

華嚴宗六相圓融思想之流變

釋見光

圓光佛研所三年級學生

提要

六相圓融思想是華嚴宗重要的思想之一，其名目最早雖根源於《華嚴經》中，但是其思想源頭並不是淵源於華嚴宗，而是起源於世親在《十地經論》中對《華嚴經》十句排法的提示，由應知「除事」來了解六相。

《十地經論》傳來中國後，發展成為地論宗，在地論宗中，法上以一即一切，淺深平等來說六無六相，指出以離言看六相。慧遠繼承法上法脈，不說離言，而是以六相是諸法體義，故攝事以從體，則具無量六相門，直接針對諸法之體義說六相；並以總別與同異二組已是完整的概念，為補同異不含整體與部分相依的關係，則又補上成壞一組，這是為更顯出六相一體之意涵而說六相，並也指出壞非滅壞之意，以破除一般人對壞相的印象。

在智儼時，其承續地論宗思想，而悟入華嚴的關鍵在於由六相開始，並將因六義之緣起力用關係，顯出六相的無盡與圓融，並以因果的同時來比擬出總別的相即性，顯現出華嚴宗六相圓融思想的無盡與無礙。以理事的無礙述說六相圓融，將其發展成為華嚴宗法界無盡緣起理論的重要思想之一，其是銜接地論思想與華嚴宗思想的重要性人物，並為法藏未來開宗立派奠下了根基。到了法藏時，多在智儼所說之下再度呈顯出六相圓融之特色，提出圓融、行布不二的觀念，成為未來近代學者將其運用在解釋六相上的藍圖。

六相圓融、法界緣起、因六義、因七相、種子六義、圓融無礙

一 前言

華嚴宗的思想以法界無盡緣起論為主，其中以六相圓融思想頗具代表性。六相最先見於《華嚴經》，開始並不受重視，後因《十地經論》的傳入中國，由地論師對十地思想的闡釋，而注意到六相之間的無礙關係，並由華嚴祖師藉六相圓融思想的回應，闡釋華嚴法界無盡緣起，及與六相圓融思想一脈相承，可說六相圓融思想即是法界的無盡緣起理論。

法界無盡緣起理論在《華嚴經》這一大部經典來說，可以認為是華嚴六相圓融思想的展現。然而，隨著時代的不同，近代一些學者更結合了西方哲學思想來詮釋華嚴思想，以方東美（1899~1977）為例，其以哲學上慣用的名詞，如「機體統一」（organic unity）或「機體主義」（organism）等，來詮釋華嚴的宇宙觀，這宇宙觀所要述說的就是整體與部分，或部分與部分之間不可分割的關係，¹這在華嚴思想來說就是六相圓融思想。另外，方立夫則直接以「系統論」來論述六相圓融說等。²這些在學界，也都是一種打破中國佛教傳統詮釋學的另類創新。

但溯本探源，以西方哲學方式來探討中國的華嚴思想總有未盡其意之感。因此，本文先追溯六相圓融思想最原始的意涵，探討此思想的形成，藉由六相圓融思想而深入華嚴的法界無盡圓融。華嚴的無盡法界緣起是諸佛海印三昧中所現化的定境，亦是法界的本來實相，佛為教化故宣說此經，後人為闡發此思想，藉由著書立說，建立出一套有系統的學說體系，期能於實踐中體悟出華嚴這不思議境界。因此，在華嚴宗成立以前，智儼就是將其轉化為具體學說的先趨者，其本身遍覽諸經，在智正門下學習，承續地論南道派的法統，因異僧指引其由六相悟入華嚴義理，³故而開啟了華嚴的思想體系，成就了未來法藏開宗立派的基礎。但

¹ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁3。

² 方立夫，《法藏》，頁130~132。

³ 《華嚴經傳記》，T51, no. 2073, p. 163, c7-15。

是，在華嚴思想領域中，對於研究法界緣起觀的很多，而對於六相圓融思想的探討則相對不足，因此，本文針對六相，先了解地論宗對六相的詮釋，再進而闡述智儼如何在地論宗與在華嚴宗成立前確立六相圓融思想，以及而後，法藏藉由六相義理的闡發如何更談六相圓融。本文將範圍鎖定在華嚴宗法藏大師之前為探討主題，於中並涉獵到地論宗中有關六相之諸師的詮釋，分別對諸師在六義理上之特殊性予以探討。

二 地論學派的六相說

世親是古印度人（約西元 400-480），原是信奉小乘空宗之學者，後來在阿逾陀國聽人誦《十地經》而信奉大乘，世親為其釋意，是為《十地經論》，由此，傳到中國後形成地論宗。在諸論師中，對世親菩薩之六相重視者，目前在文獻中，能見其相關記載的只有慧光這一系之法上與慧遠，而地論宗分為北道與南道派，慧光是地論南道派，智儼雖然也屬於慧光南道派的這一法脈，但是，卻不是承續於法上與慧遠這一系。⁴另外，其傳記中也指出，其因異僧指引，故由六相悟入華嚴別教一乘思想，⁵無形中對智儼正是另一個轉折點。因此，在了解智儼六相思想前，可先探討世親對六相的詮釋，而後在地論宗興起後，關於法上與慧遠有關六相之詮釋，最後，再討論法藏在成熟期如何詮釋六相圓融思想，以了解六相圓融思想的發展歷程。

（一）世親對六相之詮釋

針對地論宗所依的論典，菩提流支翻譯世親菩薩的《十地經論》卷一中，了解世親依於《十地經》如何對六相之詮釋與運用，如下：

⁴ 鎌田茂雄，《中國佛教通史》，第四卷，頁 370-378。

⁵ 《華嚴經傳記》，T51, no. 2073, p. 163, c7-15。

明者見智得證；說者於中分別；入者信樂得證；智慧地者謂十地智，如本分中說，此是根本入。…此修多羅中說依根本入有九種入…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，謂**總相、別相，同相、異相，成相、壞相**。總者是根本入；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。⁶

文中道出《華嚴經》中的十句排法皆依於六相，並以「總相」為十地智，即是根本入，來開展出六相。「別相」者是依根本入而開出其他九入；「同相」則是指其不離根本入而講，指依信樂得證；「異相」者，由同說別，具有差別性；「成相」是以第一句簡要的說，其餘九句則都融入第一句中，所強調的是其相依無自性的部分；「壞相」是指依其略說，再一一展開而廣說有九入，各具自性，是為壞相。另外，此六相還要除卻事相的分別，其中，「事相」是指陰界入等。

