

法藏大師“十重唯識”研究

作者單位：中國人民大學哲學院

作者職稱：2011 級宗教學博士研究生

作者姓名：昌如（法名、護照用名）

摘要：文章就華嚴宗三祖法藏大師，在其《大方廣佛華嚴經探玄記》中闡釋“三界虛妄，但一心作”一文中“三界唯心”的思想所提出的“十重唯識”進行深入地研究。文章指出“三界唯心”是佛學所有宗派最為基本的命題與核心，但此中又有“觀三界唯心”與“證入三界唯心”兩個層面，前者是方法論，後者是價值取向。而在方法論層面上，對於“三界唯心”中的“一心”與“三界”的關係，則有著“唯是心”與“心作”二種理解方式的差異。對於“一心”性質界定，則又有“真心”“妄心”與“真妄和合心”的不同。對於方法論，也即是“觀三界唯心”這個觀法，也有著小、始、終、頓、圓五教的差異。法藏大師提出“十重唯識”的一個層面是統合華嚴宗之前對於“三界唯心”詮釋與理解，以便調和佛教中各個學派的爭論。另一個層面，則是從正面展現華嚴宗學對於“三界唯心”的理解與詮釋，從而開展華嚴本宗的義理與教判。文章將從這些著眼點入手，對法藏大師的“十重唯識”展開研究。不正之處，還請方家指教。

關鍵字：十重唯識、三界唯心、真心、妄心、真妄和合

引言

十重唯識是華嚴宗三祖法藏大師(西元 643~712)，在其著作《大方廣佛華

嚴經探玄記》卷第十三，為了解釋《華嚴經·十地品》第六現前地的“三界虛妄，但一心作”一文時而提出的。十重唯識即是：(1)相見俱存唯識，(2)攝相歸見唯識，(3)攝數歸王唯識，(4)以末歸本唯識，(5)攝相歸性唯識，(6)轉真成事唯識，(7)理事俱融唯識，(8)融事相入唯識，(9)全事相即唯識，(10)帝網無礙唯識。

實際上“十重唯識”是法藏大師對於佛法中，有著“三界唯心”的思想，一個總的概括與整理，並以五教判為基礎，借用有關唯識的理念，來發揮華嚴的奧旨。其間包含三個方面的問題，即是：一、對於“三界虛妄，但是心作”中有關“三界唯心”的種種詮釋。二、十重唯識中所展現的華嚴宗思想。對於以上二個問題，本文將從十重唯識在華嚴思想中的地位、十重唯識“唯心”思想的追究、十重唯識解析等三個方面來進行論述。

一、十重唯識在華嚴思想中的地位

十重唯識中的唯識，實際上是以華嚴宗唯心思想為論述的重心。所以說十重唯識最終所要展現的就是華嚴宗的唯心思想。對於十重唯識在華嚴唯心思想中的定位，我們首先要來看華嚴宗唯心思想的發展歷程：

華嚴宗的唯心思想，雖然是依于《華嚴經·十地品》（異譯即《十地經》）中的“三界虛妄，但是心作”一文而來，但實際上華嚴宗的唯心思想，受南北時期，依於世親論師的《十地經論》而成立的“地論學派”的影響最大，尤其是“地論學派”南道系的影響。與此同時，華嚴宗的唯心思想還受到，成立於南北朝時期，以梁真諦譯《攝大乘論》為中心的“攝論學派”影響。而華嚴宗的實際創立者，三祖法藏大師，因為他所處的時代正是處於玄奘法師所帶回來的印度的唯識思想的盛行的時期，再加上無著《攝大乘論本》及世親的《攝大乘

論釋》新譯的出現，因此華嚴宗的唯心思想也必然會受唯識宗的影響。法藏大師提出“十重唯識”來闡述的華嚴宗的唯心思想就是一個很明顯的例證。因此從源流上看，華嚴宗的唯心思想有著複雜的傳承與時代背景。例如在《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏大師就借用法相唯識的三性義與種子義，而發揮華嚴宗主伴俱足，事事無礙的圓融境界。而在《大方廣佛華嚴經探玄記》中，在詮釋〈十地品〉“三界虛妄，但一心作”這個佛教核心命題時，又借用當時法相宗十分流行的“五重唯識”說，發展為華嚴宗的“十重唯識”說，以此總結華嚴宗之前的佛教心識學說，並發揮華嚴宗的唯心思想及相關華嚴宗的思想學說。

由此可知，在“十重唯識”中，既包含著法藏大師對於佛教心識思想的總結，又囊括了法藏大師對於華嚴宗唯心思想及相關華嚴宗學說展現與發揮。因此對於十重唯識的研究，可以說是對於法藏大師乃至華嚴宗學說與華嚴唯心思想的集中研究。也由此可知“十重唯識”在華嚴宗唯心思想佔有十分重要的位置。

二、“十重唯識”中“唯心”思想追究

——以“三界虛妄，但是心作”為線索

《華嚴經·十地品》中的“三界虛妄，但是心作”一文所包含的“唯心”思想，是法藏大師提出“十重唯識”的最直接的原因。由此，對於十重唯識的研究，我們就不能離開這個前提。可以說，“三界虛妄，但是心作”所承擔的是佛教中最為重要的命題：“一心”與“三界”的關係這個命題。這個命題關係到我們如何來理解或詮釋這個世界？此為思維方法。如何來判定我們人生的

終極價值？此為價值取向。這是任何一種思想學說都必須說明的兩個維度。所以只有理清了“一心”與“三界”關係之後，才有可能理清佛教思想學說的核心“三界唯心”的思維方法與價值取向這兩個維度，然後才有可能洞徹這個世界的真實，從而獲得智慧與解脫。所以在剖析“十重唯識”之前，有必要對“三界虛妄，但一心作”一文中的“唯心”問題，進行系統地闡釋。

本文將選擇與華嚴唯心思想直接相關的《十地論》（及其異譯本）、《十地經論》入手，從早期的《十地經》中經文對於心識的界定與詮釋，到《十地經論》中，世親論師對於“三界虛妄，但一心作”的中“唯心”思想的闡釋，再進一步考察華嚴“唯心”的思想。

