

華嚴專宗學院大學部第六屆畢業論文

華嚴六相思想之研究

指導教授：蔡伯郎老師

學生：釋明達

中華民國八十七年五月

前言

「六相說」是在表明法界緣起的相貌，說明宇宙萬法的無盡緣起皆是同一起緣，別無二法。華嚴以「六相」來闡明現象界一切事物之整體與部份及事與事、物與物之間的相互融攝、相即相入、圓融無礙的關係。然而這種思想如何興起？其思想體系在何時被引進華嚴思想而成為其重要的教義之一，是本文所要研究的主要課題。此外亦想進一步探討「六相說」與華嚴圓教思想之關係，在華嚴哲學中它的價值地位又如何？期能以此對華嚴思想有更深一層的了解與詮釋。

本文首先探尋「六相說」的起源及其歷史演進與思想的發展，試圖說明其與華嚴思想發展之關係。其次從華嚴的典籍中探討說明華嚴祖師對六相圓融義的詮釋與見解，並比較《華嚴經》與《十地經論》之間對六相說的看法有何異同，以及其想所展現出來的哲學意義。

文中筆者亦將說明「六相圓融觀」與「十玄門」及「法界緣起」，有何密切關係，何以華嚴四法界觀門中的最高境界「事事無礙觀」的思想體系是建立在六相圓融的哲理上。以上這些問題是本文想要釐清的問題。本文不做有關六相思想與其他思想體系的比較，有關這方面的問題，待日後再行處理。

第一章：六相說之起源

第一節、六相的含義

所謂「六相」，即是總相、別相、同相、異相、成相、壞相。根據現代學者之研究，六相思想，最早出於《十地經》的〈初地品〉，是初地菩薩所完成十願中的第四願。若依梵文本之意，所謂六相即總相（*aṅga*）、別相（*upāṅga*）、同相（*salakṣaṇa*）、異相（*vilakṣaṇa*）、成相（*saṃvarta*）、壞相（*vivarta*）。總相（*aṅga*）表有二義：一、指構成身體之手、足……等，屬部分或分支等意；二、指由手、足……等部分所構成的總體或整體，而由後者之意立總相名。別相梵文原為 *upāṅga*，*upa* 這個接頭詞接在名詞之前時有從屬或部份之意，故 *upāṅga* 有附屬的部之意。意即指總相被細分之附屬部份之意，故稱為別相，與前面所提出的總相對。同相梵文為 *salakṣaṇa* 是由接頭詞 *sa* 加上 *lakṣaṇa*（相、特徵）所構成的，*sa* 這個接頭詞有三意：1. *Eka*（一）；2. *sama*（同）；3. *Sa*（有）。因為 *sa* 有 *sama*（同）及 *saha*（有）之義，故在覺賢¹以前「同相」被譯稱為「有相」。異相梵文作 *vilakṣaṇa* 是由接頭詞 *vi* 加上 *lakṣaṇa* 所構成，*vi* 這個接頭詞有 *virahita*（無、滅）之意，故古時被譯為「無相」。此外 *vi* 亦有 *vicitra*（異類、多樣）及 *vividha*（種種）之意，故流支²以後，改譯成「異相」。成相梵文為 *saṃvarta* 接頭詞 *sa*（結合，正）加上 *varta*（聚集）所構成的，意指結合、聚集各各的部份；集成一個（整體），故稱之為成相。壞相梵文為 *vivarta* 為接頭詞是由 *vi* 加上 *varta* 所成，*vi* 分別、分離之意，故壞相（*vivarta*）意指著是各元素廣範的展開獨立的各自特性，而不守總相，稱之為壞相。

¹ 東晉佛陀跋陀羅（梵 *Buddhab = habra*，意譯覺賢）。

² 流支，即北魏菩提流支，是北天竺人。

六相之原義列表如下：

六相名稱	梵文之六相義
總相 (aṅga)	1.aṅga 指整體、總體之義。本意指構成身體之手、足……等，為部分或分支之意。 2.意指由手、足……等部分所構成之總體或整體，此為其稱為總相之意。
別相 (upāṅga)	Upa 接於名詞之前有從屬之意，意表 aṅga (整體) 的從屬或部份。意即總相之細分之意，故稱為別相。與前面所提說之總相對。
同相 (salakṣaṇa)	梵文接頭詞sa，有sama (共同)、eka (一) 等意義，因而被譯為同相。此外sa亦有Sela (有) 之意。故在覺賢 ³ 以前「同相」亦被譯為「有相」。
異相 (vilakṣaṇa)	梵文接頭詞vi有vicitra (異類、多樣)、Vividha (種種、有不同種類的) 以後，才改譯成「異相」。及virahita (無、滅) 之意，古時被譯為「無相」，直到流支 ⁴
成相 (Saṃvarta)	所謂成相 (saṃvarta) 等於 sa (結合，正) 加上 varta (varta 聚集)，意即結合聚集各各的 upaṅga，而集成一個 aṅga，是稱之為成相。
壞相 (Vivarta)	梵文接頭詞 Vi 有分別、分離，表無之意 vivarhta 意即 virahita (無)。所謂壞相 (vivarta)，意指各元素廣範的展開獨立的各自特性，不守總相，稱之為壞相。

而六相進一步之意，華嚴《分齊章》說道：

「第四六相圓融義，六相緣起三門分別。初列名略釋，二明教興意，三問答解釋。初列名者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一含多德故。別相者，多德非一故，別依比總滿彼總故。同相者，多義不相違，同成一總故。異相者，多義相望各各異故。成相者，由此諸緣起成故。壞相者，諸義各住自法不移動故。」⁵

總相「一含多德故。」⁶即事物的全體，是以一為中心，而涵攝多在其中，

³ 東云佛陀跋陀羅 (梵 Budd = hahabra，意譯覺賢)。

⁴ 流支，即北魏菩提流支，是北天竺人。

⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，大正四五，頁 507。

⁶ 同上。

如果以學校的組成為例，學校全體稱為總相。別相「多德非一故。」⁷即事物的部分，若以事物的個別性而論，則所見的一切都是別相，若再從全體統一的立場來看，則是總相的型態。

別相「多德非一故，別依比總滿彼」，如以學校為總相，校長、老師、學生、職員為中心而言，就是別相，兩者是相即不離的。

同相「多義不相違故，同成一總故。」⁸即組成事物之條件因素，為共同成就事物之共同作用。是說學校是由校長、師生、職員等合而為一，才是學校的整體，所以他們彼此作用叫做同相。

異相「多義相望，各各異故。」⁹即組成事物之條件因素，從差異的層面來看，如果能看成不同的物體也就可說是異相，如校長、老師、學生、職員等，各各都有差異性，所以稱之為異相。

成相「由此諸義，緣起成故。」¹⁰即事物各具差別條件之因素，才能互相調和成一整體。謂之成相。如校長、老師、學生、職員等，各具差別身份，才能組成一個學校團體，此種作用謂之成相。

壞相「諸義各住自法，不移動故。」¹¹即組成事物之條件因素，雖調和成一體但始終保持其原本的特性而不因和合而改變，則是壞相。如校長、老師、學生、職員等，在學校團體中，始終保持其原本的身份特性謂之壞相。

六相之中，總相、同相、成相是由相同的觀點來看，而別相、異相、壞相、是以共同的立場做立論，因此六相圓融義就是以總別、同異、成壞間的相對觀念，以做說明。但在古譯《漸備一切智德經》、梵文本的《十地經》和《菩薩十住行道品》〈十住品〉及《菩薩十住經》，皆無明白的揭示「六相」之名詞。「六相」之名詞只在《六十華嚴》中列有「總相別相、有相無相、有成有壞。」¹²而《八十華嚴》及尸羅達摩譯《十地經》則直接標舉出「總相、別相、同相、異相、成相、壞相。」等「六相」一詞。此外世親在《十地經論》中曾提到《華嚴經》中所說的一句十句中，都有六相的哲理。

⁷ 同上。

⁸ 同上。

⁹ 同上。

¹⁰ 同上。

¹¹ 《華一乘教義分齊章》，大正四五，頁 507。

¹² 《六十華嚴》卷二三，大正九，頁 545 中。

「一切所說十句中，皆有六種差別相門，此言說解釋應知除事，事者，謂陰界入等；六種相者，總相別相、同相異相、成相壞相。總者是根本，別相者餘九入，別依止本，滿彼本故，同相者入故，異相者增相故，成相者略說故，壞相者廣說故，如世界成壞。餘一切十句中隨義類知。」¹³

世親以「六相」來解釋《華嚴經》中所說的十句式。其認為《華嚴經》中的一切十句皆有六種差別相。若依世親此意，則在《華嚴經》中六相便不是只在解釋初地的菩薩行，而且亦闡明宇宙諸法相狀的緣起內容。

淨影寺慧遠大師，除了接受世親在《十地經論》中對六相之義所做的說明之外，更進一步認為陰界入等事，彼此相望，互相隔礙而不具六相，但若從陰等事的「相狀」及事體來說，陰等事一樣是具有總別、同異、成壞之義，故陰界入等亦皆具有無量的六相門。

「所謂總別、同異、成壞，此六乃是諸法體義。體義虛通，旨無不在，義雖遍在，是隔無之，是以論言；一切十句，皆有六相，除事，事謂陰界入等，彼此相望，事別隔礙，不具斯六，所以除之。若攝事相以從體義，陰界入等一一之中，皆具無量六相門也。」¹⁴

對於「六相」之義，華嚴二祖智儼乃是將六相設為「順理」和「順事」二義。如《搜玄記》云：

「問：此因緣六義分齊云何？答：今言賴緣者，但取因事之外增上等三緣，不取自因六義互相發。所以者，其六義者，同是理法，對因事顯，廢生因事六義不能自互發成。但外三緣各有理事故，得對顯因果之義。問：若爾，六義不應總別相成。答：六義六相共成者，六相有二義：一順理；二順事。此二義中，順理義顯，順事義微，其四緣事二義同上。但順事義增，順理義微，所以知因緣生果，法起迷義顯，為此論主別將六相照令入理。故知四緣順事增也，所以知總別順理義增者，為辨六相令見心入理。問：何以得和但總別六義得順理增不取於事？答：論主簡事不具六相，唯約義辨故知也。」¹⁵

三祖法藏法師，則將智儼大師的六相圓融思想，明確化於華嚴的教學上。在其所著之《華嚴五教章》〈義理分齊〉第四中，六相圓融乃為顯法界緣起之圓融

¹³ 《十地經論》卷一，大正二六，頁124下～125上。

¹⁴ 《大乘義章》卷三，大正四四，頁524上。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄記分齊通智方軌》卷三下，大正三五，頁66中。

