

成一法师序

《华严经》，它的全名应该是《大方广佛华严经》。这部经是一部比较大部头的经，不过并不因为它的部头大，人们就不去读它，相反地，它是所有佛经当中流传最广，最为大众所喜爱读诵的一部经。

在我国流传的《华严经》，计有三种译本。一是晋代佛陀跋陀罗尊者译的《六十华严》，习惯上称它为《晋经》，或《旧经》。二是唐代武则天是时实义驻陀法师所译的《八十华严》，一般人称它为《新经》。三是唐代德宗时般若三藏译的《四十华严》，这是〈入法界品〉的广译本。这三种版本中，最为人们所爱研读的，当推被称为《新经》的八十卷的《华严经》。

在这三种《华严经》的注疏资料方面，《六十华严》有至相尊者的《华严经搜玄记》，亦名《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》，或单称之为《华严经略疏》。另有《华严孔目章》、《华严十玄门》、《五十要问答》等。法藏贤首国师有《大方广佛华严经探玄记》，单称为《探玄记》，以及《华严五教章》、《华严金狮子章》、《华严旨归》、《华严八会纲目》、《游心法界记》、《妄尽还源观》等。《八十华严》有澄清凉国师《大方广佛华严经疏》及《华严经随疏演义钞》、《华严经悬谈》、《华严经七处九会颂》、《华严策略》等。《四十华严》有清凉国师的《华严经普贤行愿品疏》；主峰宗密大师的《华严经普贤行愿品疏钞》、《华严原人论》等。他若杜顺和尚《华严法界观》、《五教止观》二书，则为阐明华严观行之宝典，亦为华严创宗要籍。至于宋代师会的《华严一乘教章分科》、《复古记》、《焚薪记》；观复的《华严一乘教义章折薪记》；道亭的《华严一乘教义章苑疏》；本嵩的《注华严法界观门颂》、《华严七字经题法界观三十门颂》；净源的《华严妄尽还源观疏钞补解》；戒环的《华严经纲要》；明代彭际清的《华严念佛三昧论》；清代续法的《华严贤首五教仪》、《科注》、《断证》、《开蒙》；通理的《贤首五教仪开蒙增注》；民国霭亭的《华严一乘教义章集解》等，皆有助于研读《华严大经》的重要参考书籍。

《华严经》的产生过程是毗卢遮那佛在七个地方，分九次集会，把它宣说出来的。第一次集会是在摩竭提国阿兰若法菩提场，所说内容是毗卢遮那如来的依正庄严因果法门，旨在劝诱众生，对人人本具的佛果功德庄严建立信心，有〈世主妙严品〉等十一卷经，《清凉大疏》称此为举果劝乐生信分。第二次集会在普光明殿，所说为十信法门，提示修行信心的方法，要众生遵以建立十种净信，作为入佛之基础，有〈如来名号品〉等六品四卷经文。第三次集会是在忉利天宫，所说为十住法门，提示众生发心修行梵行并究明佛陀正法，有〈忉利天宫品〉等六品三卷经文。第四次集会在夜摩天宫，所说为十行法门，要众生依所信佛法力行实践，有〈升夜摩天宫品〉等四品三卷经文。第五会在兜率天宫，所说为十回向法门，指示众生于自利之外应发心利他，有〈升兜率天宫品〉等三品十二卷经文。第六会在他化自在天宫，所说为十地法门（前十住、十行、十回向属贤人位。此十地为圣人位，因此十地菩萨已能亲证法性而得法身，圣贤有隔，所以越过化乐天宫而直登他化）示菩萨以十度方便，以直超极果，有〈十地〉一品六卷经文。第七次集会再到普光明殿，所说为等妙觉因圆果满法门，〈十定品〉等十一品十三卷经文。于中前六品说因圆，后五品说果满。又〈十定品〉至〈菩萨住处品〉为等觉法，〈佛不思议法品〉至〈随好品〉为妙觉法。又二会到七会所有内容，《清凉大疏》称之为修因契果生解分。第八会三临普光明殿，所说为普贤大行六位顿成圆融法门，有〈离世间〉一品七卷经文。《清凉大疏》称为托法进修成分。第九次法会在室罗筏国逝多林园举行，所说为入法界法门，有〈入法界〉一品二十一卷经文，本品又分本末二会，本会自六十卷至六十一卷后分，说果法界法门，名顿入法界。从六十一卷后分至经末为末会，说因法界法门，名渐入法界，即善财童子五十三参文，《清凉大疏》称此品为依人证入成德分。以上约能论说，总此九会而为四分。若约所论说，则此经一部，有五周因果，即：第一、所信因果周，就是第一会中六品经文说如来依正庄严，因果法门，其中前五品显舍那依正果德，后一品明其本因，令人信乐。第二、差别因果周，从

第二会至第七会，所说为十信、十住、十行、十回向、十地、等觉之差别因果法门，共二十九品，于中前二十六品辨因，后三品明果，故名差别因果周。又第七会中最后两品说平等因果法门，即〈普贤行品〉说平等因，因该果海，〈如来出现品〉明平等果，果彻因源，因果交彻平等不二，故第三名平等因果周。第八会说成行因果离世间法门，前分明五位因，后分显八相果，以因行成果行，故第四名成行因果周。第九会说证入法界法门，前分本会说佛果大用，后分末会说显菩萨起用修因，因果二门俱时证入，故第五名证入因果周。以上所述，属于《华严经》的宗教部分。

《华严经》的哲学部分又如何呢？《清凉大疏》取贤首「法界缘起理实因果不思议为宗」，那就是说，《华严经》的哲学基础，是建立在「法界缘起理实因果」上面。所谓法界，「法」之一字，它代表了诸法的总相，包含了一切事一切理，理事无碍等义理，此一门义理又蕴藏著一切诸法事理的运行轨则及各各保持其独特的自性。「界」之一字，具有性、分齐及因的三种意义。性即诸法之自体性，分齐乃诸法之界限分位，因即诸法之因种，一切诸法所由生也，经云：「无不从此法界流，无不还归此法界。」即此之谓。缘起者，亦曰性起，诸法称性之大用也；理实者，法界之总体也；因果者，法界之事相也。良以《华严》一经，旨在开示众生修行六位之圆因，契证十身之极果。而这个法界缘起理实因果，又一一皆同理实，一一皆是缘起。原有所谓理实者，虚旷寂寥，实相无相，而缘起者，万德纷然，庄严法界，经云：「而于第一实义中，示现种种所行事。」就是此意。这理实与缘起说无碍显现的话，那么真妄交彻，就在凡夫心中可以见到佛心，如果理实与缘起相成的话，那么福慧双修，依据根本智而求得佛正智。再者用理实来融因果，则互相涉入无尽重要，假如把缘起教法会归到法界，那么交映融通、隐隐难穷，所谓「理随事变，一多缘起之无边；事行理融，千差涉入而无碍。」所谓六相圆融，十玄缘起实乃此一哲理的喻显。这就是《华严经》哲学思想的最高理趣。

旅美学人印海法师，在南加州洛杉矶蒙特利公园市，创立道场，弘扬正法。又对华严大教，尤有用心。最近，他将日人龟川教信教授所著的《华严学》一书，译成中文。从他寄来的该书目次可以看出这部著作的内容，相当充实。于《华严大经》的出现、成立，历史传承，乃至研修注疏，都有详尽的介绍，堪称为今日研治华严学者的最佳参考典籍。至于他那译笔的信实，文字的典雅，尤其令人激赏不已。承他不弃，要我写一篇序文，我想到毗卢性海，浩瀚汪洋，义理幽微，难测难知，我虽两承祖训，力耕大经，但终觉慧浅学疏，所知实少，现在只有就我了解所得，略陈一二，就教于学海高明，希望能得到宝贵的指教，是所至禱！

民国七十六年十月十日写于台北华严莲社

原序

「华严学」，一般说来是很难理解，也很难以把握的。盖因其中似乎包藏了许多的义理。即一方面华严学之哲学的组织与论理的体系皆是极为透彻而深远的，说明其内涵潜在思想的构造是非常幽玄且深妙的。在另一方面，其表现形式又与其他佛教的教学是同样的，迄今沿拘泥于向来习惯的记述方法，由于太多的偏颇独断；罗列了专门语之不切用，想也会阻碍到现代人的理解。

余深切熟虑考察到华严学之含藏义理，如上所说之「难解」。首先为了在时代上能亲睦地建立其地位，要以方法论的方式，必须付出深切之考虑与反省。结果注意以上诸点，而纳入视野中，将其消化。同时在另一立场上，需要保持其深理与传统，以此坚强决心来面对华严学。

如此，本书未必以平易记述为目的而让一般世人所追随；然而亦全然无视于「难解」一节上，为了不敢徒然而使好学之士有失望之虞，故当努力极力避免之。

因而，为了传统上的古典性，所持有之尊严性也均充分采纳，除对祖师们严肃所树立之教学的立场，深表敬意之外，同时以此当为真是自己所要领会，而遵循理解的思索之路线。以大胆态度，努力把握住，以此为主体的、自主的，如此为其中所流通之学理所持创造性，依于思想的检讨，加以深化探求，必须细心的注意而不懈！

自愧平庸不敏，此区区论著，预想到定有不少锐利的批判，但余自己所以倾其所有学力，不得不如此致力去做。首由百华苑的清水秀雄先生等之恳切怂涌；其次，作为一个贫乏华严研究者辩明所谓华严学之「难解」。更将华严本质的立场让世人得以接受与亲近，这是余一向以来之素愿。

总之，回愿本书组织形态，也许是幼稚之拙著与杜撰，也许贻笑大方而心觉恐惧；然而，本书使命在余预计希望中，若能获得几分结果，则内心又感欣喜矣。

最后，唯愿读者诸贤，不吝严正指教，衷心感念不已！

昭和二十三年（西元一九四八年）秋著者

第一章 序说

1 教学特征之把握

为使佛教教学所独立之文化价值，由于自身的内涵而称名于世间，佛教必须要被承认有若干的特异性。假若总括整个佛教也可在这种情形下说明佛教对于其他任何宗教，特别是以非教所没有之特征。在组织上必须要有把握，否则佛教在学术上毕竟是不可能成立的。与此同样的道理，在佛教内部各教学之存在方式上也可以这样说罢。从古代传统遥远发祥地发展以来，在历史之齿轮过程中，继续深化其生命，而组织成立了各种佛教之教学，所以筑成各别独特之立场，这是为了明了地提示其存在性，更是当然之道理了。

然而，每一特征，以公平的眼光看，未必是很优秀，而绝对不充许追随其他的，事实上很不容易去作断定。内中其特征反而标示其教学之孤高，成为一种畸型的。若从佛教本来性格与目的看，毋宁说比其他教学较低劣，置于不成材料之场合亦未可知；然而虽是这样说，但其事体本身，未必在学术界之价值上打折扣而被轻视。何以故？教学特征是唯限于其单独而似与本来的佛教学表现不同。相反的说，那些特征之一切收集，成为佛教学。其本身性格为庄严之意义，其教学的特征则是其教学的生命。不但如此，不久即成为佛教学具体的表象，而提高了佛教价值。以如此畸型孤高性，一向被人所批判，具有多含性的佛教，能够构成有力的一个场面，决不可能被轻视而疏忽的。

华严学的内容含藏有深堪的哲理，实在已经到达大乘佛教之最高峰，而受广大一般思想界所欢迎。其深邃高远一乘教学内容，无论是从内、从外任何方面，几乎接近惊叹之评价也是事实。或者在另一方面被人误会为覆盖隐匿了佛教之宗教的真面目，成为罪恶而被轻视放弃，像存有这样观念的人并非没有；但以佛陀宗教所体验之《华严经》，经过深长思索和检讨结果，为造成以宗教哲学教学意义说，决不是单纯的学问。以宗教作为保证之哲理，若想到这是要通过体验始得思索得出来这一点上说，则华严学所具有的特征，不单是在一宗派组织型态上，以及当为珍奇之一课题上，也许对于整个佛教是不可或缺之性格，应该被重视之。

余现在依照如上所说的意趣，为华严学之特征，最先所要触及的是在此教学检讨上，必须要有预先的准备，且要广泛研究佛学。为了把握到他方面之关连方便起见，当然不得成为企划上的紧切事，因此，华严学之特征，这是可以预想得到的，亦是对佛教组织的构成上似有帮助的。例如要把握住一个「人」的概念之时，吾人可以藉日常最熟识的知友某某人来作说明和表示，将其概念之特殊性使成为普遍化，这是最容易了解的方法。然而，唯以单独隔离的「某一特定的人」，或可给与正确之概念；但是从有组织、体系的「人之本身」，绝对无法有正确的

把握。因此结果是对知友某某人所表示出来的全貌也不能没有一些错误。吾人绝对要知道知友某某人之表象，必须通过心理学的、生理学的，更要在伦理学的、哲学的，乃至其他凡是不同范围之「人」，将其体系化而有加以整理考察之必要。以这样的做法，吾人始能从知友某某人之表象中，能把握住全体「人」的概念。华严学之特征，即时说，开始是知道知友某某人之一个表象而已。虽然如此，不能只停止于此，预想扩大本书全部体系之企划，依据一切互相关联之事体上，为明确知道甚么是真正的华严学，完成使命之同时，亦能暗示出佛教之全貌罢。现在所说的序说，只是序说，并未完成全部结果之使命。本书全部之记述，既是以此为根源所流出，同时应该知道决不使其孤立或成为无意义。吾人现今应尽能力去避免对此教学独断而导入于险境，同时专心以华严学之本质成为体系化。

2象征主义之哲学

华严学是「为明白的开显佛陀之自内证」，以《华严经》为根本所依之组织，其表现是象征的。佛教任何的 教学，既是释尊所说的佛教（至少要想到是佛所说的法），当然皆属于佛陀悟境内容的体系化。然而特别在《华严经》，与其说是「佛陀所说」，毋宁说是「为佛陀 而说」，所以应该说「证悟本身之表现」才对罢。若以一定之方式组织成为体系化，以人与人之间不完全而有所约束之语言，实在是不能组成的。禅称谓「以心传 心」，或者说「语默不二」。「证悟本身」只是「悟证」于自己所得，除其体验者以外，谈证是愈谈愈远而离开了证悟本身。若以吾人之相对智去了解佛，想是已经 接近于佛，同样的，反而是远离了佛。若真正的要了解佛者，当然吾人真正的是不可知道，故而应尽量放下凡夫执著的一切。以《华严经》不是佛在说教，而实在是 自身的证悟。如此，则经典表现，只不过假借文字而已。一方面以运用此文字，同时将其文字消除后，在空白中应该有其证悟在光亮著。然而另一方面因为是空白 故，任何的表现都能确实的获得表示出来。

如同当一个人将其手指插入沸腾的热水时，这时此人绝不会等待长久去思索或回想说明「手指已进入热水摄氏几度？因为热温沸腾高至几度，所以手指皮肤表面最初是起了化学的变化。接着渗透其内部，刺激神经系统，以至筋肉也起了变化……」。真正的感到有灼热时，不待说明灼热之理论，只有一言不说，赶快抽出其手指。不加以多言解说，并非没有灼热感，是因为真正的断言绝虑之灼热才不吐一言。在如此场合之下，只是在咄 嗟叫唤，此即证明了有千万分之灼热感。太过分的灼热而一言不发，即是「空白」，此称谓是「果分不可说」，而「咄嗟叫唤」，即表现全身笼罩在灼热中，此可说是「因分可说」。

法藏《五 教章》开卷第一说：「今将开释迦如来海印三昧一乘教义，略作十门」。第一门是「建立一乘」，此一乘教义分齐，初分为别教一乘及同教一乘二门，于别教中：「一、性海果分，是不可说义。何以故？不与教相应故」。接着说「二、缘起因分，即普贤境界地」。^①「注释：大正藏第四十五册页四七七上。」果分不可说者，限于自证之境地，唯以体验者自己所能身历感受之表示。然而，以佛陀之证悟不可说，只是沈默的语言，则真理在方法论上，永久将其「埋没」，真理本身无法不绝 的显现出来，并且消失去自发之努力。真理就是那样吗？真理不是已由佛陀所开显出来了吗？那就是在一切事物上，显示全部姿态之事实，依佛陀之正觉已被证明。若依据佛陀正觉而能显现真理，与佛陀同一根本、同一素质而无所相异的吾人一切众生，应当也同样的决无遗憾的必定可以开显出来。

可是，有一个限 定，谓「迷界之执界」。想要解脱，唯有自觉的人，才容许开显真理罢！由此考虑到菩萨之大行。其代表中之代表应是普贤菩萨所行之普贤行。菩萨者，若对已经果 满之佛陀说，是尚未因位中的修行人，也是被救济者的众生代表。而且同时对于在因位之迷界众生，以佛界为志向，作为忍苦精进之体验者，必定其志愿，成为开显 真理法界中之英雄。所以经过菩萨之体验，而一步一步的去实现佛陀之觉证。那就是一行至一行，一位至一位的，于菩萨大行之名称下必能体解真理。《五教章》所 以论说缘起因分「即普贤之境界」也^②「注释：十地菩萨是地地各各证得一分真如，若是由初地至二地，由二地至三地，而作为行位阶段之进

展的话，则十地菩萨对佛来说当然是因位，于因位中能够证入一分宛然的性海果分吗？关于此事，华严宗作如下说明：性海果分是毗卢舍那究竟圆满自在之法（理智不二=理事一体），不 单只是理，而且亦不能局限于行者证智之事法上。此解说为 [舍那所了、所知、所照之法]。因此如要举出真正谈论性海果分场所的话，那必定是卢舍那佛之果体，而且真如亦不只是属于佛果之地，若从十信满心已圆满成就一点上说，不必等待十地究竟，初发心时已了证果分也，所以性海果分先予以理性作为理解，但其究竟是 理事融通之果法。】。

因而，所说佛之自境界与普贤之境界就有果分与因分之不同。但是因分又是果分为普贤直接之所知，所以两者自体是无二无别，恰如水与波之关系，喻如水是静态的波，同样的波是动态的水。此为《五教章》接著所说：“「此二无二，全体遍收。」

既然为非表现而成有形式之表现来说《华严经》，其自身不得不说是象征的。其教学组织不只是科学的，也不是偏于神秘主义的，那是很明晰的采取哲学的型态，同时建立于象征主义上。吾人翻阅华严经典时，其整部经文累积之章句，含蓄著丰富的诗趣，极为典雅的艺术手法，使人体体会到具有一种戏剧性的兴趣。③「注释：《华严经》当为艺术的精神，以最优胜性来看待处理是纪平正美博士「行之哲学」（三〇六）中有所记述」华严教学与其他的教学，例如持有一种佛教心理学特色所见的唯识学，深湛精神剖学色彩的俱舍学，或是注重于纯宗教方面的净土教学，专以顿悟为指向的禅学等比较时，显著的持有浓厚哲学的特色。而且其教学之大成，透过佛教久远的历史，经过思想的磨练与该教学之发达过程，其间受到其他教学影响，亦收藏于内深处。可以说，以综合统一整个佛教学的同时，又回归到释尊之原意。依实现所谓法界缘起，而达到缘起说之大成，到了最极度之进步发展！

说《华严经》是佛陀自己的告白，其实，真理是在无言中表示其全貌，同时永劫而说也不可能将其说尽。以恒河沙无限数诸佛，以无量音声，费尽无限际时间，还不能够赞叹广大佛德之一分。如此，在经典上所表示，到底是甚么意义呢？《华严经》每说明一事项后，皆以「费尽无穷时间而未遂说尽」为作结论。以语言遣除语言之不完整之同时，又若不依据语言表诠者，再没有比语言更能够表达出来，这时只有叹自己其矛盾罢。

依赖语言要表显语言以上之事，当不是单纯的譬喻，譬喻是为了理解法义，为最便利之工具。从印度以来佛教经典、论书中无不是如此，也是后代佛教学者所乐意利用之手法，甚至经典中专门以譬喻谈，作为一贯方式也有所见，佛教且被认为建筑在一种譬喻文学地位上。如龙树《大智度论》在法说中，毋宁说是以譬喻之方法，反而是脍炙人口的事。然而，那只是限于譬喻，譬喻与所譬喻之法是全然不同的两回事。因此，华严教学之表象，所见虽如同譬喻，但绝非只是譬喻。于其教理上，方便与真实完全成为一致，这与天台学性质完全不同，如开三显一等，所以形成象征主义。虽然同是说「现象即本体，本体即现象」，但华严之象征哲学是一即一切，一切即一之说法，同时更飞跃一步，已达到内含有：个物对物之象征原理，以一个对无限（物）之关系，已被极致到一即一切之关系。结果个物是象征个物，内容含蓄有限为象征有限，所以于十玄缘起中说「托事显法生解门」。那是彼三乘所说教「托异事相，表显异理」。对此，华严一乘教是以「所托之事相，即是彼自所显之道理而更无异也」。依此说法而为呼应④「注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇七上）：「问：三乘中以有此义，与此何别？答……。」，不依据过程辩证法之方式，毋宁是以否定的作为对立，而且显示同一为「即」之论理的究竟。那就是其主体是绝的否定成为论理核心。因此无论在任何意义上，于绝对否定之前或者之后，不得有时间的过程。结果以绝对否定过程的方式，两者为自己各执同一立场之「即」之究竟上，象征得成立的话，则华严学之「相即相入」才称为象征哲学是其特征⑤「注释：关于「象征」，在土田杏村氏之「华严哲学小论考」及「象征哲学」中有种种说及。对本书的启发也很多。」。

到底象征者乃是一般哲学上和艺术上所常用的术语，当作宗教上用语时表示出矛盾的体验，似与神秘等有所关连。神秘若是以超越了理论而由体验所能发现的话，象征也可说是等待著体

验直接去把握。华严以「云」表示润益；以「王」表示自在之意。但是这普通常识的想法。云是含有水分湿气，因此由其降雨，滋润万物得蒙其利。以云喻说润益，非是追寻理论而说。又，因王可尽其所想之一切，照其意志而实行之可能，所以以王喻为自在，也不是寻求推理和联想。一见好像经过推理论理，但更要进一步以直接的身证体验作为超越了相互矛盾，自他契合于理性，为绝对的自己同一，才是华严学上所见到的象征主义。一就是一，决不是多；又多就是多，而不是一。一与多矛盾相对立。然而一是含有多故为一，多是含有一故得成为多的话，同多与一以矛盾作为媒介，多中含有一，一摄含在多中，克服了一多矛盾，即成为一即多，多即一了。

绝对或是无限，其实，在相对的立场上，其本身，无论如何是无法所能了解的。所以吾人为了领会此意，不得不采用以有限的事物作为寄显的方法。《华严经》是依于因位上之文殊、普贤二菩萨，使其显示果位上的佛，毗卢舍那之果体，再以寄显于普贤法门得予了解。此种场合，《华严经》与普贤法门，决不以所显、能显区别对立，所显直接不外即是能显。以「笔」表示为文，以「剑」象征为武时，笔与文，剑与武，绝对必须是一体而不离。一与一对立，以此类推所提供的资料，那是永久得不到真实的象征。

一位名匠挥着凿子雕刻其费心之名作，要在预定之前一日完成；但在当夜，因为冬季寒冷，他就抱着其雕像，以自己体温暖其作品，如对待活人一般。经过一夜劳瘁，到天明，当朝阳升起前，彼因过分的受寒冷而被冻死，这是一则古代故事。在雕刻制作中，每一凿一刻，将名匠之生命打入进去，如此所造成的创作才是真实的名工。作者的肉体纵然已经冻死，真实的作者是俨然活跃在其作品上。不！作品才是超越了名匠虚假的肉体，而它（作品）才是真正的作者。

或者以为寄显不过只在有形有限的事物上所寄显出无形无影的话，可以说只是不出一般的论理的譬喻范围。可是法直观的表显决不是在意识上寻求论理的理路，如以一类推于其他。超越对立矛盾就是相即相入、事事无碍究竟的立场，在后文详述此意义时，当能明了。

此处有一本笔记本，但是同时也是纸。纸与笔记本的概念，在思考上虽然有所差别，以纸象征为笔记本时，纸即是笔记本。在意义领域内本来就是互相对立矛盾的关系，但在究竟圆满超越时（处），为象征的事事无碍，相即相入。将它作为组织的论述，即是「十玄缘起论」与被称名为的「六相圆融论」。

华严的教理与其他大乘教学天台相比，传谓着重于唯心论的，说「一心法界」。以万法唯一心作为立场展开其教学，其结果不外是讲明为象征主义罢了。吾人现今在此鉴赏花是一事实，其实是花以外另有一个我，我并不是以花为所对境而作鉴赏。其实是当鉴赏花的我完全成为花时，才得说是真正的我在鉴赏花，我在看花时，实际只是花在看花而已。「进入三昧」者可说是此种境地。若挟带一分的我为对立者，早已不能说是真正的在鉴赏花了。万法唯一心的真正意义是表示说：「我即花」，「花即我」之象征主义。

说「山河大地是佛身」，虽是华严泛神论的看法。那是指山河大地直接即是毗卢舍那佛之法身，而非眼前所见到的山河大地之背后，尚有肉眼未能见到其实体作为佛之泛神论之意义。原有即是其原所有，不另加手法。若见山河大地即毗卢舍那之象征的话，水声、鸟音其原来无不是佛陀之说。华严学的特征就是如此对于象征的人生观、世界观之极致地位上说明，这是吾人不得不先予理解之事。

3修观实践之行学

华严学是真理直证，也是智慧学的佛教特殊性，亦同时为依据实践之行道，更能深一层增加其本质的明鲜。哲学是成为一切文化现象基础，而作究讨幽远的真理。伦理学是树立人间的行为，招致真的幸福与正确（道）的人生观和世界观。佛教，尤其是华严学由于自身进展，于是成为着重于哲学的发展，同时也发挥了无遗憾的佛教特殊性。很明显的，在行道方面，本来已有具备。不！或许华严学，以其哲理结构，比之于西方哲学，设或有几分见劣之点，这决不表示华严哲学在思辨学上有所缺陷，而是露呈哲理即行道的「学行一体」、「教即观」为立场之特殊性也。同是佛教教内，与深说哲理之天台相比，在性质上，多少也有所不同。天台学是分

教、观二门，以教与观两者是相互对立论说；然而华严学特征是教即观、观即教，以学视者即教，以行视者即观。所以称谓十玄缘起，也称谓六相圆融。那是一度作为教学思辨的论究成果，作为表示义学立场，而且是平常被作为十玄缘起观、六相圆融观之行门实践内容。另外以四看法界作为行取观门，以缘起与性起理论直接作为观行而付之于实践。其哲学的教理，与多数的西洋哲学态度及方法完全有异。刚才吾人说到以象征哲学作为华严学持有的特征之一，现在更有一种特征，即是不离其缘起说为行门实践。不如说，其教理学即是直接行道学，请勿疏忽这一点。

原来释尊在思考、观察事物时，常常采取实证的立场作开始。在彼原始经典中所记载，对于义理广泛之论理，皆以谢却「不记」。因「不合义」、「不合法」，故如所传闻，避开应答思辨的理论。^①「注释：《长阿含经》卷第十二〈清净经〉（大正一·页七十六上）中，说到有关论究形而上学问题，「如此语者，佛所不许。所以者何？此诸见中，各有结使。」那些只「不过是诸邪见，但有言说而已」，如此下定非难。以言论，不管如何巧说，从自证世界看，皆堕于「不妥当之说」，成为戏论。这些同类文献，散见在阿含部所有经典中。」这不是意味著佛陀内证未必是缺少思辨的要素，只是为了达到内证才是修行方法，这是表示佛陀直接指标和目的。因而另一方面佛教教学思辨的发展，事实以快速的在飞跃著。其现由：外在的是印度民族性富有宗教的情操，情抱着惊人的哲学素质；同时，又孕育在建设文化气氛中为其特色。内在的是具有本来实证的释尊教说，因为含有深邃的哲理，以关切学习的精神所欢迎接受时，因本身富有组织，故不得不展开辩证法，这必然性也是内身所自保有的。因此。以佛教来说「学」即为「理解」之意义，并且也表示「行」之意思。

可是，进一步想一想，深入教学理论的思索，与实践履行教学内容，大家对这两件事，未必完全持有同一的看法。所以在同样的佛教中，见有注重义学者与倾力着重行道者之区别。这是难以避免之事实；但不容否认，哲理与行道紧密的关系上有其各各相关性，从未见各宗派与学派否定此事。然而华学论理的视野之广阔与哲学的部分之深澈，今众人眩惑而不能见到其行学之一面，似乎以为华严学只是理论上的纯理学之一方面而已。如此误认，实在是莫大错谬！既以法界缘起成为发展根基，依于缘起法，其自体，决非如一般的抽象之法，平常作为缘起观者是持有具体的观行内容。所以根据缘起法考察，万一将体验立场移作别处，即成为空疏的戏论，当然是脱离了缘起本来之意义。^②「请参照著者所作「缘起之构造」（一——），佛教行学的立场。」

佛陀成等正觉那是事实，原始经典及古代佛传记录既有明示，完全是缘起观功夫所达成。如此成就即可谓得证果矣。其于菩提树下静坐禅思，当释尊将其以前之知见，认为决是不如实而彻底的自觉时，依此自觉，才确立真正的如实知见。从不如实知见到如实见实践过程上，确立达成了有名的十二缘起观。能表示的如实慧，真正就是主观的「知」，所达成成就缘起想来才是客观的「法」。如此如实之法是依于如实之知，显现其全相，如实之知是依于如实之法而开慧眼。是故真诚的智慧，是成立于主、客未分之教、行一体上。阿含文献说「缘起甚深」^③「注释：「《中阿含经》卷第二十四〈大因经〉（大正一·页五七八中）：「此缘起甚奇极甚深明亦甚深。阿难，于此缘起不知如真，不见如实，不觉不达故。」，不只是以文字表示，缘起哲学的意义及内容难知难解，应该解释是此一暗示。为要真正去实践如实之法。若不把握得住如实之知，则不能容易磨练出来。

《华严经》之真正的理解是在觉悟者体验的告白书，作为行学内容，以觉悟者之境地上始可当作自证，不充许只把住以概念的、理论的思惟。指明此是觉者体验，古德们说是「海印三昧中一时炳现之法」^④「注释：《五教章》卷第一（大正四十五·页四七七上），又有关海印三昧，另外《孔目章》卷第四（同上·页五八六中），《妄尽还源观》（同上·页六三七中）及其他。」海印三昧者，为佛说《华严经》时所入之定，以现在在浅近的方法说是一种精神统一的状态。佛教各部经典，各自具有独自的三昧，那是表示了关于所说经典性格。即《华严经》是

依无量义处三昧，《般若经》是依等持王三昧，又如《涅槃经》是依不动三昧^⑤「注释：《华严经疏疏演义钞》卷第一（大正三十六·页四中）所记载。」因为《华严经》是教主毗卢舍那佛入海印三昧所说，其实在记述中，于其七处八会，各会上由所入定的菩萨们为说者。第八会〈入法界品〉中，佛是入狮子奋迅三昧，从第一会乃至第七会并无佛入定之记述。菩萨入定者：第一会普贤菩萨入如来藏三昧，第二会说者文殊并未入定，第三会法慧菩萨入菩萨无量方便三昧，第四会功德林菩萨入善伏三昧，第五会金刚幢菩萨入菩萨明智三昧，第六会金刚藏菩萨入大智慧光明三昧，第七会普贤菩萨入佛华严三昧。其海印三昧之名，是在第二会〈贤首菩萨品〉^⑥「注释：大正藏第九册页四三二下」中，在说十大三昧时，此三昧出现于第一，又第七会〈如来性起品〉^⑦「注释：大正藏第九册页六二六下。」、〈十地品〉^⑧「注释：大正藏第九册页五七一下」中，菩萨所得之三昧，出现其定名。根据此海印三昧被看成为《华严经》整体之总决定。然而，以一般三昧通轨，是圣者们先一度入定，然后说法，即常由三昧出定，而后说法，将在三昧中所思惟之思念倾尽将法说出；但《华严经》是不受拘束，于海印三昧入不定中直接解说之经典，故又成为其一大特色。

海印者，以譬喻而立名，大海是比喻，包含宇宙森罗万象之深广，无有际涯。印是印映现相。当海而风平浪静时，所有日月星辰万景皆如原样的在宁静海面上映现其相。佛陀正觉智慧彻底体悟到全宇宙法界，其在大遍智透时空，一切万法一时炳然，表现其本来真相，此是不需加予修饰，妄尽还源观，以及不等待其他指示。真正具体的实践体验，表示佛陀觉证自体。于此三昧中所说之法，即其说法自体已经超越于说法以前所说明之正觉自身作为实证的立场。

因而就此海印三昧者，在能现立场，是佛之定心；在所现立场，就是菩萨之定心。另外，究竟也可说是吾人一切人类本来所具有一心本觉之大用。换言之，依佛果的三昧定心所统摄的一切诸法，各各悉皆是海印三昧中所映现出的内容，作为所授与、存在之意义。若相反的在各个事物的立场去看，依各个不同的个物而生起全法界的海印三昧。即全法界之形成是由个物才能作成统一，如来在个物之中，完全形成了个物，始了知其显现。因此佛陀正觉之内容所表显的是一切众生，当众生作为行者观行时，其一一之行亦是成为如来内在广大的一切功德。此事只是以理论的概念来处理时，吾人很难直接的理解到这些；但是作为行门内容行用时，则没有一些困难。如来直接就是众生，众生亦即是如来，得予自证。《华严经》是这样的由如来所示说，更该说是佛陀本身之表白，是法界上不虚伪的自相，同时也是众生本相。

澄观于现存翻译经典中所表现，特别明了这样深邃意义，唐译八十卷《华严经》指出说：「以经虽通诠三学，正诠于定。皆是如来定心所演故。」^⑨「注释：《华严经疏钞玄谈》卷第二（卅续一·八之三·页一九二左）。」又「四十二位之昭彰，并称观行。九会五周之因果，佛道方圆，故若相、若性、若因、若果，无不成观，无不契真。依经修行，并中圣意。」说一经作为观行所显，禀承其意的日本凝然亦著有《法界义镜》，其中说：「今华严宗别教一乘行是诠说定学，专明心观。观行之方法，唯有此经。」^⑩「注释：日大藏华严宗章疏下一一 a。」特别在本经〈世界成就品〉与〈华藏世界品〉，能依照观行顺序，精细叙述其幽致，「以下诸会，诸品所说，其事皆然」。以整部经，皆说观行，作为依据所组织成立之华严别教一乘之观行内容。

佛教学之研究对象，是以哲理为主？或者是应以行道为主？此是一大问题。其二意义中，并非定要任何一方不可之意，只要任选其中之一，则产生其教派特色。然而，今华严学在哲理与行道上本来是一体，表示佛教根本性格在极度的「教即观」。自古以来一般所行的训诂注释义学，更加上包括不满现状一切新起之纯粹教理学等。唯独如此者，要是在真正的佛教学，或者从纯正的华严学看来，应该知道难免是一种跛行之学。华严的祖师和先觉们，以其学只作为定心行道上，想去理解以上文之所记述，只是倾倒于义学一方面；但对于一部分所行方面，正是跛行型态之意义。结果应理解「教理学」与「行道学」要采取完全一致互兼之姿态，才能触及到华严学一大特征。

当余重新研究华严学，最初先举出其所持有之特异性，一切教学展开由此开始。或将其内

容所包含的事理，在此种前提下进行记述，如此或许会陷入于若干独断之危险。毋宁说，如此见解，大致予教学组织成立后，出曾经考虑过以归纳方式而达到推理的结论。若从这种立场说，此一序说反而应该留在最后作为结论方为妥当。以此不单纯的批判，毋宁当在教学组织上，著手作一个充满确信之主张，这种独断是不得已的事；而且相信更该积极的必可进取方法论的态度。因此，为使以下所有论说容易理解之方便，这种独断已是脱离了独断性格，而变成为活泼的教学研究指南针而更改其原有姿态。

第二章 教学之基本

1 华严经之本相

一切的佛教学，为要自认是教祖释尊真正本旨直传，应举出其所依之根本经典（或论典）。在另一方面为了对其他的教学上，提示自宗所学之特色及权威，且又保持对外有所不同的意义。今此华严学在印度透过了龙树、世亲，及其他发如坚慧、金刚军、寂天，以及特殊的马鸣之《大乘起信论》思想等。尽管在时代上虽有多少的差异，但自中国六朝以来，于隋唐佛教最兴盛时期，华严宗完成了教学的大成，但是彼等论师先觉们，无不是尊崇《华严经》，而作为研究对象，以此经为所依，确立了一宗之大成。兹以华严学之基本，应先采取从《华严经》体系上去论究。然而吾人对此经典成立年代，编集经过，以及其传译乃至注释家等，在知道这些问题前，从教学的立场，应该先把握住关于经典本相上有所理解。

所谓经典本相，是对其现相观念而说。经典现相，是今日吾人亲眼所见，亲手所触到的黄卷赤轴之大藏经为其自体。本相者，是现相之经典，由原来经典内容中所含摄之本来性格。现在所流传《华严经》之现相上，见到许多夹杂或增广；不过，无关这些由纯粹的经典上，抽出本来的性格，将其检讨而去理解本相。然而在增广部分中，隐蔽了纯粹本经性格也是一事实，反而在消极的，可见到其本相内容，所以全然无视经典的现相想去把握住本相也是有欠考虑。①（注释：大乘经典是佛灭度后四、五百年以后，为思想上有洗链的一部分经集者所编纂，然而这些不一定在同一时间能成立一部经，现在见到的经典之中，经过很久时代和依同一系统之多数天才者努力所集成。如是情形之下，每一部经典即有其独自特色与价值，后代所称为伪经仍旧照原状保持存在之价值。于是一切的大乘经典若将其本相恢复原状时，有可能得到若干统一相型，此乃主要是依《开元释教录》所继承下来之藏经系列，多少或有所添补，按经典现相分类法，分出各部经典自佩带有不同意义。）根据现相了知本相之是或非，应该是当然的。

首先，此经典根本的性格是佛陀成道之事实，以最庄重的显示非表现的表现，无说法之说法。既然此经典是佛陀成道后最初的说法，所以以后次第述说为枝末法轮，对摄末归本法轮说，称此经为根本法轮。佛陀说此经时，所谓是第二七日，其实在经之序分〈世间净眼品〉中，仅记载「始成佛时」②（注释：大正藏第九册页三九五上。又《兜沙经》（大正十·页四四五上）中，有「始作佛时，光景甚明」。），未必是表示「第二七日」。见中国古代经典中，支谦所译（西元二二二——二二八年）《菩萨本业经》中「闻如是」③（注释：大正藏第十册页四四六中。），以此作为说法形式，但也未曾明示体何时。竺法护译（西元二九一或三〇七年）《渐备一切智德经》中也唯说：「一时佛游第六他化自在天上天王天宫之如意藏珠妙宝殿上。」④（注释：同上·页四五八上。）未曾记述明确的时日。然〈十地品〉之别行经，尸罗达摩译（西元七五三——七九〇年）之《十地经》即有详述：「成道以来未久第二七日。」⑤（注释：同上·页五三五上。）明白地告示了时日，此为世亲《十地经论》⑥（注释：大正藏第二十六册页一二三中。）记录中所肯定之事实。在初时胜处所说，表示了《华严经》崇高之理由。然若以此经典之真理由其自己所表显者，实应谓尽过去际，尽未来际，一刻不休在恒恒时表显其自身法界之真理，以此事实即为《华严经》，则是无说法之说法，《华严经》是无说中以常恒不断继续在说法。中

国华严宗祖师们依此而说成为恒本的思想⑦（注释：《孔目章》卷第四（大正四十五·页五八六下）中有显华严部品增减义，在此段列有三本《华严经》中、大本不思议经。《华严经旨归》（大正四十五·页五九二下）及《华严经疏钞玄谈》卷第八（卅续一·八之四·页三一五左——）有异说经、同说经、普眼经、上本经、中本经、下本经、略本经、主伴经、眷属经、圆满经等十本种别。《探玄记》卷第一（大正三十五·页一二二上——）列出恒本、大本、上本、中本、下本、略本之六本《华严经》。更有《华严经义纲目》（大正三十五·页四九三中）及《华严经传记》（大正五十一·页一五三上——）有上本、中本、下本等三本种类，然而除略本以外之诸本经典，在神秘的考察下，提示了其崇高性。就中。恒本思想就是华严经典思想特色之一。）。此事在现今所流通之经典中说：「佛陀自己未曾说法，唯是来会之大菩萨众赞叹、布衍佛陀成道之内容」⑧（注释：《华严经》中，佛直接说法，第六会〈阿僧只品〉及〈光明功德品〉极为简单，且记载下太重要的述说。）。若更适切的说，应说成道之佛陀光明浴出森罗万象，光辉著自己，反映了欢呼佛陀正觉之事实，如来于正觉中默默不语，本经之内相无法以语言来表现，因此，却以常恒不断的继续在恒说本经。

此点最明白的暗示，以现存华严部别行经典〈名号品〉之异译，支娄迦识译（西元一六七一——一八六年）《兜沙经》，最初有「始作佛时，光景甚明」⑨（注释：大正藏第十册页四四五上。）。那是属于极古典的一部经。其素朴记述形式，也与普通一般大乘经典有异，只记述佛陀成道前所展开证示之光景，也最能相应了成佛境界中之光明相，此不过是摹绘之记述形式。时代延后至，支谦译（西元二二二——二二八年）〈净行品〉之别行经《菩萨本业经》及竺法护译（西元二九一——）〈十地品〉之别行经《菩萨十住行道品经》，即成为佛陀普通说法形成。这或许受了其他一般大乘经典主张，均为佛陀说法之大乘佛说经影响，以此为准，而加以整備记述罢了。

既然无说法之说法是佛自内证表显，为本经之本相，此中就不必有一定听众，只将所有内证之境尽量将原状示现出来即已足矣。然而，要像其他经典有一定形体之现相，必定有其对机，是故告诉大众，不得不有文殊、普贤等大菩萨出现，而此二位上首大菩萨已在澄观《三圣圆融观门》中有所说明。在相对的立场，是助佛扬化，在相融的境界中不外是佛陀的特别功德。因此，文殊、普贤不像在其他大乘经典中所见之形式。毋宁说是扮转为仰承佛力而赞叹佛德之能说之表演者⑩（注释：经典各会座之说主及其意义如下：第二会 普光明殿会……文殊=信（文殊是代表佛智，表示为菩萨道之第一步）。第三会 初利天宫会……法慧=住（十住发心才是如实领纳法，为智慧象征）。第四会 夜摩天宫会……功德林=行（十行之法为功德林菩萨所说，暗示行是功德之集聚）。第五会 兜率天宫会……金刚幢=向（十回向之大悲是在菩萨道，在表象上说明幢为菩萨之名）。第六会 他化自在天宫会……金刚藏=地（十地之证智正是如来之觉悟所藏，故由金刚藏菩萨为说主）。如此各会之说主表示各位菩萨修行之内容，然而纵使表面不见卢舍那佛之活跃，然其背景皆是卢舍那佛之加被。此经典所叙每一件事，必定说是「承佛神力」，于是，前后所有《华严经》皆是佛说。）。

竺法护译（西元二九一或三〇七年）〈十地品〉之别行经《渐备一切智德经》等中，说其听众有「无量菩萨众俱」，列举无数听众。另外在〈入法界品〉，由觉贤（西元三八八——西〇八年）所译别行经，更加注有五百声闻听众之数，愈来愈是按照一般经典说法的形式揆度。特别是在〈入法界品〉中说：于只园林重阁讲堂作为说法会座，在《华严经》立场上，令人感到十分奇异；然因只园精舍为传统教团中心之一，是舍利弗、目连等影响力佛弟子们所止住之场所。可是，此经略有批判声闻佛教之意图。如此，一般大乘佛教经典所讲经之会座，列为现相之经典，明显是违背其本相，这可想像到是由于后代插而增广的。然而〈入法界品〉所出现的，声闻、缘觉为劣机听众，被认为「如聋似哑」，此点一般解释为「所说之教法幽远高尚之故也」。然本经说法不连贯，乃因佛自身内证显示，故有几分受了牵制了关系。

如此华严所说经典之现相，论时间是在成道后即后，其场所被订在摩伽陀国寂灭道场之理由，

也仍然被限制是佛自身内证显示，为经典之本相，得知为了整备成为说法经典的形式，不得不采此方法罢。《晋经》有七处八会，《唐经》有七处九会，其实说法会座应该有一处即可，但为显示其内容庄严，其说法场所不应在普通寻常地上。又倘若远离吾人所现住的欲界，也是不适合之缘故。当时印度一般大众所最易理解而庄严至极的场所，不得不选择在天上世界。地上的场所，若依法藏所述之普光法堂，离菩提树下寂灭道场三里许，在恒河曲弯处，主要此地不便作寂灭道场以外之处所之缘故。「以一处即是通一切处」华严说法会座之结论，是因藉经典说法，在形式上有其必要，所以被迫不得有所决定，也是必然之道理。其本相是在一处且不被极限于一处。于无方空间若不固执中心点，任何处即是空间中心，也是法界之核心，无限真理恒常在任何处所无不呈露其全相也。

既然以经之本相是无说法之说法，似乎知道实在不必勉强再加能说之人。所以本经其名为「大方广佛华严经」是「大方广被佛所说之华严经」，依一般大众所了解而感受的是此题号之中心如是置于「经」本身。大方广表示了佛的永远性和普遍性，人表示是佛。华严如所谓杂华严饰，喻如佛德庄严，实为此题号之中心是「佛」。即「以杂华庄严彩饰所兼具永远性与普遍性之真理体现者之『佛』是说佛之经典」，其本相其实非「佛所说之经典」。只是随从一般大乘经典之说法形式，勉强决定由融三世间，十身具足之卢舍那佛所说，如此，所述之言词内容探索，能说之佛则是所说之佛也。

以上屡述华严本相，所作之考察计划，不是有意轻视现在所流通之文献中《华严经》之现相。调查华严学之成立基本文献，探讨绝对要有根据，大藏经中所收藏诸种《华严经》，那是理所当然。然通达了经典持有的本来性格，进而理解如上情形，反而能见到此经典之母胎。的确抓住了华严学经过以至发展组织及基本的背景，作为预备的手段，则本项目任务已经完成矣。

2本经之成立

今日吾人所见之六十卷、八十卷大部《华严经》，在《探玄记》卷一①（注释：大正藏第三十五册页一二二中）记述中所类推而知，其当初不是完整的一部经典，反而由小部诸品各个独立而完成。然后由大天才之手，经过极度巧致组织所集成，也恰像从最初即定有一套计划所编纂而呈现其真相貌，至今日几乎不能动摇，已成为佛教定论。②（注释：关于《华严经》各会品之成立史的考察，可参著作者所作的「三圣圆融之思想体系」（日本佛教学协会年报第十四号一八六——）。另外有关最近之论考是久野芳隆氏之「华严经之成立问题」（宗教研究新七之二、三），近藤隆晃氏之「大华严经之成立问题」（宗教研究新十之三）及其他等。）其理由第一是推定完成为大部分《华严经》之时代以前，各品别译从相当古代已各别进行，如最初支娄迦讖译（西元一六七——一八六年）《兜沙经》一卷，可明了有相当多已龙树出世时代，或者以前所翻译，这些各品之部分或是全品，单独或是二、三部品等之结合，说明在全译以前已有存在之事实。或是全译中之特殊部分，例如〈十地品〉、〈入法界品〉等很明白在经典叙述形式上有完整的序分、正宗分、流通分之形态，这些与独立经典并无两样。又，另有部品只有单独之序分形式③（注释：〈贤首品〉（大正九·页四四一上）。），也有些品明显地是受了他品影响而成立，也有一品唯说有关受持功德等④（注释：〈离世间品〉（大正九·页六六九中）。），其中有单独成立，或者在集大成时方便，占取其他位等，皆可看得出由来。

就中，第六他化天会〈十地品〉的所集，成为大部经典之中心⑤（注释：〈十地品〉成立，大概最迟不会超过西元一五〇年（参照龙山章真氏和译《十地经》之解脱）。《兜沙经》料想是将〈十住品〉、〈十行品〉、〈十回向品〉、〈十地品〉等总集在一起，类推其翻译年次从西元一四七至一八六年之间。其他在龙树《大智度论》卷第四十九（大正二十五·页四一一上——）中见有《十地经》名，可证知在龙树出世时期已有《十地经》流行于世了，大概可从此经翻译年代等资料推定得知。），对这些围绕在前后各品，共间依如何之关连是考察《华严经》成立重要之关键。然而，第二普光法堂会〈名号品〉内容，以十地为中心，具备了一类经典之序分形态，

以这一群所成与最后〈入法界品〉比较时，第八逝多园林会一品已是完备了独立经典形成^⑥（注释：以〈入法界品〉作为《罗摩伽经》，早已由安法贤（西元二二〇——二六四年）译出。又龙树之《大智度论》卷第五十（大正二十五·页四一九上）以《不思议解脱经》揭示，其他到处摘录〈入法界品〉之内容，推定当时已有别行经典流行，尤其时代延迟至唐代，般若译出四十卷本，〈入法界品〉之完整本是显著之增广本，因此周知成为后代所流布之别行经典。），而且也豫想到更以前诸品之存在似的。另外，全译经之第一寂灭道场会二中，〈世间净眼品〉和〈卢舍那品〉，也包含〈入法界品〉作为全体序分之意义，由此推定得知是后来添加的。并且特别是唯有〈十地品〉和〈入法界品〉，在今日尚有梵语原典的传持，这些对此经原典研究，给与非常有力的参与资料。除参考价值意义外，也暗示了成为独立经典是由原始已经存在的，这可从侧面而推测之。^⑦（注释：《十地经》梵本是汉译《十地经》成立后，经过了若十人手，参加而成，在其时代稍有新鲜感。又《华严经》梵本是〈十地品〉、〈入法界品〉之外，〈贤首品〉等大部分之偈颂被引用在《大乘集菩萨学论》中。）

于是大部经典也收录了〈入法界品〉，按今日所推定，大体成立于西元二五〇至三五〇年间^⑧（注释：如大部《华严经》雄大的思想及深远的构图，决不是一朝一夕能成立的，经过长久岁月之时代以及由众多思想天才们洗链醇化之过程而集其大成，决不要等待文献的考证亦得推想而知。）。全体之序分是连系寂灭道场会二品而构成完整，反而以〈入法界品〉为模型，将此品容入并为前后保持组织连贯，将各部品以精巧周密的点缀其中，而完成了今日所见如此雄大构想之大《华严经》。固然，在关于经典成立详细检讨，在仔细检讨各品译经的史实，或者引用其他诸经论有关说法详细印证，另外在各品所料想与其他部品之关连等，应有适当的文献以期达到完整，今要推定成立顺序等导致于比较公正的论理，严密的意义上，想见其的确之肯定情形已是不可能，这一点甚为遗憾。不过如此幽远甚深思想表现，且以雄浑构想之下，能得于世间相见，决非一朝一夕轻而易举之事，主要必须由相当长久岁月及由持有洗链醇化之思想从士才能达成。