（一）“三界虛妄，但是心作”相關漢譯文本

《大方廣佛華嚴經·十地品》第六現前地中的“三界虛妄，但是心作。”^①一文，在漢譯文本中有著諸多的譯本，茲將相關漢譯文本羅列如下：

1、《漸備一切智德經》（西晉，竺法護譯）：

又複思惟：其三界者，心之所為。^②

2、《十住經》（姚秦，鳩摩羅什譯）：

又作是念，三界虛妄，但是心作。^③

3、《六十華嚴·十地品》（東晉，佛跋陀羅譯）

^①六十卷《大方廣佛華嚴經》卷25；《大正藏》第9冊，第558頁下。

^②《漸備一切智德經》卷3；《大正藏》第10冊；第476頁中。

^③《十住經》卷3；《大正藏》第10冊；第514頁下。

又作是念，三界虛妄，但是心作。^①

4、《十地經論》（北魏，菩提流支等譯）：

是菩薩，作是念，三界虛妄，但是一心作。^②

5、《八十華嚴·十地品》（唐，實叉難陀譯）：

此菩薩摩訶薩，複作是念，三界所有，唯是一心。^③

6、《十地經》（唐，屍羅達摩譯）

即此菩薩，作此思維，所言三界，此唯是心。^④

從以上“三界唯心，但是心作”的種種漢譯本，可以看出：在漢譯文本當中，對於“三界虛妄，但是心作”中“一心”與“三界”關係的理解有兩種傾向：一種傾向是理解為“心作”，即是“一心”作出“三界”。一種傾向是理解為“唯是心”，即“一心”某種程度地等同於“三界”。但這二種詮釋方式諸多學人都存在著種種誤解。

首先來說“心作”的理解。在“心作”理解情境中，很容易把“一心”理解為一個主體，而把“三界”理解為一個客體，然後由這個主體“作”出這個

^①六十卷《大方廣佛華嚴經》卷25；《大正藏》第9冊，第558頁下。

^②《十地經論》卷8；《大正藏》第26冊，第169頁上。

^③八十卷《大方廣佛華嚴經》卷37；《大正藏》第10冊，第194頁上。

^④《佛說十地經》卷4；《大正藏》第10冊，第553頁上。

客體。在一般人的理解中，這種“心作”方式，又可分出兩種：一種是，主張“真心”即如來藏緣起萬法的學說，此中“緣起”被等同於“作”，也就是把“如來藏”當作“真心”作出“萬法”；另一種則是，主張由“妄心”生起三界，如阿賴耶緣起說，此中的“緣起”同樣被理解為“作”義，也就是說“阿賴耶識”作出萬法。其實，這兩種詮釋方法中，不論是從本體論還是從認識論的角度，在定位“一心”與“三界”的關係時，都有把“一心”界定為主體性與本體性的傾向。那麼此中就存在一個問題，即：佛法所提出的“真心”或者“妄心”，是否真的就是我們一般意義上的，對於“心”的主體性傾向或本體性傾向的解釋呢？如果這樣，那麼這個“心”就很容易演化為一種神聖或者萬能，或者就是說一種永恆的“我”的存在。如果這樣，就非常明顯地有悖於佛法中無常、無我的宗旨，因為佛法無處不在破“常”、破“我”。如此就要進一步探尋的核心問題就是：在“一心”與“三界”的關係中，“心作”與“唯是心”的二種詮釋方式的本質與目的是什麼？在“心作”中分化出的“真心”說與“妄心”說的真正本質與目的又是什麼呢？這些將在下文作詳細地探討。

其次來說“唯是心”，“唯是心”一般理解為是“一心”與“三界”的平等，無有主客之分，如後來中國大乘佛教中的華嚴宗的法界緣起說，即是屬於此種詮釋方式。但是“唯是心”是否就可以理解為“一心”與“三界”完全等同？還是“三界”要經過某種特定的過濾後，或者說觀法實踐上的轉變後，才能達到與“一心”的回歸與等同？這二種理解都可以理解為“唯是心”，但哪一種理解更符合佛法的本義呢？由此有必要考察與《大方廣佛華嚴經·十地品》同本異譯的《十地經》中，在提出“三界虛妄，但是一心作”這個命題

時的文本情境。

（二）梵文《十地經》中“三界虛妄，但是一心作”的唯心傾向

梵文《十地經》在提出“三界虛妄，但是一心作”的一文之前，有如下一段文本情境：

tasya lokasya saṃbhavaṃ ca vibhavaṃ ca vyavalokayata evaṃ bhavati | yāvaṃtyo lokasamudācāropapattayaḥ | sarvāstā ātmābhīniveśato bhavaṃti | ātmābhīniveśavigamato na bhavaṃti lokasamudācāropapattayeti |^①

這段梵文的意思是：“他觀察世間生滅時，作如下的思維：世間所有現行的生起，都是從我執而起。由此如果我執消滅，那麼世間現行的生起，就不會存在。”

此中應當注意的是“三界虛妄，但是一心作”出現時，相關具體的語境。從上文的梵文文本中，我們可以看出：上一段梵文文本的核心是對於“我執”的極度關注，也就是說“我執”是此篇所提出的關鍵點，以致下文當中所有的命題與內容，其實都與“我執”這一個問題密切相關。如梵本《十地經》中，接下來緊接著就對“我執”這個關鍵問題作相關詮釋：

tasyaivaṃ bhavati | kāraṅkābhīniveśataḥ kriyāḥ prajbāyaṃte | yatra kāraṅko na asti kriyā api tatra paramārthato nopalabhyate |^②

這段梵文的意思：“他作如下的思維，因為執著于“作者”而方便施設“作用”，當“作者”不存在時，那麼在這意義上的“作用”，也就不存在了。”

注意此中的核心問題還是對於“我執”的進一步剖析。通過以上二段的鋪墊，接下來梵本《十地經》中就正式提出“三界虛妄，但是一心作”的命題：

^① Daśabhūmīśvaro nāma mahāyanasūtra, Kondo Edition, p.96.

^② Daśabhūmīśvaro nāma mahāyanasūtra, Kondo Edition, p.98.

這一句梵文中，前半句意思是很明確的，即是“菩薩作是念”。我們著重來看看後半句：cittamātram，中性詞，其意思有“唯心”“惟心”“但心”“心量”“唯是心”等等。idaṃ 是代詞，意思是“這個，此”的意思，而 yad 是關係詞，表示“直接”，“就是”的意思。traidhātukaṃ 即為“三界”的意思。如果我們嘗試著把句話來直譯的話，則可譯為：“這個三界直接就是這個唯心”。

應當注意的是，此時梵文原本當中，並沒有明確提出有關漢譯文本中所出現的“作”的字眼，更沒有明確界定此“心”是為“真心”或者是“妄心”。但是有一點是明確的，即《十地經》中，提出“三界虛妄，但一心作”時的目的，即是為了表達在我們在“我執”的破除以後，對於實相證得與體悟，也即是“三界唯是心”的結論。是以應當明確，在早期的經文中，提出“三界虛妄，但是一心作”時，也就是提出一心與三界的關係的目的，是為表達在我執破除以後的，對於實相的證得，這個初衷。此點明確，我們就可以以此為標準，來判定後來對“三界虛妄，但是一心作”進行詮釋的“心作”與“唯是心”的兩種模式，以及“真心”與“妄心”的詮釋當中，是否與初衷一致？這樣就會變得非常清晰明瞭，而又簡單。

