

中華佛學學報第 7 期 (pp.287-314) : (民國 83 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 7, (1994)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

從「真如緣起」到「法界緣起」的進路 ——「一心」觀念的確立

黃俊威
華梵人文科技學院副教授

提要

在中國大乘佛學思想中，華嚴宗的「法界緣起觀」，可以說是最具有中國思惟特色的佛教哲學。〈華嚴經〉中也常言道：三界虛妄，唯是一心作。這種把一心看作是顯現「法界緣起」的真心觀念，更不禁讓人對佛教的形上學系統，產生一股油然的欽佩之情！然而，一個思想的產生，它絕對不可能是孤立而起或一頓即成的；換言之：佛教的思想發展，也必須要有一段漫長的思想史背景作為蘊釀，最後才會開花結果，枝葉茂盛。因此，從思想史的角度而言：華嚴思想雖然是體系龐雜，牽涉的範圍甚廣，但總有一條思想史的脈絡可循！

而本論文的寫作目的，便是希望能透過「思想史的溯還法」，分別探討「法界緣起」「真如緣起」之間的思想關係，作為整個「法界緣起」的思想序曲。

事實上，「法界緣起」的思想，主要是以前期的「業感緣起」、「賴耶緣起」、「真如緣起」乃至「如來藏緣起」作為理論的伏線。因此，研究「法界緣起」的思想史，事實上，就等於在研究「緣起」思想，在不同時期的詮釋史；由於佛教的「緣起」思想，在不同時期當中，就分別有不同的詮釋態度，所以，集合了這不同時期的詮釋內容，便正好構成了整個「緣起」思想的詮釋史。

關鍵詞：1.法界 2.緣起 3.真如 4.法界緣起 5.真如緣起

一、原始佛教「真如緣起說」的端倪

I、「緣起」與「真如」

「真如」一詞，梵語是 *tathātā*，意思是「如是呈現的狀況」。^[1]本來，在梵語的表達中，*tathātā* 實際上只有「如」的意思，而「真」字則是中文附加進去的形容詞，用以表示這「如是呈現的狀況」，是比任何的存在還要真實得多。*tathātā* 除了可翻成「如」之外，也有人喜歡把它翻成「如如」或「如性」；同時，在初期大乘佛教當中，中觀學派更把 *tathātā* 視同 *sūnyatā*（空性）。換言之：中觀學派的「緣起性空」，便成為了另外一種存有論上的「真如說」了。^[2]

事實上，「真如」（*tathātā*）一詞，最初只是作為對「緣起法」的「現象式描述」，這便是《雜阿含經》所說的「法不離如；法不異如」。換句話說：「緣起法」便是如是如是地呈現；而如是如是地呈現的本身，便是「緣起法」的狀況。由此可知：「緣起法」是離不開「如是如是地呈現」；而「如是如是地呈現」跟「緣起法」，是沒有多大的差別。因此，「緣起法」跟「如是如是地呈現」的關係，實際上是密不可分的。如《雜阿含經》卷十二·第 298 經所說：

緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生，分別演說，開發顯示。所謂：此有故彼有，此起故彼起。謂：緣無明、行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。^[3]

在《雜阿含經》中，「緣起法」被形容為「非我所作，亦非餘人作」，不論佛陀有沒有出現於世，此法常在。而且，佛陀更是透過親證這「緣起法」，才能成就正覺。

p. 289

並為眾生分別演說。由此看來：「緣起法」就好像是一種宛然客觀的存在定律，任何人都不能發明它，創造它；而只能發現它，親證它而已。因此，把「緣起法」視作一般外在客觀的存在法則來看，已經是相當明顯的事實。

另外，在第 296 經中，更有這樣的一段明顯的記載：

如是我聞：一時，佛住王舍城、迦蘭陀竹園。

爾時，世尊告諸比丘：我今當說因緣法，及緣生法。

云何為因緣法？

謂：此有故彼有；謂：緣無明、行，緣行、識，乃至如是、如是純大苦聚集。

云何緣生法？

謂：無明、行。若佛出世；若未出世，此法常住，法住、法界.....。此等諸法，法住、法空（定）、法如、法爾、法不離如；法不異如；審諦、真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。
[4]

這一種把「緣生法」比擬為「法住、法界....法住、法空（定）、法如、法爾、法不離如；法不異如；審諦、真實、不顛倒」等態度，似乎是意謂著：在這「緣生法」的背後，還隱約有一個稱為「法界」或「法如」的東西存在，作為支撐整個「緣起」活動的一個更高層次的後設存有論基礎。所謂「法不異如；法不離如」，如此一來，「緣起法」跟「（真）如」之間的關係，更是密不可分。事實上，這一種觀念的引申發展，也可以作為日後「法界緣起」或「真如緣起」思想的濫觴！

II、「真如」與「如實觀」

上文所說的部份，只是單就理論的層面來談「真如」與「緣起」；至於有關如何才能契入這「緣起」的「如」，便要進一步牽涉到修行上的「如實觀」問題。本來，原始佛教的所謂「如實觀」，只不過是在說明如何「如實」地去觀照五蘊的無常、苦、無我、無我所的真相，從而達到厭離解脫的目標。當中的所謂「如」或「如實」，只不過是指五蘊的無常、苦、無我、無我所等存在真相，是如是如是地存在著；而一般的修行者，只要「如實」地去觀照這五蘊的苦、空、無常，便可達到解脫的效果。如《雜阿含經》卷一·第9經中，即有如下的記載：

如是我聞：一時，佛住舍衛國、祇樹給孤獨園。

p. 290

爾時，世尊告諸比丘：色無常，無常故苦，苦即非我；非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是：受、想、行、識無常；無常故苦；苦即非我；非我者，亦非我所。如是觀者，名真實觀。

聖弟子，如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫。解脫者，真實智生。我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。[5]

在這裡，我們便可以發現到：透過這「如實觀」所呈現的「（真）如」（tathā；如是地、這樣子地），跟後期大乘佛教所說「恒存實有」的「真如性」（tathāt

ā，是完全不同的。事實上，這裏所說的「如」，只不過是指五蘊「無常、苦、無我、無我所」真相的如是地呈現，而修行者只要透過這觀照的心靈，去如是地觀照這五蘊的無常真相，便是「如實觀」；而這五蘊無常真相的本身，便是所謂的「如」。因此，能觀照的心靈狀況是「如實觀」；而被觀照的對象本身，當然也就成為了「真如境」。

由此可見：早期原始佛教所說「緣起」「如」或「如實觀」，都是泛指五蘊本身的無常真相；修行者只要如是地去觀照，便可以從厭離當中獲得解脫。因此，我們也可以說：這裏的所謂「如」，只是作為五蘊無常真相的「現象描述」；而不是作為存有論上的「本體描述」。然而，問題的癥結是，從什麼時候開始，這「如」的觀念，從原先的「現象描述」(如是地，這樣子地)一轉而成為了存有論的「本體描述」(真如性)呢？

