

## 智儼法界緣起思想研究

四川師範大學文理學院 副教授  
李萬進

### 摘 要

作為華嚴宗的二祖，智儼大師在詮釋華嚴教義時，建立了法界緣起的思想體系。這一華嚴宗的理論體系，以法界為核心範疇，通過對於法界概念的闡釋，將法界歸攝為一心之體，從而與華嚴宗圓明性體的心性論相應。在將法界歸攝為一心之體的基礎上，智儼大師詮釋了華嚴宗圓融無礙的思想，這一思想是以法界為核心而建立起的緣起法的體系，因此法界即是一心的圓融無礙的理論模式，是解釋一切世間法與出世間法的依止，這也是智儼大師詮釋法界緣起的重要內容。並且，在詮釋圓融無礙的理論時，智儼大師還將華嚴宗的十玄門理論融入其中，從而豐富了法界緣起的理論，以法界即是一心作為核心，以此來解釋世間法的形成，即緣起緣滅的一切現象，而所有緣生緣滅的世間法由於是一心即法界的顯現，因此又是圓融無礙的，這樣十玄門的理論也就自然地融入其中。這種以法界即是一心，法界與一心即是包容一切而圓融無礙的理論模式，就是智儼大師法界緣起理論的思維特質。

**關鍵詞：**智儼、法界緣起、一心、十玄門、圓融無礙

## 導言

在佛教緣起理論的體系中，華嚴宗主張的法界緣起獨樹一幟，具有極強的思辨特色，也是中國佛教宗派對於佛教緣起理論的深化與豐富，華嚴宗所建構的法界緣起理論體系，是對於佛教緣起理論的繼承與闡揚，是基於中印兩種文化與思想體系的一種融匯，因此華嚴宗所建構的法界緣起理論，具有平章華梵的思維特質。正因為華嚴宗建構的法界緣起理論是一種平章華梵的教理體系，在建構法界緣起理論體系的過程中，華嚴宗的一些祖師大德對於法界緣起理論的建構作出了貢獻。「在華嚴宗的創宗過程中，智儼可稱得上是一位承前啟後的人物，他上承前輩華嚴僧人的理論研究，並在此基礎上鞏固和拓展了華嚴學說，明確以法界緣起作為華嚴宗的教義宗趣，使其成為華嚴宗區別於其他宗派的主要理論特徵；下啟法藏、義湘等華嚴宗實際創始人的思想建構，初步奠定了華嚴宗判教學說，提出性起、六相、十玄門等法界緣起的重要範疇，為確立華嚴宗在佛教學術界中的獨特地位打下了理論基礎。」<sup>1</sup>由此可知，二祖智儼在法界緣起的理論建構上具有無可替代的作用。二祖智儼通過建立法界緣起的理論體系，從而使得法界緣起的理論在整個華嚴宗的思想體系中具有十分重要的地位。

二祖智儼對於華嚴宗法界緣起理論的闡釋，是基於對《華嚴經》的解釋與闡釋而逐漸形成的。二祖智儼對於法界的闡釋，主要是從一心與法界的關係來展開的，將法界界定為一心，這個一心其實質就是如來藏自性清淨心，是世間法與出世間法的依止，法界緣起的實質就是對於如來藏自性清淨心緣起理論的推演。不過，由於華嚴宗特別強調圓融無礙的思維模式，所以法界緣起儘管是基於如來藏自性清淨心如何緣生緣滅諸法的理論模式，但是卻更為強調了諸法在如來藏自性清淨心的緣生作用之下的重重無盡與圓融無礙的特徵，這是二祖智儼闡釋的法界緣起所具有的華嚴宗的理論思維特質，這是有別於如來藏自性清淨心緣起的理論模式。更為重要的是，華嚴宗在闡釋本宗的教理與教義時，提出了獨具特色的十玄門這一理論，二祖智儼將十玄門的理論納入到了對於法界緣起的闡釋之中，通過對於十玄門與法界緣起關係的闡述，展現了一個圓融無礙而又重重無盡的華嚴世界，重重無盡與圓融無礙的華嚴世界就是法界緣起的一種顯現。

### 一、法界緣起與一心

緣起的理論是佛教解釋世間法得以產生、形成和消亡的一個基石，從原始佛

<sup>1</sup> 稂荻：《無盡的現象圓融：法界緣起思想研究》，中國社會科學出版社，2017年，第47頁。

教的十二緣起開始，經歷了千百年的發展與推演。緣起的理論是為瞭解釋外在的色法是如何生起與消亡的，在緣起理論發展的過程中，逐漸將對於外在色法如何緣生緣滅的理論重心轉化為自我內在的心念意識如何與外在的虛幻色法發生關係，從而由自我內在的意識變現出外在的虛幻色法，這樣緣起的理論就將自我內在的心念意識與外在的色法予以關聯，這就是心與物或者說是心與法之間的關係。與華嚴宗所闡釋的法界緣起理論相對應的，則是有阿賴耶識緣起與如來藏緣起的理論，法界緣起將一心與法界相關聯，將法界定為一心，這樣法界緣起的核心就是一心的緣起理論，這種緣起理論的轉向，在華嚴宗的教理之中，經歷了幾代人的努力。僅就二祖智儼闡述的法界緣起理論而言，智儼在闡釋法界緣起與一心的關係時，遵循的還是從六根、六塵、六識與說法的關係來進行闡釋的，在闡釋的過程中進而闡述了阿賴耶識與如來藏與緣起法的關係，這樣智儼所闡釋的法界緣起其實質也就是在阿賴耶識緣起與如來藏緣起的基礎上，進一步的推演與發展：

