

華嚴法藏「相即」思想之表現

華梵大學東方人文思想研究所
郭秀年

摘 要

法藏思想是多方面，是華嚴思想之集大成者，其思想有傳承自杜順與智儼，同時受攝論與地論宗思想影響，開創個人之理論特色，其著作多以《華嚴經》為主之撰述，詮釋華嚴哲理、修行實踐與心識哲學，亦旁及其他經論，如《十二門論》、《起信論》、《楞伽經》《心經》等。對佛教義理的理解仍延續印度佛教為基礎，其心識哲學深受真諦唯識思想與攝地論二宗之影響。其思想企圖消解印度佛教中觀與唯識二派空有思想之對立，以如來藏之真如不變與隨緣，統攝染淨、因果、本末不二，展現華嚴一乘圓教相即無礙哲學。「相即」一詞非源自印度佛教，是中國佛教特有的思想發展，為天台與華嚴所重視而詮釋於佛教思想。本文分六個議題論述法藏華嚴圓融相即理論如何表現。首先，論真如不變隨緣與隨緣不變，此涉及心識之染淨與本末和合。其次，三性同異，說三性各有二義論性相合會。四、三界唯心，明心佛眾生三無差別，心與法界諸事互為緣起無礙。五、因門六義論法界緣起之有力、無力、十重唯識之末三重說覺悟者之一心與法界圓融。六、說空有無礙、二諦相即、三性圓融。七、結語。

關鍵詞：如來藏、法界緣起、三界唯心、三性同異、種子六義

一、真如不變隨緣、隨緣不變

《起信論》對中國佛教之影響，也受到日韓與歐美佛教學者之重視對其撰注；日人鈴木大拙於一九〇〇年代將本論英譯傳入西方學界，便陸續有不同英譯本出現，開啟西方人對本論之研究。《起信論》最大之爭議在於譯者問題，中日學者各有不同之主張見解，從文獻考據有贊成與反對是否為真諦譯作之疑問。

《起信論》是否為真諦所作各有不同考證依據，尚無絕對之定論；據印順法師之研究，主張本論流傳於扶南的大乘論典，是綜合真諦《攝大乘論》與《楞伽經》之真常唯心思想¹，真諦將本論視為弘揚唯識思想的補助性論典²。《起信論》思想以心識說為主，也未見三性義出現，是近於《楞伽經》系統的心識理論。³不可否認，華嚴法藏心識哲學與真如緣起之融合與開展，都與《起信論》有緊密的關連，以之建立華嚴宗思想與自身之理論體系。法藏專對六十卷《華嚴經》著述外，其心識說多與真諦、窺基相關，面對唯識與如來藏都以《起信論》一心二門、真如不變與隨緣詮解性相融通不二⁴：「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」⁵。一心具二門義，真如門是心性本體之不生不滅，生滅門指阿賴耶識與真妄和合，非一非異之識體。法藏於《大乘起信論義記》證明自性清淨心即是如來藏異名，隨緣故有生滅起動：

自性清淨心名「如來藏」，因無明風動作生滅；故云（指《起信論》）：依如來藏有生滅心也，《楞伽》、《勝鬘》俱同此說，此顯真心隨動，故作生滅。…不生滅者是上如來藏清淨心，…與生滅不一，《楞伽經》以七識染法為生滅，以如來藏法為不生滅⁶

《起信論》、《楞伽》、《勝鬘》所謂之真如（或如來藏）都有不變隨緣、隨緣

¹ 印順法師撰，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期，中華佛學研究所出版，1995，。

² 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中學報》第八期，p120，2003。

³ 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p118，2003。

⁴ 程恭讓撰，〈唯識思想與晚明唯識學研究〉云：中國佛學性相融通的觀念，是唐以後的佛學發展居於統治地位而形成，經歷了三個階段，出現三種理論形態，即唐法藏…、宗密…、五代永明延壽…。「性、相在唯識學概念，一般指真如與（賴耶識）緣起法之間的關係就是性相之間的關係，…性相無礙都是一心，性相融通便是真如隨緣不變，不變蕤緣」，收錄於《中國佛教學術論典》（第七冊），p.383~386，高雄：佛光山，2001。

⁵ 《大乘起信論》卷1：（CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a5-7）。

⁶ 《大乘起信論義記》卷2（CBETA, T44, no. 1846, p. 254, c1-4）。

不變，真如與隨緣生滅不一不異。《楞伽經》前七識是生滅之染法攬第八識為體，轉成清淨本體，如攬水成波，波水一體無異⁷；因此「攝末歸本、本末無礙」，「末」指前七識，「本」指《楞伽經》之如來藏，故七八二識本末無礙相融。⁸

法藏《華嚴一乘教義分齊章》立五教，小教指印度初期佛教，大乘相始教指唯識經論，空始教為般若系經論，《起信論》、《楞伽經》等真常系經論屬終教系統，符合四法界中的理事無礙法界之性相、空有雙融，未達事事無礙境界。本論心義未與圓教法界心互為緣起；法界緣起如覺悟者的心，似光一般普遍照耀，開啟解脫方向，眾生解不解脫都離不開緣起，吾人受緣起之支配而流轉，若朝向覺悟解脫則是真如門，故終教後之頓圓二教才是華嚴圓教無礙。

