

華嚴無盡法界緣起論

陳英善著



目次

- 《華嚴無盡法界緣起論》
 - 序
 - 自序
 - 導論
 - 第一章 無盡法界緣起理論之建構
 - 第一節 普融無礙理論之建立
 - 一、簡情顯理
 - 二、理事無礙
 - 三、周遍含容
 - 第二節 普融無礙理論之開顯
 - 一、舉喻明之一一十法數
 - 二、以法顯之一一十玄門
 - 第三節 普融無礙理論之原由
 - 一、因門六義
 - 二、緣起相由
 - 第二章 無盡法界緣起理論之詮釋
 - 第一節 智儼之詮釋
 - 一、別教一乘之思想
 - 二、諸乘教義之分判
 - 三、五教教義之分判
 - 第二節 法藏之詮釋
 - 一、就判教思想而論
 - 二、就緣起思想而論
 - 第三章 無盡法界緣起理論之演變
 - 第一節 就《法界觀門》論
 - 第二節 就《十玄門》而論
 - 第四章 無盡法界緣起理論之釐清—華嚴思想核心之爭議
 - 第一節 問題之所在
 - 第二節 性起與緣起

- 第三節 唯心與緣起
- 第四節 法界之釐清
- 附錄
 - 參考書目：
- 版權頁

序

成一

《大方廣佛華嚴經》，亦名《大不思議解脫經》，乃毗盧遮那如來，提示眾生修行成佛之莊嚴法門也。其境界遼闊，無有涯邊；其義理深廣，淺識難知。然則其究竟理趣，果何在耶？我三祖賢首國師，嘗謂此經以「因果緣起理實法界為其宗」，可知此一大經之理論基礎，建立於「法界緣起理實因果」之上。所謂「法界」者，

「法」乃一切諸法之總相，含攝一切事、一切理、理事無礙等義理。就其法之本身言，則有軌持二義，蓋一切諸法事理之生起運行，皆有其一定之軌則，令人對之取得正確之了解。又彼一切諸法，各各保持其固有之自性，並行於世間而適性存在。所言「界」者，具性、分、因三義，「性」即諸法之自體性；「分」是分齊義，即一切諸法之界限；「因」是因種義，一切諸法所由生也。蓋世間諸法，各具自性，不相混雜；各有界限，不相紊亂，各具生因，綿延不絕。經云：「無不從此法界流，無不還歸此法界」即此之謂。所言「緣起」者，亦曰「性起」，諸法稱性發展之大用也。言「理實」，即法界之總體也。「因果」者，法界事物之總相也。良以華嚴經旨在開示眾生修六位之圓因，契證十身之極果。而此

「法界緣起、理實因果」一一皆同理實，一一皆是緣起。法界理實，虛曠寂寥，實相無相；而緣起因果，萬德紛然，莊嚴法界。經云：「而於第一實義中，示現種種所行事。」即此意之說明。據此推演，則真妄交徹，就凡心以見佛心；福慧雙修，即本智而成佛智。又若將理實以融因果，則互相涉入無盡重重；使緣起教法，會歸法界，則交映融通，隱隱難窮。此即所謂：「理隨事變，一多緣起之無邊，事得理融，千差涉入而無礙。」蓋六相圓融、十玄緣起之哲理，實乃華嚴一經哲學思想之所在。吾人研讀大經，於此等處，若能有所悟入，則學佛大業，不難圓成矣。

陳英善教授者，具大善根，夙發大心，志欲一探華藏玄門，毗盧海之究竟，經多年鑽研，喜有所得，乃依其所得，著成《華嚴無盡法界緣起論》專文，要將毗盧遮那體證之甚深境界，以理論方式表達出來，吸引有心學人，將此「一切即一，一即一切」之無上妙理，

落實於普賢圓因上，以契入華藏世界海，而證入法界。此之悲心大願，實乃大菩薩人之慈悲願行，非彼排比文字，說食數寶者，可以同日而語也。文成而後，問序於余，余讀其佳文，感其悲願，乃隨喜功德，讚善如上，以為之序！

中華民國八十五年端節後十日於台北華嚴蓮社

自序

多年來就有一份心願，希望對華嚴教義作一整體性的論述，雖然早在民國七十一年時，撰寫碩士論文——《華嚴清淨心之研究》，及後來的博士論文《從「心」論中國哲學基本型態之開展》，亦涉及了處理華嚴教義，但總覺得不足，民國七十六年元月博士班畢業後，開始任職於中華佛學研究所，除了教學之外，亦從事研究工作，在這將近十年中，教學與研究佔去了大部份的時間和精力，且研究的重點也大多置於天台學上。直至前年（民八十三年）暑假才完成《華嚴無盡法界緣起論》初稿，至去年三月因出版拙著《天台緣起中道實相論》一書（由東初出版社出版），此給教學上帶來許多方便，且有助於學生的學習，因此，考慮到《華嚴無盡法界緣起論》若能出版，也將有助於教學，所以於去年暑假將初稿略加修補。當考慮到交由哪家出版社出版時，自認為華嚴專宗學院是弘揚華嚴學的機構，若由其出版應是最理想的，所以直接與學院的負責人賢度法師（華嚴蓮社住持）聯絡，將稿件寄到蓮社，沒想到很快就得到回音。本書之所以能順利出版，第一所要感謝的人是賢度法師，還有幫忙校稿的蔡青芬居士，在工作繁忙之餘，撥空做這費功的校稿工作，最後，亦向學院職員一併致謝。

眼見此書即將出版流通，內心不免有些慌恐，慌恐的是自己仍然未能將華嚴的教義充份地表達出來，這是一輩子須要再接再勵來努力的。另想到若能因出版因緣，以拋磚引玉方式，讓更多人接觸華嚴，了解華嚴，進而研究華嚴、弘揚華嚴，內心自然而然泛起一份喜悅。

國內有關華嚴教義方面的學術問題研究一向很少，而華嚴學是中國佛教兩大理論宗派之一（另一為天台學），其對唐以來的天台、淨土、禪宗等皆有其深遠之影響。尤其難能可貴的，將毘盧遮那佛所體證的甚深境界以理論方式將之表達出來，開展出無盡法界緣起，將佛教的緣起論發展至極致。一般對於所體證境界，想將之形諸於筆墨，已是困難重重，何況要表達海印三昧所證甚深境界。這是華嚴教義吸引人的地方，能有條不紊地鋪排此理論，且將此「一即一切、一切即一」的道理落實於普賢行之圓因上，以契入華藏世界海。

導論

華嚴教義，堪稱得上「既深且廣」，也因為如此，歷來對華嚴教義的把握，難免有所紛歧，乃至近代於華嚴教義的詮釋，更是面目模糊，不知所云。

華嚴義海之深，在於彰顯別教一乘重重無盡法界緣起義；華嚴教海之廣，包攝五教乃至人天教。也因為教海之廣而顯其義深；亦因義海之深而明其教廣。深廣乃一體之兩面，彼此融攝。故華嚴宗於華嚴教義的開顯上，往往藉助深廣兩面而明之。這也表現在智儼、法藏等之博學且深入上，但後人對深廣之華嚴學，往往從其片面而闡述之，此雖然不能說其有誤，但總是不貼切。在法藏之高徒慧苑本身即發生此問題，慧苑從「真性」來開顯華嚴教義，以「真性」為事事無礙法界之因，而局限於德相和業用來明之，並未能就緣起本身以顯別教一乘無盡教義，亦未能直就事法而明無盡法界緣起道理，僅從「真性」以顯普融無盡義，未免與大乘終教教義而相混，使得華嚴教義隱晦。澄觀是發覺此事態嚴重之關鍵人物，故起而聲討之，以緣起相由之事事無礙無盡法界來顯華嚴別教一乘教義。雖如此，然其於《華嚴經疏》論述別教一乘義理時，是就《法界觀門》之三觀內容，再加上《十玄門》中的十義（教義、理事乃至應感）為所依體事來論述。就以《法界觀門》的內容而言，三觀彼此之間有次第性脈絡之關聯，且每一觀皆可開展出無礙法界，但真正能代表華嚴教義的，乃是重重無盡的普融無礙事事法界，若就這一點而言，三觀中的前二十九門皆可說是為第三十門「普（溥）融無礙」之鋪路，而不足以作為代表其為別教一乘教義，但反過來說，亦非離任一法而有無盡法界緣起。所以，澄觀直就所依體事之十義以顯無盡，這不是沒有道理的，但較令人困惑的是，其以真空觀、理事無礙觀來明別教一乘教義，且其內容直接引自於《法界觀門》並未有進一步之說明，吾人很難了解其真正用意之所在。就宗密而言，其思想表現在禪教或性相宗的和會上，而作為此和會的基礎在於真心真性上，換言之，真心是禪源且是教之所顯，這可從宗密的《禪源諸詮集都序》、《原人論》、《圓覺經大疏》等得知。而有關華嚴教義的開展，除了《註華嚴法界觀門》外，宗密似乎沒有有關此方面的論述。對宗密而言，其也深知華嚴教義表現在無盡法界性海圓明緣起無礙上，是就每一法本身開顯此道理，而非如終教局

限於真心上。而宗密之所以關注於真心上，除了受禪宗之影響外，與《法界觀門》亦有相當之關係，從《法界觀門》的建立次第而言，我法二空所顯的真空絕相觀（真空觀）可說是法界觀門之根本理論基礎，其餘二觀（理事無礙觀、周遍含容觀）可說由此基礎而發展。空宗所詮者，乃是二空所顯之真如空理，並未進一步論述空有之關係，而理事無礙觀即是闡述此真空、妙有之道理，亦即其所論述的包含了空如來藏與不空如來藏。由於事即理、理即事，而開展出事事無礙的周遍含容觀。此即是宗密所謂的三觀之關係乃是「一道豎窮」，也許因為如此，使得宗密更重視理事無礙觀之真心不變隨緣之道理，以此為禪源，以此和會諸教。

從《法界觀門》真空絕相、理事無礙、事事無礙（周遍含容）一脈相承的角度來看，吾人可以看出華嚴觀門及教義之廣且深，從廣而言，包攝了真空、理事、事事等一切教理；從深而言，獨顯華嚴別教一乘之事事周遍含容，此乃其它諸教所無的。

因此，華嚴宗大德們對其教義的開顯，往往從廣度和深度上來著手，而後才凸顯其別教一乘之特色，無論就德相、業用乃至任一事法上，以顯示事事之間的遍容攝入之無盡關係。慧苑對華嚴教義的把握是局限在真性上來開顯德相和業用之事事無礙，而宗密所關注的和會問題又著重於真心上，加以禪宗淨土的盛行及對心性之重視，而導致後來對華嚴教義之了解，往往局限在心性、唯心等上，而漸漸失去就任一事法所開顯的無盡法界緣起道理。

以近代學者對華嚴之了解，難免局於心性、唯心等窠臼上來理解，或套用現代學術上之術語的宇宙生成論、宇宙本體論等來詮釋華嚴法界緣起。就華嚴而言，雖論及心，然所論之心，乃是無盡之十心，以十心代表無盡，代表一切法，非如小乘之六識心，非如唯識之阿賴耶識，非如終教之如來藏識，縱使如智儼《十玄門》所說的「唯心迴轉善成門」所著重之唯心，亦是從行門上舉心為例，以顯示諸法的如如平等而趨向涅槃或生死，其關鍵在於行者心之所為。乃至華嚴所說的性起，即表示無盡法界緣起實是無起，以此無起而稱之為性起，或言稱性而起，此中的稱性而起，乃表現諸法的無盡緣起。諸教對緣起道理之詮釋各有所不同，有以生滅為緣起（或惑業緣起），此如小乘教；有以性空為緣起（緣起無自性），此如空宗；有以阿賴耶識緣起，此如唯識宗；有以如來藏緣起，此如如來

藏宗（終教）；而華嚴所明之緣起，乃是事事周遍含容之無盡緣起。

本書一開始本先就華嚴核心思想之爭議來切入探討，然幾經思考，認為此乃華嚴思想之專著，其重點應該是先勾勒出華嚴思想之基本理論，最後再來處理思想核心爭議問題，目前本書所呈現出來的架構，即是在此情形考慮之下所作的安排。希望給讀者對華嚴思想有一整體基本的輪廓。因此，於第一章先建構華嚴無盡法界緣起之理論，進而於第二章闡述華嚴無盡法界緣起理論之詮釋，於第三章論述華嚴無盡法界緣起理論之演變，於末章針對華嚴無盡法界緣起之觀念來加以釐清，以說明華嚴思想核心在於無盡法界緣起。分述於下：

在論述諸章節前，先就本書書名作一介紹，本書之所以取名為《華嚴無盡法界緣起論》，而非以法界緣起或無盡緣起或其它名稱為名，主要在於以「無盡」強調「法界」之重重無盡，就「法界」而言，即代表著無盡之法（不論是理法或事法，乃至一切之存有），顯示諸法彼此之間乃是互為緣起之關係，且此等之關係不單只是一對一或因與果之關係而已，而是「一即一切，一切即一」的關係，任舉一法即是一切法，一成即一切成，而此等關係即是法界緣起、無盡緣起，且其範圍含攝無盡法界之法，換言之，無盡的法界之法形成此無盡緣起。故須以「無盡法界緣起」才足以代表華嚴所要表達的緣起思想，不論就佛的境界或果德或業用，乃至任何一法而言，皆表現著此無盡法界緣起之關係，就緣起而言，不說則已，若要說之，則是無盡法界緣起，此無盡緣起道理，非生滅（業惑）緣起、性空緣起、阿賴耶緣起、真如緣起、如來藏緣起等所能窮盡，因此等皆就某一點或某一面而明緣起，而非直就緣起以顯緣起，若直就緣起以顯緣起，則是無盡法界緣起，舉一即一切的無盡關係網，不為親疏因緣之所限，一成即一切成，一切不成一不成。如此無盡法界緣起道理，的確令吾人言思迴絕無寄，粉碎吾人一切之常斷等執著。所以，就果地而言，稱之為不可說；就因地而言，名之為無盡法界緣起，為方便緣修，而開顯此道理。另外，以此「無盡法界緣起」為書名，乃為了避免將之視為實體化，若以一心、如來藏等為華嚴核心思想，實不足以表達此無盡緣起道理，且易被視之為實體。

就本書第一章而言，藉由《法界觀門》之三觀（真空絕相觀、理事無礙觀、周遍含容觀）烘托出諸法相即相入普融無礙的無盡法界緣起。因為是緣起，所以是無自性空；因為是緣起，所以理事彼此無礙；因為是緣起，所以事事周遍含融。因此，不論是真空絕相觀或理事無礙觀或周遍含容觀，實皆立基於緣起，就緣起而立論，此無非令吾人切切實實地把握緣起之道理，故經由此三觀循序漸進地引導，讓吾人悟入法法普融無礙之無盡法界，同時也領悟此三觀乃是圓融一際。就真空絕相觀而言，一方面泯除吾人的知見情執，另方面則彰顯緣起無自性之道理。唯當知見情執泯除，吾人才能真正悟入此緣起無自性之道理，也才能由此緣起無自性道理中，起真正之正行；同樣地，也因為有正行才能顯示真正之正解。至此，吾人可以了解到真空觀之真正涵義，實乃解行並重、解行無礙，若非如此，實無法顯示真空之真正義涵。解、行既是一如無礙，故解、行彼此之間是平等的，由此而進入第二觀「理事無礙觀」，從理事無礙觀的論述中，充分地表現出理與事之間的平等，也充分地彰顯出理的特色和事的特色，理事是彼此相遍、相成、相奪（或相害）、相即、相非的。亦由此而顯示理事之間的非一非異之關係，因為理事非異，所以理即事、事即理；因為非一，所以理非事、事非理；因為非一即非異，所以理能成事、事能顯理；因為非異即非一，所以理能奪事、事能隱理。由此層層的關係中，顯示了理事圓融無礙，而之所以能如此相遍、相成、相奪、相即、相非等同時頓起圓融無礙，實乃因為緣起之故，理、事無非是緣起之一體兩面，即任一法中，既是理亦是事，且理事相遍、相成、相奪、相即、相非而圓融無礙。任一法既具備有理事相遍等之特色，由此進而論述一法與他法（乃至一切法）之關係，乃是彼此相遍相容相攝相入的，此即是第三觀「周遍含容觀」所闡明之內容。從前面「理事無礙觀」的論述中，吾人已了解到理如事、事如理、事含理事之道理，舉事法即具理事，非於事外求理或理外求事，而是全理是事、事如理遍容，亦即任一事法既是理亦是事，故能與諸法相互遍容攝入而不壞自體。一法如此，一切諸法亦復如此，如此形成諸法彼此之間普融無礙，此即是《法界觀門》所欲彰顯之法，亦是《法界觀門》觀行所入之境。簡言之，此所開顯之道理即是無盡法界緣起，因此無盡法界緣起而彰顯諸法相即相入普融無礙。故本書以《法界觀門》為

引子，透過三觀無論在觀行上的引進或教理上的鋪排，以循序漸進的方式讓吾人了解華嚴無盡法界緣起之道理。此即是本章第一節所論述的內容。接著，於第二節透過《十玄門》來開顯無盡法界緣起普融無礙之道理，就《法界觀門》而言，其乃以循序漸進的方式呈現普融無礙的無盡法界緣起，而《十玄門》則採直接顯示的方式，直就一與一切之關係來論述無盡法界緣起，藉由十種不同的角度來發揮無盡法界緣起，無論在時間上或空間上，乃至心、智等各方面，皆充分地開顯此華嚴無盡法界緣起道理，舉一法即一切法，如一蓮華葉是教、義、理、事、解、行、因、果、人、法等，且彼此具十玄緣起之關係，故任舉一法即是無盡法界緣起，法法如此，故形成重重無盡之法界緣起，以此來闡述《華嚴經》所要彰顯的無盡法界。因此，經由十玄緣起的開顯，已將《華嚴經》教義表露無遺，無論在廣度的含攝上或深度的呈現上，攝五教乃至人天教而不失其為別教一乘，堪稱得上是廣大和諧普融無礙之教義，任舉一法、任舉一教，莫不如此，只因吾人知見情執未能返情悟此無盡法界緣起道理，故不識得此普融無礙法，無法契入此普融無礙境。第三節「普融無礙理論之原由」，即是進而探討無盡法界緣起普融無礙之所在，由於諸法本身皆是緣起，所以諸法既是空亦是有，既是有力亦是無力，因此能形成法與法之間的彼此同時相即相入，既攝他亦為他所攝，法法如此，隨舉一法即一切法，一切法不離此一法，顯示每一法莫不皆如此，故形成重重無盡之關係，此是就因門（即因門六義）而論。另可就諸法的「緣起相由」而論，從「緣起相由」的分析中，讓吾人對緣起道理有著進一步之了解，諸法既是緣起，顯示了諸法彼此間的差別，因為如此，而才有所謂緣起，既是緣起故諸緣彼此相互資助，由此也顯示諸緣相互遍資之無障礙，進而形成同體異體彼此之間的相即相入且無礙，由此而開顯一法與一切法之無盡關係。藉由「因門六義」和「緣起相由」對緣起之分析，讓吾人徹底地了解諸法相即相入之所由。

第二章〈無盡法界緣起理論之詮釋〉：本章是藉由智儼和法藏對華嚴教義之詮釋，令吾人對華嚴無盡法界緣起論有深一層之了解。此章共分二節，第一節就智儼之詮釋而論，由於智儼的諸論著中，主要以判教的模式來論述教義，以此掌握華嚴一乘教義，因而循此方式來探討智儼對華嚴思想所作的詮釋。在智儼的判教中，吾人首先

了解的是智儼的別教一乘思想，此可言是智儼的思想核心，雖然其極廣泛地涉獵了諸教，然目的無非在於凸顯別教一乘與他教之不同；雖透過了小乘、三乘、一乘之對比，亦由此讓吾人從對比中更確切地得知華嚴教義，此方式在《十玄門》中已廣泛地被引用，在其它論著中更是如此。除了以一乘、三乘、小乘之對比的模式來論述外，智儼亦以五教形式來論述諸教義，由此而凸顯華嚴教義，雖所使用之五教名稱略有出入，但於五教之教義是頗為一致的。因此，吾人可以看出華嚴判教思想，在智儼時即已臻於成熟，非如近人所說的至法藏才完成。且依筆者之研究，法藏的判教思想，可說繼承智儼而來，尤其從法藏早期所撰寫的《華嚴一乘教義分齊章》中，可看出許多是智儼所論述的內容。第二節就法藏之詮釋而論，有關法藏對華嚴無盡法界緣起理論的詮釋，在其《華嚴一乘教義分齊章》中，可說已表露無遺，延續著智儼的路線，以開顯華嚴別教一乘教義，亦以五教的模式，來顯示諸教對於所依心識、佛種姓、行位差別、修行時分、修行依身、斷惑分齊、二乘迴心、佛果義相、攝化分齊、佛身開合等之不同，透過此十種角度對五教教義作有系統的論述，讓吾人對五教之心識、行、位、斷惑、所證、乃至攝化等有一相當清楚之概念，尤其透過此對比的模式，更凸顯出別教一乘之教義。因此，本節主要就《華嚴一乘教義分齊章》來論述法藏對華嚴教義之詮釋，另再配以《探玄記》等其它論著來明之。依法藏之看法，華嚴一乘教義乃是由如來海印三昧所顯示的，但由於性海果分不可說（因為不與教相應故），故有關一乘教義之闡述，皆基於緣起因分而論，以隨緣約因來論述教義。這也是為什麼法藏於華嚴教義之論述，特別著重於緣起之所在，以此因緣而顯示果德之不可說。

第三章〈無盡法界緣起理論之演變〉：主要在於探討華嚴無盡法界緣起理論之發展演變，從第一章所論述的〈無盡法界緣起理論之建構〉中，吾人已得知此無盡法界緣起普融無礙理論，可由兩方面進入，一是法性融通（即理事圓融無礙）；一是緣起相由，此是直就緣起而明之。就法性融通而言，可說是傳統佛教一向所走的路線，往往是就法無自性空理來切入，再而論及空理（我法二空所顯之真如）與事法不一不異圓融無礙，如《法界觀門》觀行上之進路即是由此作為切入點，透過揀情顯理的方式，泯除吾人之知見情執，再

進而顯示理事圓融一際，最後才呈現普融無礙，此是從傳統上循序漸進的路線來進入。另可直就緣起來進入，亦即直接從緣起相由上來掌握諸法的相即相入重重無盡之關係，此即是從《法界觀門》之「周遍含容觀」的普融無礙來直接開顯，因為就諸法緣起本身而言，即是無盡法界緣起，而無須假藉其它方便來顯之，除非吾人有知見執之障礙，故須揀情泯執才能上路。若直就緣起以明，無論遮或表，皆顯示彼此圓融無礙，能如此才是真明緣起道理。對杜順、智儼、法藏而言，皆可以說著重就緣起相由來開顯此番道理，以顯示華嚴別教一乘無盡法界緣起之特色。但至慧苑時，其已將重點移至「法性融通」上，完全由真性來掌握，由真性來顯示理事無礙與事事無礙，此之轉變（有其內外在因素：如法藏的諸論著中有不少處論及法性融通，如禪宗的興起等），卻使得後代對華嚴教義之把握往往陷於真性中，澄觀雖認為慧苑於華嚴教義有所偏頗，但其本身似乎也難免此之影響，至宗密時，此之情況更為明顯，宗密的整個思想幾乎圍繞真心真性上來論述。本章主要是就兩方面來論述無盡法界緣起理論之發展演變，第一節就《法界觀門》而論；第二節就《十玄門》而論，此等之安排，無非是就本書第一章所論述內容而來，藉由這兩節的分析，讓吾人了解到華嚴教義之博深在把握上的確有其不易之處，在當時即已有此問題，愈到後代愈是如此，尤其近代種種立論紛紛出籠，更是令吾人無所適從，迷失於各理論學說中。因此，本書於第四章針對以上諸問題來加以釐清。

第四章〈無盡法界緣起理論之釐清〉：諸多有關華嚴方面的理論學說，往往將華嚴思想定位在唯心、一心、如來藏等方面來立論，雖也論及法界緣起、無盡緣起、十玄緣起，然皆將之置於唯心、一心、如來藏上來談，視唯心、一心、如來藏等為無盡法界緣起之本體。智儼、法藏等人的論著中，雖亦談及唯心、一心、如來藏等觀念，然可說皆是就無盡法界緣起來論述，或透過五教方式來鋪排，以顯示無盡法界緣起義，或舉一法以顯之（如舉心來說明），乃至《華嚴經》所論及的一心、唯心等，此是寄三乘而顯一乘，於華嚴宗大德們是以十重唯識來開顯之，此十重唯識中實已包含了五教教義對心之看法，尤其華嚴別教一乘之心更是透過帝網重重來明之，如此無非顯示心之重重無盡，舉心而言，即攝一切法，一切法無不

是心。因此，本章從性起、唯心、法界等觀念來釐清問題。而此等問題，簡單地說，實皆是根源於如來藏問題而來。

之所以如此，使得華嚴無盡法界緣起思想與如來藏思想糾纏不清，可能因為《華嚴經》本身著重於佛菩薩的境界、德相、業用等來陳述，一般將此等視之為如來藏所致，而忽略了華嚴宗對此等理論之開顯，不論佛菩薩的境界、德相、業用等如何，實皆是緣起力用如此，也因為境界、德相、業用等所呈現的諸法相攝相入，而促成華嚴宗大德們對此等道理所作的進一步探討，因而以無盡法界緣起來說明此道理，不論是境界或德相或業用，皆是諸法相即相入無盡法界緣起普融無礙如此。因此，吾人可看出雖透過境界、德相、業用之陳述，無非在於說明此無盡法界緣起道理，此乃華嚴思想之所在。

研究華嚴，除了有上述諸多教義之紛歧外，華嚴宗的傳承，尤其華嚴初祖是誰，往往也成了學術上研究的焦點，同樣也因為這類問題，而導致吾人於華嚴教義研究上的障礙。有關華嚴初祖之論點無論採何種主張，但大體而言，仍然傾向初祖為杜順和尚之看法，故本書對此並未加以申論，況且本書所著重在於華嚴思想，從《法界觀門》與智儼、法藏之諸論著所表達的觀點來看，可說是一脈相承的，不論在觀行上的切入或教理上的鋪排，的確皆有其相當可取之處，縱使其非杜順之作，而其為華嚴之重要論著乃是無庸置疑的，其於觀行及教義上所扮演角色，是無可取代的。

本書的重點在於彰顯華嚴無盡法界緣起理論，因此，在章節的安排方面皆扣緊此來論述，對於澄觀和宗密的思想，因屬於華嚴思想發展演變的範圍，故未闡章節來處理，待他日再以專題來處理之。至於《華嚴經》部份，由於擔心篇幅過長而拉開了本書之主題，故未將之置於此書來闡述。

透過對華嚴無盡法界緣起理論的論述，希望吾人能確切把握華嚴的核心思想，而不致於迷失在既廣又深的教海中。

第一章 無盡法界緣起理論之建構

本書將華嚴宗的核心思想，界定在無盡法界緣起上，用以顯示華嚴宗於緣起論上之深透，淋漓盡致地闡述了緣起思想。也就是說：緣起不單是指某事某物的生滅現象，亦不單是指一切事物的生滅現象，而是包括了一切事物一切理都在內；非但如此，且每一事每一物彼此之間的關係，是無盡的、不可分割的，形成任舉一法，即是一無盡的法界，是一無盡的關係網。以此來說明法與法之間的關係，以此來象徵佛陀的境界、德相、業用，亦以此來顯示菩薩的無盡願與無盡行。此道理、境界、行願等，在整部《華嚴經》中，已宣露無遺。華嚴宗的祖師大德們即在此契機中，以簡明扼要的理論將之呈現出來。這也是為什麼自古以來有許多人解釋《華嚴經》、引用《華嚴經》，但很難像華嚴宗的祖師大德們將《華嚴經》的特色淋漓盡致地表現出來，以相當簡潔文字建構了無盡法界緣起理論。

有關華嚴無盡法界緣起理論的建構，首推《修大方廣佛華嚴經法界觀門》（簡稱《法界觀門》）（註一）。然由於處理華嚴思想涉及文獻作者與傳承問題（註二），但這些非本書所要論述之宗旨，而為解決此問題，本書將華嚴無盡法界緣起理論之建構的時間拉長，始自杜順，遲至法藏。

因此，在論述無盡法界緣起理論之建構時，由三方面入手：首先，就《法界觀門》來探討「普融無礙」之觀念如何建立；其次，就《華嚴一乘十玄門》（簡稱《十玄門》）來論述「普融無礙」之內容；最後，則探索「普融無礙」之原由，此以十無礙因之「緣起相由」為線索，配以因門六義來加以論述之。

第一節 普融無礙理論之建立

本節主要就《法界觀門》來論述華嚴無盡法界緣起理論之建立。

《法界觀門》，顧名思義雖是屬於觀門上之論著，然亦是一部相當嚴謹的理論論著，且於結構上相當完整，順著其理路的論述，可讓吾人很快地理解華嚴無盡法界緣起之道理，彰顯普融無礙之華嚴法界。這也是本節之所以以《法界觀門》為華嚴無盡法界緣起理論建立之原由。

《法界觀門》中的三觀（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀），基本上是作為修華嚴法界的觀門，循序漸進地引導修行者如何修華嚴

法界，以契入普融無礙之境界。所以，由真空絕相觀→理事無礙觀→周遍含容觀之普融無礙，亦即是由對緣起無自性（真空）道理之掌握，進而了解理事之間的關係是無礙的，由理事之關係而了解全理即事之道理，理非事外之理，事非理外之事，既全理即事，那麼事亦如理，由此理如事與事如理而展開事事之間的遍容攝入同時頓顯普融無礙之關係，此即是華嚴無盡法界緣起所開顯之道理之境界。

由三觀的修行次第來看，「真空觀」扮演著對吾人之知見情執之泯除，由於吾人的知見往往與緣起無自性道理相違背，而形成對知見的種種妄執，故稱此為知見情執，以此知見情執明其與緣起無自性相背，無法相應於緣起無自性之道理，故須加以遮除遣蕩。此遮除遣蕩之功夫，即是真空觀，唯通過了此功夫，吾人才能相應於緣起無自性之理，亦唯如此，才能進一步論述「理事無礙」，乃至「周遍含容」之事事無礙。

所以，就觀行而論，「真空觀」乃三觀中之基本功夫，唯吾人知見情執之泯除，才能相應緣起無自性道理，就教理而言，此由真空觀所顯之緣起無自性道理（真空），乃是理事無礙事事無礙之基礎，亦即理事無礙事事無礙是由緣起無自性所開顯。換言之，由於諸法緣起無自性，所以才能顯理事無礙事事無礙。由此觀之，三觀實乃一觀，從觀行的次第上將之分為三觀；從教理的論述上即是普融無礙的無盡法界緣起（周遍含容觀）；從境界的開顯上即是普融無礙法界。

雖三而一，亦不妨一而三，因此，本節論述華嚴無盡法界緣起理論之建立，仍延用著《法界觀門》三觀之脈絡來論述之。

一、簡情顯理

《法界觀門》之第一觀——真空觀，以四句十門方式泯除吾人知見情執（註三），以彰顯緣起無自性真空道理。所謂「四句」是指：

- (一) 會色歸空觀
- (二) 明空即色觀
- (三) 空色無礙觀
- (四) 泯絕無寄觀（註四）

此四句亦即是四觀，於前二句再各開成四句，再加上後面兩句，則形成所謂的「十門」。

《法界觀門》於「真空觀」之論述，採遮情顯理之方式，如「會色歸空」與「明空即色」之所明，透過幻色、實色、斷空、真空之對比，讓吾人確切把握色即空與空即色之道理。其表達模式是相當特別的，如論述「會色歸空」時，前三門皆以「色不即空，以即空故」為前題，於第四門才直明色即空之道理。這也是如《法界觀門》所言的前三門是以法簡情（註五），故特以「色不即空，以即空故」來論述，然後再加以說明色不即斷空，由此而顯色即真空，如其云：

一、色不即空，以即空故。何以故？色不即是斷空，故不是空（指第一個「空」，斷空），以色舉體是真空也。良由即是真空，故非斷空也。是故言：由是空，故不是空（註六）。

此中列舉了色、斷空、真空來作區分，由於色是緣起之色，故不是斷空；由色舉體無自性，故言色即真空。也因為色即是真空，而更顯示了色非斷空。同樣地，實色亦不即真空，然就色無體而言色即空，如其云：

二、色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相非是真空之理，故云不即空，然青黃無體，莫不皆空，故云即空（註七）。

此「色」是指青黃之相而言，由於青黃之相非是真空之理，故言「色不即空」，然就青黃無體而言，則是色即空。在此區分了「青黃之相」與「青黃無體」之間的差別，第一句雖言及色即空，然不可將色與空混而不分，故第二句特就「青黃之相」（色）與「青黃無體」來加以區分，由此以顯示色即空，乃就青黃無體而言色即空。

由「會色歸空」之第一句已得知色非斷空故色即真空之道理，然為避免吾人將色空混淆不分，故於第二句以青黃之相及青黃無體來作進一步說明，以顯示色空之間的差別，由此明色舉體是空，故色即空。雖如此，以層層遮撥的方式開顯色即空之道理，然難免將空實體化，以為空中有色，故於第三句進一步遮撥之，如其云：

三、色不即空，以即空故。何以故？以空中無色故不即空，會色無體故即是空。良由會色歸空，空中必無色，是故由色空，故色非空。上三門以法簡情訖（註八）。

此中進一步強調「會色歸空，空中必無色」之道理，亦由「空中無色故不即空，會色無體故即是空」。換言之，色即空乃是就會色無體而言，而由會色無體，正顯示空中必無色。就空中無色言，所以是色不即空；就會色無體言，故色即空。

由上述三句之遮撥，所開顯的是第四句色即空之道理，如其云：四、色即是空。何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故，是故色即是空。如色空既爾，一切法亦然，思之（註九）。

《法界觀門》於「真空觀」的「會色歸空觀」中，為論證色即空之道理，以「色不即空，以即空故」之方式來泯除吾人對色對空之偏執，釐清色非斷空、實色非真空、空中無色，以顯色乃緣起之色

（所以非斷空、非實色），由色無自性（指色舉體是空），而言色即空。

至於「真空觀」之第二句「明空即色觀」，乃就「空即色」來加以論證，此剛好與「會色歸空觀」形成對比，由反方向來論證空色之關係。「明空即色觀」所論證空即色之模式，大體上，與「會色歸空觀」之論證方式一樣，以「空不即色，以空即色故。何以故？」之形式，來簡別斷空與幻色之不相即（如第一句），以及簡別真空與實色之不相即（如第二句），最後再區別所依（空）與能依

（色）之不同，所以空不即色，然就非離能依而有所依而言，所以空即色，如「明空即色觀」之第三句云：

三、空不即色，以空即色故。何以故？空是所依非能依，故不即色，必與能依作所依，故即是色也。良由是所依，故不即色；是所依，故即是色。是故由不即色，故即色也。上三門亦以法簡情訖（註十）。

此中顯示空是所依，所以是不即色；亦因空是所依，所以空即色。換言之，從所依的關係，顯示了空不即色與空即色之雙層涵義。

「明空即色觀」之第四句，則直顯空即色之道理，如其云：

四、空即是色。何以故？凡是真空必不異色，以是法無我理，非斷滅故。如空色既爾，一切法皆然，思之（註十一）。

此明真空乃指法無我之理，非是斷滅空，就此而言，可言真空必不異色，所以空即色。

「會色歸空觀」與「明空即色觀」皆各以三句來泯除知見執著，於第四句才顯色即空與空即色之道理，亦即透過遮遣來顯理。

不論色即空或空即色，讓吾人了解到色與空之間有著不可分之關係，離色無空，離空則色不成，所以舉色即空，舉空即色，空色無礙，此即「真空觀」之第三句「空色無礙觀」之所明，如其云：第三空色無礙觀，謂色舉體不異空，全是盡色之空故，則色盡而空現；空舉體不異色，全是盡空之色故，則空即色而空不隱也（註十二）。

此明「色舉體不異空」與「空舉體不異色」，以顯示空色乃平等一如，所以色即空與空即色是平等無礙，如其云：

是故菩薩看色，無不見空；觀空，莫非見色，無障無礙，為一味法，思之可見（註十三）。

至此，吾人對色空關係之了解，已知色即空、空即色、色空無礙等之道理，何以須進一步加以泯絕以顯真空呢？難道亦為了遮泯知見情執之故？抑是表達「真空」之特色？無法以言思表之，唯就行境來契應，如其云：

第四泯絕無寄觀，謂此所觀真空，不可言即色不即色；亦不可言即空不即空；一切法皆不可；不可亦不可；此語亦不受，迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境（註十四）。

於「泯絕無寄觀」中，將前述「會色歸空觀」、「明空即色觀」、「空色無礙觀」等所用以表達的色即空、空即色、空色無礙等一一加以進一步泯除，如云：「謂此所觀真空，不可言即色不即色；不可言即空不即空；一切法皆不可」，乃至用什麼來表達皆不是，所謂「一切法皆不可」，連用以說「不可」之言，亦不可，甚至言「不可亦不可」之語，亦不受。至此，已至「迥絕無寄」，是「非言所及，非解所到」，將言思逼至無所寄處，唯證相應，此即是「行境」。亦即吾人要表達真空，除了透過遮泯之外，即透過行證來契應之。

透過真空絕相觀，已掃盡吾人種種知見情執，如實相應於法理，此即是「行境」（註十五）。

有關「真空觀」的四句十門彼此前後之關係，《法界觀門》有如下之說明，所謂：

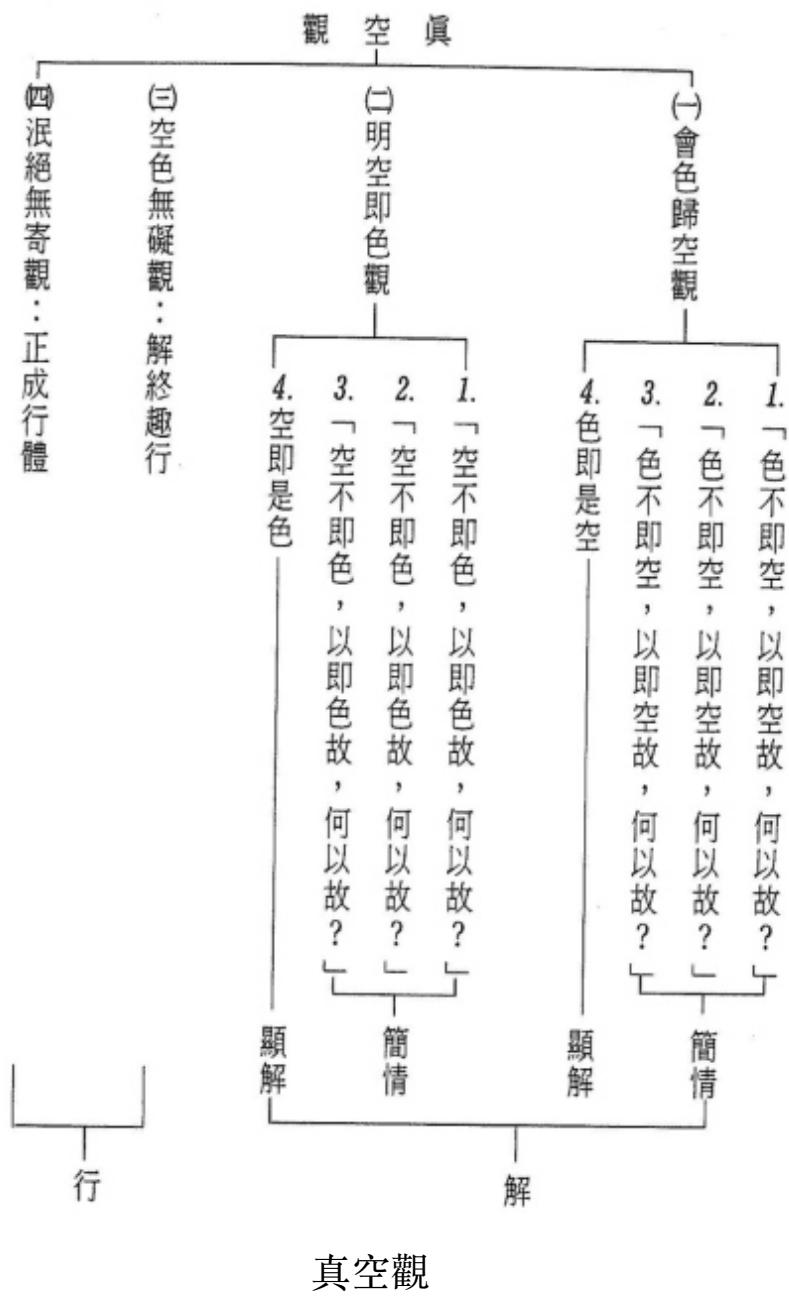
又於前四句中，初二句八門皆簡情顯解，第三句一門解終趣行，第四句一門正成行體（註十六）。

此即以解、行、體來貫穿「真空觀」的四句（會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀），前兩句是以簡情顯解（顯示「色即空」與「空即色」之道理），第三句「空色無礙觀」則顯示解終趣行（說明「色舉體不異空」與「空舉體不異色」之色空平等一味），第四句「泯絕無寄觀」則顯示行體。

雖如此劃分解、行、體，然此三者之關係亦是不可分割的，如《法界觀門》云：

若不洞明前解，無以躡成此行；若不解此行法絕於前解，無以成其正解。若守解不捨，無以入茲正行，是故行由解成，行起解絕（註十七）。

此明真正的行來自於真正的解；真正的解來自於真正的行。若無真正的解則無法成行，反之，若無行亦無法顯示真正之解，所謂「行由解成，行起解絕」，此即是「行境」。為便於對「真空觀」四句十門之了解，以圖表表之於下：



二、理事無礙

《法界觀門》中的「真空觀」，著重於吾人知見執之泯除，由此而顯緣起無自性真空之道理，所謂「簡情顯解」、「解終趣行」、「行起解絕」，可說是「真空觀」最佳的寫照。就修行而言，至此才可說相應於真空，契入於行境，起如實之見，修如實之行。至於如實之見、如實之行如何？真空觀只點到而已，並未進一步加以闡發。而《法界觀門》的「理事無礙觀」則是秉持著「超情離見」（註十八）來論述此道理。

此「超情離見」之法門，說之已不易，且易為人所誤解，若無「真空觀」之基礎，的確難以說之明之，這也是為什麼《法界觀門》將「真空觀」置於第一觀，以此泯絕吾人的種種知見情執，由行境來相應空理。如此，吾人才能「超情離見」，進一步論述「理」。

「事」之關係。若情見未泯未破，實難理解「理事無礙」，更遑論「事事無礙」。觀行如此須泯除情見，教理更是如此，若無「盡虛空遍法界」之無量心，如何能相應於華嚴無盡法界緣起之教理呢？經由「真空觀」，對吾人知見情執之泯絕，臻於「超情離見」之

「行境」，或許吾人會有一困惑：認為既已「行起解絕」如何能以言思語言文字再表達之？若就消極面來回答此問題，正顯示吾人仍陷於言思的情見中，執一不可說之真空；若就積極面回答此問題，正顯示以「超情離見」之言思來論述理事無礙及事事無礙。只要吾人不為情見所局，那麼法法當下即是事事無礙法界。

「理事無礙觀」之所以置於「真空觀」之後，是有其原由的，除了觀行上的方便次第之外，於教理的闡述上，作為理與事相連接之橋樑，同時也連接了「真空觀」與「周遍含容觀」之關係。因此，

「理事無礙觀」於《法界觀門》所扮演之角色，是不容漠視，無論是觀行上或教理上皆有其舉足輕重之地位。唯透過此，吾人才能更確切理解華嚴無盡法界緣起道理。

《法界觀門》之「理事無礙觀」，主要分成五對十門來探討理事之關係，以顯理事相融無礙之道理，如其云：

理事無礙觀第二，但理事鎔融，存、亡、逆、順，通有十門（註十九）。

此十門（詳二十）是指：

- (一) 理遍於事門 \
相遍門
 - (二) 事遍於理門 /
 - (三) 依理成事門 \
相成門
 - (四) 事能顯理門 /
 - (五) 以理奪事門 \
相害（奪）門

- (六) 事能隱理門 /
 - (七) 真理即事門 \相即門
 - (八) 事法即理門 /
 - (九) 真理非事門 \相非門
 - (十) 事法非理門 /

以上十門中，第一、二門為相遍門，第三、四門為相成門，第五、六門為相害門，第七、八門為相即門，第九、十門為相非門（註二一），故將此十門又稱之為五對，即上述引文中所謂的「理事鎔融，存、亡、逆、順」等五對十門，以顯示理事之關係是相遍、相成、相害、相即、相非的關係，且此五對之關係是同時頓起之關係，及逆順自在無障無礙的關係，如其云：

以上十義，同一緣起，約理望事，則有成有壞有即有離；事望於理，有顯有隱有一有異，逆順自在，無障無礙，同時頓起（註二二）。

引文中的「成」、「壞」、「即」、「離」，是就理望事而言，若就事望理而言，則有「顯」、「隱」、「一」、「異」之關係，再配以理事彼此相遍之關係，則形成五對十門之關係。

若進一步論述理事的關係，首先得先界定何謂「理」？何謂「事」？

理：是指緣起無自性真空之意。如前面所論述「真空觀」中之真空。此真空之道理（或言性空真理）其特性在於不可分割、無分限（註二三）。

事：是指緣起事法而言，每一事法彼此有別，如文云「所遍之事分位差別」（註二四），又云「能遍之事是有分限」（註二五），此不論就「所遍之事」或「能遍之事」而言，事法都是有分位差別有分限的，由此說明事法之特性。顯示事法是「所」也是「能」，由「能」「所」的角度來界定事法之意義，是有分限有分位差別的。接著，所要探討的是理事的關係，「理事無礙觀」中雖以十門來論述理事之關係，但關鍵在於第一門「理遍於事門」與第二門「事遍於理門」這兩門之「相遍」關係，其餘八門乃是依此理事相遍的關

係而建立，藉由「理」或「事」透過存亡逆順之角度來論述理事之關係。

在《法界觀門》於探討「理事無礙觀」中，的確花了不少篇幅來論述理事相遍的道理（註二六），透過說理、譬喻、問答的方式來開顯此相遍之道理，由此也顯示了相遍道理之難理解，如文云「此全遍門，超情離見」（註二七），也就是說吾人於真空觀有如實的知見，才能解此門，故須藉由譬喻來輔助了解。

有關理事之關係，吾人較常遇到的問題是大小、一異的問題，如前文中，對「理」、「事」所作的定義，吾人很容易將「理」的無分限理解成「大」，將「事」的有分限理解成「小」，如此一來，則形成大小有礙，大小無法相融的情形，「理事無礙觀」即在破除吾人這種有礙觀念，建立理事無礙的道理。

在相遍門中，《法界觀門》對理事相遍的關係，作如下說明，其云：

一、理遍於事門：謂能遍之理性無分限，所遍之事分位差別，一一事中理皆全遍，非是分遍，何以故？彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。

二、事遍於理門：謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限，此有分限之事於無分之理全同非分同，何以故？以事無體，還如理故，是故一塵不壞而遍法界，如一塵，一切法亦然，思之（註二八）。此相遍門所顯示的道理有二：（一）、說明任一事法（如一微塵）皆攝無邊真理；（二）、說明任一事法不壞本身而能遍法界，因為事無體，舉體即是理，理遍故事亦遍。此說明事法本空，所以攝無邊真理；同樣地，事法亦空，故不壞而遍法界。如海水（理）與水波（事）之關係。

由上所述，吾人得知理事相攝相遍之道理。然而吾人將進一步發問：理事是一呢？抑是異？如何來區分理和事呢？

也許以「一」「異」方式來發問是有問題的，故在《法界觀門》中其對理事的關係，是以非一非異的方式來處理，此可就「理望事」和就「事望理」來加以討論，各具有四句，如下所述：

一、就理望事：

（一）真理與事非異故，真理全體在一事中。（二）真理與事非一故，真理體性恆無邊際。（三）以非一即非異故，無邊理性全在一

塵。（四）以非異即非一故，一塵理性無有分限。（註二九）

由上四句之論述，是就理的立場來探討理事之關係，由於理與事是「非異」，所以真理全體在一事中；同樣地，理與事亦是「非一」之關係，所以仍維持理的無分限；進而將（一）（二）之關係加以結合，故而形成理與事的關係是「非一」同時也是「非異」，所以無邊理性全在一塵；再者，理與事的關係是「非異」同時也是「非一」，所以一塵理性無有分限。

二、就事望理：

（一）事法與理非異，故全匝於理性。（二）事法與理非一，故不壞於一塵。（三）以非一即非異，故一小塵匝於無邊真性。（四）以非異即非一，故一塵匝無邊理而塵不大。（註三〇）

藉由「非異」的關係，顯示事法能攝無邊理，同樣地，藉由「非一」之關係，顯示事法仍是事法；進而將上述（一）（二）句結合，則顯示事法不壞自身而能全攝無邊理；同樣地，由「非異即非一」之關係，顯示事法雖全攝無邊理但不壞此事法。

由上述所作的探討，吾人可以歸納得知理事的關係，是「非一」、「非異」、「非一即非異」、「非異即非一」的關係，由此四句而展開了理事相遍相攝的道理，雖是相攝相遍，但事法不因相攝相遍而壞了自身，由此顯示一塵不壞而遍法界及一塵皆攝無邊真理無不圓足之道理。

由於理事非一非異之關係，進而開顯出理事相成、相害、相即、相非之四對八門，亦即約理望事，有成、壞、即、離之關係；約事望理，有顯、隱、一、異之關係。（註三一）由此等之關係，顯示理事彼此之間既相成亦是相壞，既是相即亦是相非（離）。

就相成門而言，由於事法無自性是真空，故方成其事法，此即是「依理成事門」，如其云：

三、依理成事門，謂事無別體，要依真理而得成立，以諸緣起皆無自性故，由無自性理，事方成故（註三二）。

此是就法無自性理而言，顯示事依理成；同樣地，若就事法本身而言，真理須藉由事法而顯，此即所謂的第四門「事能顯理門」，如其云：

四、事能顯理門，謂由事攬理故，則事虛而理實，以事虛故，全事中之理挺然露現（註三三）。

若就相害門而言，就「理」，則有「理奪事門」；就「事」，則有「事能隱理門」，如其云：

五、以理奪事門，謂事既攬理，遂令事相盡，唯一真理平等顯現，以離真理外，無片事可得故（註三四）。

又云：

六、事能隱理門，謂真理隨緣成諸事法，然此事法既違於理，遂令事顯理不顯也（註三五）。

此說明了就理而論相害，則理能奪事；就事而論相害，則事能隱理。

從第三、四、五、六門，而得知事理既能相成同時也能相奪相害。雖以事理而論，然事與理彼此是相即的，非離事外有理，非於理外有事可得，因此於第七、八門中，進而論述理事相即的關係，如其云：

七、真理即事門，謂凡是真理必非事外，以是法無我理故；事必依理，虛無體故，是故此理舉體皆事，方為真理（註三六）。

又云：

八、事法即理門，謂緣起事法必無自性，無自性故，舉體即真（註三七）。

此即是就緣起無自性來論述事理相即之關係，就無自性言是理，就緣起事法言是事。

理事雖相即，但非是混而不分的，故於第九、十門說明理事彼此相非之道理，如其云：

九、真理非事門，謂即事之理而非事，以真妄異故，實非虛故，所依非能依故（註三八）。

此則強調理不同於事，因為理是真、是實、是所依，而事是妄、是虛、是能依，故彼此有別。同樣地，事亦不同於理，如其云：

十、事法非理門，謂全理之事，事恆非理，相性異故，能依非所依故，是故舉體全理而事相宛然（註三九）。

此則強調事是相，理是性，相性彼此是有別的，所以雖然事舉體是全理，但事相仍然是事相。

以上乃是就十門來論述理與事之關係，亦顯示此十門乃是同一緣起，且此十門逆順自在無障無礙同時頓起，亦即是成、壞、即、非

是同時頓起的，無有前後之別。若能如是解法，令觀明現，則能契入理事無礙。

若將「理事無礙觀」與「真空觀」作一對照，吾人可以發現彼此間有類似之處，如「真空觀」所處理的對象是空與色，而「理事無礙觀」其對象是理與事，大體而言，理即是空，事即是色（或一切法），其賦予理事及空色的義涵亦頗相同，所不同者，在於所處理的問題有別，「真空觀」主要在於凸顯空理，泯知見情執，而「理事無礙觀」則是超情離見之空理與如實事法之關係，此理與事不同於「真空觀」之空與色。澄觀於《華嚴法界玄鏡》對此二觀所作的區分是值得參考的（註四〇）。

三、周遍含容

經由「理事無礙觀」之論述，徹徹底底地開顯了理事平等一如之道理，顯示理與事之間的關係——存、亡、逆、順——是同時頓起的，且是自在無障無礙。如舉「理遍於事門」，那麼同時事亦遍於理，且彼此同時相成、相害、相即、相非的。隨舉理或任一事法，亦皆如此相遍、相成、相害、相即、相非的，亦即是隨舉一法莫不如此。由此吾人了解到一一法既是理亦是事，且是相遍、相成、相害、相即、相非之關係。再由此推展至一事法與一事法之間的關係，而形成彼此間的相互遍容攝入，此即是《法界觀門》所謂的「周遍含容觀」。

透過「真空觀」與「理事無礙觀」之層層引導，以凸顯出全理即事、事外無理、事含理事之特色，而開顯出事如理融之事事無礙法界。亦即由「真空觀」及「理事無礙觀」引出了「理如事」、「事如理」、「事含理事」之觀念，由此展開了事與事之間的相互交遍之關係，形成所謂的溥融無礙之無盡法界緣起的華嚴蓮華藏莊嚴世界海。

所以至第三觀「周遍含容觀」，已進入論述事與事的關係，由第一觀「真空觀」及第二觀「理事無礙觀」，吾人已得知真空理之特性，及理事無礙之關係，事理既是無礙，由此可了解到一一事法皆如理融通無礙，此即是「周遍含容觀」所要論述的內容，如其云：周遍含容觀第三，事如理融，遍攝無礙，交參自在，略辨十門（註四一）。

理是無分限、無邊際的，遍攝無礙，同樣地，理事是無礙的，且事亦如理一樣，故能諸事遍攝諸事彼此無礙。在「周遍含容觀」中分成十門來論述說明一事法與一切事法之間的關係，是溥融無礙的，顯示事事彼此相遍相攝無礙之道理，此十門分述於下（註四二）：

- 一、理如事門
 - 二、事如理門
 - 三、事含理事門
 - 四、通局無礙門——明事法不離一處而全遍十方一切塵
內。
 - 五、廣狹無礙門——明事法不壞一塵而廣容十方刹海。
 - 六、遍容無礙門——就一望多而言 \

顯示諸法遍容攝入無
礙。

 - 七、攝入無礙門——就多望一而言 /
 - 八、交涉無礙門——顯遍容攝入同時頓起之道理。
 - 九、相在無礙門
 - 十、普融無礙門

以上十門是將事與事相遍相攝之關係，作了分解式地說明，以讓吾人了解事與事之間如何遍容攝入之情形，先由一事法的遍、容（如第四、五門），再論遍容是同時的，一事法如此（如第六遍容無礙門），一切事法亦如此（如第七攝入無礙門），至第八門「交涉無礙門」，可得知甲事法遍乙事法且同時甲事法容乙事法；同樣地，乙事法也於同時遍甲事法容甲事法，形成甲乙事法遍容攝入是相互進行的交涉關係。至第九門「相在無礙門」，則遍容攝入的關係變得更為複雜，已涉入第三者之關係，以鏡子為喻，則A鏡所攝B鏡之影像入於C鏡中，形成一種重重無盡複雜之關係，此即是第十門所要表達的「普（溥）融無礙門」，顯示諸事法之間是同時頓顯且是普融無礙之關係。

至此第十門「普融無礙門」，即是《法界觀門》所達之境，亦即是華嚴境界。因此，就理論而言，《法界觀門》所欲開顯之境，即是普融無礙之境，雖透過觀門層層地呈現出來，但其終極在於普融無

礙，以「周遍含容觀」之十門而言，前九門乃是輔助觀行助顯普融無礙境界，而第十門是華嚴所要開顯的教理及觀行所欲達之境。

從《法界觀門》的「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」等三觀的關係來看，此三觀三十門（指每一觀各十門，則共三十門）呈現出層層轉深的次第性關係，尤其對觀行立場來看，此次第性之關係更為明顯。若就教理的陳述而言，色空→理事→事事，此亦表現出由粗至細之歷程。此乃澄觀和宗密對《法界觀門》三觀關係之共同看法（註四三）。

《法界觀門》之三觀除了具備次第性之關係外，吾人亦可從其它角度來論此三觀之關係，有下列五種：

- (一) 差別性：顯彼此有別各見特色。
- (二) 發展性：呈現佛教思想之發展。
- (三) 關連性：彼此相關不可分割的。
- (四) 相攝性：彼此相攝相容無礙的。
- (五) 平等性：彼此各自顯普融無礙。

(一) 就差別性而言：從《法界觀門》的三觀中，吾人可以明顯地看出彼此間的差別。「真空觀」主要表現在遮情顯理上，因而透過層層地遮撥乃至以迴絕無寄的方式，徹徹底底地揀除吾人的知見情執，以呈現空理之真正義涵，即是解終趣行、行起解絕之行境，至此任何心思口議皆與法不相應，此即是真空絕相觀所要表達的道理，其扮演著雙重之角色，一遮情，一顯理。而遮情與顯理乃一體之兩面，透過遮情而理顯。「理事無礙觀」乃著重於「理」與「事」之間的論述，真空絕相觀並不涉及事的問題，縱使涉及色法等，其目的在於藉由色法以凸顯空理，並未真正面對事法，從空、色平等的角度來探討問題，就此點而言，此乃理事無礙觀所要解決的問題，因而從相遍、相成、相害、相即、相非等五對十門中來論述理、事之關係，顯示理事平等無礙之道理。「周遍含容觀」主要表現在「事」與「事」之間的相遍相容無礙上，且隨舉一法皆是如此容一切法攝一切法，法法同時頓起相攝相入形成如因陀羅網之無盡關係網。因此，三觀皆表現了彼此不同之特色，也呈現出彼此所欲解決之不同問題。

(二) 就發展性而言：從佛教思想史的發展角度而看，不論是小乘佛教或大乘佛教，皆著重於我執或我法執的破斥上，如小乘的無我在於破我執，大乘的空、八不、三性三無性等在泯我法二執，在大乘法中，除去我法二執，才算入大乘門。《法界觀門》的「真空觀」，即是指由泯我法二執所顯的空理，以此超情離見之空理來論述理事之關係，顯示理事無礙，以及理即事、事即理之道理，或言真如不變隨緣、隨緣不變，此可視之為「理事無礙觀」所論述之內容，亦即是所謂的如來藏思想。因此，由《法界觀門》的前二觀可知得，「真空觀」的簡情顯理，可說代表著中觀、唯識之系統，尤其是中觀；在我法空的基礎上，開顯「理事無礙」的如來藏思想，換言之，基於緣起無自性的基礎，而廣明無自性空與隨緣有，此可說是如來藏思想，是基於超情離見所顯示的「理事無礙觀」。至於「第三觀」「周遍含容觀」，從思想的發展脈絡來看，是在真空、理事的基礎上而發展出來的，亦即是基於空觀、如來藏而來，由華嚴宗所開顯的無盡法界緣起道理。然若就從另一角度來反省，無論空觀、唯識、如來藏等對緣起之論述，實皆基於緣起某一點而論述，華嚴無盡法界緣起一方面反省此等緣起論之不足，一方面窮究緣起真正之義涵。