云何建立界，謂色蘊即十界，眼等五根界色等五境界，及法界一分，受想行蘊即法界一分。識蘊即七識界，謂眼等六識界及眼界，何故建立界處無別相耶？建立蘊中已說，眼等各別相故，是故從諸蘊中出界建立，從諸界中出處建立。何等界法蘊不攝耶？法界中無為，法蘊所不攝，此無為法。復有八種，謂善法真如，不善法真如，無記法真如虛空，非擇滅，擇滅，不動，及想受滅，如是建立八無為中。當知，所依差別故，分折真如，假立三種，不由自性故。善法真如，謂無我性空性無相實際勝義法界，何故真如說名真如？由彼自性無變異故，謂一切時無我實性無改轉故，說無變異。<sup>2</sup>

智儼對於法界緣起的闡釋是從色受想行識的基本教理出發而建構的，在這之中值得注意的是智儼在追問什麼是界這一概念時認為「色蘊即十界」，這樣界即是蘊，這種對於法界之界的界定，與佛教的根、塵、識的基本教理是一致的，智儼將根塵識的教理進行了一種推演與發揮，以法界來進行界定，而根塵識是解釋世間法特別是一切精神意識的現象時如何產生的，阿賴耶識緣起與如來藏緣起也與根塵識的教理息息相關，所以從這一點而言，智儼將法界定為根塵識，就意味著在闡釋緣起的理論時，必然將個體的心念意識引入到法界緣起之中。智儼對於法界緣起的闡釋，是從色受想行識的五蘊開始的，繼而論證了六識如何與緣起法的緣生緣滅的關係，六識屬於個體的心念意識範疇，六識與十八界的關係屬於佛教理論體系的基本教理，這樣智儼在闡釋法界這一概念時，注重於界即與六識等心念意識相關聯的佛教的心性論，這就將緣起的理論與個體的心念意識結合在了一起。在闡釋界這一概念時，智儼特別強調的是界與蘊之間的關係，蘊是產生心

<sup>2</sup> 智儼：《華嚴孔目章》，《大正藏》第45冊，第542頁。

念意識必不可少的因素，這樣界就參與到心念意識的緣生緣滅的過程之中。而在闡釋法這一概念時，智儼將無為法這一範疇引入其中，無為法屬於出世間法的範疇，這樣法界緣起就含攝了世間法與出世間法的內容。在無為法的界定中，智儼又將真如這一概念引入其中，真如是清淨無染的，這是與佛性相應的心性論範疇，唯識學所建立的阿賴耶識緣起理論，最後闡釋了轉識成智的模式，最終將八識轉成真如之智，因此智儼對於法界緣起的闡釋，借鑒了唯識學阿賴耶識的內容，但是進一步將真如引入其中，則有如來藏自性清淨心緣起理論的痕跡，因為在唯識學的阿賴耶識緣起理論之中，真如是不參與緣起過程的。智儼以善法而論真如，以法界將真如這一善法的範疇納入其中，無疑是對於如來藏緣起理論的一種借鑒，這顯示出了智儼闡釋的法界緣起理論含攝了阿賴耶識緣起與如來藏緣起兩大理論體系：

五種色者，謂極略色，極迴色。受所引色，遍計所引色，自在所生色。問界義云何？答：一切法種子義，謂依阿賴耶識中諸法種子，說名為界，界是因義故，又能持自相義，是界義。又能持因果性義，是界義。能持因果性者，謂於十方界中根境，諸界及六識界，如其次第。又攝持一切法差別義，是界義。攝持一切法差別者，謂諸經說地等諸界，及所餘界，隨其所應，皆十八界攝。若約小乘即實攝，若約初教即空攝，空者謂無分別空，若約終教即真如攝。攝者謂無所攝，若約頓教，即不可說，若約一乘即如前。<sup>3</sup>

