

華嚴專宗學院研究所第二屆畢業論文

華嚴法界觀門研究

指導教授：楊政河教授

研究生：李宜真

中華民國七十九年六月

第一章 緒 論

第一節 法界觀的緣起

夫聖教之興起，因緣無量，如須彌山，不以無事及小因緣而能令動，佛亦如是，大因緣故而有所說¹。今華嚴大教的出興，搖如來融金之德山，動深廣之智海，絕非以一緣、一事，如來出現而得成就。據「華嚴經探玄記」及「華嚴經疏鈔」乃匯聚十種無量無數百千阿僧祇因緣，成等正覺，出興於世²。

「法界觀」乃準華嚴經³，所精心獨創的修行法門，豈可無中而有⁴，只是因有大小，緣有巨細⁵，「法界觀」的問世，雖無「華嚴」的殊勝，卻也是無限量內因外緣的成熟，只是離不開「華嚴經」⁶罷了。所以說到「法界觀」的緣起，須先從「華嚴經」這部不可思議、諸佛的根本法輪⁷談起。

有關華嚴大經的說法因緣，依據經典記載：釋迦牟尼佛修道其間，一天夜晚，忽睹天上明亮星辰，豁然大悟，證得無上正等正覺。在海印三昧⁸的甚深禪定中，觀照一切眾生相，慨然發現：一切眾生皆與他一樣成正覺、般涅槃，無一眾生不具有如來智慧德相，但因妄想執著，身陷貪瞋痴慢諸煩惱中，而不得證悟。於是第二七日⁹，在菩提樹下，猶如日出先照高山¹⁰，稱法界性，說華嚴經¹¹。另一切無始以來，生死久流轉的廣大眾生，自於身中得見如來廣大智慧，而證無邊際法

¹ 法藏，〈華嚴經探玄記〉卷一，第二頁。

² (1) 同註一。第二—五頁。(2) 澄觀，〈華嚴經疏鈔〉第一冊，卷二，第一—九四頁。

³ 緒法輯，法界宗五祖略記，華嚴經疏鈔第十冊，第三—四頁。載曰：杜順和尚，操行高潔，學無常師，以華嚴為業，住靜終南山，遂準華嚴經義，做法界觀文；集成已，投巨火中，禱曰：若契合聖心，合一字無損，忽感華嚴海會菩薩，現身讚嘆，後果無燬。

⁴ 長水之楞嚴經疏一之上曰：「佛教因緣為宗，以佛聖教自淺至深，說一切法，不出因緣二字，」

⁵ 維摩經佛國品註：「什曰，力強為因，力弱為緣。肇曰：前後相生，因也，現相物成，緣，諸法要因緣相假，然後成立。」

⁶ 同註三。

⁷ 澄觀，〈華嚴經疏鈔〉第一冊，卷三，第六二頁：三論宗高祖吉藏嘉祥大師云：「華嚴為根本法輪，華嚴以後諸經為枝末法輪，法華為攝末歸本法輪。」

⁸ 華嚴經賢首品云：「或現男女種種形，天人龍神阿修羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲，一切示現無有餘，海印三昧勢力故。」

法藏，〈華嚴經探玄記〉卷四，釋曰：「海印者從喻為名，如修羅四兵列在空中，於大海內印現其象。菩薩定心，猶如大海，應機現異，如彼兵像故……」。

⁹ 佛始成道，初七日中，自受法樂，第二七日頓說華嚴經。略引霽亭著〈華嚴一乘教義章集解〉卷三，第四十八頁。

¹⁰ 出現品云：「譬如日出，先照須彌山等諸大高山。如來應正等覺，亦復如是。成就無邊法界智輪，常放無礙大智光明，先照菩薩摩訶薩等，諸大山王。」

¹¹ 華嚴經的全名是「大方廣佛華嚴經」因其盡虛空徧法界，無所不在，無所不有，故世稱法界之經，亦是華嚴宗之根本經典。

界¹²。

所以「華嚴經」是群經之王¹³，諸佛的根本法輪，它以法界為體，虛空為用，展開出最浩瀚圓滿的教理，以毗盧遮那佛的法身為果，以十蓮華藏世界海為依報化境，以普賢悲願為因行，文疏妙智為德用，再以十十無盡的大法為行門，則其境界的廣大，教理的幽深，可以說是集結一切所有修行者的心數法門。諸大乘經，由華嚴無量門中之一門耳，更不必論及侯封之附庸的小乘經了¹⁴。

面對此極諸佛神¹⁵妙智用，徹諸法性相理事¹⁶，至尊貴，極深廣的華嚴大經，本為應法身大士的機感¹⁷，同時所頓演的¹⁸；一般凡夫、二乘行者，乃至初地前的權乘菩薩，都如盲如聾如啞，因為根性陋劣，種少善根¹⁹。無怪乎世尊運用方便善巧，開五時說教法則²⁰，從四阿含基礎教育著手²¹。

依據大智度論所說，諸大乘經，都是文疏師利菩薩所結集，華嚴經為諸大乘經之首，當亦不例外。釋迦寂滅後，賢聖隨隱，外道競興，世無大乘。華嚴經隱而不傳有六百餘年。直到龍樹菩薩出世，讀完世間所有書籍後，其弟子勸其可以與釋迦並，宜作新佛，此時有天龍菩薩前來介紹他到龍宮看佛經，臨別時，以能契合娑婆世界人心智的下本經²²相贈，因為這個因緣，華嚴經才流傳人間²³。

由於世少深厚大善根器者，此經雖行於世，而罕能通之²⁴；唐（五五八—六

¹²（1）緒法，〈賢首五教儀〉卷第一之一。（2）楊政河；〈華嚴哲學研究〉第六章，第一節，四五七—四六一頁。

¹³唐隱士孫思邈：「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。華嚴，天王也；諸大乘經，侯封也；諸小乘經，侯封之附庸也。」而憨山大師更說：「不讀華嚴經，不知佛家富貴。」

¹⁴楊政河；〈華嚴哲學研究〉第六章，第一節，四五九頁。

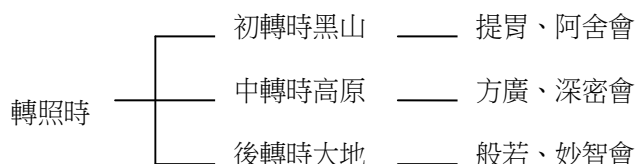
¹⁵斐休，〈註華嚴法界觀門序〉大正藏第四十五冊，六八三頁中。

¹⁶法藏，〈華嚴經探玄記〉卷一，第四頁。

¹⁷法藏，〈華嚴一乘教義分齊章〉卷第一，大正藏第四十五冊，四八二頁中。

¹⁸實叉難陀譯，〈八十華嚴〉卷六十。

¹⁹賢首五時：先照時—高山—華嚴、梵網會。



環照時—高山—法華、涅槃會。

²⁰法藏，〈華嚴經探玄記〉卷一，第四頁。四阿舍即：增一阿舍，長阿舍，中阿舍，雜阿舍。

²¹（人名）菩薩名。佛滅後七百年出世於南天竺。

²²法藏，〈華嚴經探玄記〉：「龍宮結集有上中下三本，上中二本的頌數、品數，廣大無邊，不是閻浮提眾生所能受持，故秘於龍宮不傳。下本有十萬頌，四十八品，龍樹將它傳於天竺。」

²³龍樹菩薩造，秦羅什譯，〈大智度論〉真善美出版，第十卷，第一〇八頁。

²⁴同註十五。

四〇)²⁵據佛祖統紀云，係文殊師利菩薩化身的杜順大師²⁶，慨歎說：「大哉！法界之經也，自非登地，何能彼其文見其法哉！吾設其門以示知」²⁷於是根據六十華嚴²⁸，著法界觀。「門有三里，一曰真空門，簡情妄以顯理。二曰理事無礙門，融理事以顯用。三曰周徧含容門，攝事事以顯玄。使其融萬象之色相，全一真之明性，然後可以入法界矣。」²⁹

至於法界觀產生來源：一個就是「如來現相品」³⁰，一個是「入法界品」³¹裏面以善財童子進到彌勒菩薩莊嚴大樓閣，他能將極高度的哲學智慧一培養成功之後，就能將他的生命投注到精神宇宙的最高峰，一方面他是承受宇宙無窮的精神光明；而另一方面他又能將它放射出去而達永無止盡的精神光明，輾轉在宇宙裡面流傳，永遠照耀著³²。「八十華嚴」³³到唐武則天時才由于闐國三藏沙門實叉難陀譯成，故所依據之經典應是晉代義熙年間傳入中國，西域高僧佛陀跋闍羅尊者所譯的「六十華嚴」。

第二節 法界觀在華嚴宗的地位

初祖杜順大師的法界觀門，在當時為一個嶄新的宗派，他是從另一個超越的觀點，來解釋華嚴的行布過程與圓融境界，以及如何使它達於情理無礙，全體性

²⁵ 南亭，影印華嚴經疏鈔拔，收集在〈華嚴經疏鈔〉第十冊。

²⁶ 佛祖統計云，係文殊菩薩化身。杜順有弟子謁五台山，抵山麓，見一老人告曰，文書金往終南山，杜順和尚是也。

²⁷ 同註一五。

²⁸ 六十華嚴，是于闐國南遮拘槃國的傳國法寶，因為國王敬信三寶，所以在內宮珍藏諸多大乘經典，並將華嚴經等一十二部，另外藏于山間的石窟中，嚴密防範外流，定為國法。而東晉沙門支法領，志宏大乘，人所欽仰。他聽說遮拘槃國，藏諸聖典，便不計利害，裏囊跋涉，前往求取。遮王嘉許其為法的精誠，便赴華嚴前分三萬六千偈，攜帶回國，這就是六十華嚴的梵文本。東晉義熙十四年，由吳郡內史孟顗等，聯名恭請西域高僧佛陀跋闍羅尊者，將之法領請回之經，議成中文。尊者義不容辭，集沙門法業、慧嚴、慧觀等一百多位高賢，共襄譯場，前後三年（西元四一八—四二〇），完成六十卷華嚴經本的翻譯。

²⁹ 同註一五。

³⁰ 「如來現相品」就是把人類所要祈求的最高精神的理想對象—毘盧遮那佛，這尊具有至高無上的最高真理、最後所要成就的菩提佛集、究極的事實彰顯出來；並且能令一切有緣眾生，都能直接去面對他，對他產生堅定的信念，由此而發心，向他學習，以他為榜樣。

³¹ 「入法界品」是華嚴經的最後一品，是總合圓融前面的五位因果，將智行融合成為在一法界想其巡歷五十三階位地次的善知識，來重新開示。

³² 方東美著，〈華嚴宗哲學〉上冊，四七一—四七四頁。

³³ 唐武則天時，由於武后崇尚大乘，對於處會均未周全完備的晉譯華嚴經，深感遺憾，聽說于闐國王承應其請，並派遣博通三藏，以及擅長華嚴實叉難陀尊者齋經東來，在東都大內 偏空詩譯出，武后親臨譯場，讚襄勝業；得三十九品，四萬五千偈的八十卷華嚴，比晉譯本增加九千多偈。參與八十華嚴翻譯者，除實叉難陀外，還有南天竺沙門菩提流支；再印度留學十幾年而精通梵文的義淨三藏；並有從高麗來中國留學的圓擇、圓測；另外國的高僧還有神英、法寶、弘景、復禮，及傳華嚴宗脈的法藏等，均是一時之選。譯好之後，再請當時的大文豪王維將它潤色成可讀的中文，在聖歷二年（西元六九九年）才告完成。

的和諧圓融，可說是深具匠心³⁴。其目的是用以彰顯觀行，使悟入一真法界³⁵。屬於「性起觀」的「直顯奧旨門」³⁶。

華嚴這部理深事廣，文博義玄的大經³⁷，之所以能夠廣為流傳，普受歡迎，並影響深厚，其功不可無。而華嚴的創宗立教，並於唐朝大放異彩，實得力於這不到三千字，言簡易賅的小篇章。

對於宇宙人生到底是如何發展而形成一套完整的哲學理論，這將是一個重要問題。因此佛教的緣起論，便從各種不同的角度而闡發出一套思想理論，然而華嚴經就是要引申此一思想，而建立了「法界緣起」思想，這是杜順大師從華嚴哲學的觀點所建構而成的，他首先提出來的就是「三觀」，所以佛教的緣起論應以法界緣起為依歸³⁸。

後來的華嚴祖師們，便由杜順大師的法界三觀，再把世界的秘密展開來，變成四種基本形式的法界；第一種叫「理法界」；第二種是「事法界」；第三種是就「關係」的立場，使理事溝通起來而成為和諧叫做「理事無礙法界」；第四種是「事事無礙法界」。智儼與法藏大師，甚至再透過「十玄門」來解說「無窮的法界緣起」，如此才可證明整個森羅萬象的世界，絕無孤立的境界，也無孤立的思想系統存在³⁹。

雖然它是一篇簡短文章，可是言簡易賅，確實是具有獨到的見解，並且是開創華嚴宗思想體系的精隨，因為華嚴宗從開宗以後的重要思想範疇，都是由法界觀的思想所啟發而展開來的。因此我們看華嚴宗哲學的最高理論像「十玄門」，就是第二代的智儼大師根據杜順大師法界觀的見解發揮出來的；華嚴思想領域上的中心思想——法界緣起、無窮緣起，可以說是第三代法藏大師的最大貢獻，但是他還是根據法界觀與十玄門的理論所推演而成的；甚至第四代的澄觀大師所說的「事事無礙法界」的重要文獻，還是從法界觀裏面的「周徧含容觀」所展開的擴大應用；一直到第五代的宗密大師，再把「法界三觀」、「十玄門」、「四法界」，融會貫通到圓覺經⁴⁰的「佛性緣起」裏面，便把華嚴經的重心轉移到「圓覺經」

³⁴ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉第三四八頁。

³⁵ 同上，第三二五頁。

³⁶ 律藏大師曾在他所著的「游心法界記講辯」卷上，將華嚴的觀法分為三門，即：約教淺深門、直顯奧旨門與寄染顯淨門。所謂「直顯奧旨門」，乃是由佛陀根本直覺所產生的「性起觀」；性起即如來，如來即性起，故萬有為如來所展現，稱之為性起的實相，它事為了描述印證在佛陀心海中的法界真理，故稱之為「性起觀」。

³⁷ 同註一五。第六八三頁下。

³⁸ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉上冊，第三三二—三三三頁。

³⁹ 同上，第三三六—三三七頁。

⁴⁰ 圓覺經：經名，具名大方廣圓覺修羅了義經，一卷，唐佛陀多羅譯。佛人神通大光明藏三昧。現諸淨土，文殊、普賢等十二大士次第請問因地修證之法門，佛一一答之，因而一經有十二章。

的這一種大方廣中的別部，可以說已經將華嚴經所建立的這一套思想，像法界三觀、十玄門、四法界、無窮緣起、六相圓融觀等的這些理論統一起來，然後拿圓覺經裏面的一真法界如來藏心為體，圓照覺相為宗，離妄證真為用，一乘圓頓為教相，來作為華嚴經的結論⁴¹。

以上乃舉法界觀貢獻之荦荦大者，它開展建構華嚴幽玄奧妙的教理理論，促使華嚴宗的成立，與天台宗同為中國文化之一部份⁴²；並完成諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世：為欲眾生開佛知見⁴³，為欲眾生示佛知見，為欲眾生悟佛知見，為欲眾生入佛知見的神聖、艱鉅、偉大使命。更「令法久住，傳燈報佛恩」。所以它不僅在華嚴宗，乃至整個中國佛教史上，地位是絕對崇高偉大的⁴⁴。

第三節 法界觀的未來展望

雖然「法界觀門」乙書，在現存藏經中，並無獨立之篇章可尋；幸好賴著法藏大師述「華嚴發菩提心章」以及澄觀大師的「華嚴法界玄鏡」宗密大師的「註華嚴法界觀門」原文才得以保留下來，並流傳不衰⁴⁵。法藏大師的「發菩提心章」組織了杜順大師的「法界觀門」，澄觀大師的「法界玄鏡」及宗密大師的「註華嚴法界觀門」在註解闡明杜順大師三觀門的思想內容⁴⁶。

雖然時代在急劇遷流變化中，法界觀門永遠是啟開菩提大道場，悟入華嚴莊嚴海，最重要的一把鑰匙，最簡捷的一條路；因為它乃根據「亙古今而不變，歷萬劫而常新」的華嚴經而來⁴⁷，基於乃教乃禪，教相即觀法，觀法即教相，故絕非一時一地之權宜善巧法門。過去因著它，使得華嚴根深、枝茂、華榮、果碩，今日欲探究此根本法輪、佛法的至理，乃至重振華嚴宗，捨此何從？正是「經者（三觀門）雖舊，餘味日新，後進追取而非晚，前修久用而未先」⁴⁸前聖已走出的坦途，任其荒蕪豈不可惜。

另外真空觀解決了流行在西方希臘哲學上面上下世界層次互相隔絕，和小乘佛教產生的法執對立，中國佛教思想上的「真、俗二諦」「智、境」的敵對隔閡。

⁴¹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，第二二一—二二二頁。

⁴² 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉第一八〇頁。

⁴³ 法藏，〈華嚴經探玄記〉卷一，第二頁。

⁴⁴ 同註四二。

⁴⁵ （1）方東美著，〈華嚴宗哲學〉。（2）楊政河著，〈華嚴哲學研究〉。

⁴⁶ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉第一七九頁。

⁴⁷ 澄觀，〈華嚴疏鈔〉第一冊：「經乃注無竭之湧泉，貫茲凝之妙義，攝無邊之海會，作終古之常規」故為萬古不變，一切眾生均應遵守奉行的。

⁴⁸ 梁、劉勰〈文心雕龍、字經篇〉：「根柢繁深，枝葉峻茂，辭約而旨豐，事近而喻遠，是以經者雖舊，餘味日新，後進追趕而非晚，前修久用而未先，可謂太山偏宇，河潤千里者也。」

事理圓融觀可解決一切哲學上主客空有對立難解之問題，使達到全面性的圓融無礙。在思想上有很大的貢獻⁴⁹。

而在錯綜複雜的今日社會，為開創全體性最高福祉，則三觀門原理的發揮，更具功用實效，「真空觀」所標示的宇宙境界與最高真善美相契合，它調和理想與現實的對立，最後歸宿在於八面玲瓏地生活於理想與現實中⁵⁰。「理事無礙觀」把散沙似的現實世界的無窮盡差別事相，圓滿地聯繫整合，使成為不可分割的整體⁵¹。最後再透過「周徧含容觀」的相互平等、相互依存、相互起作用、相互無障礙的圓融無礙的原理⁵²，則上至天上、人間，下至地獄的每一個角落，一切有情普能相互尊重，相互欣賞讚嘆，彼此相依相成，呈現一片祥和，眼前即淨土，一切的一切都是圓滿圓滿、平等平等的佛陀境界⁵³。

第二章 釋 題

華嚴法界觀門全名「修大方廣佛華嚴法界觀門」。「大方廣佛華嚴」等六字為所依之經典，此處將最後的「經」字省略，「法界觀門」為能依之觀；「大方廣」是一切如來所證之法，「佛華嚴」是契合法界能證之人⁵⁴。以上總明此法界觀門，係依據「大方廣佛華嚴經」而起修，只要能證之人「佛華嚴」修此「法界觀門」，便能證入「大方廣」之法界⁵⁵。

