

從原始佛教到大乘初期般若中道思想的源流 及其對中國華嚴宗的影響

蘇州戒幢佛學研究所 研究生
釋法忍

摘 要

華嚴宗以《華嚴經》為立宗根本，作為中國佛教最後成立的宗派之一，其核心思想不僅來自於中國佛教本身，同時也根植於印度佛教。無論是華嚴宗歷代祖師所宣說的三觀、四法界、六相或者十玄門等法義，還是《華嚴經》中所開顯的重重無盡、事事無礙之妙旨，都能夠在印度佛教的般若中道思想中找到其思想淵源。

本文從中道思想的源流入手，首先分析從原始佛教到印度大乘佛教初期這一時間段內中道思想的產生與發展。龍樹菩薩的中道思想可以說是印度大乘初期佛學發展的一個頂峰。無論是此後逐步演變的印度大、小乘佛教，還是中國佛教的各宗各派都或多或少的受到了龍樹菩薩中道思想的影響。本文將重點剖析印度中道思想對中國華嚴宗的影響。其中將適當對比龍樹菩薩的中道觀與華嚴歷代祖師著作中所涉及的中道思想。中國的華嚴宗可以說是漢傳佛教對印度中觀、唯識以及如來藏思想所做出的符合當時中國社會背景的進一步繼承與發展，代表著大乘佛教思想的另一個巔峰。

關鍵詞：華嚴、般若、龍樹菩薩、中道、澄觀、法藏

一、原始佛教與部派佛教時期中的中道思想

(一) 原始佛教的中道思想

在釋迦牟尼佛成道之前，古代印度的其他教派例如婆羅門教等已經提出了類似於佛教中道的說法，譬如《廣林奧義書》中所說的非粗，非細，非短，非長，無內，無外等。¹ 雖說這種觀點產生於佛陀成道之前，與後期各個時期佛教所述的中道，也有一定程度的相似性，但是它並沒有能夠系統化的、清晰的、明確的提出中道這一概念。同時，外道的種種提法也沒有解決當時當地人民的信仰與解脫問題。

釋迦牟尼佛成道之後，在為五比丘說法的過程首次明確的提到了中道與八正道這些概念，例如《中阿含經》提到：「我於爾時即告彼曰：五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。」² 經中所說的中道主要是苦、樂的中道，類似的經文在《增一阿含經》中也有涉及，例如：「爾時，世尊告諸比丘：有此二事，學道者不應親近。雲何為二事？所謂著欲及樂之法，此是下卑凡賤之法，又此諸苦眾惱百端，是謂二事學道者不應親近。如是，捨此二事已，我自至要之道得成正覺，眼生、智生，意得休息，得諸神通，成沙門果，至於涅槃。」³ 上文中提及的苦樂中道可以說是佛教中道思想的最初形態。這一思想的提出可以反映出當時社會發展的背景，特別是當物質文明不夠發達時，人民對生活條件的期望與態度。原始佛教這種苦、樂中道的思想，對後來佛教的發展有很大的影響。

除了這種苦、樂中道外，佛陀為了解決娑婆世界眾生所執著的一個長恒不變

¹ 参见：《徐梵澄文集》，第十五卷，〈大林间奥义书，Bṛhadaranyaka Up〉第三分，第八婆罗门书答曰：「迦吉！此即婆罗门所称为不变灭者也！非粗，非细，非短，非长；非赤，非润；无影，无暗；无风，无空；无着；无味，无臭，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外；彼了无所食，亦无食彼者。」。页537。在《廣林奧義書》中的其他章節，也提到了相似的概念，例如第三分，第八婆罗门书同時講到「過去者，過去者，未來者，是皆經緯交織於空中也！問曰『空又經緯交織於何者中耶？』」。頁537。

² 《中阿含經》卷56〈晡利多品 3〉：「五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖[16]求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成[17]明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。」(CBETA, T01, no. 26, p. 777, c26-p. 778, a2)。

³ 《增壹阿含經》卷10〈勸請品 19〉：「有此二事，學道者不應親近。云何為二事？所謂著欲及樂之法，此是[17]下卑凡賤之法，又此諸苦眾惱百端，是謂二事學道者不應親近。如是，捨此二事已，我自至要之道得成正覺，眼生、智生，意得休息，得諸神通，成沙門果，至於涅槃」(CBETA, T02, no. 125, p. 593, b25-c2)。

的主體問題，適時地提出了斷、常中道。例如在《雜阿含經》卷第三十四中提到：「佛告阿難：我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」⁴ 雖說早期佛教的斷、常中道主要是為了抨擊外道所宣稱的斷與常，與之後更加成熟的中道思想區別明顯，但其或多或少的解決了當時眾生所執的長恆不變這一主體的問題。

除此之外，佛陀也開示過有、無中道與無記中道，例如「十無記」或「十四無記」中就含有有、無中道和無記中道的思想。⁵ 「空」作為中道思想的核心概念，印順法師在《空之探究》中談到：「釋（世）尊的原始教說，實際上並沒有以空為主題來宣揚，但佛法的特性，確乎可以『空』來表達。所以在佛法中，空義越來越重要，終於成佛佛法甚深的主要論題」⁶ 正如印順法師所說，雖然佛陀並沒有以「空」作為主題來解釋與弘揚佛法，但是原始佛教中確實埋藏了空與中道的種子，這的確是之後進一步發展出來的般若中道思想與華嚴思想中『空』的本源。於此同時，不難看出《阿含經》中所述的中道這一概念充分的體現了佛陀與佛法當時所需要處理的問題，這也是古印度當時整個社會與宗教界共同面臨的現實狀況。