智儼對於法界緣起與一心關係的闡釋，是從佛教基本的根塵識教理來展開的，將根塵識的理論納入到對於法界這一範疇的闡釋之中。唯識學所闡釋的阿賴耶識緣起理論，在闡明以阿賴耶識為中心的緣起法時，所關注的是八識與色法的變現關係，論證的是阿賴耶識與前七識如何變現出心念意識，並由此如何變現出外在色法的問題。阿賴耶識緣起固然與根塵識的十八界理論有著關係，但是智儼在闡述法界緣起的理論時，明確指出阿賴耶識變現作用的種子就是界之義，這個界即是法界之界，智儼為此闡明瞭界所具有的因之義，將種子的能持作用賦予界的定義之上，並進而闡明界還具有果之義，這樣界就具有了生成與變現色法與意識的功能，因此界也就具有了緣生緣滅的作用，這是智儼所闡釋的法界緣起理論對於阿賴耶識緣起理論的借鑒與推演。在智儼的論證中認為，根塵識的十八界理論時小乘教的主張，華嚴宗是究竟的一乘教，在以根塵識十八界為起點的基礎上，還將阿賴耶識緣起融入其中，並還將真如緣起納入其中，也就是說，智儼對於法界緣起；理論的闡釋，既有小乘教的內容，也有唯識學的內容，還融入了如來藏的理論，這樣在智儼看來，法界緣起就是一種殊勝、圓滿的究竟一乘教的緣起理論：

<sup>3</sup> 智儼：《華嚴孔目章》，《大正藏》第45冊，第542頁。

性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解大行，離分別，菩提心中，名為起也，由是緣起性故，說為起，起即不起。不起者，是性起，廣如經文。此義是一乘。若證位在十地，若善巧在十回向，若應行即在十行，若應解即在十解，若應信即在十信終心勝進位中，若究竟即在佛果，若據十即在一時，若據智相即應六相。<sup>4</sup>

在智儼所闡釋的法界緣起的理論與思維的視野中，根塵識的十八界理論，可以解釋心與法的關係，阿賴耶識緣起將末那識與阿賴耶識納入其中，拓展了前六識與色法的緣生緣滅的關係，但是由於阿賴耶識不具備本淨無染的特徵，因此就有了如來藏緣起，將真如這一範疇納入到緣起法之中，這樣算是對於阿賴耶識緣起理論的一種推進。而華嚴宗所闡釋的法界緣起理論，在智儼看來，其特徵可以說就是性起的理論，性起之中包含了菩提心等清淨法的範疇，可以確保染法向淨法、惡法向善法的轉化，這樣從惡法與染法的角度而言，法界緣起的理論，可以解釋世間法的形成以及如何的緣生緣滅；從善法與淨法的角度，則可以為出世間法確立一個依止，由此法界緣起的最終歸宿就在於善法與淨法的出世間法，這也是智儼認為法界緣起是最為殊勝與圓滿的緣起理論的依據所在。

從智儼對於華嚴宗法界緣起理論的建構與闡釋來看，法界這一概念無疑是法界緣起理論的核心與重點，而「所謂法界，定義為『總相』（共性、一般）和諸法之『因』，具體指一切眾生本有的『無二真心』或『如來藏自性清淨心』。據說這種清淨心，由於忽然起念引生阿賴耶識，從而生起世界萬有，善惡染淨；人之成佛或墮落，也都依據這一真心而定，這是『法界』作為諸法之『因』的本體意義。但這樣的『心體』，並不是孤立的自存，它還貫徹在一切事物和一切行為中，成為個別現象的共同本質，被稱為『心性』或『法性』，這是『法界』作為諸法『總相』的共性意義。」<sup>5</sup>智儼所闡釋的法界緣起理論，已經有著明顯的將心性引入其中的傾向，這種將心性論引入到法界緣起理論之中的論證模式，固然是與唯識學阿賴耶識緣起和如來藏緣起兩大理論體系有著密切的關係，但是智儼對於法界緣起理論的建構與闡述，不僅僅是將阿賴耶識緣起與如來藏緣起簡單地拼湊在一起，而是以法界來進行統攝，從阿賴耶識具有淨染互含而無法確立純淨無染之法來說明阿賴耶識緣起的不究竟性，同時在借鑒如來藏緣起的理論時，將法界這一概念置入其中，從而建構了華嚴宗的法界緣起理論。由於智儼在建構法界緣起理論時，處於華嚴宗創宗立派的初期，所以這一緣起的理論體系，在闡釋一心與法界的關係時，留下了一些理論思維上的空白，這就為後世華嚴宗人在建構與闡釋法界緣起理論時給予啟迪性的思維。

