

華嚴思想中的「一」與「多」

中國計量大學人文學院 教授
邱高興

摘 要

本文從生佛不異、理事相即、時空視角、行證相攝、數量關係、光影無礙等六個角度，討論了華嚴宗人對「一」、「多」關係的闡述，並由此來揭示與探討華嚴思想的圓融內涵與精神價值。

關鍵詞：華嚴宗、一與多、理與事、圓融

「一」、「多」問題所涉範圍頗廣，從數量、性質，再到本體，皆是哲學史上的重要提法與概念，中西哲人不乏論及。

中國古代哲學尚「一」。《道德經》說：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；穀得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。」這個一乃是道，老子認為從自然萬物到人類社會，莫不依託於此道。作為道，從宇宙之一，從一衍生出多，從統一性過度到了多樣性。所以說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」從後世解讀看，道生萬物，從一至多，是有一個層次。現有混沌的統一性，逐漸呈現分陰分陽的二分。古希臘哲學對一多關係也有很多闡述，如柏拉圖曾談到過三種類型的「一多關係：第一、一與兩（對立與統一）：「一個事物是一，同時包含了許多相反的性質。如蘇格拉底是一個，他既大又小，既重又輕，諸如此類」。第二、整體和部分：如蘇格拉底和他的各個肢體，蘇格拉底的肢體是多，而蘇格拉底是一個。第三、理念與分有：理念（一）與可感事物（多）的關係。¹

關於古代印度哲學對一多關係的論述，姚衛群教授總結了五種類型：

第一種觀念強調唯有「一」實在，「多」是人們對本來為「一」的事物的不正確或虛幻的認識。這種觀念主要存在於奧義書及吠檀多派中的主流思想中。

第二種觀念認為「多」並不具有實在性，「一」也不具實在性。這主要是大乘佛教中的觀念。大乘佛教主張徹底的「空」觀念，認為一切事物都是緣起的，各種現象均無自性，與之相關的概念也都不具有絕對的真理性。

第三種觀念認為「一」與「多」都實在。「多」是由眾多的「一」構成的，這眾多的「一」之間有差別。「一」無論是單獨存在還是作為「多」的組成部分都是實在的。持這種觀念的主要是婆羅門教哲學中的勝論派、佛教說一切有部的部分分支、耆那教等。這些派別基本上不主張僅有一個唯一實在的實體，而是認為事物由部分組成，或主張事物由多種成分積聚而成，無論是構成整體的部分還是整體自身都是實在的。

第四種觀念否定唯一的「一」，肯定各種現象之「多」。這主要是順世論哲學中顯示的「一」與「多」的觀念。順世論否定婆羅門教等宗教派別中的「梵」或造世神等根本因的思想，認為事物是由若干種物質要素構成的。各種物質要素及其組合物都是實在的。

¹ 參見朱清華：〈柏拉圖的「一」與「多」〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》，2018年第4期。

第五種觀念認為「一」是實在的，「多」也不能說是虛假的。但「一」的真實性要高於「多」。這主要是吠檀多派中的「限定不二論」和「二元論」的觀念。²

佛教對於一與多關係的討論也有很多，特別在華嚴的思想體系中，對一與多的討論更加集中和深入。

一、《華嚴經》中的「一」、「多」之說

作為華嚴思想的源頭和重要載體，《華嚴經》是後世華嚴宗人探討一多關係的根據。《華嚴經》中有多處提到了一多關係。《華嚴經·十住品》在談到第七「不退住」時，認為菩薩應勤修十種法，其中兩種就是「一即多」、「多即一」。晉譯《華嚴經》中翻譯如下：

諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：知一即是多，多即是一，隨味知義，隨義知味，知非有是有，知有是非有，知非相是相，知相是非相，知非性是性，知性是非性。何以故？欲於一切法方便具足故，有所聞法，即自開解，不由他悟。³

