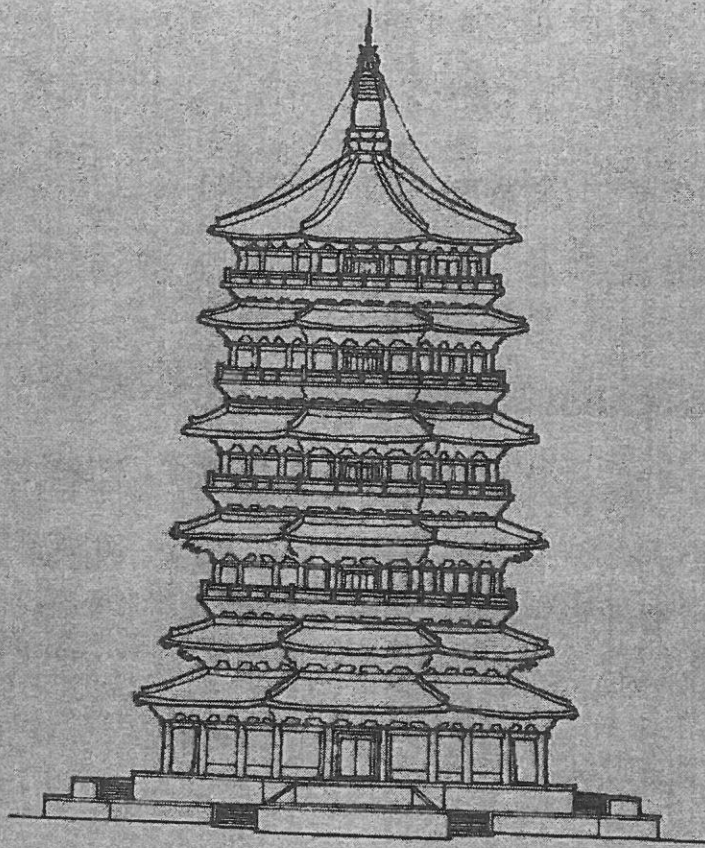


2016
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊



上冊 目錄

- | | | |
|---------|-----|---|
| 001-010 | 韓煥忠 | 南亭和尚對孝道的弘揚 |
| 011-032 | 李萬進 | 簡析常惺法師的華嚴法界觀 |
| 033-052 | 張愛萍 | 《華嚴宗佛祖傳》中伯亭續法之教觀思想初探 |
| 053-076 | 陳英善 | 華嚴大海十相 |
| 077-114 | 釋惠敏 | 《華嚴經》修慈法門與于闐語《贊巴斯特之書》第三章之禪觀分析 |
| 115-144 | 楊維中 | 《華嚴經十地品》所言十地的修行諸行相略述 |
| 145-164 | 黃夏年 | 《華嚴經》與海洋文明——以世界海為例 |
| 165-186 | 林孟蓉 | 論《華嚴經》中「五十三參」之多元意義與文化交涉 |
| 187-204 | 金子昭 | 《華嚴經》〈入法界品〉の現代的意義 |
| 205-218 | 李治華 | 智儼唯心思想的發展脈絡 |
| 219-238 | 釋普超 | 從《十地經論》「六相」思想論智儼法師華嚴學的哲學意蘊 |
| 239-254 | 林建勳 | 法藏大師「無盡說」表述對華嚴教法的意義 |
| 255-264 | 劉鹿鳴 | 澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（三） |
| 265-276 | 王富宜 | 論澄觀對慧苑「迷真異執教」的批判 |
| 279-298 | 釋法音 | 論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題 |

下冊 目錄

- | | | |
|---------|------------|-----------------------------------|
| 299-310 | 董 群 | 華嚴理事觀對於中國傳統本土哲學的超越 |
| 311-328 | 俞懿嫻 | 方東美論華嚴法界緣起 |
| 329-356 | 越建東
釋如碩 | 「別理隨緣」的再探討 |
| 357-376 | 釋果琴 | 華嚴疏鈔的重重英譯法 |
| 377-390 | 張 凱 | 敦煌出土地論文獻中的佛身說 |
| 391-414 | 崔中慧 | 敦煌藏經洞出土北魏《華嚴經》寫本研究 |
| 415-440 | 崔紅芬 | 《圓覺經》及相關經典的考證
——以黑水城、拜寺溝方塔文獻為主 |
| 441-462 | 陳俊吉 | 唐五代〈入法界品〉經變圖像發展探究 |
| 463-484 | 陳清香 | 華嚴蓮社的善財童子五十三參圖的圖像探討 |
| 485-508 | 米德昉 | 川渝地區柳柳本尊一系佛教造像體系中的華嚴題材 |
| 509-532 | 吳新欽 | 康有為佛語書法中的華嚴思維傳播 |
| 533-544 | 張 勇 | 帝網天珠：華嚴詩性精神譚論 |
| 545-564 | 桑寶靖 | 論華嚴宗對唐人詩歌創作的影響 |
| 565-584 | 周玟觀 | 觀無生性，味無差別
——論華嚴經教的身體概念譬喻與文化特殊性 |

方東美論華嚴法界緣起

東海大學哲學系 教授
俞懿嫻

摘 要

「法界緣起」或名「無盡法界緣起」、「法界無盡緣起」，是華嚴立宗的淵源。該說突破小乘的「業惑（感）緣起」和「無明緣起」，大乘始教的「阿賴耶緣起」，大乘終教的「真如緣起」和「如來藏緣起」，使華嚴達到一乘圓別的境界。華嚴宗依《華嚴經》而立。當代中國哲學家方東美，在他的相關傳世之作《華嚴宗哲學》、《中國大乘佛學》和《中國哲學精神及其發展》裏，曾盛讚《華嚴經》是經王，是廣大賅遍的能詮之教，華嚴宗諸祖疏論則是所詮義理；就佛教的發展史而言，華嚴宗更可說是中國大乘佛學發展的最高峰。華嚴的宗教境界在透過「調伏方便界」，使人超脫種種物質界的束縛，由生命界、而心理界，終而進入充滿智慧的精神界——以華嚴的術語，即是由「器世間」，至「眾生世間」，終而躋於「正覺世間」。《華嚴經》敘說了佛陀邀集生命世界中的各種生命，精神世界裏的各種精神主體，召開的一場宇宙會議。其目的在使一切宇宙萬有歸屬於最高佛智，成就佛性。方東美進而指出，要了解華嚴「法界緣起」之前，先須知道「緣起論」的分辨與釐清，發端於隋慧遠大師的《大乘義章》。其次，《華嚴經》的〈如來現相品〉和〈入法界品〉明確昭示了「法界緣起」的理念；而華嚴初祖帝心尊者杜順大師的「華嚴法界觀」，正淵源於此。從華嚴「法界緣起」之說，便可了解杜順大師建立「法界三觀」（「真空觀」、「理事無礙觀」和「周偏含容觀」）的基礎。方東美對於華嚴「法界緣起」之說的哲學闡釋，深入精到，值得重視。據此，本文分三部分進行探究：一是慧遠《大乘義章》的緣起論；二是《華嚴經》與法界緣起；三是杜順的法界緣起觀，以期對方東美之說有初步的了解。

