

## 《釋摩訶衍論》與 10—13 世紀的中土華嚴學

吉首大學哲學研究所  
劉因燦

### 摘 要

《釋摩訶衍論》長期視為密教經典，但它在中的弘傳史卻與中國華嚴思想的關係最為密切。尤其是唐末五代以來，隨著《起信論》思想成為華嚴思想的「義理支撐點」後，《釋摩訶衍論》才逐漸受到中土華嚴學者的重視，由此宋代和遼代出現了研習和注疏《釋摩訶衍論》的高潮。以《起信論》思想為義理支撐的宋遼華嚴學以華嚴禪思想為基本形態，在此背景下，《釋摩訶衍論》與此時的華嚴思想相互支持，主要表現在真心論和頓漸悟修兩個層面。

**關鍵詞：**《釋摩訶衍論》、中土華嚴學、真心論、頓漸論

在中日佛教史上，《釋摩訶衍論》是《大乘起信論》的注釋書，署名「龍樹菩薩造，姚秦三藏筏提摩多奉詔譯」，但中日學術界多認為其是新羅僧月忠假借龍樹之名而作。因日本真言宗極其重視之，學術界通常將其視為密教經典。此論在中國的廣泛流傳始於唐末，盛於遼代和宋代，弘傳者皆為華嚴宗人或有深厚華嚴學背景的僧俗學者，這與唐宋時期中國華嚴禪思想的流行密切相關。自澄觀、宗密以來，中國華嚴禪思想是以真心論和頓漸論為主要內容。宋遼華嚴思想主要繼承澄觀、宗密的思想傳統，因此《釋摩訶衍論》與宋代、遼代的華嚴思想的結合也突出表現真心論、頓漸論兩個方面。

## 一、《釋摩訶衍論》的真偽及思想歸屬

在東亞佛教史上，《釋摩訶衍論》與《起信論》具有相同的命運，其真偽問題備受爭議。該論相傳為龍樹所造，姚秦時期筏提摩多譯，現收入《大正藏》第33冊。該版本正文前有姚興撰於天冊鳳威年的序文，文云：

朕聞其梵本先在於中天竺，遣騎奉迎，近至東界。以弘始三年歲次星紀九月上旬，於大莊嚴寺親受筆削，敬譯斯論。直翻譯人筏提摩多三藏，傳俗語人劉連陀等，執筆之人謝賢金等。首尾二年，方繕寫畢功。<sup>1</sup>

按照常理，這篇序文將《釋摩訶衍論》的來龍去脈交待得非常清楚，應屬真諦翻譯的龍樹真作。然而查閱唐代及以前的佛教著述目錄、僧傳，都沒有記載此論，也沒有僧人在自己的著述中引用過。因此，日本學術界很早就有人質疑其真實性。根據後藤昭雄的研究，最早斷定此論為偽論者是日本奈良時期的佛教居士淡海三船。淡海三船在寶龜十年（779）寫給戒明和尚的一封信中說：

《釋摩訶衍論》十卷，馬鳴菩薩本論，龍樹菩薩釋論。一昨，使至，垂示從唐新來《釋摩訶衍論》，聞名之初，喜見龍樹之鈔釋；開卷之後，恨穢馬鳴之真宗。今檢此論，實非龍樹之旨，是唯愚人假菩薩之高名所作也。<sup>2</sup>

寶龜十年相當於唐代宗大曆十四年。據此可以推斷，《釋摩訶衍論》至遲在代宗朝以前就出現於中土。淡海三船認為此論是愚人假借龍樹菩薩之名而作。此後，日本佛教各宗派就《釋摩訶衍論》之真偽展開了持久的爭論。大體來說，天台宗、華嚴宗傾向於偽論說，而真言宗傾向於真論說。<sup>3</sup>值得注意的是，在日本和高麗人編撰的佛教目錄類著述皆認為此論為偽論，還明確記載了其真實作者。永超的《東域傳燈錄》說《釋摩訶衍論》是新羅大空山月忠所撰。《諸阿闍梨真言

<sup>1</sup> 《大正藏》第32冊，第592頁上。

<sup>2</sup> 參看後藤昭雄：《日本古代漢文學與中國文學》，高兵兵譯，中華書局2006年，第34頁。

<sup>3</sup> 日本學術界對於《釋摩訶衍論》真偽問題的討論，參看張文良的《日本的〈釋摩訶衍論〉研究》（《中國佛學》2015年第2期）一文的介紹。

密教部類總錄》在「《釋摩訶衍論》十卷」條的夾註中云：

龍樹或明初來之日，道俗判為偽論。次德溢師引用叡山本師破為偽論。仁和上問南大寺新羅僧珍聰云：新羅中朝山月忠妄造，後海和上奏入真言三藏，流行天下。次福貴山道詮和上箴誨破古偽論，立為真論。<sup>4</sup>

上述兩部佛教目錄著作都提到《釋摩訶衍論》為新羅僧月忠造。20 世紀初期，隨著《大乘起信論》的真偽問題引起學術界的熱議，日本學術界對《釋摩訶衍論》的真偽作了仔細研究。

