

## 華嚴義學中的體用哲學思想初探

南京牛首山佛學研究中心 研究員

胡 勇

### 摘 要

體用論或體用思想，乃是中國古典思想（包括儒、釋、道三家）十分重要的思維方法或表述模式。當前學術界一般對體用論有三個認識：“體用”是中國傳統哲學固有的本體論範疇，先秦已有萌芽；佛教是吸收了儒道的體用思想才發展出自己的體用論；宋代理學體用論的源頭在先秦儒道元典之中。<sup>①</sup>

本文重點在於揭示華嚴宗人在經典詮釋及義學詮釋活動中所使用的多種體用思維類型，由此探討體用思維與其宗門義學建構的內在關聯和深層困境，並在此基礎上揭示華嚴義學體用思想的哲學本質和歷史作用。具體分為四個部分，第一部分為引論，簡要的介紹華嚴義學的基本內容，以及中國體用思想的歷史發展；第二部分重在揭示在華嚴宗學的經典詮釋中多種體用論類型；第三部分重點揭示體用邏輯與華嚴義學建構之間的深層次關係；第四部分為結論部分。

---

<sup>①</sup> 張曉劍：《華嚴宗體用論及其對理學體用論的開啟作用》，《學術月刊》，2008年第10期。

## 第一部分：引論

所謂華嚴義學，指的是圍繞華嚴經典所發展出來的佛學思想或理論。狹義的華嚴義學只是指華嚴宗形成之後所發展出的佛學理論，廣義的則應該包括早期的華嚴經學和華嚴論學中的義學。本文所探討對象主要指狹義的華嚴宗義學，也即是隋唐時期在地論學派為主的各派華嚴學基礎上逐漸形成的華嚴宗派的華嚴學。<sup>①</sup>

究竟而言，成熟的華嚴義學包涵四個方面的內容，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中對此有明確的總結和闡釋，他說：“第十義理分齊者有四門。一、三性同異義，二、緣起因門六義法，三、十玄緣起無礙法，四、六相圓融義。”<sup>②</sup>澄觀後來將此進一步總結為“四法界”理論體系。事實上，華嚴宗義學無論是“三性一際”、“十玄門”、“六相圓融”，還是“四法界”，都是圍繞“佛境如何？如何成佛？”的總問題，解決這一問題的總閥門即在於“法界緣起”，也即是法藏所重視的“性起”。因此“法界緣起”或“性起”即是華嚴宗義學的核心教旨，也是本文體用分析的主要對象和內容。接下來將從體用表述類型和體用邏輯本質兩方面來考察其與華嚴義學核心理論建構之間的深層次互動關係。

## 第二部分：體用類型與華嚴經典詮釋

華嚴宗學在表述模式上是多樣的，主要有（1）體用（2）體相用（3）體宗用（4）體德用（5）體義用等幾種類型；在體用關係或邏輯上主要有（1）依體生用、即用常體（2）體用雙融（3）體用互參，理事相徹等多種形態。下麵我將從杜順、法藏、澄觀和李通玄等華嚴宗人的表述範例來做具體分析說明。

### （一）杜順：六重詮釋與體相用

杜順現存《華嚴五教止觀》（簡稱《五教止觀》）一卷，可以認定是法順的唯一著作。值得注意的是，他在此文中提出一個六重詮釋學方法，“體、相、用”並列其中。具體的文字如下：

總舉題綱，名為十八界法也。所言界者，別也；十八者，數也，故言十八界。即於前一一法上，各有六重。一者名，二者事，三者體，四者相，五者用，六者因。所言名者，眼根口中，是說言者是也。所言事者，名下所詮，一念相應如幻者是也。所言體者，八微事也。言八微者，堅、濕、煖、

<sup>①</sup> 詳見魏道儒所著的《中國華嚴宗通史》第二章，南京：鳳凰出版社，2008年，第43-74頁。

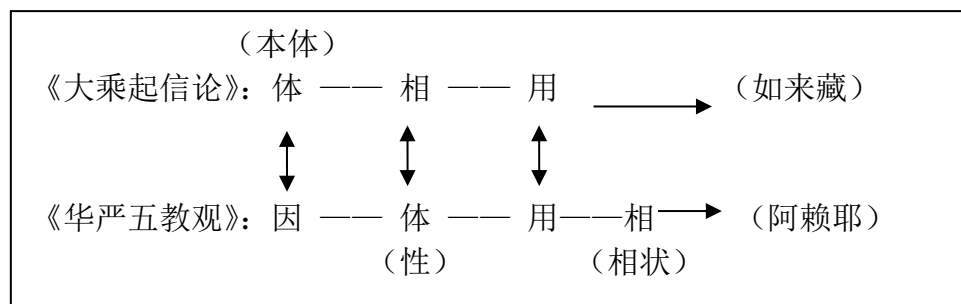
<sup>②</sup> 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》，第45冊，第499頁上。

