

從法界義的確立看華嚴與唯識的差異

佛光大學佛教學系 副教授
華嚴專宗研究所 副所長
陳一標

摘 要

法界（dharma-dhātu）一詞由「法」（dharma）和「界」（dhātu）所構成，「法」的意涵相當豐富，有「文義法・意境法・皈依法」、「教法、法寶、因、德、物」等義，「界」有「要素」、「種類」、「性質」等義，大乘佛教常解以「種子」、「因」、「性」等義。兩個字組合成「法界」，小則可作為意根、意識所對的對象，大則含容一切萬法，或指一切法所依的真如性。探索「法」、「界」的語源與意涵，以及「法界」此一複合詞的形成結樣與意涵，對理解華嚴的法界義應該可以有正面的助益。

部派佛教時代主要以「能持自相」意詮釋「法」，唯識學在此加上了「軌生物解」的解釋，法藏再加上「對意」義，形成了「法」的三義。至於「界」的意涵，《大毘婆沙論》的「任持自性」和「種族」、「種種因」為《俱舍論》所繼承，「分齊」義受到法藏的重視。唯識學用「一切法種子」、「能持自相」、「能持因果性」、「攝持一切法差別」四義來解釋「界」，綜合來看可說是「種子因」義和「持」義，其中的「種子因」義是其特色所在。

法藏說「界」有「因」義、「性」義、「分齊」義，其中的「因」義採用的是「聖法依生因」義，法藏完全不採用唯識學「種子因」義。談「分齊」義時，似乎是承繼了《大毘婆沙論》八種語義解釋之一。而最有特色的解法，則是將界解為「性」義，且其「性」乃是連結到有情眾生本自具足的佛性、如來藏性。

法與界合起來成為「法界」時，阿毘達磨時代應該只是將其作為十八界的類別之一，唯識學更從阿賴耶識是「無始時來界」，作為一切法的所依時，我們可以推論說阿賴耶識也是一個「法界」，此時它是作「一切法的種子因」，是有為的法界。但是唯識學在談到「法界」作為「空性」的異名時，指得是能取、所取不存在所顯出的真如、空性，它雖然不是聖者的德性生起的直接因，但是以它為所緣，可以有聖德的生起，所以從它是「聖法依之而生起的因」，稱之為法界，這相當於法藏所說的「無為法界」。

法藏五種法界分別對應於小、始、終、頓、圓的五教，可見其有關法界的解釋，一方面繼承了傳統有關「法」和「界」的解釋，一方面在「界」具有「性」義這個地方，與如來藏、佛性的思想結合，並照顧到《華嚴經》「一即一切、一切即一」的論理，提出了其自身獨特的法界說。

關鍵詞：法、界、法界、華嚴、唯識

澄觀〈華嚴經疏序〉開頭說「往復無際，動靜一源，含眾妙而有餘，超言思而迴出者，其唯法界歟」，開宗明義點出「法界」實乃「佛法大宗」。《華嚴經隨疏演義鈔》自問「今何最初便敘法界」，自答曰：「以是此經之所宗故，又是諸經之通體故，又是諸法之通依故，一切眾生迷悟本故，一切諸佛所證窮故，諸菩薩行自此生故，初成頓說不同餘經有漸次故¹。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 2, c17-21)明白地定位法界不只是《華嚴經》之所宗，更是諸經所共通的體性，它是諸法共同的所依，一切眾生迷悟的根本，為一切諸佛所究竟證得，菩薩的修行由此生成，而且因為這是佛剛證悟即一時頓演，不同於其他經典所說有其漸次，所以才要在〈疏序〉一開頭便敘明法界。在澄觀的解說中，可以看到法界此一概念的重要性與廣包性。

法界(dharma-dhātu)一詞由「法」(dharma)和「界」(dhātu)所構成，「法」的意涵相當豐富，有「文義法·意境法·皈依法」²、「聖典·因·德·物」、「法則·教法·真理·物」、「教法、法寶、因、德、物」³等，「界」作為原始佛教以來三科之一的十八界，有「要素」、「種類」、「性質」等義，在大乘佛教當中有「種子」、「因」、「性」等義。兩個字組合成「法界」，小則可作為意根、意識所對的對象，大則含容一切萬法，是如《大乘起信論》所說的「一法界大總界法門體」。而作為《華嚴經》之所宗的「法界」，就字詞的組合應如何理解，是一個值得探討的問題。

本文企圖從阿毘達磨時代的論書如《大毘婆沙論》、《俱舍論》開始，來探索「法」、「界」的語源與意涵，以及「法界」此一複合詞的形成結樣與意涵，由此找尋唯識學的解釋依據及其創新的所在，接著再進入華嚴祖師的解釋脈絡，由此看出有哪些是承繼傳統有關「法」、「界」以及「法界」的意涵，有哪些又是立基於《華嚴經》所做的解釋。

一、唯識學派對「法」的詮釋

眾所周知，唯識學派長於法相的分析，因此也被稱為「法相宗」，承襲說一切

¹ 大正藏作「初成頓說故，不同餘經有漸次故」，今依他本以及文意改。

² 印順法師《佛法概論》，pp.5-10。

³ 「聖典·因·德·物」是南傳佛教論師覺音所做的分類，現代德國學者 Geiger 在其 *Pāli Dhamma* 一書中以覺音的分類為基礎，另外提出「法則·教法·真理·物」的分類。「教法、法寶、因、德、物」則是平川彰的看法。有關於「法」在原始佛教的用例與意涵以及對現代學者相關的研究的綜合，可見平川彰〈原始仏教における法の意味〉。另外有關「法」在整體佛教歷史發展中所呈現的豐富意涵與相關研究，請見「平川彰博士還曆記念論集」《仏教における法の研究》，其中收錄多篇論文，分別與印度佛教、中國佛教、日本佛教、印度西藏思想相關。另外，中村元亦有〈法（ダルマ）の觀念〉一文，收於氏著《インド思想の諸問題》。

有部五位七十五法的分類，修正為五位百法。表面上看起來似乎只是增加了分類的數目，但其實對「法」的內涵的看法，已經有了基本的不同。唯識學派批評有部的思想是「人空法有」，無法達到《般若經》所主張的「一切法空」，所以唯識學派主張菩薩道的修行，不只要斷煩惱障，證悟「五蘊當中沒有一個常一、自在、不變的我」的「人空」以得解脫，還要進一步斷所知障，證悟「五蘊所代表的諸法也是空」的「法空」以得菩提。

先從法的定義來分析。唯識學派的論書當中，對於法的定義最重要且影響最大的非《成唯識論》莫屬。該論在解釋《唯識三十頌》第一頌「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」時，說「我謂主宰，法謂軌持」(CBETA, T31, no. 1585, p. 1, a24)，《成唯識論述記》進一步注釋言：

