

華嚴宗佛性思想的特質 ——「五教佛性」與「即生即佛」

南京大學哲學系 教授
楊維中

摘 要

內容提要：從判教角度言之，華嚴宗以小乘、始、終、頓四教佛性義為方便說；以天臺宗佛性義為「同教一乘圓教」，唯有己宗為「別教一乘圓教」究極之佛性「圓」義。一般所言的華嚴宗佛性思想的融合性，突出地表現在澄觀、宗密諸師對禪宗「即心即佛」說的吸收以及澄觀對於天臺「性具」的借用。而華嚴宗所確立的「心體」為「自性清淨圓明體」，法藏所表述的以真心為本體、妄念為心體之虛妄作用的模式，成為以後華嚴宗人立自家「圓」義的根本所在。華嚴宗是在無盡緣起的前提下成立「性起」說的，也是在「性起」說的基礎上闡釋眾生與佛的關係的。華嚴宗實際上是在以佛果與「因」佛性的融通互攝的前提下，談論眾生本來是佛及即生即佛的。佛性與心性的合一，從思辨角度看，是性體與心體的合一。華嚴哲學在論述佛性與心性之合一體——「自性清淨圓明體」如何可能緣起萬物及「生佛互即」之合理性時，都援用了「佛」之「海印三昧」力作為證成手段。這一神學的論證手段與上述的理論思辨一起，構成了華嚴宗證成其獨特的佛性、心性思想體系的雙壁。

關鍵詞：華嚴宗、佛性與心性、自性清淨圓明體、因果佛性、海印三昧

華嚴宗成為獨立的佛教宗派，時值天臺、唯識諸宗思想成熟之時，因而其佛學思想既具有鮮明的「自宗」特色，又有融合、吸收其它諸宗思想的傾向。從心性論角度看，天臺宗於性具立場上言眾生之心性與佛性關係，雖有合一之意圖但仍有「二體」之嫌譏。唯識宗以無漏種子釋佛性而又將其視為「客居」於識體，心性與佛性顯然為「二體」之游離態。華嚴宗則另闢蹊徑，以性起立場，在會通其餘「四教」佛性思想的基礎上，以佛之海印三昧將眾生之心體與性體合二為一，統一於「自性清淨圓明體」上。華嚴宗在此理論基點上闡釋心、佛、眾生的「三法無差」，必然得出「即生即佛」的結論。這一結論，與禪宗的「即心即佛」說僅有一步之遙，在邏輯環節上則是貫通一致的。在中國佛教心性論發展史上，這可以算作一個重大進展。

一、五教佛性與「華嚴圓教」

在《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴經探玄記》中，法藏以古來十家所立之教門為借鑒，參照天臺宗「五時八教」說而倡言「五教十宗」的判教學說。就佛性論而言，於判教框架內，華嚴宗以小乘、始、終、頓四教佛性義為方便說；以天臺宗佛性義為「同教一乘圓教」，但又評其為未至究極之「圓」，仍屬方便說。唯有己宗為「別教一乘圓教」究極之佛性「圓」義。從性起立場出發而形成的佛性與佛性合於一體的真心本體論角度看，這一說法是有一定道理的。但是，華嚴宗這一立場的形成並非毫無依傍，它既與南北朝時期地論、攝論學派的思想傳統有密切關係，也與對天臺、唯識諸宗心性思想的吸取繼承有關。當然，這種繼承是在圓融旗幟下的創造性詮釋，這是應該特別予以注意的。

在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中，法藏以「種性」範疇為中心對五教佛性思想做了對比研究。種性與佛性含義有所不同，前者著重於分梳眾生的根機差別，後者則專注於眾生成佛的內在依據，也含有佛之體性的意義。從外延而言，佛性義窄，種性義寬泛一些，佛性思想至大乘佛教方才興起故不能涵蓋小乘教。法藏在闡釋五教佛性時，以「種性」為經，應該說是很恰切的。法藏說：「若依小乘，種性有六種，調退、思、護、住、升進、不動。不動性中有三品：上者佛種性，中者獨覺性，下者聲聞性。」¹但應指出，小乘教雖言有「佛種性」但其所指與後來大乘教的佛性仍然不同。因而法藏說：「雖於此中說佛一人有佛種性，然非是彼大菩提性，以於佛功德不說盡未來際起大用等故。是故當知於此教中除佛一人，餘一切眾生皆不說有大菩提性。」²約始教，唯識宗以「無漏種子」為佛性，「即就

¹ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第485頁中。

² 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第485頁下。

有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。」³約終教，法藏認為此教以真如為佛性，「即就真如性中立種性故，則遍一切眾生皆悉有性。」⁴對於頓教，法藏認為此教是文殊絕言、淨名杜口之「不二法門」，以「唯一真如離言說相名為種性，而亦不分性、習之異，以一切法由無二相故。」⁵最後，對於圓教，法藏認為有二說：「一、攝前諸教所明種性，並皆具足，主伴成宗，以同教故，攝方便故；二、據別教，種性甚深，因果無二，通依及正，盡三世間，該收一切理、事、解、行等諸法門，本來滿足已成就訖。」⁶這裡，「同教」指天臺宗，「別教」指華嚴宗。華嚴宗認為，「同教」是統攝前四教所說的種性，從眾生根機差別的角度給予融通性的說明；而「別教」的種性則強調因果不二，不僅是成佛的因種具足，而且果德也具足，又融通依（國土世間）、正（眾生世間），窮盡三世間（國土、眾生、佛世間），該收一切法門，圓滿具足。華嚴宗認為己宗之佛性學說已涵蓋、融攝了小乘、始、終、頓四教之說，並且其理論深廣度及圓融程度均遠遠高於「同教一乘」的天臺宗。五教佛性中，「始教」指唯識宗，「終教」指《楞伽》、《勝鬘》、《起信》、《寶性》等如來藏系經典所論的真如佛性學說；「頓教」之所指於法藏時不甚明確，至清涼澄觀時則明確指其為禪宗。不過，法藏等人對於他宗，特別是對唯識、天臺宗的評述並不全都符合其原旨，明顯地帶有改換之處。這亦可算作其圓融方法的一種吧。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中對「始教」即唯識宗佛性思想的評述，並不符合玄奘、窺基所述護法系的原意，倒與真諦所傳《攝論》及華嚴宗之直接源頭地論師之主張非常接近。法藏在上引文句中對「始教」佛性思想的總概括是符合唯識宗實際的，但下文的詮釋卻與這種概括大異其趣。究底而言，法藏是借用攝論、地論師的思想悄悄地改換了唯識宗所說的「本性住」與「習所成」佛性的原義。《一乘教義分齊章》卷二在引用了《瑜伽師地論》卷三十五關於「本性住」及「習所成」性的定義後說：

