

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

八 編

林 慶 彰 主編

第 33 冊

法藏三性思想研究

陳 紹 聖 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

法藏三性思想研究／陳紹聖 著 — 初版 — 台北縣永和市：花
木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+176 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編：第33冊）

ISBN：978-986-254-080-0（精裝）

1.（唐）釋法藏 2.華嚴宗 3.佛教教理

226.31

98015325

ISBN - 978-986-2540-80-0



中國學術思想研究輯刊

八 編 第三三冊

ISBN：978-986-254-080-0

法藏三性思想研究

作 者 陳紹聖

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010年3月

定 價 八編 35 冊（精裝）新台幣 58,000 元

版權所有・請勿翻印

法藏三性思想研究

陳紹聖 著

作者簡介

陳紹聖，淡江大學中文所碩士、華梵大學東方人文思想研究所博士研究，現任教於耕莘健康管理專科學校宜蘭校區。主要研究領域為華嚴思想、中國佛教思想、儒家思想等，除發表多篇文學欣賞、中國語文能力表達等論文之外，近年則專著於華嚴宗心識思想操作的工夫理論等部分，亦於國內外會議發表相關研究成果。本書即以 2002 年 6 月定稿為依據。

提 要

華嚴法藏的三性思想，位居華嚴核心理論之中，但歷來缺少關注與研究成果，本書則揭示出此理論的數個面相與深度之義蘊。作者指出法藏之三性思想在歷史上遠承唯識、般若二系，近則接續地論、攝論、《起信》諸說，也同時以《華嚴經》圓融無礙的思想為基礎。

故第一個層次上通過「一心二門」的理論進行創造性的詮釋，由此將依他或圓成為中心的諸多說法，轉為三性彼此平鋪互攝互融的理論。於此部分，一方面回應並解決華嚴思想僅是緣起性空之輾轉引伸的批評；另一方面，以此展開相即相入的論述，並奠定華嚴別教一乘圓教的理論基礎。

第二個層次則突破文獻使用的侷限，進一步開展深度之義蘊，指出以「性相融通」、「真妄互徹」等論題，方是法藏三性思想的關注問題。此部分將三性與二諦之關係結合論述，以展開三性此說背後源自印度空有之爭的背景，並陳述法藏如何以此歸於中道作為和會空有的解決方式且回應該論爭。

第三個層次則進一步深究其觀點。一方面，說明「性相融通」在法藏並非如既有觀點地，將性、相隔絕為二地分指圓成、依他，或是指向法性、法相，而是三性皆得以真妄交徹地融攝真俗二者。另一方面，則指出在意義的界定與判教的位階上，「性相融通」是站在終教此基礎為義理支撐點，而將空、有二系融攝於其中，從而達至真妄、空有等理論的和會與不二。

作者本文解決三性在理論上的地位與重要，亦揭顯其中涉及的界義、理論架構、理論層次，乃至背後的基源問題等，並且開展出三性思想的三個層次暨諸多面相，足以成為研究華嚴宗思想的奠基之作。



目

次

第一章 導 論	1
第一節 研究動機	1
第二節 既有研究成果之介紹及檢討	4
第三節 研究方法與進路	17
第四節 預期研究成果及其限制	21
第二章 法藏對瑜伽行派及其三性思想的詮釋與批評	23
第一節 法藏判教架構中對瑜伽行派的詮釋與定位	23
第二節 法藏對瑜伽行派及其三性思想的批評	35
第三節 小 結	39
第三章 法藏對瑜伽行派三性思想的融攝與升位	41
第一節 觀點的歧異與脈絡的釐清	41
第二節 法藏對瑜伽行派三性思想的「升位」	46
第三節 染淨二分之依他起性	55
第四節 遍計所執性在法藏三性思想中的定位	70
第五節 小 結	77
第四章 法藏三性思想對二諦的融攝	79
第一節 問題的提出與空有之爭	79
第二節 法藏三性思想與二諦的結合及其意義	94
第三節 小 結	112
第五章 法藏三性思想所含蘊的「性相融通」義	115
第一節 從「真妄交徹」、「空有不二」到「性相融通」	117
第二節 「性相融通」的意義	123
第三節 法藏三性思想與「性相融通」的辯證意義	134
第四節 「性相融通」的層次與位階	144
第六章 結 論	155
第一節 本論文重點的回顧與總結	155
第二節 本論文未來研究之展望	158
參考書目	161

