

法藏法界緣起論的生態世界觀意義

山東理工大學法學院 教授
陳紅兵

摘 要

生態哲學是在生態環境危機日漸引起世人關注的背景下產生的，是對現代文明批判反思的產物。生態哲學的構建本身需要吸取多種思想文化資源。佛教哲學能夠為生態哲學建設提供思想文化資源。法藏法界緣起論關於現象事物之間相互依持、相互作用、相互涵攝構成統一的緣起整體的思想，不僅對現代機械論世界觀具有批判反思意義，而且與生態世界觀具有多方面的契合，對於我們今天構建生態世界觀具有啟迪意義。

法藏法界緣起論思想主要包含三性同異、因門六義、緣起相由、六相圓融、十玄門五方面。「三性同異」說繼承發展唯識學三性三無性思想，其對遍計所執性的批判反思對現代實體論觀念具有消解作用。而其中蘊含的性相融通觀念，則為法界緣起論肯定現實世界的關係性、整體性提供了思想橋樑；「因門六義」說繼承發展唯識學「種子六義」思想，其中闡述的因果生成論對現代機械決定論具有糾正意義；「緣起相由」說具體闡述諸緣同體相即相入、異體相即相入的關聯，全面闡述了諸緣之間以及諸緣內部諸要素之間存在的相互依持、相互作用、相互涵攝的關係，其中蘊含有類似當代系統論世界觀的思想；「六相圓融」說從總相、別相、同相、異相、成相、壞相不同方面闡釋整體與部分之間關係，與當代系統論整體觀相一致；「十玄門」是法界緣起論的核心，其中闡述的全息整體論觀念具有當代哲學所沒有的思想內涵，對於我們認識人與環境萬物、環境整體的關係具有啟迪意義。

法藏法界緣起論從所證佛果高度，融攝般若中觀、賴耶緣起、真如緣起的相關思想，將現象世界闡釋為十方三世一切事物相互依持、相互作用、相互涵攝的緣起整體，達到了佛教緣起論前所未有的高度，對於我們高屋建瓴，從緣起整體高度考察生態世界觀的不同論題具有啟迪意義。不過，也正因為其從佛果高度考察現象世界，相對淡化了現實層面具體的緣起作用 and 過程，與當代生態世界觀存在思維向度上的差異，因此，要充分發揮其對生態世界觀的建構價值，需要與當代生態世界觀進行現實層面的對話與交流。

關鍵詞：法藏、法界緣起論、生態世界觀、系統論、全息整體論

On Fa-zang's Dharmadhatu Dependent Origination and its significance of ecological world view

CHEN, Hong-bing

(Professor, Shandong University of Technology)

Abstract

Ecological philosophy came into being in the backdrop of people's increasingly attention to the ecological environment crisis, was a product of critical reflection on modern civilization. The construction of ecological philosophy need to learn from a variety of cultural resources, and Buddhist philosophy can provide ideological and cultural resources for it. Fa-zang's *Dharmadhatu* Dependent Origination thoughts which phenomena things form the unification of the whole through interdependence, interaction and mutual inclusion, not only have the significance of critical reflection on modern mechanistic worldview, and have many aspects of fit and enlightenment to ecological world view.

Fa-zang's *Dharmadhatu* Dependent Origination mainly consists of five aspects : Same and Difference of Three-nature, Six Meanings of Causation; Relations of Phenomena Things; Correlations of Six-Form; Ten Profound Meanings. The "Same and Deference of Three-nature" theory inherited and developed the three-nature and three-none-nature thoughts of Cittamatra, and its critical reflection on *parikalpita-svabha^{va}* has a dispelling function to the concept of modern ontology. And its idea of nature-phenomena fusion can provide thought bridge for *Dharmadhatu* Dependent Origination which affirms the relationship and integrality of the real world; The "Six Meanings of Causation" thoughts inherited and developed the "Six Meaning of Seed" thoughts of Cittamatra, which expounds the causal theory has a correct meaning to modern mechanical determinism. And its combining with the idea of principle part or subordinate part makes it to the *Dharmadhatu* Dependent Origination; "Relations of Phenomena Things" theory elaborates on the interdependence, interaction and mutual inclusion between phenomena things and elements include things, which contain similar world views as contemporary system theory. "Correlations of Six-Form" theory elucidates relationship between the whole and part from total form, independent form, same form, difference form, achieving form and destructive form, which consistent with the

holism of contemporary system theory; The “Ten Profound Meanings” theory is the core of the *Dharmadhatu* Dependent Origination, which elucidates the holographic holism has the different connotation from contemporary philosophy, which have enlightenment significance for us to know the relationship between human and environment, the environment as a whole.

Fa-zang’s *Dharmadhatu* Dependent Origination subsumes related thoughts such as *prajnaparamita Madhyamapratipad*, *Alaya* Dependent Origination, *Dharmat* Dependent Origination from the height of Buddha *phala*, and elucidates the world as dependent origination entirety which everything interdependence, interaction and mutual inclusion, thus reached the unprecedented height of Buddhist dependent origination, thus has enlightenment meaning to investigate different topics of ecological world view from the height of dependent origination entirety. But because of its research the world from Buddha *phala*, it dilutes the specific interaction and process in the realistic level relatively, thus has thinking differences from contemporary ecological world view. Therefore, to give full play to its significance for the construction of ecological world outlook, we should make dialogue and communication with contemporary ecological world view in the realistic level.

Keywords: Fa-zang, *Dharmadhatu* Dependent Origination, Ecological world view, System theory, Holographic Theory

歐美佛教生態思想研究頗注重佛教緣起論的生態世界觀意義。如斯威勒 (Donald K. Swearer) 在〈佛教生態哲學研究述評〉一文中即稱：《華嚴經》是最常用來論證生態思想的大乘佛教經典，其中的因陀羅網喻常被用來論證佛教中事物相互關聯、重重無盡的世界觀。¹實際上，佛教緣起論大多與世界觀沒有太大的關聯。如原始佛教十二因緣說探討的是人生煩惱痛苦的根源、生成過程及其解脫方式與途徑；大乘佛教瑜伽行派賴耶緣起論闡釋的是人的心識的不同層次。而佛教中與生態世界觀關係較密切的緣起論則是在中國佛教中得到充分闡發的，其代表性理論則是天台宗的一念三千說和華嚴宗的法界緣起論。

法藏的法界緣起論是圍繞宗教修持相關論題闡述的。如法藏《華嚴探玄記》闡釋十玄門總義「同時具足相應門」時說：「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。」²圍繞的主題都與宗教修持相關。而其中涉及的理事、因果、依正、體用、人法等內容均與世界觀密切相關。我們肯定法界緣起論的世界觀意義，還因為法界緣起闡述的佛果境界，本身即是佛眼所看到的世界萬物的存在方式和存在狀態。

法藏法界緣起論本身包含多方面內涵。《華嚴一乘教義分齊章》中闡述法界緣起論的主要義理時說：「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。」³從三性同異、因門六義、十玄門、六相圓融概括法界緣起論的基本內容。此外，法藏所論述的「緣起相由」也是法界緣起論的重要方面。

以下我們在具體論述以上五方面內涵的基礎上，探討法藏法界緣起論與當代生態文化世界觀的相應，及其對生態世界觀建構的啟迪意義。

一、「三性同異」對實體論的消融

「三性同異」說是對唯識學三性三無性觀念的進一步闡發，它既是法界緣起論成立的思想根據，也是法界緣起論的有機構成要素。三性同異說對遍計所執性的批判反思，本身對實體論觀念具有消解作用。實體論是現代機械論世界觀的思想基礎，也是當代生態哲學批判的對象。因此，「三性同異」思想對實體論觀念的消解本身具有生態世界觀意義。

法藏三性同異思想是在唯識學三性三無性思想基礎上發展而來的。在唯識學

¹ Donald K. Swearer, "An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy." *The Harvard Theological Review* 99, no. 2 (2006): 123-137.