《起信論》與《楞伽經》雖非圓教，其理論基礎建構法藏圓教論，由一心統合染淨、空有。心的空性對法藏而言不是一個寂滅空靈狀態，以「真如隨緣」指心之空無自性下具有一種無礙性與能動性，起繁興大用示現一切存在事物詮釋華嚴境界。⁹心是修行主體所應具備之要件，有心才能開展覺悟的實踐活動，《起信論》：「心真如」¹⁰郭朝順先生主張有二層意義，「心即真如」指心的自身即是真如，傾向唯心的存有論，將心理解為存在的根源，是絕對純淨與染污對立的唯心，如終教之真如心（本體心），其次；「心合真如」是指心具有實踐意涵¹¹，真如是法性，心的活動合乎法性，與真如本心之心體即是真如不同。換言之，法性是真理，心是一存在物，色也是，心合乎真理，指心的一切活動合乎法性真理。

二、三性同異

法相唯識宗二項特色是三性與阿賴耶識，解釋世間現象與解脫；三性¹²說明事

⁷ 《入楞伽心玄義》卷1：「今依此經（指《楞伽經》）非謂第八變起七轉；但彼七轉皆攬第八為體而起，如攬水成波，波無異水之體。下經云：於藏識海，境界風動，轉識浪起，故知皆以第八為體。」（CBETA, T39, no. 1790, p. 431, a26-b1）

⁸ 《華嚴經探玄記》卷13〈22 十地品〉：（CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a9）。

⁹ 郭朝順撰，〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變〉，收於《法鼓佛學學報》第十期，p.53~64，2012。

¹⁰ 《大乘起信論》卷1：「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。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，」（CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a8-13）。

¹¹ 郭朝順撰，〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變〉，收於《法鼓佛學學報》第十期，p.67~69，2012。

¹² 依蔡伯郎先生的究研，認為「三性是唯識學派特有的概念，在原始佛及初期大乘佛教中都未曾提到三自性的語詞，」「三性基本上是對於存有的一種說明，可說是立於一種存在論的立場，來解釋或說明諸法（存有）的相貌（特徵）或性質，遍計所執是有關語言的世界；依他起是指緣起的世界，圓成實是指真如」。見：《唯識的三性與二諦》，p.18~29，文化大學哲研所博士論文，2000。

物的本質是虛妄分別，唯識為性。唯識思想傳入中國後，經安慧傳真諦一系為代表的唯識舊譯，及印度護法傳玄奘一系的新譯唯識說。法藏唯識思想間接承自智儼所受學於攝、地論師唯識理論，更重要是接觸了玄奘自印度傳回護法一系唯識理論，但法藏唯識觀較傾向真諦之真心系統。無著《攝大乘論》以三性為核心思想，連結虛妄唯識義，雖無二義主張，而三無性的說法便指出三性是空無自性，是緣起無自性的虛妄分別；因此，三性、三無性也就表現唯識空有不二。法藏從無著《攝大乘論》、世親《攝大乘論釋》之三性說與《起信論》一心二門思想，建立華嚴圓教心識哲學之圓融觀，解唯識三性之每一性各具二義合為六義，且二義彼此相互對立又相互依存：

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，不壞末而常本也。¹³

三性六義說明事物的各種性質與我們認識世界的多樣性，具二重價值：一是圓成實性：指真實的圓滿境界，是真如緣起世界；遍計所執性指我們現象世界的虛妄性，真實與虛妄二者，是彼此相待相即。「不壞末而常本」，指依他所起之境相、遍計所執之情有，如同不變之真如本體。法藏對唯識「三性」的詮解「不是就染淨有無對立之超越而言其無礙，而是直就事事物物之當下，本是緣起性空言事事物物之無礙」¹⁴：

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¹⁵

真如不是凝然不動無作用，可隨緣起現萬象似有、情有，亦不改真如清淨本體，故稱「不動本而常末」。三性「不變、無性、理無」指緣起性空之理同於真如，是本；「隨緣、似有、情有」真如隨緣起現萬像事物，是末，故三性本末相即，不一不異。三性六義基本上是緣起性空道理，空有一體不分，現象上染淨、真妄都可以相互滲透，呼應了：「一種極為有機的、具體的三性說」；法藏對唯識三性的重視，透過真如隨緣不變，不變隨緣，詮釋法界緣起性相融和，圓融無礙。

¹³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a13-17)。

¹⁴ 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.130，2003。

¹⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a17-23)。

其所建立的十重唯識觀，配合華嚴五教與窺基五重唯識，其末後三重唯識觀，立於證悟者的立場，說心與法界之圓融¹⁶。

三、三界唯心

唯心思想或觀心法門一直是佛教所強調的課題，初期佛教就已論及自性清淨心、心性本淨；大乘佛教更重視以心做為修行實踐主體而論其為真心或妄心之爭議。天台與華嚴從不同立場論述心義，天台主張一念三千之觀行法門，色心互具，心與十法界圓融不二；華嚴強調法界一心不是無明妄心，直說心與法界無本末、主客對立之分，華嚴之心義是展現覺悟者之一心如光無礙，遍照一切法界，心、佛、眾生與法界諸法彼此相即互具，互為緣起圓融無礙。若將華嚴心識觀理解為康德式的「超越觀念論」，或如黑格爾所謂「絕對唯心論」、「絕對主體性」¹⁷是否簡化了心識思想對華嚴宗與法藏的影響；因此「三界虛妄」、「心佛及眾生，是三無差別」，便是法藏對華嚴一心與法界之關係圓融無礙的論述。