此中本性，即內六處中意處為殊勝，即攝賴耶識中本覺解性為性種性故。梁《攝論》云：「聞熏習與阿賴耶識中解性和合，一切聖人以此為因。」然《瑜伽》既云具種性者方能發心，即知具性、習二法成一種性。是故此二緣起不二，隨闕一不成。亦不可說性為先，習為後，但可位至堪任已去，方可約本說有性種，約修說為習種。然有二義而無二事。⁷

³ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第485頁下。

⁴ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第486頁中。

⁵ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第487頁下。

⁶ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第488頁上。

⁷ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第485頁下。

此段落蘊含了法藏改造、融攝唯識學佛性思想的全部秘密，要點有三：其一，以「解性黎耶」釋「本性住」性；其二，以「緣起」義釋「本性住」與「習所成」性之關係；其三，以「行位」說融通「一分無性」與「一性皆成」的對立。「解性黎耶」是真諦所傳唯識古學的說法，特指如來藏、真如理體。⁸法藏於下文又引真諦所譯《攝論》之語以證之，明顯地將《瑜伽師地論》及唯識宗「本性住」性的「無漏種子」含義改變成「真如佛性」。既然已經將「本性住」性定義為真如理體，自然就可以襲用真如緣起學說詮釋「本性住」與「習所成」性的關係，因而法藏方可言「此二緣起不二，隨闕一不成」。這樣的改動，使得「本性」與習性的關係變成了「依性起習」的體用關係。依體用合一的華嚴宗教義而論，「無習時亦無彼性，由此亦立無性有情。」⁹此中「彼性」指「本性」，意為沒有「習所成種性」者必然亦無「本性」，因而才可以成立「無性有情」之「一分無性」說。從這個角度說，法藏也承認「始教」佛性思想有一定的合理性，針對初入大乘機者而這樣立論，是可以講得通的。另外，由於傳承不同，《瑜伽師地論》與《仁王經》、《本業瓔珞經》對於「本性」與「習性」有不同的說法。《仁王經》及《本業經》「大都約位而說，以初習為習種性，久習積成為性種性。」¹⁰對於二說，法藏認為「經說習故成性，論中說為依性起習，良以此二互成緣起，無二相故。經論互說，義方備足。」¹¹這樣圓融的結果，是將「一分無性」的理論基礎由「無漏種子」之「無」轉移到了「行位」說上。「若於三行全未修行，爾時立為無有種性。由此當知諸乘種性，皆就習說。」¹²這裡，有一個問題。若「一分無性」專就「習性」而說，那麼，依據法藏所謂的體用合一原則，「有習常恒有，無習自恒無」¹³，並且可以由「無習」而推出無習性眾生也無「本性」。如前所述，法藏是以真如理體釋「本性住」性的。這樣以來，竟然可以推導出無種性不但無習性，亦無真如佛性的結論。這一結論，比前述窺基、慧沼的「理佛性有、行佛性無」的結論又倒退了一步。此顯然並非法藏原義，而是《華嚴一乘教義分齊章》卷二關於「始教」佛性的這段文字使用概念的混亂造成的。可能合理的解釋是，法藏力圖說明無種性並非是無有「本性住」性，而是無有「習所成性」，在此段的最後，法藏又回到了唯識宗對這兩個概念的標準解釋上。混用兩種不同的概念系統，而未消化為一體，法藏的這一圓融並未功圓德滿。

華嚴宗對「終教」佛性思想的繼承已見前述，至於對佛性思想的融合，突出地表現在澄觀、宗密諸師對禪宗「即心即佛」說的吸收上。在此略作分析。

⁸ 參見拙文《真識與妄識：中國唯識古學心性論思想的主題》，《哲學門》第一卷第一冊，湖北教育出版社 2000 年 4 月出版。

⁹ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485 頁中。

¹⁰ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485-486 頁上。

¹¹ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁上。

¹² 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁中。

¹³ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁中。

應該指出，法藏在創立宗派之時，禪宗聲勢不彰，故其佛性思想受其影響較少些。至四祖澄觀、五祖宗密時情形則有所不同。二師均程度不同地輸入禪宗思想以釋心體。澄觀在《答順宗心要法門》中說：「至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧」¹⁴；在《華嚴經疏》中又言「知即心體。了別即非真知，故非識所識，瞥起亦非真知，故非心境界。心體離念即非有念可無，故云性本清淨。」¹⁵在此，以「無住」、「無念」解心體，以「知」言心之體、用合一，明顯與《壇經》及荷澤神會系思想相似。宗密對此再加解釋。澄觀言「知之一字，眾妙之門，若能虛己而會便契佛境」，¹⁶宗密則於前句後引申說：「恒沙佛法，因此成立。」¹⁷宗密將真心的結構看作體、用兩方面的統一體：「寂而能知也。寂者即是決定之體，堅固常定，不喧動、不變異之義，非空無之義。」¹⁸這是說，真心是絕對不變的本體，「寂」表明它不動不變永遠存在，並非空無。有體即有用，真心之用又分為兩種：一為「自性本用」，二為「隨緣應用」。「自性用」即此真心之知，「明明不昧，了了常知」¹⁹。「此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故云知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智，直是一真如之性，自然常知。」²⁰「知」不是對境起分別作用的「識」，也不是唯佛所有的證得佛果的智，而是一切佛、眾生所共同具有的「自然常知」。「真知唯無念方見也」²¹，它是在排除念慮的情況下所顯現的對本體的靈明之知。所謂真心的「隨緣用」指此「體」「能語言、能分別動作等是隨緣應用」²²。這種「用」即是真心與無明和合之後所產生的阿賴耶識等八識及其變現的根、身、器、界等等。如果用鏡做喻，鏡體即是真心，鏡之明則是自性用（知），鏡明所現之影即隨緣用。²³在此，一體二用等三者是一而三、三而一的互攝不離的關係。此即體即用之體用合一模式是宗密對《起信論》一心二門的新解釋，可看作華嚴宗心性論的新進展。