（二）部派佛教時期的中道思想

部派佛教中一般都沒有直接地肯定或者否定在原始佛教中所提出的「中道」或者「八正道」的概念。因為站在大乘佛教的立場來看，部派佛教的各派在闡述自己的觀點時，都不夠圓滿，甚至有些偏激。在如此背景之下，從原始佛教發展而來的中道思想很難有所展開與突破。例如在大乘佛教的觀點中，方廣部執著斷見，⁷ 有部執著常見，⁸ 這些宗派連形式上的中道都沒有能夠絲毫體現。

當然，在其他的大多數部派中，或多或少都能夠在形式上看到一點中道的影子。例如，大多數部派在涉及有關「我」與「法」的本質問題上，都存在著調和或者是些許圓融的思想，這也可以看成是中道思想的一種非直接的體現。例如在

⁴ 《雜阿含經》卷 34：「我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是[4]常見，於今斷滅則是[5]斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅」(CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-24)。

⁵ 參見：姚衛群（2001）。〈佛教的「中道」觀念及其思想淵源〉，《宗教學研究》4。頁 66-67。

⁶ 印順法師（1984）《空之探究》。北京：中華書局，2011 年重版。頁 1。

⁷ 《大智度論》卷 1〈序品 1〉：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無」(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a29-b1)。

⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈分別隨眠品 5〉：「若自謂是說一切有宗決定應許實有去來世。以說三世皆定實有故。許是說一切有宗。謂若有人說三世實有。方許彼是說一切有宗。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b22-25)。

犢子部中所提出的「非即蘊非離蘊補特伽羅」的我與化地部中所提出的「窮生死蘊」。其他的部派例如大眾部與經部也提出了一些類似於「我」的概念。當然，這些部派也僅僅只是在形式上與原始佛教的「無我」保持一致，從本質上來說它們還是承認「我」的存在。這其實是一種「有」與「無」的結合，既不絕對地肯定或否定「無我」論，也不絕對地肯定或否定「有我」論。從這一角度看，這些派別是以某種方式實施「中」(中道)的原則，只是他們沒有明確這樣解釋。⁹ 對於「法」的問題，部派佛教採用了類似的方法，例如在法的時間劃分與法是否存在這些問題來看，根本上座部、經量部、大眾部一般認為現在法實有，而過去和未來法則無實體。這實際上也是一種不偏執於「有」，也不偏執於「無」的表現，多少是有意無意地在這一點上考慮了「中」(中道)的原則。¹⁰

總的來說，部派佛教時期的各派並沒有在原始佛教的基礎上邏輯化、系統化的發展中道思想，甚至某些部派的觀點是完全站在中道的對立面來闡述的。雖說在這個階段中，中道的概念還能夠被大多數的部派所接受，但是它們所理解與闡述的中道，並非等同於原始佛教中的中道或者八正道。同時，按照大乘佛教的思想來說，即使部派佛教或多或少的提及到「中」這一詞，這種涉及也僅僅只是形式上的。這一時期的中道與後期大乘佛教所發展的般若中道思想在某種程度上，是不一致的，甚至可以說是對立的。換一個角度來看，早期大乘般若中觀思想的產生與發展也可以說是為了破除部派佛教時期的某些極端思想。¹¹

二、大乘初期的般若中觀思想

(一) 華嚴經對般若思想的繼承與發展

無論是教內還是學術界，現在都普遍認可大乘思想就是我們通常所說的菩薩乘思想，即修行六度萬行、圓滿自他二利以達到佛果的教法。在印度佛教大乘初

⁹ 姚衛群(1999)。〈佛教早期的「中道」思想〉，《南亞研究》2。頁54。

¹⁰ 姚衛群(1999)。〈佛教早期的「中道」思想〉，《南亞研究》2。頁54。

¹¹ 對於部派佛教中道思想的發展問題，成建華在《中觀佛教的淵源及其理論特色》壹文中提到了相似的觀點：「從佛教自身因素看，部派佛教從壹定意義上講是原始佛教的反動。部派佛教中的壹些派別，囿於當時的地理環境等因素，長期以來受到了婆羅門教，特別是《薄伽梵歌》思想的影響，把壹些原本非佛教的東西，經過嫁接，吸收到佛教中來，從而在壹定程度上修正了原始佛教的某些教義。另壹方面，在部派佛教時期，佛教中的有些部派在建立了自己的僧團後，由於得到商賈富豪物質上的支持，從此有了可供自己安身居住和修行的僧舍，因此逐漸遠離了過去那種居無定所的雲遊生活。他們除了平日壹些弘法活動外，通常都處於與社會割裂的環境中。生活的相對穩定，從而為專註於學問和修行提供了保障。出家人專註於學問和修行，壹心只求阿羅漢果，不問世事，與社會隔離開來，因而激起了壹部分有改革思想的僧侶和在家佛教徒的不滿。而這些具有改革思想的進步僧侶和在家佛教徒，因此就在佛教中尋求新的思想和信仰，從而出現了修「菩薩道」的大乘運動。」參見：成建華(2015)。〈中觀佛教的淵源及其理論特色〉，《世界宗教研究》6。頁77。