關鍵詞：方東美、法界、緣起論、杜順、華嚴

往復無際，動靜一源。含眾妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界歟！

—澄觀，《大方廣佛華嚴經述卷第一併序》¹

宇宙緣何而起？萬物因何而生？生命如何去來？不同於一般宗教與神話訴諸於超自然的造物主，佛教提供了最合理的解答：宇宙萬有皆來自「因緣和合」，而佛陀的教言，正在演說這緣起因由。是以佛經三藏十二部，無不涉及「緣起」。「法界緣起」²或名「無盡法界緣起」、「法界無盡緣起」，是華嚴宗（又名法界宗，屬法性宗）的核心學說。³華嚴宗依《華嚴經》而立，教義精深嚴密，解行並重。⁴當代中國哲學家方東美（1899-1977），在他的相關傳世之作《華嚴宗哲學》、《中國大乘佛學》和《中國哲學精神及其發展》裏，曾盛讚《華嚴經》是經王，⁵是廣大賅遍的能詮之教；而華嚴宗則提供了哲學性的所詮義理，⁶是中國大乘佛學發

¹ 《大藏經》第三十五冊，頁 503。

² 方東美認為如何了解佛陀所居的法界？菩薩如何入於法界？眾生本與法界無緣，應如何修持，方能進入法界？法界究竟是怎麼一回事？器世間、有情世間如何形成？正覺世間又如何成立？針對這一連串問題，華嚴提出一套完整的宇宙論，也就是「無盡法界緣起」。法界緣起，亦名法性緣起。方東美援華嚴宗的解釋，法者，緣生有幻義，萬法即法性者，攝緣起以入空義。界者有三義：一是事法界的界分別義；二是理法界的界性義，即無盡事法同一性義；三是理事無礙和事事無礙法界的界皆具性分二義。見方東美，《華嚴宗哲學》上冊（台北：黎明文化事業公司，民國 70 年），頁 116，408；孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》上冊（台北：黎明文化事業公司，民國 93 年），頁 468。

³ 從「法界緣起」之說，進而衍生出華嚴著名的「法界三觀」、「四法界」、「十玄」、「五教」、「六相」等思想，主要依杜順（557-640）、智儼（567-654）、法藏（643-712）、澄觀（737-838）、宗密（784-841）等五祖所述。關於這些學說的現代著作甚夥，除方東美所著外，可參看李世傑，《華嚴哲學要義》（台北：佛教出版社，民國 67 年）；李世傑，《華嚴宗綱要》，《華嚴學概論》，張曼濤主編（台北：大乘文化出版社，民國 67 年），頁 155-272；朱世龍，《華嚴概要》，《華嚴學概論》，張曼濤主編（台北：大乘文化出版社，民國 67 年），頁 105-139；楊政河，《華嚴哲學研究》（台北：慧炬出版社，民國 81 年）；李開濟，《從哲學智趣看華嚴一乘十玄門》，《哲學與文化》，2010 年 12 月，439，頁 23-37 拙作，《華嚴五教止觀形上哲理探》，《東海哲學研究集刊》，第十四輯，2009 年 7 月，頁 171-192；《華嚴佛學的哲學詮釋——參照懷德海的形上範疇論》，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集下》，陳一標主編（台北：華嚴蓮社，2014 年），頁 293-314 等等。

⁴ 《華嚴經》（全名《大方廣佛華嚴經》）中譯本有三：一是東晉佛跋陀羅（亦名覺賢）譯《大方廣佛華嚴經（六十卷）》，二是唐武則天時實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經（八十卷）》，三是唐德宗時般若三藏譯《大方廣佛華嚴經（四十卷）》。現有英文譯本，參見 Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc., 1984)。

⁵ 有關《華嚴經》是「經王」的說法，最著名的可見於《高僧傳》中記載唐朝孫思邈回答唐太宗的一段話。唐太宗問隱士孫思邈：「佛經以何經為大？」孫曰：「《華嚴經》為諸佛所尊為大。」帝曰：「近玄奘三藏，譯《大般若經》六百卷，何不為大，而六十卷《華嚴經》獨得大乎？」孫曰：「華嚴法界具一切門，於一門中可演出大千經卷。《般若經》乃華嚴中一門耳。」太宗乃悟，乃受持華嚴。見方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 144。另見方東美，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，民國 70 年），頁 185，207，254，435。

⁶ 據方東美的解釋，佛教的經典，包含《華嚴經》在內，從宗教立場而言，即是「能詮之教」。換

展的最高峰。⁷《華嚴經》敘說的是佛陀邀集生命世界中的各種生命，精神世界裏的各種精神主體，召開的一場宇宙會議（a cosmic conference）。其主要目的便在使一切萬有歸屬於最高佛智，成就佛性。其宗教境界即在透過「調伏方便界」，使人超脫種種物質界的束縛，由生命界、而心理界，終而進入充滿智慧的精神界——以華嚴的術語，即是由「器世間」，至「眾生世間」，終而進入「正覺世間」。⁸而華嚴宗的諸多宗義，正在提供對《華嚴經》的各項理趣深刻的哲學詮釋。如此，華嚴「建立一個世界性宗教」，⁹「以宗教經驗張顯哲學智慧」，可說是佛教「亦宗教，亦哲學」的最佳典範。¹⁰

又在緣起論上，華嚴的「法界緣起」突破小乘的「業惑（感）緣起」和「無明緣起」，大乘始教（法相唯識宗）的「阿賴耶緣起」，大乘終教（《大乘起信論》，楞伽宗）的「真如緣起」和「如來藏緣起」，使華嚴階升至一乘圓別之境，實具獨特的價值與重要性。方東美認為要了解華嚴「法界緣起」的意義之前，須先知道「緣起論」的釐清與分辨，發端於隋淨影慧遠大師（523-592）的《大乘義章》。其次，《華嚴經》〈如來現相品〉和〈入法界品〉明確昭示了「法界緣起」的理念；華嚴初祖帝心尊者杜順大師所立「華嚴法界觀」（法界三觀——「真空觀」、「理事無礙觀」和「周遍含容觀」，四法界觀，十玄門等）正淵源於此。¹¹方

言之，這些經典的用意，主要在說明佛教的信條與教義。對於這「能詮之教」的直接研究資料是三種《華嚴經》的中文譯本；間接研究的資料，主要是根據唐朝李通玄和宋朝戒環的著作。至於「所詮義理」，則是指華嚴五祖偏向哲學智慧的諸多華嚴研究。見方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁3，26-28。

⁷ 方東美認為，華嚴宗的教義所產生的哲學思想，在中國大乘佛學的發展上，可說是最高峰；雖然不是最後的，但至少是最高的發展。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁181-182。

⁸ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁54；《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，民國70年），頁254；方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》上冊，頁452-461。

⁹ 方東美認為華嚴宗建立在形而上的秩序上，可發展為世界性的宗教。它可貫通各種宗教精神最美好之處，從知識性、道德性、藝術性等，發展出人的宗教性。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁103-104。

¹⁰ 民國十年，歐陽竟無應南京高等師範哲學研究會的邀請，發表〈佛法非宗教非哲學〉一文。他指出西方宗教與佛法不同：「一者崇卑而不平，一者平等無二致；一者思想極其錮陋，一者理性極其自由；一者拘苦而味原，一者宏闊而真證；一者屈己以從人，一者勇往以從己。二者之辨，皎若白黑，而烏可以區區之宗教，與佛法相提並論哉！」同時哲學與佛法也不同：「彼諸哲學家者所見所知，於地不過此世界，於時不過數十年間，不求多聞，故隘其量，故扁其慧。若夫佛法，則異乎此。」歐陽漸，〈佛法非宗教非哲學〉，《中國佛教思想資料選編》第3卷，第4冊（北京：中華書局，1990年），頁292，300。方東美則針對歐陽竟無之說，提出佛學「亦宗教亦哲學」的論點。他認為佛教與佛學本在追求悟入無上正覺智慧，理當被視為哲學；在宗教修持上，則可達聖默然的神祕境界，使個人生命精神與宇宙生命精神合一。故而可說佛教既是宗教，亦是哲學。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁331；方東美，《華嚴宗哲學》下冊（台北：黎明文化事業公司，民國70年），頁138-139；方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》上冊，頁453。事實上二人說法並非不相容，以其對宗教與哲學各有不同定義之故。

