臺大佛學研究．第四十四期
民 111 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 37-66
DOI: 10.6727/TJBS.202212_(44).0002

《大乘起信論》中的大乘論
——以法義結構為中心的心識理論

金濤*

摘　要

東亞佛學研究一般以「一心二門三大」來概述《大乘起信論》的心識理論，但從更深一層的角度來看，這一理論以法義結構為中心，依法顯義，依心顯大，以心法之大義說明《起信》之優勝，因而更是一種論證所說佛法大乘地位的大乘論。換言之，作者以眾生心（法）為依據，由其屬性（義）之大，借用其名義之「大、乘」，以論證《起信論》之教義可以定義為優勝的、大乘的佛法。《起信》之大乘論脫胎於印度之七大說，但又極為深刻地發展了七大說，將重心從說大的方式（七種大）轉移到說大的依據（眾生心），並通過對眾生心的系統闡述（心識理論），一方面重構了七大說的基本邏輯，另一方面又在法義結構的基礎之上擴展了七大說的論述方式，從而形成一套遠較七大說複雜的大乘論。

關鍵詞：大乘起信論、大乘論、法義、三大、七大

華梵人文學術期刊資料庫

2022.08.09 收稿，2022.12.30 通過刊登。
* 作者係中國蘭州大學哲學社會學院教授。

壹、序論：問題與任務

《大乘起信論》[1] 是東亞大乘佛教的重要論著（以下簡稱《起信論》或《起信》），素以內容簡約、義理深奧聞名。全文以總述大乘佛法自許，[2] 從理論與實踐兩個角度出發，論述眾生的根本問題及其解決方法。其理論部分以眾生之心為對象，分析問題的根源與解決問題的依據，[3] 實踐部分則提出一套解決問題的修行方法，並且極具針對性地為資質平凡的普通信眾指出了初級階段的修行目標與具體路徑。[4] 其中，理論部分以〈立義分〉與〈顯示正義〉兩章為主體展開對心的論述，構思精巧，闡發入微，形成一套在東亞思想史上影響深遠的心識理論。

這一心識理論由兩個方面組成。一方面指出心生起諸法、引出果報，具有生滅的表象，因而是眾生問題的根源，另一方面

---

1 收於《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第 32 冊，第 1666 號。

2 如其〈因緣分〉所言：「如是此論，為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論」（傳馬鳴造，梁．真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 575 下 16-17。後文《大乘起信論》之引用皆只列出頁數）。關於這一總述地位及其在東亞思想史中的影響，見 Frédéric Girard, *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* (Tokyo: Keio University Press, 2004), xiv-xvii；及其 "The Trinominal Substance (*ti* 體), Signs (*xiang* 相) and Activity (*yong* 用) in Some Dunhuang Manuscripts Related to the Dilun School and the *Treatise on the Act of Faith in the Great Vehicle* (大乘起信論)," in *Jiron shisō no keisei to hen'yō* 地論思想の形成と変容 , ed. Kongō daigakkkō Bukkyō bunka kenkyūjo 金剛大学校仏教文化研究所 (Tokyo: Kokusho kankōkai 国書刊行会，2010), 423-402。

3 理論部分包括〈立義分〉（頁 575 下 19- 頁 576 上 1）及〈解釋分〉中的〈顯示正義〉（頁 576 上 5- 頁 579 下 25）與〈對治邪執〉（頁 579 下 26- 頁 580 中 14）。

4 實踐部分包括〈解釋分〉中的〈分別發趣道相〉（頁 580 中 15- 頁 581 下 5）與〈修行信心分〉（頁 581 下 5- 頁 583 上 21）。其中，〈分別發趣道相〉總論各階段的修行，而〈修行信心分〉則補充說明其初級階段中「未入正定聚」者的修行，並為連這樣的修行都有困難的人提供了一種簡單易行的手段，即所謂「念佛」的「勝方便」。

又說明此心以真如為本質，能夠自我淨化，最終導人成佛，因而更是解決問題的依據；這一依據在生滅表象之下具體表現為其真如本質在體相用三個方面大的屬性。簡言之，此心統一真如與生滅兩面，而其真如本質的三種大義能夠確保眾生問題最終得以解決。唐代法藏將這樣一個心識理論歸納為「一心二門三大」之說。[5] 雖然此說在《起信》立義分中已有相當清晰的表述，但是法藏將其明確而簡潔地提煉了出來，形成了關於《起信》心識理論近乎標準的解讀。歷來學者對《起信論》的大意介紹中隨處可見這樣的表述，令人不免將其當成一種定論，以為「一心二門三大」涵蓋了《起信》心識理論的全部內容。

此說緊扣《起信》語言，有其合理與貼切之處，[6] 但是如果深入文本，我們可以看到，「一心二門三大」作為作者一個可能的主題，其實本身還在用來表達一個更加深層的主題。具體而言，《起信論》以「一心二門三大」為傳統標志的心識理論，其根本構造其實是一種可以概括為「法義」的結構，而這一結構的基本邏輯則是用來證明《起信》所說佛法為最優勝的佛法，是在大乘佛教的大背景下可以稱為「大乘」的佛法。「大乘」在這裏不僅僅是一個簡單的名稱，而是一個政治性的宣示，是一個對自身理論優勝性的自我期許與自我宣揚，是《起信》心識理論在更深層次上的目的。這樣一種論證自身大乘地位的理論，本文稱之為

---

5 其《大乘起信論義記》將論中要義歸納為「一心、二門、三大、四信、五行等法」（唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 241 上 27-28），以前三概括理論，後二總結實踐；又在針對立義分的解釋中重申其「一心二門三大」說：「心法雖一，而有二門：真如門中，示大乘體；生滅門中，具宗三大。大乘之義，莫過是三，是故依此一心，得顯三大之義也」（唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 250 下 8-11）。

