

法藏「性相通融」的詮釋

華梵大學東方人文思想研究所博士生
釋理揚

摘 要

法藏的「三性」說，為基於華嚴一乘圓教的立場對唯識學派「三性」理論的重新詮釋。本文討論法藏《華嚴一乘教義分齊章》「性相通融」的詮釋，尤其著重「三性一際」術語與宗喀巴《辨了不了義善說藏論》「三性」比對的理解取向。法藏「性相通融」的主要宗旨在於 (1) 平息空、有二宗的諍論，以及 (2) 企圖將一切事物詮釋為圓融無礙的法界緣起觀；法藏「性相通融」的詮釋，特別是圓成實性，對於中國如來藏思想的闡發頗有發揮。由於法藏三性與四句的邏輯關係，不甚一致；因此，本文首先簡述學者對於法藏「性相通融」的詮釋，其次，嘗試將法藏「三性一際」與《辨了不了義善說藏論》「三性」的詮釋做比對，論證法藏的「性相」邏輯上是否「通融」。

關鍵字：三性、中道、四句、《一乘教義分齊章》、《辨了不了義善說藏論》

一、前言

法藏（643-712）三性思想的建立，展現在他早期的《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《分齊章》）¹中的「三性同異義」與後期的《華嚴探玄記》之中。而「三性一際」、「真妄交徹」及「性相通融」這三個課題的理解是互相關連的；其中「性相通融」的「性」與「相」的意義，學者各有不同的看法。法藏針對智光與戒賢所代表的空、有二宗的爭論，將唯識的三性結合中觀二諦做了和會的新詮釋；特別是將三性以四句的型態來詮釋其重要意義與闡釋其常斷二過，展現法藏三性的中道觀。是故，法藏「性相通融」的主要宗旨在於（1）平息以智光與戒賢為代表的空、有二宗的爭論，以及（2）企圖將一切事物詮釋為圓融無礙的法界緣起觀。而法藏「性相通融」的詮釋，特別是圓成實性的詮釋，對於自宗澄觀與宗密以及中國如來藏思想的闡發頗有發揮。

目前華語學界對於法藏三性的研究，以陳紹聖 2010 年《法藏三性思想研究》的文獻與研究歷史考察方面最為豐富，但他的研究主要目標在於揭窺法藏「性相通融」的深度義蘊；邱高興在《華嚴宗祖法藏及其思想》（2001: 250-252）「三性同異義與圓融無礙之理論」單元中，為無疑地闡揚該理論的圓融性；陳永革（2013:17-23）《心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉》以真妄、無性與雙融的立場，詮釋法藏之說；較早的王法壽 1988 年的研究觀點，也如同唐君毅（1978: 47-60）《華嚴宗之判教論》多以華嚴自宗圓教的立場來詮釋此議題。²儘管華嚴一乘圓教的教義，在詮說上如何地奧妙，但以上的學者並沒有注意到法藏三性說的建構理論，特別是法藏三性與四句的關係，在邏輯上的理解是否合理？

因此，本文討論法藏《分齊章》「性相通融」的詮釋性，著重「三性一際」術語與宗喀巴《辨了不了義善說藏論》（Tib. *drang nges legs bshad snying po*，簡稱 DNSP）「三性」比對的理解取向。本文首先簡述學者對於法藏「性相通融」的詮釋，其次嘗試將法藏「三性一際」與《辨了不了義善說藏論》「三性」的詮釋做比對，論證法藏的「性相」在邏輯上是否「通融」。本文預期成果主要為：透過西藏論書中三性的詮釋對讀，在邏輯上輔助法藏三性的理解。

¹ 有關法藏《華嚴一乘教義分齊章》的題名眾多不一，日本學者鎌田茂雄（1988: 296-297）考察其共有十類：「即：1. 華嚴一乘教分記（和本上卷）、2. 華嚴經中一乘五教分齊（和本下卷）、3. 一乘教分記（與海東書）、4. 華嚴教分記（澄觀、華嚴玄談五）、5. 一乘教分記（崔致遠、賢首傳）、6. 華嚴一乘分教記（淨源序、佛祖統紀三〇）、7. 華嚴五教章（同上）、8. 華嚴一乘教義分齊章（宋朝四大家）、9. 華嚴教義分齊（圓覺大疏一一）、10. 五教義分齊（圓覺經略疏鈔三、演義鈔三四）。此中，第 6 類是不可用，第 3.4.5 類是略名，第 7 類是日本國內的通稱。」

² 有關日本學者對法藏三性的研究，請參見鎌田茂雄（1988: 369）的簡介。

二、「性相通融」的詮釋

根據《分齊章》：「由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。……又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也。……由此三義與前三義是不一門也。是故：真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。」(T45.1866.499a15-23) 所述，法藏詮釋的本三性義為三性一際皆無有異，末三性義亦同；而法藏建立三性六義的目的，即在於顯揚「性相通融」，無障無礙的圓教教義。

(一) 法藏的立場

法藏以理事無礙為基礎而說別教一乘³的三性、緣起因門、十玄緣起、六相四門的一切主張皆為事事無礙的義理彰顯。因此，法藏的三性不同於唯識三性的關鍵，在於法藏的「三性同異義」以法界緣起之因，為針對由能緣心、所緣境產生的性與相、理與事、真與妄的無礙趨於相融相即不二的說明。⁴而法藏對於三性六義的功德「性相通融」並沒有說明或定義之。不管法藏借用或是昇位⁵唯識三性的意義，都是以中觀二諦以及倣四句來融攝之，而在他的判教中，空、有二宗無異皆列為大乘始教的地位。陳紹聖（2010：91）認為法藏之所以建立「性相通融」教義，是「為了平息分別為戒賢與智光所代表的空、有兩個系統的紛爭與區別，所以法藏才如此大費周章的在其多本代表著作之中，反覆論述相同的義理內容。」⁶在法藏述《十二門論宗致義記》：「親問大原寺翻經，中天竺三藏法師，地婆訶羅，唐言“日照”說云：『近代中天竺那爛陀寺，同時有二大德論師，一名戒賢，一名智光。並神解超倫，聲高五印，六師稽顙，異部歸依。大乘學人，仰之日月如。天竺獨步，軌範成規，遂各守一宗，互為矛盾。』」(T42.1826.213a5-11) 及「戒賢約教判，以教具為了義。智光約理判，以理玄為了義。是故二說所據各異，分齊顯

