

華嚴宗金獅三性研究

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

華嚴宗作為中國佛教體系中，理論思維極為嚴密、精審的一個宗派，在建構金獅三性理論時，借鑒了唯識學三性的理論思維之特性，但卻更多地融入了自我的理論要素。法藏作為華嚴宗開宗立派的重要人物之一，在其傳世的《華嚴金獅子章》這一著作中，以提綱挈領式的形式提出了華嚴宗的金獅三性之理論。這三性理論即是情有之性、似有之性以及金性不壞，以此來契應唯識學的遍計所執性、依他起性以及圓成實性。法藏對於金獅三性的詮釋，引入了華嚴宗的緣起理論，來闡釋金獅子的情有之性，以無生、無相的理論來闡釋金獅子的似有之性，再以法界、一心等範疇來闡釋圓成實性，從而實現了對於唯識學三性的華嚴宗理論之改造。在法藏之後，華嚴宗人——承遷與淨源，在進一步詮釋法藏所論述的華嚴宗金獅三性時，更將真妄之心、隨緣、不變等內容置入到華嚴宗金獅三性的詮釋之中，由此完善了法藏論述的華嚴宗金獅三性的理論體系。

關鍵詞：華嚴宗、金獅三性、法藏、承遷、淨源

華嚴宗被認為是中國佛教宗派之中，最具有思辨理論特色的一大宗派。這一宗派通過對於《華嚴經》等佛教經論的詮釋，建立起了一套極為磅礴、精審的理論體系。在華嚴宗的發展歷史中，三祖法藏無疑具有舉足輕重的地位，華嚴宗正是在法藏的弘法時代，形成了一套極具自我特性的佛教哲學的理論體系。法藏通過撰寫一些列的華嚴宗旨著作，逐漸建構起了一套極為嚴密的華嚴哲學理論體系。在法藏流傳於世的各種著作中，有《華嚴金獅子章》與《華嚴義海百門》，在這兩部著作以及其他相應的著作中，法藏闡釋了其所建構華嚴宗的心性論思想，法藏在其所建構的華嚴宗心性論體系中，顯示出了唯識學三性三無性對於其思維模式的影響。法藏在《華嚴金獅子章》中，以金獅子為喻，闡釋了他所理解的三性，此三性即是唯識學所闡釋的遍計所執性、依他起性以及圓成實性，其後法藏又在其關於無生等華嚴哲學理論的闡釋中，顯示了三無性對其理論的影響。在法藏之後，一些師承華嚴學的僧人，對於法藏所著的《華嚴金獅子章》進行了注釋，在肯定與繼承法藏金獅三性的基礎上，進一步使之更加趨向於理論體系的完備。並且在法藏借助於唯識學三性、三無性理論的基礎上，形成了借助於唯識學的三性三無性來進一步完善華嚴學的三性三無性之學說，這樣華嚴宗的心性論在對於心與性的解釋上，也受到了唯識學心性論的影響。

通過對法藏在《華嚴金獅子章》中所闡釋的具有華嚴宗思想特性的三性之分析，可以看到華嚴宗哲學之建構，借鑒了一些唯識學的思維與理論的內容，從而在一定程度上顯示出了華嚴宗哲學與其他中國佛教宗派思想理論體系的相互之影響與吸收。法藏對於華嚴宗哲學理論體系的建構，在一些名相術語以及理論思維模式上，皆與唯識學有著千絲萬縷的關係，特別是由於唯識學精於抽象性質的理論思維，對於名相術語的解釋，也是被公認為是佛教哲學中作為精審的一個宗派。同時，由於以儒道兩家思想為其代表的中國固有的哲學，在抽象思維以及思辨方面，存在著一定的先天之不足，因此華嚴宗的歷代祖師在建構具有中土特色的佛教宗派之理論體系時，不得不借助於唯識學這樣的較為精審、嚴密的思維模式，來完成中國佛教哲學體系的建構，法藏在詮釋具有華嚴宗理論特色的金獅三性時，就體現出了唯識學的思維模式對於華嚴宗哲學的影響。

一、金獅三性的基本內容

誠如前所述的那樣，華嚴宗的金獅三性是與唯識學的三性、三無性之理論密切相關的。據一些資料的記載，華嚴宗的三祖法藏曾經與唯識宗的創始人——玄奘大師有過一些交往，所以要分析與研究華嚴宗的金獅三性之理，則需要首

先厘清唯識學的三性、三無性理論。唯識學所說的三性，亦稱「三自性」，指的是遍計執性、依他起性及圓成實自性。人們用名言概念普遍地計較、執著客觀世界為實有，稱之為遍計執性。依他眾緣而得起的一切現象的自性，謂之依他起性。宇宙萬有，依眾緣而生起，都只是「假有」，並非真實，即一切現象既無「人我」，又無「法我」，從而顯示出真假實性，取得所謂最真實最圓滿的認識，謂之圓成實性。三無性，亦稱「三無自性」，是相對於三性而言。遍計執性的體相都不是真實的存在，這樣就是相無性。依他起性從因緣法而生，不是自然而有，這就是生無自性。圓成實性須有凡夫所妄執的「我」（主體世界）與「法」（客觀世界）二性，這就是勝義無性。所謂三無性是從另一個角度來表達三性的思想，兩者的意義是相同的。唯識學的三性三無性理論是一物兩體，即如手心與手背的關係，在闡述三性之時即與三無性相對應，所以唯識學的三性與三無性是一個統一體，二者不能夠割裂開來：

謂諸法相略有三種。何等為三？一者遍計所執相；二者依他起相；三者圓成實相。雲何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。雲何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。雲何諸法圓成實相？謂一切法平等真如，於此真如。諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟，為因緣故乃能通達，於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。¹

從這裏可以看出，唯識學論述了三性與三無性的關係問題。遍計所執性是指從各個方面對事物進行虛妄的分別與執著，認為我與法是實有的。依他起性是指一切現象都要依據因緣而生起滅，尤其要依阿賴耶識這一根本識而生起滅。圓成實性是指，如果根據事物所具有的依他起性而認識到真正實在的唯有識，而其他的一切（法或我）均是不真實的，這樣就達到了事物的實相與真實之境。唯識學在論述了三性之後，相對於三性而闡述了三無性的教理。在三無性中，相無性指的是，世俗之人因為存在遍計所執的觀念，故而對於事物進行虛妄的分別與執著，認為有實在之我與實在之法的存在，而實際上卻是世俗之人所認為的這些「體相」都是不存在的。生無性指的是事物由於是依他起的，既然是依他而起的，所以就沒有實在性可言，即因緣所生之物必然是沒有實有性的。勝義無性是指遠離了遍計所執的虛妄分別與執著，認識到依他起的緣生緣滅之法與我都是不是實有的，領悟於接受了「圓成實性」，達到體證真如之境。這樣唯識學認為，要真正把握事物的真相，認識到「唯識無境」，就應該修證三性與三無性，因此唯識學專門闡述了三性與三無性之間的關係：