在其它四教佛性思想之中，法藏對於天臺宗佛性思想評價最高。這在一定程度上，為澄觀吸收天臺「性具」思想預留了空間。

澄觀融合「性具」思想的文證主要有六處，六十卷《大方廣佛華嚴經疏》

¹⁴ [唐]澄觀撰，宗密註：《答順宗心要法門》，《華嚴心要法門註》卷一，《新纂卍續藏經》第58冊，第426頁上。

¹⁵ [唐]澄觀：《華嚴經疏》卷十五，《大正藏》第45卷，第612中一下。

¹⁶ [唐]澄觀：《華嚴經疏》卷十五，《大正藏》第35卷，第612頁下。

¹⁷ [唐]宗密：《圓覺經大義疏鈔》卷一之上，《新纂卍續藏經》第14冊，第425頁下。

¹⁸ [唐]宗密：《圓覺經大義疏鈔》卷一之上，《卍續藏經》第14冊，第425頁上。

¹⁹ [唐]宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》第48卷，第404頁下。

²⁰ [唐]宗密：《禪源諸詮釋集都序》卷上之二，《大正藏》第48卷，第404-405頁上。

²¹ [唐]宗密：《禪源諸詮釋集都序》/卷上之二，《大正藏》第48卷，第405頁上。

²² [唐]宗密：《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷一，《卍續藏經》第63卷，第35頁中。

²³ 以上有關宗密思想一段參見賴永海先生撰述，載任繼愈主編：《中國哲學發展史·隋唐》，第311-312頁，人民出版社1994年版。

及九十卷《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》各有三處。仔細分析這些文句可發現，儘管字面意義與台家非常相似，但意旨仍有區別。先看《華嚴經疏》卷二十一的文句：

心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作眾生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊。佛果契心同真無盡，妄法有極故不言之。若依舊譯云「心佛與眾生是三無差別」，則三皆無盡。無盡即是無別之相，應云心佛與眾生體性皆無盡，以妄體本真故亦無盡。是以如來不斷性惡，闡提不斷性善。又上三各有二義：總「心」二義者，一染二淨；佛二義者，一應機隨染，二平等違染；眾生二者，以隨流背佛，二機熟感佛。各以初義成順流無差，各以後義成反流無差，則無差之言含盡、無盡。又三中二義各全體相收，此三無差成一緣起。²⁴

這是澄觀對唐譯《華嚴經·夜摩宮中偈贊品》「譬如工畫師」等偈的解釋，可分三層去分析：第一，染、淨緣起均是以心之「總相」為體的，妄法則因「有極」而不言其「無盡。」——這是從「心造諸法」的角度立論的。第二，從「三法」之本體看，心、佛、眾生之「體性」皆是無盡；特別是「妄體本真」，因而妄法也是「無盡」的。——這是從本體平等的角度立論的。第三，心、佛、眾生各有二義，並且依「順流」、「反流」去觀均是「無差」，二義各全體相收合成「無盡緣起。」——這裡遵循的是法藏分析「三性同異」時歸納出的邏輯思路。上述引文中最引人注目者，當數「如來不斷性惡，闡提不斷性善」，因為此語是天臺宗性具善惡論的核心命題。澄觀用此語疏解「三法無差」，融合台宗的意圖昭然若揭。然而，問題的關鍵在於澄觀所言此語其意義是否完全與智顛相同？「總相」是否指「染淨和合」之心？「妄法有極」之「極」所指為何？「本真」又是何意？此當再引其它文句析之。

《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十二說：「此即《涅槃經》意，天臺宗用之，以善惡二法同以真如為性，故無盡也。」²⁵《華嚴經疏》卷三十載：「彼依『心』說三大，真如乃是其一，以一統二，二皆屬如。然違真名惡，契如則滅，順真為善，稱如則大。約善順義故，說如為善因；然違順雖殊，離如則無可違故。惡亦以如為體。」²⁶這是澄觀引用《起信論》之「三大」說解釋「真如」之「德用」時所說的話。這兩條材料，前者說「善惡二法同以真如為性」，後者說「惡亦以如為體」，明顯地主張「真如」為善惡二法的本體，「依真起妄」的思路仍未改變。

²⁴ 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷二一，《大正藏》第35卷，第658頁下。

²⁵ 〔唐〕澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷四二，《大正藏》第36卷，第323頁下。

²⁶ 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷三十，《大正藏》第35卷，第725頁下。

此點亦可從澄觀對「佛智」、「佛心」的解釋中看出。澄觀在疏解唐譯《華嚴經·如來出現品》之「如來心、意、識俱不可得，但應以智無量故，知如來心」²⁷時說：「後宗言唯如智，以心即同真性故說唯如，照用不失故說如智。豈離心外而別有？如是則唯如，不乖於有。前宗以純如之體，故有淨心，心即是如，有之何失？」²⁸此處之「前宗」指唯識宗所說：「佛地無彼有漏染心、心所，而有淨分心及心所，果位之中智強識劣故。」²⁹「後宗」指「《金光明經》及梁《攝論》皆云「唯如及如如智獨存佛地」。」澄觀反對將「淨心」與「如如智」隔離而說佛心，認為「是知即真之有與即有之真，二義相成，有、無無礙。」從上述疏文看，澄觀以「真心」或「淨心」釋「佛智」，因而可以說澄觀學說中，「自性清淨圓明體」的本體地位是確定無疑的。然而，令人困惑的是，緊接上述結論，澄觀又說：「但知如來智無量，故心無量。云何深玄，欲言其有，同如絕相；欲言其無，幽靈不竭；欲言其染，萬累斯亡；欲言其淨，不斷性惡。」其最後的表詮則為「是知佛心有即無，即事即理，即王即數，即一即多。」但這裡卻缺少了華嚴學慣常非提不可的「非染非淨」一語，看來澄觀確是有意略去的。

