

華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文

法藏對唯識三性思想的融攝與超越

指導教授：陳一標教授

研究生：王法壽

中華民國八十七年五月

自序

本文雖是民國八十七年所寫的研究所畢業論文，但已於今（一〇〇年十一月）全面改寫了。題目雖沒改變，內容則有諸多新的理解和新的發現。

改寫本文的理由有二：一、學院告知即將公諸於網路上，此舉令我惶恐，因其中諸失恐誤導他人。經向指導教授陳老師請示之後，決定將失誤部分略作修改，如同再版之書對初版的修正。二、畢業後，我對佛法的研究並未停頓，只是將方向改為照察內心，一面聞法，一面依法見心。對個人而言，若對內心的真正所破境不熟悉，僅在文字語言上鑽研，對來世毫無助益。換言之，對無量來世有益的是對治內心真正的所破境，朝此奮進乃個人深深嚮往之途！長征此途，需要內外諸多殊勝因緣，所幸勘稱俱足！一旦生命方向釐定之後，一路再苦也會是歡喜收穫。因此，在略作修改的過程中，逐見法藏思想之深意，隨著新的理解，自然而然成此新貌！

本文題目是畢業時的指導老師陳一標教授所提示的，當時確實如走入迷宮，幾次偏離主題，才在老師的指導下略涉「正軌」。今文得以成篇，還是要感謝陳老師當初的啟蒙之恩。老師曾一再叮嚀：「必須以白話將義理解說清楚，如果字字皆如天書，就會失去研究的意義。」時至今日仍不敢或忘此一原則。但是，佛法淵博浩翰，無法完全照顧到者，自是難免。尚祈師長與學界先進不吝示教！

提 要

法藏的法界緣起思想，從佛的法身是常亦是無常建立緣起的每一法（＝現象＝事物）中皆含有有、無（有、空，真、妄，性、相，染、淨，一、異，本、末等二分），不僅緣起的總相含有、無，別相也含有、無；緣起法的體性含有、無，緣起的法相也含有、無；緣起的果法含有、無，其因（親因）也含有、無；又因的體含有、無，因的作用也含有、無，包括緣（次因）也含有、無。層層無盡的空、有相互交徹，而成真、妄不一不異。進而從現象即是實體而相即，從實體即是現象而相入，形成無盡緣起的法界。以三性而言，圓成實性具有不變（空）、隨緣（有），依他起性具有無性（空）、似有（有），遍計所執性具有理無（空）、情有（有）相互交徹。第二層之交徹是此六義的每一義既是本，也是末。第三層之交徹是不變（空）中具有隨緣（有），隨緣（有）中具有不變（空）；無性（空）中具有似有（有），似有（有）中具有無性（空）；理無（空）中具有情有（有），情有（有）中具有理無（空）。如此層層相互對立又重重相互依存的通徹交涉，形成諸法相即相入的無盡無盡無盡緣起，正是華嚴的超越特質。這種特質就是最深、最廣、最細的緣起，所要對治的是無處不有的根本我執之根殆盡無餘，達到無盡無盡的無礙，直至十佛自境界也。

法藏對唯識三性的融攝與超越

壹、前言

創建於中國的華嚴思想（又稱華嚴宗哲學、華嚴哲學）與印度傳來的《華嚴經》之經意並非等同。華嚴思想中廣泛運用唯識說，最早源自華嚴宗二祖智儼和尚，他在《搜玄記》¹中解釋《華嚴經十地品》時大量引用《十地經論》。因為《十地經》提及心、意、識說，法相宗祖師天（世）親依之造《十地經論》不僅論及阿黎耶識，更從自己的佛教立場廣泛運用唯識用語解釋《十地經》²。智儼引用《十地經論》解釋「十地品」，等於直接受到唯識思想的影響，所以導致後人也跟著以唯識思想的角度理解整部的《華嚴經》。

又法相宗引《華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》云：「心如工畫師 畫種種五陰 一切世界中 無法而不造」³及〈十地品〉云：「三界虛妄，但是心作；十二緣分是皆依心。」⁴二頌為重要的唯心教證，進而將《華嚴經》列為立宗所依的六經十一論之一。⁵然而唯識法相說是立於經驗立場，說明眾生在生死輪轉中虛妄分別所緣生的種種苦如何得到轉識成智之樂，而華嚴的性起思想則是佛果境地的海印三昧之緣起因分可說的普賢境界，所以唯識說並不能適用於華嚴思想。這是法藏改造三性說的緣由之一。

又根據玄奘依《解深密經》、《金光明經》及《瑜伽論》立三種教，即三法輪⁶。法藏認為玄奘的判教不夠周延，落失了圓教一乘華嚴所涵攝的真妄融通無礙的法界。尤其是於後時說三性的唯識教說與不空的佛性、如來藏思想無法有所關聯。根據玄奘所傳的唯識三性說，其真如只是解脫智緣空境而證得空性時所顯發出來的真實理體，真如與一切法所依的阿賴耶識相隔為二，真、妄是對立的，法藏稱此真如為「凝然不作諸法」，且說此「凝然」是「如情執所謂之凝然」⁷。這是法藏改造三性說的緣由之二。

本文即循此焦點進行研究，主要是以《華嚴一乘教義章》（簡稱《華嚴五教章》或《五教章》）中說明華嚴別教一乘的義理分齊之「三性同異義」一文為中心，探討法藏如何融攝及超越法相的三性之說。

貳、攝相歸性之三性說

一、法性以三性說為基礎

法藏在《五教章義理分齊》中，首明華嚴一乘義相理實，與諸乘迴別，雖然無盡，但可以四門含括：「義理分齊者，有四門：一、三性同異義，二、緣起因門六義法，三、十玄緣起無礙法，四、六相圓融義。」⁸三性同異義，是說明華嚴一乘無盡緣起果法的三性真妄交徹；緣起因門六義法，即說明法界緣起的諸法現象之因的渾然相即相入關係；十玄緣起無礙法，則從十個角度說明法界緣起的重重無盡、圓融無礙，有別於法相宗的一相緣起；六相圓融義，即是十玄緣起依之會通的方便教說。從此四門的次第來看，法藏在此所要表達的核心是十玄緣起無礙的法界緣起（又稱無盡緣起），藉由其他三門來輔佐其組織架構。從識性的三性具多角度的真妄互融之論證，到諸法緣起之因具多元方位的空有交徹，形成三性一際，使無盡緣起的真妄諸法既相對立又相互依存的關係圓滿究竟地論證出來。因此，三性一際之真妄融通乃泯三性法相入法性的華嚴一乘教義之基礎。

二、法性之三性說

法藏在《五教章·義理分齊》中，開宗明義就給三性全新的規定，如云：「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。」⁹即真如（圓成實性）具有不變、隨緣二義，依他起性具有似

有、無性二義，遍計所執性具有情有、理無二義¹⁰。此二義即體、相二分，使三性皆具勝義諦與世俗諦二分，成為法性三性之特色。列表如下：

圓成實：	{	不變義（勝義諦）
	{	隨緣義（世俗諦）
依他起：	{	似有義（世俗諦）
	{	無性義（勝義諦）
遍計所執：	{	情有義（世俗諦）
	{	理無義（勝義諦）

所謂不變義，即真如遍三世十方，不生滅變化，一切諸法的真實體性常住不變，本來自性清淨不動；隨緣義，即真如可隨應利鈍根機之緣而現起染淨的諸法。似有義，指色、心的諸法皆依種種原因（因）、條件（緣）聚合而產生似有之現象，是暫時存在的緣起之法；無性義，係依種種因、緣和合而產生的緣起之法是無自體，本質是空的。情有義，即凡夫眾生以為染淨的各種現象都是真實的；理無義，凡夫所執著為真實有的各種現象都無實體可得，所以於理則無。

（一）圓成實二義相收一性

三性原是唯識宗的根本真實，而且也有三性一致的說法。¹¹但是根據玄奘所傳的唯識三性說，其真如是「凝然不作諸法」，如「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。」¹²《成唯識論》卷八對此解釋為：「二空所顯，圓滿成就諸法實性，名圓成實。……此即於彼依他起上常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。」¹³亦即於依他的因緣生起現象上，不再起遍計所執，不周遍計度為真實有，而只如其為依他起而證入我（我執）空、法（法執）空所顯的真如性、空性。圓成實性就是唯識實性、真如實性。《成唯識論》卷九對圓成實性規定了一個條件：「一、圓滿，

二、成就，三、法實性。具此三義，名圓成實。」¹⁴「圓滿」，是說此真理之體性周遍一切有為法與無為法，無一處無此真理。「成就」，即此真理之體恆常，不生不滅。「法實性」，即此真理周遍一切法，為萬法之實體，不同於外道所執之「神我」等。亦即使一切諸法緣起的真實體性非虛妄，是真實，真如是常住不變的。雖是二空所顯，但並不等於是空。二空是智慧的所緣，當智慧緣境作空觀時，所顯發出來的即是真如理體。真如不是智，而是聖者的智緣對象（行境、境界、所緣）時所顯發出來的空性（真實之理）。總之，唯識宗立於實踐的立場，所說的真如是在依他起性上常無「生滅之相」之去執後的真理實體，是人、法二空所顯，即是不空的真如實性。法藏據此將唯識宗判為始教，且論定其所依心識為「若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義。以於真理未能融通，但說凝然不作諸法，故就緣起生滅事中建立賴耶。」¹⁵法藏認為法相的真如與諸法未能融通，顯然是不夠究竟。真如不作諸法與華嚴性相不二的思想相違，所以法藏必須尋求理論根據來改造三性，讓真如（性）與遍計所執（相）能夠融通，以此奠定性宗教義之真妄交徹的基石。

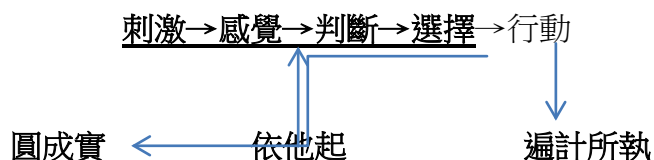
法藏認為，從現象本身的性質和人類心識對事物性質的認知而言，每一現象皆具有三性，即圓成實、依他起和遍計所執，而且每一性當中皆含有相互對立與相互依存的二義。此二義既對立又互存，即是性宗真理的一體兩面，缺一則另一面也不能成立。以真如而言，法藏主張真如能隨順無明的眾緣，而現起諸法，其自身性淨又能不變，如「且如圓成」¹⁶，雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨。祇由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也。」¹⁷此中「雖復」一詞，即源自相宗的「真如不作諸法」之原委而說，也是對法相宗者的引導而說。即圓成實雖能隨緣成就染淨諸法，而其清淨仍然不變，也因清淨之不變才能隨緣映現染淨，不變與隨緣相互對立又相互依存，形成真理的一體二面。法藏進而以鏡喻讓人更貼切明瞭其說：「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。雖現淨法不增鏡明，雖現染法不污鏡淨，非直不污，亦乃由此反顯鏡之明淨。當知真如道理亦爾，非

直不動性淨成於染淨，亦乃由成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。是故二義全體相收，一性無二，豈相違也。」¹⁸鏡喻如來藏隨染淨緣，不但不被所染，反因染而更顯本體之明淨，所以現染實則不染。此真如道理也是一樣，不僅不變而能隨緣成染淨法，也由成染淨法的隨緣方顯不變；不只不壞隨緣明不變，且由不變方能隨緣。亦即隨緣現不變義，不變成隨緣義，隨緣的全體不變，不變的全體隨緣，由此證成二義相收一性。