¹¹ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁296；《華嚴宗哲學》上冊，頁470-471。

東美對於華嚴「法界緣起」之說的哲學闡釋，深入精到，值得探究。

一、慧遠《大乘義章》的緣起論

在探討華嚴「法界緣起」之前，方東美認為應先了解之前的「緣起論」，並指出撰有《大乘義章》¹²的隋淨影寺的慧遠大師（有別於東晉時的廬山慧遠）是中國佛教史上的關鍵人物。¹³在《大乘義章》裏，慧遠談及各種緣起論。根據三論宗和《般若經》的「緣生說」（即「因緣生法」），提出「以因緣空，說相是假」的論點。¹⁴這可見於他在第一卷義聚法「假名義」的解釋：「以一切法，因緣集起，相假成故。」¹⁵又在釋「二無我四義門中分別」說：

妄想空名眾生空，所依真實，是法自體。法體寂，故名為法空。若就真實緣起門，說真如體寂，名為法空。緣用寂滅，名眾生空。真體寂者，真實法界。恒沙佛法，同一體性。互相集成，無別自性，故曰體寂。¹⁶

方東美認為慧遠此說使人跳脫一切因緣法，免入無盡輪迴。¹⁷緣空相假的道理，化解了不同緣起論引起的困惑。¹⁸此處慧遠肯定法空與眾生空同一體性，於是提出「真實緣起」和「法界」的概念，這為他的各種緣起論奠下了基礎。

詳查《大乘義章》談及的緣起論，明顯有著「轉小入大」的特色。小乘佛教的基本教義便是「十二因緣緣起」（「無明緣起」）、「三法印」和「四聖諦」。在第四卷義法聚「十二因緣義」中，慧遠說：

十二因緣者，從無明乃至老死，其名也。言無明者，闇之心體無慧明故。…過去世中一切煩惱，有闇惑迷理之義，斯通義故說無明。…無明煩惱，迷於本際，集起生死，其力最強。從強以名，故說無明。¹⁹

¹² 隋慧遠所撰《大乘義章》，有二十卷傳世。原二十六卷，分教、義、染、淨、雜五法聚，現行本雜法聚失傳，故僅餘二十卷。該書詳述佛教專用語辭，共計二百二十二門，猶如一部佛學辭典。

¹³ 方東美，《中國大乘佛學》，頁393；《華嚴宗哲學》上冊，頁315，372-374，407-408，415；《華嚴宗哲學》下冊，頁296，493。

¹⁴ 方東美，《中國大乘佛學》，頁393。

¹⁵ 隋慧遠，《大乘義章》，大正藏第44冊，No.1851，0478b19。

¹⁶ 同上注，0486b28。

¹⁷ 方東美，《中國大乘佛學》，頁302-307。

¹⁸ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁316。

¹⁹ 隋慧遠，《大乘義章》，大正藏第44冊，0547a10。

又說：

十二因緣，根本唯心故。經說言十二因緣，唯一心作。唯心作者，謂依妄心，便有一切色境界起。如依夢心，便有一切夢境界生。即彼心中闇惑之義，說為無明。集起之義，說之為行。了別之義，說以為識。心與色相，說為名色。是名色中，隨別不同。離為六入，心觸前境，說為觸支。心能領納，即說為受。是心染境，即說為愛。心有取執，即名為取。能生後義，說之為有。相起名生，虛無名滅，滅名老死。……以十二緣同一體性，互相緣起。故十二緣，皆無自性。無自性故，悉皆空寂。²⁰

這裡無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛取、有、生、老死，正是小乘所說「業惑緣起」的十二支因緣。據慧遠的分析，無明便是「妄心」。虛妄成惑，強力執有，集苦成業。方東美認為這「十二支因緣」之說，陷人於無明業惑，一路走向生死輪迴。以愚蠢為知識起點，以煩惱為情緒起點，從而與物質世界交涉，演出罪惡痛苦、循環無底的人生悲劇。²¹要想從這生死無明中解脫，唯有瞭解十二因緣之間的因果關係，逐層回溯到最初的原因，將之消弭。²²實則為了解決無明業惑的問題，佛陀曾為小乘聲聞提出了「三法印」（無常、無我、涅槃）和「四聖諦」的教義。在《大乘義章》第二卷，慧遠解釋諸行無常、諸受是苦、諸法無我、涅槃寂滅等內含「三法印」的「四優談那義」，²³同時在第三卷他也對「四諦義」作出解釋：

苦集滅道，名四聖諦。逼惱名苦，聚積稱集，寂怕名滅，能通曰道。…所說因緣假有，是其諦相，非是諦實。言體實者，苦集滅道。窮其本性，實是真實如來藏性。是以經言，於聖諦處說如來藏。²⁴

人生而苦集，但經過滅苦入道，可達解脫生死的涅槃之境。方東美認為「四聖諦」正在為痛苦的人生尋求出路，「道行如出」，以「滅道」擺脫生死輪迴。然而小乘之說畢竟不可取，以其教義主張人性無明闇暗，因而構成了生命痛苦煩惱的大輪迴，實與儒家的性善論不盡相符。²⁵

²⁰ 同上注，0550a14。

²¹ 方東美，《中國大乘佛學》，頁303，513。

²² 同上注，頁512-513。

²³ 隋慧遠，《大乘義章》，大正藏第44冊，0507b15

²⁴ 同上注，0511a16。

²⁵ 方東美，《中國大乘佛學》，頁302-303，511，537；《華嚴宗哲學》上冊，頁366，《華嚴宗

但慧遠不僅見於此，他引小入大，以聖諦實相為「真實如來藏性」，使「四諦緣起」轉而為「如來藏緣起」。他說：

如來藏性體，如一味名為空實。緣起苦集滅道之用，名為有實。如經中說，自性清淨，不染而染。十二因緣，皆一心作。生死二法，是如來藏法界輪轉。²⁶

接著慧遠以「真實如來藏性」等同「自性清淨心」，論及「阿梨耶識」、「佛性」、「法界緣起」等概念。他說：

又涅槃中，宣說苦實乃至道實，即是佛性常樂我淨。諦實如此，故稱為實。…如來藏中，從本已來具二種相：一如實心，所謂真實阿梨耶識神智性之。以阿梨耶神智性故，與無明合，便起妄智。遠離無明，便為正智。二如實法，於彼自性清淨心中，備具一切恒沙佛法，如妄心中備具一切諸虛妄法。以真心中具諸法故，與妄想合，能熏妄心。起種種行，遠離妄想，便成法界廣大行德。…緣用實者，苦集等相，究竟窮之。實是法界緣起集用，不染而染，起苦集用，不淨而淨，起滅道用。²⁷

如此，慧遠的緣起論由小轉大。在第三卷義法聚「八識義」中，他以「藏識」（如來藏識）、「淨識」、「真如識」界定「阿梨耶識」：

所言識者，乃是神知之別名也。隨義分別，識乃無量。今據一門，且論八種。八名是何？一者眼識，二者耳識，三者鼻識，四者舌識，五者身識，六者意識，七者阿陀那識，八阿梨耶識。…阿梨耶者，一名藏識，如來之藏為此識故。是以經言，如來之藏名為藏識，以此識中涵含法界，恒沙佛法故名為藏。…四名淨識，亦名無垢識，體不染故。故經說為自性淨心。…六名真如識，心之體性無所破故，名之為真。無所立故，說以為如。²⁸

