

# 從《十地經論》「六相」思想論智儼法師華嚴學的哲學 意蘊

常熟法界學院圖書館 館長、講師  
釋普超

## 摘 要

「六相」名目淵源於東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》「歡喜地」的「校量勝分」，菩薩十大「願勝」中的第四大願——「修行二利願」之文。智儼法師提出的「六相圓融」思想，成為華嚴宗這一重要義理的開創者。之後祖師多沿襲二祖智儼法師所開創的義理，發展成華嚴宗的核心思想。華嚴宗集大成者三祖法藏法師的思想，不能不說是在智儼法師所奠定的堅實華嚴學的基礎上而建立的。智儼法師華嚴思想內含豐富的哲學思辨性，具有精闢的論斷和獨到的見解，其圓融性思維、相對性思維、整體性觀念等，在修學當中乃至在當今社會都有重要的現實指導意義。

筆者嘗試著在前學術界研究成果的基礎上，以詳實的原典和史料為素材，運用文獻學和哲學思辨等方法，通過理性的分析、比較、歸納和概括，探討智儼法師「六相圓融」思想及其構建華嚴學「相即相入」哲學體系的進路。首先探討「六相」淵源；其次探討地論師的六相義；再次解析和論證智儼法師「六相圓融」思想在華嚴義理中的地位 and 特色。從各別與整體、同一與差異、生成與壞滅觀察一切事物，顯示了相即相入、理事圓融無礙的無盡緣起思想，展現出智儼法師華嚴思想的高度哲學意蘊。

**關鍵詞：**《十地經論》、六相、智儼、華嚴學

## 一、前言

「十地品」是《華嚴經》的核心部分，在印度佛教以《十地經》的名稱單行，解釋具有系統性和完整性，是一套包括了從理論到實踐的，內容豐富的，嚴謹的理論體系，是最受關注的《華嚴》類經典，在印度和中國佛教思想史上具有非常重要的地位。筆者認為，《十地經》列舉的「六相」名目，只是作為菩薩修行「諸地所淨，生諸助道法。」<sup>1</sup>引文中的「助道法」，即是對菩薩修行和教化的輔助手段，但對於「六相」的具體內容，並沒有作出具體的解釋。而世親菩薩在《十地經論》中對「六相」的內容予以闡釋，認為「一切所說十句中，皆有六種差別相門。」<sup>2</sup>在慧遠大師看來，「此六乃是大乘之淵綱，圓通之妙門」，<sup>3</sup>為其後的華嚴宗師宣導「六相圓融」的思想奠定了堅實的基礎。

「六相」思想是華嚴義理中深具特色的重要理論。華嚴宗二祖智儼法師深受《十地經論》影響，首創「六相圓融」理論。在地論師「六相」思想相關著作的啟發下，「立教分宗，制此經疏」，<sup>4</sup>著成了《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《華嚴經搜玄記》），將原經對境界的描述和列舉修行的敘事結合起來，提出一套成對的概念並加以詮釋世間和出世間是一種「重重無盡、事事無礙的法界」，<sup>5</sup>對華嚴「一即一切，一切即一」<sup>6</sup>的哲學觀點具有開創性作用，是華嚴五祖中第一部系統地詮釋《華嚴經》，開出華嚴思想的奠基之作。

智儼法師在《華嚴經搜玄記》和《華嚴經五十要問答》以及《華嚴經內章門等雜孔目章》等著作中，對「六相義」多有發揮，並認為「如是一切及上會諸文，並准地論初六相取之，無不明瞭」，<sup>7</sup>認為宇宙間一切事物都是相即相入，每一事物都是其他一切事物之緣，其他事物也同時是此依事物之緣，自他相待相資，圓融無礙」<sup>8</sup>的華嚴法界緣起不外乎於這六個方面。在此，「六相」已成為智儼法師理解《華嚴經》「重重無盡緣起世界」的核心主旨。但筆者認為，智儼法師在《搜玄記》和《孔目章》中提到的「六相」理論雖貫穿于文章始終，卻未對「六相」之義作出明確地解釋，而是在《華嚴五十要問答》卷2中對「六相」有詳細的解釋：

<sup>1</sup>〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《十住經》卷1，《大正藏》第10冊，第501頁。

<sup>2</sup>〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷1，《大正藏》第26冊，第124頁。

<sup>3</sup>〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

<sup>4</sup>〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》第51冊，第163頁。

<sup>5</sup>宋立道：《〈華嚴經〉與普賢信仰》，魏道儒編：《普賢與中國文化》，北京：中華書局，2006年，第82頁。

<sup>6</sup>〔唐〕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18頁。

<sup>7</sup>〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2，《大正藏》第35冊，第42頁。

<sup>8</sup>徐遠和等編：《東方哲學史》（中古卷），北京：人民出版社，2010年，第564頁。

「所謂總，總成因果也。二別義，別成總故。三同，自同成總故。四異，諸義自異顯同故。五成，因果理事成故。六壞，諸義各住自法不移本性故。」<sup>9</sup>他繼承了《十地經論》「十句」（六相）的開闡和慧遠等大師對「六相」理論的解釋，並用概括性的語言，對「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」做出了進一步地解釋。可見，「六相圓融」是華嚴義理中一個重要的理論。

## 二、「六相」的淵源

從淵源看，六相的名目出於晉譯《華嚴經·十地品》初地「歡喜地」的菩薩十大願中的第四大願。「十地品」敘述了菩薩「從初地至十地」<sup>10</sup>經過的十個階段，指出了菩薩自初發菩提心，累積修行之功德，以至於成佛的主體部分，是整個「《華嚴經》在哲學上主要闡述『轉輾一心，深入法界無盡緣起』的理論和『十地』的思想。」<sup>11</sup>具有概況全部佛教修行實踐的性質。徐梗在《〈十地經論〉研究》一文中說：

《十地經》不管對於印度大乘佛教的發展還是對中國本土佛教思想的發展來說，都是一本相當重要的佛教經典。中觀學派，瑜伽學派，還是中國佛教的地論宗，甚至是華嚴宗都把《十地經》視為重要的思想源泉和最重要的經證之一。《十地經》綜合了《阿含經》以來的緣起觀和《般若經》中的空思想，提出了一種新的平等思想精神，新的緣起觀和唯心觀。著名的「六相圓融」，對大乘佛教修行有很大貢獻。<sup>12</sup>

