

2024

國際青年華嚴學者論壇
論文集

2024 國際青年華嚴學者論壇論文集 目錄

- | | | |
|---------|---------|---|
| 001-028 | 段雨函 | 從如來藏緣起到法界緣起
——法藏對「法界」內在張力的超越 |
| 029-044 | 吳鳴 | 澄觀「不思議法界」的成立及其展開
——以「華嚴宗趣論」為中心 |
| 045-060 | 秦森 | 華嚴宗「有教無觀」嗎
——以《釋門正統》和《佛祖統紀》為中心 |
| 061-072 | 黃婉君 | 弘一法師書寫《華嚴經》之藝術實踐與宗教行持 |
| 073-084 | 王鈺堤 | 近十年方東美與牟宗三華嚴思想研究回顧 |
| 085-100 | 鍾立權 | 「但有假言說」與安頓自心
——從《華嚴經·菩薩問明品》談後現代敘事治療的推展 |
| 101-114 | Anna Wu | Reflections in the Jeweled Net of Indra |

從如來藏緣起到法界緣起

——法藏對「法界」內在張力的超越

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所 博士生
段雨函

摘 要

本文從「同教一乘」的視點出發，以法藏不斷超越「法界」概念中真理問題與價值問題的張力為線索，認為從《起信論義記》到《法界無差別論疏》再到《入楞伽心玄義》，均正當終教，但卻呈現了「法界」義涵從如來藏緣起流入法界緣起的思想脈絡。在《起信論義記》中，法藏以終教不空義為前提，同時堅持「理事無礙」的原則，從而顯露了「法界」的內在張力。此後在《法界無差別論疏》中，法藏進一步通過頓教絕相義來泯絕「法界」的這一緊張。到了《入楞伽心玄義》，法藏秉持圓教平等義並確立「實相宗」，超越了「法界」的內在張力。這條演化脈絡，體現了法藏「判教」與「釋義」之間的超情靈巧，不僅為《五教章》中「熟教或一或三」之「以末歸本」的同教一乘提供了示例，也反映了在「妄從何來」的時代語境中，他不斷融貫實相論與成佛論的思想軌跡。

關鍵詞：《起信論義記》、《法界無差別論疏》、《入楞伽心玄義》、如來藏緣起、法界緣起

一、問題的提出

由於法藏（643-712）主要繼承智儼（602-668）的六相十玄說，因此法界緣起說是法藏思想的核心基礎。另外，在隨侍日照（614-688）之後，法藏又積極地為《密嚴經》、《起信論》、《法界無差別論》和唐譯《楞伽經》作疏，不斷闡發如來藏緣起說，使得華嚴學與如來藏思想更緊密相連。此後，如來藏思想再經過李通玄（635-730）、慧苑（673-？）、澄觀（738-839）和宗密（780-840）等華嚴學的融合，以致與華嚴學的界限變得逐漸模糊。¹日僧僧叡鳳潭（1659-1738）曾批評澄觀、宗密「特判終圓兩教之異理，濫而不正」，認為其與天台山外派「於別圓二理紛然失緒」似而相侔。²與此相對，普寂德門（1707-1781）也批判宗密、子璿（965-1038）、淨源（1011-1088）多彈力讚述法藏之如來藏教，而疏於闡釋其圓教一乘之義。³有趣的是，二人都主張回到法藏華嚴學之「淳源」，然而對如來藏緣起與法界緣起之

*感謝郭朝順教授、陳英善教授、陳一標教授、張文良教授與張風雷教授為本文的完善提供的寶貴建議，筆者深受啟發。本文的淺陋錯謬之處，蓋由筆者一人承擔。

¹ 例如，湛然（711-782）《金剛錚》所批判的無情無性說只是相當於法藏的終教佛性說，而非通遍依正的圓教佛性說。不過，柏倉明裕指出，不應過多受宋代天台山家派的誤導，認為湛然《金剛錚》批評的「野客」是法藏或澄觀，強調湛然設立虛擬的「野客」只是為了展開天台圓教佛性義。參見柏倉明裕，〈《金剛錚》における無情有性について〉，《法華仏教研究》第32号（2021年12月），頁1-105。實際上，在九世紀，本屬於如來藏思想的特徵卻被誤認為是華嚴思想。如空海（774-835）的《十住心論》（830年）中認為華嚴思想是「真如隨緣」的「極無自性心」，然而他誤以法藏對終教的界定而為華嚴思想。這一點亦被鳳潭批判。參見結城令聞，〈華嚴鳳潭と真言宗宝林学派との論争〉，《華嚴思想》（東京：春秋社，1999年），頁513-557。

² 〔江戸〕鳳潭撰，《起信論註疏非詳略訣》（刊本），頁1，龍谷大学貴重資料画像データベース，<https://da.library.ryukoku.ac.jp/view/190514/1>（2024/12/27）。此書現已翻刻，參見末木文美士，前川健一編，《仏伝と教学》，末木文美士，引野亨輔監修，《近世仏教資料叢書》第2卷（京都：臨川書店，2024年），頁163-211。另外，鳳潭批評天台誤以終教義將「性起」理解為「緣理斷九」，認為華嚴（法藏）的「性起」與天台的「性具」並不違背。參見《華嚴五教章匡真鈔》，T73, no. 2344, p. 305b15-23。關於鳳潭對中國華嚴宗的批判以及對華嚴「性惡說」的討論，分別參見張文良，〈鳳潭對中國華嚴思想的批判及其理論意義〉，《中國人民大學學報》2010年第3期，頁76-82；末木文美士，〈鳳潭と性惡説——《起信論註疏非詳略訣》を中心に〉，《花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開》（東京：山喜房佛書林，2020年），頁755-774。

³ 《大乘法界無差別論疏講錄並玄譚》：「清涼《疏》抄其綱紀也，則雖依賢首，其釋義則往往設異義。二途判教，義或混雜。自爾已降，圭峰、長水、晉水率承襲清涼，不全與賢首同。於彼建立如來藏教之義，彈力讚述；於其建立圓一乘之義門，廖乎若亡。其違謬於賢者判教之洪格，倍蓰於清涼。」〔江戸〕普寂撰，《大乘法界無差別論疏講錄並玄譚》（寫本），紙6，哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614345/>（2024/09/30）。此書為寫本，與《法界無差別論疏示珠鈔》合為一本，藏於哲誠文庫，目前未受學界關注。而且，普寂辨斥鳳潭以理毒性惡為華嚴圓教的宗極（「性起」），頗失圓教之「理原」（「終」、「頓」、「圓」並是如來藏緣起）。見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345 pp. 627a01-b19；《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教学全書》冊8，頁340上、341下。不過，普寂貫徹「偏圓相資」的原則，不僅以如來藏義攝華嚴圓教，更以其示天台圓教（《法華三大部復真鈔》）。關於普寂的綜合研究，可參見西村玲，〈近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践〉（東京：トランスビュー，2008年）。

關係的態度卻迥然有別。鳳潭極力廓清法界緣起與如來藏緣起的差別，而普寂則強調法界緣起與如來藏緣起玄同一致。因此，如何展現法藏思想中如來藏緣起與法界緣起的互動絞纏，不僅是研究法藏思想所繞不開的環節，也是澄清法藏以降的華嚴學走向所無法回避的前提。

學術界對法藏的法界緣起說與如來藏緣起說關係的探究，主要體現在判教上。吉津宜英認為法藏的五教判與四宗判是出於不同的目的而建立，四宗判建立的目的是為了區分法相唯識宗與如來藏緣起宗，而不是為了主張《華嚴經》的教理。⁴相反，大竹晋則認為四宗判所劃定的範圍是「現今東流一切經」，而華嚴圓教可被納入到如來藏緣起宗的敘述中。⁵Wickstrom 調和二者的觀點，認為四宗判不包括《華嚴經》，但又承認法界緣起與如來藏緣起有著果位和因位的不同，如來藏緣起是法界緣起的重要組成部分。⁶Wickstrom 根據《探玄記》對「現前地」一節的解釋，認為法界緣起包含所有的緣起，其中如來藏緣起(染淨合說)的發展方向是十玄緣起(無礙境地)。⁷杜敬婷通過分析法藏如來藏三疏對「如來藏緣起」解釋的演變，敘述了其從如來藏緣起到性起再到法界緣起的思想脈絡。⁸前輩學者對此多能探蹟索隱、鉤深致遠。不過，由於諸如「如來藏緣起」、「法界緣起」、「性起」、「真如緣起」等概念大多力用相收、卷舒自在，為進一步理解如來藏緣起與法界緣起的交融，需要我們正視二者在前提預設上的差異與內在機理上的一貫。

另外，單從法藏的法界緣起說來處理這一問題時，會存在兩方面挑戰。一方面，從文獻成立的角度，由於《探玄記》對「現前地」解釋的法界緣起說與如來藏思想密切相關，而《探玄記》是法藏長時期修改的結果，⁹因此難以確定法藏思想的變化軌跡。另一方面，從義理內涵的角度，由於法界緣起既可全別於諸緣起，亦可全同於諸緣起，直從法界緣起說下貫，頗難澄清法藏思想重心轉變的深趣。不過，當我們從法藏對如來藏緣起闡釋的變化來考察這一問題時，反而會更加便利。一方面，從文獻成立的角度，法藏闡釋如來藏緣起的如來藏三疏——《起信論義記》、

⁴ 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》(東京：大東出版社，1991年)，頁520-525、611；吉津宜英，《大乘起信論新釈》(東京：大藏出版，2014年)，頁133-137。

⁵ 大竹晋，《唯識說を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法藏へ》(東京：大藏出版，2007年)，頁45。

⁶ ウィックストローム ダニエル，《賢首大師法藏の研究》(京都：龍谷大学博士論文，2019年)，頁235-244。

⁷ ウィックストローム ダニエル，《賢首大師法藏の研究》，頁188。

⁸ 杜敬婷，〈從「緣起」到「性起」——法藏對「如來藏緣起」的解釋演變〉，《中國哲學史》2021年第6期，頁87-94。氏著也探討了法藏的如來藏三疏，發人深省，但為了努力挖掘理解法藏思想新的可能，拙文只得在研究視角、論述主題與論證方式等方面措言強說。

⁹ 關於《探玄記》，學界基本認為是法藏長時間撰寫與修訂的結果。相關介紹參見館野正生，〈法藏華嚴思想に於ける緣起相由の研究——《華嚴經探玄記》篇(上)〉，《桜文論叢》第99号(2019年3月)，頁187-183。《探玄記》既是法藏思想的最終體現，也包含了法藏思想在不同時期的演變，因此處理起來相對麻煩。

《法界無差別論疏》和《入楞伽心玄義》的完成時間相對確定。¹⁰另一方面，從思想決顯的深旨來看，法藏在堅持三疏**正當終教**的基礎上，呈現了從如來藏緣起到法界緣起的轉化脈絡，進而映照出其分教開宗之規矩與超情釋義之靈巧的融即。因此，本文主要從法藏的如來藏三疏來考察這一問題。

實際上，如來藏緣起向法界緣起的轉化集中體現在「法界」這一概念上。因為「法界」不僅是法藏的法界緣起說的核心概念，¹¹也是其如來藏緣起說的核心概念。在《起信論義記》中，「法界」成為「眾生心」的同義詞，承擔起融貫真如門與生滅門的作用；在《法界無差別論疏》中，「法界」之「無差別」更是《法界無差別論》的核心宗旨；在《入楞伽心玄義》中，《楞伽經》一心二諦的宗旨亦收攝到「法界」上。而且，法藏在《探玄記》和《法界無差別論疏》中對「法界」概念解釋的微妙差異，也反映了如來藏緣起與法界緣起的差別。更重要的是，以兩者的差異為線索，我們發現了如來藏緣起與法界緣起隱含價值優位與真理優位的基本矛盾，對這一張力的彌合才是二說交匯的根本所在。因此，筆者不揣譎陋，以法藏對「法界」義涵詮釋的轉向為線索，通過援引一些未受學界注意的新材料，¹²澄清從如來藏緣起到法界緣起轉化的內在機理，以就正方家。

二、「法界」的基本定義與內在張力

法藏對「法界」的定義秉承自智儼。智儼在《搜玄記》中將《入法界品》品名之「法界」的「法」解釋為意所知法，自性和軌則，將「界」解釋為一切法之通性、因和分齊。¹³未受注意的是，法藏在《探玄記》與《法界無差別論疏》中對「法界」的定義（「釋名」）有微妙的差異：¹⁴

¹⁰ 從時間上看，《起信論義記》大致在《密嚴經》翻譯（685年）之後、提雲般若入唐（689年）以前完成。《法界無差別論疏》則是在《法界無差別論》翻譯（天授二年十月十四日，亦即691年11月9日，此為官方經錄記載年限，實際年限或稍提前）後、《寄海東書》完成（天授三年正月二十八，亦即691年12月23日）前成立。由於周曆的特殊性，具體日期參見平岡武夫，《唐代の曆》，《唐代研究のしおり》第一（京都：京都大学人文科学研究所索引編集委員会，1954年），頁92。《入楞伽心玄義》則大致在704至705年間完成，是法藏的華嚴思想圓熟以後對如來藏思想的再詮釋。當然，還有傳為法藏所著的《密嚴經疏》與《起信論義記別記》，但學界普遍認為此二書的現行本均非法藏真撰。分別參見：大竹晋，《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法藏へ》，頁477-500；ウィックストローム ダニエル，〈法藏撰《大乘起信論別記》偽作説の再考〉，《仏教史學研究》第60卷第2号（2018年3月），頁1-21。

¹¹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，1996年），頁421-439。

¹² 主要為江戶時期僧人普寂對法藏註疏的講義，或寫本或刊本。為避免以後解前，特隨文而引註。

¹³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》：「何義故名『入法界』？答：其法有三種。謂意所知法、自性及軌則也。此中通三也。『界』者，是一切法通性，亦因，亦分齊也。『入』者，得此法門。」CBETA, T35, no. 1732, p. 87c10-13。

¹⁴ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b11-19。《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 63b18-26。

表 1 法藏對「法界」基本定義的差異表

《探玄記》			《法界無差別論疏》		
法	界	六合釋	法	界	六合釋
持自性義	因義 (《攝論》)	依主釋	持義	因義 (《攝論》、《中邊論》)	依主釋
軌則義	性義 (《華嚴經》)	通二釋	軌義	性義 (《起信論》)	依主釋
對意義	分齊義	持業釋	對意義	分齊義	持業釋

從上表可知，法藏對「法界」定義的差異集中在對「界」之「性」義的理解上。《探玄記》認為「性」義是諸法所依性，如《世間淨眼品》所說「法界法性辯亦然」；《法界無差別論疏》則認為「性」義是法之實性，如《起信論》所說的「真如」和「法性」。兩者均可指「可軌之真實性」：

二是性義，謂是諸法所依性故。此《經》上文云「法界法性辯亦然」故也。¹⁵

三（案：二）¹⁶、性義是界義，謂法之實性。《起信論》云：「真如者，即是一法界大總相法門體。」又云：「法性真如海。」故云也。¹⁷

在法藏看來，《世間淨眼品》所說「法界法性辯亦然」的內涵是性海圓明的法界無盡緣起。¹⁸「諸法所依性」實則是《華嚴經旨歸》中「釋經意」之「法相圓融，實有所因」的「法性融通」，即以實相論為前提的「理事融通，具斯無礙」（理事無礙）。¹⁹而《起信論》所說「真如」、「法性」實際還達不到法界無盡緣起，只是以成佛論為前提的如來藏緣起（理事無礙）。²⁰從法藏舉《起信論》的例子來看，法之實

¹⁵ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b16-17。

¹⁶ 根據日本根津美術館所藏明惠的《法界無差別論疏》抄本（1192年）所示，「三」當為「二」。感謝根津美術館副館長松原茂先生授權，以及創價大學菅野博史教授的幫助，筆者幸獲其影印本。

¹⁷ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 63b22-24。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》：「如來法身不思議，法界法性辯亦然，光明普照一切法，寂靜諸法皆悉現。」CBETA, T09, no. 278, p. 400b11-12。本頌是對「勝幢天，於廣願海入諸眾生寂靜法門，而得自在」的說明，「普照一切法」與「諸法皆悉現」是法界無盡緣起義。

¹⁹ 《華嚴經旨歸》，CBETA, T45, no. 1871, p. 595b15-29。

²⁰ 學術界對於如來藏緣起，有以本體論來理解，亦有從救度論處詮解。方駕司南，未知何措。筆者私以為，如來藏緣起的前置語境是價值問題，真妄相即互徹的同時，「真」比「妄」更為基礎，這種「基礎」的根源是價值意義層面而非形而上本體層面。因為「形而上本體的基礎」（情想遍計）已經被「相即互徹」的實相論機制消解殆盡，而「價值意義的基礎」（稱性實德）則始終與實相論「不二而二，二而不二」，不能被消解。

性是遍於染淨、通情非情、言語頓絕的真如門。²¹筆者稍後將指出，法藏雖然認為真如門與生滅門舉體融通，但認為二門並非真正對等：真如門是不起門，不必依賴於起滅的生滅門，而生滅門必須依賴於不起門。《起信論義記》中的如來藏緣起並未完全貫徹理事無礙的實相論原則，與法藏所說「一即一切，一切即一」的無盡緣起有很大差異。二疏對「法界」義涵解釋例證的微妙異同（理事無礙基礎上的一「圓」一「終」），體現了法藏的法界緣起說與如來藏緣起說的共同基礎與細微差別。

「法界」這一概念在大乘佛教中，包含成佛論與實相論兩大面向。²²從成佛論的角度，「法界」的**第一前提**是成佛之因，如真諦譯《攝大乘論釋》所述的法界五義，²³《中邊分別論》所說聖法之因義。²⁴從實相論的角度，「法界」的**第一前提**是平等實相，如《般若經》、《華嚴經》所說。法藏在《探玄記》與《法界無差別論疏》中對「法界」的定義，總體上也分別指涉成佛論（「持自性之因」）與實相論（「可軌之實性」）。法藏對二疏解釋的異同旨在說明：能夠承擔起涅槃成佛的價值保證，必然關涉著諸法實相。「法界」概念到底側重於不空的價值保證，還是偏重於平等的諸法實相，取決於到底基於如來藏緣起，還是基於法界緣起的理論預設。

實際上，「法界」之所以能開出實相論與成佛論，除了與法藏對「法界」的「釋名」有關外，還與其對「法界」的「出體」²⁵密切相關——「法界」全然地關涉著

²¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 252a25-b6。《大乘起信論義記》：「『法性』者，明此真體普遍義，謂非直與前佛寶為體，亦乃通與一切法為性，即顯真如遍於染淨、通情非情深廣之義。《論》云：『在眾生數中名為佛性，在非眾生數中名為法性。』言『真如』者，此明法性遍染淨時無變異義。『真』者，體非偽妄。『如』者，性無改異。『海』者，約喻釋疑。」CBETA, T44, no. 1846, p. 247c10-17。

²² 所謂「成佛論」，蘊含眾生修行與如來救度兩大面向，是討論關於眾生如何成佛的學說，包括位、受生、種姓、現觀、斷惑、成佛、佛身、佛土等內容。雖意攝多門，離開成佛的首要價值預設，成佛論便會失去意義。郭朝順教授為糾正以存有化視點理解「法界」的流弊，特從禪觀實踐的進路開顯「法界」，言詞的切、理致周備，深刻地啟發了本文。參見郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》（臺北：新文豐，2023年），頁291-388。氏著還認為法藏的「法界」概念多為佛境之實踐意涵。一談起「實相論」，多以其為天台學的特色。實際上，「實相論」是大乘佛教各宗各派討論的公共論域，雖有不同樣態與多重層級，但均指涉諸法真實，以防滑入顛倒戲論。筆者以此來代替「存在論」的西方哲學詮釋框架。法藏華嚴哲學中的「實相論」是法界無盡緣起。

²³ 五義分別為：性義、因義、藏義、真實義和甚深義。參見〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595, p. 264b9-17。

²⁴ 《中邊分別論》：「聖法因為義故，是故說法界。聖法依此境生，此中因義是界義。」CBETA, T31, no. 1599, p. 452c3-5。當然，對於「成佛之因」的理解，諸教內涵各不相同。在《中邊分別論》梵本中，「成佛之因」是指以空性為所緣（陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁424），不同於如來藏思想強調此「因」法爾本具。無論對此「因」內涵的認識有何不同，此「因」均為成佛之必要的價值預設，法藏亦在寬泛通會的意義上談論「因義是界義」。而且，尤需注意，法藏認為《中邊分別論》亦可涵攝終教義（CBETA, T35, no. 1733, p. 325a17-21），甚至其對唯識經論（尤其是舊譯）的會釋亦多有「以終融始」的旨趣。

²⁵ 《華嚴經文義要決問答》，CBETA, X08, no. 237, pp. 429c22-430a13。「釋名」即定義。「出體」指

真理實相問題與實踐意義問題，而這兩大基本問題在圓教中必然全體互即互入。只因實相的不斷顯現全然地即為成佛的不斷該徹，而成佛的不斷返徵亦舉體地即為實相的不斷廓昭，此二而不二，不二而二，當去情如理思之。當然，與實相全體相即的還有妄染，但那只為實相論之分齊，而且也不是「法界」的主要語境，因為華嚴宗的「法界」關注的是稱性建立，而非情執蕩除。若去情措言擬之，「法界」的內涵一旦湧現，則必然指涉實相論，亦必然歸示成佛論，反之亦然，此一三三一法爾圓融無礙。為便於理解，圓教義中「法界」、「實相論」與「成佛論」之間的關係可如下圖所擬解：

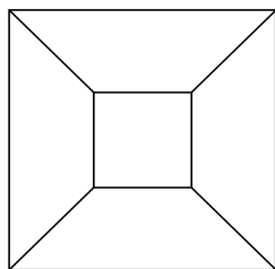


圖 1 「法界」、「實相論」與「成佛論」的關係圖

此圖整體為「法界」，所呈現的「凹面」與「凸面」分別即為「實相論」與「成佛論」。若準法藏之「六相」（總、別、同、異、成、壞）、「五義」（相違、相害、相順、相成、無礙）等圓融的概念闡釋方法論，去情深玩此圖，那麼「法界」在無所謂有張力不張力之圓頓的同時，亦不妨說張力宛然，否則所解之「圓」淪為「贗圓」。但若就法藏判教開宗之「前不攝後」而「以末歸本」的同教一乘語境，並從實踐上層層轉深，那麼「法界」的內在張力則必然會被踏階超越，亦即必然會呈現出往復折徵（在「線條」、「凹面」、「凸面」、「全圖」的視角中來回融切）的語脈，否則直就圓義易增妄計。

學界多以唯識學為參照來考察法藏的如來藏思想。²⁶其實，真正使華嚴宗感到棘手的是如何區別近似華嚴思想的如來藏思想。²⁷作為共同昭示一乘旨趣的如來藏

法藏約「義」將「法界」分為五種「所入法界」（有為法界、無為法界、亦有為亦無為法界、非有為非無為法界和無障礙法界）與五種「能入法界」（淨信、正解、修行、證得和圓滿），並強調此心境二義十門，無礙圓融。這表明「法界」二義分別對應實相論與成佛論的語境，而且二者必然圓極無礙。參見《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp. 440b25-441a20。此後約「類」、約「位」的「法界」，都是以約「義」之「法界」為前提。

²⁶ 例如，吉津宜英認為法藏在如來藏註疏提出四宗判的目的是為了明確唯識宗的位置，並揭示其局限性。參見吉津宜英，〈法藏の四宗判の形成と展開〉，《宗教研究》第 53 卷第 1 号（1979 年 6 月），頁 95-103。對此，普寂則認為法藏的兩套判教說（五教判與四宗判），是「教門自爾之兩岐，非由排奘、基二師所立而然也」。參見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345, p. 638b02-07。

²⁷ 石井公成，《華嚴思想の研究》（東京：春秋社，1996 年），頁 242。

緣起與華嚴法界緣起，都強調「法界」的無差別，但各自理論的出發點卻迥然有別。從如來藏緣起的角度，「法界」首要的²⁸內涵是價值基礎義，妄必依真，真不必依妄，這保證了整個成佛系統價值根基的至上性，卻有損於諸法平等的實相第一義。而從法界緣起的角度，「法界」首要的意涵是實相平等義，²⁹真妄不僅相依，而且必然極相違順、相即相入，這奠定了實相平等的無差別，卻削弱了成佛的價值保證。克就圓極，成佛論、實相論、如來藏緣起與法界緣起四者即入自在、圓明無礙。如何既堅持「法界」在實相論上的平等（全體無二），又不放棄在成佛論上對價值承諾的恪守（權實恒殊），既是法藏在智儼之後闡釋如來藏系經論要處理的課題，也是後來華嚴宗人所無法回避的任務。

三、《起信論義記》對「法界」內在張力的顯現

如果說《探玄記》與《法界無差別論疏》對「法界」之「法之實性」解釋的差異，最多表明二疏立場的差異，那麼在《起信論義記》中，「法界」概念彰顯的如來藏緣起與法界緣起的張力就變得更加明顯。《起信論義記》強調如來藏緣起的本質是理事無礙，³⁰而這又被認為是法界緣起的理論基礎，³¹以致後世華嚴學匠多認

²⁸ 所謂「首要的」，表示其理論的重心，亦即視角之先行（同上文粗體標識的「第一前提」）。實際上，如來藏緣起亦能彰顯實相論機制，而法界緣起也當蘊含成佛論承諾，但不妨礙二者理論重心的不同。正如圖1的「凹面」與「凸面」，雖然兩者擁有完全一樣的線條結構，但並不妨礙各自清晰全體地顯現為「凹」和「凸」，這種「顯現」便是視角聚焦的重心所致。如來藏緣起首要的價值基礎義，如下文所明。

²⁹ 華嚴的無盡宗趣勢必要求「一一法、一一行、一一德、一一位皆各總攝無盡無盡諸法門」（《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120c20-24），因此在理論上必然支持實相論所要求的「唯色」（《華嚴經問答》，CBETA, T45, no. 1873, p. 598b22-c4）乃至「性具善惡」（《華嚴發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, pp. 655c25-656a2）。儘管《華嚴經問答》並非法藏真撰，而《華嚴發菩提心章》享保本的「性具善惡」或為後世「好事漢」所加（《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊8，頁342上），但它們所提供的依據均同於法藏的法界無盡緣起說。

³⁰ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 243b27-c4。如來藏緣起具有兩大向度，其一是價值優位、偏於實踐的成佛論（顯露其實德的主導論域）；其二是面向真理、指涉真實的實相論（界定其本質的基本視閥）。「理事無礙」概念的凸顯，正是隱覆了前者，而彰顯了後者。

³¹ 法藏的《起信論義記》在繼承元曉的基礎上，更進一步為華嚴學中的法界緣起提供了釋義，使《起信論》的思想成為華嚴學的重要基礎。參見柏木弘雄，〈起信論のテキスト、及び研究書〉，收入平川彰編，《大乘起信論》（東京：大藏出版，1973年），頁399。《華嚴經義海百門》：「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，是為法界也。」CBETA, T45, no. 1875, p. 627b24-26。「理事無礙」（法性融通）是法界緣起可能的原因。慧苑與澄觀恐圓教混同終教的「理事無礙」而凸顯「事事無礙」，使得華嚴圓教只被理解為「事事無礙」。其實，「事事無礙」必具餘三。法藏並不強調「事事無礙」，而是強調一切教義理事人法等互即互入的無障礙，因此作為其樞紐的「理事無礙」是法界緣起的理論基礎。另外，小島岱山和石井公成都懷疑《義海百門》並非法藏所著。參見小島岱山，《李通玄の基礎的研究》（東京：東京大学博士論文，1997年），頁143-145；石井公成著，李子捷譯，張文良校，〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉，收入《華嚴研究（第1輯）》（西安：三秦出版社，2012年），頁76-77。不過，我們不能忽視《義海百門》體現了法藏「兩極交徹」概念闡釋方法論的通盤貫徹，而其他華嚴學匠鮮有貫徹這種特色。

為《起信論》義兼終、頓、圓三教。但是，《起信論義記》還是以不空的價值根據為如來藏緣起說的前提預設。

在《起信論義記》中，法藏表面上繼承元曉（617-686）的《起信論疏》，³²認為「法界」即無二真心（眾生心）——舉體全作真如門與生滅門，實際是將其收攝到成佛根據上：

初中「一法界」者，即無二真心為一法界。此非算數之一，謂如理虛融平等不二，故稱為「一」。又對下「依言有二義」，故今約體但云「一」也。依生聖法故云「法界」。《中邊論》云「法界者，聖法因為義故，是故說法界。聖法依此境生，此中因義是界³³義」故也。言「大總相」者，二門之中不取別相門，於中但取總相，然亦該收別盡，故云「大」也。此一法界，舉體全作生滅門，舉體全作真如門，為顯³⁴此義，故云「體」也。軌生物解曰³⁵「法」，聖智通游曰「門」。³⁶

這是對真如門是「一法界大總相法門體」的解釋。法藏認為，「一」並非算數的「一」，而是指法性融通意義上的平等不二。法藏強調此一法界舉體全作生滅門，舉體全作真如門，源自《起信論》所說「二門皆各攝一切法」，似乎彰顯的是「諸法舉體即真如，真如舉體即諸法」³⁷的實相義。按理「法界」應該在「諸法之實性」的意義上談論，可法藏卻舉了《中邊論》所說「聖法之因」來解釋「法界」。這表明法藏企圖用成佛論來統實相論。³⁸而且，法藏強調《起信論》的理論歸宿是對大乘起信，

³² 《起信論疏》，CBETA, T44, no. 1844, p. 207a23-b1。關於法藏對元曉《起信論疏》的繼承，參見柏木弘雄，〈起信論のテキスト、及び研究書〉，載於平川彰編，《大乘起信論》，頁399。不過，吉津宜英認為法藏《起信論義記》主要目的是兼顧批判元曉的一乘與唯識宗的三乘，從而成立華嚴別教一乘的至上性。參見吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》，頁511-530。

³³ 「界」字唯有韓國刊經都監本作「法界」，參見남권희, 김지연, 김천학, 우에스기 토모후사, 《간경도감본 법장 대승기신론소 교감본 연구》(대구광역시: 경북대학교출판부, 2021년), 頁94-95。本書【監】以韓國刊經都監木刻版(1461年)法藏的《起信論疏》為底本，結合二十餘種相關寫本與刊本校訂而成，是法藏《起信論疏》最全面的一次校訂，具有重要的參考價值。本文在正文引用《起信論義記》時均對照此書。

³⁴ 「顯」字唯【監】本作「現」(【監】，頁94-95)。

³⁵ 「曰」字【監】本及餘本作「名」(【監】，頁94-95)。

³⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 252a25-b6。

³⁷ 《華嚴經探玄記》：「第六理事無礙門者，亦有二義：一謂一切教法舉體真如，不礙事相曆然差別；二真如舉體為一切法，不礙一味湛然平等。前即如波即水不礙動相，後即如水即波不失濕體。當知此中道理亦爾。是故理事混融無礙，唯一無住不二法門。」CBETA, T35, no. 1733, p. 119a17-23。法藏雖舉《維摩詰經》為例來說明「能詮教體」，但他所舉水波之喻與其對《起信論》的解釋一致。

³⁸ 既然真性是凡聖染淨通依，為何獨言是聖法因？對此，子璿認為此以終教釋，若就圓教則「事理無礙，相即相入，渾融含攝，為一真法界」。《起信論疏筆削記》，CBETA, T44, no. 1848, p. 331c16-21。以成佛論為先決視角，染妄並非由真而生、亦非真用，而只能是所救、所斷和所知，不同於從

而大乘在定義（法義）上指示著純淨的修行活動（「大乘唯淨」），本身便包含強烈的成佛價值訴求。法藏既然將「眾生心」看作「法界」，而「眾生心」也即「大乘」，那麼「法界」便與「大乘」對等。因此，此處「法界」的理論構造的首要前提是應然的價值問題而不是實然的實相問題。

這一點不僅體現在法藏對《起信論》「一心二門」的總體理解上，也表現在二門「攝」義與「示」義的結構性差異上。「法界」（如來藏心）約體絕相義是真如門，染淨生滅悉皆平等一味，約隨緣起滅義則是生滅門，成染成淨而本覺不動。此二門在實相論上舉體通融、際限不分（「攝」），但並不意味著二門在成佛論上完全平等（「示」）。在蘊含價值倫理的成佛論上，法藏認為真如門「但示」於大乘「體」，而生滅門「能示」於大乘的自「體」、「相」和「用」：