³ 華嚴宗主張一乘只有同教一乘與別教一乘，並將己宗圓教判為別教一乘，參見澄觀《大方廣佛華嚴經疏·世主妙嚴品》：「故此圓教，語廣名無量乘；語深唯顯一乘。一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故；二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同皆圓教攝，今顯別教一乘。」(T35.1735.514a13-16) 法藏在《分齊章》主要以《法華經》的火宅喻作為自宗別教一乘的詮釋理由。

⁴ 劉貴傑（2002：108）：「法藏運用『本』『末』概念來貫通三性的不一不異的關係，提出三性一際的觀點，構成了『法界緣起』說的理論根據」。木村清孝（1996：131）認為「三性同異義」是法藏所開示「因」之緣起世界為目標的華嚴教學。

⁵ 本文「昇位」用語為借用自陳紹聖（2010：41）「法藏對瑜伽行派三性思想的融攝與升位」中的「升位」語詞。

⁶ 木村清孝（1996：131）認為法藏三性的建立是「基於對法相宗的抗意識，而攝取改革三性說，而將之整理成華嚴教學的中心思想之一。」並在該註解 44 中，提出法藏與唯識三性說的差異問題，可參長尾雅人（1956）與田中順照（1952）的論文。木村清孝（1996：133）認為本末三性的本末二面的三性不是同一，但任一面的三性都相同，因此「法藏主要是基於《起信論》的真如思想，將三性說改造為證明一元論緣起世界的無礙之理論。」

然，優劣淺深，於斯可見。」(T42.1826.213c20-23)二處，可以確定法藏對於智光與戒賢代表的空、有之爭有一定程度的瞭解。

在智光、戒賢之前，印度清辯與護法的空、有之爭，主要在於依他起性與圓成實性勝義中 (Tib. don dam par) 存否的交諍問題；到了智光與戒賢則就三時判教而互相抗衡。但是法藏對於三性二諦或性相通融的這一理論的建立，並不針對依他起性與圓成實性勝義中存否的問題，予以消弭此諍議事；而是揚昇唯識三性的思想企圖與中觀二諦結合，以圓融其法界緣起觀門的意義。⁷但是法藏將唯識三性與中觀二諦的融攝理論，在印、藏學派的思想理論中，無論如何都是不可能的結合。

此外，對於「三性一際」，法藏以金師的法性為譬喻，詮釋三性的存在關係，透過淨源《金師子章雲間類解》：「師子情有，名為遍計，謂妄情；於我及一切法周遍計度，一一執為實有，如癡孩……。師子似有，名曰依他；此所執法，依他眾緣相應而起，都無自性，唯是虛相，如鏡中影，故云似有也。金性不變，故號圓成；本覺真心始覺顯現，圓滿成就真實常住，如鏡之明，故云不變。」(T45.1880.664a6-13) 述解，可以理解法藏是站在金師的圓成實性的立場，來詮釋三性為一際、無異的意義。而法藏的「真妄交徹」之說，與唯識三性的存在關係有一個共同觀點，亦即：就依他起為遍計執與圓成實的所緣而言，依他起本身可以實現「真妄交徹」。而唯識三性並不主張依他起的圓成實性與依他起的遍計執可以共存，但法藏基於法界緣起的功德，認為本末三性的立場可以實現之。

(二) 學者對「性相通融」的理解

有關法藏三性思想中的「性相通融」，學界少有研究。根據過去學者的研究與陳紹聖 2010 年二刷的《法藏三性思想研究》一文「第五章 法藏三性思想所含蘊的『性相融通』義」(頁 126-154) 所考察出學者對「性相融通」意義的理解，本節將其歸納如下：

⁷ 陳永革 (2013:23) 在他的研究中有段論述：「法藏特別是依他起性的二義，辨析了清辯與護法的論諍，指出二位論師之見，表面上是相破，實際上為相成。」認為法藏以依他起的似有、無性指破印度二師諍論。筆者認為這樣的理解，與印、藏佛教學派對於空、有二宗交諍的主張不同。勉強地說：清辯中觀與唯識學派的依他起若有「相成」的理解，可能是基於清辯中觀“由自相而有”(Tib. rang gi mtshan nyid gyis grub pa) 的這一語詞面向，但它的完整意涵是“名言中由自相而有”(Tib. tha snyad du rang gi mtshan nyid gyis grub pa)；所以若以單面地“名言中由自相而有”的主張來詮釋成立此說，那麼它的另一面向的“勝義中不由自相而有”(Tib. don dam par rang gi mtshan nyid gyis grub pa) 的一體地主張，也理應成立。