由此可知，世親菩薩已注意到《華嚴經》中有六相之關係，強調一切所說十句皆含有第一門是總門的特性，也注意到總別之間的不可分離性，指明六相要除以事相來對待。關於此應是地論宗對六相理解最重要的基楚，於後，在諸師中常於此概念再加以詮釋，甚至到華嚴宗時則更深入的融入華嚴法界緣起思想中，跳脫對「事」的隔礙。此時所說之六相已具有未來華嚴宗六相圓融理論的雛形，並也初步道出六相之間的關係與特質。

（二）法上對六相之詮釋

法上（495~580）之六相是離言說相，故六無六相，但非是不可言說，故云：

⁶ 《十地經論》，T26, no. 1522, p. 124, c5-p. 125, a5。

為教化故作此優劣之說，真實之相不可依言而取，故云「應知」。又解，一即一切，淺深平等，六無六相也。⁷

真實之相不依言應是指超越言說所能及，此離言是指首先要破除一般人對文字的概念認知。文中「一即一切」，法上在論述六相中，雖已點出相即的思想，但未進一步用來說明六相，而是以言說易落入事相中，故須離言，但離言並不是不言，只是不要入文字相中，所以說六無六相，此亦是世親所說之「除事」。以下法上又進一步說道：

六種正見者，一行為總，眾行為別，總別俱融為同，總別差殊為異相。證相順為成，相違相背為壞。是總，本入者，智慧地體也；別者九入也，依止本者；非本，末則不立；非末，本則不滿，故云滿也。九皆是入口，九入階降名增，舉一，眾無不統為略，歷別而彰為廣。如世界成壞者，借喻以況，成時微塵不增，壞時微塵不減，圓極常爾，義無障礙，故為況也。⁸

文中的總與別即是本與末，作如此說，可從伊藤瑞叡於西藏對梵文原典考察中，關於總別之意，其翻為本分與末分來作一個連結，⁹但如上菩提流支譯世親的《十地經論》中則提到「本」，此本是「根本入」即是「總相」。¹⁰而後傳到中國，法上開始延用更說本、末。在智儼時，本末思想是運用在法界緣起中之染法緣起的論說上，¹¹而於六相思想智儼並沒有述及本、末之概念，但法藏所談之本、末則是融合了智儼在染法緣起中之本、末思想，運用在六相的概念上。¹²法上以總別的相依性而論說其他四相，其是從總

⁷ 《十地論義疏卷第一·第三》，T85, no. 2799, p. 762, b21-24。

⁸ 《十地論義疏卷第一·第三》，T85, no. 2799, p. 762, b25-c4。

⁹ 伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道基礎研究》，頁 645。

¹⁰ 本文第 3 頁。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 63, a29-c10。

¹² 《華嚴經探玄記》卷 9〈22 十地品〉：「汎論緣起法要有三門。一末依於本有起不起。二彼所起末既帶於本。是故相望有同有異。三彼帶本之末既為本收。是故當體有存有壞。若不具此三不成緣起。三中各二故但唯六。」，T35, no. 1733, p. 282,

別一組而延申出其他二組，並且，末依本不離本，故不增不減，圓極常爾，是以六相之間並非獨立之概念。

（二）慧遠對六相之詮釋。

到了慧遠（523~592），其對六相義理已可更廣泛來談，具有其獨到見解，這在其《大乘義章》中可看出：

六相之義，既通諸法…此六乃是大乘之淵綱，圓通之妙門，若能善會斯趣，一異等執迹道然無¹³

慧遠開宗明義說到六相乃大乘之淵綱、圓通之妙門，要能體達六相義理，以諸法皆可依六相義理來會通，故能消融一異之執。所以六相是諸法體義，如下所示：

六種相者，出《華嚴經》〈十地品〉也。諸法體狀，謂之為相…故有六種，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，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，陰界入等一一之中，皆具無量六相門也。¹⁴

慧遠對六相更明白的指出攝事以從體，是從宇宙萬有的本體性或本質性來立論，而六相在諸法體狀上只是為「六相」，若從體義上看則是體義虛通，旨無不在，所以仍須「除事」，亦即因事相上的執著，才不能澈見諸法的真義。因此，慧遠避開除事，而是進而從攝事從體來講，以能「體義虛通，旨無不在。是故，慧遠所講的攝事從體，目的也是為了「除事」，仍未脫離此說。然而，在慧遠這一見解上，對六相也已有更深入的剖析，此是建立在世親

b1-5。

¹³ 《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 524, b11-16。

¹⁴ 《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 524, a2-11。

上更廣泛說六相。以此道理，經中一切的十句也皆具有六相，但仍須攝事以從體義來說十句。以下慧遠在《大乘義章》更從陰界入中，具體舉出色陰之例子來說明六相：

今且就一色陰之中，辨其六相，餘類可知。如一色陰，同體具有恒沙佛法，謂苦、無常、不淨、虛假、空無我等一切佛法，是等諸法，義別體同，互相緣集，攝彼同體一切佛法以成一色，色名為「總」；就此總中，開出無量恒沙佛法，色隨彼法則有無量，所謂苦色、無常色、不淨色、名用色、空無我色，乃至真實緣起之色，如是無量差別之色，是名為「別」；就彼別中，苦、無常等諸法之上，皆有色義，名之為「同」；色義雖同，然彼色苦，異色無常異，如是一切各各不同，是名為「異」；就彼異中，義門雖殊，其體不別，體不別故，諸義雖眾，不得相離，不相離故，隨之辨色，得攝為一，是故名「成」；成猶略也，體雖不別，義門恒異，義門異故，一色隨之，得為多色，目之為「壞」。壞猶廣也，據實論之，說前四門，辨義應足，為約同異成前二門，故有六也。¹⁵

文中觸角涉及到五蘊，也就是以陰、界、入中之五陰，其中以色陰為例，大凡一切諸法包括色法、心法，而諸法中具有苦、無常等法，此是恒沙佛法所論述範圍，其中佛法之苦、無常等法攝入一色陰中，此色陰為總相，由於攝諸佛法，故此色陰則具有苦色、無常色等之別相，又以同成一色，故不一不異，有同異相；以體同義別，故不即不離，有成壞相。慧遠舉此例之用意在於，色陰在此代表世親所謂的「事」，其有意將世親所謂的「除事」以「攝事相，以從體義」，用六相圓融思想來轉化，以六相是諸法體義，故事法雖別，而能體義虛通。另外，慧遠在《十地經論義記》中，

¹⁵ 《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 524, a11-29。同文在慧遠《十地經論義記》亦有類似描述。

