



華嚴宗的「法界緣起論」

蔡惠明

一、華嚴宗思想源流

「華嚴經」譯於東晉義熙二年（四二〇），當時由佛陀跋羅譯出六十卷本。早在六十卷本之前東漢末年，三國以來已陸續譯出過「華嚴經」的有關經典。如後漢支婁迦讖譯的「兜沙經」，即後來「華嚴經」的「如來名號品」；三國支謙譯的「菩薩本業經」，即「華嚴經」的「淨行品」；東晉只多密譯「菩薩十住經」，即「華嚴經」的「十住品」；東晉訶支譯「大方廣十地經」即「華嚴經」的「十地品」；後來鳩摩羅什等譯「十住經」，也是「華嚴經」的「十地品」；西晉聶道真譯「菩薩初地經」即「華嚴經」的「初地品」等。大部「華嚴經」在北方很為流行。北魏曇無最師徒就講說過數十遍，且著有文疏。後來劉謙之、靈辨等也有大部注解。到菩提流支等將「華嚴經」的中心部份「十地品」的世覺釋論「十地經論」傳譯過來，奠定了理論基礎，形成

了地論宗的南北二學派，當時支配了北方的佛學思想。但後來發展建立的華嚴宗並不是單純地從地論宗中吸取源泉，而是另有統一當時各宗各派新舊異說的目的。傳說華嚴宗實際創始人法藏曾參加玄奘的初期譯事，因不滿新譯的理論而憤然退出（見「續高僧傳·法藏傳」）。按玄奘圓寂時，法藏二十二歲，過了六年才出家受戒。依此推算，如果他真參加玄奘的初期譯事，那時不過十來歲的少年，怎麼可能？這些傳說，大概是後世的華嚴宗人以誇張，用來掩蓋本宗因襲法相唯識學說的形跡罷了。

華嚴宗的早期創始人為杜順（五五七——六四〇），他原名法順，因俗姓杜，改名杜順，是個禪者，曾從因聖寺僧珍學法，盛傳他們有種種神異事跡。但華嚴宗之所以推崇杜順，主要是由於他曾著述「法界觀」和「五教止觀」，開華嚴宗理論的先河。也就是說，作為華嚴宗的中心思想——觀行方面的無盡緣起說和判教方面的五階次第說都出自杜順，與稍後的天台、唯識的學說

無關。但據現代佛學家呂澂考證，「法界觀」和「五教止觀」這二著述是否確為杜順手筆，頗有疑問。尤其是「法界觀」的本文，夾雜在法藏所著的「華嚴發菩提心章」裏面，還經過證觀、宗密師弟二人的疏解，方才闡明出來，而以「法界觀」為杜順所著的傳說，也始於證觀的時候，那就使人難以置信了。呂澂認為，從內容看，此觀分作三重法門：第一真空（理），第二理事無礙，第三周遍含容（事事無礙），實際上用「理」、「事」為依據，而特別着重「法界」之包含一切。這一思想顯然發源於「莊嚴經論」，而詳細具備於「佛地經論」。「華嚴經」本以佛的境界為對象，來發揮佛境界是衆生所具的理論。從時間上推論，華嚴宗應用「理」、「事」乃至「清淨法界」作佛境的具體說明，應在「莊嚴經論」和「佛地經論」譯出之後，才有可能。那麼，華嚴宗思想的真正源流，一部份來自唯識宗，是顯而易見的。不過以「法界」為一心，又牽涉到「如來藏」的功德本具和隨緣不變，其中又受「大乘起信論」一系思想的影响。可能在這一點上，後來便生出法藏不滿新譯的傳說，因為玄奘雖會將「起信論」譯成梵文，但唯識宗人是站在「起信論」的對立面的，而法藏却尊重「起信論」，當然相應地不會滿意唯識宗的新說了。

華嚴宗雖以「華嚴經」為宗經，作為主要理論依據，但他們對「般若經」、「涅槃經」、「梵網經」、「圓覺經」、「大乘起信論」等經論也都進行注疏以發揮他們的觀點。當然不是照本宣科，而是經過新塑、加工，然後形成自己的思想體系。這與隋唐的天台宗、禪宗等宗派一樣，實現了印度佛教的中國化。從思想淵源來說，還保存着印度佛教的原型，但從教理判釋方面已形成中國佛教的獨立體系。據記載，法藏原籍西域康居，十七歲時依止靈華寺智儼學華嚴，前後九年。智儼臨寂時囑咐弟子道成、