一、「大方廣佛華嚴經」是所依之經

這部華嚴大經，是佛陀成等正覺後，應法身大士的機感，而同時所頓演的不

⁴⁹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，第三七一七〇頁、一八五—二二〇頁。

⁵⁰ 同上，下冊。第三二二頁、三九三頁。

⁵¹ 同上，第六五頁。

⁵² 同上，第二八二頁。

⁵³ 在「佛地經」中顯示清淨佛土具足十八種圓滿，七寶莊嚴：（一）顯色圓滿：放大光明，普照一切。（二）形色圓滿：無邊世界。（三）分量圓滿：無量方所，妙飾間列，周圓無際，其量難測。（四）方所圓滿：超過三界所行之處，出世間善根所起。（五）因圓滿：最極自在，淨識為相。（六）果圓滿：如來正依兩報妙境所依。（七）主圓滿：諸大菩薩，眾所雲集。（八）輔翼圓滿：無量天龍，人非人等，常所翼從。（九）眷屬圓滿：廣大法味，喜樂所持。（十）住持圓滿：作諸眾生，一切義利。（十一）事事圓滿：滅諸煩惱，災橫纏垢。（十二）舍益圓滿：遠離眾魔。（十三）無調圓滿：過諸莊嚴之所依處。（十四）住處圓滿：大念慧行，以為遊路。（十五）路圓滿：大止妙觀，以為所乘。（十六）乘圓滿：大空、無相、無願、解脫，為所入門。（十七）門圓滿：無量功德眾所莊嚴，大寶華眾所建立，大宮殿中。（十八）依持圓滿：以始教色頂力實報土，終教為實報土，同教，以佛地經化身具實報功德，為即權歸實。如果以華嚴宗的華藏莊嚴妙境，則鎔融相攝。以果海不可說時，則無障無礙，隨說皆得。

⁵⁴ 澄觀，〈華嚴法界玄鏡〉卷上，大正藏第四十五冊，第六七二頁上。

⁵⁵ 釋智諭撰，〈修大方廣佛華嚴法界觀門直解〉，第七—一四頁。

可思議妙經⁵⁶，創於蓮華藏界。也就是說，佛陀為了教化法身大士，才會集了海會盛談⁵⁷，開演出無盡的圓頓大法。如果要說它廣大，可謂等虛空而被塵國；如果要說它的精密處，可說是融攝於極細微的妙境且普周法界。因為它所彰顯的是諸佛的根本法輪，是群經之王，以法界為體，以虛空為用的精神，自然能開展出浩瀚的教義，具最圓滿的義理；以毘盧遮那佛的法身為果，以十蓮華藏的世界海，為其依報化境；以文殊的大智與普賢的大願為因行，再以十無盡、圓融無礙的大法為行門，自然可以彰顯出如來妙境，窮極諸佛神妙的智用，貫徹一切宇宙人生的種種性相與理事之類，集結一切所有修行的心數法門⁵⁸。

其實，就以這部「大方廣佛華嚴經」的經題，就已經具足了整部經典的主旨，甚至可作為總綱領，雖然它只寥寥數字，可是內中的經文，可以說是依據經題所發揮出來的個別意義。換句話說，「大」等七字，人法雙題，法喻齊舉，具體具用，有果有因，理盡義圓，可以總括全經的要旨，開展全經的中心思想。如果要想深究華嚴華藏玄門的妙理，就必須要先了解經題的涵義，因此歷代的高僧大德，在講經說法的時候，都是首先要解釋經題，而且通常對經題的涵義，發揮得非常精微深刻⁵⁹。

（1）「大方廣」為所證之法界

「大方廣」在彰顯所要證入的無障礙法界，換句話說，我們薰修學習此法界觀門的最終目的，無非要證入此「大方廣」。為何稱「大方廣」呢？因為它具足境大、行大、果大⁶⁰。為何說是「境大」呢？因為華嚴經是以法界為境，以眾生的廣大心為境，以實相性空為境。為何說是「行大」呢？因為華嚴經是於一行中修一切行，於一行中遍修一切行而能空、無相、無願，回事向理，到最後圓成佛果。為何說他是「果大」呢？由於上面所說境大、行大，所以最後要證的果當然也大，華嚴所證的是福德具足、智慧深廣，又能普度眾生的清淨法身。所以「大方廣」是啟示廣大無邊的境界，開顯廣大無邊的菩薩行，闡明至高無上的極果，必須聚集無邊的福德智慧，最後成就大菩提、大涅槃的寂滅佛果。換句話說，如果以法界無盡的妙境來說，它是離言詮、絕情慮的極妙義理，我們勉強稱它為「大方廣」⁶¹。如果個別來說則：

「大」是說其體極無外，具包含義。這個「體」是指諸佛眾生之心體；這一

⁵⁶ 華嚴經又名「不可思議經」。

⁵⁷ 法藏，〈華嚴經探玄記〉卷一，第一頁。

⁵⁸ （1）楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第四五七—四五九頁。（2）斐休，〈注華嚴法界觀門序〉，大正藏第四十五冊，第六八三頁中。

⁵⁹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第三頁。

⁶⁰ 大乘教義必須俱足境大、行大、果大，才能圓滿大乘境界。

⁶¹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第四—五頁。

個心體，能統攝容納，周徧無盡，能含攝一切世出世法。具有「心真如門」、「心生滅門」的染淨一切諸法，所以起信論說：

「體大，謂一切法，真如平等不增減故。」⁶²

它無形無相，卻能橫遍豎窮，等同虛空，無所不在，如經上所說：

「法性遍在一切處，一切眾生及國土，三世悉在無有餘，亦無形相而可得。」⁶³

澄觀大師以大具十無盡義故稱大也：大十義者，則七字皆大。一大者體大，法界常遍故。二方者相大。性德無際故。三廣者用大，稱體用周故。四佛者果大，十身皆悉遍法界故。五華者因大，普賢行願自體遍故。六嚴者智大，佛智如空能為嚴故。七經者教大，竭海墨不能書一句話。八者義大，上六字所證皆稱性故。九者境大，總斯七字普以眾生為所緣故。十者業大，以斯教旨橫遍豎窮無休息故。⁶⁴

「方」是說其相如同法界，具有軌範義；由於體必具有相，相不離體，體隨相而彰顯，相隨體而圓徧，體徧則相徧，體廣則相廣，兩者互相依存而圓貫融通，所以廣博周徧，賅攝一切的心體，自然能彰顯無邊「相大」無礙了。所以起信論說：

「相大，謂如來藏具足無量性功德故。」

因為在我們人心的對境上，具有如實空與如實不空兩種真如；空與不空屬於兩種如來藏，我們可以由此區別性與相。屬於如實空時，則妄念染法盡空，纖塵毫末絕不染著，這就是「體大」；屬於如實不空，這個不空就是真如，其中含藏一切諸法，而且具足河沙功德，這是相大，因為性是從空中顯，相是從不空中顯，兩者可以互相闡發，可見由一心所統攝的空有二門，一切法無不含攝在內。而且唯有從清靜無漏功德中，才能統攝萬德的總相，如此則性相融通，賅攝萬德⁶⁵。

「廣」指其用等同太虛，具有周徧義。我們可以從真如自性上建立「體大」，從性具無漏的諸功德上建立「相大」，然後從稱性所起的功用上去建立「用大」。因為諸佛在圓證性相時，便可悟入真常的絕對境界，由此才能開顯無漏的莊嚴功德；尤其能隨著染業緣而幻現自然的無邊大用，圓成眾生世出世一切善德，故稱「用大」。在諸佛所圓證的立場上，畢竟是超絕的，它不立一法，而能圓彰功德，

⁶² 台灣印經處，大乘起信論，梁譯。楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第五頁。

⁶³ 大正藏第四十五冊，頁六七二中。

⁶⁴ 澄觀，〈華嚴法界玄鏡〉卷上，大正藏第四十五冊，第六七二頁中。

⁶⁵ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第五一六頁。

無法不具。另外，諸佛常在定中，澄潔清淨，思慮迴脫，如有機緣召感，才像塵影映入水中，自然幻現印象；由於眾生根性程度不齊，才會有各種不同的現身說法。諸佛在現身說法方面，以利益眾生為其最主要的作用，因此能方便善巧隨緣善誘，令凡夫眾生先薰習有漏善根，修習五戒十善，完成世間善法；另二乘人厭離生死，欣求涅槃，圓證無上妙道，達成出世間善德；令大乘菩薩行者，能基於一真法界的無障礙清淨心上，開展出無窮無邊際的大用，完成真如心所具有的妙用，生長一切世出世間的諸種善德⁶⁶。

以上體相用不離，大方廣三字圓融無障礙，舉一全收，總明聖智所緣為所證之法界⁶⁷。大是法性，是理；方是由體起用的無量差別事相，理假事顯，事由理成，性相融通⁶⁸。另外，七地菩薩前，前念根本智現前，而後得智不現前，或後念的後得智現前，根本智不現前，那麼所緣的境界，只可稱為「方廣」不能稱為「大方廣」。八地大菩薩，具足無功用行，能令根本智與後得智同時並起，雙照事理，其所證的境界，窮法性體，方堪稱為「大方廣」。因為到達佛的果位上，是境智圓明的清淨體，他是證窮法界裏面的一切性相，所以能在一念心中遍緣事理⁶⁹。

（2）「佛華嚴」為能證之人

「佛華嚴」三字，表能證之人。能證之人，依循此法界觀門，薰修習學，即能體證大方廣的無障礙法界⁷⁰。

「佛」是最高的極果，是能證的人。本經的「佛」是指能融攝三世間的十佛、十身。大即法界佛，名法身。方即本性佛，是智身。廣即威勢佛，即隨樂佛，為威勢身及意生身。佛是正覺佛，名菩提身。華即願佛及三昧佛，即願身及福德身。嚴即業報佛，是相好莊嚴身。經即住持佛，是力持身。總不離心，七字皆是心佛，即是化身，隨心顯化⁷¹。

「華」是菩薩所修的十度萬行，以成就萬德圓滿果禮的因行譬喻。也有十義：（一）含實義：代表在法界中含藏諸性德，對大字說。（二）光淨義：根本智明顯，對方字說。（三）微妙義：一一諸行如同法界。（四）適悅義：隨順事物機感。以上二者對廣字說。（五）引果義：引發修行行為而生因以達正覺，對佛字說。（六）

⁶⁶ 同注12，第五—七頁。

⁶⁷ 同注11。

⁶⁸ 同注2，第一〇頁。

⁶⁹ 同注12，第七—八頁。

⁷⁰ 同注15。

⁷¹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第八頁。澄觀，〈華嚴法界玄鏡〉卷上，大正藏第四十五冊，第六七二頁中下。

端正義：一切行願無缺。(七)無染義：一一行門皆具足三昧。以上兩者對華字說。(八)巧成義：所修德業能善巧成就，對嚴字說。(九)芬馥義：眾德住持，能流馨彌遠，對經字說。(十)開敷義：眾行敷榮，令心開解，總對七字說⁷²。

「嚴」是莊嚴，也就是開演因位的萬行來嚴飾佛果，因為佛是所證的果，華是能修的因；由上面的十華來同嚴一佛，所以古德說：

「以萬行因華，來嚴飾無上的佛果。」

這是佛華嚴的意思。「佛」為所嚴，「華」為能嚴，「嚴」字通能嚴所嚴。也就是說菩薩因地所修行的十度萬行功德因華，能莊嚴大覺圓滿果功德海，這是因果一對，能所一對⁷³。

「經」字雖被省略，這裡仍然解說一下比較清楚。「經」是含有貫串攝持的作用，它具有能詮顯真理的文字，梵語為修多羅，華語為契經，具有上契諸佛所說的真理，下契眾生可度之機，叫做契經。經十義：(一)湧泉，流注而不竭。(二)出生，展轉滋生甚多。(三)顯示，顯現事理的本然。(四)繩墨，可以楷定正邪。(五)貫穿，貫串所說諸法。(六)攝持，攝持所化諸理。(七)恒常，為萬古常規。(八)法，千葉真軌。(九)典，正理無邪念。(十)徑，出生菩提涅槃的徑路。其中可歸納為貫、攝、常、法四種意義。即貫串所應知的義理，令不散失；攝受所應度的眾生機感，令得解脫；盡未來際為萬古不能變易的說法；由佛所訂的法規，令一切十方眾生均應遵守奉行⁷⁴。

就本經來說，「經」字是能詮的言教，「大方廣佛華嚴」等六字是所詮的義理，這是教義一對。就義來說，大方廣佛為法，華嚴乃譬喻，這是法喻一對，就法來說，大方廣是所證的法義，或所證的境界，佛為能證的人，這是人法一對。法為所證的境，佛為能證的智，這是境智一對。就大方廣法來說，大是當體得名，常徧為義。方是就法得名，軌持為義，雙持體相。廣以從用得名，包博為義，體用一對。佛與華並論，佛是所證的果，華為能修的因，這是因果一對。華以從喻得名，感果嚴身為義；嚴以功用受名，資莊為義；即開演萬行因華，來嚴飾佛果之義，也是因果一對，經以能詮得名，攝持為義，持性相的無窮，攝眾生的無邊。由此七字經題展演無窮妙諦。譬如以理智二門來說，理開體用，即大方廣；智分因果，即佛華嚴。而且它始終是處於展捲無礙的妙境中，正當展時，又復常捲；正當捲時，即復常展。以展時即捲故，「佛剎微塵法門海，一言演說盡無餘」；捲

⁷² 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第八—九頁。

⁷³ 同右，第九頁。

⁷⁴ 同上，第一〇頁。

時即展故，「如來於一語言中，演說無邊契經海。」⁷⁵

再以廣義圓解來說，可由解行證攝盡，也就是由普賢、文殊、毘盧三聖攝盡。認為大方廣是代表普賢所證法界；華嚴代表文殊能證智；佛是毘盧遮那，具有能證所證。又大是普賢菩薩自體遍滿，方廣為文殊即體的智，華是普賢因行，嚴即文殊果智；以解起行時，佛是圓滿解行的普賢文殊；證法界體用的普賢文殊，成就毘盧遮那的光明遍照。由於無盡法門是不離一心，「一心」即一真法界；所以心體是大，心體離念便等虛空。心的相用是方廣，觀心而起行是華嚴，覺照心的性相是佛。所以經上說：

「佛心豈有他？正覺覺世間。」

覺不是外來，因離覺無所覺。覺而常照，照而常覺，無心就亡照，便可任運寂知，那麼便能念念常是大方廣佛華嚴甚深性海⁷⁶。

總之，本經乃是直證諸佛眾生的平等性體，本性的德用；因此本經彰顯光明遍照的遮那法身來演說諸法，以彰顯人人所固有的自性德相，祇要能一念圓證大方廣體，佛華嚴行，當下即得，不從他悟；祇要能堅信自己本具的性德。以現代的語意學來說，「大方廣」是解說吾人所知的客觀世界，「佛」是指主觀心靈的能知者，「華嚴」是解說心靈所觀照的境界，「經」是對上述所知的相，即由能知的心，所得的境，假藉語言文字來彰顯。如果以無窮的空間、無限的時間來說是「廣」；處在這個無窮性的時空範疇之下，就包羅萬象的圓融和諧境界來說是「大」；而在萬物時空中的諸種變化運動，都有他的一定規範稱「方」⁷⁷。

二、「法界觀門」是能依之關

觀門是溝通人法的媒介、橋樑。華嚴宗的特色，除了詮述事事無礙、圓融無盡的諸法界外，尤其特別著重觀行的實踐法門，並且還認為非經由觀門，則無法入法界；要入法界，就必須瞭解「心境合目」的道理。這個「心」是指能入的智，而「境」卻指所入的理。故入法界應有能入與所入的分別；若以能入的智，來諦詮所入的理，那麼理智不二，便形成圓融法界，能入與所入不相乖戾⁷⁸。

日本凝然大師根據中國華嚴祖師們的立論，在他所作「法界義鏡」卷上⁷⁹，把華嚴實踐的觀法分為：法界觀、華嚴三昧觀、妄盡還源觀、普賢關、唯識觀、

⁷⁵ 同上，第一一頁—第一二頁。

⁷⁶ 同上，第一二頁。

⁷⁷ 同上，第一三頁。

⁷⁸ 同上，第三二五頁。

⁷⁹ 日本佛教全書，華嚴小部集，二八〇—八一頁。

華嚴世界觀、三聖圓融關、華嚴心要觀、五蘊觀、十二因緣觀等十種，並曾予詳細說明⁸⁰。

律藏大師更站在整個思想體系的立場，根據觀法的組織，在他所著「遊心法界記講辯」卷上，將華嚴的觀法分為三門：（1）約教淺深門：就是要先確認教理的深淺，來作為觀行實踐的次第。如「五教止觀」的修行次第是——法有我無門（小乘教）、生即無生門（大乘始教）、理事圓融門（大乘終教）、語觀雙絕門（大乘頓教）、華嚴三昧門（一乘圓教）⁸¹。另外遊心法界記、唯識觀等，均可配於這一門之下。（2）直顯奧旨門：乃由佛陀根本直覺所產生的「性起觀」；性起即如來，如來即性起，故萬有為如來所展現，稱之為性起的實相，它是為了描述印證在佛陀心海中的法界真理，故稱之為「性起觀」。法界觀門、妄盡還源觀、普賢關、華嚴世界觀、三聖圓融關、華嚴心要觀，均可配於這一門之下。（3）寄染顯淨門：是說明寄存於大小乘之間的觀法，深自具有能彰顯華嚴一乘寄顯門的本義，應當以十二因緣觀來配之⁸²。

由於華嚴經是基於絕對一心的經藏⁸³，統括起來就是「一真法界」；因為圓賅萬有，唯是一心，而觀體全真，便能融通交攝；這是諸佛所極證的果海，也是眾生本有的心源，所以可稱之為「真心觀」，自然與天台宗以止觀或觀心的修悟法門不同。天台宗教觀一致論所說的「觀」並非觀法，它是處於色心等分立場的觀；若提及實踐法門，則著重於觀心，故稱其為「妄心觀」。而且華嚴的「觀」，並非凡夫俗見的「觀」，凡夫是以目觀物——亦即以感官來觀物，他所得的是感覺知識。此「觀」也不是通常所說的以心觀物——亦即以心思物；然而實際事物並不是心所能思的，心所能思的是實際事物的性質，或經由它所依據的道理而已。華嚴的「觀」乃是通經之法，見法的智眼，即以心目求之，因此智儼解說為「內心的照察」⁸⁴。宗密大師「華嚴法界觀門注」云：

「情盡見除，實於四法界也。」⁸⁵

義湘云：

「一乘法界者：一者有能觀一，有所觀一。若了自身心，總攝諸法，無側無遺，絕能絕所，則為能觀一；此身心住處，為所觀一也。……了了分明者觀也；如印印物，不舉不轉。如是觀智，稱契於法，離能絕所，一無分

⁸⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第三二九頁。

⁸¹ 大正藏第四十五冊，五〇九頁。

⁸² 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，第三二九—三三〇頁。

⁸³ 法藏大師稱法界為一心，這「一心」的「一」並不是指數目字的一。而是指絕對不二的意思。

⁸⁴ 大正藏三十五冊，五三頁上，搜玄記卷三。

⁸⁵ 大正藏四十五冊，六八四頁下。

別。」^{86 87}

如此說來，華嚴的「觀」，為內心的照察，也就是自己返觀自性了了分別，如印印物，毫無分別，猶如「寶雲經」所說：

「以心繫心，以心住心。心專一故，次第無間；得定心故，心常寂靜。」⁸⁸

其實這些唯有佛與佛才能究竟諸法的實相⁸⁹。「觀門」的「門」有能通義，謂只要依法界觀門而行，就能通向大方廣一真法界的極果，故曰觀門⁹⁰。杜順大師的法界觀門共有三重：真空觀第一，理事無礙觀第二，周徧含容觀第三。