表 1：學者對「性相通融」的主張

學者的主張	性	相	通融
(1) 唐君毅 (1978: 59)	般若二諦	唯識三性	互相激入會通
(2) 木村清孝 (1996: 133)	本質	現象	相通融和，無有妨礙
(3) 邱高興 (2001: 253)	真、淨	妄、染	融涵
(4) 方立天 (陳紹聖, 2010: 126)	空宗	有宗	觀法上或分析的圓融，非空有二宗之消融
(5) 方立天 (陳氏, 2010: 127)	圓成實性	遍計所執性	依他起的真妄統一
(6) 徐紹強 (陳氏, 2010: 129)	圓成實性	遍計所執性	
(7) 龜川教信 (陳氏, 2010: 128)	法性宗	法相宗	
(8) 陳紹聖 (2010: 133)	法性宗	法相宗	二宗義理之和會而不二

上表(3)項的「性」、「相」詮釋，完全不同於陳氏該書中的學者看法，卻與《華嚴一乘教義分齊章》：「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」(T45.1866.499a22-23)及「三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙」(T45.1866.501c6-7)⁸的語意及教義密切吻合。上述的資料差異，也顯示出法藏的「性相通融」的意義，可有二種的理解立場：一是基於空、有交諍的影響；另一是純然依於法藏三性同異義的真妄、染淨詮釋。

原來在印度中觀中期學派的依他起性與圓成實性勝義中存否的交諍問題，在《十二門論宗致義記》：「清辯等破有令盡，至畢竟空，方乃得彼緣起幻有。若不至此畢竟性空，則不成彼緣起幻有。是故為成有，故破於有也。又彼聞說緣生性空，謂為斷無，故護法等破空存有。幻有存故，方乃得彼不異有之空。」(T42.1826.218b25-29)中，成為性空、幻有之諍的理解。那為何早期中觀沒有而到了中期才發生空、有之爭呢？法藏認為：「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。」(T42.1826.218c7-10) 如此看來，法藏是否未曾聽聞過依他起性與圓成實性勝義中存否的諍論，而將圓成實性為真諦（勝義諦）、依他起性為俗諦（世俗諦）的學派見解，理解為空、有二宗的真與妄、染與淨的諍議事呢？抑或揚昇唯識三性的思想企圖與中觀二諦結合，以圓融其法界緣起觀門的意義，形成唯存於中國佛教思想裡的獨特見解。⁹

⁸ 劉貴傑 (2002: 108)：對這二段前二句的解釋為：「真如本體含攝一切虛妄的事相，虛妄的事相則以真如本體為根源，而圓成實性與遍計所執性也是融通無礙的、彼此相貫的。」

⁹ 關於法藏這樣的獨特理解，是否為譯語不確定性的問題呢？例如在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》：「言六觀者，一者、攝境歸心真空觀。謂三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得，故曰歸心。謂一切分別但由自心，曾無心外境，能與心為緣。何以故？由心不起、外境本空。《論》云：『由依唯

識故，境本無體故，真空義成；以塵無有故，本識即不生。」又《經》云：『未達境唯心，起種種分別，達境唯心已，分別即不生。知諸法唯心，便捨外塵相，由此息分別，悟平等真空。如世有醫王，以妙藥救病，諸佛亦如是，為物說唯心。』以此方知，由心現境，由境現心，心不至境，境不入心；當作此觀，智慧甚深，故曰攝境歸心真空觀也。」(T45.1876.640a9-20)中，不難發現法藏對「唯識無境」的詮釋都有著獨特理解的現象；而筆者想從林鎮國〈「唯識無境」的現代爭論〉的研究史提起。就語詞詮釋的問題方面而言，韋曼、葛利費斯、霍普金斯與服部正明都是主張“否定外境”的，但他們否定的“外境”，在立場及程度上畢竟還是有些差別的，例如：韋曼認為《唯識二十論》的「唯遮外境」的“遮”是“有條件的否定”的，而且「『唯』(mātra)並非旨在去掉外在對象」(林氏，1999：235)，所以「是指唯在定境中始遮外境」(頁，同上)；葛利費斯主張無著與世親的唯識學是「否定任何心識之外的實體存在」(頁 241)，因為「一切存在唯是識」(頁，同上)；霍普金斯認為初期唯識學是主張“無離心識而獨存的外境”的(頁，同上)，但林氏卻將霍氏的此說解讀為否定“外境的存在”；而根據「《解深密經》確是未明白地肯定或否定外在對象的存在。但是世親之後的唯識學派持否定的立場則不容置疑」(頁 235)的說法，服部是持二種立場及主張的，其否定的“外境”是指“外在對象的存在”。至此，顯然林氏並沒有也不打算為讀者們釐清“唯”字與“外境”的定義及「唯識無境」的所詮義，