動、色、香、味、觸者是也。所言相者，眼如香菴華，亦雲如蒲桃埵是也。所言用者，發生眼識者是也。又有四義：一眼識作眼根，二發生眼識，三眼識屬眼根，四眼識助眼根者是也。所言因者，賴耶識根種子者是也。<sup>①</sup>

所謂六重詮釋學方法，即對十八界法<sup>②</sup>，一一作名、事、體、相、用、因等六重詮釋。綜觀此“六重”詮釋法，從二個方面體現其體用思想。一是，在六重中並列“體、相、用”，“體”為實體、體性，“相”為相狀、形貌，“用”為功能、作用。三者之間，相、用必依於體，體必有其相、用。三者結合，形成一個詮釋一切存在的基本邏輯結構。

但必須分別的是，此處的“體相用”與《大乘起信論》中的“體相用”是不完全相同的：在《起信論》中，“體相用”乃是專指真如、如來藏等無為法而言其體、相、用。具體來說，真如為“體”；真如體內智慧慈悲等無量性功德為“相”，此“相”實乃“性”之義，而非形狀、相貌之謂；所謂“用”恰是依此“性相”而生髮。而杜順此處的“體相用”則是針對一切現行有為法而言其體、相、用。其以“八微”言體，實是從要素構成的角度來詮釋事法之實體性，而以“相”言其相貌、形狀，而“用”則是依於此“體”而生髮的作用。

比較而言，杜順之“體”實際上相當於《起信論》中之“相”，而《起信論》中之“體”，則相當於此處六重之“因”。如圖所示：



二者差別，首先在於其詮釋的立足點不同，《起信論》乃立足於真如法界，而杜順則是立足於現象界。所以就現象界而言，事物之本體與事物之體性是不同的，其所謂“八微”只能是實體之“體性”，而其真正本體乃在於阿賴耶識或藏識，

<sup>①</sup> 杜順：《華嚴五教止觀》，《大正藏》，第 45 冊，第 509 頁下。

<sup>②</sup> 十八界法，即六根界，六塵界，六識界，合之即十八界。具體為：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界，色界、聲界、香界、味界、觸界、法界，眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。

因而要在“體性”之外再列一重“因”以作為其本體。

第二點值得重視的是，他在對“用”的四種意義分別中，實際包含著更為細微的體用邏輯。其以眼識為例，具體演說四種用義：一、眼識作眼根。是說若沒有眼識因緣，便不成眼根。識是其用，根為其體，用必依體，體必起用，無眼識之用，便不成眼根之體也。所以稱為眼根者，乃是因眼識而得其名，故曰“眼識作眼根”。二、發生眼識。第二種義者，謂以眼根因緣，發生眼識也。若無其體，必不能起用。所以由眼根之體，而發生眼識之用。三、眼識屬眼根。謂眼根主宰眼識，眼根攝眼識也。四、眼識助眼根。謂眼識助成眼根之用，眼識攝入眼根之用也。

就體用而言，第一種強調的是用對體的“因緣”作用；第二種強調的是體對用的“發生”作用；第三種突出的是用對於體的“從屬”作用，反之則是體對用的“主宰”作用；第四種則在於強調用對體的“助成”作用，反之是體對用的“統攝”作用。若進一步分析，第一種和第四種可以合為一種，即體用之間互為因緣統攝結構；而第二種和第三種也可以合為一種，其體用邏輯為：體生用，用屬體。若從“用的角度來說，前者實際上可謂是“依持用”，而後者實際上可說是“緣起用”。

## （二）法藏：體用雙融

法藏的體用思維運用是極為普遍的，從表達形式上來說，有體用、體相用和體德用三種類型。下面分別舉例予以說明。

### 1. 體相用

“體相用”第一次出現是在漢譯佛教經典《大乘起信論》中，法藏在《大乘起信論疏》對此有自己的詮釋。他說：

體謂生滅門中本覺之義，是生滅之自體，生滅之因，故在生滅門中亦辨體也。翻染之淨相，正隨染之業用，並在此門中，故具詮耳。……問：真如是不起門，但示於體者。生滅是起動門，應唯示於相、用？答：真如是不起門，不起不必由起，立由無有起，故所以唯示體；生滅是起動門，起必賴不起，起含不起，故起中具示三大。<sup>①</sup>