無礙，及彰顯華嚴一乘圓教之教義。如《華嚴分齊章》云：

「第四、六相圓融義，六相緣起三門分別，初列名略釋，二明教興意，三問答解釋。初列名者謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。……第二教興意者，此教為顯一乘圓教、法界緣起、無盡圓融、自在無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。」¹⁶

以上所述是依《十地經論》、《六十華嚴》、《華嚴經》與《大乘義章》等諸經的內容對六相之定義，做簡要的說明。從《十地經論》之文中可見世親對六相所下的定義是，除「除事文」之外，一切世界成壞及《華嚴經》文中所說的一切十句中皆具有六相義。淨影寺慧遠大師接受世親之說外，更加說明除事不具六相，是因事別隔礙所以不具六相。智儼所說的六相義中，除了將六相設為順理與順事二義外，還說明六相是賴緣，這已表明六相具有緣起之義。法藏則更明確的闡明六相是為顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在無礙的思想。

第二節、諸經之六相含義

六相被引用於為華嚴教義，起於智儼偶遇異僧之指引，但六相圓融之成就則完備於法藏。從此六相與十玄並為華嚴教義的思想中心。為探索六相淵源及演變，首先從經文內容去追尋。

一、《十地經》之六相

《十地經》為「六相說」的原出處，如經云「淨治諸地總相、別相、同相、異相、成相、壞相，諸菩薩行如實無倒」。¹⁷「六相」一詞見於菩薩住極喜地（即初地歡喜地）時，所引發諸大誓願中的第四個願。此願是為引發諸菩薩行而所發之誓願。經云：

「為欲引發諸菩薩行，廣大無量及無分別波羅蜜多之所攝受。淨治諸地總相、別相、同相、異相、成相、壞相，諸菩薩行如實無倒。顯示菩薩智地之道，悉能瑩飾諸到彼岸，授與教授教誡所持資助發心，廣大法界盡虛空性窮未來際，一切劫數及正行數無有休息，為是引發第四大願。」¹⁸

¹⁶ 《華嚴一乘教分齊章》卷四，大正四五頁 507 下。

¹⁷ 《十地經》卷一，大正十，頁 538 下。

¹⁸ 《十地經》卷一，大正十，頁 538 下～539 上。

諸菩薩在行菩薩道時，他的行相是一種自利利他的方便，而六相則在說明自利行的一種方便行。也就是以「六相法門」來解說菩薩行的世間法與出世間法的殊勝。以菩薩行的行相差異來說，或以教化眾生方面而言，都可分為世間與出世間兩種不同的理境來說。世間，是指地前菩薩未登地前，所修的一切自利利他行，是通於世間，所得的智慧等同俗智，但同樣以廣大無量來稱讚他。出世間，初地菩薩已斷盡一切煩惱障、所知障，所得實智可總攝諸波羅蜜，無有分別，所以所證得的出世間智是廣大無量的。菩薩之行，窮未來際，因菩薩之所行是體大相大用大，因而必須以「六相圓融」說，論其菩薩在教授教誡時所行之法是方便無礙的。

依此《十地經》中之「六相說」是在闡述菩薩願為完成諸菩薩行，攝受無分別波羅蜜，為顯示菩薩智慧之道，且盡未來際無有休息。「六相說」即為表顯菩薩在行菩薩行之時，正解諸法互動無礙，換言之，就是以六相無礙性做為描述菩薩自利化他行的方便無礙性。

二、《六十華嚴》之六相義

《六十華嚴》中所說六相義與《十地經》中所述之六相義，大致相同，其所出現之處同是在菩薩住歡喜地時所發諸大願中的第四願，是諸菩薩在行菩薩道時，教授教誡的方便行門。此願以六相的圓融性，表顯菩薩欲完成諸菩薩行道，須攝諸波羅蜜智，以諸教化為令眾生成熟，其行願是廣大無量無有休止，盡未來際，因這一切行都具有六相之相狀及其義含，因而在《六十華嚴》中與《十地經》中，都以六相之圓融性，來闡說一切菩薩行之體大、相大、用大之間的無礙關係，所不同之處是兩經之內容文字略有差別。《十地經》與《六十華嚴》經文之比對如下：

《十地經》：

「為欲引發諸菩薩行，廣大無量及無分別波羅蜜多之所攝受。淨治諸地總相、別相、同相、異相、成相、壞相，諸菩薩行如實無倒。顯示菩薩智地之道，悉能瑩飾諸到彼岸，授與教授教誡所持資助發心，廣大法界，盡虛空性，窮未來際，一切劫數及正行數無有休息，為是引發第四大願。」¹⁹

《六十華嚴》：

「又一切菩薩所行廣大無量不可壞，無分別諸波羅蜜所攝。諸地所淨生諸助

¹⁹ 《十地經》卷一，大正十，頁 538 下～539 上。

道法，總相別相、有相無相、有成有壞，一切菩薩行諸地道及諸波羅蜜本行，教化一切，令其受行，心得增長。發如是大願，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫中，菩薩所行以諸教化成熟眾生，無有休息。」²⁰

從上面這兩段引文中得知《十地經》與《六十華嚴》對「六相」之名詞，稱法雖有不同，但「六相」的義涵卻是一致的，而且也同樣用於初地菩薩發諸大願中的第四願，皆以用來述說菩薩為完成大願，所行之一切行相的圓融無礙性。

三、《八十華嚴》之六相義

「六相」一詞，在《十地經》或是《六十華嚴》、《八十華嚴》等經中，皆同見於初地菩薩所發諸大願中的第四願，其差異處唯在名詞及經文內容闡釋稍有出入，但其義涵卻是確切相同。這些異同可從經文中去觀察。

《八十華嚴》云：

「又發大願，願一切菩薩行，廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地，總相別相、同相異相、成相壞相，所有菩薩行，皆如實說，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，一切劫數，無有休息。」²¹

依《十地經》、《六十華嚴》、《八十華嚴》等經中皆為說明，菩薩願的一切願行之行相，此願的目的是為令自心與眾生心皆能增長。所以菩薩以無分別攝諸波羅蜜行，是一切菩薩自利化他行之行相，因而能增長菩薩行願，教化一切眾生也能受其行願，所以菩薩與眾生都能兩相得利。

依〈十地品〉，十度是配合十地階位而修行，故每地菩薩在各地當中，都有其特定的某一度波羅蜜的專修行門。如初地菩薩專修布施波羅蜜，二地菩薩專修持戒波羅蜜，乃至十地等。雖然菩薩應各地皆位中皆有其專修的波羅蜜行，但並不是就不修其他九波羅蜜，而是隨分同修，為什麼說「初發心更成正覺」，就是在專修每度當中，其餘九度也隨分齊修。所以一行一切行，一證一切證，也就是此理。為論證此理，就非俗智所能解，唯有以六相圓融的互相含攝，鎔融調合，才能描述出菩薩的一切行願。

²⁰ 《六十華嚴經》卷二三，大正九，頁 545 中。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷三四，大正十，頁 181。

第二章：六相思想之開展

六相一詞在《八十華嚴》和《十地經》，同被列舉於初地菩薩所完成十願中的第四願中，用來解釋菩薩行的一切形相。世親在研究《華嚴經》時，發覺該經常以十句式的語法來行文，且發現每組的十句經文，其內容雖各組獨立而有所不同，但在形式上卻是採用相同的模式。亦即每組十句經文之第一句含義，是在對各組的內容作總體的表述，其餘九句則是在說明十句的內容。世親覺曉此理，便以六相說配與《華嚴經》之十句式，而說：「一切所說十句中，皆有六種差別相」²²。故世親在《十地經論》中釋解初地時，就以經文的十句式做凡例，引六相來說明每十句間的關係，並用來理解各十句的內容含義。此六相分成「總別」、「同異」、「成壞」三對，其對十句之經文內容，也依此種形式來說明，如：(1)第一句是總相，其餘九句是別相；(2)第一句是同相，其餘九句是異相；(3)第一句是成相，其餘九句是壞相，以此類推，經中所有十句式，皆可做如此理解。世親在《十地經論》中所提出的「六相說」對後來研究六相思想者助益良多，此思想亦隨著時代思想流潮的演變而有所增益。以下便簡要敘述六相說在華嚴教義中之演變與開展。

第一節、華嚴祖師對六相的看法

在華嚴諸位祖師當中，智儼首先重視「六相說」之思想，而法藏則將此思想明確地用於華嚴教學上，他在《華嚴五教章》中的「義理分齊」第四，立了「六相圓融義」。此教義被重視之理由是，為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融，相即鎔融之真理。以下是華嚴祖師對「六相說」的見解。

一、智儼的六相說

華嚴二祖智儼，因偶遇異僧指點，而十分重視六相。史載：

「二祖諱智儼，俗姓趙氏，……初剃染時，即於大藏前立誓願，抽得華嚴第一。二、遂往終南山杜順和尚所，投為上足，師侍未久，盡得其旨，尚以所集觀法，傳與師習，令其講授。三、後志欲弘通，偶遇異僧來謂曰：『汝欲解華嚴一乘法界宗者，其十地中六相之義是也，慎勿輕怠。可一二

²² 《十地經論》卷一，大正二六，頁124下。

月間靜攝思之，當自知耳。』言訖，忽然不見。四、因既淘研，不盈累朔，豁爾貫通，時年二十七也。五、隨於至相寺，製《華嚴經》中搜玄義鈔五卷，題名《華嚴經中搜玄分齊通智方軌》，既明六相，開十玄，立五教也。」²³

這段神秘事蹟隱約表顯了「六相說」乃為一乘法界之要，同時亦說明了「六相說」乃是從智儼開始奠定其在華嚴教學的地位。此外智儼從世親《十地經論》所作之凡例，受到啟發，進而視六相為自宗的獨特教義。在他所著的《華嚴經搜玄記》與《華嚴五十要問答》兩著作中，對六相都有詳盡的論述：

「所謂總，總成因果也；二別義，別成總故；三同，自同成總故；四異，諸義自異顯同；五成，因果理事成故；六壞，諸義各住自法不移本性故。」²⁴

智儼除對六相的含義作說明外，更為六相說提出「順理」、「順事」二義。此二義之義含是「順理義題，順事義微」，又為辨六相令見心入理，特以「因緣六義」作為論理的支撐理論。依《搜玄分齊通智方軌》得知，因緣六義是賴緣而起的，如《搜玄記》云：「問：此因緣六義分齊云何？答：今言賴緣者。」²⁵因為諸法的生成，須賴眾緣和合，起共同作用，才能形成一法。「因」有決定生果的作用力，「緣」有助長之力。「因」與「緣」共同作用即能生成事物（即法）。例如：西瓜種子為「因」，土壤、水份、陽光、肥料等「緣」，西瓜種子植入土中，需要土壤、水份、陽光、肥料等的培育，才能萌芽生果，因緣六義便是說明此種緣起義若只順取事象之差別，只見土是土，水是水，陽光是陽光，則只是支離地觀察現象一切事物，而忽略了理體與現象間的關係，忽視事物彼此間的相互關係。