关于成立本经之场所，此前文所提之成立年期更有一层茫漠感。本经成立属于大乘经典成立之高潮时期，几乎逸脱了历史上，地理上关系之束缚，故依其内容，推想确定场所的考察当不容易，特别是记述中，如于一微尘中含容全法界，于一毛孔收摄十方世界，以本经独特性格，更难于对其成立场所之推定，勉强从经典自身所呈现之场所，应是摩揭陀国寂灭道场，那也是〈入法界品〉只园重阁之名，毋宁认为是被神秘化了。此经中有特异处者，在菩萨住处中有清凉山、甘菩遮、乾陀罗、流弥尼、迦毗罗。其他也有真旦、风池、牛头山等，同时尚有东方仙人起山，南方胜楼阁山，西方金刚焰山，北方香聚山等，一方面虽是神秘性深湛，可是所指示地名似有相当根据。特别在〈入法界品〉中，善财童子遍历，由福城^⑨（注释：福城，依於尼泊尔现存梵文是 Dganyajara，是《西域记》卷第十（大正五十一·页九三〇下）所记载，相当于驮那羯磔迦国。城东婆罗林大塔庙是相当于现在的阿玛拉巴答衣塔，并且此南天之铁塔与密教关系很深，这是众所周知的。（久野芳隆氏「华严经成立问题——特就入法界品说」等））。出发，经过胜乐国，次第向南方而进行，到达极南之浮陀洛山，此品被特别注意暗示了与南方印度有关系之事实。通览《华严经》成立及流布场所，几乎互通全印度，提供了其流通地域之广泛资料，使人实有怀念之感。

然而此全译经典至少与于阗国也有深厚关系，佛陀跋陀罗译之《晋经》，其原本是庐山慧远弟子支法领于阗所求得，时在其南方遮拘迦国请得《华严经》三万六千颂，同是齐来东晋所翻^⑩（注释：《三藏记集》卷第九（大正五十五·页六十一上），《华严经传记》卷第一（大正五十一·页一五三下），《梁高僧传》卷第二（大正五十·页三三五下等）），想与后来出生于阗地方实叉难陀请来《唐经》梵本事实相符合。这在《历代三宝记》叙述《大集经》六十卷译出之事情^⑪（注释：卷十二（大正四十九·页一〇三上）），如以崛多三藏口说，于阗东南二千余里，遮拘迦国王敬重大乘，王宫中有《摩诃般若》、《大集》、《华严》三部大经，为王亲

自尊崇之记述。又记述此国东南二十余里险峻山中，藏有《大集》、《华严》等经十二部共十万偈，以国法相传，防护守视之事实。由这些可以想像到西域于阗国与《华严经》成立必有相当密切关系。

又龙树《大不思议解脱经》，发现于龙宫，是后来从真谛传闻之意旨，由法藏登载于《华严经传记》卷第一⁽¹²⁾（注释：大正藏第五十一册页一五三上——一五六中。）（造《大不思议论》，此事是记载于《龙树菩萨传记》⁽¹³⁾（注释：大正藏第五十册页一八四下。）及《付法藏因缘传》卷第五⁽¹⁴⁾（注释：同上·页三一八中）、《楞伽悬记》等文中，「彼被大龙菩萨引导赴龙宫」承受诸方之深奥经典无量妙法，回归南天竺之记述可作对照。进而查明其龙宫所在，为《华严经》成立流传，意味着确定检讨本经出处所在，也是向来为学者所采用；但在《龙树菩萨传》说「接之入龙宫」云。且《正法念处经》卷第六十八⁽¹⁵⁾（注释：大正藏第十七册页四〇二中。）、《长阿含经》卷第十九⁽¹⁶⁾（注释：大正藏第一册页一二七中。）、《起世经》卷第五⁽¹⁷⁾（注释：同上·页三三二中）等所记述龙王宫在南方海中，依此推定有人指为师子国（锡兰）。但根据《岛史》，师子国迄至佛灭后二百年顷尚未有佛教弘传，后来阿育五派遣传道才弘扬小乘佛教，所以龙宫师子国之说不可信。宁可应重视于雪山塔中会见一老比丘，授与摩诃衍经之明晰记载。在喜马拉雅山中住有龙种族的一个部落，崇敬护持大乘经典，龙树承受《大不思议解脱经》即所谓〈入法界品〉，或者传授相近于《十地》等经，然后广泛流布较为妥当之解释。《起世经》卷第一记述龙王住在阿耨达池，此池是在雪山顶上。⁽¹⁸⁾（注释：同上·页三一二下。）又《大楼炭经》卷第一之冬王山（雪山）由有阿耨达池，水中住有龙王，⁽¹⁹⁾（注释：同上·页二七八下）颇符合此一记载。进一步其他参考⁽²⁰⁾（注释：中国南北朝进代于阗地方流行《华严经》，《历代三宝记》卷第十二（大正西十九·页一〇三上）、《大集经》等经文中明记以外，又依据《开元录》卷第九（大正五十五·页五六五中）登载，则天武后永昌元年于阗沙门提云般若入（中）国翻译经论，所知至唐代救灾有于阗未曾翻译之经典存在，说明了大乘经典传持地域之事实。（参照羽溪了谛博士「西域之佛教」三一—二）资料，从北方印度至中央亚细亚一带，可以说一时流行进步的大乘思想，推定在该地区企划《华严经》之大集成，大致不会有错罢。

3本经之传译

现在流行汉译完本于大部《华严经》尚未译出时，相当多量的支分经典已在西元第二世纪后半顷译出。见有支娄迦讖译（西元一四七——一八六年）《兜沙经》一卷，以及支谦译（西元二二三——二五三年）《菩萨本业经》一卷，聂道真译（西元二八〇——三一二年）《诸菩萨求佛本业经》一卷，竺法护译（西元二六六年——三一三年）《菩萨十住道品经》一卷^①（注释：西晋竺法护所译出除此之外，尚有〈如来出现品〉及〈十忍品〉之别译《如来兴显经》四卷（西元二九一年），〈离世间品〉之别译《度世品经》六卷（西元二九一年），〈十地品〉之别译《渐备一切智德经》五卷（西元二九七年），《唐经》〈十定品〉之别译《等目菩萨所问经》一卷（西元二六五——三〇八年）等重要的诸部分经典。），及其他只多密译（西元三一七——四二〇年）《菩萨十住经》一卷，罗什译（西元四〇二——四一二年）《十住经》四卷，圣贤译（西元三八八——四〇七年）《罗摩迦经》三卷等。虽说在全译《华严经》以后，有佛跋陀罗译（西元四二〇年）《文殊师利以愿经》一卷，玄奘译（西元六五四年）《显无边佛土功德经》一卷，不空译（西元七四六——七七四年）《普贤菩萨行愿赞》一卷，尸罗达摩译（西元七七四年）《十地经》九卷，与地婆诃罗译（西元六八五年）《大方广佛华严经入法界品》一卷等。另外加上般若译（西元七九六——七九八年）《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》四十卷，合加起来其数量决不在少数。^②（注释：此中年记述，大体根据《大正藏经勘同总录》、常盘大定博士之《佛典之解说》、〈国译华严经解题〉、〈南条目录索引〉及其他之摘录。此外有椎尾辨匡博士之《佛教经典概说》（三二八），大部《华严经》译出后之捧出存、缺本共有十数部之多。另外《探玄记》卷第一（大正三十五·页一二三上）说有《如来性起微密藏经》二卷，表示当

时存有〈性起品〉之别译等。由此可知，在古代即有相当多的别译支部经典存在。一见就如此枯燥无味的别出传译经典之研究，但对于经典成立史研究者来说，给与诸多方面强大的魅力。）这些诸经虽然也是大部《华严经》中之一品或者是二、三品部分的糅合，或是其异译，由其译经史的价值带来本经研究上重要的意义，不可轻易地看过去。尤其是最后般若译出四十卷本，通称为《四十华严》，又称为《贞元经》，一般认为与全译《华严经》可作比肩，其分量上也约占全译经的三分之一，因此向来几乎立在教学上的价值附与在支分经以上；然而在〈入法界品〉中最后添加〈普贤行愿〉一品，以全体来看，虽是一部大量之经，但仍属于支分经。

全译完全包括了晋译六十卷本和唐译八十卷本二经本，前者是北天竺佛陀跋陀罗（觉贤）从东晋义熙十四年至元熙二年（西元四一八——四二〇年）译出六十卷三十四品，此所谓是旧译《华严经》。后者是于阗国实叉难陀（喜学）从唐证圣元年至圣历二年（西元六九五——六九九年）译完八十卷三十九品，对前述《晋经》称为新译《华严经》。以上二部全译经，《唐经》卷数唯多故，所译出亦具备周到，在学术价目值上亦高，然而《晋经》亦保持了优点内容，尤其是译出年代已超过二百数十年之相隔，而且因华严一宗之大成，由法藏根据《晋经》而成，在教学的价值上占于优越地位；虽然《唐经》翻译后，但传统的仍多依用六十卷本。只是法藏对前者《晋经》遗留有经注《探玄记》二十卷，而未曾与其晤面之弟子澄观为后者《唐经》遗留注有《华严经疏演义钞》九十卷、《疏钞玄谈》九卷。至于研究上虽也未见其缺点，被相互所依用，但想保守教学之立场者，势必依用《晋经》之倾向较强，这是不可否认的。

《晋经》有八会，而《唐经》有九会，后者在〈十地品〉设置前者所无之〈十定品〉一品，在由文字推定其品初「于普光法堂」，《唐经》注释家以〈十地〉一品为他化天会之说法，自〈十定品〉以下至〈如来出现品〉等诸品，一概包括在重会普光法堂会。尔后在〈离世间品〉之三会，对比著普光法堂会，当存有〈十定品〉是合理的。尤其晋译梵本是原本就缺少〈十定品〉；或是原来有存置，不知为何被脱掉，今日要想明确了解此事似有困难。但〈十地品〉之序分所保持的意义在〈名号品〉中已说到十住、十行、十回向、十藏、十地、十愿、十定、十自在、十顶等一系列十定项目。^③（注释：大正藏第九册页四一八中。）又想是〈入法界品〉也预料到，另外已存有〈十定品〉之观点较为妥当，因此结果是《晋经》缺少经文完备之原因乎。

4本经之构成

《华严经》所构成是依据现存经典而见组织上的纲格，首先六十卷本《晋经》，说法场所分为七年，会座之数有八，全部区分为三十四品。^①（注释：《晋经》与《唐经》，在其内容上，有广略多少相异，译语有新旧之别，彼等根本的虽说有差异。在中国对《华严经》研究，以《晋经》占有基本的位置，因唯专依据华严教学大成者法藏，所以八十卷《唐经》翻译后，被多方依用成为惯例。但从学术上严密度来说，澄观所依据之《唐经》其合理之处被多多看出。）

起先，第一会寂灭道场会，是在人间地上菩提树下所说，此中〈世间净眼品〉，所记述实是在为了下面次序之〈卢舍那品〉共为此经之序分，藉因分普贤之赞叹，表示舍那之果门，记述始终光明赫奕之相，叙述成佛境界里之光景。在其经首列示多种多样的来会者之名称，悉皆象征佛陀正觉之德果，因此于上首虽有普贤，其实是为直显舍那之果德。第二普光法堂会，按照法藏指示，是隔去菩提树下不远之场所，结果是指寂灭道场一处罢。其中所收载，从〈名号品〉以下至〈贤首品〉共六品，以文殊为中心之诸品，此乃说明十信。第三从初利天会以后说法之会座，由地上一转而移到天上，虽然凡是「不起于座」而升天上，无论移到何处，主要不离莲华藏师子座之外，仅是为了探寻菩萨行法阶位之展开而上升的表现而已。即第三初利天会，由〈升须弥顶品〉至〈明法品〉所收载六品。著重述说十住。第四夜摩天宫会，由〈升夜摩天品〉至〈十藏品〉收载四品，解立十行。第五兜率天宫会，由〈兜率天品〉至〈十回向品〉所收载三品，解说十回向。第六他化天宫会，由〈十地品〉至〈宝王如来性起品〉所收之十一品，广说十地。各以法慧、功德林、金刚幢、金刚藏诸菩萨为上首，开示菩萨道阶之展开。因此由第三会至第五会，是为到第六会〈十地品〉之阶梯，十地是占著中心的地位。然而第六会后半

(《佛不思议品》以下)是《十地品》所见是表现究竟佛果之境界。《唐经》《十地》一品为他化自在天宫会,在其以下至《如来出现品》之各品另为普光法堂之重会。《十地品》之后,《晋经》所无,另置《十定品》,由此种意思看,可谓经过了整合。如此,于第七普光法堂之重会再次迁移到地上寂灭道场的普光法堂,复再度以普贤菩萨为上首,对普慧菩萨质有二百句之问,普贤以二千行法为之答覆,可见此实在是菩萨行之一大集成。普贤行法内容能以最大极度恳切地重说,虽然置有《离世间品》一品。如此移到最后之逝多林会,本会由普贤,且未会由文殊为上首解说入证之事实,在此收载《入法界品》一品,其内容带有多端的复杂性,最后以普贤保有重要的地位。然而此最后一品是上述人天诸会说法,以更靠近地上为事实,说处也一转而成为舍卫国只树给孤独园大庄严阁讲堂,其中有善财童子遍历旅程。将以上所说之事实重复叙谈之。本会是为了末会之序说而已。于末会中摄善财会成为一品之中心。

通观在教学的层次上,第一会中之《世间净眼品》正为一经之序分;其次从《卢舍那品》至第八会《入法界品》为正宗分^②(注释:依据李通玄以《入法界》为正宗分,但此是彼之学风所使然。就流通分之有、无《探玄记》卷第二(大正三十五·页一二五上)「以四义释」,列举四说,故可知古来即未成决定。);有关流通分虽然区分为有、无两说,但是法藏之正确所立,本经为称法性之根本教者,特不另立流通分为是。^③(注释:《探玄记》卷第二(大正三十五·页一二五上)。)

法藏特别对一般的经典将本经五分而建立五分科说,述说五周因果^④(注释:《探玄记》卷第二(同上·页一二五中),《文义纲目》(同上·页五〇一上——)等。其五分科者,经初之序分是:一、教起因缘分,正宗分由信、解、行、证四方面观察。二、举果劝乐生信分,是《舍那品》,说明舍那佛为信仰的对象。三、修因契果生解分,从《名号品》至《性起品》,解说诸品,所修因行契合于舍那之果而生知解。四、证法进修成行分,是《离世间品》一品,解说二千行法,是正相当于行。五、依人入证成德分,是最后《入法界品》,此以善财为求道之人,解说证入法界,是正相当于证。

有关此信解行证四分,接着更进一步理解五周因果。即先说举果劝乐生信分等于《舍那品》,因是普庄严童子之行愿,果是舍那之佛果,此为第一周所信因果。其次,修因契果生解分之中,初自《名号品》至《佛小相品》,于各品中,因是住、行、向、地之别德,果是佛地之功德差别,此为第二周修生因果。然而《普贤菩萨行品》及《性起品》,因是普贤之行愿,果是性起之果德,此为第三周修显因果。再次,证法进修成行分有关《离世间品》,因是信等五位之行,果是八相成道之果德,此为第四周成行因果。最后依人入证成德分于《入法界品》,因是末会之摄善财会,善财历访善知识,果是本会之佛果证入,此为第五周证入因果。

以上所述《华严经》构成组织,是正式将华严宗传统教学的法藏之理解简单举出,与彼同时之后辈李通玄所著《新华严经论》卷八^⑤(注释:大正藏第三十六册页七六六下——七六七上。)另立五种因果,记述十分科说;既是法藏弟子且好立异说,后来被澄观莫大指责的慧苑,在其《刊定记》卷第二^⑥(注释:卍续一·五之一·页二十八右。)更有特殊的看法;然而,此等虽然也是一种学说,但是在华严教学上毋宁被视为异端。

第三章 传统与已证

1讲解与注疏

吾人考察华严学是应从此一宗派教法基本的所依典籍《华严经》。就些经典是那些人?经过如何去讲解?以至达到教学的组织大成,必须从史实上去考察。盖因建立华严宗祖师有五祖说、七祖说和十祖说三种。^①(注释:《五教章通路》卷第一(日佛全所收本五bc),《八宗纲要》、《华严宗要义》(日大藏华严宗章疏下所收本六三六a。))据此传统与已证,勘考所得,五祖说

是在中国树立本宗教学有其伟大功绩，所以除了所谓传法祖师意义以外，七祖说是在是中国五祖说之上加了印度马鸣、龙树二祖。更在其上增加普贤、文殊二菩萨，又于龙树下加一世亲，成为十祖说。此一法系，以非始于中国，拟从印度探求其根源。从这些著述及思想上，去追求历史上实在的人物，不如更进一层追溯《华严经》中所代表的能说者，无论史实如何，看成为传承者，标示其法系之理想。在其讲经注解事迹上，发现其教学传持有深厚的关系，在思想史上发现保持有关连性之规准，以此作为考察途经，是最为妥当的。②（注释：《佛祖统纪》卷第二十九（大正四十九·页二九二下）中载：贤首宗五祖加上长水子琼、慧因净源、能仁义和三法师为八祖，另附说李长者，特别就李通玄说「为我宗所斥」，此处所称相承之祖师，毋宁是以学系说，史传所见应是华严学者之列名。）

据一般所传，说马鸣是《起信论》之著者，此论交非直接的《华严经》之注释，唯心修多罗总称，未举其具体经名，不过在论中见有触及及有关经文说法而已。③（注释：有关法藏论者，其《起信论义记》卷上（大正四十四·页二五〇上）说「普摄一切大乘经论旨」）《起信论》以一心立场，次第有二门、三大、四信、五行之转说，这一点与《华严经》唯心缘起思想上有所相通。尤其是〈性起品〉之中心思想，基于如来藏思想，大体在其体系上有规则之论述这一点，对后代构成华严教学有若士贡献。因此，华严教学之大成者法藏作了《义记》并《别记》，以表不尊重此论。然而本论著者马鸣，一向被一般人所信任，《起信论》之思想内容，是不容许出现在龙树以前，相反的是依恃龙树中观思想背景，受了无著、世亲影响所致，本论出现时间可延降在更以后之时代。印度的论师们并未提及有关此项论说。如上所说，根据种种论考，部分学者认为是中国之撰述作品，此为大家所周知之事实。④（注释：望月信亨博士之「大乘起信论之研究」所强调，但应仔细考证，因还未为学界所通说）虽然吾人没有勇气将《起信论》思想从整个华严教学全然的隔开，但省察有关在印度重要的教学，宁可从龙树与世亲二人上去发现到更深切的关系。

首先，龙树所遗传有关《华严经》的确实文献是《十住毗婆沙论》⑤（注释：此处指出龙树著作文献出处，推定其与华严思想关系深切，当然是正确的方法：但不要忘记，此是就整个思想立场根据来考察，他是以般若思想为中心，一方面考虑渗入华严思想，最后才得建立其中观学。），由罗什三藏於西元四〇二至一二年中译出，共有十七卷（又说十五卷）。注释《华来龙·十地品》中，从初地至二地之注解，也许原有〈十地品〉全部的注释，假若能完备流传于世者，应该是一更为庞大之著作。以此推测，别说〈十地品〉文之长短，他能完成《智度论》一大部头之论著，不应该在〈十地品〉中只写初、二两品而搁笔不写之道理。他的《智度论》中也有欢喜地等十地之名，说到「此地相如《十地经》中广说」⑥（注释：《不智度论》卷第四十九（大正二十五·页四一一上）。）。但是大部《华严经》成立，恐是推定在龙树以后之事，其理由是：龙树论著中，的确未触及到大部《华严经》；然而，《智度论》中出现有《不可思议解脱经》之名⑦（注释：同上卷第一百（同上·页七五四中、七五六中）。）。虽传说由此作有《大不思議论》十万颂⑧（注释：《华严经传记》卷第一（大正五十一·页一五六中）。），然以此当然无未能成为积极的论证，确知有大部的《华严经》⑨（注释：此处所引证《不可思议解脱经》文：「五百阿罗汉，在佛身边……。」是见于〈入法界品〉文中，从《罗摩伽经》为〈入法界品〉之别译别行经来考察，或许龙树当时所见〈入法界品〉、〈十地品〉皆是个别流行之经典。）。

无疑的，称龙树为第二释迦，他之出世，保有了广泛佛教教学史划时代地位，广泛的佛教一度为龙树所统一，同时又将多端的佛教以他为出发点而分歧发展。由于他的很多著书中，几乎知道所有的大乘经典。一方面他以《般若经》为中心，一方面以《华严经》支流经为他所必读之经典，所以在华严思想上，不能否定他有极深度的关连性。以《不可思议解脱经》为原始形态之〈入法界品〉，以及从《十地经》成立那时已有来看，则他在华严学传持上具有极重要的角色，这是很明了之事实。

其次，世亲对《十地经》作了逐句的解释，此是《十经经论》的著述，由菩提流支等于西

元五〇八年所译出，现存有十二卷。并且在玄奘《西域记》中记载，世亲往访亲兄无著时，夜间听闻无著弟子读诵《十地经》，以感悟追悔 心情，归向了大乘^⑩（注释：卷第五（大正五十一·页八九六下）。）；若是属实的话，则《十地经》是他归依大乘的有缘经典。在十地中第六现前地有「三界虚妄，但是一心作」，「十二因縁是依于此一心」，强调了唯心思想。此事依据他的《唯识二十论》卷首，揭示出三界唯心的文字也可得知。《摄大乘论》中所用的阿陀那识及阿黎耶识的内容，成为后代弘扬、研究对象，于地论宗、摄论宗及唯识家论议中心占有很重要地位。《十地经论》卷第一中，初有六相解释^⑪（注释：大正藏第二十六册页一二五上。），成为后代法藏六相圆融论之始源。同时，说本《十地经》时是「佛始成道」之时，如此一般表示，《十地经》作为「成道已来未久第二七日」，此经明白表示是第二七日之说法，此为世亲所特别强调，亦是华严教学中对时间论上到达决定性的说明。又后代于中国成立地论宗，以世亲《十地经论》作为其基本的根据，因此华严宗之确立，地论宗成为重要的一环，后代华严宗隆盛，推定也吸收了地论宗。在华严教学上，世亲的「有」之立场，不能轻视而放过。

另外在印度，《十地论》之注释，传说坚慧造有《略释》，金刚军造《释论》一万二千颂。^⑫（《华严经传记》卷第一（大正五十一·页一五六下）。）若翻译此《释论》将有三十余卷，唯在于阗国发现其原本，但未传到中国，所以其解释之内容完全不得而知。唯在坚慧所著《究竟一乘宝性论》及《法界无差别论》中，均说有如来藏思想，可知给与华严教学上一大基础。^⑬（大正藏第四十四册页六十一上。）在印度，《华严经》可作为大乘经典思想代表，与其他大乘典籍保持有直接和间接之相互影响。所以论师们之间，虽有很大的关心，但未见有其在教学上确立其教理的系统，不像在中国所见到形成一独立宗派。

2中国五祖之传承

中国华严宗传统相承建立五祖说，其渊源所见于史传者，以宋代承迁弟子净源（西元一〇一一—一〇八八年）根据答覆勅书所载。^①（注释：《五教章通路记》卷第一前所说之文。）并须再追溯向上找到根据。澄观在其注释法顺所著《法界玄镜法界观门》时，首先推重杜顺，与智俨、法藏并列，并且极力排斥法藏弟子慧苑违背师意。依顺序，以法顺、智俨为上二祖，但虽未有传统相承之明言。当时已有隐约其意，接着弟子宗密在其著《注法界观门》中才明白决定上三祖之相承^②（注释：大正藏第四十五册页六八四下。）。此事在《宋高僧传》中也有明示^③（注释：《宋高僧传》卷第六（大正五十·页七三二上）：「昔者焜煌杜顺传华严法界观与弟子智俨，讲授此晋译之本，智俨付藏，藏为则天讲《新华严经》。」）继承法藏正是澄观，从这一点暗未推选为上四祖，所以暗示宗密自己为第五祖之意。基于此等情形，承迁在《金师子章注疏序》中，将五祖之名并列，^④（注释：大正藏第四十五册页六六七上。）净源直接承受此说，以五祖相承说而奉答^⑤（注释：《释氏稽古略》卷第三（大正四十九·页八二一上）说贤首宗五祖系列之名，到清代续法《法界宗五祖略记》（卅续二·七之三·页二七七右一）中，特别提及五祖）。近代部分学者对五祖相承说立有异议^⑥（注释：日本古代德川时代，华严学者凤潭弟子觉洲之「大日本华严春秋」中否认从法顺开始为华严之相承。又凤潭及觉洲以后之普寂，反而左袒澄观、宗密为天台，排挤法藏于正流之外。特殊的是最近日本佛教界对于此事，成为一特别论题，由很多文献考证，对法顺初祖说，展开往返的论议。即境野博士在「中国佛教史讲话」，有关中国华严传统，否定了法顺初祖说，他很明显主张智俨之传承应是智正。这对常盘大定博士在东方学报（东京第三册）中论「中国华严传统论」决定法顺《法界观门》之真正撰述问题而引起。在其仔细的文献考证和论理的根据明示中，支持传统说法。境野博士更反对之。在大崎学报中说明杜顺不是华严宗初祖，大致对以前所说的旨趣再次的坚持。然而铃木宗博士之华严宗之传统有关智俨初祖说之提倡（哲学杂志五六三·四·五），怀疑境野说及常盘所极力排斥传统说，强调以智俨为初祖说。因以法顺所著《法界观门》是法藏著作中之一部为别出，因此以澄观为作华严之传统，而故意著注书，宗密亦准此而作其注。「原始华严哲学之研究」

以此为基础而执笔。然为检讨诸说，常盘博士再度在东方学报（东京第五册）上，以宋本《华严三昧章》及从宋本之写本《清凉书》及在宋本《法藏和尚传》新资料中，更加强调整布衍前说，其所论说收集在「中国佛教之研究」集录内，此后常盘并未再发表反驳论文。现今否决法顺为初祖的传统根据，正确的论据不免比较的薄弱了。；但又未作有决定说，在教学的传持上五祖相承说，现今应仍然将它抽开，不作为传统之说。

首先第一祖法顺（西元五五八一六四〇年），称为杜顺禅师，号帝心尊者。⑦（注释：传记是在《佛祖历代通载》卷第十一（大正四十九·页五七〇下），《释氏稽古略》卷三（同上·页八二一上），《神僧传》卷第六（大正五十·页九八四下），《华严经传记》卷三〈智俨传〉（大正五十一·页一六三中）及卷四〈樊玄智传〉（同上·页一六六下）下出其名，《法界五祖略记》（卅续二·七之三）等。）其先师不明，时人推称为文殊菩萨化身，以神僧而闻名，富有诸多奇瑞。著述义解之书，多以修观为主。《五教止观》一卷⑧（注释：结城令闻之「华严五教止观撰述者论攻」一文中，否定《五教止观》是法顺所作（宗教研究新第七卷·第二号七三一—九三），铃木宗忠博士亦怀疑前说论文。总之，主要检讨之书不免有不同看法，但今依传统说也就这样承认了。），说五教之观门，为五教判之渊源。《法界观门》一卷，说三重之观门。成为自家华严教学根本。为事事无碍十玄缘起之根基。

第二祖智俨（西元六〇二—一六六八的），称为至相大师，别号云华尊者。⑨（注释：传记是在《华严经传记》卷第三（大正五十一·页一六三中）一），《续高僧传》卷第二十五（同上·页六五四上），《法界义镜》卷下（大日藏华严宗章疏下所收六一五b）等）。初为法顺弟子，再随足达法师学习华严。又随法常学摄论宗，随智正学地论宗。后得神僧指授，研究六相之义，证得华严深奥之义。所著经疏有《华严经搜玄分齐通智方轨》（略称《搜玄记》五卷。于晚年更撰有《华严孔目录》四卷、《华严五十要回答》二卷。又有《一乘十玄门》一卷，此为杜顺说，至相记述。但在法顺时是明示《华严经》之观行的立场说，至智俨稍有施行教理之整備。从宗门看，渐由实践门转到教义门，为次一代的法藏，造成其形态，更为明了。即决定了十玄缘起之名目，构成了其论理的组织，于《华严经》确立同、别二教之意义。又，关于缘起之成立，因缘之六义为论立种子之六义。接着给予六相圆基础的理解等，在教学组织上奠定了强有力地位。有名的弟子，知有嗣法资格的法藏及薄尘、道成、义湘、樊玄智居士等人。《法藏和尚传》⑩（注释：大正藏第五十册页二八一上。）中记述；当其临终时，寄望于此年青法藏之将来。遗嘱门下長老薄尘、道成。则知道法藏早被嘱望为该宗继承人矣。

第三祖法藏（西元六四三—七一二年），被称为贤首大师，对号为国一法师。⑪（注释：其传记是《法藏和尚传》（大正五十·页二八〇下），《五祖略记》（卅续二·七之三·页二七三右），《宋高僧传》卷第五（大正五十·页七三二上中）等。）二十余岁时入智俨门，不数年因师寂。后入太原寺出家，深受则天武后礼遇，为其授三皈依，讲《华严》三十余会。三十八岁，日照三藏齐来梵本《华严经》，勘补晋译《华严》之缺点，完成现存六十卷本。又于五十三岁列入唐列入唐译《华严经》翻译道场，担当证义、笔受之重任。于佛授记寺讲唐译《华严》，于讲经期中常有奇瑞出现云。著书极多，《五教章》四卷（又云三卷），被尊重是一宗代表之教学书，明晰确立教判，仔细组织教理。又《探玄记》二十卷，是晋译《华严经》逐次的注解，为一般所通用。《游心法界记》一卷、《妄尽还源观》一卷等，尤其是为修观门而著之书。《起信论义记》三卷，是《起信论》系统的注释，为古来最重视之论书。又《华严经传记》五卷，众所周知是史传之书。其他总计近四十部著述，因此完成华严宗一派。拮抗当时玄奘、窥基法相宗之弘盛，确立了一乘教义，即就《华严经》其组织分科说，在宗趣论上有了整然体系。关于判教决定了决定了五教、十宗，同、别二教等。教学根本系上有：三性同异义，缘起因门六义法，十玄缘起无碍法门义，明确而完整成为一大组织。同时有关观法组织，亦以其诸种著述而整顿其内容，深固地完备了教学的体系。从印度以来，在教学思想上所流传之空、有二大思潮，得以善巧统一成为有、空一体之解决，于是确定了法界缘起之华严教学中心。同时对外之法相宗说，

稳坐性、相融会之立场，精巧与夺其他宗派，置华严本宗不坠且安定之地基。

门人弟子甚多，于中以宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英是门下六哲，皆知为铮铮英才。日本华严初讲之祖、新罗之审详亦亲近其座下禀受大教。但是慧苑著有《刊定记》十五卷，虽曾表露英才之尖锋。将一经分科、判教之方式，或教学中心，于十玄缘起组织等，想建立独自的教学，与其师完全不同是另一种见解，是故后代认为是一种异端之说而不依用。盖后为澄观极力摈斥认为是背师违立之徒。⁽¹²⁾（注释：慧苑之优秀才能，由他所著《刊定记》，强力影响后代中可以看出，在日本最古之华严学者，奈良初期寿灵所著《五教章指事记》中，引用《刊定记》时，无所批判一点上可以看出。近代原始华严传统，以智俨—法藏—慧苑三祖并列（铃木宗忠氏之「原始华严哲学之研究」。）

几乎与法藏同时代之后辈李通玄（西元六三五一七三〇年），著述有《新华严经论》四十卷、《决疑论》四卷、《略释》一卷及其他数部。有关著述在本经结构上，不同于传统所说。又解说经典前后全以实践过程而组成，其整个教学的立场着重于行门实践，此一倾向暗默中给与后来澄观、宗密教学思想的影响力很大。其所说有过的独创性，与传统的教学立场之间，隔了一层洪沟，因此一般将其论书，不过作为参考而已。

第四祖澄观（西元七三八—一八三九年），尊称为清凉大师。⁽¹³⁾（注释：其传记是《宋高僧传》卷第五（大正五十·页七三七上），《佛祖统纪》卷第二十九（大正四十九·页二九三中下）等。但其生存年代稍有异说，若以《宋高僧传》元和元年卒，春秋七十余，则彼生年是西元七三八以前，西元八〇年是彼去世之年。）出生于法藏歿后二十七年，是一未晤师面之弟子，与天台学复兴有功绩之湛然同一时代。又当禅宗勃兴时代，故其教学也受到彼等影响甚多。但他承继法藏，已是华严一宗大成以后。当时法相宗势力亦稍衰颓，所以性、相决判之态度颇为突出。教学立场多根据于唐译《华严经》，先后宣讲《华严》五十余遍，因此其特色与法藏根据晋译《华严》有所不同；然而，仅是依据翻译二种经本之基础上有异，但在教学上并无任何异见。又，当般若翻译四十卷《华严经》（西元七九五一七九八年）时，曾参加其译场。

他的著作极多，《华严经疏》六十卷、《华严经随疏演义钞》九十卷、《华严略策》一卷等，是《华严经》之注解及纲要。特别是所编《华严经疏钞玄谈》九卷，为后代最广泛的研用。又有《三圣圆融观门》、《法界玄镜》各一卷等。由于种种著述，推知他是一位具有广博才能者。盖因华严正宗是由慧苑弟子法洗所承传，其他这受学，承受先人的影响甚多，故以澄观教学包含有极多内容，特别如前所述，因他暗默中受到李通玄教学实践的理解，据此，以建立为他有用的立场是相当了然的。就中，从其观门书中可以看出这一特点。例如《三圣圆融观门》一卷中说：先师法藏《探玄记》卷第十八⁽¹⁴⁾（注释：大正藏第三十五册页四五七中）中，〈入法界品〉关于文殊、普贤二圣之立场，最后相融于舍那法界，此二圣与舍那佛是因、果、理、智不可分，力唱因果融通，理智不二，在舍那风光中落脚于事事无碍立场，主要不是以义学对象来处理的。如澄观在其《华严经演义钞》卷第八十五卷⁽¹⁵⁾（注释：大正藏第三十六册页六六三上。）中也触及此问题，就三圣圆融说，法藏所谓果分为理门，因分为事门，安立于理事（无碍）融通立场，由于事事无碍之缘起观，毋宁是理观，强调以即心成佛之性起观为特色。诸如此种意义，于《三圣圆融观门》直接的指示，很明显的不得不是受了李通玄甚多影响。

从李通玄《新华严经论》所见⁽¹⁶⁾（注释：卷第三（大正三十六·页七三八上）、卷第四（同上·页七四五上）、卷第七（同上·页七六一中）其他。），到处以三圣之表法为一经始终之手法，是以观行来处理一切。然以澄于新译《唐经》整理注释时说，不应该说未曾看过李通玄之经注，因此，澄观亦不能未注意到有关李通玄之三圣圆融思想问题。⁽¹⁷⁾（注释：参考作者之「三圣圆融思想体系」（日本佛教学协会年报第十四号二一—二。））唯澄观在其著述中承受李通玄思想未有明白表示，因为他始终特别重视传统说。由于此，他对法藏直系弟子慧苑之非议，试以极力驳论。就经典解释上，与法藏有差异的李通玄也从华严传统中默杀出去，这是可以想像得到的。而澄观以学者良心，当时承受李通玄之事亦有所说明，例如《新华严经论》卷第二十

(18) (注 释: 大正藏第三十六册页八五八上。), 以上回向解说十度, 正是继承其说。如他记述说: 「以上向配十度, 即北京李长者之释意。」(19) (注释: 《华严经随疏演义 钞》卷第四十七 (大正三十六·页三六七下。)) 盖澄观限守于行门为本之立场, 相同于李通玄之立场, 对李长者内心敬意, 不难想像。以此推定为正确, 再精查澄 观著述, 则受李通玄影响在思想上有了反应, 据所知, 实不止此二、三处。

可是, 无论怎么说, 后来由净源上奏宋朝天子而有五祖相承说, 决定澄观相 承上三祖。同时, 他自认与法藏为师资关系, 其教学传统得自法藏而明了, 故专诚尊敬法藏为华严教学之大成者, 善巧体得其深旨。纵使因时势影响以及许多方面的 学问, 虽然禀承自他方之感化力, 但彻底究明法藏极力强调的事事无碍即是事理无碍说, 在四种法界体系上加强新的组织, 于事事无碍上见事无碍, 又由事理无碍立 证事事无碍。同时对法藏安立缘起建立, 毋宁说是着重于性起趣入。因为教义之因果门更偏重固守行门为本之立场, 所以能见其教、禅融合之锋芒。以华严之一心, 体同于荷泽禅之灵知不昧之一心。又以如来不断性恶, 阐提不断性善, 染净之缘起, 其体不异一点上看来, 是出发于天如性恶说, 或者有所接触, 才有如此观点。后 代日本凤潭、普寂妄评此为异端, 当示有几分此种倾向是不可否定之事实。然而彼既已批评慧苑, 由自己传承法藏教学之方法, 经仔细检讨, 若有抵触其教学根本, 则足以表示他才能之锋锐罢了。然而, 认为脱离了华严学传统, 也是不妥当的。

其门下传法者一百人, 学徒一千人, 为人师者三十八人, 其中以宗密、僧睿为最知名的受法俊才。

第五祖宗密 (西元七八〇—八四一年), 称为主锋禅师, 又尊称为定慧禅师。(20) (注释: 传记是《宋高僧传》卷第六 (大正五十·而七四一下一), 《佛祖统纪》 卷第二十九 (大正四十九·页二九三下), 《景德传灯录》卷第十三 (大正五十一·页三〇五下一) 等。) 初随道圆学荷泽之南宗禅, 后见澄观《华严经疏》有感, 成为澄观弟子, 执师资礼, 其往复书件今日沿可得见(21) (注释: 《圆觉经略疏注》卷下二 (大正三十九·页五七六下一) (主锋定慧禅师遥禀清凉国师书。))。 其中澄观说: 「如汝所解, 犹如我心也。」事师最初二年中, 昼夜不离身旁, 接受指导。著书有二百余种之多, 流传于世。其中《圆觉经小疏》十二卷、《大疏钞》 二十六卷、《略疏》四卷等。《禅源诸论集教序》四卷是《禅源诸论集》(《主锋兰若禅藏》) 一百卷中之残帙而已, 但很完善地传下宗密教学之面目。其他所知其 教学的有《注法界观门》一卷、《普贤行愿别行疏钞》六卷、《行愿疏科》一卷等, 从这些著疏中知道他教学的一切。另外有《原人论》一卷, 泛论儒、道, 由二教 说起而究明佛教的源奥。

他的特色是教、禅一致, 很明显是传承五教之判释。有时认为终、顿相同, 又说顿、圆相通。其性起趣入说, 以行门为本之立场, 完全同于澄观。门下有传奥、主锋温、太恭、太锡等人, 未见有特殊华严优秀学者。

3五祖以外之讲学

传统五祖相承以后, 在中国华严教学之消长荣衰, 至此先予贴上终止符, 将教学移入于日本, 可说是一种追寻探索形式, 此后在中国亦非全然无讲学之实质。由宋代至元、明、清, 其间隆替转移, 逐渐地见其教学之衰亡迄今。

首先, 澄观、宗密去世后不久, 继承唐文宗后帝位之唐武宗, 于会昌五年 (西元八四五年) 勅毁佛寺四千六百间, 逼迫僧尼二十六万人还俗, 破溃佛像、钟磬而铸 造铜钱、农具等暴政, 所谓会昌法难出现(22) (注释: 《佛祖统纪》卷第四十二 (大正四十九·页三八五下), 《佛祖历代通开载》卷第十六 (同上·页六三七上) 等, 加上会昌三年之法难。)。盖因依道士赴归真等进言, 世称三武一宗之厄, 为第三次教难。对于寺院佛像蒙受之害甚重, 经典论书几乎全部被废毁, 教学顿刻衰 灭。不多时武宗崩, 宣宗即位, 虽再萌复兴佛法之机运, 但除禅宗以外, 再无可看之经书。而且其后, 五代末, 后周世宗于显德二年 (西元九五五年) 发勅限禁私度 僧尼,

勅限额外之寺院废除，就是三千三百余所。又毁佛像、钟磬，铸造周通钱币。因此佛教废颓至极！佛教典籍几乎散逸不存，华严教学完全被消失于无影无踪！

然而至赴宋兴起，辅助佛教昌隆，高僧硕学辈出，眼见到宋朝佛教隆盛。关于华严，子琼（西元九六五—一〇三八年）应是首屈一指之学者。著书有数种，《起信论笔削记》六卷、《科文》一卷，主要传承宗密之学风。其师虽不明，但似受宗密弟子传奥著述影响颇深。

又，子琼弟子净源（西元一〇一一—一〇八八年），承受五台承迁之华严学，有《原人论发微录》三卷、《妄尽还源观钞补解》一卷、《金狮子章云间类解》一卷 很多著述，世称为华严中兴之祖。当时由高丽入宋之义天，执弟子礼，事师于彼，在中国所散失华严典籍，多数由义天携来，助成净源讲学及研究，想来功劳甚大。另外高丽之义天（西元一〇〇九—一一〇一年）也有《圆宗文类》二十二卷、《新编诸宗教总录》二卷之著作。归国后，赠呈②（注释：《佛祖统纪》卷第二十九（大正四十九·页二九四上），《佛祖历代通载》卷第十九（同上·页六七二中。）净源金书《华严经》三种译本一百八十卷，其功劳不可轻视。

其次，在宋朝，对《五教章》有四大注释家不得不提及。道亭之《五教章义苑》十卷、观复之《五教章折薪记》五卷③（注释：本书今已数轶不传，引用于凝然《五教章通路记》，只得知其片鳞半爪。）、师会之《五教章复古记》六卷、希迪之《五教章集成记》六卷等，说明当时《五教章》讲学之昌隆，显示华严教学动向。唯因道亭专依赖澄观指示，未涉猎《搜玄记》、《探玄记》二书而有所遗憾！观复有所对抗道亭之学说，但于现存引用书中可知其仍然是多依据澄观、宗密之解脱。师会特别对前二者曾受智俨、法藏一贯之澄观、宗密，在教学史上之立场轻视态度而嫌恶之，强烈的非难之同时，想摧伏智俨教学的根源。故特别于《复古记》之外，在《焚薪》二卷批议了观复。其同、别二教解释有独特之处，文章之训诂有所必看。但对五祖一贯教学立场，稍有暗淡之处是不可否认。希迪是专心努力私慕师会之讲说。

另外在宋代，禅家研究华严者有本嵩广智、道通、复庵等诸禅师，各别著有《华严七字经题法界观三十门颂》二卷、《华严吞海集》三卷、《华严经纶贯》一卷等。另外义和作了《无尽灯》，想将华严联系在净土教上。又知道有鲜演之《华严经玄谈抉择》④（注释：《华严经玄谈抉择》久已缺本，故无法明了其内容，但最近由金泽文库发现完本，作才著有关于「华严经玄谈抉择之宗本」一龙谷学报三一—号，并参照同附录。）六卷、戒环之《华严经要解》一卷、善熹之《评金刚碑》一卷等。

接着进入元代，文才出现著有《肇论新疏》三卷，普瑞著有《华严悬谈会玄记》四十卷，又圆觉也著有《原人论解》五卷，但已经深深有从教学本位的研钻立场，外脱移向尾场的感觉。

迄至明代，株宏将禅与念佛浑融，另一方面保持华严教学，著《华严经感应略记》六卷。德清崇尚观之《华严玄谈》，著有《华严纲要》八十卷以及其他不少的著作。智旭是主张性、相融会说，传有《起信论裂网疏》六卷等数种著作。

后入清代，由续法以教、观二门不可或缺，知其强调在教学上必须具备观门。著有《华严五教仪》六卷、《贤首五教仪开蒙》一卷、《五教仪科注》二十卷、《法界五祖略记》一卷等。另有彭际清，初志在儒学，后融合儒佛，一方面探求华严思想上之念佛三昧，著有《一乘决疑论》一卷、《华严念佛三昧论》一卷等。其他与华严有关连的学者并非没有，但因元、明以后佛教诸宗成为混融状态，到现今未见有特别持守不拔严密的的教学体系学者之辈出现。⑤（注释：有关中国宋代以后华严教学传持状态，高峰了州在其《华严思想史》（三一七一—六三）中有详细说明。）

有关朝鲜（韩国）华严教学动向，在前述所举的高丽之义天，由中国归国后，能使华严宗统一振起。在此之前，仅有元晓（西元六一七—一一一）、义湘（西元六二五—七〇二年）等人，以外并无学者辈出。且单止于中国华严学之移植，没有见到任何新的发挥。元晓是与义湘一同入唐，拟随玄奘、窥基学法，但中途变志，留住中国，自己研究数十部著作，精勤不倦，且有很多著述，特别是在华严方面。元晓有《华严经疏》十卷、《华严纲目》、《十门和诤论》各一卷

等，是从各处片段引用文中得知。义湘入唐，随智俨修学七年，后归新罗，到处讲述及其教学。传说著有《法界图书印》、《略疏》各一卷等。且与法藏之间有书信往来，接受《探玄记》及其他撰作之赠呈云。⑥（注释：《法藏和尚传》（大正五十·页二八五上）、《三国遗事》卷第四（大正四十九·页一〇〇七上）等，参照义湘下之记录。）

4日本传持之消长

关于日本华严教学初传，凝然《法界义镜》①（注释：日大藏华严宗章疏下所收本六一七。）及《八宗纲要》说：「初传章疏，道琼有功」。「日本流传，道琼为其始祖。律师香象在师承受其法，授律师为良辨僧正云」。又若依《三国佛法传通缘起说》，圣武天皇天平八年（西元七三六年）传来《华严经》。②（注释：卷中·十右。）然对道琼亲近法藏，禀受其法颇有怀疑③（法藏：法藏入寂是唐睿宗先天元年（西元本一二年）相当于日本元明天皇和铜五年。然道琼去日本是天平八年（西元七三六年），彼时年三十五岁，则法藏入寂时，彼仅是十岁左右。法藏晚年虽有很多英才门人群集座下，但以十岁幼童果然能达贤首教学之奥义，令人生疑。以日本华严家始祖承受法藏教学，解说有忠实、良辨作为传通者，这是无问题的。只是说他携来相当多的章疏，对日本华严有大功绩之夸张而已，因此解说为初祖是说不通的。），毋宁依《传通缘起说》，审详为第一祖，良辨为第二祖说较为正确④（注释：卷中·九右。）。只是华严经典最初由道琼传来是事实。天平十二年，由新罗学僧审详于金钟道场初讲《六十华严》。彼曾入唐亲炙法藏受学，禀承师志。另有慈州、镜忍、圆证为复讲师。讲《探玄记》，一年中讲二十卷，三年间讲毕《晋经》。经来元兴寺之严智、智璟亦讲《晋经》，另更讲《唐经》之《刊定记》。⑤（注释：审详于金钟道场未讲《晋经》以前，良辨夜梦，恳请元兴寺严智讲经，依梦指示，往请严智，但彼谦逊不肯，传说劝请大安寺审详受讲之事。良辨托梦恳请严智，事实是暗示严智在当时对华严学已有相当于之见识。而严智辞退后，推让审详，说明审详更深通华严学，并且得知华严教学在当时元兴寺、大安寺盛大兼学之佐证。）

良辨是随慈训学华严，又于义渊学法相学，为其门下七位上足之其中一人，论其学统是东大寺主管，想来毋宁是在教学史上一大功劳者。良辨之上足有寿灵⑥（注释：岛地大等氏有关东大寺寿灵之华严学（哲学杂志三十八卷四三二号）在寿灵传记有关很少资料中，特别深切暗示此事。另外《指事记》就是依用慧苑《刊定记》。后来等到澄观之《演义钞》携来，始知《刊定记》是异议这注疏，推知当时讲学之深湛。）著有《五教章指事记》六卷。在缺乏其他参考资料的时代，能收集此深刻义学，其功值得另写一章。而其教学根本道场，于圣武天皇天平十五年（西元七四三年），受勅建立大佛，经前后八次改铸，于天平胜宝元年（西元七四九年）大功始成。确立东大寺规模之同时，以此处为中心，以后长久继续保持为中心地位。

奈良之华严佛教，是由弘仁，经藤原时期，一路衰颓下来。不久，到了等定（西元八〇〇年），受桓武天皇崇敬，以东大寺为本寺，住河内西林寺学习华严，后担任东大寺主管稍有挽回了宗运。彼又与空海为知交，得知为相当闻名学者，其所学是禀承良辨弟子实忠。又圆超（西元八七八—九七九年）于东大寺建立尊胜院，决定为华严专门道场，职司院务兼研究佛学，功绩不少。

然而进入镰仓时期，得佛教教学复古运动相助，华严教学也在教学史上到达最高潮。东大寺系教学大概可分为三种系统：第一是圆照一派，以戒檀院为中心之华严学。彼之华严受学于宗性与良忠，广学天台、法相、律宗。入戒檀院后，外称为戒律中兴之祖，弟子云集。第二是圣宝一派，以东南院为中心之华严学，东南院原来是东大寺所属三论宗之本所。圣宝由醍醐来，并兼带来真言，故华严增加了浓厚密教的教学色彩。例如后来高辨融合华严与密致，树立特异教学，受其思想的影响力很大。第三是宗性及其弟子凝然为中心，此尊胜院是纯华严学复兴之一派，《传通缘起》一书中自称为正统派，此后，东大寺成为永久华严学中心势力。

宗性（西元一二〇二—一二九二年）除华严学之外，专长俱舍、因明、法相等学。又对史

传之学，深有心得，手抄本超过千卷，现今东大寺之残存本及断片合计保存有二百件，得知著有《华严宗香薰抄》七卷、《探玄记三十讲》等。门下有宗显、公晓、实弘、实相等，其中以凝然最有名。

凝然（西元一二四〇—一三二一年）初随东寺圆照出家，跟证玄、净因受戒律，从圣守学密教，更参佛心宗。又通达孔、老、百家之道，此为史传所明载。就中禀承宗性为华严宗^⑦（注释：凝然从宗性受学，受益极大。宗性是伏见天皇正应五年，九十一岁入寂，此年凝然五十三岁。有关凝然华严述作多属五十岁以后之事。侍随宗性晚年讲席，亲受其师专门指导。）。著书极多，《探玄记洞幽钞》百二十卷、《五教章通路记》五十二卷、《孔目章发悟记》二十三卷、《华严法界义镜》二卷、《八宗纲要》二卷、《三国佛法传通缘记》三卷、《净土源流章》一卷等，共百二十余部、一千百余卷，可惜由于永禄兵火，东大寺之灾祸，大半归于乌有。彼对华严教学兴隆，有不朽地位。门下有禅尔（西元一二五三—一三二五年）、湛睿（西元一二七一—一三四五年）、盛誉（西元一二七三—一三六二年）等著名学者辈出。后来，东大寺系教学对高山寺系之高辨，称为本寺派^⑧（注释：日本华严教学分本、末两寺派系，光智以下松桥、观真被称分歧，其实由观真六代弟子高辨才表现出一家之特色。由后逆推而知，原是为了方便上而作如此分派。高辨曾修学于东大寺，其弟子道澄，凝然之师宗性受学于道澄，加之高辨之师景雅是东大寺戒檀院之再建者，当时并无本、末两寺之区别。所以纵使分为两派也是后代之事；虽然两者对立，亦未见有互为论难事实），主要以凝然之教学复兴所负起之功劳。

另外南教华严学，后来进出于关东地方，在镰仓、金泽，此派教学兴盛一时，东、西呼应，呈现隆昌之势。盖因继承东大寺华严学，另由地方的新鲜活力所使然。即凝然弟子湛睿前往关东，住镰仓净光明寺，往复于武州久不多寺之间。又彼曾受禅尔宏传之功。彼晚年努力讲说、抄书。近代随伴著金泽文库之复兴，所藏彼所著手泽本颇多，最知名的有《五教章纂释》三十九卷、《演义钞纂释》三十八卷、《起信论教理抄》十九卷等。^⑨（龟川、高锋、鹰野文稿中有关金泽文库华严逸书（龙谷学报三〇九号）中，可参照同文库所藏之华严关系之诸本。）