在此，法藏明確認為，所謂體相用，要分別真如門和生滅門來討論。具體來說，因為真如是“不起”，也就是沒有生滅現象的，所以真如門中唯顯示“體”

<sup>①</sup> 法藏：《大乘起信論疏》卷 1，《乾隆藏》第 141 冊第 1600 部，第 93 頁。

一大，而沒有相、用二大；但生滅門卻是體相用三大具足。因為其中既有緣起的總根據，這個總根據即是所謂本覺、自體和因，即是真如本體；生滅即是有染淨，所以“相”即是翻染之淨相，“用”則是隨染之業用。顯然這《起信論》中原有的體相用概念已有所不同了。

事實上，法藏還將體相用作為一種詮釋模式，廣泛引入其經典詮釋和義理建構之中。譬如，他在《華嚴經探玄記》中，以“體、相、用”為結構模式來詮釋華嚴宗趣。

宗趣者有二：一約人，二約法。人亦二：一化主；二助化。各有體相用：主中內證法智為體；七日思惟解脫為相；加說為用，此三不二，唯是一果。助化中入定為體；蒙加為相；起說為用，此三不二，唯是一因。此上因果融攝不二，唯是一人。法中亦二：一約義理，二約教事。亦各有體相用義：理中性海為體，別德為相，應教為用，此三不二，唯一義理。教事中本分內五海十智為體，十世界及華藏界為相，益機為用，此三不二，為一教事。此上教義融攝不二，為一法也。又上人法複圓融不二，為一宗趣。此四義各三，為一緣起相即無礙。<sup>①</sup>

法藏在此顯然是對智儼說法的直接繼承。智儼在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中說：

三辨宗趣者有二：一人，二法。人有二，謂能加及所加，各有體相用。下諸會並一約處會分異耳。能加體者以內證法智為體，七日思惟慶喜以顯德相，加說為用。所加助化人體者入定為體，蒙加為相，起說為用。……法者，四種淨土為此會宗，又亦可法界及世界海為宗也。其法用真如為體，別德為相，益物為用。<sup>②</sup>

前述杜順立足於現象界實體的基礎上來談體相用，其中相指此實體之相貌和性狀，而用則指其功能或作用。和杜順不同的是，法藏和智儼二人都立足於本體界整體而言體相用，因此從邏輯上說都是對《大乘起信論》體相用邏輯的沿用。

<sup>①</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》卷3，《大正藏》，第35冊，第147頁上。

<sup>②</sup> 智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，《大正藏》第35冊，第19頁下。

值得注意的是，法藏在智儼詮釋基礎上也有所發展。與智儼約人有能加、所加來談體相用不同的是，法藏約人談“因果”，進而有“因果”之體相用，約法談“理事”，進而有“理事”之體相用。

## 2·體德用

除了體相用的運用之外，法藏還採用了體德用的詮釋模式。譬如在《華嚴一乘教義分齊章》中，他說：

若依圓教，佛果常等義有三說。一約用，佛果既通三世間等一切法，是故具有常等四句。二約德，佛果即具四義：謂一修生，二本有，三本有修生，四修生本有。圓融無礙，備無邊德，是故亦通常等四句。上二句義，思之可見。三約體，亦通四句。謂此經中以不說為顯故是常，與阿含相應故是無常，二義無礙故俱有，隨緣起際故俱非。此上三義，若體即俱體，乃至用即俱用。<sup>①</sup>

此處依圓教闡明佛果“常、樂、我、淨”等義，以“常”為例，首先它可以分別為常、無常、俱有、俱非四個方面，其次這四各方面又可依據“體德用”的結構來說明其深層涵義。從用上說，佛果能貫通三世間等一切法，所以一定具有上述四個方面。從德上說，佛果之常指其俱含“修生、本有、本有修生、修生本有”四義，此四義恰好與四句相通。從體上說，佛果本不可言說而顯，故是“常”；但又與阿含經義相應，所以是“無常”；此常語無常二義無礙，所以是“俱有”；常與無常最終都是隨緣而起，所以是“俱非”。最後強調，體、德、用三義，是體即俱體，德即俱德，用即俱用，充分顯示“體德用”圓融無礙之華嚴圓教特色。

值得重視的是這個“體德用”的詮釋邏輯與“體相用”是何種關係。細緻辨析可知，此中之“體德用”與《起信論》中的“體相用”在邏輯上是完全一致的。體即是真如之體，涅槃之體、佛果之體，即是法身；德即是性，是相，是報身；用則是隨緣應化之機用，是化身。無論佛果之體德用，其都有常、無常、俱有、俱非之四句。