從以上數條文證之分析可以看出，澄觀吸納「性具善惡」說僅僅停留於文字表層的引用上，並未從理論基礎上圓融之。《演義鈔》卷一解釋《疏序》「真妄交徹即凡心而見佛心」句時說：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有眾生等。」³⁰《演義鈔》卷七十九則明確地以染淨相奪解釋「法性隨緣」義：「染淨相對，淨約絕相，染約契性。言不斷性惡者，惡同以心性為性，若斷性惡則斷心性，性為可斷，亦猶闡提不斷性善。」³¹這是說，在心、佛、眾生之「三法」上，心為總相，佛、眾生為別相，「淨」是就「心」的亡言絕慮層面說的，「染」則就其是否契合心性而言的。天臺哲學中，「一念心」本然地具有無明、法性兩種性質，智顛以「一念無明法性心」證成其性具善惡說，此「具」為一念心本體之「具」。澄觀屢言「善惡二法同以真如為性」、「妄體本真」、「惡同以心性為性」，如此等等，染、淨之中仍可分出本末、體用來。澄觀明確地說：「鏡顯穢像，非直不汙鏡淨，亦乃由此顯鏡愈淨。如來藏現生死業果亦然，非直不損真性平等，亦乃由此知如來藏自性恒淨也。」³²這一理路顯然未能脫開「一心」統率之下的「真妄交徹」論的理論模式吸納性具思想只是一種策略和炫色而已。

²⁷ [唐]實叉難陀譯：《華嚴經》卷五一《如來出現品第三十七之二》，《大正藏》第10卷，第271頁上。

²⁸ [唐]澄觀：《華嚴經疏》卷四九，《大正藏》第35卷，第878頁，以下數處未注者均出自此頁。

²⁹ 此系澄觀之語，見《華嚴經疏》卷四九，《大正藏》第35卷，第878頁。

³⁰ [唐]澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷一，《大正藏》第36卷，第8頁中。

³¹ [唐]澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷七九，《大正藏》第36卷，第619頁上。

³² [唐]澄觀：《華嚴經疏》卷十四，《大正藏》第36卷，第607頁下。

值得特別說明的是法藏、澄觀對天臺宗佛性思想的態度。《華嚴一乘教義分齊章》在論說五教佛性時分作三層：第一層是小乘教；第二層是三乘教，即始、終、頓三教；第三層是一乘教，即同教一乘圓教、別教一乘圓教，前者指天臺宗，後者指華嚴宗。法藏認為，天臺宗講「會三歸一」，故其佛性思想要高於其它四教，但是其講的道理與三乘的說法是一致的，只是深淺程度不同，所以名為「同教一乘」，用法藏的話說就是「攝前諸教所明種性，並皆具足，主伴成宗」。³³而華嚴宗所倡的一乘圓教，闡揚的則是三乘未曾講過的道理，即此「一乘」獨立於三乘之外，與《法華經》的「會三歸一」有別，故為「別教一乘圓教」。澄觀在此說法上，又提出了「漸頓」與「頓頓」之別，認為天臺宗是「漸頓」，華嚴宗是「頓頓」。從判教看，法藏、澄觀竭力抑壓天臺宗而抬升己宗，但於佛性思想方面也不乏承襲之處，特別是澄觀吸收了天臺宗之性具善惡說以言「染淨緣起」。因此，「性起」與「性具」思想除差異之外，也有趨同互融的可能性。別、圓教間如此，對四教亦是如此。當有人問法藏：「云何種性約諸教差別不同耶？」法藏回答道：「此亦有二義：一、約法辨隱顯相收；二、約機明得法分齊。」³⁴這是說種性本來是圓融無礙的，今約五種教法，五種根機，以方便說各述一門，此五教佛性均是隨機攝化，義不相違。儘管五教佛性可相攝融通，但華嚴宗認為五教雖可總為一教，但本末融溶只能以別教一乘為諸教之本，小乘、三乘及同教為末，諸乘之中，因為「一乘」是「實」，小乘、三乘及同教為「權」，而「權」、「實」之間，「義門異故，權、實恒存」³⁵。綜合觀察澄觀對待天臺佛性思想的態度和做法，可以說，澄觀是不折不扣的堅持了法藏的判釋的。這樣，最究竟者唯有「別教一乘」的華嚴宗圓教。法藏之所以如此說，也有自己的理由。因為從心性與佛性合一的角度看，華嚴宗是高於唯識、天臺諸宗的。從「性起」方面而以自性清淨圓明體為本體，確實可以算作華嚴宗學者在繼承吸取既有佛性思想基礎上的一大創發。此下當詳論。

二、因果圓融與即生即佛

華嚴宗是在法界緣起即無盡緣起的前提下成立性起說的，也是在性起說的基礎上闡釋眾生與佛的關係的。稱性而起，在某種程度上與因果佛性密切關聯。換言之，華嚴哲學實際上是在以佛果與「因」佛性的融通互攝的前提下，談論眾生本來是佛及即生即佛的。性體與心體合一之所以可能，與法藏、澄觀所重視的「因果果」佛性的圓融及華嚴三聖圓融觀也是分不開的。

以因果圓融釋佛性並非華嚴宗的首創。天臺宗智顛大師即主張佛性通因果，

³³ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第488頁上。

³⁴ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第45卷，第488頁上。

³⁵ 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》第45卷，第479頁下。

在《法華玄義》中說：「佛性通於因果，別則因名佛性，果名涅槃。」³⁶在《觀音玄義》中則以不縱不橫說佛性³⁷，此不贅引。由於理論旨趣的差別，對此問題的詮釋方式及其重要性是完全不同的。華嚴宗從性起邏輯出發而言的因果相融，不僅倡言因即是果，而且一切即一、一即一切，一念該九世，十方入微塵，一切世間法、出世間法相融互即、圓融無礙。法藏多次用諸如此類的話說明其圓教因果觀：「眾生佛性，具因具果，有性有相，圓明備德。」³⁸至於為何可作如是觀，華嚴宗學者大致有兩項論證：其一，是會通諸宗之說而成的「因因果果門」；其二，是華嚴宗獨有的「三聖圓融觀」。

