，對於阿梨耶識的性質並無明確，有真識、妄識，或真妄和合識三種說法，後來地論師則依據自己之

⁴² 《攝大乘論》卷 1：「名阿梨耶識，彼亦名阿陀那識。」（《大正藏》冊 31，第 1592 號，頁 97 下 2）《攝大乘論釋》卷 1：「於阿梨耶識中身種子具足故，以是義故，阿梨耶識亦名阿陀那。」（《大正藏》冊 31，第 1595 號，頁 158 上 15-17）

⁴³ 參牟宗三，《佛性與般若》（上），頁 269。此種說法，應較高峰了州所說的「阿黎耶識是一心，屬真識，而阿陀那識，乃屬為妄才對！」更為恰當，因為此處轉識未必是阿陀那識。（高峰了州，《華嚴思想史》，頁 68）

理解，各取其中一種做為立論之根基，因而產生歧異爭端，形成南北二道。

此外，世親將六地之十二因緣分為三種觀門：一、成答相差別；二、第一義諦差別；三、世諦差別。其中第一義諦差別的說明如下：

論曰：……云何第一義諦差別？如是證第一義諦，則得解脫，彼觀故。

經曰：是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。

論曰：但是一心作者，一切三界唯心轉故。（169 上）

第一義諦差別的目的，是為了證得第一義諦，獲得究竟解脫。第一義諦差別，是指「三界唯心之觀法」，又可從二個面向來說明：一、從客觀立場，三界唯心，即是第一義諦；二、從主觀立場，觀三界唯心才能證得第一義諦，得到解脫。⁴⁴ 若從論書之文脈而言，「如是證第一義諦，則得解脫，彼觀故」，應屬於第二種立場，觀三界唯心即觀法的實踐，而證得第一義諦。為了與世諦差別的目的做區隔，採取第一種立場，三界唯心本身即是第一義諦，其心為勝義諦的真心。

四、法藏的唯心

法藏之唯心觀，分為二部分，一是承襲智儼的染法緣起，一是十重唯識。染法緣起中，法藏並無說明，欲了解其內容只能回溯到智儼的原文中尋找。十重唯識之前五重乃是參考窺基的著作而建立，後五重之理事無礙、事事無礙法界則是法藏之發揮。

（一）染法緣起

智儼於《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱《搜玄記》）中，將法界緣起分為二種：「一、約凡夫染法，以辨緣起；二、約

⁴⁴ 參玉城康四郎，〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁 372-373。

菩提淨分，以明緣起。」⁴⁵亦即染法緣起與淨法緣起。法藏承襲了智儼的二種緣起，又增加了「染淨合說」，而發展成三種緣起。六十《華嚴·十地品》的「三界虛妄，但是心作」；「十二緣分，是皆依心」之唯心與緣起的名句，出現在染法緣起中，故本文只介紹染法緣起的部分。

法藏的三種緣起，各有四門，其中染法緣起之四門為：緣集一心門、攝本從末門、攝末從本門、本末依持門。⁴⁶只是法藏並沒有對每一種緣起之四門解釋，只以「並如別說」來表示，可能是指智儼《搜玄記》的記載，所以欲了解其內容，只有回溯到智儼的原文中。智儼將染法緣起分為二門：緣起一心門、依持一心門。緣起一心門又分為三門：真妄緣集門、攝本從末門、攝末從本門。⁴⁷

智儼的緣起一心門的真妄緣集門，相當於法藏的緣集一心門。所謂的真妄緣集門，是指十二因緣是真妄和合而成；攝本從末門，是指十二因緣是無明的妄心所造作；攝末從本門，是指十二因緣是真如心所造作。智儼的依持一心門，相當於法藏的本末依持門，指第六、七識，皆依阿賴耶識而成立，十二緣生亦依阿賴耶識。緣起一心門與依持一心門是相對的，其相異處：「緣起一心，染淨即體，不分別異；此依持門，能所不同，故分二也。」⁴⁸緣起一心門，指心外無別法，染淨為一體，不可區分；依持一心門，指阿賴耶識是所依，六、七識為能依，故有能所依持之不同，此一心即第八識阿賴耶識。

