

「一真法界」概念內涵之豐富化

——從唯識今學、密教到李通玄及澄觀前期

四川大學 道教與宗教文化研究所 2014 級 博士
甘肅民族師範學院 河、洮、岷文化研究中心 講師
蘇相君

摘 要

一真法界概念源自印度佛學。唯識今學與密教典籍中均有出現，意義大致相當。以唯識今學中「第四勝義」的劃分較為清晰。李通玄首次將一真法界概念引入華嚴學，並以「色心不二」思維模式進行相應改造，使其在獨具特色的「根本智」基礎上，具有智土不二、理事交參、無礙圓融的圓教特色。澄觀繼起，於其五臺山時期著作《華嚴疏》《鈔》中將一真法界詮釋為法界清淨智，並與法藏五種法界的無礙思想融合，另以「無等境」釋一真法界，同時，也在體性論意義上對一法界的概念作了拓展嘗試。但是，此一時期中尚沒有明確用「一心」界定一真法界。

關鍵詞：一真法界、李通玄、澄觀、理事不二、無礙圓融

中國華嚴學中，一真法界是一個重要命題。自被李通玄引入華嚴學後，即頻繁出現於澄觀及其後各代華嚴學著作中。然而，一真法界概念有其發展變化之過程，長期以來華嚴學研究中對此概念認識較為模糊，往往將一真法界簡單定義為一心。對於一真法界作研究或有論述者，有日本學者小島岱山、台灣地區學者洪梅珍等¹。大陸學者劉媛媛亦曾經對李通玄一真法界思想及其對澄觀之影響作過專文分析，較為深入。然而不夠全面具體，且對澄觀一真法界思想未能做出梳理。澄觀之一真法界思想前後期有所不同（五臺山時期為前期，長安-終南山時期為後期），前期較為複雜，後期以「一心」界定一真法界。²筆者欲在本文中深入理出從唯識今學、密教到李通玄及澄觀五臺山時期一真法界之思想，意在勾畫出早期一真法界（未以「一心」界定之一真法界）概念之演進軌跡，以供學界參考。

一、唯識今學典籍對「一真法界」的論述

唐高宗顯慶四年（659年），玄奘譯出《成唯識論》十卷。其論卷九云：

然勝義諦略有四種：一世間勝義，謂蘊處界等。二道理勝義，謂苦等四諦。三證得勝義，謂二空真如。四勝義勝義，謂一真法界。此中勝義依最後說，是最勝道所行義故。³

文中極贊一真法界，謂「勝義勝義」，是最勝道所行義。窺基《成唯識論述記》卷九說：「然此初真即十善巧；第二即是四諦因果理等；第三即是依詮顯實；第四廢詮談旨。」⁴謂第三勝義諦與第四勝義諦分別是「依詮顯實」與「廢詮談旨」，第三勝義為二空真如，即我、法二空所顯真如。第四勝義最為殊勝，為最勝道所行義，不假言說心行，唯聖者所證。其所著《大乘法苑義林章》卷二云：「四勝義勝義諦，亦名廢詮談旨諦。前之三種，名安立勝義，第四一種非安立勝義。」⁵窺基在這裏將第四勝義有別於前三者的殊勝處一語道破，即「非安立」勝義，消解了一切概念對待的可能。

窺基在《說無垢稱經疏》卷一中說世俗諦與勝義諦各有四種。對第四勝義一

¹ 參見劉媛媛《李通玄之一真法界思想及其對澄觀的影響》，《五臺山研究》2016年3月。

² 本文對於澄觀一真法界思想之前後分期，僅在一真法界的概念使用上而言，為便於討論，不得已而為之。並非對澄觀思想之總體劃分。

³ [印]護法等造，[唐]玄奘譯：《成唯識論》卷九，出《大正新修大藏經》卷31，第48頁，上。

⁴ [唐]窺基：《成唯識論述記》卷九，出《大正新修大藏經》卷43，第555頁，上。

⁵ [唐]窺基：《大乘法苑義林章》，出《大正新修大藏經》卷45，第287頁，下。

真法界的詮釋大致同上。⁶同為新唯識學派的良賁在《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷二中論及真俗二諦，對一真法界的界說也同於窺基。⁷另，作為唯識學根本論典的《瑜伽師地論》卷八十云：

