

華嚴六相圓融在法界無盡緣起之探討

釋見光

圓光佛學研究所三年級

目 次

<u>一、前言</u>	1
<u>二、六相圓融之基本理論</u>	3
<u>(一) 相即相入</u>	3
<u>(二) 同體、異體</u>	8
<u>三、「六相圓融」與「十玄門」法界無盡緣起之關係</u>	12
<u>(一) 六相十玄的關涉</u>	12
<u>(二) 六相十玄同成法界緣起</u>	17
<u>四、六相圓融與法界三觀</u>	19
<u>(一) 法界三觀的考察</u>	19
<u>(二) 理與事的六相圓融</u>	20
<u>(三) 事事無礙的六相圓融</u>	24
<u>五 結 論</u>	28

華嚴六相圓融在法界無盡緣起之探討

釋見光

圓光佛學研究所三年級

摘要

華嚴宗的六相圓融思想以總相、別相、同相、異相、成相、壞相在經文中出現，雖然沒有再多的陳述，但卻成為智儼悟入華嚴的關鍵，貫穿整部華嚴的中心思想—法界無盡緣起。因此，六相以何觀點能與法界無盡緣起接上軌，並且，透過對六相圓融思想的研究，期待能串連十玄與法界觀的相關性，而以六相十玄及法界觀成為法界無盡緣起的一體概念。

有鑑於此，筆者從學界對華嚴研究的主題看來，以單章論述六相圓融的並不多，多以單元式的附帶提出，其中在六相思想的研究上，多以日本學者對這方面的探討較多，但在整體上，多不否定六相思想在華嚴教學上的重要性，而其論述的重點多以法藏的六相思想為探討對象，並以六相十玄為法界無盡緣起思想的重要立論，但在對六相十玄思想的關聯性上，並未作深廣之討論。本文將會在其關連性上再作探究，並一併探討六相在相即相入與同體異體的議題上與十玄、法界三觀之關係，及其與法界無盡緣起思想的關連性來作了解。

為達此目標，本論以智儼及法藏為本文探討的範圍，而針對六相在相即相入與同體異體的議題上與十玄、法界三觀之關係，及其與法界無盡緣起思想的關連來進行了解，並直接了解法藏如何以智儼在因六義說明六相的當下，由緣起必具六相的眼光，將因六義與相即相入及同體異體作一結合，運用到六相思想，用來解析六相的圓融義理，此圓融義理導出一多思想，歸納出時間與空間的二個基礎概念，成為十玄成立的基礎，同樣，此圓融義理也說明了法界三觀，在事理中，是理中有事，事中有理，以六相對事理的分析，更能呈顯三觀在每一觀中都是在說一乘的圓融境界，而

爬疏出六相圓融思想與華嚴的法界無盡緣起之間的關連性。

本論在內容結構上，先針對六相圓融的相關理則進行了解，在從「十重總別」中分析六相三組的性質，其中以成壞一組是最具緣起性質，充分表現出因六義在緣起力用中之相即相入與同體異體的關係，而六相則是從整體與部分及部分間來呈顯出其中的圓融關係。因此，由相即相入可見法界的圓融，若再從同體、異體來看，則更可顯出華嚴法界的無盡緣起。再探討在十數喻中，如何將一多思想運用在十玄中，成為十玄的基礎，並以六相十玄同成法界緣起。最後，以法界三觀在體顯圓融無礙的課題上，所呈顯出來的重點都不同，然而，六相、三觀都是陳述法界緣起的無礙圓融，因此，由其關連性來論證出法界無盡緣起的圓融無礙。

關鍵字：六相、法界觀、十玄、法界無盡緣起、圓融

一、前言

華嚴六相是總相、別相、同相、異相、成相、壞相，然而，此六相卻是智儼悟入華嚴的關鍵，貫穿整部華嚴的中心思想，智儼在提出六相之前以因六義為前導，目的是要導出六相在因六義中的緣生關係，由緣生中了解到緣起作用的變化是相依共同，彼此之間是和合不相妨礙而同時具有，如此，表現在六相中則是總別之整體與部分的相依互存，而差別也非絕對，其也顯出圓融的本質，所以，為突顯差異之間是圓融的展現，此部分則由成壞來作連結。

華嚴宗六相圓融思想的提出，智儼是關鍵性人物，其提出因六義解釋了六相，法藏則將因六義再度的詮釋，將因六義中的「空、有」、「力、無力義」、「待不待緣」三項原素詮解為「相即門」、「相入門」與「同體、異體門」，因此，六相圓融思想以相即相入及同體異體的理論打通了十玄與法界觀的相關性，也與法界無盡緣起思想作了結合。

六相十玄與法界觀是華嚴宗思想的重要概念，而華嚴思想又以法界無盡緣起思想為中心議題，因此，本文欲透過對華嚴六相圓融思想的研究，期待能串連六相十玄及法界觀成為法界無盡緣起的一體概念。

二、六相圓融之基本理論

華嚴無盡的法界緣起是華嚴宗不共的特色，然而，此無盡就是圓融的表現，一一法如何成無盡，總別六相如何表現出法界的圓融，這些議題都關係著以下二個重要的理論基礎。

（一） 相即相入

智儼在其現存的著作中，解釋有關六相的部分並不多，但從其在

《五十要問答》中提出因六義，並以「更以六法顯之」說明六相，可知六義可由六相表顯出來，而以此六相來解釋整體與部分及部分之間的緣起關係。又法藏在《探玄記》¹、《義海百門》²中，也以緣起必具六相的眼光來看，如此，將因六義對緣起的解說則可會通到六相圓融的思想。因此，智儼提出總別相即的六相說，雖然沒有明確提到相即相入，但是，法藏將智儼在因六義中的「空、有」、「力、無力義」「待不待緣」說明為「相即門」、「相入門」、「同體、異體門」，³可以說「相即相入」亦是成為六相圓融的理論之一，並可用來解釋六相。同樣的，同體、異體門亦是其理論之一，而此部分容後再述，以下先探討相即相入門。

六相圓融所表述的是法界無盡的緣起，亦即在緣起的當下，融攝了一切的理事。在《法界圖記叢髓錄》中記載，義湘在清禪寺般若院中問義於智儼，智儼對義湘開示「十重總別」，內容提及依於此總別平法，故而有同時具足等十玄之門。⁴然而，由總別平等之法開展到十玄，其間須以總別為主幹，而藉由六相來作說明，以下筆者以此文來說明總別六相的相關性，如下：

總非別，別非總，成非壞，壞非成等，故云不即
不一；然而，總全別，別全總，故云不離不異等
也；後意則不即不離則成、壞相也；不一不異則
同、異相也。⁵

由上文可知，依總別平法的不即不一、不離不異可展開則成六相，而六相又可劃分成三組概念，此三組概念都是以總別一組為出發點，橫看是總別一組的「不即不一」、「不離不異」，若依此特性分別豎看，則成同異的「不一不異」與成壞的「不即不離」二組特性，由此可知，各組之間非是獨立毫不關涉的。以