此外，就唯識與中觀學派之間的「唯識無境」的爭論為例舉，根據「“主張依他起真實存在，而不承認外境”的宣說佛教宗義者，就是唯識宗的定義」(貢卻亟美汪波，1997：77)的字面上來說，「唯識學派」似乎有不主張外境的“嫌疑”成份，但唯識學派不主張外境的程度，是否也意謂著——唯識學派否定了某種程度的外境？或全然否定了外境的存在呢？按西藏宗義唯識學派的“不主張的外境”意，是指 thams cad sems kyi snang ba tsam las shes pa las gzhan pa'I phyi rol gyi don ma grub pa (慶繞旺久，1996：238)，此句往往被不諳義理者逐字地轉譯成——“一切僅是心的呈現，除了心，其他的外境不存在”、“一切僅是心的呈現，沒有心之外的外境”，或者如西方藏學研究者霍普金斯將後一句的「shes pa las gzhan pa'I phyi rol gyi don ma grub pa」解讀為“無離心識而獨存的外境”——這樣的錯譯，而導致了真以為唯識學派是主張否定外境之說的；錯譯的問題出現在把“gzhan”照字面上翻譯成了“其它”或連接前詞的“las”譯作“除了~之外的”，造成了字面上的“肯定此、否定彼”的解讀；藏文“gzhan”，是不能單作“其它”意來解的，還另有等同於“tha dad”(異)之詞意的使用，所以前句正確的藏文漢譯為“一切都是心的顯現，與心[的自性]相異的外境是不存在的”；換句話說，唯識學派是不主張“與心的自性相異的外境”，並不完全否定了外境。造成前述錯解的原因，可能最先還得歸咎於錯將《佛說十地經》的「所言三界，此唯是心」及《大乘入楞伽經》「唯心無境界」的語詞，依字面上的意思來理解成“肯定唯心、否定外境”的意思了；這早在宗喀巴依月稱的見解來詮釋唯識學派的「唯識無境」時，就說：「彼唯字不破外境」(宗喀巴，1991：285)，並且也說《經》中的「唯心無境」是不了義之說；而「唯心」或「唯識」的「唯」字，據宗喀巴說：「唯字表心為主……。故此唯心，是遮色等為成就世間之主因。」(宗喀巴，1991：285)並不能依字面意作為“一切只有心，沒有外境”的解讀。既然唯識與中觀學派對於「唯識無境」都主張不否定外境的話，那麼他們對「唯識無境」的爭論究何在？亦即：唯識學派認為心識是勝義有(don dam par yod pa)、諦實有(bden par grub pa)的，而月稱的中觀見認為心識連名言上都是勝義無(don dam par med pa)、諦實無(bden par ma grub pa)，因為一切緣起連名言都無自性、無諦實。月稱以唯識學派的「二取空」的解脫境界為例，來辯破唯識學派“諦實有的能取心識”的爭論大抵是這樣的：若如唯識學派主張能取所取的性質為一的話，那麼如「所知」這樣的境，理應就有是勝義有、諦實有的過失了，因為依唯識學派認為的「所知」，是常、遍計所執性，是諦實無的；而勝義有的能取心識，豈能緣取到勝義無、不存在的外境呢？又：因為諸法及一切境皆是緣起無自性、無諦實的，心識如唯識學派說的是依他起的緣起無自性的話，又怎能說心識是勝義有、諦實有呢？所以月稱遮破唯識學派的「唯識無境」是在於否定勝義有、諦實有、自相有(rang gi mtsan nyid kyis yod pa)的心識，而非否定外境的存在。以上，就曾參與過《楞伽經》的筆受與證義的法藏來說，其佛教思想上的特別理解，令筆者匪夷所思。

三、法藏與宗喀巴對「三性」的詮釋比較

(一) 三性

根據《分齊章》：「初三性同異說有二門：先別明，後總說。別中亦二：先直說，後決擇。前中三性各有二義：真中二義者，一不變義，二隨緣義。依他二義者，一似有義，二無性義。所執中二義者，一情有義，二理無義。由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也。此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也即。由此三義與前三義是不一門也，是故真該妄末，妄徹真源。性相通融，無障無礙。」(T45.1866.499a11-23) 爬疏整理法藏的三性六義如下：

表 2：本末三性

項 目	圓成實性	依他起性	遍計所執性
本三性	不變義	無性義	理無義
末三性	隨緣義	似有義	情有義

法藏將三性詮釋為各具本、末三性的關係，亦即「三性一際」，就是：本末不一、三性不異而互相融通，以真妄通融建構華嚴法界圓融無礙理論的另一面向（邱高興，2001：253）。而徐紹強（2001：176）認為：「法藏的三性一際說的理論重心，則是在於說明一切現象是如何得以存在的；在一定的原因、條件的作用下，絕對真實不變的真如本體變現出種種是物和現象。」所以最特別的是：法藏主張圓成實性不應該是唯識學派那種凝然不動的圓成實性，而是隨緣任運自在無礙的法，例如《分齊章》：「『圓成』，雖復隨緣成於染淨而恒不失自性清淨，祇由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也；猶如明鏡現於染淨，雖現染淨而恒不失鏡之明淨，祇由不失鏡明淨故，方能現染淨之相；以現染淨知鏡明淨，以鏡明淨知現染淨，是故二義唯是一性。」(T45.1866.499a29-b6)，亦即具有不變與隨緣義的圓成實性。¹⁰而這樣的本末三性的六種意義，在解釋、邏輯及觀法上似乎不成問題；但若稱其為「三性一際」，在意義上是有些矛盾的，因為圓成實性與遍計所執性雖為依於依他起性之法而得以顯現之，但這不代表圓成實性與遍計所執性可以彼此同時並存於依他起性之上，而法藏「三性一際」的奧妙深義不知是否想詮釋一切法皆含蘊著此三性的意涵呢？

¹⁰ 法藏本末的圓成實性的說法，為依據《大乘起信論》的一心具真如及生滅門的詮釋的發揮；法藏認為真如、如來藏與阿賴耶識相通，參鄧克銘（1997：83）

「三性一際」是否應為指三性六義一際呢？劉貴傑（2002：107-108）認為法藏的三性同義是指本三性的三性及末三性的三性為同義，並沒有提到三性同異義就是三性本身為同義。所以法藏的三性同義，可能並不是就三性本身來說的，而以本末的角度來看三性的同異義；而且「三性同義，並無差別，它們並沒有藉否定染淨事相，來說明真如本體，所以才說：三性一際，同而無異。」（劉貴傑，2002：107-108）