但东大寺系华严学虽无限制尽量扩大其教学幅度，但只止于祖述中国流入之教学，因受宋朝教学直接影响。而无法发挥独自之特色。

然而相反的，住于山城高山寺之高辨（西元一一七三—一二三二年）教学，对凝然东大寺系本寺派说，此称为末寺派，著重于革新的特色而有所发挥。即随彼本寺派所学的景雅、圣诠发挥独创的精神。以本寺派之学风专重于教相，注意于三乘、一乘之关系，同、别二教之意义，本、末二教之生起关连为主题，努力于典籍注释，对此尚不满足，故要求有体系实践华严学。高辨著有《华严佛光观法门》一卷、《入解脱门义》二卷、《华严佛光昧观秘宝藏》二卷、《三时三宝礼》一卷、《信种义》一卷。这些著作几乎均是观门书。他是日常生活观行者，又发挥宗教的修道者之真面目，这与中国李通玄颇相接近。然而另一方面为抗净土教学，鲜明表示自家立场而修观。又超越其所学根源，以教学理论研究为目标之一派，因将真言行法与华严实践二方面连结起来，努力发挥所谓末寺派特色。那就是空海真言十住心判，作为关于华严立场之考虑，想是以《华严经》毗卢遮那佛与彼《大日经》本佛相同一点上说明。所见彼之很多着述中，屡以真言教学接合，即明了其中讯息矣。^⑩（注释：日本大藏华严宗章疏下中，开始之《华严修禅观入解脱门义》二卷、《华严佛光三昧观秘宝藏》二卷，多数收录高辨特色之述作。另外，有关真言与华严之结合，石井教道氏作有「严、密之始祖高辨」（大正大学学报三）文。）唯注释的论著，以《金狮子章光显钞》二卷最有名，此中力说断惑证理之义一点上可反映出彼之学风。特别是了解其传记时，是彼对释尊思慕之热烈，立即全力以赴实修华严。门下有喜海、高信、证定等众多俊杰，喜海门下有静海。另外高信门下出顺高，虽各自从事讲学，但未能保持高山寺系永久慧命，后来专门教势唯属于东大寺一系。

进入德川时代，最知名的是凤潭和普寂。凤潭（西元一六五七—一七三八年）是策划华严教学之复兴者，敢对其他诸宗无忌惮论难，其学识强韧，一步也不退让之态度虽为世间所憎嫌，

但当为学者是应该崇敬。华严唯依凭上三祖排斥下二祖，一般所表示见解，奇矫之说较多。《五教章匡真钞》五卷，往往见其异端之锋芒，字句解释。今人深有所感。

普寂（西元一七〇七—一七八一年）中年以后，志在华严，列入凤潭讲席，因意见有异，以后对其师批判攻击，然而走访名师学哲，倾听其说，专以实践门为主要点，虽开拓其学独自分野，但同、别二教之解释，远离传统所说。著书极多，有《五教章衍秘钞》五卷、《探玄记发挥钞》十卷等，为颇值得注意之书，受大众所通读。

以上二师以外，有冠注《五教章》十卷之著者观应（西元一七〇年）及著《五教章别解》四卷说凤潭之非之主真（西元一七三五年）并《五教章帐秘录》五卷之著者戒定（西元一八〇五年），《五教章讲义》六卷之著者秀存（西元一七八八—一八六〇年）等人；诸多教学宝典，以《五教章讲义》为其主要学识而问世，华严教学脉脉不绝，保持其慧命延续于今日。另外亦见展开新的方向而萌芽，此不外是各位学者们，深深教学传持之功续所使然也。

第四章 教相与批判

1 华严教判之性格

佛教无论有多少的分歧，但均同以释尊源流而发展分派所成。原来释尊的教化方法采用个性教育方策，应所对这根机 施設演说，所谓应病与药之说法。佛陀在世时，已经有过复杂多端之事，此事不难想像得到。可是释尊在世时，不论如何的分别解说，因直接感触到统一领导的释尊 之人格，是故其间之佛弟子在主观上，不抱丝毫矛盾及疑义，当然均以绝对归依的纯朴心情，去容纳接受一切教说。然而佛陀灭度以后，因丧失了中心的人格，故致 使教团次第呈现分裂，其结果唯有佛典结集之圣业别无余仪。造成小乘二十部分裂，更有五百异论辈出等，均基于上述事情而自然发展。另外，其后大乘思想开发以及大乘经典成立，日趋昌盛，正如现在所见到的呈现出大、小乘经典编纂之壮观盛况，因此对于教判历史，早在印度已有所传。①（注释：在经典上已经看到，可作 为教判的有：《华严经》（晋译）卷第三十四〈宝王如来性起品〉（大正九·页六一六中）之三照譬喻，《华严经》卷第二〈譬喻品〉（大正九·页十二中——）之 火宅三车譬喻，《解深密经》卷第二〈无自性相品〉（大正十六·页六九三下——）之有、空、中三时说，《涅槃经》（南本）卷第十三〈圣行品〉（大正十二·页 六九〇下——）之五味譬喻等，皆有浓厚的判教色彩。龙树〈大智度论〉卷第四（大正二十五·页八十六上）之大、小二乘说，弥勒《瑜伽师地论》卷第七十六（大正三十·页七一八上——）所暗示之有、空、中三时说，及法藏《探玄记》卷第一日照所传（大正三十五·页一一一下），其他戒贤之三时说所记述等之经论。）然 而，更特殊的，佛教到了中国，演至多种多样的分歧。这是由于时代历史的迁流之自然结果，另一方面也是中国民族性之使然。那些多端杂然的佛教，如不给予统 整，必定难以传持下去。其间在必然的需要之下，要求达成组织统一之企划。此是教相判释成为中国佛教一大特徵之所以然。②（注释：中国诸家教判中，智顓《法 华玄义》卷第十上（大正三十三·页八〇一上）之南三北七十师说，吉藏之《大品经游意》（大正三十三·页六十六中）、《法华玄论》卷第三（大正三十四·页三 八二中），其他有南北之三教五时四宗说，窥基之《大乘法苑义林章》卷第一（大正四十五·页二四七上）所出之四种了、不了义说，法藏之古今十宗判等，其他不 胜枚举。（参照钉宫武雄氏「行道佛教学」二四一三四。））

然而，至于教判成立历史及过程，其当初以逐年所译出的经论比较与统制，只作客观的工作为主，以后各宗祖师们付出自己全部生命力，选定执守在确信基础下，以特定经典为中心，将自己所奉持教法之独自性与优越性明白表示。一方面是在主观意想上 明了其经典全貌。当然判教者必须过艰苦，流出心血而倾倒于其教学。所以，那些祖师们投进生命力，以其信念成为深厚根底。从表面上看，只是批判佛教论理及体 系整备等的一种手段，正如所见综合批判之客观

立场，毋宁说为第二层次，第一层之根本理念才是其内在所潜伏之主观信念。

中国佛教对教判之雄伟以及宽广的包拥性，可称为最优秀，一般认为是天台五时八教判与华严五教十宗判。前者是智顛受所谓南三北七诸师影响，而表示批判之态度，其化法教判虽保持有教法为中心之特徵，五时判与化仪判，均着重于化导的以及对外的，其形式持有广大的包容性，对如前列举而达到其体系的整备。华严五教十宗判是以《五教章》^③（注释：《五教章》卷第一（大正四十五·页四八〇中——））、《探玄记》^④（注释：《探玄记》卷第一（大正三十五·页一一〇下——））于提示之前，如所见到以古今十家之教判手法为其龟鉴。此是在主法论中着重于包摄性，且以判教为第一义的性格之信念露骨显示，表面如是佛教之批判的综合的体系，这对于站在教法之尊严性更有深一层意义，极力指向宗教的目的，是安心立命为最后重点上。其根本性格，虽是同样包摄性的教判，对于天台以化导立场，建立在客观的、宽容之特徵上；华严则毋宁说是建立于得道立场，唯其组织之方法持以宽大特色。然而，均是本著甚深佛教教法的理解，亦共同是带有哲学的组织色彩。^⑤（注释：法藏以古今立教之龟鉴列举十家中，第七南岳思禅师及天台智者大师设立四种教，唯表明藏、通、别、圆之化法四教，不顾到五时判。又化仪四教判乃是华严教判之性格，特以外表的相貌之化仪更重于内在的化法，此于无意识中可作旁证。）

其次，一般所见华严祖师所说判教，实有通、别种种的不同，必定不止一、二。那是以教学上之特徵，不外一方面以多角度试以发挥其特殊性。即从绝对之立场，以一切教法为海印三昧一时炳现之法，如一乘圆教中所见同、别二教判应称为绝对判，分开为本教与末教，从相对的立场，分判其教法可称为相对判，其中以华严为中心之教学立场，定为别门判与五教判，并有本、末二教判。特别以华严本经为立脚点，以超越立场，广泛地贯通其他经论，确定其教法的地位，称为通门判和权、实二教判。又非从能诠教法之立场，而是将所诠之理体上和能归之根机直接结合，在修行执取机感上安坐下，其所尊崇之宗派，有别门判之十宗判，通门判设立有四宗判。如此虽有种种教判区别，但是特别以发展教学上意义浓厚者应是五教、十宗判和同、别二教判。尤其是同、别二教判之同时，又引导出三乘、一乘之对判，成为复杂且致密中而对教学之构成及检讨等，提供了良好资料。^⑥（注释：本末二教判，以《华严》为称法之本教，其他的一代经典为逐机之末教，《五教章》之教起前后说施設异相说及所表示之处。又四宗判是《起信论义记》卷上（大正四十四·页二四三中），《法界无差别论疏》（大正四十四·页六十一下），《楞伽心玄义》（大正三十九·页四二六中）所说。主要是空、有立场之相对，初有教，后空教。然而确定如来藏缘起思想独立的地位，即是：一随相法执宗（小乘教），二真空无相宗（正是三论宗，指般若中观），三唯识法相宗（正是法相宗，无著、世亲之唯识说），四如来藏缘起宗（《楞伽》、《密严》等经，《起信》、《宝性》等论，在如来藏上说缘起）之四宗。又于权实二教判是判定一般大乘教中浅深优劣。其中如《般若心经略疏》、《十二门论宗致义记》是始教立场为权，终教立场为实，有性、相决判之意。如《楞伽心玄义》、《起信论义记》是通说后三教之实教，是基于性、相融会之意。

2五教判与十宗判

五教之教判当以法藏为一宗之大成者，以整备其组织体系为表面理由，实际上由其所信仰之理论为基础，以明了整个佛教的层次，在《五教章》卷第一^①（注释：《五教章》卷第一（大正四十五·页四八一中——））、《探玄记》卷第一^②（注释：《探玄记》卷第一（大正三十五·页一一六上中））等中均可见其努力之倾向。特别是以前者为龟鉴。今先列举古今立教之十师说，然后叙述自己，表示个己之性格及设教上用意周到之迹象。

然而，这又不得不找出原来之根据。即初祖法顺之《五教止观》，是明示其直接目的为观门顺序，法藏五教判就依此作论理体系根本，而根据成佛说为中心的内容。^③（注释：《五教止观》（大正四十五·页五〇九上）开始说有：一、法有我无门（小乘教），二、生即无生门（大

乘始教),三、事理圆融门(大乘终教),四、语观双绝门(大乘顿教),五、华严三昧门(一乘圆教)。但近代有一部分佛学界对《五教止观》是法顺撰述之说发生怀疑,说是法藏《游心法界记》一部分未修正之稿形,倘若此说为正确,则追溯法顺为五教判教学的根源应该暂不确认。但是现今随从传统之说。)但是依据研究成果,如全盘的去领纳接受,认为有所不妥者,宁可有助于第二祖智俨,但仍未明了五教之名目,唯在《孔目章》卷第三(十地章)所说五乘之观说:「言五乘者,人、天等为一,谓人小乘。声闻、缘觉共为一,谓为小乘。渐教所为一,谓渐悟乘。顿教所为一,谓顿悟乘。一乘为一,谓究竟乘。」④((十地章)(大正四十五·页五六〇中。))此是实践修行阶梯浅深之说明。可是法藏自从叙述古今立教之下所见诸师立教中所亲自明白引用,大体是惠光之渐、顿、圆三教者,对最初根机未熟者先说无常,进而说常住。又如初说空,后说不空,深妙之法以渐次解说为渐教;对根机纯熟者,于一法门中,一时说一切法为顿教;对上根之机,在一分佛果境界上为说如来果德圆满自在之法为圆教,此是三教判法则。渐教中设有始、终二教,加上佛教入门之小乘教,成为五教而有此考虑,料想此是受了其所著《起信论义记》论中思想很大影响。即《起信论》中对于真如有「绝言」和「依言」之理解而思考到顿、渐二教。由依言真如中空、不空之义,分说有终教与始教,加上小乘和圆教,此乃是在暗默中所知之。⑤(注释:《五教章》中之五教解说后,又依《起信论》中明白说明安立始、终、顿三教。此在湛睿《五教章纂释》卷第十二(日佛全所收本二三三a)中所特别注意。又寿灵《五教章指事记》上之末端(日佛全所收本四七b——),举有五教判所依有二说:第一说是在一义上无所依,第二是依于《深密》、《楞伽》、《法华》等诸经,但第一说论据过于软弱,第二说过于偏重之失。)

因此再分析、批判法藏之态度,从智俨实践的立场看有关之成佛论。因为了解整个佛教以如来一大善巧方便摄化众生,次第展开,为此考虑其中至少有四种基本相对:即大、小相对,三、一相对,渐、顿时相对,成、不成相对。他首先从佛教普通概念,眺望整个佛教有大乘与小乘之对立,进而见到大乘中有三乘与一乘之对立。于三乘中又分渐教、顿教之区别。认为渐教中又有一切皆成佛和一分不成佛说。而且其最根底是以华严无尽一乘包容全佛教(同教立场)之同时,进而更为一切最高基准(别教立场)之意图。其结果虽以归纳成为著于推论方式,但其中有重重无尽之法界缘起为中心,见到演绎的批判态度。

第一先说小乘教:在《阿含》、《婆沙》、《俱舍》等经论中,极力说明人空,从理论的立场,俱舍学之法相,建立只有七十五法而不过解说到六识而已。从实践的立场上,对佛陀觉证的根本,明显的在体验中尚不消化,对外境建立法体恒有,仅以各种认识解说六个识,对象与意识原理统一上,不了解一心实践的内容。彼等十八部或分裂为二十部,徒然在议论上争执,所以,产生了烦琐部派的佛教哲学。

第二大乘始教:是大乘中之初门之意,依据《解深密经》及《唯识论》等之法相,广泛解说百法而建立八个识,如此仍然不能澈尽法源。所以在自觉上建立五性各别之说,这一点上说是实践的立足点。正因为如此,建立有一分有情不能成佛,并且三性差别性相各不相同。以事、理各别,故真如与现象关系是分离的,看真如为凝然,不作诸法,不明白其彻底的关连性。其体验在现象法之形而上学的原一理上,尚未能密接而成为一大憾事。法藏判此法相为始教之场合。空始教以般若、中观之经论所说真空无相之教相,如三论宗为空始教。有此二个场合,约成佛说有相始教与空始教之浅深次第。于空、不空论点上,反将空始教和相始教之浅略互相次第并不一定。澄观所继续法藏采用之性、相融合说,而提出性相决判,且断然将空始教安置在相始教之上。

第三终教:乃为大乘终极之意,又称为熟教。以《胜鬘》、《涅槃》、《密严》等经,《起信》、《宝性》等论所说之真如随缘法门,三性同一际,说理事不二。而少说差别法相,说一切众生悉有佛性,强调一切众生皆得成佛。但是,此种立场是超越了现实而在实现其理想,其体验之立场是转述为超越现实,开悟为把握住理想意义。断烦恼而证悟菩提,离生死才入于涅槃,所以

在非（无）情上没有开觉之性故，设有行佛性，即无理佛性之立场之归结。此亦是尚未透彻之处，所遗留下对理论之究极，未见其分野是无可奈何之难题。

第四顿教：是在教理果上更说顿极、顿速而得名。相当于《楞伽经》之镜中顿现、初地即八地无所有次第说，《维摩经》之默然不二说，《圆觉经》之众生本来成佛说等。即是发挥烦恼即菩提，生死即涅槃之真面目，而现实和理想就是那样原原本本的静止状态，必须脱落二元对立观之暗默和深切感。

另外关于顿教，特别在法藏弟子慧苑《刊定记》卷第一^⑥（注释：《刊定记》卷第一（卅续一·五之一·页十二右）。中，对法藏五教判以立四教判之立场说来对比顿教加以非难，不许亡途显理，而能途之教当不成立为顿教。又虽说离言，不碍言教之终、圆二教亦应名顿教之非难。后来澄观对此试以峻烈地将它论破。相反地，依据其理反驳，将顿教立场，按照彼独自见解使更深一层明了。即《华严经疏钞玄谈》卷第五^⑦（注释：《华严经疏钞玄谈》卷第五（卅续一·八之三·页二五一左）以顿教报途当然是「理」，此以「顿」解说时非有能途不可，能途之教乃是从所途之理而成立。若根据其途说，三乘则为渐教，若途说事事无碍即为圆教。倘若这样，如所途即是理，则不应该不许有能途之教。又若教离开言说，则为理，而非别教者，则终、圆二教亦应名顿教矣。如此则不得安立五教区别。若如此，则如同形已入室而智不能升堂，痛论此即未参真禅奥旨，致未达顿教之义也。

另外接着澄以天台于化法四教中未立顿教，乃是四教均有一绝言故。法藏特别另开顿教是为别有一类之机而建立：「即顺循禅宗矣」。正是达磨以心传心属此顿教，在无言之言上当下寄以所途言绝之理。以此顿教说明：顿教不出南北宗禅，决定禅之新立场；但是法藏表面上未曾有所说明，顿教与禅宗结合是从澄观开始。以后由宗密传承了五教判，以终、顿二教相互贯通，顿、圆二教相同说明了教、禅一致相通。当然澄以禅宗当作顿教，并以宗密共为教、禅一致学风筑成基础矣。

第五圆教：以《华严经》称为圆满修多罗而得名，其教法说相即相入，事事无碍，重重无尽之十玄缘起一乘最高之教学。又说有同、别二教，无论如何不出《华严经》以外。如于华严根本经以外所见枝末经皆称为同教，不称为圆教。其体验内容蝉脱于烦恼即菩提，生死即涅槃于异时的理论，当下其自证体验就是现象接独。迷悟不只是见于静态下，而成就在一切动态上，以法界完全是毗卢舍那之果体。

这种五教判，所见到的是表面化仪的相貌，实在是理法的分判，另外知道其毕竟是从实践的成佛论立场所构成的。

其次，十宗判是刚才之五教判：「就法上分教，教类有五」，相对的「以理开宗，宗乃有十」^⑧（注释：《五教章》卷第一（大正四十五·页四八一中），《探玄记》卷第一（大正三十五·页一一六中）。）。同样的，在法理上只以教分判及以宗分判，在意图上唯有不同之分判，至于其判别根本理念上并无变异。唯在尊崇机缘上之实修而有所分别，若更深一层明了提示了以理法为教学的立场，更要以行法为实践的立场。是故如同于小乘教亦分门至六宗。

分别为十宗者，是根据《五教章》叙古今立教中，昙隐（大衍法师）四宗教^⑨（注释：一、因缘宗（小乘萨婆多），二、假名宗（成实、经部），三、不真宗（诸部般若经），四、真实宗（《涅槃》、《华严》等）四教），自轨（护身法师）五种教^⑩（注释：初、二、三同前说，第四、第五先开第四真实宗（《涅槃经》），法界宗（《华严经》），安凛（耆闍法师）六宗¹¹（注释：初二同于初说，第三不真宗（法相宗），第四真宗（三论宗），第五常宗（《楞伽经》、《起信论》，第六圆宗（《华严》）。）教等之规范。小乘教中分为六宗，是依据窥基《法华经玄赞》卷第一¹²（注释：《法华玄赞》卷第一（大正三十四·页六五七中）。）、《法苑义林章》卷第一¹³（注释：《法苑义林章》卷第一（大正四十五·页二四九下——））所立八宗之前六宗为小乘教。彼以第八宗为真德不空宗，对《解深密经》判为最极高之地位，从性相融会立场说为终教位，想是参考以上诸师说法，而决定达成了十宗判罢。其中第七宗为一切皆空宗，将《般若经》等所说安置于

大乘入门宗，不配入《解深密经》之相宗，而将其次之真德不空宗提前为终教位，由于澄观十宗判用四种法界顺序⁽⁴⁾（注释：《华严经疏钞玄谈》卷第八（卅续一·八之四·页三一〇左——）），在后文大乘四教配列中，可见到性相决判之意趣。当将作一比较。

十宗之第一是我法俱有宗：此中解说五戒、十善，含有世间法之人天乘。正是该摄了小乘教中之犍子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部等。但犍子部建立有为聚、无为聚、非二聚之三聚法，于前二聚中是法，后一聚中是我。又立过去、未来、现在、无为、不可说五法藏，前四是法，后一是我。如此之俱有我亦有法，故立我法俱有宗名。但此处之我，不是外道所立即蕴、离蕴之我，所谓非即蕴 非离蕴之我，就法体微细相续一点上而立其名。其实质应含摄在法中，只是名称上立为我法俱有。

二、法有我无宗：是说一切有部、雪山部、多闻部、化地部之末计等诸宗，将一切诸法分类为七十五法，以此总概为五位而统一之。亦说三世实有、法体恒有，即说法有我无。

三、法无去来宗：以大众部、鸡胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部等所属之宗，在法中现在与无为法有实体，但过去与未来俱无体用。

四、现通假实示：是说假部所属，先于现在法中说有，五蕴之法是有实体，但十二处、十八界法是望之于五蕴法上而假立法。

五、俗妄真实宗：是说出世部为所宗，以有漏世间法，苦、集二谛因果为虚妄故说是假，唯独无漏出世间法，灭、道二谛因果是真实。

六、诸法但名宗：是一说部所宗，以世间、出世间、有漏、无漏所有之一切法只是假名，一切皆是无有实体之空。但此处所说之空与后来大乘所说之体法空不同。所谓分析空，是将法分析，是唯归于空。以上六宗皆属于五教中之小乘教，唯其义由浅至深，随其高下程度尊崇其宗而分有六门不同罢了。

七、一切皆空宗：是大乘中之初门，相当于般若说空。

八、真德不空宗：是五教中之终教，说真如随缘不空义，真如自体清净本具恒沙性功德。

九、相想俱绝宗：是客观境相及主观心想俱绝，当即绝言之理是为顿教。

十、圆明具德宗：是华严别教一乘宗，一一法中悉圆满，具足一切功德，主伴自在，一多相即，事事无碍之说。⁽⁵⁾（注释：澄观《华严经疏钞玄谈》卷第八（卅续一·八之四·页三一〇左）同是列举十宗，后四宗是三性空有宗、真宗绝相宗、空有无碍宗、圆融具德宗，以始、顿、终、圆为顺序。）

以上十宗内容，同为五教之所信为本，知其以理法为中心教判，在理论上一切不超出五教组织，另外设定此十宗者，以众生所归趣为立场，达到教判完备，特别是法藏意图于性相融会之意义上。

3同别二教判

华严教判于一切藏经中决定各个经论所占有的位置，而不是吟味其所属宗派教位深浅为其本质的主要目的，假使有几分看成宗派教位高低一面之见解，毋宁说不过 是末梢的部门观而已。考察教判所持有本来的论理理念更须深刻和广泛立场，吾人才能把握住华严教判性格之吟味。刚才所说五教论理的基础对说法相与真性，即相 的立场和性的推理，是由于经论考察。如《解深密经》从相的立场判为始教，若由于性的立场，以不空论判摄为终教，又如《楞伽经》一度判成为终教，再将它与《宝性论》等拉开而放在《维摩经》同等位置为顿教位，这表示了包容的教判态度。这些皆是以性、相融会为论理根基，如十宗判所见到教、宗配列，特别以贤首教 学也是基此性、相融会论理为根据。

然而，从整个教学的传统上性相融会包容的立场，亦不是全然无视于性相决判严峻甄别的态度。这如权、实二教判 及四宗判所见，仍以一般通判为准则，在别判中对五教判、十宗判为相对的教判，特别是同、别二教判以绝对判所见到的，发挥了华严教学的特色。尤其在《华严 经》

中所指示的佛陀海印三昧中，一时炳现之法^①（注释：《孔目章》卷第四（大正四十五·页五八六中）说：「一乘同别教义，依海印定起，普眼所知……。」），对别教一乘普贤大士上机所修教理、智断、行位、因果悉皆无尽。同在海印中，固有中、下根之机，不可能当下修毕无尽解行，是故一部分三乘不得显示是住于寄同位。不然的话，在无尽中一部分三乘之机差别应该不凝滞限于一相孤门中。结果同、别二教属于海印三昧中之差别与平等二门，虽然是同教不是出定后得智前所显之差别门。此等分成二教，毕竟以同别无碍，共同视为一乘圆教。^②（注释：《探玄记》卷第六）（大正三十五·页二三一上）说：「前约同教，摄彼中根，今显别教，被斯上达，以同别无碍，为一圆教故也。」此乃所谓同、别二教判，以别门判为绝对判之理由。

同、别二教判是以龙树《大智度论》卷第一百有二种般若：一者共声闻说，二者但为十方住十地大菩萨说。^③（《大智度论》卷第一百（大正二十五·页七五四中），其他参照卷第三十四（同上·页三一〇下）、卷第四十一（同上·页三五七下）、卷第七十二（同上·页五六四上）等。）所谓共般若与不共般若之分判，已被为具有其片断的射影，但到了华严教学中采用为其思想，是根据智俨《孔目章》卷第四〈融会章〉^④（《孔目章》卷第四〈融会章〉（大正四十五·页五八五下）：「夫圆通之法，以具德为宗，缘起理，实用，二门取会，其二门者，所谓同、别二教也。」智俨《五十要问答》卷上（大正四十五·页五二二中）中，一乘教义分为共教和不共教，说明其义者，与《孔目章》所列举同别二教，其名异而内容相同。）。然而这只是见到未完成之概略的分判指示而已，这一体系的解说尚难当作完整而遗憾。其组织的体系完备、整合，不得不有待于法藏《五教章》卷第一建立一乘之记述^⑤（注释：《五教章》卷第一〈建立一乘〉（大正四十五·页四七七上——））。

若依法藏华严别教一乘思想，是对证于其他一相方便之三乘等而立，可在同别二教思想上明示其教学的立场。即别教是为根机优秀一乘之机，直显佛陀正觉根本意义。同教是三乘之机，即时不能了达大法奥旨，故解说三乘法寄同于一乘法中，此是渐次将彼等导入进趣一乘法手段。所以别教之别者，从相对门的立场，应以别异意趣理解，因被解释为分相门。从绝对门的立场，应作不共的意义解释，因此当为该摄门。前者若是对比三乘教义显示其优越性场合时，能深入认识范畴，则后者从文字上解释别教为该摄包括整个佛教表现为唯一绝对不共圆满教；但须看成为别教本来所保有意义是相对门别异之义了。对此同教之同，有共同与不异之义，结果即三乘一乘和合为共同之本义。因而从一乘立场观看，或以三乘理解时，考虑有从本垂末或摄末归本二种意义。如上文所理解同、别二教时，华严教法称名为圆教之意义，比之于天台化法四教所称之圆教，当知其有所差异矣。即天台圆教是绝对不思议之妙法，那是常持甄别三乘一面之意义而已。但华严圆教圆满具足了同、别二教。因而华严圆满修多罗一方面不同于三乘之一相孤门，同时该摄三乘法以显现无尽缘起之别教一乘。在其一圆教中以三乘法之圆为媒介，作为三乘根机不丧失应同之可能性为同教一乘。的确，如来一切教说示现于海印三昧中，不得不说是因为有同教一乘。换句话说，若以随众生种种根机差别，而解说出枝末教为一代诸教者，则以根源的法，求之于海印（三昧）定中为同教一乘。

诚然，别教之释名、释义与同教截然不同，但同教一乘非别教一乘，通同三乘而非三乘一相之方便，因而依据有此同教一乘，反而明了别教一乘本质及意义上无极复杂性格，以上所说可以推知其理由所在。

其次，三乘等法门，若其根本内深处为同教者，则一代诸教以三乘法根源的意义不是皆归宿于空无吗？原来一切无量乘法门对于同教一乘立场，本来是从一乘中所流、所目、所摄之方便，因此必须决定在同教一乘，而不应该决定在三乘等。但是众生根据有无量差别，有人以三乘法为自己所执而随著认为是真实究竟。依这种情形所执之方法，则为三乘不是一乘，亦很难说这是同一教一乘^⑥（注释：关于这点普寂于《五教章衍秘钞》卷第一，说同教是前四教之外无有别体，相反的，对同教为有义无教，从教学起正确立场非议，同教一乘也有其体，华严始可能立论于万机摄益矣。）。结果固执三乘教为彻底真实者，执有三乘教也就难说是同教一乘

了。又原为三乘法，就见到本来悉是一乘教就是绝对全一的别教，如此批判同教一乘中建立有相对的见地三乘和别教一乘之关系，一方面又以三乘为别教之相同等，此乃三乘和别教皆以同教为共体故也。

又关于澄观以为同教一乘成为同顿、同实，别教一乘是唯圆具德，此为显示「别」字，「别」是不共之义^⑦（注 释：《华严经疏钞玄谈》卷第六（卍续一·八之三·页二六二左——）说：「一乘有二：一、同教一乘，同顿，同实故。二、别教一乘，唯圆融具德故。以别该同，皆圆教摄。」另有同样解释，如《华严经疏演义钞》卷三十七之上（卍续一·一〇之四·页三〇五左）也可见到。）。事理无碍相同于终教故为同实。又言思想俱绝 之义相同于顿教，此称为同教。别教是不共于三乘顿实。此说明天台为终、顿地位，约机说，会三归一是渐，约法说，现示圆融无碍而为顿，如此法华与华严相对 等，乃为以同教与别教去理解互有不同之处。这是一方面对天台表明立场，同时，另一方面以根据行门为本，使其悟入华严法界，不外为一大善巧。后来，宗密在《普贤行原品疏钞》卷第一^⑧（注释：《普贤行愿品疏钞》卷第一（卍续一·七之五·页四〇〇左——））中采用了禅一念顿成为华天数性起法门，性起修入不同于 诸教，以全简法门分配于别教。又如缘起法门为终教以上之后三教通于一乘，以全收法门配当于同教。又同样的，以行门为本之立场是所入之极处，主张性起门之圆 教说，乃是应时代的气运标准，均脱离了传统说，当然得受非难也。^⑨（注释：参照凤潭之《五教章匡真钞》卷第一及卷及卷第二。）

4三乘对一乘之问题

五教教判是开合自在，起初之一是愚法二乘，最后之一是圆教，中间之始、终、顿，三教合称为三乘^①（注释：《五教章》卷第一（大正四十五·页四八一中）说：「中国三者有其三义，一或总为一，谓一三乘教也」。）。圆教中分开有同、别二教，兹以三乘与一乘关系与交涉，决定了一乘教学上所占的地位。

在佛教史上毕竟可以看到三乘、一乘分立对抗的情况。于印度古代及佛教来到中国，其对立情形是呈现极度的严峻于一时，小乘对大乘问题一转，于大乘教中三乘 对一乘问题提供了新的论争中心课题。就是众生成佛可能性之问题纠缠不清，成为隋唐以后中国佛教界有关教学研究售点。特别是华严教学，同别二教教判关连到华 严一乘，推论在整个教学上保有地位，当以三乘对一乘问题作为重要资料。那就是先有智俨的略示，接着由法藏加以作最致密，且大胆的编成为一种体系，已在上文 中详细提到。

诚然，同、别二教虽然是一宗之教判，其实是超越了单纯教判的意义，而且华严一乘教学根本义对其余三乘教提示了深邃哲学的内容。在 教学特色上表现出重要观点，特别在其同教一乘。一方面想容纳三乘、小乘等融会于一乘中，明示包拥的态度，同时暗示了华严别教一乘与天台法华一乘之不同点。法华是三乘外别无一乘，因为「开三显一」、「会三归一」。其实是不外含摄在同教一乘中之三乘教，对天台教学认定了其确立立场。

三乘之语意是有 三种教法之意，声闻、缘觉、菩萨三教，是佛陀应利、中、钝众生三种不同根机上，次第解说。声闻乘是四谛法门，缘觉乘是十二因缘法门，菩萨乘是六度法门。就 中，菩萨法门依修自他二利行，遂得成佛果，故又称为佛乘。^②（注释：有关三乘说，若求之于经论者，《华严经》（晋译）卷第六〈贤首菩萨品〉（大正九·页四 三五中）《法华经》卷第二〈譬喻品〉（大正九·而十三下——），《入大乘论》卷上（大正三十二·页三十六下）等。又《普超三昧经》卷中（大正十五·页四一 八上），《毗婆沙论》卷第七（大正二十七·页三十三上）等也有说及，广泛的为大、小乘通说。但其说法大有参差。）

三乘之词，在古代《增一阿 含经》中常被使用。菩萨之词在阿含部中除《增一阿含经》以外，仅在《长阿含》最初叙述过去七佛之事，除其成佛以前称为菩萨以外，却很少见到。^③（注释：三 乘名称出现于经典中，有关历史的考证，在境野黄洋博士之「佛教概论」一五九页一有详说，在此书中，缘觉称为辟支佛有仔细考证之举例。）然而最初三乘不是后 代所谓讨论互相

对比其优劣之三乘，以佛陀教说只不过概括地说三乘教而已。其后基于大乘思想，因为大乘经典盛大编纂以及酝酿贬代小乘思想才显明彼等之间的对立，那此褒贬、优劣层次油然而生起。然后经过《小品般若》发展到《大品般若》时代，见到在增加一乘菩萨思想明了之程度，也给予《法华经》、《胜鬘经》更深一层之明了分判。^④（注释：菩萨乘是大乘思想来兴起初期限般若经中所见，就中，最初推定出于《小品般若》卷第五〈无相品〉、〈船喻品〉等，但这均为记述阿耨菩提已超越所有声闻、辟支佛地，赞誉菩萨优点。尤其卷第六〈大如品〉中运用一乘与三乘对立之语，判明一乘与三乘优劣，想在意识上表示出来，乃是显示大乘家对抗意识成为露骨说明。《大品般若》卷第三〈劝学品〉、卷第八〈三叹品〉之记述，此种思想更有深进一层之表明。）《华严经》高扬普贤法门，而贬斥声闻、缘觉等二乘为如聋若哑，记述在〈入法界品〉中，这显示了大乘优越说达到最尖顶。《五教章》之〈建立一乘章〉，当时在中国流行经典已到达最高峰，其中引用《法华经》卷第二〈譬喻品〉所说火宅喻中三车之文，提出来作为问题关键。门外三车为诱引诸子出得门外，故以此为三乘，于界外露地所授之大白牛车为一佛乘，说此是唯一真实，并解说缘起因分普贤法门之分相门。^⑤（注释：有关《法华经·譬喻品》火宅喻，有古之三车家、四车家论诤。三车家以三车中之牛车即大白牛车，对四车空别有大白牛车不同三车中之一佛乘。三论宗是三车空而只有一乘，法相宗是三车家而只有三乘。然而华严、天台皆以四车空立场，以大白牛车分配圆教或是别教一乘。但是后据三、一乘成佛论者，三论宗是为一乘，但后依一一乘之一相无尽对立者，则决定为三乘。）因为有关此三乘与一乘差别，所以提出直接显示别教无尽之义的《华严经》，不如与这三乘相同出现一相之义《法华经》作为互相比较校对，在理解上较容易而且妥当。即以教判为目标之一乘中，若要建立同、别二教者，同教、别教当皆是一乘教境界，必有其相对之三乘教。然而在华严本经于对决上均不说三乘教。因此若想再追求说明者，势必依三乘与一乘可相对立说之《法华经》。即《法华经》开三乘会归说一乘，而站在《华严经》以绝对的立场，彻底的不许三乘，但也允许三乘利益，在中国隋唐时代呈现流行盛观之《法华经》采取其三车对大白牛车问题上为教学体系之活用。

然而，一乘对三乘对抗思想既能消化而且采取最宽大包容的态度，以华严圆教立场之所论说。依据法藏体系上思索，其《五教章》第一，在〈建立一乘章〉中提示了同、别二教判，已在先前有所说明。其同教是以一乘为立场，而思考到有从本垂末，将三乘安于摄末归本中，从本垂末是一乘为能同，三乘为所同，三乘是一乘根本中所流出的枝末，所谓所流、所目之义。摄末归本只是为三乘归入一乘方便而假施設，若依这种看法，则三乘又是能同，一乘为所同，此乃摄方便之义。如此，三乘只是为一乘之所流、报目、摄方便，三乘本身作为三乘独立的意义，变成被一乘予夺。《五教章》是将此同教区别为「分诸乘」和「融本末」二种。其内容分明深入，以「分诸乘」得知同教一乘之体，以「融本末」获示，体虽是各有差别，但因为是同一类，所以融会于同教中。

别教开有「分相门」和「该摄门」，分相门是一乘绝对的立场与三乘相对的立场，想从其教学的内容上建立其区别，因要明白表示两者之间有粗细、浅深差别。别教因为要表现别教相应的本质，所以依据《法华》、《华严》、《大乘同性》等诸经出示有十门差别。一、权实差别，二、教义差别，三、所期差别，四、德量差别，五、约寄位差别。六、付嘱差别，七、根缘受者差别，八、难信易信差别，九、约机显理差别。十、本末开合差别。

《五教章》更为其后之施設异相^⑥（注释：《五教章》（大正四十五·页四八三下——。）一段文中，说明关于在教相上本末两经立场上有所相异。另外，在其所论之法相，有关所论差别^⑦（注释：同上·页四八四下——。）一段文中，一方面带有一种佛教概论性格，另一方面明示一乘、三乘教义内容。知此获得有结论为义理分齐之别教一乘教义内容。施設异相之十异者是：一、时异，二、处异、三、主异，四、众异，五、所依异，六、说异，七、位异，八、行异，九、法门异，十、事异。然而，另外又根据其该摄曾一次分相所建立区别之三乘和一乘，当即在不异和不一论理关系上還元。以其三乘本来这是一乘表现绝对的意义，不但是「分相」，

而有「该摄」，成为三乘之外另一有乘在孤立独存，一乘虽显示其孤高性格，结果含盖包涵，为广大佛教之一部门。果然，则一乘圆教者究竟不过是佛教中之 一部属吗？不然，别教一乘更该是以圆融无碍，万法一体，成为佛教中心，同时也是一定是总括了佛教全体。

然则，别教之该摄门与同教之融本末两者 结果有何区别？另外不得不追问别教之分相门与同教之分诸乘到底有如何的不同点？首先，同教之分诸乘是立论于上自一乘起，至小乘、三乘、无量乘止，分立为无 量诸众；但如先前所提过，因为一方面指示出同教之体，而且最后能使三乘、一乘和会融合，是故最初才有此分诸乘一门。若说三乘、一乘为共同者，因为从起初即 同等者，能说不要见其共同一性质。所以分诸乘者，结果是为了明了三、一和合之义为前提。然而，别教之分相门之意义与此完全不同，是彻头彻尾超越于三乘以外 另有优秀之一乘，为了建立别教一乘与三乘有特殊区别而立论。其根本理念上两者完全不同立场，而且相互的反显。另外，同教之融本末是以三乘、一乘等本来之教 相虽是融通的，其融和只是相对的融合，而其本来的相对并未被抹煞掉。一乘永远是为根本，而三乘结果为末尾，仍不丧失其相对立立场为其特征。然在别教一乘之 该摄门中，三乘是在本来的一乘中，不许在一乘以外而孤立独存，不认为有其特殊的本末之相。同教是融合本末相对，是在根本上的相异而有绝对不共之融会。兹以 该摄门之论理更是冲超出华严一乘根本核心矣。

这如别教一乘该摄门之立论，是从极广泛之立场说明其教学构造，理解到别教一乘作为真正的一乘所形 成其哲学的根源性之分相门之意义。更依据此，反而明了必需建立同教一乘之根据，则依据分相门明白了真正别教自身面貌，同时根据该摄门与分相门，由别教之提 示，发挥其根本的立场，使加一层判明其性格与意义，依此整个佛教教法存在之意义，统统归由华严教法之基础和 内容上获得明白。法藏始终以性相融会手法，不单 以华严一宗教团之大成，且有关其护持发展上不能认同从外在理由解为追随于法相宗，在采取其方法论之同时，切勿忘记同教一乘之「融本末」，别教一乘之「该摄 门」所建立的论理据确保有其理法之内容。

又以同教一乘教法，其适当地位应属配终教之理事无碍，依其所对之机，了知三乘是一乘方便，最后皆归入 一乘，为回三入一之机。另外，如《法华》所说「汝等所行是菩萨道」⑧（注 释：《法华经》卷第三〈药草喻品〉（大正九·页二十中）。）。三乘本来为一乘所目，也有会三归一之类，摄于同教一乘圆教中。此即是《五教章》中所说之同别二教为海印三昧中一时炳现之法，故说此教判为绝对判也。华严教学由于法藏出现， 愈能发挥其特异性，以哲学理论作为基础之功绩，特别以此获得贤首教学美名之原由。如此深刻思索和体验，俾使教学组织统一，不能不称赞其伟大。这样三乘和一 乘对立，在中国隋唐佛教界，经过长久时间以三车家、四车家为主要论题争论不休！乃是历史上之事实。一乘家立场常占优胜地位，这也说明了所谓实大乘理论体系 为透彻罢！

第五章 缘起与性起

1 出典与相承

华严学主要的重点，是说明佛教缘起说究竟的统一和缘起实理之真正开显。佛教一贯所流传的中心思想是缘起，向来一般 以佛教分为实相论和缘起论两大类，此两大类毕竟不过是以缘起思想从不同立场上远眺而作二种观法，同时因为缘起说依时代不同，未必有一定同样表现，所以恰巧 有此二大部门之分歧面貌罢了。即在原始佛教时代，主要以十二因缘为探索形式，这是发现于佛陀由于顺逆两观为成道之事实而生起。建立业报观而产生所谓部派之 烦琐哲学，进而由于般若经时代引进以龙树系统为主的空观形式和内容，依此而得以整理。其间由于唯心论的立场整备为唯识缘起，或者又依如来藏思想将此统一， 更依据《华严经》明显的确立了无尽缘起基本立场。这种种的缘起思想传入中国，为了于教学上筑成了各个独特的基础，华严教学

是由于最初缘起思想，再向自身彻底深化，于是不断发展，终于最后达到了究竟完整的体系，同时也是将佛陀思想核心作为最忠实收集之成果。后来真言宗所说：六大缘起说，是领悟到华严法界缘起具体现成的六大与大日如来人格结合。禅、净思想是否有冥想的内容，或是宗教的理解已极度展开了。结果法界缘起说，才是佛教以宗教立场上具有了哲学化的深广高度研究极致。

法界缘起真相，一言以蔽之，一切诸法之事与事上互为无尽主伴，相即相入，圆融无碍。虽然事之本质上是各别独立，然而不能不与其他之事上毫无关系而独立，置于相互对立而互相矛盾。根据此对立矛盾障碍，依于「空的否定」为媒介而成为无碍，所以认为一切事上是有无尽深广的关系性。即现象的事物不外是真如自体，这就是法界缘起，但此缘起不同于三乘教一相孤门之缘起，一切事法也不借用其他第三者因缘，于事法本身中发现缘起之法则性。而就其唯心论的本来依据，称为性起。法界缘起比较其他缘起说，因有其自身特色。故不得不称为性起说。如此，缘起与性起看成一体是华严学特征，所以要去理解这些，更是解剖检讨教学之第一步。

现今从《华严经》所见，本经能诠之文有五分。所诠之义，分为五周因果，已在前文解说过。①（注释：《探玄记》卷第一（大正三十五·页一二〇中）、卷第二（同上·页一二五中），《文义纲止》（大正三十五·页五〇一中。))从其内容说，因为普贤，果为舍那之结归因果，而且此因果说互贯一经而范广五周。序分的〈世间净眼品〉，初说果德，后说因行，本经不外解明因行果德为前提。正宗分之最初第一会〈卢舍那品〉，首先说所信因果，舍那果佛之依正及普庄严童子往昔之因行，使行者对法界生起信心。第二会〈名号品〉起，至第六会〈佛小相光明功德品〉，一系列之诸品，说明起修后之（五位）差别因果，这正是说明缘起一段。第六会最后〈普贤菩萨行品〉和〈宝王如来性起品〉二品文，说明舍那平等因果。因必具果，果必该因，以因果不离不二，表示相互融摄。但这又不同于三乘一相因果，对比彼因果历然而不融通说，此二平等因果，于〈普贤菩萨行品〉说起修中，不说性、行、向、地等差别，而唯解示普贤广大平等一因。在〈性起品〉以上之〈佛不思议法品〉、〈如来相海品〉、〈佛小相光明功德品〉说明差别果，显示唯有广大舍那平等一果，如此二品种为修显因果，正是性起。②（注释：《华严经问答》卷下（大正四十五·页六〇九下）：「此经以〈名号品〉至〈小相光明品〉明缘修因果，自〈普贤〉、〈性起〉二品明起因果。」）然而依此性起果德论说，成为二千行法说，是第七会之〈离世间品〉，刚才所提的「差别」、「平等」之因果是在「解」的立场正对着「行」的立场。细说二千行法为「因行」，妙觉八相成道之用为「果行」，这成行之因果，成就了五十一位之绝对性起。又第八会〈入法界品〉，有本会之顿入法界和末会之渐入法界，均为证入法界。以理解为善财遍历修行和得益证入，结果仍不外是性起缘起。得知此经全部始终说明关于缘起和性起。同时特别是修生因果的〈名号品〉以下二十八品，主要是说缘起，修显因果的〈普贤〉、〈性起〉二品以性起门为中心，这些问题也不能不知道。③（注释：参照凝然《华严宗要义》〈第六本经次第〉、〈第七修相行相〉（日本大藏华严宗章疏下所收本六三一—）。）

相承的五祖们对这两门意趣，又是作如何表示？说缘、性二起二门不是必争辩建立于不可分为一体论理之根据上；但是，在其教学解说上，建立各自为主之地位与特色是不可否认的。大体概括可分为上三祖和下二祖说明罢。法顺、智俨、法藏时代是宗门初开之顷，一方面是玄奘、窥基确立法相教学一宗形态，御海发难，巩固地盘，伸张其教势之时期，在此对立中不得不摆出对抗的态度。另一方面见到性相融会之时势风潮，同时必然的置于自宗缘起门的立场，致力将教学组织成为系统化。就中，法顺为反对六朝学究风潮，从观门实行方面不免有通门的解释，而智俨显著的加强教学组织方法。经世亲所解释之〈十地品〉缘起观为根据，以将普及于整个《华严经》上试以组织化。又于性、相处理方法建立在自宗与通门的融会立场而说缘起。至于第三祖法藏尽其全力为宗门之大成，于教学组织体系基础上使其完全备，关于处理性、相方法，也以自然夺门的融会态度出发，以悠场不迫中，甚至见到有如锐锥刺破袋之气慨！其

立场是立于缘起门，而确立法界缘起说。然而到了澄观、宗密之顷，与法藏相距一段时代，为承受宗门大成后，所根据缘起门之任务，已认为不大重要，毋宁该致力于行门实践方面，必须产生出教学特色。加之禅宗兴隆，畅说一念不生即是佛，敢胆不说修治断惑之行程；反之发出教、禅和合方策，依据《华严经》内之性起门而谈一切众生本来出缠果相，说禅之灵知不昧一心与华严一心法界一体地二。传说澄观自己专说性起一心，将《华严心要观》④（注释：卍续一·八之四·页三〇三左。）常安置座右而不离⑤（注释：澄观是在慧忠、道钦两师处学牛头禅，又承受慧云之北宗禅。另外，又由荷泽神会之法嗣无名处，学南禅之法。宗密领会到荷泽之禅，在遂州道圆处学习南宗禅。著有《禅源诸诠集教序》四卷。又深刻研究《圆觉经》，著有《略疏》四卷、《略疏钞》十二卷等。）。然而在《普贤行愿品疏》卷第二，发现一心即法界，心体离念，是性起立场，说唯一圆觉，形夺双亡，远离觉所觉。⑥（注释：卍续一·七之三·页二五八左。）又《答顺宗心要法门》中以「无住之心体为禅之灵知不昧」⑦（注释：同上·八之四·页三〇三左。）。这些均中以与华严一心相同，认为从教禅一致思想的立场才能获得性起之把握。

另外，宗密与《圆觉经》最有缘，全力以赴注重于《圆觉经》注疏。《圆觉》是以一切如来本起因地为因行根本，属于终教所摄。同时依圆明清净觉相为泯绝果相，又属于顿教所摄。然而他不止于此，且以《圆觉经》联系贯通华严一心法界之性起，来领悟华严，直指其觉心体相一点上，反而《华严经》功高于《圆觉经》。如此宣扬华严法门，以《圆觉经》之精髓为众生本来成佛，会合华严圆教之性起门，甚至称谓彼圆觉部分相同于华严。又以性起之法，会合禅灵知不昧之心，与同澄观宏扬唱道教禅一致。⑧（《圆觉经大疏》卷上一（卍续一·一四之二·页一一〇——）专门详说此点。另外有关之处可参考《禅源诸诠集都序》。）加之，主要为前三祖与后二祖教学基础所依的经典，一是《晋经》，另一是《唐经》，二种经在翻译上其表现性格有所不同，当然与各自立场有相异影响也是不可否认。于此两经中，首先看其序说构成，《晋经》之〈世间净眼品〉，《唐经》作为〈世主妙严品〉；〈卢舍那品〉内容，分为〈如来现相品〉以下至〈毗卢遮那〉五品。五品中前二品是说法仪式，表示远近方便为说法因缘。后三品正说，以对因说果上之诸佛、遮那及世界。《晋经》中之〈卢舍那品〉普贤三昧中观五海，说十智。而《唐经》中〈普贤三昧品〉并未说法，至〈世界成就品〉，普贤三昧出定后观十海，说十智。其定中略乃是表明法之深远；然果分不可说，而于普贤因分可说，可见是因与果相对，始解为可说与不可说。⑨（注释：《探玄记》卷第三（大正三十五·页一五六中），参照关于定内略说分之解释。）然而，《唐经》之〈普贤三昧〉为不可说，〈世界成就〉是可说，这是指理和事，分立为可说和不可说。⑩（注释：《华严经》卷第七（大正十·页三十二下——）定中不说，出定起说之文，可作参考。）兹以法藏之因果门相对澄观之理事门，见出其建立教学最初之根源不同点。法藏站在因果门解说中包含有理事门之立场，以果上法门为中心，建立论理的教学，势必以缘起为主是当然之事。又以理事门为主，一方面解说中含有因果门立场之澄观，因位菩萨应遵循寻求之行道，须建立其实践的教学，若依法藏之之行门，并无本质的内容之果门性起，而在澄观却成为行道中心，毋宁作为其本质。至此所谓建立性起之观门，自然以性起门为主。