第一章 導 論

第一節 研究動機

華嚴宗之三祖賢首法藏，在華嚴思想與理論發展、建構的過程中，向來被視為集大成者。不但在天臺以及瑜伽行派之教判等思想提出之後，試圖進一步融會往昔諸般義理；更試圖順著初祖杜順、二祖智儼後，將華嚴思想進一步充實，並將其判於天臺諸宗之上。所以有五教十宗之教判、法界緣起之思想的發展。

但是法藏思想之形成卻非前無所承的獨立創發，其中充滿著對於既有觀念、說法的吸收以及重新詮釋。例如「五教十宗」的教判，便吸納了天臺宗智顗以及法相宗玄奘等既有教判，而加以重新改造；又如其「十重唯識觀」的提出，也是基於瑜伽行派之思想而來。至於「十玄」、「六相」等相關概念，更是承繼初祖杜順、二祖智儼乃至前賢而來。換句話說，華嚴思想的形成並不大量的創發於法藏大師，而是由其吸納杜順、智儼乃至天臺、唯識等諸般觀念，由此重新詮釋與加工而成的。

而法藏思想架構的大致完成，則早在《華嚴一乘教義分齊章》〔註1〕已經

〔註1〕此書亦有《華嚴五教章》以及《華嚴一乘分齊章》等等諸多不同名稱。至於本文之所以使用《華嚴一乘教義分齊章》此名，理由如下：

一則，「五教章」、「一乘分齊章」等等眾多名稱，或為後世註疏書籍之慣稱，或為日人所習慣採用者。此諸多異名，代表其或是著重「五教」之判，或是著重「一乘」之義，難以求其統一。

二則，學界所通用之《大正新脩大藏經》，將其名之為《華嚴一乘教義分

呈顯。在此書之中，法藏經由一乘、三乘之對比，以及五教之差別等論題進行討論，終於將「別教一乘圓教」的華嚴圓教的義理內容，明確的在〈義理分齊第十〉一章標舉出來。至於〈義理分齊第十〉此章節之內容，則為「三性同異義」、「緣起因門六義法」、「十玄緣起無礙法」，以及「六相圓融義」此四個部分構成。這四個部分所共同構築而成的，也就是法藏思想的核心部分：「法界緣起」。

但是往昔眾多佛教界大德，以及當今學者對於法藏「法界緣起」思想之研究，及至今日，卻尚未有一完整之共識。若我們順著此一問題而進行一溯源式的考察，將會發現此一問題實則牽連著法藏所謂「法界緣起」之切入角度，以及核心觀念為何等相關問題。也就是說，這涉及了當今學者諸多不同的研究角度。就既往的研究概觀之，有以「唯心」、「唯物」二分者，有以「如來藏」為主軸研究者，有以「一心」為中心思想者，有特別重視「上、下迴向」之精神者，亦有別之為「性空真如」與「性起真如」者。^{〔註2〕}是以於此有諸多不同之說法存在，至今尚未有完備的解決。

若我們回歸法藏思想最初且最完整表現的《華嚴一乘教義分齊章》為探論的主軸，則會發現法藏用以論述其「法界緣起」等義理之核心文獻，主要在於〈義理分齊第十〉此一章。關於「法界緣起」意涵之呈顯及其內容，在於「十玄緣起無礙法」與「六相圓融義」；至於用以證成此概念之論述，則在於「三性同異義」與「緣起因門六義法」兩部分。