如上所述智儼認為六相之義不只是在說明宇宙諸法皆具有六種相狀，另外亦是在表顯諸法之緣起義。從智儼之《搜玄記》與《五十要問答》中，我們可以看出智儼已將法界緣起觀融入於六相說之中。

二、法藏的六相說

法藏為智儼之弟子，承繼智儼的教觀學說，其學說的內容之要旨基本上不離智儼所述之範圍。然有關六相圓融論的開展，其主要重點在於論述六相之「相即相入」，說明「事理無礙」的鎔融問題。法藏承繼其師的六相思想教義，以智儼的《搜玄記》、《五十要問答》、《六相章》等作品中所論之六相思想，更加思索探究，在他所撰的《探玄記》中提出相圓融論之不共妙法，並且又以《十地經論》

²³ 《法界宗五祖略記·二祖智儼和尚》，續法著，卅續一三四冊，頁 272 上～下。

²⁴ 《華嚴五十要問答》卷下，大正卷四五，頁 531 下。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下，大正三五，頁 66 中。

中解釋六相分別的理論，用為註解《五教章》、《金師子章》中的三門分別，作為表顯自身的論義的支架。

華嚴教義可說在法藏而大備，而六相圓融之理論則為貫穿其教義之中心架構。法藏開「三性門」貫通真妄，又以「六義門」指出緣起法相的相即相入關係，以此二門為理論基礎，展開「六相圓融」、「十玄無礙」。因此華嚴宗的六相論可以說是法藏的理論思想為根本中心。

法藏以智儼的六相說為根據，做為「理事」合理問題的資糧。以「相即相入」的原理，說明「理與理」、「理與事」間的互動關聯。展開六相圓融的無礙性，為說明宇宙萬物皆具六相，如《華嚴金師子章》的〈括六相第八〉中云：

「師子是總相，一即具多，為總相。五根差別是別相，多即非一，名別相。共成一緣起是同相，多類自同。成於總，眼耳等不相濫，是異相。名體別異現於同諸根合會，有師子是成相。一多緣起理妙成，諸根各住自位，是壞相，壞住自法常不作。」²⁶

從此文中可看出六相間的互聯關係及其奧妙的玄理。另外，法藏亦以相對對待來說明六相之義，在《分齊章》中法藏舉屋舍為喻：

「問：何者是總相？答：舍是。問：此但椽等諸椽，何者是舍耶？椽即是舍。何以故？為緣全自獨能作舍故。若離於椽，舍即不成；若得椽時，即得舍矣。」²⁷

此喻說明事物的總體與部份間交互決定之關係，說明彼此間的依緣。是故法藏在屋舍的比喻中，在說明椽與屋舍的關係，以及就椽、瓦、板間的互動作用之後，便總結說：「是故一切緣起法，不成則已，成則相即鎔融，無礙在。」²⁸

這結論說明宇宙萬物的緣起現象，是相融無礙，缺一不可之理，任何事物的存在，必定有其具備構成的條件因素，且具自然又相入的真理存在。以表顯「理、事」的真實義，並說明事相與事相間的緣起性、無礙義。

法藏認為六相圓融的境界非一般俗識之智所能了知契悟，他認為要能證悟六相圓融義，必須具備有卓越高越的智慧，才能至達此真理之境界，故說：

²⁶ 《金師子章雲間類解》，大正四五，頁 666 中。

²⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正卷四五，頁 507 下。

²⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正卷四五，頁 508 下。

「又，總即一舍，別即諸緣，同即互不相違，異即諸緣各別，成即諸緣辦果，壞即各住自治。別為頌曰：一即具多名總相，多即非一是別相，多類自同成於總，各體別異現於同，一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。」²⁹

華嚴一乘教義的特色是六相圓融，法藏論述六相說其目的是為闡明一乘教義之殊勝，他根據智儼理論，開「三性門」、「六義門」為理論基礎，說明「理與理」、「理與事」間的互動作用，完成更完備的「六相圓融」論。此論的內容再延伸即是華嚴的「事事無礙」觀門，在他所著作品中，如：《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴金師子章》、《華嚴探玄記》等中，對六相思想及其自己的見解都有提出論述。有關六相圓融與事事無礙間的開展，及與華嚴圓教之思想，就留待後面章節再作詳細說明。

三、澄觀的六相說

六相思想演變至澄觀時，他不僅承續法藏的論說，更極力倡導「事事無礙」與「六相圓融」的相互關係，另一方面則趣入論研「理事無礙」，並將它做為研究的主要目標，藉此明白的闡釋「六相圓融」所述的「理、事」問題。澄觀說：

「分與無分皆無礙故，乃至然各四句者，總相而言，分即事，無分即是理，理事既融，故無障礙。」³⁰

這是他對總相提出「理事無礙」說的看法，依據引文得知他對「理」和「事」的基本意義，定義為「分」與「無分」，「事」即是「分」，是指可分割或區分之義；「理」即是「無分」亦指不能分割或區分之義。他認為在這些定義中又各有共其同性和獨自性，因而澄觀便進而分析各個的意義，提出「理」與「事」各義中又各具有四句。澄觀說：

「言各有二四句者，事理皆四故，理四句者：一無分限，以遍一切故；二非無分，以一法中無不具故；三具分無，謂分無分一味，以全體在一法而一切處，恆滿故，如觀一塵中見，一切處法界；四俱非分無分，以自體絕待故，圓融故，二義一相，非二門故。事四句者：一、有分，以隨自事相有分齊故；二、無分，以全體即理故。大品云：『如色前際不可得，後際不可理』，此即無分也；三、俱以前二義無礙，是故具此二義，方是事故；

²⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正卷四五，頁 508 下～509 上。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二四，大正三六，頁 181 上。

四、俱非，以二義融故，平等故，二相絕故。」³¹

從文中了解，無論是事或是理，皆不可只執於理解其基本意義，而應該深入理解其彼此間的相關性與絕對性。若能如此做觀，則四界全體至極究竟的義理，即變成是唯一。真實之法界，亦即一真法界，而且由其中任何一法界，皆可加以統合與概括。四法界則不僅是四種互不相關的法界並列而成的法界，亦表明非依其漸深順序而成的世界觀。

若實際以澄觀所著的論說過程來看，他的思想是較重視以「事事無礙法界」來表述究竟世界的相狀。在《演義鈔》中他對《華嚴經》及〈華嚴經疏的序〉，旨趣之解釋，即明顯例證。

「第二、明事事無礙法界，為經旨趣。……初一明無礙所由，所以事事不同而得無礙者，以理融事故。於中初句，明依理成事，故以一多互為緣起，此猶是事理無礙，躡前器起後，故舉之耳，由事理無礙，方得事事無礙，若事不即理，事非理成，則互相礙，今由即理故得無礙。下句以理融事，故云事得理融，則千差涉入而無礙，此正辯事事無礙，所以由上事攬理成則無事非理故，以理融事，理即融通。事亦隨爾，故得千差涉入而無礙，由即事故。故有千差為理融，故重重涉入。」³²

由文中可推知，澄觀所說的「事事無礙法界」，去「理」則事像間的互動交流及融合，即難成理則。他意識到「理」的存在是支撐「事事無礙」的根本法則，由此可知澄觀基於事理相容之義，為「事事無礙」立證的範疇。

總之，澄觀應是由法藏的「法界緣起」思想中，關於法界，亦分為理法界和事法界，並提出事理無礙才是真法界之說：

「經云：即法界無法界，法界不知法界，若性相不存，則為理法界；不礙事相宛然，是事法界，合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界。」³³

所啟發，而提出四法界之新論，並以「事事無礙」為論述依據，為趣入「理事無礙」之境。

從上論中澄觀所提出的六相說，是繼承法藏的思想，及為解釋《華嚴經疏》

³¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二四，大正三六，頁181上～中。

³² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一，大正三六，頁9上～中。

³³ 《華嚴經義海百門》，大正四五，頁627中。

之序，並為說該經的旨趣，極力倡導「事事無礙」，亦趣入「理事無礙之說」。藉由此說可知澄觀對「六相圓融」說亦是基於理事無礙的互動作用，來表顯事事無礙的真理，而託顯一切諸法圓融的無礙性。

如上所述，六相說在華嚴教學傳承中，一向佔有著舉足輕重的核心地位，是以現代研究華嚴學的學者，對於六相說亦投以極大的關注，然近代學者對六相的研究，常依各人之不同，而採取不同的研究方法。有的以考據學方式，來考據六相說的意義字涵、時代背景、如何成立及其演變的過程。有的則以思想內容為研究的目標，比較六想思想脈絡傳承的過程，及思想開拓之演變。此外亦有用比較方式，將六相思想與其他派別之思想做比對，論述彼此間的差異性與共通點。近代學者所研究的方針雖有所不同，所提的看法也有差別，但多數學者皆認同六相說的意涵，肯定六相是在說明現實世界諸法萬有之相貌，闡述彼此間的相即相入原理，是一種自然存在的相狀。

上來所述，無論是從華嚴諸位祖師的思想看法，或從近代學者對六相研究的結果而言，雖有差異，但這一切的差異，不外乎是應時代思潮影響，而在這種必然要求的趨使下形成更新進的思想演變。也可說是背負時代環境變遷時勢所驅使，而產生應當代所需的思想理論。在這些思潮中雖有各人主張立論的不同，但其主要的共同點，皆以通說六相論為主要目標，都以採納六相之事相說，以說明宇宙萬有塵法之無礙觀。撇開近代學者所論不言，就以華嚴祖師們所推究論證來談，都為顯示標榜六相論為目的。或是以論說「事事無礙」趣入「理事無礙」以闡述實踐行，這一切皆為應時代思潮所產生的思想論述。六相說經華嚴幾位祖師所提之論述，在演變的過程中不斷的演進，但其主要宗旨，皆為宏揚華嚴之宗風，在時代遷流影響中使得六相說不斷的演進，開展出更深妙的理論以述說其圓融義之玄境妙理，這一切六相思想的演進，都是華嚴祖師們為彰顯華嚴教義之玄境，而提出各自的論證。

第二節、六相哲理與宗教意義

一、六相圓融說的哲學意義

六相圓融論，又稱之為六相緣起論，經由總、別、同、異、成、壞三組六個類型所構成的，用以說明宇宙法界緣起的相貌，蘊涵有豐富之哲理意義。其最主要的論點是在說明，一切萬有事物間的三組對立關係，為肯定顯示事物存在的相對性原理。

