

從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉

華梵大學哲學系助理教授 郭朝順

佛學研究中心學報

第八期 (2003.07)

頁 103-132

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心

臺北市

P.103

提要

關於華嚴宗賢首法藏的心識思想之解讀，是一個極為複雜的課題。因為其中涉及了經典翻譯，印度唯識學之發展，無著與世親思想性質之定位，唯識與如來藏思想之關連，真諦及玄奘所傳唯識學的異同，攝地論師的傳承，《大乘起信論》的作者及解讀等，上述種種問題都影響了對於法藏自身思想的理解。本文嘗試先對上述種種問題中與華嚴心識思想相關者加以討論，並說明其相關的理由，然後整理出關於這些問題的幾種可能成立的答案。最後，再通過法藏十重唯識觀與窺基五重唯識觀的對比，及十重唯識與法藏五教判之間的對應關係，說明在法藏心目中，唯識與如來藏這兩種心識思想雖都不違背佛教緣起性空思想的基本理念，但二者因果對立的格局，並不能與法藏立於純粹果地之別教一乘圓教的究竟理想等同，唯識與如來藏思想最多只能表示始終頓三教之唯識觀(第一重至第七重)，末三重圓教之唯識觀，才真正在一心與法界相即的立場上，徹底解決因/果以及空/有對立的問題。

關鍵詞：十重唯識、如來藏、唯識思想、法界緣起、三性、三性同異、法藏、真諦、窺基、華嚴宗、法相宗

一、序言：複雜的心識之爭

在華嚴宗之大成者法藏(643-712)的思想中，一般被認為有兩項學說明顯是參考法相宗之窺基(632-682)的學說而建立。一是判教論中的「十宗說」，一是「十重唯識觀」。前者是參考窺基在《法華玄贊》中所判的「八宗說」^[1]，後者則參考窺基在《大乘法苑義林章》及《般若心經幽贊》所立的五重唯識觀^[2]。然而在大多數的佛教史著作中，對這兩項參照，並未多加著墨研究，一種想當然爾的想法，認為這不過是法藏借別人的說法來發揚自宗學說罷了。由於八宗說涉及判教，法藏對此當須提出說法及異議，否則無法突顯自宗的地位；唯識觀則涉及心識理論與修行步驟，這對宗尚以「三界唯心」思想為特色的《華嚴經》的法藏而言，當然也必須有所回應。修正與回應是一個可以看出學者對所回應對象之理解，以及自身思想理念之特色的契機。是故法藏無論在十宗說或者十重唯識觀中，對窺基學說的修正取捨，皆可以作為吾人理解法藏思想的重要參考點。

尤其是在心識課題上，大乘佛教之唯識思想與如來藏思想之間長期複雜

* 送審日期：民國九十二年三月二十日；接受刊登日期：民國九十二年五月二十四日。本文發表於第一屆玄奘學術研討會之〈從十重唯識觀論華嚴宗與法相宗的交涉〉2001/11/25 大幅修改增補而成，謹誌。

[1]窺基，《法華玄贊》，《大正藏》冊 34，頁 657 上至中。

[2]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45，頁 258 中至 259 上；《般若心經幽贊》，《大正藏》冊 33，頁 526 下 527 中。

而又晦昧難明的關係，即便至今日，學者仍然議論紛紛。華嚴宗與法相宗是中國佛教心識哲學的二個重要代表宗派，二宗都與印度之瑜伽行派有密切的關係：法相宗由玄奘始，紹繼印度護法一系的唯識學，這是清楚明確的傳承；而華嚴思想由二祖智儼(602-668)從地論南道派的智正(559-639)學習華嚴，又接觸到南道之始祖慧光(468-537)的《華嚴疏》之後，這才開創了華嚴思想的基礎，故地論師所依之世親(約 320-400)著的《十地經論》，也可算是華嚴思想的重要淵源。因法相宗

與華嚴宗，有共同的印度瑜珈行派思想的背景，只是法相宗所依為玄奘(600-664)新譯之經論，這在當時是最新的印度佛學的資料，而華嚴思想所依之舊譯經論（508-511 譯出），自從譯者勒摩那提與菩提流支(508 來中土)之解讀不同，便已自分裂為兩派，再經過一百多年到了唐代，華嚴宗依於如此的傳統，自會對心識課題有不同的解讀。

不管在唐代或者今日，依於新譯的法相唯識宗，易於常識性地被認為要較傳承舊譯的宗派如華嚴宗及更早之地論及攝論師，對於印度瑜珈行思想有更忠實的理解，然而這其間的問題是相當複雜，不當如此輕率判斷。從舊譯之無著(300-380)的《攝大乘論》及世親之《十地經論》分別衍生出真諦之攝論師系統，以及南北地論師系統，時至今日，由於安慧(約 470-550)的《唯識三十論疏》的梵本及藏譯的出版及研究^[3]，以及真諦譯本之再檢視，真諦被認為是傳承安慧一系的唯識古學，與玄奘所承護法一系的唯識學並不相同，這個結論則使得今日學者有必要重新反省真諦之地位，而不能直接將之視為弘揚如來藏思想的學者；再者，因南北地論師的思想，皆曾受到真諦門下之攝論師的影響，如此一來法相宗與華嚴宗的差異便不只是所依經論之譯本的新舊不同而已，也不當是直接繼承與間接繼承的不同，還涉及安慧一系與護法一系對世親、無著思想的理解與詮釋的差別問題，乃至無著之《攝大乘論》世親之《十地經論》思想是否有差異的問題。

綜觀上述的所言，並且衡量現代佛教學者的不同詮釋，筆者認為以上問題有如下幾個關鍵亟待解決：1.彌勒、無著與世親之唯識思想者對如來藏思想的態度為何？2.世親的《攝大乘論釋》是否忠實於無著《攝大乘論》原本的思想或《攝大乘論》與《十地經論》間有無思想差異；3.世親早期作品《十地經論》的心識理論與其後期之《唯識三十頌》是否有所改變；4.真諦所傳

[3]安慧《唯識三十論疏》的藏文本收在西藏大藏經的丹珠爾部，梵文本由 Sylvain Lévi 於泥泊爾發現，於 1925 刊行。

P.107

之唯識古學與玄奘窺基之唯識今學是否等於安慧與護法二系所謂有相唯識與無相唯識的差異；5.真諦的《攝論》立場，如解性賴耶、阿摩羅識等與其所譯之《大乘起信論》的關係為何？其思想是否必然應歸屬為如來藏思想？6.中國法相宗之玄奘與窺基除了唯識學外，也相當注意般若經典及其他大乘經典的翻譯與研究，因此法相宗思想的特色是否只是宣揚護法一系之唯識學？此外有無任何其他的目的？7.華嚴法藏思想的成分除了來自地論師的部分，也有來自《起信論》的部

分，地論師又受過攝論師思想的影響，可是法藏如何處理攝地論師間思想的差異，實際上根據什麼思想立場來去抉擇窺基的學說。8.華嚴的真心論與攝地論師之說的差別是什麼？其對如來藏說判為終教，於其上更立有頓圓二教，那麼法藏對如藏思想的所持立場為何？9.法藏立十重唯識的目的為何？

上述問題過於複雜龐大，涉及印度唯識學問題部分，更是難解而缺乏一攷的定論，同時也非個人目前所能處理的問題，因此本文在此只能引述一些學者的觀點，然後試行在這基礎上進行論述，並將論述的重心放在與華嚴宗相關的部分：印順《以佛法研究佛法》中認為《十地經論》是世親早期作品，代表早期唯識學之彌勒的大乘唯心論立場[4]，牟宗三《佛性與般若》順著印順的說法，也認為《十地經論》是世親早期不成熟的作品，玉城康四郎也同意《十地經論》的確包了種種問題與矛盾，但上田義文則認為那是不理解初期唯識學之三性說之立於「所入」而非後期唯識學之「能入」的立場，以及不知印度初期的唯識學是由彌勒--無著--世親--安慧--真諦所代表，而非後期唯識學之彌勒--無著--世親--護法一玄奘所代表，護法思想雖是合理化無著世親的結果，但卻把思想重點放在心識問題上，以致唯識學被視為「有宗」，與般若中觀學的色空空色思想形成了對立[5]，但是初期唯識思想中並不存在如此的對立。

關於世親的《十地經論》是不成熟的作品或者的確存在著矛盾的可能性，從地論師之分裂似乎可證成這點，玉城康四郎比對梵文的結果也指出了梵文解讀過程中產生爭議的可能性；但關於此，上田義文則深不以為然，他極為推崇真諦的譯作與思想，並且認為他才是彌勒、無著、世親之初期唯識