所以歷來備受關注，有不同譯本。例如：西晉竺法護譯《漸備一切智德經》，姚秦鳩摩羅什譯《十住經》，北魏菩提流支譯《十地經論》，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經·十地品》（八十卷），東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經·十地品》（六十卷）等著作。

在上面列出的諸譯本可知，西晉竺法護所譯的《漸備一切智德經》是《十地品》最早的譯本，但在西晉竺法護所譯的《漸備一切智德經》相應段落中並沒有看到六相的名目，只能看到「有相無相，合會別離有為無為」這樣的片語。

<sup>9</sup>〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

<sup>10</sup> 韓朝忠：《〈十地經論〉研究》，〈吉林大學碩士學位論文〉，2009年，第8頁。

<sup>11</sup> 黃心川：《印度哲學通史》（上冊），鄭州：大象出版社，2014年，第206頁。

<sup>12</sup> 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013年，第5頁。

乃至菩薩一切諸行，弘普無窮，無量無數，攝取一切諸度無極，住清淨道，校計眾會品類音響有相無相，合會別離有為無為，為諸菩薩一切師首，道住真妙，所演章句，諸度無極；所當宣行，勤修正行，而無所生，近成發心，以能具足此諸法已，具足解暢眾生境界。<sup>13</sup>

在羅什大師所譯的《十住經》中，也沒有完整的六相表述，但是提到了「有相無相道，有成有壞」。

一切諸菩薩所行，廣分別，諸波羅蜜所攝、諸地所淨，生諸助道法，有相、無相，道有成、有壞；一切菩薩所行、諸地道及諸波羅蜜本行教化，令其受行，心得增長。<sup>14</sup>

菩提流支所譯的《十地經論》卷三相應經文為：

所謂一切菩薩所行，廣大無量，不雜諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、同相、異相、成相、壞相。說一切菩薩所行如實地道及諸波羅蜜方便業，教化一切令其受行心得增長故。<sup>15</sup>

從菩提流支等學者于北魏宣武帝永平元年將《十地經論》譯出之後，諸多學者的研習和弘傳逐漸興盛，<sup>16</sup>在歷史上被稱為「地論宗」，將弘揚此宗的學者，稱為「地論師」。筆者認為，菩提流支所譯《十地經論》中的「六相」名目與後世華嚴宗師所講的「六相」名目完全一致，可見，地論師對後來華嚴宗師有深遠的影響。<sup>17</sup>

實叉難陀所譯的八十卷《華嚴經》卷三十四中相應的段落：

願一切菩薩行廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地，總相、別相、

<sup>13</sup>〔西晉〕竺法護譯：《漸備一切智德經》卷1，《大正藏》第10冊，第462頁。

<sup>14</sup>〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《十住經》卷1，《大正藏》第10冊，第501頁。

<sup>15</sup>〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷3，《大正藏》第26冊，第139頁。

<sup>16</sup>韓朝忠在《〈十地經論〉研究》一文中說：「慧光參與翻譯，並折衷合為一本，同時還著了論疏，使《十地經論》得以暢行。慧光門下高徒很多，知名的有法上、道憑、曇遵、僧範、慧順、靈詢、僧達、道慎、安廩、曇衍、曇隱、洪理、道雲等人，其中以法上為上首。他著有《十地論義疏》、《大乘義章》等。法上的著名弟子有淨影寺慧遠，他對《大乘義章》作了詳細的注疏，闡述了地論師南道的教說，並集南北朝佛學的大成。」〈吉林大學碩士學位論文〉，2009年，第6頁。

<sup>17</sup>劉續騰在《華嚴宗教理思想的形成——論地論師說、攝論論說和〈大乘起信論〉對華嚴教理的影響》中說：「華嚴宗思想的形成和《十地經論》、尤其是根據地論而形成的地論師說關係非常深。」〈復旦大學博士學位論文〉，2010年，第35頁。

同相、異相、成相、壞相，所有菩薩行皆如實說，教化一切，令其受行，心得增長。<sup>18</sup>

雖然「六相」的名目淵源于晉譯《華嚴經·十地品》，但是在東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》卷二十三的初地中有這樣說明：

又一切菩薩所行，廣大無量，不可壞，無分別諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、有相、無相、有成、有壞。一切菩薩所行諸地道，及諸波羅蜜本行，教化一切，令其受行，心得增長。<sup>19</sup>

值得注意的是：《十地品》中的「總相、別相、有相、無相、有成、有壞」六個條目，只有前四是以「相」作為尾碼，後二者並沒有以「相」作為名稱，並且同後來華嚴宗中通行的「六相」說也有所不同，這裡只是有了最早的六個概念框架。

通過對以上《十地品》的不同譯本中原文對照看出，六相的名目雖源於東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》，但是此「六相」與彼「六相」並不完全相同。東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》中所說的六相為「總相、別相、有相、無相、有成、有壞」，華嚴宗師通常所說的六相是「總相、別相、同相、異相、成相、壞相」。由此可知，華嚴宗師及後來的譯經師普遍所採用的都是菩提流支的《十地經論》中所譯出之名目。<sup>20</sup>

### 三、地論師之六相義

#### （一）世親之六相義

世親撰《十地經論》開闡六相之義，《十地品》中只提出了有六相的名目，並未予以解釋說明，這樣便給後人留下了思考的餘地，後人對《十地經》內容的理解，對六相所蘊含的意義加以解釋和發揮。其中有金剛軍、堅慧、世親等論師的釋論。現行漢譯本只有世親釋，即《十地論》，亦稱《地論》，詳稱《十地經論》，菩提流支等人于北魏宣武帝永平元年（508年）直至永平四年（512年）將此論譯出。《十地經論》一書的影響頗為廣泛，世親這部釋論不僅使經文的義理得以綱舉目張，而且從經文中發掘出許多新義，成為後來大乘教義發展的張本，對後來注釋經典的體裁亦頗有影響。《十地經》翻譯過多次，其中世親對《十地經》的解釋

<sup>18</sup> [唐] 實叉難陀所譯：《大方廣佛華嚴經》卷 34，《大正藏》第 10 冊，第 181 頁。

<sup>19</sup> [東晉] 佛陀跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 23，《大正藏》第 9 冊，第 545 頁。