## 3·體義用

與體相用和體德用相類似的，還有體義用。在《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏說：

<sup>①</sup> 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷3，《大正藏》第45冊，第497頁中。

六義據顯，理情自亡，有斯左右耳。第四開合者，或約體唯一，以因無二體故。或約義分二，謂空有。以無自性故，緣起現前故。或約用分三，一有力不待緣，二有力待緣，三無力待緣。初即全有力，後即全無力，中即亦有力亦無力。<sup>①</sup>

此處依據“體義用”之結構，把因門六義的內在邏輯揭示出來：即約體為一；約義二分為空和有；而約用三分為有力不待緣、有力待緣和無力待緣。仔細考察，可知“體義用”與前述之“體德用”和“體相用”邏輯上仍然是一致的。

#### 4·體用

事實上，法藏的體用詮釋意識是十分明確而強烈的。因此在法藏的義理詮釋中，使用最多的還是體用結構。

首先，法藏和天臺智顛一樣，列“體用”一門作為經義詮釋的基本方法之一。例如他說：“就初門中有十義具足：一教義具足，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十應感具足。”<sup>②</sup>這是法藏在中《華嚴經探玄記》進一步從十方面為《華嚴經》作義理展開詮釋，其中第七則為“體用”分齊。

其次，法藏在詮釋《大方廣佛華嚴經》的經名時，在傳統逐字釋名方法的基礎上，還根據“體用”的結構邏輯來揭示經名的內在義涵。他說：

九合名者。大即當體為目，包含為義。方即就用為名，軌範為義，是方法故，性離邪僻是方正故，能治重障是醫方故，遍虛空界盡方隅故。廣即體用合明，周遍為義，謂一切處一切時、一切法一切人，無不周遍，皆重重如帝網。此中且就一攝一切名大，一遍一切稱廣。<sup>③</sup>

在此，他沒有依據體相用的結構來詮釋華嚴經名，採用的是體用模式。他釋“大”為體，“體”為包含之義；釋“方”為用，“用”為軌範之義；釋“廣”為“體用”合明，則有周遍圓融之義。

最後，法藏的體用詮釋還用於佛教傳統觀的名詞定義或概念詮釋方面。譬如他說：

<sup>①</sup> 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷4，《大正藏》第45冊，第502頁下。

<sup>②</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第123頁中。

<sup>③</sup> 法藏：《華嚴探玄記》，《大正藏》，第35冊，第121上。

持業釋者，亦名同依釋。謂舉其業用，以顯自體。如說藏識，藏是業用，識是其體，藏即識故。持用釋體，非是別體相依，既非二法，何名合釋，以體用不離故名合也。<sup>①</sup>

持業釋，為佛教六種釋名方法之一。其釋名原則為先列舉某概念命名對象的功用（業用），再通過此功用顯現自體的存在。以“藏識”為例，“藏識”即含藏一切善惡種子的識，也即阿賴耶識。其中“藏”標示其“含藏一切善惡種子”的業用，而“識”指示其體。合為藏識，即是“持用釋體”。如此並非是說在藏用之外有一個獨立於此用的識體為其所依，只是因為體用不離的緣故而言“合”。這與唯識宗窺基在《大乘法苑義林章》中對“持業釋”的體用詮釋是完全一致的。

### 5·小結

從上述舉例分析來看，華嚴宗學人在經典詮釋與義學建構中，非常重視運用體用結構或邏輯，就形式而言也是十分豐富的。具體而言有幾點值得重視：

第一，在表述模式上是豐富多樣的，不僅有體用，有體相用、體德用、體義用等，但更多的是體用模式。其中體相用模式有兩種邏輯結構，一種是杜順所曾採用，針對一切現行有為法而言其體、相、用；一種是智儼和法藏採用的針對真如無為法而言的體、相、用。若就第二種而言，其實質與體德用、體性用或體義用的邏輯上是一致的：即以真如為體，真如之德性為相，以真如之隨緣應化為用。這與大乘起信論中的體相用邏輯也是一脈相承的。就體用而言，也需要區分為針對有為法和無為法，以及涵括有為與無為法界整體而言的體用詮釋。