同時慧遠將「三法印」（無常、無我、不淨）中的「無我」，轉為「涅槃四德」（常樂我淨）中的「我」，從而提出「佛性緣起」。他說：

哲學》下冊，頁 102。

²⁶ 隋慧遠，《大乘義章》，大正藏第 44 冊，0511a16。

²⁷ 同上注，0511a16。

²⁸ 同上注，0524b26。

我有二種，相狀如何？一法實我，如來藏性，是真是實，性不變異，稱之為我。又此真心，為妄所依，與妄為體，故說為我。故涅槃云，我者即是如來之藏，藏是佛性。一切眾生，皆有佛性，即是我義。二者假名集用之我，佛性緣起集成我人。²⁹

闡提有者，有不善性。佛性緣起，為不善故。不善之法，即是佛性。此不善性，闡提則有，善人無也。善根人有，闡提無者，謂善性也。佛性緣起，三乘無漏。³⁰

今先就佛辨其性相，如來佛性。據因以望，得說未來。對因辨果，得為現在。捨對論之，非三世攝。良以如來體窮真性，悟法本如，非先有染後息為淨。德同法性，故非三世。又復所得，常不生滅，故非三世。³¹

這「佛性」即是「法性」，故「佛性緣起」也可說是「法性緣起」。又在解釋「入不二義門」中，慧遠說：

如來藏中，具過無量恒沙佛法。…依真心緣起，集成生死涅槃。用不離體，體用虛融，名為不二。如經中說，佛性如來，無二無別，如是等也。…故涅槃云，明與無明，生於二相。智者了達其性無二，無二之相，即是實性，如是等也。…就真性所起法中，相別分二。如依佛性緣起，集成一切行德。³²

於是在第五卷釋「八倒義」時，慧遠明確地提出「三法印」（即「四優談那」）和「涅槃四德」二而不二之義：

所言倒者，邪執翻境。…且論八種。八名是何。謂常樂我淨，無常無樂無我無淨，是其名也。八中前四，迷於生死有為之法，名有為倒。若從所立，名無為倒。後四迷於涅槃無為，名無為倒。若從所立，名有為倒。前四如何？生死無常，妄謂是常。生死實苦，妄謂是樂。生死無我，妄謂有我。生死不淨，妄謂是淨。是名顛倒。…生死我者，有其二種。一者世諦假名之我，所謂五陰和合為人故。…。二實性之我，我謂佛性。…佛言有

²⁹ 同上注，0526b21。

³⁰ 同上注，0476a02。

³¹ 同上注，0476b20。

³² 同上注，0481c22。

我，我者所謂如來藏性。生死之中具斯兩義，故名有我，涅槃亦爾。諸法和合假名為佛，是其假我。佛性顯成法身之體，是其實我，我無我義。³³

這裏慧遠肯定「我」是「實我」、「如來藏性」、「佛性」、「法性」和「法身」，並主張「四優談那」和「涅槃四德」並非絕對對立的觀點，一切要看「心」是真是妄。如此，從「無明業惑緣起」、「緣空相假」，到「三法印」、「四聖諦」，到「阿梨耶緣起」、「如來藏識緣起」、「自性清淨心」、「真如緣起」、「涅槃四德」，到「佛性緣起」、「法性緣起」和「法身」，慧遠的立場是一貫地「以小轉大」。他在「緣起論」上的貢獻，誠如方東美所說，化解了「三法印」和「涅槃四德」之間的對立，開出了絕處逢生的新道路，可說是轉小為大的大宗師。於是方東美總結道，根據慧遠的《大乘義章》，在華嚴宗「法界緣起」之說出現前，「緣起論」至少有小乘俱舍成實的「業惑緣起」，大乘法相唯識的「阿賴耶緣起」和「如來藏識緣起」，以及三論般若空宗的「真如緣起」等三種體系。³⁴

二、《華嚴經》與法界緣起

華嚴宗依《華嚴經》而立，其宗思自當淵源於《華嚴經》。³⁵如世所傳，《華嚴經》有東晉佛馱拔陀羅（亦名覺賢）譯六十卷（共三十四品）、唐武則天時實叉難陀譯八十卷（共三十九品）、唐德宗時般若三藏譯四十卷（共一品）三種中譯本，可說各有千秋。六十《華嚴》的第一卷品名是〈世間淨眼品〉，第二品是〈盧舍那佛品〉，倒數第三品是〈寶王如來性起品〉；八十《華嚴》的第一卷品名是〈世主妙嚴品〉，第二品是〈如來現相品〉，倒數第三品是〈如如來出現品〉，這兩部《華嚴》的最後兩品都是〈離世間品〉和〈入法界品〉。唯獨四十《華嚴》只有一品〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，其內容略同於六十《華嚴》的〈入法界品〉。方東美認為這些品與法界緣起思想關係最為密切。其共同特色，至少有以下五項。

³³ 同上注，0576a14。

³⁴ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁356-381，387-388。

³⁵ 又《華嚴經》題有「大方廣」三字，方東美解說這是指佛陀證得真如境界的體相用三大。換言之，大方廣即大乘境界。大乘教義必須具足境大、行大、果大三者。大乘法界、眾生心、實相、性空為境，是為境大；能於一行中修一切行，遍修一切行而能空、無相、無願、迴事向理，圓成佛果，是為行大；因境大行大，證果亦大。既已達佛果之位，作為鏡智圓明的清淨體，可窮法界一切相，一心遍緣事理。如此法體即真如，可稱之為「體大」。其次就物質宇宙而言，無窮性體、稱性而起的功用是「用大」。而這絕對境界開出無漏莊嚴功德，其上迴向菩提智慧光明，以及永恆真善美價值，是為「相大」。如此體大、用大、相大，便將宇宙中所含藏「真如生滅，互為表裏」的秘密，揭露出來。這也是華嚴宗發展「真空觀」（詳見後文）的重要理據。方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁303-308。

(一) 採詩的語言：方東美接受英國哲學家懷德海 (Alfred North Whitehead) 「偉大的哲學與偉大的詩相契」(philosophy is akin to poetry)，以及美國西班牙裔的哲學詩人桑塔耶那 (George Santayana) 「宗教與詩本質相同」(religion and poetry are identical in essence) 的說法，認為華嚴三經所使用的語言，是詩的、神秘的、隱喻的、象徵的語言，是文字般若的妙用，以「烘托高尚、優美、幽玄、奧妙的宗教情緒」。³⁶懷德海在《思想的模式》(Modes of Thought) 一書文末，主張哲學在維持基本、主動、創新的觀念，其性質可說是神秘的。而神秘主義 (mysticism) 一也稱「密契主義」一的洞見 (insight) 直入了不可言說的深度，哲學的目的便是將神秘主義理性化，使神秘經驗得到理性的協調。於是懷德海說哲學與詩相契，兩者都在尋求文明的終極美意 (the ultimate good sense)。³⁷桑塔耶那則在《釋詩與宗教》(Interpretations of Poetry and Religion) 一書中主張「當詩介入 (intervene) 人生時，被稱做是宗教；而當宗教涉入 (supervene) 人生時，不過就是詩。」³⁸方東美取二人之意，說明《華嚴經》所使用的正是詩的語言，以象徵宗教不思議神秘境界。

(二) 顯法身毘盧遮那：《華嚴》詩的語言旨在表徵最高層次的宗教精神；八十《華嚴》〈世主妙嚴品〉以「毘盧遮那佛」(亦即六十《華嚴》的盧舍那佛) 表法身真如本體，以文殊師利菩薩表高超智慧，以普賢菩薩表偉大願行。³⁹方東美說該品所謂的「世主」，便是指色界、無色界、心靈生命之域的宇宙主宰，也就是佛陀。⁴⁰如經上說佛陀在摩竭提國阿蘭若法菩提道場始成正覺後，

一念之間，悉包法界。…智入三世悉皆平等，其身充滿一切世間，…又如虛空普遍一切。…等無差別，演一切法，如布大雲。一一毛端，悉能容受一切世界，而無障礙。各現無量神通之力，教化調伏一切眾生。⁴¹

³⁶ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 153, 225, 255；孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》上冊，頁 452-453。

³⁷ A. N. Whitehead, *Modes of Thought* (New York: MacMillan Com., 1938), p.174.