当然相传断承之各祖，彼此不是唯限说明此两门或其中一门，而完全不接触其他法门之意思。如在《五教止观》说「契圆珠」者，说「证性海」者，⑪（注释：大正藏第四十五册页五一二上。「故契圆珠而自在，诸见勿拘，证性海而无羈，萧然物外，超情离念。」）顿教之一念不生，以前后际断之修入和会相同于性起《孔目章》卷第一，如顿教属于圆教。⑫（注释：大正藏第四十五册页五三七中。）更在《妄尽还源观》中，在一体之下，自性清净圆妙体即是自己如来藏真性本体。⑬（注释：同上·页六三七中。）如说无念成佛之性起入道，也考虑到关于性起学说，将其导入为教禅和合资料。另外毋忘，二祖曾一度站立于性起门，若改变其立场者，则不得不触及到缘起趣致，这是随处可以露现之事也。

如此，以此二门之出典系由《华严经》，经过其相承传统，成为始终一贯教学中心体系，以此启开了四种法界观，也开展空有合成考察，更达成十玄缘起、六相圆融之义学及观门。

2意义与内容

由来缘起一语可从种种方面解释，其中之一因缘兴起，意为说经造论之因缘。如《探玄记》卷第三：「缘起所以者，显示教起所因也。」^①（注释：大正藏第三十五册页一四七中。）这是引证《杂集论》中诸经所说，如施以因缘说明之一段解释。而且与《五教章》之初〈建立一乘章〉说普贤境界为缘起因分之释名有部分相通。现今所说缘起与上文所说释名之意义不同，应解释为因缘所生之法。在《五教章》卷第四〈义理分齐〉中，缘起因门六义法中^②（注释：大正藏第四十五册页五〇一下——。）说：「体上说空和有，而用上即说有力和无力而说诸法之生起。」

然此缘起，为整个佛教中心思想，如刚才所提及。特别在五教中，后三教通谈如来藏缘起，于讲缘起自体上，另外需藉其他因缘；然而圆教别门缘起是全性即用，在真如法性上当下现起动之作用，以生起法界性全体而说一切诸法，所以对三乘只是修起之缘起，而一乘圆教应该说为性起之缘起。这在法藏《华严经问答》卷上明示三乘与一乘缘起有明显区别。「三乘缘起者，是缘集而有，缘散则无。一乘缘起则不然，缘合是非有，故缘散又非无。」^③（注释：大正藏第四十五册页六〇六上——。）是故流转与还灭，是无明与清净心，互为有力与无力而相即和相入，非是只以无明为级而流转，以始觉之知而缘为还灭。^④（注释：《游心法界记》（大正四十五·页六四九上——。))当然这是不能离开性起一面始得有所理解。《孔目章》卷第四解说性起意谓著：「明一乘法界，缘起之际。」^⑤（注释：卷第四（大正三十五·页五八〇下。))《探玄记》亦解释性起云：「起虽揽缘，缘必无性，无性之理显于缘处，是故就显，但名性起。如从无住之本，建立一切法等。」^⑥（卷第十六（大正三十五·页四〇五中。))依此解说，性起而表现缘起意义者，明示了一乘缘起内容。结果不外「起而不起」^⑦（《孔目章》卷第四（大正四十五·页五八〇下。))。起有大解大行，离分别之菩提心中而有相即相入、重重无尽之法界本然之相，但又非是在不起之起以外。所以在事上非单是一事而止，事上即事理交彻，超越一相孤起之缘起，全体即用之无尽缘起。此法性随缘现起是一切万象，不能不说是永远在摄取著，对其法性现起一面名为性起，在随缘现起一面而名为缘起罢。

其次性起者，智俨已有明白表示^⑧（注释：同上，释经之〈宝王如来性起品〉品名下。):「性是体，起是唯现在心地，即是集聚其生起之相而证入真实。」出缠之如来果性是性，此乃众生心中本来具足，而决非为众生积功修行始得作佛。所以法藏解释以不改及理性名为性^⑨（注释：《探玄记》卷第十六（大正三十五·页四〇五上。))。第一、不改名性，显用称起。此即说为如来之性起。第二、真理名如、亦名为性；又显用名起，又名为来。即为如来性起。另外澄观以种性、法性二义解释性起之性^⑩（注释：《华严经疏》卷第四十九（大正三十五·页八七二中。))。种性者，表现于因中所生起，考虑到因位菩萨实践为中心之一方面。法性者，可说如：「或是真，或是应，皆从此而生故也。」即指出经以佛身当现示其佛身总该万有本质之一心自体，其意义恰与法藏之第二义的如来为性起相符合。所以概括说，为理解传统的性起之性者，则体性、不改性、理性、种性是也。体性乃是全部体之总义，余三性则表示为别义矣。

其次，起是「不起之起」、「即现在菩提之心地」，于心中之义，领悟到见闻、解行、证入之三生而时常不起而起，所谓「大解、大行、大见闻位具在心中」⁽¹⁾（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇七上。))。一心法界自体本来具有妙用，果性所具德用如是显现⁽²⁾（注释：《孔目章》卷第四（大正四十五·页五八〇下）中，只说大行、大解，自然也摄含了大见闻位。)。因此所讲此起，决不是从因缘现起，这一点不得不知道。然而法藏于经〈宝王如来性起品〉之解释说：起作为显用，本有理性显现为「理性起」，与等待闻薰生果之「行性起」。「理性起」与「行性起」兼具修生到达果位为「果性起」，由此「果性」生起应机化用，特别倡说在「果性起」上⁽³⁾（注释：《探玄记》卷第十六（大正三十五·页四〇五上）：「性有三种：谓理、行、果。起亦有三：谓理性得了因显现名起。二行性由待闻薰资发生果名起。三果性起者，谓

此果性更无别体，即彼理行兼具，修生至果位时，合为果性，应机化用名之为起。是故三位各性各起，故云性起。今此文中，正辨后一，兼辨前二也，」)然而，在缠因信之众生心中没有省察到。不单是佛果、菩萨具有此种自性，吾人现在只是在迷界不能显现开觉佛实德而已。其实，佛与众生本来永远无二无别的。不否定凡夫如此当即达清净圆成果体。特别强调此点者，见有澄观、宗密之灵知不昧一心，心心作佛而一心则是佛心，此即无一尘不是佛国之解说也。

《探玄记》卷系十六之一个问答中，以三乘教中所解说对比华严性起之果用，为一切众生现在心中想说之因由明了指示。(4) (大正藏第三十五册页四〇五下。「问：此性起，唯据像果……。」)即依三乘通论，众生心中只有因性，不能直显果用之相。然今圆教一乘是众生心中即圆具毗卢舍那果德，即显现果性，那即是性起。另外，在次一问答中说明性起通义于山河大地等以及一切森虽万象。若然一切万有无不是性起果体，其活动皆是指性起起用，即是果佛说法。(5) (注释：有关性起意义，可参考作者「缘起之构造」(四四〇——)所谈及法界缘起之核心。)

3二起之关系

法界缘起是解说事事无碍为主题，然在事相上，如三乘教说依因缘所生各个差别法上，当下自有一心法界之德用，必定是一实真如之全体起用，所以从表面上说，诸法是缘起法，同时，若从里层说，一切法之事体就是法性全现。法性是无性，无性当体即称为性起。换言之，因为一实真如之全体起用，其体就是性起，所以性起是不起之起，著重在不起上；缘起是起之不起，著重在起之重点上去观察。因此以法性湛然而随诸缘为全体起用，其所现起于法性一边名为性起，所现起于随缘一边说为缘起。这样的见解立场上，说缘起也称为性起，决不是指另有事实，而不过于法性随缘一事实上，一边是性起之相称为缘起，一边是缘起之体而名为性起罢了。

如此，缘起与性起，于一法界上有二义，永不相离；但先将此分成二个区域来处理。而且解说为不离一体，反而更得理解缘起本质以及性起特性而明了其途径。兹以法藏在《华严经问答》卷下① (注释：大正藏第四十五册页六〇九下——)常常揭示设问与应答，其中含有极广泛之关系予以判明。首先《华严经》各品品名中说明有缘起、性起之因果，两者关系在明示缘起者，没有缘修即无性起；没有性起，缘修亦不得成。缘修是离相顺体而为性起，因性起是随缘而成为缘修，此二非有二体，虽然如此，二义亦非相是。因为缘修离了缘是不成立，但因为性起离了缘是不增不减。所说之意义，是性起乃是依缘集散而不增不减故也。如此两者关系如何区别，应先把握住这一点。缘起是指诸法无自性故而由缘而生起，性起是本具有之性，故说不由缘而有。② (注释：《探玄记》卷第十六(大正三十五·页四〇五中)：「性体不可说，若说即名起，今就缘说起，起无余起，还以性为起，故名性起，不名缘起。」)因而缘起在起上是不起，从法性生起不见性之一边，而由缘上所生起；性起是不起，说为本具有。从智俨《孔子章》见到其承袭广说「起即不起，不起者是性起」③ (注释：卷第四(大正四十五·页五八〇下))之意义。而且此缘起是由缘而生起，所以无性故为性起，此亦是澄观所常袭用之意义。④ (注释：《华严经随疏演义钞》卷第七十九(大正三十六·页六一五上)。如今「从缘无性，而为性起」如此所说即是其例。)

既然法界唯是缘起即不要谈性起，又相反的，于一切法上皆是性起也就不须要说缘起吗？使人有此思虑。法藏在《游心法界记》中对此设立问题而问：「若如是者，但是性起，如何得有缘起门耶？」⑤ (注释：大正藏第四十五册页六四九中。)在答覆这一段文中也包含想解决其他的课题。盖以果法是由因而生之缘起说。其实，严格的说，果乃是依赖于缘起的意义，其结果是现示无自性。倘若以体上互为空、有，以用上互为有力、无力说为缘起法。无性空理为因，有力无力为缘。然若以因即是果，果即是因，当然「果由因生」，从事物成为无意义立场上看，因果缘起是因即果，果即因而得成立。若以无自性为媒介得见缘起时，以缘起为独显者必定是无自性为性起，缘起即不外为无自性，因为性起独显者亦可称为缘起。那是依据有力与无力，

彼此相由生起无自性之性起，依据彼此相夺得见生起果法之缘起。虽然缘起、性起为同一际限，然此二者从各自立场「是同而不一」，得此一见解，乃由于以上理由而成立。盖理解到此性之起，为不起之义。

如此，缘起、性起关系，一言以蔽之，「性起者，明一乘法界为缘起之际也」⑥（注释：《孔目章》卷第四（大正四十五·页五八〇下）。）际有极致、际限之义，现在以缘起所表显的法界诸法即是性起之实相，法界诸法展开之相，若见到动态的称为缘起，发现于静态的应说为性起罢。所以若站在实体立场者，缘起即性起，性起即缘起，然就其意义上此两者之名所以分别而立。⑦（注释：《华严经问答》卷下（大正四十五·页六〇九下）：「性起即是随缘，故为缘修，虽无二体，二义不相是也。」）实在的，缘起之根柢是空无自性，但依性起说为缘起之际限，性起即现为无自性，所以可想到能包摄、出生无量自在圆融满足之德。华严之缘起以法界缘起，重重无尽，主伴具足，相即相入，结果即为了性起，又非单纯性起为不活动之一种理体，而常常活动不息是佛果上之妙用。得理解到此是众生一心本觉妙体，即不外是缘起。

要言之，缘起是事事无碍，重重无境之妙境，性起是此缘起之极致，是故一切森罗万象即法性，就如此底映现于佛眼中而不在觉体以外。因此，更是贤首教学不同于其他一般缘起说法。以起初先设立一定实体的概念，然后由于万象生起说真如缘起（正即是无明缘起），假使真如也是诸法缘起素质，若不安立无明为中间的媒体，则不能成立万象生起之理论，独以性起自体上说明万象缘起，而得推论导出完备论理的法界缘起说，故与一般缘起说有所相异矣。

4.2 起之课题

缘起与性起作为华严教学基本的理论，理解了各个所包含之意义及相互关系，当然吾人要想由此而所引导出诸多相关课题，必须予以解决。为何如此者，因为当在展开教学上，对其基本的理论不许有丝毫缺点残留之原因。

第一先说缘起、性起是否通于染、净两法问题。既然说「性起是一乘法界缘起之际」，以法体显现成为缘起之极际是性起，既表现在缘起上，应该说是通过流转与还灭之染净法①（注释：《探玄记》卷第十三（大正三十五·页三四四上——）中说明法界缘起有染法、净法、染净合说三义，于三义更各各分说四门。《搜玄记》继承此说，以缘起有凡夫染分和菩萨净分之区别。），此即为极际。又以无性之本该如何解释性起？缘起是事，若通于染净者，性起是理也应通于此染净两义，当然这是必须提出问题。法藏在《探玄记》卷第十六已说明：众生及烦恼「皆是依所救故，所断故，所知故，是故一切无非性起」②（注释：大正藏第三十五册页四〇五下。）不但如此，更于圆教中，佛性及性起皆通于依、正二报。《华严经问答》卷下说：「约实说，一切顺逆、染净法无不从性起法。」③（注释：大正藏第四十五册页六一一上。）于染净之一切处悉皆是性起。唯在地狱等中，其行相未能显现。后由澄观于《华严经随疏演义钞》卷第七十九④（注释：大正藏第三十六册页六一五上。）中：以缘起正通染净，此为相夺门。若分为以缘起之染夺净为众生一面，与以净夺染为诸佛一面，则净之一面必定名为性起；但若立于相成门立场者，性起亦会引伸出同成于缘起之意义。另外，又如在宗密《普贤行愿品疏钞》卷第一⑤（注释：卍续一·七之五·页三九九左——），说明染、净诸法悉为性起之大用。那就是无明与净心互为有力或是无力，因缘相由而成染净二种缘起。因有此意义，故表示无性之性起必定也是通于染、净雨边。若判断性起唯是净法者，何处去寻求妄法生起之根源，所以澄观之性恶不断论理也可被视为正当之说了。

可是如此之理论，以性起通于染法之点，会被指责为在果位上有妄法之事，这必须作一肯定，说明其难点。然而，对此，以佛在果位上设有生起妄尘也与凡夫受惑业被驱使是根本的不同。既已体达妄源，反而是为众生获得利他化益之善巧方便。盖性起染净两通论说，如唯此而止者，在教学上是一种跛行之说。更加以据殊胜不同论者，虽说缘起是染净两通，性起必定是唯净。此乃法藏于《探玄记》卷第十六性起染净门中说：决定了性起之法，唯约净法而不约染

之理由，是染为专属于无明，净是归纳于性起。^⑥（注释：大正藏第三十五册页四〇五中——。）如以上澄观揭示相夺相成之说，推知其结果主要是在相夺门。那是说明「净缘是随顺于性起，而染缘是违反之故」。然而，所以染、净二缘起之出处，其根源是从无自性之性起求之。因无自性故以有力、无力相由而成为缘起。缘起有染净，染缘起者即成无明有力而净心无力；又净缘起只是净心有力而无明无力。而且各各彼此相即相入，成为重重无尽之缘起。此唯净无染之性起为染净缘起，因为无自性之性格所使然也。盛誉之《华严手镜》，说明性起染净论中，详细描述及古来有关染净两方面之立场。其趣旨以能现起从属于所现起，若说到影像之相，因通于生死等一切，故必定为染净两通；但若以所现起直接随从根本之能现起，性起一定说是唯净。吾人于唯净说中不忘染缘起根源的说明，在两通说不与天台之性善、性恶说混乱，对此应加以注意。

其次，第二教学根本以缘起、性起皆是别教不共之说，决不应给予两者分立优劣之事。即此二门之自体皆具形成一乘圆教基本的教学，行者善巧以十玄缘起通连观智时，那是因已对性起之法身有所彻底之事。但是若约根机观察行相说，缘起是事相差别观，以由事相而表示。性起是心体灵知观当下本来是佛，不必安立开解立行，令人感到好像缘起是进入性起之方便，然而性起观法是安立于事理无碍，以理为观行本质，并以理直证此；但理就是心，因为心是一大缘起之自体，是故理观之真证同时不是事修之外。又缘起观法称为事法观，那是与佛果境界上当下无有差别。以圆融之法门自体为本质，所以二起决地优劣、浅深之区别。因此能观之智也不分胜劣，皆是圆融之智观。

然而宗密在其《普贤行原品疏钞》卷第一对于二起稍有不同之说法，经引证性起与缘起二门各各须要之资料，然后指出性起门是：[即别教义迥异诸教]。至于缘起门：[即同教我普摄诸教]。^⑦（卍续一·七之五·页四〇〇左——。）澄观《华严经疏钞玄谈》中参照全拣诸宗、全收诸教之意义对照后性起为别教，缘起配为同教，忽然一见，如脱离了教学正道之外，令人怀有此种观感。日本凤潭^⑧（注释：《五教章匡真钞》卷第一·页十六右。）根据此而有所排挤，但是凤潭反被指出不彻悉其中之奥妙，也无批判之慧眼。即宗密第一是站在能观智之立场，先予建立能入之阶梯，以性起观当为所入之极处，以自己本具之一心性起之法为直观点，与法藏是不直接观门之对象，以性起作为最有力之观法内容，所以自然导出如此差别观。第二因为当时是南北禅道极盛时期，时逢禅宗为自己本来之一心上单刀直入直显本来面目，是故当以教、禅和合手段，以一心法界为总该万有之一心，吻合荷泽之灵知不昧心，为了诱引彼等，以性起趣入，作为主要手段。在彼之《禅源诸论集都序》以及其他著述上，盛大唱导。结果以一心性起法门为一乘不共义充当为别教，修因感果法之缘起先予共同于三乘作为同教罢。

第三是以性起之意义对比天台性具说，为明了其特质，追究华严法界缘起特异点之表现，想将缘起和性起之要项作结论。天台性具说建立在现象即实在之理，依正、色心一切诸法不待修起变造，当下法尔，圆具三千诸法。因此，恶法亦法性本具，修善修恶之外，另无性善性恶，说性具性恶，自立十界互具，此为无作之圆教。此「具」之一字是天台学特色，为其根本要义，所以古来称为实相论。然华严是唯一理性，以法性为一心法界，依此说一切差别法之缘起，完全不同于天台所非难。以一理随缘，通相之缘起之意义，性起即是缘起，于性起自体说万象缘起之一心法界缘起为性起之特色。从九界之迷，升扬到佛界，依据「起」之一字于绝对立场观见法界。因天台性具法门是将佛界之果德引入九界之迷，以相对的立场而解说法界，这是根本的相异处。^⑨（注释：知礼《十不二门指要钞》卷下（大正四十六·页七一六——）中，以性具之立与不立区别建立，别、圆二教，又非难华严性起说。）

盖此相异根源是来自两种教学之基本经典上已有存在。约其纲格说，称《法华经》是摄末归本法轮，经四十余间调诱诸机，终于开示悟入佛之知见，向上趣入为趣致。反之称《华严经》为根本法轮，从本垂末之法门，为佛陀成道后，于海印三昧将自得之法当下为普贤等大机们开显演说。另外更为不得了解之人，进而阐说，劝以逐机之末教。因此，《法华》若是从机向法，

则《华严》是从法向机，为各经持有之特色。⑩（注释：有关《华严》、《法华》两经同异，已在古来吉藏之《法华游意》（大正三十四·页六三五上）及《法华玄论》卷第一（同上·页三六六下）等中已有比较论考。）如此，华严性起说和天台性具说，知道其各个基础之分歧点。

这里有稍会易误解的是：对批评澄观之性恶说。即澄观一方面以其教学为融合 禅之立场，于一心法界为总该万有之一心，于其当体绝超有无，为绝对之觉心⁽¹¹⁾（《普贤行愿品疏》卷第一（卅续一·七之三·页二四九左）。），同时另一方面也考虑将天台教学也溶入其组织中，有唐译本《华严经》第四会夜摩天宫会〈偈赞品〉所出的有名之唯心偈：「心如工画师，能画诸世间。五蕴悉从生，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然。应知佛与心，体性皆无尽。」⁽¹²⁾（注释：大正藏第十册页一〇二上。）在其《华严经疏演义钞》卷第四十二⁽¹³⁾（大正藏第三十六册页三二三上。）解释心为总相，说明佛于彻悟到净缘起则成佛，众生于迷中则成染缘起。假使其缘起虽有染净，但其总相于一心之体上是为—。如来不断性恶，阐提也不断 性善。此与天台性具相似，那是唯就恶之本于一心，以妄体为本真，可说真如本具唯心之性，其究竟是不异于性起。不似天台之如，色心通于一切，一念妄心具有三 千诸法之性具说，必须得知性恶说完全不同于性具说。

然如日本之风潭、普寂，一面建立天台之圆，谬解华严圆教本义。另一面，相反底依华严之圆，误解天台圆教真义，因两宗均说圆教，而将其圆之内容混同。以致使其教学的特异点紊乱⁽¹⁴⁾（注释：《五教章匡真钞》卷第一·页十左——。）。因为未看出澄观依据事理无碍而立证事事无碍，依法性融通从理论得沟通事理立场上所释成十玄门之本旨。澄观（及宗密）所建立事理无碍，乃违背法藏，是故贬为低下。这是很明显 以性恶说斥责性起说，或立足于性起说而非难性恶说，均为不知道「性起」和「性具」本质立场所致也。

第六章 四种法界之体系

1一心法界

法界缘起有重重无尽，相即相入之甚深体系，吾人已经知道缘起不在性起以外，依据性起所构成之缘起内容，其体系形成四种范畴。理解到四法界说，才能趣向深入教学中心点。所谓四种法界者，以华严之世界观由四方面观察法界，为其独特教学。

为何华严学通于一切理和事，贯通本体和现象，以世界总称为法界而立名？然因在平常此真如理体不离于一心，以此指为一心法界说，又称为一真法界。本经第二会〈明难品〉开始，财首菩萨对文殊答偈说：「一切世间法，唯以心为主。」^①（注释：大正藏第九册页四二七。）第四会〈夜摩天宫菩萨说偈品〉，如来林菩萨歌咏说：「心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造……」^②（注释：同上·页四六五下。）之唯心偈。又第六会〈十地品〉说：「三界虚妄，但是心作，十二缘分，是皆依心。」^③（注释：同上·页五五八下。）所见诸多经文皆作如是说，证明不离绝对平等之真实心意。在《探玄记》卷第十三述说十重唯识^④（注释：大正藏第三十五册页三四六下——。），卷第十六提及性起之通、局^⑤（注释：同上·页四〇五下），三乘教以众生心中只有因性，不说有果用之相，而在华严一乘中卢舍那佛之果法涵该众生界，因此众生心中直接就有圆满果相，以佛性性起皆通依、正二报，所以法界根源求之于性起一心。澄观常常力说一心总该万有，以「统摄即为唯一真法界」^⑥（注释：《华严经行愿品疏》卷第一（卅续一·七之三·页二四九左）。），「以一真法界为玄妙体」^⑦（注释：《华严经随疏演义钞》卷第一（大正三十六·页二中）。）也。

此一心即是体，而料想法界似如其所显现之诸相，其实一心即是法界，一心之外别无法界，法界之外别无 一心。此种具现，若得称为海印定中，炳现之法，则《华严经》才是将一心法界具体的全体呈现出来，应称《华严经》即一心法界。法藏已决定以一经所诠宗趣为「因果缘起、

理实法界」⑧（注释：《探玄记》卷第一（大正三十五·页一二〇上）。），然而见其经题以大方广为理实法界，佛华严作为因果缘起。以此推测，可了解一心法界乃是由侧面转为正面，为《华严经》之宗趣。并且法界即因果，以普贤法界为因，以舍那法界为果。若以因行即为普贤，若依果说，悉皆为舍那。以五周因果概括了本经，以法界为十事五对，前后加以整备统一，其意图中则暗示了一心法界如何重要，成为教学组织的中心。

一般说来，法是包涵了广泛意义的内容，是故可从种种方面解释，最一般的定义是「任持自性，轨生物解」。任持自性者，是自己坚持不舍自身的本性和形相。轨生物解者，是上面的任持自性，对于他人说，能令他人有一种了解之意义。所以见于法界之法。对于现实之实相为变化无常，而使变化无常正如其规范，并非指一般存在之相，此为抽象之相，要更进一步，有具体事相上常被实证为现实的存在。法藏《探玄记》卷第十八详细解释：「法有三义：一、持自性义，二、是轨则义，三、对意义。」同样的，「界亦有三义：一是因义，二是性义，三是分齐义。」⑨（注释：大正藏第三十五册页四四〇中。）法很容易被一般认为是抽象的，依据界而有规定之法，圣道生起之因法，诸法之所依性，缘起诸法其存在性不容混乱，以此显示事与理之存在⑩（注释：同上·页四四〇下）。一心法界，则包含了心真如门及心生灭门二门。使其更上一层具体的，则为法界五重门：一、法法界，二、人法界，三、人法俱融法界，四、人法俱泯法界，五、无障碍法界。最初之人法界中，更包括了事法界、理法界、境法界、行法界、体法界、用法界、顺法界、违法界、教法界、义法界之十种法界。⑪（注释：同上·页四四一上。）然而此十法界皆是：「同一缘起，无碍镕融，一具一切。」澄观于事上作「界」之分齐解，于理上作「性」之义，⑫（注释：《华严略策》（大正三十六·页七〇七下）：「问：何名法界？法界何义？答：法者轨持为义。界者，有二义：一约事说，界即分义，随事分别故。二者性义，约理法界，为诸法性不变易故。」）这是广释法藏的见解，证明其正确之要旨被重视。

然而以此法界作为中心说缘起者，不是只以由一生多，或如从平等表现差别等，局限于生成问题上之一边的立场，而是所有事事物物各个互为缘起，说明其关系是重重无尽，相资相依，指示了关连性之究极。因此若以法为事物，法界则为诸法，以诸法转起而发现者，解释为法界缘起，依法界缘起是与其他的业感缘起、赖耶缘起、真如缘起等并肩，是以生成之问题，作为认识论上之论究。⑬（注释：六大缘起在原理上不外是法界缘起，只不过由于具体的、现实的表示上有所差别罢了。）然而法更有教法的意义，所谓「轨生物解」，若从「法」本来意义解释，法界是圣法之因，具有涅槃和佛陀之意义。若从这一立场作为法界缘起则早已经成为认识世间之缘起，其实是以迷悟对立为前提，那是有超越实践世间之缘起之意义。此以烦恼即菩提，生死即涅槃之「即」字在论理上说有迷悟之矛盾，明白表示由超越作为行门立场，以此为基本，确立相即相入，重重无尽之教学。以此四种法界，依一心而使统一之点上，此是以认识之对象作为所触及之认识问题。同时，其归结是以法界缘起论本来的性格说，必须突破修行。或自证之实践问题之一点上，将此两面统一了，所谓哲学和宗教没有一些矛盾，则统合了认识与实践。传承之祖师们解释时，在其表现上未必有明显表示，吾人依四种法界，而去理解法界缘起，不可只有单方面的偏解。何以故？因所流露表现上虽是隐微且难见，但若依据传承内容仔细洞见，当能对华严法界缘起上有真正的讨论察知、认识和实践。

2 传承与解释

四种法界说之传承，首先寻求法顺《法界观门》中所说之三种观门⑭（注释：澄观《法界玄镜》卷上（大正四十五·页六七二下）。）。在法藏《华严发菩提心章凡例》⑮（注释：大正藏第四十五册页六五〇下。）说明表德五门中，因最初三门一直继承下来，是故不便断定为法顺之著作。法藏另在《探玄记》卷第十八说到五种所入法界之义⑯（注释：大正藏第三十五册页四四一上），所以今暂以三种观门是法顺之创意而作进行讨论。

首先，彼以法界确定为一经之玄宗，依此为根本，体悟到以缘起法界不思议为宗。然法界

之相，具有事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界之四种法界。但第一事法界，于一事相皆可成观，故不烦枚举，今将省略。从后三观，定为其所依之体。此四种法界名称，虽已有所明示，其实际观法内容举出：一、真空观，二、理事无碍观，三、周遍含容观之三种观。第一真空观者，是理法界，此非断灭空，亦非离色空，即有而明空，此立有四句十门。四句是：一、会色归空观，二、明空即色观，三、空色无碍观，四、泯绝无寄观。于初二句各有四门，此是拣情显解。第三句之一门是解终趣行，第四句是正成行体。此是由解有行之感受，行起后则应绝除其解。第二理事无碍观是镕融理和事，此通于存亡、逆顺而立十门。另外第三周遍含容观，事亦如理，互相融摄无碍，交参自在，此亦立有十门。其十门中分门细说，不免有法门类型化之嫌；但其义学无非四种法界之解说，毋宁说为能明白表示观门实践之内容。对能观者于观境态度上，其类型有分歧多多益善，不限多少门，不得不说是为了同修容易实践，确是一种恳切指导的趣向。

诚然，法顺之立场是以其传记中所表现可以见到④（《续高僧传》卷第二十五（大正五十·页六五三中——），《华严经传记》卷第三（智俨传）下（大正五十一·页一六三中）及卷第四（居士樊玄智传）下（同上·页一六六下）。），称彼为华严学者，见其种种奇迹后，毋宁说是一位华严行者，更当被称为神僧杜顺禅师，一生行迹，皆著重于实践。另外彼所撰著《五教止观》是有关于观门，若从法界观门全题上看，据澄观和宗密所指出为「修大方广佛华严法界观门」，其冠首附加一「修」字。此中所显示三重之观门，应从一一能观、所观关系上得予理解，此是以义学为对象。在意义是极为薄弱。而且不但指出所观之境，更主要的是站在能观者之观智立场上去处理观相。澄观在《法界玄镜》上指摘事之法界之缺点，以「事法界历别难陈，一一事相，皆可成观，故略而不明」⑤（注释：卷上（大正四十五·页六七二下）。）。若要列举以所观之事相之境，所有一切事法皆无不是其对象，因此将其省略不列举，当可得辩明，又，宗密在《注华严法界观门》说：「略有三重，除事法界也。事不独立故，法界宗中无孤单法故，若独观之，即是情计之境，非观智之境故。」⑥（注释：大正藏第四十五册页六八四下）以能观之智为主，故现今特别唯说三重。而此三是穷究于观智一道，于初法界之外别无第二、第三。即此不是成为横的平排三段，所以说三重而非称为三种，有此辩成深刻之解明，将在这一点上可以看出。如此，澄观与宗密皆成为重视观门实践之先进，法顺之三重观门更是表露出四法界观之行门意义的一面。

于因果门建立五教之开立，建立一宗大成是法藏之企图。专门为说明所入法界之义。为在解释经之〈入法界品〉品名时，极力强调此点。⑦（注释：《探玄记》卷第十八（大正三十五·页四四〇中）。）入法界之「入」字，才是能入之悟解证得；但法界是所入之法。此中分别有：一、有为法界，二、无为法界，三、亦有为亦无为法界，四、非有为非无为法界，五、无障碍法界之五门。各各如其次第：一、本识能持诸法种子及三世诸法差别边际，二、性净门及离垢门，三、随相门及无碍门，四、形夺门及无寄门，五、普摄门及圆融门之诸门，共开出五义十门。此是有为、无为之立场是所入法界，另外法界类别分为能入、所入之立场，特别是其所入中，分为：一、事法界，二、理事界，三、境法界，四、行法界，五、体法界，六、用法界，七、顺法界，八、违法界，九、教法界，十、义法界。最后之义法界于其旨趣为此等十法界是同一缘起无碍镕融，以一具一切。其说意之根本也是以一心法界为本，故此具有五义门。首先关于有为、无为四句相连，最后无障碍附加普摄圆融一门，分相相对，以小乘乃至圆教五教判别之义门分立为根据。此如对照《五教章》卷第二明所论差别第一心识差别一段者，其始教于阿赖耶识但说一分生灭义，于真如之理，不说其得融通之事⑧（注释：大正藏第四十五册页四八四下——。）如此，说所立赖耶生灭之密意相。最初小乘关于阿赖耶识只说其名，未示其义，且暗示应属于事法界。终教立阿黎耶为如来藏，说理事融通之义，称为理事无碍法界。顿教是以一切法为唯真如心，尽差别之相，离言绝虑不可说，相当于理法界。圆教是性海具德门，以法界缘起无碍自在，一即一切，一切即一，主伴圆融，相当于事事无碍法界。依于此，其后以一心对

照于诸教，说明其差别。于中，设立约法、约机二义，于约法通收决定：小乘教是摄义从名门，始教是摄理从事门，而终教是理事无碍门，顿教是事尽理显门，圆教是性海具德门。《华严经义海百门》释明入法界之文下有：事法界、理法界等名。^⑨（注释：大正藏第四十五册页六二七中。「若性相不存，则为理法界。不碍事相宛然，是事法界。合理事无碍，二而无二，无二即二，是为法界也。」）若对照立于因果门建立宗义之立场，小乘只解说差别事法，未详说真如之理。相始教说真如是六无为，只是在百法中之一部分而已。因为现象和其关系未获得积极的明了，皆应说是属于事法界。顿教是离言速疾顿悟之教故，当然必定属于理法界。然空始教是专门说明平等空理，而表现事相容融，其正面似如为理法界，但依成佛门立场属于事理融通。终教是真如随缘而逐成诸法，而且不失自性，故不变而随缘故。说理事融通无碍，此说为理事无碍法界。最后圆教说事事无碍，相即相入之义，表现重重无尽，故真正是说明事事无碍法界，这是很明显的事实。

如上所述，若限定法藏所采取判教的立场，小乘教依事法界上所说明之表象，停滞在当相上，著定于事的一面，而无视于一心之理体，只以当前结果所现示之差别事相作为重点，这不得不说是缘起门教学的最初步地位。又如顿教在理法界上所表象，唯以法性作为观察着眼点，对其实体的存在，以遗除的手法，如言亡虑绝于一切法，无视理前事法差别相，而不省察起之果者，难免对教学的立场尚有疏略。且说终教，以现象与本体关系接触虽已至亲密，事唯依理表现，以理与事只止于一重关系上观察者，那是未达法界缘起深奥，不出理事无碍法界境地，则不外是通相法门。然而，圆教一乘是依现象之一一事法，就以其相互关系，理解于相即相入。如是，始能说到事事无碍法界之堂奥。此种立场是以理性为实体化，此既不是已经超越相对之绝对彼方，亦不是以事为悟界，而是离了单纯的迷妄世界之反价值观，是故此是事事无碍法界之意义。另一面说事同时也不无视于理，以理事无碍之同时，不否定事事无碍，成为后来澄观事理无碍的思想，虽然曾经印证区别，但澄观所说并未完全消失法藏所说之教学上的视野。

即澄观以上所述列举法藏《探玄记》有关所入法界五门之解释，由自己立场理解后，在其《华严经行愿品疏》卷第一：「故于未能界略分三种：一、事法界，二、理法界，三、无障碍，无（障）碍中有理事无碍和事事无碍二种，完成四种法界。」^⑩（注释：卍续一·七之三·页二四九左。）对法藏附称以「古德」之名，「古德所立亦不出五种法界」，然「自一至五并不出无障碍法界」云。自己立于事理无碍之思索上不外是理解事事无碍。对法藏事事无碍列举有十由，其中特别是归结于缘起相由之义，莫如说不外为使其归著于法性融通之义。此四种法界于能观之一心中，不过是现出所观差别而已。法界缘起观之究竟是体达到事事无碍法界时，在事、理、理事无碍，其一切皆为事事无碍法界缘起之甚深内容。《华严经疏》卷第五十四，以法界为所入之法。^⑪（注释：大正藏第三十五册页九〇八上。）若总括说，是唯一的一真无碍法界，若说其性相，不出事与理，所以法藏说明，不过是唯从义分示五门，若论所入法界述其宗旨完全无差异于法藏之理解。又在《华严经略策》，说法界分为四种^⑫（注释：大正藏第三十六册页七〇七下。）只是由约义以相现示说明其意义，皆是立于同一趣旨见解也。

如此传承四种法界说，所包含之意义，于教判立场先以见有四种浅深之分别，使能观者达到一心统一，同时作为法界缘起内容之教材。这些未必局限于同教一乘之看法，如得说者应属于别教中之该摄门，唯华严独特教学被称名为圆教。因为圆有圆满、圆融之义。而何故称名圆教，能作此答覆者，特别在澄观《华严经疏钞玄谈》卷第六，全收五教^⑬（卍续八·八之三·页二六二右——。「然此教海宏深包含无外，色空交映，德用重重。语其横收，全收五教，乃至人天，总无不包，方显深广。乃至前之四教，不摄于圆，圆必摄四，虽摄于四，以贯之故，十善五戒，亦圆教摄。尚非三四，况初二耶。」）一文中可以见到其确证。理事无碍和事事无碍二法界，特名为无障碍法界为其当前之意义。当然以表现理和事融通，事与事无障碍，将此所传承甚深理解后，先由浅向深，试图整理缘起形态之四种法界表象，同时应该知道这是为了构成一切法界缘起内在的意义。

3体系的关连

吾人理解到以上四种法界之传承和内容，是用如何之体系为意义而完成全体组织，因而不得不明白何故依据四种顺序得予现示缘起相状之原因。

凡是法界之当相是杂多无量，初见时，好似无有任何秩序。无秩序、无统整之万有，只依其自体是不能得到严格的认识上所成之对象。所以能缘之一心，确切的给予其事物认识之形式，始得其实相整然的形式之下，被领会到，那是如上文所述，在一心法界一项中已谈及。四种法界表象是于现象的存在之整備同时，也关系到本体论之意义。以法界实相为缘起论之立场，使之彻底的体系化，将现象与本体各方面以四种对象型态去观察。关于此，最为明了的将其意义表明的是澄观以「总该万有，即是一心，体绝有无，相非生灭，莫寻终始」^①（注释：《华严经行愿品疏》卷第一（卅续一·七之三·页二四九左）。）。此是无障碍法界，但其中分有事、理二门。事是色、心等宇宙万有之个别相、特殊相等，为所抽出之经验世界差别的变别的变化现象界之侧面。理是差别法中另含有平等相的一面，那是体性空寂，宇宙万有之根柢，是无差别的普遍一面。所以这是对现象之本体法界，为平等的根本原理是超经验的世界。然以此事与理是相融无所障碍，所以能查定出来法界分事法界、理法界和无障碍法界三种。然而其中，从无障碍法界分出理事和事事二种。即理事无碍法界，是事法界现象和理法界本体互相独立不是无缘之个别，于事物物森罗万象所表现的差别相，是在事之根柢中存有统一普遍性之平等相者，于缘起关系融通无碍；但如从本来的性格说，一为事，他为理，而且一是差别同时与他是限定于自主性之立脚是平等的。唯于此点上，根本上绝对是不能融和。其实，两者确是互不相容的。即事与事之差别的诸位，以其自性根本上说，是相互障碍。事实上是互为相反，必成为到底不许得予结合之矛盾的。虽然互相矛盾，故反以矛盾为媒介，事与理不得相离。事与理互为相隔者，存在是不可能成立和存在。这是空观哲学将渐渐的以一切法酿成为对立矛盾，是故本来停止于不可得去否定了一切，以破邪即是显正，依据无媒介的结合，只以空不可得之说法与其辩证法的论理进行方法相比时，于中可见有数段进步矣。

总之，事理无碍法界是事与理互相对立矛盾，因此以事即理、理即事，作为即是之现实的构造互相结合，于整个世界以全一之一（理）和一二之一（事）融通无碍。所以究竟这是立在现象即本体观上所观察。然而在事事无碍法界，不啻现象与本体是相即无碍，现象差别之万有，各个之个一，以一即一切绝对底一事一物皆有其特殊相，因此称为无碍圆融。那就是全一之一与一二之一是无碍，同时一二之一也是互为无碍，全法界悉是相互无尽关系上，成为一大缘起之相，投下对事彻底的观察。因此，以绝对平等之空，置于思念之中，单独在事理无碍，未曾考虑到在事事成为无碍镕融极究竟的说法。只是于事理无碍之立场，不过在其平等理性上，只是相对的「无」而已。因此如论到同为空及依矛盾为媒介者即是：一是由相对的立场，另一是由绝对立场，在其间必须自认有很大的隔碍。因此事事无碍，是依据事对事，发挥了真正事的面目；于事对理是从事上跨越了一步。所以于事事无碍法界更对法界彻见其根本真相之奥旨，所有法界之一事一物悉皆是自主各别中独立，因此反而将一切成为互相关连，露出相互无碍之相貌，说明每个事物中，渐渐流露出宇宙重重无尽之缘起。已说事事既是无碍，约在理是在本来则普遍平等，因此不必说，理（与）理是无碍，特别以此另立一法界，当然认为是不必要。依一心而认识对象之法界是四种型态，统统完全地整備。如此以总该万有为认识形式之材料，以一心为其整備了形式，而完备了四种法界体系的意义。然而澄观更加以不单纯为了客观的对象而只限于认识形式而分门，于能观一心上以观门实践内容去体认，愈是成功地以「教即观」，作为华严教学一大特色。日本义学权威凝然在其《华严宗要义》^②（注释：日大藏华严宗章疏下所收本六三〇左。）第五所立法义中加以解释华严教学之枢要为此四种法界，其中更明白的指摘出澄观所说如上体系的意义，以此一方面会合法顺《法界观门》三重观之说明，同时实施统一的释明。

第一事法界：此法界是所见到的现象，差别的万有作为抽象观者，吾人以知觉、感觉所能觉知。澄观之「界即分义，谓三世之法，差别边际，意识所知」③（注释：《华严经行愿品疏》卷第一（卅续一·七之三·页二四九左）。）。则正是指后之事事无碍法界所依之体（事）的「教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、应感」十对法④（注释：《探玄记》卷第一（大正三十五·页一二三中），《华严经旨归》（大正四十五·页五九四上），《华严经随疏演义钞》卷第十一（大正三十六·页八十二上）等所明示。《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇五上）中，内容同一，名目缺少整合，同是列举十事。）。第二理法界：以法界为自体所看到的差别界之抽象是事法界之更加一层之抽象，其性质是超越感觉的性质，以理性之对象而要有内在的性质，已在差别界之现象上见到一元化的本质，因为事之体性是无自性，决不是在事法界之外另有个别的存在。澄观说：「界者性也，谓真理寂寥，法之性也。」又说：「界者，即性义，无尽事法同一性故。」⑤（注释：《华严法界玄镜》卷上（大正四十五·页六七三上）。）第三理事无碍法界：此法界是见到现象和本体关系，脱开从事法界和理法界各各独立立场去考察，更要积极的理解到其关联性，此二法界在理上应该平等而事上有其差别，而于事上全显无差别之理，理是完全保存有差别之事，所以事外无理，理外无事；理即事，事即理，于相互关系上见到圆融无碍。因此凝然在这一节中，以法顺《法界观门》说明：举出理遍于事门等十门代为解说。此等十门中第九、第十之真理非事和事法非理二门。因为避免事理混同，所以在前八门中：理遍事，事遍理；依理成事，事能显理；以理夺事，事中隐理，真理即事，事法即理，力说理事融通。第四事事无碍法界：此法界见于现象与现象关系上，上述之理事无碍作为论据，捉住以现象对现象之对象为法界，现象之根据不必等待于本体上還元，认定当下在事与事上有相互无碍关系，相当于法顺所谓周遍含容，凝然说明此十门为十玄门。

如上所说四种法界体系意义，不断保持相互关联性，同时决不是个别独立。若理解其中有一法界是与其他对立的，则于其表象就保持各个独自之意义。吾人如无视于其体系的关连，理解法界缘起说之内容即丧失其根据，这一点，不得不特别注意。

4理事无碍之理解

于四种法界中事是现象差别之诸法，理是本体平等之无自性，比较容易得到理解。然而各个立场上，不顾于自、他之间，有关连而作为根据其教学的地位，以加强其具体的佛教教学。首先以现象唯肯定是「有」之部派佛教，是有部佛徒所建立之法体恒有说，以及以此为形而上学的意义，是依大众部系之过未无体说。进而如诸法但名说等，可看到这一类教学均可列举出来。其中前者建立于极素朴之现象的观察法门，于原始佛教上座部的倾向，然将自己持有独断的立场，在素朴地传持佛陀之教说应该是当然的看法。如后代《俱舍论》所表示，以法作分析处理，终究以一切法分为七十五法，前七十二法作有为法正是现象的存在，而特别将其依据生、住、异、灭四相为条件。又如后三种为法成为有为相之三种实体。彼等之思想立场，不但说是纯粹哲学的现象论，而且多数倾向于常识上素朴的实在论。又其后者（大众部系）应认为是客观的观念论，受过古代经典文学时代以至论典文学阿毗达磨的洗练，其风潮次第向后延续推行成为大乘唯识教学有关藏识学说，展开了个人的唯心识。但是像这种缘成偏有的立场上，都是将法从有之固定观，由单方面之考察是对立矛盾之法。如以无为是假令有为作根据解释，也是必然成为有为的对立法。大有为中见到色、心对立。如于心法也立心王、心所对立，如此推理进行终于分裂中再分裂，几乎很困难把握法之统一。假使后代唯识家由第八阿赖耶识有种子为寻求一切缘成根源，与真如关系只限于见到真如为现象所依而已。尚难成为积极的明白现象之本体，因此一切唯限于一方的对立观看。为要真正的将无为显示其应有之地位，须与此完全相反地有为之现实必加以尽数破坏，结果在终局是有为之有相均陷入不容许之地。对于以上的理解，将事法界与无关系于其他之法，将其推立在教学上，成为组织系统化，有此企图之小乘教诸派及法相唯识学家等中，均可由此容易看得出来此种意义。

又缘起之自觉过程之第二相的空之意义，寻求于第二理法界上，现象的万有，彼此差别，呈现著杂然的存在形式之相为假名不实义。真正而实在的，在绝对无限中寻求不生不灭、不增不减、寂然恒常之理体，在消极的说是一切皆空，八不中道，又约积极的说，谈一念不生即佛，一超直入如来地说是三论学之立场。顿教所说之理法界，以推定与他并无关连，唯在其上建立了教学，亦与前面同作比较后，可能容易获得理解。

然而，差别事相与平常理体关系是相即不离，理、事二法界决非各别绝缘的孤立著。以现象之事法界是由于本体之理上所显现，所以事即是理，又融合于事，成为理事无碍法界之缘起说，其理解方法，多依用《起信论》为惯例。法藏著有《起信论义记》五卷及《别记》一卷，加速理解其学说以后，释明如来藏缘起之《起信论》确实给与华严学有力的资料，为其传承所讲读。其内容所含意义及说明方法非常巧致详细，却反使要去把握正确的理解时，引起了很困难的结果。但今依据《起信论》可获得理事无碍法界之理解，想以追踪突破理事无碍法界之根柢，关于事事无碍法界内容，在后之章目必定另有述及：然此四种法界体系对理来无碍法界，以随心逐步去探求，作为达成最后事事无碍法界根源之基盘任务。①（注释：就《起信论》之著者、著述年代、前后时代及其思想的关连等，很多问题应独立作个别讨论，然因不是现在直接的课题，是故现今不多触及。但此论握有大乘佛教之哲学，成为杰出鸟瞰图的代表作，也视为现代一般哲学界之宠儿。久松真一博士著有「起信论之课题」，是一短篇的书，只限于理解此论之序说，但其内容包含丰富，为一般人所爱好。）

且说《起信论》②（注释：论之本文收藏于大正藏第三十二册页五七五中——。今是方便上以探寻《起信论义记》（大正四十四·页二四〇下——）之记述，另加思索慢慢探求之。）所解释有关缘起之考察，在表面上看似极为简明，即真如与现象之关系。最初之因缘分就是转移至立义分，摩诃衍（大乘）分成法与义二类。法者，「众生心」，「此心摄一切世间、出世间法」。又、义是从体大、相大、用大三方面说起，真如是「平等而不增不减」为体大。「如来藏具足无量性功德」为相大。又「能生起一切世间、出世间之善法因果」为用大。如此进而解明由真如、无明、阿黎耶识以及真、妄关系，说及由一心、二门、三大论说，乃至本觉与始觉，由流转、还灭之薰习说，而且转向实践论说到四信、五行。

先说此论说真如「由一心之法」分为心真如和心生灭。于心真如定为：「即是一法界大总相法门之体」。真如是平等无差别、绝对无二之理，概括了诸法根本之体。此真如为被不知真如这根本无明所起，而成为生灭与不生灭和合，非一非异为阿黎耶识；但此也包含一切法，又能生起一切法。由此生灭门说者，阿黎耶识可看为缘起之起点，真如成为诸法，作为最初状态所理解的是阿黎耶识。假若是这样，阿黎耶识就是立于真如所开发诸法之中间；若真如是体，阿黎耶就是相；若阿黎耶是体，则诸法成为真相，而有如上关系。

原来《起信论》所解说的「法」之方式，非常的巧妙，其所预想论书之影响亦极为广泛，毋宁说不得涵盖了后代在中国成为学术上的地位；但当然在理解上多少是有不完备处，亦是不能否认的。③（注释：自古以来，《起信论》具有三大难题：一、真、妄别体之难，二、真前妄后之难，三、证后却迷之难，结果不得不说是基于其表现这不完备。）到底论之表现上，有何点不完备？必须将其指摘出来。幸好法藏之《义记》，极力补充其不完备处，收到某些程度功效。其实，在论中，真如依据无明起而生起现象之波澜，只是这样解说，此两者关系是不免有所暧昧。那就是觉与不觉对立生起是阿黎耶识以后，所以真如之上，无明作如何活动？推论上缺少明确解释。且忽然提出「念起」说，此也是在理解方法上，碰到很大的困难问题。

然而，论中说明「现实」时，以先说众生心，应该先要对此点注意。说：「一切众生名为不觉」。由此可见，众生不觉之心是成立为迷苦之世界；然而论中说此为大乘之体。《义记》说，众生心也称谓如来藏，而且「摄于世间、出世间之法」。但那是价值的心真如及内含反价值的心生灭，而此二者于众生心中不相舍离。关于阿黎耶识也有同样说法；但众生限于众生，所以不觉于真如故，那也等于是因为无明，不知为无明之意义，知无明为无明者，是依真如为众生

之体。由此看来，所谓众生心是大乘之体，论中有此文句，当即尽照此样作为肯定了「此心本来自性清淨，而也有无明，为无明所染而有其染心，虽有染心而常恒不变」之说。自性清淨是觉，觉与无明也互相相反，然而说其不离，不外是为了否定其相即。此不觉生起处，始有始觉生起，则始觉是本无今有，与无明亦是同样。此点指出不定的觉与无明之相即所以然。

于是本来自性清淨，由于无明生起就说明为「忽然念起」，不过《义记》解说忽然「不约时节之说，故起是无无始」，否定了忽然的时间上之意义。结果那是表示为无始；但说没有开始，反而可说随时即是开始之想法。无明是念念而生起，不同于真如无始而无终，无明虽是无始却是无有终。

此一切诸法由真如生起，无明从真如之外生起，而使真如有所活动？或是从真如之内分生起了诸法？必然是其中任何一个；但是不管是那一个，一是相拒真如之普遍性，一是相背真如之绝对性。故谓「依阿黎耶而说有无明」，依此如得钥匙解开阿黎耶识才为无明之基体。若得理解了此一意义，则无明是在真如之中，且真如是超越了无明。无明不断的违背真如，不过也是真如的一种波澜。以此真如是理，生起现象。另一方面，又超越现象，同时含摄在其内中，所谓理事无碍之义，真实是由《起信论》得到理解。