期的發展過程中，與同時期的其他思想相比，般若類的經典出現較早。一般認為，大乘佛教的興起是伴隨著大乘經的產生，特別是般若類經典的出現而來的。其代表《般若經》是大乘佛教中形成最早的一類經典，也是大乘佛教空宗的主要經典，其主要講述了諸法皆空之義，它也被視為孕育大乘思想的搖籃。作為華嚴宗的立宗經典，《華嚴經》的核心思想，也是建立在般若空性的基礎之上。

華嚴宗以《華嚴經》為立宗根本，被公認為中國佛教的傳統八大宗派之一。華嚴宗或直接或間接的受到了《般若經》的影響。例如在《般若經》中論證空性時，涉及到了假名的觀念以及方便的思想，但是《般若經》中所涉及的這些觀點主要是從認識論的角度來說，假名的由來是因為人的觀念的不實所造成。相比而言，《華嚴經》在此基礎上所創建的三界唯心理論是對《般若經》中的進一步發展。在《八十華嚴》卷三十七中提到：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立」¹² 《六十華嚴》卷二十五中也說到：「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心」¹³ 這種「但是心作」或者「皆依一心」的表達，其本質就是《般若經》中觀念的產物。當然，比起《般若經》中偏重於空性的闡釋，《華嚴經》的側重則是法界緣起，例如相對於印度般若中觀思想有關空性的解釋，華嚴宗則以法界緣起作為其獨特的表達形式與內容。這種法界觀已經超越了般若空性的理論，可以用來指導當時的大眾通過具體的實踐以達到修行與解脫的目的。

就中國佛教而言，華嚴宗作為中國佛教出現的最後一個宗派，充分的適應了當時中國社會發展的需求與趨勢，有著中國佛教自身的鮮明特色。但是，不可否認的是，中國華嚴宗的發展是以印度大乘佛學為基礎，它是在吸收印度大乘般若中觀思想的基礎之上，在理論與實踐方面所做的發展與突破。

（二）龍樹菩薩與般若、華嚴的淵源

隨著大乘思想與經典的進一步發展，其種類逐漸增多，龍樹菩薩就在這一歷史背景下，成為大乘初期思想的一位集大成者。龍樹菩薩被譽為「千部論主」，其代表作不勝枚舉。《中論》作為其最具代表性的著作之一，是印度大乘佛教早期中觀學派的核心理論著作。《中論》不但影響著印度的大乘學說，同時也是中國佛教三論宗所依據的主要經典之一，它對中國佛教華嚴宗的思想也發揮著舉足輕重的作用。《華嚴經》作為當今公認最早出現的大乘經典之一，傳說與龍樹菩薩有著千絲萬縷的聯繫。相傳《華嚴經》是龍樹菩薩自龍宮攜出而流通人間。雖說龍樹菩

¹² 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品 26〉：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立」(CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14-15)。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品 22〉：「三界虛妄但是[9]心作；十二緣分是皆依心」(CBETA, T09, no. 278, p. 558, c10-11)。

薩以大乘中觀學派的開山之祖聞名於世，但其佛教思想並不僅限於般若中觀的性空論，在中論之後，其他各派的大乘學說中都可以找到基於般若中道思想發展而出的更為深秘與圓融的教義。此外，就《華嚴經》來說，「正如龍樹特別為《摩訶般若波羅蜜經》撰寫了著名的釋論《大智度論》，按教內的傳說，他也同樣為《華嚴經》撰寫過篇幅巨大的釋論，此即波羅頗蜜多羅提到的十萬頌《大不思議論》，後秦羅什據耶舍三藏誦文所譯《十住毗婆沙論》據傳便屬此論之一分，內容為注釋華嚴的『十地品』。顯然，龍樹的時代，《華嚴經》不唯已在世間流傳，而且龍樹對其重視之程度實不在《般若經》之下。」¹⁴ 由此可見，如果要真正的理解《華嚴經》中所開顯出的圓融無二的真實義理，適當的挖掘與理解龍樹的中道思想，特別是龍樹菩薩在《中論》中所闡述的緣起性空的中道思想是不可或缺的。

（三）《中論》的中道思想

《中論》中的核心思想是緣起性空。雖說《中論》共有二十七品，近五百頌。有關空性的主體思想主要體現在「三是偈」與「八不」之中。如果能夠把握「三是偈」與「八不」所開顯的真實意，才能從本質上理解龍樹菩薩所述的緣起性空。