〈十地品〉：「三界虛妄」、〈夜摩天宮菩薩說偈品〉：「心佛及眾生，是三無差別」¹⁸二句偈頌常被解讀為華嚴唯心思想。《華嚴經》未編輯完成前，《十地經》已流傳印度，世親為此經注釋《十地經論》；華嚴心識思想的文獻雖依據《華嚴經》〈十地品〉，但更重要直接的根源是依《十地經論》而成立於北朝時期之地論宗，及無著、世親之《攝大乘論·釋》思想的影響，且法藏又接觸到玄奘自印度傳回之唯識思想，於此機緣下建構其唯心思想。「三界唯心」是《華嚴經》解釋第六現前地之十二因緣皆一心而起，以十種逆順觀緣起¹⁹，見空性證三解脫門。學者玉城康四郎先生主張十二緣起觀是妄心緣起：

三界唯心之文，三界是相當於世間的現行或作用的施設，因此，對著三界

¹⁶ 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.128，2003。

¹⁷ 陳榮灼先生以西方哲學的主體性、觀念論主張：「《華嚴經》『三界所有，唯是一心』，之『絕對唯心論』立場的鮮明宣言。…可以看出華嚴宗所說之『心』是一種絕對的主體性，在康德式的『超越觀念論』，我們似乎看不出『心有質礙，色有能緣』…這不但可以幫助我們清礎辨認華嚴宗的『絕對唯心論』性格」見：〈陳榮灼撰，論唯識學與華嚴宗之『本性』一對《佛性與般若》之兩點反思〉，p.93~94。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉：(CBETA, T09, no. 278, p. 465, c29)。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈26 十地品〉：「如是十種逆順觀諸緣起。所謂：有支相續故，一心所攝故，自業差別故，不相捨離故，三道不斷故，觀過去、現在、未來故，三苦聚集故，因緣生滅故，生滅繫縛故，無所有、盡觀故：佛子，菩薩摩訶薩，以如是十種相觀諸緣起，知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前」(CBETA, T10, no. 279, p. 194, b24-c2)。

¹⁹ 《唯識三十論頌》卷 1：「是諸識轉變，分別、所分別，由此彼皆無，故一切唯識」(CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a2-3)。分別 Vikalpa.; 唯識 Vijñapti-mātraka.。

之「心」，當然會連繫於「我執」，因之，應該把它判定為「妄心」，各種中文義，其表現雖有多多少少的不同，但可看出其同樣的旨趣，...屬於三界的東西，唯是心的東西，並說十二有支亦依一心「心」亦由「貪欲」而生...²⁰

三界虛妄，因為無明妄心起我執、貪染，故三界諸法是由心而起，十二緣起是依於一心而現，此說法較偏唯識染心緣起。

華嚴心識觀易被誤解為萬法唯心存有論，靜止無作用的自然存在狀態；《華嚴經》：「心佛眾生，三無差別」一句為智顗與法藏所重視引用，另一層意義是二者皆把心提昇與法界真如、空性無二，圓融無礙關係。智顗認為此心非縱非橫、非染非淨，心與十界互具；華嚴之心是覺悟者之一心如光遍照無礙，與十方三世諸法之關係圓融相即。〈夜摩天宮菩薩說偈品〉：

心非彩畫色，彩畫色非心，離心無畫色，離畫色無心。彼心不常住，無量難思議，顯現一切色，各各不相知。心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉²¹。

「彼心不常住」此處指心是性空、無住而能示現無量諸法之不可思議，如同圖畫自身之中見不到畫師繪畫之心，然而若離開繪畫心之活動，亦無畫作之形成，圖畫、畫師與心三者彼此互不相知；「心如工畫師，畫種種五陰」此心是一切事物存在之理由²²。此「心」無住、無有實體，是性空存在的假名說，卻有無盡的示現，故此處所說之心是不思議心，是一能動的有機體，是一不斷活動的自身，能實現價質意義，所以不應將此法界心、不思議心理解為主體義。²³

華嚴心識思想一般多關注其為存有學解釋一切存在的根源，法藏不以此唯心存有為滿足，強調心與法界互為緣起無礙，其十重唯識觀之後三重融事相入、全事相即、帝網無礙即顯示了心與法界圓融互具，且修改智儼十玄門第十門之唯心

²⁰ 玉城康四郎撰，〈第六章「唯心」的追究—思想與體驗之交涉〉，李世傑譯，川田熊太郎等著《華嚴思想》，台北：法爾出版，1989，p.368。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉：(CBETA, T09, no. 278, p. 465, c26-p. 466, a1)

²² 郭朝順撰，〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變—以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，收於《法鼓佛學學報》第十期，p.64，2012。

²³ 玉城康四郎從六十卷、八十卷與藏譯本《華嚴經》「心佛眾生三無差別」一句比對考察，認為眾生攝於五蘊，五蘊無自性，故眾生無自性，佛與眾生同一體性，佛亦無自性；心是無量、不可思議，「一切法從心轉、心行普照諸世間」，心可示現一切法，故心佛眾三法中，心為主體。見《心把捉の展開—天台實相觀の中心として》，東京：山喜房，1989，p.26。