隨後的偈頌中又說：「若一即多多即一，義味寂滅悉平等，遠離一異顛倒相，是名菩薩不退住。」對上述的含義又進行了概括。

唐譯中這段話漢譯如下：

佛子！此菩薩應勸學十種廣大法。何者為十？所謂：說一即多、說多即一、文隨於義、義隨於文、非有即有、有即非有、無相即相、相即無相、無性即性、性即無性。何以故？欲令增進，於一切法善能出離；有所聞法，即自開解，不由他教故。⁴

對比兩處的翻譯，新譯中將「知」改成了「說」，「味」改成了「文」，意思更加清楚明瞭。八十卷本偈頌的翻譯大同小異：「一即是多多即一，文隨於義義隨文，如是一切展轉成，此不退人應為說。」

類似的一多之說在《華嚴經》各品中也有多處提及，雖然表述略有差異，但其闡述的一與多的義理則基本一致。

² 姚衛群：〈印度古代哲學中的一與多〉，《海南大學學報（人文社科版）》，2011年第2期。

³ 《大方廣佛華嚴經》卷8〈11 菩薩十住品〉，(CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 446a5)。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷16〈15 十住品〉，(CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 85a27)。

如〈現相品〉有多處提到類似說法：「如來安坐菩提座，一毛示現多剎海，一一毛現悉亦然，如是普周於法界。」又云：「一切剎土微塵數，常現身雲悉充滿，普為眾生放大光，各雨法雨稱其心。」又云：「一一塵中無量身，復現種種莊嚴剎，一念歿生普令見，獲無礙意莊嚴者。」又云：「一切諸佛土，一一諸菩薩，普入於佛身，無邊亦無量。」又法界普明慧菩薩偈云：「佛剎微塵數，如是諸剎土，能於一念中，一一塵中現。」又云：「如來一一毛孔中，一切剎塵諸佛坐，菩薩眾會共圍繞，演說普賢之勝行」。

如〈成就品〉說：「一一塵中難思剎，隨眾生心普現前，一切剎海靡不周，如是方便無差別。」又說：「一毛孔內難思剎，等微塵數種種住，一一皆有遍照尊，在眾會中宣妙法。」又說：「一切剎土入我身，所住諸佛亦復然。汝應觀我諸毛孔，我今示汝佛境界。」

如〈回向品〉云：一毛孔中悉明見，不思議數無量佛。一切毛孔皆如是，普禮一切世間燈。

如〈僧祇品〉云：於一微細毛端處，有不可說諸普賢。如一毛端一切爾，如是乃至遍法界。又云：於一微細毛孔中，不可說剎次第入，毛孔能受彼諸剎，諸剎不能遍毛孔。又云：一微塵中悉能有，不可言說蓮華界，一一蓮華世界中，賢首如來不可說。

二、華嚴宗人對「一」、「多」關係的論述

華嚴宗人基於《華嚴經》的相關表述，進一步對一多關係從不同進行解讀。

（一）生佛不異視野下的一多關係：「一成一切成」

〈如來現相品〉中說：「佛子！如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃，皆同一性。」⁵

澄觀在注解這段文字以「一成一切成，不見生佛有異」來做概括，並認為此即是因果交徹。其中又有兩層含義：

第一、明生、佛不二，即「一成一切成」。也就是經文中「如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺」這句話，此句話和《淨名》中「一切眾生即菩提相」是一致的。既然眾生皆具有菩提之性，自然無所不成。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 52，(CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 275a20)。

第二、明能所不二，即經文中「皆同一性」。同一即不二，和《淨名》「不二是菩提，離意法故」相同。「意」即是「能」，「法」即是「所」，離意法即能所不二，「良以心、境同一性故」。

展開來說，「一成一切成」可分成四門：

從性的角度看，即一真法界。此一真法界即是佛體。可用四句話闡釋：

一是從佛的角度看，法性身無所不至，故經云：「性空即是佛故。」

二是從非佛的角度看，絕言斷慮，消除能所之分，體現的是真性平等的一真法界，所以非佛非眾生故，既無眾生與佛之別，皆為真性之現。

三是從亦佛亦非的角度看，無論何種情形，皆為無自性之法性身的呈現。

四是從雙非的角度，體現的是性與無性雙泯絕故。正如經云：「無中無有二，無二亦復無。三世一切空，是則諸佛見。」

從相的角度看，指「無盡事法」，無盡事法從類別上可分為「情」與「非情」，「情」與「非情」又各有染淨。無明熏真如成染緣起，真如熏無明成淨緣起。染成萬種事相，淨至成佛。因為修淨緣才能斷彼染緣，方得成佛，因此生佛不同。從淨的角度看，