[4]印順，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1991年，頁247。

[5]參見上田義文，陳一標譯，〈初期瑜伽行派的「知」--能知與所知的關係〉，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書公司，2002年，頁105-142。

P.108

學的忠實傳播者。他並不像印順等人認為《十地經論》代表世親所謂的早期不成熟的思想[6]，反倒是認為所謂的不成熟是對初期唯識思想之特色誤解的結果，關於這點他主要由《攝大乘論·釋》的考察，進而推論《十地經論》與無著思想的一致性。簡而言之，上田義文認為早期唯識學特色是以三性思想為中心說明空有不二的道理，不是以心識為中心，如護法那樣淪為「有宗」。上田義文的唯識學解析，雖然頗有爭議，但作為理解華嚴宗思想卻有其價值，可是上田卻否認華嚴宗真正認識過真諦所傳的初期唯識學。

本文的重點，並不放在討論這些繁瑣複雜的文獻學研究裡，而是希望透過對華嚴法藏十重唯識觀的研究，追溯作為其淵源的唯一識思想與如來藏思想彼此的關連，釐清心識思想在中國佛教開展的線索與對華嚴法藏的影響，並藉由比較法藏十重唯識觀與窺基五重唯識之不同，由華嚴的十重唯識觀指出華嚴法藏心識思想的特色。

[6]印順後來改變他的想法，傾向認為真諦所傳代表「扶南大乘」的特色，也同意印度佛教經論具有不同的系統，所以真諦未必是不忠實地翻譯唯識的論典，而是代表「扶南大乘」的傳承。參見印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期，1995年，頁1-15。

P.109

二、華嚴唯心思想與攝地論師的關連

從佛教史的發展歷程來看，華嚴宗的心識思想，在經典雖是依於《華嚴經·十地品》（異譯即《十地經》）之「三界唯心」之說而來，但實則印度的世親對此經的注釋，即所謂的《十地經論》，及受其影響而成立於北朝之中國早期唯識學的地論宗，才是其近因；除此之外，同時成立於南朝之以無著的《攝大乘論》、世親的《攝大乘論釋》為核心的攝論宗，也是華嚴思想的另一個成立的因素。但是唐代華嚴宗的法藏，比起之前的祖師更多的是，他目睹而且親身接觸到玄奘所帶回來的流行於當時印度的唯識思想，以及無著《攝大乘論本》及世親的《攝大乘論釋》全新的翻譯。因此華嚴唯心思想在法藏的思想之中，有著更複雜的因素。因此在探討華嚴之唯心思想之時，有必要對上述華嚴所依之思想根源作一論述。

（一）、「三界唯心」的經文

唯識《攝論》之思想根據，以無著自己的引文來看，是依據未被譯出之《大乘阿毗達磨經》而來。而影響中國佛教心識哲學，啟發地論師思想的則是，以《華嚴經》〈十地品〉為基礎之《十地經論》，這是無著之弟世親的作品。法藏之「十重唯識觀」便出自《華嚴經探玄記》解釋《六十華嚴經·十地品》中的第六現前地：「三界虛妄，但是心作；十二緣分，是皆依心」[7]之文，這段文字的漢譯有如下諸種譯文[8]：

《漸備一切智德經》（西晉，竺法護譯）：

又復思維，其三界心所為，計其斯十二緣起，五趣所歸，如來至真所解暢，又此一切，一種一心，同時俱成。

《十住經》（姚秦，鳩摩羅什譯）：

又作是念，三界虛妄，但是心作，如來所說，所有十二因緣分，是皆依心。

《六十華嚴·十地品》（東晉，佛馱跋陀羅譯）

又作是念，三界虛妄，但是心作；十二緣分，是皆依心。

《十地經論》（北魏，菩提流支等譯）：

是菩薩，作是念，三界虛妄，但是一心作，如來所說十二因緣分，皆依一心。

《八十華嚴·十地品》（唐，實叉難陀譯）：

此菩薩摩訶薩，復作是念，三界所有，唯是一心，如來於是，分別演說，十二有支，皆依一心，如是而立。

《十地經》（唐，尸羅達摩譯）

即此菩薩，作此思維，所言三界，此唯是心，如來於是，分別演說，十二有支皆依一心，如是而立。

「三界唯心」的梵文是 *cittamAtram idaM yad idaM traidhAtukam*，關於這段文字的漢譯大體可分作二類，一是譯為「心作」，一則是指「唯是心」。譯

[7] 《六十華嚴經》，《大正藏》冊9，頁558下。

[8] 轉引玉城康四郎，〈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：法爾出版社，1989，頁366-367。

P.110

為「心作」者，容易發展出心識緣起三界萬法的思維，這又分為兩種，一主真心即如來藏緣起萬法的學說；另一則是主張由妄心生起三界，上兩種思想中不論是存有論義或者認識論義，這時的「心」都具有緣起論中根源義的意涵。若譯為「唯是心」，則似乎不具有如上所述之明顯的能緣／所緣的本末因果的意味，這時近乎一種對於三界本質之說明，說明它是等同於心。

(二)、南北二道地論師的形成及對華嚴宗的影響

華嚴十地品「三界唯心」的說法對中國佛教形成一類重視心識哲學的師說，即是所謂的地論師，傳說《十地經論》的翻譯上，菩提流支與勒摩那提翻譯上出現

了歧異，以致分裂為兩派。但呂澂以為這只是一種附會之說，如道宣(596-667)《續高僧傳·道寵傳》的說法，舉二譯有「有不二不盡」與「定不二不盡」的譯文之別，實際上是世親揉合《十地經》的兩個本子而會釋之。^[9]因此菩提流支與勒摩那提的所承背景固有不同，前者是繼承無著世親的學者，後者則兼傳禪定之學，但更可能是因為兩人所傳之弟子的思想差異與爭論，構成了中國地論師相州南道與相州北之爭，反而成就了所謂「翻譯上的歧見」導致地論師的分裂之說。但是由於北地論說的著作，今多已逸失，現存的南地論師的著作，如慧光(468-537)的《華嚴經義記》，法上(495-580)《十地經論疏釋》，亦僅餘部分斷簡殘篇，目前現存南地論師最重要且稱完整的著作是慧遠的《大乘義章》，從它的著作中除了可以看見以南道派的思想外，也可自其所引用片斷或者對異說的批評中，得到一些關於北道派思想或者攝論師思想的蛛絲馬跡^[10]。問題是他曾經聽過較他年輕的攝論師曇遷(542-607)講授《攝大乘論》，因此他的思想能否完全代表南地論師不無疑義。

現存記述地論師的思想發展歷史的重要文獻，是天台智顛的《法華玄義》、《法華文句》以及湛然的《法華文句記》以及道宣之〈道寵傳〉。從這些文獻來看，隋唐以來便通稱地論之兩系為南北二道，但何謂二道，湛然稱為相州(鄴)兩道，道宣稱為洛下二道。^[11]

菩提流支門下最有名的為道寵(生卒不詳)，道寵著有《十地經論疏》，影響北地的佛教甚大，有匠成千人之說，形成了北道派，但後來地論師由於北

^[9]呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版社，1982年，頁155。

^[10]尤其是《大乘義章·八識章義》中收集了諸種異說。

^[11]參見呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版社，1982年，頁156-157。

P.111

方兩次滅佛的緣故，逃到了南方，受到真諦所譯之《攝大乘論》及攝論師的影響，便與攝論師合流。

南道派的勒摩那提傳慧光，慧光傳法上、道憑(488-559)、僧範(476-555)、曇遵(480-564?)等人，法上傳慧遠(523-592)，道憑傳靈裕(518-605)，曇遵傳曇遷(542-607)，形成南道派。^[12]

從華嚴經傳記或者續高僧傳來看，華嚴二祖智儼雖從至相寺的智正學華嚴經，但思想真正的重要啓發者卻是南道派的慧光，據說他讀了慧光的華嚴疏(現存《華嚴經義記》一卷)後，領會到別教一乘無盡緣起的思想。^[13]

(三)、攝論師與地論師的交流及對華嚴思想的影響

攝論師的形成，是在真諦譯出無著之《攝大乘論》及世親的《攝大乘論釋》之後而形成，如同宇井伯壽所稱的，後人常常只注意到真諦自己其實並不那麼在意的《大乘起信論》，卻忽略了真諦真正弘揚的乃是《攝論》與《俱舍論》的思想[14]，那麼反過來說，如果《起信論》是真諦的作品，則對《起信論》的詮釋，是否得解釋為真心緣起的存有論系統，便成可以值疑的了[15]。真諦門下得意弟子有僧宗、慧愷等人，慧愷先於真諦而逝，真諦便要其餘弟子道尼、智傲等十二人立誓傳續二論之香火，勿使斷絕。後來這些弟子們及再傳弟子果然努力弘揚《攝論》，其最重要的是，影響到上面已經提到過的曇遷。

