

華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文

澄觀《法界玄鏡》之研究

指導教授：陳英善教授

研究生：朱慧定

中華民國八十七年六月

摘要

本文主要探討澄觀對《法界觀門》之詮釋分析，亦即法界三觀與四法界之關係與內涵，試圖管窺華嚴諸祖法界觀之思想脈絡及導出澄觀思想特質。大致可從兩個角度來看：澄觀他一方面為恢復華嚴正統之努力（繼承杜順、法藏思想、致力於重重無盡法界之闡揚）；一方面與他宗之交涉情形（法華、起信、如來藏、般若、禪等宗等教義通通納入華嚴教學中運用）。全文共分五章：

第一章 《法界玄鏡》的組織與內容，主要內容是三觀三十門，藉由對原典與注釋書的消文比對，管窺華嚴祖師間思想脈絡演變情形（包括繼承、滲雜、創見與延伸）。

第二章 法界觀與四法界之關係，追溯有關四法界之名相與思想流源，等於華嚴諸祖法界思想史的探索，並處理法界三觀與四法界之關係。

第三章 法界觀與《華嚴經》之關係，探討澄觀引經文入觀情況，觀法與經教結合作用意函。

第四章 法界觀與「心」的關聯，一心總開四法界，探討心與法界是否有決定之關係？其「心」思想與禪宗之關聯性如何？在釐清澄觀「心」思想的同時也與宗密之「心」作比較。

第五章 法界觀與天台三觀之交涉，主要就注釋中引用或與天台思想交集部分作分析，並處理同中之異的部分。

關鍵詞：法界 真空觀 理事無礙 事事無礙 圓融 重重無盡心

前言

華嚴哲學思想體系中，一般都以《法界觀門》為底本，由此開展出六相、十玄、四法界等等思想。因此，其著作者自然被推為華嚴鼻祖。換言之，吾人只要掌握《法界觀門》這源頭活水，至於由此流出匯集所成的六相、十玄、四法界等等渠道江河，亦能領略一二，同品其味。而《法界玄鏡》正是這源頭活水、拓荒者（法界觀門）的注釋書。本論文選擇此題材原因：一可藉此注釋書全覽華嚴哲學之堂奧；二來可作為研究澄觀思想的引子。

一、研究動機與目的

茲因《法界觀門》主要是關述法界三觀，而澄觀注釋書《法界玄鏡》卻解成四法界，從三觀到四法界思想之演變過程為何？其華嚴思想哪些是屬於繼承？哪些是滲雜其他？其個人之創見與發揮在哪？又《法界觀門》與《華嚴經》關係如何等等問題乃促使吾人撰寫本文之動機。

華嚴與法華皆為圓教，而法藏更判華嚴為別教一乘，華嚴之所以為別教一乘，是因方便權巧盡撤，直顯圓融無礙，《華嚴經》把佛所證悟到的法界真理至境，完全展露無遺。而《法界觀門》即攫取《華嚴經》之精華所作之實踐法門。本文寫作目的，便是希望結合華嚴止觀法門，能把法界之所以圓融無礙、重重無盡、事事不礙的大緣起法作一番較深入探索，使重重無盡法界緣起法更清晰呈現。

二、研究的方法與進路

本文主要擬用資料以澄觀《華嚴法界玄鏡》為依據，對於文中精簡難懂的句子，則透過其相關著《華嚴經疏》、《華嚴經疏鈔》等輔助資料來推敲。宗密《註法界觀門》亦是行文參考、比較不可獲缺的重要典籍。

本文研究方法，縱軸以《華嚴法界玄鏡》中法界三觀（四法界）之注釋來探討澄觀的思想；橫軸則將其注釋中滲雜或旁涉其他宗派思想的部分，岔出研討（觀察其歷史時代背景、受影響情形）後再匯歸到四法界中。依縱橫兩軸窺探澄觀之華嚴思想，以及杜順、法藏、宗密法界思想之轉變情況。全文共分五章：

第一章 《法界玄鏡》的組織與內容，主要內容是三觀三十門，藉由對原典與注釋書的消文比對，管窺華嚴祖師間思想脈絡演變情形（包括繼承、滲雜、創見與延伸）。

第二章 法界觀與四法界之關係，追溯有關四法界之名相與思想流源，等於

華嚴諸祖法界思想史的探索，並處理法界三觀與四法界之關係。

第三章 法界觀與《華嚴經》之關係，探討澄觀引經文人觀情況，觀法與經教結合作用意涵。

第四章 法界觀與「心」的關聯，一心總開四法界，探討心與法界是否有決定之關係？其「心」思想與禪宗之關聯性如何？在釐清澄觀「心」思想的同時也與宗密之「心」作比較。

第五章 法界觀與天台三觀之交涉，主要就注釋中引用或與天台思想交集部分作分析，並處理同中之異的部分。

第一章 《法界玄鏡》組織與內容

第一節 有關《法界玄鏡》之名

澄觀之《法界玄鏡》與宗密的《注法界觀門》同為杜順《法界觀門》之注疏，《法界觀門》所以能夠單獨發行，廣為流布，可能皆受此二書之影響。既為注釋法界觀門之書，為何別立名稱為法界玄鏡？澄觀之解釋有二：

一、依經教義理而立名：

首先，就《法界玄鏡》序文來管窺立名原由：

「余覃思大經薄修此觀，羅其旨趣已在疏文……惕勤勤願釋深旨，顧以西垂之歲，風燭難期，恐妙觀之淪湮，使枝辭之亂轍，乃順誠請略析幽微，名法界玄鏡」（大正 45.672a）

由此可知澄觀是經過熟讀、思惟、體會華嚴大經之後，認為《華嚴經》是部文博經深、義理奧妙難懂的典籍，但可藉由此觀法的引導來掌握華嚴幽微之玄義。因「幽微」所以稱為「玄」¹，名法界玄鏡。茲因華嚴經是佛陀初成正覺時，為法身大士所開示的佛果境界，闡明宇宙、人生、萬事萬物之真相。華嚴常用主伴圓融、一即一切、一切即一、一入一切、一切入一等範疇，來闡明「圓融無礙」義。也難怪《乾隆大藏經》摘要中認為本書是根據『一鏡攝九鏡』而來，其云：

「又稱華嚴法界觀玄鏡、法界玄鏡、玄鏡為華嚴宗初祖杜順所著華嚴法界觀門之注疏書，本書作於華嚴大疏之後，係根據『一鏡攝九鏡』譬喻而來」（乾隆藏 121.674）

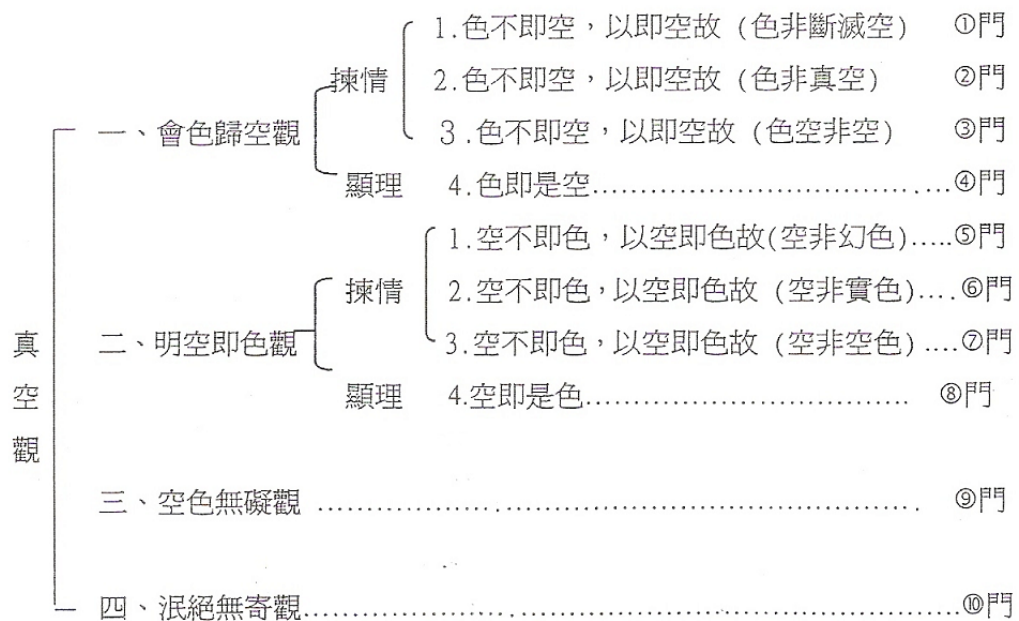
認為「一鏡攝九鏡」之譬喻最能表達華嚴重重無盡、圓融無礙之玄義。

二、從修行實踐觀而立名

而在注解的最後作結語時（第三結勸修學），對《法界玄鏡》之名云：

「謂若圓明在心，依解生行行起解絕，雖絕而現解行雙融，修而無修，非

¹有關「玄」字之義在澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「二約事事無礙，十玄之相，本自具足，即是別教之意也。然眾妙兩字，亦是老子意……同謂之「玄」，玄之又玄，眾妙之門。……今借其言而不取其義，以一真法界為玄妙體，即體之相為眾妙矣」（大正 36.2b）



真空觀即理法界³，一即法體。宗密也認同此說，但所不同是將理法界之實體規定為本心⁴是值得注意的。所謂「真」，主要是以無妄念思慮為真；所謂「空」是無形質無妨礙，指性空，是每一存在萬物的體性。但有一疑惑：佛開四諦、十二因緣乃至般若、中觀等再再詳闡無常、苦、空、無我之緣起性空理，為何華嚴在此還要贅述呢？在《演義鈔》卷七云：

「小乘聞空，謂無物為空，如空澤之空，則畢竟都無，恐成斷滅，若必無者，何有因果生死涅槃，徒事勤苦有何益。故經云：『寧起有見如須彌，不起空見如芥子許。』」（大正 36.53）

講空只為對治執定性有之病，若太強調「空」則反易墮執空之過，非大根器者修般若空觀是很危險的，華嚴可能就當時修空觀之種種弊病提出看法。因此，真空觀劈頭即針對吾人之妄情執著加以嚴厲破斥，亦顯示著在未成佛之前修行者當時時以「空觀」來檢視自己行為、心態，使學人不至於偏離菩薩道。換言之，「真空觀」即是修學佛法的基礎。而在此與中觀最大不同處，既要破執，而且還要顯正法理，在釐清「真空」涵義的同時，更正視「以有空義故，一切法得成」，也就是說在因緣所生法原則下，每一件東西都是有變化，必是性空。由掌握緣起性空理，進而論述到空理與事相萬有之間的關係，那麼，透視真空觀即成為理解「理

³見《華嚴法界玄鏡》卷上云：「真空則理法界。」，大正藏 45.672.c

⁴《注華嚴法界觀門》云：「理法界也，原其實體，但是本心。今以簡非虛妄念慮，故云『真』。簡非形礙色相，故云『空』也。」

事無礙觀」的不可省略的一環，以下總以四句十門方式抽絲剝繭來闡明真正的「空」義。

1·會色歸空觀

就論證結構方面，澄觀使用「標」、「釋」、「結」等三個基本的推理型式⁵。首先從色法中來觀察「空」，有四門，前三門以法揀（別）擇情執，第四正顯法理。而宗密之《註法界觀門》亦承襲於澄觀，所不同的是於「釋」中又另立「何以故？」為「徵」，變成「標」、「徵」、「釋」、「結」等四個論證型式。其實並沒有跳脫於澄觀之解釋模式。⁶澄觀認為所揀有三，整理如下表：

會色歸空觀	一、揀即離	二、揀亂意	三、揀形顯
①句	明不離色，以離色	斷滅空	形色體空非斷空
②句	明空不即色，揀太即	空為有	顯色無體，自性空
③句	雙明不即不離，揀即離	取色外空	空無形顯一體空
④句	顯其正理	說真空	色空不二俱空空

參（大正 45.673）

- ①《法界觀門》曰：「就初門中為四：一色不即空，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，故云以色即空故。良由即是真空故非斷空也。是故言由是空不是空也。」（大正 45.673.a）

世俗人以為「空」即空無所有，沒有因果生死涅槃，更煌論道德、修行等，則墮於否定一切之過失。世間的一切是緣起性空，非空無之斷滅空。而澄觀破斥重點則是針對佛教內部對空稍有概念，但曲解空義者。其云：

「外道二乘皆有斷滅，外道斷滅歸於太虛；二乘斷滅歸於涅槃……若謂入滅同於太虛全同外道。」（大正 45.673b）

如果修行人以二乘只求涅槃為終極目標，此亦是斷滅空，與外道無別，此為斷空之一；另一斷空則認為「空」既非斷滅空，那是離開色法另外有叫「空」的東西，舉例：「如牆處不空，牆外是空。」又墮於色外求空之離色空。綜合來說，澄觀以萬物是幻色但不等於「斷滅空」之虛無。幻化不實之物是無實體性（空性）的存在，以無體性為真時，它就不是斷滅空。在此將「空性」與「斷滅空」作一區別外，更肯定「空性」之存在。

⁵如其云：「四觀皆有三段，謂標釋結。然準下文前三以法揀情，第四正顯法理。」（大正 45.673a）

⁶見宗密《註華嚴法界觀門》大正 45.684c~685a。

- ②《法界觀門》：「二色不即空，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，良以青黃無體之空非即青黃，故云不即空也。」（大正 45.673b）

或認為「空」不在色外，那麼色法即是空，空就是有為法。澄觀此處揀太即，「以聞色空不知性空，便執色相為真空，故須揀之。」（大正 45.673b）色空（實色）是相；而性空是體，二者不能等同。又云：

「謂空若是物則有盡滅，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』等又青黃之相尚非真空，要須無性，豈得以空而為有耶？」（大正 45.673b）

譬如青、黃、赤、白、黑等這些現象是無體性，不論其顯色或形色其相皆不實在，所以色（萬法）非真空。真空是無形、無相、無性（空性）。

- ③《法界觀門》曰：「三色不即空以即空故，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。上三句以法揀情訖。」（大正 45.673.c）

講斷空、色外空皆不成，空即色也不對，或轉執「空」必是綜合上述二點。此觀即雙揀即離，「以空中無色，故色不即空」（大正 45.673）斷滅空一切法不成，所以色不是斷滅空；「以離色無體，故空不離色」（大正 45.673）色法的相既不存在，那來的體空，所以真空不能離開色法來談。倘若不執著於實色與斷滅空必契合於真空。此明色空非空門。

- ④《法界觀門》曰：「四色即是空，何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是故，如色空既爾，一切法亦然思之。」（大正 45.674.a）

此正顯真空義，此空「既非滅色異色、不即不離，故即真空。空非色相，無遍計矣。以色從緣必無性故者，依他無性即真空圓成。……緣生無性即依他無性，無性真理即是圓成，故此真空該徹性相。」（大正 45.674a）所謂真空，是指法界任何東西都是如是如是依緣而流轉、生起及壞滅，是緣起必無性，因為無性所以可以隨緣，隨緣無性，所以色即空性。隨緣歷境皆不執定、執實，即依他起而無性，無遍計執時即圓成實。體悟空性、實相、真如或如如。

會色歸空觀主要闡明「所依體事無不即空，皆須以法揀情，即顯事歸理。」（大正 45.674a）。從色法中遣除種種妄執、惑縛，看到諸法時知道皆因緣所生，

當體即空。「空」是如斯如斯之真理實相，空不是涅槃或寂靜不動。而得到色不礙空，俗諦即真諦的結論⁷。會歸一切法（色）於緣起性空（空）的基礎上。

2.明空即色觀

同樣也有四門，前三門以法揀擇情執，第四正顯法理。所揀有三，整理如下表：

明空即色觀	一、揀即離	二、揀亂意	三、揀形顯
①句	真空不離前色	斷空非是實色	明非斷空不礙形顯
②句	真空非即色相	明相有非真空，即揀相有	明自性空不礙顯色
③句	真空雙非即色離色	明所依非能依，即揀能依	明一體空俱不礙形顯
④句			明俱空，空不礙空色

參（大正 45.674b～675a）

澄觀說：「就揀情中翻前，色空意則大同」句型與會色歸空觀一樣，但前是從色來觀察，此相反由空本身來觀察反省。而色與空的關係義意是相同的。

①如果「空」是斷空的話，一切法即不存在。「明斷空非真色，對前色即空中實色非斷空」實色即是緣起，既是緣起必是性空非斷空。相同地，真空的體必依實色之相而顯知，真空不異色，一即真空並沒有離開色法獨自存在。

②「正揀太即」真空如果是色（有為法），色相是色相，青黃之相豈是真空？真空非定性實有。所以說真空非實色門。

③真空若即色或離色都不對，空是色法所依之體（如水），色是由空所起之相（如波），兩者不即不離。澄觀云：「既是所依之空，必非能依之色，故云不即色；二既是色之所依，非餘所依，故不離色也。」明空非空色門。

④「無我即空，以是法空；即法無我，故空是色」緣起是空，因緣空者無自性，無性者隨緣而不礙，色相宛然，色相宛然隨緣而現。體會宇宙萬象無性是真空無性現萬法，空即是色。此觀明真諦（空）即俗諦（色），顯真即是俗⁸。

⁷《法界玄鏡》卷上云：「初會色歸空，明俗即故真。」（大正 45、675B）由此知會色歸空觀欲闡明俗諦即真諦之二諦圓融義。

⁸《法界玄鏡》卷上云：「空明即色，顯真即俗。」（大正 45.675b）

3.空色無礙觀

《法界觀門》曰：「第三色空無礙觀者，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。」（大正 45.674.c）

可從兩方面來作說明：1.色不礙空：「色不盡而空現者，以色不礙空故，色不盡也。」（大正 45.675a）色法不必盡除即能見空之性，見色而能知空。2.空不礙色者：「空中出相，云即空即色而空不隱者，以空不礙色故，空即色也。」（大正 45.675a）觀空時亦不壞於色，此門雙照二諦，明真諦（空）、俗諦（色）雙現圓融無礙⁹。

4.泯絕無寄觀

《法界觀門》曰：「第四泯絕無寄觀者，不可言即色不即色，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。（大正 45.675）

此觀意指離空、色（一切言說名相）相義，明二諦俱泯¹⁰。前三句九門是為方便說明真空與色之關係，使吾人明瞭真空義，但又怕學人於方便起執著，所以第四句不僅把前三句九門所論述的一並拂除，還必須跳脫所有思慮，起心動念都與空不相應（說什麼都不是），完全以「行境」實踐為前提，這純粹指修行禪修功夫，只能體悟（與之相應）不能以言論表達。其云：

「理本絕言故，心冥真極無心即故，方成即空觀耳。」（大正 45.675C）

把凡夫俗子所有的經驗、概念、語言、文字或 XX 等逼到極點，心無所住時，便與真空法體冥合。以雙遮方式顯中道第一諦，也就是說如如的狀態吾人以任何方式形容時（定性執），已破壞它了。唯無取無著、無心的狀態——中道第一義諦方為華嚴之「真空觀」

《疏鈔.菩薩問明品》云：

以緣起之總有四義：一緣生故有，即妄心分別有，二緣生故空，三無性故有，論云「以有空義故，一切法得成」……四無性故空，即一切空無性是

⁹《玄鏡》云：「三色空無礙明二諦雙現。」（大正 45.675b）

¹⁰《玄鏡》云：「四泯絕無寄明二諦（真諦、俗諦）俱泯。（大正 45.675b）

也，是以無性緣生故空，則非無見、斷見之空，為真空也……說二空所顯即法性本無生也……故二相成非常、非斷，此二相奪故，說非有非空，為中道義。

(二) 真空觀與般若「空」之關係

在真空觀中澄觀再再舉天台三觀作解釋，而有關法界觀與又天台三觀的交涉的部分，待後面另闢章節作分析處理，現就澄觀引用三諦三觀思想淵源作交待，在《演義鈔》卷六云：

「《中論》偈云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義』。即有多人解不同也，或云……悟空即悟假中，餘亦如是，是知隨聞一法起種種解，圓機受教無教不圓，偏機受教圓亦偏矣，即隨一又異解，何須分判不同。(大正 36.39c)

根據上文推知澄觀之三觀思想是直接引用《中論》〈四諦品〉之偈頌。而其中三諦無礙的思想，可能展轉受到天台解釋的影響，如「悟空即悟假中，餘亦如是，是隨聞一法起種種解」此同天台之「當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三，三而不三。」(大正 46.8c) 此中，似乎也指出天台三觀亦是受《中論》偈頌之影響，且認為三觀諸多異解，是根機上的差別，因程度不同體悟各殊。不僅對龍樹空思想有其獨特看法，並將其思想融入華嚴義理之中。另外，真空觀與般若空較直接的關聯是，真空觀的論證方式，其云：

「即事同理故，理本絕言故，心冥真極無心即故，方成即空觀耳。」(大正 45.675b)

事的本身是千差萬別有種種不同形相，就理一致是緣起性空，性空即無性，無可言說，即證真空。此與中觀相同，扣緊凡是因緣所成之法，皆非實有，故性空，都強調「緣生無自性」，二者是互相呼應的。另外，真空觀與般若的關聯更可直接從《法界玄鏡》作觀察，其中引證《心經》或《中觀》之處頗多，如真空觀注解中引《心經》為註腳，其云：

「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。」(大正 45.675b)

以《般若心經》的「色不異空」、「色即是空」有而非有襯托出「真空」的境界。與其說引般若經典作支持，倒不如說般若(空)是真空觀的基礎理論根據。由此亦可管窺澄觀的真空觀主要是建立於般若空慧上；一即真空必契於中道、般若

智。其云：

「有念者，皆是心這之跡故，迴絕無寄二邊既離，中道不存心境兩亡，亡絕無寄般若現矣。」(大正 45.675.c)

在此將三觀巧妙地導向般若(空)，足見澄觀受龍樹「空」思想影響及承襲之深。「空」梵文為 *sūnya* 或 *sūnyatā* (即空性) 亦稱「空性」，因為本性是空。澄觀認為修真空觀，主要是為令般若智慧現前。般若梵文為 (*prajñā*)，指不住於相之妙用，能超出主觀的取捨作用，洞察實相之妙智慧。有般若空慧才能明因果辨是非，隨緣歷境不顛倒、不為無明所惑，在自利方面，能斷除煩惱解脫生死；在利他方面有智慧方能善巧度眾，因此般若空慧是共三乘，也是所有修學佛法之基石。

然而值得一提的是，澄觀以《般若心經》的「色不異空」、「色即是空」有而非有襯托出「真空」的境界。說澄觀深受龍樹「空」思想影響及承襲，倒不如說是繼承或受法藏的影響，因為澄觀在真空觀四句十門的論證模式及引證經典與法藏的《般若波羅密多心經略疏并序》中「舍利子！色不異空空不異色；色即是空空即是色，受想行識亦復如是」的注疏，幾乎同出一轍¹¹。

(四) 真空觀之價值

1· 破定性執

立真空觀之特質及理由：首先是破除斷滅之空見、常見，至極境界即心境兩亡無心、無相。似乎也意味著澄觀試圖重申般若空之真義，恰似《中觀》從遮的角度來遮破一切情執的作用一樣。而《中論》談「空」有何功用？清辨的解說如下：

「其中，空性用(功用)是指止滅一切戲論。空性是一切執著，是緣(了知)空性的智慧。空性之義(對象)是真如。」¹²

談空的目的是為泯相、去執，「空」有對治或息滅一切戲論的功用。知一切法是緣起即空無自性，一切存在的狀態是空(性空)，而非斷空或色空。而且方東美

¹¹ 參見法藏《般若波羅密多心經略疏并序》，例如「……是故知真空有四義：一廢已成他以空即是色故，即色現空隱也。二泯他顯己義，以色是空故，即色盡空顯也。三自他具存義，以隱顯無二是真空故，……四自他俱泯義，以舉體相即全奪兩亡絕二邊故。」(大正 45.553ab) 此與《法界玄鏡》之真空觀四句十門的論述模式無別。

¹² 許洋主譯《中觀派的空》頁 39。

先生認為華嚴哲學將不可思議境界點化，使它回歸到般若經的「法滿境界」。¹³

2.以「空」顯「平等性」

真空觀含有中論「緣起性空」之精華，如「以色從緣必無性故，依他無性即真空圓成」（大正 45.670a）如同中論「因緣所生法，我說即是空」了解沒有任何一物有自性，都是眾緣湊合而始現起的。中論另一句「以有空義故，一切法得成，若空義者，一切法不成。」強調萬事萬物生起由因緣與空而立。因空性（空的狀態）是一切法存在的共通立場，所以萬物都是平等性空。

3.空與有之調和

從真空觀破斥斷、常見（即離）中，不難發現空與有之微妙關係——相成義¹⁴。「空」為宇宙之實相，從真諦言固是空，一切萬象乃「有而非有」，如從俗諦言，則又是「空而不空」，可知色空不二，本是一件事情的面觀察，不可隔絕來說。最後泯絕無寄觀彰顯不落空有、不落常斷之中道義的空，為真空妙有。換言之，唯體證空性才能澈悟一切存在現象，而不墮於顛倒、偏執之窠臼中。

方東美先生認為：真空觀會色歸空與明空即色兩觀解決了哲學史上「色空對立」的困境，揭示了本體（空）和現象（色）之間的聯繫，即調和空、有矛盾¹⁵。不過，若「真空觀」已解決空有對立關係，使本體（理）與現象（事）相成無礙；那麼，為何第二觀還要安排「理事無礙觀」呢？澄觀似乎也注意到此問題，而作了以下之說明：

「本就前色空觀中，亦即事理不得此名者，有四義故：一雖有色事為成空理，色空無礙為真空故；二理但明空，未顯真如之妙有故；三泯絕無寄，亡事理故；四不廣顯無礙之相，無為而為無相而相，諸事與理炳現無礙雙融相故，為上四義故，不得名至此獨受。」（大正 45.676a）

¹³見方東美著《華嚴哲學》上冊云：「但是引昇到宗精神的最高層次時，唯然是不可思議、言道斷、心行處滅，然而卻針對那個不可思議的境地，華嚴經反將它點化；使它回歸到般若經的『法滿境界』裏面去。」黎明文化事業股份有限公司出版，八十二年十月初版五刷，頁三二九。

¹⁴《法界玄鏡》云：「色空相望總有三義：一相成義；二無礙義；三相害義」從顯而言即相成無礙，若從遮而言，空有相害互泯碧究空。

¹⁵參見方東美《華嚴哲學》上冊「把萬有都提昇與囊括到那個的裏面是具有『妙有』，或可以容納『妙有』，它可以點化一切的『有』。這樣一來，『空』與『有』，僅僅變成相對性的名詞而已。其實『空』與『有』是 complementry（相互補充的）而不是 contradictory（矛盾對立的）」頁三六九以及下冊頁三五七。不過，也有反對此說者，如方立天在《中國佛教研究》（新文豐出版，八十二年台一版，頁五五八中），則認為這樣並不解決空有之矛盾窘境。

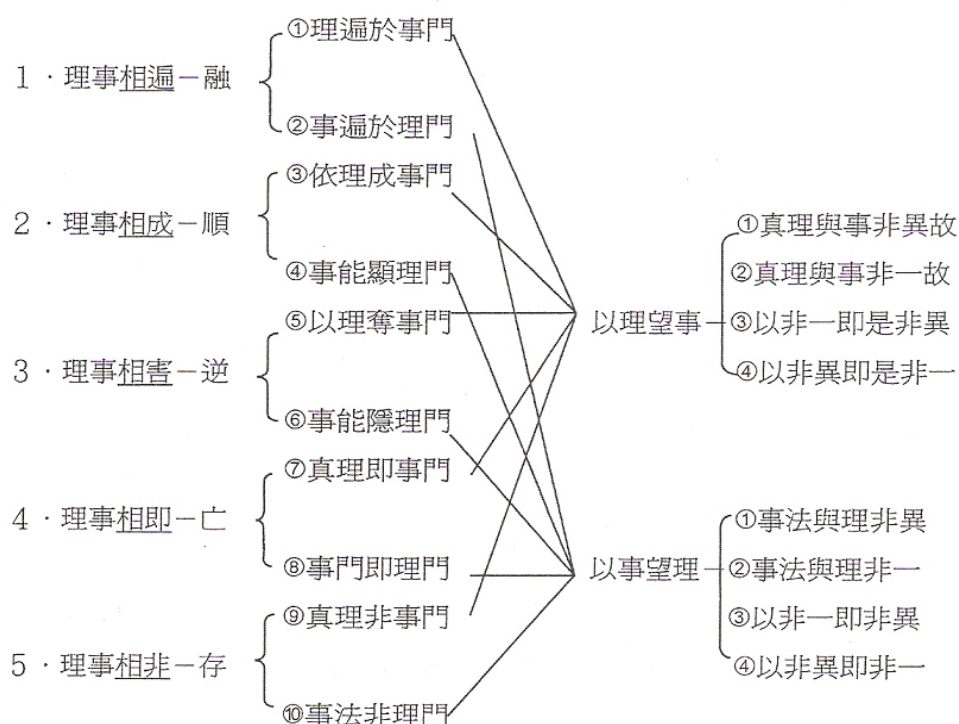
澄觀認為真空觀中談空(理)色(事)無礙僅側重於闡明「真空」義，即「理」方面。至於真如之妙用，只是點到為止，並未作詳細敘述與論證。真空之至極境界為無相。但可以說，立真空觀的同時已預先為理事無礙觀作鋪設。或者澄觀已經看到理事之所以能無礙的原理是建立在「空理」上。換言之，由真空觀向外幅射，見世間一切存在無非是理體與現象的關係，誠如方東美先生所言：「彰顯最高的真空觀念，並由此而烘托出一個『理』，……如此他才能從真空觀裏面再開展成為理事無礙法界，然後再談到事事無礙法界的周遍含容觀。」¹⁶

真空觀究極為中道義，此即不落有無、常斷、一異的情形，其實就是把所悟不可思議的「空理」境界回歸到現實人生來。一言以蔽之，體悟「真空」是為了深入妙有的情況。因此，接著要來探討「真空妙有」。

二、澄觀對理事無礙觀之詮釋

(一) 理事無礙之組織架構

此觀共可分為五對十門列表如下：



理與事無礙的關係總以相遍、相成、相害、相即、相非五對來論述，亦即針對十門同一緣起鎔融、順、逆、存、亡作分解式的說明，十門在方法上可分大兩軸：一、三、五、九是以理望事；二、四、六、八、十是以事望理。為何先安排

¹⁶參見方東美《華嚴宗哲學》下冊，頁二六三。

理後談事呢？澄觀回應道：「五對皆先明理，尊於理故」¹⁷。又為何要尊於理呢？「以理鎔事，事與理和二而不二」¹⁸。因為凡存在者必為緣起所生法，共通特色為空性（里），即理體實相是平等的。從理談理事之關係似乎較順；其次，再返過來從事論事理之關係則易被接受，如此事與理皆炳然雙融。銷鎔彼此之對礙性，理、事便能水乳交融，呈現二而不二、不二而二之關係，這才稱之為無礙。以下是澄觀就十門內容之注解：

1・理遍於事門

從理事「相」性空來理解，他說：

「釋事理相性空，真理一相無相，故不可分則無分限，事約緣起故分位萬差。」（大正 45.676b）

一切是因緣所起，因緣所生法即無體性；既無體性便無分限差別，（理性空寂，豎窮三世橫遍十方，一相無相，無有分別），而緣起事相是分位差別的。而其相通處即體性皆空一性空。由「性空」來銜接兩個懸殊的東西，如何相遍？澄觀認為：

「一一事中理皆全遍，非是分遍，何以故？以彼真理不可分故，是故一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。……遍相，理非事外，故要遍事。」（大正 45.676b）

由於「理」是普存在的法則，因此，它必存在於眾多的「事」中（以緣起性空的法則，融入無實髓性存在的色法「事」）。一即，緣起事相雖千差萬別，然而無一不被理所攝，舉《華嚴經》為證：

「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。」（大正 45.672b）

法性（空性）遍在一切處，凡是存在的一塵一物都含理。既然含理那麼，理全遍於事可知。又因「理遍於事」，所以「無相（理）全在相（事法）中」。如果不遍？澄觀說：「若不全遍理可分故，非如浮雲遍滿虛空隨方可分故」（大正 45.767b）。如果這「理」不能全遍的話，則此「理」是可分割、有形相、有自性有問題之理，不是性空實相「理」。

¹⁷參見大正 45.767。

¹⁸參見大正 45.767。

2・事遍於理門

從能、所相來了解：能遍之事是有分限（有差別性），而所遍之理是無分限（無差別性），而兩者的關係是全同全遍的，為什麼是全同而不是分同？《法界觀門》曰：

「事無體還如理故，是故一塵不壞而遍法界也。」（大正 45.676c）

澄觀的解釋：

「有分之事全如理故，若不遍同，事有別體」（大正 45.676c）

事之所以能夠遍的理由在於「事全如理」，事（現象界）是無體（緣生無常），由於無體性所以分而不分，就像理一樣。前已述理（法性）遍在一切處，因事遍理所以「一塵不壞而遍法界」，「一塵便無涯分」¹⁹。事本身的差別性被「理」無差別性所消鎔。不住著任何一法，任舉一法皆空性的狀態，即與理相遍。

以上兩門（相遍）是總說，為後面四對（八門）之本。這事與理相殊而互遍的道理恐人難懂。除引經證外，更舉譬喻：海喻「理」，以波喻「事」，此譬喻不僅說明理事相遍義，更申三重無礙義：

①大小無礙：「如全大海在一波中，而海非小。如一小波匝於大海，而波非大。」²⁰這是大小相遍；海中的波浪，一波可化為水而全遍於大海。波相雖小全是一水所成，所以水（海）不礙波。「水隨緣而成波，波性空而為水，性空任緣而不大，緣起性空而非小」²¹。以理望事，大海可全遍於一波（存在其他諸波）²²。因同處一海的緣故，一波與其他諸波又能相齊遍而無礙。就像一理何得全在於一事？以理無二故。一波為什麼可以匝於大海？因為「以同海故」。「一波匝海時，諸波亦各全匝」。建構在「性空」（無有定性）所以小不礙大，大不礙小。

②一異無礙：這是一異互遍，「同時全遍於波而海非異，俱時各匝於大海而波非一」一水起萬波，一一波同一水性。波和水都俱溼性、水無分限所以非異（水與波各無自性一空）。諸波雖是一水所成，而不失波之假相，所以非一。理不壞事事不壞理，即《法界觀門》曰：「理事相望各非一異，故得全收而不壞本位。」²³

¹⁹見大正 45.676c。

²⁰見大正 45.676c。

²¹見智諭法師撰，《修大方廣佛華嚴法界觀門直解》西蓮淨苑出版民國七十七年再版，p55

²²「又大海全遍一波時，不妨舉體全遍於諸波」見大正 45.676c

²³大正 45.677b。

理與事既同俱空性，但亦不失各別（理、事）特色。

③喻諸法各各全遍：大海可遍諸波，一一波皆無自性，同水互遍，所以諸波也能各各全遍。約法，即以一理對一事多事，相望齊遍無礙。

但理與事是兩種不同的東西，如矛與盾，怎麼非一、非異、非大、非小？先理望事有四句，其次再以事望理四句來回答外人之間難。整理如下表：

以理望事	⌈	①真理與事非異故，真理全體在一事中→遍塵
		②真理與事非一故，理性無邊際——→非小
		③以非一即是非異，無邊理性全在一塵→大理遍在一塵
		④以非異即是非一，一塵理性無有分限→雖遍非小，其無分限則非小
以事望理	⌈	①事法與理非異，一塵匝於理性→→→→一塵遍理
		②真法與理非一，不壞於一塵→→→→明其非大
		③以非一即非異，一塵匝於無邊真理→明一小塵遍於大理
		④以非異即非一，匝無邊理而塵不大→→雖遍於理而塵不大

由上表可了解事理相望互遍無礙的道理。因為一即一切，一切即一，理無性為一，事緣起為一切。無性故能隨緣，隨緣故是無性，而能融鎔無礙。

3·依理成事門

事無別體要因真理而得成立。此有二：

①由無性故，舉《中論》云：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」譬如水不守自性故，而能成波。緣起法的特色是「無性」、空性，一即理。由於無自性，緣聚則生，緣散則滅，所以諸法依緣而生滅。

②真如隨緣，《法界觀門》曰：「依如來藏而有諸法。」如來藏若指佛性，佛性遍於一切眾生，因人人有佛性，而人人皆有成佛的可能。如如佛性攝盡一切眾生（成一切淨法），稱為如來藏眾生。然而有時雖佛性被煩惱所障隱，但亦有真如之佛性，只不過稱為眾生藏如來。這道理就如：「若無水則無有波，若無真如依何法成。」又舉《勝鬘經》云：「依如來藏故有生死，依如來藏故有真如（涅槃）。」再舉《華嚴經》〈問明品〉「文殊云：心性是一，云何有種種差別？覺首答云：法性本無生，示現而有生。」²⁴此答即真如隨緣。離開了緣起性空的「理」，現象界「事」便無法成立。其關係「如波攪水」密切而不可分。

²⁴大正 45.678c

4・事能顯理門

《法界觀門》曰：「由事攬理故，則事虛而理實；以事虛故，全事中之理挺然露，由於事的相是虛幻不實，而真理之空性是實，但空理無相不可見，必須藉由事相而見。吾人見事即是見理，就如「離水無波，波起現水，既攬理成故能現理。」²⁵由於波相虛，令水體露現。所以，事能顯理。誠如〈夜摩天宮品〉偈云：「分別此諸蘊，其性本空寂。」由蘊之事方顯理空性，空性即無生真理。又如〈須彌〉偈云：「了知一切法自性無所有，如是解法性，則見盧舍那、一切事法也。」了悟「無所有」就是見真理。

5・以理奪事門

此門與第六門同樣都屬於理事相害對，相害就是從遮隱、互奪角度來說。事既然是攬理而成，如果把「理」抽離了，那麼，事就崩潰了（別無片事可得）。反後來講「事法相皆盡，唯一真理平等顯現。」事相都滅絕不存在，也不會障礙真理的露現。世間的真理是平等顯現的。正如〈出現品〉云：「設一切眾生於一念中悉成正覺，與不成正覺亦無有異，何以故？菩提無相無非相故，物物無相斯理現，生（眾生）佛兩亡。」²⁶

6・事能隱理門

此門是就事而論相害，則事能隱理。真理可隨緣而成諸事法，但事有形相，而理無形相，事能隱覆真理而不現。譬如「如水成波，動顯靜隱。」理是水，動時成波，當見濤濤波浪時，會說洶湧澎湃的浪花真美，很少會說海水高低起伏吧，靜之水性即被隱藏。原文引經證云：「法身流轉五道，名曰眾生。故眾生現時，法身不現也。」當眾生在『事』上輪迴於五道時，其法身之『理』，即隱而不現。

澄觀又引〈問明品〉財首菩薩云：「世間所言論，一切是分別；未曾有一法，得入於法性。」（大正 45.679a）

7・真理即事門

前講法則與事法（現象）的關係，可以是一種「隱奪」之關係，即事隱於理而理不亡；理奪於事，而事猶存。」或相依、相遍同時又可以是一種相即、相顯的關係。認為「相即」乃指廢己同他之意。就理望於事而言，緣起性空的存在法則（理），是等同於無實體性現象界（事）「理虛而無體，全將事法，本來虛寂為

²⁵大正 45.678c

²⁶大正 45.678c

真理耳。」真理無形，必依於諸事才能顯現。

8・事法即理門

事望於理，澄觀舉三個經典為證，首先舉《中論》云：「若從緣生是則無自性。」眾緣和合的種種事法必無自性，無自性舉體即真如（理），所以事即理。又引《淨名經》〈彌勒章〉云：「一切眾生即真如相不復更滅，森羅及萬象一法之所印，觸事而真。」事法無體，觸事即真。此「眾生寂滅即法身」與第六門法身隨緣名眾生正顯真俗不相違背，其體一而名異。再舉〈夜摩偈〉說：「如金（法性）與金色（法相）展轉無差別，法非法亦然。」（大正 45.679b）體性無有異，理即事故，雖空不斷；事即理故，雖有不常。如波動相，舉體即水。

9・真理非事門

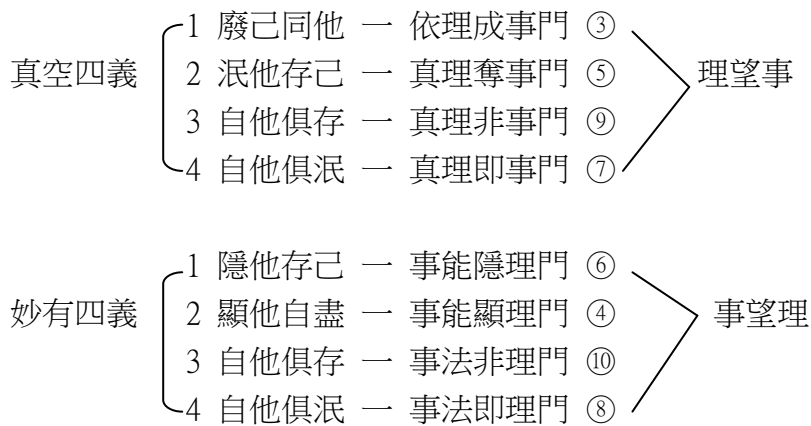
與第十門同為雙非對，原文：「謂即事之理，而非是事，以真妄異故，實非虛故。所依非能依故。」（大正 45.679b）真理隨緣時，「非有之法身，恒不異事而顯現。」說已成事法的真理，並不能直接視作現象界（事）的本身。強調理不同於事，理是真、是實、是所依；而事則為妄、虛、能依（第十門）。彰顯理、事之間彼此的差異性。譬如，即波之水（真理）非波（事），以動（事）濕（真理）異故。