對於這一個問題，恐怕必須要從部派的對「緣起」觀念的轉變開始探究，才能進一步獲解決問題的真相。

二、部派佛教「緣起無為說」的發展

承接上文所說：「如」的觀念，最初只是作為描述「緣起法」如是地呈現的狀態，所謂「法不離如；法不異如」。因此，在原則上，它應該純粹是屬於「現象式描述」；而不是作為存有論的「本體式描述」。然而，倘若我們嘗試從「十二支」的角度去觀察「緣起法」的話，我們便會同時發現到：「緣起」除了可作為說明世間輪迴現象的流轉因果外（緣生——有為法）；同時，更可作為解釋出世間法的還滅因果（緣滅——無為法）。因此，把「緣起法」視作跨越「有為法」和「無為法」之間的兩重性格，便越來越受到重視了。

p. 291

這一種趨勢，發展至部派時代，「緣起法」作為出世間法、還滅因果的部份，便越來越受到重視。例如，在大眾部所成立的「九種無為說」思想中，竟然將「緣起法」和「八正道」，都歸攝到出世間法的範疇，這便是大眾部「九種無為說」中所說的「緣起支性」和「聖道支性」。而屬於上座部系統的化地部，更進而直接將「緣起法」和「八正道」，視之為「緣起真如」和「道支真如」。如此一來：把「緣起法」推向「無為法」中的「真如說」，更是到達了呼之欲出的境地！

I、大眾部的「九種無為說」

大眾部對於有關出世間法的範疇分類，大概可區分為九種，這便是大眾部的所謂「九種無為說」，如《異部宗輪論》所說：

無為法 (asaṃkrta) 有九種：

- (一) 擇滅 (pratisaṅkhyā-nirodha) ；
- (二) 非擇滅 (apratisaṅkhyā-nirodha) ；
- (三) 虛空 (ākāśa) ；
- (四) 空無邊處 (ākāśānantyāyatana) ；
- (五) 識無邊處 (vijñānāntyāyatana) ；
- (六) 無所有處 (ākiñcanyāyatana) ；
- (七) 非想非非想 (naivasañjñā-anāsañjñāyatana) ；
- (八) 緣起支性 (praṭītya-samutpāda-aṅgatva) ；
- (九) 聖道支性 (arya-mārga-aṅgatva) 。 [6]

在這裡，大眾部把第八的「緣起支性」（緣起法）和第九的「聖道支性」（八正道），都視之為出世間的「無為法」。這一種傾向，很有可能跟它們特別側重「緣起法」還滅因果的超越性部份有關。事實上，站在原始佛教的立場而言：透過觀察「緣起法」和「八正道」，的確是可以成就出世間法的涅槃解脫。因此，把「緣起法」視作超然的客觀存在，也是相當自然的現象。

II、化地部的「九種無為說」

而化地部所提倡的「九種無為說」，雖然，在內容方面，有些部份是跟大眾部不盡相同，但依舊是把「緣起」看成是「無為法」的一種，稱為「緣起真如」，其內容如下：

p. 292

無為法有九種：

擇滅 (pratisaṅkhyā-nirodha)

非擇滅 (apratisaṅkhyā-nirodha)

虛空 (ākāśa)

不動 (ānejya)

善法真如 (kuśala-dharma-tathatā)

不善法真如 (akuśala-dharma-tathatā)

無記法真如 (avyākṛta-dharma-tathatā)

道支真如 (mārga-aṅga-tathatā)

緣起真如 (praṭītya-samutpāda-tathatā)^[7]

在這「九種無為說」當中，大眾部把「緣起」稱之為「緣起支性」(praṭītya-samutpāda-aṅgatva)，而化地部則把它稱為「緣起真如」(praṭītya-samutpāda-tathatā)。如此一來，「緣起法」於是便成為了「無為法」的一種。如《雜阿含經》卷十二·第 298 經所云：

緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。^[8]

事實上，這一種試圖把「緣起法」看作是「非造作性」「法界常住」的存在，已經隱約地將「緣起法」視為一種出世超然存在的傾向——無為法。因此，就在這種情況下，從「緣起說」的思想進一步過渡到「真如說」，實在也是相當自然的發展。事實上，化地部的「緣起真如」觀念，對於後來的大乘經論，如《解深密經》、《大乘莊嚴論》、《佛地論》等的「真如說」，都具有相當深遠意義的影響。

三、大乘佛教的「真如緣起說」

從「真如緣起說」的立場來說：在大乘佛教的三大系統當中，皆有其自身獨自發展的「真如緣起說」。例如：中觀學派的「緣起性空」思想，從某一些意義來說，也可以說成是一種性空系統的「真如緣起說」。

而唯識學派從「依他起性」的角度，去說明阿賴耶識種子的染、淨轉依等關係的建立，也可以說是一種瑜伽系統的「真如緣起說」。事實上，透過「染依他起」所開展的「偏計所執性」，

p. 293

也可以作為「流轉真如」或「染污真如」的說明；而透過「淨依他起」所開展的「圓成實性」，也可以作為「清淨真如」的說明。

同時，站在真常系統的「如來藏緣起說」，則更是另外一種形式的「真如緣起說」。如《大乘起信論》所強調的「一心開二門」，便是進一步把這「一心」(如來藏自性清淨心)，視作能夠生起宇宙萬物的「真如心」，而一切的世間的染、淨因果，皆以此「一心」作為基礎！

為了論述上的方便，我們僅將大乘三系的「真如緣起說」，逐一加以分析說明如下。

I、中觀學派的「真如說」——緣起性空

中觀學派所主張的「緣起性空」思想，其實正是一種典型的「真如說」。承如《雜阿含經》卷十二·第 298 經所云：

緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。[\[9\]](#)

由於「緣起法」並非佛陀所創造、也不是別人所能創造，因此，它宛然自有、超然本具的特性，已經是相當明顯的事實了。就在這一種情況下，中觀學派則認為：這一種宛然的存在特性，應該是一種「緣起故無自性，無自性故空」的如是存在狀態，而這一種存在狀態，便是中觀學派所說的「緣起性空」，事實上，這一種「緣起性空」的宛然存在狀態，也可以說是一種「空性真如」。如《中論》卷四〈觀四諦品〉所說：

眾因緣生法，我說即是無（空）；亦為是假名；亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。[\[10\]](#)

由此看來：這一種「緣起」的宛然存在狀態；也就是「無自性·空」的宛然存在狀態。而這一種「無自性·空」的宛然的存在狀態，也就是「假名有」的宛然存在狀態。事實上，這也正是中觀學派所說的「真如觀」。因此，「無自性·空」的真實義，也正可作為一切法得以成立的「存有論基礎」（ontological-basis）。如《中論》所說：

p. 294

以有空義故，一切法得成；若無空義故，一切則不成。[\[11\]](#)