此外，法藏本末三性的思想是否想要展現唯佛智可於一剎那現觀二諦功德的延申呢？如同前述，將圓成實分為隨緣與不變二義的理論，無論如何都不存於印、藏佛學思想系統中。¹¹而真如隨緣義與真如不變義，是否與真性有為及真性無為的《掌珍論》命題有關聯呢？根據法藏《十二門論宗致義記》：「五、定量破，謂：如陳那所造《因明》等論、清辯所造《般若燈論》及《掌珍論》等，並依決擇宗、因、喻等定量道理，出他宗過無違失者，方可得為是真能破。」（T42.1826.214b17-21）的記述來看，法藏對《掌珍論》的因明論式是有些認知的。另外，鄧克銘（1997：83-84）發現：「法藏有時不用『如來藏』一詞，而用『真如』，如其在〈華嚴一乘教義分齊章〉說明『三性同異義』中之圓成實性的不變與隨緣義時……。」可以推論：法藏對圓成實性的詮釋，有時以「如來藏」或「真如」用語。可是問題是「如來藏」等同「真如」否？「真如」（Skt. tathatā, Tib. de bzhin nyid）對應 TBDY（1997:548）漢語詞條有被譯成「真如性」、「真如理」、「如性」等譯語。在西藏《宗義書》的唯識學派的根的建立中，主張圓成實與真如為同義；¹²但這些名相不與「如來藏」同義，因為《宗義書》唯識學派的「如來藏」不是勝義諦、圓成實性。至於法藏將「圓成實性」理解為隨緣義，是否受到「真如」與「真性」用語混淆的影響呢？¹³這是值得注意的問題。

¹¹ 鄧克銘（1997：84）「法藏上述認為一心具有真如門和生滅門，及真如（如來藏）具有不變和隨緣之性質，係因其可較完整地表達法界理事無礙的觀念。」

¹² 參陳玉蛟譯（1997：82）：「『空性』、『法性』、『圓成實』、『勝譯諦』、『真際』、『真如』都是同義詞。」對應藏語本為：stong nyid| chos dbyings| yongs grub| don dam bden pa| yang dag mtha| de bzhin nyid rnam don gcig tu 'dod do| (Gtha, 1996:31)。

¹³ 關於這問題，筆者想從清辨《大乘掌珍論》：「真性有為空，如幻緣生故；無為無有實，不起似空華」（T30.1578.268b20-22）的論式及譯語來推論「真如」與「真性」用語混淆的現象。首先，該論是清辨為了辯破唯識學派空性存於諦實有（Skt. satyasiddhi, Tib. bden par grub）、勝義有（Skt. paramārtha-sat, Tib. don dam par yod pa）的主張而建立的。中國佛典中，只有《楞嚴經》與該論譯語幾乎相同，如下表比對：

在西藏論疏的三性詮釋，不管是唯識、中觀自續或應成學派之中，都有清晰明確的界限；以色為例的三性，如下：

表 3.：大乘學派以色為例舉的三性

大乘學派	以色為例的三性	色的三性
唯識學派 ¹⁴	色	色的依他起

文 本	偈 句
《掌珍論》	真性有為空（宗），如幻（喻）緣生故（因）； →a 無為無有實（宗），不起（因）似空華（喻）。 →b
《楞嚴經》	真性有為空（宗），緣生故（因）如幻（喻）； →a 無為無起滅（宗），不實（因）如空花（喻）。 →b

在二本的偈頌中，a 論式都相同，差別只是 a 偈句之因、喻的語序，二本的排列為前後不同，卻無妨論式的解讀。姑且不考慮經、論的成立先後或是否有梵文音節的問題，這裡很明顯地看出：可能是此經的傳本或譯者修改了 a 句的因、喻之語序，而使得經中四個句子裡的二個因式分子，一致地呈現出宗→因→喻的語序現象。

其次，站在清辨的立場當然認為《掌珍論》的 a、b 論式都是正比量，並且在 b 論式中也主張：凡是「不起」皆是「無有實」的周遍。此外在《掌珍論》中，清辨與唯識學派對於真性無為是否為諦實的爭論已有共識，並且清辨認為敵論者（Skt. *prativādin*, Tib. *phyi rgol*）唯識學派對於「真性無為」是否為「無有實」的宗，有想要瞭解的關懷，所以才會建立如論中 b 的正因式。如果站在《楞嚴經》b 論者的立場來看，主張“以「不實」為因，證成「真性無為是無起滅」，譬如「空華」的論式是正因比量的話，那麼敵論者應該會對「真性無為是否為無起滅」的論題，會較有興趣想去瞭解。相對地，可以猜測這樣的敵論者應該是主張「真性無為不是無起滅」者，並且也必須以量來了知到「真性無為是不實」的因、以及不成立「凡不實皆為無起滅」的周遍；但是哪有佛教學派是主張“無為法是起滅”的呢？所以《楞嚴經》的 b 論式，並不是正因論式，也不需要於其中討論是要破哪個佛教學派見地的問題。但是，「真性」在《楞嚴經》中有時是指佛性，亦有指空性。若真性是指空性的話，就很難理解「真性有為」的語意了。其中的問題，很有可能是佛性與真性用語的不確定性，而造成了漢譯本中及《楞嚴經》此處的混淆、誤解。

例如：「真性」（Skt. *tattvatā*, Tib. *de kho na nyid*）玄奘也譯為「真實」（Skt. *tattva*）或「理」，「真性」的藏文 *de kho na nyid*（真實性）詞意與藏文 *stong pa nyid*（空性，Skt. *Śūnyatā*）同義。而「佛性」，與此處所討論的有關梵語詞源有：佛界的佛性（Skt. *buddha dhātu*, Tib. *sngas rgyas kyi khams*）及佛種性的佛性（Skt. *buddha gotra*, Tib. *sngas rgyas kyi rigs*）二種；前者是法性，即等同於空性，是不生不滅的無為法；後者是指無漏的種子或習氣，這是生滅的有為法。倘若「真性」與「佛性」在此經中是屬於通用異名的話，那麼就可以理解「真性有為」指的就是有為法的「佛性」這一方，亦即具生滅的佛種性；據此推論，而「真性無為」就是另一方不具生滅的「法性」了。所以《楞嚴經》b 論中的有法（Skt. *dharmi*, Tib. *chos can*）是「真性無為」，並且有「真性無為是生滅」之宗的主張者的話，這樣還真是個無解的問題。若按印度佛教與西藏佛教傳承的因明論證來看，無為是無生滅的，與生滅是完全相違和；所以「真性無為是生滅」的宗之主張者，筆者認為不會是印度及西藏佛教系統者；但是在中國佛教的天台及華嚴的思想系統中，無為與生滅的法，並不全都是互相排他的，而是被詮釋為更高境界的相即或重重無盡的奧義境域的說明。