² 唐·法藏，〈華嚴探玄記〉，《大正藏》冊 35，卷 1，頁 123 中 5-8。

³ 唐·法藏，〈華嚴一乘教義分齊章〉，《大正藏》冊 45，卷 1，頁 499 上 9-11。

中，三性說主要是關於「識性」的論述。具體而言，三性是指遍計所執性、依他起性、圓成實性。所謂「遍計所執性」是指凡夫虛妄分別，將五蘊、十二處和十八界執為實有。以現代哲學的說法就是將與認識相關的認識主體、認識對象、所獲得的認識執著為實體性的存在。在唯識學看來，遍計所執性主要是第六意識和末那識的虛妄分別；所謂「依他起性」是說心、心所，相分、見分，以及有漏、無漏種子，均從眾緣而生。按照唯識學的說法，均是唯識變現。如唯識學以識變說、種子熏習說論述現象世界（包括心理現象）的生起及種子的生成轉化。也正因為世間萬法因緣和合、唯識所變，因此並不是真實的存在；所謂「圓成實性」是通過認識到人空、法空而體證到的諸法實性。也即認識到現象事物眾緣所生、唯識變現，沒有實體性的存在，因而體證到諸法平等的真如本性。唯識三性中，依他起性是關鍵。遍計所執是執著於緣起所生現象為實體性存在，而圓成實性則是遠離遍計所執的虛妄分別，從諸法因緣所生，體證諸法平等的真如本性。

唯識學還從「三無性」角度闡發三性的內涵。三無性是指「相無自性」、「生無自性」、「勝義無自性」。所謂「相無自性」是針對遍計所執性而言的。凡夫執著因緣所生現象為實有，因而執著有我相、法相。「相無自性」則從其虛妄分別否定我相、法相的真實存在；所謂「生無自性」是從依他起性而說的。意思是說既然一切現象從因緣而生，因此緣起性空，沒有自性；所謂「勝義無自性」是就圓成實性而言的。意思是說一切事物的真如本性是緣起性空所現，本身並不是實體性存在。唯識學三性三無性思想旨在消解人們認識思維方面的遍計所執性，如是認識現象事物因緣和合、緣起性空的本性，進而體證涅槃解脫的境界。

法藏在唯識學三性三無性思想基礎上闡發了「三性同異」說。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中對「三性同異」作了具體闡述：

三性各有二義。真中二義者：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。由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。……又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也。此則不動本而常末也。……由此三義與前三義是不一門也。是故真該妄末，妄徹真源。性相通融，無障無礙。⁴

法藏從本末兩方面闡述三性的內涵。圓成實性蘊含不變與隨緣兩方面意義。一方面，圓成實性體現為現象事物平等無差別的真如本性，另一方面又能隨順因緣變現千差萬別的現象事物；依他起性蘊含似有與無性兩方面意義。一方面，現象事

⁴ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁499，上13-23。

物因緣而生，沒有自性。另一方面，說現象事物沒有自性或實體性的存在，並沒有否定其作為假有、假名的存在；遍計所執性蘊含情有與理無兩方面意義。一方面，遍計所執性將緣起所生的現象執著為實有，這是「情有」。另一方面，凡夫執著為實有的現象，究其實而言是虛妄分別而生，因而從理上說是「無」。實際上，法藏「三性六義」說是將三性劃分為「本三性」與「末三性」兩類。其中，圓成實性中的「不變」、依他起性中的「無性」、遍計所執性中的「理無」，均是從真如本性角度說；而圓成實性中的「隨緣」、依他起性中的「似有」、遍計所執性中的「情有」則是從緣起所生的現象層面說。

而法藏從本末兩方面闡述三性的內涵，又旨在闡發真如隨緣義，融通本末、性相兩方面。如上引文所說，既然圓成實性中的「不變」、依他起性中的「無性」、遍計所執性中的「理無」，是從不同角度對真如本性的闡釋，而圓成實性中的「隨緣」、依他起性中的「似有」、遍計所執性中的「情有」說的都是緣起所生的現象，本質上沒有差異。這也就意味著，了悟真如本性無需否定緣起所生的現象。因此，我們完全可以從新的視角將本末、性相融通起來。這就是引文中所說的「真該妄末，妄徹真源。性相通融，無障無礙。」

法藏「三性同異」說是從性相融通的角度對唯識學三性三無性說的進一步發展。而法藏「三性同異」說對性相的融通，則吸收融合了《大乘起信論》真如緣起的相關思想。「三性同異」說對唯識學三性說的發展則體現在，唯識學偏重於強調遍計所執性與圓成實性的對立，強調破除遍計所執性的虛妄分別，通過人法二空顯現真如本性；「三性同異」說則強調從新的思維視角將真如本性與緣起所生的現象相融通，認為破除遍計所執性的虛妄分別無需否定因緣所生的現象，而只需從緣起性空的角度、真如的角度重新認識現象事物的存在方式和存在狀態。這也使得中國佛教從正面論述現實世界，形成積極、肯定的世界觀成為可能。法藏性相融通觀念體現了中國傳統思想文化肯定現實人生、現象世界的人文精神。而其性相融通的認識思維視角也促進了中國佛教理論思維的升華。

法藏三性同異說的生態世界觀意義主要體現在對實體論的消解方面。

三性同異說對實體論的消解，首先根源於唯識學三性說對遍計所執性的批判。唯識學從遍計所執性闡釋煩惱妄染的根源。因為遍計所執，凡夫將五蘊和合的身心執著為「自我」，然後以自我為中心對緣起所生的現象虛妄分別、貪求，讓自身陷入煩惱妄染中不能自拔。唯識學三性說通過揭示現象事物因緣和合、唯識所現，通過體證人法二空顯現的真如本性，消解遍計所執性的虛妄執著。不過，唯識學從修行解脫出發，在否定人與現象事物的實體性的同時，關注的主要是人法二空所顯的真如本性，而對現象世界本身的存在不大關注。

唯識三性說對實體論的消解具有生態世界觀意義。當代生態文化思潮同樣注重對現代實體論的批判反思，並將實體論觀念以及與此相關的人類中心主義立場視作導致今天生態環境危機的思想根源。在它看來，現代實體論立足於事物個體，將人與自然萬物均作實體性理解。它傾向於將事物還原為單質的實體，將事物的存在、性質和變化還原為內在構成要素的性質及要素之間的力學相互作用。在人與自然萬物的關係上，它將人與自然萬物分離對立起來，從人類中心主義觀念出發，認為只有人才具有生命、意識、自主性、能動性，而將自然萬物視作孤立的、不變的、機械的存在物。而對自然萬物孤立、機械的理解，以及人類中心主義的立場，必然助長人們從自身物質利慾出發，對自然萬物進行肆意的掠奪，由此導致日益嚴重的生態環境危機。將唯識學對遍計所執性的批判拓展到人與自然的關係的認識上，對於我們消解關於人與自然萬物的實體性理解，批判立足於人類中心對物質利慾的貪求，對自然萬物的佔有與掠奪，顯然具有啟迪意義。