總括以上所說：中觀學派的「緣起性空」，其實也正好是一種「性空真如」的存有論說明。而代表了早期華嚴開宗思想的杜順禪師，在他的有名著作《法界觀門》中，便是以「色即是空、空即是色」的無相教，來說明「空色無礙」的「法界緣起」思想。[\[12\]](#)

p. 295

II、唯識學派的「真如說」——依他起性

唯識學派的所謂「真如」，其實就是指依他種子而生起的唯識性。如《唯識三十頌》所說：

此諸法勝義，亦即是真如；常如其性故，即唯識實性。

由此可見：「真如」其實正是指一切法的最高存在方式，這便是唯識家所說的「諸法勝義」。事實上，由於是那一種的存在方式，都離不開「真如」；換言之：不同的存在方式，說穿了，也只不過是「真如」的不同呈現方式而已。因此，不論事物的呈現方式為何，最後，還是可以把它回歸到「真如」本身，當然，這一個「真如」的本身，在唯識家的立場來說，便是「依他起性」。有關唯識或瑜伽系統的「真如說」，其中最具有代表性的，便要算是《解深密經》和世親的《攝大乘論釋》所說的「真如十相」或「法界十相」。以下我們便開始逐一加以討論。

a. 《解深密經》的「七種真如說」

《解深密經》的所謂「七種真如」(sapta-vidha-tathatā)，分別是指：

流轉真如 (pravṛtti-tathatā)；

相真如 (lakṣaṇa-tathatā)；

了別真如 (vijñāpti-tathatā)；

安立真如 (saṃniveśa-tathatā)；

邪行真如 (mithyā-pratipatti-tathatā)；

清淨真如 (śuddha-tathatā)；以及

正行真如 (samyak-pratipatti-tathatā)等七種。

p. 296

誠如《解深密經》卷三所說：

如是一切「如所有性」者；謂即一切染、淨法中所有真如，是名此中「如所有性」。此復七種；

一者、流轉真如：謂一切行，無先後性；

二者、相真如：謂一切法補特伽羅無我性(人無我性)及法無我性。

三者、了別真如：謂一切行，唯是識性。

四者、安立真如：謂我所說，諸苦聖諦。

五者、邪行真如：謂我所說，諸集聖諦。

六者、清淨真如：謂我所說，諸滅聖諦。

七者、正行真如：謂我所說，諸道聖諦。

當知此中，由流轉真如、安立真如、邪行真如故，一切有情平等平等。

由相真如、了別真如故，一切諸法平等平等。

由清淨真如故，一切聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提平等平等。

由正行真如故，聽聞正法，緣總境界，勝奢摩他、毘鉢舍那，所攝受慧，平等平等。[\[13\]](#)

在這裡，《解深密經》試圖把「流轉真如」（輪迴）、「安立真如」（苦）和「邪行真如」（集），視之為一種輪迴現象的「染污」緣起。換言之：這一種以流轉輪迴現象來作為染污性真如的做法，正相當於化地部所說的「緣起真如」，或大眾部所說的「緣起支性」。

至於「相真如」和「了別真如」，便是要闡明事物的存在性，就是透過「人無我、法無我」所彰顯的「唯識性」（*vijñāna-matratva*）的存在。事實上，這一種對存在性的規定，也可以說是整個唯識學派所共同主張的「存有論命題」（*ontological thesis*）。

而所謂的「清淨真如」（滅），便是指三乘（聲聞、緣覺、佛）所共證的解脫境界，是平等一致的；這也正是一般佛教所指的：「三乘同坐解脫床」的意義。

最後的所謂「正行真如」（道），便是在說明「八正道」的實踐內容。這也正相當於化地部所說的「道支真如」，

p. 297

或大眾部所說的「聖道支性」。

事實上，這裏所說的「真如」，並非單純是指輪迴流轉現象的本身；而是在進一步指出：雖然萬物皆在流轉變化的當中，然而其平等一味的「真如性」，卻是永恆不變、永不消失。所謂「真如即是諸法實性、無顛倒性」，[\[14\]](#)這便是諸法宛然本具、不生不滅的「如如性」或「真如性」。這一種觀念，跟《大乘起信論》所說的「覺心」或「覺性」，都非常類似。[\[15\]](#)

b. 《攝大乘論釋》中的「真如法界說」

在真諦所譯、世親註釋的《攝大乘論釋》中，竟首次將「真如」（*tathatā*）和「法界」（*dharma-dhātu*）一詞連用，而成為了所謂「真如法界」（*tathatā-*

dharma-dhātu) 的新觀念。而且，在世親的解釋中，更進一步說明了「真如」才是這一個能彰顯「法界十相」的本體，這一種觀念，正相當於亞理斯多德在本體論中所說的「不動的動者」(unmovable mover)，誠如論中所說：

論曰：何者能顯「法界十相」？

釋曰：此問欲顯「真如」有十功德相。此十功德能生十正行，及十不共果，以顯法界體。十功德是顯法界之本故！[16]

在這裡，世親已經把「真如」看作是：唯一能呈現整個宇宙法界種種差別現象的最終本體。而這種種的差別現象，便可歸納為「十功德相」；而由這「十功德相」，便可更進一步產生「十正行」，以及十種不同的結果(十不共果)，這便是宇宙法界的全體內容。

接著，我們所要探研的，便是有關「十功德相」的問題。這裡的所謂「十功德相」，分別是指：

遍滿義(普遍性)：

這是指由人無我、法無我所呈現的存在方式(真如)，是普遍存在於「法界」的任何地方。

最勝義(絕對性)：

除了人無我、

p. 298

法無我的存在方式外，沒有比這個更高的存在方式，因此，實際上，這兩種無我的存在方式，才是唯一、絕對、最高的存在方式。

勝流義(衍生性)：

從絕對性的最高存在中所流出的法，佛是佛法。

無攝義(非執性)：

這是指「真如」的不可執著性，透過「三輪體空」的體證而表現出來。

相續不異義(主體性)：

這是指諸佛菩薩是以「真如」所顯的「法身」為體，隨緣示現，以「應、化身」救渡眾生。因此，其「主體性」是恒常不變，這也就是所謂的「法身一如」了。

無染、淨義(超然性)：

這是指「真如」本身「不垢不淨」的超然性。

無別義(共同性)：

佛教法門雖然有千萬別，但解脫目標的「共同性」，卻是始終如一的。

不增、減義(寂然性)：

當八地菩薩成道時，便會見一切法，道成時不增；惑滅時不減。

定自在依止、土自在依止、智自在依止：

這是指依菩薩的願力所成就的所有相、所有國土、四無礙智，皆悉圓滿展現。

業自在依止、陀羅尼門、三摩提門自在依止：

這是「十地」的最高境界，能通達如來一切祕密法藏，利益眾生。

事實上，這「十功德相」，是分別配合「十地」的層次而逐一展開的。

例如，就有關第一相的「遍滿義」（普遍性）而言：它正是指「真如」的絕對普遍性，是無處不遍滿的，所謂「真如法界，於一切法中，遍滿無餘」。換句話說：「真如」是普遍於一切法中，無處不在。然而，如何才能親證到這一種「真如」的遍滿性呢？這便要進一步牽涉到「人無我、法無我」的證得問題。如釋中所說：

先問十功德相。

論曰：於初地，由一切遍滿義，應知法界。

釋曰：真如法界，於一切法中，遍滿無餘。何以故？

諸法中，無有一法非無我故。人、法二執所起分別，覆藏法界，一切遍滿義。由此障故，願行位人，不得入初地；若除此障，即見真如遍滿義，人、法二執，永得清淨。由觀此義，得入初地。[17]

p. 299

由此可知：透過「人無我」的證入，便可以破除「煩惱障」；透過「法無我」的證入，便可以破除「所知障」。因此，從「人、法二無我」的證入，便可以破除煩惱、所知的二重障，得「人、法二無我」的如實觀，親證「法界遍滿義」的真如境，進入「初地」。誠如釋中所說：

若通達法界遍滿功德，得通達一切障空義，得一切障滅果。[18]