<sup>4</sup> 智儼：《華嚴孔目章》，《大正藏》第45冊，第580頁。

<sup>5</sup> 杜繼文主編：《佛敎史》，中國社會科學出版社，1993年，第303頁。

## 二、法界緣起與十玄門

十玄門的理論時華嚴宗教理體系中極具特色的一個重要內容，是華嚴宗自我獨有的宗派理論體系，也是華嚴宗闡釋如何從世間法轉化為出世間法的理論依據。也就是說，華嚴宗所建構的十玄門理論體系，詳盡地闡明瞭如何從凡夫成佛的歷程，世間法如何轉化為出世間法的過程。智儼在闡述法界緣起時，將十玄門與法界緣起相關聯，將法界緣起置入到十玄門的理論體系之中，以此來豐富法界緣起的理論。十玄門作為華嚴宗教理體系中極為獨特的一種理論，既是華嚴宗人闡釋世間法與出世間法相即相入的圓融無礙的一種模式，同時更為值得注意的是，十玄門與法界緣起的關係，即法界緣起以十玄門的模式來予以展現，從而將十玄門納入到華嚴宗法界緣起的思想之中。因此在研究與分析華嚴宗的法界緣起思想之時，十玄門的教理是一個極為重要的組成部分，是華嚴宗法界緣起思想極具思辨理論特質的內容。

智儼對於華嚴十玄門教理的闡述，是為了闡明重重無盡的華藏世界這一模式，這之中含攝了世間法與出世間法的所有現象與範疇。十玄門因為法界緣起的作用，因此是一個整體，即十玄門皆可以統攝於法界緣起之中，所以十玄門不能夠孤立地去看，這是智儼非常看重的，也是其極為強調的一點：「今釋第一同時具足相應門者，即具明教義理事等十門同時也。何以得如此耶？良由緣起實德法性海印三昧力用故得然，非是方便緣修所成故得同時。」<sup>6</sup>從智儼的論述中可以看出，他認為十玄門中的任何一門都可以含攝其餘各玄門的教理，十玄門的教理也就體現在任何一玄門的教理之中，這已經顯示出了一即十、十即一的思維模式。而之所以能夠成就十玄門成為一個整體，任何一玄門的教理可以含攝其餘玄門的教理的關鍵因素就在於緣起的作用，因為十玄門所闡述的正是基於緣起特別是法界緣起作用下而顯現出的各種法，這是智儼闡釋法界緣起的基石：「今但舉十門者，欲成其無盡。若論三種世間圓融，可但一事具此十門，亦具無盡無量法界虛空法門，成其無盡復無盡。若但就別事說，不成無盡者，只同大乘義也。」<sup>7</sup>從智儼和其他華嚴宗的建立者對於法界緣起的論述來看，華嚴宗建構法界緣起理論的一個主要目的就是為了闡述重重無盡的華藏世界，這是《華嚴經》中所闡述的教理。智儼所闡釋的十玄門教理就是對於《華嚴經》所開顯的重重無盡的華藏世界的一種論證，這之中置入了法界緣起的理論，所以智儼認為法界緣起所開顯出的緣起法與華藏世界所顯現出的重重無盡的特質是一致的，十玄門就是對於法界緣起的進一步的闡釋與論證，所要達到的目的就是向世人展現一個重重無盡、包羅萬象的華藏世界：

<sup>6</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第515頁。

<sup>7</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第516頁。

第二因陀羅網境界門者，此約譬以明，亦復具有教義等十門。如《梵網經》，即取梵宮羅網為喻。今言因陀羅網者，即以帝釋殿網為喻。帝釋殿網為喻者，須先識此帝網之相以何為相。猶如眾鏡相照，眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡也。是故如第七地贊請，經云：「於一微塵中，各示那由他，無量無邊佛，於中而說法。」此即智正覺世間。又云：「於一微塵中，現無量佛國，須彌金剛圍，世間不迫迮。」此即據器世間。又云：「於一微塵中，現有三惡道，天人阿修羅，各各受業報。」此即據眾生世間。又云：「如一微塵所示現，一切微塵亦如是。故於微塵現國土，國土微塵復示現，所以成其無盡復無盡。」此即是其法界緣起。如智如理，實德如此，非即變化對緣方便故說。<sup>8</sup>

從智儼的論述中可以看到，他反覆在強調一點，即任何一個玄門所闡釋的教理與十玄門的整體教理是一致的，這與法界緣起所成就的任何一法與萬法之間都是互為存在的緣起關係也是一致的，因此一玄門可以含攝十玄門，十玄門可以在任一個玄門的教理中得以體現，這就是「亦復具有教義等十門」的意義。具體到華嚴宗所闡釋的因陀羅門的教理而言，智儼認為因陀羅門教理的核心在於一切法在法界緣起的統攝下實現了重重無盡的模式。智儼在闡釋因陀羅門的教理時，以天珠之喻來進行闡述與論證，認為一切法猶如一面鏡子之中可以收盡一切可以看到的事物，法界緣起就是具有收盡一切法的作用與功能，而將多面鏡子按照一定方位放置在一起，那麼就可以呈現出「影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡」的景象，這就是法界緣起所開顯出的重重無盡的世界。在這一過程中智儼論述了正覺世間、器世間、眾生世間的緣生緣滅模式，這些緣生緣滅的模式皆可以歸攝到法界之中，也就是法界緣起含攝了這些世間法與出世間法的範疇。從智儼的論證中可以看到，法界緣起具有芥子納須彌、微塵納佛國淨土的作用，這就是極小、極為微細的纖塵之中也含有極大、極為廣闊的世界，這也是華藏世界的一個重要特徵：

