

從唯識古學看華嚴法界緣起

法鼓文理學院佛教學系 博士候選人
陳陶

摘 要

近百年來，學界對中國化佛教的代表宗派天台宗、華嚴宗、禪宗等多有批判，如中國支那內學院的歐陽竟無、呂澂等，或者日本發起批判佛教的松本史朗、袴谷憲昭、伊藤隆壽等。如何恰當地理解中國化佛教與印度大乘佛學之關係，是佛教思想史上至關重要的議題。一般學者認為，華嚴宗在判教中，將唯識學置於「始教」的地位，對之多有批判；另一方面，依於百多年來梵文學的發展，學者可以利用詳實的資料回溯到印度佛教，從印度佛教中觀、唯識學的角度來看，中國化佛教似乎是印度佛教之歧出。

如何理解中國化佛教(本文以華嚴宗為代表)與印度大乘兩系之關係呢？除了相互批判之外，還有其他融會貫通的可能性嗎？本文從上田義文對於唯識古學的研究出發，上田認為，唯識古學，亦即彌勒、無著、世親的唯識真義，其所強調的能緣與所緣的對立同一關係，不僅可以與般若、中觀相通，甚至與華嚴的事事無礙緣起等，都是大乘佛教「色即空、空即色」思想的不同呈現，在談緣起和空方面，有其本質上的共通性。本文認為，從唯識古學理解華嚴法界緣起思想，不僅有利於釐清印中佛教的根本特質與共通基底，又有助深入理解華嚴的判教思想以及法界緣起思想，因為在華嚴判教中，並非單純地將唯識學置於始教的位置，所謂「始教」、「圓教」只是對於緣起的觀察角度不同，如果從唯識古學的緣起觀出發，是可以通向華嚴宗的「圓教」。關於法界緣起，應該從緣起相由來顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起，而非從有形而上實體傾向的真心真性為基底來理解。

關鍵詞：唯識古學、華嚴宗、法界緣起、法藏、上田義文

一、前言

(一) 華嚴法界緣起思想略說

華嚴宗思想是佛教思想發展的一個高峰，而法界緣起是為華嚴思想之歸趣¹，例如陳英善教授即將華嚴宗的核心思想，界定在無盡法界緣起上²。所謂無盡法界緣起，根據陳英善在《華嚴無盡法界緣起論》的說明：

以「無盡」強調「法界」之重重無盡，就「法界」而言，即代表著無盡之法（不論是理法或是事法，乃至一切之存有），顯示諸法彼此之間乃是互為緣起之關係，且此等之關係不只是一對一或因與果之關係而已，而是「一即一切，一切即一」的關係，任舉一法即一切法，一成即一切成，而此等關係即是法界緣起、無盡緣起，且其範圍含攝無盡法界之法，換言之，無盡的法界之法形成此無盡緣起。故須以「無盡法界緣起」才足以代表華嚴所要表達的緣起思想，不論就佛的境界或果德或業用，乃至任何一法而言，皆表現著此無盡法界緣起之關係，就緣起而言，不說則已，若要說之，則是無盡法界緣起，此無盡緣起道理，非生滅（業感）緣起、性空緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、如來藏緣起等所能窮盡，因此等皆就某一點或某一面而明緣起，而非直就緣起以顯緣起，若直就緣起以顯緣起，則是無盡法界緣起，舉一即一切的無盡關係網，不為親疏因緣之所限，一成即一切成，一切不成即一不成。³

筆者認為，以上一段話極為精準地表達出華嚴法界緣起的深度與廣度，我們特別需要注意以下幾點。

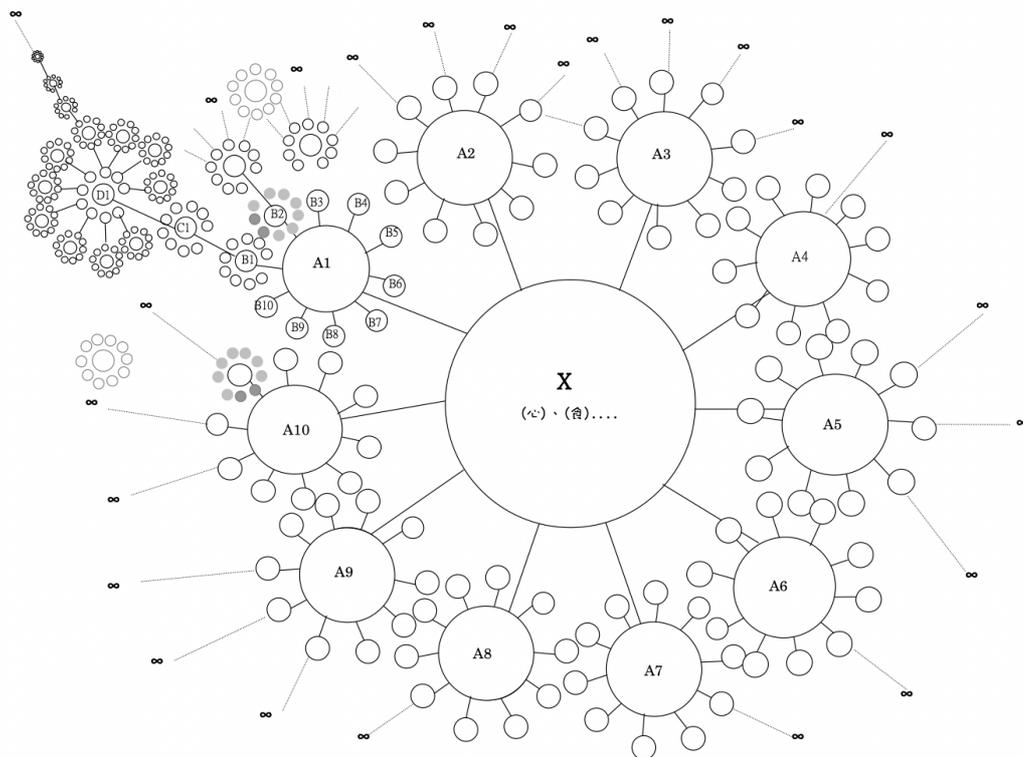
首先，在華嚴宗的祖師中，極少使用「無盡法界緣起」一詞，陳英善之所以特別在「法界緣起」之前加上「無盡」，是為了顯示一切法之間如帝網天珠般，寶珠的光明互相輝映，一珠現一切珠影，一切珠盡現一珠之中，各各如是，重重影現之關係。「無盡」一詞，即體現出陳教授對於法界緣起精髓之掌握。這樣的描述，讓筆者想到陳教授所提煉出的法界圖⁴：

¹ 如鎌田茂雄所說：「華嚴思想與天台思想並為中國佛教哲學的雙壁。」（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》〔台北：幼獅文化事業公司，1985年〕，頁159。）再如陳英善所言：「華嚴義海之深，在於彰顯別教一乘重重無盡法界緣起義，……真正能代表華嚴教義的，乃是重重無盡的普融無礙事事法界。……以說明華嚴思想核心在於無盡法界緣起。」（氏著，《華嚴無盡法界緣起論》〔台北：華嚴蓮社，1996年〕，頁2-6。）

