

澄觀「不思議法界」的成立及其展開 ——以「華嚴宗趣論」為中心*

日本新潟大學大學院現代社會文化研究科 博士班一年級
吳鳴

摘 要

「法界」作為華嚴宗四祖澄觀思想研究的一個重要概念，歷來的研究多從四法界說、法界緣起說等具體學說入手，尚缺乏從宗趣論的視角整體審視澄觀「法界」思想的研究。本文旨在從澄觀提出的「因果緣起理實法界不思議為宗」這一宗趣論出發，以《華嚴經疏》作為主要研究文本，探討澄觀「不思議法界」的成立及其具體展開。

對於《華嚴經》的理解，澄觀明確提出了用「法界」統攝一切，並將「法界」的特點描述為「不思議」。這一特點可以從不可言說和融通無盡兩方面來把握。一方面，澄觀將「不思議法界」不可言說的特點進一步勉強命名為「無障礙法界」。另一方面，澄觀指出「無障礙法界」含攝「四法界」，即是「一心」。他透過對「一心」和「法界」關係的探討，提出了「即境即佛」的主張。他強調覺悟境界之「境」的圓融與可見，描述了「事事無礙法界」的圓融樣相。澄觀透過對「法界」、「一心」、「境」、「佛」乃至一切法普融無礙關係的描述，開顯了華嚴「不思議法界」的融通無盡義。

關鍵詞：澄觀、宗趣論、不思議法界、無障礙法界、一心即法界

* 筆者誠摯感謝華嚴蓮社舉辦「2024 國際青年華嚴學者論壇」，由衷感謝蓮社所有工作人員的付出，特別是張瀕心師兄在赴台事宜以及研究資料方面的諸多幫助。此外，還要特別感謝論壇主持人及本論文的評議人陳英善老師，以及陳一標老師在本論文及華嚴專宗學院課程上的教誨和鼓勵。

一、緒論

中國華嚴宗四祖（738-839¹）澄觀廣泛學習了律、南北禪、三論、天台等各宗思想，形成了自己的華嚴思想。澄觀圍繞華嚴宗的所依經典《華嚴經》留下了諸多著作。這其中，澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》²（下略稱《疏》）、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》³（下略稱《鈔》）以及《華嚴法界玄鏡》⁴等書的開頭，都提及了「法界」這一關鍵詞，並強調以此作為《華嚴經》的核心教義。澄觀在《疏》卷三中，以三祖法藏（643-712）的學說為基礎提出了「因果緣起理實法界不思議為宗」的全新宗趣論。於此，澄觀首次提出以「不思議法界」作為理解《華嚴經》的核心概念，並逐步展開了他的「法界」學說。

澄觀「法界」思想的研究，早期的研究視角主要集中於法界緣起說⁵、四法界說⁶等具體學說的成立過程及理論內涵探討。近十年來的研究視角則集中於澄觀著

¹ WU Ming (吳鳴),《澄觀の實踐思想》(新潟:新潟大学大学院現代社会文化研究科修士論文, 2022年),頁11-12。筆者在上述碩士論文的第二章〈澄觀の伝記と著作〉中,詳細考察了澄觀的生平事蹟。就生卒年而言,筆者主要參考裴休(791-864)奉文宗(826-840在位)之命撰寫的《妙覺塔記》這一最古老的資料,並輔以《宋高僧傳》、其他傳記資料及地方史料相互對照。首先,澄觀的生年,《妙覺塔記》記載為唐玄宗開元戊寅年(738),其他大部分史料亦以此為據,與此相悖的記載則多存在時間與邏輯矛盾,或與前後史料不符。因此,《妙覺塔記》所記載澄觀生於738年之說較為可信,故本文從之。其次,澄觀的卒年,《妙覺塔記》記載為唐文宗開成己未四年(839)。但《隆興佛教編年通論》卷二、《佛祖統紀》卷二九等史料則記為開成己未三年(838)。此一記載暫未發現明顯矛盾。因此澄觀的卒年存有兩種說法:一是開成三年(838),另一是開成四年(839),目前難以判斷孰為準確。本文採納《妙覺塔記》所載開成四年(839)之說,同時對其他說法持開放態度。

² 「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。」見《大方廣佛華嚴經疏》,CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 503a6-7。

³ 「將釋此疏,大分為四……言有四者,一通序法界為佛法大宗。」見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》,CBETA 2024.R3, T36, no. 1736, p. 1a25-b2。

⁴ 「釋曰。大等六字所依之經,略無經字,法界觀下能依之觀……佛華嚴者,契合法界能證人也……大者體大也,則深法界,諸佛眾生之心體也。」見《華嚴法界玄鏡》,CBETA 2024.R3, T45, no. 1883, p. 672a24-29。

⁵ 鎌田茂雄,《中国華嚴思想史の研究》(東京:東京大学出版会,1992年),頁537-555。鎌田以「法界緣起」為中心,透過對比考察智儼(602-668)、法藏、慧苑(673-743)和澄觀「法界緣起」思想的關係,總結了澄觀「法界」思想的特點。他指出,澄觀的「法界」是站在眾生心體的角度,提倡理事圓融,具有消除一切主客體對立的思想特點。

⁶ 木村清孝,《中国華嚴思想史》(京都:平樂寺書店,1992年),頁221-225。木村著眼於澄觀提出的四法界說,考察了該學說的形成過程及其特點。他指出,澄觀圍繞理和事建立了「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」四種「法界」。澄觀的四法界說不是並列而成的世界,而是表明依其順序而深入的世界觀,澄觀個人強調以「事事無礙法界」來描述華嚴宗究極世界的樣相。