此際，將漢譯文本與梵文文本作一統合的觀察：應該說在“三界唯心”的兩種理解中，“唯是心”的一類，比較忠實于梵文原文。而“心作”一類，只是在表達方式上有所差別，而在字面意思上與“唯是心”的意思是差不多的，因為二者實際上都是表達了“一心”與“三界”的關係。但一個“作”字，卻賦予了“一心”與“三界”，一個為能動的主體與一個為被動的客體。從而就

^① 同上。

有了這個主體之心的真、妄之爭。以至於後來人們在理解如來藏緣起時，把他理解為“真心”的主體，在理解賴耶緣起時，把他理解為“妄心”的主體。其實在《十地經》中對於“一心”的性質，原本就沒有明確地說明與界定，《十地經》在第九地善慧地中，就說明了心的種種行相，其中對於“一心”就有著“真心”“妄心”或者“真妄和合心”等諸多的理解與詮釋。由此，我們可以窺見，早期經典對於“一心”的性質界定，並不是很明確，因為這也不是關鍵性的問題。經文的重點與主題是對於“我執”的破除。茲將第九地善慧地中對於“心”的種種說明，列為下表：

經文	經文相對應的梵文 ^①	世親的論文
心雜相	citta-vicitratā,sems-rnampa-sna-tshogs-ñid(譯文：心的多樣性。)	一差別相，心意識六種差別故，如經心雜相故。
輕轉生不生相	citta-kṣaṇa-laghu-parivarta-bhaṃga-abhaṃga-tā, sems-skad-cig-tu-mzur-du-hgyur-ba-daṅ-hjig-pa-daṅ-mi-hjig-pa-ñid (譯文：心剎那輕動，破滅不破滅性。)	二行相，住異生滅行故，如經心輕轉生不生相故。
心無形相	citta-aśarīratā,sems-lus-med-pa-ñid(譯文：心無形體性。)	三第一義相，觀彼心離心，心身不可得故，如經心無形相故。
心無邊一切處眾多相	citta-anantya-sarvataḥ-prabhūtā, sems-mthaḥ-yas-śiṅ-thams-cad-du-maṅ-ba-ñid(譯文：心無邊，遍在一切之性)	自相順行，無量境界取故，如經心無邊一切處眾多相故。
心清淨相	citta-prabhāsvaratā,sems-ḥod-gsal-ba-ñid (譯文：心明淨性。)	自性不染相，如經心清淨相故。
心染不染相	citta-saṃkleśa-niḥkleśatā,sems-ñon-moṅs-pa-daṅ-bcas-pa-daṅ-ñon-moṅs-pa-med-pa-ñid(譯文：心雜染無雜染性。)	同煩惱不同煩惱相，如經心染不染相故。
心縛解相	citta-bandha-vimokṣata,sems-bcins-pa-dan-rnampar-thar-ba-nid(譯文：心束縛與解脫之性)	同使不同使相，如經心縛解相故。
心幻起相、心隨道生相，乃至無量百千	citta-māyā-vithapanatā,sems-sgyu-ma-lta-bur-nam-par-sgrub-pa-ñid(譯文：心如幻相變現性) citta-yathā-gati-pratyupasthānatā,sems-hgro-b	因相，諸菩薩以願力生，余眾生自業力生

^① Dasabhumisvarō nama Mahayanasūtra, Kondo Ed. P.156 l₁₅ -157 l₁, Narthang Ed. Tanjur, mdo ni 122,282 a₁₋₇.

種 種 心 差 別 相 。	a-ji-lta-ba-bshin-du-bye-bar-gnas-pa-ñid(譯 文：心應趣現性) anekāni-cittanānāṭva-śata-sahasrāni,sems-tha- dad-pa-ḥbum phrag-du-maḥi-bar-dag(譯文： 數百千心種種性)	故，如經心幻起相故， 心隨道生相故，乃至無 量百千種種心差別相皆 如實知故。
------------------	---	---

上表中我們可以把第（一）（二）界定為妄心或事心，第（三）、（四）、（五）界定為真心或理心，第（六）（七）界定為真妄理事混融一心，第（八）是菩薩的願心。由此可見，在《十地經》的經文中，對於“一心”的性質，並沒有明確地界定。經文的重點是說明，在對“我執”破除後，然後得到“三界虛妄，但是一心作”的結論。至於此“一心”，或許我們可以把他說明為“真心”，或者是“妄心”，或者是“真妄和合心”。但其中有一個前提，即是對於我執的破除。這是“三界虛妄，但是一心作”的真正指向，或者說本質與目的。或者可以說，有了這個本質與目的，那麼這個“一心”，是“真心”，是“妄心”，是“真妄和合心”只是表達方式的問題，而在其本質上或者說最終價值上三者是一致的。明確了這一點，那麼如果一定要從這些表達方式當中挑選一個的話，或許“真妄和合心”比較全面一點。因為他既代表有“真心”的一面，而又代表有“妄心”的一面，也可以代表二者的和合。當然我們也可以選擇“真心”或“妄心”，但三者都有一個共同的前提，即是對於“我執”的破除。而如果沒有對於我執的破除，那是三個表達方式中，任何一個表達方式都會失去意義。所以如果說，一定要給此中的“一心”選擇一個合適的表達方式的話，筆者傾向於“真妄和合”的“一心”。這個“一心”的真、妄一體，在“地論學派”的“緣集”與“融”的思想，及華嚴宗的“法界緣起”思想得到充分地體現與發揮。

（三）《十地經論》中世親論師對於“唯心”的界定

由於“地論學派”對於華嚴宗思想的直接影響，所以“地論學派”所依的，世親的《十地經論》中，對於“三界虛妄，但是一心作”中“唯心”界定與詮釋，對於理解華嚴“唯心”義，就有著非常重要地參照意義，此處我們就從世親論師的對於經文的詮釋進行考察。

世親論師就第六現前地中，對“三界唯心”的經文，從三個方面加以闡釋，即是第一成答相差別；第二第一義諦差別；第三世諦差別。如論文雲：

論曰：是中世間所有受身生處差別者，五道中所有生死差別，是名世間所有差別。此因緣集，有三種觀門應知：一成答相差別，二第一義諦差別，三世諦差別……^①

論文中的第一成、答、相差別，其中“成差別”是總述有關因緣全體的經文，即是指五道中的一切生死差別，是因為貪著於我而成立的，如果能夠不執著於我，則就能成立無我，此為成差別的含義。“答差別”，是一個設問，也即是說，或許有人會問：“本來無我，為什麼還會執著於我呢？”所作的回答。其次的“相差別”，是指經文中的“菩薩作是念，不如實知第一義故，名為無明，無明所作業果，是名為行”等。是對十二因緣的進一步詮釋與補充。