於淨緣中復有因果，因有純雜、果有依正。若約純門，隨一菩薩盡未來際唯修一行，一一皆然；若約雜門，萬行齊修盡未來際。若約因門，盡未來際常是菩薩；若約果門，盡未來際常是如來。經云：「為眾生故，念念新新成正覺。」若雙辯二門，盡未來際修因得果；若約雙非，盡未來際非因非果，便同真性。前之二門，雙具悲智，雙融心境。⁶

淨緣又有因之純雜與果之依正的區別。就純而言，純一無二，一菩薩窮盡未來只修一行；就雜而言，則是萬行並修。因果交徹，修因得果，同一真性。因果並舉同樣是同具悲智，消融心境之法。由此推論，從因果的角度看，生佛同樣不即不離。

從性相交徹的角度看，

⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 627c8)。

有四門：一以性隨相，同第二門。二會相歸性，同第一門。三雙存無礙，具上二門。依此則悲智雙運、性相齊驅，寂照雙流，成大自在。四互奪雙亡，則性相俱絕，沒同果海，無成不成。⁷

從以性融相的角度看，

相雖萬差，無不即性，性德包含全在相中。以性融相，相如於性，令上諸門皆無障礙，因果交徹純雜相融，事事相參重重無盡。⁸

按澄觀的理解，上述四門各有側重，性門的四句中，關鍵是即佛之意，其他三句都可歸於此句。相門中，不談非情，單說有情，從一成一一切成的角度，就是淨而非染，果而非因。交徹一門，「佛則性相雙融，生則會相歸性」。唯有第四門性融門極為特殊，所謂性融，一是淨性融染性；二是一性融多性。這一門是成佛門，「以性融相，一成一一切成」，生佛同成，是華嚴圓融之意的獨特體現。

澄觀還從五教的角度比較了圓教與其他四教在此問題上重心的不同。頓教多同約性四門，終教即同性相交徹，始教有二：一者幻有即空，同會相歸性，但唯心現，多同第二。小乘人天皆同相門。

澄觀進一步還討論在「一成一一切成」說法前提下，如何看待情與非情成佛問題。

由此有云無情成佛，是約性相相融，以情之性融無情相、以無情相隨性融同有情之性，故說無情有成佛義。若以無情不成佛義融情之相，亦得說言諸眾生不成佛也。以成與不成情與無情無二性故、法界無限故、佛體普周故、色空無二故、法無定性故、十身圓融故、緣起相由故、生界無盡故、因果周遍故、遠離斷常故、萬法虛融故，故說一成一一切成也，非謂無情亦有覺性，同情成佛。若許成佛，此成則能修因，無情變情、情變無情，便同邪見。⁹

有人根據性融相的說法，主張以有情之性來融合無情之相，以無情之相隨順真性融同有情之性，得出無情有成佛之義的說法。澄觀不認可這種說法，他舉例說，如果上面的邏輯能夠成立，那麼如果以無情不成佛之義來融合有情之相，也可以得出眾生不成佛之義。澄觀認為，性相相融主要要說明的是性與相為同一性，

⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 627c16-17)。

⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 627c21-24)。

⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 80，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 628a11)。

說明一成一切成的生佛不異性。不能夠據此認為無情也有覺悟性，和有情一樣也能成佛。如果無情也能成佛，情與無情就失去了邊際，混為一談，成了萬物有靈的邪見了。

（二）理事關係視角的一多關係：一多緣起無邊，千差涉入無礙

事事無礙是華嚴宗圓融哲學的核心概念。事事無礙得以成立，在於以理融事。以理融事之前，尚有依理成事，即理隨事變。理為一，事為多，一多互為緣起，成就事理無礙。由事理無礙，方得成就事事無礙。