² 見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁20。

³ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁6-7。

⁴ 出自陳英善，《華嚴與諸宗之對話》（台北：法鼓文化，2020年），頁62。其說明如下：此圈圈圖，



其次，談起緣起，自然會讓人想到生滅（業感）緣起、性空緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、如來藏緣起等，陳教授特別點出法界緣起與其他緣起理論之區別與特色。傅偉勳先生在〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉也在「蘊謂」意涵⁵中對比了業感緣起論、緣起性空論、賴耶緣起論、《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、日本真言宗的六大緣起論、以及日本曹洞宗道元禪師的「有時」論，認為：

華嚴宗的重重無盡法界緣起論（亦即相對於天台性具論的性起論）可以說是再進一步依中國大乘佛學的「真空妙有、即事而真」原理，創造地綜合而超

主要用以顯示萬事萬物彼此的相互依存關係，即所謂的「緣起」。從諸法彼此的相互依存中，可得知法界緣起無自性空。諸法當下即是空，即是森羅萬象重重無盡法界。任舉一法，莫不如此。此即所謂的「一即一切，一切即一」。一與一切之關係，乃是一成，一切成；一不成，一切亦不成。一與一切同時頓現，如海印三昧；彼此互遍互攝重重無盡，如因陀羅網。因此，以法界圖顯示般若空「一多無礙」緣起。

⁵ 「蘊謂」是傅氏所提出的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics) 五個層次：實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂，其中之一。具體解釋，見氏著〈創造的詮釋學及其應用〉，收入《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》(台北：東大圖書，1990年)，頁1-46。

越空有二宗與如來藏思想的規模龐大的思想體系。……華嚴宗的祖師們（尤其法藏）確實有集佛教緣起思想之大成的哲理建構企圖。⁶

我們應該注意法界緣起在佛教諸多緣起理論中的特色及其深層結構。

華嚴法界緣起之深廣，也造成歷來對其把握理解，難免有所分歧，甚至面目模糊。如陳英善在《華嚴無盡法界緣起論》所舉出的，古德對華嚴緣起之理解即有不同之側重點，法藏之高弟慧苑即從「真性」來開顯華嚴緣起，五祖宗密大師以「真心」來和會禪教；近代學者對華嚴之了解也就難免局限於心性、唯心等窠臼上來理解，或套用現代西方哲學的生成論、本體論等來詮釋法界緣起。⁷陳教授在其大作中對華嚴思想核心之爭議，如「性起與緣起」、「唯心與緣起」、「法界之釐清」等議題已有所釐清。

筆者認為，關於華嚴法界緣起，還有一必須深入探究的工作是，華嚴法界緣起思想與印度大乘佛學之關係，它們之間是否有一共通之基底，其間是否有相同的根本特質？這是回答佛教中國化此一議題必須究明的，也是必須正面回應支那內學院、批判佛教等對於中國化佛教批判的重要一面。如此一來，不僅有利於釐清華嚴法界緣起思想與印度大乘佛教的共通基底以及契理契機發展出來的華嚴思想之特色，也是探究印中佛教思想的根本特質（傅偉勳所謂的「蘊謂」層次）以及佛教思想如何在現代社會繼往開來（傅偉勳所謂的「當謂」、「必謂」層次）的必要一環。

（二）唯識學與華嚴學

我們知道，法藏大師對於玄奘所傳的唯識學多有批判，兩宗之教學似乎有諸多不同，核心之處更是扞格難通。如玄奘唯識學是觀念論，說明一切法是從妄心所生。在此且不論妄心與真心之辯，究極而言，華嚴宗的思想本就是要「創造地綜合而超越空有二宗與如來藏思想」⁸，華嚴宗根本就不立一個根本的理體，更遑論這個理體是真或妄⁹。再如華嚴宗的性相融通和玄奘唯識學性相永別應該是兩宗都難以讓步的立足點。如此一來，似乎華嚴宗與玄奘所傳唯識宗在本質之處就是不同的，而一般認為玄奘所傳的唯識新學就是印度瑜伽行派的正宗，那麼華嚴宗與印度大乘佛學之一的瑜伽行派的關係問題就值得細細玩味。

⁶ 傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期（1991年7月），頁189。

⁷ 見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁2-5。

⁸ 傅偉勳語，出自〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，頁189。

⁹ 以上所引陳英善的文字中，可以明顯地看出陳氏是持這個觀點的。另外，鎌田茂雄明確說到：「在智儼和法藏所完成的華嚴思想中，存在於現象背後的形上學的實體是完全被否定的；它要探究的是：依據現象絕對化、個物獨立自存性上的個物相互間的融即。如是，在現象背後的形而上的實體徹底被排除，這可說是法藏的華嚴思想的最大特色所在。」（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，頁179。）

筆者認為，關於華嚴宗與印度佛學的關係問題，我們可以借道一衣帶水的日本學者的研究，在此，特別舉出上田義文對於真諦所傳唯識古學的研究成果。自古以來，一般認為玄奘所傳的唯識學才是印度唯識學的正統，而真諦所傳的唯識學則受到如來藏學的熏染，是不正宗的唯識學。與之相反，上田義文認為真諦所傳的唯識古學才是初期唯識思想的原貌，真諦學說絕非《大乘起信論》式的如來藏緣起說，而是以三性為中心的特殊理論。根據上田的研究，真諦所傳唯識古學（上田認為真諦所傳唯識古學就是彌勒、無著、世親唯識學的原意，因此也可以稱為初期唯識思想）與玄奘所傳唯識新學的區別主要在於：一為以三性說為中心的認識論，一為以識論為中心的觀念論。如陳一標教授所總結上田義文（代表真諦之思想）與長尾雅人（代表玄奘之思想）思想之差異點時說到：

上田：初期唯識思想所謂的「唯識無境」，是境無但卻還能認識，這就是般若的無所得，因此唯識無境指的是得般若波羅蜜亦即無分別智的行者之境界，而非只是要以存有論的方式，用哲學理論說明凡夫所見。因此，初期唯識思想是一種認識論，絕不是要強調凡夫所見只不過是識所變現之相分的觀念論。

長尾：初期唯識思想是一種觀念論，只不過它不是純粹的哲學理論，而與瑜伽師的修行有關。¹⁰

這樣一種「境無但卻還能認識」的認識論，是超越我們的形式邏輯思維的，而上田認為，這樣的矛盾構造，恰恰就是貫通大乘佛教思想的共通特質，般若經的「色即是空」，龍樹和無著的「生死即涅槃」，以及「緣起」、「二諦」、「唯識」等重要概念，都包含有這種矛盾的認識論構造。¹¹而在玄奘所傳的唯識思想中，反而看不到這樣的矛盾，上田認為這是極應注目的：