第四微細相容安立門者，此就相說。如一微塵，此即是其小相，無量佛國須彌金剛山等，即其大相。直以緣起實德無礙自在，致使相容，非是天人所作故安立。如似一微塵中，有穢國土，而即於此微塵中，具有不可說淨國在此微塵中，而於彼穢國不相妨礙，而此淨國之相仍亦不失。乃至有諸國土，屍羅盆幢形三方及四維等國，在此一微塵中常不相妨礙。<sup>9</sup>

微塵之所以可以納入到佛國之中，芥子之所以可以納須彌，在智儼的論證中可以看到其關鍵的因素就在於緣起的作用，這就是法界緣起的神妙之處。從智儼

<sup>8</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第516頁。

<sup>9</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第516頁。

所論述的法界緣起的内容來看，他特別提到了穢土與淨土納於一體的内容，這是心性論妄心與染心、真心與染心互含於一心之體的理論模式，這也就是智儼將心性納入到法界緣起的一種理論傾向，這一理論傾向成為了後世華嚴宗人在闡揚法界緣起理論時一直堅持的共識。在智儼的論證中，穢土與淨土由於緣起的因素，因此二者看似是對立的，其實質則又是融為一體的，這就是十玄門所闡釋的重重無盡的模式。並且，法界緣起所闡釋的理論，在闡明淨染之法的轉化時，明確指出了染法可以轉化為淨法，因此穢土也就可以轉化為淨土，淨土與穢土的轉化顯示出的也就是重重無盡之義，這樣無論是大小還是淨染等看似對立的世間法，其實在法界緣起所開顯出的出世間法的角度而言，則是融為一體與可以互相轉化的。這種融為一體與互相轉化的模式智儼認為就是法界緣起與十玄門所闡釋的重重無盡與無復無盡的特徵：

此據法界緣起體性，成其無盡復無盡，故先後因果不失。雖不失先後，而先後相即復相入，故成其無盡。以先後相即復相入，故初發心時便成正覺，如前章門一即一切，無盡亦復無盡。二三亦復爾，故此經歎初發心功德云：「彼一念功德，深廣無邊際，如來分別說，窮劫不可盡。」此即明其一即一切，成其一切無盡。又云：「何況於無量，無數無邊劫，具足修諸度，諸地功德行。」此即是從二三至九十，皆成無盡。以是故，從十信終心，至十住十行及十回向地等，皆悉明成佛者，良由始終相即復相入成無盡故。<sup>10</sup>

智儼在闡釋法界緣起與重重無盡的關係時指出，因為法界緣起的體性從而成就了重重無盡的華藏世界，而法界緣起的體性顯示出的正是與佛性、清淨心一直的特徵，所以法界緣起的體性這一層面確保了一切法可以在法界緣起的作用下互為含攝，這就是華嚴宗所闡釋的相即與相入的理論，相即與相入的理論，使得看似對立的世間法的範疇得以統一與超越，先後、因果等世間法的範疇在法界緣起的體性層面得以統一，也就是說法界緣起的體性這一層面超越了世間法的對立與分別，這與佛法所闡揚的真諦層面是一致的。重重無盡在這裡被智儼論證為一即一切的模式，重重無盡的華藏世界包含了十信終心、十住十行及十回向地等内容，這些都是最終成就佛道的因素，而在佛果的境界中，就是重重無盡的華藏世界。由於智儼在闡述法界這一概念時，有將法界心性論化的傾向，因此法界緣起也就與自我的如來藏自性清淨心有著關係，這樣智儼在闡釋十玄門與法界緣起的關係時，有意識地引入了如來藏自性清淨心這一概念：「所言唯心回轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡，隨心所轉，故云回轉善成；心外無別境，故言唯心。若順轉，即名涅槃。」<sup>11</sup>從智儼的論述中來分析，他將前面

<sup>10</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第517頁。

<sup>11</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第518頁。

所闡述的各個玄門的教理，皆歸入到一心之體中，即歸攝到如來藏自性清淨心之中，這也就顯示出了智儼所闡釋的法界緣起理論之中，一心具有核心的地位，智儼也是將一心之體來論證一切法如何在一心之體中實現重重無盡的模式。換言之，智儼引入一心之體即如來藏自性清淨心的目的就是為了闡明，十玄門所顯示的法界緣起的重重無盡模式，無不是一心之體即如來藏自性其心淨的顯現而已，這與阿賴耶識變現色法的理論有著一定的相通之處。智儼之所以將如來藏這一範疇引入到法界緣起之中，是為了論證緣起法與一心的關係，也是為了論證十玄門與一心的關係，這樣智儼的法界緣起理論就形成了十玄門——法界緣起——一心的模式，也就是說智儼所闡述的法界緣起理論作為華嚴宗一個重要的教理，其殊勝之處，就在於將一心與法界的關係予以詳盡地論證，將一緣起法最終歸攝到一心之體之中，認為緣起法所形成的外在之境就是由法界即如來藏自性清淨心變現而成的，這樣法界緣起所成就的世間法與出世法都可以攝入一心之體中：

