論華嚴宗對《華嚴經十地品》的繼承與發展
——以「染淨緣起」與「法界圓融」為例

南京大學哲學系　教授
楊維中

摘　要

〈十地品〉中的許多重要經文、思想和修行方法都成爲華嚴宗教義的形成基礎。譬如前面已經講過的「三界唯一心」以及「心佛眾生是三無差別」的問題，就是其中最爲突出的一個例證。在此，我們擬接著從「染淨緣起」觀及其「法界圓融」觀來闡述〈十地品〉對於華嚴宗義的深刻影響。

一部《華嚴經》的基本宗旨，如果用一句話來概括的話，就是如何以「菩薩行」之「因」來成就佛果。與此類似，如果〈十地品〉的宗旨可以以一句話去概括的話，那就是菩薩如何完成轉染成淨、即世間而求出世間的成佛歷程。中土的華嚴經師則更爲簡明地將前者概括爲「法界緣起」，而將後者概括爲「染淨緣起」。與〈十地品〉包含在華嚴經中的情形類似，「染淨緣起」實際上是「法界緣起」說的一部分，也是在邏輯上應該首先形成的。在《華嚴經探玄記》卷十三解釋第六地之時，法藏沿襲了智儼的前述說法，並作了相應合併、擴充。「四法界」學說是華嚴宗根據《華嚴經》而引申發揮出的用以說明一切事物相互關係的理論，由「事法界」、「理法界」及「理事之圓融」，最後歸結爲「事事無礙」，圓融相入，理論重心似乎在於第四種法界。從這個角度看，「四法界」學說可以說是一種整體觀。然而，這並不是華嚴宗教義的目的所在。以此「智體」鑑照諸法，諸法之相本空而真如獨存。這是從修行解脫的角度去談論本體與諸法的關係的；若從諸法的角度觀之，則有爲諸法都是「攬真成立」、「俱含真性」的。只有「妄盡還原」，便可以成就佛果，菩薩十地修行，實際上充分說明了大乘佛教「唯心」而言修行解脫的特色。

關鍵詞：華嚴經、十地品、法界緣起、法界圓融、四法界

〈十地品〉在華嚴經中形成較早，自然應該是《華嚴經》中影響最大的一品。《華嚴經》自古以來都被當作印度瑜伽行派和中土的法相唯識學的「宗經」之一。儘管由於唐代玄奘開創的法相唯識宗，特別強調自己所弘傳與先前中土所傳之唯識學的區分，特別貶低了世親的《十地經論》的獨特、重要的價值，對中土地論師的唯識學地位採取所謂「糾謬」的立場，使得《華嚴經》及其〈十地品〉與唯識學的關係變得曖昧起來。其實，通過對於〈十地品〉的研習，我們很容易搞清楚一個道理，〈十地品〉所揭示的菩薩修行十地說，是印度大乘佛教修行論的最基本的內容。印度大乘佛教的中、後期發展必須在繼承《十地經》（或〈十地品〉）的前提下，纔能有所前進。這也正是爲什麼印度中觀和瑜伽行派的兩大巨頭都撰寫了解釋《十地經》論典的原由。與唯識學的專門性論典，如《瑜伽師地論》、《成唯識論》等相比，《十地經論》的分量和詳備程度，都不可同日而語。但並不能因此而忽略〈十地品〉在印度佛教，特別是唯識學之中的獨特價值和巨大貢獻。

〈十地品〉中的許多重要經文、思想和修行方法都成爲華嚴宗教義的形成基礎。譬如「三界唯一心」以及「心佛眾生是三無差別」的問題，就是其中最爲突出的一個例證。在此，我們擬從「染淨緣起」觀及其「法界圓融」觀來闡述〈十地品〉對於華嚴宗義的深刻影響。

一部《華嚴經》的基本宗旨，如果用一句話來概括的話，就是如何以「菩薩行」之「因」來成就佛果。與此類似，如果〈十地品〉的宗旨可以以一句話去概括的話，那就是菩薩如何完成轉染成淨、即世間而求出世間的成佛歷程。中土的華嚴經師則更爲簡明地將前者概括爲「法界緣起」，而將後者概括爲「染淨緣起」。與〈十地品〉包含在華嚴經中的情形類似，「染淨緣起」實際上是「法界緣起」說的一部分，也是在邏輯上應該首先形成的。

中土的華嚴經師將〈十地品〉以十二因緣來解釋世界的流轉與還滅的經義，發展爲一種與「法界緣起」論相配合的「染淨緣起觀」，來說明菩薩在十地修行所發生的由染轉淨的修證歷程。

