

憨山德清《起信論》註解探析

蔡金昌*

摘 要

憨山德清（1546-1623）為晚明著名的佛教領導者，他的佛學著作及會通三教之論頗為豐富，而他的佛教思想除了以《楞嚴經》、《楞伽經》等為實修依據之外，特別重視的則是華嚴宗的教理，這也讓他對如來藏思想有深刻的信仰。提到中國佛教的如來藏思想，影響最深遠的一部論典則非《大乘起信論》莫屬，從傳為真諦三藏（499-569）譯出《起信論》之後，歷代皆不乏註解家，當中更以地論師淨影慧遠（523-592）及華嚴宗人海東元曉（617-686）、賢首法藏（643-712）的注疏為著名，而其中法藏的《起信論義記》又因圭峰宗密（780-841）《大乘起信論疏》（簡稱《賢首疏》）的推廣而更為人所知。直至晚明，德清亦對《起信論》作註，他的註解本有《起信論疏略》及《起信論直解》二部，前者立基於《賢首疏》而加以刪削，並於中補充長水子璿（965-1038）的《起信論疏筆削記》；後者則依著《賢首疏》義直釋發揮，表現更多德清個人的義解特點。本文便在針對德清《疏略》及《直解》兩部《起信論》註解的內容予以剖析，尤其是於《直解》詮釋與前人的異同處，可得見德清思想的「調和」立場，表現他對佛教教理「性相會通」的一面，也能從他的判教角度展現德清有意推崇《起信論》的旨趣，而以《起信論》貫串他整個佛學乃至會通三教的理論基礎。

關鍵詞：釋德清、憨山德清、大乘起信論、起信論疏略、起信論直解、性相會通

* 中華佛學研究所助理研究員。

An Inquiry on Han-Shan De-Qing's Exegesis of “*Awakening of Faith in the Mahayana*”

Tsai, Chin-Chang *

Abstract

Han-Shan De-Qing (1546-1623) was a well-known Buddhist leader in late Ming period with abundant writings on Buddhism and about the integration of tri-teaching. As for his Buddhist thoughts, he put particular emphasis on teachings of Hua-Yan school in addition to “*Surangama Sutra*” and “*Lankavatara Sutra*” as guidance on practices which brought him profound belief in Tathagatagarbha ideas. Referring to Tathagatagarbha ideas in Chinese Buddhism, the text with the most significant influence is undoubtedly “*Awaking of Faith in the Mahayana*.” Beginning with the legendary translation by Zhen-Di San-Zang (499-569), there have been numerous exegetists in later dynasties with Jing-Ying Hui-Yuan (523-592) from Dashabhumika as well as Hai-Dong Yuan-Xiao (617-686) and Xian-Shou Fa-Zang (643-712) from Hua-Yan School as most well-known, among which Fa-Zang’s “*Qi-Xin-Lun-Yi-Ji*” being the most popular one because of Gui-Feng-Zong-Mi’s endorsement in his “*Da-Sheng-Qi-Xin-Lun-Shu*”(abbr. “*Xian-Shou-Shu*”). Till late Ming, De-Qing also exegeted “*Awakening of faith in the Mahayana*” and offered two exegeses: “*Qi-Xin-Lun-Shu-Lue*” (A general exegesis of *Awakening of faith in the Mahayana*) and “*Qu-Xin-Lun-Zhi-Jie*” (Direct comprehension on *Awakening of faith in the Mahayana*). The former was based on “*Xian-Shou-Shu*” with a little bit editing and included “*Qi-Xin-Lun-Shu-Bi-Xiao-Ji*” by Chang-Shui-Zi-Rui (965-1038), and the latter was more about direct explanation and elaboration of “*Xian-Shou-Shu*” in which demonstrated more of De-Qing’s personal features from his comprehension. This article is just an analysis on the two exegeses of De-Qing’s, “*Shu-Lue*” and “*Zhi-Jie*”, especially on “*Zhi-Jie*” and

* Assistant Research Fellow, The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies.

to compare with the ancients' works, in which we can see the “integrating” standpoint in De-Qing's thoughts, demonstrating his view of “mutual fusion between nature and phenomena”. In addition, we can also learn about De-Qing's interest on propagating “*Qi-Xin-Lun*” by his classification perspective. Overall, the “*Awakening of Faith in the Mahayana*” has constructed the mainframe of De-Qing's doctrinal foundation in Buddhism, or even further, the integration of tri-teaching.

Keywords: Shi De-Qing, Han-Shan De-Qing, *Da-Sheng-Qu-Xin-Lun* (Awakening of Faith in the Mahayana), *Qi-Xin-Lun-Shu-Lue* (A general exegesis of Awakening of faith in the Mahayana), *Qu-Xin-Lun-Zhi-Jie* (Direct comprehension on Awakening of faith in the Mahayana), mutual fusion between nature and phenomena

憨山德清《起信論》注解探析

蔡金昌

一、前言

在晚明中國佛教復興的聲浪中，「思想和會」成為一個重要的現象，對教外主張儒、道、釋的「三教調和」，對教內則重視「性相融會」，這於當時著名的佛教領袖雲棲株宏（1532-1612）、達觀真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）及蕩益智旭（1599-1655）等人身上都可見這樣的特點。¹尤其德清以僧人的身分注解《老子》、《莊子》、《大學》、《中庸》，更於《觀老莊影響論》中明言：「孔子，人乘之聖也，故奉天以治人；老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。」²乃至說道：「若以三界唯心、萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立；若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現。」³這種和會思想尤其流露於他對教內各宗的判攝。德清認為：「佛說一大藏教，只是說破三界唯心、萬法唯識，及佛滅後，弘法菩薩解釋教義，依唯心立性宗、依唯識立相宗，各豎門庭，甚至分河飲水，而性、相

¹ 四人常被同稱為「明末四僧」或「明末四大師」，然而其中蕩益智旭雖生於明神宗萬曆二十七年（1599 年），其活動時間已至清初。釋聖嚴《明末佛教研究》說：「所謂明末，主要是指明神宗的萬曆年間（西元一五七三—一六一九年），可是，有些人生於萬曆之前，活躍於萬曆初年，有些人生在萬曆年間，活躍於萬曆年間，有些人生於萬曆末期，卻活躍於萬曆之後。明朝亡於西元一六六〇年，而本文研究的人物，以其生歿年代的起歿計算，則自西元一五〇〇至一七〇二年，最遲的時代雖及清代，仍是生於萬曆年代的人。」（釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，2000 年），頁 12。）依是仍可將蕩益智旭置於明末佛教人物而論。

² 釋德清：《觀老莊影響論·論教乘》，收於福善日錄、通炯編輯：《憨山老人夢遊集》卷 45，《叢新纂大日本續藏經》（以下簡稱《叢新續藏》）第七十三冊（東京：株式會社國書刊行會，1984 年），頁 767 下。

³ 釋德清：《觀老莊影響論·論教乘》，收於福善日錄、通炯編輯：《憨山老人夢遊集》卷 45，《叢新續藏》第七十三冊，頁 767 中。

二宗不能融通，非今日矣，唯馬鳴大師作《起信論》，會相歸性。」⁴性、相二宗所偏重的教義本就不同，然而彼此之間又互爭高下，各論己宗才符合於佛法「正義」、「了義說」，評他宗之論都只是「權說」、「不了義說」，致使原本已漸衰微的佛教內部更起衝突，是故德清便推揚傳為馬鳴菩薩造的《起信論》以融通性、相二宗。

《起信論》全名《大乘起信論》，是影響中國佛教如來藏思想甚鉅的論著，除了標為龍樹菩薩造的《釋摩訶衍論》相傳是印度的《起信論》註釋書外，在《起信論》譯出之後，中國歷代皆不乏注疏之作，這當中特別以隋·淨影慧遠（523-592）《大乘起信論義疏》四卷、唐代新羅元曉（617-686）《起信論疏》二卷（以下簡稱《海東疏》）及賢首法藏（643-712）《大乘起信論義記》三卷為著名的《起信論》三疏。法藏為華嚴宗三祖，於《義記》之餘還撰作了《大乘起信論別記》，後華嚴宗五祖圭峰宗密（780-841）則根據法藏《義記》以為科注成《大乘起信論疏》四卷（以下簡稱《賢首疏》），使得法藏之疏得以發揚，成為《起信論》三疏中最廣為人知的一幟，對後代的《起信論》註解書影響也最大。

然而，由於宗密科注本的廣泛流傳，相對使得法藏《義記》的原貌已然失真，清末楊文會（1837-1911）在日本求得《義記》別行古本刊刻，由是批評宗密《大乘起信論疏》的缺失：「近年求得古逸內典於日本，自六朝以迄元、明，凡數百種。內有《起信論義記》，以十門開釋，始知圭峰刪削頗多，致失原本規模。然經日本僧徒和會，仍不免割裂之病，求之數年，復獲別行古本，真藏公原文也。」⁵執實而論，楊文會關注的是恢復法藏《起信論義記》的原文，宗密則是據法藏之說而鋪衍，他的「刪削本」竟為往後研究理解法藏關於《起信論》的思想所本，故宗密之後的《起信論》註疏等皆以其為主流，這也是不爭的事實。由此，應當了解晚明註家所謂的法藏《疏》本，實則應為宗密本。