從真諦譯和梵文原典所得知的唯識說中，顯然出現了我們前面所見的矛盾，反而在屬於後期的《成唯識論》的思想中，完全沒有看到這種矛盾。如果知道這種矛盾要表現何義，就會發現這是佛教史上令人震驚的事實。¹²

上田認為，這樣一種矛盾的構造，所謂色與空的相即，生死和涅槃的無差別性，不僅是印度大乘佛教思想的特質，也是中國佛教思想的基底。如上田說到：

¹⁰ 陳一標，〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，收入上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》（台北：東大圖書，2002年），譯序頁9-10。

¹¹ 上田的具體解釋，見氏著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁3-45。

¹² 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁3-45。

生死即涅槃的「即」，呈顯出此無異性。此「即」同於「色即空、空即色」的「即」。生死輪迴（色）的滅即是涅槃（空），但此涅槃並非捨棄生死而於他處成立的，生死之外沒有涅槃。天台所謂一色一香無非中道當中，色、香和中道的無異性；華嚴的法界緣起、事事無礙當中，事和法界的無異性，根本都是同樣的無異性。¹³

《大乘佛教の思想》一書的譯者陳一標教授也認為上田透露出唯識古學與印度大乘佛學，甚至與中國佛學的共通性：

按照上田所說，初期唯識思想所強調的能知與所知的對立同一關係，不只可與般若、中觀相通，甚至於和華嚴的事事無礙緣起、天台的一色一香無非中道、禪宗的「無心」一樣，都是大乘佛教「色即空、空即色」思想的不同呈現，在談緣起和空方面，有其本質上的共通性。¹⁴

少有學者能真正通曉印中佛學兩個領域，因此，能夠不囿於自己的研究領域所限，而能真正從根底認識到般若空性與中國佛教思想的共通性，是一種深刻的洞見。無獨有偶，精研天台、華嚴宗的陳英善教授，從中國佛教出發，也得致類似的結論，她反對一般的觀點，即認為法藏將《般若經》純判屬於始教而已。她認為法藏對《般若經》之看法，跨越了終、頓教，乃至一乘教。¹⁵同樣地，對於龍樹的中觀，她也反對一般學術界將華嚴宗對龍樹「空」的看法，僅僅定位在始教。實際上，對於賢首法藏大師而言，龍樹所說的「空」，具備了多重的涵義，兼具遮、表的角色，若就以五教（小、始、終、頓、圓教）來說，非只是始教，且跨越了終、頓二教，甚至一乘圓教。¹⁶

¹³ 上田義文著，陳一標譯，〈佛教「心」的概念〉，《大乘佛教思想》，頁 171。

¹⁴ 陳一標，〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，收入上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，譯序頁 12。

¹⁵ 詳見陳英善，〈華嚴對般若真空之看法〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 23-62。

¹⁶ 詳見陳英善，〈華嚴宗對龍樹中觀之看法〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 63-92。

相應於陳英善從華嚴宗出發，認為龍樹所說的「空」，具備了多重的涵義，可以通向一乘圓教；上田義文有一篇文章〈中觀の緣起思想〉，認為中觀的空思想可以通向天台之圓融三諦、華嚴之真妄交徹（理事無礙），所論如下：賢首大師把《大乘起信論》的真如與妄法之關係，叫做「真妄交徹」。在真妄關係的範圍來說，「色」與「空」之關係，真正是真妄交徹。「緣起的有」本身即是「空、無自性」，「空、無自性」本身即是「緣起的有」，這個關係，就是（賢首大師）那樣的真妄關係。在這個意義上看，「緣起」即是「空」，「空」即是「假」，這叫做「中道」。把這個把握為「即空、即假、即中」之圓融三諦，將此中所含的「戲論寂滅（破一切見）」之面，作為「一心三觀」所展開的天台大師的理解，可說是很深的洞察。（氏著，〈中觀的緣起思想〉，玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想（一）在印度的開展》〔台北：幼獅文化，1985年〕，頁 173。）

然而，上田義文主要的研究領域在於印度大乘佛學，特別是唯識古學，上田對於中國佛教的論述，僅約略見於其論述印度佛學的行文中；陳英善看到在空性上，華嚴與般若、中觀的共通性，但是似乎在唯識思想上，還是僅僅以玄奘所傳的唯識學作為唯識學的代表，沒有從真諦所傳唯識學的角度探究唯識學與華嚴思想的關係。

正如上田義文自身所表示的，「無論如何絕對不要認為能作的前輩都已經做了」¹⁷，陳一標也認為，我們順著上田的觀點，還有很多需要繼續探究的議題。在本文中，筆者希望解答的問題是，上田是如何論述初期唯識思想？這樣解讀下的唯識思想，與華嚴宗的法界緣起思想是否有相通之處？

二、上田義文對唯識古學的研究

（一）上田義文論述唯識古學能緣與所緣對立同一關係之文獻

上田義文一生的主要精力都在於究明唯識古學，而他認為真諦所傳唯識古學最重要的特徵之一就是：依他性和分別性是能分別（能緣）和所分別（所緣）之間的認識論關係，而所謂的「唯識無境」就是所分別（所緣、境）不存在，但還是可以成為所緣。¹⁸上田認為，「在真諦譯與梵文原典中，能識（能緣）與所識（所緣）的關係有矛盾存在，但在玄奘譯中卻沒有出現此矛盾。」¹⁹因此，在上田著作中，論述唯識古學之能緣與所緣的對立同一關係之處，俯拾即是。具體言之，在以下著作和文章中都有所涉及：

1957《大乘仏教思想の根本構造》，京都：百華苑

1958《仏教思想史研究》，京都：永田文昌堂

1964《唯識思想入門》²⁰，京都：あそか書林

1981《撰大乘論講読》，東京：春秋社

1982《大乘仏教の思想》²¹，東京：第三文明社

1987《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社

本節主要依據以上著作的相關部分進行論述。

¹⁷ 上田義文著，陳一標譯，〈有關佛教學的方法論〉，《大乘佛教思想》，頁 62。

¹⁸ 陳一標也是如此對上田唯識古學研究特色的總結，見陳一標，〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，收入上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》。

¹⁹ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 41。

²⁰ 此書有慧觀法師等中譯，《唯識思想入門》（北京：宗教文化出版社，2017 年）。

²¹ 此書有陳一標中譯，《大乘佛教思想》（台北：東大圖書，2002 年）。

（二）在大乘佛教思想特質中看唯識古學

《大乘佛教思想》中的〈序章：有關大乘佛教思想的特質〉是上田為《大乘佛教思想》一書出版而專門撰寫的序章，根據後記所說，序章應該是寫於 1977 年，這是上田晚年對於大乘佛教特質最為通透、圓熟的表達。²²在此文中，上田認為：

探索大乘佛教的經、論、釋中所開展的思想，在其思想的根本或中心當中，有些是我們的思想必須停步、用任何的邏輯都無法貫通的部分。這些在論證有相當充分開展的情況，會以矛盾的形式出現在敘述中。……我們嘗試理解大乘佛教思想時，要如何來思考這個部分才是問題的所在。這是大乘佛教思想的中心，也是思想的根本。²³