6 嚴格說來，「一心二門三大」說對《起信》心識理論自身的概括亦不夠嚴謹，因為三大僅及二門中生滅之心，而未及真如門中之心。

臺灣大學學術期刊資料庫

「大乘論」。

《起信》之大乘論傳承自印度佛教先例，在東亞佛教的義學傳統中亦廣為人知，不過，這一大乘論在《起信論》中深藏於心識理論之後，表現相對隱蔽，加以「一心二門三大」說又過於耀眼，所以一直未引起當代學界充分的關注。[7] 本文主旨即在於明確論證《起信論》的心識理論本質上是一種大乘論。全文除序論與結語之外共有三節，第二節介紹《起信》大乘論的印度淵源，以明其傳承；第三節分析《起信》大乘論的法義結構，以明其發展；第四節則結合立義分與顯示正義兩章，討論《起信》中以法義結構為中心的心識理論，以明其大乘論本質。

貳、《起信》大乘論的傳承：從七大到三大

大乘佛教在印度興起之後，一個重要的理論任務是回應大乘非佛說的詰難。這樣的回應表現為各種論證大乘為佛陀之真意、因而高於所謂小乘、是最優勝佛法的理論，形成本文所言之大乘論。其中比較典型的有以發菩提心為基礎的菩薩乘思想，宣揚超越阿羅漢果的無上正等正覺、無住涅槃、悲智雙運等理念，三乘為方便一乘為真實的判斷，以及佛陀懸許說、如是我聞表述等等。[8]《起信》大乘論的先例，則是印度佛教初期瑜伽行派經論中

---

7 學術界僅有若干零散的討論，如柏木弘雄《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に關する資料論的研究》（東京：春秋社，1980 年），頁 481-484；William Grosnick, “The Categories of *T’i, Hsiang*, and *Yung*: Evidence that Paramārtha Composed the *Awakening of Faith*,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12, no. 1 (1989): 65-92；及大竹晉，《大乘起信論成立問題の研究：大乘起信論は漢文仏教文献からのパッチワーク》（東京：国書刊行会，2017 年），頁 436-445。這些討論多言及此說之印度傳承，但均未涉及其作為大乘論的基本結構以及與《起信》心識理論的關係。

8 關於此類回應的概述，見 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford:

臺灣大學學術期刊資訊系統

廣汎運用的七大說。[9]

初期瑜伽行派從七個不同的角度論述其所說佛法為大、為優勝的可以定義為大乘的佛法，形成一種以「大」故「大乘」為基本邏輯的大乘論。如，《大乘莊嚴經論》卷十二從「緣、行、智、勤、巧、果、事」七個方面說大乘：

> 次說大乘七大義。偈曰：緣行智勤巧，果事皆具足，依此七大義，建立於大乘。釋曰：若具足七種大義，說為大乘。一者緣大，……；二者行大，……；三者智大，……；四者勤大，……；五者巧大，……；六者果大，……；七者事大，……。[10]

又如《瑜伽師地論》卷四十六卷則從「法、發心、勝解、增上意樂、資糧、時、圓證」七個方面論證其所說佛法的大乘地位：

> 諸菩薩乘與七大性共相應故，說名大乘。何等為七？一者法大性，……；二者發心大性，……；三者勝解大性，……；四者增上意樂大性，……；五者資糧大

Oxford University Press, 1998), 226-234；Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. (London: Routledge, 2009), 38-44； 及 Stephen Teiser and Jacqueline Stone, eds., *Readings of the Lotus Sutra* (New York: Columbia University Press, 2009), 1-61。

9 遊龜山清照〈瑜伽行派における大乘提唱の形式〉討論過這種大乘論的兩種不同形式，釋妙玄〈《大乘阿毘達磨雜集論》和《中邊分別論》的記述之共通部分〉則以其為依據考察《大乘阿毘達磨雜集論》作者與成立的問題，但是二文未涉及其與《起信》三大說的關係。見遊龜山清照，〈瑜伽行派における大乘提唱の形式〉，《印度学仏教学研究》第 20 期（1962 年 3 月），頁 619-622；釋妙玄，〈《大乘阿毘達磨雜集論》和《中邊分別論》的記述之共通部分〉《玄奘佛學研究》第 34 期（2020 年 9 月），頁 177-206。

10 無著造，唐．波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，《大正藏》冊 31，第 1604 號，頁 645 下 21。

性，……；六者時大性，……；七者圓證大性，……。[11]

二者論述大乘的七個角度雖然在具體內容上有所不同，[12] 但都非常清晰地表述出大故大乘的大乘論邏輯，即上所謂「依此七大義建立於大乘」、「諸菩薩乘，與七大性，共相應故，說名大乘」。這種論述為瑜伽行派諸經論所廣汎採用，如《菩薩地持經》卷八、《顯揚聖教論》卷八、《金剛般若論》卷上、《大乘阿毘達磨雜集論》卷十一等處，是其回應大乘非佛說、並從而論述自身優勝性的一種常見論理方式，均以大故大乘為其基本邏輯，而以七大為其具體的表述方式。

七大說在發展的過程中有時會發生具體細節上的調整。如《攝大乘論本》卷一中的「十相殊勝」說，不僅調整了說大角度的內容、以及說大角度的數量，而且還調整了大的表述，以說法語言為對象，從十個不同角度出發，論述所說佛法的殊勝性：

> 阿毘達磨大乘經中，薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，為顯大乘體大故說。謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：……由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘真是佛語。[13]

簡言之，菩薩說法所用之言語，有十種殊勝之相，因而等同於諸佛世尊之語言，是佛真意，亦即大乘佛法。殊勝即大，因而所說佛法即大乘，所以十相殊勝之說，雖然具體細節不同，表現的仍

---

11 《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 548 下 12。

12 遊龜山清照文中區分兩種七大說，謂莊嚴論體系之七大旨在定義大乘，而瑜伽論體系之七大則旨在描述修行者之意志，因而前者客觀，而後者則主觀。見遊龜山清照，〈瑜伽行派における大乘提唱の形式〉，頁 622。

13 無著造，唐．玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，第 1594 號，頁 132 下 23。