法藏三性同異說同唯識三性說一樣，其主題依然是對遍計所執性的消解，因而其生態世界觀意義也主要體現在對實體論的批判反思上。所不同的是，法藏三性同異說的性相融通觀念在消解實體論觀念的同時，突出了認識現象世界的緣起論、真如論視角。就其生態世界觀意義而言，即肯定了現實世界的關係性、整體性。首先，三性同異說主張「性相融通，無障無礙」，肯定現象世界的意義，但這並不意味著對遍計所執性的肯定。其性相融通觀念突出的是從真如本性的視角觀察現象世界，這一視角本身是與遍計所執性的認識思維方式相對立的。因此，法藏三性同異說對實體論觀念同樣具有消解作用；其次，法藏性相融通觀念肯定現象世界的存在，因而其關於現象世界因緣和合、唯識所現的認識，突出了現象世界的緣起性。從生態世界觀的角度言，即是突出了現實世界的關係性，注重揭示人與自然環境之間、環境萬物之間的複雜關聯。同時，法藏性相融通觀念本質上是從真如本性的高度考察現象世界，由此肯定了現象世界存在的整體性。可見，三性同異說對實體論的批判反思是建立在肯定現象世界的存在基礎上的，也正是經由對實體論觀念的消解，顯現現象世界存在的關係性、整體性。也正因為其肯定現象世界的存在，因而其對實體論的批判更容易與當代生態文化世界觀的關係論、整體論相契合。這也是法藏三性同異說超越於唯識三性說之所在。而其性相融通觀念對現實世界的肯定及其中體現的關係論、整體論，也奠定了法界緣起論世界觀的基調，其具體展開則體現在因門六義、緣起相由、六相圓融、十玄門等思想當中。

二、「因門六義」中的因果生成論

「因門六義」同樣是法界緣起成立的思想根據及其有機組成部分。「因門六義」源於唯識學的「種子六義」說，關注的是因、緣之間相互依持、相互作用，及其生成結果的方式與過程。其中蘊含的因果生成論對於近代機械決定論具有糾正意義。

「種子六義」是唯識學用來闡釋現象生成原因的學說。唯識學認為阿賴耶識含藏有種子，條件成熟能夠生起現行，在現實生活中生成果報。所謂「種子」即阿賴耶識中所具有的不同的「親生自果功能」⁵。「種子六義」闡述了種子的六方面特徵：一「剎那滅」，是說種子具有不斷變化、剎那生滅的特徵。沒有變化，就不會有現象的生成轉化；二「果俱有」，是說種子現行產生結果之後並沒有消滅，而是與果同在；三「恆隨轉」，是說種子自類相生，始終隨阿賴耶識流轉；四「性決定」，是說不同性質種子生成善、惡、無記的功能是決定的；五「待眾緣」，是說種子生現行需要眾多條件的配合；六「引自果」，是說不同種子只能產生自類的果。「種子六義」通過種子不同情況下的存在狀態、因果相生的決定性、種子與眾緣的關係闡述種子的六方面特徵，其中蘊含有唯識學關於現象事物生成因緣、法則的認識。

法藏「因門六義」是對唯識學「種子六義」的進一步闡發。關於「因門六義」，法藏《華嚴一乘教義分齊章》闡述說：

謂一切因皆有六義：一空、有力、不待緣，二空、有力、待緣，三空、無力、待緣，四有、有力、不待緣，五有、有力、待緣，六有、無力、待緣。……初者是剎那滅義。何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也。由此滅故果法得生，是有力也。然此謝滅非由緣力故，云不待緣也；二者是俱有義。何以故？由俱有故方有，即顯是不有是空義也。俱故能成有，是有力也。俱故非孤，是待緣也；三者是待眾緣義。何以故？由無自性，故是空也。因不生，緣生故，是無力也。即由此義故，是待緣也；四者決定義。何以故？由自類不改，故是有義。能自不改而生果故，是有力義。然此不改，非由緣力故，是不待緣義也；五者引自果義。何以故？由引現自果，是有義。雖待緣方生，然不生緣果，是有力義。即由此故，是待緣義也；六者是恆隨轉義。何以故？由隨他故，不可無。不能違緣故，無力用。即由此故，是待緣也。⁶

⁵ 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31，卷 2，頁 8 上 6。

⁶ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，卷 4，頁 502 上 2-20。

從中可以看出，除了以「因」取代「種子」外，所說的六義與「種子六義」名稱完全一樣。其所論述的主題也同樣是「因」所具有的六方面特徵，所論述的內容同樣蘊含「因」的存在狀態、因果決定性、因緣關係等方面內容。不過，與唯識學種子六義相比較，法藏從空有、有力無力、待緣不待緣闡述「因門六義」的內涵，相對突出了因緣和合生成現象事物的方面。其所謂「空有」說的是「因」不同情況下的本性或存在狀態。如「剎那滅」中說，正因為「因」時刻都在生滅變化，所以說空無自性。「果俱有」、「待眾緣」中說，正因為「因」與果相伴而存在，要與眾緣和合才能發揮作用，所以說它是「空」。如「決定」、「引自果」、「恒隨轉」中說，正因為因果關係自類相生，決定不變，所以說它是「有」；其所謂「有力無力」則顯示的是「因」在不同情況下所表現的力用。如「剎那滅」、「果俱有」、「決定」、「引自果」突出「因」自身的變化、對因果生成的決定作用，所以說它「有力」。「待眾緣」、「恒隨轉」突出「因」必須得到眾緣的配合才能發揮作用，所以說它「無力」；其所謂「待緣不待緣」則說的是「因」在不同情況下與眾緣的關係。如「剎那滅」、「決定」突出的是「因」的本性、因果決定性，所以說它「不待緣」；其他數方面則強調其發揮作用必須與眾緣和合，所以說它「待緣」。總體而言，「因門六義」闡述的是「因」的本性、存在狀態，及其與眾緣相互依持、相互作用，生成相應事物現象的因果生成論。

《華嚴一乘教義分齊章》中還闡述了「因門六義」對之前三乘教法的超越：

若小乘中法執因相，於此六義，名義俱無。若三乘賴耶識、如來藏法無我因中，有六義名義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起方究竟也。又由空有義故，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。⁷

意思是說，小乘佛教執著於「因」的實體性存在，所以不會說到因門六義。而唯識學、如來藏系了悟「因」無自性，因此闡述了因門六義，但是卻未能明辨不同因緣的主伴關係。華嚴一乘圓教明辨不同因緣互為主伴，所以闡發法界無盡緣起，才是究竟教說。意思是說，森羅萬象的大千世界，眾多事物現象同時存在，互為因緣。當一種因作為主因時，其他因就作為伴緣，兩者相互依持、相互攝入，共同發揮作用。而當另一種因作為主因時，情況也是一樣。考慮到不同因緣在不同情況下的主伴配合，才能領悟法界無盡緣起的內涵。「因門六義」超越於「種子六義」的地方，就是它沒有局限於具體某一「因」考察其因緣作用，而是考察「一切因」之間的互為緣起、無盡緣起。

⁷ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁503上8-14。

而法藏從空有、有力無力、待緣不待緣考察「因門六義」的內涵，則旨在闡述因、緣之間相即相入、同體異體，即相互依持、相互作用、相互涵攝的關聯。關於因緣之間相即相入、同體異體的關係，法藏在「緣起相由」十門義中有具體論述。

法藏「因門六義」的生態世界觀意義主要體現在其中蘊含的因果生成論上。因門六義從現象事物生成的「因」的角度探討了事物的因果生成論。從法藏所闡述的「因門六義」當中可以看出，其因果生成論蘊含如下方面內涵：其一，因果生成論必須通過事物的生滅變化發生作用；其二，「因」在因果生成演化過程中，本身存在一個由隱伏到顯現的過程。當因果生成尚未開始時，「因」處於隱伏狀態。只有當條件成熟，因與緣相互作用，生起現行，產生結果時，「因」才逐漸顯現自身的作用；其三，「因」必須與「緣」共同作用，才能產生果。或者說，因果的生成必須具備相應的條件；其四，因果之間存在著必然性的規律。即有什麼因就會產生什麼果；其五，「因」與「緣」之間因力用、有無的不同，存在著相互依持、相互作用、相互涵攝的關聯。

