

華嚴宗的興起與傳承

—以法藏大師對於「別教一乘」與「真如性起」之闡釋為核心的開展

周志煌

壹、引言

華嚴宗的興起，初由杜順法師（西元五五八～六四〇年）於隋開皇十三年（五九三）依據《華嚴經》立說，著有《法界觀門》等書。而後弟子智儼法師（西元六二〇～六六八年）撰《華嚴一乘十玄門》、《華嚴五十要問答》等著作，使得華嚴教義漸備。迨傳至法藏大師（西元六四三～七一二年）時，正式開立華嚴宗，法藏大師（以下簡稱法藏）因武則天為其起名為賢首，後人亦稱其為賢首大師，而華嚴宗亦名之曰「賢首宗」。

法藏對於華嚴宗的貢獻，除撰《華嚴經旨歸》、《華嚴經義海百門》、《華嚴一乘教義分齊章》……等著作申述華嚴義旨，以為立宗明義所在之外，其更融會當時天台、唯識、禪宗等宗派之見解，加上以「如來藏」說為主的《大乘起信論》作為義理支持論點，於其中發揮義說而重新判教，立「小、始、終、頓、圓」五教，而以《華嚴》所代表的「別教一乘」代表佛果（法身）的全體流露。而以真如心的「不變隨緣、隨緣不變」作為申述華嚴「性起」之立場，以作為有別於天台宗「性具」之思想的分野所在。本文即以法藏對於教義之分判，以及對於《起信論》如來藏緣起之說的繼承與轉換作為論述重點，探討同屬「真常心系」（如來藏思想）的天台與華嚴宗¹，對於判教的立場以及「性具」、「性起」的觀念究竟有何差異？而法藏在《大乘起信論義記》、《大乘起信論義記別記》當中，將《起信論》視為是由大乘終教向圓教開展的根由及其意義何在？

貳、華嚴五教之分判

法藏判教的特色，在於以「別教一乘」的思想來突顯華嚴宗所依之《華嚴經》在佛陀說法當中的重要地位。在〈華嚴五教章〉中，法藏引其師智儼對於佛教的

¹ 太虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉一文中，曾分判大乘三系為：「法性空慧」（般若思想）、「法相唯識」（唯識思想）、「法界圓覺」（如來藏思想）。（見《太虛大師全書》精裝第一冊，台北：太虛大師全書影印委員會，民五十九年再版，P.509～529）。其中「法界圓覺」的如來藏思想，為中國天台、華嚴、禪等宗派所承繼，並據以分別發展出「性具」、「性起」、「自性能生萬法」等思想。另印順法師亦分判大乘三系思想為：「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」，與太虛大師的分疏大體一致。（見印順法師，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，民七十七年三版）。

五種區分，加上吸收天台宗的五時八教說，判攝佛教教義為「小、始、終、頓、圓」五教。在智儼的著述中，對於五教的名目尚未完全確定，其一方面就《攝論》卷八中，提到佛教可區分為小乘、大乘、一乘的觀念，而將大乘理解為不定乘（亦即可從聲聞、緣覺、菩薩而來），如此三乘加上小乘、大乘，便構成五乘之說。另一方面，地論師的慧光法師亦分判佛說教義有漸說、頓說、圓說三種，智儼據此於漸說中分出聲聞、緣覺、菩薩三乘，如此結合頓說、圓說亦構成了五分法。此外，在天台的五時八教判攝中，其中「五時」所根據的是佛成道後說法弘化的五個階段分為「華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃」等五時。而「八教」則依教化眾生的方式，分為：「頓、漸、秘密、不定」之所謂「化儀四教」；而依佛陀所說之法的內容，分為：「藏、通、別、圓」之所謂「化法四教」。法藏即站在上述基礎上，捨去「時」而著重於「義」之分判。其中「小乘教」相當於天台之「藏教」，重在於說「人空」，於「法空」尚不能盡說。而「大乘始教」則以般若宗為「空始教」，以唯識宗為「有始教」，二者皆為大乘之初門，分別相應於天台之「通教」與「別教」（案：在天台的「別教」系統中，包括「阿賴耶」、「如來藏」兩種思想，此處華嚴宗的「有始教」，相應的是天台「別教」阿賴耶思想系統）。