是大故大乘的基本邏輯，可以說是七大說的一種變形。七大說的另外一種表現形式就是《起信》以「一心二門三大」為傳統標志的心識理論。在這一形式中，作為其核心的「三大」說繼承了七大說大故大乘的基本邏輯，只不過其說大的角度發生了從七大到三大的轉向，因而三大說的心識理論實質上繼承了七大說的大乘論傳統。[14]

以大乘論為本質的《起信》三大說在在東亞佛教義疏傳統中有著相當廣汎的傳播。解經者顯然是清晰地看到了從七大向三大的轉向，並充分地認識到了二者之間在基本邏輯上一脈相承的關係，因此經常使用三大說去解釋包括《起信論》在內的各種經論中的大乘論。如，在以經論題目中的「大」字來論述所說經論的大性時，解經者常常將七大與三大等各種說大模式對等起來，謂三大與七大一樣，可以用來說其大乘地位。

元曉對《起信》題目中「大乘」的解釋就是這樣一個典型案

---

[14] 柏木弘雄在其〈「体・相・用」三大說の意義とその思想的背景〉（收入高野山大學佛教學研究室編，《仏教学論文集：伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念》（大阪：東方出版，1979 年），頁 321-338）一文及其《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に關する資料論的研究》（頁 481-484）中明確指出《起信》三大說本質上是一種大乘論；赤沼智善〈起信論の真如について〉（《大谷學報》第 33 期（1929 年 2 月），頁 1-29）、平川彰〈起信論における三大の意味〉（《印度哲學佛教學》第 2 期，1987 年 10 月，頁 1-19）及 William Grosnick 文 “The Categories of *T'i*, *Hsiang*, and *Yung*: Evidence that Paramārtha Composed the *Awakening of Faith*” (68-69) 亦有類似觀點；大竹晉《大乘起信論成立問題の研究：大乘起信論は漢文仏教文献からのパッチワーク》（頁 436-445）對此持不確定的態度，但顯然也是注意到二者之間的明顯關聯。不過，不管是確定還是不確定，幾人均未意識到三大雖然與七大在數量上完全不能對應，但本質上繼承了其大故大乘的基本邏輯。筆者舊文 “The ‘Mahāyāna’ in the *Awakening of Faith in Mahāyāna*: Its Meaning and Use, and the Confusion thereof” (*Critical Review for Buddhist studies* 불교학리뷰, no. 22 (December 2017): 151-190) 亦曾討論過二者之間的關係，但尚未將其與《起信》之心識理論系統地聯係起來。

例。他從經與論兩個方面引用文獻來論述《起信》之為大乘，羅列二十、十、七、三共四種不同形式的大乘論表述：

> 言大乘者……，分別者則有二門：先依經說，後依論明。依經說者，如《虛空藏經》言：……。解云，上來以二十句舉喻況法以顯乘義，……。解云，上來以十句對人顯大乘也。依論明者有七有三。三種大義，下文當說。言七種者，有二種七：一者如對法論云，由與七種大性相應，故名大乘，……。二者顯揚論云，大乘性者，謂菩薩乘與七大性共相應故，說名大乘，……。瑜伽、地持，皆同此說。瑜伽論云：……。如是二種七種大性。其數雖同。建立意別。建立之意。尋之可知。[15]

其中經則舉《虛空藏經》中的「二十句」與「十句」、論則舉《對法論》、《顯揚論》、《瑜伽》、《地持》中的兩種「七種大性」。論中所謂「三種大義」，指的則是《起信論》之三大，因為是在解釋《起信》的注疏中，所以三大在此略過，待「下文當說」。簡言之，對元曉來說，三大說的性質同「二十句」、「十句」及諸論中的「七大」一樣，都是一種大乘論的表述方法，因此三大與七大出於同樣的論述邏輯。法藏的《大乘起信論義記》在相當程度上繼承了元曉的注疏，所以他在這個問題上的論述，除了細節上的出入，幾乎完全一致：

> 第七釋論題目者，……。又依雜集論：由與七種大性相應，故名大乘……。《瑜伽》、《顯揚》，亦同此說；《莊嚴論》中……。又有七義釋大乘，如《十二門論》

[15] 新羅．元曉，《起信論疏》，《大正藏》冊 44，第 1844 號，頁 202 中 29-頁 203 上 20。

臺灣大學學術期刊資料庫

辨。[16]

這一解釋放棄了《虛空藏經》的例子，把注意力集中在諸論上，則更清晰地指出了三大對七大的繼承。

東亞義疏不僅將三大當成與七大同一性質的理論來解釋《起信論》，更將這樣性質的三大直接用到其他經論的大乘論表述上。如慧遠以三大釋《涅槃經》之大：

> 大體不同，略有三種：一者體大，謂性淨涅槃，體窮真性，義充法界；二者相大，謂方便涅槃，過無不盡，德無不備；三者用大，謂應化涅槃，妙用曠周，巧化無盡。[17]

智儼以其釋《華嚴經》之大：

> 釋經題目者，大方廣佛華嚴經世間淨眼品者，大謂體、相、用莫過故也，謂平等不增減體，具足性功德相，生世出世善因果用故。[18]

法藏同時以瑜伽七大、涅槃三義及《起信》三大釋《華嚴經》題：

> 又有七義，如瑜伽等七種大性相應等，以釋大義。又依《涅槃經》更有三義釋大……。又起信論亦以三義釋大，謂體相用等。[19]

---

[16] 唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 245 中 13- 下 8。

[17] 隋．慧遠，《大般涅槃經義記》，《大正藏》冊 37，第 1764 號，頁 613 上 6。

[18] 隋．智儼，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 號，頁 14 下 13。

[19] 唐．法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 121 上

臺灣人學學術期刊資料庫

澄觀更是直接將三大模式嵌入經題的解釋之中，即以《華嚴經》經題之「大、方、廣、佛、華、嚴、經」七字加上體、相、用三字一共十個角度來說明《華嚴經》之大，並明確將此十大說等同於七種大性的大乘論：