(三) 就關連性而言：《法界觀門》三觀彼此雖呈現差別性、發展性之脈絡，然此三觀是彼此相互關連不可分割的。若無真空觀，則無法開出理事無礙與周遍含容；若無理事無礙觀，則難顯理事平等，而無理事平等之為橋樑，周遍含容之道理亦難明；若無周遍含容觀，前二觀似難顯其究竟。

(四) 就相攝性而言：《法界觀門》三觀乃是彼此相互含攝的，舉任何一觀即具餘二觀，所差別者，只是隱顯之別。如真空觀本身實已涉及理事、周遍等內容（如空色無礙、行境），理事無礙觀更是如此，周遍含容觀實包含了真空、理事、事事等諸內容。

(五) 就平等性而言：《法界觀門》三觀皆彼此可開展出普融無礙境，非唯周遍含容觀如此。「真空觀」以迴絕無寄之行境顯普融無礙，「理事無礙觀」由法性融通顯之。

《法界觀門》雖分為三觀，實乃一道豎窮，基於傳統佛教對緣起的看法，由無自性空入觀；進而明空理與緣起事不二，相成相奪，後直就緣起以明之。經過如此一連串的探索發展，才擺脫了佛教長久

以來對緣起所賦予的負面性，真正由緣起以顯緣起。如此一來，十二因緣、性空緣起、阿賴耶緣起、真如緣起等皆鎔融於緣起大海中，皆就緣起大海中之某一點而明緣起，然緣起大海隨舉一法即一切法，法法無不如此，十二因緣、惑業、性空、阿賴耶識、如來藏等亦是緣起法之一，此等皆攝於緣起大海中。如此亦顯示了華嚴無盡法界緣起之沖融，涵攝一切而仍不失其別教一乘之特色。

由於《法界觀門》是屬觀門之作品，以循序漸進的方式引領修行者入華嚴法界。因此，而有三觀之鋪排，先泯知見情執而顯空理，此空理乃超情離見，若情見未泯，則無法與空理相應，即不相應緣起性空道理，唯超情離見才與緣起無自性相應，才能開顯理事無礙、周遍含容。同樣地，若無情見之執，當下即是法法相即相入普融無礙的無盡法界緣起，就此點而論，乃華嚴思想之核心，亦是法界觀門所達之境。不論是由觀門上的循序漸進，或教義上的直接顯示，無非開顯無盡法界緣起之道理。

本書以《法界觀門》作為切入點，目的透過觀門上的循序漸進及理論上的鋪排，來襯托華嚴無盡法界緣起之建構，藉由此令吾人更明白此緣起道理，而直顯此無盡法界緣起道理的論著，首推《十玄門》，於下節論之。

註解：

註一：此名稱乃依澄觀《華嚴法界玄鏡》而來，因已不存在《法界觀門》的單獨流通版，吾人之所以得知《法界觀門》一文，乃從澄觀與宗密對《法界觀門》之注疏而得知。雖在法藏的《華嚴發菩提心章》中，有一部份的內容保有與《法界觀門》幾乎一樣的內容，但在結構上並沒有像澄觀或宗密的注疏本來得完整。且吾人之所以得知《法界觀門》為杜順之作，乃由澄觀與宗密之本而得知，在法藏的《華嚴發菩提心章》中並沒有這些資料，亦沒有表達出《法界觀門》三觀之整體結構及三觀與華嚴的關係，只將之置於「表德」來談，與「色空章」、「理事圓融義」並列而已，而無法窺知其為《修華嚴法界觀門》之線索。在澄觀《華嚴法界玄鏡》中，以「觀曰」的方式代表《法界觀門》之內容，以「釋曰」表澄觀之解釋，如其云：「觀曰：修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，終南山釋法順，俗姓杜氏」（大正四五·六七二上），這是《法界觀門》的開頭文字，至於原來的篇名如何，或無篇名，吾人已無從得知，但

也有可能「修大方廣佛華嚴法界觀門」即是其篇名，無論如何，從此開頭語中，吾人可以清楚地得知此文乃與修華嚴法界有密切關係之觀門。另在宗密的注疏中，直以《註華嚴法界觀門》為名，由此可得知《華嚴法界觀門》一文。至於《法界觀門》之確切名稱，難以定奪，歸納之，有以下五種稱法：（一）《修大方廣佛華嚴法界觀門》、（二）《修華嚴法界觀門》、（三）《華嚴法界觀門》、（四）《法界觀門》、（五）《法界觀》。

註二：有關華嚴宗的傳承問題，有諸多不同的論點，有所謂的五祖說、七祖說、十祖說，主要是就五祖而論，五祖是指：杜順—智儼—法藏—澄觀—宗密（若加馬鳴、龍樹，則為七祖；若加普賢、文殊、馬鳴、龍樹、世親，則為十祖），此五祖乃是一般傳統的看法，近代日本學者對初祖是誰有許多不同的看法，境野黃洋認為初祖是智正，否認初祖杜順之看法（《支那佛教史の研究》頁三五九～三八五），而常盤大定〈支那華嚴宗傳統論〉（《支那佛教史の研究》頁三一一～三七二）對此說提出反駁，鈴木宗忠針對以上二人的看法另提出智儼為初祖之說（〈華嚴宗の傳統に就いて—智儼初祖說の提倡〉，《哲學雜誌》四九・五六三～五六五），對此常盤大定〈續華嚴宗傳統論〉提出反駁（參見《支那佛教史の研究》頁三七五～四三四）。

註三：如其云：「第一真空觀法，於中略開四句十門：一、會色歸空觀；二、明空即色觀；三、空色無礙觀；四、泯絕無寄觀」（大正四五・六八四下）。

註四：同上。

註五：如云：「上三門以法簡情訖」（大正四五・六八五下）。

註六：大正四五・六八五上～中。

註七：大正四五・六八五中～下。

註八：大正四五・六八五下。

註九：大正四五・六八五下～六八六上。

註一〇：大正四五・六八六上～中。

註一一：大正四五・六八六中。

註一二：同上。

註一三：大正四五・六八六下。

註一四：同上。

註一五：「行境」觀念之提出，主要在於凸顯生心動念即乖法體，如《法界觀門》云：「非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念即乖法體，失正念故」（大正四五·六六八下～六八七上）。此即以「行境」和「生心動念」來作對比，以顯示真空之涵義。

註一六：大正四五·六八七上。

註一七：大正四五·六八七上～中。

註一八：如《法界觀門》於「理事無礙觀」之「理遍於事門」「事遍於理門」中提到：「此全遍門，超情離見」（大正四五·六八七下）。此顯示了「理遍於事門」與「事遍於理門」此二門乃理事無礙觀之基礎，而此二門乃是超情離見。換言之，欲入此全遍門，若非超情離見，則難以相應理事無礙之道理。說得更明白些，若無真空之真正知見，則無法相應之。因此，吾人可以理解到「超情離見」於修華嚴法界之重要性。亦有本寫「超情難見」（參《華嚴法界玄鏡》大正四五·六七六下）。

註一九：大正四五·六八七中。

註二〇：參見大正四五·六八七中～六八九下。

註二一：此五對十門之配法，參見宗密之注疏（大正四五·六八七中）。

註二二：大正四五·六八九下。

註二三：如「理遍於事門」中所言：「能遍之理性無分限」（大正四五·六八七中）。

註二四：大正四五·六八七中。

註二五：大正四五·六八七下。

註二六：參見大正四五·六八七中～六八八下。

註二七：大正四五·六八七下。

註二八：大正四五·六八七中～下。

註二九：大正四五·六八八上。

註三〇：大正四五·六八八中。

註三一大正四五·六八九下。

註三二：大正四五·六八九上。

註三三：同上。

註三四：同上。

註三五：大正四五・六八九中。

註三六：同上。

註三七：同上。

註三八：同上。

註三九：大正四五，六八九中～下。

註四〇：如《華嚴法界玄鏡》云：「本就前色空觀（指真空觀）中，亦即事理，不得此名者，有四義故：一、雖有色事為成空理，色空無礙為真空故；二、理但明空，未顯真如之妙有故；三、泯絕無寄，亡事理故；四、不廣顯無礙之相，無為而為，無相而相，諸事與理炳現無礙雙融相故」（大正四五，六七六上）。在此澄觀清楚地道出為何於「真空觀」中亦備事理而不甩事理之名的原由，其列出四點：首先指出「真空觀」的色事只是為成空理而設，即是講色空無礙也是為成真空；再者，所顯之理在於空，並未顯真如之妙有；其次，「真空觀」的第四句「泯絕無寄觀」，乃將事理雙絕；最後，並不廣顯無為而為、無相而相之無礙相。這也是為什麼於「真空觀」之色空不用事理名稱之所在。歸言之，「真空觀」以顯空理為主，而「理事無礙觀」則廣明理與事炳現無礙雙融相。

註四一：大正四五・六八九下～六九〇上。

註四二：參見大正四五・六八九下～六九二上。

註四三：此可由澄觀、宗密對《法界觀門》的注疏中或相關論著得知，如視「真空觀」只明空理未顯真如（空理）之妙有妙用，又如視「周遍含容觀」為事事無礙法界，為華嚴別教一乘所詮教理，而「理事無礙觀」為理事無礙法界，是終教或同教一乘所詮教理。

第二節 普融無礙理論之開顯

有關華嚴普融無礙無盡法界緣起道理，在《法界觀門》「周遍含容觀」的第十門「普融無礙門」是點到為止，並未進一步對此理論加以發揮，此在智儼的《華嚴一乘十玄門》（簡稱為《十玄門》）有極詳盡之論述。

華嚴的「十玄門」，有新古十玄門之分，古十玄門是指智儼的十玄門，新十玄門是指法藏於《探玄記》中對古十玄門所作的修改（註一），其差別如下：

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • 古十玄門 • 一、同時具足相應門 • 二、因陀羅網境界門 • 三、祕密隱顯俱成門 • 四、微細相容安立門 • 五、十世隔法異成門 • 六、諸藏純雜具德門 • 七、一多相容不同門 • 八、諸法相即自在門 • 九、唯心迴轉善成門 • 十、託事顯法生解門 | <ul style="list-style-type: none"> 新十玄門 一、同時具足相應門 二、廣狹無礙自在門 三、一多相容不同門 四、諸法相即自在門 五、祕密隱顯俱成門 六、微細相容安立門 七、因陀羅網境界門 八、托事顯法生解門 九、十世隔法異成門 十、主伴圓明具德門 |
|--|--|

由法藏對古十玄門所作的修改中，主要是針對第六門「諸藏純雜具德門」與第九門「唯心迴轉善成門」，修改為「廣狹無礙自在門」及「主伴圓明具德門」，為何作如此地修改，依澄觀之解釋，主要在於避免與理事無礙法界相混淆（註二），因為華嚴所要凸顯的在於事事無礙法界。至於是否有必要做如此之修改，仍有待進一步之討論（註三）。但由此修改中，令吾人更確切地了解到華嚴的核心思想所在，即是事事無礙法界，亦即是無盡法界緣起、一乘緣起。智儼《十玄門》如何來開顯無盡法界緣起道理？主要分成兩部份來論述：一是譬，一是法，如《十玄門》所說：

今約教就自體相辨緣起者，於中有二：一者舉譬辨成於法，二者辨法會通於理（註四）。

此是由「譬」以顯法，再由「法」會通於理，此理即是一乘緣起之道理。若能由譬喻了解法進而則能會通於理。故此兩部份於論述一乘緣起皆扮演著相當重要之角色，於後分別論述之。

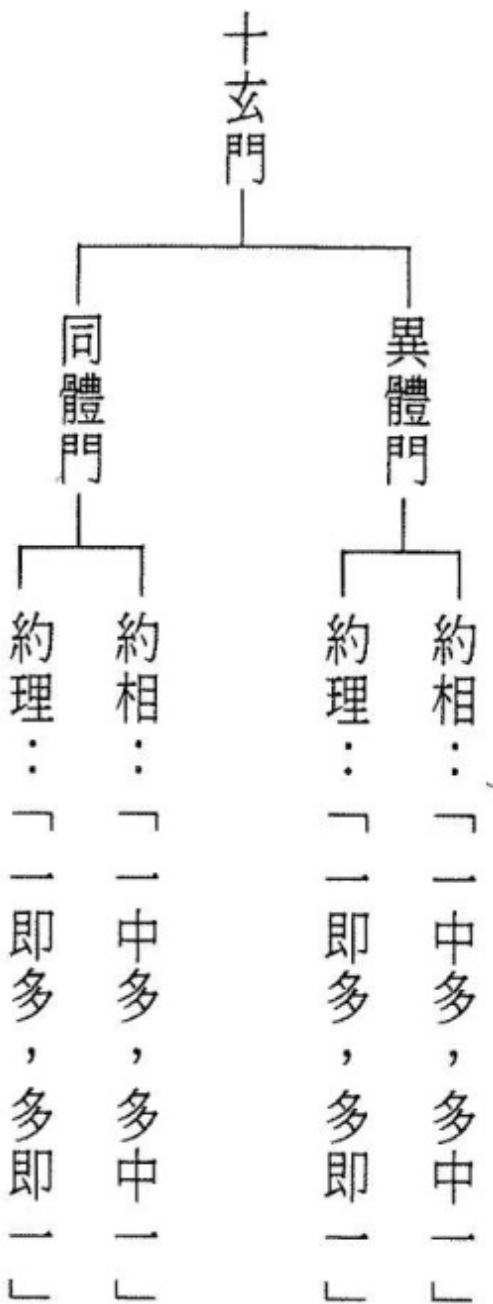
一、舉喻明之一十法數

在《十玄門》中，舉十數為喻（註五），乃根據《華嚴經》〈夜摩天宮菩薩說偈品〉，如其云：

譬如數十法，增一至無量，皆悉是本數，智慧故差別（註六）。

藉由此數十法來說明一與十（或一切）的成立，皆是緣成的，也就是「一」是緣成一，「十」亦是緣成十，唯有緣成才有成為一或十之可能，離開了緣成，就無所謂的一，無所謂的十，進而由此了解到一若成立，則一切同時亦成立。若一切不能與一同時成立，那麼一亦不能成立。透過數十法的譬喻，讓吾人了解一法與一切法之關係，是同時存在的，隨舉一法，則一切法與之同時存在，由此顯示「一即一切，一切即一」、「一中多，多中一」的緣起道理，一成，一切成；一切不成，一亦不成。

有關於數十法的大概內容，《十玄門》將之分成異體門與同體門來論述，而就此二門中各以「相」和「理」兩方面來探討，就「相」是處理「一中多，多中一」的問題，約「理」是處理「一即多，多即一」的問題。如下圖表所示：



十玄門

異體門與同體門之差別，異體門是指相望於他體而言，同體門乃是
指就自體而言（註七）。首先就異體門來探討「一中多，多中一」
之道理，如《十玄門》云：

今約十數明一中多、多中一者，若順數，從一至十向上去；若逆數，從十至一向下來，如一者，一緣成故，一中即有十，所以一成故；若無十，一即不成。無性緣成故，一中即有十，所以一成故，二、三、四等一切皆成也。若一住自性，十即不成；十若不成，一亦不成（註八）。

此文中，強調「一」是緣成的，因為是緣成一，所以一中即有十；也因為一中即有十，所以一才能成立，同樣地，二、三、四等一切法亦皆成立。此顯示「緣成一」與「一中多」是同時成立的，故言「一中多」「多中一」，一法成，一切法亦成。反之，若一非「緣成」之一，而是「自性」之一，那麼其它法則不能成立，其它法不成，則一亦不成，如上引文言「若一住自性，十即不成；十若不成，一亦不成」。在此明顯地區分了緣成一與自性一之不同，因為：一是緣成的，所以言一中有十，若一是自性的，非但一中不能有十，連一也不能成立。以顯示法法皆是緣起無自性，所以才有成為一多之可能。

除了區分緣成一與自性一之不同外，《十玄門》又將「緣成一」與「情謂一」加以區分，以避免吾人將緣成一理解成情謂一（指情執所謂的一，或世俗所說的一），以顯示緣成一亦是假名而立，並非一成不變之一，如《十玄門》中所論述的一即十問題，其云：

問：若一即十，此乃無有十，那得言一之與十？乃言以即故得成耶？答：一即十即非一者，非是情謂一，所謂緣成一。緣成一者，非是情謂一故，故經云：一亦不為一，為欲破諸數，淺智者著諸法，見一以為一也（註九）。

由此可看出，當吾人說一時，吾人很容易陷入情謂一、情執之一，所以會把一即十，當成一來看，而不是從一與十的相即來了解，造成說一則執一；說二則執二的情形，而無法與緣成一相應，則無法相應普賢境界。

「一中多、多中一」與「一即多、多即一」之差別，在於「一中多、多中一」是就相而論，「一即多、多即一」是就理而論。以異體門而言，「一中十」是指望他體九而言，而一不是九；「一即十」，則明一即十，且十不離一。就同體門而言，「一中十」，是指自體即有九，但一不是九，「一即十」，是指自體言，但一即是九（註一〇）。

不論就異體門或同體門來論述「一中多、多中一」「一即十、十即一」，無不在顯示緣成一與緣成十之道理，亦即任一法無不是緣成的，能如是了解事法，則能了解「一中多、多中一」「一即十、十即一」之道理，了解一與十的關係，是彼此同時頓成的、不可分割的，之所以有前後秩序之差別，那是由於吾人差別智之故，乃至本有始有問題，皆沿於吾人差別智而來，如《十玄門》云：

問：此之一多既是緣成不同情謂者，為是本來有此一多？為是始有耶？答：今本有不有者，為欲就智辨本有？為自就一多體辨耶？若自就一多體 辨不論智者，體即息諸論道，同於究竟圓果，離說相故。今若辨一 多者，約智說也，……（註一一）。

在此問答中，可看出吾人的思惟模式，極易以二元模式來思考問題，而忽略了本有與始有問題，乃一體之兩面，非可絕然二分的。華嚴無盡法界緣起即在反省吾人的這種二元對立思惟模式之限制，開拓吾人智慧以整體面向來思考問題，如對本有始有問題的處理，除了上述引文中以「智」和「體」來釐清問題之外，接著就智中的本有與始有之相即關係來處理問題，如其云：

今若辨一多者，約智說也，如經云：智慧差別故。又云：智者無所畏，故約智說一多也。若約智故其本有者，以智照故本有，如室中空，開門見時，此空即是本有，如《涅槃經》見佛性已，即非三世攝。問：亦得是始有以不？答：見時如言有，不見不言有，故亦名始有（註一二）。

由引文中可知，本有與始有乃是智慧差別上的問題，從智上說之為本有，如屋內之空，開門見時，空即存在，說之為本有，若換個角度來看，從見到時才言有，此則是始有，不見則不言有。然就整個問題來看，此差別看法只是基於不同角度所致，智慧差別所致，真正的智者其對問題之思考應就整體性來思考，以免陷於自我知見中而不自知。

二、以法顯之一—十玄門

十玄門的提出，主要在智儼的《搜玄記》及《華嚴一乘十玄門》（註一三），而在法藏和澄觀等諸論著中亦加以引用及發揮之（註一四）。澄觀甚至於《華嚴經疏》論述義理分齊的周遍含容義時，直就以十玄門為內容來論述之（註一五），亦以十玄門來解釋法性融通（註一六）。

據傳統的看法，《華嚴一乘十玄門》是智儼撰寫的，而智儼是承自杜順之說寫的。若吾人從《十玄門》所論述的義理來看，可窺知其與《法界觀門》所欲表達的無盡法界緣起普融無礙思想有密切關係，由此而言《十玄門》是闡述華嚴普融無礙思想亦不為過，正如《十玄門》開章明義所言：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過等，此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果，所言因者，謂方便緣修體窮位滿，即普賢是也；所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界一即一切（註一七）。

在此明顯地道出《十玄門》所要論述是一乘緣起、法界緣起的道理，此一乘緣起是不同於大乘二乘之緣起，因為大乘二乘之緣起在於破除常見斷見，而華嚴一乘緣起在於闡述「一即一切、一切即一」之緣起道理，若能了解此道理，則無過不離。此一乘緣起道理即是一部《華嚴經》所欲闡明的道理，不外乎自體因之與果，為普賢菩薩行位之因，亦是諸佛所證圓滿之果。從因地看，不離此一乘緣起道理；從果位言，亦不外乎此一乘緣起道理，因賅果海，果徹因源，如是因相應如是果。此乃《十玄門》所論述的《華嚴經》之一乘緣起道理。故除了前述中以譬喻明之外，亦透過十門以顯理，此十門即是十玄門之內容，分述於下。

（一）同時具足相應門

此門可說是總述一乘緣起道理，說明諸法彼此之間是同時具足且相應的，以因果而論，舉因時，果已成立，如前述十數之喻，一成，一切成，所以言「初發心時，便成正覺」（註一八），或言「雖成等正覺，不捨初發心」（註一九）。非但因果之關係如此，在《十玄門》中更將《華嚴經》一部內容分為教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、法智師弟、主伴依正、逆順體用、隨生根欲性等十門（註二〇）。隨舉因果一門，則餘九門亦與之同時相應成立，所以稱之為「同時具足相應門」，之所以如此，乃是緣起實德如此，非是方便緣修所成故，此不同於大乘、小乘之因果說，如《十玄門》云：

今釋第一同時具足相應門者，即具明教義、理事等十門同時也，何以得如此耶？良由緣起實德法性海印三昧力用故得然，非是方便緣

修所成，故得同時。今且據因是同時者，若小乘說因果者，即轉因以成果，因滅始果成；若據大乘因果亦得同時，而不彰其無盡，如似舍緣以成舍，因果同時成而不成餘物，以因有親疏故，所以成有盡；若通宗（指華嚴一乘）明因果者，舉疏緣以入親，是故如舍成時，一切法皆一時成，若有一法不成者，此舍亦不成……（註二一）。

由此段將小乘、大乘、一乘對因果關係所作的對比中，吾人可以清楚地了解到一乘所闡明的緣起道理，是一成一切成，不單是因果同時成立，且一切法亦與之同時成立，以彰顯法與法之間無盡緣起之關係，此不同於大乘對緣起的闡述，大乘雖亦講因果同時，但其因有親疏之限制，無法與其它法形成無盡之關係，至於小乘教所論述之因果緣起道理，更為局限，至因滅才始有果。

因此，吾人可得知「同時具足相應門」此一門已將一乘無盡法界緣起理論非常貼切地表達出來。至於其餘九門只不過就不同角度來表達無盡法界緣起而已。

（二）因陀羅網境界門

此門是就譬喻來說明教義等諸法重重無盡之關係，故以因陀羅網中之珠子影像相互攝入重重無盡喻之，如《十玄門》云：

第二因陀羅網境界門者，此約譬以明，亦復具有教義等十門，如《梵網經》即取梵宮羅網為喻。今言因陀羅網者，即以帝釋殿網為喻，帝釋殿網為喻者，須先識此帝網之相，以何為相，猶如眾鏡相照，眾鏡之影見一鏡中，如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影成其無盡復無盡也（註二二）。

由諸多鏡子所攝諸鏡子之影相入於一鏡中，而此鏡所攝之影像又入於諸鏡子，且此相攝入之關係是同時頓起的，則形成重重無盡之關係（註二三）。因陀羅網境界如同此諸鏡子影相彼此相攝入之關係，《十玄門》即以此因陀羅網境界來喻諸法同時具足相應之道理。

《十玄門》又舉《華嚴經》〈十地品〉之第七地的一微塵現正覺世間、器世間、眾生世間，而彼此不迫近為說明（註二四），非但一微塵如此，其它一切微塵亦是如此示現國土世間等，形成無盡復無盡之關係，此無盡無盡之關係，乃是法界緣起如此，非神力變化之故，如《十玄門》云：

故於微塵現國土，國土微塵復示現，所以成其無盡復無盡，此即是其法界緣起如智如理實德如此，非即變化對緣方便故說。若是大乘宗所明，即是神力變化故大小得相入，或云菩薩力故入，又言不二故入，不同一乘說（註二五）。

此透過大乘與一乘所作的對比，讓吾人了解到一乘的相攝相入無盡緣起之道理，乃是法界緣起如此，是如智如理實德如此，就理就智而言此相攝相入無盡緣起之境界，不同於大乘是就神力變化或菩薩力或不二來明示現相入之道理，而一乘教則是直就理就智而論。

如此以無盡無盡相攝入來闡明諸法緣起道理，難免會讓人認為渾無疆界，誤以為一切都不分，針對此問題，《十玄門》以「隨智差別」來作回答，如其云：

問：若此宗明相入不論神力，乃言自體常如此者，斯則渾無疆界，無始無終何緣得辨因果教義等耶？答：以隨智差別，故舉一為主，餘則為伴，猶如帝網舉一珠為首，眾珠現中，如一珠即爾，一切珠現亦如是。……所以成其無盡復無盡，而不失因果先後次第，而體無增減（註二六）。

此中的問答，說明了法界自體無盡復無盡的關係，並非渾無疆界無因無果無先後次第的，也因為有因有果有先後次第關係，而才顯示諸法彼此之間的重重無盡關係，若將華嚴這種重重無盡的緣起作孤立性的思考，就難免陷入如上所述「渾無疆界」中，而此恐仍是一種絕對化下的產物，與華嚴無盡緣起不相應。由此，可得知華嚴的無盡緣起，不僅明白體如此，隨舉一法亦皆如此無盡復無盡，故言「舉一為主，餘則為伴」，形成如法藏所言「主伴圓明具德」之情形。此即從吾人「隨智差別」來了解諸法即如此主伴圓明而仍不失主伴之關係。

華嚴這種重重無盡關係，實易令人以為什麼都不分，但從另一面向來思考，實因諸法這種重重無盡關係，所以成立了諸法因果先後次第之關係；也因為諸法因果先後之關係而顯現了重重無盡之關係，若無諸法等差別相何來重重無盡，由此令吾人了解到差別相與無差別相是同時相成之道理，這也是華嚴無盡緣起所要探討的課題，所要表達的道理。

（三）祕密隱顯俱成門

此門說明任一法是隱是顯或是生是滅皆是同時俱成的，不因為緣之限制而有隱顯之別，如《十玄門》云：

第三祕密隱顯俱成門者，此約緣起說也，還具前教義十門。所言隱顯者，如《涅槃經》半字及滿字，昔說半字，故半字即顯，滿字即隱；今日說滿字，即滿字即顯，半字即隱，此即約緣而說隱顯，……此即是大乘宗中說。若通宗辨者，不待說與不說，常半常滿隱顯無別時，如彼月性常滿而常半，半滿無異時，是故如來於一念中，八相成道，生時即是滅時，同時俱成故，所以稱祕密（註二七）。

一般吾人對於隱顯的看法，往往受說與不說等因緣之局限，認為說的是顯，不說的是隱，所以對隱顯的界定，局限於因緣上，依華嚴來判斷，此是大乘教的看法。就華嚴宗的思想而言，雖有因緣隱顯之差別，但任一法是隱是顯，其本身是同時俱成的，所以將其隱顯俱成之道理，稱之為祕密，而舉如來於一念中八相成道為例來說明，顯示生時即是滅時同時俱成之道理。也因為吾人對此道理很難以了解，而以祕密稱之。

（四）微細相容安立門

此門乃在探討大小相容之問題，由諸法彼此相攝相入，顯示相容之道理，而此門所要顯示的，是就相而明小能容大，如芥子可納須彌，一微塵中有穢國土亦有淨國土，進而說明教義理事等十門彼此是相容安立的，如《十玄門》云：

第四微細相容安立門者，此就相說，如一微塵，此即是其小相，無量佛國須彌金剛山等，即其大相。直以緣起實德無礙自在致使相容，非是天人所作故安立，如似一微塵中有穢國土，而即於此微塵中具有不可說淨國，在此微塵中而於彼穢國不相妨礙，而此淨國之相仍亦不失，乃至有諸國土尸羅盆幢形三方及四維等國，在此一微塵中常不相妨礙（註二八）。

接著引《華嚴經》〈普賢品〉為證，其云：

故〈普賢品〉云：一切諸世界入於一微塵中，世界不積聚，亦復不離散。故知若與普相應，能於一微塵中見不可說國土，而不雜亂不增不減，豈可須彌納芥子將為難事哉！理事等十門安立相容亦如是（註二九）。

在吾人觀念中很難理解大小相容的道理，因為吾人總認為大是大、小是小，將大小固定化、實性化，而忽略了大無自性，小亦無自性。此門主要基於大小既是緣起，所以小可以容大，且不相妨礙，由此了解到一微塵攝教義等十門，而此十門彼此相容無礙。

（五）十世隔法異成門

此門是就時間來論十世相攝入之道理。十世之說，是依《華嚴經》〈離世間品〉而來（註三〇），是將過、現、未等三世，彼此各具有另二世，則成為九世，亦即是過去說過去、過去說未來、過去說現在、現在說現在、現在說未來、現在說過去、未來說未來、未來說過去、未來說現在，再加以三世不外乎一念，則成為十世。此十世之說，皆基於緣起而成立，彼此相即復相入同時頓成，雖相即復相入，但不失其十世，亦不失先後長短之相，如《十玄門》云：如是十世以緣起力故，相即復相入而不失三世，如以五指為拳不失指，十世雖同時而不失十世（註三一）。

也因為十世相入復相即而不失其先後長短之相，所以稱之為「隔法異成」（註三二）。從時間上來看教義理事等十門，得知此十門雖相即復相入，但不失其先後差別之相。由此十世隔法異成門中，令吾人了解諸法雖相即相入之關係，但並不喪失諸法本身前後次第之差別，因而了解總相與差別相同時並存無礙之道理。

（六）諸藏純雜具德門

此門是就諸度行門來論述教義理事等彼此相攝入純雜之關係，如《十玄門》云：

第六諸藏純雜具德門者，此約諸度門說，何者？如似就一施門說者，一切萬法皆悉名施，所以名純，而此施門即具諸度等行，故名為雜，如是純之與雜不相妨礙，故名具德（註三三）。

由引文中對「純」、「雜」、「具德」所作之解釋，以施度攝一切度而言，此一切度皆名為施，此即是純；而就施度所具足一切度而言，此即是雜，純雜彼此不相妨礙，名之為具德。

就諸度而言，隨舉一度，如施度，則一切諸度皆名之為施，雖皆名之為施度，然有種種不同諸行，由此可得知施度與諸行是並存不相妨礙的，以此顯示諸度純雜具德。

由「諸藏純雜具德門」所顯示諸度彼此間之關係的義理來看，其所列舉的施度，實即是任一度（任一法）之意。因此，吾人可以得知

其所表達的乃是諸度（或諸事法）彼此相互無礙，亦即是事事無礙，非是理事無礙。

（七）一多相容不同門

依《十玄門》之說法，此乃約理而說，以顯一多相入體無先後，而一多之相宛然，如其云：

第七一多相容不同門者，此約理說。以一入多，多入一，故名相容。即體無先後，而不失一多之相，故曰不同。此即緣起實德，非天人所修（註三四）。

此「一多相容不同門」，雖言就理而說，以顯一入多和多入一是無先後同時頓顯的，而實際上是以探討「一入多」和「多入一」之關係。由於一能入多及多亦能入一，一多相入無礙，故稱之為「相容」，且不失一多之相，所以稱之為「不同」。由一入多和同時多入一來看，實乃基於相而說，為顯一多同時相入而無前後次第，而不失一多之相，此即是就理而言。

從《十玄門》所舉有關一多相容例子中，可讓吾人更明白此門道理，所謂：

故《經》（指《華嚴經》）云：以一佛土滿十方，十方入一亦無餘，世界本相亦不壞，自在願力故能爾。又如〈普賢品〉云：一切眾生身入一眾生身，一眾生身入一切眾生身。又云：一切諸世界令入一塵中，世界不積聚，亦復不雜亂（註三五）。

此乃就「一」和「多」（或言「十」、「一切」）而論，以顯示一與一切之間的無礙相容之關係，如：一佛土與十方佛土相遍相入無礙；又如一切眾生身與一眾生身之相入，乃至一微塵與一切世界之相遍相入而世界不積聚亦復不雜亂。

就此門「一多相容不同門」與第四門「微細相容安立門」來看，彼此之間亦有相似之處，皆顯示諸法的相容無礙，所不同者，「一多相容不同門」是以一和多為論述之對象，而「微細相容安立門」是以大小為對象。亦即第七門以理為論述對象，而第四門以相為主。

（八）諸法相即自在門

此門主要就三種世間圓融無礙自在而言，如《十玄門》云：

第八諸法相即自在門者，此約用說，還就約教義、理事等十門，取其三種世間圓融無礙自在，故一即攝一切，成其無盡復無盡，以其無盡故相即復相入，此約用以說（註三六）。

此明教義、理事等十門於三種世間圓融自在，亦即就用以顯示此相即復相入無礙自在之道理。

（九）唯心迴轉善成門

此門是就主體實踐上之心而論，由上述所論述無盡法界緣起諸法相攝相入之教義等十門，智儼將之稱為如來藏性清淨真心，亦即諸法緣起如此，若就實踐體證而言，此乃修行體證之境界，以果位為因地心，即稱此理為如來藏性清淨心或言如來藏真實淨心。

無盡緣起即是諸法實相，所以為淨為染在乎於一己之心，故名之為「唯心迴轉善成門」，如《十玄門》云：

第九唯心迴轉善成門者，此約心說。所言唯心迴轉者，前諸義教門等並是如來藏性清淨真心之所建立，若善若惡隨心所轉，故云迴轉善成，心外無別境，故言唯心。若順轉即名涅槃，……若逆轉即是生死，……生死涅槃皆不出心，是故不得定說性是淨及與不淨（註三七）。

就緣起無自性而言，不可言無盡法界緣起為淨或不淨，一切淨或不淨，關鍵在於心，心向涅槃，則稱之為淨；心向生死，則稱之為不淨。因為諸法緣起無自性，所以淨與不淨是依心而立。

（十）託事顯法生解門

此門以顯事即法，任舉一事即攝一切法，如《十玄門》云：

第十託事顯法生解門者，此約智說。言託事者，如《經》舉金色世界之事，即顯始起於實際之法，一切幢一切蓋等事，是行體也（註三八）。

此即由事顯法，一切事即是法，非於事外另求法，不同於大乘所明事法，如《十玄門》云：

若大乘宗中所明亦託事以顯法，即以異事顯於異理法。此中以事即法，故隨舉一事攝法無盡故，前舉幡幢等皆言一切，所以不同大乘說也，此中明因果者如一乘說也（註三九）。

此明隨舉一事即攝一切，由此所攝一切法中，即顯示了理法，換言之，華嚴無盡法界緣起道理，於隨舉一事中即已表露無遺，故法藏、澄觀等人直舉一蓮華葉以明教義、理事等十門彼此相即相入重重無盡，如十玄門所作的論述，所以，隨舉一事即顯此無盡法界緣起道理，故言「託事顯法生解門」，依此一事法而悟入無盡法界緣起。

在《十玄門》中，以十門來論述無盡法界緣起，此十門亦即是十法，以十個角度來闡述無盡法界緣起道理，所謂：「約法以會理者，凡十門」（註四〇）。此「法」即是十門，即是就相應、譬、緣、相、十世、度、理、用、心、智等十法（十門）來顯無盡法界緣起之道理。

若就此十門來看，雖細分成十法，然其中有些分法並不十分明確，如第四門的「微細相容安立門」與第七門的「一多相容不同門」，雖將第四門設在「相」來說和將第七門設在「理」來說，然除了「微細」與「一多」有不同外，亦很難作進一步細分，皆顯示一（或微細）能容多（或容大），所不同者，「微細相容安立門」是就微細來容大，而「一多相容不同門」其運用範圍則比「微細相容安立門」來得廣，不單說明一容多，且同時多亦容一，且彼此不同。

簡單地說，此《十玄門》乃在發揮諸法相即相入之道理，從第一門「同時具足相應門」即可得知，再透過時間、空間等之論述，則可令吾人更明此道理。

註解：

註一：參見大正三五·一二三上～中。

註二：如澄觀《華嚴疏鈔》云：「其第二廣狹自在門，同《法界觀》中廣容普遍之義，而名小異。此門賢首（法藏）新立，以替至相（智儼）十玄諸藏純雜具德門。意云：一行為純，萬行為雜等，即事事無礙義。若一理為純，萬行為雜，即事理無礙，恐濫事理無礙，所以改之」（大正三六·七五中，《華嚴疏鈔》卷五·頁三〇）。在此澄觀指出了古十玄門的「諸藏純雜具德門」具有事事無礙與事理無礙等雙重涵義，為避免混淆了理事無礙與事事無礙，所以法藏的新十玄門將之改為「廣狹無礙自在門」。另可參見拙著《華嚴清淨心之研究》「新古十玄之說」，頁五六～五九，文大哲研所碩士論文，民七六年六月。

註三：澄觀對新古十玄門之差別所作的解釋，是值得參考的，如就理事無礙與事事無礙來區分「諸藏純雜具德門」所蘊藏之涵義，為彰顯華嚴之事事無礙法界以「廣狹無礙自在門」來表之，則更為妥當。至於「唯心迴轉善成門」之改為「主伴圓明具德門」，澄觀並未作進一步解釋，如以凸顯華嚴事事無礙法界教義來看，「主伴圓

明具德門」是更能表達此義。但在智儼的《十玄門》中，是舉心法來作說明，亦有其之用意，然不如「主伴圓明具德門」之意義來得豐富。

註四：大正四五·五一四中。

註五：此十數喻，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》中，則以十錢數為喻（大正四五·五〇三中）。

註六：大正九·四六五上。另見大正四五·五一四中。

註七：有關異體門與同體門之差別，《十玄門》略作區分，如其云：「問：此同體門中，與前異體門中有何別耶？答：前異門言一中十者，以望後九，故名一中十；此門（指同體門）言一中十者，即一中有九，故言一中十也」（大正四五·五一五上）。此是就「一中十」來區分異體門與同體門之不同，異體門之「一中十」，是相望於後九而言；同體門之「一中十」，乃是一自體中有九。所以，有同體門與異體門之別。由此差別中，吾人可了解異體門與同體門所具備之涵義。另亦可就同體門「一中十」與異體門「一即十」來了解，同體門之「一中十」，雖一自體有九，但一不是九；異體門之「一即十」，其一即是異體九（此參見《十玄門》，大正四五·五一五上）。

註八：大正四五·五一四中。

註九：大正四五·五一四下。

註一〇：參《十玄門》，大正四五·五一五上～中。

註一一：大正四五·五一四下～五一五上。

註一二：大正四五·五一五上。

註一三：有關《搜玄記》的「十玄門」，參見大正三五·一五中。

《華嚴一乘十玄門》（大正四五·五一五中～五一八下）雖牽涉到作者問題，但筆者仍判屬智儼的。

註一四：法藏於《五教章》卷四、《探玄記》（大正三五·一二三上～中）、《金師子章》（淨源註，大正四五·六六五上～六六六中）等論著述及之。另於《華嚴經旨歸》亦有類似十玄門之內容（大正四五·五九四上～五九五中）。澄觀於《華嚴經疏》引用之（大正三五·五一五上）。

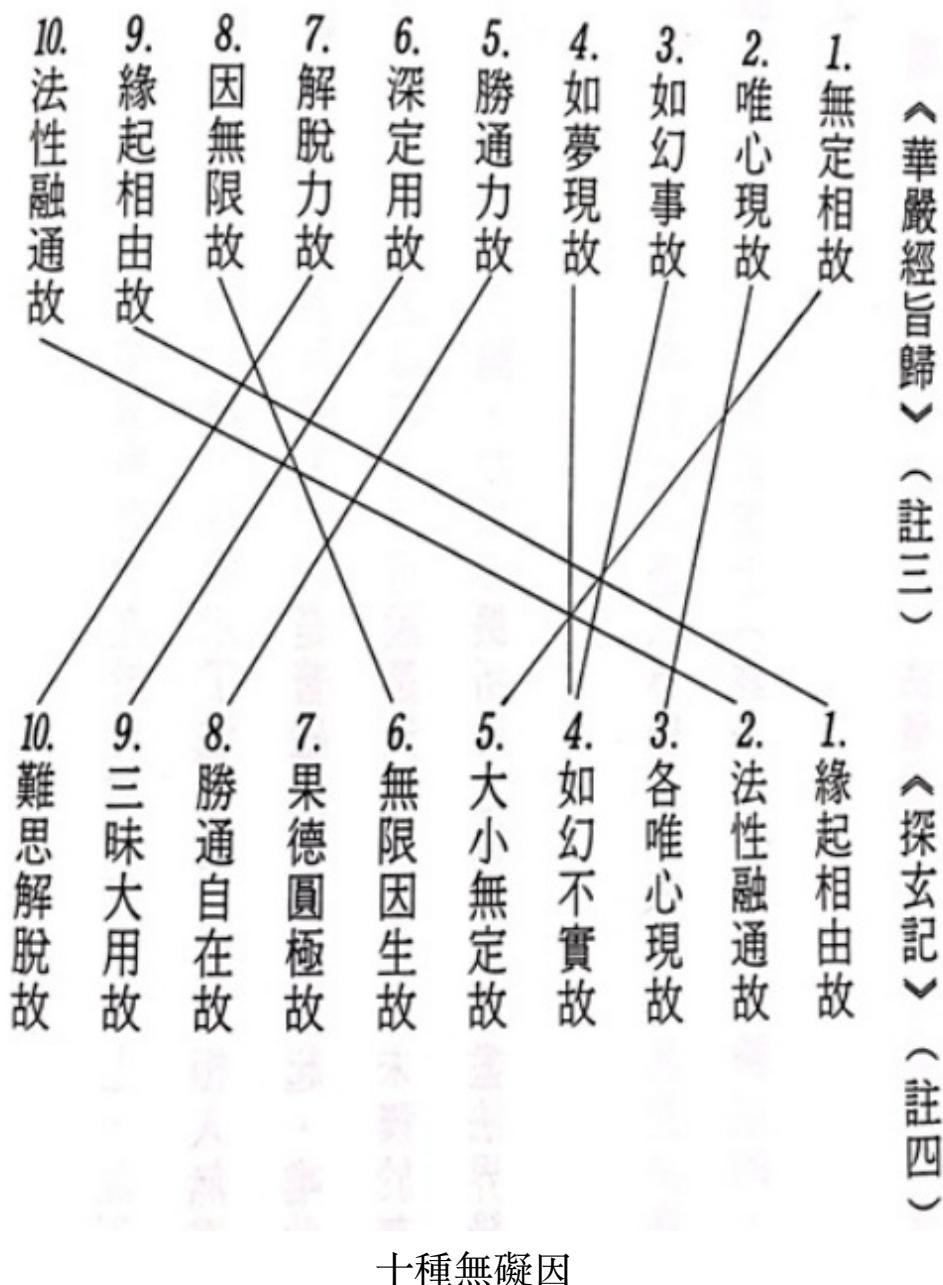
註一五：參見大正三五·五一五上。

註一六：參見大正三五·五一七上～中。

- 註一七：大正四五·五一四上～中。
- 註一八：大正九·四四九下。
- 註一九：大正四五·五一六上。
- 註二〇：大正四五·五一五下。
- 註二一：大正四五·五一五下～五一六上。
- 註二二：大正四五·五一六中。
- 註二三：此因陀羅網之譬喻，於《華嚴五教止觀》亦有類似之譬喻（大正四五·五一三上～下）。
- 註二四：大正四五·五一六中。
- 註二五：同上。
- 註二六：大正四五·五一六中～下。
- 註二七：大正四五·五一六下。
- 註二八：同上。
- 註二九：大正四五·五一六下～五一七上。
- 註三〇：大正九·六三四上～中及大正四五·五一七上。
- 註三一：大正四五·五一七上。
- 註三二：同上。
- 註三三：同上。
- 註三四：大正四五·五一七中。
- 註三五：同上。
- 註三六：同上。
- 註三七：大正四五·五一八中。
- 註三八：大正四五·五一八下。
- 註三九：同上。
- 註四〇：大正四五·五一五中。
- ### 第三節 普融無礙理論之原由
- 由前所述，得知華嚴教義在於無盡法界緣起上，此不論是從無盡法界緣起理論的建立或理論的開顯，皆顯示了法法之間相攝相入無盡緣起普融無礙之道理，亦即華嚴一乘教義所要彰顯的是普融無礙無盡緣起，唯此無盡緣起才足以堪稱為普融無礙，其餘之緣起，只可說是無礙而已，但未臻於普融。普融可言是直就任一事法相即相入而論，故稱華嚴所論之緣起為無盡法界緣起，以區別其它之緣起說。

因此，吾人要探討此無盡法界緣起之原由，其先決條件所需要掌握的在於因無盡、緣無盡，乃至義無盡上（註一）。本文所論述的，主要就因和緣兩方面來明之。

關於諸法混融無礙之原因，法藏於《華嚴經旨歸》及《探玄記》中，皆列舉了十種以明之，以顯示混融無礙之原因乃是無量無盡的（註二），以十表無盡，此十種是指：



從圖中可以知此十種無礙因，涉及了理論與宗教層面，而理論層面中雖論及了緣起相由、法性融通、諸法大小無定相、唯心現等無礙因，然在此等無礙因中，以「緣起相由」更能代表諸法的相即相入無盡緣起之關係，其餘皆只就法性、唯心或大小無定相來顯是一與一切之無礙，而非同時頓顯一切法普融無礙。這也是為什麼本文特就「緣起相由」來論述之原故，無非以此表示無盡法界緣起普融無礙，況且法藏於《探玄記》中將十無礙因之「緣起相由」置於首位，且針對此部份內容來加以詳細論述，其餘九因，只言參考《華嚴經旨歸》（註五）。至澄觀時，承襲法藏之看法，將「緣起相由」與十玄門相配對（註六）。

至於因門六義，乃沿用於《攝大乘論》之種子六義（註七），華嚴宗藉由此種子六義以說明每一事法即具有此六義，非只是阿賴耶識如此，如此而形成主伴具足，以顯一乘圓因；亦唯如此主伴具足，才能窮究無盡緣起。對於因門六義的論述，智儼於《華嚴五十要問答》探討「如實因緣義」時，就已提到且論述之，此中除了先以遮撥的方式去除吾人對因果關係的執著外，進而以顯是的方式，隨順因緣而開顯因果關係之道理，此即是「如實因緣義」所要表達的內容，呈現法之如實因緣義。法藏對此因門六義，則加以作廣泛論述之。

以下先就因門六義論述，然後再就緣起相由以明之，由此而顯諸法相即相入之所在。

一、因門六義

緣起因門六義的提出，基本上是在處理因果關係之問題，如《華嚴五十要問答》探討如實因緣義時，即以燈光及燋炷之關係來說明因果關係，如其云：

初護義者，略依燈光及燋炷明之，身心之事準之可解（註八）。

接著又云：

問曰：燋炷生光炎耶？ 答：不也。炷從炎生故。又問：炎生炷耶？ 答：不也。炎從炷生故。又問：炎從炷生耶？ 答：不也。炎能生炷故。又問：炷從炎生耶？ 答：不也。炷能生炎故。又問：可是不生耶？ 答：不也。去炷，炎隨無故。又問：生不生俱耶？ 答：不也。相違故。又問：非生非不生耶？ 答：不也。違其因果如實生理故（註九）。

上述的七組問題中，前四組探討炷生炎或炎生炷的問題，由此四組的論述中，有關誰生誰的「生」之問題，似乎是個沒有終止沒有答案的問題，既然「生」之間題沒辦法解決，因而轉到「不生」問題來探討，此即是第五組所要處理的問題，若說炷與炎是不生，但仍是問題，因為沒有炷，炎亦隨之無，所以認為炷與炎是不生的，仍不能成立。既然前述五組中，所論述的「生」或「不生」不能成立，因而轉向「亦生亦不生」的問題上，然而生與不生同時存在是相互違背的，此為第六組所探討之問題。至第七組，提出「非生非不生」的疑問，但此看法仍是有問題的，因為「違其因果如實生理故」。

上述的七組問答，可歸納為四句式的問答，即「生」、「不生」、「生不生」、「非生非不生」等四句，此四句都難免落入自性生、他性生、共性生、無因性生之陷阱中，即《中論》所破的自、他、共、離等四句皆不能成立。此是就分別過失上來加以遮除。

除了就護分別過所作的遮遣外，《華嚴五十要問答》接著就其義顯因果相生之道理，如其云：

第二義者，炷因生炎果，因是有義，由有力故，炎果從因生；（炎果從因生）是無義，依炷因生故。炎生其炷，返前可知。炎果從炷因生，是非有義，無體故；炷生光炎，炷因是非無義，為有力故。餘句準可知（註一〇）。

此明炷何以生炎及炎何以從炷生，因為炷是有、是有力，所以炷因生炎果；因為炎是無體、是無力，所以炎果從炷因生。此即是就有力無力來明生與被生之道理。反之，炎果亦可生炷，此炎即是有、是有力，而炷是無、是無力，故言炎生炷。餘亦可依此類推。

因此，明因果相生之道理，乃是就不同角度而立論，由此而開展出每一因皆具備空、有之特性，同時也具備有力、無力之特質，由此而形成法與法相攝入之關係，此即是因門六義，其內容如下：

- （一）空有力，不待緣，念念滅故。（二）有有力，不待緣，決定故。（三）有有力，待緣，如引自果故。（四）無無力，待緣，觀因緣故。（五）有無力，待緣，隨逐至治際故。（六）無有力，待緣，俱有力故（註一一）。

以上為《華嚴五十要問答》因有六種義之內容。

在法藏《華嚴一乘教義分齊章》即對此因有六義展開詳細之論述。法藏分六方面來加以探討，如其云：

第二緣起因門六義法，將釋此義，六門分別：一釋相、二建立、三句數、四開合、五融攝、六約教。……（註一二）。

於第一門「釋相」中，法藏先列出因有六種義，接著再加以解釋，如其云：

第一門中有二：初列名、次釋相（註一三）。

又云：

初列名者，謂一切因皆有六義：一、空有力，不待緣。二、空有力，待緣。三、空無力，待緣。四、有有力，不待緣。五、有有力，待緣。六、有無力，待緣（註一四）。

由上述列舉，可知法藏所謂「一切因皆有六義」是依據智儼而來，而法藏對因有六義之排比比智儼更有次序，讓吾人很容易了解到因有六義不外乎「空」「有」之展開，「空」是就法無自性而言，

「有」是就法自類不改而論，此可就法藏對因之六義所作的解釋可得知，如其云：

二、釋相者，初是剎那滅義，何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也。……四者決定義，何以故？由自類不改，故是有義……（註一五）。

「空」、「有」乃一切因所具備之特性，至於何以形成有力不待緣與待緣等情形，法藏於解釋因六義時有加以說明，其云：

初者是剎那滅義，何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也。由此滅故，果法得生，是有力也，然此謝滅，非由緣力，故云不待緣也（註一六）。

此是說明空有力不待緣，即是就法的剎那滅義、無自性來說明果法之生。又云：

二者是俱有義，何以故？由俱有故方有，即顯是不有，是空義也，俱故能成有，是有力也，俱故非孤，是待緣也（註一七）。

此明空有力待緣之因義，因為俱有方有，此顯示了有是不有，所以是空義，即從俱有明空義。再者，因俱能成其有，所以是有力，從俱而有說，所以是待緣。又云：

三者是待眾緣義，何以故？由無自性，故是空也，因不生緣生，故是無力也，即由此義，故是待緣也（註一八）。

此明空無力待緣之義，空是就待眾緣無自性，故言是空；待眾緣而生，所以空是無力；無力待緣而生，所以是名待緣。

以上三段引文所述乃是就「空」而論有力無力待緣不待緣等因義之三種情形。接著就「有」而論有力無力待緣不待緣義，如其云：

四者決定義，何以故？由自類不改，故是有義，能自不改而生果，故是有力義，然此不改，非由緣力，故是不待緣義也（註一九）。

又云：

五者引自果義，何以故？由引現自果，是有力（「力」為多餘字）義，雖待緣方生，然不生緣果，是有力義，即由此故，是待緣義也（註二〇）。

又云：

六者是恆隨轉義，何以故？由隨他故不可無，不能違緣，故無力用，即由此故，是待緣也（註二一）。

此三段文是就自類不改、引現自果、恆隨轉而論，以顯示因義是有，即自類不改故有，能引現有果故有，恆隨轉非不可無故有。再者，由自類不改而生果，是有力且不待緣。由引現自果是有，雖待緣生而不生緣果，是有力，故為有有力待緣。由恆隨轉，所以是有無力待緣。

依法藏之看法，因門六義之建立，不外乎依全體生、相資發、全不作而立，如《華嚴一乘教義分齊章》云：

第二建立者，問：何以故定說六義不增至七，不減至五耶？答：為正因對緣，唯有三義，一因有力不待緣，全體生故，不雜緣力故；二因有力待緣，相資發故；三因無力待緣，全不作故，因歸緣故。又由上三義因中，各有二義，謂空義、有義，二門各有三義，唯有六，故不增減也（註二二）。

此明《攝論》因門六義與《中論》四句（不自、他、共、無因）是類似的，如其云：

初約體有無而有四句，一是有，謂決定義。二是無，謂剎那滅義。三亦有亦無，謂合彼引自果及俱有無二是也。四非有非無，謂合彼恆隨轉及彼待眾緣無二是也（註二三）。

又云：

就用四句者，由合彼恆隨轉及待眾緣無二故，是不自生也。由合彼剎那滅及決定無二故，不他生也。由合彼俱有及引自果無二故，不共生也。由具三句合其六義，因義方成故，非無因生也（註二十四）。

因此，吾人也可以說因門六義所顯示的，不外乎四不生四句，所不同者，《中論》四句八不著重於「遮」，而六義著重於「表」；八不約反情顯理，六義約顯理情自亡（註二五），此二者皆是入道之方便。

雖然一切因皆具備六義，然於小乘、三乘、一乘亦有所別，大體上，於小乘中無此六義，三乘雖有六義但未具主伴，一乘則具足主伴無盡緣起，如《華嚴一乘教義分齊章》云：

第六約教辨者，若小乘中法執因相，於此六義，名義俱無。若三乘賴耶識、如來藏法無我因中，有六義名義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴，無盡緣起，方究竟也（註二六）。

就小乘、三乘、一乘的對比中，吾人得知由普賢圓因對因義所作的詮釋，是具足主伴無盡緣起的，以如此圓因詮釋因義，方為究竟。若以阿賴耶識或如來藏作為因義之詮釋，難免有所局限，造成主伴未具之局限。這也是華嚴因義是建立在主伴具足的無盡法界緣起上，有別於以如來藏或阿賴耶識來建立一切法，亦即華嚴宗所強調的是一切因皆具備此六義，所以形成主伴具足相攝相入之無盡法界緣起，而三乘教是以阿賴耶識為因或以如來藏為因，所以無法形成相攝相入之無盡緣起關係。

大多數學者以如來藏性或毘盧遮那性來作為華嚴思想之核心代表，由上述之論述，可得知此說法不僅不足為華嚴思想之代表，且是有問題的，因為華嚴宗一再批評如來藏緣起說之不足，所以進而提出一乘教的無盡法界緣起論，作為其思想學說。

若能如實了解因義，此乃入道之方便，如智儼《華嚴五十要問答》〈如實因緣義〉云：

問：菩薩初起修行，先觀如實因果，成入道方便，其義云何？答：凡佛法大綱有其二種，所謂真俗，隨順觀世諦，則入第一義故。觀相云何？法有多門，且依同時如實互為因果義（註二七）。

此如實互為因果之道理，即是因門六義。若能如實了解如實因如實果，同時互為因果，則不偏執，即是入如實道。

智儼之所以論述此如實因果道理，無非直顯緣起道理而亡知見情執，此即所謂的理顯情自亡，此因門六義即顯示此道理。且就華嚴一乘而言，每一法皆有此因門六義。

二、緣起相由

因門六義是就「因」而論，緣起相由乃是就「緣」而說。由因門六義論述中，得知空有二義彼此相即，由空有之有力無力形成相入之關係（註二八），此有力無力之待緣不待緣問題，即是緣起相由進一步所探討之間題。

從華嚴無盡法界緣起教義言，每一法皆是因同時每一法也皆是緣，所以形成相攝相入之無盡關係。而法與法之間如何形成相攝相入？緣起相由即是對此問題提出探索。

法藏在《華嚴經旨歸》論述《華嚴經》意旨時，論及法相圓融之因有十種（註二九），「緣起相由」即是此十種之一，而在論述緣起相由時，則透過用與體來加以論述，如其云：

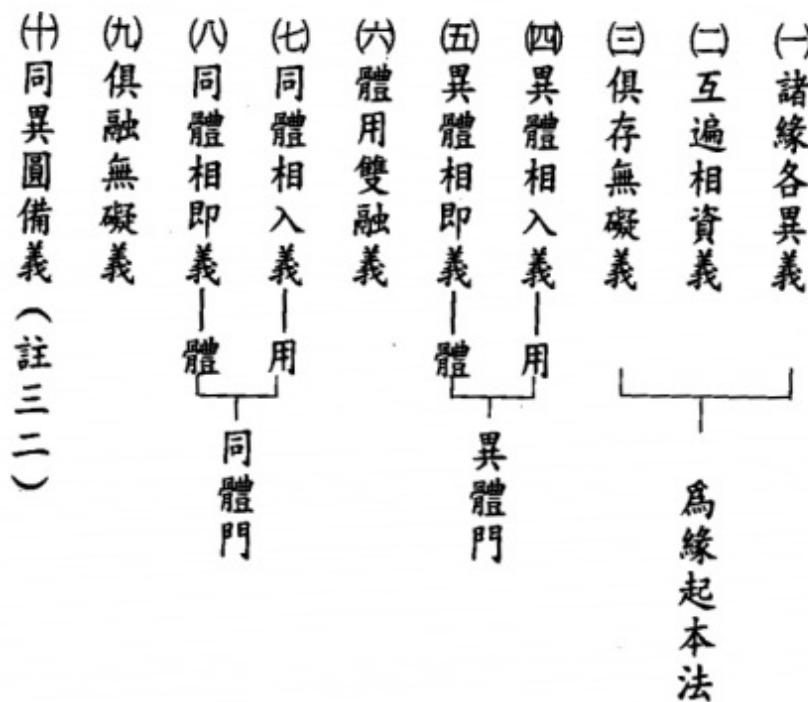
九、緣起相由力故者，謂一與多互為緣起，相由成立，故有如此相即相入等，此有二種：一約用，有有力無力相持相依，故有相入。二約體，全體（是）有（是）空，能作所作，全體相是，故有相即（註三〇）。