³⁸ George Santayana, *Interpretations of Poetry and Religion* (New York: Charles Scribner's Sons, 1900), Preface, v.

³⁹ 方東美在《中國哲學精神及其發展》一書中，舉宋朝戒環所做的比喻：「毗盧遮那佛，此云光明遍照，在佛為清淨法身，在人為本覺妙性。…文殊師利，此云妙德，在佛為普光大智，在人為觀察妙心。…普賢者，德無不遍曰普，佑上利下曰賢，在佛為真淨妙行，在人為塵勞業用。」參見方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》上冊，頁 453-454, 482 (轉引自戒環，《華嚴經要解》)。

⁴⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 19-20；《華嚴宗哲學》下冊，頁 39；《中國哲學精神及其發展》上冊，頁 453。

⁴¹ 《大正新脩大藏經》，第 10 卷，頁 1-2；《華嚴宗哲學》下冊，頁 41。

這時如來從口齒眉間放光，際窮時空，遍及無邊無量的世界海。在佛力精神的感召之下，除了普賢菩薩，文殊師利菩薩，法慧菩薩，金剛菩薩，無數菩薩摩訶薩，世間一切草木花果、山河大地、晝夜日月諸神，微塵數的世間主，來自風輪、水輪、鐵圍山、金山、世界海、世界海裡的世界種、世界種裡的華藏世界、華藏世界裡的娑婆世界、世界之下的魔鬼夜叉、世界之上的三十三天諸大天王，通通環繞著如來的菩提寶座，共赴一場「宇宙會議」。在此主持會議的不只是應機教化眾生的釋迦摩尼（應化身），一位世間教主，且是象徵宇宙真際、遍及一切的毘盧遮那（法身）。⁴²

（三）明一真法界：〈世主妙嚴品〉的重要意義，在顯示如來因地所修，智入三世，身遍十方。一切的一切，含藏眾德，果覺無邊。此時將所有差別境界融會貫通，得到水乳交融不可分割的整體，便是「一即一切」、「一切即一」---旁通互攝---的法界真際，所謂的「一真法界」。這「一真法界」中有一精神主宰，也就是華嚴宗所闡釋的「真心」，《涅槃經》所說的「佛性」，一旦貫注到宇宙中，便成為「法身」。方東美提到一位俄國哲學家將「法身」翻譯為宇宙本身（cosmic body），也就是透過價值的實現，將精神妙力貫注到森羅萬象之中的主體。就如〈如來現相品〉中所形容，毘盧遮那佛經由口齒眉間、相輪、足趾、足趺、膝輪放光，乃至一一毛孔大放光明，遍及一切佛剎土。⁴³於是方東美說「一真法界」實為宇宙萬法，一切差別世界，人世間一切高尚業用，與過現未三世諸佛一切功德成就的融合統攝。以人人內具佛性，皆可頓悟圓成。所謂法界圓滿，一往平等，成平等智。佛陀之為精神太陽，暉麗萬有，而為一切眾生、有情無情，普遍攝受。其時理性當體啟用，與一往平等的「一真法界」協奏和鳴，共演圓音。⁴⁴是以〈如來現相品〉偈云：

佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。
如來一一毛孔中，一切剎塵諸佛坐。

⁴² 佛有三身，法、報、應化。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 231-234；其餘詳見《中國哲學精神及其發展》上冊，頁 455-458。

⁴³ 華嚴七處九會，佛身十處放光。初會阿蘭若法菩提道場，從眾齒放光，表教道遐舒，從佛口生真佛子。次眉門毫相放光，通表圓證一乘中道。二者亦表「果地覺唯因地心」。二會普光明殿，足下相輪放光，表信初行本卑居最下，亦表腳踏實地，「倒果為因」。三會切利天宮，足趾放光，表安十住，亦表「向前昇進」。四會夜摩天宮，足趺上放光，表依十行，亦表「成就行動，功德圓滿」。五會兜率天宮，膝輪放光，表屈伸迴向，亦表「向上向下迴向，自在無礙」。六會他化天宮，眉間放光，表十地十如，正證中道，亦表「解行願普周」。七再會普光明殿，亦眉間放光，表出現中道，不住生死涅槃兩邊。次口門放光，表佛口生普賢長子，二者亦表「歷練成金剛不壞身」。（八三會普光明殿，沒有放光）九會近多林，眉間放光，表普該證入法界中道，是為佛身十處放光。轉引摘自方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 261-270，347，318；《華嚴宗哲學》下冊，頁 39-41。

⁴⁴ 方東美，《中國哲學精神及其發展》上冊，頁 460-461。

如來甚深智，普入於法界。能隨三世轉，與世為明導。諸佛同法身，無一無差別。隨諸眾生意，令見佛色彩。具足一切智，遍知一切法。一切國土中，一切無不現。

這皆在說如來在菩提道場，將最高的宗教精神與哲學智慧，以一種特殊的文字表達，所謂放光說法，作為精神語言的徵兆。同時對差別世界的各個世間主，過現未三世諸佛，以普遍語言說法。這時天空、大氣、海洋、地表萬物皆成為自然語言，將佛所說法輾轉傳到宇宙的每一個角落。在佛的精神感召之下，無數大菩薩受攝開覺。如經上說：「其諸菩薩，身毛孔中，一一各現十世界海微塵數，一切寶種色光明。…此諸菩薩悉能遍入一切法界，諸安立海，所有微塵。」由是可見，〈如來現相品〉旨在烘托整個差別世界如何透過互相攝受，旁通互融，成為精神統一的和諧體。⁴⁵須注意的是，方東美指出，「一真法界說」不同於「唯心一元論」；唯心論將客體世界化成心靈的主觀秩序。而華嚴的「一真法界」本身就是一個客體，其中包含了物質存在、生命形式和精神狀態，以及中極歸宿。就這點而言，華嚴實際上是理想實在論（ideal realism）的哲學。⁴⁶

（四）立華藏世界：八十《華嚴》初品〈世主妙嚴品〉末，描述在佛神力加披下，一切萬有成就平等，因而構成統一、和諧又莊嚴的「華藏世界」。⁴⁷其後第五品，即〈華藏世界品〉。方東美引該品中普賢偈云：「華藏世界所有塵，一一塵中見法界」，解釋華嚴深意，在消除一切染淨諸差別法，以一真法界涵蓋三世，圓裹十方。所有凡聖理事，無不含鎔具足於其中。⁴⁸這時普賢菩薩說了一個世界海的故事：在世界海裡有二十重的世界種，其中第十三層就是人所居住，所謂的娑婆世界，其下又有風輪水輪為支柱，形成無量的三千大千世界。換言之，我們的世界不是唯一的，只是世界海裡的一個微塵。在此之外，更有無邊無量的世界。方東美復引〈華藏世界品〉云：「此一一世界種中一切世界，依種種莊嚴住，遞相連接，成世界網。於華藏莊嚴世界海，種種差別，周徧建立。」⁴⁹這無窮無盡的世界海、世界種、世界網，是華嚴無盡緣起的基礎。當然世界具備種種差別相，從物質界到心靈界，直到莊嚴的正覺世間。這些世界的精神主宰，不僅是釋迦摩尼佛，還是純粹光明的毘盧遮那佛。毘盧遮那以其光明提升各種不同層級的世界，站在宇宙精神價值的頂點上，向下迴向一切生物，有情眾生，尤其是具