<sup>20</sup> 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013 年，第 34 頁。

是最有權威的。呂澂在《中國佛學源流略講》中說：

論中講述的義理，確也有特殊之處，上既與《般若》相貫，下又為瑜伽開宗。這一特點是非常鮮明的。「十地」原是配合「十度」來講的，在第六地配合智度時，經文提出了「三界唯心」的論點，世親對此做了很好的發揮。……當流支將此論譯出以後，加上他大力宣揚，引起了當時佛學界普遍的重視，競相傳習，逐漸形成為一類師說，此即所謂「地論師」。<sup>21</sup>

世親菩薩在注解《十地經》中「六相」這一段落時說到：

第四大願心得增長者，以何等行令心增長？一切菩薩所行教化一切令其受行心得增長故。彼菩薩行有四種：一種種、二體、三業、四方便，以此四種教化令其受行。何者是菩薩行？種種世間行有三種：廣者從初地乃至六地，大者七地；無量者從八地乃至十地；不雜者法無我平等觀出世間智故；如經一切菩薩所行廣大無量不雜故。體者如經，諸波羅蜜所攝故。業者如經，諸地所淨生諸助道法故。方便者如經，總相、別相、同相、異相、成相、壞相故。說一切菩薩所行如實地道及諸波羅蜜方便業故。<sup>22</sup>

不過，世親在注解六相名目出處的這一段只是把六相的名目羅列出來，並沒有在概念下定義的方法上講「六相」，而是在將其運用於分析十句排比的句式時集中論述。在《十地經論》卷一說：

一切所說十句中，皆有六種差別相門。此言說解釋，應知除事。事者，謂陰界入等。六種相者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總者是根本入，別相者餘九入，別依止本滿彼本故。同相者入故，異相者增相故，成相者略說故，壞相者廣說故，如世界成壞。餘一切十句中，隨義類知。<sup>23</sup>

《十地品》中所說的六相是對於一切菩薩「令其受行，心得增長，發如是大願，廣大如法性」<sup>24</sup>所作的說明，而世親則將其作為可以普遍使用的詮釋十句的範疇與方法。不過，《十地經論》中的這一段文字是在注釋的下面這一段經文：

<sup>21</sup> 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年，第139—140頁。

<sup>22</sup> 〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷3，《大正藏》第26冊，第139頁。

<sup>23</sup> 〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷1，《大正藏》第26冊，第124頁。

<sup>24</sup> 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《十住經》卷1，《大正藏》第10冊，第501頁。

又一切菩薩，不可思議諸佛法，明說令入智能地故。攝一切善根故，善分別選擇一切佛法故，廣知諸法故，善決定說諸法故，無分別智清淨不雜故，一切魔法不能染故，出世間法善根清淨故，得不可思議智境界故，乃至得一切智人智境界故。<sup>25</sup>

在《十地經》或《華嚴經》其他品中，經文常常會用十句來進行表達一切義，世親認為，一切所說的「十句」中，皆有「六相」。經文開始解釋由通達佛法而入佛智的一段，先有十句說明。第一句當於「總相」，其餘九句為「別相」；又第一句是「同相」，其餘是「異相」；又第一句為「成相」，其餘為「壞相」（實為廣相或開相）。以此類推，經中所有十句都可用六相去解釋。世親在《十地經論》中也多次應用六相的思想來解釋經文：

如經諸佛子，此菩薩十地是過去未來現在諸佛已說今說當說故。於中善決定者是總相，餘者是別相。同相者善決定，異相者別相故。成相者是略說，壞相者廣說故，如世界成壞。<sup>26</sup>

偈言：迭共相瞻住，一切鹹恭敬。如蜂欲熟蜜，如渴思甘露。迭共相瞻者，示無雜染心故。咸恭敬者，示敬重法，非妒心故。下半偈喻敬法轉深，此偈迭共相瞻是總相，一切鹹恭敬是別相。如是余偈初句總相，餘句別相，同異成壞如上所說。<sup>27</sup>

作加者是總相。加有二種。一具身加。依法身故。二具果加。證佛果故。天人上者亦總亦別。餘者唯別。<sup>28</sup>

縱觀《十地經論》不難看出，提到的六相名目就是上面幾段文字，世親雖然闡釋的並不多，但是對「六相」已成為貫穿全文詮釋《十地經》的一種範疇與方法。

## （二）慧遠之六相義

「六相圓融」義雖依據世親《十地經論》而立，然依據隋代慧遠大師（西元 532—西元 592）的解釋，方得大成。慧遠著《十地經論義記》十四卷（現僅存八卷），對地論教理有很大影響。慧遠在中國有「釋家龍象」之稱，道德學問風靡一世，「著名的佛教理論家，宣傳者和組織者，是東晉時代繼道安大師以後的

<sup>25</sup>〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 124 頁。

<sup>26</sup>〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 127 頁。

<sup>27</sup>〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 128 頁。

<sup>28</sup>〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 131 頁。

傑出佛教領袖」<sup>29</sup>之士，講《法華》、《涅槃》等經，弘揚《地論》和《攝論》，並為《維摩》、《勝鬘》作疏，更是為《華嚴》、《起信》、《無量壽經》、《溫室經》等諸經論注疏。但其教學，兼依《攝論》、《涅槃經》和《起信論》的思想甚多，著有《華嚴經疏》七卷。慧遠是隋朝地論師的傑出領袖，慧遠之教判與教理對華嚴宗之影響深且大，可謂是為華嚴宗開宗奠定了一定的理論基石。華嚴宗重視「因果二分」、「教正二道」、「六相圓融」等思想，這些都是從慧遠的著作中所演出，以後的華嚴宗師是承之加以改良，所以有「華嚴宗為參酌遠公之地論宗義而擴充演進者」<sup>30</sup>之說，可見慧遠對華嚴宗的影響深且遠。

慧遠在《十地經論義記》卷一末中解釋了六相之義，又在《大乘義章》卷三中設立了「六種相門義」一章，對六相義作了詳細的闡釋和說明，對以後的華嚴宗師有很大的啟發。慧遠在《大乘義章·六種相門義》卷三中說：

六種相者，出《華嚴經十地品》也。諸法體狀，謂之為相。門別名門，此門所辨，異於餘門，故曰門別。如經中說，不二法門有盡解脫門等。若對行心，能通趣入，故曰門也。門別不同，故有六種：所謂總、別、同、異、成、壞，此六乃是諸法體義。體義虛通，旨無不在。義雖遍在，事隔無之。是以論言，一切十句，皆有六相。除事，事謂陰界入等。陰界入等，彼此相望，事別隔礙，不具斯六，所以除之。若攝事相以從體義，陰界入等一之中，皆具無量六相門也。<sup>31</sup>