如果進行追溯性研究，很容易發現，早期的華嚴經師所講的「法界緣起」與《華嚴經》仍然很接近，範圍並不像法藏、澄觀、宗密所言的那樣廣泛、複雜。如法順在《華嚴五教止觀》中說：「但『法界緣起』，惑者難階。若不先濯垢心，無以登其正覺。」[1]智儼則說過：

> 今且就此《華嚴》一部經宗，通明「法界緣起」，不過自體因之與果。所言「因」者，謂方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言「果」者，謂自

[1] 隋法順《華嚴五教止觀》，《大正藏》卷四十五，頁五一二中。

體究竟，寂滅圓果，十佛境界，一即一切，謂十佛世界海及〈離世間品〉明「十佛義」是也。[2]

以「菩薩行」之「因」與「華藏莊嚴世界海」之「果」爲「法界緣起」的基本內容，這是從地論師那裡繼承來的。然而，在詮釋這一問題的時候，法順、智儼又有與地論師不同的說法，即將「一」與「一切」之間的融通作爲「法界緣起」的又一內容，這便爲後來華嚴教義的形成與發展預留了足夠的空間。

在《華嚴經》中能夠將「菩薩行」之「因」與「華藏莊嚴世界海」之「果」具體而堅實地連接起來的橋梁，實際就是菩薩修行階位，而此階位的關鍵點就在於十地。因爲十地是「染」與「淨」、「世間」與「出世間」、「凡」與「聖」、菩薩與佛的分水嶺。儘管〈十地品〉多次反反覆覆講不能以「分別」來看待這一分水嶺，但「無分別」說仍然是以「分別」說爲前提條件纔是可以言說的，因此，「分水嶺」仍然是「分水嶺」，其存在與重要性仍然不容忽視。關於十地的這一作用，〈十地品〉第六地以「十二因緣」作的解釋，被智儼稱爲「染淨緣起」。

〈十地品〉所言菩薩第六地修習「緣起觀」，經文是以「十二因緣」來作解釋的，「順」觀則成爲流轉六道，「逆」觀則成還滅證悟之道。智儼在解釋相關經文時說：「依《大經》本，『法界緣起』乃有眾多，今以要門略攝為二：一、約凡夫染法，以辨緣起。二、約菩提淨分，以明緣起。」[3]這一說法，是對原經文所作的發揮，關鍵處在於其對於「染」、「淨」二門的解釋。

關於「染法」，智儼又將其分爲二門：「第二染法分別緣生者有二義：一、緣起一心門，二、依持一心門。緣起門者大分有二：初、真妄緣集門，二、攝本從末門，三、攝末從本門。」[4]智儼則有解釋：

其一，「言『緣集』者，總相。論『十二因緣』一『本識』作，無真、妄別。如《論》說，依一心法有二種門。以此二門不相離故。又此經云『唯心轉』故。又如《論》說，真妄和合名『阿梨耶』，唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。此是真妄緣集之門。」[5]智儼此中所說的《論》是指《大乘起信論》。「依一心法有二種門」是指《大乘起信論》的「一心開二門」——「心真如門」和「心生滅門」。「本識」即「根本識」，也就是第八識。

---

[2] 唐智儼《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》卷四十五，頁五一四上－中。
[3] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十二下。
[4] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三上－中。
[5] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。

其二，「二、『攝本從末』者，唯妄心作故。《論》云，名『種子識』及『果報識』，對治道時，『本識』都盡。法身流轉五道，名為『眾生』。隨其流處成其別味，法種、眾苦，如此非一，故知攝本從其末也。」[6]此中所言的「本」即如下文所說的與「如來藏」和合的「種子識」。關於此「本」隨染而成流轉之妄染眾生時的染淨問題（即問：「當隨染時，為即染也？為由是淨？」），智儼有一回答：「『體』是淨，『本』復是淨，不可名『隨』。故知染時，不可為淨。若爾者，不應說言『依如來藏有生滅心』，應但是單生滅。今言『相依』，如此說者是有智人染、淨雙證。故作是說，非局染門。」[7]如果從嚴格的心性思想之範式衡量，智儼的回答是有不太清晰之處的。仔細揣摩可見，智儼可能是認爲，「體」與「本」本來是純粹清淨的，但是在「隨染」之時，又不可將其當作「淨」。這與《大乘起信論》的「隨緣不變」說顯然是不同的。

