



華嚴專宗學院佛學研究所論文集

## 華嚴與唯識的真理觀之比較—以法藏和玄奘為中心

陳一標

法藏將佛陀一代的教法，依能詮的法義分為愚法小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教與一乘圓教，並於《華嚴五教章》所詮差別第九中，從「所依心識」論述五教的差別，其中，說到攝屬大乘始教的唯識思想時，說：「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。從業等種，辨體而生異熟果報識，為諸法依。」（大正四五·四八四c）

法藏批評唯識對「真理」的看法不夠透徹，所以才要立一阿賴耶識來作為諸法的所依，他認為阿賴耶識說只是不了義，必須要以《起信論》式的「生滅與不生滅和合」的阿賴耶識，作萬法的依處，才能真該妄末，妄徹真源，融通無礙。法藏不但認為唯識的阿賴耶識說不夠究竟，並且將其三性思想加以改造。唯識對真理的看法為何？法藏的批評是否得當？這是本文關心的主要問題。

由於唯識義理本身，即有相當多的分歧，錯綜複雜，故本文暫且以玄奘所傳的護法一系之思想，為研究的對象，其它分派暫不觸及。因此，此處所謂唯識思想，僅限於玄奘所傳，未必能代表整個唯識思想。

文分三點，首先從一個宏觀的角度，比較西洋哲學與佛教對真理的不同看法，藉以突顯佛教真理觀的特殊性，接著再分別探討玄奘與法藏的真理觀。



## 一、西洋哲學與佛教之比較

真理一詞，現代常常當作英語truth的譯語，用以表示我們的思維與相對於主觀之客觀世界理法之一致，具有普遍性與永恒性，不隨我們主觀的不同而改變。在印度，最早用來表示真理的梵文是satya<sup>1</sup>，原來的意思為「應該存在的」，似乎暗示了印度人原來對真理的看法，比較是從有、無的存在論觀點出發，而不是從認識論的立場來論述的。這類似於希臘哲學家巴曼尼得斯（Parmenides，五四四？—五〇一？）從「有」與「存在」來說明「真理之道」（The Way of Truth）。<sup>2</sup>

但是，在西洋真正把巴氏的洞見加以哲學理論化的，則是柏拉圖的「形相論」。柏拉圖繼承蘇格拉底對客觀道德知識的追求，進而企圖為其找尋存在學的依據。柏氏認為感覺的世界遷流不息，不可能作為知識的對象，知識的對象必是人類思維經捨異求同之後所獲致的普遍概念（universal concept）或即共相（the universals）。而人類的知覺判斷中，必然包含了概念與共相，如說「眼前的一朵玫瑰花是紅色的」，其中預設了花、顏色等概念。柏拉圖將這些概念或共相，稱之為「形相」（eidos）或觀念（idea），並認為它們離開現象界的個別事物，具體地存在於所謂的「形相界」，以作為現實存在者的存在原理。現象界的個物因分享、參與、類似、模仿與思慕形相而得以存在。柏氏在建立了形相論之後，於〈西伊提特斯〉篇中，規定真理必須具備兩個必要條件：一是不可推翻性（infallibility），亦即客觀的普效性（universal validity）；二是必須「關於實在的」（of what is or the real），亦即知識的對象必須是具有客觀的實在性。

柏拉圖充份發揮了「存在與思維的一致性」原則，將思維所得的概念視為最真實的存在者，可以離開具體個別的事物而存在。但是亞里士多德卻反對這樣的看

<sup>1</sup> 參見金倉圓照〈印度諸學派の真理觀と佛教〉，收於宮本正尊編《佛教の根本真理》（東京：三省堂，一九五七）頁三八七。

<sup>2</sup> 參見傅偉勳《西洋哲學史》（台北：三民書局，一九六五），頁三〇—三一。



法，他認為形相絕不能離開現實個物而獨立自存，如我們所思維的三角形，既不是銳角或鈍角三角形，也不是直角三角形，而是具有此三種三角形所共通之性質的抽象三角形。形相雖然存在，但是是存在於具體的個物之中。從外在的形式看來，亞氏的思想似乎可以藉助「理事無礙法界」來加以說明，形相是理，具體個物是事，事攬理成，理即是事；理由事顯，事即是理。但從具體的內容而言，亞氏與理事無礙的思想，還是有相當大的差異。亞氏哲學努力於建立認識的客觀性，所以他只注重客觀的世界，完全無視於作為認識主體的主觀面，但這反而促成了希臘自然科學的發達。