值得關注的是：第二“第一義諦差別”。此“第一義諦差別”，與經文中的何文相對應呢？依照《十地經論》看，說完第一的“成答相差別”之後，接下來就說：

應知雲何第一義諦差別？如是證第一義諦則得解脫彼觀故^②

^① 《十地經論》卷8；《大正藏》第26冊，第168頁中。

^② 《十地經論》卷8；《大正藏》第26冊，第169頁上。

接著經文中雲：

是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。^①

然後經世親論師接著注釋雲：

但是一心作者，一切三界，唯心轉故。^②

然後，論中就接著說明第三的“世諦差別”。因此，第一義諦差別，大體上我們可以認為與經文中的“三界虛妄，但是一心作”相對應。在藏文的《十地經論》中，這種對應，可以得到進一步地證明：

ton-dam-paḥi-bden-par rnam-par-bshag-pa ji-lta-bu she na / ji-ltar de yoṅsu-śes-pas
grol-bar ḥgyur-ba de yoṅsu-brtag-pa ste / gaṅ-gi-phyir de ḥdi sñam-du sems te / ḥdi-ltar
khams-gsum-pa ḥdi ni sems-tsam ste shes gsuṅs-pa ste / khams-gsum-pa ni
sams-gyur-ba-tsam-du zad-paḥi-phyir-ro//^③

這句話意思是：站在第一義諦上的話，會變成如何呢？答：他通過觀察認為，通過得知第一義諦而得解脫。為何這樣說呢？因為他作這樣的觀法，即：此三界，唯心。因此一切三界，唯是心的轉變。

如此我們可以確定，世親論師的第一義諦差別，正是指摘著“三界虛妄，但是一心作”這個“三界唯心”的本身。也就是說，在世親論師的詮釋中，對於“三界虛妄，但是一心作”的是指摘著第一義諦的本質與目的，已經非常明顯地表達出來。但世親的論釋也沒有明確提出此中的“一心”是“真心”“妄心”或者“真妄和合心”。由此可知世親論師的注釋是繼承著《十地經》原本的意思，著重於“三界唯心”這個命題的第一義諦性，而不是“一心”的性質，為真？為妄？或者真妄和合？此點宗旨與《十地經》原文完全相同。

^① 《十地经论》卷8；《大正藏》第26册，第169页上。

^② 《十地经论》卷8；《大正藏》第26册，第169页上。

^③ Narthang Ed. 239a.

(四) “唯心”的詮釋與界定

1、解析“三界唯心”

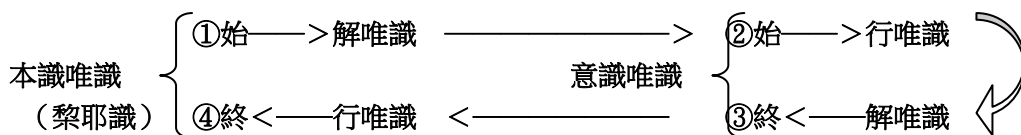
“三界唯心”的核心即是“一心”與“三界”關係。在“一心”與“三界”關係的背後，實際上是佛教的價值觀與方法論的問題。即佛教想要確立什麼樣的價值觀，然後通過什麼樣的方法而實現這種價值觀的問題。綜上所述，佛教的價值觀就是“三界唯是一心”，而想要實現這種價值觀，就是把“三界唯心”當作一種觀法，而不斷地詳細分別、了知、證入，然後達到實現“三界唯心”這一價值觀的目的。而就此“三界唯心”的觀法，佛教在各個弘揚時期有著不同方式的闡述，如早期佛教中採用“十二緣起”來闡述“三界唯心”，而在初期大乘佛教中，唯識學用“阿賴耶緣起，萬法唯識”來詮釋“三界唯心”，而中觀學派則採用“諸法皆空”來說明，在以《大乘起信論》為代表的大乘佛教中，則以“衆生心，開二門”來闡釋。到了後來的華嚴宗則是以“法界緣起，事事無礙”來說明“三界唯心”這個觀法。但種種詮釋的背後，都有著一個共同的目的，即都是為了實現最終的“三界唯心”這個價值觀。為了更解清晰地說明，茲表解如下：

表解 1：

觀“三界唯心”——>破人、法二執——>達二空這理——>證“三界唯心”第一義諦

此中觀“三界唯心”是因位的觀法，而證“三界唯心”是果位的實相。或許智儼法師的二種唯識的說法，更能清楚地說明上面的表解，茲亦示圖如下，然後再加以解說：

表解 2：

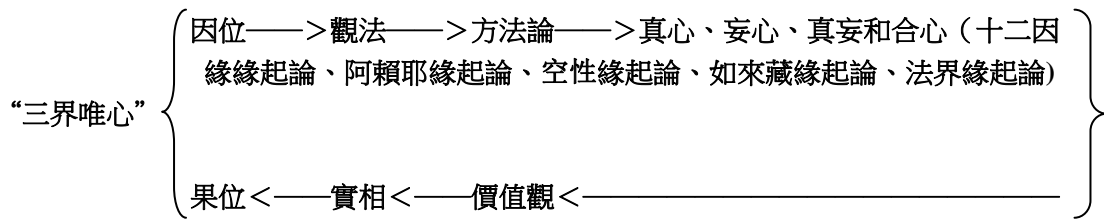


此中智儼法師的意思是說，在第六現前地進行“三界唯心”的觀法時，梨耶識與本識都有著有二個層面要進行：第一步，是從意識的層面，我們瞭解到“三界唯心”，這相當於本識唯識的解唯識，此時只為解的境界。第二步，知道以後，我們要在意識層面對生死、染淨等法，也即是十二因緣進行觀察，這也是意識層面的行唯識。第三步，當我們對於十二因緣觀，生起確認時，此為正解，也就是意識唯識的解唯識。第四步，由此所獲得的正解，我們就可以證入第一義諦，而得解脫，此為本識唯識中的行唯識。此時，已經不是一開始的了知而已，而是證入，如《孔目章》中雲：“論雲：初地現證，明得唯識。若知唯識，即是境界，未是真實故”。^①

如果用表解 2，來剖析表解 1，或許我們就能更加清晰地說明問題。在表解 2 中，第①、②、③都屬於表解 1 觀“三界唯心”中的觀法內容。第表解 2 中的第④則是屬於表解 1 中證“三界唯心”時的證入的層面。也即說“三界唯心”一文，包含有佛教價值觀與方法論的二個問題。他是觀法（方法論），同時也是實相（價值觀）。明確了這一點，那麼就容易統合佛教中不同學派對於“三界唯心”不同闡述。也就說，在佛教的“三界唯心”的這個價值觀上，各個學派都是具有一致性，都是為了破除二執達二空，而顯“三界唯心”這個諸法實相。但是在方法論上，佛教的各上不同學派則有不同側面與不同方式的闡述，表解如下：