¹⁴ 唯識學派建立的三性，原藏文（Panchen, 2002: 264）為：gzugs gzugs kyi gzhan dbang| gzugs gzugs 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pa'am| der sgro 'dogs pa gzugs kyi kun btags| gzugs gzugs 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pas stong pa| gzugs kyi yongs grub| yang gzugs gzhan dbang| gzugs dang gzugs 'dzin tshad ma rdzas gzhan yin pa'am| der sgro 'dogs pa kun btags| de gnyis rdzas gzhan gyis stong pa yongs grub tu 'jog| 筆者的中文翻譯為：色為色之依他起性；

	色與執色量為異質有，或：色與入於分別色執由自相安立	色的遍計執
	色與執色量為異質空，或：色與入於分別色執不由自相安立	色的圓成實
中觀自續派 ¹⁵	色	色的依他起
	色為諦實成立，或：捏造（增益）彼	色的遍計執
	色於勝義中不成立	色的圓成實
中觀應成派 ¹⁶	色	色的依他起
	色由自相安立為相，或：捏造（增益）彼	色的遍計執
	色非由自相安立	色的圓成實

一切法，依屬性都可歸為三性的任一法，但此個別屬性的法、每一法也內蘊有三性的法。例如：「色法」為無常法、依他起性，但「色法」本身也有三性的功能。以「空性」為例的法，也是如此類推；不同的是：「空性」的依他起，就不是空性本身了，而是「所謂『空性』聲或證悟彼之量」（Tib. stong pa nyid zhes pa'i sgra'am de'i rtogs pa'i tshad ma）。

法藏為何要改造唯識派的圓成實性的意義呢？徐紹強（2001：179）認為是：「在否定了一切事物現象存在的客觀性和絕對性之後，法藏在認識論上不可避免地走向了神秘主義，即否定對客觀事物的經驗認識，而追求所謂最高的圓成實性。法藏宣揚，要成佛就要把握圓成實性，而要達到這種完滿的認識，不需要以認識事物現象的本質為前提，也沒有任何媒介可以利用，重要的是擯棄正常的世俗認識，體證性起緣起的道理。」可是，徐氏這樣的說法，只是突顯法藏重視圓成實性的如來藏內蘊意義，仍不能達到「三性一際」、「性相通融」、「無障無礙」的法界觀門。總之，法藏的三性思想後來也相當影響了澄觀「三性空有即離別」對三性的詮釋。¹⁷

色與分別執取色的耽著事由自相安立為相，或：捏造（增益）彼，即為色之遍計所執性；色與分別執取色的耽著事不由自相安立為相，即為色之圓成實性。又，色為色之依他起性；色與執色量識為質異者，或：捏造（增益）彼〔指“色與執色量識”〕，即為色之遍計所執性；彼二者非質異者，即為色之圓成實性。

¹⁵ 中觀自續派建立的三性，原藏文（Panchen, 2002：297）為：gzugs gzugs kyi gzhan dbang/ gzugs bden par grub pa'am/ der sgro 'dogs pa gzugs kyi kun btags/ gzugs don dam par ma grub de'i yongs grub tu 'jog/，筆者的中文翻譯為：色為色之依他起性；色為諦實成立，或：捏造（增益）彼，即為色之遍計所執性；色於勝義中不成立，即為色之圓成實性。

¹⁶ 中觀應成派建立的三性，原藏文（Panchen, 2002：305-306）為：gzugs rnam btags kyi gzugs/ gzugs rang gi mtshan nyid kyi grub pa'am/ grub par sgro 'dogs pa kun btags kyi gzugs/ gzugs rang gi mtshan nyid kyi ma grub pa chos nyid kyi gzugs/，筆者的中文翻譯為：色為假有之色（指依他起之色）；色由自相安立為相，或：捏造（增益）彼，即為遍計所執性之色；色非由自相安立，即為法性之色（指色之圓成實性）。

¹⁷ 例如澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷9：「三性空有即離別中。不即之義。言三性者。

(二) 常斷二過

法藏為了彰顯本末三性的意義，法藏借用了龍樹的中觀四句，來闡明之。本節根據《華嚴一乘教義分齊章》卷4：「第三顯示其義者：真如有義，以迷悟所依故；又不空義故，不可壞故；餘如上說。又真如是空義，以離相故，隨緣故，對染故；餘亦如上。又：真如是亦有、亦無義，以具德故，違順自在故，鎔融故。又：是非有、非無義，以二不二故，定取不得故；餘翻說，準上知之。二、依他是有義，緣成故無性故；餘準前知。依他是無義，以緣成無性故；亦準前知。依他是亦有、亦無義，以緣成無性故；準前。依他是非有、非無義，以二不二故，隨取一不得故；準前。三、遍計是有約情故，遍計是無約理故，遍計是亦有、亦無由是所執故，遍計是非有、非無由是所執故；餘準前思之。上來別明三性竟。」(T45.1866.501b21-c6)的內容，爬疏羅列法藏的本末三性與四句之間的關係：