對壞相特別強調云：「一色隨之分為多色故名為壞，非滅壞矣」，¹⁶對此指出一般人對壞相錯誤的認識，而是指相對於總來說，是別相的自性，故說為壞相。因此，六相之間是一體的概念，慧遠在此已道出。所以，慧遠明白指示出，總別與同異二組已是完整的概念，為補同異不含整體與部分相依的關係，則又補上成壞一組，為更顯出六相一體之意涵，此也為六相圓融說埋下了伏筆。

關於此點在魏道儒的書中對慧遠有更深入的剖析與補充，魏道儒認為，在總別之整體與部分的關係中，慧遠已認識到同一性與差別性的相依互存，而差別還具有無限性。魏道儒強調這些內容是為了論證佛法的無量、菩薩行的無盡，與法界中緣起的無盡。慧遠並也認識到同異的解釋承自總別的概念。「同」相當於同一性的概念，「異」即相當於差別性的概念，而同異一組的範疇是對總別表達一般與個別概念方面的說明。「壞」是指各個部分均有自己個性，但因都具有同一性的體，可以組成整體故說為「成」，是相對保持自己的獨立，¹⁷所以上面引文最後才說「說前四門，辨義應足，為約同異成前二門」。以此方法為未來華嚴宗的「六相圓融」確立了原則。以下將慧遠對六相的概念整合如下：

六相	內 容	
總別	整體與部分	左欄三組各有側重，但各以不同的角度切入，且三組各自有其相關性，但都源自於總別這一組。
同異	對總別表達一般與個別之概念 (同一性與差別性)	
成壞	同一性的體性與各別的自性 可以組成整體與部分	

¹⁶ 《十地經論義記》，X45, no. 753, p. 40, c9-10。

¹⁷ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 70-71。

其是將六相分為三組概念而加以配對分析，並以總別這一組為其他四相的基礎。

總上來說，法上的六相是六無六相，其從本末的相依關係上來論述總別六相，故而能成時微塵不增，壞時微塵不減，因為一即一切。在慧遠時，則將六相之義理漸漸的擴展，依於世親之陰、界、入，明白指出以從「體」來論六相，但這也是順從世親的「除事」來說體，並提到「壞，非滅壞」之觀念，以免混淆諸法自性是為壞之意，可以說，六相圓融的觀念在地論宗大體已備足，只是還未將其發展成無盡緣起思想而已。但也因為如此，智儼在《搜玄記》中說「准地論初六相，取之無不明了」，以顯出六相在地論宗中已完備。另外，在同一著作中提出「總別門，如六相等，從相入實故。」¹⁸，亦即在世親來說是要「除事」才能入實，而在慧遠而言是要「攝事以從體義」才能入實。但是，織田顯佑對法上與慧遠關於六相的看法上，認為「法上與慧遠的思想並不是將緣起法的相即相入當作問題，此緣起法的相即相入就是後來的華嚴教學才視為課題的」¹⁹關於此，法上在文中實際上已有稍提到「一即一切」，可是，並未深入探討。而「相即相入」確實是華嚴教學的特色，也是華嚴所探討的主題，更是六相圓融思想的基礎。²⁰然而法上、慧遠對六相仍圍繞在「除事」的課題中論述六相，在此基礎下，法界無盡緣起的相狀還未顯現。

三 華嚴宗的六相說

(一) 智儼六相說

智儼曾參考慧光的文疏，關於六相思想應亦有參究過地論宗

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 19, b23-24。

¹⁹ 織田顯佑教授著，《第四章十地經論的六相說和智儼緣起思想-從地論到華嚴》P.347

²⁰ 此部分可參考筆者之畢業論文，有更詳盡的論述。

諸師的所說，所以，跳出「除事」，進而從種子六義分析緣起事法的作用，論述六相在理事之間的相依無礙，這是智儼為從地論宗關於六相思想轉化為華嚴思想的過程中，以理事無礙來闡揚華嚴一乘思想。

1. 六相與因六義之關係

智儼（602~668）對六相的詮釋，首先從因六義中了解因、緣、果的關係，其是結合了種子六義的思想，來了解到法與法之間是互相緣起，進而分析智儼六相圓融思想就是從這關係中成就圓融無礙。

針對這方面，智儼由因、緣、果法來談理、事。而這因、緣、果法智儼首先引用了唯識中《攝大乘論釋》（以下簡稱《攝論釋》）的種子六義²¹與《成唯識論》中的「因緣」之理，²²而說到種現關係，由此關係來論述因與緣之力用，故此因緣果法之理即因六義，其之間的作用變化總括由六相來表顯之，由此六相就是法界無盡緣起的理論。以下先對《搜玄記》中，有關因六義之緣起變化作一番了解如下：

因緣生理，因有決定用，緣有發果能，方得法生。

若但因力，無緣發果能者，其因六義不現在前。²³

在法的生起中，因緣果三項因素是不可或缺的，在這一段文中，智儼主要所要表達的就是，此三種力用是同時存在的。在同時存在的當下，三種力用是交錯作用，因此，須有對果力用的因或能發果的緣，在作用下，才能有果的產生，此時才有所謂因的六義，這是法界緣起的動力。

智儼在提出「因六義」時，分別於《搜玄記》²⁴與《五十要

²¹ 《攝大乘論釋》，T31, no. 1595, p. 165, c15-p. 166, a5。

²² 《成唯識論》，T31, no. 1585, p. 40, a21-b6。

²³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 66, a20-22。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 66, a23-b4。

問》²⁵中有敘及。《搜玄記》在述因六義時有較多之解釋，目的是為了要說明六相在理事中的運用。而《五十要問》是智儼晚年的著作，其提到因六義的目的是在論述菩薩初起修行，應先觀如實因果。故智儼先舉焦、炎的例子，為了破除因果前後相生的過失，並以焦、炎比擬因果的同時，而主要說明總別的關係就如同因果之間，具有同時性，由因成果成，果成因成，故二者是不即不離。認為一物具有體空、相有之一體兩面，以無自性故，能與不同的緣相和合，同時，在緣起中能起不同的變化，卻能保有其自相的一面，故能組合成緣起果相。因此，因的力量大於緣時，則由因生不依緣生；若緣的力量大於因時，則由緣生不由因生，共有四組變化，其中以無力不待緣這一組，在緣起變化中是不存在的。是故，以此關係結合種子六義的思想，其目的是要導出在因六義中的緣生關係，由緣生中了解到緣起的變化是相依共同，彼此之間又是和合不相妨礙，本身之間能依其自性成就緣起的變化而產生果法。六相就是針對這相依無礙的關係，來詮釋法界的圓融與重重無盡。

明顯可知，智儼在《五十要問》中，側重於以因六義結合因緣中之種現關係，比擬因生果的緣起變化是異類、同類現行而展轉相望，此在六相中，是以同體、異體互相攝入無礙來表現，而顯發事法緣起變化之無盡圓融。²⁶以下先探討因六義思想的形成。