在這裡，此一門不同於其它門，故稱為「門別」，「若對行心，能通趣入，故曰門也。」在這裡「門」是指門徑，主要是指做事情的方法和關鍵。此門有六種，慧遠認為：「此六乃是諸法體義，體義虛通，旨無不在。義雖遍在，事隔無之。」<sup>32</sup>也就是說，六相是從各種存在的「體」，即本質而立論的，並不是從現象的層面而立論。諸法本質為一，故萬物相通。從萬物角度看，則事事不同，物物隔別。例如：如就「陰」、「界」、「入」三者，從事相上來看，有種種分別和不同，因此就不具有六相義，但是從本質的角度來把握「陰」、「界」、「入」三者都具有六相。慧遠在下文就舉「色陰」為例說明了六相具體的涵義：

今且就一色陰之中，辨其六相，余類可知。如一色陰，同體具有恆沙佛法，

<sup>29</sup> 吳丹：《〈大乘大義章〉研究》，〈蘇州大學博士學位論文〉，2008年，第11頁。

<sup>30</sup> 龜穀聖馨，河野法雲：《中國華嚴宗發達史》，《現代佛教學術叢刊》第34冊，臺北：大乘文化出版社，1978年，第321頁。

<sup>31</sup> 〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

<sup>32</sup> 〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。



謂苦、無常、不淨、虛假、空、無我等一切佛法。是等諸法，義別體同，互相緣集，攝彼同體一切佛法，以成一色，色名為總。就此總中，開出無量恒沙佛法，色隨彼法，則有無量。所謂苦色、無常色、不淨色、名用色、空無我色、乃至真實緣起之色。如是無量差別之色、是名為別。就彼別中，苦無常等諸法之上，皆有色義，名之為同。色義雖同，然彼色苦，異色無常異。如是一切，各各不同，是名為異。就彼異中，義門雖殊，其體不別。體不別故，諸義雖眾，不得相離。不相離故，隨之辨色，得攝為一，是故名成，成猶略也。體雖不別，義門恒異。義門異故，一色隨之，得為多色，目之為壞，壞猶廣也。據實論之，說前四門，辨義應足，為約同異成前二門故有六也。色義如是。<sup>33</sup>

色陰，又譯色蘊，陰、蘊有積聚、類別之意，「諸所有色，若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若細，若劣若勝，若遠若近，如是一切略為一聚，說名色蘊。」<sup>34</sup>慧遠在這裡以色陰為例，在這一色陰中，具有眾多佛法，謂苦、無常、不淨、虛假、空、無我等一切佛法，此等諸法，雖義不同但體同，即擁有同一個體——佛法，如是等一切佛法，「以成一色，色名為總」，是為總相，就此總中，開出無量眾多佛法，「苦色、無常色、不淨色、名用色、空無我色、乃至真實緣起之色，如是種種差別之色，是為別相」。此別中苦、無常等諸法之上，皆有色義。有共同特性，所以名之為同相。色義雖同，然彼色苦於無常，如是一切，各各不同，是為異相。就彼異中，義門雖殊，其體不殊，其體不別故，諸義雖眾，但不得相離，由於色之體的同一，諸緣得以攝為一體，這就叫成相。體雖不別，義門恒異，義門不同故，一色隨之，得為多色。慧遠將壞相解釋為多色的形成聚合，相對於一色而言，由一到多色的轉變就是壞相。

從慧遠的這段論述可以看出，六相圓融之義在這裡已初見端倪，慧遠不只舉「色陰」一例說明六相之義，隨後又就「色無常」以辨六相：

今更就彼色無常中，以辨六相，余類可知。總攝諸義，以為無常，是名為總。就此總中，開出無量恒沙佛法，無常隨彼，則有無量，謂色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常、乃至真實緣起無常。有如是等無量差別，是名為別。就彼別中色苦等，上皆有無常，是名為異。無常雖同，而色苦等各各不同，是名為異。就此異中，義門雖殊，體性不別。性不別，故義門雖眾，不得相離。不相離故，隨諸義門，所辨無常，得攝為一，是名為成。體雖不

<sup>33</sup> [隋] 慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

<sup>34</sup> [唐] 玄奘譯：《阿毗達磨俱舍論》卷1，《大正藏》第29冊，第4頁。

別，義門恒異。義門異故，無常隨之得為眾多，是名為壞。<sup>35</sup>

慧遠在這裡以「色無常」來說明六相，所有物質性的東西，對於那些具有形相、被生成的、變化的物質現象而言，都是無常的。這些都是因緣和合而成，其存在性受因緣決定，因而不能決定自己的存在的自性、常住性。現象皆具有流變無定的本質，這即是「總」。在無量多佛法皆存在「無常」之義，有色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常、乃至真實緣起無常。這些「無常」又相互區別，各各不同，此即是「別」。然就這些相互區別的色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常等「無常」中，又皆是一大類，同屬於「無常」。「無常」雖同，其內容上卻有差別，只是根本上沒有分別，所以說內容雖多，但又同屬一大類，隨其內容不同而說「無常」，是同屬一，是名為「成」。雖然根本上沒有分別，但是在「無常」內容上總有眾多不同，是名為「壞」。徐遠和等人在《東方哲學史》（中古卷）中說：

各事物因緣和合而成一總體，是總相；合成總體的事物與總體相對，是別相。各事物和合，不相拒逆，同成總體，是同相；各事物雖然同成一總體，但隨自形類、各自差別，是異相。由各事物因緣和合、總體得以成功，是成相；各事物隨共同和合成總體，但從它們自身去看，其形相、特徵不失，由此總體的意義便失壞，是壞相。<sup>36</sup>

慧遠得出結論：「一切十句，皆有六相，除事，事調陰、界、入等。」<sup>37</sup>可見，慧遠在這裡有所發揮，在慧遠看來，「六相之義，既通諸法，依法成行，行亦齊有。」所以「初地第四願中宣說，一切菩薩所行，皆有總別同異等也，隨行所說，廣如地論。」慧遠深受地論師的「六相之義」，並在其那裡得到了充分的解釋與發揮。在慧遠看來，「六相是大乘之淵綱，圓通之妙門」。若能對此「六相」的旨趣有所領悟，就不會迷惑於同一性（一）與差別性（異），不會對千差萬類的事物有所偏執，都同等對待。