中國古代佛教學者沒有參與到《釋摩訶衍論》的真偽之辨，而是將其作為龍樹真作加以尊奉。直到近代，因楊文會從日本獲得《釋摩訶衍論》原本及有關疏、記、鈔等文獻，又因《起信論》的真偽問題引起國內學者熱議，故有考辨《釋摩訶衍論》之真偽，主張偽論者居多。例如，梁啟超在《大乘起信論與楞嚴經考辨》一文中，指斥《釋摩訶衍論》為「妖書」，認為此論「作偽之謬而且愚，有出尋常情理外者」，他還詳細陳述了六條理由：一、「該書標題本論波羅末陀譯，釋論筏提摩多譯，譯一部書之注，反將本論抽出不譯而委諸他手，已屬異聞」；二、「序文題『天冊鳳威姚興皇帝』，可謂怪誕已極」；三、「該書羅列許多異經論」；四、「六馬鳴論即該書所自創也」；五、「該書假借許多梵文來嚇人」；六、「該書第九卷，造種種怪字，號為真言。」<sup>5</sup>民國時期曾任北京大學教授的鄧高鏡在《釋摩訶衍論講演》中，將學術界的異議歸納為六點，並一一加以駁斥，認為這些異議不足以證明《釋摩訶衍論》為偽論。他從「定論名」、「詳譯主」、「推譯時」、「辯本釋分合」、「校序文真偽」五個方面對《釋摩訶衍論》詳加考證，得出結論：「據上所明，本釋兩論定是真諦同時所譯。推原譯師本意，實為宏揚釋論所立宗旨，以種種因緣，本論竟離釋論獨立，致釋論法門佚而不傳。」<sup>6</sup>可見，鄧高鏡不僅視《釋摩訶衍論》乃龍樹真作，且認為《釋摩訶衍論》的價值要高於《起信論》。其後大凡對《釋摩訶衍論》的真偽問題有所論及的中國學者，皆持偽論說。例如，印順法師指出，後期的大乘學派爭以龍樹為祖，因此龍樹常受他人附會、歪曲，而《釋摩訶衍論》「無疑的是唐人偽作」。<sup>7</sup>杜繼文認為，《釋摩訶衍論》是月忠所撰，成書時間是武則天當政時期（684-704），該論的意義在於「不但使《起信論》咒語化，為密宗安置一種新的哲學基礎，而且還提高《起信論》在佛家經典中的地位，使它不受動搖。」<sup>8</sup>總體來說，雖然中日學術界在《釋摩訶衍論》的真偽問題上難以形成一致意見，然持偽論說的學者居多。

<sup>4</sup> 安然：《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷上，《大正藏》第 55 冊，第 111 頁中。

<sup>5</sup> 梁啟超：《〈大乘起信論〉考證》，《現代佛學叢刊》（35）《〈大乘起信論〉與〈楞嚴經〉考辨》，大華文化出版社 1978 年，第 64-66 頁。

<sup>6</sup> 參看鄧高鏡：《釋摩訶衍論講演》，收入太虛大師編：《海潮音文庫·第三編·論釋下》，新文豐出版公司，1985 年 9 月，第 433-441 頁。

<sup>7</sup> 印順：《中觀論頌講記》，《印順法師佛學著作全集》第二卷，中華書局 2009 年 8 月，第 2 頁。

<sup>8</sup> 杜繼文：《新羅僧與唐佛教》，收入《中國佛教與中國文化》，宗教文化出版社 2003 年 10 月，第 168-171 頁。

關於《釋摩訶衍論》的思想歸屬，自古就有三種觀點：一是認為該論屬於顯教經典，二是認為該論屬於密教經典，三是認為該論屬於顯密通論經典。這種意見分歧源於該論的思想內容。學術界通過大量考證，認為《釋摩訶衍論》受到了三階教、三論宗、華嚴宗的影響。相對來說，它與華嚴宗思想的聯繫更加直接。《釋摩訶衍論》的論述結構、核心思想都與《起信論》相同，採用了因緣分、立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益的五分結構，其核心思想是真常唯心論。與《起信論》有所不同的是，該論不僅使用了大量生僻的名相，且某些思想內容超出了《起信論》的範圍，而與華嚴思想和密教思想更為接近。例如，該論在立義分開立三十三重門法，所謂十六所入本法、十六能入門及不二摩訶衍，大別為性德圓滿海、修行種因海。性德圓滿海是指不二摩訶衍，即眾生本有之真心，乃諸佛所證境界，離教說、離根機，不與教相應。修行種因海是對機所顯，故有語言文字之教說。這種義理脈絡與華嚴宗思想很相近。例如，華嚴祖師法藏就將華嚴別教一乘分為性海果分、緣起因分，性海果分乃諸佛境界，不與教相應，緣起因分乃普賢境界。《釋摩訶衍論》還重視對「十」或「十」的倍數這類數位的應用，這也與華嚴宗相似。如在論藏所攝中，此論認為一切種種諸論為十種義所攝，下又分十種攝義論，藏分十種藏。在名相概念的解說中，同樣可見「十」的排列，如說「信」有十種含義，「如來藏」有十種名，「阿賴耶識」有十種別相，等。在華嚴宗的思想體系中，「十」是圓滿之義，故華嚴宗有十門玄談的解經體例，有十玄門的法界緣起論等。《釋摩訶衍論》與密教的關係主要體現在該論第九卷的「釋魔事對治門」對密教陀羅尼的運用。所以，從思想內容來看，《釋摩訶衍論》無疑是顯密通論的。