作中「法界」這一概念的解釋⁷及其分類方法⁸的探討，以及澄觀「法界」思想的哲學內涵⁹和對後世影響¹⁰等內容。

這些研究都為探討澄觀「法界」思想提供了豐富成果，但仍有未能解決的問題。即，從最為基礎的視角來看，澄觀在宗趣論中提出以「法界」統攝一切，並將「法界」的特點定義為「不思議」，那麼他在宗趣論中所提出的這一「不思議法界」有何特點？以及他是如何透過「不思議法界」開顯《華嚴經》的教義？對此，本文以《疏》作為主要研究文本，以澄觀的宗趣論為中心，從「不思議法界」的成立和展開來考察澄觀的「法界」解釋，具體論述過程和結論如下。

首先，從《疏》中澄觀總結的華嚴宗趣論來看，同華嚴先師相比，澄觀首次明確了「法界」這一概念位於《華嚴經》的中心位置，統攝其他諸概念。

其次，澄觀將「法界」的特點描述為「不思議」。這一特點可以從不可言說和融通無盡兩方面來把握。一方面，「法界」既代表華嚴覺悟境界的究竟樣相，亦包

⁷ 楊小平，〈中國華嚴思想探源——以靈辨《華嚴經論》法界思想為中心〉，《世界宗教研究》2023年第4期，頁57-65。楊認為，北魏靈辨（477-522）《華嚴經論》的「法界」觀是華嚴「法界」思想的理論基石，深刻影響了澄觀乃至永明延壽（904-975）等人的思想。楊總結了靈辨「法界」觀的五種含義，分別如下。第一，作為「世界」的「法界」；第二，作為「眾生界」的「法界」；第三，作為「佛界」的「法界」；第四，作為「真如」的「法界」；第五，作為「中道種子」的「法界」。楊總結指出，靈辨對「法界」的理解，集中體現在實踐性和唯心性兩方面，既帶有原始佛教的實踐品格，也具有唯心思想的立場。雖然楊指出了澄觀的著作中引用了北魏靈辨的「法界」思想，但靈辨對澄觀思想的具體影響，以及兩者「法界」思想的異同之處並無觸及。但由楊總結北魏靈辨所述「法界」的五種含義，亦可作為考察澄觀「法界」思想的線索之一。

⁸ 淨嚴（徐海基），《中國華嚴思想研究——澄觀的華嚴經疏鈔為中心》（東京：山喜房叢書林，2021年），頁251-278。徐以《疏》作為主要研究文本，對澄觀的「法界」解釋作了分類。徐提出，「法界」作為澄觀思想的核心概念，他的「法界」解釋可以劃分為以下三類。其一，基於理事關係的「法界」；其二，作為因果·緣起的「法界」；其三，作為究極性·根源性存在的「法界」。此外，徐還發現澄觀的「法界」思想與「一心」和性起思想存在關聯性。但是徐對此並未詳細論述。

⁹ 郭朝順，〈華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展〉（臺北：新文豐出版公司，2023年），頁292-388。首先，郭指出了華嚴「法界」思想研究可以從理論上分為兩條路徑。其一為討論本體與現象關係的存有學的型式；其二為根據覺悟經驗的現象學描述的實踐哲學的型式。其次，對澄觀個人的「法界」思想研究方面，郭從澄觀的法界緣起說和四法界說入手，梳理了澄觀和智儼、法藏在實踐義上把握「法界」的不同思想傾向，整理了澄觀唯心思想與「法界」說在實踐義的脈絡。其具體論述過程和結論如下。郭認為，澄觀由「法界三觀」開出的四法界說，是對法藏原有的主伴具足、事事相在、事事相是說法的進一步完善。澄觀的四法界說具有展現當下即是、當下圓滿、事事無礙的圓教特色。但同時，澄觀將四法界說和圓教唯心論相結合的思想則展現了唯心存有論的傾向。即澄觀所提倡的「法界即心性」、「心性即法界」的思想，一定程度上削弱了自智儼和法藏以來強調的實踐義唯心論。

¹⁰ 楊小平，〈《宗鏡錄》における法界觀〉，《印度學佛教學研究》第71卷第1號（2022年12月），頁220-224。楊指出，澄觀的「法界」說對法眼宗三祖永明延壽的思想產生了深遠影響。雖然延壽在《宗鏡錄》中的中心主張是「一心為宗」，但是「法界」這一概念也常見於其中，他的學說中也很重視「法界」圓融觀。延壽詳細論述了澄觀所說的「四法界」與「一心」之間的關係，並探討了「法界即一心」與「一心即法界」兩者的關係。

括作為真如異名之一，表示緣起性空的無差別法性義，其本身具備無法透過現象界的語言文字來思量的特點。另一方面，「法界」所展現出來的融通無盡義仍然可以透過理事關係構建的「四法界」來把握。對此，澄觀將「不思議法界」進一步勉強命名為「無障礙法界」。

最後，澄觀指出「無障礙法界」既含攝「四法界」，又是「一心」。對此，澄觀首先在宗趣論中探討了「法界」、「一心（心）」、「佛」、「境」四者的關係。他一方面指出「一心即法界」，另一方面也指出從覺悟的立場來看，「心」、「佛」、「境」三者具有同一性。於後者而言，澄觀還進一步批評了習禪之人內外分立「心」與「境」，以及只知禪宗「即心即佛」的片面觀點。並在「心」、「境」一如，平等無礙的立場上，進一步論述了「即境即佛」的觀點。澄觀在解釋「境」時，基於華嚴「法界」思想，強調了覺悟境界之「境」的圓融與可見，描述了「事事無礙法界」的圓融樣相，並以此開顯了華嚴「不思議法界」的融通無盡義。

二、澄觀宗趣論中「不思議法界」的成立過程

所謂「華嚴宗趣論」，即《華嚴經》所說的根本教義被稱為「宗」，依教義而產生的宗教目的或意圖則被稱為「趣」¹¹。如表 1 所示，澄觀在《疏》中，總結了他之前的十種代表學說。

表 1 《疏》所列舉的十種宗趣論

順序	提出者	宗趣論
一	衍法師	以無礙法界為宗
二	裕法師	以甚深法界心境為宗
三	有說	以緣起為宗
四	有云	以唯識為宗
五	敏印二師	以因果為宗
六	遠法師	以華嚴三昧為宗
七	芑多三藏	以四十二賢聖觀行為宗
八	有說	以海印三昧為宗
九	光統律師	以因果理實為宗
十	賢首	因果緣起理實法界以為宗趣