若隨虛妄心中轉者，此障外物，亦隨心之有無，此亦心隨去物不去物而轉。若論如來藏性真實淨心說者，此物不動本處，體應十方，性恆常轉，縱移到他方，而常不動本處，此即緣起自在力。然非是變化幻術所為，是故雖復七處九會，而不離寂滅道場。<sup>12</sup>

智儼在闡述法界緣起的體性時，論證了重重無盡的特徵，而法界緣起的體性則是與如來藏自性清淨心一致的，因此儘管緣起法具有淨染雜含的特徵，但是如來藏的本淨心體卻不會有所增減，這就是說法界緣起的體性層面也是沒有增減的。智儼對於十玄門與法界緣起關係的論證，既是為了要闡述世間法即染法是如何產生的，同時也要論證出世間法即淨法是如何產生的，這樣才能夠將十玄門的教理與成佛這一終極目標結合在一起。

因此總而言之，智儼所闡述的「『十玄門』」是從十個方面揭示《華嚴經》的『玄』理，實際上是從十個方面講法界緣起的內容，從而塑造了一個世界存在的模式。它的核心內容是：作為佛自體或如來藏自性清淨心的表現的世界萬有，同時產生，圓滿無缺，均處於相互依存、相互等同、相互容攝的合理統一之中。」<sup>13</sup>這正是華嚴宗所建構的法界緣起理論的殊勝性所在，它突出與強調了重重無盡的華藏世界的特徵，這種特徵就是華嚴宗教理主張的圓融無礙的模式，可以說十玄門正是圍繞著法界緣起所具有的重重無盡與圓融無礙的華藏世界的特徵而展開的，法界緣起的終極目的就是為了向世人展現華藏世界的圓滿性。

<sup>12</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第518頁。

<sup>13</sup> 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，江蘇古籍出版社，2001年，第131頁。

### 三、法界緣起與圓融無礙

華嚴宗所闡釋的法界緣起理論，對於一與多這兩個範疇進行了即為詳盡的論述，這種一與多關係的論證，是與法界緣起所闡揚的重重無盡與圓融無礙的理論模式息息相關的，因此智儼在闡釋法界緣起理論時，也涉及到了論證一與多的關係。一與多的相即相入、一即多、多即一的論證，顯然是為了闡述圓融無礙的理論模式，圓融無礙的理論模式，具體到一些範疇與概念之中，就體現在對於一與多關係的論證之中。

在華嚴宗教理體系的發展過程中，三祖法藏對於一與多這兩個範疇有過極為詳盡的論證。不過，在法藏之前，二祖智儼在闡釋法界緣起的理論體系時，也涉及到了「一與多關係的論證，一即一切、一切即一就是一多關係的一種論證模式」。智儼在論證一多關係時，是以一即一切、一切即一的模式予以展現的，而一即一切、一切即一顯示了在法界緣起的作用下，一切法是如何處於一種紛繁蕪雜而有互為含攝、相即相入的狀態：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。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。問：文殊亦是因，人何故但言普賢是其因人耶？答：雖復始起發於妙慧，圓滿在於稱周，是故隱於文殊，獨言普賢也。亦可文殊普賢據其始終，通明緣起也。今辨此因果二門者，圓果絕於說相，所以不可以言說而辨；因即明其方便緣修，是故略辨也。問：不思議法品等亦明果德，何故得於因門說耶？答：此等雖是果德，對緣以辨果，非是究竟圓寂之果，是故與因同一會說也。<sup>14</sup>

從智儼關於法界緣起在其判教理論體系中的地位而言，智儼認為相較於其他緣起論，華嚴宗的法界緣起是與一乘教的教理，是圓滿、究竟而殊勝的，因此是最上乘的緣起教理，「不同大乘二乘緣起」。之所以華嚴宗的法界緣起是究竟的緣起教理，關鍵在於法界緣起涉及到了「一即一切、一切即一」的論證，這在智儼看來成就了華嚴宗法界緣起是一乘教的地位，因為「一即一切」的教理，在智儼看來就是「無過不離，無法不同」，其實質就是圓融無礙的模式，這一模式源於《華嚴經》所顯示的教理，也就是法界緣起的理論，這樣法界緣起之中自然就包含了一即一切的圓融無礙的內容。這一圓融無礙的法界緣起理論，在智儼的論述中，還涉及到了因與果的範疇，因果這一對範疇存在著極為密切的關係，因此一切法都可以