為主伴，並會通阿賴耶識與如來藏為真如不變隨緣，隨緣不變，以及唯識三性圓融，解消佛教善惡、空有、性相之對立。因此；當宋代天台學人依「佛不斷性惡」說佛於九界成佛；評華嚴是緣理斷九²⁴，有教無觀²⁵，事實上是遺忘了華嚴佛果境界事事無礙，也誤解華嚴宗心識觀與法藏對佛教教義之理解。²⁶

《十地經論》另一重點就是六相說，與法藏十種緣起相由，即是華嚴一乘法界緣起的主要內涵。「六相」²⁷出自《漸備一切智德經》、《十住經》、《十地經論》、六十卷與八十卷《華嚴經》、《十地經》。依據經典翻譯史言印度時期已流傳六相思想，傳入中國後頗受祖師們之重視與撰述，隋代淨影寺慧遠著《大乘義章》舉六相義，是立基於世親與法上之基礎，也影響智儼六相與十玄門²⁸。法藏吸收地論宗及智儼思想撰《探玄記》、《一乘教義分齊章》、《華嚴金獅子章》比智儼更有次第論六相、十玄義，之後有李通玄、澄觀、鳳潭與普寂亦有六相義之著述。²⁹「六相源乎大經，相玄交徹」³⁰，六相與十玄詮釋整部《華嚴經》旨意，六相是初地菩薩所發十大願每一願各具六相，基於緣起無自性，以法無我空智觀世間平等，行「廣大、無量、不雜」³¹之方便行教化眾生，故諸緣彼此可互為「緣起相由」³²如椽與舍相即相成³³、金與獅子譬喻真如之金性隨緣起現萬像如獅子會通空有³⁴。

²⁴ 牟宗三受湛然與宋代天台學影響，說華嚴緣理斷九，但華嚴自身並未說緣理斷九。

²⁵ 《釋門正統》卷 8：「賢首既不遵天台判釋。自立五教。至說起信觀法。卻云修之次第。如顓師摩訶止觀豈非有教無觀。」(CBETA, X75, no. 1513, p. 359, c3-5 // Z 2B:3, p. 457, a18-b2 // R130, p. 913, a18-b2)

²⁶ 郭朝順撰，〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變—以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，收於《法鼓佛學學報》第十期，p.58，2012。關於天台、華嚴、智顓與法藏思想之研究，可參見郭朝順教授之相關研究論文與專書《佛教文化哲學》。

²⁷ 常蕾撰，〈《十地經·歡喜地》梵漢校刊及研究〉，北京大學哲學系博士論文，「六相」經典翻譯略有不同，《漸備一切智德經》：「有為、無為、有相、無相、合會、別離」，羅什《十住經》只出現四種「有相、無相、有成、有壞」，《六十華嚴》「總相、別相、有相、無相、有成、有壞」，世親著《十地經論》之後，及《八十華嚴》、《十地經》六相名稱固定為「總相、別相、同相、異相、成相、壞相」。

²⁸ 馮煥珍撰，《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》，北京：中國社科學出版，2006。

²⁹ 陳永革著，《法藏評傳》，南京：南京大學出版上社，2006。湯次了榮著《華嚴大系》，京都：國書刊行會，1915。

³⁰ 《金獅子章雲間類解》卷 1：(CBETA, T45, no. 1880, p. 663, b29-c1)

³¹ 《十地經論》卷 3：「廣者，從初地乃至六地。大者，七地。無量者，從八地乃至十地。不雜者法無我平等觀出世間智故。如經一切菩薩所行，廣大、無量、不雜故。…方便者，如經總相、別相、同相、異相、成相、壞相，故說一切菩薩所行，如實地道及諸波羅蜜方便業故。」(CBETA, T26, no. 1522, p. 139, b1-3)

³² 「緣起相由」十義：「諸緣起法要具此十義方緣起故，闕即不成：一、諸緣各異義、二、互遍相資義、三、俱存無礙義、四、異門相入義，五、異體相即義，六、體用雙融義，七、同體相入義，八、同體相即義，九、俱融無礙義，十、同異圓備義。」《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a16-17)。

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「舍既即是椽者，餘板瓦等應即是椽耶？答：總並是椽。何以故？去却椽即無舍故，所以然者？若無椽即舍壞，舍壞故不名板瓦等；是故板瓦等即是椽也，若不即椽者，舍即不成，椽瓦等並皆不成，今既並成，故知相即耳，一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣

四、因門六義、十重唯識

無著《攝大乘論》的唯識三性與識結合，確立了唯識無境、萬法唯識的法相宗思想；印度初期唯識思想經由彌勒、無著與世親三位的開創後，唯識大師輩出，尤其在世親之後唯識思想百家爭鳴，出現不同的學派。唯識思想的傳承歷史上有所謂十大論師，針對世親晚年總集唯識思想之代表作《三十頌》之頌文作解釋，本論首次出現「識轉變」概念³⁵，導致後代論師們對世親此書作論釋，由窺基與玄奘揉合十大論師之解釋，而以護法思想為主，譯成《成唯識論》³⁶強調「識轉變」，「識」指賴耶識或種子識³⁷；法藏因門六義引《成唯識論》之種子六義³⁸解種子（因）與現行（果）之緣起關係論空有相融。