至於第二相的「最勝義」（絕對性），主要是在彰顯「人、法二無我」的存在狀態，正是全體法界的真正存在狀態（真如）。而這一種存在狀態，也正是所有存在狀態中，最透徹、最終極的存在表現，這便是「真如法界」透過「人、法二無我」所呈現的「最勝義」，是「存有論」中的最高表現形式。因此，我們也可以說：人、法二無我的存在方式，也正是一切事物的最終極的存在表現。如釋中所說：

論曰：於二地，由最勝義。

釋曰：人、法二空攝一切法，盡是遍滿義；此義於一切法中最勝清淨。由觀此義，得入二地。[\[19\]](#)

因此，所謂的「最勝義」，也正是要彰顯「人、法二空（無我）」的最高存在狀態，是具有普遍性和絕對性。因為，除了這兩種存在方式外，再也找不到更高的存在方式。能夠如此觀察人、法二無我的「最勝義」，便可進入「二地」。如釋中所說：

若通達法界最勝功德，得於一切眾生最勝、無等菩提果。[\[20\]](#)

而且，倘若我們對人、法無我的「遍滿義」和「最勝義」能如實觀照，這樣便可獲得「無分別智」；再由「無分別智」中衍生出「無分別後智」，生起「大悲心」；從而開始創立佛教，救渡眾生，結集成三藏十二部經典。事實上，這些佛教經典，都是透過佛陀的「大悲心」所衍生流出。因此，菩薩為了要得到這些最勝之法，更不惜犧牲性命，如六度萬行，一切難行之行，都能任勞任怨，毫無怨言，這便是「勝流義」（衍生性）的真諦。事實上，這「勝義流」的證入，也正是整個「菩薩行」的實踐過程。

p. 300

如釋中所說：

論曰：於三地，由勝流義。

釋曰：真如於一切法中最勝。由真如起無分別智；無分別智是真如所流，此智於諸智中最勝。因此智流出無分別後智所生大悲，此大悲於一切定中最勝。因此大悲，如來欲安立正法，救渡眾生，說大乘十二部經。此法是大悲所流，此法於一切說中最勝。菩薩為得此法，一切難行能行、難忍能忍。由觀此法，得入三地。[\[21\]](#)

由此可知：「勝流義」也正是指這「真如」所衍生出來的正法，其實都是「大悲心」的流露。因此，倘若能體會到這「勝流義」，便可進入「三地」。如釋中所說：

若通達法界勝流文句功德，得無邊法音，及能滿一切眾生意欲果。何以故？

此法音無邊、無倒故。[\[22\]](#)

從「人、法二無我」的證入，便可體會到真如的「遍滿義」、「最勝義」和「勝流義」，由此而萌生「大悲心」。然而，如何才能圓滿地實踐「菩薩行」，在渡化眾生的過程中，不為外在客塵所沾染，從而保持菩薩原來的清淨性，這便要進一步牽涉到「三輪體空」的問題。

因此，假如菩薩能親證「三輪體空」，體會到「自」（作者——主體）、「他」（受者——對象）、「法」（作業——行為本身）三者皆不可得的道理，這樣，便不會對外塵對象產生執著心，不生法執、法愛，從「三輪體空」中獲得解脫。如釋中所說：

論曰：於四地，由無攝義。

釋曰：於最勝真如，及真如所流法，菩薩於中，見無攝義。謂此法非我所攝、非他所攝。

何以故？

自、他及法三義，不可得故。

譬如北鳩婁越（ Uttara-kuruya；北拘盧洲 ）人，於外塵不生自、他攝想；菩薩於法界亦爾故，

p. 301

法愛不得生。由觀此義，得入 四地。[23]

這裡的所謂「非我所攝、非他所攝」，正好是原始佛教「無我、無我所」的最佳說明，這也正是所謂「去我執、離我所」的實踐方法。所不同的是：原始佛教是以此來達到厭離輪迴的解脫目的，而大乘佛教則將之應用到「菩薩行」的實踐工夫，其目的是要達到「無人、我二相」的「無相解脫」。因此，這裡的所謂「自、他及法三義，不可得故」，便正好是「三輪體空」的最佳說明。事實上，這也正是「真如」「無攝義」（非執性）的根本要旨，也唯有如此，才能成就一切利益眾生的事業。如釋中所說：

若通達法界無攝功德，得如所應一切眾生利益事果。[24]

由於菩薩能透過「三輪體空」的證入，不沾染外在的法愛，因此，若單從表面上看：諸佛菩薩好像是跟眾生一同輪迴生死。如此一來，諸佛菩薩的輪迴跟眾生的輪迴之間，到底又有何種差別呢？

倘若要討論這一個問題，便必須要進一步從「主體性」的差別方面著眼。事實上，若是單從現象上觀察：眾生與佛，都是在六道中輪迴，但其「主體性」部份，則顯然是各有差別。因為眾生的輪迴，是受制於染污分別、業力所感的「輪迴主體」；而諸佛菩薩的輪迴，卻是真如清淨性、願力所顯的「成佛主體」。因此，嚴格地說：諸佛菩薩的輪迴，只有輪迴之相；而無輪迴之實。所以，應該稱作「示現」。誠如部派佛教時代的《異部宗輪論》所說：

一切菩薩入母胎中，皆不執受：羯刺藍（ kalala；凝滑位）、頸部曇（ arbuda；皰位）、閉尸（ pesi；軟骨位）、鍵南（ ghana；堅肉位）為自體。

一切菩薩入母胎時，作白象形；一切菩薩出母胎時，皆從右脇生。

一切菩薩不起欲想、恚想、害想。

菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。[25]

由此可知：眾生的輪迴，是業力所感的「業感緣起」；而菩薩的示現輪迴，則是「大悲心」

p. 302

所感召的隨緣示現。因此，眾生的「主體性」，是業力所感的「輪迴主體」；而菩薩的「主體性」，則是真如所顯（法身）、願力所召（報身）而又隨緣示現（化身）的「真如法身」。如釋中說：

論曰：於五地，由相續不異義。

釋曰：此法雖復無攝，三世諸佛，於中相續不異不如；眼等諸根，色等諸塵，及六道眾生，相續有異。

何以故？

如此等法，分別所作用故，相續有異；三世諸佛，真如所顯故，相續不異。若觀此義，得入五地。[26]

因此，按釋中所說：眾生的「輪迴主體」，是分別作用所產生的「虛妄分別性」（偏計所執性）。同時，由於眾生的執受作用而造成的「隔陰之迷」，更使得眾生在每一次的輪迴過程中，都執著不同記憶的「自我意識」為自己的「輪迴主體」，這便是「相續有異」。而菩薩的示現六道，則是真如體的彰顯（法身），隨緣示現（化身），所以，輪迴只不過是「化身」的隨緣作用；而「法身」卻是恒住不變，這便是「相續不異」。若能明白個中道理，便可證入「五地」，獲得「法身」，這便是最高存在的「成佛主體」。如釋中所說：

若通達法界相續不異功德，得與三世諸佛無差別法身果。[27]

由於「法身」是「真如所顯」，所以並沒有過去、現在、未來的三世差別，故能恒存不滅，相續不異。同時，若針對未來而言，它同樣也是不會退轉的，因為「真如」本身就是恒常清淨的（不垢）；若針對過去、現在而言：也不能說它沒有清淨，因為它從來也不曾被染污過（不淨），這便是「真如本體」的