到了中世紀神學時代，人與客觀的世界皆為神所創造，形成了主觀與客觀對立的兩極。奧古斯丁（St. Augustine，三五四—四三〇）接受柏拉圖的形相論，但卻把形相視為上帝的理性中之觀念，上帝在創造萬物時，理性模仿神性的形相以行創造，因此，神性的形相也就變成了萬物的形相。因此，形相超越於現實世界而存在於上帝的理性之中，現實的客觀世界與主觀的心靈同為上帝所創造，人變成了為上帝守護花園的園丁。在神學的系統解釋下，人最重要的是藉信仰神而獲救贖，以上生天國，自然界變成只是因其作為人實踐信仰的場所而有意義。因此，中世紀在神學思想籠照之下，自然科學並不發達。但是，基督教的神學將形相完全歸屬於上帝，使得人的理性與現象界的個物失去內在的連結，可以說是形成主客觀對立的一個主因。這使得西洋在論述真理之時，常常是將其視為與主體相對的客觀面的。

當然西洋哲學也不是完全沒有從主體面來尋求真理的，如存在主義即是一個很好的例子，存在主義者要人們重視抽象思考的空洞性，而要從自己具體存在的情境來思考問題，但這在西洋哲學史上並非主流。

相對於西洋從客觀面來把握真理，印度人則比較從主體的面，具體地把握真理，如古代奧義書就把各種姓的人所應該遵守的規範—「法」（dharma），與真理



(satya) 視為同一。<sup>3</sup> 也就是說在倫理的實踐上，不同的人有所應該遵循的不同規範，隨著實踐主體而有所不同。這可說是將「人倫的合一」視為真理的看法。<sup>4</sup>

印度人的人生觀一般認為人生是苦，而苦的來源是無知，人唯有透過修行，才能認清世間的真相，而達到自由自在的境界。因此，印度哲學亦如西洋中世哲學，不會將研究客觀的自然界視為首要目標。但就奧義書的思想而言，由於將最高的實在—梵 (brahman)，與具體的個我—我 (atman)，視為同質，亦即所謂「梵我一如」，因此，不像基督教神學將人與上帝視為完全異質的存在，人永遠無法等同上帝，而只能透過信仰認知上帝。印度哲學一般也強調認清世間的真相，即可與最高的實在相通，也就是達到「梵我合一」的境界。

佛教雖然不承認所謂梵與我的存在，而主張「無我說」，但要藉修行獲得智慧，照見世間的實相，以解脫煩惱，達到涅槃，與印度哲學一般的主張並無二致。只是佛教所謂的實相，並非如柏拉圖所言之形相，離開現實個物而獨立自存。法性 (dharmata) 與法並非分離為二，而是不一不異的。佛陀所覺悟的真實，也絕非如奧義書，將大梵與我，皆設定為實體，再強調其同質。一切的現象存在，都只不過是因緣和合而生，待因緣散盡，則一切又歸於壞滅，沒有任何永恆不變的實體存在。

「真理」satya，漢譯佛典譯作「諦」，如苦、集、滅、道四諦，為聖者所開示的解脫之道。觀世間為因緣的集散，因此是苦。若能依循聖人所教導的修行之道，如實精進，才可達致解脫的寂滅之境。真理亦可作tattva或tathata，漢譯分別作「真實」、「真實義」與「真如」、「如」，直譯為「是彼」與「如彼」，英譯可作that-ness與such-ness，皆是單純地表示對象為何狀態，即如其所如地照見它之義。