2. 因六義與種子六義、因七相之交攝

以因六義的思想來往前推至世親《攝論釋》之種子六義說，其在論述阿賴耶識種子之性質、作用，智儼則以種子六義來論述因緣果間的力用，作為法界緣起之體性、作用的變化。但在論述因六義與六相之緣起關係前，可先探討種子六義與《瑜伽

²⁵ 《華嚴五十要問答》，T45, no. 1869, p. 531, b10-14。

²⁶ 關於此部分之思想，將在筆者之畢業論文中，另闢一章詳細說明之。

師地論》(以下簡稱《瑜伽》)之因七相²⁷之滙歸，此在高峯了洲及黃俊威等論著中，都有將其與滙歸相作一整理。但在《瑜伽》的第二、三、四、五項中，其對《攝論釋》的滙歸，各自的想法則各有出入。峯其洲以《攝論釋》之「俱有因」、「隨逐至治際」亦同時含有《瑜伽》之「以他性為因，亦與後自性為因」及「已生未滅為因」，《攝論釋》之「觀因緣」亦同時含有《瑜伽》之「然得餘緣」及「然成變異」二因。²⁸而黃俊威與高峯了洲之差別在「俱有因」未含有「已生未滅為因」，「隨逐至治際」未含有「以他性為因，亦與後自性為因」。²⁹二位作者對種子六義與因七相之不同看法，筆者目前在其論著中，都未見其有確切的出處，但在另一方面，考究窺基之《成唯識論掌中樞要》(以下簡稱《樞要》)及《瑜伽師地論略纂》(以下簡稱《略纂》)，於中找到種子六義與因七相之會通說明，以下則依於原文，針對《樞要》第二至第五點之間特殊之處摘要如下：

與他性為因者，即種望於現行名為他性…即果俱有；其與後自性為因，非即此剎那，種子相生名為自性，前後生也，即恒隨轉…攝論·唯識以果世別開之為二。瑜伽據一念因能生二果，因無別故，合之為一，亦不相違…第三又雖與他性及後自性為因，然已生未滅方能為因，非未生已滅。即當六義中果俱有及恒隨轉二…第四又雖已生未滅方能為因，然得餘因非不得，即六義中第五待眾緣。第五又雖得餘緣，然成變異方能為因，非未變異，即六義之中無別相門，即待眾緣攝。

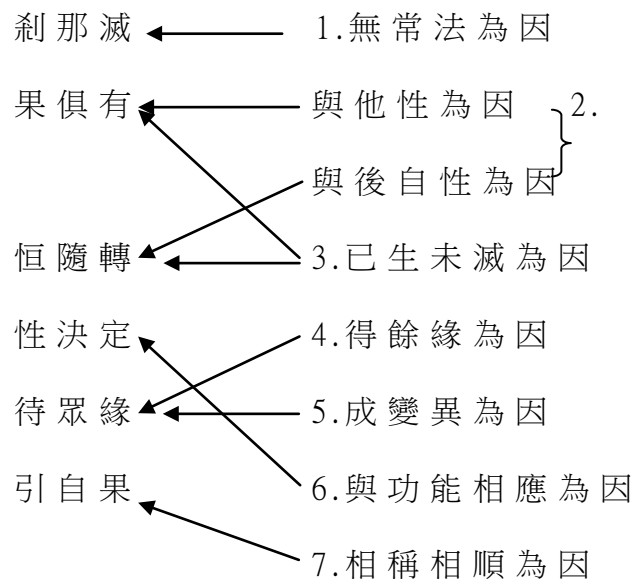
²⁷ 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 302, b5-17。

²⁸ 高峯了洲，《華嚴思想史》，頁131。

²⁹ 黃俊威著，〈華嚴「法界緣起觀」的思想探源〉，頁232。

夫待緣有二：一顯一因體不能生果故待眾緣。二顯待緣已方始變異，瑜伽據體即有別，開一為二。《攝論》、《唯識》以待緣義等，合二為一，亦不相違…總而言之，合六義中第二果俱、第三恒隨轉，瑜伽第二、第三義門對說，開六義中第五待眾緣，為瑜伽第四、第五。自餘一切六、七無差別。³⁰

上文「他性為因」是種生現，即「果俱有」；「後自性為因」是種生種，即「恒隨轉」。以第二之一念因開二果，即「果俱有」與「恒隨轉」，此點原則峯與灑相同，但差別在，其將第二點分為二項來配對，除此以外則與灑說均相同。但第三點則是黃俊威與窺基峯師洲斷不同之處。致於第四、第五點則一致認為是「待眾緣」。故若依《樞要》則如下圖所示：



但是在《略纂》卷 2 中，窺基大師則省略了第三及第五，筆者推測其思想應是他性與後自性都是源自於種生種與種生現，其狀態即是已生未滅，才能有「與他性為因」與「後自性為因」之種現問題，故第三之觀念源自於第二。而「得餘緣」與「成

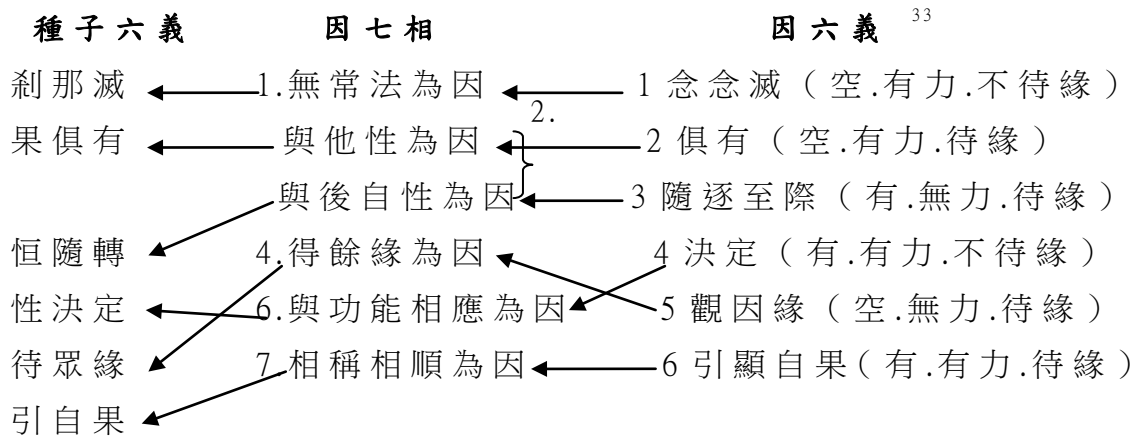
³⁰ 《成唯識論掌中樞要》，T43, no. 1831, p. 630, c28-p. 631, b20。