<sup>14</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第514頁。

在因與果之中找到相應的解釋，這也是智儼在論證一即一切的圓融無礙的法界緣起理論時，必然要涉及到的。在智儼的論述中，屬於果的範疇與境界，就會有一即一切的模式，這是與佛果的境界相應的。也就是說，智儼對於一即一切模式的論證，是為了闡明法界緣起所開顯出的果位是究竟的境界，是殊勝的境地，這樣華嚴宗宣揚的法界緣起的一乘教的地位得以確立。

智儼對於法界緣起所具有的圓融無礙特徵的闡述，在論證一即多、多即一的模式之後，又將論證的方式轉化為一與十這種數字範疇之中，在智儼的論證中，十這一數字就是多的範疇，智儼將一與多的關係的論證，轉化為一與十關係的論證，認為一與十的關係可以包含在法界緣起的理論之中，法界緣起可以含攝一與十的關係，這樣智儼在論證法界緣起所具有的圓融無礙的特徵時，具體化論證一與十的關係：

問：此門攝法界，為盡為不盡耶？答：亦有盡義，亦無盡義。何者？十中一，即是盡；一中十，具說即無盡也。又復知一中等皆具盡不盡義也。次明一即多多即一者，還同前門中向上去向下來也。如似一即十，緣成故，若一非十，十不成也。從上向下來亦如是，十即一，緣成故，若十非一，一不成也。問：何但一不成，十亦不成？答：如柱若非舍，爾時則無舍，若有舍亦有柱，即以柱即舍，故有舍復有柱。一即十，十即一，故成一復成十也。問：若一即十，此乃無有十，那得言一之與十，乃言以即故得成耶？答：一即十即非一者，非是情謂一，所謂緣成一。緣成一者，非是情謂一故。故經云：「一亦不為一，為欲破諸數。」淺智者著諸法，見一以為一也。<sup>15</sup>

智儼在闡述法界緣起時，論證了法界緣起所具有的盡與無盡的特徵，盡與無盡的關係就是一種圓融無礙的模式，有盡中有無盡，無盡之中有有盡，所以智儼首先確立了「亦有盡義，亦無盡義」的觀點。智儼在闡釋有盡與無盡的關係時，具體化為一與十的論證，認為「十中一，即是盡；一中十，具說即無盡」，同時還認為「一中等皆具盡不盡義」，這種一中有十，十中有一的模式，正體現了法界緣起所含攝的有盡即無盡、無盡即有盡的圓融無礙的模式。智儼在這一基礎上進而認為，「如似一即十，緣成故，若一非十，十不成」，通過緣起的作用，一與十的關係就達到了圓融無礙的狀態，一與十在緣起的作用下，不再是世人所認為的截然對立與截然分明的狀態，而是一中有十，十中有一的狀態，這正是法界緣起所呈現出的一切法皆可以重重無盡與圓融無礙的模式。

通過對於智儼法界緣起與圓融無礙關係的分析可以看出，「華嚴宗主張的觀法，要隨順普賢的境界，也就是緣起因的部分，至於諸佛自境就屬於性海果的部

<sup>15</sup> 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第514頁。

分，離卻言語心思而不能解說攀緣。這裏所謂緣起，指的是『法界緣起』，它的相貌無盡圓融，在《華嚴經》裡處處說到的各種世界、人物、行事乃至一切現象，幾乎都是用來形容它的。」<sup>16</sup>由此也可以說，智儼關於法界緣起與圓融無礙關係的論證，正是基於《華嚴經》所闡述的華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙特徵的闡揚，是對於《華嚴經》教理的一種發展。同時也可以說，智儼在闡釋《華嚴經》中華藏世界的理論時，以重重無盡與圓融無礙作為華藏世界的特質，並以華嚴宗極為擅長的抽象思辨的論證方式來予以展現，華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙的特質，在《華嚴經》中已經被充分展現，但是智儼卻以華嚴宗所擅長的抽象思辨的理論論證方式來予以闡揚，這樣就使得華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙的特質，與華嚴宗所創立的法界緣起思想相融合，將華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙的特質，納入到了華嚴宗解釋世間法與出世間法的法界緣起思想之中。

#### 四、結論：智儼法界緣起思想的思維特質

在佛教緣起的思想體系中，華嚴宗創立的法界緣起理論，具有獨樹一幟的特質，這種獨樹一幟的思維特質，重點就體現在法界這一範疇所具有的特殊性，即華嚴宗以法界這一概念與範疇為中心，由此在吸納了以往佛教各種緣起思想的基礎上，闡釋紛繁蕪雜的世間法與出世間法，以及如何由世間法再到出世間法的解脫之道。

智儼之所以在華嚴宗創宗立派的過程中，具有無可替代的地位，在於智儼將早期華嚴宗法界緣起的理論予以逐步完善，並為後來的華嚴宗人闡揚法界緣起的思想，提供了一種可以依循的思維模式，這種模式就是後來華嚴宗法界緣起一直強調的重重無盡與圓融無礙的特質，智儼在闡釋自我的法界緣起理論時，已經將圓融無礙的模式予以展現。