問：真如是不起門，但³⁹示於體者。生滅是起動門，應唯示於⁴⁰相用？

答：真如是不起門，不起不必由起立，由無有起故，所以唯示體。生滅是起動門，起必賴⁴¹不起，起含不起，故起中具三大。⁴²

在法藏看來，大乘唯淨，由於真如是不起門，與大乘所顯體大無有異相、詮旨不別，所以即示大乘體；生滅是起動門，與大乘有染淨的差別和詮旨的區分，所以能示於本覺（自體）、翻染之淨相與隨染之業用。⁴³法藏區分了實相論意義的「攝」與成佛論意義的「示」。⁴⁴真如是泯相顯實門，由於不壞相而泯，因此能攝於生滅，但是泯相相不存，因此但示於大乘體；生滅是攬理成事門，由於不壞理而成事，因此能攝於真如，但是成事而理不失，因此具示於大乘三大。既然真如泯相而相不存，但示於體，可也能攬理而理不存，不也應示於相、用嗎？對此，法藏再次強調兩者的不同：生滅門必須依賴於真如門，因此攬理理不失，能具示三大；而真如門未必憑藉

實相論出發的染淨渾融無礙。例如，普寂就以蘊涵價值的成佛論為先決視角，批判了子璿這種「渾融無礙」的實相論解讀。見〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（中冊）》（刊本），頁 25-26，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350684/1?ln=ja> (2024/12/27)。

³⁹ 國立中央博物館本、佛教大學刊本（1651）、江戶刊本（1699）和卍續藏經本（1898）作「但」，朝鮮寫本作「俱」，其餘諸本均作「但」（【監】，頁 86-87）。「但」字為正。

⁴⁰ 【監】本無「於」字，同東大寺本（【監】，頁 86-87）。

⁴¹ 【監】本作「賴」字，同東大寺本（【監】，頁 86-87）。

⁴² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 251a3-7。

⁴³ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 250c2-11。

⁴⁴ 《大乘起信論義記》：「問：二門既齊相攝者，何故上文真如門中，唯示大乘體，不顯於相用，生滅門中，具顯三耶？答：真如是泯相顯實門，不壞相而即泯故，得攝於生滅。泯相而不存故，但示於體也。生滅是攬理成事門，不壞理而成事故，得攝於真如。成事而理不失故，具示於三大。問：前既泯相相不存故，但示於體，亦可攬理理不存故，應但示相用？答：不例也。何者？生滅起必賴於真故，攬理理不失。真如未必藉生滅故，泯相不存。泯相不存故，唯示於體。理不失故，具示於三。是故攝義是齊，示義別也。」CBETA, T44, no. 1846, pp. 251c24-252a7。

生滅門，因此泯相相不存，唯示於體。真如與生滅的不對等根源於「權」（三乘）「實」（一乘）在成佛價值上的不對等。法藏早年在《五教章》中亦認為「權」必依「實」，而「實」不必依「權」，⁴⁵不過重心落在「諸乘無礙」的圓教立場。

法藏對「攝」與「示」的反復區分在《起信論》注疏史與華嚴學中均有重要意義，但卻被學界忽視。法藏之前的《起信論》注釋書，並沒有強調「攝」與「示」的差異。曇延（516-588）的《起信論義疏》和淨影慧遠（523-592）《起信論義疏》，都未自覺意識到《起信論》所說真如門的「即示」與生滅門「能示」的區別。⁴⁶元曉《起信論疏》雖然意識到「真如門但示大乘體」和「生滅門通示自體相用」就泯相與否有差別，但仍強調「二義亦齊」，真如門「亦應示於事相」。⁴⁷法藏以後的《起信論》理解，要麼遵循法藏的區分，要麼有意忽略「攝」與「示」的差異。其中，曇曠（700-782）、⁴⁸新羅太賢、⁴⁹圭峰宗密、⁵⁰永明延壽（905-976）、⁵¹長水子璿⁵²和憨山德清（1546-1623）⁵³等的解釋，基本都遵循了「攝」與「示」的區分。只有蕩益智旭（1599-1655）本於「介爾之心」的實相論不再強調這種區分。⁵⁴在中國華嚴學中，「攝」義與「示」義差異的意趣得到了繼承，並成為華嚴宗思想的一大特色。例如，澄觀認為，雖然從實相論的角度，「真妄交徹」必然蘊含「即凡心而見佛心」與「即佛心而見凡心」的「凡聖互有」，勢必會支持天台所說「性具善惡」，但從成佛論的角度，為了不妄解成佛的價值意義，只說「即凡心而見佛心」。⁵⁵這種對淨法強調的內涵與「性起」思想融合，⁵⁶構成華嚴學的特色。

⁴⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》：「問：若爾二門俱齊，如何復說有權實耶？答：義門異故，權實恒存；理遍通故，全體無二。何者？謂權起必一向賴於實，是故攬實實不失；實現未必一向藉於權，故泯權權不立。是故三乘即一，雖具存壞，竟必有盡；一乘即三，雖具隱顯，竟恒無盡。」CBETA, T45, no. 1866, pp. 479c21-479c27。

⁴⁶ 《起信論義疏》，CBETA, X45, no. 755, p. 156b3-c11。《大乘起信論義疏》，CBETA, T44, no. 1843, pp. 179c14-180a7。

⁴⁷ 《大乘起信論別記》，CBETA, T44, no. 1845, p. 227b29-c7。

⁴⁸ 《大乘起信論略述》，CBETA, T85, no. 2813, p. 1092b20-c5。

⁴⁹ 《大乘起信論內義略探記》，CBETA, T44, no. 1849, p. 413a21-b10。

⁵⁰ 《大乘起信論疏》，CBETA, L141, no. 1600, p. 93a12-b15。

⁵¹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 570b18-c8。

⁵² 《起信論疏筆削記》，CBETA, T44, no. 1848, pp. 326c29-327a10。

⁵³ 《大乘起信論疏略》，CBETA, X45, no. 765, p. 448a10-b5。

⁵⁴ 《大乘起信論裂網疏》，CBETA, T44, no. 1850, p. 427b5-c14。

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「『真』謂理也、佛也。『妄』謂惑也、生也。亦生死涅槃。言『交徹』者，謂『真該妄末、妄徹真源』，故云『交徹』。如波與濕，無有不濕之波、無有離波之濕。若論交徹，亦合言『即聖心而見凡心』，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有眾生等。若依此義，合云『真妄交徹、凡聖互收』。今不爾者。若約理融實，即真妄互有。今約有不壞相，但明凡即同聖，以即真故；而聖不同凡，無煩惱故。如波即濕，而濕未必即波，有靜水故。故靜水說波，有動之性、無動之事。如波中說濕，動濕俱有。又說凡即是佛，於凡有益；佛即是凡，令人妄解，是故但云『即凡心而見佛心耳』。」CBETA, T36, no. 1736, p. 8a27-b10。

⁵⁶ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 405b29-c11。另外，普寂指出性起與如來藏思想

《起信論》雖然沒有明確強調「攝」與「示」的區分，但全論立足的重心也不是實相平等義。因為《起信論》中「對治邪執」並沒有對治「對實相不平等的誤解」，而是對治錯誤理解法身／如來藏的人我見與妄取涅槃的法我見，主要強調法身／如來藏並非虛無與雜染的有為法，而只能是無為法。⁵⁷在這個意義上，「對治邪執」說明了全論偏於真心的風格。⁵⁸《起信論》強調成佛價值本身就與實相相契。⁵⁹《起信論》繼承《勝鬘經》所說「空如來藏」與「不空如來藏」，認為真如依言說有兩種，如實空與如實不空。在既要依靠語言描述真如、又要避免妄執真如的情況下，為遵循「各順本說分齊而作解釋，不踏其階浪說玄妙」⁶⁰的解釋原則，法藏只能透過妄染的相對性反顯清淨的絕對性。⁶¹由於語言的涉入，由佛境切換為眾生境，真如被措言擬之，從而有了「真妄」的區分。在真如門的語境中，「真」不是與「妄」在同一層面的相待相對，而是通過依言求解的方便由「妄」空來反顯的更高層面，因為與「妄」相待的「真」同樣還是「妄」。據此，真如不同於無體的妄染而有自體，不同於恒沙煩惱而具足無漏性功德。⁶²如來藏系經論對「不空」強調的初衷，並非出於對形而上本體的考慮，而是對修行過程中產生斷滅見的擔憂。法藏繼承這一旨趣，並自覺地將成佛根基安立在真如門中，這與他在《五教章》中將如來藏定位為真德不空的做法一脈相承。⁶³

不過，在《起信論義記》中，由於離不開語言，使得真如門仍然有對染翻淨的思維，⁶⁴這與不起門「言語頓絕」的意趣大相徑庭。⁶⁵可如果不通過妄染來翻顯絕

雖義門分殊，但「性相綱紀，全無二別」，並強烈批判鳳潭所詮華嚴若棄如來藏，實乃孤懸之圓。見《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊 8，頁 338-339。〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（上冊）》（刊本），頁 4-5。

⁵⁷ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667, p. 588b28-c7。

⁵⁸ 子璿曾據此「對治」反對天台性惡說（CBETA, T44, no. 1848, p. 383b14-22），不過其以雜染之法為真如用，實未濟矯枉性惡說的初心（《起信論義記要決》下，頁 35-36）。普寂亦據此「對治」來反對性惡說，考其理據，多以「妄執性惡毀壞聖道修行」為由（《起信論義記要決》下，頁 31-36）。普寂為矯正時弊，認為無論是華嚴還是天台的圓教，都絕非以「性惡」為正旨。克實而言，真正的性惡說主要基於實相論而非成佛論，並能與成佛論「不二而二，二而不二」。表面上，性惡說與性起說充滿張力（真理優位與價值優位的張力），但若就各自理論的圓極，這對張力一定會被融解。

⁵⁹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576b5-7。《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 580a13-17。

⁶⁰ 〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（上冊）》（刊本），頁 41。

⁶¹ 《大乘起信論義記》：「言『如實空』者，此以如實之中空無妄染故。云『如實空』，非謂如實自空。此則如實之空，依主釋也。以妄空故，遂能顯示真理，故云顯實也。故《中邊論》云：『無能取所取有，有能取所取無，是名空相故也。』」CBETA, T44, no. 1846, p. 253c2-6。

⁶² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 253c8-12。

⁶³ 《華嚴一乘教義分齊章》：「八、真德不空宗。謂如終教，諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故。」CBETA, T45, no. 1866, p. 482a6-8。

⁶⁴ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 254a26-b5。

⁶⁵ 《大乘起信論義記》：「問：此中本覺與上真如門何別？答：真如門約體絕相說，本覺約性功德說，謂大智慧光明義等名本覺故。本者是性義，覺者是智慧義。以此皆為翻妄染顯故，在生滅門中攝。」

對（頓絕）的清淨，不僅無法保障成佛價值的堅實，而且也將削弱依言生解的救度方便。其實，法藏認為在生滅門中，成佛的價值意蘊是由下至上地通過「不覺」反顯「始覺」，再由「始覺」返同「本覺」，貫至心源時亦能攝平等絕言的真如門。⁶⁶既然生滅門也具備平等絕言與稱性功德之真如門的功能，為何還要別立真如門，造成二門不能皆攝「三大」的缺憾呢？生滅門是就眾生境上通佛境而說，本質上必須偏於起動生滅，否則會喪失修行成佛的意義，可這樣一來稱性功德會有在相依相待中消解的隱患，使成佛論倒轉為本體論。為了避免這種隱患，法藏一方面強調真如門是就佛境下貫眾生境而說，必須借助「無能生義」、「無翻染義」之頓絕的真如來保證成佛價值；另一方面，法藏強調生滅門亦是依不生滅心才有生滅（而非相反），如來藏真心舉體隨緣，非謂捨棄如來藏而取生滅心。⁶⁷

如來藏原本是一個成佛論的概念，因此離不開「將本具的清淨功德作為成佛根據」的最終承諾；但同時，如來藏又只能以法性為基準來理解，⁶⁸因此也無法拋棄「以亡言絕慮為諸法實相」的根本前提。相比於《起信論》的其他注釋者，法藏在尊重《起信論》本身偏於不空論域以及「攝」與「示」差異的前提下，對其傾注了實相論的運作機制，致使《起信論義記》蘊含真德不空與實相平等的緊張。無論《起信論義記》如何強調「法界」之真如與生滅的舉體互徹、舉體融通，出於尊重「不踏其階浪說玄妙」的原則，法藏不能放棄佛位（實）下貫眾生位（權）的理論構造思路。這樣一來，如來藏緣起與法界緣起的張力便轉化為成佛論中價值優位與實相論中真理優位的張力。

以真如門中無翻染等義故，與此不同也。是故體相二大俱名本覺，並在生滅門中，故得具三大也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 256a21-27。

⁶⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256c19-28。

⁶⁷ 《大乘起信論義記》：「前中言依如來藏有生滅心者，謂不生滅心，因無明風動作生滅，故說生滅心依不生滅心。然此二心竟無二體，但約二義以說相依也。如不動之水，為風所吹而作動水，動靜雖殊，而水體是一，亦得說言依靜水故有其動水。當知此中理趣亦爾，準可思之。謂自性清淨心名如來藏，因無明風動作生滅，故云『依如來藏有生滅心』也，《楞伽》、《勝鬘》俱同此說。此顯真心隨動，故作生滅，非謂舉所依取能依。以此門中有二義故，能示三大，是故通攝所依，亦入此門也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 254b24-c6。《大乘起信論別記》：「今通取所依如來藏與能依生滅心，合為心生滅門。故言心生滅門者，依如來藏故有生滅心。非舉如來藏，而取生滅心為生滅門也。」CBETA, T44, no. 1845, p. 228c6-9。法藏參考了元曉的說法，因此「所依」是「如來藏」，「能依」是「生滅心」，以如來藏與生滅和合為生滅門，而非單取生滅心為生滅門。「舉」與「取」相反相對，應按「捨棄」之義。《大乘起信論義記》：「初中言依真如有無明者，是舉能熏之法、所熏之法體也。又亦可此中但舉能熏無明，然必依真，故約本舉也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 270c2-4。

⁶⁸ sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsambhinnalakṣaṇo niyatagoṭrasvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyaṃ dharmatām pramāṇīkrtya. 參見 Edward Hamilton Johnston, ed., *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra* (The Bihar Research Society, 1950), 73. 筆者試譯為：不與法身分離、具有與真如無差別的相、以決定的種性為自性的如來藏，無論何時何地普遍具足於一切有情界中，這無疑應以作為標準的法性來理解。

四、《法界無差別論疏》對「法界」內在張力的混絕

相比於《起信論義記》的廣泛影響，《法界無差別論疏》的思想史意義並不明朗。但從法藏將《法界無差別論疏》同《五教章》、《探玄記》、《起信論義記》等著作一同寄給新羅義湘（625-702）的行為來看，⁶⁹《法界無差別論疏》在法藏思想中意義重大。其實，法藏為《法界無差別論》作疏大致出於三個目的：一是認為《法界無差別論》中「二法界無礙緣起、因果混同，通為自在法界無差別義」的主題與《華嚴經》「因果緣起、理實法界」的宗旨遙相深契。⁷⁰二是認為《法界無差別論》中蘊含「修生本有」的素材，可以構成闡發法界緣起之淨法緣起說的重要方式。⁷¹三是通過闡發《法界無差別論》中的如來藏緣起，重回如來藏思想的源初語境，可以彌合其與法界緣起之無盡緣起說的張力。本文主要討論最後一點。

在《起信論義記》中，「法界」蘊含的如來藏緣起與法界緣起的內在張力並沒有實質地解決，主要原因在於《起信論》的真如門與生滅門有「攝」與「示」的差異。法藏通過真如門的絕言絕待迂迴地反顯價值的不空，但反顯本身又違背真如門

⁶⁹ 《寄海東書》，〔高麗〕義天編《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015, p. 559a3-b3。關於《寄海東書》的完成時間，學界對此意見不一。結合信件的內容、撰號的名稱、寺名的變化、經錄的記載以及周歷的特殊性等相關內容，較為合理的有坂本幸男的 692 至 694 年說、神田喜一郎的 691 年 12 月 28 日說、木村清孝的 693 年 11 月說、以及 Forte 的 690 年 1 月 14 日說等等。分別參見坂本幸男，〈賢首大師の書簡について〉，《書品》第 62 号（1955 年 9 月），頁 2-4。神田喜一郎，〈唐賢首大師眞蹟〈寄新羅義湘法師書〉考〉，《神田喜一郎全集》第 2 卷（京都：同朋舍，1983 年），頁 112。鍵主良敬、木村清孝，〈（人物中国の仏教）法藏〉（東京：大藏出版，1991 年），頁 69-70。Antonino Forte, *A Jewel in Indra's Net: The letter sent by Fazang in China to Uisang in Korea (Italian School of East Asian Studies, 2000)*, 45-68。由於史料記載間的差異與矛盾，很難得出《寄海東書》的確切時間。本文大致贊成神田喜一郎的依據，但據平岡武夫的《唐代の曆》，認為尺牘的確切日期恐為 691 年 12 月 23 日。

⁷⁰ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, pp. 62c21-63b3。《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120a22-28。

⁷¹ 張文良，〈法藏的「菩提心」觀——以《大乘法界無差別論疏》為中心〉，《宗教研究》2014 年第 2 期，頁 123-124。《華嚴經探玄記》：「法界緣起略有三義：一、約染法緣起；二、約淨法；三、染淨合說。初中有四門：一、緣集一心門；二、攝本從末門；三、攝末從本門；四、本末依持門。並如別說。二、淨法緣起者，亦有四門：一、本有，二、修生，三、本有修生，四、修生本有，如下《性起》處說。三、染淨合說者亦四門：一、翻染現淨門，二、以淨應染門，三、會染即淨門，四、染盡淨泯門。亦如別說。」CBETA, T35, no. 1733, p. 344a29-b7。另外，普寂批評南宋的普觀《法界無差別論疏領要鈔》以《釋摩訶衍論》的染淨緣起來解釋《法界無差別論疏》，認為《法界無差別論》正明淨法緣起。《法界無差別論疏示珠鈔》：「凡方等經論宗猷融一，義門有別，如彼《楞伽》、《密嚴》、《深密》等經，《唯識》、《起信》等論，具說染淨緣起。如夫《花嚴經》、《法華經》及今《論》等，正明淨法緣起，雖然有染淨等句義，但是藉以開闡一乘因果耳。三種緣起分齊混殺，則釋義亦亂。故今立此一門，以充指南焉。」〔江戶〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），紙 4，京都大学貴重資料デジタルアーカイブ，<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00018723> (2024/09/30)。

的意趣，以致會自相矛盾。有鑒於此，法藏在《法界無差別論疏》中擺脫「一心二門」的形式，更進一步從頓教義的角度泯絕「法界」的內在張力。

「法界」在《法界無差別論》中是「菩提心」（自性清淨心）的異名，⁷²是全論闡述的真正主題。相比於《起信論義記》呈現的「法界」全作真如與生滅的實相內涵，《法界無差別論疏》的「法界」主要收攝到成佛論的語境中。這樣一來，實相真理問題的最終根據是成佛價值問題。法藏在《法界無差別論疏》中強調淨法不能在相待中被消解：

問：真如與染俱，翻染有為說淨功德。真如亦與淨法俱，亦應翻淨有為說染過失？

答：不爾，以染法違真說有翻，故云「若離若脫」。淨法順真不說翻，故云「不離不脫」。⁷³

一般認為，真如（法界）是染淨的通相，既然可以借助對雜染的否定來說明其性淨功德，那麼借助對清淨的否定不也可以說明其具染的過失嗎？法藏認為，染法因為違背真性，對翻過來便是清淨功德，因此是空如來藏的「若離若脫」；淨法因為與真性相順，便不能對翻過來說雜染過患，因此是不空如來藏的「不離不脫」。

如果這樣，清淨功德如何而有？在纏時被遮蔽而不能顯現，不能說有，而出纏時又無染可翻，不也不能說有嗎？對此，法藏認為，在纏時具有的清淨功德是由佛眼觀見纏內真如來保證，並不同於翻妄染而有淨德：

問：若爾，此功德云何得有？若在纏時，障故不現，不可為有；若出障時，無染可對，亦不可說有。

答：正在纏時，佛眼觀見纏內真如，不同妄染翻說淨德。⁷⁴

這其實還是與《起信論義記》類似，眾生的妄染也是由聖者現證所確證。⁷⁵《起信論義記》不周全的地方在於，一方面要對舉真如門與生滅門，強調二門的相即相徹，另一方面又因為價值基礎深根於真如，不得不強調依真如而有生滅，而非相反。《法界無差別論疏》放棄「一心二門」的敘述框架，直截了當地將價值的根據移交到佛

⁷² 《大乘法界無差別論》：「至於成佛位，不名菩提心，名為阿羅訶，淨我樂常度。此心性明潔，與法界同體；如來依此心，說不思議法。」CBETA, T31, no. 1626, p. 892c11-14。

⁷³ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 72a20-24。

⁷⁴ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 72a14-17。

⁷⁵ 《大乘起信論義記》：「疑者又云：以何得知依妄念生？釋云：以諸聖人離妄念故，既無此境，即驗此境定從妄生。又若此境非妄所作定實有者，聖人不見，應是迷倒，凡夫既見，應是覺悟。如不見空華，應是病眼。返結準之，故云『若離於念則無』等也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 252b15-21。

身上，通過果位的佛逆觀眾生來保證成佛根據。這遵循了「法界」在如來藏思想中首要的價值預設與實踐底色。

值得注意的是，法藏在《法界無差別論疏》中不再強調理事無礙，而是強調「非空非有」的意涵。⁷⁶「非空非有」的一大目的便是取消真如門與生滅門的二分，並使理事無礙的意趣貫徹到底：通過理事交徹、空有俱融以及雙離二邊，將本來頓教意味的真如門融入到「理事」、「空有」展開的甚深緣起中。而且，在纏本具的清淨功德並不是因中有果的實體論，而是對妄相翻所呈現的緣起有。⁷⁷法藏一方面否認由清淨翻為妄染，由佛來保證清淨功德的絕對性；另一方面又默許本具的清淨功德亦是與染對翻的相由緣起。因此，在《法界無差別論疏》中，由於沒有「一心二門」的理論包袱，成佛價值的保證恪守於生滅門的成佛論，不再劃歸到真如門。

可實相本質上是言語路絕的真如，離開了實相論，亦哪有成佛論？那麼《法界無差別論疏》又是如何彰顯法界的實相內涵？由於《法界無差別論》繼承《不增不減經》「一法界」的主旨，認為法身與眾生是義一名異的關係（最清淨的法界便是法身，而有雜垢覆蓋的法界是眾生）。⁷⁸基於此，法藏展開實相絕相義，提供消解「法界」內在張力的頓教方案。法藏在解釋菩提心之分位義的「通結無二」（約人分位之「法界無差別」⁷⁹）時，分為三義：本末相攝門、全體印定門和簡名定義門。⁸⁰

首先，「本末相攝門」是指法身與眾生的不異關係。眾生不異法身，是會末歸本門，法身不異眾生，是攝本從末門。法藏通過《密嚴經》金環之喻，於一金環開為二門：一、金，二、環。金有二義：一、不變義，二、隨緣義。環亦有二義：一、即空義，二、現有義。金與環不異有四義：一、金上隨緣義即是不變義，若不堪作環便不是真金，若不隨緣而住自性則不成環，因此二義相須唯一金。二、環上現有義即是空義，若不現有便不是環，若不即空則不是金，因此二義相須唯一環。三、以金上隨緣義即是環上現有義，金舉體作環而有法身不異眾生。四、以環上空義即是金上不變義，環盡金現而有眾生不異法身。法藏在對生滅門的解釋中認為，不變義與即空義構成真如門，由隨緣義和現有義構成生滅門，生滅門又可就真如與無明的違自順他和違他順自構成真妄四門八義。⁸¹也就是說，法身不異眾生類似生滅門，

⁷⁶ 《大乘法界無差別論疏》：「四說非空非有，謂此宗許如來藏隨緣成阿賴耶識，即理徹於事也；許依他緣起無性同如，即事徹於理也。以理事交徹，空有俱融，雙離二邊，故云也。」CBETA, T44, no. 1838, p. 61c21-25。

⁷⁷ 《大乘法界無差別論疏》：「問：既在纏有染有此淨德，豈不同彼因中計果？答：既各對妄相翻，即是相由緣起。既就緣說有，不同彼計。是故此有，亦不有有也。」CBETA, T44, no. 1838, p. 72a17-20。

⁷⁸ 《大乘法界無差別論》，CBETA, T31, no. 1626, p. 893a5-6。

⁷⁹ 《大乘法界無差別論疏領要鈔》，CBETA, X46, no. 787, p. 698c11。

⁸⁰ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 69b3-c23。

⁸¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, pp. 255c18-256a15。

眾生不異法身類似真如門，《起信論》中真如門與生滅門的二分被融到法身與眾生的關係中。據此，法藏才有可能進一步展現實相絕言。

其次，「全體印定門」是指法身與眾生的相即關係。其中包含四個方面。一、以金來攝環，則環無所遺，眾生即法身。二、以環來攝金，則金無不盡，法身即眾生。三、攝環所歸之金，即是所歸之環，以無二為二故。法身即眾生，眾生即法身，俱存而相即也。四以環所攝金，即是金所攝，隨二而無二故。眾生即法身，法身即眾生，俱泯全是，而更無所即。法藏在對真如門和生滅門不相離的解釋中亦采取了「金具」的比喻。這說明，法身與眾生是當體相即的關係。不僅如此，《法界無差別論疏》還通過「無二而二」與「二而無二」來說明眾生與法身的全即全泯。因此，屬於如來藏緣起特點的「二邊雙離」實際展現了頓教泯絕的意涵。而絕相亡言的實相義是在法身與眾生「初二、單句，三、俱句，四、俱泯」⁸²的動態邏輯中展現，亦即成佛的價值保障是在成佛運作的緣起程序中全然地朗現，並不需要歸結到某一絕對的自體。

最後，「簡名定義門」是指法身與眾生是名異而非義別，包含能持門、依持門和縱奪門。在能持門中，只能說法身即眾生，不能說眾生即法身。法身有隨緣作眾生之義，卻沒有眾生作法身之義，因為眾生一向是所持的虛假之法，而法身則唯是能持的真實之法。這實際是假必依實的思維。在能依門中，只能說眾生即法身，不能說法身即眾生。眾生是妄法，依真無體，因此即是法身；法身是真法，不依眾生，故不能說無體即是眾生。這與前文《起信論義記》強調「非謂舉所依取能依」相一致。在縱奪門中，因為法身隨緣義貫穿眾生界，眾生雖存其相而被蕩盡，只能以法身為相；因為法身不變義逆奪眾生界，令其相不存而直顯真性，眾生無別體只能以法身為體。以真實逆奪虛妄，無論眾生存不存，其相俱被蕩盡，無論法身隱不隱，其體俱是顯露。因此只有法身，更無餘法。很明顯，在簡名定義門中，法藏給予了法身絕對優先的地位，將前文「不異」、「相即」的關係通通破壞掉，而只有法身。這與法藏所述頓教成佛論的內涵一致，⁸³亦通法藏所詮「性起」意趣。⁸⁴既然唯有一法身而沒有眾生，對眾生成佛的任何發問都將頓絕，即應然與實然的問題本身被融解了。以上三義構成大乘終極教門，說即說是，均依圓教離言法性，但不可以妄情遍計，而說即說是。⁸⁵

⁸² [江戶]佚名，《法界無差別論疏講錄》（寫本），紙28，哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614352/>（2024/09/30）。

⁸³ 《華嚴一乘教義分齊章》：「若依頓教，以相盡離念故，唯一實性身。平等平等不可說有功德差別，亦不可說常與無常。若寄言顯者，如《經》云『吾今此身即是法身』，又《經》云『一切諸佛身唯是一法身』等，如是準之。」CBETA, T45, no. 1866, p. 497b4-8。《華嚴經探玄記》：「若約頓教眾生相本來盡，理性本來顯，挺然自露，更無所待故。不可說即佛不即（佛）等也，如《淨名》杜默之意等。」CBETA, T35, no. 1733, p. 413c5-7。

⁸⁴ 《華嚴經探玄記》：「三融攝門者。既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起，乃至果用唯是真性之用。如金作銀等，銀虛金實，唯是金起，思之可見。」CBETA, T35, no. 1733, p. 405b4-6。

⁸⁵ 《法界無差別論疏示珠鈔》：「從上三門，其文雖易，其旨深玄。凡方等大乘終極教門，皆依此立，說即說是，悉依圓教離言法性。上所謂『性空智所知』、『聖所行』，即此境也。是故計我著相凡夫非

由於《法界無差別論》更關心如來藏淨法修行的語境，並不像《起信論》那樣更關心融攝空有等哲學問題，因此法藏的注釋便不受限於《起信論》「一心二門」的理論框架，更自然地展現「法界」無差別義。《法界無差別論疏》遵循《起信論》的真如門，認為如來藏具足的功德實有，但是不異真如。⁸⁶因為無差別即差別，所以對妄而翻說有恒沙功德。⁸⁷法藏認為，如來藏具足的清淨功德相當於《起信論》所說的相大，需要「約妄染相違反對顯發」而說。⁸⁸法藏當然承認真妄相依，可強調這是在對妄門，並非在佛地。在《起信論義記》中，真如門依言說而有如實空與如實不空，因此但攝大乘體。然而在《法界無差別論疏》中，空如來藏不僅包括《起信論義記》強調不為煩惱所染的對妄空與如來藏隨緣的煩惱空，而且也包括超出《起信論義記》強調隱自實體的自體空；不空如來藏不但包括《起信論義記》所說不同妄染體無的自體不空和不同恒沙過患的功德不空，而且還強調體相二大的冥合不二。這超出《起信論義記》所說真如門但攝於體的內涵。成佛價值的保證既被收攝到生滅門所揭示的相由緣起中，也貫通到亡言絕慮的頓教義中。《法界無差別論疏》雖然形式上取消了與生滅門對舉的真如門，但是在成佛論的意義上，仍然堅持從生滅門展開的甚深緣起中頓顯離言真如。《法界無差別論疏》的這種做法，為《入楞伽心玄義》以五句義理解如來藏緣起奠定了四句義的基礎。

如果說《起信論義記》在「順本位」與「踏階級」糅合的前提下，用應然問題去統攝實然問題，勢必造成應然和實然不完全融貫的情況，那麼在《法界無差別論疏》中，由於完全立足「順本位」，因此只有通過果位的佛來保證的應然問題，而實然問題本身是應然問題。應然問題恪守於生滅門而不是真如門中，通過生滅門直貫頓教義，從而泯絕如來藏緣起與法界緣起的張力。

五、《入楞伽心玄義》對「法界」內在張力的超越

本節討論法藏在《入楞伽心玄義》中，以法界緣起的意趣來融攝如來藏緣起的做法。這對於「法界」所蘊含的實然與應然衝突的問題提供了更具華嚴特色的解決方案。一方面，法藏認為《楞伽經》也闡述如來藏緣起；另一方面，相比於《起信論義記》和《法界無差別論疏》，《入楞伽心玄義》的釋經方式有很大的不同。在《入楞伽心玄義》中，法藏的解經策略更具華嚴圓教的色彩。法藏在繼承《法界無差別論疏》以如來藏為「非空非有」的基礎上，將如來藏緣起宗改為實相宗，從而拉進

其所為，後代往往有濫說大乘之輩，於己妄情，遍計境界，說即說是，自誤誤人，其害莫大焉，可知。」〔江戶〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），紙37。

⁸⁶ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 71b4-7。

⁸⁷ 《大乘法界無差別論疏》：「以差別即無差別故，約真如體平等一味。以無差別即差別故，翻對妄說恒沙功德。以體對無二故，即差別無差別，皆無障礙。」CBETA, T44, no. 1838, p. 71c13-15。

⁸⁸ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 71c20-27。

了與圓教的距離。⁸⁹其實。這種做法反映了法藏企圖完全基於實相論來解決「法界」張力的問題。因為無論從《起信論義記》還是《法界無差別論疏》來看，都是從應然問題出發，應然問題比實然問題更具有第一性，以致實然問題最終只能到達頓教義，還不能達到圓教義。鑒於此，法藏在晚年以圓教的實相義試圖重新超越這一難題。

相比於《起信論義記》的「一心」(法界)是如來藏真心，《入楞伽心玄義》和會真妄，同歸「一心」。⁹⁰法藏認為「一心」約法本末熔融而有四門。一是攝本從末門，此心唯是生滅。二是攝末歸本門，此心唯是如來藏平等一味。三是本末無礙門，此心本末合舉，用以為體。四是本末俱泯門，此心形奪兩亡，理事無寄。法藏認為，實相義並不僅僅局限於俱泯的頓教，而是「各隨說一，於理遍通」、「若虛心融會，隨說皆得；若隨言執著，觸事成礙」。在《入楞伽心玄義》中，「一心」(法界)並不只是恪守純淨價值的一心，而是「雙存本末，法未曾二；俱泯性相，不礙雙在」的一心。換言之，化解「法界」意涵的內在張力的落腳點並不局限於實相絕相義，而是涵融在「四句」任一句中，其內涵已悄然轉向法界緣起了。

同樣是「一心二門」的模式，法藏認為《楞伽經》的宗旨是開「一心」為「二諦」。⁹¹其中，俗諦指心相差別、染淨緣起的凡聖區分，真諦指心體平等、染淨相盡的一味無二。真俗相對有五意。一相違義，是非一門，指真俗相違，談真則違俗，順俗則違真，否則二諦便雜亂。二相害義，是非異之非一門，指並非只說真俗相違，而是要全體互奪：泯俗真顯，覆真俗成，否則二諦便是別體。三相順義，是非一之非異門，指盡俗之真不礙俗立，覆真之俗不礙真顯，否則各乖本位而二諦不成。四相成義，是非異門，指並非只相順才不相違，而是要全體相與：真是理實必不違緣，俗是事虛必不乖理，兩者交徹才得成立，否則理事不融、二諦俱壞。五無礙義，合前四句為一無礙法界，即真即俗、即違即順、即成即壞，圓融自在同時俱現。五義二諦實際超越了《起信論義記》所說「法界全作真如與生滅」的內涵，不僅增加了二門的相違相害義，並最終融「違順成害」成一無礙緣起，至此實相義才完滿。法藏試圖以法界緣起的義涵來解釋《楞伽經》。類似五義的解釋方式在《起信論義記》和《法界無差別論疏》中完全看不到，但在《五教章》和《探玄記》⁹²中經常出現。

⁸⁹ 《入楞伽心玄義》：「四實相宗。明前八識皆是如來藏隨緣所成，亦生滅亦不生滅，性相交徹，熔融無礙，各如本部經論所明。三約緣起法。初宗說有。二說為空。三亦空亦有，謂遍計空、依他有。四非空非有，謂相無不盡故非有，性不礙緣故非空，理事俱融二邊雙寂，不妨一味二諦宛然。」CBETA, T39, no. 1790, p. 426c12-18。日本稱名寺第三代住持本如房湛睿(1271-1346)據此指出，如來藏緣起與法界緣起體同而義異，並認為《入楞伽心玄義》中的「或四或五」表明實相宗亦可攝收圓教。參見〔鎌倉〕湛睿，《起信論義記教理抄》，《大日本佛教全書》冊94，頁57下。但是，法藏在《入楞伽心玄義》明確談到《楞伽經》「於上四中，第四所說，通亦具前」。

⁹⁰ 《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790, p. 431b7-24。

⁹¹ 《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790, pp. 428c13-429a12。

⁹² 五義二諦與《探玄記》所說五種所入法界一脈相承。《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp.