問：諸阿羅漢住有餘依涅槃界中，住何等心，於無餘依般涅槃界，當般涅槃？
答：於一切相不復思惟，唯正思惟真無相界，漸入滅定，滅轉識等。次異熟識舍所依止，由異熟識無有取故，諸轉識等不復得生。唯余清淨無為離垢真法界在。……何以故？由此真界離諸戲論。唯成辦者內自證故。⁸

此中之「清淨無為離垢真法界」離諸戲論，唯有聖者內自證得，應該同於一真法界。此真界非言語可表，非思維可知，當指所證之真如。

二、唐代密教典籍中的「一真法界」思想

據《宋高僧傳》卷二載，唐玄宗「開元四年丙辰」（716年），中天竺沙門善無畏「齋梵夾始屆長安，敕於興福寺南院安置，續宣住西明寺」……至五年丁巳，奉詔於菩提院翻譯。⁹《大正藏》中標明《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》為善無畏與一行合譯。《宋高僧傳》中未言及《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》，然從中推敲，此經確有可能為善無畏及一行合譯。¹⁰《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》卷一云：

佛告金剛密菩薩摩訶薩：說此金剛尊悉地印契及密言字，住大寂靜遠離一切心。于月愛三昧白毫輪中，次第觀照分明普現。一切如來金剛大摩尼如意之寶，同一法性，一真法界，一味如如。不來不去無相無為，清淨法身照圓寂海。¹¹

從原文看出「一真法界」與「法性」、「一味如如」上下連用。「不來不去，無相無為」，應為法性或真如之義，或者理解為清淨法身。證之同經卷一：「人空法

⁶ 參見窺基《說無垢稱經疏》，《大正新修大藏經》卷38，第999頁，中。

⁷ 參見良賁《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷2，《大正新修大藏經》卷33，第482頁，下。

⁸ [印]彌勒著，[唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》卷80，出《大正新修大藏經》卷30，第748頁，上。

⁹ [宋]贊寧等：《宋高僧傳》卷2，出《大正新修大藏經》卷50，第715頁，中。

¹⁰ 《宋高僧傳》中言及「十二年隨駕入洛，復奉詔於福先寺譯大毗盧遮那經」，「所出虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法一卷，即金剛頂梵本經成就一切義圖略譯少分耳」，「畏與一行禪師。於彼選得數本」，綜合起來可以作大致推測。見《大正新修大藏經》卷50，第715頁，中。

¹¹ [唐]善無畏、一行合譯：《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》卷1，出《大正新修大藏經》卷18，第335頁，上。

空自性空，一真法界本來空」¹²應當可以確定。另外，一行《大日經義釋》卷七云：「次云嘖嘖者，以世界之障淨除，則亦無可待對，說為法界，乃名一真法界。」¹³此中，將無可待對的境界說為法界，名一真法界。可見，唐代密教典籍中的一真法界與唯識今學中一真法界的含義大致相當。

三、李通玄佛學思想中的「一真法界」

李通玄是中國佛學體系¹⁴中首先使用一真法界概念的人。從他的人生軌跡來看，他對於一真法界概念的接受當是來自唯識學論典。¹⁵因為《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》翻譯出來應該在開元四年（716年）之後了。而李通玄在開元七年（719年）攜新譯《華嚴經》，從定襄（今山西境內）至並州（今山西太原）孟縣西南同穎鄉大賢村高山奴家，開始《華嚴經》的研究。¹⁶他可能沒有見到這部經。至於一行的《大日經義釋》，按常理，應該更在《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》翻譯出來之後才作出的。從李通玄作品中看，他對於「一真法界」的使用乃有別於唯識及密教經典中的意義。以下從兩方面分析。

第一，性相、理事、智土不二。

《新華嚴經論》卷一云：

……《華嚴經》即不然，但彰本身本法界一真之根本智。佛體用故，混真性相法報之海。直為上上根人，頓示佛果德一真法界本智，以為開示悟入之門。不論隨妄而生識等。¹⁷

一真法界是什麼？此中並沒有做出明確的定義。但是可以從行文中分析出來。首先，真與妄相反，智與識相對。凡夫隨妄而生識，佛果境中，則有證得一真法界之根本智（本智），或曰根本智即是一真法界，智境不二故¹⁸。其次，「一真」為何？文中透出兩點：1.本身、本法界一真。此中，「本身」當指佛身，「本法界」