¹ 《華嚴經探玄記》卷 9〈22 十地品〉，T35, no. 1733, p. 282, b1-5。

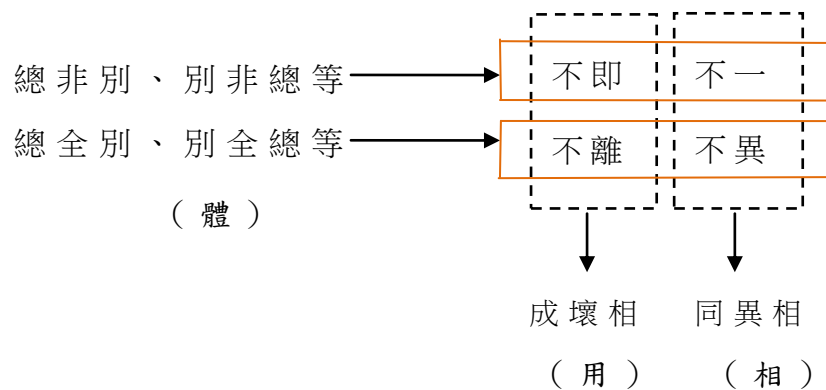
² 《華嚴經義海百門》卷 1，T45, no. 1875, p. 632, b20-27。

³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「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。」T45, no. 1866, p. 503, a12-14。

⁴ 《法界圖記叢髓錄》卷 1，T45, no. 1887B, p. 737, a16-b17。

⁵ 《法界圖記叢髓錄》卷 1，T45, no. 1887B, p. 737, b15-c1。

下融合體、相、用的概念，再由圖表來詳述之：



其中，總別一組所顯現的是「體」性面，其在「非」上，是不即不一；在「全」上，是不離不異，分別以實線代表「非」及「全」在總別上所顯示的二組；以不即不離為成、壞相來說，所強調的是「用」；以不一不異為同、異相來說，是強調在「相」，此「相」及「用」分別以虛線劃分成二組，因此，總別一組本身除了表現出體性的一面外，從上圖也可看出，唯有總別一組本身亦同時含括了同異（相）與成壞（用）二組，而相、用二組亦同時與體性面相交關，以此共成、相依顯現法界緣起之體、相、用的現象。

因六義所表現的是在因果緣起的無常變化上是「同時更互」，以六相來說，在成壞一組中，「成」是「因果理事成故」，而壞是「壞諸義，各住自法不移本性故。」⁶是故，法法相入成就果法，在因果相成自性不壞之同時因果法則上，「壞相」在此主要不在意指「緣散果滅」，其所要表達的是法法之間的各具「自性」。在緣起相由的十義中，其中一義即是「諸緣各異義」，⁷意即，成就緣起須諸法各保有其自性，即是智儼在因六義中之性決定，如此才有緣起相由的條件。因此，在緣起作用的相入下，以成壞一組最具代表性，而相即是以總別一組最具代表性，同體、異體則是指在相即相入的作用下，自他之間所形成的無盡緣起關係。因此，法法之間雖是各住自性，看似不相干的因緣，但在因

⁶《華嚴五十要問答》卷2，T45, no. 1869, p. 531, c9-10。

⁷《華嚴經探玄記》卷1：「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。」T35, no. 1733, p. 124, a17-20。

果事理的成就上，法法之間卻是相依和合，又不壞自相，如此，在六相中，以別、異、壞都是代表諸法的各住自相，但因為如此，才有成就果法的因緣，所以，此自性亦是圓融的本質。是故，智儼在《十玄門》中提到：「第九逆順體用者，即是成壞義也。」⁸亦即諸法雖相入而互成，但又能不壞自體，因此，以成壞義在總別義來說，則是諸法自體的相即性，如此才能逆順自在。

六相三組的變化如同法界的三面觀，同時存在。也因為這逆順自在故能不即不離，成就這相即相入的因緣。以下是法藏以智儼在因六義中之緣起力用說明相即相入，進而再說明體、用的涉入無礙：

異體中有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故：一、空、有義，此望自體。二、力、無力義，此望力用。由初義故得相即，由後義故得相入。初中，由自若有時，他必無故，故他即自。何以故？由他無性，以自作故。二、由自若空時，他必自有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故。以二有、二空各不俱故，無彼不相即，有無、無有無二故，是故常相即。⁹

明力用中，自有全力故，所以能攝他；他全無力故，所以能入自，他有力，自無力（反上可知）。不據自體故非相即，力用交徹故成相入。又由二有力、二無力各不俱，故無彼不相入。有力無力、無力有力無二故，是故常相入。

又以用攝體更無別體故，唯是相入；以體攝用無別用故，唯是相即。¹⁰

上述文中，相即、相入是事法的兩面觀，從體性來看，無性、有性是指空、有的二面，亦是事物的一體兩面觀。因此，有性、無性是同時存在事物的二方，以攝時有力言有（有性），以入時無力言空（無性），而成就諸法，又因有自、他的關係，故無彼不

⁸ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45, no. 1868, p. 515, c19-20。

⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，T45, no. 1866, p. 503, b10-15。

¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，T45, no. 1866, p. 503, b16-23。

相即，是故，一方若有，他方必無，故他即自，反之則反，然而，因為他即自，故自、他之間無二，所以能常相即。力、無力義也是，其同時存在緣起的雙方，以其作用，故無彼不相入，彼此之間有其自性，也因為如此才能力用交徹，以力用交徹故，而能常相入，相入無二相，而能體性相即。是故，「體」、「用」在總別與成壞來說，此又來自於「全」與「非」的二個概念，因為「非」，諸法保有其自性，是即諸緣各異，以有自性，故有自他，有自他才有相入之因緣，又因此因緣作用而能成就果法的相即體性，所以，此作用又不離自「全」之概念，如此，以相即相入而能體、用攝入無礙。上文中，以「無彼不相即」、「無彼不相入」，在總別中，就是以「非」故有「全」，此「全」亦是因為自他的相即相入而來。因此，空、有與力、無力在華嚴思想中，並非相對的概念，其是體、用的一體呈現，而六相的圓融就是表現在此。是故，以用攝體，體是隱，此時以用為顯，故是相入；以體攝用，用是隱，強調在體，故是相即。因此，在法界一大總相中，各各緣各自都有相互攝入的力量。所以，相即可應用在法法之間的消融，相入則可應用在法法之間的攝入無礙。

由前可知，在六相中，總別一組同時可與其他二組相交涉，故相、用在體性上都是相即的，如此，在體性與作用的相即相入緣起中，也成為自他之間的不即不離關係。因此，在緣起的生成中，是由諸多壞相因緣所成，正所謂無彼不相即，一旦成就則是成相，但又與其自性與自相共存，故而能成壞一如。再則，法界中，若欲再成就他緣，此成相則成為他緣之壞相，共相和合而成另一總相，如此層層交疊，則成法界無盡相，而這之間則涉及到同體與異體的交相作用，將併在下一單元再論述。是故，在總別的相即面，所代表的是每一構成果法的因素即是果法本身，層層交疊成一大總相，其體性相即，是法界的「體」，由諸多因緣所成；而成壞一組在六相中所代表就是法界的「用」，亦即在構成果法的各別因緣中，雖有差異性存在，然而，卻能在各住自法，不移本性下，力用交相互入，成就果法的總相本體，銜接整體與部分間的不協調性，也統一了部分之間的差異性。因此，體用、用體彼此相即相入，主要在表現法界緣起作用無礙的圓融面。