無論是印度佛教、漢傳佛教還是在中國傳統文化中，中道的思想都經常被提及，例如在傳統文化中，通常將中道解釋為中庸之道。在唯識中，也提到了唯識中道，在《俱舍論》中則提到了八聖道支，天臺宗以佛性為中道，華嚴宗則以法界為中道。龍樹的中道思想，不只體現在一部著作之中，在《中論》的觀四諦品中，龍樹對中道做出了一個定義。「眾因緣生法，我說即是無。亦為是假名。亦是中道義。」¹⁵ 在本偈頌中，龍樹指出，一切事物都是因緣和合而產生的結果，各種因緣所產生的事物都是「空」的，都是沒有自性的，因為沒有自性，所以是空。但是為了使眾生能夠理解空的真實含義，所以假名而說，也可以稱其為中道。總的來說就是，因為一切事物沒有自性，所以不能稱其為有，同時，因為一切事物也沒有空，所以不能說無。必須脫離有、無二邊，才是真正の中道。

如果僅從如上的字面意義上看「三是偈」，很難把握其中的深層含義，例如在偈頌中，並沒有闡述為什麼因緣和合的一切事物是空，也沒有具體說明緣起、性空、假名、中道這四者之間的聯繫。本文欲借用《青目釋》與《吉藏疏》中的部分文字，對「三是偈」做出更加系統性的解釋。

根據《青目釋》中和本頌相關的原文，¹⁶ 我們可以看出，因為一切事物都是

¹⁴ 吳可為（2012）。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁 11。

¹⁵ 《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-12)。

¹⁶ 參見：《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：「眾因緣生法。我說即是空。何以故。眾緣具足和合而物生。是物屬眾因緣故無自性。無[6]自性故空。空亦復空。但為引導眾生故。以假名說。離有無

眾緣和合而生，所以無自性，無自性則無用自體，所以稱其為空。有即是空則有不可得，有不可得則對誰說空？所以有即空、空亦是空，所以是無空有可得。龍樹菩薩為了方便引導眾生，假名有與空，因為空與有都是假名安立，並不究竟。如果能夠因此領會到非有非空，才能夠理解離於有、空二邊的中道真實意。

結合《青目釋》¹⁷與吉藏法師的《中觀論疏》¹⁸中的有關部分，我們可以對龍樹的三是偈做如下總結：

（一）眾因緣生法，第一句著重講述緣起，因為眾生都認為一切法都是有自性的，本句通過解釋有自性的有與無自性的有，破除諸法的自性，闡明一切法都是因緣和合而生。

（二）我說即是無，第二句重點講述性空，這裏的性空指的是有自性的空與無自性的空。這裏的無自性指的是無自體，既然沒有自體，也無此物。

（三）亦為是假名，本句的關鍵是假名安立。這裏主要是站在二諦的立場上進行解釋，在世俗諦上，是假名安立，在勝義諦上非假。論主說空是為了破有，本來就沒有空與有。這裏的空只是言語上的空而已，真正的中道實相是離開名言的。

（四）亦是中道義，重點在於離於有、無二邊的中道。這種中道是建立在緣起的基礎之上的，不僅要看到其假名安立的有自性的一面，也必須看到它空無自性的一面。只有不偏於有，同時不偏於無，才是龍樹所述的中道義。

根據以上的分析，可以看出龍樹的中道思想是基於緣起與性空二者的關係提出的。印順法師認為：「緣起與自性是絕對相反的，緣起即無自性，自性即非緣起。緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但不空，也不成為緣起了。」¹⁹ 我們只有從根本上理解緣起性空，了知一切

二邊故名為中道。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18)。

¹⁷ 參見：《中論》卷4〈觀四諦品 24〉：「眾因緣生法。我說即是空。何以故。眾緣具足和合而物生。是物屬眾因緣故無自性。無[6]自性故空。空亦復空。但為引導眾生故。以假名說。離有無二邊故名為中道。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18)。

¹⁸ 參見：《中觀論疏》卷10〈四諦品 24〉：「大小乘人同知諸法從因緣生。我說即是空下。第二明因緣是三是義。小乘有所得人聞因緣所生法。唯知是有。不識因緣是於三是。今示因緣生法是於三是。一因緣生法是畢竟空。所以然者。若有自性則不從因緣。既從因緣生。即是無自性。所以是空。亦為是假名者示第二是。明因緣生法亦是假名。所以稱假者。前明因緣生法我說是空。然因緣既本不有。今亦不空非空非有。不知何以目之。故假名說有亦假名說空。亦是中道義者示第三是。明因緣生法亦是中道。因緣生法無有自性故空。所以非有。既其非有亦復非空。非有非空故名中道。然小乘之人不知三是。即有三失。謂失空失假失中。若執諸法自性者亦不識因緣。故有四失。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 152, b9-24)。

¹⁹ 印順法師（1950a）《中觀今論》。北京：中華書局，2010年重版。頁54。

法都沒有自性，心也沒有自性，識也沒有自性，才能覺知大乘佛教的根本立場，只有真正的理解這種離於有、無二邊的中道思想，才能夠通達佛法的真實義理。

龍樹菩薩在《中論》第一品中，開篇就提出了八不中道。²⁰ 與其他的中道相比，龍樹所述的八不中道更加圓滿，它用四對矛盾，以否定兩邊的邏輯方式，從緣起性空的角度，破除包括「中」在內的一切法的自性，以開顯本無自性的實相。根據《青目釋》的解釋，法的數量雖然很多，但一切法都包含在這八事之中，即使有無數的戲論，也被這八事所包含，不會超出八不的範圍，所以略說八事，則可以破除一切戲論，最終開顯中道。所以此八事，包含了世間的根本及最普遍的法則，也就是「現起、時間、空間、運動」此四義。因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以這四者，實在總攝了一切。²¹ 吉藏法師也對這八不所破做了相關解釋。²²