¹¹ 「語之所尚曰宗，宗之所歸曰趣。」見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R2, T35, no. 1735, p. 521a2-3。

對此，澄觀在《疏》卷三評價如下：

謂，前之二師但得所依法界。三四二師但明緣，五六唯明因果，七唯因修八唯果用，並皆互闕。故賢首意取光統而加緣起法界之言……而法界等言，諸經容有，未顯特異故。以不思議貫之，則法界等皆不思議，故為經宗。所以龍樹指此為大不思議經，斯良證也。淨名但明作用不思議解脫，蓋是一分之義，未顯法界融通等不思議，故不同也。¹²

對於《華嚴經》的理解，澄觀認為華嚴先師們的觀點都不足以彰顯經典的特異之處，故他在第十位法藏所提出的「因果緣起理實法界」這一宗趣論的基礎上，又增加了「不思議」三字，提出了「因果緣起理實法界不思議」的全新宗趣論。那麼，澄觀提出新說的原因何在？

澄觀指出，「法界」、「理實」、「因果」、「緣起」等概念在其他經典¹³中已然存在，不足以彰顯《華嚴經》的特異之處，所以他增加「不思議」三字貫穿上述四個概念以突出《華嚴經》的殊勝地位。而這「不思議」三字所要突出的正是「法界」融通無盡之義¹⁴。一方面，「不思議」如同其文義，強調的是作為覺悟境界的佛界之神奇樣相¹⁵，不可用現象界的工具來把握思量的特點，同時「不思議」也指出了作

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 522a13-b1。

¹³ 「諸經容有，未顯特異」中的「諸經」具體指的是哪些經典，澄觀並未明示。但從澄觀本人的修學經歷來看，他不僅廣泛學習了律、天台、南北禪、三論等各佛教宗派的思想，也學習了中國和印度的世間學說。而佛教各宗派的所依經典乃至各世間學說中，都以不同立場，在不同語境下或多或少提及過「法界」這一概念。

¹⁴ 澄觀在此處說明了《淨名》所明的「不思議解脫」和《華嚴》所明的「不思議法界」的不同，這一部分內容，《鈔》卷一四解釋如下：「疏淨名但明下……謂若加不思議，欲異餘經，尚同《淨名》，曾何成異。故為此通。彼得業用，不得德相故。故彼經云，有解脫名不思議。菩薩住是解脫，能以須彌之高廣內芥子中等。曾不說言真如具無盡德，佛身不分而遍塵毛之德不可盡等，故彼而為一分。故龍樹呼此經為大不可思議經，則顯彼為小不思議。不思議雖無大小，教中彰之有廣狹故。」見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R3, T36, no. 1736, p. 108c13-22。由此可見，澄觀認為《維摩詰經》和《華嚴經》都提及了「不思議」，因為「不思議」本身沒有大小之分，所以兩者的區別只是在於教義的廣與狹之上。即就開顯「不思議」的教義來說，《維摩詰經》為狹，《華嚴經》為廣。按照澄觀的立場，《華嚴經》所開顯的「不思議」側重於強調包括「法界」在內的一切諸法都是彼此融通無盡，這一境界也正是《華嚴經》的圓融獨特之處。

¹⁵ 淨嚴（徐海基），《中國華嚴思想研究—澄觀の華嚴經疏鈔を中心に》（東京：山喜房叢書林，2021年），頁 267-278。徐指出，「法界」既是真理的究極狀態，同時也是菩薩行產生的原因所在。他解釋道，正因為「法界」既是眾生迷悟的根本，也是諸佛覺悟的根本，故而作為實踐的菩薩行也是基於「法界」而產生。這一觀點在前述楊小平的論述中也得到了佐證，具體如下：如前所述，楊總結了靈辨「法界」觀的五種含義，其中第三種作為「佛界」的「法界」的考察中。楊指出，正因為「法界」是煩惱眾生生活的世界，所以佛菩薩要普渡眾生就要出現在「法界」。雖然此處「法界」還是與煩惱眾生相聯繫，但行為的主體已經是佛菩薩，即作為「佛界」的「法界」是佛菩薩教化和救度眾生的場所，而這一場所的意義實際上就是進入涅槃後的「智慧境界」。參楊小平，〈中國華嚴思想探源——以靈辨《華嚴經論》法界思想為中心〉，《世界宗教研究》2023年第4期，頁 58-59。

為真如異名詞之一¹⁶的不可描述的特點。但是，另一方面，「不思議」的特點亦被澄觀高度概括為諸法相互之間的融通無盡關係，這也就是華嚴無盡法界緣起所描述的諸法相即相入、普融無礙的義理所在¹⁷。

那麼，澄觀所提出的「因果緣起理實法界不思議」這一宗趣論，其具體義理應如何理解？《疏》卷三云：

以理實為體，緣起為用，因果為宗，尋宗令趣理實體。故法界總攝上三。¹⁸

澄觀認為「因果緣起理實法界」中「法界」處於中心位置，總攝其他概念。而「法界」的特點則被描述為「不思議」¹⁹，即「不思議法界」。那麼「法界」這一概念，澄觀又是如何闡釋的？《疏》卷三云：

今釋前義，略分為二：一釋名、二顯義。今初。法界名體、廣如本品。今略申其二：一事法界、二理法界。二法俱含持軌，二界則性分不同，互用皆通。²⁰

澄觀指出，「法界」可以二分為「事法界」和「理法界」。其中事法和理法，都具有「軌」和「持」兩種特點，即作為「法」它們都能夠保持自性（持），亦能使人生起對事物的理解（軌）。兩者的區別則在於「界」之「性」和「分」的不同。對此，澄觀進一步解釋如下。《鈔》卷一四云：