華嚴法界緣起諸法是如實因，如實果，同時交相互為因果，入如實道。智儼理解《中論》四句生、不生、生不生、非生非不生，論辯因果的遮撥模式是有過失「違其因果」，無法說明現象界（法界）一切事物何以仍有生滅流轉？眾生又如何轉凡成聖？智儼依據唯識的種子七義，提出因門六義³⁹為輪迴或解脫之依據。「法有多門，且依同時，如實互為因果義」，指法界緣起為因果同時，相生相即，每一法的生滅，具備了空、有，有力、無力，緣待、不待緣六種條件，形成法法間之相即相攝關係。法藏較智儼更重視因果法⁴⁰，將「因」與「緣」分開細論，緣指「緣

起法不成則已，成則相即，鎔融無礙，自在圓極。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 508, a14-21)

³⁴ 《華嚴經金師子章註》卷 1：「金喻一真之性，師子喻緣起事法，理本無生，隨諸緣法，成差別相，相起繁興，理即無生。故清涼云：理隨事變，則一多緣起之無邊…一乘圓教者謂即此師子情盡體露之法渾成一塊，喻師子相盡真金現前，繁興大用起必全真，喻師子功用事事皆金，萬像紛紜參而不雜，雖四像遷移各住自位，一切即一，皆同無性，攝末歸本，不礙末也，一即一切因果歷然，依本起末，不礙本也。力用相收卷舒自在，力顯性起圓融法門無礙，故名一乘圓教。」(CBETA, T45, no. 1881, p. 668, b5-8)。《華嚴經金師子章註》卷 1：「六相者，謂師子是總相五根差別是別相，共一緣起是同相，眼耳各不相到是為異相，諸根合會是成相，諸緣各住自位是壞相，顯法界中無孤單法，隨舉一相，具此六相緣起。集成各無自性，一一相中含無盡相。一一法中具無盡法。」(CBETA, T45, no. 1881, p. 670, b7-12)

³⁵ 《唯識三十論頌》卷 1：「是諸識轉變，分別、所分別，由此彼皆無，故一切唯識」(CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a2-3)。分別 *Vikalpa*；唯識 *Vijñapti-mātraka*。

³⁶ 《成唯識論》之三性思想只取難陀、安慧與護法，以護法為主。蔡伯郎撰，《唯識的三性與二諦》，文化大學哲研所博士論文，2000。

³⁷ 《唯識三十論頌》卷 1：「依止根本識 (*Mūla-vijñāna*)，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。」(CBETA, T31, no. 1586, p. 60, c5-6)。

³⁸ 「種子義略有六種：一、剎那滅。二、果俱有。三、恒隨轉。四、性決定。五、待眾緣。六、引自果。謂於別別色心等果，各各引生方成種子」《成唯識論》卷 2：(CBETA, T31, no. 1585, p. 9, b7-26)。

³⁹ 「一、空，有力不待緣，念念滅故。二、有，有力不待緣，決定故。三、有，有力待緣，如引顯自果故。四、無，無力待緣，觀因緣故。五、有，無力待緣，隨逐至治際故。六、無，有力待緣，俱有力故。」《華嚴五十要問答》卷 2 (CBETA, T45, no. 1869, p. 531, a10-14)

⁴⁰ 法藏整部《探玄記》針對六十卷本（三十四品）的晉譯《華嚴經》分判為「信、解、行、證」

起相由」，因指唯識種子六義之空有、力用關係。

法藏論法界緣起，與智儼一樣表現在空與有的相即相入與力用上，在力、無力之作用下，論述現象界一切事法之生起與散滅不出此六因。前三句從空的角度論因與果之有力、無力，待緣，不待緣；後三句從有的角度論因與果之有力、無力，待緣，不待緣。空、有論法體之相即義；有力、無力論力用之相入，由資助之待緣不待緣論同體、異體。

於此六義名義俱無，若三乘賴耶識，如來藏法無我因中，有六義名義，而主伴未具，若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起，方究竟也。⁴¹

小乘或三乘雖也論及賴耶緣起，但執法有我無，故無六義名；終教說真如心不染而染，不變隨緣，隨緣不變之六義名稱，未有主伴具足。唯華嚴一乘圓教佛法身不可說，以普賢圓因，相應舍那佛果，由因地之普解普行與佛之示現而有可說⁴²，自體即因即果，強調每一法不可絕對化、自性化；每一法是因也是果，故因無盡，果無盡，因果彼此交相互入，法法相即無礙，主伴具足互為緣起。⁴³

牟宗三主張因門六義只是緣起性空義之展轉引申，不論是自有或他有都是緣成的，是無自性所以是空：

若知緣起性空義，一切法無不是空者，則自有亦是緣成的有，雖有而無自性，雖有而非有，雖由自而緣成，因而他即自，亦可他無自可即，是即他空自亦空他何所即？自空他有亦然，他有既是緣成的有，亦是雖有而非有，自雖由他而緣成，因而自即他，亦可自無他可即，是即自空他亦空，自何所即？總歸成無不是空者，…賢首于此則是寄空有方便說「相即」，示法界緣起無礙，總歸即而無即⁴⁴