法謂軌持。軌謂軌範，可生物解；持謂住持，不捨自相。一、體有無對，二、自性差別對，三、有為無為對，四、先陳後說對。〔一、體有無對，〕前（軌）唯有體，後（持）亦通無，《瑜伽論》五十二說：『意不壞法現前，無亦名法。』今者相分必有，似無名無。〔二、自性差別對，〕前是共相，後是自相。〔三、有為無為對，〕前唯有為，後通無為。〔四、先陳後說對，〕前唱者名持，後唱者名軌。合有四對，名為軌持。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 239, c4-11)

將「軌持」分成「軌範」和「住持」二義來解釋，其中的「住持」義，顯然與《俱舍論》「能持自相，故名為法」(svalakṣaṇadhāraṇād dharmah)⁴的語源學解法相符。從「法」的梵文原語 *dharma* 來分析，其構成的動詞語根乃是具有「保持、維持」之義的√*dhṛ*，因此法的意義就變成是「能保持……者」，印度傳統將法解釋成「能保持人的行為者」亦即是「行為的規範」⁵，但在阿毘達磨漸漸將法用來通指經驗界事物的趨勢下，法變成是「能保持自相者」。

有時則被說成是「能持自性，故名為法」，在此脈絡下「自相」(svalakṣaṇa)與「自性」(svabhāva)並無區別，指的是事物所具有的特質。⁶不管是跟我們的感

⁴ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 1, b9。P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, p. 2.10。

⁵ 平川彰，p.5。

⁶ 不過值得注意的是，平川彰認為在《俱舍論》當中「自相」(svalakṣaṇa)和「自性」(svabhāva)是有所區別的，自性即是能保持自相者，所以「自性」即是「法」。平川彰《法と縁起》，p.574。就主張一切法是「有」的說一切有部而言，此作為「法體」的「自性」不管是在作用未生起或已消失，都是永遠存在的，所以區分有作為「法體」的「自性」，與在現象界所展開的「自相」，有其合理性。但詳細的意涵，有待未來再深入研究。但是若離開了主張有「法體」存在的立場，主

覺器官、認識的對象以及我們的認識作用，也就是所謂的十八界一切法，都具有獨特、與他不共的特質，並帶有一定的作用。能保持此特質不讓其消失的即是法。

至於「可生物解」（或作「軌生物解」）的「軌範」，其對應的梵文不明，不知是否有 *dharmā* 的另外一種語源解釋，但原來或許與意指七眾律儀的「法式軌則」有關⁷，因為七眾律儀為佛弟子所遵守時是能夠「保持佛弟子的行為」在一定的常軌上的。但在此比較是指保有自身的特質者有其軌則，可以「保持其被認識的特質」，讓我們產生對應的認識。由此可知「能持自相，軌生物解」是中國法相宗在解釋「法」的時候的基本立場。

雖然唯識學一樣是從「能持自相」來解釋「法」，但和說一切有部有著非常不一樣的立場，亦即是否有「無法」的存在。站在主張一切法是有部說一切有部，認為我們的認識所認識到的都是「有法」，由於意識可以回憶過去、想像未來，所以作用已經謝滅的或者還未生起的法都是存在的。但是相對的，唯識學則主張識可以「以無為所緣」，法也有所謂的「無法」，可以作為識的所緣，所以不需要像說一切有部一樣主張一切法有。如《瑜伽師地論》卷 52 中說：

由彼意識亦緣去、來識為境界，世現可得非彼境識，法處所攝。又有性者，安立有義，能持有義；若無性者，安立無義，能持無義，故皆名法。由彼意識於有性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；於無性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別。若於二種，不由二義起了別者，不應說意緣一切義，取一切義。設作是說，便應違害自悉曇多（*siddhanta*）。又不應言，「如其所有，非有亦爾」是如理說。是故意識如去來事非實有相，緣彼為境。由此故知，意識亦緣非有為境。（CBETA, T30, no. 1579, p. 584, c26-p. 585, a8）

這當然也連繫到唯識學所強調的「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實

張「一切諸法皆無自性」，則「自相」和「自性」的區分或許就變得不是那麼重要。或許是因為這樣的原因，後來反而似乎也常用「能持自性，故名為法」的語句。

⁷ 《俱舍論疏》卷 1〈分別界品 1〉：「法有二種：一、持自相，謂一切法皆持自體相故；二、法式軌則法，謂七眾律儀等法，此〔對法一詞當中的〕法，非此所明。若依大乘，軌、持二義俱通一切，皆能持自相，軌生解故。此中唯取「持自相」義，釋一切法。」（CBETA, T41, no. 1822, p. 466, b27-c3）法寶在解釋《俱舍論》的「阿毘達磨」亦即「對法」義時，區分「法」的意義有兩種，一是「持自相」，另一則為「法式軌則」，並說在「對法」當中的「法」只有「持自相」義，而無「法式軌則」義。不過，值得注意的是法寶在此提及大乘在解釋「法」的意義時，同時兼有「軌」、「持」二義，並說「能持自相，軌生解故」，而這完全等同於《成唯識論》所說。我們可以說這是中國法相宗所傳的通說。

知為有」⁸(《辯中邊論·相品》，CBETA, T31, no. 1600, p. 464, b22-23)的觀法有密切關係，亦即要「有如實觀其為有，無如實觀其為無」。

以上是從《成唯識論》解釋「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」一偈中的「法」的意涵時，所看到的解說，此時「法」的重點確實是指能保自身的特質的一切諸法，但在其他脈絡下，也有其他的解釋。如世親在《攝大乘論釋》中解釋大乘所理解的「阿毘達磨」亦即「對法」時，即有將「教」、「理」、「行」、「果」皆視為「法」的意涵。這當然也與《俱舍論》在解釋「對法」時，說「勝義法」即是涅槃，「法相法」通四聖諦有密切關係。可見不管是部派或唯識在解釋「法」的意涵時，都已經有現代學者所指出的「法」所具有的「聖道」、「涅槃」等的意義了。

二、唯識學派對「界」的詮釋

唯識學在對「界」的詮釋，受到了部派佛教相當大的影響，因此有必要對其先做一些考察。《大毘婆沙論》在解釋「界」義時，曾說：

種族義是界義；段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義；種種因義是界義。聲論者說：馳流故名界，任持故名界，長養故名界。(CBETA, T27, no. 1545, p. 367, c22-25)

其中，首先值得我們注意的是聲論者亦即文法學家所做的三種解釋，這應該是有關「界」(dhātu)的語源學解說，用的可能是 dhāvati (√dhāv, to run, flow, 馳流)、dhāreti (√dhṛ, to hold, keep, 任持)、dadhāti (√dhā, to put, bring, generate, 長養)，就意義來說，指「此諸界馳流三界、五趣、四生，輪轉生死；……此諸界任持自性；……此諸界長養他性」(CBETA, T27, no. 1545, p. 368, a15-19)⁹。此處所言留下了讓我們思考「界」字語義的珍貴線索，也就是說「界」是會驅策我們奔赴未來生死輪迴處所者，它會保持自性並長養他性。

⁸ evaṃ yad yatra na asti tat tena śūnyam iti yathā-bhūtaṃ samanupaśyati yat punar atra avaśiṣṭaṃ bhavati tat sad iha asti iti yathā-bhūtaṃ prajānāti.