智儼對於法界緣起思想的闡釋，是基於一心與法界的關係來展開的。在闡釋一心的定義時，智儼將根塵識與法界這一概念相關聯，以根塵識作為法界之界的定義，這樣就將心這一概念與範疇納入到了法界的闡釋之中。由於根塵識是對世間法現象的一種解釋，因此這也符合法界緣起要闡明的緣起法的宗旨。智儼對於一心與法界關係的闡釋，並未止於根塵識的範疇之中，而是將阿賴耶識與如來藏等概念融入了其中，以此來闡明自我的包括根塵識在內的這些範疇是如何起滅世間法的，並由此最終將世間法的起滅歸攝到如來藏自性清淨心之中，這樣緣起理論所要解決的世間法與出世間法就在一心之中得以展現。由於智儼是從界定法

<sup>16</sup> 呂澂：《中國佛學源流略講》，中華書局，2008年，第361頁。

界的界這一概念入手，來逐步展開論證一心如何緣起世間法與出世間法的，因此一心與法界的關係，就自然轉化成為法界即是一心，一心即是法界的模式，這樣智儼在闡釋法界緣起的思想時，自然就會歸攝到一心之中。可以說，智儼所論證的以一心來展現法界緣起的思維模式，是對於阿賴耶緣起和如來藏緣起的一種演進與發展，使得法界這一華嚴宗獨有的概念與範疇，成為了緣起理論的核心。

如果說，智儼將法界歸攝為一心，將法界緣起歸攝為一心的緣起，從而使得華嚴宗的法界緣起理論體系，具有了綜合其他緣起思想的特質；那麼，將十玄門與法界緣起相結合，則使得華嚴宗的法界緣起更具有其他緣起理論不具備的特質。從佛教緣起理論的基本教理來看，緣起闡明的就是你中有我、我中有你，一切現象之間相互關聯，互為含攝的模式，由此來闡明世間法的生成，以及如何趨向出世間法。十玄門作為華嚴宗教理體系之中極為重要的內容，是為了闡明世間法與出世間法的生成，以及世間法與出世間法的圓融不二的模式，這種世間法與出世間法相即相入、圓融不二的模式，也正是華嚴宗法界緣起的核心問題，這樣智儼在闡釋法界緣起的思想時，將十玄門納入其中，則將華嚴宗法界緣起的思維特質予以彰顯，使華嚴宗所建立的法界緣起思想因為融入了十玄門的模式，從而建構了一套不同於其他宗派緣起理論的特質，可以說，智儼將十玄門納入到緣起理論之中，奠定了華嚴宗法界緣起在整個佛教緣起學說中的特殊地位。

從智儼對於法界與十玄門關係的闡述中還可以看出，智儼在闡明一心即法界時，強調的是自我內在的心念意識對於外在色法的反映過程，也就是說，智儼在闡釋一心與法界的關係時，其論證的重點在於自我的心念意識如何去獲得外在色法的概念與範疇，因此這種意義上所闡釋的法界緣起思想重在於自我內在的心念意識這一因素。但是，緣起法既有內在自我的心念意識的作用，同時外在色法的存在需要自我心念意識予以觀照，這樣十玄門的建立即在肯定了自我心念意識的基礎上，來展現外在色法的紛繁蕪雜、重重無盡，因此智儼在論證法界與十玄門的關係時，就將內在自我的心念意識與外在的因緣和合的色法相結合，這也是華嚴宗建構的十玄門與法界緣起的重要關係所在。法界緣起通過十玄門的模式，一方面將內在自我的心念意識與外在色法的作用與關係予以展現，另一方面則是將重重無盡的世間法與出世間法的圓融不二的關係予以彰顯，從而使得華嚴宗的法界緣起思想的最終旨趣，指向了由世間法向出世間法的解脫之道。凡諸種種，都在智儼所闡釋的法界緣起思想中可以得以印證，這也是智儼法界緣起思想的一種特有的思維特質。

既然法界即是一心，一心又可以含攝華嚴宗所建立的十玄門，這樣外在的色法就可以最終收攝到一心之中。智儼在論證一心與法界的關係時，已經將緣起法的最終依止歸入到了一心的概念之中，這樣法界緣起即在一心之中得以顯現，由

此而言，緣起法儘管是紛繁蕪雜與重重無盡的，但由於最終被歸攝到了一心之中，因此在一心的顯現之中，則是你中有我、我中有你，你我之間是彼此不相違背，而互為依存的關係，也就是圓融無礙的模式。

## 參考書目

- 方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002年。
- 方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012年。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006年。
- 呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 蒙培元，《中國心性論》，臺北，學生書局，1996年。
- 杜繼文主編，《佛教史》，北京，中國社會科學出版社，1993年。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998年。
- 稂荻，《無盡的現象圓融：法界緣起思想研究》，北京，中國社會科學出版社，2017年。