（二）十重唯識

法藏雖然沒有對染法緣起做解釋，但在詮釋「三界虛妄，但是心作」等句子，則與染法緣起有關：

第二、就一心所攝中，亦四門同前。初約經分二：先明心作三界，是約集起門；後明心持十二，是約依持門。前中言三界虛妄

⁴⁵ 《搜玄記》卷3，《大正藏》冊35，第1732號，頁62下26-27。

⁴⁶ 參《探玄記》卷13，《大正藏》冊35，第1733號，頁344中2-3。

⁴⁷ 參《搜玄記》卷3，《大正藏》冊35，第1732號，頁63中1-3。

⁴⁸ 《搜玄記》卷3，《大正藏》冊35，第1732號，頁63下5-6。

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？⁴⁹

以上之引文，在《十地經》是配置於「一心所攝觀」，智儼則更改為「依止一心觀」。依止一心觀，以十二因緣為能依，心者即梨耶心，就此以題章，即以梨耶緣起為此觀體。⁵⁰ 所以依止一心觀，就是十二因緣是依止一心阿梨耶識而成立，相當於《十地經論》世諦差別六觀的第一種染依止觀。智儼將法界緣起之染門，分為緣起一心門與依持一心門二種。法藏將「三界虛妄，但是心作」歸為集起門，相當於智儼的緣起一心門之三門；「十二緣分，是皆依心」歸為依持門，相當於智儼的依持一心門。所以法藏之一心所攝門，乃是在詮釋法界緣起之染法緣起。

智儼的染法之緣起一心門，乃是依據如來藏思想，此處的一心，包括真心、妄心、真妄和合，若依法藏之判教，則為五教之終教。法藏又將智儼的緣起一心門之三門擴大為十重唯識，成為五教中的始、終、頓、圓四教：

今釋此義，依諸聖教，說有多門：一、相見俱存故說唯識。……二、攝相歸見故說唯識。……三、攝數歸王故說唯識。……四、以末歸本故說唯識。……五、攝相歸性故說唯識。……六、轉真成事故說唯識。……七、理事俱融故說唯識。……八、融事相入故說唯識。……九、全事相即故說唯識。……十、帝網無礙故說唯識。⁵¹

十重唯識，又名十門唯識，乃唯識之十種層次，來闡明一切諸法皆由一心所現，故說萬法唯識，它並不是十種心識，而是一心有十種淺深的差別。法藏之十重唯識，乃是依據〈十地品〉的「三界虛妄，但是心作」而來，為何不直接稱「一心」，而稱「唯識」呢？澄觀、宗密二位祖師就順著經

⁴⁹ 《探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 346 下 26—347 上 1。

⁵⁰ 參《搜玄記》卷 3，《大正藏》冊 35，第 1732 號，頁 64 中 16-18。

⁵¹ 《探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 347 上 1—中 23。

文之原意，而直接改為「十重一心」。法藏不隨順經文而稱唯識之用意，是為了和玄奘的唯識對辯而以唯識為大乘教的序門，從而引進於華嚴的一心法界。所以，十重唯識的名目雖是從玄奘系的唯識而來，但其主要精神卻在華嚴家的一心法界。⁵² 法藏之十重唯識觀之前五重，乃是參考窺基《大乘法苑義林章》及《般若波羅蜜多心經幽贊》的五重唯識觀，以之為基礎而建立的，這是無有疑議的，學界間已有多篇論文之探討，⁵³ 茲不再重述。至於後五重，則是法藏所發揮的理事無礙、事事無礙法界。

以上十重唯識觀中，除了說明一心（唯識）之理外，又與五教中的始、終、頓、圓具有對應關係：「上來十門唯識道理，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。」⁵⁴ 五教中的小乘教不談唯識，故十重唯識只通於四種大乘教，亦即：前三門為始教，四至七門為終、頓教，八至十門為圓教中的別教一乘，而此十門是總顯圓教的同教一乘。

以下先說明十重唯識的前三門與始教之關係：第一門相見俱存，主張相對唯心論，指主觀的意識（見分）與客觀的對象（相分）俱存乎一心；第二門攝相歸見，主張見分一分說，攝相分而歸於見分；第三門攝數歸王，心所無獨立之自體，依心王而起，故歸於心王。前三門之初門為主觀意識與客觀對象間的對立關係，第二門將客觀對象攝歸於意識作用，第三門將意識作用攝歸於意識之實體。以上十重唯識之前三門，為五教中大乘