與其它宗派的中道相比，之所以龍樹菩薩的中道思想能夠被普遍接受並且被後人進一步發展，該論行文中所採用的特殊的否定的方式是一大原因。這種否定的破除方法不只是形式上的否定，而是為了通過否定的破除方式來成立中道的無自性之本質。這是龍樹菩薩為了破除人們對自性的錯誤看法，從而展現一切法都是緣起的正確知見所採用的善巧方便。在此，必須說明，龍樹菩薩所說的空，並不能等同於無，《中論》中空的本質就是一切法的自性是空，也就是一切法都無自性，因為無自性，所以不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出。

當然，針對「八不」，華嚴宗在繼承中論的基礎上，也有所發揮，例如，「華嚴宗也強調事物本身在實質上無生滅，有生滅的僅是『獅子』一類的相狀。這與龍樹《中論》『八不』裏的『不生亦不滅』是一個意思。」²³ 此即謂事事無礙法界。從事法到理法界，從理法界到理事無礙法界，從理事無礙法界到事事無礙法界，只是空性意義逐次深入的展開，內中所有的義味差別，都指向、關聯和源出於空性。²⁴ 華嚴宗中所闡述的重重無盡與圓融無礙的境界，與中論中的緣起性空從不

²⁰ 参见：《中論》卷1〈觀因緣品1〉：「不生亦不滅，不常亦不斷。不一亦不異，不來亦不出」(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-15)。

²¹ 请参见：《中論》卷1〈觀因緣品1〉：「何故但以此八事破。答曰法雖無量。略說八事則為總破一切法。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c13-14)

²² 请参见：《中觀論疏》卷3〈因緣品1〉：「問曰諸法無量者第二偏釋後偈。所以知初問答釋後偈者答曰。略以八事破。以八不破不八戲論。故偈云。善滅諸戲論。破即滅也。此釋定宜用之。就初前問後答。問從第二偈上半生。上云。能說是因緣善滅諸戲論。問意云。戲論諸法無量。如外道九十六內學五百論師。何故但說八事便能滅耶。此問凡有二意。一者將法以徵不。法既無量。不亦應然。如病多故藥亦應多。二者將不以徵法。若不唯有八法亦應然。今何故法多不小耶。若法多不少。則破病不盡申教未圓。又有此問來者法門無量。云何止取汝所解八事。欲釋一切大乘經耶。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 34, c28-p. 35, a11)

²³ 姚衛群(1996)。〈華嚴宗與般若中觀思想〉《中華文化論壇》4。頁76。

²⁴ 参见：吳可為(2012)。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁119。

同的角度開顯出了諸法皆空的本質。

三、華嚴中道思想與龍樹中道思想的辨析

在本部分中，會選取中國華嚴哲學中的部分代表作，²⁵ 分析其中的中道思想，同時與上文所述的龍樹的中道觀進行對比。

（一）《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》中的中道思想

杜順大師作為華嚴初祖，其生平事蹟在《續高僧傳》與《華嚴經傳記》中都有記載。《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》是其流傳不多的著作。在《華嚴五教止觀》中，有如下介紹：「心真如門者是理，心生滅者是事，即謂空有二見，自在圓融，隱顯不同，竟無障礙。言無二者，緣起之法似有即空，空即不空，復還成有，有空無二，一際圓融，二見斯亡，空有無礙」²⁶ 這段話闡述了華嚴哲學中的理事圓融觀。對於上文的解讀，有的學者認為：這清楚的表明「理事圓融觀來自華嚴宗對般若色空不二平等思想的解讀。我們將表明這種解讀的獨特性，就在於它完全背離了般若不二論的絕對超越旨趣，而逐漸融入力求冥契存在整體之圓滿、融貫和一味性的華夏傳統智慧。」²⁷ 這種解釋雖說也有一定的道理，而且我們也不可否認華嚴宗的思想的確在很大程度上受到了華夏文明與中國傳統文化的影響。但是，我們必須明確，華嚴的理事圓融思想仍是以印度佛學為基礎，並沒有背離般若不二論的絕對超越旨趣，相反，這種圓融思想本身就來自華嚴宗對般若色空、性相平等不二義的獨特解讀，這種解讀不是對龍樹菩薩中道思想的否定或排斥，也不是純粹的中國化，而是歷代祖師依據當時中國社會的發展背景在印度大乘佛教的基礎上，對其所作的延伸、整合與展開。

在《華嚴法界觀門》中，本論講到了真空觀，理事無礙觀與周遍含容觀。在闡述真空觀時，杜順大師提到：「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。是故空即是色。如空色既爾。一切法皆然思之。」²⁸ 在本句中，「空即是色」，這句首先就涉及到了般若中觀思想中的空性，即：無自性。這種無

²⁵ 因為篇幅限制與寫作時間安排較為緊張，本文僅選擇了《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀門》、《華嚴法界玄鏡》與《金獅子章》作為代表。在分析華嚴宗的中道思想時，僅重點涉及到了杜順法師、澄觀法師與法藏法師。全文以法藏法師的《金獅子章》作為落腳點，在結構上先行闡述了澄觀法師的法界觀，特此說明。