就今日研究觀之，「緣起因門六義法」所論述的是「現象間互為因果的緣起論」^{〔註3〕}，而成為辯證上論述的基礎；但是，卻未直接論述或是觸及真如等概念，是以並未涉及「法界緣起」思想的詮釋系統及其角度等問題，而無重大之歧見存在。在「六相圓融義」以及「十玄緣起無礙法」兩方面，則是目前研究法藏思想的成果之中，最為豐碩的部分之一。

至於「三性同異義」之研究，相較於前三者，則顯得冷落了許多。不但

齊章》，而且亦為筆者本文論述之際，所根據使用之版本。於此，為求全文統一之故，乃不避繁瑣而採用《華嚴一乘教義分齊章》此名，作為通篇文章使用之名稱。至於「五教章」或是「一乘分齊章」等等名稱，則依據引用文獻之註釋者或是論者使用之名稱而使用之。下文皆然，不另說明。

〔註2〕 相關之說明以及完整論述，請參見本章第三節之相關說明。

〔註3〕 方立天：《法藏》（臺北：東大圖書股份有限公司，民國80年7月初版），頁109。

研究者甚少論及，即使論述到了此處，大多也僅是結合著真如以及《大乘起信論》做出簡單的敘述以及解釋而已。

但是，這其中的問題在於，何以法藏需要在此初祖杜順、二祖智儼等已有所論述的「緣起因門六義法」、「六相圓融義」以及「十玄緣起無礙法」之外，特出的提出「三性同異義」來進行專章的解說，並且是置於論述華嚴圓教義理內容的《華嚴一乘教義分齊章·義理分齊第十》之中？此外，若此華嚴所謂之「法界緣起」思想大體源自於二祖智儼，則法藏將此三性思想置於「法界緣起」的思想架構之中，其意義是否僅僅如今人研究一般的單純？又如果此「三性」之說源自瑜伽行派，亦為淨影寺慧遠以及南嶽慧思等人所發展，何以法藏需要接續於瑜伽行派等而做出進一步進行的論說？

再則，此法藏三性思想的部分，仍然存在著許多不同的觀點；這許多不同的見解，實際上牽連著許多相關的論題以及概念。這些不同的觀點，雖然以三性為中心，卻觸及了瑜伽行派三性思想、《大乘起信論》「一心二門」、二諦、真妄、理事、空有、性相等眾多論題。而環繞著這些問題而下的，則是學界眾多歧義的意見。究竟環繞著法藏三性思想的眾多論題，與三性之間的關係如何？又，法藏如何在初祖杜順、二祖智儼等，已然發展甚為詳密的思想架構之後，卻特出的加入了源自瑜伽行派的三性思想於其中，其意義如何？再則，此所謂源自於瑜伽行派之三性思想，與二諦、真妄、理事、空有、性相等諸多論題如何結合？何以可以結合？又結合之意義何在？如此諸多論題之深度義蘊，皆未為當今學界所觸及研究並闡發之；即使有之，也僅僅以數語語譯帶過，於其深度義蘊之揭露，並未進行。

就此既有研究成果在見解上的紛歧，以及論述上的仍待開展而言，筆者以為大致上是因為四個原因，原因如下：

1. 文獻解讀的片面化，以及不充分：

例如：單一的解讀《華嚴一乘教義分齊章·義理分齊第十》之〈三性同異義〉一文，或是《華嚴經金師子章》，而未涉及如《華嚴經探玄記》、《華嚴經義海百門》、《入楞伽心玄義》、《大乘起信論義記》、《大乘起信論義記別記》乃至《十二門論宗致義記》等眾多之文獻。又或是在《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經金師子章》等同一份文獻之中，僅僅檢取部分文獻進行解讀，卻試圖以偏蓋全的得出整體的意義；尤有過之者，更通過此部分文獻而給出嚴厲的批評。

2. 論述分析時帶入的既有觀念：

如：唯心、唯物的二分的架構與批評；又或是套套邏輯式的結合澄觀、瑜伽行派等其他眾多觀念進行比附式的研究。是以於論述上之前理解以及既有之架構，並未仔細檢定；卻以相關概念的比附與帶入，作為詳細說明、論述或是批評的依據。