⁵² 參村上專精，《佛教唯心論概論》，頁 198。

⁵³ 鎌田茂雄，〈唯心と性起〉，頁 247-251。方立天，《法藏》，頁 212-219。郭朝順，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，頁 103-132。釋道厚，〈法藏「十重唯識觀」中的心識思想〉，頁 419-457。但鎌田茂雄與方立天對於二者名目的對應關係有所不同：（1）鎌田茂雄：將窺基的「1 遣虛存實、2 捨濫留純」對應於法藏的「1 相見俱存」；「3 攝末歸本」對應於「2 攝相歸見」；「4 隱劣顯勝」對應於「3 攝數歸王」；「5 遣相證性」對應於「5 攝相歸性」。（頁 249）（2）方立天：將窺基的前三重對應於法藏的「1 相見俱存」；「4 隱劣顯勝」對應於「3 攝數歸王」；「5 遣相證性」對應於「5 攝相歸性」。（頁 218）

⁵⁴ 《探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 347 中 28—下 2。

始教，屬於法相唯識之阿賴耶緣起，其所依之經論為《攝大乘論》、《解深密經》、《二十唯識》、《觀所緣論》、《莊嚴論》。

其次說明十重唯識的中間四門與終、頓教之關係：第四門以末歸本，主張本識唯心說，即前七識攝歸於根本識阿賴耶識；第五門攝相歸性，以上四種唯識觀，是八識之相，為真如隨緣所現，故識之本性即如來藏；第六門轉真成事，真如之理隨染淨之緣，而顯現八識心王、心所、相分、見分，生成種種事相；第七門理事俱融，主張理事無礙唯心說，指本體真如之理與現象諸法之事，相互融攝。四至七門中，第四門延續前三門的阿賴耶識思想，被視為「意識性質的最後東西」；第五門則是溯源於阿賴耶識之本體如來藏，為心的理體；第六至第七門，說明如來藏與隨緣之理事無礙。⁵⁵ 以上十重唯識之四至七門，為五教中的大乘終教、頓教，屬於如來藏緣起，其所依之經論為《楞伽經》、《維摩詰經》、《密嚴經》、《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》。但這四門中，那幾門屬於終教？那幾門屬於頓教？法藏並未說明。此四門之大乘教說，乃是由淺至深之次第關係，第七門引用《大乘起信論》之一心開二門之經證，再參照《華嚴一乘教義分齊章》之說明：「約如來藏常住妙典，名為終教；又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。」⁵⁶ 可見《大乘起信論》這部論典中，包括了終教與頓教。故四至六門為終教，第七門為終、頓二教。

最後說明十重唯識的最後三門與圓教之關係：第八門融事相入，主張事事無礙相入，乃就事之作用論其相入，一入一切，一切入一；第九門全事相即，主張事事無礙相即，乃就諸事之體互為一體，一即一切，一切即一；第十門帝網無礙，主張事事無礙之無盡義，猶如因陀羅網相互映照，一中有一切，一切中的一復有一切，重重無盡。後三門為五教中圓教的別教一乘，屬於事事無礙法界之相入、相即、無盡義，為《華嚴經》所說，屬於華嚴的法界無盡緣起。

⁵⁵ 參玉城康四郎，〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁 421。

⁵⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 下 5-7。

以上十重唯識觀，是站在圓教中同教一乘的立場，故非華嚴圓教之特有的觀門，故法藏云：「上來所明通一部經，非局此地，又是約教就解而說。」⁵⁷ 法藏在詮釋〈十地品〉之「三界唯心」一文中，雖以始終頓圓四教十重唯識來說明，但後三門之圓教唯識觀才是真正代表華嚴思想。故此十重唯識觀並不限定於第六現前地的三界唯心，而是將三界唯心的意義擴大了，它可以用來貫穿整部的《華嚴經》。法藏的十重唯識觀，強調十重唯識皆依於一心，若無本識心，則一切法不成。但此十重唯識是約教就解而論，亦即此十重唯識觀之解說並不等於修觀系統，而法藏所說之《華嚴三昧章》中，另有十重觀行內容，但考察其名異實同之《華嚴發菩提心章》，並無十重之觀行。⁵⁸ 但有日本學者提出，《發菩提心章》之「色空章」的十門，即是華嚴十門止觀，⁵⁹ 也有反對此說法者。⁶⁰

⁵⁷ 《探玄記》卷 13，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 347 下 2-3。

⁵⁸ 根據〈華嚴發菩提心章凡例〉：「又如圓超《疏鈔錄》、凝然《華嚴宗要義》、永超《東域傳燈錄》及《高山寺藏目》等，皆標為賢首撰也。世別有題為《華嚴三昧章》者，然其文大同此章。今謂是乃後學誤以今章殘編為《三昧章》者耶？……然考世所題為《三昧章》者，總無其文，故知彼非其於《探玄記》所指者必矣。」（《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊 45，第 1878 號，頁 650 下 28—651 上 6）