⁴⁵ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 467-469。

⁴⁶ 同前注，頁 258-259。

⁴⁷ 如經上說：「其一切世界中，悉有如來，坐於道場。一一世主，……各各入如來解脫門。如於此華藏世界海，十方盡法界，虛空界。」

⁴⁸ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 318；《華嚴宗哲學》下冊，頁 39-41。

⁴⁹ 《大正新脩大藏經》，第 10 卷，頁 39；方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 318。

有佛性的人類，作為一切差別生命的平等基礎。⁵⁰如此佛時以光為因，時以光為果，使一切物性人性皆成佛性。這佛性可稱「果果」，⁵¹人人可得，人人可轉。人人生命旁通互攝，就如交光相網，相即相入；或如水波盪漾，交波相融。⁵²如此可說「華藏世界」正如「一真法界」，也是以旁通互攝為基本原理。

(五) 演法界緣起：如前文所言，在華嚴「法界緣起說」之前，已有業惑、阿賴耶、如來藏等等緣起思想。方東美認為華嚴的緣起說，是修正了「如來藏」的概念，再根據六十《華嚴》〈如來性起品〉的「性起」——所謂「稱性而起」一辭而來。就佛教的觀點，一切因緣的起點，就是為達到完滿佛性，而成就一切價值成就的就是法身。法身佛性可融攝宇宙萬有，滲透貫注到器世間，生命世間和精神世間。如此從「佛性緣起」、「法性緣起」，便發展出「無盡法界緣起」，一套宇宙緣起的理論。⁵³其次，方東美認為，要知道「法界緣起」的意義，先須瞭解八十《華嚴》的〈如來現相品〉和〈入法界品〉。如前所述，〈如來現相品〉顯示，透過旁通統貫的互攝原理，可將無量差別世界變為平等法界。而「法界」一辭雖於華嚴三經俯拾可得，唯〈入法界品〉以之入於品名。⁵⁴〈入法界品〉的主要內容，便是說善財童子⁵⁵南行求法，經一百一十餘城，參拜象徵五十三階位次第的善知識，分別代表十住、十行、十迴向、十地、十等覺，以及彌勒、文殊、普賢等三大菩薩的故事。善財童子歷經五十三參，受到文殊菩薩的智慧灌頂，又受到普賢菩薩廣大行願的激勵，證入毘盧遮那佛的法身境界及不思議境界，入無礙解脫之門，得十方清淨眼和善觀察無礙智，使他的精神提升到彌勒菩薩的毘盧遮那莊嚴藏大樓閣。正如方東美所引經文云：

⁵⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 319-320。

⁵¹ 所謂「果果」相對於「因因」，前者指結果的結果，後者指原因的原因。所謂「因因」是指在機械因果作用之上、成佛的原因，也就是最高的智慧。「因因」就一般知識領域是指一切智，如科學、藝術、文化、經驗的知識。將一切智集中在菩薩的精神生命中，便成菩薩的道種智，也就是將自然知識轉成道德知識。道種智若圓滿一切行願，便成一切種智，也就是佛智。在華嚴有五周因果（即所信因果周、差別因果周、平等因果周、成行因果周和證入因果周），「因因」以文殊菩薩為代表，由他分享一切佛智，透過因果作用，成就佛境界，也就是涅槃境界。這不僅是結果，且稱「果果」。方東美因而認為《華嚴》所講的因果，不是機械物質因果（mechanical-physical causation），而是形上道德因果（metaphysical-moral causation）。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 242，270-271，106-109，90-91。

⁵² 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 321-322。

⁵³ 同上注，頁 117-118，408-409。

⁵⁴ 同上注，頁 470-471。

⁵⁵ 同上注，頁 66；《大正新脩大藏經》，第 10 卷，頁 332。經云：「爾時文殊師利童子，觀察善財以何因緣，而有其名。知此童子，初入胎時，於其宅內，自然而出七寶樓閣，其樓閣下，有七伏藏。於其藏上，地自開裂，生七寶芽，所謂金銀琉璃玻璃真珠磲磔瑪瑙。…父母親屬及善相師，共呼此兒名曰善財。」善財童子生於「福城」富有之家，婆羅門相師皆呼其名為「善財童子」。以金銀珠寶雖為世人所競求，但唯積善根，才是至珍。

見其樓閣，廣博無量，同於虛空。…善財童子於一中見一切處，一切諸處悉如是見。爾時善財童子，見毘盧遮那莊嚴藏樓閣，為是種種不可思議自在境界。大生歡喜，踴躍無量。身心柔軟，除一切想、除一切障、滅一切惑，所見不忘、聞所能憶、所思不亂，入於無礙解脫之門。⁵⁶

如此透過善財童子演示的信、解、行、願、證等修行次第，〈入法界品〉猶如一首宏偉浩瀚的宗教交響曲，將人的生命情感皆妥善安排在最神聖的價值系統裏。

三、杜順的法界緣起觀

受到《華嚴經》宗教精神和哲學智慧的感召，華嚴宗的五位祖師：杜順、智儼、法藏、澄觀和宗密，歷經三個多世紀的時間，發展出體系周密的法界緣起論。初祖杜順所立的《華嚴法界觀》，該文雖已失傳，但因四祖澄觀所著的《華嚴法界玄鏡》和五祖宗密的《注華嚴法界觀門》（後文簡稱「澄密二書」）而得以保存。⁵⁷誠如方東美所說，杜順深解華嚴「一即一切」的理念，故以崇高智慧表達圓融無礙的精神，建立「法界三觀」，進而擴延彰顯至「一乘十玄」的最高境界。如此以無窮法界緣起，說明宇宙為完整和諧的整體，正是華嚴立宗的基礎。⁵⁸囿於篇幅，在此僅根據方東美的分析，以杜順和尚之說為本，略言華嚴法界觀如後。

（一）法界三觀與四法界

所謂「法界三觀」便是指真空觀、理事無礙觀和周徧含容觀。如「澄密二書」說，真空即「理法界」，周徧含容即「事事無礙法界」，合第二觀與「事法界」，則為「四法界」。首先「真空觀」，方東美認為，這個觀法是根據《般若經》和

⁵⁶ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 108-109、472；《大正新脩大藏經》，第 10 卷，頁 435。

⁵⁷ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁 466。此二書與二祖智儼為杜順所記的《華嚴一乘十玄門》，論及「法界三觀」、「四法界說」，以及「十玄緣起」等，正是華嚴宗立教的基本學說。其餘如智儼的《華嚴經搜玄記》、三祖法藏《華嚴經探玄記》和四祖澄觀《華嚴經疏鈔》、《華嚴經隨疏演義鈔》等等論述，浩卷繁帙，無一不是大部頭的佛學百科全書。其中言及法界緣起者，亦頗見份量。澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》（台北：大乘精舍印經會，民國 76 年），頁 1-90；宗密，《注華嚴法界觀門》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》（台北：大乘精舍印經會，民國 76 年），頁 91-131。