3. 真妄、理事、真俗、空有、性相等蘊含於法藏三性思想中的相關概念，並未進行結合而並行論述；此外，此眾多相關概念的對比研究，也並未展開而有相關之成果：

例如：與法藏三性思想結合的真妄、理事、真俗、空有、性相等論題，大多研究者在研究論述，以及相關概念的對比研究上，甚少著墨而進行申論，遑論其中深度義蘊的發掘以及拓展。

4. 義理層次的混淆，而並未釐清：

法藏的思想以及概念、論題等，會因為五教等論述層次的不同，而有著不同的意義，然論者每每混淆而並論之。如同一字詞的「真如」、「阿賴耶」、「一心」或是「三性」等等，在五教之中的不同階位，使用的意義便不相同。

正是因為上述這四個問題的存在，乃產生了眾多不同見解的紛爭出現。本文之所以試圖以法藏三性思想為議題進行相關之討論，就是希望以法藏三性思想為研究的範圍；通過此三性思想的研究，逐步釐清環繞三性此論題而產生的眾多紛雜的不同的意見。易言之，筆者此法藏三性思想之研究，即是以法藏三性思想為研究對象：一方面，處理環繞在法藏三性思想周圍的爭論；另一方面，則通過論爭的釐清，進而揭露其所涵蘊之深度義蘊。

第二節 既有研究成果之介紹及檢討

前人研究成果，即是在筆者之前已經存在的既有研究成果，這樣的研究成果大略的可以分為兩個部分：其一，古大德之註疏及相關見解；其二，當代學者之研究。就前者言，自宋代以來不論海內外之相關註釋者，其中具有代表性者頗多，大抵有道亭、希迪、師復、觀復、靄亭、鳳潭、凝然、喜海等等諸多的註疏以及相關論述。^{〔註4〕}就後者言，不論海內外之相關研究者，

〔註4〕 相關說明，請參見〔日〕宇井伯壽等著、王進瑞等譯：《禪宗論集·華嚴學論集》（臺北：華宇出版社，民國77年6月初版），頁292～328。

其具有代表性者，大抵有牟宗三、唐君毅、陳英善，以及日本、大陸之研究者。〔註5〕

本節所欲介紹以及檢討的對象，乃是針對後者，亦即當代對於法藏三性思想研究的既有成果進行討論。至於何以不觸及前者所謂古大德之註疏及相關見解，以做出周遍、詳密而全面的處理？這是因為本文若涉及並且處理唐、宋等歷代之華嚴學者，以及日本、韓國之華嚴研究成果；這無異於處理並且耙梳整部華嚴思想史的發展以及流變轉化等課題。若是依據這樣的要求而進行論述，雖然足以通過歷代註書的研究以及對比，而彰顯出法藏之思想，與歷代對於法藏思想的理解等等議題。但是，這樣的研究顯然在範圍上，已然背離本文以「法藏三性思想研究」為對象的研究主題，而做出了範圍上無限擴張以及蔓延的文獻報導。

所以，本文乃承續前文所述，以當代研究成果上第二序的爭論為處理範圍；並將此範圍設限在法藏三性思想於當代既有研究成果上，處理其中觀點有價值、見解或特殊之處，將其分別論述並且進行研究。今將其論述如下：

一、牟宗三先生對法藏三性思想的觀點

關於牟宗三的佛學相關論點的著作，主要呈現在《佛性與般若》上、下兩冊之中。牟宗三在此書討論華嚴思想之際，大致上順著瑜伽行派以及如來藏的系統而下，於中著重經由存有論的架構進行論述。〔註6〕認為佛家的存有

