

# 漢譯如來藏經論中的心識思想 (六)

余淑芳

## 三、《大乘起信論》之心識思想

### (一) 一心二門

《大乘起信論》立論主旨，在於立「一心」作為萬法之源，對於迷悟及染淨等佛教問題，皆以此「心」之狀態而表現。《大乘起信論》所言之「一心」即是「衆生心」，所謂的「二門」，即是「心真如門」、「心生滅門」，文云：

摩訶衍者，總說有二種。云何爲二？一者法，二者義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法。……依一心法有二種門，云何爲二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故。<sup>1</sup>

該論認爲「法」即「衆生心」，而「心」總攝一切世間法及出世間法，承續《華嚴經》「法界一心」之思

想，並提出完整之理論架構說明「法」與「一心」之關係。該論最獨特之處，乃在提出「一心二門」之思考模式，結合「心真如門」及「心生滅門」之方式，將一切法包攝於心。

「衆生心」攝持一切法之「真如門」及「生滅門」，既分爲「二門」，何以又能總攝一切法？關於此，學者提出不同意見處理此問題？日本湯次了榮認爲「所謂『攝』，有『該攝』和『融攝』二義。該攝者，是把萬象之相照樣攝取，是生滅門方面的；『融攝』者，不認萬象之相，就染淨不二和體攝取諸法，是真如門方面的。」<sup>2</sup>、「二門不相離者，乃言真如門不離生滅門，生滅門不離真如門。故攝生滅門於真如門，攝真如門於生滅門，即互攝之義。」<sup>3</sup>湯氏係就「攝」字加以詮釋，闡明真如門與生滅門「不一不異」之關係。他認爲此「衆生心」係「自性清淨的心」，與天臺以衆生心爲介爾的妄心不同。<sup>4</sup>

勞思光則採「方向說」，他認為「譬如，由甲地至乙地，所經之一切地點，與由乙地至甲地所經者，實無不同；然此二行程方向相反。就『真如』與『生滅』論，『生滅』一門是由『心』之某一方向之活動說；『真如』一門是就另一方向說。但一切法皆可由『真如』看，亦可由『生滅』看……『真如』與『生滅』乃相依而立之二概念。迷時一切迷，覺時一切覺；且『覺』是『由迷而覺』，『迷』是『由覺而迷』；此所以說『以是二門不相離故』。」<sup>5</sup>

牟宗三則採「通過超越的分解而肯定一超越的真心」說。<sup>6</sup>他認為「一心二門」之分解，「是一超越的分解，而不是如以阿賴耶為中心者之只為經驗的分解或心理學的分解。」<sup>7</sup>他將此稱為「如來藏緣起」，而「超越的真心」即是「如來藏自性清淨心」。一心能總攝一切法，則是「生滅門是流轉地總攝一切法。真如門是還滅地總攝一切法。但『還滅』是就生滅門所流轉地起現的一切法而還滅之，因而總攝之，並不是有另一套法為其總攝。『心真如』是就『心生滅』而如之，因而成爲心真如。心真如即是心生滅法底真相，並不是離開生滅底空如性而別有一心真如也。分別說，有二門。就二門不相離而說其各總攝一切法，則是圓融地說。」<sup>8</sup>

關於「真如」與「生滅」二者關係之論，雖各有解說之法，但總括來說，均離不開「不一不異」之說明。所謂「不一」指的是，真如與生滅係個別之概念，真如非生滅，生滅非真如，二者不一。所謂「不異」指的是，雖將真如與生滅分別視之，然而就其本質而言，並非於真如之外另有生滅現象，生滅現象之外另有真如。真如即生滅，生滅即真如。水外無波，波外無水，二者不異。

「一心二門」除總攝一切世間法及出世間法，解釋萬法生起之因外，亦可理解為眾生迷悟之因。文曰：

依於此心顯示摩訶衍義……所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。<sup>9</sup>

依於「眾生心」而能顯示大乘義，而大乘義又開為體、相、用三種面向。「體大」言一切法真如平等，「相大」言如來藏具無量性功德，「用大」則為能生一切世間出世間善因果。《大乘起信論》視此「心」為如來藏具無量性功德，乃採「自性清淨心」之說，故依此而