## 二、《釋摩訶衍論》的中土弘傳史與華嚴思想的關聯

《釋摩訶衍論》在中日兩國佛教史上的地位和影響有所不同。在日本佛教史上，注疏《釋摩訶衍論》的學者是以真言宗高僧為主體，這是學術界將其視為密教經典的重要理由。而在中國佛教史上，此論主要以顯教的形式在流傳，與澄觀、宗密以來的華嚴學尤其密切。儘管《釋摩訶衍論》在唐代中期以前就現於中土，但根據現有資料來看，最早引用此論者是華嚴五祖宗密。其後，永明延壽遂大量引用。筆者初步統計，延壽在《宗鏡錄》引用《釋摩訶衍論》有 20 多處，引用的字數在 2 萬字左右。此外，《心賦注》也有數次引用。永明延壽對《釋摩訶衍論》的重視極大推動了此論在中國佛教史上的流行。宋代引用《釋摩訶衍論》的學者有子璿、淨源、觀復、師會、清遠等人，他們皆為華嚴宗人。圍繞《釋摩訶衍論》的注疏始自唐代，現存聖法《釋摩訶衍論記》（1 卷）、法敏《釋摩訶衍論疏》（2 卷）即為唐代疏記。由《常曉和尚請來目錄》的記載可知，法敏的《釋摩訶衍論疏》被日本入唐僧帶到日本。宋代和遼代注疏《釋摩訶衍論》的活動異常活躍，主要代表有遼道宗、鮮演、法悟、志福、守臻、普觀等。遼道宗是以遼代以帝王身份從事華嚴學研究的重要人物，曾著《華嚴經隨品贊》。道宗也推崇《釋摩訶衍論》，嘗言此論「包一乘之妙趣，括百部之玄關。」<sup>9</sup>在《釋摩訶衍論》方面，

<sup>9</sup> 志福：《釋摩訶衍論贊玄疏》卷 1，《續藏經》第 45 冊，第 830 頁上。

道宗曾撰《禦義》五卷。<sup>10</sup>法悟、志福、守臻等人則是在道宗的鼓勵下注疏《釋摩訶衍論》。法悟撰有《釋摩訶衍論贊玄疏》5 卷、《科》3 卷、《大科》1 卷。志福撰有《釋摩訶衍論通玄鈔》4 卷、《通玄科》3 卷、《大科》1 卷。守臻撰有《釋摩訶衍論通贊疏》10 卷、《科》3 卷、《大科》1 卷。鮮演是遼代華嚴學大家，其所著《華嚴經疏玄談決擇》在中日華嚴思想史上都佔有重要地位。在這部著作中，鮮演就引用過《釋摩訶衍論》闡發頓漸問題。根據《鮮演大師碑》的記載，鮮演曾撰《摩訶衍論顯正疏》，可能是《釋摩訶衍論》的注疏作品。<sup>11</sup>普觀是南宋華嚴宗人，號「光嚴無際大師」，現存著作有《釋摩訶衍論記》6 卷、《釋摩訶衍論科》1 卷、《大乘法界無差別論疏領要鈔》、《孟蘭盆經會古通今記》。在這些著作中，有「吾祖圭峰禪師」<sup>12</sup>、「吾祖康居賢首國師」<sup>13</sup>等語，說明普觀是典型的華嚴宗人。以上情況表明，宋代和遼代引用、注疏《釋摩訶衍論》的學者要麼是華嚴宗人，要麼具有華嚴學的思想背景。值得提及的是，宋代與遼代研習、弘傳《釋摩訶衍論》的僧俗學者雖然是在不同政權的統治區域內活動，但彼此存在著相互影響。例如，普觀在《釋摩訶衍論記》中多次提到「遼本」、「麗本」，對《釋摩訶衍論》作了文字比對，說明宋、遼、高麗的《釋摩訶衍論》研究存在相互影響。

《釋摩訶衍論》之所以受宗密以後華嚴學者的青睞，主要在於它的部分思想內容與澄觀、宗密以來華嚴思想發展和演變相契合。與智儼、法藏相比，澄觀、宗密兩人華嚴思想的最大特色在於提出了以禪教融合、三教融合為主要內容的華嚴禪。華嚴禪的本體論基礎是真常唯心論，而《起信論》、《楞嚴經》、《圓覺經》等經典則為這種思想提供了堅實的經典依據，其中居於中心地位的是《起信論》。入宋以後，更有學者主張以《起信論》思想統一華嚴教觀。例如，被稱為「華嚴中興教主」的淨源就說：

（華嚴）教宗雖始於賢首，法義實出於《起信論》……乃以馬鳴大師為始祖，龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰以次列之。<sup>14</sup>

淨源認為華嚴宗的教義和觀法都是以《起信論》為基礎建立起來的，因此他將與《起信論》關係密切的馬鳴、龍樹兩位印度論師列為華嚴祖師。馬鳴被列為祖師，是因相傳他造《起信論》。至於龍樹與《起信論》的關係，淨源沒有明確說明。章衡在《慧因教藏記》中有言：