其三，「三、『攝末從本』者，『十二因緣』唯『真心』作。如波水作，亦如夢事唯報心作。以真性故，經云『五陰、十二因緣、無明等法悉是佛性』。又此經云『三界虛妄，唯一心作』。《論》釋云『第一義諦故』也。」[8]第一個「經云」大概是指《大般涅槃經》，「又此經云」即指《華嚴經・十地品》。智儼在此直接明言：「此『攝末從本』，即是『不空如來之藏』。此中亦有空義，為自體空。」[9]

智儼上述釋文的主要依據是《大乘起信論》，「種子識」、「果報識」、「本識」均指真妄和合的「阿黎耶識」。其依據可能是《大乘起信論》所言：「心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿黎耶識。」依此線索理解智儼所說，其第一門是說十二因緣等均是以「本識」即「阿黎耶識」爲依持、爲本體的，當其「非動」即不起現行時呈無覆無記狀態，因而「無真妄別」。第二門「攝本從末門」則是「阿黎耶識」之「有漏種子」起「現行」而成妄識，從而有了生死流轉，有了染法之起。第三門「攝末從本門」則是說，「末」即染法儘管是由妄識現起的，但緣生的最終依據仍是「真心」，用智儼的話說則是「自體空」的「不空如來藏」。

而關於與「緣起一心門」對應的「依持一心門」，智儼說：「二、『依持一心門』者，六、七等識依『梨耶』成。故《論》云『十二緣生依梨耶識』，以『梨耶識』為通因故。」[10]此中所言的「《論》云」是指《大乘起信論》。這是說，「十

---

[6] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。
[7] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。
[8] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中。
[9] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三中－下。
[10] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三下。

二因緣」依持於「一心」，而此「一心」也就是「梨耶識」。這與《華嚴經・十地品》所言已經有了不同。

關於此「緣起一心門」與「依持一心門」之間的關係，智儼有一解釋：

> 問：與上「緣起一心」云何取別？
> 答：上「緣起一心」，染、淨即體，不分別異。此『依持門』，能、所不同。故分二也。
> 問：如上諸義，並一一門別。云何得成一證境界？
> 答：上來所辨，並約「緣」別顯，即是證境方便道緣。欲、樂既別，即今所依觀門非一。若尋證境，如上「十平等」說。[11]

智儼所說的「十平等」是指〈十地品〉第六地所說的「十平等法」:「何等爲十？所謂：一切法無相，故平等。無體，故平等。無生，故平等；無成，故平等。本來清淨，故平等；無戲論，故平等。無取捨，故平等；寂靜，故平等。如幻，如夢，如影，如響，如水中月，如鏡中像，如燄，如化，故平等。有、無不二，故平等。」這一「平等法」是菩薩證入「緣起」之「本」的方法。從上述引文看，智儼以爲，在「緣起一心門」中，「染」、「淨」是一體的，而在「依持一心門」則「能」、「所」不同，「能」則爲第八識，「所」爲以第八識爲依持的第七識、第六識。而最應注意的是，智儼所言的第八識與玄奘系唯識學對於第八識的界定有根本的不同。智儼採納的是地論師以及《大乘起信論》的觀點，第八識或者直接稱之爲「一心」、「真心」，或者稱爲「真妄和合識」。

關於「淨法」，智儼將其分爲四部分：「約淨門者要攝為四：一、本有。二、本有修生。三、名『修生』。第四、修生本有。」[12]其具體解釋如下：

> 言「本有」者，緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世不動故。〈性起〉云：「眾生心中有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證。人證前、後不同，其樹不分別異。」故知「本有」。又此緣生文「十二因緣即第一義」。
>
> 言「本有修生」者，然諸淨品本無異性，今約諸緣發生新善。據彼諸緣乃是妄法，所發真智乃合普賢。性體本無分別，修智亦無分別。故智順理，不順諸緣，故知「修生」即從本有同性而發。故〈性品〉云「名菩提心為性起故」。

---

[11] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三下。
[12] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十二下。

> 三、「修生」者，「信」等善根先未現前，今對淨教，賴緣始發。故說「新生」。故《論》云「彼無無分別智故」。
>
> 四、「修生本有」者，其如來藏性隱在諸纏，凡夫即迷處而不覺。若對迷時，不名為有，故無相。《論》云：「若有，應見。」又依《攝論》云：「有得不得、見不見等故」也。今得無分別智，始顯法身在纏成淨。先無有力同彼無法，今得成用，異本先無，故不可說名為「本有」，說為「修淨」。[13]