變異」，在上文中則說到變異有二種，即「因體不能生果」及「待緣已方始變異」二種。此二種是種生現的前後變化，其種子待緣後必有變異，如種生果，需待緣，待緣已方由種而變異為果，故第四與第五亦可會通。由此可推想《略纂》對《樞要》之會釋如下：

此中第三、第五，六義中無，餘五即彼六。如《唯識》第二，《攝論》第二等疏，《樞要》等會釋。³¹

文中則直以第三合併於第二；第五合併於第四因中，而說為如「《樞要》等會釋」，故由上文可知《略纂》將《樞要》做一會通，而更簡捷歸因七相於種子六義中。

因此，以因六義結合種子六義³²與《略纂》之因七相來看，筆者將三者結合歸納列表如下：



在《略纂》中已省略了第三與第五，可以說，在思想上更加精簡了。同樣，在因六義中，其有無、力用、緣等三組，共有2的3次方變化，即八種變化。但在，在前面已提到在因六義中無力、不待緣這一組不存在，原因在於，在八組變化中，其中二組，空、無力、不待緣等於什麼都不存在，不能成為果的因，及有、無力、不待緣不能構成法的生起，故不能成為有，無法

³¹ 《瑜伽師地論略纂》，T43, no. 1829, p. 31, c9-11。

³² 《成唯識論》，T31, no. 1585, p. 9, b7-26。

³³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 66, a20-b4。
《華嚴五十要問答》，T45, no. 1869, p. 531, b9-14。

成為因的意義。若將三組會通，無常為因時，以種子的自類相生而辨因緣的剎那生滅，此是空無自性，有力不待緣而自變化。與他性為因，即後一念是前一念的果，緣起無自性空，但有力而生果，故是與果俱；又恒隨後念自性為因，是依他起性，既是依他則須待緣且無力，以能引發後後念，故是有，此即「恒隨轉」，亦即因六義中之「俱有因」與「隨逐至治際」。而功能相應是指其性質而言，其性決定非失功能方能為因，故是自性有、有力、不待緣，即因六義之「決定」因。「得餘緣」則須是待眾緣，其在法生起上是無力而無自性空，即因六義中之「觀因緣」。最後相稱相順是有、有力，才能引顯自果，其須待緣，指因與果的相對應而言，故為「引顯自果」。

因門六義所排列出來的六個狀況與種子六義，都是種子從因上來說，在《攝論釋》中，種現生起時，種子同時具有此「種子六義」，而智儼以種子所具有之六義來比擬因生果時，因亦同時也具有此「因六義」。意即，當具足一個緣所生起的因時，必須同時具足這六個意義，而任何一個果產生，也必須同時具足這六個因。因此，種子六義與《瑜伽》之因七相相結合，可說是將種子六義透過緣起的因相，分析因的作用，而導出因門的六義，其目的是要解釋因緣之間的攝入無礙，而智儼說到因六義最主要是要說到緣起之體性、作用與在緣起的關係上是無礙與圓融，此圓融無礙正是六相所**要義**。

法上說六無六相，是從離言來說圓融，慧遠提到攝事從體，著重在從體義來了解六相，然而，不論是法上或慧遠，都是在針對世親的「除事」，只有智儼是反而從事相上來分析，由事中具有理，理中具有事，二者是互不妨礙來說六相。因此，若認為六相在事外，則是又偏離六相，是故，智儼綜合地論宗之思想，以因六義而取種子六義之思想，來解釋因果間的同時具起及事法間因緣變化的交錯關係，此中所要顯示的是緣起的無礙。更深入的將六相從事相來分析，由事相中來確切此圓融無礙之理。以下是智儼所提出的理事無礙之六相圓融說。

3. 理事無礙之六相

由上的論證中，智儼於《五十要問》之因六義的關係，而最後提到了六相，這顯示智儼融合了其豐富的學說基礎，目的是要談六相的圓融。其文如下：

其六義及前因果理事相成，更以六法顯之。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，自異顯同故。五成，因果、理事成故。六壞諸義，各住自法不移本性故。³⁴

文中說到「更以六法顯之」，即是智儼在對焦炎的例子，由因六義在因果理事間，融合每一緣起力用的交錯變化，而具體顯示六相的圓融無礙。上文是智儼對六相概念性的定義，針對此定義，法上也各有相關性的陳述，以智儼來說，智儼是重在三組各自的相依性，而法上側重在由總別導出同異與成壞二組。另外，在世親的「別依止本，滿彼本故」，及法上之「非本，末則不立；非末，本則不滿」來看，比照智儼之「別成總故」，似乎是相同的概念，都是在呈現總別是相依共成的關係，由此可看出，在六相的思想中，智儼融合了地論宗對六相的闡釋，也補上了自己對六相的理解。

智儼以這樣的現象來說明法界緣起生因，必同時同具有此因之六義，而此六義智儼以種子六義輔助來說明之，由因六義的緣起力用之變化，在呈顯出法界緣起是攝入無礙的緣起，也藉由此顯示出六相在法界中是同時具有，其融合了因果理事之間的隔礙，直顯出華嚴別教一乘的無盡緣起，這已超越了慧遠的攝事從體，更脫離了世親認為要「除事」的隔礙，而進化到了華嚴宗的法界無盡圓融思想中。

六相圓融義理具有理、事之一體的兩面，在晚年《五十要問》中，智儼更詳細的說明不離理事的原由（如上所述）。故智

³⁴ 《華嚴五十要問答》，)T45, no. 1869, p. 531, c7-10。

儼不離因果、理事來談六相，在早年著作《搜玄記》卷三〈十地品〉之第六地的文中則已見端倪：

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：何以得知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。

35

智儼認為六義、六相都是共成法界緣起之理。其中六相可以理、事二方面來融通，在文中智儼舉「四緣」之例子，在《五十要問》中，是藉由如前對因六義的論述，目的在顯現六相在事法上的無礙，更詳盡說明「順事義增」。然而，若以世親「除事」之理來看六相則「順理義顯」，相對於事相而言，六相則落入情執中義微。同樣的，將四緣事結合六相來看，由事法中更顯六相義理，則更能在四緣事相中更顯六相圓融，在如上之對《五十要問》之論述可知。因此，若單從六相來看六相義，則不易顯發六相在事法中的圓融無礙。世親的「除事」，是簡別事相。若只從事相上來論固然不具六相，同樣，只從理上也不具，唯以華嚴別教一乘的圓教之理來融通才可以。所以，楊政河以智儼的六相是三乘，法藏的六相是一乘，³⁶其實這是因為，智儼是介於地論宗與華嚴宗思想之間，要將六相圓融思想轉化為華嚴無盡法界緣起思想，而所作的權宜性詮釋，其實其真正所要闡發的是別教一乘的無盡圓融思想。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 66, b10-18。