以上五方面主要是從某一具體的因果生成過程揭示因果生成的方式、過程及法則。在法藏看來，現象世界存在眾多的因緣，不同因緣之間存在著相互依持、相互作用、相互涵攝的關係。根據考察角度的不同，不同因緣之間存在主伴的不同。

「因門六義」的因果生成論的生態意義主要體現在，其對現代機械論世界觀的機械決定論具有糾正意義。機械決定論與實體論密切相關。近代機械論世界觀將事物理解成孤立靜止的實體，從事物之間外在的相互作用理解事物運動變化的根源，把世界看作受有限的力學規律支配的巨型機器。在牛頓—拉普拉斯機械決定論體系中，只要知道物體運動的規律和初始條件，就可以根據它當前的狀態推知它以前的狀態和預測它以後的狀態，也就是說，過去、現在和未來是等價的，不存在任何生成與演化。而「因門六義」中蘊含的因果生成論雖然肯定因果之間存在著決定性，有什麼因生什麼果。但是它並沒有機械地理解因果決定性關聯，而是肯定因果的生成需要因緣之間的配合，只有在條件具備的情況下，才會發生因、緣之間的相互依持、相互作用、相互涵攝，生成相應的結果。同時，因緣條件的相互作用，以及條件的差異，也會導致結果一定程度的差異。此外，「因門六義」主要揭示的是主體內在的生命、精神現象，主要從心識角度闡述現象世界的生成，以及人與事物之間的關係，因此其因果生成論具有有機生成論特徵，這與近代機械決定論將事物之間的因果關係等同於機械相互作用有根本的不同。而且，「因門六義」沒有從單一的因果關係闡述現象事物的生成，而是將具體的因果生成納入森羅萬象的大千世界中考察，解釋具體因果生成與法界緣起的整體關

聯。其中也蘊含近代機械決定論乃至當代生態系統自組織演化理論所沒有的視界。因果生成論論述的內容主要是人的思想行為與環境事物相互依持、相互作用的關係，其中也包括人與自然生態環境之間的關聯，因而本身也蘊含有生態世界觀的內涵。

三、「緣起相由」中的系統論

法藏《華嚴探玄記》在探討法界緣起混融無礙的根據時論及緣起十門義，包括緣起相由、法性融通、唯心所現、如幻不實、大小無定、無限因生、果德圓極、勝通自在、三昧大用和難思解脫。而緣起十門中最根本的則是緣起相由。法藏因此又從十個方面闡釋緣起相由的內涵。總體而言，「緣起相由」從多方面闡述了諸緣之間以及諸緣內部諸要素之間存在的相互依持、相互作用、相互涵攝的關係。「緣起相由」闡述的義理蘊含有類似生態世界觀的系統論思想。

「緣起相由」十門義與「因門六義」中闡釋的空有、有力無力、待緣不待緣思想密切相關。如上節引文中說到由空有義所以有不同因緣之間的相即關係，由有力無力義有不同因緣之間的相入關係，由待緣不待緣義有同體、異體的關係。關於不同因緣之間的這些具體關聯，法藏在闡述「緣起相由」內涵時作了具體展開。

法藏關於「緣起相由」十門義的闡述，主要包含三層內涵：

首先，前三門諸緣各異、互遍相資、俱存無礙，總論諸緣體用各別，具有自身的獨立性，同時諸緣之間又存在相互感應、相互依持的關聯，任何一緣同時具備這兩個方面，才能構成緣起。《華嚴探玄記》中論述說：

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。……此即諸緣各各守自一也。二互遍相資義。謂此諸緣要互相遍應方成緣起。且如一緣遍應多緣，各與彼多全為一故。此一即具多箇一也。若此一緣不具多一，即資應不遍，不成緣起。此即一一各具一切一也。三俱存無礙義。謂凡是一緣要具前二，方成緣起。以要住自一，方能遍應。遍應多緣方是一故。是故唯一、多一自在無礙。⁸

關於諸緣之間的互遍相資，法藏突出一緣與諸緣的遍應關係，其中任何一緣都與一切緣之間存在著普遍的相互依持、相互作用、相互涵攝的關聯。「緣起相由」十

⁸ 唐·法藏，《華嚴探玄記》，《大正藏》冊35，卷1，頁124上17-27。

門當中，前三門是總論，接下來的六門論述異體相即相入、同體相即相入，則是對總論內涵的具體展開。

其次，異門相入、異體相即、體用雙融三門，具體論述諸緣之間異體相即相入的關係。

四異門相入義。謂諸緣力用互相依持，互形奪故。各有全力、無全力義，緣起方成。……是故緣起要互相依具力、無力。如闕一緣一切不成，餘亦如是。是故一能持多，一是有力能攝多。多依於一，多是無力潛入一。……如一持多依既爾，多持一依亦然。……如一望多，有依有持，全力無力，常全多在己中，潛己在多中，同時無礙。多望於一當知亦爾。……五異體相即義。謂諸緣相望、全體形奪，有有體、無體義，緣起方成。以若闕一緣，餘不成起，起不成故，緣義即壞。得此一緣令一切成起，所起成故，緣義方立。是故一緣是能起，多緣及果俱是所起。是即多為一成，多是無體。一能作多，一是有體。……一多既爾，多一亦然。反上思之。如一望多，有有體無體故，能攝他同己，廢己同他，同時無礙。多望於一，當知亦爾。……六體用雙融義。謂諸緣起法要力用交涉、全體融合，方成緣起。⁹

「異門相入」是說諸緣力用不同，相互依持，相互作用，如是方能構成緣起。比如其中任何一緣有力，其他緣無力，即形成一能持多、多依於一，一能攝多、多潛入一的情形。一能持多，意思是說，一是起主導作用的方面，多則是起輔導作用的方面，一與多共同成就一大緣起；反之，多緣有力，一緣無力，情況也是一樣；「異體相即」是說諸緣有體、無體不同，相互涵攝。比如一緣起中，其中任何一緣是能起，多緣及果是所起，則一顯現為有體，多顯現為無體，則一涵攝多，多即是一。反之，多緣為能起，一緣為所起，則多為有體，一為無體，多涵攝一，一即是多；「體用雙融」是說緣起法必須具備諸緣體用兩方面的相互依持、相互作用、相互涵攝才能成立。

再次，同體相入、同體相即、俱融無礙三門，具體論述一緣內在一與多之間的相即相入關係。

七同體相入義。謂前一緣所具多一，與彼一緣，體無別故，名為同體。又由此一緣應多緣故，有此多一。所應多緣既相即相入，令此多一亦有即入也。先明相入。謂一緣有力能持多一，多一無力依彼一緣，是故一能攝多，多便入一。一入多攝，反上應知。……八同體相即義。謂前一緣所具多一，

⁹ 唐·法藏，《華嚴探玄記》，《大正藏》冊 35，卷 1，頁 124 中 2-下 2。

亦有有體、無體義，故亦相即。以多一無體，由本一成，多即一也。由本一有體，能作多，令一攝多。如一有多空既爾，多有一空亦然。……九俱融無礙義。謂亦同前體用雙融，即入自在。¹⁰

「同體相入」是說前面所說的一緣內在蘊含多緣（「多一」），與這一緣同一體，所以說是同體。因為一緣與多緣相應，所以有內在的多緣。諸緣之間相即相入，因此內在諸緣也同樣相即相入。所謂「同體相入」，即一緣內在諸緣之間因為力用的不同，相互依持、相互作用；「同體相即」，即一緣內在諸緣之間因為有體、無體的不同而相互涵攝。「俱融無礙」則指一緣內在諸緣體用兩方面相互依持、相互作用、相互涵攝構成緣起。同體相即相入的關係體現了現象事物緣起的多重性或層次性。