至於「觀法」的「法」，也是含攝有法界的意味。「法」是「規範」或「任持」，為諸法的總相。「界」是因、性、分齊三種意義⁹¹。「法界者」，吾人真心之異名，就心之本體而言曰理，依此理體所起之事相則為事⁹²。故法界為一切萬象的真體，萬行的本源，萬德的果海。

智儼大師認為法界為一切諸佛的所依相；法藏大師卻認為能生出聖法，故稱為「法界」；而清涼國師則認為「法界者，一切眾生身心之本體也。從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真境而已！無有形貌而森羅大千，無有邊際而含容萬有。昭昭於心目之間，而相不可觀；晃晃於色塵之內，而理不可分。非徹法之慧目，離念之明智，不能見自心如此之靈通也。故世尊初成正覺，嘆曰：『奇哉！我今普見一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著而不能證得。』於是稱法界性，說華嚴經，全以真空揀情，事理融攝，周徧凝結。是之謂法界大旨。」^{93 94}

故森羅萬象，遍於虛空的一切境界，稱之為「法界」；而這個法界的心體是靈明廓徹的。其實無盡法界源起的理論是基於這個法界為根本，而這個法界正是悟入無盡法界源起的歸宿；就好像善財童子在求道的過程中的「入法界品」裏面所說的悟入法界的境界一樣。然而對於悟入法界的事體來說，倘若不是基於自心在實證過程中而有所徹悟的話，那麼就很難妄加定論了。華嚴經為佛陀海印定中一時所炳現的法門⁹⁵，由此觀之，處於法界而又能返觀世俗界，那麼世俗界即是

⁸⁶ 大正藏四十五冊，七一七頁上，〈法界圖記叢髓錄卷上之一〉。

⁸⁷ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，三二六—七頁。

⁸⁸ 大正藏第十六冊，二一六頁上。

⁸⁹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，三二七頁。

⁹⁰ 釋智諭撰，〈修大方廣佛華嚴法界觀門直解〉，一三頁。

⁹¹ 大正藏四十五冊，六七二下，六七三上。

⁹² 南亭法師，影印華嚴經疏鈔跋。

⁹³ 華嚴經疏鈔第十冊，法界宗五祖略記，一九頁。

⁹⁴ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，三二七—八頁。

⁹⁵ 六十華嚴賢首品說：「或現男女種種形，天人龍神阿修羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲，一切示現無有餘；海印三昧勢力故。」然則何謂海印三昧？法藏於「探玄記」卷四說：「海印者

法界。換句話說，法界觀是深具有雙重意義；即悟入法界的「悟入觀」，與住於法界而反觀察照世俗界的「性起觀」⁹⁶。

攝大乘論：

「一切諸法，無不從此法界流，無不還歸此法界。」

故一真法界分出：理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界等四種法界，而此四種法界莫不皆歸於一真法界⁹⁷。今立觀門，僅依理法界立真空觀；依理事無礙法界，立理事無礙觀；依事事無礙法界，立周徧含容觀，事法界因事相差別無量，難以俱陳，故不立觀。⁹⁸

最後，「修」之一字總貫一題止觀，旨在強調薰修習學造詣之重要⁹⁹，教觀本不二，解行豈可分，何況初祖杜順大師建立三觀門的目的，無非要彰顯觀行的實踐法門，令證入一真法界。

第三章 法界觀門的思想結構

三觀者即：真空觀第一，理事無礙觀第二，周徧含容觀第三。真空觀則理法界，理事無礙觀則理事無礙法界，周徧含容觀則事事無礙法界。言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。理事無礙者，理無形相全在相中，互奪存亡故云無礙。周徧含容者，事本相礙大小等殊，理本包遍如空無礙，以理融事全事如理，乃至塵毛皆具包遍¹⁰⁰。

第一節 真空觀

從諭命名，如修羅四兵，列於空中，於大海內，印現其像。菩薩定心，猶如大海，應機現異，如彼兵像。還源觀曰：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。起信論云：無量功德藏，法性真如海，故名海印三昧也。經云：森羅萬象，一法所印。言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間法，即一法界大總相法門體，唯依妄念，而有差別，若離妄念，唯一真如，故言海印三昧也。」

⁹⁶ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，三二八頁。

⁹⁷ 宗密，〈注華嚴法界觀門〉云：「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心，然心融萬有，便成四種法界：（一）事法界：界是分義，一一差別，有分齊故。（二）理法界：界是性義，無盡事法，同一性故。（三）理事無礙法界：具性分義，性分無礙故。（四）事事無礙法界：一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」

⁹⁸ 大正藏四十五冊，六七二頁下。

⁹⁹ 同上。

¹⁰⁰ 澄觀，〈華嚴法界玄鏡〉卷上，大正藏四十五冊，六七二頁下。

一、真空觀的意義

首先界定「真空」的意義，真者無須妄念慮，空者無形質妨礙色相。這是宇宙層次裏面最高的境界，它離言詮，絕思慮，是諸法的實相，非是斷滅空、離色空、即有明空，當然亦無空相，故古德云：

「實相言思斷，真如絕見聞。」

寶性論明地前菩薩有三種空亂意。以不了知真如來藏，生死涅槃二際平等，執三種空，一謂斷滅空，二取色外空，三謂空為有，才會因此迷途而不得證¹⁰¹。

因此杜順大師首先建立「真空觀」層層化除偏見妄執，使他們能觀色非實色，舉體是真空，觀空非斷空，舉體乃幻色，才會免除一切情塵的束縛，而達空色無礙之境。所以白居易依此觀而詠禪曰：

「須知諸相皆非相，若住無餘卻有餘；言下忌言一時了，夢中說夢兩重虛。
空花豈得兼求果？陽焰如何更覓魚？攝動是禪禪是動，不禪不動即如
如。」^{102 103}

亦即說，這個真空是含妙有的空，真空即妙有，妙有即真空，所以它以無礙為出發點，展開對色空的上下溝通。因此在「真空觀」裏面，不僅僅標榜一個理性的世界，更要使那個理性世界無所不入，要滲透到下層世界。所以在「真空觀」裏面，還要再變成四個觀法：第一是「會色歸空觀」：這個「色」是指下層的物質世界，首先把下層的物質世界，一起把它指引、吸引、契入到宇宙最高境界的「真空」裏面去，然後再拿上迴向的方法，把下層世界都提升到上層世界上面去。第二觀「明空即色觀」就是要說明真空並不異於物質形體，真空即是產生物質形體，而且進而擴充到一切法也無不如此，都能達到相即而無礙的境地。然後到了第三觀才證明出「空色無礙觀」：認為現實世界與最高的精神價值世界不是對立的，不是隔絕的，因為那個最高的價值理想，就是在人間世也可以實現。最後的第四關就是「泯絕無寄觀」；所謂「真空」，不可以說它是「即色」，也不可以說它「不即色」，也不可以說它是「即空」或「不即空」，一切法皆是不可得，而且連「不可得」的概念也不可得，也就是連否定也要再加以否定。就在這時便沒有所謂的現實世界，一切都已經變為理想化了，表現出一切都具有高貴的平等性，在精神發揮到最平易近人的平等觀。¹⁰⁴

¹⁰¹ 同右，六七二頁下，六七三頁上。

¹⁰² 續藏一輯二編入八套五冊，圓宗文類卷二二，頁四二一下。

¹⁰³ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三四八—九。

¹⁰⁴ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉，頁三二四—六。

因此真空觀不僅對病裁方，治執而施藥，展現真空實相，並彰顯觀法；也說明真空觀並非停頓、靜止狀態的境界，而是在精神世界上面不斷的超昇，達到最高境界後，使我們的一切生命活動與最高的光明相應，與最高的真理相應，與最高的價值理想相應，但是這個相應之後，並不就是最終目標的顯現，它還要另起作用，還要把那個成就給表現出來，表現出體大、相大、用大。所以我們從這一點看來，華嚴哲學所講的真空，它首先所要達到的目的就是為了要救「色」，其次是為了救「心」，然後再來拯救一切下層世界裏面的諸含靈，使得一切對立解消，彼此融貫通透。¹⁰⁵

真空觀所開出的四句十門¹⁰⁶。四句即：(一)會色歸空觀，(二)明空即色觀，(三)空色無礙觀，(四)泯絕無寄觀。十門者，第一句會色歸空觀有四門，第二句明空即色觀亦有四門，合計八門，加上第三句空色無礙觀一門，第四句泯絕無寄觀一門，總共十門。四句十門都在說明真空觀。

二、真空觀的內涵

第一句會色歸空觀，是會集一切色法均歸於真空自性的意思。其實它裏面最主要的關係，就是依據上迴向的方法，把一切物質世界都給會集起來，然後將它提升到達最高理性領域的上層，使得色界裏面的一切諸法，都可以含攝而歸於性空，就好像事法界都可以含攝而歸於理法界一樣，這就叫做「會色歸空觀」¹⁰⁷。色是指六境之色，有形質而又互為障礙。在會色歸空觀裏，它另外分四門來說明，以揀據俗情而顯實理。

(1) 色非斷空門：「色不即空。以即空故。何以故。以色不即斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。故云以即空故。良由即是真空故非斷空也。是故言由是空故不是空也。」

幻色並不就是斷滅空。幻色就是將色法認為是幻化不實之物，幻化不實之物當然是無體性，它與真空不異，和生滅和合，緣聚則形顯，緣滅則歸真空，故曰舉體是真空，既以無體性為真時，自然它就不是斷滅空。¹⁰⁸

這一門揀澤誤認真空是斷空的情執。斷滅空是滅色明空，如穿井除土出空要須滅色，故中論云：

「先有而後無，是即為斷滅。」

¹⁰⁵ 同上，頁三五—。

¹⁰⁶ 同上，頁三五—五。

¹⁰⁷ 楊政河，〈華嚴哲學研究〉，頁三四九。大正藏四十五冊，頁六八五上。

¹⁰⁸ 大正藏四十五冊，頁六七三中。

然外道二乘皆有斷滅，外到斷滅歸於太虛，二乘斷滅歸於涅槃。故肇公云：

「大幻莫若於有身，故滅身以歸無勞；勤勞莫先於有智，故絕智已淪虛。」

又云：

「智為雜毒，形為桎梏，故灰身滅智撥喪無餘。」

若謂入滅同於太虛全同外道，故楞伽云：

「若心體滅不異外道斷見戲論故」¹⁰⁹

故之斷空虛豁斷滅是定性空，非真實心，無知無用，不能現於萬法。¹¹⁰

(2) 色非真空門：「色不即空。以即空故。何以故。以青黃之相。非是真空之理故云不即空。然青黃無體。莫不皆空故云即空。良以青黃無體之空非即青黃。故云不即空也。」

這是指實色並不即是真空。實色是指將色法視為具有實在性的東西。一般凡夫不解，誤認空為有法，別有一物是空體，故聞色空不知是性空，便執實色以為真空，故不揀之。¹¹¹

空若是物則有盡滅，若有盡滅則有生起，今法空相不生不滅，豈有有耶，故般若云：

「是諸法空相不生不滅等。」¹¹²

又青黃赤白、長短方圓等色相是有無、質礙、有邊界、有生滅成壞；而真空之理是無物、虛通、具無邊、無壞、無雜三義。彼此相違，豈可言青黃之相即是真空之理。¹¹³

由此可知實在性之物是有體性的，而有體性者並不即是真空；因為真空並無虛妄的實體。倘若我們不了悟真空的原理，而狂妄地堅執真空能生實色，那麼實色就是真空。實則青黃赤白種種色尚非真空之理，要須無體性才是真空，故豈可

¹⁰⁹ 大正藏四十五冊，頁六八五上。

¹¹⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三四九。大正藏四十五冊，頁六七三下。

¹¹¹ 大正藏四十五冊，頁六七三下。

¹¹² 大正藏四十五冊，頁六八五中下。

¹¹³ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三四九。

以空而為有法呢？¹¹⁴

(3) 色空非空門：「色不即空以即空故。何以故。以空中無色故不即空。會色無體故是即空。良由會色歸空。空中必無有色。是故由色空故色非空也。」

實色斷空均非真空。因為凡夫不解「色不異空，空不異色」是由於色空兩法均無體性，兩者不即不離方為真空。而誤認為色外有空與色為異，如牆處不空牆外是空，於是一聽到色不異空時，便以為它不異於斷滅空，剛一聽到空不異色時，便認為他與實色並無兩樣。如此執著於實色而取斷滅空，而不了解無體性的含義，才另設這一門以揀情執。¹¹⁵

般若心經云：

「是故空中無色。無受想行識。十二處。十八界。十二因緣。四諦等。」

佛頂云：

「云何是中，更容他物。」¹¹⁶

空中尚無有色，何得有空與色相對？會色無體故說即空，豈於色外有空對色。故古人云：

「色去不留空，空非有邊住也。」

(4) 色即是空門：「色即是空。何以故。凡事色法必不異真空。以諸色法必無性故。是故色即是空。如色空即爾。一切法亦然思之。」

以上三門揀擇情執，學人修真空觀，切莫再犯。此第四門言「色即是空」，正顯真空之理。說明色空兩者均無體性。故即是真空。即心經上所說：

「色即是空，空即是色。」¹¹⁷

既非滅色異色，不即不離故即真空，空非色相無遍計矣。緣生無性及依他無性，無性真理即是圓成，故此真空該徹性相¹¹⁸。因色空二法本來就是依據真空而

¹¹⁴ 同上，頁三四九—三五〇。

¹¹⁵ 大正藏四十五冊，頁六七三下，六八五下。

¹¹⁶ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五〇。

¹¹⁷ 大正藏四十五冊，頁六七四上。

¹¹⁸ 臺灣印經處，楞嚴經卷三，頁四三。

起的，故楞嚴經說：

「空生大覺中，如海一漚發；漚滅空本無，況復諸三有？」¹¹⁹

所謂「漚滅空本無」，就是要彰顯空的無體性；而「況復諸三有」，就是要彰顯色的無體性。空色二法皆無體性，所以便能歸結到這個大覺性海之中，即是真空的道理。¹²⁰

第二句明空即色觀：真空是一切色法的性，彰顯凡是真者即是俗，是從事物的本性來說真空¹²¹。前面「會色歸空」說明俗即是真，強調的是上迴向；這個「明空即色觀」則特別注重下迴向的方法，迴向人間，迴向現實、迴向人類。因為人類生活在物質世界上面，所以要把「真空」的理想貫注到現實世界上面，尤其要通達到物質世界裏面¹²²。

這裡所說的「空」就是「理法界」裏面最高的精神本體——所謂以菩提為體。但是那個「菩提」，不能夠空懸在那個最高的境界上，它還要依體而起妙用，它的妙用一定要以一個相對的關係來向下而貫注，這個貫注，其實就是為了遷就下層世界的對象。所以這裏的「即」也就是「遷就」，是為了要遷就這個下層世界，另普遍通達於下層世界，然後再將它們向上面去提昇。這就叫做「明空即色觀」¹²³。明空即色觀也分四門來說明，前三門以法揀情，第四門正顯法理。

(1) 空非幻色門：空不即色。以空即色故。何以故。斷空不即是色。故云非色。真空必不異色。故云即色。要由真空即色。故令斷空不即色也。」

斷滅空並不即是幻色。由於色即是空，故有人說幻色是從斷滅空而起；斷滅空即是幻色的性，由此而不至於向外虛求。斷滅空是定性空，不具有產生色法的因素，不能隨緣現諸色法，所以說它不是幻色¹²⁴。

(2) 空非實色門：「空不即色。以空即色故。何以故。以空理非青黃故。云空不即色。然非青黃之真空。必不異青黃故。是故言空即色。要由不異青黃故。不即青黃故言空即色不即色也。」

真空並非是實色。由於空即是色，故有人便認為「實色是從真空而起」，真

¹¹⁹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五〇。

¹²⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三九〇。

¹²¹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉，頁三九〇。

¹²² 同上，頁三五五。

¹²³ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五〇。

¹²⁴ 同上。

空就是實色的相；由此若不領悟諸相的虛妄，終究會妨礙本性的真。¹²⁵

說真空者是指真性的空，能達真性的空，自能顯現一片光明而毫無妨礙，所以真空不是實色的相。¹²⁶

（3）空非空色門：「空不即色以空即色故。何以故。空是所依非能依故。不即色也。必與能依作所依故。即是色也。良由是所依故不即色。是所依故即是色。是故言由不即色故即是色也。」

真空並不是斷滅空與眼前實色。真空是指真空的本性；真空的本性是具有能使空能使色的本能，所以色空不異。可是色法並非恒常不變，而空也不是斷滅空；依據這個道理，倘若人們仍執著斷滅空或執著於實色，對於色空不異的原理是徒然的，終究不能了解真空的本義。¹²⁷

（4）空即是色門：「空即是色。何以故。凡是真空必不異色。以是法無我理非斷滅故。是故空即是色。如空色既爾。一切法皆然思之。」

說空無我理者，由於空色相即的緣故；空是指真空，色則兼幻色。這個空無我理，是指人無我、法無我二種，這兩種就是在彰顯真空的道理；因為它具有能空能色的理，所以才說它含攝了空色，這才是空色的本性。這裏面空色兩字都是指色而言，因為空法是具有顯色相的本性；所以才說一切的色法皆依據真空。而真空即是一切色法的本性。¹²⁸

第三句色空無礙觀：「謂色舉體不異空。全是盡色之空故。即色不盡而空現。空舉體不異色。全是盡空之色故。即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色。無不見空。觀空莫非見色。無障無礙為一味法。思之可見。」

這是四句中的第三句，十門中的第九門。前二句已分別說明色即是空，空即是色，此第三句雙明空色無礙。認為色是虛名虛相，無纖毫之體，終歸真空一味實相。故色相不能盡才能顯現空理；真空藉色而顯現，也是舉體不異色相，所以說空即是色，而空不必隱藏。也就是說即色便可以見空，而見空並不妨礙色相；相反的，即空也是可以見色，因為見色並不妨礙空法。如此空色兩法，左右逢源，無障無礙，如水波一味，隨流得妙。色若是實色，即礙於空，空若是斷空，即礙

¹²⁵ 同上，頁三五—。

¹²⁶ 同上。

¹²⁷ 同上。

¹²⁸ 大正藏四十五冊，頁六八六中下。楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五—。

於色，今色是幻色，故不礙空，空是真空，故不礙色。¹²⁹

空色無礙觀其實說明空色契合，融貫無間，而沒有任何的對立。這就是要證明最高的理想世界同最現實的物質世界中間的關係並無障礙。假使你肯定物質世界，它對精神不會形成障礙；假使你注意精神世界，它對物質世界也不會產生鄙視。在它們中間沒有任何衝突，只有和諧的關係。¹³⁰

第四句泯絕無寄觀：「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。是謂行境。何以故。以生心動念。即乖法體失正念故。」

這是第十門，說明真俗二諦是因相害而俱泯。此地所觀的真空，並不是說即色不即色，即空不即空的真空；從理上說它是超絕言詮無所寄託，絕不是一切語言說理所能及¹³¹。因為空若即色者，聖應同凡見妄色，凡應同聖見真空，又應無二諦。空若不即色者，則見色外空，無由成於聖智，又應凡聖永別，聖不從凡得故。色若即空者，凡迷見色，應同聖智見空，又亦失於二諦。色若不即空者，凡夫見色應不迷，又凡夫所見色，長隔真空，應永不成聖¹³²。

這個「觀」字是心冥真極，即無心時始能成就空觀。如果我們就以上三種來說，那麼會色歸空，對真理並無增益；明空即色，對真理也無減損；空色無礙觀又是屬於雙非戲論。而現在此觀是色空不可相即，也不相違背，所以才令百非斯絕；一切法都不可得¹³³，而且連不可得的概念也要加以否定，真正做到一塵不染，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。」才可稱之為泯絕無寄。¹³⁴