⁵⁹ 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》：「《華嚴三昧章》與《華嚴發菩提心章》其文體幾乎相同，……《華嚴三昧章》第四『色空章十門止觀』，相當於十重唯識觀。……法藏《探玄記》卷 13，十重唯識觀之觀行組織亦有十重，如《華嚴三昧》中說，即是指《華嚴三昧章》之『色空章十門止觀』。」（頁 519-521）

⁶⁰ 高峰了州，《華嚴思想史》：「《義天錄》所謂『色空觀』，也許是《發菩提心章》『表德第四』中的第四色空章『十門止觀』？……法藏實踐門的觀法組織中，『普賢觀行法門』，或『華嚴十重止觀』等，前後各以十門組織。前十門即『普賢觀行』，相當於《發菩提心章》之『色空章』的十門止觀；後十門乃為開示初學菩薩的行法為旨趣。所以《發菩提心章》『色空章』的十門止觀，是普賢觀行，並非華嚴十重止觀。」（頁 152、187）

從法藏十重唯識觀中可知，前三門為阿賴耶緣起，中間四門為如來藏緣起，最後三門為華嚴無盡法界緣起。可見，此三種緣起中，法藏最注重的為後三門華嚴圓教的事事無礙法界。法藏對於華嚴圓教之無盡法界緣起，可分為二種：一為古十玄《華嚴一乘教義分齊章》之「唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也」⁶¹。法藏之《華嚴一乘教義分齊章》乃承襲智儼之古十玄，其中唯心迴轉善成門，是闡述唯心思想，具有如來藏清淨心。二為新十玄《探玄記》，把古十玄的唯心迴轉善成門，改為主伴圓明具德門：「此圓教法理無孤起，必眷屬隨生，下云：此華有世界海塵數蓮華以為眷屬。又如一方為主，十方為伴，餘方亦爾。是故主伴各不相見，主伴伴主圓明具德。」⁶² 主伴圓明具德門不再強調此心具有如來藏清淨心，而是說明諸法的相即相入，而成一大緣起，故學界間大致的說法皆認為，法藏改為主伴圓明具德門的用意，是在突顯華嚴無盡緣起中的事事無礙法界。所以，關於一心，智儼是堅持如來藏系統的自性清淨心，法藏則是要超脫以如來藏清淨心為主的《大乘起信論》範疇，要以能證入「果上妙境」為究竟法門。唯有如此，才能消除唯心性論的見解，而廓徹於事事無礙。⁶³ 所以，法藏在建構法界緣起的初期為古十玄，乃承襲智儼的如來藏清淨心；後期之新十玄，乃自己所獨創的思想體系，相即相入、重重無盡的事事無礙法界。

五、澄觀的唯心

澄觀在「一心所攝門」之二門中，不再承襲法藏的名稱，而將「三界所有，唯是一心」，改為推末歸本門，「十二有支，皆依一心」改為本末依持門。⁶⁴ 推末歸本門，依相諦差別觀即為第二種「第一義差別」。澄觀的唯心觀，分為二部分，一是相應心、不相應心，二是十重一心。其中

⁶¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 507 上 8-10。

⁶² 《探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 123 下 29—124 上 4。

⁶³ 參楊政河，《華嚴哲學研究》，頁 490-491。

⁶⁴ 參《華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 806 中 10-12。

「相應心、不相應心」是引用《唯識論》的觀點，所以是從法相宗的立場來說明；「十重一心」則是將法藏之「十重唯識」重新詮釋與發揮，是站在法性宗的立場。

（一）相應心、不相應心

澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）中，引用了世親所作、般若流支所譯的《唯識論》之一段文字，內容大致相同，只是文字稍做增減而已。《演義鈔》云：

又復有義，大乘經中說，三界唯心，唯是心者，但有內心，無色香味等外諸境界，此云何知？如《十地經》說：「三界虛妄，但是一心作」故，心意與識，及了別等，如是四法，義一名異。此依相應心說，非不相應心說。心有（二）種：一、相應心，所謂一切煩惱結使，受、想、行等，皆心相應，以是故言，心意與識及了別等，義一名異故。二、不相應心，所謂第一義諦，常住不變，自性清淨心故。言三界虛妄，但一心作，是相應心，今依法性，故云第一義心，以為能作。⁶⁵