能仁滅而法網散，宗途異而諍辨興。馬鳴菩薩乃造《起信論》，發明大乘，以催邪說。龍勝得之，開章釋義。<sup>15</sup>

<sup>10</sup> 義天：《大覺國師文集》，黃純燕編，甘肅人民出版社 2007 年，第 143 頁。

<sup>11</sup> 向南主編：《遼代石刻文編》，河北教育出版社 1995 年，第 668 頁。

<sup>12</sup> 普觀：《孟蘭盆經疏會古通今記序》，《續藏經》第 21 冊，第 483 頁上。

<sup>13</sup> 普觀：《法界無差別論疏領要鈔》卷上，《續藏經》第 46 冊，第 692 頁上。

<sup>14</sup> 李翥：《慧因寺志》卷 8《晉水法師碑》，杭州出版社 2007 年 12 月，第 51 頁。

<sup>15</sup> 李翥：《慧因寺志》卷 6《慧因院教藏記》，杭州出版社 2007 年 12 月，第 26 頁。

所謂「龍勝得之，開章釋義」，是指龍樹造《釋摩訶衍論》，解釋《起信論》。章衡與淨源的私交很深，他的意見應能代表當時華嚴宗人的看法。這表明，儘管《釋摩訶衍論》的真偽尚難定論，不過華嚴宗認為就是龍樹所造《釋摩訶衍論》。同時，華嚴宗內部盛傳龍樹從龍宮中誦出《華嚴經》，這也是華嚴宗立龍樹為祖師的重要理由。如前所言，《釋摩訶衍論》的核心思想也是真常唯心論，故它得以與《起信論》、《圓覺經》、《楞嚴經》一起受到華嚴學者的推崇。

澄觀、宗密禪教融合思想的另一重要表現是對頓漸悟修問題的討論。在中國佛教史中，「頓」、「漸」有兩種基本含義：一是教相論上的「頓」、「漸」，即頓教、漸教。二是指修行論上的「頓」、「漸」。這種意義的「頓」、「漸」常常與「悟」、「修」配合起來使用，情況比較複雜。華嚴宗就是在上述兩種意義上運用「頓」、「漸」。依據法藏的解釋，依據法藏的解釋，頓教是說「言說頓絕、理性頓顯，解行頓成，一念不生即是佛」<sup>16</sup>等教義。後來澄觀對頓教的理解發生了變化，他認為頓教是「頓顯絕言，別為一類離念機故，即順禪宗」<sup>17</sup>，因此頓教實際上成為一種收攝南北禪宗的一種教法。漸教是對小乘教、大乘始教、終教的統稱。對於悟修意義上的「頓」、「漸」，澄觀、宗密的分析相當細緻。例如，宗密根據各宗派的主張，將悟修意義上的「頓」、「漸」歸納為漸修頓悟、頓修漸悟、漸修頓悟、頓悟頓修等情形。《釋摩訶衍論》的頓漸論側重在修行論，此論開頭部分的偈頌中云：「或為欲令利鈍眾生開頓入門，顯漸進位，趣入甚深所詮理故。」從思想結構來看，這裡的「頓入門」是指「性德圓滿海」所云「不二摩訶衍法」，即自性清淨心；「漸進位」則指「修行種因海」中的各種修行方式和階位元元。與此相對應，《釋摩訶衍論》又提出「欲開隔檀門，權顯往向位」的說法。自唐代以來，中國佛教學者普遍將「隔檀門」、「往向位」理解為頓悟、漸修。例如，聖法云：「言隔檀門者，入如意藏直門之稱；言往向位者，入如意藏門之稱。如是二門，如其次第，喻真如、生滅之二門。」<sup>18</sup>依據聖法的解釋，入隔檀門者可以頓超直入，不落階梯，這就是頓悟；入往向位元元者，則需要經過長期修行，方能克果，屬於漸修。所以，頓漸論實際上是《釋摩訶衍論》與宋遼華嚴學相互詮釋的重要方面。

### 三、《釋摩訶衍論》與永明延壽的心識觀

在中國佛教史上，最重視《釋摩訶衍論》者首推永明延壽。從《宗鏡錄》、《心賦注》等著作的引證情況看，《釋摩訶衍論》對永明延壽的影響主要體現在心識觀方面。冉雲華先生指出，永明延壽佛學思想的主軸是心學，而他在討論心、識的層次及相互關係時，雖然引用了唯識宗的經典，但在本體論方面，是以法性宗為基本立場，採用《起信論》的思想架構和華嚴宗的詮釋。<sup>19</sup>永明延壽對《釋摩