明事事無礙法界，為經旨趣，義分齊中當廣分別。今但略明，亦分為二：初一對明無礙所由，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，故一與多互為緣起。此猶是事理無礙，躡前起後，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。此正辨事事無礙所以。由上事攬理成，則無事非理，故以理融事。理既融通，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。即當十玄所以之中理性融通門也。¹⁰

（三）時空視角下的一多關係：一處即一切處，一時即一切時

十世，即以佛教中通常所說的過去、現在、未來三世為基礎，進一步提出在這三世中每一世又包含過去、現在、未來三世，合在一起構成九世。此外，九世都在人的一念之中，所以一念就成為時間的總相。所以共有十世。從時空看，過現未各具三世，共成九世。九世之時空從緣而起，其體同是法性，故而能融通自在，一切時入一時（互入），一切時即一時（互即）

若作法性融通釋者，然此九世時無別體，唯依緣起。緣起無性即真法性，理融通故。今時融通無礙自在，略有四重：一相泯俱盡，二相與兩存，三相隨互攝，四相是互即。¹¹

（四）行證視角下的一多關係：一位即攝前後諸位

從行證的角度看，由凡人聖需要經歷不同的階段和等級。大乘佛教中各類經典對此有不同的說法，中國佛教則綜合了諸說，形成了五十二階位修行的說法，

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 9b2)。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 81，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 639b7)。

即十信、十住、十行、十回向、十地、等覺和妙覺。水野弘元先生認為，「五十二等階位，綜合之說在印度是沒有的，又，階位中最初的十信，以及最後妙覺之前的等覺，是中國所作，其餘四十一項雖然在《華嚴經》中也有，但是那些在印度初期大乘時，本來就已經各別成立，例如十住、十地皆是獨立的階位。」

按照法藏的理解，「六顯位故者，為顯菩薩修行佛因。一道至果具五位故，此亦二種：一次第行布門，謂十信、十解、十行、十回向、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，是故一位滿皆至佛地。」就是說在《華嚴經》中，菩薩修行可以從次第行布和圓融相攝兩個角度理解。次第行布，即是從初入門直至解脫，步步深入，次第清晰，分成五十二位；圓融相攝，則是各個階位互相容攝，一一階位皆是圓滿之佛位。

澄觀也將行布與圓融之間的關係理解為相與性的關係，也可用一與無量的關係來表達。一即圓融，無量即行布。

一行布門，立位差別故；二圓融門，一位即攝一切位故、一位滿即至佛故。初地云：「一地之中具攝一切諸地功德，信該果海，初發心時便成正覺」等。然此二無礙，以行布是教相施設，圓融是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一，故融通隱隱；一為無量，故涉入重重。¹²

具體而言，第一，一位之內的一即一切。此就一地之中自互相攝，一地攝十地，以一例諸位皆然。第二，五位互攝中的一即一切，即是「信該果海」。所謂「信該果海」，澄觀在另一處說明足輪放光時也有說明。他認為足輪位於佛身的下方，放光代表了信的四種含義：「一自下而上，信最初故；二最卑微故；三為行本故；四信該果海，已滿足故。」五位雖各有不同側重，但若就圓融之意，即是一位滿即全滿，成就一位，就成就了其他四位。第三、初發心便成正覺，代表初攝後，一攝一切。

上來總有三義：一舉一位總攝五十二位、二舉一位攝五位、三舉初攝後。復應有後攝初、初後攝中、中攝初後，一攝一切、一切攝一、一攝一、一切攝一切，如理思之。上云初發心時便成正覺，即是正引經文。¹³

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》卷1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1735, p. 504b19)。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 21b13)。