智儼在此處所言的「淨門」實際上是非常相似於通常所說的「如來藏緣起」。其「本有」與「修生」的提法也與地論學派談論佛性「本有」與「始有」時的說法相似。智儼所說的第一門「本有」是說「緣起之本」爲「實相」，爲「真如」，在證入之前與證入之後，「真如」是不變不動的。第二門「本有修生」是說，眾生心中的「清淨性」是無有差別的，從緣生的角度看，遇到諸緣而產生新的善法。此因「修」而生的過程，實際上是依憑於「本有」之「性體」而進行的，所以，稱之爲「本有修生」。「修生」則是指，原先潛在而未曾現前的「信根」、「精進根」、「念根」、「定根」、「慧根」等五種「無漏根」，由於外緣得以具備與啓發而得以現前起作用。——這就叫「修生」。「修生本有」則是指，菩薩在修行中憑藉所得的「無分別智」而使「在纏」的「清淨法身」得以顯現起作用。由於「清淨法身」並非「先無」，只是「無力」罷了，因此，不能說是因「修」而「淨」。同時，潛在的「清淨法身」與「出纏」的「清淨法身」，也不是完全的「一」，所以，也不能說是純粹「本有」。此接近於佛性「非本有非始有」的說法。

在《華嚴經探玄記》卷十三解釋第六地之時，法藏沿襲了智儼的前述說法，並作了相應合併、擴充。其文曰：

> 「法界緣起」略有三義：一、約染法緣起，二、約淨法，三、染淨合說。初中有四門：一、緣集一心門，二、攝本從末門，三、攝末從本門，四、本末依持門，並如別說。二、淨法緣起者，亦有四門：一、本有，二、修生，三、本有修生，四、修生本有，如下〈性起〉處說。三、染淨合說者，亦有四門：一、翻染現淨門，二、以淨應染門，三、會染即淨門，四、染盡淨泯門。亦如別說。[14]

法藏對於智儼的說法，作了兩點大的改動：一是將「染法緣起」的「緣起一心門」與「依持一心門」合併爲四門。二是增加了「染淨合說」。這樣，便構成了

[13] 唐智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，《大正藏》卷三十五，頁六十三上。
[14] 唐法藏《華嚴經探玄記》卷十三，《大正藏》卷三十五，頁三四四上、中。

「法界緣起」的三層次：「約染法緣起」、「約淨法」、「染淨合說」。

「染淨合說」四門，其名目、含義，在法藏留存的其他著述中未曾發現，故其「亦如別說」不知何指。然而，《玄義章》論及佛性之「因因果果」四義時，法藏如此說道：「初四句中，初者謂『染淨緣起門』，二、內熏發心，三、始覺圓，四、本覺現。又，初隨染隱體，二、微起淨用，三、染盡淨圓，四、還源顯實。」[15]此處所謂「四句」是指《大般涅槃經・師子吼品》所說「佛性者有因，有因因，有果，有果果。」法藏引用同經所說，以十二因緣爲「因」構成第一句，以智慧爲「因因」構成第二句，以「無上菩提」爲「果」構成第三句，以無上大般涅槃爲「果果」構成第四句。這樣，以十二因緣爲起點，由「內熏發心」、「始覺圓」，再至「本覺真心」朗然顯現，四個環節構成一個由染到淨的單向遞進路線。此正如法藏所說：「初染而非淨；第二，淨而非染；第三，亦染亦淨；第四、非染非淨。」將法藏的這一解釋與上述「染淨合說」四門——「翻染顯淨門」、「以淨應染門」、「會染即淨門」、「染盡淨泯門」相對照，可以推定其涵義是一致的。後來有人[16]以《大乘起信論》的「智淨相」、「不思議業相」等文配合四門爲之解釋，頗便參考，特錄之對照如下：

> 「翻染顯淨門」：「智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故，破和合識，顯現法身，智淳淨故。」
>
> 「以淨應染門」：「不思議業相者，以依智淨能作一切勝妙境界，所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根自然相應，種種而現得利益故。」
>
> 「會染即淨門」：「一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。」
>
> 「染盡淨泯門」：「所言覺者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。」

經過上述簡接疏證，大致可以推定法藏的「染淨緣起」三義的基本內容。其「染法緣起」及「淨法緣起」更多的承襲了智儼的說法，主要是以「阿黎耶識」的「隱覆不彰」、「妄識現行」、「妄依真有」、「真妄互成」四義說明「染法緣起」；「淨法緣起」則是從「佛性（真如心）」之「本有」，「修生」，「本有修生」，「修生