至於德清對於《起信論》的重視，則表現在他的兩部《起信論》相關註疏裡，他的註解事實上便是站在宗密本的基礎而作，然而其中的義理詮釋，卻不完全依賴於宗密本，這可見得他對宗密本以下的《起信論》註解應當有所吸收與推展，且其中最重要的部份便是其「性相會通」的詮釋立場。因此，依德清的《起信論》註解，仍可見得其與前人疏釋的不同，特別是在《起信論》與唯識思想的會通及

⁴ 釋德清：《百法明門論論義》，《叢新續藏》第四十八冊，頁308上。

⁵ 楊文會：〈會刊古本起信論義記緣起〉，收於《楊仁山居士遺書·等不等觀雜錄》卷3（臺北：新文豐，1993年），頁240下。

修證方面的判教，此即為本文欲加以探析之處。

二、釋德清《起信論》註解略說

晚明四師幾乎都曾經弘揚、研究，甚至為《起信論》作過註解，如株宏編輯宗密《起信論疏》⁶、德清著有《大乘起信論疏略》及《大乘起信論直解》、智旭撰作《大乘起信論裂網疏》⁷等即可見一斑。此外，晚明的《起信論》註疏尚有真界幻居（？1589-？）《大乘起信論纂註》、廬山正遠（？-1614？）《大乘起信論捷要》、一雨通潤（1565-1624）《大乘起信論續疏》等則皆入於藏。本文主要就德清的《起信論》註解兩作略加討論。

在明末佛教衰微的情形下，諸師中興之勢屢見，其中德清為恢復佛教而戮力講學，著作甚豐，經疏涵蓋《楞伽》、《楞嚴》、《圓覺》、《法華》、《金剛》乃至《華嚴》，論疏則涉關《百法》、《八識規矩》、《肇論》及《起信論》。根據《憨山老人自序年譜實錄》（以下簡稱《年譜實錄》）所說，德清是在七十歲時纂成《大乘起信論疏略》，⁸而七十五歲時因侍者虛中廣益（生卒年不詳）請法，撰述了《起信論直解》，⁹由是在德清七十八歲示寂之前，除了常為徒眾講授《起信論》外，便留下了這兩部相關著作。

事實上，德清的內典撰著常有「述而不作」的特色，這與其寫作目的有密不可分的关系，綜觀他詮解內典略有兩個面向：一則為自己的修證體悟結合經教以

⁶ 楊文會說：「藏內《賢首疏》五卷，人皆病其割裂太碎，語意不貫，蓋圭峰科會之本也。蓮池重加修輯，刻於雲棲。」（參見楊文會：〈會刊古本起信論義記緣起〉，收於《楊仁山居士遺書·等不等觀雜錄》卷3，頁240下。）

⁷ 智旭所著的《大乘起信論裂網疏》乃疏解唐·實叉難陀（652-710）新譯之《大乘起信論》，亦為現存收錄於《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）中唯一的新譯《起信論》之註解本。

⁸ 依《年譜實錄》記載，萬曆四十三年乙卯（1615），德清七十歲纂作《起信略疏》（即《大乘起信論疏略》），是歲亦講授《楞嚴經通議》及著《法華通義》。《年譜實錄》下云：「四十三年乙卯：予年七十，春為眾講《楞嚴通議》，夏四月著《法華通義》，以雖有二節，全文尚未融貫，故重述之，五十日稿成。纂《起信略疏》。」（福善、通炯日錄：《憨山老人自序年譜實錄》下，收於福善日錄、通炯編輯：《憨山老人夢遊集》卷54，《叕新續藏》第七十三冊，頁844中。）

⁹ 《年譜實錄》下云：「四十八年庚申（即泰昌元年）：予年七十五，春課餘，侍者廣益請重述《起信》、《圓覺》直解、《莊子內七篇注》。」（《憨山老人夢遊集》卷54，《叕新續藏》第七十三冊，頁845中。）

驗者；二則為他人請託或講說佛教義理之所需者。前者可從他的《楞嚴經》述作緣由得見：

一夕靜坐夜起，見海湛空澄，雪月交光，忽然身心世界，當下平沉，如空華影落，洞然壹大光明藏，了無一物。即說偈曰：「海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏，金剛眼突空華落，大地都歸寂滅場。」即歸室中，取《楞嚴》印正。開卷即見汝身汝心，外及山河虛空大地，咸是妙明真心中物，則全經觀境，了然心目。隨命筆述《楞嚴懸鏡》一卷，燭才半枝，已就。時禪堂方開靜，即喚維那入室，為予讀之，自亦如聞夢語也。¹⁰

萬曆十四年（1586），德清四十一歲時於東海牢山（嶗山，位於今青島市）禪修大悟，乃取《楞嚴經》印證悟境，了達內情、外器世界都為妙明真心所顯，以此而述為《楞嚴懸鏡》，他說：「原夫《首楞嚴經》者，乃諸佛之祕藏，修行之妙門，迷悟之根源，真妄之大本。而其所談，直指一味清淨如來藏真心為體。」¹¹德清認為《楞嚴經》的主旨便在指陳「迷悟之根源，真妄之大本」，也就是「清淨如來藏真心」，這其實與《起信論》「一心二門」的「如來藏心」如出一轍。¹²

相較於以經教驗證體悟，德清為他人敘講的內容則實為其著作之大宗。諸如《般若心經直說》¹³、《楞嚴經通議》¹⁴、《觀楞伽經記》¹⁵、《法

¹⁰ 《年譜實錄》上，《憨山老人夢遊集》卷 53，《叢新續藏》第七十三冊，頁 838 中～下。

¹¹ 釋德清：《首楞嚴經懸鏡·序》，《叢新續藏》第十二冊，頁 510 中。

¹² 真諦（499-569）譯《大乘起信論》云：「依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。」（《大正藏》第三十二冊（臺北：新文豐，1983 年），頁 576 上。）又云：「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，名為阿梨耶識。」（《大正藏》第三十二冊，頁 576 中。）

¹³ 《年譜實錄》上：「（萬曆）十五年丁亥：予年四十二，是年修造殿宇，始開堂為眾說戒。自是四方衲子日益至，為居士作《心經直說》。」（《憨山老人夢遊集》卷 53，《叢新續藏》第七十三冊，頁 838 下。）

¹⁴ 《年譜實錄》上：「（萬曆）十六年戊子：予年四十三，時學人讀予《楞嚴懸鏡》，請曰：『此經心觀具明，第未全消文字，恐後學不易入，願字字消歸觀心，則莫大之法施也。』予始創意述《通議》，已立大旨，然猶未屬稿。」（《憨山老人夢遊集》卷 53，《叢新續藏》第七十三冊，頁 838 下。）

¹⁵ 《年譜實錄》下：「（萬曆）二十四年丙申：予年五十一，春正月過文江，訪鄒南阜給諫。廬陵大行王性海禮予江上，請注《楞伽》。」（《憨山老人夢遊集》卷 54，《叢新

華經擊節》¹⁶、《性相通說》¹⁷、《起信論直解》、《圓覺經直解》等皆有以發意請法或講述因緣而作。依是可知，德清的經教註解幾為教學解義之用，而他的兩部《起信論》註解亦復如是。

（一）《大乘起信論疏略》

德清在七十歲纂作的第一部《起信論》註解，《年譜實錄》裡名其為《起信略疏》，無論稱為「略疏」或「疏略」都表明了此作是根據《起信論疏》而來。德清自己說明此作所採者，云：「賢首本《疏》精詳，但科段少隔，故刪繁從略，間會《記》義，不別出文，貴成一貫，故云《疏略》。」¹⁸他既是以賢首法藏《疏》（實為宗密本）為底本，又參照了北宋長水子璿（965-1038）《起信論疏筆削記》（以下簡稱《長水記》）的義理，經過「刪繁從略」後以成《疏略》，因此根本上是延續著華嚴宗說的理路。

對比宗密本《賢首疏》、子璿《長水記》與德清《起信論疏略》可見，德清本的兩卷中，上卷基本是承襲宗密本而略刪其文，解釋重在簡潔；下卷則多處採用《長水記》的內容以為補充。但由於《起信論疏略》「不別出文」，故甚少德清在詮釋方面的特殊處或個人見解，這也引起後人對此作價值的質疑，如日僧覃思（?-1666?）曾說：「且《起信》一論也，賢首、長水二家窮源盡委，無復餘蘊也，以此《疏略》監諸二家，存什一於千百，恐人以為有遺漏乎。」¹⁹亟言《賢首疏》、《長水記》對《起信論》的疏解已是相當完備，《疏略》既是依著二本而更略，學者難免有掛一漏萬的疑慮。不過，若就著教學而言，要令初學一蹴即依賢首、長

續藏》第七十三冊，頁 840 下。）

¹⁶ 《年譜實錄》下：「（萬曆）二十六年戊戌：予年五十三。……將擬大慧冠巾說法，乃集遠來法侶，并法性寺菩提樹下諸弟子：通岸、超逸、通炯等數十人誦《法華經》。為眾講之，至〈現寶塔品〉恍悟佛意要指，娑婆人人目前即華藏也，然須三變者，特為劣根漸示一班耳。古人以後六品，率為流通，亦未見佛意耳，遂著《法華擊節》。」（《憨山老人夢遊集》卷 54，《叢新續藏》第七十三冊，頁 841 中。）

