

論華嚴宗「一即一切」 ——以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主*

法鼓文理學院佛教學系 博士候選人
陳陶

摘 要

「一即一切」此一觀念具有印度佛教經論之教證依據，如《華嚴經》卷九〈初發心菩薩功德品〉有「一切中知一，一中知一切」。當然，以「一即一切」為主要宗趣，深入且廣泛地應用於觀法、觀境、修證、破立等信解行證的所有面向，則在中國的華嚴、天台兩家發揮最多。本文研究的主題是華嚴宗的「一即一切」，此選題意義在於「一即一切」是華嚴宗的重要思想，然而，目前學界對於華嚴「一即一切」的研究不夠充分，對其理解也有偏頗之處。

本文從兩個視角來探究華嚴宗的「一即一切」，首先是文獻解讀與分析的進路，以華嚴宗二祖智儼（602-668）的《十玄門》與三祖法藏（643-712）的《五教章》譬喻部分為主，探討華嚴宗如何詮釋「一即一切」，具體而言，我們應該如何理解數十錢法譬喻，異體門之相入與相即、同體門之相入與相即的意涵，智儼與法藏對「一即一切」的詮釋各有何特色？其次是哲學分析的進路，目前學界一般從生成論或本體論解讀華嚴宗的「一即一切」，本文指出這種解讀並非智儼與法藏之原意，華嚴宗的「一即一切」其實就是法界緣起，而作為法界緣起的「一即一切」不應該從生成論或本體論來進行解讀，日本批判佛教所提出的基體論（*dhātu-vāda*）也不適用於華嚴宗的「一即一切」。華嚴宗的「一即一切」其實難以用西方哲學的概念進行格義，而應該以智儼與法藏所用的術語進行理解，本文認為應該以「緣起相由」來理解華嚴宗的「一即一切」。

關鍵詞：華嚴宗、「一即一切」、智儼《十玄門》、法藏《五教章》、生成論

* 本文在於「2023 國際青年華嚴學者論壇」發表時，得到講評人的很多寶貴建議，其中的某些建議，筆者已經在正文中進行了修改，另外一些建議，因為文章的架構已經確定，難以進行修改，筆者將在注釋進行說明。

一、提出問題

(一) 概說「一即一切」

「一即一切」從字面上來看，就是「一」與「一切」的關係，認為一就是一切，當然，同時一切就是一。此種觀念具有印度佛教經論之教證依據，如《華嚴經》〈初發心菩薩功德品第十三〉有「一切中知一，一中知一切」¹，從一切中可以知道一，從一中可以知道一切。或者，《華嚴經》〈世間淨眼品第一〉有「住於一地，普攝一切諸地功德」²，在某一地中，就含攝了一切地的功德。另外，《華嚴經》〈盧舍那佛品第二之三〉有「以一國土滿十方，十方入一亦無餘」³，這是空間上一國土與一切國土的相互攝入。

「一即一切」對於中國佛教影響甚鉅，中國天台宗在觀修中深入地發揮此理，如天台智者大師（538-597）的《法華經玄義》有「妙行者，一行一切行」⁴，這是在觀行上發揮一行就是一切行。另外，智者大師的《摩訶止觀》有「一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也」⁵，這是在解釋空假中三觀時，認為一空即是一切空（同理，一假一切假、一中一切中）。中國禪宗最核心之處也不離開一即一切，如相傳為禪宗三祖僧粲（？-606）所作的《信心銘》中有「一即一切，一切即一，但能如是，何慮不畢」⁶，即如果能夠達到「一即一切，一切即一」的體證，修行即可成辦。另外，禪宗文獻中，如永嘉禪師（665-713）的《證道歌》，黃檗山斷際禪師（？-850）的《傳心法要》等中，「一即一切」都是修行與證悟的關鍵。

然而，要說對於「一即一切」在理論上發揮最多的，要數中國華嚴宗。首先，在印度經典依據方面，《華嚴經》對於「一即一切」思想的論述是最多的，華嚴宗以《華嚴經》為依據，因此，對於《華嚴經》中「一即一切」的思想，不僅有祖述之功，更以新創各種譬喻與理論分析，深化「一即一切」的理論深度。另外，華嚴宗的核心是圓融無礙的法界緣起，而法界緣起的核心在於一即一切，因此，華嚴宗的祖師們必須要闡明一即一切的意涵。如陳英善所說：

¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 453b8。

² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 395b25-26。

³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 414b21。

⁴ 《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2023.Q3, T33, no. 1716, p. 715b20-21。

⁵ 《摩訶止觀》，CBETA 2023.Q3, T46, no. 1911, p. 55b15-18。

⁶ 《信心銘》，CBETA 2023.Q3, T48, no. 2010, p. 377a8-9。

什麼是華嚴思想？若就《華嚴經》本身而言，於字裡行間不斷地以象徵性、譬喻性、描述性、詩意性等來呈現「一即一切，一切即一」重重無盡之法界緣起；若從華嚴宗來看，基本上，則是秉持此「一即一切，一切即一」來論述，此從杜順、智儼、法藏大師等諸論著中可得知，尤其是法藏大師以「緣起相由」對於「一與一切」彼此之間重重無盡關係的論述，頗具特色，且以「稱法本教」、「逐機末教」來顯示華嚴別教一乘與三乘之不同。⁷

可見，華嚴的特色在「一即一切」。事實上，華嚴宗二祖智儼⁸（602-668）的《十玄門》⁹與三祖法藏（643-712）的《五教章》¹⁰以較長的篇幅對於一即一切有專門的闡釋。本文即以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主，論述華嚴宗的「一即一切」思想。

（二）學界對「一即一切」的研究與本文研究架構

「一即一切」在華嚴宗具有重要地位，然而專門研究「一即一切」的學術著作並不多見。據筆者所知，以期刊論文形式發表的相關研究僅有以下寥寥數筆：花岡永子〈禪における“始原”と“一即一切”〉¹¹；米澤実江子〈『金師子章光顯鈔』にみる明恵の「一即一切」観：研究序説〉¹²；米澤実江子〈明恵の成仏観：顕密二教と「一即一切」との関連をふまえて〉¹³；桂紹隆〈一即一切、一切即一：レッ

⁷ 陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，《華嚴學研究（第一輯）》，北京：宗教文化出版社，2017年，頁42-43。

⁸ 以下，為了行文簡潔，省略敬稱。

⁹ 《十玄門》，全稱為《華嚴一乘十玄門》，根據《大正藏》本，題名之下有「大唐終南太一山至相寺釋智儼撰承杜順和尚說」，可見《十玄門》為智儼所撰，承初祖杜順之說。智諭法師在《華嚴一乘十玄門探玄》中也認為《華嚴一乘十玄門》係初祖杜順和尚所說，二祖智儼所撰，是知非杜順親筆。因此，本文將《十玄門》作為智儼所撰，其實其中含攝了杜順的思想。

¹⁰ 《五教章》，或稱為《華嚴五教章》，其實，此論在長期的流傳過程中，有許多其他的名稱，如《華嚴一乘教分記》、《華嚴一乘教義分齊章》等八種名稱，關於不同名稱，詳見鎌田茂雄釋譯《華嚴五教章》（東京：大藏出版，2003年）頁24-28；徐紹強釋譯《華嚴五教章》（臺北：佛光文化，1997年）頁15-17。本文採取《華嚴五教章》此一名稱，因為這是學界比較常用的稱謂。在本文中將之簡稱為《五教章》。