以上之引文，大致與《唯識論》相同，只有最後的句子「言三界虛妄，但一心作，是相應心，今依法性，故云第一義心，以為能作」，澄觀做了修改與添加。澄觀將一心分為二門，相當於《大乘起信論》之一心開二門，一心包括真如門、生滅門。前者是清淨，後者是染污；前者是出世間法，後者是世間法。換言之，相應心是與煩惱、受、想、行等相應之染污心，不相應心是不與煩惱相應之自性清淨心。在《唯識論》、《十地經論》中，三界唯心即是第一義諦，歸於不相應心之清淨心，但澄觀卻解讀為「相應心」，這並非是澄觀之解讀錯誤，而是文本的本身就存在著混淆觀

⁶⁵ 《演義鈔》卷 65，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 525 上 28—中 9。

念。⁶⁶ 不管世親的三界唯心之觀點為何，但澄觀認為法性宗比法相宗的「三界唯心」更為殊勝：法性宗之三界唯心轉之「轉」，具有起作（能作）義，及轉變義。所以法性宗之第一義心隨緣而有，即為能作的一心，是站在「能」的立場；三界所有之心境，皆通所作，是站在「所」的立場。法相宗之第一義心，只是所迷，非是能作的一心，只由三能變說明識的轉變過程。⁶⁷ 由以上相應心、不相應心之說明，澄觀是將三界唯心的一心，解釋為自性清淨心，而從法相宗的立場，轉移至法性宗的立場。

（二）十重一心

澄觀之「三界唯心」，是以三義十門來詮釋，更可以證明其立基於法性宗的立場。《華嚴經疏》云：「云何一心而作三界，略有三義：一、二乘之人，謂有前境，不了唯心，縱聞一心，但謂真諦之一；或謂由心轉變，非皆是心。二、異熟賴耶，名為一心，揀無外境，故說一心。三、如來藏性清淨一心，理無二體，故說一心。」⁶⁸ 三義之中，第一義是二乘的說法，主張心外之境為實有，是由心轉變之意來解釋，不是唯心說。第二、三義是大乘的說法，將心分為阿賴耶識、如來藏，主張唯識之心外無境，以及如來藏之清淨一心為唯一心體，屬於唯心說。

以上「三界唯心」之三義，又可展開為十門，法藏稱為「十重唯識」，澄觀則更改為「十重一心」：

廣開有十：初之一門，假說一心。……二、相見俱存故說一心。……三、攝相歸見故說一心。……四、攝數歸王故說一心。……五、以末歸本故說一心。……六、攝相歸性故說一心。……七、性相俱融故說一心。……八、融事相入故說一心。……九、令事相即故說一心。……十、帝網無礙故說一

⁶⁶ 上註之引文，大乘經中說三界唯心，如《十地經》說：「三界虛妄，但是一心作」，此是依相應心說，而不是依不相應心說，所以澄觀認為世親的三界唯心，是指相應心。

⁶⁷ 參《演義鈔》卷 65，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 525 上 22—中 10。

⁶⁸ 《華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 806 中 20-25。

心。……上之十門，初一小教，次三涉權，次三就實，後三約圓中不共。⁶⁹

以上十門，為澄觀的「十重一心」，以「假說一心」或「故說一心」結尾；不同於法藏的「十重唯識」，以「故說唯識」結尾。

表 1：法藏之「十重唯識」與澄觀之「十重一心」之差異

法藏		澄觀	
五教	十重唯識	五教	十重一心
		小教	假說一心
始教	相見俱存故說唯識	始教	相見俱存故說一心
	攝相歸見故說唯識		攝相歸見故說一心
	攝數歸王故說唯識		攝數歸王故說一心
終、頓教	以末歸本故說唯識	終、頓教	以末歸本故說一心
	攝相歸性故說唯識		攝相歸性故說一心
	轉真成事故說唯識		
	理事俱融故說唯識		性相俱融故說一心
圓中別	融事相入故說唯識	圓中不共	融事相入故說一心
	全事相即故說唯識		令事相即故說一心
	帝網無礙故說唯識		帝網無礙故說一心

首先，探討法藏與澄觀之十重名稱之差異，共有五點，茲說明如下：

1. 此十重的名稱，法藏是表示唯識說，澄觀則改為一心說。
2. 澄觀增加了法藏所無的二乘「假說一心」。
3. 法藏之第六項為「轉真成事」，澄觀則無此項。
4. 法藏之第七項為「理事俱融」，澄觀則改為「性相俱融」。
5. 法藏之第九項為「全事相即」，澄觀則改為「令事相即」。