（一）、論述事物間三組對立關係

六相圓融論，共分為三組，每組的觀察面雖不同，但其間卻存有邏輯之聯繫性；總相與別相是從同一事物的兩面做分析，說明事物的整體性與部份性的關係；同相與異相是從事物的部份及構成要素做分析，為闡說事物要素間的同一性與差別性的關係；成相與壞相是從事物構成要素間的差異性立場，為說明其要素間之變動性與穩定性的關係。華嚴六相玄義就是如此，從事物的總貌、要素條件間的關聯，及其彼此間展開的互動趨向。由外觀至內涵的深化過程，一一進行觀察思維及分析；由事相的靜態至動態的轉化過程，去認識其間之玄妙理則，顯現六相玄義的內在邏輯原理。

在六相的三組類型中，以總別二相為最重要，此二相是為體現緣起事物的根本法則。其意即是宇宙萬物都是眾緣和合所成，是眾因緣具足產生的結果。也就是說萬有塵法中，都需俱備某些因緣條件才能構成一個整體的相狀，這就是佛對宇宙萬物生成的基本觀。由總別二相開出同、異、成、壞四相。同、異二相是說明構成事物眾緣條件間的相關性。成、壞二相是說明每一因緣條件間的兩種基本性質。所以沒有總別，就沒有同異，成壞更不能成。總之，總別二相間的互動關係理則，也同成為同異二相、成壞二相各組間的互動關係理則。就此原理，總相與別相間具有相互差異又相依存的原理，此原理成為論述分析同相與異相、成相與壞相各組間的互依關係之基本方法。

六相圓融說，是為說明事物與因緣條件、因緣條件彼此間以及因緣條件的特性，以此三種關係開展出事物的總體性與部份性，同一性與差異性，變化性與穩定性，此三種關係是針對事物的構成、關係、性質此三方面做分析的，由於具有這樣的重要理論意涵在，因此成為被注視的哲學理論之一。在華嚴宗人認為每組間雙方之關係，都是即相對又統一，相對立的雙方又具有互相依存與交滲，且顯現出雙方的互依性及統一性。強調宇宙萬象之自然互依、共存調和之原理，這就是華嚴思想體系的重要特色。

（二）顯現相對性的原理

六相圓融說的主要論旨，為強調說明每一組類型間的意義，都是與其相對應類型互為條件關係的。也就是說每類型之意義，只在一種相應關係中成立，所以是有條件的、是相對的。這種對立的相對性原理是貫穿於六相圓融說的一條主脈。就以總相與別相關係而言，兩者是一致的，是互相區別、互相對立的，同時又互相依存、互為存在的，如以人身具足六相為例，頭、身、手、足、眼、耳、鼻、舌等各別之稱為別相，人身就依賴於頭、身、手、足……等別相之和合成一總相。沒有別相不能形成總相，沒有總相，別相就不存在，也就是說沒有總體與部份之關係，所以總含於別，別成就總，是互不相離，卻互相含攝，相即自在，圓融無礙。

就同相與異相關係而言，即是同一性與差異性的關係。此種關係是在說明構成事物內部條件之兩種特性，一是內部存在條件的形成與功用，各有獨自的特性並表現出彼此間的差異性。同一性依存差異性，不能離開差異性而生存，差異又是同一體內部的差異，所以差異也不能離開同一性而存在。就這是說明同與異是具有相對性，同中有異，異中有同，互相含攝，互相融融。

就成相與壞相關係而言，是在說明變動性與穩定性的關係，就每一事物本身都具有特殊性、個性、自立性，也同具備在一定因素條件下轉變，形成其他新事的可造性、變化性、相對性，所以事物在轉變為其他新事物的組成條件時，仍然保持自身的特殊性，也就是說在變化性中表現其穩定性。

以上同證，成相與壞相而言，也是相對立的一組，但成不阻礙壞，壞不阻礙成，成壞同時共存，相輔相就。

六相哲理就是在述說，總、同、成三相是在表現其無差別性、別、異、壞三相則是在表現其差別性，任何事物之形成皆具有此二性，而差別與無差別又是相對，即相依又不離，互為存在的，差別中有無差別，無差別中有差別，兩相含攝，圓融自在。

總之，宇宙語有萬物、各種觀念，對立類型，都具有條件的、相對的，而構成相入相攝的圓融關係，這就是六相圓融之哲學理論。

二、六相圓融說的宗教意義

華嚴教義之一「六相圓融說」是攝哲學意義於宗教意義中，它並不單是著重於對宇宙現象萬物的客觀分析，也不是純為理論純哲學之研究而是旨在描繪華嚴義海佛境。引法藏對六相圓融義之言：

「此教為顯一乘圓教教法界緣起無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。此義現前一切惑障，一斷一切斷。得九世十世惑滅，行德一成一切成，理性即一顯一切顯，並普別具足始終皆齊。初發心時便成正覺，良由如是法界緣起六相鎔融，因果同時，相即自在，具足逆順，因即普賢解行，及以證入果即十佛境界所顯無窮，廣告《華嚴經》說。」³⁴

六相是顯示無盡緣起之法則，現象萬有諸法皆具六相，是相入相攝圓融無礙

³⁴ 《華嚴一乘教分齊章》卷四，大正四五，頁 507。

的。行者若能證悟此理，一切惑障皆可斷滅，一切行德皆可成就，一切智理皆獲顯現，「初發心時，便成正覺。」³⁵也就能契達佛果境界。由此可知華嚴宗人視六相圓融為華嚴行者應當竭力取證的思想和修悟的理想境界。

³⁵ 同上。

第三章：六相圓融觀的思想特色

華嚴教義以六相十玄為闡述法界緣起的基本內容。此二門哲理在華嚴法界緣起論中既有如此重要之地位，那麼，它們彼此間有何交互關聯的關係？又，六相說與法界緣起論彼此間的哲理思維又是如何？是本章所要探述的內容。

第一節 法界緣起論與六相說的哲學思維特色

華嚴宗的基本思想，是建立於法界緣起論上。何謂「法界」？傳統對法界的描述與華嚴思想對法界的描述是有所差別的。所謂「法界」，在傳統的描述，是著重於現象世界諸法的總合，而華嚴思想對法界的描述與理解，則指向一佛境界。所謂「法界」，一般而言，「法」指事物；「界」指分界、類別。華嚴教理的「法界」，通常是用於解說萬有事物的本原、本體，及眾生具有的佛性之意義。所以「法」乃指現象萬有諸法；「界」則指原因、體性。進一步的更可說為是「如來自性清淨心」。

所謂「法界緣起」，即指世間、出世間的一切現象，皆是由如來自性清淨心生起，也就是說是由真如法性生起。所以法界緣起之萬象即是如來自性清淨心，彼此間是相互鎔融，相即相入，相就相成，圓融無礙，在重重無盡的串聯中成一大緣起，是廣大無窮盡的，故稱無盡緣起。華嚴思想對於緣起論，推崇《華嚴經》之描述，著重於述說佛在菩提樹下的悟境，也就是在釋說佛境之心。一切萬有法塵，世間法、出世間法皆在此心印現，而且此種印現，是貫穿時間，橫渡空間，一切森羅萬象無處不遍，無處不現，這種境界是具有互相包容與互相貫通之特性。華嚴的法界緣起論，著重於心識對宇宙萬物的作用，以六相來述說宇宙萬物的現象作用，闡發它的相即性，為顯示法界圓融的義理。

從一種思想的內在體系來說，任何一種哲理，都有其固定的思維法則，及其構造模式，做為觀察、分析問題的一定方法或方式。從法藏的法界緣起論來看，其緣起說之內容可分為兩方面來看：一是講宇宙萬物的相即原理，彼此間是互為因、互為緣、互為果。此物為因，彼物為果；彼物為因，此物為果，互相容攝，一即一切，一切即一，重重無盡；二是宇宙萬物的生起是法性緣起，「法性緣起」是指宇宙諸法生成的因，皆由如來藏自性清淨心所變顯的，是不假藉他緣，是遍染淨，通情、非情的，是依萬物本具的性德而生起，也就是說真如法性一但起動現為作用，即變現為宇宙萬物。從法界緣論的內容特色來看，其哲學推敲思維模式大可分為下列幾種：整體思維、相對思維、體用思維、圓融思維。

一、整體思維

整體思維亦可稱為全體思維、總體思維，是從事物的全體或總體，全面地去認識，把握一切現象的事物，把宇宙看成一個整體，同時也把每一個個體看成一個整體，是一種有機論的立場，從有機論的立場而言，宇宙間的任何一種事物雖是由各個互不相同的部分、因素條件共同組成，然而這些互不相同的部份或因素在組合之後，便不再如未組合前一樣，只是零散的個體，而是有著一個全新的整體的意義，此有如是一部組裝完成的機器與一堆零散的零件，零件一旦被組合成為一部機器之後雖然這部機器的全體等於未組裝的零件，但組裝成的機器其功能性卻與未組裝的零件大不相同了。六相圓融說就是在宣說宇宙的每一事物都具有六種相狀，由六種相狀構統一總體，事物和宇宙形成一種系統，沒有別相，就沒有總相；沒有總相，也就沒有別相。又如十玄無礙說，強調宇宙一切事物，是超越時空，互為因果，是成一大緣起的。任舉一物，即具萬物之性，過、現、未來三世一切事物，都互為依存，是相即相資，同時共處並存，一即一切，一切即一，宇宙與現象任一事物都具有整體。如大海一滴水，含有百川味，此乃六相圓融說與法界緣起的有機理論的哲理思維。

二、相對思維

在華嚴哲學中另是一個重要的思維結構是相對思維，它強調一切事物的相待性、相依性也就是相對性。是強調事物的性與相彼此融通，這是三性同一說的思想本質。依法藏的思維而言，因門六義說是事物的空、有的相對角度，表顯事物間的相即關係；從有力、無力的相對角度，述說相入關係，因事物的相對性，每一事物都是處在互存互依，互為因果的環鏈中，因而構成事物渾然一體的圓融關係。六相圓融和十玄無礙說也是奠定於相對性的原理上。總別、同異、成壞六相，各自是相對的，此無彼即無，彼無此亦無，此成彼亦成，彼此是相依相就，相即相入。十玄無礙說的每一門都是相對的，如廣狹、一多、隱顯、主伴等，是相對而互存，渾然而自在。

總歸法藏的種種相對思維，其根本是歸結在因果相對思維上，各種對立範圍的相對性中體現因果的相對性，也就是說其他一切相對性是奠基於因果相對性上，這是生成萬物互為因果的思想，奠定了法界緣起論的哲學基礎。六相圓融說就是奠基於因果相對性上，述說法界事物緣起的相即相入關係，因而成為闡述法界緣起論內容的重要哲學之一。由此可知六相圓融說與法界緣起論的思維，同奠基於因果相對性上。