¹⁷ 《年譜實錄》下：「（萬曆）四十四年丙辰：予年七十一。……十九日，為達大師作茶毗佛事。先為文以祭之，預定是日無爽，識者異之。二十五日，手拾靈骨藏於文殊臺，弟子法鎧隨建塔，予為塔上之銘，以盡生平法門之義焉，遂留度歲。時為禪堂衲子小參，有《參禪切要》。鎧公請益相宗，為述《性相通說》。」（《憨山老人夢遊集》卷 54，《叢新續藏》第七十三冊，頁 844 中~下。）

¹⁸ 釋德清：《大乘起信論疏略》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁 444 中。

¹⁹ 覃思：〈起信論疏略序〉，收於《大乘起信論疏略》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁 443 下。

水二疏而入於《起信論》，也有其名相繁複之難處，所以覃思終究提醒讀者「蓋讀此《疏》，莫以略為不足」²⁰，是知他仍認為略本的成立對引導學者有一定的貢獻。

（二）《大乘起信論直解》

德清的另一個《起信論》註解本《起信論直解》雖然也是奠定於《賢首疏》的基礎上，然而並不是再次對《賢首疏》刪繁從略的作品，他採取更直捷的方式來做詮釋，著重於深入淺出的「義解」，關於《直解》與《疏略》的撰作差異，德清說：

賢首舊《疏》，科釋最為精詳，加之《記》文浩瀚，學者望洋，杳莫可究。予嘗就本《疏》，少刪其繁，目為《疏略》，業已刻雙徑，率多尊崇。頃念法門寥落，講席荒涼，初學之士，既無師匠可憑，己眼不明，非仗此《論》，無以入大乘生正信，將恐久而無聞焉。山居禪悅之暇，因祖舊章，率意直注本文，貴在一貫，不假旁引枝蔓。²¹

德清所祖述的「舊章」即是「賢首舊疏」，他以為《賢首疏》精詳、《長水記》浩瀚各有其特點，但其時能允愜宣講《疏》、《記》的狀況已經不多，因此為念「初學之士」能「入大乘、生正信」的目的，在《疏略》的「少刪其繁」之後才又以直注的方式再次疏解《起信論》，²²表現更多德清對實際修行與教理結合上的提點。

三、釋德清對《起信論》詮釋的特點

德清於明末諸師中，除了是中興佛教的領導者，更是三教合會、教禪一致的倡議者，德清的這種調和思想與《起信論》是有相當密切的關係。他在論判儒、道、佛三家時說：

²⁰ 覃思：〈起信論疏略序〉，收於《大乘起信論疏略》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁443下。

²¹ 釋德清：〈刻起信論直解題辭〉，收於《起信論直解》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁848中。

²² 德清說：「賢首本《疏》精詳，但科段少隔，前已刪繁從略，謂之《疏略》。然其中文義，少有不馴，故今仍遵本《疏》正義，順為《直解》，以便初學，非敢妄有臆說。」（《起信論直解》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁485下。）

或問：「三教聖人，本來一理，是果然乎？」曰：「若以『三界唯心、萬法唯識』而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。若以『平等法界』而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現。」故曰：「不壞相而緣起，染、淨恒殊；不捨緣而即真，聖、凡平等。」但所施設，有圓融、行布，人法、權實之異耳。圓融者，一切諸法，但是一心，染、淨融通，無障無礙。行布者，十界五乘五教，理事因果淺深不同。²³

德清討論三教之理所謂的「平等法界而觀」乃即是華嚴宗建立的最崇高「法界緣起」觀，而當其落實在萬法因緣起而成染、淨現象時，其實根本皆真而平等，德清便以此來說釋「教三理一」的概念，這很明顯地運用了《起信論》「如來藏緣起」（真如緣起）的體式。《起信論》提出一如來藏心開有「真如」、「生滅」二門，並云二門「各總攝一切法」，說明染、淨諸法生起都是依本無分別的真如以為體，然因受無明擾動才產生染、淨差別的相、用，賢首法藏稱其為「真如隨緣」：

以真如門是染、淨通相，通相之外無別染、淨故得總攝一切諸法。生滅門者別顯染、淨，染、淨之法無所不該，故亦總攝一切諸法。通、別雖殊，齊無所遺，故云「各攝」。又以此即是真如隨緣，和合變作諸法，諸法即無異體，還攝真如門也。²⁴

如是染、淨，皆是真如隨緣顯現，似有而無體，故通名幻也。²⁵

關於賢首法藏的真如隨緣思想由來，袁大勇說：「法藏繼承慧遠《大乘起信論義疏》以第八識為第九識隨緣的思想。」²⁶由於真如隨緣而成染、淨差別，故於生滅門中

²³ 釋德清：〈觀老莊影響論·論教乘〉，《憨山老人夢遊集》卷45，《卍新續藏》第七十三冊，頁767中~下。

²⁴ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《新編縮本乾隆大藏經》（以下簡稱《乾隆藏》）第一四一冊（臺北：新文豐，1992年），頁94中-95上。

²⁵ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷2，《乾隆藏》第一四一冊，頁110中。

²⁶ 袁大勇：〈《大乘起信論》對華嚴宗判教理論的影響——以圭峰宗密為例〉，《湖北民族學院學報（哲學社會科學版）》第35卷第5期（2017年第5期），頁154。如淨影慧遠的「第九識隨緣」之義說道：「一義云：是心真如相者即是第九識。第九識是其諸法體故，故言即示摩訶衍體故也。是心生滅因緣相者是第八識，第八識是其隨緣轉

便產生了「體一用殊」的現象，德清承襲此義亦云：「謂一切法本無差別，唯依真如隨緣而有，法法皆真，唯一真如，色、心不二，元無差別，但因生滅染義，示現諸差別耳。」²⁷因是，他即以此作為判攝三教的根基，就生滅門的角度論「不壞相而緣起，染、淨恒殊」，而終必回歸於真如門「不捨緣而即真，聖、凡平等」。

執實而論，德清對《起信論》是相當推崇的，雖說他的兩部《起信論》註解主要還是根據《賢首疏》及《長水記》的義解加以整理，然而在《起信論直解》中則更多的體現德清個人所重視的教行並重、性相會通等思想內容，以下試就幾個面向討論之。

（一）以華嚴五教判攝《起信論》

華嚴宗的判教系統是參照南北朝地論師的判教體系而建立，²⁸早在智儼（602-668）《華嚴經孔目章》就已提出「教有五位」的主張，²⁹而實際的判教義理則是完成於賢首法藏。

法藏於《華嚴經探玄記》中將佛法的教義分類為：一、小乘教；二、大乘始教；三、終教；四、頓教；五、圓教。並進一步說明五教的內容云：

變，隨染緣故生滅因緣相也。何以知者？文中言即示摩訶衍體、相、用故也。用是正義，體、相隨來，於一心中絕言離緣為第九識，隨緣變轉是第八識。」（淨影慧遠：《大乘起信論義疏》卷上之上，《大正藏》第四十四冊，頁179上。）

²⁷ 釋德清：《起信論直解》卷下，《叢新續藏》第四十五冊，頁506上-中。

²⁸ 日本學者吉田叡禮說：「華嚴宗的五教判，似乎可說是智儼引用了慧光的判教，其中可以看到以地論宗常用的漸教、頓教、圓教三教判為基礎，並採用《攝大乘論》對小乘、大乘、一乘的區分。另外，亦可說同別二教判，主要是延續了地論宗南道派所採用的別教、通教、通宗三教判而來。雖然有天台宗人批判華嚴宗的判教是改編自天台宗的四教判，但那終究只算是宗派的門戶之見，因為兩者都是在地論宗既有的基礎上建立各自的教理理論，因此具有共通之處，並不足為奇。」（參見沖本克己、菅野博史編輯；釋果鏡譯：《興盛開展的佛教：中國II 隋唐》（臺北：法鼓文化，2016年），頁202。）

²⁹ 魏道儒說：「智儼不重視創立統一的判教理論，還表現在他對同一分類法中各項名稱使用的不確定上。《孔目章》卷一說『依教有五位差別不同』，但他在本書的具體論述中，這種『五位』判教即有四種說法：其一，小乘教、初教、熟教、頓教、圓教；其二，小乘教、初教、終教、頓教、一乘教；其三，小乘教、初教、終教、圓教、一乘教；其四，小乘教、始教、終教、頓教、一乘教。『依教』分『五位』，是把全部佛教劃為有高下之分、深淺之別的五類，盡管其名稱尚不固定，但也反映了智儼在判教方面的一個側重點。」（魏道儒：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁157。）

初、小乘可知。二、始教者，以《深密經》中第二、第三時教，同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。三、終教者，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成，俱名漸教。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如《思益》云：「得諸法正性者，不從一地至於一地。」《楞伽》云：「初地即八地，乃至無所有何次等。」又下〈地品〉中，十地猶如空中鳥跡。豈有差別可得？具如《諸法無行經》等說。五、圓教者，明一位即一切位；一切位即一位。是故十信滿心，即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故，名圓教，如此經（筆者案：此指《華嚴經》）等說。³⁰