在智儼之前，對於六相義的重視莫過於地論師的一些代表人物，世親的《十地經論》和以慧遠為代表的地論師對六相義做出了充分的解釋，並且予以發揮。地論師對六相思想的發揮為後來華嚴宗師所汲取，並最終成為該宗思想的特色之一。

<sup>35</sup> [隋] 慧遠：《大乘義章》卷 3，《大正藏》第 44 冊，第 524 頁。

<sup>36</sup> 徐遠和等編：《東方哲學史》（中古卷），北京：人民出版社，2010 年，第 567 頁。

<sup>37</sup> [隋] 慧遠：《大乘義章》卷 3，《大正藏》第 44 冊，第 524 頁。

## 四、智儼法師「六相圓融」思想

### （一）智儼六相思想的淵源

智儼對於《華嚴經》的理解深受了《十地經論》和地論師的影響。智儼撰寫的《華嚴經搜玄通智方軌》十卷（簡稱《華嚴經搜玄記》）中引述了《十地經論》及地論師的不少論述。智儼曾跟隨智正學習《華嚴經》，<sup>38</sup>智正著有《華嚴疏》，遺憾的是智正的著作都沒有保存下來。智正初住勝光寺，後住終南至相寺，從青多淵，青多淵之師為靈裕，靈裕之師為道憑，道憑之師為慧光。慧光是地論宗南道派的開創者，<sup>39</sup>除精研《華嚴經》之《十地品》外，對《華嚴》整部經典之旨趣亦廣作理解，慧光將《華嚴經》之詮釋，判為因果理實，成為華嚴宗法藏之因果緣起、理實法界說之基礎；又慧遠闡釋《華嚴經》要義，所說之因果二分、教證二道、六相圓融等，亦多被後來華嚴宗師所修正採用，故有「南地道論一轉而為華嚴宗開創之先鋒」。智儼法師是讀光統律師的《華嚴經》文疏，而有所悟，對《華嚴經》「別教一乘無盡緣起」的旨趣「欣然賞會，粗知眉目」。<sup>40</sup>智儼法師對地論一系的著作也有所研究，特別是「六相圓融」並且發揮其旨，這樣智儼必然會對在他之前的有關「六相」方面的著作有所研讀，尤其是地論師的著作，以智儼法師與地論師的淵源關係應該很容易讀到。也許正是由於智儼讀到了地論師相關「六相」的著作而有所啟發，發揮其旨趣。在青年之時受「異僧」的開示關注「六相」，勢必會到相關經論疏中尋找答案。據法藏的《華嚴經傳記》卷 3 中記載：

後遇異僧來，謂曰：「汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義，慎勿輕也！可一兩月間，攝靜思之，當自知耳。」言訖忽然不現，儼驚惕良久。因則陶研，不盈累朔，於焉大啟。遂立教分宗，制此經疏。<sup>41</sup>

<sup>38</sup> 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年，第354頁。

<sup>39</sup> 慧光，定州長盧人，十三歲隨父到洛陽，從佛陀扇多受三歸，既而出家為沙彌，扇多授以律學。到二十歲，往本鄉受具足戒，聽受律部，隨所聞奉行。將近四年，曾開講《僧祇律》，更從僧辯學習經論。後來到洛陽，搜采新義。其時佛陀扇多任少林寺主，勒那、流支也在其時傳譯《十地經論》，慧光列席譯場，因為素來學過梵土的語言，會通雙方的諍論，後來撰《十地論疏》，發揮論文的奧旨，開地論宗南道派。他注釋了許多經論，如《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《地持》、《勝鬘》、《遺教》等經（現存《華嚴經義記》卷一）。並著《四分律疏》，又著《玄宗論》、《大乘義律章》、《仁王七誡》及《僧制十八條》。慧光初在洛陽，任國僧都；後被召入鄴都，任為國統；因此，一般稱他為「光統律師」。

<sup>40</sup> [唐]法藏：《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》第51冊，第163頁。

<sup>41</sup> [唐]法藏：《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》第51冊，第163頁。

可見，智儼悟到「六相」之深義「遂立教分宗」，「立教分宗」的一個標誌體現就是著成了《搜玄記》。如果沒有異僧的開示，智儼便不會注意到「六相」。六相是啟發智儼並且開示其的一把鑰匙，正是這把鑰匙開啟了一扇具有中國思想特色的佛教宗門——華嚴宗的大門，可以看出，「六相」思想在智儼法師華嚴思想中佔用極其重要地位。

## （二）智儼對六相的解讀

智儼在其著書《華嚴經搜玄記》卷三、《華嚴經五十要問答》後卷、《華嚴經內章門等雜孔目章》卷三等著述中，對於六相義多有發揮，認為法界緣起的相貌不外乎這六方面，用來解釋一切緣起的現象。在智儼看來「如是一切及上會諸文，並准地論初六相取之，無不明瞭，余相可知。」<sup>42</sup>可見，六相已成為智儼理解《華嚴》和一切經義的精義要決。

但筆者認為，智儼雖然在《搜玄記》和《孔目章》中提到「六相」，並把其思想貫穿于文章的始終，但未對「六相」作出進一步的解釋，而是在《五十要問答》中對「六相」做了說明。

所謂總，總成因果也。二別義，別成總故。三同，自同成總故。四異，諸義自異顯同故。五成，因果理事成故。六壞，諸義各住自法，不移自性故。<sup>43</sup>

智儼在這裡繼承了慧遠等人對六相的理解，用概括性的語言，對「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」做了解釋。他認為，所謂「總」，就是因果的全體。世間萬有從佛教的觀點看，不外是因果兩個方面，因此，因果的全體就是整個世界。也就是《十地經論》中的「總者是根本入」，<sup>44</sup>即十地修行的「總相」。所謂「別」，就是構成因果總體的各個部分。單個的事物因果都屬於別。

「總」由「別」的「互相緣起」構成，總別具有整體和部分關係，它們是同一性與差別性的互相依存的關係，說明這些都是證明佛法無量，修行無盡的道理。即「總相」是事物的本質，「別相」是事物個別存在的狀態，沒有離開「別相」獨立存在的「總相」，「別相」則含有「總相」其它的特性。<sup>45</sup>

<sup>42</sup> [唐]智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2，《大正藏》第35冊，第42頁。