（五）數量視角下的一多關係：一中十 十中一

智儼在對《光明覺品》中第六目首偈「一能為無量，無量能為一」進行討論時，涉及了一多關係，但僅簡略討論，並未展開。

又此中上下有二文同異：一者一中多，一數中見十故；多中一者，十數中見一故。又一即多者，一數即多而不見一故；多即一者，多數即一而不見多也，此可准之。¹⁴

法藏則對此特別關注，並從同體和異體等多角度做了討論。

1. 同體和異體

一是從「異體」，即因緣共同作用產生結果的角度看，一是十的起點，包含有成為十的要素，所以「一中十」，如果沒有一，就沒有十。反過來說，一也是相對於十存在的，如果沒有十，也就沒有了，所以十是十個一，包含了一，所以說「十中一」。

二是從「同體」，即同體不待緣而自生的角度看，一的自體就包含了十的自體，十是十個一，所以說一中有十。十的自體中包含一的自體，一因十而有，所以說十中有一。進一步，一即十，十即一，因為無論十還是一，都是互緣而生，都是有條件的，故而二者都是性空。法藏說：「一全是多，方名為一；又多全是一，方名為多。」

2. 有力無力

有力，有主導作用；無力，輔助作用，依附於它。一多關係包涵了互相依持前提下的一具多和一容多。

依持義者，一能持多，一有力是故能攝多。多依一故多無力，是故潛入一。此即無有不容多之一，以無不能持故。無有不入一之多，以無不能依一。如多依一持既爾。一依多持亦然，是故亦無不攝一之多。亦無不入多之一，是故由一望多有持有依全力無力故，能攝能入無有障礙，多望於一有依有持無力全力故。能入能攝，亦無有障礙。¹⁵

又包括了互相否定意義上的有體與無體關係：

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1732, p. 27b3)。

¹⁵ 《華嚴經探玄記》卷 1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1733, p. 124b9)。

二互相形奪體無體者。謂多一無性，為本一成多一。舉體即是本一，是則本一為有體，能攝多一。多一無體，融同本一故。無不攝多一之本一，亦無不即本一之多一。如本一有體多一無體。攝即既爾。多一有體本一無體，攝即亦然。是故亦無不攝本一之多一，亦無不即多一之本一。是即本一望多一，有有體無體故。能攝他同己，廢己同他，無有障礙。多一望本一，亦體無體，攝即可知。亦攝不攝，亦即無即。非攝不攝，非即不即，二句無礙。¹⁶

3. 隱藏顯現

諸法或者處在表層、處在活躍狀態，是一種顯現；或者處在隱蔽的、秘密的狀態，是一種隱藏。這種或顯現或隱藏的關係是相對的。當一攝十時，一就是顯，十就是隱；當十攝一時，十就是顯，一就是隱。隱顯因不同的角度觀照而發生變化，但是無論隱顯，諸法共同存在，圓融一體的關係是不變的。法藏以金獅子與金之間的關係比喻說：「若看師子，唯師子無金，即師子顯金隱。若看金，唯金子無師子，即金顯師子隱。若兩處看，俱隱俱顯。隱則秘密，顯則顯著，名秘密隱顯俱成門。」

（六）光影無礙視角中的一多：等虛室之千燈

從一多互為緣起的角度看，一多互相涉入，如同一室內的千燈同照，光光涉入。

第五一多兼容不同門。由一與多互為緣起、力用交徹，故得互相涉入，曰相容。不壞其相，故云不同。如一室內千燈並照，燈隨盞異，一一不同燈隨光遍，光光涉入，常別常入。經云：「一中解無量，無量中解一。了彼互生起，當成無所畏。」此之燈喻，亦可喻於相即。直就光看，不見別相，唯一光故。¹⁷

此種光影譬喻中的一燈千照，千燈相攝的場景，也是華嚴因陀羅網所要呈現的境界。帝釋天宮的寶珠之網珠珠互攝、重重無盡，是一個廣大圓融的無礙空間。

通過上述六個方面探討，我們發現，在華嚴對一與多的不同場景下的論述過程中，雖側重點有所變化，但其呈現的一多相即相入關係，關於圓融無礙的思考，無疑是華嚴思想最具特色的內容。

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷1，(CBETA 2023.Q3, T35, no. 1733, p. 124b20)。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，(CBETA 2023.Q3, T36, no. 1736, p. 10b9)。