10・事法非理門

此乃事望於理，現象界（事）並不等於存在的法則（理）。如前第九門所說事法是妄、虛、能依，與真理特性不同。

以上十門主要論述理與事之關係，然十門實同一緣起，五對無前後次序，是同頓起的。就理望於事，則有成、壞、即、離；就事望於理，則有顯、隱、順、逆、一、異等。五對中前四對明事理不離（相遍、相成、相害、相即）後一明事理不即（相非），「不即不離為緣起相」，總以不即不離緣起觀，來說明理事無礙（中道觀）義。

透過這十門的論述可了解，理事不即不離是整個緣起法界的真實相。若真空是屬於理法界，幻化的事法界即是妙有的萬象。那麼，以十門論理事無礙主要的目的即為闡明真空與妙有。澄觀將十門配真空妙有作分析，整理簡表如下：



若將第三門至第十門大分為理望於事及事望於理，則可一目了然真空不礙妙有之存在，妙有不壞真空性，兩者互依並存，理事鎔融自在。

(二) 有關理事無礙與如來藏

理事無礙觀援用如來藏思想作解釋，如來藏與理事無礙間是否真有直接關聯？即牽涉到華嚴祖師如何看待如來藏的問題。在理事無礙觀中的第三依理成事門，《法界觀門》曰：

「以諸法緣起皆無自性故，由無性『理』，『事』方成。……依如來藏得有諸法，當知亦爾。思之」（大正 45.678b）

作者將緣起無自性之「理」，與如來藏相比擬；即有如來藏等同於「理」的意思。

而澄觀領會其意加以發揮：談理事無礙義中的依理成事門除有無性外，又指真如隨緣²⁷，舉《勝鬘經》云：「依如來藏故有生死，依如來藏故有真如」把「理」視為如來藏，作用似乎相通。那麼，此如來藏則是一體的兩面（隨緣「依如來藏故有生死」、不隨緣「依如來藏故有真如」）。可推知緣起性空「理」＝如來藏＝真如。最後舉《華嚴經》〈問明品〉云：「心性是一，云何見有種種差別？覺首答云：法性本無生，示現而有生。」《華嚴經疏》卷十四說：「云何見有種種」是指「隨緣義，唯心變現，全攬真性。生非實生，故云示現。²⁸」即認為一切法離於真心無自體，如來藏即生死之真如²⁹。法性亦是真如之異名³⁰，真如隨緣而不

²⁷與《華嚴經疏》卷二，別教一乘四門中，第三彰其無礙門之內容是同出一轍。

²⁸參大正 35.605a。

²⁹大正 45.679b。

³⁰大正 45.601c。

失自性。

如此串聯起來，理、真如、如來藏、心性、法性名稱雖別，實屬同一狀態。依理一切事法成，依如來藏一切法生成，則如來藏應同緣起性空的狀態，乃闡明理（性空）事（緣起）互相依存密不可分的無礙關係。在澄觀著作中，「如來藏」除解說「依理成事門」外，另有哪些意涵？《華嚴經疏》卷三云：

「由不壞相生、佛互在故，一眾生全佛中故，則果門攝法無遺。生尚在佛心中，況所說教不唯佛現故。〈出現品〉云：如來成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃。又《佛性論》卷二〈如來藏品〉云：一切眾生悉在如來智內，故名為藏，以如如智稱如如境故，一切眾生決定無有出如如境者，並為如來之所攝持故，名為藏，眾生為如來藏。」（大正 35.520a）

在此明果攝因即一切眾生悉攝於如來之智內，如來藏指「所攝藏」之義；表即事攝於理。另外，《華嚴經疏》卷四十云：

「六攝相歸性故說一心，謂此八識皆無自體，唯如來藏平等顯現，餘相皆盡。經云：一切眾生即涅槃相等」（大正 35.806c）

在此以如來藏平等不二之性（理）攝盡一切相（事），如來藏即指法性，清淨或涅槃意。事相（眾生）無自體，無自體即空性，空性即所謂的如來藏、法性、佛或涅槃。一切相歸於性，在此如來藏偏指自性清淨。如來藏俱染？

「七性相俱融故說一心，謂如來藏舉體隨緣成諸事，而其自性本不生滅，即此理事渾融無礙。是故一心二諦皆無障礙。《起信》云：依一心，法有二種門，乃至不相離故。又《密嚴》云：佛說如來藏以為阿賴耶，及如金與環喻等。又勝鬘云：自性清淨心不染而染，難可了知；染而不染，亦難可了知。皆明性淨，隨染舉體成俗，即生滅門。染性常淨，本來真淨，即真如門。斯則即淨之染，不礙真而恒俗；即染之淨，不破俗而恒真。……雙存二諦。」（大正 35.806c）

由上可知如來藏具染淨，如來藏之體性淨，指清淨面為真如門；若從隨緣面而言，一心被無明所薰成阿賴耶識，依阿賴耶變現為萬有（成諸事）。換言之，如來藏隨染淨之緣而生起諸法，染緣而變現六道；淨緣而變現四聖。那麼，如來藏之實體有真如門（如來藏一味平等、性無差別）與生滅門（如來藏隨染淨之緣而生起諸法），染汙、清淨、隨不隨緣等皆緣如來藏而起。此中如來藏阿賴耶、染淨、性相、真諦俗諦等範疇旨為明理事渾融無礙。除此，另有就本末來說明：

「一際名不異，此是以本隨末，就末明不異。經云：法身流轉五道，名為眾生；如來藏受苦樂與因俱，若生若滅等。」（大正 35.854b）

本指法身；末指五道眾生，本與末恰似如來藏受苦樂與因俱，所呈現的不同樣態本末不異。即卷五十所云：

「或說唯如來藏具恒沙性功德故，眾生即在纏法身，法身眾生義一，名異。」（大正 35.882c）

清淨的法身（佛）是如來藏，被煩惱所染汙是法身在纏（眾生）亦是如來藏，實際上法身與眾生是同一義，只是名稱不同罷了。但就特質而言，則有差別其云：

「二本末相違相背，故名非一。楞伽經云：如來藏不在阿賴耶中，是故七識有生滅，如來藏不生滅。」（大正 35.854b）

染不同於淨，即本不等於末，以明非一。合前非異所說，實則意指理事非一非異。如來藏非但具有恒常真如性，亦俱隨緣起萬象之用。華嚴圓教自宗最高境界為自他因果無二體，《疏鈔》卷四十九舉《如來經》九種喻加以說明：

「然如來藏等經說有九種喻，喻如來藏：如青蓮華在泥水中，未出泥水人無貴者；又如貧女而懷聖胎；如大價寶，垢衣所纏；如摩尼珠落深廁，如真金像弊衣所覆；如菴羅樹華實未成；亦如稻米在糠粃中；如金在礦；如像在模；皆是塵中有佛身義。」（大正 35.880B）

藉由迷悟、染淨之如來藏緣起，說明對立與相對之間二而無二關係。換言之，澄觀以如來藏為橋樑（手段），溝通染淨、迷悟、空有或理事之對立性。也就是以如來藏緣起（起作信論的一心開二門）作為解釋理事無礙的依據。如來藏緣起或稱為真如緣起；真如（真者，真實不虛之意，如者，不變其之意。）是佛果境界，佛所證緣起之理法乃遠不變之真理。即法爾如是、如如的狀態，一切存在的真相，這種如實的狀態既隨因緣而起滅變化，卻又依循著如是如是緣起法則而運作著（恒常普遍性）。而如是如是緣起運作法則即法之性。即所謂的法住、法性之意味。非那種固定性永恆不變的本有、梵我（主宰者、一元論）或形而上之本體論及神祕的實在論。

有關「如來藏」問題，學界多判為真常系，如印順法師認為「如來」兩字也印度固有的文化，如其云：

「作為世尊德號的『如來』，並非佛教特有術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。……在一般人，如來是眾生別名，所以說：我有種種名，或名眾生、人、天、如來等。換言之，如來就是『我』的別名，……」³¹

「如來」即代表「我」(ātman) 生命自體³²。至於「藏」解釋如下：

「garbha是胎藏，印度宗教學而應胎藏說的，非常古老。在《梨俱吠陀》的創造讚歌中，就有創造神「生生」(Prajā-pati) 的金胎(Hiranyagarbha) 說。從金胎而現起一切，為印度古創造說的一種。……實則『如來之藏』，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位一胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心—真常唯心論，是不可離的。」³³

印順法師主要是以胎藏來解釋如來藏之「藏」，並且指出如來藏與後期大乘真常唯心系之關係，也就是說，後期大乘真常唯心論是根據神我(梵我) 思想如來藏而來的。印順導師更進一步以法身、佛、我、種性來論述如來藏思想，如其云：

「從『假相(勝解) 觀』來，更近於大眾部『色身無邊際』佛身。在如來藏說中，法身為如來藏同義詞，色相莊嚴，……」³⁴

以上是法身與如來藏之說，法界與如來藏關係，其云：

「《文殊般若經》的傳出遲些，如來藏習見的名詞，如如來界(tathāgata) 佛界(buddha-d.)，我界(ātma-d.) 都出現了。」³⁵

又云：

「(般若經) 所說真如、法界等，都是同一內容，(真) 如也是一切法本性，無差別、變異，與法界有什麼不同？」³⁶

梵我與如來藏關係，印順法師云：

³¹參印順法師，《如來藏之研究》正聞出版社，八十一年修訂一版 p12

³²參《如來藏之研究》p13~14

³³參《如來藏之研究》p16

³⁴參《如來藏之研究》p26~27

³⁵參《如來藏之研究》p34

³⁶參《如來藏之研究》p35

「梵的神格化，就是梵天，梵天自稱是常住不變，創造世界以及人類。」

又說：

「與梵同體，據一般的意見我（與梵）是常住不變的、喜樂的、知的。」³⁷
「然從「自體變」作來說，「我」變化一切凡聖，似乎有差別而我體不二。我與真如、法界，看作同一內容，就是如來藏說了。」³⁸

就種性與如來藏之關聯印順法師說法如下：

「種性，住胎，誕生等，都是引發如來藏說的助緣。種性，是從發心修行進趣而說的；如來藏說是約本有說的，所以沒有發心以前，如來藏已具足在胎藏中了。」³⁹

指出法身、界、我、佛種性等真常唯心論是違背佛之緣起無我義。但據陳英善之研究，從龍樹的《中觀》作檢視，發現：

「法性、自性空、無自性界說中，可得知無自性的本性，而此無自性行（空性）的性質是無所改易、不變化的，亦即是恆普遍的（真理）」⁴⁰

龍樹的空（無自性）即具有永恆普遍之性質。這永恆普遍的法則可從最原始的《阿含經》、南傳《相應部》甚至在宗喀巴的《菩提道次第廣論》中得到輔證⁴¹。因為凡是緣起之法必不離這種緣起軌則（此有故彼有），而知緣起法則（緣性）具備了「法界常住」、「法住性」、「法不變」等性質。無自性與自性的恆常普遍性相重疊。而「無自性行（空性）的性質是無所改易、不變化的，亦即是恆常普遍的（真理）」這種常、樂、我、淨之真常性，絕非金胎生一切萬有的梵我。

對於此說，印順導師在後面（第八章）也有處理，其舉《楞伽經》對如來藏的本義作進一步的說明，《楞伽阿跋修多羅經》卷二說：

³⁷參《如來藏之研究》P41~42。

³⁸參《如來藏之研究》p58。

³⁹參見《如來藏之研究》p65。

⁴⁰參見陳英善著，《天台緣起中道實相論》p469。

⁴¹參見陳英善著，《天台緣起中道實相論》P466~469。

「大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃……如是等句如來藏已，如來應正覺，為斷愚夫供等無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提。是故如來應供等正覺，作如是說如來之藏。……為離外道見故，當依無我如來之藏」！（大正 16.489ab）

印順導師根據上文說「如來藏是如（tathatā）、實際（bhūta-koti）、法性（dharma-dhātu）等異名，是『離妄想無所有境界』」既然是真如、法性為什麼要稱為如來藏呢？是為了『斷愚夫無我句』，『開引計我諸外道』的方便。」因為外道執著必須有個「我」來交代生死解脫，對生死說，我是作者；解脫，我就是離生死而常樂。「佛說的無我與涅槃，是外道與一般愚夫的怖畏處。不得已，只好將真如說為如來藏，說得近於外道的神我。」其實，如來藏是誘化外道的方便，所以是「無我如來藏」。⁴²

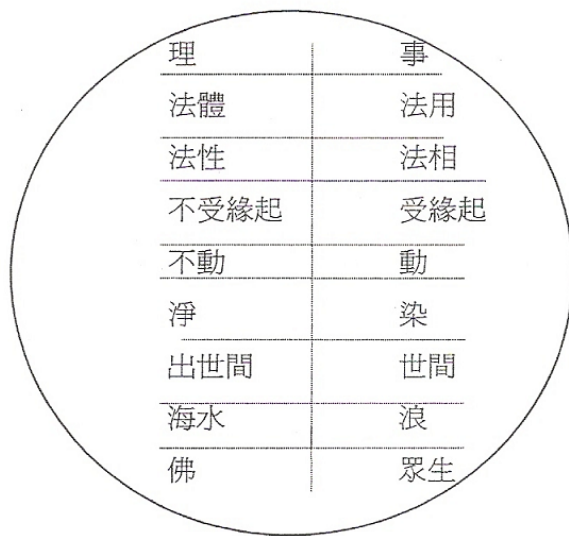
不過要注意的是同樣把真如、法性說為「如來藏」，但意義上似乎有些出入。因為若只是為了「誘化外道的方便，把如來藏說得近於外道的神我。」那麼，講如來藏純粹只是誘化眾生的方便（暫時安立的），性質近於神我，雖強調是「無我如來藏」，但也表示它並非「緣起無自性」的法則（真理）。當然離澄觀在此引用如來藏說明理事無礙的意旨更遠了。

因此，不應將華嚴判為真常系或等同於梵我（況華嚴核心思想亦不在此理事無礙，而是事事無礙法界。），華嚴祖師（杜順、澄觀）不管以如來藏、法性、真如等語來表示，都不違一「緣起性空」，基本上與佛說無我並不衝突如《華嚴疏鈔》卷一云：「動即是事，靜即是理，動靜一源，即理事無礙法界也。」⁴³如是如是之法（如實狀態）本不生滅、增減，如海水與浪，依風之緣起浪，當風平浪靜時，水乃是水濕性不變。舉如來藏來說明佛與眾生的關係，正如理與事兩者並不是不相干的兩截化，而是具性相之重疊、相互交絡、依存的特質，是融鎔無礙的。以圖表顯示如下：

⁴²參考自印順導師《如來藏之研究》第八章 p237~239。

⁴³參見澄觀著，《華嚴經疏鈔》卷一，華嚴蓮社出版，p8。

緣起法



如來藏

圓圈內全部的內容、狀態，皆為假名安立對待或對立的名稱，實同一源。分之，則成二面化（理為法性體，事為法性之用）。

（三）理事無礙觀之價值與特色

1．溝通理法界與事法界

「理依事顯，事攬理成。」理與事有相依互成彼此密不可分的關連性，當然也有隱藏對方凸顯自己特色的一面，但必須注意兩者是缺一不可的。華嚴宗藉由理事無礙觀，（動靜同源）知一切存在東西皆具一體兩面性，依此道理延伸——人皆具有邪惡與聖潔的雙重性；以佛教而言即佛（真如）與眾生（真如被煩惱塵所障），佛與眾生或邪惡與聖潔並不是不同的二個人或二極化，而是重疊相遍互存的。真空觀調和色、空關係，理事無礙觀則調和空理與事法的實際關係。不偏於事法界，也不偏於理法界，而採折衷態度（近於儒學「中庸」之道）的如實正觀—中道觀。此觀間接解決了佛與眾生懸殊而凡夫修行可成佛的問題，並不是離開凡夫而有所謂的佛可成，佛必在眾生中修。影射思想，既然人人皆有佛性，法身遍在一切眾生（法性平等），互遍而成無量無盡。

2．彰顯真空妙有

就世間存在的一切，一般分為本體與現象，即華嚴所謂理法界與事法界，而兩者是同時並存互在的。當吾人所見到的萬物時，是理隱事顯，而緣起的物質萬象是事法界，事法既是緣起必無自性，自性空即是萬物之理體。凡夫見有，執有

為真；二乘見空，執空為究竟；唯菩薩見空知有，見有而體性空。《法界玄鏡》說：「又觀事兼悲，觀理是智，此二無礙。即悲智相導成無住行，亦即假空中觀耳。」(大正 45.676b) 表現出菩薩雖已超越世間，證得性空理，但由於悲憫眾生苦，而不捨眾生發願救度，令一切眾生離苦得樂，有眾生才有佛可成。不鄙視妙有(萬象)也不住真空，如實知真空之不可思議境界，亦肯定妙有存在之價值。

3 · 同教之極致

在理事無礙觀中，本文將宗密的注解與澄觀作比較，宗密所注不論解釋、譬喻或所引經證皆大同於澄觀，不過文章更簡捷；此觀中所不同者，即導言部分，說完理事無礙觀成中道觀之後，宗密又加上宗判，而澄觀在此作品中尚無隻字提及。宗密判理事無礙為同教之極致⁴⁴，其云：

「令觀無礙成中道第一義觀，自然悲智相導，成無住行。已當大乘同教之極致，故下第三觀是別教一乘，迥異諸教。」(大正 45.678b)

理事無礙觀達同教一乘中的最巔峰，而第三觀應指周遍含容觀(事事無礙)，為華嚴之別教一乘。宗密之宗判依據為何？非本文之重點暫且不談。然而法界觀與宗判是否有直接的關連是值得注意的。

澄觀大師本身並沒有判教論。不過，若從《華嚴經疏》中批判慧苑曲解華嚴，極力恢復法藏正說為主旨來看，他大體上是沿襲了法藏的五教說，但對於五教的排列順序卻不同於法藏。法藏的排列方式是：1.小教 2.始教 3.終教 4.頓教 5.圓教。然而澄觀卻將終教置於頓教之後，關於此點可藉由澄觀對法藏所立十宗之解釋窺知。以下，即試著將法藏和澄觀的十宗作比對：

⁴⁴據陳英善之解所謂大乘圓教之極致有二義：一是指終教，一是指圓教。詳請參考中華佛學報，第八期，中佛學研究所出版，84年7月，p393。

法藏的十宗 (大正 35.116b)		澄觀的十宗 (大正 35.521)		
1. 法我俱有宗	} 小乘但也通於大乘初教	1. 法我俱有宗 (犢子部)	} 小乘	
2. 法有我無宗		2. 法有我無宗 (薩婆多部)		
3. 法無去來宗		3. 法無去來宗 (大眾部等)		
4. 現通假實宗		4. 現通假實宗 (說假部)		
5. 俗妄真實宗		5. 俗妄真實宗 (出世部)		} 通大小乘
6. 諸法但名宗		6. 諸法但名宗 (一說部)		
7. 一切皆空宗 (大乘初教)		7. 三性空有宗 (始教) — 法相宗		
8. 真德不空宗 (終教)		8. 真空絕相宗 (頓教) — 無相宗		
9. 相想俱絕宗 (頓教)		9. 空有無礙宗 (終教)		
10. 圓明俱德宗 (圓教)		10. 圓融俱德宗 (圓教) — 法性宗		

值得注意的是十宗與五教⁴⁵的配屬，雖然十宗都是由淺至深並陳羅列，但有關五教的解釋卻不一，是將頓、終二教逆轉，若與《法界玄鏡》四法界綜合來看，不難發現是依據 1. 事法界 2. 理法界 3. 理事無礙法界 4. 事事無礙法界而作的調整。理法界（真空觀）最高境界無相，相當於頓教，指無相宗（禪宗）之不落言論（唯實踐修行）。又華嚴致極事事無礙法界（周遍含容觀）為圓教⁴⁶，那麼，理事無礙法界（理事無礙觀）應為終教。澄觀是以四法界完成五教判之修訂。

再回到同教之極致問題，澄觀如何看待同教？他在《華嚴經隨疏演義鈔》卷十認為：

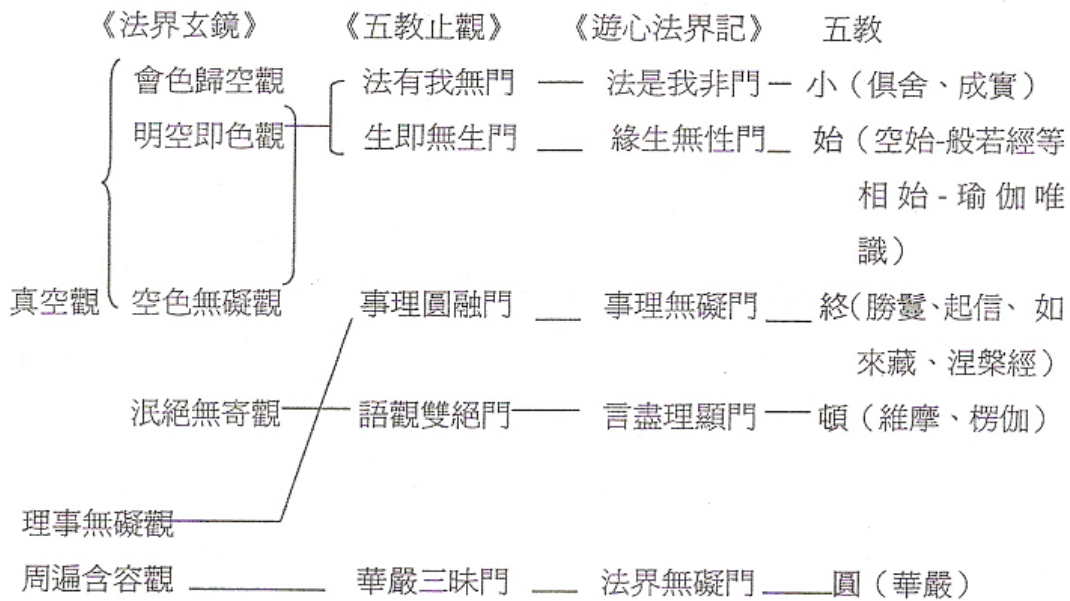
「同教者，謂終頓二教。雖說一性一相無二無三，不辯圓融具德，……即此同中必有別義，如理事無礙必有事事無礙耳。猶彼江水入海亦鹹。」(大正 36.71a)

同教指終、頓二教，澄觀乃置頓教於前，若言同教致極應指終教。以下試著將澄觀四法界觀（法界三觀）與所調整十宗論和法藏《遊心法界記》(大正 45.642c)

⁴⁵有關五教法藏是依教理來分判的，如《探玄記》中說：小教，指講四諦、十二緣起等，代表作品如《俱舍論》。始教，又分為空始教—諸法皆空，以龍樹般若經為代表。相始教，指萬法唯識如世親、無著的《瑜伽》、《唯識》、《解深密經》等。終教，如《勝鬘經》、《如來藏經》、《大乘起信論》等。頓教，指《維摩經》。圓教，當屬《華嚴經》的重重無盡，一多融即圓融無礙義。(參大正 35.116) 澄觀與法藏最大不同點在頓教，他說諸如禪宗、《楞伽經》為頓教。詳請參閱卍續 7.241b

⁴⁶參考《華嚴經疏》卷二，五教之解釋。大正 35.512bc

及杜順《五教止觀》(大正 45.509a)的「五教」判,綜合貫通起來作比較觀察:



日本學者結城令聞把真空觀中的「空色無礙觀」與理事無礙觀同配屬於「終」教⁴⁷,吾人認為澄觀在注解法界觀中已經作釐清說明二者「無礙」的特質⁴⁸,真空觀雖明色、空無礙,主旨在明真空義。理事無礙觀才把真空妙有,理事無礙互融互動的關係闡揚出來。又若依法界觀順序來調整十宗五教判的話,更沒有理由把「空色無礙觀」與理事無礙觀同配「終」教,因為中間還夾著頓教,就次序上而言稍顯混亂。所以唯理事無礙為終教,泯絕無寄為頓教,周遍含容觀唯圓教,配屬於華嚴。這樣恰與澄觀《華嚴經疏》卷三中,五教十宗的調整相呼應。

順著這個模式來講,若依澄觀在真空觀、理事無礙觀引天台三觀作解釋,而周遍含容觀則無引用來看。那麼,不難想像天台《法華》僅判在終教而已,似乎把天台貶得太低。不過,若以較嚴謹態度來看「同教之極致」一詞,應往上探索至華嚴開宗立教,完成教判者法藏,參考他對同、別二教之處理再作論斷。法藏在《華嚴一乘教義章》《五教章》「德量差別」中對同、別二教之差別有作交代:

「四、德量差別。謂宅內指外,但云牛不言餘德,而露地所授七寶大車,謂寶網無量眾寶而莊嚴等,此即體具德也。又彼但云寶鈴等,牛不言餘相,此云牛肥壯多力其疾如風等,用殊勝也。又云多諸僕從而侍衛等,行眷屬

⁴⁷《印度學佛教學研究》第六卷,第二號 結城令聞「隋唐の中新佛教組織の一例としての華嚴法界觀門について」日本印度佛教學會出版,昭和 32 年 1 月,p587

⁴⁸請參考本文第二章,真空觀的價值 p15。

也。此等異相並約同教一以明異耳。又彼三中牛車唯一，以彼宗明一相方便，無主伴故。此則不爾，主伴具足攝德無量。是故經云：我有如是七寶大車，其數無量，無量寶車非適一也。此顯一乘無盡教義，此義廣說如說華嚴中，此約別教一乘以明異耳。」（大正 45.477c）

指出大白牛車具足莊嚴不同於三車，主伴具足攝德無量。而同教一乘是將一乘法寄託於三乘，是一乘與三乘互相融會交同，它只明一相方便而無主伴，為三車中之牛車。更明白的說，唯華嚴才是真正闡揚別教一乘，其他皆非。那麼，天台《法華》究竟要判在哪？法藏在第二門「教義攝益」中有明確安排，其云：

「第二教義攝益者，此門有二：先辨教義分齊，後明攝益分齊。初中又二：先示相，後開合。初中有三義：一者，如露地牛車自有教義，謂十十無盡主伴具足，如《華嚴》說，此當別教一乘。二者，如臨門三車自有教義……三者，以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車方為示真實義，此當同教一乘，如《法華經》說。」（大正 45.480a）

在此法藏很明顯地把《法華》的教義判在同教一乘，法華為會三歸一，雖也講無二亦無三唯有一佛乘，但乃不夠完整圓滿，沒有涵蓋整個法界⁴⁹。

指出《法華》、《華嚴》皆為圓教一乘，《法華》為同教一乘，《華嚴》為別教一乘。若依此會通法界觀與宗判論，則天台《法華》乃屬圓教。那麼，天台為同教之極致配屬理事無礙觀也沒問題，但它可能不是澄觀所判的「終」教了。法藏同、別二教說或許可提供法界觀與宗判之參考，但究竟該判《法華》於五教中哪個位置則很難。然而，不管如怎麼判《華嚴》乃優於同教一乘。

由上之論述約略可了解四法界的安排不僅涉及宗判問題，同時也是佛教義理發展演進史的縮影。真空觀（理法界）四句中為何要談「實色」觀念，其實是就部派當時的說一切有部主張，「三世實有、法體互存」而言；而所謂「斷滅空」，是指犢子部所主張的「有為四相」，有一些東西不一定剎那滅，而是有相當長時間是暫住狀態，稱為「劫住」。如正量部所說「不失法」及化地部的「窮生死蘊」來處理業感緣起，業體不失問題。然而後期佛教（大乘佛教）便把言種暫住到大期滅的「空」，稱為「斷滅空」，與緣起性空之「空」作區別。待性空學興起後，「緣起無自性，無自性故空」即被奉為佛教之真理，因此三世實有、法體互存，「空間排他性」及「時間先後性」即被澈底瓦解⁵⁰。一切皆空很難解釋事實上萬物皆存在的問題，而有唯識法相之「唯識無塵」，唯阿賴耶識變現世間之說；如

⁴⁹詳見靄亭和尚《華嚴一乘教義章集解》

⁵⁰以上所述引用黃俊威博士論文《華嚴「法界緣起」思想探源-以杜順、法藏法界觀中心》國立臺灣大學哲學研究所，82年5月。P181

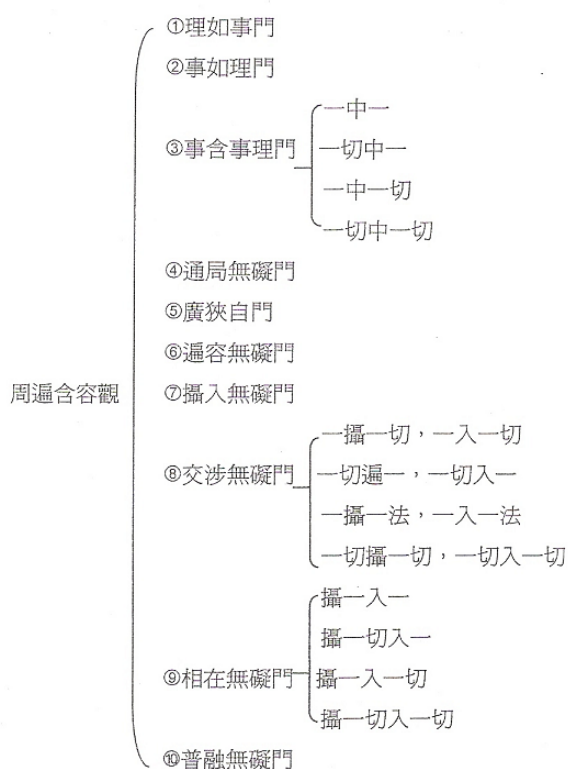
何於空有兩宗作一調適？因此有如來藏緣起說來伴演這個角色⁵¹。依真如法性空，但真如亦有隨緣示現萬事萬物能力，全事如理，互相遍容、攝入無礙，事與事之間的時間、空間障礙亦一一消除無跡，一含多且多入一，一多無礙重重緣起，所呈現的即是華嚴無盡法界緣起。

三、澄觀對「周遍含容觀」之詮釋

文先將「理」比喻為「虛空」，理如虛空一樣具普遍一切處，以及包含萬法之特性。因為「事如理融遍攝無礙」一一差別事法既是事也是理。因此，一一事法都能互遍、互攝、自在無礙。換言之，藉由理事無礙觀之引導，建立了理如事、事如理、事合理、理含事等觀念，依此觀念而開展事與事之間亦無礙的關係。

(一)「周遍含容觀」之組織架構

「周遍含容觀」即事事無礙法界⁵²。所謂「周遍」指普遍一切色、非色；「含容」即包含無外，無一法超出於這個虛空理的範圍。總以十門作說明，整理如下表：



⁵¹ 參考前「理事無礙觀」中之第三「依理成事門」曾舉如來藏作說明。大正 45.678a

⁵² 《演義鈔》卷十云：「然此觀名，即《法界觀》中之名，當事事無礙。以理有普遍廣容二義，融於諸事，皆能周遍含容眾多義門。皆悉由此二義而有。」大正 36.75b

1、理如事門（一可為多）

《法界觀門》曰：「事法既虛，相無不盡，理性真實無不現，則事無別體，即全理為事。」事法正因為緣起無自性，無自性所以能隨緣展現無窮無盡的種種相狀，而這個無自性的理，「如事之現、如事之局、如事差別、如事大小一多等。」⁵³真理遍於事法，如同事（現象）一般的呈現，如現象具有有限性、差別性、空間性和大小、一多數量性等等。理既然「如事大小一多」表示理也同事千差萬別，乃至無有窮盡。理如事現，事如理遍，觀事即是觀理。主要說明一即一切。

2、事如理門（多可為一）

《法界觀門》曰：「事如理門，謂諸事法與理非異故，事隨理而圓遍。」諸事不異於真理，即應隨理而鎔遍。澄觀認為「即一微塵舉體全一切法中，亦如理之不可分也。」隨舉一塵全在一切法中，好像真理不可分一樣。不可分即圓，舉體而能周遍一切。「由塵如理，故遍諸事……，二（如一微塵，一切事亦爾。）即事事皆遍，斯事事重重無礙矣。」（大正 45.680。）

即事（現象）消融於真理（理）當中，那麼，即使小如微塵、芥子、大如虛彌山等等，都能普周於法界而相涉圓滿周遍，而達事事如理相遍無礙的境界。說明一切即一，萬象形式各別，性空體無二。

3、事含理事無礙門（即非廣而廣）

《法界觀門》曰：「事含理事無礙門，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。」

澄觀的解釋：

「事含理故，餘一切事與含理體不異故，隨所含理皆在一事中。而言與理非一者，前門與理非異、同理而遍。此門亦是如理，而含則亦不異；由不壞一相方有能含，對前非異故言非一」（大正 45.680c）

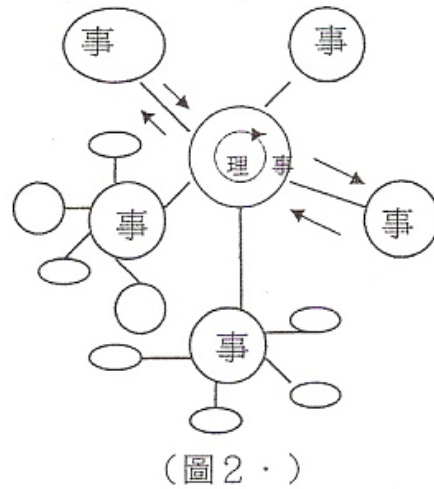
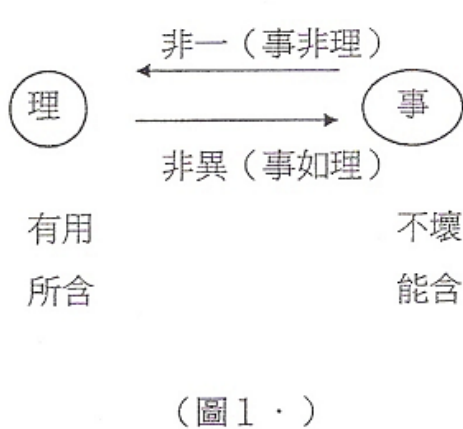
根據前所述理事互如的原則，（理）性空無性故能隨緣，（事）隨緣無性所以是性空；性空（無相不可見）與緣起（事相可見）是不二而二，二而不二。因此從非異的角度來講，一塵含容一切塵（前事如理，事能如理無性無體，無體所以能遍十方。），一切事與理體不異（一）；若從非一的角度來講，由於不壞、不礙各事相的存在，理與諸事非一（異）。就理與事融通非一、異之關係，又可歸納為

⁵³ 大正 45.680b

四句：

「此中能含、所含不一多，交絡成四為能含邊，皆具與理非一、非異義，由非一故有體為能含；由非異故有用，方能含為所含邊，初一中一者……四一切中一切者，……」

澄觀以「能含」與「所含」來理解理事非一、非異。非一，指有體（存在的事法萬象）與理不同，為能含；非異，指有用（理），為所含。以圖表示如下：



有關四句⁵⁴澄觀的解釋如下：

①一中一：(一對一；一包含一)

「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。」(大正 45.68la)

前「一」為能含的主體（事），與後「一」事中所含真理（理）不異（表示前一事與後一事的理相同）。由於不壞前一之事相，而因理無時間、空間的限制能包含無外。所以，一事與一事之間能含容。理論重點在於離開理就無事，無一法超出於言虛空理。換言之，事含任一事中之理，說明一一事皆能互相含容（包含）的道理。

②一切中一：(多對一；多包含一)

⁵⁴有關四句之解釋與澄觀有所出入的學者有：楊政河在《華嚴哲學研究》慧炬出版社 81 年再版，P361 以及黃俊威《華嚴「法界緣起觀」思想—以杜順、法藏法界觀為中心》臺灣大學哲研博士論文，82 年 p176

「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，隨下自一之理一切中。」(大正 45.68la)

「一切」是能含體（一切）事相不壞（存在），下面的「一」是任一事，由於任一事與一切事中之理不異，所以一切事能含於一事中。那麼，下一事之理，也含在下一切之中。一切事能被一事所包含，主要是因為一切事相不壞（存在），與一事之理不異，俱備包容含盡義，所以一切能包含於一事中。

③一中一切：(一對多；一包含一切)

「由一不壞相故，得為能含，而與下一切理不異故，能含一切。所含一切與與上一理不異，故隨自一切之理在上一中。」(大正 45.68la)

「一」為能含的主體（事），而與下面的一切之理不異（事如理，所以是同），因此一能含一切。而同樣的，所含的一切與上面「一」之理不異，所以一切又包含於一中。

④一切中一切：(多對多；多包含多)

「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。」(大正 45.68la)

上「一切」是能含體，與下「一切」事之理非異，因此一切能包含一切，一切又包含於一切之中，呈現諸事法互相包含容入複雜關係。澄觀說：前二門主要是明廣遍義，此第三門是含容義，事既如理，「理」包含無外，每一事乃至諸事都能含容包盡。這三門是總名，以下七門皆不離周遍與含容二義。換言之，以下七門即以前三門作發揮解釋。

4、通局無礙門（即不二而二）

《法界觀門》曰：「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。」(大正 45.681.a)

認為這是重複解釋「事如理門」，「通」即是遍的意思（指真理能遍），「局」表不遍（事法之相）。那麼，通不礙局，局不礙通即所謂的通局無礙。真理的普遍性與諸事法局部性，彼此不相妨礙，局部中含有遍一切之真理，則局部消鎔於遍中亦能遍一切，構成一多互容互遍重重無盡。

5、廣狹無礙門（即廣而非廣）

認為此門與第三「事合理事無礙門」重覆，解釋云「今由與理有非一義，不壞狹而能廣容，文中非一故狹；非異故廣。先明非一即非異，故明不壞。」從事法與真理非一而言，事具各別之樣貌相狀與理不同，只有狹小部分稱為狹；但事相無體，無體即性空，性空真理而能遍十方，能容攝廣大無邊法界，稱為廣。廣不礙狹，狹不礙廣，在此由理鎔事，所以廣狹、大小都能消鎔無礙。

6、遍容無礙門（即雙含一多容遍無礙）

《法界觀門》曰：「由廣容即是普遍故，令此一塵還即遍在自內一切差別法中，是故此一塵，自遍他時，即他遍自，能容能入，同時遍攝無礙。」

在此澄觀之注解非常簡單，認為此是綜合前二三四五門之精華來談，「廣容普遍不相離，故名。中『遍』即普，『容』即廣容。」普遍即是廣容，以事法能隨理而成諸事法，此為一不礙多；但僅是能遍一切而不能含容一切，則便成一為多礙，所以應能廣容一切（多不礙一），同時無礙。

宗密舉鏡子作比喻說明，即在四面八方及上下各安一面鏡子，中間安一箆燈，「即十鏡互入，如一鏡遍九鏡時，即容九在一內也。」（大正 45.690c）一鏡遍九鏡，還攝九鏡入於一鏡內，換言之，能容的一鏡能遍於所容多鏡的影像中，鏡與影同具現。

7、攝入無礙門（便攝入自在）

釋云：「以多望一，能攝；即前能容入，即前遍而前一能遍，有多可遍。」
「釋有二對：初遍即是容，唯一遍一容。後又由下，容即是遍，中遍容者，一遍多時，還攝所遍之多，在我一內。猶如一鏡遍九鏡時，還攝又鏡在一鏡內。……」（大正 45.690b）

上門是以一望多，此門是以多望一。「攝」即包容性，「入」為普遍性，意思表示萬事萬物類別形狀雖不同，但是都不離緣起性空之真理，因此也具有包容性（攝）及普遍性（入）；即一一真理所融攝的事法，可全（一切）入於一事之中。如九鏡可融入一鏡，還能將又九鏡入於一鏡內；九鏡為能攝，能將九鏡攝入一鏡之中，是多攝於一的境界。

在第六門中宗密引十鏡作比喻說明，原文及澄觀之注解皆無此喻，本以為是宗密個人之慧點獨創，其實澄觀是將「遍容無礙門」與「攝入無礙門」兩門一並以鏡喻作解說的。

8、交涉無礙門（含一多交涉）

此門為六七門之合述，對一多、攝入、遍容等範疇作整體性了解。釋云：

「然第六門亦一望多，但有容遍二句無攝入；第七門但多望一有攝有入亦唯二句；今第八門雖一望一切，而一與多俱為能攝、能入。今第八門多攝於一，所攝之一亦能攝多故，能攝之多却為所攝，故入一中得交涉名。」
（大正 45.682a）