²⁶ 《華嚴五教止觀》卷 1：「心真如門者是理。心生滅者是事。即謂空有二見。自在圓融。隱顯不同。竟無障礙。言無二者。緣起之法似有即空。空即不空。復還成有。有空無二。一際圓融。二見斯亡。空有無礙」(CBETA, T45, no. 1867, p. 511, b6-10)。

²⁷ 吳學國、王斯斯(2014)。〈從超越到圓融：論華嚴宗對印度大乘佛學的幾處誤讀〉，《南京社會科學》12。頁 41。

²⁸ 《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 674, c16-18)。

自性本身也就是後文提及的「法無我理」。所以說，對緣起性空的理解，無論是從華嚴的角度，還是從中觀的角度，其本質上並沒有差異，都是講明了一切法本無自性。

（二）澄觀法師的四法界與中道思想

澄觀法師在《華嚴法界玄鏡》中提到了四法界：「然法界之相要唯有三。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。今是後三其事法界曆別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。」²⁹ 這四法界是在杜順法師提出三種觀門的基礎上發展而來。事法界是現象界，就是一切緣起性的事法。理法界中闡述的事物之間的區別與界限體現了諸法的空性。理事無礙法界可以說是事攬理成，理事互融，也就是緣起與性空的結合。而事事無礙法界實在空性的基礎上，表達的緣起事物之間的互相並存而無礙自在。「無論何種法界，都與所謂的實體或本體了不相及，毫無關涉。四種法界純粹只是依於緣起事法和空性真理而得以安立，對應於空性中的緣起或緣起中的空性深淺不同的敞開。」³⁰ 龍樹菩薩在解釋緣起性空的中道觀時，其側重點在於破除一切法的自性。正因為他的重點在破，所以並沒有過多的從正面講述現象界的緣起性空。相比而言，無論是在杜順法師所作的《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》，還是澄觀法師所闡釋的華嚴哲學中，都是在宣說的四法界等法義時正面的對應了緣起性空的中道思想。正如本段所述，澄觀法師在解釋四法界時，不但提到了四法界中層層遞進的關係，同時也正面的開顯出了由於在四法界中空性的逐漸展開，諸法自性皆空的本質更加純粹直觀的體現出來。

（三）法藏法師的中道思想

法藏在闡述理事無礙的法界觀時，反復地、深入地觀照了理與事，以及二者之間的關係，運用、繼承同時發展了印度佛教般若性空的中道思想。在上文中，談到了龍樹中論中緣起、假名與中道的關係，法藏在分析無礙的法界觀時，涉及到了空與非空，理與事的關係。這種理與事、空與非空的關係本身就來自於印度佛教中道思想的緣起觀。無論是空還是非空，都是因緣和合的產物。當然，法藏的思想，不僅僅局限在中論的緣起性空中。法藏認為，一切的現象都是假有，是不實的，但是在現象中的理是不會變化的，這可以看成是對中論思想的進一步發展。因為在龍樹菩薩的中論中，勝義諦中是不承認有的，雖說世俗諦為了方便大眾理解，假名安立了一個有，但這個有在中論的中道觀中本身也是不存在的。在法藏的體系中，首先承認了現象界的假有，這個虛妄的、不實的假有普遍存在於

²⁹ 《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c11-15)。

³⁰ 吳可為 (2012)。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁 118。

現象界中。但是法藏並沒有空掉一切。在吸收與發展中道思想時，法藏在現象界之外，闡述了理的不變。相對於中觀思想中的世俗有、勝義無，華嚴哲學在此基礎之上確有進一步發展，相對於現象界的虛妄，華嚴所提出的理的不變，並且最終將差別的事相與平等的理體這二者的關係有機的融合在了一起，敘述了一個相對獨立、互不干擾，彼此圓融、互相滲透的境界。

除了在有與非有問題上的繼承與發展，華嚴宗在有無自性這一問題上，也吸收並且發展了中論的無自性一說。例如《華嚴經》十地品中的六相，從本質上就是一種無自性說。在說明六相的義理時，法藏將房比作整個世界，以椽、瓦等材料喻成這一緣起世界中的緣。房就是總相，椽、瓦等材料就是別相。一切都是因緣和合而生，例如沒有椽，房就無法成立；同時椽之所以是椽，只有在房建成是才是椽，如果房不存在或者沒有建成，椽也不能稱其為椽。在這一喻中可以看出，房與椽二者本身就是不離不異、相即無礙的，二者本身也是無自性的。這種無自性的六相圓融從本質上說是華嚴哲學在中道性空的基礎上所做的發揮。華嚴宗正是基於中觀緣起性空的思想，闡述了事事無礙法界。除此之外，華嚴哲學的十玄門中亦可以看到源自於印度的般若中觀思想。在「十玄」的表述中，「此宗實際上是把般若中觀學說中的『空』觀作為此說的思想前提，因為只有持『空』觀，才能達到『無礙』，只有堅持般若的事物『無自性』說，才能描述萬有的現象變化或相即相入。」³¹ 當然，法藏法師的對中觀的理解不僅局限於此，在《金獅子章》中，法藏法師更加完整的、系統化的開顯了華嚴與中道的淵源與聯繫。