「不垢不淨」。唯有如此，才能進一步說明「真如」本身的無染性和無淨性的超然意味。誠如釋中所說：

論曰：於六地，由無染、淨義。

釋曰：三世諸佛，於此法中，雖復相續不異，此法於未來佛無染，以本性淨故；於過去、現在佛無淨，以本性無染故。由觀此義，得入六地。[\[28\]](#)

p. 303

因此，倘若我們能證得這「不垢不淨」的真如性，便可進一步清淨整個法界的一切眾生，證入「六地」。如釋中所說：

若通達十二緣生真如無染、淨功德，得自相續清淨、及能清淨一切眾生染濁果。[\[29\]](#)

事實上，一切三藏十二部經典，雖然皆有八萬四千無量法門，談有說空，內容各不相同；然而，其目的皆是指向同一目標，那就是「解脫」。因此，縱然法門無量有別；但解脫的目標，卻始終是一致無別的。如釋中所說：

論曰：於七地，由種種法，無別義。

釋曰：十二部經，所顯法門，由種種義，成立有異。由一味修行、一味通達、一味至得故，不見有異。由觀此義，得入七地。[\[30\]](#)

佛教經典，縱然是浩如煙海，但只要始終如一地去實踐、修行，最後定可通往涅槃解脫之道。如釋中所說：

若通達種種法無別功德，得一切相滅，恒住無相果。[\[31\]](#)

因此，倘若能體察解脫涅槃的「無別義」，便可恆住於涅槃的無相果位，進入「七地」，並以種種威神之力，變化自在，這便是涅槃的「不增、減義」，也可以說是它的「寂然性」。如釋中所言：

論曰：於八地，由不增、減義。

釋曰：菩薩見一切法道，成時不增；或滅時無減。如此智，是相自在及土自在依止。

相自在者，如所欲求相以自在故，即得現前。

土自在者，若菩薩起分別願，願此土皆成頗梨柯（*puṇḍarīka*；即蓮花）等，以自在力故，如其願即成。

p. 304

初自在為成熟佛法；後自在為成熟眾生。

此二自在，由不增、減智得成，即以不增、減智為依止。

由觀此義，得入八地。[\[32\]](#)

在這裡，菩薩透過對涅槃的證得，便可親見一切法的「不增不減性」，所謂「成時不增、滅時不減」，這便是「涅槃智」或「不增、減智」證得。同時，透過這種「涅槃智」的證得，更可作為生起「相自在」和「土自在」的必要性基礎（依止）。所謂「相自在」（*Lakṣaṇa-īśvara*），便是指菩薩所欲祈求的所有現象，皆可如願現前（化身）。至於「土自在」，其實就是指「國土自在」（*bhūmi-īśvara*），它是依菩薩所發的願力，如其所願而實現的國土（報身）。因此，「相自在」主要是為了成就佛法，相當於華嚴經所說的「上迴向」；而「土自在」，則是為了成就眾生，這正相當於華嚴經所說的「下迴向」。誠如釋中所說：

若通達不增、減功德，得共諸佛平等威德智慧業果。[\[33\]](#)

事實上，這一種「相自在」和「土自在」的成就，正是「如來業」的實現，也就是「圓滿報身」或「應身」的具體展現，如此便可進入「八地」。

至於「九地」的境界，則是以「定自在」（相自在）、「土自在」、「智自在」作為基礎。有關「定自在」和「土自在」的內容，前面已經提到，今不用多說了。現在我們要說的是有關「智自在」的問題，所謂「智自在」，主要是顯現為「四無礙智」，並且以「無分別智」作為基礎。如釋中所云：

論曰：於九地，由定自在依止義；由土自在依止義；由智自在依止義。

釋曰：初二依止義，如前釋。

智自在者，四無礙解所顯名智，此智以無分別後智為體。何以故？

遍一切法門，悉無倒故。由得此智故，成大法師，能令無窮大千世界眾生，此自在以無分別智為依止。由得此自在故，入九地。

又釋：通達法界為智自在依止故，得四無礙解。由觀此義，得入九地。[\[34\]](#)

p. 305

因此，倘若能通達前面所說的「相、土、智」等三種自在依止，便可得到「四無礙解」，從而證入「九地」；而且，倘若能證得「相、土、智、業」的四種自在，更可獲得法、報(應)、化的三身。如釋中所說：

若通達四種自在依止功德，得三身果；

若通達無分別依止，得法身果；

若通達土及智自在依止，得應身果。

由此應身，於大集中，得共眾生，受法樂果。

若通達業依止，得化身果。因於此果，能作無量眾生無邊利益果。[\[35\]](#)

順著「九地」的修持，最後便可進入「十地」的「業自在依止」，以及「陀羅尼門、三摩提門自在依止義」，從而廣作利益眾生工作，成就一切如來祕密法藏。如釋所說：

論曰：於十地，由業自在依止義。

由陀羅尼門、三摩提門自在依止義，應知法界。

釋曰：通達法界，為作眾生利益事。若得諸佛三業，及陀羅尼門、三摩提門，則能通達如來一切祕密法藏，得入十地。

又釋：通達法界為業自在依止；通達法界為陀羅尼門、三摩提門自在依止。由此通達，為化度十方眾生，得三身、三業故，名業自在。由得陀羅尼門、三摩提門，如來一切祕密法藏，如意通達故，名自在。此三自在並以「真如」為依止。由觀此義，得入十地。[\[36\]](#)

總括而言：以上這「法界十相」，皆是以「真如」本身作為依止。換言之：「真如」的體性，雖然三世一如，恆住自性；但從這「真如」的體性所彰顯的現象，卻是千差萬別的。因此，從菩薩的初發心到成佛的階段，皆是不離「真如」或「法界」。就在這種情況下，「真如緣起」或「法界緣起」的彰顯，正可圓滿地說明每一位眾生的流轉輪迴，以及還滅解脫，也是不能離開這「真如緣起」或「法界緣起」。由此可知，「真如」或「法界」的觀念，至此已經可以作為一切法、一切相的代名詞了。

c. 《大乘起信論》中的「真如說」——一心開二門

p. 306

《大乘起信論》在這裏所彰顯的「真如說」，其實正是「一心真如」的說明。換言之，也就是以「一心開二門」的「真如說」。事實上，這一個「一心」，在眾生來說，就是「眾生心」；而在佛的立場來說，則是「真如心」。然而，不管「眾生心」也好，「真如心」也好，其體是平等一味，無有差別，而只有迷悟之不同屬性而已。如論所說：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？

一者、「法」；二者、「義」。

所言「法」者：謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故？

是心真如相，即示摩訶衍義體故；

是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

所言「義」者：則有三種。云何為三？

一者、體大：謂一切法真如平等、不增不減故。

二者、相大：謂如來藏具足無量性功德故。

三者、用大：能生一切世間、出世間善因果故；一切佛本所乘故；一切菩薩皆乘此法，到如來地故。[37]

在《大乘起信論》中，已經正式提及有關「心真如」和「心生滅」的兩個觀念。因此，這裏是以「心真如」為本體；而以「心生滅」為作用，事實上，這一個「一心」，就是「如來藏心」。所以，倘若是從存在事物（法）上來分析的話，則可區分為本體和作用；然而，若就義理（義）上來分析的話，則可區分為體大、相大、用大。雖然，性質上縱使是千差萬別，但皆可說是這一心的不同顯現。如論中所說：