> 初大十義者：一體大……，即是大字……；二者相大……，即經方字……；三者用大……即經廣字……；四者果大……，即經佛字；五因大……，即經華字；六者智大……，即經嚴字；七者教大……，即是經字；八者義大……，即總是大方廣佛華嚴所詮六字；九者境大，以上七字能所詮法，普以無盡諸眾生界為化境故；十者業大，謂盡三際時，窮法界處，常將此法利益眾生，無休息故。亦通七字，攝大乘等七種大性[20]不離於此。[21]

十大和七大雖然表現形式不同，但大乘論的性質並無差異，而三大之納入十大本身就認可了三大是一種大乘論的屬性。

綜上所述，三大說作為一種大乘論，脫胎於印度佛教七大說，並在相當範圍內得以傳播。近代日僧吉水玄信對此有簡要的概述：

> 言大乘者，揀小乘之辭……。攝大乘論曰：為依大乘諸佛世尊，有十相殊勝殊勝語；無性釋論亦廣明十種勝相。又《起信論》立義分說三種大，謂體大、相大、用大。賢首引《雜集論》明七種大，又《瑜伽論》四十六明七大性。

24。

20 無性造，唐．玄奘譯，《攝大乘論釋》卷一，《大正藏》冊 31，第 1598 號，頁 380。

21 唐．法藏，《華嚴經行願品疏》，《續藏經》冊 5，第 227 號，頁 69 上 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

今且依《十二門論》，亦明七種……。[22]

可見《起信》大乘論的印度淵源及其傳承形成了東亞佛教義學傳統中的共識。

參、《起信論》中大乘論的基本特色：法義結構

如上所述，《起信》之大乘論來自於印度之七大說。雖然說大的角度從七大變成了三大，但是大故大乘的說大邏輯保持不變，形成七大說的另一種表現形式。不過，《起信》大乘論遠較七大說深刻與複雜，並非僅限於三大說的變化。具體而言，《起信》在論證其自身大乘地位時，深入地提出了七大說未曾涉及的說大依據的問題，進而將其大故大乘的說大邏輯演繹成一個依法顯義、依心顯大的法義結構，並在此基礎之上展開並豐富了其大乘論的論述方式。

傳統七大說對大故大乘的論述，只提供了說大的角度，而未提供大之所以為大的依據，即「緣、行、智……」或「法、發心、勝解……」等七種大何以為大，未見有明確的說明。《起信》大乘論對七大說的發展，根本上就在於為其三種大提供了這樣一個依據。這個依據，是《起信》所說之心，亦即文中所言之「眾生心」。《起信》之理論重心全部集中在此眾生心上，通過對眾生心大性的分析，論證《起信》所說佛法之大性、亦即其優勝的、大乘佛法的地位。

一般而言，眾生之心是未覺悟之心，因而是處於生滅狀態的染污之心，但《起信論》在承認此心生滅表象的同時，又鄭重

[22] 日．吉水玄信，《大乘本生心地觀經報恩品科註》（東京：四恩社藏版，日本明治十七年（1884）），頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

而明確地宣稱其本質為真如，亦即清淨之心。因此此心雖稱「眾生」，但同時統攝真如與生滅兩面，是染淨和合之心。故立義分中言：

> 所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。[23]

而顯示正義則將此和合之眾生心稱為「一心」：

> 顯示正義者，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。此義云何？以是二門不相離故。[24]

和合為「一」之眾生心，以生滅之心為其表象，以真如之心為其本質，而二者並非兩種不同之心，而是一種心的兩個不同方面，是為《起信》對心的創新性的定義。不過，和合的重點其實不在於二者雙向上的和合，而在於單向地為生滅之染心提供其淨（真如）的本質，而強調這一本質，則在於說明心在染污狀態中發動覺悟的根本原因，從而為《起信》所說之大提供了依據。此即立義分之所謂：

> 一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。[25]

分別發趣道相之所謂：

> 一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。[26]

---

23 頁 575 下 21-22。
24 頁 576 上 5-7。
25 頁 575 下 29- 頁 576 上 1。
26 頁 580 中 15-16。

臺灣大學學術期刊資料庫

或勸修利益分之所謂：

> 當知過去菩薩已依此法得成淨信，現在菩薩今依此法得成淨信，未來菩薩當依此法得成淨信。[27]

已成之佛與向佛之菩薩，均依此心證道。換言之，眾生心以其真如本質，淨化其染心表象，最終導人成佛，而具有這樣功能的眾生心，自然是佛教救世理論中最終極的力量，故稱為大，而說此大心之《起信論》，自然是最優勝的、可以稱為大乘的佛法。

《起信論》將眾生心這樣一種終極力量定義為「法」，又將其概括為「大」的救世屬性定義為「義」。以心法之大義，論證說此心法的《起信論》具有大乘佛法的地位，依心顯大，依法顯義，從而將大乘論的基本邏輯，從七大說的大故大乘重新構建為一個以法義為支點的結構。大故大乘雖然有七個說大角度，但所說僅及大義，而法義結構則為此大義提供了眾生心法這一依據，因而形成對七大說基本邏輯的深刻發展。[28]

《起信論》在其立義分中概述了法義結構這一新的大乘論邏輯。這一概述在主旨上非常清晰，但在表述上卻相當曲折委宛。全文如下：

> 已說因緣分，次說立義分。摩訶衍者，總說有二種。云何

---

[27] 頁 583 中 12-13。

[28] 柏木弘雄〈大乘起信論における法と義〉認為《起信》中有廣義與狹義兩種不同的法義。廣義的指一般意義上的法與義，即佛法與其大義，狹義的則指立義分所列出之法義結構。柏木謂此狹義結構有「主體性」性格，明確確認此法為眾生心，謂此心涵蓋此義，已接近依法顯義之說，但沒有指出這一結構說的是心識理論，是這一理論的基本邏輯，因而也沒有明確說出大乘論。見柏木弘雄，〈大乘起信論における法と義〉，收入於《仏教における法の研究：平川彰博士還曆記念論集》（東京：春秋社，1975 年），頁 293-312。」

> 為二？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。依於此心顯示摩訶衍義。何以故？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。[29]