⁵⁸ 同上注，頁 25，140。方東美認為《華嚴法界觀》雖然是一篇短文，其氣魄已可以籠罩「入法界品」。他在哲學上開闢的境界，比起懷德海還要廣大。他以真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀等三觀，烘托出事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等四法界的思想體系，復啟發智儼撰《華嚴經搜玄記》，繼之以法藏的《探玄記》、澄觀六十卷的《華嚴經疏》和九十卷《華嚴經隨疏演義鈔》等大書，可謂影響深遠。

般若空宗的中道智慧，從實相般若起觀照般若建立的。眾生因法我兩執，一旦聽聞緣起性空之理，容易偏執於「斷滅空」。因而想要證得法界性德，必須以觀照般若化解法我兩執。換言之，一面以上迴向肯定宇宙上層精神領域是「理體」，另一方面也要以下迴向化解下層現實世界的各種對立。⁵⁹如依《華嚴法界玄鏡》所說：「言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。」⁶⁰如此真空與有不離，足以調解理想現實的對立，成為統攝最高真善美價值的理體。⁶¹其次，「理事無礙觀」內含兩個重要範疇：一個是理性，一個是事項；猶如近代歐洲哲學心物主客、事實價值之間的對立。不過「理事無礙觀」消除各種對立的矛盾性，使成為輔成性，也就是無礙的意思。⁶²其三，「周徧含容觀」，在各種二元對立發展出相輔相成的關係時，便產生廣大和諧的作用。事事和諧，理理和諧。在其中事理之間沒有差別與矛盾；無論對理對事，心都不再執著。

這「法界三觀」又各另有細目。《玄鏡》云：「第一真空觀法，於中略四句十門。」其中四句是：「一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。」⁶³所謂「會色歸空」，也就是說將差別質礙之相，會歸於真空之中。《玄鏡》的解釋，這是由於「色不即空，以即空故」，⁶⁴也就是說因為質礙差別之相（如青黃）不是斷滅空，而是真空的緣故。方東美說這與東晉時般若宗的思想相當符合：「色不自色，因人名之為色，雖色而非色。」「凡色法必不異空法，故色即空。」是以「色空二法」雖必然差別不同，但透過上迴向的超越精神，便可以「真空」點化「色相」，不致落入「析色成空」、「毀心成空」的虛無主義，也不致成為言色執色的唯物主義。⁶⁵其次所謂「明空即色」，這是由於「空不即色，以空即色故」，⁶⁶也就是說斷滅空不是質礙差別之相的法體，真空才是。方東美則認為這是理想遷就現實的下迴向，使各種境界能互攝融通。⁶⁷第三所謂「空色無礙觀」，意謂質礙差別之相不異於空體，若以般若智慧觀照，則「觀色無不見空，

⁵⁹ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁333；《華嚴宗哲學》下冊，頁262。

⁶⁰ 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》（台北：大乘精舍印經會，民國76年），頁7。

⁶¹ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁322-324，348。

⁶² 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁334-335。

⁶³ 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》，頁8。

⁶⁴ 同上注，頁11。方東美認為此處「即」有二義：一是歸屬的「是」與「不是」，二是關係的連接辭「就」。後者可說含三種關係：一是對稱蘊涵(symmetrization)，二是互依關係(mutual relevance)，三是普遍包含(universal encompassing)。見方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁405-406。

⁶⁵ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁390，410-414。

⁶⁶ 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》，頁19。

⁶⁷ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁412。

觀空莫非見色，無障無礙，為一味法。」⁶⁸方東美解釋說這就是將「真空」「妙有」當作是彼此精神貫注、和諧的領域。猶如《大般若經》說的：「色即是空，空即是色」之意。⁶⁹最後，「泯絕無寄觀」，是超絕言詮而無所寄託之意。如《玄鏡》說：「謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空。一切法皆不可，不可亦不可。此語亦不受。迴絕無寄，非言所及，非解所到，是為行境。何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。」⁷⁰方東美對此也別有一番說法，他說這觀法是在成就佛智後，智慧光明所照之下，無論凡夫、二乘、菩薩、大菩薩，還是佛十身的祕境，皆一律平等。這圓明無盡果海中，一香一色，無非中道，一言一句，悉是真詮。如此頭頭任運，法法全現，因該果徹，森然炳列，德用無窮。這一乘實教所遊歷的妙境，就是「泯絕無寄觀」。⁷¹而一切文字般若不免受縛於文字，唯有做到一塵不染，所謂「生滅法相，寂知之體。神解之用，善照諸幻。似鏡無痕，分別諸法，而得不動。真如性淨，慧鑒無窮。寂照忘知，虛含萬象。猶如明鏡，空洞虛豁，了無一切，遇形斯映。而此一念心，猶如虛空，平等不動」這超絕言詮而無所寄託的境界，才是「泯絕無寄觀」。⁷²撮其要，方東美另以四句概括真空觀：會色歸空觀為理性的向上迴向，明空即色觀為菩提妙用的下迴向，空色無礙觀為空色契合融貫無間，泯絕無寄觀為精神點化超絕言詮。⁷³

再者，「理事無礙觀」下有十門。依「澄密二書」所說，十門即：理徧於事門、事徧於理門、依理成事門、事能顯理門、以理奪事門、事能隱理門、真理即事門、事法即理門、真理非事門、事法非理門。這裏「理」是普攝周徧的真理，「事」是分位差別的事法，二者之間有「相攝交融」、「相依互成」、「相奪互害」、「相即相非」等等關係。普遍真理和差別事項之間，如果彼此相礙，並不足為奇。但若要融洽交攝，必有賴於華嚴宗的無礙哲學。這無礙有「輾轉」和「交互」二義，也就是說一種對稱的（symmetrical），如朋友之間關係，不同於父子孫之間非對稱、不可逆轉的關係。如此輾轉相生、互為因果、更互相應、互相攝入（interpenetration），產生相依（mutual dependence）、互涉（mutual relevance）、相關（mutual relativity）等作用，從而開展出平等性、相互性、互為因緣性這圓融無礙的觀念。⁷⁴

⁶⁸ 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》，頁 23。

⁶⁹ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁 405，413。

⁷⁰ 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，《華嚴法界玄鏡注華嚴法界觀門法界宗五祖略記賢首五教儀開蒙》，頁 25。

⁷¹ 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁 422-423。

⁷² 同上注，頁 426-427。

⁷³ 同上注，頁 354-358，389-392。

⁷⁴ 同上注，頁 263，276-282。

理事之間既然和諧無礙，杜順接著開展出「周徧含容觀」，也就是所謂的「事事無礙法界」。其下亦有十門：理如事門、事如理門、事含理事門、通局無礙門、廣陞無礙門、徧容無礙門、攝入無礙門、交涉無礙門、相在無礙門、普融無礙門。其基本原則，如《玄鏡》所說：「事法既虛，相無不盡。理性真實，體無不現。是則事無別事，即全理為事。」理既全現事間，無事不在理中，以理為基礎，自然事事無礙。根據方東美的解釋，這裏前三門偏向於理事之間的交容互攝，所謂：「理隨事變，一多緣起之無邊；事得理融，千差涉入而無礙。」⁷⁵依理所成諸事，自有其理。因此事法含攝理事，所以說理事互通無礙。後七門更進一步彰顯「事事無礙法界」，合《玄鏡》與方東美所說：第四通局無礙是說事法與理，非一非異，即使事法全徧一切，也無礙於理位。第五廣狹無礙是說諸事法與理，非一非異，廣容十方刹海，無礙於微塵之事。第六徧容無礙是說廣容即是普遍，使一塵自遍於一切差別法中，這也是一多無礙之意。第七攝入無礙也是說一多攝入的關係，以一切望於一法，入於一法時，一法入一切內，而一切恆在一法內。第八交涉無礙則進一步說明一多皆為能入能攝。如《玄鏡》云：「一攝一切，一入一切。一切攝一，一切入一。一攝一法，一入一法。一切攝一切，一切入一切。同時交參無礙。」。第九相在無礙則是說自己攝法入他法中，他又涉法在我己中，一多皆為所攝所入。如此法事皆是攝入能所，圓融無盡。如以一能攝入融於多所攝入，自是第十普融無礙之境。⁷⁶簡言之，這後七門，分別說明普遍理法和各別事項之間，打破整體與部分、空間廣狹、本體上的一多、認識上的能所等二分，同時具備相依、互涉、相容(mutual implication)、互在(mutual immanence)和互相攝入等關係。這也正是杜順大師解釋「一乘十玄門」裏其中七門的內容。