〔註5〕此所謂大陸之研究者，包含馮友蘭以下，乃至方立天、楊維中、邱高興、徐紹強等人。

又日本之研究者，則包括鎌田茂雄、龜川教信、高峰了州、木村清孝、小林實玄、山田亮賢等人。至於之所以講如此眾多之研究者概括而觀之，乃是因為這些研究者雖然有相當多觀點上的歧異，但是在基本的論述觀點與架構方面，並沒有太大的不同。是以將其區分為大陸之研究者，與日本的研究者兩類，而並行討論。至於這兩類研究者，在細部觀點上的歧異處，則留待行文論述之際，再進行相關的探論。

〔註6〕此點學界已經有甚多研究成果足供吾人參考，如顏炳罡先生便指出：「就哲學言，牟先生這是已完成了道德的形上學哲學體系的建構，開出了兩層存有論，即執的存有論（現象界的存有論）和無執的存有論（本體界的存有論）。在他看來，無執的存有論高於執的存有論，無執的存有論是價值之源乃至一切存在之源。……牟先生用兩層存有論的標準去判釋佛學，因而，徹底透出無執存有論的天台宗就成了佛學之最高境。在牟先生的判釋中，代表阿賴耶識系統的唯一識宗高於龍樹學之空宗，而如來藏系統的《起信論》高於唯識宗，而法界緣起系統高於如來藏真心系統，天台宗之『性具三千』，詭譎相即為佛學

論有兩種形式，一種是詭譎的存有，另一種則是分解的存有。詭譎的存有這一系，就是指禪宗的理論。而分解的存有之中，又可以分為阿賴耶的系統以及如來藏的系統。將依地論為論的地論師，與依攝為論的攝論師歸於阿賴耶一系；將《楞伽經》、《起信論》以及華嚴宗等視為分解式的如來藏系。至於對於華嚴的理解，也是基於存有論的思想架構而進行相關的理解與處理。

牟宗三於《佛性與般若（上）》之第五章，論述《楞伽經》中「如來藏藏識」與《大乘起信論》「一心開二門」之後，緊接著探論的就是〈起信論與華嚴宗〉此章節，明確將華嚴宗之義理與《大乘起信論》並行討論。順著這樣並行與結合的討論架構下來，作者論述華嚴思想之際，於章節之首便開宗明義的表明：

華嚴宗是以《華嚴經》為標的、以《起信論》為義理支持點、而開成者。由「對於一切法須作一根源的解釋」這一問題起，經過前後期唯識學底發展，發展至此乃是一最後的型態。阿賴耶緣起是經驗的分解或心裡學意義的分解，如來藏緣起是超越的分解。順分解之路前進，至華嚴宗而極，無可再進者。猶如來藏緣起悟入佛法身，就此法身而言法界緣起，一乘無盡緣起，所謂「大緣起陀羅尼法」者，便是華嚴宗。〔註7〕

牟宗三在這裡便很明確的表明對於華嚴思想的理解，認為華嚴是根源於「對於一切法須作一根源的解釋」此一存有論的立場，而這個法界緣起的解釋則是建立在如來藏。順此而下，進一步的〈真如心之「不變隨緣隨緣不變」〉一節，則用以探論法藏之真如心思想。而牟宗三在此雖提其標目曰「真如心」，實則全由法藏《華嚴一乘教義分齊章·義理分齊第十》之中的「三性同異義」一文，進行逐文疏通的工作。也正因如此，我們在討論牟宗三對於法藏三性思想的研究之時，實際上可以通過對真如心的論述而得知。而牟宗三之所以直接將《勝鬘經》之「如來藏自性清淨心」，與《大乘起信論》之「真如心」，直接等同於華嚴法藏所言之「圓成實性」，此點其實在於牟宗三順華嚴法藏於《華嚴一乘教義分齊章·諸教所詮差別 第九》所言：「不染而染者，明隨緣

之最高境。牟先生認為……終別教和華嚴宗雖能證成無執的存有論，但這無執的存有論不是終極的、圓實的。」（《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》，臺北：臺灣學生書局，民國84年2月初版，頁147～148）