《起信》自許為大乘（摩訶衍）佛法，[30] 而其大乘地位的論證，則從法義二者著手，即所謂「摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者法，二者義」。其中，法者眾生心，義者則為此心在生滅狀態中從體相用三個角度上所顯示之大。依法顯義，依心顯大，清晰地說明了法義結構的主旨，即所謂「依於此心顯示摩訶衍義」。

法義結構表述上的曲折委宛表現在作者對義字多義性的運用上。立義分中義字至少有屬性[31]、語義、教義三種含義，而作者的論述則巧妙地穿梭於此三種含義之間，其思路之跳躍有時令人難以追蹤。具體而言，眾生心以真如為其本質，而此真如本質在

---

29 頁 575 下 18- 頁 576 上 1。

30 有學者認為此處之「摩訶衍」（大乘）指眾生心（見 Yoshito Hakeda (羽毛田義人), trans., *The Awakening of Faith in Mahayana* (New York: Columbia University Press, 1967), 28），但此意有過度解讀之嫌，所指應該還是大乘佛法（詳見拙文，"The 'Mahāyāna' in the *Awakening of Faith in Mahāyāna*: Its Meaning and Use, and the Confusion thereof," 151-190）。

31 義有「屬性」之義。如法藏在釋真如之二種義（「真如者，依言說分別有二種義」，頁 576）時，將義稱為「德」（「二復次真如者下依言辨德」，唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 252），德即屬性；又如印順在解釋法義關係時，即稱義有「體性、德相和作用」等含義（1950，頁 45-46）。

生滅中具有自我淨化功能，意味著其屬性（義）為大。此大義在生滅的狀態下，表現在體相用三個方面，而文中又以「乘」比喻此大心，因而作者實際上是在用「大乘」一語之語「義」來概括心之大義。如此，專門以大乘一語概括心之大義，實質上是在宣稱心之大義構成了可以定義為大乘佛法的根本教「義」。[32] 換言之，作者以眾生心（法）為依據，由其屬性（義）之大，借用其名義之「大、乘」，說明起信之大、可稱大乘佛法，由此依心顯大、依法顯義，極為巧妙地勾勒出表現為法義結構的《起信》大乘論邏輯。

法義結構不僅發展了七大說的基本邏輯，同時也極大地豐富了其說大的方式。眾生之心和合染淨，所以作者首先分別真如與生滅兩面來論述依法顯義的基本邏輯。不過，雖然兩處各有一個法義結構，其依法顯義邏輯的表述並不相同。此心在真如狀態時，由於真如寂滅不動，不以任何具體形式存在，因而只是以其自身的存在顯示其自身的屬性，故其法義之間是「即示」的關係。此心在生滅狀態時，以真如為本質的眾生心不再處於真如的寂滅狀態，而是發生了生滅的變化，並且在生滅中展開表現出體相用的形式，故法義之間不再是真如自身的即示關係，而是真如通過生眾生心的生滅變化，以其體相用三種外在形式所展現出來的「能示」關係。[33] 法義結構同時見於真如與生滅二門，又分別

---

[32] 關於此中義之多義性更詳細的討論，見筆者 2017 年 6 月、12 月兩篇舊文（分別見頁 22-27、頁 160-162）。二文分別為，“The ‘Mahāyāna’ in the *Awakening of Faith in Mahāyāna*: Its Meaning and Use, and the Confusion thereof,” 151-190，與 “The Self-Imposed Textual Organization (*Kepan* 科判) in *Qixinlun*: Some Major Forms and a Few Possible Problems,” *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies* 法鼓佛學學報 , no. 21 (June 2017): 1-39。

[33] 關於法義之間「即示」與「能示」的關係，見法藏的解釋：
1. 何故真如門中云「即示」、生滅門中云「能示」者？以真如是不起門，與彼所顯體大無有異相，詮旨不別，故云「即示」也，以是不起，故唯示體

以即示與能示兩種形式，能示之中又進一步分別三大，所以其大乘論的表述方式遠較七大說複雜，並非三大說自身所可概括。

肆、《起信論》中的大乘論：以法義結構為中心的心識理論

《起信論》中以法義結構為特色的大乘論，旨在通過說心之大以論證自身佛法之大，因而其論述本身表現為一套以法義結構為中心的心識理論。如上所言，這一理論分別從真如與生滅兩個方面論述眾生心，每一處對心的討論均緊扣依心顯大、依法顯義這一大乘論的基本邏輯，但是真如門中表現為即示的法義，而在生滅門中則表現為能示的法義。[34]

一、真如門中的心識理論：即示的法義

《起信》在真如門中以即示的法義結構來論述其心識理論，其中法謂真如狀態之眾生心，義謂依此真如心自身所顯示出來的屬性，依法即示其義，形成兩個章節的討論。學者多有以「離言」與「依言」兩種真如來定義兩節，[35] 其實是未能看出二者之間的法義關係，不知離言所言是法，依言所言是義，離言之法自

也；生滅是起動門，染淨既異，詮旨又分，能所不同，故不云「即」也。（唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 250 下 20-24）

2. 問：何故真如門中不辨所示義大，生滅門中具辨所示大義耶？ 答：以真如門即示大乘體，能、所不分，詮旨不別，故不辨也。生滅門中，染淨不一，法、義有殊，故具說之。上〈立義分〉中真如門內云「即示」，生滅門中云「能示」者，釋義在於此也。（頁 254 中 16-20）

34 文末附有簡單科圖勾畫這一結構關係。

35 顯然取自《起信》本文：「是故一切法從本已來，離言說相……」（頁 576 上 11）、「真如者，依言說分別有二種義」（頁 576 上 24），同時也受了法藏的影響：「初舉如體離言……，二……依言辨德」（唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 252 上 18-19）。

臺大佛學研究中心 數位典藏庫

身顯示（即示）依言之義，才是本章心識論述的根本指向。

法節論述眾生心的真如本質，謂此心平等不二，是生起萬法的終極原因（所謂「一法界」），因而統攝真如與生滅（所謂「大總相」），構成二門中諸法之根本（所謂「法門體」）。[36] 在此本質下，眾生心不發生生滅變化（所謂「不生不滅」），[37] 因而從認識論的角度上說，處於不能言表、不可思議的狀態，即所謂：