¹² [唐]善無畏、一行合譯：《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》卷 1，出《大正新修大藏經》卷 18，第 335 頁，上。

¹³ [唐]一行述記：《大日經義釋》卷 7，出《卍新續藏》卷 23，第 385 頁，下。

¹⁴ 這裏的「中國佛學體系」乃指天台宗、華嚴宗、禪宗等由中國祖師融匯印度佛學而形成的頗具中國特色的佛教學術體系。故而唯識、三論等派不屬此列。

¹⁵ 關於這一點，參見劉媛媛《李通玄之「一真法界」思想及其對澄觀的影響》一文，（《五臺山研究》2016年1月，第11-15頁。）文中也提及日本學者小島岱山及台灣地區學者洪梅珍對於李通玄的「一真法界」思想的認識。）

¹⁶ 參見邱高興《李通玄佛學思想述評》[D]，第2頁，中國人民大學博士學位論文，1996年。

¹⁷ [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷 1，出《大正新修大藏經》卷 36，第 722 頁，下。

¹⁸ 此為李通玄比較獨特的用法，與唯識學不同。

當指佛法界。合起來理解，即是無分內外、依正，是為一真。2.混真性相、法報之海。性相不二，法身報身不二，是為一真。

李通玄認為緣起法界實則就是性起，理事不二，全事即真，此為一真法界。如《新華嚴經論》卷2中云：

何以故？為此《華嚴經》明緣起法界門，理事無二。無緣不寂，無事不真。十方世界一真性海。¹⁹

此中「緣起法界門」與「理事無二」並列齊舉，無緣不寂，全事即真（不妄），乃至十方世界為一真性海。可以看出，「緣起法界」中的「法界」當指法性而言，也就是理。這樣一來，「緣起」即是「事」（「緣」、「事」、「十方世界」等），「法界」即是「理」（「寂」、「真」、「性海」等）。所以，緣起法界即是理事無二。此種意義上的緣起，即是全體起用，也就是性起。可見，李通玄之一真法界也就是緣起法界（法界緣起），但是他更強調由佛之根本智全體性起為諸法之互相緣起。而其緣起法界概念中的「法界」，大致是從體上說的，並沒有對法界的概念作細緻的法相劃分。這個細緻的概念梳理工作就留給了後來的澄觀。

李通玄認為智為國土，智土不二。既然智與國土不二，則其中沒有情與無情的區別，無情國土全為大智。進一步說，在李通玄看來，《華嚴》中國土本身就是一真法界，因為國土是「純真境界」，非「隨業說」。如《新華嚴經論》卷二云：

大智圓周為國土境界，總為性海為一真法界，非有情無情隨業說故，為《華嚴》中純真境界總為智故。……不說情與無情二見差別，以《華嚴經》為彰本法異三乘權學教故，是無情是有情，有生有滅故。²⁰

「本法」與「三乘權學教」相對，三乘通常指聲聞、緣覺、菩薩。《法華經》中有「唯有一佛乘，無二亦無三」的說法。既然三乘皆是權學，則本法應該指一乘實法。三乘權學「情與無情二見差別」，一乘法中即沒有情與無情之差別，理論根源在於大智為國土。

可見，李通玄之一真法界不同於唯識學中之第四勝義諦。唯識學第四勝義，乃從性上說。根本智證真如，不強調智如不二。其一真法界僅為離言絕待、聖者

¹⁹ [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷2，出《大正新修大藏經》卷36，第730頁，中。

²⁰ [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷2，出《大正新修大藏經》卷36，第730頁，中。