<sup>16</sup> 法藏：《華嚴五教章》，《大正藏》第45冊，第481頁中。

<sup>17</sup> 澄觀：《華嚴經疏》卷2，《大正藏》第35冊，第512頁下。

<sup>18</sup> 聖法：《釋摩訶衍論記》，《續藏經》第45冊，第781頁中。

<sup>19</sup> 冉雲華：《永明延壽·自序》，東大圖書公司1999年，第4頁。

訶衍論》的引證就體現出上述特點，主要表現在三個方面：

一是強調真心的本體地位。真心本體論是永明延壽心學體系得以建立的理論基礎，其著作《唯心訣》、《心賦注》、《觀心玄樞》、《宗鏡錄》等都是唯心思想作為主軸，《宗鏡錄》還明確標舉「舉一心為宗，照萬法如境」的宗旨。他所說的「心」，主要是指禪宗和華嚴宗反復強調的真心，當然還有其他異名，如真如、如來藏、佛性等。永明延壽對「心」有明確的界定，如說：「何謂一心？謂真妄、染淨一切諸法無二之性，故名為『一』；此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名為『心』。」很顯然，這裡永明延壽強調真妄、染淨等法有共同的本性，這個共同本性就是「心」。他還說，「斯（即心）乃萬化之原，一真之本。」<sup>20</sup>可見，永明延壽是以真心為萬法之源。他在《宗鏡錄》卷 99 引用《釋摩訶衍論》卷 9「對治門」中文字，也表達了這種思想。他說：「一切諸法一心量，無心外法，以無心外法故，豈一心法與一心法作障礙事，亦一心法與一心法作解脫事。無有障礙，無有解脫。一心之法，一即是心，心即是一。無一別心，無心別一。一切諸法平等一味，一相無相，作一種光明心地之海。」<sup>21</sup>這段文字出自《釋摩訶衍論》卷 9「對治門」，文字表達略有出入。此外，延壽在《心賦注》卷 3 及《觀心玄樞》也有引用。其中有兩層意思：一是「無心萬法」，即真心為萬法之源，一切法皆是唯心現起。所以在體性上，真心與萬法平等無異，圓融無二。差別事法之間也是平等一味，因為皆以真心為本。二是真心為眾生輪回解脫之本。永明延壽依《起信論》，認為真心有真如門、生滅門。他在解釋真如門、生滅門時，引述了《釋摩訶衍論》所云真如門的十種名與生滅門的十種名。<sup>22</sup>根據《釋摩訶衍論》卷 2，真如門的十種名是：如來藏門、不二平等門、一道清淨門、不起不動門、無斷無縛門、無去無來門、出世間門、寂滅寂靜門、大總相門、真如門；生滅門的十種名是：藏識門、如來藏門、起動門、有斷有縛門、有去有來門、多相分異門、世間門、流轉還滅門、相待俱成門、生滅門。<sup>23</sup>按照《釋摩訶衍論》，這十種名其實是從不同角度論述心在真如門和生滅門的不同性質、作用。

二是討論真心與阿賴耶識的關係。永明延壽對「識」有相當多的論述，例如他依據不同經論和宗派提出了八識說、九識說乃至諸識說等。對於種種識，永明延壽皆以一心貫之。在心識關係中，最主要的是真心與阿賴耶識的關係。關於這個問題，永明延壽是依據《起信論》。在《起信論》中，阿賴耶識位於生滅門，是生滅與不生滅的和合識，它以真心或如來藏為體。永明延壽曾論述說：「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，目為識藏；不和合義者，體常不變，目為真如，都是如來藏。」<sup>24</sup>永明延壽的論述無疑是根據《起信論》思想。他在回答「阿賴耶識因何得名，為複自體

<sup>20</sup> 延壽：《宗鏡錄》卷 27，《大正藏》第 48 冊，第 569 頁上。

<sup>21</sup> 延壽：《宗鏡錄》卷 99，《大正藏》第 48 冊，第 948 頁中。

<sup>22</sup> 延壽：《宗鏡錄》卷 83，《大正藏》第 48 冊，第 873 頁下。

<sup>23</sup> 參見《釋摩訶衍論》卷 2，《大正藏》第 32 冊，第 604 頁上、下。

<sup>24</sup> 延壽：《宗鏡錄》卷 4，《大正藏》第 48 冊，第 434 頁下。

而生。為複和合而有」這個問題時，就是引述《起信論》來說明。而回答「第八藏識當有幾種」之問題時，延壽引述了《釋摩訶衍論》的「十種阿賴耶識別相」，有 1800 多字篇幅。十種阿賴耶識具體是指：1.大攝主阿賴耶識；2.根本無明阿賴耶識；3.清淨本覺阿賴耶識；4.染淨本覺阿賴耶識；5.業相業識阿賴耶識；6.轉相轉識阿賴耶識；7.現相識阿賴耶識；8.性真如理阿賴耶識；9.清淨始覺阿賴耶識；10.染淨始覺阿賴耶識。<sup>25</sup>永明延壽的引述出自《釋摩訶衍論》卷 2，所不同的是，《釋摩訶衍論》記「阿賴耶識」為「阿梨耶識」。<sup>26</sup>根據《釋摩訶衍論》的解釋，阿梨耶識之所以有此十種，乃因契經別說。其實，這十種阿梨耶識與《起信論》思想有直接或間接的聯繫。例如，大攝主阿梨耶識被稱為總相大識，實則是指不生不滅與生滅和合、非一非異之阿梨耶識，此識能生一切法，能攝一切法，有覺、不覺兩義。清淨本覺阿梨耶識、染淨本覺阿梨耶識是在本覺的意義上，分別從不生不滅、生滅兩種角度來區分阿梨耶識。業相業識阿賴耶識、轉相轉識阿賴耶識、現相識阿賴耶識則主要依據《起信論》的三細相（業相、轉相、現相）成立阿梨耶識之義。清淨始覺阿賴耶識、染淨始覺阿賴耶識是在始覺的意義上，從不生不滅、生滅的角度區分阿梨耶識。至於性真如理阿梨耶識，是指正智所證清淨真如之理，亦可理解為眾生本具之真心、如來藏。