華嚴的無盡緣起則是建立在這體、用攝入無礙的關係上，從

緣起的攝入無礙而到法界之一大總相中，法法各個緣之間亦能相攝相入，總相、別相、成相、壞相，共構成法界無盡緣起的多態樣貌，此亦即是同、異相，而此同異也非僅是表相的分別而已，正如法藏所說「同相者，多義不相違，同成一總故。異相者，多義相望，各各異故。」此也是體、相之間的不一不異關係。因此，六相雖說有六，但在相即相入的當下，表相也含攝了緣起的力用在其間，所展現出來的是部分與部分之間及部分與整體之間，皆是相依和合而無礙圓融。若要簡略的說，總別的相即性就可代表整個的圓融概念；其廣說有六，實則是以體、相、用的無礙顯現來說明六相。所以，智儼對義湘不說六相，而僅對其說明「十重總別」，利根者以此則能悟入圓融道理，而此圓融來自於法界緣起中，諸緣能相即相入，故智儼說「淺智者著諸法，見一以為一也」，¹¹因此，若還不能悟入，則再廣說六相，從三方面（六相三組）來盡談法界的圓融。

然而，在無盡上，此相即相入還未完全的呈現出來，因此，以下再探討同體、異體在六相圓融上所具的意義，更由此同體、異體的存在，而令法界緣起成其無盡復無盡，因此，六相圓融的義理若再藉由同體、異體的說明，則更能顯發出法界緣起的無盡。

（二） 同體、異體

相即相入在法界緣起中，是緣起體性與作用的一體兩面。而同體、異體門是表現在待不待緣的緣起意義上，法藏對此的解釋如下：

以諸緣起門內有二義故：一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也。二、相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。¹²

緣起不相由是同體門，其在因中不待緣而自具德，異體門是緣起相由，在因中須依待他緣。然而，如前所述，在法界無盡相中，

¹¹ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45，no. 1868，p. 514，c16-17。

¹² 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，T45，no. 1866，p. 503，b3-6。

縱觀世間一切諸法，沒有一法是固定不變的。上文雖說「自具德故」，是指每一法之有其自性（同體），但此自性在緣起法中，亦可與他法成另一總相（異體），此時則又須待他緣而成，因此，諸法在待不待緣上並不是固定不變，故而同體、異體在緣成上也常互換。如因陀羅網，珠珠之間雖是相即相入，而成此網，然而，一珠本身也是眾緣所成，才能成就此網之珠，只是在論此網時，此一珠是此網的最小單位，故言不待外緣，並對此珠來說，此珠有其自性，故能有攝、入之功能，能自變化、自具德故，而說為同體門；相對此網而言，珠珠之間亦有攝、入之作用，力用交徹故，而說是異體門。所以，法藏亦云：

相即相入，此二各有二：謂同體、異體。此二復有二義，得成即入：一、約緣起門，二、約真性門。初中亦二義，一、約體，有空、有義，故得相即，二、約用，有有力、無力義，故得相入。約緣，有待、不待義，故有同、異二門也。約「性」亦二義：一、不壞緣，故相入，二、緣相盡，故相即，並圓融無礙自在之義。¹³

上文指出同體異體門從緣起門來說有相即相入，而以待不待緣說為同體異體；若從真性門來看待，則是諸法相入而不壞自相，然而，相入無二相，故緣相盡而相即。此理法藏在「法性融通門」中是「謂事隨理以融通故，得相即相入故也。」，¹⁴法藏將相即相入運用在理、事法界來作說明，關於此，其與法界三觀相關，將併在下一節再討論。因此，相即相入非僅指異體，亦包含同體，亦即在緣起當下，若論此一緣之功能是同體，在成就果法的當下諸緣作用則是異體。同體與異體只是角度的不同而已，以異體正因為有同體攝、入之功用，才能成就果法，此果亦可成另一緣起之諸緣，如此，法法交相作用而成無盡，故而，若無同體此異體之作用不成，因此，從緣成的角度來看，六相中的「體」、「用」，在緣起門中，包含同體與異體的功能與作用，此同、異體是一體二面同時存在，而「相」也在其間現起。另外，關於同體、異體，

¹³ 《華嚴經探玄記》卷 5〈13 初發心菩薩功德品〉，T35, no. 1733, p. 203, c19-25。

¹⁴ 《華嚴經探玄記》卷 16〈32 寶王如來性起品〉，T35, no. 1733, p. 414, a5-7。

賴光朋也在《華嚴宗法界緣起思想之研究》中也說道：

同體、異體皆是就緣起事法說。依理而言，同體之特性乃不待緣…此同體作為事法言，它仍然是緣起法，必須待緣而成，說其不待緣乃就其事體之當身自己而說而已。¹⁵

在緣起的當下，同、異體是相待的概念，皆是就緣起事法而說，在事法上，承上所言，同體、異體皆是緣起法，都須待緣，說其相由，則是從異體的角度看；說其不相由，則是從同體的角度看。

因此，法界緣起雖是由諸多壞相因緣所構成，但是，在緣起作用中，總是因別而總，別是因總而別，故能總別相即，相即故相入，故緣起無障礙，而能成壞一如，同相、異相也因緣成而無別。這些壞相因緣本身雖具自性，自性的當體不待因緣，但論其本身，在事法上也是由眾多因緣所成，所成的壞相即是總相的因緣－別相，說其不待緣，乃是指事體當身自己，自己即是同體，自、他之間則是異體，是故，在成就果法的當下，每一諸緣本身也是由眾多因緣所成，所以功德具足，具有攝入之功能，但在法法的作用上，則又是異體，故同體、異體之間互為能緣起，互為所緣起，才能成就法界的無盡緣起。楊政河在其書中提到，除了異體門外，為何還須同體門時說道：

凡是一切諸法都各自有其自性，一法中具有無量性德，如果沒有具備這些性德的話，那麼無論遭遇到何種因緣，「無」畢竟不會生出「有」來。¹⁶

無中生有畢竟不可能，因為有同體與異體的功能與作用，才有相即相入的因緣，如此，在法界中，小至極微，大至宇宙不可限量，均能以一法成一切法，以一切法緣一法。此一法涉它一切法為緣，它一切法涉此一法亦悉為緣，都是一法疊一法，法法交涉，總為一團萬法，故而萬法即一，一即萬法，一多相即，而能層層交疊相即相入，所以，在法界中沒有單獨存在的法，雖說其各具自性，但每一法也都是眾緣所成，其本身具有無量性德，同樣具有攝入之功能，而能再與其他諸法成就更多的法。因此，從此觀

¹⁵ 賴光朋著，《華嚴宗法界緣起思想之研究》，頁 61。

¹⁶ 楊政河著，《華嚴哲學研究》，頁 421。

點看，同體與異體共同造就了緣起的無盡。

六相三組本身即是圓融，亦是行布，此二無別。以總別來說，總相本身是由諸多別相所成，而在法界中，每一法都是法界本身，故在成壞一組中，其所代表的意義，則是壞相雖各住自法，能持自性，但是在法界中，也是成就諸法緣起的因緣，在總相的成就上，成壞一如，所強調的是法界的用，在體性上，總別相即，故能體用無礙現起；由此二組可再延申出同、異一組，而此同、異，末綱恕一認為「同體、異體的同、異，其實和六相圓融的同相、異相有一樣的意思」，¹⁷在這方面，雖織田顯佑也持有相同看法。¹⁸但是，關於此，從六相來看，如上所言，同體、異體是在成壞一組的「用」上來說無盡；若以一中十為例，對同體、異體門之一中多的分別，智儼以異體門以望後九故名一中十；而同體門內具，故一中有九來區別同、異體。¹⁹是故，以同相、異相來說，同相主要是指諸緣共成一總，而諸緣卻彼此各具自性為異相，因此，在諸緣共成一總的當下，其緣起本身含有同體與異體的交相作用，其含有同、異體的功能、作用面；而異相雖是指相上的差異性，這在緣起中，本身以諸緣亦都各自保有其自性而言，若從其中一緣來看是同體，若從各個緣交相作用的角度來看則是異體。因此，同相、異相從不同角度都各自有其同體與異體，並以同體、異體彼此相入相依共成一總，層層交疊而成無盡相，這在同體、異體門來說是功能與作用的交相互入變化而成。而異相中有同相，同相中有異相，同相、異相是絕待而圓融，如此，同相、異相在緣成角度上並將同體、異體帶入到無盡的意涵，與末綱恕一認為同體、異體與同相、異相具有相同意思，應是有差異的，原因在於，六相是圓融的教法，在同相中，諸緣相即相入同成一總，因此，同相中有同、異體，異相中亦有同、異體，相即相入故而才能重重無盡，末綱恕一雖指出同體、異體與同相、異相有其相同性質，但卻未將同相、異相的圓融面包攝在其中。