〔註7〕 牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，民國86年5月修訂版六刷），頁483。

作諸法也。染而不染者，明隨緣時不失自性。由初義故，俗諦得成。由後義故，真諦復立。如是真俗但有二義，而無二體。」是以，作者就此真心所含具「不變」與「隨緣」二義，而將「圓成實性」直接等同於「真如心」。

其次，順其對華嚴思想此一存有論的觀點，而指出「賢首所謂『性相融通』則是存有論的」〔註8〕。是即其通過法藏〈三性同異義〉一文，針對法藏對「性相融通」此一「存有論」的問題做出進一步的討論。並且在討論法藏對依他起性的「似有」與「無性」之後指出，法藏經由三性之論述而達至「性相融通」此一目的，並未成功。實際上：

只是在觀法上的圓融，亦只是「緣起性空」一義之輾轉引伸，故此圓融乃只是分析的，不能視為對於空有兩宗之消融也。而空有兩宗之判，亦不能由于似有無性上之或重空或重有而判也。其分判唯在對一切法是否有一根源的說明。〔註9〕

甚至直接在結論時，指出華嚴法藏之相關思想與論說：

不過只是「緣起性空」一義之輾轉引伸。然不得謂此是融通空兩宗，好像是賢首之大發明。此只示其于「緣起性空」能如實瞭解而已。

〔註10〕

顯然，牟宗三認為法藏通過對三性的解釋，雖然直接將「圓成實性」等同於《大乘起信論》所言之真如，等同於如來藏系之「如來藏自性清淨心」。但是，卻認為法藏所言真如「不變」、「隨緣」二義，與三性同異的理論，最多只是對於「緣起性空」這一概念的「輾轉引伸」。也就是說，牟宗三並不接受以往的觀點，而認為法藏通過三性並不能夠達到「融通空有兩宗」，也就是學者們所特別著重的「融通性相」的問題。

這樣以存有論為基礎、以如來藏為中心，進而將華嚴思想建立在如來藏的觀點，是有別於既有的看法的。而且牟宗三直接通過三性，認為其僅限於「緣起性空」一義、不足以融通空有，並進而指涉到了對法藏「法界緣起」一義的批評，這也正是其對華嚴法藏三性思想的特殊見解。

〔註8〕 牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，民國86年5月修訂版六刷），頁508。

〔註9〕 牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，民國86年5月修訂版六刷），頁514。

〔註10〕 牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，民國86年5月修訂版六刷），頁516。

二、唐君毅對法藏三性思想的觀點

相較於牟宗三對於天台義理直言不諱的大加尊崇，以及對於華嚴思想的諸多批評；唐君毅在華嚴義理方面，雖然措辭溫婉而並不鋪張，但相對於牟宗三，顯然透露出了更多而更高的評價。

首先，就著法藏通過三性思想以達至「性相通融」此一課題而論。牟宗三順其存有論之架構，認為法藏只是「觀法上之圓融」，而未能對一切法作一根源式的說明。但唐君毅則在其《中國哲學原論·原道篇（卷三）》，以及《中國哲學原論·原性篇》等書之中，提出肯定的看法。不但在數個章節之中討論法藏的三性思想，並且將關注的焦點放在法藏通過三性與二諦的融通，而達至空（般若中觀）、有（瑜伽行派）二宗之融通。在這論述上的著力點與價值判斷上，兩位先生顯然已經存在著相當大的不同。

其次，牟宗三認為「華嚴宗是以《華嚴經》為標的、以《起信論》為義理支持點、而開成者。」〔註 11〕唐君毅在這個觀點，也予以同意並順承此說而進行論述。

一方面，《中國哲學原論·原道篇（卷三）》一書，於討論之先後順序上，並未依照歷史上時間之發生義為論；相反的，其依照的標準則是空有此一義理上傳承發展之系統，為其敘述之順序。如於般若三論宗之後討論天台智顗，卻將時間上先於天台之法相唯識以及《大乘起信論》等，置之於天台智顗之後、華嚴宗之前。這在論述的順序上，也同於牟宗三的先論《大乘起信論》，接著針對華嚴思想進行論說。