再者，法藏所分判的「大乘終教」，是以真常心系的經、論屬之，其中包括影響天台、華嚴甚鉅的《大乘起信論》。其立「真如隨緣」義，不同於唯識宗視「真如」為凝然不動之無為「真如」。在唯識學的五法（真如、五智、分別、名、相）當中，「真如」之體是不能有所作用，必須靠「正智」來認識「真如」，完成「轉識成智」、「轉染成淨」之轉依目的。然而真常心說的特色，卻是以「如來藏」緣起為特色，如來藏本身含具染、淨之法，而以清淨功德相為主，揭示一切解脫還滅之道；以虛望染執之無明相為客，而藉以說明一切生滅流轉現象。在《楞伽經》、《起信論》中，對此一清淨如來藏如何生起無明煩惱，又如何去除無明煩惱，還歸真如（自性）本淨，皆有詳細的說明。天台以此說判為「別教」，而法藏更以此為「大乘終教」，將「如來藏」之說視為進入「圓教」之基礎。前述之始教、終教皆有階位次第的發展，故為「漸教」，而在「頓教」的安排上，法藏則似有意將「教外別傳」的禪宗納入，因「頓教」所涵攝的是「不說法相，不立法門，無階位次第限制」的教法，而「絕相離言」的禪宗正符合此一教法精神。事實上，禪宗的思想仍是依據「如來藏」之真常心說而來，且頓教並無具體內容，似不宜別立為一教。在天台的判攝中，「頓教」是屬於「教化的方式」（化儀四教之一），而不同於華嚴宗之法藏將「頓」教視為「說法的內容」²。

² 華嚴因祖清涼澄觀大師，曾在《華嚴經疏鈔·序》中提到，法藏大師的判教與天台宗所分大致相同，其不同之處即在於「頓教」就應屬於教化的內容（化法）或形式（化儀）。而法藏的弟子慧苑亦對「頓教」是否應納入華嚴五教的判攝當中有異議，而主張更易五教，另依《寶性論》來建立四教。詳見呂澂，〈華嚴宗—唐代佛家六宗學說略述之二〉當中的介紹。此文收入《呂澂佛學論著選集（五）》。（山東：齊魯書社，一九九一），P.2961。

在「圓教」的歸屬上，法藏與天台智顛則有顯著不同的見解。依智顛而言，佛陀不論說小乘、大乘，抑或三乘，皆是為了開權顯實、發迹顯本，以明佛意，以暢佛之本懷。故一切方便之說無非是要直顯究竟之理，而《法華》在佛陀說法的時序上，即是最後所宣說的「圓妙、圓滿、圓足、圓頓、圓實」之教法。然而華嚴宗的法藏法師並不能認同此一見解。其認為《法華經》之言及「三乘」，但為方便接引眾生，最後仍須引歸一乘。由於其教義是為三乘人說，故為「同教一乘」。而此「同教一乘」，並不同於《華嚴經》只說佛境，不立三乘之說的「別教一乘」。因為《法華》中所說的一乘、三乘，其道理相同，只有淺深程度不同，這在法藏看來，是可以納入「始、終、頓」教中的「同教三乘」，或「終、頓」等「同教三乘」中的「一乘」觀念中。如此《法華經》所反映的思想既然只屬於「始、終、頓」教（或「終、頓」二教），自然不及《華嚴經》所代表的「圓教」思想。