其實這並不是指色法才如此，其他受想行識，萬化之法，都與色法一樣；因為有受就有念。這對心來說將會有蹤跡可尋，所以也應該泯絕無寄，令空有兩邊即離，中道不存，心境兩亡，亡絕也無寄，如此般若的真知卓見則能顯露。所以泯絕是泯絕色空，離一切相；無寄是沒有任何語言文字可以寄託。¹³⁵

所以修真空觀時，是以根本智來觀照真空的理。既然說它是真空，那麼其中

¹²⁹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉，頁三五六一八。三九一一二。

¹³⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五—。

¹³¹ 大正藏四十五冊，頁六八六下。

¹³² 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五二。

¹³³ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉，頁四二七。

¹³⁴ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五二。

¹³⁵ 同上，三五二—三五三頁。

必彌滿清淨的因子而不容外物存在。倘若說它是即色，則必與色法成二元，說它不即色就與色法相背離；這兩者都不容有他物存在其中，怎能說它是充清淨呢？若說它是即空或不即空也是如此，所以一切皆不可說而迥然一體，超絕一切對峙。說它無寄者，是指不可有任何外境作為寄託；正因為它不可寄託，所以不是語言文字所能解說。如此則必達不可思議的境地（言不及則不可議，解不及則不可思），才能真正見到真空的全體。色空兩法既然如此，那麼一切法也都如此。經云：「法性本空寂，無取亦無見；性空即是佛，不可得思量。」因此只要我們能了悟性空時，真空觀就能如理完成；然而必須要到性空的境界，才能見到法身全體。到了這個地步，即能入佛知見；這種境界不是用任何思量可以得到的。若此觀將修成時，只需要離念；此觀正成時，祇有證悟的人才能知道。¹³⁶

三、結 論

以上會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀等四句十門，都在說明真空觀、色空相望有多義：

（一）融二諦義：初會色歸空、明俗即真；二明空即色，顯真即俗；三空色無礙明二諦雙現；四泯絕無寄明二諦俱泯。若約三諦：初句會色歸空觀即顯真諦；二句明空即色觀是顯俗諦；第三句空色無礙觀即中道第一義諦。若約三觀，初即空觀，二即假觀，三四即中道觀。

（二）色空相望總有四句：初句會色歸空觀有四門，前三門明色不異空，第四門明色即是空。第二句明空即色觀亦有四門，前三門明空不異色，第四門明空即是色。第三句空色無礙觀，是融合前面二句。第四句泯絕無寄觀，拂四句相，現真空相不生不滅，乃至無智亦無得，真空觀備矣。

若約三觀，就心經意，色不異空，明俗不異真。空不異色明真不異俗，色空相即明是中道，即上四句為空假中之三觀也。

（三）色空相望總有三義：（1）相成義。（2）無礙義。（3）相害義。初句會色歸空觀。二句明空即色觀，是相即亦相成義。第三句空色無礙觀，正明無礙義。第四泯絕無寄觀，即相害義，相害俱泯故。雖有此三意，俱顯於真空義耳。

又前二句八門，即會色歸空觀的色非斷空、色非真空、色空非空、色即是空四門，和明空即色觀的空非幻色、空非實色、空非空色、空即是色四門。皆是前三門揀情執，第四門正顯法理。第三句空色無礙觀是解終趣行、既解正理，不被偏執所惑，則色不礙空，空不礙色，當然亦不礙於行了。第四句泯絕無寄觀是正

¹³⁶ 大正藏四十五冊，頁六七五中下一六七六上。

成行體，若不洞明前解，無以躡成此行，若不解此行法絕於前解，無以成其正解。若守解不捨，無以入茲正行，是故行由解成，行起解絕也¹³⁷。

第二節 理事無礙觀

一、理事無礙觀的意義

理是真如不生不滅之法體，事是因緣聚合，具生滅幻化之森羅萬象之相。而「理事無礙觀」就是要在理和事之間建立一座橋樑，不僅僅要把世間的一切對立境界都要給予化除掉，而且更把這個境界裏面將上層境界裡面的一切「理」都給彰顯而展佈出來，貫注到一切的事相裏面去，把散沙似千差萬別的無窮事相，都一一給點化掉，使它也變成「理」。也可以拿下層世界的一切事相來做巧妙的工具，把各別的事物及現象，都一一使它們融貫起來，成為一個不容分割也不可分割的統一。也就是將它提昇貫注到「理」的範疇上去，變做為「理」的例證。如此一來，在「理」與「事」之間，便沒有任何的障礙，也沒有任何的隔閡，甚至於有所謂關係的差別相也被消解掉了。我們的精神便可以上下縱橫馳騁，隨時可以從現實世界超昇到理想世界。而到達理想世界之後，隨時又可以回轉頭來，透過慈悲喜捨的精神，菩薩十度來拯救陷溺於下層的現實世界。¹³⁸

前面「真空觀」雖言色言空，乃至空色無礙、泯絕無寄，都只是為了彰顯真如的理體，對於真如的妙用尚未能達到，於是另外開展這個「理事無礙觀」來說明；使不可分的理，均能圓融互攝於一塵，而可分限的事，也能通遍於法界；使得各種事理均能炳然顯現無礙，雙融相即。其中理事無礙是屬於境所觀的範圍；「觀」是屬於心，為能觀的主體。倘若僅觀於諸事相，將會起世俗心，而生執著於樂境；可是如果僅觀於理，則必起出世心，恐怕會產生喜愛無漏小果。現在杜順大師提出理與事並觀，以達圓融無礙的妙境；使心無所偏著，自然能悲智相導，而成就無住行，證無住處。所以沙門思存就理事無礙觀而詠禪曰：

「無相幾時離有相？有餘何處礙無餘？忘言謂了非為了，說夢云虛是帶虛。雖沒空華空結果，寧妨幻水幻生魚？不禪不動常禪動，禪動鎔融方契如。」¹³⁹

此首詩完全在說明如何使理事並觀，而圓融無礙；猶如攝大乘論所說：

¹³⁷ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁一三二—三。

¹³⁸ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁四二七—八。

¹³⁹ 影印續藏一輯二編八套五冊，圓宗文類卷二十二，頁四二一下。

「於有為界示無為法，而不滅壞有為之相；於無為界示有為相，而不分別無為之性。」¹⁴⁰

如從外表看，「理」是平等的體，「事」是差別的相，但從內在關係看，「事」是成全無差別的「理」而顯現的相或用，而「理」是完成差別的「事」而存在之體。所以理事之所以能夠圓融，其方式是：開始以理融於事，最後則以事融於理，使事外無理，理外無事。事即是理，理即是事，彼此二而不二，不二而二¹⁴¹。換言之，當理融於事時，事即理化；事如理化，那麼事就同理；事果同理，則事無往而圓融無礙。或者說，事融於理，理即事化；理即事化，那麼理就同事；理果同事，則理便無往而非繁興妙用，也就是理事交相涉入。¹⁴²

更深一層來說，理與事之間，有五重的關係，即：相遍的關係、相成的關係、相奪的關係、相即的關係和不即的關係，才使得理事之間交融互徹，圓融無礙。今分述如下：

（一）相遍的關係：宇宙本體之「理」，普遍於一切事相而無不及，猶如海水之周遍於波浪全體，無所不至。同時，一一差別事象，亦周遍於宇宙本體之理而無不遍，猶如小小波浪的起動也會影響到整個海水之情形。

（二）相成的關係：理與事，不但能夠互遍，同時，無「理」不成「事」，無「事」不成「理」，猶如不依「水」即無「波」，同時，波全體即是水，由水而成波，由波（事）而成水（理），依「理」成「事」，依「事」成「理」，這叫做相成的關係。

（三）相奪的關係：「事」是「理」的表現，事本身是如幻假有的，故在究竟，「事」應歸屬於「理」，即：萬有乃唯有一理體，這是由「理」以奪「事」的看法。同時，離「事」亦無「理」可談，除了現象的「事」之外，並無另有「理」（本體）可談，故在究竟，「理」亦應歸屬於「事」，這是由「事」以奪「理」的看法。如此，由「理」以奪「事」，由「事」以奪「理」，這叫做相奪的關係。

（四）相即的關係：一切諸法，既然有相遍、相成和相奪的關係，那麼可謂：平等的理體即是差別的事象，差別的事象即是平等的理體，猶如「水」即是「波」，「波」即是「水」的關係，這叫做相即的關係。

（五）不即的關係：一切諸法，雖有相遍、相成、相奪和相即的關係，但一

¹⁴⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五三。

¹⁴¹ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁八二。

¹⁴² 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁四三八。

切諸法本身，並不改其自體之特質，猶如波是波，水是水，不改其本來面目，而各自有其絕對的存在性，這叫做不即的關係。¹⁴³

理事無礙觀但理事鎔融，存亡逆順，共分五對十門。十門者：（一）理遍於事。（二）事遍於理。（三）依理成事。（四）事能顯理。（五）以理奪事。（六）事能隱理。（七）真理即事。（八）事法即理。（九）真理非事。（十）事法非理。五對是：第一理事相遍，即一二兩門。第二理事相成，即三四兩門。第三理事相害，即五六兩門。第四理事相即，即七八兩門。第五理事相非，即九十兩門。

就理事鎔融而言，鎔是鎔冶，銷鎔為一的意思，融調融和為一，理事鎔融，二而不二，不二而二，雖分十門，而一義無礙。「存」即九十，真理非事，事法非理，二相存故。「亡」即七八，真理即事，事法即理，廢已同他。各自泯故。「逆」即五六。真理奪事，理逆事也。事能隱理，事逆理故。「順」即三四，依理成事理順事也。事能顯理事順理也¹⁴⁴。¹⁴⁵

二、理事無礙觀的內涵

（1）理遍於事門：「謂能遍之理性無分限。所遍之事分位差別，一一事中理皆全遍非是分遍。何以故。以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。」

性空真理，一相無相，故真理不可分，其性也無分限；至於事相均隨眾生不同因緣而有差別。由於真理普遍於一切事相而無不及，猶如海水周遍於波浪全體，無所不至，如經上說：

「法性遍在一切處，一切眾生及國土。」

故理不異事，徧於事，不能從事外去求理。一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足；若不全遍，那麼理必可分，就像浮雲徧滿於虛空中，隨處都可分。故當事相不能完全含攝時，就不即是理了；等到每一個纖塵均含攝無邊無盡真理時，那麼一成一切成，沒有不圓滿的¹⁴⁶。

（2）事遍於理門：「謂能遍之事是有分限。所遍之理要無分限。此有分限之事。於無分限之理。全同非同。何以故。以事無體還如理故。是故一塵不壞而徧法界也。如一塵。一切法亦然思之。」

¹⁴³ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁八二—三。

¹⁴⁴ 大正藏四十五冊，頁六七六上。

¹⁴⁵ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁一三八—四〇。

¹⁴⁶ 大正藏四十五冊，頁六七六中。楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五四。

事遍於理時，事是能遍，理是所遍。能遍的事相隨順眾緣而有分限差別，要如何才能全同於不可分的理性呢？由於緣起性空，一切事相無體性可得；以無體性，所以分而不分。而事相是沒有別的體性，就像理一樣；如果說不完全相同，就不能像理。所以一塵不壞就徧滿法界。倘若連塵都徧滿法界。那麼塵應該不算小。由於理徧於事，則無相也完全處在相中，應如同小塵一樣。如經上說：

「譬如法界徧於一切，不可見取為一切。」

又說：

「三界有無一切法，不能與此為譬喻。」

就像大海裡的波浪，一個波浪可化為水而全遍於大海，以同處於大海的緣故；又譬如一塵完全徧滿於眾理，然而事相又同於理。所以大海可全徧於一波，因無兩個海的緣故；由於它完全再於一波，那麼也會完全存在於其他諸波。因為是同處一海的緣故，這一波與其他諸波又能互相齊徧而無礙，那麼就如同一理對一事或多事，也都能相互齊徧而無礙。倘若以理望事，則大海全在一波而海非小；相反的，以事望理，則一波就全徧於大海，而波非大。¹⁴⁷

（3）依理成事門：「謂事無別體要因真理而得成立。以諸緣起皆無自性故。由無性理事方成故。如波攪水以成動。水忘於波能成立故。依如來藏得有諸法。當知亦爾。思之。」

事相依理而成，除理外無別的體性，這是說各種緣起法均無自性，由於無自性的理，所以才能形成事相。故中論云：

「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

大品云：

「若諸法不空，則無道無果。」

如波攪水以成動，是由水不守自性故而能成波，故認為宇宙萬法均唯識所變現；如覺林菩薩偈云：

「心如工畫師，能畫諸世間，五陰悉從生，無法而不造。」

¹⁴⁷ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五四—五。

這是說明「三界唯心，萬法唯識」的道理。次頌：

「如心佛亦爾，如佛眾生然；應知佛與心，體性皆無性。」

這就是明即心即佛的道理，非獨妄心而已。

若無水，則無有波，故言「水望於波能成立」，這是說明真如隨緣而成的道理，如「菩薩問明品」文殊難云：

「心性是一，云何見有種種差別？」

即緣性相違難，以不變隨緣為心，隨緣不變為性，故覺首答云：

「法性本無生，示現而有生。」

這一切幻想均唯心所現，萬事萬物本來就沒有不變的體，祇是由於心隨眾緣，才起染淨的作用，故稱真如隨緣而成諸法。又云：

「諸法無作用，亦無有體性。」

說明能隨順眾緣而又不迷失其自性，那麼這些緣都從真如而起，這就是依理成事，此即聖鬘經所云：

「依如來藏故有生死，依如來藏故有真如。」¹⁴⁸

（4）事能顯理門：「謂由事攪理故。則事虛而理實。以事虛故。全事中之理挺然露現。如由波相虛令水體露現。當知此中道理亦爾。思之。」

事相是攪理才成，故事相虛而理實。由於事相攪理，故離開理就無實體可說，如此唯有事相虛才能顯出實理。倘若事相實而不虛，那麼實理必定隱藏不露；由於事相虛，則全事中的理才挺然顯露。如波浪的相為虛，能令水顯現。由於波攪而水成，波是虛而水是實，則波能顯水；如果離開波而說水，猶如在事相外求明空。所以說真空理性，不過因事相而顯露¹⁴⁹。

如夜摩偈云：

¹⁴⁸ 同上，頁三五五。

¹⁴⁹ 同上，頁三五五—六。

「云何說諸蘊，諸蘊有何性，蘊性不可滅，是故說無生，分別此諸蘊，其性本空寂，空故不可滅，此事無生義。眾生既如是，諸佛亦復然，佛及諸佛法，自性無所有。」

這是說明由蘊之事方顯性空，性空即是無性真理。又十忍品云：

「譬如谷響，從緣所起，而與法性無有相違。」

須彌頂偈云：

「了知一切法，自性無所有，如是解法性，則見盧舍那。」

一切事法無所有即是真理¹⁵⁰。

由此可見世間上一切法均屬於事相，而通同於理，而眾事各別；如古德說：

「動容揚古路，不墮悄然機。」

正契合於這種情境¹⁵¹。

（5）以理奪事門：謂事既攬理成。逐令事相皆盡。唯一真理平等顯現。以離真理外無片事可得故。如水奪波波無不盡。此則水存已壞波令盡。」

諸事相均具足全理，那麼事法就可以鎔盡於諸種現象，而且其理也可以周徧鎔攝，故離開真理之外便無片事可得，即使所說的事也在理中而知其義；因此從理觀入手，將不至於被其他事相所轉。如水可以奪波，當波相消滅時而水存。

如如來出現品說：

「譬如虛空，一切世界若成、若壞，常無增減。何以故？虛空無生故。諸佛菩提亦復如是！若成正覺，不成正覺，亦無增減。何以故？菩提無相故。」

乃至：

「設一切眾生於一念中悉成正覺，與不成正覺等無有異，皆以無相平等故。」

¹⁵⁰ 澄觀，〈華嚴經疏鈔〉第一冊，卷五，頁一八。

¹⁵¹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五六。

此乃是說明佛與眾生不增不減。世間的唯一真理，平等顯現，故事在理中，離開理，無事相可得¹⁵²。

（6）事能隱理門：「謂真理隨緣成諸事法。然此事法既違於理。遂令事顯。理不顯也。如水成波動顯靜隱。」經云：

「法身流轉五道名曰眾生。故眾生現時法身不現也。」

真理可隨眾緣而成諸事法，且能令事法顯現而真理不現。雖然上面說事法能顯理，可是真理是無形的，而事法卻有相，祇要能了解其無形，那麼事法便常能圓滿顯現；若見事法能圓滿顯現，自然就不會滯於理，所以無真理可得。也就是說，除了圓滿顯現於事法外，無其他真理；即使有真理之事，亦無形相。

如經文說：

「法身流轉五道，名曰眾生。」

當眾生顯時，法身就不顯。又財首菩薩說：

「世間所言論，一切是分別；未曾有一法，得入於法性。」

當事法與真理相違背時，勢必要隱埋真理令其不顯。就像水能變波，當它動時才顯波，靜時波就被隱藏一樣。¹⁵³

（7）真理即事門：「謂凡是真理必非事外。以是法無我理故。事必依理。理虛無體故。是故此理舉體皆事方為真理。如水即波無動。而非濕故即水是波，思之。」

凡是真理都不是向事相外去求的，因為諸法中無我理。心經說「空即是色」，所以真理即是事法，方能視為合理。可是真理無形，必須依據事法才能顯現；所以悟理的人，必定不會廢棄事法，因為真理並不是從事外求得的緣故。所以真理舉體是事法，只要能深確了知這一含意，便能化悲為智；如水即是波，水不動則不能顯出波相。¹⁵⁴

（8）事法即理門：「謂緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說眾生即

¹⁵² 同上，頁三五六。

¹⁵³ 同上，頁三五六一七。

¹⁵⁴ 同上，頁三五七。

如不待滅也。如波動相舉體即水。故無異相也。」

凡是由因緣和合而起的各種事法必無自性，如中論：

「如法從緣生，是則無自性；若無自性者，云何有是法？」

既說無自性則舉體即是真如。如經上說：

「一切眾生皆如，若彌勒得滅度者，一切眾生亦應滅度。所以者何？一切眾生即真如相，不復更滅；森羅及萬象，一法之所印。」

這就是說事法無體，觸事即真，不壞假名，而說實相，故須攬理而成。倘若能通達於諸事相時，必不廢棄其理，因為事法並不是從真理之外求得的緣故。如此眾生寂滅即是法身，與第六門法身隨緣名曰眾生。這兩門正是彰顯真俗二諦不相違背，其體一而名異。從本以來，未曾有動靜隱顯之事，祇因名相不同才會產生相即隱奪的各種現象，然而其體是一；如濕性並不違背波，波也不違背濕性，舉體相即。濕譬喻真諦，波譬喻俗諦，如此真俗二諦不相違背。如夜摩偈說：

「諸法無差別，無有能知者；唯佛與佛知，智慧究竟故。」

又說：

「如金與金色，其性無差別；法非法亦然，體性無有異。」

金喻法性，這是證明事法即是真理，這是因為兩諦相即的緣故。¹⁵⁵

¹⁵⁵ 同上，頁三五七—八。

(9) 真理非事門：「謂即事之理而非是事。以真妄異故。實非虛故。所依非能依故。如即波之水非波。以動濕異故。」

真理無性隨緣恆不異事而顯現，然真理非是事相，因為真理是性，事法是相；理是真、是實，是妄、是虛；理是所依，事為能依，如即波之水非波，由於濕水的性體並無波的動相，如像是依鏡才顯現，像有生滅變化。而鏡則如如不動，故知真理雖然可以成為事，但真理並非就是事法。¹⁵⁶