另一方面，唐君毅也將《大乘起信論》「一心二門」的架構，視為法藏三性思想的義理支持點。如其有言曰：

至華嚴宗之會通三性義，則是就唯識宗所謂三性義而會通之者。其所根據者，則是大乘起信論之真如不變而隨緣，隨緣而不變之義。

如法藏華嚴一乘教義分齊章論三性同異。〔註 12〕

又曰：

對此大乘起信論之言心識，法藏于其義記卷三以四句辨之：如來藏

〔註 11〕 牟宗三：《佛性與般若（上）》（臺北：臺灣學生書局，民國 86 年 5 月修訂版六刷），頁 483。

〔註 12〕 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，民國 80 年 6 月，全集校訂版），頁 272。

唯不生滅，如水濕性。……以如來藏爲本以說，則如來藏恆不變，如水不失濕性。而水之動靜不一，水與濕性恆相隨；不可不謂水不在浪中，亦非離水有浪。由此而如來藏即隨動靜而不變，如來藏即真如。此即法藏之真如隨緣不變之論所由生也。此法藏之依大乘起信論，而言真如之隨緣不變。〔註13〕

是則，唐君毅於此通過法藏針對《大乘起信論》，所作的《義記》、《別記》此二註釋書籍，以及「三性同異義」一文爲本，探論法藏如何依據《大乘起信論》「一心二門」之架構，論述其真心「不變隨緣，隨緣不變」的觀點。在法藏思想的支撐點上，牟宗三以及唐君毅，其實都認爲是順著《大乘起信論》的義理間架而來。

再次，關於牟宗三在華嚴真如此論題的解釋部分，乃是通過對「三性同異義」一文的疏通，並以此進行討論以及相關的論述。〔註14〕唐君毅也在此法藏所論三性思想的問題方面，指出：

是華嚴宗特重三性相即之義，依此三性相即之義，而有真如之隨緣不變之義。……然謂此真如心能隨緣不變，乃重在謂：能證真如，而具圓成實性之心，能隨緣以成染淨而不變。〔註15〕

所以，在真如以及圓成實性的解釋，都是將真如與圓成實性二者直接等同而無異。

最末，牟宗三認爲法藏三性思想，實際上只是對「緣起性空」一義的輾轉引伸，並不認爲這是賢首法藏的「大發明」。但唐君毅並不特別著重於一存有論式的說明，而著重在華嚴法藏思想上的融通性，並認爲「法藏之融攝般若之二諦與唯識宗之三性的根本旨趣。此實乃法藏之所以能進而言華嚴圓教的義理基礎之所在者。」〔註16〕至於其何以如此認爲，乃是接受法藏的論述方式，有言曰：

法藏于般若宗之清辯之充空之量，以至言依他、圓成，皆爲幻如空

〔註13〕唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（卷三）》（臺北：臺灣學生書局，民國75年10月，全集校訂版），頁294。

〔註14〕唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，民國80年6月，全集校訂版），頁272。

〔註15〕唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，民國80年6月，全集校訂版），頁273。

〔註16〕唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（卷三）》（臺北：臺灣學生書局，民國75年10月，全集校訂版），頁291。

華，及護法之言圓成、依他皆實有之二說，在印度原視為無可融通者，在法藏則以為其相破而相奪以成極相違，正所以成其相順，而皆可加以圓融會通。此如以新名辭釋之，可稱為依絕對矛盾而形成之絕對一致。〔註17〕

所以，唐君毅對印度以來空有二分此一課題，顯然異於牟宗三之觀點，而認為法藏已予以解決之。這些，都是唐君毅在華嚴法藏思想上，異於牟宗三而所特別著重並提出者。

三、大陸學者對法藏三性思想的觀點

大陸方面對於華嚴法藏的研究，及至今日，大體上仍然順遂著長久以來慣用的架構進行論述，此架構即是「唯心」與「唯物」二分的觀點。如馮友蘭於其代表著作《中國哲學史（下）》便已經明確的說道：