這種一心具真妄之思想，一般都認為是源自《大乘起信論》的「一心開二門」，事實上法藏不僅立此基礎，同時也是依據真諦譯的《攝大乘論》之二分依他，不可定說一分，為立真妄交徹之依據。如《五教章·義理分齊》中云：「三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙。如《攝論》：『《婆羅門問經》中言：「世尊！依何義說如是言：『如來不見生死，不見涅槃。』於依他中分別性及真實性，生死涅槃，依無差別義。何以故？此依他性，由分別一分成生死，由真實一分成涅槃。』釋曰：『依他性非生死，由此性因真實成涅槃故，此性非涅槃。何以故？此性由分別一分即是生死。是故不可定說一分，若見一分餘分性不異。是故不見生死，亦不見涅槃。』」¹⁹此段引文中的「如」字，即是法藏表明其真妄二義融通，正如《攝大乘論》之二分依他，不可定說一分。²⁰其真妄交徹的空無自性，所引生的深意即如來不住有、寂，所以不見生死亦不見涅槃。

（二）依他起二義攝相入性

依認識論而言，凡夫在依感官刺激（他）而生起感覺、判斷、選擇的認識過程中，若被心中的種種主觀習氣牽動，認為此刺激是實有的，進而去行動，此即遍計所執。修行者則在刺激至選擇的過程中，心中有能力呈現空間（由修行的功德所使然），轉向認知此刺激乃眾緣和合的，進一步在心中觀此刺激是自心所安立及眾緣和合之幻有的，其中無一絲毫是有自性，所以是空的、非實有的，即邁向圓成實。



唯識諸論對依他起性的詮釋，如《唯識三十頌》所說：「依他起自性，分別緣所生。」²¹《成唯識論》卷八對此解釋為：「眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏、無漏，皆依他起；依他眾緣而得起故。」²²「眾緣」是指四緣，即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，尤指作為因緣的阿賴耶識所攝藏的種子。亦即一切心、心所法，即是無量見分、相分。此無量見分(心法)、相分(色法)皆是依托眾緣所生起。

《攝大乘論》把依他起性區分為兩種：「一者，依他薰習種子而生起故；二者，依他雜染清淨性不成故。由此二種依他別故，名依他起。」²³「依他薰習種子而生起故」，係指仗托因緣而生的依他起；「依他雜染清淨性不成故」，係指依他起性本身沒有定性於雜染或清淨。它如果是依虛妄分別而有所分別的話，即是遍計所執性，這就是雜染性的；如果是依無分別的後得智而生起，即是圓成實性，這就是清淨的。《成唯識論》說：「一切染淨依他，皆是此中依他起攝。」²⁴此即說明一切染淨的心、心所法，皆能緣慮，皆名分別。唯識派以依他起性否定客觀物質世界的真實性，以此說明世間萬物是主觀心識種子所生的幻影，如《成唯識論》卷八稱：「眾緣所引自心、心所虛妄變現，猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月變化所成，非有似有。」²⁵這是唯識宗對依他起性的詮釋。

法藏將依他起改造為具有似有、無性二義，虛妄執著為真實有或真實無的一切邊見境界，就其本質而言是無自性的，是空、無的；但是就根、境、識等眾緣和合的緣起過程來說，則好似是有。這是對於三性中的遍計所執性之情執而說有，這些有是暫時存在於凡夫的心識中，但就證得解脫的智者心中而言，則是違背真理的、沒道理的、空、無的，所以依他起二義性不相違。如云：「依他中雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性，以諸緣生皆無自性故。若非無性，即不藉緣；不藉緣故，即

非似有。似有若成，必從眾緣；從眾緣故，必無自性。是故由無自性，得成似有；由成似有，是故無性。」²⁶這種運用正面、反面理由的思惟，是在感官受到刺激而牽動心顯現為有境時，隨即觀修此有非實。正面理由是「此似有是憑藉原因、條件而生，而既然是憑藉因、緣即無自性，以諸緣生皆無自性故。」反面理由是「若不是無性，就不必依託原因、條件；既然不必依賴原因、條件，似有就不存在。」「似有若能成立，必定需要其因緣；既然是從因緣而有，就必然是無自性。」經過正、反二面邏輯思辨後的結論是「所以由無自性，似有得以存在；似有是依因緣存在，所以是無性。」

法藏又引《大智度論》云：「觀一切法從因緣生，即無自性。無自性故，即畢竟空。」²⁷「畢竟空者，是名般若波羅蜜。」²⁸證成由緣生（末）即顯無性（本），二義不相違。也引《中論》云：「以有空義故，一切法得成者。」²⁹證成由無性（本）即明緣生（末），二義不相違。又引《涅槃經》云：「有因緣故，無性故空。」³⁰證成無性即因緣，因緣即無性，是不二法門。法藏在此所引用的《涅槃經》、《大智度論》、《中論》，都是般若空系的經論。這些空性思想，主要是在轉化似有成空。法藏透過這些經論之聖言量，由緣生（末）即顯無性（本），論證到由無性（本）即明緣生（末）的二義不相違，進而證成無性即因緣，因緣即無性的二義不二。不僅二義的性不相違，一氣貫通，三性一體，舉一相收，究竟證成三性二義的不一不異。如此皆是正、反舉證而達有無交徹之空性，安住於海印三昧之續流。

（三）遍計執性二義性同

有關唯識諸論對遍計所執性的詮釋，《唯識三十論頌》中說：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。」³¹《成唯識論》卷八對此解釋為：「周遍計度，故名遍計，品類眾多，說為彼彼，謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物，謂所妄執蘊、處、界等，若我、若法自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。如是自性，都無所有，理、教推徵不可得故。」³²唯識派認為：妄執五蘊、十八界和十二處都是實有，是由於對因緣和合生起之法，本無

實體的現象虛妄分別，周遍計度，執取為有實體可得所造成的。執著宇宙萬物(法)與我(起主宰作用的心識)都是有自性的、實有的，即是遍計所執性。唯識派主張宇宙間的萬事萬物實際上都是不存在，都無自性，都是假有，都是「空」。《成唯識論述記》卷九對《成唯識論》的「周遍計度」解釋如下：「今依正義，由此應作四句分別：有遍而非計，謂無漏諸識，有漏善等能遍廣緣，而不計執者。有計而非遍，謂第七有漏識。有亦遍亦計，謂有漏染污我、法執第六識等。有非遍非計，謂有漏五識及第八識等。」³³

法藏將遍計所執性改為具有情有、理無二義，即因凡夫眾生以迷情的心觀察刺激、感覺而執為實有，但是以解脫的智慧分析，則眾生內心以主觀概念、名稱所確定、固著之虛妄分別的現象畢竟是無體性。其所執之實有，乃因凡人於無處橫計為有。法藏進一步舉例說明其中妙義，如云：「如於木杌橫計有鬼，然鬼於木畢竟是無。如於其木鬼不無者，即不得名橫計有鬼，以於木有非由計故。今既橫計，明知理無。由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無。是故無二，唯一性也。」³⁴橫計木杌為鬼的心理狀態，即是分別，即是情有。以理分析，則知是凡夫情迷，於木杌上增益有鬼之虛妄，畢竟是無。從橫計是情有和理無二義無二，所以為同一體性。

以上是法藏「三性同異義」這篇論文³⁵的「直說」，也是引利根者觀行三性的教法。法藏以印度佛教之宗、因、喻三支論式（syllogism）進行辯證三性二義不相違，證明性同一際，體相融合之說。對鈍根者，則運用印度中觀的四句（tetralemma）否定遮分別執及示執之失，以四句肯定顯示三性的實義，於下文詳述之。

三、關於本、末三性

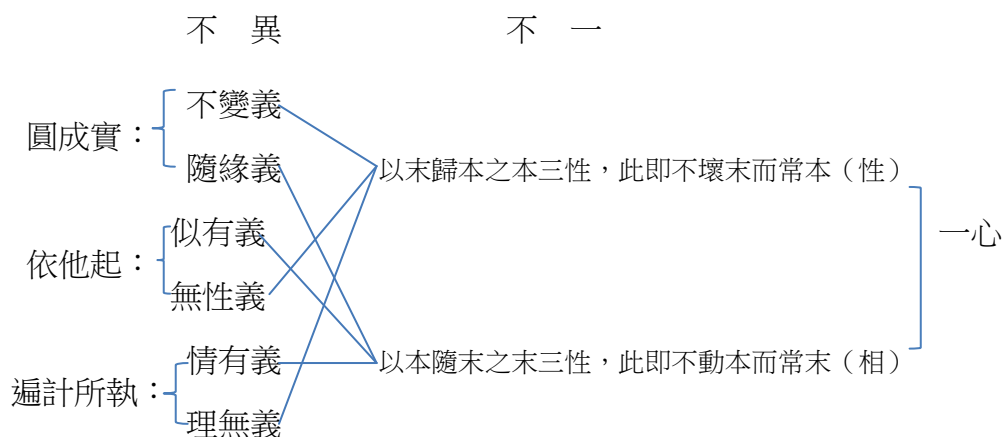
法藏進而藉由二義再開衍出前、後三義的不異與不一之別，如：「由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義，故三性一際，同無異也。此則不壞末，而常本也，經云：『眾生即涅槃，不復更滅也』。又約真

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。³⁶法藏引《維摩結經》云：「眾生即涅槃，不復更滅也。」³⁷證明由不變、無性、理無之三義不異，且說此即不壞末而常本；又引《佛說不增不減經》云：「法身流轉五道，名曰『眾生』也。」³⁸證說由隨緣、似有、情有之三義無異，而說此為不動本而常末。

由真如有不變，自性絕相，令依他無性，遍計亦理無，由此三義，所以三性一際不異；再由三性一際衍生為不壞末而常本。又真如有隨緣義，令依他似有，遍計亦執為情有，所以此三義亦無異；由此三義不異，衍生為不動本而常末。

三性一際，是隨緣（相）之體的不變義，似有（相）之體的無性義，情有（相）之體的理無義，促使三性不異為一際。所謂「一際」，根據法藏在《華嚴經探玄記·十忍品》云：「二、相對辨，如兔，亦二義：一、相差別，二、體空義。此兔、巾相對，非一非異。略有十句：一、以巾上成兔義及兔上相別義，此二合為一際，故名不異。此是以本隨末，就末明不異，經云：『法身流轉五道，名為眾生』等、《楞伽》云：『如來藏受苦樂，與因俱，若生若滅』等。二、以巾上住自位義與兔上體空義，合為一際，名為不異。』此是以末歸本，就本明不異，經云：『一切眾生則如也，不復更滅』等。」³⁹這段文所引用之經證內容與三性一際引用之經證內容完全一致，所指的「一際」則有更詳盡的解說。依之套用入三性六義之三性一際，則成一、以體上成相義及相上相別義，此二合為一際，故名不異。此是以本隨末，就末之三義明不異，即為不壞末而常本。二、以體上住自位義與相上體空義，合為一際，名為不異。此是以末歸本，就本之三義明不異，即為不動本而常末。由此推得：不變、無性、理無之三義，是以末歸本，就本之不變、無性、理無三義明三性一際；再由三性一際衍生為不壞末而常本。又隨緣、似有、情有之三義，使三性亦無異，是以本隨末，就末之隨緣、似有、情有三義而明三性一際，再衍生為不動本而常末。