(10) 事法非理門：「謂全理之事。事恆非理性相異故。能依非所依故。是故舉體全理。而事相宛然。如全水之波。波恆非水。以動義非濕故。」

由於性相不同，雖然舉體全理，可是事相還是事相。即使事法可以顯現為真理，可是真理是一，而事法卻各有千秋。所以事法非理；如水因波而顯現，可是水性不改才會與波相不同。如華嚴慚愧林偈：

「如色與非色，此二不為一。」

又云：

「如相與無相，生死即涅槃，分別各不同。」¹⁵⁷

三、結 論

理體和事法雖有嚴格的分別，但理與事之間，卻有「不二」的關係，這個不二的關係，叫做「即」。體的不二叫做相即，用的不二叫相入，相即、相入是華嚴哲學的究意義理。無礙是不二而二，二而不二的意思，一能顯多，多乃歸一，而一即是多，多即是一，一多相即相入而無礙，故理事無礙觀成立。¹⁵⁸

第一門理遍於事，固無問題，但第二事遍於理，就不無疑問，即：理既然全體遍一塵，何故非小？又，一塵如全遍於理，何故非大？塵是小，理是大，小怎麼能遍於大？又大怎麼能遍小？關於這個問題，「法界觀門」曾答云：理事相望，各非一異，故得全收而不壞本位。杜順說：理望事有四句：

(1) 真理與事非異故，真理全體在一事中。

(2) 真理與事非一故，理性恆無邊際。

¹⁵⁶ 同上，頁三五八。

¹⁵⁷ 同上。

¹⁵⁸ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁一四〇。

- (3) 以非一即是非異故，無邊理性全在一塵。
- (4) 以非異即是非一故，一塵理性無有分限。

又以事望理亦有四句：

- (1) 事法與理非異故，一塵全匝於理性。
- (2) 事法與理非一故，不壞於一塵。
- (3) 以非一即非異故，一小塵匝無邊真理。
- (4) 以非異故即非一故，匝無邊理而塵不大。

又：無邊理性全遍一塵時，外諸事處為有理性？究為無理性？若塵外有理，則非全體遍一塵，若塵外無理，則非全體遍一切事，義甚相違，應作如何解？杜順答說：以一理性融故，多事無礙故，故得全在內而全在外，無障無礙，亦各有四句，理四句者：

- (1) 以理性全體在一切事中時，不礙全體在一塵處，是故在外即在內。
- (2) 全體在一塵中時，不礙全體在餘事處，是故在內即在外。
- (3) 以無二之性，各全在一切中故，是故亦在內亦在外。
- (4) 以無二之性非一切故，是故非內非外。

前三句明與一切法非異，後一句明與一切法非一，非一非異故，內外無礙。

就事四句而言：

- (1) 一事全匝於理時，不礙一切事法亦全匝，是故在內即在外。
- (2) 一切事法各匝於理時，不礙一塵亦全匝，是故在外即在內。
- (3) 以諸事法同時各匝故，是故全在內亦全在外，無有障礙。
- (4) 以諸事法各不壞故，彼此相望非內亦非外。¹⁵⁹

總之，以上十門，同一緣起（一心法界之緣起），一、三、五、七、九理望於事，二、四、六、八、十事望於理。約理望事，則有成有壞，有即有離。有成者，第三依理成事門。有壞者，第五真理奪事門。有即者，第七真理即事門。有離者，第九真理非事門。事望於理，有顯有隱，有一有異。有顯者，第四事能顯理門。有隱者，第六事能隱理門。有一者，第八事法即理門。有異者，第十事法非理門。成壞等就功能說，言有成者，理能成事，非理自成。餘七亦然，則一一

¹⁵⁹ 同上，頁一四〇—二。

門皆有理事無礙之義。¹⁶⁰

理事相望各有二順二逆，三理成於事、七理即事，是理順於事。第四事能顯理、第八事法即理門，是事順於理。第五理奪事、第九理非事，是理逆於事，第六事能隱理，第十事法非理，是事逆於理。理事相遍，亦是順也。¹⁶¹

所以欲成即成，欲壞即壞，欲顯即顯，欲隱即隱，故云自在，而成不礙壞，壞不礙成，顯不礙隱，隱不礙顯，故云無礙。正當成時也就是壞的開始，故曰同時。五對十門無前後分別，故云頓起。不即、不離是緣起相，相遍、相即是事理不相礙義。相遍與相違，不即與即，均是相對待而相反而相成的。¹⁶²

真空妙有各有四義。約理望事有真空四義，即：

- (1) 廢己成他義，即依理成事門。
- (2) 泯他顯己義，即真理奪事門。
- (3) 自他俱存義，即真理非事門。
- (4) 自他俱泯義，即真理即事門。

約事望理有妙有四句，即：

- (1) 顯他自盡義，即事能顯理門。
- (2) 自顯隱他義，即事能隱理門。
- (3) 自他俱存義，即事法非理門。
- (4) 自他俱泯義，即事法即理門。¹⁶³

¹⁶⁰ 大正藏四十五冊，頁六七九下。

¹⁶¹ 同上。

¹⁶² 同上，頁六七九下一六八〇上。

¹⁶³ 大正藏四十五冊，頁六八〇上。

以上可表解如下：¹⁶⁴

真空四義	—	(1) 廢己成他義＝依理成事門（成）理順事 (2) 泯他顯己義＝真理奪事門（壞）理逆事 (3) 自他俱存義＝真理非事門（離）理逆事 (4) 自他俱泯義＝真理即事門（即）理順事
妙有四義	—	(1) 顯他自盡義＝事能顯理門（顯）事順理 (2) 自顯隱他義＝事能隱理門（隱）事逆理 (3) 自他俱存義＝事法非理門（異）事逆理 (4) 自他俱泯義＝事法即理門（一）事順理

第三節 周徧含容觀

一、周徧含容觀的意義

周徧含容觀即事事無礙觀。周徧是普遍於一切色非色處；含容即包含無外，無一法能超出於這個虛空界。本觀是以事忘事，使觀全事的理均能隨同事法而一一可見，全理的事也能隨同理法一一可容。就是事能徧、能攝、交參自在言，則一多無礙，大小相容，神用之而不可測¹⁶⁵。沙門思存詠禪道：

「萬德圓融一念心，念該九世已當今；色空互異二無別，性相交融兩不侵。
山岳匪高塵劫大，江湖非濬路還深；我宗事事元如此，君欲尋時試略
尋。」^{166 167}

這就是說，倘若每一件事都是為理的表現，自然事與事之間，也都能呈現無礙相容的和諧關係，這時就不必再靠理來做為圓融和諧、無礙自在的媒介，其實「理」也不過是屬於言說上的方便設施而已，而「事」本身，仍然含有絕對的價值在裏頭。所謂「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」；「一色一香，皆是中道」，這種境界就是杜順大師的「周徧含容觀」，也正是華嚴哲學所要彰顯的

¹⁶⁴ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁一四三。

¹⁶⁵ 大正藏四十五冊，頁六八四上。

¹⁶⁶ 影印續藏一輯二編八套五冊，圓宗文類卷二十二，頁四二一下。

¹⁶⁷ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三五九。

事事無礙，圓融無盡的法界¹⁶⁸。

雖然「理事無礙觀」把「理」與「事」的這兩個概念的對立性銷融一際，使不可分的理，均能圓攝於一塵，而本分限萬差的事，亦能周徧法界。可是這個觀法，以理來解說事是可以明瞭，倘若要以事來解釋事卻尚未能了透；況且假使在你的思想裏面，還隱含有兩種不能夠調和的觀念，認為「理」是一回事，而「事」又是一回事的話，那麼這個「理」與「事」之間，還是會有分裂的可能，所以另開「周徧含容觀」來對治¹⁶⁹。使得能普遍來關照全事的理，隨順一一事相皆能了了可見。至於全理的事，也能隨一一理而周徧融攝，然後一多無礙，大小相含，則能隱顯施為，神通莫測了¹⁷⁰。

而在「周徧含容觀」裏，杜順大師是透過「無礙」的原理，把理性的本身作用，同其作用中所開展出來的一切活動，統統都要將它當作像水銀瀉地一樣，一瀉下來之後，便無孔不入，它的作用是滲透到每一個事理的結構之中，這樣子一來，他就能將現實世界裏面的各種分子式的隔離構造，都能一一的滲透之後，而互相融貫、交光相網，融成不可分割的整體¹⁷¹，自然能呈現出無礙與圓融的關係。也就是把「界」的這個觀念，從根本上要把它化成「性」，不必再靠「理」來作為圓融相即、無礙自在的媒介，直接可以從「性」上面來說明其不可分割的整體。

所以這個「無礙」顯示三大原理：（一）相攝相入原理；（二）相資互依原理；（三）周徧含容原理，以彰明法界緣起重重無盡，而一體周匝、圓融無礙之旨趣者也。

（一）相攝相入原理謂：

- （1）一法攝一法入一法；
- （2）一法攝一切法入一法；
- （3）一法攝一切法入一切法。

（二）相資互依原理：

- （1）理由事起——凡萬差事法，其存在法式、質量差別、與變異遷化過程等，皆理所致然。故理之為用，在使一切萬法諸差別境界一一攝歸真實理體。

¹⁶⁸ 方東美的，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁一九七。

¹⁶⁹ 同上，頁一九六—七。

¹⁷⁰ 大正藏四十五冊，頁六八四上。

¹⁷¹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁一九六—七。

(2) 事攬理成——萬差諸法，雖變動不居，為道屢遷然失其永恆常相者，由攝理故¹⁷²。

(三) 周徧含容原理，依下列諸條件成立之：

(1) 一法攝一法入一法 (One dharma gathers up another into itself and enters into that one) 這是個體對個體而言的互相含攝的關係。

(2) 一法攝一切法入一法 (One gather up all other dharma into itself so as to enter into that one) 這就比較複雜了，它是拿自己的個體，去含攝宇宙一切其他的事物，然後便帶著其他的事物再進到第三個個體裏面去。

(3) 一法攝一法入一切法 (One gather up another one so as to enter into all others) 對於這一層是從我自己的本位上面，同第三個獨特的個體，發生含攝關係，於事就挾帶那個第三者，在進到其他的一切事物裏面去。

(4) 一法攝一切法入一切法 (One gather up all others in order to enter into all others) 我自己站在本位上面，要先攝取若干事物，然後才挾帶著若干事物進到其他的若干事物裏面去，那麼到了最後，就是站在本位的裏面，攝取其他的一切而進到另一個其他的一切裏面去。

(5) 一切法攝一法入一法 (All other dharmas gather up one so as to enter into another one)。

(6) 一切法攝一切法入一法 (All other dharmas gather up all other so as to enter into any one)。

(7) 一切法攝一法入一切法 (All others gather up one so as to enter all others)。

(8) 一切法攝一切法入一切法 (All others gather up all others in order to enter them all)。¹⁷³

周徧含容觀共開展十門來說明：

(一) 理如事門。

(二) 事如理門。

¹⁷² 方東美著，〈中國大乘佛教精神及其發展〉，頁一八一—二。

¹⁷³ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二九〇。

- (三) 事合理事無礙門。
- (四) 通局無礙門。
- (五) 廣狹無礙門：即十玄「廣狹自在無礙門」。
- (六) 徧容無礙門。
- (七) 攝入無礙門。
- (八) 交涉無礙門。
- (九) 相在無礙門：即十玄「因陀羅網境界門」。
- (十) 普融無礙門：即十玄「同時具足相應門」¹⁷⁴。¹⁷⁵

二、周徧含容觀的內涵

(一) 理如事門：「謂事法既虛。相無不盡。理性真實體無不現。是則事無別事。即全理為事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事為不即理。」¹⁷⁶

真理是無分限的，既然徧如於事法，那麼好像事法是有分限的，則真理全如事的顯現，如事的差別、大小、一多、變易乃至無量無盡也。因此古德便說：

「理隨事變，一多緣起之無邊。」

真理既與一切千差萬別之事俱時歷然顯現，如耳目對境也；亦如琉璃瓶中，盛多芥子，隔瓶可見，歷歷分明；亦如真金隨緣現眾相，而不失真金體。為佛菩薩比丘及六道眾生形象之時，與諸像一時顯現，無分毫之際，亦無分毫不像。今理性亦爾，無分毫隱，亦無分毫不事，故言：

「理性真實體無別事，此則事無別事，即全理為事。」

故理如事現，事如理徧，乍觀事時即是觀理，然理實事虛，此事為不即理。

(二) 事如理門：「謂諸事法與理非異故。事隨理而圓徧。逐令一塵普遍法界。法界全體遍諸法時。此一微塵亦如理性。全在一切法中。如一微塵。一切事法亦爾。」

謂一一事，皆如理普遍廣大，如理徹於三世，如理常住本然，無相無礙，非內非外。

¹⁷⁴ 大正藏四十五冊，頁六八三上。

¹⁷⁵ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁一四九。

¹⁷⁶ 大正藏四十五冊，頁六八三上。

因為諸事法不異於真理，事法亦隨著真理而圓遍，這就是事遍於理。然而事法是有分限的，既然說它不異於理，那麼也應該隨理而鎔融，如此便令一塵、一毛普周於法界。當一塵、一毛舉體全在一切法中時，猶如真理是不可分一樣。倘若法界能普周於諸事法，而能相涉相入乃至於圓滿周徧，那麼便能化理如事，則事法全遍同理，乃至於身剎塵毛均是事事無礙；誠如古德所說：

「事得理融，千差涉入而無礙。」

即使一微塵，亦全在一切法中。一微塵如此，一切事法，例諸佛、菩薩、緣覺、聲聞、即六道眾生一一皆爾¹⁷⁷。

（三）事合理事無礙門：「謂諸事法與理非一故。存本一事而能廣容。如一微塵其相不大。而能容攝無邊法界。由剎等諸法既不離法界。是故俱在一塵中現如一塵一切法亦爾。此事理融通非一非異故。總有四句。一一中一。二一切中一。三一中一切。四一切中一切。各有所由思之。」

依理所成的事法，也各具其理；而且其所具的真理又能成就事法。而所成的事法與各自所具的真理，均為此一事法所含容，故依理成事，即是理含事理。因為所成的事法尚在真理中，何況由事法所成的真理，怎麼能在真理之外呢？所以均為所含。可是對於理含事理，比較容易知道。對於事法含攝理事來說，這是說事法是依據真理所成的事法，故為能含；而理事卻是事法所具有的真理然後再轉為事法，這是所含。因此對於這個事合理事，是具有能含與所含。就好像一粒微塵，其體積不大，卻能容攝無邊法界，甚至於達到無邊剎塵等諸法，均不能離開法界，所以說它能在一微塵中顯現。這就是理事互為融通而非一非異，由其非一故其體為能含體，由其非異故說其用為所含用¹⁷⁸。此總合有四種意義：

1、一中一：上一中有下一也。上一是能含，下一是所含，上一是所遍，下一是能遍。上一不壞相故。有能含體而與下一理非異，故便能包含下一；而下一由與上一理非異故，隨所含理在上一中，以離理無事故。

2、一切中一：上一切中有下一也。上一切是能含，下一是所含，上一切是所遍，下一是能遍。以一切不壞相故，有能含體與下之一理不異故。能含於下一，下之一與上一切理不異故，隨下自一之理在上一切中。

3、一中一切：上一中有下一切也。上一是能含，下一切是所含，上一是所遍，下一切是能遍。由一不壞相故，得為能含而與下一切理不異故能含下一切。

¹⁷⁷ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六〇。大正藏四十五冊，頁六九〇上中。

¹⁷⁸ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六〇。

下之一切與上一理不異，故隨自一切之理在上一中。

4、一切中一切：上一切中有下一切也。上一切是能含，下一切是所含，上一切是所遍，下一切是能遍。由上一切不壞相故。有能含體與下一切理非異故含下一切。下之一切與上一切理非異故，隨下一切之理，在上一切之中。

若以一多相望，初句但應云攝入，第二句是遍義，第三句是含義，末句互為含遍，皆是各有所由。所以此第三門是含容義，已具此觀之總名矣，前面二門是廣遍義，此下之七門，並皆不離廣遍含容之二義¹⁷⁹。

（四）通局無礙門：「謂諸事法與理非一即非異。故令此事法不離一處。即全遍十方一切塵內。由非異即非一故。全遍十方而不動一位。即遠即近。即遍即住。無障無礙。」

此門重釋第二門，二門唯通，今不壞相，有不遍故兼局。

遍即是通，不遍是局，與理非一故局，非異故通。

當事法能顯理時，則事事皆具理；然而真理是隨順眾緣而徧現的，它能令一事法均能通局無礙。蓋因事事皆具理，故任舉每一事法均能隨順真理而徧現十方，所以十方皆事，同時十方也皆理，這是局不礙通的道理。然而不僅能全遍於十方，如果從事法的本源來說它是可以自立的，所以它是不動本位，這是通而不礙局。由於局不礙通，通不礙局，所以才使通局無礙；如此每一個事法所具的理是這樣，別的事法所具的理，也仍然如此，便能形成重重無盡。¹⁸⁰

（五）廣狹無礙門：「謂諸事法與理非一即非異故。不壞一塵而能廣容十分刹海。由非異即非一故。廣容十方法界。而微塵不大。是則一塵之事。即廣即狹。即大即小。無障無礙。」

此門重釋第三門，第三門為諸事法與理非一故，不壞一微塵小相，而能容攝無邊法界，今第五門，將事法與理非一、非異並舉。而第四門由「周徧」而說，第五門乃由「含容」而言。此兩門是同時性的，互相性的，有前必有後。¹⁸¹

「廣」是「非異」是大，含容十方法界也。

¹⁷⁹ 大正藏四十五冊，頁六八〇下—六八一上。六九〇中。

¹⁸⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六一。

¹⁸¹ 李世傑撰，〈華嚴哲學要義〉，頁一四六—七。

「狹」是「非一」是小，不壞一塵小相也。

由非一即非異，非異即非一，才可以形成廣狹無礙。因為凡事證理的人，見到事相皆理而不僅是事相；由此便能令一一事法皆通達於廣狹無礙。蓋因不見事相，故能令一塵之狹可容剎海之廣，這是狹不礙廣；不僅能廣容剎海，而且能不壞一塵之形，這是廣不礙狹。由於狹不礙廣，廣不礙狹，便能達到廣狹自在無礙的妙境。一塵是如此，塵塵也無不如此；以依報望依報是如此，以正報望正報，乃至於依報正報互望也無不如此¹⁸²。

（六）徧容無礙門：「為此一塵望於一切。由普遍即是廣容故。便在一切中時。即復還攝彼一切法。全住自一中。又由廣容即是普遍故。令此一塵還即徧在自內一切差別法中。是故此一塵。自徧他時。即他徧自。能容能入。同時徧攝無礙。」

倘若我們要想瞭解「徧容無礙門」所彰顯的華嚴宗的思想時，我們就必須先把它換成禪宗的思想。那麼在禪宗的觀點。他一定會說「待汝一口吸盡西江水，再為汝道」的這種很大的氣魄。不過這還要看是禪宗的哪一派。假使是臨濟宗的話，他一定會說只有「我能一口吸盡西江水」，但是我絕對不允許「你再一口吸盡西江水」。倘若照臨濟宗的說法，來看華嚴宗的思想時，這反而是一條絕路。因為凡是具有大氣魄能一口吸盡西江水的人，一定會允許在西江水的裏面，即使有一條鯨魚，他也可以一口吸盡西江水，把魚也吞下去，這是交互的關係，是「天人無礙觀」應用在「事事無礙法界」裏面¹⁸³。

從這一段中，就是表明了什麼呢？也就是表明了這一種關係是彼此互相吞攝，彼此互相含攝的。所以如果我們要用英文來將它翻譯的話，就叫做Principle of Universal Encompassing（周徧含容原理）。從這一個事項的本身出發，可以容納一切，同時站在這個事項的本位上面，也可以承認別的其他事相站在他自己的本位上面，也可以自動的含攝一切。這個關係就叫做交互的關係¹⁸⁴。