六相呈顯出法界的體、相、用，從「體」說明法界的相即無別，總為一團萬法，澄觀說為一真法界；從「用」來說明力用的交徹，故為相入，而同相、異相是基於相即相入下而言「相」上

¹⁷ 末綱恕一，《華嚴經の世界》，頁 133~134。

¹⁸ 織田顯佑，《地論思想の形成と変容》，頁 354。

¹⁹ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45, no. 1868, p. 515, a20-22。

的差別，並非單指事物的表相而已，基於此概念，慧遠已洞悉到，所以，慧遠才指出「為約同異，成前二門。故有六也」，這意指成壞是為了更明確同異中含有力用交徹的因素，因此，從同異中析出成壞，而代表法界的「用」來說明六相。是故，從一法而論說為同體，若從諸法而論則為異體，在成就諸緣起法上，一法亦由諸法而成，故一法疊一法，法法相即相入無盡復無盡，總為一團萬法，而又滙歸到體性上，所以，法藏在五教章對六相一開始即指出，六相是為顯一乘圓教法界緣起無盡的教說。²⁰因此，六相看似六相，其實是一體的呈現，於中蘊含了法界力用交徹的相入，及體性的相即，這是圓融的本質，並也呈顯出萬法之間，同體、異體的無盡意涵。

三、「六相圓融」與「十玄門」法界無盡緣起之關係

綜合以上的觀念，進而能說明「十玄門」，十玄的提出者是智儼承杜順所說。智儼是華嚴思想的啟蒙者，在解釋華嚴義理時常從事的解析中來說明理體的圓融無礙，法藏在此基礎下，為直顯事事無礙的圓教思想，在《探玄記》中對十玄部分名稱稍作修改，並也融合同體、異體與相即、相入的概念，進而詮釋智儼的《十門玄》，但在義理上並無改變。

（一）六相十玄的關涉

六相十玄在學界常被相提並論，以呂澂析華嚴的六相十玄來說，認為此二門均是華嚴的一種觀法，而依理論的次序，應是六相在十玄之前，關於此作者也說道：

²⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷4，T45，no. 1866，p. 507，c10-15。

華嚴宗主張的觀法，要隨順著普賢的境界，也就是緣起因的部分，至於諸佛自境就屬於性果海的部分，離卻言語心思而不能解說攀緣。²¹

文中的「離卻言語心思」，在真空觀中即是最後一觀「心行處滅」的境界，是符合諸佛自境不可說的部分。而華嚴的觀法一六相與十玄，是隨順著普賢的境界，顯現法界緣起樣貌是無盡的圓融，因為，若從佛境來說則是無法言語，然而，若從緣起的因分來說，六相、十玄就是在詮顯這不可說的果分部分，因此，智儼又立腳在《中論》的「以有空義故一切法得成也」，²²來成立六相十玄的無盡、圓融義理。但是，六相、十玄二者究竟是否有相關？關於此問題，吾人可先從智儼《十玄門》中之十玄來作一解析，如下：

	十玄	約法	會理解析
1	同時具足相應門	約相應無先後而說	此在時間上即是同時，舉一即多，在空間上是具成，因為一是多一，多是一多，故說第一門是總門。
2	因陀羅網境界門	約譬成其無盡復無盡	其是以因陀羅網為譬喻，在空間上說其重重影現，因此，世間不迫迨，然而，在時間上亦不失因果先後次第，所以體無增減。
3	秘密隱顯俱成門	約緣來說隱顯同時俱成	以月性實無盈虧，故此方見半，他方見滿，此隱顯體無前後，此也不離時空上的一時具成。

²¹ 呂徵著，《呂徵佛學論著選集》卷五，頁 2963。

²² 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45，no. 1868，p. 514，c2-3。

4	微細相容安立門	此約相上而說須彌納芥子將為難事哉	在時間上是一時，在空間上說具顯，以大入小，在「相」上仍不相妨礙，故云微細相容。
5	十世隔法異成門	此約三世而說	合三世為十世總為一念，以「十世相入復相即，而不失先後短長之相，故云隔法異成；教義理事等十門相即相入，而不失先後差別之相，故名異成」
6	諸藏純雜具德門	此約行行而言	以諸度萬行為雜，在空間上，萬行皆為一行為純，在時間上，以萬行具在一念中，此是從行來說具顯，具顯在一念一行中，此亦是多即一。
7	一多相容不同門	此門約理來談一入多，多入一而相容	體無先後，故不失一多之相。微細相融主要在說把大相攝入一個小相當中；一多則是雙相通說，亦是從空間來說相容，強調在「理」上的攝入無礙。
8	諸法相即自在門	此約用來說三種世間無礙自在	一即攝一切，無盡復無盡，相即復相入，然而，先後因果不失，雖不失先後而先後相即復相入。其本身不強調在一時具成的概念，但以一地即攝諸地功德，故初發心時便成正覺，一即一切而言，本身即具有具成的概念，其是從「用」來說

			相即相入，但先後不失，於時、空上亦同時具足。
9	唯 心 廻 轉 善 成門	此約心來講	若善若惡同時具足，但唯心廻轉，故三界虛妄，唯一心作，不可說淨與不淨。此門與隱顯門差別在此門強調在心，雖同時具足，但以心能是善是惡、是淨與不淨，強調心造諸如來。
10	託 事 顯 法 生 解門	此約智	託智以顯法，以事即法，隨舉一事而攝法，事、法同時具足。由事與法來顯同時。

智儼在《搜玄記》以因六義說明因果「同時更互」，到了《十玄門》的十數喻中，發展出以一多思想之「中」和「即」的理論，來作為《十玄門》的論理基礎。所以，在「即」來說，強調於果法（總）中，以果法的成就同時成立各要素（別），如「有舍復有柱」，此時柱即舍，這在智儼的《搜玄記》也以總別相即來論六相，而在《十玄門》中，此總別的相即關係，則是運用在十數喻中。例如：十是由一、二到九而成，每一數亦同此理，一時具成，故是緣成十，非情謂十，故十與其他數才可相即，而在法藏時，以相即門來表示，不僅指出了時間上的同時，也不否定其先後、一多之相。而在「中」的思想中，所強調的在一中含有其他九個的原素，其他數亦同此理，而表現出緣起力用的關係，帶出了「相入」的原理，亦即，由一攝收其他九個原素，每一個原素都彼此相攝相入而成，但一非其他九個原素，不妨一多之相。所以，以「一中多，多中一」故，而可以說「一即多，多即一」，此原理同樣來自法藏對智儼因六義的解釋而推演出來。因此，由上表可知，智儼在論十玄時，其從時、空說到唯心，再由事來顯法，以重重無盡，而能無盡緣起，於中也運用到了「中」和「即」的思想，