此處所稱的「本」，係指以末（無性義、理無義）歸本（不變義）之本；「末」，則指以本（隨緣義）隨末（似有義、情有義）之末。並非如日本學者鎌田茂雄在《華嚴五教章》云：「これは隨縁. 似有. 情有の末を壊せずして常にそのまま不變. 無性. 理無の本である、ということである。」⁴⁰所指「不變、無性、理無」的本，「隨縁、似有、情有」的末，是不正確的。因此，鎌田茂雄在《華嚴五教章》云：「即ち真如に不變と隨縁、依他に似有と無性、所執に情有と理無をたて、不變. 無性. 理無を本の三性、隨縁. 似有. 情有を末の三性という。」⁴¹及徐紹強在所著之《華嚴五教章》云：「『本三性』、『末三性』也都是分別同一無異的。」⁴²諸多前輩簡稱前三義為「本三性」、後三義為「末三性」實非恰當之論！因為簡稱「本三性」，就有遺落「以末歸本」之要義；簡稱「末三性」，則有失「以本隨末」之精髓。因為合為一際的三性，並非單指前三義或後三義，而是以末歸本之本三義及以本隨末之末三義。如果要簡稱「以末歸本，就本之不變、無性、理無三義明三性一際」，宜簡稱為：「以末歸本之本三性」。又「以本隨末，就末之隨縁、似有、情有三義明三性亦無異」，則宜簡稱為：「以本隨末之末三性」較為適當！因為這樣的簡稱，才符合「以末歸本的本三性，表真該妄末」、「以本隨末的末三性，表妄徹真源」，如法藏所云：「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。」⁴³列表如下：



四、似有=情有的問題

法藏將三性六義又進化為三性同一際之說，其內容最引法相宗人爭議的是「以本隨末之末三性」當中，依他性的「似有」和圓成實性中的「隨緣」，怎會同於所執之「情有」呢？因為在玄奘系的唯識說，依他性的似有是「非有」的所依處（有），是緣起有，是從理（即後得智）的立場而說有。遍計的對象之情有則是「無」，情有的有，不是因緣有，而是從虛妄分別的立場說是有。情有若與似有同立於理的立場而言，則是無。真如中常「無」隨緣之相，這樣的空、有，絕不會同一。法藏也注意到這個問題，故以自己提問作答的方式解釋此爭議。如云：「問：依他似有等，豈同所執是情有耶？答：由二義故，故無異也。一、以彼所執，執似為實，故無異法。二、若離所執，似無起故。真中隨緣，當知亦爾，以無所執，無隨緣故。」⁴⁴

法藏從本體（本）和現象（末）兩方面來考察三性六義的融通關係，他認為似有的有與情有的有是屬於同一層次的。因為所執的情有是執依他的似有為實有，所執的法即是依他的似有，又似有是因為根本無明，使真如舉體起動而隨緣顯現，所以「似有」是「隨緣」也是「情有」。進而根本無明如果不起，也就沒有隨緣，所以隨緣和情有不異。亦即似有、情有、隨緣都是在虛妄起執的立場而言有，故為同一。另一方面，從事物存在的角度來剖析，眾生心識中將暫時存在的緣起現象執著為真實存在的，有自性的，也是有條件的，其根源仍不離性淨的一面。另一面是，如果沒有「所執」，「情有」就不存在。圓成實性中的「隨緣」也是一樣，因為不虛妄執著，「隨緣」即不生起。由此二義，所以是同一。

由於「法藏全面性的反對玄奘從印度帶回來的新思想，而主張似有與情有是同一，所以才會出現此問題。法藏提出說明這些為何可說是同一，是有其必要的。」⁴⁵

五、法性三性說的前導

義理分齊的四門，根據木村清孝的研究，除「三性同異義」外，其餘三門的第二、四已見於智儼的《搜玄記》，第三門的思想架構也已由智儼所建立⁴⁶。但是根據本文的探究，法藏的「三性同異義」之思想早在華嚴宗初祖杜順與二祖智儼的著作中已見其雛形。細究如下：

真如所具之不變、隨緣二義是根據《大乘起信論》一心開二門之說，據此之先的是杜順在《華嚴五教止觀三事理圓融觀》云：「夫事理兩門圓融一際者，復有二門：一者，心真如門；二者，心生滅門。」⁴⁷杜順在事理圓融時，將一心開出真如與生滅二門。又見《搜玄記》云：「觀相云何？如行心見法為境。若無觀心覺境，染淨等法縱任現前。今知意言所作取，謂之心不起；知識作時，名用依他，遣分別境。問：依他與識云何取別？答：依他約相，所以知分別體空，相能起識。其識隨緣不守自性，此應成空，乃現似相，故知約相。二、唯識約體，三界唯心，顛倒分別即空，故得知也。識望無性，即似非實，體相相成，故通說耳。」⁴⁸此段文出現「其識隨緣不守自性，此應成空，乃現似相」，即真如不變、隨緣二義最早形成之雛形。又「識望無性，即似非實」，即近依他之無性、似有二義；「體相相成，故通說耳」，即體相融通之義。

又智儼在《華嚴經內章門等雜孔目 隨附十八界章》云：「何故真如說名真如？由彼自性無變異故，謂一切時無我實性，無改轉故，說無變異。當知，此則是無我性，離二我故。何故復說此名空性耶？一切雜染所不污故。所以者何？由緣此故，能令一切諸雜染事悉皆空寂，雖復有時說有雜染。當知，但是客塵煩惱之所染污。」⁴⁹，此即真如不變、隨緣二義雛形之二。其次在〈梵行品初明通觀章〉云：「若無真如，即無無明，故《起信論》：『從無明等，一切諸法皆是摩訶衍眾生之心。』真如體中，生滅相用也。若可此義，即得隨順入真如門。」⁵⁰真如的體

中含有生滅之相、用，且皆由一心所統一，此即真如不變、隨緣二義雛形之三。〈明難品初立唯識章〉云：「如來藏不守自性，隨諸法緣起成『似』義，故是可熏。……真如實不守自性，待緣方起，故說薰也。」⁵¹，即真如不變、隨緣二義雛形之四。〈第八迴向真如章〉云：「言真如者，自體堅固，不可破壞，觸物皆順，不相違故，亦無相可取。由真如故，乃至流在十名，理不可壞故，同是真如。」⁵²即真如不變、隨緣二義雛形之五。

依他起似有、無性二義的雛形，可見於杜順《華嚴五教止觀 第二生即無生門》云：「諸法皆空，相無不盡。於中復為二觀：一者，無生觀；二者，無相觀。言『無生觀』者，法無自性，相由故生，生非實有，是則為空。空無毫末，故曰『無生』。經云：『因緣故有，無性故空。』……又《中論》云：『以有空義故，一切法得成。』」⁵³生即無生門是引導大乘始教（法相）之行者觀修簡邪入正（法性）的止觀法門⁵⁴，法藏也是認為始教的真如不夠究竟，進而改造三性，關於這一點也與杜順相同。這段文中所引用的經論內容與法藏解釋依他起具二義不相違，且是體相畢竟無二之文完全一樣，如「《中論》云：『以有空義故，一切法得成』者，此則由無性故，即明緣生也。《涅槃經》云：『因緣故有，無性故空』，此則無性即因緣，因緣即無性，是不二法門故也。非直二義性不相違，亦乃全體相收，畢竟無二也。」⁵⁵二位同引《涅槃經》與《中論》之同文，而且經文用字完全一樣。其實《涅槃經》之原文是「從緣生故，名之為有；無自性故，名之為無。」⁵⁶杜順的引用變成「因緣故有，無性故空」，這是他自己的理解用語，而法藏則是一字不差地跟隨杜順所說，可見法藏受其影響之深。

《華嚴五教止觀第三事理圓融觀》云：「言無二者，緣起之法，似有即空，空即不空，復還成有，有空無二，一際圓融，二見斯亡，空有無礙。何以故？真妄交映，全該徹故。……經云：『眾生即涅槃相，不復更滅』，亦得涅槃即眾生性，不復更生。」⁵⁷事理圓融觀是對大乘終教開示的觀門，杜順與法藏皆在終教中交待心真如與心生滅，而且兩位同時引用「眾生即涅槃，不復更滅也」。這則經文出自《維摩詰所說經·菩薩品》，原文是「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」⁵⁸

杜順以理解經意的方式改了經文用字，法藏也一字不差地引用，證成三性一際，不壞末而常本。如「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』。」⁵⁹一是證成事理圓融觀，一是證成不壞末（事）而常本（理），豈無異曲同工之妙！

另外，在《華嚴五教止觀第五華嚴三昧門》云：「即此緣起之法，即空無性。由無性故，幻有方成。然此法者，即全以無性性為其法也，是故此法即無性而不礙相存也。若不無性，緣起不成，以自性不生，皆從緣故。既全收性盡，性即無為，不可分別。隨其大小，性無不圓，一切亦即全性為身，是故全彼為此，即性不礙幻相，所以一具眾多。既彼此全體相收，不礙彼此差別也，是故彼中有此，此中有彼。...如是相收，彼此即入，同時頓現，無前無後，隨一圓融，即全收彼此也。」⁶⁰「即由無體，幻相方成，以從緣生，非自性有故。即由無性，得成幻有，是故性相渾融，全收一際，所以見法即入大緣起法界中也。」⁶¹其中「一具眾多」智儼發展為「一即一切」⁶²，到了法藏更進化為「一多相入」⁶³、「一多相即」⁶⁴；「性相渾融，全收一際」，法藏發展為「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」⁶⁵、「三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙」⁶⁶。法藏受此前導的影響，對法相的真如不作諸法，自是無法認同的。

又《華嚴五十要問答三十六心數及心所有法義 稠林初釋》：「三、約三性法相，遍計即空，情謂實有；真實性體故，實理有；依他緣發，故假。」⁶⁷及〈四十二四尋思義〉云：「此三性中，分別性是實，亦則空；依他性是假，非實非空；真實一性，是實非空。」⁶⁸智儼在此二文中已出現三性各具二義之說了。

在杜順、智儼的這些著述中，已發現諸多三性各具二義的雛形內容。這些根源性的宗史思想根據，直接且有力地形成法藏的三性各具真妄二義之名稱，所以義理分齊的四門並非如木村清孝所說（除「三性同異義」外，其餘三門的思想已由智儼所建立）。以此雛形內容而言，法藏改造三性說實是順理成章。但是將杜順、智儼的前導思想，從建立三性各具

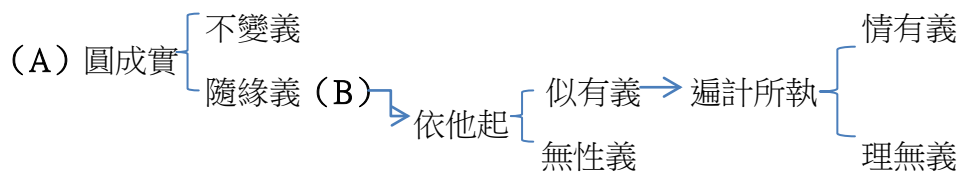
有真、妄二義為始，直至六相圓融之教法的精密化、組織化之論證，法藏可說是華嚴思想之集大成者。

叁、相即相入的起點

一、層層相攝之真妄交徹

三性六義的前三義與後三義皆使三性之體不異，前三義的不壞末與後三義的不動本使三性的義不一，形成三性不一不異之體同義異。此處有多重的不一不異：〈1〉真如、依他、所執三性之不一，三性皆具二義之不一。〈2〉以本隨末的末三性之三義不異，以末歸本的本三性之三義不異；以末歸本的本三性之不壞末與以本隨末的末三性之不動本，二門不一。〈3〉每一性的二義相互對立（不一），又相互依存（不異），缺一則另一也不能存在。〈4〉又真如具有二義，使真如是本，也是末；本為不變義，末為隨緣義。依他起具有二義，使依他起是本，也是末；本為無性義，末為似有義。遍計所執具有二義，使遍計所執是本，也是末；本為理無義，末為情有義。所以三性不異；以末歸本的本三性是真是性，以本隨末的末三性是妄是相，二門不一。

圓成實性所含的真、俗二諦，其不變義之真諦置先，俗諦之隨緣義置後，依他起性與遍計所執的真、俗二諦之次第則相反。如此先後不一，旨在交代眾生執為實有的諸法，其所依之體是真如，且是由真如隨緣所現起。依他隨緣現起的似有諸法，其體是無性，妄情所執的情有之體是理無。