¹⁶ 郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》，頁 299-303。郭在印順法師的論述基礎上指出，作為真如異名詞的「法界」顯示的是緣起性空，諸法無差別的無礙特質。這也就是前述徐海基指出的「法界」也包括作為佛教真理的究極狀態的含義。

¹⁷ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：財團法人華嚴蓮社，2014年），頁 6-7、420-439。陳在該書導論中指出華嚴無盡法界緣起的道理，就果地而言稱之為不可說，就因地而言名之為無盡法界緣起。這種無盡法界緣起則由華嚴歷代祖師，透過各種學說展現諸法相即相入，普融無礙之關係。於澄觀而言，他以理事關係為核心建立的四法界說展示了理法和事法相互之間的圓融關係，特別是透過「事事無礙法界」顯示了別教一乘與諸乘諸教之不同，同時也將諸教諸乘攝入於其中。其中，以「不思議法界」融通無盡義顯示不可言說境界的思路，在郭朝順的論著中也有提及，具體內容如下所示。

郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》，頁 385-388。郭指出，華嚴「境界」以其不可思議性常被神秘化，這種「境界」是一種無盡緣起的複雜存在樣態，它需要透過一種鏡映的理解方能完整把握。實際上，郭所強調的華嚴「境界」以其不可思議性實際上就是表明難以透過現象界的工具把握的覺悟境界。雖然如此，如果從修行說法的角度來看，這種不可思議的特質可以描述為無盡緣起，也就是陳指出的華嚴無盡法界緣起，同時也是澄觀在宗趣論中所解釋的「顯法界融通」的融通無盡之義。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R2, T35, no. 1735, p. 522b2-3。

¹⁹ 「以不思議貫之，則法界等皆不思議。」見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R2, T35, no. 1735, p. 522a26-2。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 522b3-7。

疏，互用皆通者，謂不壞性相，則理法界，性義名界。若事法界，分義名界。若性相交徹，相既即性，分即名性，性即相故。無分即分，故言互通。²¹

澄觀所說的「界」包括「性」和「分」兩個側面。「性」指的是不可分割的理法，「分」則指的是可以分限的事法。雖然從是否可分限的角度而言，兩者有所區別，但兩者從性相交徹的立場來看是互用皆通的，即理法和事法是同一「法界」的一體兩面。

不僅如此，澄觀還透過「四法界」，進一步闡明了「法界」的特點。《疏》卷一序云：

往復無際，動靜同源，含眾妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界歟。²²

這一段是《疏》序文開篇的「法界句」，即澄觀對「法界」的定義。對此，他進一步作出如下闡釋。《鈔》卷一云：

約四法界，往復無際，事也。動靜同源…動即是事，靜即是理，動靜同源，即事理無礙法界也。含眾妙而有餘，事事無礙法界也。超言思而迥出，融拂四法界，其唯法界歟，亦結屬四法界也。²³

澄觀所提出的這一「法界句」可以分為「往復無際，動靜同源，含眾妙而有餘」和「超言思而迥出者，其唯法界歟」兩部分來考察。

前三句分別對應「四法界」中的「事法界」、「理事無礙法界」和「事事無礙法界」。後兩句則指出「法界」既是融拂「四法界」，同時也是結屬「四法界」。換言之，作為超越言語思量，不可言說的「法界」本身就是包括「四法界」，「四法界」不過是「法界」展現出來的不同側面，而並非是實質存在四種「法界」。澄觀的這一立場，與他在宗趣論中所強調的「法界」具有「不思議」的特點是一以貫之的。即一方面來看，「法界」本身既不可言說，同時亦含攝一切，它本身就是圓融無礙的存在。但是，從另一方面來看，「法界」展現出來的融通無盡義，則需要透過某種方法來詮釋。在這裡，澄觀便是透過理事關係構建的「四法界」來展現其融通無盡義²⁴。所以，他一方面在「法界句」的前三句描述「法界」的不同側面，另一方

²¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R3, T36, no. 1736, p. 108c25-28。

²² 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R2, T35, no. 1735, p. 503a6-7。

²³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R2, T36, no. 1736, p. 2c4-8。

²⁴ 「法界句」的解釋，澄觀在《鈔》卷一中實際上是有三法界說、四法界說和五法界說三種解釋路徑。其原文如下所示：「第三明法界類別者，略有三意。一者約三法界，初句事法界，次句理法界，

面又在後兩句突出「法界」超越思量、不可言說、含攝「四法界」的特點。那麼，澄觀又是如何開顯「不思議法界」的融通無礙義呢？下面將從「無障礙法界」這一概念入手，考察澄觀「不思議法界」的具體展開。

三、「不思議法界」的具體展開

如前所述，澄觀宗趣論中所說的「不思議法界」具有不可言說的特點，對此《華嚴經行願品疏》卷一云：

然其法界，非界非不界，非法非不法，無名相中，強為立名，是曰無障礙法界。寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有，即是一心。²⁵

在此處，澄觀提出了「無障礙法界」的概念。他指出，雖然「法界」本身超越了一切名相，本不可以用現象界的語言文字來把握，但是如果勉強命名，可稱之為「無障礙法界」，這一「無障礙法界」包融所有的存在，等同於「一心」。

從澄觀的立場來看，他提出了「法界＝無障礙法界＝一心」的理論結構²⁶。澄觀的解釋中提及到了兩個關鍵詞，即「無障礙法界」和「一心」。這一理論結構有兩點值得關注。

其一，澄觀實際上是將宗趣論中的「不思議法界」解釋為「無障礙法界」。雖然透過理事關係可以將「法界」展開為「四法界」，但「法界」從根本上來說是超越一切對立關係和一切名相、無法言說的存在，這種特點被澄觀高度概括為「不思議」。然而，出於方便說法的目的，「不思議」可以勉強命名為「無障礙」。這一「無障礙」的稱呼也正表明了「不思議法界」所要突出的一切法相互融通無盡、無所障礙的特點。