法藏在《玄義章·因因果果門第六》中引用了《大般涅槃經》卷二十七所列的定義後，結合諸宗關於因果佛性的不同說法對經文作了詮釋。《大般涅槃經》的原文為：

善男子，佛性者有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣；因因者，即是智慧；有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，即是無上大般涅槃。³⁹

法藏在《玄義章》所引大致不差，文句稍異。法藏的詮釋分為「初四句」與「後四句」。「初四句」指「因」、「因因」、「果」、「果果」的上引定義。「後四句」指如下經文：「善男子，是因非果如佛性，是果非因如大涅槃，是因是果如十二因緣所生之法；非因非果名為佛性，非因果故，常恆無變。」⁴⁰法藏對「後四句」的解釋是為了說明從因果相「異」的角度看，闡提、善根眾生所具仍有差別，此不贅引。唯有對「非因非果名為佛性」的小注對理解此文有重要意義，其文說：「中道正性，謂法身理也。」⁴¹下文又說：「且如無明是佛性有二義：一、當體淨故，是法身性；二、是能知名義成反流故，名報身性。」⁴²二句互釋可知，法藏在此仍將「非因非果佛性」理解為真如理體，並由此而論「因因果果」佛性的淨染。關於「初四句」，法藏是這樣說的：

初者謂染淨緣起門，二內熏發心，三如覺圓，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。又，初與第四、俱是理性，但染淨

³⁶ 〔隋〕智顛：《法華玄義》卷三下，《大正藏》第33卷，第714頁。

³⁷ 詳見〔隋〕智顛：《觀音玄義》卷上，《大正藏》第34卷，第880頁。

³⁸ 〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第35卷，第117頁下。

³⁹ 〔北涼〕曇無讖譯：《大涅槃經》卷二十七，《大正藏》第12卷，第524頁上。

⁴⁰ 〔北涼〕曇無讖譯：《大涅槃經》卷二十七，《大正藏》第12卷，第524頁上。

⁴¹ 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第45卷，第624頁下。

⁴² 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第45卷，第624頁下。

異；中間二，俱是行性，但因果異。又，初染而非淨，第二淨而非染，第三亦染亦淨，第四非染非淨。又，初是自性住，二是引出，三四是至得果。⁴³

上述文義可以用下圖表示：

	因佛性	因因佛性	果佛性	果果佛性
	十二因緣	智慧	菩提	無上大涅槃
(一)	染淨緣起門	內熏發心	如覺圓	本覺現
(二)	隨染隱體	唯起淨用	染盡淨圓	還源顯實
(三)	理佛性	行佛性	行佛性	理佛性
(四)	染而非淨	淨而非染	亦染亦淨	非染非淨
(五)	自性住	引出性	至得果	至得果

上述五種說法，第一種來自於《大乘起信論》，第三種來自於唯識宗窺基、慧沼的說法；第五種源於真諦譯的《攝大乘論》，唯第二種、第四種是法藏自己的發揮。法藏這樣論說，看似雜亂無章，實際上卻構成了己宗的佛性觀。如上圖所示，所謂「因佛性」即十二因緣，是就眾生位而言的，所以其屬於染淨緣起門。「因佛性」實際指的是隱藏於眾生心中的真如理體，也就是「理佛性」。不過，法藏說此「因佛性」是「染而非淨」，是不恰當的。準確的說法應是「隨染隱體」，而同是「理佛性」的「果果佛性」因其「本覺」已經顯現，所以是「非染非淨」的。法藏對「因因佛性」、「果佛性」的詮釋，圖示已明，不在贅述。值得注意的是，上述第一種「染淨緣起門」、「內熏發心」、「如覺圓」、「本覺現」，及第二種「隨染隱體」、「微起淨用」、「染盡淨圓」、「還源顯實」，兩種說法，不僅是從靜態角度去分析因果佛性，而且更應將其圓融看作一個動態的過程。鑒於此，法藏又說：「轉初為四、轉二為三；又依初起二，以二成三，以三證初，冥合不二。」⁴⁴這樣，上述四門就形成了一個由一至四、再由四至一的還滅與流轉的過程。四者之轉換何以可能呢？因為「四義唯一心轉，若離無明，此四相皆盡也。」⁴⁵儘管從文字看，法藏似乎故意回避「由四轉初」，實際上若聯繫其真如隨緣理論，這一過程也是題中應有之意。在創立自己思想體系時，唯識宗鼎興未歇，法藏一方面襲用唯識古學義以與此宗抗衡，另一方面也不得不吸取一些窺基諸師的說法以杜他人之口。不

⁴³ 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第45卷，第624頁下。

⁴⁴ 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第45卷，第624頁下。

⁴⁵ 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第45卷，第624頁下。

過，對於「理佛性」、「行佛性」，法藏暗中已經改變其義。窺基以「真如理體」為「理佛性」而以「種子」為「行佛性」，法藏在此卻以十二因緣及大般涅槃為「理佛性」，並說「因佛性」為染而非淨，顯然名同而義別。這種表面沿用其語而暗中變動其義的做法，是中土僧俗創立自己思想體系的慣用手段。經過這樣的改動，唯識宗佛性思想當然可以與己宗圓融會通了。