在法界緣起的意趣下，實然與應然問題的矛盾甚至並不需要被消解，矛盾的全然展卷反而全體顯露著無盡緣起。而且，當法界緣起更融貫地開顯如來藏緣起時，後者便會全然朗現為「圓」，而不存「終」名。⁹³真如門不再是價值的最終保障，價值並不需要奠基在絕待的不空上（真德不空），而是融入到法界緣起所呈現的無盡動態映現的實德中（圓明具德）。換言之，不僅「法界」所含的內在矛盾被消解，而且實然與應然本身也被超越：「生佛」、「空有」、「理事」等範疇均是違順成害、同一緣起、圓明俱現。⁹⁴在這個意義上，《入楞伽心玄義》不同於《法界無差別論疏》以頓教義取消應然與實然的張力問題，而是以類似「圓明無礙」的意旨超越這一問題。

為何三疏的詮釋內涵，蘊涵從真德不空的終教義到言語頓絕的頓教義，再到圓明俱現的圓教義的遞進呢？這與法藏《五教章》中從終教（「得名得具分義」）到頓教（「得義而不存名」），再到圓教（「名義俱無盡」）的演進邏輯一脈相承。⁹⁵為什麼**正當終教**的三疏中蘊含終、頓、圓的內涵？除了與法藏尊重經論固有的論域有關外（「各順本說分齊而作解釋」），還與其早年所著《五教章》中「熟教中或一或三」之「以末歸本」的同教一乘⁹⁶思想一致：

三諸教相收者，有二門，一以本收末門，二以末歸本門。初中於圓教內，或唯一圓教，以餘相皆盡故；或具五教，以攝方便故。頓教中或唯一頓教，亦以餘相是盡故；或具四教，以攝方便故。熟教中或一或三。初教中或一或二。小乘中唯一。皆準上知之。二以末歸本。小乘內或一，以據自宗故；或五，謂於後四教，皆有為方便故。初教中或一，是自宗故；或四，謂於後三

440b25-441a20。

⁹³ 對此，澄觀主張「前之四教不攝於圓，圓必攝四」，且前教「有所通、無其所局」，仍存前教之名（「《疏》、《鈔》之中解釋圓教，多依止二空真如等理，間亦及息妄修真之譚」），與智儼、法藏「直以圓通自在等言而言之」稍有不同，因為「一切偏小之教義，入圓宗則融為別教一乘，本來非是三乘小乘等」。參見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345, pp. 624c24-625a16、681c19-20；《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊8，頁8-9。

⁹⁴ 此一意趣表明，只有徹底的實相論才是真正的成佛論。如《入楞伽心玄義》之第九「義理分齊」中飽含成佛論語境的「行位卷舒門」、「障治無礙門」和「佛果常住門」均有五義的解釋邏輯，而第五義均融前四義而顯現無礙圓明。

⁹⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485b22-26。對概念的實相論開顯，必然包含「俱」（終）、「非」（頓）、「圓」（別）三種層次的遞進與頓融。

⁹⁶ 終教與同教一乘實則交際難辨。對於終教與同教（宋本《五教章》為「圓教」，當訛誤）雖均「始終俱同」，壽靈的《華嚴五教章指事》認為二者仍有不同，因為終教未明無盡（T72, no. 2337, pp. 225c23-226a01）。究其理據，恐未允當，因為「終教理極則智必入法界」、「終教與同教一乘交際難辨，非不明無盡」。參見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345, p. 665c10-14。一旦終教與同教絞繞，便會衍生同別問題，以致成為華嚴諸師觀點分歧的根本關節（「今宗之一大難關」），是華嚴學持續演化的核心動力。

教，皆有作方便故。熟教中或一或三。頓教中或一或二。圓教中唯一。皆準上知之。⁹⁷

上述的「熟教」顯然就是「終教」。「以本收末」即以「自身」來收其他低於自身的「末」：圓教或唯收自身，或可收小、始、終、頓、圓五教；頓教或唯收自身，或可收小、始、終、頓四教；終教或唯收自身，或可收小、始、終三教；始教或唯收自身，或可收小、始二教；小乘唯收自身。「以末歸本」則以「自身」來會歸高於自身的「本」：小乘或唯歸自身，或歸小、始、終、頓、圓五教；始教或唯歸自身，或歸始、終、頓、圓四教；終教或唯歸自身，或歸終、頓、圓三教；頓教或唯歸自身，或歸頓、圓二教；圓教或唯歸自身。因此，**正當終教**的如來藏三疏，其內涵有一條從終教到頓教再到圓教的演進脈絡。這不同於宗密強調「上五教後後轉深，後必收前，前不攝後」⁹⁸的單向邏輯，而應是「後必收前，前必歸後」的本末交互。而且不容忽視是，法藏在判教上剖判分明、秋毫不差，在釋義上往往有超情不拘之活意。⁹⁹這也無怪主張回到法藏之「淳源」的普寂，認為法藏如來藏三疏均**唯當終教**，但闡釋的如來藏義卻能貫通終、頓、圓三教，¹⁰⁰而這三教統名如來藏教。¹⁰¹以上警醒我們，勿先入為主地將如來藏思想等價於「終教」，甚至也不應將中觀思想或唯識思想局限於「始教」，它們在同教一乘的法義上均能流入法界緣起，亦均為法界緣起之目理（「以是此方便故，及所流、所目故」），最後也均能決顯出圓教義（同別不二、唯一圓教）。

⁹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 482b2-13。

⁹⁸ 《圓覺經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 537c6-7。

⁹⁹ 《大乘起信論義記要決（中冊）》：「疏主判教則雖其淺深，不差秋毫，至其中釋經論之文，則不必拘拘教之分齊，是超情出格之雄風也。」〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（中冊）》（刊本），頁 46。《大乘起信論義記要決（下冊）》：「今師章疏之中，或處判位淺深，隨教格量；或處釋義從容，不拘教判。蓋斯由深達聖旨，不為教之被縛也。」〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（下冊）》（刊本），頁 25。《大佛頂首楞嚴經略疏》：「賢首大師判釋華嚴則叙五教十宗以辨權實，解釋《楞伽》、《密嚴》、《起信》等則但舉四宗以判權實，而第四宗中奄含總籠如來藏教始、中、終，未嘗別判於終、頓、圓。」〔江戶〕普寂撰，《大佛頂首楞嚴經略疏》（刊本），頁 4，国書データベース，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350697/1?ln=ja> (2024/12/27)。因此，我們需要正視法藏「判教」與「釋義」之間的靈巧鬆活，這也解釋了為何就連《十二門論宗致義記》（按理在五教判中應當始教）也能義通終、圓。參見藤田寺經歷（1741-1810）的《十二門論宗致義記玄譚》：「案此疏文義分齊，二諦中道法義通終圓，然以教文配屬，則當終教也。」〔江戶〕經歷撰，《十二門論宗致義記玄譚》（寫本），名古屋：哲誠文庫，紙 6。關於經歷的相關研究，參見今津洪嶽：〈藤田寺十譽經歷和上と其門流〉，《宗教界》第 12 卷第 12 号（1916 年 12 月），頁 756-770。其實，「判教」與「釋義」之間的活意，展現了二者既條然分明又動態互融，是法藏思想的一個非常重要的特徵。它不僅關乎著法藏對同別問題的看法，也與法藏思想的總體性格密切相關，然而卻經常為學者所忽視。

¹⁰⁰ 《法界無差別論疏示珠鈔》：「當知終等三教，義門雖殊，其依法界無差別緣起建立之宗原，則玄同一致矣。」〔江戶〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），紙 3。

¹⁰¹ 〔江戶〕普寂撰，《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊 8，頁 62。

另外，為何法藏在《起信論義記》和《法界無差別論疏》中，總體上以不空的真心論為基礎，而在《楞伽心玄義》強調「和會真妄」的實相義呢？這恐怕與法藏深入思考復禮（?-706?）¹⁰²提出的「真妄偈」¹⁰³密切相關。復禮曾三次參加與如來藏經論有關的譯場，¹⁰⁴並與法藏共同翻譯過《法界無差別論》和《楞伽經》，因此他們彼此應該相當熟悉。復禮是「兼博玄儒，尤工賦咏」的「世俗勝德」，他的質問應有較大的社會影響力。根據先行研究，復禮的「真妄偈」主要間接批判了法藏闡發的如來藏緣起說。¹⁰⁵但根據宗密的看法，如來藏緣起恰恰是回答「真妄偈」的性宗方案。¹⁰⁶而且，復禮並不專精於一宗一派，歷史意義在於作《十門辯惑論》的「護法」功績，似乎並不具備批判法藏的義學功底。¹⁰⁷再加上真妄偈「由真生妄」的前提恰恰為法藏反對，因此法藏回應「真妄偈」的可能性更大。

雖然不能確定復禮提出「真妄偈」的具體時間，但從「真妄偈」的流行¹⁰⁸與《楞嚴經》和《圓覺經》的問世大致同期的情況來看，¹⁰⁹「妄從何來」確實是那個時代的重大佛學問題。實際上，復禮「真妄偈」真正的問題意識，是如何既堅持佛教對輪迴流轉必然包含煩惱無始的基本事實設定，又不放棄涅槃成佛必然指涉妄苦滅盡的終極價值承諾，即所謂「無始而有終，長懷懣斯理」。換言之，這一問題背後

¹⁰² 關於復禮的相關研究可參見一色順心，〈復禮法師の伝記とその周辺〉，《仏教学セミナー》通号39（1984年5月），頁27-38。

¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「謂如復禮法師有遺問云：『真法性本淨，妄念何由起？許妄從真生，此妄安可止？無初則無末，有終應有始。無始而有終，長懷懣斯理。願為開秘密，析之出生死。』」CBETA, T36, no. 1736, p. 464c20-24。關於真妄偈的引用情況，可參見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大学出版会，1970年），頁525-537。「真妄偈」涉及的「真妄」，與「理事」、「生佛」、「真俗」等兩極範疇一樣，都是「法界」概念的基本內涵。

¹⁰⁴ 分別是：在永淳二年（683）到垂拱三年（687），由地婆訶羅擔任譯主，於西太原寺歸寧院翻譯《密嚴經》；在永昌元年（689）到天授二年（691），由提雲般若擔任譯主，於魏國大周東寺翻譯《法界無差別論》；在久視元年（700）到長安四年（704），由實叉難陀擔任譯主，於西京清禪寺翻譯《楞伽經》。這些經典，均與真妄論密切相關。

¹⁰⁵ 一色順心，〈《十門弁惑論》の研究〉，《大谷大学真宗総合研究所研究紀要》通号22（2005年3月），頁12-13。織田頭祐，《華嚴教学成立論》（京都：法藏館，2017年），頁461-462。

¹⁰⁶ 《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015, p. 557a20-b8。

¹⁰⁷ 比如，均如（923-973）的《釋華嚴教分記圓通鈔》曾記載：（1）復禮曾對法藏闡述「三乘極果亦是假名」的觀點心懷嫌嫉，奏請聖上將其擯去江南；（2）復禮要求法藏改正「三乘極果亦是假名」的觀點才與其共翻八十《華嚴》的「賢首品」。法藏恐錯翻經文，於是造《綱目章》附於《探玄記》寄給義湘請求修訂。參見《釋華嚴教分記圓通鈔》，《均如大師華嚴學全書》，CBETA, B02, no. 1, pp. 49a6-50a2。雖然他處未見法藏被排擠的事跡，但此記載卻能說明以法藏在當時的地位，為何未參與編纂《大周刊定眾經目錄》（695年）的緣由。Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)* (Brill, 2007), 135-136.

¹⁰⁸ 「真妄偈」在八世紀盛行，如《圓宗文類》收集有安國寺利涉（玄奘弟子）、章敬寺懷輝（744-816）、安國寺洪滔（懷輝同學）、雲華寺海法師、澄觀和宗密等的答偈。

¹⁰⁹ 《楞嚴經》與《圓覺經》與真妄論密切相關。富樓那追問「若復世間一切根、塵、陰、處、界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地」（CBETA, T19, no. 945, p. 119c15-17）與金剛藏菩薩追問「若諸眾生本來成佛，何故復有一切無明」（CBETA, T17, no. 842, p. 915b15-16），都在追問「真法性本淨，妄念何由起」。

的真正語境是如何融貫真理問題與價值問題，亦即關涉如何融會實相論與成佛論。法藏的如來藏三疏實際展現了對這兩大論域融貫的不同程度與方式。

在《起信論義記》中，法藏否認了「真先妄後」¹¹⁰，否定了「生」的關係，並強調真如門「無能生義」，生滅門則「依真有妄」，以致二門未完全互徹平等，實相論與成佛論尚未融貫。¹¹¹在《法界無差別論疏》中，法藏重回真妄問題關切的成佛論語境，尤其在「簡名定義門」中，認為只有「真」而沒有「妄」，對「妄從何來」的追問都是戲論。「妄」從何來的問題轉化為「迷真生妄」的認識論，以致仍有「對翻」的潛在戲論（約真無說，約說無真，皆是狂迷）。¹¹²因此，「真」必須以「不守自性」的方式來泯絕價值的挺立，亦即將論域前提轉向「如何正確地認識」（實相論）。¹¹³一旦這樣，主張實相平等的法界緣起便呼之欲出。在《入楞伽心玄義》中，法藏放棄如來藏緣起的價值預設，而是強調融會真妄的實相。其重點不在於「真妄如何而有」，而在於由「真妄」顯現成害違順、圓融無礙的緣起義涵。在這個意義上，由於如來藏緣起與法界緣起都以理事無礙為前提，為了避免妄計「對翻」的過失，「真德不空」的如來藏緣起勢必要在「不守自性」的全然否定中，展露為「圓明具德」的法界緣起。實際上，為了洞徹「真」，如來藏緣起的價值優位，需要自然挺露為融涵實相的「理事無礙」；而為了滌除「妄」，法界緣起的實相優位，需要當體泯絕為涵容價值的「圓明具德」。換言之，唯有究極的成佛論才是實相論（《法界無差別論疏》），只有徹底的實相論才是成佛論（《入楞伽心玄義》）。

六、結語

本文通過考察法藏的如來藏三疏，認為從《起信論義記》到《法界無差別論疏》再到《入楞伽心玄義》，「法界」概念有著從如來藏緣起到法界緣起轉化的思想脈絡。在《起信論義記》中，「法界」雖然具備全體作真如門與生滅門的實相特徵，但本

¹¹⁰ 《大乘起信論義記》：「執中聞依真有妄，便謂真先妄後，故起有始見也。如外道立從冥初生覺等。既眾生有始而後依真，故證得涅槃者還作眾生，成有始之義也。如外道立眾生終盡還歸於冥，名為涅槃，從冥起覺，更作眾生。此亦如是。」CBETA, T44, no. 1846, p. 277b22-28。

¹¹¹ 兼綜博學的蕩益智旭曾批評法藏《起信論義記》「淺陋支離，殊不足觀」（CBETA, J36, no. B348, p. 347c1-2），表達了對法藏《起信論疏》中理論未臻融貫的不滿。這其實與法藏尊重《起信論》本身的論域相關，而非是其不能融貫。

¹¹² 所謂「對翻的戲論」是指，在終教層面，只要側重成佛論上對「真」的優位，就會損害實相論上「真」、「妄」的平等。哪怕「真」在本質上頓絕離言，「妄從何來」仍然會有「對翻」的無窮倒退。這是由追問本身的恆常在場的錯謬性所決定。但如果完全立足圓教實相論的預設，則「翻」與「無翻」熔融無礙。參見〔江戶〕普寂，《法界無差別論疏示珠鈔》，紙44：「若約無明無體，則雖翻轉妄染，恒無翻轉。若約無明有用，則無有翻轉而能翻轉。」

¹¹³ 《華嚴經義海百門》：「歸體息於攀緣，奪相止於迷惑。」CBETA, T45, no. 1875, p. 628b11。所謂的「正確地認識」，便是要理解問題前提的錯謬性，意識到任何回答均不能依「情想建立」作實解，而應該轉向對情執的消除，而這一過程必然導向「絕解寔修」。

質上是以真如門為基礎，真不必依妄，妄必須依真，因此始終有價值不空的前提。《起信論義記》中「法界」內涵的緊張，與《五教章》中「權實」的張力一脈相承，並影響了澄觀主張「真妄交徹」卻但說「即凡心而見佛心」。由於本著「不躋其階浪說玄妙」的原則，且受限於《起信論》未能完全融貫「一心二門」的形式，法藏在《起信論義記》中呈現了真理問題與價值問題的緊張。此後，法藏在《法界無差別論疏》中，不再強調「法界」全作真如與生滅的二分了，而是重回成佛論的語境，強化了「法界」之如來藏緣起的價值根據，並將其貫通到實相絕相的頓教義之中。既然生滅門具備真如門所安立成佛價值的功能，因此不再需要形式上的真如門。到了最晚的《入楞伽心玄義》，法藏立足圓教實相平等義的立場，強調「法界」的無障礙義，將如來藏緣起宗改為實相宗，展現了明顯的法界緣起內涵。這條脈絡體現了法藏「判教」與「釋義」之間的超情靈巧，不僅為《五教章》中「熟教或一或三」之「會末歸本」的同教一乘提供了實例，也反映了在「妄從何來」的時代語境中，他不斷融貫實相論與成佛論的思想軌跡。

其實，法藏的如來藏思想與華嚴思想相互纏繞在一起。法藏的如來藏思想離不開其華嚴思想的顯決，而其華嚴思想亦無法排除對特重於兩極背反的如來藏思想在方法論上的提煉。不僅是法藏，整個東亞華嚴學的演進與發展，都不能忽視如來藏思想與華嚴思想互動的意義（「輔車相依，唇齒相助」¹¹⁴），而這一點卻尚未成為學界研究華嚴學的基本視域。為進一步澄清如來藏與華嚴在思想機制與歷史脈絡中的絞纏，需要我們消化以「概念」為中心的研究視域，並開拓出以「論域」為中心的研究範式。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》。CBETA, T17, no. 842。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。CBETA, T19, no. 945。
- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1595。
- 〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》。CBETA, T31, no. 1599。
- 〔唐〕提雲般若譯，《大乘法界無差別論》。CBETA, T31, no. 1626。
- 〔陳〕真諦譯，《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1667。

¹¹⁴ 〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決》（刊本），序。這啟發我們需要將如來藏思想從終教中解放出來，使其與華嚴思想對等，否則將難以解釋為何它能對中國華嚴學形成隱秘支撐並造成印象逆奪。

- 〔唐〕智儼撰，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕法藏撰，《入楞伽心玄義》。CBETA, T39, no. 1790。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經略疏》。CBETA, T39, no. 1795。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》。CBETA, T44, no. 1838。
- 〔隋〕慧遠撰，《大乘起信論義疏》。CBETA, T44, no. 1843。
- 〔新羅〕元曉撰，《起信論疏》。CBETA, T44, no. 1844。
- 〔新羅〕元曉撰，《大乘起信論別記》。CBETA, T44, no. 1845。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 〔北宋〕子璿撰，《起信論疏筆削記》。CBETA, T44, no. 1848。
- 〔新羅〕太賢撰，《大乘起信論內義略探記》。CBETA, T44, no. 1849。
- 〔明〕智旭撰，《大乘起信論裂網疏》。CBETA, T44, no. 1850。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經旨歸》。CBETA, T45, no. 1871。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經問答》。CBETA, T45, no. 1873。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經義海百門》。CBETA, T45, no. 1875。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴發菩提心章》。CBETA, T45, no. 1878。
- 〔五代〕延壽撰，《宗鏡錄》。CBETA, T48, no. 2016。
- 〔平安〕壽靈撰，《華嚴五教章指事》。T72, no. 2337。
- 〔江戶〕鳳潭撰，《華嚴五教章匡真鈔》。T73, no. 2344。
- 〔江戶〕普寂撰，《華嚴五教章衍祕鈔》。T73, no. 2345。
- 〔唐〕曇曠撰，《大乘起信論略述》。CBETA, T85, no. 2813。
- 〔新羅〕表員集，《華嚴經文義要決問答》。CBETA, X08, no. 237。
- 〔隋〕曇延撰，《起信論義疏》。CBETA, X45, no. 755。
- 〔明〕德清撰，《大乘起信論疏略》。CBETA, X45, no. 765。
- 〔南宋〕普觀撰，《大乘法界無差別論疏領要鈔》。CBETA, X46, no. 787。
- 〔唐〕法藏撰，《寄海東書》，〔高麗〕義天編《圓宗文類》。CBETA, X58, no. 1015。
- 〔清〕續法撰，《法界宗五祖略記》。CBETA, X77, no. 1530。
- 〔高麗〕均如撰，《釋華嚴教分記圓通鈔》。《均如大師華嚴學全書》。CBETA, B02, no. 1。
- 〔明〕成時編，《靈峰蕩益大師宗論》。CBETA, J36, no. B348。
- 〔唐〕宗密撰，《大乘起信論疏》。CBETA, L141, no. 1600。
- 〔江戶〕普寂撰，《華嚴經探玄記發揮鈔》。《大日本佛教全書》冊 8。
- 〔江戶〕普寂撰，《法華三大部復真鈔》。《大日本佛教全書》冊 23。

- 〔鎌倉〕湛睿撰，《起信論義記教理抄》。《大日本佛教全書》冊 94。
- 〔鎌倉〕明惠寫，法藏撰，《大乘法界無差別論疏》（寫本），東京：根津美術館。
- 〔江戸〕鳳潭撰，《起信論註疏非詳略訣》（刊本），龍谷大学貴重資料画像データベース，<https://da.library.ryukoku.ac.jp/view/190514/1> (2024/12/27)。
- 〔江戸〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），京都大学貴重資料デジタルアーカイブ，<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00018723> (2024/09/30)。
- 〔江戸〕普寂撰，《大乘法界無差別論疏講録並玄譚》（寫本），哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614345/> (2024/09/30)。
- 〔江戸〕普寂撰，《大乘起信論義記要決》（刊本），国書データベース，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350684/1?ln=ja> (2024/12/27)。
- 〔江戸〕普寂撰，《大佛頂首楞嚴經略疏》（刊本），国書データベース，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350697/1?ln=ja> (2024/12/27)。
- 〔江戸〕經歷撰，《十二門論宗致義記玄譚》（寫本），名古屋：哲誠文庫。
- 〔江戸〕佚名，《法界無差別論疏講録》（寫本），哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614352/> (2024/09/30)。
- Johnston, Edward Hamilton, ed. *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Bihar Research Society, 1950.

（二）專書、論文

- 一色順心，〈《十門弁惑論》の研究〉，《大谷大学真宗総合研究所研究紀要》通号 22，2005 年 3 月，頁 1-16。
- 一色順心，〈復礼法師の伝記とその周辺〉，《仏教学セミナー》通号 39，1984 年 5 月，頁 27-38。
- ウィックストローム ダニエル，〈法藏撰《大乘起信論別記》偽作説の再考〉，《仏教史學研究》第 60 卷第 2 号，2018 年 3 月，頁 1-21。
- ウィックストローム ダニエル，《賢首大師法藏の研究》，京都：龍谷大学博士学位論文，2019 年。
- 大竹晋，《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法藏へ》，東京：大蔵出版，2007 年。
- 小島岱山，《李通玄の基礎的研究》，東京：東京大学博士論文，1997 年。
- 今津洪嶽：〈藤田寺十譽經歷和上と其門流〉，《宗教界》第 12 卷第 12 号，1916 年 12 月，頁 756-770。
- 남권희, 김지연, 김천학, 우에스기 토모후사, 《간경도감본 법장 대승기신론소교감본 연구》, 대구광역시: 경북대학교출판부, 2021 년.
- 石井公成，《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996 年。

- 石井公成著，李子捷譯，張文良校，〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉，《華嚴研究》第1輯，西安：三秦出版社，2012年，頁67-78。
- 末木文美士，〈鳳潭と性惡説——《起信論註疏非詳略訣》を中心に〉，《花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開》，東京：山喜房佛書林，2020年，頁755-774。
- 末木文美士，前川健一編，《仏伝と教学》，末木文美士，引野亨輔監修，《近世仏教資料叢書》第2卷，京都：臨川書店，2024年。
- 平岡武夫，《唐代の曆》，《唐代研究のしおり》第一，京都：京都大学人文科学研究所索引編集委員会，1954年。
- 西村玲，《近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践》，東京：トランスビュー，2008年。
- 吉津宜英，〈法蔵の四宗判の形成と展開〉，《宗教研究》第53巻第1号，1979年6月，頁87-110。
- 吉津宜英，《大乘起信論新釈》，東京：大蔵出版，2014年。
- 吉津宜英，《華嚴一乗思想の研究》，東京：大東出版社，1991年。
- 坂本幸男，〈賢首大師の書簡について〉，《書品》第62号，1955年9月，頁2-4。
- 杜敬婷，〈從「緣起」到「性起」——法藏對「如來藏緣起」的解釋演變〉，《中國哲學史》2021年第6期，頁87-94。
- 柏木弘雄，〈起信論のテキスト、及び研究書〉，平川彰編，《大乘起信論》，東京：大蔵出版，1973年，頁390-413。
- 柏倉明裕，〈《金剛鐸》における無情有性について〉，《法華仏教研究》第32号，2021年12月，頁1-105。
- 神田喜一郎，《唐賢首大師眞蹟〈寄新羅義湘法師書〉考》，《神田喜一郎全集》第2卷，京都：同朋舎，1983年，頁98-146。
- 郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》，臺北：新文豐，2023年。
- 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁413-433。
- 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年。
- 張文良，〈法藏的「菩提心」觀——以《大乘法界無差別論疏》為中心〉，《宗教研究》2014年第2期，頁117-128。
- 張文良，〈鳳潭對中國華嚴思想的批判及其理論意義〉，《中國人民大學學報》2010年第3期，頁76-82。
- 結城令聞，〈華嚴鳳潭と真言宗宝林学派との論争〉，《華嚴思想》，東京：春秋社，1999年，頁513-557。

鍵主良敬、木村清孝，《(人物中国の仏教)法蔵》，東京：大蔵出版，1991年。

館野正生，〈法蔵華嚴思想に於ける縁起相由の研究——《華嚴経探玄記》篇（上）〉，《桜文論叢》第99号，2019年3月，頁188-146。

鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大学出版会，1970年。

織田顕祐，《華嚴教学成立論》，京都：法蔵館，2017年。

Chen, Jinhua. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*. Brill, 2007.

Forte, Antonino. *A Jewel in Indra's Net: The letter sent by Fazang in China to Uisang in Korea*. Italian School of East Asian Studies, 2000.