第十門「同異圓備」則是對前面九門的總括：「十同異圓備義。謂以前九門總合為一大緣起故。致令多種義門同時具足也。」即貫通異體相即相入、同體相即相入等義理，闡述法界無盡緣起成立的相關法則。《華嚴探玄記》在這之後，接著論述緣起相由十門義與「十玄門」義理成立的關係。由此可見「緣起相由」在法界緣起論中的關鍵地位。

「緣起相由」十門義以直觀的智慧表述了一種系統論的世界觀。其系統論觀念體現在如下方面：其一，任何一緣一方面是具有自身獨立性的存在，另一方面又都與法界一切緣之間存在著整體性的關聯；其二，法藏具體論述了任何一緣與法界一切緣之間（法藏稱之為「一、一切」、「一多」）相互依持、相互作用、相互涵攝的整體性關聯。諸緣之間因為力用、有體無體的不同，相互之間存在著相互作用、相互依持的關聯。法藏主要考察了一與多之間相互作用、相互依持的關係。當某一緣起主導作用時，與它相關聯的其他緣則起輔助作用，處於從屬地位；相反，當其他諸緣起主導作用時，該緣則起輔助作用，處於從屬地位。文中所謂「攝」、「持」，即起著涵攝、主持的作用；所謂「依」、「潛入」，即發揮輔助作用，處於從屬的、不顯眼的地位。一與多之間的關係一方面依因果生成階段的不同而不同，另一方面依考察的角度不同而不同。法藏將「異門相入」、「異體相即」分開論述，前者強調的是一與多之間的功能作用，後者突出的是一與多的地位的顯現或遮蔽，實際上兩者體現的是體用兩方面，本身是有機關聯，不可分割的；其三，一方面，每一緣與法界一切緣之間存在著相互依持、相互作用、相互涵攝的整體性關聯，另一方面，任何一緣又是具有自身獨立性的系統整體，任何一緣內部又包含眾多的要素（「多一」）。該緣與法界一切緣之間存在著相互依持、相互作用、相互涵攝的整體性關聯，也決定了該緣內在諸要素之間同樣存在著一與多之間相互

¹⁰ 唐·法藏，《華嚴探玄記》，《大正藏》冊35，卷1，頁124下10-22。

依持、相互作用、相互涵攝的整體性關聯。一緣與法界整體之間，一緣內在諸要素之間的關聯構成了法界因緣存在的層次性。

「緣起相由」闡述的整體論世界觀與當代系統論世界觀非常類似。奧地利理論生物學家貝塔朗菲在其一般系統論中揭示，系統是「相互作用的若干要素構成的結構功能整體」，具有「整體性、關聯性、動態性、有序性、終極性」等方面共同特徵。¹¹「緣起相由」的整體論與一般系統論關於系統特徵的認識存在一致性：其一，一般系統論所說的整體性是指生命有機體或生態系統是由系統內在諸要素之間相互關聯、相互作用組成的有機整體。「緣起相由」將法界以及任何一事物（「一緣」）均視作諸緣或要素構成的整體，體現了同樣的整體性；其二，所謂關聯性是指生命有機體或生態系統與環境事物之間、系統整體與其內在諸要素之間、系統內在諸要素之間相互聯繫、相互作用。「緣起相由」揭示諸緣之間相互依持、相互作用、相互涵攝構成統一的緣起整體。其中任一事物與法界一切事物之間、任何事物內在諸要素之間存在著一與多之間相互依持、相互作用、相互涵攝的關聯。這不僅與一般系統論揭示的關聯性相一致，而且揭示了一與多之間地位與作用的相互轉化、一與多之間主導作用與輔助作用的區分，具有更多的辯證因素；其三，所謂層次性是指系統要素之間相互作用形成系統，系統又與環境事物及整體存在更高層次的相互作用。系統與環境事物之間的相互作用，還會影響到系統內部要素之間相互作用的關係。「緣起相由」揭示異體相即相入、同體相即相入的關係也體現了同樣的層次性。「緣起相由」還揭示了不同層次之間一多關係之間存在一定的關聯性、對應性。法藏更由此進一步闡述法界緣起論的重重無盡。其所謂「重重無盡」，本質上說的即是法界存在的層次性；此外，一般系統論所揭示的動態性、有序性，在「因門六義」的因果生成論中存在相應的內容。

應該說明的是，一般系統論是生態文化世界觀的重要思想來源及有機組成部分，「緣起相由」的整體論與一般系統論的類似，也因而具有生態世界觀的意義。而「緣起相由」所闡述的諸緣之間、諸緣內在諸要素之間存在的一多關係，探討的主要是生命主體與環境事物之間的係統性關聯，因此，其所闡發的系統論觀念本身包含生態系統論的內涵。

¹¹ [美] 貝塔朗菲著，林康義、魏宏森譯，《一般系統論基礎：發展和應用》，北京：清華大學出版社，1987年，頁11。

四、「六相圓融」中的整體觀

「六相圓融」說源於世親所著《十地經論》。世親認為，《華嚴經》中每十句一組的詩偈，其闡述的義理都蘊含有總相、別相，同相、異相，成相、壞相，存在六相圓融的關聯。¹²「六相圓融」原本是闡釋華嚴義理之間內在關聯的學說，但華嚴義理究竟而言闡釋的是法界緣起的內涵，而且法藏曾以金師子與其眼耳鼻舌身五根之間的關係，以及屋舍與構成屋舍的椽、瓦、板等之間的關係，闡釋「六相圓融」的內涵；又以六相圓融與「十玄門」相結合闡述法界緣起的內涵，這就使得「六相圓融」本身蘊含有關於緣起的認識，也正是在這一意義上，「六相圓融」有時也被稱作「六相緣起」。其生態世界觀意義則主要體現在其中蘊含的整體與部分關係的認識上。

法藏關於「六相圓融」義理的闡釋，以《華嚴一乘教義分齊章》關於屋舍與椽、瓦、板之間關係的論述最為詳備。關於六相的內涵，法藏說：

初列名者，謂總相、別相，同相、異相，成相、壞相。總相者，一舍多德故。別相者，多德非一故。別依止總、滿彼總故；同相者，多義不相違，同成一總故。異相者，多義相望，各各異故；成相者，由此諸緣起成故。壞相者，諸義各住自法不移動故。¹³

總相，是說屋舍具有多方面的內涵。別相，是從其多方面內涵與總相的區別而言。別相以總相為本，是對總相的充分展開；同相是說多方面的內涵共同成就總相。異相是說多方面的內涵各不相同；成相是說總相由多方面內涵而得成就。壞相是說多方面內涵具有自身的獨立性。

《華嚴一乘教義分齊章》對六相的內涵及其內在關聯做了詳細的辨析。關於總相、別相，文中說：

問：何者是總相？答：舍是。問：此但椽等諸緣，何者是舍耶？答：椽即是舍。何以故？為椽全自獨能作舍故。若離於椽，舍即不成。若得椽時，即得舍矣。問：若椽全自獨作舍者，未有瓦等亦應作舍？答：未有瓦等時，不是椽，故不作。……何以故？椽是因緣。由未成舍時，無因緣故，非是椽也。若是椽者，其畢全成。若不全成，不名為椽。

問：舍既即是椽者，餘板瓦等，應即是椽耶？答：總並是椽。何以故？去

¹² 後魏·菩提流支等譯，世親撰，《十地經論》，《大正藏》冊 26，卷 1，頁 125 上 2。

¹³ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，卷 4，頁 507 下 5-10。

卻椽，即無舍故。所以然者，若無椽即舍壞。舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也。若不即椽者，舍即不成，椽瓦等並皆不成。今既並成，故知相即耳。……是故一切緣起法不成則已，成則相即，鎔融無礙，自在圓極。