牟宗三不只主張法藏因門六義之空有相即，是緣起性空義的方便說，乃至同體異體之相攝相入，一中多多中一，一即多多即一圓融無礙，就無盡說圓滿，就

四分與「五周因果」一所信因果周、差別因果周、平等因果周、成行因果周、證入因果周。

⁴¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a9-12)。

⁴² 牟宗三著，《佛性與般若》，p.521~522，台北市：學生書局，1985。郭朝順撰，〈華嚴宗之可說與不可說〉，

⁴³ 「約教辨者，若小乘中法，執因相，於此六義名義俱無；若三乘賴耶識、如來藏法，無我因中，有六義名義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起，方究竟也。」《華嚴一乘教義分齊章》卷4 (CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a8-12)

⁴⁴ 牟宗三著，《佛性與般若》，p.524，台北市：學生書局，1985。

無礙說圓融，圓融也是緣起性空之引申義也是權說⁴⁵，故華嚴的即、入、攝三者也是方便假說，示法界緣起之無礙相與無盡相⁴⁶。

對法藏空有融會的深入研究則是郭朝順先生就法藏唯識思想與窺基五重唯識對讀詮釋法藏的空有相融哲學。五重唯識內容為：1、遣虛存實；2、捨濫留純；3、攝末歸本；4、隱略顯勝；5、遣相證性。法藏十重唯識：1、相見具存；2、攝相歸見；3、攝數歸王；4、以末歸本；5、攝相歸性；6、轉事成真；7、理事具融；8、融事相入；9、全事相即；10、帝網無礙。鎌田茂雄與方立天的看法一致認為十重之前五重除了第四重外與窺基的說法相同。窺基的第五重遣相證性，論及理與事，如來藏、空等無諸分別，不二法門：

五遣相證性。識言所表具有理事，事為相用遣而不取，理為性體應求作證，故有頌言：於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。餘經說心自性清淨，諸法賢聖皆即真如，依他相識根本性故。又說、一諦、一乘、一依、佛性、法身、如來藏、空、真如、無相、不生不滅、不二法門、無諸分別、離言觀等，皆此觀攝。如是所說空有、境心、用體、所王、事理五種，從麤至細展轉相推，唯識妙理，總攝一切⁴⁷

唯識學有所謂唯識性、唯識相，窺基認為唯識性（唯識理），意指自性清淨心、如來藏、空、真如、佛性等；唯識相指心識能變現諸法。唯識以三性為中心，由依他起之遍執為相，淨依他之圓成實為性。窺基遣相證性意指遣除依他起遍計執所生之唯識相，不再透過心所現之見相二分去認識真理，所證得之唯識性、唯識理的圓成實性。唯識性相或唯識事理二者並存，在現象與本體上不是對立隔絕的二端，這是窺基融會唯識性相、事理的理由。⁴⁸

法藏藉由十重唯識融和佛教空有、性相對立的問題，其第五重之「攝相歸性」之「攝相」指「八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡」⁴⁹，攝唯識所現之一切虛妄境相皆無自體，唯有如來藏所顯真如平等，自性清淨才是真實的歸趣；

⁴⁵ 牟宗三著，《佛性與般若》，p.524~528，台北市：學生書局，1985。「若自有力他亦有力，他有力自亦有力；他無力自亦無力，自無力他亦無力，則不能相攝相入，實則力、攝、入亦是方便假說，皆非物理的實體字，一切事皆緣成，由一緣即攝全緣。是則一緣成即全緣成，一成一切成，此即一攝一切，一切入一，…所說之即、攝、入而說此法界緣起，即成十玄緣起」

⁴⁶ 牟宗三著，《佛性與般若》，p.525，台北市：學生書局，1985。

⁴⁷ 《般若波羅蜜多心經幽贊》卷 1：(CBETA, T33, no. 1710, p. 527, a29-b10)。

⁴⁸ 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.124，2003。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a18)。

故郭朝順推論法藏可能帶有存有論意涵⁵⁰。因此，窺基「遣相證性」與法藏「攝相歸性」二者，鎌田茂雄主張若屬認識義或只是名異而義同則是。若二者具存有義，則方立天所言窺基「遣相證性」不具存有義，也不同於法藏「攝相歸性」的說法便可成立。⁵¹

五、空有無礙、二諦相即、三性圓融

本論由龍樹著，羅什譯與《中論》、《百論》合為三論宗所依論典，十二門為：觀因緣門、觀有果無果門、觀緣門、觀相門、觀有相無相門、觀一異門、觀有無門、觀性門、觀因果門、觀作者門、觀三時門、觀生門，其內容闡述大乘究竟空義，作為《中論》的入門書。法藏對本論撰《十二門論宗致義記》（簡稱《義記》），以十門⁵²解釋本論，最後一門之「隨文解釋」的基本內容則與龍樹一致區分十二門。法藏的詮釋觀點著重於佛教內部重要的義理，以圓教模式論空有、二諦、中道、三性彼此圓融無礙。