內自證之真如境。²¹

第二，因果不二，一念頓證。

因果不二，故初發心時便成正覺，初住菩薩所證亦是一真法界。「從初發心住，五位進修如來法身。」²²一真法界之菩薩「從初發心住及已上諸住，總為見道之位。」（《新華嚴經論》卷十一）易言之，十住位均為見道位。「十行、十回向、十地，總為加行，總為資糧。」（《新華嚴經論》卷十一）從十行到十地菩薩，既是加行位，又是資糧位。「加行與佛，因果同進故，為加行與佛果齊資。」（《新華嚴經論》卷十一）從見道位後所有菩薩行與一真法界之實際佛果互相資持。「以普賢行，用資悲願成滿；以十住初心所見法身理智性果，資糧普賢行。理智性果、普賢行果，於一真法界之中互為資糧。廢一，二俱不成。」（《新華嚴經論》卷十一）意謂以見道後位位之中修普賢行作為成滿悲願的資糧，以見道時所見之法身理智性果，作為普賢行的資糧。以文殊所代表的理智性果與普賢所表之行果，互為資糧。易言之，見道後即是一真法界佛果境，此後所有各位因果同時，既是加行、資糧位，又是佛位。可見，李通玄在其一真法界概念之下，完全打破了印度唯識學中從資糧位、加行位而後見道位、修道位，乃至究竟位的菩薩修學歷程。²³

一念頓證，從此，一真法界任法施為，即因即果，無別對治，也不必別修他法、別斷煩惱。也就是說，初住證得後，雖然五位進修如來法身，但是此上並非修道位，看似曆位漸修，實則一真法界無有古今，無有長短，所以並無曆位漸修之實。如《新華嚴經論》卷四：

如《華嚴經》即不然，一念頓證法界法門。身心性相本唯法體；施為運用動寂任真，運無作智，即是佛也。為一切佛法應如是。無長無短，始終畢竟。法皆如是。於一真法界，悉皆具足恒沙德用，即因即果。以此普門法界理智，諸障自無。無別對治別修別斷。不見變化，變與不變無異性相故。普觀一切無非法門，無非解脫。²⁴

既然無古今、長短，則變即是不變，自然沒有權教中須經歷位漸修才能去除的障礙，所以普觀一切都成為法門與解脫，因為全性而起。

²¹ 關於李通玄思想中一真法界和根本智的關係，學者劉媛媛在《李通玄之「一真法界思想及其對澄觀的影響」》中做出了準確的界定，載於《五臺山研究》2016年1月，第11-15頁。

²² [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷11，出《大正新修大藏經》卷36，第787頁，上。

²³ 本段所引文見《新華嚴經論》卷11，出《大正新修大藏經》卷36，第787頁，上。

²⁴ [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷4，見《大正新修大藏經》卷36，第740頁，中。

概言之，李通玄之華嚴學思想核心在其一真法界思想。²⁵他突破印度佛學，吸收了天臺家初發心見道之元素，創用「一真法界」來含攝華嚴學的其他概念範疇與修學體系。這種一真法界思想來自唯識學，而借用了《起信論》「色心不二」的結構。²⁶佛果境界中，法身現色相，而智色一如。

……所謂從本已來色心不二，以色性即智故，色體無形，說名智身；以智性即色故，說名法身遍一切處。所現之色無有分齊，隨心能示十方世界，無量菩薩無量報身，無量莊嚴各各差別，皆無分齊而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。²⁷

《起信論》「色心不二」是通因果位的概念，佛果位中，心就是智，智現為色即為無量世界莊嚴。此十方世界、無量菩薩、報身、莊嚴，雖各各差別而皆無分齊，互相之間亦不妨礙。實際此中除了理事不二外，也略帶一些事法之間的圓融特徵。李通玄之一真法界以智為土，理事不二，法報身不二，舉體而為依正莊嚴，無量差別皆無分齊，圓融無礙，非「隨妄而生識」，正以《起信論》中「色心不二」思想為理論原型，雖言緣起法界，更為性起論。因其緣起法界乃是舉佛果「大智」而為緣起諸法。

李通玄一真法界思想主體性色彩強，²⁸且為圓教佛菩薩所證，屬境界論。來得簡潔明瞭，痛快酣暢。一念頓證法界而五位進修，因果同時，極大地增強了行者的信心，且具有很強的實踐品格，這種實踐性當與禪宗直下頓悟的路徑相一致，當然從實踐的層級上說，能達到這種境界的，必親證到慧能所謂「自性具三身，發明成四智」的自心佛性，方才具格，在後期禪宗中即使破了三關之末後牢關也