¹ 《解深密經》卷二，《大正藏》第16冊，第693頁。

依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即相、生、勝義無性。故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。說密意言顯非了義，謂後二性雖體非無，而有愚夫于彼增益妄執實有我法自性，此即名為遍計所執。為除此執故，佛世尊於有及無總說無性。雲何依此而立彼三？謂依此初遍計所執立相無性，由此體相畢竟非有如空華故；依次依他立生無性，此如幻事托眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性非性全無；依後圓成實立勝義無性，謂即勝義由遠離前遍計所執我法性故，假說無性非性全無，如太虛空雖遍眾色而是眾色無性所顯，雖依他起非勝義故，亦得說為勝義無性。²

與遍計所執性相對應的是相無性，從世俗之人對於我法二執的虛妄分別而言，唯識學就是要打破世俗之人對於我與法是實有存在的虛妄認識，其對治之法就是相無性，讓世俗之人認識到我與法的虛妄性。與依他起性相對應的是生無性，正因為世間法是緣生緣滅、虛妄不實的，所以唯識學認為其本性就是沒有真實性可言的，這樣從世間法的生滅而言就是沒有自性的，於此而論，依他起性的實質就是生無自性。與圓成實性相對應的是勝義無性，圓成實性的實質在於引導眾人體認世間法的緣生緣滅之虛妄性，以及唯識所變的真義，所謂的勝義無性就是在此基礎上的一種體證境界，因此唯識學的主張在於「唯識無境」與「萬法唯心」，由此即是以三性三無性而顯唯識性：「唯識性略有二種，一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性，簡虛妄說實性言。復有二性，一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實，為簡世俗故說實性。」³所謂虛妄者，即是三性中的遍計所執性與依他起性，所謂真實者即是圓成實性，從虛妄中解脫出來就是真實性，而要獲證真實性，則需要認識到世間法的虛妄性而不生分別與執著，這樣就是唯識學三性三無性的互為依存的關係，三性是從正面意義而論證唯識性的問題，三無性是從否定的方面而論證唯識性的問題，可以說三性與三無性是一物兩體，猶如手心與手背的關係。

華嚴宗的代表人物——法藏在其所著的《華嚴金獅子章》中對於唯識學的二性三無性作了一種創造性的闡釋：「獅子情有，名為遍計。獅子似有，名曰依他。金性不壞，故號圓成。」法藏以金獅子為喻，通過金獅子的形狀與金體本身關係的論述，來說明他所理解的唯識三性的問題。世俗之人不明了獅子是由金體與工匠的因緣和合而生的真諦，故而分別與執著於獅子的形狀，以之為真實的存在，所以法藏認為是「獅子情有，名為遍計」，這就是用唯識學的遍計所執性來說明獅子相狀的虛幻性。在法藏看來。金獅子這一相狀的真實情況應該是，金體與工匠的因緣和合而生，所以法藏明確指出：「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有獅子相起。

² 《成唯識論》卷九，《大正藏》第31冊，第48頁。

³ 《成唯識論》卷九，《大正藏》第31冊，第48頁。

起但是緣，故名緣起。」顯然，法藏所論述的緣起理論，是對於唯識學三性之中的依他起性的一種詮釋，以緣起法而論依他起性是法藏融匯華嚴與唯識的一種嘗試。唯識學三性理論中的圓成實性，是要眾人最終明瞭唯識無境的唯識性，也就是通過對於遍計所執性與依他起性的認識與體證，最終認識到圓成實性的根本。這在法藏的華嚴三性學說中，就是其所說的「金性不壞，故號圓成」，以金體為真實性而與圓成實性相對應。華嚴三性的學說，法藏在《華嚴金獅子章》中，只是作了一種提綱挈領式的論述，其後在一些華嚴學僧人的繼承下，予以發揚光大，形成了較為系統的華嚴三性學說：

約三性者，迷心所執計有相生以為實者，謂之偏計性也；不了緣生，依他性也；依他無性，即是圓成。隨舉一法，三性具矣。謂以師子情有，名為遍計，謂一切眾生，無始已來，煩惱業習，癡迷不了，周遍計度心外有法，顛倒取捨，隨情起惑，自纏自縛，枉受輪回。師子似有，名為依他，謂一切眾生，依真起妄，似有之法，妄執依他，內外不實，故論雲：依他起自性，分別緣所生。金性不變，故號圓成，圓而不減，成而不增，師子雖則相殊，金且不隨殊變，釋曰：法與自心為緣，心法方起，今了緣無體，依心方現，無自體性，是為依他無自生性。由二義現前，乃為圓成勝義性也。經雲：從無住本立一切法。⁴

承遷作為宋代華嚴學的僧人，在闡釋法藏的三性思想時，較為詳盡地論述了他所理解的三性學說。相對於法藏的華嚴宗金獅三性的提綱挈領式的闡述而言，承遷對此進行了較為詳細的論述。在承遷的闡釋中，以法藏的以金獅子為喻而論華嚴三性的基本理論模式為基礎，進一步改造了唯識學的三性學說，而賦予了華嚴宗的理論特質，這就是承遷在闡釋三性理論是時，將華嚴宗哲學體系的一個重要範疇引入到了其所建構的三性理論之中，這一範疇就是心。法藏對於三性的解釋，由於是以一種提綱挈領式的模式來予以進行的，因此很多具體的闡釋並沒有展開，這是講唯識學的三性融于華嚴宗理論的金獅子之比喻中。相較于法藏的提綱挈領式的簡單之論述而言，承遷注意到了華嚴宗理論的一個重要範疇——心，法藏在解釋金獅子的三性時，沒有明確將心這一範疇融於其中，但是從法藏的《華嚴金獅子章》的全篇內容來看，心這一範疇，也是法藏所關注的重點所在。因此在承遷的理論建構中認為，三性之中的遍計所執性之因，在於迷心所執，也就是說承遷明確將妄心引入對於三性的闡釋中。以妄心而生起的緣生緣滅之法，就構成了妄心緣起說，以此來說明唯識學三性之中的依他起性，再以妄心而成真心，以此來說明唯識學三性中的圓成實性。承遷明顯將三性統攝于一心之中，心有真

⁴ 承遷：《華嚴經金獅子章注》，《大正藏》第45冊，第668頁。

妄之別，因此與妄心相應即是遍計所執性與依他起性，與真心相應則是圓成實性，所以承遷認為「隨舉一法，三性具矣」，此中一法就是一心。承遷對於心這一範疇的詮釋，認為心涵蓋了三性的所有內容，並且華嚴宗所闡釋的一切華嚴境界，都與心這一範疇密切相關。這即意味著，在承遷的詮釋中，心具有緣起之功能，這與遍計所執性、依他起性相應，同時心又具有證成佛道之境界，以及證成佛果之依止的功能，這就與圓成實性相應。值得特別注意的是，承遷認為「金性不變，故號圓成，圓而不減，成而不增，師子雖則相殊，金且不隨殊變」，這就明確指出心體的本性是清淨無染的，心體的功用以及相狀則可以顯現為不同的狀態，這樣心體之本性則是圓成實性，亦即金獅子之本性即金體不變；而心體的功用以及相狀，則是遍計所執性與依他起性，顯現為各種不同的各種緣起法之相狀，這樣唯識學的三性就在心體這一範疇中予以展現。承遷同時還指出，由於心體具有染淨之特性，所以當心體呈現出的是雜染之狀時，就是遍計所執性與依他起性，當心體是清淨無染之狀時，就是圓成實性。由此承遷的華嚴三性學說，在法藏論唯識學三性的基礎上，引入了心的範疇，將真妄二心與唯識三性相結合，就形成了華嚴心性論的理論體系。在承遷之後，宋代華嚴學的僧人淨源對於唯識三性作了進一步的闡釋：