故能隨舉一事而攝法，如此可知，十玄實是從十個角度或十種理解的方式互相總持，其在時、空上雖不特定由此開出，但是在時、空上卻具有如下二種特性：

1 在時間上，以一多相即，故是一時具顯，但又不妨礙其先後次序。

2 在空間上，雖是相入，但又不妨一多之相。

在相即相入的義理下也同時引攝出在時空上的這二個概念，此二個概念被廣泛運用在十玄，因此，十玄約法雖有十個不同角度，但是，在關於時間空間的範圍上，卻具有這二種特性，這是聖者打破眾生對時間、空間的刻板印象，所呈現出來的圓融無礙。而六相十玄在思想上的關聯性，在學界中也有多位學者提出看法，如末綱恕一也認為「六相圓融的道理成就十玄緣起」，²³而石井教道舉出壽靈將六相解釋為能立，十玄為所立及通路記第二七提到「有六相故十玄」²⁴，最後，方立夫也指明十玄說是在六相說的基礎上所提出的²⁵。如此，智儼在《搜玄記》的因六義中，闡明緣起力用的空有無礙，目的應是在以此無礙來作為六相的基礎說明六相的圓融，到了《十玄門》，此緣起力用以十數為喻，發展成一多的時間與空間概念，成為十玄思想的部分。並且，在一多的思想中，織田顯佑也明白指出「一即多」就是全體和部分的邏輯關係，所以，相當於六相中的總別；「一中多」含有生滅變化，所以相當於成壞」，²⁶如此，相即相入的理論則成了六相圓融的教說，而同異是伴隨總別而開出成壞，所以，六相作為十玄門的背景，其與十玄在原理上是同出一脈，但在時間上，是先有六相圓融思想再進而發展出十玄的法界思想，而重重無盡的緣起則在從六相的解析中，由十玄表露出來。

²³ 湯次了榮，《華嚴大系》，頁 513。

²⁴ 石井教道，《華嚴教學成立史》，頁 406。

²⁵ 方立夫，《法藏》，東大圖書，頁 134。

²⁶ 織田顯佑，《地論思想の形成と変容》，頁 354~355。

（二） 六相十玄同成法界緣起

承上可知，十玄在發展上以六相圓融的理論為基礎，其中，十玄是在闡明此無盡之現象，六相是在說明無盡的關係，其所關注的焦點雖都各有所不同，但都同樣在成就法界無盡緣起，這也是華嚴有別諸教的一乘思想。以下是法藏在《華嚴經指歸》中，融合以上六相的相關原理對十玄的陳述，如下：

此二復有二義：一異體相望故，有微細、隱顯，謂異體相容，具微細義；異體相是，具隱顯義。二同體內具故，得有一多、廣狹，謂同體相入故，有一多無礙；同體相即故，有廣狹無礙；又由異體攝同故，有帝網無礙義；現於時中故，得有十世義。緣起無性故，得有性、相無礙義；相關互攝故，得有主伴無礙義。是故此一緣起門即具前十義。²⁷

上文關於十玄之名如前所述有別於智儼，但在法義上並無不同。並且，由上也可看出智儼對十玄主要以十數法的原理來論述，而此原理不離相即相入與同體異體，這也是十玄理論的原型，因此，法藏在十玄的論述中，可看出其亦以同體、異體等思想來思考。如上文，在微細門中，法藏解釋為「異門攝同體中相入義」，智儼則以「一時具顯不相妨礙」²⁸此是由異體相望而言異體相容；同樣，在隱顯義中，以「一攝多時為顯，令一入多為隱」，²⁹而在智儼來解釋則是「如似十數，一即十，一即是顯，二三四至十即為隱」，³⁰而說明異體相是，於中是以相即義來詮釋隱顯，也可看出法藏將智儼一多思想由相即相入等的思惟中來詮解十玄。在同

²⁷ 《華嚴經旨歸》卷 1，T45, no. 1871, p. 595, b4-11。

²⁸ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45, no. 1868, p. 517, a6。

²⁹ 《華嚴經探玄記》卷 1，T35, no. 1733, p. 125, a2-3。

³⁰ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45, no. 1868, p. 516, c17-18。

體內具中，以一多門來說，一入多，多入一，不失一多之相，此是同體相入；廣狹無礙（諸藏純雜具德）在智儼是「…九、十等皆是一，是故名為純。而一內即具九、十等，是故復名雜。」，³¹在法藏則說「住一遍應故」，³²由一包攝故，是名同體相即。而帝網是由眾珠相攝相入而成，由前對無盡及圓融的論證中得知，此無礙則是由異體攝同體相入而成。再由其相即相入故，有十世義；而此相即相入是智儼以中論的空義推演而來，故在「性」相即，在「相」相入而成一切法；最後主伴無礙，即是唯心迴轉善成，在智儼則「若善若惡隨心所轉，故云迴轉善成」，³³法藏解釋為「隨一門必具一切」，³⁴亦即心若善或若惡，其所作亦都為善或為惡，主伴無礙，以相關互攝故。因此，此一緣起門同時具前十義，故為同時具足相應門。並且，法藏說到「就體就用，故有相即相入也」，此體、用說明六相圓融也說明了十玄無礙。因此，法藏在論述十玄時提到「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」³⁵，此中除了表示隨一門都具有其他九門之性質是六相的表現外，也可以六相中的相即相入原理來會通此十玄義理，關於這點，織田顯佑則指出「《一乘十玄門》將不一（異體門）不異（同體門）為基盤，然後，組織總別（一即多）和成壞（一中多），再組織《十地經論》的六相說」，³⁶石井公成也提到法藏有將相即相入視為十玄門基礎理論之看法。³⁷由此可呼應出，智儼在因六義的緣起力用，其整體上是由六相來顯現，而將其原理融入到一多思想中，由《十玄門》來呈顯出華嚴之不可思議境界，而法藏由智儼在《十玄門》中之一多思想，進而以相即相入及同體異體來回應十玄。

³¹ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45, no. 1868, p. 517, b9-11。

³² 《華嚴經探玄記》卷 1，T35, no. 1733, p. 124, c26。

³³ 《華嚴一乘十玄門》卷 1，T45, no. 1868, p. 518, b18-20。

³⁴ 《華嚴經探玄記》卷 1，T35, no. 1733, p. 125, a8)。

³⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：T45, no. 1866, p. 507, a29-b2。

³⁶ 織田顯佑著，《地論思想の形成と変容》，頁 355。

³⁷ 石井公成，《華嚴思想の研究》，頁 301。

六相同時具足、圓融無礙，在體、用的交互作用中，同相、異相亦是圓融的展現，以同相是在異相中同成一總相故，因此，在相即相入中亦有同體、異體不同角度的攝入。在同體的功能與異體的作用下有多重組合，其主要在闡明緣起諸法之重重無盡，此無盡成就了諸多的緣起總相，而為法界一大總相，是為華嚴法界無盡緣起。故而六相能無盡圓融，此圓融的現象，可歸納為十玄門，因此，湯次了榮說為「六相圓融的道理成就十玄緣起，而後能夠討論法界緣起無盡之法」，³⁸如此而能以六相十玄同成法界無盡緣起。

四、六相圓融與法界三觀

六相圓融是法界無盡緣起之理，以本身包含事法在內，故本單元再論六相圓融與法界三觀的關係。但在本單元中，主要著重在從理與事的分析中來論六相圓融，最後與法界無盡緣起作一連結。因此，由於此三觀在體顯圓融無礙的課題上，所呈顯出來的重點都不同，故本文則先一一的介紹六相圓融與法界三觀。