³⁶ 楊政河，《華嚴哲學研究》，慧炬出版社，頁 512。

(三)法藏對六相之詮釋

智儼對六相的詮釋可以說是融合了當時諸多的學說而說六相，到了賢首法藏大師（643~712），則是承繼智儼對六相的闡釋，以譬喻更說圓融。

1.《一乘教義分齊章》之六相思想

舍之例子是承續智儼之說，法藏在問答方式中，再舉出房舍之例子時，則就多加譬喻來釋意，並且更具體的描述，用顯明的方式令人更明白六相。今簡略的摘取《分齊章》如下：

第三問答解釋者，然緣起法一切處通，今且略就緣成舍辨。問：何者是總相，答舍是。... 今既並成，故知相即耳，一椽既爾，餘椽例然，是故一切緣起法不成則已，成則相即，鎔融無礙自在圓極... 第二別相者，椽等諸緣別於總故，若不別者，總義不成，由無別時，即無總故... 云何說別？答：祇由相即是故成別，若不相即者，總在別外，故非總也；別在總外，故非別也... 第三同相者。椽等諸緣和同作舍，不相違故，皆名舍緣，非作餘物，故名同相也... 問：此與總相何別耶？答：總相唯望一舍說，今此同相約椽等諸緣，雖體各別，成力義齊故，名同相也... 第四異相者，椽等諸緣隨自形類相望差別故... 今異相者，椽等諸緣迭互相望，各各異故也... 第五成相者，由此諸緣舍義成故，由成舍故，椽等名緣，若不爾者二俱不成... 故知成相互成之耳... 何因得有舍義成耶？答：祇由椽等諸緣不作故，舍義得成。... 第六壞

相者，椽等諸緣各住自法本不作故。³⁷

以房舍為例，舍為總相，今舍之諸緣即是瓦、磚等，舍成，瓦、磚等才成其諸緣，以此「並成」說明總別相即，直接指出「鎔融無礙」。強調無別則無總，且在相即中也強調，別不是與總完全不相干，而是相對的概念，一成一一切成。論同相時，與總的差別在，總相在說「舍」，同相在說「緣」之成力齊，從相上來說，即萬法雖別，卻能和合共成為一體。論異相時，在於緣之「隨自形類」，這是因萬法之別，才能相望各異，是從表相上來說差別。成相者，以「成相互成」來概括之，所表達的是各個緣須相依互成的概念，「諸緣不作」指椽等諸緣不住自性，才可共成房舍。壞相者，是指諸緣的各住本位，如椽、瓦、磚等，這是成相的原素。

法藏與智儼不同，智儼是重在從因果理事等來推論六相義理，在整體上，著重在學理上的探討，這是因為智儼是將地論宗的六相思想發展成為華嚴宗法界無盡緣起思想之一的創建者之故。另外，從法藏的著作中，亦可發現法藏對智儼在六相思想的多方引用，其因在於法藏本就以承續智儼思想為主，並將其六相思想發揚光大。故法藏在智儼的基礎上多方引用，但以實例更加說明六相，少見學理上的推演，並生動的描述六相。其中，法藏在六相與因六義間，則可見其作了如下之融攝：

此六義以六相融攝取之，謂融六義為一因，是總相。開一因為六義，是別相。六義齊名，因是同相。六義各不相知，是異相。由此六義，因等得成，是成相。六義各住自位，義是壞相。³⁸

法藏在此文相較智儼在理事無礙之六相中，智儼是以六義相成理事來顯六相，法藏在此是以六相融攝六義，在陳述六相中，明顯可見法藏在闡釋六相時，多以圓融的角度在說明六相。法藏從因六義緣起之體、

³⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866, p. 507, c19-p. 508, c22。

³⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866, p. 502, c23-p. 503, a3。

力、用以入六相之圓融義門，在詮釋上，是以六相義理融攝因六義，而四句與六相亦同是入法界之方便，如下：

問：六相六義分齊云何？答：六義據緣起自體，六相據緣起義門，以法體入義門，遂成差別；如以六義入四句，顯是去非，故順三乘；入六相顯自德，故順一乘，是故四句與六相，俱為入法方便也。³⁹

六義所要表達的是緣起自體是力用的相即相入鎔融無礙，而若在緣起的義門中則可分為六，是為六相，故法體入義門則會成差別之六相，其體性是圓融無礙，若以六義之自體性從於六相之義門，則成六相差別，若以六義入四句簡別是非，是為合中道四句來顯一切法空，是以龍樹中道義遮其自性執，故而「反情理自顯」，為三乘所攝，若入六相則是為顯法界圓融的德性，故是別教一乘義，因此，不論是四句或六相都是在顯發法界無盡圓融之法。

在《分齊章》中所闡發的是一乘思想，其解釋六相，也不離相即無礙思想來一一解釋六相。並且，在因六義的例子中，也顯示因六義同具有六相圓融之性質。而因六義也是圓融之理，六相在六義的圓融下，也直以六相圓融之自德，成為入法界緣起的方便。

2. 《探玄記》之六相思想

雖然如此，法藏在闡述智儼思想上，也融入了自己的體悟，智儼在法界緣起中也曾說到本末的概念，此概念是在闡釋凡夫染法以辨緣起，⁴⁰這在法藏對六相詮釋上，也將此觀點融入其中，此在《探玄記》中，其由汎論緣起來論六相，如下：

汎論緣起法要有三門：一、末依於本有起、不起。

³⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866, p. 503, a3-8。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 63, a29-b3。

二、彼所起末既帶於本，是故相望有同有異。三、彼帶本之末既為本收，是故當體有存有壞，若不具此三不成緣起。三中各二，故但唯六。⁴¹

文中，本、末是指總、別而言，起與不起是指緣起，故緣起法末依本有起與不起，這是指煩惱的現起，其相望則有同異；若帶本之末為本收，故有成壞相，這之中也可看出一點，同異與成壞二組都是依於本末，也就是都依於總別的概念而生，這也是法界緣起的力用。關於這點，楊政河在《華嚴哲學研究》中指稱為「別相對比於總相」與「總相對比於別相」分別有同相、異相與成相、壞相二組的產生，這之間的差距在於，一組是矛盾或排斥的作用，故是相望的關係；一組是力用相成與否的關係，故是存壞的關係，⁴²強調法法之間整體與部分及部分之間的相依協調性。