佛教這種透過修行所照見的真理，有別於西洋哲學透過歸納與演繹而來的真

<sup>3</sup> Brhad. Up.I,4,14。轉引自金倉圓照前揭文，頁三八七。佛教後來使用「法」一詞時，有時亦含有「真理」之意。

<sup>4</sup> 同註釋1。



理。後者是一種外延的真理，其普遍性是抽象的，如說三角形兩邊和大於第三邊，其中所謂的三角形只是概念中非屬銳、鈍、直三角形的抽象者。但是前者是內容性的真理，其普遍性是具體的<sup>5</sup>，從覺者證悟是屬現量，可以知道實相是具體的，又因佛佛道同，凡是覺者的境界皆可互通，可見實相亦是普遍的。

覺者照見實相，必須要有般若的智慧，慧學由戒與定而來，與定更有密切的關係。定又稱禪定，分為止與觀兩部份，透過將心安住於一個對象（所緣），使我們的心能夠平靜下來，此為止，但是佛法所說的定絕非只有止的部份，否則與外道所追求的枯木式的禪定，一味只求止息心識的作用就沒有兩樣。當心平靜下來，並非完全沒有任何內容，就如大海澄靜的同時，即能夠朗現淨空的明月。心平靜為的是要觀，原始佛教教導要觀四諦，唯識學派觀一切唯識，華嚴思想中所敘述的如來海印三昧觀，則是觀世間一切入於一，一入於一切，相即相入，圓融無礙。透過止觀雙運，才能真正培養照見真實的般若智。般若智的觀照是一種當下的直觀（intuition），或說是一種智的直覺（intellectual intuition），而有別於一般的感覺之知或推理之知。而且，在此當下，主客似乎已泯然為一，般若智與真實相也很難說為二，這或許也是為什麼後來大乘真常心系，直接將心與真如連言，而說真如心為萬法之所依的原因。

對於最高真實的描述，其實就決定了佛教的各種發展型態。原始佛教雖然也說涅槃的境地是恆常的，但一般而言並不太將它定立為「有」者，而常常是以否定的方式來加以描述的，5龍樹基本上是順著此一路數而來建立其理論。部派佛教時代，較為高層次的現象存在成為討論的主題，唯識學派肯定地將最高實在定立為「有」，而真常思想似乎更將此「有」往前推進，變成是眾生本具的如來藏。<sup>6</sup>

<sup>5</sup>有關外延性真理屬抽象的普遍，內容性的真理屬具體的普遍，詳見牟宗三《中國哲學十九講》（台北：學生書局，一九八三）第二講〈兩種真理以及其普遍性之不同〉。

<sup>6</sup>參見服部正明〈マセオ思想と大乘佛教〉，收於平川彰等編「講座，大乘佛教」一〇《大乘佛教と西田周邊》，頁八三。



## 二、唯識思想的真理觀

玄奘所譯的《成唯識論》卷二、曾提及「真理」一詞：

「謂空無我所顯真如，有無俱非，心言路絕，與一切法非一異等，是法真理，故名法性。」（大正三一·六c）

真理在此作為真如、法性的異名，它是藉由空、無我而顯現的，既不能說是有，也不能說是無，既不是有且無，也不是非有非無。它已經超越了我們分別心所能思慮的範圍，亦非語言所能觸及，所謂言語道斷，心行處滅。真理是諸法的實性，與諸法不即不離、不一不異。因為真理若離諸法，則真理應非諸法本然之性；真理若即是諸法，則真理就變成會生滅的。這就有如無常性與無常法之間的關係一般。這種不把真理視作與萬法有所殊隔的看法，有點類似亞里士多德主張形相不能離開現象個物而獨存。只是亞里士多德對形相的掌握，還是必須依靠理性的概念之範疇，而非靠內在的直觀証悟。