第二別相者，椽等諸緣別於總故。若不別者，總義不成。由無別時，即無總故。此義云何？本以別成總，由無別故，總不成也。是故別者，即以總成別也。問：若總即別者，應不成總耶？答：由總即別故，是故得成總。如椽即是舍，故名總相，即是椽故，名別相。若不即舍不是椽，若不即椽不是舍。¹⁴

六相當中，總相、別相是最主要的方面，是最能體現「六相圓融」整體觀的方面。法藏也因此對總相、別相做了較詳細的闡述。關於總相，文中提出了「椽即是舍」的命題。其中蘊含的一個意思即是，屋舍並不是椽等諸緣之外的存在。關於椽、瓦、板等構成屋舍，這個好理解。那麼沒有瓦、板等，椽能作舍嗎？既然不能，為什麼說「椽即是舍」呢？法藏在這裡要突出的是，椽、瓦、板等作舍，本身是一個完整的緣起。離開瓦、板等，椽就只是木條，不成其為椽。說它是椽，就是因為在緣起整體（「屋舍」）中考察其性質。所以文中說「離因緣故，非是椽也」。

文中接著又提出了「板瓦等即是椽」的命題。這一命題同樣是從緣起整體的角度得出的。椽、板瓦等都是因為在屋舍整體中才成其為椽、板瓦。沒有其中任何一緣，緣起整體就不再存在，其他部分的性質也就無從定義了。因此，說椽與板瓦等存在「相即」關係，一方面突出的是椽與板瓦等構成緣起總體，從整體中獲得自身的規定性。另一方面，也說明，從「椽」中，即能體現屋舍整體以及板瓦等其他諸緣。由此可見，法藏從緣起整體的角度考察其構成要素的性質，體現了鮮明的整體論特徵。

別相是相對於總相而言的，是對總相的具體展開。沒有別相的具體展開，也就不成其為總相。文中強調別相以總相為本，因為總的緣故才成其為別。突出總相與別相的相即關係，旨在強調總相與別相相即不二，別相是總相的有機組成部分，不能從總相中割裂開來。

第三同相者，椽等諸緣和同作舍，不相違故，皆名舍緣。非作餘物故，名同相也。問：此與總相何別耶？答：總相唯望一舍說。今此同相，約椽等諸緣，雖體各別，成力義齊故，名同相也。

第四異相者，椽等諸緣隨自形類，相望差別故。問：若異者，應不同耶？

¹⁴ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁507下20-頁508上29。

答：祇由異故，所以同耳。若不異者，椽既丈二，瓦亦應爾。壞本緣法故，失前齊同成舍義也。今既舍成，同名緣者，當知異也。問：此與別相有何異耶？答：前別相者，但椽等諸緣別於一舍，故說別相。今異相者，椽等諸緣迭互相望，各各異相也。¹⁵

同相是從緣起整體中，諸緣對整體的共同成就意義上說的。與總相相比較，「總相」關注的是緣起整體（「屋舍」），「同相」突出的則是諸緣（「椽等」）雖然體用不同，但就其共同成就緣起整體而言，具有共同性。

異相關注的是緣起整體中諸緣之間的差異。關於同相、異相之間的關係，法藏強調正因為諸緣各各不同，所以能夠共同成就緣起整體。關於異相與別相的差別，文中說，別相主要是相對於總相而言，突出的是對緣起整體的具體展開。異相關注的則是諸緣之間的差異。

第五成相者，由此諸緣，舍義成故。由成舍故，椽等名緣。若不爾者，二俱不成。今現得成，故知成相，互成之耳。問：現見椽等諸緣各住自法，本不作舍。何因得有舍義成耶？答：祇由椽等諸緣不作故，舍義得成。所以然者，若椽作舍去，即失本椽法故，舍義不得成。今由不作故，椽等諸緣現前故，由此現前故，舍義得成矣。

第六壞相者，椽等諸緣各住自法，本不作故。問：現見椽等諸緣作舍成就，何故乃說本不作耶？答：祇由不作故，舍法得成。若作舍去，不住自法，有舍義即不成。¹⁶

成相是說緣起整體由諸緣成就。關於成相，法藏突出緣起整體與諸緣之間相互成就，不僅諸緣成就整體，而且緣起整體也成就諸緣。意思是說，諸緣只有在緣起整體中才能確定自身的性質。關於諸緣如何能夠成就整體，法藏突出緣起的作用，而不是諸緣自身的作用。

壞相是說諸緣分別具有自身的獨立性。在這裡，法藏同樣突出緣起對於整體的成就。

從上引文可以看出，法藏「六相圓融」思想主要闡述的是緣起整體及其具體展開之間的關係。法藏曾以「六相圓融」闡釋「因門六義」、「十玄門」的內涵。將「因門六義」視作關於「因」的具體展開。將「十玄門」之「同時具足相應門」視作法界緣起的總相，將其他九門視作「同時具足相應門」的具體展開。應該說，

¹⁵ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁508中7-23。

¹⁶ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁503中27-下16。

「六相圓融」闡述的主要是法界緣起義理之間存在的整體與部分的關係，但其中體現的整體性思維，對於我們今天認識現象世界整體與部分的辯證關係，依然具有啟迪意義。而法藏以金師子與其眼耳鼻舌身五根之間、屋舍與構成屋舍的椽、瓦、板等之間的關係，闡釋「六相圓融」的內涵，也印證了這一點。

總體而言，「六相圓融」將緣起整體及其具體展開之間的關係概括為整體與部分的關係。六相中總相、別相，同相、異相，成相、壞相三組關係，又著重論述了緣起整體及其具體展開之間相即、相成，以及各部分之間相輔相成的關係。所謂相即，突出的是整體與部分、部分與部分之間相即不二，共同構成統一的緣起整體。部分是整體的具體展現，並通過整體獲得自身的規定性。離開部分，沒有所謂的整體。同樣沒有整體，部分也不成其為部分；所謂相成，突出的是部分與部分（諸緣）之間的協同合作，成就緣起整體。關於整體與部分的關係，六相圓融突出的不是部分（諸緣）的自作自為，而是緣起的作用。在這裡，部分（諸緣）不是獨立自為的存在，而是緣起整體的顯現。

「六相圓融」的整體觀與當代哲學關於系統整體與部分關係的認識也存在一致的方面。如當代系統哲學揭示：系統整體中的部分，不能脫離系統整體。一旦脫離系統整體，就不再是原來意義上的部分了；系統整體的各部分之間的聯繫，一旦改變或中斷，系統整體就會喪失原來的性質和功能；部分投入不同的系統整體，會表現出不同的性質和功能；整體不是各個部分的機械相加，而是由各部分按照一定方式構成的有機整體；各部分按照一定方式結成的整體具有各部分所沒有的性質、功能；部分與整體之間的因果關係並非綫性的因果關聯，各部分之間的複雜相互作用決定著整體演化的複雜性、隨機性、不平衡性……從中不難看出，「六相圓融」中所說的「椽即是舍」、「以總成別」，「諸緣和同作舍」，椽舍「互成」等觀念，或與以上觀念直接相同，或者從中可以推導出以上一些觀念。

不過，相比較而言，「六相圓融」偏重於從整體的緣起考察部分的性質及其相互作用，因而突出部分在整體中獲得自身的規定性，突出部分中蘊含的整體性。關於部分對整體的具體展開，也突出其以整體為本。而關於部分協同作用構成整體，法藏突出的是緣起及諸緣之間的相互依持、相互作用，而否定部分自身的能動性。就此而言，「六相圓融」的整體觀與當代系統哲學的整體觀存在思維向度的明顯差異。具體而言，「六相圓融」是從緣起整體、從關係作用考察部分的性質、存在，是從整體到局部的思維路向，突出的是整體、關係的意義；而當代系統哲學則是從部分的能動性，考察部分之間的相互作用，構成系統整體，走的是從局部到整體的思維路向，因此，相對而言比較注重部分的性質、功能，以及部分之間相互作用的具體方式。兩者之間存在一定的互補性。而「六相圓融」對當代系統哲學及生態哲學的啟迪，則主要體現在其關於整體對於部分的規定性，及整體的構成法則上。