⁹ 《大毘婆沙論》梵文已不存，有關此處語源的推測完全是筆者所做。其中，dhāreti 有《清淨道論》可供參考。dadhāti 係參考玄奘譯《俱舍論》的「長養」用例，如在解釋「布薩」(poṣadha, 玄奘譯作「長養」，真諦譯作「布沙多」)時，梵文作 "poṣaṃ dadhāti manasaḥ kuśalasya yasmā-duktastato bhagavatā kila poṣadho'yam" (由於可以產生(dadhāti)善心的成長(poṣa)，所以薄伽梵將此說成 poṣa-dha)，玄奘譯作「由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」，也就是說此處做動詞用的 dadhāti，玄奘譯作「長養」。《大毘婆沙論》此處的脈絡，「長養」的原文應該也是 dadhāti，以√dhā 來訓釋 dhātu，非常合理。此處有關《大毘婆沙論》、《清淨道論》相關的論述，參考平川彰《法と縁起》，pp.570-4。

其次，歸納了「界」的八個語義解釋，從其說明的文脈看起來，似乎是分成三類，也就是說最前面的第一個和最後面的第八個有其各自獨立的意義，而中間的六個亦即「段」、「分」、「片」、「異相」、「不相似」、「分齊」雖然有其各自的意義但有可能是具有關連性的一串概念。以下分別說明其可能的意涵¹⁰：

- (1) 種族 (gotra, genus, class, species)：種類、類別。
- (2) 段 (kāṇḍaka, a single joint of a bamboo, a portions or part)：原指竹節亦即將竹子分成許多段的中間堅硬的部分，也引申作竹節與竹節中間的部分（中文的「節」應該也有此二用法），所以在此「界」作「段」義，即是指組合成整體的部分，如組合骨肉等「段」亦即「部分」而成為男、女身。
- (3) 分 (aṅga, a limb, a subordinate division)：最直接的意思是指身體的手足，引申為「從屬性的細分」。
- (4) 片 (khaṇḍa, broken; a piece, part, fragment)：原來是指被破壞的，以人有十八界來說，或許是指若人身心離散會變成十八片。
- (5) 異相 (nānākaraṇa, variation; nānākāra, manifold, various)：指眼界的「相」不同於其他十七界的相，其他界亦然。但此處所謂的「相」何指，並不清楚。
- (6) 不相似 (asadrśa, unlike, dissimilar)：十八界彼此之間並不相類似。
- (7) 分齊 (pariccheda, cutting, separation, limit, boundary; pravibhāga, separation, classification, a part, a portion)：平川彰認為是指「十八界被『分開』，各自有其『區分』」¹¹，若說「分齊」的原語是 pariccheda，其意義亦可說是「界限」或「限界」，亦即用「限」來說「界」。
- (8) 種種因 (nānāhetu?; citrahetu, various cause)：是指作為能使眼界生起的因，就不會是使其他界生起的因。

以上的三種語源的「任持自性」以及八種語義解釋的「種族」、「種種因」三

¹⁰ 有關「界」之八義的梵文原文，若依《俱舍論》梵文原本與玄奘譯對比，「種族」、「段」、「分」、「不相似」這四個的原文對應，應該沒有問題；異相雖然也有一些蛛絲馬跡可循，但不是很能確定。「片」、「分齊」、「種種因」則是依平川彰《佛教漢梵大辭典》和 Monier Williams 的 *Sanskrit English Dictionary* 所做的推敲，對照《大毘婆沙論》的解說，筆者認為「片」和「分齊」應該沒有問題。「種種因」則純粹是筆者的猜測。

¹¹ 平川彰《法と縁起》，p.543。

者，對後來《俱舍論》與唯識學的看法有影響，可以說是相當重要解釋。另外較為特別的是「分齊」的語義解釋，在《俱舍論》和唯識學當中沒有被提及，反而是到了法藏才受到重視。法藏所用的「分齊」意涵是不是完全等同於《大毘婆沙論》，為何特別取此義，是相當值得玩味的問題。

在《大毘婆沙論》之後的《俱舍論》，解釋「界」時說：

法種族 (gotra) 義，是界義。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。此中，種族是生本 (ākara) 義。如是眼等誰之生本？謂自種類同類因故。(CBETA, T29, no. 1558, p. 5, a4-8)

「種族」梵文作 gotra，即是現代所謂的「種類」，如有金、銀、銅、鐵不同種類的金屬，被稱為「多界」，所以說諸法的「種類」即是界的意義。在一有情身或者一期生死的五蘊相續當中，有十八種類的諸法，所以稱為「十八界」。以上的解說，完全同於《大毘婆沙論》¹²。但是《俱舍論》接下來又說界具「種類」義同時也是表示它是「生本」亦即「生起的根本」，「生本」梵文作 ākara，本身即有「根源」(origin) 義，如眼根作為下一剎那眼根生起的同類因，不同於眼根作為「處」乃是眼識及其相應心所的「生長門」。此「生本」之說或許就是《大毘婆沙論》的「種種因」義，只不過是《俱舍論》將「種族」義和「種種因」義直接結合在一起。

至於「界」的語源解釋，在《俱舍論》說明四大種的體性時說：「地水火風能持自相及所造色，故名為界」(CBETA, T29, no. 1558, p. 3, b1-2) (svalakṣaṇopādāyarūpa-dhāraṇād dhātavaś) ¹³，也曾經從「能持自相」來解釋「界」。

總之，我們可以看到《俱舍論》是繼承了《大毘婆沙論》有關「界」的「能持自相」、「種族」、「因」的三種意涵。

唯識學則是在《阿毘達磨集論》當中，要說明蘊、處、界三科的內涵定義時，以四個定義來規定「界」的意義，《阿毘達磨雜集論》對其做了更深入的解說：

問：「界」義云何？答：(一)「一切法種子」義，謂依阿賴耶識中諸法種子，說名為界，界是因義故。(二)又「能持自相」義，是界義。(三)又「能持因果性」義，是界義，能持因果性者，謂於十八界中根、境諸界及六識

¹² 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71：「應知此中種族義是界義者，如一山中有多種族，謂金銀銅鐵白鐵鉛錫丹青等石、白塼土等異類種族。如是於一相續身中，有十八界異類種族。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 367, c25-28)

¹³ P. Pradhan (ed.), Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. p. 8.13

界，如其次第。(四)又「攝持一切法差別」義，是界義，攝持一切法差別者，謂諸經說「地等諸界及所餘界，隨其所應皆十八界攝。」(CBETA, T31, no. 1606, p. 704, b25-c2)