除了小乘教（聲聞教）之外，法藏將大乘教理的詮解依照內容所攝廣狹分為「始教」、「終教」、「頓教」及「圓教」四類，並舉始教為《解深密經》中所立種性決定的二乘（聲聞、緣覺）不得成佛之教，《賢首疏》中進一步解釋「始教」是包含兩種教理：「大乘始教，亦名分教。於中但說諸法皆空，未盡大乘法理，故名為始；但說一切法相，有不成佛，故名為分。」³¹是知「大乘始教」則通攝性空的中觀般若及法相唯識兩者。至於建構眾生本具如來藏心、皆當成佛的《起信論》則應判攝於「方盡大乘至極之說」的「終教」，故《賢首疏》便云：「若於五中顯此《論》之分齊，正唯終教。」³²

除了將《起信論》全體教判為「終教」之外，《賢首疏》還分別說明「真如門」與「生滅門」二者義理尚可進一步分野：

依一心開二門：一者、心真如門，即頓教分齊也；始教中空義亦是密說此門。二者、心生滅門，謂依如來藏有生滅心，所謂「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」即終教分齊也。以始教相宗不知佛說如來藏以

³⁰ 法藏：《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》第三十五冊，頁115下。

³¹ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《乾隆藏》第一四一冊，頁85中。

³² 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《乾隆藏》第一四一冊，頁86上。

為阿賴耶，故非彼分。³³

由於「真如門」符合「總不說法相，唯辨真性，亦無八識差別之相，訶教勸離，毀相泯心，但一念不生，即名為佛」³⁴的離言、無念之理，所以仍可於後判於「頓教」的範疇，而其體又具有「如實空」義，可與前般若性空相通，此則亦屬「始教中空義」的密說部分。至於「生滅門」是立教於如來藏心的「不生不滅與生滅和合」而成為「阿梨耶識」，眾生依此識的還滅則能成就菩提佛果，正為「終教」所攝。但由於《起信論》中的阿梨耶識是指如來藏的「染淨和合識」，與玄奘新譯的「阿賴耶識」為「染污識」的唯識學教義並不相同，且唯識學指陳「五性各別」而有不成佛之無性、定性的思想，³⁵所以《賢首疏》特意區別相宗只屬於「始教」而非「終教」。

然而在《賢首疏》的判教中，《起信論》畢竟只能攝屬在「終教」，雖然裡頭亦有：「若將此《論》與五教互相攝者，五唯後三攝此，此唯攝五前四。」³⁶的說釋，表示後三教（終、頓、圓）可涵攝本論，而本論教義則只能攝持前四教（小、始、終、頓）而不達圓教，是故，以整體《起信論》來說仍非如《華嚴經》闡述一真法界、事事無礙的最圓滿「圓教」義。

如此判教在子璿《長水記》的詮釋裡，有了較鮮明的轉折。首先，子璿站在會通天台四教與華嚴五教的立場，對比四教、五教云：

又此五教與天台化法四教相望，但開合有異，而大況是同。彼則開前合後，此則開後合前。四教者，謂藏、通、別、圓也。且如此中，初、小乘教即彼藏教。第二、始教此有二類：一、始教但說諸法皆空，即彼通教也；二、分教但說一切法相，即別教也。第三、終教，明如來藏隨緣成諸染淨，緣起無性，一切皆如，即彼圓中雙照義也。第四、頓教，唯辨真性，即彼圓

³³ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《乾隆藏》第一四一冊，頁86中。

³⁴ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《乾隆藏》第一四一冊，頁86上。

³⁵ 窺基（632-682）《成唯識論述記》卷1云：「依《瑜伽》等有五種姓：一、菩薩；二、獨覺；三、聲聞；四、不定；五、無姓。此論第三云：『入見菩薩皆名勝者。』證阿賴耶故正為說。又見道前，已能信解求彼轉依，故亦為說。又云：『無姓有情不能窮底，故說甚深；趣寂種姓不能通達，故名甚細。』由此論旨，唯被大乘及不定姓趣菩薩者，非被獨覺、聲聞、無姓三種機也。」（《大正藏》第四十三冊，頁230上。）

³⁶ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《乾隆藏》第一四一冊，頁86上。

中雙遮義也。第、五圓教，明性相俱融，即彼圓中遮照同時義。以此三教所詮唯是一心，具一切法，即彼圓教不思議中道也，故此三教皆屬圓收。此即合彼通、別為一始教，開彼圓教為終、頓、圓三。彼即開此始教為通、別二，合此終等為一圓教，雖開合有異，而法無異也。³⁷

子璿認為天台的「藏、通、別、圓」等化法四教所闡釋的教理範疇，可與華嚴「小、始、終、頓、圓」五教相互對照，認為二者「雖開合有異，而法無異也」。其中華嚴「小乘教」等同於天台「藏教」，這大約不會有什麼疑義，但在大乘教的分類中，子璿以為華嚴「始教」裡包含的空宗始教對應於天台「通教」；法相分教則對應於天台「別教」，也即是將天台的「通、別」二教合於華嚴「始教」。餘下華嚴的「終、頓、圓」三教則完全收攝在天台「圓教」當中，分別屬於天台「圓教」的「雙照義」、「雙遮義」與「遮照同時義」。如此說來，若採用天台「圓教」系統解釋，華嚴判教中的「終教」、「頓教」及「圓教」就都是「圓教」了。子璿對這兩個判教體系的會通表列如下：

華嚴五教		天台化法四教	
小乘教		藏教	
始教	始教空義	通教	
	分教法相	別教	
終教		雙照義	圓教
頓教		雙遮義	
圓教		遮照同時義	

由上可知，若是子璿擴大了所謂的「圓教」範疇，其底蘊就應當是天台系統而非華嚴系統。然而，子璿畢竟依循著《賢首疏》的義解，所以他並沒有推翻「五唯後三攝此，此唯攝五前四」的理路，他解釋道：

³⁷ 長水子璿：《起信論疏筆削記》卷2，《大正藏》第四十四冊，頁307下-308上。

五唯下以五教為能攝，此《論》為所攝。後三攝此者，終、頓、圓也，謂此《論》中說如來藏緣起，是終教；說真如門，是頓教；又真如門是理法界，生滅門是事法界，二門不二，理事無礙法界，一心是一真法界，此即圓教故，後三教攝得此《論》。然頓教攝此，亦且一往，若以理推，頓教義狹，唯辨真性，如何攝此？若言以有真如義故，得彼攝者，此《論》亦有前二教，義亦應前二攝得此《論》。此唯下以此《論》為能攝，五教為所攝也。攝前四者，此《論》備有前四義故，不攝圓者，以四法界中唯有三種，而不明事事無礙，以圓教宗於事事無礙義，既不全故非攝彼。³⁸

子璿謂《起信論》的如來藏緣起（即「生滅門」說）屬於「終教」，真如門屬於「頓教」，這都來自《賢首疏》的說法，而他更進一步解釋真如、生滅的二而不二即是「理事無礙法界」，乃至一心就是一真法界，所以合二門即可分屬於「圓教」義。

不過，就「教」的角度說，《賢首疏》所判《起信論》因有「真如」之說，所以該攝在「頓教」的部分，子璿則提出疑義，他認為如果論中有此教理就可以屬於該教，那麼《起信論》亦具備小乘教、始教的義理，也應當攝受在小乘教、始教中。從「論」的角度說，以《起信論》具「理無礙」、「事無礙」及「理事無礙」三法界的論點，但並未闡發「事事無礙法界」，依此《起信論》並不能涵攝「圓教」。

事實上，子璿對《起信論》的判教是站在更寬廣的角度做詮釋，他認為雖然按照華嚴判教的概念來說有「五唯後三攝此，此唯攝五前四」的限制，但就如同他會通華嚴、天台兩家的判教系統一般，所謂的「圓教」也不盡然是如此狹義：

然以義推亦合攝彼，彼文四種統唯一真法界，今論一心之體，正是一真法界，是彼圓教之宗耳。又彼事事得無礙者，皆由真如隨緣故也，故知真如隨緣，是彼事事無礙之由，故得攝也。若以前科望於此義，前文合云：「正唯終教，兼於頓、圓也。」³⁹

子璿以為，由於華嚴圓教的宗義落實在四法界皆統攝於「一真法界」中，《起信論》則論真如、生滅二門皆屬同一心體，故說此一心即一真法界的教義，所以《起信

³⁸ 長水子璿：《起信論疏筆削記》卷2，《大正藏》第四十四冊，頁308上。

³⁹ 長水子璿：《起信論疏筆削記》卷2，《大正藏》第四十四冊，頁308上-中。

論》當然可以涵攝「圓教」。至如圓教強調的「事事無礙法界」也不過是「真如隨緣」所成，因此「真如隨緣」實際上就是「事事無礙」的來由，從這兩點檢視，《起信論》教義可以涵蓋「圓教」並沒有問題。子璿進一步解釋，前述「五唯後三攝此」的正義，從「論」來說便可指《起信論》「正唯終教，兼於頓、圓」而言，此與《賢首疏》的判攝《起信論》「正唯終教，亦兼於頓」⁴⁰的結論相較，便有了往前的推演。或者可以說，子璿此論除了受到天台圓教的啟發外，也繼承了華嚴宗自身提高如來藏思想的趨向，⁴¹若將華嚴的「終、頓」兩教化屬在天台的「圓教」中，則「終兼頓」的《起信論》就可以說是（天台）「圓教」義無疑了。