三、體用思維

所謂「體用」者，體即指諸法之體性，是平等的、無分別的真理實相、與性、理相通。用指作用，是千差萬別的現象的顯現，與相、事相通。法藏的體用思維，世、出世間之萬法無非是由真如實體所展現出來的現象存在。也就是說宇宙萬物皆由不變的、平等的真如本心所顯現的，凡一切事物的生起皆由事物的本身體性自然顯現，不是此事物之外的其他條件的作用結果。實體即現象，現象之外別無實體存在。所以萬物實相是體用共起渾然圓融。如《華嚴金師子章》即是運用體用思維推展事理哲理的思想。金是體、性、理，金師子是用、相、事，金師子由金鑄成，其全體無非是金，除金之外別無他物，另一方面金存於師子像中，師子是金的顯相，金和師子像是不一不異的相即關係。此說明性與相的相容，理與事的無礙，六相圓融說亦同此理，運用體用思維述說事理無礙，性相互容之理。

至於十玄無礙說，也是奠基於體用學說，而說明現象與現象間相即關係，如「諸法相即自在門」所說，一切事物的相即關係，無論是同體相即或異體相即，都是體（即理體）的相即，體又通於真如心，如宋藏清淨心，由此體用關係就成為心物關係，體用思維也就成為心物思維，這種運思可歸宿於法藏唯心思想，如他主張森羅萬象千差萬別的事物，皆由真如不變的心所顯現。由此可知六相、十玄都奠基於此種思維模式，來述說法界緣起的内容。

四、圓融思維

所謂圓融，即圓滿而融通，是說一切事物各持自性，然而事物與事物間又卻交互融攝，構成一體。對立與統一、圓融與差別間的關係圓融無礙的。法藏的圓融思維可分為兩種：在圓融内容方面，一是從體與用、性與相、理與事的圓融，也就是說本體和現象雖有差別，然彼此間是相即相融的；二是從事與事，現象與現象的圓融，然萬物雖各千差萬別，但卻互為相即相容的。前者是理的圓融，後者是事的圓融事物相容的原理，通攝於一切事物，故《華嚴一乘教義分齊章》云：

「此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德即，一成一切成，理性即，一顯一切顯，並普別具組，始終皆齊，初發心時便成正覺。良由如是法界緣起，六相圓融，因果同時，相即自在，具足逆順。因即普賢解行，及以證入，果即十佛境界，所顯無窮。」³⁶

六相圓融的思維哲理是基於上述四種哲學思維，而法藏便是以這四種思維結

³⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正四五，頁 507 下。

構為基底來闡述法界緣起論。整體思維，是把宇宙的任一具體事物都看成一個整體（即總相），任何事物都具有整體性。相對思維是用於述明，宇宙萬有塵法之因果性。體用思維具為述說相對思維中體用相對的意義，而圓融思維則總攝整體思維、相對思維與體用思維，由相對至超越一切相對，到達至高圓融境界，這是法藏最高哲理思維。他總持此特徵，開展六相圓融說和十玄無礙論為述說內容，推出法界緣起論的哲學思想。

第二節、六相圓融與十玄無礙思想之關係

六相圓融說與十玄無礙說都具有上述的法界緣起論思維方式，皆為述說法界緣起論的主要內容，因此六相圓融與十玄無礙說彼此間的思維交集，及思想哲理的互滲關係，便有必要再作一詳細的說明。如上所述六相之旨趣不外乎是顯示緣起實相，與示明法界緣起圓融無礙。此乃是契證實相般若之真如智，反照俗諦事相之分別智也。換言之，六相不但說明宇宙萬物的緣起相狀外，更強調說明法界緣起相狀間的緣起關係是圓融無礙的，這就法界緣起論的最高哲學思維。十玄緣起無礙乃是就事事無礙說為理論，事事無礙又必須根據理事無礙作推論，而理事無礙又是緣起性空義的開拓延伸。按照此論的發展，十玄緣起的思想是奠基於六相圓融說的理論上，法藏云：「十玄緣起，應以六相而會通。」³⁷，而其間之差異只在於「十玄緣起」更強調四法界中事事無礙無盡緣起的理論。以下便簡要敘述六相和十玄的思想關係。

「十玄」，亦稱「十玄緣起」、「華嚴一乘十玄門」、「無盡緣起法門」……等，其全稱為「十玄緣起無礙法門」。根據澄觀《華嚴經疏鈔》卷五所說，十玄之名至法藏的《華嚴探玄記》，略有更改：（一）「諸藏純雜具德門」改為「廣狹自在無礙門」；（二）是將「隱密顯了俱成門」改為「秘密隱顯俱成門」；（三）「唯心迴轉善成門」改為「主伴圓明具德門」。其中，第一、二只名稱上的更動，其內容意義並無差別；而後者不僅是名稱不同，在內容與意義上也有差異。澄觀說：

「主伴一門，至相所無，而有唯心迴轉善成門，今為玄門所以，故不立之。」³⁸

其意是說「唯心迴轉」是玄門所以不立，是說「唯心迴轉善成門」是在闡述一切諸法無論是善是惡，皆由如來藏自性清淨心的變顯，也就是說此門是在描述

³⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正四五，頁 507 下。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正三六，頁 75 中。

事事無礙的生起原因，而不是在顯示事事無礙的相狀，然卻怕被視為是在說明一切事物自行本具，而被誤解是在講唯心，一心或真心，故改為主伴圓明具德門，他認為這樣的更改更合乎「玄門」之意，澄觀並引法藏之說：

「十此圓教法理無孤起，必眷屬隨。下云此華即有十世界微塵數華以為眷屬。又如一方為主，十方為伴。是故主主伴伴各不相見，主伴伴主圓明具德。」³⁹

因此，十玄有新、舊之別。現依法藏新十玄的具體名稱簡述新十玄之涵義。所謂「十玄」：

（一）「同時具足相應門」：從無限的空間、時間的關係立場示說一切事物的相依相成之理，把眼前的相狀，看成時間上的一個橫切面，配合空間關係，知現存一切事物，是同一大緣起；無前後、無欠缺之別互為緣起，即是宇宙萬物共存和諧的體系。此門是在表述事事無礙法界的總相，以下九門，為此門的分別展開相。

（二）「廣狹自在無礙門」：古十玄稱之為「諸藏純雜具德門」，是論述事物廣、狹、大、小，純、雜具存之德相。即緣起所成一切事物，必然同時具有廣、狹、大、小、純、雜、且各自既持其本分，不但同時共存於一念間，互相包容，任運俱現，自在無礙。

（三）「一多相容不同門」：是從事物的作用說緣起。「一」，指本體或個別事物；「多」指一切現象。以「相入觀」述說一能入多，多能入一的自在無礙性，也就是說一中有多，多中有一的「相容」之意。然一多又具有各不壞自體之性，即「不同」之意。且又相容相入，故名一多相容不同門。此門依此理述說萬有「相入」之理。

（四）「諸法相即自在門」：「相即」即結合、融攝之意。如一事物捨己同他，則屬於他。或攝他同己，則屬於己。即所謂一即一切，一切即一，皆基於緣起空有，以述彼此的互融互攝，相即之理。

（五）「隱密顯了俱成門」：古十玄稱為「秘密隱顯俱成門」，「隱」指隱藏於內的，「顯」指彰露於外的，從此門「隱顯」之義看緣起諸法攝受的玄奧。一法攝一切法，一法為顯則其餘諸法是隱。一切法攝一法，一切法合顯則別法為隱。

³⁹ 《華嚴經探玄記》，大正三五，頁 123 下～124 上。

法藏以金獅子為喻。說當我們看獅子相時，意識注意於獅身時，便忽略金的體性；相反地，如將意識放在金的本體時，那獅子之形象便會忽略（隱沒）。此意是說任何事物必定有其表裡及隱顯之理，亦即事物同俱隱顯二相。

（六）「微細相容安立門」：即以緣起法則，說明萬有諸法具有大小、微細之相別，但互為包容相安立，同時具足顯現。如一能含多，且其當體的個物，是各守本分，稱之為相容安立。

（七）「因陀羅網法門」：「因陀羅網」，帝釋天宮殿所懸掛之珠網，網上珠珠各現一切之影，這是一重影現。各珠所現之珠影，又現其他一切珠影，這是二重影現。如此重重互映，無窮無盡。門以因陀羅網為例，比喻一切萬法的相入相即，且重重無盡。

（八）「託事顯法生解門」：所謂「託事顯法」，即是在現象中託以事法述說無盡之理。如觀一花一果，皆能了知一切無盡緣起的諸法，這就是從一輪花，得見華嚴法界的真相，就是託事顯法生解門此門就是以假託事象來顯述事事無礙的真理。

（九）「十世隔法異成門」：此門是從時間的縱貫面說明事物的聯繫性。「十世」指過去、現在、未來的三世，各有過去、現在、未來，合為九世，此九世也稱為「別世」，九世又互相含攝合為一念，稱為「總世」。總別合論稱為「十世」，十世區分是隔歷之法（隔法），十世同時顯現緣起，是隔法異成，這是華嚴學上的時間觀之真相。本門的成立是根據《華嚴經》云：「過去劫入未來、現在，現在劫入過去、未來，未來劫入過去、現在。」⁴⁰的相即理則。更進一步如經云：「一切諸佛於一微塵中，普現三世一切佛刹。」⁴¹這述說在現實事相中，映現三世，一切事物的思想。

（十）「主伴圓明具德門」：古十玄為「唯心迴轉善成門」，法藏改為「主伴圓明具德門」。此門即是說萬有世界中，任何一物皆無單獨孤起的事實，無論何種事物的存在，必定有其伴隨，如父親此稱呼存在時，必定有子女的存在，才能構成此種關係。以戲劇而言，有主角，必定有配角，這樣才能完成一齣戲。這就是主伴交輝，相依無礙。「圓明」即圓滿明澈，因主伴的交輝之下，彼此襯托出對方圓滿明完善，又明白透澈的顯現各自具有的本性，在這種互動下發揮兩者功用，令主角與配角展現各自本能，及互動的功用，令其戲劇更完美的落幕。這就

⁴⁰ 《十地經》卷八，大正十，頁 569 上。

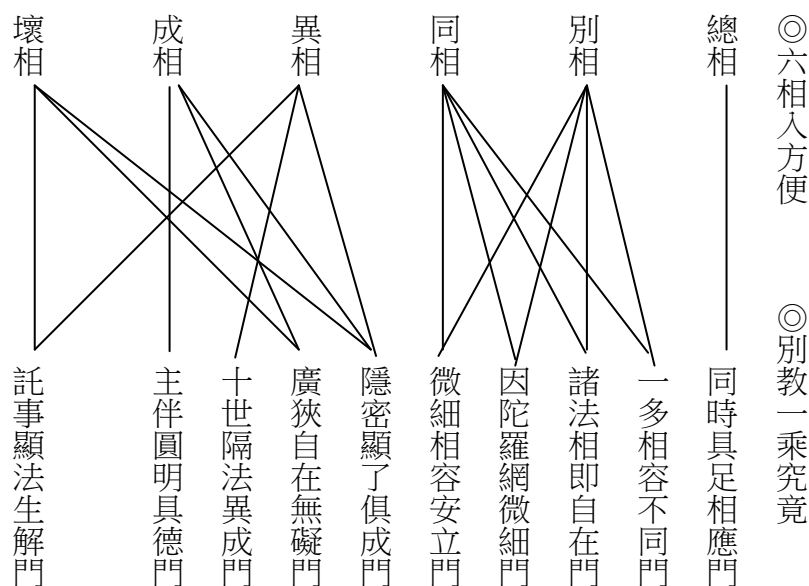
⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，大正九，頁 601 上。