第三句無障礙法界，第四句融拂上三，第五句結屬上三法界也。二者約四法界，往復無際，事也。動靜一源，具三義也。動即是事、靜即是理，動靜一源，即事理無礙法界也。含眾妙而有餘，事事無礙法界也。超言思而迥出，融拂四法界。其唯法界歟，亦結屬四法界也。三者約五法界，往復與動，皆有為也，靜即無為。一源有二，若互奪雙亡為一源，則非有為非無為法界。若互融雙照為一源，則亦有為亦無為法界。含眾妙而有餘，即無障礙法界。超言思而迥出，總融五法界。其唯法界歟，結屬五法界。」見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R3, T36, no. 1736, p. 2b29-c13。但無論是三法界說，還是四法界說或五法界說，澄觀的論述重點都在闡明「法界」一方面可以分為不同的側面，或是三或是四或是五，但它同時也並非實質存在多個「法界」。本文在此處以四法界說為例，旨在透過澄觀「法界」思想的關鍵「事事無礙法界」入手，考察其如何開顯「法界」融通無盡義。澄觀「法界句」的三種解釋，亦可參考徐的著作：淨巖（徐海基），《中國華嚴思想研究—澄觀の華嚴經疏鈔を中心に》（東京：山喜房叢書林，2021年），頁346-349。

²⁵ 《華嚴經行願品疏》，CBETA 2024.R2, X05, no. 227, p. 62a3-5。

²⁶ WU Ming（吳鳴），《澄觀の實踐思想》，頁37-38。

其二，澄觀將「法界」和「一心」等同視之。他認為「一心」和「法界」均具備「寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有」的特點，故而主張「一心即法界」。這一部分內容，後文將詳細論述。

那麼，首先回到第一點。澄觀所提到的「四法界」和「無障礙法界」之間有何具體聯繫？《鈔》卷四云：

如來唯一無障礙身，隨機教異耳……即以無障礙法界為體，含四法界，何所不具。²⁷

「無障礙法界」含攝「四法界」，根據眾生根性的不同，佛的教誨亦是不同的，四種法界就是四種不同層次的修行手段和所觀想的世界。由此可見，所謂的「無障礙法界」之下的「四法界」，也只是出於修行的目的而方便巧立的，並非是將「無障礙法界」割裂為四個部分。如前文所述，澄觀在開顯「不思議法界」或「無障礙法界」的融通無盡義時，表明過兩者都含攝「四法界」。所以澄觀在開顯「不思議法界」融通無盡義的重要手段便是透過「四法界」來描述理法與事法相互之間，乃至一切法彼此之間的圓融關係和無礙聯繫。

接下來回到「無障礙法界」的第二個注意點。當澄觀討論「無障礙法界」的性質時，他認為「一心」和「法界」都具有「寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有」的特點，故而主張「一心即法界」。上述三句指出了「一心」和「法界」都具備本體空寂，無所不包，無內外之差別，平等無礙的特點²⁸。這一觀點，澄觀宗趣論中具體是如何闡述的呢？《疏》卷三云：

²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R2, T36, no. 1736, pp. 27b08-31a27。

²⁸ 「寂寥虛曠（寂寥虛曠）」，澄觀在其他著作中亦有用例：「理實者，別語理也……語理實則寂寥虛曠。故經云，法性本寂無諸相，猶如虛空不分別，超諸取著絕言道，真實平等常清淨。」見《大華嚴經略策》，CBETA 2024.R3, T36, no. 1737, p. 702a11-13。「論云，夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得。微妙無相，不可以有心知。故淨名云，不可智知，不可識識矣。」見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R3, T36, no. 1736, p. 630b17-19。

其中《略策》卷一將「理實（理）」的特點描述為「寂寥虛曠」，並引用了《華嚴經》十地品的偈頌作為經證，強調「寂寥虛曠」指的是如同虛空一樣的空寂法性，突出其離言絕相的特點。而《鈔》卷八〇則是援引《肇論》加以說明，將涅槃之道描述為「寂寥虛曠」，也是旨在突出其無相不可得的一面。這一「寂寥虛曠」的特點也被澄觀認為是「法界」和「一心」所共有的。其中，「冲深包博，總該萬有」則是強調兩者包容一切法的特點。「寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有」，澄觀弟子宗密在《華嚴經行願品疏鈔》卷二亦有釋義，可作參考：「謂寂寥等，辨其相也。無聲曰寂，無色曰寥。虛謂虛無，曠謂寬曠。冲即玄奧，深即幽微。包謂普含，博謂廣遍……總該萬有，即是一心。則唯是法界，性海圓融，緣起無礙，全真心現也。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心。然見觸事皆心，方了究竟心性。故梵行品云：知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」見《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA 2024.R3, X05, no. 229, pp. 245b09-246b4。根據宗密的解釋，所謂「寂寥虛曠（寂寥虛曠）」強調的是無聲無色的無相之面，「冲深包博（冲深包博）」強調的是玄奧幽微且能夠無所不包的特點，

二裕法師，以甚深法界心境為宗。謂法界門中以分為境，諸佛證之以成淨土。法界即是一心，諸佛證之以成法身。²⁹

這是澄觀對華嚴先師十種宗趣論的評價之一³⁰。對《華嚴經》的理解，裕法師³¹主張以「甚深法界心境」為宗，其中「境」指的是「法界」的「分」，即前文澄觀對「界」的定義，指的是可分割的事法。從「事法界」的角度而言，澄觀從修行實踐的立場，闡述了作為事法的「境」、「諸佛」、「淨土」、「一心」、「法身」等概念的關係。這一部分內容，有以下兩點需要注意。

第一，「法界即一心」中的「一心」具體指的是什麼？第二，澄觀從修行的立場論述「法界即一心」的關係時，所提出的「佛」、「心」、「境」、「淨土」、「法身」等概念之間的相互關係應如何理解？