表4：本末三性與四句的關係

四句	圓成實性	依他起性	遍計所執
有	以迷悟所依故，又不空義故，不可壞故	緣成故無性故	約情故
無	以離相故，隨緣故，對染故	以緣成無性故	約理故
亦有亦無	以具德故，違順自在故，鎔融故	以緣成無性故	由是所執故
非有非無	以二不二故，定取不得故	以二不二故，隨取一不得故	由是所執故

法藏的三性結合「有、無、亦有亦無、非有非無」四句的關係，意義上並不明確及具一致性：(1) 就遍計所執而言，前二句的「有」元素，指涉末三性；「無」元素，涉及本三性；第三句的「亦有亦無」為二個肯定並列短語，第四句的「非有非無」為二個否定並列短語，其中的「有」、「無」元素在後二句中，並沒有個別的本或末的指涉意，而是統一使用「所執」意來代表後二句與遍計所執的關係意義。(2) 就圓成實性而言，前二句的「有」、「無」元素要義，不僅僅使用本、末的「不變」、「隨緣」精簡語詞，還出現了與圓成實性的「本」(不變)、「末」(隨緣)相關的語詞，例如：「以迷悟所依故，又不空義故，不可壞故」及「以離相故，隨緣故，對染故。」；後二句的語意，已經不是指涉在本、末之意了，也不似遍計所執性的後二句那樣，是一致使用一種固定語詞，用來代表肯定及否定的並列語意；(3) 就依他起性而言，前二句的「有」、「無」元素要義，一致使用「緣成無性故」做為代表，其中「本」依他起性的「似有」並不直接被使用，而是融於「緣成故無性故」語意之中；其次，「緣成無性故」詞語，也使用在第三句，亦即該詞

一遍計所執性。二依他起性。三圓成實性。故唯識論第八云。由彼彼遍計。遍計種種物。此遍計所執。自性無所有。依他起自性。分別緣所生。圓成實於彼。常遠離前性。」(T36.1736.63b12-16)

語同時出現在前三句裡，而第四句以「二、不二」語意作用來代表否定並列短語的語意。

這樣，法藏企圖以四句式子來展現本末三性的與其之圓融性，解釋上都可以站在法藏的關懷點——法界緣起、圓融無礙——來圓說其無障無礙意義；但是，就內部哲學的邏輯性來說，法藏的該所詮，都顯得過份地牽強附會。如果，以明確存在的事例帶入上述的式子中，那麼十二個意義在邏輯上都可能會出現混亂、分裂的理解窘境。

其次，法藏為了說明錯誤地執著三性的現象，仍借用龍樹的中觀四句，來顯示破除常、斷二邊見的過失，如下：

表 5：本末三性與破常斷二過的四句之關係

四句執	圓成實性	依他起性	遍計所執
有	常過：謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故 斷過：如情之有即非真有。非真有故即斷有也。又若有者。即不隨染淨。染淨諸法既無自體。真又不隨不得有法。亦是斷	問若說依他性是有義。便有失者。何故攝論等。說依他性以為有耶。答聖說依他以為有者。此即不異空之有。何以故。從眾緣無體性故。一一緣中無作者故。由緣無作方得緣起。是故即非之有。名依他有。是則聖者不動真際建立諸法。若謂依他如言有者。即緣起有性。緣若有性即不相藉。不相藉故即壞依他。壞依他者良由執有。是故。汝意恐墮空斷。勵力立有。不謂不達緣所起法無自性故。即壞緣起便墮空無斷依他故也。	常過：聖智所照理應不空 斷過：若妄執遍計於理有者。即失情有
無	常過：謂無真如生死無依。無依有法即是常也。	常過：若謂緣生如言空者。即無緣生。無緣生	常過：凡夫迷倒不異於聖 斷過：亦即無凡故是斷也。又

	又無真如聖智無因。亦即常也 斷過：又無所依不得有法、執真如是無	故即無空理。無空理者良由執空。是故汝意恐墮有見。 斷過：若謂依他是無法者。即緣無所起。無所起故不得有法。即是斷	既無迷亦即無悟。亦無悟故即無聖人。亦是斷也
亦有亦無	常過：若謂如彼所計以為真者。以無理有真。 斷過：具上諸失。謂真如無二。而雙計有無。心所計有無非稱於真。失彼真理。	具上諸失。可以準之。問若據上來所說。依他起性有無偏取。此應不可。雙取有無應契道理。如何亦有具上失耶。答依他起性中。雖具彼有無之理。然全體交徹空有俱融。而如所計亦有亦無者。即成相違具上失也。	性既無二。而謂有無即相違故，具上失
非有非無	常過：戲論有真而謂為真者。理無有真 斷過：戲論於真。是妄情故失於真理。	戲論緣起亦非理也。何者。以其執者於有無中所計不成故。即以情謂非有非無。為道理也。此既非理。亦具上失。思以準之	戲論遍計亦具上失。準以知之

但是，根據上表有關法藏三性若執為四句者所產生的常、斷二邊過失的說明，顯然地都雜亂、無一致性。

此外，法藏以四句肯定本末三性，又以四句來否定本末三性之錯誤的執見，彼此之間共同元素，顯然都沒有相同的意義；這樣的四句，並不像龍樹中觀四句那樣邏輯嚴謹、合理；總之，法藏的二種四句，個別上也是邏輯不合理；前後比對上，意義有些矛盾。¹⁸並且，法藏主張的常、斷二過，是否也能作為華嚴宗派修道的的主要所斷的執著呢？而對於這樣常、斷二邊的 24 種過失的建立，數量上的安立有其必要否？以西藏《宗義書》為例，其主張的大乘學派的常、斷二邊見的過失，一個學派明確地只呈現出常、斷各邊見的二種過失而已，如下所示（貢卻亟美汪波著、陳玉蛟譯，1997：46、96、101）：

