

地論「體義說」與華嚴「理事觀」 —— 地論與華嚴思想比較研究

北京大學 哲學系中國哲學 11 級博士研究生
鄭興中

摘 要

本文以慧遠《大乘義章》、杜順《華嚴法界觀門》、智儼《華嚴一乘十玄門》等文獻等為主，結合敦煌遺書 S.4303，S.613，《法界圖》（P.2832 B）、《三界圖》（S.3441）等文獻，探討地論師「體義說」與華嚴宗「法界緣起」思想的關聯。地論思想作為華嚴思想的一個重要源頭，考察地論思想，對於理解華嚴宗的源流及其發展都有重要意義。

論文第一部分講地論師的緣起思想及在此基礎上提出的「體義說」。初期地論師提出「有為緣集、無為緣集、自體緣集」三種緣集說的緣起思想，後期又加上「法界緣集」而成四種緣集說。其中「自體緣集」相當於如來藏緣起，而「法界緣集」則強調前三種緣集的圓融無礙，有向法界緣起轉變的趨向。基於此「自體緣集」「法界緣集」思想，地論師提出特殊的「體義說」，用以描述如來藏體與其中萬法的關係，以及萬法之間的關聯。簡單的講，「體」即如來藏體，「義」即如來藏中的萬法。慧遠將兩者關係界定為「同體義分」，認為如來藏是「離相離性」之體，同時「雖無一性而無不性」，由此如來藏體顯現為萬法之「義分」。體與義有互相含攝的意思。敦煌 S.4303、S.613 則在「同體義分」的基礎上，進一步講「體義俱融」，用以表述其宗最高的境界，強調「一體一切體，一義一切義」，體義之間六相圓融、相互含攝。地論師所提出「法界緣集」及「體義俱融」等概念是其思想發展的最高峰，但其對於法界緣起的闡發非常有限，真正對此作別開生面論述的是華嚴宗。

論文第二部分主要比較地論師「體義說」與華嚴宗「理事觀」的關聯。由於兩者的複雜性，本文僅就兩者對於「事法」的處理上進行一些比較研究。地論「體義說」的應用範圍不包括事法，但如果「攝事相以從體義」，事法之間也俱六相圓融的特性。華嚴宗講理事無礙、事事無礙，明確強調事法與真理的圓融，并未有一「攝事相以從體義」的步驟。但杜順《華嚴法界觀門》中開篇講「會色歸空觀」，區分兩種對於「色」與「空」的認識，即「有體性之色」與「無體性之色」、「斷

空」與「真空」。杜順認為，「色即是空」的「色」是「無體性之色」而非「有體性之色」，「空」是真空而非斷空。杜順此「會色歸空觀」與地論「事相以從體義」有異曲同工之妙。

關鍵字：地論師、體義說、華嚴宗、法界緣起

前言

地論學派是指形成于南北朝後期并一直延續到隋朝的以研習弘傳《十地經論》為主的佛教思想流派。地論學派是當時北朝佛學的顯學，北魏末與北齊的歷代僧官大都由地論師擔任，無論在學術上還是社會上都有廣泛的影響。地論師門下人才濟濟，蔚為壯觀。地論師不僅研習《十地經論》，同時研習《涅槃經》、《華嚴經》、《楞伽經》《大智度論》等經典，對當時及以後的佛學都產生了極大的影響。地論師一直傳承到華嚴宗興起為止，因為華嚴宗全面的吸收了地論學派的思想，所以地論師作為獨立的學派也就沒有存在必要了。同時也正因為此，華嚴宗與地論學派有莫大的淵源，前賢對此多有論述¹。但由於地論學派流傳下來的材料幾乎僅限於淨影寺慧遠的著作，其他大家的論著則大都散佚，所以要詳細的考察兩者的關聯是很困難的。但近年來，以日韓為主的一批學者從敦煌遺書中整理出相當豐富的地論學派文獻²，這些為我們進一步的研究帶來了便利。

本文核心是考察地論的「體義」思想與華嚴法界緣起的關係。第一部分以慧遠《大乘義章》、敦煌遺書 S.4303³、S. 613⁴、《法界圖》⁵、《三界圖》⁶等文獻為主，考察地論師緣起觀的變化，并以此為基礎，重點論述地論師特有的「體義」概念的內涵及其應用。第二部分論述地論「體義說」與華嚴法界緣起的關係，分別就地論的「體義」說與華嚴的四法界及十玄的關係展開論證。從中探討地論思想對華嚴的影響，同時也展現華嚴對地論思想的吸收與超越。這些對於我們更為全面深入理解華嚴思想是不無益處的。