首先，「一心」的特點，《疏》卷三云：

第九攝歸一心者。上來諸門乃至無盡，不離一心。一心即法界，故起信云，所言法者，謂眾生心。³²

這是澄觀對《大方廣佛華嚴經》經名從十個方面作的解讀³³。其中第九點「攝歸一心」表明前述內容以及所有存在都歸於「一心」，且「一心」本身就是「法界」。按照《大乘起信論》的論述，「摩訶衍（大乘）」的含義可從「法」和「義」兩個層面

「總該萬有，即是一心」則是從「一切唯心造」的立場上認為一切相和一切法都是「一心」所現。宗密的這一解釋和澄觀的立場可以認為是基本一致。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R2, T35, no. 1735, p. 521c25-28。

³⁰ 詳見本文表1《疏》所列舉的十種宗趣論之二：「裕法師，以甚深法界心境為宗」。

³¹ 木村清孝，〈華嚴經宗趣論の歴史と意味〉，《印度學佛教學研究》第19卷第1號（1970年12月），頁257。

根據木村的考察，「裕法師」指的是通於大小乘的學僧靈裕（518-605）。他宣講《華嚴經》時曾顯現奇瑞之兆，著有《華嚴經疏》八卷及《旨歸》一卷。木村的這一觀點，最早可見於元代普瑞著《華嚴懸談會玄記》卷三七的記載，詳細內容見：《華嚴懸談會玄記》，2024.R2, X08, no. 236, p. 374c6-16。

《華嚴懸談會玄記》中提及的「靈裕」法師，其最早的傳記記載見於《續高僧傳》卷九，其內容與普瑞的記載基本一致。《續高僧傳》記載釋靈裕，俗姓趙，定州鉅鹿曲陽人也（今河北省邢台市巨鹿縣）。靈裕是一位活躍於隋朝的僧人，師承地論宗南道派慧光（468-537）的法脈，其師為道憑（488-559）。以上「裕法師」詳細的傳記記載見：《續高僧傳》，CBETA 2024.R2, T50, no. 2060, pp. 495b05-498a22。

綜上所述，木村考據「裕法師」為「靈裕」之論據充分，故本文從之。

³² 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R2, T35, no. 1735, p. 526b11-13。

³³ 《疏》卷三云：「總題包於別義，該難思之法門，無名之中強以十門分別。一通顯得名，二對辯開合，三具彰義類，四別釋得名，五展演無窮，六卷攝相盡，七展卷無礙，八以義圓收，九攝歸一心，十泯同平等。」見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 524b5-10。

解釋，其中「法」指的是「眾生心」³⁴。換言之，作為大乘所說之法的「眾生心」和華嚴所說之「法界」是相通的，所以可稱之為「一心即法界」。

由此可知，澄觀所言的「一心」具備兩個特點。其一，可以從作為包容一切法之存在來理解³⁵。其二，可以按照《起信論》中的「眾生心」來理解。《起信論》中，基於「一心」下開「心真如門」和「心生滅門」。其中，「心真如門」從本質界強調了真如不變之義，而「心生滅門」則從現象界強調了真如隨緣之義和因緣所生的萬法。這種結構類似於將「法界」分為「性（不可分限的理法）」和「分（可分限的事法）」的理論結構，即「法界」既有作為本質界的理法一面，亦有作為現象界的事法的一面。那麼，具體而言，澄觀所闡述的「一心即法界」與禪宗所論述的「一心」有何區別？《鈔》卷一云：

第二，剖裂玄微，昭廓心境。謂於無障礙法界，剖為心境二門……境為所證，心為能證。故下引裕公云，心則諸佛證之以為法身，境則諸佛證之以為淨土。³⁶

這段內容是對《華嚴經》中「剖裂玄微，昭廓心境」這一原文的解讀。「剖」這一字指「無障礙法界」可以分為「心」和「境」兩部分。其中，「境」指的是覺悟的客體，而「心」指的是覺悟的主體。澄觀認為，當認識到「心=諸佛」時，「心」就是「法身」；當認識到「境=諸佛」時，「境」就是「淨土」。

在上述內容中，澄觀解釋了「無障礙法界」、「心」、「境」和「佛」這四者之間的關係。即一方面「無障礙法界」可以從主體和客體的角度分為「心」與「境」。但另一方面，從覺悟的立場來看，「心」、「境」、「佛」三者具有同一性，沒有主客、內外之分。

此外，從修行的立場來看，澄觀認為如果能夠消解「心」、「境」、「佛」三者之間的差別，將它們視為同一無差別的存在，那麼「心」就是「法身」，「境」就是「淨土」。從這一點來說，澄觀對「境」的態度明顯有別於當時禪師的修行立場。《鈔》卷一六云：

疏，第十泯同平等者。此門總融前九，八是法師所知，九即禪師所尚，故今會之。³⁷

³⁴ 「摩訶衍者，總說有二種。云何為二。一者法，二者義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法，出世間法。」見《大乘起信論》CBETA 2024.R3, T32, no. 1666, p. 575c20-22。

³⁵ 這與澄觀將「一心」和「法界」的共通性解釋為「寂寥虛曠，沖深包博，總該萬有」的立場是一致的。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R2, T36, no. 1736, pp. 2c22-3a4。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.T36, no. 1736, p. 123, c8-10。

澄觀所說的「八是法師所知」和「九即禪師所尚」分別對應的是前文亦有提及的《疏》對《大方廣佛華嚴經》經名從十個方面解讀的內容之「第八以義圓收者」和「第九攝歸一心者」的部分³⁸。這一部分內容在郭朝順《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》中亦有提及³⁹。根據郭的考察，澄觀批評了法師（講法者）與禪師（坐禪者）將「法（境）」與「心」分別為內外兩端，且偏執一方的缺點⁴⁰。所以，澄觀在上述引文中指出「故今會之」，他的立場在於強調「心」和「境」的平等無礙。實際上，這一立場亦可從他對「即心即佛」之說片面性的批評中得到印證。⁴¹《鈔》卷一六云：