上田認為，這個矛盾的構造才是大乘佛教思想的核心，如果我們濫用歷史文獻學的方法²⁴，將這些矛盾之處輕易打發，則很難真正理解大乘佛教思想。上田認為，除了玄奘所傳的唯識學，其餘的初、中期大乘佛教思想都有此種矛盾構造，如《般若經》的「色即是空」，龍樹、無著的「生死即涅槃」，或者「緣起」、「二諦」、「唯識」等重要概念。²⁵

在此，我們聚焦於上田如何論述「唯識」中的矛盾構造，並在下節，討論這樣的矛盾構造與華嚴法界緣起有何共通性。

上田認為：

²² 上田義文的文章特別注重遣詞用句，擅長於應用邏輯且分析的語言，來展現矛盾辯證的覺者經驗，上田特別將言說 (vyavahāra) 區分為教 (deśanā) 的言說以及戲論 (prapañca) 的言說。所謂教的言說，就是要體現出無法言詮的矛盾辯證的覺者經驗。(詳見氏著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 30-31。) 然而，也必須注意到上田的思想本身也有一個變化發展的過程，如上田在 1956 年所寫的〈有關龍樹的實踐〉一文中，還是主張以「相依」(parasparāpekṣā) 來解釋龍樹的緣起或者空思想，但是在 1967 年的〈中觀の緣起思想〉一文中，則明確反對以「相依」來解釋緣起。他認為採取「相依性」詮釋的學者忽略了《中論》開頭有關緣起的「戲論寂滅」(prapañcopaśama)；也就是說，戲論寂滅著的緣起境界，具有「一切言詮無以表達」、「一切心之境相不可見」、「離脫能知、所知的相關關係」等義，即是一切不可得。分別見氏著，陳一標譯，〈有關龍樹的實踐〉，《大乘佛教思想》，頁 65-85；氏著，〈中觀の緣起思想〉，《講座·東洋思想卷五》(東京：東京大學出版會，1967 年)，頁 164-165。因此，筆者主要以〈序章：有關大乘佛教思想的特質〉一文為上田論述唯識古學之能緣與所緣的對立同一關係的圓熟之表達。

²³ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 3-4。

²⁴ 關於歷史文獻學方法的作用與限制，上田於〈有關佛教學的方法論〉中有所論列(詳見氏著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，頁 49-62)。

²⁵ 參見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 4。

關於現在我們正在處理的大乘佛教的特質問題，……從真諦譯和梵文原典所得知的唯識說中，顯然出現了我們前面所見的矛盾，反而在屬於後期的《成唯識論》的思想中，完全沒有看到這種矛盾。……在此唯識說（筆者註：指真諦譯和梵文原典的唯識說）的中心，有合理思維不能貫穿的矛盾存在。它具有相當複雜的構造，可從兩面來看。其一是有和無的關係面，其二是識（能緣）與所識（所緣）的關係面。在有、無的關係面中，此唯識說直接接受《般若經》、龍樹的「色即是空」的思想。在本章第一節「色即是空」中所闡明有、無的矛盾構造，依然出現在三性說中。三性說和「色即是空」不同的是，除了有、無的關係之外，還闡明能緣和所緣的關係。²⁶

亦即，「色即是空」這樣的矛盾構造，從《般若經》一直貫穿到無著、世親的學說之中，而無著、世親學說（亦即唯識古學，或者上田認為的唯識正義）的特色在於從能緣、所緣的關係進行論述，《般若經》、龍樹雖然未以思想的形式闡述能緣、所緣的關係，但是他們的論述中已經包含有這些思想，只是未曾以概念的方式進行顯明。

（三）以三性為核心的唯識說

上田認為，在唯識古學中，「唯識無境」是通過三性說進行闡明的。依他性與分別性可表述如下：

依他性²⁷ = 識 = 能緣 = 能分別

分別性²⁸ = 境 = 所緣 = 所分別

此中，依他性，也就是識，是緣生的（依於自身的因 = 種子而生），因此是「有」；而識的境，也就是分別性，不是緣生，意味著境是「無」。若識僅僅是「有」，而不能是「無」，則還沒有真正顯示出唯識矛盾構造的真義，因此上田接著說：

相對於依他性（緣生 = 有）的能緣，說其所緣是分別性（無）的境還有另一種含意，亦即所緣既然是無，則緣此的能緣識亦不能有，因此識必定也是無。亦即所緣（在此稱為所取）的無和能緣（稱為能取）的無同時成立，所以變成境識俱泯，而成立無分別智。此時無分別智緣真如境而生起，但是在此智中，此無分別智、真如是真實性。如以上，境（分別性）無而唯有識（依

²⁶ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 33。

²⁷ 梵文為：paratantra-svabhāva，玄奘譯為：依他起性。

²⁸ 梵文為：parikalpita-svabhāva，玄奘譯為：遍計所執性。

他性)，包含了真實性。藉由分別性、依他性、真實性²⁹的三性，來闡明唯識無境。³⁰

此處顯示出真諦唯識學與玄奘唯識學的一大差異，即「識」能否是「無」，玄奘唯識學的「識」作為一切存有的本源，儘管也承認「識」是空性，但決不能說是「無」；相對於此，真諦唯識學則從認識論出發，因為所緣之境是無，所以能緣之識也應當無。此中的關鍵在於依他性（即識），依他性作為緣生，是有；同時，由於所取之境是無，因此依他性為空（無）。³¹最終，依他性就成為「有」的同時又是「無」（空）。因此，依他性的有是因為緣生故有，依他性的空是因為所緣境之無。而境因為不是緣生，因此只能是分別性（無）。