（一）法界三觀的考察

法界觀的起源究竟是誰提出？筆者考察法界觀的內容，最早則是見於法藏的《華嚴發菩提心章》之一部分，然而，在澄觀之《華嚴法界玄鏡》中雖有此觀文，但卻將其歸於杜順大師，並在玄鏡中將其分為觀曰與釋曰，以解釋此觀文，而宗密在《註華嚴法界觀門》中，也直接表明此觀門是為杜順作註，關於這些現象，在現代學者的考察中，魏道儒以為此觀與法藏在此章之後二部分相應，且，從華嚴發展史來考察，認為其思想不可能出現在智儼

³⁸ 湯次了榮，《華嚴大系》，頁 513。

之前，³⁹ 李治華在《智儼思想研究》中，更針對《法界觀門》的諸多疑點，考察了智儼在現存著作中與《法界觀門》的相關訊息，並從吉羅美在藏經的版本比對及綱目形式而作了更進一步的考察，仍無法對《法界觀門》的著作做一確認，雖然如此，在其於「杜順對智儼思想的可能影響」之分析中，也無法排除杜順曾經直接或間接的傳授。⁴⁰另外，關於四法界說，法藏雖在此章中只談法界三觀，但在《義海百門》中，說到事法界是「不礙事相宛然」、⁴¹《華嚴經旨歸》中說到一切法是事法界，而澄觀與宗密也認為原有四法界，而以事法界歷別難以具陳，⁴²故略而不明或以非觀智之境，而只談法界三觀，⁴³木村清孝以為四法界是澄觀從法藏中所得到的啟發。⁴⁴但總上所說，一般說四法界或法界三觀，其差別在事法界。可知，古來並不排除有事法界，只是在論華嚴法界觀時，多是以法界三觀為主，以此三觀來破除凡夫知見，而顯華嚴的圓融無礙。但此觀是杜順先提出或法藏，在學界則有諸多舛測，但盡觀其理則無有分別。故而，本單元以六相圓融為論述重點，關於此方面則不再多作論辯，而針對此三觀，融合了所須破除的事，來盡談華嚴的圓融無礙，此圓融不離華嚴的六相圓融。

（二）理與事的六相圓融

法界三觀一般分為真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀（事事無礙觀）。在第一觀中，法界要達到無礙圓融，其主要是針對色、空的執著，在色，此色是無自性、無有實體，說有，是緣起幻有，故色即空；在空，此空非斷滅空、但也非實在有、非質礙有，而是緣起幻有，故非無，所以空即色；空非色，此色是有實體，或

³⁹ 魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，頁 98。

⁴⁰ 李治華著，《智儼思想研究－以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，頁 48~50。

⁴¹ 《華嚴經義海百門》卷 1，T45, no. 1875, p. 627, b24-25。

⁴² 《華嚴法界玄鏡》卷 1，T45, no. 1883, p. 672, c14-18。

⁴³ 《註華嚴法界觀門》卷 1，T45, no. 1884, p. 684, c4-7。

⁴⁴ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 199。

如青黃赤白之相，所以，在真空觀之四句十門中，前二句是在揀情以顯解，透過反覆的論證，以破除了對空、色的執著後，於空於色都能自在，才能解終趣行，此是第三句的空色無礙觀。最後一句是正成行體，不可說色或空，此是心行處滅，非言語所能及之泯絕無寄觀，此是理觀，是佛果的不可說境，六相在此無法呈顯出華嚴一乘圓融的教義，須藉由事法來表顯出來，所以，智儼又言「順事義增」，⁴⁵此事是即理之事。

經過真空觀的洗練後，則能脫去眾生的凡情，由此空理再來融合事，則是進入第二觀之理事無礙觀，此觀是從因地來說佛的果德，主要是呈顯理事的相依共成而談圓融無礙。以下是澄觀對此觀的描述，如下：

謂一真之理，全成有相之事，即十法界聖凡依正因果等事，由事攬理成，故理不礙事；理能隨緣，故事即理。如全波即水，全水即波，不相妨礙，故為理事無礙法界。⁴⁶

在第一觀中所談的盡是理觀，但，一真之理全成有相之事，以在第一觀中，色是無自性故空，空、色之間是無自性緣成。若表現在事，則是第二觀理事無礙觀，以無自性緣成之理成就事法，理、事雖不同，但若從事法看則是事能顯理，依理成事，故能不相妨礙，而真理非事外，故能隨緣相即。而理、事之間如全波即水，全水即波。在此觀中，所談的盡是理與事的關係，而法藏在《華嚴經旨歸》中也說到法相圓融之所因，略辨有十重，其中俱談理事關係的則是法性融通力，以「理事融通，具斯無礙。謂不異理之事，具攝理性時，令彼不異理之多事，隨彼所依理，皆於一中現」⁴⁷貫通此力，其以一中多來表現出事法雖具自性，然而，在理、事上卻是相攝相入，若約事或約理都不可則入，並且，在法性融

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3〈22 十地品〉，T35, no. 1732, p. 66, b10-18。

⁴⁶ 《華嚴綱要》卷 60，X09, no. 240, p. 127, b15-18。

⁴⁷ 《華嚴經旨歸》卷 1，T45, no. 1871, p. 595, b17。

通力上，此空理可顯現事相的有，有因理而有，事中有理，理中有事，故相入，彼此相依互成。同理，在理事無礙觀中將其分為五對十門，⁴⁸此五對十門在緣起相上，仍不離法界之用，以此用故令諸法得相即相入，顯現事法上的理。因此，法藏在《探玄記》中提到相即相入有「緣起相由門」與「法性融通門」兩門，⁴⁹其中「法性融通門」法藏在《華嚴經旨歸》中，專以理事來論圓融，其將相即相入的原理帶入到事法上，顯現出理體上的無礙圓融，澄觀稱此為理事無礙法界。

六相表現在緣起相上，以諸法在事相能顯現出理體的有，如上所說，以一真之理體，全成有相之事，在理體上諸法（別相）攝入無礙，在事相上是「隨彼所依理，皆於一中現（總相）」，諸法雖異（異相），同成一總（同相），而力用交徹成一總相是為成壞相所呈現，所以，以六相來分析事相中，整體與部分及部分間體用的攝入無礙，此關係呈顯出理體上的圓融。如法藏所說「以用攝體，更無別體，故唯是相入；以體攝用，無別用故，唯是相即」，⁵⁰將此相即相入運用在理、事上，即是表達出理、事的不二，由此不二才能理由事顯，事由理成，彼此是能依與所依不同，但又能同時頓起。若以智儼的理事無礙六相作說明，即是「順事義增」，由理即事故，則更能顯發圓融之理；若事法違於理，亦即，若執著在事相上，看不到諸法的作用，則理「隱」，即是「順事義微」，所以世親以「除事」來說明六相。然而，智儼卻以事法上的攝入無礙來說明六相，故能自在圓融。因此，理事相依互成，故理中有事，事中有理，相即相入而能圓融無礙，自性緣成，此是事理的一體兩面。因此，理事無礙法界亦是六相圓融的展現，此是約三乘來談別教一乘的圓融無礙。

此觀在真空觀之後，陳英善指出這是「作為理與事相連接之

⁴⁸ 《註華嚴法界觀門》卷 1，T45, no. 1884, p. 687, b5-p. 689, c22。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》卷 4〈5 如來光明覺品〉，T35, no. 1733, p. 173, c5-9。

⁵⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，T45, no. 1866, p. 503, b21-23。