法藏立一常恆不變之真心，為一切現象之根本；其說為一客觀的唯心主義。比於主觀的唯心論，客觀的唯心論為近於實在論。因依此說，客觀的世界，可離主觀而存在也。且客觀的世界中，每一事物，皆是真心全體之所現。則其為真，較常識所以為真者，似又過之。

〔註18〕

又於晚年力作之《新編中國哲學史（四）》一書之中指出：

華嚴宗佛學是宣揚客觀唯心主義的，法藏用「體」、「用」這一對範疇說明宇宙的心和宇宙間一切事物的關係。宇宙的心是「體」，宇宙間一切事物是「用」。〔註19〕

而且進一步認為：

《成唯識論》所說的是個體之心的「圓成實性」，《金師子章》所說的是宇宙之心的「圓成實論」。〔註20〕

又曰：

〔註17〕唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（卷三）》（臺北：臺灣學生書局，民國75年10月，全集校訂版），頁291～292。

〔註18〕馮友蘭：《中國哲學史（下）》（臺北：臺灣商務印書館，民國83年5月，增訂臺一版第二次印刷），頁749～750。

〔註19〕馮友蘭：《新編中國哲學史（四）》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，民國80年12月初版），頁274。

〔註20〕馮友蘭：《新編中國哲學史（四）》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，民國80年12月初版），頁275。

法藏的這個說法，大概是打算說明這個個體的心和宇宙心的關係。

宇宙的心包括宇宙間一切事物，當然也包括個體的心。像《成唯識論》所說的阿賴耶識就是個體的心。〔註21〕

經由上述引文之後，吾人可知馮友蘭對於華嚴法藏思想之理解，有幾點特點值得注意：

1. 馮友蘭對於華嚴之思想之理解，不論其所著舊編或是新編之《中國哲學史》，觀點上大致相同，而並未有所改變。
2. 對於華嚴之研究，在人物方面乃以法藏為代表，其他人物甚少論及，甚至完全沒有提到。〔註22〕
3. 在文獻的使用方面：
 - (1) 《中國哲學史》舊編方面：在此對於法藏思想的研究方面，於舊編之《中國哲學史》中，雖然在文獻解讀的依據部分，大致上順著《華嚴金師子章》之篇目與內容進行隨文註疏的論述，但仍然有參考《華嚴義海百門》與《華嚴還源觀》〔註23〕等論著之處。
 - (2) 《中國哲學史》新編方面：在討論華嚴思想的時候，文獻的依據以及分析，就只剩下篇幅最為簡短的《華嚴金師子章》一書了。而在舊編《中國哲學史》中，仍然被參考到的《華嚴義海百門》與《華嚴還源觀》二書，不但不再被馮友蘭重視，甚至根本不進行徵引。當然，法藏思想之中，具有代表性的《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經探玄記》、《十二門論宗致義記》、《入楞伽心玄義》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《大乘法界無差別論疏》、《大乘起信

〔註21〕 馮友蘭：《新編中國哲學史（四）》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，民國80年12月初版），頁275～276。

〔註22〕 馮友蘭在華嚴思想的論述方面，甚少徵引法藏以外人物的觀點或是著作。對於初祖杜順、二祖智儼，可說全然沒有進行論述。四祖澄觀則只有簡單的說明，例如「澄觀（華嚴宗四祖，世稱清涼大師。姓『夏侯氏，越州山陰人。以元和年卒。』——《宋高僧傳》卷第五，《大藏經》卷五十，頁737）謂華嚴有四法界：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界。觀以上所述，可以知之。」（馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：商務印書館，民國83年5月，增訂臺一版，第二次印刷，頁749）倒是在五祖宗密方面，針對宗密《原人論》之中所判的五教，做出了部分探論與說明。（馮友蘭：《新編中國哲學史（四）》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，民國80年12月初版，頁276～279）

〔註23〕 此處馮友蘭所謂之《華嚴義海百門》，即是《華嚴經義海百門》一書；而所謂的《華嚴還源觀》一書，即是指《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。