澄觀「不思議法界」的成立及其展開 ——以「華嚴宗趣論」為中心*

日本新潟大學大學院現代社會文化研究科 博士班一年級
吳鳴

摘 要

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

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

關鍵詞：澄觀、宗趣論、不思議法界、無障礙法界、一心即法界

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

一、緒論

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

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

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

² 「往復無際,動靜一源,含眾妙而有餘,超言思而迥出者,其唯法界歟。」見《大方廣佛華嚴經疏》,CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 503a6-7。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

二、澄觀宗趣論中「不思議法界」的成立過程

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

表 1 《疏》所列舉的十種宗趣論

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

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

對此，澄觀在《疏》卷三評價如下：

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

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

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

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

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

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

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

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

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

以理實為體，緣起為用，因果為宗，尋宗令趣理實體。故法界總攝上三。¹⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

往復無際，動靜同源，含眾妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界歟。²²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

三、「不思議法界」的具體展開

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ WU Ming（吳鳴），《澄觀の實踐思想》，頁37-38。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

首先，「一心」的特點，《疏》卷三云：

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

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

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

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

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

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

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

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

綜上所述，木村考據「裕法師」為「靈裕」之論據充分，故本文從之。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ 詳見注 33。

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

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

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

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

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

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

明萬境雖多，皆一心而起。心亡境滅，萬境皆虛。如淨水中眾影也，水亡影滅。⁴⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

四、結論

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

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

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

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

參考文獻

(一) 佛教典籍

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

(二) 專書、論文

1. 專書

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

2. 論文

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

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

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

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

華嚴宗「有教無觀」嗎

——以《釋門正統》和《佛祖統紀》為中心

南京大學哲學學院 碩士生
秦森

摘 要

華嚴宗「有教無觀」這一說法是宋代天台宗人對華嚴宗的批判，通過分析《釋門正統》與《佛祖統紀》，可以發現其含義並非大部分學者所理解的華嚴宗理論豐富、實踐薄弱。華嚴宗「有教無觀」的準確含義包括三個方面：第一，華嚴宗雖然有原創的五教判教，但該判教沒有一個清晰、正確的標準，且缺失了一些必要內容；第二，華嚴宗的觀法缺乏原創性，有抄襲之嫌，且所屬類別不明；第三，華嚴宗把不同人的判教和觀法強行拼湊在一起的，這樣的教觀是不相匹配的。通過分析相關論據，可以發現上述說法都是無法成立的。

關鍵詞：華嚴宗、天台宗、判教、止觀、有教無觀

一、引言

「解行並重」是佛教的一個基本要求，概言之，就是要做到理論與實踐並行。在這一觀念的指導下，偏廢一方的現象自然是要被批判的。部分學者即視華嚴宗為理論豐富、實踐薄弱¹的宗派代表，同時，另有一部分學者致力於論證華嚴宗兩者皆備，並無偏廢。值得注意的是，學者在討論這一問題時，都常常會談及華嚴宗「有教無觀」這一概念，它似乎已經成了華嚴宗實踐薄弱的代名詞。

華嚴宗「有教無觀」的說法最早出自宋代鎧庵的《釋門正統》（已佚），是天台宗人對華嚴宗的批判，宗鑒在其同名著作中保留了這一說法，志磐在《佛祖統紀》中亦沿用這一說法。筆者查閱《釋門正統》與《佛祖統紀》時，發現華嚴宗「有教無觀」與華嚴宗實踐薄弱的含義並不相同，兩者並不是同一個問題，換言之，現今學者對華嚴宗「有教無觀」的理解普遍存在誤區，在某些地方甚至和原意截然相反。與此同時，該說法確實又常見於近現代學者對華嚴宗的評價中，深刻影響了華嚴宗的形象。因此，我們有必要將華嚴宗「有教無觀」這一問題從華嚴宗實踐薄弱這一問題中抽離出來，重新審視其真實意涵。當然，這並不意味著兩者完全無關，研究華嚴宗「有教無觀」也有助於更清晰地理解華嚴宗的實踐問題。

學界關於華嚴宗「有教無觀」的討論最早可以追溯至近代佛教居士楊文會，他在《賢首法集敘》中談及華嚴宗的《妄盡還源觀》時感歎道：「台家每謂賢首有教無觀，曷一覽此文〔《妄盡還源觀》〕乎？」²言外之意就是「有教無觀」的說法不符合華嚴宗的實際情況。呂澂在《中國佛學源流略講》中提出了不同的看法，並產生了較大的影響。呂澂認為華嚴宗觀法的實際意味很淡薄，只是一些「精緻的圖式」，並說道：「後世天台家很不滿意地以『有教無觀』或者『有觀無行』的批評，在我們看來，這並不算是苛刻的。」³鎌田茂雄則認為「有教無觀」的說法沒有理解到華嚴宗「教相即觀道」的特點，但他同時又認為，法藏確實是將實踐消解於教義中。⁴從本世紀開始，關於華嚴宗「有教無觀」的研究不斷增多，但是，它主要還是作為其他相關研究的「附屬品」被順便提及的，較少得到詳細的探討，且相關研究的切入點、展開方式、結論等基本上也只是延續前人的思路。⁵

¹ 由於這一問題主要關注的是華嚴宗的實踐而非理論，因此，如非必要，下文便將該說法簡化為「華嚴宗實踐薄弱」，不再贅言「理論豐富」。

² 楊文會，《等不等觀雜錄》（北京：商務印書館，2015年），頁41。

³ 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁367。

⁴ 鎌田茂雄，〈華嚴哲學的根本立場〉，收入《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989年），頁456。

⁵ 相關研究見章政通，《中國思想史（下）》（上海：上海書店出版社，2003年），頁582-583。張文良，〈李通玄與日本華嚴思想——以李通玄對明惠的思想影響為例〉，《五台山研究》2020年第2期，頁37-43。桐山靖雄著，王善濤譯，《21世紀是智慧的時代：希臘哲學的智慧與佛陀的智慧》（北京：

學界對華嚴宗「有教無觀」這一說法的不同態度一方面源於個人對華嚴宗教觀的不同理解，但更為基礎的原因在於對華嚴宗「有教無觀」的理解本身就存在差異。究其原因，相當一部分學者並不是基於《釋門正統》和《佛祖統紀》的相關內容來理解華嚴宗「有教無觀」的含義，而是通過個人對華嚴宗教觀的理解賦予該說法相應的內涵，最為明顯的便是將「有教」理解為對華嚴宗教義的肯定，將「無觀」理解為華嚴宗沒有觀法或者觀法太少，這顯然與《釋門正統》和《佛祖統紀》中的原義不符，甚至截然相反。雖然有部分學者是結合《釋門正統》與《佛祖統紀》的內容進行探討，但始終不夠詳盡、全面。

綜上，本文的首要任務便是圍繞著華嚴宗「有教無觀」這一說法的出處——《釋門正統》與《佛祖統紀》——來確定其真正含義⁶。含義明確之後，進一步結合相關論據對該說法進行裁斷，分析其是否合理。

二、教觀兩失，互不相配——華嚴宗「有教無觀」的含義

依據《釋門正統》和《佛祖統紀》中的相關內容來明晰華嚴宗「有教無觀」的含義是整個研究中最基礎的工作，也是解決其他相關問題的保障。該含義實際上包含了三部分：「有教」、「無觀」和教觀關係。

（一）《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗判教的批判

首先，就「有教」而言，這裡需要先明晰此處「教」的所指。「教」在佛教中有教義、言教、教派、判教等多種含義，那它在華嚴宗「有教無觀」這一說法中所指為何呢？

《釋門正統》中說道：「賢首既不遵天台判釋，自立五教。至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀？」⁷此處說華嚴宗有五教判教法，但沒有相應的觀法，因此稱之為「有教無觀」，這裡的「教」顯然指的是判教，即對佛陀的所有教法按照時間先後或高低深淺進行排序，一般還要彰顯本宗教法的崇高地位。《佛祖統紀》中也有類似的說法：「愚法小乘不說轉小成衍，又無別圓被

宗教文化出版社，2014年），頁6-7。王頌，〈華嚴宗的修行實踐與其教義思想的關係〉，《宗教研究》2012年第1期，頁55-67。稂荻，《無盡的現象圓融——法界緣起思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2017年），頁130-132。許穎，《近現代禪淨合流研究》（成都：巴蜀書社，2010年），頁164。曹振明，《澄觀思想研究——以宗派關係和三教關係為中心》（南京：南京大學哲學系博士論文，2019年），頁73-79。

⁶ 《佛祖統紀》在闡述華嚴宗「有教無觀」時，多是直接化用《釋門正統》中的說法，為避免繁瑣，本文主要以《釋門正統》中的相關內容為分析對象，如非必要，便不再重複列舉《佛祖統紀》中的類似表述。

⁷ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c3-5。

接及法華開顯，則將畢世愚矣。始終圓頓四教，皆無斷伏修證分齊。至說起信論觀法，則云：修之次第如天台摩訶止觀。豈非有教而無觀耶？」⁸這裡先講華嚴「五教」判教法的缺點，再批判其觀法來自天台，最後得出「有教無觀」的結論，此處的「教」顯然也指判教。

既然「教」指判教，那麼「有教」就很容易被理解為：華嚴宗有判教思想。這樣看來，《釋門正統》似乎只是否定華嚴宗的觀法，對其判教是肯定的。但實際情況絕非如此，鎧庵等人充其量只是肯定華嚴宗有判教，但絕對不會認同華嚴宗的判教。因為，判教是一個宗派構建教理體系的思想基礎和方法論⁹，如果認同了華嚴宗的判教就等於認同了它的整個架構，也即認同了華嚴是凌駕於天台之上的「別教一乘」，這當然是鎧庵等人不能容忍的。順著這個思路，如果想要瓦解一個宗派，攻擊它的判教也是最為高效的。因此，對華嚴宗判教的詰難在《釋門正統》和《佛祖統紀》中屢見不鮮，比如，《佛祖統紀》中說到的「若教若觀，徒章虛文」¹⁰就是很好的證明。清代續法在《賢首五教儀》中也認識到了這一點，指出天台宗人批判華嚴宗為「教觀兩失」¹¹，即華嚴宗的判教和觀法都受到了天台宗的批判。

就具體內容來看，《釋門正統》和《佛祖統紀》中主要從兩個角度來批判華嚴宗的判教——標準和內容。就前者而言，《釋門正統》中首先讚歎天台宗的判教並明確其判教的標準：

天台所判四教，本乎佛意。蓋依如來藏，同體權實，大悲願力，隨順物機。不獲已而用，既機宜不同，致法有差降。從一實理，開於權理，權實二理，能詮教殊，故有四種差別教起。¹²

即在鎧庵等人看來，本宗的判教是符合佛陀本懷的，其標準就是：立足於佛教不變的真理，同時結合不同眾生的根器，由此建立殊途同歸的種種教法，簡單來講即「契理契機」。在此基礎上，他們認為華嚴宗的判教就沒有這樣一個清晰且正確的標準：「彼賢首五教，畢竟准何建立？……徒用經論相似語言配合耳。」¹³

除了標準問題外，華嚴宗判教的內容也受到了質疑，對此，《釋門正統》中說道：「愚法小乘雖僅同天台，然不說轉小成衍，又無別圓被接，又無法華開顯，則

⁸ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 293a27-b2。

⁹ 王仲堯，《隋唐佛教判教思想研究》（成都：巴蜀書社，2000年），頁187。

¹⁰ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 292c9。

¹¹ 《賢首五教儀》，CBETA, X58, no. 1024, p. 625c7。

¹² 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b19-22。

¹³ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b23-c3。

將畢世愚矣。始終頓圓四教，皆無斷伏修證分齊。」¹⁴《釋門正統》中的第一個詰難是關於「回小入大」的問題，即小乘教的眾生能否以及如何轉入大乘？其中認為華嚴五教中的小乘教雖然和天台四教中的藏教基本相同，但是沒有闡釋「回小向大」的問題，又沒有作為「別圓」¹⁵的《華嚴經》來接引，也沒有「會三歸一」¹⁶的《法華經》來開示，如此一來，小乘教的眾生永遠都無法轉入大乘。第二個詰難是關於另外四教的，鎧庵等人認為華嚴宗並沒有具體闡述始教、終教、頓教和圓教斷除煩惱的修行差別，只是在玩弄文字遊戲罷了，沒有實際作用。

值得注意的是，鎧庵等人雖然認為華嚴宗的判教是不正確的，但至少承認了其原創性，即「不遵天台判釋，自立五教」¹⁷，這與下文的觀法批判——消解華嚴宗觀法原創性——還是有所不同的（詳見下文：《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗觀法的批判）。這就能解釋一個問題：既然鎧庵等人認為華嚴宗的判教和觀法都有問題，那為什麼會說華嚴宗是「有教無觀」而非「無教無觀」？因為此處的「有」與「無」就是從原創性角度來談的。

（二）《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗觀法的批判

就「無觀」而言，這裡的「觀」即一般所謂的觀法¹⁸，「無觀」也就很容易從字面上被理解為沒有觀法。但華嚴宗的「法界觀」¹⁹、《妄盡還源觀》、《三聖圓融觀》等早已為人熟知，且《釋門正統》和《佛祖統紀》中還舉了華嚴宗最具代表性的「法界觀」為例進行批判，因此，鎧庵等人當然不會妄言華嚴宗沒有觀法，亦即「無觀」是從質量而非數量的角度來展開批判的。

同判教一樣，《釋門正統》中對華嚴宗觀法的批判也是從兩個方面展開的——原創性和所屬類別。就前者來看，鎧庵等人認為華嚴宗觀法有抄襲天台之嫌，《釋門正統》中說道：「至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀？」²⁰。這裡列舉了《大乘起信論義記》中的例子，法藏在其中論述止觀時確

¹⁴ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b24-c2。

¹⁵ 智顛在《四教義》中說道：「若華嚴頓教，用別圓兩教。」即判《華嚴經》為「別圓」。見《四教義》，CBETA, T46, no. 1929, p. 725a22。

¹⁶ 即《法華經》中所說：引導聲聞、緣覺、菩薩歸入一佛乘。

¹⁷ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c3-4。

¹⁸ 大致來講，本文談及的「觀」有兩類：第一，與「止」相對的「觀」，即「單觀」；第二，融攝「止」的「觀」，即「止觀」。文中相關內容若無明確區分，便指後者。

¹⁹ 「法界觀」並沒有獨立流通本，主要存在於法藏的《華嚴發菩提心章》、澄觀的《華嚴法界玄鏡》和宗密的《注華嚴法界觀門》中，本文引用的「法界觀」相關內容主要以後兩者為主。

²⁰ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c4-5。

實有相關言論：「廣如天台顛禪師二卷止觀中說也。」²¹「此等皆如禪經中及顛禪師止觀中廣說。」²²

除此之外，《釋門正統》中還認為華嚴宗的觀法類別不明：

蓋凡立觀，要令行人修證，必須依教。修何因，至何位，斷何惑，證何理。如荊溪云：立三觀，破三惑，顯三諦，證三智，成三德……圭峰注法界觀「修」字云：止觀熏習造詣。不知是何止觀？若單止單觀，乃屬小乘偏空修證（阿含比丘，當修二法，所謂止觀），如何入華嚴稱性法界。若三止三觀，為次第耶？為一心耶？若次第者，須說先修何止觀，到何位，斷何惑，顯何理。若一心者，亦須明說何位圓融而修，何位圓融而證。倘如舊傳，乃文殊示現，豈菩薩別為一緣立此觀法乎？不然豈免永明之機？²³

鎧庵等人在這裡提出的質疑是：佛教的觀法有不同的類型，如其中提到的「單止單觀」、「漸次止觀」和「圓頓止觀」，不同類型的觀法有著不同的修證方式，但法界觀卻沒有一個清晰的歸類，類別尚且不明確，何談修證？

（三）《釋門正統》和《佛祖統紀》對華嚴宗教觀關係的批判

除了單純就華嚴宗的判教和觀法分別予以批判外，華嚴宗「有教無觀」的說法還包含著對華嚴宗教觀關係的質疑，即認為華嚴宗的五教（理論基礎）與「法界觀」（實踐特色）是不匹配的。

《釋門正統》中對華嚴宗教觀關係的批判也是從兩個角度展開的——「人」與「法」。所謂「人」，即華嚴宗判教和觀法不是由一個人完成的；所謂「法」，即由不同人完成的教觀在法義上是不匹配的。對此，《釋門正統》中說道：

今法界觀於彼宗五教中，未知定屬何教？破惑顯理，如何修證？若云依一乘圓教立茲觀門者，且五教建立始自賢首，豈賢首未判教而杜順先立觀耶？抑杜順立觀與賢首判教懸合耶？豈彼教宗賢首觀宗杜順耶？²⁴

即觀法必須有相應的判教作為依據，華嚴宗的「法界觀」出自華嚴初祖杜順²⁵，五教判教出自華嚴三祖法藏，對此，鎧庵等人質疑道：在沒有判教的指導下，杜順是

²¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 283b4-5。

²² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 284b16-17。

²³ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359a23-b12。

²⁴ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b1-5。

²⁵ 雖然「法界觀」的作者現存爭議，但在當時，普遍還是被當做杜順的作品。

如何立觀的？或者杜順的觀法剛好就與之後法藏的五教契合嗎？鑒於此，鎋庵等人最終總結道：華嚴宗人尊奉的判教和觀法一個來自法藏、一個來自杜順，是根本不匹配的。

《釋門正統》中會從這個角度對華嚴宗教觀予以批判，很有可能是因為天台宗的判教與止觀的基本內容是在智顛一個人手中完成的，這必然會使兩者表現出高度的統一性。相比之下，來源不同的華嚴宗教觀就被其視作生拼硬湊的產物，兩者的適配性也因此遭到質疑。

三、多有偏謬，不足為據——評華嚴宗「有教無觀」

依《釋門正統》與《佛祖統紀》的論斷來看，華嚴宗的判教和觀法皆存在致命過失，沒有什麼實際作用。對於這樣一個尖銳嚴厲的評價，不免使人疑惑：華嚴宗的教觀真是如此嗎？

（一）評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗判教的批判

就判教而言，如上文所述，《釋門正統》中先確立了判教的標準——「契理契機」，進而認為華嚴宗的判教並不具備這一特質。這一標準本身確實是合理的，但華嚴宗的判教真得沒有契合這一標準嗎？

法藏在闡述五教判教時，以十門顯示五教內容的差別，在闡述第一門「所依心識」時，法藏先詳述五教在心識問題上的不同認識，然後以自問自答的方式解釋了五教心識的關係：

問：云何一心約就諸教，得有如是差別義耶？答：此有二義：一，約法通收；二，約機分齊。初義者，由此甚深緣起一心具五義門，是故聖者隨以一門攝化眾生……二，約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教。或有得名得一分義，如始教。或有得名得具分義，如終教。或有得義而不存名，如頓教。或有名義俱無盡，如圓教。²⁶

法藏在這裡表明，從「法」的角度來談，五教的心識觀念都來自「甚深緣起一心」，此為「契理」，完全符合《釋門正統》中「依如來藏，同體權實」的標準；從「機」的角度來談，眾生根器不同，對「法」的認識也有深淺層次的不同，遂有五教心識對應於五種眾生的根器，此為「契機」，這與《釋門正統》中的「既機宜不同，致法有差降」完全一致。

²⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485b13-26。

第二門「明佛種性」也同樣符合「契理契機」的標準：「一，約法辨隱顯相收；二，約機明得法分齊。」²⁷在論述其餘八門時，法藏雖然沒有明確地用「約法」以契理、「約機」以契機的模式進行解釋，但實際上這一內涵始終貫穿於各個部分，比如其中多次談到的「回小向大」、「三乘向一乘」、「一乘攝方便」等都是對「契理契機」原則的貫徹。

《釋門正統》中批判華嚴宗判教的第二個依據是認為其內容殘缺不全，即五教中的小乘教沒有「回小向大」的機會，「始終頓圓」四教也沒有具體的斷伏煩惱和修行證果的內容。

關於「回小向大」的問題，這些內容散佈於法藏對五教的各種論述中，茲以五教的「行位差別」為例來看法藏是如何闡釋的：

若依初教……為引愚法二乘令迴心故，施設迴心教。亦但有見修等四位及九地等名同小乘。或立五位，謂見道前七方便內，分前三種為資糧位，以遠方便故，後四善根為加行位，是近方便故。餘名同前。又亦說為幹慧等十地，第九名菩薩地，第十名佛地者，欲引二乘望上不足，漸次修行至佛果故。又彼佛界不在十地外，同在地中者，以引彼故，方便同彼，以二乘人於現身上得聖果故，不在後也。²⁸

上述內容表明，始教中就有專門為小乘人施設的「迴心教」，即引導小乘人趣入大乘的方法。它或立方便、見道、修習、究竟四位，或立資糧、加行、見道、修習、究竟五位，這與小乘類似。亦或立十地：幹慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地。十地中的菩薩地和佛地能引導小乘見到自己的不足，逐步上升至佛果。同時，又將佛位安置在十地之中，這是順應小乘行位的證果模式——於現身證得最高果位。

至於「始、終、頓、圓」四教斷伏煩惱和修行證果的具體內容，法藏也都有專門且詳盡的論述。《華嚴一乘教義分齊章》中的「斷惑分齊」一門是闡述五教如何斷伏煩惱的；「行位分齊」、「修行時分」和「修行依身」三門講解了五教各自的修行階次、修行證果所需的時間和修行過程中的所依之身；「佛果義相」、「攝化分齊」和「佛身開合」三門分析了五教對佛果的義理、形象、攝化世界、佛身論等內容的理解。法藏對上述內容的探討十分詳盡，全面涵蓋了教理行果，限於篇幅和研究目的，茲不詳述。

²⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 488a10-11。

²⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 488b3-14。

（二）評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗觀法的批判

就觀法而言，首先，《釋門正統》中認為華嚴宗的觀法抄襲天台宗，主要依據是認為法藏《大乘起信論義記》中的觀法來自於《摩訶止觀》。細究之，可以發現上述批評完全是對事實的誇大，其中的偏頗主要有三點。

第一，法藏在《大乘起信論義記》中闡述止觀實踐時確實說可參考智顛的相關成果，但這只占其中極小的一部分，完全不是《釋門正統》中所謂的整個止觀實踐都來自天台。《大乘起信論義記》中的止觀實踐是以三個次第展開的：「先止，次觀，後還雙運。」²⁹法藏只是在闡述「止」中的「調身」和「略說魔障對治」時涉及到了智顛的著作。

第二，「調身」和「彰顯魔障」的內容不但在《大乘起信論義記》的止觀論述中所占比例很小，而且，它們在佛教中早已有之，本身就是通用的，並非智顛的原創，智顛的主要貢獻是把當時的各種相關內容進行了總結和重組³⁰。

第三，《釋門正統》中還將法藏引用的天台特色相對淡薄的《童蒙止觀》說成天台特色極其濃重的《摩訶止觀》。對此，《釋門正統》中說道：「至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀？」³¹此處明言法藏說的是《摩訶止觀》。但實際情況是，在第一處「調身」中，法藏提及的是《童蒙止觀》，其原話是：「廣如天台顛禪師二卷止觀中說也。」³²所謂的「二卷止觀」就是《童蒙止觀》，《摩訶止觀》則是十卷。³³《童蒙止觀》相對於《摩訶止觀》而言，天台特色淡薄了很多，更像是一部止觀實踐手冊，正如陳堅所說：「（《童蒙止觀》）抽掉了一切理論性的成分。」³⁴胡建明也認為「天台智者大師所說的小止觀，基本上是依照印度的禪法，再從中兼容了中國道家的元氣、醫方等的內容。」³⁵至於第二處「略說魔障對治」，法藏未明言引用的是智顛的哪部止觀著作，只說「此等皆如禪經中及顛禪師止觀中廣說。」³⁶且《摩訶止觀》和《童蒙止觀》中都有相關內容，³⁷遂無從考證。

²⁹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 283a9。

³⁰ 南亭，〈從永嘉大師《證道歌》說到門戶之見〉，《永嘉證道歌·信心銘》（北京：東方出版社，2016年），頁101。

³¹ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359c4-5。

³² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 283b4-5。

³³ 不排除有這樣一種可能：法藏所說的「二卷止觀」指的是《摩訶止觀》的第二卷，其中確實也包含著「調身」的內容。但這卻又不符合一般的表達習慣，因此，「二卷止觀」還是指《童蒙止觀》的可能性更大。

³⁴ 陳堅，《無明即法性——天台宗止觀思想研究》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁73。

³⁵ 胡建明，《宗密思想綜合研究》（北京：中國人民大學出版社，2013年），頁242-243。

³⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 284b16-17。

³⁷ 《摩訶止觀》中有「觀魔事境」，見《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, pp. 114c22-117a19。《童

其次，《釋門正統》中對華嚴宗觀法的另一個批判是不知「法界觀」是何種觀法，進而認為，類型不明，何談修證？該觀點本身就是不成立的，歸類只是後人為了便於理解佛教複雜觀法體系所做的一個方便施設。一個觀法是否有修證價值與它是否歸屬於某一類型並無直接關係，比如，早期的很多觀法也並無明確歸類，亦無礙其「分別深達」的作用。

況且，即使順著鎧庵等人的觀點來看，雖然「法界觀」及其相關注疏沒有明言，但其所屬類別其實是很明顯的。「法界觀」中從「真空觀」到「理事無礙觀」、再到「周遍含容觀」的展開方式，顯然是層層遞進、拾階而上的，這完全符合智顛對漸次止觀的定義：「初淺後深，如彼梯墜。」³⁸至於《釋門正統》中的漸次止觀之定義——「到何位，斷何惑，顯何理」³⁹——實不足以作為漸次止觀的標準。

需要補充的是，整體來看，「法界觀」的漸次特質確實很明顯，稱其為漸次止觀確也無妨。不過，筆者認為「漸兼圓頓」的歸類方式也許更合適「法界觀」，因為最後一觀「周遍含容觀」具有圓頓特質，不一定要漸入。這一問題需要借助另一部與「法界觀」極為相似的華嚴觀法著作——杜順的《華嚴五教止觀》——來理解。《華嚴五教止觀》包含五門：「法有我無門」、「生即無生門」、「事理圓融門」、「語觀雙絕門」、「華嚴三昧門」，杜順在闡述「華嚴三昧門」時說道：

若有直見色等諸法從緣，即是法界緣起也，不必更須前方便也。如其不得直入此者，宜可從始至終一一徵問，致令斷惑盡迷，除法絕言，見性生解，方為得意耳。⁴⁰

即如果有眾生可以直接照見一切諸法的「從緣」本性——緣起性空，那就可以不必經歷前四門的漸次修行而直入法界。反之，便要從第一門到第五門逐漸修習。前者恰好符合智顛對圓頓止觀的描述：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道……純一實相，實相外更無別法。⁴¹

由此可見，「華嚴三昧門」與圓頓止觀都可以不假方便、直入一切法之本質，只不過前者以「緣起性空」來描述諸法本質，後者則是用「實相」這一概念。《華嚴五

蒙止觀》中有「覺知魔事」，見《童蒙止觀》，CBETA, T46, no. 1915, pp. 470b01-471b1。

³⁸ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 1c3-4。

³⁹ 《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513, p. 359b9-10。

⁴⁰ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 512b11-14。

⁴¹ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 1c23-29。

教止觀》中的五門基本可以和「法界觀」中的三觀互相對應（詳見下文：評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗教觀關係的批判），其中，「華嚴三昧門」即對應於「周遍含容觀」，這樣一來，「周遍含容觀」也應該具有這種圓頓特質。當然，此處只是以比較的方法略作窺探，若要得出明確結論還需就「法界觀」的具體內容詳細剖析，限於篇幅與本文主題，茲不詳述。

另外，其實華嚴宗人對本宗的觀法也是有分類的，不過這都是近現代的成果了，鎧庵等人自無法看到，茲不詳述。⁴²

（三）評《釋門正統》和《佛祖統紀》中對華嚴宗教觀關係的批判

華嚴宗「有教無觀」這一說法的第三個論據是華嚴宗「教宗賢首，觀宗杜順」，據此，便認為其五教判教和「法界觀」就一定是不匹配的，事實果真如此嗎？

其實，「法界觀」的作者到底是杜順還是法藏本身就存在爭論，五教出自法藏的說法也值得商榷，因為早在杜順的《華嚴五教止觀》中就已經提出了五教說，智儼也有相關論述。因此，華嚴宗「教宗賢首，觀宗杜順」的說法並非定論。

退一步來講，即使五教與「法界觀」確由不同人所構建，亦不必然意味著它們之間就存有不可調和之矛盾。因為，若要判斷判教與觀法是否契合，不應僅僅局限於創作者層面，此僅能作為考量的一個方面，而非決定性標尺，核心在於，兩者所蘊含的思想脈絡與邏輯體系是否和諧，這才是判定其匹配與否的關鍵所在。

那麼，華嚴宗的五教判教與「法界觀」的內在理路是否一致呢？對此，北宋僧人本嵩在《華嚴法界觀通玄記》中說道：「初門齊大乘始教，唯淺；三門極一乘別教，唯深；第二門當大乘同教，亦淺亦深。」⁴³即「真空觀」屬大乘始教，「理事無礙觀」屬大乘同教，「周遍含容觀」屬一乘別教。將「周遍含容觀」對應於「一乘別教」是沒問題的，將「真空觀」對應於「大乘始教」也基本合理。但將「理事無礙觀」對應於「大乘同教」則似有不明之處，因為「大乘同教」一般指「一乘圓教」中的《法華經》，重在「會三歸一」，而「理事無礙觀」重在依體起用、理事圓融，這顯然和「大乘終教」更為接近。

那本嵩這一說法到底所指為何呢？結合當時的華嚴學背景來看，澄觀、宗密之學是主流，本嵩這一說法應是受澄觀影響。澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》

⁴² 相關研究見律藏，《華嚴遊心法界記講辨》（日藏既刊本，出版時地不詳），頁 256 上。川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989 年），頁 456。龜川教信著，印海譯，《華嚴學》（北京：東方出版社，2018 年），頁 295-299。

⁴³ 本嵩，《法界觀通玄記》，《華嚴法界觀門校釋研究》（北京：宗教文化出版社，2016 年），頁 118。

中說道：「以相即門中含於理事無礙故，且名同教耳。」⁴⁴澄觀在此處就是以「理事無礙」配以「同教」。而澄觀所謂的同教其實不是《法華經》，而是終教與頓教⁴⁵：「言同教者，謂終頓二教雖說一性一相、無二無三，不辯圓融具德、事事無礙，故非別教。」⁴⁶這樣一來，「理事無礙觀」對應的是一般所謂的終教和頓教，這就符合「理事無礙觀」的特徵了。因此，在本嵩這裡，「真空觀」對應於大乘始教；「理事無礙觀」對應於大乘終教和大乘頓教；「周遍含容觀」對應於一乘圓教。至於小乘教，本嵩並沒有將其明確與「法界觀」對應。

可以發現，本嵩只是略述「法界觀」與五教的關係，並未詳細解釋，也沒有談及「法界觀」與小乘教的關係。因此，還需結合另兩部與「法界觀」密切相關的華嚴觀法著作——《華嚴五教止觀》與《華嚴遊心法界記》⁴⁷——來進一步理解。由於《華嚴五教止觀》與《華嚴遊心法界記》的內容基本相同，都是以五種觀法配以五教，前者相對而言更加簡潔明瞭，因此，下文即以《華嚴五教止觀》來對比「法界觀」，不再列舉《華嚴遊心法界記》的相關內容。

《華嚴五教止觀》明確將其中的五種觀法配以五教：「一法有我無門：小乘教。二生即無生門：大乘始教。三事理圓融門：大乘終教。四語觀雙絕門：大乘頓教。五華嚴三昧門：一乘圓教。」⁴⁸韓煥忠認為「蓋此（法界觀）不過五門止觀中的三種而稍易名目而已」，⁴⁹即兩者並無較大差異，但韓煥忠在文中並未明確兩者的對應關係⁵⁰，也未詳論為何能夠對應。順著這一思路，我們可以將「法界觀」與《華嚴五教止觀》進行比較，如果可以確定「法界觀」中的觀法與《華嚴五教止觀》中的觀法存在確切的對應關係，那自然就可以明瞭「法界觀」與五教的對應關係。

「法界觀」中的第一觀是「真空觀」，主要是顯示般若性空之理，包含四門：「一會色歸空觀，二明空即色觀，三空色無礙觀，四泯絕無寄觀。」⁵¹「真

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 96b2-3。

⁴⁵ 歷代華嚴宗人對同教和別教的解釋本就存在差異，宋代華嚴宗內部因此還產生了同教別教之爭，因此，澄觀對此有不同解釋也很正常。

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 71a1-3。

⁴⁷ 按照傳統說法，《華嚴五教止觀》的作者是杜順，《華嚴遊心法界記》的作者是法藏。但是，由於《遊心法界記》與《華嚴五教止觀》的內容十分相似，因此，也有學者認為兩者都是出自法藏之手。

⁴⁸ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 509a27-29。

⁴⁹ 韓煥忠，《華嚴判教論》（濟南：齊魯書社，2014年），頁32-33。

⁵⁰ 韓煥忠在文中雖然沒有明確列出「法界觀」與《華嚴五教止觀》的對應關係，但既然說「法界觀」中的三觀只對應於《華嚴五教止觀》的三種，料想應是以「真空觀」對應「生即無生門」、「理事無礙觀」對應「事理圓融門」、「周遍含容觀」對應「華嚴三昧門」，「法有我無門」和「語觀雙絕門」在「法界觀」中則沒有對應的部分，這與本文後面得出的結論還是有所不同的。

⁵¹ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 673a8-9。

空觀」彰顯的般若性空之理剛好就對應於《華嚴五教止觀》中的第二門——「生即無生門」：

於中復為二觀：一者無生觀，二者無相觀。言無生觀者，法無自性，相由故生。生非實有，是則為空。空無毫末，故曰無生……第二無相觀者，相即無相也。何以故，法離相故……前門則得人無我智，此始教菩薩則得人法二空，亦名法無我智也。⁵²

即以「無生觀」（緣起性空）和「無相觀」（真空無相）破除大乘始教菩薩對「人我」和「法我」的執著，顯示「人法二空」之理。「生即無生門」屬大乘始教，與之內涵一致的「真空觀」自然也是歸於大乘始教。

第一觀「真空觀」彰顯了平等之理，第二觀「理事無礙觀」則是在此基礎上以「十門」闡述平等之理與差別之事相之間的圓融關係：「但理事鎔融，存亡逆順，通有十門……一理遍於事門……二事遍於理門……三依理成事門……四事能顯理門……五以理奪事門……六事能隱理門……七真理即事門……八事法即理門……九真理非事門……十事法非理門。」⁵³以上十門從不同角度展現了理事無礙的境界，這與《華嚴五教止觀》中的「事理圓融門」所表達的含義是一致的：

夫事理兩門圓融一際者，復有二門：一者心真如門，二者心生滅門。心真如門者是理，心生滅者是事。即謂空有二見，自在圓融。隱顯不同，竟無障礙。⁵⁴

「事理圓融門」對應於大乘終教，「理事無礙觀」自然也是如此。除此之外，「理事無礙觀」中的「以理奪事門」尤其值得注意，它指的是唯見平等理性、不見差別事相的境界：「謂事既攬理成，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。」⁵⁵這種境界與《華嚴五教止觀》中的「語觀雙絕門」是一致的：

夫語觀雙絕者，經云：言語道斷、心行處滅者是也。即於上來空有兩門，離諸言論、心行之境，唯有真如及真如智。⁵⁶

由此可見，「以理奪事門」應與「語觀雙絕門」一樣，同屬大乘頓教。

⁵² 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 511a11-b3。

⁵³ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 676a10-679b21。

⁵⁴ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 511b5-8。

⁵⁵ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 678c15-17。

⁵⁶ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 511c20-22。

「法界觀」中的第三觀為「周遍含容觀」，它表達的是事相與事相之間的圓融：「事如理融，遍攝無礙，交參自在。」⁵⁷這與《華嚴五教止觀》中對「華嚴三昧門」的表述是一致的：