至於德清在《起信論直解》前，特意撰作了一篇〈華嚴宗法界緣起綱要〉用以解釋《起信論》的判教定位，實際上也調和了《賢首疏》及《長水記》二家之別，其文開首即云：「華嚴七祖以馬鳴為初祖，然此《論》中未及圓融之旨，何以稱耶？向未有知其說者，後學竟茫然莫辨，故了不加意，使古人建立宗旨，卒無以暢明於世也。故今略示其要，令知所宗。」⁴²表明《起信論》雖傳為華嚴宗初祖馬鳴菩薩所撰作，但其義理確實「未及圓融之旨」，但他認為不應單就論文表面的說釋來判攝，應當要掌握的是全論的「宗義」，因此德清說：

且此《論》宗百部大乘所造，然百部大乘，乃化佛建立，即實之權。今此《論》總攝權乘歸於一實，要顯即權之實，引歸果海，圓融之極致也。然《論》中雖未明顯圓融之旨，且三乘、五性，頓、漸修證，都歸一心果海之源，而圓融具德，皆一心之妙，已具華嚴宗中，故此不說，單為引攝歸於性海。⁴³

他從「權、實」的觀點討論，認為《起信論》雖然屬於「權法」，但卻為「總攝權乘歸於一實」的教法，也就是行者能透過《起信論》的修持而入於「一真法界」

⁴⁰ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷1，《乾隆藏》第141冊，頁86上。

⁴¹ 吉田叡禮說：「就五教判而言，智儼與法藏認為只有華嚴的圓教是一乘，但澄觀將終教、頓教也視為同一乘來對待，因而提高了如來藏思想的價值。這亦反映出《起信論》再次進入被考察的時代趨勢，而此傾向由於宗密而變得更為明顯。」（參見沖本克己、菅野博史編輯；釋果鏡譯：《興盛開展的佛教：中國II 隋唐》，頁212。）

⁴² 釋德清：《起信論直解》卷上，《叻新續藏》第四十五冊，頁484下。

⁴³ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叻新續藏》第四十五冊，頁484下。

中，這是由於他與子璿同樣將《起信論》的「一心真如」會通於華嚴的「一真法界」，從回歸體證於「唯一真心」的目的來說，如《華嚴經》說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」⁴⁴一心已具萬法，故所有修證也是在呼應《華嚴》所謂的「心造諸如來」⁴⁵而已。由是，德清以為《起信論》雖然「未顯明圓融之旨」，但當中所引導的內涵皆在「歸一心果海之源」，這「一心之妙」就已經是「圓融具德」，儘管《起信論》不像《華嚴》顯說，其卻能成為登階《華嚴》之基，所以德清便云：「是知要入華嚴法界，必由此《論》為入法界之門也。」⁴⁶

事實上，在四種緣起理論中，《起信論》所屬的「如來藏緣起」（真如緣起）與《華嚴經》強調的「法界緣起」雖不相同卻也非全然無涉。如來藏緣起除了以真如的清淨為體之外，尚有生滅的相、用可說；法界緣起則通一切萬法為緣起而事事無礙者，收攝一切染、淨緣起，因此能知法界緣起的範疇是更加廣大，如黃俊威說：「『如來藏緣起』在未來際所開展的清淨法界，也正好為『法界緣起』的世界觀開展，提供了一條直通式的思想樞紐。換句話說：『真如緣起』思想的發展頂峰，正好成為了『法界緣起』形上學進入的真正契機！」⁴⁷認為從如來藏緣起進入法界緣起是理論上的必然之勢。然而，德清的詮釋則更直接認為《起信論》其實已涵攝「法界緣起觀」，他在〈華嚴宗法界緣起綱要〉說：

華嚴圓宗以一真法界統四法界，依四法界立十玄門。惟四界十玄，皆由六相而立，是則六相以成圓融無礙之宗也。此《論》總明六相，則包括四界、十玄理趣無遺，以六相為圓融之統，是則此《論》攝法界而無盡矣。⁴⁸

德清從華嚴「六相」（總相、別相、同相、異相、成相、壞相）及四法界（理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界）的思想各別分析《起信論》教理，認為其皆符應於「六相」、「四界」的內容，⁴⁹所以判定「此《論》攝法界而無盡」，甚

⁴⁴ 佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷10，《大正藏》第九冊，頁465下。

⁴⁵ 佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷10，《大正藏》第九冊，頁466上。

⁴⁶ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁484下。

⁴⁷ 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》第7期（1994年7月），頁313。

⁴⁸ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁484下。

⁴⁹ 詳見釋德清：《起信論直解》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁484下-485中。

而直陳：「但以六相該收一切事法，則法法圓融，故成十重玄門，以彰法界之大用。故此《論》義會六相，則已攝事事無礙圓融具德宗也。」⁵⁰將《起信論》明確判屬在華嚴「圓教」中，較之《賢首疏》、《長水記》來說，德清並不再重提兩注疏「正唯終教」的概念，而是有意提高《起信論》的判教位階，亦可見他對本論的愛好與看重。

（二）《起信論》中的第七識

在心識論的探討中，《起信論》提出的「心、意、意識」常被拿來與《攝大乘論》或玄奘傳譯的唯識學相對比。關於心、意、識三者在唯識學中的定義如《瑜伽師地論》云：「云何意自性？謂心、意、識。心謂一切種子所隨依止性、所隨（依附依止）性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意謂恒行意及六識身無間滅意。識謂現前了別所緣境界。」⁵¹又《成唯識論》也說：「藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名為識。」⁵²即以異熟阿賴耶識為「心」（藏識，第八識）；恆常思量、為六識無間依止者為「意」（末那，第七識）；現前了別所緣境諸相者為「識」（前六識）。

至於《起信論》所述則有不同，其以「不生不滅與生滅和合，非一非異」的「阿梨耶識」⁵³為「心」；而「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，故說為意。此意復有五種名」⁵⁴所謂的「五意」（業識、轉識、現識、智識、相續識）並不等於第七末那識。此外，《起信論》說：「分別六塵名為意識，亦名分離識。又復說名分別事識。」⁵⁵所述「意識」的概念又可同於唯識所說的前六識。這當中除了阿梨耶識及意識之外，《起信論》的「五意」說常被指為「不立第七識」的問題。

首先，就唯識學說第七識的功能是「恆審思量」，《成唯識論》解釋：「第七名意，緣藏識等，恆審思量為我等故。」⁵⁶它於內相續執持第八藏識為「自我」，成

⁵⁰ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叢新續藏》第四十五冊，頁485上~中。

⁵¹ 玄奘譯：《瑜伽師地論》卷1，《大正藏》第三十冊，頁280中。

⁵² 玄奘譯：《成唯識論》卷5，《大正藏》第三十一冊，頁24下。

⁵³ 阿賴耶識的舊譯名，但《起信論》中的阿梨耶識是「染淨和合識」，與唯識學阿賴耶識為染污識的概念不同。

⁵⁴ 真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，頁577中。

⁵⁵ 真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，頁577中。

⁵⁶ 玄奘譯：《成唯識論》卷5，《大正藏》第三十一冊，頁24下。

為「我執」的根本，於外則成為第六識所依之根。《賢首疏》從《起信論》所立的三細（無明業相、能見相、境界相）、六麤（智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相）說明其皆不攝受第七識的原因：

三細屬賴耶，六麤屬意識，何故不說末那識耶？答：有二義意。一、前既說賴耶，末那必執相應，故不說。《瑜伽論》云：「賴耶識起必二識相應故。」又由意識緣外境時，必內依末那為染汙根，方得生起，是故既說六麤必內依末那故，亦不別說。二、以義不便故，略不說之。不便相者，以無明住地動本靜心，令起和合成梨耶，末那既無此義，故前三細中略不說。又由外境牽起事識，末那無緣外境義故，六麤中亦略不說。亦可計內為我屬前三細，計外為我所屬後六麤，故略不論也。⁵⁷

此中《賢首疏》以三個面向說釋：一、由於末那內執賴耶，外為六識染汙根，故其以為論三細時（屬賴耶）已有末那執相應，說六麤時意識也以末那為根，這就不須要再別立末那。二、三細是真、妄和合所成梨耶，末那非和合義；六麤意識緣外境，末那無緣外境義，所以三細、六麤都不能立末那。三、末那內計賴耶為我，可屬前三細；外計六識成為我所，可屬六麤，故無須別立。其中第一及第三的理由大抵無別，而三個面向都指示另立第七末那識為「不須」或「不便」。

子璿《長水記》除了詳釋《賢首疏》不立末那之義外，還比對了元曉《海東疏》的「異說」，只是子璿採取較保守的「多義」並行，而未加以抉擇。⁵⁸事實上，元曉不認為《起信論》未立末那，如《海東疏》云：