表解 3：

^① 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 1，《大正藏》卷 45，第 547 頁中。



至表解 3 中，我們基本上就能把“三界虛妄，但是一心作”，這句話中所包含的問題弄清楚了。也即說因位的“三界唯心”是佛教的方法論，是觀法。而果位的“三界唯心”是佛教的價值論，是實相或者說是第一義諦。在方法論中，佛教在各有時期有著不同側面的闡述，例如早期佛教的十二緣起論，初期大乘的阿賴耶緣起論、空性緣起論，以及後來的如來藏緣起論，以及到中國宗派佛教華嚴宗法界緣起論。這些緣起論都是集中地對“三界唯心”中“一心”的闡釋，有關“一心”性質，可以分為三類，即是：“真心”、“妄心”、“真妄和合心”。就方法論上來講，這三類心是有差別與對立的。而三者最終的目的卻又是相同的，所以這一點上來講，這三類心又是等同的。在後期成立的中國華嚴宗所確立法界緣起論，所要闡明的核心就是這種“差別”與“平等”的相即相入，圓融無礙。所以認為華嚴宗學有著調和佛教中緣起論的傾向，也正是從這一點來講。其實在《十地經》以及世親論師的《十地經論》中，在論述“三界唯心”時，著重對於“我執”的破執與說明，而沒有強調此中“一心”為真、為妄、或為真妄和合的性質，以及在《十地經》中對於心的種種不同性質的描述（參照上文列表），或許都是在某種程度上昭示著後人：方法論的差別與價值論的平等，二者圓融而無礙的密義吧？！

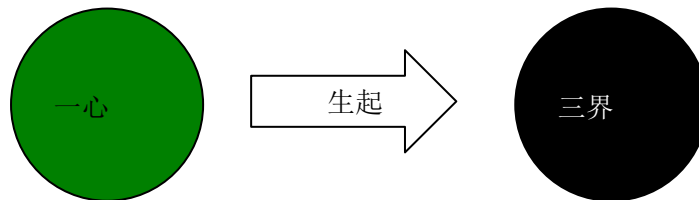
2、“三界唯心”的詮釋與界定

對於“三界唯心”的詮釋，有用“心作”來詮釋，有用“唯是心”來詮釋。

對於此中“一心”的性質，有用“真心”來界定，有用“妄心”來界定，有用“真妄和合心”來界定。但這些詮釋方式中也存在著種種誤區，此處筆者將結合相關圖解，來說明對於“三界唯心”進行詮釋與界定時的各種樣態。

(1)、“心作”圖解

①、世、出世間的對立——心生三界

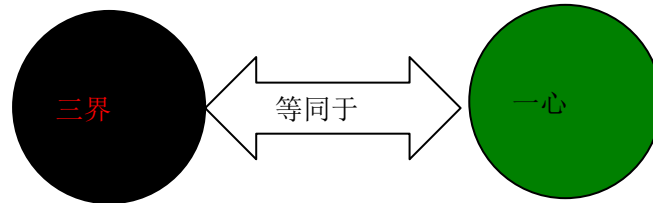


②、相關說明

此中“心作”的解釋模式是將“三界”與“一心”絕對地對立。“一心”代表著出世間真實世界，也就說此中一心代表絕對清淨的一心或者說是真心，也就是說本體。而三界代表著世俗世間，也就是妄心。“三界唯心”在此種模式下解釋為“由真心轉變三界”，或者“由真心作出三界”。那麼此中的“一心”就成為一般人所理解的“絕對清淨的一心”或者說“絕對的真心”。這也是一般人對於如來藏緣起說理解的模式，也有人會把法界緣起說所放在此一模式中來詮釋。但如果把“心”與“三界”的關係理解這種模式，那麼“一心”很容易被理解為一個絕對的，萬能的“我”的存在，那麼這是有違于佛教的本義，也有違於《十地經》中“三界唯心，但一心作”對於實相的體證，以及對於我法二執的破除的原旨。

(2)、“唯是心”的第一種圖解

①分解圖——世、出世間的等同——心等三界



②直觀圖



注：圖中“綠色”外框代表“一心”，“黑色”部分代表“三界”。

③相關說明

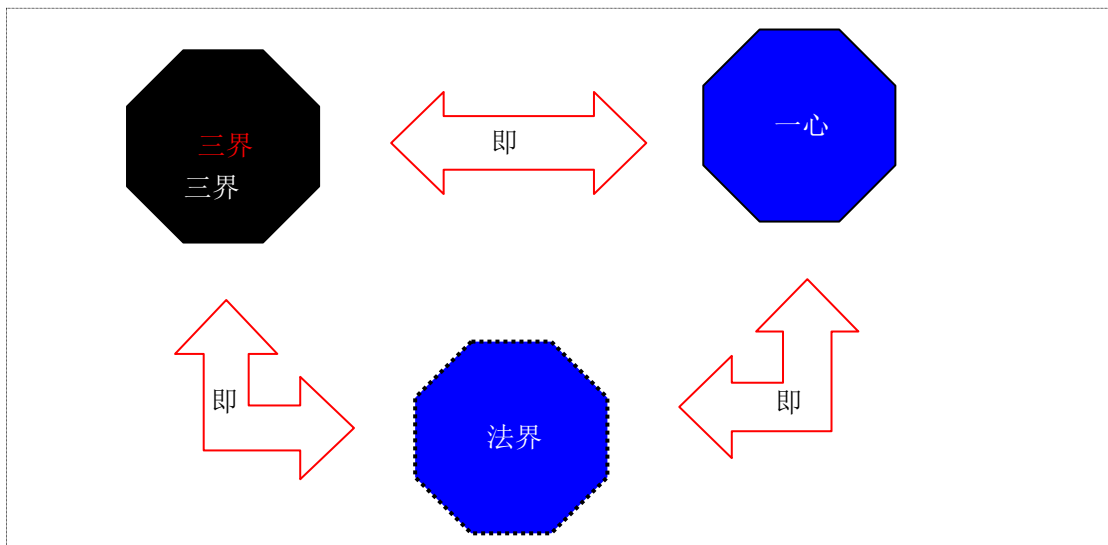
此中“唯是心”的解釋模式實際是將世、出世間二者完全等同起來，三界等同于一心，一心就是三界，二者完全等同，沒有任何區別。或者換句話說，佛法中的世、出世間是完全等同的，佛法也無所謂真實的淨法的存在的。無所謂真心與妄心的存在。如果我們對於“三界唯心，但一心作”中的“唯是心”的一類，作出這樣的理解，那麼就會很容易認為佛法與世間法的完全等同，如果真是這樣，那麼佛法就完全等同於世間法，從而佛法與世間法的不共部分，也將不復存在。那麼也就是無所謂的“實相”存在，更不可能會對我、法有所破除。