一多及攝入之關係，總以「能攝」、「所攝」來說明。就彼此立場來看共有八句，依意思相等放同組二二合，即為四句：

- ①一（能攝）攝一切（所攝），一（所攝）入一切（能攝）：
譬如一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡。
- ②一切（能攝）攝一（所攝），一切（所攝）入一（能攝）：
譬如九鏡攝一鏡，九鏡入一鏡。
- ③一（能攝）攝一法（所攝），一（所攝）入一法（能攝）：
譬如一鏡攝一鏡，一鏡入一鏡。
- ④一切（能攝）攝一切（所攝），一切（所攝）入一切（能攝）：
譬如十鏡各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡。

此亦根據事法即理法而來，全事如理，令一事、多事交涉無礙。如此一與一切，本身同時具有能、所雙重性質，例如當一鏡為能入，入於多鏡時，而多鏡亦各為能入；當一鏡攝多鏡時，則多鏡亦為能攝，攝於一鏡。換言之，是藉由角色互換（己、他）、互為能攝、所攝，相交無礙，即交涉無礙門。

9、相在無礙門（含攝入自在）

《法界觀門》曰：「謂一切望一，亦有入有攝。」

釋曰：「云相在者，自己攝法入他法中，他又攝法在我己中。……四句之首皆合有一切之，言以為能攝，今並略耳；但取所攝所入以成四句。」（大正 45.682c）

此門進一步談一、多遍容攝入同時存的關係，不但範圍擴大且更複雜，已非單純兩者互動，而是牽涉第三者之關係，文中僅舉所攝、所入來論述（能攝、能入省略），共有四句：

- ①攝一（所攝）入一（所入）：一切隨攝，一法將入一法。譬如九鏡攝第一一鏡入第二一鏡之中（九鏡攝一鏡，九鏡亦能入一鏡）。諸佛攝一眾生入一眾生中。

宗密解：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（所攝）入一（所入）：譬如九鏡皆攝九鏡入一鏡中（九鏡攝九鏡，九鏡入一鏡）。諸佛攝一切眾生入一眾生中。

宗密解：如東鏡攝餘八鏡，帶之將之入西鏡中時。即東鏡為能攝、能入，八鏡為所攝，西鏡為所入。

③攝一（所攝）入一切（所入）：譬如九鏡各攝一鏡遍入九鏡之中（九鏡攝一鏡，九鏡即入九鏡）。諸佛身攝一眾生，入一切眾生身毛中。

宗密解：如東鏡攝南鏡，將入八鏡中也，或九鏡皆攝東鏡，將入九鏡中也。

④攝一切（所攝）入一切（所入）：譬如九鏡皆攝九鏡各入九鏡之中（九鏡攝九鏡，九鏡亦即入九鏡）。諸佛各攝一切眾生，入一切眾生中。

宗密解：法互相攝入，一時圓滿重重無盡也。

由上可知一切法在互攝、互入、互在的情況下，抽出時間與空間的局限，便形成重重無盡如因陀羅網般境界。

10、普融無礙門（即融成一致）

「一切」及「一」的關係，不僅是同時並進無前後次序，而且自他相望交涉。簡言之，它是包含前二重四句的精髓所呈現重重無盡的狀態。

釋曰：「此第十門總融前九，近且收三，……一望一切，第八門四句，以一切望一，有第九門四句。（大正 45.682c）」

澄觀認為以上九門的內容盡括在此（十普融無礙門）。換言之，從第十門可總覽周遍含融（事事無礙）的全貌。而「一一具前兩重四句」依澄觀與宗密之注解，應指八、九兩門。澄觀把第七門也收納進來，而說收三（七、八、九門）。然值得注意的是：宗密的二重四句，是將八、九門句子拆開交錯組合，因此一般在解說此門則有二種形況⁵⁵如下表：

⁵⁵楊政河與黃俊威都採宗密之解釋，而智諭法師則採八門九門。其實旨意無乖，宗密是將句子相同的部分放在一起罷了。

第一重四句指：

四句		宗密之解釋
①	一攝一切，一入一切	一法攝一，入一（八門句三與九尸門初句）
②	一切攝一，一切入一	一法攝一切，入一（八門句一上半·句三下半與九門句二）
③	一攝一法，一入一法	一法攝一，入一切（八門句三上半·初句下半與九門句四）
④	一切攝一切，一切入一切	一法攝一切，入一切（八門初句與九門句四）

第二重四句指：

四句		宗密之解釋
①	一切攝一，入一	一切法攝一，入一（八門句二與九門初句）
②	一切攝一切，入一	一切法皆攝一切，入一（八門末句上半·句二下半與九門二句）
③	一切攝一，入一切	一切法皆攝一，入一切（八門句二上半·末句下半與九門句三）
④	一切攝一切，入一切	一切法皆攝一切，入一切（八門末句與九門末句）

不論是將句重拆組合與否，意思都是相同的。一一事法皆緣起所生，既緣生無性，則一一法（既是主亦是伴、既是能亦是所）可遍容、攝入於其他一切法不受時間、空間所限制，彼此互相交絡融鎔無礙，頓現重重無盡關係網，所以稱為普融無礙門。

（二）周遍含容觀與「十玄門」之關聯

依澄觀之研究發現，「十玄」思想即淵源於此。其云：

「第十門即同具足相應門；九即因陀羅網境界門；由八交涉互為能所，有隱顯門；其第七門相即相入門；……前三總成諸門事理相如，故有鈍（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，故有托事門；是故十玄亦自此出。」（大正 45. 683a）

十門與十玄相應整理如下表：



由事理相如為基點開展為「事合理事」，此三門即總成後面諸門（由法性融通諸事項以能所、遍容、攝入、時間、空間等等層面方便施設，藉此說明事與事是普融無礙）。也就是說，十門是依前三門的理論所拓展而成的。澄觀更表示「十玄門」是依據周遍含容觀之十門所導出的，宗密有進一步說明⁵⁶。而十玄是指那位祖師所立的？基本澄觀是採法藏之新十玄⁵⁷，又若依《華嚴經疏》卷十對古、新十玄之剖析來看，不論古、新十玄皆源於周遍含容觀之十門。那麼，十玄緣起門就是進一步解說一一事法之間相互交映、主伴圓融無礙、重重無盡之義而設立的。

以下就澄觀在《演義鈔》卷十⁵⁸中對事事無礙與「十玄門」的關聯，作進一步說明，其云：

⁵⁶宗密同樣認為「十玄」流源於此，但要把十門遍配一切法義之後，即成為十玄；倘若將此十法配於十玄，那麼，就文脈上而言是不同的。意思同樣都表示，十玄是根據周遍含容觀的十義而來的。詳細請參閱《注法界觀門》大正 45.692b

⁵⁷《華嚴經疏鈔》卷十云：「然界觀立十觀名與十玄不同，故今疏云：且依古德顯十玄門，即依藏和尚也。」大正 36.75b

⁵⁸大正 36.75b~c 此外可參見《華嚴經疏》卷三澄觀對十玄之解說。大正 35.517a~c

- 所依
- ①同時具足相應門：這是總句，冠於九門之初。既真理與一切法而共相應攝理無遺，即是諸門諸法同時具足。
 - ②廣狹自在無礙門：「由上事理無礙中，事理相遍故，生下諸門，且約事如理遍故廣，不壞事相故狹，故為事事無礙之始。」
 - ③一多相容不同門：「由廣狹無礙故，所遍有多。以一望多故，有一多相容，相容則二體俱存，但力用交徹耳。」
 - ④諸法相即自在門：「由此容彼，彼便即此。由此遍彼，此便即彼等故。有相即門。」
 - ⑤隱密顯了俱成門：「由互相攝，則互有隱顯。」
- 攝他時

他可見	—————	相入門	}	相攝而有
他無體	—————	相即門		
他雖存，而不見故	——	隱顯門		
- ⑥微細相容安立門：「由此攝他，一切齊攝，彼攝亦然，故有微細門。」
 - ⑦因陀羅網法界門：「由互攝重重，故有帝網無盡。」
 - ⑧托事顯法生解門：「由既如帝網，隨一即是一切無盡故。有托事顯法生解門。」
- 能依
- ⑨十世隔法異成門：「所依之法既融，次辯能依，能依之時亦爾。」
 - ⑩主伴圓明具德門：「由法法皆然故，隨舉其一，則便為主，連帶緣起，便有主伴。」

澄觀解釋「十玄門」較傾向於賢首法藏所立次第的關聯性，有如骨牌式排山倒海而來，呈現出整體宇宙大牽動，互相聯繫式無盡關連網，彼此環環相扣連帶緣起。亦即任舉一法時，都俱此十玄門，任一法即無盡法界緣起。

而澄觀繼承法藏「十玄」之原因在於法藏規定「教」為因分可說世界，也就是把「十玄」作為普賢境界。而慧苑則認為「教」是果分，是佛自境界為不可說世界，在作為事事無礙法界的「十玄」將之分為業用及德相兩方面（即業用與德相各有十玄，便成二十門）。澄觀說不應如此分，其云：

「今明德相業用雖異，不妨同一十玄，無不該攝德相亦有相入、相作故，故彼相在即相入也，彼相作者，乃相即也，名異義同。」（大正 36.76a）

法藏在《一乘教義分齊章》〈義理分齊〉內容中說，十玄是藉由法體的理，賦予緣起義用一個根據⁵⁹。

而慧苑所述的十玄，完全不考慮十義，因為他將作為事事礙法界義用的十玄，視為佛自境界，旨在彰顯佛的德用，才會認為沒有取得根據的必要。但澄觀則重新舉出作為十玄根據的十義⁶⁰。由此可知，澄觀一面繼承法藏之說，一面提出其創見，將《法界觀門》照單全收加發揮。

第二章 法界觀與四法界之關係

第一節 有關四種法界名相之確立

四法界即指：事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界，為華嚴教學中深具代表性的思想之一。而四法界之名究竟由哪位祖師所創？到目前為止學界乃諍議不休，而諍議之所在即誰先使用「事事無礙法界」一詞。宗密在《注華嚴法界觀門》中說四法界是澄觀之作，其云：

「清涼新疏云：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……」（大正 45.684b）

而在澄觀稍早作品《華嚴經疏鈔》卷一的確提到事、理、理事、事事無礙等法界之名稱，如：

「第三明法界類別者……二者約四法界，往復無際事也。動靜一源具三義，動即是事。靜即是理。含眾妙而有餘，事事無礙法界也。」（大正 36.2c）

又云：

「一者一遍同類剎，二遍異類剎，三遍法界塵，四遍虛空容塵之處，五遍法界帝網剎……五類之中前三約事法界。次一通事理，理空事空故。後一 事事無礙法界，由事即理，理事無礙故，以理融事遍於重重。」（大 36.5b）

以上四法界思想尚不完備，但在《疏鈔》卷十第三義理齊中，解說杜順和尚《法

⁵⁹參大正 45.505

⁶⁰有關「十義」依澄觀之說法（1）指《疏鈔》云：「此中正意明具前教義、理事、境智、行位、因果等十對之法，前十對之法無所不包故。……」一切法義，參大正 36.76b。（2）或指「十無礙因」詳文參閱《疏鈔》大正 36.76bc，《華嚴經疏》大正 35.515a~517c。

界觀門》時說：

「又欲令四門成四種法界故，初門即事，次門即理，三即事理無礙，四即事事無礙。」(大正 36.72a)

而敘述四法界思想最完整的作品要算晚年的《法界玄鏡》其云：

「然此法界之相，唯有三，然總具四總：一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。」(大正 45.672c)

為什麼這樣立四法界？在澄觀之前是否有人提過四法界？若從歷史來回溯，首先，當從澄觀之師法說作探索。但有關法說之著作已佚失，難以考究。因此，必須追蹤至其師慧苑之思想。

慧苑似乎沒有關於華嚴法界方面的論著，但在《續華嚴經略疏刊定記》卷一，中所立四種教判：1.迷真異執者，是以「事法界」中的事體為理論基礎。2.真一分半教。3.真一分滿教此二教以體性為依據。4.真具分滿教，中又分為二：(1)理事無礙門。(2)事事無礙門。他說四法界即：

「因果緣起理實法界唯囑此經（華嚴經）故，名為別宗趣之目。通餘一切前中四：一因果緣起與理實法界，分相別顯。二融理實法界，以因果緣起。三會因果緣起，以歸理實法界。四雙融次前二門無礙存泯。初中有十法五對，一無等境……十因果二位各隨所應收攝無邊差別諸法相即相在微細帝網等。此十義中初七理事無礙宗，後三是事事無礙宗。」(卍續 5.20 右下~21 左下)

慧苑系依《寶性論》而判。如其在《刊定記》云：

「第三顯正義中二：初以理成立，後問答分別……今依所詮法性，以顯能詮差別，謂有全隱、全顯、分隱、分顯以立四教故。」(卍續 5.12 左上)

在《華嚴經文義要決問答》卷三也有說：

「慧苑師云：權小二教中，事法以心法及心，並不相應，能所造色為其性；小乘教理法界，以生空顯無為性；權教大乘理法界，以二空顯不變真如而為其性；實教大乘理事無礙法界，以為、無為無二，鎔融法界而為其性，事無礙法界，以為、無為無二。常蘊為性。事事無礙法界以為無、為無二，常蘊為性。」(卍續 12.340 右下)

由上文知慧苑的四法界思想是配合其判教體係而開展的。此為慧苑獨有之法界思想。「事事無礙」一詞在此時已被正式提出。但慧苑視事事無礙是由法性力所致或神通所轉變，故形成諸法的相即相入，以表現在德用和業用上如其云：

「事事無礙者，謂此事彼事或由法性所致。或由神通等轉變，是故互望於同類異類中。有相即相在等，相作相入等。……然此總顯 1.體事、2.德相、3.業用。」（卍續 5.14 右下）

由此知事事無礙門乃由法性而來。但慧苑之四法界思想是自創或受誰之影響？是值得注意的。慧苑是法藏首座弟子，慧苑的思想應最可能傳承自法藏思想，因此，不得不往上推至法藏，從法藏的著作來探詢。

法藏在《探玄記》卷十八（入法界品），釋文中對「法界」含義加說明：

「入是能入，謂悟解證得故也。法界是所入法有三義：一是持自性義。二是軌則義。三對意義。」（參大正 35.440b）

並將法界分為「能入」、「所入」，就其義理、類別九開為二十種法界。就義理中所入五種法界，每一法又開二門來加解說，即有為法攝一切本識染淨、生滅、差別諸法；無為法界本性恆清淨的性體，攝凡夫位依眾生智慧與實踐離垢的種種差別行位，而以一心法界所含攝的「心真如門」與「心生滅門」來統攝五蘊、十八界等有為、無為諸法而不相離，即成為「亦有為亦無為法界」；而以「非有為非無為法界」說明法法平等，形奪雙泯，離於性相，離言絕慮，超絕名言的體相；最後以「無障礙法界」普攝一切法。一切事理皆相攝相入，一多無礙，張顯出華嚴法界圓融無礙之境界。法藏立法界眾多，雖能從各種角度法詮法界，但卻顯得很繁複。

法藏之法界思想有二種、三種、五種、十種、二十種等差別。這麼多法界中與四法界之名相符者只有《義海百門》中的「三法界」其載：

「若性相不存，則為理法界：不礙事相宛然，是事法界：合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界。」（大正 45.627b）

這已總標理法界、事法界、理事無礙三種法界，卻未提及「事事無礙法界」。而反倒在其所述《修華嚴奧旨安盡還源觀》記載：

「即同即異，即一即多，即廣即狹，即情即非情，既三身即十身。何以故？理事無礙，事事無礙，法如是故，十身互作自在用故。」（大正 45.638a）

由此來看，事事無礙法界之名稱法藏已使用；而法藏之師智儼的著作中又不見直接談到「事事無礙」一詞，那麼，綜合法藏多種法界與著作來講，四法界思想應是法藏所創立的。慧苑四法界，即將法藏諸多法界加以簡化而已。

但是日本學者石井公成懷疑《妄盡還源觀》是偽作⁶¹。因為在法藏其他著作中並沒有提到事事無礙一詞，而《妄盡還源觀》也只載法藏述，那麼，又是誰記錄的？是否如實或加入記錄者自己的思想？重重疑問之下，難免有偽作之嫌，但至今尚無有力之反駁證據。因此，四法界名稱最早提出者乃是法藏。

不過，木村清孝持反對態度⁶²。乃舊認為「在於法藏恐怕並沒有想到以事物、現象彼此的相互關係為前提的『事事無礙』之語吧。此語之被用，應該在法藏之後。」⁶³孰是孰非學界爭議的問題姑且暫擱。從另一個角度來看，沒有四法界名相，並不代表就沒有四法界思想，可能這四種法界思想理論的建構過程，並不是一蹴而成的，而是經由長久的醞釀發展演變，才逐漸完備的。接下來從華嚴古德探討有關四法界思想之形成脈絡。

第二節 四法界思想之形成

四法界思想之大成一般皆認為在澄觀，而澄觀自承是引用文超之佚文，如在《演義鈔》中云：

「第二華嚴三昧疏『萬行如華嚴法身故，余如別說』者，《遺忘集》⁶⁴說：『略有十觀：一、攝相歸真觀。二、相盡證實觀。三、相實無礙觀。四、隨相攝生觀。五、緣起相收觀。六微細容攝觀。七、一多相即觀。八、帝網重重觀。九、主伴圓融觀。十、果海平等觀』然此十觀融四法界，初二理法界，始終不異。三即事理不無礙法界。四即隨事法界。次五即事事無礙法界。……觀果海絕、通為前四之極。」（大正 36.271a）

指出「十觀融四法界」，認為從第五觀到第九觀為事事無礙法界，事事無礙法界一詞是引自文超。而慧苑與文超同為法藏的高足，他們思想的交集點（四種法界）應承自其師法藏。順著線索追蹤，有關法藏著作如《旨歸章》云：

⁶¹參考石井公成《華嚴思想の研究》p324

⁶²木村清孝認為法藏的真撰《華嚴五章》、《華嚴經旨歸》、《探玄記》等書中有「理事無礙」一詞，但卻無「事事無礙」之詞。東大出版，《中國華嚴思想史》p145

⁶³參木村清孝著《中國華嚴思想史》東大出版公司，八十五年二月初版，p 145

⁶⁴有關文超之《遺忘集》全名《隨聞要科自防遺忘集》中國已佚失，現存第十卷殘章，藏於日本東大寺東南院。詳請參見高峰了州著釋慧獄譯《華嚴思想史》中華佛教文獻編撰社印行 p193

「一切諸佛於一一微塵中。示現一切世界微塵等佛刹，.....故令彼能依事法大小相在無障礙也。」(大正 45.595b)

或《探玄記》卷一云：

「理事無礙門之後，更事融相攝門」及「第七事融相攝門者，亦有二義：一相在，二相是。初中先一在一切中，謂如一教法不礙，在事全是真理，真理遍餘一切事中同理，教事亦如理遍，是故一切法中常有此一，二一切在一.....」(大正 35.119a.b)

或者《華嚴明法內立三寶章》云：

「理事即不即門者，此中理事相即不相即、無礙融通各有四句。.....二相即中四句者、一事即理，以緣起無性故。二理即事，以理隨緣事得立故。三二事之理相即，以約證會實故。四二事相即，以即理之事無別事，是故事如理而無礙。」(大正 45.625b)

其中「彼能依事法大小相在無障礙也」、「更事融相攝門」與「二事相即，以即理之事無別事，是故事如而無礙也」都含有極濃之「事事無礙」義。另外可從法藏的師兄弟方面來作探尋或許能得到一些蛛絲馬跡。

義湘為韓國華嚴初祖，唐朝時曾留學中國，師投智儼學習華嚴。以下節錄其著作《一乘法界圖》探其思想，他說：

「若依別教一乘，理理相即、亦得事事相即。亦得理事相即，何以故？中即不同故，亦有具足理因陀羅尼法及事因陀羅尼等法門故。十佛普賢法界宅中，有如是等無障礙法界法門，極自在故。.....若欲觀緣起實相陀羅尼法者，先應覺數十錢法。所謂一錢乃至十錢」(大正 45.714b)

義湘用「事事相即」之語相當於「事事無礙」，其別教一乘的最高立場為「事事相即」。談到理與理、事與事、理與事等的組合，別教一乘的特徵由自在、相即體悟「無障礙法門」而證入「緣起實相陀羅尼法」。

法藏與義湘的思想中已確知有無礙的思想，類似事事無礙義，因此必須再考察其師智儼的思想。

智儼晚年作品《孔目章》卷二中，在分別教門與同教門時云：

「別教門者，謂圓通理事，統含無盡因陀羅及微細等。」（大正 45.558c）

上述，智儼的文章略顯難解，然別教談理事場合含有理與理、事與事等等多樣組合，因此而能相互地交錯無礙，形成因陀羅網境界。這「含無盡因陀羅」即意味事事無礙義。可否往前再推智儼之師承呢？有關智儼之師向來曖昧不明，歷來學界亦有所爭議，不過依常槃大定之考察《華嚴法界觀》應為杜順所作，因而推知華嚴初祖為杜順和尚，事事無礙（四法界）思想的源頭是由杜順流出。而後經多位祖師逐步的蘊釀，至澄觀究極完備，且經特別加以闡發弘揚，一般人誤以為澄觀獨創之思想。也就是說，澄觀只是綜整理諸祖的精華，且進一步提出具體之四法界思想而已。

然而，有一點必須加以釐清的是，一般都以為四法界之名相確立是出自於慧苑的判教。而慧苑系依《寶性論》而判（如四十九頁所論），慧苑是以真性（如來藏）來論述事與理。綜合而言，慧苑四法界，即將法藏諸多法界加以簡化。而其思想中無論判教或法界等思想，他都是以真性（從法性融通）方面來切入。雖然也引用杜順、法藏思想：理即事，事即理，理事融鎔無礙觀念，但沒有掌握到一乘別教的思想精髓。⁶⁵

慧苑以如來藏和法性真如論述理與事。此乃較前三祖之不同處。然而，二本幸男等學者認為澄觀雖然為挽回宗風，力斥慧苑邪說異論，但澄觀四法界說的名稱，可能緣自慧苑思想而來，可能是慧苑對澄觀最大之影響。不過，就內容來說則迥異。況如前所述，澄觀祖承「四法界」是受文超的思想影響或啟迪。因此，應無引用慧苑四法界名稱之嫌。

第三節 法界三觀與四法界的關係

澄觀不管早期或晚年的作品（疏卷二起，鈔卷十至十二或專書法界玄鏡）中都極力將杜順的法界三觀解釋為四法界。《法界玄鏡》中說：

「真空法理法界，二如本名，三則事事無礙法界。言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。如文具之。二理事無礙者，理無形相全在相中，互奪存亡故云無礙。亦如文具。二周遍含容者，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。此二相望成於十門亦如下說。然事法名界，界則分義。無盡差別之分齊。故理法名界，界即性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。不壞事理而無礙。故四法界亦具二義，性融於事，一一事法不壞其相。如性

⁶⁵陳英善曾提出五點慧苑沒有掌握到別教思想原因。詳參《華嚴無盡法界緣起》p304。

融通重重無盡故。」(大正藏 45.672c)

在此有一問題：三觀中並沒有「事法界」一詞？澄觀解釋道：

「今是後三，其事法界歷別難陳。一一事相皆可成觀，故略而不明。總為三觀所依體，其事略有十對；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。隨一一事皆三觀所依之正體。」(大正 45.672c)

澄觀認為各種事法(現象)形態萬千很難一一陳述，而一一事法皆可成觀。不過，宗密則持相反立場，認為事法不能獨立成觀，如果單獨成觀話，就是一種情計之境。澄觀指出所依體事是指：

「初中十者，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。教即能詮，即前五教，乃至光香等，義即所詮，即五教等一切義理，理即生空所顯，二空所顯無性真如等理，事即色心身，方等事。餘可思準。」(大正藏 35.514a)

這同《華嚴法界玄鏡》中釋事法界內容，其藉用了十玄門的教義、理事等十對來表之。澄觀指出三觀並沒有離開事法界而談。而上已明事法界，是分義差別事相。理法界即性義無盡同一法性。關於法界的意義及法界的性格關係。在《華嚴經略策》中更明朗化了，亦即：

「法者，軌持為義。界者，有二義：(一)約事說，界即分義，隨事分別故。(二)者性義，約理法界，為諸法性不變易故。此二交絡成。(三)理事無礙法界，事攬理成，理由事顯，二互相奪，即事理兩亡。若相成，則常事常理，(四)事事無礙法界，謂由以理融彼事故。」(大正藏 36.707c)

由上文可知澄觀把「法界」樣貌作更詳盡分析說明，認為凡存在者必依緣起法而起滅，如是如是軌持法則再分析：萬事萬物形色各別，樣狀不同，這是事法界。而諸法所共通者，皆因緣生，所以緣生即無自性，空性即是諸法的法性，亦即理法界。事攬理成，理依事顯，二者交絡無礙即理事無礙觀。由理融彼事，所以一一事法也能彼此無礙，這是事事無礙法界。四法界為宇宙人生的實相。

而澄觀以《法界觀門》的三觀開展為四法界其意圖何在？在早期作品《華嚴經疏》中已表態過，為闡明別教一乘之義理。如其云：

「今顯一乘，略顯四門；(一)明所依體事，(二)攝歸真實，(三)彰其

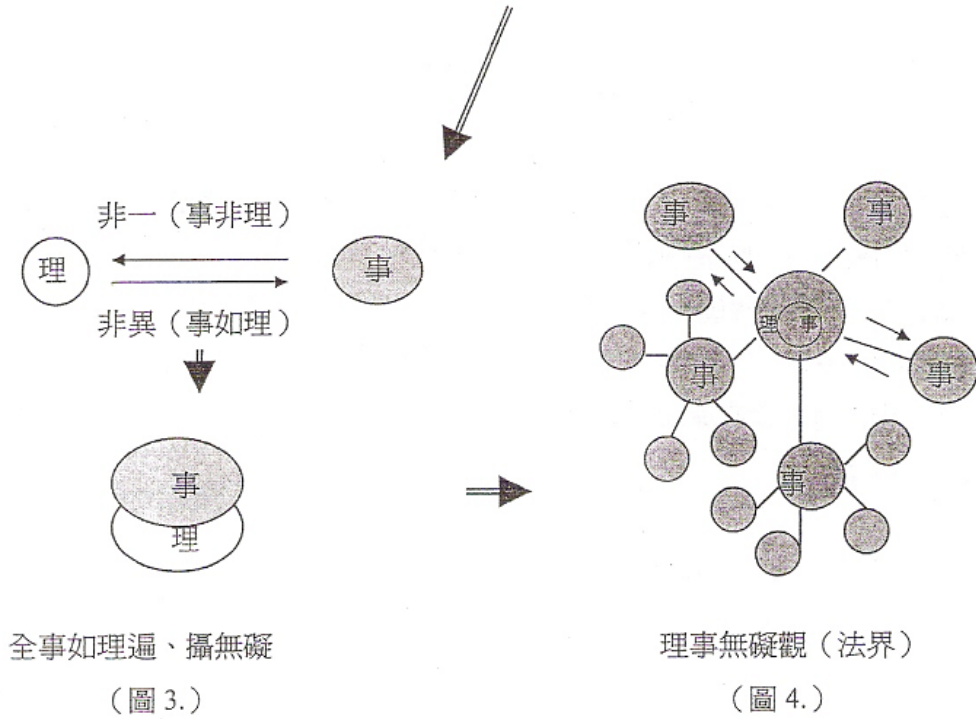
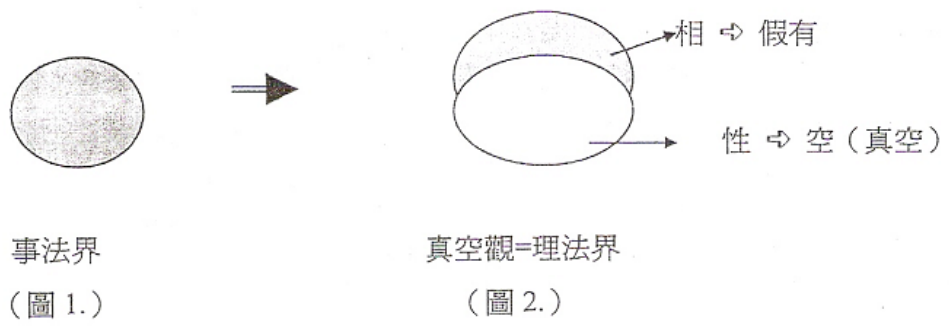
無礙，(四)周遍含容。」(大正藏 35.514a)

其中「明所依體事」即指事法界；而「攝歸真實」即實相、真理應指真空之理法界；「彰其無礙」即指理事無礙觀或理事無礙法界；最後「周遍含容」是完全相同的。依此四門，四法界觀即能彰顯出華嚴別教一乘那種圓融無礙、重重無盡法界真實的狀態。換言之，澄觀並沒有脫離《法界觀門》的內容法義談四法界，而是就法界三觀作更詳盡的闡述與發揮。或者說，「法界」以四種層面來剖析更完整。況如前引文：

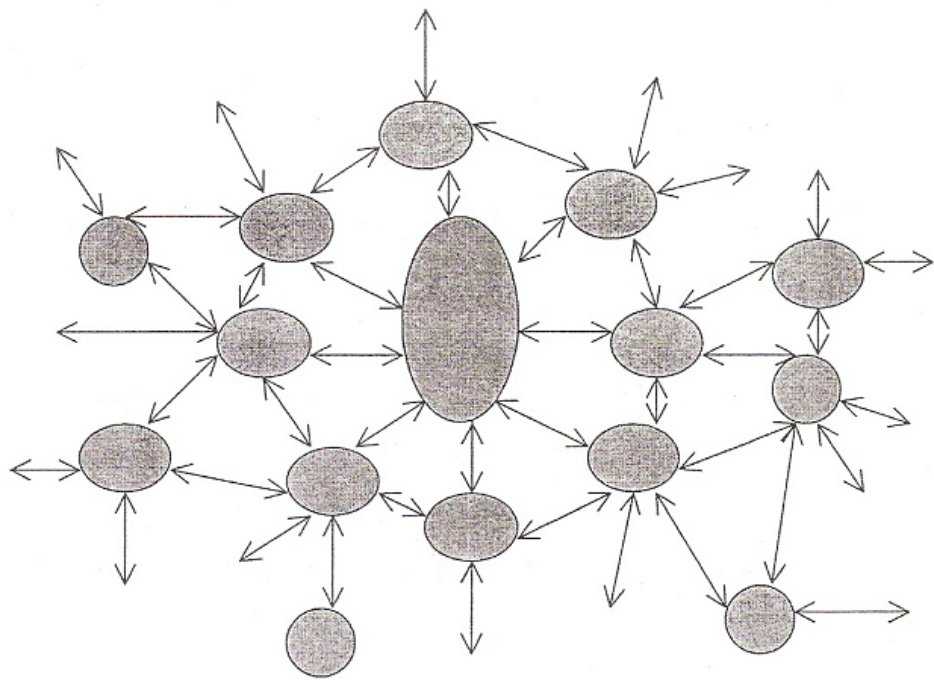
「今是後三，其事法界歷別難陳。一一事相皆可成觀，故略而不明。總為三觀所依體」(大正 45.672c)

澄觀認為法界三觀中不講「事法界」，是因為事法多且雜無從舉說。不過，他認為不講並非代表沒有或不存在，而是「總為三觀所依之體」，講三觀沒有一觀是離開事法界而獨存的，也就是由事法萬象作觀察，捨棄固定性、自性執後看到法性與事相的無礙關係，進而體悟宇宙間重重無盡緣起大網絡，萬象許崢嶸。因此，在論述法界三觀，重視華嚴無盡法界緣起的同時，不應忽視「事法界」。不要忘了它是後面這三觀所依之體。那麼，法界三觀與四法界觀應屬同等價值。

若試著以圖表理解法界三觀與四法界如下：



圖表 3.及 4.藉由理事無礙觀的無礙關係，進一步推展出重重無盡法界緣起義。本身是眾緣所生，且本身亦作為成就其他法的因緣之一，形成重重無盡因緣網如下圖：



周遍容觀 事事無礙法界 (圖 5.)

第三章 法界觀與《華嚴經》之關係

第一節 觀門名稱與《華嚴經》之關連

浩瀚如海的華嚴經文，學人一時要掌握其教理玄義是很難的，若有觀行方便，定能裨益學人之修持與證入法界。杜順和尚有鑑於此遂立此觀門，令教觀雙運用解行並進。後因澄觀的重視，除實踐外更加以注解，使之流傳後世。《法界玄鏡》劈頭即說他深思《華嚴經》也修此觀的，雖華嚴全經之旨趣已在《華嚴經疏》中闡述過，而依此觀來修，則更能掌握華嚴圓融無礙法界之玄義。那麼，《華嚴法界觀》即是依《華嚴經》而證入法界的捷徑，《華嚴經》與法界觀是密不可分的。如裴修《注華嚴法界觀門序》中對此即有詳實說明：

「說華嚴經，令一切眾生自於身中，得見如來廣大智慧，而證法界也。故此經極諸佛神妙智用，徹諸法性相理事，盡修行心數門戶，真可謂窮理盡性者也。然此經雖行於世，而罕能通之。有杜順和尚嘆曰：大哉法界之經也，自非登地何能披其文。吾設其門以示之，於是著法界觀，而門有三重：一曰真空門，揀情妄以顯理；二曰理事無礙門，融理事以顯用；三曰周含

容門，攝事事以顯玄。使其融萬象之色相，全一真之明性，然後可以入華嚴之法界矣。」(大正 45.683b)

首先，就「修大方廣佛華嚴法界觀」的標題來看：

「大等六字，所依之經，略無經字。法界觀下，能依之觀。今先略釋經名：大方廣者，一切如來所證法也；佛華嚴者，契合法界能證人也；法分體相用，人有因果。……佛者，果也。萬德圓明；華，喻因也。眾行榮耀；嚴，通能所，而有二重，一華因能嚴，佛果所嚴，以十度因行成十身果，無行不備，無德不圓。二華為能嚴，大方廣者則為所嚴也，嚴體相用佛三德。」(大正 45.672ab)

指出行者由於在因地勤修十度萬行，而能證入大方廣的甚深法界，法界(Dharmadhatu)以現代語言來講，即指世界、宇宙、領域或範疇。大方廣法界即法界所具「體」，相、用」全體之展現，法其體大無不包，豎窮三際橫遍十方一切處，森羅萬象各種形色為法之相大，法之空性與萬象同時作用無礙即法之用大。而在證入法界的同時，成就萬德莊嚴的佛果。「大方廣佛華嚴經」簡言之即一部指引人修行成佛的方法書。而與《法界觀門》的關係如其云：

「無盡教海不出七字(大方廣佛華嚴經)，故依此教以成觀門，修法界觀門略有三重者，略標綱要。修之一字總貫一題止觀，薰修習學造詣也。言法界者，一經之玄宗。總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三，然總具四種：一事法界、二理法界、三理事無礙法界、四事事無礙法界。」(大正 45.672a~c)

「修」是指止觀法門，此止觀法門是根據《大方廣佛華嚴經》之教義理論為作觀行的依據，目的為使學人普皆證入大方廣法界。即藉由三觀(四法界)之修行即可與華嚴無盡緣起法界相應。也暗示著，每一觀所呈現的都含《華嚴經》文的境界。

但值得注意的是在「真空觀」、「周遍含容觀」兩觀中，澄觀並沒有引《華嚴經》作支持，尤其「真空觀」反倒直接引用般若系經典(般若心經、中觀等)。不知是因為「真空觀」所闡揚的是般若無相思想，以般若經典來證明較貼切(較具權威性)易使人了解，或者為標顯華嚴意旨——無盡法界緣起，因此「理事無礙觀」之注釋中多舉經文作對應說明。但若是為顯華嚴無盡圓融法界，為何於「周遍含容觀」反不見引經文？必須回到其早期作品《隨疏演義鈔》作查詢：

「正顯旨趣於中有二，先明理事無礙，後顯事事無礙。雖此經中廣說於事及說於理，而皆無礙故。以無障礙法界而為旨趣。」(大正 36.7b)

卷一更指出「理事無礙」與「事事無礙」之關係：

「由事理無礙，方得事事無礙。若事不即理，事非理成，則互相礙。」(大正 36.9b)

由此來看，澄觀重視重重無盡事事無礙觀（周遍含容觀），更重視事與事之間內在之所以能夠無礙的關鍵是「理事無礙觀」。如果沒有全事如理，理融事，每一法一物皆具互融遍攝，那麼，事與事之間就有礙。因此也了解澄觀為何於「理事無礙觀」特別舉《華嚴經》說明的原因。既然舉《華嚴經》明理事無礙，那由此所開顯出的事事無礙觀即可知（經文處處皆顯事事無礙境界，不勝枚舉），無須贅引經文。

另外也可以從法界三觀之間關係來切入觀察：若依三觀的修行次第而言，「真空觀」扮演著遮除知見情執的角色。通過此功夫吾人才能與緣起無自性的理相應，亦唯如此才能進一步論述「理事無礙觀」，乃至周遍含容觀之「事事無礙」⁶⁶。那麼，「真空觀」遺執蕩相之後要通達「事事無礙觀」的橋樑就是「理事無礙觀」。因此，澄觀特別引證《華嚴經》加以論述。

但就觀行而論，「真空觀」屬三觀中之基本功夫，吾人情執知見泯除後，才能相應於緣起無自性的道理。由於諸法緣起無自性，所以才能顯理事無礙、事事無礙。從教義理論上講即普融無礙的。因此，當吾人正見理事圓融無礙時，一切無明虛妄分別，實際上已經瓦解不存在了，已具「真空觀」的功夫。由此知，三觀實際上卻是一而三，三而一等觀齊證的。依「理事無礙」中事如理遍容無礙，即隱含每一事如理能容遍理事無礙，即具有事事無礙的性質。所以於「理事無礙觀」舉《華嚴經》作提綱挈領的說明，即可理解《華嚴經》中所含三觀之全貌。這也是澄觀融經教入止觀，形成教觀雙運的最佳典範。

第二節 法界三觀與《華嚴經》之關連

就澄觀所舉相應於「理事無礙觀」之經文如下（華嚴經演義鈔卷十，所舉經證較多）：理遍於事就像法性遍一切，即〈迴向品〉云：

⁶⁶詳文請參閱陳英善《華嚴無盡法界緣起論》，華嚴蓮社出版，85年版 p23

「法性遍在一切處，一切眾生及國土，三世悉在無有餘，無形無相而可得。」
(大正 10.165c)

表示理不可知、不可見，但全事即理，法性之理無相又即在相中。如經云：

「譬如法界遍一切處，不可見取為一切」(大正 45.676c)

另一句云：

「三界有無一切法，不能與此為譬喻。」(大正 10.444c)

第三依理成事門，講到無性與真隨緣的部分，有〈菩薩問明品〉云：

「心性是一，云何見有種種差別？覺首答云：法性本無生，示現而有生。」
(大正 10.66a)

法性為理，示現生即隨緣，此說明了事待理成的道理。而第八事法門即理門，事法隨緣必無自性，無自性即是空性理。〈夜摩宮中偈讚品〉云：

「如金與金色展轉無差別，法、非法亦然。體性無有異，理即事故，雖空不斷。事即理故，雖有不常。理即事故，無智外如，為智所入。事即理故，無如外智能證於如」。(大正 10.101b)

以上為《華嚴法界玄鏡》觀文中，澄觀所引證《華嚴經》的部分整理。

然而膚淺根基如吾輩者不能意會大師用意，若執欲區分三觀與大經之關聯，其實《華嚴經》中所含般若系（空）思想頗多，如日本學者增田英男即把《六十華嚴經》與《般若經》作對照考查⁶⁷。《八十華嚴經》對「真空」理亦有精闢之說明。如〈出現品〉云：

「了知諸法性寂滅，如鳥飛空無有跡。」(大正 10.265b)

以鳥飛空空無痕跡，明諸法性寂滅，即「真空觀」之泯絕無寄觀，泯除一切情執離言詮的境界。以絕對否定轉為絕對肯定的方式（a 即非 a，是故名 a）目的非否定存在現象，而是就破執遮情面，除卻一切對法固定化、僵化、標籤化。如經云：

⁶⁷請參考《印度學佛教學》第 19 卷第一號 增田英男發表「華嚴經における空觀の一考察__とくに般若經との關連において」，日本印度學佛教學會出版，昭和 45 年 12 月，p200

「知一切法無相是相，相是無相，無分別是分別，分別是無分別，非有是有，有是非有，無作是作，作是無作，非說是說，說是非說。」(大正 10.285b)

另外，就無分別平等真空義而言有：

「一切世間中，所有諸音聲，佛智皆隨了，亦無有分別。」(大正 10.69a)

又云：

「於諸世間不分別，於一切法無妄想，雖觀諸法而不取，恒救眾生無所度。」(大正 10.93b)

又云：

「善知眾生無生想，善知言語無語想，於諸世界心無礙，悉善了知無所著。」(大正 10.93b)

「種種廣宣暢，而心無所依，無來亦無去，亦復無有住。……如是入中道，說之無所著，能於一念中，普現三世心。」(大正 10.316c)

「相與無相無差別，入於究竟皆無相，若有欲得如來智，應離一切妄分別。」(大正 10.205a)

又如〈夜摩宮中偈讚品〉云：

「譬如未來世，無有過去相，諸法亦如是，無有一切相，譬如生滅相，種種皆非實，諸法亦復然，自性無所有。」(大正 10.101b)