诚然，论中以理为真如，曾经是成为超越的，而应该说为超越现实的，其是真如所以就是真如。但如是真如，可否看作为潜在现象背后为指挥之实体？若实体完全与现象无缘而隔绝，则两者之间当然不被承认有缘起之关连性。在众生认为已捉住真如，其实不但没有捉住真如，反而其间隔更是愈远了。因为唯从差别立场想超越理性，那不是真如自体之超越，只不过是分别上而已。可是《义记》说「一切诸法即真如」，能依此说有真如是常常由吾人所接触。真如虽是在妄念之中，但将其超越，然后在一一法界上表露其全资。至此始算有了此理性之真如，成为实体而表现在诸法上，不过是一种为解释方便上之说明。事实是理即事，而一方面在事中有理，却又以事上表现事。以真妄和合之阿黎耶识为真如，然因常常与超越之真如相通，故超越与内在是一体不二，互相合致而活动不已。以此内在次第超越行动由接近了始觉。论中说「依于不觉故有始觉」，即此意义也。而且始觉之究竟是本觉，曾一度归回到本觉究竟时，即成始本不二，则早已知道内在真如与超越之真如无二无别。所以「本觉之义是对始觉而说。以始觉即同于本觉故」。若然，所谓由于阿黎耶识唯依无明，其本来实在应该归著于真如之一元化。

证知无明本来是虚妄，而无明与真如本来无别，真如之外无诸法，除去诸法是无真如。如此有生死之处即有涅槃，有烦恼存在场所即有菩提，即所谓生死即涅槃，烦恼即菩提也。

但是，这种境地，实在是所谓「唯证相应」，真如必定是常住主体。所以真如是以客观之对象的立场所见之不实有，此点应称为毕竟空；其空同时又不得堕于对象的无。吾人离有超无，住于真智，即与真如成为一体，即能以身证此现实之绝对否定与绝对肯定之关系而相即。由于理事无碍在教判的立场上，为终教所说，比起事事无碍之圆教于教学构成之原理是要低了一段，这一点先予理解到，而亦见到四种法界所成的法界缘起之内容，这是意味著理事无碍法界成为事事无碍法界之基盘，将基诱导担当极为重要之任务，自身也该知道包在内中。^④（注释：理与事之关系，可以参阅作者所著「缘起之构造」（四六四——），同时可参阅四种法界之体系及第三节理事之关系。此中，或有重复者，或另外加以注释的解明。）

第七章 空观与有行

1 普贤行与空观

华严经史的成立，其思想内容多分受了《般若经》之影响，在经典成立史上有明确的证明，经典内容自身也说明了这一事实。不用多说，般若一贯所畅流的是以空思想为核心，但是《华严经》并未无视于空观，不过华严教学以有相的事法为根据，正以此说明其事事无碍。实有，

是以空为基础，否则不能彻底理解其所以然。吾人对于《华严经》占有最重要地位的普贤行，有关此讯息及内容，应先认明清楚。

《华严经》全体是解说普贤行，可谓表现了普贤行愿，所以此经又称《普贤经》，为其总称也是当然的。①（注释：此点按金子大荣氏之「普贤与空观」（日本佛教学协会年报第三号一一八）中，从经题与一经全体组织两方面比较，推考本经是为表现普贤行之观点上。）既然如此，于《华严经》中所活跃的代表菩萨应以文殊和普贤最被受注目，毋宁说普贤后从文殊夺得优势的地位，通过一经中明了地而给与汲取。大藏经中说到有关普贤菩萨之处极多②（注释：经题上唯有揭示普贤之名，大藏经中有十数种经典可以列出来，其内容为普贤对告大众，或是解说普贤行亦极多。后来《法华经》中之〈普贤菩萨劝发品〉，普贤菩萨发大誓愿守护《法华经》，在《华严经》表现了是使普贤思想一大发展。《观普贤菩萨行法经》是直接承受《法华经》，以间接继承《华严经》，经普贤忏悔业障为中心，以教主资格而生起普贤信仰，于是具是普贤菩萨之行，成为普贤如来崇高之地位，因此护持国土。《大方等大集经》卷第七（大正十三·页一八五下），《悲华经》卷第四（大正三·页一八八下）等正是记述这些事。），大概是与《华严经》的起源发展有很多关系，故普贤在《华严经》中总是有最重要的地位，成为其思想上活跃的中心，以解智为代表的是文殊，以《般若经》为活动舞台，相比以行智为代表的普贤，其在《华严经》中必须加以留意。特别在经典成立史上所见到普贤思想是出现在文殊思想之后，如文殊几乎在极力赞叹普贤行。抱著不满文殊思想时代的人们，想与文殊不同另外有更上一层之希求，则以此弥补，而使普贤思想发达起来，那是谅为贯彻此经之代表的思想而成③（注释：在《华严经》卷第四十六〈入法界品〉（大正九·页六八九下）中，文殊劝善财说：「具足普贤道，究竟佛菩提，一切刹劫海，修习菩萨行，满足诸大愿，成就普贤乘，无量诸众生，闻彼名号者，修习普贤愿，得成无上道。」无论此文之解释表现如何，若依其奥妙深潜之思想史的考察，很明显的窥见由文殊推移至普贤，在思想史上推进之一斑了。）。就中，在他化自在天宫会有〈普贤菩萨行品〉一品，说明释示普贤行之特德。又〈入法界品〉之别译《贞元经》最后附加〈普贤行愿品〉，作为一经之归结。

于是，所谓普贤经典是一群部、品所成立的《华严经》，文殊经典所活跃的文殊菩萨由般若经典的舞台，移其玉资转到《华严经》，而增加多分行道的积极性，以至更进一层弥补而完成，至此可见到普贤菩萨之活跃，而且是贯通整个一经，其趣向是压倒性的普贤思想，必定有此了解才是。

然而大概的说，普贤思想，若以极严密去探寻经典成立史的变迁，最初所想像普贤行是一般大乘菩萨之所修行。后来，次第改变意义，被理解到的是特殊的普贤菩萨行了。说其推移之事情，在《华严经》中以普贤行资格作为大乘菩萨行之究竟，为此特殊加以强调之结果，不但安置于一般的大乘菩萨行，必定要以特别的菩萨资格与其他诸菩萨相比，就中与文殊必有明鲜区别。假若不如此，一般大乘菩萨行均可视为是普贤行者，修此行之一切菩萨一律皆可为普贤菩萨。④（注释：从普贤行为一般大乘菩萨所行去考察，特别为理解普贤菩萨行，就其路径有关经典文献的考证，作者在其「普贤行愿思想发展史的意义」（龙谷大学纪要第一辑佛教学论纂七九——）一文有详细触及，可一并参照。）如此，基于经典成立史之说明，无论思想之任何变迁，究竟证入法界为华严之证果，以舍那为果观，以普贤为因观，是当无异论。法藏《探玄记》卷第一说明以法界开摄成因果：「普贤法界为因，舍那法界为果。」⑤（注释：大正藏第三十五册页一二〇上。）释示以法界因果为一经之宗趣。又可看成为一经缩影之〈入法界品〉，其宗趣同样的在《探玄记》卷第十八说：「既明入法界，即以此为宗」⑥（注释：同上·页四四〇中）禀承上述澄观在其《普贤行愿品疏》卷第一说：「以入法界缘起普贤行愿为宗。」⑦（注释：卍续一·七之三·页二四九右——。）如此说，当可明了普贤行在一经中之地位了。

既是以普贤行有大乘菩萨所行之特色，所谓文殊经典所释示诸种行法，也就以普贤行为中心，成为集大成之十地行道，当然是普贤行。特别是在成立史上看到，〈十回向品〉成为普贤思

想之萌芽，有泪厚气息之现象。后来明白认定作为判别普贤思想之素质，由这一点上故说明一般大乘菩萨行作为普贤行，得知与所谓十种波罗蜜之普贤行有所关连。如此特重极厚于普贤行，智俨决定一乘十玄门之最初^⑧（注释：大正藏第四十五册页五一四上、中。），圆满终极入法界是决定为普贤。法藏在《探玄记》卷第一，整卷《华严经》以普贤法界为因，舍那法界为果，于是以法界因果定为一经之宗趣。^⑨（注释：大正藏第三十五册页一二〇上、中。）并且在《华来旨归》中以一句话说明经典之归结，即：「穷尽法界，超越虚空界，唯以普贤之智方能穷其底。」^⑩（注释：大正藏第四十五册页五九六下。）依此可知，置普贤于一经之中心，诠表普贤行才是贯通了一经之中心点。

解释普贤之字义，智俨说：「行周法界曰普，体顺调善称贤。」⁽¹¹⁾（注释：《搜玄记》卷第四（大正三十五·页七十八下）。）法藏禀承其说：「德周法界曰普，用顺成善称贤。」⁽¹²⁾（注释：《探玄记》卷第十六（大正三十五·页四〇三上）。）澄观、宗密亦大体袭依此说，所以得知在教学上之解释为一贯而且一致。⁽¹³⁾（注释：普贤之源语，〈入法界品〉梵本为 S amantabhadra，音译为三曼多跋陀罗。Samanta 是善，bhadra 是吉之合成，表示为赞赏大乘菩萨之语，是极为适当的称呼。另外加 carya 形容词，此译为必可修行，caryasamantabhadra 汉译为普贤行。）此是自利利他称赞圆满大菩萨行表现的善吉之名，所以其行能够涵盖极广大的内容。《探玄记》有十种普贤行：「一、达时劫，二、知世界，三、识根器，四、了因果，五、洞理性，六、鉴事相，七、常在定，八、恒起悲，九、现神通，十、常寂灭。」⁽¹⁴⁾（注释：《探玄记》卷第十六（大正三十五·页四〇三中）。）又此十种之中各各具有十门，辨明百门普贤行，由此则了知普贤行是何等的广大了。

《华严经》中直接以普贤为品名的是《晋经》第六会之〈普贤菩萨行品〉⁽¹⁵⁾（注释：《唐经》中有〈普贤行品〉，并且其第一会开出《晋经》中所无的〈普贤三昧品〉。），在《贞元经》特别于最后附加了晋、唐两经所没有的〈普贤行愿品〉，以具体的说明普贤行愿之内容。而且在经第七会〈离世间品〉中，对于普慧菩萨问有二百个问题，而普贤菩萨能答说有二千行法，由此可见出普贤活跃情况⁽¹⁶⁾（注释：在《唐经》中另外有重会普光法堂会之最初置有〈十定〉一品，以普贤为上首，说十大三昧之相。）。同时不可忘记，尚有第五会置于最后之〈十回向品〉。此品是金刚幢菩萨入菩萨明智三昧，于出定后释说十种回向法，说明迄今所修，得来无量之大行，必须统一回向为众生、正觉、实际，其所回向善根之三种回向，则如法藏所指示，以「成就普贤法界德用，为此品之宗趣」⁽¹⁷⁾（注释：《探玄记》卷第七（大正三十五·页二四二上）。）。因而其中所明示之三种回向义，为广说统摄十种回向，实在是雄大壮丽！其所现示之壮观，非以言语所能道尽。主要是依普遍之原理的回向成就，则说明能得真正自在之境地，以到达涅槃之证真。依于此品之上首，假使以金刚幢菩萨，但其内容普贤思想表明极为浓厚。并且其次出现之〈十地品〉，所见十地之正行亦正是普贤行，如此，十波罗蜜行自身即是普贤行。

另一方面《般若经》中说明乾慧等十地⁽¹⁸⁾（注释：特别在《小品般若经·发趣品》卷第二十（大正八·页二五九下）。），此与《华严·十地品》说十波罗蜜思想⁽¹⁹⁾（注释：卷第二十五（大正九·页五六一中）：「是菩萨于念念中，具足十波罗蜜及十地行。」），可看出有连系性。然而按照《般若经》，经中以一贯修行的主要德目为般若波罗蜜。六波罗蜜中，若除去般若波罗蜜，则单是道德的行法，并无甚深重大意义，此则依《般若经》作为舞台而所活跃，为文殊的抽象表示。如此文殊移来《华严经》所谓文殊经典，从第二会〈名号品〉至第六会〈十地品〉，构成初期成立之天宫四会部分。其上首也有其他诸菩萨名，但大体依于文殊为象徵所别开之智慧内容。以文殊为内德，对文殊亲自赞叹普贤行是散在第二普光法堂会诸品。以文殊为上首，而尚未完全。但已渐渐地脱离般若之十信会。接着十住、十行、十回向，乃至十地，天宫诸会正是切合普贤思想，于现示终成普贤思想压倒之形势，尤其是〈十地品〉所说意义。般若空给与华严十地思想影响最为强大，呈现出普贤行作为空观思想之契机之意义。

以上事情，大约是记述于《华严经》最后之〈入法界品〉中。由此记述，推知最初善财行

者也被文殊所指导，最后归 向普贤得证入于法界。整个《华严经》是以《普贤经》渐渐承受了文殊般若思想影响，终于转移成为华严独特立场。因此般若似乎站在对「有」竖起对立意识，而以 破邪立场，全力否定其他法界。对此，华严则脱离了空观的方法论，以空观包容下真正之「有」是不可或缺为要件，所以前者若以「空观」为立场，后者则以「正在 进行的空观」，或者是「空之断层」为立场。以理解《华严经》是以普贤行作为预备的思索，则能明确的了解其全貌。再以普贤行之内容，在《晋经》卷第三十三〈普贤菩萨行品〉之起初，普贤菩萨说：「菩萨摩訶萨，起一瞋恚心者，一切恶中无过此恶。」²⁰（注释：大正藏第九册页六〇七上）对瞋恚恶德极力忌嫌。更说：「起瞋恚心，则受百千障碍法门。」详细的告诉障碍内容，然因瞋恚是妨害菩萨利他功德之大悲摄化之障碍。所以为了消除此等障碍，力说必须处于此空观之地而修习十种正法。又在后之〈离世间品〉中揭示十种普贤心，与十种普贤行愿法相互照应时，住于大慈、大悲等菩萨利他心之大行。²¹（注释：《晋经》卷第三十七（大正九·页六三四下——））应以一切无所有之空为根基才能获得通达，此即是诸佛如来最大誓愿授记法。能与此同一归趣者，应[同号皆名普贤]，必是获得 广大无尽功德者。这在〈离世间品〉中说有二千行法，以真正菩萨之行法，为了具备普贤之德，善住于无所有之心，修持波罗蜜行²²（注释：《探玄记》卷第十七（大正三十五·页四一八中））。法藏解释此品名，要以四法说明：「一、离世间之 妄执，二、缘起世间成为无自性故，三、在世间而不为世间所摄，四、佛果究 竟即一切世界而不著于世间。」普贤行是善巧于一切行而泯灭其行迹，所以普贤行能现示其堂堂正正之普贤行，解说广大有行而吉祥之普贤行，乃是华严深深内藏之 空观，要是看走了这一点，那可断定是真正不懂华严矣。

既然普贤行以其本质的性格为具有空观的意义，除了空以外不得不有普贤行，依此看来《普贤 经》被称为《华严经》。当该了解原本是建立在空之理地上说有行作为其主要点。后代所发达之普贤信仰也曾一度建立在空之理地，如不是透过普贤思想，毕竟是无 法成立了。《华严经》中，从古型的次第而增广之迹象看出，最新所添加的是〈普贤行愿品〉，按照普贤行愿，善财悟入不可思议解脱法界之状况有所详说。在《贞 元经》卷第四十之起初有十种广大行愿：「一、礼敬诸佛，二、称赞如来，三、广修供养，四、忏悔业障，五、随喜功德，六、请转法轮，七、请佛住世，八、常随 佛学，九、恒顺众生，十、普皆回向。」²³（注释：大正藏第十册页八四四中。）见其一内容是如何的具体而实际。

前文引用古型之部品所显示， 普贤行之内容专以强调空性之理地，比较很显著地积极的将内容移至于行上之事，述说以空观之普贤行改为有之行门，慢慢移转到普贤信仰之过程。由此了知，以普 贤思想产生了具体的普贤信仰已至潜藏著萌芽之事。总之，普贤行以显著地具备有积极的相貌，发展至具体的与实际的法门之现示，此该属于《华严经》成立史上极 新的层次，贯通《华严经》之主流是以空观为普贤思想，如此才能成为占住无碍无尽法之基盘的地位。

2有空思想与缘成

对于印度大 乘佛教学派，学者们一般区别分为二种思想系统。一是以龙树、提婆为中心的中观派，称为空宗。另外有无著、世亲系统的瑜伽派，如所周知的称为有宗。^①（注 释：此事在义净《南海寄归传》卷第一（大正五十四·页二〇五下）中说：「所云大乘无过二种：一则中观，二乃瑜伽。中观则俗有真空，体虚如幻；瑜伽则外无内 有，事皆唯识。」以后此两派统成为佛教之常识。）然而，龙树与世亲的自己意识中并没有筑成两派对立的立场，只是后代的学者们各各投其所好而相对峙立，造成两系学派对 立，进而有二种相持对立之称呼。也许这两派对峙之形成，说不定是在佛灭一千年以后。若依法藏解释，此两学派思想皆是基于「缘起」一种理由，从「诸法缘成」之一大前提下，因为根据同一理论而发展成为二种结论，所以其结果是归纳为一种有、空合成，即《五教章》卷第四说此为「此乃相成而非破也」。^②（注释：大正藏第四十五册页五〇一上。）站在色之立场上解说色与空之相即关系，或是站在空之立场上看此

色、空系而所生起相异之结论。所以以色即是空为清辩之义立，空即是色为护法之义存。^③（注释：此事于《十二门论宗致义记》（大正四十二·页二一八中）中，也论及有关其根本的立场。）即缘起之法是幻有，所以亦是真空。空是「有之空」，同时有亦是「空之有」。由此可见，了知两者决非相破而是相成。

说色所以是空者，因为不执著色、空是有的实体。即时说有一法者，因为在同一空间中同时不可说有其他法存在，即无一物故，得同时显示法存在意义。以一般之平面的以上之看法，现在所有之法也是空，空故即是有的意义。诚然「色即是空」，依此有色；「空即是色」，由此见空。那就是「色即是空」与「空即是色」。色之存在理由和空之存在理由，于互为因果关系上出现了二义交彻无碍而彼此相成，非为同一内容而以逆顺之文句表达反覆重述之简单方法。

色与空为永远的相对立，如色是色，空是空，则不是缘成法。主要空是现出色之否定面，色只是指出空的肯定面，成为空是以色为色，色是以空为空。「从缘生故必无自性」^④（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页四九九中）。），这是法藏之解释。不是先有了法其后生起缘起，而是以缘生或缘起，就在事实之中，并无矛盾之处。「缘起之法」作为自证立场表白出来；所以在法藏所著《金狮子章》一卷中，设有十门法界缘起之相状，以此比较容易理解之方法，使吾人应深思此意。

《金狮子章》之组织是著者平常作为教学组织之纲领，「略作十门」说明缘起之大纲：一、明缘起，二、辨色空，三、约三性，四、显无相，五、说无生，六、论五教，七、勒十玄，八、括六相，九、成菩提，十、入涅槃之十门组织。^⑤（注释：以一部组织是《五教章》四卷为初，《华严经旨归》、《华严经义海百门》各一卷等为通规，于其内容比比莫不皆然。于此，本宗以十贯通重重无尽。同时，十之文字表示一个完全的满数，根据此表示重重无尽之义，笔舌难尽其深奥之义，以有限的言辞文笔显示，故分十门为其常规。）首先由佛教之大纲缘起说起，其最后究竟之目的构成菩提与涅槃，以巧妙地说尽法界缘起之真相。第一门「明缘起」，是佛教根本思想，为最初之前提。^⑥（注释：此类例在另外作品的《华严经义海百门》（大正四十五·页六二七——）中也可以见到。）依此成为空门，即是第二「辨色空」之阶段。又现示差别之有门，依此则为第三「约三性」阶段。由「缘成」缘起之大前提，导出「一切法是空」与「一切法是有」，提示了二种不同的结论。幻色真空故即缘起即空，若色不是空则不须要藉托于缘起。缘起之法不外是要显现空为目的。确实，色、空可说是佛教缘起思想之中心立场。然而，诸法之体相，平常说有遍计所执性、依他起性、圆成实性之三性，而三性是终归于同一际地，但应先将诸法体性分为真、俗二谛（圆成实性为真谛，遍计、依他二性为俗谛），以此为有相，浮现于表面上。

同时，若拘泥执著诸法体相于三性差别立场，应顾虑为尚未了达缘起真相。以三性差别即现示平等无相之一性，将三性摄导于同一际地之归结，即显出第四「显无相」之阶段。即遍计是情有而理无，在凡夫迷情上是有，若从真正道理上正视即是无。又，依他是相有性无，因缘所生之依他法，其相差别虽为有，但其自性必定是无。又，圆成是理有情无，真理是从道理上说虽然是有，若在迷情上完全是无。所以依三性之密意即有「相无性」、「生无性」、「胜义无性」之三无性，将其综合归纳为无相一际地即无相之一门。虽然以相尽归纳为无相之一性，此性其实亦非成为无生不可，所以有第五门「说无生」，超绝了相对，而立向绝对之缘起。即是泯绝了诸妄想言说，而性相皆是寂然，实在无生亦不可得云，但勉强立说无生罢了。如此，第一门是列举了缘起之概括，从第二门至第四门，以相对的立场来观察缘起真、俗，有、无两面。至于第五门，由超越一切相对的绝对立场言说缘起之同时，以不被缘起束缚上，从此当为线索而导出无尽之缘起。第六门是论五教。第七、第八之「勒十玄」和「括六相」之相继。是为表示机感不同，建立有异之教类，以还原说明领域，缘起作为教法而提出教法有「论五教」差别之方面。如此，缘起之究竟是在说十玄缘起、六相圆融，以及最后把握住缘起之真相是能证之智为「成菩提」，其所证之理为「入涅槃」，以结成一部《金狮子章》一卷之构想。确实的，色、空

是缘起的两面观察，决非绝缘而另有其他，结果空有必定是合成，为贤首教学之目标。按照法藏《般若心经略疏》⑦（注释：大正藏三十三册页五五三上。）中指出：色、空相望，其关系具有三义；第一相违义，空与色完全相反，色存空无，空存色无，色空互相否定。第二不相碍义，说色时不是实有之色，唯是幻有之色，在色之当下不碍于空，说空时亦不碍于色，彼此具有互为相通关系。第三明相作义，此第二义更进一步，建立色与空互为相作关系。即幻色的色是一如原样即是空，因为空是当下亦即成为幻色。空是不滞于空，色是不执于色，空有却能彼此相成，而得成色是色，空是空。诚然，色与空互相为对立矛盾，相互否定；但是，空与色在于缘成上即为同一，实是缘起即空之原故也。以此真正的了知色，才能真实的了知空，同样的真正能通达空者，亦同时能获知真实的色。解释此色是大悲，空是大智，由于观察「色即是空」，成就大智，是故也不住于生死；因为观察「空即是色」，成就大悲，而不住涅槃。⑧（注释：同上·页五五三中。又承迁之《华严金狮子章注》（大正四十五·页六六八中。）依空有合成，其结果即大智与大悲，表示也不住生死亦不滞涅槃，是大乘菩萨之行道，此即是法藏所以主张色、空二义交彻无碍，相成相作之理由。

有一位艺术家，用金质为材料，以高超技术（手艺），镂刻了一座金狮子象。所造出的金狮子，看其形相是由于艺术家手艺，忽然出现之狮子，如活生的狮子，吾人执著，认为是实在的，这是吾人常识误之想法。然而，现今所见之狮子，只是靠艺术家手艺所造成，不过是一个假相而已，狮子相之现起，只是金质生起变化罢了。因为其生亦毕竟是不生之生。狮子虽是有其体，但可说是完全不生，只是金狮子以元本不生之金而藉托于缘现成为不生之狮子之相，此即是缘起真相。此章文中称谓「正见」。正见即是对邪见说，邪见就是拨无因果。上面所说，如不能证知在空有合成上立缘成无相，缘起无性，则不能契合真正因果之理。

依于上文所述，而能了知，在华严有空合成上，对于空义好像依照中观学直接原样所采取了破邪的方式，并未加以任何订正或改窜，亦未见到有何深化之形迹，就将事事无碍的无尽缘起容入其教学之中似的，但实际不然。因中观学是以空为主导的立场，是始终贯通彻无自性而连续破除邪执，依于否定任何实执，但又不显示持有任何企图。不然，若中观学抱有任何企图，则不外是反将空观自杀，空观亦须在否定中抹煞一切，否则，也不能说生真正空观。于此中观学，立场上在积极的有行上未曾有明了的表面肯定，是故不无缺憾。进展到华严之时，于是一度展开了无尽缘起。明了不可得空，转生为肯定的有行，明了了「有成于空」之同时「空成于有」，于重重无尽关系上，一切事法各有其当然之位置。法藏《义海百门》中有：「若举空即一味唯空，若举性即一味唯性，若举如则一味唯如。」⑨（注释：《大正藏》第四十五册页六二九上。）指出由有、空合成之立场，一切空即性、即如，并且「泯则泯其体外之见，存则存其全理之事，即泯常存，即存常泯」，说明泯空存有为一体不可分之事。以中观空之当面问题之方法论的立场，即将中观空其本质的中心点，安置于佛教一贯所流行的实践上去，至少于论说方面，将空作为客观的研究对象，而超脱、否定了有法，以钻入空地而遥遥超越。然而以此为无所缺点的华严法界缘起，无尽之构造采纳，作为直接目的及其论说的归结，以挥法界缘起之特色。于此完成了彻底深化的有即空，空即有。空观之矛盾否定的不可得空，将其地位投进于华严空有合成。古来一般说：「般若为是空观之始，华严为是空观之终。」由此一消息表示了甚深之意义。

3三性与真妄

有、空两义合成于缘成。说有即无、无即有者，于此能见到理事无碍法界之至极，那正是终教之当位。同时真妄问题为事事无碍之根本的基盘，得容纳于其中时，可能当下即成为圆教的内容。关于这问题，法藏著有《妄尽还源观》中说到。总体的来说，以海印森罗常住用与法界圆明自在用，一是从海印三昧，另一是从华严三昧说起。真如本觉是妄念去尽而本心澄寂时，森罗万象是一心所现，于炳然中浮出其相。分别以真如本觉本具之无量功德，和其所修万行为显现本具之性所用。在华严大行中明示真妄交彻，理事圆融，因行中即说果德。真如与诸法不

离而相即，为在圆教立场上才能有所理解。吾人以此作为线索，法藏在彼之《五教章》卷第四有所说明。^①（注释：大正藏第四十五册页四九九上。）〈义理分齐〉一章于四门中，初二门有关「三性同异义」与「缘起因门六义法」，从真妄与事理问题上，对华严空有想作进一层去考察。

究竟《华严经》的〈十地品〉于《华严》一经中是占有极重要之地位，今不必加以多说，此一品因为是缘成思想之发详，所以具有重大的意义。特别是其中之「三界虚妄，便是心作；十二缘分，是皆依心」一文，见其作为后代佛教之各种教学，成为至高无比的中心要点使用，即可思过半矣。按照十二因缘之顺逆两观所现示之染、净缘起，其净缘起意味著契当于真如，染缘起是表示于迷界流转。此流转与还灭之契机是把握在一心。一心就是真如，同时，也非是妄法不可。

此〈十地品〉一文，另一方面与〈夜摩天宫菩萨说偈品〉有名的唯心偈^②（注释：大正藏第九册页四六五下。）将其相互对照看，更能明了一心作用之意义。唯心偈以「心」作为中心，那就是「心如工画师，画种种五阴」。心是「一切世界中，无法而不造」。所以「诸佛悉皆了知一切由心所转」，若如此理解者，称为善能见到真佛。特别是此中「心如佛亦尔，佛如众生然，心佛及众生，是三无差别」，此三法无差别之一偈渗介于其间，该三法均为同等的看待。心、佛、众生三法是法性缘起上之作用，各各表现不同的过程而已。心者，只是法性缘虑作用，于此缘虑对象之法性上有开悟作用者成为有价值之佛；而迷妄作用者成为无价值的凡夫，在法性缘起过程上所称三法根本主客未分，皆为同格，这是天台智顓的看法。然法藏专以心为主，一切迷、悟、染、净悉以心为中心，由一心所转成。「法由心所造」，「一切由心转」，按照前后之句，规定中间三法无差别。天台站立于性具说解读此文，而法藏即以缘起上称坐于性起说，两者不外是理解唯心偈而有不同立场。

因此虽是三法无有差别，法藏以由心能造佛，又能造众生之理由，当然三法不得有所差别，心是作佛与众生二者的能依，同样的对其中任何一者也能成为所依，故心是置于能造之立场，心与佛成为无差别的同时，心与众生亦无差别。又如《起性论》也说，若因由真如而有无明，则无明之根源也可于真如求之，因由佛而有众生，则佛与众生也应该该是无差别。由此可想到圆成实性之真如与遍计所执性之妄法，使其相结合是依他起性之阿黎耶识，则三性相即问题，当可大大地浮现出来了。

到底一切万有之种种现象，若从唯心论的立场来说明，是依染缘起之分别智所造出。原来不生不灭之法，是由分别之智慧而现起其相，所以若放下妄念，一切万象悉不留其相而还归不生不灭之本然，是出于真如，还源于真如。于是，圆成实性的真如即是心行处灭，远超过吾人凡夫之知识境界。《起信论》所说：「一切诸法是唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。」若真如是一味平等而境智泯亡，应该称为：「言亡虑绝，空不可得。」可是称真如为空者，并不是说全无内容之意义，而是本具过恒河沙功德。唯以吾等有限言语是说明不尽。不但如此，若想要说明者，以妄念妄情作为计度，反而使真如远离矣。刚才说此真如为空不可得，似如由其内容为无相之缘故。事实所谓真如无相一义上，非依于空解说。若说有相吗？即是无相。若说无相吗？即是有相。就此有相、无相上，不得作任何决定，才是真实之意义，说为空不可得也。

如此真如之有无，因已超越吾人以妄情可决定之范围之意义，所以称为是空。然而若举体随缘，皆成现象诸法，那也是无异于随缘形成万法根源。唯以现象背后所横著之一实体不可当为有，则必须理解以举体诸法绝对完成之有。^③（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页四九九上中））法藏以一真如有不变和随缘二种属性，举出真妄、理事相互交彻之点，其随缘而成染、净，而且不失其自性清静。现以明镜映现影之喻作为说明，明镜无论是对清静或不清净之物体，一切均照原像映现不误；虽说明镜因映现了染、净物体之像，但仍不失常明之明净，反而将染净之影，按照原样映现，则表示其自身是明镜。不变之真如是随缘成为诸法，同时也不消失其不变之德相。随缘而成染、净，永恒而不失自性清静。因不失自性清静而成随缘为诸

法，所以此二义唯是一性。因映现了净法，镜之明净度并无特别的增加；若映现了染法，也未染污了镜之明净。按照了净法现出净法，是显示镜之明净是同一意义；照了染法映出染法，亦是镜之自显明净。即一明净之镜子上，所照映之染、净皆同一染净显示出一影像；但若镜面上挂盖了尘埃者则就不算数了。假若明镜没有尘埃，其所映出之影像是染净一如。假如吾人不加予智慧分别，则不能于圆成实性上，不解不变与随缘是一致的，在真如上，空、有并不矛盾的。盖以有、空二义本来并不相异的，只是在同一体上，对于内、外上有二种立场而已。因此，空不阻害有，有也不碍空之建立。有即空，空即有，有与空成立，成为各各在可能之契机上，为各自内中所具有。不变、随缘的空、有二义相互规定其生存方式，又相互没合其影而无他，并且知道是同一性。

三法中所论说之佛与众生，同是一理。即还灭之佛对流转之众生说，众生是遍计所执性，结果是迷情。尤其在法相教学上，虽然同是遍计所执，但分为能遍计、所遍计、遍计所执三种，有关各各道理，在法相宗似有独特解释。现在性宗将此立为「情有」和「理无」二义。「情有」者，以心外有实法，在自己妄情上浮现我法之相，所谓迷情，此是约有之义说。「理无」者，既是凡夫迷情，所以实际上是无，不过是假有，若由道理上推论，原本就是无，并且真如是完全无妄染，因此不得不说为「理无」，此是空义，如此，众生法的遍计所执之一体上了知情有、理无和有、空二义而合成。

然而，以佛与众生结合一心成为契机之阿黎耶识是表现依他起性，在《起信论》既承认为有觉与不觉，分别性之染污分与真实性之清净分合一为染污清净分，那是以四缘等之依他法之因缘所生起的色心之诸法，带有染污分是染分之依他，指有漏之诸法为虚妄之遍计而说。又清净分是净分依他，约无漏之诸法为净薰习之清净法而言，不但是依于四缘等之他法，而依于真如随缘所表现诸法的意义，与真如并无别异。所以此依他起性，在色心诸法相似实有，并且其假有相似圆成之实有。又在遍计之情有似有之义与在缘起之诸法为假有，并且无性之真如以外所无。毕竟这是无自体，为无性之义。有此两义故得知以有与空为依他起性之一性上而合成。

如此三性各具有真、妄二义，并兼具空、有二面。彼等各各二义决非保持必有单独之位置，而于自身置立二义之同时，又有自他互相关连二义。依上文记述已经明白，因此应理解到这些三性二义是从自他以相互对望关连。然而，圆成之不变、依他之无性、所执之理无，就是真如之自性清净，缘起法由真如而生起，其本体是依圆成而存立。又遍计是无明，迷于真如之理所生起之妄心，所以约其本体亦是自性清净之真如，三性毕竟是同一性。另外，圆成之随缘、依他之似有、所执之情有，将其彼此对照时，真如是藉无明之缘而成诸法，故随缘与诸法而有关连。又缘起法本身不是遍计，实由真如生起，但相似从圆成生起，同时也似遍计之情有。另外，以遍计是在妄情之前，所出现的妄法上说，此等三义亦则为三性同一时际。前者称为本之三性，后者称为末之三性。然本、末三性相望时，显然表明了不一之义。但是本之三性，末之三性于各各立场，任何三性均为同一义而不异。^④（注释：有关三性本末，今依东大寺系所传，此所谓本寺派之说。然若不变，随缘之义作为本之二义，似有无性、情有理无作为末之四义。若在其上以三性是同一际说则为高山寺系所传，称为末寺派之说。任何一派说三性同一际主要点并无不同。）于此本之三性说真、妄相即，妄即真，成立了「空即是色」；于末之三性是真、妄相即、真即妄，成为「空即是色」罢！

此在法相宗教学说真妄不融、三性各别，对于华严教学有不同之处。华严宗教学是从三性各具备空、有二义，相互成立理由，而以三种相即为真妄溶融立场去考察。法藏在《五教章》三性同异义总结说：「此上论文，又明真该妄末，无不称真；妄彻真源，体无不寂。真妄交彻，二分双融，无碍全摄。」^⑤（注释：大正藏四十五册页五〇一下。）依此诸论之教证，确定自说，所以决论真妄立场，安立空、有于同一性上。

盖法藏说三性，特别将圆成和依他及真妄对立，融合为三性同一时际，开创三性各各具有空、有二义，以注意有、空合成。法相宗教学是常常以依他与遍计假有、虚妄对立上，区别为

互相对立。法性宗之立场，发挥其特色是顺从真谛系之导标，于《五教章》所引证之文句中，有很显著之认明，这是法藏以平常当为定规之性相融会上，以法相教学之如来藏缘起说之法性为主，并融会于教学的立场，含有这点意想应予了解。当其教证⑥（注释：大正藏第四十五册页五〇一下。），法藏由真谛所译世亲之《摄大乘论释》卷第六所引《婆罗门问经》及《阿毗过磨修多罗》两经⑦（注释：大正藏第三十一册页一九三上。均引用论文为教证。），总摄依他之中举出染分之遍计与净分之圆成，显示生死与涅槃非是永远相异之教旨。依据三性各各具有本末、真俗、空有二义而溶融无碍，结论是三性同一际而有、空之融即，所引用法相教义之证权，窥知为诱引后学们获得了解，作为方法论之巧妙手法。⑧（注释：但玄奘译《摄大乘论释》卷第五（大正三十一·页四〇七上）中，依他这中含摄染分遍计与净分圆成二项，只以密意表示如此施说。法藏所引用真谛译，彼同样用《摄大乘论释》，避开玄奘新译而用真谛之旧译即可知其意向了。）

了解到以上记述之三性是真妄交彻，空、有所合成，于《五教章》卷第四有此〈三性同异章〉及顺次之〈缘起因门六义法〉一章，引导出后面〈十玄缘起无碍法门章〉与〈六相圆融义章〉之意义。亦将了知以十玄（门）缘起无碍法作为前提之同时真正与缘起因门六义法有不可或缺的相关性了。那就是依他之事法于缘起之果门上所现示。解说其因门即是后之缘起因门六义法，如此对果门与因门关连上，引导出后之十玄缘起无碍法，同时于三性同异义上之真如随缘一义，才是缘起因门六义法所说的有与空、力与无力、待缘与不待缘之对立法，将之导入成为根源。理是由事所显，事即理同时，理又是由事而显成具体的现实。事法相互对立矛盾之根源，已被含藏于理中之根据为三性同异义，而且被所豫想超过之真妄交彻、空有合成于根源上，去理解三性与真妄之立场，这是吾人应该知道的。

4生的形式与因门六义

关于缘起法所现起之结果，是站在真妄立场，依三性同一际之真即妄而导而空、有合成；以现象即本体，本体即现象之理事融通无碍，是由法藏所导出。现前之诸法肯具有有、空二义而且成为相即。问：「何因缘而如此？」为答覆此问题要转过头来考察「缘起因门六义法」①（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇一下））。盖以刚才所述之三性同异义为所生之果来观察时，则后之缘起因门六义法才是能生之因，就是空与有两义，互相或成有或成空，而使其体现示。且另外在其力用无上也是一种问题，同时也须考虑到待缘和不待缘之立场，于此严密批判考察生之形式。吾人以经作为线索，于华严教学之空观与有行关连上作一结论，实是一大急务。

凡是说有法之事即是缘起现前，那是缘成而诸法是无自性空的表示。缘起现前故有，无自性故空。不了穷究溯源此缘成法之事实，其中实在有大多数原因，均以同格的地位存在罢。然而在概念上，从杂多的原因中，对其结果所选择出最亲密的关系时，其他的原因皆是周围辅助原因之地位。其中要原因为因，而辅助原因为缘。此起因于佛教平常否定偶然，而要求必然为立场。另外是出离一因一果论，以多因论作为说明。诚然，因、缘、果复杂多歧的关连性，已在阿毗昙教学中整理为六因、五果、四缘之形式。论师们于多因论师形式中，以佛陀缘起观作为因果，可见是从烦琐的加以考察过。然而阿毗昙论师们将其因果固定化，而企图实体化，只是以抽象的形骸作为理论之游戏，不可否定想将它勉强转用之倾向。所以龙树在《中论》卷第一〈观因缘品〉之起初，否定了诸法之自生、他生、共生、无因生，而决定为无生。②（注释：大正藏第三十册页二中。「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。」此文在《十二门论·观作者门第十》最初一偈也有说到。）

诚然，彼四不生偈，是造论者龙树为了解释不生之义，而揭开了峻烈的批判，进而在论之起初有「八不」义解释。八不与四不生是同一内容，以「一切法是空」的判断，作为理论的根据；因此本论实际占有重要地位。以一切缘成法是无自性，故法非由自力生。假设若法是自生

的话，则不生之前应该已有法。但法亦不能说除去自己而唯由他因缘而生。为何呢？因有了自己，始得有他。可是依自己尚不生，怎样能依他而得生？更且依自、他不生，故共生也无理由，如此这般成为无因而生也 更无意义了。总之，如此混乱是说「法有生灭」是由第一步之妄分别所生起，特别是固执为「法是生」，所以在八不之第一举出不生，将八不全部打叠进去，凡是说必有「生」之一切场合均将其否定。结果更在次偈中否定了自性与他性，以补充前偈，先予允许自他之「生」，然后将它批判之，最后边自性也不许有，因此也拒绝 否定了他性，已是直触到实在之根本问题，并论及生成之问题。实在说，在法之严格的事实上是无自性。要不然，若有自性的话，唯使自己可能存在而得现示其生。而且，法之自性是不可求之于因缘关系中。又况且在因缘关系中认为有他性，说由该他性再生出自性，更不是应该之说法。有关一切万有皆是由此所生起之见解，一切均当为戏论，应加予严峻批判而解决此问题。这又是因缘即空的当然归结到空无自性立脚点，不外也是强调「色即是空」。

然而在华严，是考虑依此 空之一面为意义，另一方面提出缘起现前有之立场作正面，以完全整备此生起之形式。其传统最初是由智俨之《搜玄记》，当其在解释《华严经·十地品》是，就说明因缘生之理趣。^③（注释：《搜玄记》卷三下（大正三十五·页六十六上。））因作为亲因缘看待时，因为要以当因作决定发挥其用，则以增上缘等三缘有能力引 发果法，始可论及得作为因。在因上假令有六义才具有生果法之理由。若无缘力能使其现前的话，说明了因六义也成为毫无意义。承认因六义之重要性，同时也强调 与缘力要如何地保持密切关连。今明因六义是如何：一、念念灭（空有力不待缘），二、俱有（空有力待缘），三、随逐（有无力待缘），四、决定（有有力不待 缘），五、观因缘（空无力待缘），六、引显自果（有有力待缘）。注意上述六义同时考虑以世亲之《十地论》为有关空合成，已是现示其深切论究之渊源。种子说 之解释，智俨已在缘起说之有、空合成论理的基础上，见到其已有整齐之成就，但是唯未了然明示体和用之立场而为憾！

然而，到了法藏，以前述之三 性说以及重重无尽之法界缘起完全被吸收消化在其体系中，其组织好像非常整然。即在其《五教章》卷第四〈义理分齐〉下，于第二缘起因门六义法：一、释相，二、建立，三、句数，四、开合，五、融摄，六、约教之组织下有完整体系的记述。^④（注释：大正藏第四十五册页五〇一下——五〇三上。）其意是：第一、如置于三性同异义之下，一方面是对法相教学取得融会立场之同时，更进一步暗示彼等有、空所作之别论，其思想的论据不能成为完全，而以明示有、空合成，以此导 入无尽缘起成为形式，并表示了这一内容。尤其智俨《五十要问答》卷下与《搜玄记》同样的说明，因六义为空有力不待缘等之为名，终以「其六义及前之因果理事 相成，更以六法将它显示」^⑤（注释：同上·页五三一中。），因此以总、别、同、异、成、坏六相义，得于遍通一切，若见以此「称法界性故」主旨为结论，则暗 示称此六义成为无尽缘起内容。《五教章》^⑥（注释：同上·页五〇二下。）以调和六义与六相融摄，认为此两者在「缘起自体」与「缘起义门」上有其区别，同时 以此成为融摄自在，完全是继承了智俨以上所说之想法。

法藏想法是不固执于法之因果性，毋宁将它置于缘起代替上，从因果关系上只限于关系的而不是固定为存在的，只是作用不的相关上，所以在法相宗教学所采用之阿赖耶识之种子上所持有因之义，也是不单纯唯限于种子生现行之场合，在现行薰习种子之场 合，其现行也是在于因之立场。也说到具有六义，当然虽是种子也决定以果上具有空、有二义。其思考形式比智俨更为被整备过之痕迹，一见即可明了。

即《五教章》是先以世亲《十地论》及无著《大乘阿毗达磨杂集论》二文作为教证引用是很明显的。^⑦（注释：同上·页五〇二中、下。）关于缘成之生，其形 式，在思考上可想到四种场合。那就是自生、他生、不共生与共生。这是由龙树曾一度被否定的四不生以积极的将它采用，想从缘起因门相反的立场而成立。这是引 用此教证，接着即设立问答。「问：六义与八不分齐云何？答：八不据遮，六义约表。又八不约反情理自显，六义据显理情身亡。」依此二义

所答覆得知，是按「八不」缘起法根源，作消极说明，而「六义」则给予积极的解明是也。

即先谈《十地经论》卷第八中说：一、解说一切诸法由自体因所生，「非他（缘）作，自因生故」；二、举出一切诸法由他（缘）物所生，「非自（因）作，缘生故」；三、说诸法不是由因与缘任何一方所生，完全无因，「非二（共）作，但随顺生故，无知者故，作时不住故」；四、诸法是由因与缘相依始得有生，说「非无因作，随顺有故」。^⑧（注释：大正藏第二十六册页一七〇中。）第一句是约因说而夺取了缘力，第二句是约缘说而夺取了因力。如此，因与缘各有其力用且随持一份。第三句是由因或由缘是不能生，则因义不得成，所以只以形式上以此无因作理由罢了。第四句是说明因缘相依，而相资诸法生。相同的意义，亦以此四种场合列出。在《杂集论》卷第四也说到：「一、自种有故不从他，二、待众缘故非自作，三、无作用故对非共生，四、有功能故非无因。」^⑨（注释：大正藏第三十一册页七一二下。）说此四句，虽语句不同，然其内容含意与《十地经论》并无两样。

在此说明法之生起形式，若除去第三句无因是无意义之外，一、诸法由因而生，故因是有力而不待缘；二、诸法是从众缘所生，故因是无力而待缘；三、诸法是因缘和合而生故，因也有力同时也需待缘，如上得缔成三种形式。如其次第，而成为因有力不待缘，因无力待缘，因有力待缘三句。而且此三句，不但只止于缘起现前诸法生起为规定，并且也必须容纳以缘成无性作为法之本来性。即以生之形式作为积极的整理时不限止于此三句，更要完全否定了生之形式，以四不生作为整理。然将不生三句也考虑加入其中时，生三句是有。又，不生三句是空，作为缘起因门之规定。换言之，法在静的立场，以体看待时，具存空、人二义。法在动的立场，以用看待时，保持有力与无力二义。因是对望于果，应考虑到其体之空有与力用之有无，同时在其补助原因立场上，缘对望于果，被承认其场合之想法。如此，缘起现前上，生之形式为三种是只于有、空所合成，依空、有二义被加乘，在此成为缘起因门列举六义：

以上六义解说，见到了完备的缘起法能成为生之形式，不单只是局限于六义，而能开合自在，可想到六义中各各具有六义，而得知更深入作为无限展开。然而结果是必定归纳到一缘起之因体，以站立在有、空二义观察时，因门六义遂为现示在空与有之交融相即。所以在六义中，有有力不待缘是有之义殊胜，空有力不待缘是空之义殊胜，有有力待缘与空有力待缘是亦有亦空，有无力待缘与空无力待缘应该谓非有非空。再说有关因体，依照四句成为有、空无碍已极为显然了。了解到开合无碍，主要是基于有、空合成之根本理念。

如以上被整备也在因门六义上，完全是由有、空所合成之缘起法，为证明而突破了缘起法根源。但吾人以其法相教学在三乘一相之缘起，作为有为法之种子生现行，而站于「有」之阿赖耶识之内法上，此诸法之因的种子所持有成为六义解说者，先予配合当作探求其意义。盖彼等学徒为保守小乘阿毗昙之「法有」而越过素朴的实在论。就根本识立场，以外界诸法悉由内在藏识摄受，由「法有」立场成为识变而转为其因缘义，那是作为孤门三乘一相，单纯的止于「有」之说明上，尚未达到有、空合成之境地，但其说明方法可供为参考的即有：无著《摄大乘论》卷上说有种子六义^⑩（注释：同上·页一三五上。），在世亲《摄大乘论释》卷第二^⑪（注释：同上·页一六五下——一六六上。）稍加以说明，到了《成唯识论》卷第二^⑫（注释：同上·页九中。）第八阿赖耶识所藏之种子作为六义给与明确的意义。另外在《唯识论述记》卷第三本^⑬（注释：大正藏第四十三册页三〇九中——。）更进一层详释。所说种子六义是：一、刹那灭，二、果俱有，三、恒随转，四、性决定，五、待众缘，六、引自果。

先说现行之因的种子第一在刹那生灭应当是有为法（刹那灭）。又，果的现行和因之种子是互对概念，平常应该是同时（果俱有）。更进一步是没有间断的应该是自类相续（恒随转），且作为因的种子之结果的现行在善恶上应该是决定同一的（性决定）。又种子为原因的条件，应该必须具备了其他之众缘（待众缘），而且色法有色法的因，心法有心法的因，各个应该是必引自果（引自果）。如此种子当因，而要生果者，必须有如上六义，认住引自果之义，同时考虑到待众缘之义，则可预想著从一因生立场而到多因生立场，这是表示由因果移到缘起之方向。

又因非由因自身而成为因，是果依因而得，由这一点上说，因是与果同时俱在，故称「果俱有」。「恒随转」，是因于自体上须显示一类相续，若有断绝，结果失去其连系，果则不可能生起。因此，依于「果俱有」，可以看出因果同时之关系；依于「恒随转」，则可想到因果异时之关系。然而其种子之因，非如无为法之没有生灭，而以有「恒随转」不休之性质，显示为「刹那灭」。「性决定」，是表示了善恶种子必须各各应该分类而生起果法。

按照以上因门六义和种子六义调和，一方面渗入缘起因门六义内容，料想较容易获得理解此一意义也。

一、空有力不待缘……「刹那灭」之义。诸法之原因的种子是念念而无常生灭故，应该说是无自性，这本来是无自体，故为「空」。然以依自体空的种子而生起现行之果法，所以应说为「有力」。其因灭时不藉他缘而果法生起，故缘力夺于因，是「不待缘」。所以空有力不待缘为「刹那灭」义。

二、空有力待缘……「果俱有」之义。能生原因的种子与现行之果，则现在同时和合俱有，然而因是不离果而独有，所谓俱有，即表示自体「空」。而因体虽是空，若与果共俱，得生出结果之能力，所以因应该是「有力」，并且此种子所谓因，是果成为缘，始能成之因，所以是「待缘」。于是空有力待缘为「果俱有」义。

三、空无力待缘……「待众缘」之义。种子生起，不单是由自力而成为现行，必须具备种种外在的条件，然而此待缘之种子本来无自性，所以自体是「空」。为了生起果，所以藉由他力而成为现行，故因是「无力」，而且同时是「待缘」。因此空无力待缘为「待众缘」义。

四、有有力不待缘……「性决定」之义。以因作为种子，其性决定是善的种子而成善果，又由恶的种子是成恶果，因为缘起现前是因果之体为不变之自性，所以因体是「有」。此有体之种子是能生起自果，所以因是「有力」。而且这种自性不变，并非由缘力的影响，因能自为引发果生，所以「不待缘」。于是，有有力不待缘为「性决定」义。

五、有有力待缘……「引自果」之义。色法种子必定生色法，心法种子又必定生起心法，就各各生起自类之果，由这一点上说，因体是「有」。而可待缘生果，但以因为能生自果之因，不是生缘之果，所以因是「有力」。由藉其缘这点上，当然是「待缘」。于是有有力待缘为「引自果」义。

六、有无力待缘……「恒随转」之义。种子迄今退至而断灭，是随他力而恒时进行自类相续为「恒随转」义。以种子依托他力而转起这点上说，因体是「有」。又藉他缘而成现行，所以因是无生果之力用，故因是「无力」。以因无力托缘而生果，所以是「待缘」。于是有无力待缘为「恒随转」义。

上来所触及到的，是法相教学论说之种子六义，与华严教学所建立缘起因门六义大略是相似一致的；然而于种子上建立六义确实是三性各别，未离开真妄不融之立场，那只是在依他起法的阿赖耶上所见。然而，现今缘起因门六义由真如如来藏，得随缘展开现于森罗万有上，是故虽然说任何妄法，若求其体亦皆非真如以外，所以称为真妄交彻，承认三性各各具有空、有两义，因法六义能充作通于有为及无为所有的一切场合。

而且因六义若从因法上去发现者，得索求有、空二义于果体上，只是说明先予配合而已。因果关系是绝对不可能固定，在某一场合的因果组合，与另外其他场合中，已有果故因当因看待时，果却成为因。也有相反的将因倒过来亦得成为果的场合。因此，因门所具有之六义，原原本本同样的在果法上也得承认。又，于果法上所承认之空、有二义，直接在因法上亦可探求到，这是互为因果。应该知道因门六义与有、空二义在一法上是同时存在并立。