此明一與多互為緣起相由成立，故名為「緣起相由」，約用約體以明緣起相由之相即相入。相即是就全體空有相即相是言，相入是就有力無力相持相依而論。

法藏於《探玄記》中，認為諸緣起法須具備十義，方成緣起，如其云：

初緣起相由故者，謂大法界中緣起法海義門無量，約就圓宗，略舉十門以釋前義（指十玄門）。謂諸緣起法要具此十義，方緣起故，闕即不成（註三一）。

此明緣起相由之十義，乃是構成法界緣起不可缺之要素。此十義是指：



十義

由上述十義，可看出前三義（諸緣各異、互遍相資、俱存無礙）乃是構成緣起之基本條件。由此前題再展開諸法相即相入之關係，每一法既是同體亦是異體，而此同體異體是彼此圓備無礙的，如此則是一大法界緣起。將此緣起相由十義分述於下：

一、諸緣各異義：是指諸緣各自有別，方成緣起，如《探玄記》云：

（一）諸緣各異義：謂大緣起中諸緣相望，要須體用各別不相和雜，方成緣起；若不爾者，諸緣雜亂，失本緣法，緣起不成，此即諸緣各各守自一也（註三三）。

此明緣起第一要素，在於諸緣各異，如此各各有別不相雜亂，方成緣起；反之，若諸緣雜亂，則緣起不成。

二、互遍相資義：雖然諸緣各異，但彼此是互遍相資的，如此方成緣起，如《探玄記》云：

(二) 互遍相資義：謂此諸緣要互相遍應，方成緣起。且如一緣遍應多緣，各與彼多全為一故，此一即具多箇一也；若此一緣不具多一，即資應不遍，不成緣起。此即一一各具一切一也（註三四）。此明緣起第二要素，在於諸緣互異彼此互相遍應，如一緣遍應多緣，因為彼多不外乎此一緣，且此一緣同時具足多個一，形成一與多的彼此互遍相資，如此方成緣起。反之，若一不能具多一，而多非此一，那麼則資應不遍，則不成緣起。

三、俱存無礙義：由諸緣各異義與互遍相資義中，吾人已得知一與多一彼此各異且互遍相資，此「俱存無礙義」則進一步的闡述一與多一之關係是俱存且無礙的，如《探玄記》云：

(三) 俱存無礙義：謂凡是一緣要具前二（指諸緣各異與互遍相資），方成緣起。以要住自一方能遍應，遍應多緣方是一故，是故唯一、多一自在無礙（註三五）。

此無非將諸緣各異之一與互遍相資之多的特性點示出來，由於一能「住自一方能遍應」，且由於一能「遍應多緣方是一」，以顯示一之自住一與遍應多緣是同時俱存的且是無礙的；若非一自住一與遍應多，則無一亦無多，此則緣起不成。

由前三義，可得知諸緣各異、互遍相資、俱存無礙，乃是緣起之基本要義。由於諸緣各異方顯諸緣相遍應，而亦因諸緣遍應方顯諸緣各異，且此二者之關係是俱存無礙的，如此則建立了一與多一間的相互關係。

有關一與多一之關係可以六句表達之，如《探玄記》云：

是故唯一、多一自在無礙，由此鎔融有六句：或舉體全住是唯一也；或舉體遍應是多一；或俱存；或雙泯；或總合；或全離，皆思之可見。此上三門（指諸緣各異、互遍相資、俱存無礙義）總明緣起本法竟（註三六）。

此六句，表之如下：

- 1.唯一：舉體全住是唯一
- 2.多一：舉體遍應是多一
- 3.俱存：指唯一、多一俱存

- 4.雙泯：指唯一、多一俱泯
- 5.總合：指上四句皆是
- 6.全離：指上五句皆非

亦即表達一與多一之關係，有以上六種方式，就舉體自住而言，即是唯一；若就遍應相資而言，則是多一；或同時雙舉；或同時俱泯；或總合；或全離。

不論如何表達，吾人可得知緣起大法乃建立在諸緣各異（唯一）、互遍相資（多一）、俱存無礙（唯一、多一彼此無礙）上，如此三義乃緣起基本要義，餘七門乃基於此而進一步來闡述緣起道理，即就異體、同體來論述，如下述之。

四、異體相入義：此是就異體門來論述有力無力之諸法相入情形，如《探玄記》云：

謂諸緣力用互相依持互形奪故，各有全力無全力義，緣起方成，……若各唯有力無無力，即有多果過，一一各生故；若各唯無力無有力，即有無果過，以同非緣俱不生故，是故緣起要互相依具力無力，如闕一緣，一切不成，餘亦如是（註三七）。

此明由有力無力的互相依持，方成緣起；若都有力則有多果過失，若都無力則有無果過失。由有力與無力之相互搭配，方成緣起。至於如何搭配，《探玄記》進一步解釋之，如其云：

是故一能持多，一是有力能攝多，多依於一，多是無力潛入一，由一有力必不得與多有力俱，是故無有一而不攝多也，由多無力必不得與一無力俱，是故無有多而不入一也。如一持多依既爾，多持一依亦然，反上思之，是即亦無多不攝一，一無不入多者也。如一望多，有依有持，全力無力，常全多在己中，潛己在多中，同時無礙。多望於一，當知亦爾，俱存雙泯二句無礙（註三八）。

若就一望多而言，一是能持，多依於一（即一是所依），此顯是一是有力，多是無力，所以一有力能攝多，多無力潛入於一中，如此則能相攝入。反之亦然，如就多望一而言，多是有力能持，一是無力故依於多。此緣起不能同時俱有力或同時俱無力。即一有力則多無力，多有力則一無力，如此才能相入。事實上，就一多本身而言，是既有力亦是無力，所以，一能持多亦能潛入多中，同樣地，多能持一亦潛入一中。由一有力多無力，故無有多不潛入一中；由

多有力一無力，則無有一不潛入多中。如是了解一多有力無力同時無礙、俱存雙泯皆無礙，則能知緣起道理。

五、異體相即義：此是就諸緣相望有體無體而言，如《探玄記》云：

(五) 異體相即義：謂諸緣相望，全體形奪，有有體無體義，緣起方成。以若闕一緣，餘不成起；起不成故，緣義即壞。得此一緣，令一切成起；所起成故，緣義方立。是故一緣是能起，多緣及果俱是所起，是即多為一成，多是無體，一能作多，一是有體。由一有體必不得與多有體俱，多無體必不得與一無體俱，是故無有不多之一，無有不一之多，一多既爾，多一亦然，反上思之（註三九）。就一是能起而言，則一是有體多是無體，即一是能起多是所起，一多之緣起不能同時俱是有體或同時俱是無體，如此方能成緣起，則一有體則多無體。反之亦然，一望多和多望一，乃是同時無礙的。

六、體用相融義：前第四、第五門乃是就異體之一與多之用和體來分別論述，以分別顯示異體門之相入相即無礙，此第六門則是將體用一併合論，以明體用相即相入無礙之道理，如《探玄記》云：

(六) 體用雙融義：謂諸緣起法要力用交涉全體融合，方成緣起。是故圓通亦有六句：一、以體無不用，故舉體全用，即唯有相入無相即義。二、以用無不體，故即唯有相即無相入也。三、歸體之用不礙用，全用之體不失體，是即無礙雙存，亦入亦即自在俱現。

四、全用之體體泯，全體之用用亡，非即非入圓融一味。五、合前四句同一緣起無礙俱存。六、泯前五句絕待離言冥同性海（註四〇）。

此乃以六句（用、體、亦體亦用、非體非用、俱存、俱泯）來顯示體用相即相入之關係。若以體無不用言，則舉體全用，此則唯有相入無相即義（如第一句）。若以用無不體，則舉用全體，即唯有相即無相入義（如第二句）。若歸體之用不礙用，全用之體不失體，則體用無礙雙存（如第三句）。若全用之體體泯，全體之用用亡，非即非入圓融一味（如第四句）。合前四句同一緣起無礙俱存（如第五句）。泯前五句絕待離言冥同性海（如第六句）。

七、同體相入義：此是就同體門論諸法有力無力相入之關係，如《探玄記》云：

(七) 同體相入義：謂前一緣所具多一與彼一緣體無別故，名為同體。又由此一緣應多緣故有此多一，所應多緣既相即相入令此多一亦有即入也。先明相入，謂一緣有力能持多一，多一無力依彼一緣，是故一能攝多，多便入一（註四一）。

此先明何謂「同體」，是指一與多一體無差別。前異體門中論及一與多一相即相入，此同體門則論及一與多一既體無差別，故多一亦相即相入。其相入是就其有力無力而言，如一緣有力能持多一，多一無力依彼一緣，所以一攝多，多入一。

八、同體相即義：此即就同體門之有體無體論相即，如《探玄記》云：

(八) 同體相即義：謂前一緣所具多一，亦有有體無體義，故亦相即。以多一無體，由本一成，多即一也；由本一有體能作多，令一攝多，如一有多空既爾，多有一空亦然。餘義餘句並準前思之（註四二）。

此仍先就同體門之一與多一之關係，了解到多一關係，是一有體而多無體，故多即一，反之亦然，亦是一即多。

九、俱融無礙義：此乃總論同體門之相即相入是無礙的，如《探玄記》云：

(九) 俱融無礙義：謂亦體前（指異體門）體用雙融即入自在，亦有六句，準前應知（註四三）。

同體門中多一之體用相即相入之關係，如同異體門體用雙融即入自在，其六句如異體門所述，乃是彼此體用相融無礙的。

十、同異圓備義：此即是總合了同體門與異體門，而成一大緣起之關係，如《探玄記》云：

(十) 同異圓備義：謂以前九門總合為一大緣起故，致令多種義門同時具足也（註四四）。

由前九義（九門）所明，吾人得知異體門體用相即相入無礙，同體門體用相即相入無礙，而此同體異體亦是圓備無礙，故形成同時具足之一大緣起，此即是十玄門所述之教義。故法藏進一步將之與十玄門內容加以配合，如《探玄記》云：

由住一遍應，故有廣狹自在也。由就體就用，故有相即相入也。由一攝多時為顯，令一入多為隱，……又由以異門攝同體中相入義，故現微細門也。由異體門相入帶同體相入，故有重重無盡帝網門

也。……由此法門同一緣起相帶起故，隨一門必具一切，故有主伴門也（註四五）。

從緣起相由之十義中，可看出其與十玄門之密切關係，由上述引文所述，已扼要地就緣起相由之異體同體相即相入之道理勾勒出十玄門內容，如「由住一遍應」，則顯示廣狹無礙自在門。而十玄門中所述的諸法相即相入，無非是就異體門或同體門或兩者合併之體用而論，如就「異門攝同體中相入義」，則是微細相容安立門；若就「異體門相入帶同體門相入」，則是因陀羅網境界門；若「由此法門同一緣起相帶起故，隨一門必具一切」，此即是主伴圓明具德門。

因此，從緣起相由所述十義中，吾人可以更清楚地了解無盡法界緣起之來龍去脈，即此無盡法界緣起理論乃建立在諸法的相即相入上，故形成一無盡之關係網，任舉一法既是有力亦是無力，既是有體亦是無體，因此形成諸法同時頓現相攝相入無礙之關係，此關係如因陀羅網重重無盡復無盡，且是主伴圓明具德的。

從前面三節對華嚴無盡法界緣起理論之建構所作的論述中，吾人可看出《法界觀門》乃是較就觀行上來論述無盡法界緣起理論之建立，點出普融無礙之境界，且讓吾人了解如何由觀行上契入普融無礙之境界，由此層層的轉入中，也讓吾人得知普融無礙之無盡法界緣起是如何建構的。這也是為什麼本文在論述無盡法界緣起理論之建立時，採用《法界觀門》之原由，主要在於其理論層次分明，其次，沿用著傳統之看法，視《法界觀門》為杜順之作，由此而凸顯《法界觀門》於華嚴教理和觀行上之重要性，以及往後對華嚴諸祖之影響，如其與《十玄門》之密切關係。

《十玄門》乃是就法譬上來開顯無盡法界緣起道理，由十數喻及十門中，皆將緣起道理發揮至極致，顯示一成則一切成之緣起道理，彰顯了諸法是彼此同時相即相入的，形成無盡的因陀羅網之關係。因門六義與緣起相由，則是就因和緣上來探討無盡法界緣起之原由，亦即就因和緣所具備的特質，來顯示無盡法界緣起。

註解：

註一：因無盡，主要是就因門六義來論述，以顯示每一法皆是因，且具有此六種義。緣無盡，是就緣起相由來論述，此部份本身即是無盡，法藏從十方面以明之，由十以顯緣無盡。至於義無盡，是就

六相圓融而言，如《五教章》云：「六義（指因門六義）據緣起自體；六相據緣起義門」（大正四五·五〇三上），可由一法所具之六相以明華嚴一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅網無窮理事等（參見大正四五·五〇七下）。有關這一部份亦可將之視為無盡法界緣起理論的部份，故將之移至第二章第二節來探討。

註二：如《華嚴經旨歸》云：「夫以法相圓融實有所因，因緣無量，略辨十種」（大正四五·五九四下）；又如《探玄記》云：「問：有何因緣令此諸法得有如是混融無礙？答：因緣無量，難可具陳，略提十類釋此無礙」（大正三五·一二四上）。

註三：參見大正四五·五九四下。

註四：參見大正三五·一二四上。

註五：在《探玄記》中，雖列舉了十種無礙因，但只就「緣起相由」來加以論述（參大正三五·一二四上～一二五上）。

註六：澄觀的解釋，基本上是承自於法藏而來，法藏於《華嚴經旨歸》中，乃就緣起相由來解釋十玄門（大正四五·五九五中），於《探玄記》中，以緣起相由之「同異圓備義」明十玄緣起無礙之所以然（大正三五·一二四下～一二五上），澄觀即依此明之（大正三五·五一七上）。

註七：如《攝論》云：「勝義諸種子，當知有六義：剎那滅、俱有、恒隨轉應知，決定、待眾緣、唯能引自果」（大正三一·一三五上），此在《五教章》因門六義引用之（大正四五·五〇二上）。

註八：大正四五·五三一上。

註九：同上。

註一〇：同上。

註一一：大正四五·五三一中。

註一二：大正四五·五〇一下～五〇二上。

註一三：大正四五·五〇二上。

註一四：同上。

註一五：同上。

註一六：同上。

註一七：同上。

註一八：同上。

註一九：同上。

註二〇：同上。

註二一：同上。

註二二：同上。

註二三：大正四五·五〇二中。

註二四：同上。

註二五：如《華嚴一乘教義分齊章》云：「問：此六義與八不分齊云何？答：八不據遮，六義約表。又八不約反情理自顯，六義據顯理情自亡，有斯左右耳」（大正四五·五〇二下）。由此顯示出六義與八不之不同，亦可看出因門六義之特色，在於直接顯示緣起道理，所謂「據顯理情自亡」，即是此義。

註二六：大正四五·五〇三上。

註二七：大正四五·五三〇下。

註二八：如《華嚴一乘教義分齊章》云：「又由空有義故，有相即門也。由有力無力義故，有相入門也。由有待緣不待緣義故，有同體異體門也。由有此等義門故，得毛孔容刹海事也」（大正四五·五〇三上）。由此可知諸法之所以能相即相入，乃由於空有二義故相即，及由於有力無力義故能相入。由於任一法既是空亦是有，既是有力亦是無力，故形成法法的相即相入，所以毛孔容刹海。

註二九：大正四五·五九四下。

註三〇：大正四五·五九五上～中。

註三一：大正三五·一二四上。

註三二：大正三五·一二四上～下。

註三三：大正三五·一二四上。

註三四：同上。

註三五：同上。

註三六：大正三五·一二四上～中

註三七：大正三五·一二四中。

註三八：同上。

註三九：同上。

註四〇：大正三五·一二四中～下。

註四一：大正三五·一二四下。

註四二：同上。

註四三：同上。

註四四：同上。

註四五：大正三五・一二四下～一二五上。

第二章 無盡法界緣起理論之詮釋

第一節 智儼之詮釋

有關華嚴無盡法界緣起論，在《法界觀門》與《華嚴一乘十玄門》已完成其理論建構。本文是採用傳統文獻上的看法，視《法界觀門》為華嚴初祖杜順之作，而《十玄門》為二祖智儼承杜順之說撰寫而成

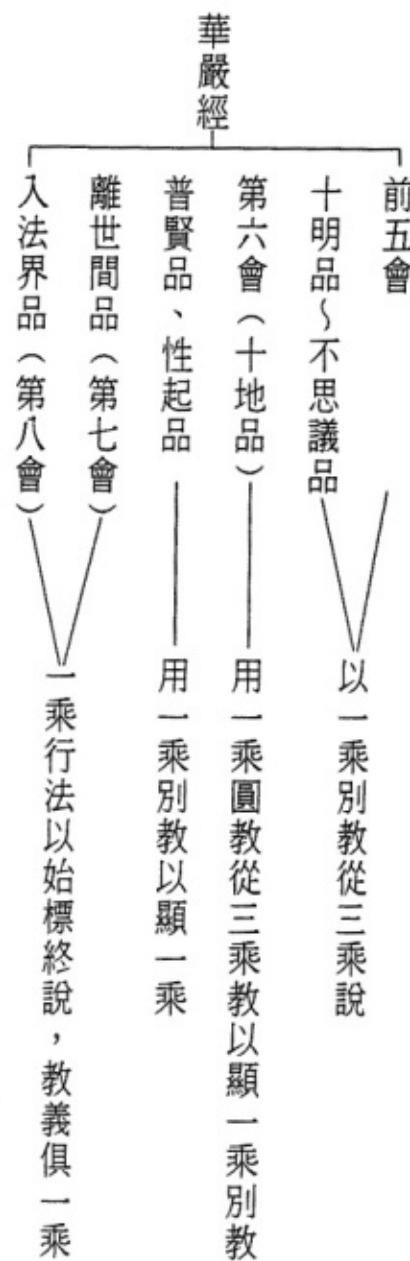
（註一），此二者是有其彼此密切之關係的（註二），皆以無盡法界的觀念來顯示華嚴的特色。

就智儼思想而言，除了於《十玄門》充分地表達華嚴別教一乘之特色外，於其它論著如《華嚴五十要問答》、《華嚴經內章門等雜孔目章》（簡稱《孔目章》），亦皆發揮此特色。其中或透過小乘、三乘、一乘（或小、始、終、頓、圓）之對比來論述別教一乘，或透過彼此的關連來顯示別教一乘，整個論述探討的範圍極為廣泛，有時難免讓人摸不清智儼的思想所在，或其所要論述的旨趣何在。吾人若無法確切地來掌握智儼所要表達華嚴別教一乘思想，往往就會模糊了智儼的思想，而迷失於心意識、唯識、唯心、真如、如來藏、佛性、……等概念中。

在《孔目章》中，吾人可以清楚地看出智儼是以別教一乘來貫串整部《華嚴經》思想，如其云：

又《華嚴經》文前之五會，及〈十明〉已後，盡〈不思議品〉，即以一乘別教從三乘說；〈十地〉中文，即用一乘圓教從三乘教，以顯一乘別教說，所以知者，故文中以悉曇字音，會成無盡故也；〈普賢〉、〈性起〉用彼一乘別教以顯一乘文義，由彼文中是廣大說故；〈離世間〉下二會之文，一乘行法以始標終說故，教義俱一乘也（註三）。

此乃是智儼對《華嚴經》一部經文之分判，為便於了解，以圖表之如下：



一乘別教貫穿

由上圖表可知，從初會至第八會皆以一乘別教貫穿之。

因此，吾人要了解智儼的思想，應直接就別教一乘入手。

一、別教一乘之思想

(一) 一乘教相之建立

對智儼而言，整部《華嚴經》所要闡明的，即是別教一乘思想，亦即透過佛及普賢的智慧來開導有情眾生，而其教相是一乘教相，如《華

嚴五十要問答》云：

問：一乘教相建立云何？答：此義相難，令舉喻顯，如一樓觀內外嚴飾盡其功思，唯有一門，有智者能扣開門示無智者，一乘教義亦復如是。性起樹藏內莊一乘，外嚴三乘及小乘等，有一覺門向菩提樹下，唯有因果二位佛及普賢二人開見，為諸有情可化眾生張大教網緼生死海，灑天人龍置涅槃岸，諸教相中，示彼小乘及三乘教，令物生信，起行分證；示一乘教，令其見聞，後得入證。故彼教相似成內外及教義不同，即如《法華經》界外大牛車及《地論》第八地已上文，即是其事（註四）。

此以「性起樹藏」來說明《華嚴經》乃佛及普賢為有情眾生「張大教網緼生死海，灑天人龍置涅槃岸」。由於眾生根機不同，而示以小乘、三乘、一乘等教。示小乘教及三乘教，在於令眾生生信，然後起行分證；示一乘教，在於令眾生聞此一乘法後得入證。如此之教義，則有小乘、三乘、一乘等之不同或內外之分，如《法華經》界內三車及界外大牛車，此界外大牛車即是代表一乘教義。以此說明一乘教建立之由來。

（二）一乘教相之分齊

依智儼的看法，一乘教本身又可分為：同教一乘與別教一乘（或言共教一乘、不共教一乘），前者是指諸大乘經典（如《法華經》），後者是指《華嚴經》，顯示華嚴不共別於他教之特色，如《華嚴五十要問答》云：

問：一乘教分齊云何？答：一乘教有二種：一共教、二不共教。圓教一乘所明諸義文文句句皆具一切，此是不共教，廣如《華嚴經》說。二、共教者，即小乘三乘教，名字雖同，意皆別異，如諸大乘經中廣說（註五）。

由引文中，可得知不共教（別教一乘）之特色，在於其所闡述的諸教義中，文文句句皆具一切，無論教義或理事等亦皆如此，乃至任舉一法皆具一切法，顯示諸法重重無盡之關係，在於其所闡述的教義中，文文句句皆開顯此道理，故稱此教為一乘不共教。所謂一乘共教，是指其所闡述的教義，名字雖同，其義卻有諸多差別，即小乘三乘教所述，無法開顯諸法名字雖異其義同之道理，所以稱此為一乘共教，與小乘三乘所共。共不共義，亦可就共教上下相望來分之（註六）。

從上述所論的別教一乘與同教一乘之區分中，得知別教一乘是指與三乘小乘所不同者；同教一乘是指與三乘小乘所共者。且此別教一乘是

指《華嚴經》。

因此，在對諸經所作判釋中，智儼強調《華嚴經》與他經不共，如《華嚴五十要問答》〈諸經部類差別義〉云：

問：諸經部類差別云何？答：如《四阿含經》局小乘教，《正法念經》舉正解行別邪解行，通三乘教，《涅槃經》等及《大品經》三乘終教，為根熟聲聞說故，《金剛般若》是三乘始教，初會愚法聲聞故，義意在文，《維摩》《思益》《仁王》《勝天王》《迦葉》《佛藏》等為直進菩薩說。……《華嚴》一部是一乘不共教；餘經是共教，一乘三乘小乘共依故（註七）。

《華嚴經》之內容，雖亦有就三乘教來論述，然旨在開顯別教一乘教義，如前五會及第六會〈十明品〉至〈不思議品〉，是以一乘別教從三乘說（註八）。而直接以一乘別教顯一乘教義，是〈普賢品〉〈性起品〉二品，這也可以看出智儼以普賢及佛因果二位來開顯一乘教義之所在。而將此普賢因及性起果的思想淋漓盡致地發揮，可說是《華嚴一乘十玄門》。《十玄門》一開始就論述一乘緣起法界緣起不同於大乘二乘之緣起（註九），而直接地說明一乘緣起不過是自體因之與果，且此自體因即是就普賢來論，以利於方便緣修體窮位滿；自體果即是就十佛境界來說，但圓果絕於說相，所以不可以言說而辨，若對緣以辨果，仍非是究竟圓寂之果（註一〇）。

在智儼的論著中，有時並未特別區分同別二教，而直就以一乘觀念表達，雖然如此，但吾人仍可以看出此一乘乃指華嚴一乘別教而言，如《十玄門》所言一乘即是。

二、諸乘教義之分判

在智儼的諸論著中，明顯地以一乘、三乘、小乘作為分判諸教義，如對於佛、見佛、作佛、成佛，乃至心意識等觀念之處理，幾乎無不扣繫著一乘、三乘、小乘來論述。

若吾人進一步追溯一乘三乘小乘觀念之判教由來，可發現智儼此等判教觀念是承自世親《攝論釋》而來，如《攝論釋》云：

如來成立正法有三種：一、立小乘；二、立大乘；三、立一乘。於此三中，第三最勝，故名善成立（註一一）。

此中所不同者，在於三乘與大乘之名稱，對智儼而言，有時亦以大乘名稱代表三乘（註一二），因此，吾人可以說此二者是可以共通的，其教義乃在接引愚法聲聞、根熟聲聞及直進菩薩等人，故稱此教義為三乘教或大乘教。若將三乘或大乘觀念加以展開，則小乘三乘（大

乘）一乘可分為小、始、終、頓、圓等五教之模式（註一三）。如此一來，吾人也可以說一乘三乘小乘之分判乃五教之雛型，這也可由智儼的論著中看出此發展之趨勢，如智儼於五十八歲後所撰的《華嚴五十要問答》（註一四），主要是以圍繞著一乘三乘小乘等觀念來論述或略涉及五教（註一五），而比《華嚴五十要問答》還要晚撰寫的《孔目章》（註一六），其主要論述方式，則以五教的模式來論述。因此，吾人可判斷智儼的判教思想，是有此發展趨勢。至於《十玄門》其模式仍以一乘三乘小乘來作為論述比較，由此可推知《十玄門》較《孔目章》早，甚至比《五十要問答》更早，即智儼五十八歲以前之論著，而《十玄門》的雛型早在智儼二十七歲時所撰《搜玄記》即已具備（註一七）。以下乃就一念成佛、心意識等觀念論述之。

（一）就成佛而論

先明一念成佛，智儼於《十玄門》論述一念成佛義時，作如下說：此中通辨一念成佛義者，若小乘說要三大阿僧祇劫滿，百劫修行相好業，始得成佛；行若滿，意欲不成佛亦不得，故無一念成佛義。若大乘明一念成佛義者，凡有二種：一者會緣以入實，性無多少，故明一念成佛義，如《大品經》〈一念品〉義是也；二者行行既滿，取最後念，名為成佛，如人遠行，以後步為到，此亦分用緣起而明三僧祇劫修道，地前是一僧祇，初地至七地是二僧祇，八地至十地是三僧祇，然亦不定，由有一念成佛，故明知不定。若一乘明一念成佛，如大乘取最後一念，即入一乘，以後望初，初念即是成，何故？以因果相即同時（相）應故（註一八）。

此即就小乘、大乘、一乘等來論述一念成佛義。就小乘而言，須經三大阿僧祇劫滿百劫修行相好業，始得成佛，故無一念成佛義。若就大乘而言，從兩方面來論一念成佛，一是就會緣以入實來明一念成佛；一是取行滿最後一念明一念成佛。若就一乘而言，大乘所取的最後一念成佛，此即入一乘義，而由此後念望初念，則初念即是成佛，此道理在於因果相即同時相應故，所以言初念即是成佛，或言成佛不捨初念。

一乘教雖言初念即成佛，以顯示佛與眾生所共同，然亦有所差別，如《十玄門》云：

今舉一念成者，即與佛同時，位未見究竟，故復有淺深之殊，如人始出門及與久遊他土，雖同在空中而遠近有別，是故信、住等位各各言

成佛者，而復辨其淺深，此須善思之（註一九）。

以此顯示佛與眾生之成佛有淺深之別，《華嚴經》雖於十信、十住等諸位中，各各言及成佛，但亦辨其諸位成佛淺深之差別，故不可將一念成佛義混為凡聖不分。

另於《五十要問答》中，亦論及一念成佛義，其所論述內容與上述《十玄門》所言一念成佛大同小異，不再贅述（註二〇）。

有關成佛問題，智儼除了探討一念成佛義外，亦就佛、見佛、成佛對像、成佛前後等加以一併探討。

對於佛的看法，一乘、三乘、小乘對佛之定義即有所不同，基本上，一乘佛是就義佛而論，三乘小乘佛是就教而言，如《五十要門答》云：

小乘佛三乘佛並是阿含佛，一乘佛是義佛也（註二一）。

由於對佛的看法不同，故於見佛與佛名數上亦有不同，如《五十要問答》云：

問：云何見佛及佛名數，一乘三乘小乘等教中不同義？答：依小乘教，見色身佛三十二相等，則是實見，眼根與境同時相應見。實色相，名為見佛。若依三乘，見佛實色身等三十二相，不名見佛，由與分別遍計合故，假使見可似之相，即是謂似亦非見佛；若知無性無來去相，即色是空，非色滅空，等不如所謂，是名見佛，由與佛體相應故。依一乘教，見聞已去，乃至會知無生相及應十數見，其十佛……（註二二）。

由引文中，可看出小乘與三乘之見佛有極大差別，依小乘的看法，以見色身佛三十二相，名為見佛，且是實見；若依三乘的看法，見色身佛三十二相，乃是吾人之分別遍計所成，不可名之為見佛，所謂見佛，是指與無性無相空相應。由此可得知小乘三乘於見佛看法有明顯對立。至於一乘教的見佛，其義極為廣，從見聞乃至會知無生相，皆可說是見佛，如前所說，一乘是就義來論佛，所以其所見佛有十佛，其十佛如下：

一、無著佛，安住世間成正覺故。二、願佛，出生故。三、業報佛，信故。四、持佛，隨順故。五、涅槃佛，永度故。六、法界佛，無處不至故。七、心佛，安住故。八、三昧佛，無量無著故。九、性佛，決定故。十、如意佛，普覆故（註二三）。

此十佛之名稱，是來自於《華嚴經》〈離世間品〉（註二四），亦可言是指無盡佛之義，以「十」代表無盡。若能順正理，則能見佛（註

二五）。

一乘之佛名數有十佛（如上述）；三乘有所謂三佛，是指法身佛、報身佛、化身佛；小乘有二佛，指生身佛及化身佛（註二六）。

關於成佛的對象，小乘認為一時中唯菩薩一人作佛；三乘始教認為有的眾生可成佛有的不能成佛；三乘終教主張一切有情眾生悉皆成佛；一乘則明眾生依正二報皆能成佛，如《五十要問答》云：

問：依諸教中有情眾生作佛云何？答：小乘教於一時中但菩薩一人慈悲愛行依三十三心次第作佛，餘見行者並不作佛，但得二種涅槃住無餘也。若依三乘始教則半成佛半不成佛，若直進及回心二人修行滿十千劫，住堪任地者，並皆成佛；若未至此位，則與一闡底迦位同，如此人等並皆不成佛，……此如《瑜伽》菩薩地說。若依三乘終教則一切有情眾生皆悉成佛，由他聖智顯本有佛性及行性，故除其草木等，如《涅槃經》說。依一乘義，一切眾生通依及正並皆成佛，如《華嚴經》說（註二七）。

由於小乘教主張一時中但一人成佛，所以餘人成佛時候不同。三乘教則諸人可以同時成佛。一乘教則於念念中成佛，如《五十要問答》云：

問：諸教有情，一切眾生成佛前後自他云何？答：依小乘教但一人成佛，若餘入成佛前後不同時，若教化有情後時作佛，由無十方佛故。依三乘教有十方佛，故得同時他處成佛，若他有情亦得能化所化同時成佛，為進退不定故。若一乘教於念念中成佛皆盡所化有情，在諸位中十住以去乃至菩提，皆盡眾生界，成位遍滿無有前後，為同一緣起大樹故也（註二八）。

此明小乘教不主張十方佛，故一時中但能一人成佛，三乘教有十方佛，故能化所化可同時成佛，一乘教則就同一緣起大樹明念念中盡眾生界成佛遍滿無有前後。

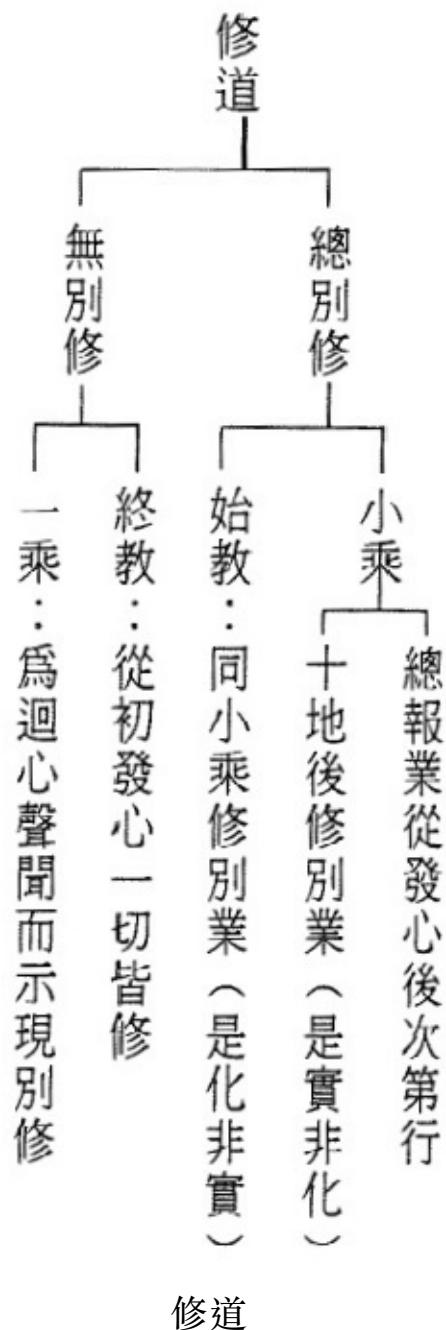
從上述對一念成佛、見佛、佛名數、成佛對象、成佛前後所作之探討，吾人可得知一乘、三乘、小乘對此等所持不同之見解。簡單地說，一乘有關成佛之看法，著重於一法界緣起來論述，其所包含之義較三乘小乘等寬廣。

更值得吾人注意的，有關成佛問題，智儼於其《五十要問答》中有極詳備之探討。除了上述所論述的問題外，以下就諸教的修道、佛情根、成佛不成佛、佛相貌、佛身常無常、佛轉依等來論述。

就修道而言，小乘、三乘、一乘之看法彼此有別，如《五十要問答》云：

問：諸教修道所有總別業時節分齊如何？答：依小乘教諸菩提分總報業從發心初始次第修行，臨欲成佛，十地終心 百劫別修相好業，是實非化。若依三乘始教是化非實；若依終教及 直進菩薩並從發心以來一切並修，十地終後無別百劫修相好業。依 一乘教分，與終教相同，既十信已來即成佛即成菩薩，行亦無別時修 別相好業，何以故？現十地後修相好業者為迴聲聞，由聲聞人偏修智 分不修福分，今現別修顯彼信心無慢敬愛故也（註二九）。

由引文中，吾人可了解到有關修總報業及別報業之主張，乃是小乘與三乘始教之看法，而對十地終心而修別報業，此二教之看法亦有所不同，即小乘教視百劫所修的相好業為實非化，始教視之為化非實。三乘終教及一乘教並不主張另外別修百劫相好業，因為終教主張從初發心以來則一切皆修，一乘主張十信已來即成佛，故無別時別修相好業，若於十地後現別修相好業，乃是為迴心聲聞而開的法門，因聲聞人偏修智而不修福，而現別修以增長其信心，為便了解以圖表之：



修道

就佛情根而言，小乘人視佛菩薩等諸情根是變化所作，三乘則視為是變化亦是改性所作，一乘教則認為無論是變化所作或是改性所作，皆依緣起所顯現，如《五十要問答》云：

問：佛諸情根相入相作差別云何？答：依小乘教佛菩薩等諸根相作，但變成，非改性也。依三乘教變化及改性並得自在，三乘者有二義，一、據本性，即大乘菩薩、緣覺、聲聞；二、若依現學

(覺) 總名大乘菩薩人也。今攝本性從大乘簡耳，即變化改性二義皆成也。依一乘教變化改性並依緣起本法顯現，亦無別性可變可改（註三〇）。

此中先釐清了三乘義，是就大乘菩薩人而言，即依現覺大乘菩薩人攝本性三乘（大乘菩薩、聲聞、緣覺），由此而說三乘教於變化諸根及改性諸情根皆能自在。一乘乃就緣起本法來論諸情根，離緣起之外則無別性可變可改。

就佛相貌而言，小乘、三乘、一乘之定義各有別，如《五十要問答》云：

問：諸教立佛相貌云何？答：依小乘教以人相為佛，一切智等即屬於法。依三乘教亦德亦相是佛相貌。依一乘教是德是相、是非德非相，由緣起理具足逆順作不作義故（註三一）。

此明小乘教是以人相為佛，而視一切智等功德屬於法。三乘教視功德和相皆是佛相貌。一乘教則就逆順兩面來明佛相貌，一方面就德和相明佛相貌，另方面亦以非德非相明佛相貌，而不局限就德和相明佛相貌，因佛相亦是緣起，緣起理具足逆順作不作等一切義。

有關成佛的轉依問題，小乘、三乘、一乘之看法亦別，如《五十要問答》云：

問：諸教佛轉依差別云何？答：依小乘教：轉滅、轉成、轉位、轉顯。現惑得滅故轉滅；行德滿故轉成；轉凡夫性得聖人性故轉位；聖人法流現在世故轉顯也。依三乘教：轉滅、轉成、轉位、轉顯。或得現在上心及種滅及性滅故轉滅；諸德圓滿及性滿故轉成；轉凡夫依得聖人依，及不轉不得成轉位；法身離惑及無離相，名轉顯也。依一乘教：本有、及本有修生、修生及修生本有四位當然，廣如疏說，滅惡不滅究竟當然故，轉依義通其九世及十世，非如前小乘及三乘教一世及三世也（註三二）。

一乘教乃就九世及十世明佛轉依，且視本有、本有修生、修生、修生本有之佛皆是究竟當然，不同小乘及三乘僅就一世及三世明轉依。

佛身問題，小乘教視佛身為無常，三乘教視亦常亦無常，一乘教視之為常、無常、非常非無常，如《五十要問答》云：

問：佛身常耶？無常耶？答：依小乘佛無常。依三乘佛亦常亦無常，法身佛究竟故常，離不離故無常也；應身一證究竟故常，隨對下位聲聞凡夫得見增減，故是無常；化身如火有處燃有處滅，故是無常，化德相續，故說常也，盡未來際故。一乘十佛是常、是無

常、非常非無常，用不說為說，故佛是常；與阿含相應，故是無常；隨緣起際，故非常非無常也（註三三）。

一乘乃就十佛論佛身，若就緣起而言佛身，則佛身是非常非無常，就教言則是無常，以不說為說，則佛身是常。三乘乃就三身明佛身，而此三身（法、應、化身）各具備有常無常二義，如應身，一證究竟故常；隨對下位聲聞凡夫得見增減，此應身則是無常。小乘教則視佛身為無常。

至於眾生成佛之德如何？小乘、三乘、一乘對此看法有別，如《孔目章》云：

佛起布德垂攝生，諸宗分齊不同。若依小乘，實佛報身生在王宮臨菩提樹成佛，攝生化用及德皆在其中。若依三乘，法身無方充遍法性，報身成就在色究竟處，化身示現在菩提樹，化用及德皆悉不離此之三位。若一乘義，所有功德皆不離二種十佛，一、行境十佛，謂無著佛等，如〈離世間品〉說；二、解境十佛，謂第八地三世間中佛身眾生身等，具如彼說，仍現王宮生及菩提樹其法，乃在十迴向終心（註三四）。

有關佛德之攝生化用，小乘是就佛的報身言之，即佛自誕生於王宮至菩提樹下成佛，其攝生化用及德皆在此中。三乘即就三身明攝生化用及德，菩提樹下成佛乃佛之化身，而佛的法身充遍法界是無方所的，報身成就在色究竟處，其化用及德皆不離此三身。一乘則就行境十佛與解境十佛來明佛功德，行境十佛即是《華嚴經》〈離世間品〉所說的十佛，如無著佛、願佛、業報佛、持佛、涅槃佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛等（註三五），解境十佛，是指眾生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身等（註三六），即融三世間之十身，為第八地不動菩薩所知的十種佛身，而在十迴向終心即示現王宮生及菩提樹成佛等德，此不同於三乘認為十地終心才示現王宮生及菩提樹成佛之說，如《五十要問答》云：

問：從因修道，十地後證理，應在十地後際便示現菩提樹佛，因何卻在十迴向中？答：若三乘義容有此相，今一乘義順彼六相，總別之法諸位即無前後，所以十迴向現者，迴向是善巧智明佛大善巧相故，偏在十迴向現，所以知之，菩提樹神在十迴向故，餘義可知（註三七）。

可得知一乘乃就諸位相攝無前後明十迴向示現成佛。

至於入佛境界，小乘、三乘、一乘亦有別，如《孔目章》：

佛境界者，一乘三乘小乘境界各別。如小乘人所知佛法境界，在苦忍已去得聖法者是，降斯已還非佛境界。若三乘人所知境界，得空無相解是佛境界，若隨相解，是凡夫法，於中雖有漸教頓教不同遲疾有異，莫不皆為成機滅病，應理是佛意也，若與病合，即是生死，非佛境界。若據一乘，總別與十一法相應是佛境界（註三八）。

小乘所認為的佛境界，是指苦忍已去所得的聖法，而在此之前則皆非佛境界。三乘所謂的佛境界，乃是指與空無相相應是佛境界，若只是隨相而解皆非佛境界。一乘所謂的佛境界，則舉出與十一法相應者則是佛境界，此十一法是指：

一、佛境界齊如虛空，此是總也。二、據一乘因無量劫修。三、應其所入與九世相應，智慧寂然，不同世見。四、隨順度生盡，佛境界一得一切得。五、起隨俗智三世無礙皆悉如空。六、隨順眾生所說諸法皆如機性一一差別，住佛境界。七、欲知眾生性類不同與無分別合，如實無分別。八、所知佛境非染識能識，亦非染心境界。九、何相決定知佛境界，謂決定知性起之門無師智自然智等，究竟真淨能示群生，是決定知佛境界。十、欲明照佛境，生死等法、煩惱業報等寂滅無所住，無明無所行，平等行世間，如是明照佛境界。十一、欲知一乘境界寬廣，知眾生心，盡其十世，以如來心一念中遍一切悉明達，是境界廣。若此等法是一乘佛境界（註三九）。

由上述所說十一法中，第一是總述佛境界，明佛境界齊如虛空，餘十法則是別述佛境界，如以一乘因無量劫而修即是佛境界，隨順度眾生盡即是佛境界，隨順眾生所說諸法皆如機性一一差別則是住佛境界，……諸如此類以顯佛境界。

有關佛境界因果問題，小乘、三乘、一乘之看法亦別，如小乘因果對立，始教視因果為空，終教視為真如，一乘則明「一即一切、一切即一」因果教義等如因陀羅網相攝相入（註四〇）。

（二）就佛性而論

依智儼的看法，立佛性是為淳熟聲聞機而說；立て來藏是為直進菩薩機而說（註四一），若由此來判斷，有關佛性、如來藏等之立論，是三乘教所攝範圍，小乘一乘教縱使論及此議題，其義亦與三乘教有別，而一乘教對此問題所屬同教一乘義，而非別教一乘義。

有關佛性義，智儼於《五十要問答》中，略舉了十種，如其云：

佛性義者，略有十種，謂體性、因性、果性、業性、相應性、行性、時差別性、遍處性、不變性、無差別性（註四二）。

而有關如來藏義，則依《大方等如來藏經》所列之九喻以明之，抄錄如下：

1.舉彼天眼觀未敷華內有如來身結跏趺坐，明如來藏本性具德喻。2.譬如淳蜜在嚴樹中無數群峰（蜂）圍繞守護，有人巧智除峰（蜂）取蜜，明本德去染成淨喻。3.譬如梗糧米未離皮殼，貧愚輕賤，謂為可棄，除蕩既精，常為御用，明藏在染同愚異淨喻。4.譬如真金墮不淨處隱沒不現，經歷年載，真金不壞，明藏在染難壞喻。5.譬如貧家有珍寶藏，寶不能言我在於此，又無語者不能開發，明藏在染闕緣喻。6.譬如菴羅果內種不壞，種之於地成大樹王，明藏德會緣成果喻。7.譬如有人持真金像，行諸他國，經於險路懼遭劫奪，裹以弊物令無識者棄捐曠野，人謂不淨，有天眼者知有真像，即為出之令他禮敬，明真德除染生信喻。8.譬如女人貧賤醜陋而懷貴子，經歷多時人謂賤想，明轉想會真成智喻。9.譬如鑄師鑄真金像，既鑄成已，外雖焦黑內像不變，開摸（模）出像，金色見曜，明反染歸真應體喻（註四三）。

此等有關佛性、如來藏義，主要就淳熟聲聞及直進菩薩而說，屬三乘教義。小乘諸部對佛性有不同看法，如《五十要問答》云：

依《佛性論》小乘諸部解執不同，若依分別部說一切凡聖眾生並以空為其本，所以凡聖眾生皆從空出故，空是佛性，佛性者即大涅槃；若依毘曇薩婆多等諸部說者，則一切眾生無有性得佛性，但有修得佛性（註四四）。

此為小乘教對佛性所持之看法，不是以空明佛性，就是以修得論佛性。有關修得佛性，又可分為三種：

1.定無佛性，永不得涅槃，此指闡提犯重禁者。2.不定有無佛性，若修時則得，不修不得。3.定有佛性，即三乘人。
(1) 聲聞：從苦忍以上即得佛性。
(2) 獨覺：從世第一法以上即得佛性。
(3) 菩薩：十迴向以上是不退位得於佛性（註四五）。

上述所明三種修得佛性，乃是約小乘及三乘迴心始教說。依智儼的看法，若進而破執（法空）則是終教所說的一切眾生皆有佛性，此佛性乃是依二空所顯真如（註四六）。

智儼進而釐清《涅槃經》有關佛性問題，認為《涅槃經》所言的四句佛性，並不能等同於小乘及三乘始教的四句，應就終教頓教乃至大般

涅槃來理解，雖如此，但此佛性義仍非別教一乘佛性義（註四七），只能視之為同教一乘義，如其云：

此中所明如來藏佛性雖約諸義差別不同，皆是同教一乘義也（註四八）。

因此，吾人可得知對佛性問題的重視，主要在於三乘教，尤其為聲聞淳熟的人而說，以明本性佛性與修性之差別，如《孔目章》〈三種佛性章〉云：

佛性者，諸佛所師，所謂法也，其性平等，猶如虛空，於諸凡聖無所限礙，名為佛性。既無限礙，何故偏云佛性？佛性者，據覺時語，所以知者，為隨其流處成種種味，法身流轉五道，名曰眾生，據此因緣，不名佛性。今對聲聞淳熟人，說有其佛性，為聲聞人先向無餘不求作佛，今迴聲聞並堪作佛，故說佛性，教興如此（註四九）。

又云：

略說佛性有三種：一、自性住佛性；二、引出佛性；三、至得果佛性。自性住佛性，即是本性；引出佛性，即修得性；至得果性，修因滿足，名至得果（註五〇）。

由引文中，得知名為佛性乃是就覺悟時而說，法性如虛空平等無二，用之於凡聖，則名之為佛性（本性）。且為迴心聲聞人說種種佛性之差別，以便於由自性住佛性（本性）臻於得果佛性，引文中所明的三種佛性，即指出由本性至果性之修習歷程，如本性→修性→果性，修因滿足，即得果性佛性。

另外，智儼對於將種性視為本有或修生提出反省批判，因為就緣起而言，不能說種性為本有或修生，如《孔目章》云：

種性義者，謂性種性、習種性。性種性者，約本性說；習種者，約修習說。亦有解者，性種性者是本有性，習種者，是修生性。此非佛法所樂，何以故？夫論種性者，順因緣門說，豈容不對因緣而說種性？故今性種性不得為本有，又習種性不得修生，何以故？若法性外有修生者，緣起可增，是故不得說修生（註五一）。

此乃約緣起而立性種性及習種性，明性種性是約本性而說，明習種性是約修習而說，而不能將性種性視為本有，亦不能將習種性視為修生，因為若法性外另有修生，此則壞緣起法。

（三）就唯識而論

在智儼的諸論著中，引用及闡述了不少有關唯識的東西，如《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《成唯識論》等往往為智儼所引用，而智儼

亦曾作《無性攝大乘論釋》，此書現在已無存。若吾人從智儼修學的歷程來看，於十四歲出家後親近法常學習《攝大乘論》，後數年間，則名震於攝論學派，往後，又專攻《四分》、《毘曇》、《成實》、《十地經論》、《地持》、《涅槃》等經律論，可知智儼與唯識間密切之關係。

雖如此，依智儼之判釋，唯識等經論為三乘教攝，若就一乘法界無所不攝的觀點來說，亦可通於一乘來用，如智儼於諸多處論述三性三無性、心意識等與唯識相關內容時，於最後結語中如是說到「此文在三乘，亦通一乘用」，舉例於下：

(1) 《五十要問答》〈三性三無性義〉：

「此文在三乘，亦通一乘用，何以故？由此法門應法界性無邊用故」
(註五二)。

(2) 《五十要問答》〈心意識義〉：

「此文在三乘，義（亦）通一乘用，由同法界故。又一（乘）教唯一心顯性起具德故，如〈性起品〉說。又說十心欲顯無量故，如第九地說，此據一乘別教言」(註五三)。

(3) 《五十要問答》〈如實因緣義〉：

「此文在三乘，一乘方究竟，何以故？稱法界故」(註五四)。

(4) 《孔目章》〈唯識章〉：

「此是三乘義。如是等法，為無盡教攝，即是一乘究竟盡理也」(註五五)。

(5) 《五十要問答》〈心數及心所有法義〉：

「初約乘分別，乘有三種，一、一乘；二、三乘；三、小乘。今此心數（指五十五法）是三乘心數，為治世出世心煩惱，非一（乘）非小（乘），非三乘終，非一乘別教，就三乘終大乘教及一乘別教內心數即有無量，並如緣起法界數量」(註五六)。

從上述之引文中，可得出如下之結論：

- 1.有關唯識等之文，在於三乘（始教）。
- 2.此等之文，可通一乘用。
- 3.一乘教之所以能通用此等文，乃其教義立基於法界之故，故能廣用唯識等文。
- 4.一乘別教雖運用了唯識等文，然仍基於其無盡法界之教義來闡述，如以一心顯性起具德；又如以十心顯無量。

- 5.唯識等文，唯至一乘別教才能發揮致盡，因別教一乘教義稱法界故。
- 6.所論心數及心所有法，三乘（始教）是就五十五法（或百法）而論之，若就三乘終教而言，即有無量心數及心所有法，別教一乘更是如此。

因此，從上述之分析，可得知一乘別教所運用唯識等諸內容，基本上，皆扣緊著無盡法界觀念來論述之，雖然所用名目與三乘同，然其所表達之涵義則是有別。

透過唯識等概念所做的對比，吾人更可以了解到一乘與三乘間有關唯識上的差別。以下舉例明之：

1.轉四識成四智

由於小乘教只論及六識，而無阿賴耶識及末那識，故無四智可成。三乘始教則明四識轉滅成四智，由此而接引小乘人。若三乘終教及直進菩薩教則視四智並從意識成，如《五十要問答》云：

問：轉滅四識成四智其義云何？答：依小乘教，但有五識及意識，無彼賴耶及末那，亦無四智可成。若依三乘教，則有四識轉滅成四智，而此四智約三乘終教及直進菩薩教，四智並從意識成，何以故？為一切果報及末那識得起現行並從意識位遠緣成故（註五七）。

由此四識轉四智，乃是隨意顯法寄惑顯位而說，是約三乘始教言，不可定執此義，如《五十要問答》云：

故上文既云：隨所相應，故知別配轉四識依成四種智，此義不定，但為文意隨義顯法取其一義，不得定然，如寄惑顯位準即可知，當知教意方便顯法，故作此說，若約三乘初教，此亦可爾，如《成唯識論》（註五八）。

有關四識轉四智之立論，主要在唯識系統的經論，如《佛地經》、《攝論》（無性）、《成唯識論》等（註五九），智儼亦依此等經論明四識轉四智，且視為三乘始教之教義。

三乘始教立第七識末那識以接引小乘人，令其明知染法之所在，但一乘別教不立此說，以顯此末那識在於凡夫，而聖人無（註六〇）。

2.阿賴耶識受熏

有關立阿賴耶識受熏，此亦為三乘始教所說，且為權法，如《五十要問答》云：

問：於諸教內建立心意識差別云何？答：若依小乘，但有六識，義分心、意、識，餘如小論釋。依三乘教初教，文中立有異熟賴耶受熏成種，所以知之，故無性《攝論》云：今立異熟賴耶，此亦無傷。既知無傷，故知權立，為迴心聲聞未達法空，權舉異熟相漸引小乘變易生死漸向細滅，實則不然。若據實理，一切緣起不離法界（註六一）。

此明為迴心聲聞未達法空而立異熟阿賴耶識受熏，然若就緣起實理而言，則非如此，故立阿賴耶識受熏乃是權宜之說。三乘終教所明是真如熏無明與無明熏真如，此為實，如《五十要問答》云：

若據實理，一切緣起不離法界，所成理事是法界能，由如金器離金無器，是金之能。言熏果報者，據位而說，此可思簡，故《起信》云：真如熏無明，無明熏真如，此意向實也（註六二）。

接著《五十要問答》針對《瑜伽》賴耶受熏與《起信》真如受熏之不同提出說明，其云：

何故《瑜伽論》異熟受熏為愚者說，於內於外無有熏習，……《起信》既熏真如，因何辨成熏習？今會此意，《瑜伽》為對聲聞，先識異熟，後知無生，順觀行故；今《起信論》為直進菩薩，識緣起相，即會無生，故作別說（註六三）。

由此可知，《瑜伽》為聲聞立異熟賴耶令悟無生；《起信》為直進菩薩直接開顯緣起道理即會無生。

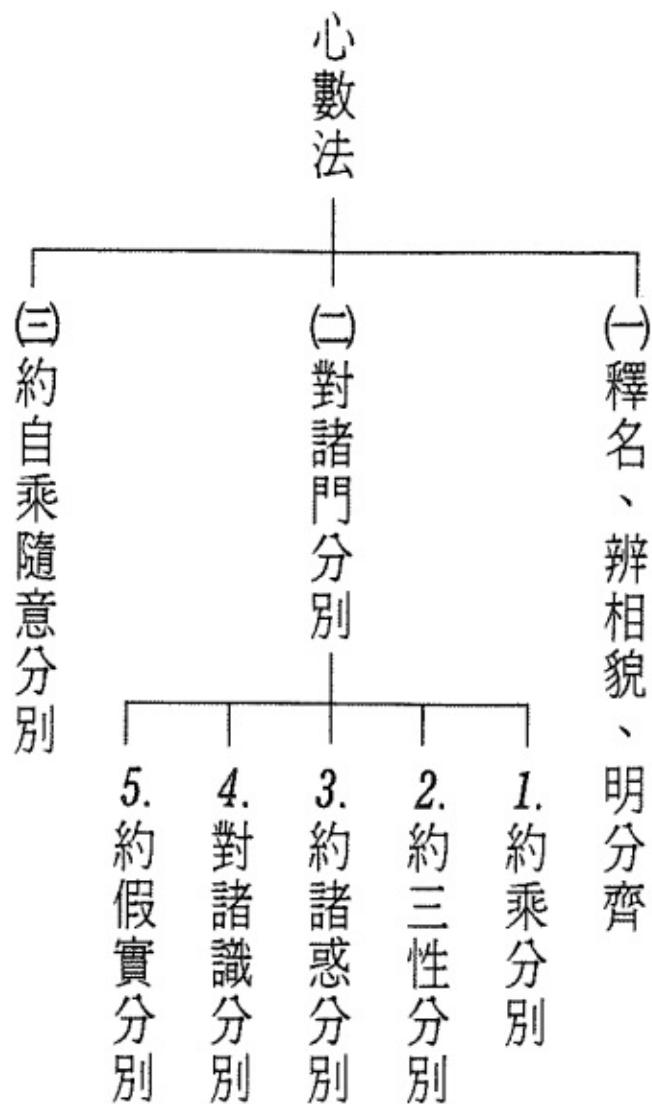
3.心數及心所有法

此心數及心所有法主要對小乘及三乘始教而言。小乘之心數法有四十六，大乘有五十五。如下所示（註六四）：



大小乘心數法

對此大小乘心數法，智儼於《五十要問答》中有詳細之論述，其主要分三方面來論述，如下圖表（註六五）：



智儼論述大小乘心數法

由釋名、辨相貌、明分齊中，吾人可對小乘四十六法及大乘五十五法之名相有一概略之了解。有關對此心數法的判屬，小乘四十六法為小乘教攝，大乘五十五法為三乘始教攝，如《五十要問答》於「對諸門分別」的第一項「約乘分別」所述，其云：

初約乘分別者，乘有三種：一、一乘；二、三乘；三、小乘。今此心數是三乘心數，為治世出世心煩惱。非一（乘）非小（乘）；非三乘

終，非一乘別教。就三乘終大乘教及一乘別教內心數即有無量，並如緣起法界數量，何以故？諸心數類一一緣別，約其緣別不可總說，故不同三乘（始教）等總明數也。三乘始一分心數，為治煩惱障、所知障、世間心煩惱說，仍此三乘有始有終。終教二（「二」應為「一」之誤）乘心數亦不可說，始教心數即如此（註六六）。

此明大乘五十五法乃為治世出世心煩惱而設，有此總數乃就三乘始教而說，而三乘終教及一乘別教其心數則有無量，因為諸心數緣別不可總說，其數量如法界緣起。對小乘四十六法之判屬，其云：

一、對諸乘分別，此之心數唯在小乘，義通大乘。若入大乘，則三乘前方便處方便教攝，體用相貌並非一乘及三乘始別教名數（註六七）。

此明小乘四十六法唯在小乘教，其義可通大乘。

三、五教教義之分判

（一）五教之由來

若將小乘、三乘、一乘加以展開，即成為五教，亦即三乘本身包含漸與頓二教，漸教又可分為始教和終教，因而成為小、始、終、頓、圓等五教。有關五教的名目，在智儼的使用中雖並不統一（如以初教、熟教代表始教終教），但有關五教教義之分判是極為明確的。因此，吾人仍可說五教之觀念於智儼時已成型，而非至法藏時才完成的。

在智儼的《五十要問答》中，對於問題的探討，大多就小乘三乘一乘來論述，亦有以小乘、三乘始教、三乘終教、一乘來論述（註六八），或以小、初、終、頓、一乘具有五教之模式來論述（註六九）。但在《孔目章》中，智儼對問題的探討，則多以小、初、熟、頓、圓（或小、初、終、頓、一乘）的模式來論述（註七〇）。在

《搜玄記》中，由於受慧光判教之影響，智儼亦以慧光的「漸、頓、圓」判教之模式來判教（註七一）。且於《搜玄記》中已出現以「一乘、三乘、小乘」之模式來處理問題（註七二），甚至亦論及聲聞緣覺迴心入大乘，而將大乘分為初教及熟教之情形（註七三）。因此，若將小、初、熟、頓、圓教來看，則成為所謂的小、初、熟、頓、圓教之五教模式。再者，從南北朝以來判教風氣就頗盛，且有關判教思想，亦可說發展至極為成熟，有所謂的「南三北七」之說（註七四），其中有關漸教將之分為：有相教、無相教、常住教（註七五），此似華嚴五教中的小、始、終、圓。此判教思想至天台智者時，可說發展極為圓熟，如以藏、通、別、圓來判釋諸經