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，鏡中見人面像，執為有命質礙肉骨等，故雲情有也。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，故雲似有也。金性不變，故號圓成。本覺真心，始覺顯現，圓滿成就，真實常住，如鏡之明故雲不變，有本作不改，亦通上文依空宗申義，蓋躡前起後也。此章引性宗消文，亦以喻釋喻也。若依教義，章明三性各有二義，遍計所執性有二義：一情有，二理無；依他起性有二義：一似有，二無性；圓成實性有二義：一不變，二隨緣。⁵

相對於承遷而言，淨源在詮釋其對於華嚴宗金獅三性的理論時，更多地回應了法藏所論的金獅三性的問題，即「師子情有，名為遍計」，「師子似有，名曰依他」以及「金性不變，故號圓成」，可以說淨源對此的詮釋幾乎是對於法藏所提出的華嚴宗金獅三性綱領一種較為詳細的闡釋，這就是將法藏在《華嚴金獅子章》中提綱挈領式的融合華嚴與唯識兩大學說三性之說，進一步予以詮釋，這種詮釋也是借助於唯識學之三性來為其華嚴宗哲學理論之建構服務的。在詮釋情有與遍計所執性的關係時，淨源認為二者相關聯的實質在於「周遍計度，一一執為實有」；而在詮釋似有與依他起性的關係時，淨源認為二者相關聯的實質在於「依他眾緣

⁵ 淨源：《金獅子章雲間類解》，《大正藏》第45冊，第664頁。

相應而起，都無自性，唯是虛相」；而在詮釋金性不變與圓成實性的關係時，淨源認為華嚴宗所重視的本覺真心這一範疇，可以與圓成實性相應，由此顯示出了金性不變與圓成實性相關聯的實質在於「圓滿成就，真實常住」。從淨源對於華嚴宗金獅三性的詮釋中可以看到，淨源認為三性無論是在唯識學還是在華嚴宗的理論體系中，都涉及到了緣起、無生、無自性以及清淨無染之本性等內容，淨源在秉承法藏華嚴宗金獅三性理論綱領的基礎上，進一步顯示出了將唯識學與華嚴宗相融合的傾向。由此可知，淨源與承遷一樣，都繼承了法藏以金獅子而論唯識三性學說的傳統，以金體與獅子之相狀來說明其所理解與闡釋的無上三性與三無性之學說。淨源的華嚴三性學說，和承遷一樣，也是引入了真妄二心的概念，並明確指出「本覺真心，始覺顯現，圓滿成就，真實常住」，以此來對應唯識學的圓成實性。淨源在闡釋其所理解的華嚴三性學說時，創立了二分說來闡述三性與三無性的問題，這就是情有與二理無，似有與無性，不變與隨緣，這種二分法的理論模式，特別是不變與隨緣的理論模式，與華嚴宗五祖——圭峰宗密對於《大乘起信論》一心二門模式的詮釋相對應，可以說淨源在詮釋華嚴宗金獅三性時更多地涉足到了華嚴宗的心性論之領域。這樣，淨源就輕車熟路地運用三性與三無性的唯識心性論之理論思維模式，來完成自我對於華嚴宗金獅三性理論的建構。同時淨源的華嚴三性學說，繼承了法藏以金體與獅子相狀的因緣和合而生的關係之論述，又繼承了承遷引入真妄二心的華嚴宗金獅三性的學說，構築了金體與獅子相狀為喻，以真妄二心而論三性與三無性的華嚴宗金獅三性的學說體系。

二、緣起與情有

法藏在提出華嚴宗金獅三性這一理論時，限於篇幅的問題，並沒有進一步予以發揮與展開論證，但是從法藏在《華嚴金獅子章》這一華嚴宗思想的提綱挈領式的著作中可以看出，法藏在簡略地詮釋金獅子的情有之性這一理論時，是與華嚴宗的緣起理論相應的。唯識學的遍計所執性也是建立在緣起這一根本的理論之上的，正是因為有了因緣和合的作用，才產生了一切世間法與出世間法，世人由於沒有參透緣起法的本質與真諦，所以才執為實有。法藏以金獅子為喻，認為世人沒有看到金獅子的情有之相狀，反而執為實有之物，這就從根本上偏離了佛法之道，這也就成為了華嚴宗緣起理論的一個切入點：

明緣起者，如見塵時，此塵是自心現，由自心現，即與自心為緣。由緣現前，心法方起，故名塵為緣起法也。經雲：諸法從緣起，無緣即不起，沈淪因緣，皆非外有，終無心外法。能與心為緣，縱分別於塵，亦非攀緣。然此一塵圓小之相，依法上起，假立似有，竟無實。取不可得，舍不可得，

以不可取捨，則知塵體空無所有。今悟緣非緣，起無不妙，但緣起體寂，起恒不起，達體隨緣，不起恒起，如是見者，名實知見也。⁶

誠如所述，緣起理論是一切佛教宗派所共尊奉之根本，只是在具體詮釋本宗派的緣起理論時，則有大同小異之別。華嚴宗的緣起理論，被認為是法界緣起之說，此法界即是一心，即華嚴宗將法界歸攝為一真實心，由此真實心來展開緣起理論的建構。法藏對此的詮釋極為精到，緣起法即是塵法，而「此塵是自心現，由自心現，即與自心為緣」，需要值得注意的是，法藏在這裏明確提出了自心現為塵緣的觀點，這就是自心的緣起理論，緣起法被歸攝為一心之中。但是自心與塵緣之法的關係，也要合符因緣和合之理，所以「由緣現前，心法方起，故名塵為緣起法」，心體最終要顯現為世間法，則不是可以孤立而生起的，必須要經由緣起法的和合之作用，心體固然是根本，但卻不可由心體本身而完成緣起法的形成，因緣等諸多條件也是必不可少的。不過法藏所要論證的緣起法之核心與重點在於要讓世人明白，「皆非外有，終無心外法」，所以心體至為重要的一個範疇，是華嚴宗金獅子三性理論的核心。既然緣起法是依於心體而形成的，那麼就是「假立似有，竟無實」。法藏顯然是對於世人的執著緣起法之實性極為了然於心，所以就從緣起法的緣起之性，來闡明世間法的情有之相狀，說明世間法在緣起的作用下，不可輕言取與舍，不可妄言分別與執著，所有這些無不與法藏在《華嚴金獅子章》中所闡明的情有之狀相關聯。法藏通過對於緣起理論的簡明之闡述，指出了金獅子的情有之相狀，就是緣起法的結果，世人不明緣起，就執著與分別於其中，並進而產生出緣起法是有實性的妄見，這與唯識學所說的遍計所執性是相應的。華嚴宗的思想體系，是一個極為精深而嚴密的理論系統，對於法藏這一緣起的理論，以及緣起與金獅子的情有之相狀的詮釋，也是承遷所關注的重點所在：