曇遷本為北方僧人，北周武帝滅佛時逃往南朝，雖曾師承南地論師中的曇遵，但他真正成名卻是因為讀了真諦譯的《攝論釋》並講授《攝論》之後才開始的，(此外他也講授、注疏《起信論》《楞伽經》等)因此將他歸類為攝論師也無不可，由於他在當時的名望甚高，隋朝興起之後他回返講學，文帝請他至長安講學，連當時已有大名的慧遠也列席聽他講授《攝論》，《攝論》思想由之興盛一時[16]，但若論師承，曇遷與真諦一系的關連反倒不像他與南

[12]不過，南北道地論師的分裂除了師承上的不同之外，恐怕與《楞伽經》的思想有更直接的關係。關於這點還待進一步研究。

[13]見法藏，《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51，頁 163 中。

[14]道宣，《續高僧傳·真諦三藏傳》：「自諦來東夏，雖廣出眾經，偏宗攝論。」《大正藏》冊 50，頁 429 下。

[15]宇井伯壽，《印度哲學研究第六卷》，東京：岩波書店，1965 年，頁 69-71。

[16]竹村牧男，〈地論宗、攝論宗、法相宗〉，《講座大乘佛教 8—唯識思想》，東京：春秋社，1982 年，頁 267-268。

P.112

道派明顯。曇遷帶來了研究《攝論》的風氣，本身也兼通《地論》，加以他對南道派的慧遠也有影響，他的弟子後來也多兼通地論與攝論，這使得攝地論師的區別益加模糊。

所以在華嚴教學史中，一般都會提到華嚴思想是繼承地論南道派的思想而來的；但如同上述，曇遷所帶來的研究攝論的風潮模糊了攝、地論師的分野，加以曇遷僅存的《亡是非論》一卷，被華嚴二祖智儼以「順性起」的理由收錄於晚年所作《孔目章·性起品明性起章》中[17]；還有法藏重視《起信論》的理由，如果是

將《起信論》解釋為《攝論》的另一類補注的話，(如果曇遷的起信論疏存在的話，也許又多了一項證明)那麼攝論師對華嚴宗的影響的確是存在的。

三、窺基「五重唯識」所表現之唯識思想的特色

唯識思想有兩項重要的特色，一是三性思想，一是心識思想。在「五重唯識」中我們可以見到心識思想是以三性思想為核心而展開的，在三性思想的基礎下，心識說之作為遣除執著的工具性應受重視。如果離開三性說而單說唯識，將不合於此處依據無著《攝論》所闡述的唯識思想的特質。而此一理解對於華嚴宗的心識思想的解讀，有其重要的意味。

(一)、三性思想

五重唯識觀窺基在《大乘法苑義林章》及《般若心經幽贊》都出現過的，其內容大同小異，基本上是以依無著之《攝大乘論》中三性思想來論唯識觀的五重內容：

1.遣虛存實； 2.捨濫留純； 3.攝末歸本； 4.隱劣顯勝； 5.遣相證性。

一遣虛存實。觀遍計所執唯虛妄起都無體用，應正遣空，情有理無故。觀依他圓成諸法體實，二智境界，應存為有，理有情無故。

無著頌云：

名事互為客 其性應尋思於二亦當推 唯量及唯假

[17]智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，頁 580 下-581 中。

P.113

實智觀無義 唯有分別三彼無故此無 是即入三性[18]

「遣虛存實」是在說明「唯識」的本質。其中之「虛實」雖與境識有關，然卻非以境為虛妄，以識為真實那麼簡單，而是就三性來言其虛實。三性包含了對認識及存在事物之本質的說明。其中「遍計所執」簡單來說，就是對出現於吾人感官經驗中的一切事物執為實有的狀態，此處所引之頌文，出自《攝論》，就唯識學來看，任一事物有其「名」，有其「事」，名事之對應構成事物的「實有」，但仔細尋思，實有其實乃是「假有」，它是認識者心量所思（此稱為事），及其所立之名言綜合的結果，所以說此遍計所執性是虛。「依他起」則說明所有存在的事物依識而起的特質；「圓成實」則是一方面指說，離於妄執情見後所展現之了悟真如的狀態，一方面也不外就是依他緣起之諸法空性的說明；故說此二性為

有。因此遣虛存實，即指「遣」除體用皆是虛妄的遍計所執性，以此爲「無」；而「存」依他起與圓成實，以二性爲「有」。一遣一存一有一無之目的，旨在於對破空有兩類執著：

遣者空觀對破有執，存者有觀對遣空執，今觀空有而遣有空，有空若無亦無空有，以彼空有相待觀成，純有純空誰之空有？故欲證入離言法性，皆須依此方便而入。…此唯識言既遮所執，若「執」實有諸識可唯，既是所執亦應除遣。諸處所言：一切唯識、二諦、三無性、三解脫門…皆此觀攝。[\[19\]](#)

是故唯識之說，只是遣執的方便法門，它是用以對應一類大眾的執著，但若遣除執著之後，仍實有諸識可「唯」，則又陷入另類空有的情執。所以對另類大眾則可以二諦、三無性等等法門而說之，故在一切層次之空有二類執著之對破，可有各式法門，但在唯識說之中則以三性說作爲遣虛存實的根本法門，一方面遣除了吾人對外境實有的執著之外，同時一方面也要求對實有心識進行遣除；但破除實有之妄執，仍須破除斷滅之空執，是以提出依他起與圓成實二性，即爲保緣起有與真如法性使不致淪爲斷滅虛無。故我們可以說五重唯識觀之遣虛存實，實是指出唯識思想本質，乃在破空有二執使悟入無言法

[\[18\]](#)窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45，頁 258 中。

[\[19\]](#)窺基，《般若心經幽贊》，《大正藏》冊 33，頁 526 下至 527 上。

P.114

性，而對破的過程中，唯識之有無，乃是一種方便，而非實有或實無。

唯識說固然是一種方便法門，但仍然有其遣存之必要性，所以第二捨濫留純說明「識唯有內，境通內外」[\[20\]](#)故說唯識，第三攝末歸本則言依「此見相分俱依識有」[\[21\]](#)故說唯識，第四隱劣顯勝則從「心及心所俱能變現，但說唯心非唯心所」[\[22\]](#)故說唯識，這三者由心識結構的分析，由外而內逐步揭露心識爲境相所依的核心觀念，然而此境相唯識而現之揭露，最終的目標還是是指向三性的證入：

攝論頌言：

於繩起蛇覺 見繩了義無 證見彼分時 智如蛇智亂

此中所說起覺時遣於蛇覺，喻觀依他起遣所執覺；見繩眾分遣於繩，喻圓成實遣依他覺。此意即顯，所遣二覺皆依他起。[\[23\]](#)

是以最末「遣相證性」，便以證入三性中之圓成實性，作為五重唯識的終點。若依於窺基之視三性為五重唯識之起點與終點而言，三性之遣存或遣證，都是以對破空有為目的而雙立有無，因此唯識思想即使因為有所立而被視為有宗，但空有之融通至少在遣執這一要求之上，有其必要性。然在遣除遍計所執之虛妄相以證入圓成實性之過程中，唯識不同於空宗之直破，而是從依他起性成染起淨之雙重性格上說，而「他」主要就指心識而言。

(二)、依他起性之心識性質的兩種解釋—真心與妄心

依照上田義文的說法：

初期唯識說與玄奘譯唯識說，兩者間之所以有這種差異，是因為兩者的三性說結構完全不同所致。上述的三性說並不是在說明入唯識行的過程，而是在闡明當一切境無時(一切法不可得時)進行認識的「唯識」亦即「無分別智、真如的世界」

[20]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊45，頁258中。

[21]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊45，頁258中。

[22]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊45，頁258中。

[23]窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊45，頁259上。

P.115

的邏輯結構。…三性並不是要呈顯「入唯識」的「入」，而是要呈顯「入唯識」的「唯識」[24]

由所知之「結構」轉向以能知之心識的「認識過程」為中心而說唯識，即是唯識佛教由「唯識無境」的空有問題，轉向對修行實踐者自我在證悟「唯識無境」過程中，對自我心識的觀照與分析，這是從真如實相的解析轉向實踐理論之建立的必然結果。雖然在此論述的過程，由於問題的轉向，易於招致忽略三性思想的所包含之空有思想之辯證的結果，但心識課題還是須從三性中之依他起性中談起。心識思想之所以由依他起性談緣起的意義，在於唯識佛教關心「心與世界」之間的關係，修心者之心，是成就修行者的世界為染(輪迴)淨(解脫)的關鍵，《攝論》：