若更進一步就智顛、法藏二師對於佛性（真如、如來藏）的觀念來說，智顛大師的「性具」思想認為佛性的籠罩含攝是上下交徧、十界互具而全收一切法，因此佛不斷性惡。在佛的心中，善惡染淨無所不具，故可一念具足三千。然而就法藏大師的「性起」觀念來說，此「性」乃是真實法界，是佛心所展現，由於佛的境界乃是淨心，所以「性起」也即是稱性而起，僅限於淨法的範圍，故絕對清淨而不能有染。再者，因佛境所呈現的是修行實踐終點的「果地」，自然與尚在「因地」修行的眾生生命型態有所差異。因此所謂「別教一乘」的分判，「別」指的即是「不共」之意³。也就是「絕對的不同」（而非如天台宗所判的別教是「相對的不同」）。絕對的一乘是不與三乘相對，其所奉之為歸臬的《華嚴經》是毘盧遮那佛自說其果地境界、稱法果德的經典。直顯究竟法身，而根本無權可開、無三乘可會。此絕對真實的呈現，目的是藉由「真心」來顯示終極，而此「真心」即是由絕對清淨的自性本心一如來藏緣起來開展，並由此絕對的意義來彰顯自身的圓教地位。然而若以此真心所開展的世界，應是一如理、清淨的法界，為何會有無明染執所起所構成的虛妄之境，以及去執返真的解脫實踐之道。關於此，法藏即由《起信論》中言不生不滅與生滅和合的關係，來申言「真妄和合」識之「不變隨緣、隨緣不變」之真諦，藉此來溝通並進一步融會現象世界染與超越世界（淨）二者的分野。

參、真如心之「不變、隨緣」二義與華嚴「性起」說之關係

華嚴宗的思想，是以《華嚴經》為本，而結合《楞伽經》、《起信論》等真常心系的義說而成。《起信論》所代表的如來藏緣起思想，是以「真心」為主，而「虛妄熏習」是客（寄附於清淨的如來藏之上），真如之心是結合著能熏與受熏。

³ 見智顛，〈華嚴五十要問答〉。收入《大正藏》卷四十五，P.522。

法藏大師即據此真心而說「不變、隨緣」二義。《起信論》中曾經說道：

所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間法、出世間法，依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故，是心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用故⁴。

所謂「摩訶衍體」，即指大乘本體。意謂此「如來藏」（眾生心）可顯示大乘佛法的體性，同時又是具有生滅變化之法的原因與條件之相。此如來藏或真如本心，雖是離言說相、離名字相、離心緣相，而畢竟平等無有變異。但因眾生六根貪著六塵而起無明妄念，遂由此衍生出對於千差萬別之相的分別與執著。《起信論》在一心當中安立「真如門」與「生滅門」，其中「生滅門」即是要說明無明念起的虛妄不實。然而無明既依真如而起，則其還滅亦當依真如而得以淨化，透過清淨本心的勢用而制伏妄念所起的煩惱，捨棄種種執著分別而趨向於無執、無分別的涅槃之境。換言之，「如來藏」之真心不僅可以作為眾生成佛、離苦得樂的根據，同時也是修行實踐當中，不斷淨化自己身、心、意念的源泉所在。

印度大乘學者世親菩薩在其所撰的《佛性論·如來藏品》中，對如來藏有三種解釋：一、所攝藏：世間一切眾生皆為如來之性所攝。二、隱覆藏：如來之性，因被煩惱隱覆不顯，「眾生不見，故名為藏」。三、能攝藏：「真如」雖在眾生煩惱中隱藏不顯，但仍涵具如來一切功德⁵。其中「所攝」的部分，即相當於《起信論》中，言真如本心具足「體大」，意謂如來藏平等如一、不生不滅、畢竟常恆，一切世間、出世間法皆離不開它。「能攝」部分，即《起信論》中所言之「相大」，意謂如來藏具足大智、大悲、常樂我淨等一切功德之相。而如來藏雖為煩惱所「隱覆」而不顯，但因其「用大」，故能產生一切善行，為修證菩提之果的根由。如此，如來藏之「體大、相大、用大」，不僅揭示了一切眾生皆有佛性，皆本具清淨德相，同時也道出了宇宙萬法都是清淨心之顯現。清淨之真如本心不但是眾生覺悟、修道，乃至成佛之親因緣，且亦為眾生依、正二報之根由。再者，就清淨本心的超越義來說，它是一切善、惡諸法所依。《起信論》中云：