橋樑」，⁵¹可分為五對十門，針對理、事的存、亡、逆、順來說鎔融，故澄觀在《華嚴法界玄鏡》中曰：「一是總相，後八依此相遍而得成故」，⁵²是以第一對相遍門總說理、事的相遍性，為總相，此門總說理、事的相即與鎔融，依此在諸法間有成、壞、即、離及隱、顯、一、異之其他四對，此四對具有存、亡、逆、順之特性，即是諸法之別相，彼此都具有其矛盾性，但由此相遍性，故諸法雖別卻同成一總，具有六相十句排法的圓融特質。如此，在相遍性的當下，諸法攝入無礙，故理與事是無有先後，同時頓起，亦如六相的同時具起。另外，在澄觀所引述的法界觀門中有一段曰：

約理望事，則有成、有壞、有即、有離；事望於理，有隱、有顯、有一、有異，逆順自在，無障無礙，同時頓起，深思令觀明現，以成理事圓融無礙觀也。⁵³

此中的成壞、隱顯等八門，是一體的概念，不相妨礙，如六相三組，彼此非是對立性而是絕待性。上文從二個角度來分析理事：其一若從理來看事，所講的是無自性之理以成事，而所成之事是事攬理成，故以理攝事，事相盡，則又言「壞」，此壞是壞事相而顯理，亦即要破除真空觀中的「情謂一」之概念，非六相所指之壞相。而理不礙「事」，事相宛然，此事就是六相在壞相中，諸法各具自性的概念，然而，此事可由前所提到之法性融通力來融通事與理，因此，以真理非事外，舉體皆事，故理事相即，而理非事，事非理，能依、所依不同，卻能無障無礙，同時頓起；反之，若由事望理，則理由事顯，亦是相即無礙，但又舉體全理而事相宛然。因此，理事、事理其能逆順自在，而成理事圓融無礙觀。所以，六相在理、事之間，以成壞即離及隱顯一異中，也表露出六相的無礙與圓融。

⁵¹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 34。

⁵² 《華嚴法界玄鏡》卷 2，T45, no. 1883, p. 679, c16-17。

⁵³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉，T35, no. 1735, p. 515, a14-17。

澄觀最後也以前四對為理事不離，後一對為理事不即，說明理事之間的緣起相，並在文後提到理事之間的相作、相違及不相礙三義，此三義環環相扣，同時頓起，缺一不可，且，由相遍門故四對皆成。而在《華嚴經疏》中則以七、八二門為事理非異，九、十之二門為事理非一，十門同一緣起，故為無礙。⁵⁴如此，理事無礙觀雖說理事，但此事與理都是在說明一乘的圓融義理。然而，在論述上還有理和事的分別，所以還不究竟，為了泯除事與理的分別，故而再談事事無礙，也就是接下來所要談之第三觀一周遍含容觀。

(三) 事事無礙的六相圓融

上來雖達理事的無礙，但，由真空觀到理事無礙觀，也都還在理與事而談圓融，未能直陳華嚴的無礙圓融，因此，在三觀之中，雖觀觀都在盡談圓融，但以最後一觀不破空有、不顯理事，而直接具陳華嚴一乘圓融之理，法藏稱此為周遍含容觀，也就是事事無礙觀。此觀只談圓融，也就是事事即圓融無礙之理的展現，以下是法藏和澄觀在第三觀中，分別以不同的觀點而論周遍含容觀：

	《華嚴發菩提心章》 ⁵⁵	《華嚴法界玄鏡》 ⁵⁶	
1.理如事門	相即		總成諸 門事理 相如，故 有純雜 門。
2.事如理門			
3.事合理事門	一中多；多中一	微細門	

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈1 世主妙嚴品〉，T35, no. 1735, p. 515, a9-13。

⁵⁵ 《華嚴發菩提心章》卷1，T45, no. 1878, p. 653, c17-p. 654, a26。

⁵⁶ 《華嚴法界玄鏡》卷2，T45, no. 1883, p. 682, c26-p. 683, a12。

4.通局無礙門	全遍十方而不動一位	遍有相即門
5.廣狹無礙門	不壞一塵而容	廣狹門
6.遍容無礙門	遍在一切中時即復還攝彼一切法，全住自一中…此一塵自遍他時，即他遍自，能容、能入同時，遍、攝無礙。	具相即、廣狹二門
7.攝入無礙門	一切全入一中之時，即令彼一還復在自一切之內，同時無礙…一法全在一切中時，還令一切恒在一內，同時無礙。	相即相入門
8.交涉無礙門	一攝一切、一入一切；一切攝一、一切入一；一攝一法、一入一法；一切攝一切、一切入一切。同時交、參無礙。	隱顯門
9.相在無礙門	攝一入一；攝一切入一；攝一入一切；攝一切入一切。同時交、參，無障、無礙。	因陀羅網境界門

10 普融無礙門	一切及一，普皆同時，更互相望，一一具前兩重四句。普融無礙，準前思之。令圓明顯現，稱行境界，無障、無礙。	同時具足相應門
隨十為首，有主伴門，於時中有十世門。		

上表法藏從十門不同的角度涉入，每一門都是圓融門，或從相即面、或從含攝面、或從相入，都從同體、異體間遍攝相入無礙、或從空間說其無礙，或從時間說其具顯或以一望一、或以一切望一、或攝一入一切等等，其所描述的都是法法之間的緣起無礙與重重無盡之現象，此原理就是第二觀中所論述的「用」，此「用」在第三觀中泯除了理、事，而則直接具顯出體、相、用一如的相即自在。在澄觀時，則從十玄的角度說明此十門無礙，並以此十無礙門搭配十玄，而認為十玄亦自此出，⁵⁷並於普融無礙門中，以一一皆融攝了前九門，作為華嚴事事無礙境界的整體顯現。因此，由相即相入的理論開展可成此十無礙之理，並以此理論翱遊於事事無礙法界之中，而由十個角度詮顯出來。另外，澄觀又云：

事事無礙法界者，謂具顯圓融，以理所成之事，即事事皆理，故理既徧，而事亦徧。是以一塵一毛能含無盡之事，由事事即理，故一一事法，隨理而融通。是以一塵一毛，不但能含，亦能隨理而徧。故一一塵毛，由此含徧之力，故一塵一毛一一皆能含、能徧、能攝、能容，故重重重重無障無礙。以六相圓融，具顯十重玄門。⁵⁸

⁵⁷ 《華嚴法界玄鏡》卷 2，T45，no. 1883，p. 682，c21-p. 683，a12。

⁵⁸ 《華嚴綱要》卷 60，X09，no. 240，p. 127，b18-c1。

事事之間盡合理，理無不事，所以，一塵一毛都有無盡的事，而事隨理融，亦隨理而徧，重重無障礙，其在在都在呈顯出圓融的景象，故而沒有所謂的理或事，說事即理，說理即事，而法界遍融，再以六相圓融具顯十重玄門，不僅能含，亦能隨理而徧。湯次了榮以為法藏以十玄在六相之後，是因為十玄所呈顯出來的事事無礙狀態，讓無法體悟事事無礙而誤解的世人，能在六相的立論中進入正見，⁵⁹這也乎應了如上澄觀所說之「六相圓融具顯十重玄門」這句話，而伊藤也認為「事事無礙是從全體方面來說緣起，而六相圓融是從一個個的關聯來說緣起」，⁶⁰因此，藉由在第三觀中對理事的泯除，而能一一事法皆如理融通，再由十玄呈現出事事無礙的狀態，如此，藉由六相的立論來令世人體達事事無礙的境界，也具顯出十重玄門的不思議境，所以，在第三觀中只談圓融。