於依他起自性中遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分。[25]

因此唯識學中有所謂染依他及淨依他二分，由染依他起情執境相，由淨依他證入真如法相圓滿實相。而染淨所依之「他」即阿賴耶識，因此關於阿賴耶識之轉染成淨轉識成智，便出現了淨法的根源是來自阿賴耶識自身，或者來自阿賴耶之外，也就是「賴耶通真妄」或「雜染賴耶唯妄」這兩種說法出現，主張前者的稱之為真心派，主張後者則稱為妄心派，然而正如印順所言，二者皆有其難處：

真心派說虛妄熏習是客，真常的如來藏藏識是主體；妄心派說正聞熏習是客，虛妄的異熟藏識才是主體。…以妄心為主體的，有漏法的產生，很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成清淨（轉依），就比較困難了。以真心為主體的，無漏法的生起，很容易明白，而雜染覆淨而不染，及依真起妄，又似乎困難了些。

[26]

[24]上田義文，陳一標譯，〈初期瑜伽行派的「知」--能知與所知的關係〉，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書公司，2002年，頁127。

[25]玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》冊31，頁104下。

[26]印順，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1990年，頁140。

P.116

真諦長久以來由於其譯作，被視為唯識學真心派的代表，但如上田所主張，則認為真諦所傳之唯識學由安慧一系而來，則真諦的真心說並不等於如來藏思想的真心說；妄心派的代表，一般被認為是玄奘窺基二人所傳之護法一系之唯識學。（其實妄心思想自攝地論師的時代已經存在。）從心識觀念的內容來進行區分，前者是唯識與如來藏唯心思想未明顯分立，是初期唯識的思想，後者則是唯識走出了獨特的內容，因而與前期思想有了不同。因此前期的唯識思想，又稱之唯識新學或初期唯識學，後期唯識思想則稱為唯識古學。[27]

何以將真諦視為真心派的代表？在於真諦在所譯之世親《攝大乘論釋》把以「如來藏自清淨心」解「此界無始時，一切法依止，若有諸道，及有得涅槃」此一說明生死涅槃所依之阿賴耶，釋為「此阿黎耶識界以解為性」的「解性賴耶」，使之傾向《起信論》一心開二門之系統，而《起信論》又相傳是真諦所譯，因此真諦之唯識學被目為向如來藏傾斜之真心派系統。[28]

真心派以解性賴耶（或稱如來藏藏識）為主體，使得唯識學中的轉依課題單純化，因為轉依即是轉化阿賴耶之雜染業力識得心識的清淨自性；妄心派以賴耶唯是雜染，以外受到無始以來「清淨法界等流正聞熏習種子」的影響方得轉依，但是

種子新熏說有其可能陷於無限後退的困難，這使得妄心派的轉依有其理論上難解之處。

妄心派雖有轉依理論上的困難，但這至少保障了唯識的獨特地位，也令後人視此為唯識學的正統。而真心派與如來藏思想間的曖昧關係，不論其為自覺或不自覺地借用如來藏思想，但就在緣起論的課題，使得如來藏緣起代替了唯識之賴耶緣起，也是理論上的一種可能性的結果且是歷史發展的實際過程。但是無論真諦真心派之意義，是否真的代表初期唯識學的思想，抑或混雜了如來藏的理論，真諦之唯識學的確影響了攝地論師並及於唐代的華嚴思想。

[27]相對於這種以心識觀念作為分判標準的上田義文，則是認為初期唯識思想是以三性為中心進行空有不二的思想論述，後期唯識學則是重視心識問題而失去原本的方向，導致偏離至某種心識主體的有我論的難題。參見上田義文，陳一標譯，〈初期瑜伽行派的「知」--能知與所知的關係〉，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書，2002年，頁105-142。

[28]關於真諦之真心派性格之分析及論證，參考牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，1984年，頁285至329。若依上田的觀點，這不是倒向如來藏，而是將如來藏以唯識學的方式進行轉化，而將如來藏的實體性消解為一作為清淨所依的阿摩羅識，也就是空性。

P.117

四、真諦、《起信論》與華嚴思想的關係

由攝論師而地論師，由地論師而華嚴宗，也從《起信論》對華嚴的影響，我們便有理由重視真諦思想對華嚴思想的影響。然而真諦思想的解讀，向來是將之視為真心緣起說的系統，而與玄奘窺基之妄心緣起系統被視為對立，但即便是真心緣起系統，真諦是否仍應被歸為無著世親一系唯識學的一種合理的解釋系統？抑或由於其向如來藏系統靠攏，便不得視之為瑜伽行派的正傳？但如何判斷如來藏與瑜伽行的距離，本就是個眾說紛紜的局面。為了不想把問題擴大到整個印度心識哲學的大問題，本文目下便僅處理真諦思想的解讀問題及其與《起信論》之間的關係。

真諦思想的解讀，牟宗三之《佛性與般若》在義理的洞察上有其卓見。他從攝論之「無始來界，一切法等依」，「界」字之分析，判斷真諦是與如來藏思想合流，並就真諦譯之《攝論釋》之「解性賴耶」，還有真諦譯之《十八空論》等，牟宗三推論出真諦思想的特質。牟氏看到真諦重視「真心」或如來藏思想的傾向，他認為前後期的唯識思想經《起信論》的「一心開二門」發展至華嚴，心識觀念作

為「一切法作根源的解釋」的「分解」路線已臻頂峰[29]。可是關於《起信論》是否是真諦的作品這個問題，牟宗三並未明言，加以其與真諦所專弘的《攝論》有一定的差距，是不爭的事實，因此本論可否視為真諦思想的代表，以及華嚴宗如何看待《起信論》，如何受其影響，是仍有問題而留待解決。

另一關於真諦思想具有代表性的解讀，則是上田義文對於真諦思想方是初期唯識學真正代表的論述。其思想的重點乃在強調初期唯識思想，是透過三性思想為中心與般若空思想融合的思想特質。[30]而三性思想的重視，正是《攝論》的重點。陳榮灼曾作〈論唯識學與華宗之「本性」--對《佛性與般若》之兩點反思〉立於上田義文的立場，對於《佛性與般若》中所提出的部分觀念作出反省，重申真諦思想是唯識古學的代表，而不等於如來藏緣起的

[29]牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，1984年，頁483。

[30]陳一標，〈譯序上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，上田義文，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書，2002年。

P.118

主張。[31]

但陳文所沒有提到的是，關於《起信論》是否必定須解為如來藏緣起系統的問題。因為如果《起信論》真是真諦所作，那麼以真諦之弘揚唯識思想之志來看，歷來將之視為代表如來藏緣起思想的解釋系統，便成可疑之事。反過來說，如果《起信論》真是真諦的作品，而其解讀方式是以上田義文對真諦的理解來解讀的話，那麼，它便是真諦所傳之瑜伽行思想的另一種補充說明，如此便不必然須解為如來藏緣起思想，即便解讀為與如來藏和合的思想，那也應同於真諦在《攝論》中或者《十八空論》中所表現的那種空有融合的基本形式。

這個假設較難成立的部分是，《起信論》是以心識中心而非如《攝論》之以三性中心，故較難依於上田義文由之論証《攝大乘論》的型式，來說明它是空有融合思想的結果，而就《起信論》的內容看來，的確是近於《楞伽經》系統的心識哲學，同時也未見三性之說出現於其中。

但如果我們進行另一假設性的推論：《起信論》有無可能是真諦的弟子或攝地論師思想的結果？依宇井伯壽的考證，《起信論》首次被引用，是在智顛隱居天台山之前所作的《小止觀》(575)就被引用，因此《起信論》應是在568年智顛來至金陵說法之時便已出現，真諦大約歿於569或570，因此就《起信論》出現的時

間來看，它與真諦的關連性之可能是存在的，當然也不無可能是其弟子的作品。[\[32\]](#)不過，宇井伯壽批評依隋沙門法經等所撰之《眾經目錄》[\[33\]](#)中認為《起信論》為當時中國僧人假託馬鳴所造的說法，以及此一說法如何為後人所沿襲誤解[\[34\]](#)，他認為《起信論》應該還是真諦的譯作，其譯出的時代應為《歷代三寶紀》所記載的太清四年(550)，而非僧愷之〈論序〉所載之承聖三年(554)，因為智愷的序已被考證出是後代之偽作。但是宇井伯壽的說法並非完全解決了問題。