¹¹ 花岡永子，〈禪における“始原”と“一即一切”〉，《人文学論集》13，1995年，頁1-15。

¹² 米澤実江子，〈『金師子章光顯鈔』にみる明恵の「一即一切」観：研究序説〉，《佛教大学仏教学会紀要》25，2020年，頁31-56。

¹³ 米澤実江子，〈明恵の成仏観：顕密二教と「一即一切」との関連をふまえて〉，《密教学》57，2021年，頁55-74。

ド・ツェッペリンと華嚴經》¹⁴；陳國鎮〈一即一切〉¹⁵等。而且，這些論文對於智儼《十玄門》與法藏《五教章》中的「一即一切」均未進行深入的文本分析。

值得注意的是研究華嚴法界緣起的專書對於「一即一切」的分析，如陳英善《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，1996年）的第一章第二節「無盡法界緣起理論之開顯」，對於智儼《十玄門》有具體的分析。山田史生《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》（東京：春秋社，1999年）從哲學的角度研究華嚴佛教，其中對於華嚴的理事無礙觀以及周遍含容觀的論述也涉及到一即一切的分析。吉津宜英《法藏：「一即一切」という法界緣起》（東京：佼成出版社，2010年）中第四章〈法界緣起の実相〉對於法藏《五教章》有具體的文本分析，並將「一即一切」的部分區分為「法界緣起的基礎：數十錢的譬喻」、「異體門的相即與相入」、「同體門的相即與相入」等項目進行具體的剖析。

綜上所述，以期刊論文的形式對華嚴「一即一切」進行文本與哲學分析的著作並不多見。雖然在專書研究中對於「一即一切」有所涉及，但綜合智儼《十玄門》與法藏《五教章》進行正本清源的文本分析，以及對學界的一些解讀（生成論、本體論）進行辨義，這樣的研究進路也不多見。筆者認為對智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於數十錢法譬喻的解說，以及「一中多多中一」、「一即多多即一」概念的解明，有助於闡明華嚴「一即一切」以及法界緣起的真意。因此，本文將在第二節對智儼《十玄門》與法藏《五教章》進行文本研究，希望闡明兩位祖師對於數十錢法譬喻及其意涵，以及異體門與同體門的含義，相即相入之意涵，同時希望討論智儼與法藏在一即一切論述上的各自特色。在第三節，本文將對學界的一些觀點進行辨析，指出「一即一切」不是生成論或本體論，而是「緣起相由」的法界緣起。

二、正本：智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的譬說或喻示

本節主要是對智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的譬說或喻示進行分析，因為智儼與法藏在譬說或喻示中深入的論述了「一即一切」。例如，在智儼《十玄門》的異體門中，分為「一中多、多中一」以及「一即多、多即一」；在同體門中，同樣分為「一中多、多中一」以及「一即多、多即一」。法藏《五教章》的喻示中也對「一即一切」有類似的分析。以下是對兩個文本的分析與比較。

¹⁴ 桂紹隆，〈一即一切、一切即一：レッド・ツェッペリンと華嚴經〉，《図書》880，2022年，頁8-13。

¹⁵ 陳國鎮，〈一即一切〉，收入《第五屆佛學與科學研討會論文集》，1999年，頁27-44。

（一）智儼《十玄門》的譬說

智儼《十玄門》在開顯無盡法界緣起時分為兩個部分論述：一是舉譬，二是辦法¹⁶。如智儼說：

今約教就自體相辨緣起者於中有二：一者舉譬辨成於法，二者辦法會通於理。¹⁷

其中，所辨的緣起當然是法界緣起，分別為「舉譬」與「辦法」兩個部分，本文主要分析「舉譬」的部分。因為學界已經對辦法部分的十玄門有很多論述，而舉譬部分對「一即一切」的精妙分析卻未受到學界足夠的重視。

在「舉譬」部分，智儼舉十數為喻，根據智儼所說，十數喻出自《華嚴經·夜摩天會菩薩雲集品》。

所言舉譬辨者，如〈夜摩天會菩薩雲集品〉說云：「譬如數十法，增一至無量。皆悉是本數，智慧故差別」也。¹⁸

關於智儼所舉數十法的譬喻，陳英善認為：

藉由此數十法來說明一與十（或一切）的成立，皆是緣成的，也就是「一」是緣成一，「十」亦是緣成十，唯有緣成才有成為一或十之可能，離開了緣成，就無所謂的一，無所謂的十，進而由此了解到一若成立，則一切同時亦成立。若一切不能與一同時成立，那麼一亦不能成立。透過數十法的譬喻，讓吾人了解到一法與一切法之關係，是同時存在的，隨舉一法，則一切法與之同時存在，由此顯示「一即一切，一切即一」、「一中多，多中一」的緣起道理，一成，一切成；一切不成，一亦不成。¹⁹

即，要理解「一即一切，一切即一」必須要從緣起的角度來理解「一」與「一切」，因為只有以緣起的角度，才能成立「一」和「一切」，以及「一即一切」。如果離開了緣起，無所謂一，無所謂十，當然，也無所謂「一即一切」。以下，我們詳細分

¹⁶ 辦法的部分就是智儼所提出的「十玄門」，相較於法藏所提出的十玄門，一般稱為「古十玄」。

¹⁷ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b11-13。

¹⁸ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b13-15。另外，智儼所引的偈頌確實出自《大方廣佛華嚴經·佛昇夜摩天宮自在品第十五》，只是「數十法」，《華嚴經》作「數法十」，見《華嚴經》CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 465a22-23。

¹⁹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 62-63。

析智儼《十玄門》譬喻的相關文本。智儼分為兩門進行論述，分別是「異體門」與「同體門」：

今舉此十數為譬者，復有二門：一異體門，二同體門。²⁰

智儼在此，沒有對異體門與同體門的分別進行詳細的說明，若根據法藏《五教章》之說：

有二：一異體，二同體。所以有此二門者？以諸緣起門內有二義故。一不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也。二相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。²¹

可見，同體是「不相由」、「自具德」，即自己本身所具有的德行，而非相對於其他法而言；異體是「相由」，即相對於其他法而言。

而在每一門中，又分別從「相」方面論述「一中多，多中一」以及從「理」方面論述「一即多，多即一」，因此，可以整理如下表格：

十數譬	異體門	約相：一中多，多中一
		約理：一即多，多即一
	同體門	約相：一中多，多中一
		約理：一即多，多即一

1. 異體門

如上所述，在異體門中，從「相」和「理」二者進行分述：

就異體門中復有三：

一者、一中多，多中一。如經云：「一中解無量，無量中解一。展轉生非實，智者無所畏」。此約相說也。

二者、一即多，多即一。如第七住經云：「一即是多多即一，義味寂滅悉平等，遠離一異顛倒相，是名菩薩不退住」。此即約理說也。²²

²⁰ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b15-17。

²¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b2-6。

²² 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b17-22。

「異體門中復有三」的「三」，應是「二」之誤，因為智儼在下文中只舉出「一中多，多中一」以及「一即多，多即一」二者。法藏的《五教章》也是分為兩類，可作為旁證。

(1) 一中多，多中一

關於約「相」而說的「一中多，多中一」，智儼說：

今約十數明一中多、多中一者。若順數，從一至十向上去；若逆數，從十至一向下來。如一者，一緣成故，一中即有十，所以一成故。若無十，一即不成。無性緣成故，一中即有十，所以一成故。二、三、四等一切皆成也。若一住自性，十即不成。十若不成，一亦不成也。²³