第二，就體用與體相用的關係來說，體相用在邏輯上可進一步化約為體用邏輯，但具體情況還需要根據其詮釋對象為無為法還是有為法的不同來具體考察。就無為法而言，真如之體相用中，體相可以合為一體來說，於是形成“體相-用”關係，當然也可以合為“體-相用”關係。無論是“體相-用”關係還是“體-相用”，其實質都是體用關係，其中之“體”都是指真如不變之存在本身，即真諦世界；而“用”則都是指真如之體在俗諦世界中的變化與顯現。前者為一，後者為多。就有為法而言，體相用與體用之體都是指實體性存在，儘管這些實體在真諦世界中是不真實的存在，而用則是這種實體的具體作用或功能，但此處的“相”則不再是無為法中的德性顯現，而是指實體性存在的具體形式或相狀，所謂體正是這些相狀的承載者。所以此處的體相用就只能是“體相-用”，而不會有“體-相用”的邏輯存在。

<sup>①</sup> 法藏：《華嚴探玄記》，《大正藏》，第35冊，第149頁上。



最後，從上述分析來看，無論是體相用，還是體德用以及體義用，也無論是無為法，還是有為法，就最終的邏輯結構而言，都可以歸結為“體用”結構，但前提是要對其結構內涵及邏輯類型作仔細的分辨。

### 第三部分：體用邏輯與華嚴義學建構

上面部分重點在於揭示華嚴宗在經典詮釋中所採用的多種體用模式，並對其相互關係作出相應的分析與說明。接下來考察的重點有二：一是考察上述多種表述模式的內在邏輯本質；二是考察體用邏輯與華嚴宗義學建構的互動關係。考察的對象主要以法藏的文本為中心。

眾所周知，華嚴宗義學建構的核心在其法界緣起論也即所謂性起論<sup>①</sup>。法藏在解釋什麼是性起論時就明確採用了體用模式。他在《華嚴經探玄記》中說道：

不改名性，顯用稱起。即如來之性起，又真理名如名性，顯用名起名來，即如來為性起。<sup>②</sup>

此處儘管沒有明確使用體用表達，但顯然其內在的邏輯就是以體用邏輯為根據：是以真如之性為體，以此體稱性而起的業用為用。在其晚年所作的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，則十分明確了性起與體用邏輯之間的對應關係。他說：

三者性起繁興法爾止。謂依體起用，名為性起；起應萬差，故曰繁興；古今常然，名為法爾。謂真如之法，法爾隨緣；萬法俱興，法爾歸性；故曰性起繁興法爾止。經雲“從無住本，立一切法”，即其義也。<sup>③</sup>

此處，法藏明確闡明：所謂“性起”即是依體起用。體即是真如法體，用即是萬法俱興。真如法體法爾隨緣故有萬法俱興，這是依體起用；萬法繁興法爾歸性，故萬法俱空，這是攝用歸體。歸根結底，所謂性起即是空有相即，體用不二，所以他最後引用《維摩詰經》之“從無住本，立一切法”來歸總“性起”的存在論本質。由此表明，從本體論哲學上來說，萬法——即現象世界的存有，正是依

<sup>①</sup> 當然，二者之間也存在差別，法界緣起論主要有杜順提出，智儼完善，主要從存在論的層面強調現象世界的緣起與真如法界的相即不二的關係；而性起論則是法藏在法界緣起論的基礎上所發展的，重在從唯心論（既包括存在論，同時也涵括解脫論）的角度說明現象世界與真如本體的關係。具體詳見魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，第129-130頁。

<sup>②</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》卷16，《大正藏》第35冊，地405頁上。

<sup>③</sup> 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1，《大正藏》第45冊，地639頁中。

據其空寂不住的本性所建立；此真如之性體，也必定隨緣而有萬法的建立。從體用邏輯上來說，體必有用，用必歸體，故此體用相即不二。

在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，法藏還進一步從實踐論的層面將宇宙生存論與修行解脫論結合起來，並六門為統攝。六門分別為：顯一體、起二用、示三遍、行四德、入五止、起六觀。其中前三可以看做是對華嚴奧旨在宇宙生存論層面的闡釋，後三者可以歸結為在解脫修行論層面上的闡釋。<sup>①</sup>值得注意的是，法藏在此明確提出了一個一體二用的宇宙論模式，下面我們來具體分析其中深意。

顯一體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故雲自性清淨。性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨。亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異，煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了。《起信論》雲：真如自體。有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，廣說如彼，故曰自性清淨圓明體也。<sup>②</sup>

此處明“一體”，所謂一體，即是自性清淨圓明體，也即是《起信論》中的“真如自體”，此體完滿真實，自性清淨，且遍照法界。關於二用，法藏又說：

自下依體起二用者，謂依前淨體起於二用。一者海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。……言一法者所謂一心也，是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別，若離妄念唯一真如，故言海印三昧也。……二者法界圓明自在用，是華嚴三昧也。謂廣修萬行，稱理成德；普周法界而證菩提。……行無不修，妄徹真源，相無不寂，故曰法界圓明自在用也。……如是一切皆自在，以佛華嚴三昧力。依此義故，