是以《起信論》的作者或者譯者雖有各種考證，似乎也都未能有一絕對

[\[31\]](#)陳榮灼，〈論唯識學與華嚴宗之「本性」——對《佛性與般若》之兩點反思〉，《鵝湖學誌》第四期，1990年，頁79-96。

[\[32\]](#)《起信論》與真諦的關係，參考宇井伯壽，《印度哲學研究第六卷》，東京：岩波書店，1965年，頁66。

[\[33\]](#)隋沙門法經等撰，《眾經目錄》：「大乘起信論一卷(人云真諦譯，勘真諦錄無此論故入疑)」，《大正藏》冊55，頁142上。

[\[34\]](#)參考宇井伯壽，《印度思想研究·第六卷》，東京：岩波書店，1965年，頁58-66。

P.119

無疑而說服各方的定論，而為諸方所信服。[\[35\]](#)可是如果《起信論》是真諦所譯出的印度經論，而作者的確是馬鳴(他當然不是佛傳文學家馬鳴)，則真諦譯出此名不見經傳的馬鳴的作品，究竟為何？如果只是提供某種說法而已，那麼《起信論》思想的解讀，是應當理解為真諦所弘揚之《攝論》的輔助性解釋，還是應當將真諦的思想依於《起信論》理解為傾向如來藏緣起思想，這兩種詮釋不也都有可能嗎？

若依印順所發表的《起信論》與扶南大乘>一文來看，本論應是受到扶南大乘(今柬埔寨)的影響，並且綜合了作為唯識與真常唯心思想中介的《攝大乘論、釋》及北魏譯的《入楞伽經》等而成立[\[36\]](#)。印順的推論是：由真諦來到中國之前，已在扶南遊化多年，所譯《攝大乘論、釋》與扶南人曼陀羅所譯之《法界體性無分別經》在文字上都同樣使用「解」字[\[37\]](#)，而《起信論》與曼陀羅所譯之《文殊所說般若經》則在意義上有相近之處[\[38\]](#)，因此扶南流傳之大乘思想，應為真諦思想的背景。扶南大乘可謂是以融入真常思想為特色，《文殊所說般若經》是如此，真諦所譯之《攝大乘論、釋》也是如此，印順談真諦譯之《攝大乘論、釋》：

這是在《瑜珈師地論》的傳統下，而引進《阿毘達磨大乘經》的思想；實際上是在傳統的虛妄唯識的立場引進真常心(如來藏學)的思想[39]

[35]關於《起信論》的爭論，可以參考龔雋，《大乘起信論與佛學中國化》，台北：文津書局，1995，頁181-200。首先是關於《起信論》作者之爭論，這是在廿世紀初由舟橋一哉、望月信亨、村上專精等人所引發，他們根據法經之《眾經目錄》的疑惑而加以考證，認為《起信論》是中國僧人的作品，反對此論者有羽溪了諦與常盤大定，之後日本又發生了幾次論爭，加松本文三郎、鈴木宗忠、日暮京雄、宇井伯壽、平川彰、柏木弘雄等人，各有說法，前後歷經數十年的時間，這些論爭大抵是從文獻的考據上進行。中國關於《起信論》之爭，由廿世紀廿年代開始，由歐陽竟無發難，涉入者還有太虛、章太炎、梁啟超、王恩洋等人，五十年代則有印順與呂澂對此問題加以討論，牟宗三對呂澂的說法則在《佛性與般若》中大加反駁。中國佛教所爭論的問題除了《起信論》作者之外，還關係到《起信論》與唯識思想的關連，以及賴耶緣起與真如緣起之判教的問題。

[36]印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期，1995年，頁14-15。

[37]印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期，1995年，頁7。

[38]印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期，1995年，頁4-5。

[39]印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期，1995年，頁14。

P.120

印順雖然傾向主張《起信論》的作者是中國人，不過並未明言，只說與扶南大乘有關；然而如果說融入真常思想是扶南大乘的特色，而本論又的確由真諦所傳出，那麼有無可能說本論是扶南所傳之大乘論典，而在翻譯的過程中，真諦也參照魏譯《入楞伽經》的譯文？如果答案是肯定的，真諦譯出此論的理由，依然不脫兩種可能：將其視為弘揚唯識思想的輔助性論典，或者意欲介紹某種真常唯心的思想理論；不過後者的可能性則明顯降低許多。

從另一角度來說，本論目前現存之最早註疏為曇延(516-588)之《起信論疏》(僅存上卷)，而號稱「起信三疏」且影響最大的為隋慧遠(523-592)之《起信論義疏》四卷，唐新羅元曉(617-?)的《起信論疏》二卷及《起信論別記》，還有唐代華嚴宗賢首法藏之《起信論義記》三卷和《起信論義記別記》一卷。比較三疏，慧遠與元曉的作品的影響力，皆不如華嚴三祖法藏的《義記》《別記》。後人對於《起信論》的解讀，其實很受到法藏作品的影響。是以後人對於真諦傾向如來藏真常系佛教的印象，應有可能是在真諦與《起信論》密切相關的前提之下，並且透過法藏對於《起信論》的詮釋而來的吧，然後這個印象又回過頭來影響了人們對於真諦思想的認知，認為真諦之唯識說與《起信論》都屬於如來藏思想。

但無論《起信論》的作者是誰，以及它代表何種思想，法藏思想受到《起信論》的影響甚大，這是明顯而毋庸置疑的事實。但是上述《起信論》未必等於真諦的說法，旨在提醒法藏所繼承的佛教心識思想的範圍不應簡化為單一的如來藏緣起思想，這是本節論述的主要目的。同時，法藏雖重視《起信論》，但一樣不代表法藏的思想等同《起信論》的立場，這就他的教相論中，自覺地跳出《起信論》的範疇，而將之判為終教的說法，也是不能遺忘的事實。也就是說法藏認為在《起信論》之上，尚有頓圓二教立於其上。是以無論《起信論》的原義何，都不能逕以等同法藏的立場。如果吾人認同，華嚴宗哲學的基本立場是一種融合的哲學，其目的在於克服一切思想理論上的對立^[40]，則法藏對《起信論》的解釋以及十重唯識觀建立，應從更廣大的佛教心識思想背景及其所欲克服的對立著手來理解。

^[40]方東美不斷強調這一特色，參見氏著《華嚴宗哲學》上下冊，台北：黎明文化，1983年。

P.121

五、法藏對窺基學說的取舍

(一)、八宗說與十宗說的差別

八宗的內容為：1.我法俱有宗；2.有法無我宗；3.法無去來宗；4.現通假實宗；5.俗妄真實宗；6.諸法但名宗；7.勝義皆空宗；8.應理圓實宗。法藏十宗說之前六名目與窺基一致，後二宗則修改為一切皆空宗及真德不空宗，並加上相想俱絕宗及圓明具德宗而成立十宗之說。^[41]十宗說是配合華嚴「小始終頓圓」五教說而成立，故法藏雖引窺基之八宗說，但對唯識思想的定位與窺基完全不同。依於華嚴五教說，唯識思想與空思想皆屬於始教^[42]，但就十宗說而言，相對於空始教的只有第六諸法但名宗之一部分與第七一切皆空宗，並無獨立一宗對應唯識思想之相始教。但如若我們要說法藏是無視唯識思想的存在，而將原本對應窺基之第八應理圓實宗者，硬生生改變為第八真德不空宗而僅指如來藏思想^[43]，這在事實上是難以說的過去的。理由很簡單，就拿法藏對窺基說法的引用，便是因為無法無視於法相唯識思想的存在，而且自玄奘歸唐以來法相唯識思想領一代之風騷，任何同時代的佛學家也都不可能忽視其存在。

正如窺基也無法忽視《法華經》在中國的影響，他界定應理圓實宗爲：「此法華等無著等說中道教」^[44]以唯識思想與《法華經》皆倡中道思想，而合之爲一類。然若就思想的實際內容而言，這多少有些牽強之處。因此若反過來說，法藏強將唯識思想歸入代表般若的勝義皆空宗，也同樣有牽強之處；如此則是否我們不該認爲法藏在十宗說中，捨掉了唯識思想，反倒可能是他將唯識思想歸爲真德不空宗之一部分。而宗義的區分本是就義理型態來說，由於唯識與如來藏思想如就心識思想而言，都是傾向說「有」一類，故將二者之義理合爲一類來看，似也合乎道理。如果此一推想成立，則法藏真德不空宗便是設想了包含了唯識思想與如來藏思想成爲一類，若然，那麼法藏心

[41] 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 116 中。

[42] 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 115 下：「始教者，以《深密經》中第二第三時教，同許定性二乘俱不成佛故，今合之總爲一教」。第二時教指般若空思想，第三時指唯識思想。