以華嚴三聖表徵因果佛性，在華嚴學中是有悠久傳統的。法藏著述中亦屢有涉及，如《華嚴策林》中說：「因徹果源，果究因末。普賢行願，方號圓因；舍那十身，遂稱滿果。」⁴⁶《華嚴經探玄記》中更以「普賢法界為因，舍那法界為果」而開「十事五對」⁴⁷以說明之。澄觀撰有《三聖圓融觀門》論之尤詳，堪稱集其大成。此中「三聖」即「本師毗盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也」⁴⁸。澄觀在《三聖圓融觀門》一文中分二門論述「三聖圓融」，即「相對明表」、「相融顯圓」以論其圓融。初門中，澄觀明確說：「三聖之內，二聖為因，如來為果。」⁴⁹因為佛果難於言表故分三層專論二聖法門：第一，能信、所信相對，以普賢表所信之法界，即在纏如來藏，文殊表能信之心；第二，以解、行相對，普賢表所起萬行，文殊表能起之解；第三，以理、智相對，普賢表所證法界，即出纏如來藏，文殊表能證。在此，澄觀是以「理開體用、智分權實」的思路論說能信所信、理智相對的，因此，普賢既表徵所證法界，即出纏如來藏，亦即理體，又可表徵所信法界，即在纏如來藏。這樣便可推出「以文殊二智，證普賢體用」⁵⁰的結論。——這是一種解釋。另一種解釋為：「此一門亦表定慧，理本寂故，智即慧故，亦表體用。普賢理寂以為心體，文殊智照為大用故。」⁵¹這是另一層體用關係。其實，如初門這樣分梳，並非澄觀的最終目的，他的歸趣在於得出三聖圓融，即因果或說因因果果圓融的結論。在第二門「相融顯圓」⁵²中，澄觀就是這樣做的，恐蕪雜不贅述。

華嚴哲學不厭其煩地談論因果佛性之融通，一個重要目的就是為了將清淨的佛之體性即佛果由果位推移至眾生之因位，從而為眾生成佛尋找形而上的根據。這也是華嚴宗性起說能夠證成的條件之一。

「性起」一詞最早見於六十卷《華嚴經·寶王如來性起品》。據此經說，性起屬果，是盧舍那佛的法門；緣起屬因，為普賢菩薩的法門。唐譯八十卷《華嚴經》將「性起」一詞重譯為「如來出現」，是符合原經本義的。智儼，尤其是法藏，將

⁴⁶ 〔唐〕法藏：《華嚴策林》，《大正藏》第45卷，第598頁上。

⁴⁷ 〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第35卷，第120頁下。

⁴⁸ 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第45卷，第671頁上。

⁴⁹ 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第45卷，第671頁上。

⁵⁰ 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第45卷，第671頁中。

⁵¹ 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第45卷，第671頁中。

⁵² 參見〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第45卷，第671頁中一下。

原來指「如來性」出現的「性起」加以改動，使此「性」變成了不改而可「起」的真如理體。法藏說：「從自性住至至得果，故名如來。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。」⁵³此處，「自性住」為因佛性，「至得果」為果佛性，亦即佛果。法藏將佛性由因位引出性至佛果的由隱到顯的顯現過程稱為如來，基本符合《華嚴經》的原義。但以「不改名性」、「真理名如名性」顯然指的是真如佛性，因而如來性起就意味著佛性理體之起。不變的佛之本性顯現教化作用，真理本身生起作用，這就是「如來為性起」的新意義。這樣的解釋與其說近似於《華嚴經》，毋寧說與《大乘起信論》之「真如緣起」論更為接近。法藏就是在這樣兩種理論的並用中證成「性起」說，並進而成立「三法無差」的「即生即佛」學說的。

華嚴宗的性起說把一切諸法均看法身佛的呈現，清淨法身充滿三界，眾生自然無能例外。因此，在華嚴宗看來，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。」⁵⁴也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪回之苦，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。華嚴宗從這一見解出發，將依妄與離妄作為生佛凡聖的分野所在。法藏說：「唯依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。」⁵⁵此一依妄與離妄，四祖澄觀、五祖宗密多以「迷悟」說之，顯然是吸收禪宗思想的結果。澄觀說：「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。」⁵⁶宗密則說：「謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心。性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生；修道證真，遂名諸佛。」⁵⁷在此引文中，澄觀之語受禪宗「迷凡悟聖」思想影響彰明，宗密則明顯襲用了《大乘起信論》的說法。其實，在澄觀、宗密二師著述中，二說是並用不悖的。

以「迷悟」的說法來論定佛與眾生的關係，不管如何巧妙，都不能抹殺二者本來就有的界限。為了吸引更多的信眾，給苦海中的眾生以更多成佛的自信，隋唐諸宗無一例外地要淡化生、佛的界限。華嚴宗的六相、十玄、四法界理論，玄而又玄，從宗教神學看，無非欲通過相即相入邏輯的建立以說明眾生與佛本來無異。眾生者，佛之眾生；佛者，眾生之佛；眾生與佛，本來就是一而二，二而一

⁵³ [唐]法藏：《華嚴經探玄記》卷十六，《大正藏》第35卷，第405頁上。

⁵⁴ [唐]唐實叉難陀譯：《華嚴經》卷五十二，《大正藏》第10卷，第272頁下。

⁵⁵ [唐]法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷，第637頁中。

⁵⁶ [唐]澄觀：《大華嚴經略策》，《大正藏》第36卷，第704頁下。

⁵⁷ [唐]宗密：《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正藏》第48卷，第409頁上。

的。法藏說：「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。」⁵⁸此一論述已涉及到華嚴哲學關於「生佛相即」的兩點理由：其一，是眾生與佛同以「佛菩提之理」為本體，因而生佛因理性平等而可互即；其二，是佛為教化眾生而將其攝入己身、己心，因而「眾生即佛」是也。以下稍作申論。

法藏在《玄義章》⁵⁹分十門詮釋「諸佛眾生緣起融通」義：第一分位門，說明了佛與眾生的差別在於「行位」不同，亦即因果不同。第二理事門以下七門均從「理事」關係論證「生佛互即」，其文說：

二、理事門。以佛法身與眾生如來藏無二性故，為理法門也；以佛報化與眾生妄染以相由是故，是事法門也；三、以法身不異如來藏，報化依染器而現是故，總是眾生門也。四、以如來藏不異法身，妄染是報化所翻是故，總是佛門也。五、以事虛無體故，理性不改故，唯一理門。六、以理隨緣故，事無不存故，唯一事門。七、以報化外攝妄染，內攝理性，唯報化門。八、以妄染能顯報化，複內攝真理故，唯妄染門。