因為凡是證理的人，能以理用事，使事事均能隱含真理，更能隨理運用無礙，由此能令一一事法均能徧容無礙；以一事法能隨理產生多種事法，那麼每一事法均能徧含一切事法，這就是一不礙多。在這個時候，倘若僅僅是能徧一切而不能容一切，便成一為多礙，這不是真徧；所應該還要恢復到廣容一切，也就是多不礙一，如此才是正徧正容，同時無礙¹⁸⁵。

¹⁸² 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六一—二。

¹⁸³ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二八四。

¹⁸⁴ 同上，頁二八四—五。

¹⁸⁵ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六二。

此門正合前四五二門，兼合二三，以四五二門釋二三故。以廣容普遍不相離故，二四唯遍，三五唯容，故今合之，同時具二，但以一多反覆相望，故成六七二門。以一望多，故有遍容義，以有彼多可一一遍故，可悉容受故。若多望一，即無此義，以所望唯一，無可言遍言容。但應云攝入，即當後門¹⁸⁶。

(1) 由普遍即是廣容故。遍在一切中時。即復還攝彼上切法。全在自一中。

謂一遍多時，還攝所遍之多，在我一內。猶如一鏡遍九鏡時，還攝九鏡在一鏡內。若以鏡燈喻者，如四方四維布八鏡，又上下各安一鏡為十，於中安一燈，即十鏡互入，如一鏡遍九鏡時，即容九在一內也。

(2) 又由廣容即是普遍故。令此一塵還即遍在自內一切差別法中。

但覆上也，一容九時，即能遍九。謂如一鏡容多鏡時，能容之一鏡，卻遍所容多鏡影中，故云還遍自內一切差別法中¹⁸⁷。

(七) 攝入無礙門：「謂彼一切望於一法。以入他即是攝他故。一切全入一中之時。即令彼一還復在自一切之內。同時無礙。又由攝他即是入他故。一法全在一切中時。還令一切恆在一內。同時無礙思之。」

攝即是容，入也同徧，此門但約以多望一而言，入但入於一，不像前一門有多可遍，故不得言徧，而說「入」；前門有多可容故得言容，今一無多可容，故但云「攝」¹⁸⁸。

換個觀念來說，「攝」是指宋儒張載所謂「宇宙即吾心。吾心即宇宙」、「宇宙內事即吾心內事」、「大其心則能體天下之物」，即邵康節所講的「知人也者，物之至也。聖也者，人之至也。人之至者，謂其能以一心觀萬心，一身觀萬物，一世觀萬世者也。其能以心代天意，以口代天言，手代天工，身代天事者焉。其能以上識天時，下盡地理，中盡物情，通照人事者焉。其能以彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。」由此可知，這個廣大的心靈，首先不能讓他造成一個思想上的封閉系統，而去排斥任何別的思想體系。唯有如此，才能成立一個廣大和諧，無有邊際，盡一切天地都落入於自己心中去含攝¹⁸⁹。

「入」，是走出自己的本位，然後進到其他別的系统裏面去，作為其他系統

¹⁸⁶ 大正藏四十五冊，頁六八一中，六九〇下。

¹⁸⁷ 同上。

¹⁸⁸ 大正藏四十五冊，頁六八一中下。

¹⁸⁹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二八六。

裏面的部分成員¹⁹⁰。

因此它一方面是談能「攝」，第二方面又談能「入」，「攝」與「入」就變成為相互的關係，就變成devetailing mutual implication（互攝相含，契合無間）了。「一即一切，一切即一」就是由這種「相互攝入」的關係所形成的¹⁹¹。

本觀是以多望一，認為一切事法，能得真理所融攝而為事法，而使一切全入於一中；也就是說在諸種不同的事法，可融攝於一事法之中，這就是多不礙一¹⁹²。

（1）「以入他即是攝他故，一切全入一中之時，即令彼一還復在自一切之內，同時無礙。」多為能入，一為所入。多入一時，還攝所入之一，在我能入多內。如九鏡入彼一鏡中時，即攝彼一鏡，還在能入九鏡之內，同時交互。

（2）「又由攝他即是入他故。一法全在一切中時。還令一切恆在一內。同時無礙。」謂多攝一時，多為能攝，一為所攝。而多即能入，故還將此多，入於所攝一法之中。如九鏡為能攝，九各攝一，在己中時，還將九鏡入所攝一鏡之中。同時交互¹⁹³。

（八）交涉無礙門：「謂一法望一切。有攝有入。通有四句。謂一攝一切一入一切。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。有本後二句入在頭。」

把它翻譯成西方的名詞來說，就叫做Relation of mutual relevance（互相涉聯的關係）。這就是在一切知識論上面所要劃分能、所、主觀、客觀等問題，但是在華嚴宗的思想裏面「能」能攝「所」，同時「所」也能攝「能」。這個「能」、「所」互攝，在「周徧含容觀」裏面就叫做「交涉無礙門。」¹⁹⁴

這是依據事法即理門而來；因為事在理中，則全事如理，所以他能令一事、多事互為能所，互相含攝，而且同時交參無礙。說入時則一多皆為能入，說攝時則一多均為能攝¹⁹⁵。

交涉無礙門共有四句：（1）一攝一切，一入一切；（2）一切攝一，一切入一；（3）一攝一法，一入一法；（4）一切攝一切，一切入一切。分別說明如下：

¹⁹⁰ 同上。

¹⁹¹ 同上，頁二八六—七。

¹⁹² 楊政河著，〈華嚴宗哲學研究〉，頁三六二。

¹⁹³ 大正藏四十五冊，頁六八一下。六九一上。

¹⁹⁴ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二八七。

¹⁹⁵ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六三。

(1) 一攝一切，一入一切：上句一為能攝，一切為所攝；而所攝一切，亦得為能攝，即上能攝之一，卻為所攝故，上之一卻入一切之中故，云一入一切。

(2) 一切攝一，一切入一：上句一切為能攝，一為所攝，而所攝一亦為能攝，故上之一切卻為所攝，云一切入一。

(3) 一攝一法，一入一法：這是一望他一而言，道理亦同。

(4) 一切攝一切，一切入一切：即第三句中，一切復望別一切。

若以十鏡為喻，一鏡為一，九鏡為多，當一鏡為能入，入於多鏡時，而多鏡亦各為能入，入於一鏡；當一鏡為攝多鏡時，則多鏡亦各為能攝，攝於一鏡。故：

(1) 一攝一切，一入一切，應云：一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡。謂上一鏡為能攝，則九鏡為所攝。而所攝九鏡亦為能攝。故上能攝之一鏡，卻入九鏡之中，云一鏡入九鏡。

(2) 一切攝一，一切入一，應云：九鏡攝一鏡，九鏡入一鏡。謂上九鏡為能攝，則一鏡是所攝，以所攝一鏡亦為能攝故，上能攝之九鏡，卻入所攝一鏡中，云九鏡入一鏡。

(3) 一攝一法，一入一法，應云：一鏡攝一鏡，一鏡入一鏡，謂第一一鏡攝第二一鏡，第一一鏡亦入第二一鏡。如果鏡攝彼西鏡入我東鏡中時，即我東鏡便入彼西鏡中去。

(4) 一切攝一切，一切入一切，應言：十鏡（圓滿數）各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡，而所入所攝但云九鏡者，留一為攝入故¹⁹⁶。

(九) 相在無礙門：「謂一切望一亦有人有攝。亦有四句。謂攝一入一。攝一切入一。攝一入一切。攝一切入一切。同時交參無障無礙。」

對於這個「相在無礙門」，如果用英文來把它翻譯的話，可以叫做Principle of mutual presence（互具原理）。觀門中：「謂一切望一，亦有人有攝」。對於這一句話可以分成四句話來說；就是「攝一入一。攝一切入一。攝一入一切。攝一切入一切。」那麼這樣一來便可以「同時交參，無障無礙。」這是把自己攝餘法而入於他法之中，令他又攝餘法而在我自己本身之中，此彼互在，所以才稱之為相在。

¹⁹⁶ 大正藏四十五冊，頁六八一下—二上。六九一中。

同時顯現，亦無先後，所以說它無礙¹⁹⁷。

這是從真理非事門中來。當真理非事時，則理實而事虛，對事來講不能自立。若以全事全理言，那麼一多俱為所攝入，就是「一所攝，一所入；多所攝，一所入；一所攝，多所入；多所攝，多所入」同時交參，遞互相在，無障無礙。當多所攝入，在於一所攝入時，是彰顯多在於一；當一所攝入，也在於多所攝入之中，這是彰顯一在多中。如此一多多一，所攝所入，同時顯現，互相無礙¹⁹⁸。

如以十鏡來說，總以九鏡為能攝：

(1) 攝一入一：上一是所攝，下一是所入，二皆是所。九鏡攝一鏡入一鏡中。如東鏡能攝南鏡，帶之將入西鏡之中，即東鏡為能攝能入，南鏡為所攝，西鏡為所入也。

(2) 攝一切入一：謂九鏡皆攝九鏡入一鏡中，如東鏡攝餘八鏡，帶之將入西鏡中時，即東鏡為能攝能入，八鏡為所攝，西鏡為所入也。

(3) 攝一切入一切：九鏡各攝一鏡遍入九鏡之中。如東鏡攝南鏡，將入八鏡中，或九鏡皆攝東鏡，將入九鏡中也。

(4) 攝一切入一切：九鏡皆攝九鏡各入九鏡之中，此中正明諸法互相攝入，一時圓滿重重無盡也。如現見鏡燈但入一燈當中之時，即鏡鏡中一時各有多多之燈，無先後也¹⁹⁹。

從法的立場來說，諸佛望眾生說，總以諸佛為一切是能攝，眾生為所攝所入。

(1) 諸佛攝一眾生入一眾生中，此即釋迦世尊攝文殊菩薩入普賢中也。

(2) 諸佛攝一切眾生入一眾生中，則一佛攝一切佛，一切眾生，帶之同入一眾生中。

(3) 諸佛身攝一眾生，入一切眾生身毛中。

(4) 諸佛各攝一切眾生，入一切眾生中，即諸佛菩薩六道眾生，不有即已，有則一剎那中，便徹過去、未來、十方一切凡聖中也。

¹⁹⁷ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二八七—八。

¹⁹⁸ 楊政河著，〈華嚴宗哲學研究〉，頁三六三。

¹⁹⁹ 大正藏四十五冊，頁六八二中，六九一下。

由此可知一切皆在互攝互在之中，有如帝網重重，前三句都在第四中，故說同時交參無礙²⁰⁰。

（十）普融無礙門：「謂一切及一普皆同時。更互相望一一具前兩重四句。普融無礙準前思之。」

這就是要把前面第八同第九裏而所肯定的兩項原則，一方面是能「互相攝入」，另方面是讓「能所互相攝入」。然後再變成一個普遍的關係，而將一切互相對立的事物，在形成彼此之分的時候，彼此可以互攝彼此，也就是說，此攝彼的全體，此攝的個體，此攝的部分；反過來說時，彼亦可一一還攝，部分可以還攝，個體可以還攝，全體可以還攝，全體之中的每一個體也可以還攝。如此說來，就構成了「普遍的圓融無礙」。用英文來講就叫做Principle of universal coherence（普遍融貫原理）。²⁰¹

如此一多徧容，能所攝入，所成的普融無礙門，是將（八）、（九）兩門互相交涉而成，具有兩重四句。初重四句：（1）一法攝一入一，（2）一法攝一切入一切，（3）一法攝一入一切，（4）一法攝一切入一。二重四句：（1）一切攝一入一，（2）一切攝一切入一切，（3）一切攝一入一切，（4）一切攝一切入一。如此一能攝入融於多所攝入，普融無礙。²⁰²

因為據第八門一望一切，初句云一攝一切，一入一切者，且明我之自一攝他一切時。此一即復單已入他一切，未言帶所攝一切，復將入他一切。第九門一切望一，云我攝一入一等者，但明所攝所入，又不明一與一切，一一互望，皆為能攝能入。故今若合二門，令一望多時，即多望一，同時一一各具能所。²⁰³

初重以一法為能攝入，一一對四句，所攝入者：

- （1）一法攝一入一：此是八中第三句，全與九中初句合。
- （2）一法攝一切入一切：此是八句初全句，與九中第四句合也。
- （3）一法攝一入一切：此是八句中第三句上半，初句下半，與九中第三句合也。
- （4）一法攝一切入一：此是八句初句上半，第三句下半，與九中次句合也。

次重以一切法為能攝入，一一對四句所攝入者：

- （1）一切法攝一入一：此是八中次全句，與九中初句合。

²⁰⁰ 同上。

²⁰¹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二八八。

²⁰² 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六四。

²⁰³ 大正藏四十五冊，頁六九二上。

- (2) 一切法皆攝一切入一切：此是八中全末句，與九中末句合也。
(3) 一切法皆攝一入一切：此是八句次句上半，末句下半，與九中第三句合也。
(4) 一切法皆攝一切入一：此是八中末句上半，次句下半，與九中次句合也。²⁰⁴

如是二門交絡配屬，即重重無盡，主伴互融之門豁開也。這是總融前面九門，所謂初發心時即成正覺，這是攝多劫於剎那，信滿道圓，一念該於佛也。而且皆爾。也就是祇要能圓明在心，依解生行，行起解絕，雖絕而現，解行雙融，則修而無修，故周徧含容觀可以令三觀齊收，稱行境界，無障無礙²⁰⁵。

三、結 論

總之，事有相而理無形，祇有理是不能自顯，故必須全理全事，才能令一多相容，同時無礙。第一門理如事門，即指一多而言，一可為多；第二門事如理門，多可為一，文中雖言一多，也該多一，這是可以理會的；第三門事合理事門，直接彰顯能容；第四門通局無礙門，雖全徧而不動本位；第五門廣狹無礙，雖廣容而不礙一塵；第六門徧容無礙門，當正徧時容，正容時徧，互徧互容，互容互徧，同時無礙，能所攝入；第七門攝入無礙門，指說明一多攝入；尚未分別能所；第八門交涉無礙門，則一多俱為能入能攝；第九門相在無礙門，說明一多俱為所攝所入。根據這些說明，那麼能所攝入普皆同分，無前無後，一時俱現，彼此不相障礙，所以才能主伴重重，圓融無盡。以一能攝入，融於多所攝入，就是指第十門普融無礙門；也就是以能融所，以一融多，多所攝入融於一能攝入。即是一多多一，能所所能，遞互相融，同時顯現，故為普融無礙門。²⁰⁶

此十門當中，除第一門理如事，及第二門事如理，是總說外，其餘八門，皆展轉深入，同時交參，無障無礙，以說明周徧含容²⁰⁷。

又第十門即同時俱足相應門；九門即因陀羅網境界門；由第八交涉互為能所，有隱顯門；其第七門相即相入門；五即廣狹門；四不離一處，即徧有相即門；三事合理事故，有微細門；六具相即廣狹二門；前三總成諸門事理相如，故有純雜門隨十為首，有主伴門顯，於時中有十世門故，初心究竟攝多劫於剎那；信滿道圓一念該於佛地，以諸法皆爾故，有託事門，是故十玄亦自此出²⁰⁸。

以上為悟入華嚴法界的三重關門，華嚴的玄理，均存於此法界關門之中。後來圭峰宗密依經立三觀：

²⁰⁴ 同上，頁六九二上中。

²⁰⁵ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二九四。

²⁰⁶ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六四—五。

²⁰⁷ 釋智諭撰，〈休大方廣佛華嚴法界直解〉，頁一一四。

²⁰⁸ 大正藏四十五冊，頁六八三上。

「(1) 泯相澄神觀，(2) 起幻消塵觀，(3) 絕待靈心觀。」²⁰⁹

對於此無盡教海，而依教修成此法界三重觀門：真空觀者：必依甚深般若，以直造心源，徹底闡明色即是空，空即是色，一切法皆不可得；而且對一一事相皆可成觀，並略開為十對：教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應、使隨順一一事法皆為三觀所依的正體。理事無礙觀者：理無形相，全在事相中。由因緣和合而無自性，即事相皆真空；由無自性故從緣而起，則空理即為事相。如此一體二義，才會有事理之名；二義一體，互奪存亡，所以才說它無礙。周徧含容觀者：以理有普徧與廣容二義，融於諸事時，皆能周徧含容；其實對於眾多義門，也完全由這兩義而有。然而在現象界來講，事相礙，大小等殊；可是在本體界理本融徧，如空無礙。如此以理融於事中，則全事如理；乃至塵毛，無不具足周徧含容。清涼國師說：

「不入此觀，徒自疲勞。」

此觀若成，則三觀齊收，將可澄心慮，絕攀緣，而優游於性海。徹悟此理，則塵塵混入，剎剎圓融，事事無礙之境，朗然現前。²¹⁰

茲特直錄宋夷門山廣智本嵩「法界觀三十門頌」使對於三觀門有更深的認識，這是以禪宗口吻頌出者，於三觀門之若解若讚，明白可誦：

(一) 真空觀頌云：

- (1) 真空不壞有，離色非真空；警覺聲聞夢，豁開外道蒙。有星皆拱北，無水不朝東；轉面觀諸法，都來一照中。(揀斷空)
- (2) 鏡裏原無影，影虛顯鏡明；空中何有色？有色為迷盲。了幻幻非幻，當生生不生，終南的的旨，日午打三更。
- (3) 休厭黑暗女，莫憐功德夫；無心一亦棄，有智二俱捐。風送和煙雨，池開菡萏華；到頭只這是，休要問南泉。(雙揀斯實，上三為揀情)
- (4) 雲散家家月，情瀾處處彰；曉風楊柳路，春色杏花牆。暴雨琴碁潤，重飆枕簟涼，無依無用處，便是法中王。(此一顯理，以上頌會色歸空觀。)
- (5) 色色空色難，仔細思量看；外道計冥諦，聲聞趣涅槃。只知雲冉冉，不覺

²⁰⁹ 續藏一輯第十六套，頁二六下。

²¹⁰ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁三六五。

水漫漫；月落蒹葭岸，何人把釣竿？（揀斷空）

（6）水凍結成冰，心迷境界縈；冰消原舊水，心悟本無生。礦物仍需鍊，真金豈用烹；一輪秋夜月，何處不分明？（揀實色）

（7）說有何曾有？言無未便無；有無俱不計，賞汝髻中珠。覆庇貪和病，提攜獨與孤；迴光歸來去，始覺廢功夫。（雙揀斯實，上三為揀情。）

（8）阿誰無作用？作用復由誰？當處和根拔，渠儂由未知。虛空雲片片，曠野草離離；早諳燈是火，飯熟已多時。（此一顯解，以上頌明空即色觀。）

（9）去住都無我，縱橫豈有他？寒山子撫掌，拾得笑呵呵。嶺上木人叫，溪邊石女歌；色空同一味，笑殺杜禪和。（以上頌空色無礙觀）

（10）境空智亦寂，照體露堂堂；熟即普天熱，涼時匝地涼。無心未徹在，有意轉乖張；要會終南旨，春來日漸長。（以上頌泯絕無寄觀）

（二）理事無礙觀頌云：

（1）寂爾本非多，隨緣處處和；鎔金金作品，動水水為波。染淨原無自，凡聖豈有他？東西南北看，那畔不彌陀？（頌理遍於事門）

（2）只由金作品，所以器皆金；況事唯心現，塵塵盡是心。性空人易信，法住聖難任；緣微無緣處，緣緣實甚深。（頌事遍於理門）

（3）澄湛絕纖塵，能為染淨因；聖凡無異路，迷悟有疏親。不變時時隔，隨緣日日新；披毛戴角者，方是個中人。（頌依理成事門）

（4）從緣緣本虛，虛則道方孤；空谷無音響，實由外叫呼。見聞性自離，知覺寂然逋；暫爾迴頭看，衣穿露寶珠。（頌事能顯理門）

（5）物際獨巍巍，冥真息萬機；境閑清淡淡，心止思微微。差路終迂曲，一源絕是非；纖毫情不掛，何處不光輝？（頌以理奪事門）

（6）物物既緣成，緣成翳本明；但觀波浪起，不見水澄清。遠境危峯小，平湖野艇橫；皎然直下事，不動卻須行。（頌事能隱理門）

（7）明明百草頭，歷歷復何求？求得外邊事，絕求道自周。花開小砌畔，雲起

遠峰頭；好個安身處，他人未肯休。(頌真理即事門)