在「一中多，多中一」中，智儼主要以「一」和「十」的關係進行論述，因為在華嚴中，「十」代表圓滿，代表一切。在「一」與「十」的關係中，如果「一」是緣成一，一中就會有十。所謂緣成，根據下文問答中的解說：

問：若一即十，此乃無有十。那得言一之與十。乃言以即故得成耶？

答：一即十即非一者，非是情謂一，所謂緣成一。緣成一者，非是情謂一故。故經云：「一亦不為一，為欲破諸數。淺智者著諸法，見一以為一」也。²⁴

緣成是與情謂相對的，情謂一就是「見一以為一」，即認為「一」恆定是「一」。如果從情謂一的視角看，當然一中沒有多，多中沒有一。然而，這種情謂一正是佛教所要破除的世俗執著的自性見。佛教主張一切法皆空，哪裡有固定的一呢？²⁵因此，在緣起（即緣成）的角度看，「一中即有十」，並且正因為「一中即有十」，「一」才能成立。「若無十，一即不成」。如果「一」住自性，「十」就不能成立，同時「一」也不能成立。此中，「一住自性」的自性一，就是情謂一。

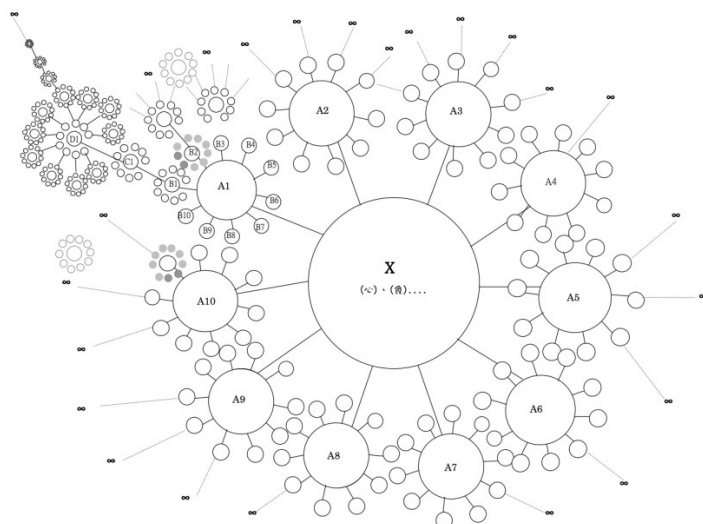
為了便於說明緣起一的含義，在此引用陳英善所作的法界圖²⁶：

²³ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b22-28。

²⁴ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c12-17。

²⁵ 空性見是華嚴法界觀成立的基礎，如杜順《法界觀門》的第一觀就是真空觀，有「色即是空。何以故？凡是色法，必不異真空。以諸色法，必無性故，是故色即是故。如色空既爾，一切法亦然，思之。」（《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1883, p. 674a3-5）。

²⁶ 出自陳英善，《華嚴與諸宗之對話》（臺北：法鼓文化，2020年），頁62。



其說明如下：此圈圈圖，主要用以顯示萬事萬物彼此的相互依存關係，即所謂的「緣起」。從諸法彼此的相互依存中，可得知法界緣起無自性空。諸法當下即是空，即是森羅萬象重重無盡法界。任舉一法，莫不如此。此即所謂的「一即一切，一切即一」。一與一切之關係，乃是一成，一切成；一不成，一切亦不成。一與一切同時頓現，如海印三昧；彼此互遍互攝重重無盡，如因陀羅網。因此，以法界圖顯示般若空「一多無礙」緣起。

因為任何一法之間都是彼此的相互依存關係，因此，任舉一法，其中必然含攝其他的一切法，即「一中多，多中一」。

關於一與多的緣成，《十玄門》中有一個問答，很有啟發意義：

問：此之一多既是緣成，不同情謂者。為是本來有此一多，為是始有耶？
 答：今本有、不有者。為欲就智辨本有？為自就一多體辨耶？若自就一多體辨，不論智者，體即息諸論道，同於究竟圓果，離說相故。今若辨一多者約智說也，如經云「智慧差別故」。又云「智者無所畏」。故約智說一多也。²⁷

問者的意思是，如果一與多都是緣成，那麼我們所說的一與多是本有還是始有？問者所要問難的是，既然一切都是緣成，為何又說有「一」與「多」呢？您所說的「一」與「多」是不是本有的，即本來就存在的？智儼回答道，關鍵在從哪個角度說「一」與「多」，如果是「就一多體」來說，也就是從諸法的本來面目而言，是「息諸論道」、「離說相」的，即諸法本來不可說為「一」與「多」。但是，如果

²⁷ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, pp. 514c28-515a5。

是「約智說」，從分別安立而言，因為「智慧差別」、「智者無所畏」，也可以方便說有「一」與「多」。

(2) 一即多，多即一

其次，智儼約理說明一即多，多即一：

次明一即多、多即一者。還同前門中向上去、向下來也。如似一即十緣成故，若一非十，十不成也。從上向下來亦如是。十即一緣成故，若十非一，一不成也。²⁸

異體門的「一中多，多中一」與「一即多、多即一」有何差別呢？智儼自設問答說：

問：前明一中十，此明一即十。有何別耶？

答：前明一中十者，離一無有十，而十非是一。若此明一即十者，離一無有十，而十即是一緣成故。²⁹

可見，在異體門的「一中十」，是要說明離開「一」就沒有「十」，但是「十」不是「一」；而「一即十」說明離開「一」就沒有「十」，而且同時「十」就是緣成「一」。

關於一即多，多即一，智儼也舉出幾個問答幫助吾人理解一即多的緣成關係。如關於同時與先後的關係：

問：若一多要待緣成者，為是同時為是先後耶？

答：緣成故常同時而先後。所以然者？一即十、十即一，故常同時。而向上去向下來，故有前後也。³⁰

一與多的緣成關係，是同時還是先後呢？智儼回答道，既是同時也是先後，「一即十、十即一」，因此是同時；數十時，有向上數或者向下數，因此有先後。

其次，如增減與不動的關係：

²⁸ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c6-9。

²⁹ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c17-20。

³⁰ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c20-23。

問：既有明先後去來，即是有增減。何名不動本相耶？

答：雖先後去來而常不動故。經云「不來相而來」也。如一即多而不動一相。如此一相亦非情謂一，多亦如是。雖多即一而不壞多相，亦非情謂多。³¹

前一問題的回答說可以有先後，那麼既是有增減，為何佛經又說「不動本相」呢？智儼回答道「雖先後去來而常不動故」，因為「一即多而不動一相」，「一即多」同時是不動「一」的相，也就是說，「一即多」並不是「一」變成「多」這樣的相即，而是「一」不動本相。因為如果是「一」變成「多」這樣的相即，其實還是在我們情謂的分別思想中去推測一即多，而不是在諸法的本來面目中去理解一即多。