僅管真理或即法性與諸法的關係，類似於無常性與無常諸法，但這絕對不像科學原理中物質的性質與物質之間的關係，是對具體的一一物質，作實際的觀察、計量所歸納而得的。如說氫氣具有自燃性，氧氣具有助燃性，這些都是透過多次實驗觀察、計量，所歸納得來的，一旦為人們所認知，即可透過語言文字來加以傳達，由此知識的累積才有可能。但是佛教所說的真理或法性，是要在空、無我的心境下，才能夠體証，也就是說這種真理如人飲水，冷暖自知。<sup>7</sup>

但是空、無我的心境到底是指何而言呢？唯識所說的空與中觀學派所說的空有所不同。中觀學派主張一切法是緣起的，所以無自性，故空。空是就無自性而言的，諸法是空，同時也就是說諸法的本性是空性，空與空性可以是同義的。但是，護法

<sup>7</sup> 服部正明認為如來藏思想具有將最高真實實體化的傾向，使得其學說更為接近奧義書。同6，頁八三一—八七。



一系列的唯識，把空看作是二取—能取與所取—空，也就是說緣起的諸法，即是依他起性，是不能馬上說它是不存在，不存在的是我們虛妄的心識所妄執的主觀心識與客觀對象，當我們將此二取的執著加以空卻掉的同時，心識的作用即轉為智慧，不再以主客對立的方式來看待此世間。既然不再有主客的對立，就能証得人無我與法無我。空指空掉二取，而非直接說一切法本身是空，或許唯識學家是藉此以保住一切法的存在性。所以，《成唯識論述記》一再地區分「空性」與「空」的不同：

「二我既空，依此空門所顯真如，為其自性。梵云瞬若（wunya），此說為空；云瞬若多（wunyata），此名空性，如名空性，不名為空。故依空門而顯此性，即圓成實性是空所顯。此即約表詮顯圓成實。問：空為門者，為智是空？空為異智？答：空是智境，空體非智，智緣彼空之時，顯此真如故。」（大正四三，五四六 a）

「〔《成唯識論》：「性顯二空非圓成實，真如離有離無性故。」〕意言真如是空之性，非即是空。空有及離無相。若言於空，雖離有相，非離空相，故此空言，非真如體，故致性言，深為有用。真如離空名空性；真如離有名有性。病多起有，但說空門，若空病生，亦立有性。」（同上·五四六 a b）

圓成實性、空性亦是真理、真如的異名，但它是空所顯，不即是空。將真如視為空性，是為了表示真如離空。然而，真如不止離空，甚至於也離有。若為表示真如離有，也可把真如稱為有性。由於眾生的病多起於有，故從空門來說，說其為空性；若空病起，亦可說真如是有性。「空」的概念在以上的論述中，是處於與「有」相對立的位置，而不像中觀學派以「空」表示超越了言語思維的狀態。而離開了有與空的對立之實相境界，唯識則在此二者之後加上「性」字來加以表示，故既可說為「空性」，亦可說為「有性」。

最高的真實或即真如，不是空，而且証悟最高真實的智慧也不是空。空是智慧所緣之境界，當智慧緣空境之時，所顯發出來的即是真如或空性。由此可知真如也



不會是智，它只不過智緣空境時所顯發出來的真實之理而已。

由此，大致可以看出唯識所說的真理，並非只是藉由概念的抽象化所得的共相；而是透過無我的修行，空卻能取所取這兩種因虛妄的心識所虛構而來的執著相，所呈顯出來的真實之相貌。真理既非完全離主觀的心識而獨立存在，但也不就是去除掉執著的精神本身。從圓成實一詞來說，真理是所被圓滿成就的真理，依於精神去成就，但非即精神本身，唯識學派說它是識的實性。

### 三、華嚴思想的真理觀

本文序言部份，曾以法藏對唯識的真理觀批判，來作為開場白，其中說到「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」。法藏顯然認為真理的問題，與阿賴耶識緣起說應該有關，但是筆者在第二節論述唯識的真理觀時，完全未提及阿賴耶識，似乎有思慮不周之處，其實這與法藏和玄奘對阿賴耶看法的歧異有相當大的關係。