依一心法，有二種門。

云何為二？

一者、心真如門；二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。

此義云何？

以是二門，不相離故！

心真如者，即是一法界大總相法門體。

所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離妄念，則無一切境界之相。

p. 307

是故一切法，從本以來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名「真如」。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。

言真如者，亦無有相；謂言說之極，因言遣言。

此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真實故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法，不可說、不可念故，名為「真如」。[\[38\]](#)

在這裡，「一心開二門」的理論，於是便正式確立。所謂「一心開二門」，便是指：依止這「一心」，而開展出「心真如門」和「心生滅門」兩種，而這二門的關係，更是相即不離，如濤波依水一般，密不可分。

事實上，「心真如門」就是指全體法界的大總相，也就是所謂的「一真法界」所表現的宇宙全體現象。換言之：「真如緣起」也可以說是另外一種形式的「法界緣起」。然而，「真如緣起」始終是側重於「真如」的衍生義，例如，「真如」的用大，是「能生一切世間、出世間善因果故」，這些都是「真如」的衍生義，或者是「一心開二門」的衍生開展。然而，倘未能有效說明事物與真如理之間的無礙性（理事無礙），以及事物與事物之間的無礙性（事事無礙），乃至「一多相即」「一入一切、一切入一」的圓融無礙境界。有關這一部份的理論發聲，也正是整個「法界緣起」所要處理的具體內容。

因此，我們也可以說：「真如緣起」其實正是「法界緣起」的理論泉源；而「法界緣起」卻又成為了「真如緣起」的理論完成。兩者的關係，實在是密不可分。

既然「真如」又是如此的「既內在又超越」，它既可作為全體法界的大總相（超越），同時又能衍生一切世間、出世間善因果（內在），像如此「既內在又超越」的「真如」，那當然是不可言詮、離言語相、離文字相、離一切相了。然而，對於作為凡夫眾生的我們來說，到底又該如何才能證入呢？

事實上，證入這「真如」的方法無他，那就是以「離文字相、離一切相」的方式證入，這便是所謂的「隨順證入」。如論所說：

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？

答曰：若知一切法，雖說無有能說可說；雖念亦無能念可念，是名隨順。若離為念，名為得入。[\[39\]](#)

p. 308

同時，若進一步就「真如」的絕對義和衍生義來說，更可細分為「如實空」和「如實不空」兩種。所謂「如實空」，主要是就「真如」超越面的絕對義而說；而「如實不空」，則是就「真如」內在面的衍生義而說。如論中所云：

復次，真如者，依言說分別，有二種義。

云何為二？

一者、如實空：以能究竟顯實故。

二者、如實不空：以有自體，具足無漏性功德故。

所言空者，從本已來，一切染法不相應故。

謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。

當知真如自性，非有相〔-A〕、非無相〔-B〕、非非有相〔--A〕、非非無相〔-B〕、非有無俱相〔-（AB）〕；非一相非異相〔-P-Q〕、非非一相非非異相〔--P--Q〕、非一異俱相〔-（PQ）〕，乃至總說。

依一切眾生，以有妄心念念分別，皆不相應故，說為空；

若離妄心，實無可空故。

所言不空者，已顯法體空、無妄故，即是真心，常恆不變，淨法滿足故，名不空。[\[40\]](#)

因此，這裡所謂的「如實空」，正是指「真如」的本來清淨狀態，世間任何的語言文字都無法加以描述，這正是就它絕對超越義的消極面而言；至於「如實不空」，則是就它內在衍生義的積極面而言，指出它能具足一切出世間法的無漏性功德。所以，我們也可以說：「如實空」，也是專就不生不滅的真如體而言；而「如實不空」，則是專就生滅作用的真如相而言。由此可見，這裏所說的「空」，已經跟中觀學派的使用定義，完全不同。

總括以上所說：《大乘起信論》的「一心開二門」思想，的確是「真如緣起」理論的登峰造極！透過「真如緣起」的理論架構，一切有關「緣起」、「法界」、「一心」的觀念，在這裏都可以獲得一個理論上的支撐點，同時，它更可進一步匯通到《華嚴經》所說「三界虛妄、唯是一心作」的經證。由此可知：佛教思想中「真如說」，主要是起源於原始佛教「緣起說」中所說的：「若佛出世；若未出世，此法常住，法住、法界……。此等諸法，法住、法空（定）、法如、法爾、法不離如；法不異如」等思想啟發，從而發展成部派時代，大眾部的「緣起支性」，或化地部的「緣起真如」

理論。就在這種情況下，「緣起法」（法）跟「緣起的存在狀態」（法如），於是便被正式劃上等號（緣起＝如）。

到了大乘時代，由於中觀學派把「緣起的存在狀態」（法如），正式定義為「性空」、「假名」、「中道」，[41] 如此一來，「緣起性空」的觀念，於是便成為了另外一形式的「真如說」（法如＝性空），這也就是本文所說的「性空真如說」。

接著，《解深密經》的「七種真如說」提出以後，「真如」於是便正式成為了一切流轉輪迴，以及還滅解脫的成立基礎（所依止），這便是所謂「依他起性的真如說」。到了世親的《攝大乘論釋》，透過對「真如」十功德相的說明，於是「真如十相」、「法界十相」跟「菩薩十地」之間的關係，便幾乎相等了（真如＝法界；十相＝十地）。就在這種情況下，從菩薩的初發心，到成佛為止的修行活動，也都離不開「真如」或「法界」了。這一個觀念，發展至《大乘起信論》，更以「一心」的來作為「一法界的大總相」，如此一來：「一心」、「真如」、「法界」、「緣起」、「性空」、「依他起」、「十地」、「十相」等觀念，幾乎都在為了「真如」的同義詞，所以，「真如緣起」也就可以變相地說成是「法界緣起」或「一心緣起」了。

III、如來藏系統的「真如說」——如來藏緣起

在公元三世紀的中葉，一些宣說「眾生皆有如來藏」的大乘經典，終於在印度流行起來。它們企圖從眾生相續不斷的現象背後，點出有一個不滅的「如來藏」，由此而導引出一切眾生皆可成佛的結論。事實上，如來藏是梵語 *tathāgata-garbha* 的義譯，這是指在眾生本身，即恆存著本來清淨的如來胚胎，作為未來成佛的基因。因此，「如來藏」也就是指如來在胎藏中；也可以說是眾生潛能地存在的如來。這一個「如來藏」，對每一位眾生來說：都是潛能地本來具足，只不過是現在尚未付諸實現而已。

這一種從「如來法身不滅」的思想，而理解出眾生本有的如來體性。代表這一時期的經典，主要是以《增一阿含經》、《央掘魔羅經》、《大方等如來藏經》、《大般涅槃經》、《勝鬘曼曼經》、《不增不減經》、《大法鼓經》、《大集經》、《無上依經》等為代表。

首先，有關「如來藏」一語的最早起源，大概可直接追溯到原始佛教的經典《增一阿含經》卷二的序品所說：

p. 310

若有比丘，正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛。觀如來形，未曾離目；已不離目，便念如來功德。如來體者，金剛所成，十力具足，四無所畏，在眾勇健。如來顏貌，端正無雙，視之無厭，戒德成就，猶如金剛而不可毀。[42]