另外，還有關於本有、始有等問題，在此不再詳述。其實，這些問題都是體現出二元思維以及法界緣起思維的差別，陳英善總結得很好：

在此問答中，可看出吾人的思惟模式，極易以二元思維來思考問題，而忽略了本有與始有問題，乃一體之兩面，非可絕然二分的。華嚴無盡法界緣起即在反省吾人的這種二元對立思惟模式之限制，開拓吾人智慧以整體面來思考問題。³²

2. 同體門

同體門與異體門是相似的，如智儼說：

二明同體門者，還如前門。相似還明一中多多中一，一即多多即一。³³

也是分為「一中多、多中一」以及「一即多、多即一」進行論述。篇幅所限，以下簡略分析其含義。

(1) 一中多，多中一

關於同體門的一中多、多中一，智儼說：

今就一中門說者，還明向上去、向下來，其中逆順各具十門。今略舉其始終。約十一而說者。如似一中十緣成故。若無十，一不成，二、三亦如是。十即一亦如是。³⁴

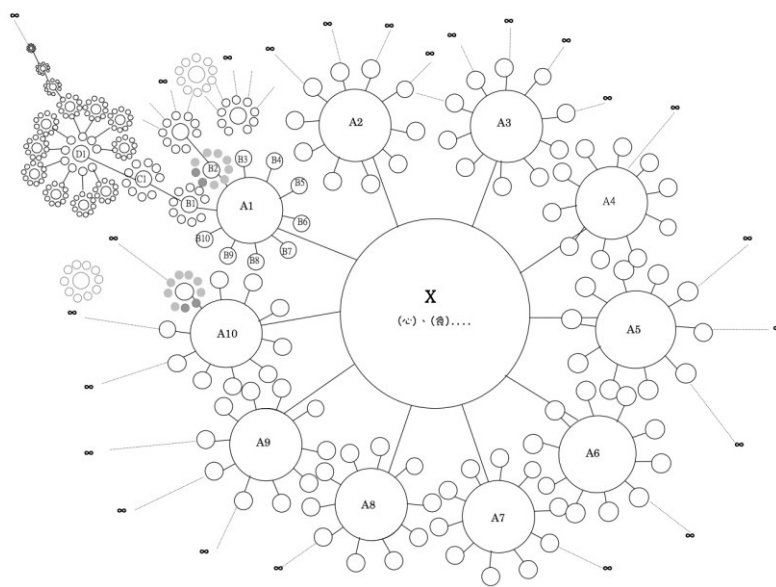
³¹ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c23-28。

³² 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 66。

³³ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a14-15。

³⁴ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a15-19

同體門，根據前文的解釋，就是某一法本身所具有的德行，而非相對於其他法而言，因此，在同體門中，「一中多」就是一法自身之中就有多法存在，若從前文所引的法界圖來看，就是每一法（如 X）本身就有其他一切法的存在。「多中一」就是說明在其他所有法的自身之中，都有 X 這一法存在。這是從一法自體的角度看待諸法的相依關係。



關於同體門與異體門的差異，智儼也設有問答：

問：此同體門中，與前異體門中有何別耶？

答：前異門言一中十者，以望後九故名一中十。此門言一中十者，即一中有九，故言一中十也。³⁵

可見，前面的異體門，「一中十」是「一」法相望於其他九法而言，說「一」中有十；而現在的同體門，「一中十」就是從「一」法自體而言，就有其他的九法。

(2) 一即多，多即一

關於同體門的一即多、多即一，智儼說：

次明同體門中一即十者。還言一者一緣成，故一即十。何以故？若十非一，一不成故。一即十既爾，一即二三亦然。逆順各十門亦然。³⁶

³⁵ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a19-22。

³⁶ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a27-b1。

在緣成一的視角下，一即十，而如果一不是十，或者十不是一，「一」也不能作為緣成一而成立。同樣地，「多即一」也是如此。

智儼在論述中也設置了一些問答，這些問答顯示出了二元對立思維與法界緣起思維的本質差異。如：

問：此明一體即十，為攝法盡以不？

答：隨智差別故，亦盡亦不盡。何者？如一若攝十，即名為盡。若具說即無盡。³⁷

問者意謂您所說的「一體即十」，那麼是否「一」法中含攝盡一切法呢？智儼回答道：「隨智差別故，亦盡亦不盡」，因為「一若攝十」，即一攝一切，當然可以說是含攝盡一切法；然而，諸法之間有無限的開展、無限的相依關係，「若具說即無盡」。也就是說，吾人不能將「一即一切」作為一個固化的真理來含攝一切現象，這樣的思維模式類似與柏拉圖哲學以理念（Form）來統攝一切世間的現象。而這樣的思維模式，並非華嚴無盡法界緣起的思維。

3. 小結

關於智儼《十玄門》譬說中關於「一」與「一切」關係的說明，吾人知道，可從異體門和同體門兩個角度來看待「一中多，多中一」以及「一即多，多即一」的關係。其實，不論是同體門還是異體門，「一中多」或者「一即多」都是從不同角度說明諸法相互依存的緣成關係。這樣的緣成關係，是對於原始佛教所說緣起關係的深化³⁸。吾人要突破截然二分的二元思維，而從整體的無盡法界緣起進行思考。另外，智儼提醒我們，「一即一切」的法界緣起不能固化為一個真理性的表達，不可認為「一即一切」就是一法含攝盡了一切法，其實一法與一切法是「亦盡亦不盡」。「一即一切」的思維並非固化的思維，而是緣成的思維、動態的思維。

（二）法藏《五教章》的喻示

為了明瞭喻示在《五教章》中的位置，首先，我們必須要闡明《五教章》的整體結構。《五教章》共有四卷，敘述華嚴宗所立五教（小、始、終、頓、圓）之教

³⁷ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515b4-6。

³⁸ 吉津宜英認為「那麼，現在我要說的『一即一切，一切即一』的緣起，和釋尊的緣起有什麼關係呢？我感覺兩者真的是相去甚遠。」（氏著，《法藏：「一即一切」という法界緣起》，頁76）筆者不完全同意吉津氏的觀點，當然華嚴宗「一即一切，一切即一」的法界緣起，與釋尊所說的十二緣起當然有所發展了，但是，筆者認為二者的本質是一致的。

義，其分量與論述主題都比智儼《十玄門》要廣泛。根據法藏在《五教章》開頭所述，《五教章》分為十門：

建立一乘第一 教義攝益第二 古今立教第三 分教開宗第四 乘教開合
第五 起教前後第六 決擇其意第七 施設異相第八 所詮差別第九 義
理分齊第十³⁹

其中，第十門「義理分齊」分為四門：

第十義理分齊者有四門：一、三性同異義，二、緣起因門六義法，三、十玄緣起無礙法，四、六相圓融義。⁴⁰

其中，「十玄緣起無礙法」分為「喻示」與「法辯」：

第二義者有二：一、以喻略示，二約法廣辯。⁴¹

筆者所關注的是其中「喻示」的部分。「喻示」中所闡述的一與一切（多）之關係，就是要說明法界無礙緣起。

初喻示者，如數十錢法。所以說十者，欲應圓數、顯無盡故。此中有二：一、異體，二、同體。⁴²

法藏的喻示為「數十錢法」，智儼《十玄門》譬說為「十數法」，二者的譬喻極為類似⁴³。法藏之所以選擇「十」為數，是「欲應圓數、顯無盡故」。「十」代表圓數、顯無盡，代表一切之意。法藏在數十錢法的「喻示」部分也是分為異體、同體二門。在每一門中，分為「相即」與「相入」，可以整理為下表：

³⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 477a8-12。

⁴⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 499a9-11。

⁴¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503a29-b1。

⁴² 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b1-3。

⁴³ 吉津宜英認為「這個十錢的譬喻出現在義湘的《華嚴一乘法界圖》中。法藏參照了《華嚴一乘法界圖》，但是說法有所不同。原來是智儼說的，但是現存的著作中沒有出現。」（氏著，《法藏：「一即一切」という法界緣起》，頁76）確實，義湘的《華嚴一乘法界圖》有十錢的譬喻，《華嚴一乘法界圖》有「數十錢法，所謂一錢乃至十錢。所以說十者，欲顯無量故。」（CBETA 2023.Q3, T45, no. 1887A, p. 714b22-24）在智儼的《十玄門》中有「十數譬」，而義湘（625-702）的時代在智儼（602-668）之後，因此義湘與法藏的「數十錢法」譬喻應該都是承繼智儼的「十數譬」。

數十錢法	異體	相即
		相入
	同體	相即
		相入

1.異體

法藏將異體門分為「相即」與「相入」二種：

就異體中有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故。一、空有義，此望自體。二、力無力義，此望力用。由初義故得相即，由後義故得相入。⁴⁴

法藏之所以分此二門，是因為緣起法都有二義，一為空有義，就自體而論，因而諸法有相即之關係；二為力無力義，此乃針對力用而言，故而諸法有相入之關係。關於空有義、力無力義，法藏還有詳細的解釋。

關於空有義，法藏說明：

初中，由自若有時，他必無故，故他即自。何以故？由他無性，以自作故。二、由自若空時，他必是有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故。以二有二空各不俱故，無彼不相即；有無、無有無二故，是故常相即。若不爾者，緣起不成，有自性等過。思之可見。⁴⁵

也就是說，當自是「有」時，他必然是「無」（「空」），因此他即自；反之，當自是「空」時，他必然是「有」，因此自即他。於是，自他相即。

對於力無力義，法藏闡釋：

二、明力用中自有全力故，所以能攝他。他全無力故，所以能入自。他有力，自無力，反上可知。不據自體，故非相即。力用交徹，故成相入。又，由二有力二無力各不俱故，無彼不相入。有力無力、無力有力無二故，是故常相

⁴⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b6-10。

⁴⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b10-16。

入。又，以用攝體，更無別體故，唯是相入。以體攝用，無別用故，唯是相即。此依因六義內準之。⁴⁶

也就是說，當自「有全力」時，能夠攝他，他「全無力」，所以能夠入自；反之，他有力，自無力時，便是他攝自，自入他。於是，自他相入。當兩者有力或兩者無力時，互入不成立。也就是說，如果兩者有力，就會演變為戰鬥，如果兩者無力，原本就不能保持關係。另外，「以用攝體，更無別體故，唯是相入」，以用攝體，即從用而言，沒有另外的體，是相入；「以體攝用，無別用故，唯是相即」，以體攝用，即從體而言，沒有另外的用，是相即。

(1) 相入

法藏首先論述異體門的相入的關係：

於中先明相入。初向上數十門：一者，一是本數。何以故？緣成故。乃至十者，一中十。何以故？若無一，即十不成故。一即全有力，故攝於十也，仍十非一矣。餘九門亦如是。一一皆有十，準例可知。向下數亦十門：一者，十即攝一。何以故？緣成故。謂若無十，即一不成故。即一全無力，歸於十也，仍一非十矣。餘例然。如是，本末二門中，各具足十門。餘一一錢中，準以思之。此約異門相望說耳。⁴⁷

向上數十，即從一開始數到十，因此是以「一」為本數。法藏也用到「緣成」一詞，表示此「一」是緣成一，而非自性一。因為「一」有力，可以攝「十」，然而在異體門的情況下，「十非一」。向下數，即從十開始數到一，因此是以「十」為本數，於是「十攝一」、「一歸十」。

法藏也設立了問題來闡釋異體門的相入，以此顯示出無盡法界緣起思維的特色。

問：既言一者，何得一中有十耶？

答：大緣起陀羅尼法。若無一，即一切不成故，定知如是。此義云何？所言一者，非自性一，緣成故。是故一中有十者，是緣成一。若不爾者，自性無緣起，不得名一也。乃至十者，皆非自性十，由緣成故。為此十中有一者，是緣成無性十。若不爾者，自性無緣起，不名十也。是故一切緣起，皆非自性。何以故？隨去一緣，即一切不成。是故一中即具多者，方名緣起一耳。⁴⁸

⁴⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b16-23。

⁴⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b24-c4。

⁴⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503c4-13。

此中問意，也是對二元對立的思維進行問難，認為既然說是「一」，為何「一中有十」？法藏回答道，因為「大緣起陀羅尼法」也就是無盡法界緣起。在法界緣起中，一與一切是相依的，因此「若無一，即一切不成」。法藏也區別了「自性一」與「緣成一」。「緣成一」是「一中有十」；如果是「自性一」，自性法是沒有緣起的，因此也沒有所謂的「一」。「一」是緣成一，乃至「十」，也是緣成十。

(2) 相即

其次，關於異體門的相即，法藏說：

第二即義者，此中有二門：一者向上去，二者向下來。初門中有十門：一者一。何以故？緣成故。一即十。何以故？若無一，即無十故。由一有體，餘皆空故。是故此一即是十矣。如是向上，乃至第十，皆各如前，準可知耳。言向下者，亦有十門：一者十。何以故？緣成故。十即一。何以故？若無十，即無一故。由一無體，餘皆有故。是故此十即一矣。如是向下，乃至第一。皆各如是，準前可知耳。以此義故，當知一一錢，即是多錢耳。⁴⁹

相即是從空有立論，當以「一」為有，為緣成時，其他則為空，於是「一」可以即「十」，因為如果沒有「一」也沒有「十」，因為「一」有體，其他無體。以其他數為「有」時，也同樣如此。向下數，即從「十」開始數時，也同樣如此。

我們也許會問，在生活中「一」就是「一」，「十」就是「十」，如果「一不即十」，有什麼過失呢？法藏如此回答：

若一不即十者，有二失：一、不成十錢過。何以故？若一不即十者，多一亦不成十。何以故？一一皆非十故。今既得成十，明知一即是十也。二者、不成十過。何以故？若一不即十，十即不得成。由不成十故，一義亦不成。何以故？若無十是誰一？故今既得一，明知一即十。又若不相即，緣起門中空有二義即不現前，便成大過，謂自性等，思之可知。下同體門中，準此知之。餘門亦準可知耳。⁵⁰

法藏認為，我們如果不是以諸法相即的思維，則有兩個過失：一是「不成十錢過」，因為「一不即十」，那麼「多一亦不成十」。因為每個「一」都不是「十」。二是「一不成十過」，如果「一不即十」，「十」也不可以成立；而「十」不成立時，「一」也

⁴⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, pp. 503c25-504a6。

⁵⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504a7-16。

不可以成立。法藏其實還提出了第三種大過，即「緣起門中空有二義不現前」之大過，因為「一」代表「有」，「十」代表「空」（或者「一」代表「空」，「十」代表「有」），如果「一」與「十」不相即，也就是「空」與「有」不相即，這麼對於緣起法則而言，就是大過。