¹ 學者對於華嚴宗歷史的書寫，地論師是重要的一環。如魏道儒《中國華嚴宗通史》，木村清孝《中國華嚴思想史》等著作關於華嚴宗對於地論思想的吸收和創新都有細緻的論述。

² 青木隆、方廣錫、池田將則、石井公成、山口弘江，《藏外地論宗文獻集成》韓國 CIR 出版社，2012 年。青木隆，荒牧典俊，池田將則，金天鶴，李相旻，山口弘江，《藏外地論宗文獻集成續集》，韓國 CIR 出版社，2013 年。

³ 此文獻已由池田將則先生整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成》，頁 199-255。根據題解可知，整理者將此文獻判斷為地論宗東魏、北齊乃至西魏、北周時期的作品。但從文獻內容本身而言，我們認為此文獻是慧遠之後的作品，它在很多方面參考慧遠《大乘義章》的研究并有所發展。「體義說」即是一個方面。

⁴ 此文獻已由荒牧典俊先生整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成續集》，頁 39-92。根據題解可知，整理者將此文獻判斷為地論宗西魏、北周系統的作品，區別於東魏、北齊系統的佛學思想。

⁵ 該文獻由青木隆先生根據敦煌 P.2832 B 整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成》，頁 539-591。根據整理者考證，智顗《四教義》及《維摩經玄疏》皆引用該文獻的內容，《維摩經玄疏》獻給晉王楊廣的時間為開皇 15 年（595 年），所以此文獻的成立時期應在此之前。

⁶ 該文獻由青木隆先生根據敦煌 S.3441 整理出版，參見《藏外地論宗文獻集成》，頁 593-601。根據整理者考證，該文獻成立年代下限應在 625 年左右。

一、地論師緣起理論與「體義說」

（一）、地論師的緣起思想：從「自體緣集」到「法界緣集」

首先講「自體緣集」。慧遠《十地經論義記》：

因緣之義，經中亦名緣起、緣集、假因託緣而有諸法，故曰因緣；法起藉緣故稱緣起；法從緣集故名緣集。分別有三：一是有為；二是無為；三是自體。

言有為者，生死之法體有無常，生滅所為，故名有為；從業煩惱因緣而有故名因緣。言無為者，所謂涅槃、體非生滅，名曰無為；藉道而有，故曰因緣。此之二法，皆從前因集起後果，是事緣起。

言自體者，即前生死、涅槃之法，當法自性，皆是緣起。其相云何？如說生死本性，即是如來之藏，如來藏中，具足一切恒沙佛法，而此諸法同一體性互相緣集，無有一法獨守自性；雖無一性而無不性；無一性故，諸法皆如；無不性故，法界門別。生死既然，涅槃亦爾。同體諸法，互相集成故曰因緣，亦名緣起及與緣集。此自體中，復有三種：一者有為，如來之藏隨妄為染。二者無為，如來之藏離妄名淨。三者自體，廢緣論實。⁷

有為緣集、無為緣集、自體緣集此三緣集說是地論師獨特的緣起思想。「有為緣集」，即生死之法是生滅所為，所以稱為「有為」。「無為緣集」，指的是涅槃等無為法，非生滅所為，故稱無為。慧遠認為，以上兩種緣起都是「事緣起」，即兩者都還是「事」層面的緣起，其特點是前因後果，因果異時。「自體緣集」，即前文所講的生死涅槃之法，其當體自性就是自體緣集。「自體」即是如來藏。如來藏即是萬法的自體。萬法包括有為、無為法，兩者是「事」法，都以如來藏為其自體。也即，有為緣集和無為緣集兩者的本質就是自體緣集。慧遠講，如「生死」的本性是如來藏，在如來藏中具備恒沙佛法功德，這些法同一體性、互相緣集，沒有一法能夠獨立於其他法而保持其自性。但同時，慧遠又講「雖無一性而無不性」，「無有一性」，所以諸法都是真如；「而無不性」，所以有法門的差別。生死之法如此，涅槃之法也是這樣。

最後，慧遠總結三種緣集，有為緣集是「如來之藏隨妄為染」，無為緣集是「如來之藏離妄名淨」；自體緣集是如來藏「廢緣論實」。由此可知，此三種緣集都是就如來藏來講的。

自體緣集與有為、無為緣集的區別，慧遠雖然沒有明確的講，但我們可以推知，既然有為、無為緣集是「事」緣集，那麼自體緣集就當是「理」緣集。這點

⁷ 十地經論義記，CBETA，X45，n0753，p0034，c09- c24.