於一法中解眾多法，眾多法中解了一法。如是相收，彼此即入。同時頓現，無前無後。隨一圓融，即全收彼此也。⁵⁸

此中所謂的「法」即「法界觀」中的「事」，「法法圓融」同於「事事無礙」。因此，法界觀中的「周遍含容觀」即屬一乘圓教。

至於小乘教，它在《華嚴五教止觀》中的對應於第一門——「法有我無門」，主要是顯示「人空」之理：「今偏就五停心中，為眾生著我者，說界分別觀……此略出說小乘破我執。」⁵⁹即以「界分別觀」破除小乘的我執。「法有我無門」在「法界觀」中雖然沒有直接對應部分，但法界觀中第一觀「真空觀」的實際上也囊括了它。因為「法界觀」是直接以大乘為起點的，「真空觀」中所謂的「空」就是「人法二空」，小乘的「人空」已經被囊括其中，因此不必再將其單獨列出。本嵩也是從大乘始教談起的，應該是也是出於這個原因。

因此，結合《華嚴法界觀通玄記》與《華嚴五教止觀》，可以發現「法界觀」與五教的對應關係如下：「真空觀」對應於小乘教和大乘始教；「理事無礙觀」對應於大乘終教和大乘頓教；「周遍含容觀」對應於一乘圓教。

四、餘論

本文結合《釋門正統》與《佛祖統紀》，確定了華嚴宗「有教無觀」的原初含義，並據此證明該說法是無法成立的，但這其實只解決了兩個基礎問題，另有若干問題逐漸浮現，需要進一步探究。比如，鎧庵等人作為佛教史的撰述者，自然是研讀過華嚴宗的教觀著作，那為什麼還會提出如此偏謬的說法？這背後應有其特殊的立場和更為深層的原因。筆者還發現，華嚴宗「有教無觀」這一說法被提出後就經歷了長期的沉寂，直至明末清初，續法和錢謙益才予以短暫回應，這一現象也需要進一步研究。另外，雖然本文還原了華嚴宗「有教無觀」的本意，但我們仍要思考：為什麼近現代學者普遍會將華嚴宗「有教無觀」理解為華嚴宗理論豐富、實踐薄弱？上述問題都有待解析。

⁵⁷ 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 680a26。

⁵⁸ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 513a17-20。

⁵⁹ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, pp. 509b04-510a27。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no.1736。
- 〔唐〕法藏，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no.1846。
- 〔唐〕法藏，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no.1866。
- 〔隋〕杜順，《華嚴五教止觀》。CBETA, T45, no.1867。
- 〔唐〕法藏，《華嚴遊心法界記》。CBETA, T45, no.1877。
- 〔唐〕澄觀，《華嚴法界玄鏡》。CBETA, T45, no.1883。
- 〔唐〕宗密，《注華嚴法界觀門》。CBETA, T45, no.1884。
- 〔隋〕智顓，《摩訶止觀》。CBETA, T46, no.1911。
- 〔隋〕智顓，《童蒙止觀》。CBETA, T46, no.1915。
- 〔隋〕智顓，《四教義》。CBETA, T46, no.1929。
- 〔宋〕志磐，《佛祖統紀》。CBETA, T49, no.2035。
- 〔清〕續法，《賢首五教儀》。CBETA, X58, no.1024。
- 〔宋〕宗鑑，《釋門正統》。CBETA, X75, no.1513。
- 〔宋〕本嵩，〈法界觀通玄記〉，《華嚴法界觀門校釋研究》，北京：宗教文化出版社，2016年，頁118。
- 律藏，《華嚴遊心法界記講辨》，日藏既刊本，出版時地不詳。

(二) 專書、論文

- 川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989年。
- 王仲堯，《隋唐佛教判教思想研究》，成都：巴蜀書社，2000年。
- 王頌，〈華嚴宗的修行實踐與其教義思想的關係〉，《宗教研究》2012年第1期，頁55-67。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。
- 南亭，〈從永嘉大師《證道歌》說到門戶之見〉，《永嘉證道歌·信心銘》，北京：東方出版社，2016年，頁95-103。
- 胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京：中國人民大學出版社，2013年。
- 韋政通，《中國思想史（下）》，上海：上海書店出版社，2003年。
- 桐山靖雄著，王善濤譯，《21世紀是智慧的時代：希臘哲學的智慧與佛陀的智慧》，北京：宗教文化出版社，2014年。
- 張文良，〈李通玄與日本華嚴思想——以李通玄對明惠的思想影響為例〉，《五台山研究》2020年第2期，頁37-43。

- 張箭，《三武一宗抑佛綜合研究》，廣州：世界圖書出版廣東有限公司，2015年。
- 曹振明，《澄觀思想研究——以宗派關係和三教關係為中心》，南京：南京大學哲學系博士論文，2019年。
- 許穎，《近現代禪淨合流研究》，成都：巴蜀書社，2010年。
- 陳堅，《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 稂荻，《無盡的現象圓融——法界緣起思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年。
- 楊文會，《等不等觀雜錄》，北京：商務印書館，2015年。
- 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》，北京：東方出版社，2018年。
- 韓煥忠，《華嚴判教論》，濟南：齊魯書社，2014年。
- 鎌田茂雄，〈華嚴哲學的根本立場〉，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989年，頁451-481。

弘一法師書寫《華嚴經》之藝術實踐與宗教行持*

華梵大學東方人文思想研究所 博士班三年級
黃婉君

摘 要

弘一法師的出家如同一聲春雷，撼動當時的藝術界與教育界。弘一法師為近代傑出的藝術家也是偉大的教育家，當他在藝術界與教育界達到巔峰時，突然又消失去尋求人生的另一高峰。正如同豐子愷「人生三層樓」的比喻，他最終走向人生最高樓層——宗教生活。

弘一法師出家後，一切以道業為重，放下世間藝術，提起如來家業，發菩提心，廣度群生。然而，他棄各藝事唯獨書法以文字為表現的媒材，藉此廣結善緣並進一步渡化眾生。法師在《李息翁臨古法書序》一文也說：「夫耽樂書術，增長放逸，佛所深戒。然研習之者能盡其美，以是書寫佛典，流傳於世，令諸眾生歡喜受持，自利利他，同趣佛道，非無益矣。」弘一法師秉持這個理念，花費許多精力在書寫佛語，他運筆緩慢，放下世間書法家的一切技法，蛻變轉化為中國書法史上的「弘一體」。弘一法師書寫《華嚴經》偈語、經文的目的是希望弘布華嚴。在修行方面，亦幻法師曾說弘一法師的修行脈絡可歸納為：「以華嚴為境」、「以戒行為行」、「以念佛為果」，可見得《華嚴經》對弘一法師的影響。

弘一法師出家前後，書寫的內容與風格有很大的轉變。書風的轉變與其人生歷練、修持境界有很大的關係。本論文將從《華嚴經》對弘一法師的影響，再進一步探討弘一法師書寫《華嚴經》於宗教行持的意義。

關鍵詞：《華嚴經》、弘一法師、高僧書法、寫經、印光

* 本文初稿，曾口頭發表於「2024 國際青年華嚴學者論壇」（2024.12.07），當時的講評人陳琪瑛教授提供了寶貴的意見，本論文據其建議斟酌修改，在此表達謝意。

一、前言

弘一法師留給世人的藝術有：書法、篆刻、音樂、繪畫、詩文，他在中國藝術史上是罕見的藝術天才，這些有相的藝術在中國音樂史、藝術史上佔有重要的地位。除了有相藝術，他留給世人最寶貴的藝術是無相藝術——人格修養。欣賞弘一法師的寫經書法能感受到他的人格修養。正如同書法家虞世南《筆髓論》所說，「字態，心之輔也；心悟，合於妙也」。弘一法師常說：「應使文藝以人傳，不可人以文藝傳」¹，他十分重視人格修養，認為其重於寫字技能。書法研究的專家杜忠誥認為：「孔子說：『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』若以此來衡量的話，弘一大師絕對是標準的儒門弟子。自小按部就班地接受四書、五經等儒家文化薰陶的他，後來雖然剃度了，出家後並且嚴持戒律，勤修梵行，儼然佛門龍象。但在骨子裡，卻仍然是非常『儒家』的」。²弘一法師寫經都是為了父母、友人、居士、學生、學生的父母、十方眾生，從寫經的動機足見他對長輩的仁孝，對晚輩的慈愛，展現了標準的儒者風範。

目前學術界討論弘一法師的焦點多在教育、藝術風格、音樂成就、美學地位、出家前後書法風格的轉變、戒律的貢獻。學術界討論弘一法師的書法大多從美學的角度去探討，但事實上弘一法師出家後的書法創作是為了宗教的弘布，然而很少研究從宗教的角度去探討弘一法師書法寫經的意義。根據學者李璧苑的研究，弘一法師出家後所寫的佛經有五十五部之多³，經偈集聯則以輯自《大方廣佛華嚴經》的經句而成的《華嚴集聯三百》最具代表性。據陳慧劍居士統計，弘一法師散寫的華嚴經句、經文多達兩萬多幅，可見其竭盡己力弘布華嚴。他一方面恭寫了《華嚴集聯三百》，並在集聯序文寫「惟願後賢見集聯更復發心，讀誦研習華嚴大典，以茲集聯為因，得入毗盧淵府，是尤余所希冀者焉。」⁴

弘一法師的學生范古農曾說：「……師初出家，在虎跑寺，見其懺『地藏課』，甚嚴，瓣香靈峰藕益，奉《宗論》為圭臬。又知法門唯淨土為最方便，教義唯《華嚴》為最完備；而《華嚴》『普賢十大願王』，又有導歸極樂之功，與淨土法門有密切之關係。其弘律宗南山，南山之於教亦依賢首。故綜師之佛學——於律、於教《華

¹ 蔡念生彙編，《弘一大師法集六》（臺北：新文豐出版公司，1988年），頁212。

² 杜忠誥，〈是書非思量分別之所能解——弘一法師書藝讀後〉，收入《弘一法師翰墨因緣》（臺北：雄獅圖書公司，1996年），頁102-103。

³ 李璧苑，《弘一法師出家前後書法風格之比較》（臺北：中國文化大學藝術研究所碩士論文，1994年），頁122。

⁴ 蔡念生彙編，《弘一大師法集一》，頁131。

嚴》、於淨，一以貫之」。⁵也就是說弘一法師學佛的脈絡是：一，以華嚴為境；二，以戒律為行；三，以念佛為果。

印光法師，由儒入佛，飽學碩德。後人尊為淨土宗十三祖，有儒家經典基礎，又能苦修的淨土高僧。弟子弘一法師記印光在普陀的苦行細節「每日晨食僅粥一大碗，無菜……三十餘年矣。食畢，以舌舐碗，至極淨為止。復以開水注入碗中，滌蕩其餘汁，即以之漱口，旋即咽下，惟恐輕棄殘餘之飯粒也。」⁶刻苦如此。民國元年（1912），印光的佛學文集，經人發表印行，妙筆生花，造成極大的歡迎。到西元 1923 年，印光受徐世昌總統贈匾，已舉世聞名。後來印光被佛教界推崇為淨土十三祖。印光在北京紅螺山開始，扭轉淨土宗的形象，是他生平對佛教中興最大的貢獻。弘一法師初出家時，對佛門禮儀尚未明瞭，皆向印光法師請教。我們從《印光法師文鈔》內容中得知，印光法師對弘一法師關懷備至。印公對弘一法師寫經的指示亦極其詳盡，弘一法師的寫經態度受印光影響之深。

近代美學家朱光潛論「詩的隱與顯」時，曾說：「詩的最大目的在抒情，不在才」。又說：「情勝於才的，仍不失其為詩人之詩；才勝於情的，往往流於雄辯。」⁷雖是論詩，若論書法也頗為適宜。歷代知名僧人書法家：智永、懷素、八大，甚至是中國文人書家，如蘇東坡、黃山谷、黃道周等人的作品都有幾分「逞才」、「炫技」的味道。弘一法師雖才情高超，但書藝的表現謙卑內斂，出家後的書藝有如「曖曖內含光」的地步。猶如書法研究專家 杜忠誥所比喻：「若以拳術為喻。其他書家所詣雖互有高下，打的多半是外家拳；而大師打的則是太極內家拳（黃山谷書亦有幾分太極拳成分）。甚至同是太極高手的碑學書家于右老，其作品與弘一大師書中所蘊蓄的能量比較起來，似又顯得弘一大師的內家工夫要略勝一籌。」⁸弘一法師的書法風格看似「孤立緣絕」的弘體，卻有「愈密而愈顯」的道理。

二、弘一法師與《華嚴經》

（一）修持《華嚴經》緣起

根據《弘一大師年譜》，弘一大師發心盡未來際讀誦、受持、如說修行《華嚴經》是在夢中所感，他在〈夢後書華嚴經偈贈普潤法師自跋〉寫道：

⁵ 夏丏尊，《弘一大師永懷錄》（臺北：龍樹出版社，1991年），頁148-149。

⁶ 蔡念生彙編，《弘一大師法集三》（臺北：新文豐出版公司，1988年），頁1655。

⁷ 朱光潛，《談美》（臺北：彩虹出版社，1986年），頁26-27。

⁸ 杜忠誥，〈弘一大師書藝管窺〉，收入《中國書畫藝術研討會 2013》（臺北：台灣畫院，2013年），頁151。

歲次癸酉正月八日，移居妙釋禪寺。是夜余夢身為少年，偕儒師行。聞後有人朗誦華嚴偈句，審知其為賢首品文。音節激楚，感人甚深，未能捨去。與儒師返，見十數人席地聚，坐中有一人操理絲絃，一長髯老人即是歌者，座前置紙，大字一行，若寫華嚴經名。餘乃知彼以歌而說法者，深敬仰之；邃欲入座，因問聽眾：可有隙地容余等否？彼謂兩端悉是虛席。余即脫屣，方欲參座，而夢醒矣。回憶華嚴賢首品偈，似為發心行相五頌，因於是夜篝燈書之。願盡未來際，讀誦受持如說修行焉。演音。⁹

弘一法師於妙釋禪寺掛單，深夜夢見自己為少年，同時與自己的老師同行。聽到有人朗誦華嚴偈，深受音節感動而捨不得離去。又見一群人席地坐，其中有人彈奏古琴，有一老者在歌頌，桌上置紙，紙上書寫《華嚴經》名。弘一法師很清楚這位老者是透過歌頌在說法。引文中「餘乃知彼以歌而說法者，深敬仰之」，以歌而說法，也可以說用藝術來弘法。在這場夢中，弘一法師得到最大的啟示即是用藝術來弘法，且弘揚《華嚴經》。因此，弘一法師出家後製作佛曲、書寫「弘體」《華嚴經》集句，同時讀誦、受持《華嚴經》為日常定課。

（二）《華嚴經》對弘一法師的影響

亦幻法師曾歸納弘一法師的佛學思想體系是以「華嚴為境，四分戒律為行，導歸淨土為果」¹⁰從目前學界對於弘一法師的研究，即可知華嚴思想在弘一大師的佛學思想體系中佔有重要的地位。弘一法師不僅將《華嚴經》作為日誦、輪誦的常課，更能背誦華嚴諸品多種。¹¹在誦讀和背誦的同時，弘一法師對《華嚴經》作了精到的研究。在版本上，弘一法師閱覽了《華嚴經》各家的疏注義解，更閱讀了日本的《華嚴吞海集》、《普賢行願品梵文考》及《華嚴經疏論纂要》，甚至弘一法師在與友人的書信中討論《華嚴經》版本精粗缺失的問題。從弘一法師與蔡丐因的書信中得知弘一法師對各家的疏注義解的評論：

《華嚴懸談》，文學古拙，頗有未易解處，宜參閱[宋]鮮演《華嚴談玄決擇》（共六卷，初卷佚失，今存五卷，收入《續藏經》中。）及[元]普瑞《華嚴懸談會玄記》（四十卷，常州刻經處刊行，共十冊。）反復研味，乃能明。仁者若欲窮研《華嚴》，於《清涼疏鈔》外，復應讀[唐]智儼《搜玄記》（共五卷，每卷分本末，第四卷之中已佚失，此殘本，今收入《續藏經》中。）

⁹ 蔡念生彙編，《弘一大師法集五》，頁 2527。

¹⁰ 夏丐尊，《弘一大師永懷錄》，頁 43。

¹¹ 侯秋東主編，《弘一大師人格思想論文集》（臺北：弘一大師紀念學會，2008 年），頁 8。

及賢首《探玄記》(二十卷，金陵刻經處刊行，共三十冊，徐蔚如釐會。)《清涼疏鈔》多宗賢首遺軌，賢首復承智儼之學脈，師資綿續，先後一揆。三師撰述，並傳世間，各有所長，寧可偏廢。乃或故為軒輊，謂其青出於藍，繹斯言，蓋非通論。前賢創作者難，後賢依據成章，發揮光大，亦惟是纘其遺緒耳，豈果有異於前賢耶?至若慧苑《刊定記》(共十五卷，第六第七佚失，此殘本今收入《續藏經》中。)反戾師承，別辟徑路，賢宗諸德，並致攻難，然亦未妨虛懷玩索，異議互陳，並資顯發，豈必深悉而痛絕耶?¹²

從上引文可知，弘一法師寫給晚輩的書信，足見他對歷代祖師、學者的《華嚴》註疏有透徹的研究，甚至能夠評論各家的優缺點。正如同他所說的：「前賢創作者難，後賢依據成章，發揮光大」。弘一法師亦針對這些《華嚴》註疏發揮光大，專門撰文《華嚴經讀誦研習入門次第》，根據學者不同根器、好要，一一對其讀誦研習作循序漸進的介紹。弘一法師在《華嚴經讀誦研習入門次第》述：

若好樂簡略者，宜讀唐貞元譯《華嚴經普賢行願品》末卷。……而為華嚴關鍵，修行樞機，文約義豐，功高德廣，能簡能易，惟遠惟深，可贊可傳，可行可寶。故西域相傳云：普賢行願贊為略華嚴經，大方廣佛華嚴經為廣普賢行願贊。或兼讀唐譯《華嚴經淨行品》……以上二種，宜奉為日課。此外，若欲讀他品者，如下所記數品之中，或一或多，隨力讀之。《菩薩問明品》、《賢首品》、《初發心功德品》、《十行品》、《十回向初品回向章》、《十忍品》、《如來出現品》。(以上皆唐譯)。若欲讀全經者，宜讀唐譯(揚州磚橋法藏寺版最善，共二十冊)……若有餘力者，宜兼普晉譯(金陵版共十六冊)。……¹³

在「研習章」裡，弘一法師開示道：

若好要樂簡略者，宜先閱《華嚴感應緣起傳》(揚州版共一冊)。若欲參閱他種者宜悅《華嚴玄談》第七部類品會、第八傳譯感通二章……若更欲詳知者，宜閱《華嚴吞海集》……並宜略閱唐譯全經一遍，乃可貫通。若欲知《普賢行願品》末卷大旨者，宜閱《普賢行願品》第四十卷疏節錄。又讀他品時，宜讀《華嚴網要》此品釋文……若更欲窮研者，宜依《大藏輯要》目錄提要「華嚴部」所列者隨力閱之……更益以此宗諸祖撰述等，茲不具錄。……《華嚴合論》最後閱之。……¹⁴

¹² 釋弘一，《弘一大師全集 第八冊》(福州：福建人民出版社，1911年)，頁155。

¹³ 釋弘一，《弘一大師全集 第一冊》，頁259-260。

¹⁴ 釋弘一，《弘一大師全集 第一冊》，頁259-260。

其間大師對讀經及研習次第安排的理由均作了各家引述性說明。足見大師指導晚輩之殷殷教導。「研習章」裡可知弘一法師對於修學《華嚴》的感應十分重視，從感應故事裡生起修學的信心。在《華嚴》註疏方面，弘一法師也不限於中國祖師的著作，更以開闊的視野閱讀日本《華嚴》註疏、梵文譯本。可見得，弘一法師不是一位文化沙文主義者，廣納他國對《華嚴經》的詮釋論點。

華嚴思想的實踐方面，他十分重視將華嚴的「圓融無礙」落實在日常生活中。他在書寫給蔡丐因「南無阿彌陀佛」的墨寶中，曾抄錄了靈峰藕益大師的法語：

佛為初機之人，必深談理性，欲其以理融事，不滯於事也。若為深位菩薩，必廣該事項，欲其以事攝事，不滯於理也。不滯於事，則一事通達一切名理，事理無礙；不滯於理，則一事通達一切事名，事事無礙。¹⁵

在弘揚佛法方面，弘一法師亦是「理事無礙」不拘泥於佛戒「不自歌舞，也不觀聽歌舞」。落實普賢精神：「各以一切音聲海，普出無盡妙言辭，盡於未來一切劫，讚佛甚深功德海。」¹⁶一九二九年，弘一法師為太虛法師的《三寶歌》譜曲¹⁷，一九三一年，綴錄明代藕益大師的隨筆，撰《清涼歌集》歌詞¹⁸。有別於傳統佛教梵唄唱誦，弘一法師在佛樂的貢獻是採用西洋歌曲宣揚佛理，為化俗啟道開拓了新的路徑。

三、印光法師與弘一法師寫經

（一）印光德行上的感化

印光法師（1861-1940）為民國以來弘揚淨土法門最成功、影響最深遠的高僧。留美學者陳榮捷博士，在他的著作《現代中國的宗教趨勢》中談到，印光法師改變佛教的形象，由淨土的形式主義到虔敬主義。在當時，大多的佛教徒已習慣「口頭誦經，外加撚數念珠、誦經、禮拜佛像、放生、祈求長壽與永生等」¹⁹。直到1921年，北京的淨土中心紅螺山，覺醒的跡象很明顯。印光法師的著作豐富《文鈔》（正

¹⁵ 夏丐尊，《弘一大師永懷錄》，頁175。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024. R2, T10, no. 293, p. 847a8-9。

¹⁷ 林子青，《弘一大師新譜》，（臺北：東大圖書公司，1993年），頁263。

¹⁸ 弘一法師的《清涼歌集》歌詞，眾多學者認為是弘一法師自撰，但經學者戴嘉枋查證《清涼》一首未見出處外，其中的《觀心》摘錄自明代藕益大部的法語；《世夢》、《山色》、《花香》摘錄了明代蓮池大師《竹窗隨筆》。可參見《弘一大師全集 第九冊》中的第169、185、187、205、206頁上法師相應調幅書法的跋注。

¹⁹ 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（臺北：文殊出版社，1987年），頁83。

編、續編、三編)、《嘉言錄》、《文鈔菁華錄》、《法語》，這些法語直到現代廣泛流通於各寺院、道場，令讀者對淨土生起信願。太虛大師讚美他「清季民初，盡一生精力，荷擔斯法（淨土），解行雙覺者。」²⁰

弘一法師初出家時，曾親近印光大師，從旁學習印光法師的日常。在相處中，將印光法師令人敬佩處分為四盛德：習勞、借福、注重因果、專心念佛。因此，弘一法師建議佛學青年應注意四項，即「惜福、習勞、持戒、自尊」。弘一法師敬仰印光大師而接受其思想，他說：「朽人於當代善知識中，最服膺者，惟光法師，前年嘗致書陳情，願廁弟子之列。」²¹從弘一法師的遺著中可以得知其最佩服印光大師的德行與教導，尤其是念佛法門。弘一法師十分認同他所提出的「持名念佛」，念佛對於現代人簡單且契機。

（二）印光法師對弘公寫經修行的指點

從《印光法師文鈔》中的書信，可以看出印光對弘公的教導無微不至、細心周到。在寫經方面，印光從態度上入手，尤其注重「誠」、「恭敬」。印光說：

寫經不同寫字屏，取其神趣，不必工整。若寫經，宜如進士寫策，一筆不容苟簡。²²

從字體上，則示：

其體必須依正式體，若座下書札體格，斷不可用！²³

印光法師談到寫經如同進士寫策，可見其恭敬、慎重的心。在字體上用正式體，而不是書札體。所謂「書札體」根據《印光法師文鈔 卷一》〈復弘一師書二〉判斷是行草體，「正式體」為楷書。弘一法師寫經以楷書為體，融合「魏碑」或「隸書」風格為輔。印光法師在信中提醒，古今人用行草寫經，他極不認同。同時，舉例當時揚州的寬慧法師發心書寫《華嚴經》六十餘卷，其筆法潦草，印光法師極力呵斥：寫經一筆一畫，必恭必敬。²⁴

當印光知弘公發心刺血寫經後，即致書：

²⁰ 釋印光，〈蓮宗十三祖印光大師塔〉，《印光大師全集》冊七（出版時地不詳），頁4。

²¹ 釋印光，〈弘一人覆王心湛居士書〉，《印光大師全集》冊五（出版時地不詳），頁2616。

²² 釋印光，〈復弘一師書一〉，《印光法師文鈔 卷一》（台中：青蓮出版社，1995年），頁72。

²³ 釋印光，〈復弘一師書一〉，《印光法師文鈔 卷一》，頁71。

²⁴ 釋印光，〈復弘一師書一〉，《印光法師文鈔 卷一》，頁73。

座下勇猛精進，為人所難能。又欲刺血寫經，可謂重法輕身，必得大逐所願矣。雖然，光願座下先專志修念佛三昧，待其有得，然後行此法事。倘最初即行此行，或恐血虧神弱，難為進趨耳。入道多門，惟人志趣，了無一定之法。其一定者，曰誠，曰恭敬……。²⁵

印光法師苦口婆心，擔心晚輩發心用功過猛而血虧神弱。他觀機逗教，建議其先修念佛三昧，再進一步刺血寫經。在刺血寫經的細節上，談到古人刺血寫經有合金、合硃、合墨數種。憨山大師寫經有皇太后供給紙與金。憨山於五台妙德庵刺舌血合金寫《華嚴經》。妙峰和尚刺舌血一分為二，一份研硃書寫華嚴，一份蒙山施食鬼神。高麗南湖奇禪師，刺舌血研墨書寫《彌陀要解》做刻板底樣廣為流通。印光法師舉出三位高僧的故事作為弘一法師刺血寫經的參考。²⁶

在寫經尺寸的安排，弘一法師也十分尊重印光法師的意見。如 1926 年，弘公致黃慶瀾的信曾提：

去年陳伯衡居士石印拙書《八大人覺經》，曾呈法兩老人（印光別號）閱覽，老人以為折本太長，未便放置，以後再印，宜改短云云。故今所寫《行願品偈》未寫冠首之科文，及後附之釋經名題。²⁷

可見弘公對印光法師的尊重。印光法師十分有遠見，《八大人覺經》內容簡短，易讀誦。折本太長不易收藏、攜帶、放置，依照印光的指示改短，方便流通、讀誦。

四、墨香融妙義，以書法弘布華嚴

自一九二四年初寫《華嚴淨行品偈》贈送黃涵之後，弘一法師陸續寫出《華嚴經》偈及長行的有《普賢行願品》、《觀自在菩薩章》、《華嚴集聯三百》、《普賢行願品偈》等，其中很多是重複寫出贈人。他自稱寫經中書法最精工者，是一九二六年在廬山青蓬寺所寫的《華嚴經十回向品初回向章》，其風格樸素淡雅、清氣四溢，被太虛法師譽為數十年來僧人寫經之冠。他還一度發展要刺血寫《華嚴經》，後經印光法師勸阻乃未果行。印光法師表示，他觀察近代刺血寫經的人，只是造業，了無恭敬之心，只是想博取自己真心修行之名。²⁸

²⁵ 釋印光，〈復弘一師書一〉，《印光法師文鈔 卷一》，頁 71。

²⁶ 釋印光，〈復弘一師書一〉，《印光法師文鈔 卷一》，頁 71。

²⁷ 釋弘一，《弘一大師全集 第九冊》（福建：福建人民出版社，1991 年），頁 306。

²⁸ 侯秋東主編，《弘一大師人格思想論文集》（臺北：弘一大師紀念學會，2008 年），頁 16。

其次，據陳慧劍居士查閱，大師還散寫華嚴經偈語、經文贈人的多達二萬幅之多。書法內容為「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」²⁹、「常為出家修淨戒，普為眾生作世燈」³⁰、「見佛自在生歡喜，發心迴向趣菩提」³¹，這些經偈、散句，分別從三種《華嚴》選配成文，……今天我們看到弘一大師遺留在世間的書法，其中除經本、佛言、古德詩句之外，幾全是《華嚴》偈頌。³²

在寫經書法方法上，弘一大師曾引虞世南《筆髓論》之「心悟契妙」談寫字。在章法上，其《致馬冬涵書》中也說：「朽人於寫字時，皆依西洋畫之原則，竭力配置調和全紙面之形狀。於常人所注意之字畫、筆法、筆力、結構、神韻，乃至某碑、某帖、某派，皆一致摒除，決不用心揣摩。」³³可見得弘一法師寫經已放下任何筆法規則，用「無住生心」在寫字。

此外，劉質平《弘一法師遺墨的保存及其生活回憶》亦記：「時閉門除余外，不許他人在旁，恐亂神也。……余執紙師則聚精會神，落筆遲遲，一點一劃，均以全力赴之。」³⁴

由此可知，弘一大師作書時之心境是靜定專一的功夫。寫字如同念佛一般，需要清場不准外人來亂神。這與一般書法家動不動就現場揮毫，兩者心境不同。弘一又說：「論寫字刻印等，皆足表示作者之性格（此乃自然流露，非是故意表示）。朽人之字所示者，平淡、恬靜、沖逸之致也。」³⁵對弘一法師來說，寫字純是修養心性的手段，正如陳慧劍評弘一寫字「心如靜水，意似抽絲」。

弘一法師的墨寶給後人的影響分兩種：第一種是用眼識的現量也就是現代所調的直觀。換句話說，藉由弘一法師的書法，印入我們的眼識與我們身心合一。第二種是由意識的比量，現在所謂的邏輯思考、義理分析。弘一法師的出家後的墨寶大多以佛號、佛菩薩聖號、佛經偈語、古德格言，內容以勸人念佛、勸人慈悲喜捨、勸持戒、勸反省、勸人明心見性。弘一法師已圓寂將近一甲子以上，其德行依然影響後世深遠。其墨寶在馬路電線杆上，寺廟的圍牆上，私家轎車上，看到大師寫的「南無阿彌陀佛」六個字的複製品。大師在《格言別錄》中所寫的聯語，也被製成月曆，掛在佛教家庭裡。在寺廟旅遊也常常在大陸佛寺的牆上看見漆有仿製大師筆

²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024. R2, T10, no. 279, p. 127a13。

³⁰ 蔡念生彙編，《弘一大師法集一》，頁 310。

³¹ 蔡念生彙編，《弘一大師法集一》，頁 219。

³² 陳慧劍，《弘一大師論》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁141。

³³ 秦啟明編注，《弘一大師李叔同書信集》（陝西：人民出版社，1991年），頁 62。

³⁴ 夏宗萬編，《弘一大師遺墨》（北京：華夏出版社，1987年），頁 210-211。

³⁵ 釋弘一，《弘一大師全集 第八冊》，頁 252。

法的六字佛號。³⁶可見華人社會依然有很多人喜愛大師別具一格、超塵脫俗的字體，弘一法師墨寶給大眾帶來的影響是深遠普遍的。

五、結論

弘一法師因受范古農居士勸說「若能以佛語書寫，令人喜見，以種淨因，亦佛事也。庸何傷？」³⁷此語的影響，弘一法師書寫了大量的佛經偈語，而形成了在近代書壇上獨特的「弘體」書法，這無疑是對中國書法的重大貢獻。

弘一法師完全擺脫書法家的筆法、章法，跳脫中國書法的規則在寫字，然而其書法依然深受許多三寶弟子、收藏家喜愛。弘體書法何以深受大眾愛戴，誠如葉聖陶所說：「若問我他的字為什麼教我喜歡，我只能直覺地回答，因為它蘊藉有味。就全幅看，許多字是互相親和的，好比一堂謙恭溫良的君子人，不亢不卑，和顏悅色，在那里從容論道。就一個字看，疏處不嫌基疏，密處不嫌甚密，祇覺得每一畫都落在最適當的位置，移動一絲一毫不得。再就一筆一畫看，無不教人起充實之感，立體之感。有時有點像小孩子所寫的那麼天真，但一邊是原始的，一邊是純熟的，這分別又顯然可見。總括以上這些，就是所謂蘊藉。毫不矜才使氣，意境含蓄在筆墨之外，所以越看越有味。」³⁸在中國藝術史裡，文人將中國書畫分為三品（能品、妙品、神品）於故宮博物院的書畫收藏，時常能看到歷代帝王於收藏品中題字「神品」。除了三品之外，更有超越形態、邏輯的稱為「逸品」，非為畫作，寫書畫只為敘述其心境。禪僧所畫的禪畫常被文人定義為逸品，書畫者不為金錢、物質所影響，藝術風格使觀者忘卻煩惱。弘一法師的書法亦屬「逸品」，書風使觀眾清淨自在。