薄塵說，法藏是個賢者，通於「華嚴」，能無師自悟，紹隆遺法，要為他剃度。過了二年，即咸亨元年（六七〇）武則天捨宅為太原寺，他奉敕出家，受沙彌戒，當時還未進具足戒，就特准登壇講經。從此法藏經常參加翻譯，並從事著述。他在日照處聽到印度智光有和戒賢相反的三時判教說，是以無自性為究竟理論的，覺得有了與唯識宗三時說相反的論據。以後又得悉日照從印度帶來的梵本中，有「華嚴經·入法界品」等是晉譯本所沒有的，就請日照補譯。等到實叉難陀重譯「華嚴經」，他也參加譯事。接着又參與義淨和提雲般若的譯場，並為般若的「法界無差別論」作疏，發揮新義。他的生平經歷，與華嚴宗關係如此密切，無怪他能廣事弘揚，並獨立創宗了。他所著的「游心法界記」稿本一向被看作是杜順的「五教止觀」，以致錯誤五教之說也發源於杜順。可見教觀新說是智儼所創，得到法藏的詳盡發揮，才成為完整的組織。他曾為武則天講「金師子章」，受封為「賢首國師」。賢首是「華嚴經」中菩薩的名稱。他的上首弟子慧苑因作「續華嚴經畧疏判定記」十五卷，與法藏的學說相左，被列為異說。慧苑的弟子法銑著「判定記纂釋」二十一卷，再傳弟子證觀撰「華嚴大疏」及「隨疏演義鈔」皆力斥慧苑之作，以恢復法藏宗旨。但證觀仍雜有不少禪宗、天台宗的見解。他的弟子宗密主張融合華嚴和禪宗，提倡禪淨一致。總的說來，華嚴宗的思想網絡還是清晰可辨的。法藏晚年的著作「妄盡還原觀」，表達了他成熟的思想，概分華嚴為六類，都用「起信論」相貫穿。他最精萃的「性起」說，實質上引自「起信論」所述「全水為波，本末該徹」的論點。在「會昌禁佛」中，華嚴宗受到嚴重打擊，至北宋淨源始得中興。淨源弟子義天本高麗王子，於元祐年間攜帶華嚴宗久已散佚的疏鈔多種來華，使本宗得以在中土復傳。義天在三年後又携去大量佛典，華嚴宗遂傳入高麗，至今綿延不斷。被稱

爲宋代華嚴四大家的是：道亭、觀復、師會、希迪。明末株宏、德清、智旭，也都研習法藏，證觀的思想。清代弘傳華嚴有北方大義、南方巢松等及居士彭紹升、楊文會等，近代有月霞、應慈等。

二、華嚴宗的基本理論法界緣起論

華嚴宗的基本理論是「法界緣起論」。「法」是指事物，「界」即分界、類別。融攝一切萬物稱爲「法界」。華嚴宗認爲，宇宙萬法，有爲無爲，色心緣起時，互相依持，相即相入。圓融無碍，如因陀羅網，重重無盡；並用四法界、六相、十玄等法門，來闡明無盡緣起的意義。所謂「法界緣起」，是說世間和出世間的一切現象，都由如來藏自性清淨心生起。法界就是眞如、實相，更具體說就是「如來藏自性清淨心」。法界緣起現象在「如來藏自性清淨心」的共同作用下，互爲因果，相資相待，彼中有此，此中有彼，彼即是此，此即是彼，相即相入，圓融無碍。處於「重重無盡」的聯系之中，由此又稱爲「無盡緣起」。「華嚴經」描述了釋尊在菩提樹下證悟的境界，謂在佛陀的心中，一切萬有無不印現，不僅能現出森羅萬象，而且能印現過去和未來的相狀，也即所有時間和空間的，世間和出世的無盡無量的現象都能印現出來。由此進一步推論，世界的一切現象是無限廣大又互相包容，有個體區分又相互貫通的整體。這是以「華嚴經」的「無盡圓融」的理論爲主導，吸取「大乘起信論」的「眞如緣起說」以及天台宗、唯識宗的某些見解，構築了「法界緣起論」的思想體系。