能生起出世間善因果，係如來成佛之因。依此「一心」起「心真如相」，即是衆生成佛之根據，「一心」起「心生滅因緣相」，即是衆生生死流轉之因，故「一心」含具「二門」。將生死及還滅之因歸攝於此「一心」，凡聖不離此心，迷悟只在心向真如門或生滅門，是故「一心二門」，約外，收攝萬法於一心；約內，則凡聖亦依於一心。

## (二) 真如門

### 1. 真心爲真如之不空

牟宗三認爲「一心二門」中之一心係「超越的真心」，而「二門」係超越的分解。那麼此「一心」是否即爲真心？《起信論》認爲真如本是不可說，此爲「離言真如」；若依言說分別，真如則有空與不空二種面向，此爲「言說真如」。何謂「言說真如」？論曰：

真如者，依言說分別，有二種義。云何爲二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。<sup>10</sup>

真如的不空面向，則是「真心」，論曰：

所言不空者，已顯法體空無妄故，原是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空；亦無有

相可取，以離念境界，唯證相應故。<sup>11</sup>

此引文言，「法體空無妄故，原是真心」，將「法體」直接指向「真心」。此真心係離念境界，唯證相應，爲「離言真如」；又係「淨法滿足」，則指「自性清淨心」。牟宗三所稱之「真心」，實引用《大乘起信論》本身之用語。關於「離言真如」之義，論曰：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名爲真如。<sup>12</sup>

牟氏以「生滅法之空無自性即是心真如之真心，亦是化妄念之執著，而爲無執無差之真心。」<sup>13</sup> 並曰：「心真如之真心」是「假名無實而說」。<sup>14</sup> 真心既是生滅法之空無自性、假名無實，即無本體或實體意味，即

符應於《般若經》所言「不壞假名而說諸法實相」。然而，牟氏卻認為「從《般若經》之實相般若，依遣執蕩相之妙用作用地言般若，進而言心真如之真心，使作用的般若成爲實體性的般若，亦並非不可。此蓋由《般若經》只言般若作用地具足一切法，而對於一切法卻並無一根源性的說明，即，只有作用的具足，而無存有論的具足，是故再進而言存有論的具足，由此進一步的說明所必至者。」<sup>15</sup> 將真心解爲存有論上的根源，並認其爲實體性之般若，此種實體及本體概念與其所言「真心係假名無實」之觀點，實有自相矛盾之嫌。依此引文所示，此真心係空無妄，無有相可取，係離念境界，實爲「假名無實」之名言施設，「真如體無有可遣」，無實體或本體可執取或抓取。

### 2. 真心不與妄心相應爲真如之空

「言說真如」之空所開展之面向爲何？論曰：

所言空者，從本以來一切染法不相應故。：：乃至總說：依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說爲空。若離妄心，實無可空故。<sup>16</sup>

「言說真如」，其「空」之面向係「從本以來一切染法不相應」。此處出現「相應」一詞，既曰相應必有

相對之對象，此對象，由前「不空」之引文可以了知應爲「真心」，是以，真如之空，係心真如之真心不與一切染法相應，而稱其爲空，此觀點係承繼《勝鬘經》空與不空之說理脈絡而來。而染法係因一切眾生有妄心，念念分別而致，若離於妄心，實無可空者。真心與妄心，即同時統括於「言說真如」空與不空兩個面向。而「真心係離念境界，唯證相應故」，可知，真心係離念境界，故不與念念分別之妄心相應，唯透過修證，離念方得相應。

### 3. 真如是否有自體

《大乘起信論》數處提到關於真如之體性，真如是否有自體？遂成爲一爭議焦點；而「言說真如」不空義中亦提及「法體空無妄故，原是真心」，又衍生真心是否有自體之疑義。論曰：

是心真如相即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用故。所言義者，則有三種。云何爲三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。<sup>17</sup>