這裡的所謂「如來形」「如來體」，原先可能是用來指涉佛的法身功德，皆如金剛一般，永恒不滅。這一種從「法身」的不滅，進而演變成眾生皆有一個不滅的「如來藏」，也是相當可能的。例如，在《大方等如來藏經》中，便是從眾生本有「如來智」、「如來眼」和「如來身」的大前提下，進而肯定一切眾生皆有「如來藏」。如經上所說：

我以佛眼觀一切眾生，貪欲、恚痴諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。善男子，一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。[\[43\]](#)

這裡所說的「如來身」，跟《增一阿含經》所說的「如來形」「如來體」，其意思都是相通的。同時，在這裏我們也可以明顯地看出：「如來藏」其實就是「我」的異名（如來藏=我；tathāgata garbha = ātman）。所謂「德相具足，如我無異」，正是「如來藏我」的最佳寫照。而且，在《大般涅槃經》卷七中，更把「如來藏」、「佛性」、「我」，看作是相同的概念，如：

我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。[\[44\]](#)

因此，「如來藏」除了等同於「我」之外，還等同於「佛性」（如來藏=我=佛性；tathāgata garbha = ātman = Buddhātva；Buddha gotra）。同時，在經中接著更以「常、樂、我、淨」的四種德性，來說明這一個「如來藏」，例如：

『我』者即是佛義；『常』者是法身義；『樂』者是涅槃義；『淨』者是法義。……我者名為如來，……常者如來法身，……樂者即是涅槃，……淨者，諸佛菩薩所有正法。[\[45\]](#)

p. 311

《大般涅槃經》所說的四德，主要是依如來（佛）、法身、涅槃、正法而安立。如此一來，「如來藏」除了等同於「我」、「佛性」之外，它還等同於「法身」、「涅槃」、「正法」。在《勝鬘曼鬘經》中，更進一步把「如來藏」跟「法界」、「法身」、「出世間法」、「自性清淨心」等觀念，統統劃成等號。例如：

如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。[\[46\]](#)

而且，在《不增不減經》中，更把「眾生界」、「如來藏」、「法身」的觀念，都把它歸到甚深義的第一義諦。例如：

甚深義者，即是第一義諦；第一義諦者，即是眾生界；眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。[\[47\]](#)

因此，就在這種情況下，「第一義諦」、「眾生界」、「如來藏」、「法身」這四個概念，在這裏已經是把它看成是異名而同實的東西。經中接著更依「眾生界」的觀點，來進一步說明如來藏的三種涵義，例如：

眾生界中，示三種法，皆真實如，不異不差。

何謂三法？

一者、如來藏本際相應體、及清淨法（過去：不空）；

二者、如來藏本際不相應體、及煩惱不清淨法（現在：空）；

三者、如來藏未來際平等恒及有法（未來：平等）。[48]

在這裡，「眾生界」所說的三法，其實也正是「如來藏」跟「真如」，在過去、現在、未來所彰顯的三種狀態。由此看來：

過去的「如來藏」，是跟「真如」相應的清淨法體，這也正是「如來藏」的不空義；

p. 312

而現在的「如來藏」，則是跟「真如」不相應的不清淨法體；

而未來的「如來藏」，則是跟「真如」染、淨平等的恒存法體。事實上，這三種「如來藏」的存在狀態，只不過是表示「真如」染、淨的三個面相而已。如經中所說：

如來藏本際相應體、及清淨法者。

此法如實、不虛妄、不離不脫、智慧清淨、真如法界、不思議法。無始本際來，有此清淨相應法體。

舍利弗！我依此清淨真如法界，為眾生故，說為：不可思議法自性清淨心。

如來藏本際不相應體、及煩惱纏不清淨法者。

此本際來離脫、不相應煩惱所纏不清淨法，唯有如來菩提智之所能斷。

舍利弗！我依此煩惱所纏不相應、不思議法界，為眾生故，說為：說為客塵、煩惱所染自性清淨心、不可思議法。

如來藏未來際平等恒及有法者。

即是一切諸法根本，備一切法、具一切法，於世法中，不離、不脫、真實一切法，住持一切法、攝一切法。

舍利弗！我依此不生不滅、常恒清涼、不變歸依：不可思議清淨法界，說名眾生。

所以者何？

言眾生者：即是不生不滅、常恒清涼、不變歸依、不可思議、清淨法界等異名。以是義故，我依彼法，說名眾生。[49]

按此而論：過去的「如來藏」，其實就是「自性清淨心」，它就是跟「真如」相應的清淨法體。而現在的「如來藏」，則是跟「真如」不相應，以及被煩惱所纏的不清淨法體。所謂「心性本淨，客塵所染，說為不淨」。[50]

事實上，它正是指眾生當下輪迴現象的實際狀況，雖然，眾生是在客塵煩惱中流轉，然而，心性依然還是本來清淨的，只要把外在的客塵除掉，即可返回本來面目，

p. 313

而佛菩薩的菩提智，便是在去除客塵，返回「本性清淨」。因此，現在的眾生，雖然是陷溺於生死輪迴當中，然而，眾生的「如來藏自性清淨心」，卻絲毫沒有改變其清淨的本質。所以，眾生的染著輪迴，其實都只是暫時的現象而已，只要把這些客塵的染污現象徹底解除即可。

綜合以上所說，未來的眾生，必然是朝向徹底解脫的清淨法界，而一切的客塵染污，都必將回歸於清淨法界，從而更消融於清淨的「真如法界」當中，這便是「如來藏」的染、淨清融，能、所雙泯的絕對境界。由此觀之：「如來藏緣起」在未來際所開展的清淨法界，也正好為「法界緣起」的世界觀開展，提供了一條直通式的思想樞紐。換句話說：「真如緣起」思想的發展頂峰，正好成為了「法界緣起」形上學進入的真正契機！

p. 314

From Tathātā-Pratītya-Samutpāda to Dharma-Dhātu-Pratītya-Samutpāda— the establishment of Eka-Citta (One-Mind)

Wong Chun-wai
Associate Professor, Wah-Fan College

Summary

As we know the idea of Dharma-Dhātu-Pratītya-Samutpāda (法界緣起) Hua-Yen Buddhism is a kind of “Chinese style thinking” Buddhist philosophy in Chinese Mahāyana Buddhism. The Gaṇḍavyūha-sutra always said “the three categories of life (tri-dhātu ; 三界) is unreal, they are only created by one-mind (eka-citta ; 一心)” (三界虛妄，唯是一心作). Therefore, this one-mind seen as a real-mind to generate the Dharma-Dhātu-Pratītya-Samutpāda (the relative existence of the world), so we may feel very surprise to those metaphysical systems of Buddhism. However, it is impossible for the isolation or the great jump of the formation of idea, in other words, the formation of the idea of Buddhism must depend on the long historical development. According to the historical view, even though the structure of the idea of Hua-Yen Buddhism is very complicated, indeed, we still believe that we can also find out the historical route of the idea.

So the end of this Dissertation is trying to find out the historical route of the idea between Dharma-Dhātu-Pratītya-Samutpāda and Tathātā-Pratītya-samutpāda (真如緣起) by the historical reductive method.