《華嚴集聯三百》是弘一大師循道侶之請、而將《華嚴》「割裂經文集為聯句」的。佛教對三寶的敬奉有詳盡的條律，其中尤其是對法（經）的敬奉猶如面對佛菩薩。明滿益大師說：「展卷如對活佛，收卷如在目前，千編萬編，寤寐不忘，如是乃能獲讀經之實益也。」³⁹所以對經文更是絲毫不能篡改，否則「便成謗法之重咎矣」。但弘一大師之所以能且敢割裂經文，重新集聯，正說明他將華嚴教義了然於胸，為「恆順眾生」而寫《華嚴集聯三百》。仔細讀《華嚴集聯三百》，即使割裂經文也不影響如來本意。他所手書的《華嚴集聯三百》的法書已成為中國書藝界中的傳世之寶。

³⁶ 曹布拉主編，《弘一大師藝術論》（杭州：西泠印社，2001年），頁234。

³⁷ 林子青，《弘一大師新譜》（臺北：東大出版社，1993年），頁160。

³⁸ 釋弘一，《弘一大師全集 第十冊》，頁35。

³⁹ 釋弘一，《弘一大師演講錄》（上海：上海佛教居士安養部版，出版時間不詳），頁101。

《華嚴集聯三百》影響了許多文化人：如朱光潛先生說：「我自己在少年時代曾提出以『出世精神做入世事業』作為自己的人生理想，這個理想的形成當然不止一個原因，弘一法師替我寫的《華嚴經》偈對我也是一種啟發。」⁴⁰馬一浮先生說：「今觀大師書（《華嚴集聯三百》）精嚴淨妙，乃似宣律師文字。蓋大師深究律學於南山，靈芝撰述，皆有闡明。內薰之力自然流露，非具眼者，未足以知之也。」⁴¹釋瑞今法師說：「《華嚴經集聯》亦為弘公所選。句義深邃，字體秀樸，盡脫俗氣，可為書法家之臨本。」⁴²而陳慧劍先生所說：「弘一大師之沈潛於《華嚴》之海，是非常有藝術美感的。因為《華嚴》世界充滿「美」的想像，充滿了千萬支彩筆所無以言宣的境界。」⁴³

弘一法師與高徒豐子愷合作的《護生畫集》第一集，由上海開明書局出版。出版後引起讀者歡迎。當時的佛教界，更是廣泛的流傳。由於一度允許翻印，第一集出版後，就有 15 種版本之多。中國保護協會將其翻譯為英文，甚至在印度《護生畫集》也被翻譯為當地語言。⁴⁴由此可知弘一法師的書藝作品《護生畫集》十分受到世界各國的讀者青睞。

同樣地，弘一法師的《華嚴集聯三百》與出版商、藝術家合作製作冊頁精裝版本。請書法學者於網路頻道講解《華嚴集聯三百》在中國美學及佛法修持的意義。相信更能滿弘一法師「惟願後賢見集聯更復發心，讀誦研習華嚴大典，以茲集聯為因，得入毗盧淵府，是尤余所希冀者焉。」⁴⁵之願。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA 2024. R2, T10, no. 279。

（二）專書、論文

朱光潛，《談美》，臺北：彩虹出版社，1986 年。

李璧苑，《弘一法師出家前後書法風格之比較》，臺北：中國文化大學藝術研究所碩士論文，1994 年。

⁴⁰ 釋弘一，《弘一大師全集 第十冊》，頁 160。

⁴¹ 釋弘一，《弘一大師全集 第十冊》，頁 215。

⁴² 釋弘一，《弘一大師全集 第十冊》，頁 223。

⁴³ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 166。

⁴⁴ 周慧珠，〈假善巧寄其惻坦藝術為方便 人道為宗趣 傳唱護生〉《全國新書資訊月刊》第 173 期（2013 年 5 月），頁 31。

⁴⁵ 蔡念生彙編，《弘一大師法集一》，頁 131。

- 杜忠誥，〈弘一大師書藝管窺〉，《中國書畫藝術研討會 2013》，臺北：台灣畫院，2013 年，頁 151-167。
- 杜忠誥，〈是書非思量分別之所能解——弘一法師書藝讀後〉，《弘一法師翰墨因緣》，臺北：雄獅圖書公司，1996 年，頁 102-103。
- 周慧珠，〈假善巧寄其側坦藝術為方便 人道為宗趣 傳唱護生〉，《全國新書資訊月刊》第 173 期，2013 年 5 月，頁 30-35。
- 林子青，《弘一大師新譜》，臺北：東大出版社，1993 年。
- 侯秋東主編，《弘一大師人格思想論文集》，臺北：弘一大師紀念學會，2008 年。
- 夏丏尊，《弘一大師永懷錄》，臺北：龍樹出版社，1991 年。
- 夏宗萬編，《弘一大師遺墨》，北京：華夏出版社，1987 年。
- 秦啟明編注，《弘一大師李叔同書信集》，陝西：人民出版社，1991 年。
- 曹布拉主編，《弘一大師藝術論》，杭州：西泠印社，2001 年。
- 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987 年。
- 陳慧劍，《弘一大師論》，臺北：東大圖書公司，1996 年。
- 蔡念生彙編，《弘一大師法集》，臺北：新文豐出版公司，1988 年。
- 釋弘一，《弘一大師全集》，福州：福建人民出版社，1911 年。
- 釋弘一，《弘一大師演講錄》，上海：上海佛教居士安養部版，出版時間不詳。
- 釋印光，《印光大師全集》，出版時地不詳。
- 釋印光，《印光法師文鈔 卷一》，台中：青蓮出版社，1995 年。

近十年方東美與牟宗三華嚴思想研究回顧

中山大學中文所 博士班一年級
王鈺堤

摘 要

華嚴宗思想是佛學發展中的重要課題，對於中國文化有著深遠的影響，以儒學為宗的新儒家亦有深入研究，在近代以來惟方東美最為尊崇華嚴學，而同為新儒家學者的牟宗三則提出強力的批判，這背後除了有佛學宗派的歷史因素，同時也表現新儒家學者在佛學研究上的分歧。在近十年中，許多研究以二位思想家對於華嚴宗、天台宗之成果為主題進行回顧與批判，其中又以統整類型的研究占有多數，是故，本文即以此類研究為主體，探討近十年的研究成果。近年對於方東美的研究主要聚焦於三個方面：華嚴思想的詮釋方法、中西哲學的融會以及華嚴思想的實踐意義，誠然在相關方面有著可觀的成果，卻也少有批評與修正的觀點；牟宗三尊天台宗，對於華嚴多有批評，而批判的方式、目的與成果皆受到關注，其中以杜保瑞的研究最成體系，杜氏指出深受儒家思想影響，誤解華嚴宗和天台宗教義，過度強調理性和道德層面，忽視宗教實踐，強調應從佛教內部視角研究，以準確把握其教義精髓。本文嘗試藉由統整與比較近代成果，為新儒家與華嚴宗的關係進行深度且全面的解釋，展示在佛學研究的歧異與多樣性。

關鍵詞：華嚴宗、方東美、牟宗三、新儒家

一、前言

新儒家與佛學之間有著錯綜複雜的關係，就歷史發展而言，新儒家繼承宋明理學的思想架構，而宋明理學中又有著濃厚的佛學因素，許多儒家學者兼修佛法，或與佛教人士交好，對於佛學皆有亦深亦淺的涉獵，並融入儒學中。¹而繼承宋明理學的新儒家，在面對時代、社會與思想的變遷下，除了融攝東西差異，同時也需要重新詮釋過去的中國思想，佛學即是一大挑戰。²詮釋佛學與當代新儒家的關係是一個紛繁複雜的課題，新儒家學者無庸置疑也有著大量的相關著作幾乎，或是在著作中援引佛教思想，³而在眾多佛教派別中，華嚴宗無疑也對新儒家產生深遠影響。華嚴宗強調的法界緣起與圓融無礙的哲學觀念，不僅豐富了儒家學者的思想視野，也促使他們在詮釋儒學時，吸收了這些觀念來進行創新與轉化，然而，新儒家對於華嚴宗的態度並不一致。牟宗三（1909-1995）與方東美（1899-1977）對於華嚴宗的態度截然相反，前者大力批判，認為不夠圓滿，後者則認為華嚴境界為佛教最高。

牟宗三首重天台，認為天台圓教為佛學頂峰，華嚴則為偏圓，不夠究竟與圓滿，認為其主張「緣理斷九」，即依真如理斷九界，無明與法性而不能同體，相對地，天台宗主張「不斷斷」，即九法界成佛，符合佛教本懷。牟宗三認為華嚴宗以分解方式說法，有系統限定，相對不圓，天台宗則以「一念三千」消融分解，無系統限定，故為圓教。⁴牟氏的說法引發大量學者的討論，有些學者以思想史的角度進行分析，另有部分學者則以否定的態度進行批判。⁵相反地，方東美則對華嚴宗推崇備至，認為是「廣大和諧的哲學」。⁶方氏認為，華嚴宗能夠涵蓋儒家的倫理思想，

¹ 參見 Justin Tiwald, "Song-Ming Confucianism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, accessed July 28, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/song-ming-confucianism/>.

² 如張君勱（1887-1969）認為宋明以降的新儒家即是受佛教刺激而創建儒學系統，必須如同佛教般，有著自身的宇宙論、人性論等形上哲學、倫理學，但同時又必須保有自身的道德價值，比如五倫、仁義等，當代新儒家在面對現代性問題雖以儒家立場為主，卻又大量引用佛教哲學，並在此基礎上建立新一代儒學體系。參見張君勱，《新儒家思想史》（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁85-86；林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立緒文化，1999年），頁69。

³ 新儒家學者的佛學思想與著作皆有大量相關研究，但其中亦有受到忽略的學者，比如與馬一浮（1883-1967）、熊十力（1885-1968）同時代的鐘泰（1888-1979）。鐘泰的代表著作為《中國哲學史》與《莊子發微》，過去多為道家學者重視，然近年隨著作集與書信的出版，其中亦有許多關於佛學的思想值得注意。參見余一泓，〈游世：現代儒者鍾泰的學問歷程〉，《文與哲》第42期（2023年6月），頁253-284。

⁴ 牟宗三，《佛性與般若（上冊）》（臺北：聯經出版社，2003年），頁429-430。

⁵ 關於牟宗三的佛學與華嚴學研究數量眾多，近十年內主力批評牟氏之說、同時有大量研究的當屬杜保瑞教授，具統計有四篇相關論文，下文將逐一回顧。

⁶ 方東美，《華嚴宗哲學》（北京：中華書局，2012年），頁123。

提供一個更為廣闊的宇宙觀，使儒學得以在更深層次的境界中得到實現，⁷甚至能為西方哲學解決二元對立的思維困境，幫助人們在追求個人修養和社會和諧的過程中，能夠更好地理解與應對複雜多變的現實世界。⁸

二位學者對於華嚴宗的研究具有完備的思想體系和豐富的著作數量，並為學界所重視，⁹而得益於華嚴專宗學院的耕耘與發展，當前已累積可觀的成果，其中更有許多關於牟宗三與方東美的研究，本文以近十年為限，以統整、概括類型之研究為主體，回顧相關研究成果。

二、廣大和諧的哲學：方東美華嚴學研究回顧

方東美對於佛教思想研究有著深入研究，雖然首重華嚴宗，但對於其他派別的佛學並無貶斥與批評，而是持平的點出各家的貢獻，¹⁰是故在目前的研究中，少有批判方氏的佛學觀點，主要以統整、延伸研究為主。

首先於 2010 年，屈大成發表〈論方東美對華嚴思想的詮釋〉；¹¹本文重點有二，其一，方氏主張，《華嚴經》的語言是神秘化的、象徵的、隱喻的以及詩意的，因此在閱讀和理解《華嚴經》時，不能僅依靠分析性的頭腦，而必須帶有詩意的感受，¹²

⁷ 方東美，《華嚴宗哲學》，頁 728-731。

⁸ 方氏認為西方文化的問題在於「天人二元對立的世界」，故強調理事無礙、事事無礙，同時也藉由華嚴宗思想與西方哲學家懷德海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）的機體哲學進行對話。方東美，《華嚴宗哲學》，頁 84、336。

⁹ 目前中文學界以華嚴宗為主要的研究回顧僅有鉅淨的〈20 世紀的華嚴學研究〉，而以佛學為對象的回顧則有劉宇光的〈臺灣的佛教研究四十年（1980-2020）：以語言、文本及義理研究為範圍〉，該篇範圍較廣，涉及臺灣佛學體系的建置、學術發展和展望等議題；近年歐美學界則有兩本著作值得注意，一是趙敬邦（King Pong Chiu）的《方東美、唐君毅與華嚴思想：二十世紀儒家對科學主義的回應之佛教思想挪用》（2016），二是韓光（ERIK J. HAMMERSTROM）的《華嚴大學網絡：二十世紀中國華嚴佛教的教學與實踐》（2020），前者探討方、唐兩位儒家學者如何以華嚴思想面對當代「科學主義」的挑戰，後者追溯上海華嚴大學的成立對於近代華嚴學的影響。參見鉅淨，〈20 世紀的華嚴學研究〉，《佛學研究》2005 年第 1 期，頁 363-381；劉宇光，〈臺灣的佛教研究四十年（1980-2020）：以語言、文本及義理研究為範圍〉，收入《深耕茁壯：臺灣漢學四十回顧與展望——慶祝漢學研究中心成立四十周年》（臺北：漢學研究中心，2021 年），頁 543-578；King Pong Chiu, *Thomé H. Fang, Tang Junyi and Huayan Thought: A Confucian Appropriation of Buddhist Ideas in Response to Scientism in Twentieth Century China* (Brill, 2016); Erik J. Hammerstrom, *The Huayan University Network: The Teaching and Practice of Avatamsaka Buddhism in Twentieth-Century China*. Columbia University Press, 2020.

¹⁰ 比如在判教方法上，方東美除華嚴之外，也認同天台宗與法相宗的方法，對於各宗的思想、義理和經典都有著客觀的詮釋與描述。參見方東美，《中國大乘佛學（上）》（北京：中華書局，2012 年），頁 177。

¹¹ 屈大成，〈論方東美對華嚴思想的詮釋〉，《哲學與文化》，第 37 卷第 12 期（2010 年 12 月），頁 67-81。

¹² 屈大成，〈論方東美對華嚴思想的詮釋〉，頁 70-71；另可參考俞懿嫻，〈方東美論華嚴法界緣起〉，收入《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 183。

同時也強調華嚴學不只是純粹的理論，而是具有實際實踐步驟的哲學概念；¹³次之，方氏對於《華嚴經》的詮釋方法可分為兩種，分別是「重讀《華嚴經》」和「重釋華嚴思想」，前者如前文所言，強調《華嚴經》使用詩意和象徵性語言，後者則根據三種邏輯方法——對稱蘊涵、互依關係、普遍包含解釋「華嚴法界觀」，認為一切法不應相互排斥，否則無法形成真正的「廣大和諧」，以此說明一切法相互交融而無有阻隔的理念。¹⁴

第二篇文章是趙敬邦：〈略論方東美先生對華嚴的詮釋——回應屈大成先生〉，¹⁵該文除評價方東美對於華嚴學的詮釋，也是針對屈氏的回應。作者認為除了了解方氏「如何」闡釋華嚴思想外，更要了解「為何」如此理解，即為何以「廣大和諧的哲學」之詮解為核心目標，如此才能由「描述性質」的討論提升至「解釋性質」的研究。¹⁶趙氏指出，方東美對華嚴思想的邏輯解釋雖然深刻，但未必圓滿，其出發點是為探尋一「廣大和諧」之哲學，這不只是目標，更是評斷的標準，而方氏實際已預設華嚴宗之判較比之他宗更為圓滿，故符合此一標準，因此作者認為重點應在對於標準的理解與分析，而這也是屈氏和其他研究者所未顧及的問題。¹⁷

方氏所提出的概念，主要是為達成「藍圖」，就趙氏所言，是由「自然人」逐步提升，與自然融合至最高境界，¹⁸再「下迴向」至自然人，為達此目的，華嚴宗的理想與境界便是最符合方東美要求的學說，然作者點出問題關鍵，卻著墨不多，對於其他問題未有進一步說明。¹⁹

第三篇是韓朝忠的〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，²⁰本篇旨在探討方氏如何以中國傳統哲學為核心、結合西方思辨方法和建構模式重塑其新儒家與華嚴學思想體系。²¹方東美首先從華嚴義理的源頭入手，運用西方語言分析方法，因為《華嚴經》的語言是「比興體詩」，是一種哲學「後設性語言」，進而促使華嚴

¹³ 屈大成，〈論方東美對華嚴思想的詮釋〉，頁 69。

¹⁴ 方東美認為研究華嚴宗需要具備西方邏輯的訓練，唯有理解邏輯分析的多種方式，才能充分掌握華嚴哲學，在《華嚴宗哲學》的第四章，〈《華嚴經》所詮之義理——五周因果周〉對於西方哲學、邏輯學大量的引用便能發現，同時也為當代具有西哲素養的研究者能夠更加方便的領略華嚴學要義。參見屈大成，〈論方東美對華嚴思想的詮釋〉，頁 72-75；方東美，《華嚴宗哲學》，頁 69-92。

¹⁵ 趙敬邦，〈略論方東美先生對華嚴的詮釋——回應屈大成先生〉，《鵝湖學誌》，第 50 期（2013 年 6 月），頁 243-253。

¹⁶ 趙敬邦，〈略論方東美先生對華嚴的詮釋——回應屈大成先生〉，頁 244。

¹⁷ 趙敬邦，〈略論方東美先生對華嚴的詮釋——回應屈大成先生〉，頁 245-250。

¹⁸ 即「毘盧遮那佛」，方東美稱之為「最高成就」、「最上乘的智慧」、「純粹的菩提，純粹的光明」，重視程度可見一般。參見方東美，《華嚴宗哲學》，頁 179、215、263。

¹⁹ 趙敬邦，〈略論方東美先生對華嚴的詮釋——回應屈大成先生〉，頁 250-251。

²⁰ 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，《湖北民族學院學報》2015 年第 1 期，頁 18-21、89。

²¹ 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，頁 18。

學者從宗教信仰走向哲學思辨。²²他重新解讀杜順法師的「三觀」，提出「宇宙生成論」，認為華嚴哲學能夠化解西方哲學的二元對立並實現主客調和。²³

方東美認為華嚴宗的「四法界」觀更圓滿，將宇宙中的一切聯繫成整體，賦予互相轉變的可能性。作者認為，方氏提出的超本體論概念比之西方哲學宇宙本體更深入，必須在實踐中領悟，²⁴他認為華嚴哲學的平等觀從物質世界提升至生命和精神世界，實現眾生平等，而近代西方的平等觀則是由上向下觀看，導致世界墮落。²⁵方東美的哲學體系中，價值觀貫穿始終，無論是宇宙發生論、宇宙結構論、超本體論還是局部本體論，都離不開價值判斷，並將傳統佛教義學轉變為「思想與存在」，探討華嚴義學中所包含完整的「機體主義」宇宙系統，形成層次分明的哲學理論體系。²⁶方東美認為西方哲學應學習中國思想的優處，華嚴義學對西方哲學有超越意義，應實現中西哲學的融會。

最後一篇是高柏園先生的〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，²⁷該篇與韓氏之作相同，旨在探討方東美以中西哲學對話的方式研究華嚴學，分析機體主義、歷程主義哲學對其對華嚴思想的理解與詮釋。²⁸方東美之所以重視西方哲學的原因可歸納為兩點，其一，方氏繫心於西方哲學的分裂與對立問題，雖有多代哲學家的努力，卻未有理想的解答，是故以華嚴學相互結合，嘗試溝通二者，即以「上下雙迴向」，達成理事無礙、事事無礙的境界，作者認為這是一種「動態的、究極的和諧圓滿，而這也正是華嚴經廣大悉備的圓融思想所在」。²⁹

其二，藉由結合懷德海的機體主義哲學，方東美為華嚴宗提供了一種新的詮釋模式，這種跨文化的對話豐富了對華嚴宗的理解，使其在當代學術界獲得更多的關注和重視，然而這種詮釋也存在缺點，比如在將華嚴宗與機體主義哲學結合時可能

²² 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，頁 19；方東美，《華嚴宗哲學》，頁 190。

²³ 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，頁 89。

²⁴ 但作者也指出方東美在使用「超本體論」一詞較為隨意，係指：「本體向下『回向』之後而實現的自我的超越，同時也是下層世界向上『回向』的最終結果」，然而方氏實際只是借用該詞的部分意義詮釋華嚴學，而未真正觸及現象學的範疇。韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，頁 20。

²⁵ 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，頁 19-20。

²⁶ 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，頁 21。

²⁷ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，收入《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2022 年），頁 343-358。

²⁸ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁 343。需要注意的是方東美在《中國大承佛學》與《華嚴宗哲學》中，雖有提及機體哲學，但皆未使用「歷程主義」一詞，唯一有關的是懷德海之作：《歷程與實在》（*Process and Reality*），與之相比，「機體」在書中有著多次使用，誠然高氏指出華嚴宗思想與歷程主義哲學能夠相呼應，但在方氏的著作中究竟產生多少影響，是否與「機體主義」的地位同等，仍需讀者仔細審視、評斷。參見方東美，《華嚴宗哲學》，頁 115。

²⁹ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁 356。

存在過度簡化或誤解的情況。³⁰高柏園的文章探討了方東美如何通過中西哲學的對話來研究華嚴學，尤其是如何利用機體主義和歷程主義哲學來理解和詮釋華嚴思想。方東美重視西方哲學的分裂與對立問題，認為華嚴學能解決這些問題，達成理事無礙、事事無礙的境界，藉由結合懷德海的機體主義哲學，為華嚴宗提供了一種新的詮釋模式，豐富對華嚴宗的理解，但也存在簡化或誤解的風險。

方東美對佛教思想，尤其是華嚴宗的研究具有深遠影響，他深入探討華嚴宗思想體系與其中的重要概念，同時也對其他佛學派別持平衡態度、點出各家貢獻，但這也使得目前的研究多為統整和延伸其思想，而少有批判。近十年的研究主要集中在三個方面：方氏對華嚴思想的詮釋、中西哲學的融會以及華嚴思想的實踐意義。屈大成的研究強調方東美認為《華嚴經》的語言具有詩意和象徵性，需要以詩意的感受去理解，並提出華嚴學的實踐步驟。趙敬邦則進一步探討方東美詮釋華嚴思想的核心目標是實現「廣大和諧的哲學」，並強調理解和分析這一標準的重要性。其次，韓朝忠的研究探討方東美如何結合中國傳統哲學和西方思辨方法，重塑其新儒家與華嚴學思想體系。方東美通過重新解讀杜順法師的「三觀」，提出「宇宙生成論」，認為華嚴哲學能化解西方哲學的二元對立，實現主客調和。他的超本體論概念比西方哲學更深入，強調實踐中的領悟。最後，高柏園的研究探討方東美如何通過中西哲學的對話，結合懷德海的機體主義哲學，為華嚴宗提供新詮釋模式。這種跨文化的對話豐富了對華嚴宗的理解，但也存在簡化或誤解的風險。總結來說，方東美的華嚴學詮釋研究結合中西哲學的方法和理念，為華嚴宗的理解和發展提供了豐富的思想資源，同時近年的研究也指出了方氏詮釋的一些問題，為未來的研究提供了新的方向。

三、牟宗三華嚴學研究回顧——一個批判的視角

天台宗與華嚴宗在思想上素有對立之勢，歷史上許多學者也對此表達意見，這種現象直到當代佛學研究中仍能發現。相比於方東美對華嚴宗的推崇，牟宗三則截然相反，認為華嚴宗不夠圓滿，認為只有天台才能激淨佛法：

牟先生基本上著重於「存有論」的立場分辨天台與華嚴的本質差異。首先，他從天台對華嚴所作的「緣理斷九」一批評出發，將華嚴定性為「終別教」。這是說華嚴義之「佛性」不性具一切染淨法門而只為一「但中」之理，其言「修德」純由「破惡而顯」，於是，必得斷九界方能成佛。底子裡說「性起」就是「唯真心」之「隨緣起現」。準此知禮判之為「別理隨緣」。其次，牟先

³⁰ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁 358。

生認為華嚴的「別教一乘圓教」只能是「分析的圓教」，因為這不過是「就佛法身作分析的鋪陳以為圓教」。³¹

牟宗三自有其思想的角度、體系與背景，但這種觀念同時也招致批評，回顧近十年的相關研究，無疑以杜保瑞的研究最成體系，³²是故，以下本文以杜氏近年發表的四篇文章為例，探討牟宗三對於華嚴學的批判與其內在問題。

杜氏首先發表〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，是為系列首作，其中使用的分析方式與研究方法等，多沿用至之後的文章，若將杜氏之作視為針對牟宗三所發的系統研究，便必須從此篇著手。本篇主要根據《佛性與般若》研究牟氏對於華嚴學的詮釋問題，作者首先針對關於般若學、唯識學與《起信論》；牟氏認為般若學只有抽象的本體論，無涉及現象世界，唯識學雖能保證成佛問題，但卻無法保障「實際現象存在的理體」，《起信論》不落凡間，只是佛自身的圓滿，無法交代現象世界如何同登佛境的問題，³³作者認為，牟宗三對於一切法根源必須保證的思路，實際屬於儒家的問題，然佛教理論以跳脫經驗現象世界，牟氏卻以此作為評判的基礎，而既性空，又有存在，並且能提出成佛工夫理論與成佛保證，便只剩天台宗，作者認為是依據個人的問題意識詮釋各家重要理論，而非客觀的研究，³⁴這種研究基調不僅於華嚴，可以說貫穿牟宗三對於佛學的研究，關於真如心、法界緣起的觀點，作者也報以同樣的意見，其根本目的在於藉由一步步理解牟宗三的思辨歷程，理解關於牟氏關於各教各派的思路後，拋棄其錯誤的詮釋，尤其是對華嚴學的錯解，³⁵就作者所言，本文為重點整理，以下三篇文章將進一步建立作者對於牟氏批評的體系。

其一是〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，³⁶本文旨在探討牟宗三先生對天台宗教義的解讀及其哲學意涵；牟宗三宗主天台的原因有二：其一，認為成佛理論：「即九法界而成佛」為各家最高，居佛教宗派最高地位，而華嚴宗主張「緣理斷九」，有所缺陷，對此作者認為華嚴宗同樣未捨棄法界眾生，只是華嚴宗更強調成佛境界；³⁷其二，牟氏認為《法華經》的性格屬於第二序的佛教理論，

³¹ 陳榮灼，〈唐牟二先生對華嚴天台之詮釋的比較〉，《中央大學人文學報》第 66 期（2018 年 12 月），頁 7。

³² 根據作者自述，該系列文章乃是針對牟宗三佛學理論所提出的系列計畫。參見杜保瑞，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，《華嚴學報》第 4 期（2012 年 12 月），頁 49。

³³ 杜保瑞，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，頁 27-29。

³⁴ 杜保瑞，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，頁 29。

³⁵ 杜保瑞，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，頁 31。

³⁶ 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，收入《2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 345-374。

³⁷ 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，頁 355。

即在基本哲學問題建構完成後，進一步探討佛教系統理論的討論目的，即佛之本懷，牟宗三認為《法華經》無特殊的教義與法數，其核心是「開權顯實」和「開跡顯本」，旨在揭示佛教的真實意圖，使之在佛教各派中更為突出。³⁸

對於牟宗三之說，作者做出三點批評：第一，認為對於唯識學、如來藏、及華嚴宗的法界緣起等諸說存在錯解，且討論的目的是為抬高天台宗的地位，存在偏見與誤解；³⁹第二，佛之本懷是佛學基本問題，涉及目的和本體論，是對整體存在界的價值意識的討論，應屬於第一序問題，而非牟氏所說的第二序問題；⁴⁰第三，牟宗三對於法華經之性格有著詳細的討論，指出法華經的重點在於佛之本懷，即三乘為方便，一乘為真實，強調成佛一乘的終極目標，而非僅在方便法門中停留，這使得天台宗的哲學高度和深度超越其他佛教宗派，因其能夠以開權顯實的方式揭示佛教的真實意圖，但作者指出，《法華經》的立場實際上是所有大乘佛法的共同立場，即成佛為最終目標，法華經特別強調成佛，是因其渡眾的方法論上注重方便法門，但最終仍回歸成佛的本懷。⁴¹

總結而言，作者認為牟宗三對天台宗的高評乃是出於儒佛辯論的立場，而非對佛教哲學的忠實理解，杜氏強調應以哲學基本問題的詮釋架構來討論佛教思想，而非牟先生所說的共法、系統及本懷的三層之說。⁴²通過澄清和捨棄牟先生的偏見與誤解，才能更為準確地理解天台宗及其在佛教哲學中的地位。

第二篇是〈對牟宗三詮釋天台宗五時八教觀對比華嚴宗的反思〉，⁴³該篇繼續深入分析牟宗三對天台宗和華嚴宗教義的詮釋，並提出了作者的批判與反思。牟宗三認為，天台宗的五時八教觀提供了一個全面的教義框架，能夠更好地解釋佛教教義的發展和演變，並指出天台宗的教義體系既包括了對世界現象的認識，也包括了對佛教修行的指導，據此認為天台宗的教義比華嚴宗更為完整和全面。⁴⁴

杜保瑞對此提出異議。作者認為牟宗三的觀點過於片面，未能充分理解華嚴宗的教義精髓，華嚴宗的法界緣起思想強調一切現象皆相互依存，並且一切存在皆具有佛性，這種觀點在一定程度上超越了天台宗的一念三千觀，⁴⁵此外，牟宗三對華嚴宗教義的詮釋受到其儒家背景的影響，是「從佛教的圓教思想，找到談儒家的圓

³⁸ 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，頁 347-348。

³⁹ 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，頁 351-353。

⁴⁰ 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，頁 347。

⁴¹ 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，頁 349。

⁴² 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，頁 348。

⁴³ 杜保瑞，〈對牟宗三詮釋天台宗五時八教觀對比華嚴宗的反思〉，收入《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2015 年），頁 337-352。

⁴⁴ 杜保瑞，〈對牟宗三詮釋天台宗五時八教觀對比華嚴宗的反思〉，頁 338。

⁴⁵ 杜保瑞，〈對牟宗三詮釋天台宗五時八教觀對比華嚴宗的反思〉，頁 348。

教思想的原型」，⁴⁶這導致對於華嚴宗教義的誤解，例如認為華嚴宗過於強調佛性的普遍存在，而忽視了個體修行的重要性，這種觀點顯示出牟氏未能充分理解華嚴宗教義中對個體修行和佛性之間的辯證關係。

總結來說，杜保瑞認為牟宗三的天台宗和華嚴宗教義詮釋過於依賴儒家思想，並未充分理解華嚴學的深層意涵，因此作者強調對於佛教各宗派的研究應該避免過度的跨文化詮釋，而應該更多地從佛教內部的視角出發，方能準確地把握其教義的精髓。

最後一篇是〈對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思〉，⁴⁷本篇主要以《現象與物自身》與《智的直覺與中國哲學》為材料，對其詮釋方法提出批評，重點有三：首先，作者指出牟宗三詮釋《法華經》過於理性化，認為《法華經》代表佛教思想的頂峰，並強調「一乘道」的理性意涵，但作者認為牟氏忽視《法華經》的宗教實踐面向，由於受到儒家思想的影響，詮釋佛教教義時常帶有儒家哲學的色彩，這種詮釋方式進而導致誤解《法華經》的核心教義，使其偏離原始教義；⁴⁸其次，作者批評牟宗三的詮釋方法過於強調佛教的理性和道德層面，忽視宗教和修行的實踐面向，作者主張對於《法華經》的詮釋應從佛教內部視角出發，以全面把握其宗教與修行意涵，牟氏將佛教最終目的定位於道德上的圓滿，但佛教更強調解脫和智慧的修行，這與牟宗三所強調的純粹道德教化有本質區別；⁴⁹最後作者探討牟宗三對佛教各宗派的詮釋，杜氏指出，牟宗三對天台宗、華嚴宗等佛教宗派的理解，往往是從儒家哲學的視角出發，這導致了他對這些宗派的教義產生了一些誤解，比如牟宗三認為華嚴宗的法界緣起思想不如天台宗的一念三千觀來得全面，但杜保瑞認為，這是因為牟宗三未能充分理解華嚴宗教義的深層意涵。⁵⁰