法藏也說本末無礙，就是指總別無礙，若能破定執見，六相則能一成一切，而顯緣起圓融之法，在《探玄記》中，法藏更明確說到依中道見而破，⁴³日野泰道認為，龍樹一味於遮遣諸法的無自性空，其所宣說的，則因於華嚴教學欲顯示緣起圓融無礙的法界，所以，其所遮的則是華嚴以表德之相而被肯定一切的所有。⁴⁴這也是《分齊章》所說的「反情理自顯」之意。

3. 圓融、行布與六相圓融

法藏的《探玄記》中有提到圓融門與行布門，並明示圓融、行布是二不相妨礙的觀念，如下：

菩薩修行佛因，一道至果具五位故。此亦二種：

⁴¹ 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 282, b1-5。

⁴² 楊政河，《華嚴哲學研究》，頁 514~516。

⁴³ 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 282, a23-25。

⁴⁴ 日野泰道，《華嚴に於ける六相說の思想史的考察》，大谷學報，33卷，NO.2, 頁 18~19。

一、次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後方至佛地，從微至著，階位漸次。二、圓融相攝門，謂一位中，即攝一切前後諸位，是故一一位滿皆至佛地，此二無礙，廣如下文諸會所說。⁴⁵

菩薩修行直至成佛，依於行布位次漸次修行，但並非一一位滿而成佛，雖看似階次，但卻是一即一切位，每一位都是佛境地。⁴⁶六相之中，由普賢行的圓滿，進而達到佛果的圓融無礙，⁴⁷三組之間看似有其對立性，但就如前智儼對理事無礙六相的論述一般，只從六相來看六相義理，則不易顯發六相在事法中的圓融無礙。因此，法藏在此所要表示的是圓融與行布的不相礙，此二無礙，是因為行布才能展現出圓融的特色，也因為圓融，行布才能攝入無礙，並非在圓融門之外別有一行布門。而行布能令圓融展現，其本身亦是圓融。所以，法藏在位次上是謂行布門，在一位攝一切位上是圓融門，故圓融、行布的不二，可比擬六相圓融義，如下：

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…良由如是法界緣起六相
鎔融⁴⁸

「此義」是指六相義，「一切惑障」是指在不同的位次有所要斷的惑業，也就是行布門，以佛果的圓融來說，是總別相即，也就是法藏所說「一切緣起法不成則已，成則相即」，而圓融與行布也是同時具成，是故在斷惑上，是一斷一切斷，在行德上，是一成一切成，一切即一，可以說圓融、行布門明確運用在華嚴中的是從法藏開始。若以「六相鎔融」來分析，此「一」是總、是同、是成，「一切」是別、是異、是壞，以圓融、行布來

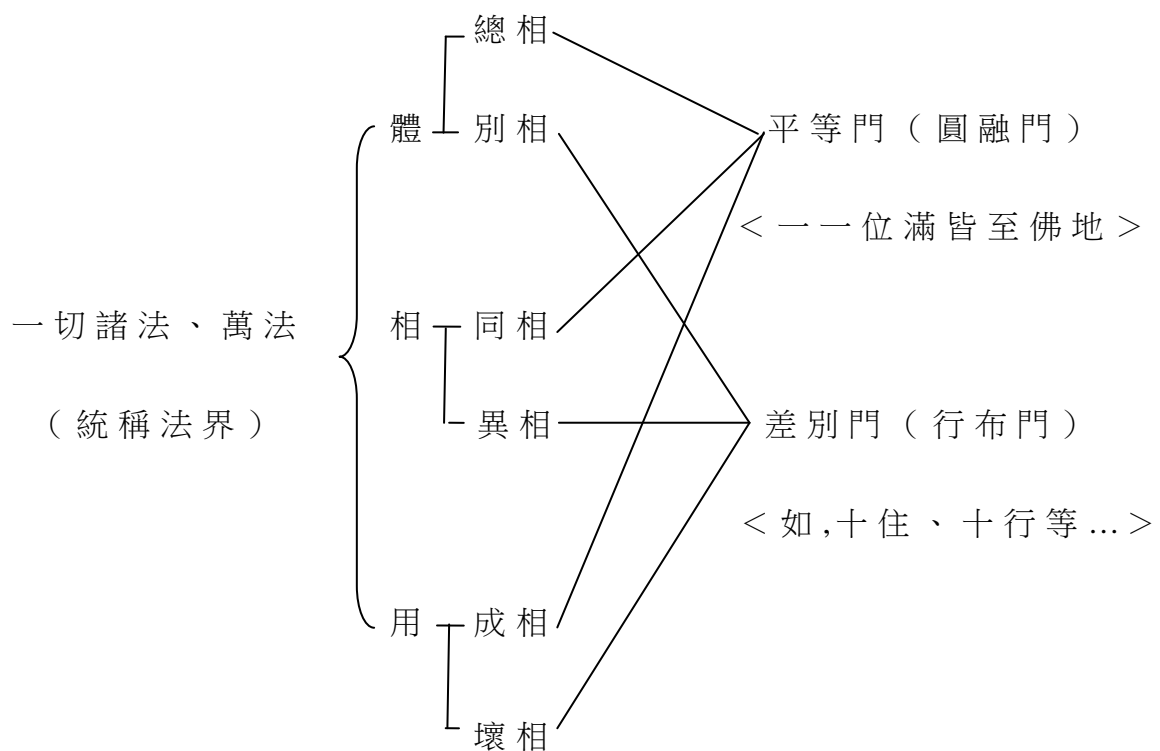
⁴⁵ 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 108, c3-8。

⁴⁶ 《華嚴一乘十玄門》，T45, no. 1868, p. 514b。

⁴⁷ 《華嚴一乘十玄門》，T45, no. 1868, p. 514, a29-b2。

⁴⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866, p. 507, c13-14。

說六相，這是在近代的華嚴學者中，進而普遍的運用圓融、行布在對華嚴學的詮釋中，如，李世傑⁴⁹與楊政河⁵⁰等二位華嚴學者，分別運用此觀念將六相作一歸納與整合。並運用六相在體、相、用中，進而攝收於圓融與行布二門，此作法是近代華嚴學者間都普遍運用，並且，其中圓融門與行布門所顯現的就是其平等性與差別性，以下是多數華嚴學者間，常將六相與法界體相用的關係結合圖列如下：



但是在理解圓融與行布的同，同時要注意到，圓融與行布並非是一分開之概念，在法藏的《分齊章》中，其所表現的圓融、行布（差別門），其實應是待的概念，因無別故無總，彼此是一體，因此，在對六相的描述時，看似相對但實則是以互相融攝的觀點說六相，所以，行布本身即是圓融，否則圓融無法顯現，例如：法藏說到總相時：「若離於椽，舍即不成」，又說到