首先說「界」是「一切法種子」義，這是唯識學詮釋「界」義的一項創舉。如面對《大乘阿毘達磨經》有名的偈頌「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」(anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ, tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca.)¹⁴，唯識學乃是以作為「一切種子識」的阿賴耶識來詮釋無始時來即已存在的「界」，相對地如來藏系統的《寶性論》則是以「如來藏」來詮釋，兩者的著眼點在「界是因義」。值得注意的是，當以阿賴耶識當中的諸法種子來解釋「界」的時候，由於種子的六種特性中第一個即是「剎那滅」，所以此作為「因」的「界」必定是有為法，只不過是有為法當中作為因緣、更為根本的法而已。

其次說「能持自相」是界義，這是《俱舍論》從《大毘婆沙論》的三種語源解釋從承襲的一個，《清淨道論》也有同樣的說法¹⁵。這也完全等同於「能持自相，故名爲法」的所謂法的定義，從保持自相令其不消失這一點來說，「界」和「法」有其共通性。

接下來的(三)「能持因果性」，同樣是從「能持」(dhāreti, √ dhr)來解說的，但所持的不是自相，而是因果性。此或許與世親在《俱舍論》中解釋經量部的「種子」(bīja)義有關：

此中何法名爲種子？謂名與色於生自果所有展轉、隣近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性；何名相續？謂因果性三世諸行；何名差別？謂有無間生果功能。(CBETA, T29, no. 1558, p. 22, c11-15)

也就是說若還沒有提出六識之外的阿賴耶識來作為種子的依處，那能生諸法的種子要如何解釋就成為問題。說一切有部認為說要說明聖者與凡夫的差別，在於凡夫的五蘊相續與未生起的煩惱之間有一個「得」的心不相應行法連接，所以現在

¹⁴ Johnston, E.H. (1950), ed., Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, p. 72,12-14.《究竟一乘寶性論》卷4〈無量煩惱所纏品 6〉：「無始世來性 作諸法依止 依性有諸道 及證涅槃果」(CBETA, T31, no. 1611, p. 839, a18-19)

¹⁵ 《清淨道論》在從七個方面來說「十八界」的「界」義，亦即義 artha、相 lakṣaṇa、順序 kama、限量 tāvatva、數 saṅkhā、緣 paccaya、所見 datṭhabba，而在解釋第一個意涵時，舉出十八界有五個共通的意義，其中的第一和第五分別說「準備 (vidahati) 故名界」、「保持 (dhāreti) 故名界」，這兩種或許可視為是南傳對「界」的語源解釋。參考平川彰《法と縁起》，p. 。

當下雖然沒有煩惱生起，但只要生起的條件具足，煩惱還是會生起，但是聖者已經斷除了與煩惱之間的「得」，所以煩惱不再生起（當然煩惱的斷除還是有其次第，證初果的聖者只斷除與疑、惡見二根本煩惱之間的「得」，證四果的阿羅漢才能斷除所有煩惱的「得」），但是煩惱的體作為有「自性」的「法」是恆時存在的。但是著作《俱舍論》的世親，在此依於經量部的立場，主張說並不需要立「得」這樣的心不相應行法，只是用「種子」來說明即可。也就是說凡夫因為還有所有的煩惱種子所以是凡夫，聖者則是開始已經可以斷除掉煩惱的種子所以被稱為聖者。

世親以「相續轉變差別」(saṃtāna-pariṇāma-viśeṣa)亦即「有情五蘊相續當中的特殊變化」來解釋「種子」，此時還是依於經量部色心可以彼此互相熏習並執持對方的種子的立場，並未以阿賴耶識作為所熏習者，也尚未只以作為心法的阿賴耶識來執持種子。所以此時的種子即是「相續」的一種在下剎那即可生起果的功能，而「相續」即是「因果性三世諸行」(hetu-phalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ)，也就是指「三世當中作有因果之體的諸有為法」，有為法的生起有其各式各樣的緣，它本身則成為未來法的緣，如此則「名」(精神)與「色」(物質)這些有為法，是「因」同時也是「果」，所以說它們是「因果之體」(hetu-phala-bhūta)。名與色當中所有能生起自身的果的間接或直接的功能，被稱為種子。

由此看來，此「能持因果性」義或許與第一個「一切法種子」義也有關連，只是其重點比較放在「能持」方面。

最後是「能攝持一切法差別」義，意指十八界是可以含括所有具差別性的一切法，但因相關的文獻有限，其意義有其不清楚之處。但整體看起來，重點似乎還是跟「持」有關。

總結《阿毘達磨集論》有關「界」的四個意涵，可以說是在作為「因」的「種子」義以及「持」義。與《俱舍論》比較起來，已經不見其「種族」義了。

三、唯識學派對「法界」的詮釋

「法」與「界」有以上諸多用法，合稱「法界」(dharma-dhātu)時又有何意義？最直接的意義是意識依於意根所了別的法境，由於六根、六境、六識都同為「界」，所以作為六境之一的法境又稱為「法境界」，簡稱「法界」。這時候「法」是「能持自相」、「軌生他解」，就作為意識的所對而言，可分成「別法處」(或稱「別法塵」)或「一切法」，前者指意識不共於五識的了別對象，是我們透過內省所知道的內心的活動方式亦即情感(受)、知性(想)、意志(行)；後者表示意識所知的對象不只是受、想、行，連前五識所認識的色、聲、香、味、觸五境也包

括在其中。¹⁶此時「界」可以說還是「種族」(gotra)、「生本」(ākara)之義，而「法界」即是作為意識的對象的這些法，它們所從屬的這個種族、這個類別，而且這是它們生起的根源，所以「法界」應該作依主釋屬格關係，解作「法的界」亦即「法的種族」或「法的生本」。

然而隨著阿毘達磨時代，意圖用五蘊含攝一切有為法，或者用十二處、十八界含攝一切的有為、無為法，行蘊的範圍從作為意志的思心所擴大到包含了未被放在色、受、想、識之外的一切有為法，也就是與心相應（除了受和想）和與心不相應的有為法，法境處和法境界也不只包含了五蘊的受、想、行蘊¹⁷，還包含了無為法在內。

就邏輯的分析而言，「法界」的意涵因此與所謂的無為法有了關係，但也只是說「法界」是作為意識所認識的對象之一而已。至此的理路應該是說一切有部與唯識學所共許的。但是兩者對於無為法的內容看法有所不同，說一切有部認為無為法包含了虛空、擇滅、非擇滅，其中擇滅意即由慧心所的簡擇所得到的生死苦迫性的滅除，也就是所謂的涅槃，說一切有部將其視為一個獨立的無為實法，所以說它是法界時，是指它能保持自身無為的自相並且可以作為使意識生起的因。而唯識學則將無為法統攝為「真如」，如《解深密經》中說有七種真如，但是真如不只是作為意識所認識的對象之一，它變成是一切法的內在實性，但為一切法的真實的所依。當「法界」變成是一切法真實的所依時，它的意義就不僅僅只是意識的對象了。