對於華嚴宗「理事無礙」思想或當是有啟發的。同時，既然有為、無為緣集是就因果異時來講的，那麼自體緣集應當具備因果同時的性質。

其次講「法界緣集」。

在慧遠的著作中出現「法界緣起」這一概念。敦煌藏外地論宗文獻中也經常提出「法界緣起」這一個概念。如靈裕《華嚴文義記》；慧遠《十地論義記》；敦煌《華嚴略疏》卷一（北 80）卷三（s.2694）；敦煌 S.4303 等等⁸。

稍晚于慧遠，地論師在「三種緣集」說的基礎上進一步發展出「四種緣集」說，即在三種緣集說之後加上「法界緣集」。《法界圖》（P.2832B）《三界圖》（S.3441）、《法鏡論》、《華嚴經兩卷旨歸》、《七種禮法》、敦煌《綱要書》（俄 Φ.180）等文獻中都有涉及，智顗的晚年著作《維摩經文疏》中對此緣集說也有引用⁹。現根據《法界圖》及《三界圖》對「法界緣集」說做些簡單的介紹。《法界圖》：

佛有三種身。一者法身佛，以而法性為體，自體緣集為身。二者報身佛，以一切種妙智為體，無為緣集為身。三者應身佛，以大悲為體，三十二相八十種好，有為緣集為身。此三種身，圓融不二，即是法界緣集身也。無方大用，無處不在，一切法皆是即名法界緣集身也。眾德也。圓集是菩提果，果體無相，圓極寂滅，名大般涅槃果。法界大海，湛然常照，不增不減。¹⁰

此文將三種緣集說配合佛三身講。法身佛以自體緣集為身；報身佛以無為緣集為身；應身佛則以有為緣集為身。此三者圓融不二就是法界緣起身。

《三界圖》：

夫法界者，蓋是實相之圓宗，該羅之都域也。體則真如，不增不減，用則緣起，星羅彌該萬法，萬法雖殊，求體莫二，是得言無有一法，出於法界。今就殊用，而分之為四。一者，有為緣集法。二者，無為緣集法。三者，自體緣集法。四者，法界緣集。

夫一切諸法有生有滅，名有為緣集法。一切諸法無生無滅，名無為緣集法。一切諸法非生非不生，非滅非不滅，其生滅與不生滅，體實不二，名自體緣集法。總此三種緣法，平等圓融，名法界緣集法。¹¹

此文認為法界以真如為體，以緣起為用，萬法都是法界緣起之用，都是同體的，所以沒有一法超出法界之外。四中緣集說是就「殊用」講的。一切法有生有滅即

⁸ 青木隆：《敦煌写本にみる地論教学の形成》，《地論思想の形成と変容》，頁 63，金剛大学校外国語丛书二，2010 年，国書刊行會。

⁹ 前掲書，頁 59。

¹⁰ 《藏外地論宗文獻集成》，頁 590-591。

¹¹ 《藏外地論宗文獻集成》，頁 600-601。

是有為緣集；一切法不生不滅即是無為緣集；一切法非生非不生，非滅非不滅，生滅與不生滅不二即是自體緣集。前三種緣起法平等圓融，即是法界緣集法。由此可知，法界以真如為體，法界緣起則是真如之用。四種緣集都是就真如之用講的，其中的法界緣集則是前三種緣集的平等圓融，此與上文的講法相似。總結而言，地論師法界緣集基本是在前三種緣集說圓融無礙的意義上講的，其對於法界緣集本身並未展開充分的論述。

（二）、基於緣起說的「體義說」：從「同體義分」到「體義俱融」

慧遠等地論師在「自體緣集」、「法界緣集」基礎上發展出一套特殊的觀點，即「體義說」，用來對其緣起觀作進一步的闡述。地論師的「體義說」大致分為兩種：「同體義分」和「體義俱融」。「同體義分」說由慧遠提出，主要用來描述如來藏體與恆沙佛法功德的關係，同時慧遠進一步將其用於佛法的闡述、具體的觀法實踐等，是慧遠佛學的重要概念。前賢於此未甚留意，所以在此做些闡述。

「體義俱融」出現于敦煌 S.4303，是在慧遠「同體義分」基礎上提出的概念，是對慧遠「體義說」的進一步發展。敦煌 S.613 亦有相關論述，認為「體義俱融」是「通宗」大乘¹²區別于其他教派的核心特征。我們認為，「體義說」對於地論師從自體緣集到法界緣集的轉變有重要的影響，是這種轉變的一個重要契機。

簡單的講，「體義說」中的「體」即指「自體」、一般指如來藏體；「義」原本具有「分別」的含義，這裡具體是指如來藏中所含的萬法，即其中的恆沙佛法等。如來藏心體與恆沙佛法是什麼關係呢？慧遠的講法是「同體義分」。

慧遠的「同體義分」說基於其心識說。慧遠基本的心識觀是真、妄、事三識說，即將心識分為真識、妄識、事識三者，真識即如來藏心；妄識即第七虛妄之心，即《起信論》中的業識及現識；事識即前六識¹³。慧遠認為事識之六識是不能同時生起的，而妄識之六識與真識之六識能夠同時生起。《大乘義章·八識義》：