<sup>①</sup> 詳見法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1：“窮茲性海會彼行林，別舉六門通為一觀。……今略明此觀。總分六門。先列名，後廣辨。一、顯一體：謂自性清淨圓明體。二、起二用：一者海印森羅常住用；二者法界圓明自在用。三、示三遍：一者一塵普周法界遍，二者一塵出生無盡遍，三者一塵含容空有偏。四、行四德：一者隨緣妙用無方德，二者威儀住持有則德，三者柔和質直攝生德，四者普代眾生受苦德。五、入五止：一者照法清虛離緣止，二者觀人寂怕絕欲止，三者性起繁興法爾止，四者定光顯現無念止，五者事理玄通非相止。六、起六觀：一者攝境歸心真空觀，二者從心現境妙有觀，三者心境秘密圓融觀，四者智身影現眾緣觀，五者多身入一境像觀，六者主伴互現帝網觀。”法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1，《大正藏》第45冊，第639頁中。

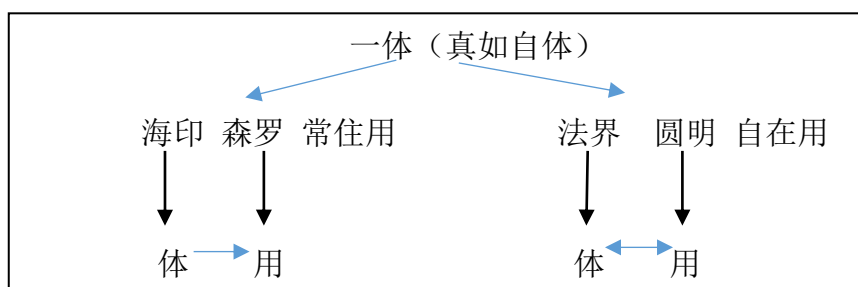
<sup>②</sup> 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1，《大正藏》第45冊，第637頁中。

名華嚴三昧也。<sup>①</sup>

法藏所言二用分別為“海印森羅常住用”和“法界圓明自在用”。具體分析來看，在“海印森羅常住用”中，所謂“海印”，即是《起信論》中攝一切世間出世間法的真如本覺，也即是一法界大總相法門體的一真如心。而所謂“森羅”即是現象世界之萬法，那是真如本覺依妄念隨緣而有。顯然這裡的“海印森羅常住用”即是前面所述的“性起繁興法爾止”，自然也可以歸結為“體用”結構。

“法界圓明自在用”顯然是在修行解脫論的角度來說的，即是“廣修萬行，稱理成德；普周法界，而證菩提”。其實質是以廣修萬行為因，以法界菩提為果。顯然在法藏的邏輯中，因果之間也是體用關係，不過是以萬行為用，以法界為體而已。與此同時，因為證得佛果，故由此而“行無不修，妄徹真源，相無不寂”。顯然這是以寂靜真源為因，屬於體；而自在萬行為果，屬於用。如此一來，萬行與真如之間就既屬於互為因果關係，又是互為體用關係。

綜上所述，實際上法藏的一體二用中的二用又可以展開為二種體用結構。這種結構可以圖示如下：



如圖所示，“海印森羅常住用”立足於從宇宙論層面說明現象世界如何存有的，而“法界圓明自在用”則立足於從實踐論層面來說明真如法界是如何證得的。

與此同時，二用內部又可以分別歸結為體用結構，由於闡釋的立足點不同，這兩種體用結構的內在邏輯上並不相同。前者為“海印森羅常住用”為依真起妄而建立萬法，是依體起用，實質上屬於依持型體用；而“法界圓明自在用”中內涵的兩種因果體用，雖然互為因果體用，結構上都屬於因果型體用，但其哲學本質並非相同。具體來說，一則為妄徹還源以證佛果，邏輯上是攝用歸體，但哲學上是由行入慧，屬於實踐論範疇中的工夫論層面；一則為依真如而起萬行，相無