因此，真如本體（A）含攝一切現象（B），一切現象（B）以真如本體（A）為根源，真如本體（A）與一切現象（B）互相融通，圓融無

礙。A用隨緣義來含攝B，並非隨緣義具有讓B以A為根源，或是B具有無性、理無義才能以A為根源，而是每一法皆具空、有，才能互相交徹，形成無盡的關連；必須要有空、有的不一，才能交徹、緣起。三性及其六義既然都是二分對立又相互依賴的不一不異之層層相攝，染淨、真妄互存，在真中可見妄，妄中可發見真，所以是同一。層層相攝的論證方式，更見於緣起因門六義的六義重重開合中⁶⁹，也是華嚴思想的核心。

二、以末歸本之相即

法藏不僅以三性各具二義來顯示性相的融通，進一步更以由不變、無性、理無三義，表「空空體」的一面，是「不壞末而常本」，為三性同一範疇，無有相違。意味緣起法由真如生起，其本體是依真如所成立，真如的「清淨自體」不因隨染淨之緣而有改變。以前三義相互對照而言，無性和理無並非另有別體，而是與不變義相同。遍計是因為無明迷於真如之理而生起的妄心，約其本體而言，也是自性清淨之真如，所以三性是同一不異。因此，雖隨緣（不壞末）而三性同歸于真如（本常），表一切法即真如。

「不壞末而常本」，法藏是取意於《維摩詰所說經·菩薩品》云：「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅也。」⁷⁰意味眾生對一切法的執著畢竟息滅了，對諸法的三種層次之看法（三性），都是真實性空時，眾生即是涅槃。唯有對一切執著畢竟寂滅，更無其它法可滅也。此乃相對於唯識宗在依他起性上必須遣除（壞）遍計所執性（末），才能見圓成實而言。法藏立於真常唯心系，則認為不須壞（遣除）末（所執之理無），真實自性依然能如如不變。因為真如之「不變」即是「自性清淨」，此清淨之自性不會因為「隨緣」作諸法而有改變，所以雖然隨緣作染淨諸法，而諸法亦歸於真實⁷¹。所以由三性之前三義推知三性一際，即不壞末而常本。法藏之不壞末而能見真實，是將末之情有立於俗諦的立場而言有，故不須壞。在俗諦上言有，並不影響勝義諦之無，故前三義可以「真該妄末」，觀一切法與真如的相即。此處之相即為緣

起之因的體具空、有之相即。

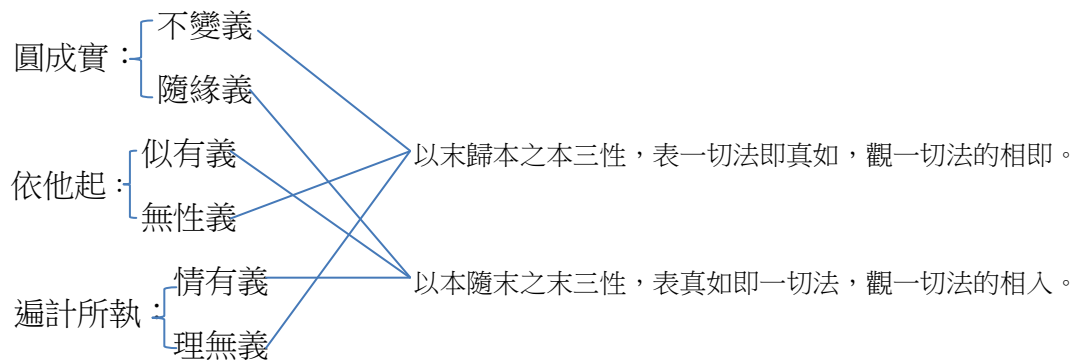
三、以本隨末之相入

另一方面，又由隨緣、似有、情有三義，使三性不異，稱為「妄徹真源」。表「有之用」的一面，是「不動本而常末」。意味真如本體是平等唯一真性的無差別（本不動），而差別的只是事相（末常）。以後三義相對照而言，真如是藉無明之緣而有色、心等諸法，故真如的隨緣與諸法有關。又因緣起法本身並非遍計所生起，而是由真如之隨緣所成，依他的相似義是從圓成的根本無明生起，後經枝末無明益加執著，此相似即成遍計之情有，所以後三義也是無異無差別，成為三性同一。此乃不動本，而末常恆，表真如即一切諸法。

約後三義的「不動本而常末」而言，法藏是取意於《不增不減經》云：「即此法身，過於恆沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流往來生死，名為眾生。」⁷²意即「法身」係指「自性清淨」，此「自性清淨」不因經過如恆河沙之多的無邊煩惱所纏，從無始世以來隨順世間，波浪漂流往來生死（末）是常有，但此常有之末事並不會變動本之法身。故後三義的本系指真如之「隨緣義」，末則指所執之「情有義」。因為真如隨緣而現起染淨諸法，但此真如猶如鏡之明淨，明鏡能映現染淨諸法，卻不因映現染淨法而增或損鏡之明淨，故隨緣所作之法為緣生無性，無性之諸法在俗諦上說是有，在勝義上而言則是假有、幻有。此假有、幻有即依他之似有。換言之，似有即假有、幻有，非真實有自性之有。所執之「情有」，即凡夫迷情執似有為實有，知似有是緣生假有之無性，即在道理上看，情有是非真實之有⁷³。所以似有、情有之末事在俗諦上說是常有，但對其真實性之本而言，則絲毫未有變動，故三性之末三義可以「妄徹真源」，妄法徹透真如之源，觀真如與一切法的相入。此之相入為緣起之因的作用具有力、無力之相入。

對「不變義」等（不壞末）是無為義，「隨緣義」等是（不動本）

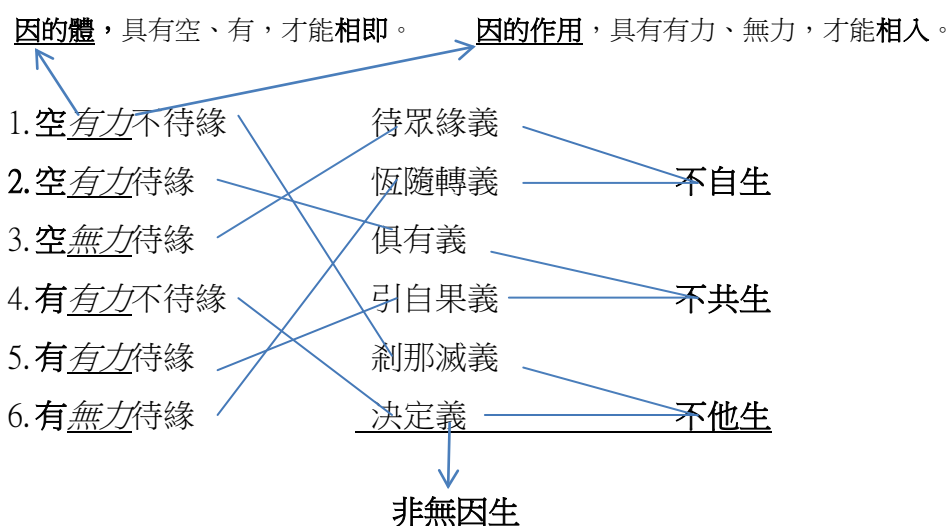
是有為義而言是不一。心的本質是清淨的，但在現實上所以會有迷妄，是因清淨的心適逢外來的煩惱（客層）而被染污所包覆而已。此心的自性，是指超越了因緣的限制和時間的變化的「真如」之心，並非指被因緣和時間的變化所限制的現象心。前者是屬於無為法（不由因緣作用所形成的事物），後者是屬於有為法（由因緣作用所形成的事物）。總之，彼等各義不僅具有其獨自安立之義，也兼具有自他相互關聯之義，所以不管由哪一方面而言三性皆無不同，真如（真）即一切諸法（妄），一切諸法即真如，真如與諸法相即相入。有關由三性各有二義形成真如與一切法的相即相入之關係，圖示如下：



四、「即」之同一性

以末歸本之本三性與以本隨末之末三性的性相相即相入，顯示一即一切，故「體」同，但不壞差別相的末（不動本而常末）；一切即一，故不壞差別相的末而體一（不壞末而常本）。諸法無一不是在法界緣起中顯現為相即相入的無礙自在。這種「即」的同一性，源自法藏在十玄緣起無礙中云：「以諸緣起門內，有二義故。一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也。二、相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。就異體中，有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故。一、空有義，此望自體；二、力無力義，此望力用。由初義故，得相即；由後義故，得相入。」⁷⁴法藏認為事物現象的緣起不外兩種：一、相由（待緣），二、不相由（不待緣）。因不待緣，果就同體；因待緣，果就異體。異體門中，因的體含空、有，因的作用含有力、無力。互為因、緣的種種事物的體性具空、有方得以相互

融合，叫相即；互為因、緣的種種事物的作用具有力、無力才能相互滲透，叫相入。因本身若是假有，緣就一定是真空，緣就被因融為一體。因為緣沒有真實的體性，而以因為融合的主體。因本身若是真空，緣就一定是假有，因就被緣融為一體。因為因沒有實體，而以緣為融合的主體。因和緣若都是假有，或都是真空，就不能同時並存。因此，因的體性上沒有空、有的不同，諸法就無相即的力能；因的作用不含無力、有力的不同，諸法就無相入的關係，因為有、無的交徹，具有直接產生結果的作用。這就必須回到因門六義來看，每一法皆具空、有，必須其因也需具備空、有。不僅因的體具空、有，因的作用也需具空、有，形成一因生果或多因生果等，所以諸法得以相即相入。如《五教章 義理分齊》云：「又以用攝體，更無別體故，唯是相入；以體攝用，無別用故，唯是相即。」⁷⁵



在大乘佛教的空，有二種：一是有、無相對的無→與一切法的存在對立；二是絕對的無（空、真如）→與一切法的存在相融即。法藏或性宗的無，是絕對的無（空、真如）；有，也是絕對的無（空、真如）所映現的（如鏡喻）。空（真如）既與一切法（有）融即，所以是「空即是色」的真空。關於真空的融「即」，則有四種力能，如：一、「廢己成他」的融「即」，以現象顯現而空性隱入其中。二、「泯他顯己」的融「即」，是現象盡泯而空性顯。三、「自他俱存」的融「即」，是隱、顯無二，成同一的真空。即「色不異空」的現象為幻有，「空不異色」的絕對真空不礙現象，色、空互不相礙的俱存。四、「自他俱泯」

的融「即」，是「舉體相即，全奪兩亡，絕二邊也」⁷⁶。這種隱、顯的關係，在「三性同異義」的四句破執中顯現端倪，如云：「若計真如一向是有者，有二過失：一、常過，謂不隨緣故，在染非隱故，不待了因故，即墮常過。……真如不異常之無常故，隨緣隱體，是非有也。」⁷⁷

肆、超越的法界性起心

一.四句破真正的所破境

法藏不僅運用宗、因、喻三支論式對利根者辯證三性體同義異，也用印度中觀四句否定的羅輯進行辯證。四句辯證的方式是對鈍根者詳細解說的方便，也在杜順的《華嚴五教止觀第五華嚴三昧門》中見到⁷⁸。杜順也是用多重四句辯證，且以否定方式遮止所執之失，以肯定四句來表德，而法藏以四句否定進行辯證所執之過，也以四句肯定直顯三性之德。

法藏以四句否定辯證，主要是在破執顯絕對真理，即對三性的確立。四句的辯證性格被視為顯示真理的體認，具有引導眾生棄執的作用與體認不同層面的真理。其中以五重四句辯證真如之執的過失，以六重四句護依他起之執，又以五重四句遮止遍計情執之失，形成多層次、多角度、多元方式的防護分別之辯證，主要在呈顯不同層面的真正所破境。