應當注意的是：此種詮釋模式，在邏輯思路或者語言地表達上，與“唯是

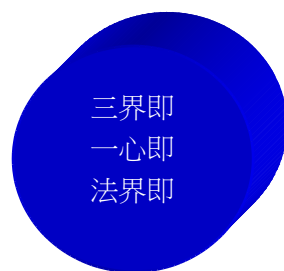
心”的第二種詮釋模式有著極其相似之處，甚至在語言或者邏輯上完全相同，但是二種有著本質的區別！請看下文分解。

(3) 唯是心”的第二種圖解

①分解圖——世、出世間的交融——心“即”三界



②、直觀圖



③相關說明

第三種模式或許用禪宗的一句話就可以闡釋清楚，即：三十年前看山是山看水是水，過了三十年，看山不是山看水不是水；再過三十看，看山還是山看水還是水。或者將“三界唯心”中的“一心”換成“法界”，則為“三界唯法界”的模式。此一圖解模式代表的實際上是諸法實相，或者第一義諦。與第三

句中的“看山還是山，看水還是水”相應。對於第一義諦證得以後的狀態，本來不能用圖或形狀來表示的，因為，心與三界的圓融，是佛法實證以後的境界，而不是意識層面的事情但是為了表達，此處筆者只能用相似的世俗法來表達筆者想欲表的意圖了。實際上，在此種模式下，所指向的是諸法的實相，所以筆者將“直觀模式”做成立體，表明對於這個世界“實相”的全面的親證。這種模式下與佛法的本義相合，也與《十地經》中“三界虛妄，但一心作”在詮釋“一心”與“三界”關係的本質與目的相合。

需要再次提及的，此中第三種圖解模式與第二種圖解模式，雖然解釋模式極度相似，但二者有著本質的區別，前者為凡夫思慮層面的境界，後界為實證者親證以後的境界。此中的“一心”已經不可以用“真心”或者“妄心”去界定，因為此中“一心”已經實證以後的圓融狀態，無所謂的主體與客體之分，無所謂真心與妄心之分。他是心與物的圓融與實證，而不是從妄心到真心的過渡，也不是從客體與主體的分離。

（五）小結

綜上所述，對於“十重唯識”詮釋的對象，即“三界虛妄，但一心作”中“一心”與“三界”的關係，也即是“三界唯心”思想的理解與詮釋，有著諸多的爭論與歧義。但是從最初的《十地經論》中的對於“三界唯心”的詮釋，有一點是始終貫穿的，即是提出“三界唯心”命題的背後，是指著破除我法二執，以得清淨平等一味的第一義諦的宗旨。至於這個“一心”是用“真心”“妄心”還是“真妄和合心”來表述，只要與破除二執，證得清淨平等的第一義諦的宗旨相符，那麼三者都可以用來表述，這一點在《十地經論》的經文與

論文中的表現得已經相當明顯。

華嚴宗的集大成者法藏大師，在《大乘起信論》如來藏一心開二門，一心為真妄和合的基礎上，高舉法界緣起思想，闡明事事無礙的平等境界，從正面來統合對於“三界唯心”詮釋，以及對於“一心”性質界定的種種爭論。華嚴宗採用“法界緣起論”對於“三界唯心”進行闡釋，而對於其中的“一心”的性質則延用如來藏的思想而傾向於“真妄和合”的性格。也就是說華嚴宗所要展現是差別界與平等界的圓融與無礙，這也是整個華嚴宗思想學說的基礎與核心。

三、十重唯識解析

上來已就“十重唯識”中“唯心”的核心思想作了闡釋。本節將對“十重唯識”相關思想學說的背景及其理論方法，以及“十重唯識”所欲展現的華嚴思想學說，進行剖析。

(一)十重唯識的思想背景——真與妄、空與有的圓融

在佛法中，起源于中觀學派與瑜伽行派，有關第一義諦，為空為有。以及“三界唯心”當中“一心”為真為妄的爭論由來已久。華嚴宗是中國宗派佛教中成立較晚的一個宗派，那麼華嚴宗作為宗派佛教的集大成之一的宗派佛教，法藏大師必然會對有關第一義諦為空為有的爭論，以及“一心”為真為妄的爭論，作出本宗的論斷與闡釋。而作為集中論述華嚴宗“三界唯心”思想，在展現華嚴宗對於“一心”界定與闡釋同時，也是展現著華嚴宗對於第一義諦判斷。

首先我們來說明華嚴宗對於“三界唯心”中“一心”的界定詮釋。實際上，在上文對“唯心”追究中，我們已經說明，佛法中提出“三界唯心”的這個觀法時，著重或者說其關注點是對於人、法二執破除，而後對於“三界唯心”這個實相諦的證得。在以《十地經論》為代表的早期佛教中，對於“一心”的界定可以分為三類，即：真心、妄心、真妄和合心。在早期佛教中，這三類心的表述，其終旨與目的都是為說破除我執而證第一義諦。所以這三類表述只是角度或維度的不同，三者並沒有說根本的分歧。但在後期的佛教發展過程，由於心識學說的發展，因為各個學派的理論體系，對於“一心”的界定，牽涉到第一義諦為空為有的不同，也就是對於價值取向的最終性質確定，所以才有初期大乘空宗與有宗之爭。以致從東漢初年佛教傳入東土以來，這種困惑也一直存於中國佛教之中。而華嚴宗是中國宗派佛教中，較晚的一個宗派，那麼華嚴宗要想創宗立說，則必須對此之前思想學說之中種種爭論，作出正面的解釋與回答。然後才有可能創立自宗的思想學說。所以華嚴宗，無論是在其教判，還是在義理上，都有著調和此前學派爭論的成份，以此同時展現華嚴宗本宗的思想學說。那麼法藏大師在《華嚴經探玄記》中詮釋〈十地品〉中“三界唯心”，就必須作出正面的解答。但法藏大師並沒有明確說明華嚴宗中對“三界唯心”中“一心”的界定，判釋為“真妄和合”一類，而是把這種思想隱含在“十重唯識”，特別是後三重唯識當中。法藏大師在十重唯識中所要展現的重點，好像不是“心識學說”，而是“法界緣起觀法”。也就是說對於“第一義諦”證得，以相關方法論的關注，而不是對於“心識學說”的關注，這一點正好與以《十地經論》為代表的早期佛教提出“三界唯心”的宗旨遙相呼應。所以說如果一定要將法藏大師對於“一心”性質予以明確說明，那我們姑且就選擇“真

妄和合心”，這其中有著對於中觀與瑜伽學派中有著“真心”與“妄心”的調和，實際上也有一種原始樣態的回歸。

那麼法藏大師是如何詮釋空與有之爭的呢？這個我們可以通過法藏大師在《十二門論宗致義記》中相關論述來說明：

由緣起幻有，真空有二義：一極相順，謂冥合一相，舉體全攝；二極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無以舉體全收。是故極違即極順也。龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辯、護法，據極違門，故須相破。違順無礙故，方是緣起。是故前後不相違也，餘義准上思之，諸爭無不和會耳。^①