問曰：何故妄中六識一時頓起，事識不爾？釋言：妄中境從心現，心外無法。以心現故，一時並生。事識之中，心境別體，別體難了，故識不並。妄中六識，並用既然，真中六識，並用亦爾。¹⁴

慧遠認為事識之六識是心境別體的，也即未認識到萬法唯識的道理，認為心外有實境，與心別體，因為這個緣故，所以事識之六識不能同時生起。這是慧遠的獨特看法，恐不符合毗曇對於六識生起同時與否的觀點。而妄識及真識中的六識知

¹² 「別教、通教、通宗」是地論師特有的判教觀，其中的「通宗」大乘是其所認為的最為究竟的教派。具體請參看青木隆：《敦煌寫本にみる地論教學の形成》，《地論思想の形成と変容》，頁 45，金剛大學校外國語叢書二，2010 年，國書刊行會。

¹³ 《大乘義章·金剛三昧義》：「心別有三。一者事識。所謂六識緣事之心。二者妄識。亦名業識亦名現識。所謂第七虛妄之心。三者真識。所謂第八如來藏心。」

¹⁴ 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0525，b10- b14。

道心外無法，心境是同體的，所以能夠一時並生。這是就心境的同體與別體講，具體而言，真識不僅心境同體，同時，真識中的恆沙佛法也是同體的；事識不僅心境別體，同時事識中的心心所也是別體的，如小乘毗曇所建構的「五位七十五法」，諸法之間都是有自性差別的。

真識中的諸法是「同體」的，而事識中的諸法則是「別體」的。同體與別體的差別是什麼呢？就真識來講，「同體」具有「離相離性」的特性，《勝鬘經義記》：

真實之法，云何名藏？以所藏故。云何名空？以其无相及无性故。云何无相？如馬鳴說：是真如法，從本已來，離一切相。謂非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相。非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。如是一切妄心分別，皆不相應。

云何无性？如來藏中恒沙佛法，同一性，互相緣集。无有一法別守自性，故名爲空。如就諸法，說以爲常，離諸法外无別有一常住性可得。我、樂、淨等，類亦同爾。又就常等，說爲解脫，離常等外无別有一解脫自性。法身、波若，類亦同爾。如是一切。是故諸法皆无自性，无此性相故說爲空。¹⁵

真實如來藏具有離相離性的特性，慧遠在《大乘義章》中論述「法身」、「涅槃」等都具備此特性。關於離相，慧遠用了《起信論》中「心真如門」講「如實空」時對如來藏「離相」的描述。所謂「相」，即是妄心分別的一切妄相。關於「離性」，慧遠則從如來藏中恒沙佛法「互相緣集」的角度來論證，因為如來藏中的恒沙佛法是「同一體性」的，所以沒有任何一法能夠「別守自性」，這就是性空。慧遠以「常、樂、我、淨」等法為例進行說明。如果將如來藏中諸法說為「常」，那麼在諸法之外是沒有一個「常」的自性可得的，「樂、我、淨」等法也是如此。同時，又可以將此「常」等諸法說為「解脫」，那麼，在「常」等諸法之外是沒有一「解脫」的自性可得的。由此類推，如來藏中一切諸法都是如此。這就是慧遠由恒沙佛法「互相緣集」而得出的諸法皆不能「別守自性」的論證。此性空是講恒沙佛法之間的圓融無礙所以沒有自性，而不是講恒沙佛法本身的空無所有。

這是如來藏「離相離性」的特性，但如果如來藏僅是離相離性的，如何解釋如來藏中所含的「無量性功德」？所以，慧遠接著講，雖然如來藏中「無有一法、別守自性」，這是「同體」；同時「無有一性、而無不性」，這是「義分」。區別於事識中諸法的性相之別，真識中諸法的區別只是「義」的差別，而非「性相」的差別。《大乘義章》：

二實性觀。內照真實，如來藏性，唯是法界恒沙佛法，同體緣集，互以相

¹⁵ 勝鬘義記，CBETA，X19，n0351，p0888c06-p0888c17。

成。不離不脫，不斷不異。良以諸法同體緣集互相成故，無有一法別守自性。雖無一性，而無不性。無有一性，即是如如一實之門；而無不性，即是真實、常、樂、淨等法界門也。體性常然，古今不變。¹⁶

根據引文，如來藏中諸法是「同體緣集，互以相成，不離不脫，不斷不異」，所以沒有一法是具有自性的。但正因為如此，如來藏可以表現為任何的「性」。「無有一性」是從「如如一實之門」講；「而無不性」，則可以從真實、常、樂、我、淨等門講。由此我們可以知道，如來藏中恆沙佛法是就如來藏體的不同法門來講的。同時，「無有一性、而無不性」，這類似於中國傳統道家「大象無形」、「大音希聲」的思維模式，最大的「象」是沒有形的，所以可以為任何「象」的根基。正是在如來藏「無有一性、而無不性」基礎上，慧遠講「同體義分」，因為此處的「性」即是「義」。《大乘起信論義疏》：