> 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。[38]

眾生心不言不議、不生不滅的狀態，表現出其平等不二的真如本質，並從而賦予其心識理論中法的地位。

義節論述真如狀態下眾生心的屬性。真如之體平等不二，為「一法界、大總相、法門體」，所以表現出大的屬性。同時，真如之體不生不滅，不言不議，不表現為任何一種具體片面的形式，所以其大的屬性是從其自身顯現，即所謂「即示」。這種即示的大性，在本章表現為真如之兩種空性，所謂「如實空」與「如實不空」。「空」以否定的方式論述真如之大，空無染法，即為其大；「不空」則以正面的方式論述真如之大，謂真如既然空無染法，則必然充滿淨法，而淨法滿足（所謂「具足無量性功德」），亦為其大。[39] 所以空與不空是大的一體兩面，從不同的

---

[36] 即「心真如者，即是一法界、大總相、法門體」（頁 576 上 8）。
[37] 即「所謂心性不生不滅」（頁 576 上 9）。
[38] 頁 576 上 11-13。
[39] 頁 576 上 24- 中 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

方向論述作為真如的眾生心的大義，即兩種空之所謂「如實」。換言之，無論空與不空，所言均在心法之大義。[40]

如此，本章論述處於真如狀態之眾生心，先論其法的地位，次論處於這一地位的眾生心之大義，依法顯義，能所不分，形成真如門中以即示的法義結構為中心的心識理論。

二、生滅門中的心識理論：能示的法義

《起信》在生滅門中以能示的法義結構來論述其心識理論，謂真如以眾生心法的形式發生生滅變化，因而能夠以其體相用三種外在形式顯示其大義。立義分將此意概括為「是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」，而顯示正義則將其展開，對應設立「心、生滅因緣、相」三節論述處於生滅變化中的眾生心、及「體相用」諸節論述眾生心三方面之大。前者論心，是其法章；後者論心大，是其義章。

法章三節中，第一節討論眾生心在生滅變化中的構造，第二節分析此心生滅變化的現象與本質，第三節則詳細展示這一生滅變化的具體發生過程。三處討論緊扣眾生心在其生滅變化中所表現出來的染淨和合的特點，同時又強調和合之中的真如本質、及其自我淨化的作用，從而論證眾生心法的地位。

---

40 慧遠以「空有」釋此二空：「義分空有以明真如」（隋．慧遠，《大乘起信論義疏》，《大正藏》冊 44，第 1843 號，頁 180 上 15），所以二種「空」是體之「義」；元曉釋以「體相」：「真如門中亦有二意，初釋真如，後釋如相」（新羅．元曉，《起信論疏》，《大正藏》冊 44，第 1844 號，頁 207 上 13），法藏則釋以「體德」：「初舉如體離言……，二……依言辨德」（唐．法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 252 上 18-19），二人顯然以相、德為體之義。

法章第一節[41]將眾生心定義為「阿梨耶識」。不同於傳統中唯染的阿賴耶識，此心在染的表象之下，以真如為其本質，形成所謂「不生不滅」與「生滅」之和合。[42]在此和合狀態下，阿梨耶識呈現出「覺」與「不覺」兩個方面的構造。一方面，此心表現出「三細六粗」的不覺之象，[43]另一方面，此心則表現出動態的覺象，謂其根本在「本覺」，[44]而此「本覺」並非靜止的狀態，而是在不斷地發生自我淨化的作用，即所謂「始覺」。[45]

第二節[46]首句言「生滅因緣」，但關注的並非眾生心生滅變化的「因緣」，而是其在因緣作用之下所發生的生滅變化的現象與本質。眾生心在此處定義為阿梨耶，顯然是為了指出其與阿賴耶的關係，因此眾生心的生滅首先表現為阿賴耶之生起染法。染法的生起在文中表述為「轉」，亦即「意」與「意識」之「轉」，謂此兩種形式的造作構建出「虛偽」的世間，形成「三界虛偽，唯心所作」的生滅現象。同時，眾生心命名為阿梨耶而非阿賴耶，更是為了說明此心不同於阿賴耶識，其生滅變化只是現象，而其不生不滅、常恆不變才是本質，即：

> 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。[47]

---

41 頁 576 中 8- 頁 577 中 2。

42 即，「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」（頁 576 中 8-9）。其中，「不生不滅」是如來藏（真如），「生滅」是傳統之阿賴耶識，而阿賴耶識在獲得如來藏為其本質之後，遂形成染淨和合之阿梨耶識。此識即眾生心在生滅狀態中之異名。

43 頁 577 上 7-21。

44 頁 576 中 12-14。

45 頁 576 中 15- 下 4。

46 頁 577 中 3- 下 25。

47 頁 577 下 3-5。

臺灣大學學術期刊資料庫

這樣的本質自然「唯佛能知」，而不同階位上的眾生則不「知」、不「覺」、「少分知」、「不能知盡」[48]。下文「六種染心」逐階論述不同眾生對於這一本質不同程度的知，表面上看起來是在六種不同的染心，實際上卻是在呼應生滅現象這一「唯佛能知」的本質。[49]

第三節[50]討論眾生心生滅變化的具體過程，即所謂心「生滅相」。由於阿梨耶識和合染淨，所以其生滅過程必然是一個染化與淨化的雙向過程。這個雙向的發生過程具體表現在熏習，[51]一方面是染法熏習真如，造作虛偽的三界，另一方面則是淨法熏習無明，逐步顯現真實的境界。如此染淨互熏，構建起一副染淨交相滲透的生滅世界來。不過，由於眾生心之本質為真如，所以淨熏不斷而染熏有斷，而這個生滅過程的結果是淨熏最終戰勝染熏，淨化染心，從而引導眾生走上成佛的道路。[52]。