五、「十玄無礙」的全息整體觀

「十玄門」也稱「十玄緣起無礙法門」。如果說三性同異、因門六義、緣起相由、六相圓融是法界緣起論成立的根據，是法界緣起論的有機構成部分的話，十玄門則是法藏法界緣起論的核心。十玄門是智儼和法藏的首創，在《華嚴經》中並沒有相關的闡述。不過，其思想淵源是《華嚴經》中描述的「海印三昧」，即佛教修行證得的最高境界。關於「十玄門」的思想內涵，陳永革教授突出其為華嚴經義內容結構的總體闡釋，¹⁷方立天教授則認為十玄門不僅肯定佛教不同法門的相互依存、相互滲透、圓融周遍，而且闡述了現象世界眾多事物現象之間相互涵攝、互為因果、圓融無礙、重重無盡的關聯。¹⁸應該說，「十玄門」中蘊含有對三乘教法的涵攝融通，但其根本內容則是關於現象世界包括人的精神現象之緣起整體的統觀。「十玄門」關於現象世界的認識與當代哲學存在較大的差異。特別是其中蘊含的全息整體觀念，當代哲學鮮有論述，也因而對生態哲學世界觀的構建具有啟迪意義。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴探玄記》、《華嚴金師子章》等著作中對智儼的十玄門說做了繼承和發揮。以下我們結合法藏不同著作中的相關闡述，論述十玄門的內涵。《華嚴探玄記》中將十玄門的名稱和順序概括如下：

顯義理分齊者，然義海宏深，微言浩汗，略舉十門，撮其綱要：一同時具足相應門，二廣狹自在無礙門，三一多相容不同門，四諸法相即自在門，五隱密顯了俱成門，六微細相容安立門，七因陀羅網法界門，八託事顯法生解門，九十世隔法異成門，十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起，無礙圓融。隨有一門，即具一切。¹⁹

第一，「同時具足相應門」。《華嚴一乘教義分齊章》中說：「一者同時具足相應門，此上十義同時相應成一緣起，無有前後、始終等別。具足一切自在逆順，參而不雜，成緣起際。此依海印三昧，炳然同時顯現成矣。」²⁰「同時具足相應門」是對海印三昧的闡釋。意思是說，以上所說教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、應感十方面義理及其所闡述的法界緣起，當下同時具足、呈現，沒有時間先後差別，十方三世一切事物現象相互依持、相互涵攝、圓融無礙。「同時具足相應門」是十玄門的總說，體現的是關於法界緣起的總體認識，其他九門則是對它的具體闡釋。

¹⁷ 陳永革，《法藏評傳》，南京：南京大學出版社，2006年，頁297。

¹⁸ 方立天，《法藏評傳》，北京：京華出版社，1995年，頁78。

¹⁹ 唐·法藏，《華嚴探玄記》，《大正藏》冊35，卷1，頁123上27-中5。

²⁰ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁505上13-16。

第二，「廣狹自在無礙門」，法藏現存著作中未見具體闡釋。根據澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》²¹所述，意思是說，廣大佛身、淨土固然遍及於一切，而塵沙、毫毛同樣能夠涵攝無限。大能入小，小能容大，相互依持、相互涵攝，廣狹無礙。

第三，「一多相容不同門」。《華嚴一乘教義分齊章》中說：「隨一門中即具攝前因果、理事一切法門。……然此一多雖具有多，仍一非即是其多耳。多中一等，準上思之。……然此一多雖復互相含受、自在無礙，仍體不同也。」²²這裡所說的「一」相當於前面所說的「總相」，或唯一真性。「多」相當於「別相」，或具體的因緣。所謂「一多相容不同門」，是說一通過多體現出來，因此一中涵攝多，多中涵攝一。所謂「不同」，即是說，雖然一多相容，但是一與多互不相同，不能混淆。

第四，「諸法相即自在門」。《華嚴一乘教義分齊章》中說：「此上諸義，一即一切，一切即一，圓融自在無礙成耳。若約同體門中，即自具足攝一切法也。然此自一切復自相入，重重無盡故也。……餘異體等門中，亦準思之。」²³諸法相即是說現象事物之間相即相容，自在無礙。諸法相即包含「同體相即」與「異體相即」兩方面。同體相即是指一內在涵攝一切，而此一切又復涵攝一切，如是重重無盡。異體相即則是指一與其他現象事物之間的相即關係。如《華嚴金師子章》中說：「師子諸根、一一毛頭，皆以金收師子盡。諸根諸毛，各攝全體，一一徹遍師子眼。眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身。諸根相即，體非用外。」²⁴意思是說，因為師子諸根、一一毛頭，無不是金，因而涵攝師子全體，由是諸根、一一毛頭相即，眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身……

第五，「秘密隱顯俱成門」。《華嚴金師子章》中說：「若看師子，唯師子，無金。即師子顯金隱，相顯性隱。若看金，唯金，無師子。即金顯師子隱，性顯相隱。若兩處看，俱隱俱顯，性相同時，隱顯齊現。隱則祕密，顯則顯著。……名祕密隱顯俱成門。」²⁵是說，因為觀察主體關注的方面不同，事物呈現出自身的不同方面。在這裡說的是任何事物無不存在性、相兩方面。兩方面同時存在，互為表裡，互為隱顯。

第六，「微細相容安立門」。《華嚴一乘教義分齊章》中說：「此上諸義，於一念中具足。始終、同時、別時、前後、逆順等一切法門，於一念中，炳然同時齊頭顯現，無不明了。……一毛孔中無量佛刹，莊嚴清淨，曠然安住。」²⁶突出的是緣起整體於一念、一毛孔、一微塵中顯現，而一毛孔、一微塵自體相狀宛然安立，不相妨礙。

²¹ 唐·澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，卷2，頁10上7。

²² 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁505上17-25。

²³ 唐·法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，卷4，頁505上27-中22。

²⁴ 參見：宋·淨源，《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊45，頁665，中19-22。

²⁵ 參見淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊45，頁665。

²⁶ 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊45，頁506。

第七，因陀羅網法界門。《華嚴金師子章》中說：「師子眼耳支節、一一毛處，各有金師子。一一毛處師子，同時頓入一毛中。……一一毛中皆有無邊師子。又復一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。……如是重重無盡，猶天帝網珠，名因陀羅網境界門。」²⁷意思是說，師子眼耳支節以及每一根毫毛，都包含有金師子。所有毫毛包含的金師子，同時涵攝於一根毫毛中，因此所有毫毛中都有無邊師子。所有毫毛中的無邊師子，涵攝到一根毫毛中。如是重重無盡，就好比帝釋天的珠網一般，即是因陀羅網法界門。因陀羅網法界門形象地描述了法界無盡緣起的情狀。

第八，托事顯法生解門。托事，是說隨舉一事。顯法，是說顯現真如本性。生解，是說獲得正確的解悟。《華嚴金師子章》中說：「說此師子以表無明，語其金體具彰真性。……理事合論，況阿賴識令生正解。……名託事顯法生解門。」²⁸意思是說，有生滅的師子形相，體現的是無明執著。師子的金體，彰顯的是真如本性。將真如本性與生滅的形相結合起來體悟，就能生起真如隨緣的正確認識。托事顯法生解門，突出的是通過具體事物顯現真如本性，體悟真如隨緣的真理。