<sup>43</sup> [唐]智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

<sup>44</sup> [北魏]菩提流支譯：《十地經論》卷1，《大正藏》第26冊，第125頁。

<sup>45</sup> 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013年，第22頁。

所謂「同」，就是指千差萬別的因果關係在構成一個總體世界時具有了統一性。而所謂「異」，指各種因果關係都有自身的獨特性，而正是因為這種獨特性，才體現了構成總體的統一性。所謂「成」，指事物的因緣具足，有了結果。所謂「壞」，指各種因果本質都沒有改變，對於所成就的果來說，就是壞。

在智儼看來，一切緣起之法，都具有此六相，不具六相，則不能緣起。「此六相為就體、相、用論平等差別之二義者」，<sup>46</sup>也就是說，總相和別相是「體」上之平等差別，總相為「平等之體」，別相為「差別之體」。同相和異相是「相」上之平等差別，同相是「平等之相」，異相是「差別之相」。成相是壞相是「用」相上之平等差別，成相為「平等之用」，壞相為「差別之用」。如上可見，智儼在《五十要問答》中「四十三如實因緣義」這一問答中，給六相做了簡明的解釋，在這裡智儼並不是單純的論六相，而對六相予以解釋說明，為了說明因果相成與因門六義這兩個概念引出六相。

理解六相的宗旨，把握精髓，就不會迷惑於同一性和差別性，不會偏執於某一方面。作為「大乘之淵綱，圓通之妙門」的六相，我們需要認識它們的同一性和差別性和兩者之間的關係。<sup>47</sup>

筆者認為，六相中最重要的是「總別」這對，「同異」和「成壞」兩對是從不同方面來發揮「總別」的意思。以上對於六相的解釋，可以看出六相的適用範圍，具有同一性和差別性、一般性和個別性、整體與部分的關係，為華嚴宗的「六相圓融」確立了原則。

## 1.因果相成

在《五十要問答》之「四十三如實因緣義」這一問答中，智儼著重解釋了「因緣義」，這裡所講的因緣義是最真實的因緣義，即因緣義的真實狀況和真實性質，菩薩初起修行入道的方便法門就是觀「如實因果」。「凡佛法大綱有其二種，所謂真俗，隨順觀世諦，則入第一義故。觀相雲何？法有多門，且依同時，如實互為因果義。」<sup>48</sup>

智儼首先解釋「因果義」，即因與果之間的關係，在這裡分為兩重解釋因果義，

<sup>46</sup> 丁福保：《佛學大辭典》（下冊），上海佛學書局，1991年，第1675頁。

<sup>47</sup> 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013年，第22頁。

<sup>48</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第530頁。

兩重內又各有三門，即「一明護分別過，二明其義，三明違之成過。」<sup>49</sup>

在第一重內，智儼以「炷炷」和「炎」為例，說明因果相生之義，從以上三門來解釋，都是以這個比喻來說明。

在第一門裡，以七問七答來解釋「炷」與「炎」的關係。

問曰：炷炷生光炎耶？答：不也，炷從炎生故。

又問：炎生炷耶？答：不也，炎從炷生故。

又問：炎從炷生耶？答：不也，炎能生炷故。

又問：炷從炎生耶？答：不也，炷能生炎故。

又問：可是不生耶？答：不也，去炷炎隨無故。

又問：生不生俱耶？答：不也，相違故。

又問：非生非不生耶？答：不也，違其因果如實生理故。<sup>50</sup>

第二門中分析了「問」中的說法，第一問「炷生炎」這一觀點中，「炷」是因，「炎」是果，炎從炷這個因生，所以炎是無，依炷才能生炎果，所以是無；第二問「炎生其炷」，炎是因，炷是果，炷從炎生，所以炷是無，依炎生炷果；第三問「炎果從炷因生」，炎這個果是非有義，「無體故」，即沒有自體，不能自生。也就是說，炎不能獨立存在，有炷因才有炎果，所以「非有」，炷生光炎，炷這個因是「非無義」，依炷生光炎，炷是有，「為有力故」，即是說炷這個因具有生果之力用，是為「有力」。

第三門，把炷炎的相生關係劃分為四種情況：

炷因生果，亦可恒生炎果。

炷不生，亦可恒不生炎果。

亦生不生，相違故。

非生非不生，戲論故。<sup>51</sup>

意思是說，如果「炷因生果，亦可恒生」，由於常能生炎果，各種因緣條件都很好的具備。如果說「炷不生亦，可恒不生炎果」，由於炷這個因不生，因此，故無炎這個果，沒有因就沒有果，也就是一些因緣條件不具備的原故。如果說「炎

<sup>49</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第530頁。

<sup>50</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

<sup>51</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

生炷」理同上，「炷因生果，亦可恒生炷果」。「炷不生，亦可恒不生炷果」。如果說「亦生不生」這就相違了不成立。如果說「非生非不生」這是「戲論」。

第二重，即直接論證因果相生之義，不再借炷炎之喻來說明，三門同前。

第一門中把因與果分開來討論，先說「因」後論「果」，在「因」中分了四種情況，即四個問答。

問：因是有耶？答：不也，果因故，緣成故。

又問：因是無耶？答：不也，生果故。

又問：因有無俱耶？答：不也，相違故。

又問：非有無耶？答：不也，現見生果法故。<sup>52</sup>

在這裡否定了「因」是「有」、「無」、「有無俱」、「非有無」的四種情況，「因」不是「有」，因是相對於果來講的，因是果的因，有果才有因，需要一些條件的。「因」也不是「無」，「因」能生果怎能是無。「因」也不是有無都具備，因為二者互相違背。「因」也不是非有無，正如我們看見因能生果。同樣「果」中也分為四種情況，即四個問答。

問：果是有耶？答：不也，是他果無體故。

又問：果是無耶？答：不也，由是果故。

又問：亦有亦無耶？答：不也，一果故不相違故。

又問：非有非無耶？答：不也，現有果所生故。<sup>53</sup>

在這裡同樣否定了「果」是「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」的四種情況，「果」不是「有」，是依因才有的果，是因的果，所以是他果，沒有自體自性，依因才有果。「果」也不是「無」，果就是因生的這個果。「果」也不是「亦有亦無」，就一個果怎能亦有亦無，互相違背。「果」也不是「是非有非無」，因為已經看到有果所生。

第二門中分析了上面所說「因」中的四種情況，「因」是「有」，是由於「能生」故。說「因」是「無」，是說因是果的「因」，有果才有因，需要一些條件。說「因」是「亦有亦無」，是說這個就是因。說「因」是「非有非無」，是說只取一義不可得。「果」中的四種情況，准前可知。