---

48 頁 577 中 28- 下 2。

49 頁 577 下 2。

50 頁 577 下 26- 頁 579 上 11。

51 此處一個值得注意的問題是熏習與生滅相之間的關係。大部分古代注疏、現代注解（除印順，《大乘起信論講記》，（臺北：正聞出版社，1992 年））、西方翻譯（除 Yoshito Hakeda 羽毛田義人 , trans., *The Awakening of Faith in Mahayana* 與 Catherine Despeux, trans., *Soûtra de l'Eveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*, (Paris: Fayard), 2005），均依循法藏，將熏習從生滅相中獨立出來，令其與「心、生滅、相」三節對立，從而以「染淨生滅」定義三節，以「染淨相資」定義熏習。這種科分與立義分中所預告的「心、生滅因緣、相」結構相左，因此本文取印順、羽毛田、Despeux 等少數意見，將熏習納入「生滅相」，令立義分所預告的結構在顯示正義中得到貫徹。事實上，生滅相雖然「依於無明熏習而有」（頁 578 上 1），所言在「生」，但緊接著著重討論的卻是其「滅」（頁 578 上 3-4），明顯與下文中染淨雙向的熏習相呼應，一簡一繁，共同討論真如以眾生心的形式發生染淨雙向生滅變化的具體過程，可見熏習與生滅相一體，而非獨立於其外。

52 即，「復次，染法從無始已來熏習不斷，乃至得佛後則有斷。淨法熏習則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，妄心則滅、法身顯現，起用熏習，故無有斷」（頁 579 上 8-11)。

臺灣大學佛學研究期刊資料庫

簡言之，生滅變化中的眾生心，無論是其自身的構造，其生滅變化的現象與本質，還是這一生滅變化的具體過程，均表現出染淨和合的特徵，而此和合的眾生心，以染為表象，以淨為本質，正是真如在生滅變化中的存在形式，因而具有法的地位。如此，作為法的眾生心，因為表現出這樣的生滅變化，所以能夠以其體相用三種外在形式展現出其真如本質的大義。

義章[53]以「法報應」三種佛身的救世屬性來論述真如在生滅之中所展現的體相用三種大義。此中之「相」非分別之相，非「體」外之獨立存在，因此「體相」一體兩面，[54]「體相用」之三亦只是「體相」與「用」之二，其中體相之大表現為法身之大，而用大則表現為報、應二身之大。義章因此分為兩節，前者以法身論「真如自體相」，後者以報應二身論「真如用」。具體而言，佛之法身首先表現為眾生心之體大，同時由於法身在生滅中以如來藏的形式存在，而如來藏需以淨法滿足來展示其空無染法，因此法身又表現為眾生心之相大。所以法身同時表現為眾生心之體、相二大。又，佛之應、報二身共同表現眾生心之用大。其中，應佛通過顯現應身之粗相，以對治凡夫二乘之妄心，破其分別事識，而報佛則通過顯現報身之莊嚴細相，以對治初發意等各階段菩薩之妄心，破其業識。換言之，「用」者作用、功能，謂此心以應、報二身的形式來對治各階段眾生的妄心，是其功能，即其用大。如此，佛陀之法報應三身的救世屬性顯示了真如在生滅之中的體相用三大。

---

53 頁 579 上 12- 下 19。

54 即，「雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如」（頁 579 上 23-24）。事實上，「真如熏習」（頁 578 中 19-20）與下「體相用」章，均以「自體相」與「用」之二、而非「體相用」之三進行科分，其中真如熏習的「自體相」與「用」熏習，更略去「相」字，簡單地以「體用熏習」（頁 578 下 29）概括。

總括而言，真如以眾生心的形式發生生滅變化，一方面以染淨和合的特點展示出其心法的地位，另一方面又通過這樣一個變動之中的和合心法，以體相用三種外在形式展示其真如本質的大義。依法顯義，能所分別，形成生滅門中以能示的法義結構為中心的心識理論。

伍、結語

東亞佛學研究一般以「一心二門三大」來概述《大乘起信論》的心識理論，但從更深一層的角度來看，這一理論以法義結構為中心，依法顯義，依心顯大，以心之大義說明《起信》之優勝，因而更是一種論證所說佛法大乘地位的大乘論。《起信》大乘論脫胎於印度之七大說，但又極為深刻地發展了七大說，將重心從說大的方式（七種大）轉移到說大的依據（眾生心），並通過對眾生心的系統闡述（心識理論），一方面重構了七大說的基本邏輯，另一方面又在法義結構的基礎之上擴展了七大說的論述方式，從而形成一套遠較七大說複雜的大乘論。

《起信論》的心識理論極為複雜，不免會掩蓋其大乘論的深層目的。從這個意義上講，作者可能只是潛意識地利用大乘論的法義結構來組織其心識理論，而大乘論並非其計劃中的目的。不過，這一複雜體系中的所有重要環節，始終如一、明確而清晰地建立在法義結構之上，因此，不管是是否作者有意識的行為，《起信論》以法義結構為中心的心識理論本質就是一種大乘論。換言之，大乘論潛蘊於《起信論》之心識論中是一個不爭的事實，任何對其心識論的討論，如果忽略了其背後的大乘論，必然是一個不夠完整、不夠充分的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄：以「眾生心」為內容、以「法義」為結構的大乘論科圖

1. 心真如——處於真如狀態的眾生心——法「即示」義
   a. 法——心——眾生心的真如本質（所謂「離言真如」）
   b. 義——大——真如狀態下眾生心的屬性（所謂「依言真如」）
      1. 如實空
      2. 如實不空

2. 心生滅——處於生滅狀態的眾生心——法「能示」義
   a. 法——心
      1. 心之構造：阿梨耶識
      2. 心生滅之現象與本質：生滅因緣
      3. 心生滅之過程：生滅相（熏習）
   b. 義——大
      1. 體相之大——法身
      2. 用之大——報身、應身

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典與古籍

彌勒造，唐．玄奘譯，《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmiśāstra*），《大正新脩大藏經》冊 30，第 1579 號。

無著造，唐．玄奘譯，《攝大乘論本》（*Mahāyānasaṃgrahaśāstra*），《大正新脩大藏經》冊 31，第 1594 號。

無性造，唐．玄奘譯，《攝大乘論釋》（*Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*），《大正新脩大藏經》冊 31，第 1598 號。