⁶⁹ 《華嚴經疏》卷 40，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 806 中 28—807 上 10。

其次，考察其內容之差異，共有十點，茲說明如下：

1. 三界唯心展開為十門，法藏歸為集起門，澄觀則歸為推末歸本門。
2. 法藏是立於法相宗的立場來說十重唯識，澄觀則是立於法性宗的立場來說十重一心，強調「能作的一心」。
3. 法藏之十重唯識為同教一乘，為五教中的終頓二教，但澄觀之同教義又分為同實、同頓二義，即同於終教、頓教，以終、頓二教及別教中之一性一相之教義為同教。同教具有二義：終頓二教，為一性一相的事理無礙，為同教；同中之別義，針對別教中一性一相的事理無礙，必歸於事事無礙，猶如江水入海，同一鹹味，同彼終頓二教。⁷⁰ 李世傑則提出，澄觀的同教是別義的同教，以「行門為本，易知為主」之表現而說的同教。⁷¹
4. 從澄觀之同教義可知，其五、六、七門之終頓教，及後三門之圓教義，皆以如來藏之清淨心為唯一心體，亦即以「法性宗」的能作的一心，為如來藏清淨心。
5. 澄觀增加「假說一心」，而減少了法藏的「轉真成事」的目的，是為了配合華嚴判教的五教，以及四法界的次第。換言之，澄觀增加了「假說一心」，是為了五教對辯，以補足法藏所缺少的五教之「小乘教」；減少了「轉真成事」，是為了使十重唯識順應四法界的次第。⁷²「假說一心」為小乘，其餘九門為大乘之「實唯一心」。
6. 法藏之後三門，為圓教中的別教；澄觀則為圓教中的不共教，是唯心所現，法性融通。
7. 第八門融事相入，法藏以「理性圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙」。澄觀則以「心性圓融無礙，以性成事，事亦鎔融，不相障礙」。
8. 法藏之第九門「全事相即」云：「依理之事，事無別事，理既無此彼之異。」澄觀之「令事相即」云：「依性之事，事無別事，心性既無彼此之異。」法藏第八、九門顯示事事無礙的「理性」、「理」，澄觀則改為

⁷⁰ 參《演義鈔》卷 10，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 71 上 1-8。

⁷¹ 參李世傑，《華嚴哲學要義》，頁 111。

⁷² 參村上專精，《佛教唯心論概論》，頁 204。

「心性」、「性」代替，顯示其對於「一心」的宣揚。

9. 法藏以緣起門建立為主，從一心的本源而顯現萬象（從本垂末），澄觀乃以性起門趣入為主，一切萬象即是一心（總該萬有一心），法藏以所流為主，澄觀以所自為主。⁷³
10. 法藏之十門，是「約教就解而說」，是站在解的立場，而澄觀的「隨一一門，成觀各異，可以虛求」則是站在觀的立場，義解即是觀行，或教理即是觀行。

法藏對於十重唯識，分為阿賴耶緣起、如來藏緣起、華嚴無盡法界緣起。這三種緣起中，法藏最注重後三門華嚴圓教的事事無礙法界之法界緣起。澄觀對於十重唯心的說法，分為阿賴耶緣起、如來藏緣起，將第五至十門之終頓教、圓教，歸為「法性宗」的能作的一心，為如來藏清淨心。澄觀所說之後三門的圓教，是同中之別義，即別教中一性一相的事理無礙，必歸於事事無礙，所以澄觀更加強調事理無礙是事事無礙之理論依據。而且法藏對此十門，站在「解」的立場，作為其組織的基礎依據；澄觀則注重觀法的實踐，更加突顯在事理無礙的基礎上，才能趣入事事無礙。⁷⁴ 所以，法藏之事事無礙的立場，到了澄觀有所轉向，有偏向事理無礙靠近的傾向，較不強調事事無礙，而是強調事理無礙是趣入事事無礙之理論依據，注重自性清淨心。由此可知，澄觀在突出事理無礙之時，仍保留了華嚴事事無礙的最高境界，發展到宗密時期，他已把判教理論徹底視為會通禪教的工具，別教一乘的華嚴幾乎已成空洞的口號，教三種之「真心即性教」（華嚴宗＝如來藏佛教），與禪三宗之「直顯心性宗」（洪州宗、荷澤宗），其心性貫穿了《起信論》的性覺思想，《起信論》的一心之事理無礙的立場，成為無所不包的本源。⁷⁵ 所以，澄觀、宗密二位祖師，比法藏更加重視事理無礙，已由事事無礙之重心轉移至事理無礙。