所言義者，隨事名義；雖體一味而隨義萬差，然則體、義不殊：無有一性，即是如故；而無不性，義差別故。此二即是極理體狀。¹⁷

「性」就相當於「義」，「而無不性」就是「義門」分別的根據。「義」就是如來藏心體「隨事」差別的意思。如來藏心體是一味的，但可以隨義萬差，其根據在於如來藏心體具有「雖無一性而無不性」的特點。「雖無一性」即是「同體」；「而無不性」則是「義分」。這就是「同體義分」的含義。

以上是對慧遠「同體義分」的論述，下面講敦煌 S.4303「體義俱融」說：

通宗大乘者，體義俱融，一體一切體，一義一切義。一體一切體，故無義而不體；一義一切義，故無體而不義。體義融於彼此而恒體恒義者，豈可以不體義之相而局哉。然妙德自彰，故和而不同，參而不雜。是以雖可就體以彰義，此義非用義。就義以彰體，此體非法體。雖復就體義以彰名，此名非名名。是以《經》言，於一名法，說無量名；於無量義，說無量名。是為無名之名，雖名而非名。涅槃無名，義在於此。¹⁸

此說是對慧遠「同體義分」說的進一步發揮，講「體」與「義」兩者的圓融無礙，強調「一體一切體，一義一切義」。敦煌 S.613 亦有相關論述，此不詳論¹⁹。

¹⁶ 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0536c11-p0536c17。

¹⁷ 大乘起信論義疏，CBETA，T44，n1843，p0179，a02-p0179，a05。

¹⁸ 《藏外地論宗文獻集成續集》頁 222。

¹⁹ 《藏外地論宗文獻集成續集》頁 72：「語其通宗，要是返而彰體，方是其體既顯，其六入門論一體一切體，體無不彰。語一義一切義，義無不顯。一法一切法，法無不在，一理一切理，理無不窮。一道一切道，道無不通。語一不可以一相辨。論異不可以異相彰。一異所不易而恒一恒異，旨超三量，五分莫陳。六假弗擬其疏，四執罔知其蹤。故餘非其況，唯體是宗。故言通宗耳。」

敦煌 s.4303 進一步舉例解釋了「體義俱融」：

問曰，通宗涅槃，云何體義俱融？答曰：若說波若，則解脫、法身、菩提、涅槃，皆是波若。若說解脫，皆是解脫。若分別體義，亦言『摩訶波若亦非解脫，如來之身亦非解脫，菩提、涅槃亦非解脫』，具此無礙，方名解脫。波若亦爾，具此圓照，方名波若。法身亦爾，具此真體，方名法身。涅槃亦爾，具此圓寂，方得名為大涅槃。菩提亦爾，具此圓道，方得名為無上菩提。自余萬義。常樂我淨、法界等法，皆亦如是。隨所辨宗，以之為體，以餘法釋，成以為義。²⁰

文中以如來藏中波若、解脫、法身、菩提、涅槃等諸法為例解釋通宗的體義俱融。從通的角度講，諸法都具備它法的特性；從別的角度講，諸法又各各不同。文中最後進一步講，通宗涅槃的諸法，隨便取一法為「體」，其他諸法都是「義」，以此證成諸法的圓融無礙。

總結而言，就「體義俱融」講，體與義的關係頗為微妙：

首先，體與義的關係不能簡單的界定為整體與部分的關係，因為慧遠認為從體分出的任何一義都同時能夠概括體的全體，「一體一切體，一義一切義」。

其次，體與義不是簡單的本體與屬性的含義。如《起信論》一心開二門，性質相反的二門都可以從一心開出，顯然這不是一般意義上本體與屬性的關係。

慧遠講真識心「無有一性，而無不性」，也即真識心體本身是沒有任何性質的，但卻能夠顯現成任何性質，當然包括相反的性質。這是真識心體不可思議之處，也是佛法的微妙之處。

總結而言，地論師的體義說是對如來藏及其功德的描述，也是對如來藏緣起的描述。慧遠的同體義分說強調，在如來藏體中，萬法的差別不是體的差別而僅僅是「義」分的差別。由此，萬法與如來藏心體是可以融通的。敦煌 S.4303 則在此基礎上進一步明確的強調體與義之間圓融無礙的關係。

（三）、地論緣起理論與「體義說」的關聯

我們認為地論師體義說是在其緣起思想基礎上的進一步理論創新。地論師的緣起思想經歷了從三種緣集到四種緣集的發展，在自體緣集基礎上進一步提出法界緣集。體義說也隨之從同體義分向體義俱融轉變。兩者的關係可以這樣理解，自體緣集即如來藏緣起，此緣起說是以如來藏為根本緣起萬法，包括有為無為之法，其主體是如來藏，緣起的萬法處於枝末地位。其思想邏輯與「同體義分」說是類似的，也即以如來藏為體，萬法為「義分」。

法界緣集則強調如來藏、有為法、無為法的圓融無礙。其思想邏輯與「體義

²⁰ 《藏外地論宗文獻集成續集》頁 229.