第一明緣起者，謂萬法無體，假緣成立，若無因緣，法即不生，故經雲：諸法從緣起，無緣即不起。謂以金無自性，喻真理不變也，隨巧匠之緣，遂有師子相起，喻真理隨緣成諸事法也，起但是緣，故名緣起。真理不動，動即事也。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，故清涼雲：理隨事變，則一多緣起之無邊。⁷

法藏所闡釋的華嚴宗旨緣起理論，在解釋世間法的萬千相狀時，在分析與觀照世間法的繽紛無雜之特性時，由於是為其緣起理論服務的，所以在展現世間法的諸多相狀這一點上，闡述不是那麼地詳盡，而在承遷的詮釋中則將緣起法的相

⁶ 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。

⁷ 承遷：《華嚴經金獅子章注》，《大正藏》第 45 冊，第 668 頁。

狀這一層面予以展示得淋漓盡致，這樣就將唯識學的遍計所執性以及金獅子的情有之相狀，作了詳盡的闡述。承遷在進行詮釋時，首先還是確立了這樣一個前提，即「萬法無體，假緣成立，若無因緣，法即不生」，這是在確立緣起的無上權威性。在確立了緣起這一無上權威性之後，承遷進而將闡述的重點引向了金獅子的遍計所執性，即金獅子的情有之相狀。這一情有之相狀的產生，是與緣起密不可分的，所以「隨巧匠之緣，遂有師子相起」，在金獅子相狀之產生與形成這一關鍵點上，承遷與法藏的看法是一致的，正是由於緣起即因緣和合之介入，才有了金獅子的相狀，這就是金獅子的情有之相狀。承遷通過對於金獅子情有相狀之詮釋，以此來說明不變與隨緣的關係，對於緣起承遷的定義是「真理隨緣成諸事法也，起但是緣，故名緣起」，這也與法藏對於緣起之定義相呼應。只是值得注意的是，承遷在界定其對於緣起的定義時，引入了理與事這一對華嚴宗理論中至為重要的範疇，認為「真理不動，動即事也」，理與事是華嚴宗法界理論的核心範疇，承遷在這裏將這一對範疇予以引入，顯然是與華嚴宗的法界緣起理論相應的。在承遷看來，金性即是「一真之性」即理之體，金獅子這一相狀是事法，這樣金性與金獅子之相狀的關係被承遷闡釋為「理本無生，隨諸緣法，成差別相，相起繁興，理即無生」，這就進一步解釋了法藏所說的「獅子情有，名為遍計」，特別是情有這一相狀的由來。法藏之後，華嚴宗中人更為熱衷於理與事這一對範疇的爭論與論證，所以承遷在詮釋法藏的「獅子情有，名為遍計」這一理論時，自然將理事這一對範疇引入其中，來建構起具有自我理論特質的華嚴宗金獅三性之思想體系。

三、無生與似有

法藏對於華嚴宗金獅三性的詮釋，是以一種提綱挈領式的模式來予以展現的，由於這一理論是在其所著的《華嚴金獅子章》中被提出的，同時在這一著作中，法藏還以提綱式的模式闡述了華嚴宗哲學的諸多內容，所以相應地在解釋華嚴宗金獅三性的問題時，法藏即以無生、無相等內容來印證華嚴宗金獅三性之中的獅子似有之性即依他起性。關於無生，法藏在《華嚴金獅子章》中作了如是的界定：「謂正見獅子生時，但是金生，金外更無一物。獅子雖有生滅，金體本無增減，故曰無生。」世人對於世間法的執著與分別，關鍵在於世人沒有認識到世間法的緣起性空之義，即世人沒有認識到世間法是依於緣起而成、也依於緣起而滅的真諦，所以依他起性顯示出了金獅子的似有之相狀，旨在破除世人對於世間法相狀的真實性之執迷不悟之惑，法藏以無生而闡釋了似有之狀即依他起性的問題。與之相應，法藏也對無相作了如是的界定：「謂以金收獅子盡，金外更無獅子相可得，故名無相。」在法藏的視野中，無相與無生可以被視為是具有相同之義的概念，旨在破除世人拘泥於遍計所執性的迷惑以及分別與執著，無生與無相都是在於向

世人說明遍計所執性而成的色法、相狀之虛幻性，此虛幻性的本質在於依於緣起而成生滅，這也就是金獅子的似有之相狀，也就是唯識學所說的依他起性的理論。這樣法藏在闡釋華嚴宗金獅三性的似有之性時，將闡述的核心與重點放在了無生與無相這兩個概念的解釋上：

達無生者，謂塵是心緣，心為塵因，因緣和合，幻相方生。由從緣生，必無自性，何以故？今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣，由相待故，則無定屬緣生，以無定屬緣生，則名無生，非去緣生說無生也。論雲：因不自生，緣生故，生緣不自生，因生故。生今由緣生，方得名生。了生無性，乃是無生。然生與無生，互成互奪，奪則無生，成則緣生。由即成即奪，是故生時無生，如是了者，名達無生也。⁸

法藏對於無生的解釋，既有緣起的理論，同時也融入了華嚴宗哲學體系中的一個重要範疇——心，在闡釋塵與心的關係時，認為「塵是心緣，心為塵因，因緣和合，幻相方生」，因緣和合即是緣起之作用，幻相即是依他起性的顯現，也是似有之性的彰顯，從幻相角度而言，本無生滅即是無生之義。法藏之所以認為一緣起法是無生的，關鍵在於「由從緣生，必無自性」，無自性就是依他起性的顯現，也就是似有之性的顯現。以此為基礎，法藏進而分析了塵與心的關係，二者必須要有因緣即緣起的作用才能夠形成，才能夠發生關係，所以法藏認為既然必須要有因緣即緣起的作用才能夠形成與產生一切法，所以從緣生緣滅的角度而言，生與無生皆在於緣起之作用，這就是無生的實質，而不是說於緣起之外而另外去分析無生之義。這樣生與無生皆在於緣起之作用，緣聚則生，緣滅則是無生，於此而言「生與無生，互成互奪，奪則無生，成則緣生」，既然是由緣起而成就的，因此就是互為依賴，互為相持的關係，生與無生的關係被法藏解釋為成與奪的模式，生即是無生，無生即是聖生，生與無生不是截然對立、不可逾越的，兩者之間的轉化即在於緣起，也就是緣生緣滅的顯現。法藏對於生與無生的解釋，對應到依他起性與似有之性上面，就是要說明依他起性與似有之性的緣起之作用，即依他起性與似有之性皆是緣生緣滅之法，這樣無生與依他起性、似有之性的關係通過緣起予以關聯。同時，法藏在闡釋無生之義時，還將闡釋的視野涉入了無相這一概念，以無相來對應無生之義：

無相者，如一小塵圓小之相，是自心變起假立無實。今取不得，則知塵相虛無，從心所生，了無自性，名為無相。經雲：諸法本性空，無有毫末相。然相雖取不得，詮無之義非絕，以相無體性法即立，以法為無相之佐，由