(二) 一乘十玄

史傳《華嚴一乘十玄門》杜順所說，智儼所記，在《華嚴法界觀》中已述其中七門。方東美針對該文提出三項見解：一依慧遠《華嚴義疏》的註疏，有「德相十玄」之說；二依智儼、法藏的觀點，有所謂「業用十玄」(後文方東美則說智儼還有「妙用十玄」，法藏另有「涅槃十玄」)；三依澄觀、宗密的發揮，將理事無礙開展為事事無礙的關係法界，是所謂「世法十玄」。有關「德相十玄」，方東美引《十玄門》中所說：「今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界，一即一切。」⁷⁷這裏「十」即是無窮無盡之意，「十佛境界」也就是指「無窮無盡法界」。方東美並指出，文中只提到普賢菩薩，實際上文殊菩薩也不可

⁷⁵ 同上注，頁 429。

⁷⁶ 同上注，頁 429-430。

⁷⁷ 同上注，頁 430-431，435。

或缺。文殊成就最高智慧，而般若智慧是諸佛母，諸佛成佛即以智慧故。⁷⁸

又從前引文可知，方東美指出智儼所謂「法界緣起」即是「法性緣起」、「佛性緣起」、「德相緣起」，因為「法性」就是「德相」。⁷⁹接著他說明「十玄」之義：⁸⁰（一）同時具足相應門，意謂宇宙萬有無不俱足，一時炳現於「海印三昧」。⁸¹此時無窮事法在無限時空交織下，有一與一切、一與一、一切與一切、一切與一種相應。換言之，一切法是相互交替的連續體，相依互存，能融三世，彼此相應而無先後。（二）因陀羅網境界門，見於〈入法界品〉善財童子進彌勒樓閣，見「帝網陀珠」⁸²重重交光，珠珠相攝，即事事無礙境界。（三）秘密隱顯俱成門，就緣起言，事物相互含攝，產生隱顯關係。當一攝一切時，一為能顯，一切為所隱。當一切攝一時，一為能隱，一切為所顯；相即為顯，相入為所隱；體相即為隱，用相入為顯；能秘為顯，所秘為隱。如此隱顯存在於表裏正反的關係中，秘藏密收，同時無礙。（四）微細相容安立門，此處「微細」是指一法能攝時，攝一切餘法於極細微不可再分，「相容」是說彼此各不壞相，「安立」則是所各住其位，共成緣起。如一毛孔容無量佛刹，亦芥子納須彌之意。（五）十世隔法異成門，此就時間說，過現未三世各有過現未三種差別，共成九世復俱納於一世中，而成十世。換言之，在一開放的時間系統中，使過現未貫串起來，消解時間的差異間隔，產生圓融無礙的妙用。（六）諸藏純雜具德門，⁸³這是就修行的立場說，從戒定慧、忍辱、持戒、布施、慈悲喜捨、禪定等種種修行法門，以一理為純，萬行為雜，純雜並持為德。（七）一多相容不同門，這就互攝關係而言，世界有無窮差別之相，可為某一觀點包容。所謂一即多，多即一，一中容多，多中攝一。也就是「一多歷然而不混，互相容涉而無礙」之意。（八）諸法相即自在門，這也是從關係上說，無窮個體可從豐富的關係結構中發揮各種作用，諸法相互依融，有如金與金色，舉體相即。（九）唯心迴轉善成

⁷⁸ 同上注，頁 431。

⁷⁹ 同上注，頁 443-446。

⁸⁰ 同上注，頁 458-471。方東美認為智儼的「十玄門」隨後影響到法藏建立緣起相由、法性融通、各唯心現、如幻不實、大小無定、無限因生、果德圓極、乘通自在、三昧大用、難思解脫共十門無礙哲學。亦見方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁 472。

⁸¹ 「海印三昧」，方東美也稱之為「華嚴大定」——將一切差別境界攝入圓融無礙的直覺，所謂「無窮法印，一時頓現」。入「海印三昧」者，心如平靜大海，波瀾不興。天上雲彩，山河大地均倒影其上。如此此心清淨，澈如明鏡，反映世間一切，遠離邊見，含容周徧，無所不納。方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁 443-452。

⁸² 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁 460-461。方東美解釋所謂「帝網陀珠」是指帝釋天宮殿所懸掛的珠網，珠珠相攝，重重交，以無窮智慧輻射一切差別世界。此即在《華嚴經》〈入法界品〉所述彌勒樓閣因陀羅網的譬喻。澄觀解說：「如天帝殿珠網覆上，一明珠內萬象俱現，珠珠皆爾。此珠明徹，互相現影，影復現影，而無窮盡。」

⁸³ 同上注，頁 466-467。此門為法藏以「廣狹自在無礙門」取代之。其要義在於一行即一切行，一行為狹，一切行為廣；一法緣起一切法，一法作用無限為廣，守一法分限為狹。如此有限即無限，無限亦有限，是為「廣狹自在無礙門」。

門，意指唯一真心順轉得清淨自性而可為善，一妄心逆轉但隨外境而可為惡。⁸⁴（十）託事顯法生解門，是專就「智」來說，一切事法，互為緣起，隨託一事，便能彰顯一切事法。這裏的「智」不是般若智，而是方便智，其作用在善巧傳法，使人生解。以「智」照一切理想及差別境界中的「理」以及印證「理」的「事」，所謂「一華一世界，一葉一如來」之意。

四、結語

華嚴法界緣起自隋慧遠《大乘義章》提出的「佛性緣起」、「法身」、「法性緣起」，漸次演繹，至杜順立「法界三觀」、「四法界」、「十玄門」，智儼載之以「古十玄」，法藏替之以「新十玄」，澄觀、宗密前繼後續，宣說「一即一切，一切即一」之理，⁸⁵可謂燦然大備。方東美依《華嚴經》察其細詳情，肯定華嚴境界為最高價值總匯，海印三昧入最高佛智，華嚴哲學為圓融無礙哲學，可謂既守其母，復得其子。另方東美於論華嚴宗哲學時，旁及中印大小乘佛教和西方諸多哲學家，且主張佛學皆為「超本體論」，以及當代西方關係邏輯可透視華嚴法界觀等等，皆為本文所未及，日後當另文探討之。

⁸⁴ 同上注，頁 470。此門為法藏以「主伴圓明具德門」取代之。其要義在於以己為主，望他為伴，或一法為主，一切法為伴；或一身為主，一切身為伴。隨舉一法，便能主伴齊收。這是從他的「妄盡還源觀」裏的「主伴互現帝網觀」衍生而來的。

⁸⁵ 同上注，頁 452。