論，以凸顯每部經論所具有之特色（註七六）。智儼的五教判多少承襲著前人之判教而加以開展出來。

（二）五教之教義

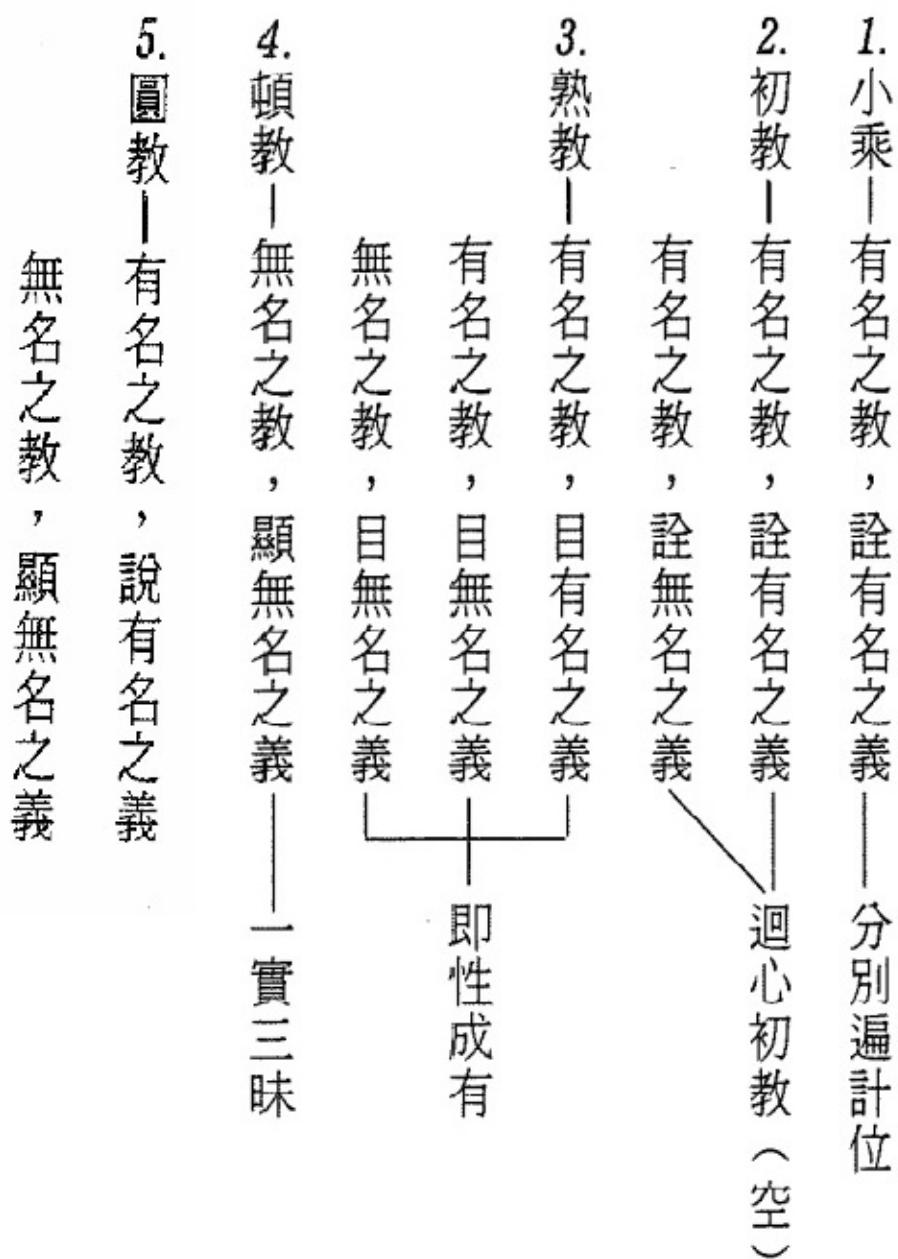
《孔目章》是依《華嚴經》八會的次序來對其中的內容加以探討，如於初會天王讚佛說偈中論及教義分齊，則對五教作如下區別，其云：依教有五位差別不同，一、依小乘，有名之教，詮有名之義，此在分別遍計位中。二、有名之教，詮有名之義；有名之教，詮無名之義，此當迴心初教位中，義當即名，義即空教也。三、有名之教，目有名之義；有名之教，目無名之義；無名之教，目無名之義，此當熟教位中，即性實成有之義，非是所謂有也。四、無名之教，顯無名之義，義當在頓教位中，一實三昧說也。五、有名之教，說有名之義；無名之教，顯無名之義，當在圓教位中，見聞處說（註七七）。

此是就五教所詮來加以作分判，以顯示天王讚佛說偈中之不同教義。小乘教義所詮，是以有名之教詮有名之義；始教所詮，是以有名之教詮有名之義及詮無名之義，以顯示其義在空教；熟教所目，除了具有始教所詮之外，亦涉及以無名之教目無名之義，以顯示即性而成之有，非是實有；頓教所顯，是以無名之教顯無名之義，以顯於一實三昧中說；圓教所顯，乃於見聞處說，包含了前諸教之所詮，亦即前諸教所詮者，無不為圓教所攝，以此顯示圓教所攝無盡，所以判釋此天王讚佛說偈約圓教處說，如《孔目章》接著云：

有名之教顯有名之義；有名之教顯無名之義；無名之教顯無名之義，此約圓教處說，為攝義無盡故。分齊通聲聞及凡夫世間所知真實法也，該通三乘小乘文義，乃圓教中比證分齊。下一部經所有文義，並約此準（註七八）。

由此顯示圓教教義所詮乃是無盡法，其義亦無盡，故不單攝小乘三乘等法，亦通凡夫世間所知真實法。亦可由此得知五教彼此之差別，以及彼此間之關係，乃至可知智儼對《華嚴經》一部經所作之判釋。

從五教的教義分齊中，可看出實是對五教教義所作之界說，以圖表之於下：



五教教義之界說

從上述圖中所述，小乘教義仍屬分別遍計，而初教教義乃在開導小乘人令迥心向大乘，故以「有名之教，詮有名之義」（如小乘教義所明），亦以「有名之教，詮無名之義」，由此說明「無名之義」空之

道理，所以稱之為迴心初教或空教，雖如此，但其用以表達空義的方式，是藉由語言文字來詮釋，即仍局限在思辨分別中來表達空義，故稱此教為大乘之初教（或始教）。至大乘熟教，乃透過相應於法性之有來呈現有名之義與無名之義，其表達方式與小乘始教等有所不同，此可由其所用字眼「詮」和「目」得知，「詮」則著重於分別上，

「目」則著重於無別上之呈現。至於頓教之特色，是以「無名之教，顯無名之義」，因此呈現出諸法皆如不可說的局面，連所用的語言文字亦是如、不可說，也因為如此，所以智儼在於討論諸問題時，大多以小、始、終、圓的形式出現，較少將頓教一併加入探討，此可由《孔目章》所論述內容得知，在《五十要問答》尤然，《搜玄記》亦復如此。在智儼的諸論著中，似乎並未對頓教作明確之定義，除了《孔目章》〈顯教分齊義〉中，以「無名之教，顯無名之義」外，大多以「頓屬其上分本教義」（註七九）、「若約頓教，即不可說」來表達之（註八〇）。有關頓教之設立，基本上是相對漸教而來，三乘漸教分有始終二教，頓乃屬於三乘頓教而言，再者，漸教是末，頓教是本。但其與一乘圓教的關係，有時亦難以劃分。圓教教義在於開顯一切即一、一即一切之道理，以顯攝義無盡（註八一），為於上達分階佛境者，說於解脫究竟法門滿足佛事，而頓教以不可說方式呈現之。

從五教教義而判諸經論所具之教義，如以《四阿含》為小乘教，《金剛般若經》為三乘始教，《涅槃經》、《大品般若經》為三乘終教，《維摩經》、《思益》等為頓教（註八二），《華嚴經》為一乘不共教，《法華經》為一乘共教（註八三）。

由前述透過種種層面對智儼思想所作的探討，吾人可了解到智儼所涉及的層面是非常廣博的，舉凡佛名義、見佛、佛諸情根、功德、境界、作佛等，乃至心意識等諸問題，皆是其所論述探討的範圍。且其對諸問題的探討亦是相當深入，其所探討問題的方式，可說主要以「小乘、三乘、一乘」的模式來進行，亦有以「小、始、終、圓」或「小、始、終、頓、圓」的形式來探討。而此論述問題方法，在其二十七歲所完成的《搜玄記》時已具備，扣緊著「小乘、三乘、一乘」的觀念來論述華嚴要旨，或由此凸顯華嚴別教一乘的教義是無盡的，亦對一乘觀念以同別來加以區分（或用共別、共不共等諸觀念）。對於三乘觀念因應於不同眾生（如初心菩薩、迴心聲聞、熟教菩薩、根熟聲聞、直進菩薩）而加以區分，此亦是形成五教之雛型。因此，吾

人要想了解智儼思想，須由此等諸觀念切入，進而把握華嚴別教一乘之義理。

註解：

註一：學術對於《法界觀門》為杜順或法藏之作，一直存在有許多爭議，對於此問題已於前述論之，不再贅述。另有關《華嚴一乘十玄門》亦有學者認為是法藏以後的偽作，如日本學者吉津宜英、木村清孝等人持此看法，其所持理由歸納如下：1.《十玄門》內容受法藏《華嚴一乘教義分齊章》（《五教章》）之影響。2.《十玄門》內容與《搜玄記》所論述「十玄門」相違背。3.認為智儼將同別二教等同視之，而《十玄門》並不存有著同別二教，甚至表現出一乘（指別教一乘）之優越性（參見吉津宜英《華嚴一乘思想の研究》頁三一一三二·大東，一九九一，七月初版）。對上述所提之理由，仍存在諸多質疑，首先，吉津宜英於《華嚴一乘思想の研究》中，認為特別強調華嚴別教之優越性是法藏，在智儼時是將同別二教等同視之。此說法是有問題的，智儼雖並不特別凸顯別教之優越性，但並不表示智儼沒有此意思，且從智儼明顯地分判同別二教中，已可看出別教本身之殊勝，與他教所不同之特色。再者，《搜玄記》乃智儼二十七歲時之作品，其有關「十玄門」之論述極為簡略，內容雖簡略，但吾人可看出已表現了華嚴別教一乘思想之輪廓，即以重重無盡的緣起觀念顯示教義等諸法之關係。至於是《十玄門》影響《五教章》，抑是《五教章》影響《十玄門》，這是頗具爭議的。若就華嚴的整體思想來看，對於華嚴別教一乘的觀念，在智儼的諸論著中已表達極為清楚，而《十玄門》無非表達此別教一乘思想而已，因此，吾人仍可判斷《十玄門》為智儼之作。

註二：參見第一章〈無盡法界緣起論之建構〉。另從澄觀《華嚴經疏》將此二者所作搭配中亦可窺知（參見大正三五·五一五上～下）。

註三：大正四五·五八六上。

註四：大正四五·五二二上。

註五：大正四五·五二二中。

註六：即就一乘、三乘、小乘，彼此相對來論共不共，如三世，小乘教有三世，三乘無三世；又如道品，二乘名數共同，或二乘俱無。同者，即是共教，不同者，即是不共教（參見《華嚴五十要問答》，大正四五·五二二中）。

註七：大正四五·五二三上～中。

註八：參見註三及本文第一節中智儼對《華嚴經》八會所作分判之圖表（頁一二四）。

註九：如《十玄門》云：「明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過，此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同」（大正四五·五一四上）。此說明大乘二乘所論述的緣起，在於能離執常執斷等諸過，而一乘教所闡述的緣起道理，是「一即一切」之道理，若能明瞭此道理，則無過不離，故不同於大乘二乘之緣起只局限在離常斷諸過而已。

註一〇：此部份可參見《十玄門》之論述（大正四五·五一四上～中）。

註一一：大正三一·二一二中。高峰了州《華嚴思想史》即持此看法，認為智儼一乘三乘小乘之判教，承自世親《攝大乘論釋》（頁一九，釋慧嶽譯）。另可參《五十要問答》〈乘門數名不同義〉（大正四五·五二八下）。

註一二：參見《五十要問答》（大正四五·五二四下～五二五中），如其云：「總約大小乘顯心所有及心數法義」（大正四五·五二四下），此中大乘是指三乘言，另參《十玄門》（大正四五·五一八上～中）。

註一三：此即將三乘開為漸頓二教，而漸教又分為始終二教。

註一四：此乃據《五十要問答》曾引用玄奘於六五九年所譯的《成唯識論》，即智儼五十八歲那一年。

註一五：如《五十要問答》云：「初約乘分別者，乘有三種：一、一乘；二、三乘；三、小乘。今此心數是三乘心數，為治世出世心煩惱，非一非小，非三乘終，非一乘別教，就三乘終大乘教及一乘別教內心數即有無量，並如緣起法界數量」（大正四五·五二五中）。又如《五十要問答》云：「此佛性論初約小乘及迴心初教說。若後破執成正，義即是終教，即一切眾生皆有佛性，依二空所顯真如是也。大乘《涅槃經》四句佛性者，非小乘義中及迴心人作四句義，即是頓教終教佛性，及大般涅槃仍非一乘別教義也」（大正四五·五三四中）。

註一六：此據《孔目章》引用了《五十要問答》，所以可推斷《孔目章》較《五十要問答》晚撰成。

註一七：參見《搜玄記》所論述之「十門玄」的內容（大正三五·一五中）。

註一八：大正四五·五一八上～中。

註一九：大正四五·五一八中。

註二〇：參見《五十要問答》〈一念成佛義〉（大正四五·五一九下～五二〇上）。

註二一：大正四五·五二一上。

註二二：大正四五·五一九上～中。

註二三：大正四五·五一九中。亦可參法藏之解釋（大正四五·五九九下）。

註二四：大正九·六三四下。

註二五：如《五十要問答》云：「其十佛：一、無著佛，安住世間成正覺，……十、如意佛，普覆故，名為見佛，由如是見，順正理故，則能睹無上如來」（大正四五·五一九中）。

註二六：參見《五十要問答》（大正四五·五一九中）。

註二七：大正四五·五一九下。

註二八：同上。

註二九：大正四五·五二〇下。

註三〇：大正四五·五二〇中。

註三一：大正四五·五二一上。

註三二：大正四五·五二一中。

註三三：同上。

註三四：大正四五·五五九下～五六〇上。

註三五：大正九·六四三下。

註三六：大正九·五六五中。

註三七：大正四五·五六〇上。

註三八：大正四五·五四七下。

註三九：大正四五·五四七下～五四八上。

註四〇：此如《孔目章》所言：「又佛境界有其因果，若小乘義，得因非得果，得果則捨因。三乘之義，初教得果已捨因，而果不離因亦復不則（即）因，非斷亦非常，何以故？因果則空故。若終教時則是真如，無有差別。若據頓教，舉心皆當理。若據一乘，一則一切，一切則一，乃至教義皆應因陀羅及微細等也」（大正四五·五四八上）。由此可了解小乘教義中佛境界之因果是不能並立的，是以「得

「因非得果，得果則捨因」明佛境界因果。三乘始教得果時則已捨因（此如小乘義），但因果皆空，果不離因亦不即因，是種非斷非常之關係。終教視因果皆真如無有差別，一乘教因果乃至教義隨生根性皆無盡。

註四一：如《五十要問答》云：「又驗經文，如來藏為直進菩薩機說；佛性為淳熟聲聞機說」（大正四五·五三四下）。另可參見《孔目章》〈三種佛性章〉（大正四五·五四九中～下）。

註四二：大正四五·五三四中。

註四三：《五十要問答》（大正四五·五三四上～中）。

註四四：大正四五·五三四中。

註四五：參見《五十要問答》（大正四五·五三四中）。

註四六：同上。

註四七：同上。

註四八：大正四五·五三四下。

註四九：大正四五·五四九中。

註五〇：大正四五·五四九中～下。

註五一：大正四五·五四九下～五五〇上。

註五二：大正四五·五二四中～下。

註五三：大正四五·五二三上。

註五四：大正四五·五三一下。

註五五：大正四五·五四七下。

註五六：大正四五·五二五中。

註五七：大正四五·五二一中～下。

註五八：大正四五·五二二上。

註五九：參見《五十要問答》（大正四五·五二一下～五二二上）。

註六〇：如《五十要問答》云：「外疑云：若末那識自類不發智者，聖人位中即有所少？為答此疑，有其四句：或有法凡聖共有；或有法凡有聖無；或有法聖有凡無；或有法凡聖俱無。凡聖俱有者，謂如來藏五義；凡聖俱無者，謂遍計性；凡無聖有者，謂常身；聖無凡有者，謂無常身。既有此句，末那凡有聖無，有何過也。此之一義，唯三乘教說，一乘不共教無。若約三乘始教門中對小乘人，容有此義」（大正四五·五二二上）。

註六一：大正四五·五二二下。

註六二：同上。

註六三：同上。

註六四：參見《五十要問答》（大正四五·五二四下及五二六上）。

註六五：詳參大正四五·五二四下～五二八中。

註六六：大正四五·五二五中。

註六七：大正四五·五二六下。

註六八：如《五十要問答》〈眾生作佛義〉中，即以小乘、三乘始教、三乘終教、一乘（又分為共教和別教）來論述（大正四五·五一九下）。又如〈佛母眷屬義〉（五二〇中～下）、〈諸教修道總別義〉（五二〇下）、〈轉四識成四智義〉（五二一中～下）、〈諸經部類差別義〉（五二三上～中）、〈心數及心所有法義〉（五二四下～五二六上）、〈一乘別障義〉（五二八下）等論及之，或將三乘始教寫成三乘初教。

註六九：如《五十要問答》〈普敬認惡義〉云：「此《佛性論》初約小乘及迴心初教說，若後破執成正，義即是終教，即一切眾生皆有佛性，依二空所顯真如是也。大乘《涅槃經》四句佛性者，非小乘義中及初迴心人作四句義，即是頓教終教佛性，及大般涅槃仍非一乘別教義也」（大正四五·五三四中），此即以小、初、終、頓、一乘來論佛性。但所具備此五教之型態在《五十要問答》中僅此處有之。

註七〇：實際上在《孔目章》所論述問題的模式，大多是以小、始（初）、終（熟）、圓（一乘）教的型態出現，將頓教一併納入討論的情形，實並不多見。或許受其「頓」乃不可說之故，如〈十八界章〉云：「若約頓教，即不可說」（大正四五·五四二下），又如〈顯教分齊義〉對頓所作的界說，所謂：「四、無名之教顯無名之義，義當在頓教位中」（五三七上）。因頓教是無名之教，是顯無名之義，是不可說，故在論述很少將頓教納入討論，由此也顯出頓教之特色。同樣地，在《五十要問答》中，也許類似此情形，少有頓教字眼出現。另《孔目章》亦有不少延續著《搜玄記》、《五十要問答》「一乘、三乘、小乘」之模式來探討問題。

註七一：智儼雖於《搜玄記》中有多處提及慧光，但在〈明藏攝分齊〉中論述教判時，所引用的漸、頓、圓三教，並沒有言及慧光（參大正三五·一三下～一四中）。但吾人從法藏的《探玄記》中介紹慧光之頓漸圓三種教判時，吾人可得知智儼之漸頓圓的觀念基本上來自慧光的三種教判，尤其對圓教所作的定義，幾乎是一樣，如《搜玄記》云：「第三言圓教者，為於上達分階佛境者，說於解脫究竟法門

滿足佛事，故名圓也。此經即頓及圓二教攝」（大正三五·一四中），《探玄記》云：「三、後魏光統律師承習佛陀三藏立三種教，謂漸、頓、圓。……三為於上達分階佛境之者，說於如來無礙解脫究竟果德圓極祕密自在法門，故名為圓，即以此經是圓頓所攝」（大正三五·一一〇下～一一一上）。

註七二：如云：「又依真諦《攝論》（指真諦所譯《攝論》），一者一乘；二者三乘；三者小乘也」（大正三五·一四中），又云：「文殊說偈歎佛一乘，三乘小乘法是一乘信法方便也」（二六下），云：「地法深密（指第六地），非粗智知，所以然者，為地教法託彼諸乘及世間善事以顯阿含法義分齊，雖託顯一乘理，仍三乘小乘當宗自住，不失自宗」（四九下）。

註七三：如《搜玄記》云：「聲聞緣覺迴心入大乘，於初教處通因及果，復為二門。直進初心菩薩通因及果復為一門。直進熟教及迴心熟教通因及果復為二門。頓教因果復為一門」（大正三五·二七下）。

註七四：參見《法華玄義》（大正三三·八〇一上）。另可參見拙著《天台緣起中道實相論》第五章第一節中之註解，頁一七六。

註七五：同上。如虎丘山岌法師所判教之漸教。

註七六：參見拙著《天台緣起中道實相論》第五章〈天台四教判〉。

註七七：大正四五·五三七上。

註七八：大正四五·五三七上～中。

註七九：如《孔目章》〈立一乘三乘義章〉云：「上件法門，攝下諸教，頓屬其上分本教義，漸從其末義，通一乘三乘小乘」（大正四五·五三八中），亦於多處提到「頓屬其上分本教義」這樣的字眼（如五三八下·五三九上、五三九中、五四〇上）。

註八〇：如《孔目章》〈十八界章〉云：「若約小乘即實攝；若約初教即空攝，空者，謂無分別空；若約終教即真如攝，攝者，謂無所攝；若約頓教即不可說；若約一乘即如前，一切餘義如別章」（大正四五·五四二下）。此乃就五教教義明十八界之情形，但於論述〈五陰章〉、〈十二處章〉、〈六十二見章〉等諸問題時，並未加入頓教來討論。

註八一：如《孔目章》〈顯教分齊義〉云：「有名之教，顯有名之義；有名之教，顯無名之義；無名之教，顯無名之義。此約圓教處說，為攝義無盡故，分齊通聲聞及凡夫世間所知真實法也，該通三乘小乘文義」（大正四五·五三七上～中）。由於圓教教義通攝凡夫、

小乘、三乘等諸法，以此更顯圓教攝義無盡，這也是何以智儼在其諸論著中廣以小乘、三乘、一乘等來論述問題之所在。

註八二：此中的頓教，是指《維摩》等經為大乘直進菩薩而說，非是指小乘直進菩薩（參見大正四五·五二三中）。

註八三：參見《五十要問答》〈諸經部類差別義〉（大正四五·五二三上～中）。

第二節 法藏之詮釋

大體而言，法藏的思想主要仍承續著智儼的別教一乘思想而來，如《華嚴經旨歸》、《探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》等對《華嚴經》教義之闡述（註一），是延續著智儼的《華嚴一乘十玄門》而加以論述，亦即就智儼的別教一乘緣起思想來開顯華嚴義理。其它如因門六義、六相圓融等對別教一乘義理的說明，亦可說就智儼而來。

關於判教方面，法藏的五教論，基本上，仍脫離不了智儼的判教模式，雖然法藏在這方面比智儼有系統有組織，但對於五教教義的界定及所論述內容來看，仍可看出為智儼《五十要問答》及《孔目章》所界定內容。

至於經疏方面，法藏《探玄記》參自智儼《搜玄記》是無疑的，但在探討內容及論證上比智儼更加詳備。

從法藏的諸論著中，吾人可以看到法藏對華嚴教義之論述，已發揮至極，亦即對華嚴別教一乘緣起理論的詮釋，在法藏的判教、經疏等中表露無遺。一般稱法藏為華嚴宗集大成者，乃是頗為恰當的。

一、就判教思想而論

就法藏的判教思想而言，主要置於《華嚴一乘教義分齊章》（又稱為《五教章》）與《探玄記》中來加以討論，另於其它論著亦有述及之。因此，本文依此脈絡來論述法藏的判教思想，以下分三部份：

（一）《五教章》之判教；（二）《探玄記》之判教；（三）其它。

（一）《五教章》之判教

就成書年代而言，《五教章》較《探玄記》早（註二），約法藏三十八歲以前之作品。《五教章》可說是法藏判教之雛型，有關往後的判教大多沿用於此，或稍添加其內容而已（註三）。從《五教章》中，可看出法藏所處理的同別二教及對五教諸問題所展開的探討，可說承自於智儼而來，而將之加以組織系統化。

《華嚴一乘教義分齊章》基本上其所要彰顯的是華嚴別教一乘的教義，故其開章明義說道：

今將開釋如來海印三昧一乘教義，略作十門（註四）。

引文中所說的「如來海印三昧一乘教義」，乃指華嚴別教一乘。對此一乘別教教義，則是透過十門來開顯，其十門如下（註五）：

- 1.建立一乘
- 2.教義攝益
- 3.古今立教
- 4.分教開宗
- 5.乘教開合
- 6.起教前後
- 7.決擇其意
- 8.施設異相
- 9.所詮差別
- 10.義理分齊

《五教章》雖以論述華嚴別教一乘為主題，然於十門所探討的內容中，實際上已含攝了小、始、終、頓、圓（別教一乘、同教一乘）等五教範圍，且於第九「所詮差別」中，是以五教的架構，展開對「所依心識」乃至「佛身開合」等問題之探討，這也是《華嚴一乘教義分齊章》何以又被稱之為《五教章》之所在。

本文對《五教章》判教之探討，主要就同別一乘教及五教所詮等來論述。

1.同別一乘教之分判

有關一乘教義之建立，乃是《五教章》首先要解決的問題，所以於十門論述中將「建立一乘」置於首位，由此先掌握《華嚴一乘教義分齊章》所要論述之主題，即華嚴別教一乘之教義。

在《五教章》第一門「建立一乘」中，首先區分了一乘教義有二種：一為別教一乘；一為同教一乘。接著對別教一乘以「分相門」和「該攝門」來展開論述；對於同教一乘以「分諸乘」和「融本末」來加以論述。此即是《五教章》對同別一乘所作探討之基本架構，詳細內容分述於下。

所謂別教一乘，是指不共於三乘而言，如《法華經》之三車與大白牛車，門外三車誘引諸子令得出，此是三乘教；界外露地授予大白牛車，此為一乘教（註六），法藏以此區分一乘與三乘之不同。法藏於《五教章》中，接著以十項進一步區別三乘與一乘之不同（註七）：

- 1. 權實差別
- 2. 教義差別
- 3. 所期差別
- 4. 德量差別
- 5. 寄位差別
- 6. 付囑差別
- 7. 根緣受者差別
- 8. 難信易信差別
- 9. 約機顯理差別
- 10. 本末開合差別

依此十項以說明有三乘一乘之存在，因而建立別教一乘之觀念，以顯示別教一乘與三乘不共，如第一項「權實差別」中所明，其云：

一、權實差別，以三中牛車亦同羊鹿，權引諸子務令得出，是故臨門三車俱是開方便門；四衢道中別授大白牛車方為示真實相（註八）。此以《法華經》三車（羊鹿牛）及一大白牛車為例，說明三車是權，代表三乘；一大白牛車是實，是一乘。即以臨門三車開方便門權引諸子務令得出火宅，後於四衢道中別授大白牛車示真實相。

何以判三車中之牛車亦是權？依法藏之看法，因為臨門不見有牛車，此乃是望一乘大白牛車而言，故牛車亦為權，且諸子是三車同時索取，非只索羊鹿二車而已（註九）。若就第二項「教義差別」而言，牛車亦只是有其名，相對大白牛車（一乘）而言，亦只是教而已，縱使尋教至義，此亦同二乘俱不可得（註一〇），以此顯示三乘與一乘有教義上之區別。三乘與一乘於所期上亦有所差別，如第三項「所期差別」所示，所謂：

三、所明（期）差別，以彼一乘非是界內先許三車，是故界外四衢道中授諸子時，皆云非本所望（註十一）。

法藏所要強調的「非本所望」，非只是就二乘（羊鹿車）而言，亦包括大乘（牛車）。由此而顯示三乘與一乘於所期上有所不同。

第四項「德量差別」，以明同教一乘與別教一乘於德量上有別，如其云：

四、德量差別，謂宅內指外（三車），但云牛車不言餘德，而露地所授七寶大車，謂寶網寶鈴等無量眾寶而莊嚴等，此即體具德也。又彼但云牛，不言餘相，……此等異相並約同教一乘以明異耳。又彼三中

牛車唯一，以彼宗明一相方便，無主伴故；此則不爾，主伴具足攝德無量，是故經（《法華經》）云：「我有如是七寶大車，其數無量」，無量寶車非適一也，此顯一乘無盡教義，此義廣說如《華嚴》中，此約別教一乘以明異耳（註一二）。

此乃就《法華經》所描述的種種裝飾僅就一大車而論，並未顯主伴具足無盡之德量，故顯此德量是就同教一乘而說。對於主伴具足攝德無量之無盡教義並未加以開顯，此無盡教義，乃是別教一乘，如《法華經》所說的「我有如是七寶大車，其數無量」（註一三），廣闡述此無量七寶大車之所嚴飾，即是《華嚴經》所要顯示的無盡教義，故引文云：「此義廣說如《華嚴》中」。

第五項「寄位差別」，乃是就諸經論（《本業經》、《仁王經》、《地論》、《攝論》）對十地位修行之分判，以明三車是出世間法，就十地而言，是四至七地（四、五地為聲聞、第六地為緣覺、第七地為菩薩），四衢所授大白牛車是出世間一乘法（註一四）。由此寄位之差別，以顯示三乘與一乘之別。

第六項「付囑差別」，此乃由《法華經》的付囑中，以明三乘與一乘之別，如其云：

六、付囑差別，如《法華經》云：於未來世，若有善男子、善女人信如來智慧者，當為演說此《法華經》使得聞知，為令其人得佛智慧故；若有眾生不信受者，當於如來餘深法中示教利喜，汝等若能如是，則為報佛之恩（註一五）。

法藏接著對此作如下解說：

餘深法者，即是大乘，非一乘，故稱之為餘，然非小乘，是以稱深。亦不可說以彼小乘為餘深法，以《法華》中正破小乘，豈可歎其深耶？是故當知《法華》別意，正在一乘，故作此付囑也（註一六）。由上所引述二段文，說明了一乘教乃《法華經》所要付囑的，以此令眾生因聞得佛智慧，對於無法信受一乘教義者，亦於「餘深法」中示教利喜。法藏對此「餘深法」解之為大乘。此由「付囑差別」，明一乘大乘之別。

第七項「根緣受者差別」，主要藉由此以顯華嚴別教一乘，如其云：七、根緣受者差別，如此經（《華嚴經》）〈性起品〉云：佛子！菩薩摩訶薩無量億那由他劫行六波羅蜜，修習道品善根，未聞此經，雖聞不信受持隨順，是等猶為假名菩薩（註一七）。

法藏接著解釋云：

此明三乘菩薩根未熟故，雖如是經爾許劫修行，不信不聞此一乘經者，是人當知是前（述）《法華經》內餘深法中示教利喜者是也。以望一乘究竟法，是故說彼以為假名；若望自宗亦真實也。此文意明《華嚴》是別教一乘，不同彼也（註一八）。

此乃就根未熟的三乘菩薩，由於未聞一乘經典，而稱之為假菩薩，以此根緣所受差別來對比三乘與別教一乘之差別。

第八項「難信易信差別」，以顯三乘與一乘之不同，如其云：

八、難信易信差別，如此經〈賢首品〉云：一切世界群生類，渺有欲求聲聞乘，求緣覺者轉復少，求大乘者甚希有，求大乘者猶為易，能信此法甚為難。解云：以此品中正明信位終心即攝一切位及成佛等事，既超三乘，恐難信受，故舉三乘對比決之（註一九）。

透過對聲聞、緣覺、大乘、一乘等信之難易所作層層對比，以明三乘與一乘難信易信之差別。

第九項「約機顯理差別」，此就根機所受法之差異，以顯三乘一乘教理之不同，如其云：

九、約機顯理差別，如此經第九地初偈云：若眾生下劣，其心厭沒者，示以聲聞道，令出于眾苦；若復有眾生，諸根小明利，樂於因緣法，為說辟支佛；若人根明利，有大慈悲心，饒益諸眾生，為說菩薩道；若有無上心，決定樂大事，為示於佛身，說無盡佛法（註二〇）。

依法藏的解釋，此中的「無盡佛法」是指主伴具足的一乘法（註二一），藉由對機說法之差別，顯示一乘與三乘於教理上之差異。

第十項「本末開合差別」，此藉由會末歸本以顯三乘一乘之別，如其云：

十、本末開合差別，如《大乘同性經》云：所有聲聞法、辟支佛法、菩薩法諸佛法，如是一切諸法，皆悉流入毘盧遮那智藏大海。此文約本末分異，仍會末歸本，明一乘三乘差別顯耳（註二二）。

此顯三乘無不歸向一乘。

由以上十項的論述，藉由諸經文的引證，以顯示三乘與一乘之差別，進而亦顯示別教一乘所明行位因果等諸相與三乘教之施設分齊全別不同，如《五教章》云：

此上十證足為龜鏡，其別教一乘所明行位因果等相與彼三乘教施設分齊全別不同（註二三）。

就以上分相門所述，吾人已得知三乘與一乘之分別，亦因由分相門，而有所謂三乘與一乘之分，則此一乘則稱為別教一乘。雖如此，然三乘與一乘間之關係是頗微妙的，不能單就分相門而論之。

所以，法藏在論述三乘與一乘時，除了就兩者的「不一」關係顯示其差別相（如分相門所述），亦就兩者的「不異」關係論述彼此間的相攝情形，此是《五教章》「建立一乘」中的「該攝門」所要討論的內容。

在「該攝門」中，法藏以「三乘即一乘」和「一乘即三乘」來論述三乘與一乘相攝之關係。

就「三即一」而言，吾人會考慮到「三乘」是否已不存在？或三乘是否已壞的問題，對於此等問題，法藏是用「與」和「奪」的方式來處理。依法藏的看法，正因為三乘即一乘，所以顯示了三乘的不壞與存在；同樣地，也正因為三乘即一乘，所以顯示了三乘為一乘所攝，就此所攝而言，則唯有一乘無有三乘，由此而言三乘無不壞無可存，如《五教章》云：

問：若據初門三即一者，未知彼三為存為壞？若存如何唯一？若壞彼三乘機更依何法而得進修？答：有四句：一、由即一故不待壞；二、由即一故不礙存；三、由即一故無不壞；四、由即一故無可存。由初二義三乘機得有所依，由後二義三乘機得入一乘，由四句俱即一故，是故唯有一乘更無餘也（註二四）。

由此「三即一」的四句論述中，吾人了解三乘與一乘之關係，是「不待壞、不礙存、無不壞、無可存」的關係，前兩句顯示了三乘的存在，後兩句顯示了一乘之存在，且由於有三乘和一乘之關係，而就「即一」的立場才能凸顯唯有一乘之道理。

反之，就「一即三」的立場來看，亦存在著一乘本身壞存等問題，吾人亦可仿照上述四句「不待壞、不礙存、無不壞、無可存」的方式來處理一乘即三乘之問題。由於一乘即三乘，此顯示了一乘的存在，所以是不待壞不礙存；同樣地，亦由於一乘即三乘，所以一乘為三乘所攝。若無一乘，則無所謂的三乘，也無所謂的相攝之情形，然若就三乘攝一乘的情形來看，則一乘是無不壞無可存，由此顯示唯有三乘更無一乘的道理。

由上述「三即一」與「一即三」的論述中，得知「不待壞、不礙存」與「無不壞、無可存」是存在著辯證之關係，甚至「三即一」與「一即三」彼此亦存在著辯證關係。也因為這種辯證關係，才能開顯一乘

攝三乘、三乘攝一乘等彼此相攝之道理，以凸顯諸法的關係乃是重重無盡的，壞存等問題是因不同立場而設定而說的，但壞存等乃是同時存在的。此好比由三乘攝一乘或由一乘攝三乘之情形，此二者關係是同時存在一樣，乃至當吾人說三乘一乘時，已存在著三乘、一乘、一乘攝三乘、三乘攝一乘等諸關係。

所以，就分相的立場來看，有三乘與一乘之差別，顯示三乘與一乘間「不一」之關係；由該攝的立場來看，呈現三即一與一即三的局面，顯示三乘與一乘是「不異」之關係。由「不一」，三乘一乘彼此維持本身之特色差別；由「不異」，三乘一乘彼此相互融攝，以壞自而成他或壞他而成自，由壞自或壞他本身中，正顯示了自不壞或他不壞；由成他或成自中，亦說明了他不成或自不成。

從三乘與一乘之差別相中，說有別教一乘，以顯一乘與三乘所不共。也因為有此差別相，而論述同教一乘。簡言之，就「不一」的觀點立三乘與一乘之差別，此乃是同教一乘所要解決之問題；就「不異」的觀點明三乘與一乘之相攝，此乃發揮別教之特色。也因唯有差別相，才能顯示彼此之相攝，開展別教一乘之道理；也因唯有相攝性，以顯示彼此之差別，發揮同教一乘之道理。因此，吾人也可以說分相門與該攝門是同時存在不可分割的，若不如此，則無一乘與三乘，亦無同教一乘與別教一乘。

法藏於《五教章》中，以分相門和該攝門來論述一乘教之建立，而實際上已包含了三乘與一乘等問題，亦包含了同教一乘與別教一乘所要解決之問題，如以同教一乘處理三乘一乘差別相問題，以別教一乘明三乘一乘相攝之關係。

由分相門中，得知三乘與一乘之關係是不一，因此有三乘一乘之分別，而解決此三乘一乘之差別，乃是同教一乘，故《五教章》進而分述諸乘（註二五），而以「泯權歸實」與「攬實成權」的方式融合一乘及三乘之差異，如就泯權歸實門而言，即一乘教，以攬實成權門而言，則是三乘教及諸乘教，如《五教章》云：

二、融本末者，此同文（教）說諸乘等會融無二，同一法界，有其二門：一、泯權歸實門，即一乘教也；二、攬實成權門，則三乘教等也。初則不壞權而即泯，故三乘即一乘而不礙三；後則不異實而即權，故一乘即三乘而不礙一，是故一三融攝體無二也（註二六）。

此明一乘三乘相融攝而不礙，就泯權歸實而言，三乘即一乘而不礙三乘；就攬實成權而言，一乘即三乘而不礙一乘，由此而顯示一乘與三

乘之存在而彼此無礙。

至此，可以四句來明別教一乘、同教一乘、三乘等之差別，如下（註二七）：

- 1.若唯一乘，此即是別教一乘。
- 2.若唯三乘，此即三乘教。
- 3.若亦一乘亦三乘，此即同教一乘。
- 4.若非一乘非三乘，此指果海不可說而言。

簡言之，別教一乘是指露地牛車十無盡主伴具足，三乘是指臨門三車，同教一乘是指臨門三車為方便界外別授大牛車為真實。所以，別教一乘之教義是十無盡主伴具足；三乘其教非義，其義非教，以界內所示為教，得出世法為義；同教一乘則以三乘為教，一乘為義。

2.五教所詮之分判

小、始、終、頓、圓等五教，實乃由小乘、三乘、一乘教而來。在《五教章》中，首先是圍繞著三乘一乘問題來處理，由此襯托出別教一乘；進而論述古今諸師的判教（註二八），而提出法藏個人的五教十宗判（註二九），有關此部份至《探玄記》一併討論。

就諸教所詮而言，《五教章》略舉十門來加以論述，其十門如下（註三〇）：

- (1) 所依心識
- (2) 明佛種性
- (3) 行位分齊
- (4) 修行時分
- (5) 修行依身
- (6) 斷惑分齊
- (7) 二乘迴心
- (8) 佛果義相
- (9) 攝化境界
- (10) 佛身開合

此十門內容，在智儼《華嚴五十要問答》中幾乎已述及之（註三一），因此，吾人也可以說法藏五教所詮的內容，主要是依《華嚴五

十要問答》而來，所不同者，乃法藏將之系統化，就五教來加以詮釋之。

(1) 、就所依心識而言：

此乃以一心為探討之對象。就小乘教而言，只論及六識，並未涉及第八識（阿賴耶識）問題，因此並無所謂「所依心識」，縱使《增一阿含經》有談到阿賴耶識，那也只是述及阿賴耶識之名而已，並未對阿賴耶識作進一步論述（註三二）。

就始教而言，其視阿賴耶識為一切生滅事法之所依，視真如為凝然不作諸法，由阿賴耶識方便漸引向真理，了解到所熏等亦皆是空，如《五教章》云：

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，異熟報識為諸法依，方便漸漸引向真理，故說熏等悉皆即空（註三三）。

此說明了始教將理事二分，而立阿賴耶識為一切生滅法之所依，而阿賴耶識本身亦是生滅不實的，藉由阿賴耶識熏習的闡述，了解熏等皆空，而契向凝然的真如（真理）。

就終教而言，以不生不滅與生滅和合非一非異明阿賴耶識，即視一心為生滅法之所依，同時此一心亦是不生不滅的，不同始教只就生滅明阿賴耶識而形成真如與阿賴耶識兩橛之情形。終教於阿賴耶識，基本上是就理事融通來明阿賴耶識，如此《起信論》之阿賴耶識、《楞伽經》之藏識、《勝鬘經》之自性清淨心，皆顯示了真如隨緣作諸法與雖隨緣而不變之道理，如《五教章》云：

若依終教，於此賴耶識得理事融通二分義，故《論》（指《起信論》）但云：不生不滅與生滅和合非一非異名阿賴耶識。以許真如隨熏和合成此本識，不同前教（指始教）業等種生故（註三四）。

在始教視真如為凝然不作諸法，在終教則視真如凝然而作諸法，一般總認為凝然不作諸法才是常，若作諸法則是無常。在《五教章》中，法藏進一步釐清此觀念，認為視真如凝然不作諸法為常，此乃是情計之常。而所謂的常，乃是指真如凝然隨緣作諸法而不失自體，此常即是不異無常之常，是不思議常（註三五）。

由上得知，始教視一心為阿賴耶識是生滅的，終教視一心為第一義真心，如《攝論》以始教明一心，《十地經論》以終教明一心，此也顯示世親對心之看法有此二義。

就頓教而言，一切法既皆是如，故此一心亦是真如心，差別相盡離言絕慮不可說，無有二法如終教可融會，終教是以二法可融明不二，頓教則顯無有二法故不可說明不二，如維摩居士杜口顯不二，如《五教章》云：

若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮不可說也，如《維摩經》中三十二菩薩所說不二法門者，是前終教中染淨鎔融無二之義，《淨名》所顯離言不二是此門也，以其一切染淨相盡無有二法可以融會，故不可說為不二也（註三六）。

此說明了終教是基於有染淨二法而說不二，頓教則基於一切染淨相盡無有二法可融會，故由不可說（指一切相盡）以顯不二。

就圓教而言，視一心為一切心，往往以十心表無盡，如《五教章》云：

若依圓教，即約性海圓明法界緣起無礙自在一即一切一切即一主伴圓融，故說十心以顯無盡（註三七）。

此一心即是性海圓融法界緣起，是一即一切、一切即一之主伴圓融之一心，即法界緣起無盡之心，別教一乘之心。

至於同教一乘，則視小、始、終、頓等四教為方便，皆是就一乘而來（註三八）。

至此，吾人或許會有一疑惑：何以一心有如此諸多（如五教）之差別？此乃因一心是甚深緣起之一心，故有如此諸多義，如《五教章》云：

問：云何一心約就諸教，得有如是差別義耶？答：此有二義，一、約法通收；二、約機分齊。初義者，由此甚深緣起一心具五義門，是故聖者隨以一門攝化眾生。一、攝義從名門，如小乘教說；二、攝理從事門，如始教說；三，理事無礙門，如終教說；四、事盡理顯門，如頓教說；五、性海具德門，如圓教說。是即不動本而常末，不壞末而恆本，故五義相融唯一心轉也（註三九）。此是約法而明一心通收諸義。《五教章》接著「約機分齊」明一心，如其云：

二、約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教；或有得名得一分義，如始教；或有得名得具分義，如終教；或有得義而不存名，如頓教；或有名義俱無盡，如圓教。其餘義門，如〈唯識章〉說（註四〇）。

不論約法或約機所明之一心，從上述二段引文，吾人了解到此一心乃甚深緣起之一心，故有無量諸義，如五教所明義，而此諸義與約機得法亦有密切關係，以圖表之：

• 〈約法〉	〈約機〉
• (1) 小乘：攝義從名	得名而不得義
• (2) 始教：攝理從事	得名得一分義
• (3) 終教：理事無礙	得名得具分義
• (4) 聰教：事盡理顯	得義不存名
• (5) 圓教：性海具德	名義俱無盡

由上圖中，吾人可清楚地得知五教對一心的看法，小乘教主要就「名」來闡述一心，所以只具備一心阿賴耶識之名（如《增一阿含》），但並不備阿賴耶識之義，故其所攝化之機只得名而不得義。始教則是就事法相論述一心生滅，即「攝理從事」明一心，然對一心之義所明並不完備，故於攝機上所得之義，是一分義，所謂「得名得一分義」。終教乃從「理事無礙」上明一心，說明此心乃是生滅與不生不滅非異非一之心，顯生滅心與不生不滅心是無礙不二的，是染淨不二，由此闡明一心理事無礙之義，故於攝機所得之義，是具分義，是屬「得名得具分義」。聰教所著重的在於開顯一心真如之理，視一心差別相盡，是不可說，故屬「得義不存名」。圓教是就「性海具德」明一心，顯一心於名於義上皆是無盡的，發揮甚深緣起一心之道理。

(2) 就明佛種性而言：

此乃就種性為探討之對象，以明佛種性於諸教之看法。對此法藏主要就小乘、三乘、一乘來加以論述，於三乘中再分成始、終、聰來說明，如《五教章》云：

若依小乘，種性有六種（註四一）。

又云：

若依三乘教，種性差別略有三說：一、約始教，……二、約終教，……三、約聰教明者，……上來約三乘說竟（註四二）。

由此我們也可以了解到五教本身其基本型態，不外乎小乘、三乘、一乘所發展而來的。

對於佛種性的看法，小乘認為唯佛一人有，餘不具有；始教則立五種性（菩薩、聲聞、緣覺、不定、無性），五種性中有一分無性眾生

(無性有情)；終教則認為遍一切眾生皆有佛種性，此乃就真如性立種性，頓教以真如離言說相名種性；圓教之別教一乘明種性甚深因果無二，通依正報三世間等一切法明種性，同教一乘則視前四教為一乘之方便。詳細論之於下：

就小乘教而言，立六種性，如《五教章》云：

若依小乘，種性有六種，謂：退、思、護、住、昇進、不動（註四三）。

又云：

不動性中有三品：上者佛種性；中者獨覺性；下者聲聞性，如舍利弗等，雖於此中說佛一人有佛種性，然非是彼大菩提性，以於佛功德不說盡未來際起大用等故。是故當知，於此教中除佛一人，餘一切眾生皆不說有大菩提性，餘義如小乘論說（註四四）。

此是將六種性之不動性又分為三：佛種性、獨覺性、聲聞性，且唯佛一人有佛種性。

就始教而言，立五種性，五種性中有一無性眾生，此主要據《顯揚論》、《瑜伽論》、《攝論》等而立說，如《五教章》云：

若依三乘教，種性差別略有三說：一、約始教，即就有為無常法中立種性，故即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。故《顯揚論》云：云何種性差別？五種道理，……是故當知，由法爾故，無始時來一切有情有五種性，第五種性無有出世功德因故，永不滅度。……《瑜伽論》云：種性略有二種，一、本性住；二、習所成（註四五）。

此五種性，《瑜伽論》將之略分為二：(1) 本性住種性；(2) 習所成種性。且所論種性必具性習而言種性，即無習種性則無性種性，亦由此習種性不定而論五種性，如《五教章》云：

問：若爾，此即唯是一不定性，如何得有五種性差別耶？答：即由此義安立五性，何者？謂修六度串習行已，位到堪任成菩薩種性；若習小行到於忍位成聲聞性，……獨覺準知，由此即立三乘種性；若於三行，隨一修行未至本位，爾時立為不定種性，若於三行全未修行，爾時立為無有種性。由此當知，諸乘種性皆就習說（註四六）。

此明五種性乃依習行而立，若修六度至堪任位，即是菩薩種性；若修小行至忍位，即是聲聞性；獨覺性亦復如此；若於此菩薩行、聲聞

行、緣覺行等三行未達位者，名為不定種性；若全未修行，是無有種性。

立無性有情，乃在於警惕不修行眾生謗法及顯佛利樂有情功德無盡，如《五教章》引《顯揚論》云：

第五種性無有出世功德因故，永不滅度。由是道理，諸佛利樂有情功德無有斷盡（註四七）。

另引《寶性論》及《佛性論》云：

問：若並有性，如何建立五種性中無性者耶？答：《論》自有釋，故《寶性論》云：一向說闡提無涅槃性不入涅槃者，此義云何？為欲示顯謗大乘因故。此明何義？為欲迴轉誹謗大乘心，依無量時故作是說。……又《佛性論》云：……若曾背大乘者，此法是一闡提因，為令眾生捨此法故（註四八）。

對於始教所立五種性之無性有情，法藏評之為非究竟了義，如《五教章》云：

是故雖欲避上諸失，建立無性，不謂彼過，還墮此宗。是故無性非為究竟了義也（註四九）。

由此也可以看出，立一切有情皆有佛種性才是究竟了義教。

就三乘終教而言，乃立一切有情皆有佛種性，此是依真如性而立種性，如《五教章》云：

二、約終教，即就真如性中立種性故，則遍一切眾生皆悉有性。故《智論》云：白石有銀性；黃石有金性；水是濕性；火是熱性；一切眾生有涅槃性。以一切妄識無不可歸自真性故（註五〇）。

此即就真如理（本覺性智，指無明盡時智境冥合不二，唯一真如）為性種性，不同三乘始教就有為無常事法立種性，如《五教章》所作之分辨，其云：

問：夫論種性必是有為，如何此教（指終教）約真如為種性耶？答：以真如隨緣與染和合成本識時，即彼真中有本覺無漏內熏眾生為返流因，得為有種性，梁《攝論》說為黎耶中解性，《起信論》中說黎耶二義（指覺與不覺）中本覺是也。……取彼畢竟真如理以為性種性也。此與《瑜伽》所說名同，但彼（指《瑜伽》）約始教以理從事粗相而說，故約事中明種性也，《地持》云：種性粗相我已略說，此之謂也。《寶性論》中，約此終教以事從理深細而說，故就真如明性種性（註五一）。

此明《瑜伽論》等始教是以理從事而說，是屬粗相說性種性，而《寶性論》等終教是以事從理而說，是屬深細說種性，即指就理、本覺、性智等立種性，故為深為細。乃至習種性亦可說是就真如而立，如《五教章》云：

其習種亦從真如所成，故《攝論》云：多聞熏習從最清淨法界所流等，又《起信論》中，以真如體相二大為內熏因，真如用大為外熏緣，以與無明染法合故，是故三大內外說熏，以熏力故，無明盡時，冥合不二，唯一真如（註五二）。

就頓教而言，亦以真如為性種性，然因真如離言說相不可說，即以此不可說為種性，如《五教章》云：

三、約頓教明者，唯一真如離言說相名為種性，而亦不分性習之異，以一切法由無二相故，是故《諸法無行經》云：云何是事名為種性？文殊師利！一切眾生皆是一相，畢竟不生，離諸名字，一異不可得故，是名種性（註五三）。

此即以真如不可說為種性。

就圓教而言，分為同教一乘及別教一乘，同教所明種性即指攝前四教為方便，別教則明種性甚深因果無二，如《五教章》云：

第三約一乘，有二說：一、攝前諸教所明種性，並皆具足主伴成宗以同教故，攝方便故。二、據別教，種性甚深，因果無二，通依及正，盡三世間，該收一切理事解行等諸法門，本來滿足已成就訖。故《大經》云：菩薩種性甚深廣大，與法界虛空等。此之謂也（註五四）。若就別教一乘而言，則包括一切理事解行等諸法門，即無一法無非種性，此種性遍法界虛空。

由上述五教對種性之看法，可得知此種性是緣起無礙的，故具備種種義，而各教乃依其所據而陳述之，其所據之門如下（註五五）：

•	〈約法〉	〈約機〉
•	1.小乘：隨執非有門	一切皆無，唯除佛一人
•	2.始教：隨事虧盈門	亦有亦無，以許一分無性
•	3.終教：隨理遍情門	一切皆有，唯除草木
•	4.頓教：絕相離言門	非有非無，以離相故
•	5.圓教：性備眾德門	即因具果，通三世間

（若同教則視前四教為一乘方便說）

(3) 就行位差別而言：

法藏對於諸教行位的論述，主要就三方面：位相、不退位、行相，如《五教章》云：

第三行位差別者，於諸教中，皆以三義略示，一、明位相；二、明不退；三、明行相（註五六）。

就小乘而言，其位相有四：方便位、見位、修位、究竟位。若至忍位，即得不退。其行相如位相（註五七）。

就始教而言，其教化對象是迴心聲聞及機淺直進菩薩，故其位相是就迴心與直進來分，迴心位相，與小乘教位相相似，分四位或五位（於七方便分成資糧位與加行位，而成為五位），直進位相由於機淺不堪大乘法故影似小乘及似迴心教。就不退位言，聲聞至苦忍即不退，緣覺至世第一法不退，菩薩至十迴向（或十地）即不退。若就行相而言，則有十二住行相及十地等（註五八），如《五教章》引述《瑜伽論》第二住（勝解行住）所作描述，其云：

三、明位中行相差別者，如《瑜伽》云：勝解行住菩薩轉時，何行何相？或時具足聰慧，於其諸法能受能持，於其義理堪能悟入；或於一時不能如是；或於一時具足憶念；或於一時成於妄類，於諸眾生未能了知調伏方便，於自佛法亦未了知如實引發善巧方便為他說法，教授教誡勉勵而轉，勉勵轉故，不能如實知；或時虛棄，如闇射，或中或不中，隨欲成故；或於一時於大菩提已發心而後退捨，由內意樂故欲令自樂，由思擇故欲令他樂；或於一時聞說甚深廣大法教而生驚怖，猶預疑惑。如是等類，名勝解行住（註五九）。

法藏對勝解行住作如下解釋，其云：

此是十二住中第二住行相。其第一種性住行相更劣，及地上行相皆如彼說（註六〇）。

由上述二段引文，可得知始教行相是劣的。

就終教行位而言，其位相在地前有三賢位（十住、十行、十迴向等三位，而十信因屬行非屬位）以及十地位。若至初住位即得不退位（註六一）。就行相而說，依《起信論》，三賢初位則見少分法身，如《五教章》云：

其行相者，《起信論》說：三賢初位中少分得見法身，能於十方世界八相成道利益眾生；又以願力受身自在，亦非業繫；又依三昧亦得少分見於報身佛，其所修行皆順真性（註六二）。

由此可知終教行相之殊勝。

就頓教而言，一切行位皆不可說，若見有行位差別相即是顛倒，如《五教章》云：

若依頓教，一切行位皆不可說，以離相故，一念不生即是佛教。若見行位差別等相，即是顛倒故（註六三）。

頓教是就諸法離相不生而立論，故認為一切行位皆不可說。

就圓教行位而言，亦可分為同教與別教來論述。若攝前諸教行位以此為一乘方便，此為同教行位。別教行位，就位相言，《五教章》以寄位顯、約報明、約行明等三方而來說明之（註六三）。如以寄位顯位相，此乃寄三乘位相以顯一乘位相，其位相可分為十信、十住、十行、十迴向、十地及佛地等共六位相。此六位相依一乘別教言，隨得一位即得一切位，因為六位位相彼此相收主伴具足相入相即圓融無礙，如《五教章》云：

一、約寄位顯，謂始從十信乃至佛地六位不同，隨得一位得一切位。何以故？由以六相收故，主伴故，相入故，相即故，圓融故。……是故經中，十信滿心勝進分上得一切位及佛地者，是其事也。又以諸位及佛地等相即等故，即因果無二始終無礙。於一一位上即是菩薩即是佛者，是此義也（註六四）。

若約報明位相，分為：成見聞位、成解行位、證果海位（註六五）。若聞此別教一乘無盡法門即成見聞位。所得十地無生法忍及十眼十耳等境界，乃至普賢諸行位，此成解行位。前二位為因，證果海位為果。

若約行明位相，可分自分勝進與信滿得位已去所起行用皆遍法界。前約因門示（解行位），後約果門示，初位如此遍法界，餘諸位亦同時起用遍法界而無礙。何以就信滿得位說而不就初信言？此乃寄三乘終位說，若就別教一乘言，即不依此立說（註六六）。由此也顯示了一乘教中同教與別教之不同，若約相就門，分前後位寄三乘終教位，此為同教；若約體就法，前後諸位相即相入圓融自在不同三乘，此為別教（註六七）。

（4）就修行時分言：

小乘分根性為三種：下根（聲聞）、中根（緣覺）、上根（菩薩）。其修行時間疾遲各有別，如聲聞極疾於三生則得阿羅漢（第一生種解脫分、第二生隨順抉擇、第三生漏盡得果），若極遲則須經六十劫才能得果。獨覺極疾於四生得果，極遲經百劫。菩薩須經三大阿僧祇劫之修行才能得果（註六八）。

始教則認為定三大阿僧祇劫才能成佛，此三大阿僧祇劫之計算法與小乘不同（註六九）。且認為所修是化而非實，為引愚法二乘人故。

終教之修行時間分為二種：（一）定修三大阿僧祇劫；（二）不定修三大阿僧祇劫。若定三大阿僧祇劫之修行，其所修是實報身，此不同始教視所修為幻化非實，且無百劫修相好，此不同小乘由於偏修智不修福，故於總修外須另別修百劫相好，終教於初發心時即福慧雙修，故成佛時無別修（註七〇）。由於佛功德無量，於修行上不定限於三大阿僧祇劫，而修習三大阿僧祇劫之說乃為淺近眾生而說的方便法（註七一）。

就頓教而言，一切修習時分皆不可說，一念不生即是佛（註七二）。

就圓教而言，一切時分皆不定，因為諸劫是相即相入，且該通一切處（註七三）。

（5）就修行所依身而言：

此修行所依身是就分段身和變易身而論，五教對此看法彼此有別。小乘視分段身至究竟身為實非化。始教為引迴心聲聞而說此身為化非實，於直進菩薩就寄位顯，明七地前為分段身，而八地以上為變易身，若就實報而言，十地未斷煩惱障，至金剛種才斷。就終教而言，地前留惑受分段身，地上受變易身，初地則永斷一切煩惱使種，雖永斷煩惱，但由於願力智力深且殊勝故，而能自在受生，此不同地前願智力皆薄弱，且不同始教須留惑潤生。就頓教言，所依身不可說。就圓教言，只談分段身而不談變易身，由於變易身極細，且於圓教中不分生死粗細之相，其所明分段身至十地離垢定前（註七四）。