在進一步說明「作為無為法的法界」時，還是必須注意「法界」不特別作為意識的認識對象時，其意義也常常是「作為有為法的法界」，如說到菩薩度化眾生功德無量時，會從菩薩能對有情界無量、世界無量、法界無量、所調伏無量、調伏方便無量的五無量起一切的善巧方便來說明，也就是說菩薩專心精進於饒益處在各種世界的無量有情眾生，而這些有情眾生因為有「善、不善、無記諸法如是等類差別」或者「在彼彼界，由種種法或染或淨，差別可得」，而在觀察這些眾生時可以發現有些眾生已經成熟堪任於解脫眾苦，所以可以為說調伏眾苦的方法。其中的「法界」是指「善、不善、無記諸法的類別」或者「雜染法、清淨法的類別」。所以當說「普為一切法界有情。修行如是施等善根。非專為己」(CBETA, T30, no. 1579, p. 532, b20-21)時，此時的「法界有情」，指得應該也是「具有雜染、清淨諸法的不同類別的有情」之意。

¹⁶ 印順法師將「法」分成文義法、意境法、皈依法三種，其中作為意識所認識的對象的即是意境法，意境法又可分為「別法處」和「一切法」，詳見其《佛法概論》，pp.6-7。

¹⁷ 此時應該還包含色蘊當中的「無表色」（說一切有部）或「法處所攝色」（唯識），但因不是目前探討的核心主題，暫且不論。

比較值得研究的是以下《瑜伽師地論》本地分的〈菩薩地〉有關菩薩悟入法界的說明：

由此方便悟入道理，一切諸法非有、非無，猶如幻夢，其性無二。是故宣說「一切諸法皆如幻夢」。如是菩薩普於一切諸法法界，不取少分，不捨少分，不作損減，不作增益，無所失壞。若法實有知為實有，若法實無知為實無。如其所知，如是開示，當知是名菩薩隨順會通方便善巧。(CBETA, T30, no. 1579, p. 541, b16-23)

此處的「一切諸法法界」，若依前面的方式，可以解為「一切諸法的實有法或實無法的不同類別」，對於實無法不取少分，如實地觀其為實無法；對於實有法不捨少分，如實地觀其為實有法。菩薩若能如是觀察，就可以通達一切諸法的非有、非無，了知其如夢如幻。此時的「實有法」和「實無法」或許也可以如前面所引《瑜伽論》所說「又有性者，安立有義，能持有義；若無性者，安立無義，能持無義，故皆名法」，此時「法界」還可以是「作為有為法的法界」。但是若將其與入初地的通達位連結，則此時實無法是三性當中的遍計所執性，而實有法就是依他起性和圓成實性，則通達法界即是通達圓成實性（空性、真如、唯識性），此時「法界」就變成是「作為無為法的法界」了。

《辯中邊論·相品》就說「空」的「異門」(paryāya，同義異語)有「真如」(tathatā)、實際(bhūtakoti)、無相(animitta)、勝義(paramārtha)、法界(dharma-dhātu)，並且說「由聖法因義(ārya-dharma-hetutva)，說為法界，以一切聖法緣此生故(ārya-dharmānān tad-ālambana-prabhavatvāt)¹⁸。此中界者，即是因義」(CBETA, T31, no. 1600, p. 465, c23-24)。意即聖人所證所得的涅槃、菩提、十力、四無畏等，都是以空性為所緣而產生的，所以說空性是這些聖法產生的因，稱之為「聖法的因」亦即「法界」。

《辯中邊論·相品》在談空性時是與虛妄分別一起談的，虛妄分別即是有為法，空性是無為法，兩者合起來即是一切法的相貌，論中說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。具體指有情眾生在三界當中流轉的所有心與心所亦即虛妄分別，由於無始時來言說戲論習氣的影響，在其現起的同時，即執無為有，認定有作為能取的主觀與作為所取的客觀，但實際上並無此能取、所取二者，有的只是因緣和合、由阿賴耶識的種子所生起的虛妄分別，還存在的是由能取、所取二者不存在所突顯出來的空性或真如實性。若連接上面所說，則能取、

¹⁸ Gadjin M. Nagao, ed., Madhyāntavibhāga-bhāṣya, p. 23.25-24.1

所取二者是本來就不存在，只是由虛妄分別的心識所主觀投射出來的，稱對為遍計所執性，這是「實無法」應如實觀其為無；但是虛妄分別乃是由自身的種子所生起的識，就其作為緣起法有其相對的實在性，被稱為依他起性；二取空性則是作為勝義的實有法，被稱為圓成實性，對於依他起和圓成實，應該知道此實有法要如實地觀察它們是實有法。如此則「法界」就是「空性」。

若我們將前面所說作為「無始時來界」的阿賴耶識放進來一併考慮，依《辯中邊論·相品》所說，擁有一切諸法種子的阿賴耶識即是虛妄分別諸識的根本，是一切染淨諸法生起的因緣，本身也是有為法。所以當我們說它是一切諸法平等的所依的界時，可以說它是「作為有為法的法界」，所以在論述菩薩對界的通達時，似乎可以看到一方面是通達有為諸法的因，一方面即是通達一切諸法的空性，如《顯揚聖教論》中說：

復次，阿賴耶識具一切種子故……如有情世間生根本故，器世間生根本故，是現在世苦諦體故，能生未來苦諦故，能生現在集諦故，當知阿賴耶識是一切雜染根本。復次，阿賴耶識所有攝持順解脫分及順決擇分等善根種子，此非集諦因由，順解脫分善根等違流轉故。所餘世間所有善根因此生故，轉復明淨。……又依此一切種子阿賴耶識故，薄伽梵說「眼界、色界、眼識界。乃至意界、法界、意識界」，由於阿賴耶識中有種種界故；又如經說「惡叉（akṣa）聚喻」，由於阿賴耶識中有非一界故。是故當知即此雜染根本阿賴耶識，以修習善法故，即得轉滅。又此善法修習，若諸異生以緣轉識為境作意故，方便住心，為欲入初諦現觀故。非未見諦者於諸諦中未得法眼，而能通達一切種子阿賴耶識。此未見諦者修如是行已，或入聲聞正性離生，或入菩薩正性離生，通達一切法界已，亦能通達阿賴耶識，當於爾時總觀各別自內一切雜染，又復了知自身外為相縛所縛，內為麤重縛所縛。又此行者由阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故，略彼諸行於阿賴耶識，總為一團、一積、一聚；為一聚已，以緣真如境智，修習多修習故，所依止轉，轉依無間，當知已斷阿賴耶識。由此斷故，當知已斷一切雜染。（CBETA, T31, no. 1602, p. 567, a26-b27）

依於阿賴耶識含藏有一切法的種子這一點，佛說有十八界，因為阿賴耶識中有「種種界」也就是種種類別之故。又經中說惡叉樹（akṣa）每一蒂有三果聚合在一起，可以說是指阿賴耶識中同時有煩惱雜染、業雜染、苦雜染等三雜染的種子聚集，所以說阿賴耶識有「非一界」。但是這作為雜染之根本的阿賴耶識，我們只要不斷地修習善法，讓有漏的善法成為無漏的善法，就可以讓它轉滅。而在修行的過程中，還未能達到諦現觀也就是能通達真理前，就不可以通達阿賴耶識，反過來說