不分別即遣一切相畢竟空，如〈十通品〉云：

「了法無有二，無二亦無著，心不離世間，亦不住世間。」(大正 10.236b)

「無有色法無色法，亦無有想無無想，有法無法皆悉無，了知一切無所得。」(大正 10.135a)

以上例舉之經文，皆針對修行人所患種種偏離緣起性空理之撥除，相當於真空觀破執顯正，真空無相（不住著）理。

《華嚴經》文中幾乎發都會形容有許多如菩薩、天王、聲聞、天龍八部等不可說不可說數與會大眾，或遍十方國土……或菩薩、聖者所住處有眾寶花、寶樹、寶幔等莊嚴境界之介紹。若以凡夫的眼光來看會覺得經文很玄，有如科幻小說

般，其實，正說明每一件事情都是由許多的因緣際會所成就的，而且每一因緣又由諸多因緣所成，無盡因緣形成大且複雜無盡之因緣網。那麼，宇宙是立體非平面的。萬事萬物之間既有個別所成因緣，法法間彼此又相互容遍攝入、相互依恃、關連。以下就相應於「周遍含容觀」之經文例舉如下：如〈普賢三昧品〉云：

「或無量劫入一劫，或復一劫入多劫，一切劫海種種門，十方國土皆明現。……或一劫內所莊嚴，普入一切無邊劫。」（大正 10.38a）

又〈十地品〉云：

「一毛孔內無量剎，各有四洲及大海，須彌鐵圍亦復然，悉見在中無迫隘。」（大正 10.198c）

〈普賢行品〉云：

「所謂一切世界入一毛道，一毛道入一切世界。一切眾生身入一身，一身入一切眾生身。不可說劫入一念，一念入不可說劫。……一切言音入一言音，一言音入一切言音。一切三世入一世，一世入一切三世。」（大正 10.258bc）

〈入法界品〉云：

「是以一剎入一切剎，以一切剎入一剎，而不壞其相者之所住處；是以一法入一切法，以一切法入一法，而不壞其相者之所住處；是以一眾生入一切眾生……而不壞其相之所住處；……是於一念中而知一切三世者之所住處，是於一念中往詣一切國土者之所住處。」（大正 10.413b）

〈離世間品〉云：

「謂知一切世界入一世界，知一界入一切世界。」（大正 10.299a）

以上例舉之經文皆屬一與多的關係，足以代表事事無礙相互攝入、共存、重重無盡緣起義，此純筆者個人淺見。其實在《華嚴經疏鈔》中，澄觀解釋「十玄門」時，於每一門中皆引《華嚴經》文為輔證。「十玄」既是「事事無礙法界」無盡緣起的進一步闡發，那麼，解釋「十玄」之經文，不啻是周遍含容觀（事事無礙法界）與《華嚴經》互應的最佳證明。攫取引證之經文剪接如下：

1· 同具足相應門：《華嚴經》云：「善財見普賢一一身分、一一毛孔皆有十方一

切世界，三千界中地水等輪，諸山、河、海、人、天宮殿，種種時劫，諸佛菩薩，如見現在世界。如是前際後際，一切世界中悉亦明見，乃至十方剎塵中現三世一切境界、一切佛剎、一切眾生、一切佛出興一切菩薩，及聞佛菩薩眾會言音。」(大正 36.77a)

- 2· 廣狹自在無礙門：「佛子，菩薩摩訶薩！有一蓮華，其華廣大盡十方際，以不可說葉、不可說寶、不可說香而為莊嚴等。」(大正 36.77a)

七十七經，善財歎樓閣云：「不動本處，而普詣一切佛剎者之所住處。」(大正 36.77a)

七十六經，摩耶夫人云：「又善男子！彼妙光入我身時，我身形量雖不踰本，然其實已超過世間。所以者何？我身爾時量同虛空，悉能容受十方菩薩受生莊嚴諸宮殿故。」(大正 36.77b)

- 3· 一多相容不同門：第八〈迴向品〉云：「此菩薩於一毛孔中，普能容納一切國土」。第九〈迴向品〉云：「於一身中悉能包納盡法界不可說不可說身，而眾生界無增無減，如一身乃至遍法界一切身悉亦如是。」(大正 36.77c)

〈十定品〉第二云：「三千大千世界微塵數三千大千世界，悉入是菩薩身，是菩薩身亦入是諸世界。」(大正 36.78a)

〈普賢行品〉云：「有十種普入，謂一切世界入一毛道，一毛道入一切世界等。」(大正 36.78a)

〈十行品〉云：「能於一一三昧中，普入無數諸三昧，無量無邊諸國土，悉令人共入一微塵。」(大正 36.78a)

- 4· 諸法相即自在門：〈十住品〉偈云：「一即是多，多即是一」(大正 36.78c)

〈不思議法品〉云：「諸佛知一切佛語，即一佛語。」此同相即也。(大正 36.78c)

七十八經云：「彌勒告大眾言：諸仁者！餘諸菩薩經無量百千億那由他劫，乃能滿足菩薩行願，乃能親近諸佛菩薩。此長子於一生內能淨佛剎，則能化眾生……則能增廣一切諸行，則能圓滿一大願，則能超出一切魔業，則能承事一切善友，則能清淨諸菩薩道，則能具足普賢諸行。」此則行位皆相即也。(大正 36.78c~79a)

- 5· 祕密隱顯俱成門：〈十定品〉云：「或見佛身其量七肘，或見佛身其量八肘，或見佛身其量九肘，乃至見佛身不可說，不可說佛剎微塵數世界量。」則見七肘時，七肘顯餘量皆隱也。(大正 36.79b)

摩耶夫人云：「於此一處為菩薩母，三千世界為母亦然，然我此身非一處住，非多處住。」亦隱顯義。(大正 36.79b)

- 6· 微細相容安立門：〈十迴向品〉云：「一毛孔中悉明見不思議數無量佛，一切

毛孔皆如，普禮一切世間燈。」(大正 36.79c)

德雲比丘云：「住微細念佛門，於一毛端處有不可說如來出現，悉至其所而承事。」故通於德相業用。(大正 36.79c)

第九〈十迴向品〉云：「彼菩薩於一念中，現一切眾生各不可說念心。」(大正 36.79c)

- 7· 因陀羅網境界門：〈阿僧祇品〉云：「一塵中刹不可說，如一切皆如是，此不可說諸佛刹，一念碎塵不可說，念念碎塵悉亦然，盡不可說劫恒爾。」(大正 36.80ab)

〈不思議品〉云：「諸佛知一切法界中如因陀羅網差別盡無有餘等。」(大正 36.80b)

〈普賢三昧品〉云：「佛身所現一切國土，及此國土所有微塵，一一塵中有世界海微塵數佛刹，一一刹中有世界海微塵數諸佛，一一佛前有世界海微塵數普賢菩薩。」(大正 36.80c)

- 8· 託事顯理法生解門：經云：「百千億那由他不可說，先住兜率宮諸菩薩眾，以從超過三界法所生，離諸煩惱行所生，周遍無礙心所生，甚深方便法所生，無量廣大智所生，堅固清淨信所生，增長不思議善根所生起，阿僧善巧變化所成就，供養佛心之所現，無作法門之所印。」(大正 36.80c)

- 9· 十世隔法異成門：〈十地品〉第十地云：「菩薩知種種入劫智，謂一切入多劫，多劫入一劫，乃至云：長劫入短劫，短劫入長劫等。」(大正 36.81b)

- 10· 主伴圓明具德門：〈現相品〉云：「佛眉間出勝音菩薩，與無量諸眷屬俱時而出，即入眷屬。佛放眉間光明，無量百千億光明，以為眷屬，即光明眷屬。又法界修多羅以佛刹微塵數修多羅而為眷屬，即法眷屬。故隨一一皆有眷屬。」眷屬即伴，故證主伴。

依據澄觀在《華嚴經疏鈔》卷十至卷十一中，以《華嚴經》作為十玄義理之佐證來看，《華嚴經》中周遍含容觀（事事無礙法界）經文之對照可知。⁶⁸

第四章 法界觀與「心」的關聯

若就《法界觀門》中的真空觀、理事無礙觀、事事無礙觀來看，三觀皆直接論述一切存在者之理與事（自他相對）之關係，並沒有加入「心」的觀念與作用。換言之，《華嚴法界觀》並不強調與心的關係。但是在傳承過程中，因時代背景的

⁶⁸ 但礙於時間的關係，上來不及將澄觀所引經文還原，註明《華嚴經》之出處頁碼。

不同而有所變化。較為明顯者，首推澄觀與宗密，以下即依兩位祖師之心與法界作探討。

第一節 澄觀之一心與法界之關聯

澄觀在解釋法界三觀時，曾多處援用「心」的觀念，似乎有意將心與法界作結合。例如解釋「修大方廣佛華嚴法界觀」說心體為大。

「大者，體大也，則深法界，諸佛眾生之心體也。曠包如空湛寂常住強稱為大。」(大正 45.672a)

法界之大，表現在諸佛眾生時即是心體，十方法界唯是一心，心包太虛，心如虛空般無所不包。此心體有等同於法體之意。其次在「真空觀」的第四句泯絕無寄觀中說：

「有念者，皆是心言之跡故，迴絕無寄二邊既離，中道不存心境兩亡，亡絕無寄般若現矣。若生心動念皆不會理，……結成上行，然有二意：一者上是行之境。今心與境冥，智與神會，亡言虛懷，冥心遺智，方詣茲境，明唯行能到非解境故。二者即上心智契合即是真行。行即是境行分齊故。」(大正 45.675bc)

真空觀的最高境界是有念皆非，連「空」亦要空掉。任何語言文字無法描繪出的，只有修行者的心境兩亡無念的狀態下，能觀之心與所觀之境相冥合時，才能體會的。那麼，此處的「心」(破除吾人留戀光景錯覺之心)，較傾向於禪宗之「應無所住而生其心」之意。而「理事無礙觀」中說：

「然理事無礙方是所觀，觀之於心即名能觀。此觀別說觀事俗觀，觀理真觀，觀事理無礙成中道觀。」(大正 45.676a)

指出理事無礙是所觀的境界，即被認知的狀態，能觀的主體是心，強調主體心與理事法界之結合立場。乃至在《法界玄鏡》終結勸修的部分也提到：

「學而不思，同無得。體達於心，即凡成聖矣。」(大正 45.680a)

在了解理事之間五對(成壞、即離、隱顯、一異、順逆)十門的種關係的同時，要將此教義理論用心體會，當主體之心與所觀之理事無礙境界合為一體時，就是轉凡成聖了。

澄觀在解釋的最後結勸修學時說心之體用可以體現整個法界：

「謂若圓明在心，依解生行，行起解絕，雖絕而現解行雙融，修而無修。非唯周遍一門，實亦三觀齊致。無心體極，無間常行何障不消？何法能礙？」（大正 45.680a）

以心是「空」的自覺作用，是一種無心之心，否定所有固定觀念，即能如虛空般遍一切而無障無礙。（捨棄有色眼鏡，才能看清楚世間全貌）進入主客、心物大融會觀無差別的圓滿狀態。也就是說理解法界的同時，以修行的功夫去除妄念執慮，無心無念而符合於法界，心與法界一體無二，即類似柳暗花明又一村的感覺（整體法界頓時同現）。即以「心」來取代「理」展現一切法的相互無礙關係。

第二節 澄觀「心」思想與禪宗之交涉

在此必須注意雖然澄觀「心」之觀念引用禪宗的方式導入法界觀（可見其非常重視實踐），但亦不失華嚴之特色。有關澄觀融入禪宗「心」之觀念，可追溯到《華嚴經疏》中對《八十華嚴經》〈菩薩問明品〉中「佛的境界之知」的注解，其云：

「知即心體，了別即非真知，故非識所識，瞥起亦非真知，故非心境界。心體離念，即非有念可無，故云『性本清淨』眾生等有，或翳不知，故佛開示，皆令悟入。即體之用，故問之以知。即用之體，故答以性淨。知之一字，眾妙之門。若能虛己而會，便契佛境。（大正 35.612bc）

「知即心體」表示此具有靈知的真心，非草木石頭。筆者曾於《心要法門》期末報告中探討「無住心體，靈知不昧，性相寂然，包含德用，該攝內外，能廣能深。」（續藏 103.303）此有引用南、北禪思想。而澄觀引禪入教的動機：可能系對禪修有更深體會領悟，而就當時南北禪之不足，提出看法。他說：

「瞥起亦非真知，故非心境界」（大正 36.612）。

因北宗瞥起是他的缺點，其云：

「瞥然起心，即失止也。又違北宗。暫時忘照即失觀也，亦違南宗，寂照雙流即無斯過。」（大正藏 36.256b）

暫時忘照即失止觀功夫，對南、北宗禪既批評又綜合。而「知之一字，眾妙之門」

很明顯是取自荷澤神會的禪思想⁶⁹，所形成的。「知之一字，眾妙之門」為荷澤宗之宗要，「知」即靈知，為達摩所傳空寂之心。若了悟空寂之知，愛惡之心自然淡薄，悲智自然增明，罪惡自然斷除，功行自然精進。澄觀攝取荷澤禪於華嚴的另一用意，可能想藉禪修之功夫，將高奧不可思議之華嚴玄理妙義，拉回到現實生活中來的傾向。即以禪修來實踐、體悟華嚴之境界；《隨疏演義鈔》卷二說：

「造解成觀，即事即行，心談其言，言詣其理，用以心傳之旨，開示諸佛所證之門。會南北二宗之禪門，撮台（天台）衡（南岳）三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心。」（大正 36.17）

而走向禪教結合，禪教一致的趣向，其後宗密繼承。

總括來講，澄觀以心來談法界，是因為「心」是人人感受得到，依此易取得大家的共識。其實不單單「心」是遍法界與其他一切法互攝互入無障無礙，任何一法（張三、李四或xx）本身是無盡因緣所成，而同時又成為其他法之緣，形成重重無盡之法界緣起觀。

而相對於宗密之「心」與法界則差距懸殊，雖然在《注華嚴法界觀門》解題的部分，解釋「法界」時引澄觀疏鈔云：

「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有便成四法界」（大正 45.684b）

澄觀之一心旨意可從其所著的《華嚴經行願品疏》卷一作管窺，其云：

「然其法界，非界非不界，非法非不法，無名相中，強為立名是無障礙法界。寂寥虛曠，沖深包博，總該萬有，即是一心。」（卍續藏 7.249）

表示「一心」相當於「無障礙法界」，那麼，還是回歸到「理」遍法界與其他一切法互攝互入無障無礙法界上。就全體而言，雖注入心之觀念，而重點乃著重於闡明重重無盡法界義。不過，宗密引澄觀之新疏但解說卻不同，《華嚴經行願品疏鈔》卷一云：

⁶⁹《演義鈔》卷三四云：「水南善知識（荷澤神會）云：『即體之用名知，即用之體曰寂。如即燈之時即是光，即光之時是燈，燈為體，光為用，無二而二也。知之一字，眾妙之門，亦是水南之言也。』」（大正 36.262a）按神會為禪宗六祖慧能之弟子，曾於南陽居住較長時間，故人稱之為「南陽和尚」，又曾住洛陽荷澤寺，又稱荷澤和尚。神會極力主張南宗頓悟為禪宗之正系，北宗漸悟為旁系。

「真界者，即真如法界。法界類雖多種，統而示之，但唯一真法界即諸佛眾生本源清淨心也。」(卍續藏 7.399)

又云：

「法普賢有二，一約體，二約用。初約體者，即本覺心體也。即諸法本源一真法界也。」(卍續藏 7.438)

一真法界是諸法界中最完備圓滿的法界，而一真法界的本體即是一心。藉由本覺心體可使一真法界完全的呈現。例如解釋「真空觀」時也說：

「真空第一理法界也，原其實體，但是本心。」(大正 45.684c)

似乎強調「本心」為法界之實體。而此「本心」即「諸佛眾生本源清淨心」⁷⁰。把「本心」奉為修行成佛及一切存在的依據或歸宿，如《禪源諸詮集都序》中說：

「此教說一切眾生，皆有空寂真心，無始本來性自清淨，明明不昧，了了常知，盡未來際，常住不滅，名為佛性，亦為如來藏，亦名心也。」(大正 48.404bc)

表示真心即性教。又解釋真空觀之「以色舉體是真空也」其云：

「以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等。……都無其體，歸於真心之空。不合歸於斷滅之空。」(大正 45.685a)

把法性空理解釋為真心，那麼，法界之存在則必須依真心（本心）的作用才能被認知。在《圓覺經大疏》中也說：

「總該萬有，即是一心。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，如華嚴說，良由皆即真心，故成三義。……」(卍續 14.138)

隱約道出華嚴一乘圓教不外是「一心」、「真心」所顯現之一切現象。亦即由真心故成融事相入義，融事相即義及重重無盡義三種道理。把華嚴理事、事事相融相即道理歸屬為真心所致。換言之，華嚴四種法界的呈現亦即是真心的反映或投攝而已。此點與澄觀差異甚大，已逐漸把重心由重重無盡法界緣起，轉歸真心之顯現，強調由靈知之真心而有一切法之存在。

⁷⁰《華嚴經行願品疏鈔》卷一宗密云：「真界者，即真如法界。法界雖多種而示之，但唯一真法界即諸佛眾生本源清淨心也。」引自卍續 7.399

宗密為何如此重視「心」？若依冉雲華對宗密「絕對真心」⁷¹之研究來看，「心」是宗密的哲學核心。也就是說，宗密是圍繞著此核心問題來理解宇宙人生真象，乃至修行成佛之依據與目標。軸心點在「真心」，又稱為「圓覺妙心」或「清淨真心」，《圓覺經大疏》中密解釋：

「離相故圓、非空故覺、染而不染故妙。」(卍續 14.138ab)

指出絕對真心雖置身於形色萬千的世間中，但不為這些世間現象所困擾，雖與染汙同處而不為染汙所薰。且以《圓覺經》之常住心作為超越時空之常住真心說明永遠存在之體，以《寶性論》明自性清淨，更融入神會「靈知不昧」空寂之心，說明本覺真心。即根底為《圓覺經》，而揉合了《寶性論》、荷澤禪、《大乘起信論》等思想，強化真心思想後，對萬法根源，宇宙人生真相的探討時，雖加入中國傳統中的「元氣」觀念，但重心乃歸到「絕對真心」。其云：

「究實言之，心外無別法，元氣亦從心之變，屬前轉識現之境。是阿賴耶相分所攝，從初一念業相分為心境之二。心既從微細至麤，展轉妄計乃造業。……據此，則心識所變之境，乃成二分：一分與心識和合成人；一分不與心識和合，即成天地、山河、國邑。」(大正 45.710c)

「元」為佛家之「一念初動」，「氣」以佛家來講是「境界之相」，這只不過都是真心覺不覺狀態下所投攝出的「相」而已。從上述不難了解《圓覺經》本覺真心觀念對宗密之影響⁷²。

第五章 法界觀與天台三觀之交涉

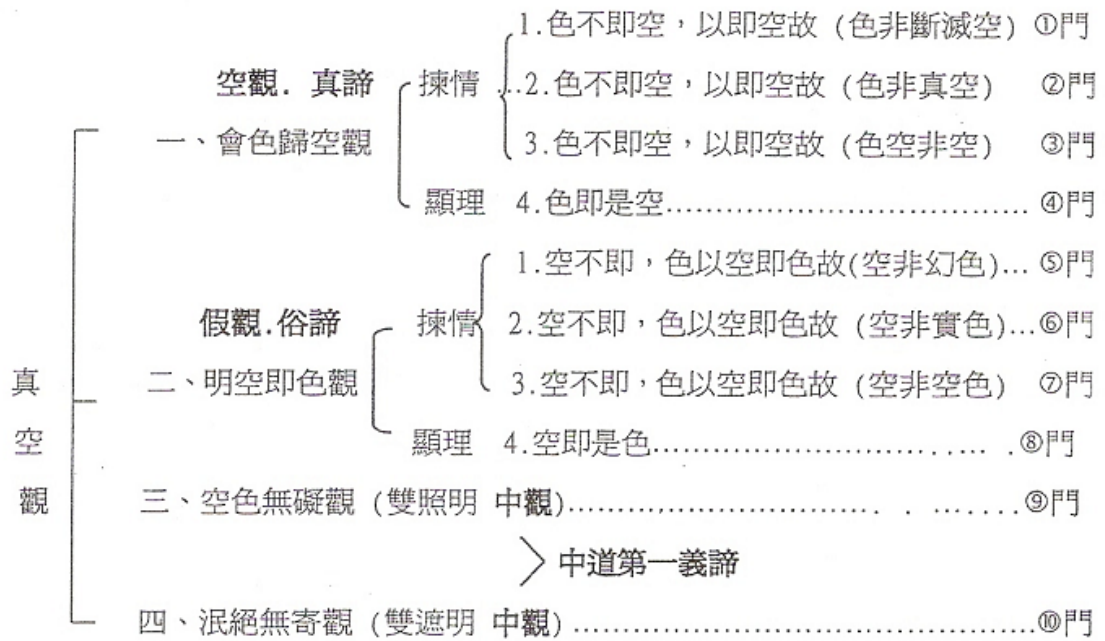
第一節 真空觀與天台三觀之交涉

真空觀就大意而言：「但拂跡現圓」真空觀即在拂除「權」巧方便或種種自性執，而呈現圓明之「實」，圓教究竟實相。若再仔細作解釋，澄觀說色空相望有多義，隨舉三個角度作說明，且皆引天台三觀作說明：

1.融二諦義，空假中三觀配屬圖如下：

⁷¹詳細請參閱冉雲華《宗密》東大圖書公司出版 1983，p153~157

⁷²宗密在《圓覺經大疏》序中說：「禪遇南宗（荷澤宗之寂知之體），教逢斯典（圓覺經），一言之下，心地開通，一軸之中，義天朗耀。頃以道非常道，諸行無常。今知心是佛心，定當作佛。」(卍續 7.399)



澄觀認為真空的四句十門可用三諦三觀來詮釋，其云：

「若約三諦：初即真諦，二即俗諦，後一即中道第一義諦。若約三觀：初即空觀，二即假觀，三四即中道觀。三即雙照明中，四即雙遮明中，雖有三觀意，明三觀融通為真空耳」（大正 45.675b）

第一會色歸空觀為真諦（空觀），第二明空即色觀為俗諦（假觀），第三空色無礙觀與第四泯絕無寄觀為中道第一諦（中道觀）。澄觀為何引三觀、三諦來說明真空觀？其受何思想之影響？與天台三觀之交涉是值得注意的。首先，必須注意澄觀早期曾參學天台祖師湛然⁷³及熟研智顛之《摩訶止觀》，是否受其影響或啟發？以下即試著將天台祖師之著作與澄觀的《法界玄鏡》作一比對。

天台智者大師就三觀中前二是權巧方便，中道第一觀才是其所欲彰顯的佛教緣起性空之真理，如《摩訶止觀》云：

「中道第一義觀者，前觀假空，是空生死，後觀空空是空涅槃。雙遮二邊，是名二空觀，為方便道，得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海。又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便。入中道時，能雙照二諦。」（大正 46.24）

空、假二觀的存在是方便，離空假（色空）之偏執，即入中道徹見諸法實相（能雙照二諦）。而在《法界玄鏡》中「真空觀」的觀法與天台三觀非常類似；例如

⁷³澄觀入五台山的前一年，西云七七五年曾參學於湛然討教天台。

真空觀四句中也是以「泯絕無寄觀」之中道義為主。如《法界玄鏡》云：

「若約三觀：初即空觀，二假觀，三四即中道觀。三即雙照明中，四即雙遮明中，雖有三觀意，明三觀融通為真空耳」(大正 45.675b)

其中「雙照明中」、「雙遮明中」與天台有異曲同工之妙，天台三觀中最高境界是中道第一義諦，即對空、假的雙遮雙照，或綜合兩邊同時又超越二邊，故為中觀。真空義指「無相」無所住著。依此推澄觀在此引用天台三觀是為說明真空「無相」狀態，即如所謂中道第一義，不僅清楚空、色之性質與方便，而且不偏於任何一方，隨緣歷境無取無著。既肯定色、空，又超越它，此為華嚴真空義。

然而引天台三觀說明真空觀，必須留意澄觀雖把第一會色歸空觀配為真諦(空觀)，第二明空即色觀配為俗諦(假觀)，第三空色無礙觀與第四泯絕無寄觀配為中道第一諦(中道觀)，這只是依其特性大略配屬，並非絕對如此。真正空觀意境在於「明三觀融通為真空耳」(大正 45.675b)，這四句中所配屬三觀彼此間並非分立而是融通的。換言之，會色歸空或明空即色觀任一觀都具有空假中三觀。其「三觀融通」又極似天台「一心三觀」或圓融三諦，即空即假即中圓周式的關係。

而「三諦」是天台重要教義之一，在《四教義》中有詳盡解說⁷⁴恕不多言，智者大師又以圓融三諦⁷⁵為思想核心，就圓融三諦中有關三諦義的解釋如《摩訶止觀》云：

「若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦，一切界入是一法界，即是真諦，非一非一切，即是中道第一義諦。」(大正 46.55b)

法性與無明合時，稱為俗諦。而一切界入等等是緣生故無性，稱為真諦。真俗二諦是事物的一體兩面，即空即假，非一非一切如實了解時，便稱為中。宇宙實相形態以這三種來總括，而三者是同時存在且相連無礙的。另外，耐人尋味的是智者大師將三諦通於三觀的配法。如《摩訶止觀》云：

「若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切，即是中道觀。」(大正 46.55b)

以上似乎與《中論》偈頌非常雷同，如〈觀四諦品〉偈頌：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」在此不難看出智者大師是直接以三諦配合

⁷⁴參考智者大師所著《四教義》，大正 46.727c

⁷⁵有關圓融三諦思想，智者大師有精彩的解釋，詳細請參閱《摩訶止觀》大正 46.55ab

《中論》的三觀（全引用了空、假、中的概念）。換言之，天台三觀的思想是受自於龍樹菩薩《中論》的啟發影響。

有關《中論》與天台三觀三諦的關係，到目前為止乃是學界爭議的論題。而關鍵點莫過於對《中論》〈觀四諦品〉偈頌：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」見解上的不同所引起的。陳英善老師將其歸納整理為六種派別⁷⁶，例如印順導師、楊惠南等為方法論型，認為龍樹此偈只談二諦，並不涉及三諦。形上主義型者如牟宗三、吳汝鈞等，是從存有論來理解天台，認為龍樹「空假中」偈之辯證主要是逼顯一主體性的實體。另外，傅偉勳先生針對印順導師等之看法，提出反駁。他認為天台三諦，「不但沒有違背中觀之二諦中道：更解除了二諦思想之困局⁷⁷。智者大師為龍樹講活了二諦中道之旨趣，且進一步救活了有無限否定性（而忽略日常妙有性）的可能偏差之嫌的印度本位一切法空觀，而創造地開展出「真空（即顯）妙有」的圓融三諦、一念三千等等天台獨特實相論說。」⁷⁸他的理由根據在於「中道」者乃是強調二者的「交融無礙」，亦即二諦中道最勝佛法（不二門），中道亦如真、俗二諦皆是假名，是假名即緣起，即性空，三者畢竟同時無差別，即形成三種不即不離之觀法。其中值得注意的是他的執疑：為什麼總是使用否定式的邏輯論辯，來表達「緣起性空」等真諦旨趣？為何不能從妙有來描述「性空」呢？

關於此問題乃須回到爭議交點《中論》〈觀四諦品〉偈頌梵文原意作理解。梵文原偈如下：

Yah pratityasamut-pādah śumyatām tāj pracaksmāhe, śa prajñaptir upādayā
pratipatsaiva madhyamā 。

根據陳英善老師之分析，上半偈意思是「我們宣稱凡是相關連而生起的，都是空。」下半偈意思是「由於空是假名原故，所以稱為中道（madhyamā）⁷⁹。」完整句子

⁷⁶請參見陳英善《天台緣起中道實相論》第九章，第四節中詳細標列分析國內外諸學者專家的作品及主張。東初出版社 84 年 6 月初二版。

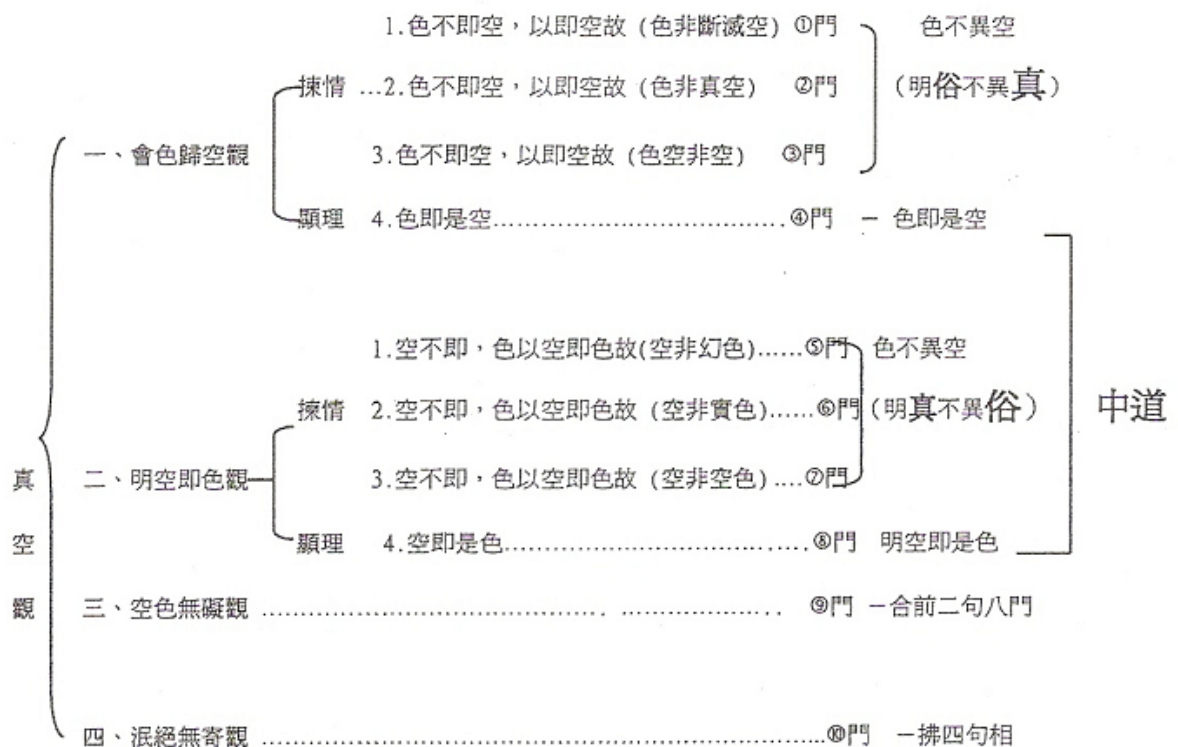
⁷⁷「印度本位的二諦中道外表上看，似乎同宣稱空有二者、空假二諦皆假名，實際上卻始終超越不了真諦高於俗諦。空性勝於緣起等等有違不二中道的傾向。……由是，在日常現實始終顯出厭世乃至避世的生活偏差。」引自傅偉勳〈從中觀的二諦中道到後中觀的天賢二宗思想對立-兼論中國天台的特質與思維限制〉（《中華佛學學報》第十期，87 年 7 月版。）

⁷⁸引自傅偉勳〈從中觀的二諦中道到後中觀的天賢二宗思想對立-兼論中國天台質與思維限制〉（《中華佛學學報》第十期，87 年 7 月版）

⁷⁹參見陳英善《天台緣起中道實相論》第九章 23 及劉紹楨、陳英善〈對中村元《東洋人の思維方法》中有關思惟模式和中國佛教之析判〉（《正觀雜誌》第 2 期，1997 年 9 月 25 日版）。

為因緣所生法，是空，空亦是假名安立的，所以是中道。而吳汝鈞的翻譯，主詞是空，空之又稱為中道，是由於它（空）是假名之故。強調由於「空」是「假」名，故是中道這一意思。兩位學者結論雖有出入，但交集處都認同「（空）是假名」，那麼，進一步分析「空」為何是假名？由於「空」也是因緣所生法，所以「空」是假名施設的。如能理解這種假名施設的緣起法，那麼，就是合乎於中道。換言之，中道的內容即基於因緣法來說的，合乎因緣法者即是中道。因此，陳英善老師的結論是「此頌不論說它是二諦或三諦，事實上所指的，唯是一『因緣法』而已。……只是所用方法不同，而二諦與三諦皆無實性，皆不可說，所可以說者，皆是隨順因緣而說，不可固執一端，……」⁸⁰認為整個句子的主詞只有「因緣生法」，說二諦、三諦乃至無量諦亦無妨。也就是說，二諦之說與三諦之說並沒有絕對的不同。這樣的解說似乎較合乎佛教緣起說，不受任何固著所局限，不管從否定式的邏輯論辯，來表達「緣起性空」也成；從妙有來描述「性空」亦可。那麼，智者大師三諦之說並無不妥或違背緣起中道義。若依此角度來講，澄觀「真空觀」的融二諦義若受天台三觀之影響，那麼，華嚴與《中論》乃至般若空皆有關係。

2.色空相望中以天台三觀作解釋：



但吳汝鈞認為偈文中不把空、假、中放在平行位置。（《華岡佛學學報》第七期，中華學術院佛學研究出版，73年9月1日）。

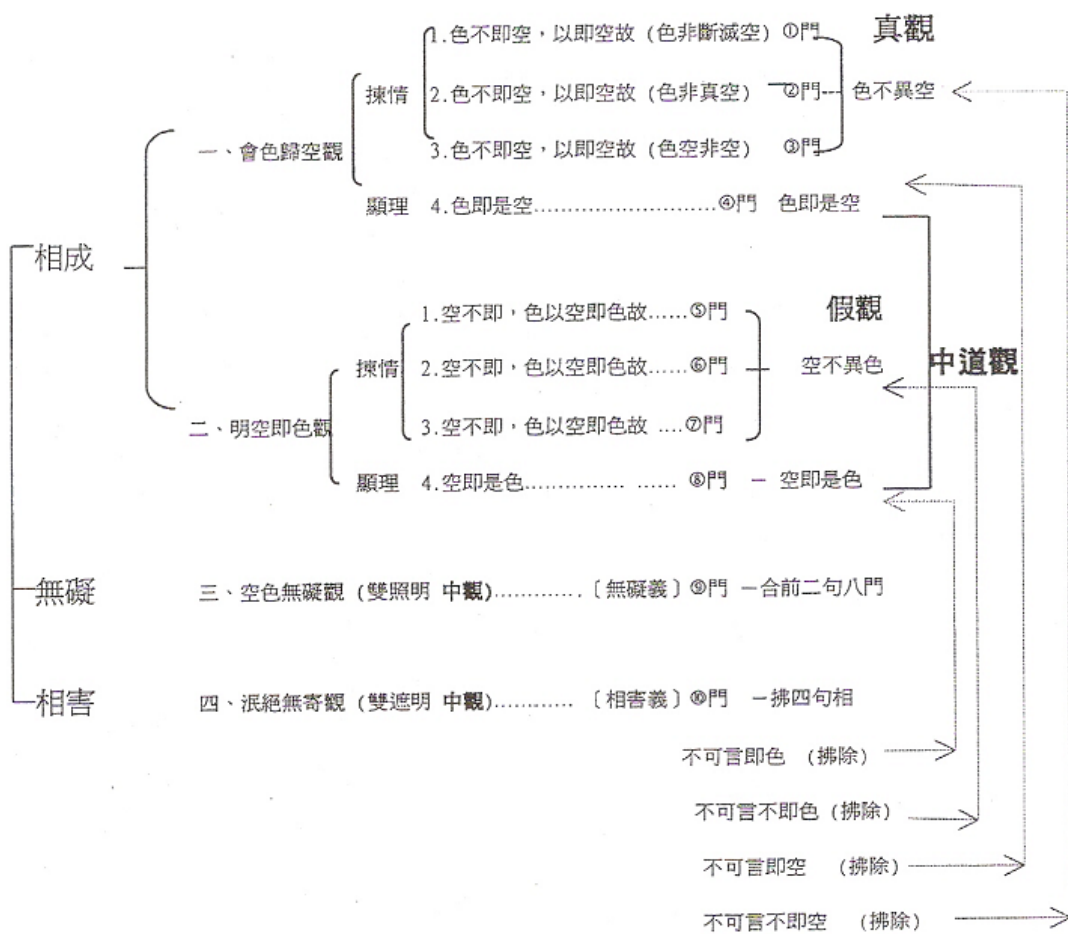
⁸⁰陳英善《天台緣起中道實相論》第九章 p423~425。

指出會色歸空與明空即色觀都具有空假中之三觀。如澄觀云：

「初會色歸空觀中四句：前三句明色不異空，第四句明色即是空；第二明空即色觀中四句：前三句明空不異色，第四句明空即是色；第三觀明但合前二，今第四句：拂四句相，現真空相不生不滅。……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。」(大 45.675b)

會色歸空觀的前三門，主要明色不異空，即明俗諦不異真諦，此與明空即色觀之前三門，明空不異色，真諦不異俗諦；而會色歸空觀中的第四句色即是空，與明空即色觀中之第四句明空即是色，皆為中道觀。由此知會色歸空、明空即色觀二觀中皆含空、假、中三觀義。第三空色無礙主要明無礙義，合前會色歸空、明空即色觀二觀，當然具足三觀。四泯絕無寄觀旨在泯除吾人對法之固執、僵滯，因此須把前所說一一句相摒除。而呈現「不生不滅，乃至無智亦無得」的真空狀態。

3.色空相望總檢討與天台三觀交涉情況如下圖：



澄觀用三義總括色空的關係，而色空三義是配屬真空觀四句來論述的。會色歸空觀與明空即色觀為色空之「相成」義；第三空色無礙觀即明「無礙」義；最後泯絕無寄觀為「相害」義。即拂除一切語言、方法、施設，如其云：「不可言即色不即色者」所拂除者為第二明空即色觀，拆為二句：不可言即色者，拂第四門（虛線部分）；不可言不即色者，即拂第二明空即色觀之前三句，因為「以空非空故，無可言即色不即色，又理本絕言故。」真空理不可說它是即色不即色或即空不即空。「不可言即空不即空者」，主拂第一會色歸空觀，不可言即空者，即為拂除會色歸空觀中第四句色即是空；不可言不即空者，即為拂除會色歸空觀中前三門，色不異空。從泯絕無寄而言不僅把色法成其三觀都一一泯除，即使是「受想行識萬化之皆不可也，亦無四句可絕，三觀可拂故，不可亦不可。」一切逼到極點迴絕無寄連「不可」二字也不可說。

這是第一層次與天台三觀之交涉，在處理真空觀（般若空）引用天台三觀並非澄觀首開先例，其實法藏大師在《般若波羅密多心經略疏并序》中即云：「智者大師依《瓔珞經》立一心三觀義，一從假入空觀，謂即是空故；二從空入假觀，謂空即是色故；三空假平等觀，謂色空無異故」。可見法藏賢首時，已蒙天台之影響。接著處理華嚴第二層次與天台的交涉，是將理事無礙觀配屬天台三觀。

不過，有一問題必須注意：為何澄觀二重引用空、假、中三觀配法界觀門？意義在哪？是否有矛盾或不當？到底哪一重配法纔正確？澄觀本身並沒有明確交代，而宗密確注意到了，他認為第一重交涉真空觀只有配空、假（真、俗二諦）⁸¹。第二重理事無礙觀配屬於中道觀。這二重之交涉使華嚴觀法具備了空、假、中三觀三諦。整理如下圖表：

第一重 真空觀 —— 空觀、假觀
第二重 理事無礙觀 —— 中道觀
周遍含容觀

這是宗密的看法。如果就澄觀來探索，真空觀中配屬天台三觀情形有：四句配三觀，重點在明「無相」中道第一義；再者三觀是融通無礙的，一即三，三即一充分標顯「無自性」真空義；最後從泯絕無寄的究竟義來看，真空觀由於是「理本絕言故」，所以一切語言施設皆不可得。那麼，真空觀雖具有天台三觀之模式，但主要在呈現泯絕無寄之「真空理」，三觀只作為彰顯真空意所運用之模式而已，第二重配法可能才是天台與華嚴思想交涉所在。或者說澄觀以天台三觀模式正好

⁸¹宗密云：「乍觀文相：似當初句空觀觀真諦，……詳觀文所宗，即不然也，以雖有空色等言，但為成於真空觀也，名題昭然若此，即空假真俗三觀三諦已備。次理事無礙，復是何觀，故知不然。」大正 45.687a 以第二重理事無礙配屬於中道觀往前推，前真空觀則應為空觀、假觀。

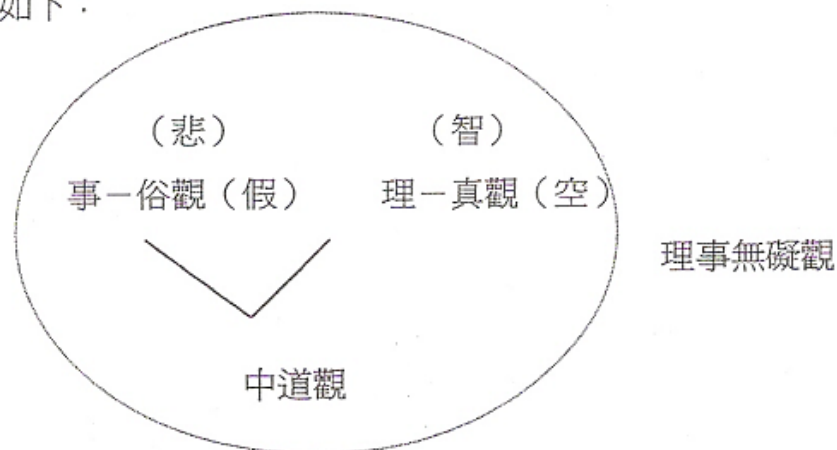
可以圓滿解說色、空的「相成」、「無礙」、「相害」關係而顯真空之實相理而已。那麼，前者（真空觀與天台三觀之交涉）只是具有模式而已，後者（理事無礙觀與天台三觀之交涉）可能才真正具有三觀內涵，內涵與模式並不衝突。

第二節 理事無礙觀與天台三觀之交涉

澄觀在理事無礙觀中，與天台三觀之配屬如下文：

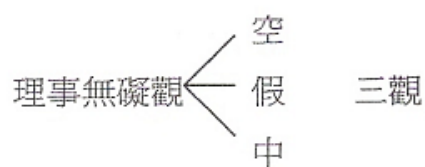
「此觀別說觀事俗觀，觀理真觀，觀理事無礙成中道觀。又觀事兼悲，觀理是智。此二無礙，即悲智相導成無住行；亦即假、空、中道觀耳。」大正 45.676b

若以圖解如下：

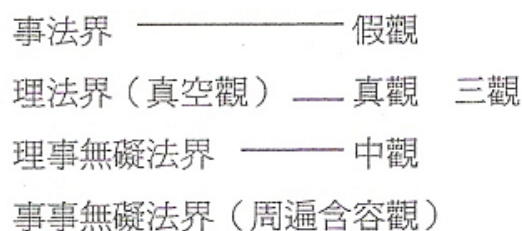


表示理事無礙觀即具足了空（理—真觀）、假（事—俗觀）、中三觀。徹見緣起性空真理，即具般若空慧不會固著沉迷於幻化生滅無常的假有事相，知幻化無常法而不否定其存在的價值，更起救拔悲心，即所謂「大智不入生死，大悲不住涅槃」悲智雙運的菩薩精神，理事無礙一觀即具足空假中三觀。如果把它拆開來看，則又可解為：事法界＝「假觀」、俗觀；真空觀＝理法界、「空觀」（真觀）；理事無礙＝「中道觀」。因為理事無礙是延續調和假觀與真觀而開演的。也就是說，理事無礙是進一步說明理與事二者關係，基本上沒有離開理、事在談，因此可由理事無礙觀反推回去配屬三觀。那麼，澄觀之配法即有二種情形：

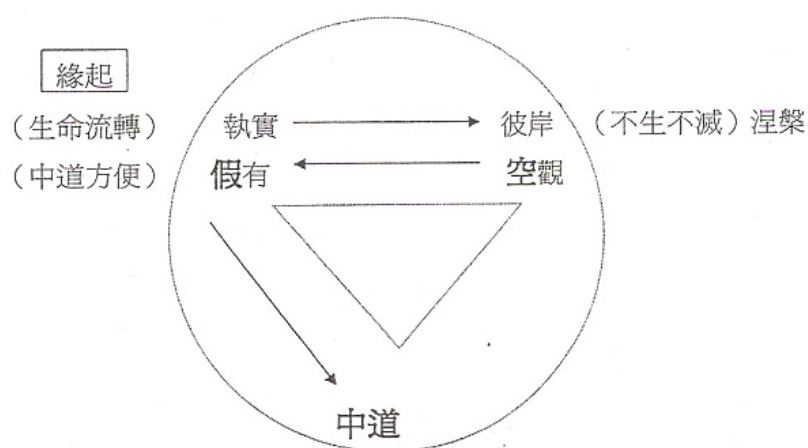
(1.)