所謂的真实性就是分別性的無以及依他性的空，也就是所取境的無和能取識的無，亦即境識俱泯的狀態。這樣對於真實性解釋，可以在真諦譯籍中看到，如《三無性論》說：

分別性以無體相故無所有，依他性以無生故無所有，此二無所有皆無變異故言如如，故呼此如如為真實性。³²

²⁹ 梵文為：pariṇiṣpanna -svabhāva，玄奘譯為圓成實性。

³⁰ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 34-35。

³¹ 依他性為空的說法在真諦譯籍及梵文原典中隨處可見，上田舉出一個例子為安慧《唯識三十頌釋》第 24 頌中關於依他性的解釋。頌文梵文原文為：aparāḥ punaḥ na svayambhāva etasya。（出自 Hartmut Buescher 所校勘之 *Sthiramati's Trīmśikāvijñaptibhāṣya: critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*, Austria: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ÖAW, 2007, p. 46）霍韜晦將之中譯為：次非自身有。（霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》〔香港：中文大學出版社，1980 年〕，頁 134）玄奘大師在《成唯識論》中對應的漢譯為：次無自然性。（《成唯識論》卷 9，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1585, p. 47c28）從頌文看不出梵本與玄奘所傳唯識思想的差異，但是安慧的釋文和玄奘所宗的解釋中可以明顯看出不同的解釋。安慧釋的相應釋文為 aparāḥ punar iti paratantrasvabhāvaḥ | na svayambhāva etasya māyāvat parapratyayenotpatteḥ | ataś ca yathā prakhyāti tathāsyotpattir nāstīty ato 'syotpattiniḥsvabhāvatety ucyate |（見前引 Hartmut Buescher 之書，頁 47）霍韜晦中譯為：「次」指依他起自性。它不是由自身生成，而是像幻象一樣，依〔幻術師、咒語等〕他緣而起。因此，如所現見那樣的生起，此中是沒有的，所以在這裡稱為生無自性性。（見前引霍韜晦之書，頁 134）重點在於說明依他起自性生起的不實在，使用了 na asti 一詞，說明並非如所見那樣的生起，因此稱為生無自性性。而玄奘在《成唯識論》中的解釋為：依次依他立生無性，此如幻事託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。（《成唯識論》卷 9，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1585, p. 48a11-13）雖然玄奘譯文也是說明依他起自性就是生無自性，然而玄奘大師加了一句「假說無性，非性全無」，強調不可以說依他起性是完全的「無」。玄奘譯文的前半部分與安慧釋是一致的，但所加的「假說無性，非性全無」在安慧釋中找不到相應的文字。因此，可以明顯看出，關於是否承許依他性為無（空），安慧釋與玄奘所傳唯識學有不同的觀點。

³² 《三無性論》卷 1，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1617, p. 867b28-c2。

不僅明確顯示分別性的無所有，也直接說明依他性的無所有，同時，這「二無所有」的同一無性（皆無變異）就是真實性。

亦如在梵本安慧《唯識三十頌釋》中說：

tasmāt pariniṣpanna eva svabhāvaḥ paramārthaniḥsvabhāvatā
pariniṣpannasyābhāvasvabhāvatvāt³³

霍韜晦將之中譯為：

因此，圓成自性即勝義無自性性；圓成以無〔遍計所執的存在〕為其存在（自性）故。³⁴

山口益、野澤靜證《世親唯識の原典解明》中對梵本安慧《唯識三十頌釋》的日文翻譯，相應的部分為：

因此，圓成自性即勝義無自性性，因為圓成以「無」作為自性。³⁵

可見，日譯本與霍韜晦譯本翻譯的最大不同之處在於梵本僅僅說「因為圓成以『無』作為自性」（pariniṣpannasyābhāvasvabhāvatvāt），霍韜晦添加了對於「無」的說明，認為是遍計所執之不存在。這樣的解釋，其實就已經偏向了玄奘唯識學對於三性的解釋，即圓成實性是「於依他起性上離去遍計所執性」³⁶。關於圓成實性，其實還有另外一種唯識古學的解釋方式，即真實性（即圓成實性）是「前二性所呈顯的同一無性」³⁷。這兩種的解釋方式在調伏天的釋疏中都有說明：

圓成是以〔所取能取之〕「無」為自性，因此，稱為無自性。「無」一詞意指遠離他〔遍計所執〕的空性，稱為事物的實相（bhāva-rūpa）。³⁸

因此，「圓成以『無』作為自性」同時可以有唯識古學、新學的兩種解釋方式，其實，根據安慧釋的整個文脈，以「圓成是以〔所取能取之〕『無』為自性」對安慧釋進行解讀是更為合理的。根據上文的分析：能取就是依他性（= 識 = 能緣 = 能

³³ Buescher, *Sthiramati's Trīṃśikāvijñaptibhāṣya: critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*, 47.

³⁴ 霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》（香港：中文大學出版社，1980年），頁135。

³⁵ 山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》（京都：法藏館，1953年），頁376。

³⁶ 陳一標在總結唯識古學新學不同之用語。見〈譯序 上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，譯序頁9。

³⁷ 同為陳一標在總結唯識古學新學不同之用語。

³⁸ 山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》，頁378。

分別)，所取就是分別性（= 境 = 所緣 = 所分別）。因此分別、依他二性的同一無性就是圓成實性。這樣的解釋毋寧是更為符合安慧釋的理路，霍韜晦直接以唯識新學的理路翻譯應該是不合適的。

關於圓成以「無」作為自性，上田解釋道：

真實性是以無為自性，但是其無並非相對於有的無，而是作為無分別智、真如的無，也就是絕對無。二無性的同一無性是真實性，以中國佛教所愛用的術語來說，達到佛果，相（有為）融沒於性（無為）中，此中顯示出依他性和真實性的同一無性。就這點來說，三性就是同一無性。而分別性只是無，但是依他性不只是空，也蘊含有（緣生）的意味。從這一面來說，作為二無性的同一無性的真實性，和依他性的有對立，依他性在真實性之外。因此在和真實性的關係中，依他性就成為無而有的構造。……透過一個依他性蘊含有和空二義，來表現出有（因緣有）和絕對無對立且同一的矛盾構造。³⁹

真實性就是真如、無分別智，也就是空性，以京都學派或鈴木大拙慣常使用的術語就是「絕對無」。⁴⁰因此，從唯識古學的立場，達到佛果之時（在果位），相（有為）可以融沒於性（無為）中。上田認為這種性相融通的思想幾乎是所有大乘佛教——般若、中觀、三論、天台、華嚴、禪、念佛——的根本，而只有玄奘所傳的唯識說以性相永別的思想為根本。我們應該注意，當華嚴宗法藏大師批判唯識學，或者有時將唯識學置於大乘權教、始教的位置時，所指涉的應該都是玄奘所傳的唯識說。這也是本文想要從唯識古學看華嚴宗思想的意趣所在，反對僅僅以玄奘唯識學作為印度唯識學甚或印度佛學的代表，而輕易地認為印中佛教有著的巨大差異。若從唯識古學的立場出發，我們可以借鑒陳英善所說的：

³⁹ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 35-36。

⁴⁰ 當然，這樣的「絕對無」，筆者認為不應該理解為萬物本源的無，從無中生有的無。這是伊藤隆壽在《中国仏教の批判的研究》中對中國佛教的批評。如鎌田茂雄在分析華嚴宗理事無礙的「理」，以下的說法是很有啟發性的：以如來藏心、一心、真如為根本而立教的立場，按照五教判，是屬於終教的階段，華嚴圓教即別教一乘的立場，就在於捨去這種教。關於不離如來藏心這一點，法藏年輕時代的著作《華嚴五教章》的十玄門中，立第九唯心迴轉善成門，而在那以後著的《探玄記》的十玄門中，除去唯心迴轉善成門，由此也可知華嚴究極的立場。華嚴別教一乘的立場，是完全排除唯心、如來藏、自性清淨心、真如等理體的。雖說三界唯一心，但絕非把一心立於主觀的方向；那是山河大地心，日月星辰心。（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》，頁 180。）亦如陳英善所說「若一心、如來藏等為華嚴核心思想，實不足以表達此無盡緣起道理，且易被視之為實體。」（《華嚴無盡法界緣起論》，頁 7。）再如牟宗三所說的，天台、華嚴所謂的理體只是虛說的。在在處處都表明不得不用語言表達的真如、理體等，不應該理解為根源性的東西。