(8) 物物到空處，全空物自閑；絲毫情不盡，如隔萬重山。但了波中濕，何須境裡顏？曠然平坦路，不在白雲間。(頌事法即理門)

(9) 露柱木頭做，時時未敢當；寂然非有地，闐爾查無方。事絕神何慮？理全境不彰；釣魚船上客，原是謝三郎。(頌真理非事門)

(10) 理全事亦空，何處不方圓；縱目極天際，櫓頭小檻邊。蔽空雲鬢鬢，匝地草芊芊；更欲論玄妙，金剛拏起拳。(頌事法非理門)

(三) 周徧含容觀頌云：

(1) 並安千種器，千月落其中；一道澄江淨，唯餘一月通。同為異復異，異作同還同；誰得圓通妙？終南箇老翁。(頌理如事門)

(2) 理徧一多法，一多同理然；意無往來相，誰後復誰先？舉措皆濡首，縱橫盡普賢；日中迷路者，掘地覓青天。

(3) 塵中無數剎，剎有佛難思，掩耳絕聞見，身心何覺知？閑堂行道夜，靜室坐禪時；日用自家底，何煩尋路歧？(頌事含理事門)

(4) 不動步而徧，縱橫孰是渠？塵塵非一異，剎剎豈親疏？柳帳長橋掛，花裯小砌鋪；若明法爾力，何用費工夫？(頌通徧無礙門)

(5) 毛端容剎海，剎海入毛端；剎海原非小，毛端本不寬。迴眸覓即易，進步討還難；要會終南意，牛頭尾上安。(頌廣狹無礙門)

(6) 一鏡入多鏡，多身入一身，時窮唯一念，處極但纖塵。見月休觀指，歸家罷問津；李陵居此塞，原是漢朝臣。(頌徧容無礙門)

(7) 此能即彼所，今所即前能；徧攝無前後，為門立異名。鏡多有準則，燈一無虧盈；斫額乘槎望，黃河徹底清。

(8) 羅紋結角中，孰辨主人公？道異何曾異？言同甚處同？三門對佛殿，露柱掛燈籠；涼觸林鐘夜，北來一陣風。

(9) 圓明處處真，孰辨主中賓？昔作堂中主，今為門下人。故新新復故，新故

故還新；風起長安道，波斯入大秦。（頌相在無礙門）

（10）主伴兩無差，聖凡共一家；虛空用有際，纖芥體無涯。窮得根源妙，隨流任算沙；深明杜順旨，何必趙州茶。（頌普融無礙門）²¹¹

第四章 法界觀門所依之正體及理論根據

第一節 所依之正體

華嚴係以圓融無礙的「一真法界」²¹²為教旨。大凡世間的事事物物，花草樹木，莫不周徧含容，相攝相入，主伴具足，圓通自在²¹³。由於「心、佛、眾生三無差別」「無不從此法界流，無不還觀此法界」。所以在此「一真法界」內，若凡、若聖、若理、若事，隨舉一法，也全是「一真法界心」。乃至於唯舉一塵，亦皆是「一真法界心」。如華嚴經說：

「華藏世界所有塵，一一塵中見法界。」

又此一塵既是「一真法界心」，則在此一塵的「一真法界」內，復舉一塵，亦全是「一真法界心」。若橫若豎，重重舉之，重重皆是「一真法界心」。如蘇東坡說：

「橫看成嶺側成峰，遠近高地各不同，不識廬山真面目，只緣身在此山中。」²¹⁴

可知「一真法界」為玄妙體，它是一切諸法所依之而起的性體²¹⁵。故依據澄觀大師「華嚴法界玄鏡」謂：

「事法界歷別難陳，一一事相，皆可成觀，總為三觀所依體。」²¹⁶

²¹¹ 宋夷門山廣智本嵩「法界觀三十門頌」，經淙湛注解後，割裂頌文，而原頌遂無單行本。然影印大正藏中淙湛注解本，排列錯雜，茲特質錄以供參究。（大正藏四十五冊，頁六九二一七〇七）

²¹² <華嚴疏鈔>第一冊，頁一〇，澄觀大師解說「一真法界」時說：一真法界，本無內外，不屬一多，佛自證窮，知物等有，欲令物悟，義分心境；境為所證，心為能證。他引裕公所說：心則諸佛證之以為法身，境則諸佛證之以為淨土。故「如來出現品」說：欲知諸佛心，當觀佛智慧；佛智無依處，如空無所依。又說：若有欲知佛境界，當淨其意如虛空。佛境界就是「一真法界」所彰顯。

²¹³ 楊政河著，<華嚴哲學研究>，頁四六四。

²¹⁴ 同上，頁四六五—六。

²¹⁵ 清涼國師的「華嚴疏鈔」曾說：「一真法界為玄妙體。」他是一切諸法所依之而起的性體，因此古德稱它為「本源真心」，故六十華嚴有「性起品」，而八十華嚴有「如來出現品」。

²¹⁶ 大正藏四十五冊，頁六七二下。

三觀所依體雖是千差萬別，無窮無盡，然可將其略分為教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應等十對²¹⁷。十對內容如下：

（一）教義一對：教是能解說的無盡言教，如思想、語文之類。義是所解說的一切義理，為教的圓融相。

（二）理事一對：理是智慧所直觀而永恆不變的理體。事是由緣而起的逐一變遷的具體事象。

（三）境智一對：境是所觀看的對象。智是能觀的智力主體。

（四）行位一對：行是實踐的修行，指普賢行海。位是依行所得的階位，如辨菩薩五位相收。

（五）因果一對：因是到達佛境以前種種修行法門為因，果是達到佛位的境界為果。這是指普賢圓因，遮那滿果。

（六）依正一對：依是依報，為有情所依處的國土。正是正報，依住正報國土的佛菩薩和一切生類。

（七）體用一對：體是不變的體性，用是隨順外物的作用。所謂理體同真，用應隨機度化。

（八）人法一對：人是能知能觀的主體，如佛菩薩。法是所知所觀的客體，如諸法門海。

（九）逆順一對：逆是與本性的作用相反的現象，指教化波須密及無厭足王等。順是順應本性的作用，以善化攝化。

（十）感應一對：感是召來感應的當機眾生，指眾生對佛、生死與涅槃、煩惱與菩提的關係。應是隨應眾生不同的根機，而有種種不同的法門。

以上十對，每一對中又各自具足有十對，這十對又能同時相應，而無礙圓融。所以事法界含攝一切差別法無不盡，如經說：

「諸佛知過去一切法界，盡無有餘。」²¹⁸

²¹⁷ 同上。

²¹⁸ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁四七四—六。

又根據「賢首五教義」所依事體，總為十對：（一）教義。（二）理事。（三）境智。（四）行位。（五）因果。（六）依正。（七）體用。（八）人法。（九）逆順。（十）感應。

（一）教義者：教則地獄、畜生、餓鬼、修羅四惡趣。人乘、天乘。小乘聲聞，中乘緣覺，大乘菩薩。初教終教。一乘頓教圓教。最上佛教。

義則三途上中下五逆十惡。三道下中上五戒十善。二乘七十五法。始教立相八識十如五位百法。破相四見三空八十一法。終教四位六染三大九相。頓教一百八句四十一門，一一離言。唯談真性。圓教二智十如六相十玄。如來三身四智五眼十力法等。

（二）理事者：理則六道本覺性。二乘偏空法性。始教二空法性。終教中道妙真如性。頓教離言真如第一義空真勝義性。圓教法界圓融無障礙性。佛界一乘佛性。

事則六道有漏五蘊。四聖無漏五蘊。小教亦有漏亦無漏五蘊身土。始教有為無漏五蘊。終教無為無漏五蘊。頓教非有漏非無漏五蘊身土。圓教法界圓融無盡五蘊。如來報應法性身土。

（三）境智者：境則三途上中下惡逆果報逼迫之苦。三道下中上禪善果報適悅之樂。小教四諦偏真涅槃。始教二諦。終教三諦。頓教第一義諦。圓教圓融無盡法界。如來具四涅槃。

智則三途惡業習心觀。三道有漏善心觀。聲聞四諦觀無漏慧。緣覺因緣觀自然慧。始教二空觀加行根本後得智。終教三諦觀權實無障礙智。頓教真性空第一義空離言之智。緣教法界觀十無盡智如來二三四五智等。

（四）行位者：行則地獄作。五逆阿鼻。純情無想。無間九情一想。有間八情二想。餓鬼造十惡至七情三想。畜生起三毒至六情四想。人道修戒善至五情五想。想明斯聰。情幽斯頓。修羅行福施。地行羅刹等類。六想四情。飛行夜叉等類。七想三情。大力鬼王等類。八想二情。仙天修禪觀。仙則休止山海。存想固形。超至九想一情。天則六事行觀四禪八定。直至純想無情。二乘略則戒定慧。廣則三十七品。始教六度萬行。終教四信五行。頓教三自性俱空二無我並遣。圓教無近。一攝一切。一切入一。如來覺他。

位則地獄八寒八熱。餓鬼三財三障。畜生四類四生。人道四洲四姓。夜叉品在三行。修羅階攝四趣。仙列十種。天分三界。小始教。歷資加見修究竟五位。

但我空法差別。終頓圓超信住行向地等六位。亦有漸頓圓融不同。唯佛妙覺。

（五）因果者：因則三途造上中下十習惡業。三道造下中上十習善業。二乘七方便。始終頓圓三賢四加。佛界等覺已還。種種定慧福智莊嚴。果則地獄阿鼻無間受六交報。苦痛割鋸。凍冽煎燒。餓鬼過蟲畜等。受蟲魅形。口中煙燄。餓渴逼迫。畜生為服食類。酬償宿債。乘騎鞭杖。刀砧烹煮。修羅等三道。受下中上本愛習果。酬善事報。小教見修證中須陀洹等四果。始終頓圓歡喜等十地。如來即一念相應。大覺朗然。無上菩提為習果。大般涅槃。禪定三昧。一切具足。是報果也。

（六）依正者：依則三途黑業變化土。三道白業變化土。二乘淨變化土。始教劣受用土。終教勝受用土。頓教法性土。圓教無障礙法性土。如來五土。正則三途惡業變化身。三道善業變化身。二乘淨變化身。始教劣受用身。終教勝受用身。頓教法性身。圓教無障礙法界。如來四身。

（七）體用者：體則三途招上中下惡業苦報之身。三道招下中上善業樂報之身。二乘五分法身。始教有為無漏變異五蘊三身。終教無為無漏變異五蘊三身。頓教無生法性身。圓教圓融無盡身。如來三四十身。

用則地獄登刀上劍。餓鬼吞銅噉鐵。畜生魚鱗相咀強者伏弱。負重牽車。構造諸惡。修羅我慢顛倒。與天爭權。人持五戒。天修八定。二乘勤策斷煩惱障。證小涅槃。三明六通。應真無礙。始教發四宏誓。修六度行。乃至現起三十二相。八十種行。終教稱性建修六度。廣興萬行。為化群生。運大慈悲。乃至現起八萬四千諸妙相好。頓教離相。修一切修。無作妙力。起諸變化。力通自在。猶如虛空。無有分齊。圓教一斷一切斷。一行一切行。乃至現十蓮華藏世界海微塵數相。彼一一相。皆遍法界。業用亦爾。如來三輪不思議化。

（八）人法者：人則火途血途刀途。修羅人道天道。聲聞辟支定不定性。始終頓圓初心後心諸位菩薩如來。

法則三途上中下十惡。三道下中上十善。小教四諦十二因緣。始教相宗五位百法。空宗八十一法。終教一心二門。頓教一真如性。圓教十不可說無盡法門。如來十力四無所畏十八不共法等。

（九）逆順者：逆則地獄跋陀增腦婆藪罪者。畜生無慈鹿王、餓鬼半偈夜叉。修羅婆雉騫駄質多羅睺。人有六師十仙央崛屠兒等。天有自在無想摩醯首羅。二乘六群比丘。始終頓圓梵志尼犍盧迦登伽婆須無厭勝熱婆羅門等。佛如提婆達多。

順則地獄蒙光天子挽火車者。畜生菩薩鹿王金師龍女、餓鬼說 呪羅刹啓教面然。修羅幻術大力出現好聲。人有四眾法眷。天有護世釋梵。二乘五百羅漢。始終頓圓維摩大慧地藏彌勒文殊普賢勢至觀世音等。佛如藥師彌陀。

(十) 感應者：感則六道同分類身。二乘同分初心有學。及異分六道凡夫。始終頓圓自類根熟初心有學。及他類二乘六道。如來九界眾生。

應則六道同事之者。及四聖身。三乘四果四向。菩薩如來。始終頓圓三賢十聖五智如來。佛有五眼十身。

此十對中。初一為總。後後漸略。初謂如來說能詮之教。所詮之理。則無法不盡。法有教理行果。行果在所詮義理中故。二就所詮中。雖復眾多。不出事之與理。即性即相。無法不攝。三理賅下八。且置物論。就其事中。不出境智。四智觀於境。便有造修之行。所成之位。五歷位未極。總屬因收。極則為果。六果中多法不出依正。七正中所有不出體用。體者法報。用者應化。八用中自有人法不同。以法成人。以人知法。九就於法中。逆化順化。十就順化中。自有感應矣。若依後後開一成二。則法爾多。謂如果分依正為二。因亦如之。則有四矣。隨依正中皆有體用。正中體用。法報等身。用者應化隨宜。依中體者。法性等刹。用者應物隨現。果門既爾。因門例然。則成八矣。正體用中。自有人法不同。依亦如之。即成十六矣。又於人中逆化順化。法一如之。便為三十二矣。人之逆順必有感應。宜逆化之感。則婆須等應之。宜順化之感。則文殊等應之。人感應爾。法感應然。積為六十四矣。如是相望。展轉成多。然猶約次第辯。若以圓融論開合者。即成無盡。又此十對。不唯十界。於一界中。隨一法上。即有此十。如一蓮葉。或一微塵。皆具教等十對相也。

又將比能含十對法中。取一教義對。具餘九對。餘理事等九對。亦具餘教義等九對。則為百門。一一門中。各有所含十法界。則為千門。千門中隨舉其一。亦具一千。則有百萬。如一千錢共為緣起。一錢為首。則具一千。餘亦如是。即成千千。若以所具十對。例能具十界。十法界亦成百萬法界。華嚴云。一念瞋心起。百萬障門開。一念非瞋心。百萬法門就。又此百萬門中一一皆有六相圓融。如理事對。一即具多。名理總。名即非一。名理別。互不相違。名理同。彼此不濫。名理異。共相成就。名理成。各往本性。名理壞。共為一法。名事總諸法宛然。名事別。多種不異。名事同。各不相同。名事異。諸緣辦就。名事成。不壞自位。名事壞。餘教義等九對。即十法界具百具千。乃至百萬。六相例知。如此無盡圓融法相。皆為三觀所依事體。經云：若人欲了知。三世一切佛。應觀法界性。一切唯心造²¹⁹。²²⁰：

²¹⁹ 續法，〈賢首五教儀〉卷五之二，頁一六一—一九。卷六之一，頁一一四。

第二節 理論根據

真空觀解說「空色無礙」。理事無礙觀闡明「理事無礙」。周 徧含容觀則以「事事無礙」為究極。因此「無礙」是三觀共同的理論基礎。亦可說是三觀的具體主要內容。以其無礙，故能橫遍豎窮，暢行無阻。無礙以平等為原理，緣起性空故平等，本來寂滅、不生不滅、不一不異、不來不出故平等。於是萬事萬物透過其相互平等性、相互依存性、相互起作用、相互無障礙，而展開一個「圓融無礙」的和諧美滿妙境²²¹。

有何因緣令此千差萬別諸法能夠混融無礙呢？華嚴經探玄記卷一答曰：

「因緣無量難可俱陳。略提十類，釋此無礙。」（一）緣起相由故。（二）法性融通故。（三）唯心所現故。（四）如幻不實故。（五）大小無定故。（六）無限因生故。（七）果德圓極故。（八）勝通自在故。（九）三昧大用故。（十）難思解脫故。²²²

茲分別略加解說如下：

（一）緣起相由故：說明一切法都是互為緣起，祇是遞相互為因由所依藉，所以才能如此相即相入。

（二）法性融通故：認為法界性，都是圓融無礙的，一切事法，均依據真如體性而建立；體性若能融通，那麼萬象自然如如。

（三）唯心所現故：不論是世間出世間的一切諸法，均是由真如心所顯現。諸法既然是唯心所現，那麼全法是心；心既圓融，所以法也無礙。

（四）如幻不實故：幻者，猶如幻師，能以一物幻為種種物，復以種種物幻為一物，其實這種幻化之物，無一物是實在物，不可以如實去把捉。

（五）大小無定故：認為一切諸法，既然是唯心所現。因緣所起，自然沒有大小定相，或大小的定性可得。

（六）無限因生故：認為諸佛菩薩，在無量劫的因地中，稱法界性，修無量

²²⁰ 同上，序，頁七。

²²¹ 方東美著，〈華嚴宗哲學〉下冊，頁二八二。

²²² 大正藏三十五冊，頁一二四上。

殊勝之因。到這一生才證得無邊妙用佛果。

（七）果德圓極故：諸佛已經證窮了真性，將三業轉為三密，令其業用就像真性一樣，自然流露，無礙自在。

（八）勝通自在故：當證窮真性後，殊勝的十種神通，隨心自在，具足無邊妙用。

（九）三昧大用故：大菩薩深入甚深大定能起妙用，而佛以海印三昧等諸三昧力，能令一切法炳然齊現而無所障礙。

（十）難思解脫故：解脫即自在之義，佛菩薩的神通力是不可思議的解脫力，所以能於一切法而自在顯現，圓融無礙。²²³

法藏大師再從「緣起相由」立場，分為十義，來說明諸法之所以會形成圓融無盡的理由。這十義就是：諸緣各異義、互遍相資義、俱存無礙義、異體相入義、異體相即義、體用雙融義、同體相入義、同體相即義、俱融無礙義、及同異圓滿義。分別解說義理如下：

（1）諸緣各異義：認為造成諸法的緣起因素，是由各種不相同的因緣組合而成，所以在萬有事物間的體用關係，也各有其特殊的性質；譬如說有山川草木，花紅柳綠等，也都各有其特殊的性質。雖然說諸法是彼此融通自在的，但是在其特性上卻各守本位，因此便各有其體用。

（2）互遍相資義：雖然千差萬別的諸法都各守自體，但是法不孤起，仗境方生，故一遍於多時，多卻資於一，一一諸法，互為因緣，彼此能相資相待，任舉一法，沒有不具足其他一切諸法，因而就形成無盡法界緣起。

（3）俱存無礙義：宇宙間的任何事物，不論是特殊性或普遍性、差別性或無差別性，都能同時具足，相互並存而無礙自在。

（4）異體相入義：萬有事物的發生原因，可以歸結出「有力」與「無力」兩義。當自己有力時，必能容他；當他有力時，必能容己。因此自他所生相互依存的作用，就在於是否能相容相入而自在無礙。如果甲乙雙方均「有力」或均「無力」，就不能成立緣起。