²⁵ 日本學者小島岱山、台灣地區學者馮煥珍、大陸學者劉媛媛均有過對此問題的論述。參見劉媛媛《李通玄之一真法界思想及其對澄觀的影響》，《五臺山研究》2016年3月。

²⁶ 有學者認為，色心不二是佛學根本，《阿含》以來即如是說，只是不甚顯說。《雜阿含經》卷十「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時焰，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。」這是從五蘊皆不實的角度來說，既然五蘊皆不實，所以可以推出色法與心法不二。另《長阿含經·堅固經》云：「何由無四大，地水火風滅？何由無粗細，及長短好醜？何由無名色，永滅無有餘？應答識無形，無量自有光。此滅四大滅，粗細好醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅。」此中認為識滅則四大等滅，實際也證明色心不二。《般若經》則暢言之，然以真如為本。《摩訶般若波羅蜜經》卷十六〈大如品54〉云：「色如、如來如，受想行識如、如來如，是色如、受想行識如、如來如，一如，無二無別。」色如與受想行識如，一如無二無別，依此可說色心不二。唯識學中唯識無境，是更直接的色心不二說。《大乘本生心地觀經》卷四〈厭舍品3〉云：「心清淨故世界清淨，心雜穢故世界雜穢。我佛法中以心為主，一切諸法無不由心。」也說心與世界（色）的不二關係。馬鳴《大乘起信論》說色心不二更為直接，然非無本之木。故李通玄借用《起信論》者是其結構及表述，不能認為色心不二是《起信論》的獨家思想。

²⁷ [印]馬鳴：《大乘起信論》，真諦譯，見《大正新修大藏經》第32冊，第579頁，下。

²⁸ 此處「主體性」不指佛教哲學中一直在解構的「我」，乃是就佛果境中的大智而言。

不一定夠。²⁹他的一真法界理事不二思想也在一定程度上缺少法法之間相即相入、重重無盡的無礙圓融特徵，在這一點上，澄觀做了補救。

四、澄觀五臺山時期的一真法界思想

據《宋高僧傳》卷五載，澄觀生於玄宗開元二十五年（737）。此時法藏已經去世二十餘年。先後學習過相部律、南山律，依金陵玄璧學關河三論，於瓦官寺聽受《起信論》、《涅槃經》，從淮南法藏學新羅元曉《起信論疏》，於錢塘天竺寺聽華嚴宗法詵（法藏門人慧苑之徒）講《華嚴經》，往剡溪從成都慧量重溫三論，赴蘇州，從荊溪湛然學天台止觀及《法華》、《維摩》疏，後謁牛頭慧忠、徑山道欽、洛陽無名學南宗禪法，從慧雲習北宗禪理。大曆十一年（776），遊五台、峨眉，復歸五台，住大華嚴寺。在五臺山開始講經著述，完成《華嚴疏》和《隨疏演義鈔》。貞元十二年（796）受詔之長安，協助翻譯並審定《四十華嚴》，於終南山草堂寺撰《華嚴經行願品疏》，即《四十華嚴疏》。³⁰他閱讀李通玄《新華嚴經論》大概在五臺山期間。澄觀之一真法界思想可分為兩期，前期為五臺山時期，以《大方廣佛華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》為代表，屬集古期；後期為長安-終南山時期，以《華嚴經行願品疏》及《華嚴經行願品別行疏》為代表，屬創新期。本文所要討論的為其五臺山時期的一真法界思想。此一時期澄觀的一真法界思想主要有以下特徵：

第一，融合法藏五種法界說及李通玄一真法界概念為一體。

他在《大方廣佛華嚴經疏》卷五十四〈入法界品 39〉中說：「先明所入，總唯一真無礙法界。語其性相不出事理，隨義別顯略有五門：一有為法界、二無為法界、三俱是、四俱非、五無障礙。」³¹這五門法界為法藏《探玄記》中所開，澄觀承之。這個可以從兩方面來理解：

首先，此處引入一真法界概念是從實踐主體的角度對於法藏學說的一種化約。因為法藏在《探玄記》中列此五種法界作為所入，復又舉五種能入——「一淨信；二正解；三修行；四證得；五圓滿。」五能入與五所入的關係有兩層：一者，「隨一能入通五所入，隨一所入通五能入。」二者，「此五能入如其次第各入所入五中之一。」法藏復將以上心境二義十門（五所入、五能入）以六相准攝而「總