关于有、空二义于法体上所见到相即成为根源之同时，其中也含摄了六义，若依其力用相互成为有力或是无力而得导出法相入，则根据事事无碍内容的相即相入原理，已所标榜之理事无碍于真妄交彻，有、空合成中，能够发现其基盘。况且在六义上所见之待缘、不待缘相互组合，会诱导出自体、异体二门，与上述之相即、相入。无论于自体门上或异体门上，从其任何

方面均得去考察，所以愈能明白知道事事无碍论理论内容的意义。即同体门者，以一法与其他一切法相对立时，其一切法之所谓是一切法，不但是其自体所有，确实是在一法中本来具有德能，所以成为一切法。其一法中所具的一切是同体门，而且是一法中本具之德用，所以现示不待缘。然而异体门者，所具有一切法之一法和同样在其一一法上亦所具有一切法之多法等，互相对立时，这是指出彼此各各异体，此种场合虽是一多相即，必须假藉他缘，异体门即相当于待缘之义。如此于果体上三性各各为空、有合成，在因种上有六义，于体上一方面空、有相即；一方面互为有力或无力，依靠待缘、不待缘组合，以展现出同体、异体上之相即相入。如此理事无碍法界当前目标于判教立场说，事事无碍法界比较一相浅略的方便位置说，于空、有合成，真、妄相融立场上已有事事无碍之线索，当下就这样的暗示了事事无碍法界内容罢！

《五教章》卷第四之构成，由前后四章而成，其中心是第三章〈十玄缘起门〉，这是很明白的。探究何故其第二章中置有〈缘起因门六义法〉一章时，为明了比缘起因法具有如何的性质，知道是具有导出以后之〈十玄缘起无碍法门〉作准备的意义。

即十玄缘起在《五教章》中有喻说及法说两方面所写起。于法说中正是列举十玄之名，而喻说中是以数十钱之喻，先说明异体门与同体门和相即、相入之义。然今因门六义正是与十玄缘起喻说可以直接结合，这可由上文解说中而得明了。即十玄缘起之相即，首先由约体之空有说起，也可考虑到关于因门六义是由空、有作构想。又，十玄缘起之相入，是由于约力用之有力与无力论起，因而考虑到体之空有及将它连络，所以分为空有力、空无力、有有力、有无力四对之对配。另外在有之有力、无力之对配，空之有力无力之对配，以及待化缘与不待他缘等之对立也可思考到。这些若是同体门、异体门的话，在「体」之空有与「用」之有力、无力更加以对配，豫想到十玄缘起于异体与同体各各所相即、相入之无碍义。

如此作论究时，一方面站于理事无碍的立场豫想到事事无碍，克服了空、有对立矛盾，同时确立有、空合成之新立场，于理事无碍包含中直说事事无碍之十玄缘起，正是显示差别事法与事法对立矛盾的克服为本来目的。为了克服此法上对立矛盾，首先一定在前提上，不要忘记那是提示事法相互矛盾相反的一方面。事事无碍、相即相入完全克服法之对立矛盾为前提。然而，是为其对立矛盾之根源而有六义提示。若作缘起因门六义法观察，后文或可再说到，法界缘起中心是克服对立矛盾。为此而导出其有不可缺少媒介之任务，明白了空、有合成即为缘起因门六义法作一见证，如此才知道其负担了这一方面之任务罢！

第八章 事事无碍之构造

1相即与相入

华严别教中心点是在一切事法与事法相互之间有所关连，在重重无尽无碍溶融事法体系的论述中而见其法界缘起。根据以上所记述，证实为华严之缘起即是性起，理解到由于四种法界组织的完备成为一大纲结。而且以此缘起法考察，在缘起其本身自体性格上，最忠实于观门行道中指明，必须把握住其主体。诚然，凡是佛教所有之哲理，在其教学的组织上有所帮助，不只是烦琐的，抽象的概念集聚及其论理的解释说明，同时于体验的世界里，直接自证作为理论而筑成的金字塔，这一点须要最大关心和注意。以「教即观」作为主题之华严哲学之生命，如忽略了此点，即消失了其核心，此实不为夸张之言。所以，从这一立场看，学者们所说佛陀常常排斥哲学的思索，其意义是：佛陀不但是法的理解者，或是解说者，实在是宗教体验者。应力说佛为一切人类在佛法上（达磨）施教实行之师表，此应为大空所首肯承认；但不是说应从佛教中灭却哲学意义。其根基虽是作为宗教体认之表明，站在哲学的基础上为推进文化建设，具有特性的孕育在印度精神沃野的佛教，其自己本业内在就旺盛著宗教哲学色彩，同时在其进行道路上，广大扩充了哲学的视野，沈潜著深邃的论理的深渊，此是必然之趋势。这在华严学

之缘起观的构造上也有所含蓄，这是明了之事实。即以事事无碍，重重无尽之论理是以事与事之相即相入为组织体系，如此论断，若只是采取概念而已者，那是飞跃于论理上，唯据表面论理的推理者。一即是一，如不舍弃其自主性，决不是多。又部分若未将其部分个性舍弃者，何能即成为全体，此则不外是论理上之矛盾。佛是觉悟，凡夫是愚迷，因此佛与凡夫决不是一体。生死总是生死，不会成为涅槃，所以也不会混乱迷、悟。由以烦恼不同于菩提，故烦恼是烦恼，菩提是菩提。如此由各各互相对立而依其各各自主性，才能保持各各之立场。而今以一即一切，以个即全，所谓烦恼即菩提，生死即涅槃，原因是单以事与事之抽象的与单方面的关系，超越了因果法则，更要进一步于法理上把握住具体的，全体的缘起关系性，那是以观门实践作为本质之缘起观上所显现之思索中去领会，此为行门上的理解。

如所见的四种法界体系，以判教的立场互相比其相异。事法界是五教中属于小乘教及始教中之相始教。理法界是空始教、终教及顿教。又事理无碍法界是终教。而事事无碍法界是圆教，此为五教配属情形。

然而，回过头来想想，这四种法界是由能观之一心所现示作为所观之法，理解此一心能体达到法界缘起究竟状态的事事无碍时，所谓事与理及理事无碍之观境，全境被扬弃而皆成为法界缘起之内容。此立场是以事，作为迷妄的世界，不予反价值考虑，也决不以理作为实体化。况且理事无碍是理与事之关系，以一是本体，其他是现象作解释，主要是本体的一是具有平等、普遍的意义。另外其他是差别及特殊的意义。于观行的立场上，两者是在场所上有彼方和此方；又有彼与此性质上的差异。或者前与后成为时间的间隔，都不以此观看，只有理在空观的是作为一来考虑它；在时间的是作为永远捉住。而对于事，在空间的是以多来考虑它。在时间的是以一念相续，故此两者是永久在互相隔历范围中错谬的考虑而已。所以理之全体常以事之姿态显现，事不是一般所想像的而只是理之形影，毋宁说理其本身最具体的姿态是事；事以事将其自体自己表现，同时更将理应有之姿态最能表现出来。如此，「理即事，事即理」，结果即事与事无碍，由此得知是深一层内在的基础。

那就是澄观对法藏《探玄记》卷第十八所说入法界之五门：有为法界、无为法界、亦不为亦无为法界、非有为理无为法界、无障碍法界^①（注释：大正藏第三十五册页四四〇中。），为其自己立场上而作理解，于《华严经行愿品疏》卷第一，将法界分为事、理、无障碍三种；在其无障碍又分为理事无碍及事事无碍二种而建立四种法界，明示为法藏之传承说：「古德所立五种法界，亦不出此。」^②（注释：卍续一·七之三·页二四九左。）而且「从一至五，并不出无障碍法界」，将前三法界融摄于最后之无障碍法界中，然而将此开发出来是「总该万有，即是一心」，认为由能观之一心而开发出来所观之法界，主要是四种法界皆为认识能缘之一心上同一对象，站立能观之一心上，四种法界统摄属为法界缘起之一境。另外在《华严经疏》卷第五十四解释法界时有所明白表示：「法界为所入之法，谓理、事等别。最后又分开为四。」^③（注释：大正藏第三十五册页九〇七下。）又《华严经略策》述说「分法界为四种」^④（注释：大正藏第三十六册页七〇七下。），只以约义表示，依其相之意义，皆在同一趣旨上建立见解。

特别是澄观当其在别教一乘教学的组织，于《华严经疏钞玄谈》卷第六，有关显示别教一乘而建立四门：「一、明所依体事，二、总摄归真实，三、彰其无碍，四、周遍含容。各有十门，以显无尽。」^⑤（卍续一·八之三·页二六三右。）第一门于十玄门所依之体事为示十义，以理解事法界之内涵。于第二门能明解法界观门之真空观所说到为理法界观。第三门能彰显其无碍为提示理事无碍观。第四门为显示十玄门而说到事事无碍。尤其在第三门理事无碍观是继承法顺法界观门所说十门而加以细说。如此在实践观道立场上，别教一乘体系中意图全包含了四种法界之表示，于事事无碍中同时见到理事无碍，广泛的将事与理也于其立场上去理解，有此想法是非常明了之事。进而。将五教全体，尽全力包含在最后圆教之中，可以看出其气势和准备。依《华严经疏钞玄谈》卷第六^⑥（注释：同上·页二六二右——。[然此教海宏深，包含无外，色空交映，德用重重。语其横收，全收五教，乃至人天，总无不包，方显深广……前

四教不摄于圆，圆必摄四，虽摄于四，圆以贯之，故十善五戒，亦圆教摄，尚非三四，况初二耶。]）记述，华严法门所以得称名圆教者，圆是圆融、圆满之义。约竖的说，五教是并列的。约横的说，虽圆教不在前四教之内，但是圆教必定收尽前四教，了知相即相入说明法界缘起该摄了整个佛教。事事无碍法界所以称为无障碍法界，曾经一度由浅至深，整备缘起之形态成为四种类型的表象。从另外一面所有一切的表现悉是容入事事无碍之内容，同时显示事与事之相即相入是极为方便的新词语。

且说事者，对于平等之理是现象差别之法，理离事是不能存在，事亦是以理为具体的姿态，如刚才所提过。而且如此意味着差别事法。若是一一仔细的指摘其个别体，谅吾人会被迷惑于途径上。佛家以此为事事无碍之立义门，或是作为所依之体事，将此汇集成为十对十义。即智俨《一乘十玄门》：「一教义、二理事、三解行、四因果、五人法、六分齐境位、七法智师弟、八主伴依正、九逆顺体用、十随生根欲性」⑦（注释：大正藏第四十五册页五一 五下。）之十法。此中又一一具备十玄，故成百门。法藏于《五教章》卷第四建立十义门⑧（注释：同上·页五〇五上。），大体上仍照原样继承一乘十玄门。只有第九、第十两门顺序上有所不同，及只在文字上前后加改订而已。

在《探玄记》卷第一⑨（注释：大正藏第三十五册页一二三中。）及《华严经旨归》⑩（注释：大正藏第四十五册页五九四上。）经过辞句整备后是：一教义、二理事、三境智、四行位、五因果，六依正、七体用、八人法、九逆顺、十应感之十对十义。后来澄观《华严经疏钞玄谈》卷第六⑪（注释：卍续一·八之三·页二六三右。）说有事法界，以所依体事之十义，其辞句完全是承袭此整备过的十对十义。

古十义与整备过的新十义之间，最使人注目不同的是：《五教章》第三之解行，重新修改为境智。第六分齐境位以下之辞句，与前五义同样将其简洁化，废除其冗语，变更为二字。第七师弟法智是解行改为包含在境智之中，故将其省略。第九随生根欲示现及第十逆顺体用自在调换顺序，更新为第九逆顺、第十应感。是故将古型之逆顺体用自在重新改为第七体用与第九逆顺二义，是新开创出来的。这是新、旧十义名目顺序之不同，同时于其内容也稍有不同处。此是往后所要谈到之新、古十玄门。在其配列名目上有些不同，是为了呼应上所需。从此可想到法藏在教学组织上如何苦心，继续不断付出努力之反证。因而整理出新的十对十义之语句，按照此十义，其结果是一一即由一切之对立，表现千差万别之事法罢了。

首先，第一教义者，是能诠之言教及所诠之义理，主要是一切表现形式和其内容。第二理事者，是平等之真理和所显现差别的事法。第三境智者，一切所知之法和对能知之理解。第四行位者，实践和依其所把握得住之阶位的分别。第五因果者，能生之原因，由此而所生的结果。第六依正者，佛菩萨依报的国土及其正报的身命。第七体用者，一切法上无不具备体和用，其体是法静态的本源，其用是动态的枝末。第八人法者，佛菩萨是能说法之人，依此而有所说之法。第九逆顺者，事法上之正顺及违逆，如佛菩萨现起慈悲相为顺；如以智慧，由违逆之因缘诱导众生为逆。第十感应者，趋向积极的、能主动的为感，消极的、被动的受法之感为应。

此十义是一切事法上为差别抽象之体，当吾人为了容易获得事法而所付出的一切努力。其实一一体义上更加摄有十义，其一一上又有十义，成为无尽事法之体。只限于此十义者，如平常所说：「十」与「重」之义相通，以表示无尽，此不外是根据华严之通规。尤其是依十对法，为法之对立上，以事法为何物使其示现出来。原来事是现示差别的，差别是依其性格作为对立面意义为由。往后也会详述到如：「即」之理论，结果是对立矛盾的克服成为其根本的纲格，而导出十玄缘起及六相圆融论理。以对立十度之事法成为所依之体事，企图建立相即相入根源的构想，这是佛家用意，请勿错看漏掉。

一般说，差别性为事法自体性格，本来就互相保持着对立的倾向。只是对立其姿态未必然是矛盾；但是互相对立是相反的各自表现自己，于静的立场为自己表现对立，若被移至动的立场时，必定是带有矛盾。人与人感情的对立，假使是在静态的暗默中对峙，只是以相反对向罢了。

但一旦对立相反之感情激动而意见冲突时，在动态的立场上爆发时，感情对立则忽然成为矛盾而互相障碍。此只是以容易激动的感情举例而已。然一切差别事法如是超越了对立至动的立场时，时常会被导入矛盾，这是容易得予察知之处。因而，实际上互相障碍而对立矛盾之事与事，却反而以互相障碍作为媒介，将克服为契机之潜在。假使从起初就平等，而且是一体者，即无对立也不见有矛盾，所以其间也不应成立无碍「即」之理论。克服了矛盾与自己同一而获得实现。此「即」的理论是由体与用两方面去考察就是相即相入也。

再说，相即相入就是华严教学中心理论的事事无碍吗？对这一问题必须透过论理的关节作答复。相即者，就以缘起法说其自体上均具有空、有二义故。以一为「有」者，其余即成为「空」，而摄入其中，以称为相即。又相入者，在缘起之法，其力用上，分为有力及无力。若一为有力者，其余即成为无力而摄入其中，以说为相入之义。⁽¹²⁾（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇三中）说：「以诸缘起法，皆有二义故。一、空有义，此望自体。二、力无力义。此望力用。由初义故得相即，由后义故得相入。」）盖有力者，「有力故」。无力者，「无力故」，以如此领会之。若以传统的解释为了方便理解加以补充说明者，相即就是个体的现成为主，于个体上完全显现绝对真理，就是说个体即是（不离）整体立场。相入是以全体成立为主，置于成立为个体之一切因缘相关性上，全体是包摄个体，而且使个体完成为个体即是相入。因为相即是以个体成为个体本身，反而更是全体，所以「一即一切」是由法体上去观察所承认。又相入更是以全体，使个体完全为个体，故全体反而是个体的抽象，如此考虑「一切即一」之说，而不得不承认是从法体作用上考察所断定。

假定此处有朵梅花⁽¹³⁾（注释：以屋舍之举例，解说相即相入为六相圆融，见《五教章》卷第四〈义理分齐〉（大正四十五·页五〇七下）之下六相圆融释。），它不是樱花，也不是菊花。明显的，为梅花具有之个性与一般花当然有所区别，其花瓣、雄蕊、雌蕊、香气、颜色，以及其他梅花应具有之特质，是因缘和合而成。而且采其花瓣，想证明这是梅花花瓣者，不可单以花瓣作决定，必须从梅花之「其余」一切部分当作抽象，不应与「全体」脱离而孤立独存。要证明这一片花瓣是真正的梅花瓣者时，绝对以「即」为自法的梅花瓣上所具有之雄蕊、雌蕊、香气、颜色等多方面的关连性，这一点不能不注意。换言之，要正确判定一枚花瓣是否是梅花瓣时，其体为「有」，「其余」一切条件成为「空」，此时必定已成「相即」。不然的话，只是一种植物性的物质而已，决不得称为梅花瓣。如此，以「空」及「有」得成立为梅花，是缘成性空原理之论据，梅花是缘成，故就一花瓣上说「有」之同时，「其余」也得说是「空」。于是以自法之「有」与其余法之「空」，彼此相望时，「其余」花之雄蕊、雌蕊等是无自性，于自法上是「相即」；同样的，若约自法之花辨为「空」，其余他法之雄蕊成为「有」时，自法是无自性，故花瓣在花蕊上为「相即」，所以称为梅花之雄蕊。

有是有，空是空和自、他互相同时无所冲突，即自他互相无障碍时，无碍就是「相即」。

再说梅花之「力用」是放离馥郁梅花特有的芳香；然而所谓梅花香气不是离开其他颜色、形状等个别的独立，而唯有芳香独存。若以梅花芳香为有力用时，那些色彩、形状等应该为无力而溶解于其中。梅花芳香决不是一般的香气，具体的梅花香气当作无力用而被夺于有力中之「余他」条件所缘成潜在著。恰似甲、乙、丙三杖鼎立，假若甲杖全力撑持时，三杖鼎立是由于甲杖之缘。此种场合甲杖为有力，相伴的乙、丙二杖作为无力而归一于有力的甲杖。如此各自若有力，余他则无力，若自己无力时，余他成为有力，因此，自为力时能容纳余他于自中，余他成为有力时又能将自己容入于余他中。《华严经》中常说到：「一芥子中藏须弥，一毛孔中入十方世界。」所说之经意和如上所讲相入之原理，若不能领会，最后难免成为荒漠妄想，于此，可获得一多相即相入之理解。

如以上要理解到相即及相入时，若其相即上假设一与多均为有者，一、多互相否定而障碍、冲突，除此以外，别无他途。诸如之有，为常有，此是佛教所排斥。又假设一、多悉皆是空者，如此之法则成断灭之法，既为断无故不采用。又相入之场合为一不足一，其力用在多，同时在

多不足多，其力用亦存于一。即多为有力时，一则无力；若一为有力时，多是无力。互相成为有力、无力而相入之。然而这不过是在一法上持有体、用二义而已。相即同时含有相入，相入亦不在相即之外不是必再说了。如此，在相互否定的相对立，完全克服了相互矛盾，以观行内容，在主体上把握住此一姿态作为「即」之论理。所以得予领会到事与事为无碍，则由如此之法「相即相入」也。

因而以体与用，只不过是在一法上具有二义，故相即同时含有相入，相入亦不在相即之外。这是在法藏《五教章》卷第四说：「以用摄体，更无别体，故唯相入。又以体摄用，更无别用，故唯相即。」⁽¹⁴⁾（注释：大正藏第四十五册页五〇三中。）依此断定所知，相即与相入虽是不单纯如语言上委婉的言词简单。是从体、用各个立场上的推论而规定出来「即」之理论，其意义必定是互相相通。因此说相即必有相入，说相入必定不会不顾到相即。事事无碍之论据，相即相入常以一种连结语汇，惯用于华严教学界，决不是一件不可思议之事。诚然相即相入亦不得不称谓无碍自在也。此在三乘一相之教学说烦恼即菩提、生死即涅槃，同时在迷界中超越生死，实现悟界的涅槃，为事后事实之强力倾向，捉住「即」之说法，相对比较于一乘别教所说：「常在生死中当下是涅槃」是「即」作为理论之所以然也。

2 同体与异体

谈到事事能够无碍，其原理是相即相入，对一与多两者关系上加以考察是十玄缘起，把握住部分与全体关系是六相圆融，但是非对一多相容、全体即部分之即、入关系是同体与异体之论理上，如不深入探讨不能说真正彻底。诚然在《五教章》卷第四十玄缘起无碍法门之起初，喻说段中即说明了同体异体之相即相入关系^①（注释：大正藏第四十五册页五〇三上），成为事事无碍周到组织的基础。

首先，一切缘起诸法，发现在自、他相望上有不相由与相由二义。不相由义者，认为物是自己自主的独存为立场，而空去余他独立的资格，以一切皆为自己的德用。在因缘互相全夺之场合下，不待缘义是以缘是因中本有具德，而皆被因夺去。又，相由义者，也承认余他独立的资格，肯定自、他一切诸法存在，建立自、他各别立场，以有关法之成立，则因有力待缘之说法。依此不相由义为同体门，而相由义为异体门。换言之，同体门之立场，若以一为主时，多不与一对立，而所有一切于一之中成为具德，将其全部收摄于一之中。由一分钱至十分钱时^②（注释：数十分钱之数法说明溶融原理，是根据晋译《华严经》卷第十〈夜摩天宫菩萨说偈品〉（大正九·页四六五上）。数法由一至十乃至增加到无量，是根据法藏在《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇三上——）所列举的巧妙譬喻。），因为有本数的最初一分钱，始得成立十分钱，所以在本数一分钱中悉能夺取末数之其他九分钱之德，据此称为夺门；然在异体门之立场，是以一与多成为相互关连的立场，所以由一分钱聚成十分钱各皆具有德用，同时必需承认另外之二分钱，三分钱乃至十分钱也各皆具有聚成十分钱德用，此称为与门，则以一是一，又以多是多，表现给与各各自主存在立场之意义。

若以一屋舍为例，以形成屋舍之柱子来作思考时，柱子是屋舍重要的一部分。设若缺一根柱子不能成立全体屋舍。所以应说为「一」能显示「多」，在这场合应思考到一与多是同体，或是异体时，不得不从各方面去考察罢。即所指屋舍之柱子决不是一般抽象的柱子，而是具有某种特定成立屋舍之具体的柱子，然而被称为住子为必定预想到形成一定的屋舍，需有其他部分的梁、砖、瓦等建材。若不预想如此之「多」，假定与其所存在之特定屋舍并无关系者，这不是柱子，而不过是柱子形状一根木材罢了。然则柱子与梁、砖、瓦等之「多」绝对不是别异之存在，而是现实的柱子。这是缘成法所造，柱子是以梁、砖、瓦等为缘，所以「一」之柱子，与「多」之梁、砖、瓦等可称为同体罢。此种情形，以屋舍之因之柱子，梁、砖、瓦等成为缘者，因则全夺于缘，有了柱子始得成立屋舍之观念，其缘成为因中之缘，缘中已持有其因之内容的意义，因为「多」的梁、砖、瓦等均不是固定的实有之物，不外为众缘合成，所以因缘全夺则

一与多必定为同体。

然则，是否只有同体的一面吗？其中假使无异体的一面者，则消除一切对立的差别相，不是柱子，也不是梁了。然而缘成思想是一方面成为同体，同时更必需有异体之显示。即柱子应保持有柱子一定的形状及支架作用，同时梁、砖、瓦等亦保持发挥各个自己的相状和作用，依此而形成了完整的屋舍。如果不是这样，多不是多，一亦消去一的作用，则不能成立一栋屋舍。兹以一与多是同体同时亦是异体，在此同全、异体成为不即不离和合关系上，才有具体的屋舍存在。

如此异体门是缘成之一与多互相不无视各各之存在于对望之立场。虽然单依此得予理解一与多之对立关系；但未悉一之中本来具有多，是为缘起原来根本的意义，会有被看漏之过矣。

同体门之相即相入有所不同与缘成之事法与事法为当下相望所说之即入，唯以一一自法上本来所具足之多上相望而说其即入。例如甲乙二镜相望，可说甲镜即乙镜，乙镜即甲镜。又甲镜入乙镜，乙镜入甲镜，那是异体门之即入，对此在甲镜中所映现之种种影像与其镜面相对，或是在乙镜中所映现之种种影像与其镜面成相对时，甲乙之相即，也说为相入，那是同体门之即入。若缘成之法，其体上无自性，同时也不具缘成之诸德者，那要连缘起的本性也抹煞掉。镜是无自性故能映现一切像。事事之诸法，在一一中具足多为本然之理，故不但是在异体门说即入，同时必定承信同体门中亦有即人。此以同体门为异体门，同时在〔他〕上能建立原因，是为明白以一一在自身上本来所具有之多成为相望立场，依此缘起诸法既然只由经过论理的思索，诱导出后天的相即相入作为论究。以缘成本来的性格，就是原来法观察法之自尔为其内容。《五教章》卷第四③（注释：大正藏第四十五册页五〇四中。）异体门之相即解说中「问：此理约始觉智说，或者约本觉之理是由本来已有如此之理？」以原来约智解说，一旦成就始觉智，与本觉之法冥合，故成为始本不二。假使以约智，旧来存有相即之义，同时具足智与法，是解说异体门之相即为缘成法之有，故为本然法尔之理。以智随顺其真相时，亦说能相即。就只是在异体门之相即中所说。其实在异体门之相入也是同样说法。另外在同体门之相即、相入均为缘成本然之性格，是素来具有之所以然，应了知此意。

其次，上面所说同体、异体各各之相即相入义，如前也曾经说过。本来「即」就是以互相对立相互矛盾，不管如何将其克服成为「同一」的意义。其详细内容，改在另外项目中作解说，今当此项目至终结时，为以后之细说作诱导之意义，今想先说明之。「即」之论理既是预想在对立矛盾下才能成立，相即、相入以及同体门、异体门也绝对应该在先前就有对立矛盾。相即，就「体」上说，一与多在互为成空、成有，才说空、有对立矛盾。如此一为有，多就是空，如多为有，一就有空。因而有不离空，空不离有，空有不二，克服对立矛盾，才是相即。另外，再就「用」上说，如以一为有力，多则无力；若以一为无力，多则有力。虽然有力、无力是对立矛盾，但以一为有力能摄多之无力，以多为无力能入于一之有力中。反之亦然，以此依相入完全克服了有力、无力对立矛盾。

相即、相入既然如以上所说，同体门、异体门也可作为同样考察罢。即在无力场合中，不论是有，或是空，只有待缘而已，无不待缘之义。但在有力时，不论是有或是空，均有待缘、不待缘之对立。法之生起为待缘则导出体门立场，不待缘则该想是同体门立场。不管是同体门的或异体门的，均在相即相入上所说空与有是对立。有力与无力对立被克服同时，待缘与不待缘也当下被克服其对矛盾。

3无碍之论证

以上所说，于一切诸法上一与多在异体上共同成为无碍自在，同时又在各各一一自体上之同体中之多能成为相即相入。然而法界圆成在《华严经》根本的立场不外是如来显现，并且要了解正觉内容，需在缘起观上成立。法藏在其《华严策林》中决定了华严宗旨：「总明因果二门，因即普贤行愿意，果即舍那业用，主要不出缘起。」①（注释：大正藏第四十五册页五九七上。）

了解因果之同时，因中具果，若谈论果时其中已包含有因的意义，依据缘起而否定偶然，解说因果为必然之理。

吾人一般说一加一成二，此已经在一之自体上有其必然之存在，决非是偶然。发问任何问题时，对其答案已在回答之前，包含在问义之中。不含有答案之问题，则为无意义之问。一见如像是偶然的场合，那只是尚不知道必然而已。在未知转成已知时，无论如何假装偶然，其实都是必然的。前面所说，同体异体之根本原理，举出待缘、不待缘之义，待缘作为等待外在的作用，承认一、多对立，成为异体门之义；不待缘是不等待外在的作用，承认当下一中含有多，成为同体门之义已得知。由一累积成为十，实际是一之中能成立为十之前提作用。随便举出「二」之数（本数），二者不单是一加一而由每一个一各出半分之力，相合始成为「现成」之「二」，因其任何的一，必定均含有「二」的全分之德用。究意在常识上说，只以一加一等于二，对此之事实虽然考虑到各各之一有成二折半之力，如此唯意味著一加一，只不过成立为「二之一」，决非行到「现成」之「二」。如以一加十个的场合也是同样的，毕竟不外仍是成为「多之一」。多者决不是一加一各个独立而成为多一并列之意义。然则一加一成二者，不是依一与一以机械性被加算，成为后天的、外在的所关连之二，因为一是缘成，二也是缘成，所以一加一在成为二以前就已具有一成为二之义了。因此经中也说：「一切世界入一毛道。」^②（注释：晋译《华严经》卷第三十三〈普贤菩萨行品〉（大正九·页六〇七下）。）所以由「一毛道出不可思议刹」，乃至「一切三世悉入一世」之说明。上旨表现多在于一之中，表现多更是以一为根源作基础。另外，经中说：「于一念顷游十方，示现十方如满月」、「一尘中现量刹，而彼微尘亦不增」、「一一毛孔无量佛，各说妙法难思议。」^③（注释：同上卷第六〈贤首菩萨品〉（同上·页四三四中、下、四三八上）。）关于此事其他部品中亦说：「于一三昧门入无量三昧，悉知一切三昧境界。」^④（注释：同上卷第十〈明法品〉（同上·页四六一上）。）由此可得知，此表现了多遍在于一之中，显示一是多的根源之基础。

若以一作为思惟对象，结果是如此缘成，吾人所要思考无限量亦一定是缘成的，以一作为本数，次第至无限量之场合的无限，与以二作为本数，次第到达于无限量时之无限，虽其间有如一之相差，但实在均平等得到无限。乃至以十为本数至无限量，与上面以一为本数至无限量相比，在常识上，见有其间相差九数；然而，并无任何差异，此无论是一，二乃至十等，在其自体中，各各具有内在无限。似乎在缠位之众生中见到出缠如来之果相，亦不外依如此之原理。毕竟缘成即空之故也。《华严经》中到处赞叹空无自性，此经典为了明白显示法界缘起体验内容。^⑤（注释：例如于《晋经》卷第十二〈菩萨十无尽藏品〉（大正九·页四七四下），以功德林菩萨赞叹无尽藏之功德时，为说其无尽之德，故于第一信及第十辩说一切法空无自性和其他赞叹空无所得之章句实不胜枚举。）诚然事事无碍、重重无尽即是事法一如原状而空无所得，不外因为是缘起即空，法无自性空，才是无尽之论证作为第一登场论理。

法藏为了证入此法界无碍三昧之方便，著有《华严游心法界记》一卷，而且为了能入，先予解明，次予说行。^⑥（注释：大正藏第四十五册页六四六下。）就中，前门中分别「缘起相由门及理性融通门」，所以有此二门者，以诸有法，无自性故。无自性是空是圆融，成幻有也。以无自性，而意图论成为无碍，而且所说之无性者，不只单以有对空，显示那只是幻有当然成为空有圆融之无性。此事后来导出成为澄观理事门立场之根本。缘起之决非实体的有，同时也不是唯空。事法界在不障碍理，该为圆具理法界，理法界亦不妨碍事，故具足事法界。因此当然导出理事无碍法界；这些均为事事无碍法界，以缘起立场成为其体系的组织因由。因而无尽相之十玄门，其解说既有智俨《华严一乘十玄门》一卷所唱导，此以十数为譬，以异体、同体二门，在各各一中多，多中一之约相说与一即多，多即一之约理说，及超越本有一多之约智说等三义，虽依此而导出十玄门之十门，但关于十玄无尽之论证尚未达到有把握而无遗憾之论证。至于法藏成为教学大成之功绩。以无尽之论证已以挥至无遗憾之处。

吾人着重于法藏《华严经旨归》及《探玄记》卷第一所说无碍十因与无碍十类之说明。在

《华严经旨归·释经意第八》，就以「法相圆融」之所因约略其因缘无量有十种：「一、为明诸法无定相故，二、唯心现故，三、如幻事故，四、如梦现故，五、胜通力故，六、深定用故，七、解脱力故，八、因无限故，九、缘起相由故，十、法性融通故」⑦（注释：同上·页五九四下。），共列十义。然而此十义不须要完全齐备始能成为无碍论证，而是随举其一即能成诸法混融无碍，因此可以思考到其一理由均证明有无碍的全力。而后来：「是故此一缘起门即具足前述十义」，若依此说则一义不单独唯有一义，而以一义即能表现十义资格。但其中当然无论在同体、异体上显示了相即相入。至在《探玄记》卷第一被发问说：有何因缘能得诸法如是混融无碍？答有其十类无碍之解明已是达到整齐的理论且至完整。⑧（注释：大正藏第三十五册页一二四上。）即《探玄记》卷第一所示：「一、缘起相由故，二、法性融通故，三、各唯心现故，四、如幻不实故，五、大小无定故，六、无限因生故，七、果德圆极故，八、胜通自在故，九、三昧大用故，十、难思解脱故」十类。

又澄观于其《华严经疏钞玄谈》卷第六，首先说十玄缘起，随后发问：如此诸法混融无碍的因缘，就举出：「一、唯心所现故，二、法无定性故，三、缘起相由故，四、法性融通故，五、如幻梦故，六、如影像故，七、因无限故，八、佛证穷故，九、深定用故，十、神通解脱故」⑨（注释：卍续一·八之三·页二七七右。）十门。而且说：「随一即能使彼诸法混融无碍」。但于其名辞有多少变更，主要是因为《旨归》所揭示之字句完整，而在其同样的名辞上不过加以修饰而已，其本意大体上仍继承《旨归》，只是其顺序前后次第稍有不同。就中，《玄谈》将唯心所现故安置为第一位，因澄观所依用之新十玄上并无唯心回转善成门，而古十玄上有此名目，故十玄所由论证，是为特别尊重法藏《五教章》意向之表示。⑩（注释：芳英《华严探玄记南纪录》卷一之七（日本大藏华严宗章疏一所收本一九五）中，特别细说此事。）但无论如何，那些并不认为是澄观独创，吾人只要在法藏著述上探求即足矣。

兹将《旨归》与《探玄记》两者相对照，两者均十义并无任何相异；但语句整备、不整备上，前者毕竟似乎不及后者。其名目上虽有所相异，只是依开、合不同。如《探玄记》之第四如幻不实，《旨归》开为第三如幻事故及第四如梦现故。又，《旨归》第七解脱力故，《探玄记》中开为第七果德圆极故及第十难思解脱故而分为二。另外《旨归》之十事五对以名为次第之，《探玄记》是以前五义及后五义，各各分别为缘起与因果。⑪（注释：参照《探玄记南纪录》卷第一之七（日本大藏华严宗章疏一所收本一九五a）。）十事五对者，一、体相一对；二、喻况一对；三、通定一对；四、因果一对；五、事理一对。然而后之缘起因果于前四义之事与理、体与相，归纳于第五大小无定。由第六至第九诸因故，结果归纳于第十之给思解说。然由此十义「无非具陈因缘地量」，此不过浓缩了，仅是「略示」，所以其论证当可以更加扩大，并且不限固定于十义。另外也可以预想到可能更收缩而将其重要的归纳为若干义门。以法藏在《华严经用法品内立三宝章》卷下〈法界缘起章〉说：「夫法界缘起无碍容持，如帝网该罗，若于珠交涉，圆融自在，无尽难名，略以四门，指陈其要：一、缘起相由门，二、法性融通门，三、缘性双显门，四、理事分相门。」⑫（注释：大正藏第四十五页六二〇上。此事与法藏另一著述之华严杂章门完全相同。）依此顺想得到将十义收缩为四教门。然而，在其起初缘起相由门中，更从异体门立场别为：一、从同体门立场上成为「诸缘互异门」，二、从双辨同异立场上成为「诸缘互应门」，三、「应同无碍门」三门。且于三门中各具三义：一、互相依持力、无力之义（依此相入），二、互相形夺体、无体之义（依此相即），三、体用双融有、无之义（此依同时自在说），由此三方面说相即、相入、自在无碍义。

然在《探玄记》卷第四，当解释经之〈光明觉品〉经文，解说过有关异体即入及同体即入之后，在此经中相即、相入义释有二门，只拟就缘起相由门及法性融通门二门为无碍之论证。⑬（注释：大正藏第三十五册页一七三下。）于《五教章》卷第一中，在第六教起前后所说，称赞本教之《华严经》为逐机之末教的诸经对比时，表示为别教一乘，力说该经是佛成道第二七日，于菩提树下，入海印定中，说重重无尽法门，说明其所由：「一、同一缘起故，二、无二

相故」(14) (注释：大正藏第四十五册页四八二中。)二种因 由。前后照应时，于前者能说以缘起相由故，即相当于后者之「同一缘起故」。又前者能说以法性融通故，即该当于后者之「无二相故」。在《五教章》执笔当时，已经将缘起相由及法性融通二门作为无碍论理的根据，同时隐藏著法藏教学组织上占取了一个位置。何况料想是在相当晚年所制编之。前文所提《华严游心法界记》(15) (注释：同上·页六四六下。)有关法界无碍之论证，想依此来理解缘起相由门及理性融通门二义，假使此二门之根柢虽谓置于无自性，但至少在文字上，如依《探玄记》卷第四已有所指示，以缘起相由门及法(理)性融通门二义，作为无碍论证理论上考察之基点。

然而，此二义更于其究极时，可归结于缘起 相由一门。就是《华严经旨归》所列十种因缘中，第九缘起相由门一门所解说同体、异体得予相即相入。(16) (注释：同上·页五九五中。)异体相容(相入)，故有 微细门义；异体相即，故有隐显门义。又同体相入，故一多无碍；同体相即，故广狭无碍。所以此一缘起门(缘起相由门)即具足前十义。以缘起相由一门企为统一 十种之论证意图。且如上述之《三宝章》所说明，虽曾揭示四门之论证，但仅解释缘起相由门，于此只细说同体异体上之相即相入，且述以「上来第一缘起相由门为 竟，余未作」(17) (注释：同上·页六二〇下。)，如此完结了〈法界缘起章〉之一段文。接着转移到其次之〈圆音章〉。「余未作」者，恐是缘起相由以外之论证， 现今不必要述说来作解释时，《探玄记》卷第四，以约缘起相由门及法性融通门二门作为论证代表说：「故此二门由展转生故不实，即二门不别。又由相即相容二门 各摄法尽亦不别也。」(18) (注释：大正藏第三十五册页一七三下。)得称互相能予呼应时，后者文中如但注「此文且约相容义说，故……」。以相入为主之理事无碍 为立场，故此二门为「无别」，在二论证中均未注明经何为主体，若以相即为主之事事无碍为立场，当然是归结于缘起相由一门而不难推论。如此，在贤首教学中， 常以缘起相由论理代表无碍之论证，由此了知组织成立重重无尽之法界缘起。

且说《探玄记》卷第一说到有关缘起相由之时，更关说有十个意义，详说一切法无尽溶融无碍自在。(19) (注释：同上·页一二四上。)其所说之十种道理能组织成立更究竟之无碍论证，结果是归著于由同体与异体二方面理解到相即、相入之根本原理。

一、诸缘名异义：一切诸法是靠因缘所生法，缘起现前呈露差别相，其间决非杂乱无秩序。色法是有质碍面明其形相；心法是无形体而有虑知作用，体用皆无混乱。

二、互遍相资义：既然其差别法是缘起之法，故同时互相遍在，而保持相资相依之关连性。因此一是遍于一切，一切溶融于一而无余处。又自是遍于他，而自中具足一切，一切归入于自，成为溶融无碍。

三、俱存无碍义：既于上述二义为保持成为缘起之诸法，故各各持有差别相，又各各含摄无限内容而互遍相资之。依自、他各各于差别上同时保持平等，而平等上当体又持有差别，此二义俱存而无碍。

以上举出三义是说明缘起之本法(20) (《探玄记》卷第一(同上·页一二四中)：「此上三门 总明缘起本法竟。」)，为概括提示缘成思想之根据，第四以下所举出是为同体、异体上论成为相即相入。

四、异体相入义。

五、异体相即义。

六、体用双融义。

关于异体门四、五是有关力用。由于互相之有力、无力关系而成相入，关系其体互相成为空、有而相即。如此体用双融无碍自在。的确一切诸法，若以用收为体，则用之外无别体而互相相入，又以体为摄用，则体外理无别用而唯成相即。

七、同体相入义。

八、同体相即义。

九、俱融无碍义。

就于同体门七、八则得见其相入有相即，而且在异体门上同样的于其间无任何障碍，故说俱融无碍。

十、同异圆满义：同体、异体上成为相即相入者，彼等关系更为密接而必然圆满。如此，此义可说为总括结成同体、异体二门立场，后七门主要是为保持起初之三义，想是另外所开出之别义也。

因而，此就是上述《三宝章》所说，缘起相由门分别为三门之义完全吻合。十门中以本法之第一诸法相异义，等于是《三宝章》（一）诸缘各异之异体门，第二互遍相资义与（二）诸缘互应同体门相照应，然而第三俱存无碍义与（三）应同无碍之双辨同异门相应，如照此，法界缘起无碍之论证依缘起相由义而成其体系化是如 何之致密，可想而知。若将此开出者更可成为四门、十义乃至无量之论理矣。

4十玄缘起与六相圆融

在法界缘起纲格中，于一切诸法 的事事物物上如何的获得无碍论证已经明了，同时必须要问明究竟无碍是什么？无可否认的，这才是法界缘起之根本课题，其无碍之自体以十对十义而解释之。或以 无碍相状为同体、异体上阐明其相即相入之要点。如何去解明「什么是无碍」，十门详细说明此问题，同时也是专为导入达成领会到无碍之任务罢了。此正是依智俨 著作《华严一乘十玄门》①（注释：大正藏第四十五册页五一五中——）及《华严经搜玄记》卷第一上②（注释：大正藏第三十五同页十五中。），为最初见到的相 貌。在法藏诸多著作上有详细组织的解释传承下，由澄观、宗密踏袭成为华严哲学中心思想，明示法界缘起的内容为的端是十玄缘起论。此虽然与六相圆融略同趣 旨，但六相圆融毋宁说可成为十玄缘起之基本概念，而另外开展出来达成结论之任务。十玄缘起把握住一与多关系，无论是在空间的、时间的或譬喻方面的及事实立 场上，其内涵无不是克服矛盾，解明相即相入、主伴具足、重重无尽、事事无碍。六相圆融毋宁是把握住部分与全体之关系，探究其基础的意义。基础应以根本的十 玄门为先行之想法，但若以事事无碍于事上直接的对问，反而持有补充说明的意义。

此以法藏主要著作《五教章》四卷，总分为十章，起初二章〈建立 一乘〉及〈教义摄益〉，从全体看来应属于概说。自第三章〈古今立教〉至第八〈施設异相〉共六章，是说明华严教学在整个佛教教学上所占之地位。第九〈所詮差 别〉一章，是华严教学与其他教学关系上，将其特色试以提出对比，并可看作为以华严哲学为中心的一种佛教概论。然而第十章〈义理分齐〉，更是得予指出为华严 哲学之中核。一部《五教章》如论题所表示说明五教之浅深，具有判教书之性格，同时其终局目的在阐明华严别教一乘之缘起观。最后一章〈义理分齐〉作为最后归 结，不得不说是具有其重要地位。③（注释：《五教章》四卷本是所谓宋本之一说，在三卷本的和本上，〈义理分齐章〉分置于其中卷的第九章。其配列何者为正 确，虽是古来已存之异论，但于趣旨上没有差异点看，九、十二章，何者为先，何者为后，并无关系。然后如上所说以观察方式，想统筹一整套论说，应以宋本的顺 序较为妥当。）

然将其〈义理分齐章〉加以别开为四门，其中第一是三性同异义及第二缘起因门六义法。如前文第六章说到「空观与有行」一段文时， 触及到「三性及真妄」以及「生之形式与因门六义」，均含有后来为诱导出十玄缘起及六相圆融之任务。而且第四门之六相圆融已渐成为十玄缘起之基本。其实，在 其记述形式上，是为补充说明地位者，十玄缘起才是一部华严中心之中心，确实是法界缘起成为华严哲学之中核，应是无话可说。

往昔在南都东大寺（日本）讲学，于讲诵《五教章》时，特别在〈义理分齐〉一章，除个别私下口授外，公开讲学时只是读念本文，决不深入其讲义内容，留有此口传，此一章是特殊 的十玄缘起，非但不只可作义解都学，且得直接用予观道之心要，因此一宗之要门有所限制而不得妄为讲解。④（注释：行照在其《华严五教章资料记》卷第八起初 上，有此南都相传口传之记载。）如此造成缩小传习及学习范畴，事实上这件事是决不应该称赞，此说明古之传说如何重

视十玄缘起为传家的宝刀。总而言之，此事在《探玄记》卷第一注释本经时，首先于文前之玄谈开为十门而表示其纲要，其中第九〈义理分齐〉一章，唯以十玄缘起一门为其始终。^⑤（注释：大正藏第三十五册页一二三上——。）又在《文义纲目》总标一经大意，亦唯止列十玄缘起。^⑥（注释：同上·页五〇一中）另外，《华严旨归》于显经义第七，初说明教义、理事等十义十对之法，次示十例以说明无碍，^⑦（注释：大正藏第四十五册页五九四上。）依十玄缘起去把握住华严经典奥义，而两者互相照应时，则可以推知，十玄缘起在法界缘起之中，占据了如何重要的中心地位。

法藏著述《华严金狮子章》一卷^⑧（注释：净源之类解本（同上·页六六五上——。）开始说到有关十玄问题，澄观《华严经疏钞玄谈》卷第六^⑨（卍续一·八之三·页二六八左——）、《华严经略策》^⑩（注释：大正藏第三十六册页七〇七中。）等均以教学为中心课题而作有关之说法。法顺所著为主，故被认为是十玄门之素愿。澄观《法界玄镜》及宗密《注法界观门》等，也从此多少接触到同一观点。唯独慧苑《刊定记》卷第一，于第七显义分齐这下，有关义理分成为体事、德相、业用三门。^⑪（注释：卍续一·五之一·页二十一左。）在十玄缘起有关德相、业用由各各方面合成二十玄，其组织极为复杂化，不过想将十玄缘起，当作末稍方式处理，而走上过分技巧途径；却因缺乏明确的论理，致使行门的内容亦为之茫漠！以是徒然陷于论旨之烦杂，反而有画蛇添足之嫌。这在澄观《华严经疏钞玄谈》卷第六^⑫（注释：卍续一·八之三·页二六九左。），已经批判其烦杂，进而明白指摘其不当。德相与业用虽有异，但若以同一十玄内容看待时，则不勉强如其所述，导向烦琐复杂，所以复还法藏本义而提示了无尽缘起之正路。

十玄门之具体姿态，在华严经典上虽然未见到其地位，但既在《搜玄记》解明了经之分齐，故其所诠之义就以十玄门所说，从经典传承上隐约可见到。《晋经》卷第二十三〈十地品〉之初地菩萨安于欢喜地发诸大愿，生起如是定心，^⑬（注释：大正藏第九册页五四五中——。）如解说为即入之义。又卷第二十六〈十地品〉之第八地菩萨得自在力，^⑭（注释：同上·页五六四下——。）如说相即之义，以及其他在整个经典中到处散布著十玄门义旨，传统祖师们仅依于华严哲学精华将它组织成十玄门而已，组织最完整且有系统的则是法藏大师。是故在其传承组织上，名目及配列或有多少前后不同之相异，不单只是由于解释方法之广略，亦依于思想的浅深及完整不完整等，大体上均以一乘十玄门为基础。然法藏因接近其晚年，其思想之圆熟及在教学体系上受到次第之洗练，说明不只是止于十玄门组织上。其所依之事体的教义、理事等所谓《五教章》立义门之十义十对名目等可见到如上面所说。更在所谓解释门的十玄门中，《华严经文义纲目》之名目、顺序等也与《一乘十玄门》及《搜玄记》大致相同。在《五教章》、《金狮子章》，所见名目不过只有一、二不同，但于前后顺序可有相当差异。可是于任何一系列组织上，其名目几乎说是相同之点，一般称为古十玄。相对在《探玄记》所列名目以及配列顺序，比之以前一连串项目分明修改而补成，名为新十玄^⑮（注释：《金狮子章》净源之注本中，十玄之名称仍然照古十玄，但其序列上见有考虑到新十玄）。为后来澄观《华严经疏钞玄谈》卷第一^⑯（注释：卍续一·八之三·页一八四左。）及卷第六等^⑰（注释：同上·页二六九右——。）说明所修改之理由，此即显示事事无碍立场更能深一层明确。^⑱（注释：新旧十玄门之名称，按照《五教章》与《探玄记》对此如次：

《五教章》	《探玄记》
1 同时具足相应门——	1
2 一多相容不同门——	3
3 诸法相即自在门——	4
4 因陀罗微细境界门——	7 因陀罗网境界门
5 微细相容安立门——	6
6 秘密隐显俱成门——	5 隐密显了俱成门

⑦诸藏纯杂具德门——②广狭自在无碍门

8 十世隔法异成门——9

⑨唯心回转善成门——⑩主伴圆明具德门

10 诤事显法生解门——8.....