從引文我們可以看出，對法藏大師而言，佛學內部的空有問題，應當分作兩個階段來理解，第一個階段是中觀學與唯識學的創立者如龍樹菩薩與無著菩薩，二者的思想是相順而無爭的，因為緣起有，即是本性空，二者是等同的。從這個觀點來說，二者雖有“空”、“有”不同側面的著重與闡述，但思想的基本原理還是相順無違而一致的。

緣起性空的問題，也就是第一義諦的空與有的問題，是佛教各個學派，最基本的共同命題。法藏大師認為，在此一共同命題下，唯識學與中觀學在各自的傳播與開展過程中，清辯論師與護法論師之辯論，不但不會因此而導致二者相互解消，反倒是可以透過二者相違相破的過程，從而證成緣起性空的基礎性與普遍性。也即是說，我們可以在任何一事法之間，證知事法自身的自性空與緣起有的無礙。所以在引文中，法藏大師認為，在後期的中觀學與唯識學中，有關清辯論師與護法論師之間的空與有之爭，是以對立相破為手段，從而達到揭示緣起與性空，也即是空、有無礙的普遍原理為根本宗旨。所以如果從這一

^①《十二門論宗致義記》卷1；《大正藏》第42冊，第218頁下。

點來說，那麼在後期，清辯論師與護法論師之間有關空、有的爭論，卻是一個非常必要的辯證過程。這個即是法藏大師對於佛教最基本共同命題有著第一義諦為空為有論述。法藏大師這種空與有融合的思想，與《大乘起信論》以及“地論學派”的思想有著深厚的淵源，而這種空與有融合的思想，即是法藏大師的整個思想基礎，也可以說是整個華嚴宗的思想的基礎。

(二)十重唯識中的五教判

法藏大師“十重唯識”的開展是與華嚴宗的五教判緊密相聯的，法藏大師在論述完十重唯識後，又就十重唯識與華嚴宗五教判關係作了總結性的說明，如《大方廣佛華嚴經探玄記》卷十三雲：

上來十門唯識道理，于中初三門約初教說，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。上來所明，通一部經，非局此地。又是約教就解而說，若就觀行亦有十重，如一卷《華嚴三昧》中說。^①

首先需要說明的是，因為十重唯識是大乘法門，因此文中所說“初三門約初教說”，指的大乘初教，而不是小乘教。這個部分包含第一相見俱存唯識，第二攝相歸見唯識，第三攝數歸王唯識等三重唯識；接下來“次四門約終教頓教說”是將第四以末歸本唯識、第五攝相歸性唯識、第六轉真成真唯識、第七理事俱融唯識，這四門歸結為約終教、頓教說，至於哪幾門是約“終”教說，哪幾門是約“頓”教而說？法藏大師並沒有作出明確說明與詮釋。或許就這個四門觀法而言，本與末、性與相、真與事、理與事，都是借用性、相、事、理的對立範疇，從而展現二而不二的圓融關係，從這個角度而言，這四門都可以判

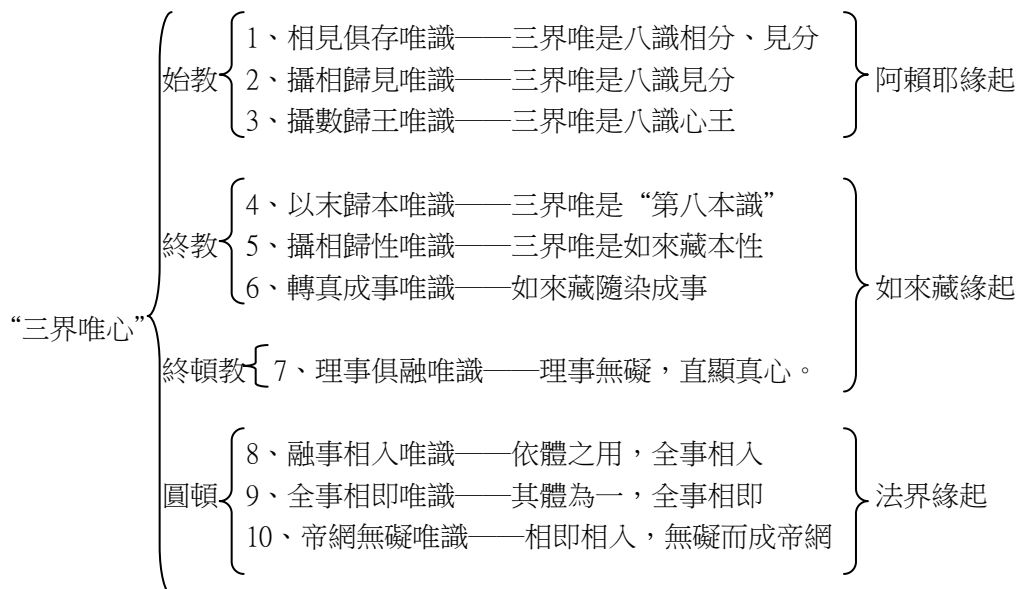
^① 《大方廣佛華嚴經探玄記》卷 13；《大正藏》第 35 冊，第 346 頁下—347 頁下。

定為終教。但其中的第七理事俱融唯識中，引用《大乘起信論》“一心開二門”的學說作為理證，因此此門應當有著頓教層面的意味，這一點在法藏大師的《華嚴一乘教義分齊章》中有所證明：

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。^①

因此，雖然在《大方廣佛華嚴經探玄記》中，法藏大師在論述十重唯識時，對於中間的四門唯識沒有的明確說明何為終教何為頓教，但是從法藏大師的《華嚴一乘教義分齊章》的論述中，我們可以知道第七理事俱融唯識，至少具有終教與頓教雙重性格，此門是跨向圓教唯識的一個過渡。最後三門的融事相入唯識、全事相即唯識、帝網無礙唯識是屬華嚴宗的別教一乘圓教的唯識，這些是很明確的。

現在我們再新整理下一十重唯識與五教的關係：



從上表可以得知，第一，相見俱存唯識、第二，攝相歸見唯識、第三，攝

^① 《華嚴一乘教義分齊章》卷1；《大正藏》第45冊，第481頁下。

數歸王唯識，屬於始教。第四，以末歸本唯識、第五，攝相歸性唯識、第六，轉事成真唯識，屬於終教。第七，理事俱融唯識，屬於終頓教。第八，融事相入唯識、第九，全事相即唯識、第十，帝網無礙唯識，屬於圓教。需要再次說明的是：十重唯識只是與五教中的始教、終教、頓教、圓教相對應，而並沒有與小乘教相對應的部分。這在上面已經言明，因為十重唯識觀是屬於大乘觀門。