²⁹ 參見陳兵先生《三教一貫心性論》。

³⁰ [宋]贊寧：《唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》，出《宋高僧傳》卷五，見《大正新修大藏經》第 50 冊，第 737 頁，上。

³¹ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，見《大正新修大藏經》第 35 冊第 908 頁，上。

為一團無障礙法界」。³²

易言之，法藏要建構的是能入、所入之間立體式排列組合的各個「點」之間均無疆界，全面開放，相即相入、重重無盡的一大關係網。此關係網中，能所、性相之間均為圓融無礙的關係。由此而無論能所、性相，均沒有一個中心點，也沒有一個可以單獨抽取出來的獨立點，總起來成為一團無障礙法界。此乃就破遍計而直觀緣起的角度看為一大法界緣起。而「淨信、正解、修行、證得、圓滿」五能入本身無非是事法，若從法來說，也還是在所入之五種法界中包含無餘了。故從實踐主體的角度來看，不論自身處於淨信、正解、修行、證得、圓滿之哪一個節次，所入均為「一團無障礙法界」，故將所入化約為一真無礙法界。此一真無礙法界也是境界論。若與李通玄之一真法界比較，則澄觀之一真法界中尚多了染淨無礙，因五種法界之「有為法界」中自然可分出染與淨。

其次，亦可以太虛在《中國佛學》一文中所說觀點去理解。太虛在此文中將華嚴宗事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界和一真法界合稱為五重法界。並說「前四是相對的、有差別的、可安立的，第五一真法界則是絕對的、無差別的、不可施設、不可安立、不可言說的。」並認為這五重法界之說，很接近唯識宗的四重真諦俗諦說。³³澄觀概括之四法界實際上也相當於法藏之五種法界，開合不同而已。實際上，澄觀在其《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中已經將一真法界開為「三法界」、「四法界」及「五法界」了，其中「三法界」指事法界、理法界、無障礙法界，「四法界」謂事法界、理法界、理事無礙法界及事事無礙法界。「五法界」即是法藏所創之五種法界說。³⁴

易言之，澄觀在這個語境中使用的一真法界是從絕待圓融來說的。

澄觀將法藏之無礙緣起法界定義為一真無礙法界，一方面使法藏的理論更為精緻，同時也為李通玄一真法界理論中增添了事事無礙的內容，從而為中國佛教華嚴義學書寫了最為輝煌絢爛的一筆。

第二，從智、境兩邊來開顯一真法界的內涵。

³² 本段引用材料均來自法藏《華嚴經探玄記》，參見《大正新修大藏經》第35冊，441頁，下。

³³ 向子平、沈詩醒編：《太虛文選》上冊，上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，2007年6月版，第163頁。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「明法界類別者，略有三意：一者約三法界。初句事法界，次句理法界，第三句無障礙法界，第四句融拂上三，第五句結屬上三法界也。二者約四法界。往復無際，事也，動靜一源，具三義也，動即是事，靜即是理，動靜一源，即事理無礙法界也，含眾妙而有餘，事事無礙法界也，超言思而迥出，融拂四法界。其唯法界歟？亦結屬四法界也。三者約五法界。往復與動，皆有為也。靜即無為。一源有二，若互奪雙亡為一源，則非有為非無為法界。若互融雙照為一源，則亦有為亦無為法界。含眾妙而有餘，即無障礙法界。超言思而迥出，總融五法界。」見《大正新修大藏經》第36冊，第2頁中、下。

澄觀認為一真法界「本無內外，不屬一多」。且「佛自證窮，知物等有。」為了讓眾生了悟，故而將一真法界分為能證、所證。能證者為心，所證者為境。³⁵

1. 將一真法界看作智，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十三云：

《金剛頂》《瑜伽》說有五智，初法界清淨智即一真法界故。³⁶

此處以《金剛頂經》及《瑜伽師地論》中所言之五智（法界清淨智、成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智）中第一種「法界清淨智」指一真法界，是對李通玄一真法界根本智的繼承與概念改造。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十三〈現相品 2〉云：「如《佛地經》等者，即五法攝大覺性。謂一真法界、四智菩提。又《論》第一釋佛地名云：地謂所依、所行、所攝，即當所說清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智，受用和合一味等事，是佛所依、所行、所攝，故名佛地。」³⁷此中之五法攝大覺性，分別指清淨法界（即一真法界）、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。與《金剛頂經》《瑜伽師地論》中「五法」相對應，則此處之清淨法界約當於後者所言之法界清淨智。此處，仍然以大智作為一真法界。