（6）就斷惑分齊而言：

有關小乘斷惑分齊，在《五教章》中並未有討論，也許因為三乘始教具足了對於三乘人之斷惑差別，而將小乘併入其中。《五教章》論述斷惑分齊主要是就三乘來討論。

首先，就約位滅惑相論斷惑分齊，此中又分始教與終教兩部份來論述。

就始教而言，其惑障有煩惱障及所知障，煩惱障中以十大煩惱（貪、瞋、痴、無明、疑、邪見、邊見、見取見、戒取見）為探討之對象，而此十煩惱又可分成分別煩惱與俱生煩惱兩類。迴心二乘於斷惑得果上，其斷分別煩惱有三種人，所得果亦別，如《五教章》云：

第二斷惑得果者，先斷分別（煩惱）有其三人：一、若從具縛入真見道，剎那頓斷三界四諦分別煩惱，得預流果；二、若倍離欲（指伏欲

界前六品惑）人入真見道，兼斷倍離欲，得一來果，……三、若已離欲人入真見道，兼斷九品，得不還果（註七五）。

此三人是指具縛人、倍離欲人、已離欲人等，其入真見斷所斷惑有別，則所得果亦別。另外，就斷俱生煩惱惑而言，可分漸出離及頓出離兩種（註七六）。

就終教而言，其對斷惑之看法與始教有別，依終教的看法，認為聲聞不能斷煩惱障而只能伏煩惱而已。地前菩薩（三賢位）是伏正使煩惱，但能於煩惱自在斷，為留惑故不斷，以成勝行故。初地菩薩即斷煩惱盡，且斷所知障一分粗，由於初地菩薩有深智願力，故不再留惑，而盡斷煩惱。初地以上菩薩除煩惱習氣至佛地究竟清淨（註七七）。

此外，有關三乘的寄惑顯位之論述，《五教章》共分十八門來說明（註七八），由於文長不便贅述，在此略之。

就頓教而言，一切煩惱本來自離，不可說斷或不斷，若無我見即是菩提（註七九）。

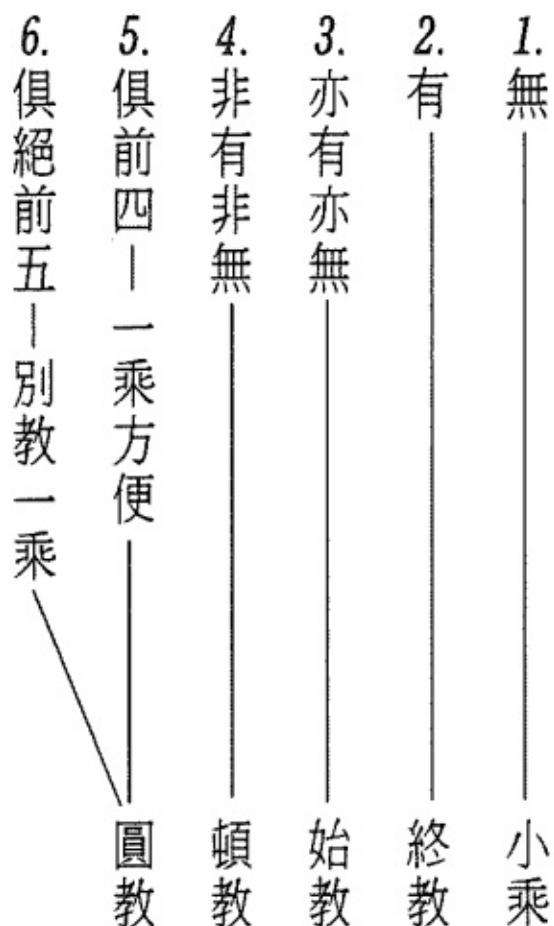
就圓教而言，一切煩惱無不是主伴具足不可說其體性，如《五教章》云：

若依圓教，一切煩惱不可說其體性，但約其用即甚深廣大，以所障法一即一切具足主伴等故，彼能障惑亦如是也。是故不分使習種現，但如法界一得一切得，是煩惱亦一斷一切斷也。故〈普賢品〉明一障一切障；〈小相品〉明一斷一切斷者，是此義也（註八〇）。

此明圓教對斷惑得果之看法，是「一斷一切斷」「一障一切障」「一得一切得」。雖如此，亦可就證、位、行、實等明其斷惑分齊（註八一）。

（7）就二乘迴心而言：

有關二乘是否迴心，《五教章》以六種角度來切入討論，此六種如下（註八二）：



二乘是否迴心

小乘之所以主張二乘無迴心，乃在於二乘所得果已究竟更無餘求。終教則認為一切眾生皆有佛性，故主張二乘皆迴心，因以有佛性為內熏因、如來大悲不捨眾生為外緣及二乘根本無明未斷其所得涅槃不究竟等，而認為一切二乘無不迴向大菩提。始教則就不定種性明迴小向大。頓教則以諸法離相，而迴不迴心亦皆離相不可說，所以是非迴非不迴。圓教則分為同教一乘方便及別教一乘來討論，就一乘方便言，前四說法皆具；若就別教一乘言，則前五種說法皆絕，因一切二乘皆無可迴及一切二乘並已迴（註八三），此就一乘言，一切二乘皆空故無可迴，一切二乘皆已究竟故已迴。

(8) 就佛果義相而言：

此乃就佛果之常無常及相好作為討論之內容。小乘視佛果為無常，因只就修德明佛果，並未就性德明佛果，故佛果是無常。再者，小乘視佛三十二相與八十種好為實法（註八四）。

始教視佛果亦常亦無常，從自性（法身）、無間斷、相續起等明佛果是常，從修生因緣言佛果是無常。就佛相好而言，為引迴心二乘而說三十二相八十種好是化身之相，若就直進菩薩言八萬四千相是實德非化（註八五）。

終教視修生功德亦常亦無常，就修生言是無常，就同真如言是常。另視法身亦常亦無常，以法身隨緣不變自性是常，而不變隨緣即是無常（註八六）。所以佛果是常是無常。另終教視三十二相等皆是真如法身，皆是實德（註八七）。

若依頓教，就相盡離念言，唯一實性身平等不可說，其功德亦不可說，若寄言顯，一切諸佛唯是一法身（註八八）。

若依圓教，以用、德、體等三義各以四句明佛果，就佛果用通世間等一切法言即是常、無常、亦常亦無常、非常非無常。就佛德言，是修生、本有、本有修生、修生本有等圓融無礙，具常等四句。就體而言，以不說為顯是常，與阿含相應是無常，此二義無礙是俱有，皆隨緣際是俱非（註八九）。另明佛相好無盡（註九〇）。

（9）就攝化分齊言：

此乃是就佛土佛身來論述五教之攝化不同，如《五教章》云：

第九明攝化分齊者，若依小乘中，唯此娑婆雜穢處是佛報土，於中此閻浮提是報佛所依，餘百億等是化境分齊也（註九一）。

此是就小乘佛土而論，小乘教以娑婆為佛報土，餘百億處則是化土。始教則視釋迦佛隨他受用實報土為化土（註九二）。終教亦以娑婆為化土，而說界外為實報土（註九三）。頓教離言說相。同教一乘說釋迦報土在靈山，別教一乘顯十華藏及因陀羅網（註九四）。佛土如此，佛身亦如此，如《五教章》云：

或有說此釋迦身即為實報受用之身，如《佛地經》初說，此釋迦佛即具二十一種實報功德，彼論釋為受用身也，此亦約同教說。何以故？此釋迦佛，若三乘中但為化身，若別教一乘以為究竟十佛之身，今此方便勸彼三乘顯釋迦身非但是化，恐難信受，故彼經中為約說佛果深功德處明佛身，隨教即權歸實，說為報身，即方便顯說華嚴一乘法時，此釋迦身亦隨彼教即究竟十佛法界身也，是故以彼為同教攝也。或有說此釋迦身即是法身，如經云：吾今此身即是法身，此約頓教寄

言而說，以相盡離念故。若別教一乘釋此釋迦身，非但三身，亦即是十身，以顯無盡（註九五）。

此即舉釋迦身為例，就釋迦佛所具之二十一種實報功德以明佛身，此為同教之佛身，不同於三乘以化身明釋迦佛，亦不同別教一乘以十佛身明釋迦佛。頓教明釋迦佛即是法身，此乃以相盡離念寄言而說。別教一乘明釋迦佛不單是三身，且是十身，以十顯佛身之無盡。

（10）就佛身開合而言：

此主要由義和數來論述（註九六），而義又可分為法身與釋迦身，如《五教章》云：

義中先約法身，或唯真境界為法身，如《佛地論》五種法攝大（本）覺地，清淨法界攝法身，四智攝餘身，此約始教說。或唯妙智為法身，以本覺智故，修智同本覺故，如《攝論》無垢無墨礙智為法身，《金光明》中四智攝三身，以鏡智攝法身故；或鏡（境）智合為法身，以境智相如故，如梁《攝論》云：唯如如及如如智獨存名為法身，此上二句約終教說。或境智俱泯為法身，如經云：如來法身非心非境，此約頓教說。或合具前四句，以具德故，或俱絕前五，以圓融無礙故，此二句如〈性起品〉說，此約一乘辯（註九七）。

此明始、終、頓、圓等四教之法身義，始教以唯真境界為法身；終教以唯妙智或境智和合為法身；頓教以境智俱泯為法身；圓教則由具德（具前四）或俱絕（泯前五）圓融無礙顯法身。小乘不明法身。

對釋迦佛身之看法，五教亦各有所不同，如《五教章》云：

次別約釋迦身明者，此釋迦身或是化非法報，如始教說；或是報非法化，如同教一乘及小乘說，但淺深為異也；或是法非報化，如頓教說；或亦法亦報化，總如三乘等說；或非法非報化，如別教一乘，是十佛故也（註九八）。

小乘視釋迦身為報身；始教視釋迦身為化身；終教視釋迦身為亦是法身亦是報身化身；頓教視為法身；同教一乘視為報身（此報身與小乘之報身深淺有別），別教一乘視為非報非法非化身，即以十佛身視之。

另有關佛身數目，五教所立亦不同，如頓教立一佛（指一實性佛），小乘及始教終教立二佛（小乘指生身及化身，始教指生身及法身，終教指自性法身及應化法身）（註九九），或立三佛、四佛等（註一〇〇）。至於一乘圓教，則立十佛以顯無盡（註一〇一）。

（二）《探玄記》之判教

法藏除了於《華嚴一乘教義分齊章》（又稱《五教章》）專述判教思想外，於注疏經論方面亦皆涉及判教，如《探玄記》、《入楞伽心玄義》、《大乘起信論義記》、《十二門論宗致義記》等。有關法藏於經論方面的注疏，不外就十門而加以論述之，十門是指（註一〇二）：

- 1.教起所由
- 2.諸藏所攝
- 3.立教差別
- 4.教所被機
- 5.能詮教體
- 6.所詮宗趣
- 7.釋經（或論）題目
- 8.部論傳譯（造論時節）
- 9.義理分齊（翻譯年代）
- 10.隨文解釋

以上十門，經與論略有不同，經疏方面有「義理分齊」一項，論注方面則改為「造論時節」。

此十門中，法藏有關判教的內容，主要置於第三門「立教差別」來探討。其它如第二、四、五門中，亦有涉及之。

若就《探玄記》、《入楞伽心玄義》、《起信論義記》、《十二門論宗致義記》這四部論著來看，以《探玄記》對判教內容的處理最為詳備，依次是《起信論義記》、《十二門論宗致義記》、《入楞伽心玄義》。由此次序中，似乎也可以推知其成書之前後（註一〇三）。

《探玄記》對「立教差別」，以十項作為論述內容，此十項如下（註一〇四）：

- (1) 穀古說
- (2) 辨是非
- (3) 述西域
- (4) 會相違
- (5) 明現傳
- (6) 定權實
- (7) 顯開合

- (8) 教前後
- (9) 就義分教
- (10) 以理開宗

在此十項中，不單對中土（敍古說）西土（述西域）諸師之判教加以介紹，且進一步將諸師的不同論點加以和會，如「辯是非」與「會相違」所述（註一〇五）。除此之外，亦對當時諸德所判的三乘與一乘教問題加以探討，如「明現傳」所述（註一〇六），且又以「定權實」和「顯開合」兩項來解決三乘與一乘之間問題（註一〇七）。而以（一）本末差別門、（二）依本起末門、（三）攝末歸本門、（四）本末無礙門等四門處理小乘、大乘、三乘、一乘彼此前後間之關係，如「教前後」所述（註一〇八）。由「本末無礙門」所示，讓吾人了解到小乘、大乘、三乘、一乘彼此是圓通無礙的，如《探玄記》云：四、本末無礙門者，謂初舉照山王之本教，明非本無以起末；後顯歸大海之異流，明非盡末無以歸本。是即本末交映，與奪相資，方為攝生之善巧也。……此上四門既圓通無礙，是即前後即無前後，無前後即前後，皆無障礙（註一〇九）。

因此，吾人可得知法藏對立小乘、大乘、三乘、一乘教之看法，認為彼此的關係是「本末交映，與奪相資」的，缺一不可，都是為了「攝生」而善巧立之。乃至「本末差別」、「依本起末」、「攝末歸本」、「本末無礙」等所立四門也是圓通無礙的，雖有前後之關係而實無前後；雖無前後而不妨立前立後。至此，諸教之紛歧，就圓通無礙之觀點而觀之，彼此皆可舒展其差別而不相妨礙。《華嚴》明根本一乘教，《法華》顯破異一乘教，《深密經》說密意小乘教、密意大乘教、顯了三乘教（註一一〇），此諸教所立彼此「與奪相資」相互交映。

除了對前人及當時的立教差別作了綜述之外，法藏進而提出自己的五教十宗判思想，五教是就「義」而分，十宗是就「理」而開，如《探玄記》「立教差別」中之第九項「就義分教」與第十項「以理開宗」所述。

在《探玄記》中，以義分教，主要是就種性位及法相等來論五教，如其云：

第九以義分教，教類有五，此就義分，非約時事。一、小乘教；二、大乘始教；三、終教；四、頓教；五、圓教。初小乘可知。二、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，今合之總為一教，此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。三、終教者，定性二乘無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教（指始、終教）並依地位漸次修成，俱名漸教。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓，……。五、圓教者，明一位即一切位；一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重主伴具足故，名圓教（註一一一）。

此中首先說明五教是就「義」而分，非就時間前後而分。接著就種性有無修位之差別，以明五教之所立，如主張不許定性二乘有成佛可能，此乃未盡大乘法理，故稱之為大乘始教；如主張定性二乘乃至無性闡提悉當成佛，此乃盡大乘法理，故稱為大乘終教。由於始、終二教是依十地位漸次修行至成佛，又合稱為漸教。大乘中主張一念不生即名為佛，不依地位漸修成佛，此名為頓教。若主張一位即一切位；一切位即一位，十信滿心即攝五位成佛，主伴具足，此為圓教。

若就法相法性而論五教，如《探玄記》云：

若約所說法相等者，初小乘法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異諍，如小乘諸部經論說。二、始教中廣說法相；小（少）說真性，所立百法抉擇分明，故無違諍，所說八識唯是生滅相，名數多同小乘，固非究竟玄妙之說，如《瑜伽》、《雜集》等說。三、終教中少說法相，廣說真性，以會事從理故，所立八識通如來藏隨緣成立，具生滅不生滅，……，如《楞伽》等經、《寶性》等論說。四、頓教中總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想；一切法實唯是絕言，呵教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛無生無不生，如淨名（維摩詰居士）默住顯不二是其意也。五、圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙，相即相入如因陀羅網重重無際微細相容主伴無盡（註一一二）。

此明小乘只言七十五法及六識，未盡法原，多起爭執。始教明百法及八識，少說真性（理），且所說八識都是生滅相，故於理仍非究竟。終教則廣說真性少說法相，以會事從理，故其八識通如來藏隨緣成立，其八識具生滅與不生滅之特性，簡言之，終教以真性（理）來融通事（八識）。頓教則透過「呵教勸離，毀相泯心」之方式顯諸法無生絕言，乃至以默然方式來顯法理。圓教以無盡法界明法相無盡，亦明此無盡緣起法界即是性海圓明，顯諸法相即相入無障無礙如因陀羅網重重無盡自在無礙，主伴互具圓明。

以理開宗，開為十宗，十宗是指（註一一三）：

- 1.法有俱我宗
- 2.法有我無宗
- 3.法無去來宗
- 4.現通假實宗
- 5.俗妄真實宗
- 6.諸法但名宗
- 7.一切皆空宗
- 8.真德不空宗
- 9.相想俱絕宗
- 10.圓明具德宗

由《探玄記》的第三門「立教差別」中，吾人可以清楚地了解法藏的判教模式，在於五教十宗判，而此判教基本上是先介紹了古人、西域，乃至唐朝當時的判教，而加以反省提出了五教十宗之判教系統，如以「辯是非」來處理南北朝立教之差別，以「會相違」來解決中觀與瑜伽派判教之不同，以「定權實」來論述當時的判教。除此之外，以「顯開合」及「教前後」來對諸多的立教差別作一綜合性的論述，如第七「顯開合」中，對三乘與一乘之分法，以二種三乘一乘及三種三乘一乘來論述，如下圖（註一一四）：

(一) 三乘一乘各二種：

三乘
1. 異時三乘
2. 同時三乘

一乘
1. 破異明一：《法華經》
2. 直體顯一：《華嚴經》

(二) 三乘一乘各三種：

三乘
1. 始別終同
2. 始同終別

3. 近異遠同

1. 存三之一

一乘
2. 遮三之一

3. 表體之一

二種三乘一乘及三種三乘一乘論述

若將上述有關三乘與一乘之說法加以綜合論述之，則呈現四句之情形（註一一五）：



三乘與一乘之說法綜論

由此可得知，或立三乘，或立一乘，或既存，或既泯，不外皆依經論立論之不同而定。而此所立又基於眾生不同而來，故於第八「教前後」中，以四門對此問題開展論述，顯示此四門彼此圓通無礙（註一一六）。

（三）其它判教

另一有趣的問題，法藏有關《華嚴經》之注疏或有關華嚴教義方面的闡述，涉及判教內容，皆以五教十宗來處理，而於《大乘起信論》及《楞伽經》之注疏，則是以四宗（隨相法執宗、真空無相宗、唯識法相宗、如來藏緣起宗；或指有相宗、無相宗、法相宗、實相宗）的方式來處理（註一一七），為何會有如此之不同呢？其原因可能與法藏的判教有關，法藏認為《楞伽經》及《大乘起信論》之教義屬五教中之終教（註一一八），亦即是十宗中的第八宗「真德不空宗」（註一一九），故在處理隨教辨宗時，僅就前三教前四宗（將十宗之前六宗歸為有相宗，於十宗之第七宗「一切皆空宗」後，又加入「法相」一宗而成為四宗的模式；大乘始教分為二，則成無相教與法相教）來論述，而不列入圓明具德宗，因為此圓明具德宗唯華嚴別教一乘所屬，雖於《起信論義記》及《入楞伽心玄義》等所詮教體中，亦論及「無礙門」（或圓明無礙）（註一二〇），但非指主伴互具圓明無礙而言。

二、就緣起思想而論

從法藏早期的論著（如《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經旨歸》等），乃至後來的論著（如《探玄記》、《華嚴策林》、《華嚴經問答》、《華嚴經明法品立三寶章》、《華嚴經義海百門》、《華嚴遊心法界記》、《華嚴發菩提心章》等），吾人可以清楚地看出法藏如何掌握華嚴別教一乘，以及如何透過一乘與三乘的分判中，建立五教十宗之判教系統，就大體而言，這些多少承自於智儼而來（如別教一乘思想、五教觀念，而十宗的觀念乃是就五教中的小乘教加以細分成六宗）。以《華嚴一乘教義分齊章》而言，法藏已將華嚴別教一乘思想及判教思想充分地表達出來，其往後的論著可說延續著此而發揮。在《華嚴一乘教義分齊章》中，於論述〈義理分齊〉時，以三性同異義、緣起因門六義法、十玄緣起無礙法、六相圓融義等四門來闡述一乘教理（註一二一），首先藉由對三性（遍計、依他、圓成）的論述而建立起吾人對緣起觀念正確的了解，進而藉由因門六義顯示普賢圓因相即相入具足主伴無盡緣起之道理，而十玄、六相等即發揮此緣起道理。因此，以下就此四方面來論述。

（一）三性同異

對華嚴學略有涉獵者，皆知華嚴的特色在於別教一乘，而如何建立或掌握華嚴別教一乘教義？其關鍵在於理事無礙、性相圓融，也就是說如何對理事及性相充分地了解，乃是了解華嚴別教一乘之關鍵性，從

《法界觀門》三觀中，花了許多篇幅來論述第二觀門「理事無礙觀」，其目的無非讓吾人充分地理解理與事之關係是相遍、相成、相害、相即、相非等圓融無礙的，由此進而了解任一事法與一切法皆是相即相入圓融無礙，此即是第三觀「周遍含容觀」所論述之主題。同樣地，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》中論述華嚴一乘教義「義理分齊」時，則透過三性所各有的二義（如真如具不變與隨緣二義，依他具無性與似有二義，遍計具理無與情有二義）而說明三性是無異，若捨遍計之情有，則無依他之似有與無圓成之隨緣。同樣的道理，若無圓成之隨緣，則無圓成之不變，亦即隨緣與不變乃一體兩面。亦可由此得知，遍計、依他、圓成之關係亦不相捨離，由此而了解到性相圓融無礙。

對於三性同異的論述，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》除了直接點出三性無異外，更以「問答抉擇」的方式辯破眾生的執著，以及說明執著的諸種過失（如斷見、常見），而後才顯示其義。由此對三性所作各別的論述中，讓吾人透過層層的辯破了解到種種之偏執及偏執之種種過失，而後開顯其義，最後則總述三性真妄互融。

有關對真如（圓成實性）的執著，不外乎有、無、亦有亦無、非有非無等四句之執。然此四句皆有可破，如視真如為有，則以隨緣破之；若視真如為無，則以不變破之；若真如是亦有亦無，則以無二性破之；若真如是非有非無，則以具德破之。此乃第一層破四句，在《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏轉輾以五層來破四句執（即總共以二十句破真如之執）。真如如此，依他及遍計亦如此。

由層層的辯破中，讓吾人了解到對真如、依他、遍計等所作種種（如四句或二十句）之了解，無非都是吾人之分別執。而此等之執所造成之過失，有斷過與常過，如執真如為有、或無、或亦有亦無、或非有非無，都難免犯斷常二過。同樣地，若執依他或遍計為有、無、亦有亦無、非有非無，亦有常過和斷過。

若能如是了解吾人對三性之偏執及過失，吾人才能真正了解三性之義。如言真如是有，此乃就迷悟所依、不空及不壞等義而言真如是有；若言真如是無（空），此乃就離相、隨緣、對染等義而言真如是空；若言真如是亦有亦無，此乃就具德、違順自在等義而明真如；若言真如是非有非無，此乃就二不二、不能定取等義而明真如。同理，依他及遍計亦可作如是理解以開顯其義。

《五教章》於「義理分齊」中，論述三性同異時，先就真性（圓成實性），依他性、所執性（遍計所執性）一一加以分別論述，以不變、隨緣二義明真性，以似有、無性明依他性，以情有、理無明所執性，三性中彼此所各具的二義，可說是一體之兩面，且是同時存在不相違的，如就真性之不變與隨緣而言，由於真性隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨，反之，因不失自性清淨，故能隨緣成染淨，如《五教章》云：

問：如何三性各有二義不相違耶？答：以此二義無異性故，何者無異，且如圓成（實性）雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨；祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也。（註一二二）。

又云：

猶如明鏡現於染淨，雖現染淨而恆不失鏡之明淨；祇由不失鏡明淨故，方能現染淨之相。以現染淨，知鏡明淨；以鏡明淨，知現染淨。是故二義，唯是一性，雖現淨法，不增鏡明；雖現染法，不染鏡淨，非直不汚，亦乃由此反顯鏡之明淨。當知！真如道理亦爾，非直不動性淨成於染淨，亦乃由成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨。是故二義全體相收，一性無二（註一二三）。透過明鏡所現的染淨中，讓吾人更了解真如不變隨緣之道理。明鏡雖反映了染淨相，然不失鏡之明淨；也由於因為不失鏡之明淨，故能呈現染淨之相。因此，可得知由鏡之現染淨而知鏡本明淨；也因為鏡明淨而方現染淨。換言之，鏡之明淨乃是由所現染淨相而顯；也因為鏡本明淨故能現染淨。反之，若無所現之染淨相，吾人實難知鏡之明淨；若無鏡明淨，染淨之相亦無由現。所以，鏡之明淨與染淨之相彼此無礙且相成。由此而知真性不變隨緣之道理亦如鏡之明淨現染淨相，真性不變隨緣成於染淨，非直不動性淨成於染淨，亦乃由成染淨方顯性淨；且非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨，故云：「二義全體相收，一性無二」。真性不變與隨緣之關係如此，依他性之似有與無性之關係亦復如此，乃至所執性之情有與理無亦如此。如《五教章》云：

依他中雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性，以諸緣生皆無自性故，若非無性即不藉緣，不藉緣故，故非似有，似有若成必從眾緣，從眾緣故必無自性。是故由無自性得成似有；由成似有是故無性。……《涅槃經》云：因緣故有，無性故空。此則無性即因緣，因

緣即無性，是不二法門故也，非直二義性不相違，亦乃全體相收畢竟無二也（註一二四）。

此明緣起有與自性空之關係，因為是緣起有（似有），所以是無自性；反之，若非無自性則不須藉緣，不藉緣則非似有。因此，可知緣成似有是無性；無性得成似有。換言之，因緣即無性；無性即因緣。法藏以因緣似有無性來明依他起性之義。若知因緣似有即無性，無性故因緣似有，則知似有與無性非但不相違，且全體相收畢竟無二。至於所執性之情有與理無之關係，《五教章》云：

所執性中雖復當情稱執現有，然於道理畢竟是無，以於無處橫計有故（註一二五）。

所謂的「所執性」，乃是情計之有（情有），故於理是無的（理無），因為理無故言是情計有。《五教章》對此進一步舉譬喻以明之，如其云：

如於木杌橫計有鬼，然鬼於木畢竟是無。如於其木，鬼不無者，即不得名橫計有鬼，以於木有非由計故。今既橫計，明知理無，由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無，是故無二，唯一性也。當知！所執道理亦爾（註一二六）。

此舉木杌橫計有鬼為例，就木杌而言實無鬼，因無鬼故稱之為橫計有；既是橫計，故知理無。同樣地，因理無，所以得成橫計。亦即因橫計故理無；因理無得成橫計。此明遍計所執之情有與理無乃一體之兩面。

藉由三性彼此二義的關係中，吾人可得知不變與隨緣、似有與無性、情有與理無實乃一體之兩面。換言之，若非隨緣則無法顯真性之不變；若非不變則難成隨緣染淨。依他性之似有與無性之關係亦如此，若非緣起似有則非無自性；若非無自性則不成緣起似有。同樣地，所執性之情有與理無，若非情有則非理無；若非理無則不名情有。由此二義之關係，讓吾人如實的了解三性之涵義，進而了解三性亦無異。若未能確切掌握三性彼此二義之涵義，於三性之了解難免有所偏執，故《五教章》於「問答決擇」中，首先就對三性之偏執加以遮除，進而示所執之失，然後再示其義，如其云：

第二問答決擇者，於中有三門：第一護分別執；第二示執之失；第三顯示其義（註一二七）。

如何遮護對三性之執，《五教章》有詳細之論述，如其云：

初門護執者，問：真如是有耶？答：不也，隨緣故。問：真如是無耶？答：不也，不變故。問：亦有亦無耶？答：不也，無二性故。問：非有非無耶？答：不也，具德故（註一二八）。

此是透過「有、無、亦有亦無、非有非無」四句來明真如非四句。亦即第一句以真如不變是否為有？而以隨緣來遮護之；第二句以真如既是隨緣是否為無？而以不變來遮護之；第三句從真如之「不變有、隨緣無」為發問，而以真如無二性遮護之；第四句從「非有非無」為問，而以真如具德遮護之。透過四句輾轉的護執，以泯吾人對真如之執。接著，再以四句從真如隨緣有不變無論護執，如《五教章》云：

又問：有耶？答：不也，不變故。何以故？由不變故，隨緣顯示。

問：無耶？答：不也，隨緣故。何以故？由隨緣故，不變常住也。餘二句（亦有亦無，非有非無）可知（註一二九）。

另外，對真如四句的論述，又以三組四句來問答之，抄錄如下：

又問：有耶？答：不也。離所謂故。下三句例然（註一三〇）。

又云：

又問：有耶？答：不也，空真如故。問：無耶？答：不也，不空真如故。問：亦有亦無耶？答：不也，離相違故。問：非有非無耶？答：不也，離戲論故（註一三）。

又云：

又問：有耶？答：不也，離妄念故。問：無耶？答：不也，聖智行處故。餘句準之（註一三二）。

從上述總共五組的問答中，雖皆透過四句模式來發問，然從所答的內容中，可得知五組四句所處理問題是不同的，第一組第一句是由問真如不變為有開始；第二組第一句所問的是真如隨緣是有的問題；第三組四句則從「離所謂」來處理問題；第四組四句則從空真如與不空真如來處理；第五組四句是從聖智所行處離妄念來回答。由此反映出了雖同樣四句模式之發問，而所賦予的內涵是不同的。若能透過如此諸多層面來掌握真如有無問題，則能如此地相應於真如，否則恐難免陷於偏執中，無法如實了解真如真正之義涵。對於依他、遍計所執之護執，模式如對真如之護執，不再贅述（註一三三）。

不論計真如為有或無或亦有亦無或非有非無，皆有常與斷二過失，如《五教章》云：

第二示執過者，若計真如一向是有者，有二過失：一、常過，謂不隨緣故，在染非隱故，不待了因故，即墮常過，……二、斷過者，如情

之有即非真有，非真有故，即斷有也；又若有者，即不隨染淨，染淨諸法既無自體，真又不隨不得有法，亦是斷也（註一三四）。

此先明若計真如是有，則墮常見之過失；同樣地，若計真如為有，亦墮斷見之過失。墮常見則將真如孤立，非從隨緣上來了解真如不變；墮斷見則從情計明真如，此有即非真有，所以是斷有；另不由隨緣染淨明真如，故墮斷見中。同樣地，執真如為無，亦有亦無、非有非無等皆墮常斷二過（註一三五）。

計執依他為有、無、亦有亦無、非有非無等亦各有斷、常二過失，如《五教章》云：

第二依他起中，若執有者，亦有二失：一、常過，謂已有體，不藉緣故，無緣有法，即是常也；又由執有，即不藉緣，不藉緣故，不得有法，即是斷也（註一三六）。

此明不藉緣之有，即是墮常見；同樣地，不藉緣則無法，此墮斷見。餘三句，依此類推（註一三七）。

遍計所執性計有無等四句之過失，亦不外乎斷常二過，如《五教章》云：

第三遍計所執性中，若計所執為有者，有二過失：謂若所執是其有者，聖者所照理應不空，即是常也；若妄執遍計於理有者，即失情有，故是斷過也。二、若執遍計為情無者，即凡夫迷倒不異於聖，即是常也；亦即無凡，故是斷也，又既無迷亦即無悟，亦無悟故，即無聖人，亦是斷也。三、亦有亦無者，性既無二，而謂有無，即相違故，具上失也。四、非有非無者，戲論遍計，亦具上失（註一三八）。

此先就計所執為「有」而論，若執所執之情為有，則聖者所照之理不應是空，此則墮常見；若執所執之理為有，則失情有，此墮斷過。若執遍計之情為「無」，則凡夫迷倒不異聖人，此墮常見；若無凡，則墮斷見。若視遍計所執為「亦有亦無」，則有無相違。若執遍計為「非有非無」，此則落入於戲論中。

未能如實解真如、依他、遍計性，則有種種執，以及墮斷常過失中。四句明真如等皆非，而如何顯是呢？實亦不離四句，說真如為有，乃是就迷悟所依上立言；說真如為無（空），乃就離相上說；說真如為亦有亦無，乃就具德上說；說真如為非有非無，乃就二不二定取不得而言，如《五教章》云：

第三顯其義者，真如是有義，以迷悟所依故，又不空義故，不可壞故，餘如上說；又真如是空義，以離相故，隨緣故，對染故，餘亦如上；又真如是亦有亦無義，以具德故，違順自在故，鎔融故；又是非有非無義，以二不二故，定取不得故，餘翻說準上知之（註一三九）。

而依他、遍計之四句義，《五教章》云：

依他是有義，緣成故，無性故，餘準前知；依他是無義，以緣成無性故，亦準前知；依他是亦有亦無義，以緣成無性故，準前；依他是非有非無義，以二不二故，隨取一不得故，準前（註一四〇）。

又云：

遍計是有，約情故；遍計是無，約理故；遍計是亦有亦無，由是所執故；遍計是非有非無，由是所執故，餘準前思之（註一四一）。

由四句所顯三性義，實亦由真性之不變與隨緣、依他之似有與無性、遍計之情有與理無而顯之，從不變、似有、情有以顯三性之有，乃至從不可定得上顯三性之非有非無。而雖將之分為三性，實乃一際，真妄互融，彼此無障礙。所以，法藏於《五教章》論述三性之關係，最後由《攝論》之依他性來融攝真性與分別性，亦即由依他之分別一分成生死；由依他之真實一分成涅槃（註一四二）。

由三性之關係，而了解到真妄本相融一際，如《五教章》云：

又明真該妄末無不稱真；妄徹真源體無不寂，真妄交徹，二分雙融，無礙全攝，思之可見（註一四三）。

至此，吾人已可了解《五教章》對三性同異的探討，藉由真性之不變與隨緣、依他之似有與無性、遍計之情有與理無，襯托出真妄之關係，實乃交徹相融，所謂「真該妄末無不稱真；妄徹真源體無不寂」。雖將之分為真妄，而實乃一體兩面雙融無礙。迷緣起有而成遍計所執；悟緣起有則成圓成實性。因迷悟而有真妄之別，雖有真妄之別，而彼此交徹雙融且無礙相攝。

《五教章》藉由三性同異之關係，鋪排了諸教之義理，但並未展開進一層的分判。然可以確知的，吾人若想了解華嚴一乘之義理，其基本前題，須了解三性同異之關係，了解真妄交徹相融無礙。

《五教章》除了以三性同異明義理分齊外，且進一步就「緣起因門六義」來論述（此部份可參見第一章第三節之所述）。由因門六義展開對諸教之分判，如《五教章》云：

第六約教辨者，若小乘中法執因相，於此六義，名義俱無；若三乘賴耶識、如來藏法無我因中，有六義名義，而主伴未具；若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡，緣起方究竟也（註一四四）。

此雖就小、三、一乘來分判，但實具備五教內容。首先，說明小乘有法執，故無因門六義，於名和義上皆不俱有；三乘於法無我中，有以阿賴耶識為因之始教，有以如來藏為因之終教，然皆並未主伴具足；一乘教乃就普賢圓因而顯因門主伴具足無盡。依法藏的看法，如此具足主伴無盡之圓因，緣起方究竟。換言之，若未能就主伴無盡之圓因入手，而只由阿賴耶識或如來藏為因，此難究竟緣起之道理。

因此，吾人可以了解到，華嚴宗對緣起之探討，基本是立基於因無盡緣無盡之主伴具足無盡上，而不同於立基於阿賴耶識之始教，亦不同於立基於如來藏之終教。

（二）十玄緣起

掌握了因無盡緣無盡之主伴具足之緣起道理，故法藏於《五教章》中進一步以「十玄緣起無礙法門」（簡稱十玄門）來論述別教一乘之義理。

《五教章》的「十玄門」，基本上承自於智儼的十玄門。

十玄無礙，可分因與果，就果而言，是指究竟果，即證之境界，亦即十佛境界，所有言教與此不相應，屬不可說義；就因而言，即是從隨緣約因來明教義，此為普賢境界，以利眾生方便緣修，如《五教章》云：

夫法界緣起，乃自在無窮，今以要門略攝為二：一者明究竟果證義，即十佛自境界也；二者隨緣約因辯教義，即普賢境界也（註一四五）。

此顯示了法界緣起可就果與因兩方面來顯示，不論由果或因，皆顯示了法界緣起之自在無窮。接著，《五教章》說明因果之不同，其云：初義（指究竟果證義）者，圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳，如《華嚴經》中究竟果分國土海及十佛自體融義等者，即其事也，不論因陀羅及微細等，此當不可說義，何以故？不與教相應故（註一四六）。

此顯究竟果不可說，縱使說之，乃相對因而說，則非究竟果（註一四七）。因此，可得知十玄門基本上是就因而開顯法界緣起無盡無礙之道理。

如何由「因」顯法界緣起無礙？十玄門主要從「喻」與「法」來論述，如《五教章》云：

第二義（指隨緣約因辯教義）者有二：一以喻略示；二約法廣辯（註一四八）。

以喻略示法界緣起，法藏以數十錢法來作說明，之所以以「十」為數，在於以十代表圓數，顯示無盡義（註一四八九）。從十數的關係中，每一數既是空亦是有，而形成空有彼此相即之關係；且每一數就自體而言，具諸德而不待緣，若相望於諸法，則須待緣，由不待緣待緣之不相由相由而有所謂的同體與異體；且形能力與無力之相入關係。簡言之，十數彼此之關係，既是同體亦是異體，而彼此形成相即（空有）相入（有力無力）之關係。此種關係，即是前述所明的因門六義之關係，藉由因門六義來闡述緣起無盡義。

由異體門之相入相即，顯示一中十、十中一之關係，及顯示一即十、十即一之關係，隨舉一法亦皆如是，因為一與十皆無自性，皆是緣成之一及緣成之十，故能成一多緣起。反之，一中非十、一非即十，則十不成，一亦不成。

同體門之相入相即之關係，亦如異體門，所不同者，異體門之一中十，乃一望異體之九；而同體門之一中十，乃自體有九，但一非九，同體門之一即十，指自體一即九。

十玄門由同體異相之相即相入，顯亦任一法之重重無盡，如《五教章》云：

曰無盡者，一門中既有十，然此十復自迭相即相入重重成無盡也。然此無盡重重，皆悉攝在初門中也（註一五〇）。

又云：

問：為但攝自一門中無盡重重耶？為一攝餘異門無盡耶？答：或俱攝，或但攝，後自無盡，何以故？若無自一門中無盡，餘一切門中無盡皆悉不成故，是故初門同體即攝同異二門中無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡，窮其圓極法界，無不攝盡耳。或但自攝同體一門中無盡，何以故？由餘異門如虛空故，不相知故，自具足故，更無可攝也（註一五一）。

不論異體門之攝無盡或同體之攝無盡，皆顯示所攝無盡也，尤其以所攝無盡中，以十個「無盡」來表達窮其圓極法界無不攝盡之無盡義。由十錢數譬喻中，顯任舉一法即是無盡法界緣起，《五教章》進而就法以明此道理，先列舉教義、理事等十義以顯無盡，再以十門以釋十

義以顯無盡，此十門如《五教章》云：

一者同時具足相應門，此上十義同時具足相應成一緣起，無有前後始終等別，具足一切，自在逆順，參而不雜，成緣起際，此依海印三昧炳然同時顯現成矣（註一五二）。

此乃十玄門之第一門「同時具足相應門」，明教義、理事、解行、因果、人法、境位、師弟法智、主伴依正、隨根欲示現、逆順體用自在等十義無盡是同時具足相應的，無前後始終等諸差別，亦即無盡諸法同時共成緣起，如海印三昧炳然而現，亦即就海印三昧顯示此無盡緣起道理。

第二門「一多相容不同門」，乃明隨舉一門即攝餘門，如《五教章》云：

二者一多相容不同門，此上諸義，隨一門中即具攝前因果理事一切法門，如彼初錢中即攝無盡義者，此亦如是。然此一中雖具多，仍一非即是其多耳。多中一等準上思之，餘一一門中皆悉如是重重無盡故也。……然此一多雖復互相含受自在無礙，仍體不同也（註一五三）。

此明教義、理事等十義中，隨舉一門即具攝一切法門，門門互攝形成重重無盡，雖如此，然一並非多，此不論就同體或異體而言，皆顯示一多互攝，而一不是多。

第三門「諸法相即自在門」，明一即一切，一切即一，是就相即相入而顯無盡，如《五教章》云：

三者諸法相即自在門，此上諸義，一即一切，一切即一，圓融自在無礙成耳（註一五四）。

又云：

若約同體門中，即自具足攝一切法也，然此自一切復自相入，重重無盡故也。然此無盡皆悉在初門中也，故此經云：初發心菩薩一念之切（功）德，深廣無邊際，如來分別說，窮劫不能盡，何況於無邊無數無量劫具足修諸度諸地功德行。義言一念即深廣無邊者，良由緣起法界一即一切故爾（註一五五）。

此就同體門以明一念即一切，且此一切中彼此相攝相入而形成重重無盡。同體門如此，異體門亦如此。

第四門「因陀羅網境界門」，由喻以顯重重無盡，如《五教章》云：四者因陀羅網境界門者，此但從喻異前耳。此上諸義體相自在，隱顯互現重重無盡。故此經云：於一微塵中各示那由他無數億諸佛於中而

說法；於一微塵中現無量佛國須彌金剛圍，世間不迫迮；於一微塵中現有三惡道、天人、阿脩羅各各受果報（註一五六）。

以因陀羅網之喻說明諸法的相即相入重重無盡，如一微塵中現無量佛國土，其它微塵亦復如是，彼此輾轉重重無盡。

第五門「微細相容安立門」，以此明於一念中一切法門同時炳現，如《五教章》云：

五者微細相容安立門，此上諸義，於一念中具足始終同時別時前後逆順等一切法門，於一念中炳然同時齊頭顯現無不明了（註一五七）。此中所強調的在於同時顯現一切法門，而因陀羅網則在於顯示重重無盡之關係。

第六門「祕密隱顯俱成門」，此明一切法門不論顯或隱皆是同時俱成的，如《五教章》云：

六者祕密隱顯俱成門，此上諸義隱覆顯了俱時成就也（註一五八）。

第七門「諸藏純雜具德門」，此明一法門具一切法門，若從一法門而言，即是純；若就一門所具眾多法門而言，彼此不同則為雜，然不論純或雜皆是同時俱成就的，如《五教章》云：

第七諸藏純雜具德門，此上諸義或純或雜，如前（指前十義）人法等，若以人門取者，即一切皆人，故名為純；又即此人門具含理事等一切差別法，故名為雜。又如菩薩入一三昧唯行布施無量無邊，更無餘行，故名純；又入一三昧即施戒度生等無量無邊諸餘雜行，俱時成就也。如是繁興法界純雜自在，無不具足者矣（註一五九）。

第八門「十世隔法異成門」，此就時間明教義、理事等十義乃是遍於十世中，且是同時具足顯現，如《五教章》云：

八者十世隔法異成門，此上諸雜（「雜」為多餘字）義遍十世中，同時別異具足顯現，以時與法不相離故（註一六〇）。

又云：

言十世者，過去、未來、現在三世，各有過去、未來及現在，即為九世也。然此九世迭相即入，故成一總句，總別合成十世也。此十世具足別異同時顯現成緣起故，得即入也（註一六一）。

第九門「唯心迴轉善成門」，以如來藏自性清淨心明十義隨心而轉，如《五教章》云：

九者唯心迴轉善成門，此上諸義，唯是一如來藏為自性清淨心轉也，但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如〈性起品〉中說十心義等者，即其事也，所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足無

窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物，名唯心轉等（註一六二）。

此中雖以唯心來顯示所具無盡德，但法藏於後來的《探玄記》中改為「主伴圓明具德門」（註一六三），以明非只是「唯心」而已，而是主伴互具才足以顯示華嚴之無盡。

第十門「託事顯法生解門」，此即以事法來顯十義，如《五教章》云：

十者託事顯法生解門，此上諸義隨託之事，以別顯別法，謂諸理事等一切法門，如經中說十種寶王雲等事相者，此即諸法門也，顯上諸義可貴故，立寶以表之；顯上諸義自在故，標王以表之；顯上諸義潤益故，資澤故，斷斷故，以雲標之矣。如是等事云云無量，如經思之（註一六四）。

由此可知《華嚴經》的寶、王、雲等事相，皆用以象徵教義、理事等無盡法門。

由《五教章》十玄門之所述，吾人可得知其藉由十門（代表無盡門）來顯示諸法相即相入之緣起道理，此由第一門「同時具足相應門」已表露無遺，餘九門則是分別就不同角度來顯示相即相入，故第一門可稱之為總門，餘九為別門。

諸法無盡，將之分為教義、理事、解行、因果、人法、境位、師弟法智、主伴依正、隨根性示現、逆順體用自在等十法門，即以此十法概括無盡法，而此十無盡法彼此的關係，如十玄門所述是同時具足相應的，不論從諸法的相入、相即、一念炳現、隱顯、純雜、十世、唯心、託事上，皆顯示了此無盡緣起之道理，而以「因陀羅網境界門」來開顯此重重無盡之道理。

（三）六相圓融

《五教章》以十玄門略顯別教一乘緣起義（註一六五），亦藉由六相之義理來明之（註一六六），由六相說明任一法具此六義而形成無盡法界緣起圓融自在無礙，以此顯華嚴一乘教義，如《五教章》云：

第四、六相圓融義，六相緣起，三門分別：初列名略釋；二明教興意；三問答解釋。……第二教興意者，此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德，即一成一切成；理性，即一顯一切顯，並普別具足始終皆齊，初發心時便成正覺，良由如是法

界緣起六相鎔融因果同時相即自在具足逆順。因，即普賢解行；及以證入果，即十佛境界所顯無窮，廣如《華嚴經》說（註一六七）。

此明以六相圓融明無盡法界緣起義，此義現前，則一切惑障一斷一切斷；所有行德一成一切成；理性一顯一切顯。亦即若明了此義，則無惑不斷，無德不成，無理不顯，且初發心時便成正覺。整部《華嚴經》廣明此道理，故《五教章》中以六相圓融闡述之。

對於六相圓融，《五教章》以極簡略文字略釋之，如其云：

初列名者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一舍多德故；別相者，多德非一故，別依比（止）總，滿彼總故；同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望，各各異故；成相者，由此諸緣起成故；壞相者，諸義各住自法不移動故（註一六八）。

除了略釋六相外，《五教章》主要透過問答來解釋六相，如舉舍為例（此緣起道理亦通一切法），舍即為總相，椽等諸緣為別相，椽等諸緣共為舍作緣此為同相，椽等諸緣各自有別此為異相，由椽等諸緣而成舍此為成相，椽等諸緣各住自法本不作故，此為壞相。

六相之總相猶如無盡緣起，別相猶如諸法，任舉一法即是無盡法界緣起，非離一法而有無盡緣起，此猶如一與十之關係，舉一即十，若舉一非即十，則十不成；十不成，一亦不成。同理，任舉一法即是總，猶如舉椽即舍，非離椽而有舍，如《五教章》云：

第三問答解釋者，然緣起法一切處通，今且略就緣成舍辨（註一六九）。

又云：

問：何者是總相？答：舍是。問：此但椽等諸緣，何者是舍耶？答：椽即是舍。何以故？為椽全自獨能作舍故。若離於椽，舍即不成；若得椽時，即得舍矣（註一七〇）！

若得椽時，即得舍；若未有瓦，又是如何？《五教章》對此加以釋之，其云：

問：若椽全自獨作舍者，未有瓦等亦應作舍？答：未有瓦等時，不是椽，故不作。非謂是椽而不能作，今言能作者，但論椽能作，不說非椽作。何以故？椽是因緣，由未成舍時，無因緣故非是緣也。若是椽者，其畢全成，若不全成，不名為椽（註一七一）。此顯當椽之因緣成時，則舍成；若無瓦等，則椽不成，椽不成，則舍不成。所以言椽者，其畢全成舍也。吾人往往將事情作孤立性思考，

以為椽全成舍，則無須瓦等，殊不知無瓦，椽亦不成。當椽成時，舍等一切（包括瓦等）皆成，故言「椽全自獨作舍」，若非椽成舍，則不名為椽也，且犯斷常之過，如《五教章》云：

問：若椽等諸緣各出少力共作不全作者，有何過失？答：有斷常過。若不全成，但少力者，諸緣各少力，此但多個少力，不成一全舍，故是斷也；諸緣並少力，皆無全成，執有全舍者，無因有故，是其常也（註一七二）。

舍與椽之關係，如上述，而椽與瓦板等之關係，亦是如此相即，如《五教章》云：

問：舍既即是椽者，餘板瓦等應即是椽耶？答：總並是椽。何以故？去卻椽即無舍故，所以然者，若無椽，即舍壞；舍壞，故不名板瓦等，是故板瓦等即是椽也。若不即椽者，舍即不成，椽（板）瓦等並皆不成，今既並成，故知相即耳。一椽既爾，餘椽例然。是故一切緣起法不成則已，成則相即，鎔融無礙自在圓極，難思出過情量（註一七三）。

此明一切緣起法不成則已，成則諸法相即，且鎔融無礙自在圓極。舉一即一切，若一非即一切，則一切不成；一切不成，一亦不成，反之，亦然。所以，舉椽為例，舍、瓦等一切皆成，且舍即椽，瓦等亦即椽，反之，椽即舍、瓦等。總相、別相關係如此（無別則無總），其它同、異、成、壞等諸相主要就別而論，以明總別（註一七四）。從《五教章》於「義理分齊」所作的論述中，可得知其以三性同異、因門六義來探討三乘與一乘義理之差別，進而以十玄門及六相圓融來顯示華嚴別教一乘緣起義，將無盡緣起相即相入之關係，作了極詳盡之發揮。至《探玄記》「義理分齊」中，更直接舉蓮華之實例來說明十玄門內涵，顯示教義、理事等十義彼此相即相入如十玄緣起無礙。除此之外，法藏亦於其它論著中發揮此無盡緣起道理，或由三乘、一乘來論述之。

註解：

註一：如《華嚴經旨歸》〈顯經義〉中，以「教義」等十對統攝一切法，然後配以類似十玄門內容的十無礙（性相無礙、廣狹無礙、一多無礙、相入無礙、相是無礙、隱顯無礙、微細無礙、帝網無礙、十世無礙、主伴無礙）來說明華嚴經義，且舉一蓮華葉為例加以論述，以顯一蓮華葉於教義等具十種無礙。一蓮華葉如此，一切事法亦如此相即相入無礙，以明《華嚴經》所明任一事法皆具教義等十對之十無礙。

(詳參大正四五・五九四上～下)。此外，於《探玄記》〈義理分齊〉(大正三五・一二三上～一二五上)及《五教章》〈義理分齊〉(大正四五・五〇三上～五〇七下)皆就十玄門來顯示華嚴義理，如《五教章》云：「上來(指十玄緣起無礙門)所明，並是略顯別教一乘緣起義耳」(大正四五・五〇七中)。

註二：依高峰了州於《華嚴思想史》中的推斷，認為《五教章》是法藏三十八歲以前的作品，而《探玄記》為法藏思想成熟的作品，可能是四十二歲以後之作品(頁一五四・慧嶽法師譯)。

註三：如在《探玄記》將西域諸師的判教加以引述，此是《五教章》所沒有的。

註四：大正四五・四七七上。

註五：參見大正四五・四七七上。

註六：參見《五教章》(大正四五・四七七上)及《法華經》(大正九・一二下)。

註七：參見大正四五・四七七上～四七八中。

註八：大正四五・四七七上。

註九：參大正四五・四七七上～中。

註一〇：參大正四五・四七七中。

註一一：同上。

註一二：大正四五・四七七下。

註一三：如引文所述及《法華經》(大正九・一二下)。

註一四：參大正四五・四七七～四七八上。

註一五：大正四五・四七八上。

註一六：同上。

註一七：大正四五・四七八上。

註一八：同上。

註一九：大正四五・四七八上～中。

註二〇：大正四五・四七八中。

註二一：如《五教章》云：「解云：此明一乘法門主伴具足。故云：無盡佛法。不同三乘一相一寂等法」(大正四五・四七八中)。

註二二：大正四五・四七八中。

註二三：同上。

註二四：大正四五・四七八中～下。

註二五：如分一乘、二乘、三乘、四乘、五乘、無量乘等所作的論述，以顯諸乘之差別和分法。就一乘而言，則約法相交參、攝方便、所流辨、殊勝門、教事深細、十義方便等七方面來顯明同教一乘。另對二乘等亦透過各角度來說明，如將二乘分為三種：（一）、一乘三乘名為二乘；（二）、大乘小乘名為二乘；（三）、聲聞緣覺名為二乘。第一種分法是就一乘而立，第二種是就三乘而立，第三種是就小乘而立。又如三乘將之分為三種，四乘亦有三種，五乘亦三種。由此讓吾人了解諸乘之分法及其不同（參大正四五·四七八～四七九下）。

註二六：大正四五·四七九下。

註二七：參大正四五·四七九下。

註二八：此部份可參見大正四五·四八〇～四八一中。

註二九：大正四五·四八一中～四八二上。

註三〇：大正四五·四八四下。

註三一：從下列圖表對比中，吾人可得知彼此間之關係。

		▲五教章▼		▲五十要問答▼		▲孔目章▼	
		(一)所依心識		第二十五問		(大正四五・五四三上・五四七下)	唯識章
(十)佛身開合	(九)攝化境界	(八)佛果義章	(七)二乘迴心	(六)斷惑分齊	(五)修行依身	(四)修行時分	(三)行位分齊
第一問	第一、六問	第一、十一、十七問		第二十二問	第十、十一問	第五問	第四十八問
				轉依章			
			二乘迴心 (大正四五・五六二上中)		大正四五・五七八上・五七九下	大正四五・五六〇中・五六一中	
		五七八上・五七九下	大正四五・五六七中下及 (大正四五・五八三中・五八四上)			大正四五・五四九中下	

《五教章》《五十要問答》《孔目章》之十門內容對比

註三二：此段參自《五教章》（大正四五・四八四下）。以下所論述內容亦取自《五教章》。

註三三：大正四五・四八四下。

註三四：大正四五・四八四下～四八五上。

註三五：如《五教章》云：「問：真如既言常法，云何得說隨熏起滅？既許起滅，如何復說為凝然常？」（大正四五・四八五上），對

此疑惑，法藏作如下解說，其云「答：既言真如常，故非如言所謂常也。何者？聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時不失自體，故說為常，是即不異無常之常，名不思議常，非謂不作諸法如情所謂之凝然也」（同上）。

註三六：大正四五·四八五中。

註三七：同上。

註三八：如《五教章》云：「若約同教，即攝前諸教所說心識。何以故？是此方便故，從此而流故。餘可準之」（大正四五·四八五中）。

註三九：大正四五·四八五中。

註四〇：同上。

註四一：大正四五·四八五中。

註四二：大正四五·四八五下～四八七下。

註四三：大正四五·四八五中。

註四四：大正四五·四八五中～下。

註四五：大正四五·四八五下。

註四六：大正四五·四八六上～中。

註四七：大正四五·四八五下。

註四八：大正四五·四八六下。

註四九：大正四五·四八七中。

註五〇：大正四五·四八六中。

註五一：大正四五·四八七中～下。

註五二：大正四五·四八七下。

註五三：同上。另參見《諸法無行經》（大正一五·七五五上）。

註五四：大正四五·四八七下～四八八上。

註五五：參見《五教章》（大正四五·四八八上）。

註五六：大正四五·四八八上。

註五七：此段參見《五教章》（大正四五·四八八上～中）。

註五八：此段參《五教章》（大正四五·四八八中～四八九上）。

註五九：大正四五·四八九上。

註六〇：大正四五·四八九上。

註六一：此乃就《起信論》而言，參見《五教章》（大正四五·四八九中）。

註六二：大正四五·四八九中。

註六三：同上。

註六四：大正四五・四八九中～下。

註六五：參大正四五・四八九下。

註六六：如《五教章》云：「問：若爾，是初門即一切者，何不說信位初心即得而說滿心等耶？答：若自別教，即不依位成，今寄三乘終教位說，以彼教中信滿不退方得入位，今即寄彼得入位處，一時得此一切前後諸位行相。是故不於信初心說，以未得不退未成位相，但是行故」（大正四五・四九〇上～中）。

註六七：此如《五教章》云：「問：若爾，云何說得諸位階降次第？答：以此經（指《華嚴經》）中安立諸位有二善巧，一、約相就門，位前後，寄同三乘，引彼方便，是同教也。二、約體就法，前後相入，圓融自在，異彼三乘，是別教也。但以不移門而恆相即，不壞（相）即而恆前後，是故二義融通不相違也」（大正四五・四九〇上）。由此也得知，雖立同別二教，然此二教義是融通不相違的，所謂不移門而恆相即，不壞相即而恆前後。

註六八：此段參《五教章》（大正四五・四九〇中）。

註六九：參見《五教章》（同上）。

註七〇：大正四五・四九〇下。

註七一：如《五教章》云：「二、不定修三阿僧祇，此有二義：一、通餘雜類世界故，如《勝天王經》說；二、據佛功德無量故，如《寶雲經》云：善男子！菩薩不能思議如來境界，如來境界不可思量，但為淺近眾生說三僧祇修習所得，菩薩而實發心已來不可計數」（大正四五・四九〇下～四九一上）。

註七二：大正四五・四九一上。

註七三：大正四五・四九一上。

註七四：此段參見《五教章》（大正四五・四九一上～四九二中）。

註七五：大正四五・四九二下。

註七六：漸出離是就漸次斷惑而言，先斷欲界前六品惑得一來果，次斷九品惑得不還果，若至斷色界無色界惑則得阿羅漢果。頓出離是指至得初果時，頓斷三界惑（參《五教章》，大正四五・四九二下）。

註七七：以上參見大正四五・四九二中～下。

註七八：參見大正四五・四九四中～四九五下。

註七九：如《五教章》云：「若依頓教，一切煩惱本來自離，不可說斷及與不斷」（大正四五・四九五下）。

註八〇：大正四五・四九五下～四九六上。

註八一：如《五教章》云：「又此斷惑分齊，準上下經文有四種，一約證，謂十地中斷；二約位，謂十住已去斷；三約行，謂十信終心斷；四約實，謂無可斷，以本來清淨故」（大正四五・四九六上）。此乃寄三乘以顯一乘。

註八二：參大正四五・四九六上～下。

註八三：如《五教章》云：「六、或俱絕前五，此有二種：一、一切二乘悉無所迴，以望一乘皆即空，無可迴也，如《經》中如聾如盲者是；二、一切二乘等並已迴竟，更不復迴，如《經》中以普賢眼見一切眾生皆已究竟者是。此並約一乘別教說」（大正四五・四九六下）。前一種是就一乘與二乘差別相而言，所以認為二乘無可迴心；後一種是就諸法該攝而言，故普賢眼見一切眾生皆已究竟，由此言二乘等並已迴。

註八四：參大正四五・四九六下及四九七中。

註八五：同上。

註八六：此乃就法身與功德分別而論（參大正四五・四九六下～四九七上），亦可就總說，以顯法身與修生功德是隨緣不變與不變隨緣之關係，進而了解此二義彼此相融無礙（參見大正四五・四九七上）。