對於十重唯識的開展，法藏大師除了運用華嚴宗的五教判以外，他還運用了華嚴宗特有同別二教判，如《大方廣佛華嚴經探玄記》卷十三雲：

總具十門，約同教說。上來所明通一部經，非局此地。^①

從引文中可以得知，法藏大師把十重唯識中的第八融事相入唯識，第九全事相即唯識，第十帝網無礙唯識，判為圓教中的別教。而總和這十門唯識，則判為圓教中的同教。也就說法藏大師認為<十地品>中的“三界唯心”一文，可以從始、終、頓、圓四教的四個層面來說，因而說“總具十門，約同教說”。而十門中的末三重，被法藏大師判為別教，代表華嚴圓教唯識思想的最高解釋模型。

(三)十重唯識中方法論的突破——事事無礙背後的密義

在前文中，我們已經明確了華嚴宗對於“一心”性格的界定，即真妄和合性格。對於“一心”與“三界”關係的界定，是指著“唯是心”層面，也即是“一心”與“三界”的等同，更準確地說是“一心”與“三界”的立體式的相即與相融，實際上這就是華嚴宗“事事無礙”的理念。華嚴宗此種對“一心”性格的界定，有力圖調和歷史上有關心識的真妄之爭，以及有關諸法第一

^①《華嚴經探玄記》卷13；《大正藏》第35冊，第347頁下。

義諦的空、有之爭的一面。筆者認為這種觀點是毋庸置疑的，也是正確的。但是華嚴宗諸祖們，特別是三祖法藏大師，在開展華嚴思想學說時，可能還不僅僅是這個層面，在華嚴宗所展現的事事無礙，性起背後，可能還有著修學的方法或者說思想維度的一種全新的創立的可能。有關這一點的證明筆者就緊扣與本文直接相關的十重唯識來加以說明。

筆者認為，法藏大師在十重唯識中所展現的空與有、真與妄的融合與無礙的思想學說，可能不僅僅只是學術與典籍層面的整合，其最後的目的可能修學的方式與思維維度提出了一種在當時來說全新的理念，而且這一理念，在後來禪宗以及淨土思想全得到了全面的體現與運用。因為華嚴宗所開展的事事無礙的法界觀，實際上是在因位宣揚諸佛果位的莊嚴與殊勝，這一點在《華嚴一乘教義分齊章》卷一中有著明確的說明：

然此一乘教義分齊，開為二門：一別教、二同教。初中二：一性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》雲：因分可說，果分不可說者是也。二緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。^①

而在華嚴宗中，這種在因位宣揚諸佛果位的莊嚴與殊勝的思想，又被融入華嚴宗的事事無礙的觀法之中，其實背後有著華嚴宗深刻的目的：亦即是一種特殊的修道方便。因為在華嚴宗之前的諸家學派，延承的基本上都是基於印度初中期的中觀學派與瑜伽學派的思想，也就是對於煩惱的破滅，隨順於法身而來修證。此一修學過程，經論上說明，要經三大阿僧祇劫。而華嚴宗依於《大方廣佛華嚴經》對於諸佛果位的莊嚴境界的宣揚，提出了別教一乘，性起無礙的理念，其目的就是為了提出一種新的修行的方法，亦即是在因位宣說果位的實

^① 《華嚴一乘教義分齊章》卷1；《大正藏》第45冊，第477頁上。

相，然後再將此種果位融入華嚴宗的事事無礙的觀法當中。《華嚴一乘教義章》裡稱為：因分可說，果分不可說。因分即是果相。也就是在凡夫位，利用諸佛果位色身的莊嚴與殊勝的觀法來修習，其體現的觀法即是“法界緣起，事事無礙”，其體現的證果的快速即是：初發心時即成正覺，十信位滿，即成等覺。也就是說，在華嚴宗中的思想與觀法實踐中，有著深度的，後來在淨土宗中得以發揚光大的易行道思想。或者說是密宗道的方便修思想。所以可以說華嚴宗所展現的一方面是深度的淨土思想。另一方面，我們也可以把華嚴宗理解為漢傳佛教中的“密宗”。而且比“密宗”還密，因為華嚴從未標示自己為“密宗”，而只是以“不可思議”來告知學人，此宗的殊勝與方便，通過十重唯識等思想學說的開展，突出其“性起思想”與“事事無礙”理念。

至此，我們再回到華嚴宗“十重唯識”中所展現的事事無礙的思想境界中，我們就可以知道：法藏大師對於在“十重唯識”中對於空、有，真、妄思想的總結與統合，的確有著學術與典籍整理層面，也有著調和有著心識的真妄之爭層面，但是，其背後有著更為深一層的密義，就是說對於如何契入第一義諦的一種全新的觀法與理念的提出。此種理念在華嚴宗修習斷證的位次中，也得到最為明確地體現，即是“初發心時，即成正覺”“十信位滿位，即成等覺”。

結語

綜上所述，在早其佛教中，經論提出“三界唯心”命題時的核心與重點是對於我執的破除，以及對於實相的證得，而不是在於對於“心識”學說，以及“一心”的性質地界定。早其經論中，“一心”可以表述為“真心”“妄心”

“真妄和合心”三類，但無論哪一類，都同時指向實相或者說第一義諦。由此三者價值理念上是相同的，不同的只是在思維方法或者說觀法不同而已。但是後期佛教中，有關“一心”為真為妄的爭論持久不息，直至華嚴宗成立前，也是如此。所以到了法藏大師，作為華嚴宗學的集大成者，他有條件，也有必要面對並解決這些問題。法藏的思想除了遠承地論與攝論之外，還有一個重要的影響，即是《大乘起信論》中“一心開二門”思想的影響。這種心真如門與心生滅門和合的思想，對於華嚴宗心識學中，將“一心”傾向於“真妄和合”的一面，有著重要的影響。同時也正好可以解決“一心”的真妄之爭。但華嚴宗學思想也不是單純地繼承如來藏學說，而是借用五教判，同別二教判，以及六相、十玄等種種義理，處處展現華嚴法界的圓融與無礙。特別是法藏大師，其思想的重點是在展現華嚴事事無礙的觀法，而不是在於心識學說。這一點精神正好與早期佛教的宗旨，遙相呼應。所以法藏大師的“十重唯識”，有著調和華嚴宗之前的心識學說一面，但其重點與核心卻是欲展現華嚴宗的觀法，從而證入諸法第一義諦。這一點與《十地經》及《十地經論》中旨意完全吻合。

總之，法藏大師的“十重唯識”雖然在其《大方廣佛華嚴經探玄記》中所佔有的篇幅甚微，但其對於華嚴宗之前各個學派的“唯心”的疏理與溯源，以及其對於華嚴宗核心思想的辯析與闡揚，都有著非同尋常的意義與地位。