<sup>52</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

<sup>53</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

第三門中，就是說明如果執著「因生果」與「因不生果」都是有過失的，都有「常」和「斷」的兩種過失，首先「因生果」的過失就是「若生者亦可恒生，亦可恒不生」，「因生果」的「恒生」的過失即可陷入「常」，「因生果」的「恒不生」的過失即可陷入「斷」；其次「因不生果」的過失亦有兩種過失，即「常」和「斷」，若炷因不生，即光炎無因故，陷入「常」。又若炷不生，既炎無自生，陷入「斷」。其它「亦生不生非生非不生」，准前可知。

在智儼看來，因與果的關係並不是一般所理解的因果關係，即是象時間一樣單向的或如鐘錶指針一樣順時序的因果關係。在智儼看來，因果關係是「變向」的，或「互向」的因果關係；在這種因果關係中，時間意義已被超化。這種「變向」的因果關係深受了中觀的影響。中觀以「緣生性空」，目的在於破除實在的法體（自性），以顯示當前的存在是一種「被約制」或「被決定」的存在，便似乎可得出一種能約制或能決定「他法」的存在，而此「他法」在面對其它能約制他的存在時，又變成了一個被約制者。所以「自他」之間，是互相約制的，能互相徹入。「認為世界上的所有事物現象皆互為因果，一物為因，其餘的一切就是果；一物為果，其餘的一切就是因。其中之一和一包含其中的一切共處於普遍的聯繫中。因此，一切事物間的關係是彼此依賴、彼此貫通、彼此滲透」<sup>54</sup>的「不二」哲學意蘊。

## 2. 因門六義

「因門六義」是華嚴宗的重要義理，此說最早為智儼所倡。「因門六義」所依據的論典是世親所著《十地經論》卷八的「四種深觀」。

深觀者有四種：一者有分非他作，自因生故；二者非自作，緣生故，如經，無明因緣行生，因緣能生行，餘亦如是，無明滅行滅行無，餘亦如是故；三者非二作，但隨順生故，無知者故，作時不住故，如經，無明因緣行是生縛說，餘亦如是……；四者非無因作，隨順有故，如經，無明因緣行是隨順有觀說。餘亦如是。<sup>55</sup>

首先，智儼在《搜玄記》中對世親的四句深觀有所解釋：

深觀者，觀行窮深，因緣之理妙過情趣，故名為深觀。相雲何？論主分本三觀，以為四法趣其深理。一非他作自因生故，即成自因，具有勝力，離無因計；二非自作緣生故，即顯疏緣，具有勝力，即離單因生果不籍緣失。此二種離自性

<sup>54</sup> 徐遠和等編：《東方哲學史》（中古卷），北京：人民出版社，2010年，第171頁。

<sup>55</sup> 〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷8，《大正藏》第26冊，第170頁。



執，由順俗諦見心不息，問：何故不言各有少力共成多力？答：若少多則不成。三非二作但隨順生，此則去前見。因緣相隨順生者，有無不可取為隨有故，不可無隨順有故，非自有復隨順有，非定從因生故，離有無不可取也。四非無因作隨順有故，即離意，謂無分別。其法如上十平等攝，此即深觀之妙趣也。問：此觀為是逆觀？為是順觀？答此通逆順，隨順觀世諦即順也，即入第一義諦故逆也。<sup>56</sup>

其次，智儼在《搜玄記》卷三中解釋「第六地中十觀之第八因緣觀」中寫到：

因緣生理，因有決定用，緣有發果能，方得法生。若但因力無緣發果能者，其因六義不現在前。何者為六義？一念念滅，此滅是空，有力不待外緣所以有力不待緣，為因體未對緣事自遷動故。二俱有是空有力待緣，所以者為得外緣唯顯體空俱成力用也。三隨逐至治際是有無力待緣，所以知為隨他故不可無不能違緣，故無力也。四決定是有有力不待緣，所以知外緣未至性不改自成故。五觀因緣，是空無力待緣，所以知者為待外緣唯顯親因非有無力能生果也。六如引顯自果，是有有力待緣。所以知得外緣時唯顯自因，得自果故。問：此因緣六義分齊雲何？答：今言賴緣者，但取因事之外增上等三緣不取自因六義互相發。所以者，其六義者同是理法對因事顯。廢生因事六義不能自互發成，但外三緣各有理事故，得對顯因果之義。若爾六義不應總別相成，答六義六相共成者。<sup>57</sup>

由上可知，智儼的「因門六義」思想除了依據世親著的《十地經論》卷八中的「四種深觀」外，還吸收了《攝大乘論》中的「種子六義」。《攝大乘論》是大乘瑜伽行派的基本論書，簡稱《攝論》，印度無著撰，梵文原本已佚。中國先後有三種漢譯：一是北魏佛陀扇多譯 2 卷，二是陳真諦譯 3 卷，三是唐玄奘譯 3 卷。對後世影響最大、流行最廣的是真諦和玄奘的譯本，對智儼有影響的是真諦譯本。

印度無著撰，陳天竺三藏真諦（499-569）譯的《攝大乘論》卷一說：

外內不明了，於二但假名。及真實一切，種子有六種。  
念念滅俱有，隨逐至治際。決定觀因緣，如引顯自果。<sup>58</sup>

<sup>56</sup> 〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》第 35 冊，第 68 頁。

<sup>57</sup> 〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》第 35 冊，第 66 頁。

<sup>58</sup> 〔陳〕真諦譯：《攝大乘論》卷 1，《大正藏》第 31 冊，第 115 頁。

在世親釋，陳天竺三藏真諦譯《攝大乘論釋》<sup>59</sup>卷二中對「種子有六種」的解釋：

一切種子有六種者，如此內外種子不過六種，何者為六？念念滅者，此二種子刹那刹那滅，先生後滅無有間故。此法得成種子，何以故？常住法不成種子，一切時無差別故，是故一名念念滅。俱有者，俱有則成種子。非過去未來及非相離，是時種子有即此時果生，是故二名俱有。隨逐至治際者，治謂金剛心道。阿黎耶識于此時功能方盡故名際，外種子至果熟及根壞時功能則盡，是故三名隨逐至治際。決定者，由此決定不從一切。一切得生因果，並決定若是此果種子，此果得生。是故四名決定。觀因緣者，由此種子觀別因緣。方復生果，是故非一切時，非一切生。是時若有因，是時因得生，是故不恒生。若不觀因而成因者，則一因為一切果因。以觀因緣成故，不漫為因，是故五名觀因緣。能引顯自果者，是自種子能引生自果。若阿黎耶識能引生阿黎耶識果，如穀等種子能引生穀等果，是故六名能引顯自果。如此六種是因果生義。<sup>60</sup>