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者覺義，二者不覺義⁶。

生滅心之「依附」於如來藏，就如同大海水與眾漚之喻一般。真如不變之心

⁴ 見印度馬鳴菩薩造，梁真諦譯，今人高振農校釋，《大乘起信論教釋》。（北京：中華書局，一九九二年），P.12。

⁵ 見《佛性論》卷二，收入《大正藏》卷三十一，P.795C~796A。

⁶ 同註4，P.25。

有如大海水，因無明風動而有眾漚（波濤）的起伏。雖然如此，大海水之濕性（真如）並不因隨順風起（無明）而有所改變。更進一步來說，濕性（真如本體）與眾漚（生滅現象）的關係是「非一非異」。因此，真如本心與生滅法之間並非縱貫之創生型態，而所謂「離妄歸真」也並非另有真如可得。法藏大師曾就此義引申道：

顯一體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。性體徧照，無幽不燭，故曰圓明。……自下依體起二用者，謂依前淨體，起於二用：一者海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海，因風起浪，若風止息，海水澄清，無象不現……是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別，若離妄念，為一真如，故言海印三昧也。……二者法界圓明自在用，是華嚴三昧也。謂廣修萬行，稱理成德，普周法界而證菩提⁷。……

這種強調心性有知、本覺（靈明知覺）的「性覺」之說，是中國真常心系諸宗派的特色。然而法藏在闡述華嚴義學的「真妄說」實，可以明顯看出受到《起信論》義理的啟發甚大。在法藏之前，曾經對《起信論》作過注疏的曇延（五一六～五八八）與淨影寺慧遠（五二三～五九二），皆分別就真如為本，虛妄為末的「本末不相離」說，以及真如、無明的「不生不滅」和合義說，來解釋真如、無明（虛妄）之關係。即使影響法藏對於《起信論》解釋甚鉅的新羅元曉大師（六一七～六八五），亦認為「非一非異者，不生不滅心舉體而動，故心與生滅非異。而恒不失不生滅性，故生滅與心非一」⁸並未直接用「真妄和合」來講真如與無明。在《起信論》的本文中，雖屢次使用「妄心」、「妄念」、「妄法」、「妄執」、「妄見」……等詞彙，但大都沒有直接談到與「真」相對的概念。真正發揮「真妄和合」、「真妄交徹」理論的，是華嚴宗的法藏大師⁹。在元曉的《疏》和《別記》中，曾嘗試融會《起信論》中的如來藏思想與玄奘所傳的唯識學說。相對的，法藏的《義記》則大力排斥法相唯識之說，而在其中提出所謂的四宗判，將以前的經論區分為：（一）隨相法執宗（小乘）；（二）真空無相宗（龍樹、提婆所立）；（三）唯識法相宗（無著、世親所立）；（四）如來藏緣起宗（馬鳴、堅慧所立）。法藏將《起信論》歸屬於「如來藏緣起宗」，就是要區別其與「唯識法相宗」的關係。

⁷ 見法藏大師，〈修華嚴奧旨妄盡還源觀〉。收入方立天等人主編，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊。（北京：中華書局，一九八三年），P.98～99。

⁸ 元曉大師，《起信論疏》卷上。《大正藏》卷四十四，P.208。

⁹ 關於此一論點，在日本學者一色順心〈華嚴的真妄說與《起信論》〉一文中有詳細的論述。見《國際佛學譯粹》第二輯。（台北：靈鷲山出版社，民國八十一年），P.62～70。

法藏在申述《起信論》中阿賴耶識「真妄和合」的構造時，曾經說道：此識即是真妄和合。若隨流生死，即妄有功能，妄雖有功，離真不立。若返流出纏，真有功能，真雖有功，離妄不顯，故就緣起和合識中說其用耳¹⁰。

這種真妄和合所構成的緣起之說，事實上是立基於如來藏（真如本心）所具足的二義：不變與隨緣義。以真如本心的「不變隨緣」、「隨緣不變」為中心，即可吸收唯識宗之三性（遍計執、依他起、圓成實）。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中提到真如的「不變」、「隨緣」二義，曾經說道：

雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨，祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也。……非直不動性淨，成於染淨；亦乃由成染淨，方顯性淨。非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨¹¹。