「真空」之義涵，蘊含了終、頓、圓教，而非如一般所說：法藏將《般若經》純判屬於始教而已。⁴¹

我們可以說：

唯識古學之義涵，蘊含了終、頓、圓教，而非僅僅屬於始教而已。

下節即將論證唯識古學與華嚴法界緣起的共通性。

三、唯識古學與華嚴法界緣起的共通性

以上闡述唯識古學與唯識新學的重要分歧點，其實，不僅是唯識學，在華嚴宗之內，也有不同的側重點甚至是分歧。如研究華嚴宗的大家鎌田茂雄說：

華嚴宗對真如的理解如何呢？以下將檢討這點。智儼、法藏的華嚴，與澄觀、宗密的華嚴，有很大的差異，雖然他們一概被稱為華嚴宗。從真如的理解這一面來看，他們對真如的解釋也不一樣。澄觀、宗密把真如、一心、心性解為絕對心；他們把這些想作存在於現象背後的、形而上的實體的傾向很強。這種想法易為中國人所理解，因此澄觀、宗密的華嚴對後代中國思想史影響很大。⁴²

對於真如的理解，其實關涉到對華嚴法界緣起的理解，澄觀、宗密，與智儼、法藏對於真如的理解似乎只是略有不同，但如果後來者不善理解，也許會有毫釐千里之別，甚至會造成華嚴的特色不見了。陳英善教授也關注及此，認為：

對杜順、智儼、法藏而言，皆可以說著重就緣起相由來開顯此番道理，以顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起之特色。但至慧苑時，其已將重點移至「法性融通」上，完全由真性來掌握，由真性來顯示理事無礙與事事無礙，此之轉變（有其內外因素：如法藏的諸論著中有不少處論及法性融通，如禪宗的興起等），卻使得後代對華嚴教義之把握往往陷於真性中，澄觀雖認為慧苑於華嚴教義有所偏頗，但其本身似乎也難免受此之影響，至宗密時，此之情況更為明顯，宗密的整個思想幾乎圍繞真心真性上來論述。⁴³

⁴¹ 陳英善，〈華嚴對般若真空之看法〉，《華嚴與諸宗之對話》，頁 23。

⁴² 鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》，頁 181。

⁴³ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 14。

思想本來都是有變化發張，如同唯識古學、新學的不同，我們也可以將華嚴宗內部對於法界緣起的理解分為兩類，一是從緣起相由來顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起；一是從有形而上實體傾向的真心真性為基底來理解華嚴法界緣起。筆者認為自杜順到法藏就緣起相由來開顯緣起才是法界緣起的真正特色所在，本節將以《修大方廣佛華嚴經法界觀門》（簡稱《法界觀門》）⁴⁴論述「普融無礙」的法界緣起觀念，並與唯識古學的矛盾構造進行比較。

（一）《法界觀門》略述

因文章篇幅所限，無法一一敘述法界三觀，在此，先引述陳英善教授對於《法界觀門》的概述：

《法界觀門》中的三觀（真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀），基本上是作為修華嚴法界的觀門，循序漸進地引導修行者如何修華嚴法界，以契入普融無礙之境界。所以，由真空絕相觀→理事無礙觀→周徧含容觀之普融無礙，由理事之關係而了解全理即事之道理，理非事外之理，事非理外之事，既全理即事，那麼事亦如理，由此理如事與事如理而展開事事之間的徧容攝入、同時頓顯、普融無礙之關係，此即是華嚴無盡法界緣起所開顯之道理之境界。⁴⁵

法界三觀是循序漸進地引導修行者契入周徧含容觀的第十門（即最後一門，普融無礙門）。就觀行次第而言，可以有三觀的次第，即先以真空絕相觀蕩情遣執，相應於緣起無自性之理。進一步了解理事之間的關係，即「全理即事之道理，理非事外之理，事非理外之事」。乃至事與事之間的「徧容攝入、同時頓顯、普融無礙之關係」。但同時，我們應該了知，理事無礙、事事無礙都是由緣起無自性的真空之理所開顯的，三觀實乃一觀。陳英善教授有很好的總結，她認為，三觀當然可以安立次第性的關係，但同時，三觀也有「關聯性」、「相攝性」、「平等性」等關係，三觀是彼此相關、彼此相攝，彼此各自都能開顯普融無礙之境界。⁴⁶即宗密所說的「此三但是一道豎窮，展轉玄妙，非初法界外，別有第二、第三」⁴⁷。

⁴⁴ 《法界觀門》是一部相當嚴謹的理論論著，順著其理路的論述，可以讓我們比較容易理解華嚴法界緣起觀，並最終彰顯普融無礙之華嚴法界。至於其作者是杜順或是法藏，還是一個疑案。但從《法界觀門》與智儼、法藏的論著所呈現出來的觀點而言，可說是一脈相承的，因此，本文以《法界觀門》代表自杜順到法藏一脈相承的對於進入華嚴法界緣起的觀行與教理。關於《法界觀門》此一文獻的詳細說明，可參考陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 53-54，註一。

⁴⁵ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 22-23。

⁴⁶ 詳見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 48-53。

⁴⁷ 《註華嚴法界觀門》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1884, p. 684c7-8。

我們再看看澄觀在注釋《法界觀門》中，對於三觀的概述：

真空則理法界，二如本名，三則事事無礙法界。言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。如文具之。二理事無礙者，理無形相，全在相中，互奪存亡，故云無礙。亦如文具。三周遍含容者，事本相礙大小等殊。理本包遍如空無礙。以理融事，全事如理。乃至塵毛，皆具包遍，此二相望成於十門。⁴⁸

澄觀將法界三觀與四法界進行配釋，如下：

法界三觀	四法界
	事法界
真空觀	理法界
理事無礙觀	理事無礙法界
周徧含容觀	事事無礙法界

真空觀是對於空的理解，真正的空不是斷滅的空，不是離色之外的空，而是「即有明空」，空是無相的，甚至連空相都沒有的，這樣才是真空。理事無礙是講述真空之理是無形相的，這樣的理全體呈現在事相中，理和事是「互奪存亡」的關係。據澄觀所言，周徧含容是「事本相礙大小等殊」，即事事之間本來是相礙的，是大小不等的，要通過理作為中介，因為「以理融事，全事如理」，才能達至事與事之間的無礙。筆者認為，澄觀對於前兩觀的論述是精當的，但對於周徧含容的言辭，似乎有讓人誤解的嫌疑，因為澄觀在「事本相礙大小等殊」中使用了「本」一字，似乎事事之間本來是相礙的；「理本包遍如空無礙」，理本來是無礙，似乎有本來的事與本來的理二者，而且二者的性質是截然不同的。如若其然，似乎無法達至真正普融無礙之境界，或者這就是澄觀過於注重真如、一心、心性的表現吧。⁴⁹