（四）《金獅子章》的中道思想

西元 699 年，法藏大師翻譯完《八十華嚴》後，奉命為武則天講解《華嚴經》義理。在講解過程中，法藏以金獅子為喻，從緣起開頭，到涅槃結束，深入淺出的為女皇講解了華嚴的精髓，其中前五章中特別地說明了世間一切法都是因緣和合而生，一切法都是緣起性空。

在《金獅子章》明緣起第一中說到，「謂金無自性，隨工巧匠緣。遂有師子相起，起但是緣，故名緣起。」³² 在本句中，既講到了性空，又提到了幻有。金本身的無自性的，它只是存在而已。因為工巧匠緣的存在，就有了獅子相的產生。然而我們必須明確這裏的獅子相僅是假有的相，如果沒有工巧匠緣的存在，就不會有獅子相的顯示。本句中所開顯的緣起性空的觀念就其本源來說出自於中道思想中的緣起觀，此句的核心隨工巧匠緣，就是緣起本身。當然，本句所開示的範

³¹ 釋嚴蓮（2008）《中觀思想在華流播研究—以東晉至初唐時期為中心》。福建師範大學博士學位論文。頁 342。

³² 本文中所引用的《金獅子章》原文，請參見：法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。

圍不僅局限於中道的緣起觀，法藏在此處同時揭示了性起法界的問題。「金無自性」中金的性，指的是法性，這也是它本來存在的形式，這已經超出了緣起法界的範疇，深入到了性起法界的層面。金作為一種本體，它隨著緣起而變的僅僅是相，其性沒有變化，無論相如何變，它的本來狀態都不會變，這個本來存在的世界就是性起法界。所以說，在本段中，法藏雖然重點提到了緣起，但是性起法界的內涵也包含於其中。緣起法界與性起法界的統一，就是華嚴一真法界。這就是法藏對中道中緣起性空思想的進一步發展。

在《金獅子章》辯色空第二中說到，「謂獅子相虛，唯是真金。獅子不有，金體不無，故名色空。又複空無自相，約色以明，不礙幻有，名為色空。」³³ 本段可以分為前後兩個部分來理解。在前一部分中，首先要注意不有與不無兩個名相。獅子不有，為什麼不用沒有這個詞，而用不有，因為這裏的獅子不是真實的，是一個相，是一個假相，這裏的虛假相用不有來說明。同理，金自是有的，不是無，但是因為沒有見到金子本身，又不能否定金子本體的存在，所以用不無來強調金本身的真實性。正是因為獅子的不無與金的不有的統一，才有色空。在後半句主要揭示了色與空的關係，因為空本來就沒有自相，但是為了顯現空，必須借用色相這一形相來表現其體的存在。本段針對不有與無，色與空，體與相這幾對關係所作的描述可以清晰的看到華嚴不僅僅只是中道思想的簡單重現，而且還做了適當的發揮。本句中的獅子相虛首先就表明了虛有與不實，緊接下來的唯是真金實際上又是在反對絕對的虛無。法藏認為一切緣起的事物都是「不無」的，虛有與不實本質上都是「不無」事物的具體表現形式而已。後半句法藏認為事物所表現出的相都不是其自相，而是色相。所以說幻有也不等於絕對的虛無。

在《金獅子章》約三性第三中說到，「獅子情有，名為遍計；獅子似有，明曰依他。金性不變，故號圓成。」³⁴ 法藏在前兩個部分分析了緣起與性空，有與無的關係之後，這一部分把這些問題與三性說聯繫起來。「獅子情有，名為遍計」首先說明了其實一切事物本來就是空的，因為人的認識而把本身不實的相錯計為有。「獅子似有，明曰依他」接下來闡述的重點是假有，這個假有是依他起的，是不實的。當然，這裏的不實也不等於無。「金性不變，故號圓成」則是對上二句的圓滿總結，從理上來說，體是有的，但是從法界來看，本體是沒有相的。法藏所指的不變，強調的是事物本身的實相，是事物所表現的具體的相在不斷變化之中。所以圓成的總結是同時駁斥了有見與無見兩種錯誤。³⁵ 本節中既講到了情、似、理的三有性，又涉及到了性起法界中理、性、相的三無性。³⁶

³³ 法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。

³⁴ 法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。

³⁵ 參見：姚衛群（1996）。〈華嚴宗與般若中觀思想〉《中華文化論壇》4。頁76。

³⁶ 參見：海雲繼夢法師（2010）《華嚴金獅子章講記》。頁47。

在《金獅子章》顯無相第四中說到，「謂以金收獅子盡，金外更無獅子相可得，故名無相。」³⁷ 本句中的「金收獅子盡」是為了表明一切相本身的無自性，所有的相都必須是依靠外緣而起。本段除了明緣起之外，也包含著另一層意思，即：相都是虛的，是不實的。但是作為本體的獅子確實不變的，我們在觀察一切事物、一切法時，都不要執著於相，而應該透過現象看本質，從表面的相看到事物的本體。³⁸