如果根據法藏在《五教章分教開宗》云：「二、以理開宗，宗乃有十：一、我法俱有宗。此有二：一、人天乘，二、小乘。……七、一切法皆空宗，謂大乘始教，說一切諸法皆悉真空，然出情外，無分別故，如般若等。八、真德不空宗，謂如終教，諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故。九、相想俱絕宗，如頓教中顯絕言之理等，如淨名默顯等，準知。十、圓明具德宗，如別教一乘，主伴具足，無盡自在，所顯法門是也。」⁷⁹即可明顯確定，五教中的前四教是以情執執三性為有、無等，如小乘教即執我法俱有，始教執一切法空，終教執真德不空，頓教執相想俱絕。如此，正是四句所要否定的範疇，亦即以窮盡人類所能執著的四種方式予以辯破，如四句否定的第一句是破小

乘之有執，第二句是遣始教之空執，第三句是遮終教之雙亦執，第四句是除盡頓教之雙非執，所以法藏在此運用的四句是屬於教育不同根器的眾生。在各別否定之四句中所顯示的絕對真如，是漸的教法，漸漸引向真理。不僅以否定撥其執，且示其執具常邊、斷邊之過失，而步步漸引四教不同根器行者窺見圓教具德之殊勝。⁸⁰在同時肯定之四句中所直顯的三性之真義，則是頓的教法。這種教育性的涵義，主要是對不同層次的行者打開不同的瓶頸，雖然真如遍滿一切處，無處不有，我執也是遍滿今生來世、整個生死輪迴及五道十地，所以精準認出不同層面的真正所破境才能根除俱生無明之執。

（一）第一句破小乘我法俱有

針對小乘教對性宗三性計執真如是實有者，法藏以隨緣義順破其執，也以不變義反顯隨緣義破之，因為自性有的真如即不隨緣。又以空真如令其離增益謗，以離情執、離妄念引其超情。且說若執真如實有則有斷、常之過失。真如是實有，即不隨緣作諸法，在染相中真如不能隱，也不需待因，所以是墮常之過。真如隨緣成染淨法，不失自性清淨的不變性，此常為不異無常（隨緣之相）之常（不變性）。染淨的諸法非凝然常住，是迷情中的真實，不是真實的常。真常，是不異無常（隨緣）的常（不變），離凡夫的迷情。若執真如自性實有，真如即不能隨緣現起染淨諸法，染淨諸法即無自體，無自體的諸法不能成立，所以有斷見之失。

若小乘教執依他是自性有，以藉緣而起，所以非實有，即無自性破之；又約無生觀遣依他染分異圓成，所以非自性有。若執依他是自性有，同樣會有常、斷之過失。依他是自性有即本身有體，有體就不必藉緣，無緣而有法，即是常過。又由執依他是自性有，即不需藉緣，不需藉緣就不得有法，即是斷過。

針對小乘教執遍計是實有，以無道理、無相等亡情觀境破之，又以體空、障理遣之。若執遍計是實有，因為是聖智所照，理應不空，即是墮常。如果妄執遍計於理實有，即失情有，所以是斷過。

（二）第二句遣始教一切法空

針對始教執真如自性無，法藏以不變義順破其執，又以隨緣義反顯真如不變常住破之，又以不空真如助其離減損謗，以離所謂、聖智所行處引其造修勝義。又執真如是自性無，亦會墮入斷、常之失。因為無真如，生死即無依處，無依處而有法便墮常。又若無真如，即無因可證得聖智，也是常過。又諸法無所依處，諸法不得成立，即墮斷見之失。

若始教執依他是真實無，則以無性緣起、能現無性、異遍計等破之。如果說依他是自性無，即緣五所起，無所起就不得有諸法，即是斷過。

針對唯識空、有二宗之爭辯，法藏提出其性宗的說明。清辨的《大乘掌珍論》主張「一切皆空」，不僅是眾緣和合而成的有為法是空，佛教所說的非因緣和合的永恆「真理」無為法也是空。「真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，不起似空華。」⁸¹此乃說明有為法都是因緣和合的產物，都是虛幻不實的，故稱之為空；無為法沒有實性，就像空中華一樣是根本不存在的，一切有為法，皆被徹底的論證為性空。

根據清辨的主張，依他起性意味一切事物都是因緣和合的產物，故無自性，所以是空。而護法則認為「識」是實有的，作為客觀事物的「外境」是空的。清辨則認為不僅「外境」是空的，「識」也是空的，一切皆空。在法藏則認為：清辨力竭破斥依他之有為畢竟空，顯現其依他之有為不異之空有，而得妙有；護法以三性說說幻有和真空相即，是破情執之空為幻有，顯出不異有之空。於是空宗之清辨立「色即是空」，是色法舉體即空，非色滅空，所以雖空但不是斷空，即是真空，稱為真諦中道。有宗之護法，則立「空即是色」，是真空舉體必不異色，非空外之色。所以雖有但不是常有，即是妙有，稱為俗諦中道。此空、有二宗，以色徹空，色即是空；以空徹色，空即是色。以空奪有，有即全空；以有奪空，空即全有。色空如此融奪無礙，看似相破，實乃相成，而顯現甚深緣起之依他性法⁸²。

對始教執遍計為自性無，以情有、無道理、執實有、為真智所觀之境、能障真等破之。執遍計為自性無，即凡夫迷倒，不異於聖，即是墮常；亦即無凡，所以是墮斷。又既無迷倒即無悟，無悟即無聖人，也是斷過。

（三）第三句遮破終教真德不空

對於終教執真如亦有亦無，以無二性、離所謂、離相違破之。如果說真如是自性有也自性無，同樣犯常、斷之過失。真如非二，而雙執亦有亦無，以執真實有無，就不是真如了，因為丟失了真理，所以是斷見。如果說真如是真實有也真實無，那就墮入無理而有真實，即是常見之失。

對終教執依他亦實有亦實無，以緣起無二性、全體相收、離相違破之。若執依他亦實有亦實無，也具有斷、常諸失。依他性具有、無之二義極易被計執為亦有亦無，若以情執而說自性之亦有亦無即須遮遣，因為法性之有、無皆無自性。也因無自性，依他性雖具有、無之理，而能全體交徹，空有俱融，所以與計執亦有亦無相違。

若對終教執遍計亦有亦無，是以無二性、執實有、境智不二、成事體空無二等破之。性既無二，而說定有、定無，即是相違，亦具斷、常之失。

（四）第四句否定頓教相想俱絕

對頓教執真如非有非無，則以圓教之具德、離所謂、離戲論去除其執。若說真如非自性有亦非自性無，是戲弄於真如之說，是虛妄之情執，已失真理，即是斷見。戲論不是真理，而說是真理，無理有真實，豈不是常過！

對頓教執依他非實有亦非實無，是以真妄、理事、染淨等，皆緣起無自性破之；又以離戲論、依之發智遣之。若執依他非實有亦非實無，

即戲論緣起，不是道理。因為以其執於有、無中所執不能成立，旋即以情執非有非無，戲論緣起，俱不合理。

對頓教執遍計非實有非實無，則以所執性、無道理、執所成、備明眾德、事能顯理等遣其執。戲論遍計，亦具斷、常之失。

對三性的任何一性，只要執其為真實（自性），即墮入常邊；執其為名言無，即墮入斷邊。實際上，諸法雖無自性，但名言上有，智慧既見諸法無自性，所以離常邊；見諸法名言上有，所以離斷邊，成為離二邊之無二智（中道）。這種四句破所作的正理辯證，需要認知到其中必須以「自性」為內含的簡別。所謂「自性（intrinsic nature）」：是「任何一法，各自具有其本性的存在形式，而非由心識所安立」，這就是真正的所破境。有自性的「實事」絲毫不存在，甚至在名言中也不存在。另一面，事物確實僅僅只是存在於名言中，沒有任何事物存在於勝義中，因為沒有任何事物可被勝義觀察到其存在之究竟基礎。中道，即是離於有、無的極端邊見。法藏以大量篇幅來破除諸如四教所執的觀點，主要是要精確認出真正的所破境是以自性存在的定說有、無等。如果錯認目標，即使只是稍微錯認，就會遮破過度或遮破不足，修行將不會觸及最深最細的無明。事物存在與否，並非在於其自性，因為事物並無自己的自性，事物皆是緣起。正如法藏所言，對三性不可定執一分，真妄方得融通⁸³。此四句正是窮竟人類的有執之說，理甚深妙，語言文字無從表達，唯親證始知。法藏也說四句為「入法方便」⁸⁴。

二、應真如緣起三大難而來

再從另一個角度來看法藏的三性說，根據《五教章·義理分齊》中云：「三、十玄緣起無礙法門義。夫法界緣起，乃自在無窮，今以要門略攝為二：一者，明究竟果證義，即十佛自境界也；二者，隨緣約因辯教義，即普賢境界也。初義者，圓融自在，一即一切，一切即一……，

十佛自體融義……，此當不可說義。……第二義者，有二：一、以喻略示，二、約法廣辯。初喻示者，如數十錢法。所以說十者，欲應圓數，顯無盡故。此中有二：一、異體，二，同體。所以有此二門者，以諸緣起門內有二義故：一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也；二，相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。就異體中有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故：一、空有義，此望自體；二、力無力義，此望力用。由初義故，得相即；由後義故，得相入。……此依因六義內準之。……第二、同體門者，亦有二義：一者，一中多，多中一；二者，一即多，多即一。……第二、約法廣辯者，略有二種：一者，立義門；二者，解釋門。初、立義門者，略立十義門，以顯無盡。…二、言解釋者，亦以十門釋前十義，以顯無盡。一者，同時具足相應門。…二者，一多相容不同門。…三者，諸法相即自在門。……十者，託事顯法生解門。…然此十門，隨一門中，即攝餘門，無不皆盡，應以六相方便而會通之。」⁸⁵依據此文內容，列表如下：



依據此表，簡而易見，別教一乘義理分齊四門之首的「三性同異義」與法界緣起的内容似乎無直接關聯。餘三門的主角即四門之三的十玄緣起無礙法門義，且直接由「法界緣起」來貫串餘三門。探究至此，我們不禁想問：那麼「三性同異義」與法界緣起的關係為何？我們試著從《五教章》的開頭探究起，如《五教章·建立一乘》中云：「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。……
二、緣起因分，則普賢境界也。」⁸⁶依文列表如下：

一乘教義分齊	一、別教 二、同教	1. 性海果分，是不可說義。
		2. 緣起因分，則普賢境界也。

再依據《五教章 義理分齊》中云：「三、十玄緣起無礙法門義。夫法界緣起，乃自在無窮，今以要門略攝為二：一者，明究竟果證義，即十佛自境界也；二者，隨緣約因辯教義，即普賢境界也。」⁸⁷此文如表：

法界緣起	一者，明究竟果證義，即十佛自境界也。
	二者，隨緣約因辯教義，即普賢境界也。

由此二表得出，法界緣起＝別教。那麼「三性同異義」與「法界緣起」無直接關聯，即非屬別教，卻又是華嚴一乘的教義，至此則需再換另一角度探討。既然別教等同法界緣起，我們不妨朝緣起說之方向去探究。根據佛教的四種緣起說之發展，係由前一緣起的不足，而有後一緣起說的出現彌補其失。法界緣起之前的緣起說是如來藏緣起，如來藏（真如）緣起說自古以來就有三大難之說，即真先妄後之難、真妄別體之難、悟後却迷之難。與法藏（賢首法師）共同幫助實叉難陀翻譯《華嚴經》之高德復禮法師⁸⁸為求此三難之解而造真妄偈，如《宗鏡錄》云：「復禮法師問天下學士真妄偈，云：真法性本淨，妄念何由起，從真有妄生，此妄安可止。無初即無末，有終應有始，無始而無終，長懷懵茲理。願為開玄妙，析之出生死！」⁸⁹又法藏的三性說旨在說明真妄之融通，如法藏在《五教章·義理分齊》的「三性同異義」一文之末端，云：「此上論文，又明真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂。真妄交徹，二分雙融，無礙全攝。思之，可見！」⁹⁰據此，足可確定，「三性同異義」一文即是回應真妄偈的問題，同時也處理如來藏緣起說的三大難，為法界緣起說之前鋒。