法藏《義記》內並無「五教」名稱出現，但所論已具五教規模，小教指印度中觀與瑜伽二派表空宗與有宗，二宗以三時教判論法義，戒賢所屬為有宗，依《解深密經》、《瑜伽師地論》說人法二空、三性三無性；智光承龍樹、青目與清辨依《般若經》、《中論》、《般若燈論》廣說真空義，法藏認為此二宗之空有二義各有所據，各執一邊。其實二宗約眾生根機而有教法之深淺、增減，以三時教定判經文了義、不了義是相互違害。⁵³始教指唯識五種姓的相始教與《般若經》為主的空始教；終教則說眾生皆有佛性悉當成佛，始終二教以簡短文義交代⁵⁴。頓教則未有

⁵⁰ 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.124，2003。

⁵¹ 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.124，2003。

⁵² 1、教起所因、2、藏部所攝、3、顯教分齊、4、教所被機、5、能詮教體、6、所詮宗趣、7、造論時代、8、傳譯緣起、9、釋論題目、10、隨文解釋。

⁵³ 《十二門論宗致義記》卷1：「但知如來施設教則了、不了義。有其二門：一、約攝機寬狹，言教具闕。以明了不了。二、約攝機入法。顯理增微。以明了不了。初是戒賢…二、約攝機入法。顯理增微門者。智光所承立也。謂初說心境俱有。不達性空。次顯境空心有。已顯一分性空。後心境俱空。平等具顯。方為了義。又於緣生。初說實有。次說似有。後方說空。此文並是入法有漸次。顯理有增微。以明三教了不了義。若定執前後。定判經文。亦有違害。準可知耳。又戒賢約教判。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。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 213, a4-c22)

⁵⁴ 《十二門論宗致義記》卷1：「若依大乘始教。一切眾生五性差別。…以此論宗同諸般若。兼益二乘及人天故。若依大乘終教。…以近說五性雖有差別。遠論皆當得菩提故。以悉有心皆有佛性。…《依寶性論》、《無上依經》等。設令二乘入寂已後。受變易身。受佛教化。向大菩提。是故依前始教。約五性不同。說三乘差別。依此終教。約並有佛性。悉當得佛。是故依此說唯一乘」(CBETA, T42, no. 1826, p. 213, c24-p. 214, a7)

論及，但有一段文：「聲等即空無性，無名無聲，無無名無無聲，為自性，謂離性之性也」⁵⁵說無名、無聲即是空，似乎是交代頓教離言絕相，對法藏而言頓教本不可說，一切言說都是多餘，頓教屬對教法的實踐，非言說系統。

破，是因有情執故，由情執所起之一切邪知邪見當下即空無自性，無所謂破不破，不只凡夫所起能破之心識與所破之外境皆不能成立，心無所寄亦無能所。立，也是隨情假立，諸法緣起性空假名為立，為「會情入法」，故立而無立，雖立仍要遣情契理，所以立無不破，立中有破，即立即破，即破即立，立破無礙，如空不礙有，有不礙空⁵⁶，空有相融，立破相即。然而，空有何以相違害，如清辯為顯畢竟空義，盡破世俗一切緣起幻有⁵⁷，此屬斷滅空；護法所傳唯識思想說萬法唯識或唯識無境，心識所起是皆幻有，二者據空有二端相違。龍樹順緣起說性空，「盡有之空，不待滅有」、不損有、也不違世俗有為法，「不違有之空，離有離無為真空」；無著之唯識思想說有，不損空，亦不違空之有，「盡空之有，不損真空」，故龍樹、無著二者，於空有全體相與無礙，「當知二說，全體相與，際限無遺，雖各述一義，而舉體圓具，故無違也」⁵⁸空與有二者就法藏立場而言是緣起不二空有相由，是相順相成不相違害，不一不異，幻有與無性真空俱融雙泯，亦不墮空有二邊，即是有無中道⁵⁹。

從有無推演三性與二諦關係，依他由緣成無自性空，故非有，不壞緣起之相，故非無；依他亦有亦無不二，依他非有非無，不著中，離有離無，亦不著邊，無所待故有無不礙，中邊不著是無寄中道。遍計所執情有理無，就妄情說有，約理實無，亦無中邊可著，有無交徹無礙不二，融為一性故稱中道。⁶⁰圓成實者就方便言說為有，若就緣起諸相則空無，就圓成實德則說不空，因此，圓成實空與不空無二是中道；當圓成實為真如體時，如《勝鬘經》所稱之如來藏無所有為空，真如體不壞故不空，空與不空如來藏不二無礙即是中道。⁶¹法藏對三性之詮釋與《攝大乘論》三性解釋不同，《義記》裏，把三性結合二諦說彼此無礙：

⁵⁵ 《十二門論宗致義記》卷1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 214, a14-15)

⁵⁶ 《十二門論宗致義記》卷1：「是以破即立，故無破，立即破，故無立。無立無破，不礙立破，是故立破。一而恒二，二而常一，有不礙空，空不礙有，是謂立破無礙大意也」(CBETA, T42, no. 1826, p. 215, a8-11)

⁵⁷ 《十二門論宗致義記》卷1：「清辯等破有令盡，至畢竟空。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 218, b25)

⁵⁸ 《十二門論宗致義記》卷1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 218, b13-15)。

⁵⁹ 《十二門論宗致義記》卷1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 216, b27-c17)。