三是闡述真心本覺思想。本覺思想是《大乘起信論》的核心思想，其完整內容體現為本覺、不覺、始覺、究竟覺的辯證關係。依據《起信論》的描述，覺是指心體離念，也是指眾生本有自性清淨之心體。從這種意義上說，眾生本來是覺悟的，故為本覺。與本覺相對的是始覺，始覺是指經過後天修習獲得的覺悟。通過不斷地修習，覺悟本來具有的清淨本體，最終實現始覺與本覺的合一，即為成佛，亦即究竟覺。不覺則與本覺相反又相成，不覺是因無明念起而暫時沒有覺悟，但「念無自相，不離本覺」，所以不覺與本覺又是一體無二的關係。永明延壽特別重視《釋摩訶衍論》的本覺思想，如《宗鏡錄》解釋「目心為鏡」時，就引用了《釋摩訶衍論》所云「性淨本覺」，《宗鏡錄》卷 6 還大篇幅引證了《釋摩訶衍論》對清淨本覺、染淨本覺、清淨始覺、染淨始覺的解釋。在《釋摩訶衍論》中，「性淨本覺」是說真心本性清淨無染，本來覺悟。「清淨本覺」與「性淨本覺」大體同義，是指本有法身從無始來具足圓滿過恒沙功能，常明清淨；「染淨本覺」是指自性清淨心受無明薰染，致使眾生流轉生死，無有斷絕；「清淨始覺」是說無漏性智出離一切無量無明，不受一切無明薰染；「染淨始覺」是說般若受無明熏習，不能相離。<sup>27</sup>《釋摩訶衍論》所云種種「覺」義，只不過是對《起信論》本覺思想的發揮。永明延壽引用《釋摩訶衍論》，也沒有超出《起信論》的思想框架。同時，由於永明延壽是以「教尊華嚴，禪宗達磨」為宗旨，所以他的佛學思想在本質上屬於華嚴禪，而《釋摩訶衍論》則被他整合到這種思想體系中。

<sup>25</sup> 參見《宗鏡錄》卷 51，《大正藏》第 48 冊，第 716 頁下-717 頁下。

<sup>26</sup> 參見《釋摩訶衍論》卷 2，《大正藏》第 32 冊，第 612 頁中-613 頁中。

<sup>27</sup> 參見《釋摩訶衍論》卷 3，《大正藏》第 32 冊，第 613 頁下；延壽：《宗鏡錄》卷 6，《大正藏》第 48 冊，第 445 頁下。

#### 四、《釋摩訶衍論》與宋遼華嚴學僧的頓漸論

宗密、延壽以後的宋遼華嚴學者雖然有從真心論的角度將《釋摩訶衍論》與華嚴思想結合起來，但更多表現在頓漸論方面，其中引用《釋摩訶衍論》闡發頓漸問題以鮮演、清遠為代表；運用華嚴宗的頓漸論注疏《釋摩訶衍論》有道宗、法悟為代表。

鮮演在《華嚴經玄談決擇》對頓漸問題很多討論。其中，鮮演在回答某些學者對於頓教、漸教、終教三者關係的疑問時，就引用《釋摩訶衍論》，表達了自己對頓教、漸教的理解。他說：

法兩宣流於沙界，雖開通於多路，復淺復深。然縮攝於二門，乃頓乃漸。其頓教也，詮即心即佛之旨，何假三祇，顯無斷無縛之宗，不登五位，似神仙術，點瓦礫兮，即時成金，如菩薩通攬江河兮，頓然作乳。其漸教也，說從凡入聖之旨，定曆三祇，闡斷妄證真之宗，須經五位，類陶冶匠，煉金砂兮漸漸成金，同放牧人，執牛乳兮微微得乳。匪唯頓漸成株，抑又權實不等。故龍樹云：欲開隔檀門，權顯往向位。<sup>28</sup>

鮮演將一切教法分為頓教、漸教兩部分。根據他的說法，頓教與漸教有三點區別：一是所說內容不同，頓教說「即心即佛之旨」，這相當於南宗禪的頓佛成佛；漸教說眾生要從凡入聖，需經「五位」（即十信位、三賢位、十地位、如來位、覺位），漸漸成金。二是權實不同，頓教是實教，漸教是權教。鮮演對頓教、漸教的理解顯然不同於華嚴宗。大體來說，鮮演主要是從修行方式的角度區分頓教與漸教，以頓悟成佛對應於頓教，漸修成佛對應漸教。鮮演的這種理解方式又是受《釋摩訶衍論》的影響，其中他引用了《釋摩訶衍論》中的「欲開隔檀門，權顯往向位」，就是明證。而華嚴宗對頓教、漸教的界定雖然也包含著修行論，但側重點從教法、教相的角度區分頓漸二教。例如，法藏說：「所謂漸頓，以始、終二教所有解行並在言說，階位次第，因果相承，從微至著，通名為漸。……頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生即是佛等。」<sup>29</sup>在法藏看來，頓教講不依言說，漸教則依言說，設修行階位而漸修成佛的教義。同時，華嚴宗的思想中，漸教還包括終教。終教也被稱為實教，鮮演則把頓教以外的一切教法稱為漸教或權教。對此，鮮演還用一個很長的比喻作了進一步說明。他以世間二人喻頓、漸或利、鈍兩種根機，以藥喻世尊所施漸、頓、終三種教法。他在論述過程中，結合了《起信論》及《釋摩訶衍論》中的真如門、生滅門的思想結構。在他看來，從「向真如門」的角度說，漸根人、頓根人同在覺位，無病安健；「向生滅門」。世尊觀此二人利鈍有異，便施頓、漸兩種教法。利根人聽聞世尊說「汝身自體無病」，即能信受，而鈍根人未能信受，於是世尊便為鈍根人施漸教法，如說：