初言以有境界緣者，依前現識所現境故，起七識中六種麤相，是釋經言「境界風所動，七識波浪轉」之意也。次別釋中，初之一相，是第七識；次四相者，在生起識；後一相者，彼所生果也。初言智相者，是第七識，麤中之始，始有慧數分別我、塵，故名智相。如《夫人經》言：「於此六識及心法智，此七法剎那不住。」此言心法智者，慧數之謂也。若在善道，分別可愛法，計我、我所；在惡道時，分別不愛法，計我、我所。故言

⁵⁷ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷2，《乾隆藏》第一四一冊，頁108中。

⁵⁸ 參見長水子璿：《起信論疏筆削記》卷11，《大正藏》第四十四冊，頁354上-下。

「依於境界心起分別，愛與不愛故」也。具而言之，緣於本識，計以為我；緣所現境，計為我所。而今此中就其龐顯，故說依於境界心起，又此境界不離現識，猶如影像不離鏡面。此第七識直爾內向計我、我所，而不別計心外有塵，故餘處說還緣彼識。⁵⁹

由上引文可見，在元曉的詮釋裡是以六塵應分屬於「前七識」的範圍，而其中的「智相」就是第七識。據《起信論》說：「一者、智相。依於境界，心起分別，愛與不愛故。」⁶⁰元曉便是就第七識攀緣本識阿賴耶始起我、我所分別的理由而得出「智相」屬第七識的結論。然而，《賢首疏》於不立末那的原因提到「末那無緣外境義」，這是依《起信論》智相「依於境界」之說的判斷，元曉對此解釋道：

問：「云何得知第七末那，非但緣識，亦緣六塵？」答：「此有二證：一、依比量；二、聖言量。言比量者，此意根必與意識同境，是立宗也；不共所依故，是辨因也。諸是不共所依，必與能依同境，如眼根等，是隨同品言也，或時不同境者，必非不共所依，如次第滅意根等，是遠離言也。如是宗因譬喻無過，故知意根亦緣六塵也。若依是義，能依意識緣意根時，所依意根亦對自體，以有自證分故無過，亦緣自所相應心法，以無能障法故，得緣諸心、心所法，皆證自體，是故不廢同一所緣。此義唯不通於五識，依色根起不通利故，但對色塵，非餘境故。聖言量者有經，有《金鼓經》言：『眼根受色、耳根分別聲，乃至意根分別一切諸法。』大乘意根，即是末那，故知遍緣一切法也。」⁶¹

他從「比量」及「聖言量」推論第七末那識既然為第六識之根，那麼應當同眼根與眼識等前五識的「根、識」共作用一般，能緣於同一境界，是故第七識與第六識能緣者「不廢同一所緣」，既然第六識能緣六塵，意根理應亦復如是，⁶²又引經

⁵⁹ 釋元曉：《起信論疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，頁212中-下。

⁶⁰ 真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，頁577上。

⁶¹ 釋元曉：《起信論疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，頁212下。

⁶² 筏提摩多譯《釋摩訶衍論》卷4：「第七末那緣六塵境為所緣轉，義已成立。」（《大正藏》第三十二冊，頁627下。）宋代普觀（1165-1173）更述云：「二、以此下隨難別釋末那，此對天親、護法等師說，第七識一向內緣第八見分，不緣餘法。今佛親宣六

證第七識能遍緣一切諸法，所以元曉認為這和《起信論》講述智相「依於境界」之義並不相違，然而，此解卻不符合所謂的「唯識正義」。

前述《成唯識論》已明末那識是緣第八藏識為內自我，窺基說：「第七唯緣第八識家。」⁶³因此第七識的所緣乃唯第八阿賴耶，是以永明延壽（904-975）亦云：「雖第七識不緣外塵，緣第八故，名分別事。」⁶⁴可知就唯識所述的第七末那並無緣外塵之意。因此，元曉的詮解乃是從第六識攀緣六塵境界必須依著意根而生起的義理，廣義論「末那緣六塵」，勉強只能解釋為雖然末那識不直接緣六塵，但依著第六識的角度來說第七識間接緣六塵罷了。

德清對《起信論》是否立第七識的立場，不同子璿的並存異說，而是較相近於元曉的說釋。事實上，《賢首疏》、《海東疏》都是在解說三細六麤的內容時，論說《起信論》能否立第七識的問題。德清《起信論疏略》於此則云：「不顯末那者，《楞伽》不說末那，經云：『真識、現識、分別事識。』現識即三細中現相、分別事識即是下六麤。又六麤智相、相續相乃麤中之細，七識已含此中，以義不便故不別說也。」⁶⁵他認為《起信論》未明言末那識是延續其所依之《楞伽經》，合《楞伽》與《起信論》來說，屬分別事識的六粗相中，智相、相續相二者就含有第七末那的內容，雖然他承繼《賢首疏》不顯末那的「不便」之說，其義則實同於《海東疏》以「智相」為第七識，另又加上了六粗的「相續相」，此乃其與元曉不同者。⁶⁶

至於《起信論直解》則在解釋六麤的「智相」時提到：「智即分別心也，謂先所現境界，不了唯心虛妄，創起慧數，分別逆順好醜，愛與不愛故。」⁶⁷強調因「智相」而有我、我所的分別，此乃承繼《賢首疏》「於前現識所現相上，不了自心所現故，

塵為緣，則知末那通緣諸境，由經中說『境風識浪』，其境界風即六塵也，是故第七徧緣內、外為其境界，理固無惑。」（普觀：《釋摩訶衍論記》卷4，《卍新續藏》第四十六冊，頁77上。）由是普觀之論正繼承了元曉的見解。

⁶³ 窺基：《成唯識論述記》卷5，《大正藏》第四十三冊，頁403中。

⁶⁴ 永明延壽：《宗鏡錄》卷57，《大正藏》第四十八冊，頁742下。

⁶⁵ 釋德清：《大乘起信論疏略》卷上，《卍新續藏》第四十五冊，頁455下。

⁶⁶ 元曉解釋「相續相」云：「第二相續相者，是生起識、識蘊，是麤分別。遍計諸法得長相續，又能起愛、取，引持過去諸行不斷；亦得潤生，能令未來果報相續，依是義故名相續相，不同前說相續心也。依於智者，依前智相為根所生故，所依是細，唯一捨受，能依是麤，具起苦、樂，故言生起苦、樂也。」（《起信論疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，頁213上。）是知他以「相續相」為依「智相」的粗分別識，相當於第六識。此不同德清認為第七識包含在「智相」與「相續相」二者中。

⁶⁷ 釋德清：《起信論直解》卷上，《卍新續藏》第四十五冊，頁494下。

創起慧數，分別染淨，執有定性」⁶⁸的說法，就沒有明言「智相是第七識」了。

事實上，德清《起信論直解》是在解說《起信論》「心、意、意識」的「意」時才正式帶出「何者屬於第七識」的概念。由於《起信論》稱「意有五種名」，德清認為這「五意」並非指的是唯識中的同一種「識」，他說：「此以無明為因，境界為緣，故又生起六塵之相。所以生死相續，長劫而不斷者，意之過也。論顯意為生滅之主，以七、八二識通名為意。」⁶⁹由於「意」具有分別我、我所的功能，也就是產生我執的根本，因此成為眾生「生死相續」的原因，德清直陳《起信論》的「五意」實際上是涵蓋了第七與第八兩種識，《起信論》敘述「五意」的名義時說道：

此意復有五種名。云何為五？一者、名為業識，謂無明力不覺心動故。二者、名為轉識，依於動心能見相故。三者、名為現識，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、名為智識，謂分別染淨法故。五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報，無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。⁷⁰

此五意事實上是對應了三細全部及六塵中的前二，意即「業識」對應「無明業相」、「轉識」對應「能見相」、「現識」對應「境界相」，這三者是一念無明動本清淨心體而產生，將清淨真如轉為染淨和合的阿梨耶識（阿賴耶識），所以《賢首疏》說「三細屬賴耶」。此外，「智識」則對應六塵中的「智相」、「相續識」對應「相續相」。德清說：「此以無明為因、境界為緣，生起六塵之相，總之皆以念念相續而為根本。故此三細二塵通名為意，故八識論通名思量，是知意乃生滅之本。」⁷¹他從「意」為生滅根本的概念，會通《起信論》及唯識的八識說，昭示「意」名「思量」、「乃生滅之本」都是唯識中對第七末那識的闡釋，如德清解釋八識中的第七

⁶⁸ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷2，《乾隆藏》第一四一冊，頁109上。

⁶⁹ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叻新續藏》第四十五冊，頁495下-496上。

⁷⁰ 真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，頁577中。

⁷¹ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叻新續藏》第四十五冊，頁496中。

識亦說道：

唯第七識亦恒亦審，以執我無間斷故，有情由此生死長夜，而不自覺者，以與四惑八大相應起故。第六依此為染淨者，由此識念念執我，故令六識念念成染；此識念念恒思無我，令六識念念成淨。故六識以此為染淨依，是為意識之根，以此識乃生死根本。⁷²