[43] 澄觀，改第七爲三性空有宗—始教，第八真空絕相宗—頓教，第九空有無礙宗—終教，第十圓融具德宗—圓教。反而看不到如來藏與唯識思想的關係。見《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，頁 521 中至下。

[44] 窺基，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34，頁 657 中。

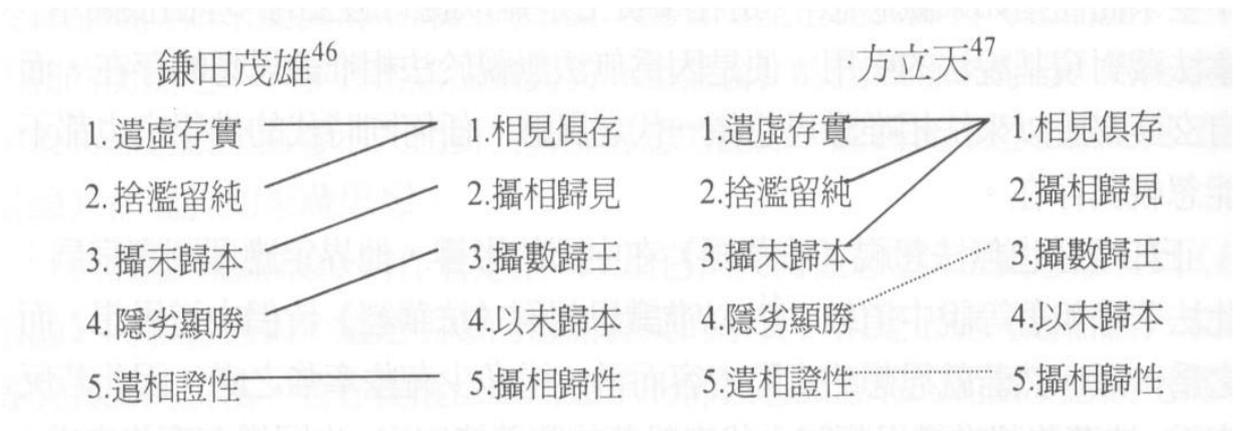
P.122

中唯識與唯心思想的關係，便是一值得探討的議題。依此，則吾人再進一步探究法藏之十重唯識與窺基之五重唯識的課題，便不能只看到表面上的援引，而應注意法藏對佛教心識思想的特殊理解。

(二)、十重唯識之前五重與五重唯識的對應關係

五重唯識觀的內容爲：1.遣虛存實；2.捨濫留純；3.攝末歸本；4.隱劣顯勝；5.遣相證性。法藏之十重唯識觀則爲：1.相見俱存；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.理事俱融；8.融事相入；9.全事相即；10.帝網無礙。^[45]

法藏之十重唯識的確參照了窺基的五重唯識，這是無有爭論之事，然而如何吸收，學者之間卻有不同看法，就拿二者之名目對應而言，鎌田茂雄與方立天就有不同說法：



鎌田認為十重唯識的前五重，除了第四重之外，完全吸收了五重唯識的說法，方立天在對法藏之第四重唯識的看法與鎌田相同，因為窺基的「本」是指自證分，「末」是指相分及見分，而法藏之「本」則是《楞伽經》所指真妄和合之如來藏藏識，其為第八識，餘之七轉識為「末」，因此法藏之「攝末歸本」便無有對應處。而法藏在《探玄記》中亦說：「上來十門唯識道理，於中初三門約初教說」[\[48\]](#)，初教就是指唯識宗而言，是以法藏之前三重含攝窺基之前四重，應是法藏十重唯識的原本說法。但若依於此說，則方立天未

[\[45\]](#) 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 347。

[\[46\]](#) 鎌田茂雄，〈唯心と緣起〉，《講座大乘佛教 3—華嚴思想》，東京：春秋社，1983 年，頁 249 至 250。

[\[47\]](#) 方立天，《法藏》，台北：東大圖書，1991 年，頁 218。

[\[48\]](#) 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 347 中。

P.123

令法藏之第二重「攝相歸見」有所對應就有問題，故五重唯識之前三重之對應，應照鎌田的說法為恰當。其次，窺基之「隱劣顯勝」「遣相證性」與法藏「攝數歸王」「攝相歸性」之間的關係，方立天以為各自是文似而義異，鎌田未言及此。蓋因法藏之「攝數歸王」強調心所無自體歸於心王，窺基於「隱劣顯勝」則說：

心王體殊勝，心所劣依勝生...雖心自體能變似彼見相二現，而貪信等體亦能變似自見、相現。以心勝故說心似二心所劣故隱而不說。[\[49\]](#)

方立天恐因窺基此處言，心王、心所皆能變現見相二分，便稱「法相唯識宗認為心王心所是所依與能依的關係，主從的關係，承認心王心所都有其自體」[\[50\]](#)，但此說過當，因窺基言不惟心王可以變現二分，心所亦同樣可以變現二分，故從能變現的角度言「貪信等體」與「心王體」，但二者是不同層次的「體」，心所還是得依心王而有不能獨立存在，這與法藏的「攝數歸王」相同，故應依鎌田之說法為是，以「隱劣顯顯勝」對應攝數歸王。

最後「遣相證性」與「攝相歸性」，鎌田未言其異，方立天以為不同。方立天的理由是法相唯識宗主張八識各有自體、強調性相不一，而華嚴主張性相融通，其性相是以如來藏為性，以八識為相，是以二者不同。然而再看窺基所言，顯然並非不言如來藏，也非不講性相融通：

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(按:勝鬘經)心自性清淨。諸法聖賢即真如，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[\[51\]](#)

[\[49\]](#) 窺基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45，頁 259 上。

[\[50\]](#) 方立天，《法藏》，台北：東大圖書，1991 年，頁 218。

[\[51\]](#) 窺基，《般若波羅蜜多心經幽贊》，《大正藏》冊 33，頁 527 中。

P.124

從上述引文可以看出，窺基認為唯識性(唯識理)即同於自性清淨心、如來藏、真如、空、無相、一乘等等。而唯識相(唯識事)則是說明心識如何變現諸法生起妄想顛倒等。若依法相宗自宗的說法，唯識說是以三性為性，以內外境相為相，或者就三性中之染依他所起之遍計所執為相，以淨依他之圓成實為性。不過窺基的性相融通，站在唯識學立場，「遣相證性」是由唯識事相之遣除，不再於見相心所等心識現象去把握真理，終於得證唯識性、唯識理，就如人了知蛇繩麻三者認識上的遍計所執性、依他起性，終於証悟真實之知的圓成實性。唯識事相與性理並不存在現象與本體上的對立，因而不能視之為隔絕的二端，從認識義上

(即能知與所知的關係)吾人可以明白唯識的事理融通，是本來如此的，但這並不是存有論上的融通，是以窺基說此為「遣證」，理由便在斯。

而法藏所謂之「攝歸」則是就「八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現」而說，如就一般對如來藏思想的理解，法藏的說法可能帶有存有論上的意涵，但這尚涉及法藏對如來藏思想的理解與詮釋，同時也是本文要釐清的問題之一，因此，目前僅言及其可能的推論。也就是說，「遣相證性」與「攝相歸性」若依認識義而言，二者皆可表性相融通攝事歸理的實證境界，二者名異而義同，故鎌田之說為是；但若法藏的性相之說帶有存有義，則「遣相歸性」缺少此義便不得同於「攝相歸性」之說，如此則方立天之說為是。

但值得玩味的是，法藏以唯識觀稱此十重觀法，其實踐義與認知義是至為明顯無疑，然此十重觀法必然是與五教相關而為其實踐法門，故法藏是否已預想了要表達存有論的意涵，尚有待探討；即便是有，華嚴心識哲學問題的認識義與存有義二者關係為何，也有待進一步釐清。

六、十重唯識觀的建立所欲展現的性相融通的立場

(一)、十重唯識觀的思想基礎--空有思想融通和會

法藏融通對立的目標，在佛教的內部系統中，首要的便是融通空有，他說：

由緣起幻有，真空有二義：一極相順，謂冥合一相，舉體全攝；二極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無

P.125

以舉體全收。是故極違即極順也。龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辯、護法，據極違門，故須相破。違順無礙故，方是緣起。是故前後不相違也，餘義準上思之，諸諍無不和會耳。[\[52\]](#)

對法藏而言，佛學內部的空有問題，應分作兩個階段來理解，第一個階段是中觀學與唯識學的創立者如龍樹與無著，二者的思想是相順而無諍，因為緣起有即本性空，這是一項分析命題，從這個觀點來說，二者雖有空有不同側面的著重，但思想基本原理還是相順無違，而且本來一