---

[15] 唐法藏《華嚴經明法品內立三寶章卷下・玄義章》，《大正藏》卷四十五，頁六二四下。

[16] （日）芳樹《探玄記南紀錄》，轉引自阪本幸男《法界緣起的歷史形成》一文，載《現代佛教學術叢刊》第三十三冊，大乘文化出版社，一九七八年版。

本有」四方面論說如何可能由染轉淨。至於「染淨合說」則系法藏自己標立名目，其解釋似應以「染淨之依止」、「內熏發心」、「始覺圓」、「本覺現」等四個去蔽現淨的階段爲「正義」。將上述三層十二門緣起聯繫起來，實際上構成了初具規模的染淨、真妄之生成轉換的動態系統。這可看作從「動」的角度對「真妄交徹」的說明。如法藏所說「真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，二分雙融，無礙全攝」[17]，用第一句概括「染法緣起」，第二句概括「淨法緣起」，第三句概括「染淨合說」不是也很恰切嗎？

「法界」一詞在佛學中含義較爲廣泛，對照「法界」一詞的通常用法與華嚴宗之特殊用義可知，華嚴宗之「法界」義特別處有二：一是將其視爲一純淨至善之本體，即「真心」、「清淨佛智」等等；二是華嚴宗諸師慣於將三層次之義（見前節所述）「圓融」地使用，特別是其立宗的根基所在——「法界緣起」與「四法界圓融」理論之所以證成，很大程度上有賴於「法界」作爲本體論範疇的靈活引入。

在華嚴宗義中，「法界緣起」是其特色所在。依照賴永海先生研究，「法界緣起」可作三層觀之：其一，世間萬物及其一切眾生，無不以此「真心」爲本體，萬物及眾生都是此「真心」的體現。其二，以「法界」爲本體、「緣起」爲大用，因此緣故，十方理事齊彰、凡聖眾生並顯。其三，「法界」固然是「體」，但不僅僅是「體」；「緣起」固然是「用」，但亦非純粹是「用」。體用之間並非殊絕懸隔，而是體用全收，圓通一際，鎔融自在。[18]這一「法界緣起」理論的最精彩環節就是由法藏初創、澄觀完善、宗密詳爲論證的四法界學說。[19]宗密引用澄觀的話說：「統唯一真法界，謂總該萬有即是一心」，[20]明確宣示此「一真法界」，亦即「一心」縱是萬有的唯一本體(「統」即是世間萬有之總根之義。)澄觀在《大華嚴經略策》中言：

> 「界」者，有二義：一、約「事」說，「界」即「分」義，隨「事」分別故。二者，「性」義，約「理法界」，爲諸法性不變易故。此二交絡，成「理事無礙法界」。「事」攬「理」成，「理」由「事」顯，二互相奪，即「理」、「事」兩亡。若互相成，則常「事」常「理」。四、「事事無礙法界」，謂由以「理」融彼「事」故。[21]

---

[17] 唐法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》卷四十五，頁五〇一。
[18] 參見任繼愈主編：《中國哲學發展史·隋唐》之《華嚴宗哲學思想》章，人民出版社一九九四年版。
[19] 四法界名目自古相傳爲澄觀提出，然日本近代學者據《華嚴文義要訣問答》(新羅僧表圓集)的片斷引述而斷定其爲慧苑所首先概括成。見阪本幸男《法界緣起的歷史形成》，載《現代佛教學術叢刊》第三十三冊。
[20] 唐宗密《注華嚴法界觀門》，《大正藏》卷四十五，頁六八四中。
[21] 唐法藏《大華嚴經略策》第二十七，《大正藏》卷三十六，頁七〇七下。

宗密對由澄觀完備的四種法界理論進行了詳細論證，現據其《注華嚴法界觀門》加以簡述。

「事法界」即事，指具有形礙色相的具體事物。然而，「色是虛名虛相，無纖毫之體。」[22]「理法界」即理，「原其實體，但是本心。今以簡非虛妄念慮，故云『真』。簡非形礙色相，故云『空』。」[23]「理」是本體之心，其性真空，因爲其非虛妄念慮因而爲「真」，無物質所具的質礙性因而其本性爲「空」。「事」是形色，虛幻不實並且本來無纖毫之體可存。「理」與「事」的上述性質，決定了它們之間的關係必定是相即相融，不相妨礙。宗密說：「若色是實色，即礙於空；空是斷空，即礙於色。今既色是幻色，故不礙空，空是真空，故不礙色也。」[24]「色」不礙「空」，「空」不礙「色」，於是形成了「理事鎔融」，即「理事無礙法界」。