對於作為一切雜染諸法之根本的阿賴耶識沒有通達，就無法真正照見苦諦、集諦。唯有入聲聞的正性離生亦即證初果，或入菩薩的正性離生亦即入初地，才能真正通達一切法界，才能通達阿賴耶識。此時所謂通達一切法界，若順著文脈看下來，「法界」應該也可以指作為一切法之所依的「阿賴耶識界」，也就是「一切戲論所攝諸行界」亦即攝屬世間言說的有為法的「因」。

至此，我們可以歸納說唯識學所謂的「法界」可以指意識的認識對象；也可以指阿賴耶識作為有為諸法的種子亦即「因」，從它是一切法的因，說它是「法界」；最後則是指這些有為諸法無能取、所取性所突顯出來的空性、真如，因為以它為所緣，可以有聖者所證所得的菩提、涅槃、十力、四無畏等的功德的生起。當從「一切法唯識」或「三界唯心」的觀點，將所有的有為法攝屬於心時，則作為一切法二取空性的法界、真如，則「法界」可說成是「心界」，「真如」可說成是「心的實性」。如《雜集論述記》說：「心界即是法性、真如。界者，性義，心本性故。」(CBETA, X48, no. 796, p. 12, b10-11)必須注意的是這完全不同於如來藏思想的理路，此處所說的「心界」是指「心的本性」，以唯識學來說，「心的本性」即是「無我性」，也就是作為依他起的三界心、心所，在緣生緣滅當中，沒有常一、自在、不變的「人我」，也沒有一個可以離開其他法而獨立存在的「法我」（法體）存在，從無始時來，即有「無我性」貫穿在其中。所以唯識學在解釋「心性本淨」時也是堅持此立場，如《成唯識論》說：

然契經說「心性淨」者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故；或說心體非煩惱故，名性本淨。非有漏心，性是無漏，故名本淨。(CBETA, T31, no. 1585, p. 9, a4-7)

也就是說大乘經中所謂的「心性本淨」並不是說有漏的心，它的體性是無漏，站在法相分析的立場，這是矛盾的。唯識學從兩方面來解通經說，一從心王本身沒有善惡性，是隨著心所有法的善惡性而顯出來的，這可稱為「心性無記」或「心通三性」，也就是從心王的「中容性」來說「心性本淨」。另外則是「心空理所顯真如」，也就是虛妄分別的心當中無有二取，此二取空的道理所顯出來的真如、無我性，被說成是虛妄分別心的真實性。與如來藏思想在解釋「心真如」或「心界」時，直接將其等同於佛功德，有極為明顯的差異。

四、華嚴祖師對「法」、「界」和「法界」的詮釋

〈入法界品〉在《華嚴經》中屬於「依人證入成德分」，顯見「入法界」實乃華嚴修行實踐的具體目標，法藏在《探玄記》中解釋其意義時，提到了法與界各

有三義，其次在其《法界無差別論疏》中解釋題名時，也提到了幾乎同樣的內容，後者的說明更為清楚，以下依之來分析：

法有三義，一、持義，謂自性不改故；二、軌義，謂軌範生解故；三、對意義，是意識所知故。界亦三義，一、因義是界義，謂依生聖法故，《攝論》云：「法界者，謂是一切淨法因故」，《中邊論》意，亦同此說。二¹⁹、性義是界義，謂法之實性，《起信論》云：「真如者，即是一法界大總相法門體」，又云：「法性真如海」，故云也。三、分齊義是界義，謂諸法分齊，各不相雜，故名為界。前二皆法之界故。名為法界。後一法即界故。名為法界也。」(CBETA, T44, no. 1838, p. 63, b18-26)

法的三義中，前二者分別對應唯識學所重視的「能持自性」、「軌生物解」，第三「對意」義則是說相對於色、聲、香、味、觸為前五識的對象，「法」則是意識所知的對象。界的三義中，第一「因」義完全採用唯識學「一切聖法生起的所依因」來解釋「法界」，所以是梵文六離合釋當中的依主釋（屬格關係）。第三「分齊」義頗為特別，因為阿毘達磨的這種解法並不受唯識學的重視，反而受到了法藏的重視，如前所述，若「分齊」的梵文是 *pariccheda*，就有「界限」(*limit, boundary*) 的意思，所以諸法自保持有其自性，則諸法的界限就了了分明，互不相雜了，有這樣的意義下，「保持自性」的「法」本身即是「各不相雜」的「界」，所以就形成了同位格關係的持業釋複合詞。

最值得注意的是第二「性」義，「法界」變成是「法之實性」，同樣是依主釋的屬格關係。如果將「界」解成「性」，說法界不外就是真如、空性、無我性，如此則完全顯不出此解法的獨特性。重要的是法藏引用了如來藏系統的《大乘起信論》中作為「一法界大總相法門體」的真如，它是「不生不滅的心性」。此心真如若依言說分別有二種義：「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」(CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a25-26)，這相當於《勝鬘夫人經》所謂的「空如來藏」與「不空如來藏」²⁰，也就是說作為心之本性亦即諸法之本性的真如，本性即是清淨的，從它不與煩惱相應，說「如實空」；從它自體本具無量無數的佛功德，說「如實不空」。所以，真如稱為「法界」，並不只是真如

¹⁹ 大正藏原作「三」，應該是「二」之誤。

²⁰ 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1：「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。世尊！此二空智，諸大聲聞能信如來。一切阿羅漢、辟支佛空智，於四不顛倒境界轉。是故一切阿羅漢、辟支佛，本所不見、本所不得。一切苦滅，[*]唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。」(CBETA, T12, no. 353, p. 221, c16-23)如來藏本性清淨，離、脫、異於一切煩惱的覆藏，是名空如來藏；如來藏本具超過恒河沙數的不可思議的佛法亦即佛功德，與其不離、不脫、不異，是名不空如來藏。

作為聖智的所緣境，可以使聖法生起，而是真如本身即含有遠離一切雜染，並且內具有稱性的佛功德之故，而這是一切眾生的本性。

《探玄記》在「釋名」中解釋完法和界的各別三義，並在「明宗趣」中從「義」、「類」、「位」三方面來說明「入法界」此一宗趣。從「義」方面來說時，說「所入法界，義有五門」，將各種的法界義加以統合，由此可以看到華嚴法界義的獨特性。法藏將法界分成「有為法界」、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」、「非有為非無為法界」、「無障礙法界」，前四門類似「有、無、亦有亦無、非有非無」的四句論法，合起來五門應該是與五教相對應的，以下即分別引原文加以分析論述。