是圓明具德，相互輝映。依此同證，做任何一事物都圓滿一切功德，故稱圓明具德，以上為十玄門的簡義。

華嚴學人認為一切萬有皆具備此十門。「十玄門」最初是見於智儼著的《一乘十玄門》中，之後法藏更進一層將之組織化、體系化。以顯十玄無礙之理表顯華嚴思想的至境，此思想同時蘊藏另一層玄奧的宗教體驗，若要能體驗到此種重重無盡緣起的妙境，便需親自加以實踐、體驗，而其要者是需先求「海印三昧」的禪定。六相圓融與十玄無礙皆為述說法界緣起論的內容，也同時闡述相即相入的思想，以下便簡要敘述其彼此間的互動關係。

華嚴法界緣起論是為論述宇宙萬有一切現象皆由如來清淨心所生起。換言之宇宙所現的一切塵法皆為佛心所現之境，華嚴宗人以此種思想作依據，以闡揚華嚴一乘別教的圓融思想及描述佛國的妙境。而六相圓融說與十玄無礙論是為解說此種妙境，《孔目章》云：「若欲識華嚴經無盡教義者，當依六相因陀羅微細智，及陀羅尼自在法智。」⁴²又〈性起品章〉云：「若據智相即應六相，以此方便會一乘者。欲識別教一乘，當以六相十玄作入法方便也。」⁴³

由上述知六相與十玄的思維哲理，皆為說一乘教相即相入，圓融無礙之真理，六相以方便會一乘，十玄述說別教一乘之究竟。如下圖解：



⁴² 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，大正四五，頁 584 上。

⁴³ 《華嚴五教章匡真鈔》卷六，大正七三，頁 479 上。

華嚴的「法界緣起論」是以「六相圓融」和「十玄無礙」做為論述法界緣起的內容，「六相門」是以入方便智為論述宇宙現象世界一切事物的圓融無礙相狀，而「十玄門」則為說事理無礙，及宇宙大緣起的情景，說明一切緣起事物彼此間相互攝入，重重無盡之理，以契入別乘一教究竟之智。

若在從體、相、用來看「六相」與「十玄」的關係，則「六相」中之總別二相，與「十玄」中的「同時具足相應門」、「一多相容不同門」、「諸法相即自在門」、「因陀羅網法門」、「微細相容安立門」等皆為說明「體」之功用，「總相」與「同時具足相應門」是為說明宇宙萬物生起的全貌，及其彼此間具有共存、和諧的體性。「別相」與「一多相容不同門」、「諸法相即自在門」、「因陀羅網法門」、「微細相容安立門」等亦是為顯示體之功用，不同的是它們為說明一切緣起事物的因緣要素彼此雖各持本分，然相相入，自在無礙。

同、異二相與「一多相容不同門」、「諸法相即自在門」、「因陀羅網法門」、「微細相容安立門」、「隱密顯了俱成門」、「十世隔法異成門」、「託事顯法生解門」等同為述說「相」的功用。以「一多相容不同門」、「諸法相即自在門」、「因陀羅網法門」、「微細相容安立門」等它們的共同性，皆為述說一切事物中所含的一切要素，彼此間的相互作用成一「同相」。「隱密顯了俱成門」、「十世隔法異成門」、「託事顯法生解門」此三門為說明事物中各要素間雖有差異層次不同，但彼此共存於一念間，互相包容，任運俱現，這就是「異相」。

成、壞二相與「隱密顯了俱成門」、「廣狹自在無礙門」、「主伴圓明具德門」、「託事顯法生解門」等為說明「用」的作用功用。「隱密顯了俱成門」、「廣狹自在無礙門」、「主伴圓明具德門」等為說明事物所具有的一切差別要素，互相調和成一整體，就是「成相」；再說「隱密顯了俱成門」、「廣狹自在無礙門」、「託事顯法生解門」此三門為述說組成一切事物之要素，雖調和成一體但終究保持本有特性不因和合而改變，這就是「壞相」之特性。

從圖表及以上所述中得知六相十玄的交滲關係，法界緣起的思維方式，乃至六相與十玄之關係，都是表顯六相之圓融觀並以說明一乘圓教的無礙，相即相入，重重無盡的法界緣起真理的內涵。

第四章：六相與華嚴之圓教

何謂「圓教」，其終極意義何在，所描述的又是什麼的佛學哲理，這些問題就成為想要探討圓教者的追尋目標。在佛教界與佛學界人士們有一種共同的講法，他們認為佛是以隨地應機而有不同的說法，但在究極意義上，佛的最終極圓滿說法只有一種，即所謂的「圓教」，也可說為圓滿究竟的教法。然佛教之所以提出圓教的觀念，其用意是在於論述大小乘各個教派的理論系統何者是符合佛的圓滿之說，何者是最究竟的圓教，何者不是圓教，藉以透顯圓教的意義，因而有各宗派的人士力圖在佛所說的大小教法中做有系統、有條理的簡別與分析，這項工作稱之為「判教」，其目的是為確立圓教的意義。然而以判教而言，卻沒有一種具有絕對唯一又毫無異議的判教哲理來確立圓教的真正定義，所以到頭來還是各圓其圓，無一是是。依筆者認為佛所說的「圓教」定義，是不能透過任何語言、文字來表述解說的。因一切的論說系統，皆不能描繪到圓滿盡至。全都是以一種權巧方便之法提出各自宗派的觀點及說法，用來論述佛的圓滿之說，因而可說只要是運用任何語言、文字所推出的任何論說系統，皆非圓教的究竟真義。如經云：

「一切諸法自性無言，無方界，修無形法，除滅一切覺觀虛妄，不著一切世間語言，而能生出一切諸法句身，是為一切諸佛巧妙方便。」⁴⁴

從這段引文中足以說明，一切諸佛能巧妙生出一切諸法的完整思想是不著一切世間語言的，因一切諸法自性無言，無方界……等。可知「圓教」之定義，是不能透過任何語言文字的論述系統來詮釋的。而各宗派又有各自的一套說法，而這些說法還是離不開對立不一之說，故可說是非究竟之圓教。就中國而言，北魏·惠光是「圓教」的判教始者。如《中華佛教百科全書》云：「在中國首先將『圓教』用為判教名目的是北魏·惠光。」⁴⁵當時惠光將佛所說的法判為漸、頓、圓三教，並以《華嚴經》為圓教。在惠光之後中國圓教大可分為三種：一、有天台宗的智者大師判立化法四教，依《法華經》、《涅槃經》立為圓教。二、華嚴宗法藏判立三時五教，立《華嚴經》為圓教。三、南山道宣立三宗教，判為唯識圓教。各宗派雖各圓其圓，但他們都認為所謂的「圓教」，即佛之圓滿之說，圓教之經典通指《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》等為依據。華嚴宗立《華嚴經》為圓教經，天台宗立《法華經》、《涅槃經》，為圓教經，這兩宗派對圓教的判立及說法，有著相當大的差異，然筆者在此並不欲對比圓教，做深入之評析而是想要探求六

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷三十，大正九，頁 595 上。

⁴⁵ 見《中華佛教百科全書》八，頁 4622，中華佛教百科文獻基金會，台南縣，1994 年元月出版，主編：藍吉富。

相與華嚴圓教的關係，及華嚴圓教有何殊勝處。

華嚴所談之圓教，是依法藏判立的三時五教中的圓教為依據，所依經典是《華嚴經》，又可稱為一乘圓教，其圓教之法，唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，故名圓教。其教旨在明示事事圓融，極諸法萬有的體與相，從體、相的展現顯示其中的真理，即是相即相入，互依互存，一多相即，一即一切，即眾生成佛也是初發心時便成正覺。就修行和階位來說，是一行一切行，一修一切修，一位即一切位，綜論一切諸法皆是主伴融通，周遍無礙，以彰顯果相之圓滿。經云：

「主教圓通盡虛空於塵刹，帝珠方攬法界於毫端，無礙鎔舍那之妙境。」⁴⁶

此種實態是映現在佛的了悟境中，此境之玄妙非一般俗世智識所能了知，所以華嚴宗為明示圖教的極妙思想，則提出十玄無礙和六相圓融，做為闡釋其極妙境之方便法門。

與之對立的天台圓教，所談之圓教義是依智顗所判教理論中的「化法四教」為圓教，且是天台最為深妙的教法。《四教儀》云：

「圓以不偏為義，此教明不思議因緣，二諦中道事理具足，不偏不別，但化最上利根之人。」⁴⁷

這是天台圓教深妙的教法。自宗認為除《法華經》外，其他大乘經典並非不談圓教，然均雜有藏、通、別之粗教，故非了義，而《法華》所說則純圓獨妙，高出餘經，圓教之境，是實相中道的妙理，一切萬有諸法的當體即真如實相的中道，三千世間即空，即假，即中。其教旨判為「圓教開權顯實，發跡顯本，開決一切皆成佛道。在觀法上說，為一心三觀。就修行解脫說，是圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生、此即所謂『不斷斷』之義。由『一念無明法性心即具三千世間法』，故法性無住即無明，無明用事，則識具三千世間法，而念念執著。無明無住，無明即法性，法性作主，則智具三千世間法，法法常樂。三千世間法皆是本具，無一可改，三千法之差別相亦不斷，佛即九法界世間法而成佛，故佛果言，是法身常住，無有變易，『如來藏恆沙佛法佛性』之圓滿體現。」⁴⁸依此，佛首說的《華嚴經》與最後說的《法華經》同屬圓教，前者攝大機，不攝小機，令華嚴會上的二乘「如聾如啞」，故非純圓而兼別。