「摩訶衍體」與「摩訶衍自體相用」之概念，似乎將心真如之理論，建構於中國傳統「體、相、用」之觀點上。然而，我們檢視何為摩訶衍之體、相及用，則不外乎佛法原有之觀點，以真如平等為體、無量性功德為相、能生一切世間出世間善因果為用。筆者認為以真如平等為體之構思，與《大般涅槃經》提出「如來藏我」之興趣相仿，均為方便施設，非離於佛法原有之概念而提出他種體性解說。龍樹《中論》言：「以有空義故，一切法得成」，真如、性空本為一切法能成之依，現將其另以名言假名施設為「體性」，實則係「假名無實」。若忽略此論所提「體相用」之興趣，則易流於中國傳統實有體性「本體論」之迷思。論又曰：

真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。……所言不空者，已顯法體空無妄故，原是真心。<sup>18</sup>

「如實不空，以有自體具足無漏性功德」，前亦言及「所言不空者，已顯法體空無妄故，原是真心」，結合此二句引文，則真心自體即具足無漏性功德。牟宗三即依此而認為「不空是真心這個法體恆常不變，而具足

無量無漏性功德。緣起法無自性，但一切無自性的緣起法皆統屬於一真心，此真心為其體，則此真心即是有自性有自體的——此真心本身就是性就是體，因而這就是它的自性，它的自體。它雖然可以是作用的無心之心，亦無有相，亦無可立，然而它畢竟是一個實體性的心，只有這樣的心始可說『有自體』。」<sup>19</sup> 直接將此「真如中之真心」解為「有自體」，惟此種觀點實有待商榷。論中本云：

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，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。<sup>20</sup>

按《大乘起信論》對於真如，係以可說之「言說真如」、及不可說之「離言真如」分別論之，此處「自體具足無漏性功德」之真如，係「言說分別」之真如，既為言說分別，當以「不可說」之真如而為遮遣，論中亦謂「以言遣言」，況以「不可說」遣「可說」。不可說之真如係「離言說相、離名字相」，且「唯是一心，故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故」。真如一詞既係「假名無實」，則為「假名施設」且「不可得」。真心此名亦同，亦屬「假名無實」之假施設，

並無實有一真如或真心可得，若有自體可執取，應屬妄執。在此種觀點及論述下，牟氏認為「真如中之真心有自體」，實忽略於本論之前後脈絡，而以自體「實體論」而言真心。

### (三) 三生滅門

#### 1. 阿賴耶識不生不滅生滅和合

以下論述「心生滅門」，論云：

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故名究竟覺，不覺心源故非究竟覺。<sup>21</sup>

「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。」心真如即是心性的不生不滅。此不生不滅之真如，若忽然而有「無明」現起，使覺性轉成不覺，

致生妄念，此妄念心即是生滅心，生滅心係依於如來藏而來，即依於真如心而來，論曰：「心生滅者，依如來藏故有生滅心」，故稱其為「不生不滅與生滅和合」，意指生滅是依於不生不滅而來，因此將「不生不滅」置於「生滅」之前，以顯示因有真如心而有生滅心。因此，阿梨耶識並非只是單獨的阿梨耶識，如唯識學所言僅有生滅法而已。此處之阿梨耶識乃依於如來藏真心而來，故為「不生不滅與生滅和合」。

論云：此識能攝一切法、生一切法，將一切法包攝於阿梨耶識之內。此一切法又依「覺與不覺」而分為二。覺者分為本覺、始覺及究竟覺，始覺等同本覺。依本覺說有不覺，再依不覺而說始覺，依始覺而說究竟覺。本覺與不覺係相待而論，始覺與究竟覺亦係相待而論。其關係如下：

不覺↑↓覺（本覺⇌始覺、究竟覺）

「不生不滅與生滅和合」，即顯示如來藏與阿賴耶識之關係，乃係非一非異。而如何解說「不生不滅」與「生滅」二者「和合」之關係，學界有二種解說方法：

甲說：牟宗三認為「『不生不滅』是指真如之真心說，這是它的超越的真性，『生滅』是指其本身之為念（心念妄念說）」，這是它內在的現實性（雜染性或虛妄

性)。依它的超越的眞性，說它的覺性（本覺）；依它的內在的現實性，說它的不覺性。因爲它有此雙重性，所以此生滅門是要說明流轉與還滅之可能性。」他認爲「所謂『阿黎耶識』，是眞如一轉而爲生滅心的名稱。」<sup>22</sup>「此生滅心即叫做阿賴耶識，但如此說的阿賴耶識不是空頭的阿賴耶識，它是憑依眞心而起，亦就是『不生不滅與生滅和合』。」<sup>23</sup>