致；但是緣起性空義，乃是最基本之共同命題，在此命題下，唯識與中觀學的開展過程中，清辯與護法之爭，不是直接由此原則而逕以解消，但法藏認為反倒是透過其相違相破的過程，能積極地證成緣起性空此一原理之基礎性與普遍性，如此則緣起性空之說便不只是一種抽象的原理，也不可以只強調空或者有的含義，而是可以在任一事法之間，皆證知到事法自身的空有無礙而毫無例外。是故清辯與護法二者關於諸如空有之間的所有論爭的意義與價值，是在於作為以對立相破為手段，而揭示緣起性空之普遍原理的必要之辯證過程。

是故法藏的違順無礙說，不只意在調和空有之爭，其言「若不相奪永盡，無以舉體全收。是故極違即極順也。」包含了華嚴判教五教思想中之頓圓二教的關係，換句話說，上述所引的文字，並非他直接由中觀學與唯識學的內部來對護法與清辯進行和會，而是從頓圓二教之頓絕圓顯的圓頓不二或說頓圓同時的立場來進行。這也就是說，法藏建立頓圓二教的理論，是為了克服佛教內部的對立，是以對十重唯識觀意義的理解，也須放在此一脈絡中來理解。[53]

(二)、十重唯識與五教說之對應關係

由於十重唯識必須放在華嚴五教的脈絡下來理解，故接下來我們便須討論：1.相見俱存；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.理事俱融；8.融事相入；9.全事相即；10.帝網無礙等十重唯識與

[52] 法藏，《十二門論宗致義記》，《大正藏》冊46，頁218下

[53] 頓圓二教之關係，參見拙著，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，《哲學與文化》，218期，1992年，頁656-669。

P.126

小始終頓圓五教之間的關係。法藏：

上來十門唯識道理，於中初三門約初教說，次四約終教頓教說，後三門約圓教中別教說。總具十門約同教說。上來所明通一部，非局此地(按：第六現前地)。[54]

本文已經探討過法藏之十重唯識與前五重與窺基之五重唯識之間的對應關係。在那裡我們留下了一個問題：法藏之第五重的攝相歸性與窺基之遣相證性二者的異同關鍵，可能是在於法藏的攝歸是否具有存有論的義涵，抑或只如窺基之瑜伽行派的立場，只具有瑜伽修行的實踐性的認識論義涵。這個問題在下面的論述，將在法藏五教說的判教脈絡中逐步釐清。

首先十重唯識是屬大乘法門，因此前引法藏所謂「初三門約初教說」，是指大乘初教，這個部分便包含 1.相見俱存，2.攝相歸見，3.攝數歸王等三重；接下來法藏說「次四門約終頓教」便將 4.以末歸本、5.攝相歸性、6.轉事成真、7.理事俱融為終教、頓教，至於何者為「終」何者為「頓」？法藏並未明言。或者就唯識觀法而言，本末、性相、真事、理事等四，皆是性相事理等對立範疇層層深入展現二而不二的圓融關係，故視為終頓二教的共同特色；然即使二而不二的融通特色為此四門所共有，但是四門似仍有深淺關係，因此會分終頓二教，例如 7.理事俱融一門，以其引用《起信論》「一心開二門」說為理證[55]，故當屬或至少具有頓教之意味，因為在《一乘教義分齊章》法藏也說：

約如來藏常住妙典名為終教，又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。[56]

因此，法藏雖未明言，但是 7.理事俱融門至少具有終教及頓教的性格，本門是跨向圓教唯識的一個過渡。至於 4.以末歸本、5.攝相歸性、6.轉事成真三門，由於明顯的本末、性相、真事之對立格局，而以「本、性、真」相對於「末、

[54] 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 347 中至下。

[55] 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 347 上至中。

[56] 法藏，《一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 481 下。

P.127

相、事」為較高級的存有階層，未達事理圓融的階段，故判之為終教應為妥適。末三門融事相入、全事相即、帝網無礙屬本宗之事事無礙法界緣起之特殊觀法，法藏列為別教一乘圓教，則是無有疑義的。總此十重觀法，通於四教（法藏未言小教），其對應關係如下：1.相見俱存 2.攝相歸見 3.攝數歸王（以上始教） 4.以末歸本 5.攝相歸性； 6.轉

事成真；（以上終教）7.理事俱融；（以上終頓教）8.融事相入；9.全事相即；10.帝網無礙（以上圓教）。然法藏又說：

總具十門，約同教說。上來所明通一部經，非局此地(指第六地)，又是約教就解而說。[\[57\]](#)

法藏在此顯示出，〈十地品〉中之「三界唯心」之始終頓圓四教十重的解釋方法，以其通於四教而說，因而稱為通教。意思也就是說，對於「三界唯心」之文，可有始終頓圓等四教的理解與詮釋。對法藏而言，圓教之唯識觀當是代表華嚴思想最高解釋模型。

(三)、從未三重唯識觀看別教一乘圓教之心與法界的關係

如就五教之綱格而言，如來藏緣起思想既已被明顯說為終教，《一乘教義分齊章》：「約如來常住妙典名為終教」[\[58\]](#)，終頓圓三教，在理論上是否只是如來藏思想的不同表現？從佛教史的立場來看，似乎認為這是理所當然之事，然而若就法藏自身的理論建構來看，卻未必然如此。由十重唯識觀所顯示的三界與一心之對立解消的格局來看，「心」與「三界」關係透過十重唯識觀，有下列四個發展階段：

- 1.二 (1.相見俱存)→
- 2.攝歸 (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) →
- 3.不二 (7.理事俱融) →
- 4.圓融(8.融事相入 9.全事相即 10.帝網無礙)

[\[57\]](#) 法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 347 下。

[\[58\]](#) 法藏，《一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 481 下。

P.128

如果這四個層次只是同一脈絡層上深淺的區別，那我們也只好同意如來藏思想是華嚴圓教的基礎與終點。但其實在法藏的圓教思想之中，企圖超越如來藏而說圓教的想法表現的十分明顯。當然吾人然可以保留對其企圖成功與否的判斷，可是不留意此一企圖，則在法藏思想之時，恐將失之單純而片面，無法掌握到法藏思想的特色，這是筆者一直強調的觀念。

基本上，對華嚴圓教之無盡法界緣起有兩類的看法，一是就如來藏自性清淨心之緣起無礙說，另類則是直就事事之無礙緣起說。這兩類說法就法藏改變智儼十玄門中第九之「唯心迴轉善成門」為「主伴圓明具德門」，可以看出法藏對智儼如來藏緣起說法所可能產生的誤解有明白的意識，故由此可以推論出法藏捨棄師說，直就事事之緣起無礙說法界緣起[59]。是故就十重唯識而言，融事相入、全事相即、帝網無礙等三重，便不應局於如來藏思想而論，而是華嚴獨具之事事無礙之無盡緣起觀的三種觀法之表述。

然而還須追問的是，法藏之事事無礙的三重觀法若離於如來藏心來說，豈非只為一種事觀（客觀的存有論）的說明，如何可以列入唯識觀的脈絡中來理解？反倒是以智儼之如來藏清淨心的立場迴轉善成一切事法，使一切事法在此如來藏心中相即相入無礙，不是更容易令人理解？

為了回答此一問題，吾人必須重新反省法藏心目中心識與事事無礙緣無盡緣起與法界之間的關係。吾人總結地反省十重唯識所依之「三界虛妄，但是心作；十二緣分，是皆依心」的經文，與法藏所謂「總具十門約同教說」的說法，我們可以發現，十重唯識觀就是法藏對於佛教內部教說之心與法界關係說明的總整理(故稱為同教)，前三重初教唯識觀指界為由阿賴耶所緣起，四至七重的終教頓教指法界為如來藏所緣起，這二類緣起皆是依心識與法界為能所對立的角度來思惟心與法界之間的關係，是以心識被視為能生法界的根源，而有攝歸與使之不二而欲令圓融的動作出現。前面七重唯識觀是立於修行實踐的立上說，然而末三重唯識觀則立於證悟的立場上直說心與法界之圓融。

未悟凡夫的實踐過程須從二而不二，須經不二使之圓融的修觀的過程，然而別圓之教是說已悟之果位，其具當下即是圓融的本質。是故心與法界在後三重唯識觀中，不是對立更不是使之不二的過程之說明，而是超越了能所而言：法界即一心，一心即法界，法界之事事相即相入緣起無礙即是心之相