故今學人，只解即心即佛，是心作佛。不知即境即佛，是境作佛。今明以如為佛，心境皆如，心如即佛，境如焉非。又，心有心性，心能作佛，境有心性，安不作佛。⁴²

澄觀認為，「心」和「境」都是「真如」，因此僅僅把「心」視為「佛」還不夠，更圓融的看法是將「境」也視為「佛」。他進而提出了「即境即佛」的觀點。

從上述解釋可以看出，澄觀強調「心」、「境」一如，平等無礙。談及「心」和「境」的關係，不容忽視的是李通玄（635-730）對「境」和「心」關係的討論對澄觀產生了深遠影響⁴³。李通玄《新華嚴經論》卷二一云：

³⁸ 詳見注 33。

³⁹ 郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》，頁 200-213。郭在「圓教唯心論的提出」一節中指出，澄觀唯心思想的重點可以從他對《華嚴經》中「知一切法即心自性」的相關論述中窺見一斑。郭認為，澄觀以〈梵行品〉中「知一切法即心自性」為基礎，一方面批評法師與禪師將「境」與「心」分別為內外兩端，或偏執「境」或偏執「心」的錯誤認識。另一方面，澄觀強調只有「心」與「境」一如、平等無礙才能真正體現「知一切法即心自性」的義理。

⁴⁰ 《華嚴經行願品疏》，CBETA 2024.R3, X05, no. 227, p. 71a2-4。

「然今學者，或棄內外求，或亡緣內照，並為偏滯，不了真原。既了心境如如，則平等無導。」澄觀指出當今的學佛之人將「心」理解為內，將「境」理解為外，故而存在棄內外求，過分追求「境」，或亡緣內照，過分強調「心」的錯誤理解。「心」和「境」都是「真如」，故而兩者是平等無所障礙，自然也就不存在內外之分別。

⁴¹ 張文良推測，澄觀文獻中出現的「即心即佛，非心非佛」等思想有可能是源於馬祖道一（709-788）的公案禪。張指出，澄觀雖吸收了禪宗關於「心」的論述，卻也批評其理論不夠徹底，認為「即心即佛」之說仍未能徹底破除對「心」的執著。參張文良，《澄觀華嚴思想の研究——「心」の問題を中心に》（東京：山喜房叢書林，2006年），頁 208-213。

⁴² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA 2024.R2, T36, no. 1736, p. 123c21-24。

⁴³ 根據小島的研究，華嚴宗的「一真法界」理論最早由李通玄提出，且對澄觀的「法界」思想產生了深遠影響。李通玄將「一真法界」的本體理解為絕對的真理，即「清淨智」。澄觀在受到李通玄影響的同時，則進一步將「一真法界」的本體視為「心真如」。小島認為，「一真法界」強調的不是「一真」和「法界」的相即關係，而是絕對的「理」的世界。對此，澄觀持有不同理解。澄觀將「一真法界」和「心」相結合，提出了不同於李通玄的學說。參小島岱山〈李通玄の根本思想——一真法界の形成とその思想史的意義〉，《印度學佛教學研究》第 31 卷第 2 號（1983 年 3 月），頁 643-644。

明萬境雖多，皆一心而起。心亡境滅，萬境皆虛。如淨水中眾影也，水亡影滅。⁴⁴

李通玄說明了「境」的差異性和虛無性。他強調了「心」的絕對地位，將「萬境」比喻為水面上映出的物體的影子，存在於水的基礎之上。如果沒有水，水面上的物體影子也會消失。按照李通玄的觀點，「境」是千變萬化的外在存在，透過「心」的作用才能夠維持如幻般的形象。與之相對，澄觀在承認「境」的差異性和虛無性的基礎上，更強調其圓融性和可見性。這一立場，《心要法門》⁴⁵亦有云：

迷則人隨於法，法法萬差而人不同。悟則法隨於人，人人一致而融萬境。言窮慮絕，何果何因。體本寂寥，孰同孰異。唯忘懷朗，消息沖融，其猶透水月華，虛而可見，無心鏡⁴⁶像，照而常空矣。

首先，從圓融性來說。澄觀強調了在圓融的「境」中，不存在因果、同異等對立關係。個體的意識活動也都融入到「境」之中，成為一體。其次，從可見性來說。所有的事物和現象都如同水面上映出的月亮的影子一樣，雖然是虛無的存在，卻能被清晰地看見。從「無心鏡像，照而常空」來看，澄觀將「心」比作「鏡」。這裡的「照」指的是鏡子能夠映出事物（即「境」的現象），而「空」則指事物（即「境」的本質）。鏡子中映出的外境的形象雖然可見，卻常空無實。由此可見，澄觀所說的「境」的特點區別於李通玄所強調的差異性和虛無性，澄觀側重於強調「境」包含萬法的圓融性，以及虛而可見的可見性⁴⁷。這一對「境」的描述，實際上就是在

⁴⁴ 《新華嚴經論》，CBETA 2024.R2, T36, no. 1739, p. 862a9-11。

⁴⁵ 《華嚴心要法門注》，CBETA 2024.R2, X58, no. 1005, p. 426c1-4。澄觀《心要法門》的寫本，筆者在拙作《澄觀の實踐思想》中考察認為，目前有三種版本。其一是《景德傳燈錄》卷三〇中收錄的〈五台山鎮國大師澄觀答皇太子問心要〉，即「景德本」。其二是《續藏經》卷五八收錄的宗密所注《華嚴心要法門注》，其中包括澄觀所述原文，這本稱為「續藏本」。其三是公元 1909 年由俄國科茲洛夫在內蒙黑水城西夏遺址發現的宗密《注心要法門》，此本為「黑城本」。上述三本，內容並無太大出入，本文引用時以「續藏本」為基礎，如有寫本出入再加以注釋。這一部分寫本的考察，詳見筆者如下拙作。WU Ming（吳鳴），《澄觀の實踐思想》，頁 62。