《金獅子章》的首先明緣起，然後講到了性空。接著從三性的角度講到了情、似、理的三有性，又涉及到了性起法界中理、性、相的三無性。四、五兩節則從中觀的角度正面的分析了無相與無生。可以說《金獅子章》都非常明確的以緣起性空為主題，層層遞進的正面的分析了基於龍樹菩薩《中論》中所開顯的緣起與空性的關係。

四、總結

綜上所述，中國華嚴宗的歷代祖師及其著作都吸收了印度佛教，特別是印度大乘般若中道思想的精髓，並在此基礎上做出了符合當時中國社會與經濟發展背景的擴展與延伸。在近現代教內與學術界中，雖說有批判中國佛教不符合佛陀本懷的聲音，例如支那內學院的歐陽竟無說：「自天臺、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。」³⁹ 日本學者甚至提出「批判佛教」一詞，「不光將這些宗派判為『偽說』，而且將中國佛教後來的『衰微』歸之為中國化佛教思想，將以如來藏思想以及『性覺』思想為主流的中國化佛教判定為『訛傳』或『誤讀』的產物加強了對中國佛教傳統的批評力度。」⁴⁰ 就中國佛教的華嚴宗與華嚴哲學而言，如果能夠從中找到其思想本源，例如本文中所述之中國華嚴思想中的緣起法界、性起法界與印度般若中道思想中的緣起性空的關聯，就可以有說服力的回應類似於上文所述的有關批判佛教中的質疑。

總而言之，華嚴宗作為中國佛教最後成立的一個宗派，其核心觀點不僅來自於中國佛教與中國傳統文化，其思想本身也根植於印度佛教。無論是華嚴宗歷代祖師所宣說的四法界、三觀、六相或者十玄門等法義，還是《華嚴經》中所開顯的重重無盡、事事無礙之妙旨，都能夠在印度佛教中找到其思想淵源。更進一步

³⁷ 法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。

³⁸ 參見：海雲繼夢法師（2010）《華嚴金獅子章講記》。頁 48-49。

³⁹ 歐陽竟無（1995）《唯識抉擇談》，載自黃夏年主編：《近現代著名學者佛學文集歐陽竟無集》，中國社會科學出版社。

⁴⁰ 楊維中（2006）。〈近代中國佛教的反傳統傾向與日本的「批判佛教」〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2。頁 16。

來說，華嚴宗可以說是漢傳佛教對印度中觀、唯識以及如來藏思想所做出的符合當時中國社會背景的進一步繼承與發展，代表著中國佛教思想的另一個巔峰。

參考書目：

一、原典文獻：

- 《中阿含經》卷 56〈晡利多品 3〉：(CBETA, T01, no. 26, p. 777, c25-p. 778, a2)。
- 《增壹阿含經》卷 10〈勸請品 19〉：(CBETA, T02, no. 125, p. 593, b25-c4)。
- 《雜阿含經》卷 34：(CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-24)。
- 《大智度論》卷 1〈序品 1〉：(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a29-b1)。
- 《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈分別隨眠品 5〉：(CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b22-25)。
- 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品 26〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14-15)。
- 《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品 22〉：(CBETA, T09, no. 278, p. 558, c10-11)。
- 《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-12)。
- 《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18)。
- 《中觀論疏》卷 10〈四諦品 24〉：(CBETA, T42, no. 1824, p. 152, b9-24)。
- 《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-15)。
- 《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c13-14)。
- 《中觀論疏》卷 3〈因緣品 1〉：(CBETA, T42, no. 1824, p. 34, c28-p. 35, a11)。
- 《華嚴五教止觀》卷 1：(CBETA, T45, no. 1867, p. 511, b6-10)。
- 《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 674, c16-18)。
- 《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c11-15)。

二、中文書籍與論文：

- 《徐梵澄文集》，第十五卷，〈大林間奧義書，Bṛhadaranyaka Up〉第三分，第八婆羅門書。頁 537。
- 印順法師（1950a）《中觀今論》。北京：中華書局，2010 年重版。頁 54。
- 印順法師（1984）《空之探究》。北京：中華書局，2011 年重版。頁 1。
- 成建華（2015）。〈中觀佛教的淵源及其理論特色〉，《世界宗教研究》6。頁 77。
- 吳可為（2012）。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁 11、118-119。
- 吳學國、王斯斯（2014）。〈從超越到圓融：論華嚴宗對印度大乘佛學的幾處誤讀〉，《南京社會科學》12。頁 41。
- 法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。
- 姚衛群（1996）。〈華嚴宗與般若中觀思想〉《中華文化論壇》4。頁 76。
- 姚衛群（1999）。〈佛教早期的「中道」思想〉，《南亞研究》2。頁 54。

- 姚衛群（2001）。〈佛教的「中道」觀念及其思想淵源〉，《宗教學研究》4。頁 66-67。
- 海雲繼夢法師（2010）《華嚴金獅子章講記》。頁 47-49。
- 楊維中（2006）。〈近代中國佛教的反傳統傾向與日本的「批判佛教」〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2。頁 16。
- 歐陽竟無（1995）《唯識抉擇談》，載自黃夏年主編：《近現代著名學者佛學文集歐陽竟無集》，中國社會科學出版社。
- 釋嚴蓮（2008）《中觀思想在華流播研究—以東晉至初唐時期為中心》。福建師範大學博士學位論文。頁 342。