問者繼續提出一個問題：

問：若一即十者，應當非是一。若十即一者，應當非是十。

答：祇為一即十故，是故名為一。何以故？所言一者非是所謂一，緣成無性一。為此一即多者是名一。若不爾者，不名一。何以故？由無自性故，無緣不成一也。十即一者，準前例耳，勿妄執矣。應如是準知。⁵¹

問者還是從自性的角度提出問難，如果「一即十」，那麼「一」就不是「一」；如果「十即一」，「十」就不是「十」。法藏回答說，正因為「一即十」，才是「一」，為何呢？因為在無盡法界緣起中所說的「一」是「緣成無性一」，而非自性一。正因為「一即多」，才是「一」，如果不是「一即多」的「一」，就不是緣成一。

2.同體

第二同體門者，亦有二義。一者一中多，多中一。二者一即多，多即一。⁵²

法藏在同體門中，使用「一中多，多中一」以及「一即多，多即一」的表達，其實「一中多，多中一」就是相入，「一即多，多即一」就是相即。

(1) 相入（「一中多，多中一」）

初門二：一者，一中多；二者，多中一。初、一中多者，有十門不同：一者，一，何以故？緣成故，是本數。一中即具十。何以故？由此一錢自體是一，復與二作一故，即為二一。乃至與十作一故，即為十一。是故此一之中，即自具有十箇一耳。仍一非十也，以未是即門故。初一錢既爾，餘二三四五，已上九門，皆各如是。準例可知耳。二者、多中一，亦有十門：一者，十，何以故？緣成故。十中一，何以故？由此一與十作一故，即彼初一在十一之中。以離十一，即無初一故，是故此一即十中一也。仍十非一矣。餘下九八七，乃至於一，皆各如是。準例思之。⁵³

⁵¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504a16-22。

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b7-8。

⁵³ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b8-21。

在相入的「一中多，多中一」，分為「一中多」以及「多中一」進行論述。所謂「一中多」，是以「一」為緣成一，為本數，因此「一中即具十」。當「一」為主時，「一」自體是「一」，同時也是「二」的「一」，乃至「十」的「一」。然而，這樣的「一中多」，雖然「一」中具多，然而「一」仍然不是「十」，因為不是相即門。以「一」為本數是如此，以其他為本數也是如此。「一中多」是如此，「多中一」亦是如此。

關於此同體門與前面異體門的區別，法藏說：

前異體者，初一望後九，異門相入耳。今此同體，一中自具十，非望前後異門說也。即義亦準思之。⁵⁴

同體相入與異體相入的差別在於，異體門是「一」相望與其他的九個數而相入；同體門的相入是「一」中具有「十」，並非相望於他者而說相入。

(2) 相即（「一即多，多即一」）

二者，一即十，十即一，亦有二門。一者，一即十，亦有十門不同：一者一，何以故？緣成故。一即十，何以故？由此十一即是初一故。無別自體故，是故十即是一也。餘九門皆亦如是，準之可知。二者，十即一者，亦有十門不同：一者十。何以故？緣成故。十即一，何以故？彼初一即是十故。更無自一故，是故初一即是十也。餘九門準例知之。⁵⁵

在相即的「一即多，多即一」，也是分為「一即十」和「十即一」進行論述。所謂「一即十」，此中的「一」是緣成一。為何「一即十」？因為從「一」數到第「十」，即「十一」也就是「初一」，「十」與「一」沒有不同的體。「十即一」也是同理。

關於同體相即門，有兩個問題，首先，

問：此同體中，一即十等者。為祇攝此十耶？為攝無盡耶？答：此並隨智而成，須十即十，須無盡即無盡。如是增減隨智趣矣。十即如前釋。曰無盡者，一門中既有十，然此十復自迭相即相入，重重成無盡也。然此無盡重重，皆悉攝在初門中也。⁵⁶

⁵⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b21-24。

⁵⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b24-c2。

⁵⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504c2-8。

此中問意，在同體相即門中，「一即十等」是只含攝這個「十」，還是含攝無盡的法？法藏答道，這是「隨智而成」，此為法界緣起中的智，以瑜伽行的術語而言就是「後得無分別智」，根據「後得無分別智」，「須十即十，須無盡即無盡」。此中，法藏並非固化說「一即十」（一即一切）就是含攝無盡，如果作這樣的一往之論也是一種固化，因此法藏認為是「增減隨智趣」。但是，不管是「十」還是「無盡」，所有的法都是含攝在初門的「一」中。

另一個類似的問題：

問：為但攝自一門中無盡重重耶？為亦攝餘異門無盡耶？答：或俱攝，或但攝後自無盡。何以故？若無自一門中無盡，餘一切門中無盡，皆悉不成故。是故，初門同體，即攝同異二門中無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡，窮其圓極法界，無不攝盡耳。或但自攝同體一門中無盡。何以故？由餘異門如虛空故，不相知故，自具足故，更無可攝也。此但隨智而取，一不差失也。如此一門，既具足無窮箇無盡，及相即相入等，成無盡者。餘一一門中，皆悉如是。各無盡無盡，誠宜如是準知。⁵⁷

緊隨前面的回答「無盡重重，皆悉攝在初門」，那麼是含攝自己一門中的無盡重重，還是含攝其他門的無盡？法藏的回答如同像一個問題的回答，也是「隨智而取」，「或俱攝，或但攝後自無盡」，亦即或者一起含攝其他門無盡，或者只是含攝自己一門無盡。

3. 小結

關於法藏《五教章》喻示中對於「一即一切」的說明，與智儼《十玄門》類似的是，分為異體門和同體門進行說明，在每一門中，又分為相入（相當於「一中多，多中一」）與相即（相當於「一即多，多即一」）進行論述。無論是分為四門進行論述，或者是所設置的問答，與智儼《十玄門》的譬喻部分都有極為類似的表達，不同的是，法藏《五教章》喻示更為詳盡，如對於「異體」、「同體」的區別有具體的說明，關於「相入」與「相即」的區分，也從緣起法的二義，即「力無力義」、「空有義」進行細緻的區分。但關於「一即一切」的核心教法，應該說法藏與智儼是一脈相承的，都是注重從緣成一、諸法的相依進行說明，在問答中也釐清緣成一與自性一（或者情調一）的不同，其實，就是開顯了無盡法界緣起的思維方式以及截然二分的二元對立思維的差異。最後，吾人需要特別注意的是，不應該將「一即一切」的法界緣起進行固化，即不應該在情調、固化的層面上，一概認為「一即一切」就

⁵⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504c8-20。

是「一」代表「一切」。法藏在問答中一再提醒我們，「隨智而成」，根據情景而有不同的妙用、成就，而不應執取一端。

三、辨義：「一即一切」不是生成論或本體論而是「緣起相由」的法界緣起

（一）關於生成論或本體論之解讀

學界對於華嚴「一即一切」的理解，傾向於以「一心」來解讀「一即一切」中的「一」。因此，「一即一切」即從一心生成世間一切諸法的生成論，或者一心為世間一切諸法的本體之本體論解讀。例如，華語學界廣泛使用的《佛光大辭典》在對於「一即一切、一切即一」詞條中提到：

華嚴宗運用此種認識方法於佛教理論與實踐，或將佛教全部義理與實踐視為一整體而稱為「一」，其各個分支和法門則稱為「多」，或於能生萬有之一心稱為「一」，而所生之萬有則稱之為「多」。⁵⁸