俱融」說類似，強調體與義的圓融無礙。

地論師的緣起思想由自體緣集發展到法界緣集，其體義說也由「同體義分」發展到「體義俱融」。「法界緣集」及「體義俱融」的提出代表了地論師思想發展的頂點。在此之後，華嚴宗取而代之，以「法界緣起」為核心，通過六相、十玄、四法界等理論對其展開別開生面的闡述，由此開宗立派，建立華嚴宗。

二、地論「體義說」與華嚴「理事觀」

地論師雖然在「自體緣集」基礎上講「法界緣起」，但基本上是從有為、無為及自體緣集三者的圓融來講法界緣起，或者是從「體義俱融」講，並未對其進行充分的論述。真正對「法界緣起」展開別開生面論述的是華嚴宗。華嚴宗從六相、十玄及四法界等方面對法界緣起展開充分的論述，由此達到中國佛學思想的最高峰。儘管如此，我們還是可以很容易的看出地論思想對華嚴宗的影響。此處僅以地論師「體義說」與華嚴宗四法界的關係做些簡單分析。

地論師的「體義說」講如來藏體與其中諸法圓融無礙，其根據在如來藏中諸法都是沒有離相離性的，諸法的分別只是「義」的分別，而非事識中的性相之分。由此，如來藏與其中諸法能夠圓融無礙。

華嚴宗「四法界」觀是其重要思想，四法界即事法界、理法界、理事無礙法界及事事無礙法界。華嚴宗講法界緣起，關鍵是要證成后二種法界。地論師講體義俱融，其應用範圍限定在如來藏中，而華嚴宗講理事無礙事事無礙，其應用範圍則擴展到事法之上。地論師認為事法本身是有隔礙的，有性相之分，是「別體」的，所以事法與如來藏體是不能直接圓融無礙的。那麼華嚴宗講理事無礙、事事無礙的根據是什麼呢？這裡根據慧遠《大乘義章》及杜順《華嚴法界觀門》對兩者講理事、事事無礙的依據做些比較研究。

慧遠雖然認為事法因為「別體」而不具備六相圓融的特性，但同時認為事法在攝入心體之後也具備六相圓融的特點，也即具有「事事無礙」的特性。《大乘義章·六相》：

此六（六相）乃是諸法體義。體義虛通，旨無不在。義雖遍在，事隔無之。是以論言：一切十句，皆有六相，除事。事謂陰界入等。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，陰界入等一之中，皆具無量六相門也。²¹

慧遠認為「六相」是就諸法的「體義」講的，也即是從「同體義分」的角度講。慧遠繼承《十地經論》的觀點，認為在事法中是不具備六相圓融的特性的。根據

²¹ 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0524，a06-p0524，a11。

前文中關於慧遠真妄事三識的論述可知，事法對應於事識，是有性相之別的，是別體的。但慧遠並沒有止步於此，認為如果「攝事相以從體義」，那麼「陰入界」等事法也是六相圓融的。《大乘義章·六相》舉例說明：

今更就彼色無常中，以辨六相，餘類可知。總攝諸義，以為無常，是名為總。就此總中，開出無量恆沙佛法，無常隨彼，則有無量，謂色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常，乃至真實緣起無常。有如是等無量差別，是名為別。就彼別中，色苦等上，皆有無常，是名為同。無常雖同，而色苦等各各不同，是名為異。就此異中，義門雖殊，體性不別。性不別故，義門雖眾，不得相離。不相離故，隨諸義門，所辨無常，得攝為一，是名為成。體雖不別，義門恒異。義門異故，無常隨之得為眾多，是名為壞。如是色中，無量諸義，及餘一切陰界入等，准此可知。²²

此文的目的雖然是論證事法具有六相圓融的特性，但其所用理論依據是「同體義分」。慧遠將一切事法攝之為「義」，并「總攝諸義、以為無常」，這是以「無常」為總相，由此總相之「無常」開出的恆沙佛法皆具備無常的特性，但同時此恆沙佛法有無量差別，這是別相。恆沙佛法上皆有「無常」之義，這是同相；恆沙佛法各各不同，這是異相。就諸法的異相而言，差異只是「義門」的不同，「體性」是相同的，也即諸法是「同體義分」的，所以諸法不得相離，由此可以共同構成「無常」，這就是「成相」。同時，諸法的「義門」的差別是壞相。由此可知，慧遠講事法的六相圓融，還是就「同體義分」來講的。