「種子六義」即是(1)「念念滅」，種子不會暫住，而是不斷變化的；(2)「俱有」，種子生起現象後仍然存在，並支持現象的存在；(3)「隨逐至治際」，種子隨滅隨轉，永遠與阿賴耶識共存；(4)「決定」，種子的善惡性質始終不變；(5)「觀因緣」，種子生起現象，必須具備其它條件，即只有眾緣和合才有生起的作用；(6)「引顯自果」，種子只能引生自類的果。智儼法師在《搜玄記》卷三解釋「第六地中十觀之第八因緣觀」中提到的「因六義」是完全按照真諦譯的《攝大乘論釋》中「種子六義」的次第展開而論述的。

智儼在《五十要問答》「四十三如實因緣義」這一問答中，主要說明因緣義的真實性質，著重闡釋了「因果相成」和「因門六義」，在這裡智儼概括性的總結到「又一切因有六種義」，即因門六義：

又一切因有六種義：一空有力不待緣，念念滅故。二有有力不待緣，決定故。三有有力待緣，如引顯自果故。四無無力待緣，觀因緣故。五有無力

<sup>59</sup> 無著所造攝大乘論之注釋書，世親造，漢譯本有三：1、陳代真諦譯，凡十二卷，一說十五卷。天嘉四年(563)于廣州制旨寺譯出，慧愷筆錄。又稱梁譯攝大乘論釋，略作攝論釋、梁釋論。2、隋開皇十年(590)，沙門達摩笈多暨行矩等合譯，凡十卷。題名攝大乘論釋論，又稱隋譯世親攝論。3、唐代玄奘譯。貞觀二十一至二十三年(647—649)譯出，凡十卷。世稱唐譯世親攝論。

<sup>60</sup> [陳]真諦譯：《攝大乘論釋》卷2，《大正藏》第31冊，第165頁。

待緣，隨逐至治際故。六無有力待緣，俱有力故。<sup>61</sup>

在智儼看來，「一切因」，在緣起方面有六個涵義，即是說，以六義分析因緣，因具決定之作用，起主要直接作用，緣是發果之能，起間接輔助作用。諸法待因緣和合而生，不可只從「因」或「緣」的力用上來理解，也不可只從「因」與「緣」兩力的「合力」上去體會，應當具有「空」、「無」，「有力」和「無力」以及「待緣」與「不待緣」兩義上加以領悟。

智儼法師在解釋「因門六義」後，隨即引經據論，說明「此顯因果親疏分齊極明善也。」<sup>62</sup>意思是說，此因門六義把因與果的「親疏有無力用」的差別關係都完整的的表達出來了。智儼法師在《五十要問答》中提到的「因門六義」與《搜玄記》中提到的「因六義」在次第上有所不同，但其「六義」內容則無任何改變。如下圖所示：

智儼法師關於「因門六義」在二部著作中的比較	
《搜玄記》	《五十要問答》
空有力不待外緣（念念滅）	空有力不待外緣（念念滅）
空有力待緣（俱有）	有有力不待緣（決定）
有無力待緣（隨逐至治際）	有有力待緣（引顯自果）
有有力不待緣（決定）	空無力待緣（觀因緣）
空無力待緣（觀因緣）	有無力待緣（隨逐至治際）
有有力待緣（引顯自果）	空有力待緣（俱有）

「因門六義」可分為三種形式：（一）因有力不待緣，又作因生。即因之自體具有生果之全部力用（直接原因），而無須假借他緣之力（間接原因）。（二）因無力待緣，又作緣生，即因之自體無有生果之力用，而必須假借他緣之力。（三）因有力待緣，又作因緣生，即必須由因與緣兩方之力，才能生果者。以上三種形式，筆者認為，並非是有個別之義，唯有其其觀點不同而已。其實，此三種形式互含攝其全體，即謂「因生」時，其因含攝緣之全體；而謂「緣生」時，則緣奪因之全用，然其中亦含攝有因之義；又「因緣生」時，則因與緣二者俱存。因之自體，非有實體性，是為「空義」；以其待緣而生故，是為「有義」。由此可知，以上闡述三種形式各具空、有二義，而形成了因之六義。

<sup>61</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

<sup>62</sup> 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

## 五、結論

在華嚴祖師中，智儼法師宣導的「六相圓融」思想成為華嚴之大法門。「六相」在智儼法師華嚴思想中佔有極其重要地位。在其著作《華嚴經搜玄記》卷三、《華嚴經五十要問答》後卷、《華嚴經內章門等雜孔日章》卷三中，對於六相義有所闡釋和發揮，雖然闡釋的並不多，但對「六相」義理已貫穿于文章中。在《華嚴經五十要問答》後卷著重說明了「因緣如實義」，從這裡看出智儼對因果問題的看法，一言以蔽之即是因果「相生相成」，把一切因歸為六義，即「因門六義」，而因果相成與因門六義都是在說緣起法。智儼認為，因果相成與因門六義更以六相顯之，即是說六相這一門也可以把「因果相成」與「因門六義」這兩門的意義顯示出來，「如是一切及上會諸文，並准地論初六相取之，無不明瞭。」<sup>63</sup>「確立無礙自在生存的哲學根據。」<sup>64</sup>

通過對智儼「六相圓融」之義的分析不難看出，所述緣起之法並悉遍法界，都具無礙義，每一事物都處於「總別相即」和「同異相印」及「成壞相即」的圓融狀態。對這種狀態的認識，即是佛智，對這種狀態的體驗，即是對佛境界的體驗。「六相圓融」的思想要求人們從總別、同異、成壞三方面看待一切事物，認識到每一事物都處於總別相即、同異相即、成壞相即的圓融狀態。世間諸法現象的構成及現象與現象的關係也是如此。全體與部分、同一與差異、生成與壞滅是相即相入圓融無礙的無盡緣起關係。

<sup>63</sup>〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2，《大正藏》第35冊，第42頁。

<sup>64</sup>〔日〕鎌田茂雄：《華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點》，楊曾文編：《中日佛教學術會議論文集：1985-1995》，北京：中國社會科學出版社，1997年，第181頁。