⁴⁶ 「景德本」記載為「鑒」。「鑒」有「鏡」之意。故從文意而言，兩本並無差別。

⁴⁷ 李通玄和澄觀對「境」理解的不同之處，亦可透過考察兩人對「一真法界」本體理解的差異得到佐證。李通玄強調不可說的「理」，而澄觀則側重於將「一真法界」的本體轉變為「一心」之下的「心真如」。這是因為澄觀希望構建一個包含本質界和現象界的圓融世界，所以他更傾向於接受禪宗的作為一切根本的「眾生心」的「一心」說，而沒有採用僅僅強調絕對真理的李通玄的觀點。這一立場和澄觀改變法藏宗趣論的立場可以認為是一致的。

澄觀在法藏所提出的「因果緣起理實法界」的基礎上，後增了「不思議」三字，提出「因果緣起理實法界不思議」的新說。筆者考察了兩者宗趣論的性格，認為澄觀區別於法藏宗趣論的特點包括以下三點。其一，澄觀明確將「法界」居於中心位置，統攝其他概念，「法界」是澄觀極為重視的核心概念。其二，法藏側重於強調「法界」的「清淨性」，澄觀則重視「法界」的「不思議」特性。

開顯華嚴「不思議法界」的融通無盡義。所謂「境」的圓融與可見，和「事事無礙法界」所強調的一切事法相互之間圓融無礙的立場是一致的。

綜上所述，澄觀所說的「一心即法界」思想，參考了《起信論》中一心開二門的理論結構。從本體論來說，澄觀將「一心」，融入到自己的「法界」理論中。他將「法界」的「性」和「分」分別對應於「一心」的「心真如」和「心生滅」。此外，從認識論來說，澄觀批評了習禪之人將「心」和「境」內外分立偏執一邊，片面強調「即心即佛」的缺點。他進一步指出了「境」的重要性，並強調覺悟後「境」的圓融性和可見性，提出了「即境即佛」的主張。

四、結論

綜上所述，本文圍繞澄觀的宗趣論，考察了「不思議法界」的成立及其展開。對於《華嚴經》的理解，澄觀明確地將「法界」置於教義的中心，強調其「不思議」的特點。澄觀所說的「不思議法界」包括不可言說和融通無盡兩層含義。一方面，澄觀認為「不思議法界」雖然無法言說，但是可以勉強將其特點方便解釋為「無障礙」，並透過「無障礙法界」來開顯其融通無盡之義。

另一方面，澄觀指出「無障礙法界」既含攝「四法界」，又等同於「一心」，並提出了「法界即一心」的觀點。澄觀透過對「心」、「境」、「佛」三者關係的討論，一方面指出禪將「心」與「境」內外分立，片面強調「即心即佛」的缺點，另一方面也指出「心」和「境」的平等無礙，強調「即境即佛」的重要性。他透過對「境」的圓融性和可見性的描述，開顯了「事事無礙法界」的圓融無礙。

綜上所述，澄觀以「不思議法界」為基礎，系統地構建了其「法界」理論。一方面，他透過「不思議法界」展示了《華嚴經》不可言說的究竟和圓滿之樣相。另一方面，他透過立「無障礙法界」展示了「心」、「境」、「佛」三者乃至一切法的融通無盡義。

其三，澄觀運用理事關係進一步解釋了「不思議法界」的特點。由此可見，兩者對「法界」的描述存在明顯區別。筆者認為，法藏重視「法界」的「清淨性」，是延續了二祖智儼強調「性起」唯淨思想和佛境界的思想特徵，而澄觀則側重於從真妄交徹的立場，強調「性起」融通「佛」與「眾生」、「淨土」與「穢土」的特點，澄觀更提倡圓融的「性起」。所以他所提出的「不思議」實質上是包含萬法，是涵蓋「佛」與「眾生」、「真」與「妄」、「理」與「事」的特點，這種特徵則被他概括為「無障礙」。參吳鳴，〈宗趣論から見る澄觀の法界義—澄觀と法藏の対比を中心に〉，《現代社会文化研究》第79號（2024年11月），頁37。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。T32, no. 1666。
〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
〔唐〕澄觀述，《大華嚴經略策》。T36, no. 1737。
〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。T36, no. 1739。
〔唐〕澄觀述，《華嚴法界玄鏡》。T45, no. 1883。
〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。T50, no. 2060。
〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》。X05, no. 227。
〔唐〕宗密述，《華嚴經行願品疏鈔》。X05, no. 229。
〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》。X08, no. 236。
〔唐〕宗密述，《華嚴心要法門注》。X58, no. 1005。

(二) 專書、論文

1. 專書

- 木村清孝，《中国華嚴思想史》，京都：平樂寺書店，1992年。
張文良，《澄觀華嚴思想の研究—「心」の問題を中心に》，東京：山喜房仏書林，2006年。
淨嚴（徐海基），《中国華嚴思想研究—澄觀の華嚴經疏鈔を中心に》，東京：山喜房仏書林，2021年。
陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，2014年。
郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》，臺北：新文豐出版公司，2023年。
鎌田茂雄，《中国華嚴思想史の研究》，東京：東京大学出版会，1992年。

2. 論文

- 小島岱山，〈李通玄の根本思想——一真法界の形成とその思想史的意義〉，《印度學佛教學研究》第31卷第2號，1983年，頁643-644。
木村清孝，〈華嚴經宗趣論の歴史と意味〉，《印度學佛教學研究》第19卷第1號，1970年，頁255-261。
楊小平，〈《宗鏡錄》における法界觀〉，《印度學佛教學研究》第71卷第1號，2022年，頁255-259。

楊小平，〈中國華嚴思想探源——以靈辨《華嚴經論》法界思想為中心〉，《世界宗教研究》2023年第4期，頁54-65。

吳鳴，〈宗趣論から見る澄觀の法界義—澄觀と法蔵の対比を中心に〉，《現代社会文化研究》第79號，2024年11月，頁27-42。

WU Ming（吳鳴），《澄觀の実踐思想》，新潟：新潟大学大学院現代社会文化研究科修士論文，2022年。