⁸ 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第45冊，第627頁。

不失法相故。相即非相，非相即相，相與無相，實無差別也。此無相義，如繩上蛇，全言無蛇，當知，繩是無蛇之依。今法是無相之法，全以法為無相之相也。⁹

法藏對於無相的詮釋，其重心在於「是自心變起假立無實」，由於是自心的顯現而變現的諸法，所以就是無自性的虛幻之性，正是在這種意義上而言，可知「塵相虛無，從心所生，了無自性，名為無相」，這樣無相與無生在由心體之緣起所生滅這一特性上是一致的，再由此就可知無生、無相與依他起性、似有之性都是緣生緣滅之法，也就是無自性之義。法藏雖然以緣生緣滅之法而界定無生、無相與依他起性、似有之性的關係，但是在詮釋似有之相狀時，法藏認為無生與無相的實質在於無與生、無與相，這之中的生與相則是似有之性的顯現，也是依他起性的相狀之顯現，這就是緣起法所展示出的世間法的特性。無生與無相固然是世間法、緣起法的實質之性，但是從依他起性以及似有之性的角度而言，生與相也是世間法的一種性質，這一性質與無生、無相之實性並不是截然對立的，二者之間的關係是不可予以分別的，所以法藏對此的結論是：「相即非相，非相即相，相與無相，實無差別也」，相與非相、生與無生是圓融無礙的，這即表明在法藏看來，依他起性、似有之性與遍計所執性、情有之性之間，以及與圓成實性、金性之間都是圓融無礙的，都是不可妄生分別的。依他起性與似有之性作為緣起法的顯現之特質，必然是與其他相應的特性密不可分的，否則就會墮入到偏見之中。法藏正是通過對於無生與無相的闡釋，來說明依他起性、似有之性與緣起法的密切關係，以及華嚴宗哲學所重視的圓融無礙的理論。這種圓融無礙的理論思維模式，法藏以「今法是無相之法，全以法為無相之相」為其闡釋的基點，來闡明生與無生、相與無相的圓融無礙之關係，同時也以此來印證依他起性、似有之性在緣起、緣生緣滅的作用下的相狀：

了成壞者，如塵從緣起立，是成即體，不作於塵是壞，今由了緣非緣，乃名緣成；了壞非壞，乃名緣壞。以壞不妨始成於法，是故壞時正是成時，以成無所有。是故成時，正是壞時，皆同時成立，無先無後。若無壞即成，是自性有；若無成即壞，是斷滅空。成壞一際，相由顯現也。¹⁰

法藏在這裏詮釋無生與無相時，借用了華嚴宗六相之中的成相與壞相這一對範疇，以此來闡釋似有之性。在法藏的闡釋中，緣起依然是一個重要的概念，依然是解釋與說明一切法、相以及特性的基點，正是由於緣起的作用，所以就有了

⁹ 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第45冊，第627頁。

¹⁰ 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第45冊，第627頁。

成相與壞相這一對範疇，緣生之際就是成相，緣滅之際就是壞相，相應地緣生之際也就是生與相的狀態，緣滅之際也就是無生與無相的狀態，二者之間都是緣起的作用使然，緣起表明的是生、相以及色法的無自性，此無自性就是依他起性與似有之性的實質，似有之性是在因緣和合的作用下得以顯現出來的，折射到成相與壞相這一對範疇上面就是：「了緣非緣，乃名緣成；了壞非壞，乃名緣壞」，因此所謂的成相與壞相其實質就是緣起、緣生緣滅的特性，依他起性與似有之性更是緣起、緣生緣滅的結果，從這一角度而言，成相與壞相就不是截然對立、涇渭分明的對立之範疇，二者之間是互為依賴、互為依存的關係，也就是華嚴宗一直強調的圓融無礙的模式。在法藏的闡釋中，成相之實質就是壞相，而壞相之實質也就是成相，世間法正是在成相與壞相的不斷迴圈中生滅不已的，從這一點而言，生與無生、相與無相也是如此，似有之性映射到世間法領域也是如此。法藏通過上述的闡釋，是為了指出這樣一個結論：「是故成時，正是壞時，皆同時成立，無先無後」，緣起、緣生緣滅決定了生與無生、相與無相，成相與壞相的互為依存的關係，世人不可於此妄生先後、主次之分別，因為先後與主次之別的觀念，正是不明了緣起、緣生緣滅的妄念，同時這種妄生之別的觀念，也就造就了似有之性的顯現：「成壞一際，相由顯現也」，於此就可以說，似有之性的相狀就是如同成壞之相一樣，由成而壞，由壞而成，成成壞壞、壞壞成成，周而復始、迴圈不已，這些都是緣起法作用的結果，也是依他起性的顯現，所以法藏在詮釋華嚴宗金獅三性時，似有之性來應對依他起性，似有的實質就是緣起與緣生緣滅，依他起性的建立也是通過緣起法而完成的。從華嚴宗金獅三性的含義來看，似有之性即依他起性表明的是，世人已經認識到緣起法的緣起性空之義，不同於遍計所執性的分別與執著，這在華嚴宗傳人——承遷的注釋中就表現為，以色與空的觀念來闡釋似有之性，以此來進一步解釋法藏所提出的似有之性：

謂以師子相虛，喻色空也，唯是真金，喻性實也。師子不有，喻緣起幻色不是實有。金體不無，喻真空常存，故雲色空。又復空無自性，約色以明不礙幻存，故名色空。真空無形，假色相以明，法本亡言，就言詮而顯道。故清涼雲：雖空空絕跡，而義天星像璨然。¹¹

在華嚴宗的哲學理論體系中，歷代華嚴宗人一直都有解釋世間法以及出世間法是如何形成與產生的傳統，這就是具有華嚴宗特色的緣起學說。似有之性屬於世間法之範疇，這樣就決定了華嚴宗人在詮釋似有之性時，其重點就是要說明似有之性的世間法是如何出現與形成的。承遷在解釋這一問題時，引用了清涼澄觀大師的觀點：「雖空空絕跡，而義天星像璨然」，粲然、繽紛多彩之世間法，就是

¹¹ 承遷：《華嚴經金師子章注》，《大正藏》第45冊，第668頁。

心體在緣起法的作用下顯現而成的結果，這一結果的出現固然顯示出了依他起性，同時也就出現了似有之性的相狀，似有之性這可以說是華嚴宗人解釋世間法得以形成與產生的一個理論基點。承遷繼承了華嚴宗這一理論傳承，進而引入了色與空這一對範疇來予以詮釋。在承遷看來，「師子相虛，喻色空也，唯是真金，喻性實也」，色與空的關係是空宗理論的重要範疇，但是承遷在這裏涉及到了真實之性的問題，這就將華嚴宗的心體之理論引入其中，以此來說明世間法的產生與形成的問題。金獅子的相狀是緣起性空的色法，而金獅子緣起性空的色法之性，則是金獅子的實性，於此而言，色與空、金獅子的相狀與金獅子的實性之間也是圓融無礙的。承遷的這種詮釋的思維模式，正是華嚴宗人一種強調的真空不礙色有，色有不礙真空的模式：「約色以明不礙幻存，故名色空」，也就是說世人一旦明瞭依他起性，就會自然體悟到華嚴宗的圓融無礙之理論，相應地世人也就知道了似有之性的似有是一種假立之名相而已，「真空無形，假色相以明，法本亡言，就言詮而顯道」，似有之性就是「假色相以明」與「就言詮而顯道」的顯現，既然是「假色相以明」，那麼就必然是虛幻不實的，虛幻不實的也就必然是緣生緣滅的，有緣生緣滅就是依於緣起之法而成的，因此也就與依他起性是相應的。承遷通過引入色與空這一對範疇，論證了似有之性即是色法，就是依他起性的相狀之顯現，同時承遷也秉承了真空不礙幻有，幻有不礙真空的華嚴宗之圓融無礙的理論思維模式，由此來進一步闡釋似有之性、依他起性與情有之性、遍計所執性，以及金性、圓成實性的圓融無礙之關係，於此顯示出華嚴宗金獅三性的一體之特性，由此來完成華嚴宗圓融無礙理論在金獅三性這一問題上的運用。