<sup>①</sup> 同上，第 637 頁中。

不寂，邏輯上是從體起用，但哲學上則是從慧發行，屬於實踐論範疇中的境界論層面。

法藏在《華嚴經探玄記》中提出：

就初首羅眾內十天得法中，初明體用：體中法界空境也，寂靜證也；用中方便者善巧應機，光明者覺照成益。<sup>①</sup>

此處以寂靜空境的真如法界為體，以善巧應機的方便和覺照成益的光明為用。顯然這也是從修行境界的角度來言因果體用。與此相同，他還說：

此無縛無著解脫心，回向約無等大行立名。無縛無著有六種：一由離凡故，不縛生死，以出小故，不著涅槃；二離六識取外境不縛，離第七執於內不著；三離現行縛，無種子著；四不取有縛不執空著；五無惑障縛無智障著；六無粗使縛絕習氣著故，名無縛無著。此明行體。解脫是大用無礙，非但脫離諸障，此是行用也。心者是行體，用所依之心。<sup>②</sup>

“行體”，即修行境界之本體，即六種“無縛無著”。“行用”，即修行成就之大用，即解脫之大用無礙。此乃辨明修行境界之體用：以解脫心為體，解脫為用。所謂“心者是行體”，是說心為修行實踐的主體，修行自然是心體之用。就體用言，則是即體即用。此與王弼的聖人“無為無不為”之體道境界觀，可謂遙相呼應。

事實上，這種實踐論層面的工夫論和境界論體用關係的分別，以及萬行與慧果之間互為因果、體用的邏輯關係，法藏並未有十分明晰的說明，而只有在李通玄的創造性詮釋中，這一關係才得到較為明確的闡釋。下面略舉二例說明：

此經也，以毗盧遮那為根本智體，文殊為妙慧，普賢為萬行。方起其信而入五位也，則慧為體，行為用。及其行圓而入法界也，則行為體，慧為用。體用互參，理事相徹；則無依無修，而果成矣。<sup>③</sup>

以文殊為法界體，普賢為法界用，二人互為體用。或文殊為因，普賢為果，

<sup>①</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第137頁中。

<sup>②</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第271頁中。

<sup>③</sup> 李通玄：《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》第36冊，第1048頁下。

或二人互為因果。此一部經，常以此二人表體用因果。”<sup>①</sup>

第一例中，李通玄集中說明華嚴世界的內在結構和邏輯蘊涵，即所謂“華嚴事相表法之大旨”。他將《華嚴經》之修行分為兩個階段，起始階段從起信而修入五位之時，此階段是以慧為體，行為用；當行圓而入法界之時，則是以行為體，慧為用。顯然這裡的“行慧”二者是互為體用關係，也即李通玄所謂的“體用互參，理事相徹”，正是華嚴圓教修行觀的根本體現。在第二例中，李通玄將文殊、普賢二人予以體用因果邏輯的結構化：“以文殊為法界體，普賢為法界用”，同時二人“互為體用”；或以文殊為因，普賢為果，同時二人“互為因果”。

綜上所述，無論是法界緣起論，還是性起論，都包含一個有多重類型的體用結構，這個結構一方面立足於存在論方面，一方面立足於實踐論方面，而在實踐論方面又有修行工夫和解脫境界層面的分別。前者的體用邏輯類型為依持型，後二者中則屬於因果型。

前述的是華嚴宗學在本體論縱向層面——具體來說即從存在論和實踐論兩個方面所作的體用闡釋。接下來，我們來看華嚴義學如何運用體用邏輯來對諸現象之間的緣起關係作創造性詮釋。顯然，無論是智儼的十玄無礙，還是法藏的，還是澄觀的事事無礙法界，其一詮釋的重心都落在一多關係上。在此重點分析法藏的相關論述。他在《華嚴經探玄記》中說：

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。<sup>②</sup>

在此法藏強調，若要緣起義成，則要清楚諸緣是體用各各不同的，因此需要使各自體用不相雜亂，才能成就大緣起之法。而如何才能使得諸緣體用不雜呢，他認為關鍵在於使得諸緣必須各各守其“自一”。顯然這個“自一”，即是諸緣各自的體用之體。也即是說，諸緣雖然各自分別為“多”，但就各自存在本身而言，又都是一個自成一體的“一”，也即是多中之一。

進一步而言，諸多之一若要能相互緣起——即“諸緣相望”，則就體而言有相即之義，就用而言則是相入之義。他說：

<sup>①</sup> 李通玄：《新華嚴經論》卷十，《大正藏》第36冊，第770頁下。

<sup>②</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第124頁上。

是故一一諸緣相望，各有二義。(一)約體，具空有義故有相即，謂若無一即一切緣全失自體。……(二)約用，有有力無力義，故有相入，謂諸緣起非各少力而共生故，即一一緣各有全作義、全不作義。<sup>①</sup>