(2.)



如果是第一種情形，理事無礙本身即具足三觀，那麼，澄觀引用天台三觀作解釋也只單純說明一中含三，互存互融之方便而已，可能不牽涉配屬或比較的問題。倘若第二種情形，真空觀（理法界）配真觀，理事無礙配中道觀，那麼問題就來了，周遍含容觀（事事無礙法界）如何安置其位？為何澄觀如此大膽引用天台三觀解釋華嚴法界觀？是否能夠直接等同？或者澄觀發現華嚴與天台之間有某些交集是值得注意的。首先就天台三觀梗概整理如下表：



若只重視事法界，執一切假相為實，則易流俗而輪迴不絕；而想解脫生死輪迴超三界者，藉由了解緣起性空的道理，而捨棄執著契入空觀。但過於強調空，則又偏於出世間與世隔離。如二乘阿羅漢等一心求出離，易執空為最後目的。不執空（不住空）由空入假是菩薩行，但如何能夠由空入假，由假入中呢？以下從天台《小止觀》來管窺一二：

「若菩薩為一切眾生，成就一切佛法，不應取著無為而自寂滅，爾時應修空入假觀，當諦觀心性雖空，緣對之時，亦能出生一切諸法。猶如幻化雖無定實，亦有見聞覺知等相差別不同。行者如是觀時，雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，如空中種樹，亦能分別眾生諸根性欲無量故，則說法無量，若能成就無礙辯才，則能利益六道眾生，是名方便隨緣止。」
（大正 46.472b）

其中「若菩薩為一切眾生，成就一切佛法，不應取著無為而自寂滅」即凸顯菩薩的精神⁸²。菩薩的精神乃上求佛智、下化眾生，證得無為空理之後，不即入涅槃住於寂滅，而要自度化他「亦能分別眾生諸根性欲無量故，則說無量法，若能成就無礙辯才，則能利益六道眾生。」大悲大願行方便法，是菩薩「由空入假」救世行菩薩道的最大支撐力。

⁸²見陳英善於〈《摩訶止觀》、《釋禪》、《小禪觀》之比較〉（《諦觀》八十期，民國 84.1.25 版）p16。

在《摩訶止觀》卷八上也說：

「菩薩從假入空自破縛著不同凡夫，從空入假破他縛不同二乘，處有不染，法眼識藥，慈悲逗病，博愛無限，兼濟無倦。」(大正 46.75c)

菩薩行者在知病、識病、授藥攝化眾生的願行中，於緣生性空的無常感中，仍能知一切法存在之暫時義、方便義。此施設方便，化導眾生，即「從空入假」觀。

據此來看，澄觀在《法界玄鏡》中第一層次引天台三觀來說明「真空觀」的用意，似乎隱含二乘與菩薩「空」之比較。二乘人只求解脫涅槃，他們的證空是一去不復還(出世)；而菩薩的空，是證空之後還要迴光返照(入世)救眾生。

修空觀、假觀都還只是方便道，乃未圓滿，如《小止觀》說：

「若菩薩雖復成就此二種觀(指空觀與假觀)，是名方便道觀門·非正觀也。故《經》云：前二觀為方便道。因是二空觀，得入中道第一義觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海。若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於中道正觀。云何修正觀？若體知心性非真非假，息緣真假之心，名之為正諦觀。」(大正 46.472c)

其中「修息二邊分別」、「菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於中道正觀……體知心性非真非假，息真假之心，名之為正諦觀。」指出吾人若能對於空、假觀乃至於中道觀不執著時，方為正觀。

以上是天台的說法，然華嚴祖師澄觀所說：「又觀事兼悲，觀理是智，此二無礙，即悲智相導成無住行，亦即假、空、中道耳。」(大正 45.676b)與天台的「體知心性非真非假，息緣真假之心，名之為正諦觀」同樣都認為唯依空的智慧和菩薩的悲願，才能捨空入假修菩薩道，又能以應無所住之心修菩薩萬行。不落有無、空假的情形，即是真空妙有。基本上三觀之運用非常雷同(悲智或中道觀旨皆為闡明理事不相礙)。或許澄觀認為藉三觀說明理事無礙再恰當不過。

再回頭來談天台三觀之間的關係，三觀所觀的是諸法因緣生無性之道理，由對不同層次眾生的執著而說空或說假或說中道，三者實際是一理。依陳英善教授之研究認為《摩訶止觀》有明確之交待：「就修行或解說上來講或許有層次差別，由空觀發展成假觀、中道觀之脈絡，是(次第三觀)次第止觀(由空→假→中道，或體真止→方便隨緣止→息二邊分別止)」⁸³。換句話說，三觀是有次第之別，先以

⁸³詳見陳英善〈《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較〉(《諦觀》八十期，民國 84.1.25 版)

空觀，觀空諦之理，破見思惑，成一切智；接著以假觀，觀假諦之理，破塵沙惑，成道種智；最後以中觀，觀中諦理，破無明惑，成一切種智。三觀各有對治與證智不同特色。就理而言則無次第，《摩訶止觀》所強調的是在於圓頓止觀。

天台藏、通、別、圓四教中皆談三觀，就圓教所談三觀為圓頓止觀（圓頓三觀）表示空、假、中三觀的關係是，即一而三，即三而一，即空、即假、即中。其云：

「云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空；云何即假？無主而生即是假；云何即中？不出法性，並皆即中，當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三，三而不三。」（大正 46.8c）

三諦圓融相即，各觀雖各有特質，但任何一觀皆不離其他二兩觀，三者是三足鼎立，同時並存。再觀察其特色：

「若謂即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。三種皆空者，言思道斷故。三種皆假者，但有名字故。三種皆中者，即是實相故。但以空為名，即具假中。悟空即悟假中」（大正 46.7b）

「三具足祇在一心，分別相貌如次說，若論道理祇在一心，即空即假中。」

《摩訶止觀》卷三又云：

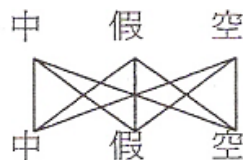
「以觀觀於境，則一境而三境。以境發於觀，則一觀而三觀，如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面。觀境亦如是。觀三即一，發一即三，不可思議。」（大正 46.25b）

三觀以圖表來顯示：

（圖表 1）



（圖表 2）



圖一表示「空」指法性的全體，「假」指法相的全體，「中」指諸法空相之用的全體。圓滿融即，即產生一即三，三即一圓融形態。圖二表示三諦各具三諦。⁸⁴從這兩個圖表可領會即空即假即中之圓融無礙義。不偏於一方，不是相對的，是超越相對而可通達於各方，叫圓融。如果澈了於空，就澈了假與中。澈了假與中，也是一樣，即稱為圓融三諦。

依上文可了解天台祖師用「空」、「中」、即空即假即中來表示實相。天台不僅掌握了《中觀》的無自性，明理事所具特質外，還把空、假、中三者的關係結構闡發出來。圓融三諦不僅是理論，同時也是止觀實踐法門。原本一木一石皆具三諦之理，而透過見聞覺知的「一心」來觀察時，一念心同時具足空假中三觀，就是一心三觀。智者大師更依「一心三觀」開展出一念三千之思想。智者大師晚年作品《摩訶止觀》第五卷裏說：

「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，百法界十如是、千法界，每界具三間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。亦不可言一心在，前一切法在後，亦不言一切在，前一心在後……祇心是一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，故稱為不可思議。」又說「言語道斷，心行處滅，實不可說，雖不可說，但因緣亦可得說，謂四悉檀因緣是也。心與緣合，三種世間，三千相，皆從心起。一性少而不無，無明雖多而不有，指一為多，多非多，指多為一，一非少，名上為不可思議。一即一切（假觀），一切即一（空觀），非一非一切（中道觀），遍歷一切，皆是不可思議。」（大正 46.54 a）

即表示，吾人的一念心既屬於當下處的某一界（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛十法界），但此一法界又與其他九法界互具互融，因其不是單獨孤立的，即成百法界（十界乘十界），又於每法界間均具足《法華經》〈方便品〉所示的十如是法（如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等）即成千如（法），而又各具眾生世間、五陰世間、國土世間，則共為三千法。三千無盡諸法，全在吾人剎那一念心，即空即假即中。由於三千諸法（三千世界）不出剎那之一念心，而一念心不論是妄心或真心都具足三千世界，便構成了三諦圓融的理念，心是諸法實相，談空、心、任一法，究竟是同一理。本來真妄是一如的，理事是不二的，一即一切，一切即一，這是實相的性質。也是說，事事物物約以三千作代表，實指無限，彼彼皆具無限三諦，圓融互入，則猶如因陀羅網。

⁸⁴見於吳宜芳撰智者三諦圓融思想之探微」文化大學哲研所八十二年六月碩士論文，P73

前說華嚴理事無礙觀為天台之中道觀，那麼，周遍含容觀（事事無法界）配屬於何處？圓頓三觀（三諦圓融）包涵空、假、中整個圓滿之緣起法界，為天台究竟義。相即互融重重之概念與華嚴最高境界事事無礙法界是遙相呼應的。但是澄觀為何不明示事事無礙法界之配屬呢？是否意味華嚴必竟不同於天台之處？否則華嚴必失創宗立派的特色。換言之，華嚴祖師似乎有抬高己宗的傾向。以下試著將兩宗作比較：在宇宙觀方面，智者大師以空、假、中圓頓三觀固然說明整個宇宙緣起真實相。然而，澄觀引用空、假、中三觀只為幫助說明理事無礙義，卻不引圓融三觀來理解事事無礙，可能不同意或認為即使圓融三諦應不等同於華嚴一乘玄旨- 事事無礙。因為圓頓三觀處僅了現象與本體及中道三者的無礙關係，並沒有進一步闡明事與事之間無礙性，以及未發揮事事彼此之間的相融、相攝重重無盡關係⁸⁵。也就是說，澄觀認為整體宇宙的實相剖析應該包括事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙等四法界才算圓滿完整。心（任何一法）與全體宇宙萬物之間既是個個獨立卻又互相聯繫，所呈現的即法法無礙之大圓融境界，把重重無盡法界緣起詮釋的淋漓盡致。

結語

綜合上述可得以下幾點結論，《法界玄鏡》不只是單純的注釋書，它包含澄觀親自依觀修行實踐體驗之告白，同時也負起承先起後的重責，恢復杜順、法藏華嚴之正統外，在注文的字裏行間也可以發現，澄觀或隱或顯的極力將法界三觀轉局四法界思想。然而三法界與四法界差異在哪？如第二第三節所述，基本上並沒有離開法界三觀，而是進一步作闡釋說明，把杜順隱含意思彰顯出來。從見聞覺知的「事」法界作透視觀察，發現諸事法是因緣所生法，緣生即無自性，萬法之體即空性，空性即真空理。而諸事法與真空理並非完全無關的二截，而是理依事顯、事待理成互存無礙的。由全事如理所以能遍攝無礙，進而了知法法之間互攝、互融、互存、互為因果的大因緣網，此即（周遍含容觀）事事無礙的境界。華嚴究極境是事事無礙，那麼，豈有拋開「事」法而談「事事」的理由。因此說宇宙實相應該包括事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等四種法界才算完整。四法界最能代表華嚴別教一乘重重無盡法界緣起之旨趣。

⁸⁵不過日本學者結城令聞卻不同此說，認為這都是站在華嚴宗學的立場所論述的。元粹則不滿的表示三重法界與三諦三觀有同價值（印度學佛教學）。換言之，法界三觀應配屬天台三觀三諦。可是必須注意：元粹《圓覺經集註》卷下云：「圭峰依經立三觀名：一泯相澄神觀，二起消塵觀，三絕待靈心觀，同天台三觀空假中也」（卍續 16.26 左下）問題是元粹或宗密（圓覺經修多羅了義經略疏註大正 39.542）並沒有說泯相澄神觀等三觀完全等同於三重法界觀。可否直接立論可能乃有待商榷。

而不論是依觀行之次第脈絡入觀，或任舉一觀即三觀齊證，皆因大師的注解及弘揚使華嚴學人在修學實踐上有階可登，也可以發現澄觀無時不在宣揚華嚴行布（次第脈絡入觀）不礙圓融（任舉一觀即三觀齊證），圓融無礙行布之宗義。注解中直接引《華嚴經》為佐證亦表示即教即觀，教觀雙運，解行並進，證入重重無盡法界，同遊華藏莊嚴界的特色。

另外，若從文中引證其他大小乘經典作說明來看，除了幫助學人理解義理外，也有不排斥他宗，肯定諸宗義理之價值與地位，給予適當的安排，而凸顯出華嚴一圓教之殊勝意味。也可以說，它是一部佛教思想演變史的縮影，牽扯到原始部派佛教乃至大乘佛教因時空、背景及人文、風俗、根機等的不同，使佛教在弘揚的過程中加入許多不礙正法的思想，而使佛教思想展現出各種樣態，又依其側重思想組成諸宗各派，然而華嚴重重無盡法界緣起境界，已臻佛教思想之大圓滿。

澄觀正逢天台、禪宗興盛時期，受其影響自是無可厚非的。因此，他一方面繼承杜順、法藏思想（扣緊緣起性空理來談法界，此不同慧苑及宗密。）；一方面攝取他宗義理，融入華嚴思想，又不失華嚴之旨（事事無礙）是他的創見與特色。引三諦三觀入華嚴有二層用意：首先，釐清真空觀之究極不只是「空」，而是中道諦，即明色空的「相成」義。更有明色空「無礙」義，即相當於天台的「一心三觀」即空、即假、即中無礙義。同樣亦有天台「即空、即假、即中」本身也是無自性，三觀于可得空畢竟空的無相，空的遮遣法以關明色空「相害」義。第二層次引用「天台三觀」（圓融三諦）藉以說明理事無礙觀。綜合而言，澄觀應該只是想藉由天台三觀方便來說明華嚴某些教義理論而已，到期最究竟處唯華嚴不再舉他宗，即試圖以天台來顯揚華嚴。因為可能當時大部分佛教人士對天台三諦思想較熟悉，以此作比擬較易於理解。

而引《起信論》、《如來藏》等亦是為理解「理事無礙法門」的手段方便而已。但許多學者誤解如來藏之意，且將此加以附會，認為華嚴是屬於常唯心系。其實華嚴核心不在理事無礙法界，而是事事無礙法界。但澄觀意識到由空觀欲理解事事無礙這中間的橋樑便是理事無礙，因此，於理事無礙法界多予著墨分析。

至於「心」思想與法界之結合，固然受荷澤神會之影響，因為「心」是吾人最易經驗、覺察到的。就修行者而言，也是最基本的修行下手處。藉一「心」法界以說明重重無盡法界大緣起，表示任一法亦如是。把佛教性空緣起法，完完全全的圓滿呈現出來。又依華嚴重重無盡法界緣起點出了宇宙萬物相存共在的關連性，物物息息相關互為緣起，套句現代話講，即「生命共同體」。

法界觀在澄觀大師精湛詮釋弘揚下，想必觀法興盛普及學人，依觀證入同遊重重無盡毗盧世界者彼彼皆是。但不知從什麼時候起至於今日，一般學者或佛教人界士都認為華嚴有教無觀，吾人試圖找尋原因。本文雖有處理到與宗密《注華嚴法界觀門》之比較，約略可發現宗密整個理解法界方式全站在「真心」來談，已偏離華嚴原味（根底緣起性空，開則重重無盡法界緣起）。因此，可能造成後人在作觀時，產生某些問題。但這不一定是主因，必須留意宗密圓寂後的第二年（842-845），即發生「會昌法難」武宗毀佛命僧還俗事件（見附錄三，年表）。以致於華嚴沒落，觀法失傳。但此問題未作進一步研討暫時保留。

本文觸及思想、問題較廣且雜，又因時間、空間及個人學養關係，對於問題的處理深入程度尚不足，待來日再作深入專研。在三觀（四法界）的行文中，未舉生活中實例作說明，自是缺憾。就天台之觀法而言，有立三觀、斷三惑、顯三諦、證三智、成三德，而華嚴在此方面是否也有斷證成德等呢？此是本文所未處理的，留待日後作為進一步研究方向。

附錄

附錄一 版本對照

藉由法藏《華嚴發菩提心章》、澄觀《華嚴法界玄鏡》及宗密《註華嚴法界觀門》三種版本之比對，從中發現某些問題及特色。首先，可以發現有關杜順《法界觀門》，法藏沒有單獨處理，只是把它夾雜在《華嚴發菩提心章》第四表德中所開五門的前三門而已。在法藏之前的版本無從察起的情況下，許多日本學者認為《法界觀門》是出自法藏。但必須注意澄觀在真空觀裏說「釋相云：全是盡色之空者。有本無盡色之三字，但云全是空故。……今依有本釋，然色是有中之別稱，通是空有二門耳。」(大正 45.675a) 其中「有本」所指為何？不得而知，不過應指另一版本，顯然當時應有二種以上之版本這點是值得注意的。

宗密基本上大多承襲澄觀之說，但思想重心略有不同，如事法界，澄觀認為一一事法皆可入觀，而宗密卻認這是情計之境，法界中無孤單法。又真空觀（理法界），澄觀乃依據緣起性空義來談，而宗密則主張理法界之實體是「本心」，因此，宗密所開顯之法界三觀或四法界都是依「心」為主軸。換言之，重視「心」思想遠超過華嚴法界觀。以下就版本對照中符號之說明：

- 表示法藏《華嚴發菩提心章》所立，澄觀《華嚴法界玄鏡》中所無者。
- △ 表示《華嚴發菩提心章》所無的部分。
- ☆ 表示澄觀《華嚴法界玄鏡》與宗密《註華嚴法界觀門》相異部分。
- ▲ 表示澄觀《華嚴法界玄鏡》中特有之見解（如序文、解題、心得）
- 表示宗密之延伸說明及所具重要文獻。

附錄二 澄觀生平

在歷史上有二位澄觀，本文以華嚴四祖清涼澄觀為討論對象，非談泗州之澄觀。⁸⁶研究澄觀生平梗概，其相關資料方面：歷代所編傳記及裴修所撰之碑文，是主要的文獻資料。近代學者研究成果也是重要研究材料，可惜到目前為止，尚無專研澄觀之著作或傳記，僅有零碎或片斷資料在其他書中出現，而鎌田茂雄在《中國華嚴思想史の研究》一書中占半數以上篇幅處理澄觀之思想、生平考證、著作等等，可算是目前對澄觀研究較具系統性及參考價值的作品。

搜索澄觀相關的傳記資料共有十餘筆。而內容不一，如何抉擇判定可信度較高的資料是首要問題。然依普瑞之《華嚴懸談會玄記》系引《妙覺塔記》，而批評贊寧所作《宋高僧傳》錯誤百出。其云：

「又大宋高僧傳中，有贊寧僧統所述之傳事多錯謬，不須繁引。」（卍續藏 12.4）

《神僧傳》中所載同贊寧之說，由此推知其參考價值不高。間接以結成令聞先生所提供《拓本妙覺塔記》⁸⁷之核對普瑞之《華嚴懸談會玄記》引文無誤。且知此碑銘系大師圓寂後不久，文宗命裴修撰的。以同一時代人物所撰及皇帝勒撰來看，《妙覺塔記》應無疑偽之嫌。因而成為研究澄觀傳記最可信的原始資料。

一、出生與俗家期

澄觀·越州會稽出山陰縣（今浙江省紹興府山陰縣治人）俗姓夏侯。⁸⁸字大修，唐玄宗開元二十六年生。⁸⁹關於澄觀之家世史無詳載，幼年生活情況唯普瑞所云：

「稚歲趨庭考授與育之詩，即曰：『可畏而敬，每童戲，聚沙建塔或誠之汝聚沙，安避塵染。即鞠躬對曰：沙無自生性，攬真而成真，豈染矣，夙

⁸⁶根據鎌田雄先生之研究，泗州（指山東省中部泗州縣）澄觀生歿年為（746- 820）有韓愈的「送僧澄觀詩」及在零陵寺的「石井欄」等資料，所談皆為泗州澄觀，非清涼澄觀大師。詳參《印度學佛教學》「二人的澄觀」四一期；第一號 P89-96。

⁸⁷參考鎌田茂雄先生著《中國華嚴思想史の研究》圖版第三及頁 151 至 156 所附《妙覺塔記》拓本之原文。

⁸⁸只有宋延一所編《清涼論傳》卷下說澄觀俗姓「戴氏」

⁸⁹《妙覺塔記》云：「國師以玄宗戊寅歲生」。《會玄記》、《華嚴感應略記》、《華嚴經感應緣起傳》亦同此說。望月專博士則說為開成二十五年（737）生。

習警矣。』(卍續藏 12.4)

續法在《法界宗五祖略記》中也云：「每童戲，聚沙建塔」(續藏 134) 可知其從小天資聰穎善根深厚。

二、披剃與學思歷程

玄宗天寶五年，童子年甫九歲，禮寶林寺(今應天山)體真、禪德為師。⁹⁰十歲即解通三藏。⁹¹十一歲才遇恩得度，⁹²剃髮穿福田衣，成為正式出家人。尚未受戒的沙彌，對佛法的掌握是自悟自通，而且能將所悟義理弘揚宣說。《塔記》云：

「心冥理觀乃能講般若、涅槃、淨名、圓覺等十一經；起信、瑜伽、因明、唯識等九論。」

⁹⁰ 《法界宗五祖略記》、《釋門正統》卷八、《妙覺塔記》同載為九歲禮禪德、體真大師為師。但《宋高僧傳》《神僧傳》則云：十一歲才於寶林寺依禪師出家。誦《法華經》

⁹¹ 《妙覺塔記》云：「甫越一，解通三藏」、普瑞云：「歲曜一周，解通三藏」，而「」與「期」同，《史記孔子世家》云：「苟有用我者，月而已三年有成。」又《淮南子原道訓》云：「昔舜耕於歷山，年而田者，爭處墾墾，以封壤肥饒相讓，釣於河濱，年而漁者爭處湍瀨，以曲隈潭相豫。」普瑞之歲曜一周，歲乃年也，曜同照懼，一周顯然是過了一，應為十歲時解通三藏。

⁹² 《宋高僧傳》《神僧傳》載「年甫十一依寶林寺禪師出家，誦《法華經》。十四遇恩得度」。此有一問題出家與得度同否？顯然是誤載，為何會出現如此嚴重誤載呢？可能係因後人誤將「禮師」當做「出家」

得度：蒙受化渡越生死之海，而達於涅槃之彼岸。引申為剃髮出家。出家與得度是同一回事，不可能出家二次，由此推知應是先禮師，住於寺中修學佛法。而尚未落髮出家。我國古來出家無限制，其後因僧數遽增，又庶民常藉出家來逃避徵課。乃設僧籍以登錄之。正式得度者授予度牒，而嚴禁私度。《大慈恩寺三藏法傳》卷一載隋唐、宋、元、明代有曾行試經度僧。度牒是由官方頒發出家得度侶之證明書。北魏時代即存此制，天寶六年(747)五月唐玄宗令天下僧侶尼隸屬於兩街(左右街)功德使，並由尚書省祠部司出具，稱祠部牒，一般而言，度牒頒予試經(得度之際，作讀經或解經之考試試驗)合格者。然其他仍不免趣附特恩、納金(繳納香水錢以購度牒之事)等情況。(參贊寧撰《大宋僧史略卷中》三十一祠牒附。)

同時也不斷地進修，對於長安四絕論⁹³、生公十四科⁹⁴、終南（杜順）法界觀、天台止觀、康藏（法藏）妄盡還源觀皆有深入研究。《妙覺塔記》形容其「耽玩不捨、如龍戲珠也」。由此看來澄觀在受戒之前已接觸華嚴思想，並且非常熟諳。

肅宗至德二年澄觀授具足戒於曇一大師，繼承了南山律，能為大眾講解律典戒儀。又於常照禪師受菩薩戒，同時發十誓以自勵。關於十誓，《會玄記》和《法宗五祖略記》所載相同；而《宋高僧傳》則稍異，以下為二種十誓之對照表：

妙覺塔記	宋高僧傳
1 · 體不損沙門之表	1 · 長止方丈但三衣不畜長
2 · 心不違如來之制	2 · 當代名利棄之如遺
3 · 坐不背法界之經	3 · 目不視女人
4 · 性不染情礙之境	4 · 身不落俗家
5 · 足不履尼寺之塵	5 · 未捨執受長誦法華經
6 · 脅不觸居士之榻	6 · 長讀大乘經典普施含靈
7 · 目不視非儀之彩	7 · 長講華嚴大經
8 · 舌不味過什之餚	8 · 一生晝夜不臥
9 · 手不釋圓明之珠	9 · 不邀名惑眾伐善
10 · 宿不離衣鉢之則	10 · 不退大慈悲普救法界

十誓是做為平時克己、激勵身心合乎律儀不逾矩。而（宋高僧傳）中第六、七、十誓則傾向於願力、悲行，含自利利他行，非純自勵性質。但《妙覺塔記》中並沒有提及十誓內容，因此也無從考證哪個十誓是澄觀所發的。不過由十誓可以確立大師受具足戒後，節操非常。其中「坐不背法界之經」及「長講華嚴大經」可知澄觀對華嚴大經、法界思想相當投入。前已明澄觀受戒前即坐探群籍，受戒後更效仿善財童子四處參學、遊訪勝友。據《妙覺塔記》云：

「受戒後又參無名大，印可融宗，宗說兼通，理之必至審觀稱性，無越華嚴，仍依東京（洛陽）大詵和尚聽受玄旨，一歷耳根，再周能演。說曰：『法界盡在汝矣。』」

⁹³ 長安四絕論，依據鎌田先生解為僧肇的書。（參《中國華嚴思想史の研究》p156）。《宋高僧傳》載，那時羅什在長安，肇亦隨返，姚興命肇與僧叡等人逍遙園助詳定經論。四論寫作先後順序為：般若無知論凡二千餘言。不真空論、物不遷論、涅槃無名論。（大正藏 50. 365-366）又現行本所附肇論序之作者慧達為南朝陳代人，故肇論應係至陳方編集四論合為「肇論」一書。因此長安四絕論即可能為僧肇著之四個論著。

⁹⁴ 指道生的「十四科義」。

《隆興編年通論》卷十八、《法界宗五祖略記》所載同上述。而《釋門正統》卷八、《佛祖統紀》卷二十九則云：

「傳關河三論於金陵玄壁，江表三論盛始於此。大曆於瓦官寺傳涅槃、起信等經論及終南法界觀、康藏還源觀，復造東京受雜華於大說。又從成郡慧量覆尋三論。十年從荊溪（湛然）習止觀、法華、維摩等疏，謁牛頭忠徑、山欽、洛陽無名咨決南宗禪。又見慧雲明了北宗玄理。」（大正藏 49. 293）

《宋高僧傳》卷五說法略同。在此會發現把澄觀接受華嚴熏習的時間延至二十歲之後。以上是佛學方面的歷練；另外就世學來看，大曆十年澄觀有心顯揚華嚴正統作準備遍學一切學問。《妙覺塔記》云：

「十年于茲，山門淨侶敦請敷揚，若曰：『一乘別教談何容易，但以斯教，賢首頗得其門；後學未窺奧，每恨人亡法障，未備全書，承襲有人，逢蒙見解，吾於此時不可默矣。』又念五地聖人身棲佛境，心證真如，於後得智，起世俗心，作世間解。迺覽儒家經子史傳、道家莊老寓言、東震詞翰、西乾梵書，悉皆游刃。」

而《會玄記》及《宋高僧傳》則描述澄觀遍學世間技藝翻習經傳子史、小學、蒼雅、四科十異百家祖述、周易子書、華夏古訓、天竺悉曇、諸部異執、四圍、五明、祕咒、顯密儀軌、至于篇頌筆語蹤一皆博綜。總之，澄觀大師致學態度誠如《廣清涼傳》卷下所云：

「厥後儒典九流百家子史，莫不該盡……但有名山必遊，勝友皆訪。」（大正 51. 1120）

疾筆至此不難發現澄觀為力張華嚴教理所做的努力。在他的《華嚴經疏鈔》字裏行間中，不僅以深入淺出的方式詳加解說華嚴玄旨，且充份表達其深入佛教各宗義理思想，博曉天文、地理、梵文等等風富的學識造詣。那麼，也可以說，深入各宗教義，習世學技藝等各門學問，無非是為解說華嚴大經之輔助工具而已。

若依《妙覺塔記》所載澄觀應先遊五台山⁹⁵。後住錫大華嚴寺，即開始為弘揚嚴作準備，應寺主賢林之請講《華嚴經》，又感大經舊疏文繁義約，以恢復大經義理撰《華嚴經疏》六十卷，為上首覺人僧睿智愷等再剖疏文製《隨疏演義鈔》九

⁹⁵ 《妙覺塔記》載應為大曆十年之前遊五台山；而《五祖略記》、《隆興編年論》卷十八載為大曆三年；另外《宋高僧傳》、《廣清涼論》及湯用彤先生的《隋唐五代佛教史》皆言大曆十一年遊五台、峨媚諸山後仍回五台住大華嚴寺。

十卷後人把疏、鈔合刻略稱《大方廣佛華嚴經疏鈔》。故有華嚴疏主之稱。《隨文手鏡》一百卷，又為相國鄭公餘慶、南康王韋公臯、越州觀察孟公、簡左拾遺白居易等著十七卷文皆發明華嚴之旨（據《五祖略記》《佛法金湯編》卷九載，武元衡字伯蒼元和中拜相嘗請清涼著《法界玄鏡》一卷為 70 歲左右之作品⁹⁶）、製經律論關脈三十餘部，貞元丙子年翻經賜紫袍，貞元己卯清涼國師號。順宗禮為師。憲宗元和庚寅年授僧統印，穆宗敬宗禮為師可知澄觀深獲朝野一致的敬仰。

澄觀在一百零二歲時圓寂，斐修在《妙覺塔記》有詳實紀錄：

「開成己未春三月六日，旦召上足三教首座、寶印法師、海岸等，付法入寂。歷九宗聖世為七帝門師，俗壽一百二，僧臘八十三。形長九尺有四，垂手過膝目夜發光晝乃不瞬……盡形一食大經前講五十餘遍，無遮大會十有五設。出家弟子為人師者三十有八，海岸虛寂為首，稟授學徒千人數，唯東京僧睿圭峰宗密獨得其與，餘則虛心而來實腹。而往蛻徑三七（日），顏色潤澤，端如山，乃定力也。其月二十七日恭承遺，旨迂奉全身於終南石室，皇帝輟朝重臣縞素，其餘即可知也。」

由上知澄觀於受具足戒後八十三年（開成四年）入寂⁹⁷，俗歲一百零二⁹⁸，僧臘八十三。關於澄觀的墓塔，依據鎌田先生之研究，於現在中國西安市，長安縣出西安市南下道，即終南山華嚴寺杜順禪師墓塔的左邊，為清涼澄觀之塔。⁹⁹

三、澄觀著作

澄觀一生綜研諸家各論，其著作頗多，據《五祖略記》載大曆三年（768）至大曆六年（711）為止所譯經典共凡七十七部百二十卷之多。又《塔記》載澄觀是從德宗元興甲子（784）造疏，即四十七歲開始註疏生涯，一生著作共有四百餘卷。據鎌田先生考證澄觀的著作有三十餘種之多。吾人依據線索收錄十餘種傳記總得。整理書目名稱如下表：

澄觀著作存佚出處及目前收錄一覽表

⁹⁶ 《法界玄鏡》上說其著作之年為「從心之歲」，對應於子曰：「……四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」來看，《法界玄鏡》應是澄觀七十歲以後的作品而非五十九歲。

⁹⁷ 《塔記》載開成四年圓寂，但其他資料多言開成三年三月三日示寂。

⁹⁸ 《宋高僧傳》《神僧傳》說法差距甚遠，說澄觀於元和年（憲宗）示滅，春秋七十餘。此可能系誤將泗州澄觀入寂日當作清涼澄觀所致。詳細參註一資料。

⁹⁹ 詳見鎌田茂雄先生著《華嚴の思想》株式會社講談社發行，1994年6月15日第五刷發行。p

順序	著作名稱	卷數	存 ◎	佚 ×	出處	目前收錄處
1	法界玄鏡(807年後 即70歲後)	一或二	◎		妙,宋,佛,六, 法,義,凝,高	大正藏 45
2	華嚴經疏(784-787) 47-50歲)	(二十) 六十	◎		妙,宋,六,法, 義,興,增,高	續藏 9-11 冊 大正藏 35
3	華嚴經隨疏演義 (787, 50歲)	(八十) 九十	◎		妙,宋,六,法, 義,興,凝	續藏 8-10 冊 大正藏 36
4	華嚴經疏注	百二十	◎		妙,上	續藏 88-19
5	華嚴綱要	三	◎		妙,宋,佛,六, 義,增,凝	續藏 12.394
6	三聖圓融觀	一	◎		妙,宋,佛,六, 法,增,凝	續藏 103.301
7	心要法門(799, 63 歲)	一	◎		宋,六,義,增, 凝,上	續藏 103.303
8	華嚴圓覺四分中觀 等論關脈	三十餘			妙,佛,法	
9	七處九會頌釋章		◎		妙,佛,法	續藏 4.455 大正藏 36
10	華嚴世界圖				妙,佛,法	
11	心鏡說文	十			妙,佛,法	
12	大經了義備要(799, 63歲)	三			妙,宋,六,法, 義,增,凝	
13	鏡燈說文	十			佛,法	
14	七聖降誕對御講經 談論文	八十餘			妙	
15	華嚴法華楞伽中觀 等別行小疏鈔	三十		×	宋,六	
16	食肉得罪因緣 (799, 63歲)	一			宋,六,法	
17	華嚴科文	一或十	◎		義,凝	續藏 8.1
18	新譯華嚴經疏文 (798, 61歲)	十	◎		法,義,凝	續藏 8.89
19	行願品經別行疏 (798, 61歲)	一或十	◎		法,增,興,凝, 高	續藏 7.236
20	澄觀和尚獻相公書	一本			智	

21	華嚴普賢行願品疏 (798, 61 歲)	十			高	
22	同受菩提心戒				義, 增, 凝	
23	華嚴受菩薩心戒	一			東域傳燈目錄	
24	華嚴玄談		◎		興, 上, 高	續藏 8.173
25	華嚴經科	七			義	
26	入法界品十八問答	一	◎		增, 凝, 上, 高	續藏 4.453
27	貞元疏(799, 61 歲)	十			義, 興, 凝, 高	
28	五蘊觀		◎		義, 凝	續藏 103.303
29	華嚴經略策	一	◎		義, 增, 凝, 上, 高	續藏 4.444 大正藏 36
30	三別行疏	二			義, 凝	
31	三品隨疏演義鈔	五			義, 凝	
32	隨文手鏡(787, 50 歲)	百卷	◎		妙, 法	續藏 88.19
33	十二因緣觀	一		×	義, 凝	
34	同疏科文				凝	
35	清涼大師十願(757, 20 歲)					
36	華嚴剎海變相讚					
37	真妄偈					
38	德宗講華嚴奧旨					
39	憲宗答法界妙義(8 10, 73 歲)					
40	海岸與遺言					
41	證道頌					

按：妙，是指《妙覺塔記》；宋，指《宋高僧傳》卷五；佛，指《佛祖歷代通載》卷十四；六，是指《六學僧》卷六；法，是指《法界宗五祖略記》；智，是指《智證法師請來目錄》；義，指《義天錄》；興，指《佛典疏鈔目錄》卷上（興隆錄）；凝，指凝然的《華嚴宗章疏目錄》；增，指《增捕諸宗章疏錄》；上，是指上田照遍集錄《華嚴宗章疏目錄》；高，是指《高山寺聖教目錄》。

三、華嚴思想的傳承

澄觀以何形態來繼承華嚴宗系譜。關於此問題答案不明確，不過可藉由據《妙

覺塔記》云：

「……無越華嚴，乃依東京（洛陽）大詵和尚聽受玄旨，一歷耳根再周能演。詵曰：『法界盡在汝矣。』」

《隆興編年通論》卷十八、《宋高僧傳》及《釋門正統》卷八皆明澄觀之為「詵」和尚。而查尋《高僧傳》有天竺寺法詵（718-77 約年代相符，僧傳中並載明澄觀曾在法詵處得到幽趣。其云：