此段論述的總體框架是將生、佛置於所化、能化的對應關係上研究的，因而眾生之淨、染分別與佛之法身、報化二身相對應。這是從宗教神學角度論證的。此外，法藏調動了華嚴哲學特有的理事圓融的思維方式，從理論思辨的角度進行了詳細論證。這一論證，是以華嚴宗特有的「相即相入」邏輯及「四法界」說立論的。第九門是俱存門，「以上諸義無礙現前」而自存，第十門則從圓融角度說明「以上諸義容融平等，是俱泯門」。這是提醒我們，法藏為華嚴宗所設計的理論框架其最終是為其宗教目的服務的。這一點，澄觀也是毫不諱言的。一與一切、一切與一的相即相攝儘管也涉及到客觀世界中諸物間的相互關係，但其確切所指，或者主要所指，是生佛關係。澄觀有言：「約諸佛望眾生說，總以諸佛為一切是能攝，眾生為所攝所入：第一句者，諸佛攝一眾生入一眾生中；二者，諸佛攝一切眾生入一眾生中；三者，諸佛身攝一眾生入一切眾生身毛中；四者，諸佛各攝一切眾生入一切眾生中。餘法相望，一多皆爾……由此互攝互在，故有帝網重重之義。」⁶⁰這不是很清楚地說明了一多相即與「生佛互即」的關聯麼？

《華嚴經》中又有言：「心、佛、眾生是三無差別」，天臺宗對之已有解釋。

⁵⁸ [唐]法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45卷，第628頁上。

⁵⁹ [唐]法藏：《玄義章第九》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第45卷，第625頁下。

⁶⁰ [唐]澄觀：《華嚴法界玄鏡》卷二，《大正藏》第45卷，第682頁中。

對於作為己宗之本的《華嚴經》之所言，華嚴宗學者自然不會輕易放過。法藏、澄觀、宗密諸師多有論述。

《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。⁶¹

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。⁶²

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⁶³：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。以兩俱形奪不並現故，雙融二位無不泯故。」

澄觀在《華嚴經疏》⁶⁴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「心、佛、眾生是三無差別」

⁶¹ [唐]實叉難陀譯：《華嚴經》卷十九，《大正藏》第10卷，第102頁上。

⁶² [東晉]佛陀跋陀羅譯：《華嚴經》卷十，《大正藏》第9卷，第465-466頁上。

⁶³ [唐]法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第35卷，第118頁下。

⁶⁴ [唐]澄觀：《華嚴經疏》卷三，《大正藏》第35卷，第520頁上。

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：「如來智能無處不至，無一眾生而不具如來智能，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。」⁶⁵也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪回之苦，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：「唯依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。」⁶⁶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。」⁶⁷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。⁶⁸

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。

法藏、澄觀所論生佛的「互即」關係確實有自己的特色：其一，表現為以佛果即佛，將眾生攝於己身，而眾生則是因有佛智、佛心而可被佛作為攝入對象，這是其獨特的因果圓融邏輯；其二，「生佛互即」又是理性平等上的互即，因二者同具真如理體而可相即相入。以下數語可作華嚴宗關於「三法無差」、「生佛互即」的最終結論：

恒以非眾生為眾生，亦非諸佛為諸佛，不礙約存而恒奪，不妨壞而常存。隨緣具立眾生之名，豈有眾生可得？約體權施法身之號，甯有諸佛可求？莫不妄徹真源，居一相而恒有；真該妄末，入五道而常空。情該則二界

⁶⁵ [唐] 實叉難陀譯：《華嚴經》卷五十二，《大正藏》第 10 卷，第 172 頁下。

⁶⁶ [唐] 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁中。

⁶⁷ [唐] 澄觀：《大華嚴經略策》，《大正藏》第 36 卷，第 704 頁下。

⁶⁸ [唐] 法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 卷，第 628 頁上。

難說，智通乃一如易說。然後雙非雙立互成，見諸佛於眾生身，觀眾生於佛體。⁶⁹

在華嚴宗看來，眾生本非眾生，諸佛亦非諸佛。二者乃是隨緣所立之假名，約體權施之名號，故無有眾生諸佛可求。若以常情俗諦言，則有生佛二界差別；如約智慧真諦說，實乃生佛一如。⁷⁰因此，華嚴宗的最終結論就是「雙非雙立互成，見諸佛於眾生身，觀眾生於佛體。」

三、海印三昧與華嚴境界

佛性與心性的合一，從思辨角度看，是性體與心體的合一。但是，佛教中的佛既是理體，也是一種特殊形態的「神」。因此，「佛」實際上可看作佛教「理想人格」的「神格化」。正是如此，華嚴哲學在論述佛性與心性之合一體——「自性清淨圓明體」如何可能緣起萬物及「生佛互即」之合理性時，都援用了「佛」之「海印三昧」力作為證成手段。「海印三昧」是佛所得的定力之一，《大集經》、《寶積經》等均有敘述，唯《華嚴經·賢首品》敘之甚詳。華嚴宗諸師發揮其說，使之成為證成其心性本體論及「生佛互即」命題的法寶之一。這一神學的論證手段與上章所述的理論思辨一起，構成了華嚴宗證成其獨特的心性思想體系的雙璧。

對「海印三昧」的重視，從智儼就開始了。法藏使之更加系統，並且將其與「本覺真心」結合起來以論證其性起、緣起說。法藏在《妄盡還源觀》一文中界定了「自性清淨圓明體」之後說，依體可起二用，第一「用」便是「海印森羅常住用」。法藏說：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海，因風起浪。若風止息，海水澄清，無象不現。」⁷¹所謂「海印三昧」從喻得名，喻指佛心。佛的大覺猶如大海，湛然常清、至明至靜、森羅萬象，無論是過去、現在和未來的萬事萬物，以及從諸佛淨土到餓鬼、地獄等無量眾生，無不炳然印現於定力中。如《華嚴經》所云：「或現童男童女形，天龍及以阿修羅，乃至摩目睺羅伽等，隨其所樂令見，眾生形相各不相同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力」⁷²故。這也就是說，眾生及世間萬物均可被佛之定力攝持。由於有此「海印三昧」力的加持，眾生皆有與佛相同的「真如本覺」之心體，只是眾生依於妄念而不覺知罷了。正如法藏所說：「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，