（5）異體相即義：如果我們再從「體」上去分析，那麼諸法有「空」與「有」

²²³ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁五〇一—三。

兩義，諸法無自性故「空」，諸法因緣和合而生故「有」。若甲乙雙方均具有「空」或「有」，將無法相即，如此便不能成立緣起。所以甲乙的彼此相即，就是空有的相即無礙，始能形成異體相即。

（6）體用雙融義：這是指自他作用上的有力無力，與甲乙雙方體上的空有兩義，均能相即無礙、圓融無盡。所謂離體無用，離用無體，體外無用，用外無體，體用雙融，那麼舉體全用，攝用歸體，如此相即、相入、相融，才能達到自在無礙。

（7）同體相入義：一切諸法皆具有無窮盡的智慧德相，即莊子說的「天生我材必有用」。一粒微細芥子，包藏萬有，其間所具有的性德與功能，都是同一體性的緣故，所以才能夠相即相入而無礙自在。

（8）同體相即義：在同體門中，存有「空」與「有」的相即，這是因為一切法都具有它本自所有的無量性德；就好像鏡面能映出無量映象。如果鏡面沒有能映象的性能，即使讓它面對眾多的形體，也不能顯現出映象；其實所謂鏡像，無非是由於鏡子本身所俱有的性能。

（9）俱融無礙義：是指異體門與同體門的體用，由於相即而不礙相入，相入也不礙相即，才能圓融一體，無礙自在。

（10）同異圓滿義：萬法的外表雖然是千差萬別，然而它本具的內德是同體的。而且當同體與異體均能相即相入而圓融無礙時，才能形成不可思議的無盡緣起。

以上十義的前三者是說明緣起的根本法；中間三者是彰顯異體門的緣起相即相入義；後三者是說明同體門的緣起相即相入義；而第十門是總結其他九門而彰顯一大緣起的系統。所以在諸種緣起法中。必須依據這十門，才能彰顯無盡法界緣起的妙境。²²⁴

另外，我們還可以把這十義概括成四種概念：即異體、同體、相即與相入，簡稱為異、同、即、入。其實同異即入完全以事法的差別性為前提，如果缺乏差別性，那麼就沒有所謂的異、同、即、入可言了。就以這四種概念來說，倘若諸因緣法含有相互依存的對立關係時，就是異體門，如果諸因緣法能夠各自含攝因緣的樣態，便是同體門。然而不論同體門或異體門，這兩門都是同一緣起的兩面性；嚴格說來，並不是彼此隔絕的。如果沒有異體門，那麼諸因緣便會雜亂無章而令緣起法不成；同樣的，若無同體門，則諸因緣互不相資相待，遂使緣起不成。

²²⁴ 同上，頁五〇三—五。

所以不論同體、異體，均應各自具有相即相入的諸關係。²²⁵

當我們要想考究「同異即入」這四個概念原理時，必須先瞭解它的生成因素。其實當我們在觀察某一個事物的生起，根據法藏大師的看法，他認為可以由緣起因門六義法來說明，這是在其「華嚴一乘教義分齊章」中所說：

「謂一切生因皆有六義：(一)空有力不待緣；(二)空有力待緣；(三)空無力待緣；(四)有有力不待緣；(五)有有力待緣；(六)有無力待緣。」²²⁶

他以精研無數量的因緣體用關係之後，才來道破事事無礙、圓融無盡的法界緣起²²⁷。

在這「緣起因門六義」法中，空、有是從因體來分的。凡任一事物必具有空、有二義：由真如隨緣所顯現的緣起現前諸法，可說為有；而以有非本來恒有這是依他如幻諸法，由於它的緣起是依據它眾和合而成，並無自性，故稱其名為空。一切的因都具有空、有兩面；雖分為空有，不過我們要知道的是它的體是空的，而相是有的，兩者原是一物的兩面觀，是相即而不相離的。

至於有力、無力與待緣、不待緣，這是就其作用來分的，若其生因的力量大於緣時，則諸法唯由因生不由緣生，是為「因有力不待緣」。若以緣的力量大於生因時，則諸法由緣生而不由因生，是為「因無力待緣」。若諸法因緣和合而生，故「因」有能生之力，同時又必待緣，是為「因有力待緣」。以上三種的「因體」，必具空、有的二義，故可開展為六義。

這六義，係先就因種分為空有兩面，再開為對各種能生果有作用的有力與無作用的無力。在這有力與無力中，又有有力不待其他之緣而由自己生果，及待他緣而生果的差別，故又有不待緣與待緣的分別。而且無力是因種的無力，必須待緣才能生果，故另設待緣的一種。

以上雖有六義，卻能開合自在，由於因體是唯一無二之故；可是就其義理上來說，便自成為六義。其中，因有力不待緣、因無力待緣和因有力待緣三義，是有力與無力的相對，不是有力便是無力，不是無力便是有力，在自他而又互具時，便成為九義。而且在上面六義中，空、有二義是不相捨離，故空為有之空，而有為空之有。由於有隨有之空，與空隨空之有，故空之有與有之空，也各自具有六種而形成十二種。另外上面六義，有各自有其體的空、有，用的有、無，緣的待

²²⁵ 同上，頁五〇五—六。

²²⁶ 大正藏四十五冊，頁五〇二。

²²⁷ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁五五六。

緣不待緣，故形成三六一十八之數。上面三數（六加十二加十八）的總和為三十六。六義又各自具有三十六數。復又各具有他諸數，遂成為因門的無盡之義。換句話說，萬物無一，即無其餘的一切，這就是緣起相由的真諦所在；而在因種開合自在的原則下，便成為無盡法界緣起的妙諦。

由以上的因門六義法，便能顯示出差別現象是可以在融通無礙的緣起思想下成立。而其所說的空與有，便是解說體的相即；由有力與無力的涵義，便是詮釋用的相入；由待緣與不待緣的涵義，便是闡釋同體與異體的道理，其實這些都在彰顯法界無礙自在的奧義。既然因體，有空與有的區別，其作用有有力與無力的涵義，有待緣與不待緣的關係；依空與有，便形成相即之義，依有力與無力便形成相入之義，依待緣與不待緣便形成同體異體之義；如是萬有是同體異體，相即相入，互相緣起，形成法界的大總相法門體。即一切現象，由於因緣不同而生差別，雖有差別，以有相即相入之義，故有緣起一體之性，而成事事無礙，互攝互融，舉全法界而圓融無礙。其相即，係就差別萬有的體上來說的，以顯示其具有相互一體的關係；其相入，係就其體上所具有的作用來說的，以表示其相依相立的關係。因此澄觀大師在其「華嚴疏鈔」中說：

「相入則如兩鏡互照，相即則如波水相收。」²²⁸

第五章 三觀的圓融性

凡夫見色便執為實相，觀空卻執為斷空，故開「真空觀」來對治，使他們能領悟觀色並非實相，舉體都是真空；觀空並非斷空，而是舉體乃幻色。可是這個觀法，雖然能見到理，對於事卻還未了透；所以另開「理事無礙觀」來對治，使對於那些不可分的理，均能圓攝於一塵，而本分限的事，亦能周徧法界。然而這個觀法，以理來說事是可以明瞭，倘若要以事來解釋事卻尚未了透；所以另開「周徧含容觀」來對治，使得能普遍來觀照全事的理，隨順一一事相皆能了了可見。至於全理的事，也能隨一一理而周徧融攝，然後一多無礙，大小相含，則能隱顯施為，神通莫測了²²⁹。

表面看來「真空觀」、「理事無礙觀」、「周徧含容觀」層層深入，步步高昇，實則此三觀三十門彼此是各自獨立又圓通無礙的，前後即無前後，無前後之前後，同時頓起；若約行布言，則先「真空觀」，次「理事無礙觀」；最後是「周徧含容觀」，目的用以接引不同根器者；若就圓融而言，則三觀一心得。彼此圓融不礙行布，行布不礙圓融。

²²⁸ 同上，頁四一六—八。

²²⁹ 大正藏四十五冊，頁六八四上。

現在要解說三觀圓融的全體性，勢必要討論到「六相圓融觀」。所謂「相」，慧遠大師的「大乘義章」解釋為：

「諸法體相狀，謂之相。」²³⁰

而在「佛學大辭典」，卻說：

「事物之相狀，表於外，而想像於心者。」²³¹

其實我們如果根據現代的詞彙用語，則類似於屬性，所以我們如果稱六相為六種屬性或六項範疇，也無不可²³²。

六相即總相、別相、同相、異相、成相、壞相。根據「法界宗五祖略記」說：

「智儼偶遇僧來謂曰：汝欲解華嚴一乘法界宗者，其十地中六相之義是也。」²³³

因而引起智儼大師的醒悟，建立「六相圓融觀」的理論，它是出於「十地品」中的歡喜地，也就是菩薩十大願中第四修行願說：

「又一切菩薩所行廣大無量無可壞，無分別諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法。總相、別相、有相、無相、有成、有壞、心得增長。」²³⁴

而來，這是根據東晉佛馱跋陀羅所譯的「六十華嚴」的記載。如果依據菩提流之所譯的「十地品」則說：

「一切菩薩所行，廣大無量，不雜諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法。總相、別相、同相、異相、成相、壞相。」^{235 236}

²³⁰ 大正藏四十四冊，頁五二四上。

²³¹ 丁福保，「佛學大辭典」，頁一六七四下。

²³² 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁五〇九。

²³³ 收於華嚴疏鈔第十冊，清沙門續法輯。

²³⁴ 大正藏第九冊，頁五四五中下。

²³⁵ 大正藏第二十六冊，頁一三九上。又與實叉難陀譯八十華嚴的六相名相同，即大正藏第十冊，頁一八一一下。

²³⁶ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁五〇七—八。

以下是對六相的各種解說：

（一）在嚴智昭所著的「人天眼目」中，討論到華嚴家六相義時說：

「若究竟避免斷常邊邪之見，須明華嚴六相義門，則能住法施為，自忘能所，隨緣動靜，不礙有無，具大總持，究竟無過矣。此六相義，是辨世間法，自在無礙。……古德喻：譬如一舍是總相；椽是別相；椽等諸緣遞互相望，而不同，名異相；椽等諸緣，各住自法，本不非故，名壞相。」²³⁷

（二）禪宗五家禪法中的法眼宗，也用華嚴六相來解說：

「（一）總相者，一舍多德故；（二）別相者，多德非一故；（三）同相者，多義不相違故；（四）異相者，多義不相似故；（五）成相者，由此諸義緣起故；（六）壞相者，諸緣各住自性，不移動故。」

（三）其實這些是從法藏大師「華嚴一乘教一分齊章」而來，該章卷四說：

「總相者，一舍多德故；別相者，多德非一故，別依止總滿彼總故；同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望各各異故；成相者，由此諸義緣起成故；壞相者，諸義自住自法不移動故。」²³⁸

這個含意是很明顯可以了解。

（四）法藏大師又在「金獅子章」中說到：

「謂獅子是總相，五根差別為別相，共成一緣起是同相，眼耳各不相知是異相，諸根共會是成相，諸緣各住自位是壞相。顯法界中無孤單法，隨舉一法，具此六相緣起，奪無成各無自性，一一相中含無盡相，一一法中具無盡法也。」²³⁹

這是應用金獅子為譬喻，來解說六相圓融義。

（五）在「華嚴義海百門」中，法藏大師又用「一塵」來做譬喻。他說：

²³⁷ 周中一居士的佛學散記第一輯，頁一四四。

²³⁸ 大正藏第四十五冊，頁五〇七下。

²³⁹ 大正藏第四十五冊，頁六七〇下。

「今塵全以理事解行教義以成緣起，此為總也；由塵總義現前，方於塵處，辨體用解行教義，各各差別，是別也；此一塵處所辨諸義，各各無性，互不相違，是同也；此一塵處，諸義體用性相，各各差別，是異也；此一塵處，諸義現前，塵法方立，是成也；此一塵處，諸義各各顯自性相終，不相成相作，是壞也。一切諸法，皆具此六相，緣起方成；若不如此，則失六義也。」²⁴⁰

這就是以「一塵」為譬喻，試著要顯彰六相圓融的妙境。因為塵無體性，自然能彰顯一切緣起諸法，而融通十方，圓明一際；或一現一，或一現一切，或一切現一，或一切現一切，重重互現，無盡自在。其實這六相，上言以蔽之，就是具有六重關係的樣相罷了。²⁴¹

對於以上所舉出對六相解釋的譬喻，都是非常明顯，因為一切諸法，都是由眾緣聚集而成的，在他們所聚集的全體性上來說就是「總相」；可是每一法必須具足眾多的因素，就以它獨自成為一法的因素來說就稱為「別相」。如果我們用釀酒為例，酒可比之為「總相」，而水、米、葡萄等原料可比之為「別相」。別相可藉總相而存在，而且它們又是組成總相的緣，因為在眾多的諸因素中均為全體中的部分。

如果以別相對比於總相，那麼別相便生出兩義：（一）即同相；（二）即異相。換句話說，如果把諸要素相望於全體時，那麼諸要素對於全體性來說，必將要保持他們各自具有的獨特性質。例如水、米、葡萄各自具有不同的特性，為了釀製成酒的共同目標，絕不發生任何矛盾或排斥的作用。如此對於同一目標（總相）的完成，具有不妨礙性，這可稱之為「同相」。如果對比於「別相」的諸要素，那麼各各互異而不相混雜，這是指別相中所含有的要素間的關係來說。例如水、米、葡萄等，並不妨礙釀製成酒，可是他們之間仍然不失去他們所具有的特性，彼此並存而不相混雜，故稱之為異相。

再以總相對比於別相時，也會產生兩種含義：（一）即成相；（二）即壞相。我們就以既成的酒來說，諸要素均具有生成酒的勢力，而且必定與酒的力用不相捨離的，所以由總別相成的力用關係，便形成「成相」。但是如果各要素是各守自性，而不與總相互混而生力用關係時，便稱「壞相」。

²⁴⁰ 大正藏第四十五冊，頁六三二中。

²⁴¹ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁五一二—四。

總之，六相是以無盡緣起為出發點。如果純就世間法來講，那麼成壞是屬於時間的範圍，在成之時就是壞之時，在壞之時又是成之時；而總別是屬於空間的領域；同異卻是屬於物性的範圍。然而這些都是真如隨緣以後，成為構成一切事物所不可缺少的先天形式。如把六相用來對比於「大乘起信論」的論法，那麼總別二相就等於是緣起的體，同異二相就等於緣起的相，成壞二相就等於緣起的用。如此六相就是體、相、用、三義所包融盡了。²⁴²

另外，在緣起諸法中又有次第的行布門即相攝的圓融門²⁴³，因此在六相之中，我們發現總、同、成三相是屬於相攝的圓融門；而別、異、壞三相，卻屬於次第的行布門。相攝為圓融，其意義是指全體的平等而言；而次第行布是指各自的差別義。可是在華嚴的無盡緣起法界中，圓融是不礙行布。而行布也宜於圓融，所以六相是可以同時相即相入而無礙自在。如此對於一切的緣起諸法，都各各具足六相的意義，那麼一切諸法也完全能夠圓融相即，自然在六相本身也必須是互為融即，而法界也自然形成一個大的圓融體，就稱之為「一真法界大總相法門體」。²⁴⁴

若以「法界觀門」為喻，則：

（一）總相：即「法界觀門」，由「真空觀」、「理事無礙觀」、「周徧含容觀」所構成。

（二）別相：即「真空觀」、「理事無礙觀」、「周徧含容觀」。

（三）同相：「真空觀」、「理事無礙觀」、「周徧含容觀」雖不同，但互不相違，同為「法界觀門」之緣以成「法界觀門」。

（四）異相：「真空觀」觀「理法界」，「理事無礙觀」觀「理事無礙法界」，「周徧含融觀」觀「事無礙法界」各具特性。

（五）成相：即「真空觀」、「理事無礙觀」、「周徧含容觀」，各自為緣而構成「法界觀門」。

（六）壞相：即「真空觀」、「理事無礙觀」、「周徧含容觀」，各住自位，不為緣，構成「法界觀門」。

²⁴² 同上，頁五一四—七。

²⁴³ 大正藏三十五冊，頁二〇八下。

²⁴⁴ 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉，頁五一七。

透過前述「六相圓融」的原理，三觀三十門無不圓融一際，故行布不礙圓融，圓融不礙行布，任修一觀無不同證三觀，隨舉一門，無不含攝於廿九門。

又據「賢首五教儀」：將前所依十對中，取一理事對，具此能依「真空觀」中石門，而彼理事對中，又具餘教義等九對，各有此十觀門，則為百門；理事既爾，餘教義等九對具百亦然，則為千門。千門之中，隨取其一，亦具一千，餘亦如是，則有百萬，一即具多名總相，多即非一名別相，彼此不違名同相，互不相濫名異相，共相成辦名成相，各住自位名壞相，此等六相、百萬法門，皆為真空絕相觀相。經云：法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛不可得思量。²⁴⁵

又此能依觀中十門，取一理遍事門，具前所依體中十對，而此理遍事中，又其餘之事遍理等九門，各有前十對法，則有百門；理遍於是既爾，餘之事遍理等九門，具百亦然，即為千門，千中取一，亦具一千，餘皆亦爾，則成百萬，一含多是總相，多非一是別相，各無亦是同相，不相同是異相，共成辦是成相，不離位是壞相，此諸圓融無盡法門，皆為理事無礙觀相。經云：如金與金色，其性無差別，法非法亦然，體性無有異。²⁴⁶

同理，此「周徧含容觀」既圓明顯了，則常入法界重重之境，猶彼芥瓶，具足同時，方之海滴，一多相入，等虛室之千光，隱顯俱成，似秋空之片月，重重交映，若帝網之垂珠，念念圓融，類多夢之經世，法門層疊，如雲起於常空，主伴徧周，例星圍於北極，彼此相即，像百般之具，體依一金，廣狹融通，比徑尺之鏡，影現千里²⁴⁷。²⁴⁸

主要參考書目：

- 1.佛駄跋陀羅譯：六十華嚴。
- 2.實叉難陀譯：八十華嚴。
- 3.法藏撰：華嚴經探玄記。台北：華嚴蓮社。
- 4.法藏撰：華嚴遊心法界記。（大正藏四十五冊）
- 5.澄觀撰：華嚴經疏鈔。台北：華嚴蓮社。
- 6.澄觀撰：華嚴法界玄鏡。（大正藏四十五冊）
- 7.宗密撰：華嚴法界觀門註。（大正藏四十五冊）
- 8.華嚴法界圖記叢髓錄。（大正藏四十五冊）
- 9.義湘撰：華嚴一乘法界圖。（大正藏四十五冊）
- 10.續法撰：賢首五教儀。台北：華嚴蓮社。

²⁴⁵ 續法，〈賢首五教儀〉卷六之一，頁六。

²⁴⁶ 同上，頁一〇。

²⁴⁷ 同上，卷六之二，頁三。

²⁴⁸ 同上，序，頁七。

- 11.方東美講、楊政河錄音校訂：華嚴宗哲學。三版，台北：黎明文化事業公司，民國七十五年六月。
- 12.方東美著、孫智燊譯：中國大乘佛教精神及其發展。台北：東美講堂、法界經舍，民國七十八年十二月。
- 13.楊政河著：華嚴哲學研究。台北，慧炬出版社，民國七十六年三月出版。
- 14.楊政河撰：華嚴法界緣起觀之研究。台大論文，民國五十九年。
- 15.釋智諭撰：修大方廣佛華嚴法界觀門直解。再版，台北：西蓮淨苑，民國七十七年十一月。
- 16.李世傑撰：華嚴哲學要義。再版，台北：佛教出版社，民國七十四年八月。