¹⁸ 唐君毅（1978：59）認為從性相通融所顯示的中道，不同且有進於於吉藏、智顓的中道主張，因為是能即此般若與唯識二宗的兩端之絕對矛盾，互相破斥、澈入，以成不二的中道。

表 6：大乘學派主張的常斷二邊

大乘學派	常 過	斷 過
唯識學派	遍計執真實地存在	依他起與圓成實非真實地存在
中觀學派	一切法勝義上是存在的	一切法名言上不存在
中觀自續派	一切法勝義上由自相安立為有	一切法名言上不由自相安立為有
中觀應成派	一切法名言上由自相安立為有	一切法勝義上由自相安立為有

這樣的常、斷二邊見的過失，與各個學派所主張修道之所斷除的障礙，是相同的；例如：唯識學派主張的緣取遍計執真實地存在的執著、緣取依他起與圓成實非真實地存在的執著，即是煩惱障；其習氣，即為唯識學派所主張的所知障。相對於此，法藏對於常、斷共 24 種的過失，是否也是以法藏為代表的華嚴宗派的煩惱障或所知障呢？此外，就法界緣起，重重無盡，無障無礙的功德來說，在《分齊章》卷 4：「第二教興意者。此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障。一斷一切斷。得九世十世惑滅。行德即一成一切成。理性即一顯一切顯。」(T45.1866.507c10-15) 中，法藏已顯然表示華嚴已宗對於斷惑之理，如同「一即一切」之理的圓滿，彼也應是「一斷一切斷」。所以，法藏為何要安立與其自宗之理貌似不一致的這 24 種過失呢？

四、結論

本文討論法藏《華嚴一乘教義分齊章》「性相通融」的詮釋性，著重「三性一際」術語與宗喀巴《辨了不了義善說藏論》「三性」比對的理解取向。

《分齊章》是法藏三性思想的早期作品，透過本文的討論，發現：法藏的三性思想，即使是想把別教的有宗之三性企圖昇位至如來藏圓起的圓融境界，但是法藏的詮釋，就其內部哲學本身來說，就不具足嚴謹的邏輯性；另一方面，對於外部的合會空、有二宗之爭而言，根據史料筆者不認為法藏最初對於戒賢與智光代表的有空二宗的爭論有所不解，但是從《分齊章》中，我們可以發現法藏「性相通融」的詮釋建立，並不能平息早先他所理解的空、有二宗的所諍之事。他以為將有宗的三性及空宗二諦的見解結合，就可以解決大乘二學派之間的爭論。事實上，法藏對於三性二諦的的昇位，已經偏離了二學派間的所諍論題；以致於所謂「性相通融」義理，法藏的目的可能不完全是為了平息二宗之爭而建立起的。這一問題，也有可能法藏在法藏《分齊章》之後的注疏中可以看到這樣早期注疏的不成熟之處的修正，這是有待進一步的研究。此外，筆者認為法藏的詮釋，意義不甚明確，甚至非常模糊，意義搖擺於二端之中，看不出有不二的中道意義。本文嘗試以漢、藏論書中「三性」的詮釋對讀，期在邏輯上能輔助法藏三性的理解。

參考文獻

漢譯佛典與漢文注疏

- 《大乘掌珍論》。T30, no. 1578。
 《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
 《十二門論宗致義記》。T42, no. 1826。
 《華嚴一乘教義分齊章》。T45, no. 1866。
 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。T45, no. 1876。
 《金師子章雲間類解》。T45, no. 1880。

專書

- 宗喀巴著、法尊譯（1979）。《辨了不了義善說藏論》（*drang nges legs bshad snying po*）。現代佛教學術叢刊，第 78 冊。臺北：大乘文化出版社。頁 159-276。
 鎌田茂雄（1988）。《華嚴學的典籍及研究文獻》。世界佛學名著譯叢，第 61 冊。台北：華宇出版社。
 晉美旺布（'jigs med dbang po）著、慶繞旺久（mkhen rab dbang phyog）注解（1996）。《四宗概述淺釋》（*grub mtha' rin chen phreng ba'i tshig 'grel thor bu*）。北京：民族出版社。（=GTha）
 木村清孝著、李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。臺北：東大圖書股份有限公司。
 鄧克銘（1997）。《華嚴思想之心與法界》。台北：文津出版社有限公司。
 林鎮國（1999）。《空性與現代性》。台北：立緒文化事業有限公司。
 Panchen bsod names grgs pa. 2002. *Phar phyin mtha` dpyd*. Vol.2. Mundgod: Library of gaden shartse. (=Panchen)
 劉貴傑（2002）。《華嚴宗入門》。臺北：東大圖書股份有限公司。
 邱高興（2001）。《華嚴宗祖法藏及其思想》。〈中國佛教學術論典〉，第 18 冊。高雄：佛光文化事業有限公司。
 貢卻亟美汪波著、陳玉蛟譯（1997）。《宗義寶鬘》（*grub mtha' rin chen phreng ba'*）。台北：法爾出版社。
 陳紹聖（2010）。《法藏三性思想研究》。〈法藏知津〉，第九冊。台北：花木蘭文化出版社。

期刊論文

- 王法壽（1980）。《法藏對唯識三性思想的融攝與超越》。臺北：華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文。

陳永革（2013）。《心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉》。
。新竹：玄奘佛學研究，第 19 期。頁 1-23。

工具書

橫山紘一、廣澤隆之著（1997）。《瑜伽師地論に基づく梵藏漢對照・藏梵漢對照
佛教語辭典》。東京：山喜房佛書林。（= TBDY）