慧遠所講事法的六相圓融，具有華嚴所講「事事無礙」的特性，其關鍵在於「攝事相以從體義」。怎麼「攝事相以從體義」呢？從《大乘義章·八識義》講真、妄、事三識的相攝：

攝末從本，會事入虛，一切諸法，唯是妄想，自心所現，如夢中事皆睡心現。於此分中，能起之心及妄分別，說為妄識。是故經中，說一切法悉是妄想。更作一重，攝末從本，會虛入實，一切諸法，皆是佛性，真心所作，如夢中事皆報心作。於此分中，能起之心，變為諸相，說為真識，以一切法真所作故。涅槃宣說：一切諸法，悉是佛性。三識如是。

從事識攝入妄識，認識到一切事法都是妄想，這是對「自性」執著的打破；然後從妄識攝入真識，進一步打破對「妄相」的執著。這大概即是「攝事相以從體義」的步驟吧。這個過程的關鍵是認識到事法的虛妄，也即通過「緣起性空」及「萬法唯識」等理論對事法性相進行徹底的破斥。通過「攝事相以從體義」，事法已經

²² 大乘義章，CBETA，T44，n1851，p0524，a28-p0524，b11。

沒有了「性」「相」的差別，由此可以講事法的「六相圓融」。慧遠此說已經論證了事法之間圓融無礙的可能性，但並未展開論述「事事無礙」法界。

華嚴宗對「理事無礙」及「事事無礙」的論述集中在杜順的《華嚴法界觀門》。《華嚴法界觀門》第二「理事無礙觀」及第三「周遍含容觀」所觀之境即是「理事無礙」法界、「事事無礙」法界。澄觀和宗密的注釋對此有詳細的闡發。與慧遠講「事法」六相圓融不同的是，華嚴宗並沒有一「攝事相以從體義」的步驟，但華嚴宗也未直接講「事事無礙」法界，而是先講「真空觀」。「真空觀」分四句十門講，對於色與空進行反反覆復的論述，陳英善先生認為其「目的在於令吾人確切地把握真空理性，此反映了真空理性之道理實不容易為吾人所理解所把握，因為吾人常以斷空或虛空等來理解真空，或將真空混淆於實色中」²³。

四句中的第一句即是「會色歸空觀」，此觀破斥人們對於色與空錯誤的理解，並在此基礎上闡發「色即是空」的正義。這裡作簡單的論述。《華嚴法界觀門》分四句講「會色歸空觀」：

就初門中為四：一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空故，不是空也。以色舉體是真空也，故云以即空故。良由即是真空，故非斷空也。是故言由是空故，不是空也。

二色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。然青黃無體，莫不皆空，故云即空。良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也。

三色不即空以即空故。何以故？以空中無色故不即空，會色無體故是即空。良由會色歸空，空中必無有色，是故由色空故，色非空也。上三句以法揀情訖。

四色即是空。何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是空²⁴。如色空既爾，一切法亦然。思之。²⁵

第一句強調色法不是斷空，真空不同於斷空。所謂的斷空即是斷滅色法之後所得之空。第二句強調青黃的色相不是真空，同時此色相又是無體的，所以即是空。由此，色法有兩個方面，一是青黃差別的一面，一是無體的一面，前者不即空，後者即空。第三句講因為真空中無色相，所以色不即空；又色相無體，所以色即是空。而此真空中是無色相的，所以色相不是真空。第四句講色法必定不異於真空，因為色法必然是無性的。

總結而言，對色空分別有兩種觀點，將色法視為「色相之色法」或「無性之

²³ 陳英善，《就〈華嚴法界觀門〉論華嚴思想之演變》，中華佛學學報第 08 期（p373-396）：（民國 84 年），臺北：中華佛學研究所。

²⁴ 「空」原文為「故」，根據宗密《注華嚴法界觀門》改。

²⁵ 摘自澄觀《華嚴法界玄鏡》，CBETA，T45，n1883，p0673，a08-p0674，a05。

色法」；將「空」視為「斷空」或「真空」。杜順認為，「色即是空」的「色」是無體無性的色而非「色相之色法」，「空」是真空而非斷空。正因為色法是無體無性的，所以色法是真空。這就是杜順所講「會色歸空觀」的意思。要將色法歸於真空，其關鍵在明白色法的「無體」「無性」。