再則，若要事事無礙，就要理事圓融，要理事圓融，就要具有空觀的智慧，如此，華嚴的法界三觀，從真空觀的破執到法界的重重無盡，三觀在破執上卻都各有所偏重，並由「相」到「體」也有其次第性，但都在顯法界的圓融無礙。以第一觀在破執上，針對於事相不能透析的眾生，故而說明真空觀，若能觀到真空者，其必也不落入空、色之相執中，此觀從相入圓融，是在理觀中。第二觀則從用而談圓融，由對空、色的自在，故能在事相中，了解法法之間相即相入的無礙圓融，故事中有理，理中有事，如此，理與事之間雖能相成、相害、相即、相非，但都攝收在第一門之相徧門中。第三觀則在理事的泯除上盡說圓融，而於事於理都能自在，所以能含、能徧、能攝、能容而無障礙，一體含括相、用，六相圓融無礙的顯現。以下是六相三觀之對照整理：

⁵⁹ 湯次了榮著，《華嚴大系》，頁 526。

⁶⁰ 伊藤瑞觀，《華嚴菩薩道の基礎研究》，頁 637。

	真空觀	理事無礙觀	周遍含容觀
特色	破空、有	談理事	圓融
偏重	相	用	體
六相圓融	同異	成壞	總別

在此圖表中可看出，六相雖同時具足，但從全體與部分及部分與部分來分析，其中同異一組所代表的是「相」，此相是眾生凡聖的分別，有相則有所執、有所分別，因此，佛為說空，說空又入空相中，故而有真空觀。成壞的一組所代表的是「用」，一法的成就必來自於各別的諸法，此是由事法在緣起力用上來顯現理體的圓融無礙，此一理亦是由萬法所成，所以理由事顯，事由理成，相攝相入，彼此相依互成，是為理事無礙觀。總別的一組所代表的是「體」，由攝入無礙故體性無別，舉一即多，多即一，事理相即，故而能圓融不相妨礙。因此，最後由「體」來收攝「相」、「用」，如此，三觀則同時具有次第與圓融的特質，而以事事無礙觀為整體的表現，呈顯出普融無礙的境界，也具顯出十重玄門。

五 結論

智儼以總別平法在對義湘的開示中與十玄作一連接，然而，於中的說明卻須藉由六相來作一個整體的論述，因此，以總別為主幹推論出唯有總別一組本身可同時包含了同異（相）與成壞（用）二組，亦即相、用二組同時都與體性面相交關，這說明六相是一體的概念，分別以體、相、用來詮解法界的無盡緣起。然而，這之間的銜接關鍵在於法藏對因六義的詮釋，由相即相入與同體、異體中，揭開了六相圓融與無盡的特質。以無彼不相入、無彼不相即，故在緣起作用的相入下，成壞一組最具代表性，而相即是以總別一組最具代表性，同體、異體則是指在相即相入的作用下，自他之間所形成的無盡緣起關係，這都說明了差別也是

圓融的本質。

在力用的相入下，故能體性相即，所以，這空、有與力、無力在華嚴思想中，並非相對的概念，其是體、用的一體呈現，而六相的圓融就是在此開展出來。然而，同相、異相在此也非僅是表相的分別而已，其也含攝了緣起的力用在其間，所表現出來的是部分與部分之間及部分與整體之間，皆是相依和合而無礙圓融。而同異相與同異體在學界上的混淆，這之間的區別在同相、異相在緣起中，分別包含了同體、異體的功能與作用，如此才能成就法界的一大總相，其非僅是表相分別而已。並且，賴光朋也指出同體異體皆是緣起法，皆須待緣，以法界沒有單獨存在的法，故從不同的角度來說，論其相由，則是從諸法來看異體；論其不相由，則是從一法來看同體，彼此是互為能緣、所緣而成無盡。

六相在無盡緣起中，是以六相作為十玄的背景，其從時、空說到唯心，再由事來顯法，以重重無盡，而能無盡緣起，都由相即相入及同體異體的理論導入到一多的思想，於中導出在時、空上的二個重要概念，此二個概念都是智儼從十個角度或十種理解方式來論述，其雖不定從時空上而開出，但其在時空上卻具有圓融無礙的特質，此特質也成為十玄思想的特色，因此，在學理上六相十玄具有承接性，但透過六相圓融的解析，而由十玄表露出重重無盡的緣起法界，並藉由相即相入與同體異體的理論而共成法界的無盡緣起。

因眾生根器的不同，行者可透過三觀，在破除眾生於色空的相執後，了解到諸法在體性與作用上的相即相入，法法之間是相依和合，以法界之一大總相而言，在相上是不一不異，同異共存；在用上不即不離，成壞與共而相即相入。如此，藉由六相的立論來令世人體達事事無礙的境界，也具顯出十重玄門的不思議境，體現出法界的重重無礙緣起，因此，六相在法界三觀中，由相到體有其次第性，亦即由對空有的破執而盡談圓融，透過在第三觀的能含、能徧、能攝、能容，故而能一體含括相、用，同時具有次第與圓

融的特質，而六相圓融就是在詮解出此法界緣起的無盡圓融境界。

參考資料

一、原典資料

- 《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》冊 4 5，第 1868 號。
- 《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊 4 5，第 1869 號。
- 《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 4 5，第 1866 號。
- 《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 3 5，第 1733 號。
- 《華嚴經旨歸》。《大正藏》冊 4 5，第 1871 號。
- 《華嚴經義海百門》。《大正藏》冊 4 5，第 1875 號。
- 《華嚴發菩提心章》。《大正藏》冊 4 5，第 1878 號。
- 《華嚴法界玄鏡》。《大正藏》冊 4 5，第 1883 號。
- 《華嚴綱要》。《續藏經》冊 9，第 240 號。
- 《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 3 5，第 1735 號。
- 《註華嚴法界觀門》。《大正藏》冊 4 5，第 1884 號。
- 《法界圖記叢髓錄》。《大正藏》冊 4 5，第 1887B 號。

二、學術專書

- 楊政河（1987）。《華嚴哲學研究》。台北：慧炬出版社。
- 方立天（1991）。《法藏》。台北：東大圖書公司。
- 呂徵著（1991）。《呂徵佛學論著選集》卷五。齊魯書社出版發行。
- 陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。台北：華嚴蓮社。
- 木村清孝著（1996）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。台北：東大圖書公司。
- 魏道儒（2007）。《中國華嚴宗通史》。台北：空庭書苑。

三、日文書籍

湯次了榮（1915）。《華嚴大系》。東京：圖書刊行會。

末綱恕一（1957）。《華嚴經の世界》。春秋社。

石井教道（1964）。《華嚴教学成立史》。平樂寺書店。

末綱恕一（1971）。《華嚴經の世界》。春秋社。

伊藤瑞叡（1988）。《華嚴菩薩道の基礎的研究》。平樂寺書店。

石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。春秋社。

織田顯佑（2010）。《地論思想の形成と変容》。圖書刊行會。

四、博碩士論文

賴光朋（1989）。《華嚴宗法界緣起思想之研究》。新亞研究所碩士論文。

李治華（2008）。《智儼思想研究－以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》。輔仁大學哲學系博士論文。

六 期刊論文

徐敏媛（2006）。〈法藏六相圓融思想研究〉。《宗教哲學半年刊》。第38期。

陳長文（1982）。〈圓融無礙的華嚴「華嚴經教與哲學研究」讀後〉。《中國佛教月刊社》。