「詵初諸天竺寺盛闡華嚴，時越僧澄觀就席決疑，深得幽趣。」（大正 50. 736）

而有關法詵生平與華嚴之關係據《全唐文》卷九百十八「唐杭州靈隱山天竺寺大德法詵法塔銘并序」說：

「故地思貞大師屬我以嚴經、菩薩戒、起信論，心以靜、銳智與經冥……事事無礙之旨如貫花焉，於蘇州樂寺畫盧色那。」¹⁰⁰

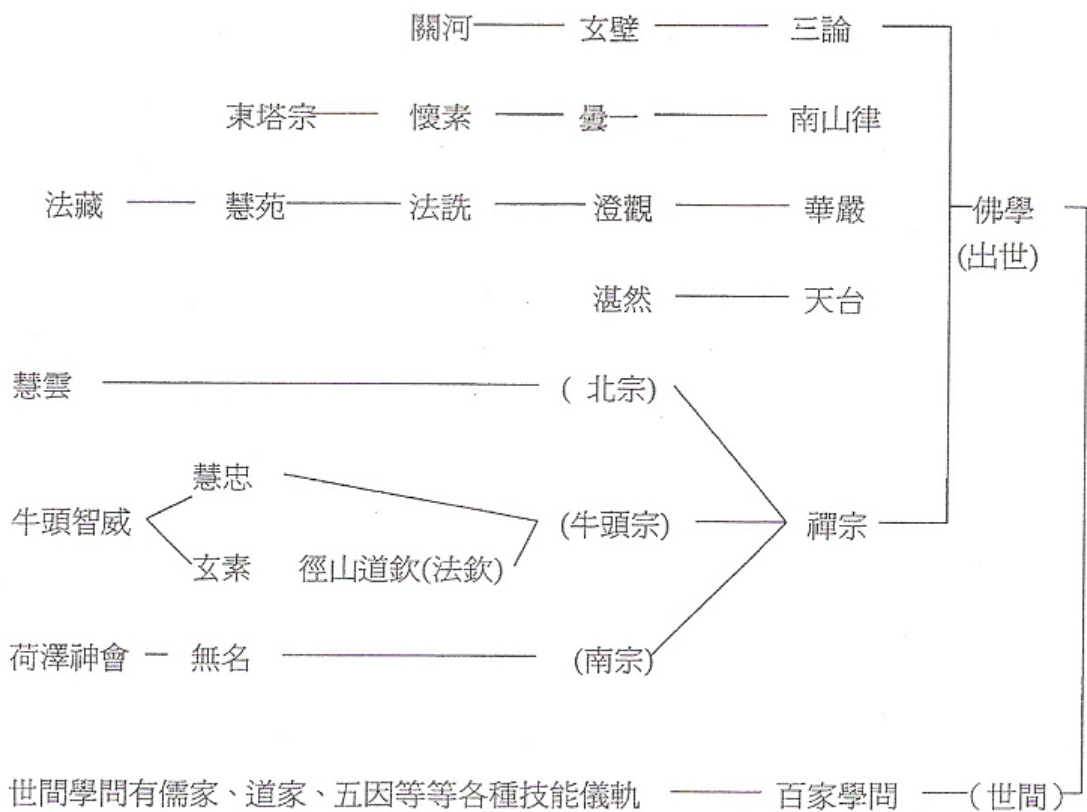
《宋高僧傳》同樣說法詵十五歲出家，受故地恩貞大師學華嚴、菩薩戒、起信論。而「思」字可能系「恩」之筆誤。可以從凝然《孔目章發悟記》卷一來互印其云：

「賢首上足有靜法寺慧苑，苑有之弟子有天竺寺法詵（詵），今澄觀師承于法詵」¹⁰¹。

那麼，華嚴的傳燈應是法藏—慧苑—法詵—澄觀。以下為澄觀師資承襲簡表：

¹⁰⁰ 同上頁 183

¹⁰¹ 同上頁 184



就華嚴方面，澄觀是依法詵和尚正式學習華嚴，繼承法詵之法脈。為什麼慧苑沒有成為四祖？茲因法藏晚年曾為新譯八十卷《華嚴經》作疏，名《新華嚴經略疏》可昔只寫到第十九卷「十定品」即去世。慧苑繼承師業作《續華嚴經略疏刊定記》十五卷，但其旨意往與法藏相違背。有強烈簡化法藏思想的體係，以「入法界品」的注釋省略最多。另外在判教方面慧苑不按照法藏的五教十宗判，而提出他的四教判。¹⁰²此是澄觀批評慧苑曲解義理，敗壞華嚴正統所在。在澄觀資料中曾見其嘆法藏之後弟子們不能了解體悟旨奧，逢蒙見解使大法蒙障。《塔記》云：

「一乘別教何容易，但以斯教，賢首頗得其門；後學未窺奧，每恨人亡法障，未備全書，承襲有人，逢蒙見解，吾於此時不可默矣。」

其中承襲有人，應指慧苑。又澄觀曾在《華嚴經疏鈔》曾批判慧苑：

「破五教而立四教，雜以邪宗，使權、實不分，漸頓安辨？……」（大正 36.12）

¹⁰² 非本文重點所在，詳見《刊定記》（續藏 5.12）

慧苑的弟子法詵曾作《刊定記纂釋》三十卷或十三卷。¹⁰³有說系對慧苑刊定記作進一步解說，或指摘其師異說。但由原文已佚，難以考證。不過澄觀《塔記》「吾於此時不可默矣。」足可見他力破慧苑異說，挽回宗風的決意。遂寫成《華嚴經疏》六十卷和《華嚴經疏演義鈔》九十卷兩部巨著，以恢復法藏思想。例如在《疏演義鈔》卷一、卷二、卷十對慧苑思想加以反駁。但限於篇幅關係待他日再詳述。而澄觀在批判或修正慧苑思想過程中，是否無形中亦受其影響？是值得注意的。

附錄三 清涼澄觀大師年表

西曆紀元	中國紀元	干支	佛教大事	澄觀記要	註釋資料
738	開元二六年	戊寅 1 歲	玄宗於各州置開元寺，律宗曇一為越州開元寺主。石壁寺為鑄造彌勒鐵像，舉行大齋。	澄觀出生，越州會稽山陰縣（今浙江紹興）人。俗家姓夏侯。	3, 4, 12
739	開元二七年	己卯 2 歲	詔建般若經台於長安，並修建百座道場。普寂寂（年八九）（一說 740）		
740	開元二八年	庚辰 3 歲	十二月，青原行思寂。智昇寂。道氤寂（年七三）。		
741	開元二九年	辛巳 4 歲	七月，金剛智得勒許回國途經洛陽廣福寺；翌月寂（年七三）。於各地建造玄元皇帝廟。一行撰「釋氏系錄」頒賜慧緋袍。定賓著「飾宗記」十卷。		
742	唐玄宗天寶元年	壬午 5 歲	十月，日僧榮叡、普照邀請揚州大明寺僧鑑真東渡。諸道軍營有安置天王像。楚金於長安千福寺建多寶塔，設置法華道場。		

¹⁰³ 《新編諸宗教藏總錄卷》卷第一，提到《刊定記纂釋》為法說創造，正覺再修。見大正 55.1 166。

743	天寶二年	癸未 6 歲	二月造金剛智之塔於洛陽奉天寺。 六、十二月，鑑真赴日未果。唐僧含光赴印度。		
744	天寶三年	甲申 7 歲	四月，勒令兩京及諸州鑄造金銅天尊像，佛像各一尊，置於各州開元寺。 八月，南岳懷讓寂（年六八）。 鑑真第三次渡日不果，第四次為官吏所留亦失敗。 鑑真講律於越州龍興寺。		
745	天寶四年	乙酉 8 歲	正月，召集兩街名僧入內道場闡揚佛理。 七月，波斯寺改稱大秦寺。荷澤神會撰「顯宗記」。		
746	天寶五年	丙戌 9 歲	不空與小使彌陀再入安。不空於長安淨影寺開灌頂壇。 李邕撰寫道宣碑銘。 錫蘭王前遣使獻上貝葉「大般若經」	於越州寶林寺禮禪德、體真大師為師。	1, 7, 12
747	天寶六年	丁亥 10 歲	五月，詔令祠部付度牒（一說 746）；此乃中國佛教度牒制之始。六月，上元放燈成為國式。 含光返回長安。		
748	天寶七年	戊子 11 歲	六月，鑑真由揚州前往日本，不果（第五次）。 玄朗再治「法華文句」。 西京寶壽建立。 高力士鑄造洪鐘。 普照辭別鑑真於朝韶州，至明州阿育王寺。慧日寂（年六九）。	此年得度，講般若、涅槃、蓮華、淨名、圓覺等一十四經；起信、寶性、瑜伽、唯識、俱舍、中、百、因明等九論。其他長安四絕論、生公十四科、終南法界觀、天台止觀、康藏還源觀，耽玩不捨。	1, 7, 12

749	天寶八年	己丑 12 歲	不空自長安出發，至韶州。 百丈懷海出生。		
750	天寶九年	庚寅 13 歲	罽賓國大首領薩波達幹與三藏舍越魔同來長安。		
751	天寶十年	辛卯 14 歲	悟空隨唐使張韜光等人前往西域。		
752	天寶十一年	壬辰 15 歲			
753	天寶十二年	癸巳 16 歲	十一月，鑑真第六次由海道往日本。 不空返回長安，赴河西。 不空譯「金剛頂經」三卷。		
754	天寶十三年	甲午 17 歲	九月，玄朗寂(年八二)。 西藏棄隸宿贊王歿，親佛派與反佛派之權力鬥爭表面化。		
755	天寶十四年	乙未 18 歲	安祿山、史思明叛變。 二月，不空入武威開元寺(一說 754) 辯才任臨壇教授。 西藏赤松德贊王(-797 在位)即位。 高麗國僧元表入西域。		

756	唐肅宗至德元年	丙申 19歲	五月，不空返回長安，入大興善寺。販賣佛道二教之度牒作為香水錢。 成都大聖慈寺建立，凡九十六院八千五百區。 辯才為朔方管內教授，新羅僧無相於唐土寂(年七七)。		
757	至德二年	丁酉 20歲	十月，不空上表慶祝兩京之收復。 十二月，不空上表慶祝玄宗之還都。 鳳翔府開元寺設置藥師道場。 宗弼等人移建太白精舍於太白峰下。	年滿受具足戒於曇一大師。稟南山律。能講演律藏，又於常照禪受菩薩戒。啟十弘誓自勵。又參無名大師印可融宗。參東京大詵和尚聽受華嚴。	1, 7, 8, 12
758	唐肅宗乾元元年	戊戌 21歲	一月，帝於不空本院設齋，並賜名香。 於義淨之塔處建造金光明寺。 罰賓國僧般若力等人來唐，詔令返國回本土。 崇慧寺於舒州天柱山。		
759	乾元二年	巳亥 22歲	三月，於州郡八十一所掘放生池。 不空譯「宿曜經」二卷。 太白精舍蒙賜「天童靈瓏寺」之額。 悟空於迦濕彌羅國受戒，學梵語。 全國二十五寺各規定七位大德，長期講解戒律。 內道場行施護摩、灌頂法。		

760	唐肅宗上元元年	庚子 23歲	三月，宮中迎請慧能之衣鉢供養。 五月，荷澤神會寂（年七五，另有異說）。 九月，停止僧尼禮拜俗人。西藏赤德贊王崇信佛教，掌握實權後大興佛法。		
761	上元二年	辛丑 24歲	勉昌獻上李通玄述之「新華嚴經論」，並請求入經藏。 慧忠住長安千福寺。 朗然講述「四分律鈔」，撰「古今決心」十卷。		
762	唐代宗寶應元年	壬寅 25歲	十月，不空呈上雕白檀摩支天像一尊、梵書天大佛頂陀羅尼一本。		
763	唐代宗廣德元年	癸卯 26歲	十一月，不空上表請願於安大興寺設置灌頂道場。 十二月，五臺山文殊殿重修。 印度僧寂護第一度入西藏。		
764	廣德二年	甲辰 27歲	一月，懷感等四九人任大德。 十月，代宗誕辰，度惠雅等十七人。 希遷下梁端，於湖南廣闡玄化禪風。 南嶽大明寺律立。		

765	唐代宗永泰元年	乙己 28歲	三月，於大興寺設方等戒壇。 四月，不空譯「仁王經」二卷，帝賜序。 九月，於長安資聖寺、西明立寺建百座仁王道場。資聖寺設無遮齋。 詔令全國官司禁止笞打僧尼。 衡山大明寺建立。		
766	唐代宗大曆元年	丙午 29歲	十一月，良賁撰「仁王經疏」七卷。 五臺山金剛寺建立。 姑蘇支山法華院名法華道場。惟撰「首楞嚴經疏」三卷。	於瓦官寺傳涅槃、起信。	8
767	大曆二年	丁未 30歲	七月，長安章敬寺建立。 十一月，勒令停止沒收僧尼遺物為國有。 迎請西門寺供養之佛牙、肉舍至宮中。 詔令輔大臣，始建功德院。		
768	大曆三年	戊申 31歲	一月，法清撰「法華玄贊決擇記」八卷。六月，勒令回紇摩尼教徒建造大雲光明寺。七月，舉行盂蘭盆會，後定為年例。 又九月，佛道二教論爭優劣（一說 765）。 長安大興寺建設灌頂道場。	詔師入內與大辨不空於大興寺譯經潤文。	

769	大曆四年	己酉 32歲	<p>六月，牛頭慧忠寂（年八七）。</p> <p>八月，楊炎過南嶽謁見無姓和尚。</p> <p>夏，法照於衡州湖東寺建立五會念佛道場。</p> <p>十二月，全國寺院食堂中，於賓頭盧上安置文殊像。</p> <p>於大明宮建造內道場，每年於御誕節設內齋。</p> <p>不空譯「太虛空藏菩薩所問經」八卷。</p>		
770	大曆五年	庚戌 33歲	<p>四月，法照入五臺山。</p>		
771	大曆六年	辛亥 34歲	<p>四月，於京城設置臨壇大德各十人。</p> <p>六月，於金剛智塔院設置大德七人。</p> <p>十月，不空呈上開元以來之譯經七十七部一百零一卷、目錄一卷。</p> <p>撫州寶應寺律藏院戒壇建立。</p> <p>回紇於州建立大雲光明寺。</p> <p>寂護二度入西藏。</p>	<p>至此年為止所譯經典共七十七部，一百二十卷。</p>	1
772	大曆七年	壬子 35歲	<p>一月，勒令許良賁之「仁王經疏」入經藏。</p> <p>十月，全國寺建造大聖文殊師菩薩院，安置文殊塑像。</p> <p>日本誠明、得清等八人攜聖德太子「勝震經義疏」入揚州。</p> <p>悟空抵達于闐國。</p>	<p>又重溫習三論於都量法師。</p>	

773	大曆八年	癸丑 36歲	一月，勒於東西兩街各一寺講述「太虛空藏經」。十月，不空請求於新設之文殊院長期宣講「文殊師利功德莊嚴經」。試經度僧之考試科目改為經律論三科策試制。悟空停留龜茲一年，與蓮華寺僧勿提犀魚合譯「十力經」。		
774	大曆九年	甲辰 37歲	六月，不空寂(年七十)。八月，不空之塔及碑於長安大興善寺。下詔於牛頭山建造七級塔。悟空停留烏耆三個月，後戊入北庭州，與于闐僧尸羅達合譯「十地經」。		
775	大曆十年	乙卯 38歲	十一月，帝賜惠因錦綵等。西藏桑耶寺院(Bsam-yes)始建。	至荊溪習止觀、法華、維摩等疏。謁牛頭、洛陽無名。諮決南宗禪，謁慧雲了北宗玄理。旁通顯密儀軌博綜。	7, 8, 12
776	大曆十一年	丙辰 39歲	十月，勒賜香一盒予西明寺道宣堂，道悟入四明大梅山。	澄觀遊學五臺山、峨眉山(塔記說十年之前遊)，後居大華嚴寺專行方等懺法乃講大經新疏 20 卷。	1, 7, 9
777	大曆十二年	丁巳 40歲	三月，良賁寂(年六一)。冬，朗然寂(年五四)。		

778	大曆十三年	戊午 41 歲	十一月，勒令臨壇大德如淨等人，於長安安國寺律院評定四分新舊兩疏。十二月，勒令興唐寺、溫國寺之二綱及淨土禪院檢校僧等誦經禮懺六時行道。十二月，辨才寂（年五六）。		
779	大曆十四年	巳未 42 歲	廢止內外功德使。 西藏桑耶寺院大本堂完一層，自印度那爛陀寺邀請十二名僧，為六名藏人授具足戒，自此展開譯經事業。法照任國師。 弘忍諡號大滿禪師。		
780	唐德宗建中元年	庚申 43 歲	五月，如淨等人撰「勒僉定四分律疏」十卷。十二月呈進此書。 智藏抵達長安，住華嚴寺。	德宗誕節講經內殿，以妙法清涼帝心賜清涼號紫衲方袍為授和尚。	7，
781	建中二年	辛酉 44 歲	唐施行兩稅法。 一月，豎立「景教流行中國碑」於大秦寺。 胡幽貞著「華嚴感應傳」一卷。西藏遣使要求善講佛理之沙門，詔令良琇、文素前往教化，一歲更易。般若再度由錫蘭前來廣州。		
782	建中三年	壬戌 45 歲	二月，湛然寂（年七二）。 般若抵達長安（一說786）。		
783	建中四年	癸亥 46 歲	建中會盟，唐與西藏（吐蕃）維持和平關係。 西域僧難陀入岷蜀。	欲造疏求瑞應。	1，8

784	唐德宗興元元年	甲子 47歲	中印度僧蓮華來長安乞鐘一口，帝勒鑄造，送至南印度金堆寺。	四月八日始造疏。 (一說正月)	1, 2, 8, 9, 11, 12
785	唐德宗貞元元年	乙丑 48歲	成都寶應寺建立。		
786	貞元二年	丙寅 49歲	二月，帝行幸章信寺，依道澄受菩薩戒。梁肅著「天哉止觀論」。		
787	貞元三年	丁卯 50歲	一月，舉行燃燈。 西藏桑耶寺建成。 寂護寂。 敦煌歸屬西藏統治。 中國禪僧摩訶衍入藏。	十二月，澄觀撰「華嚴經疏」造畢，共四年完成二十卷。(一說十一月五日完成。 為僧叡等著隨疏演義九十卷，隨文手鏡一百卷。	1, 2, 7, 8, 11, 12
788	貞元四年	戊辰 51歲	二月，道一寂(年八十)。 十一月，良秀上表請於西明寺設無遮大會，誦讀「仁王般若經」。	一月，澄觀講「華嚴經疏」於大華嚴寺。	參佛光年表
789	貞元五年	己巳 52歲	二月，般若譯「六波羅蜜經」中之「真言契印法門」。 五月，頒賜「御製六波羅蜜經序」。 七月，於長安醴泉寺建立六波羅蜜經院。九月，智通等人完成「六波羅蜜經疏」二十卷。 帝行幸章信寺。 進止外客居止寺院。		

790	貞元六年	庚午 53 歲	<p>二月，迎佛指骨回岐州阿育王寺。</p> <p>二月，悟空返回長安；尸羅達摩抵達長安。</p> <p>七月，般若奉勅出使迦濕彌羅，勅賜「般若三藏」號及紫衣。</p> <p>八月，智柔呈上般若譯之「般若心經」。</p> <p>十二月，石頭希遷寂（年九一）。</p>		
791	貞元七年	辛未 54 歲	<p>七月，帝行幸章敬寺。</p> <p>會稽滕道場建立。</p> <p>無染入五臺山善住閣院。</p> <p>西藏皇后沒，盧依摩訶衍受戒。</p>	河東節度使李自良，請澄觀講「華嚴經疏」於崇福寺。	1，
792	貞元八年	壬申 55 歲	<p>一月，勅寫皎然文集，加以祕藏。十二月，法欽（道欽）寂（年七九）鄱陽迴向道場建立。</p> <p>中國系禪宗於西藏壓制印度系佛教，故西藏發布禪宗禁止令，加以制止。</p>		
793	貞元九年	癸酉 56 歲	<p>八月，圓照撰「釋氏五部翻年代傳授人記」。</p>		
794	貞元十年	甲戌 57 歲	<p>一月，西藏解除禪宗禁止令。</p> <p>三月，般若巡禮五臺山。</p> <p>四月，圓照撰「修大莊嚴本師釋迦牟尼佛牙寶塔記」三。</p> <p>十二月，圓照撰「續開元教錄」三卷。</p>		

795	貞元十一年	乙亥 58歲	<p>四月，般若返回長安。</p> <p>十一月，東印度烏茶王吉祥自在清淨獅呈獻手書之「華嚴經普賢行願品」。</p> <p>靈徹著「律宗行源」二十一卷。</p> <p>真乘任供奉大德。</p> <p>嚴子良與熙怡繪圖，建慧遠影堂於廬山。</p> <p>蓮華戒自印度入西藏，與中國禪摩訶衍論爭得勝，後印度系佛教成為正統。</p>		
796	貞元十二年	丙子 59歲	<p>一月，諸禪師集於內殿，以確定傳法之正統及傍系。</p> <p>四月，德宗誕辰，沙門道士於麟德殿，論議三教。</p> <p>永泰寺設置戒壇度僧。</p> <p>勒尊荷澤神會為禪宗七祖。</p> <p>蓮華戒遭藏人殺害。</p>	<p>宣河困東節度使禮部尚書李詵入京同闕賓三藏翻譯烏茶國所進華嚴後分梵夾（一說 797）。相國李吉甫侍郎登附馬杜瑄請述「正要」一卷，（又南元衡康著王韋臯相國武元衡著「法界玄鏡」一卷，但與序文西垂之歲及後跋從心之歲不符）。高崇請著「鏡燈說」，其後相國齊亢鄭餘慶高郢請撰「華嚴綱要」三。帝賜紫方袍號教授和尚。</p>	
797	貞元十三年	丁丑 60歲	<p>帝賜端甫紫袍。</p>		

798	貞元十四年	戊寅 61歲	二月，般若譯「華嚴經普賢行願品」四十卷。 西藏穆尼贊普王遇害。佛教遭到迫害。	五月，入詔造新華嚴後分經疏，十卷。行願品別行疏一卷。	12
799	貞元十五年	己卯 62歲	七月，帝臨幸安國寺，設盂蘭盆供。	順宗（太子）在東宮問「心要」（一說 805年八月問心要）。述「了義」一卷、「食肉得罪因緣」一篇。順宗禮為師，問大經理趣。 四月，帝誕請開示新譯華嚴宗旨，賜紫袍。詔授清涼國師號。（一說授為鎮國大師）。	1， 12，6
800	貞元十六年	庚辰 63歲	四月，圓照撰「貞元新定釋教目錄」三十卷。 印度僧牟尼室利抵達長安，止住興善寺。		
801	貞元十七年	辛巳 64歲	慧炬、勝持合撰「寶林傳」		
802	貞元十八年	壬午 65歲	牟尼室利譯「守護國界主陀羅尼經」十卷。 西藏薩納列葛掌握實權後，佛教支持派復權。		
803	貞元十九年	癸未 66歲	九月，道澄寂。		
804	貞元二十年	甲申 67歲	八月，日僧空海登陸福州，十二月抵達長安。 九月，日僧最澄、義真渡海至明州，後入台州天台山國清寺（一說 805）。		

805	唐順宗永貞元年	乙酉 68歲	五月，日僧最澄受承天台、禪、真言之法後歸國。 六月至八月，日僧空海從長安青龍寺惠果受法。十月，少康寂。 十二月，惠果寂(年六十)	順宗位、師於興唐寺造普光明、華嚴閣、藏剎圖法界會。八月，順宗立皇太子憲宗。	1，
806	唐憲宗元和	丙戌 69歲	閏一月，惟英任翰林待詔，兼兩街僧統。 八月，明準於長安禪定寺雕刻「石法華經」。 端甫任左街僧錄，靈邃任右街僧錄。		
807	元和二年	丁亥 70歲	一月，帝允許回紇之請求，於河原府、太原府建立摩尼寺。 二月，僧尼道士歸左右功德使管轄。 四月，道悟寂(年六十)。 慧琳撰「一切經音譯」百卷。	澄觀應南康王韋臯相國武元衡之請著「法界玄鏡」一卷。一說貞元十二年(796)所著。	1，佛法金湯編九(續藏) 148
808	元和三年	戊子 71歲	懷暉住入長章敬寺昆盧遮那院。		
809	元和四年	乙丑 72歲	惟寬住長安安國寺。		
810	元和五年	庚寅 73歲	十月，新羅憲德王遣使來唐獻上佛像。 惟寬入麟德殿答帝之質問。	入詔，華嚴所詮何法界，師答。賜僧統。憲宗勒鑄金印，加號大統國師，僧統清涼國師。	6，7，8
811	元和六年	辛卯 74歲			

812	元和七年	壬辰 75 歲	永州淨土院建立。 西藏最古之經錄「登噶爾瑪目錄」成立(一說 788, 824)。		
813	元和八年	癸巳 76 歲	清徹撰「四分律記」。		
814	元和九年	甲午 77 歲	一月，百丈懷海寂(年九 五)。 四月，西堂智藏寂(年八 十)。越州妙喜寺重興。 西藏「翻名義大集」集編 纂，制定梵語譯語。		
815	宗元十年	乙未 78 歲	十月，六祖慧能謚號「大 鑑禪師」。 十二月，懷暉寂(年六 十)。 蘄州青著山寺建立;慧普 住該寺。 西藏薩納茜王歿。		
816	宗元十一 年	丙申 79 歲			
817	宗元十二 年	丁酉 80 歲	春，白居易造草堂於廬山 遺愛寺側。建州乾元建造 兜率壇，改稱鳳棲寺，後 稱靈感壇。		
818	宗元十三 年	戊戌 81 歲	十月，懷海之塔建於洪州 百丈山。 夏，建造上弘之塔。 白居易建造廬山東林寺 經藏之西廊。 柳州大雲寺重建。		

819	宗元十四年	己亥 82歲	<p>一月，迎請鳳翔法門寺佛骨至宮中供養。</p> <p>一月，韓愈奏上「論佛骨表」攻擊佛教，遂左遷潮州刺史。</p> <p>十月，韓愈轉為袁州刺史。</p> <p>帝召無業，無業稱病不就。</p>		
820	宗元十五年	庚子 83歲	<p>十月，真乘寂。</p> <p>帝再召無業，亦稱疾不行。</p> <p>大山同慶寺建立。</p> <p>鹽官海昌院建立。</p> <p>端甫任左街僧錄。智顛任五臺山校守。</p> <p>慧琳（西明寺）寂（年八四）。</p>		
821	唐穆宗長慶元年	辛丑 84歲	<p>三月，幽州報恩寺建立。</p> <p>無業寂（年六二）（一說822）。</p> <p>新羅僧無染僧入唐。</p>		
822	長慶二年	壬寅 85歲	<p>十月，帝臨幸善寺，布施錢百萬。</p> <p>十一月，皇太后行幸石甕寺。</p> <p>泗州普光寺燒燬。</p> <p>西藏於拉薩舉行長慶會盟，佛教事業由是興盛。</p> <p>白居易參予杭州龍興寺華嚴社。</p>		
823	長慶三年	癸卯 86歲	<p>十一月，帝臨幸通門，觀「毗沙門神」之造立。</p> <p>十二月，撤廢浙西管內之淫祠一百一十五所。</p>		

824	長慶四年	甲辰 87歲	二月，烏窠道林寂（年八四）。 三月，修治鐘山開善寺寶誌塔。 惠皎於西湖孤山雕刻「石壁法華經」。 王智興於泗州建方等戒壇，並於御誕日度僧。 韓愈歿（年五七）。		
825	唐敬宗寶曆元年	乙巳 88歲	奉勒於左安國寺、右興福寺建造方等戒壇。太毓住昆陵禪定寺。選擇有戒行者為大德，擔任試經、度僧。		
826	寶曆二年	丙午 89歲	十二月，僧惟真、道士趙歸真等流配嶺南。 豫章東明寺改稱世福寺，建造戒壇。 沙門、道士四百餘人於大明宮論爭。 杭州龍興寺結成華嚴經社。		
827	唐文宗太和元年	丁未 90歲	二月，丘德搜集佛經數函返回新羅。 十月，白居易、僧惟澄、道士趙常盈論議於麟德殿。 泗州開元寺復興。 洪州寶曆寺五層佛閣建立。		
828	太和二年	戊申 91歲	十月，宗密媛賜紫袍，並任大德（一說 835）。 明遠任泗州僧正。		

829	太和三年	巳酉 92歲	春，清晁等人於姑蘇法華經院石壁雕刻法華經、維摩經、金剛經、尊勝陀羅尼經、阿彌陀經、觀普賢經、實相法密經、般若心經。		
830	太和四年	庚戌 93歲	一月，未經公認僧尼七十萬人，由祠部發給度牒。七月，窺基（慈恩大師）之塔遷至平原。剡縣沃洲山禪院建立。於西藏徠巴瞻王（815 - 836 在位）治下時，西藏佛教趨於隆盛。		
831	太和五年	辛亥 94歲	勒令州郡造僧尼籍。二月，新羅王子金能儒及僧九人來唐。	文帝受心戒於澄觀大師，誓不食蛤。	
832	太和六年	壬子 95歲	白居易重洛香山寺。		
833	太和七年	癸丑 96歲	十月，僧徒與道士論爭於麟德殿。十月，修改慶成節，勒中僧尼道士之內齋。		
834	太和八年	甲寅 97歲	十一月，藥山惟儼寂（年四）（一說 828）。十二月，昭成寺燒燬。南泉普願寂（年八七）。明遠寂（年七十）。天臺山平田寺建立。		

835	太和九年	乙卯 98歲	<p>四月，廢止長生殿內道場。</p> <p>七月，僧尼行試經，不格者予以免籍。</p> <p>十一月，取消僧尼試經制。</p> <p>華嚴寺智藏寂。</p> <p>新羅僧梵日來唐。</p>		
836	唐文宗開成元年	丙辰 99歲	<p>春，蘇州南禪院千佛堂轉輪經藏成立。</p> <p>六月，端甫寂(年六七)。</p> <p>雲端任兩街僧錄。</p> <p>明州大梅山寺建立。</p> <p>帝命各院立觀音像(一說831)。</p>		
837	開成二年	丁巳 100歲	<p>八月，下詔禁屠，舉行齋會。</p> <p>十一月，揚州七寺各選七僧祈晴。</p> <p>十二月，日本使臣貞敏於揚州開元寺供養五百僧。</p> <p>國子監石刻九經完成。</p> <p>崇演寂(年八四)。</p>	澄觀百歲壽延賜衣財食加封大統國師。	
838	開成三年	戊午 101歲	<p>六月，置官吏四百八十人於兩街寺觀。</p> <p>六月，日僧常曉抵達揚州。</p> <p>七月，日僧圓、圓載依次抵達揚州。</p> <p>十二月，日僧圓行來長安。</p> <p>十二月，神照寂(年六三)。</p>		

839	開成四年	己未 102歲	一月，日僧常曉設一日僧齋；二月，歸國。 一月，常辦與日僧圓仁講論於青龍寺。 四月，日僧圓仁撰寫目錄。 九月，大梅法常寂（年八八）。 十月，帝設齋於御誕日。日僧慧萼抵唐。	春，三月六日澄觀圓寂（有說為 838 入滅）	12，開元三年圓者 1，4，3，6，8，10
840	開成五年	庚申	日僧圓歸國不果；遂入安資聖寺，其後遍歷各地參學。日僧圓覺至五臺山。西域僧滿月前來長安，呈上梵夾。		
841	唐武宗會昌元年	辛酉	一月，圭峰宗密寂（年六二）。 九月，帝召集道士趙歸真等八十一人入宮，於三殿修金籙道場。 十月，帝受法籙。 御誕節恢復內場、內齋。 西藏徠巴瞻王遇害。繼位者轉趨破佛。		
842	會昌二年	壬戌	希運移止鐘陵龍興寺。 五月，武宗滅佛。（~845，三武一宗法難之第三）。		

- 1· 指續法《法界宗五祖略記》卅續 134 冊；
- 2· 延一編《廣清涼論》卷下，大正 51 冊· 1120；
- 3· 株宏輯《華嚴感應略記》卅續 134 冊 p284；
- 4· 弘璧輯《華嚴經感應緣起記》大正 51 . 173；
- 5· 瞿汝稷的《指月錄》卷二卅續 143 冊；
- 6· 祖琇《隆興佛教編年通論》卷十八、十九、二十、二十五，卅續 130 冊；
- 7· 宗鑑《釋門正統》卷八，卅續 130；
- 8· 志磐《佛祖統紀》卷二十九、四十一、四十二，卅續 130 . 456；
- 9· 贊寧《宋高僧傳》卷五，大正 50 . 737；

- 10 · 念常《佛祖歷代通載》卷十六，大正 49 . 477
- 11 · 《神僧傳》卷八，大正 50 . 1004 ；
- 12 · 斐修撰《妙覺塔記》；
- 13 · 普瑞《華嚴經懸談會玄記》卅續 12 . 3 - 5 。

第四欄「佛教大事」引自慈怡主編《佛教史年表》，佛光出版社，76 年 6 月版。

參考書目舉要：

一、經論暨古人著述類

(一) 大正藏經

1. 澄觀著《法界玄鏡》一卷（或二卷），大正藏 45 冊。
2. 法藏著《華嚴經發菩提心章》一卷，大正藏 45 冊。
3. 宗密著《註華嚴界觀》一卷，大正藏 45 冊。
4. 實叉難陀譯《八十華嚴經》，大正藏 10 冊。
5. 澄觀著《華嚴經疏》六十卷，大正藏 35 冊。
6. 澄觀著《華嚴經隨疏演義鈔》九十卷，大正藏 36 冊。
7. 杜順述·智儼撰《華嚴一乘十玄門》一卷，大正藏 45 冊。
8. 贊寧著《宋高僧傳》卷五，大正藏 50 冊。
9. 志榮著《佛祖統記》卷，大正藏 49 冊。
10. 念常著《佛祖歷代通載》卷十六，大正藏 49 冊。
11. 《神僧傳》卷八，大正藏 50 冊。
12. 覺岸著《釋氏稽古略》卷三，大正藏 49 冊。
13. 弘壁輯《華嚴經感應緣起傳》，大正藏 51 冊。
14. 延一編《廣清涼傳》卷下，大正藏 51 冊。
15. 鎮澄編《清涼山志》卷三，大正藏補編 30 冊。
16. 智者大師著《摩訶止觀》，大正藏 46 冊。
17. 智者大師著《小止觀》，大正藏 46 冊。

(二) 卍續藏經

1. 澄觀著《華嚴經行願品疏》卍續藏 7 冊。
2. 宗密著《華嚴經行願品疏鈔》卍續藏 7 冊。
3. 普瑞編《華嚴經懸談會記》卍續藏 12 冊。
4. 宗鑑編《釋門正統》卷八，卍續藏 130 冊。
5. 祖璘著《隆興佛教編年論》，卷十八、十九、二五，卍續藏 130 冊。
6. 瞿汝稷著《指月錄》卷二，卍續藏 143 冊。
7. 續法著《法界宗五祖略傳》卍續藏 134 冊。
8. 株宏輯《華嚴經感應略記》卍續藏 134 冊。
9. 慧苑著《續華嚴刊定記》十五卷，卍續藏 5 冊。

二、現代著述

1. 張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展》(《現代佛教學術叢刊》V.34, 大乘文化出版, 67年初版。)
2. 張曼濤主編《華嚴學概論》(《現代佛教學術叢刊》V.32, 大乘文化出版, 67年初版。)
3. 張曼濤主編《華嚴思想論集》(《現代佛教學術叢刊》V.33, 大乘文化出版, 67年初版。)
4. 張曼濤主編《中觀思想論集》(《現代佛教學術叢刊》V.46, 大乘文化出版, 67年初版。)
5. 張曼濤主編《天臺思想論集》(《現代佛教學術叢刊》V.57, 大乘文化出版, 67年初版。)
6. 藍吉富主編《禪宗論集·華嚴學論集》,(《世界佛學名著譯叢》V.61, 華宇出版社, 77年版。)
7. 藍吉富主編《如來藏思想》,(《世界佛學名著譯叢》V.68, 華宇出版社, 77年版。)
8. 印順導師著《如來藏之研究》, 正聞出版社, 81年5月修訂一版。
9. 木村清孝著·李惠英譯《中國華嚴思想史》, 東大圖書公司, 85.2月初版。
10. 楊政河著《華嚴經教學與哲學研究》, 慧炬出版社 69年12月初版。
11. 二本幸男著《華嚴教學之研究》, 中華佛教文獻編撰社, 60年9月初版。
12. 陳英善著《華嚴無盡法界緣起論》, 華嚴蓮社, 85年9月26日初版。
13. 李世傑等著《中國歷代代思想家》二十, 商務印書館, 民國 67年6月初版。
14. 黃連忠著《渡江微波集》, 1995年4月8日版。
15. 方東美著《華嚴宗哲學》上、下冊, 黎明文化事業公司, 82年10月初版五刷。
16. 田雄太郎等著, 李世傑譯《華嚴思想》, 法爾出版社, 78年6月1日第一版第一印。
17. 方立天著《法藏》, 東大圖書股份有限公司出版, 80年7月。
18. 冉雲華著《宗密》, 東大圖書股份有限公司出版, 77年5月。
19. 李世傑撰《華嚴哲學要義》, 佛教出版社 67年8月初版。
20. 高峰了州著, 釋慧嶽譯《華嚴思想史》, 中華佛教文獻編撰社印行。
21. 釋智諭撰《修大方廣佛華嚴界觀門直解》, 西蓮淨苑出版, 77年11月再版。
22. 鄧克明著《華嚴思想之心與法界》, 文津出版社有限公司, 86年7月初版一刷。

- 23· 陳英善著《天台緣起中道實相論》，東初出版社，84年6月版。
- 24· 馬定波著《中國佛教心性論之研究》，正中書局出版，69年7月臺二版。
- 25· 龜川教信著，釋印海譯《華嚴學》，無量壽出版社，1988年8月版。
- 26· 陳英善撰《華嚴清淨心之研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，72年6月。
- 27· 黃俊威撰《華嚴「法界緣起觀」思想探源－以杜順、法藏法界觀為中心》國立臺灣中央大學哲學研究所博士論，82年5月。
- 28· 方立天著《中國佛教研究》，新文豐出版社，82年5月台一版。
- 29· 吳宜芳撰《智者三諦圓融思想之探微》，文化大學哲學研究所碩士論文，八十二年六月。

三、日本著述

- 1· 常槃大定著《支那佛教の研究》，株式會社松柏館，昭和13年6月18日第一刷發行。
- 2· 鎌田茂雄著《中國華嚴思想史の研究》，東京大學出版會，1978年10月15日復刊一刷。
- 3· 石井教道著《華嚴教學成立史》，平樂寺書店，昭和54年3月1日復製發行。
- 4· 木村清孝著《中國華嚴思想史》，平樂寺書店，1992年10月1日。
- 5· 二本幸男著《華嚴教學の研究》，株式會社文功社，昭和51年3月1日四刷。
- 6· 鎌田茂雄著《華嚴の思想》，株式會社講社，1994年6月15日第5刷發行。
- 7· 平川彰、⑤山雄一、高崎直道編輯《講座大乘佛教》V.3，春秋社出版，昭和58年5月30日第一刷。
- 8· 玉城康四郎著《華嚴入門》，春秋社出版，1994年6月30日第二刷。
- 9· 湯次了榮著《華嚴大系》，東京國書刊行會，大正4年10月10日初版發行。
- 10· 吉津宜英著《華嚴禪の思想史の研究》，大東出版，昭和60年3月1日初發行。
- 11· 鎌田茂雄著《華嚴學研究料集成》，大藏出版株式會社，1983年3月30日。
- 12· 吉津宜英著《華嚴一乘思想の研究》，株式會社，1991年7月31日版。
- 13· 鎌田茂雄、上山春平著《佛教の思想無限の世界觀(華嚴)》，角川書店，昭和49年8月30日版發行。

四、期刊論文

1. 鎌田茂雄〈二人的澄觀〉, (《印度學佛教學》四一期, 第一號) p89-96。
2. 熊琬著〈闡揚重重無盡華世界的清涼澄觀大師〉(海潮音, 65:12 期 73 年 12 月) p24-290
3. 釋演慧〈略述華嚴宗之法界緣起〉(《慧炬》, 290.291 期, 77 年 9 月) p4-100
4. 方東美〈杜順大從緣起觀之立場建立法界三觀而開展為體大思哲學〉(《中國文化刊》29 期 71 年 5 月) P4-80
5. 陳英善〈就(華嚴法界觀門)論華嚴思想之演變〉(《中華佛學學報》第八期, 84 年 7 月版)
6. 傅偉勳〈從中觀的二諦中道到後中觀台賢二宗思想對立一兼論中國天台的特質與思維限制〉(《中華佛學學報》第十期, 86 年 7 月版)。
7. 〈從「真如緣起」到「法界緣起」的進路—「心」觀念的確立〉(《中華佛學學報》第七期, 83 年 7 月版)。
8. 陳英善〈《摩訶止觀》、《釋禪》、《小止觀》之比較〉(《諦觀》第八十期, 1995 年版。)
9. 鎌田茂雄〈華嚴思想的核心〉(《諦觀》第七十六期, 1994 年版)
10. 遠藤孝次郎〈華嚴無盡論〉(《印度學佛教學》第十三期, 第一號) p138。
11. 増田英男〈華嚴經における空觀の一考察—くに般若經において関連〉(《印度學佛教學》第十九期, 第一號, 昭和 45 年 12 月版) p200。
12. 増田英男〈華嚴經における無礙と空〉第二十八期, 第一號, 昭和 45 年 12 月版)。
13. 吉津宜英〈法界觀門について〉《印度學佛教學》第二十八期, 第一號, 昭和 45 年 12 月版)。
14. 劉紹楨、陳英善撰〈對中村元《東洋人の思惟方式中有關思惟模式和中國佛教之析判》〉(《正觀雜誌》第二期, 1997 年 9 月 25 日)
15. 結城令聞〈隋唐の中國的新佛教組織の一例としての華嚴法界觀門について〉《印度學佛教學》第六期, 第二號, 昭和 32 年 1 月版)。

法藏 《華嚴發菩提心章》

大正藏四五冊·六五二至六五六頁

澄觀 《華嚴法界玄鏡》

大正藏四五冊·六七二至六八四頁

宗密 《注華嚴法界觀門》

大正藏四五冊·六八四至六九二頁

No. 1883

華嚴法界玄鏡卷上

唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀述

余覃思大經薄修此觀。羅其旨趣已在疏文。恐墮業於深經。少讚演茲玄要。精誠之者時一發揚。數子懇求叩余一闌。咸言注想訪友尋源。或學或傳遍求衆釋。積歲疑滯今方煥焉。夕惕勤願願釋深旨。願以西垂之歲。風燭難期。恐妙觀之淪滑。使枝辭之亂轍。乃順誠請略析幽微。名法界玄鏡。冀將來道友。見古賢之深衷矣。

觀曰。修大方廣佛華嚴法界觀門。略有三重。終南山釋法順俗姓杜氏。釋曰。大等六字所依之經。略無經字。法界觀下能依之觀。今先略釋經名。大方廣者。一切如來所證法也。佛華嚴者。契合法界能證人也。法分體相用。人有因果。大者體大也。則深法界。諸佛衆生之心體也。曠包如空。湛寂常住。強稱爲大。故

經云。法性遍在一切處。一切衆生及國土三世悉在無有餘。亦無形相而可得。即大義也。方廣者。相用周遍即體之相。相德之法無邊即相之用。業用廣而無盡。三無障礙舉一全收。聖智所緣爲所證之法界也。佛者果也。萬德圓明。華喻因也。衆行榮曜。嚴通能所。而有

六八四

修止觀，熏習造詣

大方廣佛華嚴 所依經也。大方廣是所證法。佛華嚴是能證人。大者體也。諸佛衆生之心體。方廣即體之相用。佛者果也。華嚴因也。華喻萬行。嚴即大智。大智爲主。運於萬行。嚴大方廣。成佛果也。略無經字。意不在文。法界 清涼新經疏云。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

二重。一華因能嚴。佛果所嚴。以十度因成十身果。無行不備。無德不圓。二華爲能嚴。大方廣者則所嚴也。嚴體相用成佛三德。稱體而嚴顯真常德。如相而嚴辯修成德。依用修嚴成大用德。遍嚴如德成德。無邊之華嚴也。故一總題有體相用。人有因果。入法雙題。法喻齊舉。一經三大皆大方廣。五周因果並佛華嚴。一題七字各有十義。今當略釋。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。佛智如空能爲嚴故。七經者教大。竭海墨不能書一句故。八者義大。上六字所證皆稱性故。九者境大。總斯七字普以衆生爲所緣故。十者業大。以斯教旨橫遍豎窮無休息故。具十無盡故稱大也。方廣十義者。如體之相稱體之用。卽十方法十大用也。佛十義者。一大者法身。佛以法爲身。佛身充滿於法界故。二方者。智身。智如法故。三廣者。具於一身。一者化身。一身普周爲無量故。二者意生身。一多隨意無不周故。佛者含五六身。一菩提身。覺樹道成故。二者威勢身。初成正覺映菩薩故。華者。舍七八身。七福德身。三世所行衆福。大海因不可盡故。八者願身。毘盧願因周法界故。嚴者。第九相好莊嚴身。十蓮華藏相好嚴故。經者。第十力持身。舍利圓音聲教無盡故。則經七字皆成佛也。華嚴十義者。以十度華嚴於十身爲嚴不同卽十嚴故。略無經字。十義亦略。是攝是貫是常是法。並可知也。無盡

融通。重重無盡故

觀。情盡見除。冥於三法界也

門。此八九紙文約此成觀故

略有三重。除事法界也。事不獨立故。法界

宗中無孤單法故。若獨觀之。卽非情計之

境。非觀智之境故。若分析義門。卽有其四。今

以對能觀之智。故唯三重。此三但是一道堅

窮。展轉玄妙。非初法界外別有第二第三。既

不旁橫。故云三重。不云三段。

京終南山釋杜順集。姓杜。名法順。唐初時

行化。神異極多。傳中有證。驗知是文殊菩薩

應現身也。是華嚴新舊二疎初之祖師。儼尊

者爲二祖。康藏國師爲三祖。此是創製。理應

云作。今云集者。以祖師約自智。見華嚴中一

切諸佛。一切衆生。若身心。若國土。一一是

此法界體用。如是義境。無量無邊。遂於此無

量境界。集其義類。東爲三重。直背於紙。生

人觀智不同製述文字。故但云集。此則集義。

非集文也。

b.