<sup>28</sup> 鮮演：《華嚴經玄談決擇》卷5，《續藏經》第8冊，第60頁上。

<sup>29</sup> 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，第481頁中。

汝今尪羸（汝是凡夫），身縈重病（體具多障），汝病可差（非同闡提），應服良藥（應修對治），漸漸調製（漸漸斷除），方得安健（乃得成佛）。是時彼人（爾時漸根）鹹皆信受（總領終教）。雖受此言，未求良藥（雖信佛語，未修對治，寄邪位）。<sup>30</sup>

值得注意的是，這段文字包含了鮮演對終教的理解。依據他的看法，漸根人聽聞佛說漸修成佛等語「鹹皆信受」，即是「總領終教」，而未修對治。這表明終教相當於漸修過程中的信解階段，尚未進入實質的修證環節。漸根人進入終教，還需要向佛尋求對治之法，漸漸修習，經過十信位、三賢位、十地位、如來位等階段，待根基調熟後，佛再為之說頓教，最後趣入覺位。既然終教屬漸教，那麼在鮮演的判教思想中，終教也是權教。頓教、漸教、終教在本質上是沒有差別的，只是從應機授藥的角度上說，三教所詮教法有所不同。

南宋華嚴宗人清遠在《圓覺經疏隨文要解》（12卷）是對宗密《圓覺經略疏鈔》的再疏。宗密在《圓覺經》疏鈔著作中，對頓漸問題有很詳細的討論，這一點也為清遠所繼承。清遠對頓漸問題的討論也受到《釋摩訶衍論》的影響。其中，《圓覺經疏隨文要解》卷3討論悟修成佛問題時，就應用了《釋摩訶衍論》的「性德圓滿海」、「修行種因海」。在「性海圓滿分」中，清遠說：

初性德圓滿海者，具云不二摩訶衍，諸佛得不故，離機根故，離教說故，即性德圓滿海是焉。賢首則謂性海果分是不可說義。何以故？不與教相應故，即十佛自證境界也。禪宗所謂不二法門離言說相，離名字相，有問則喝，開口則棒，皆之類也。故吾宗、南宗皆於此所謂自性清淨涅槃，不由斷障之所顯，何假修證乎？修行種因海者，對因所顯，即普賢證窮處是也。於中又分二別：一、上達之機則一念不生，前後際斷，一言之下見性成佛，所謂頓悟無妄成佛。今經亦云：知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次。依此則亦不假修證，亦頓悟頓修也。其次，根機劣弱者，雖悟覺性本圓，惑障所纏，未能證入，不假修證何由克果。教宗、禪宗不可昧此，況此二門似反而符，缺一不可。<sup>31</sup>

清遠認為，《釋摩訶衍論》的「性德圓滿海」、法藏所云「性海果分」、禪宗所云「不二法門」在內涵上是一致的，都是指眾生本有之自性清淨性，眾生本來成佛。在「修行種因海」部分，清遠集中表達了頓漸合一的主張。依據根機利鈍不同而立頓悟、漸修是《釋摩訶衍論》明確表達的觀點。清遠的論述則將《釋摩訶衍論》與《圓覺經》有機結合起來，並強調頓悟和漸修「似反而符，缺一不可。」他還引宗密的話，認為南宗禪也具頓悟漸修之意，只是頓顯而漸密。清遠反對某些學者所認為的南宗主頓悟，北宗和教門主漸修的錯誤觀點，這種立場表明清遠的修行觀是一種禪教融合的論調。

<sup>30</sup> 鮮演：《華嚴經談玄決擇》卷5，《續藏經》第8冊，第60頁中。

<sup>31</sup> 清遠：《圓覺經疏鈔隨文要解》卷3，《續藏經》第10冊，第47頁下。

鮮演、清遠是運用《釋摩訶衍論》的相關論述來表達自己的頓漸觀，而道宗、法悟則是運用華嚴宗的思想疏釋《釋摩訶衍論》的頓漸觀，集中體現在兩人對《釋摩訶衍論》的判教。道宗所撰《禦義》五卷已佚，法悟對他的觀點有引證。法悟所用的判教法是華嚴宗的「五教」、「十宗」。他在《釋摩訶衍論贊玄疏》玄談部分的「依義判教」中說：

教類有五：一者小教，二者始教，三者終教，四者頓教，五者圓教。然斯五教，賢首創立，清涼重修解義。釋名如《疏》及《記》。若依此論所解四中真俗二門判歸五教，正當頓教（如《釋論》指從假入實，泯相歸性是論本意，故正頓攝），亦兼終教（依如來藏成攝主識，緣起無性，一切皆如，如不礙事，故兼終攝）。今主上親示諭云：歸敬頌後，龍樹既云欲開隔檀門，權顯往向位。准此所陳，故知斯論正屬頓教，亦兼終教。聖心所決，誠謂指南。<sup>32</sup>