⁴⁶ 《華嚴經旨歸》，大正四五，頁 589 下。

⁴⁷ 《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995 年，王邦雄等著，頁 460。

⁴⁸ 《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995 年，王邦雄等著，頁 460。

依華嚴三祖法藏的「五教十宗」之判，《華嚴經》講的是一乘教，與三乘不同，這種一乘教又與《法華經》講的一乘教有別，而是所謂「別教一乘」。法藏之所以如此判定，是因為他推崇《法華經》，但更尊重《華嚴經》，且奉《華嚴經》為圓教的最高經典，他為闡明同、別之不同因而將佛所說之法分為三乘與一乘二種，又將一乘判為同、別二教。《法華經》中講的一乘是「會三歸一」，因為佛在講《法華》之前曾講有聲聞、緣覺、菩薩二乘的差別，到講《法華經》時則指出這些都是方便說，究竟唯有一乘，即佛乘。又引「臨門三車」為喻，說明《法華經》中的一乘、三乘所說的道理是相同，不同的是根器深淺程度的不一，所以稱為『同教一乘』。《華嚴經》講的一乘與《法華經》不同，是別於三乘，且三乘所未講過的道理，其圓說是從佛之圓極法身而開出「法界緣起」說，具體顯現諸法圓融無礙義理，是獨立於三乘之外的，所以稱為「別教一乘」。法藏以此論點為依據說明華嚴圓教殊勝。

牟宗三先生並不同意後起的華嚴判教優於早出的天台判教之說。他認為經由「超越的分解」之路而建立的華嚴「真心系統」，雖「通過一頓教，而至華嚴毘盧遮那佛法身法界緣起之圓滿教」，但「這還仍是別教一乘圓教，非真正了義之圓教。蓋『由徑紆迴，所因處拙』故也。『所因處拙』者調以唯真心為準的，不能即染成淨，必『緣理斷九』（緣清淨真如理以斷九法界之無明，因而亦無九法界法，唯只一佛法身法界法）而後成佛也。『曲徑紆迴』者以通過一超越的分解以立真心之隨緣不變統攝一切法，然後經歷劫修行捨取淨也。此則為『性起』系統，非『性具系統』。『隨緣不變，不變隨緣』，真如心隨緣起現一切法，謂之『性起』；非『一念無明法性心』當下圓具一切法，故非『性具』。隨緣隨到處可有法超現，隨不到處則無法超現，是則於一切法之存在無圓足保證也，此即等於說是無定的無限，非圓成的無限。所以如此，蓋未能真至『色心不二』故也。在性起系統，『色心不二』是分解的綜合命題，非詭譎的相即之命題，亦可以離而三之。（色心之詭譎的相即既非分解的綜合，亦非分解的分析。）……」⁴⁹「故華嚴圓教乃是隔離的圓教，徒顯高而不能圓，如日初出先照高山，未能照至幽谷，蓋以未經歷一辯證的發展故也。」⁵⁰然而，「依天台，成立圓教所依據之基本原則即是由『即』字所示者。如說菩提，必須說『煩惱即菩提』，才是圓說。如說涅槃，必須說『生死即涅槃』，才是圓說。如依煩惱字之本義而分解地解說其是如何如何，進而復分解地說『斷煩惱證菩提』，或『迷即煩惱，悟即菩提』，或『本無煩惱，元是菩提』，這皆非圓說。華嚴宗就佛法身法界說圓教，不開權，不發跡，說本無權可開，本無跡可發，這只顯一隔離佛之高，亦非圓說。」⁵¹

⁴⁹ 《圓善論》，台北：學生書局，牟宗三著，1985，頁 272。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 《圓善論》，台北：學生書局，牟宗三著，1985，頁 273。

有關牟先生對天台與華嚴二宗的「圓教之判」的「後設立判」是否合理呢？相信學術界也會有不同的見評。若認為牟先生的後設之判有其合理處，因為依照他對圓說之判準，自然會得出某種權實之分。假如圓教的定義必須具備他所規定的「詭譎相即」的獨特模式和「圓一念心」的獨特內容，唯有天台而非華嚴之說能符合這些要求，那麼天台說無疑是比華嚴之說更為圓滿的。如果另一判設認為圓頓之教只能在佛的法身悟境上說，「會三歸一」只屬過程而非究竟，而且圓教之確立非需依存有論來說明一切法，華嚴宗人只要鎖定在佛自證的境界是超絕的思慮，是難以用言語來詮釋的。法藏云：

「性海果分，是不可說義，何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。」⁵²

則其所立之圓說，就玄妙圓通、圓融無礙極妙之境界似乎亦非天台之說所能至處的。

所謂「權」與「實」。按天台法華圓教之說，「權」是方便，非究竟了義，因此可諍，「實」是圓實，究竟了義，乃是不可諍的。然圓實之教何以不可諍呢？依牟宗三先生的解答，這是因為它有「表達圓教的獨特模式」之故。牟先生說：「任何透過語言文字的方式來表達的系統，都不是圓教，因為各種說法都對立不一，如基督教有一套，回教也有一套；既各有一套，則統統不是終究之圓教。」⁵³回顧牟先生在前面所提之文，他認為華嚴非真正了義之圓教，而是「曲徑紆迴，所因處拙」，及「隨緣不變，不變隨圓」即是「性起」……等判準，是否是絕對唯一之判準呢？牟先生說：「所因處拙」是以唯真心為準，不能即染成淨，必「緣理斷九」。就「如來藏緣起」依據而言，亦是唯一真心，即以真心就緣起而說「不染而染，染而不染」。因眾生均有肉身，若一念無明生起，便「不染而染」陷於生死流轉中，然眾生亦具如來藏自性清心，其本性並不因無明生起而改變，所以真心雖染而起念，但自行清淨，故真心「染而不染」。如來藏即是生死與還滅的依據（亦是生死與涅槃的依據）。其意是說如來藏為涅槃之依，是直接的為無漏功德之生因，而生滅法所依之因，則是以生死為依後加插無明。而華嚴法界緣起（性起），所說的是「不變隨緣」是指真心（如來藏自性清淨心）之本性清淨，故而「不變」（不染），但其真心且非空無一法及捨離一切法，此真心亦「隨緣」，也就是說可隨緣作諸法（「不染而染」）；隨緣雖隨緣作諸法，卻是「不變」（「染而不染」）。從上述得知「不變」即「不染」是依真心之性（自性清淨心）而說，「隨緣」即「而染」是依真心造作（生起）諸法而言。由此觀之，這兩套哲理思維的內容是相同的。這麼一來，牟先生說：「隨緣隨到處可有法超現，隨不隨到

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正四五，頁 477 上。

⁵³ 《中國哲學十九講》，台北：學生書局，牟宗三著，1983，頁 82。

處則無法超現，是則於一切法之存在無圓足保證也，此即等於說是無定的無現，非圓誠的無現。」⁵⁴換言之，豈不是可說：「而染染到處可西法超現，染不到處則無法超現，是則於一切法之存在無圓足保證也，此即等於說是無定的無現，非圓誠的無現。」由上述觀來這兩種思維理則，就都成為非真正了義的圓說，如果「不染而染，染而不染」，被判準為真了義圓說，同理可證「不變隨緣，隨緣不變，也應該被認定為真了義圓說」。再換一個角度而言，我們也可以說：「隨不到處」即是「不變」，「染不到處」即是「不變」，「不變」與「不變」皆是如來自性清淨心，既是如來的真如心，亦是佛國妙境，華嚴宗之「法界緣起」就是從這果地上來說，是依於「毘盧遮那如來藏身海印三昧」說佛之果德是難思難量，無漏玄妙的至境。也就是說佛的自性清淨心能全然顯現於一切萬法，即既然佛之真如心能顯現於一切萬法，當然是無處不遍，無處不周，這種境界難道對一切法之存在無緣足保證嗎？牟先生說：「非圓成的無限」，倘若圓成還有一個有限的來設定它，那此種圓說是究竟了義圓成嗎？若以「如來藏緣起」之說與「法界緣起」之說比對下有何差別呢？「如來藏緣起」之說乃置於成佛之因地上，過程中而言，也就是說：「如來藏」表示成佛之佛性處於佛果境中，即是如來自性清淨心的圓滿極境，所以能說它是非圓說嗎？

按天台法華圓教之說，對「權」與「實」之解釋是，「權」是方便，非究竟了義，因此可諍；「實」是圓實，究竟了義，乃是不可諍。有人問：然圓實之教何以不可諍呢？牟宗三先生解答說：這是因為它有「表達圓教的獨特模式」之故。他又說：「任何透過語言文字的方式來表達的系統」都不是圓教，因為各種說法都對立不一，如基督教有一套，回教有一套；既各有一套，則統統不是終究之圓教。」⁵⁵。但牟宗三用「表達圓教的獨特模式」說圓教，也是透過語言文字的，豈非牟先生所說的或所稱許的圓教也是「各圓其圓」的一種可諍之說？因此「不立文字」或「超絕語言」是不可能的。質實而言，牟先生所強調的乃是不能以分解語言文字來表達圓教的義理內容，故在「分別說」（「或分解地說」）之外另立「非分解說」（或「非分解地說」）⁵⁶。他說：「天台圓教，雖是一系統，卻不是依分解的方式說，而是依詭譎的方式說。」⁵⁷，他認為這種方式是超越了邏輯層，有辯證或詭譎的性格。就天台而言，「無明即法性，法性即無明，生死即涅槃，煩惱即菩提……等。這些是詭譎相即的言辭，若用「分解說」或「非詭譎說」來分析及理解，當會發現它們表示具有相對或矛盾的一對概念或是「A即B」的構造。即A中有B，B中有A，但A不等於B，A即B，雖相即但不同一。若用「非解說」或「詭譎說」此「即」字與A即B之「即」字是不同，此「即」字是即而

⁵⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正四五，頁477上。

⁵⁵ 《中國哲學十九講》，台北，學生書局，牟宗三著，1983，頁32。

⁵⁶ 《佛性與般若》，台北，學生書局，牟宗三著，1977，頁15～16。

⁵⁷ 同上。

不離之「即」是玄義之「即」，這「即」字是非分解說，如「煩惱即菩提」，此一詭譎辭，除「即」字是非分解說，連「煩惱」與「菩提」都另具有非分解的奧義。如「煩惱」在表面上雖是「菩提」的相反狀態，但在本體上二者是相即，同一的，我們暫且承認詭譎相即之說的理論，這麼一來「染而不染，不染而染」與「隨緣不變，不變隨緣」，也都符合了這「詭譎之說」。因為染（隨緣）是生起（造作）、是煩惱，因生滅即是煩惱；不染（不變）是如來藏自性清淨，因為如來自性本體是覺，覺即是菩提。因而「染而不染」或「隨緣不變」，是指無明生起，亦是煩惱生起時而真心雖染（隨緣）而起念，但自性清淨；「不染而染」或「不變隨緣」，是指如來自性清淨心之覺境，但不離一切諸法，即可隨緣作諸法，卻不失本性自覺之心。由此觀來「煩惱即菩提」、「菩提即煩惱」之「即」字玄義，與「不變即隨緣，隨緣即不變」或「而染即不染，不染即而染」之「即」字玄義，豈不是同等又同一嗎？也是具有「即」之非分解說的奧義存在。即然「不變即隨緣，隨緣即不變」具有合乎牟先生的非分解說（詭譎說）之判準，豈可說華嚴的「性起」之說是非圓說。