第九，十世隔法異成門。所謂十世，是說過去、現在、未來三世中，各具過去、現在、未來三世，共成九世。九世相即相入，不出當下一念。當下一念為總相，九世為別相，合而為十世。九世一切事物現象相互隔別，而於現前一念中混融一體，共成同一緣起。法藏《華嚴金師子章》以金師子時時遷謝闡釋十世隔法異成門。澄觀則以「如一夕之夢，翱翔百年」²⁹加以形象的說明。十世隔法異成門是從時間角度說明緣起整體的變遷皆不出當下一念。

第十，主伴圓明具德門。《華嚴探玄記》闡釋說：「此圓教法，理無孤起，必眷屬隨生。……又如一為主，十方為伴。餘方亦爾。是故主伴伴，各不相見。主伴伴主，圓明具德。如一事華帶自十義，具此十門，即為一百門。餘教義等，亦各准之，故成千門。」³⁰意思是說，現象世界是眾多現象事物相互依持、相互作用、相互涵攝的一大緣起。無論從哪一方面或哪一事物為主進行考察，其他方面或事物均會作為其輔助，因而具足圓明德性。這也表明，從任何一方面或任何一事物，都能體現現象事物之間相互依持、相互作用、相互涵攝的無盡緣起整體。

「十玄門」從總、空、用、體、緣、相、喻、智、時、境十方面闡述法界緣起的內涵。其中一些內涵在「緣起相由」、「六相圓融」中已有具體論述。為論述方面，在這裡，我們從如下方面概括十玄門的內涵：

²⁷ 參見淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，頁 665-666。

²⁸ 參見淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，頁 666。

²⁹ 參見淨源：《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，頁 666。

³⁰ 法藏：《華嚴探玄記》，《大正藏》冊 35，頁 123-124。

第一，從第一門可以看出，「十玄門」闡述的主題是法界緣起整體，闡述的是十方三世一切事物現象相互依持、相互作用、相互涵攝、圓融無礙構成的緣起整體。其他九門則是從不同方面對這一主題的具體論述。

第二，性相融通是法界緣起的重要方面。法藏在闡釋華嚴宗趣時，即說「以因果緣起、理實法界以為其宗」。因果緣起即具體的緣起現象，是「相」；因果緣起空無自性，即理實法界，是「性」。因果緣起、理實法界一體不二，自在無礙，即法界緣起。十玄門中一多相容不同門、諸法相即自在門、秘密隱顯俱成門，即是從體用等不同方面闡釋法界緣起性相融通的內涵。從一定意義上說，性相融通是法界緣起成立的重要思想基礎，沒有性相融通，就沒有不同於三乘教說的法界緣起論。

第三，廣狹自在無礙門、微細相容安立門、十世隔法異成門，則從空間、時間、微細等不同角度，闡述了任一事物不論其廣狹、微細或當下一念，無不涵攝法界緣起整體的思想。其中蘊含的全息觀念是十玄門的核心。因陀羅網境界門則在此基礎上闡述了全息的重重無盡。

第四，十玄門還揭示了主體自身觀察角度、主體自身的領悟對於認識法界緣起內涵的意義。如秘密隱顯俱成門從主體觀察角度的不同，闡釋性相的不同呈現及性相融通的觀念；「托事顯法生解門」闡明主體可以從任一事物領悟真如本性及性相融通的真理。

第五，主伴圓明具德門則總結無論從哪一方面或事物為主進行考察，其他方面或事物均會作為其輔助，因而均能涵攝現象世界眾多事物相互依持、相互作用、相互涵攝的緣起整體。總結部分突出了十玄門的核心——全息整體觀。

關於性相融通觀念上文已有相關論述，在這裡，我們主要論述全息整體觀的內涵及其生態世界觀意義。

全息整體觀強調現象世界一切事物現象相互依持、相互作用、相互涵攝，構成統一的緣起整體。其中任一事物乃至一微塵、當下一念均涵攝十方三世一切事物現象構成的緣起整體。當代生態哲學肯定任一事物都與環境萬物存在相互依存、相互作用的現實關聯，與環境萬物構成統一的生態系統整體。但十玄門中所闡述的任一事物均涵攝十方三世一切事物現象構成的緣起整體的全息整體觀念，在當代生態哲學中則鮮見論及。由此可見全息整體觀的獨特性。

十玄門的全息整體觀對生態世界觀的啟迪意義主要體現在：不僅人與環境萬物、環境整體存在相互依持、相互作用、相互涵攝的整體性關聯，而且人自身涵攝環境萬物、環境整體。認識到這一點，對於我們意識到人與環境萬物、環境整

體的息息相關具有更真切的意義。它啟迪我們，人自身的本性、存在狀態與環境萬物、環境整體息息相關；生態系統中某一物種的消失，會影響生態系統本身的完整性。我們破壞生態系統的生物多樣性，就是在破壞生態系統整體；人與環境萬物、環境整體之間的關聯，並不僅僅體現在物質層面的相互依持、相互作用，還體現在內在精神層面的貫通一體；我們對自然生態環境的破壞，我們對自然萬物的傷害，從本質上來說，也是在破壞、傷害人自身本性的完整性；環境的污染也會污染到我們的生命、我們的心靈，影響到我們生活的質量、生命的質量；生物多樣性的保護、生態系統的維護和優化，就是在保護我們自身的生存，提升我們自身的生存質量。

以上我們結合法藏法界緣起論的主要方面論述了其中蘊含的生態世界觀意義。簡而言之，「三性同異」說繼承發展唯識學三性三無性思想，其對遍計所執性的批判反思對現代實體論觀念具有消解作用。而其中蘊含的性相融通觀念，則為法界緣起論肯定現實世界的關係性、整體性提供了思想橋樑；「因門六義」說繼承發展唯識學「種子六義」思想，其中闡述的因果生成論對現代機械決定論具有糾正意義；「緣起相由」說具體闡述諸緣同體相即相入、異體相即相入的關聯，全面闡述了諸緣之間以及諸緣內部諸要素之間存在的相互依持、相互作用、相互涵攝的關係，其中蘊含有類似當代系統論世界觀的思想；「六相圓融」說從總相、別相、同相、異相、成相、壞相不同方面闡釋整體與部分之間關係，與當代系統論整體觀相一致；「十玄門」是法界緣起論的核心，其中闡述的全息整體論觀念具有當代哲學所沒有的思想內涵，對於我們認識人與環境萬物、環境整體的關係具有啟迪意義。

法藏法界緣起論從所證佛果高度，融攝般若中觀、賴耶緣起、真如緣起的相關思想，將現象世界闡釋為十方三世一切事物相互依持、相互作用、相互涵攝的緣起整體，達到了佛教緣起論前所未有的高度，對於我們高屋建瓴，從緣起整體高度考察生態世界觀的不同論題具有啟迪意義。不過，也正因為其從佛果高度考察現象世界，相對淡化了現實層面具體的緣起作用 and 過程，與當代生態世界觀存在思維向度上的差異，因此，要充分發揮其對於生態世界觀的建構意義，需要與當代生態世界觀進行現實層面的對話與交流。

參考文獻

- 〔美〕貝塔朗菲著，林康義、魏宏森譯，《一般系統論基礎：發展和應用》，北京：清華大學出版社，1987年。
- 方立天（1995）。《法藏評傳》。北京：京華出版社。
- 世親。《十地經論》，《大正藏》冊26。

- 玄奘譯。《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 法藏。《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45。
- 法藏。《華嚴探玄記》，《大正藏》冊 35。
- 淨源。《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45。
- 陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。
- 陳紅兵（2011）。《佛教生態哲學研究》。北京：宗教出版社。
- 陳紅兵（2014）。《生態文化與範式轉型》。北京：人民出版社。