四、金性不壞與圓成實性

法藏在解釋華嚴宗金獅三性時，以「金性不壞，故號圓成」，來詮釋華嚴宗金獅三性的圓成實性，相對於唯識學的圓成實性而言，法藏是以金性不壞來界定他所詮釋的圓成實性，這之中法藏所詮釋的圓成實性，更多地具有了華嚴宗哲學的意蘊，而不僅僅是唯識學的教理，因為法藏對於圓成實性的詮釋，是基於如來藏清淨心而來進行詮釋與闡釋的，這樣就不同於唯識學的轉識成智的圓成實性，也就是說基於如來藏清淨心，還是基於阿賴耶識來詮釋圓成實性，就成為了華嚴宗金獅三性與唯識學三性的一個分界點。法藏作為華嚴宗極為重要的開宗立派人物之一，在對於圓成實性的解釋方面，正是基於如來藏清淨心來建構具有華嚴宗哲學特性的圓成實性，這主要體現在法藏將華嚴宗的法界這一範疇引入其中：

法界者，即一小塵，緣起是法，法隨智顯，用有差別，是界此法。以無性故，則無分齊，融無二相，同於真際，與虛空界等遍通一切，隨處顯現無

不明瞭。然此一塵，與一切法各不相知，亦不相見，何以故？由各各全是圓滿法界，普攝一切更無別法界，是故不復更相知相見。縱說知見，莫非法界知見，終無別法界可知見也。經雲：即法界無法界，法界不知法界，若性相不存，則為理法界，不礙事相宛然，是事法界。合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。¹²

在華嚴宗的哲學體系之中，法界是一個極為重要的範疇，可以說華嚴宗開宗立派的一個重要的理論創新之點就在於法界這一範疇的詮釋與闡發。華嚴宗關於緣起的理論被冠之以法界緣起之說，可見法界這一範疇在整個華嚴宗哲學理論體系中的地位是至為重要的。關於法界這一範疇，法藏對此的界定是：「即一小塵，緣起是法，法隨智顯，用有差別，是界此法」，法在這裏被法藏認為是根本與依止，所以有「法隨智顯」之說，同時值得注意的是「用有差別」，於是法與用就成為了一對相應的範疇，在中國哲學體系中，體與用是一對對應的範疇，法藏在這裏卻以法與用作為了一對相應的範疇，於此而言，法這一範疇約同于金性，即與圓成實性相應，用可以歸入到金獅子的情有之性與似有之性之中，用的差別之性，就顯現為紛雜而續紛的世間法，情有之性與似有之性的實質則是與紛雜續紛的世間法相應，而法則與智性相應，這就是圓成實性的本質。法界的這一特性，在法藏看來就是「無分齊」的圓融無礙之性，是「同於真際，與虛空界等遍通一切，隨處顯現無不明瞭」的清淨無染之狀態，法界所具備的所有這些特性，無不與圓成實性相契應，也就是法藏所說的「金性不壞，故號圓成」。法界圓融是華嚴宗理論的核心所在，法藏對此十分了然於心，於是進而認為：「各各全是圓滿法界，普攝一切更無別法界，是故不復更相知相見」，這種對於法界特性的詮釋，折射到金獅子的金性以及對於圓成實性的解釋上，就是華嚴宗在詮釋法界時，以圓融無礙、清淨無染、含攝一切、一多互攝等思辨論證模式的具體運用。金性不壞在法藏的詮釋中，與法界的這些特性完全一致，圓成實性在唯識學中被認為是成就佛道的依止，當然子啊本質上與法界的這些特性也是不相違背的。法藏在闡釋法界理論時，引入了理法界與事法界這一對範疇，認為「性相不存，則為理法界，不礙事相宛然，是事法界」，顯然性與相是法藏在闡釋自我的理論體系時所顯示出的華嚴宗哲學之理論特性。性這一範疇是根本，是依止，與金性不壞之義相契應，而相則是顯現出的一切世間法，這與金獅子的情有之性、似有之性相契應，於此而言，法藏正是以華嚴宗的理事這一對範疇來詮釋金獅三性的。華嚴宗的金獅三性是一個整體的問題，三性之間是互為含攝與關聯的，這就是華嚴宗的圓融無礙理論的體現，所以法藏在引入理事這一對範疇來詮釋華嚴宗金獅三性時，明確指出「合理事無礙，二而無二，無二即二」，法界的圓融無礙之特性由此得以彰顯與確立，

¹² 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第45冊，第627頁。

而金獅三性所體現出的華嚴宗哲學的圓融無礙之理論思維的特性，也由此得以予以被建構完成。正是從華嚴宗哲學思維中極為重視的圓融無礙之理論模式出發，法藏進而將金獅三性的圓融無礙之特性予以闡釋：

明三性者，謂塵上迷心所執，計有相生以為實也。今了塵圓小之相，取不可得，惑相自亡，是為遍計相，無性為人無我也。又塵與自心為緣，心法方起，今了緣無自體，依心方現，無自體生，是為依他也，無生性是法無我也。由二義現前，乃圓成勝義性也。¹³

法藏對於三性的闡釋，是建立在心體這一範疇的基礎之上的，也就是說法藏在詮釋金獅三性時，由於心體這一範疇的介入，從使得唯識學的三性學說，被詮釋為具有華嚴宗哲學思維的理論體系。法藏對此的分析與論證之思維模式，是從一心含攝一切法的圓融無礙開始的，繼而認為遍計所執性、依他起性以及圓成實性可以含攝于一心之中，從而三性即是圓融無礙的。一心是存在著淨與染以及覺與迷的不同狀態，於此也就決定了遍計所執性、依他起性以及圓成實性的顯現。法藏極為重視心體這一範疇與華嚴宗金獅三性的關係，認為「塵上迷心所執，計有相生以為實也」，這就表明了法藏對於金獅三性的一種基本觀點，金獅三性可以為心體所含攝，可以歸攝于一心之中。由此心體出發，法藏進而認為，「取不可得，惑相自亡，是為遍計相」，世人將心體顯現出的雜染之狀而成的世間法誤認為是具有實性之法，這樣就是遍計所執性，也就是金獅子的情有之性。華嚴宗在對於世間法的解釋上面，是基於緣起這一理論而建立的，所以法藏在闡釋了遍計所執性與金獅子的情有之性後，認為心與塵在緣起的作用下而成的一切世間法，顯示出的就是依他起性與金獅子的似有之性，所以法藏認為能夠明瞭「緣無自體，依心方現，無自體生，是為依他也」。從心體的淨染之別而言，遍計所執性、情有之性與依他起性、似有之性，都是心體處於雜染、迷執狀態的顯現，所以這不是究竟之法，究竟之法則是金性與圓成實性，法藏認為「由二義現前，乃圓成勝義性也」，這就是說法藏秉承了華嚴宗圓融無礙的理論思維模式，認為華嚴宗金獅三性是一體而無本質差別的，都是心體顯現的結果，都可以含攝與歸攝於心體之中，世人如果能夠參悟到遍計所執性與依他起性的實質就是緣起法的虛妄之性，那麼就使得心體顯現出由雜染而至清淨的狀態，這就是金獅子本有之性，也就是圓成實性。法藏這種以心體為核心對於華嚴宗金獅三性的詮釋，在後來的華嚴宗人承遷的注釋中，有了進一步的論述：