牟宗三又認爲「如來藏眞心並不直接緣起生死流轉，直接緣起的是阿賴耶。說如來藏緣起是間接地說，這其間是經過一曲折一跌宕的。這一曲折即是『無明』之插入，只因阿賴耶統屬於如來藏，所以才間接地說爲如來藏緣起。生死流轉底直接生因是阿賴耶，而如來藏則是其憑依因，而非其生因。」<sup>24</sup>

乙說：勞思光認爲「此處出『阿黎耶識』名，而即以此指『生滅心』。可知，在本論中，『阿賴耶』實視爲『眞我』之一狀態也。……說『生滅』與『不生不滅』和合之義，即是一面點出『迷蔽』之爲『迷蔽』，另一面守定『迷蔽亦由主體生出』一義。<sup>25</sup>而認此論之大宗旨，其義接近《楞伽》、《密嚴》、《勝鬘》諸經。<sup>26</sup>

綜合上述看法，由本論「阿賴耶識」係採「不生不

滅與生滅和合」，而非僅「生滅」之觀點，可知此論係將生死之所依，放置於如來藏，而非阿黎耶識；阿賴耶識是生死流轉之生因，依持因則是如來藏。

## 2. 心、意、意識

本論再以「心、意、意識」三個方向詳論生死流轉之因：

生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識說有無明不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故說爲意。此意復有五種名。云何爲五？一者、名爲業識，謂無明力不覺心動故。二者、名爲轉識，依於動心能見相故。三者、名爲現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。四者、名爲智識，謂分別染淨法故。五者、名爲相續識，以念相應不斷故，……復次，言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵名爲意識，亦名分離識。又復說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。<sup>27</sup>

此處之「生滅因緣」，乃上承「心生滅者，依如來藏故有生滅心」而來，故「生滅因緣」，乃指心生滅之因緣。心生滅之因緣，係衆生依心、意、意識轉。本論所稱之心、意、意識，依印順導師之觀點，大致承襲地論師的說法，與真諦、玄奘譯書之說法不同。<sup>28</sup>

按地論師將心識分爲三類：（一）事識，此即前六識。（二）妄識，即第七識。（三）真識，即第八識。以八個識簡別，乃依玄奘所傳之說法。

此處之心指阿梨耶識，乃不生不滅與生滅和合之眞妄和合識，依此阿梨耶識而有「意」，此「意」有五種名：業識、轉識、現識、智識、相續識。由依阿梨耶識說有無明不覺而起，可知此論將阿梨耶識視爲眞識，依此而起之「意」爲妄識，「意識」則分別六塵，又名分別事識。由此之分析，可知本論之觀點，大致承襲地論師之觀點。

本論「意」中之五名，及意識之名，與魏譯《楞伽經》之譯名相仿，如：「大慧！識有三種。何等三種？一者、轉相識；二者、業相識三者、智相識。大慧！有八種識，略說有二種。何等爲二？一者、了別識；二者、分別事識。」<sup>29</sup>可知此論受《楞伽經》之影響，但並未採用該經之意義。

此外，本論採用「心、意、意識」之譯法，未用「心、意、識」，依印順導師的研究，主要原因乃本論係本於「一意識師」的，而譯爲「心、意、識」則爲多識論者之譯法。印順導師於《攝大乘論講記》曾稱：「原來心意識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心意意識』的。意識和識，似乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。其實不然，古譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。」<sup>30</sup>由此可知，本論的說法較傾向於一意識師之說法。

法藏於《大乘起信論義記》，對「生滅因緣」提出如下的看法：

因緣者，梨耶心體不守自性，是生滅因，根本無明熏動心體，是生滅緣。又復無明住地諸染根本，是生滅因，外妄境界動起識浪，是生滅緣。依是二義以顯因緣。諸識生滅相集而生，故名眾生，而無別體，唯依心體，故言依心，即是梨耶自相心也。能依眾生，是意識，依心體起故云轉。<sup>31</sup>