註八七：參大正四五・四九七中～下。

註八八：大正四五・四九七中。

註八九：參大正四五・四九七中。

註九〇：參大正四五・四九七下。

註九一：大正四五・四九七下。

註九二：參大正四五・四九七下～四九八上。

註九三：參大正四五・四九八上。

註九四：參大正四五・四九八上。

註九五：大正四五・四九八上～中。

註九六：如《五教章》云「第十佛身開合者，有二：先義；後數」
(大正四五・四

九八中)。

註九七：大正四五・四九八中～下。

註九八：大正四五・四九八下。

註九九：參見大正四五・四九八下。

註一〇〇：三佛，四佛皆為始終二教所立，三佛是指受用身、化身、法身，於受用身分成身受用身及他受用身，則成四佛。

註一〇一：參見大正四五·四九九上。

註一〇二：參見大正三五·一〇七中，大正三九·四二五下，大正四二·二一二下，大正四四·二四一上。

註一〇三：如《起信論義記》、《入楞伽心玄義》於「顯教分齊」中，皆提到「華嚴經疏」（指《探玄記》）或「華嚴記」這樣字眼，如《起信論義記》云：「第三顯教分齊者，於中有二：先敍諸教，後隨教辨宗。前（指敍諸教）中此方諸德立教開宗，紛擾多端，難可具陳，略述十家，如《華嚴經疏》中」（大正四四·二四二上）。另如《入楞伽心玄義》云：「第三顯教差別者，自佛法東流，此方諸德分教開宗，差別紛糾難備說，及西方諸師所說差別，並如《華嚴記》

（指《探玄記》）中說」（大正三九，四二六中）。法藏於《起信論義記》中省略中土十家立教開宗，而由參見《華嚴經疏》一筆代之，但對於西方（指印度）諸師的立教差別仍花了篇幅來介紹，至《入楞伽心玄義》時，法藏則將中土及西方諸師之分教開宗一併加以省略，所言「並如《華嚴記》中說」。若將《十二門論宗致義記》「第三定教分齊者，此方南北諸師，異說紛紜，無勞敍記，且辨西國諸德所傳」（大正四二·二一三上）一併納入來看，可知法藏對介紹中土西方諸師之判教愈到後來愈覺無須重述，而直接以參見《探玄記》來代之，此可由《入楞伽心玄義》中得知，在《十二門論宗致義記》則言「無勞敍記」，其對西土諸德的判教所述又比《起信論義記》簡略。由此可推知其成書前後之大概。高峰了州《華嚴思想史》（頁一五三～一五五）中，對於法藏成書年代之考查，從法藏與地婆訶羅之接觸時間（約六八〇年）及經論的翻譯時間來推論，此亦值得參考。

註一〇四：大正三五·一一〇下。

註一〇五：參見《探玄記》（大正三五·一一一中下，及一一二上～下）。

註一〇六：參大正三五·一一二下～一一三下。

註一〇七：參大正三五·一一三下～一一四下。

註一〇八：參大正三五·一一四下～一一五下。

註一〇九：大正三五·一一五中～下。

註一一〇：如《探玄記》對小、大、三、一乘所作之總結，其云：「是故通論總有五位：一、根本一乘教，如《華嚴》說；二、密意小

乘教；三、密意大乘教；四、顯了三乘教，上三如《深密經》說；五、破異一乘教，如《法華》《涅槃》等說」（大正三五·一一五中～下）。

註一一一：大正三五·一一五下。

註一一二：大正三五·一一五下～一一六上。

註一一三：參大正三五·一一六中。

註一一四：參見大正三五·一一四中～下。

註一一五：參《探玄記》（大正三五·一一四下）。

註一一六：此四門是指本末差別門、依本起末門、攝末歸本門、本末無礙門。依法藏的看法，此四門之關係是「圓通無礙，是即前後即無前後，無前後即前後，皆無障礙」（大正三五·一一五下）。

註一一七：如《大乘起信論義記》云：「第二隨教辨宗者，現今東流一切經論，通大小乘，宗途有四：一、隨相法執宗，即小乘諸部是也；二、真空無相宗，即《般若》等經，《中觀》等論所說是也；三、唯識法相宗，即《解深密》等經，《瑜伽》等論所說是也；四、如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也」（大正四四·二四三中）。又如《入楞伽心玄義》云：「第三顯教差別者，……今且辨四：一、有相宗；二、無相宗；三、法相宗；四、實相宗」（大正三九·四二六中～下），對此四宗，法藏再以六義來加以明示之（參大正三九·四二六下～四二七上）。

註一一八：此由前註解可知，法藏視《大乘起信論》與《楞伽經》為如來藏緣起宗、實相宗。另可參見其對終教的界說，如《探玄記》云：「三、終教中少說法相，廣說真性，以會事從理故，所立八識通如來藏隨緣成立，具生滅不生滅，……如《楞伽》等經，《寶性》等論說（大正三五·一一五下～一一六上）。

註一一九：所謂「八、真德不空宗，謂如終教，……」（大正四五·四八二上）。

註一二〇：參大正四四·二四五上及大正三九·四二八中。

註一二一：參見大正四五·四九九上。

註一二二：大正四五·四九九上～中。

註一二三：大正四五·四九九中。

註一二四：同上。

註一二五：同上。

註一二六：大正四五·四九九中～下。

註一二七：大正四五·四九九下。

註一二八：同上。

註一二九：同上。

註一三〇：同上。

註一三一：同上。

註一三二：同上。

註一三三：參大正四五·四九九下～五〇〇上。

註一三四：大正四五·五〇〇上～中。

註一三五：參大正四五·五〇〇中～下。

註一三六：大正四五·五〇〇下。

註一三七：參大正四五·五〇〇下～五〇一中。

註一三八：大正四五·五〇一中。

註一三九：同上。

註一四〇：大正四五·五〇一中～下。

註一四一：大正四五·五〇一下。

註一四二：如《五教章》云：「第二總說者，三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙，如《攝論》：『《婆羅門問經》中言：世尊！依何義說如是言：如來不見生死，不見涅槃？於依他中分別性及真實性生死涅槃依無差別義。何以故？此依他性由分別一分成生死；由真實一分成涅槃』」（大正四五·五〇一下）。

註一四三：大正四五·五〇一下。

註一四四：大正四五·五〇三上。

註一四五：同上。

註一五六：同上。

註一四七：如《五教章》云：「問：義若如是，何故《經》中乃說〈佛不思議品〉等果耶？答：此果義是約緣形對為成因，故說此果，非彼究竟自在果。所以然者？為與因位同會而說，故知形對耳」（大正四五·五〇三上）。此說明了《華嚴經》〈佛不思議品〉雖論及果，然此果非究竟果，是為了相對於因而說，所以非究竟果。

註一四八：大正四五·五〇三上～中。

註一四九：如《五教章》云：「如數十錢法，所以說十者，欲應圓數，顯無盡故」（大正四五·五〇三中）。

註一五〇：大正四五·五〇四下。

註一五一：同上。

註一五二：大正四五・五〇五上。

註一五三：同上。

註二五四：同上。

註一五五：大正四五・五〇五上～中。

註一五六：大正四五・五〇六上。

註一五七：大正四五・五〇六中。

註一五八：同上。

註一五九：大正四五・五〇六下。

註一六〇：同上。

註一六一：同上。

註一六二：大正四五・五〇七上。

註一六三：參見大正三五・一二三中。

註一六四：大正四五・五〇七上。

註一六五：如《五教章》云：「然此十門隨一門中即攝餘門無不皆盡。應以六相方便而會通之，可準。上來所明並是略顯別教一乘緣起義耳」（大正四五・五〇七上～中）。

註一六六：此六相與六因義是有所不同的，六相著重於義理來明無盡緣起，六因則就自體以明，如《五教章》云：「六義據緣起自體，六相據緣起義門」（大正四五・五〇三上）。

註一六七：大正四五・五〇七下。

註一六八：同上。

註一六九：同上。

註一七〇：同上。

註一七一：大正四五・五〇七下～五〇八上。

註一七二：大正四五・五〇八上。

註一七三：同上。

註一七四：此部份參大正四五・五〇八中～下。

第三章 無盡法界緣起理論之演變

第一節 就《法界觀門》論

有關《華嚴法界觀門》（簡稱《法界觀門》）一文，文獻上並沒有單獨流通的本子，吾人之所以得知有《法界觀門》及知其作者是法順（杜順），乃是從澄觀所著的《華嚴法界玄鏡》及宗密《註華嚴法界觀門》得知，此二文皆是對《法界觀門》所作的注疏（以逐文逐句方式來注解），且皆保留了《法界觀門》之文字，如《華嚴法界玄鏡》云：

觀曰：修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，終南山釋法順，俗姓杜氏（註一）。

又如《註華嚴法界觀門》云：

修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，京終南山釋杜順集（註二）。以上兩段文字所引述者，皆直就《法界觀門》之文而錄之。此二段文字雖略有差別（註三），但整體而言，皆說明了《法界觀門》有三種觀門且為杜順之作。

除此之外，吾人在法藏的《華嚴發菩提心章》〈表德〉中的「一、真空觀」「二、理事無礙觀」「三、周偏（遍）含容觀」，於此三門中看到幾乎與《法界觀門》一樣的內容，依筆者之研究，此應為法藏摘自《法界觀門》所致（註四）。

本文主要就法藏、慧苑、澄觀、宗密等人之思想來論述華嚴思想的發展演變。法藏雖然沒有有關《法界觀門》注疏方面的論著，然從法藏的《華嚴發菩提心章》中已有《法界觀門》的內容來看，可確知在法藏時有關《法界觀門》的內容已形成，而慧苑則於四宗判的真具分滿教中運用了理事無礙門與事事無礙門。至於《法界觀門》是誰之作，這已是另一話題，若由澄觀與宗密的註疏《法界觀門》內容來看，仍可視為杜順之作。

本文是想透過《法界觀門》為引子，藉由法藏諸論著中相關的思想及澄觀、宗密的註疏來探討華嚴思想之發展演變。

一、概說

從澄觀與宗密所註的《法界觀門》，可得知《法界觀門》之主要內容是三重觀，亦即是真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。於每一觀中各以十門而論述之，成為《法界觀門》之特色。

就《法界觀門》之第一觀—真空觀而言，其對真空理性的論述，似乎與一般對真空的陳述不一樣。此不一樣表現在《法界觀門》一開始就

強烈地表達真空不同於斷空，以顯示色即是空之道理；同樣地，亦就實色不等於真空，來凸顯色即是空之道理。由此正反面的陳述以彰顯色即空，即所謂的「會色歸空觀」。《法界觀門》之所以以四句十門（註五）反覆的論述色空之關係，目的在於令吾人確切地把握真空理性，此反映了真空理性之道理實不容易為吾人所理解所把握，所以常會以斷空或虛空等來理解真空，或將真空混淆於實色中；同樣地，也反映了真空觀念在當時已相當流行，然對真空之理解，往往有許多偏差，如何確切掌握真空道理，這成為《法界觀門》的首要課題，因為若無法如實地理解真空，也就無法如實理解華嚴道理。因此，吾人可以看出《法界觀門》的真空觀扮演了雙重之角色，一為破執，一為顯理。

如何確切把握真空？《法界觀門》以四句十門來反覆論證之，所謂四句，是指：

- 一、會色歸空觀
- 二、明空即色觀
- 三、空色無礙觀
- 四、泯絕無寄觀（註六）。所謂十門，是指前二句各有四門，後二句各一門，共為十門。

由「會色歸空觀」中，以顯示色即空之道理，同時也泯除了吾人以斷空、虛空等對色的理解，亦泯除吾人以實色來理解色或以色來理解真空，由對斷空、實色的雙揀中，以顯色非實色、空非斷空，故色即空。雖如此，但又怕吾人將「空」孤立化，誤以為空中有色而無法真正地理解色即空，故以「會色歸空觀」的第三門中進一步揀除之，以明色即空，乃指會色無體故言即空，非指空中有色，如其云：
三、色不即空，以即空故，何以故？以空中無色，故不即空；會色無體，故即是空。良由會色歸空，空中必無有色，是故由色空，故色非空也。上三句以法棟情訖（註七）。

此明由色無體，故言色即空。引文中所言的「上三句」，即是指「會色歸空觀」的前三門（亦即指第一門的色非斷空、第二門的實色非真空、及此門的空中無色而言）。

透過上述對情見之揀除，令吾人了解色即空之道理，乃是會色無體諸法皆無自性，故言色即空，如其云：

四、色即是空，何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故，是故色即是空（案：「故」為「空」之誤（註八））。如色空既爾，一切法亦然，思之（註九）。

由於色法無自性，故色即是空。非但色法如此，實乃一切法皆無自性，故一切法皆即空。

由色無性故言色即空，由此而推知一切法皆無性，故一切法皆空。至此，雖已得知色即空之道理，然空亦非色外之空，故《法界觀門》於真空觀第二句「明空即色觀」中，進一步論證空即色之道理，唯透過如此雙向之論證，才不至於偏解了真空。

空即是色之論證，其模式類似色即空之論證，皆以四門來論述之，前三門以揀別斷空不即色、真空非實色、所依能依之差別，由此而把握空即色之道理（註一〇）。

透過色即空、空即色之論證，由此而顯示色空平等無二，故於第三句「空色無礙觀」中進一步以表達此道理，如其云：

第三色空無礙觀者，謂色舉體不異空，全是盡色之空故，即色不盡而空現（註一一）；空舉體不異色，全是盡空之色故，即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空；觀空莫非見色，無障無礙為一味法，思之可見（註一二）。

由此乃明空色平等一如，故色舉體不異空，色不盡而空現；空舉體不異色，空即色而空不隱。如此一味法，以顯色空無礙。

由於色空乃一味一如不可分割，故於第四句「泯絕無寄觀」中進而泯除吾人對色空的能所之執或對空的執著，如其云：

第四泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空；一切法皆不可；不可亦不可；此語亦不受。迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體失正念故（註一三）。

經由此層層的遮除，將吾人的起心動念等言思逼至迥絕無寄，所謂「此所觀真空，不可言即色不即色；亦不可言即空不即空；一切法皆不可；不可亦不可；此語亦不受」。至此，整個所頓顯的，即是所謂的「行境」。如此地來理解法，才是相應真空理性，亦即是所謂的真空觀也。

如此地透過四句（會色歸空觀、明空即色觀、色空無礙觀、泯絕無寄觀）以顯示色即空、空即色、色空無礙、色空一如等，無非在令吾人如實地理解真空理性與如實地相應真空理性，以及如實地呈現真空理

性。若能如實解法如實觀法，即於真空理性似乎無須再多進一言。然此真空觀所表現較著重於破執顯理上，較偏重於法的不可說不可執上。雖曾言及色空無礙，但整個所凸顯的在於真空理性上，亦即就真空來處理問題。既然色空是一如平等的，可就真空破執顯理，同樣地，亦可就色等一切法來開顯，以落實於真正的空色一如平等，同時也可防止吾人對泯絕無寄之真空的執著。因此，有第二觀「理事無礙觀」之產生，再由理事無礙與事理無礙等關係中，讓吾人確切了解理如事、事如理、事含理事等之道理，而直接由任一事法顯示法法相遍相容之普融無礙，此即第三觀「周遍含容觀」所開顯之道理之境界。至此，所頓顯即是華嚴法界矣！這應是撰寫《華嚴法界觀門》之初衷吧！

二、法藏

在法藏的諸論著中，除了《華嚴發菩提心章》具有與《華嚴法界觀門》幾乎一樣的內容外，於其它著作中就很少見到與《法界觀門》如此直接之關係，雖然如此，但從法藏的諸論著中，吾人可得知其對《法界觀門》諸觀念之運用，甚至吾人可以說法藏的整個思想無非在發揮《法界觀門》的觀念。以下就針對這部份來探索法藏與《法界觀門》之關係。

從法藏早期的作品《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴經旨歸》等（註一四），乃至後來的《探玄記》、《金師子章》等諸論著中，吾人可以看出法藏除了運用智儼的《華嚴一乘十玄門》來表達別教一乘思想外（註一五），亦花了相當功夫來論述法相圓融之因，如《華嚴經旨歸》所略舉的十種：

- 一、為明諸法無定相故。
- 二、唯心現故。
- 三、如幻事故。
- 四、如夢現故。
- 五、勝通力故。
- 六、深定用故。
- 七、解脫力故。
- 八、因無限故。
- 九、緣起相由故。
- 十、法性融通故（註一六）。

於此十種無礙因中，第一種「諸法無定相」可說此十種無礙因之總體、基礎，餘九種可說是延續著「諸法無定相」而來，且加以發揮之，其中又以第九種「緣起相由」來發揮十玄門無礙之道理最為透徹（註一七）。此外，第十種的「法性融通」，可說即運用了《法界觀門》「理事無礙觀」之道理，如《華嚴經旨歸》云：

十、法性融通力故者，謂：若唯約事相，互相礙不可則入；若唯約理性，則唯一性不可則入。今則理事融通，具斯無礙，謂不異理之事具攝理時，令彼不異理之多事隨彼所依理，皆於一中現。若一中攝理而不盡，即真理有分限失；若一中攝理盡，多事不隨理現，即事在理外失。既一事之中全攝理，多事豈不於中現（註一八）。

此即藉由理的無分限來論述一事攝一切事現一切事，因為理事融通無礙，故一事中現一切事。若不如此，則有二失：一為理有分限之失，故一事所攝之理不盡；一為事在理外之失，故令一事所攝不盡。

有關法藏所論述的「法性融通」這段內容，可引述《法界觀門》「理事無礙觀」作一對照，如其云：

一、理遍於事門：謂能遍之理性無分限，所遍之事分位差別。一一事中，理皆全遍非是分遍，何以故？以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足（註一九）。

又云：

二、事遍於理門：謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理全同非分同，何以故？以事無體還如理故。是故一塵不壞而遍法界也。如一塵，一切法亦然，思之（註二〇）。

此二段文中，不論就「理遍於事門」或「事遍於理門」，皆首先對「理」「事」作一界說，即理是指無分限，事是指有分限而言。此理是全遍於一切法中，因為理是無分限不可分割，同理，所以一法中皆攝無邊真理。然而事無體還如理，由於理遍一切法，而事無體事如理，所以一塵不壞而遍法界。

由上述之引文論述中，吾人可得知法藏於《華嚴經旨歸》對「法性融通」所作的論述，其對「理」「事」的看法，基本上，與《法界觀門》「理事無礙觀」是相通的，都視理為無分限事有分限，且由於事無體舉體如理（此指事如理，事無別事，全理即事），理遍攝一切法，故任一事法亦皆遍攝一切法。以說明理與事的關係是無礙，乃至事與事的關係亦是無礙。之所以如此，乃是法性融通故，故理事無礙，乃至事事無礙。

有關理事無礙之探討，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》〈義理分齊〉中論述「三性同異義」時，即有詳細之發揮，不單處理了真性（圓成實性）的隨緣不變與不變隨緣以顯示隨緣和不變乃是相輔相成不可分割的（註二一）；同時也處理了依他性的似有與無性、遍計所執性的情有與理無等是不相捨離的（如因為似有故無性；無性故言似有）（註二二）；甚至將三性的關係串連在一起，即真性之不變、依他之無性、遍計之理無乃是一體無異（註二三），同樣地，真性之隨緣、依他之似有、遍計之情有等三義亦無異（註二四）。由此而顯示性相融通無障無礙，如其云：

是故真該妄末，妄徹真源，性相通融無障無礙（註二五）。

此明真不離妄而有真與妄即真之道理，捨妄即無真，亦即捨遍計依他則無圓成實性。

此外，對於法性融通理事無礙之道理，法藏於其餘諸論著中，亦多處述及之，如《華嚴策林》中的〈明理事〉〈達色空〉（註二六）、《華嚴經問答》辨三乘理事與一乘（普法）理事之不同（註二七）、《華嚴經明法品內立三寶章》中的〈法界緣起章〉〈玄義章〉（註二八）、《華嚴經義海百門》（註二九）、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（註三〇）、《華嚴遊心法界記》中的〈事理混融門〉〈華嚴三昧〉（註三一）、《探玄記》等（註三二）。

由上所述，可得知法藏於法性融通理事無礙上所花的功夫，之所以如此，目的無非令吾人確切對法性（理性）、理事的理解，進而把握事事無礙之道理，此乃法藏之用心。加上法性理事無礙可會通於三乘，所不同者，三乘之事義非理義，而一乘即事義是理義。若配以《法界觀門》，法藏的法性融通理事無礙，即《法界觀門》之真空觀與理事無礙觀。至於《法界觀門》的周遍含容觀，乃是法藏慣用以表達義理分齊的十玄門（註三三），再配以十無礙因的緣起相由（註三四），往往為法藏對事事無礙所作的發揮。除了緣起相由外，其它如因門六義，隨舉一因即無量因（或言普賢圓因），亦就是從事法相來闡述事事無礙。

法藏雖然運用了如此諸多觀念來表達華嚴義理，但簡單地說，不外乎法性融通與緣起相由，這可從法藏《華嚴遊心法界記》論述華嚴三昧之解門時，以此二門來表達之，如其云：

將欲入此三昧，方便非一，總而言之，不過二門，一者解，二者行。就前門（指解門）中，復有二門，一者緣起相由門，二者理性融通門

(註三五)。

接著進一步解釋何以以此二門為解門，其云：

所以有此二門者（指緣起相由門、理性融通門）？以諸有法無自性故，無自性者空有圓融成幻有也，是故於此開作二門（註三六）。

由引文中，吾人可以了解到不論是緣起相由門或理性融通門其基礎皆建立在諸法無自性上，換言之，因為諸法無自性，所以有理性融通與緣起相由二門，一就理法而明，一就事法而明。以此二門以顯示空有圓融無礙，皆用以說明法界無礙之所以（註三七）。

從法性融通與緣起相由二門來看，我們可以說此二門含蓋了《法界觀門》之三觀，依法藏的思想來看，此二門（或三觀）是相互融通的，皆是就諸法無自性言，所不同者在於著重點之不同，但皆能由此二門建立「一即一切，一切即一」之圓融無礙理論。

三、慧苑

慧苑雖未有關《法界觀門》方面的論著，但從其四教判之第四教「真具分滿教」中，以理事無礙門與事事無礙門來論述真具分滿教，可知基本上仍運用了《法界觀門》之理論。

慧苑是法藏首座弟子，依理來說，慧苑的思想應最能承傳法藏思想，然事實並不盡然，這可以從澄觀於《華嚴經疏鈔》得知一二（於後述）。在慧苑的思想中，有著強烈地要簡化法藏的思想體系，尤其表現在判教方面，慧苑並沒有依從法藏的五教十宗判，而是提出了頗具他個人特色的四教判—迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教（註三八）。此四教之分判，其基礎建立在「真性」（如來藏）上，即以真性作為四教分判之標準（註三九），此真性即是我空法空二空所顯之真理，由於凡夫不明二空之理，所以為迷真異執教；二乘人已明生空（我空）所顯之理，但不明法空，所以為真一分半教；初心菩薩雖明二空之理，但不明真如隨緣之道理，所以為真一分滿教；唯明二空之理，及真如不變隨緣之道理，此乃是真正明真性者，為真具分滿教（註四〇）。

姑且不論慧苑此四教判是否妥當，然可確知的，慧苑整個判教理論基礎是建立在法性上，依此所詮法性配合能詮之教，而形成其四教判。在立論上比法藏的五教十宗判來得簡潔有力，且包含範圍更廣，涉及人天等教，此完全站立在真性的掌握程度上來作分判，如凡夫迷真於真性全隱，而稱之為迷真異執教，此牽涉了是否為佛陀教法這一問

題，但對慧苑來說這似乎並不重要，其所關注的是將所有的立論學說依理（真性）作一分判。

由於慧苑是依據真性來判教，判我空者於理並未掌握，所以是真一分半教；我法二空雖於理已掌握，可稱之為滿教，但由於只顯理而未能理隨緣，所以是真一分滿教；至於真具分滿教是表真如隨緣不變與不變隨緣。在真具分滿教中，慧苑雖以二門（理事無礙門與事事無礙門）來處理，但並未區分此二門於立論上有何差別，完全建立在真如不變隨緣之立論上，這也就難免模糊終教圓教之界限，因依法藏的看法終教雖論及理即事、事即理、理事無礙，但其事義非理義，故雖皆言理事無礙，但終圓二教仍有別，在慧苑並沒說明此區別，而視事事無礙門乃由法性力所致或神通等所轉變，故形成諸法的相即相入，以表現在德相和業用上來說明，如《刊定記》云：

二、事事無碍（礙）門者，謂此事彼事，或由法性力所致，或由神通等轉變，是故互望於同類異類中，有相即相在等、相作相入等。然此總依三相以顯，一、體事；二、德相；三、業用（註四一）。

由此而得知，事事無礙門乃基於法性而來。

因此，吾人有必要進一步理解慧苑理事無礙之觀點，依《刊定記》的看法，慧苑將理事無礙門分成三方面來論述，如其云：

第四真具分滿教中有二門：一、理事無礙門；二、事事無碍門。初（指理事無礙門）中聖教說真如隨緣作一切法，不失自體，諸法即真，不碍生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成；由諸法成，方顯無性理。為顯此義，諸聖教中，總有三說：一、依理成事；二、會事歸理；三、理事互成（註四二）。

此即以依理成事、會事歸理、理事互成來明理事無礙門。在此慧苑對理事的解釋是偏重無自性理來論述，所以有「依理成事」「會事歸理」，雖於「理事互成」中論及二而不二、不二而二的觀念，然此事義仍非理。因此，由事事無礙門所開顯的德相業用則形成落空，非直就事義以顯。

吾人若進一步探討法藏的法性融通與緣起相由，在慧苑的理解下形成隔閡，只是依真性之下的理即事、事即理的理事無礙，而無法開出事義即理義的事事無礙理論。

雖然慧苑由法性為切入點，也運用了理即事、事即理的觀念，卻沒有掌握到一乘別教義，形成此之原因，有以下五點：

- (一) 未能分辨圓終二教之不同。
- (二) 圓教之理事無礙與終教理事容易混同。
- (三) 法藏於多處發揮法性融通，易被視為以法性為核心。
- (四) 法藏晚年以四宗（有相宗、無相宗、法相宗、實相宗）來判《起信論》《楞伽經》，也許因此之故，而被認為立於實相宗（如來藏緣起宗）。
- (五) 將法藏事事無礙思想理解成真性，而非由法性融通與緣起相由來理解事事無礙法界。

此外，吾人可以試著從澄觀對慧苑的批判中，來了解慧苑於華嚴教理、觀行、判教所存在的諸問題。澄觀於《華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴經疏鈔》）略舉了十點說明其所以撰寫《華嚴經疏》之意，然此十點大多針對慧苑的《刊定記》而發，其十點如下：

- | | |
|---------------|--------------------|
| 一、聖旨深遠，各申見解故。 | 二、顯乎心觀，不俟參禪故。 |
| 三、扶昔大義，不欲掩人故。 | 四、剪截浮詞，直論至理故。 |
| 五、善自他宗，不妄破斥故。 | 六、辨析今古，新舊義殊故。 |
| 七、明示法相，顯經包含故。 | 八、廣演玄言，令悟心要故。 |
| 九、泯絕是非，不妄破斥故。 | 十、均融始末，首尾可觀故（註四三）。 |

此十點中，尤其第三點「扶昔大義，不欲掩人」，指出慧苑《刊定記》所存在的問題，如其云：

第三扶昔大義不欲掩人者，謂晉譯微言，幽旨包博，玄義全盛，賢首方周，故講得五雲凝空，六種震地。而《刊定記》主師承在茲，雖入先生之門，不曉亡羊之路；徒過善友之舍，猶迷衣內之珠，故大義屢乖，微言將隱（註四四）。

文中首先稱讚法藏，認為華嚴幽旨玄義至法藏方周，接著，提及慧苑乃法藏之門徒，然卻屢乖大義，使得微言隱沒。至於慧苑如何乖大義隱微言，澄觀列出了五點：

- | | | | | |
|-----------|--------|---------|--------|----------------|
| 一、破五教而立四教 | 二、雜以邪宗 | 三、使權實不分 | 四、漸頓不辨 | 五、析十玄為兩重（註四五）。 |
|-----------|--------|---------|--------|----------------|

此五點中，前二點可說針對慧苑的四教判而來，由於慧苑廢五教（小、始、終、頓、圓）而另立四教（迷真異執教、真一分半教、真

一分滿教、真具分滿教），此即澄觀所說的「破五教而立四教」。在慧苑所立的四教中，其「迷真異執教」乃包含了人天外道等諸學說，即「雜以邪宗」為教法，這是就佛教的教法來說，認為不應將邪教邪宗混雜進來，亦即「迷真異執」不能視為佛教教法。由前面所論述，吾人知慧苑之所以立四教，其乃建立在真性的觀點來作分判，所以將「迷真異執」亦視為一教，主要於真性不解者，皆屬迷真異執教，故包含凡夫外道等法。除了判教所存在的問題之外，由判教所引發出來的「權實不分」「頓漸不辨」，也是澄觀所聲討的對象，如第三、四點。更令澄觀所要討伐的，是第五點「析十玄為兩重」，由於慧苑將十玄門分成德相十玄與業用十玄（註四六），此無異將體用二分，也使得德相無法相即相入交徹，如《華嚴經疏鈔》云：

析十玄之妙旨分成兩重，徒益繁多，別無異轍，使德相而無相即相入，即用之體不成；德相不通染門，交徹之旨寧就（註四七）？

此中，首先指出慧苑的兩重十玄只是徒增繁瑣並無新義；且更嚴重的，此兩重十玄無異將德相與業用二分（註四八），由此二分而喪失了德相的相即相入；也使得德相形成孤立化，而非即用之體；加上德相只唯是淨門，不通於染門，也使得德相之交徹宗旨喪失殆盡。

由此也可得知慧苑於十玄義理所把握的偏差。非但如此，澄觀還進一步指出慧苑混同於「緣起相由」與「理性融通」，而使得法界大緣起之法一多交徹之道理微隱，如其云：

以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱（註四九）。

澄觀此段之批判，可說是一針見血，慧苑將一切歸於真性（理性），由真性來統攝一切，無異將用以說明一多交徹的「緣起相由」同於「理性融通」，而微隱了對諸法一多交徹的開顯。

法藏於《華嚴遊心法界記》論述華嚴三昧時，即就解行而明之，解中又以「緣起相由」和「理性融通」二門來論述之（註五〇），由「緣起相由」顯示諸法的互相交徹（註五一）；由「理性融通」顯示空有無礙（註五二）。慧苑對華嚴的把握，是以真性來把握，即以理性融通來明華嚴，這也是澄觀為何批判慧苑之原因，沒有開顯一多交徹的大法界緣起。

至於慧苑於晚年廢教參禪，亦可看出其於華嚴教理把握上之偏離，因為華嚴隨舉一法即攝盡一切，如舉教而言，教即義，亦即理事、觀行

等，實無須捨教而參禪，若非如是，則於教無相應之理解，這也無怪乎澄觀何以如此嚴厲批判慧苑之所在，如《華嚴經疏鈔》云：

第二顯示心觀不俟參禪者，……昔人不詳至理，不參善友，但尚尋文，不貴通宗。唯攻言說，不能以聖教為明鏡，照見自心；不能以自心為智燈，照經幽旨。玄言理說，並謂雷同；虛己求宗，詔為臆斷。不知萬行令了自心，一生驅驅但數他寶，或年事衰邁，方欲廢教求禪，豈唯抑乎佛心，實乃翻誤後學（註五三）。

此為澄觀對慧苑所作之批評。接著，澄觀則道出教理觀行之關係，如其云：

今皆反此，故製茲疏，使造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理，用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門，會南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心，無違教理之規，暗蹈忘心之域，不假更看他面，謂別有忘機之門。使彰乎大理之言，疏文懸解，更無所隱，難可具陳（註五四）。

由前述慧苑的判教思想及澄觀對其批判中，吾人可以看出慧苑整個的思想乃是建立在「真性」上，以此來理解華嚴的事事無礙法界，以此作為判教之基礎。因此而混淆了理事無礙與事事無礙之差別，導致將十玄分成兩重形成割裂情形，而無法開顯諸法相即相入遍攝無礙之無盡法界的華嚴特色。

因此，也可以看出《法界觀門》的「周遍含容」思想，經由法藏至慧苑時，已呈現以「真性」來把握的局面，這也是為什麼澄觀要重建華嚴宗旨批判慧苑之所在。

四、澄觀

華嚴思想至澄觀時，由於慧苑於理解上的偏離，使得澄觀積極地以事事無礙法界來顯示華嚴教義，如其於《華嚴經疏》則以《法界觀門》的三觀來明別教一乘之義理，如其云：

今顯別教一乘，略顯四門，一、明所依體事；二、攝歸真實；三、彰其無礙；四、周遍含容（註五五）。

此中的第一門「所依體事」，是指事法界，澄觀藉用了十玄門的教義、理事等十對來表之（註五六）。第二門「攝歸真實」，指的是真空觀（註五七），即理法界。第三門「彰其無礙」，是指理事無礙觀（註五八），即理事無礙法界。第四門「周遍含容」，即周遍含容觀，亦即是事事無礙法界（註五九），此中澄觀依法藏《探玄記》來

加以介紹（註六〇），先明十玄門，再明十玄德用之所因，即十無礙因（註六一）。

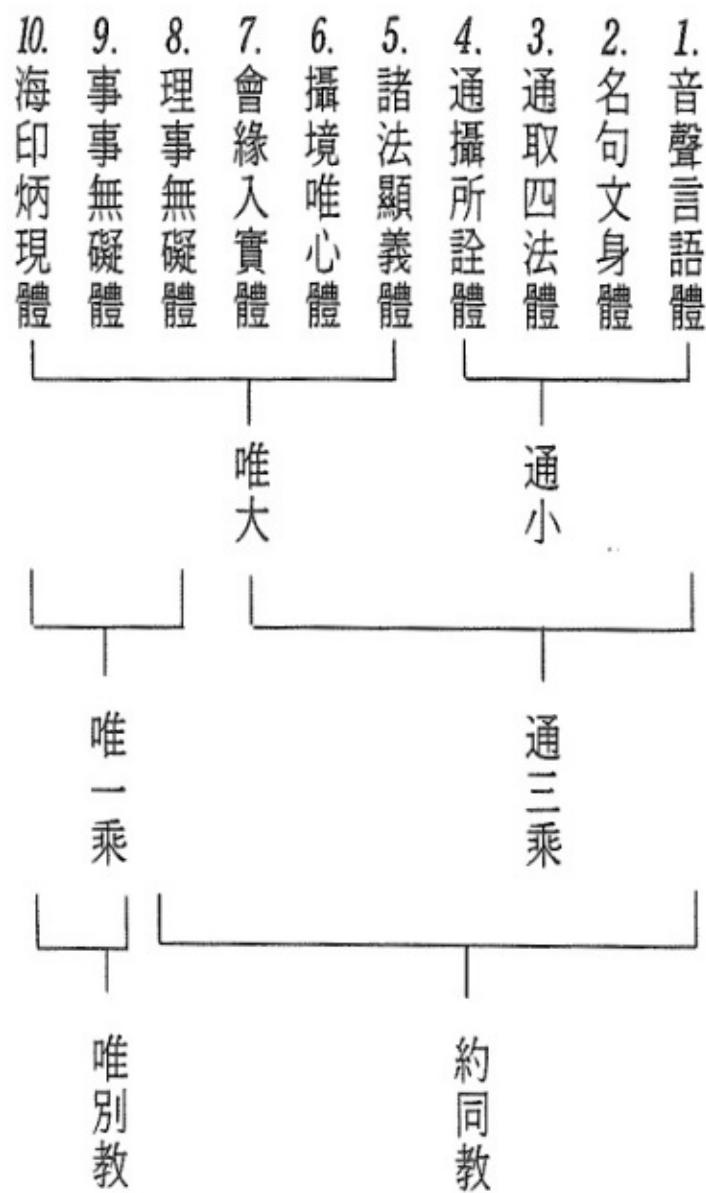
澄觀於《華嚴經疏》〈義理分齊〉中，即以此四門（如上引文所述）來顯華嚴教義，亦即以四法界顯之。此四法界可說攝佛法一切教義（如五教），乃至包含人天教在內，因為圓教無所不收，如以五教言，後可攝前，前不能攝後，所以，圓教攝前四教，前四教不能攝圓教（註六二）。也因為如此，澄觀於《華嚴經疏鈔》中，進一步將四門與諸教相分配，其中將「理事無礙」（即四門中第三門「彰其無礙」）配屬於終教，理事雙絕為頓教，事事無礙唯圓教（註六三）。也因為如此，澄觀於其所著《華嚴法界玄鏡》中，即以此架構來詮釋《法界觀門》，其認為「真空觀」乃未明真如之妙有，雖亦言及「色空無礙」，但以顯真空為主，未顯真如之妙有，如其云：

本就前（指真空觀）色空觀中，亦即事理，不得此名（指理事無礙觀）者，有四義故：一、雖有色事為成空理，色空無礙為真空故；二、理但明空，未顯真如之妙有故；三、泯絕無寄，亡事理故；四、不廣顯無礙之相（註六四）。

此指出真空觀與理事無礙觀之差別所在，以四點理由明之，如真空觀是以明真空顯理為主，並未顯真如之妙用，加上以泯絕無寄亡事理以顯真空，且不廣顯無礙。理事無礙觀則不同於此。

此也可以從澄觀的五教十宗判分配中可得知，將「真空絕相宗」置於第八，配屬頓教；而將「空有無礙宗」置於第九，配屬終教（註六五），如此的調動與法藏的五教十宗判之次序略有別，如法藏將「真德不空宗」置於第八，配屬終教，將「相想俱絕宗」置於第九，配屬頓教（註六六）。由法藏與澄觀對五教十宗所作的不同分配中，吾人可得知他們對終教頓教之看法略有不同，依法藏的看法，頓教之所以於終教後面，乃強調理事無礙一如之不可說上，而澄觀則將頓教置於終教前面，即配屬於真空觀中，著重於二空所顯之真如上。

澄觀於《華嚴經疏》〈教體淺深〉中，則將理事無礙體、事事無礙體、海印三昧體等皆視為一乘，後二為別教一乘，理事無礙體加上前七個，則為同教，如下圖示（註六七）：



澄觀之比較

由圖中，吾人可以清楚地確知別教一乘之所詮，乃是「事事無礙體」與「海印炳現體」，此二體為別教所獨有，另別教亦可通餘八體。再者，就三乘與一乘言，所詮體中，前七通三乘，後三唯一乘，由此中，可了解到澄觀已將「理事無礙體」提昇至一乘位子，亦即將終教置於一乘中，而非置於三乘，但只是同教一乘之角色，而非別教一乘。

至於「理事無礙」應置於三乘抑一乘？在法藏的看法中，理事無礙含有二層涵義，一為三乘的理事無礙；一為一乘的理事無礙。此二者所不同者，在於是是否事義即理義，三乘則無此義，唯一乘有之，也因為如此才開出事事無礙法界，若就此點來看，理事無礙即是一乘。在此澄觀並未作如此之區分。

五、宗密

宗密對《法界觀門》的解釋，大體來自於澄觀的《華嚴法界玄鏡》，而其中亦有所差別，如宗密以四法界之後三法界分別配屬三觀，此同澄觀之看法，但於對事法界的看法則與澄觀不同，宗密認為事法界不能獨立成觀，若獨觀之，則是情計之境（註六八），然依澄觀之看法，「事法界歷別難陳，一一事相，皆可成觀」（註六九），由此可以得知二人對事法界看法之不同，宗密認為不能獨立成觀，而澄觀則視一一事相皆可成觀。

再者，宗密依《華嚴經疏》對法界的註釋，如《註華嚴法界觀門》云：

「法界」，清涼（指澄觀）新經疏（指《華嚴經疏》）云，統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一、事法界，界是分義，一一差別有分齊故；二、理法界，界是性義，無盡事法同一性故；三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故；四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故（註七〇）。

此即以分、性、性分等來劃分四法界（事法界、理法界、理事無礙法界，再加上一切分齊事法一一如性融通重重無盡的事事無礙法界）。此四法界統唯一真法界，分則成為四法界，此一真法界，亦即是一心。宗密亦依澄觀之看法視第三觀「周遍含容觀」（事事無礙法界）為別教一乘迥異諸教（註七一），而以第二觀「理事無礙觀」（理事無礙法界）為大乘同教之極致（註七二），認為真空觀為真如之理，未顯真如妙用，如《註華嚴法界觀門》釋理事無礙觀時，解釋云：前（指真空觀）雖說色，是簡情計以成真空，空色無礙泯絕無寄，方為真如之理，未顯真如妙用，故唯是真空觀門，未為理事無礙（註七三）。

由此可得知，澄觀與宗密對三觀的解釋都著重於三觀的次第上來解說。雖如此，對於真空的看法，宗密將之視為是本心，如其對真空之解釋：

理法界也，原其實體，但是本心（註七四）。

此即以本心為理法界之實體，此也可看出宗密的思想以真心本心為源之所在，而此本心真心即一真法界也。

由前面的論述中，吾人可得知華嚴宗思想於諸祖師大德中所把握的並不盡相同，如法藏以「緣起相由」和「法性融通」來開顯華嚴教義，且時時凸顯華嚴別教一乘與諸教之不同；而法藏的弟子慧苑對華嚴教義的了解，是偏重「法性融通」來加以理解，因此，於判教中將「理事無礙門」與「事事無礙門」視為「真具分滿教」，且以德相和業用來解釋「事事無礙門」，即以兩重十玄來明事事無礙，而此無非就「真性」而言。雖然《法界觀門》「周遍含容觀」的「普融無礙」，是由「理」的無分限而推知「事」的遍一切法與攝一切法，但此乃為觀行上及論述上之方便所致，事實上，《法界觀門》究竟所要彰顯的乃是普融無礙的事事無礙法界，此普融無礙的事事無礙法界在法藏論述華嚴教義時，時時扣緊別教一乘來闡述可得知。至於慧苑為何要簡化華嚴教義及判教，甚至模糊或偏離了華嚴教義？其關鍵乃在於只以「真性」來了解華嚴，以此作為判教之基礎。

因此，從慧苑對「理事無礙」與「事事無礙」把握上，可看出其對華嚴教義之偏離（亦可言其對《法界觀門》理解之不同），這也是澄觀認為事態嚴重起而聲討之，而明確地以次第性來理解《法界觀門》，視「理事無礙觀」為終教所詮教義（或為同教一乘），而以「周遍含容觀」之事事無礙法界代表華嚴別教一乘之圓教教義。此觀念之確立，無異與智儼的十玄門教義相呼應，也凸顯了智儼與法藏一再所要強調的華嚴別教一乘思想。至於宗密對《法界觀門》的解釋，大多延續著澄觀而來，然在論點上亦有所不同。

七、結語

由《法界觀門》透過三觀所要開顯的，即是普融無礙法界，亦即是事事無礙的無盡法界緣起，藉由三觀三十門（每一觀各十門）有次第性地引導，讓觀行者證入普融無礙境界，亦讓吾人因而了解事與事之間的無盡緣起之關係，以此顯示華嚴無盡法界緣起。

因此，吾人可以說在《法界觀門》中，已建構了華嚴無盡法界緣起理論基礎，以及建立了修華嚴法界之觀行法門，展開即教即觀、即觀即教之華嚴特色。

法藏的諸論著中，其對華嚴思想的闡述，主要以「緣起相由」和「理性融通」來論述之，前者乃直就事法來顯示法法間的無盡緣起之關

係，後者則是就理性來說明空有圓融無礙之關係。由於法藏往往將此二者加以併用，或藉由理性的關係說明一事法與一切事法彼此的相互遍攝，有時並未嚴加區分二者之不同。也許因此之故，慧苑對「理事無礙」和「事事無礙」之了解，是就真性來了解之，即對「事事無礙」法界是以「理性融通」的方式來了解，視「事事無礙」乃法性力或神通變化所致，而非直就事法而顯事事無礙，這從澄觀對其所作的批評可得更進一步之了解，所謂：「以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱」（註七五）。因此，吾人可看出在慧苑時，已將「緣起相由」與「理性融通」相混淆，亦即混淆了「事事無礙」與「理事無礙」，完全以真性來詮釋華嚴教義，以真性來明事事無礙（註七六）。

這也是為什麼至澄觀時，嚴厲地對慧苑展開批判，以《法界觀門》三觀作為華嚴教義所詮，再配以諸教來詮釋，顯示「周遍含容觀」的「事事無礙法界」乃唯華嚴別教一乘之圓教所明，與諸教所不共，而此事事無礙法界是由諸法「緣起相由」彼此交涉遍入所彰顯的。

至宗密時，其對《法界觀門》的詮釋，大體沿自於澄觀的看法，所不同者，將「事事無礙法界」視為眾生之本心本性。

因此，可從對《法界觀門》教義的理解和證釋中，得知有關華嚴思想之發展演變。

註解：

註一：大正四五·六七二上。

註二：大正四五·六八四中～下。

註三：如澄觀的《華嚴法界玄鏡》也許為了敘述之方便，皆於所註文之前加上「觀曰」兩字，以顯示此為《法界觀門》之文，在宗密的《註華嚴法界觀門》則無此二字。再者，《華嚴法界玄鏡》於述及作者時，是「終南山釋法順，俗姓杜氏」，在《註華嚴法界觀門》則於「終南山」之前，多了一「京」字，且直言「釋杜順集」，不同於《華嚴法界玄鏡》所說的「釋法順，俗姓杜氏」。此只是細節的差異，大體上，此二文所載是一樣的，也許宗密所用之版本是不同澄觀所用之版本（此可由註一一知）。

註四：就《華嚴發菩提心章》一文來研判，此文乃非嚴謹之論著，是屬於整理性之作品，因此有可能為法藏將《法界觀門》一文直接引入。

註五：四句十門之四句，是指：會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀等。由於前二句各有四門，後二句各一門，總共為十門。

註六：大正四五·六七三上。

註七：大正四五·六七三下。

註八：可對照宗密《註華嚴法界觀門》，如云：「四、色即是空，何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故……是故色即是空」（大正四五·六八五下）。

註九：大正四五·六七四上。

註一〇：此部份詳細之論述，可參大正四五·六七四上～下。

註一一：依宗密《註華嚴法界觀門》所依之版本，其云：「則色盡而空現」（大正四五·六八六中）。且宗密提到亦有其它版本是寫：「色不盡而空現」，此應指澄觀所依之版本。宗密認為此義亦可通，但不如「色盡而空現」來得好（參見大正四五·六八六下）。

註一二：大正四五·六七四下。

註一三：大正四五·六七五上。

註一四：參見高峰了州《華嚴思想史》有關法藏著作年代之考察（頁一五三～一五五）。另可從《探玄記》引用《華嚴旨歸》（大正三五·一二五上）而得知《華嚴旨歸》成立時間在《探玄記》之前，亦可由新古十玄門而判斷之。

註一五：在法藏的論著中，有諸多論著述及十玄門，如《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經旨歸》、《探玄記》、《金師子章》等。在此等論著中，而有關十玄門之次第和內容上亦略有不同。

註一六：大正四五·五九四下。

註一七：此「緣起相由」是透過諸法異體（相望）、同體（內具）各自相即相入及彼此相攝等諸關係，以說明十玄門之所以無礙之原由。如就十玄無礙（性相、廣狹、一多、相入、相是、隱顯、微細、帝網、十世、主伴等無礙）而言，由於諸法緣起無性，所以性相無礙；由同體相即，故有廣狹無礙；同體相入，故一多無礙；異體相即，故隱顯無礙；異體相入，故微細無礙；由異體攝同體，則有帝網無礙；現於時中，故十世無礙；若異體同體相關互攝，則主伴無礙；另相入無礙及相是（即）無礙，於異體同體皆有之。此乃將緣起相由配對於十玄無礙（參見大正四五·五九五上～中）。

註一八：大正四五·五九五中。

註一九：大正四五·六七六中。

註二〇：同上。

註二一：如《華嚴一乘教義分齊章》云：「且如圓成（實性），雖復隨緣成於染淨而恆不失自性清淨，祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也」（大正四五·四九九上～中）。接著舉明鏡以明之，由於明鏡是淨，所以能現染淨；亦由現染淨而顯明鏡是淨。以顯明鏡之淨和所現染淨是同時存在而不相礙的，由此以明圓成實性之不變與隨緣染淨是全體相收一性無二不相違的，如其云：「當知真如道理亦爾，非直不動性淨成於染淨；亦乃由成染淨方顯性淨。非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨。是故二義全體相收一性無二」（大正四五·四九九中）。

註二二：如《華嚴一乘教義分齊章》云：「依他中，雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性，以諸緣生皆無自性故。若非無性，即不藉緣，不藉緣故，故非似有。似有若成，必從眾緣；從眾緣故，必無自性。是故由無自性得成似有；由成似有是故無性。」（大正四五·四九九中）

註二三：如云：「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，此則不壞末而常本也」（同上，四九九上）。

註二四：所謂：「又約真如隨緣、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」（同上）。

註二五：大正四五·四九九中。

註二六：大正四五·五九七中及五九八上～中。

註二七：依法藏的看法，三乘雖亦論及相即不相妨礙，然其事義非理義。而一乘的理事，是理即事，事即理；且理中事，事中理，事義即理義，以心言，則一切法無非心；以色言，則一切法無非色；任舉一法皆如此攝一切法（參大正四五·五九八中～下）。

註二八：於〈法界緣起章〉中，約略以四門論述，即：①緣起相由門、②法性融通門、③緣性雙顯門、④理事分無門。然只述及第一門「緣起相由」，餘並未作（大正四五·六一九～六二〇下）。依理而推，「法性融通門」與「緣性雙顯門」應皆就理事無礙而論，如《華嚴經旨歸》的「法性融通」。另於〈玄義章〉中，就十門而論之：即緣起無礙、染淨緣起、揀理異性、藥病對治、理事分無、因因果果、二諦無礙、真妄心境、能化所化、入道方便等十門（大正四五·六二二下～六二三上）。此十門中，幾乎皆述及理事內容（大正四五·六

二二下～六二六中）。其中尤其對「理事分無」的論述更值重視，其以無分限、非無分限、俱、俱非等四句來論理，以有分限、無分限、俱、俱非等四句明事（大正四五・六二四中）。由此讓吾人進一步了解理事之分限無分限等之緣由，而非刻板式的以無分限和有分限界說理事。

註二九：此共百門，於諸多門論及，不便一一列舉（參大正四五・六二七上～六三六中）。

註三〇：此可參〈示三遍〉（大正四五・六三七下～六三八中）及〈起六觀〉（大正四五・六四〇上～中）。

註三一：大正四五・六四四上～中及六四七下。

註三二：如以「因果緣起理實法界」為《華嚴經》之宗趣所作的論述（大正三五・一二〇上）。

註三三：如《探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》等，法藏皆以十玄門來表達華嚴別教一乘教義（參大正三五・一二三上～一二四上，及大正四五・四九九上、五〇三～五〇七下）。其它如六相圓融亦可視為表達之一。

註三四：如《探玄記》所舉的十無礙因，只論及緣起相由（大正三五・一二四上～一二五上），餘九因則未述之。另於《華嚴經旨歸》雖對十無礙因皆有述之，然若就其所表達義涵來看，緣起相由直就事法來表達，餘如法無定相、法性融通等，雖與義理較有密切之關係，但基本上是從緣起無自性、法性來明之。

註三五：大正四五・六四六下。

註三六：同上。

註三七：有關詳細論述，可參見大正四五・六四六下～六四七下。

註三八：參《續華嚴經略疏刊定記》（簡稱《刊定記》），卽續藏五・一二右下。

註三九：慧苑此四教是依《寶性論》而判，如《刊定記》云：「第三顯正義中二：初以理成立，後問答分別。……今依所詮法性，以顯能詮差別，謂有全隱、全顯、分隱、分顯，以立四教故」（卽續藏五・一二右上）。由此可知慧苑的判教基礎在於法性（真性），再依全隱、分隱、分顯、全顯等四種對法性所詮之差別而成立四教。再配以《寶性論》對眾生的分類—識如來與不識如來者，即有四種眾生不識如來藏，如《刊定記》云：「《寶性論》第四云：有四種眾生不識如

來，如生盲人，一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四初心菩薩。今之所存，依此而立。初、迷真異執教，當彼凡夫；二、真一分半教，當彼聲聞及辟支佛；三、真一分滿教，當彼初心菩薩；四、真具分滿教，當彼識如來藏之根器」（同前，一二右上～下）。在此中，慧苑將聲聞、辟支佛歸為一類，故不識如來藏的四種眾生成為前三教，再加上識如來藏眾生，則成為四教。

註四〇：有關慧苑四教立說，詳參見註三九。

註四一：正續藏五·一四左下。

註四二：同上，一四右下。

註四三：大正三六·一六中。

註四四：大正三六·一七上。

註四五：如《華嚴經疏鈔》云：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？析十玄之妙旨分成兩重，徒益繁多，別無異轍，使德相而無相即相入，即用之體不成，德相不通染門，交徹之旨寧就？出玄門之所以，但就如明，卻令相用二門無由成異。以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱」（大正三六·一七上～中）。文中所列舉五點，即是由此段文歸納而來。

註四六：見《刊定記》（正續藏五·一四左下）。

註四七：大正三六·一七上～中。

註四八：如《華嚴經疏鈔》所評：「出玄門之所以，但就如明，卻今相用二門無由成異」（大正三六·一七中）。

註四九：大正三六·一七中。

註五〇：大正四五·六四六下。

註五一：如以有力無力來論述法的相成，亦即一切法既是有力亦是無力，彼有力則能成此攝此，而此無力而入彼；同樣地，彼的有力是由彼的無力而成，此的無力即是此的有力。所以當彼有力攝此時，即是此有力攝彼時，如《華嚴遊心法界記》云：「第二合說者，彼有力能攝此時，即是此有力能攝彼時，何者？以彼有力由無力故成，無力由有力故立。是故有無別有，全以無為有；無無別無，全以有為無。以有為無故，是故有即無；以無為有故，是故無即有。無即有故無無；有即無故無有。有有故全無，無無故全有。今即以全有之無為有；全無之有為無，如是圓融一際而不礙，有力無力兩存，舉一即一切，咸

收不妨，重重無盡，何以故？互相交徹一多成故」（大正四五·六四七上）。

註五二：參見大正四五·六四七下。

註五三：大正三六·一六下～一七上。

註五四：大正三六·一七上。

註五五：大正三五·五一四上。

註五六：參《華嚴經疏》所引述（大正三五·五一四上）。

註五七：如《華嚴經疏》云：「第二攝歸真實者，即真空絕相，……亦有十義，如《法界觀》」（大正三五·五一四上）。於此中，澄觀將真空觀所述十義略之，只云：如《法界觀》，而在《華嚴經疏鈔》中則有詳盡地引述（大正三六·七一下～七二上）。

註五八：如《華嚴經疏》云：「第三彰其無礙，然上十對皆悉無礙，今且約事理以顯無礙，亦有十門，一、理遍於事門，……」（大正三五·五一四上～五一五上），此即以《法界觀門》之理事無礙觀為論述之內容。

註五九：如云：「第四周遍含容，即事事無礙，且依古德，顯十玄門」（大正三五·五一五上）。有關「周遍含容」這一部份內容，在此澄觀並沒有依《法界觀門》「周遍含容觀」之內容來論述，而直以十玄門來論述，此可能仿自法藏《探玄記》於論述華嚴義理分齊時以十玄門為論述內容（大正三五·一二三上～中）。

註六〇：若將《華嚴經疏》所述的這段內容（大正三五·五一五上～五一六上）與《探玄記》「義理分齊」（大正三五·一二三上～一二五上）加以對比，吾人可以發現彼此之間的相同。

註六一：詳見大正三五·五一五上～五一七下。有關十無礙因，《探玄記》雖列舉了十種，但只對「緣起相由」詳加論述，餘九因則略之（大正三五·一二四上～一二五上）。雖如此，法藏於《華嚴經旨歸》則有詳述此十因（大正四五·五九四下～五九五中）。

註六二：如《華嚴經疏》云：「第三義理分齊，已知此經（《華嚴經》）總屬圓教，未知圓義分齊如何？然此教海宏深，包含無外，色空交映，德用重重。語其橫收，全收五教，乃至人天，總無不包，方顯深廣；其猶百川不攝大海，大海必攝百川，雖攝百川，同一鹹味。故隨一適（滴）迥異百川。前之四教不攝於圓，圓必攝四」（大正三五·五一四上）。

註六三：由前註所述中，已知圓教攝一切教，而前四教不攝於圓教。同理，圓教所明四法界諸教義中，周遍含容事事無礙法界乃圓教所獨有，其餘教並不明此，如終教不說德用該收，頓教一向雙絕事理，如《華嚴經疏鈔》對「上（尚）非三四，況初二耶」（大正三五·五一四上）所顯圓教與四教之不同所作之解釋，如其云：「言尚非三四況初二者，合前故隨一滴迥異百川，即舉勝顯劣，三即終教，四即頓教，初二即小乘及與始教，雖有戒善，是圓教戒善，尚不同終頓之勝，以彼不能事事無礙故。況初二之劣，以彼尚不得二空及事理無礙等」（大正三六·七〇下）。又云：「如圓教中有小乘戒善之法四諦因緣，有始教中十地十如八識四智，有終教中事理無礙，有頓教中言思斯絕等。……如小乘唯人空自利，始教五性三乘，終教不說德用該收，頓教一向事理雙絕等」（同上）。由此吾人可得知澄觀雖認為圓教攝前四教，其教義分齊亦攝諸教義，然事事無礙唯圓教所闡發，終教只詮事理無礙，並未明事事無礙德用全收，頓教則以雙泯方式明理事無礙，至於小乘及始教則未及二空之真如與理事無礙。

註六四：大正四五·六七六上。

註六五：大正三五·五二一中～下。

註六六：大正三五·一一六中。

註六七：大正三五·五一八中。

註六八：如《註華嚴法界觀門》對三觀之解釋，其云：「除事法界也，事不獨立故，法界宗中無孤單法故。若獨觀之，即事（是）情計之境，非觀智之境故」（大正四五·六八四下）。

註六九：大正四五·六七二下。

註七〇：大正四五·六八四中～下。

註七一：如《註華嚴法界觀門》云：「故下第三觀（指周遍含容觀）是別教一乘迥異諸教」（大正四五·六八七中）。

註七二：如宗密釋理事無礙觀云：「觀之於心，即名能觀，觀事當俗，觀理當真，令觀無礙，成中道第一義觀，自然悲智相導，成無住行，已當大乘同教之極致。」（同上）。此中所指的大乘同教之極致有二義：一是指終教，一是指同教，此從澄觀的理事無礙觀所具終教同教可得知。

註七三：大正四五·六八七中。

註七四：大正四五·六八四下。

註七五：大正三六·一七中。

註七六：慧苑之被視為華嚴宗之門外人物，這與澄觀對他的批判有關，更重要的乃在於其對華嚴教義把握上所存在的問題。雖然慧苑於判教上及教義上有別於法藏之看法，但坂本幸男《華嚴教學の研究》之看法，認為慧苑有其重大之貢獻和創見，並提出華嚴宗的傳承：法順—智儼—法藏—慧苑—法說—澄觀—宗密（詳見前揭書頁二九六）。然吾人若從華嚴思想的特質來看問題，華嚴的教義所含攝的範圍極為廣泛，此從法藏在論述華嚴義理分齊時往往從法性融通和緣起相由來論之可知，乃至澄觀亦就《法界觀門》三觀來顯華嚴教義，以此顯示華嚴所含攝範圍之廣，但吾人不能因此而模糊了華嚴之特質。