Therefore, the idea of Dharma-Dhātu-Pratītya-Samutpāda really depends on the long historical development of Karma-Pratītya-Samutpāda (業感緣起), Ālaya-Pratītya-Samutpāda (賴耶緣起), Tathātā-Pratītya-Samutpāda (真如緣起), even of the Tathātā-Pratītya-Samutpāda. In this way, the historical research of Dharma-Dhātu-Pratītya-Samutpāda is equal to the “Hermeneutical History of Pratītya-Samutpāda” (緣起的詮釋史), indeed. So the “Hermeneutical History of Pratītya-Samutpāda” represents the different explanation of Pratītya-Samutpāda (緣起) in different historical ages.

[1] 請參閱望月佛教大辭典 (望月 3, p. 2083)

[2] 由於「緣起法」並非佛陀所創造、也不是別人所能創造，因此，它宛然自有、超然本具的特性，已經是相當明顯的事實了。就在這一種情況下，中觀學派則認為：這一種宛然立的存在特性，應該是一種「緣起故無自性，無自性故空」的如是存在狀態，而這一種存在狀態，便是中觀學派所說的「緣起性空」，事實上，這一種「緣起性空」的宛然存在狀態，也可以說是一種「空性真如」。請參閱《中論》卷四〈觀四諦品〉(大正 30, p. 33 中; No. 1564)

[3] 《雜阿含經》卷十二·第 298 經(大正 2, p. 85 上; No. 99)

[4] 《雜阿含經》卷十二·第 296 經(大正 2, p. 84 中; No.99)

[5] 《雜阿含經》卷一·第 9 經(大正 2, p. 2 中; No. 99)

[6] 《異部宗輪論》(大正 49, p. 15 下; No. 2032)

[7] 《異部宗輪論》(大正 49, p. 17 下; No. 2032)

[8] 《雜阿含經》卷十二·第 298 經(大正 2, p. 85 上; No. 99)

[9] 《雜阿含經》卷十二·第 298 經(大正 2, p. 85 上; No. 99)

[10] 《中論》卷四〈觀四諦品〉(大正 30, p. 33 中; No.1564)

[11] 《中論》卷四〈觀四諦品〉(大正 30, p. 33 上; No. 1564)

[12] 杜順在《法界觀門》中的所謂「真空觀」，便是在揭顯《大般若經》的無相精神，使人們能進一步掌握到：觀色非實色，而舉體是真空，卻並非斷空；舉體是幻色所顯，才能除卻一切情執，而達到空色無礙的境界。

在觀法上，杜順另開「四句十門」來加以說明：

(一) 會色歸空觀——會歸一切法(色)於「緣起性空」(空)的基礎上。

i. 色非斷空門：「幻色」並不等於「斷滅空」式的虛無，而應認是無實體性(空性)的存在。當諸法以無實體性(空性)的存在為真時，則它的存在性便遭肯定，而不可能是「斷滅空」式的虛無了。換句話說：這裡的「空性」，跟小乘人所講的成、住、壞、『空』(斷滅空)，基本上是有區別的。

ii. 色非真空門：「實色」並不等於真正的「空性」。因為「空性」(無實體性的

存在)和「實色」(有實體性的存在)這兩種的存在，基本上是矛盾的。

iii. 色空非空門：色法的成、住、壞「『空』(斷滅空)，並不等同於真正的「空性」(緣起性空)。因為「斷滅空」只不過是在描述「一切法」的變化現象，但並不同於存在原則。因此，一切法的變化現象(成、住、壞、空——斷滅空)和存在原則(緣起性空)，應該進一步加以區分。

iv. 色即是空門：「色法」的存在，其實就是「空性」的存在。如此一來，這樣便與《般若經》和中觀學派所主張的「緣起性空」精神，完全呼應。正如同《般若心經》所說的：「色即是空、空即是色」。這便是「真空觀」的基本立場。

(二)明空即色觀—揭示「緣起性空」乃一切法(色)的存在真相。

i. 空非幻色門：「斷滅空」(變化現象)並不能夠成就無實體性事物(幻色)的存在。因為，「斷滅空」只不過是變化現象，而並不是存在原則，故此是不可能保證「幻色」的存在。而只有「緣起性空」的存在原則，才能夠作為「幻色」的存在基礎。

ii. 空非實色門：「緣起性空」(無實體性的存在)並不等於「實色」(有實體性的存在)。因為這兩種的存在基本上是矛盾的。

iii. 空非空色門：「緣起性空」(存在原則)並不等於一切法(色法)的「斷滅空」(變化現象)。

iv. 空即是色門：「緣起性空」才是一切法(色法)的存在原則。

(三)空色無礙觀——這也正是一種『理』(「緣起性空」——無實體性存在的理)和『事』(「幻色」——無實體性存的一切法)無礙法界的具體說明。就在這種「色即是空、空即是色、色不異空、空不異色」的情況下，『空』與『色』之間的關係，便如同「理事無礙」一般，渾然圓融為一。

(四)泯絕無寄觀——這正如同《維摩詰經》所說的「入不二法門」一般，在「言語道斷、心行處滅」的情況下，百非斯絕。從而達到泯空色空，離一切相、一切言說，無待無寄的最高境界。

[13] 《解深密經》卷三(大正 16，p. 701 下；No. 796)

[14] 請參閱田養民著、楊白衣譯《大乘起信論·如來藏緣起說之研究》(日本·昭和 46 年元月初版；民國 67 年 8 月初譯版、地平線出版社) p. 69。

[15] 《大乘起信論》卷一(大正 32，p. 576；No. 1666)

[16] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31，p. 222 上；No. 1595)

- [17] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 上; No. 1595)
- [18] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [19] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 中; No. 1595)
- [20] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [21] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p.222 中; No. 1595)
- [22] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [23] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 中; No. 1595)
- [24] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [25] 《異部宗輪論》(大正 49, p. 15 下; No. 2032)
- [26] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 中; No. 1595)
- [27] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [28] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 中; No. 1595)
- [29] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [30] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 中; No. 1595)
- [31] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [32] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 下; No. 1595)
- [33] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [34] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 下; No. 1595)
- [35] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 223 上; No. 1595)
- [36] 《攝大乘論釋》卷十(大正 31, p. 222 下; No. 1595)

- [37] 《大乘起信論》卷一 (大正 32, p. 575 下; No. 1666)
- [38] 《大乘起信論》卷一 (大正 32, p. 576 上; No. 1666)
- [39] 《大乘起信論》卷一 (大正 32, p. 576 上; No. 1666)
- [40] 《大乘起信論》卷一 (大正 32, p. 576 上、中; No. 1666)
- [41] 請參閱《中論》卷四〈觀四諦品〉(大正 30, p. 33 中; No. 1564) 所說：
「眾因緣生法，我說即是無(空)；亦為是假名；亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者」一段。
- [42] 《增一阿含經》卷二 (大正 2, p. 554 上; No. 125)
- [43] 《大方等如來藏經》(大正 16, p. 457 中、下; No. 666)
- [44] 《大般涅槃經》卷七 (大正 12, p. 407 中; No. 376)
- [45] 《大般涅槃經》卷七 (大正 12, p. 377 中; No. 376)
- [46] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, p. 222 中; No. 310)
- [47] 《不增不減經》(大正 16, p. 467 上; No. 668)
- [48] 《不增不減經》(大正 16, p. 467 中; No. 668)
- [49] 《不增不減經》(大正 16, p. 467 下; No. 668)
- [50] 請參閱《異部宗輪論》(大正 49, p. 15 下; No. 2032)