⁴⁹ 李世傑，《華嚴哲學要義》，頁 94~95。

⁵⁰ 楊政河，《華嚴哲學研究》中，也有將六相作此劃分，頁 517。

別相時「椽等諸緣別於總故，若不別者總義不成。」；說到同相時「椽等諸緣和同作舍。」；說到異時：「祇由異故，所以同耳」；說到成相時：「由此諸緣，舍義成故」；說到壞相時：「祇由不作故，舍法得成」，故沒有行布，圓融也不成立，但也因為圓融，行布才能彼此存在而不相妨礙。所以，六相之中，彼此之間其實是絕待的概念，從上圖中，將六相分成二組，分別是圓融門與行布門，此將六相二分化，易令人產生相待的概念，如此等於是誤解了「一一位滿皆至佛地，此二無礙」之意。其實，法藏對圓融與行布，所要表達的不是次第的概念，而是一即一切之本意。

法藏的圓融、行布絕待概念，所表示的是法體含攝的廣大，行布本身是圓融的顯現，圓融是行布的本質，其是一體二面，非是相對性，這是華嚴別教一乘的中心思想，若有相對性也就遠離了圓教不共的特性，所以，六相不管是從那一門入都是圓融無礙。

四 結論

六相本身就是一個圓融教門，在世親時世親就已體認到這一點，但是，在詮釋上，還未將華嚴的圓融精神發揮到極致，所以，發展之初只是為菩薩圓滿十地之助道法。

所以，六相思想的源頭並不是淵源於華嚴宗，而可追溯到地論宗傳來中國之前，世親對《十地經》的解釋，著有《十地經論》，世親在論中提到六相，主要是突顯《華嚴經》之十句排比都具有六相，而在初地中，以菩薩十地智為總，諸地之差別智為別，而開出六相，是表示菩薩在十地中，地地皆具十地的功德，而這不可從事相來看，故須「除事」。傳到了中國，發展成為地論宗，然而，從現有地論宗的文獻中，有關六相的論述，只可見於法上與慧遠。

法上在六相中，其「本」與世親所說之根本人同義，又依於世親開出了本末的概念，此本末的運用，則可追溯到西藏對

梵文原典於總別的解释，並且，在法上的六相中，也可見世親對六相原初性的解释。在慧遠時，其將六相提升為圓通之妙門，已注意到六相之體性面，然而，雖已從體性面來了解，卻還未深入表達出法界緣起的無盡思想，但已從世親「除事」之概念進化到「攝事從體」之上，但仍是在除事的概念上說從體。所以，慧遠說要消除一異之執才能進入圓通之妙門，在法上來說是以「一即一切，淺深平等，六無六相」來消融，指示不要拘泥在六相的教相上來說六相；在慧遠則是指「攝事相，以從體義」，其不說離言，反而針對六相直接從「體性」陳述六相，其目的是強調不被同一性與差異性之相迷惑或是產生偏執，這是慧遠繼法上之後獨特的見解，但都未脫離「除事」之範圍。然而，至此也確立了華嚴宗六相圓融之理則。

到了智儼，其由六相悟入華嚴，以唯識學上之種子六義及《成唯識論》中對因緣之論述，來推出因緣果之間的因六義，由因六義中說明事法之間是攝入無礙，其是將六相導入於緣起力用的關鍵性人物，這對未來將六相發展為圓融無礙的法界無盡緣起是重要的立論之一。而對其融合當時的學說思想來說六相方面，這也顯示了華嚴含攝之廣，其能融攝各宗的思想直顯佛法一味的真義，也為六相圓融的理則找到其根據，更為華嚴宗思想札下深厚的基礎。六相到了智儼，才可算脫離了「除事」的看法，進入到融合理事無礙來說六相，這是智儼對世親六相的一大突破。因此，智儼是銜接地論宗思想與華嚴宗思想的重要關鍵。所以，智儼對六相義理的詮釋，從思想而言，六相義理奠定了未來華嚴宗思想的成熟與確立；從宗派而言，也顯示智儼在華嚴宗五祖的地位。法藏則在其根基下開宗立派，於六相的陳述上多依循智儼所說，再加以融會闡釋，例如，在《探玄記》中，其將智儼法界緣起思想運用在六相中，發揮宏揚六相圓融的教義，並也在依循之下，多以圓融的角度再說明六相，而直說六相鎔融。所以，法藏道出「一斷一切斷…一成一切成」的六相圓融，就是華嚴的行布不礙圓融，圓融不礙行布

的呈現，但此圓融與絕待，所要表達的是一即一切的本意。因此，法藏繼往開來，其確立了六相圓融思想，並且，後人對華嚴思想的闡釋多以法藏為藍本，响到甚至華嚴宗的發展。

參考文獻

1. 原典文獻

《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。

《十地經論義記》。《萬續藏》冊 45，第 753 號。

《十地論義疏卷第一·第三》。《大正藏》冊 85，第 2799 號。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》冊 35，第 1732 號。

《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 號。

《成唯識論》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。

《成唯識論掌中樞要》。《大正藏》冊 43，第 1831 號。

《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》冊 45，第 1868 號。

《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。

《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊 45，第 1869 號。

《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。

《華嚴經傳記》。《大正藏》冊 51，第 2073 號。

《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。

《瑜伽師地論略纂》。《大正藏》冊 43，第 1829 號。

《攝大乘論釋》。《大正藏》冊 31，第 1595 號。

2. 中文專書、論文

方東美（1981）。《華嚴宗哲學》下冊。（臺北：黎明文化事業（股）公司）

方立夫（1991）。《法藏》。（臺北：東大圖書股份有限公司）

李世傑（1990）。《華嚴哲學要義》。（佛教出版社印行，民國 79 年 5 月）

黃俊威（2004）。〈華嚴「法界緣起觀」的思想探源〉。《中國佛教學術

論典》93。(臺北：佛光山文教基金會)

楊政河(1992)。《華嚴哲學研究》。臺北：慧炬出版社。

魏道儒(2007)。《中國華嚴宗通史》。臺北：空庭書苑。

高峰了洲(1979)。《華嚴思想史》。釋慧嶽譯。臺北：中華佛教文獻編撰社。

鎌田茂雄(1993)。《中國佛教通史》第四卷。臺北：佛光出版社。

3.日文專書、論文

日野泰道(1954)。〈華嚴に於ける六相說の思想史的考察〉。《大谷學報》。東京：大谷大學。33卷,NO.2

伊藤瑞叡(1988)。《華嚴菩薩道基礎研究》。東京：平樂寺書店。

織田顯佑教授(2010)。《十地經論の六相說と智儼の緣起思想—地論から華嚴へ》。東京：国書刊行会。