綜上所述，我們將華嚴法界緣起的特質作如下幾個描述：

1. 真空觀是華嚴法界緣起（法界緣起的究極為「普融無礙」之境，或者「主伴圓明具德門」）的基礎，而真空觀就是緣起無自性。關於空的理解有不同的層次，

⁴⁸ 《華嚴法界玄鏡》卷1，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1883, p. 672c21-28。

⁴⁹ 關於澄觀大師似對普融無礙之境沒有完全闡明，這點在以往的古德也有論及，如鎌田茂雄提到：「江戶時代的鳳潭說，澄觀的華嚴不闡明法界緣起，也是因為澄觀置『心性』於法界緣起的根底。在法界緣起的世界，不能有探討離開現象的本體的事。」（鎌田茂雄，〈中國的華嚴思想〉，收入鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想：在中國的開展》，頁190。）

如斷空、人空、法空、分達空、究竟空、空有不二、一多無礙等，⁵⁰《般若經》或者龍樹所闡釋的空思想，也許沒有直接開顯一多無礙，但一多無礙已經蘊含在其思想中。

2. 理事無礙觀是說明理和事之關係。理和事的關係有相遍、相成、相奪、相即、相非等關係。用《般若經》的用詞來說，就是「空」和「有」的關係，明顯可見，這樣的關係是完全超越了形式邏輯，在形式邏輯中，A 絕對不能等於非 A；在理和事的關係中，相成與相奪（相即與相非等亦然）一定是同時並存的，甚至我們可以說為：相成 = 相奪。若以上田義文慣常使用的一個表達，就是矛盾的構造。

3. 周徧含容觀是說明事和事之間的關係。事法與事法之間是同時徧容攝入的，而且不僅兩個事法之間是如此，三個事法、甚至一切事法之間都是普融無礙的。普融無礙之境才是華嚴所要開顯的教理及觀行的究極之處。

4. 三觀之間的關係是三而一、一而三的。在表達與觀行次第上，可以方便說有三觀，但是三觀是「一道豎窮」的，彼此相關、彼此含攝的，所謂的「三而一」；同時又不妨開為三觀，所謂的「一而三」。

（二）唯識古學與華嚴法界緣起

根據上田義文的研究，印度一切的大乘佛法（除了玄奘所傳的唯識學之外），其共通的特質就是有（色）與無（空）之間的矛盾構造。在唯識古學中，也存在著有與無的矛盾構造，並且還以具有唯識古學特色的能緣、所緣矛盾構造進行表達。

關於有與無的矛盾構造，在龍樹的思想，緣生的諸法同時是有，也是無。因此成立了「色即是空」或者「生死即涅槃」這樣的矛盾構造，或者龍樹的「緣起」⁵¹概念中也包含有這個的矛盾構造。⁵²在唯識古學中，「有」是指識（=虛妄分別 *abhūta-parikalpa* =分別 *vikalpa*），說為「無」的是境（所緣、所分別）。同時，因為所緣是無，因此作為能緣的「識」也是無。於是，說為「無」的，不僅是境，還有識。因此，識就既是有同時也是無（空）。在龍樹思想中，緣生法是既有且空的說法，是就一切諸法來說的；在唯識說中，只能就依他性亦即識來說。而所謂的真實性，是指所取能取之「無」⁵³，因此依他性的本身就是「無」（空），但依他性作為緣生，

⁵⁰ 詳見陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，頁 29-37。

⁵¹ 「緣起」應該是佛教內部各個派別都使用的核心概念，但是在不同的派別，緣起的意涵有天地懸隔之別。如傅偉勳的〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，以及《佛教思想（一）：在印度的開展》第四章「緣起思想的發展」中諸位學者對於緣起的考察。因此，本文特別說明是龍樹的緣起概念有此種矛盾構造，如果是小乘的業感緣起論則完全不包含有此種矛盾構造。

⁵² 詳見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 4-29。

⁵³ 調伏天的安慧釋疏中的說明。

也是「有」，於是在和真實性的關係當中，就成立了依他性成為無而有的矛盾構造。上田義文總結說：

在「色即是空」之中，色（有）和空（絕對無）的不二是由「即」來表現，但是在三性說中，是透過一個依他性蘊含有和空二義，來表現出有（因緣有）和絕對無對立且同一的矛盾構造。在玄奘系唯識說中，斥責真諦所謂依他性為無或不可得的思想，認為這是一種謬誤，這樣的作法表示在其唯識說的體系中，完全沒有矛盾的內容，且不認為這種思想是真實。⁵⁴

上田認為，所謂的性相融通（相融沒於性）這樣的在邏輯上的矛盾構造就是在有、無矛盾構造的關係中成立的。玄奘所傳的唯識說主張性相永別，這點受到法藏的嚴厲批判，不外是因為玄奘的唯識說並未直接接受「色即是空」的思想。

我們基於如上對於唯識古學的論述，與本文所總結的華嚴法界緣起的四個特質進行比較。

1. 關於華嚴法界觀中的真空觀。在本質上，真空觀不異於《般若經》的「色即是空」思想，以及龍樹的中觀思想。而唯識古學是直接承繼了《般若經》的「色即是空」思想，只是相對於「色即是空」的「即」的表示方式，唯識古學是「透過一個依他性蘊含有和空二義，來表現出有（因緣有）和絕對無對立且同一的矛盾構造。」在真空觀中一多無礙的開顯上，確實深具華嚴宗特色，唯識古學對此並沒有詳細的闡發；而唯識古學的特色在於以能緣、所緣的關係為中心組織其壯觀的思想體系，這樣的表現方式在其他大乘流派中也沒有明確的承繼與發展。因此，可以說在空性的理解與表達上，唯識古學與華嚴真空觀有根本的一致性，但也各具特色。

2. 關於理和事之關係。華嚴法界觀所論述理和事的關係有相遍、相成、相奪、相即、相非等，是對於理事關係的究極論述；如果用唯識古學的能緣、與所緣的關係進行比較的話，則唯識古學對於理事關係的論述已經比《般若經》與龍樹有所發展，如唯識古學所提及的能緣與所緣是差別的平等⁵⁵（類似於華嚴所說的相成、相奪，與相即、相非的表述），也論述到無分別智之分別⁵⁶，即後得無分別智。但確實未及華嚴理事無礙觀之豐富多彩。

⁵⁴ 上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 36。

⁵⁵ 詳見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 42。

⁵⁶ 詳見上田義文著，陳一標譯，〈有關大乘佛教思想的特質〉，《大乘佛教思想》，頁 32。

3. 關於事和事之間的關係，這並非唯識古學開顯的重點。在中觀中特別重視說明兩個（或者三個）法之間的關係，即「八不中道」，即龍樹在《中論》開頭說「不滅、不生、不斷、不常、不一、不異、不來、不去」⁵⁷。上田認為「八不」是表示兩個（或者三個）法之間的相依關係。⁵⁸而印度的唯識說並非特別繼承中觀事法之間關係的論述：