⁷³ 參李世傑，《華嚴哲學要義》，頁 111。

⁷⁴ 參玉城康四郎，〈唯心的追究〉，《華嚴思想》，頁 430。

⁷⁵ 參王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 71。

六、結論

華嚴宗唯心的開展，主要是討論〈十地品〉之「三界所有，唯是一心」的三界唯心，其本源歸結於「一心」，本文主要考察四個版本的說法，包括〈十地品〉、《十地經論》之二部經論，以及法藏、澄觀等二位祖師之說法，探討此一心是真心還是妄心。

「三界」一詞，在原始佛教及部派時期，尚未歸結為一心所作，到了大乘佛教時期的《十地經》或《華嚴經·十地品》中，「三界唯心」思想才成立。本文將〈十地品〉分為四種心：一般心理意義之「心」；修行主體、樞要之「心」；法性空寂、幻化不實之「心」；如來藏之「清淨心」。〈十地品〉之四心中，三界唯心是第二種，是修行主體、樞要之心，此心屬於主體性及唯心無境觀。

世親在《十地經論》中曾提及《十地經》所說的心意識，並以《十地經》所無的阿梨耶識一語加以說明，因而後代祖師在詮釋時認為阿梨耶識與心意識是不同的。在《十地經論》中，「心意識」一詞出現五例，其中一、三、四、五例之心意識，是指妄心或妄識，為七、六、五三識；第二例之心意識種子，法上為妄識，慧遠為真識，可見祖師之說法相左。世親的三界唯心之「心」是指阿梨耶識，則將唯心思想予以唯識化，而成為阿梨耶識緣起。在《十地經論》中，闡述阿梨耶識共有五例，第一、二例為梨耶真識，第三、四例為梨耶妄識，第五例則為真妄和合識，可見當時對於阿梨耶識的性質並無明確，有真識、妄識，或真妄和合識三種說法。世親將六地之十二因緣分為三種觀門：成答相差別、第一義諦差別、世諦差別，其中三界唯心是屬於「第一義諦差別」，此一心為第一義諦，是真心。

法藏之唯心觀，分為二部分，一是承襲智儼的染法緣起，一是十重唯識。染法緣起中，法藏並無說明，欲了解其內容只能回溯到智儼的原文中尋找。智儼的緣起一心門之三門，乃是依據如來藏思想，法藏則用來詮釋「三界虛妄，但是心作」的集起門，若依法藏之判教，則為五教之終教，屬於如來藏的清淨真心。法藏又將智儼的緣起一心門之三門擴大為十重唯識，成為五教中的始、終、頓、圓四教，以及阿賴耶緣起、如來藏緣起、華嚴無盡法界緣起，但後三門之圓教唯識觀才是真正代表華嚴思想。

澄觀的唯心觀，稱為推末歸本門，是從第一義諦來說，分為二部分：一是相應心、不相应心，二是十重一心。其中「相應心、不相应心」是引用《唯識論》的觀點，所以是從法相宗的立場來說明；「十重一心」則是將法藏之「十重唯識」重新詮釋與發揮，是站在法性宗的立場。澄觀對於三界唯心，不論是從相應心、不相应心，或十重一心的探討，此一心皆指自性清淨心，澄觀是將其置於如來藏思想的大乘終教之階位。

【參考書目】

一、佛教藏經

- 《入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 671 號，東京：大藏經刊行會。
- 《十住經》，《大正藏》冊 10，第 286 號，東京：大藏經刊行會。
- 《十地經論》，《大正藏》冊 26，第 1522 號，東京：大藏經刊行會。
- 《十地經論義記》，《卍新纂續藏》冊 45，第 753 號，東京：國書刊行會。
- 《十地論義疏》，《大正藏》冊 85，第 2799 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，第 278 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大唐西域記》，《大正藏》冊 51，第 2087 號，東京：大藏經刊行會。
- 《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，東京：大藏經刊行會。
- 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，東京：大藏經刊行會。
- 《成唯識論掌中樞要》，《大正藏》冊 43，第 1831 號，東京：大藏經刊行會。
- 《佛說十地經》，《大正藏》冊 10，第 287 號，東京：大藏經刊行會。
- 《法華經玄贊要集》，《卍新纂續藏》冊 34，第 638 號，東京：國書刊行會。
- 《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號，東京：大藏經刊行會。
- 《唯識二十論》，《大正藏》冊 31，第 1590 號，東京：大藏經刊行會。
- 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，第 1866 號，東京：大藏經刊行會。
- 《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊 45，第 1878 號，東京：大藏經刊行會。
- 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，東京：大藏經刊行會。
- 《漸備一切智德經》，《大正藏》冊 10，第 285 號，東京：大藏經刊行會。
- 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，東京：大藏經刊行會。
- 《攝大乘論》，《大正藏》冊 31，第 1592 號，東京：大藏經刊行會。
- 《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，第 1595 號，東京：大藏經刊行會。