由上可知，法悟判《釋摩訶衍論》正屬頓教，兼終教，而這種理解又是受道宗的啟發。道宗判攝《釋摩訶衍論》的主要依據是此論所云「隔檀門」、「往向位」。從對應關係上看，「隔檀門」屬頓教，「往向位」屬終教。從表面上看，道宗、法悟沒有使用「漸教」這個概念判攝《釋摩訶衍論》。然而，由於在《釋摩訶衍論》中，「往向位」屬漸修法門，所以他們實際上是從漸修的角度理解終教，而且也是從修行論的角度討論頓教、漸教、終教。法悟又根據《釋摩訶衍論》詮說的離言所依果海，認為《釋摩訶衍論》唯圓教所攝。所以《釋摩訶衍論》實際上包含頓教、終教和圓教的教義。法悟分別從「通宗」和「別宗」兩個角度作了詳細分解。在「通宗」中，他完整引述了澄觀的「十宗」說：「一我法俱有宗，二法有我無宗，三法無去來宗，四現通假實宗，五俗妄真實宗，六諸法但名宗，七三性空有宗，八真空絕相宗，九空有無礙宗，十圓融具德宗。」澄觀「十宗」說與法藏的「十宗說」有很大不同，突出表現在澄觀的「真空絕相宗」、「空有無礙宗」、「圓融具德宗」分別配屬頓教、終教、圓教。那麼，《釋摩訶衍論》屬何宗攝？法悟說：「立義分不二大乘兩重門法，後三宗攝。若說不二大乘，唯於第十圓融具德宗攝，以是離言所依果海故。三十二種若門若法，總屬因分，理應合具，舉一全收，無礙義故，亦於第十圓融具德宗攝。若以三十二種門法，約其曆然各別義說，則當八、九二宗所攝，謂如後重真如門法即於第八真空絕相宗攝，生滅門法即於第九空有無礙宗收。如此後重二法二門既爾，故知前後余門餘法亦然。」學術界通常認為禪宗在遼代沒有什麼影響，甚至受到抵制。不過遼代佛教學者普遍具有禪教融合的思想傾向。例如，道宗曾作詩云：「欲學禪宗先趨圓，亦非著有離空邊。如今毀相廢修行，不久三塗在眼前。」<sup>33</sup>批評某些學禪者輕視教相佛教，又不事修行的做法。儘管道宗、

<sup>32</sup> 法悟：《釋摩訶衍論贊玄疏》卷 1，《續藏經》第 45 冊，第 838 頁中。

<sup>33</sup> 覺苑：《大日經疏演密鈔》卷 10，《續藏經》第 23 冊，第 657 頁下。關於遼代佛教的禪教融合，可參閱木村清孝：《中國華嚴思想史》第八章“近世華嚴思想的諸樣相”（東大圖書股份有限公司 1996 年）及吉田睿禮：《遼代佛教及其周邊》（《佛學研究》年刊，2008 年）等學術成果。

法悟是依據《釋摩訶衍論》的思想內容作出判教理解，但也不排除他們具有融合禪教的思想意圖。

綜上所述，儘管兩宋時期中國南北處於分治狀態，且遼與北宋，金與南宋為了邊防安全的需要，都制定了相應的書禁政策，因此南北佛教文化的交流受到一定制約。不過因南北兩地的華嚴思想都是繼承或發揮澄觀、宗密的思想，所以他們在理解或運用《釋摩訶衍論》的過程中卻表現出較為一致的思想傾向，都將真心論和頓漸論作為教義闡釋的中心內容，表現出禪教融合的傾向。

### 參考文獻：

- (唐)澄觀：《華嚴經行願品疏》，《卍續藏》第 5 冊。  
 (唐)澄觀：《華嚴經玄談》，《卍續藏》第 5 冊。  
 (唐)澄觀：《華嚴經疏》，《大正藏》第 35 冊。  
 (唐)澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第 36 冊。  
 (唐)聖法：《釋摩訶衍論記》，《卍續藏》第 45 冊。  
 (宋)清遠：《圓覺疏鈔隨文要解》，《卍續藏》第 10 冊。  
 (宋)普觀：《盂蘭盆經疏會古通今記》，《卍續藏》第 21 冊。  
 (宋)延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第 48 冊。  
 (宋)子璿：《起信論筆疏削記》，《大正藏》第 44 冊。  
 (遼)鮮演：《華嚴經談玄抉擇》，《卍續藏》第 8 冊。  
 (遼)覺苑：《大日經義釋演密鈔》，《卍續藏》第 23 冊。  
 (遼)法悟：《釋摩訶衍論贊玄疏》，《卍續藏》第 45 冊。  
 (明)李翥：《慧因寺志》，杭州出版社 2007 年。  
 (高麗)義天：《新編諸宗教藏總錄》，《大正藏》第 55 冊。  
 木村清孝：《中國華嚴思想史》，李惠英譯，東大圖書股份有限公司 1996 年。  
 王頌：《宋代華嚴思想研究》，宗教文化出版社 2008 年。  
 向南、張國慶、李字峰輯注：《遼代石刻文續編》，遼寧人民出版社 2010 年。  
 向南編：《遼代石刻文編》，河北教育出版社 1995 年。  
 高峰了州：《華嚴思想史》，彌勒出版社 1983 年。  
 張曼濤主編：《大乘起信論與楞嚴經考辨》（現代佛教學術叢刊），大乘文化出版社 1978 年。  
 董群：《融合的佛教——圭峰宗密佛學思想研究》，宗教文化出版社 2000 年。  
 劉浦江：《文化的邊界——兩宋與遼金之間的書禁及書籍流通》，載張希清等主編《10—13 世紀中國文化的碰撞與融合》，上海人民出版社 2006 年。