無著造，唐．波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》（*Mahāyānasūtrālamkārakārikā*），《大正新脩大藏經》冊 31，第 1604 號。

傳馬鳴造，梁．真諦譯，《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》冊 32，第 1666 號。

隋．智儼，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正新脩大藏經》冊 35，第 1732 號。

唐．法藏，《華嚴經探玄記》，《大正新脩大藏經》冊 35，第 1733 號。

隋．慧遠，《大般涅槃經義記》，《大正新脩大藏經》冊 37，第 1764 號。

隋．慧遠，《大乘起信論義疏》，《大正新脩大藏經》冊 44，第 1843 號。

新羅．元曉，《起信論疏》，《大正新脩大藏經》冊 44，第 1844 號。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・法藏，《大乘起信論義記》，《大正新脩大藏經》冊 44，第 1846 號。
唐・澄觀，《華嚴經行願品疏》，《卍新纂大日本續藏經》冊 5，第 227 號。
日・吉水玄信，《大乘本生心地觀經報恩品科註》，東京：四恩社藏版，日本明治十七年（1884）。

二、專書與論文

大竹晋，《大乘起信論成立問題の研究：大乘起信論は漢文仏教文献からのパッチワーク》，東京：国書刊行会，2017 年。
平川彰，〈起信論における三大の意味〉，《印度哲學佛教學》第 2 期，1987 年 10 月，頁 1-19。
赤沼智善，〈起信論の真如について〉，《大谷學報》第 33 期，1929 年 2 月，頁 1-29。
金剛大学仏教文化研究所，《地論思想の形成と変容》，東京：国書刊行会，2010。
柏木弘雄，〈大乘起信論における法と義〉，收入平川彰博士還暦記念会編，《仏教における法の研究：平川彰博士還暦記念論集》，東京：春秋社，1975 年，頁 293-312。
——，〈「体・相・用」三大説の意義とその思想的背景〉，收入高野山大学仏教学研究室編，《仏教学論文集：伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念》，大阪：東方出版，1979 年，頁 321-338。
——，《大乘起信論の研究：大乘起信論の成立に關する資料論的研究》，東京：春秋社，1980 年。
望月信亨，《大乘起信論の研究》，東京：金尾文淵堂，1922 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

遊龜山清照，〈瑜伽行派における大乘提唱の形式〉，《印度学仏教学研究》第 20 期，1962 年 3 月，頁 619-622。

釋印順，《大乘起信論講記》（1950 年香港講記修訂版），妙雲集上編之七，臺北：正聞出版社，1992 年。

釋妙玄，〈《大乘阿毘達磨雜集論》和《中邊分別論》的記述之共通部分〉，《玄奘佛學研究》第 34 期，2020 年 9 月，頁 177-206。

Despeux, *Catherine. Soûtra de l'Eveil parfait et Traité de la Naissance de la foi dans le Grand Véhicule*. Paris: Fayard, 2005.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Girard, Frédéric. *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*. Bibliothèque Izutsu de philosophie orientale 2. Tokyo: Keio University Press, 2004.

——. "The Trinominal Substance (*ti* 體), Signs (*xiang* 相) and Activity (*yong* 用) in Some Dunhuang Manuscripts Related to the Dilun School and the *Treatise on the Act of Faith in the Great Vehicle* (大乘起信論)." In *Jiron shisō no keisei to hen'yō* 地論思想の形成と変容 , edited by Kongō daigakkkō Bukkyō bunka kenkyūjo 金剛大学校仏教文化研究所編 , 423-402. Tokyo: Kokusho kankōkai 国書刊行会 , 2010.

Grosnick, William H. "The Categories of *T'i, Hsiang*, and *Yung*: Evidence that Paramārtha Composed the *Awakening of Faith*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12, no. 1 (1989): 65-92.

Hakeda, Yoshito 羽毛田義人 , trans. *The Awakening of Faith in Mahayana*. New York: Columbia University Press, 1967.

臺灣大學學術期刊資料庫

Jin, Tao 金濤 . “The Self-Imposed Textual Organization (*Kepan* 科判) in *Qixinlun*: Some Major Forms and a Few Possible Problems.”《法鼓佛學學報》21 (2017.06): 1-39.

——. “The ‘Mahāyāna’ in the *Awakening of Faith in Mahāyāna*: Its Meaning and Use, and the Confusion thereof.” *Critical Review for Buddhist studies* 불교학리뷰 , no. 22 (December 2017): 151-190.

Teiser, Stephen, and Jacqueline Stone, eds. *Readings of the Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 2009.

Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Philosophy of Mind in the *Awakening of Faith in Mahāyāna*: A Theory of Mahāyāna Formulated on the Model of "*Fa-yi*"

Jin, Tao *

Abstract

The philosophy of mind in the *Awakening of Faith in Mahāyāna* is popularly summarized as the theory of "one mind, two gates and three (aspects of) greatness", following the precedent put forward by Fazang, the most authoritative commentator of the treatise. At a deeper level, however, this theory further constitutes a theory of Mahāyāna, a theory that glorifies the treatise as "Mahāyāna" rather than the so-called "Hīnayāna", hence as the superior and true teaching of the Buddha. This theory of Mahāyāna is derived from but reformulates the theory of "seven (aspects) of greatness" widely adopted in the early Yogācāra tradition in India. While its Indian prototype is focused on the "aspects" of greatness, this theory places its attention on the basis of such greatness, namely, the mind of sentient beings (i.e., "*zhong sheng xin*"). Through a careful investigation into the nature ("*fa*") and the salvific role ("*yi*") of this mind, as formulated in a meticulous play on three different meanings of the word *yi*, this theory not only revises the basic logic of the Indian theory, but also greatly elaborates its modes of explication, thus creating a much more complex and

臺灣大學學術期刊資料庫

* Professor, School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University.

sophisticated theory of Mahāyāna that underlies the philosophy of mind in the treatise.

Keywords: Awakening of Faith in Mahāyāna, theory of Mahāyāna, *fa-yi*, three (aspects of) greatness (*sanda*), seven (aspects of) greatness (*qida*)

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