依玄奘所傳，阿賴耶識是雜染諸法的所依，由於有阿賴耶識的存在，所以眾生妄執有能所二取，要待阿賴耶識被轉捨為大圓鏡智時，才能夠真正証得真實。因此，談現象流轉之時，必須以阿賴耶識為依止，才能夠圓滿地說明。但談真智緣空境以証圓成實時，是以智証真如，當然無須提及阿賴耶識。然而，也就是因為唯識這種轉識成智的格局，在翻轉的過程中，前後之間似乎沒有一個一貫的解說方式，變成在現象流轉一面立阿賴耶識為依止，在解脫之後，又有一真實的真如體存在，如此就形成了兩重本體：一為賴耶中的種子，一為真如。

法藏的批評，也就圍繞在這兩重本體無法融通的問題上。唯識學家的理論基本上從經驗出發，阿賴耶識的安立也是起自於部派佛教的細意識說無法圓滿解釋經驗上的問題，如入胎識究為何識，禪定前後心識的相續等。因此，一開始阿賴耶識的





考察可說起自妄染，並不含有純淨真實的一面。但是華嚴宗確定是順著《華嚴經》將佛的果位，放到因位來加以說明。在佛的海印三昧中，足以映現十方一切世界，一入於多，多入於一。在此佛心當中，一切當下起現，圓融無礙。從此佛心推到眾生心，因佛與眾生無別，故眾生心亦如佛心，所謂「如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別」（《六十華嚴經》，大正九·四〇八b），因此，心一開始即是放在解脫的層次來考察的。所以，心可以說一開始即是智，但在海印三昧中，能映現的心與所映現的十方世界並無差別，由此，將此直觀本身即稱之為真如。因為它即是此解脫心的當體，所以又稱為真如心，或心真如，而不將心與真如析而為二。

法藏可能循此思路，而完全接受《大乘起信論》「一心開二門」的說法，此一心即眾生心，二門即真如門與生滅門。法藏批評唯識的阿賴耶識但得一分生滅之義，即是只照顧到生滅門，而沒能同時顧及不生不滅的真如門一面。他認為其實阿賴耶識是「不生不滅與生滅和合」，也就是如來藏為無明所覆的染淨和合體。它不但具有生滅的一面，用以交代一切雜染法的生起，同時在其內在即具足清淨的一面，足以說明還滅的所依。依此染淨和合的賴耶，可以解決唯識兩重本體的困難。

在第二點中，我們從圓成實性只是空無我所顯的真如，說明真如不即是智，因此它不像智具有作用義，故法藏說它「凝然不作諸法」，也不無道理。法藏為避免圓成實性變成只是「凝然真如」，遂在改造唯識的三性說時，將圓成實性規定為有「不變」與「隨緣」二義。<sup>8</sup>真如心隨染淨染而成染淨法，變成是法藏的真理觀的一大特色。將真理說成是真如心，且具有活動義，顯然與西方哲學對真理的看法、有很大的不同，甚至於與印度的護法唯識學也有相當的距離。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 法藏在《五教章》中，將三性規定如下：「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。」（大正四五·四九九a）

<sup>9</sup> 于凌波更認為中國華嚴、天台、禪宗等，將心與真理視為合一，與印度一般只將真理視為理體有所不同。參見氏著《唯



#### 四、結論

由上所述，可知不管是玄奘或法藏所主張的真理觀，都相當強調實踐修行，去除心中的執著，才能夠體悟真理，與西方重視理性藉由概念的思維，以獲得真理，有很大的不同。然而，法藏強調真理即是真如心，具有活動義，又與玄奘單從智緣空境所顯的實理，不具活動義，有相當的差異。至於其真理觀的歧異，對其修行方式的影響，應是另一值得討論的問題，然因篇幅所限，留待日後處理。

---

識名相新釋》（台北：新文豐，一九七七）頁三三。然而，此問題仍有待深入研究。