（一）有為法界

初，有為法界，有二門，一、本識能持諸法種子，名為法界，如論云：「無始時來界」等，此約因義。二、三世諸法差別邊際名為法界，〈不思議品〉云：「一切諸佛知過去一切法界，悉無有餘；知未來一切法界悉無有餘；知現在一切法界悉無有餘等。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, b27-c4)

法藏說第一種「有為法界」可有兩種理解方式，一種是唯識學所說的本識亦即阿賴耶識能執持諸法的種子，所以可以稱為「法界」，如唯識論中引《大乘阿毘達磨經》「無始時來界」的偈頌，此時法界的界是作「因」義。筆者在前面論述唯識學所詮釋的「通達一切法界」義時，曾說此時的「法界」應該也可以指作為一切法之所依的「阿賴耶識界」，將阿賴耶識稱作「法界」，雖然苦尋唯識經論的用例而不可得，在法藏的說法當中卻得到了印證。但是法藏在談「界」的三義當中的「因」義時，卻完全只用作為無為法界的真如空性的「依生聖法」的「因」義，沒有提到作為有為法界的阿賴耶識的「種子親生自果」的因義。

另一種的有為法界是指過去、未來、現在三世彼此有其差異，其間的邊際或界限，用法藏所謂「界」的三義來說，應該是「分齊」義。

若依法藏的四法界說來看，此「有為法界」屬於「事法界」，以五教來說應該是「小教」。

（二）無為法界

二、無為法界，亦有二門。一、性淨門，謂在凡位性恒淨故，真空一味無差別故。二、離垢門，謂由對治方顯淨故，隨行淺深分十種故。(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c4-7)

無為法界即是清淨、平等無差別的真如空性，是有差別的有為諸法的所依，一般又將其分成「自性清淨」和「離垢清淨」，或者是「在纏真如」和「出纏真如」，此處所說的二門即與其相當。凡夫為煩惱所纏縛未能照見諸法本具的無差別性，但不妨礙其性的本自清淨，是為「性淨門」，而隨著修行由淺入深，煩惱依次受到對治，清淨也就逐漸顯出，是為「離垢門」。在此法藏並要特別說明此無為法界的「界」是何義，從其說明當中強調「性恆淨」、「一味」，比較是從「性」義來談法界，但是從其與此處其他法界做對比，縱使是「性」義也只是「諸法的無差別性」而非本具一切佛功德的眾生的心性。所以也可說是唯識學所說的「依生聖法」的「法界」而已。

因此，此無為法界相應於「理法界」和「始教」。

（三）亦有為亦無為法界

三、亦有為亦無為者，亦有二門。一、隨相門，謂受想行蘊及五種色并八無為，此十六法唯意識所知，十八界中名為法界。二、無礙門，謂一心法界具含二門：一、心真如門，二、心生滅門。雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恆不相雜，其猶攝水之波非靜，攝波之水非動。故〈迴向品〉云：「於無為界出有為界，而亦不壞無為之性；於有為界出無為界，而亦不壞有為之性。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c7-15)

第三「亦有為亦無為法界」分成「隨相門」和「無礙門」，其中的「隨相門」應該是指從分類的角度來說，法界是屬於十八界當中的「法界」，指意識不共於前五識的認識對象，其中包括了「受、想、行三蘊」、「五種色」（極略色、極迴色、無表色、遍計所執色、定所生自在色²¹）以及「八種無為」（善法真如、不善法真如、無記法真如、虛空、非擇滅、擇滅、不動、想受滅²²），在此法界中包含了有為法和無為法，所以將此稱作「亦有為亦無為法界」。

重要的是「無礙門」，在此法藏引用作為終教代表論書的《大乘起信論》，來說明有為法與無為法的無礙義。《大乘起信論》即是要聽聞者對「大乘」生起信心，相信此大乘可以將我們從生死的此岸渡向涅槃的彼岸，而「大乘」的具體內涵即是所謂的「眾生心」，此眾生心即是法藏此處所說的「一心法界」。眾生心有真如門與生滅門的兩面，真如門即是「心性不生不滅」，生滅門則是「依如來藏故有生

²¹ 五種色即是非五識所緣，只被意識所認識的五種色法，它不是色處乃至觸處，所以被稱為「法處所攝色」。五種色的詳細解說，見《大乘法苑義林章》，CBETA, T45, no. 1861, p. 341, b2-c18。

²² 有關八無為，詳見《大乘阿毘達磨集論》(CBETA, T31, no. 1605, p. 666, a20-b10)。

滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」，此即如來藏系統的基本立場，從心性本淨亦即心性是不生不滅的無為法，而且內在本具與佛無別的稱性功德，此本具的覺性卻為無始時來的煩惱所纏覆，所以有生滅的妄念心現起，但雖然現起卻又不失其原來清淨的本性，所以此時「不生不滅的心性」和「生滅的妄念」和合，形成了非一非異的關係，此時的眾生心被稱為阿賴耶識。這就有如水波一樣，水本來以濕為性，當它被以動為性的風吹動而形成波浪時，水相和風相和合在一起不相捨離，但若風止息，動相消失了，濕性卻是一直都存在的。《起信論》談真如門與生滅門都可總攝一切法時，說「以是二門不相離故」，所以真如門不離生滅門，生滅門不離真如門，就有如水不離波，波不離水。而法藏在此處強調的是「雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恒不相雜」，也就是不相捨離的二門，卻又是各自維持其自體而不相雜，有如波雖不離水，但猶保有其動性而非靜，水雖不離波，仍保有其靜性而非動。就有如《勝鬘夫人經》中所說「染而不染，不染而染」的兩種不可思議，也同於法藏所常用的「隨緣不變，不變隨緣」。

值得注意的是在第一的「有為法界」說到的「本識」，是在唯識經論當中作為含藏一切諸法種子的阿賴耶識，因為種子是剎那滅，這樣的阿賴耶識也是有為法，所以就被歸類在有為法界當中。但是法藏在許多地方也會用到《起信論》生滅門「不生不滅與生滅和合」的阿賴耶識，它是真妄和合的，與不生不滅的清淨不相捨離，這時候的阿賴耶識應該就會被歸類在此處的「亦有為亦無為法界」²³。

因此，此「亦有為亦無為法界」應該對應於「理事無礙法界」和「終教」。

（四）非有為非無為法界

四、非有為非無為者，亦二門。一、形奪門，謂緣無不理之緣，故非有為；理無不緣之理故非無為。法體平等，形奪雙泯。《大品經》三十九云：「須菩提白佛言：『是法平等，為是有為法？為是無為法？』佛言：『非有為法非無為法，何以故？離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。須菩提！是有為性、無為性，是二法不合、不散。』」此之謂也。二、無寄門，謂此法界離相、離性，故非此二。由離相，故非有為；離性，故非無為。又由是真諦，故非有為；由非安立諦故非無為，又非二名言所能至故，是故俱非。《解深密經》第一云：「一切法者略有二種，所謂有為、無為。是有為，非有為非無為；無為，非無為非有為。」乃至廣說。(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c15-29)