智儼最先依「華嚴經·寶王如來性起品」，極爲重視菩提心就是性起的說法，強調智慧心、覺悟心即性起。法藏繼承並發展了智儼的性起緣起思想，從「不改」（不變）的意義來解釋性起

緣起。這裏講的「不改」的性就衆生來說是指佛性；就衆生以外的事物來說，是指法性，也就是眞如。他在「華嚴一乘教義分齊章」中，對華嚴義理舉出四門：三性同異與因門六相，六相圓融與十玄無碍。前二門是構成緣起說的原理；後二門則是說明法性緣起的內容，從而系統而全面地闡發了法界緣起理論。他的再傳弟子證觀將散見於法藏著作中的法界思想系統化，明確提出事、理、事理無碍和事事無礙的四法界說，在「注華嚴法界門」引中稱：「總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界。」證觀的弟子宗密，更進一步強調一切萬有爲一眞法界（總括萬有的心）的體性所起，充分地闡發了自體性起的觀點。他還繼承證觀的宗脈，將事理無礙融攝於事事無礙法界觀中，推進了事事無礙的學說。

三性說出自「攝大乘論·所知相品」，是唯識宗的基本理論之一。對一切法的性相是有、是無、是假、是實所作的分類，並名三相、三自相、三自性。即遍計所執、依他起、圓成實三性。法藏在「華嚴一乘教義分齊章」卷四中說：「眞」（圓成實）中有二義者：一不變義，二隨緣義；「依他」二義者：一似有義，二無性義；「所執」中二義者：一情有義，二理無義。」他由「不變」、「無性」和「理無」三義的同立「本三性」的無異義，又由「隨緣」、「似有」和「情有」的同立「末三性」無異義。本三性表示一切事物和現象就是眞如的本體，末三性則表示眞如本體就是一切事物的現象，所以二者都統攝了三性，也是相即一體的。三性六義說包含了不變與隨緣、似有與無性、情有與理無的對立觀念，概括起來就是常與無常、有與無（空）兩對範疇，既是相對的，又是統一的。法藏修改了唯識宗主張圓成實性只有「不變」義，沒有「隨緣」義，認爲性與理是等同的，性與理也都是不變的。同樣，似有與情有是等同的，也都是隨緣的

。由於無性、理無與不變、不異，似有、情有與隨緣同一，由此也可以說圓成實性不僅是不變的，也是隨緣的。他曾以明鏡喻真如（圓成實性），說鏡體明淨，不變不動，所以能現於物像。正由於能現於物像，因此顯示鏡體明淨不動，染污的物像不能染污鏡體的明淨，清淨的物像也不能增加鏡體的明淨。真如也是如此，因為它的體不變不動，所以能隨緣生起種種現象，又以生起種種現象，反過來顯示真如本淨，不變不動。可見真如是由不變顯隨緣，由隨緣顯不變，不變與隨緣相依相待。唯其如此，所以一切現象都是從真如緣起。在他看來，六義各各相對，但又互不相礙。他還依據『攝大乘論』的種子六義，立緣起因門六義說，把一切現象緣起的原因（種子）歸結為六種特徵：