依右表得知诸藏纯杂具德门被广狭自在无碍门代替，又唯心回转善成门被主伴圆明具德门代替。

《五教章》中十玄之名称是：一、同时具足相应门，二、一多相容不同门，三、诸法相即自在门，四、因陀罗微细境界门，五、微细相容安立门，六、秘密隐显俱成门，七、诸藏纯杂具德门，八、十世隔法异成门，九、唯心回转善成门，十、诤事显法生解门。《探玄记》中是：一、同时具足相应门，二、广狭自在无碍门，三、一多相容不同门，四、诸法相即自在门，五、隐密显了俱成门，六、微细相容安立门，七、因陀罗网境界门，八、诤事显法生解门，九、十世隔法异成门，十、主伴圆明具德门。可看出全部经过调整之迹象。并且语句上亦有多少相异也是一回事，也撤废了古十玄第五门诸藏纯杂具德门及第九唯心回转善成门，而在新十玄中添加了第二门广狭自在无碍门及最后第十门主伴圆明具德门。今按十玄指示去推想其改易理由时，于古十玄第七诸藏纯杂具德门表示十玄门的事事无碍立场。若以一理为纯，以万行为杂，即是自身混融于事理无碍，故无惧于迷失无尽直接的圆理。因此第一门同时具足相应门成为设于最初的全体之总说，说「同时」之「时」是明了地表示出来与续后之文。「广狭」相应且表明要说空间的打算，为表示下一步无碍之相，故于新十玄新设第二门广狭自在无碍门罢。又古十玄之第九门唯心回转善成门是一切诸法成为无碍之理由。唯从唯心论的立场表示，因难于直接指出无碍是何物，所以新十玄将此废除，于最后新设主伴圆明具德门，强调事事无碍，在事法上，互为主伴成为圆明的具德。特别是依一心法界上，因于十玄悉皆根据唯心回转。所以认为不要特别设立唯心回转一门，此也是废除理由之一罢。⁽¹⁹⁾（注释：有关十玄门之列次顺序，寿灵《五教章指事记》中（大日佛所收本八六——），就十门作一一解说，强调古十玄布列次第之必然性，此在《文义纲目》上（大正三五·页五〇一中）明示其次第顺序之缘故所致罢；但未必要顺从其次第，毋宁说由后来补修整备之新十玄更见出其妥当性。然澄观在《华严经疏钞玄谈》说明新十玄之顺序，一方面在《华严经典策》（大正三十六·页七〇七中）说：十玄无前后，举一全收，此可说是华严不共之玄旨，各各有其意义，未必舍此一而凝滞于余地他之一上。此以芳英也在《探玄记南记录》卷第一之七（日大藏华严宗章疏一所收本一八八）中，列出其意见说：「各有所显旨，敢非好奇故尔，但令末弟子了知本经大义为要。」）今为方便计，按照新十玄之顺序一一解说，将所有关连于教学上及多方层面接触一下。

一、同时具足相应门：凡是缘起诸法，在时间的、空间的和宇宙现象之一切同时具足，缘成法是举其一即同时相应一切法，而完成同一缘起，决无前后、始终之差别。《华严经》为一乘圆教所说，是如来海印三昧中同时炳然而显现，显示即今同时克服一切对立矛盾，所以此门为后面九门之总该。一般以九门为别说，此门为总门说。别说安置在总说基础的地盘上，因此后九门均为广说而已。一切事法其自体本来即有差别的意义，而且当然保持有障碍为性格，是故反而在事法自显上，由自己同一之矛盾得予克服成就之，由此才可见到具体的世界构造。一、多之相即相入，以间隔时间而完成，所以会被堕入于三乘浅略之一相孤门。法相教学假令说烦恼即菩提，生死即涅槃，那是由凡夫到成佛，又由迷到悟。又小乘教的修行实习德目，虽然从其拘泥中，但在否定的对立上，且也说即成同一，其绝对的一为「即之一面」，毋宁说是在否定的「对立一面」作强力之执著，想予认定自己过程的意义。对此以强调说「同时」而「具足相应」，乃是华严一乘立场。以烦恼即菩提，生死即涅槃为观行内容，主张成为绝对的一，明白表示其态度。色即是空，空即是色，以色与空互相对立矛盾，却反成为媒介，而构成「即」之论理，愈合其原理。不要忘记此处所说「同时」之重要的理念。此与第五门的秘密隐显俱成门所说：俱成相应。再说「同时」以一切法之对立矛盾，以即今之「今」于事事无碍，相即相

入，主伴具足作为最重要条件，且以「即」之理论为基盘。

二、广狭自在无尽门：相即相入通于两面，其成为自在无碍，是指示于空间上。空间的广与狭的对立或一与多关系及部分与全体相关性上，虽有互相矛盾，即以此对立矛盾作为媒介，而使其成为自在融通无碍。对此后由第三一多相容不同门乃至第七因陀罗网境界门等各门，说明各别这相即相入，而显理即、入两通之立场。此门代替古十玄之诸藏纯杂具德门而设，为最重要的一门。最初之同时具足相应门，有关时之说法与后面之十世隔法异成门互相呼应，以此一门是说重重无尽之法说，与最后一门主伴具足必定是互相照应罢。

三、一多相容不同门：就法之作用说，一中之多，多中之一为相入，以显示克服一与多之对立矛盾。的确，一入于多中，多入于一中，彼此相依相容，更显一、多均有活跃的生命。如拒绝多之一，是否定真理之普遍性，如此之一是无自由。根据普遍之真理者，一是遍在于多之一一之中，而发挥一之全力，同时必定得将多悉皆摄入融会。如同一室之内点燃多灯时，一一灯光是互相容摄，决不拒绝异他。此毕竟是一、多同为缘成无性之缘故也⁽²⁰⁾（注释：澄观于《华严经疏钞玄谈》卷第六（卅续一·八之三·页二七二左）说：相入、相摄、相容等句一般作为相同之意语解释。其区别曰：「相入是指一入于一切，相摄是一切入于一，相容是将此两者并合，显示为相摄互入之意。」）。

四、诸法相即自在门：就以体上之空有从相即之一面说明对立矛盾之克服。说以诸法或是说以一与多都是相同的意义。《五教章》特别为此，费了不少篇幅对此问题而作问答对辨，详释整个自体异体相即之义。在《华严经》中遍说「初发心时，便成正觉」之义²¹（注释：晋译《华严经》卷第六〈贤首菩萨品〉（大正九·页四三二下——）说：「菩萨于生死，最初发心时，一向求菩提，坚固不可动，彼一念功德，深广无边际。」在其他类似如此之文句到处可见。），若不能领会得一之同时即得一切，则无法得到彻底理解其真理，又比如在木台上放一本书，则称不桌子。然而若坐在其上，则称为椅子。说不定有人抗辩：「那是坐在桌子上。」此种抗议，只是将桌子预想成固执而有其实体，由引所发，不外是一种学妄。然而，桌子只是放了书，由此因缘所成之假名之缘成法。若脚踏在上面，则称为踏台。即说桌子就是椅子，椅子就是踏台，亦无可。

五、秘密隐显俱成门：缘起诸法以一为有而显相时，则以多为空成隐意而互为相即，则为即今之俱时成就。指其同时成就之义甚深微妙，故称为秘密²²（注释：《华严金狮子章》中指此秘密者，特别指为法之隐的一点上。想此隐字表示为秘密罢。）。此不只是相即之义，亦含有相入之意，隐覆、显了同时成就，特别强调「同时」之立场。

六、特细相容安立门：特别有关在缘成法之相上显现相入之义，与如上所说之一多相容不同门之差异处，特以不坏自相为主要点，于一一之事法上小入于大，一摄于多而且大、小之相不混乱，不破坏一多之相，而能秩序整然理解到相入。是故所谓微细者以小或一被固定之自主的单独之意义更上一层，而在其中大或多为微妙不可思议之现成景相，此是指成为法界空之实德。如说一尘、一毛之中晏然整住十方世界三世诸佛之景状微妙不可思议。故相容之相者，非为互相容合之表现相互之意义，而只是加强「容」之语气，当作助辞罢了。此亦是为克服对立矛盾于不坏自相上得予理解当不须多加说明也。²³（注释：澄观《华严经疏钞玄谈》卷第六（卅续一·八之三·页二七三左）举琉璃瓶中盛多芥子为例，说所见瓶中芥子晏然不相杂乱。法藏《五教章》中补充说一喻，如箭壶中半装入许多箭，其头部整齐而不乱，表示能见度有如透明硝子，的确是一妙喻也。）

七、因陀罗网境界门：前门只是对自、他一层关系上说明，此门是以森罗万象之一一为互相映现而显成重重无尽上，以于忉利天之帝释宫所悬挂之网作比喻所说。其网以无量之义，所以其网目亦无量。此无量之第一网目悬缕宝珠，各宝珠自他互映其影，第一珠所映之珠影亦现其他宝珠如此互相投影，二层、三层乃至无量层，其累现之相状达至无极限。盖以天界之光明赫奕的情景是印度一般所信仰之观念，而被深深信奉，由如此之事例，说明重重无尽之象征，

最能给与理解为经论所广泛方便采用。

以上由第三门至第七门共五门，继承第二门概说相即、相入通予无碍之义，主要以相即与相入之各别立场上表现各各之特征，均为说明由一多之法的对立矛盾释示无碍究竟是何物矣。

八、托事显法生解门：上面别说之诸门为约法说者，此第八门为约喻说，得予正式谈论华严之象征哲学。即法之相即相入无碍之相，决不是只说某特定之一事一物，必须寄托于一切事法上去理解。寄显表法在华严象征哲学上比喻决不是单说比喻，法并非另外之事法，喻之当下即成法之象征，在吾等身边目触、耳听无不悉皆直显无限之真理内容。以此意推想上述因陀罗网之引例，谅得推知不是单独之喻而当即为象征。那就是说在任何一一诸法上均有真理寄显。寄显之造语是以能显为诸法，所显为真如，恰如能显与所显之区别，此应该称为显现罢。以显即所显，春天因为梅花在枝头上显现了全相，除此之外别无春天之体。一事一物悉以无取之真理内容竭尽庄严，一一悉皆建立在普遍的根据上，所以一与多就如此的在无碍自在中相即相入以成立法界缘起。因而此处也有能托之喻与所托之法，成为对立矛盾以象征上不易了解一体即入，说明克服了对立矛盾。

九、十世隔法异成门：上来从第二门至第八门，以约法、约喻两方面，主要在空间方面显示无碍，于第九门想去领会在时间上的无碍之论理。所以必然要接触到总说之第一门之[同时]互相呼应。大体上是互通于过去、现在、未来三世，以此更加详细所组织成之十世上，因为时间是表示前后相隔，然而在同时之「今」上，以融通无碍成为念劫融即，说明其相即相入。

十世者，于过去、现在、未来三世中，各各具有过去、现在、未来三世，总成为九世。而且此九世结果是摄于一念，且若一念开成九世，依此总，别合为十世。即因时有迁流之义，时间是流动，持续不断。说现在不能不与过去、未来相连，故无现在实体，说过去、未来亦同时样的是三世互通流迁。所以于三世中各各说有三世之想法，在经过佛教教学上，应说是不足珍奇。然而九世互为相即相入，是故以一念总说为一念所成，总别合成为十世。24（注释：就关于时间说分为十世，法藏之《华严经明法品内立三宝章》卷下（大正四十五·页六二一下——），特别细述〈十世章〉。按经典上，晋译《华严经》卷第三十七〈离世间品〉（大正九·页六三四上——）也说到此事。）如此时间之对立矛盾，以其矛盾作为媒介，克服了时间之对立矛盾论法，以解说法界缘起为华严独空舞台。如此之过去、未来及十世之区分称为隔法，隔法之十世更互为相即相入而摄于一念，而且时间也决不混乱，且秩序整然称为异成。

刚才所说到，十玄门中第五门秘密隐显俱成门，以法之隐显是在成「俱」之时去理解它。更追溯到十玄之总门同时具足相应门以成「同时」之时，始可论无碍。此俱时、同时者，于一摄多及于多含一，不隔时而即成为同时、俱时的意义。而且不只是成为抽象的同时，而是在现实之时间结构上必定时常成为现在的一念。以此「现在」当主要点看，因为部派佛教中包括了有部所说之三世实有、法体恒有说，广泛主张连续三世，法体恒有，而对经部立场所说：过、未无体，已经明白承认唯现在实有为重点，即使有部所说，但于现在实有一点上与经部是互相允许而建立关系。后来法相宗教学于「因之灭与果之生虽为二，但俱于现在上」，建立因果同时之现在，而且依此现在考虑到过去与未来，所以说现在才能成为移动的现在，以法上由现在到现在为刹那生灭，所谓恒时现在成为永恒之现在，于时间构造上所重视之现在是当然不可忽视。此在华严学上对于时间构造表示为同时，并且其同时保持有现在一念之性格，这是以实修行门为中心生命，当然也是佛教之通规。因此华严说十世是隔法异成，为互通九世相即相入成一念之总句。同时九世于现在之当今一念所统一，所以如此之一念却能成立九世，而克服了九世与一念之对立矛盾而说十世，得予相即相入无碍为其特征。25（注释：《华严经》中说到时之念劫融即实在不遑枚举，然现举二、三例。《晋经》卷第三十〈不思议品〉（大正九·页五九三上）说：「于一念中，悉分别知三世一切法界一切众生心心所行，而无有余。」又（同上·页五九四上）「于一念中，悉能周遍，转妙法轮。」或是卷第九〈初发心功德品〉（同上·页四五一上）：「知无量劫即是一念，知一念即是无量劫，知一切劫入无劫，知无劫入一切劫。」例文极多。

且说如此十世是于一念，而在任何时间流转中孕育于永远，而且时常「从现在流转到现在」，如此形态，一直流转下去，其一念是现起之一念，为确认「一念」意义，如此之现在是由过去而生起，又未来是现在之消失，虽然相对的是有过去和未来；然而，无论从过去而至未来，若没有现在就完全无法保持其存在，由此在绝对的立场上，三世、九世必定摄入于绝对永远之「现今」。既然这是绝对。所以今之一刹那决不是为了其他时际之手段，同时「现今」才是无底生命，且能自在生存。而且此现在尽能否定了固定的过去和未来，同时亦明白不是固定的现在。部派佛教对现在不管是三世实有、法体恒有以及过、未无体，皆着重于现在一点上，现在华严于无时之时的永远之现今，是透过时间之否定的空观，应该知道完全不同于部派佛教看法。以此具体的自我行为中活跃而作人格的生命是不外如来之一念。因说其为不固定的，所以确实是具有发展余地的意义，不依止于有，亦不止住于无，否定的同时又是肯定的。

凡是认为时间是有实在性的是有部的立场，其思想发达之当初即成相当批判之目标，随佛教思想之进展同时否认其实在性，到了中观学派时代，受批判得体无完肤。其实华严教学所包含的，在《五教章》中说：「时与法不相离故。」²⁶（注释：卷第四（大正四十五·页五〇六下）。）如《华严经旨归》说：「时无别体，依法上立。」²⁷（注释：〈说经时第二〉（同时·页五九〇下）。）不是先有时间，而其时间中寄存有法体。其实是依法而立时也。说春天时节，别无实体的存在，那是有花开事实的出现，唯把住在花开之时建立为春天之时。然而，法之外，别无时间。昨日之花蕾是今日之花开，在开花迁流上不过假立有时间区别罢了。因为法是缘起无性，所以融通无碍，依其所立之时，无碍相入是自然理则。但若其当初无有三世、九世之隔法则成为完全无时间。可是若唯有隔法亦是无时。所谓隔法者，对立矛盾之意义是也，而且在异成与隔法由对立矛盾时，同时与现在之一念上，完全被克服不失于前后长短之相状，以事事无碍而成相即相入。

《华严经》中，如不领会到时间之即入无碍，毕竟不能超脱而到处有所困难也。不但如此，在其教学的立场上，于说本经「时」是为佛成道后第二七日。〈入法界品〉中说：佛降诞后七日，佛母摩耶夫人去世。另外，佛成道后六年而建立只园精舍，作为说此品之处所。并且又见到佛成道后五年，佛弟子舍利弗、目犍连等人之名参加僧团等，在第二七日之短时间释说了久远的过去和未来之事实，由于此，天台宗会通称说「长时华严」，所以这就是华严以十世隔法异成显示其对时间持有甚深意义。

十、主伴圆明具德门：上来诸门约相即相入事事无碍超越对立矛盾之克服，一层一层说明，最后约主伴而作为结成，要说明表示矛盾克服过程，毋宁说是将所克服之状态以一切法互为主或伴，于圆明具德为果满完成十门之总结。古十玄之唯心回转善成门，新十玄修改为主伴圆明具德门，由唯心法界改说诸法缘起，由于主伴具足，是故以果满之后，夺得现成之因，为避免因中十玄门诸义之相滥，从同时具足相应门别开以后之九门，最后必有无碍法而使其极成，这一点在新十玄调整上是相当优良的。²⁸（注释：参照《华严经疏钞玄谈》卷第六（卅续一·八之三·而二六九右）。）固然法界缘起之法，事与事之间是互相成为障碍，但是它们决不会成为孤立。若以一为主，其他皆为伴成为具德而从属之。一切地位与立场让与为主之一法，唯有消极的具德为意义，渐次保持为止。应该说在此场合为主的一法是占有全法界现成之法也。那才是实在的法界之中心，圆明之德。若以其他一法为主，原主之法又成为伴而亦具德其中。恰如光源不固执限于一处，光之扩大处，任何一点上无不是光源处。那就是无碍之自由性，不受任何烦恼，成为现成。

上來說十玄缘起，是从华严别教一乘之法界缘起为何物，由种种部门上去论理。吾人所持的概念，一在何处还是一；多在何处还是多，在其间自身仍继续保持矛盾。即持有一种自相矛盾。在此情况下到底不能成一即一切，一切即一。又一入于一切，同时一切入于一恐怕也不能肯定罢！空与有、迷与悟、生死与涅槃、凡夫与佛，是难免不处于对立矛盾的相克之立场。然而在曾经一度超越概念的实践观行中，自身统一成为无底甚深之果时。矛盾反而成为媒体，

克服一多、有无、迷悟、染净等，显其全貌而自证。又于同时与现今上事事是即入无碍。此种境地于三生中「证入生」当能到达其境，「见闻生」与「解行生」亦能为谛观其世界²⁹（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇七上）：「此上十门等……普眼境界谛观察余时，但在大解、大行、大见闻心中。」），此极深远哲学的教理即是观行，所以特别称为十玄缘起观。

此十玄门性格，并非一一保持独立的意义，一玄中尽摄其余九玄而无余。那只是总含别，别由总所导出，故一一玄门中互相亦能含摄其余九玄，所以十玄并非只限于十之数字，十玄中互具十玄成百玄，能成为千玄、万玄、无量玄，即存有所谓重重无尽，主伴具足之义。古德以为新、古十玄名目列序之不同，其实在无量玄中若要理解到十玄自由自在之意义者，决不能以固定的或类型的玄当充数之理由，就如此充分的被首肯。《五教章》在此十玄缘起十门结论说：「此十门，一门中随即摄余门，无不皆尽。」即指此意。

吾人执著文字，以义理为对象去理解。真正能观行到普贤之境界成为大解、大行，以自己之生活体验作为主体的去把握时，应该铭记吾人自己当下就是华严行者善财童子。

以上十玄缘起一系列关系，在部分或全体关连上，能明白法体之事事无碍之所由是六相圆融。因此《五教章》在〈义理分齐章〉之第三门设置十玄缘起。接着在第四门中将此六相圆融义连结，何法为十玄缘起也？对此不问之问：即具有总、别、同、异、成、坏六相为圆融之法，指示出法界缘起一事法根源的性格³⁰（注释：华严学常以十数表示无尽成为惯例。然今依六数说六相圆融，《探玄记》卷第九（大正三十五·页二八二上、中）说明，缘起法有三门，说不定是基于《起信论》之体、相、用。依此三大说明真如之实例，当为法则。于体上说总、别二相，就义相上为同、异之一对，而就义用上说成、坏的一对，《起信论》所表现的影响力不能不重视。）。法藏〈五教章〉于十玄门总结说：「应以六相方便而会通之可准。」³¹（注释：卷第四（大正四十五·页五〇七中。）。）继十玄缘起门之六相圆融义能为前者显示根本义之点，为其补充说明，刚才已经提及。³²（注释：凝然《五教章通路记》卷第二十七（日佛全所收本二一）中，六相圆融义所以为成立十玄缘起之法门说。「云何六相成立十玄？十玄之中初门总相，余九门别相，总别圆融。九种玄门同成圆融。九玄何异？同异无碍，九玄皆悉成圆融法。九玄差别，各住自位。此即成坏一对无碍。总、同、成三，圆融三门。别、异、坏三，行布三门。行布圆融，互相即入，由六相故，成十玄门。」说明十玄与六相关系。应该注意此解释。然而在寿灵《五教章指事记》卷中末（大正七十二·页二五一中）也曾说到，好像从古以来皆如此习惯说。）

原来此六相是《晋经》卷第二十三〈十地品〉菩萨十地中，安住初欢喜地，菩萨发诸大愿说，释明十大愿，以其第四修行愿叙述自行化他二利方便愿中，出示「总相、别相、有相、无相、有成、有坏」六相。³³（注释：大正藏第九册页五四五中。）十地波罗蜜行以此六相而修行，并提示一切菩萨修行方法。《唐经》所见其名称是总相、别相、同相、异相、成相、坏相³⁴（注释：大正藏第十册页一八一下。），普通所采用是《唐经》译出之名目³⁵（注释：《五教章》著作年代，若法藏于三十余岁时，则是《唐经》尚未译出以前之事，与《唐经》译出之名目同样的称呼出现，恐是依据世亲《十地经论》（菩提流支译）罢。六相各名目之译出，在鸠摩罗什译《十住经》卷第一（大正十·页五〇一中）中，译成有相、无相、有成、有坏等相。而尸罗达摩译《十地经》卷第一（同上·页五三八下）中，译成一般所用总、别、同、异、成、坏六相。）。

虽然经典所表示，此六相义表面上只是初欢喜地菩萨修行之愿，一切菩萨修行为摄化众生，为其受修行之增进心作为利他之愿，说明不超出有关修行之范围，所以在其后如所解说，一切诸法得予六相圆融说，不能以事事无碍相即相入为根源。因此世亲解释十地经文，在《十地经论》卷第一说：「一切所说十句中，皆有六种差别相门。」³⁶（注释：大正藏第二十六册页一二四下、一二五上。）暗示一切诸法，一一皆有相义，其说明当作菩萨修行方便，毋宁说其重点是在修行之方法。即总相者，说「根本入」，总体的说是菩萨入如来智慧地。另相者，「余九入」，

叙述菩萨渐次进入如来智慧地。其他四相亦准此明白解释修行之顿修与渐修。因此该论中引申「皆有六种差别相门」说：「此言说解释，应知除事。」明白表示六相义是不适用于有为差别之事法上³⁷（凤谭《五教章匡真钞》卷第六中叙说，论中「除事」之言，乃当终教义。正是以三乘家立场处理《十地经》之六相义，所以是在理体上去理解。此在世亲是当然的看法。既然如此，《探玄记》卷第九（大正三十五·页二八二中）为释六相义，就将其分别成六门，于其第六门下，解释世亲之「除事」等。「除事」谓阴、界、入等者，此辨定其义。谓约道理说融通，非是阴等事相中辨，故有除简这云云。其意是六相义，不应该只限于说五阴、十二处、十八界，只依此三科之事相而说。若约道理，关于一切诸法之事物物，应解说其融通，以「除事」一语作为补救华严本来教学的立场。但果真世亲否如照法藏所说之教学的意义而用此语？颇有怀疑。毋宁说从世亲所谓三乘教之立场只在理上说明《十地经》之六相才是正直的看法罢。）。

中国注释家慧远在《十地经论义记》卷第一末解释此文³⁸（注释：卍续一·七一之二·页一五一右——。），又在《大乘义章》卷第三中说到六种相门一章，同时在六相义上不能谈事相，唯独于理体上讨论，³⁹（注释：大正藏第四十四册 页五二四上中。）此是破除凡夫、二乘空执之滞凝障。如上慧远所解释之方法，推究世亲之论意更进一步论理，不只是偏取菩萨修行方法，由论中推想「除事」之辞句，说及诸法之理体，所见单在注解上已有大大进不步之痕迹矣。

然而此漂浮于华严教学上更加深一层推理，不只是限在理体上之论理考察，且内中深含有菩萨修行，以至理解到在法界一一诸法上六相圆融。在《华严经·十地品》之初，金刚藏菩萨说十地甚深法门有十由，承此世亲以四门解释所谓十由，第四立有本末无碍。其原意以事事无碍立场上去理解时，一切诸法之事物物自身悉皆具足六相，因此若依教学的解释如不追究到成为圆融一点，即不能明白经之本意。确实经中极力赞叹十地功德：「此十地是菩萨最上妙道，最上明净法门。」⁴⁰（注释：大正藏第九册页五四三上。）或者叹德曰：「十地者，是一切佛法之根本，菩萨具足行是十地，能得一切智慧。」⁴¹（注释：同上·页五四三下。）菩萨十地之行为超越任何优等地位，是故进入初地之「善根」、「助道法」、「清白法」，以无限欢喜心迎接，于初欢喜地修行之心境，必定能观行到现前诸法之六相圆融义。华严教学的展开如此推进是理所当然，其最初是由智俨所解明的。

法藏《华严传记》卷三所记述，智俨开始随智正处闻《华严经》深意，后得慧光所著之经疏而打动了他的心。然后在其二七岁时，一日得一异僧告示：「汝若欲思解一乘之义者，宜究明十地中六相之义，必然有所悟处。」彼即顺从异僧指示，当下专心于六相义，反覆研钻，结果在有启发，依此而自己著作《华严经疏》。⁴²（注释：大正藏第五十一册页一六三下。）依据上述，《华严经搜玄记》正是根据此一事由而著成应该无误。在其卷第三下所述说之六相义⁴³（注释：大正藏第三十五册页六十六中。），在彼之华严发得暗示六相甚深意义与其地盘及地位。盖彼是如慧远、慧光等地论系统之学匠，深受世亲《十地经论》所说六相义影响，加以深究其论理。六相有顺理和顺事二义，于论上其顺理义甚为明显。虽是顺事义较隐微，若要具体的开显顺事之义，未必是六相只是限于理论上，毋宁以理显相。若在事上去研（上“两”下“敷”）则其旨意也就更明白了。《五十要问答》卷下为因门六义结成于前之因果事理与六相之法缔结，以事证成为真实，其理由是「称法界故」，⁴⁴（注释：大正藏第四十五册页五三一下）可见就有关六相义在考察上已有显著的进步痕迹矣。

然而智俨说明六相圆融义极为简单，经考察其所有著作《六相章》⁴⁵（注释：据传智俨另有《六相章》一卷之著作，很遗憾散轶不传。《五教章》六相圆融义最后附载有六相颂，传说是从此《六相章》中所抽出。《五教章通路记》卷第二十七（日佛全所收本四二三）此颂是至相大师结之章主移之全安今章。又《五教章纂释》中之八（日佛全所收本四九三），引用《复古记》如下之说。《圆宗文类》第二十一卷云：「此颂出自至相《六相章》也，〈义理分齐〉中承用彼文，人不知之，谓是贤首所作。又，〈五十要问答〉卷上（大正四十五·页五二二上）为明白教相义在第十地释分释下，喻显一乘教义建立之义相，并于义湘之《华严一乘法界图》所录之，《法

界图记业髓录》卷下之二（大正四十五·页七六〇中）引用此文意。据此得予察知智俨是从世亲六相论，蕴成了一乘思想，见此为一充足之资料。），虽曾详说过，但今日已不见存在其组织的解释，也不能十分窥知究竟。只在事相上解说，只单独地知道有其深奥的内容而已。然一度经由法藏之手法推移，将它与十玄缘起连结在一起，给与事事无碍基本的立场，了知事法之相即相入，显示其根源。与《五教章》、《金狮子章》等十玄缘起成为一连串之教理，如得说以十玄缘起授与在法界缘起无中心地位时，作为补充说明，已成为不可缺少之要件。

在《探玄记》卷第九46（注释：大正藏第三十五册页二八二上——。），当解释经中〈十地品〉六相义时，几乎无视于《十地经论》及地论系之理解方法，很胆显更改其面貌47（注释：法藏于印度诸论师中，所见到的对马鸣、龙树崇敬态度要太过于世亲。盖以世亲是属于法相教学系统，于中国教导也玄奘、窥基所确立唯识教学论师。就此六相义上，对世亲也并不十分重视之态度，彼（法藏）对六相义之解释，毋宁说要比世亲更上一层楼。在探索经典深意上，可理解好似怀有矜持的感情，但采用说《华严经》时之第二七日说是依准世亲之说，应该说其有必要时也援引世亲所说也。）。澄观在其《华严经疏演义钞》卷第五十三继承法藏所说，分别为七门作为解说48（注释：大正藏第三十六册页四一四上），而且显著消除义学方面，建立于趣入立场，想深入去理解，此点为法藏所意图，以加强成为纲行之实践门。因此澄观为便于依靠趣入之必要上，以世亲说「除事」，从理事无碍立场去理解。《十地经论》在说五阴、十二处、十八界之事体上并非不具六相，只以不执取凡情之事相而说「除事」。所以体即是理，相即是事，其任何一方面实在均具有六相之义，均可作为解释，因此援引慧远《十地论义记》，一见反而不如法藏所说，似乎今人感到更加落后；然而，决非如此，只是在趣入方面法藏较强调，法藏想在其教学体系上常站在事事无碍缘起门立场，而澄观毋宁是站在理事无碍因果门立场。当然，两者记述上有些不同而已49（注释：凤潭《五教章匡真钞》卷第六说：观（澄观）师只承认他立保守以为圆极，岂不谬哉。在澄观立于理事无碍立场解释六相义上，排斥华严之正统。他认为慧远之说，不知事事无碍，仅是理事无碍而已。依澄观所立之理事无碍，应知道是趣人于事事无碍上所说也。）。

六相者：总相、别相、同相、异相、成相、坏相。既已答覆在十玄缘起为克服一切矛盾，达成相即相入无碍已如上说。因此在根本的立场上，意味著六相圆融亦表示对立矛盾之克服，由原理上可明白见到其事实。即分有总、别二相，在法上有个体与全体关系，于一法上，为见空、有两教。若由体之方面，则其对立矛盾为别相，对望之于克服对立矛盾见到其总相。又于一法上，所见待缘、不待缘关系于法之义相，依其对立矛盾所显示是异相，对望之将此克服对立矛盾为同相。更于一法上所见的有力、无力两义，于义用上依其对立矛盾显示为坏相，则克服此对立矛盾为成相。然而六相本身既由体与义分为体、相、用三方面而从个体与全体关系上表示对立矛盾，对望之其一能成圆融，有非完全克服不可之意义。如此六相圆融也就是同体、异体，能予相即相入，乃本来的内在之理，所以法藏于《五教章》中将十玄与六相连贯结合之意义。亦如上所说，在十玄缘起门之结文：「以此六相为方便必可会通。」含有甚深意趣。然则十玄缘起之总说第一门同时具足相应门，若为总相，其余九门则为别相。其十玄同是缘起无碍之相，故称为同相。十玄各门各各显示其趣旨，持有自主的一点上是异相。十门中，别说之后九门均依总说之初门能成之义为成相。别说之九门以外，而无总说之初门一点上名为坏相50（注释：参照寿灵《五教章指事记》卷中末（大正七十二·页二五一上）。）。六相圆融义与十玄缘起门一系列关系上，与相即相入之事事无碍为克服对立矛盾于论理上已被构成之事，得予明白理解。纵然《五教章》用「六相方便」一语，六相圆融似乎为十玄缘起一时的方便说，令人生起如此感觉，可是应该知道，这与世亲之六相菩萨修行方便是完全不同之意义。况且《五教章》卷第四最后之六相颂说：「以此方便会一乘。」不仅是以六相为一乘方便而虚设，却意味著更为认知体得别教一乘之无尽教理的高明手段。

然而，所以成立六相，若依《五教章》是从法体、义相、义用三方面，其各各建立二门依

推察而成立六相，望之于《探玄记》，其建立论理的根据具有三义：「一、末依于本，有起或不起（总相、别相）。二、彼所起 末既带于本，是故相望，有同有异（同相、异相）。三、彼带本之末既为本收，是故当体有存有坏（成相、坏相）」51（注释：《探玄记》卷第九（大正三十五· 丁二八二中）。）三义之中各各皆具有二义，故成立六相说。而且此「论缘起法有三门」，因为缘起之本末从其论理的成立由为论据，本旨结果是由《五教章》所推论并无不同，相当于体是本，义是末，义分相和用，本末相望与相体上有存（成）坏之相也。

如此总相、同相、成相三义为归一的倾向成为圆融门。别相、异相、坏相三义以分裂的倾向成为行布门。若立于行布门常是约对立矛盾之诸相说，反之若于圆融门即被克服成为无碍融通。虽然会考虑到矛盾与超越两者为相对立，但是若成圆融即行布，所谓超越即离开相对的对立场绝对门，将矛盾完全融溶其中，不留丝毫痕迹。确实于六相圆融之透观，于自然一偶上而互相象征，在相互矛盾中能与自己同化为一，以行取身证。此与上述址玄缘起一面作为义理（学）究竟，同时以十玄缘起观转为直接修证之行学，完全相同。此六相圆融观亦说明为矛盾克服之现实的构造，所以也是行为的事实之全部内容。法藏当时解说此六相圆融，在《五教章》中以屋舍为譬喻，《华严金狮子章》取金狮子像作说明，《华严经义海百门》就以现实一微尘上去解说，不外以现成之法上，为个别具体的事实上去探究。现今考虑将这些有关传承上所记述六相一一意义，加以理解其圆融义。

（一）总相：「一含多德故」，如其定义说52（注释：下面所列诸义，其定义皆根据《五教章》之解释也。），一尘、一法当下包含摄尽法界万法，一行中含具三世一切万行，一断中包含万障具断而无余，因此一成即一切成，其一切的全体即指总相而说。

例如一所屋舍全体，同时含有椽、梁、柱等一切个体。此整体（全）一屋舍称为总相。但此时以缘起法本来之义说椽、梁、柱等之各个出有一分力用而组合形成一所屋舍，所以一所屋舍解释为总相有违反缘起之实义，因有椽、梁、柱，其各各个体始能形成为整体（全）屋舍。换言之，椽即舍，梁即舍，故其屋舍称为总相。因为椽就是椽不是屋舍，同样梁也决不是屋舍；然而若以全然不成屋舍的多之一集合时，能建成完全与其不同的一舍吗？故依于全然不同关系之集合是不能成为同一性质的法。若用椽造舍，用梁成舍者，绝对是椽即舍，又非是梁即舍不可。何以故？假使缺少一椽即不成为完整的屋舍，只不过是一间破屋舍而已。破屋舍者只是木材、瓦砾之堆积，决非屋舍。所以就现实上椽能造舍，同样的梁也能成为屋舍。就如这样意义说，虽然椽是椽不是舍，梁是梁亦决不是舍，但是椽能造舍，梁能成舍。如此所成的屋舍称为总相。于缘成法上总相之义应该如此去理解之。

（二）别相：「多德非一故」，正如此义说，所形成之整体的（全）一一之别体个法称为别相。例如总相的屋舍是由各个部分的椽、梁、柱、地板等所形成，此一一之个体就是别相，是经过上面之总相所容许之别异的各个椽、梁等。若无各别彼等诸缘之组合，亦不能形成总相。因此总相与别相关系，总相之外无别相，别相之外无总相，别相当下必定是有总相的意义上之别相。抓住一法一尘之本体，从圆融门一边说为总相，从行布门一边说是别相罢。将此二者分别时，行布表示对立矛盾，同时圆融意味着超越作为其真实意义，已于上面说及，当可明白。因此，前之总相就是「椽即屋舍」之立场而得名，对此，今之别相是「屋舍即椽」之立场上，以其关系作为考虑而一面抓住其一之一之别相。

（三）同相：「多义不相违，同成一总故」。椽、梁、柱、地板等各个部分，以根本对枝末分为各各之相，均保持本来的自性，同时另一方面其一也能成立其相同的整体，依其本质同等，故枝末能带同根本而成就各各同相之义。法不是限定于孤立独存之实体上。缘起之法，虽然是任何一尘一法，皆依于同一缘起之理而相资相依，以遍齐现成之法界。此与前面总相内容不是没有相似之处，总相是本来对一所屋舍而立名，同相是对椽等诸缘而说，故其意义则有差异矣。

（四）异相：如说「多义相望，各各异故」。整体（全）是由各个别体而成立，在其别体

本质上同样能成立整体，但各个皆有独自之相状保持著自主。因此也有可能成立同样的整体（全）。椽、梁、柱等为了要筑成一所屋舍，不能放弃各各相异的类型。在此可见到异相与同相矛盾之克服。此说异相与上述别相得予区别之点，别相是对望总相，其自体为个别作重点，对今之异相是其别体之中各个别体相互对望而说，指出在其枝末中，其相各有不同。以此若严格说，同、异二相就是别相之各各为互相比较对峙所考虑之二方面，可以说别相是持有二面之相罢。但是因为枝末不离根本，就枝末之别体各个虽说相望，但于其根本上不忘其本，这是不须赘言的。

（五）成相：「由此诸法缘起成就故」。上述之义相上，于同相与异相各所持之部分，互为相依，以成立为一整体，恰如椽、梁、柱等之力用相资得以完成屋舍。

（六）坏相：如说「诸义各各住于自法，不移动故」。别相之各个不同的个体，各皆能保守独自的资格，不放弃各各之力用，能完成整体的缘起法。换言之，椽、梁等之诸缘是被一所屋舍所统一故无论如何成为要作屋舍之缘；但若是完全被屋舍所统一限定者，变成椽是椽，梁是梁，各放弃独自之个性，那不就是成为没有椽、梁、柱等也能建成一屋舍吗？那是完成没有这种道理的。以此能否成为一屋舍要看其对统一与分裂之意义。此称为「不作之义」。即自身唯能保守自己之作用，而不侵害余他之用，就这一点上称为坏相。此成、坏二相，是带本之末，既为本所收，故其当体上说在存、坏之相，对体上之义用，显示了坏相之矛盾，于成相上被超越之理论上的表明也。

综合以上六相，任何缘成之法互为相资相依，重重无尽而不相离。各个诸法都能把持自身内在之协力性和独自性，一方面能舍己而成就全体，然而同时由依成就全体故却反而获得自己的独自性。所谓部分和全体的意体，不只是在语言上所表现，以部分之总和调整全体，不是如此单纯之常识论。全体是缘成，个体也是缘成，全体是绝对的，同时个体也是绝对的，所以全体能在部分上全显全露，部分也能将自己充实为全体。此六相圆融区分为六相，同是总相即别相，同相即异相，成相即坏相，成为以相作相。接着又融通六相无碍之根本原由是总相。一因开六义，此是别相，六相均为平等成无碍之根本原由即同相，六相就义说区分为六门各各相异者为异相，依此六门能得成为无碍是成相，六相各守其分就为坏相，然则六相其全体上也应互相圆融矣。

然而，如此之相即相入、事事无碍关系不可只以概念之知上去玩弄，应该在现成事实上，以主体的去观取达成。《五教章》当于六相圆融义结论中，最后引用智俨《六相章》颂说：「唯智境界非事识。」53（注释：《五教章》卷第四（大正四十五·页五〇九上）。）字句虽是简单，但必须理会到其中含藏有无底的深意！

第九章 断惑与观法

1 华严经与行道

《华严经》法界缘起之核心，是于相即相入，事事无碍，重重无尽论理上，为克服矛盾而着重于修行，这一点在上文中常常反覆有所论述。它既是一种修行，仅以所构成体系之哲学的理论，而且单以概念整饬就算完毕，当然不会满足，这是很明显之事。它不但是「学」，同时必须达到「学以致用」。这是佛教本身一面被称为智慧之宗教，同时所谓智慧是不止于为自己所知，应该直接以自己亲自去获知修行之道。以此亲自获知者，不只为自己的心理学的知，也不只是为追究哲学的意义，而为自己周围一切，必须以见到自己形成之心眼。佛教之经典不只是赐与吾人知识，而是要发智慧为目的，只要放下一切世俗的知，沈浸于绝对否定之深底，从其中磨练出真实出世间的智慧作为重点，且不离其学以致用为主体的、实践的；否则完全失去其学的意义了。所以，佛教持有甚深之哲学与严密的体系。依于如上所述得予了知，应依佛教的特

殊性加以充分顾虑始得有所肯定。

超过一万卷之广博雄大的一切经典，一方面是为了显扬佛教的真理性，而所编纂的宗教哲学之从书大放异彩；同时作为行取证得之指针而不离于修证，且以宗教体验之认真精神全面的流露。因此，可以说佛教即是实践的哲学，行道与哲理极为谐调，以达成一个完整的体系。就中，所谓直显佛陀正觉内容之《华严经》，以无尽缘起之内观，作为觉者境地，表示著体验事实，绝对不是戏论概念上能予掌握。如此（真证）之体验内容的《华严经》以行取实践之观法，为表示真理显照具体的事实。如果问：「真理是甚么？」其实只以「真理是应该如何修行」作回答，这是经典不虚伪的面目也。

《大方广佛华严经》既为其经题，大方广是法，佛是人，而华严是喻。以人、法、喻构成为经典，当然是以佛为中心。这是因为《华严经》，结果为说佛之经典也。然因以佛为成就之佛果当必须有因行。因是万行，是大菩萨道也。而其万行以华严为喻示，依万行之华所成就，即所谓庄严大方广佛是果之万德。万行、万德之因果即包含了大方广佛自体之大庄严。然此《大方广佛华严经》，一般只略称为《华严经》，以喻表示含摄法与人，依其因行而成就果之万德，在一经中如何被重视之处，可以说在经中自问自答了，因此应表示佛果之光景须贯彻一经之始终，鲜明地描绘菩萨阶位次第向上之行相，最后于〈入法界品〉，以充当为地上之事实，成为明示的是善财童子求道历程。

尤其在一经中，分前篇与后篇，另在全体序分中想是第一会①（注释：论究《华严经》各部、品成立史的立场，可参考作者所着的「三圣圆融思想体系」（日本佛教学协会年报第十四号一八九——）。）第一篇中心的〈十地品〉，与其同本异译的《十地经》上也可看到，以分阶段说，定立菩萨之行位，不如说以提示菩萨行之行德日，区分其修行的内容为重点，望之于第二篇〈入法界品〉，以善财遍历善知识之姓名，性质以及其住处等，可看出为著重于现实的和实际的。以这些作背景带有极浓厚的菩萨阶位色彩，更上一转成为大部《华严经》，显示佛果所证内容为表面主题，同时更加表明了菩萨阶位之整然行目。此是从经典成立史的一面来看，想是在更后所成立之《解深密经》、《金光明经》等为菩萨阶位之高下得予判然解说，故视十地为其前提，然而无论如何既已成立经典于构成上，菩萨行进趣过程，可由法藏将经典分为五分科说②（注释：五分科

- （一）教起因缘分……………世间净眼品
- （二）举果劝乐生信分（信）……卢舍那品……………所信因果
- （三）修因契果生解分（解） a 名号品——佛小相品……………修生因果
b 普贤菩萨行品——性起品……………修显因果
- （四）托法进修成行分（行）离世间品……………成行因果
- （五）依人入证成德分（证）……入法界品……………证入因果）以及五周因果说极为

鲜明之说明，当可得知之事③（注释：《探玄记》卷第二（大正三十五·页一二五中），《文义纲目》（同上·页五〇一上——）。）。

然而于〈十地品〉中所说之十地，必定是一经中占有最重要地位。地前十地内容只表示抽象上而已，其普光法堂之十信会也只说明所信之果与能信之因，未说明就以修行之自分、胜进分，故不能考虑到正式之行位，但到忉利天宫这十住会以后，则显示正式说明自分、胜进分上之行位的相貌。唯于十回向会上未曾列出，当以地前之整体为十地之方便位之意义罢了。收集其各会座上成为中心之各品察看时，忉利天会为中心的〈十住品〉之说，相同于以后之〈十地品〉所示十地之真如观，唯住（Vihar-ah）有休息之意思，必立大地（bhumi）为所依，若将这两者合在一起考虑时，十住与十地即不可分开④（注释：关于十地思想和十住思想之前后时代，最近佛学界多数以十地思想为根本，以作为先行，但未必以此作决断。华严十地思想之根源，想是尚有重要之十地记述。而且华严与十地之间，如《菩萨十住行道经》带有十住思想不得不反省之点。请参考作者之「三圣圆融思想大系」（日本佛教学协会年报第十四号一九六）

——)有所提到。)。又夜摩天宫会中心的〈十行品〉所表示的十行名称,若仔细的检点时,则可发现与十地之十波罗蜜相似。另外见其兜率天宫为中心的〈十回向品〉,想是示现于地前十回向。如此推论十行、十回向之性质,均不相违于以十地作为其预想。因此十地以前之诸位也就是说明以十地之内容作抽象,成为《华严经》修行方法的重点,应该是改在十地之一一真如上作为体验。此〈十地品〉既是于大部《华严经》成立以前,已先行成立独立经典,有关此,已在经典成立项目下说到。〈十地品〉中虽以金刚藏菩萨为主座,但其所说的行是普贤行,并且于空之境地,以文殊智慧作为保证,故十地之行是以文殊为背景,以普贤行人之所作为充分说明。

在〈入法界品〉中,若依《探玄记》卷第十八解释有关摄善财会之五十五善知识,由最初之文殊到最后之文殊五十四人,属于般若门,皆是文殊位,其后普贤于属于识界门,成为普贤位。《华严经》之究竟,可以说是指示依文殊所象征之佛慧,而导入普贤之修行法。⑤(注释:大正藏第三十五册页四五一上。)就是以文殊为始,普贤为终的诸善知识,分配为信、住、行、向、地之阶段,依《探玄记》之解释,不外是表示菩萨行之进趣。若依本经前篇他化自在天宫会之〈十地品〉,其次〈十明品〉以下之各品,就中由〈佛不思议法品〉至〈宝王如来性起品〉的五品内容,是解说对于十地之因行,成为果法之不可思议的如来性起,表示因位之菩萨,进入等觉如来地之功德相状。若依菩萨之信行表示为果德者,依普贤行之成果之行法才是表示证入法界之道行,此与上述之〈入法界品〉前后照应时,了知是以普贤行法之行取为经典趣旨矣。尤其是在重会普光法堂之〈离世间品〉,普贤菩萨对普慧菩萨二百句发问,以二千行法回答,实在可看为大乘菩萨行之一大集成,可说是举示普贤行广大内容,对普贤行作了详细恳切的说明。故《华严经》之终极是普贤行愿,为证入法界,使有志向之修行者亲身必应体验了解之行道,以结束一经之会座。于是〈入法界品〉中善财童子求道,虽然一度依文殊为代表,但最后为普贤所夺。文殊、普贤之表象是智慧与行愿之究意,此为分身与根本之自体的大毗卢舍那佛作完整之一切。基于如上见解,《华严经》是佛亲自内证之显示,同时,若采取以机宜之领受法者,应该看成以整部经典是为菩萨实修观法之行道矣。

以此对《华严经》之真正理解方法,一度潜觉者(佛)心境之体验,由其处再重新认识经典文字,然后期待自己内在经验之方法来解决一切。澄观《华严经疏钞玄谈》卷第二⑥(卍续八·八之三·页一九二左。「以经虽通三学,正途于定,皆是如来定心所演故……。况华严性海不离觉场说,佛所证海印三昧,亲所发挥,诸大菩萨定心所受。」)说:此经典通于三学,正以海印三昧中所现演说定学,故行者亦应接受而有此定心方可。此处所说之定正是止,华严圆教之止是不在观之外,故以止观一致之观统括一经,行者要以观作为体验目标。凝然⑦(注释:《法界义镜》卷上(日大藏华严宗章疏下所收本之一一。))以华严别教一乘正途定学,专明心观。观行之方法唯有此经,亦不外为此意。诚然,海印定中所现之法,以菩萨定心,始得可能领会⑧(《探玄记》卷第四(大正三十五·页一八九上):「海印者,从喻为名,如修罗四兵列在空中,于大海内印现其像,菩萨定心犹如大海,应机现异,如彼兵像故。」),众生要冥合成佛之正觉,必须以专心于定心观法矣。此觉者之体验以能现之海印三昧为所现之立场观看时,一尘一法无非为真性,妄尽还源观不须等待其余指示,这正是以具体的、实践的所体验出来的正觉为其自体之意义。于能现之立场是佛定心,同时于所现的立场正是菩萨定心。更可说不外是凡夫本来具有的一心本觉之大用也。

诚然,依于佛定心统摄的一切万法,以海印三昧的内容所附与个个存在之意义。若以个个事物其自体为立场时,依其个体事物统摄全法界,如来即成为全法界之一一各个中之个物而显现。要理解《华严经》是定心观行之典籍,实是以海印定中一时炳现之法作其根源。

又,被视为离华严正统而疏远的李通玄,除《唐经》八十卷之外,现加考虑到《璎珞本业经》一品,将《华严经》观之十处、十会四十品,以暗示给予法界作实践过程建立深邃之组织,依其《略释新华严经修行次第决疑论》题名所明示也可得知。全经分为十门,一切果成要见于修行道上,其一一道程另加实践的名称,一一之品为行门趣入而解释之。在其卷一最初说:

「夫《大方广佛华严经》者……令修行者所归不疑。」^⑨（注释：大正藏第三十六册页一〇一二上。）作为本旨，以修行体验作实地现示之〈入法界品〉立场为组织内容，以〈入法界品〉定为一经之正宗分。在解说本论四卷中之后三卷，试以详细解释，特别重视一经之实践观道门的立场^⑩（注释：《新华严经论》卷第十四（大正三十六·页八一三下）、卷第十六（同上·页八二三下）、卷第二十二（同上·页八七二中）、卷第三十二（同上·页九四三中）。），因此关于凡夫现身成佛，从根本无明体中有根本智以及诸佛与众生为同一性，同一境界，同一智海而得见发心，力说自身佛果现成等。另一面曾受多方批判，渐渐呈现出独断的见解，亦为本经为宗教体验暗，深深暗示《华严经》之意义与态度。假使他若多少能关心其传统及明白其师承，对经典之解释期为公正，同是以完整体系的手段，而且不懈怠的养成门下人才，必然在其观法实修方面寄予与传统教学之优点，想来必定大有帮助。可惜他常独居山间幽处^⑪（注释：《华严经合论》卷第一（卅续一·五之四·页三二七中）、《宋高僧传》卷第二十二（大正五十·页八五三上——）。）一个人孤单策励行法，同时仍持其独立见解，故从正统派传统上看，颇多遗憾之处，真正可惜！但是后来澄观在无言中接受李通玄行道观门思想的影响甚大，上文已经说到^⑫（注释：参见本书第三章〈中国五祖之传承·第三祖法藏〉。）。特别是澄观根据十八卷本《唐经》建立教学基础，且彼于教学组织上着重于行门乃为重要的契机，请勿忘记这一点。

原来《华严经》有晋、唐两种不同译本，前者以七处、八会三十四品所构成，而后者是七处、九会三十九品。于会、座之数，及品章、卷数，不但有其增减，且其内容亦稍有异趣。此不可解释为原来版本相同，唯由译者意乐而生起差别。前者第一寂灭道场会在序说之〈世间净眼品〉相当于后者〈世主妙严品〉，〈卢舍那品〉之内容区分为〈如来现相品〉乃至〈毗卢遮那品〉五品。又前者于第六他化天宫会，由〈十地品〉乃至〈宝王如来性起品〉收集有十一品，而对后者只收〈十地〉一品，于重会普光法堂会上补充〈十定〉一品，因此前者以〈离世间品〉为重会普光法堂会作为三会普光法堂会，最后〈入法界品〉一品中有十七卷，另外一本是二十一卷，正如所见，多少有其不相同处。以《唐经》之〈十地品〉中加上〈十定品〉，而且其起初说「于普光法堂」以人、处之说，作为开示普贤三昧，作为菩萨行之说明，以〈十定〉、〈十通〉、〈十忍〉三品为观行。另外在因位之菩萨，以等觉、妙觉示说入如来地之功德相状。若以菩萨信行为说明果德时，〈十定品〉之填补，极为自然且对全体之整合记述也是很合理的。《晋经》第一会〈卢舍那品〉所说：最初普贤菩萨承受佛加被力，入如来净藏三昧，先观佛之五海，然后说十智，法藏说此为定内略说本分^⑬（注释：《探玄记》卷第三（大正三十五·页一五六中）。），因为不出定而说法，定中不但不妨碍说法，相反的更能寄显法之深远。五海是果分不可说之相，十智是因分可说而以因果二分规定为定内略说。然而在《唐经》是以如来藏心三昧之定中，唯是契证佛之果海，定内不说为〈普贤三昧品〉，进入〈世界成就品〉，普贤三昧始出定后，观五海，说十智。澄观解释说：佛所证之一心法界，其自体是绝对门，不应在定中说法^⑭（注释：《华严经随疏演义钞》卷第二十三（大正三十六·页一七四下——）、卷第二十五（同上·页一九一上——）。）那是于理与事上，分为不可说及可说。《晋经》是在因上看理与事之果，《唐经》是以理上对成事说含摄了因果。

如此，《晋经》是约因果门，立于缘起所建立之向下的立场，而《唐经》是约理事门，根据向上的立场。以《唐经》为基准，作为教学体系化之澄观，明示以行门为本的态度，《唐经》的组织应留意其显然的着重于行门方面。

2断惑与行位

《华严经》的组织系依信、行、证顺序分为五大科，一经所见以修行学道为体系，同时必须以佛果的内容作为行取，在上文已说到。一为具有因位之菩萨道的意义，另外为具有果位之佛乘的见解。所以一是被认为渐教的要素，另外是着重强调顿教的一面。华严教学，其观法特色是教即观，观即教，不但教与观两者相并共存而原来之说教即是观法，于《十地经》成立当