（一）真如具真妄二義解真先妄後之難

所謂「真如緣起」，係由本體的真如因無明的緣而起動，成為阿黎耶識，由此識顯現宇宙萬法。若因真如而有無明，則有真如先或無明在後之疑。若能說明無明無始存在與真妄同存，此疑即能化解。所謂無明無始的存在，乃真如緣起論中的根本主義。根據《大乘起信論》云：「一切眾生不名為覺，以從本來念念相續未曾離念故，說無始無明。」⁹¹又云：「是心從本已來自性清淨，而有無明，為無明所染，有其染心。」⁹²又云：「以如來藏無前際，故無明之相亦無有始。」⁹³又云：「以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞，非不可壞。」⁹⁴此等論說即是說明無明為無始存在之依據。緣起論的說明，雖是依俗諦的時間論，仍不離勝義諦的實相論。緣起即實相，真妄皆為無始。讓人誤為無明後生，主要是因《大乘起信論》云：「忽然念起，名為無明」⁹⁵。「忽然」一詞，非約時間說，係表妄法無體，無根據，無起始之意。法藏在《大乘起信論義記》中云：「聞依真有妄，便謂真先妄後，故起有始見也。」⁹⁶

若從真如緣起角度探究真妄同時存在，則須知真如與無明及黎耶三法的關係。真如是本體，是不生不滅的，所以無法說明真如生起之因。《大乘起信論義記》云：「非自性動，但隨他動。」⁹⁷即充分說明真如為宇宙之本體。無明與黎耶是說明現象起動的關係，《大乘起信論》云：「依覺故迷」⁹⁸，即依真如而起無明。又云：「依黎耶有無明，即依似起迷；今熏淨心成黎耶，即依迷起似。此二義一時，說有前後耳。」⁹⁹《大乘起信論義記》云：「依不覺故，生三種相」¹⁰⁰，即依無明而起黎耶。換言之，真如本體無起或不起，無明與黎耶則是現象產生之說明。因此無明與黎耶實有互為同時因果的關係，真如則為緣，三法同時存在。《大乘起信論義記》解釋說：「此顯無有染法始於無明，故云『無始』也。又無明依真，同無元始故也。」¹⁰¹此即說：無明為一切雜染法的起源，除無明外，更無他法，所以無明與真如同為無始。但真如是實體，無明與黎耶是現象；真如是不變的，無明與黎耶則是生滅的。不起動的實體

如何有起動的生滅現象？針對此難，法藏在《大乘起信論義記》解云：「如大海水，因風波動，水相、風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。初句真隨妄轉喻；次水風不相離者，真妄相依喻；水非動性者，真體不變喻。此顯非自性動，但隨他動也。」¹⁰²法藏以華嚴立場將真如規定為具有不變（真）、隨緣（妄）二義所舉的明鏡喻，同樣可回應此問題。真妄同時存在的實相論，實相（空性）即緣起，緣起說即是說空性，緣起性空即是宇宙實相。真如本具不變、隨緣二義，不僅回應無明與真如同為無始的存在，同時也回應無體即空的無明與實體實性的真如同例，以真如為體，即無真妄之別，如真如本覺的無始無終，無明不覺也可說是無始無終的。

（二）三性一際除真妄別體之難

若真如與無明同屬無始存在，就會有真如之外有無明存在的真妄別體之難。《大乘起信論》云：「心真如者，即是一法界大總相法門體。」¹⁰³《大乘起信論義記》解云：「以真如門是染淨通相，通相之外，無別染淨故。」¹⁰⁴真如乃染淨未分之絕對體，非真，非妄，超絕真妄，無明是虛妄無體，依真如而存在，並非自存自立的，所謂「無體即空」。但因人的妄情，固執其實有，而有迷界差別的現象。《大乘起信論義記》云：「無明亦二義：一、無體即空義，二、有用成事義。」¹⁰⁵此無明二義即同遍計所執二義：無體即空顯理無，有用成事表情有。迷人取無體即空的無明，誤認其作用為實有自性，而在其迷妄上開發出萬有，此稱為有用成事。既然無明不是在真如之外別存，故就生滅門說，真如與無明有非一非異的關係。真如為覺，無明為不覺似非一。覺與不覺，明與不明，真實與虛妄，猶有別體二元之嫌。又非異方面，無明依真如而無始存在，決非自立自存之物，是無體即空，是虛空之法，並非另有實體。從迷界差別的現象森然存在，稱為有用成事。說明真妄同體之喻，即真如如水被無明之風所動，雖起波浪，水與波之真如與無明為同體。

法藏的三性說即標明三性體同義異，進而以三性的真三義及妄的三義而說三性一際。三性一際，似乎泯依他起之義，因為性起之起非依他

起，而是起而不起。法藏在《華嚴經問答》中云：「問：性起及緣起，此二言有何別耶？答：性起者，即自是言不從緣。言緣起者，此中入之近方便，謂法從緣而起，無自性故，即其法不起中令入解之。其性起者，即其法性，即無起以為性故，即其以不起為起。」¹⁰⁶三性體同義異的相互對立又相互依賴的相反相成關係，突破起與不起的界線，為起而不起之基礎，又直接具體地解除了真妄別體之難。

（三）三性非一非異泯悟後却迷之難

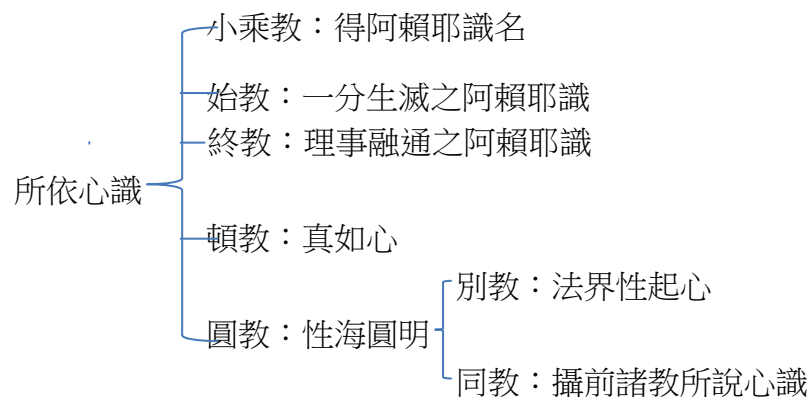
悟後却迷之難，在於疑自性清淨的真如為無明所動而生妄法，一旦修行成佛後又會因無明起動而墮為眾生。自性清淨是圓成實性的四清淨之一，是在纏有垢的真如，一切眾生本具的如來藏，所以真如會被無明所動。所被動的真如決不是指出纏無垢的真如，一旦修行成佛，即為出纏真如，佛陀·如來決無再迷之理。因為真如是無始無終的，如來是隨順真如、修顯清淨自性、相應真如，故當然是無終，出纏無垢真如已無可起動之緣，故無再度迷入生死輪迴之理。

又有疑無明為無始，亦同真如無終；無明無終，則無成佛之期。依終教立場回應：以真如絕對(非異)論，則無真妄之別，所以是無終。若以生滅相對(非一)論，則有真妄之別，真如是真實，無明是虛妄，所以無體即空的虛妄法得以斷滅，成為無始有終，成佛之說即能成立。此釋不足之處在於無明有終，與上釋之真如、無明皆無始無終相違。

法藏的三性非一非異說，即直接將三性的真妄交徹成非異，則不見真妄的區別，所以是無終；若依三性非一，則真妄全然有區別，真如為本，無明為末。以末隨本的本三性與以本隨末的末三性非一，真如與無明相對立而又相互依賴，無真如之體即無虛妄之無明，是從華嚴性起立場看真如，無明皆無始無終，此始終是無起而起之始終，已融入離垢真如之中，於是成佛之義成立矣！

三、法界性起心

根據《五教章·所依心識》中云：「第一、心識差別者，如小乘....於阿賴耶識但得其名。若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義。.....若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。.....若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮，不可說也。若依圓教，即約性海圓明。又唯一法界性起心，亦具十德，如〈性起品〉說，此等據別教言。若約同教，即攝前諸教所說心識。」¹⁰⁷依文例表如下：



根據無著《攝大乘論本》云：「自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。」¹⁰⁸即如來藏「自性清淨」之異名有六種。由此六種異名判斷，真如緣起與法界緣起無異。「但性起具德故，異三乘耳」¹⁰⁹，即法界緣起是性起，所以與終教之真如緣起不同。《華嚴問答》中云：「性起者，即自是言不從緣。言緣起者，此中入之近方便，謂法從緣而起，無自性故，即其法不起中，令入解之。其性起者，即其法性，即無起以為性故，即其以不起為起。.....言起者，即其法性離分別，菩提心中現前在，故云為『起』。是即以不起為起，如其法本性，故名『起』耳，非有起相之起。」¹¹⁰性起是「不從緣」，是法性離分別的菩提心中現前，以不起為起，如其法本性，非有起相之起。性起思想即世界萬物皆是真如隨緣而起的，就是法界性起，是佛教最高的緣起說。

伍、結論

本文之研究成果，如下：

一、釐清了法藏為何要改造法相三性說的原由，不僅是如本文前言所說，同時也是應真如緣起之三大難而造，進而以此為法界緣起說之基礎。

二、以抽絲剝繭的方式探究出法相三性攝入法性的進路，及真如即一切法的融即，到將真如超越為法界性起心之理路說明。綜觀法相三性與法性三性之異同，列表如下：

主 題	同 異	法 相	法 性
三性一致	同	三性一致	三性一際
三性次第	異	遍、依、圓 染→淨	圓、依、遍 淨→染
三性一致之旨	異	從依他上認識諸法的實相，即一切現象皆是緣生，皆無自身的體性。	在一定的因、緣的作用下，絕對真實不變的真如本體變現出種種事物和現象。
緣 起	異	緣起，只是諸法的緣起，圓成實只有不變義。	緣起方面，真如理體與諸法互融，所以圓成實有不變、隨緣二義。

三、發揭法藏之三性皆具真、妄二義的宗史理路，即初祖杜順、二祖智儼的論著中處處皆見其雛形。

四、法藏在「三性同異義」中佔了相當大的篇幅進行四句辯證，本文探究出法藏是以四句破四教之執，以確立法性三性之中道特質。

五、本文以窮追問題方式，揭掀出法藏「三性同異義」之隱義，

乃處理如來藏緣起說之侷限，並逐一尋得理論根據。

六、從諸多中、日文的五教所依心識資料中，未見有別教所依心識為法界性起心，終教的所依心識是真如心，本文也尋得理論依據而呈現出來。

淨除一切煩惱之根的人、法二執無明，真正有效的藥是空性。法藏的法界緣起說即是空性的觀修，以一乘別教深義對治最深、最廣、最細之俱生無明的根。觀修空性時，空性不是單獨的一個，因為二執無明遍滿五教的五道十地，所以必須串連同教觀修空性，直至十佛之自境界，此即圓教之殊勝處。

法藏的三性說仍存有問題，如云：「問：依他似有等，豈同所執是情有耶？答：由二義故，故無異也。一、以彼所執，執似為實，故無異法。二、若離所執，似無起故。真中隨緣，當知亦爾，以無所執，無隨緣故。」¹¹真如之所以能隨緣，是因為「所執」所引起，若無所執即無隨緣。這種說法，與華嚴一乘是佛在海印三昧中隨愚悟根機而隨緣現染淨法之說相違。佛在海印三昧中隨愚悟根機而隨緣現染淨法，是佛悲智雙運中的悲心使然，佛怎還有「所執」？在此提出此值得注意的問題，留待因緣俱足時，或供有志之士，深入研究！