華嚴的「相即」真理，難道與非分解說無關嗎？華嚴圓教是依「法界緣起」思想為依據。從佛圓極法身中顯現法界萬然全貌，亦是在描述如來自性清淨之真心全然顯現，因在此佛境中一切法之本性全然起現，所以「法界緣起」又名「性起」，其法之法性是如其所如，不增不減，法之展現固然是「起」，卻無「起」之相，因不再落入經驗界內之相對相（因在因地中，有起有落，有落有起；有相對相待，而非相即相入），在果地中則無起落之相待對，因為既然在果地，一切法已全然起現，所以無一法不起現，無一法有落，既然一切法已起，則勿須特說某一法生起，因此不覺有法生起之相，起相即無，則起而無起，無起即是性起。由此述得知「性起」是說一切法是「無起即起」、「起即無起」之玄妙真理。因而「無起」與「起」不但不是相對相，且是相即、相同又相等（即同一），這不是具有牟先生的非分解說之「即」字玄義之理嗎？其實華嚴思想的殊勝也就是在此。

依「緣起」的觀點出發，便發現事物與事物的存在關係，從事相的表面看來，事物與事物是落入一對對的相對關係，從理（自性本體）來看，它們雖一對對的相反狀態，但互不排斥反而相容相即，圓融無礙。華嚴圓教其宗旨就是為詮釋事物之相互關係是無窮無盡，事事無礙。為詳細地顯現這些相互關係，以「六相」、「十玄」來闡述一切萬法的緣起關係，也就是說以「六相」、「十玄」來說明一對對，事相與真理、純與雜、一與多、隱與顯、主與伴、總相與別相、同相與異相、成相與壞相等，彼此間的相即同一。如「總相與別相」而言，因別若不具足則總不成。如人為喻，人為總相，眼、耳、鼻、舌、手足等為別相，總別二相和合構成一事物，就如一個健康完整的人必需具足人的一切器官，若缺少一樣器官雖存在，但並非一個健全的人。所以總相即別相，且同時具足，相即又同一，而非是相對立的一對，之所以會被看成相對立是從事相的表面來看，及為詮釋其相即、

同一的真理而以權巧方便設立彼此間的相對名詞，是為方便令人了解其玄妙真理。同相與異相，成相與壞相，皆具有相即同一之真理。如以人為喻，從外表上看來各各部份的功用都不同，但彼此是相關的，如眼、耳、鼻、舌……等各器官的組織、神經系統都有相關連，所以是同一又相即的。法藏說：

「師子眼耳支節，一一毛處，各有金師子，一一毛處師子，同時頓入一毛中，一一毛中，皆有無邊師子，又復一一毛帶此無邊師子，還入一毛中，如是重重無盡」。⁵⁸

華嚴圓教也就是以「十玄無礙」與「六相圓融」說明一切法現起的相即關係。此種相即是「無起即起」，所以不但是符合牟先生之圓說，且是了義之圓說。

由此觀之判準無唯一的定義，任何圓說中的圓滿概念似乎只在說明邏輯的歸結，難免有「各說自圓」之義。若我們要找到一種絕對唯一又毫無爭議的圓說，必先擁有一個絕對無異論的判教之判準，但要得到一個絕對無諍的判準，又須得到一個絕對無諍的「後設判準」，以判定這個判準絕對優於其他判準。這樣一來我們便會落入一個兩難的困局中：若要合乎理性上的要求而有所論證，我們便會落入窮無後退之處，如要強行停駐在某一被認為是絕對的基礎上，可能會掉落獨斷的迷境。我們認為：圓說如果不是不能用圓說來證明，便似乎是不可被證明的。為論證方便的立場，我們暫且承認各種圓說的判準是毫無疑問的，只要各圓說之判準要求是符合其有關的判準之要求，其教義便屬該義之下的圓教。

⁵⁸ 《華嚴金師子章》，大正四五，頁 665 下。

第五章：結論

任何哲學邏輯的思維，通常是難於有一套完備無爭議具唯一又絕對的理論系統，以作為邏輯上的辯證依據的。任何一套哲學系統，都是由各個哲學家自己設立一套辯證軌則，以說明其哲理的思維。其實我們可以說任何一套哲學思想都是高智慧的結晶，但它卻不具有唯一又絕對的辯證能力，也不能完全的詮釋真理的義境，我們只能透過一連串的研究推敲，去體會其中的妙理義境，但在這一切的經驗過程中，又是因人而異，而所感不同，此種妙境只能用「只能意會，不可言傳」來形容之。然華嚴六相思想其思想具有統攝哲學意義於宗教意義中，它並不單只是以客觀分析來看宇宙現象萬物的生起作用，也不是純為理論哲學的研究，其旨意是在於描繪出華嚴義海佛境，亦可說它是一套具有實踐觀的哲學理論。

本文主要是從思想與傳承二方面對華嚴六相思想作一番約略的探尋，在思想方面，從「六相」一詞的起源至「六相圓融」思想的演進作探研；在傳承方面，從世親的六相思維考量至現代學者的思維推敲，從研尋的過程中知道任何一種思想哲理都是非一旦一夕所能完備它的，因為它是一種智慧的產物，常依歷史演進，及隨時代思潮的變化，而醞釀出更完備的哲學理論來，華嚴的六相思想不但透過這樣的培育過程，還醞釀出它的實踐義涵。然而以實踐而言是須要依觀照為資糧，亦即華嚴的六相思想是對宇宙萬法做客觀分析再將分析，以作為觀照思維的資糧，藉由此種經驗過程來體會真理的存在。然而華嚴思想真理妙境是在描繪華嚴義海佛果之境，也就是在說宇宙森羅萬象都能映現在毘盧遮那如來藏法身海印三昧中。法藏認為此種三昧是非俗識所能至達，欲達此妙境，則須「廣修萬行，稱理成德，普周法界、而證菩提。」⁵⁹即是廣修一切善行，透過人生的一切生存方式及經驗，才能直達本然的理性，完成人之本持具的體相性德，開顯自性真如心，周遍於法界，以便開證菩提道。就華嚴四法界觀而言，「廣修萬行，稱理成德。」就是理事無礙法界，而「普周法界，而證菩提。」就是事事無礙法界，華嚴海印三昧之定義所在，也就是由理事無礙體證事事無礙的義境，即是華嚴圓教的旨趣。

本文中最具有詭異的問題，是在何者才是真正圓教之說。關於這個問題，在佛教界與佛學界上都還陷入一個詭論異紛的困局中，這也是筆者對本文作探尋工作時最難於處理之處。筆者認為乃至佛果至境是不能用一般語言文字來描繪其覺境，也無法尋求出一個具體無詭的判準來詮釋，由此得知圓教是不能透過任何分

⁵⁹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，大正四五，頁 637 下。

析哲學來分析證立，既然不能用任何哲理分析做證立依據，我們暫且承認各種圓說的思維皆毫無疑問的，只要各圓說之判準哲理符合有關其判準的要求，其教義便屬該教義。

參考書目

一、佛學經論

1. 《六十華嚴》東晉・佛馱跋陀羅譯，大正藏九。
2. 《八十華嚴》唐・實叉難陀譯，大正藏十。
3. 《十地經》唐・巴羅達摩譯，大正藏十。
4. 《華嚴經搜玄記》唐・智儼述，大正藏三五。
5. 《華嚴經孔目章》唐・智儼述，大正藏三五。
6. 《華嚴五十要問答》唐・智儼述，大正藏四五。
7. 《華嚴經探玄記》唐・法藏述，大正藏三五。
8. 《華嚴一乘教義分齊章》唐・法藏述，大正藏四五。
9. 《華嚴義理分齊章》唐・法藏述，大正藏四五。
10. 《華嚴經文義綱目》唐・法藏述，大正藏四五。
11. 《華嚴經還海源觀》唐・法藏述，大正藏四五。
12. 《華嚴經旨歸》唐・法藏述，大正藏四五。
13. 《華嚴經隨疏演義鈔》唐・澄觀述，大正藏三六。
14. 《華嚴大疏鈔》唐・澄觀述，大正藏三六。
15. 《新華嚴經》唐・實叉難陀譯，大正藏十。
16. 《新華嚴經論》唐・李通玄撰，大正藏三六。
17. 《華嚴決疑論》唐・李通玄撰，大正藏三六。
18. 《十地經論》天親菩薩造 後魏・菩提流支譯，大正藏二六。
19. 《大乘義章》隋・慧遠撰，大正藏四四。
20. 《匡真鈔》日本，鳳潭撰，大正藏七三。
21. 《衍秘鈔》日本，普寂撰，大正藏七三。
22. 《華嚴經疏》作者不詳，大正藏八五。

- 23.《十地經論義記》作者不詳，大正藏八五。
- 24.《法界宗五祖略記》清·錢塘慈雲沙門續法輯，卅續一三四。

二、相關著作

- 1.《修大方廣佛華嚴法界觀門直解》，作者：釋智諭撰，台北：震新文具印刷有限公司，1985、12。
- 2.《佛性與般若》，作者：牟宗三，台北：學生書局，1992。
- 3.《中華哲學十九講》，作者：牟宗三，台北：學生書局，1983（1983 重印）。
- 4.《佛家哲學通析》，作者：陳沛然，台北：東大出版社，1993。
- 5.《宗教哲學》，編著：劉仲容，林天河，台北：國立空中大學，1996。
- 6.《宇宙全息統一編》，作者：王存臻，嚴春友，山東：人民生版社 1988、3。
- 7.《法藏》，作者：方立天，台北：東大圖書股份有限公司，1991、7。
- 8.《中國華嚴思想史》，木村清孝著，李惠英譯，台北市：東大圖書股份有限公司，1996、2。
- 9.《華嚴哲學要義》，作者：李世傑撰，台北：佛教出版社，年代不詳。
- 10.《華嚴的世界》，作者：慧嚴法師著，台北：世界佛教出版社，1996、6。

三、相關論文

- 1.〈佛學研究論文集〉(4)，佛光文選五八一四，1996。
- 2.〈佛教的辯證法〉，作者：周叔迦，（摘錄自《現代佛教學術叢刊》【21】）。
- 3.〈華嚴思想的核心〉，南投：正觀雜誌社，《諦觀》第七十六期，1994、1。
- 4.〈華嚴思想的流傳〉，南投：正觀雜誌社，《諦觀》第七十七期，1994、4。
- 5.〈華嚴に於ける六相說の思想史的考察〉，作者：日野泰道。

四、工具書

- 1.大藏經總目錄。
- 2.大藏經索引。

- 3.望月佛教大辭典。
- 4.佛光大辭典。
- 5.中華佛教百科全面。
- 6.《東方年表》，編者：藤島達朗，野上俊靜編著，東京：平樂寺書店，1994、10。