真如本心的「不變」，是就其自性清淨來說，相當於唯識學的「圓成實性」。而「隨緣」義則是就不染而染來說，真心的不染而染，隨緣成就諸法，相當於唯識學的「依他起性」，若於此依他起法上產生顛倒妄想執著，即是唯識學的「遍計執性」。唯識的「三性說」故以染、淨「依他」為轉依（轉識成智）之媒介，但阿賴耶識（染識）何以能生起清淨法？而無漏種子的寄附於阿賴耶識又必須透過後天正聞熏習而得，並不能擔保成佛之必然。因此，如來藏緣起之說便以真心（如來藏）作為一切染、淨法的根源，由於如來藏是以淨為主，染為客，故真心雖通過無明而隨緣起現一切法，但並不妨礙真心不變的清淨法性。妄法既是隨緣而後起現，則並不同於天台「性具」兼賅善、惡的觀念，而是華宗強調絕對真心（清淨法身功德）「性起」的一種呈現。而「不變」、「隨緣」也同時兼顧了「超越義上的真實性」與「經驗義上的染污性」兩方面的申說。因此，《起信論》在法藏的判攝中，雖歸屬於大乘「終教」，但卻是構成《華嚴經》「圓教」系統的基礎。因為圓教講「無盡緣起」、「事事無礙」，即必須先建立在「理事無礙」的基礎上。而《起信論》的真如本心（理），隨緣變化成千差萬別的生滅法（事），而生滅法的畢竟空無，又回復到「理」之不生不滅真如本心，如此「理激於事」而「事激於理」，可以說是「理事融通無礙」最明顯的呈現。

肆、結語

《起信論》中的不變隨緣義，一方面保留真妄對立的形式，另一方面又使真心通於一切法，並以真心之「理」來消解收攝一切法。不但以理「全收事」、「全奪事」，事亦可以「具理而為事」¹²。然而《起信論》畢竟尚是就真心置於「因地」

¹⁰ 法藏，《大乘起信論義記》。收入《大正藏》卷四十四，P.275A。

¹¹ 收入《大正藏》卷四十五，P.499A。

¹² 法藏，《華嚴策林》。收入《大正藏》卷四十五，P.597。

上而說，其意在點出眾生超越的心性，以發起眾生之信，引導眾生趨向佛果（菩提）。此不同於《華嚴經》真就「果地」而言，真心全幅展現為圓滿究竟之法界。此法界由佛之真性所流露，一切法稱性而起¹³。站在實踐立場而言，《起信論》點出真心以起淨用，徹入於虛妄分別的生滅法中，可說是由理、事的對立而至無礙作為次第之先，而後蕩盡一切虛妄分別（不覺）而翻上一層，便是究竟真實法界。這一修行實踐次第可以視作是大乘終教而至圓教的開展歷程，亦即消解理、事之相對性而呈顯絕對事事無礙之法界。（法藏《華嚴金師子章》喻為「情盡體露」、「萬象紛然，參而不亂」）。在此法界中的眾生是一味平等，無所差別。

由消解理、事相對而呈現之圓滿、如如之法界，是價值上的絕對圓滿，是將存有（真如）與經驗的實踐結合，而溝通此二者即在於「心」，心是一切價值根源與實踐動力的展現，故此心也必須是絕對的清淨。換言之，其「性起」之性也只能是「心性」而不是「法性」，故只承認「有情」有性起，而「無情」即無性起。這是不同於天台的「性具說」，以一念三千來收攝一切有情無情，一切善、惡之性。亦即無情亦有性、莫木亦可成佛、佛不斷性惡。天台與華嚴二宗的思路不同，相互辯難，餘風一直影響到宋代天台的山家、山外之爭。但若將二者的立場稍作區隔，亦即視華嚴宗是扣緊著主體「心性」而宣說「性起」，故唯「有靈知之覺」的有情才能相契而體證於佛果法身。相對的，天台宗則從客觀存在的絕對境（法性）為出發，故一切客觀存在皆可收攝於主體之心。二者的思想立場與進路不同，則二者之紛爭亦可在突顯各自思想特色底下，得到一適當之安排與疏解。

¹³ 華嚴二祖智儼大師說道：「性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故，起在大解、大行、離分別、菩提心中，名為『起』也。由是緣起性故，起即不起，不起者是性起。」（《孔目章》，收入《大正藏》卷四十五，P.580）。