對比慧遠「攝事相以從體義」與杜順的「會色歸空觀」，我們很容易發現兩者的相似性。慧遠講事法之間的六相圓融，其所謂的事法並非事識（前六識）所執著的具有性相分別的事法，而是在消解性相分別之後的「事法」，只有這樣的事法才具有六相圓融的特性。同樣的，杜順所講的「色即是空」的「色」也是無性無體的色，而非常人所執著的實實在在的色法。只有在此前提下才能講理事無礙、事事無礙。

將地論「體義說」與華嚴宗四法界比較可知：

首先，地論師「體義說」的應用範圍限定在如來藏法之中，慧遠雖然也講事法在一定條件下是圓融無礙的，但并不以之為討論重點。華嚴「四法界」應用範圍比地論「體義說」大，由如來藏體而擴展到事法界，明確強調事法之間的圓融無礙。此說是華嚴宗的特色所在，也是華嚴宗超越于地論師之處。

其次，理事無礙和事事無礙的基礎還是如慧遠講的，「離相離性」。慧遠從「攝事相以從體義」講事法與理體、事法與事法之間的圓融；而杜順則從「會色歸空」講理事無礙、事事無礙。通過「會色歸空」我們可以知道，理事無礙、事事無礙中所講的「事」已非常人所執著的具有性相之別的事法，而是無性無體之事法，如此方能講無礙圓融。

三、結論

地論師在如來藏緣起的基礎上提出其獨特的「三種緣集」說與「四種緣集」說，兩者分別以「自體緣集」、「法界緣集」為最高緣起。依據于此二種緣起說，地論師提出了獨特的「體義」觀，用以進一步解釋「自體緣集」與「法界緣集」。慧遠提出「同體義分」的概念來講如來藏體與其中恆沙佛法的關係，認為恆沙佛法都是同體的，即都以如來藏為其體，其差別只是「義」的不同，而非「性相」差別。敦煌 S.4303、S.613 則在慧遠「同體義分」基礎上強調「體義俱融」，講「一體一切體、一義一切義」。我們認為，慧遠的「同體義分」對應於其「自體緣集」觀，而敦煌 S.4303、S.613 講「體義俱融」則是地論師從「自體緣集」向「法界緣集」轉變的反映。

地論師關於體與義之間的圓融無礙的講法對於華嚴宗理事無礙、事事無礙理論有重要啟發。慧遠認為，雖然事法有性相之別而不能圓融無礙，但如果「攝事相以從體義」，事法與事法之間也能夠圓融無礙。華嚴宗講理事無礙、事事無礙，通過杜順《華嚴法界觀門》的論述可知，理事無礙、事事無礙的前提是對於事與理的正確認識。《華嚴法界觀門》中開篇講「會色歸空觀」，區分兩種對於色與空

的認識，即「色相之色」與「無性之色」、「斷空」與「真空」。杜順認為，「色即是空」的「色」是無體無性的色而非「色相之色法」，「空」是真空而非斷空。正因為色法是無體無性的，所以「色即是空」。杜順此「會色歸空觀」與慧遠「事相以從體義」有異曲同工之妙。

此外，地論師體義說與智儼《華嚴一乘十玄門》的十玄思想有很大關聯。較為重要關聯有兩個方面。其一是對「自體」概念的應用，智儼將自體與法界并用，也反映了初期華嚴宗並未嚴格區分如來藏緣起與法界緣起的情況。其二是對於法界平等無礙而其中萬法又各自差別的解釋，慧遠講如來藏「無有一性而無不性」，而智儼則進一步就法界實德來講。

參考文獻

1、原典文獻

《十地經論義記》，CBETA，X45，n0753。

《大乘起信論義疏》，CBETA，T44，n1843。

《大乘義章》，CBETA，T44，n1851。

《華嚴法界玄鏡》，CBETA，T45，n1883。

《華嚴一乘十玄門》，CBETA，T45，n1868。

《勝鬘義記》，CBETA，X19，n0351。

青木隆、方廣鎬、池田將則、石井公成、山口弘江，《藏外地論宗文獻集成》，韓國 CIR 出版社，2012 年。

青木隆，荒牧典俊，池田將則，金天鶴，李相旻，山口弘江，《藏外地論宗文獻集成續集》，韓國 CIR 出版社，2013 年。

2、中日文專書、論文

木村清孝（1996）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。臺北：東大圖書公司。

坂本幸男，〈同體緣起の構造とその意義〉，《印度學佛教學研究》，Vol.3，No.1（1954）。

青木隆（2010）。〈敦煌写本にみる地論教学の形成〉，《地論思想の形成と変容》，金剛大学校外国語丛书二，国书刊行会。

陳英善（1995）。《就〈華嚴法界觀門〉論華嚴思想之演變》，中華佛學學報第 08 期，臺北：中華佛學研究所。

賴永海主編（2010）。《中国佛教通史》，第 7 卷，南京：江蘇人民出版社。

魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社。