謂正見師子生時，但是金生，上句妄法隨緣，下句真性不變。偈雲：如金作指環，輾轉無差別。金外更無一物，離不變之性，無隨緣之相。問明品

¹³ 法藏：《華嚴義海百門》，《大正藏》第45冊，第634頁。

雲：未曾有一法，得入於法性。師子雖有生滅，金體本無增減，成事似生，而金性不增，則起唯法起也；體空似滅，而金性不滅，則滅唯法滅也，故曰無生。大經雲：蘊性不可滅，是故說無生。又雲：空故不可滅，此是無生義。疏雲：無生為佛法體，諸經論中皆詮無生之理。楞伽說：一切法不生。中論：不生為論宗體。¹⁴

承遷對於華嚴宗金獅三性的詮釋，特別注重於對於圓成實性即金性不壞這一命題的闡釋，開宗明義地指出「調正見師子生時，但是金生，上句妄法隨緣，下句真性不變」，妄法隨緣顯現出的是遍計所執性、依他起性與金獅子的情有之性、似有之性，而真性不變顯現出的是金性不壞的圓成實性，所以獅子與金性的關係就是隨緣與不變這一理論模式。正是因為如此，承遷進而得出了「金外更無一物，離不變之性，無隨緣之相」的結論，也就是說承遷認為金性不壞所顯示出的是圓成實性，即金獅子的本有之性，這是要透過遍計所執性、情有之性與依他起性、似有之性的迷霧才能夠最終體悟到的。從承遷的這一闡述中還可以看到，不變之性其實質就是法藏所闡釋的心體，這也是華嚴宗哲學體系中極為重要的一個範疇，是法界緣起的核心概念。承遷在確立了心體與金性、圓成實性的無上地位之後，進而闡釋認為金獅子的相狀由於是緣起法，所以會存在緣生緣滅的現象，但是金獅子的本質即金性或金體本身卻是不生不滅之體，這就是證明瞭心體的不變之本性，金獅子相狀的緣生緣滅只是心體隨緣的相狀而已，所以承遷認為「起唯法起也」，「滅唯法滅也」，是由於這些都與心體無關，也就是與金性、金體本身無關，這就意味著圓成實性具有無上依止的地位。承遷對於圓成實性與金獅子的金性不壞的詮釋，在秉承法藏的以心體之真妄、迷悟之不同狀態而論華嚴宗金獅三性而外，特別引入了隨緣與不變的理論模式，以此模式來詳盡地詮釋華嚴宗的金獅三性。作為華嚴宗的傳人之一，承遷在詮釋金獅三性時，不僅援引了隨緣與不變的理論模式，更將空宗的真俗二諦之理論引入其中，這樣對於華嚴宗金獅三性的理論體系而言，不僅僅體現出了華嚴宗與唯識學的交流，更將華嚴宗的哲學理論擴展到了更為廣闊的佛教各派的領域之中，這也顯示出了華嚴宗哲學的一個重要特性——圓融無礙，以圓融無礙的態度來含攝一切佛教宗派的理論，以此來建構自我宗派的哲學理論：

約三性，空宗，俗諦明有，即遍計依他也。真諦明空，即圓成實性也，故次第三約三性也。四顯無相，遍計，情有理無；依他，相有性無；圓成，理有情無，性有相無，故次第四顯無相也。五說無生，前之四門，真俗有無皆成對待，今此一門，唯辨妙性本無增減，故第五說無生。¹⁵

¹⁴ 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第 45 冊，第 664 頁。

¹⁵ 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第 45 冊，第 663 頁。

承遷在使用大乘空宗的真俗二諦說來解釋華嚴宗金獅三性時，認為遍計所執性屬於俗諦即色有之法，而圓成實性則是真諦的性空之義。與之相應，承遷在詮釋三性時使用了情與理、相與性這兩對範疇，認為遍計所執性是「情有理無」的狀態，依他起性是「相有性無」的狀態，而圓成實性則是「理有情無，性有相無」的狀態，這種詮釋的思維特性完全是華嚴宗哲學的理論模式，所使用的情與理、性與相這兩對範疇也是華嚴宗哲學體系中極為重要的範疇與概念。承遷的詮釋不僅止步於此，還進而將法藏所闡釋的無生、無相等理論融入到了其中，認為「真俗有無皆成對待，今此一門，唯辨妙性本無增減」，這種將真俗二諦予以圓融的思維，明顯又是將大乘空宗的理論融入其中，也就是說，承遷對於金獅三性的詮釋，圓融無礙的理論思維模式是其重要的特性，顯示出了融匯空有二宗，會通華嚴與唯識這些重要佛教宗派理論的創新傾向。這種創新的理論傾向，其基本點或者說其基本的理念，就是華嚴宗的事事無礙之圓融無礙的模式，在這種圓融無礙的理論模式中，承遷對此專門闡述了色有不礙真空，真空即是色有的你中有我、我中有你的圓融無礙之思維：

謂師子相虛，唯是真金。幻色之相既虛，真空之性唯實。師子不有，金體不無。色相從緣而非有，揀凡夫實色也；空性不變而非無，揀外道斷空也，故名色空。色蘊既爾，諸法例然。大品雲：諸法若不空，即無道無果。上句雙標色空，次句雙釋，下句雙結。又復空無自相，約色以明，空是真空，不礙於色，則觀空萬行沸騰也，不礙幻有，名為色空。色是幻色，不礙於空，則涉有一道清淨也。總而辨之，先約性相，不變隨緣，以揀斷實。後約不住生死涅槃，以明悲智。¹⁶

承遷開宗明義指出了金獅三性的宗旨「師子相虛，唯是真金。幻色之相既虛，真空之性唯實」，虛幻之相就是遍計所執性與依他起性，也就是金獅子的情有之性與似有之性，而真空的唯實之性就是圓成實性與金性不壞之性，所以承遷自然會認為「師子不有，金體不無」。但是承遷雖然是華嚴宗的傳人，但是他也知道在佛教發展的歷史上，出現過妄執色有與墮於斷滅空的問題，所以在詮釋華嚴宗的金獅三性時，承遷借此來予以論證與破除執著。承遷認為凡夫之人需要明瞭色有之法本質是緣起性空的，要看到色有之法的遍計所執性與依他起性的相狀；對於墮於斷滅空與頑空的凡夫之人而言，則需要明瞭「空性不變而非無」的圓成實性，這折射到華嚴宗的金獅子三性而言，就是色有虛幻之性是與情有之性、似有之性相應的，而真空之性則是與金性不壞相應的，色與空的關係是「空無自相，約色以明，空是真空，不礙於色」，色與空之間也是符合華嚴宗的圓融無礙之理論模式