⁶⁹ [唐]法藏：《華嚴策林》，《大正藏》第45卷，第597頁下。

⁷⁰ 參見賴永海：《中國佛性論》第160頁，上海人民出版社1988年版。

⁷¹ [唐]法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷，第637頁中。

⁷² [于闐]實叉難陀譯：《華嚴經》卷十四，《大正藏》第45卷，第73頁下。

故言海印三昧也。」⁷³如果眾生「妄盡心澄」就可現顯佛境。這裡，法藏將佛之「海印三昧」之力定義為真如本覺之現起。由於有此「海印」之生起作用，方才有世間萬物及眾生的顯現，這是華嚴宗人的共同立場。如法藏所說：

辨依正者，謂塵毛刹海，是依；佛身智慧光明，是正。今此塵是佛智所現，舉體全是佛智，是故光明中見微塵佛刹。又刹海微塵，全用法界性而為塵體，是故塵中見一切佛說法化生等事。⁷⁴

鑒微細者，謂此塵及十方一切理事等，莫不皆是佛智所現。即此佛智所現之塵，能容持一切刹海事理教義，無不具足。⁷⁵

在此，「佛智」也即本覺真心，亦即「自性清淨圓明體。」此「智」此「心體」為「正」，彼「塵」彼「事」為「依」，前者為能起，後者為所起，華嚴宗的「性起」及緣起說之主旨正是如此。至於證成其說的理由，華嚴學者列了許多，但最具概括性的仍數「海印三昧」。法藏成立「十玄」的十條理由，從「教」而言，十條中最重要的恐怕是第九條「三昧大用故」。因為法藏在其著述中多次將我們認為哲學思辨性強的二因——「緣起相由門」及「法性融通門」列於「海印三昧」項下，如《華嚴遊心法界記》中二者就被列於「解」、「行」二門的「解門」。⁷⁶同類說法亦見於《華嚴一乘教義分齊章》等著作。因為，在華嚴學者看來，「此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德即一成一切成；理性即一顯一切顯，並普別具足，始終皆齊，初發心時便成正覺。」⁷⁷華嚴宗所強調的六相、十玄學說儘管可以從現代哲學及科學理論去說明其合理性，但從思想的原初意義言，仍以解釋為宗教境界之說為好。

因此，從「果位」而論，「海印三昧」實際指的是一種只可直觀體證而無法分析言說的境界。⁷⁸其含義可從兩點去說：一是整體觀，二是無礙觀。所謂整體觀，亦即一切諸法，小至微塵，大至十方，暫態如剎那，長久如九世，平凡如眾生，賢聖如諸佛，都是此清淨心之完整體現。微塵不因其小而有所欠缺，十方不應其大而有所增益，剎那九世、眾生與佛也可以如是觀之。所謂無礙觀，是指一切諸法都圓滿具足此清淨心之全體，因此，攝十方而入微塵，舒一念而賅九世，諸佛即眾生，眾生本是佛，一切的一切，都相攝圓通，圓融無礙。此種圓融無礙、重

⁷³ [唐]法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷，第637頁中。

⁷⁴ [唐]法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45卷，第629頁下。

⁷⁵ [唐]法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45卷，第632頁下。

⁷⁶ [唐]法藏：《遊心法界記》，《大正藏》第45卷，第646-647頁。

⁷⁷ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第45卷，第507頁下。

⁷⁸ 參見賴永海：《中國佛性論》第178頁。

重無盡的情狀，法藏喻其為因陀羅網。這種因陀羅網如果就其強調宇宙融為一體及世間萬物之普遍聯繫而論，確實有其相當的合理性。不過，當華嚴宗將其「一即一切、一切即一」奉為絕對真理時，其學說不可避免地帶有相當程度的詭辨意味，這也使其理論思辨帶上了強烈的宗教神學色彩。華嚴境界之所以難解難思，用華嚴宗人的話講就是「不可思議」，並非完全因為其高度的抽象，而最主要的是在於其高度的宗教性。通過「海印三昧」於華嚴宗境界中將佛性與眾生之心性合一，以之解釋眾生成佛的可能性，也可以借助佛之定力給予眾生以更多的成佛信心。

在華嚴學中，「因」即普賢解行，「果」即「十佛境界」。與佛果相對應的則是「海印三昧」，與普賢行相對應的是「華嚴三昧」。「華嚴三昧」也出自《華嚴經·賢首品》。《華嚴經》說，進入這種禪定狀態，就具有佛教的一切修行功德，並且具有一切修行的能力，用經文的話說就是「一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。」法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一文中說，「華嚴三昧」係「廣修萬行，稱理成德，普周法界而證菩提。」⁷⁹可見，「華嚴三昧」是從修行解脫論角度立說的。眾生之心體具有成佛的一切功能，因而只要「稱理成德」，便可「普周法界而證菩提」。具體路向就是：「真該妄末，行無不修，妄徹真源，相無不寂，故曰法界圓明自在用也。」⁸⁰這樣，若將「華嚴三昧」與「海印三昧」聯繫起來，就可以構成一個完整的系統。如果說「海印三昧」表徵佛果，那麼，「華嚴三昧」及普賢行則代表其悟入法界、獲證「海印三昧」的修行過程。華嚴宗從因果圓融的立場，以佛果即性體融攝眾生之心體，由此構想了——「自性清淨圓明體」之「一心」作為本體。而作為「自性清淨圓明體」所起「二用」的「海印三昧」和「華嚴三昧」，一方面說明了眾生與佛的「相即」關係，另一方面貫穿於其中的心體、心用合一的理路也為其修行解脫論提供了理論基點。

⁷⁹ 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷，第637頁下。

⁸⁰ 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45卷，第637頁下。