第四表德者。自有五門。一真空觀。二理事無礙觀。三周遍含容觀。四色空章十門止觀。五理事四融義

第一真空觀法。於中略作四句十門。一會色歸空觀。二明空卽色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。就初門中爲四。一色不卽空。以卽空故。何以故。以色不卽斷空故。不是空也。以



教海不出七字。故依此教以成觀門。修法界觀門略有三重者。略標綱要。修之一字總貫一題止觀。熏修習學造詣也。言法界者。一經之玄宗。總以緣起法界不思議爲宗故。然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。今是後三其事法界歷別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總爲三觀所依體。其事略有十對。一教義。二理事。三境智。四行位。五因果。六依正。七體用。八入法。九逆順。十感應。隨一一事皆爲三觀所依之正體。其製作人名德行因緣。具如傳記

六三

a.

觀曰。真空觀第一。理事無礙觀第二。周遍含容觀第三。釋曰。此列三名。真空則理法界。二如本名。三則事事無礙法界。言真空者。非斷滅空。非離色空。卽有明空。亦無空相。故名真空。如文具之。二理事無礙者。理無形相全在相中。互奪存亡故云無礙。亦如文具。三周遍含容者。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。此二相望成於十門亦如下說。然事法名界。界則分義。無盡差別之分齊。故理法名界。界卽性義。無盡事法同一性故。無礙法界具性分義。不壞事理而無礙。故第四法界亦具二義。性融於事。一事法不壞其相。如性融通重無盡故

觀曰。第一真空觀法。於中略作四句十門。釋曰。此標章也。前二各四。加第三四故爲十門



真空第一 理法界也。原其實體。但是本心。今以簡非虛妄念慮。故云真。簡非形礙色相。故云空也

理事無礙第二 卽此名之法界

周遍含容第三 事事無礙法界

色舉體是真空也。故云以卽空故。良由卽是真空故。非斷空也。是故言由是空。故不是空也。

觀曰。一會色歸空觀。二明空卽色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。釋曰。此列名也。

觀曰。就初門中爲四。一色不卽空。以卽空故。何以故。以色不卽斷空故。不是空也。以色舉體是真空也。故云以卽空故。良由卽是真空故。非斷空也。是故言由是空故。不是空也。釋曰。四觀皆有三段。謂標釋結。然準下文前三以法揀情。第四正顯法理揀情。三句標名則同釋義則異。今先總明三句所揀。所揀有三。一揀卽離。二揀亂意。三揀形顯。初中就通相說三句皆揀。卽離從多分說。初句明空不離色。以揀離色。次句明空不卽色。以揀太卽。第三句雙明不卽不離。揀具卽離。由揀三情故。第四句顯其正理。第二揀亂意者。謂實性論。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。一謂斷滅故空。初句揀之。二取色外空。第三句揀之。三者謂空爲有。第二句揀之。既揀三種不正之空故。第四句說真空也。第三揀形顯者。有云。第一句形色體空非斷空。第二句顯色無體自性空。第三句空無形顯一體空。第四句色空不二俱空。解曰。此第三義乍觀有

b. 理。以見第二有青黃言。謂爲顯色。第一第三無青黃言。便爲形色故。爲此釋細詳有違。何者一三。何以不言形色長短等耶。第二何以遍言顯色耶。何以形色揀非斷滅顯色。不得揀斷滅耶。第二顯色何以得言青黃之相。非卽真空之理形色。何以不得言長短方圓非

六八五
九

0

④真空觀
第一真空觀法於中略開四句十門。一會色歸空觀。二明空卽色觀。三空色無礙觀。四泯絕無寄觀。

就初門中爲四。前三簡情。後一顯理。前三中一簡斷空。文中結釋云。是真非斷故。二簡實色。文中結釋云。無體之空非青黃故。言實色者。約妄情計爲確然實有自體。故不以形顯二色。介假實也。約情計於形顯俱爲實故。然此文中以顯色例形色也。三雙簡。文中直云會色歸空。空中必無色。故據義則句句皆簡情計斷空實色。據文則初二句影略互彰。第三方雙簡也。實性論亦簡空亂意菩薩計三種空。恐煩觀智。不必和會。和會亦不全同也。一色不卽空以卽空故。標也。何以故。微也。次下釋也。最後結也。餘皆倣此。

色不卽是斷空故不是空也。釋上句也。斷空者。虛豁斷滅。非真實心。無知無用。不能現於萬法。此有二種。謂離色明空。及斷滅空。離色空者。空在色外。如牆處不空牆外是空。斷滅空者。滅色明空。如穿井除土出空。要須滅色也。今簡異此。故云不是斷空也。故中論云。先有而後無。是則爲斷滅。然外道小乘皆有斷滅。外道斷滅歸於太虛。二乘斷滅歸於涅槃。故肇論云。大患莫若於有身。故滅身以歸無。勞動莫若於有智。故絕智以淪虛。又云。形爲桎梏。智爲雜毒。楞伽云。若心體滅。不異外道斷滅戲論。

真空耶。故第三釋非爲恆。當但揀前二足顯真空。而文第二遍言青黃非真空者。顯色明相。相顯著故。又形色是假。顯色是實。實色即空。例假形色亦即空矣。是知三句皆含形顯二皆即空。次正釋文。今初。第一句有三。初標。次何以下釋。此揀離色明空及斷滅空。言離色者。空在色外。色外復二。一對色明空。如牆處不空。牆外是空。此第三句揀二滅色明空。謂如穿井除土。出空要須滅色。今正揀此。故中論云。先有而後無。是卽爲斷滅。然外道二乘皆有斷滅。外道斷滅歸於太虛。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。勤莫先於有智。故絕智以淪虛。又云。智爲雜毒。形爲桎梏。故灰身滅智撥喪無餘。若謂入滅同於太虛。空同外道。故楞伽云。若心體滅不異外道。斷見戲論故。今文云不卽斷空。次以色舉體下。釋上以卽空。故三良由下結成。於中先約義結。由卽真空故非斷滅。後是故下。結成標名。

二色不卽空。以卽空故。何以故。以青黃之相非是真空之理故云不卽空。然青黃無體莫不皆空。故云卽空。良以青黃無體之空非卽青黃故云不卽空也。

觀曰○色不卽空。以卽空故。何以故。以青黃之相。非是真空之理故云不卽空。然青黃無體。莫不皆空故云卽空。良以青黃無體之空非卽青黃。故云不卽空也。釋曰亦標釋結。釋中揀二妄情。一揀太卽。以聞色空不知性空。便執色相以爲真空。故須揀之。故云青黃之相非是真空之理。此唯揀凡也。小不計色爲卽空故。次然青黃下。明亦非離相有性。要卽青黃無體爲真空耳。由此義故則似雙揀。亦揀小乘。然是舉法雙揀情。後明不離是舉

以色舉體是真空也。故云以卽空故。釋下句也。以色等本是真如一心。與生滅和合。名阿梨耶識等。而爲能變。變起根身器界。卽是此中所。名色等諸法。故今推之。都無其體。歸於真心之空。不合歸於斷滅之空。以本非斷空之所變故。所言歸者。下有其文。良由卽是真空故非斷空也。結成所釋。是故言由是空也。故不是空也。結所標也。上結下句。下結上句。

二色不卽空以卽空故何以故以青黃之相非是真空之理故云不卽空。釋上句也。以聞經說色空。不知色性空。便執色相以爲真空。故須簡也。此簡凡夫及初心菩薩。不簡小乘。小乘不計色爲卽空故。然青黃無體。莫不皆空也。故云卽空。真也。釋下句。然前云色舉體是真空。此云青黃無體莫不皆空者。雖云青黃。卽兼長短等。必依質礙有青黃等故。空有三義以破於色。一無邊際義。謂空若有邊。則有色法在空界外。空

既無有際畔。則占盡十方邊量。無有其外。更於何處而有色等法耶。二無壞義。諸惑者云。空雖無外。何妨色等。祇在空界之中。故以無壞義破之。謂若有物入於空中。則隨此物大小分量。穿破於空以容其物。如概入地中。釘錐之類入於木中。皆隨概等大小分量穿於地等。若地等不破。則不容概等而入。救曰。如水不可穿破。而容器入水中。何妨虛空亦爾。破曰。水雖不破。然物入時。隨物大小分量。排之以容其物。以水性至柔。不妨流動移轉故。虛空豈同此水。被排之動轉耶。三無雜義。謂惑者又云。空界無外。空體無壞。不妨萬物皆在空中。以空是虛通無罣礙故。能含容故。破曰。若物在空中。空又不壞不轉。其物與空應相混雜。如一團堅密之物。方亭一尺。此方尺分量之空。既不壞不轉。元在本方一尺分量之處。則與此方尺之物。豈非雜耶。若言不雜。則須。一去一存。若言俱存又不雜者。則一尺之分。各占五寸之地。如此轉不相應也。若言俱存俱遍一尺之分。理亦不然。何者。以空與色有二相違。不應全體同遍當處。

法耳。二亦用上文以揀亂意。三種空中以空為有，彼謂別有一物是於空體，故今揀之。故十地經云。有不二不盡此一句經。揀三亂意空。以有揀斷滅空。以不二揀異色明空。以不盡揀空為有。不謂有體盡滅。今當不盡。謂空若是物則有盡滅。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。又青黃之相尚非真空。要須無性。豈得以空而為有耶。三良以下結成。舉其無體之空。結非色相。明空非有豈得色耶。

三)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。上三句以法揀情訖。

四)色即是空。何以故。凡是色法必不異真空。以諸色法必無性故。是故色即是空。如色空既爾一切法亦然。思之。第二明空即色觀。

大甲

九

觀曰(三)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。上三句以法揀情訖。釋曰。此中文二。先釋當句。後結前二。前中亦三。初標。次釋。釋中先雙揀即離。以空中無色故色不即空。以離色無體故空不離色。不即不離方為真空。二揀亂意異色明空。彼執色外有空與色為異。如前對色明空。今明空中尚無有色。何得有空與色相對。又會色無體故說即空。豈於色外有空對色。古人云。色去不留空。空非有邊住也。三良由下。結成上義。以下即空結上不即空也。特由會色為空。安得空中有色。二上三下總結三門。

何者二違。一空是無物。色是有物。二空是虛通。色是質礙。不可方尺分中。言全是無物。復言全是有物。又不可言全是虛通。復言全是質礙。豈有此理耶。故上云青黃之相。非是真空之理。此云青黃莫不皆空也。是知虛空既無邊無壞無雜。則空中必定無有色。故云即空也。

良以青黃無體之空非即青黃故云不即空也。舉其無體之空。結非色相。明空非有。豈得明耶。

(三)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色。決定而斷也。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。

是故由色空也。故色非空也。上皆當句。上三四門以法簡情訖。總結三門。

四)色即是空。何以故。凡是色法必不異真空。以諸色法必無性故。從緣有故。依他無性即圓成故。是故色即是空。既非滅色存色。不即不離。故即真空。空非色相。無遍計矣。依他緣起無

初標。次釋。以色從緣必無性故者。依他無性即真空圓成。三是故下結。既非滅色異色。不即不離故即真空。空非色相無遍計矣。緣生無性即依他無性。無性真理即是圓成。故此真空該徹性相。二如色空既爾下。結例諸法。上之四門但明色空。色即法相之首。五蘊之初故。諸經論凡說一義。皆先約色故。大般若等。從色已上種智已還八十餘科。皆將色例。今此亦爾例一切法。若略收法不出上之十對所依體事無不即空。皆須以法揀情。顯即事歸理。

六六

α

性。無性真理即是圓成。古人云。色去不留空。空非有邊任。如色空既爾一切法亦然思之。色是法相之首。五蘊之初。故諸經凡欲說空義。皆約色說。如大般若列八十餘科名數。皆將色例也。舉要而示。則六道衆生。及十方諸佛菩薩二乘人等。五蘊十二處十八界也。此宗染淨無二相故。應云受想行識不即是斷空等。其青黃等文。即云領納等相。非是真空之理等。乃至諸佛。即云神通光明等相。非是真空之理等。即不可以身相見如來也。

觀曰。第二明空即色觀。於中亦作四門。釋曰。此總標也。然此四門總相但翻上四。亦前三句以法揀情。第四句正顯法理。就揀情中。翻前色空義則大同。取文小異。亦標語則同。釋義有別。今先總揀。亦有三義。一揀即離。二揀亂意。三揀形顯。今初第一句明真空不離前色。第二句明真空非即色相。第三句明真空雙非即色離色。第二揀三亂意者。第一句明斷空非是實色。第二句明相有非真空。即揀相有。第三句明所依非能依。即揀能依。其第三義揀形顯者。有云。第一句明非斷空不礙形色。第二句明自性空不礙顯色。第三句明一體空俱不礙形顯。第四句明俱空空不礙二空色。解曰。前會色歸空觀。第三揀義既違正理。今雖列之以對前文亦不取也。次正釋文四句亦各有三。後一復加有二。

第二明空即色觀者於中亦有四門。簡情顯解。標。徵釋結等。一一如前。四門但文勢相翻。以成後文空色無礙。泯絕無奇。當般若心經。空即是色等文也。唯第三句。非敵對相翻。義亦不異。一一反上以成中道更無別義也。

者。於中亦作四門。○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。故云空即色。是故要由真空即色故令斷空不即色也。

二空不即色。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。

三空不即色。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。上三句亦以法揀情訖。

觀曰。一。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。釋曰。此門亦三。初標。二釋。釋上二句。初句明斷空非真色。對前色即空中實色非斷空。下句明真空不異色。對前不離色明空。雖含即離。下句則是舉正上句是所揀情謂離色。二。揀亂意者。揀斷空非實色。對前會色歸空觀。實色非斷空。三要由真空下。結成以下句舉正結上句。是所揀情。

觀曰。二。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。釋曰。此亦有三。初標。釋中先揀即離。明真空非即色相。云空不即色。正揀太即。對前會色歸空中。色相非真空。後然非青黃之理。必不異青黃者。明不即色之空亦非全在色外對前亦非離相有性。二。揀亂意者。揀謂空為有。既空理非青黃豈是有耶。對前真空不是相有。三要由下結。舉不異之正結前太即之情。

觀曰。三。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。上三句亦以法揀情訖。釋曰。就文亦二。先釋此句。後結上三句。前中亦三。初標。釋中雙揀即離可知。但前約空中無色揀。此約能依非所依揀。次下當知。然正反前應云空中無空。故今不云爾者。空中無色有理有文。色中無

一。空不即色。以空即色故。何以故。斷空不即是色。故云非色。釋上句也。真空必不異色。故云空即色。釋下句也。要由真空即色。結下句也。故令斷空不即色也。結上句也。

二。空不即色。以空即色故。何以故。以空理非青黃故。云不即色。釋上句也。然不異青黃故言空即色。釋下句也。要由不異青黃。故不即青黃。結釋故云。即色不即色也。結標。

三。空不即色。以空即色故。何以故。空是所依非能依故。不即色。釋上句也。對上空中無色。無色方是色之所依故。如鏡中之明無影也。

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。

(四)空即是色。何以故。

第三色空無礙觀者。謂色舉體不異空。全是盡色之空故。卽色不盡而空現。空舉體不異色。全是盡空之色故。卽空卽色而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空。觀空莫非見色。無障無礙爲一味法。思之可見。

空文理俱絕。以空中無色。由事卽理。理絕相故色必有空。無空之色非實故。故不反上。別就所能依以釋其義。二揀亂意者。唯取下句必與能依爲所依。故揀於異空之色。對前異色明空。三良由下結。以一所依雙結不卽不離。意云。既是所依之空。必非能依之色。故云不卽色。二既是色之所依。非餘所依故不離色也。結離亂意者。既必與能依之色而爲所依。明色非空外。對前空非色外也。二上三句下。總結三門義如前說。

觀曰。(四)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。釋曰。此門亦二。先釋第四。後結例諸法。今初亦三。初標。二釋。言以是法無我理等者。出所以也。無我卽空以是法空。卽法無我故空是色。三是故空卽是色者。結此門也。二如空色下結。例舉上四門。空卽是色。則例此空是一切法。況不是十對所依耶。

觀曰。第三色空無礙觀者。謂色舉體不異空。全是盡色之空故。卽色不盡而空現。空舉體不異色。全是盡空之色故。卽空卽色而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空。觀空莫非見色。無障無礙爲一味法。思之可見。釋曰。此

六七

觀有三。謂標釋結。二謂色下釋。釋相云。全是盡色之空者。有本無盡色之三字。但云全是空故耳。而釋義亦通。以不對下文理非全現。故。今依有本釋。然色是有中之別稱。通是空

必與能依作所依故卽是色也。釋下句也。無色故能與色爲依。如鏡中之明。無影像故。方能與影像作所依也。故不卽是影。此不敵對反上文者。以空中無色。有理有文。色中無空。文理俱絕。故但約能所依持而簡也。有理者。摩尼珠中。必無黑等色。有文者。如上所引。經云。是故空中無色。無受想等也。理絕者。珠所現色。色處必有明珠也。文絕者。諸聖教中。悉不見有色中無空之文也。

良由是所依。故不卽色是所依故卽是色。是故由不卽色。故卽色也。以義結標。

上三門亦以法簡情訖。

四空卽是色何以故。凡是真空必不異色。以是法無我理。卽真空體也。謂二空所顯之真如也。

非斷滅故。真如不守自性也。上皆釋竟。是故空卽是色。結也。

如空色既爾一切法皆然思之。真空既不異色。亦不異一切法也。如前所例。

第三。空色無礙觀。雖有空色二字。本意。唯歸於空。以色是虛名。虛相。無纖毫之體。故修此觀者。意在此故也。文中舉色爲首云空現。舉空爲首不言色現。還云空不隱也。是故但名真空觀。不言真空妄色觀。

謂色舉體。不異空。全是盡色之空。故則色盡而空現。空舉體。不異色。全是盡空之色。故則空卽色而空不隱也。色空之文。各有二句。皆先標無礙所以。下出無礙之相。謂若色。是實色。卽礙於空。空是斷空。卽礙於色。今既色

是幻色。故不礙空。空是真空。故不礙色也。有本云。色不盡而空現。亦通。然不如無是故。菩薩看色。固無不見空。觀空莫非見色。無障無礙。為一味法思之可見。

有二門耳。空有各有二義。空二義者。謂空非空。有二義者。謂有非有。空中言空者。以空必盡有故。言非空者。亦無空相故。又不礙有故。有中言有者。有必盡空故。非有者。有相離故。又不礙空故。今明色空無礙中。初明色不礙空。取空上盡色之義。次明空不礙色。取色上盡空之義。其不相礙。即是舉體全是之義。其離空有相義。在第四派絕門中。然今文中。色空之上。各有三句。皆初句標無礙。下句出無礙相。色中出相。言色不盡而空現者。以色不礙空。故色不盡也。即是盡色之空。故而空現也。空中出相。云即空即色。而空不隱者。以空不礙色。故空即色也。而是盡色之空。故空不隱也。若總相言。但色舉體。即空即色。不盡。以即空故。空便現也。空上亦然。以空舉體。為色。故。空即色。既即是空。空不隱也。若依此釋。前無三字義理。亦通。則應後句。滅却盡空之三字。今依有本。三是故下。結成無礙。亦是前明所觀。此正明能觀故。云菩薩見色等。

第四派

絕無寄觀者。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。又於前四句中。初二句。八門皆揀情顯解。第三句。一門解終。趣行。第四句。一門正成行體。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。

觀曰。第四派絕無寄觀者。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。釋曰。此第四觀。大分爲二。先正釋第四。後對前三觀會釋成總。今即初也。文中三。初標名。二謂此下釋相。三何以下徵結。此中大意。但拂迹現圓。若細釋者。然色空相望。乃有多義。一融。二諦義。初會色歸空。明俗即故真。二明空即色。顯真即是俗。三色空無礙。明二諦雙現。四

第四派絕無寄觀。文二。初釋此觀。後總辨四門。初中二。初正派絕。後徵釋所以。初中文云。不可等者。既本文自釋。今不註亦得。後文勢展轉不同。今亦略別配釋於文下。謂此所觀真空。不可言即色。空若即色者。聖應同凡。見聖妄色。凡應同聖。見真空。又應無二諦。不即色。若不即者。見色外空。無由成於聖智。又應凡聖永別。聖不從凡得故。上二句。拂前第二觀也。

泯絕無寄明二諦俱泯。若約三諦。初卽真諦。二卽俗諦。後一卽中道第一義諦。若約三觀。初卽空觀。二卽假觀。三四卽中道觀。三卽雙照明中。四卽雙遮明中。雖有三觀意。明三觀融通爲真空耳。二者色空相望總有四句。取文小異。初會色歸空觀中四句。前三句明色不異空。第四句明色卽是空。第二明空卽色觀中四句。前三句明空不異色。第四句明空卽是色。第三觀明但合前二今第四句。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。色空相卽明是中道。卽上四句爲空假中之三觀也。與今義同。取文小異耳。三者色空相望總有三義。一相成義。二無礙義。三相害義。廣如第二理事無礙觀中。今文含有三。前二相卽亦相成義。第三色空無礙觀。正明無礙義。今第四觀。卽相害義。相害俱泯故。雖有此三意。俱顯於真空義耳。若別消文者。不可言卽色不卽色者。拂前第二。明空卽色觀。不可言卽色者。正拂第四句。不可言不卽色者。亦拂前三句。以空非空故。無可言卽色不卽色。又理本絕言故。約觀卽心冥真極故。方成妙色觀耳。次云亦不可言卽空不卽空者。拂第一會色歸空觀。不可言卽空。正拂第四句。不可言不卽空。亦拂前三句。以色亦卽非色。無可言卽空不卽空。故卽事同理故。理本絕言故。心冥真極無心卽故。方成卽空觀耳。又上會色歸空無增益謗。明意卽色無損減謗。色空無礙無雙。非戲論謗。今無可相卽。無相違謗。

六七

Q

亦不可言卽空。色若卽空者。凡迷見色。應同聖智見空。又亦失於二諦。不卽空。若不卽空者。凡夫見色。應不迷。又凡夫所見色。長隔真空。應永不成聖。上二句拂前初觀也。一切法皆不可。拂上結例。上云如色空既爾。一切法亦然。是也。不可亦不可。見彼等皆不可。亦同分別。此語亦不受。受卽是念。迥絕無寄。般若現前。非言所及。言語道斷。非解所到。心行處滅。故不可智知。故是謂行境。有二境。一是行之境。今心與境冥。冥心道智。方詣茲境。明唯行能到。非解境故。二者如是冥合。卽是真行。行卽是境。行分齊故。何以故。以生心動念卽非法體失正念故。第二微而釋也。真空理性。本自如然。但以迷之。動念執相。故須推破簡情顯理。今情忘智泯。但是本真。何存新生之解。數。若有解數。卽爲動念。動念生心。故失正念。正念者。無念而知。若總無知何名正念。此下總辨四門。又於前四句中初二句八門皆簡情。各前三句顯解。各當末句。

四謗既無。百非斯絕。故迥絕無寄。又云。一切法皆不可者。結例總拂。言結例者。非獨色法。成其三觀。並皆拂之。受想行識。萬化之法。皆同前色。言總拂者。總拂前三會色。歸空觀等。皆不可也。亦無四句可絕。三觀可拂。故不可。亦不可。言此語亦不受者。若受不可。說言是則有受。有受則有念。有念者。皆是心言之迹。故迥絕無寄。二邊既離。中道不存。心境兩亡。亡絕無寄。般若現矣。若生心動念。皆不會理。言語道斷。故言不及。心行處滅。故解不到。言是謂行境者。結成上行。然有二意。一者。上是行家之境。今心與境冥。智與神會。亡言虛懷。冥心遺智。方詣茲境。明唯行能到。非解境故。二者。即上心智契合。即是真行。行即是境。行分齊故。三何以下。反釋成行。

觀曰。又前四句中。初二句八門皆揀情顯解。第三句一門解終趣行。此第四句一門正成行體。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。釋曰。此即第二總結四門。然上第四門唯結當門成行。今總結四門。然云上二句八門者。則句大門小前總標中亦云四句十門。皆句大門小。上結中云上三句以法揀情。此第四句一門是則門句互通。應合門大句小。義既互通。此隨文釋。於中三句。初正分解行二。若不洞明下。反顯相資。如目足相資。於中初以解成行。次若不解下。絕解成解。後若守下。捨解成行。三是故下。結成二相。總成真空絕相觀也。則內外並冥。緣觀俱寂也。

687 a.

第三句一門解終趣行。第四句一門正成行體。已上正分解行也。此下反顯相須。如目足更資也。又初句會色歸空。無增益謗。二明空卽色。無損。滅謗。三空色無礙。不是雙非。無戲論謗。四泯絕無寄。不是亦空亦色。無相遠謗。四謗既無。百非斯絕。已當八部般若。無相大乘之極致也。況後二觀。展轉深玄。又初句當色卽是空。次句當空卽是色。第三當色不異空。空不異色。第四卽當不生不滅。乃至無智亦無得也。又乍觀文相。似當初句空觀觀真諦。次句假觀觀俗諦。三四二句中道觀觀第一義諦。三卽雙照明中。四卽雙遮明中。細詳觀文所宗。卽不然也。以雖有空色等言。但爲成於真空觀也。名題昭然。若此。卽空假真俗。三觀三諦已備。次理事無礙。復是何觀。故知不然。次下反顯行解相資云。

若不洞明前解。無以躡成此行。由前成此。若不解此行法。絕於前解。無以成其正解。絕解爲真解也。由此成前。若守解不捨。無以入茲正行。捨解成行。是故行由解成。行起解絕。

第二理事無礙觀者。謂理事鎔融存亡逆順通有十門。

觀曰。理事無礙觀第二。釋曰。即理事無礙法界也。

觀曰。但理事鎔融存亡逆順通有十門。釋曰。此觀文三。初總標。二別釋。三結勸。今則初也。即總顯觀名。具為十門。本就前色空觀中。亦即事理不得此名者。有四義故。一雖有色事為成空理。色空無礙為真空故。二理但明空。未顯真如之妙有故。三泯絕無寄。亡事理故。四不廣顯無礙之相。無為而為無相而相。諸事與理炳現無礙雙融相故。為上四義故。不得名至此獨受。是以今標。具下十門無礙之根鎔融。是總該下十門。似如洪鐘鑄衆像。故鎔謂鎔冶。即初銷義。融謂融和。即終成一義。以理鎔事。事與理和二而不二。十門無礙共義同故。又此二理事鎔融。別當初遍。相遍互融故。次存即九十。真理非事。事法非理。二相存故。亡即七八。真理即事。事法即理。廢己同他。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。故此二句總攝十門。方為事理無礙之義成第一觀。然事理無礙方是所觀觀之於心即名能觀。此

b.

觀別說觀事俗觀。觀理真觀。觀事理無礙成中道觀。又觀事兼悲。觀理是智。此二無礙。即悲智相導成無住行。亦即假空中道觀耳。觀曰。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。釋曰。此

理事無礙觀

理事無礙觀第二。前雖說色。是簡情計以成真空。空色無礙泯絕無寄。方為真如之理。未顯真如妙用。故唯是真空觀門。未為理事無礙。今諸事與理炳然雙融。故得此觀名也。文三。謂一標二釋三結勸也。

但理事對對理在上者。是所依本故

鎔。鎔冶也。謂初銷義

融。融和也。謂相成義。以理鎔事。事與理而融和也。即初二門。二門互融。故互遍也。

存九亡七逆五順三通有十門。標也。具此等十方名理事無礙觀之於心即名。能觀。觀事當俗。觀理當真。令觀無礙。成中道第一義觀。自然悲智相導。成無住行。已當大乘同教之極致。故下第三觀是別教一乘迥異諸教。上釋

所標。訖。次下別釋十門者。有五對。一相遍

二相成。三相害。四相即。五相非。初對中四

一正釋。二歎深。三喻指。四問答。初中。文

二也。

理遍於事門

謂能遍之理性無分限。性空真理。一相無相故

所遍之事分位差別。染淨心境。互為緣起。

起滅時分。此彼相貌。不可具陳

一一事中理皆全遍。不全即是可分

非是分遍。經云。法性遍在一切處。一切衆

六三

a.

一理遍於事門。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。

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。是故一塵不壞而遍法界也。如一塵一切法亦然思之。此全遍門超情離見非世喻能況。如全大海。在一波中而海非小。如一小波匝於大海而波非大。同時全遍於諸波而海非異。俱時各匝於大海而波非一。又大海全遍一波時不妨鼎體全遍於諸波。一波全匝大海時諸波亦各全匝互不相礙。思之。問。理既全體遍一塵何故非小。既不同塵而小何得說為全體遍於一塵。又一塵全匝於理性。何故非大。若不同理而廣大何得全遍於理性。既成矛盾。義極相違。答。理事相望各非一異。故得全收而不壞本位。

6.

第一門。然下十門應即為十以釋二意。便總料揀故分五對。第一理事相遍對。第二理事相成對。第三理事相害對。第四理事相即對。第五理事相非對。亦名不即對。然此五對皆先明理。尊於理故。又皆相望。一三五七九以理望事。二四六八十以事望理。初對為二。先正釋。二料揀。前中二門。即分為二。今初也。文中有三。初標名。二謂能遍下。釋事理相性空。真理一相無相。故不可分則無分限。事約緣起故分位萬差。三一事中下。釋其遍相理非事外。故要遍事。經云。法性遍在一切處。一切衆生及國土故。次何以下。釋全遍所由。謂要全遍者。若不全遍理可分故。非如浮雲遍滿虛空隨方可分故。是故下。別指一事顯其遍相。以塵含理顯理全遍。觀曰。二事遍於理門。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。是故一塵不壞而遍法界也。如一塵。一切法亦然思之。釋曰。文亦有三。初標。二謂能遍下。示能所相。三此有分下。明遍理之相。於中初正明。以全同名遍。次何以下。釋同所以。有分之事全如理故。若不遍同事有別體。次是故下。結示遍相。後如一塵下。例一切法。此對為下四對之本。由相遍故。有相成等。觀曰。此全遍門超情離見。非世喻能況。釋曰。第三料揀上二門也。於中三。初標難喻。二寄喻別顯。三問答解釋。今初也。言難見者。以道理深故。有本云。離見離見即超情義耳。言難見者。有見理故下。寄喻以明難。言世喻

生及國土。三。世悉在無有餘。亦無形相而可得。二句即全遍。末句即不可分也。何以故彼真理不可分故。釋全遍所以也。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。

二事遍於理門

謂能遍之事是有分限所遍之理要無分限此有分之事於無分之理全同非同。以全同名遍。

何以故以事無體還如理故。非如浮雲遍空是故一塵不壞而遍法界也。如一塵一切法亦然思之。上正釋二門竟。此下結以歎深。此全遍門超情離見。一塵既無涯分。何有法之當情。即不可以識識也。真理全在塵中。何五眼而可觀。即不可以智知也。有本云難見。似明容有可見之分。然不及離字。非世喻能況。經云。三界有無一切法。不能與此為譬喻。此因結歎。便簡後喻。亦不得以世俗情所見矣。世人焉見全一大海在一波中耶。上釋結歎竟。此下喻指文三。一喻大小

難喻耳。言難喻者。事理相殊而互相遍。遍通事故無相全在相中。事遍理故一塵便無涯分。一塵既無涯分。何有法之當情。無相全在相中。至理何曾懸遠。即相無相五目難觀。其容全理之事。世法何能爲喻。故經云。譬如法界遍一切。不可見取爲一切。又云。三界有無一切法。不能與此爲譬喻。顯下海喻亦分喻耳。

觀曰。如全大海在一波中而海非小。如一小波匝於大海而波非大。同時全遍於諸波而海非異。俱時各匝於大海而波非一。又大海全遍一波時。不妨舉體全遍於諸波。一波全匝大海時。諸波亦各全匝。互不相礙思之。釋曰。第二寄喻以明也。既無可喻而舉喻者。借其分喻通其玄意。令諸達識因小見大亡言領旨。文有三重無礙。初以大海對一波明大小無礙。此舉喻上事理相遍二義竟也。文但舉喻略無法合。若總相合以海喻理。以波喻事。配文可解。然意猶難見。大海何得全在一波。以海無二故。二理何得全在於一事。以理無二故。一波何以全匝大海。以同海故。一

六七

a.

塵何以全遍於理。事同理故。一同時全遍下。以一海對諸波明一異無礙。約法。即一理對於諸事。以辯無礙。又上即非大非小。此即非一非異。其一異等相至下問答自明。所以。三大海全遍一波下。以大海雙對一波諸波。互望齊遍無礙。約法。即以一理對一事多事。相望齊遍無礙。

六八

a.

無礙。二喻一異無礙。三喻諸法各各全遍。此但以海波指理事之位。以分義相非全喻法。如全一大海在一波中而海非小。海無二故。俱鹹濕故。

如一小波匝於大海。即同海故。而波非大。不壞相故此以喻上理事相遍竟。

同時全遍於諸波而海非異。俱時各匝於大海而波非一。非一異者。下自問答明示。

又大海全遍一波時。不妨舉體全遍諸波。一波

全匝大海時。諸波亦各全匝。互不相礙思之。思之者。將此合於理事也。但以大海字爲真理字。以波字爲事字讀之。即見義分齊也。故下文不合之。上釋第三喻指竟。此下第四問答細釋也。有兩重問答。一對喻中初兩節所喻爲問答。二對後一節所喻爲問答。初云。

問理既全遍一塵何故非小。以遍難小。

既不同塵而小何得說爲全體遍一塵。以小難遍。上皆約理望事難也。

一塵全匝於理性何故非大。以遍難大。

若不同理而廣大何得全遍於理性。以大難遍。上皆約事望理難也。

既成矛盾。矛盾也。即槍戈之類。盾干也。排也。昔人雙賣。二事各歎其勝。歎盾云。矛刺不入。歎矛即云。能穿十重之盾。智者語云。我

觀曰。問理既全體遍一塵。何故非小。既不同塵而小。何得說爲全體遍於一塵。又一塵全匪於理性。何故非大。若不同理而廣大。何得全遍於理性。既成矛盾。義極相違。釋曰。第三問答解釋。雙釋法喻而其文中但就法說。例使曉喻。上喻之中文有三節。今但合爲兩重問答。一問牒大小而答兼一異。二對前第三以大海雙對一波諸波互望齊遍無礙爲問。前中先問後答。今初問也。文中一。先以理望事問。約喻。即前大海全在一波。而海非小故云理既全體遍等。即以遍難小既不同塵而小下。以非小難遍二。又一塵全匪下。約事望理難。先以一塵難大。次云若不同理而廣大下。以非廣難遍。約喻。即前一波全遍於大海而波非大。既成矛盾下。結難。矛盾者。鑽也。盾者排也。昔人雙賣二事。歎盾即云。矛刺不入。歎矛即云。能穿十重之盾。買者云。我買汝矛還刺汝盾。豈不傷哉。意明二語互相違。觀曰。答理事相望各非一異。故得全收而不壞本位。釋曰。此下答中二。先雙標。後雙釋。今即初也。上問但問大小。今正答一異兼於大小。由於理事二法相望。故云各非一異。

觀曰。先理望事有其四句。一真理與事非異故。真理全體在一事中。二真理與事非一故。理性恒無邊際。三以非一即是非異故。無邊理性全在一塵。四以非異即是非一故。一塵理性無有分限。釋曰。此釋理望事四句中。前二正明遍塵非小之相。初句遍塵。第二句非

買汝矛還刺汝盾。入與不入。即無辭矣。義極相違。問以大小。意兼一。異答以一異兼之大小。答曰理事相望各非一異故令全收而不壞本位。

先理望事有其四句。初二句正明遍塵非小之相。

一真理與事非異故。因也。真理全體在一事中。宗也。上全遍下非小。二真理與事非一故。真理體性恒無邊際。上定義宗。下正答難。

先理望事有其四句。(一)真理與事非異。故真理全體在一事中。(二)真理與事非一。故理性恒無邊際。(三)以非一即是非異故。無邊理性全在一塵。(四)以非異即是非一故。一塵理性無有分限。

小。其三、四二句遍酬其難。難意云：遍塵非小，二義相違。何得互通？今第三句明大理遍在一塵。第四句明雖遍非小，其無分限則非小也。即雙答遍塵難。非小及非小難遍一塵難，雖兩段但一相遍耳。

三以非一即非異故。因也。無邊理性。全在一塵。宗也。四以非異即非一故。一塵理性無有分限。宗。因例上。以非一非異為因。答理全遍塵而非小之宗矣。

華嚴法界玄鏡卷下

次以事望理亦

唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀述

有四句者：(一)事法與理非異。故一塵全匝於理性。(二)事法與理非一。故不壞於一塵。(三)以非一即非異故。一小塵匝無邊真理。(四)以非異即非一故。匝無邊理而塵不大。思之。問。無邊理性全遍一塵時。外諸事處為有理性。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。答。以

一理性融故。多事無礙故。故得全在內而全在外無障無礙。是故各有四句。

觀曰：次以事望理亦有四句者。一事法與理非異故。一塵全匝於理性。二事法與理非一故。不壞於一塵。三以非一即非異故。一小塵匝無邊真理。四以非異即非一故。匝無邊理而塵不大。思之。釋曰：答事望理。即答前一塵遍理何故非大等。亦初二句正明遍理非大之相。初句一塵遍理。第二句明其非大。亦三四句正答相違之難。亦第三句明一小塵遍於大理。亦第四句雖遍於理而塵不大。但明事理非一非異。兩義難通。

觀曰：問無邊理性全遍一塵時。外諸事處。為有理性。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。釋曰：此下第二番對。前以大海雙對一波諸波。互望齊遍無礙之喻而為問答。今此問也。彼前喻云：又大海全遍一波時。不妨舉體全遍於諸波一波。全遍大海時。諸波亦各全遍互不相礙。文中先正問。後答。若塵外有下。結成妨礙。若約喻問應云：大海全遍一

次事望理亦有四句一事法與理非異故全匝於理性

二事法與理非一故不壞於一塵 亦上定宗下正答也

三以非一即非異故一小塵匝於無邊真性

四以非異即非一故一塵匝無邊理而塵不大思之 宗因例上也。以非一非異為因。答塵全匝理。而不大之宗矣。初問答竟。二對後一節所喻為問答云

問無邊理性全遍一塵時外諸事處為有理性為無理性 上開兩闕下牒之而難

若塵外有理則非全體遍一塵若塵外無理則非全遍一切事義甚相違 每以理性字為大海字。以事字為波字。讀之為問亦得

答以一理性融故 標下約理四句

多事無礙故 標下約事四句此皆因也 故得全在內而全在外。無障無礙 宗也 各有四句。

者。二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。三以全體在一塵中時不礙全體在餘事處。是故在內即在內。三以無二之性各全在一切中故。是故亦在內亦在外。四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。此之一句明與一切法非一。良爲非一非異故內外無礙。

先就理四句

波時。餘諸波處。爲有大海。爲無大海。若波外有海。則非全體遍一波。若波外無海。則非全體遍一切波。對難文可知。觀曰。答以一理性融故。多事無礙故。故得全在內而全在外。無障無礙。是故各有四句。釋曰。此下答中文則雙標二門。一理性融故。標約理四句。多事無礙故。標約事四句。餘可知。

觀曰。先就理四句者。一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。二全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。是故在內即在內。三以無二之性。各全在一切中故。是故亦在內亦在外。四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。此之一句明與一切法非一。良爲非一非異故。內外無礙。釋曰。此就理中文一先正明。後結與礙。今初。即答前無邊理性。全遍一塵時。外諸事處。爲有理性。爲無理性。今第二句正答明餘處有。即釋喻中大海全遍一波時。不妨舉體全遍於諸波。其第一句兼明在一切中時。亦全在一塵。前略無問。若爲問者。應云理性全在諸法時。爲全在一塵不。今此明全在一塵。以遍一切豈揀一塵。第三句明其總遍內外。此是恒理故亦無問。若問應云爲齊遍不。第四句雙非。亦非遍義。故不爲問。義理無妨故。具出四句。後前三下。結成無礙。亦酬前結難義甚相違之言。內外無礙。故不相違。

卷八 d.