[59] 參考鄧克銘，《華嚴之心與法界》，台北：文津出版社，1997年，頁65至73。

即相入緣起無礙，此一心與法界同一的思想即是別教一乘的圓教思想。因此在法藏的系統中，末三重唯識觀便不是一般尙具能所差別之唯心緣起，而是全性而起用之性起：

不改名性，顯用稱起，即如來之性起；又真理名如名性，顯用名起名來，即如來為性起。[\[60\]](#)

去除能所因果對立關係的別圓之教是如來果地境界，別於一般之緣起思想故稱之如來性起。如果我們說一般緣起思想是一種創生型態的形上學，則性起思想，則是要回到一切生起本源的基礎上談「生起(有)即是不生起(空)」的說法，唯有明白「有(生起)即空(不生起)」的思想，佛教內部的思想衝突方能真正得到解決。所謂「因地」與「果地」，其實是指「追求能所」與「超越能所」的區別。是以代表果地的末三重唯識觀，不是心與法界之因果緣起的說明，而是說明證果者所悟之心與法界的圓融無礙，而此一圓融無礙則是基於空有無礙才得成立。是故十重唯識觀與五教之對應，顯示出從因地朝向果地的歷程，而由因向果的歷程中有一大界限必須跳躍，須透過頓教離言絕相的程序方始可以意會得到。而關於這三重唯識觀的性質，是屬不可說之「性海果分」，抑或可說之緣起因分？這問題便似上田義文之就能入與所入來分析三性的說法[\[61\]](#)，那麼筆者傾向以「所入(悟)」的性質視之。[\[62\]](#)

(四)、「三性同異」作為十重唯識觀之理論基礎

爲了確立真如可以全性起用，確立空有不二，起即不起的性起理論，法藏從唯識之三性說下手，他提出三性皆有二義：

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，

[\[60\]](#) 法藏，《探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 405 上。

[\[61\]](#) 上田義文，陳一標譯，〈初期瑜伽行派的「知」--能知與所知的關係〉，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書公司，2002 年，頁 127。

[\[62\]](#) 至於不可說之果分，又因何而能說，筆者於 91 年度所申請的國科會補助之研究計劃：「東西哲學對話——華嚴宗的可說與不可說」即是討論此一課題，因此筆者將另外爲文討論。

P.130

此則不壞末而常本也，經云：眾生即涅槃不復更滅也。又真如隨緣，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，性相融通，無障無礙[63]。

法藏的三性同異說，既然是爲了如來性起的果地法界緣起之性相融通、事事物物當體圓融無礙之理論基礎而宣說。這一方面表視他對唯識三性說的重視，但另一方面也表視對三性說的異見。如吾人所熟知，唯識三性說外復有三無性，以三無性說三性之空無所有，因而展現了唯識之空有不二的立場。然而法藏之三性同異，卻是就三性之「真中不變，依他無性，所執理無」，表示依他所起之境相與遍計所執之情有，本質上還是同於不變之真如本體，故稱之爲「不壞末而常本」；而就三性之「真如隨緣，依他似有，所執情有」，則說明真如本體並非凝然不動，而是可以隨緣起現，然這起現並不會對真如有所改變，故真如還是真如；是以三性之二義實是首尾相連由「不變、無性、理無」說明現象自身之空無同於真如，復就「隨緣、似有、情有」說明真如之能起現爲現象之萬有而不改其真如。

所謂「三性同異」，事實上就完全等同緣起性空的道理：「不變、無性、理無」是說明空性之理，「隨緣、似有、情有」則是言緣起之道理；緣起性空之一體性不可分爲二端，是以法藏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。因此法藏在建構其唯識觀時(尤其是末三重)，不是以心識爲中心而進建構，而是以展現緣起性空之空有不二的說法爲其終極的觀法。若然，則我們縱使將法藏之思想視爲一依如來藏思想發展的結果，但我們更應該重視法藏出入於空有思想之間，及在此進行和會的努力，且如果認同吾人關於法藏性起思想的論證，則性起思想或法界緣起思想不全等於如來藏緣起思想的理由，便可以爲吾人所分別出來。

再將法藏之努力與窺基五重唯識及上田所解之真諦唯識古學合併觀之，則其共同顯示的特色是：心識哲學從不遺忘緣起性空思想的基本原則，以及心識哲學和合空有、融通性相的企圖。從這個立場來看，唯識古學在心

[63] 法藏，《一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 499 上。

識觀念上借助了如來藏思想開始了此一方向，三性說則由認識論的角度提出了說明，而法藏則結合如來藏與三性思想作了最後的超越。

然而若是依此三性同異之說來看窺基五重唯識之第一遣虛存實與第五遣相證性，我們便會明瞭，原本窺基雖亦同意空有具有遣執之方便而有融通之必要性，是就方法與手段言，但其圓成實性與遍計所執之境相是由依他起為中介方能通於染淨，因此染淨對立的立場是不會改變，而其必須由三性思想轉向唯識理論之建構，也恐怕是不得不的發展。面對空有與染淨對立的難題，法藏性起思想的提出可謂是另闢蹊徑的一種新的作法，然而此一模式，與上田義文所解真諦所傳之唯識古學遙遙相應。

七、結論

通過吾人對法藏十重唯識的分析，我們知道即便在初教三重唯識觀中，法藏與窺基之唯識學的說法便有不同，法藏的確在其十重觀法上預設了如來藏思想的基礎，但是此處所謂的如來藏是《大乘起信論》中本覺之絕對的一心，而非不覺與始覺之二門。一般說法藏思想等於如來藏思想，常是就此流轉與還滅二門來說的如來藏緣起說，但是法藏更重視離言絕相的本覺一心。至於本覺之如來藏則有通於空思想的可能，這在世親的佛性論及真諦的譯作中，便已包含其中。是故對《大乘起信論》定位也有重新理解之必要。

其次是，法藏在經歷天台智顛對於唯心思想的批判之後^[64]，以及從法藏對智儼說法的修正之後，法藏難道會沒有意識到如來藏緣起說的問題？在地論南北道及攝論師之間的複雜發展關係中，如果我們認為法藏的思想，不過是如來藏思想的一般繼承，是否我們會忽視了法藏的思想廣度及深度。是以上田義文所謂的華嚴宗不識真諦所傳唯識學，吾人認為未必恰當，反倒是由於法藏認識了真諦的唯識學而不願意停留於此，他要為空有圓融，提出另一種可能的說明。因此終頓二教唯識觀(四至七重唯識觀)的提出，預想了較真諦唯識學以及更是真心派的南北地論師以及《大乘起信論》的思想，末三重圓教之唯識觀，則是依全性起用之如來性起思想，說心與法界之圓融無二。

圓教唯識觀的提出，是因為無論從真諦之說第八阿梨耶通真妄，或據窺

[64] 參見智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 54 上。

P.132

基之第八阿賴耶識為妄識，或者地論師之言第七阿梨耶識為法界生起之依持，這些都是從因地上說心識緣生萬法的說法。而別圓之教，立果地之上，說「起即不起，不起即起」之如來性起之時，此時全性起用之一心即是真如，而全體法界亦是真如。陳榮灼曾從三個角度歸納「自性清淨心」的可能涵義，一是順著《增一阿含》的「心性本淨」，此同於《般若》之「心無自性」，第二是真諦唯識古學透過「阿摩羅識」所理解的，它是作為「智」的「自性清淨心」，第三則是「如來藏緣起系統」的自性清淨心。[65]

但是筆者認為，法藏既不滿足於如來藏緣起之因果、本末、染淨為二的法，同時也不能夠接受無隨緣之用的「阿摩羅識」這類法藏視為「凝然真如」的立場，同時法藏還意識到「心無自性」說的必要性[66]，是以華嚴之性起思想，透過「不變隨緣、無性似有、理無情有」等三性同異說，法藏一方面轉變唯識的三性說，同時也恢復了心識哲學與般若性空思想間的關連，泯除了其間的對立，此一努力正同於上田所稱真諦或真諦所傳之唯識學之克服空有對立的目的，但通過獨特的論述過程，開出華嚴宗對於空有對立思想之解決的獨特結果，成立了華嚴圓教之特殊教義。

[65] 陳榮灼，〈唯識學與華嚴宗之「本性」一對《佛性與般若》之兩點反思〉，《鵝湖學誌》第四期，1990 年，頁 85。

[66] 參見上田義文，陳一標譯，〈佛教「心」的概念〉，《大乘佛教思想》，台北：東大圖書公司，2002 年，頁 159-189。上田認為大乘佛教的心概念可歸納為三種，第一種即是不考慮心色能所的差異，而將色心與能所都視為「存在亦即諸法時的心」（頁 162），他還說中國之三論宗天台宗與華嚴宗的心概念也是在這樣的系譜中（頁 163-164）。