¹ 《搜玄記》乃《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》之簡稱。

² 見木村清孝著 李惠英譯《中國華嚴思想史》P.41~42 東大圖書公司出版

³ T09n0278_p0465c26~27

⁴ T09n0278_p0558c10~11

⁵ 見橫山紘一《唯識思想入門》P.35~36

⁶ T45n1866_p0481a15~20

⁷ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》：「問：『真如既言常法，云何得說隨熏起滅？既許起滅，如何復說為凝然常？』答：『既言真如常故，非如言所謂常也。何者聖說真如為凝然者？此是隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。是即不異無常之常，名不思議常。非謂不作諸法，如情所謂之凝然也。』」T45n1866_p0485a09~15 即指始教的真如是如情所謂之凝然。

⁸ T45n1866_p0499a09~11

⁹ T45n1866_p0499a13~16

¹⁰ 法相唯識宗的三性次序和法藏所說的不一樣，法相三性是從相染到性淨，即依次是遍計所執性、依他起性和圓成實性，法藏則是由性淨至相染，即按照圓成實、依他起和遍計所執的順序。

¹¹ 在唯識諸論中皆有三性一致之說，近代學者則有更多的發展，如見陳一標《大乘佛教思想·譯序》「上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻」云：「上田：三性說是建立在能分別的依他性(=識)和所分別的分別性(=境)之對立與同一的關係上，而真實性則是前兩性所呈顯的同一無性，因此，三性即是一。長尾：能分別(=見分)和所分別(=相分)二者同屬依他起性；於見、相二分不如實知而執著有實我、實法，此被執著的實我、實法才是遍計所執性；於依他起性上離去遍計所執性即是圓成實，三性彼此有其分際，不可混同。

¹² T31n1586_p0061a14~17

¹³ T31n1585_p0046b10~14

¹⁴ T43n1830_p0545a29~30

¹⁵ T45n1866_p0484c13~15

¹⁶ 法藏在此把真如視同圓成實，這一點與唯識宗同義。

¹⁷ T45n1866_p0499a29~b02

¹⁸ T45n1866_p0499b02~12

¹⁹ T45n1866_p0501c06~16

²⁰ 法藏為何不採用玄奘譯的《攝大乘論釋》呢？可能是玄奘譯本多了「密意」二字使然，抑或法藏對玄奘系之說不滿所致。

²¹ T31n1586_p0061a16~17

²² T31n1585_p0046b05~06

²³ T31n1594_p0139c03~06

²⁴ T31n1585_p0046b09

²⁵ T31n1585_p0046c02~04

²⁶ T45n1866_p0499b12~17

²⁷ 龍樹菩薩造 鳩摩羅什譯《大智度論·釋初品中三三昧義》：「見一切諸法從因緣生，無有自性。無有自性，故空；空故，諸見滅。」T25n1509_p0207c23~27

²⁸ 龍樹菩薩造 鳩摩羅什譯《大智度論·釋歎淨品》：「能以眾生空、法空，以一切法畢竟空，是名般若波羅蜜。」T25n1509_p0508c09

²⁹ 龍樹造 青目釋 鳩摩羅什譯《中論·觀四諦品》T30n1564_p0033a22

³⁰ 曇無讖譯《大般涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》：「從緣生故，名之為有；無自性故，名之為無。」T12n0374_p0516b25

³¹ T31n1586_p0061a14

³² T31n1585_p0045c14~19

³³ T43n1830_p0540a19~24

³⁴ T45n1866_p0499b27~c02

-
- ³⁵ T45n1866_p0501c26
- ³⁶ T45n1866_p0499a16~23
- ³⁷ T45n1866_p0499a18 此段經文是法藏的用語，原文為：「諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。」鳩摩羅什譯《維摩詰所說經·菩薩品》
- T14n0475_p0542b18~19
- ³⁸ T45n1866_p0499a21 此段經文是法藏的用語，原文為：「舍利弗：『即此法身過於恒沙，無邊煩惱所纏，從無始世來隨順世間，波浪漂流往來生死，名為眾生。』」元魏北印度三藏菩提流支譯《佛說不增不減經》T16n0668_p0467b06~8
- ³⁹ T35n1733_p0384c19~25
- ⁴⁰ 見《佛典講座 28》鎌田茂雄 著《華嚴五教章》p.206〔要旨〕云：「これは随縁.似有.情有の末を壊せずして常にそのまま不変.無性.理無の本である、ということである。」大藏出版株式會社 1995 年四版。
- ⁴¹ 見《佛典講座 28》鎌田茂雄 著《華嚴五教章》p.206〔要旨〕云：「これは随縁.似有.情有の末を壊せずして常にそのまま不変.無性.理無の本である、ということである。」大藏出版株式會社 1995 年四版。
- ⁴² 徐紹強釋譯《華嚴五教章》p.327 佛光文化事業有限公司一九九年九版，台北
- ⁴³ T45n1866_p0499a22~23
- ⁴⁴ T45n1866_p0499a23~27
- ⁴⁵ 上田義文撰，許洋主譯：〈瑜伽行派的根本真理〉，收于《諦觀》第五十三期，民國 77 年，頁 69。
- ⁴⁶ 見木村清孝 前掲書 P.131
- ⁴⁷ T45n1867_p0511b05~6
- ⁴⁸ T35n1732_p0064b28~c07
- ⁴⁹ T45n1870_p0542b05~11
- ⁵⁰ T45n1870_p0550b10~12
- ⁵¹ T45n1870_p0544c28~p0545a26
- ⁵² T45n1870_p0559a21~24
- ⁵³ T45n1867_p0511a11~16
- ⁵⁴ T45n1867_p0509a27
- ⁵⁵ T45n1866_p0499b20~25
- ⁵⁶ 曇無讖譯《大般涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》：「從緣生故，名之為有；無自性故，名之為無。」T12n0374_p0516b25
- ⁵⁷ T45n1867_p0511b08~c12
- ⁵⁸ T14n0475_p0542b18~19
- ⁵⁹ T45n1866_p0499a15~18
- ⁶⁰ T45n1867_p0513a03~20
- ⁶¹ T45n1867_p0512b17~21

⁶² T35n1732_p0018c27

⁶³ X58n0991_p0159c17

⁶⁴ T35n1733_p0123c09

⁶⁵ T45n1866_p0499a22

⁶⁶ T45n1866_p0501c06~7

⁶⁷ T45n1869_p0527b12~13

⁶⁸ T45n1869_p0529c22~23

⁶⁹ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》：「第四、開合者，或約體，唯一，以因無二體故。或約義，分二：調空、有；以無自性故，緣起現前故。或約用，分三：一、有力不待緣，二、有力待緣，三、無力待緣；初、即全有力，後、即全無力，中、即亦有力亦無力，以第四句無力不待緣非因，故不論也，是故唯有三句也。或分為六，調開三句入二門故也，如前辯。或分為九，調於上三義，隨一皆具彼三故。何以故？若非有力，即無無力，是故隨一具三，故有九也。或分十二，調於上六義，空、有二門不相離故，隨空即有，隨有即空，有空有六，空有亦六，故有十二也。或分十八，調於上六義中一一皆有三義故：一、體有無，二、力有無，三、約待緣不待緣，三六成十八也。或分為三十六，調於上六義隨一皆具六。」

T45n1866_p0502c06~21

⁷⁰ T14n0475_p0542b18~19

⁷¹ 依他之「無性」，即緣起之性空，依他雖似有，而此似有亦無實體（無自性），所以是「無性」，知道是無性即歸真實，又所執之「理無」亦為凡夫迷情執相為有，此「有」亦由依他似有而起，知似有無性，即知執相亦無實體，知無體亦歸於真實。

⁷² T16n0668_p0467b06~8

⁷³ 真如隨緣而生起諸法，諸法即緣生無性之似有，似有又為無性之假有，執似有之情有亦隨似有如幻而知理無，雖是緣生而有，實際上是無生。

⁷⁴ T45n1866_p0503b03~10

⁷⁵ T45n1866_p0503b21~23

⁷⁶ T33n1712_p0553b11~12

⁷⁷ T45n1866_p0500a17~b06

⁷⁸ T45n1867_p0512c10~27

⁷⁹ T45n1866_p0481c10~p0482a11

⁸⁰ 關於四句破四教之執，隋吉藏在《三論玄義》T45n1852_p0001a21~ b07 中亦同此說。見睿理法師講述《佛法概論》P.223 大雄淨舍叢書之二 台灣 新莊 79 年

⁸¹ T30n1578_p0268b21~22

⁸² 對於清辨與護去對空有之辨，法藏在《入楞伽心玄義》中，也論及清辨破有是破定性有，護法破空是破除空無，各破一邊，最後都歸於中道，所以二者的關

係是相鋪相成，並非互相破斥。T39n1790_p0430c18~19

⁸³ 法藏《五教章·義理分齊》：「第二總說者，三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙，如《攝論》：『《婆羅門問經》中言：「世尊！依何義說如是言：『如來不見生死，不見涅槃。』……此性由分別一分即是生死，是故不可定說一分。若見一分，餘分性不異，是故不見生死，亦不見涅槃。』」T45n1866_p0501c06~12

⁸⁴ T45n1866_p0503a08

⁸⁵ T45n1866_p0503a16~507b02

⁸⁶ T45n1866_p0477a13~18

⁸⁷ T45n1866_p0503a16~19

⁸⁸ 清涼山大華嚴寺鎮國沙門澄觀述《大華嚴經略策》：「大周證聖元年，于闐三藏實叉難陀，此云『喜學』，於東都佛授記寺，即今敬愛寺，再譯梵文，兼補諸闕，計九千頌。通舊，總有四萬五千偈，合成唐本八十卷。其梵本，即則天大聖皇后遣使于闐迎來此方。大德義淨三藏、弘景禪師、圓測法師、神英法師、法寶法師、賢首法師等同譯，復禮法師潤文。」T36n1737_p0704a12~19

⁸⁹ T48n2016_p0440b06~11

⁹⁰ T45n1866_p0501c26

⁹¹ T32n1666_p0576b29~c01

⁹² T32n1666_p0577c02~3

⁹³ T32n1666_p0580a29~b01

⁹⁴ T32n1666_p0576c10~11

⁹⁵ T32n1666_p0577c06~7

⁹⁶ T44n1846_p0277b23~24

⁹⁷ T44n1846_p0260b06

⁹⁸ T32n1666_p0577a04

⁹⁹ T44n1846_p0264c22~23

¹⁰⁰ T44n1843_p0186a07~8

¹⁰¹ T44n1846_p0259a22~24

¹⁰² T44n1846_p0260b02~6

¹⁰³ T32n1666_p0576a08

¹⁰⁴ T44n1846_p0251c17~18

¹⁰⁵ T44n1846_p0255c21~22

¹⁰⁶ T45n1873_p0610b17~21

¹⁰⁷ T45n1866_p0484c10~485b12

¹⁰⁸ T31n1594_p0140b06

¹⁰⁹ T45n1866_p0507a10

¹¹⁰ T45n1873_p0610b17~25

¹¹¹ T45n1866_p0499a23~26

主要參考書目

(一) 經

1. 《大方廣佛華嚴經》東晉 佛跋陀羅譯，《大正藏》第九冊，No.278。
2. 《大方廣佛華嚴經》唐 實叉難陀譯，《大正藏》第十冊，No.279。
3. 《大般涅槃經》北涼天竺三藏曇無讖譯，《大正藏》第一二冊，No.374。
4. 《維摩詰所說經》姚秦三藏鳩摩羅什譯，《大正藏》第一四冊，No.475。
5. 《佛說不增不減經》元魏北印度三藏菩提流支譯《大正藏》第一六冊，No.668。