先就理四句

一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。前問外諸事處。理性有無。今答云有也。前問有則非全。今答云全。謂理與多塵非異。故理性全體遍多塵。亦與一塵非異故。不妨還遍此一塵。且約名字而言。如一父對十子。一一全爲其父也。二全體在一塵中時。不礙全體在餘事處。前問有無。今答云有。父子反上也。是故在內即在內。

三以無二之性各全在一切中故。是故亦在內亦在外。理與內外非異故。同時能遍於內外。四以無二之性非一切故。是故非內非外。理性雖能遍內外。理性恒非是內外。前三句明與一切法非異。此之一句明與一切法非一。良爲非一非異故。內外無礙。前難外。事有理則不全遍於一塵。若全遍一塵。則不全遍於外事。今以非一非異。故內外皆全而無礙也。

次就事四句者。一事全匝於理時不礙一切事法亦全匝。是故在內即在在外。二一切事法各匝於理時不礙一塵亦全匝。是故在外即在在內。三以諸事法同時各匝故。是故全在內亦全在外無有障礙。四以諸事法各不壞故。彼此相望非內亦非外。思之。

觀曰。次就事四句者。一事全匝於理時。不礙一切事法亦全匝。是故在內即在在外。二一切事法各匝於理時。不礙一塵亦全匝。是故在外即在在內。三以諸事法同時各匝故。是故全在內亦全在外。無有障礙。四以諸事法各不壞故。彼此相望非內亦非外。思之。釋曰。此約事四句。前問所無。今影出之。前喻却有喻云。一波全匝大海時。諸波亦各全匝互不相礙。先舉一波以望於海故。是就事四句故。前標云。多事無礙故。若別為問者。應問云。一事遍於理時。餘事亦遍理不。若亦遍者。則理有重。若不遍者。多事則不如理。故今答云。多事如理同理。而遍則無重。何以故。理無二故。但事同理即無分限。故云。遍耳。於中第一句。一事遍不礙多事遍。第二句。多事遍不礙一事遍。第三句。諸法同時遍。第四句。一多之相歷然。問理望於事在一事為在內。在多事為在外。今事望理。以何為內外邪。答亦以一事為內。多事為外。若爾何異前門理望於事。答前門先舉理遍於事。名理望事。今門先舉事遍於理。名事望理。故分二門本意。但問多事遍理。一事遍不。前門答之。又問。事遍理。多事遍不。故用此門答之。通相。皆以事為內

外故。前門中但有一重之問。即第一句。一事全遍理故在內。不礙一一亦遍理。故即在在外。以其一多皆即理故。故云。全遍非有多理與事遍也。故第四句云。彼此相望非內非外。以前約理。第四句但以性非一切。居然非內非外。今此約事望理。理無內外。何有非一非異。故言既不壞相。要須一事之中非是一切。一切

次就事四句。即前總標多事無礙故也。此就事者。前問所無。海波喻有今影出之。若問者應云。一塵全遍理時。一切事亦全遍否。若遍則有重重之失。若不遍則多事不如理也。

一一塵全匝於理時不礙一切事法亦全匝是故在內即在在外。一遍不礙多遍也。謂一塵與理非異故云云。

二一切法各匝理性時不礙一塵亦全匝是故在外即在在內。多遍不礙一遍也。父子反上。三以諸法同時各匝故是故全在內亦全外無有障礙。諸法同時遍也。謂內外與理非異故。內外同時匝理性也。

四以諸事法各不壞故彼此相望非內非外。一多之相歷然不壞。則性非一多。故居然非內外也。

思之。問前理望事。以理在一為內。在多為外。今此以何為內外。答亦以一多為內外。但前舉理此先舉事。故分二門爾。故但一重

問也。以一多皆即理。故全遍非有多理。今事各遍。故第四句云。非內外也。

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。水望於波能成立故。依如來藏得有諸法。當知亦爾。思之。

事。中非是一故。方成第四。故須彼此相望非內非外。已釋第一相遍對竟。

觀曰。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。水望於波能成立故。依如來藏得有諸法。當知亦爾。思之。釋曰。此下第二相成對。然下八門皆先標名。後謂字下解釋。下更不料揀。就此對中。先明理望於事。即第三門。先正釋。後以諸下。出所以。所以有二。一由無性故。二真如隨緣故。而文有三。初明由無性成。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。二如波下喻。喻有二義。一上喻無性。由水不守水自性故。而能成波。二下喻。真如隨緣成故。謂若無水則無有波。若無真如。依何法成。三依如來藏下。合於上喻。真如隨緣。即勝鬘經云。依如來藏故有生死。依如來藏故有真如。謂若無真如。將何合妄而成生死。以一切法離於真心無自體故。其如來藏即生死門之真如也。故問明品文殊難云。心性是一。云何見有種種差別。覺首答云。法性本無生。示現而有生。則是真如隨緣答。

四事能顯理門。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。猶如波相。虛令水體露現。當知此中道理亦爾。思之。

觀曰。四事能顯理門。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。釋曰。此第四門事望理也。文有法喻合。今釋之。然躡前門成。謂無第三則離理有事。今第四門何能顯理。如離水無波。波起現

三依理成事門

謂事無別體。要因真理而得成立。上宗下

因

以諸緣起。此有二因

皆無自性故。一也

由無性理事方成故。二也。真如隨緣故。中

論云。以有空義故。一切法得成。大品云。若諸

法不空。即無道無果

如波要因於水能成立故。依如來藏得有諸

法。當知亦爾。思之。勝鬘云。依如來藏故有生

死。依如來藏故有涅槃。楞伽亦說。如來藏造

業受報。起信論云。依如來藏故有生滅心等。

問明品云。法性本無生。示現而有生等。

四事能顯理門。如影像表鏡明。識智表本

性。起信云。因無明能知名義。為說真覺等。

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。猶如波相。虛令水體露現

當知此中道理亦爾。思之。須彌偈云。了知

一切法。自性無所有。如是。解法性。即見

盧舍那

門。謂事既攪理成。遂令事相皆盡。唯一真理平等顯現。以離真理外無片事可得故。如水奪波無不盡。此則水存已壞波令盡。

⑤以理奪事

水。既攪理成故能現理。以法從緣則無性故。況從無性理而成於事。事必無性故從緣無性。即是圓成。夜摩偈云。分別此諸蘊其性本空寂。空故不可滅。此是無生義。由蘊之事方顯性空。性空即是無生真理。又須彌偈云。了知一切法自性無所有。如是解法性。則見虛舍那一切法事也。無所有即真理也。

觀曰⑤以理奪事門。謂事既攪理成。遂令事相皆盡。唯一真理平等顯現。以離真理外無片事可得故。如水奪波無不盡。此則水存已壞波令盡。釋曰。此下第三相害對。言相害者。形奪兩亡故。今此第五。理望於事故。理奪事文有法喻。亦攪第三成此第五。以全將理而為事故。事本盡矣。先正釋後以離真下。出其所以。真外無事故則奪事也。如攪水為波。波唯是濕波自虛矣。故出現品云。設一切衆生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。何以故。菩提無相無非相故。物物無相斯理顯現。生佛兩亡。

⑥事

能隱理門。謂真理隨緣成諸事法。然此事法既達於理。遂令事顯理不現也。如水成波動顯靜隱。經云。法身流轉五道名曰衆生。故衆生現時法身不現也。

卷九

衆生。故衆生現時法身不現也。釋曰。此事望理也。文分爲三。初正釋。亦由第三門成。以全理成事。事有形相。理無形相故。事覆理故。然此事法既達於理故隱也。有本云。既而於理不及達也。次喻顯取靜為水隱義明故。三經云下。引證。即法身經下當更釋財首。亦云世間所言論。一切是分別未曾有一法。得入於法性者。事隱理故。

⑤以理奪事門

由前門理顯故此奪也。謂事既攪理遂令事相皆盡唯一真理平等顯現。上宗。下因。以離真理外無片事可得故如水奪波無不盡此則水存以壞波令盡。出現品云。設一切衆生於一念中悉成正覺。與不成正覺亦無有異。如化人化心。化成正覺也。

⑥事能隱理門

由第三成事故即隱理也。謂真理隨緣成諸事法然此事法既達於理遂令事顯理不現也如水成波動顯靜隱。經云法身流轉五道名曰衆生故令衆生現時法身不現也。問明品亦云。未曾有一法。得入於法性。

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。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。

觀曰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。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。釋曰。此下第四相即對也。前明隱奪。事隱於理而理不亡。理奪於事而事猶存。雖言奪事皆盡。而意在彼事相虛。非無彼事也。今明相即廢己同他。各唯一耳。今第七門。理望於事亦有法喻。法中先略釋。後以是法無我下。出所以。若是但空出於事外。則不即事。今以即法為無我理。離於事外有何理耶。故理虛無體。全將事法。本來虛寂為真理耳。喻中無動而非濕。以事即理。意明全將濕為動。故理即事耳。

⑧

事法即理門。謂緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說衆生即如不待滅也。以波動相舉體即水故無異相也。

l、

觀曰⑧事法即理門。謂緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說衆生即如不待滅也。如波動相舉體即水。故無異相也。釋曰。事望理也。亦有法喻。中論曰。若法從緣生。是則無自性。若無自性者。云何有是法。無自性者是真理也。故事即理。故說衆生即如下。闍引淨名。淨名彌勒章云。一切衆生皆如也。又云。若彌勒得滅度者。一切衆生亦應滅度。所以者何。一切衆生即真如相不復更滅。森羅及萬象一法之所印。觸事而真。不壞假名。而說實相。舉喻可知。是即第八衆生寂滅即是法身。第七法身隨緣名曰衆生。衆生法身體一名異。從本已來未曾動靜。亦無隱顯。以名異故。有互相即。有互隱奪。以一體故。得互相即得互隱顯。由此相即真俗二諦會不相違。夜摩偈云。如金與金色展轉無差別。法非法

⑦真理即事門

謂凡是真理必非事外。上宗下因。以是法無我理。故事必依理。理虛無體。故若但空。出於事外。則不即事。今以即法為無我理。離事何有理耶。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。

⑧事法即理門

謂緣起事法必無自性。無自性故舉體即真。故說衆生即如不待滅也。淨名云。一切衆生皆如也。又云。一切衆生即寂滅相。不復更滅。如波動相舉體即水無異相也。前門法身流轉。名曰衆生。此門衆生寂滅。即是法身。法身衆生。義一名異。

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。

九真理非事門。

性相異故。能依非所依故。是故舉體全理而事相宛然。如全水之波波恒非水。以動義非濕故。

此上十義同一緣起。約理望事則有成有壞。有即有離。事望於理有顯有隱。有一有異。逆順自在無障無礙同時頓起。深思令觀明現。是謂理事圓融無礙觀也。

亦然。體性無有異。理即事故雖空不斷。事即理故雖有不常。理即事故無習外如。為智所入事即理故。無如外智能證於如。

觀曰。九真理非事門。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。釋曰。此下第五相非對也。即雙存義。若不雙存無可相成。相即隱奪等。此門則隨緣。非有之法身。恒不異事而顯現。後門則寂滅。非無之衆生。恒不異真而成立。謂於此門理望於事。而有三對。一是真。二是實。三是所依。即顯第十門。是妄。是虛是能依故。

觀曰。十事法非理門。謂全理之事。事恒非理性相異故。能依非所依故。是故舉體全理。而事相宛然。如全水之波波恒非水。以動義非濕故。釋曰。此第十門。事望於理。但有一對。一明事是於相則影出。第九理是於性都有四對。二能依所依不異前門。文並可知。若依此對二諦時立。即於諦常自二七八。即於解常自一五六。則二而不二。三四則不二而二。由初一對。則令前義皆得相成。

觀曰。此上十義同一緣起。約理望事。則有成有壞。有即有離。事望於理。有顯有隱。有一有異。逆順自在無障無礙。同時頓起。深思令觀明現。是謂理事圓融無礙觀。釋曰。第三結勸。於中二。先結束前義。後勸修成觀。前中先總標。若闕一義非真緣起。後約理下。別收十門以成八字。然一三五七九理望於事。二四六八十事望於理。先理望於事有成者。第

九真理非事門

謂即事之理而非是事。以真妄異故。實非虛故。所依非能依故。後門義。應。一一反此三對。但文小異爾。如即波之水非波。以動濕異故。

十事法非理門

謂全理之事。事恒非理。相性異故。前云。真妄虛實。今但有一對。

能依非所依故。是故舉體全理而事相宛然。如全水之波非水。以動義非濕故。七八於解常一。九十於諦常二。此下結勸也。先結束前義云。

此上十義同一緣起。真空四義。一廢已同他。第三門也。二泯他存己。五也。三自他俱存。九也。四自他俱泯。七也。妙有四義。一隱他存己。六也。二顯他自盡。四也。三即十也。四即八也。一二三總故不配之。上結束。下別收十門。

約理望事則有成。三有壞。五有即。七有離。九事望於理。有顯。四有隱。六有一。八有異。十也。

〇

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。事望理中有顯者。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。然成壞等就功能說。言有成者。理能成事非理自成。餘七亦然。則一一門皆有事理無礙之義。故云約理望事等。不會相逼者有三義故。一是總相後八。依此相逼而得成故。二者相逼無別異相。非如成壞隱顯等殊故。三者大同相即相即攝故。言逆順自在者。理事相望各二順二逆。三成七即理順事也。四顯八即事順理也。五奪九非理逆理也。六隱十非事逆理也。其相逼言亦是順也。欲成即成。欲壞即壞。欲顯即顯。欲隱即隱等故云自在。成不礙壞。壞不礙成等故云無礙。正成之時。即壞時等故曰同時。五對無前後故云頓起。又上四對理望於事。但有成等而無顯等。事望於理。但有顯等而無成等。事從理成故。可許言成理非新有。故但可言顯事。成必滅故得言壞。真理常住但可言隱理。無形相故但可即事。事有萬

逆 五六九十
 順 三四七八
 自在 即成即壞等
 無障無礙 成不礙壞等
 同時頓起 非前後也。又事無體藉緣。可言成壞等。不可言隱顯等。理性本有。可言隱顯等。不可言成壞等。不會初二者。是總相故餘之八門。依此成也。又相逼門無別異相。非如隱。現等殊故。此下勸修云
 深思令觀明現是謂理事圓融無礙觀

第三周遍含容觀者。謂事如理融遍攝無礙交參自在。略辨十門。

故四對皆成。故說真空妙有各有四義。約理望事有真空四義。一廢已成他義。即依理成事門。二派他顯己義。即真理奪事門。三自他俱存義。即真理非事門。四自他俱泯義。即真理即事門。由其相即故得互泯。又由初及三。有理遍事門。以自存故舉體成他故遍他也。後約事望理有妙有四義。一顯他自盡義。即事能顯理門。二自顯隱他義。即事能隱理門。三自他俱存義。即事法非理門。四自他俱泯義。即事法即理門。又由初及三。有事遍於理門。以自存故而能顯他故遍他耳。故約有存亡無礙。真空隱顯自在故。故逆順自在無障無礙。二深思下。勸修成觀學而不思同無所得。體達於心。即凡成聖矣。

觀曰。周遍含容觀第三。釋曰。即事事無礙法界也。

觀曰。事如理融遍攝無礙。交參自在。略辯十門。釋曰。此觀有三。初總標舉數。二別顯觀相。三結勸修行。今則初也。即總名之意。以事事無礙。若唯約事則彼此相礙。若唯約理則無可相礙。今以理融事。事則無礙。故云事如理融。然理含萬有無可同喻。略如虛空。虛空中略取二義。一普遍一切色非色處。即周遍義。二理含無外。無有一法出虛空故。即含容。義理亦如空。具於二義無不遍故。無不包故。即事如理乃至纖塵亦能包遍。故云事如理融遍攝無礙。攝即含容義。無礙二義。一偏不礙攝。二攝不礙遍故。事事能攝能遍等皆無礙。其交參自在亦遍十門。

充○

a.

◎周遍含容觀

周遍含容觀第三。事事無礙也。文三。一標。

二釋。三結勸。

事如理融。一。二。事皆如理故融通也。謂若唯約事即彼此相礙。若唯約理即無可相礙。亦無可遍容。今以事如理融。故有十門無礙。遍攝含無礙。理含萬德。無可同喻。略如

虛空二義。謂薄遍含容

交參。彼此涉入

自在。同時互為能所

略辨十門。一為法義體用之本。二是周遍。三是含容。此三備矣。四釋二也。五釋三也。六七皆收四五也。八九融攝六七。十收八九也。

(一)理如專門。謂事法既虛相無不盡。理性真實體無不現。此則事無別事。即全理爲事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事爲不即理。

觀曰(一)理如專門。謂事法既虛。相無不盡。理性真實體無不現。是則事無別事。即全理爲事。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事爲不即理。釋曰。此下十門展轉相生。然事理相如大同前門相遍門也。即爲總意能成下八。比二猶兼理事無礙。有此二故。得有事無礙之義。屬事攝。而有本云。理如事現。事如理遍。乍觀釋文多遍現義細尋成局。但有遍現闕餘義故。遍現二字諸本多無。無則義寬。今依無本。今理如事者。如事之現。如事之局。如事差別。如事大小一多等。故後門事如於理。非但如理遍亦如於理。無相無礙非內外等。又若有遍現。亦似事理。無礙觀中事理相遍故。無遍現於義爲正。十門皆先標名。後解釋。今初理如事中。先正釋。既以事虛理實理體現。是則真理如事之虛。以虛名爲實體。虛即是實名無別事。次是故菩薩下。以人證成由見事實。是故見事即是見理。後然說此事下。不壞相故。若壞於相理何所如。是則真理。如事相大小

(二)事如理門。謂諸事法與理非異。故事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。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。

觀曰(二)事如理門。謂諸事法與理非異故。事隨理而圓遍。遂令一塵普遍法界。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。釋曰。據初釋文。似但明遍義。遍是理之別稱。相無分限故。既一微塵舉體。全在一切法中。亦如理之不可分也。文中先出所因。由不異理故。由第一門理如事故。遂得此門事全如理。言圓遍者。無分故圓體周故偏。次遂令下。別示遍相。謂

(一)理如專門。由此真理全爲事故。如事顯現。如事差別。大小一多。變易乃至無量無盡也。有本標云。理如事現。事如理遍。乍觀釋中。多遍現義。細尋成局闕餘義相故。謂事法既虛相無不盡。不待泯之。

理性真實體無不現。真理即與一切千差萬別之事俱時歷然顯現。如耳目所對境也。亦如芥。餅。亦如真金。爲佛菩薩比丘及六道衆生形像之時。與諸像一時顯現。無分毫之隱。亦無分毫不像。今理性亦爾。無分毫隱。亦無分毫不事。不同真空觀。及以理奪事門中。唯是理現也。故次云。此則事無別事即全理爲事。上釋也。下以人證云。是故菩薩雖復看事即是觀理。然說此事爲不即理。不壞事故。

(二)事如理門。一一事。皆如理溥遍廣大。如理徹於三世。如理常住本然。謂諸事法與理非異。先出遍之所由。由前門理如事故。事不異理。故遍此與前門互相如爲一對。又與後門以非一非異互望。能遍能含爲一對。故事隨理而圓遍。總標宗也。下別示遍相。

切，各有所由思之。

三事含理事無礙門。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。由刹等諸法既不離法界。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。二一切中。三一中一切。四一切中一切。各有所由思之。

遍理法界。從法界全體下。明壞遍事。由塵如理故遍諸事。次如一塵下。舉微塵例諸事。即事事皆遍。斯則事事重重無礙矣。

觀曰。三事含理事無礙門。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。由刹等諸法既不離法界。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。二一切中。三一中一切。四一切中一切。各有所由思之。釋曰。文有三。一正釋。二結例。三融通。今初。由上一事含於理故。餘一切事與所含理體不異故。隨所含理皆在一事中。而言與理非一者。前門與理非異。同理而遍。此門亦是如理。而含則亦不異。由不壞一相方有能含。對前非異故言非一。下通局中則顯第二亦不壞相。如一微塵其相下。出事含相。二如一塵下。結例。三此事理下。融通就廣。容門有此四句。此中能含所舍不出一多。交絡成四為能含邊。皆具與理非一非異義。由非一故有體為能含。由非異故有用方能含為所舍邊。但約與理非異義耳。如初

一中一者。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。二一切中一者。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。三一中一切者。由一不壞相故。得為能含而與下一切理不異故。能含一切所舍一切與上一理不異。故隨自一切之理在上

遂令一塵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。且指一事為例釋之。

如一微塵一切事法亦爾。例諸佛菩薩緣覺聲聞。及六道眾生一一皆爾。

三事含理事門。文二。一正釋此門。二總融二門。

謂諸事法與理非一故存本一事而能廣容。宗。如一微塵其相不大而能容攝無邊法界由刹等諸法既不離法界是故俱在一塵中現。

指一為例也。由上一事。含於理故。餘一切事。與所含理。體不異故。隨所含理皆於一事中現也。然此亦與理非異。方能含。今但標非一者。約存本一事為能含法故。又以對前門故。

如一塵一切法亦爾。例此理事融通非一非異。故總有四句。為能含邊。皆具與理非一非異義。由非一故。有體為能含。由非異故。有用方能含也。

一一中一。上一中有下一也。上一是能含。下一是所舍。下一是能遍。上一是所遍也。餘三句一一例知。

二一切中。三一中一切。四一切中一切。各有所由思之。通論四句。皆上為能含。即當所遍。下為能遍。即當所舍。若準下一多相望不同。即第二句是遍義。第三句是含義。末句互為含遍。初句皆闕也。但應云攝入。至下當明。

當明

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。

(四)通局無礙門。謂諸事法與理非一即非異。故不壞一塵而能廣容十方刹海。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陝即大即小無障無礙。

(五)廣陝無礙門。謂諸事法與理非一即非異。故不壞一塵而能廣容十方刹海。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陝即大即小無障無礙。

一中。四一切中一切者。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。是故結云各有所由。前第二門是廣遍義。此第三門是含容義。已具此觀之總名矣。此下之七門。並皆不離廣遍含容之二義也。

觀曰。(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。釋曰。此門重釋第二。第二俱遍今不壞相有不遍義。遍即是通。不遍是局。文中與理非一故局非異。故通。即遠下結遍即是通。住則是局。觀曰。(五)廣陝無礙門。謂諸事法與理非一即非異。故不壞一塵而能廣容十方刹海。由非異即非一故。廣容十方法界。而微塵不大。是則一塵之事。即廣即陝。即大即小。無障無礙。釋曰。此重釋第三門。三明如理包含。今由與理有非一義。不壞陝相而能廣容。文中非一故陝。非異故廣。先明非一即非異。故明不壞。廣容下句反上。是則一塵下結。

觀曰。(六)遍容無礙門。謂此一塵望於一切。由普遍即是廣容。故遍在一切中時。即復還攝彼一切法。全住自一中。又由廣容即是普遍。故令此一塵還即遍在自內一切差別法中。是故此一塵。自遍他時。即他遍自。能容能入。同時遍攝無礙。思之。釋曰。此門正合前四五二門。兼合二三。以四五二門釋二三。故廣容普遍不相離。故名中遍即普遍。容即廣

(四)通局無礙門。釋第二門。二門唯通。今不壞相。有不遍故兼局。謂諸事法與理非一。故即非異。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。

(五)廣陝無礙門。釋第三門。謂事與理非一。故即非異。故不壞一塵而能廣容十方刹海。由非異即非一故。廣容十方法界。而微塵不大。是則一塵之事。即廣即陝。即大即小。無障無礙。

(六)遍容無礙門。六、七、二門。皆合前四五。兼之二三。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。文中有兩對。初明遍即是容。後明容即是遍。初中云。謂此一塵望於一切。由普遍即是廣容。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

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恒在一內同時無礙。思之。

(七)攝入無礙門。謂彼一切望

容。釋文中。先標。次釋。後結。今初。以一望多有遍容義。以有彼多可得遍故。此一能容。若多望一即無漏容。以所望之一無可言遍。能望之多而容於一。不可得言為廣容故。次由普遍下。釋有二對。初遍即是容唯一遍一容。後又由下。容即是遍。亦是一容一遍。前中遍即是容者。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。後容即是遍法約反上。謂如一鏡容多鏡時。能容之一鏡。却遍所容多鏡影中。故云還遍自內一切差別法中。是故下結。可知

觀曰。(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。還令一切恒在一內。同時無礙。思之。釋曰。釋相之中。先標。後釋。今初。但約以多望一能攝。即前能容入。即前遍而前一為能遍。有多可遍。今入但入於一。不得言遍。前門有多可容故得言容。今一無多可容故但云攝。次以入他即是攝他故。下別釋其相。亦有二對。前對多為能入。故還攝所入之一。在能入多中。如九鏡入於一鏡。還攝所入一鏡。在能入多鏡之中。後對但反前多能入為多能攝耳。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。還將九鏡入所攝一鏡之中。然上二對能入能攝。皆是於多即攝即入。名攝入無礙。而一但為所攝所入。不得能攝能入之名。至第

六九

唯一。無可言遍言容。但應云攝入。即當後門

故遍在一切中時即復還攝一切諸法全住自中。謂一遍多時。還攝所遍之多在我一內。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。又由廣容即是溥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

是故此塵自遍他時即他遍自能容能入同

時遍攝無礙思之

(七)攝入無礙門

謂彼一切望於一法。反上也。故名義皆殊。亦有兩對

以入他即是攝他。入即前遍。攝即前容。以多望一無多可遍。故云入也。無多可容。故云攝也

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思之。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。故云無礙

又由攝他即是入他。反上能入為能攝也。故一法。此是所攝

全在一切中時。彼多攝之

還令一切。是能入也

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。一切攝一切一入一切。一攝一法一入一法。一切攝一切一切入一切。同時交參無礙。

(八)交

八門方有能攝能入耳。後同時無礙者結也。結上多能入時。卽爲能攝。故云同時。

觀曰。(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。一切攝一切一切入一切。同時交參無礙。有本後二句入在頭。釋曰。釋文亦三。初標所依。次釋。三結。初中但一望多。有攝有入。次通有四句下釋。以一望一切故一在初。然第六門亦一望多。但有容遍二句而無攝入。第七門但多望一。有攝有入亦唯二句。今第八門。雖一望一切。而一與多俱爲能攝能入。得交涉名。又交涉者。前第七門多能攝一。卽多亦爲能入。今第八門多攝於一。所攝之一亦能攝多故。能攝之多却爲所攝。故入一中得交涉名。既一之與多俱爲能攝能入便有四句。雖似八句二合故。故但四句四句皆具攝之。與入第一句云。一攝一切一入一切者。謂上一句一爲

六三 a.

能攝一切爲所攝。而所攝一切亦得爲能攝。卽上能攝之一。却爲所攝故。上之一却入一切之中故。云一入一切。第二句云。一切攝一切入一者。上一句一切爲能攝一爲所攝。而所攝一亦爲能攝。故上之一。却却爲所攝云一切入一。此句但反上第一句耳。三卽以一望他。四卽第三句中。一切復望別一切。以其四句爲能攝邊。同理之包爲能入邊。同理之遍故。又四句皆由與理非一非異故。由與理非一。有一多體可爲攝入。由與理非異便能攝入。若以十鏡爲喻。一鏡爲一。九鏡爲

恒在一內。一是所入。同時無礙思之。謂九各攝一。在己中時。九卽同入彼一鏡內也。

(八)交涉無礙門。六七二門。約一多互望。能所義別。故有遍容攝入之殊。今此多能攝一入一。卽此一亦能攝多入多。卽能卽所。卽攝卽入。卽一卽多。一切一時溥收無礙。故云交涉。謂交相。關涉也。

謂一法望一切有攝有入通有四句。雖似八句。二二合故。問既總上二門。何得但云攝入不言遍容。答前約一多相望義別。故分二門名殊。今同時互卽。故遍卽是入。容卽是攝。若更開遍容四句。卽文義成重。若句句云

攝容一切。遍入一切等。卽文句繁雜。故但云攝入。卽是遍容也。問若一多相卽。何得此還標云一望一切。後門云一切望一。答雖且舉一爲首。而亦同時迴互。故釋中初句一望一切云攝入。次句一切望一云攝入。三卽一望一。四卽一切望一切。文昭然也。二門且相對。各舉一例。其實一一迴互自具。故第十門總之名溥融也。然二門義不重者。至後門當示

謂一攝。如舉東鏡爲能攝也。同時卽爲能入及所攝。是下一入字也。此能入卽彼所攝。此能攝卽彼所入。彼謂一切也。故上釋云。卽能卽所。卽攝卽入。卽一卽多矣。

一切。如舉九鏡爲所攝也。同時卽爲所入及能攝。便是後舉一切。字。一一例上反之。

多。謂初句云。一攝一切一入一切者。應云一鏡攝九鏡。一鏡入九鏡。謂上一鏡爲能攝。則九鏡爲所攝。而所攝九鏡亦爲能攝。上能攝之一鏡。却入九鏡之中。云一鏡入九鏡。下三例然。第二句云一切攝一切一入一者。應云九鏡攝一鏡。九鏡入一鏡。謂上九鏡爲能攝。則一鏡是所攝。以所攝一鏡亦爲能攝。故上能攝之九鏡。却入所攝一鏡中。云九鏡入一鏡。第三句一攝一法一入一法者。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。第四句云一切攝一切一切入一切者。應言十鏡各攝於九鏡。十鏡皆入於九鏡。而所入所攝但云九鏡者。留一爲攝入。故言有本云後二句入在頭者。云一入一法一攝一法。一切入一切一切攝一切。以不例前故。依現本四句。皆攝在初

九相在無礙門。謂一切望一亦有入有攝。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。

b.

觀曰。九相在無礙門。謂一切望一亦有入有攝。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。釋曰。初標名。云相在者。自己攝法入他法中。他又攝法在我己中。故云相在。至下句中常見。釋中亦三。謂標釋結。標云。一切望一者。一切在初正反第八。二亦有四句下釋。釋四句中。上標既云一切望一則有四句。四句之首皆合有一切之言以爲能攝。今並略耳。但取所攝所入以成四句。然此四句與前全異。如前一攝一法一入一法。但明自一隨對他。自一攝他一時。亦入他一耳。今則不

c.

一入。則上能攝之一。同時便爲此能入及所攝也。一切。即上所攝。同時便爲此所入及能攝也。故以兩句爲一句。據此句。以一望多。祇合云通容。不合云攝入。今由此門一一反覆相即故。迴互無礙也。一切攝一。正是上一入一切也。一切入一。正是上一攝一切也。文勢一反上釋之。一攝一一入一。如東鏡攝彼西鏡入我東鏡中時。即我東鏡便入彼西鏡中去。一切攝一切一切入一切。圓滿常如此句。但以言不頓彰。故假前三句。三句皆遍也。同時交參無礙。同時具如上釋。

九相在無礙門。我攝餘法在他法中。他又攝餘法在我法中。此彼互在。故云相在也。謂一切望一。以一切。在初者。反於第八。其實亦一望一切。乃至四句。亦有入有攝亦有四句。此與前句不同。前但此彼同時攝入。今則欲入彼時。必別攝餘法。帶之將入彼中。發起重重無盡之勢也。攝一入一。上一是所攝。下一是所入。二皆是所。則顯上必別有能攝之法爲主。本文恐句中雜闡難會。故略之也。餘三句亦然。且此句者。應云一能攝一入一。如東鏡能攝南鏡。帶之將入西鏡之中。即東鏡爲能攝能入。南

然。謂第一句云攝一入一者。此謂一切隨攝一法將入一法。約十鏡說。總以九鏡爲能攝。第一句者。九鏡攝第一。一鏡入第二一鏡之中。二攝一切入一者。謂九鏡皆攝九鏡入一鏡中。三攝一入一切者。九鏡各攝一鏡遍入九鏡之中。四攝一切入一切者。九鏡皆攝九鏡各入九鏡之中攝。將隨一入彼一中。復攝彼一在此多中等故名相在。約法一一作者。且約諸佛望衆生說。總以諸佛爲一切是能攝。衆生爲所攝所入。第一句者。諸佛攝一衆生入一衆生中。二者諸佛攝一切衆生入一衆生中。三者諸佛身攝一衆生。入一切衆生身毛中。四者諸佛各攝一切衆生。入一切衆生中。餘法相望一多皆爾。三同時下。總結。由此互攝互在故。有帝網重重之義。問此一切望一。皆一切在初。則一望一切。何不四句皆一在初。答若但一在初唯有兩句。謂一攝一切一入一切爲一句。一攝一法一入一法爲兩句耳。今由相涉第二句一切。是前所攝爲能攝故。第三句互一相對。第四句唯一切對故。成四句耳。故不得四句皆一在初。然正義如前。更有一意。如攝一入一。謂一切正攝一時。即能入一等。若爾何異第八。第八一攝一入一者。一入所攝一中。今趣舉一其一切皆入。以正同理廣容。即同理普遍故。若爾何異第七。第七但有二句。亦自入所攝一中故。此中一切正攝一亦入。餘一亦入一切等故。若約十鏡作者。一鏡爲一。九鏡爲一切。一者九

爲所攝。西爲所入也。此即釋迦世尊攝文殊菩薩入普賢中也。直舉一切佛爲能亦得攝一切入一。如東鏡攝餘八鏡。帶之將入西鏡中時。即東鏡爲能攝能入。八鏡爲所攝。西鏡爲所入也。則一佛攝一切佛。一切衆生帶之同入一衆生中。都以九鏡及一切佛。爲能亦得

攝一入一切。如東鏡攝南鏡。將入八鏡中也。或九鏡皆攝東鏡。將入九鏡中也。攝一切入一切。此中正明諸法互相攝入。一時圓滿重重無盡也。前三句。且趣舉其一。令漸次見其義用。論其諸法交涉相在。即以同時。今現見鏡燈但入一燈當中之時。即鏡鏡中一時各有多之燈。無先後也。即諸佛菩薩六道衆生。不有即已。有則一剎那中。便微過去未來現在十方一切凡聖中也。同時交參無礙。前三句都在第四中。名同

六三

時也

(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。令圓明顯現稱行境界無障無礙。深思之令現在前也。

鏡攝一鏡。九鏡亦能入一鏡。二者九鏡攝九鏡。九鏡入一鏡。三者九鏡攝一鏡。九鏡即入九鏡。四者九鏡攝九鏡。九鏡亦即入九鏡。爲攝一切入一切。雖通此釋今不取之。亦有云。前第八門是復四句。一攝一一入一。兩句方成一句故。今一攝一者。但攝其一入我一中。二但攝一切入我一中等。若爾但有一攝句耳。亦無入義故不取之。

觀曰。(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。釋曰。此第十門總融。前九近且收。三。第八門一望一切。第九門一切望一。今具此二。以一望一切。有第八門四句。以一切望一。有第九門四句。其第七門雖不具四句。而是一切攝一中收故。近收三。言總收九者。九門不出一多故。由其初門理如事故。一可爲多。由第二門事如理故多可爲一。二。四如理之遍。三。五如理之包。二。即二而不二。四。即不二而二。以不壞相故。三。即非廣而廣。五。即廣即非廣。亦以不壞相故。六。即雙含一多容遍無礙。七。便攝入自在。八。含一多交涉。九。含攝入自在。十。即融成一致故。第十門即同時具足相應門。九。即因陀羅網境界門。由第八交涉互爲能所。有隱顯門。其第七門相即相入門。五。即廣陝門。四。不離一處。即遍有相即門。三。事含理事故。有微細門。六。具相即廣陝二門。前三總成諸門事理相如。故有鈍雜門隨十爲首。有主伴門顯。於時中有十世門故。

六三
九

(十)溥融無礙門

謂一切及一溥皆同時更互相望 八九。互闕一也

一一具前兩重四句溥融無礙 溥融八九。令各各一時頓具。故云一一具前兩重四句。然。則亦總融前九。前九展轉相由。故不出一及一切。互相望故。前九又不頓顯。故此攝令同一剎那。既總別同時即重重無盡也。準前思之。且準八九二門思之者。據第八門。初句云一攝一切。一入一切者。且明我之自一攝他一切時。此一即復單己入他一切。未言帶所攝一切。復將入他一切。第九門云。我攝一入一等等者。但明所攝所入。又不明一與一切。一一互望。皆爲能攝能入。今若合二門。令一望多時。即多望一。同時一一各具能所者。即成兩重四句。初以一法爲能攝入。一對四句。所攝入者。一一法攝一入一。此是八中第三句。全與九中初句合也。二。一法攝一切入一。此是八中初句上半。第三句下半。與九中次句合也。三一法攝一入一切。此是

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。

觀曰。令圓明顯現。稱行境界無障無礙。深思之。令現在前也。釋曰。第三結勸修學。謂若圓明在心。依解生行起解絕。雖絕而現解行雙融。修而無修。非唯周遍一門。實亦三觀齊致。無心體極無間常行。何障不消。何法能礙。斯觀顯現聖遠乎哉。體之則神矣。體非權小聖亦難思矣。故初生王宮貴極臣佐。離此成觀安造茲玄。余久深玄籍注想華嚴。此之一觀久而究盡。不鏡方寸虛負性靈。故名法界玄鏡。時已從心之歲矣。本文結云華嚴法亦玄一卷。行本無玄字今依有本也今夾本文在內。別題云華嚴法界玄鏡。

華嚴法界玄鏡卷下終

6.

八中第三句上半。初句下半。與九中第三句合也。四一法攝一切入一切。此是八中初全句。與九中第四句合也。次以一切法為能攝入。一一對四句所攝入者。一切法皆攝一入一。此是八中次全句與九中初句合也。二一切法皆攝一切入一。此是八中末句上半。次句下半。與九中次句合也。三一切法皆攝一入一切。此是八中次句上半。末句下半。與

九中第三句合也。四一切法皆攝一切入一切。此是八中全末句與九中末句合也。如是二門交絡配屬。即重重無盡。主伴互融之門豁開也。將此十門。遍配一切法義。方成十玄之義。若但將此十以配於十玄。即文勢別也。令圓明顯現稱行境界無障無礙深思之令現在前。

法華嚴法界觀門終