顯然，華嚴宗“相即”之義，是就“法體”之空、有來立論。此處的空即是一，有即是多；所謂空有相即，即是指一多相即。就諸緣存在而言，一方面它是假有之多，但同時它的空之本性是不變的一，也就是說，諸緣是一多有別但又同時共存不離的。正因為性空之一，諸緣假有之多才能成立，正如法藏所說的“若無一即一切緣全失自體”

“相入”之義，是就“用”之“有力、無力”立論，同在闡明一多“相即相入”之義理。此外，相即相入還有同體、異體之別，由此而有異門相入義、異體相即義、同門相入義、同體相即義之四義。即在申論同體與異體之“相即相入”之義理。

在前面的論述中，法藏強調諸緣體用各別，體言空有相即，用言有力無力相入。事實上，法藏更重視體用雙融。他說：

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。

所謂體用雙融，即是作為華嚴宗之性起緣起在現象界層面的根本表現，具體表現為六個階段或面向，如圖所示：

<sup>①</sup> 法藏：《華嚴經探玄記》卷四，《大正藏》，第35冊，第173頁上。

(一) 以体无不用，故举体全用	相入无相即
(二) 以用无不体，故全用是体	相即无相入
(三) 归体之用不碍用，全用之体不失体，	相入亦相即
(四) 全用之体体泯，全体之用用亡，	非即亦非入
(五) 合前四句，同一缘起，无碍俱存。	合
(六) 泯前五句，绝待离言，冥同性海。	泯

這六個方面又可以歸結為三個層次，前四句為一個分說層面，第五句為對前四句的綜合層面，第六句則是此綜合的超越層面。顯然，“體用雙融”之緣起法的真正結構義涵在前四句，由此四句充分揭示了諸緣體用之間的微妙而複雜的結構關係。

從現象界諸法之間而言，是相即相入、體用雙融，若回到本體與諸法現象之間的關係而言，則是體用無礙。他說：

明體用無礙，謂則體成用而不失體故，雲不壞法性。即用常體而不廢用故，雲不著法界。是故，由不著理故，恒用不廢；由不壞性故，用無不寂故也。<sup>①</sup>

所謂“體用無礙”，即是說“則體成用而不失體”和“即用常體而不廢用”。若以法性之寂為體，以法界之用為用，“體用無礙”即是所謂的“寂而常用，用而常寂”；因而其實質與“體用相即”或“體用相融”是相同的。

#### 第四部分：結論

通過上述對華嚴宗核心義學理論建構中體用類型的具體分析，我們可以獲得如下幾點有意義的認識：

第一，就體用思維或邏輯類型而言，華嚴義學的體用類型並非是單一，而是多樣的。總的來說，可以分為體相用和體用兩大類型，這兩種類型的內涵和功能在華嚴義學中是有分別的。一種是針對有為法或現象界個體實體而言的體相用或體用；一種這是立足于無為法或真如本體而言的體相用和體用。華嚴義學中的“體相用”既與《大乘起信論》中的“體相用”有繼承關係，同時又有差別。其體用

<sup>①</sup> 同上，第 240 頁上。

思維與地論學派，尤其是淨影慧遠的體用思想有深刻的聯繫，同時與天臺和唯識二宗的體用思維形成鮮明的比照。顯然，這一比照需要單獨著文。

第二，可以肯定地說，體用或體用邏輯是華嚴宗經典詮釋與義學建構中最為基本，也是最為重要的思維方法或模式之一。它不僅統攝了華嚴宗本體論建構——宇宙生成論和現象緣起論；也同時涵括了華嚴宗實踐論建構——修行工夫論和解脫境界論；更重要的是，它還構成一個層次明晰、結構完善的多重體用邏輯。具體而言，它通過體用邏輯中的緣起用和依持用的分別，在一心二門的總框架中建立起一體二用，同時又強調體用之間相即相入、雙融互泯的辯證關係，由此發展出它獨特的“性起論”，也就是宇宙本體論意義上的法界緣起觀和人生解脫論意義上的真妄修行觀。

第三，如上所述，華嚴宗一方面利用體用思維或邏輯作為其經典詮釋與義學建構的基本工具和方法，與此同時，這種體用詮釋和建構活動本身，對於體用思維模式或體用邏輯的自身發展而言，也產生了巨大的影響。可以從三個方面來闡明這種影響：一是豐富了體用邏輯的表述或結構模式；二是在傳統的實體—功能型的體用邏輯的基礎上，突出並強化了本體—現象型的體用類型；三是明確建立並強化了體用範疇與理事、因果等諸多範疇之間的邏輯聯繫，一方面成為整個佛學中國化的全面實現的典範，同時也深刻影響了宋明新儒學的理論建構和表述模式的形成。