一、「剎那滅」，即不斷變化。由於剎那滅，是無自性，為空。有力，不待緣。

二、「果俱有」，種子生現行後仍然存在，並支持着現行。由俱而有，就是不有，是空。有力，待緣。

三、「待象緣」，種子的成為現行，要具備其他條件。由待象緣，是無自性，為空。無力，待緣。

四、「性決定」，種子的善、惡、無記的性質，始終不變，由自類不變，非空是有。有力，不待緣。

五、「引自果」，種子只能引自類的果。能引現自果，是有。有力，待緣。

六、「恒隨轉」，永遠與阿賴耶識共存。因是隨他，不可無，是有。無力，待緣。

這因六門說明緣起現象之間的渾然圓融關係。由有空和有，而有事物的相即關係，由有力與無力，而有事物的相入關係，

由有待緣和不待緣，而有同體和異體的區別，但在異體上又有同一的包含關係。從而顯示千差萬別的事物，融通無礙，重重無盡的原理。

六相圓融是法界緣起的重要內容。六相是：

一、總相。指一種緣起中，具足各種成份，類似所謂事物的全體。

二、別相。指各種成份有其差別，即事物的部份。

三、同相。指各部份互相依持，同成一總體，即事物的同一性。

四、異相。指各個部份雖互緣而生，仍各別有異，即事物的差別性。

五、成相。指由此各緣起法得成，即事物的生成。

六、壞相。指各部開仍住自法不移動，即事物的破壞。

總、同、成三相，從無差別方面說，指全體、整體；別、異、壞三相，從差別方面說，指部份、片斷。整體與部份、無差別與差別，相即相入，圓融無礙；離總無別、離同無異、離成無壞。總即別，別即總；同即異，異即同；成即壞，壞即成。這是以整體與部份、同一與差別、生成與壞滅三對範疇六個方面來說明兩兩相成、同時具足，互融無礙。雖然一切現象各有不同，但又都可融通無間。

十玄無礙是法界緣起論的又一更重要的內容，它更充份表達了四法界中事事無礙、無盡緣起的理論。『華嚴經·賢首品』在描述佛的境界時，說一粒微塵中有無量刹（剎譯作土，泛指世界），而這些又具有染淨、廣狹、有佛無佛等不同情況。經中在闡

發教理時，還常用教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應等「十對」名目來說明宇宙萬物圓融無礙關係。智儼在「華嚴一乘十玄門」中首先創立十玄說，後來法藏又加以繼承和發展。由於他們的立說不甚相同，爲了表示彼此的區別，華嚴宗人稱智儼爲「古十玄」，而名法藏爲「新十玄」。新與古的不同，主要是將古十玄的「諸藏純雜具德門」改爲「廣狹自在無礙門」，又「唯心廻轉善成門」改爲「主伴圓明具德門」。在次第上也不一致。新十玄是：

一、同時具足相應門。指一微塵中同時具足一切諸法，互相依存成一緣起。

二、廣狹自在無礙門。廣指大而無外，狹指小而無內，大小互容，自在無礙。

三、一多相容不同門。指每一法中具有一切法，容攝無礙。

四、諸法相即自在門。指諸法融通，相即自在，一即一切，一切即一，重重無盡。

五、秘密隱顯俱成門。指說一法即一切法，或隱或顯，俱時成就。

六、微細相容安立門。指一切法門均於一念中具足，即極微細中含容一切諸法。

七、因陀羅網境界門。指各個法中有無量法，彼此之間互相映現，重重無盡。

八、託事顯法生解門。指所有塵法，事事無礙，隨一事理，能顯法相實相。

九、十世隔法異成門。指一切法門遍佈於十世之中，前後久

暫，不相隔歷。

十、主伴圓明具德門。指隨舉任何一事物以爲主，其他一切事物即爲伴，主伴交輝，相依無礙，都圓滿一切功德，稱爲圓明具德。

上述事事無礙教義，皆如來稱性之談，即以本具的圓明性德而起赴感應機之用，謂之性起說。又以理性爲衆生本具，是因位中本有性德，亦有稱性而現的含義。

三、關於五教的判釋

判教始於南北朝，到隋唐前後百餘年間，著名判教已不下二十家。華嚴宗提出的「五教說」，將釋尊一代時教判爲小、始、終、頓、圓，顯然對前存各種異說採取調和態度。法藏在「華嚴一乘教分齊章」中，畧述十家立教，作爲龜鑒，他的結論是：這些異說並非好奇，不過窮究三藏，就會看到種種出入的地方，不得已各自立教開宗，用意仍在會通疑滯，以見教說差別各有所宜。他對十家的判教既作如此調和的論調，又再爲五教判釋，自然難以擺脫「契機」一格，而失去特色了。

法藏受天台判教影响很深，以致無法獨立判釋。澄觀在「華嚴經疏鈔序」中說：「賢首所說，大同天台，只加頓教。」說明只是在天台四教判釋基礎上，添了一個頓教，其餘改藏爲小，改通、別爲始、終，實際並未多大變動。但天台宗也說到頓教，而將它和漸、秘密、不定等放在「化儀」之內，把藏、通、別、圓歸於「化法」。天台宗的五時八教分成形式和內容二種不同的範疇來說是合理的。法藏却硬把它們混爲一談，在邏輯上是不當的。因此他的上首弟子慧苑表示不滿，另依「實性論」來建立四教說，也不是沒有理由的。