法藏以「能所」觀點論「心」及「意、意識」，「心」為集起，為所依，而「意、意識」為能依；「心」為生滅因，「意、意識」生滅為緣。

此外，《大乘起信論》有言：

依無明熏習所起識者，非凡夫能知，……唯佛窮了。何以故？是心從本已來自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心。雖有染心而常恒不變，是故此義唯佛能知。<sup>32</sup>

論文此處謂「依無明熏習所起識者」，又有「以依阿梨耶識說有無明不覺而起」，此處引生無明熏真如，抑或熏阿梨耶識之疑義？按前者意指「阿梨耶識」係依無明熏習而起之識，阿梨耶識為熏習而起，則無明所熏者為真如，後者則指依阿梨耶識而說無明不覺而起，則無明所熏者為阿梨耶識。關於此疑義，法藏對此提出三種解釋方法：

一由梨耶有二義故，謂由無明動真心成梨耶，又即此梨耶還與彼無明為依。以不相離故。何者？謂依迷起似故，即動真心起業識，迷似為實故。即依梨耶而有無明也。二云：梨耶有二義，謂覺不覺，前別就其本，說依覺有不覺；今就末位論，故云依梨耶有無明

也，此即二義中不覺義，在梨耶中故說依也。三云：此中正意唯取真心隨緣之義，此隨緣義難名目故，或就未起，說依真如有無明，或約已起，說依梨耶有無明。<sup>33</sup>

法藏認為「以依阿梨耶識說有無明不覺而起」此句，「正意唯取真心隨緣之義」，無明未起時，說依真如有無明，無明已起時，說依梨耶有無明。按無明未起時，即無梨耶，此時真心不動，待無明起時，無明動真心，方有梨耶之生，故進而論梨耶與無明互為依。此外，法藏亦就梨耶中覺與不覺之義，而說不覺之無明依梨耶。

《起信論》云「是心從本已來自性清淨而有無明，為無明所染，有其染心。雖有染心而常恒不變。」將覺與不覺、清淨與無明和合於此「心」中，並認「心」為無明所染，有其染心，但雖有染心而常恒不變，再次重申其阿梨耶識不生不滅與生滅和合、覺與不覺之理論。

（未完待續）

### 註釋：

1. 《大正藏》第三十二冊，《大乘起信論》，頁五七五下。
2. 湯次了榮著、豐子愷譯，《大乘起信論新釋》（台北

：天華出版事業，一九九三年），頁五十七。

3. 同前註，頁七十二。

4. 同前註，頁六十。

5. 勞思光，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，

一九九〇年），第二冊，頁二七九。

6. 牟宗三，《佛性與般若》（台北：台灣學生書局，二

〇一一年），上冊，頁四五三。

7. 同前註。

8. 同前註，頁四五五。

9. 《大正藏》第三十二冊，《大乘起信論》，頁五七五

下。

10. 同前註，頁五七六上。

11. 同前註。

12. 同前註。

13. 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁四五六。

14. 同前註。

15. 同前註。

16. 《大正藏》第三十二冊，《大乘起信論》，頁五七六

上。

17. 同前註，頁五七五下。

18. 同前註，頁五七六上。

19. 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁四五九。

20. 《大正藏》第三十二冊，《大乘起信論》，頁五七六

上。

21. 同前註。

22. 牟宗三，《佛性與般若》，上冊，頁四六〇。

23. 同前註。

24. 同前註。

25. 勞思光，《新編中國哲學史》，第二冊，頁二八二—

二八三。

26. 勞思光，《新編中國哲學史》，第二冊，頁二八三。

27. 《大正藏》第三十二冊，《大乘起信論》，頁五七七

中。

28. 印順，《大乘起信論講記》，頁一一二。

29. 《大正藏》第十六冊，《楞伽經》，頁五二一下。

30. 印順，《攝大乘論講記》，頁四十七—四十八。

31. 《大正藏》第四十四冊，《大乘起信論義記》，頁

二六四中。

32. 《大正藏》第三十二冊，《大乘起信論》，頁五七七

中。

33. 《大正藏》第四十四冊，《大乘起信論義記》，頁

二六四中。