²³ 有關法藏談真妄和合賴耶的例子，如《華嚴一乘教義分齊章》卷2：「若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故論但云『不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。』以許真如隨熏和合，成此本識，不同前教「業等種生」故。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c25-p. 485, a4)

第四的「非有為非無為法界」分成「形奪門」和「無寄門」。「形奪門」即是指有為法和無為法的互奪而雙亡，說到緣，沒有「不理之緣」，也就是所有的事都必然回歸到理，所以就無所謂的有為法；說到理，沒有「不緣之理」，也就是所有的理都必然隨緣，所以就無所謂的無為法。「無寄門」則是說此法界乃是離相，所以說非有為，甚至於還是離性，所以是非無為，任何從語言文句所做的界定都是不適合法界的。

此法界從其絕相離言，可對應於「言說頓絕、理性頓顯、解行頓成」的頓教。

（五）無障礙法界

五、無障礙法界者，亦有二門。一、普攝門，謂於上四門，隨一即攝餘一切故。是故善財或觀山海，或見堂宇，皆名入法界。二、圓融門，謂以理融事故，全事無分齊，謂微塵非小，能容十剎；剎海非大，潛入一塵也。以事融理故，全理非無分，謂一、多無礙，或云一法界，或云諸法界。〈性起品〉云：「譬如諸法界，分齊不可得，一切非一切，非見不可取」，此明「諸則非諸」也。〈舍那品〉云：「於此蓮花藏世界海之內，一一微塵中，見一切法界」，此明「一即非一」也。是故善財或暫時執手，遂經多劫；或入樓觀，普見三千。皆此類也。(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c29-p. 441, a12)

最後的無障礙法界，分「普攝門」和「圓融門」。「普攝門」指前面的四門中，與任一門即可同時攝盡其餘的三門，所以說善財童子觀山海、見堂宇都是入法界，隨處都是修行的入手處。「圓融門」則是闡釋了華嚴「一即一切、一切即一」的圓教義理，透過理事圓融以顯事事無礙，由於以理融事，所以本來具有各自的分齊亦即界限的具體的事，其界限就消失了，如此一來則微塵不能說是小，因為它容得下十個剎土；剎海不能說是大，因為它可以潛入到一個微塵當中，即是所謂的小大無礙。由於以事融理，所以本來沒有分齊的理，也變得有其分齊，如此則一、多無礙，經當中說「諸法界」時即是「一法界」，說「一法界」時即是「諸法界」。

此無障礙法界對應於「事事無礙法界」與「圓教」。

五、結論

經由以上的分析與論述，可知阿毘達磨時代主要以「能持自相」意詮釋「法」，唯識學在此加上了「軌生物解」的解釋，重視保持有自相的存在可以給與我們一定的認識，認識到它的特性，到了華嚴的法藏，則除了前二義之外，還加上了「對

意」義，說「法」是意識所認識不共於前五識的對象，但這並未超出阿毘達磨與唯識所說。

至於「界」的意涵，《大毘婆沙論》用了馳流（dhāvati, √dhāv, to run, flow）、任持（dhāreti, √dhṛ, to hold, keep）、長養（dadhāti, √dhā, to put, bring, generate）等三種語源解釋，以及「種族」、「段」、「分」、「片」、「異相」、「不相似」、「分齊」、「種種因」等八種語意解釋，其中語源解釋的「任持自性」和語意解釋的「種族」、「種種因」為《俱舍論》所繼承，而「分齊」義不受《俱舍論》和唯識學的重視，卻出現在法藏有關「界」的三義中。而唯識學在解釋「界」的意涵時，用「一切法種子」義、「能持自相」義、「能持因果性」義、「攝持一切法差別」義，綜合來看可說是「種子因」義和「持」義，「種族」義似乎已經不受重視了。法藏說「界」有「因」義、「性」義、「分齊」義，其中的「因」義採用的是唯識學在解釋空性為何又名法界時，將「因」解為「聖法依之而生起之因」義，也就是說空性作為三乘賢聖修行時的所緣境時，可以使涅槃、十力、四無畏等聖法亦即聖德依之而生起，此時法藏完全不採用唯識學以「種子因」為「界」的「因」義。談「分齊」義時，似乎是承繼了《大毘婆沙論》八種語義解釋之一，指諸法各住其自性，形成了一個界限義。而最有特色的解法，則是將界解為「性」義，且其「性」乃是連結到有情眾生本自具足的佛性、如來藏性。

所以當法與界合起來成為「法界」時，阿毘達磨時代應該只是將其作為十八界的類別之一，唯識學一方面是如此，一方面從阿賴耶識是「無始時來界」，作為一切法的所依時，我們可以推論說阿賴耶識也是一個「法界」，此時它是作「一切法的種子因」，是有為的法界，這在法藏所謂的五種法界的第一個「有為法界」當中，也看得到同樣的看法。但是唯識學在談到「法界」作為「空性」的異名時，指得是能取、所取不存在所顯出的真如、空性，它雖然不是聖者的德性生起的直接因，但是以它為所緣，可以有聖德的生起，所以從它是「聖法依之而生起的因」，稱之為法界，這相當於法藏所說的「無為法界」。

而法藏五種法界分別對應於小、始、終、頓、圓的五教，可見其有關法界的解釋，一方面繼承了傳統有關「法」和「界」的解釋，一方面在「界」具有「性」義這個地方，與如來藏、佛性的思想結合，並照顧到《華嚴經》「一即一切、一切即一」的論理，提出了其自身獨特的法界說。

參考書目

- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353。
 《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545。

- 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。
 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。
 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。
 《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595。
 《辯中邊論》，CBETA, T31, no. 1600。
 《顯揚聖教論》，CBETA, T31, no. 1602。
 《大乘阿毘達磨集論》，CBETA, T31, no. 1605。
 《大乘阿毘達磨雜集論》，CBETA, T31, no. 1606。
 《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611。
 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
 《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830。
 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838。
 《雜集論述記》，CBETA, X48, no. 796。
 《清淨道論》，CBETA, N67, no. 35。

Gadjin M. Nagao, ed., *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo Suzuki Research Foundation, 1964.

P. Pradhan, ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. (rev. 2nd ed.) Patna: K.P. Jayaswal Research Center, 1975.

Dwarikadas Shastri, Swami, ed., *Abhidharmakosa & Bhasya of Acarya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acarya Yasomittra*. (2 vols.) Varanasi: Bauddha Bharati, 1998.

E.H. Johnston, , ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, by Asaṅga*. Bihar Research Society, Museum Buildings, Patna, 1950.

中村元，〈法（ダルマ）の觀念〉，收於氏著《インド思想の諸問題》。

平川彰博士還曆記念會編，「平川彰博士還曆記念論集」《仏教における法の研究》，東京：春秋社，1975。

印順，《佛法概論》，新竹：正聞出版社，2000。

鎌田茂雄，《法界緣起と存在論》，收於「講座仏教思想第一卷」《存在論・認識論》，東京：理想社，1974。