杜保瑞對於牟宗三的佛學詮釋提出多方面的批評，認為其過於依賴儒家思想，並且未能充分理解佛教教義的宗教和修行面向，作者強調，對於佛教哲學的研究應該避免過度的跨文化詮釋，而應該更多地從佛教內部的視角出發，這樣才能更準確地把握其教義的精髓。杜保瑞批評牟宗三的這種詮釋方式扭曲了佛教教義的原意，導致詮釋佛教思想時的局限和錯誤，並揭示了詮釋中的內在矛盾與局限，作者強調，跨文化詮釋應保持佛教教義的完整性和內在理解，避免過度依賴儒家思想，以更準確地把握佛教教義的精髓。

⁴⁶ 杜保瑞，〈對牟宗三詮釋天台宗五時八教觀對比華嚴宗的反思〉，頁 339、352。

⁴⁷ 杜保瑞，〈對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思〉，《哲學與文化》第 46 卷第 3 期（2019 年 3 月），頁 3-17。

⁴⁸ 杜保瑞，〈對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思〉，頁 5-6。

⁴⁹ 杜保瑞，〈對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思〉，頁 14。

⁵⁰ 杜保瑞，〈對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思〉，頁 13。

杜保瑞對牟宗三的佛學詮釋提出系統性批評，指出牟宗三深受儒家思想影響，導致在理解華嚴宗和天台宗教義時出現偏差。牟宗三認為華嚴宗的法界緣起思想不如天台宗的一念三千觀全面，將華嚴宗定位為「終別教」，認為其佛性理論不足以提供完整的成佛保證。杜保瑞認為這忽視了華嚴宗強調一切現象相互依存、一切存在皆具有佛性的精髓，牟宗三的批評主要基於儒家的問題意識，而非真正從佛教的內在視角出發。杜保瑞批評牟宗三對《法華經》的解讀存在理性化偏差。牟宗三將《法華經》視為佛教思想的頂峰，強調其理性意涵，並認為其代表了佛教的最終目標——成佛。然而，杜保瑞指出牟宗三在詮釋《法華經》時過於強調理性層面，忽視了其宗教實踐的重要性，這種解讀偏離了《法華經》的原意。《法華經》的核心在於「開權顯實」和「開跡顯本」，旨在揭示佛教的真實意圖，而不僅僅是理性探討。杜保瑞還批評牟宗三的詮釋方法過於強調道德層面，忽視宗教修行的實踐意涵。牟宗三在詮釋佛教教義時，往往將其與儒家的道德哲學框架相結合，這導致他對佛教教義的誤解。例如牟宗三認為天台宗的五時八教觀提供了一個全面的教義框架，能更好地解釋佛教教義的發展和演變，而華嚴宗過於強調佛性的普遍存在，忽視了個體修行的重要性。杜保瑞認為，這種觀點顯示出牟宗三未能充分理解華嚴宗教義中對個體修行和佛性之間的辯證關係。杜保瑞強調，研究佛教教義應避免過度的跨文化詮釋，而應更多從佛教內部視角出發，這樣才能更準確地把握其教義的精髓。他認為牟宗三的詮釋方式過於依賴儒家思想，導致其在理解佛教教義時產生局限和誤解。杜保瑞通過對牟宗三的批評，揭示其佛學詮釋中的內在矛盾與局限，並主張應保持佛教教義的完整性和內在理解，避免過度依賴儒家思想，以更準確地理解佛教的核心思想。杜保瑞的批評體系旨在澄清牟宗三對佛教教義的誤解，並強調從佛教內部視角進行研究的重要性，這種批評對於理解佛教各宗派的教義具有重要意義。

四、結語

本文旨在探討方東美與牟宗三二位新儒家學者對於華嚴思想的詮釋方式與觀點，兩位雖為同時代學者，卻有著截然相反的態度與理論，後者大力批判華嚴宗，認為其不夠圓滿，並以天台宗為佛學頂峰，前者則推崇華嚴宗，認為境界最高，如此特殊的現象也引起當代學者的重視，是故，本文嘗以近十年相關研究為中心，分析近代學者的觀點與批評。

方東美推崇華嚴，相關研究也對學界產生深遠影響，並且對於其他佛學派別也持平衡態度，點出各家的貢獻，但這也使得目前研究多為統整和延伸其思想，少有批判。近十年的研究主要集中在三個方面：方氏對華嚴思想的詮釋、中西哲學的融會以及華嚴思想的實踐意義；首先屈大成指出方東美認為《華嚴經》的語言具有詩

意和象徵性，需以詩意的感受理解，趙敬邦則探討方東美詮釋華嚴思想的核心目標：「廣大和諧的哲學」，韓朝忠則研究方東美如何結合中國傳統哲學和西方思辨方法，重塑其新儒家與華嚴學思想體系，高柏園探討方東美如何通過中西哲學的對話，為華嚴宗提供新的詮釋模式，豐富對華嚴宗的理解。

杜保瑞針對牟宗三的華嚴思想提出最具系統且最為全面的批判與檢討，指出牟宗三的評判具有個人的問題意識，而非客觀研究，其目的實際是捍衛以儒學為核心的價值觀，並強調儒學在現實倫理生活中的實踐意義。而方東美的推崇，則體現了他對哲學境界的追求，試圖將儒學提升到一個更高的精神層次，從而在更加廣闊的宇宙觀中實現儒家的理想。倘若方東美是以華嚴宗為基礎，為中西哲學開出「向上提升」的哲學途徑與修行之路，牟宗三則是以完滿中國思想、解決西方哲學問題為目的，其研究命題、過程與方法皆為此目的服務，理解此一事實則雙方採取的對立觀點便能清楚的理解，而這不僅豐富了新儒家的理論內涵，也促使後人更深入地思考佛學與儒學之間的關係。

總結來說，過去的佛學問題直至新儒家時期仍存在明顯分歧，牟宗三批判華嚴宗，認為其哲學體系不夠嚴謹，並且對儒家思想的融攝不夠全面。而方東美則高度推崇華嚴宗，認為其哲學內涵深刻，對宇宙論與本體論的探討具有重要價值。這些分歧揭示了新儒家學者在面對佛學時的不同立場和詮釋方法，並進一步展示了新儒家學派內部思想的多樣性。

參考文獻

- 方東美，《華嚴宗哲學》，北京：中華書局，2012年。
- 牟宗三，《佛性與般若》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 余一泓，〈游世：現代儒者鍾泰的學問歷程〉，《文與哲》第42期，2023年6月，頁253-284。
- 杜保瑞，〈對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思〉，《華嚴學報》第4期，2012年12月，頁21-49。
- 杜保瑞，〈對牟宗三詮釋天台宗五時八教觀對比華嚴宗的反思〉，《2015華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁337-352。
- 杜保瑞，〈論牟宗三談法華經之性格與天台宗原初之洞見〉，《2014華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2014年，頁345-374。
- 杜保瑞，〈對牟宗三佛學詮釋基本立場的反思〉，《哲學與文化》第46卷第3期，2019年3月，頁3-17。
- 屈大成，〈論方東美對華嚴思想的詮釋〉，《哲學與文化》第37卷第12期，2010年12月，頁67-81。

- 林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒文化，1999年。
- 俞懿嫻，〈方東美論華嚴法界緣起〉，《2016華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁311-328。
- 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，《2022華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2022年，頁343-358。
- 張君勱，《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 陳榮灼，〈唐牟二先生對華嚴天台之詮釋的比較〉，《中央大學人文學報》第66期，2018年12月，頁1-17。
- 鉅淨，〈20世紀的華嚴學研究〉，《佛學研究》2005年第1期，頁363-381。
- 趙敬邦，〈略論方東美先生對華嚴的詮釋——回應屈大成先生〉，《鵝湖學誌》第50期，2013年6月，頁243-253。
- 劉宇光，〈臺灣的佛教研究四十年（1980-2020）：以語言、文本及義理研究為範圍〉，《深耕茁壯：臺灣漢學四十回顧與展望——慶祝漢學研究中心成立四十周年》（臺北：漢學研究中心，2021年），頁543-578。
- 韓朝忠，〈方東美中西融會的華嚴義學詮釋法解析〉，《湖北民族學院學報》2015年第1期，頁18-21、89。
- Chiu, King Pong. *Thomé H. Fang, Tang Junyi and Huayan Thought: A Confucian Appropriation of Buddhist Ideas in Response to Scientism in Twentieth-Century China*. Brill, 2016.
- Hammerstrom, Erik J. *The Huayan University Network: The Teaching and Practice of Avatamsaka Buddhism in Twentieth-Century China*. Columbia University Press, 2020.
- Tiwald, Justin. "Song-Ming Confucianism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), edited by Edward N. Zalta. Accessed July 28, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/song-ming-confucianism/>.

「但有假言說」與安頓自心 ——從《華嚴經·菩薩問明品》談後現代敘事治療的推展

輔仁大學宗教系 博士生
鍾立權

摘 要

《華嚴經·菩薩問明品》中文殊菩薩的第一問所關注的核心是緣起性空，心性是一，而對話過程也提及萬法唯心所見，妄心分別形成種種各個不同的現象，該問答最後結束的偈頌則停留在：說實、不實、妄、非妄、世間、出世間，而這一切都是假言的方便說而已，筆者試圖將此品所承許「但有假言說」的立場與現代所重視的心理療癒做連結，世間的敘事治療言語有其重要性，對形成觀念產生作用，因此假言說有其存在必要性以及本文嘗試提供不同角度一緣起即轉變，敘說在生活中因苦的緣境現前的另一種詮釋，透過言語去意識到緣起的觀念，從而轉念讓當事人有不同的視角和空間去理解自己身處的困境及因應，以期達到轉化內心的苦。

關鍵詞：菩薩問明品、假言、敘事、緣起

一、前言

我們生活在苦多樂少複雜且災禍不斷的社會，看待生命經驗及對苦的覺受也不盡相同，但苦確實對我們產生不可忽視的影響，無明也讓我們不斷重複受苦，而這正是佛法強調需要關心的部分，因此如何處理它也儼然成為一個課題。即是說，當事人感受到苦需要被理解或幫助而催生出心理的治療及運用，其目的無非是安頓自己的心，找到擺脫受苦的方式。近年來佛教與心理學的交涉逐步趨深，心理諮商開始在佛法的實踐應用上多有研究與嘗試，如較廣為人知的正念¹、心靈療癒等方面，筆者並非以標新立異去創造新理論，而是留意到華嚴其實與這面向有相應的連結，如相關研究發現「華嚴四法界的思想有助於我們釐清現代心理學有關意識與無意識的區分」²，此外以不同佛法理論基礎展開的心理治療在現代已經形成一個趨勢³，華嚴的重要性及影響理應在這部分可以有更多的論述，因此本文以《華嚴經·菩薩問明品》針對緣起的對話為何會以「但有假言說」作為結束的基礎展開解釋。

無論是心理治療或佛法都有不同的方式對症下藥來達到解除受苦的狀態，然而佛法的高深讓世人經常無法直接窺探其中奧妙，如何以佛法運用在心理療癒的面向有許多可探討之處以及現實生活中可實際運用操作及推展的空間仍然很大。心理療癒的發展也是因應人的需求；而現實是社會建構，現實是經由語言構成，現實是藉著故事來組成及維持。社會的發展過程必然會有共同的語言，後現代主義會把焦點放在語言如何組成我們的世界和信念，認為社會是在語言中建構現實觀⁴。即是說，我們必然需要語言，以語言建立規範，形成觀念；相對地也可以作為一個主體意識到這些固化的觀念也有被解構打破的可能性，因此筆者試圖在敘事治療（運用語言言說解構概念）的基礎上，以《華嚴經·菩薩問明品》⁵——「但有假言說」的立場去嘗試釐清以及這一品如何解構觀念上的執著？藉由言語敘事去發現我們認知想法存在的同時，卻也可以不執著名相；雖承許「假名安立」，但不以此為真的論述展開。

¹ 其中一種運用概念的轉變來達到療癒的方式。

² 陳一標，〈談華嚴與榮格心理學的連接點——以河合隼雄的詮釋為起點〉，收入《2023 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2023 年），頁 471。作者也表示河合隼雄曾將華嚴思想運用在榮格心理學的詮釋上並對現代產生影響。

³ K. C. Lee, *The Guide to Buddhist Counseling* (Routledge, 2023). 李堅翔臨床心理師嘗試以佛法教義為基礎實際運用在心理諮商，建立一個可實際操作之理論方法。

⁴ 吉兒·佛瑞德門、金恩·康姆斯，《敘事治療解構並重寫生命的故事》（臺北：張老師文化，2000 年），頁 57。

⁵ 本文以下簡稱作〈問明品〉。

本文將以敘事治療實際個案為例，並加入了因意識到緣起從而達到觀念轉變，特別是因苦的緣境現前，透過言語去意識到緣起觀可以讓當事人有不同的視角去理解自身的困境及面對方式，從而轉化內心的苦。

二、概念形成的基本觀

（一）《華嚴經·菩薩問明品》——「但有假言說」的立場

這一品最初文殊菩薩提問關於業力的問題，為何有苦，有樂，大家所受的情況卻不一是為何？覺首菩薩回應的大意是，這些是我們六根所造作，眾生的煩惱妄心分別產生的現象，我們以為這些現象是真實實有的，這種顛倒妄想，其實需要「如理而觀察，一切皆無性」，而此偈頌的總結：

若實若不實，若妄若非妄，世間出世間，但有假言說。⁶

唐代華嚴學者澄觀（737-838）於《大方廣佛華嚴經疏》言：「先問答顯理，後示相結通。前中以十菩薩各主一門，顯十甚深，即為十段：一、緣起甚深……」⁷，陳琪瑛表示此品之中文殊菩薩和九位菩薩相互問難的十問在古德的判分為「十種甚深」，而第一位回應者為覺首菩薩及其談的緣起被視為最甚深難知⁸。筆者以〈問明品〉中覺首菩薩的回答為主要探討，這兩位聖者談話的關鍵也如澄觀大師所言：「若實若非實，若妄若非妄皆是假說。實即圓成非妄，即契圓成之智成於出世並是假名實尚不實，何況非實，舉況總結故云非實妄及世間一時總遣」⁹，及「又勝鬘經云若如來隨彼所欲而方便說，即是一乘無有二乘，二乘入於一乘一乘者即第一義乘」¹⁰。

依釋願諦文章所言，此問難所表達的意涵可總結成「心性是一，緣起甚深心性是一，會有報類差別不同，乃是熏識變現，不關心性，形成種種是隨緣生滅。種種個體雖彼此相依，但是各無自性，所以互不相知。又，雖不相知，卻隨緣生起種種不同。眼耳鼻舌身意等八識互為能所熏染，展轉為因，以此流轉之緣，妄心分別形成種種，說實、不實、妄、非妄、世間、出世間，這一切都是假言的方

⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 66b24-25。

⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊5，卷21，頁438。

⁸ 陳琪瑛，《信解行證入華嚴：華嚴經法要》（法鼓文化，2022年），頁117。

⁹ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA 2024.R1, L130, no. 1557, p. 638a8-10。

¹⁰ 《華嚴經疏鈔玄談》，CBETA 2024.R1, X05, no. 232, p. 762a3-4。

便說而已」¹¹，筆者認為在此「緣起甚深」的智慧是幫助我們看清楚，唯有如此才能發現言語造作形成的概念無法幫助自己解脫看破實相。

此外，「是以物不即名以就『實』，名不即物而履真。然則『實』理獨靜於『言』教之外，豈文『言』之能辯哉？故『但』『假』『說』」¹²，「故曉公云：『如言而取，所說皆非；得意而談，所說皆是。』，《十地論》云：『如言取義，有五過失。』」¹³，又如「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義」¹⁴，凡是從因緣所生的法，都沒有自性，也沒有實體，所以說是空寂。它也有個假名（諸法）而已¹⁵；「一切名言由假名所成，故其所指非實有；既然無實有物可得、或可壞，故假名本來不礙於諸法實相」¹⁶。

關於假言說，月稱對世俗的意義解釋其中之一即世間言說，是指世間的習俗或慣例，也就是支配一般世人日常行為的風俗習慣¹⁷，劉嘉誠指出此「世俗」言說義是在強調語言的世俗功能¹⁸。月稱的世俗諦分三種類：一，障真實性（無明），二，相互依存（緣起），三，世間言說（世俗，假名安立），而這三類並非各自獨立存在，而是相互依存，「世俗」言說義是在強調語言的世俗功能¹⁹。按照釋見澂的整理，在語法上《中論》中「世俗諦」或「世諦」、「俗諦」者，都是表示「世俗諦」的重要語詞：第一，「世俗」用法較為廣泛，常與「言說」同義，指的是名言或言說；第二，相當於漢譯「言說」，有行為，活動、實踐等意涵；第三，「假名」，有知識、意見的一致等意思；常被漢譯為「施設」、「假名」、「假

¹¹ 釋願諦，〈《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究〉（華嚴專宗學院研究所第七屆畢業論文，2002年），頁9。

¹² 《新修華嚴經疏鈔》冊5，卷21，頁598。

¹³ 《新修華嚴經疏鈔》冊5，卷21，頁599。

¹⁴ 此名言澄觀法師亦在引證中用過《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷62〈26 十地品〉，參考自陳士濱，〈《華嚴經》與《中論》「緣起性空」哲學思想研究——以〈十定品〉及〈如來隨好光明功德品〉經文為例〉，收入《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2018年），頁392。

¹⁵ 宣化上人另有解說這部分的内容，表示在中論的「一切法真實，一切法非實。亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」，世間法和出世間法，都是假名而已。只有個說法，而沒有實際的本體，凡是能說出來，皆不是第一義諦。第一義諦是說不出來的，沒有言語可說出來，也沒有文字可寫出來，所以說但有假言說。宣化老和尚講述，〈菩薩問名品第十〉，《大方廣佛華嚴經淺釋》，「法界佛教總會中文網」網站，https://www.drbachinese.org/online_reading/sutra_explanation/Ava/Ava_Vol10.htm (2025/05/22)。

¹⁶ 康特撰，王一奇編，〈漢譯佛典二諦思想〉，《華文哲學百科》（2019 版本），https://mephiology.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=漢譯佛典二諦思想 (2025/05/22)。

¹⁷ 釋見澂，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，收入《全國佛學論文聯合發表會論文集（第33屆）》（桃園：圓光佛學研究所，2022年），頁3。段落轉引自文中釋見弘就月稱《明句論》譯文：「世俗」意味；社會的協定，人們習慣上所接受的多半是世諦。

¹⁸ 劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，《佛學研究中心學報》第十期（2005年），頁17。

¹⁹ 劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，頁18。

立」等。「即便是空性也只是假托施設，僅是一個名言被假立而已，沒有可執著的對象」²⁰。

一般上我們在世間的遣詞用字與溝通用語都是基於常識並且是有效可行，而這些都是「我們常識信念的基礎，可等同與世俗諦，基於緣起關係中的諸蘊等建構而成的虛構物」²¹，諸蘊本身就是概念上的建構，釋見澂表示，月稱對世俗的態度如「以世俗諦，是悟入勝義諦之方便故，不應觀察自生他生，應如世間規律而許」²²。由此可知假名在佛教常識中是十分普遍的觀念，吳汝鈞表示一般都以之指緣生幻有的世俗法。一切諸法都無自性，但就諸法之從因緣和合而生起言這些諸法都呈現為現象，存在於我們的時空當中，因此我們即施設地以名字來指述和分別它們，這即是假名²³，可以這麼理解，在世間的語言運用讓我們彼此可以溝通，沒有語言就無法產生有意義的對話，意即我們很難不透過語言去理解到其它高層次思維的存在。

以上論述旨在說明，釋見澂所指出體證空性需要經歷依賴世俗的過程，均不離「言說」的功能，讓凡夫有了約定俗成的普遍認識²⁴，因此就不難理解為何在覺首菩薩的回應中承許「假言說」的意涵，而這部分與月稱在《明句論》中將「世俗」解釋為「世間言說」是相似的，我們需要有橋樑與知識來溝通以達到認知上的理解。

（二）敘事治療的立場——後現代諮商：以語言為主軸

敘事治療的言語是重要的核心，而筆者認為這與〈問明品〉中承許「但有假言說」的立場是不衝突的，因此在試圖解決和面對苦難的立場而言，這兩者的交涉與推進是具義並對世人有所幫助。敘事治療是一種讓個案重新述說並重新生活的故事²⁵。語言本身和故事中所使用的語言會創造出意義，對於說故事的人而言，他們所說的故事都是「真實」的。此外，柯瑞表示社會建構論（後現代世界觀中的一種治療觀點）認為，我們平常所用來了解這個世界的語言和概念具有歷史文化特性，知識被特定的歷史和文化束縛²⁶。

²⁰ 釋見澂，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，頁 4-5。

²¹ 桂紹隆、馬克·西德里茨（編撰），方怡蓉譯，《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》（臺北：橡實文化，2015 年），頁 271。

²² 釋見澂，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，頁 16。原文轉引自釋見弘，《月稱思想論集》（嘉義：香光書鄉，2010 年）。

²³ 吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華崗佛學學報》第 7 期（1984 年 9 月），頁 105。

²⁴ 釋見澂，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，頁 20。

²⁵ 吉兒·佛瑞德門、金恩·康姆斯，《敘事治療解構並重寫生命的故事》，頁 70。

²⁶ Gerald Corey 著，鄭玄藏、余振民、王淳弘譯，修慧蘭校訂，《諮商與心理治療：理論與實務》（臺北：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2013 年），頁 466。

至少在這一點上可以確認，透過語言的敘說對個人的內心可以達到某種程度的安頓。敘事治療兩位創始人麥克·懷特及大衛·艾普斯頓，相信「人沒有問題，問題才是問題」，提出的「問題的外化」(externalizing the problem)，只要能把人和問題清楚分開，就能夠細心見識人與問題之間相互作用的動力與方向。我們對於自己的了解和對自己個人的描述構成自我認同，但這大部分都由文化習慣、評價標籤分類排外等界定，身為語言表達的人類，事實上都收到預設性的語言習慣和看不見的社會文化協調模式等社會性「控制」²⁷。

(三) 言語 / 故事在敘事諮商中的位置

語言並不是僅僅代表我們對世界的想法和感覺，人們如何表達以及表達時所用的字詞也會影響其對世界的感覺和想法²⁸。人們訴說人生故事的範式和所使用的字眼也會影響其意識景觀裡對人生意義的定位²⁹。

人會自己詮釋的能力，也是自己人生意義的主導者與創造者，而人們在形塑意識景觀時常根據自己可理解的框架來解釋自己的經驗，「故事提供一個框架讓我們能解釋自己的經驗」，每個人生活在自己意識景觀形塑的故事裡，用這些故事來定位自己，架構自己的人生，語言在此治療中是個重要的方法，此理論的諮商方式策略包括；策略一，外化對話、策略二，解構對話、策略三，凸顯獨特結果、策略四，重新創作對話³⁰。

摩根認為人們對於欲尋求治療的問題時假設：一，自身經驗的敘說或別人對自己的敘說都不足以代表真實的生活經驗，二，自己的真實生活經驗中都有一些非常重要的地方和主流敘事互相矛盾。主流故事塑造了人的生活 and 關係，解構主流故事，從不同角度觀點來看待故事，它們如何形成（主流故事被置入文化和歷史中），對話常使人更能脫離罪惡和責難，問題被發現，被討論和被揭露，若對個人有重大意義就是獨特結果³¹；問題的外化可以讓人和主流故事分開，與故事情節相左時就是所謂的獨特結果³²。辨識獨特結果，實行新的意義（可以消除或減弱原來的問題），可以幫助人認識自己對問題影響力及其生存必要條件的反

²⁷ 麥克·懷特、大衛·艾普斯頓著，廖世德譯，《故事·知識·權力：敘事治療的力量》（臺北：心靈工坊，2001年），前言 VI。

²⁸ 駱芳美、郭國禎，《諮商理論與實務：從後現代與家族系統的觀點著手》（新北：心理，2023年），頁 304。

²⁹ 駱美芬、郭國禎，《諮商理論與實務：從後現代與家族系統的觀點著手》，頁 306。

³⁰ 駱美芬、郭國禎，《諮商理論與實務：從後現代與家族系統的觀點著手》，頁 304。

³¹ 艾莉絲·摩根著，陳阿月譯，《從故事到療癒：敘事治療入門》（臺北：心靈工坊，2008年），頁 70。

³² 麥克·懷特、大衛·艾普斯頓著，廖世德譯，《故事·知識·權力：敘事治療的力量》，頁 46。

制，只要人拒絕問題的影響，會使問題的影響力降低，人會修正自己與問題的關係³³。

麥克·懷特也表示在遇到各種困境的人對談時是走上一個沒有特定目的的旅程³⁴，而自己就像旅途的指引者去陪伴遭遇生命困境的人。本文所關注的部分在於最後的重新創作對話，在治療過程會透過言語協助個案對「自我認同藍圖」（意即對自我認同的重新評價）建立脈絡，讓自己意識到自己的選項，為許多從前忽視但很重要的事件賦予意義，將它們納入故事線，引導出自己的新結論。³⁵

三、〈問明品〉為體，語言為輔

本文嘗試以〈問明品〉為體，語言為輔去理解語言的作用。

眼耳鼻舌身，心意諸情根，一切空無性，妄心分別有³⁶。

以上偈頌為覺首菩薩在此處的答辯，這裡意指緣起無用自性，緣起聚散根本而言都是我們自己的念頭而生起，以此為本文討論的立場。新概念的形在治療上會對個案有許多正向幫助，隨著對話與引導去意識到生命之中重大挫折傷害未必是主要的故事線，其實從不同的視角切入去解構原先自己對待同樣一件事的觀念，有可能產生另一種新的觀念從而轉化變得有意義。但本文重點並非藉此帶入聖者境界（空性），而關鍵在於意識到「言說」，「假名」本質上就不是真實，人之所以會受苦的其中原因之一，就是以假為真而不自知，當這個所謂「真」因無常而變化時，變成並非自己內心中原有模樣而產生苦（或說問題，撕裂），這種衝擊可能造成內心不知所措，若處理不當會在心裡留下痕跡，日後某個相同情景下從無意識中引發不舒服卻又說不清楚的感受，只能尋求化解這種情緒；或者在同樣的種情景之下，這份感覺會引領自己去意識到生命無常而改變思維方式追求解脫的可能性。若然迴避置之不理，放縱繼續盲目追求，以妄想試圖創造符合自己內心認知的那份「真」，反而可能會失衡走向偏頗的死胡同。

一個人對苦的感受足夠深刻產生想脫離時，是否可藉由此緣起，在「重新創作對話」時多了一個發現和選項，透過言語所創造的「故事」/「概念」其實本

³³ 麥克·懷特、大衛·艾普斯頓著，廖世德譯，《故事·知識·權力：敘事治療的力量》，頁 71。

³⁴ 麥克·懷特著，黃孟嬌譯，《敘事治療的工作地圖》（臺北：張老師文化，2008年），頁 9。

³⁵ 麥克·懷特著，黃孟嬌譯，《敘事治療的工作地圖》，頁 72。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 66b20-21。

身是種幻象？「法」是抽象或概念的存在，指一般被把握的事物，從認識論的立場而言，它是被客觀化的存在，共同認識的對象；它是概念也是語言³⁷。對空性的誤解源於自己的分別（思維）所致，而分別是虛妄的。此外，空性的用（功用）是指止滅一些戲論（分別的語言）³⁸業與煩惱的生起是因為歪曲真實的種種概念分別（「我」所生起的念頭），那些概念分別則是源於戲論，但於空性中，戲論止息，所謂戲論，是將事實上只是有用的言說具體化的傾向³⁹，總的來說，劉嘉誠表示「戲論」是指我們因虛妄分別心的作祟，對語言及概念世界做無限的擴大，而於不真實的現象界產生種種分別⁴⁰。

釋見激認為雖說「世俗」的本質是遍覆、障真實，但名言、言說是世俗諦很重要的特點，欲認識勝義諦，也是要透過名言（意即假言說）而開始修持⁴¹，筆者認為運用月稱重要的概念：相互依存（緣起），世間言說（世俗，假名安立），讓我們理解必定經過這個過程去意識到勝義諦，否則我們將不斷在世俗裡尋找答案，如緣木求魚終不得解。

我們在世間是需要學習、經歷，因此也必然遭遇苦難，例如我感受到了痛苦，有某種東西在影響自己感到擔心焦慮等負面的感受，那就是情緒正在作用讓我們有感受，所以處理情緒成為一種重要的議題。「情緒（Emotion）是情緒（emotion）指一個人受到某種刺激後，所表達喜怒哀樂等的心理狀況」⁴²。身為人的這些生命經歷一定會讓自己心情，情緒上的有很大的影響，有開心的正向的也必定也有難過負向的，例如憂鬱症成因的原因之一是心理社會因素「生活壓力、病前人格、早期失親、失落、無價值、學習來的無助感、錯誤認知……」⁴³。生命中發生的真實事件都在影響我們，世俗之事無可避免，因此世俗到勝義，釋見激表示契機在於對世俗諦機制（方法、功能）——「名言」的掌握，凡夫藉由「名言」得以學習世間的道理，有辨別是非、善惡的能力，才不至於落入倒世俗而不自知⁴⁴。克里斯蒂娃認為若語言沒有賦予意義符號，那我們的聲音就是胡言

³⁷ 瓜生津隆真等著，許洋主等譯，《中觀與空義》（臺北縣：華宇出版社，1986年），頁34。

³⁸ 瓜生津隆真等著，許洋主等譯，《中觀與空義》，頁39。

³⁹ 桂紹隆、馬克·西德里茨編撰，方怡蓉譯，《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27道題》，頁197。

⁴⁰ 劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，頁32。

⁴¹ 釋見激，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，摘要。

⁴² 轉引自：曹翠英，〈表達情緒〉，「教育部家庭教育資源網」網站，<https://familyedu.moe.gov.tw/docDetail.aspx?uid=8862&pid=8853&docid=263602> (2025/05/22)。

⁴³ 科學家研究憂鬱症的成因，發現它是一個多重因素所導致的一種疾病。〈關於憂鬱症〉，「社團法人臺灣憂鬱症防治協會」網站，<https://www.depression.org.tw/knowledge/info.asp?/68.html> (2025/05/22)。

⁴⁴ 釋見激，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，頁21。

亂語，無法去理解背後意涵，語言並非是某個固定結構的對立的兩極，而是意義生成過程中的一個連續體⁴⁵。

敘事治療強調在對話過程需要知道當事人所建構出的故事，理解對方在自己故事中問題的特徵，接著進入對方的故事之中解構它，而這整個過程要如何達到最好的溝通，那就是語言的作用。即是說，人很難自外於他所處的社會脈絡，又必須活出他自己，就必須有離社會脈絡的過程，因為離的發生，才重新聚合自己，建構貼近自己偏好的替代故事⁴⁶。舉例，人生都在追求幸福，而讓自己幸福的因素，事業，金錢，愛情等無非就是這些自古以來大家都在做的事，即便自己稍微意識到或許還有其它更高層次的選擇（脫離世俗）但那畢竟是少數，絕大多數還是很容易進入這個世俗脈絡之中。如華人社會文化是強調家庭倫理與婚姻，父母輩的婚姻關係態度都是受到長輩影響，是基於自己的意願走入這段關係或是受到制約？現代開放自由的時代，情況不同以往，近年年輕一代對待婚姻的態度與長輩的觀念都有變化，其中之一便是出現折衷選擇不結婚卻在一起的方式，這種某種程度上避免承擔責任的行為其實也只不過是另一種模式而已。（筆者以此為例不外乎婚姻是現今的重要課題之一，甚至直接影響到教養問題）

對於此婚姻的思考本質多以要或不要的思維看待，也即是故事劇本大多如此，我「離」開了婚姻的傷害，然後選擇了另一個更好的對象；或者我不做選擇，成為一個獨立自主的人，但不變的，我是從原生家庭，建立了另一個新的家，離開了這個家，最後還是進入「家」的系統裡，無論屋子里最終只有自己一個人或是兩個人。諮商處理的是世俗，倫理觀不會把自己的價值觀傳遞給對方去影響對法達到某種目的，把自己主觀意識投射給對方是不恰當的，因此諮商處理方式是離開讓當事人受苦的故事之中，就各個不同條件之下讓個案恢復成一種理想狀態，除非當事人自己的脈絡里出現過「出家」的觀念，否則對話可以達成最好的結果可能性，那就是他脫離了前一個故事的困境，後腳重新進入自己理想／想像的另一個新情景，但對於「家」的框架依然存在。

舉例，麥克·懷特諮商過一對母子的故事，父親家暴恐嚇，後來雖脫離環境，不過孩子的情況並沒有改善，越來越孤僻及孤立，所以才會見諮商輔導，經過對話，麥克引導他們去聯想小朋友小時候遭遇家暴時的那段時間之中，是否有經歷過其它故事？後來媽媽回憶起小朋友曾經有過一段時間一直把家裡的食物帶