2. 將境看作一真法界者，如《大方廣佛華嚴經疏》卷三〈世主妙嚴品 1〉云：

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。此亦二義：一、大菩提心，為普賢行本故。二、信悲智等，隨行起故。三、無等行。此亦二義：一、差別行，各別修故。二、普賢行，一即一切故。四、無等位。此亦二義：一、行布位，比證別故。二、圓融位，一證一切證故。五、無等果。此亦二義：一、修生果，今始成故。二、修顯果，本自具故。此上五對，各初句為宗，後句為趣。又上五中，初一真法界，二即緣起。又二三四皆緣起因，後一緣起果故。³⁸

此中辨華嚴宗趣，從無等境、無等心、無等行、無等位、無等果五個層面來

³⁵ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「……剖判分裂，在乎此經，謂於無障礙法界，剖為心境二門。故下句云昭廓心境。云何剖裂？謂一真法界，本無內外，不屬一多，佛自證窮，知物等有。欲令物悟，義分心境。境為所證，心為能證。」見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 2 頁下至第 3 頁，上。

³⁶ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》卷 36，第 179 頁，下。

³⁷ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》卷 36，第 176 頁，上-中。

³⁸ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，見《大正新修大藏經》第 35 冊，第 522 頁，中。

說。其中第一門無等境為一真法界。此在纏性淨法界與出纏最清淨法界作為所信境與所證境，融合了唯識學與如來藏學中對於心真如的理解。當說出纏最清淨法界，為佛所證，則為唯識學中的一真法界；作為所信境的在纏性淨法界，則與如來藏學中的真如一揆。由此看出澄觀佛學對於如來藏學與新唯識學的打通之處。於此，澄觀也將李通玄一真法界從純境界論變為境界論兼體性論。

第三，將萬法之體視為一真法界。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「……意以一真法界為玄妙體，即體之相為眾妙矣。」³⁹此中將一真法界作為玄妙體，即體之相作為眾妙。此玄妙體顯然是指法性而言。當與如來藏系之真如相當，可以即體起相用。這個意義上的一真法界，還常常與法身相當。如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷四：

法身三者，一真法界以為法身。本有三大故，故為三耳。⁴⁰

另外，作為體來講時，一真法界則同諸法實相，無相無得。此時之一真法界，已然具有般若中觀系的特色。「一真法界絕諸相故」。⁴¹《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七十六〈十忍品 29〉以虛空為喻，言一真法界十種特徵：

上正辨五法之中一真法界，故以虛空十義為喻。若略取別相者：一者體唯一味，二性淨無染，三無起作，四無生滅，五無增減，六無去來動轉，七無成壞，八無變易勞倦，九非諸相，十無所起作。⁴²

此中虛空十喻，更多中觀派學術氣氛。作為體的一真法界，也即是性。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷八十〈如來出現品 37〉云：

門雖有多，且略分四：一、約性，即一真法界。二、約相，即無盡事法。三、約性相交徹，顯此二門不即不離。四、以性融相，德用重重。⁴³

這裏所言之一真法界即是從性上說。其中四門，也就是澄觀常說的理、事、理事無礙、事事無礙四種法界。此中所言的性，也就是四法界中的理法界。易言之，理法界即是一真法界。也就是體性論的一真法界。然而澄觀最善於將一個問

³⁹ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 2 頁，中。

⁴⁰ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 28 頁，上。

⁴¹ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 592 頁，中。

⁴² [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 598 頁，中-下。

⁴³ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 627 頁中。

題分為四句來說：「初約性門者，問：體是佛不？答：是。若無礙，應成四句。一是佛，法性身無所不至故。經云：性空即是佛故。二非佛，絕能、所覺。三亦佛亦非佛，以法性身，無自性故。四雙非，性與無性，雙泯絕故。經云：無中無有二，無二亦復無，三世一切空，是則諸佛見……」⁴⁴經四句分析後，此處所說的一真法界也就包容了李通玄所說的一真法界的含義，即，法性身無所不至，一真法界即是佛。這與李通玄所說的一真法界無情國土總為佛果大智，大致相當。但同時，此中所言的一真法界也絕能所（第二門），無二亦無，一切空（第四門）。從絕能所及無二亦無的角度說，言語道斷，心行處滅，旨在破遍計所執。