第二節 就《十玄門》而論

十玄門，乃華嚴宗闡述別教一乘無盡法界緣起之重要教義，華嚴二祖智儼著有《華嚴一乘十玄門》，相傳此為杜順說，而智儼撰，不論此傳說是否屬實，從《十玄門》所論述的義理中，皆可以確定此乃發揮華嚴無盡法界緣起之上乘論著，藉由簡短的篇幅以十玄門將《華嚴經》之教義、理事等十義作淋漓盡致之發揮，此教義、理事等十義可說《華嚴經》內容之總括，以十表無盡法。此等無盡法彼此之關係，是相即相入重重無盡的。

華嚴三祖法藏繼承智儼十玄門之思想，將之運用於《華嚴一乘教義分齊章》中，由此可看出法藏十玄門思想，是承自於智儼，至後來的《探玄記》「義理分齊」中才略加修改之。

慧苑對十玄門的看法，主要從佛之德相和業用上來解釋，分成二重十玄，此頗受澄觀之批評。

至於澄觀對十玄門的看法，雖未有專著來闡述之，然從《華嚴經疏鈔》對十玄門的引用中，將《法界觀門》之周遍含容觀以十玄門釋之，更顯示了此二者之密切關係。

一、智儼

對智儼而言，其並無有關《法界觀門》的論著，若要勉強言之，其所著的《華嚴一乘十玄門》可說是對《法界觀門》之理論最好的發揮。在《十玄門》中，開章明義就區分了小、大、一乘之不同，如其云：明一乘緣起自體法界義者，不同大乘、二乘緣起，但能離執常、斷諸過等；此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也（註一）。

在此段話中，說明了大、小、一乘對緣起不同之看法，小、大乘對緣起的論述，主要用在於破斷、常見上；而華嚴一乘是就「一即一切」來論述緣起，若明了此「一即一切」之緣起道理，則無過不離。換言

之，《十玄門》明確地建構了華嚴別教一乘之理論，開顯華嚴無盡法界緣起之道理。若將《法界觀門》視為觀門，那麼《十玄門》即是教法。

《十玄門》以透過一法自體來顯示諸法相即相入之關係。此相即相入之關係，可由同體門與異體門來探討，而所謂的同體與異體，乃是每一法本身所各有的特色，就一法本身而論，即是同體；若相望於他法而言，則是異體，以此異體顯示法與法之差別相。因此，吾人可以說任舉一法即是同體亦是異體，每一法就自身而言是同體，相望於他則是異體。也因為同體異體之關係，而有諸法之相即相入，若無異體，同體即不成；反之，亦然。

因此，《十玄門》對於諸法的思考層面，是由同體門與異體門切入，來論述諸法的彼此相即相入，再由此顯示一乘無盡法界緣起，實不過是自體因之與果，如《十玄門》云：

明一乘緣起自體法界義者，……今且就此《華嚴》一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果（註二）。

此說明了《華嚴》這部經所論述的法界緣起，不過自體因與果，亦即是以自體因與果來貫串整部《華嚴經》之思想，此即是所謂的「一即一切」之思想。在《華嚴經》中，主要是就普賢圓因來開顯此「一即一切」之道理，由此圓因契入圓滿佛果。這也是《十玄門》為何著重於普賢因來論述之所在，如其云：

所言因者，謂方便緣修體窮位滿，即普賢是也；所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界一即一切（註三）。

開顯普賢圓因「一即一切」之道理，無非在於方便緣修，由此令眾生明了「一即一切」之道理，以此圓因起而修行佛果。至於圓果，乃絕於說相，與教不相應，故不可說，縱使說之，亦非究竟圓果，如《十玄門》云：

今辨此因果二門者，圓果絕於說相，所以不可以言說而辨；因，即明其方便緣修，是故略辨也（註四）。

由此吾人已可清楚地了解《十玄門》所述的是由因地方便緣修入手，以十玄門廣明教義、理事、解行、因果、人法、境位、法智、依正、體用、根性等十義彼此之關係（註五），換言之，以此十義含括整部《華嚴經》之內容，或將《華嚴經》內容歸納成此十義來探討，此十義者，以「十」代表《華嚴經》內容之無盡（註六），亦顯每一法皆稱法界。

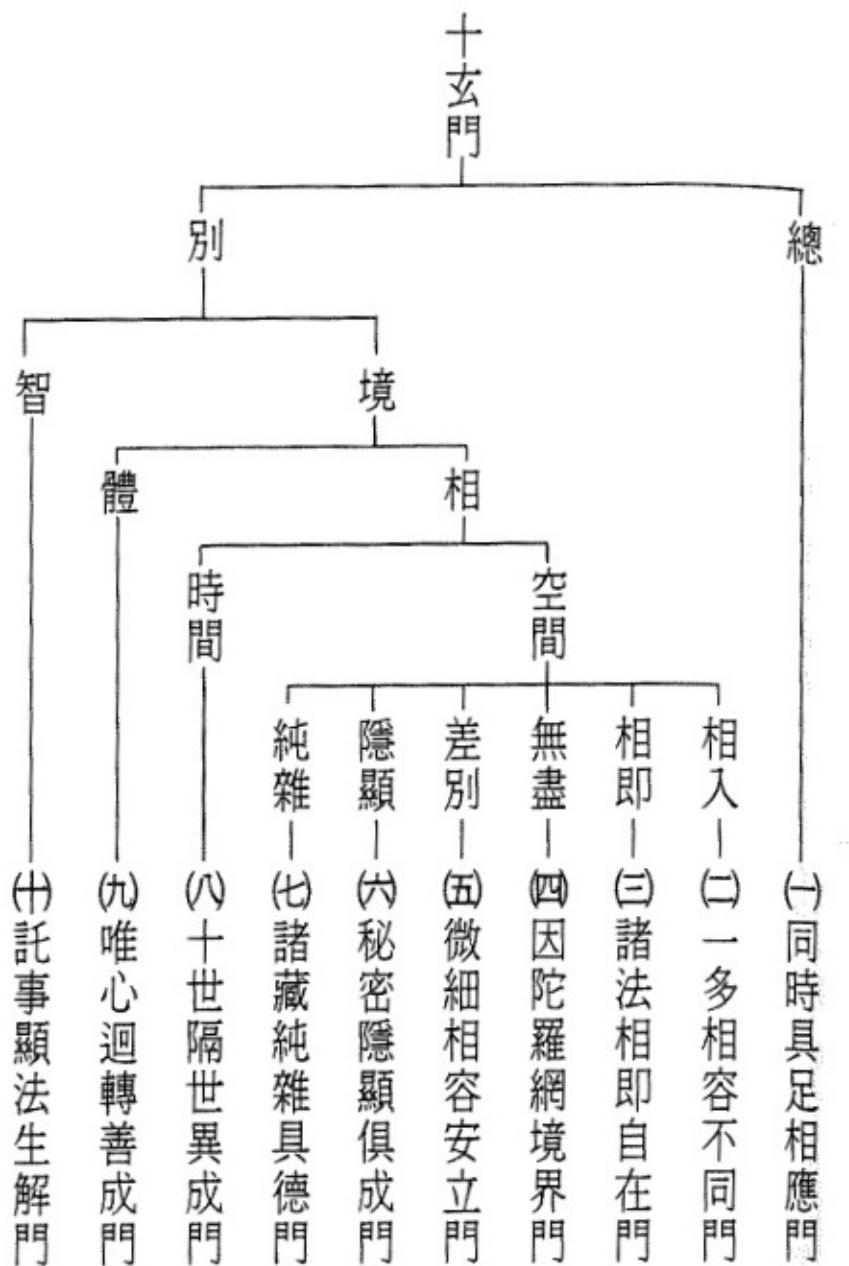
智儼《十玄門》之論述，分成譬與法兩方面，如其云：

今約教就自體相辨緣起者，於中有二：一者舉譬辨成於法；二者辨法會通於理（註七）。

舉譬喻之用意，無非令吾人對法之了解；以十玄門廣明法無非令吾人會通於無盡法界緣起之道理。

《十玄門》之整個架構即是由譬與法兩方面來切入。就譬而言，舉一與十明彼此之關係，若能掌握此番譬喻，就能明了諸法相即相入之無盡關係，對於由十玄門所開顯的道理，亦能有相應之了解。可知此譬喻在《十玄門》乃至在《華嚴》教理所扮演之重要性（有關一與十之關係的詳細論述參見本書第一章第二節）。

用以解釋教義、理事等十義諸法的十玄門，不外乎就總別而論，如下圖所示：



十玄門

如何顯示別教一乘緣起與小大乘緣起之不同？此由《十玄門》之第一門「同時具足相應門」即可一目了然，「同時具足相應門」所顯示的是教義、理事等十義同時具足相應，亦即隨舉一法（如教義）則理事等餘九皆同時頓成且具足相應，即緣起法不起則已，起即是一切，一成一切成，如《十玄門》云：

今釋第一同時具足相應門者，即具明教義、理事等十門同時也。何以得如此耶？良由緣起實德法性海印三昧力用故得，然非是方便緣修所成，故得同時（註八）。

為說明此緣起一成一切成之道理，《十玄門》進而舉因果關係以明之，如其云：

今且據因是同時者·若小乘說因果者，即轉因以成果，因滅始果成（指因滅果始成）；若據大乘，因果亦得同時，而不彰其無盡，如似舍緣以成舍，因果同時成而不成餘物，以因有親疏故，所以成有盡；若通宗（指一乘教）明因果者，舉疏緣以入親，是故如舍成時，一切法皆一時成，若有一法不成者，此舍亦不成（註九）。

此透過小、大、一乘對因果看法不同之對比，更可以顯示華嚴別教一乘之因果緣起道理。依小乘教的看法，因果是不能同時存在的，唯因滅後，果始成，亦即轉因以成果；依大乘之看法，因果雖可以同時成，然因有親疏之關係，只能成同一物而不能成餘物，如舍緣成舍不能成舍以外之物，故無法形成無盡緣起；若一乘教，舉疏緣以入親，一成一切成，如舍成時，一切法亦同時成，若非如此，則舍亦不成，以此顯諸法無盡緣起之關係。十玄門之餘九門即透過不同角度來說明諸法相即相入之無盡緣起道理（詳細論述請參第一章第二節）。

二、法藏

法藏對十玄門的引用，在《華嚴一乘教義分齊章》、《文義綱目》、《金師子章》等所設立的十玄緣起，可說繼承著智儼的《十玄門》而來，然《探玄記》與《華嚴經旨歸》中的十玄門，於十玄名稱及排列次序上與前者略有所不同（註一〇），其不同之原因，依澄觀的說法，乃因法藏之十玄較智儼的十玄有次第，且將其中之「諸藏純雜具德門」與「唯心迴轉善成門」改成「廣狹無礙自在門」與「主伴圓明具德門」，乃在於避免與理事無礙混淆，而直接凸顯事事無礙（註一一）。因此，十玄門而有古新之差別，古十玄指智儼之十玄門；新十玄乃指法藏所修改後之十玄。澄觀所引用的十玄門，是新十玄門。

從法藏對古十玄門所作的修改中，吾人可以看出其極強烈地區分一乘與三乘之不同，避免以三乘終教之理事無礙或如來藏來詮釋一乘教理，這是法藏的用心。雖然在智儼的《十玄門》中，已相當清楚地區分了一乘與三乘之不同，但「諸藏純雜具德門」與「唯心迴轉善成門」中，多少混淆了一乘與三乘教理，或偏於就理來論，而非就事事來開顯。

對於十玄門內容的解釋，大體上，法藏是依智儼的《十玄門》而釋，若以古《十玄門》中之「諸藏純雜具德門」與「唯心迴轉善成門」來看，可了解到法藏之解釋與智儼之關係，尤其同樣地在解釋「唯心迴轉善成門」，法藏比較扣緊十無盡心來解釋，非而局限於如來藏清淨心。為清楚起見，將引文摘錄於下：《十玄門》：

第六諸藏純雜具德門，此約諸度門說，何者？如似就一施門說者，一切萬法皆悉名施，所以名純，而此施門即具諸度等行，故名為雜，如是純之與雜不相妨礙，故名具德（註一二）。

《五教章》：

第七諸藏純雜具德門，此上諸義或純或雜，如前（指十義）人法等，若以人門取者，即一切皆人，故名為純；又即此人門具含理事等一切差別法，故名為雜。又如菩薩入一三昧唯一行布施無量無邊，更無餘行，故名純；又入一三昧即施戒度生等無量無邊諸餘雜行俱時成就也。如是繁興法界純雜自在，無不具足者矣，宜準思之（註一三）。

由上二段引文對「諸藏純雜具德門」的解釋，大體上是相同的，皆舉「施度」為例，就施度本身即一切法而言，此為純；就施度所攝一切法之差別相而言，此為雜。純雜彼此不相妨礙，是為具德。施度如此，其它諸度亦是如此，隨舉一度既是純亦是雜，乃至隨舉一法莫不是純且是雜。故法藏於《五教章》中，先就教義、理事等十義中的「人法」之「人」為例，來說明就「人」而言，即一切皆人，此為純；而人一門中具含教義、理事等一切法，此為雜。由「人」一法來說明其與十義（無盡法）之純雜關係。另再就「唯心迴轉善成門」而論：《十玄門》：

第九唯心迴轉善成門者，此約心說。所言唯心迴轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立，若善若惡，隨心所轉，故云迴轉善成，心外無別境，故言唯心（註一四）。

《五教章》：

九者唯心迴轉善成門，此上諸義唯是一如來藏，為自性清淨心轉也，但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如〈性起品〉中說十心義等者，即其事也，所以說十者，欲顯無盡故。如是自在具足無窮種種德耳，此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物，名唯心轉等，宜思釋之（註一五）。

以上二段引文，皆視教義、理事等十義為如來藏之所建立，亦即將十義彼此相即相入之無盡緣起說之為如來藏，顯示法本如此故。進而說

明若善若惡等法，實隨心所轉，即以唯心來說明為善為惡之所在。對此，法藏是以十心來顯心之無盡。而值得注意的，此門舉「心」為例，說明轉善轉惡之所在，實不外乎心，雖舉心為例，而此心實代表十心無盡心。隨舉一法即是無盡，說此為性起具德，就心而言，即是唯心迴轉善成門。由法藏的解釋中，更能顯以心為例，顯示無盡法界緣起不外自體因果之道理。

三、慧苑

慧苑的整個思想立基於真性而來，故其對華嚴一乘別教之理解，亦不外乎此。其視《法界觀門》之理事無礙觀及周遍含容觀皆是真具分滿教（註一六），前者明真如隨緣作一切法不失自體及諸法即真不礙生滅（註一七）；後者則說明事事之間因由法性力或神通等之故，而彼此相即相入，如《判定記》云：

二、事事無礙門者，謂此事彼事，或由法性力所致，或由神通等轉變，是故互望於同類異類中，有相即相在等，相作相入等（註一八）。

由此可知，慧苑所謂的事事相即相在、相作相入等，是由法性力（真性）或神通力等所致，而非直就任何一事法本身來開顯。也因為此之故，而進一步以體事、德相、業用來顯示此道理（註一九）。體事，是指色、心、時、處、身、方、教、義、行、位等，此體事為德相、業用之所依，德相所依之體事，乃純淨無漏之體事，即為淨法界之依正（註二〇）；而業用所依之體事，為染淨法界（註二一）。換言之，即以真如為體，以真如所具之德相為淨法界，業用乃證得此真如而示現染淨（註二二）。

依慧苑之看法，《楞伽》、《密嚴》、《維摩》、《法華》、《涅槃》、《仁王》等經為理事無礙宗（註二三），而《華嚴經》、《如來不思議境界經》等為事事無礙宗（註二四）。

智儼、法藏之十玄門中所立的十義，在慧苑改成所依體事，即色、心、時、處、身、方、教、義、行、位等十法（註二五），以此十法為德相、業用所依之體事。而對於十玄門的看法，慧苑主要從德相十玄與業用十玄來論述。

關於德相十玄，慧苑就德相因與德相果明之。所謂德相因，是以真如為因，如《判定記》云：

就此門中二：先通辨德相因；後別顯德相果。前（指德相因）中謂佛菩薩從初發意修諸行時，一一皆與法性相應，常觀諸法，若同類、若

異類；若同體、若異體；若雜染、若清淨；相雖差別，其性是一，所謂無性。以無性故，性相無礙。此相彼相，既同一性，相隨性而融通，是故此事彼事成（相）即（相）在等無障礙也（註二六）。

此以無性（真如）為諸法之性，佛菩薩從初發意修行時，即與諸法無性相應，諸法無性，故性相融通無礙，而形成事事相即相入無障無礙。由此可知，事事之相即相入無礙，來自於諸法無性故如此。且由於真如性具恆河沙德，故所起諸事亦復如是具恆河沙德，如《刊定記》云：

真如性既具過恆沙德，真所起事，德量亦然。是故此事及德同無為性，非相所遷，非分限取，唯普眼見，非餘境界（註二七）。

此顯示真所起之事與德皆以無性為性，所以不為相所遷，即以真如（無性）為德相、體事等之所依，至於事事之十玄無礙，即就真如來論述，如《刊定記》云：

今略舉真如十種德相，以顯此中體事德相。……此十德相，凡有其一，必具餘九，具餘九，具百具十（千），具過恆沙，如八德水。何以故？同體性故，無分限故。法界體事既全如起，是故一一具餘一切（註二八）。

由於諸法無體性，真如體性無分限，而法界體事皆真如所起，故彼此相即相入，隨舉一法即具一切。

所以，慧苑對十玄門之詮釋，皆繞著真如以明之，如《刊定記》云：今且依總別分相略辨十門，餘應思准。謂：一、由法界體事，一一皆有同法性中與一切法而共相應，不相捨離德故，一一隨應同時具足一切體德。二、由此彼事，各有同法性中不離諸法德故，相望有相即德。三、由此彼事，各有同法性中無所不在德，相望有相在德。

四、由諸體事，各有同法性中性常隨順德及恆守本性無改變德故，一一隨應有隱顯德。五、由此彼事，各有同法性中與一切法共相應德故，相望有主伴德。六、由諸體事，各有同法性中與一切法同體性德故，一一即是一切諸法德。七、由諸體事，各有同法性中常住無盡德故，一一自具無盡法德。八、由諸體事，各有同法性中普攝諸法德及一切法中性常平等德故，一一隨應有純雜德。九、由諸事，一一皆有同法性中普攝於法德故，一一隨應具微細德。十、由諸體事，一一各有同法性中無所不在德及一切法中畢竟無盡德故，互望重重有如因陀羅網德也（註二九）。

以上十門中，皆透過「法性」之關係，連接一事法與一切事法，形成所謂的十玄門，此十玄與智儼、法藏亦有不同。

又就十門明德相果，所謂：

二、別顯德相果者，……初同時具足相應德者，謂後九門所有體事同類異類及中一多大小長短位上下等，同時具足在於一法。是故此門為後九門之總，後九是此一門之別。然以總別不相離故，凡舉一法必具所餘一切門者，是此門攝；若舉一法但具當自一門法者，是餘門攝。……二、相即德者，謂諸體事同類異類及中一多大小長短位上下等相望，此中同異體事相望，但各兩句，謂此即彼、彼即此等。其中同類體上一多等相望，或有六句，謂：此一即彼一；多即多；一即多；多即一；一即多一；多即一多。乃至餘大小長短位上下等互望皆爾。異類體上互望相即，當知亦爾，思準可知。……三、相在德者，……四、隱顯德者，……五、主伴德者，……六、同體成即德，……七、具足無盡德者，……八、純雜德者，……九、微細德者，……十、如因陀羅德者，……（註三〇）。此中先就「同時具足相應門」以明果德，明舉一法即具餘九門體事等一切法。接著，就諸法之相即、相在、隱顯等以別顯果德，而主伴德是相對隱顯德而說，隱顯德乃就自一法，主伴德乃顯一法與一切法之隱顯相互關係。第六門「同體成即德」乃相對於第二門「相即德」而說，相即德相望於異體，同體成即德顧名思義是就同體而言。第七門「具足無盡德」是就自體顯無盡，不同第十門「如因陀羅德」之彼此相依顯重重無盡，亦不同第九門「微細德」之當法具一切炳然齊觀。第八門「純雜德」，乃顯每一法既是純亦是雜。

從上十門所顯德相果中，可知無非就同體或異體以明之，除第一門「同時具足相應德」為總，餘皆為別，且總別之關係，是不相離的。若就餘九門而言，第二、六門為相即一組，第三門顯同體異體一中多、多中一等六句，第四、五門為一組，第七、九、十門為一組，第八門為一組。

另就業用以明十玄門，所謂同時具足相應用、相即用、相在用、相入用、相作用、純雜用、隱顯用、主伴用、微細用、如因陀羅網用等（註三一）。對此十門業用，《刊定記》皆一一說明之，如其云：初同時具足相應用者，謂以諸體事同類異類，及中一多、大小、延促、去住、染淨、定散、位上下等，對應度者，隨於一法，即普示現，後之九門，同時具足，乃至盡法界所有染淨法，無不同時具足相

應。所以者何？一切染法一真性故，一切淨法真所起故，故於堪應者現此境界（註三二）。

此乃就業用明「同時具足相應門」，亦就「同時具足相應門」顯業用，隨於一法，普現十門諸體事，亦即隨於一法具足一切法門（一切染淨法），之所以如此，乃是一切染淨法皆依真性而起，莫不是真性，故同時具足相應。另於九門之業用，只是各別加以解說此相即、相入、相在、相作、純雜、隱顯、主伴、微細、如因陀羅等罷了，其義大體與德相果相同，所不同者，德相果是就淨法而言，業用是就染淨法而明。

慧苑不論由德相或業用上來明十玄門，基本上皆就真性而立論，此難免與三乘終教之所立真性相混。華嚴別教一乘之十玄門，無非顯示任舉一法不論同體或異體皆是相即相入無盡的，也就是說直就諸法本身即是如此，有時將此番道理運用於德相或業用上來說明，更重要的是從自體因地上來開顯，而非局限於德相業用上。依慧苑的看法，此事事無礙法界之十玄門，是由真性而來，且屬德相業用上。

考察慧苑對事事無礙法界之十玄門的解釋，與智儼、法藏是有所不同的。

至於慧苑何以如此解釋十玄門？是受法藏所注疏之《大乘起信論》與《楞伽經》之影響，因此二部經皆強調真性，也是法藏晚年時所注的經典。另從華嚴的理論而言，《法界觀門》為顯示觀門上之步驟及理論上之鋪排，由真空觀→理事無礙觀→周遍含容觀，於「周遍含容觀」中亦藉由理之遍攝為橋樑來顯事與事彼此之遍攝無礙，經由十步驟之推演，而開顯出普融無礙之道理，隨舉一法即是普融無礙，此普融無礙乃為華嚴之核心觀念，其它真空、理事，乃至周遍含容觀之前九門，無非在為此理論作鋪排，無非便於觀行，無非助吾人對此理論之了解，而整個重點在於所要開顯的普融無礙之無盡法界緣起，此普融無礙法界緣起，於任一法本身即如此，直接就法本身來開顯，而非假藉真性以明之，若假真性以顯德相無盡業用無盡，此恐落入於終教之教理中，而非華嚴別教一乘之理論。這也是為什麼為澄觀所詬病之處，將華嚴緣起相由之十玄混同於理性融通中（註三三），而使得華嚴法界大緣起法門一多交徹之道理微隱。

四、澄觀

華嚴別教一乘之無盡緣起道理，既深且廣（註三四），不易為人所把握，致使法藏之高徒慧苑對十玄門之了解局限於真性上，且局限於德

相與業用上，而將十玄門分成德相業用兩重，使得體用相隔，且因德相局限於淨法而無法形成交徹。諸如此類，使得十玄門所開顯之無盡法界緣起道理被隱沒，亦即由法法之緣起相由所開顯的無盡緣起混同於真性中。也因為如此，至澄觀時，極力聲討慧苑對華嚴別教一乘之看法。

澄觀對華嚴一乘別教義理之開顯，主要是揉合了《法界觀門》及《十玄門》來論述，如《華嚴經疏》云：

今顯別教一乘，略顯四門：一明所依體事；二攝歸真實；三彰其無礙；四周遍含容。各有十門以顯無盡（註三五）。

此中的第一門「所依體事」，即是十玄門所立之十義（教義、理事等十義），而「所依體事」之用語，是來自於慧苑《刊定記》，但內容與《刊定記》之體事內容不同，而是依智儼、法藏十玄門之十義而立。另餘三門則是《法界觀門》之三觀內容，但澄觀在論述第四門「周遍含容」時，非就《法界觀門》之「周遍含容觀」來論述，而直就十玄門以明之，且採法藏於《探玄記》中對華嚴義理分齊所述之十玄門內容（註三六），直舉一蓮華以明十玄門（註三七），亦可就一微塵等而明之。

以蓮華葉為例，在《探玄記》中，先就一蓮華葉即是教義、理事等十義而明之，如其云：

一蓮華葉表令生解為教；即是所詮為義……；二華相為事，華體是理，……；三華是所觀，亦即能觀，……；四行事之華，結成位故；五因事之華，攬成果故；六華台所依，亦入正故，如國土身等；七華體同真，用應機故；八全攬為人，恆是法故；九逆同五熱，順十度故；十應赴群機，亦能感故。如一華事既爾，餘一切事皆準知之。事法既爾，餘教義等一切皆然，準思可見（註三八）。

此明一蓮華即具十義，蓮華如此，其它一切事法亦如此具十義，乃至教義、理事、……應感等皆彼此具此十義。此即是十玄門中第一門所謂的「同時具足相應門」。在澄觀的《華嚴經疏》中並未明蓮華具十義之詳細內容，且將「同時具足相應門」不單用以解釋十義同時具足，還將用以說明十玄門每一門同時具足相應，如《華嚴經疏》云：一蓮華葉或一微塵則具教等十對，同時相應具足圓滿，亦具後之九門及彼門中所具教等，以是總故。故下文云：一切法門無盡海，同會一法道場中；〈華藏〉頌云：華藏世界所有塵，一一塵中見法界。一塵尚具，況一葉耶（註三九）？

第二門「廣狹無礙自在」，《華嚴經疏》云：

二、即彼華葉普周法界而不壞本位，以分即無分，無分即分，廣狹自在無障無礙（註四〇）。

此顯華葉雖普周法界而不壞本身，以此顯廣狹無礙自在。

第三門「一多相容不同」，《華嚴經疏》云：

三、即此華葉舒已遍入一切法中，即攝一切法令入己內，舒攝同時既無障礙（註四一）。

此明一華葉遍入一切法，同時攝一切法（即一切法入一華葉中），且遍攝同時無有障礙。

第四門「諸法相即自在」，《華嚴經疏》云：

四、此一華葉廢己同他，舉體全是彼一切法，而恆攝他同己，令彼一切即是己體，一多相即混無障礙（註四二）。

此明廢己同他，且攝他同己，彼此相即無礙。

第五門「祕密隱顯俱成」，《華嚴經疏》云：

五、華能攝彼，則一顯多隱；一切攝華，則一隱多顯，顯顯不俱，隱隱不並，隱顯顯隱同時無礙，全攝俱泯，存亡俱存（註四三）。

此明當華攝一切時，則華顯而一切隱；反之，亦然。隱顯或顯隱是同時無礙的。即當有一顯，餘則隱；餘顯，則一隱，而不可能顯顯或隱隱同時出現，唯顯隱或隱顯同時。

第六門「微細相容安立」，《華嚴經疏》云：

六、此華葉中微細剎等一切諸法炳然齊現。下云：於一塵中一切國土曠然安住（註四四）。

此明於一華葉中一切諸法炳然齊現，如《華嚴經》所說的，於一塵中一切國土曠然安住。

第七門「因陀羅網境界」，如《華嚴經疏》云：

七、此華葉一一微塵中，各現無邊剎海，剎海之中復有微塵，彼諸塵內復有剎海，如是重重不可窮盡，非是心識思量境界，如天帝殿珠網覆上，一明珠內萬像俱現，珠珠皆爾，此珠明徹互相現影，影復現影，而無窮盡（註四五）。

此舉因陀羅網為喻，以說明一華葉中一一微塵有無邊剎海，而剎海中復有微塵，且剎海微塵中復有剎海，形成重重無盡之關係，猶如帝釋殿上的珠子彼此珠影互攝。

第八門「託事顯法生解」，如《華嚴經疏》云：

八、見此華葉即是見於無盡法界，非是託此別有所表（註四六）。

此明見此一華葉即見無盡法界，同理，見任一事法，亦復如此，即以舉一事法即是無盡法界。

第九門「十世隔法異成」，《華嚴經疏》云：

九、即此一華，既其遍一切處，亦復該一切時（註四七）。

此明一華葉遍於一切處一切時，所謂一切時，就《華嚴經》而言，是指十世。

第十門「主伴圓明具德」，《華嚴經疏》云：

十、此圓教法，理無孤起，必攝眷屬隨生。下云：此華有十世界微塵華數以為眷屬。又如一方為主，十方為伴，餘方亦爾。是故主主、伴伴各不相見，主伴、伴主圓明具德（註四八）。

此顯主伴、伴主圓明具德，若主主或伴伴則各不相見，即一為主，餘為伴；反之，餘為主，一為伴，形成主伴、伴主之關係，而非主主、伴伴之關係。

由一華葉所作的說明，顯示了隨舉一法即是無盡法界，諸法相即相入隱顯主伴重重無盡，於空間上如此，時間上亦復如此，且一法雖遍攝一切法又容入一切法，但不壞一法本身，顯廣狹無礙自在。

此外，澄觀於《華嚴經疏》第五科「教體淺深」釋第九「事事無礙體」時，即就十玄門而釋之（註四九），以十玄門緣起明事事無礙法。

值得注意的，十玄門之內容與《法界觀門》之周遍含容觀十門頗有相似之處，如第二門的「廣狹無礙自在門」，此猶如《法界觀門》之第四「通局無礙門」與第五「廣狹無礙門」；如第三門的「一多相容不同門」，猶如《法界觀門》之第六「遍容無礙門」、第七「攝入無礙門」與第八「交涉無礙門」。諸如此類，吾人只能說彼此之間是有關係的，畢竟《法界觀門》之「周遍含容觀」乃在於論述事事無礙之道理，而《十玄門》即是發揮此事事無礙道理，故彼此之間的關係是頗密切的，澄觀在解釋十玄門時，也藉用了《法界觀門》之理論來闡述，或以十玄門來解釋周遍含容觀之道理。

至於形成事事混融無礙之原因，澄觀依法藏舉出了十無礙因，如唯心所現、法無定性、緣起相由、法性融通、如幻夢故、如影像故、因無限故、佛證窮故、深定用故、神通解脫故（註五〇）。此中十項，任舉一項皆入無礙，其中第五「緣起相由」與第四「法性融通」，澄觀皆以十玄門來解釋之（註五一）。

五、宗密

對宗密而言，並未有關十玄門方面之論著，其思想在於真心真性上，對事事無礙法界是就法性融通而明之。所謂的真心真性，是由我法二空所顯的真如，此真如隨緣成萬法，因此，宗密視真如為身本，為一切萬法之本源。

宗密以真心視為一切法之本源，將華嚴五教中的終、頓、圓三教皆視為性宗，由真心來把握，且以真心來和會禪教，以真心和會性相宗，以真心明空宗與性宗之不同。因此，吾人可知宗密思想的整個切入點在於真心。

宗密之所以重視真心，無非視心為不空如來藏及靈明覺知，一切諸法雖空寂，而此空寂之心不空。

註解：

註一：大正四五·五一四上。

註二：同上。

註三：大正四五·五一四上～中。

註四：大正四五·五一四中。

註五：參見《十玄門》（大正四五·五一五下）。

註六：如《十玄門》云：「就此十門，亦一一之門皆復具十，會成一百。所言十者，一者教義、二者理事、三者解行、四者因果、五者法、六者分齊境位、七者智師弟、八者主伴依正、九者順體用、十者隨生根欲性。……然此十門體無前後，相應既其具此十門，餘因陀羅等九門亦皆具此十門。何但此十門？其中一一皆稱周法界，所以舉十門者成其無盡義也」（大正四五·五一五下）。

註七：大正四五·五一四中。

註八：大正四五·五一五下～五一六上。

註九：大正四五·五一六上。

註一〇：參見附表：

備註											內容 篇名
	10. 託事顯法生解門	9. 唯心迴轉善成門	8. 諸法相即自在門	7. 一多相容不同門	6. 諸藏純雜俱德門	5. 十世隔法異成門	4. 微細相容安立門	3. 祕密隱顯俱成門	2. 因陀羅網境界門	1. 同時具足相應門	
以下維持十門內容，由符號來顯示其次序之更動。	10. #	9. #	8. #	7. #	6. #	5. #	4. #	3. #	2. #	1. #	十玄門
次序略有變動（如《十玄門》之第二門「因陀羅網境界門」已變為第四門）。	10. #	9. #	8. #	7. #	6. #	5. #	4. #	3. #	2. #	1. #	五教章
此中有二門內容作了更動，次序上亦更動。另外，「祕密隱顯俱成門」文字亦略不同。	8. #	10. 主伴圓明俱德門	4. #	3. #	2. 廣狹自在無礙門	9. #	6. #	5. 祕密顯了俱成門	7. #	1. #	探玄記
此十門次序與《探玄記》相同（由此看來，《探玄記》十門沿自於此，而內容有所更動）但十門內容與《十玄門》相同。	8. #	10. #	4. #	3. #	2. #	9. #	6. #	5. #	7. #	1. #	金師子章（淨源註）
淨源與承遷所註的《金師子章》所引用之十門，次序上有所不同。內容皆是來自《十玄門》。	10. #	9. #	6. #	2. #	5. #	8. #	7. #	3. #	4. #	1. #	金師子章（承遷註）
澄觀的《經疏》所引用十門來自於《探玄記》，在內容與次序上，與《探玄記》完全一樣。	8. #	10. #	4. #	3. #	2. #	9. #	6. #	5. #	7. #	1. #	華嚴經疏
無同時具足相應、託事、唯心三門。加入性相、相入、相是三門。廣狹、主伴二門與《探玄記》同，次序排列接近《探玄》，因第四門「相即」拆為兩門形成第六、七、八門往後移之情形。	4. 相入無礙	10. 主伴無礙	5. 相是無礙	3. 一多無礙	2. 廣狹無礙	9. 十世無礙	7. 微細無礙	6. 隱顯無礙	8. 帝網無礙	1. 性相無礙	華嚴旨歸

比較十玄門名稱及排列次序

註一一：如《華嚴經疏鈔》云：「其第二廣狹自在門，同《法界觀》中廣容普遍之義，而名小異。此門賢首新立，以替至相（智儼）十玄諸藏純雜俱德門。意云：一行為純，萬行為雜等，即事事無礙義；若一理為純，萬行為雜，即事理無礙，恐濫事理無礙，所以改之」（大

正三六・七五中）。至於何以改「唯心迴轉善成門」為「主伴圓明俱德門」，其原因亦如上所述，且「唯心」局限於心而立論，未能就事事而開顯。

註一二：大正四五・五一七上。

註一三：大正四五・五〇六下。

註一四：大正四五・五一八中。

註一五：大正四五・五〇七上。

註一六：如《刊定記》云：「第四真具分滿教中，有二門：一理事無礙門；二事事無礙門」（正續藏五・一四右下）。

註一七：如《刊定記》云：「初（指理事無礙門）中聖教說真如隨緣作一切法不失自體，諸法即真不礙生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成；由諸法成，方顯無性理」（同上）。此明真如（無性理）與諸法之關係，因諸法無自性，所以諸法得成；且因諸法得成，方顯無性理。即無自性理與諸法是同時存在的。因此，慧苑進而以依理成事、會事歸理、理事互成等來論述無性理與諸法之關係（參見正續五・一四右下）。

註一八：同上。

註一九：同上。

註二〇：同上。

註二一：正續藏五・一四左上。

註二二：如《刊定記》云：「二、德相者，謂相即相在等，由佛菩提無染依止（正），莫不皆以真如為體，真如既具過恆沙德，真所起事德量亦然，是故此事德相一同真性，無礙自在。三、業用者，謂佛菩提證得淨法界故，成就通明三昧解脫，而能於彼染淨體事，示現自在相作相入等」（同上）。另可參正續五・二一左上～下。

註二三：參見《刊定記》（正續藏五・一四左上）。

註二四：同上。

註二五：此等十法，在《刊定記》有詳細之界說（參正續藏五・二一左下）。

註二六：正續藏五・二二左上。

註二七：同上。

註二八：同上。

註二九：正續藏五・二二左上～下。

註三〇：正續藏五・二二右下～二三左上。

註三一：卍續藏五・二三左上～下。

註三二：卍續藏五・二三左下。

註三三：如《華嚴經疏鈔》云：「以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱」（大正三六・一七中）。

註三四：如澄觀《華嚴經疏》云：「然此教海宏深包含無外，色空交映德用重重，語其橫收，全收五教，乃至人天總無不包，方顯深廣，……故此圓教語廣，名無量乘；語深，唯顯一乘，一乘有二：一同教一乘，同頓同實故；二別教一乘，唯圓融具德故」（大正三五・五一四上）。

註三五：大正三五・五一四上。

註三六：參見大正三五・一二三上～一二四上。

註三七：參見大正三五・五一五上～下。澄觀所舉蓮華明十玄緣起，大體同《探玄記》，所差別者，只是略廣之異而已。

註三八：大正三五・一二三中。

註三九：大正三五・五一五上～中。

註四〇：大正三五・五一五中。

註四一：同上。

註四二：同上。

註四三：同上。

註四四：同上。

註四五：大正三五・五一五中～下。

註四六：大正三五・五一五下。

註四七：同上。

註四八：同上。

註四九：參見大正三五・五二〇中～下。

註五〇：參見大正三五・五一五下～五一六上。

註五一：參見大正三五・五一五上～五一七中。

第四章 無盡法界緣起理論之釐清－華嚴思想核心之爭議

第一節 問題之所在

有關華嚴思想，吾人常用以稱之的，有：法界緣起、無盡緣起、一乘緣起、十玄緣起、一心緣起、性起等，而有關此等觀念之內涵又十分紛歧，有的將法界緣起論視為華嚴的宇宙生成論，或視心為宇宙本體論，即將心視為法界緣起論之本質；有的將華嚴思想定位在唯心上，以唯心代表華嚴思想；有的就性起明華嚴思想，將華嚴局限於佛的果德業用上；有的就真性真如，甚至就如來藏來論華嚴思想，將法界緣起、無盡緣起等皆視之為如來藏之所顯示。

諸如此類之紛論，名相用詞雖同，而所賦予的意義卻是千差萬別，且在此等似是而非的觀念下，也逐漸地模糊了華嚴教義，乃至喪失了華嚴無盡法界緣起所要彰顯的義理。因此，有必要對此等似是而非之觀念加以釐清，在釐清此等觀念之前，將近代學者對華嚴思想的看法略作評述，以顯華嚴思想問題之所在。

方立天《法藏》一書所採取觀點，於此書中第四、五、六等三章，分成宇宙生成論、宇宙圓融論、宇宙本體論來介紹法界緣起論，而以一心為法界緣起論之本質，即以一心為宇宙本體論，視一心為華嚴思想之核心，如方立天於《法藏》第六章寫到：

上兩章（指第四、五章），我們論述了三性同異、因門六義、緣起十義和六相圓融、十玄無礙的學說，分析了法界緣起的原由和內容，是著重介紹法藏的宇宙生成論和宇宙現象論學說。在法藏的著作裏，他還是把宇宙萬有和圓融境界的生成歸結於一心——最高主體性，強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，一切現象都是一心的展現。法藏在後期曾意識到唯心說法過於寬泛，而在《華嚴經探玄記》中改唯心迴轉善成門為主伴圓明具德門，但是，法藏因深受《大乘起信論》和《華嚴經》的影響，最終仍然是從「心」上立論成佛的根據和宇宙的本原，從而涉及了宇宙本體論問題（註一）。

從上述這段引文，可知方立天將華嚴思想定位在唯心、一心上，視一心為無盡法界緣起之根源，此種立論是有待商榷的，因為法藏對一心所作的探討，雖是由五教來論述（註二），然所謂的圓教之一心乃是就甚深緣起法界緣起來論述（註三），而非以一心作為法界

緣起之根源。以一心（如來藏）作為根源乃屬終教之看法，非圓教之立論。

以此一心、唯心作為宇宙本體論或華嚴思想之核心，除了方立天之外，其實近代研究華嚴的學者們普遍持此看法，如玉城康四郎、龜川教信、鎌田茂雄、高峰了州等人。

如玉城康四郎於〈唯心的追究〉一文中，以唯心來貫串智儼、法藏、澄觀等人之思想（註四），以心為主體性來把握華嚴教義。龜川教信於《華嚴學》雖論及華嚴法界緣起重重無盡，而仍將之導向於一心，如其云：

為何華嚴學通於一切理和事，貫通本體和現象，以世界總稱為法界而立名？然因在平常此真如理體不離於一心，以此指為一心法界說，又稱為一真法界（註五）。

此即是就「一心」來貫通本體與現象。鎌田茂雄將華嚴教義定位於「絕對一心」上，如其於〈華嚴哲學的根本立場〉云：

為欲解明法藏的「實踐」起見，首先來考察表現實踐的華嚴觀法之意思及其分類。華嚴是基於「絕對一心」之哲學，所以採取「真心觀」，但天台是採取「妄心觀」（註六）。

此雖論述法藏的實踐觀法，然基本上是立基於絕對一心來論述，此另可從其所著的《中國華嚴思想史的研究》及《宗密教學的思想史的研究》得知，此二書所論述對象，主要在於澄觀、宗密，而以唯心、真心來明澄觀、宗密思想。

高峰了州《華嚴思想史》中，對於華嚴思想的論述，主要由地論和攝論的一心、心識作為其思想背景（註七），且認為智儼的緣起說中心思想在於心識論，此心識是以如來藏為所依，如其云：

智儼的緣起說組織之基礎，在於心識論。心識說可開展為：一心、三法、八識、九識、十心、十一識、四識、無量。其中的一心、十心、無量，乃依於《地論》；九識、十一識、四識是依於《攝論》；三法、八識乃依《成唯識論》，此等以《地論》之一心第一清淨心來統攝，在究竟上是以如來藏心體為所依（註八）。

此即將智儼的思想定位在一心上，所謂的染淨法界緣起，即是依止於一心。

因此，吾人可以看出對華嚴思想的論述，一般往往將之局限在一心、唯心上來論述。縱使華嚴諸祖述及一心、唯心等內容，亦有其

諸多種層次之不同，況且一心只是諸法之一，用以表達無盡法界緣起或作為觀行之論述。

華嚴思想，一般除了較常從一心、唯心論述外，另外亦有常就如來藏論華嚴思想（註九），在此舉牟宗三來作說明，雖然其並未有華嚴方面之專著，但在其相關論著中論及華嚴為如來藏思想。同樣雖視華嚴為如來藏思想，然所賦予如來藏之意義仍是有別的。

以牟宗三為例，牟宗三在其存有論思想的架構下（註一〇），以分解式的如來藏系來理解華嚴，依牟宗三的看法，佛家的存有論有二種：一為分解的存有；一為詭譎的存有。分解的存有論中，又可分為阿賴耶系與如來藏系，而視地論、地論師、攝論、攝論師為阿賴耶系，而視《楞伽經》、《起信論》、華嚴宗等皆分解式的如來藏系，如《佛性與般若》云：

華嚴宗是以《華嚴經》為標的、以《起信論》為義理支持點、而開成的。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形態。阿賴耶緣起是經驗的分解或心理學意義的分解，如來藏緣起是超越的分解。順分解之路前進，至華嚴而極，無可再進者。由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（註一一）。

此是牟氏基於存有論的立場視如來藏為對於一切法之根源所提出的解釋，此分解之路前進至華嚴而極，亦即是華嚴思想依於如來藏緣起而來，由如來藏而談法界緣起、一乘無盡緣起。簡言之，其認為華嚴的法界緣起、一乘無盡緣起乃建立在如來藏上。

因此，牟氏以如來藏來解釋華嚴之海印三昧、法界、法身，如《佛性與般若》云：

此華藏世界海乃至種種其他海可說等同于一全法界，此法界乃極高極圓者，此是海印三昧之所證現。如前所言，海印三昧即是毗盧遮那如來藏身三昧。故此三昧中之法界亦即等于此三昧中之法身，如來藏身即如來藏法身也。……蓋此法身法界皆由于「如來藏恆沙佛法佛性」而然。一說佛性，即是具有恆沙佛法之佛性，此即名曰如來藏。故自身而言，此具有恆沙佛法之佛性當顯時即名曰法身，即無量無漏聚；自法而言，即名曰最高最圓之最清淨法界。此圓滿法身法界即是一大海也。此是總持言之。若曲示其相，即是普入，普

即，普攝，一微塵中含無量，無量入于一塵中，總而言之，是圓滿無盡，圓融無礙（註一二）。

此是視如來藏為法界法身之所依，華嚴華藏世界海即是由此法界法身之所顯現，亦即是由如來藏所示，當具有恆沙佛法功德之顯現時，此即是法身，亦即是圓滿法界，若就相而論，即有所謂的普入普即普攝，一微塵中含無量，無量入一塵中。由此，可了解牟氏完全基於如來藏來解釋華嚴的相即相入之圓滿無盡圓融無礙道理，而非直就事事的相即相入來論述華嚴思想。

但牟氏對華嚴的了解，可分為《華嚴經》與華嚴宗，上述所言，乃是牟氏所理解下的《華嚴經》是由如來藏所顯之圓滿法身法界。至於華嚴宗，牟氏認為是由「緣起性空」一義之所展轉引申的，此不同於如來藏緣起（對一切法來源之說明）（註一三）。這也可以從其對法藏於《華嚴一乘教義分齊章》所作的解釋得知，對此牟氏是依於「緣起性空」來解緣起因門六義、十玄、六相圓融（註一四）。

從牟氏對《華嚴經》與華嚴宗於「法界緣起」所作的不同看法，牟氏進而批評法藏對唯識阿賴耶緣起之真如不隨緣的看法（註一五），且進而批評法藏以真如「不變隨緣隨緣不變」融空有二宗，而認為空有二宗彼此系統是不同的，不能由法藏的「不異有之空」與「不異空之有」而消融空有兩宗（註一六）。

牟氏以如來藏緣起系統來詮釋《華嚴經》，此是不合乎《華嚴經》之內容，就《華嚴經》而言，其本身亦含有唯心唯識、般若空之內容。如印順法師於《如來藏之研究》中，認為《華嚴經》同《般若經》一樣，顯示了諸法的無性、空、不生不滅、寂靜、無二無別之一切法的平等性（註一七），且認為《華嚴經》之如來藏說為含蓄的如來藏說（註一八）。再者，在日本學者方面，中村元則從諸法實相中觀思想來了解《華嚴經》（註一九）；三枝充惠則就唯心來明之（註二〇），高崎直道是以如來藏思想論之（註二一）。諸如此類，吾人可以看出學者依據其研究之所需，而對《華嚴經》有不同之看法。

因此，可得知《華嚴經》所包含的內容是極為廣泛的。就印度佛教經典的成立史來看，《華嚴經》是介於般若系與如來藏說之間，所以其內容自然地包含了般若、如來藏、唯識的成份。正因如此，所

以它能在三系這些義理之外，提及了無盡法界緣起，其所代表的意義，正凸顯了《華嚴經》在諸經中的獨特角色；也因如此，所以中國華嚴宗諸大德才會以此建立華嚴義理。如以此華嚴義理之核心—無盡法界緣起—來看，則可知《華嚴經》及華嚴宗諸大德並非如一般所言，在於消融空有二宗，而是無盡法界緣起之事事無礙本身自然就涵攝了空有之理事。此種出自緣起本身自有的涵攝，其意涵異於外在性之消融。此種自有與外在之差異，就好比牟宗三道德形上學之道德是指人的道德主體本身自發之呈現，而康德（Kant）道德形上學之道德是指外在性之無上律令迫使人的實踐理性「自律」之所為。只不過牟氏是基於「自性」而立論，但無盡法界緣起是無自性的。

除此之外，方東美對華嚴思想的理解，亦有其獨特之處，其一：方氏異於前者以三系來切入，而是以法性緣起為切入點來凸顯無盡緣起；其二：方氏特別強調發揮華嚴上下迴向之精神，及與西洋哲學科學之會通且對其之批判。後者在方氏《華嚴宗哲學》中處處可見，因篇幅之關係於此無法申述。而前者可由以下引述得知，如《華嚴宗哲學》云：

（慧遠）依據這雙重的了解，他最後便提出一個新的緣起論，這個新的緣起論不是阿賴耶緣起論，不是如來藏、藏識的緣起論，而是後來形成華嚴宗所發揮的「法界緣起」（註二二）。

又云：

關於「法界緣起」，這個「界」字，譬如依照法藏大師同澄觀的解釋來說，有幾種意義：第一種事法界的「界」字是「分」義，說明無盡差別相均具分齊作用；第二種理法界的「界」字是性義，說明無盡事法同一性故；……第四種事事無礙法界，也是具有「性分」二義，法性融於諸事相，而使一一的事法不滅壞其相，真如體性相互融通，重重無盡。所以從澄觀的立場看法，就是「法性」緣起。……而慧遠大師在他的《大乘義章》裏面，就是首先提出法性緣起之說。因為在這個法性緣起的哲學思想上面，並不是割裂的、分析的一套觀念，而是綜合的統貫的一套觀念。換句話說，它並不是憑藉一個有限的概念、有限的範疇來說明整個的世界，而是把哲學上面最初的起點，容納到「無窮」思想體系裏面，看出無窮性的

美滿，然後從那個地方找出一個可以解釋世界，解釋人生的起點——那就是佛性、法性的起點（註二三）。

由上二文引述中，方氏所謂的「法性緣起」不同於阿賴耶識緣起、如來藏緣起，而是強調法性緣起綜合的統貫的，由此法性緣起來開顯無盡法界，故其接著云：

所以假使沒有慧遠大師先在隋代提出如此重要的一個觀念，那麼唐代的杜順大師是否能提出所謂的「無窮緣起」，或者法藏大師能否講法界緣起，澄觀大師能否說法性、佛性緣起，殊成問題（註二十四）。

在此方氏強調慧遠的重要性，同時也顯示了法性緣起之重要性，其認為若無慧遠的法性緣起，恐無華嚴無窮緣起、法界緣起。

最後，有關華嚴思想的論著，往往基於觀念模糊的情況下，將諸種法界混合為華嚴思想，或將華嚴所論述的諸教義，未加以釐清為小乘、三乘、一乘之教義，皆往往將之視為是華嚴思想核心，在此舉黃俊威的博士論文《華嚴「法界緣起觀」的思想探源》來作說明。華嚴宗雖然將法界分為事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界，或分為染法界、淨法界、染淨法界，或分為有為法界、無為法界、亦有為亦無為法界、非有為非無為法界等，然皆配合著諸教教義來作分類。雖然就華嚴別教一乘教義而言，可以統攝諸教諸法界，但與諸教法界亦有所別，如本書所論述的華嚴教義核心在於別教一乘的事事無礙法界，以此而攝涵其它教義。然而黃氏於《華嚴「法界緣起觀」的思想探源》中，將上述諸法界含混為華嚴法界緣起，然後以不確定的語調說：「總括以上所述（案：指二種法界、三種法界、五種法界）：法藏在這裏所強調『法界觀』，是比較傾於『事、事無礙』的『無礙法界』」（註二五）。由此可知，其於華嚴法界緣起核心思想之模糊。甚至認為華嚴思想至澄觀時漸趨成熟，如其云：

華嚴宗的「法界緣起觀」，可以說是：上承初祖杜順的思想啟發、二祖智儼的細心整理，以至三祖法藏的體系建構，最後，再經澄觀的思想發展而漸趨成熟（註二六）。

由此也可看出其對華嚴法界緣起思想之含混，所以才視法界緣起至澄觀時發展漸趨成熟。若依筆者之研究，在本書第一章中，可看出

華嚴無盡法界緣起於《法界觀門》、《十玄門》等已有相當完整之建構，非如黃氏所言的「再經澄觀的思想發展而漸趨成熟」。

另外，黃氏論述華嚴法界緣起觀思想探源時，分兩條進路一性空真如與性起真如，且認為杜順的法界緣起是由「性空真如」轉出的，而法藏的法界緣起是由「性起真如」（註二七），甚至認為此二者之間有相當大的差距（註二八）。但依本書前述有關杜順與法藏之研究，可知性空、性起（一心、唯心、如來藏）只是法界緣起之方便，而非其根源。

註解：

註一：《法藏》，頁一五七。東大圖書公司，民國八十年七月。

註二：參見本書第二章第二節有關法藏對五教心識之論述。

註三：有關圓教一心之詳細論述，參本書第二章第二節（出處同上）。

註四：參見〈唯心的追究〉（《華嚴思想》，頁三六一～四四九，法爾出版，民國七十八年六月）。另可參見玉城康四郎《心把握の展開》〈序論〉，頁一～六二，東京山喜房，平成元年二月第三刷。

註五：《華嚴學》，頁一四九，釋印海譯，無量壽出版社，一九八八年八月出版。

註六：參見《華嚴思想》，頁四五三，出處同註四。

註七：參見《華嚴思想史》之第七、八、九章，頁七六～一四四。百華苑出版，昭和五一年四月複刻版。

註八：同上，頁一八〇。

註九：一般有時將唯心、一心與如來藏相混合而用，並未加以分開來。

註一〇：參見拙著《天台緣起中道實相論》第十章第一節〈檢視牟宗三所理解的天台學〉「牟宗三的存有論思想架構」，頁四三八～四四二。東初出版，民國八十四年三月。

註一一：《佛性與般若》上冊，頁四八三。臺灣學生書局出版，民國七一年一月三版。

註一二：同上，頁四八八～四八九。

註一三：如《佛性與般若》云：「至華嚴宗，則就經中此類泛述，依『緣起性空』一總原則，作成詳細的有條貫的展示，如法藏賢首《華嚴一乘教義分齊章》義理分齊第十中三性同異，緣起因門六義，十玄緣起無礙，六相圓融，四門之所說。此種詳細的有條貫的展示即成為華嚴宗所謂「法界緣起」，此與阿賴耶識緣起，如來藏緣起，層次不同，而意義與作用亦皆不同。此蓋只是就毗盧遮那佛法身法界中之法以緣起觀點觀之而說為法界緣起，因而即如此亦只是緣起性空一義之展轉引申，引申之以表示佛法身法界之無邊無盡圓融無礙也，此與阿賴耶緣起以及如來藏緣起之說明一切法之來源者不同也」（頁四九〇～四九一）。由此段可知，牟氏視《華嚴經》為如來藏緣起系統，視華嚴宗對法界緣起之解釋是基於緣起性空，故特別強調其不同，之所以如此，乃在於牟氏認為般若的緣起性空只有觀法上的作用，並未建立存有論體系（參見《佛性與般若》上冊，頁一〇～一七）。因為如此，故而強調緣起性空不同於如來藏緣起系統。

註一四：參見《佛性與般若》上冊，頁五一七～五四二。

註一五：同上，頁五〇〇～五一三。

註一六：同上，頁五一三～五一四。

註一七：如《如來藏之研究》云：「《般若》所顯示的無性、空、不生不滅、寂靜、無二無別—一切法的平等寂滅，《華嚴經》是相同的。一般以為《華嚴經》是妙有說，然與後期大乘，批判一切法空而別說不空，並不相同。……對於法法平等，如不重視（世俗施設的）一切法，與（勝義現證的）如的不即不離，而直說一切法的無二無別，自然會引出一切法『相即相入』，『法法無礙』的理論」（頁九六）。由此段引述中，可知《華嚴經》與《般若經》有其所同（法的無自性空）亦有其所著重點之不同，《般若》著重於一切法與如的不即不離，而《華嚴》著重的一切法的「相即相入」「法法無礙」。

註一八：參《如來藏之研究》，頁九八～一〇三。

註一九：參見中村元〈《華嚴經》在思想史上的意義〉一文（收在《華嚴思想》第二章，頁一〇四～一三五，法爾出版）。

註二〇：參見三枝充惠〈緣起與唯心〉一文（收在《華嚴思想》第四章，出處同上）。

註二一：參見高崎直道〈華嚴教學與如來藏思想〉一文（收在《華嚴思想》第五章，出處同上）。另參見《如來藏思想の形成》第二篇第三章〈菩薩と如來種姓—《華嚴經》—〉，頁五〇七～五七三，春秋社；昭和五三年七月第三刷。

註二二：《華嚴宗哲學》上冊，頁四〇八。黎明文化，民國七〇年七月出版。

註二三：同上，頁四〇八～四〇九。

註二四：同上，頁四〇九。

註二五：《華嚴「法界緣起觀」的思想探源》，頁二四〇。台大哲學研究所博士論文，民國八二年。

註二六：同上，頁四。.