¹⁶ 淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》第45冊，第663-664頁。

的。這一理論模式從色空不礙的圓融入手，繼而認為「先約性相，不變隨緣，以揀斷實。後約不住生死涅槃，以明悲智」，這樣世間法與出世間的圓融無礙之模式也得以確立。承遷在這裏通過使用色與空的不礙、不二、不一不異的理論思維模式，完成了華嚴宗金獅三性的理論建構，金獅三性中的遍計所執性的情有之性與依他起性的似有之性，屬於色有之法，也就是世間法的範疇，而金性不壞的圓成實性，則屬於真空之性，也就是出世間法的範疇。由於色有不礙真空，真空不礙色有，所以情有之性、似有之性的世間法與金性不壞的圓成實性之出世間法也是互為含攝、互為轉化的，二者之間的界限不是森然對立的、不可逾越的。從承遷引入隨緣與不變這一理論模式來看，心體是華嚴宗金獅三性的核心概念，法藏、承遷以及淨源在詮釋金獅三性時，特別是在詮釋圓成實性時，顯示出了心體的特殊性與無上依止的意義。華嚴宗圓融無礙理論的基石也在於如來藏自性清淨心這一範疇，心體具有「妙性本無增減」的特質，這一特質決定了華嚴宗哲學在詮釋金獅三性時不同於唯識三性、三無性的特徵，其實質就是在詮釋圓成實性時，華嚴宗的金獅三性理論是基於如來藏清淨心而得以建立，不同於唯識學的阿賴耶識之理論，這表明了華嚴宗金獅三性對於唯識學圓成實性的一種理論改造。

五、華嚴宗金獅三性的思維特徵

從法藏以金獅子為喻而闡述的，具有華嚴宗特色的三性理論中可以看出，華嚴宗的三性學說與唯識學的三性說有著千絲萬縷的關係。唯識學的三性與三無性理論，是建立在八識基礎上的，也就是說唯識學的三性與三無性與認知、了別及變現意義的八識息息相關。並且唯識學的三性學說是與八識之中的阿賴耶識密切相關的，由此即建立與形成了唯識學關於世間法的一套極為嚴密的理論解釋體系。華嚴宗的三性學說，以金獅子為喻，涉及到了緣起、無生、無相、法界等內容，顯然將華嚴宗的這些理論與三性三無性相關聯，是華嚴宗金獅三性的一大特色。法藏在詮釋華嚴宗金獅三性時，除了將上述的概念與範疇引入對於金獅三性的闡釋外，特別值得注意的是，他將心體這一範疇引入其中，這樣就有了將如來藏自性清淨心涉入到華嚴宗的金獅三性說之中的重要創新。而在法藏之後華嚴宗金獅三性的理論有了進一步的發展，華嚴宗人將真妄二心引入其中，並進而置入不變、隨緣等內容，因此就有了唯識學的轉識成智、轉染成淨的理論因素。

法藏的華嚴三性學說，還與華嚴宗的稱性而起的緣起說息息相關，其性則是真妄二心的一種轉化，就其妄心而言，無不體現出了唯識學的前六識即眼耳鼻舌身意六識，對於性起的緣起說的影響。華嚴三性學說所構建出的與緣起說相關的理論，其對於妄心與色法的關係之闡述，可以視為唯識學前六識如何與色法發生作用，而形成六根、六識、六塵理論的一種翻版。並且還值得注意的是，法藏所

闡述的華嚴三性學說，沒有專門論述唯識學的三無性，但是華嚴三性學說所涉及到的稱性而起的緣起學說，卻受到了唯識學三無性理論的影響，從緣起性空、緣起而虛妄的角度，印證了唯識學三無性的相無性、生無性及勝義無性的理論。

法藏對於華嚴宗金獅三性的詮釋，旨在說明金獅三性的情有、似有、金性這三性，相互之間是互為關聯，互為依存的，他是在「用『三性』（遍計所執性、依他起性和圓成實性）同一的觀點來闡明性相融通、無障無礙，即主要是著重於依他起性，說依他起性同時具備遍計所執性和圓成實性，也就是同時具備染汙和清淨、虛妄和真實的兩面，並由此進而說明染和淨、妄和真是不可分離的，沒有差異的。」¹⁷也就是說，法藏在詮釋金獅三性時並不主張三性之間是割裂的，三性之間不存在著不可逾越的鴻溝與界限，三性之中的任何一性都含攝了三性的容，任何一性都可以轉化為其他兩性，或者說在法藏看來三性之間是可以互為轉的，這轉化的要點就在於一心之間，就在於心體的淨染、迷悟之間。從三性可以互為轉化的角度而言，三性之間是圓融無礙的，這就是法藏運用華嚴宗哲學特有的圓融無礙之理論思維來建構其華嚴宗的金獅三性。

具體到法藏對於金獅三性的詮釋而言，「法藏強調三性同一，認為依他起性同時具有遍計所執性和圓成實性，圓成實性一方面既是恒常不變的，一方面又能隨緣成就萬物。圓成實性和遍計所執性也是融通無礙的，不必去掉遍計所執性之後，另求圓成實性。這樣真與妄、染與淨、性與相互為貫通，互為障礙，彼此也都是相即同一和相入包含的關係。」¹⁸遍計所執性本身就體現出了依他起性的特質，同時遍計所執性與依他起性本身也是圓成實性的顯現，這就是法藏所論證的金獅三性的圓融無礙的同一性。相對於唯識學的三性而言，圓融無礙的同一性是華嚴宗金獅三性的一個突出的理論特色，因為在強調三性同一的圓融無礙這一點上，唯識學的理論傾向以及思維特質似乎不如華嚴宗那樣突出。特別是華嚴宗在以真妄、不變與隨緣這些心性淨染的轉化論證方面，相較於唯識學而言，更為具有創新的特色。法藏之後的華嚴宗人秉承了這種理論的思維模式，將華嚴宗的圓融無礙之特性發揮到了極致。

參考書目

方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002年。

¹⁷ 方立天：《華嚴金獅子章述評》，任繼愈等譯注：《在中國古代哲學名著全譯叢書》①，巴蜀書社，1992年，第848頁。

¹⁸ 方立天：《華嚴金獅子章述評》，任繼愈等譯注：《在中國古代哲學名著全譯叢書》①，巴蜀書社，1992年，第853頁。

方立天，《方立天文集》第三卷《法藏與〈金獅子章〉》，北京，中國人民大學出版社，2012年。

方立天，《華嚴金獅子章全譯》，任繼愈等譯注：《在中國古代哲學名著全譯叢書》①，成都，巴蜀書社，1992年。

方東美，《中國大乘佛學》（上、下），北京，中華書局，2012年。

方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012年。

任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994年。

呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006年。

呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979年。

周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。

楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014年。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998年。