初，毋宁说是以渐教方式修行菩萨道的色彩极为浓厚；但经过时代变迁，经典之部、品次第增广，不久形成大部《华严经》时，表面呈现渐教的渐作菩萨道的外貌，而内在的意义以佛乘道着重于顿教的性格。因而来到中国后，以新的哲学体系之下百叶窗到成为教学化，其行道方式完全脱离了渐修而涂上顿行的色彩，所以教即是观，无论是性起观或缘起观，已与其他三乘的渐修观相貌不相同，所谓以无碍之法界缘起观说重理无尽，主伴具足，就依其断惑方法及其应得之阶位，成为发挥一宗之特色。

因而。此断惑及行位有渐教的与顿行的内容，是在教学组织上暗默中有所表示，这可从行布与圆融二途考察说明之。其次第行布门乃是教相之施設，由菩萨进趣至佛果，是由位、在差别方面去考察；而圆融相摄门是理性之德用，以一位周遍于一切诸位，收诸位归于一位，是为平等一面。而且约相即是性的一点上说，行布是无碍于圆融；性即是相，故圆融当下就是行布①（注释：《法界义镜》卷下（日大藏华严宗章疏下所收本六一一a）说：「圆教断惑，其相云何？答：断惑有其二门，一行布断惑，二圆融断惑……。」）。此表示一乘圆教华严根本的立场，为其他小乘、三乘诸教所不能获得之极理。所以法藏在《五教章》卷第三〈诸教所詮差别〉，于第六断惑分齐一节②（注释：大正藏第四十五册页四九二中——。），细说有关由小乘到圆教，泛论断惑差别与特色，于圆教之下，约同、别二教立场上，举出华严断惑特征。

在华严别教，依住于佛果法说者，烦恼其体性是无可论说。一般佛教关于惑之说法是说烦恼、所知二障，其所常见的有分别、俱生，或见惑、修惑等差别，而对本来十佛之自境界，一尘一法无不是法界实德，离法界别无何物可断，此为别教独自见解。烦恼即菩提，生死即涅槃为法体无碍立场上，在「即」之体验上自证之。然而观于所障之法说，烦恼之性是无体，所障之法是无量无边之事事无碍，一即一切，主伴具足，无尽缘起之诸法，故其能障之「惑」之力用亦甚深广大。又其二，直接就以惑之行相来看者，恶法非是真如之用大；但真妄交彻，故说不离真如，为超越终教所说，圆教是以一切法悉皆为真如之用大，唯善法是顺于真如，为顺法界；恶法是违于真如，为逆法界。顺、逆只在一法界上所显露之微妙波兰而已③（注释：《探玄记》卷第八（大正三十五·页二六九下），引用《起信论》说明其如分为三大，以问答为别教所说之罪体广大成为重重无尽，与终教对比之说明之处作为参考。）。然而以能障的烦恼行相于真如作用上见其甚深广大，说惑，一障即一切障；若说其能断，一断即一切断。若说所得，一成即一切成④（注释：一障即一切障，是晋译《华严经》卷第三十三〈普贤菩萨行品〉（大正九·页六〇七上）所说：「起一瞋恚心者，一切恶中无过此恶。」一断即一切断，是同经卷三十二〈佛小相光明功德品〉（同上·页六〇六中）中说：「若有众生得闻此香，诸罪业障皆悉除灭……二万一千等行烦恼，此诸烦恼皆悉除灭。」一成即一切成，是同经卷第三十五〈宝王如来性起品〉（同上·页六二七上）说：「如来身中悉见一切众生以菩提心，修菩萨行，成等正觉。乃至见一切众生寂然灭涅槃亦复如是，皆悉一性，以无性故。」以此等经文所说，可推知其一斑矣。）。此乃不离行布圆融门为别教之特异点也。

因而在同教门上，圆融即行布，其断惑也寄显于三乘，立有十住、十行、十回向、十地、佛果之四十一位；但别教对此就以断惑说立有见闻、解行、证入之三生。即「见闻生」是十信之前，指一乘之要机为见闻之一生。「解行生」是十信以后，说解行之进趣满足，而「证入生」是说一切断即一切断（⑤《孔目章》卷第三（大正四十五·页五六二中）。

且说断惑，说一断即一切断，一成即一切成是圆教所谈，所以法藏已在《探玄记》卷第十六解释经之〈性起品〉文中说：圆教是一切众生原来皆发心竟，修行亦成就，成佛亦完毕，说新成者反而发起疑问之端，表示一人成佛则一切众生无不成佛。⑥（大正藏第三十五册页四一三下。）又在《华严经问答》卷上，对一人修行，一切人皆得成佛之发问，当即答覆以缘起之人，约一人即一切人，一切人即一人为说法之文意。⑦（注释：大正藏第四十五册页六〇〇中。）在日三本中世，华严学界二大潮流的东大寺之本寺派及高山寺之末寺派对于断惑见解上亦有左右分歧。即本寺派论及〈性起品〉之成佛说为断惑说，若一人断惑，一切众生同时断惑，所以

一人成佛 同样的说一切人成佛。⑧（注释：《五教章通路记》卷二十六（日佛全所收本四一〇a）、卷第二十七（同上·四二一b），《五教章纂释》卷第十三（同上·七九五a）。）此断惑，成佛若立于行布门时，与三乘教所说相同，故以圆融门衡量断惑与成佛便是圆教根本的立场。

然在末寺派所说，断惑与成佛决不可混淆，而以同一基准作衡量，断惑确实是因中行门，故其本来的意义应建立在行布门上，成佛是于果门上为开觉佛性，故必须依于圆融门。断惑门是烦恼之自类相对，若断一惑，即断同类之一切惑，故指称为一断即一切断。然而成佛门是自他相对，一人成佛时，所谓一切众生同时成佛，故解说为一成即一切成。⑨（注释：《金师子章光显钞》卷下（日佛全所收本一八八——）。）但是所说之一人成佛即一切人成佛，究竟是由果门中所谈，故一成即一切成之含意，其本来的意义是一种行德成就时，自类之一切行德亦成就，故与本寺派有不完全相同之解说。盖以其所在地不同者，一是以教义为中心著重于相即相入，而另一是以著重于自觉实践，故在学说上见有左右矣。

断惑即是如上文所说，其所获阶位亦可依准而知之。如依别教实义，一切是毗卢之果佛，不立任何阶位。然而为众生所知，此悟界之境地上在俟机时，设有圆融门及行布门二门。圆融门是一位即一切位，其间不立任何浅深之阶位。又若依行布门，寄显在三乘教上分有十住、十回向、十地、佛果等诸位，就如前文所说行布即圆融。又关于三生中之解行，约行位说，分有自分和胜进分。自分正是修行之当位，胜进分是修行有所成就而进入上阶之位。然而请勿忘记，一位即一切位乃是圆教相即相入所说的阶位之特色。

唯于此教中，行位之圆融，寄显在终教上而特立信满成佛，说十信满心即成佛，是赞扬行者完成佛道。此在终教以十信尚未达行之分齐故不称为位。因为尚未获得不退缘故，然今以行于成佛立场上，获得初住不退之位，是由于信满之功故，此是寄显华严圆教之以行成佛，并以提示初、后同时，因果不二⑩（注释：晋译《华严经》卷第六〈贤首菩萨品〉（大正九·页四三二下），《探玄记》卷第四（大正三十五·页一八七上），《五教章》卷第二行位差别之下（大正四十五·页四九〇上）。）。盖阶位是以其当相所立之分位为当前问题，而对行位是融会一切行，故就以信满之行而成佛，当可说此成佛之位为初住成佛也。

3华严观法之特色

华严观法除教义之外别无观法，不谈论限定或特定的观法是其特色，在上文中每有机会皆已谈及。那不是华严特别在行道上，不重视观法意义，反而不停滞在一切教义的知解上，而于行仪上能予体认自证作为说明其特异性。法藏于《五教章》四卷中，以判教论立场上起笔，最初以华严教学在整个佛教所立之地位，以施設异相而成其论，最后结论上设有〈义理分齐〉一章，主要是论说十玄缘起、六相圆融论理，以事事无碍，相即相入作为体系，且以把握完成克服矛盾之现实。然而为了不单是止于论理上的知解为对象，在教判与教理之间，设有〈诸教所诠差别〉一章，以《华严经》为立场而达成佛教概论的使命，在其一一别门中遵守行道观门的立场。同时列举以五教各各主张，努力为证实华严圆教实践的立场。其起初所见之心识、种性差别，似与直接行道无关系，其实为结连心识差别，如与圣者以五义门摄化众生，以及如众生由五门分别得法分齐。①（注释：《五教章》卷第二（大正四十五·页四八五中）。）或者以种性差别也须如同样方法之随机摄化与得法分齐两方面②（注释：同上·页四八八上。），由行道上差别之态度甚为明了。何况在行位差别、修行时分、修行所依身、断惑分齐、二乘回心等行门之分别，以显示华严教学特色及意图露骨之说明。又如后三门之佛果义相、摄化分齐、佛身开合，是依行道展开后有关得果之相状，这些自然不得不触及之课题。教学之根本的十玄缘起、六相圆融，其实也不单止于义学之对象，得知在默默中以直接行学特色作为教学本义。此事法藏在其他著述中也特别为观法说明「今时修学之徒」。以吾人凡夫现实所行，在妄心还源立场上，行取常常说及事事无碍之一节，由此更明白此点之重要。③（注释：《妄尽还源观》（大正四十五·页六三八上），《游心法界记》（同上·页六四九上），《华严经旨归》（同上·页五九六中）等。）

迄至澄观、宗密等时，其行门为本之立场表示得更为明了。在法藏作为果门之性起法门，未能作直接观法之对象将其转化。并明白地强调性起观法为「寂智双流，方成佛果」④（注释：《大华严经略策》（大正三十六·页七〇七上）。），非单以智为上首，必须以禅之空慧运行，否则无功。分说止观双运之意义，真妄不离一心，于法界之观法，毕竟并非对立矛盾以外之事，才能见到真妄绝对之统一。又，灵知不昧之性起观，深奥的华严教学所证得的是体验于自己心中，如此才能现露「教即观」之特征。

然而，究竟「教即观」是甚么意义？先学教，然后移于观，如学教而修行，如此，想是异时的罢。在华严说，若如此之教者，教于教自己之立场上，非是观，同时也不是真实之教。教即观者，于教之当体必定下就是观，因此需要真诚的自觉。此种自觉必定就是「信」。解、行、证三法之先行者谓之「信」，即不外是自觉也。恰如不自觉吾人自己之不真实。以教只停止于义学之领域，然后移转于行学，以此作为「教即观」，也不是真正的教，也不是真正的观。教是于义学上之观，观是于行学上之教，方能说「教即观」之道理。

更进一步说，何故教义当下称谓观法呢？华严法界缘起，就教义门说：「法界者，诸法之分界；缘起者，因缘生起。」法界缘起是主要从诸法之一一生起，或是在现前因由上，于万法相互无碍无尽关系去求证之意义。然而，若从实修门立场看：「法界者，教法之境界；缘起者，解说为机缘说起也。」即为使一切众生能得开悟，圣者随其机缘而说起之教法，此是由上被下之教，显示由迷展开到悟之道行基础。在众生如不移于实修观行。即机缘说起之意义完全不得现成。诚然，由理成为教所诠，由教成为行而得体验而导入证悟。以教法之因缘生起之理，与以行法之机缘说起。理法其本身虽提予了解自己所转现之义相，但理法自体并不是有其他形相之意义。

教为克服事与事对立矛盾之法界缘起，所以行是表不克服迷悟对立矛盾而成为现实的事实。因此十玄缘起依之体事，常以十对十事之法表示。《五教章》中「随生根欲而示现」，为《华严经旨归》及《探玄记》调整改换为感应，均为表示佛与众生，悟与迷之表面对立；同是表明于十玄缘起上完全被克服。十玄缘起视之观法，以视生死、涅槃之境界除灭，意味著迷与悟之矛盾超越，这是教义门，又即是行学门，此为华严观法之特色。

华严观法特色如上文所说，在《华严》不单特别记述有关观道之书称为观法书，教义门之书也应该是直接为观法书。只特别施以观法为灌注主要之记述，所谓华严观法书是为懈怠之行者特别适示进修观行之方法，为能专心趋向注意之用意，以观法为表面。教义为里面作为保证罢了。所以古代大多于天台宗立场上，说彼宗是教观二门并说，亦教亦观，为宗教哲学和宗教体验于关连上并重。对此华严被非难为「有教无观」。不须辩说，这是不妥当之说法。以历史的事实，中国唐末五代之顷，由于天台中兴，依据天台别教观法，极力对于华严峻烈批判，如宋代志盘之漫评⑤（注释：《佛祖统纪》卷第二十九（大正四十九·页二九二下）云：「谓五教无断伏分齐。然则若教、若观，徒张虚文，应无修证之道。」又云：「贤首既自立五教，至《起信论》明观法，则云：修之次第，如《天台摩诃止观》。清凉既宗贤首，及疏《华严》，则引用天台性善性恶三观、三德、一念三千之文。」），料想恐是当时佛学界一般之泛泛之言；然而，法藏观法的方式，与天台之止观类似作解说，如《起信论义记》卷下末⑥（注释：大正藏第四十四册页二八三中。「广如天台顛禅师二卷《止观》中说也。」）记述，此是为了避免文章繁冗，决未触及到宗义上之问题，竟被误解为天台用于观心而华严无视法。毋宁说天台观一念介尔之妄心容易顺境说为观心，对于华严是以依、正、色、心、一尘一法无一不成为其观境。此中一切事物物无一不是成为法界之实德，故常用以观法为名之所以然也⑦（注释：有关华严观法，往昔从摄论家曾有一个批判应该值得注意。列举是圆测《解深密经疏》卷第一（卅续一·三四之四·页二九八右），列举印度诸论师之教判：或说四教。所谓四谛、无相；或说法得，如《楞伽》等；或说观行，如《华严》等。真谛三藏作如是说。若依此说，真谛以一代时教为四谛教（小乘），无相教（般若），法相教（《楞伽》等），观行教（《华严》等）。如此以《华严》为观

行教，此法相教之理论，较为力说实行方面，且著重三界唯心观行，《华严》教义 直接就是观行，表示这是从侧面而说罢了！当然这不是由教学的立场上所决定而说；但已从教学之外部有此观察，加予《华严》，这是应值得被注意的事）。

4华严观法之部门

华严观法，虽法其教义究竟归著于事事无碍、重重无尽上之无碍无尽之法界缘起，但为说明教义内容，需要种种施設，其种类部门实有多种，因此专注于观道倾向之著作，在传统列祖们亦见有颇多之数。如凝然《法界义镜》卷上说：「祖师所述行仪非一，略举十类以为规模。」①（注释：日大藏华严宗章疏下所收本五九二 b。）教法论述有相异，即观法亦成多门。如：一、法界观，二、华严经昧观，三、妄尽观，四、普贤观，五、唯识观，六、华藏世界观，七、三圣圆融观，八、华严心要观，九、五蕴观，十、十二因缘观之十类。但是，此只是从祖师们观道书中所有各式各样特色，以平面的罗列出来而已，尚未加列有关节华严观道之部类。这不过只将祖师于观法上之见解，以素朴的先行一次的集聚罢了。就以其一一观之内容也只是鸟瞰图式说明著者及概略，并未明白的确指示，将其相互连系以及各种观法之立场。只在结论上「关于精要上，陈说二种观」，三圣圆融观及唯识观最为特出，曾有详细的解释，但无法看出有关观法体系的组织和统一之迹象。

尤其见于中国五祖之著述，特别在观法部门，并无其全体互贯而统一之分类。此是基于教义直接即是观法为传统的基本原理，也不是足为奇的。唯在智俨《孔目章》卷第二〈第九回向初普别始终差别理事诸观义章〉中，举出真如观乃至一切入观②（注释：大正藏第四十五册页五五九上——），共十八种观例，也不得不将其看成为观法部门。但其自身也提醒著似的，唯是「通常于修道之初门上，随病所施設之」。那些观法多属于三乘、小乘，唯于一分一乘之见闻位上，乃是「略说分齐」故难予断定为严密的华严观法部门，更况不过只列出了观门名目而已，所以非为观道部类不必特别去注意。又，法藏于华严杂章门、流转章之第十成观中，分有通门观、别门观。又，澄观于《华严经疏演义钞》卷第十三中③（注释：卍续一·九之二·页一五〇右。），分有唯心识观与真如实观，于《孔目章》中说出十八种观法，特别提出此二种观，均为过于简单，不能成为观法体系的部门。

然而，回顾这些传统诸说，若从其部门性质上分类者，见有通门、别门观。约教浅深观、直显、寄显观等。若照春观境分类者，可以泛通于一尘一法，特别以三圣为对象，观华藏世界，或观唯识、观唯心、观五蕴、或观十二因缘等，可大体区别为遍起观两部门。因此其他诸观由此二观中任何一门得予统摄。唯独要注意的，先前以义学内容所说之缘、性二起之性质，今采用于行道之本质上。先不拘于缘起观而说性起观，性起是脱离果分不可说的理门自体之领域，而是与因分缘起之即心成佛并肩，为行者之实修，所行取之即心是佛也。

先谈缘起观，以缘起现前之事法作为本位上之观法，十玄缘起、六相圆融等事事无碍教义可以直接称为观法，结果就是缘起观。已在《晋经》卷第五〈光明觉品〉明示一多相即无尽之别教一乘缘起之根缘，由佛两足相轮放出百亿光明，遍照三千大千世界，说一一光明遍照百亿世界，成为重重无尽。④（注释：大正藏第九册页四二二中——。）卷第五〈明难品〉亦广泛说明缘起。⑤（注释：同上·页四二七上。）缘起诸法，其当体无自性，空无自性成为超越对立矛盾之媒体内容，观（照）其相即相入，无碍自在。依此缘起观为对境，或以金狮子、或者屋舍等，较容易观行，虽有举出特别的事法作为对象，但仍依本来的一尘一法，一切现前事法去修观。《晋经》卷第六〈净行品〉中，于日常一些身、口、意三业，悉皆获得胜妙功德，列举「菩萨在家，当愿众生，舍离家难，入空法中」⑥（注释：同上·页四三〇下——。）等一百四十愿，其一一内容，不外是吾人日常起居生活动作。此一切事法无非成为修观对象。法藏《义海百门》所揭示，亦以此一尘一法缘起诸法，一一之门作为入法界观境，了知缘起观就是说明事事无碍，相即相入为华严观法之根本。

就中三圣圆融观，以澄观于《华严经》上所出现之主要圣者代表文殊、普贤二菩萨为显示本师毗卢遮那佛之特德，在一经中，约人说，《华严经》主要不外为三圣活动象征。以此当作教学根干之圆融无碍立场上，当要理解《华严经》大大地采纳三圣圆融，采用以此为观法规范就是澄观《三圣圆融观门》一卷^⑦（注释：大正藏第四十五册页六七一上——）。该观门纸张字数虽不多，初由法藏发其端，经李通玄继承后亦积极倡导，然后由澄观造成为特殊之观行。有关三圣最初解说相对表明，其次说明相融显圆。起初关于文殊、普贤：一、能信所信相对，二、解行相对，三、理智相对之三对，以标示二圣对立的特殊本质。其后于相融显门上，二圣法门于各自位上及于其相望上均得自融，所以二圣没入于果海的毗卢遮那佛德中，三圣亦当然圆融也。将此事实照见于自己一心之中，离自心别无三圣可求，此不但要理解到佛之定心，也要由菩萨定心更扩充到一切华严行者，必须由自己之内心内观证，此点以缘起视为主休，同时终局即进入至性起观^⑧（注释：三圣圆融探求于经典成立之思想的事实上，本书作者所作「三圣圆融思想体系」一特以行学内容所见之《华严经》一（日本佛教学协会年报第十四号，以其他事项之引注亦有再本之例举。）。在华严教学的缘起即性起义学的立场上，以其行学直接成为观行实践之性质上说，此是当然的结果矣。

然而，性起观是当下达观众生本来之果相，一心之心性本来是表现在出缠果佛上，以无障碍佛眼观看时，十方法界一切众生，悉皆具有如来智慧德相，本来成佛，原来是佛。^⑨（注释：晋译《华严经》卷第三十五〈宝王如来性起品〉（大正九·页六二三下）说：「如来智慧无处不至。何以故？无有众生无众生身，如来智慧不具足者。」）法藏以性起是因分对果分之境上立于可说之分域较强，而澄观与宗密二人，一面受禅之影响，另一面以华严之性起说，意图极力发挥观门方面。其实，在行道本质上，比较容易疏远性起门之倾向；但是，明白的趣向，还是以性起观成为行道之本质化。这如《普贤行愿品疏》卷第一所明示：「一心法界与作诸法者总有二门：一、性起门，二、缘起门。」^⑩（注释：卅续一·七之三·页二三六——。）由于一切众生本来心中所具有生、佛未分，染、净未分之一心，故开出性起、缘起二门，转移此二门成为观行。那么，性起观是以事事无碍法界拉向到体性上，而事事无碍含有的理性就是总该万有之一心性起自体之本源。超越了解解，立行之规则，不等待缘起现前之诸法，单刀直入，直向诸法院本来之体性上直证真心。那么，澄观之始终心要观中之见思、尘沙、无明「三惑」；空、假、中之「三观」；一切智、道种智、一切种智之「三智」；及法身、般若、解脱之「三德」，各各法有差别，没有异时，为本然之理体而具有诸教之故也。心心作佛，处处证真，同一时于果上显现。以此在凝然《法界义镜》卷上^⑪（注释：日大藏华严宗章疏下所收本五九六b——。）引用了心要观说明唯识观之道理，说明澄观是以性起观作为建立观法特征。又宗密在《禅源诸论集教序》卷上之二^⑫（注释：大正藏第四十八册页四〇四上——。）中，分全拣门、全收门二门，述说全拣门是灵知不昧无住之心体；全收门是天真独朗之义，然此灵知不昧就是性起本成之道。唯在《都序》卷下之一说：「约今生说顿悟，若远推宿世，则唯渐无顿。」^⑬（注释：同上·页四〇八上。）因为考虑到性起本成以初心理解为对象，顿悟本觉是性起观，但是渐次锻炼方面似乎不一定完全符合澄观所说之性起观。但因顺著时代的、历史性的华严经观法，是为了众生之凡夫心作直证，而确立性起一心观，不要轻易的疏忽他的功绩。

如上所说缘起观与性起观二门中，华严观道本质不须辩说不能求诸于缘起观。任何法界缘起说一尘一法之事事无碍，相即相入限制在这一本问题上。若将当下移行于观行上，教即观被看作为华严特征，则十玄缘起、六相圆融不必说被成立为第一义的观法矣。唯有说缘起观，其穷极处即是果德全现之自证成佛，结果是不在无念成佛以外之事也。又性起观亦非全然除外于开解、立行。结果由于观成，若以融入体达果海，在观相上虽有差异，其观体上关无差别，以见闻、解行、证入之三生通达而行取法界实德之事事无碍，或者以此说论顿悟成道，唯在这左右两行而已矣。

要言之，佛教学之内容，教理与实践，所谓含藏在混一无碍状态上，但是此一特征为华严

学殊有的特色，当作学问之华严学，同时也作为行门之观法内容，于此一点上若不被见忘的话，虽得到华严哲学之一面，但若认识离开实践之空论，必定知道没有把握到此华严学全部的内容。

第十章 证果之依正

1佛身之表法

《华严经》之纲领，按照信、解、行、证次第，所见到有五类分科组织^①（注释：《探玄记》卷第二（大正三十五·页一 二五中，《文义纲目》（同上·页五〇一上——）），其所归结是证入法界，此证果之依、正二报想该是佛土与佛身。就佛身说，一般佛教于教学上广泛的论及，法、报、应三身差别，然依据《华严》，特以十身具足毗卢舍那法身为果佛自体，因机时以此定为教主。

究竟「佛是甚么？」之课题，是佛教各零点教应该成为第一构想之重要问题。那是各个教学之最后归趣，也是构在成教量根本的理念。

事实上之问题是「应如何成佛？」成为在观行论上所发问之问题，由此得知修行实践作为实际问题而以实证为论题。然而为了明确此一课题，「以如何成了佛？」应先将此事实提出来研究，该是理所当然。当场上第一要提出伟大的释迦佛之存在。以此为中心展开身考察当然之事。诚实地捉住释迦佛成佛是不可动摇之事实。指出所见思想方面之变迁和发达，或产生阿弥陀佛思想，产生大日如来思想，解释彼等与释迦佛之关连，依此才能明白佛身观内容。

华严经学亦不 离此一常规，既然如所自称为「释迦如来海印三昧一乘教义」^②（注释：《五教章》卷第一，开卷最初之文（大正四十五，而四七七上）。），释迦佛于菩提树下成道后，第一最初所开说之根本经典是《华严经》，按照此一构想而建立华严别教一乘教学，由释迦佛「以如何而成了佛？」是说明了实证，也成为「佛是甚么？」之课题答之契机罢！而且以此基础去理解「十佛之自境界」为卢舍那如来大彻大悟之境地，这也是华严理想佛之特色。

释迦佛出家，积六年之动修，其后 再于菩提树下端坐思惟观行，终于断灭无明，彻悟本来究竟第一义谛而成等正觉。在其初、中、后夜所观察到的，即所谓十二因缘观。「三界虚妄，但是心作，十二 缘分，是皆依心」^③（注释：大正藏第九册页五五八下。），此是《华严经·十地品》之第六地所表示为唯心缘起之十二因缘观之考察。此法界缘起为重重无尽所深化之缘起，成就了教学组织之体系化；但是释迦佛解说《华严经》当不只限于是应身佛。应身佛是现今于人间地上成佛，此一事实之佛是人间一齐所亲近的佛陀也是 入灭之佛陀。只说为人间所亲近的佛，当然不能满足人间众生之永远期望。若说佛是觉者的意义者，应该问明此觉者到底觉悟了甚么？那么率真的答覆是彻底的证到 真理。真理就是宇宙的本体，同时必定也是佛的本体。此真理方是超越时间、空间而永远不灭，尽虚空际之实在性。以此佛身看作为法身佛，故成为自尽过去际，至 尽未来际，所存在的本有佛，那是超越了吾人许多方面，至成为不能否定而令人满足的理论佛。应身佛的释迦与理论佛的法身，两者连贯是无法令人满足，其不满与 缺陷是由信仰的对象，依于理想的报身佛始得将不满消除。但是此一理想佛的实际，存在如不依信仰的心眼观察加予制住，到底不能想到这一事实。而且此三身（法、报、应）的理念虽然可以相互贯通，但在其现相上是各有所别，三身也是各各保持著三身的特征。

由上文看来，以佛身论为中心，应落在主要的事实上之佛性上^④（注释：关于佛性，见作者「缘起之构造」（四四五——），说到如来藏、性起等之相关性。）。佛性者，指本来必有成佛的可能性，若更广义的 说应是佛的本性。然而何者有佛之本性呢？释迦佛是出生于人间而成佛的事实，说明释迦有佛性。然而佛性只是释迦一人所实有存在？此一问题是从原始佛教以来于佛教史上所处理最重大的论题。大乘佛教的特征，从不只是承认许予特殊人才有佛性，由此故而进展到一切众生，更推及到一切世界，所谓泛神论的论调。这含有严 密的意义，强力倾向无

神论的释迦佛教当然必定到达了终结点。如此以佛性称为法性，一方面三乘对一乘留着长远论诤痕迹。同时遍满佛性说，也常占优势地位。由一切众生悉有佛性，至悉皆成佛说，因而巩固了一乘教之立场。如《华严经·性起品》所说：「一切众生身中悉皆圆具如来智慧德相。」⑤（注释：晋译《华严经》卷第三十五（大正九·页六二四上）：「奇哉！奇哉！云何如来具足智慧在于身中，而不知见？我当教彼众生觉悟圣道，悉令永离妄想颠倒垢缚，具见如来智慧在其身内。与即无异。」）强调佛与众生无差异。同时在《佛升夜摩天宫自在品》说：「心、佛、众生，三无差别。」⑥（注释：卷第十（大正九·页四六五下）：「心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然，心佛及众生，是三无差别。」）经文明白表示佛就是一切法界，此在华严教学上被深切的注意。华严教之主佛称为融三世间，十身具足之法身佛⑦（注释：《探玄记》卷第二（大正三十五·页一三〇中）。）；或者说是圆融无碍法界身云⑧（《华严旨归》（大正四十五·页五九一中），《华严经疏玄谈》卷第三（卅续一·八之三·页二一一右。），对众生本来成佛说之根源的理解上，所说之华严经教主是有异于三身各别所称不同法身之内容含义。以融即三身于一释迦佛上，成为彻见十身肯足之毗卢舍那之立场。因前文所触及到华严教学是说明重重无尽之法界缘起，一尘一法当下无非即是佛陀，一切现象即是佛陀，所以自然地所导出了佛身观。

以此华严佛身显露出解境十佛与行境十佛。先说解境之十佛者⑨（《孔目章》卷第二（大正四十五·页五六〇上）：「解境十佛，谓第八地三世间中佛身、众生身等，具如彼说。」），正是刚才所提之融三世间，十身具足之毗卢舍那法身佛。融三世间者包含了人、天、菩萨等一切有情的众生世间，总括了出河大地等非有情之器世间以及统摄了真正佛陀境地的智正觉世间。因位的众生和果位的智正觉总名为正报，器世间为依报。无论因果、依正，融摄一切全宇宙当为佛陀如来。《晋经》卷第二十六《十地品》之第八地一段中说明为度化各阶层之众生，示现各各之形色说：「所有不可说诸佛国中，随众生身，信乐差别，现为受身。」⑩（注释：大正藏第九册而五六五中。另外《唐经》卷第三十八（大正十·页二〇〇上）也有同样之名目）而且同时说：「而实远离身相差别，常住平等。」虽然以佛身作为众生身、国土身、业报身、声闻身、辟支佛身、菩萨身、如来身、智身、法身、虚空身。但依《探玄记》第二卷及第十四卷指出：「是十佛之身，通三世间。」⑪（注释：大正藏第三十五册页一三〇中、三六三中。）已可从其名义上明了地表示出来。网罗了一切事物而成为十种，以此作为华严之佛身。即第一众生身者，一切有生命有生灵的为佛陀。故又称为有情世间。第二国土身者，山川草木等一切国土称名为佛陀，故此是非有情的器世间。第三业报身者，感得所生之众生及所造成的国土之一切惑业为佛陀。故指为有情、非有情的根源。从第四声闻身以下至第七如来身是修行佛道者之三种身，及成就的如来为佛陀。第八智身者是上述第七如来应身之佛。对如来之智名为报身佛。第九法身者，指如来之智，契合于理性上所谓法身。如此，这些皆是智正觉世间。第十虚空身者，如虚空包括一切，融通无碍。前九种身为相互融摄而迷悟不隔，融融一切悉皆直显佛身。前三身是迷界之染分，中间六身是悟界之净分，而最后之虚空身是染、净不二，迷、悟一如之佛身，此称为融三世间之十身，或称为解境十佛。盖解境者，悟解照了境界之意，若以华严别教一乘之绝对观说，法界无非是佛身。诚然，此是唯佛与佛之境地，必定是佛智所照之解境。

因而，如对解境则说因愿报酬、修因果果之应身德。又就立无碍圆满之果佛，说行境十佛⑫（注释：《孔目章》卷第二（大正四十五·页五六〇上）：「行境十佛，谓无著佛等，如《离世间品》说。」）。结果，就是解境十佛之中，不外是第七如来身之别德。⑬（注释：《华严经疏钞玄谈》卷第三（卅续一·八之三·页二〇八左）：「十身即是前十中第七如来身之十相。」）如释迦佛之出生于此世间而成正觉，就以事实之佛称为十身十佛。《晋经》卷第二十六，于《十地品》之第八地中，叙述有关解境十佛：菩萨（菩提）身、愿身、化身、住持身、相好庄严身、势力身、福德身、智身、法身之十佛。⑭（注释：大正藏第九册页五六五下。唐译《华严经》卷第三十八《十地品》（大正十·页二〇〇中）中。第一菩萨身是菩提身，《晋经》中也称为菩

提身。)另在《晋经》卷第三十七〈离世间品〉十种佛分别为：正觉佛、愿佛、业报佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛之十佛。(15) (注释：大正藏第九册页六三四下之文，《唐经》卷第五十三(大正十·页二八二上)中有成正觉佛、愿佛、业报佛、住持佛、涅槃佛、法界佛、心佛、三昧佛、本性佛、随乐佛。)但此二处所说之十佛，于顺序上前后虽有相异不同，但是均为行境十佛相互对配。(16) (注释：(一)菩萨身—正觉佛，(二)愿身——愿佛，(三)化身—涅槃佛，(四)力持佛—住持佛，(五)相好佛—业报佛，(六)威势佛—心佛，(七)竟生佛——随业佛，(八)福德佛—三昧佛，(九)法身—法界佛，(十)智身—与本性佛相对配。)依据《探玄记》卷第十四(17) (注释：大正藏第三十五册页三六三下。)及卷第十一七(18) (注释：同上·页四二四上。)指示，一、菩提身者，是成正觉的佛之意。二、愿身者，是愿生兜率天故。三、化身者，正表示应化身。四、住持身者，以舍利能成自身为住持故。五、相好庄严身者，以实报身成为庄严身之表示。六、势力身者，此佛光明善能摄伏众生，表示有大势力故。七、如意身者，表示得到所有自在解脱故。八、福德身者，所有不共，能作广大利益因故，超越凡夫、小乘，广大摄化众生故。九、智身者，以无障碍之智慧，表现能作一切事。十、法身者，说明其所证无漏智。

约总说是成正觉之佛，约别说即开是愿佛乃至本性佛，如来是具足此十身，且普遍于法界，为互具互融之绝对解境。所以天台说三身即一，同时以法身为中心，对之华严是以融三世间，十身具足之毗卢舍那法身为名，同时事实上是以应身为中心立场。于菩提树下成等正觉之释迦佛身上，即见遍法界身云的毗卢舍那之微妙境界，那不单是成为理智上的理想佛，更进一步，以海印三昧境之绝对显现之价值，应说成盛隆了凡神的思想。只因三昧之境界故，不同于纯哲学的凡神论之趣旨。

因而以十身具足之佛所以成为华严之教主佛，根据其佛所说而显示重重无尽法门，所以法藏说：「十身说是表现一乘法，六位齐说。以此所说，具足主伴，因无尽法故，佛亦同此，十身无尽。」(19) (注释：《探玄记》卷第二(大正三十五·页一三〇下。))的确释迦佛开说《华严经》所谓十佛自境界，那是解境十佛，同时不外是果德圆德的行境十佛(20) (注释：智俨之《一乘十玄门》(大正四十五·页五一四中)中专以〈离世间品〉所说，行境之十佛决定为教主佛，故不外以因果对说之立场所述立。)。即然所谓的十身，与通常单称三身，其根本的意义是不同之事，此是贤首家教学的立场。然而在智俨《搜玄记》卷第四说：「(十佛之)初三(佛为)报(身)佛，次三(身为)化(身佛)，次四(身为)法(身)佛。」(21) (注释：大正藏第三十五册页八十三下。)将十身、三身以开合不同而已。似如此简单的忽视，此或是宗门之最初开创及教学尚未发展阶段所设施之通途准则罢。又，后来在澄观《华严经疏钞玄谈》卷第三(22) (注释：卍续一·八之三·页二一一右。)中，以十身配合三身说，更于融三世间之十身立场上，将十身之一身通于各三身说明，此亦是以修行为主，为了容易领会之方策，试以先予三身、十身对配，其根本趣旨并不违背贤首教学。

于是，吾人最后在传统的毗卢那十身说上加以思想史的考察，在华严经典上之毗卢舍那思想，有关其思想的经过如何出现，必须提及一说。大部《华严经》集成，大概推论是在西元第四世纪中叶，已于经典成立项下谈过。就中第一会诸品为一经之序分，于最后所加添部分，其中始终记述光明赫奕之相，说明成佛境界里之光景表示、欢喜，希望，为象征著光明最为相应。若以毗卢舍那(Vairocana)正确翻译是遍照、遍光明，则此佛所说之经典序述之光景，忠实表现佛名而关连到典编纂者之意图，说明经过极为巧妙地技术的思案所成。毗卢舍那思想除在华严经典序分以外，未有过分毫不掩饰的现露过，因此经典为显示舍那正觉内容乃当然之理，因此，经前之序景成为舍那思想的高潮；相反的看着，舍那思想如此思想史的立场上说，应于经典成立之最后期所成立。

如此，以舍那思想确立为导引，一方面是受到建立于诸法实相上之法华一乘思想影响，同时以解说一切众生悉有佛性说之《涅槃经》诞生。另外由于众生虽为烦恼所缠缚，而内在怀有

佛性解说如来藏说之《胜鬘经》出现，更进一步由于如来藏而出现诸识生起生死海而到达成立《楞伽经》。龙树以后有无著、世亲之瑜伽为中心的佛教产生，终至成为印度大乘佛教发展之基础。

且说〈十地品〉所说解境十佛，如连结经初就出现毗卢舍那思想，即可明显的了然教主的性格。但是在〈离世间品〉所说之行境十佛，是依〈十地品〉之如来身十种为广说而舍弃其他，想将小乘的名称亦除却，再加以教学的整理，由此而确立解境十身、行境十佛说。

在《贞元经》卷第三十九说普贤菩萨神通境界中，出现毗卢那如来之名²³（注释：大正藏第十册页八第四〇上。），此相当于《唐经》卷第八十²⁴（注释：同上·页四三九下。），应认为是一个新的形象。又在〈名号品〉上，以释伽牟尼之别名为名现示²⁵（注释：大正藏第九册页四一九下。）。然〈名号品〉之原始独立的《兜沙经》中却未发现其名，并且纵然在〈名号品〉上出现其名，但根本未触及一切内容，说明了毗卢那佛思想是发达于华严经典之后期，想此一资料可作佐证。沿下至《梵网经》时代，因承传《华严经》之卢舍那思想，而且一方面是随从一般大乘经典之惯例，明显的达到以本佛卢舍那直接说法之形式。在华严教学传统上，关于这些思想史的发展迹象，以至决定了其教主佛为毗卢那十身具足，融三世间之法身，以此说明别教一乘教学超越之地位。

日本奈良东大寺之大佛毗卢舍那如来，其镏周之伟大高广，在塑作者意图中，象征拥有遍法界，融三世间法云的毗卢特性。所以，水声、鸟语无非佛陀说法，当然这是说明华严佛身观之雄伟及广大性也。

2佛土之现示

《大方广佛华严经》是宇宙法界之真相，直显成佛说之经典。然而如上所说之佛身得予理解，为依、正不二，必定成为身即是土，此即说明《华严经》是重重无尽之佛土。华严解释为杂华严饰，以杂华所严饰者毕竟不外是莲华藏世界之义。以本经为中心之〈十地品〉，其最后的第十法云地，为展开说菩萨最后之智境界，就是「示作如来身」，使之而有「法云地」^①（注释：晋译《华严经》卷第二十七（大正九·页五七三中。），所说之如来身是智境的莲华藏世界。持有一经之序品为任务于第一会之〈世间净眼品〉，包含其次之〈卢舍那品〉，均为说明毗卢舍那。《唐经》在第一〈世主妙严品〉是关于〈卢舍那〉一品，将其分开为〈如来现相品〉、〈普贤三昧品〉、〈世界成就品〉、〈华藏世界品〉、〈毗卢遮那品〉等五品，由于如此区分，虽所见与其相应之内容多少有所相违，那也非是必然的区别，亦不必为此固执。概括的说，此品完全以佛说法之寂灭道场之光景，当下成为莲华藏世界，以毗卢舍那为中心，由十方世界来会之诸菩萨及诸天神，均以偈赞歌颂说明莲华藏庄严世界之广大重重无尽相。

即〈世间净眼品〉是释尊成正觉，同时宇宙一切如小至一尘一草也获得无限生命及力量，万有悉皆能相互善予谐调为之颂赞。其次，〈卢舍那品〉说明佛所住之国土，首先莲华藏之周围有十种世界，其中各各有佛之世界，其国之佛随从无数圣者前来道场聚会。于是，普贤就以有关佛住处的莲华藏世界述说，此世界是往昔卢舍那佛修行所建立，由微尘数相等之风轮所支擎。最下称为风轮平等，最上称为胜藏，其上有香水海。此香水海中有大莲华支住着莲华藏世界。其周围是以金刚山包围，其大地上有无量香水海，一一香水海又有微尘数之香水河而覆有宝华。然而此香水海生一莲华，华上有佛之世界，更有无量之佛世界次第而互相重叠，其上又有香水海，其中有世界名善住。于是香水海与世界次第互相重叠而和合，如此世界之组织成立，十方悉皆相同，一齐共转卢舍那佛法轮。然而此等世界网，即以十事说明世界海之意义^②（注释：世界海十事者：（一）说世界海，（二）起具因缘世界海，（三）住世界海，（四）形世界海，（五）体世界海，（六）庄严世界海，（七）清净世界海，（八）如来出世世界海，（九）劫世界海，（十）坏方便世界海。就其一一之内容解说，《唐经》比《晋经》不但名目不同，而作深一层之详说。）。莲华藏世界之描写，如何的庄重广大，实在不能彻底其表示之完尽。普贤更述说有关过去因行，

应说其想像文学之雄伟规模，只有惊叹而已！此国土象征华严教理主伴具足之世界，也是因陀罗网重重之国土，将一切诸佛之国土悉皆摄尽其中。然菩提树下寂灭道场即此众宝庄严之世界也。

说毕〈卢舍那品〉如以上莲华藏世界之构造之后，普贤就叙述关于卢舍那佛过去之因行，记述炎光城王子普庄严童子之故事。童子之父王爱见善慧王及诸王大臣之无量眷属一同前来礼敬一切功德本胜须弥山云佛。奉献种种供养，听闻佛宣说无数经典，从童子成佛之预言，至次生出世时拜一切度离凝清净眼王佛而得念佛三昧、普门海藏三昧、甚深法乐三昧，更闻此佛说《一切法界自性离垢庄严经》，得一切普门欢喜藏三昧，而证得真理。

此处应注意者，经典中所举之莲华藏世界构造，其一 一之世界网，均以譬喻表示始知其轮廓。即以空、风、水、地之顺序与上方所建立之四轮之构造所现示之摄取、分别、守护、决了四种大智。宝鬘是指大誓愿，诸庄严具悉皆表现如来无碍智，而且譬喻只是寄显法义，所谓象征哲学之特色，以比喻当下则是法。然而《华严经》十身具足之毗卢舍那所住之佛土为莲华藏世界，所记述是「证人入」机之感觉也。

在此《孔目章》卷第一③（注释：大正藏第四十五册页五三九上——）与《五教章》卷第三④（注释：同上·页四九八中。）以及《探玄记》卷第三⑤（注释：大正藏第三十五册页一五八上——）等说：除莲华藏世界之外，以「解行生」感觉之净土示为十住世界，以「见闻生」感觉之佛土说为杂类世界。十住世界者，是世界性、世界海、世界轮、世界圆满、世界分别、世界旋、世界转、世界莲华、世界须弥、世界相、此为十地菩萨之境界。杂类世界者，以无量之异类世界遍满法界而互相无碍之世界。而此三类世界皆是十身具足毗卢舍那佛所摄化之国土，以莲华藏世界为根本，其他二种为枝末，根本与枝末并非另有别体，只是于一佛土中依其感觉之粗细说明不同而已，其结果是同一世界也。

可是此三类世界称为世界海，此是从因位之机缘据说明，但是佛之净土，实在是唯佛与佛之知见，因位之人到底是不可能窥知。其超越性在《晋经》卷第四〈如来名号品〉说：「佛刹不可思议。」⑥（注释：大正藏第九册页四一九上。）文殊师利承佛神力以赞叹究竟十佛之自境界，佛所证之果海不可说，面对于上文提及因分可说之世界海称名为国土海。既然以因人之语言而称为国土海之名者，当被限定于此名，但以名遣除此名，只以不可思议之国土仰见之。当然因分可说之莲华藏世界不是在果分不可说国土海以外，因以佛身是相即相入圆融自在，是故佛土亦相即相入重重无尽，这与通常三身佛所住之佛土的意义完全不同，以华严教学之特异性呈现在佛土观之上也。

译后记

民国二十八年的初秋，当我还是一个十三岁的髫龄顽童时，因奉外婆的慈命，出家于江苏省如皋县城外八里许西北乡之法华庵，随智明上人剃发。按照佛教出家的定规，师父要为新出家的徒弟取一法名。由于师祖清诠老人的建议：将我送到城里定慧寺祖庭，礼请传真长老代取法名。定慧寺属临济寺，按照法派，我是「惟传法印」的「印」字派。传真长老为我命名是：法名「印海」，号「圆修」。就是我的法名来源。由于此，乡间的一般人只知道我叫「圆修」。

在法华庵度过了八年的「务农工」、「读佛经」、「做佛事」出家初期的艰辛生活。二十一岁时（民国三十六年春天）。获得师祖的慈允，凑足了戒费与旅费，让我前往江南，到南京近郊之龙潭镇，闻名全国之律宗第一的宝华山隆昌寺受具足戒。戒场的戒师们只称法名而不称呼字号的，因此「圆修」之名无有知道，一般人只称我的法名「印海」，这一法名也就一直沿用到现在。

我对于自己法名的定义，曾经多方面去探究、思索。当然，「印」字是从临济法派中传承下

来，而「海」字应是传真长老所赐予的。但要在经论上觅求根据，只有向《华严经》中探求；虽然释尊于「海印三昧」大定中说《华严大经》，可是「海印」与「印海」二字是倒置的，不过想来多少应有一些关系罢！

记得是民国三十九年的春天，台北市善导寺由教界大德之大醒法师、章嘉大师、居正、李子宽居士们发起全国第一次仁王护国法会，邀请中坜圆光寺数位青年法师前往参加诵经。七天的法会圆满了，我们一行数人，感到法会殊胜，善土难过，各人买了一本纪念册，请几位僧俗大德们留下嘉言，作为纪念。其中，李子宽居士依据我的名字，写了「海印发光」四个字。当时他对我说：「这是华严境界。」我对此意还不甚了解；但是，从此对华严经义却发生了探求之心。

我对华严学生起敬信与探求，除了名字有点牵联外，主要是受了近代佛教三位善知识的启导与策勉！他们是为我启蒙的慈航菩萨，开我慧眼的印顺导师以及使我有研习华严教学机会的续明法师。早在民国四十年的先后，在汐止弥勒内院依止慈航菩萨时，他为我们除了讲述唯识、楞严外，并讲了一部《华严一乘教义章集解》。此书是江苏省夹山竹林寺霭亭法师所述注。当时我听慈老人讲说此《集解》时，其心境真如仁山老法师在此书序一中说：「〈教义分齐章〉，诸家注释，或失之繁，或失之简，反令初机眩目，不得要领，心为忧之！」我是「初机」，故「不得其要领」，「心中怎不忧之」也。此因华严义海，深旷率邃莫测！但是，从此我对华严学有了初步的认识。

后来到了新竹福严精舍，亲近印顺导师时，他曾为我们讲说数次「华严大要」。当时他因常出国（菲律宾）弘法及善导寺法务事忙，未能集中精力畅谈华严玄妙深义；但导师对华严的通达，有其深度与广度，听他善说后，使我对华严又有进一步的认识。

最值得感念的是一位德学俱优而壮志未酬已去世的续明法师，他虽然未为我讲说华严；但给予我实习华严教学的机会。他于民国四十八年在新竹灵隐寺创办灵隐佛学院。第二学年他邀约我前往该院为僧们讲解《贤首五教仪开蒙》（该书作者是清代杭州慈云寺续法法师），这是一部研究华严入门书。当时我参考台湾印经处所出版的《贤首五教仪开蒙增注》（上中下三册），此书为清代续法法师孙辈通理法师所述，犹能道出华严深奥之义理。于两个学年四个学期中讲说完毕。当时同学们的年龄大小不一，佛学程度高低也不齐，不知道他们各人能领受多少。但我却花了不少时间深入钻研探究。我从「教学相长」中，而能对整个佛教教义的前后浅深层次，教理的权实分齐而获得较多的认识。在早期《海潮音》月刊上，我曾发表了一篇〈佛性之问题〉，即是根据该书的〈明佛种性〉一章之义而写成的。

当时为了想阅读与五教仪有关的参考书，据去年已故的杨白衣居士当时告知：竹南狮山元光寺保存有《贤首五教仪科注》（此是《开蒙》的广本，《开蒙》是略本）。共二十卷，作者也是清代续法法师。承蒙杨白衣居士的热心，当晚就搭乘他的机车。作为交通工具，连夜赶到狮山元光寺；但到达后，据寺主说：「已被会性法师带到南部去了。」真是乘兴而去，败兴而归。一直到以后十数年，因为该书成了孤本，才由美国沈家祯居士发大心，出资托台中朱斐居士在台影印流通。并蒙寄赠一部给我，我因此书得来不易，当时心中真是如获至宝，感激不已！此书确实是研学华严宗必读之参考书，不知现在台中菩提树杂志社还有流通否。

十二年前，由台来美弘化，创建了法印寺，最初曾为信众们讲说一次《华严经·净行品》。从以上多少年来之多次的听讲与教学，因为对于华严大教而稍有了解与体会，这次，才敢大胆的从事译这本「难解」的《华严学》。当然此书的译成，饮水思源，首先应该感激以上所说的三位佛教近代大善知识，对于我直接和间接的教导与鼓励之法乳深恩。

本书共分十章，或许作者是以华严家风，以「十重玄义」之格局，表示重重无尽之义，他引用了有关华严经论，此中，涵摄了华文、日文有关的华严典籍。参考、引证，贯会事通，构画出华严学之玄义妙理。他珍重祖师们所树立之教学立场，保持传统的深意；但又「自主的为其学理所持的创造性，依于思想的检讨，加以深化探求」。这无非是希望将「难解」的华严所

含义理能使世人易于理解与接受。这是从事研讨佛教义学大德的天职与宏愿。其治学精神与苦心孤诣，颇值得今日我国从事弘扬现代佛学的大德们自齐！

本书能够早日问世，最得力于洪全忍居士的认真勘对与修饰，他俩贤伉俪来美探亲的两年多的岁月里，最后一年多，从东部迁居到蒙市的三女儿洪明淑居士家，因此有机会亲手三宝。在这不算短暂一年多的时日里，他每日上午十时正，准时步行到法印寺，在本寺后面庭院里，静下心来审阅初稿，到中午十二时回家用饭，从未间断。有时在家中还抽暇改正。为了一个佛学名词的定义及语法的通畅，我们二人彼此作详尽的研讨，最后才作为定论。即使第九、第十两章，他们夫妇因要回台渡春节，无法在美改毕所有的初稿，他还是带回台湾去修正。在回台初始，百事待理之繁忙中，他及时为之改毕，使这一艰巨工作早日完成。这种做事认真，待人信实的挚情，以及为法精动不已的精神，令人永远以忘怀与由衷的感激！

最后所要感谢的是：承蒙当令以弘扬《华严大经》为职责的成一法师的赐序。序中他列举出研究《华严经》所有重要参考书，俾使从事研习华严学者有所遵循。又从「宗教」及「哲学」两大论题中，叙述《华严经》在佛陀一代言教中崇高地位与价值。又蒙翁权居士的署题书名：并得诸位善信的发心助印，在此众缘和合下，成就了流能此一中文《华严经》的功德。愿将以此殊胜功德，回向：「四生九有，同登华藏玄门；八难三途，共入毗卢性海。」

一九八八年四月四日记于美国南加州柔似蜜市知足兰若
(选自无量寿出版社出版·龟川教信著、释印海译《华严学》)