⁶⁰ 《十二門論宗致義記》卷1：「約理中實無。如空華於淨眼。是聖智所知為真。此無彼有。交徹無礙。融為一性。…單就情。一切皆是情調虛妄。若唯約理。一切有無等[3]虛無所有。無所有亦無所有。一切皆絕。亦無中無邊。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, a11-22)。

⁶¹ 《十二門論宗致義記》卷1：「約此真如當體無礙。則無所有。為空。則此真體不可壞故。名不空。此空不空不二為中。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, a27-29)

以所執情有，依他幻有，圓成種無，如是有無無二，為俗諦中道。所執理無，依他性空，圓成體有，如是有無無二，名真諦中道。如是真俗，合而恒離，離而恒合，離合無礙，是二諦中道。⁶²

情有、幻有與圓成無，有無無二是俗諦中道；理無、性空與圓成體有二者不二是真諦中道，真俗、有無二者「合而恒離，離而恒合，離合無礙，是二諦中道」⁶³法藏撰《義記》論空有無礙、二諦相即、三性圓融，源於印度佛教中觀與唯識各執一邊的立場予以會通，是以他在《義記》開宗明義即標舉真俗俱融，即有辯空，即空明有：

夫以玄綱絕待，真俗所以俱融，素範超情，空有以茲雙泯，但以性空未嘗不有，即有以辨於空，幻有未始不空，即空以明於有，…邊執既亡，聞見隨喪。竭邪源之有寄，則四執雲銷，挺正法之無虧，則二諦斯在。⁶⁴

法藏雖強調義理的圓融無礙，但他並未遺忘佛教緣起空性的重要性，以空為基礎，始建立諸法，觀真空成諸行，菩薩十度行，菩提佛果皆由空立，能令諸法相即相入無礙。

六、結語

法藏思想體系立基於印度佛教中觀與唯識或說空、有、如來藏的立場而有所開創，其開創性依筆者目前之理解，是表現華嚴圓融無礙哲學。本文所提之議題諸如三性、如來藏、種子義、二諦與空有等，是佛教自身的重要思想，也建構法藏心識觀與華嚴哲理。依他無性遍計之情有理無，是緣起事法的不同面向呈現空有無礙之緣起；十地「三界唯心」之心義不是形上本體之唯心論，而是關注心與法界之圓融關係；如來藏自性清淨心不是凝然不動的本體心，是覺悟者之一心與法界互為整體交融無礙，此真如清淨心指眾生具有實踐解脫的存在價值。換言之，佛教相即圓融思想在中國佛教的天台、華嚴與禪特別予以重視，圓融精神指出虛妄的世間也是吾人實踐解脫的場所，強調世間與出世間、生死與涅槃對立的解消。

⁶² 《十二門論宗致義記》卷1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, b7-11)。

⁶³ 《十二門論宗致義記》卷1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, b10-11)。

⁶⁴ 《十二門論宗致義記》卷1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 212, b17-24)

參考書目：

一、原典文獻

- 《十二門論宗致義記》，《大正藏》冊 42。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》冊 45。
《華嚴發菩提心章》，《大正藏》冊 45。
《華嚴五教止觀》，《大正藏》冊 45。
《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45。
《華嚴五十要問答》，《大正藏》冊 45。
《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45。

二、學術專書

- 方東美，《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業，1986。
牟宗三，《佛性與般若》（上冊），〈第一章：大智度論與大般若經〉、〈第二章：中論之觀法與八不〉台北：學生書局，1997。
釋慧嶽法師，《天台教學史》，台北市：中華佛教文獻編撰社，1995。
吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，台北市：文津，2002。
吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台北：商務。
吳汝鈞，《天台佛學與早期中觀學》，台北市：文津。
陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北市：華嚴蓮社，1996。
陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北市：法鼓文化，1997。
郭朝順，《天台智顗的詮釋理論》，台北市：里仁，2004。
郭朝順，《佛教文化哲學》，台北市：里仁，2012。

三、期刊論文

（一）中文

- 陳榮灼，〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，〈國際佛學研究中心創刊號〉1991，12月。
陳英善，〈從「開權顯實」論法華之妙〉，《中華佛學學報》，第十四期，2001。
郭朝順，〈論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題〉，《法鼓佛學學報》第二期，

p.129—161，2008。

郭朝順，〈語言、世界與一念心—智顗與高達美思想的比較〉，〈漢語哲學的新視域〉，p.429—457 學生書局，2011。

郭朝順，〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變—以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》10 期，p.53—93，2012。

郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》第 27 期，p.1~50，2014。

（二）、日文

佐藤賢順，〈相即論理と辯證論理〉

坂本幸男，〈「即」の意義及び構造について〉，《印度學佛教學研究》，第四卷第二期 p.34~43，1991/12 月）。

宮澤勘次，〈不二・即思想の展開〉，《印度學佛教學研究》，第五十一卷第一期 p.92~95，平成十四年，12 月。
p.275~280）。

張愛順，〈法藏の佛教觀—教即觀について〉，《印度學佛教學研究》，第四十一卷第一期 p.80~85，平成四年/12 月）。

四、學位論文

陳英善，《華嚴清淨心之研究》，文化大學哲研所碩士論文，1983。

郭朝順，《智者與法藏圓頓思想之研究》，文化大學哲研所碩士論文，1990。

郭朝順，《湛然與澄觀佛性思想之研究》，文化大學哲研所博士論文，1995。