由是便混同了《起信論》「意」（五意）與唯識學「意」（第七末那識）的概念，然而，如此的通釋並不十分準確，畢竟就第八阿賴耶識為藏識來說，並沒有「分別」的作用，更無「思量」之義，故《起信論》「意」中的前三細就不能攝屬在唯識「意」的範疇裡。是故，德清便云：

向云此《論》不立七識，今此智相、相續為意，即是七識。故云：「一種是思量，七識偏名意。」今三細二麤通名意者，正《瑜伽》之作意，以念念生滅者乃作意耳，故以此意為生滅之源。⁷³

他以為「五意」裡的後二「智識」（智相）、「相續識」（相續相）正屬於第七識，至於合前三細通名為「意」的原因則是從唯識的「作意」來解釋。據《成唯識論》說明「作意」的定義是：「作意謂能警心為性，於所緣境引心為業，謂此警覺應起心種，引令趣境故名作意。」⁷⁴窺基解釋道：「作意警心有二功力：一者、令心未起正起。二者、令心起已趣境故。」⁷⁵也就是「作意」乃令心種子生起為業，使心趨於攀緣所緣境的心所，屬於百法的五遍行心所之一。玄奘弟子普光（生卒年不詳）曾解釋道：「言遍行者，於一切時恒相續起，遍八識有，名曰遍行。一、作意等者，作動於心，令心數數外緣諸境，名為作意。」⁷⁶由於遍行心所該攝八識，恆常相續，如《八識規矩頌》言第八識「性唯無覆五徧行」⁷⁷指的就是第八識唯與五

⁷² 釋德清：《八識規矩通說》，《已新續藏》第五十五冊，頁423中。

⁷³ 釋德清：《起信論直解》卷上，《已新續藏》第四十五冊，頁496中。

⁷⁴ 玄奘譯：《成唯識論》卷3，《大正藏》第三十一冊，頁11下。

⁷⁵ 窺基：《成唯識論述記》卷3，《大正藏》第四十三冊，頁330中。

⁷⁶ 普光：《大乘百法明門論疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，頁55下。

⁷⁷ 釋德清：《八識規矩通說》，《已新續藏》第五十五冊，頁423下。

遍行心所相應，⁷⁸因此從「作『意』」心所這個理路說，德清即以為七、八二識皆能同時稱之為「意」無疑。然而，將三細二麤都攝屬在「作意」的詮釋，除了有唯識教理的根據之外，其實還關涉德清會通性相的觀念，他於梳理《百法明門論》「作意」的解釋中提到：

以第八識元一精明之體，本無善、惡二路。其前五識，乃八識精明，應五根照境之用，同一現量，亦無善、惡。其六、七二識，正屬八識之見分，其七乃虛假，故《楞伽》云：「七識不流轉，非生死因。」其六識元屬智照，今在迷中，雖善分別，況是待緣，亦本無善、惡，若無徧行五法，則一念不生，智光圓滿，現量昭然，即此名為大定，六根任運無為矣。無奈八識田中，含藏無量劫來善、惡業習種子，內熏鼓發，不覺動念，譬如潛淵魚，鼓波而自踊，是為「作意」。警心令起，不論善、惡，但只熏動起念處，便是「作意」，此生心動，念之始也。⁷⁹

由上可見，德清認為雖然八識田中含藏無量的善、惡種子，卻是以心的一念妄動即成就為「作意」，後乃有生死流轉。因是，他所謂的「作意」並不只是陳述遍行八識的心所而已，乃是從心的「熏動起念」為始，這樣的詮釋就可以與《起信論》的真如心因一念無明妄動成阿梨耶識的概念會通起來，也就能由此了知他特意解釋「三細二麤」都具備「作意」心所，而通名為「意」的原因了。

實際上，德清對唯識學的理解本來就不盡合於相宗所說，如他在解釋唯識思想時明白說道：「但窺基舊解，以論釋之，學者難明，故但執相，不能會歸唯心之旨。予因居雙徑寂照，適澹居鎧公，請益性、相二宗之旨，予不揣固陋，先依《起信》會通《百法》，復據論義，以此方文勢消歸於頌，使學者一覽了然易見，而參禪之士不假廣涉教義，即此可以印心，以證悟入之淺深。」⁸⁰德清認為若依循傳統相宗的立場「不能會歸唯心之旨」，所以他的「唯識」是為了「會相歸性」，宗本《起信論》學說為根基的詮解，而且目的還在使參禪之士以教義印證心悟，表現

⁷⁸ 德清《八識規矩通說》云：「此識唯一精明，本無善惡，故四性中唯無覆無記。諸心所中，唯與徧行五法相應，以有微細流注生滅故。」（《叢新續藏》第五十五冊，頁423下。）

⁷⁹ 釋德清：《百法明門論論義》，《叢新續藏》第四十八冊，頁309上-中。

⁸⁰ 釋德清：《八識規矩通說》，《叢新續藏》第五十五冊，頁420中。

他「禪教一致」的立場。

德清判釋《起信論》「智識」、「相續識」二者皆為第七識，已經跳脫《賢首疏》「不立末那」的說法，也不同於《海東疏》只將「智相」判為第七識、以「相續相」為依於智相的生起識之說。他特意從「作意」、「心起」的原則收攝七、八兩識於「五意」中；但若從另一個角度討論，既然「五意」涵蓋了第七識，那麼《賢首疏》「不須別立」的立場，在德清的詮釋中，則可推論是因為「末那」的範疇已然隱於「五意」，所以《賢首疏》才認為《起信論》沒有必要顯立末那識。

（三）破阿賴耶識根本無明的位階

《起信論》的修行最終目的在覷破阿梨耶識根本無明，從生滅門回歸真如門以達究竟覺悟，對唯識學來說也就是捨離阿賴耶識的異熟種子轉依成就菩提、涅槃。《起信論》說明「隨染本覺」二相中的「智淨相」云：「智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故，破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。」⁸¹《賢首疏》分別對這段文解釋，說「如實修行」乃「登地已上行契真如」⁸²；「滿足方便」是指：「十地行終也，此在金剛因位極也。」⁸³所以最後「破和合識相」即因：「由前方便，能破和合識內生滅之相，顯不生滅之性，此根本無明盡故，心無所合，即顯法身本覺義也。」⁸⁴也就是必須證得菩薩第十地果位的終行，才能夠斷盡根本無明、破阿梨耶和合識的生滅之相，顯現真如不生滅之性。不僅如此，《長水記》更說：

謂此心隨染之時，則云與生滅和合，今在佛位，純淨無垢，唯不生滅故，無和合義也。以始下出所以，顯無生滅之相，故云唯是真如，既無彼相，但是一真，約何說合？故《中論》云：「一法云何合？」下文顯佛地云：「破和合識相、滅相續心相，顯現法身，智純淨故。」⁸⁵

就子璿的意思，要破和合識的生滅之相，似乎不只至十地菩薩位即可，而是必須

⁸¹ 真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，頁 576 下。

⁸² 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷 2，《乾隆藏》第一四一冊，頁 105 上。

⁸³ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷 2，《乾隆藏》第一四一冊，頁 105 上。

⁸⁴ 法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷 2，《乾隆藏》第一四一冊，頁 105 上。

⁸⁵ 長水子璿：《起信論疏筆削記》卷 6，《大正藏》第四十四冊，頁 326 上。

到達佛陀的正覺果位才能「純淨無垢」，他說的是法身完全顯現而無有生滅的最高境界。至於元曉則說：

初中言法力熏習者，謂真如法內熏之力，依此熏力修習資糧，得發地上如實修行，至無垢地滿足方便，由是能破和合識內生滅之相，顯其不生不滅之性，故言「破和合識相，顯現法身」。此時能滅相續心中業相、轉相，令其隨染本覺之心，遂得歸源，成淳淨智，故言滅相續心相，智淳淨故。

86

元曉以為菩薩破和合識生滅之相，是要到「無垢地」方為滿足方便。關於「無垢地」的階位，元曉則說：「菩薩盡地者，是第十地，其無垢地屬此地故。」⁸⁷可知《賢首疏》的立場大約是同於《海東疏》的。⁸⁸然而，子璿認為必須至佛果才能破根本和合識相的原因，其實也跟他對「無垢地」的判攝有關，《長水記》說：「如來即妙覺，斯則從九地，觀斷佛地方盡。無垢地即如來地，與十地終心竟無有異。然《本業經》中，自等覺為無垢地。此即別開，今此所明等、妙二覺，合為一位也。」⁸⁹就子璿所述，他稱「無垢地」即是「如來地」的原因是將菩薩十地終心之後皆判屬於「無垢地」，也就是將十地後心的等覺及佛果妙覺合在一位的解釋，如此，他只是把「等、妙二覺」都稱為「無垢地」（如來地、佛地），那麼放在《海東疏》或《賢首疏》的脈絡中，應該也都說得通。

對於破和合識根本無明的階位，德清的說法便產生兩種分歧的詮釋，他在《起信論疏略》大抵是依據《賢首疏》的內容無別，⁹⁰但於《起信論直解》中，德清卻給出了不同的論點，他說：