其中，《佛光大辭典》從整體與部分的關係來看到「一」與「多」的關係，或者見能生萬有之一心稱為「一」，而所生之萬有則稱之為「多」這樣的生成論解讀。

這種解讀方式在學界是較為普遍的，如方立天《法藏》一書中也說：

在法藏的著作裡，他還是把宇宙萬有和圓融境界的生成歸結於一心——最高主體性，強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，一切現象都是一心的展現。⁵⁹

方教授認為法藏是將宇宙萬有和圓融境界的生成歸結於一心，也就是以一心為根源的生成論；方教授認為法藏強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，也就是以一心為本體的本體論。

另外，陳永革於《法藏評傳》也說：

緣起論與唯心論的關聯，是華嚴教義學的重要構成內容，也是其如來藏系理論建構的運思特質。如果沒有唯心論的建構，法藏的法界無礙緣起理論，就得不到充分的證成。⁶⁰

⁵⁸ 佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典（增訂版）》（高雄：佛光文化，2014年），頁67。

⁵⁹ 方立天，《法藏》（臺北：東大圖書，1991年），頁157。

⁶⁰ 陳永革，《法藏評傳》（南京：南京大學出版社，2016年），頁218。

可見，陳教授也是將「一即一切」為基礎的法界緣起論與唯心論關聯起來，認為這是華嚴教義學的重要構成內容，甚至如果沒有唯心論的建構，法藏的法界無礙緣起理論就得不到充分的證成。

日本學者也有類似的看法，如山田史生的《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》，在討論智儼「十數」譬喻時，所給出的總結是：

看到智儼的十數譬喻，我立刻聯想到《老子》第四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。但是，「一」作為極為抽象的記號性，是不可能認識到的。那麼，要說萬有的太初是什麼？那不就是「二」嗎？⁶¹

《老子》中有宇宙生成論的意味，尤其是所引的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，山田氏將智儼的十數譬喻聯想到《老子》的生成論，可見學者往往將「一即一切」解讀為一心的生成論。

更廣泛地說，日本在上個世紀 80 年代所提出的「批判佛教」潮流，將如來藏思想定位為基體論（dhātu-vāda），並且認為「如來藏不是佛教」，同時也將中國華嚴宗定位為基體論⁶²。其實，基體論就是一種生成論。

陳英善已經指出：

有關近代研究法藏大師的重要專著，皆將法藏大師的思想歸結在一心、唯心上，以此來定位法藏大師的思想。甚至有認為法藏思想忽略了一心、唯心，且認為此是法藏學說的很大弱點。⁶³

陳英善教授在〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉一文中已經從華嚴思想之發展演變，指出華嚴思想（特別是杜順、智儼、法藏為代表的華嚴思想）是建立在「一即一切」的重重無盡的法界緣起之上，雖偶有關於心性論的論述，然而整體而言，或者從最根本處說，華嚴思想是建立在緣起相由的法界緣起之上，並非以心性論為基礎，且對近百年來對於法藏研究的偏頗有所反思。

我們從《佛光大辭典》、現代研究華嚴諸位專家的論述，可以看出，以生成論或本體論解讀「一即一切」的法界緣起是蔚為主流的。

⁶¹ 山田史生，《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》（東京：春秋社，1999年），頁88。

⁶² 詳見松本史朗，《緣起と空：如來藏思想批判》（東京：大藏出版，1989年）；袴谷憲昭，《批判佛教》（東京：大藏出版，1990年）。

⁶³ 陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，頁43。

(二) 「一即一切」為「緣起相由」的法界緣起

首先，《佛光大辭典》對於「一即一切、一切即一」的論述，認為「一即一切」有「整體」與「分支」的關係。這樣的理解是否符合智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的說明呢？筆者認為，「一即一切」中的「一」與「一切」並非是「整體」與「分支」的關係，如果從「整體」與「分支」來理論，這正是情謂一（或者自性一）的視角，也是智儼和法藏所要批判的。從上文第二節的分析可以知道，「一即一切」有相入與相即的關係，智儼和法藏老婆心切，從各種角度闡明「一」與「一切」的關係，從他們對相即的闡述，我們可以明確地知道「一」與「一切」絕非是「整體」與「分支」的關係。如前文所引法藏說的「緣成故。一即十。何以故？若無一，即無十故。由一有體，餘皆空故。是故此一即是十矣。」因為「一」是有體，其他是無體（空），因此「一即十」（或者「一即一切」）。

其次，關於生成論的理解，我們還是以《佛光大辭典》的定義為分析對象，其中提及：

能生萬有之一心稱為「一」，而所生之萬有則稱之為「多」。

這樣的生成論理解是否符合智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的說明呢？筆者認為並不符合，以下提出三點說明。

第一，從用語上看，「能生」、「所生」與「一心」等詞彙在智儼《十玄門》與法藏《五教章》譬喻中並未出現，智儼與法藏是從空有、力無力、緣成等概念來說明「一」與「一切」的關係。

第二，從理論上看，「一」與「一切」並非能所的關係，而是相入、相即的關係，一中有多、多中有一的相入關係，或者一即多、多即一的相即關係。

第三，從動態性上看，沒有一個固有的「一心」。如果一定要用「一心」這個概念，那麼，任何一法都可以是「一心」。因此，在譬喻中，智儼與法藏都明確分為從上數和從下數，並且各分為十門；當「一」是本數，是緣成一時，可說「一」是「一心」；當「十」是本數，是緣成十時，「十」又可以作為「一心」，其他任何一法都是如此。

在此，關於本體論的理解，方立天說道：

強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，一切現象都是一心的展現。

他將一心作為萬有互為緣起的根源。其實，既然是「互為」緣起，又何來一心作為本源？如果一心為萬有的根源，就不是「互為」緣起。從智儼與法藏的譬喻中可以看出，任何一法都是互為主客的，「有力無力、無力有力無二故，是故常相入」，「有無、無有無二故，是故常相即」，並不是某一方永遠是有、或者有力，另一方永遠是空、或者無力。

其實，吾人不必以西方哲學術語生成論、本體論等術語來概述「一即一切」的法界緣起，法藏所用的「緣起相由」已經很好地說明了諸法的關係⁶⁴，如法藏在《華嚴經旨歸》的〈釋經意第八〉論述《華嚴宗》宗旨時，關於「法相圓融」之因有十種，其中一種就是「緣起相由力」：

九、緣起相由力故者，謂一與多互為緣起，相由成立，故有如此相即、入等。此有二種：一約用，有有力無力相持相依，故有相入。二約體，全體有空，能作所作，全體相是，故有相即。此二復有二義，一異體相望故，有微細隱顯，謂異體相容具微細義，異體相是具隱顯義；二同體內具故，得有一多廣狹，謂同體相入故，有一多無礙，同體相即故，有廣狹無礙。又，由異體攝

⁶⁴ 關於是否應該以西方哲學對華嚴思想（特別是作為華嚴思想核心的法界緣起）進行解讀，講評人提醒筆者，在現代的學術界，如果不借用西方的概念來講，比較難以對話與理解。在現代，我們如果只是以傳統的佛教語言來表達佛教的義理，僅僅重複古德的話語，可能難以釐清與深入佛教哲理。筆者認為講評人的提醒非常有價值，我個人的答覆如下：