(二) 疏、論

6. 《華嚴一乘教義分齊章》唐大薦福寺沙門法藏述，《大正藏》第四五冊，No.1866。
7. 《華嚴經探玄記》魏國西寺沙門法藏述，《大正藏》第三五冊，No.1733。
8. 《華嚴五教止觀》京終南山文殊化身 杜順 說，《大正藏》第四五冊，No.1867。
9. 《究竟一乘寶性論》後魏中印度三藏勒那摩提譯，《大正藏》第三一冊，No.1611。
10. 《佛性論》天親菩薩造 陳天竺三藏真諦譯，《大正藏》第三一冊，No.1610。
11. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》終南山至相寺沙門智儼述，《大正藏》第三五冊，No.1732。
12. 《華嚴一乘十玄門》大唐終南太一山至相寺釋智儼撰 承杜順和尚說，《大正藏》第四十五冊，No.1868
13. 《華嚴五十要問答》大唐終南太一山至相寺沙門智儼集，《大正藏》第四十五冊，No.1869。
14. 《華嚴經內章門等離孔目章》終南太一山至相寺沙門釋智儼集，《大正藏》第四十五冊，No.1870。
15. 《般若波羅蜜多心經略疏》唐翻經沙門法藏述，《大正藏》第三十三冊，No.1712。
16. 《花嚴經文義綱目》唐 法藏撰，《大正藏》第三十五冊，No.1734。
17. 《入楞伽心玄義》西明寺沙門法藏撰，《大正藏》第三十九冊，No.1790。
18. 《十二門論宗致義記》京西大原寺沙門釋法藏述，《大正藏》第四十二冊，No.1826。
19. 《大乘法界無差別論疏并序》魏國西寺沙門法藏撰，《大正藏》第四十四冊，No.1838。

-
20. 《大乘起信論義記》京兆府魏國西寺沙門釋法藏撰，《大正藏》第四十四冊，No.1846。
 21. 《大乘起信論義記別記》崇福寺沙門法藏撰，《大正藏》第四十四冊，No.1847。
 22. 《華嚴一乘教義分齊章》唐大薦福寺沙門法藏述，《大正藏》第四十五冊，No.1866。
 23. 《華嚴經旨歸》唐京兆西崇福寺沙門法藏述，《大正藏》第四十五冊，No.1871。
 24. 《華嚴策林》右唐賢首國師述，《大正藏》第四十五冊，No.1872。
 25. 《華嚴經問答》沙[10]門法藏撰，《大正藏》第四十五冊，No.1873。
 26. 《華嚴經明法品內立三寶章》魏國西寺沙門法藏述，《大正藏》第四十五冊，No.1874。
 27. 《華嚴經義海百門》京大薦福寺沙門法藏述，《大正藏》第四十五冊，No.1875。
 28. 《十二門論宗致義記》京西大原寺沙門釋法藏述，《大正藏》第四十二冊，No.1826。
 29. 《華嚴經普賢觀行法門》沙門法藏撰，《已續藏》第五十八冊，No.991。
 30. 《成唯識論》護法等菩薩造 三藏法師玄奘譯，《大正藏》第三十一冊，No.1585。
 31. 《攝大乘論》阿僧伽作 後魏世佛陀扇多譯，《大正藏》第三十一冊，No.1592。
 32. 《攝大乘論》無著菩薩造 真諦三藏譯，《大正藏》第三十一冊，No.1593。
 33. 《攝大乘論本》無著菩薩造 三藏法師玄奘譯，《大正藏》第三十一冊，No.1594。
 34. 《攝大乘論釋》世親菩薩釋 陳天竺三藏真諦譯，《大正藏》第三十一冊，No.1595。
 35. 《攝大乘論釋本》世親菩薩造 隋天竺三藏笈多共行矩等譯，《大正藏》第三十一冊 No.1596。
 36. 《攝大乘論釋》世親菩薩造 三藏法師玄奘譯，《大正藏》第三十一冊，No.1597。
 37. 《攝大乘論釋》無性菩薩造 三藏法師玄奘譯，《大正藏》第三十一冊，No.1598。
 38. 《大智度論》龍樹菩薩造 後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊，No.1509。
 39. 《中論》龍樹菩薩造 梵志青目釋 姚秦三藏鳩摩羅什譯，《大正藏》第三十冊，No.1564。
 40. 《三論玄義》慧日道場沙門吉藏撰，《大正藏》第四十五冊，No.1852。
 41. 《宗鏡錄》大宋吳越國慧日永明寺主智覺禪師延壽集，《大正藏》第四十八冊，No.2016。
 42. 《大正新修大藏經》電子版：中華電子佛典協會，2008 年六月。
 43. 《華嚴一乘教義分齊章焚薪》可堂 師會 錄《已續藏》第五十八冊，No.996。
 44. 《華嚴一乘教義分齊章科》玉峯沙門 師會 述《已續藏》第五十八冊，

No.997。

45.《華嚴一乘分齊章義苑疏》雪溪普靜沙門 道亭 述《卍續藏》第五十八冊，No.995。

（三）近代著作

- 46.《華嚴教學成立史》[日]石井教道著，平樂寺書店，京都，昭和 54 複製發行。
- 47.《華嚴の思想》鎌田茂雄著，講談社，東京，1994 年第 5 刷。
- 48.《華嚴一乘思想の研究》吉津宜英著，大東出版社，東京，1991 年初版。
- 49.《中國華嚴思想史の研究》鎌田茂雄著，東京大學出版社，東京，1978 年復刊第 1 刷。
- 50.《華嚴法藏の三性説に》山田亮賢著，收于日本印度學佛教學會，《印度學佛教學》四卷二號，昭和 31 年 3 月。
- 51.《賢首大師法藏の三性説》田中順照著，收于日本印度學佛教學會，《印度學佛教學》六卷二號，昭和 32 年 1 月。
- 52.《法藏の華嚴三性説に》赤尾榮慶著，收于日本印度學佛教學會，《印度學佛教學》二八卷二號，昭和 55 年 3 月。
- 53.《華嚴教學 無礙 空》増田英勇著，收于日本印度學佛教學會，《印度學佛教學》二七卷一號，昭和 53 年 12 月；二八卷二號，昭和 55 年 3 月。
- 54.《華嚴思想》[日]川田熊太郎、中村元 等著、李世傑 譯，法爾出版社，臺北，民國七十八年六月一日，初版初刷。
- 55.《中國華嚴思想史》[日]木村清孝 著、李惠英 譯，東大圖書股份有限公司，臺北，民國八十五年二月，初版初刷。
- 56.《華嚴思想史》[日]高峰了州 著、釋慧嶽 譯，中華佛教文獻編撰社，臺北，民國六十八年十二月八日，初版初刷。
- 57.《華嚴學》[日]龜川教信 著、印海 譯，佛光事業有限公司，高雄，民國八十六年九月，初版初刷。
- 58.《華嚴五教章》[日]鎌田茂雄著，大藏出版株式會社，東京，西元 1989 年 2 月 25 日，三版初刷。
- 59.《大乘起信論新釋》[日]湯次了榮著，豐子愷譯，天華出版，天華瓔珞叢刊八十四，臺北，民國八十年。
- 60.〈關於「性相融會」〉[日]吉津宜英 著、余崇生 譯，《國際佛學譯粹(第二輯)》，臺北，國際佛學研究中心，民國八十一年五月，初版初刷。
- 61.《大乘佛教思想》[日]上田義文 著、陳一標 譯，東大圖書，臺北，民國九十一年初版。
- 62.《唯識思想》[日]高崎直道 等著、李世傑 譯，《世界佛學名著》67，華宇出版，臺北，民國七十四年初版。

-
63. 《般若思想》[日]梶山雄一 等著、許洋主 譯，法爾出版，臺北，民國七十八年初版。
64. 〈瑜伽行派的根本真理〉[日]上田義文撰、許洋主譯，收于《諦觀》第五十三期，民國七十七年，頁 63。
65. 《法藏》方立天著，東大出版，臺北，民國八十年初版。
66. 《華嚴思想論集》張曼濤編，大乘文化，臺北，民國六十七年初版。
67. 《佛性與般若》牟宗三著，臺灣學生書局，臺北，民國七十三年初版。
68. 《華嚴宗學院佛學研究所論文集》(八)，陳一標等著，華嚴專宗學院編印，臺北，民國八十七年初版。
69. 《佛家名相通釋》熊十力撰，明文書局，十力叢書，臺北，民國八十三年初版。
70. 《唯識學探源》，印順著，正聞出版社，臺北，民國七十四年初版。
71. 《華嚴『法界緣起觀』的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》黃俊威撰，國立臺灣大學哲研所博士論文，臺北，民國八十二年初版。
72. 〈從「真如緣起」到「法界緣起」的進路——「一心」觀念的確立〉黃俊威著，中華佛學學報第七期，1994.07，出版，頁 288-313。
73. 《華嚴五教章》，徐紹強釋譯，佛光文化事業股份有限公司，高雄，民國八十六初版初刷。
74. 《佛教的概念與方法》吳汝鈞著，臺灣商務印書館，臺北，2000 年 8 月修訂版。
75. 《佛教的當代判釋》吳汝鈞著，國立編譯館主編，臺灣學生書局印行，臺北，2011 年 3 月初版。
76. 《唯識學概論》韓廷傑著，文津出版社有限公司，臺北，民國八十二年八月初版初刷。
70. 《妙雲集上編之六·攝大乘論講記》釋印順著，正聞出版社，臺北，民國七十九年三月，十一版。
77. 《妙雲集上編之七·大乘起信論講記》釋印順著，正聞出版社，臺北，民國七十九年三月，十一版。
78. 《如來藏之研究》釋印順著，正聞出版社，臺北，民國八十一年五月，修訂一版。
79. 《華嚴學講義》釋賢度著，財團法人華嚴蓮社，臺北，民國八十九年七月十五日，七版二刷。
80. 《華嚴一乘教義章集解》釋靄亭著，財團法人華嚴蓮社，臺北，民國八十五年十一月五日，初版初刷。
81. 《華嚴「法界緣起觀」的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》黃俊威著，國立臺灣大學哲學研究所博士論文，臺北，民國八十二年五月。
82. 《賴耶緣起與三性思想之研究》陳一標著，私立中國文化大學哲學研究所博

士論文，民國八十九年六月。

83.〈有關法藏對瑜伽行派三性思想批判之探討〉曹志成著，收于《大專學生佛學論文集(五)》，財團法人華嚴蓮社，臺北，民國八十四年十月，初版初刷。

84.〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉陳榮灼著，收于《國際佛學研究》創刊號，國際佛學研究中心，臺北，民國八十年十二月。

85.〈「性起」與「緣起」關係之略探——以華嚴宗思想為主〉釋洞儀著，收于《大專學生佛學論文集(七)》，財團法人華嚴蓮社，臺北，民國八十六年初版。

86.《佛教各宗大意》黃燦華撰，文津佛學叢書之一，臺北，民國八十年初版。

87.《佛學概論》釋睿理述，大雄淨舍叢書之二，臺北，民國七十九年初版。

(四) 電子期刊與網路資料類

88. 杜保瑞：〈華嚴宗法界緣起之成立條件〉(臺北：中國哲學教室，網路版：<http://huafan.hfu.edu.tw/~bauruei/>，民國 100 年 11 月下載。)

89.劉嘉誠〈《中論》解脫思想之論證邏輯〉 第八屆佛學論文聯合發表會(1997) 頁 1-16

90.吳汝鈞〈印度中觀學的四句邏輯〉 香港浸會學院教授《中華佛學學報》第五期 1992.07 出版(pp.149-172)

91.鄧克銘〈法藏之心識觀的特色〉《中華佛學學報》 第九期(1996.07.出版) 頁次：243～260

92.曹志成〈清辨對瑜伽行派的三性思想之批判的探討——試以《般若燈論》第二十五章有關唯識學的附錄部分為解釋線索一〉《東方宗教研究》新 3 期 頁次：59-76 (1993.10 出版)