⁸⁶ 釋元曉：《起信論疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，頁211上。

⁸⁷ 釋元曉：《起信論疏》卷上，《大正藏》第四十四冊，頁215中。

⁸⁸ 對於「無垢地」的解說，《賢首疏》亦云：「十地終心，金剛喻定，無垢地中微細習氣心念都盡故。」（法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》卷2，《乾隆藏》第一四一冊，頁115上。）是知亦以無垢地屬於菩薩第十地位。

⁸⁹ 長水子璿：《起信論疏筆削記》卷12，《大正藏》第四十四冊，頁362中。

⁹⁰ 德清《大乘起信論疏略》卷上云：「如實者，登地已上，行契真如。滿足者，十地行終，此在金剛因位極也。此明因也，由滿足方便，能破和合識內生滅之相，顯不生滅之性，此根本無明盡故，心無所合，即顯本覺義。」（《叢新續藏》第四十五冊，頁453中。）義同《賢首疏》。

以修習力，得見真如，稱真實而修，故云如實修行，此登地修真如三昧也。滿足方便者，以至八地深證真如，破和合識內根本無明，滅三細相續微細生相，顯現法身，染緣脫盡，覺體清淨。⁹¹

此處德清以為所謂的「滿足方便」是在菩薩第八地時就能夠「深證真如，破和合識內根本無明」，而非要到第十地後心乃至佛位才能成辦，而德清的這種說法其實也是在調和「性相」，站在唯識論的角度加以會通。如《八識規矩頌》對第八識的敘述說：「不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空；大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。」

⁹²當中「不動地」指的就是第八地，德清對此解釋道：

至第七地破俱生我執，此識方得捨藏識名，顯過最重，故云不動地前纔捨藏。以微細法執，及有漏善種間起，尚引後果，名異熟識。至金剛心後，證解脫道，異熟方空，故云爾也。異熟若空，則超因果，方才轉成大圓鏡智。言無垢同時發者，以佛果位中，名無垢識，乃清淨真如。⁹³

即至菩薩第七地時才能斷除俱生我執，故從菩薩第八不動地之後阿賴耶識就捨離「藏識」之名而轉名為「異熟識」，德清就是從阿賴耶「捨藏識名」而論其「破和合識內根本無明」。然而，第八識雖轉成異熟識，仍有「微細法執」、「有漏善種」，必須達金剛心（十地後心）之後才可空盡異熟種子，轉成佛果無垢識。那麼，既然八地並非菩薩極果，也非佛位，為何德清要強調八地是「深證真如，破和合識內根本無明」之處，這與他解釋第七地在菩薩修證果位的重要性有關：

補義云：經言十地雜染清淨難過者，《識論》云「不動地前纔捨藏」，以阿賴識中含藏積劫雜染種子，為俱生我執之根本。以從初地至此地，破俱生我執，頓斷俱生種子，轉藏為大圓鏡智，名清淨識。然約俱生一分種子難斷，故云難過。言是二中間者，謂此耶識名和合識，約染淨和合二者之間。蓋約破此俱生和合之相最極為難，故云中間難過。所以此地勝後三者，

⁹¹ 釋德清：《起信論直解》卷上，《叻新續藏》第四十五冊，頁492下。

⁹² 釋德清：《八識規矩通說》，《叻新續藏》第五十五冊，頁424中。

⁹³ 釋德清：《八識規矩通說》，《叻新續藏》第五十五冊，頁424中。

良由此地翻染令淨之功最大，後三清淨仗此而成，故云皆悉成就。⁹⁴

由於菩薩修行於第七地之前皆為「有功用行」，在第八地之後則成為「無功用行」，⁹⁵所以第七地破俱生我執之後，阿賴耶識中的我執種子則完全斷盡，藏識即轉，以此理路來詮釋《起信論》，則可說第八地之後已破和合識中的「根本無明」，但實際上仍有「俱生一分種子難斷」，故未即是「破和合識」的染淨和合之相，這個概念與他詮解《八識規矩頌》是相同的理路。執實而論，德清這樣的論說只是為了強調菩薩第八地已經「破根本無明」的重要性，也不算違背《海東疏》、《賢首疏》所說「無垢地」才能「破和合識生滅之相」的觀點。然而，必須理解的是，德清一直以來所認知的「阿賴耶識」並不是相宗唯識所說的「染污賴耶」，即便他在講解《八識規矩頌》或《百法明門論》等唯識典籍，都還是採用了《起信論》阿梨耶為染淨和合識的思想，因是亦能得見德清會通性相，乃至會相歸性的主觀態度。

四、結語

從德清《大乘起信論》的註解探討中，仍然可以看得出他受到《賢首疏》及《長水記》的深刻影響，這與德清在佛教教理的取捨裡特別重視華嚴一家是有關的，又以歷來的《起信論》注疏多亦偏重在賢首法藏的詮釋，因此《賢首疏》的流傳跟影響至今仍無法被取代。由於這些緣故，德清《起信論疏略》一方面刪削了《賢首疏》，另一方面則採用《長水記》補充義理，應當是一種作為教學的需求所成。除此之外，他的《起信論直解》就文句的闡發方面就顯得更加直捷，也較能夠發揮新義。本文略從德清《起信論》註解中的「判教」、「立第七識」及「破阿賴耶根本無明」三個面向討論，皆可見德清在承襲舊說中的一種「調和」風格，這是不論對教內、教外各種異說的基本立場，然而，更可見得他採用的「會相歸性」理論根據，其實就是《起信論》本身。

事實上，晚明諸師所理解的唯識思想，囿於原始資料的限制，並不同於瑜伽唯識所謂的唯識「正義」，所以像是德清幾乎是將《起信論》染淨和合的「阿梨耶

⁹⁴ 釋德清：《華嚴綱要》卷 37，《叢新續藏》第八冊，頁 805 中。

⁹⁵ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 37 云：「菩薩從初地乃至第七地，成就智功用分。以此力故，從第八地乃至第十地，無功用行，皆悉成就。」（《大正藏》第十冊，頁 196 下。）

識」等同唯識家的染污「阿賴耶識」來看待，由是，乃至他所詮釋的唯識典籍，也都還認為阿賴耶識是染淨和合識，這是在解讀德清思想不可忽略的一點。從另一個角度說，德清所重視的其實是在修證一心回歸於真如，因此就華嚴判教看，唯識始教與如來藏的抉擇中，他便選擇了後者，更可由此得知《起信論》如來藏思想在晚明佛教的重要性及影響力。此論題尚許從德清結合《起信論》、《楞嚴經》等如來藏經論，甚至他的華嚴思想與禪修體證處互為發明，此等範疇則可供筆者於未來再深入探討。

徵引文獻

一、藏經部分

玄奘譯：《瑜伽師地論》，《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》）第三十冊，臺北：新文豐，1983年。

玄奘譯：《成唯識論》，《大正藏》第三十一冊，臺北：新文豐，1983年。

永明延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第四十八冊，臺北：新文豐，1983年。

佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第九冊，臺北：新文豐，1983年。

法藏述、宗密科注：《大乘起信論疏》，《新編縮本乾隆大藏經》（簡稱《乾隆藏》）第一四一冊，臺北：新文豐，1992年。

法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第三十五冊，臺北：新文豐，1983年。

長水子璿：《起信論疏筆削記》，《大正藏》第四十四冊，臺北：新文豐，1983年。

真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》第三十二冊，臺北：新文豐，1983年。

淨影慧遠：《大乘起信論義疏》，《大正藏》第四十四冊，臺北：新文豐，1983年。

筏提摩多譯：《釋摩訶衍論》，《大正藏》第三十二冊，臺北：新文豐，1983年。

普觀：《釋摩訶衍論記》，《卍新纂大日本續藏經》（簡稱《卍新續藏》）第四十六冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

普光：《大乘百法明門論疏》，《大正藏》第四十四冊，臺北：新文豐，1983年。

福善日錄、通炯編輯：《憨山老人夢遊集》，《卍新續藏》第七十三冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，臺北：新文豐，1983年。

窺基：《成唯識論述記》，《大正藏》第四十三冊，臺北：新文豐，1983年。

釋德清：《百法明門論論義》，《卍新續藏》第四十八冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋德清：《首楞嚴經懸鏡》，《卍新續藏》第十二冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋德清：《大乘起信論疏略》，《卍新續藏》第四十五冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋德清：《起信論直解》，《卍新續藏》第四十五冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋德清：《八識規矩通說》，《卍新續藏》第五十五冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋德清：《百法明門論論義》，《卍新續藏》第四十八冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋德清：《華嚴綱要》，《卍新續藏》第八冊，東京：株式會社國書刊行會，1984年。

釋元曉：《起信論疏》，《大正藏》第四十四冊，臺北：新文豐，1983年。

二、專書

沖本克己、菅野博史編輯；釋果鏡譯：《興盛開展的佛教：中國Ⅱ 隋唐》，臺北：法鼓文化，2016年。

楊文會：《楊仁山居士遺書》，臺北：新文豐，1993年。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。

釋聖嚴：《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，2000年。

三、期刊論文

袁大勇：〈《大乘起信論》對華嚴宗判教理論的影響——以圭峰宗密為例〉，《湖北民族學院學報（哲學社會科學版）》第35卷第5期（2017年第5期），頁151-155。

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》第7期（1994年7月），頁288-313。