首先，筆者並非否定以西方的概念來講佛教，其實，當筆者說「吾人不必以西方哲學術語生成論、本體論等術語來概述『一即一切』的法界緣起」，就已經使用了西方生成論與本體論的概念，只是這是一種遮詮的表達，不是表詮的表達。遮詮的表達其實也是包含信息的。毋寧說，在印度佛教哲學中，遮詮表達的重要性不亞於表詮，例如，龍樹在《中論》中以「八不」說明緣起與中道（《中論》：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。CBETA 2023.Q4, T30, no. 1564, p. 1b14-15）。陳那使用遮詮（*apoha*）來對事物進行指稱，即一個名詞藉由遮除其指涉物外的其他事物，來間接意指該指涉物。因此，當我們說法界緣起不應該（或者不能）以西方哲學術語生成論、本體論等術語來論述時，不等於否定使用西方哲學的概念，也不等於沒有包含新的資訊。

另外，關於在現代是否應該以古代的語言來表達，或者如何以古代的語言來表達呢？在不同的場景中使用同樣的一句話，可能會有不同的意涵。例如本來有一句表達是「A」，然後有人要以「B」來詮釋「A」，當我們論述「B」的詮釋不成立，應該回到「A」本身的說明，在這個時候所說的「A」，所包含的信息已經超過了原來所說的「A」。回到法藏所用的「緣起相由」，當我們否定生成論、本體論的詮釋，而應該回到「緣起相由」的詮釋，這個時候我們所說的「緣起相由」，已經是包含了否定生成論、本體論詮釋的「緣起相由」，已經不同於原來法藏所說的「緣起相由」（當時沒有否定生成論、本體論詮釋的可能性）。

當然，筆者對於法藏所說「緣起相由」的詮釋是不足夠的，看了郭朝順先生的《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》（臺北：新文豐出版公司，2023年），越加覺得筆者所作的詮釋工作是遠遠不夠的。鑒於本文的主題與篇幅，對於華嚴哲學進一步的詮釋，筆者只能留待另外的文章進行了。

同，故有帝網無礙義。現於時中故，得有十世義。緣起無性故，得有性相無礙義。相關互攝故，得有主伴無礙義。是故此一緣起門，即具前十義。思之可見。⁶⁵

何謂「緣起相由力」？即「一與多互為緣起，相由成立」，「一」與「多」是互為「緣起」的，「相由」而成立。而且，約用而言，諸法有「有力無力相持相依」，於是有相入之關係；約體而言，整全的體同時是「有空」、「能作所作」，於是有相即之關係。因此，筆者認為應該以「緣起相由」來解釋「一即一切」的法界緣起，諸法的關係是「帝網無礙」、「性相無礙」、「主伴無礙」。如果安立「一心」作為本源，反而遠離了法藏所定義的「緣起相由」。

四、結語

本文以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主，分析華嚴宗的「一即一切」思想，獲得以下兩個結論：

第一，智儼《十玄門》譬說與法藏《五教章》喻示中對於「一」與「一切」關係的說明，在論述形式上，都是分為同體門和異體門，每一門都分為「一中多，多中一」（相入）以及「一即多，多即一」（相即）進行說明。其實，不論是同體門還是異體門，「相入」或者「相即」，都是從不同角度說明諸法相互依存的緣成關係，而這樣的緣成關係是對於原始佛教所說緣起關係的深化。吾人要突破截然二分的二元思維，而從整體的無盡法界緣起進行思考。另外，智儼與法藏一再提醒我們，「一即一切」的法界緣起不能固化為一個真理性的表達，認為「一即一切」就是一法含攝盡了一切法，其實一法與一切法是「亦盡亦不盡」、「隨智而成，須十即十，須無盡即無盡」、「但隨智而取，一不差失」。相對而言，法藏《五教章》喻示更為詳盡，例如：對於「異體」、「同體」的區別有具體的說明；關於「相入」與「相即」的區分，也從緣起法的二義，即「力無力義」、「空有義」進行細緻的區分。但是，關於「一即一切」的核心教法，法藏與智儼應該是一脈相承的，都是從緣成一、諸法的相依進行說明。

第二，目前學界有從生成論或本體論解讀華嚴宗「一即一切」的傾向，本文指出這種解讀並非智儼與法藏之原意，華嚴宗的「一即一切」其實就是法界緣起，而作為法界緣起的「一即一切」不應該從生成論或本體論來進行解讀，日本批判佛教所提出的基體論（dhātu-vāda）也不適用於華嚴宗的「一即一切」。華嚴宗的「一即

⁶⁵ 《華嚴經旨歸》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1871, p. 595a28-b11。

一切」其實難以用西方哲學的概念進行格義，而應該以智儼與法藏所用的術語進行理解，本文認為應該以「緣起相由」來理解華嚴宗的「一即一切」。

參考文獻：

（一）原典

本文所引用的《大正藏》主要透過 CBETA（中華電子佛典協會，Chinese Buddhist Electronic Text Association）提供之網路版進行檢索，而後以紙本《大正新脩大藏經》進行核對。

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》，CBETA 2023.Q4, T30, no. 1564。

〔隋〕智顛說，灌頂記，〔唐〕湛然譯《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2023.Q3, T33, no. 1716。

〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866。

〔隋〕杜順說，〔唐〕智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868。

〔唐〕法藏述，《華嚴經旨歸》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1871。

〔唐〕澄觀述，《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1883。

〔隋〕智顛說，《摩訶止觀》，CBETA 2023.Q3, T46, no. 1911。

〔隋〕僧璨作，《信心銘》，CBETA 2023.Q3, T48, no. 2010。

（二）現代研究著作

山田史生，《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》，東京：春秋社，1999年。

方立天，《法藏》，臺北：東大圖書，1991年。

吉津宜英，《法藏：「一即一切」という法界縁起》，東京：佼成出版社，2010年。

米澤実江子，〈『金師子章光顯鈔』にみる明恵の「一即一切」観：研究序説〉，《佛教大学仏教学会紀要》25，2020年，頁31-56。

米澤実江子，〈明恵の成仏観：顯密二教と「一即一切」との関連をふまえて〉，《密教学》57，2021年，頁55-74。

松本史朗，《縁起と空：如来蔵思想批判》，東京：大藏出版，1989年。

花岡永子，〈禅における“始原”と“一即一切”〉，《人文学論集》13，1995年，頁1-15。

徐紹強釋譯，《華嚴五教章》，高雄：佛光文化，1997年。

桂紹隆，〈一即一切、一切即一：レッド・ツェッペリンと華嚴経〉，《図書》880，2022年，頁8-13。

郭朝順，《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》，臺北：新文豐出版公司，2023年。

陳永革，《法藏評傳》，南京：南京大學出版社，2016年。

陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，《華嚴學研究》第一輯，北京：宗教文化出版社，2017年，頁42-64。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年。

陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，臺北：法鼓文化，2020年。

陳國鎮，〈一即一切〉，《第五屆佛學與科學研討會論文集》，臺北：圓覺文教基金會，1999年，頁27-44。

袴谷憲昭，《批判佛教》，東京：大藏出版，1990年。

釋智諭，《華嚴一乘十玄門探玄》，臺北：西蓮淨苑，1994年。

鎌田茂雄釋譯，《華嚴五教章》，東京：大藏出版，2003年。

（三）辭典

佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典（增訂版）》，高雄：佛光文化，2014年。