沒有（在唯識古學思想中）特別被繼承的方面是相依中的橫向關係，作為華嚴宗的相即相入的思想發展的一面，即一法和其他法的關係的一面。這種思想在印度佛史上最終未能形成明確的思想體系，只不過在共業思想中找到與之本質上相同的思想而已。⁵⁹

華嚴法界觀中的「相即相入」、「一即一切」思想，確實是對於中觀相依思想的極致展開，這樣的發展在唯識說中看不到。

4. 三觀之間的關係。因為唯識古學沒有展開事事之間的關係，因此唯識古學談不上有三觀，但是唯識古學中對於真空觀（即依他性的有且無的矛盾構造）以及理事的關係（依他性和真實性的關係）也是貫穿為一的，依他性的有且無的構造就是在依他性和真實性關係中體現的。

⁵⁷ 鳩摩羅什的翻譯為：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

⁵⁸ 詳見上田義文，《大乘佛教思想の根本構造》（京都：百華苑，1957年），頁9-12。關於《般若經》空思想、龍樹「相依」的中觀思想，以及天台圓融三諦、華嚴事事無礙思想對於事法之間關係的闡釋，上田有很好的總結，現翻譯於下：

如果沿著相依・緣起這一思想向事事無礙、圓融三諦方向發展的線索來考慮，可以說相依和緣起是比空更為發達的形式。所謂空，即是對於一切法的每一個分別說之為空，以此說明一切法的無自性。例如，關於色，稱之為「色即空、空即色」，說明色的無自性。然而，相依（故緣起）卻是藉由兩個或三個事物的相互關係而表現出各自的無自性。在表現事物是無而有這一點上，空和相依沒有區別，但是空只是對於一法來表現其無而有，相對於此，相依將存在相互關係的二者按照其關係來捕捉，來表現二者都是無而有。具體來說，一切法都存在著各種各樣的關係，但是空只是從這個關係中抽出一個法來表示它的無自性，忽視了這個法和其他法的關係這個側面。儘管相依只是提出兩個事物之間的關係，也可以說是在把握兩個事物的關係這一點上比空更為發達。從這個意義上來說，比起只知道空卻不知道相依的《般若經》，龍樹把空理解為相依的思想，可以說顯示了空思想的一個發展階段。同樣地，論說一切法相互關係的天台和華嚴思想，比起僅僅闡述兩個事物之間關係的龍樹的相依說，可以說是更進一步發展的思想。（氏著，《大乘佛教思想の根本構造》，頁13-14。）

⁵⁹ 上田義文，《大乘佛教思想の根本構造》，頁26。

四、結論

本文選擇以唯識古學為視角，觀察其與華嚴法界緣起觀之關係，並呈現兩者各自的特色。相對於玄奘所傳的唯識說，唯識古學與華嚴思想有更多共通的基底，如以「色即是空」為基礎的矛盾構造，對性相融通的承許等。

具體而言，關於唯識古學，上田認為真諦所傳唯識古學最重要的特徵之一就是依他性和分別性是能分別（能緣）和所分別（所緣）之間的認識論關係。在真諦譯與梵文原典中，能識（能緣）與所識（所緣）的關係有矛盾存在，但在玄奘譯中卻沒有出現此矛盾。此種矛盾構造才是大乘佛教思想的核心，除了玄奘所傳的唯識學，其餘的初、中期大乘佛教思想都有此種矛盾構造，如《般若經》的「色即是空」，龍樹、無著的「生死即涅槃」，或者「緣起」、「二諦」、「唯識」等重要概念。

在唯識古學中，「唯識無境」是通過三性說進行闡明的。此中的關鍵在於依他性（即識），依他性作為緣生，是有；同時，由於所取之境是無，依他性為空（無）。因此，依他性就成為「有」的同時又是「無」（空）的矛盾構造。我們認為，如果真正依據唯識古學之義涵，唯識古學的緣起，與終、頓、圓教的緣起義是相通的，而非僅僅屬於始教而已。

關於華嚴法界緣起，應該注意華嚴宗內部對於法界緣起的理解也分為兩類，一是從緣起相由來顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起；一是從有形而上實體傾向的真心真性為基底來理解華嚴法界緣起。本文認為自杜順到法藏就緣起相由來開顯緣起才是法界緣起的真正特色所在。

關於唯識古學與華嚴法界觀的共通性。首先，關於華嚴法界觀中的真空觀，在本質上與唯識古學以依他性為中心論述有與無的矛盾構造是一致的，只是華嚴的特色在於呈現一多無礙，唯識古學的特色在於能緣和所緣關係的闡發。其次，關於理和事之關係，唯識古學對能緣、所緣關係的論述已經比《般若經》乃至龍樹思想有所發展，但確實未及華嚴理事無礙觀之豐富多彩。再次，關於事事無礙的思想，華嚴法界觀中的「相即相入」、「一即一切」思想，確實是對於中觀相依思想的極致展開，這樣的發展在唯識說中看不到。最後，華嚴三觀之間的關係是一道豎窮，唯識古學對於依他性的有且無的構造，以及依他性和真實性的關係也是貫穿為一的。

筆者認為，真諦所傳的唯識古學與中國化佛教思想（此文以華嚴宗為例）有共同的基底與特質，印度大乘佛學不僅限於始教、終教，也有圓教的意趣；中國化佛教思想也並非偏離了印度大乘佛學的特質。

參考文獻：

（一）佛教典籍

《中論》，CBETA 2021.Q4, T30, no. 1564。

《三無性論》，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1617。

《成唯識論》，CBETA 2022.Q3, T31, no. 1585。

《註華嚴法界觀門》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1884。

《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2022.Q3, T45, no. 1883。

Buescher, Hartmut. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ÖAW, 2007.

山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》，京都：法藏館，1953年。

霍韜晦，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980年。

（二）專書、論文

上田義文，《大乘仏教思想の根本構造》，京都：百華苑，1957年。

上田義文，《仏教思想史研究》，京都：永田文昌堂，1958年。

上田義文，《唯識思想入門》，京都：あそか書林，1964年。

上田義文，《撰大乘論講讀》，東京：春秋社，1981年。

上田義文，《大乘仏教の思想》，東京：第三文明社，1982年。

上田義文，《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987年。

上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書，2002年。

上田義文著，慧觀法師等中譯，《唯識思想入門》，北京：宗教文化出版社，2017年。

玉城康四郎主編，《講座・東洋思想卷五》，東京：東京大學出版會，1967年。

玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想（一）在印度的開展》，台北：幼獅文化，1985年。

伊藤隆壽，《中国仏教の批判的研究》，東京：大藏出版，1992年。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996年。

陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，台北：法鼓文化，2020年。

傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期，1991年7月，頁160-187。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書，1990年。

鎌田茂雄等編，許洋主譯，《佛教思想（二）：在中國的開展》，台北：幼獅文化事業公司，1985年。