註二七：同上，頁二四三。

註二八：同上，頁一八八。

第二節 性起與緣起

性起思想，其出處來自於《華嚴經》〈性起品〉（註一），此品與〈普賢菩薩行品〉合稱之為平等因果周（註二），以顯示「平等因果周」不同於「差別因果周」（指第二會至第七會），雖然皆在處理「修因契果生解分」有關「解」的問題，但由第二會第七品〈如來名號品〉至第七會第三十五品〈隨好光明品〉，其所探討的內容是十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等不同層次之修行階位問題，所以稱之為「差別因果周」，而第七會中的〈普賢行品〉與〈如來出現品〉（即〈性起品〉）則是就法的平等性而論修行問題，亦即就「一即一切、一切即一」的道理來論修行問題，雖然將修行階位區分為十信等五十二階位，然就法界緣起來看，法法彼此之間是相攝相入圓融無礙的，舉一法即一切法；一障即一切障；一斷即一切斷，此即〈普賢行品〉所論述的因地修行道理（註三），以此無盡圓滿之圓因，相應於圓果，顯示「因賅果海，果徹因源」之道理，亦即說明了因果不二之道理，如是因相應於如是果。

因此，可以說〈普賢行品〉與〈性起品〉將法之平等性發揮至極致，徹底地探討修行因果間之問題，使吾人了解到法與法之間相攝

相入彼此不可分割之道理，由此而了解到不捨任何一法以成就佛道，因為「一即一切」；反過來成就一切佛道亦不捨此一法，故言「一切即一」。

有關此平等因果道理，在智儼《華嚴一乘十玄門》中有極詳備之闡述，如其云：

今且就此華嚴一部經宗通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修體窮位滿，即普賢是也；所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界，一即一切（註四）。

又云：

今辨此因果二門者，圓果絕於說相，所以不可以言說而辨，因即明其方便緣修，是故略辨也（註五）。

由此可得知《華嚴一乘十玄門》乃發揮平等因果之道理，尤其是針對「因」而論述，即就法自體以明一即一切、一切即一之緣起道理，如其云：

問：〈不思議法品〉等亦明果德，何故得於因門說耶？答：此等雖是果德，對緣以辨果，非是究竟圓寂之果，是故與因同一會說也。今約教就自體相辨緣起者，……（註六）。

由《華嚴一乘十玄門》就因門自體相明緣起所作的論述，論述一與一切之關係不可分割，顯示「一」是緣成的，乃至「一切」亦是緣成的道理，由此吾人更可以肯定華嚴思想之核心在於緣起，在於法界緣起，充分發揮緣起道理。以此法界緣起之普賢因行，則能相應於圓寂之果。

若吾人再就〈性起品〉內容來看，亦可發現因地行之重要，因為如來性起正法乃是由因地無量行之所成就，如《華嚴經》〈性起品〉云：

爾時普賢菩薩摩訶薩告如來性起妙德菩薩等諸大眾言：佛子！如來應供等正覺性起正法不可思議，所以者何？非少因緣成等正覺出興于世。佛子！以十種無量無數百千阿僧祇因緣成等正覺出興于世（註七）。

此明不可思議的性起正法是由「十種無量無數百千阿僧祇因緣」所成，即是由十種無量數因緣成佛。此十種無量數法門是指：

（一）發無量菩提之心不捨一切眾生。（二）過去無數劫修諸善根正直深心。（三）無量慈悲救護眾生。（四）行無量行不退大願。

(五) 積無量功德心無厭足。(六) 恭敬供養無量諸佛教化眾生。
(七) 出生無量方便智慧。(八) 成就無量諸功德藏。(九) 具足無量莊嚴智慧。(十) 分別演說無量諸法實義(註八)。

以上所列舉十種法門，皆以「無量」「無數」著稱，如發無量菩提心、修無數劫善根、無量慈悲、無量行、……等，以此無量心無量行之因緣成等正覺出興于世，即以無量之因行相應於不可思議果海。因地無量不可思議，故果海亦不可思議，因此以不可思議形容性起正法。所以，不可思議的性起正法，根源於不可思議的無量因緣。

佛是由無量因緣之所成，故佛所成就功德亦無量，此為整部〈性起品〉所闡述之內容。雖然說明佛功德無量性起不可思議，但此源自於無量之因緣、無量之因地行。所以，探討無量因緣成為華嚴思想之核心，也可說是整部《華嚴經》所陳述之內容。更何況果德絕於說相，能說者皆是就因緣而論，此在《華嚴一乘十玄門》即已明之，而華嚴宗大德所要開顯的，即是此無量因緣（或稱之為無盡法界緣起），亦即是普賢無盡之因地行。

性起與緣起既有如此密切之關係，接著，吾人可就華嚴宗大德們如何論述此二者之關係。

智儼於《華嚴經內章門等雜孔目章》對「性起」作如下解釋，其云：

性起者，明一乘法界緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故，起在大解大行，離分別菩提心中，名為起也。由是緣起性，故說為起，起即不起，不起者是性起(註九)。

此是以性起來說明一乘法界緣起本來究竟離於修造之道理，顯諸法如實平等之性。一般吾人言諸法緣起，然於緣起之際是無盡法界之緣起，是離於說相，以此說之為性起，所以言「由是緣起性，故說為起，起即不起，不起者是性起」，由此可得知性起是就起而不起言，亦可由此得知起與不起乃一體之兩面，即緣起與性起乃是一體兩面，就因緣而起，名之為緣起；而此緣起之起實為不起，故就不起而言，名之為性起。此是就法之究極處言，起實是不起，不起故稱之為性起。

此外，智儼於《搜玄記》中疏解〈普賢行品〉與〈性起品〉時，以自體因果來區分此二品，即〈普賢行品〉是自體因，〈性起品〉乃

自體果，而此二品基本上是混絕差別相順理之行性，此別於十信等約緣分齊之取相，如《搜玄記》云：

疑者云：向前因果以何為體，依何以成？為決此疑也，此即第二自體因果，此品是因，〈性起〉是果。此因果與上修成云何取別？若約緣分齊取，即屬上；離性混始終，即屬此（註一〇）。

由引文所述之對比，可知〈普賢行品〉與〈性起品〉乃是就「離性混始終」而言。

性起，依智儼之看法，乃是窮究緣起之際，明瞭諸法不生不滅而生而滅之道理，如《搜玄記》對〈性起品〉之「性起」二字所作之解釋，其云：

性者，體。起者，現在心地耳，此即會其起相入實也（註一一）。此直就體以明性，就現在心地以明起。所起之相即是不起，故言「會其起相入實」。

至於性起與緣起如何區分之？智儼於《搜玄記》中如下解釋，其云：

問：起時離（相）與緣修何別？答：緣修離緣則不成，性起無緣即不損，故別也（註一二）。

此明緣修是就緣而立，故離緣則不成。性起是就離相而言，無所謂緣或不緣，不受緣之局限，所言無緣即不損。以顯無盡法界緣起，起實不起，不起故稱之為性起。

從智儼的論述中，可知所謂的性起，即是指無盡法界緣起，因為是無盡緣起，而非一緣、二緣、……之緣起，所以從無盡法界緣起而言，實是不起，由此而稱之為性起。將性起與緣起拿來作對比，著重於性起與一般緣起（如業惑緣起、性空緣起、阿賴耶緣起、如來藏緣起等）之不同，一般緣起往往牽就於它緣的影響，隨著緣之不同而有所不同，如月之隱顯，以論月之隱或顯；然對華嚴而言，隱顯乃是同時存在的，非但月如此，一切法皆復如此，由此而言一切法如是而起，即是性起，非單因單果或親因緣之關係而已，而是親疏因緣共成緣起，隨舉一法即是一切法，一切法不離此一法。

法藏於《探玄記》對性起有極充分地論述，其就理不改名性，就顯用名起，再以十門詳細論述性起之宗趣，此十門是指：

1. 分相門
2. 依持門
3. 融攝門
4. 性德門
5. 定義門
6. 染淨門
7. 因果門
8. 通局門
9. 分齊門
10. 建立門（註一三）。

於此十門中，每一門再作詳盡探討，如就「分相門」言，法藏以理、行、果來論述性，亦以理行果來論述起，即將性分為理性、行性、果性，起分為理性起、行性起、果性起。若理性得了因顯現，此為理性起；若行性由待聞薰資發生果，此為行性起；果性更無別體，即彼理行兼具修生至果位時，合為果性，應機化用，名之為起，此即果性起（註一四）。依法藏的看法，《華嚴經》〈性起品〉所要論述的是果性之性起，而理性、行性之性起乃兼論之（註一五）。若就「依持門」而論性起，行證理成，即以理為性，行成為起；證圓成果，即以理行為性，果成為起；果成化機，即以理行果為性，赴感應機之用為起，如《探玄記》云：

二、依持門者，一、行證理成，即以理為性，行成為起，此約菩薩位，以凡位有性而無起故。二、證圓成果，即理行為性，果成為起，此約佛自德。三、理行圓成之果為性，赴感應機之用為起，是即理行徹至果用故起，唯性起也（註一六）。

此是就菩薩行位、佛位、佛化他等三方面之依持論述性起，就菩薩行位之依持而言，是以理為性，行成為起，但凡夫有理性而無行起。佛以理行為性，果成為起，即菩薩之理性行起對佛而言皆是性，至果成才稱之為起。就化度眾生而言，理、行、果皆是性，赴感應機之用是起。由此三方面之解釋，可知性起之涵義隨不同之層次有所不同。

若就「定義門」而論性起，更可顯示其與緣起之關係，如《探玄記》云：

問：下文云（指〈性起品〉所說）非少因緣成等正覺，此乃是緣起，何故唯言性起耶？釋云：有四義，一、以果海自體當不可說不可說性，機感具緣，約緣明起，起已違緣而順自性，是故廢緣，但名性起。二、性體不可說，若說即名起，今就緣說起，起無餘起，還以性為起，故名性起，不名緣起。三、起雖攬緣，緣必無性，無性之理顯於緣處，是故就顯但名性起，如從無住本立一切法等。四、若此所起似彼緣相，即屬緣起，今明所起唯據淨用，順證真性，故屬性起（註一七）。

此段文中，在於釐清為何以性起為名而不採緣起之名？依據其四點之解釋，首先認為果海自體不可說，所可說者是依緣而說，然緣起之起實已違緣而順自性，若就此而言，是廢緣名性起。再者，是就

性體不可說而言，就此緣論起，起無餘起，還以性為起，故名性起。第三種解釋是就顯名性起，因為起是攬緣才有所謂起，但緣無自性，無自性之理顯於緣處，故名為性起。第四點，是就所起唯據淨用而言，所以名為性起。

由上所述，可得知性起與緣起乃一體之兩面，就不同之角度而立名，如緣起無自性，就無自性言，即是性起，就因緣所起而言，名為緣起，然緣起即已違緣而順自性，故稱之為性起。性起實無所起，攬緣而起，名為緣起。若就淨用而論，可言性起。

註解：

註一：〈性起品〉乃是一種簡稱，六十卷《華嚴經》稱之為〈寶王如來性起品〉（大正九·六一一中～六三三中），八十卷《華嚴經》稱之為〈如來出現品〉（大正一〇·二六二上～二七八下），單行本譯之為《如來興顯經》（西晉·竺法護譯，大正一〇·五九二下～六一七中）。

註二：如法藏《探玄記》釋〈普賢菩薩行品〉云：「初釋名者，先辨義名，就第二修因契果生解分中有二：上來明修生因果竟，自下二品明修顯因果；亦是上明差別因果，下顯平等因果」（大正三五·四〇三上）。

註三：此道理於〈普賢行願品〉中有詳備淋漓盡致之探討（大正一〇·八四四中～八四八中）。

註四：大正四五·五一四上～中。

註五：大正四五·五一四中。

註六：同上。

註七：大正九·六一二中～下。

註八：參見〈性起品〉，大正九·六一二下。

註九：大正四五·五八〇下。

註一〇：大正三五·七八下。

註一一：大正三五·七九中～下。

註一二：大正三五·七八下。

註一三：參見《探玄記》，大正三五·四〇五上。

註一四：同上。

註一五：如《探玄記》云：「今此文中，正辨後一（指果性起）兼辨前二（指理性起與行性起）」（大正三五·四〇五上）。

註一六：大正三五·四〇五上～中。

註一七：大正三五·四〇五中。

第三節 唯心與緣起

學者們喜以唯心來含括華嚴思想，而此理論依據主要來自於《華嚴經》〈十地品〉之第六地「三界虛妄，但是心作」「十二緣分，是皆依心」（註一），認為華嚴思想所談的是唯心本體論，殊不知

《華嚴經》第六地所論述的「三界虛妄，但是心作」，此主要在處理染妄的問題，即第六地對染問題之處理，此並不足以作為《華嚴經》或華嚴宗思想之代表，華嚴宗大德們雖也花了一些篇幅來探討此問題，然皆是針對第六地來處理，如智儼、法藏等，而對心作整體性之處理，即法藏於《探玄記》第六地中所提出的十重唯識觀，其中代表圓教一乘思想的是第八、九、十等三觀，並非全部都是華嚴別教一乘思想。以下就針對這些問題來加以分析。

智儼於《搜玄記》論述染法緣起時，分緣起一心門與依持一心門來加以論述。以下分述之：

「緣起一心門」，智儼又將之分成三種：

- (一) 真妄緣集門
- (二) 攝本從末門
- (三) 攝末從本門

真妄緣集門，乃是論述十二因緣是真妄和合而有，如《搜玄記》云：

言緣集者，總相論十二因緣一本識作，無真妄別，……（註二）。接著引經論以明之，所謂：

如《論》（指《起信論》）說，依一心法有二種門，以此二門不相離故。又此經（指《華嚴經》）云：唯心轉故。又如《論》說，真妄和合名阿黎耶。唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為，如夢中事，知與睡合，方得集起，此是真妄緣集之門（註三）。

此就真妄和合緣集明緣起一心。

攝本從末門，依智儼的看法，此是就妄心而論緣起一心，如《搜玄記》云：

二、攝本從末者，唯妄心作故（註四）。

又云：

《論》云：名種子識及果報識，對治道時，本識都盡。法身流轉五道，名為眾生，隨其流處，成其別味，法種眾苦，如此非一，故知攝本從其末也（註五）。

以此明流轉業報等乃是妄心所作。

攝末從本門，是明十二因緣唯真心作，如《搜玄記》云：

三、攝末從本者，十二因緣唯真心作，如波水作，亦如夢事唯報心作，以真性故（註六）。

此顯示十二因緣等流轉皆真心之示現。

由上述三種對緣起一心所作之論述，實不外就真妄、妄、真等三方面來論述十二因緣，即十二因緣是真妄和合、是妄心所作、是真心所現。

就「依持一心門」而論，乃明十二因緣依阿黎耶識，如《搜玄記》云：

二、依持一心門者，六、七等識依黎耶成，故論云：十二因緣生依黎耶識，以黎耶識為通因（註七）。

此乃以阿黎耶識為通因，而明十二因緣依黎耶識，「十二緣分，是皆依心」，此「心」是指阿黎耶識。

因此，從智儼對《華嚴經》〈十地品〉之第六地「三界虛妄，但是心作」「十二緣分，是皆依心」所作的解釋，基本上是以「緣起一心門」與「依持一心門」來解釋第六地之唯心觀念，換言之，是就第六地來談染法緣起問題，而以真妄緣集、攝本從末、攝末從本等來論之，最後將此十二因緣緣起以依持一心（即阿賴耶識）來明之。從智儼對此所作的整個論述來看，其所處理的確實只是三乘法之第六地「心」的問題，並未涉及別教一乘之教義，此可從法藏十重唯識（見下文）所作的論述可得知，若真要論心，可分為小乘、三乘、一乘（或小、始、終、頓、圓）之心，而此處所談之心，只是第六地之心，只是三乘之心，若吾人依此而言此為華嚴別教一乘思想，作為華嚴思想核心之代表，恐會曲解了華嚴教義，華嚴教義

在廣方面雖然包含了三乘等之思想，然若不加細分之，將會模糊了華嚴思想，喪失其別教一乘之教義。

法藏對心的看法，在《探玄記》的十重唯識觀，已充分地表達出來，另於《華嚴一乘教義分齊章》所論述的五教所依心識，亦可以顯示出法藏心識觀的成熟思想，並不如學者們所認為的法藏沒有將心界定清楚，亦不如學者們將法藏的心視為宇宙萬物之本源。此外，於《華嚴經問答》、《華嚴經義海百門》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《大乘起信論義記》等論著中亦述及之。

法藏於《探玄記》中解釋第六地「三界虛妄，但是心作」「十二緣分，是皆依心」時，對於法界緣起及心的看法，大體上順著智儼的解釋和分法而來，因此，並沒有加以解釋（註八）。但在處理一心之問題時，法藏除了以十重唯識作有系統的分類外，同時也提出了他個人之見解，如《探玄記》云：

第二就一心所攝中亦四門同前，初約經分二，先明心作三界，是約集起門；後明心持十二，是約依持門。前中言三界虛妄但一心作者，此之一文諸論同引證成唯識。今此所說是何等心？云何名作（註九）？

從法藏的這段話，吾人可以很清楚地看出「三界虛妄，但一心作」這句話，廣被諸論所引用作為唯識說之證據。雖如此，但對於究竟屬何等心、如何作等問題，並沒有進一步提出解說。因此，法藏依諸經論聖教加之分類為十種，來加以說明，此即十重唯識之提出，如《探玄記》接著說到：

今釋此義，依諸聖教，說有多門，一、相見俱存故說唯識，……二、攝相歸見故說唯識，……十、帝網無礙故說唯識（註一〇）。此十種唯識分法，仍是一種象徵性的分法，以「十」顯多之涵義。除了以十門明一心（唯識）道理外，法藏接著以始、終、頓、圓教來加以分配說明之，如其云：

上來十門唯識道理，於中初三門約初教說，次四門約終教、頓教說，後三門約圓教中別教說，總具十門約同教說（註一一）。

為便於了解，以圖表分述於下（註二一）：

1. 相見俱存故說唯識
2. 攝相歸見故說唯識
3. 攝數歸王故說唯識
4. 以末歸本故說唯識
5. 攝相歸性故說唯識
6. 轉真成事故說唯識
7. 理事俱融故說唯識
8. 融事相入故說唯識
9. 全事相即故說唯識
10. 帝網無礙故說唯識



初教

終教
頓教

別教一乘



同教一乘

十門約同教說

更值得吾人注意的是，法藏還強調此十門並不局限於第六地而說，是可以用來說明整部《華嚴經》思想的，如其云：
上來所明通一部經，非局此地（指第六地）（註一三）。

且法藏還認為此十門是約教就解而論，另外，法藏亦有觀行之十重（註一四）。

此十重唯識其教義是包含了始、終、頓、圓等四教。法藏對心識如來藏之探討，基本上是就此十重來論述，即是以始、終、頓、圓教的教義來闡明心識，亦即由始、終、頓、圓教的角度賦予心識之義涵，從圓教之別教立場對心識所作的論述中，是就融事相入、全事相即、帝網無礙等三方面說明心識之涵義，舉心識來明事事相即相入重重無盡之道理。換言之，因為諸法相即相入重重無盡而說唯識，此與始、終、頓教對唯識之解釋不同，始教就相見俱存、攝相歸見、攝數歸王等三方面明唯識道理，也就是說始教所謂的唯識，是依相分見分、見分、心王來論唯識變現三界（註一五），終、頓教所謂的唯識，是依如來藏來明之，如「以末攝本」、「攝相歸性」皆用以說明諸識無體，唯是本識如來藏平等所現（註一六），而「轉真成事」、「理事俱融」則說明如來藏如何顯現諸識諸事（註一七），圓教所明唯識，是指事事相即相入而言，如《探玄記》云：

八、融事相入故說唯識，謂由理性圓融無礙，以理成事，事亦鎔融，互不相礙；或一入一切，一切入一，無所障礙。……〈舍那品〉云：於此蓮華藏世界海之內一一微塵中見一切法界。又此品（指〈十地品〉）下云：於一微塵中現有三惡道天人阿修羅各各受業報（註一八）。

此是由理事圓融無礙（即引文中所說的「理性圓融無礙」）明事事相入無礙，故一微塵見一切法界、一微塵現一切業報，另就全事相即與帝網無礙來看，亦復如是，令諸事相即重重無盡（註一九）。之所以如此，就心識來說，其本身即是相即相入重重無盡圓融無礙的，故亦令諸事彼此相即相入重重無盡無礙。

因此，就圓教而言，是就諸法相即相入重重無盡圓融無礙來闡述唯識道理，甚至透過「帝網無礙故說唯識」將始教之心識、終頓教之如來藏等統攝圓融起來，以顯示事相彼此無礙之道理，如《探玄記》云：

十、帝網無礙故說唯識，謂一中有一切，彼一切中復有一切。既一門中如是重重不可窮盡，餘一一門皆各如是，思準可知，如因陀羅

網重重影現，皆是心識、如來藏、法性圓融故，令彼事相如是無礙（註二〇）。

此就十重唯識諸門中，任舉一門即攝一切門，乃至一切中復有一切，一門如此，餘門亦皆如此，如因陀羅網重重影現，之所以如此，乃是心識、如來藏、法性彼此圓融，故一切事相相即相入重重無盡無礙。

由上所述，可知法藏是由相即相入無盡緣起來明唯識，唯識如此，一切事相亦然。

從上十門對一心、唯識所作之解釋，可知經論對唯識的看法，不外就「相見俱存」、「攝相歸見」、「攝數歸王」、「以末歸本」、「攝相歸性」、「轉真成事」、「理事俱融」、「融事相入」、「全事相即」、「帝網無礙」等十門來解釋一心、唯識之道理，而實際上法藏對一心、唯識的看法，主要是以融事相入、全事相即、帝網無礙等三義來解釋一心、唯識的觀念，亦即是以別教一乘的教義來闡述一心、唯識之涵義。因此，吾人可看出法藏對一心、唯識的看法，是架構於別教一乘理論，而將一心、唯識的涵義提昇至別教一乘之理論。非但一心如此，任何一法，就華嚴別教理論而言，皆是相即相入重重無盡無礙的。故法藏解釋一心時，以此相即相入帝網無礙的道理闡述之，說明一心亦是如此相即相入無礙，或將此一心稱之為「心識如來藏法性圓融」，此即是就相即相入無礙道理明心識如來藏。由此吾人亦可得知將一心視為華嚴思想（或法藏思想）之核心之偏差，以及混淆了一心諸種涵義。在未釐清一心諸問題前，冒然以一心為華嚴思想，是不當的。

以下再就《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴妄盡還源觀》等來看一心問題。

就《華嚴一乘教義分齊章》對「所依心識」之論述，以「性海圓明法界緣起無礙自在一即一切一切即一主伴圓融」來說明圓教所依之心識，亦即以性海圓明法界緣起無礙自在來解釋心識，簡單地說，即是以「一即一切，一切即一」相即相入無礙道理來論述心識。吾人心識性海之所以圓明，乃是相即相入無礙道理之故，以此相即相入無礙道理說明性海圓明。

在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，法藏以「自性清淨圓明」為體，即是以諸法相即相入無礙之道理為吾人之本性，故稱此本性為「自

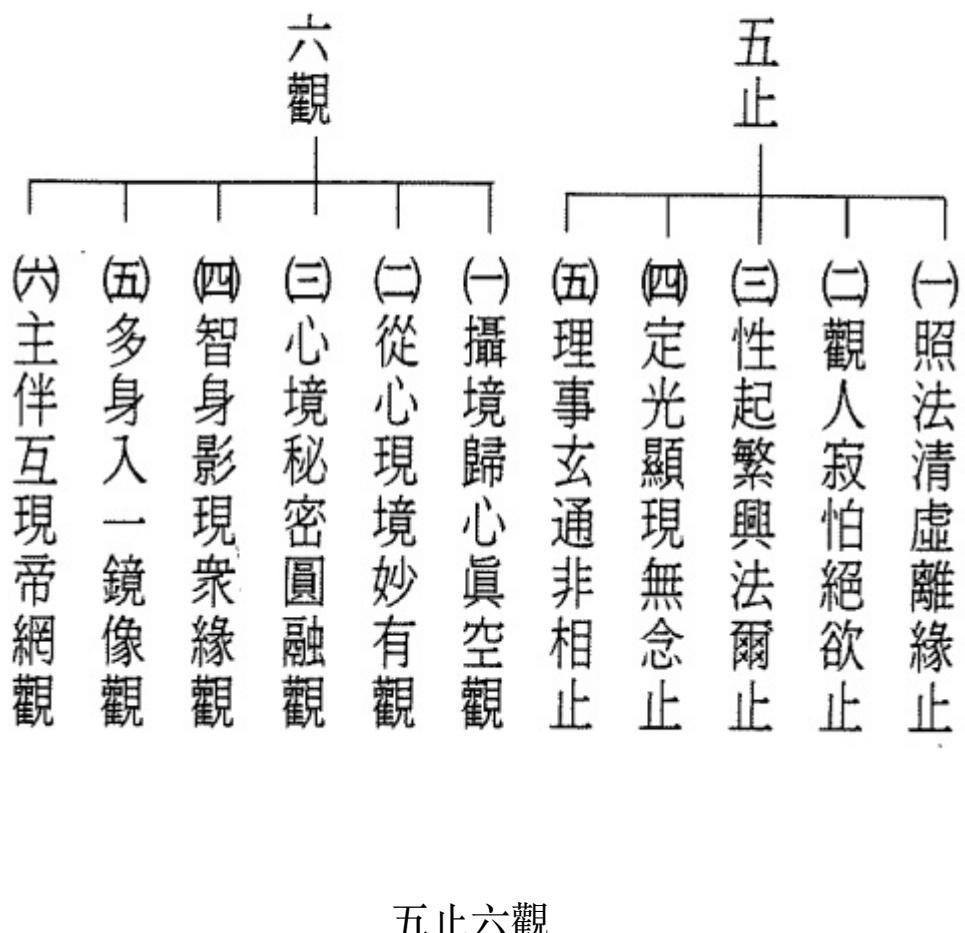
性清淨圓明」。若依此義理而修，足以達於圓滿，但為對治凡夫對世間執著及不修善根，以及為對治二乘怯弱之見及不起大悲狹劣之過，於《修華嚴奧旨妄盡還源觀》特別提出止觀兩門以便修行，如其云：

問：準上義理，依之修行，足為圓滿，云何更要入止觀兩門耶？

答：《起信》云：若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見；若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣之過，遠離凡夫不修善根。以此義故，止觀兩門共相成助，不相捨離（註二一）。

此是依《大乘起信論》對止觀之見解而提出。

有關修止修觀，法藏提出五止六觀之修法，如下圖所示（註二二）：



若就六觀而論，第一觀是藉由「攝境歸心」修真空觀，即了知三界所有法唯是一心造，心外更無一法可得，由此顯示一切分別但由自心，曾無心外境能與心為緣，得知若心不起，外境本空（註二三）。簡言之，此觀即是透過心造諸法，明外境本空，達到真空觀，故言「攝境歸心真空觀」，即是就空門論述心。

第二觀「從心現境妙有觀」，前第一觀真空觀中，是以心為體，觀外境為空，攝境歸心，攝相歸體，此為始教之觀法。此第二觀是從體起用，名之為從心現境妙有觀，以明「即事不滯於理」而「隨事成差」之道理，即顯理事無礙之觀法（註二四）。

第三觀「心境祕密圓融觀」，此中之心與境是指無礙心、無礙境，是就諸佛所證而言，如《探玄記》云：

三者心境祕密圓融觀，言心者，謂無礙心，諸佛證之以成法身；境者，謂無礙境，諸佛證之以成淨土，謂如來報身及所依淨土圓融無礙（註二五）。

此明心境圓融無礙，即報身與依報圓融無礙。

第四觀「智身影現眾緣觀」，如《探玄記》云：

四者智身影現眾緣觀，謂智體唯一，能鑑眾緣，緣相本空，智體照寂，諸緣相盡，如如獨存，謂有為之法無不俱舍（含）真性，猶如日輪照現迴處虛空，有目之流無不睹見，生盲之輩亦蒙潤益，令知時節寒熱之期，草木無情悉皆滋長，如來智日亦復如是，故曰智身影現眾影觀也（註二六）。

此就如來智身而言，顯諸緣相盡如如獨存。

第五觀「多身入一鏡像觀」，此是指事事無礙法界，如《探玄記》云：

五者多身入一鏡像觀，即事事無礙法界也，謂毗盧遮那十身互用無有障礙也（註二七）。

此由毗盧遮那十身互用無礙以明諸事相入之道理。

第六觀「主伴互現帝網觀」，如《探玄記》云：

六者主伴互現帝網觀，謂以自為主，望他為伴；或以一法為主，一切法為伴；或以一身為主，一切身為伴，隨舉一法即主伴齊收，重重無盡，此表法性重重影現，一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也。……故云主伴互現帝網觀，亦是事事無礙觀也（註二八）。

此門與第五門相同，皆表現在事事無礙上，所不同者，此門強調主伴互現重重無盡上，第五門著重於諸法的相入來論述。

以上六觀，第一觀偏重於境，第二觀偏重於心，第三觀心境雙融觀，第四觀心境俱觀，第五觀事事無礙觀，第六觀是重重無盡觀。此六觀歸納如下：

- 第一觀觀境空，由心攝境，此為始教空觀。
- 第二觀心現境，由心現境，此為始教有觀。
- 第三觀心境融，心境無礙，此為終教無礙觀。
- 第四觀心境泯，此為頓教泯絕觀。
- 第五觀心境互攝相入無礙，此為圓教事事無礙觀。
- 第六觀主伴主觀，此為圓教帝網觀。

由上亦可得知，此六種觀門是有其層次差別的，且與其教理有密切之關係，即其教理如何，則成為其所觀之內容。

不論從十重唯識觀或《妄盡還源觀》之六觀，吾人可看出此等觀法是有其層次之差別的，包含了始、終、頓、圓之觀法（甚至還有小乘之觀法），透過層層的分辨，除了作為觀行上之引入外，更凸顯了華嚴教義與餘教義之不同，如就六觀而言，第五、六觀藉由心境的互攝相入、主伴互現來顯示圓教之觀法和教義，由此可知，華嚴所論述的心，乃是心、境相即相入的，且互為主伴之關係。

吾人亦可由此進而反省以「唯心」（一心）作為華嚴核心思想所存在的問題。

若就「心」而論，至少要論及圓教之心、別教一乘之心，才足以代表華嚴對心之看法，而非以小乘、三乘對心之看法來代表華嚴之心，況且就華嚴思想而言，舉心而論，只是諸法之一而已，其與境是平等的，亦即是除了以心而論外，亦可就境之任一法而論，而非局限於心。

註：

註一：大正九·五五八下。

註二：大正三五·六三中。

註三：同上。

註四：同上。

註五：同上。

註六：同上。

註七：同上。

註八：對於此部份，也許因為智儼的《搜玄記》已有詳明，故法藏於《探玄記》中將之省略，或因法藏於其它論著已述及之，故只略提名稱而未加解釋，如《探玄記》云：「二、正住地中，廣顯緣起義，略作四門：一總明法界緣起；二別辨十二有支；三料簡分齊；四正釋本文。初法界緣起略有三義：一約染法緣起；二約淨法；三染淨合說。初中有四門：一緣集一心門；二攝本從末門；三攝末從本門；四本末依持門，並如別說。二淨法緣起者亦有四門：……。三染淨合說者亦四門：一翻染現淨門；二以淨應染門；三會染即淨門；四染盡淨泯門，亦如別說」（大正三五·三四四上～中）。

註九：大正三五·三四六下～三四七上。

註一〇：大正三五·三四七上～中。

註一一：大正三五·三四七中～下。

註一二：大正三五·三四七上～下。

註一三：大正三五·三四七下。

註一四：如《探玄記》云：「上來所明通一部經非局此地，又是約教就解而說。若就觀行亦有十重，如一卷《華嚴三昧》中說」（大正三五·三四七下）。此首先說明了十重唯識是就教就解而說，另亦有觀行之十重，此是指《華嚴三昧》（《華嚴發菩提心章》〈色空章〉十門止觀）中的十門止觀（大正四五·六五四上～下）。簡言之，法藏所謂的十重有兩種：一為教之十重唯識；一為觀之十重止觀，此十重內容有所不同。

註一五：如《探玄記》云：「一、相見俱存故說唯識，謂通八識及諸心所并所變相分，本影具足，由有支等薰習力故變現三界依正等報，如《攝大乘》及《唯識》等諸論廣說」（大正三五·三四七上），此明三界依正等報為相分見分所變現，亦即是始教所謂的唯識，是就相見俱存而明之。又如《探玄記》云：「二、攝相歸見故說唯識，謂亦通八識王數差別，所變相分無別種生，能見識生，帶彼影起，如《解深密經》、《二十唯識》、《觀所緣論》具說斯義」（大正三五·三四七上），此乃更進一層明相分為見分所生。

另如《探玄記》云：「三、攝數歸王故說唯識，謂亦通具八識心王，以彼心所依於心王無自體故，許彼亦是心所變故，如《莊嚴論》說」（大正三五·三四七上），此是就八識心王明唯識道理。由上述的論述，可知唯識諸經論就相見俱存、見分、心王來明唯識道理。

註一六：如《探玄記》云：「四、以末歸本故說唯識，謂七轉識皆是本識差別功能，無別體故」（大正三五·三四七上），此明前七識皆是本識（以阿賴耶識為本識）之差別功能，實無別體，即就本識明唯識道理。又云「五、攝相歸性故說唯識，謂此八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現」（同上）。

註一七：如《探玄記》云：「六、轉真成事故說唯識，謂如來藏不守自性隨緣顯現八識王數相見種現」（同上），此乃進一層明八識為如來藏所現，以如來藏不守自性隨緣明唯識。又云：「七、理事俱融故說唯識，謂如來藏舉體隨緣成辨諸事」（同上），前明如來藏現八識，此明如來藏成辨諸事。

註一八：大正三五·三四七中。

註一九：如《探玄記》云：「九、全事相即故說唯識，謂依理之事，事無別事，理既無此彼之異，令事亦一即一切」（大正三五·三四七中），此就全事相即明唯識道理。

註二〇：大正三五·三四七中。

註二一：大正四五·六三九下。

註二二：參《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（以下簡稱《還源觀》）
(大正四五·六三九中～六四〇下)。

註二三：參《還源觀》，大正四五·六四〇上。

註二四：如《還源觀》云：「二者從心現境妙有觀，即事不滯於理，隨事成差。謂前門中攝相歸體，今此門中，依體起用；具修萬行莊嚴報土；又前門中攝相歸體顯出法身，今此門中依體起用修成報身，故曰：從心現境妙有觀」（大正四五·六四〇上）。

註二五：同上。

註二六：大正四五·六四〇中。

註二七：同上。

註二八：大正四五·六四〇中～下。

第四節 法界之釐清

法界，乃是華嚴教義上一相當重要之觀念，《大方廣佛華嚴經》所詮者，即是「法界」也，不論六十卷或八十卷或四十卷《華嚴經》，皆有〈入法界品〉這一品，此顯示了「法界」乃修行之所證境界，尤其是盡虛空遍法界的普賢菩薩十大願王所證之境界，亦即是毘盧遮那佛之依報正報。除此之外，《華嚴經》中亦常出現「清淨法界」、「妙法界」、「諸佛法界」、「一切法界」、「三世法界」、「無量法界」、……等字眼，此在在顯示了「法界」於《華嚴經》所扮演角色之重要性。華嚴宗大德以「因果緣起理實法界」為《華嚴經》之宗趣（註一），或以「因果緣起理實法界不思議」為宗趣（註二），或簡稱為「法界緣起」（註三），甚至舉「法界」一詞，即總攝因果、緣起、理實等諸義（註四），故亦有將華嚴宗稱之為法界宗，或以法界緣起來代表華嚴教義。諸如此類，皆顯示了「法界」與《華嚴經》、華嚴宗之密切關係。

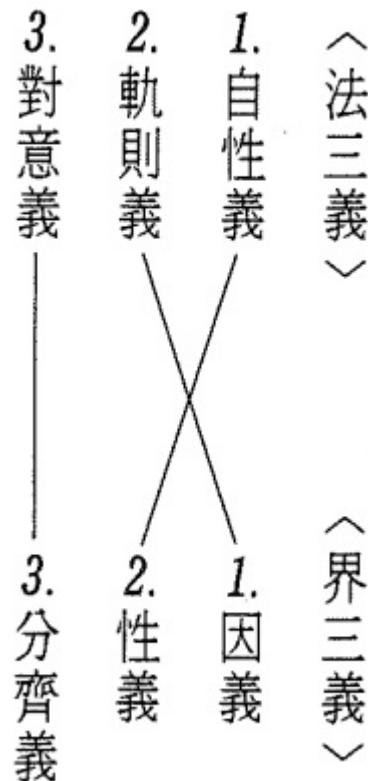
因此，華嚴宗初祖杜順撰有《修大方廣佛華嚴法界觀門》（簡稱為《法界觀門》），此無非透過諸門（即真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三十門）所引導，以助行者起法界觀，契入《大方廣佛華嚴經》之法界。華嚴二祖智儼有染、淨法界緣起之說（註五）；三祖法藏有五法界（有為、無為、亦有為亦無為、非有為非無為、無礙法界）之分（註六）；四祖澄觀有所謂四法界之說及一真法界之提出（註七）；至於五祖宗密，對法界的分法，則大致沿用於澄觀的（註八）。以此四法界配合於《法界觀門》之三觀，使得華嚴的教理與觀行融合無間，所詮者，無非法界；所觀者，無非法界；所證者，亦復如是。

由上種種論述可知，「法界」一觀念，在華嚴教理上及觀行上，皆扮演著舉足輕重之角色。因此，欲了解華嚴思想，有必要對此一觀念加以釐清。由於澄觀對法界的看法和分法，主要沿自於法藏的，而智儼對法界的解釋又較為簡略，故以下以法藏為主軸來探討法界，餘者輔之。

法藏於《探玄記》中，對「法界」一詞作如下定義，其云：

法界是所入，法有三義：一、是持自性義；二、是軌則義；三、對意義。界亦有三義：一、是因義，依生聖道故，……二、是性義，謂是諸法所依性故，……；三是分齊義，謂諸緣起相不雜故（註九）。

此先明「法界」是所入法（即善財童子所證入之法界），接著將「法」與「界」分開來各別解釋，由其對「界」的定義中，可知界有因、性、分齊等三種意義。若對比於「法」來看，可說界之三義與法之三義是類通的，為便了解，以圖表之如下：



界之三義與法之三義

此乃簡略之分法，就因義而言，依此出生聖道，故可軌則；就分齊義而言，乃指諸法緣起之相彼此不雜，此即法三義中之對意義（指意識所緣對像，包括五蘊、十二入、十八界等諸法）；而性義可以與自性義相配對。也許因為此等之關係，法本身俱備了界之涵義；同樣地，界本身亦具有法之涵義，所以法藏在解釋法界時，主要依因、性、分齊等義來論述，開顯無盡法界緣起之道理，此可從〈入法界品〉所欲表達的所入法界意義和類型來加以說明。

法藏在《探玄記》論述〈入法界品〉之宗趣，則從義、類、位等三方面來明所入法界（註一〇）。

就所入法界義而論，法藏將之分為五種法界，即是指：（一）有為法界、（二）無為法界、（三）亦有為亦無為法界、（四）非有為非無為法界、（五）無障礙法界（註十一）。接著，法藏對此五種法界各從兩方面來一一加以論述，分述如下。（一）有為法界：一是從本識能持諸法種子；二是從三世諸法差別邊際，如《探玄記》云：

初有為法界有二門：一、本識能持諸法種子，名為法界，……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（註十二）。

此即就因義和分齊義來明有為法界（註一三），換言之，即從橫（本識所持諸法種子）和縱（三世諸法差別）兩方面顯有為法界之涵義。（二）無為法界：可由性淨和離垢二方面來明之，性淨無為法界乃指在凡位性恆本淨；離垢無為法界則由對治方顯其淨（註一四）。（三）亦有為亦無為法界：由隨相和無礙二方面明之，隨相亦有為亦無為法界是指陰入界等諸法（註一五）；而無礙門中的亦有為亦無為法界，是《起信論》中的心真如和心生滅，亦即是一心法界，如《探玄記》云：

三、亦有為亦無為（法界）者，亦有二門：一、隨相門，……；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（註一六）。

此即就無礙門釋亦有為亦無為法界，雖然心真如門、心生滅門皆各總攝一切諸法，而彼此是無礙的，如〈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（註一七）。

此明有為無為不相礙。（四）非有為非無為法界：此顯有為法、無為法其法體平等，不可分割，離有為則無無為，離無為亦無有為，且此法界亦離相離性，故《探玄記》以形奪門和無寄門明之（註一八）。（五）無障礙法界：以普攝門和圓融門明之，如《探玄記》云：

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，是故善財或睹山海或見堂宇，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，……〈舍那品〉云：於此蓮花藏世界海之內一一塵中，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（註一九）。

由「普攝門」中，讓吾人了解到有為、無為、亦有為亦無為、非有為非無為法界等四門，乃是彼此相攝的，隨舉一即攝餘一切，所以善財隨睹一法即入法界。由「圓融門」中，讓吾人得知微塵非小可容十刹海，而十刹海非大皆潛入一塵中，了解微細相容之道理；亦另讓吾人知一即非一，所以一多相容彼此無礙之道理，故能一塵中見一切法界，一舉手遂已經多劫。此等微細相容、一多無礙，即是無礙法界，亦即善財童子所證入之法界。

從上述對五種法界所作的種種論述，可知「法界」所包含涵義是極廣極深的，包含有為、無為、亦有為亦無為、非有為非無為等諸法界，且諸法界彼此普攝圓融無礙，此即是法藏所謂的「無障礙法界」。為了顯示此五種法界彼此之關係，所以法藏進而以六相圓融來明辨之（註二〇），以顯示隨舉一法為「總」，餘則為「別」，而形成彼此間的「同」、「異」、「成」、「壞」之關係，由此六相，真正顯示諸法界是彼此圓融無礙的，隨舉一法即遍一切攝一切，且不壞自身，一法如此，一切法皆如此，此即是重重無盡法界也。

前面是就所入法界以五種法界十義（每一法界各具二門，故成十義）來論述之，著重於「義」上來開顯法界。除此之外，法藏亦就「類」上來加以明法界，即以法法界、人法界、人法俱融法界、人法俱泯法界、無障礙法界等五種法界來明之（註二一）。於法法界又細分為十種，如下：

- | | |
|---------------|---------------|
| 一、事法界，謂十重居宅等。 | 二、理法界，謂一味湛然等。 |
| 三、境法界，謂所知分齊等。 | 四、行法界，謂悲智廣深等。 |
| 五、體法界，謂寂滅無生等。 | 六、用法界，謂勝通自在等。 |
| 七、順法界，謂六度正行等。 | 八、違法界，謂五熱眾鞞等。 |
| 九、教法界，謂所聞言說等。 | 十、義法界，謂所詮旨趣等。 |

（註二二）

以事、理、境、行、體、用、順、違、教、義等十法界統攝諸法界。且法藏認為此十種法界「同一緣起無礙鎔融，一具一切」（註二三）。另於人法界亦分為十種，即人、天、男、女、在家、出家、外道、諸神、菩薩及佛（註二四），且此十種人法界彼此參而不雜（註二五）。從十種法法界及十種人法界的分法，皆著重於法界之分齊義來論述。除就分齊義分法界類型外，法藏亦進而就人法俱融法界、人法俱泯法界、無障礙法界等三方面，將人法界與法法界統攝之，且認為任舉一人法界或法法界或俱融或俱泯法界，彼此皆是普攝圓融無礙的（註二六）。

透過法藏對法界所作的種種探討，無論就義上或類上，吾人皆可以看出「法界」所含蓋範圍是相當廣的，如有為法界、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；又如法法界、人法界、人法俱融法界、人法俱泯法界、無障礙法界；又如法法界中，又以十種法界來顯示其無盡。除此橫向的列出種種法界之外，更進而顯示諸法界彼此之間普攝圓融無礙，甚至以六相圓融發揮此道理。因此，可得知法藏對法界的看法，實基於普融無礙的無盡法界緣起來論述之，一方面顯示法界之廣，另一方面亦顯示法界之深。同樣地，亦由深廣雙向來開展法界緣起道理，形成法界即緣起，緣起即法界，或舉法界即代表普融無礙的無盡法界緣起，或舉法界即代表華嚴。

至澄觀將法界之義分為：分、性、具性分等（註二七），分別代表事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。此四法界基本上可說脫胎自《法界觀門》之三觀（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀）所觀之境，再配予事法界即成為四法界，亦不離法藏對法界的三種定義及法藏的五法界說。

若就法藏五法界之分類來看，有為法界即是事法界，無為法界即是理法界，亦有為亦無為法界與非有為非無為法界是指理事無礙法界，無礙法界即是事事無礙法界，在法藏的論著中亦用到「事事無礙法界」之觀念，如《華嚴妄盡還源觀》云：「多身入一鏡像觀，即事事無礙法界」（註二八），以此明事事相攝相入無礙之道理和觀法。此五法界不外乎是五教所詮之對象，如下圖表所示：

• 1.有為法界

(事法界)

一小乘

- 2.無為法界 (理法界) 一始教
- 3.亦有為亦無為法界 (理事無礙法界) 一終教
- 4.非有為非無為法界 (理事雙混法界) 一頓教
- 5.無礙法界 (事事無礙法界) 一圓教

因此，從「法界」一詞來看，其所包攝的範圍極為廣泛，可說含蓋了五教教義，這顯示了華嚴教義之廣，然除了「廣」面之外，吾人更應注意其「深」的一面，如此才是顯示華嚴別教一乘之特色，亦即由「事事無礙法界」來顯示華嚴思想。就「事事無礙法界」而言，不單顯示了別教一乘與諸乘諸教之不同，同時也將諸教諸乘攝入於其中。

順帶一提的，亦有將如來藏視為華嚴思想之核心，此立論是不足的且是有問題的，在智儼、法藏等諸論著中，雖論及如來藏，運用到如來藏，但不能將之混為一談。

以智儼而言，雖依經依論對如來藏作了種種解說，但其認為之所以說如來藏、佛性，是為直進菩薩、淳熟聲聞機而說的法，如《華嚴五十要問答》云：

又驗經文，如來藏為直進菩薩機說，佛性為淳熟聲聞機說。此中所明如來藏佛性，雖約諸義差別不同，皆是同教一乘義也。何以故？為成普法故，普法所成故（註二九）。

此說明了經典雖論及如來藏、佛性，而是有其所要攝之對象的緣故，縱使如此，也皆是同教一乘，而非別教一乘。以此攝諸餘法，來顯示普法，且亦皆為普法所攝。

就法藏而言，如來藏與真如（真性）是有所差別的，如來藏所闡述的對象是初教（始教）至終教的機緣，而真如所明乃就理事無礙二而不二、不二而二，其對象為終教至圓教（註三〇）。

以上對性起、唯心、法界、如來藏等所作的釐清中，可知在華嚴教義中，為顯法的普遍及相互含攝、以及隨舉一法即一切法的情況下，涉及了唯心（一心）、法界、如來藏等概念，而此等觀念，無非皆不離緣起，皆是緣起法之一，只不過用以之闡明緣起道理而已。

一般之所以容易將華嚴思想定位在某一點上，可能因為華嚴教義過於博大精深，涉及的範圍非常的廣泛，往往在還沒有釐清所以然之

前，就將之定位，或以人云亦云的方式將之定位，或基於某種典範的意識型態而作判定。諸如此類，使得華嚴教義面目愈來愈模糊，使欲了解華嚴者也望而卻步，或捲入於是是非非中。

《華嚴經》所含攝之範圍相當廣泛，加上其著重在佛菩薩的境界、德相、業用等來論述，使得吾人對華嚴教義的理解，無法從其所要開顯的道理來入手，華嚴宗所要彰顯的諸法相即相入無盡緣起之道理，也往往被蒙上一層迷思。

註解：

註一：如法藏《探玄記》云：「第六宗趣者，……今總尋名案義，以因果緣起理實法界以為其宗。即大方廣為理實法界，佛華嚴為因果緣起。因果緣起必無自性，無自性故即理實法界；法界理實必無定性，無定性故即成因果緣起。是故此二無二，唯一無礙自在法門，故以為宗」（大正三五·一二〇上）。此乃就總明「因果緣起理實法界」為宗，以「理實法界」代表大方廣；以「因果緣起」代表佛華嚴，且進而論述此二者彼此的相互關係，如云：「因果緣起必無自性，無自性故即理實法界；法界理實必無定性，無定性故即成因果緣起」，以此顯示「大方廣」（理實法界）與「佛華嚴」

（因果緣起）彼此密不可分，「大方廣」是由「佛華嚴」所彰顯；反之，「佛華嚴」顯「大方廣」，因為彼此皆無自性無定性故，所以能無礙自在，而整部《華嚴經》即是開顯此「大方廣」「佛華嚴」之道理，換言之，即是顯示普賢因舍那果，此從法藏《探玄記》別釋宗趣可知，如其云：「開攝法界，以成因果，謂普賢法界為因；舍那法界為果，是故唯以法界因果而為宗趣」（大正三五·一二〇上～中）。至澄觀，則加入「不思議」三字，即以「因果緣起理實法界不思議」為宗趣，如《華嚴經疏》云：「若取言略攝盡，應言法界緣起不思議為宗；若取言具，於第十師（指法藏）加不思議，……而法界等言，諸經容有，未顯特異故，以不思議貫之，則法界等皆不思議，故為經宗。所以龍樹指此為大不思議經，斯良證也」（大正三五·五二二上）。由此可知，澄觀為何加入「不思議」，其用意在於顯示因果、緣起、理實、法界等皆不思議，以凸顯《華嚴經》與其它經典之不同，餘經雖亦論及緣起、法界、不思議等諸概念，然皆未作全面性之開展，唯《華嚴經》顯因

果緣起等任舉一法皆不可思議，故以「因果緣起理實法界不思議」（或簡稱為「法界緣起」）為宗趣。

註二：此乃澄觀之看法，參見前註有關澄觀部份。

註三：同上。

註四：《華嚴經疏》云：「此則攝一總題，理實即大方，緣起即方廣，法界總該前二（指理實、緣起），因果即佛華嚴」（大正三五·五二二上）。此即以「法界」攝緣起、理實，而因果乃緣起之別義，為緣起所攝，故舉「法界」則攝「大方廣佛華嚴」，亦即攝因果、緣起、理實等諸義。

註五：如《搜玄記》云：「依大經（指《華嚴經》）本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起；二約菩提淨分以明緣起」（大正三五·六二下）。此即將諸緣起統攝為「法界」緣起，故言「法界緣起乃有眾多」，而略開為染法緣起、淨法緣起以明之。至法藏《探玄記》則加入「染淨合說」明緣起，如其云：「法界緣起略有三義：一約染法緣起；二約淨法；三染淨合說」（大正三五·三四四上～中）。

註六：參見《探玄記》〈入法界品〉（大正三五·四四〇中）。

註七：在《華嚴經疏》中，以「一真法界」為所信境、所證境，即以一真法界表性淨法界、最清淨法界，如其云：「第三法界因果分明顯示，亦有十義五對：一、無等境，此有二位，一在纏性淨法界，為所信境；二、出纏最清淨法界，為所證境。二、無等心，……，三、無等行，……，四、無等位，……，五、無等果，……。又上五中，初（指無等境）一真法界」（大正三五·五二二中～下）。此即以一真法界為無等境，代表最清淨法界，亦即是所信所證之法界。又如《華嚴經疏》釋〈入法界品〉時，以「一真無礙法界」總攝所入法界，如其云：「先明所入，總唯一真無礙法界，語其性相，不出事理」（同前，頁九〇八上）；《華嚴行願品別行疏》云：「今此即以入法界緣起普賢行願為宗，法界緣起即所入也，普賢行願為能入也，……今第一明所入者，總唯一真法界，謂寂寥虛曠，沖深包博，總該萬有即是一心」（《華嚴疏鈔》第九冊卷一，頁九二～九三），此即以一真法界統攝法界緣起。於《華嚴法界玄鏡》釋「法界」時，將法界之相開為四種，如其云：

「言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相，要唯有三（指配合三觀而言）。然總具四種：一事法界；二理法界；三理事無礙法界；四事事無礙法界」（大正四五·六七二下），此四法界可說由法藏五法界而來。

註八：參見宗密《注華嚴法界觀門》，其對法界之解釋乃採自於澄觀之看法（大正四五·六八四中～下）。

註九：大正三五·四四〇中。法藏此界說，可說沿自於智儼的《搜玄記》，如其云：「法有三種：謂意所知法、自性及軌則也，……。界者，是一切法通性，亦因，亦分齊也」（大正三五·八七下）。

註一〇：如其云：「三、明宗趣者，亦分會品同，既明入法界，即以此為宗。於中分別作三門：一、約義；二、約類；三、約位」（大正三五·四四〇中）。

註一一：參大正三五·四四〇中。

註一二：大正三五·四四〇中～下。

註一三：此可參見澄觀《華嚴經疏》所作之解釋，如其云：「一、本識能持諸法種子，名為法界，……此約因義，而其界體不約法身；二、三世之法差別邊際，名為法界，……此即分齊之義」（大正三五·九〇八上）。

註一四：如《探玄記》云：「二、無為法界亦有二門：一、性淨門，謂在凡位性恆淨故，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」（大正三五·四四〇下）。

註一五：參《探玄記》（大正三五·四四〇下）。

註一六：同上。

註一七：同上。

註一八：如《探玄記》云：「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，……。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（「非」應是「是」之誤）安立諦故非無為；又非二名言所能至故，是故俱非」（大正三五·四四〇下）。此中先由「形奪門」顯「緣」非有為；「理」非無為，即透過形奪雙泯方式顯非有為非無為。其次，透過「無寄門」明法界緣相離性，因離相故非有為；

因離性故非無為，性相俱不可得，亦非性相所能臻於法界，所以稱之為非有為非無為法界。

註一九：大正三五·四四〇下～四四一上。

註二〇：如《探玄記》云：「上來五門十義總明所入法界，應以總別圓融六相準之」（大正三五·四四一上）。在此法藏並未對此作進一步論述，只簡言「應以總別圓融六相準之」一筆帶過。

註二一：此是就所入法界而言，實際上，應包括所入、能入、能所俱存、能所俱亡、無礙等五門，如《探玄記》云：「第二法界類別亦有五門，謂所入、能入、存、亡、無礙。初所入中，亦五重：一法法界；二人法界；三人法俱融法界；四人法俱泯法界；五無障礙法界」（大正三五·四四一上）。

註二二：大正三五·四四一上。此十法界類似智儼《搜玄記》所說的因、果、行、理、教、義、事、人法、解等法界（大正三五·八七下）。

註二三：大正三五·四四一上～中。

註二四：大正三五·四四一中。

註二五：同上。

註二六：參《探玄記》（大正三五·四四一中）。

註二七：參大正四五·六八四中。

註二八：大正四五·六四〇中。

註二九：大正四五·五三四下。

註三〇：參大正四五·五九九中。

附錄

參考書目：

- 1.六十卷華嚴經 佛馱跋陀羅譯 大正藏第九冊 台北新文豐版
- 2.八十卷華嚴經 實叉難陀譯 大正藏第十冊
- 3.四十卷華嚴經 般若譯 大正藏第十冊
- 4.搜玄記 智儼著 大正藏第三十五冊
- 5.探玄記 法藏著 大正藏第三十五冊
- 6.華嚴經疏 澄觀著 大正藏第三十五冊
- 7.華嚴經隨疏演義鈔 澄觀著 大正藏第三十六冊
- 8.普賢行願品別行疏 澄觀著 華嚴疏鈔第九冊 台北華嚴蓮社
- 9.普賢行願品別行疏鈔 宗密著（同前）
- 10.華嚴經略疏刊定記 慧苑著 卍續藏第五冊
- 11.華嚴經旨歸 法藏著 大正藏第四十五冊
- 12.華嚴法界玄鏡 澄觀著 大正藏第四十五冊
- 13.注華嚴法界觀門 宗密著 大正藏第四十五冊
- 14.華嚴一乘十玄門 杜順說・智儼撰 大正藏第四十五冊
- 15.華嚴五教止觀 杜順說 大正藏第四十五冊
- 16.華嚴五十要問答 智儼集 大正藏第四十五冊
- 17.華嚴內章門等雜孔目章 智儼集 大正藏第四十五冊
- 18.華嚴經問答 法藏著 大正藏第四十五冊
- 19.華嚴經明法品內立三寶章 法藏著 大正藏第四十五冊
- 20.華嚴遊心法界記 法藏著 大正藏第四十五冊
- 21.華嚴發菩提心章 法藏著 大正藏第四十五冊
- 22.修華嚴奧旨妄盡還源觀 法藏著 大正藏第四十五冊
- 23.華嚴一乘教義分齊章 法藏著 大正藏第四十五冊
- 24.金師子章雲間類解 法藏著・淨源述 大正藏第四十五冊
- 25.大方廣佛華嚴經金師子章 法藏著・承遷註 大正藏第四十五冊
- 26.圓覺經略疏 宗密著 大正藏第三十九冊
- 27.圓覺經大疏 宗密著 卍續藏第十四冊
- 28.圓覺經大疏釋義鈔 宗密著 卍續藏第十四、十五冊
- 29.入楞伽心玄義 法藏著 大正藏第三十九冊
- 30.十二門論宗致義記 法藏著 大正藏第四十二冊

- 31.大乘起信論義記 法藏著 大正藏第四十四冊
- 32.大乘起信論義記別記 法藏著 大正藏第四十四冊
- 33.大乘起信論 馬鳴造・實叉難陀譯 大正藏第三十二冊
- 34.攝大乘論釋 世親造・玄奘譯 大正藏第三十一冊
- 35.攝大乘論釋 無性造・玄奘譯 大正藏第三十一冊
- 36.十地經論 世親造・菩提流支譯 大正藏第二十六冊
- 37.華嚴宗哲學 方東美著 黎明 民國七十年初版
- 38.華嚴經教與哲學研究 楊政河著 慧炬雜誌 民六十九年
- 39.華嚴哲學要義 李世傑著 佛教 民六十七年初版
- 40.法藏 方立天著 東大 民八十年七月
- 41.宗密 冉雲華著 東大 民七十七年五月
- 42.佛性與般若（上冊） 牟宗三 學生 民七十一年三版
- 43.如來藏之研究 印順著 正聞 民七十年初版
- 44.佛學今詮（下冊） 張澄基著 慧炬 民七十二年初版
- 45.中國哲學原論（原性篇） 唐君毅著 新亞研究所 民六十八年四版
- 46.中國佛學思想概論 呂澂著 天華 民七十一年初版
- 47.華嚴典籍研究（現代佛教學術叢刊④） 大乘 民六十七年初版
- 48.華嚴思想論集（現代佛教學術叢刊③） 大乘 民六十七年初版
- 49.華嚴思想 川田熊太郎等著・李世傑譯 法爾 民七十八年初版
- 50.華嚴學 龜川教信著・釋印海譯 無量壽 民七十八年
- 51.華嚴思想史 高峰了州著 百華苑 昭和五一年複刻版
- 52.華嚴教學の研究 坂本幸男著 平樂寺 昭和五一年第四刷
- 53.初期中國華嚴思想の研究 木村清孝著 春秋社 昭和五二年初刷
- 54.支那佛教史の研究 常盤大定著 春秋社 昭和一三年一刷
- 55.華嚴一乘思想の研究 吉津宜英著 大東 一九九一年七月初版
- 56.如來藏思想の形成 高崎直道著 春秋社 昭和五三年三刷
- 57.中國華嚴思想史の研究 鎌田茂雄著 東京大學 一九七八年一刷
- 58.宗密教學の思想史的研究 鎌田茂雄著 東京大學 一九七五年
- 59.華嚴論集 高峰了州著 國書刊行會 昭和五一年八月
- 60.華嚴大系 湯次了榮 國書刊行會 大正四年十月
- 61.華嚴「法界緣起觀」的思想探源 黃俊威 台大哲研所博士論文 民八二年

- 62.華嚴清淨心之研究 陳英善 文大哲研所碩士論文 民七二年
- 63.從「心」論中國哲學基本型態之開展 陳英善 文大哲研所博士論文 民七六年元月
- 64.天台緣起中道實相論 陳英善 東初 民八四年六月二刷
- 65.The philosophy of Hwa Yen. Gama C.C Chang. The Pennsylvania State University Press.
- 66.Chinese philosophy : Its Spirit and Its Development. Thome H. Fang. Linking publishing Co., Ltd. 1981

初版三刷

《華嚴無盡法界緣起論》

財團法人台北市華嚴蓮社

出版者：財團法人台北市華嚴蓮社

發行：財團法人台北市華嚴蓮社

執行：法鼓文理學院 數位典藏組

地址：台北市中正區濟南路二段44號

郵政劃撥贊助捐款帳號：0012588-1（華嚴蓮社）