第四，澄觀亦按照新唯識學的用法來使用一真法界的概念。如：「……言二諦別者，依《唯識》第九，有四種勝義：一世間勝義，謂蘊處界等。二道理勝義，謂苦等四諦。三證得勝義，謂二空真如。四勝義勝義，謂一真法界。」⁴⁵此第四勝義之一真法界概念與《成唯識論》中所言完全相同。

綜上分析可見，澄觀五臺山時期之一真法界思想，多分乃繼承李通玄佛學思想而來，並與法藏之概念思辨特色融合。此種意義上，一真法界就可以理解為華嚴宗所獨有的法界無盡、無礙緣起，亦稱一真無礙法界。他同時也從法身、真如實相的層面來理解一真法界，並從智、境二邊進一步拓展其內涵。也就是兼顧了一真法界之境界論與體性論的雙重含義。

五、結語

一真法界作為印度佛學中唯識今學與密教二派通用的概念，意義相當，為非安立意義上的概念，本為不可言說的。李通玄首次將之引入華嚴學概念體系中來，以根本智及理事、智土、法報、因果不二的內涵予以改造，此以「色心不二」的思想為依據。改造後的一真法界，更大程度上為境界論色彩的概念。此種改造給中國華嚴學增添了新的元素，然而畢竟與智儼、法藏的華嚴學思想有些許差異，主要體現在強調理事不二的直接性，對於諸法之間的相即相入、帝網重重之無礙性表述不夠。易言之，其宗教實踐性強，而理論論證不夠完美。澄觀于五臺山時期對李通玄一真法界思想吸收融貫。一真法界概念在其筆下既能保有李通玄的特色，又能與智儼、法藏學說準確融合，以後二者之嚴謹理論補李通玄之不足，同時也將李通玄華嚴學之強烈實踐性融入承自智儼、法藏的華嚴學說中來。同時他還能準確使用唯識學中本有的一真法界概念。實際上在此融貫過程中，一真法界概念從純境界論轉而兼容了體性論的特征，並為後期向心性論的正式轉變做好了鋪墊。

⁴⁴ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第36冊，第627頁中。

⁴⁵ [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第36冊，第64頁上。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經疏》。《大正新修大藏經》冊 35 冊，第 1735 號。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正新修大藏經》冊 36，第 1736 號。
- 《大日經義釋》。《卍新續藏》冊 23，第 438 號。
- 《大乘法苑義林章》。《大正新修大藏經》冊 45，第 1861 號。
- 《大乘起信論》，真諦譯。《大正新修大藏經》冊 32，第 1666 號。
- 《仁王護國般若波羅蜜多經疏》。《大正新修大藏經》冊 33，第 1709 號。
- 《成唯識論》。《大正新修大藏經》冊 31，第 1585 號。
- 《成唯識論述記》。《大正新修大藏經》冊 43，第 1830 號。
- 《宋高僧傳》。《大正新修大藏經》冊 50，第 2061 號。
- 《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》。《大正新修大藏經》冊 18，第 877 號。
- 《華嚴一乘十玄門》。《大正新修大藏經》冊 45，第 1868 號。
- 《華嚴經探玄記》。《大正新修大藏經》冊 35，第 1733 號。
- 《新華嚴經論》。《大正新修大藏經》冊 36，第 1739 號。
- 《瑜伽師地論》。《大正新修大藏經》冊 30，第 1579 號。
- 《說無垢稱經疏》。《大正新修大藏經》冊 38，第 1782 號。
- 向子平、沈詩醒編：《太虛文選》上冊，上海：上海古籍出版社，2007 年 6 月版，第 163 頁。
- 邱高興《李通玄佛學思想述評》[D]，第 2 頁，中國人民大學博士學位論文，1996 年。
- 劉媛媛《李通玄之一真法界思想及其對澄觀的影響》，《五臺山研究》2016 年 3 月。