華嚴宗所謂「理事無礙法界」的標準定義爲：「以理鎔事，事與理而融合也。」[25]此處的「鎔」，其本義爲「冶」即冶煉之義，「融」爲「和」即相成義。以「鎔融」定義「理事無礙」既帶有比喻意義，又很準確。「理」與「事」並非兩個獨立存在的實體，「真如理體」不能離「事」而有，「事」亦不能無「理」而仍舊存在，因此，二者的關係確實如兩種金屬經鎔冶而緊密合一一樣。對此，可以從兩方面去理解：其一，「理」遍於「事」，即「理」普徧地存在於一切事物中，而且任一事物內之「理」都是完整的、全面的。如宗密所說：「理含萬德，無可同喻，略如虛空二義，謂普遍含容。」[26]「理」是萬物之體，故必定含有萬德，亦即普徧含容此一「大全」。「全」縩是「理」，不「全」就不能被稱爲「理」，因此，「理」是不能分割的，「理」在事物之中只能作爲整體而存在，如杜順所說：「一一纖塵，皆攝無邊真理。」[27]其二，「事」遍於「理」，這是說，「事」無體而以「理」爲體，儘管「事」是多樣的，「事」與「事」是相互區別的，但「事」與不可分之「理」是完全相同，而不是部分相同，正如杜順所說：「一塵不壞而遍法界也」。[28]

論證了「理事無礙」，即爲論說「事事無礙法界」做了準備。在注文中，宗密隨杜順原文進一步論證了「事含理、事」。杜順說：「諸事法與理非一故，存本一事而能廣容。如一微塵，其相不大而能容攝無邊法界。由剎等諸法，既不離

---

[22] 唐宗密《注華嚴法界觀門・解題》，《大正藏》卷四十五，頁六八六中。
[23] 唐宗密《注華嚴法界觀門・解題》，《大正藏》卷四十五，頁六八四下。
[24] 唐宗密《注華嚴法界觀門・真空觀》，《大正藏》卷四十五，頁六八六中－下。
[25] 唐宗密《注華嚴法界觀門・理事無礙觀》，《大正藏》卷四十五，頁六八七中。
[26] 唐宗密《注華嚴法界觀門・周遍含容觀》，《大正藏》卷四十五，頁六八九下－六九〇上。
[27] 唐宗密《注華嚴法界觀門・理事無礙觀》杜順原文，《大正藏》卷四十五，頁六八七下。
[28] 唐宗密《注華嚴法界觀門・理事無礙觀》杜順原文，《大正藏》卷四十五，頁六八七下。

法界，是故具在一塵中現。」[29]宗密對之解釋曰：「由上一事含於理故，餘一切事與所含理不異故，隨所含理，皆於一事中現也。」[30]由於一事或一微塵中包含著「理」，其他一切事物如剎等諸法，與一事或一塵中所含之「理體」不異，所以它們都隨「理」顯現在一事或一塵之中。

從總體概括，「四法界」學說是華嚴宗根據《華嚴經》而引申發揮出的用以說明一切事物相互關係的理論，由「事法界」、「理法界」及「理事之圓融」，最後歸結爲「事事無礙」，圓融相入，理論重心似乎在於第四種法界。從這個角度看，「四法界」學說可以說是一種整體觀。然而，這並不是華嚴宗教義的目的所在。華嚴諸師之所以不憚神思去論證「事事無礙」，並不是單純爲了引導人們從整體觀的角度去把握宇宙萬物，而是爲了使其「理體」之遍在性、絕對性貫徹到底。「事」與「事」爲何能互融互即？不是別的原因，而是每個事中都包含了作爲「大全」的「理」，而「事」或「色」之真空本性則決定了「事」與「事」之圓融，實際上是此物之「理」與彼物之「理」的平等性之合一。在此，四法界理論所涵攝的兩個原則是耐人尋思的：一是「理」優先於「事」的原則，「理」作爲「一般」，作爲本體，比「事」、「用」、個別更爲根本；二是「理」同於一心，因此称此「理」為「一真法界」。因此，「四法界」的「圓融無礙」實際上是「空理」的遍在性、絕對性之展示，也是眾生「唯心迴轉」而成佛的理論的自然證成過程。澄觀所言「總該萬有即是一心；心融萬有，便成四種法界」[31]，準確概括了法界圓融的真意所在。

《華嚴經・十地品》還有兩個對於中國佛教影響深遠的命題：「三界所有，唯是一心」與「心、佛、眾生是三無差別」。這兩個命題合起來構成中國佛教關於宇宙、人生的根本觀念。從古以來，就流傳有這樣的偈語：「三界唯一心，心外無別法，心、佛及眾生，是三無差別。」此偈語並不見於諸種《華嚴經》的譯本，但以其來概括《華嚴經》的宗旨確實也恰如其分。