二、中日文專書、論文

- 川田熊太郎等 2003 《華嚴思想》，李世傑譯，臺北：法爾出版社。
- 方立天 1991 《法藏》，臺北：東大圖書公司。
- 水野弘元 1990 《原始佛教》，郭忠生譯，臺北：菩提樹雜誌社。
- 水野弘元 2002 《佛教的真髓》，香光書鄉編譯組譯，嘉義：香光書鄉出版社。
- 王頌 2008 《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社。
- 牟宗三 1984 《佛性與般若》，臺北：台灣學生書局。
- 李世傑 1990 《華嚴哲學要義》，臺北：佛教出版社。
- 村上專精 2004 《佛教唯心論概論》，釋印海譯，臺北：嚴寬祐基金會。
- 坂本幸男 1976 《華嚴教學の研究》，京都：平樂寺書店。
- 高峰了州 1979 《華嚴思想史》，釋慧嶽譯，臺北：中華佛教文獻編撰社。
- 高楠順次郎、木村賢泰 1995 《印度哲學宗教史》，高觀廬譯，臺北：臺灣商務印書館。
- 張文良 2006 《澄觀華嚴思想の研究——「心」の問題を中心に》，東京：山喜房佛書林。
- 郭朝順 2003 〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，《佛學研究中心學報》8，頁 103-132。
- 楊政河 1987 《華嚴哲學研究》，臺北：慧炬出版社。
- 劉貴傑 2010 〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化》37.12，頁 3-21。
- 鄧克銘 1997 《華嚴思想之心與法界》，臺北：文津出版社。
- 韓鏡清 1978 〈淨影八識義述〉，《現代佛教學術叢刊》26，張曼濤主編，臺北：大乘文化出版社。
- 鎌田茂雄 1978 《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會。
- 鎌田茂雄 1983 〈唯心と性起〉，《講座大乘佛教·華嚴思想》3，東京：春秋社。
- 釋印順 1981 《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社。
- 釋印順 1992 《佛法概論》，臺北：正聞出版社。
- 釋印順 1994 《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社。
- 釋道厚 2011 〈法藏「十重唯識觀」中的心識思想〉，《大專學生佛學論文集》19，臺北：華嚴蓮社。

Development of Mind Only of Huayan School: Focus on “*Shidipin*”

Shi, Zheng-Chi
Doctor of Philosophy
Department of Chinese, College of Arts
National Changhua University of Education

Abstract

The Sixth Stage of the Eighty *Huayan Shidipin* has a well-known statement: “All in the three realms is nothing more than one’s mind”, from which all phenomena originates. But whether this one mind is “true” or “false” has been the focus of the debate among educational circles all the time. In the original and sectarian Buddhist periods this “three realms” theory had not been generalized to “one mind” yet. And not until in the *Shidijing* or *Huayan Shidipin* of Mahayana Buddhism period had the thoughts of “three realms are mind only” been established tightly.

The theme of this text “Development of Mind Only of Huayan School” will investigate four versions according to the order of the times. First of all, the “mind only” of *Shidipin* is stated, which will be divided into the origin of the three realms and the four kinds of minds in *Shidipin*. Secondly, “mind only” of *Shidijinglun* is stated, mainly probing into the mind and consciousness including mind, thought, perception and *ālayavijñāna*. Moreover, Facang’s thoughts of “mind only” will be divided into polluted dharma dependent arising and Tenfold-*vijñaptimātratā*. Finally, Chengguan’s viewpoints is divided into the corresponding mind, non-corresponding mind and Tenfold-one mind and expounded as well.

Keywords:

Shidipin, *Shidijinglun*, Facang, Chengguan, Mind only