《華嚴經・十地品》在講到「現前地」時，提出了「十二有支皆依一心」的觀念，其文曰：

> 如來於此分別演說十二有支，皆依「一心」，如是而立。何以故？
>
> 隨事貪欲與心共生，「心」是「識」，事是「行」，於「行」迷惑是「無明」，與「無明」及「心」共生是「名色」，「名色」增長是「六處」，

[29] 唐宗密《注華嚴法界觀門・理事無礙觀》，《大正藏》卷四十五，頁六九〇中。
[30] 唐宗密《注華嚴法界觀門・理事無礙觀》，《大正藏》卷四十五，頁六九〇中。
[31] 唐宗密《注華嚴法界觀門》引澄觀語，《大正藏》卷四十五，頁六八四中。

「六處」三分合爲「觸」，「觸」共生是「受」，「受」無厭足是「愛」，「愛」攝不捨是「取」，彼諸有支生是「有」，「有」所起名「生」，「生」熟爲「老」，「老」壞爲「死」。[32]

「十二有支」就是十二因緣，即「無明」、「行」、「識」、「名色」、「六處」、「觸」、「受」、「愛、「取」、「有」、「生」、「老死」。這是當初釋迦牟尼佛在菩提樹下悟道之時所得到的人生真諦。《華嚴經》認為，從「無明」到「老死」，都是依持於「心」而存在的。世界諸法的生起與存在，眾生的生死流轉與證悟解脫，如此等等問題，其根源都在於「心」，因此，便都可以從「心」上得到解決。

《華嚴經》中有一段偈語，晉譯與唐譯略有差別。實叉難陀譯為：

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心、佛亦爾，如佛、眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。[33]

而佛陀跋陀羅譯為：

心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心、佛亦爾，如佛、眾生然。心、佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉。若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心。作一切佛事，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。[34]

這段話中包含了此經關於這一問題的很多要義，因此，值得重點作一解析。

法藏以為可有四句去說明[35]：第一句：「離佛心外，無所化眾生」，因為眾生及「法」都「唯是佛心所現」，「謂諸眾生無別自體，攬如來藏以成眾生。然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體總在佛智心中。」第二句：「佛總在眾生心中，以離眾生心，無別佛德故」，因為「佛證眾生心中真如成佛，亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中。從體起用，應化身時即是眾生心中『如』（即「真如」）用大，更無別佛。」第三句：「隨一聖教，全唯二心。以前二說不相離故，謂眾生心內佛為佛心中眾生說法，佛心中眾生聽眾生心佛說法。」第四句：「或彼聖教俱非二心。

[32] 唐實叉難陀譯《華嚴經》卷三十七，《大正藏》卷十，頁一九四上。
[33] 唐實叉難陀譯《華嚴經》卷十九，《大正藏》卷十，頁一〇二上。
[34] 東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴淨》卷十，《大正藏》卷九，頁四六五至四六六上。
[35] 唐法藏《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》卷三十五，頁一一八下。

以兩俱形奪不並現故，雙融二位無不泯故。」

澄觀在《華嚴經疏》[36]中將其概括為：「一、眾生全在佛中故，則果門攝法無遺」；「二、佛在眾生心中故，則因門攝法無遺」；「三、由前生、佛互相在時，各實非虛，則因果交徹」；「四、由生全在佛，則同佛非生；佛全在生，則同生非佛。兩相形奪，二位齊融。」

將法藏、澄觀二師所論對釋可知，《華嚴經》所言「生、佛、眾生是三無差別」可以從四方面去看：其一，就眾生而論，眾生全在佛心中。其二，就佛而論，佛總在眾生心中。其三，就眾生、佛雖互攝但仍是「實體」存在而論，則「因」與「果」呈交徹狀態。其四，雖可將眾生與佛看作實體，但因有眾生纔有佛，若無迷妄眾生，則眾生、佛均鎔融不存在。

《華嚴經》將一切諸法均看作「法身佛的呈現，清淨法身充滿三界，眾生自然無能例外。因此，一切眾生只是清淨佛智的體現，眾生無一不具如來智慧。唐譯《華嚴經・如來出現品》說：「如來智慧無處不至，無一眾生而不具如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」[37]也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪迴之苦，主要原因在於迷妄執著，若能離此迷執，悟現自身之本覺真心，則與佛無異。法藏對此解釋說：「若依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。」[38]澄觀則更為明確地解釋說：「夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生；體妄即真，故稱為佛。」[39]法藏又說：

> 眾生及塵毛等，全以佛菩提之理成眾生故。所以於菩提身中，見佛發菩提心、修菩薩行，當知佛菩提，更無異見。今佛教化塵內眾生，眾生復受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生，縱有開合，終無差別。[40]

因此，《華嚴經》說，眾生與佛同以「佛菩提之理」為本體，因而眾生與佛因理性平等而可互即；而佛為教化眾生而將其攝入己身、己心，因而「眾生即佛」。其實，《華嚴經》反復宣講「三界唯心」與「心佛眾生是三無差別」，最主要的目的就在於凸現「心造如來」，從而將眾生的解脫之路引向心的轉化。

---

[36] 唐澄觀《華嚴經疏》卷三，《大正藏》卷三十五，頁五二〇上。
[37] 唐實叉難陀譯《華嚴經》卷五十二，《大正藏》卷十，頁第二七二下。
[38] 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六三七中。
[39] 唐澄觀《大華嚴經略策》，《大正藏》卷三十六，頁七〇四下。
[40] 唐法藏《華嚴經義海百門》，《大正藏》卷四十五，頁六二八上。

作爲華嚴宗立教之本的《華嚴經・十地品》反復申說的「三界所有法，唯是一心造」，此宗諸師是不敢或忘的。法藏在描述「攝境歸心真空觀」時說：「謂三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得，故曰『歸心』。」[41]由此「觀」而「知諸法唯心，便捨外塵相，由此息分別，悟平等真空。」[42]這種「歸心」法門，明顯地體現了其「唯心」論的教觀意圖。在法藏看來，世間所謂「諸法」都是「一心」所造，「心」之外沒有「法」可存。從總體而言，「塵是心緣，心是塵因。因緣和合，幻相方生」[43]。這是說，世間的事物是外在的「塵」境與「心」因緣和合的產物。因「和合」性及「待緣」性，所以事物本空而爲「幻相」。值得注意的是，在「一心」之外，法藏又使用了「自心」的概念。他說：「謂一切分別，但由自心，曾無心外境，能與心爲緣。何以故？由心不起，外境本空。」[44]可見，法藏所說的能作外「塵」之「因」的並非「一心」，而是「自心」。何謂「自心」呢？法藏說：「今塵不自緣，必待於心；心不自心，亦待於緣。」[45]在其他地方，法藏又言：「今心不自心，必待於緣，既由緣始現，故知無自性也。」[46]所謂「心」不「自心」就是說，「心」也不是「自己」就可成爲「心」，它是與「塵緣」相依而起的，所以「自心」並無「自性」，而是一個「動態」的或曰暫時性的存在。由此可知，本質爲空的外境是由於「自心」不守自性逐物而生起、變現的，「且如見高廣之時，是自心現作大，非別有大；今見塵圓小之時，亦是自心現作小，非別有小。」[47]見到高山大物並非山、物本身爲「大」，而是由於「自心」變造出「高」山「大」物來，離心之外無「大」可存；見「小」塵之時亦然。仔細剖析法藏著述中「自心」的用例，可以斷定「自心」是介於「一心」與外境之間的仲介，實際上是主體之心與外境接觸之時「心」的存在狀態。因此，從根本上說「塵」仍然是「依」於「真性」而「存在」的。法藏云：「謂塵無自性，攬真成立，真既無邊，塵亦隨爾。……塵無自體，起必依真，真如既具恒沙眾德，依真起用，亦復萬差。」[48]千差萬別的事物（塵）無不依持於「真」而顯現，因爲「塵無自性」，是空，是無體，單獨不能存在，須依於「真如」方可求得生存。因此，法藏說：「智體唯一，能鑑眾緣，緣相本空，智體照寂，諸緣相盡，如如獨存。謂有爲之法，無不俱含真性。」[49]此中「智體」是指「自性清淨圓明體」，以此「智體」鑑照諸法，諸法之相本空而真如獨存。這是從修行解脫的角度去談論本體與諸法的

---

41 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇上。
42 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇上。
43 唐法藏《華嚴經義海百門・緣生會寂門第一》，《大正藏》卷四十五，頁六二七中。
44 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇上。
45 唐法藏《華嚴經義海百門・緣生會寂門第一》，《大正藏》卷四十五，頁六二七中。
46 唐法藏《華嚴經義海百門・實際斂迹門第二》，《大正藏》卷四十五，頁六二八下。
47 唐法藏《華嚴經義海・百門鎔融任運門第四》，《大正藏》卷四十五，頁六三〇中。
48 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六三七下。
49 唐法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》卷四十五，頁六四〇中。

關係的；若從諸法的角度觀之，則有爲諸法都是「攬真成立」、「俱含真性」的。只有「妄盡還原」，便可以成就佛果，菩薩十地修行，實際上充分說明了大乘佛教「唯心」而言修行解脫的特色。