⁴⁵ 筆者在此處借用了作者所引用的克里斯蒂娃（Kristeva）觀點，並作補充解釋：我們認知的意義並非固定，而是在語言符號之間不斷流動，而由於語言本身是動態的，所以意義也隨之不斷生成與瓦解。既然主體是由語言構成的，那主體也不是靜態固定不變，而是持續變化的，總是在生成與崩潰的過程中。林雅雯，《拉岡之主體理論》（輔仁大學碩士論文哲學系，1996年）。

⁴⁶ 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》（臺北：心靈工坊，2018年），頁208。

去學校，經過了解才知道原來是拿去和同學分享，而他的同學來自單親家庭，之所以這麼做是為了讓對方可以開心一點，麥克就以這舉動詢問母子是否可以創造出一個新的名詞？媽媽想了想就說「解救」，孩子也附和這概念。話題接下去就被引導另一個類似的故事，在母子離開這混亂的家時，小朋友告訴了他年齡相仿的堂姐家暴這件事，意外發現對方也正在經歷著同樣的事，所以連帶的讓保護兒童協會開始介入，而這緣起都是因小朋友的關心舉動，緊接著麥克的對話讓小朋友對這些事件的概念從「解救」形成「搶救人生」，再往後的對話開始帶入了人生意義，創造可能性的話題⁴⁷。筆者需澄清這樣的對話讓小朋友從原有的框架之中脫離，進入另一個相對好的情況是具有正向意義的，而本文主題想要探討層面是藉由言語敘事去理解這種積極意義，卻也必須清楚意識到這種名相的存在也是種「假名安立」，透過言語讓自己離開當時的處境（就像是故事中小朋友意識到可以從原有困境的概念離開，進入另一個相對好的處境），但必須認知到此時此刻的新處境也並非真實存在，意即應保持覺知知道這是創造了新的故事，然後很可能產生新的執著。

黃素菲表示人的狀態很難單獨地抽離互動關係的脈絡，人與人彼此間的互動都會遵循和符合過去的交往歷史否則就會怪異，也因為要符合而創造了規則形成結構，形成運作規則⁴⁸。這些世間運作的方式也是標準的世俗諦，然而在圈子之內要尋求突破是異常困難的，如經典電影《楚門的世界》The Truman Show 的展現，電影被設定好的故事情節在男主角生命中，卻也如同我們人生同樣不斷在上演相同情節，與楚門相同被禁錮著直到意識到自己想要離開，佛陀也舉了很多類似的劇情譬喻與故事，為的就是要一再強調提醒我們這種假象的存在。

柯瑞認為敘事治療者在建構和解構並進，人們可以積極改寫他們的人生⁴⁹，如果在重新創造的過程中，我們清楚意識到並非要創造一個新的概念讓自己去執著，是否可以走出另一條路？如〈問明品〉中覺首菩薩所言：「眼耳鼻舌身，心意諸情根，一切空無性，妄心分別有」⁵⁰的思考邏輯就較容易並清楚指出我們思維輪廓，亦能突顯出這樣的思維方式才不那麼容易進入因妄想而生發的新故事（意即新幻象），敘事會談的轉捩點是當事人是否決定要停留在一個充滿問題的故事中，或者把焦點轉移到未來，讓對方反思下一步⁵¹，例如，我們必須是個好

⁴⁷ 麥克·懷特著，黃孟嬌譯，《敘事治療的工作地圖》，頁 56-66。

⁴⁸ 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，頁 216。

⁴⁹ Gerald Corey 著，鄭玄藏、余振民、王淳弘譯，修慧蘭校訂，《諮商與心理治療：理論與實務》，頁 489。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 66b20-21。

⁵¹ Gerald Corey 著，鄭玄藏、余振民、王淳弘譯，修慧蘭校訂，《諮商與心理治療：理論與實務》，頁 489。

人，成為他人眼中期待的樣子，我們應該從為他人而活的樣子拉回到自己身上，所以當受傷害與自身經驗發生斷裂，理解到自己與好人之間的關係位置，這種重新看待與建構，可經由敘說重構，這種社會脈絡下的規範影響，在敘說中凸顯社會脈絡對主體建構，以及「主體現身與渴望故事浮現」的重構，因此，我們的不安來自長期責備自己去符合社會建構的自我認同-成為大家認為的「好人」，卻不見得是符合自身的自我認同，從「社會建構的自我認同」轉變到「敘說建構的敘說認同」，敘事治療本身就是將生命經驗意義化的過程⁵²，但這裡較肯定的是，在世間上我們的不安與問題是確立的，會因不符合社會體制主流價值的模樣，無法建構一個相對健康的自我認同。然而在言語概念皆是虛妄的角度看待，這其實來源於「我執」。

黃素菲表示敘事治療認為現實是基於互動與語言所建構⁵³，所以我們在社會上不可避免的受制約，有意無意的被建構出思想感受，自我認同也常常會受影響，所以從「自我認同」邁向「敘說認同」的轉變過程中，意識到「言說」「假立」就如戲論般的存在，除了將生命意義化（意即仍在框架之中，脫離了原先受苦的事，框架轉移至另一個渴望未來的旅程）之外，其實可以意識到另一種可能性存在，那就是去概念化，我不進入一個新的框架。〈問明品〉中覺首菩薩的對答重心在於緣起，可藉由此概念補足這一部分，意識到遭遇的現象都只是一種緣起，並非實相。

四、緣起即轉變——敘說與不可言說的新詮釋

佛陀的行住坐臥一舉一動所示都有意涵，就如佛陀不會去說不具意義的語言，如十四無記這類無法回答也沒有真實解答的問題就予以回應。林朝成、郭朝順認為佛陀回答與否其實隱含兩層意思，其一，不可能用語言回答根本無法回答的問題，語言有著可說之處也有其不可說之處，因此只能默然；其二，語言的教導、表達溝通是有其限制，在極限之處必須停止作用，當然這並非佛陀不知而不言，是因「佛陀對人類有限的知性能力之透徹了解以及對語言的效能與界限的清楚認知」⁵⁴。當我們指出一件事物的名稱時，它並非靜態永恆不變，而是成立後就開始成住壞空，即使我們盡可能用語言去指稱這件事物的特性相貌等，都不是它存在的真實性，何況語言也並非具有實在性⁵⁵，凡緣起即無自性，名稱所指涉的都不具固有本性，其實都是我們主觀上建構，也是言語所安立，約定俗成的存

⁵² 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，頁 204-208。

⁵³ 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，頁 206。

⁵⁴ 林朝成、郭朝順，《佛學概論》（修訂二版）（臺北：三民書局，2012年），頁 256。

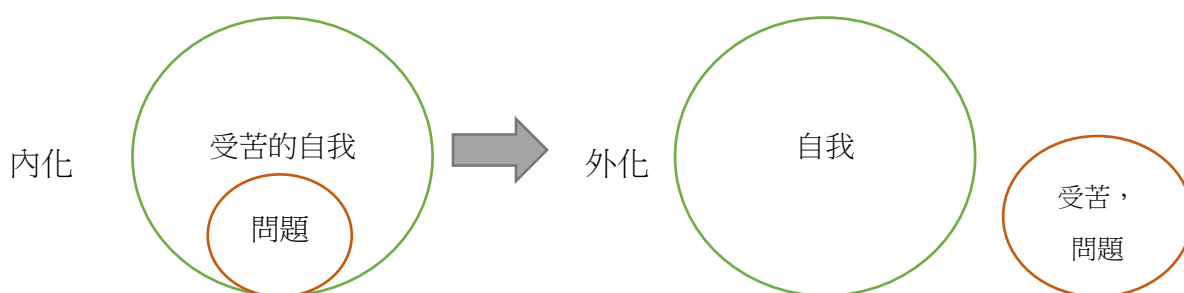
⁵⁵ 林朝成、郭朝順，《佛學概論》（修訂二版），頁 256。

在⁵⁶。面對這種情形，我們可以作出什麼改變？那就是在敘說過程所從創造新故事的同時，發現沒有故事真的需要被創造。我們都活在現實生活之中，無論如何都有自己的意識，而當事人焦點是在「敘說前」、「敘說」以及「敘說後」的生命時間流轉，同時映照著「指出之前的世界」，「共指的世界」和「轉指的世界」的心理空間流轉⁵⁷。

從原先的「離」開被建構的問題故事，穿梭在共寫與重構故事的歷程，「建」立貼近自己渴望或偏好的替代故事⁵⁸。我們可以選擇停留在前面一部分，保有過去的想像而不做任何處理；或者重新建立新的敘說，意即我們離開了原本的故事情節，然後趁利用語言對話過程的同時，去發現裂縫的存在，讓身處在裂縫之中有著轉變想法的契機及機會，從中發現自己正在經歷所謂「苦」的本質其實是虛假，苦在哪裡？其實都不存在，讓當事人認取這樣的關鍵，才有機會破除這種觀念。舉例，上一代長輩是很難接受離婚這件事，因為「離」了自己的家，打破了原有認知（包含顧全整個家庭的完整、責任、親屬社會造成壓力等各方面因素），若然真的結束了一段婚姻，正常情況下我們會想要回到秩序之內，因為分崩離析的狀態往往不會更好，但調整自己的時候去發現這個契機卻也是我「離」家的機會，這裡指的並非鼓勵離婚或一定要出家，更是想表達從意識上，感受上跳出框架的因緣，去覺察到所謂「家」這個名稱所指的意義及其所安立的存在其實根本而言就是變化無常，我們不一定要接受人生有「家」才能維持身為人的完整性，所以透過語言作用可以在這裡得到發揮。

1. 解構式概念

敘事治療是協助來訪者在自己所處的現實中，體驗「觀點移動而產生的選擇歷程」，而不是去尋找「確定的事實」，鬆動與開啟一個空間。

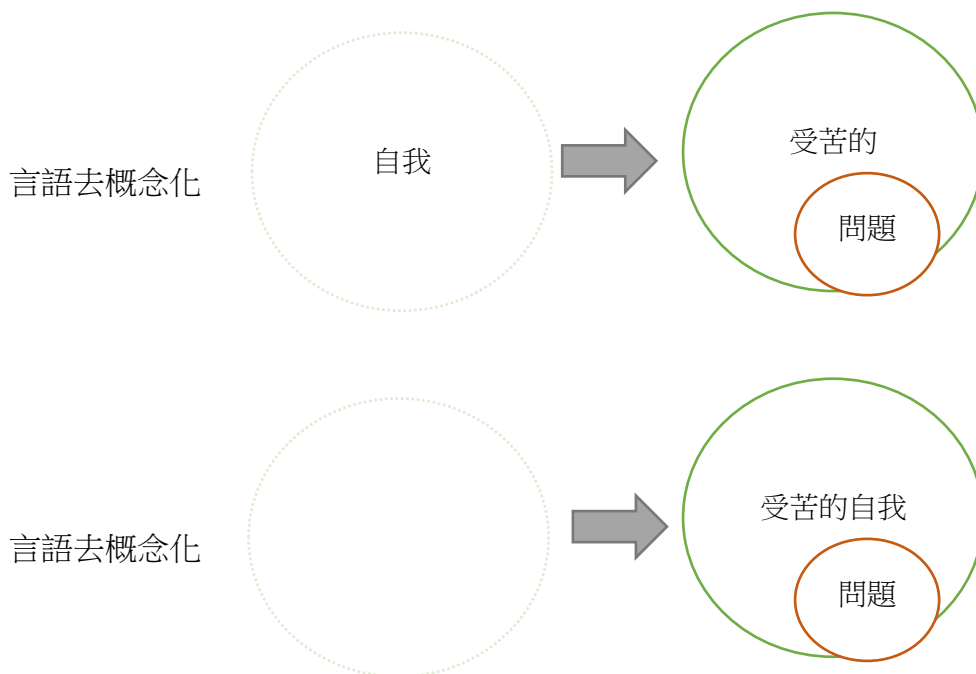


⁵⁶ 林朝成、郭朝順，《佛學概論》（修訂二版），頁 266。

⁵⁷ 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，頁 225。

⁵⁸ 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，頁 225。

上述是根據黃素菲敘事治療的外化問題概念圖⁵⁹，下列是筆者加入透過言語去概念化的概念圖。



五、小結

本文舉了婚姻的作為比較顯著的案例，因當事人會感受到情緒存在，是它從我執那裡出現動搖，因為他／她們建構了一個自我，在感情之中你是屬於我的一部分，現在他／她離開了，從「我」的生命裡缺失，感覺少了一塊東西，而正是這個裂痕造成痛苦，即是自我存有的概念轉化了，分歧了，因此當事人有意去面對，在嘗試尋找這份奇怪的感覺（痛苦不一定是可承受的，或者可能選擇逃避），那才有機會讓它從敘事故事的裂縫中離開，也因為這個裂縫的存在才可能讓自己在準備重建一個自我的過程中意識到，這種苦其實本來就不存在，或者說苦的流動，它可以從你的生命故事消失，因苦的產生源於我執，其實兩者（我以為自我是真實的，然後這個真實的我去創造了苦）都應被發現，當你將情緒，事件說出來後，去「覺知」它其實並不真實存在，當你認為它不存在，它自然就無法影響你自己。它的本性在哪裡？它的本質在哪裡？其實都沒有。筆者認為這部分反映了一個事實，透過語言工具來說明，語言的介入來意識到裂縫的存在。

⁵⁹ 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，頁 274-289。

「譬如河中水」、「亦如大火聚」、「又如長風起」、「又如眾地界」⁶⁰，經文中這四大的自然現象的流動做譬喻，一切諸法實相就如水的流動本來就互不相知，也沒有前後之分，可是我們凡夫的分別見去起分別妄想。因和緣有機會聚合，種種千差萬別的現象都可能產生，而這些緣起就如地水火風一般，說來就來說走就走，世間現象的真實樣貌⁶¹，如覺首菩薩的回應，強調的是什麼？停止製造新的故事，勿以虛為實，以為因緣聚合的現象是真實的而看不透其實什麼都沒有的本質。

語言治療目的在安頓人心，〈問明品〉覺首菩薩對話中提的「但有假言說」，則在提醒眾生誤以此為真。觀念的轉變是離苦的方式之一，在現今生活中因苦的緣境現前，透過言語去意識到緣起的觀念，從而轉念讓當事人有不同的視角和空間去理解自己身處的困境及面對的方式，以期達到轉化內心的苦。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA 2024.R1, T10, no. 279。
 〔唐〕澄觀疏義，《華嚴綱要》。CBETA 2024.R1, X08, no. 240。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》。CBETA 2024.R1, L130, no. 1557。
 〔唐〕澄觀撰述，《華嚴經疏鈔玄談》。CBETA 2024.R1, X05, no. 232。
 〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004年。

（二）專書、論文

- Gerald Corey 著，鄭玄藏、余振民、王淳弘譯，修慧蘭校訂，《諮商與心理治療：理論與實務》，臺北：新加坡商聖智學習亞洲私人公司臺灣分公司，2013年。
 瓜生津隆真等著，許洋主等譯，《中觀與空義》，臺北縣：華宇出版社，1986年。
 吉兒·佛瑞德門、金恩·康姆斯著，易之新譯，《敘事治療：解構並重寫生命的故事》，臺北：張老師文化，2000年。
 艾莉絲·摩根著，陳阿月譯，《從故事到療癒：敘事治療入門》，臺北：心靈工坊，2008年。
 吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華崗佛學學報》第7期，1984年9月，頁101-111。
 林朝成、郭朝順，《佛教概論》（修訂二版），臺北：三民書局，2012年。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 66b8-9。

⁶¹ 陳琪瑛，《信解行證入華嚴：華嚴經法要》，頁118。

- 林雅雯，《拉岡之主體理論》。新北：輔仁大學哲學系碩士論文，1996年。
- 桂紹隆、馬克·西德里茨編撰，方怡蓉譯，《中觀：解讀龍樹菩薩《中論》27道題》，臺北：橡實文化，2015年。
- 陳一標，〈談華嚴與榮格心理學的連接點——以河合隼雄的詮釋為起點〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2023年，頁471-488。
- 陳士濱，〈《華嚴經》與《中論》「緣起性空」哲學思想研究——以〈十定品〉及〈如來隨好光明功德品〉經文為例〉，《2015華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁353-398。
- 陳琪瑛，《信解行證入華嚴：華嚴經法要》，臺北：法鼓文化，2022年。
- 麥克·懷特、大衛·艾普斯頓著，廖世德譯，《故事·知識·權力：敘事治療的力量》，臺北：心靈工坊，2001年。
- 麥克·懷特著，黃孟嬌譯，《敘事治療的工作地圖》，臺北：張老師文化，2008年。
- 黃素菲，《敘事治療的精神與實踐》，臺北：心靈工坊，2018年。
- 廖本富，〈敘說治療的問句技巧〉，《諮商與輔導》第176期，2000年8月，頁15-22。
- 劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，《佛學研究中心學報》第10期，2005年7月，頁1、3-39。
- 駱芳美、郭國禎，《諮商理論與實務：從後現代與家族系統的觀點著手》，新北：心理，2023年。
- 釋見澈，〈月稱《入中論》中的「世俗」淺探〉，《全國佛學論文聯合發表會論文集（第33屆）》，桃園：圓光佛學研究所，2022年，頁1-27。
- Lee, K. C. *The Guide to Buddhist Counseling*. Routledge, 2023.

（三）網路資源

- 〈關於憂鬱症〉，「社團法人臺灣憂鬱症防治協會」網站，<https://www.depression.org.tw/knowledge/info.asp?/68.html> (2025/05/22)。
- 宣化老和尚講述，〈菩薩問名品第十〉，《大方廣佛華嚴經淺釋》，「法界佛教總會中文網」網站，https://www.drbachinese.org/online_reading/sutra_explanation/Ava/Ava_Vol10.htm (2025/05/22)。
- 康特撰，王一奇編，〈漢譯佛典二諦思想〉，《華文哲學百科》（2019版本），https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=漢譯佛典二諦思想 (2025/05/22)。
- 曹翠英，〈表達情緒〉，「教育部家庭教育資源網」網站，<https://familyedu.moe.gov.tw/docDetail.aspx?uid=8862&pid=8853&docid=263602> (2025/05/22)。

釋願諦，〈《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究〉，臺北：華嚴專宗學院研究所第七屆畢業論文，2002年，https://www.huayencollege.org/files/paper/grad_thesis/06-10/第7屆-05-釋願諦-《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究.pdf (2025/05/22)。

Reflections in the Jeweled Net of Indra

Master's student, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Anna Wu

Abstract

This paper focus on the metaphors presented in the Buddhāvataṃsaka sūtra, to reflect upon the concepts of interdependence, interpenetration, identity and non-obstruction. The profound and immense vision of the nature of reality is illustrated in Indra's Net. It portrays a universe where everything is both composed of and coexists within each other simultaneously. This stands in stark contrast to the anthropocentric view, which is a major cause to our current environmental issues. Can Huayan's reality enable us to not only dismantle anthropocentrism but also provide new ways to relate to each other and everything else? The metaphors in the Buddhāvataṃsaka sūtra need to realized and brought into existence by radically altering one's ethical foundation and manifest in every act one undertakes. In Huayan's universe our responsibility extends to every little thing and being. In this interdependent and interpenetrating reality our decisions are honouring the welfare of all and our acts are the expressions of gratitude and compassion for all that is.

Keywords: Indra's Net, Huayan universe, contemporary, significance

Introduction

Among hundreds of world class art pieces in the 53rd Venice Biennale, the International Art Exhibition 2009, hung several bright glittering “crystals” in a dark black room and I paused only because of the installation’s simplicity. It was one of my first real encounters with Buddhism, an installation based on Indra’s Jeweled Net. My grandmother praying to Guan Yin and the 14th Dalai Lama’s calls for compassion flashed in my mind, as I read the description of Indra’s Net by the artist. I was taken aback by the concept. Even though I was familiar with New Age sayings like “all in one and one in all” and “the universe within” I had not considered it seriously, until now. This was a Buddhist teaching on the true reality and as my mind went silent, all I could hear was an inner “is it true then?” My mind struggled with the vision, as my notion of reality could not encompass its vastness and the implications this concept would have if it was realized. As the vision became clearer, I felt an expansion but also great concern. My life was following the world views that caused damage wherever it went, and my personal life was grounded on the belief of myself as an independent entity. What if this vision of Indra’s Net was true? How different our society would be if it followed and embodied this concept. And how would we live our personal lives? The radical shift in perspective brought me relief from the notion of myself as only embodied in this physical body. But it also left me with questions, that would alter my life in fundamental ways, what did I truly know about the nature of reality? How can I find out? And what should I base my life upon?

Purpose and Aim

The main purpose of this paper is to research the visions presented in the *Buddhāvataṃsaka sūtra* (Ch. *Huayan jing* 華嚴經) and to introduce the underlying ideas they represent and to ponder upon the possible implications these concepts have if they are acted upon. I aim to do so by firstly introducing the setting in which the vision of Indra’s Net is presented in the *Buddhāvataṃsaka sūtra* and briefly touch upon the role God Indra has from a Buddhist perspective. Then follow descriptions of the Jeweled Net of Indra and other metaphors found in the *Buddhāvataṃsaka sūtra*. The central thoughts behind the metaphors are outlined and the final part reflects on how these concepts are significant to us in our contemporary times.

The Context

The Buddhāvataṃsaka sūtra

The Buddhāvataṃsaka sūtra is the shortened name for Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtra, and it is also known as the Avataṃsaka sūtra, or as the Flower garland sūtra or Flower ornamental scripture (Ch. *Dàfāngguǎng Fóhuāyán Jīng* 大方廣佛華嚴經). It is one of the most influential texts in the history of East Asian Buddhism. It offers a cosmic vision of infinitely infused worlds and depicts the all-encompassing realm of reality which inspired several Buddhist schools and led to the formation of the Huayan school in the Tang dynasty.¹ Its philosophy shows the nature of reality from the perspective of an enlightened being. These insights later came to influence Chinese philosophy and Chinese religions. The masters of this school of thought played major roles in the religious and social worlds in East Asia.² According to the legend, the Buddhāvataṃsaka sūtra was brought to humans by the Buddhist monk and philosopher Nāgārjuna, around 1st to 3rd century, who found it in the Nāga king's palace. But most likely it was compiled from independent sources and several chapters circulated independently before being integrated into the Buddhāvataṃsaka sūtra.³ According to some scholars the scripture might have been compiled in Khotan, in central Asia. Yet other scholars point to Indian origin.⁴

The two main themes in the Buddhāvataṃsaka sūtra is firstly an appraisal of Buddha's capacities and his appearance as an enlightened teacher in this world. And secondly it provides an extensive description of the bodhisattva path. The Daśabhūmika sūtra "The Chapter on the Ten Stages of the Spiritual Path" (Ch. *shí dì jīng* 十地經) and Gaṇḍavyūha sūtra, "The Chapter on the Entry into the Reality-Realm" (Ch. *rù fǎjiè pǐn* 入法界品) are the two most well known chapters in the sūtra and have both been used widely independently. The Gaṇḍavyūha describes the bodhisattva's practice and the Daśabhūmika depicts the bodhisattva's path in ten stages, beginning with the vow to liberate all beings from suffering to the goal of perfect enlightenment.⁵

¹ Robert E. Buswell Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (Macmillan Reference, 2004), 340–41.

² Imre Hamar, "Huayan Explorations of the Realm of Reality," in *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, ed. Mario Poceski (Wiley Blackwell, 2014), 145.

³ Imre Hamar, "Buddhāvataṃsaka," in *Brill's Encyclopedia of Buddhism Volume One*, ed. Jonathan Silk (Brill, 2015), 122.

⁴ Hamar, "Huayan Explorations of the Realm of Reality," 149.

⁵ Hamar, "Buddhāvataṃsaka," 115–16.

Indra the King of Gods

The Vedic king of the gods in the sky is named Indra (Ch. *Yintuoluo/Di-Shi* 因陀羅/帝釋). Indra is an abbreviation for Śakra devānām indrah (“Śakra” means the king of the gods). Indra later became the head over all divinities in Indian popular religion and was incorporated into Buddhism as the King of the Deva realm and as a Dharma protector. In Buddhist iconography Indra is depicted as subservient to Buddha. He is seen as worshipping Buddha, protects him from the sun and carries Buddha’s alms bowl.⁶ Indra is the one who receives the baby Buddha when he is born and bathes him. And later stories tell how Indra together with Brahma convinces Buddha to teach and that he accompanies Buddha to the heaven of the thirty-three Gods to teach his mother. In legends Indra appears frequently as a “deus ex machina,” a power or being that unexpectedly solves a seemingly hopeless situation. Indra appears sometimes in disguise to put the bodhisattvas through trials but more frequently he assists the devotees in their merit making. He is also invoked at festivals and important ceremonies for the protection of all the beings gathered.⁷

The Metaphors

Indra’s Net

A metaphor and vision often used by the Huayan school in East Asian Buddhism is Indra’s Net (Ch. *Yintuoluo wang/Di-Shi wang* 因陀羅網/帝釋網). It is used in the *Buddhāvataṃsaka sūtra* to describe the nature of reality which is called the Dharma-dhātu (Ch. *fajie* 法界). The Tang Dynasty scholar and translator Fazang’s (Ch. *Fazang* 法藏) “Cultivation of the Inner Meaning of Huayan: The Contemplations that End Delusion and Return to the Source” (Ch. *xiu Huayan aozhi wangjin huanyuan guan* 修華嚴奧旨妄盡還源觀) the meditation on Indra’s Net is the last of six contemplations. Indra’s Net is a meditation tool to assist the students to visualize the Dharma-dhātu that shows the unimpeded interpenetration between phenomena and phenomena (Ch. *shishi wu ai fajie* 事事無礙法界).⁸

Francis Cook poetically describes the Jeweled Net of Indra:

⁶ Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism* (Princeton University Press, 2014), 372.

⁷ Buswell, ed., *Encyclopedia of Buddhism*, 374.

⁸ Buswell and Lopez, *Princeton Dictionary of Buddhism*, 373.

Far away in the heavenly abode of the great god Indra, there is a wonderful net which has been hung by some cunning artificer in such a manner that it stretches out infinitely in all directions. In accordance with the extravagant tastes of deities, the artificer has hung a single glittering jewel in the "eye" of the net, and since the net itself is infinite in dimension, the jewels are infinite in number. There hang the jewels, glittering like stars of the first magnitude, a wonderful sight to behold. If we now arbitrarily select one of these jewels for inspection and look closely at it, we will discover that in its polished surface there are reflected all the other jewels in the net, infinite in number. Not only that, but each of the jewels reflected in this one jewel is also reflecting all the other jewels, so that there is an infinite reflecting process occurring.⁹

In each and every jewel, not only do we see all the infinite numbers of jewels but everything in the whole universe. And in each of the reflected jewels one would see everything in the universe and every other jewel. Each jewel in the net is therefore simultaneously reflecting and being reflected by the infinite numbers of jewels. This metaphor illustrates how all things in the universe are defined by their interconnections yet without losing their own distinctive identity.¹⁰ Here one notices that not only interdependence is illustrated but also another dimension is introduced, that of interpenetration. In each distinct jewel are all the other jewels and everything in the universe. In this world everything consists of dharmas which are irreducible units of all the phenomena and contemporary scholars equate dharmas to atoms.¹¹ In the *Buddhāvataṃsaka sūtra*, the self and the other interpenetrate in each atom, therefore everything in this reality is in a relationship of mutual interdependence and interpenetration.¹²

Indra's Net was one of the similes used to demonstrate concepts that were difficult to comprehend in the *Buddhāvataṃsaka sūtra*. Several metaphors are used to illustrate the characteristics of interdependence, interpenetration, identity and non-obstruction.¹³

⁹ Francis H. Cook, *Hua-Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra* (Pennsylvania State University Press, 1977), 2.

¹⁰ Buswell and Lopez, *Princeton Dictionary of Buddhism*, 372.

¹¹ Chün-Fang Yü, *Chinese Buddhism: A Thematic History* (University of Hawaii Press, 2020), 161.

¹² Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avataṃsaka Sūtra*. Shambhala Publications (Shambhala Publications, 1993), 19.

¹³ Yü, *Chinese Buddhism*, 164.

The Jeweled Net of Indra is a vision that points to the ultimate reality in the Huayan school, which is also illustrated in Vairocana's Tower.

Vairocana's Tower

In Entering the Dharma-dhātu (Ch. *Ru fajie pin* 入法界品) the youth Sudhana journeys far and wide on his quest for enlightenment. He meets 53 teachers who are Buddhists, non-Buddhists, wizards, a prostitute, night spirits and other good friends. Each one of them shares their insights of the ultimate truth and sends him onward on the bodhisattva path. Towards the end of the journey, he meets the bodhisattva Maitreya who brings him to Vairocana's Tower, which represents the cosmos as it is perceived by the enlightened bodhisattvas.¹⁴ As Sudhana enters Vairocana's tower, he sees to his amazement that the interior is as measureless as all of space and adorned with infinite attributes. And inside the great tower he sees hundreds of thousands of towers infinitely vast, each one sublimely decorated and evenly arranged in all directions. Each one being distinct and not mixed up with one another yet appearing reflected in each and every object of all the other towers.¹⁵ As Sudhana saw this magnificent and miraculous manifestation of the inconceivable realm of the great tower, he was flooded with joy and bliss. His mind was clear, free from all conceptions and freed from all obstructions.¹⁶

The Ocean and the Wave

Another vision presented in the Huayan treatises is the Ocean and the Wave. The entire ocean exists in one wave, still the ocean does not diminish and even though the wave contains the whole ocean it does not expand. The ocean extends itself to all waves at the same time, but it does not diversify itself. And although all waves include the great ocean, they are not one. "When the great ocean embraces one wave, nothing hinders it from embracing all other waves with its *whole* body. When one wave includes the great ocean, all other waves also include the ocean in its entirety. There is no obstruction whatsoever between them."¹⁷

¹⁴ Yü, *Chinese Buddhism*, 161.

¹⁵ Cleary, *Flower Ornament Scripture*, 1490.

¹⁶ Li Tongxuan, *Entry into the Realm of Reality: The Gaṇḍavyūha*, trans. Thomas Cleary (Shambhala Publications, 1989), 365–66.

¹⁷ Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Pennsylvania State University Press, 1971), 214–15.

The Ocean Mirror Samadhi

At the moment of enlightenment, the innate Mind reflects as a vast infinite mirror all the phenomena in the whole cosmos. Our minds and this oceanic mirror are not separate, they reflect each other infinitely and every object in the whole cosmos is at the same time a reflector and a reflection.¹⁸ The Mind is illustrated as a vast ocean mirror in which the infinite numbers of phenomena in the universe are simultaneously reflected. Here each and every phenomenon in the whole universe is both a mirror that reflects everything and an image reflected by everything. The Mind only doctrine in Huayan philosophy is altered from a one-way projection to a kaleidoscope of mutual projections and interpenetrations.¹⁹

The Concepts

The Four Dharma-dhātus

In this paper, Dharma means the upholding law and Dhatu has two meanings. From the perspective of principle, Dhatu means “the nature” (Ch. *xing* 性) and from the perspective of phenomena it stands for “that which is divided” (Ch. *fen* 分).²⁰ The two meanings intermingle as the principle is manifested through the phenomena and the phenomena come into being while attached to the principle.²¹ The Huayan school created its own vocabulary and concepts which previously did not exist in Buddhist scriptures, to establish their philosophy. In the Huayan thought, ultimate reality is called Li (Ch. *li* 理) which stands for universality, the underlying essence of phenomena or principle. And the term Shi (Ch. *shi* 事) which represents phenomena, the outward manifestation of Li. One can also describe Li and Shi as two sides of emptiness, Li the static aspect and Shi the dynamic aspect. The Huayan patriarchs discussed four Dharma-dhātus (Ch. *si fajie* 四法界) from different angles and in detail so as to enhance the understanding of it.²² The teachings of the four Dharma-dhātus are tools for meditation and used for classifications of teachings. They form the basis of Huayan Buddhist practices and theories, which are intimately joined.²³

¹⁸ Frederick Franck, “The Mirrors of Mahayana,” *The Eastern Buddhist* 19, no. 2 (1986): 107.

¹⁹ Chang, *Buddhist Teaching of Totality*, 10.

²⁰ Imre Hamar, “The Buddhāvataṃsaka-sūtra and Its Chinese Interpretation: The Huayan Understanding of the Concepts of Ālayavijñāna and Tathāgatagarbha” PhD diss., (Eötvös Loránd University, 2014), 24

²¹ Imre Hamar, “Chengguan's Theory of Four Dharma-dhātus,” *Acta Orientalia Hung* 51, no. 1–2 (1998): 4.

²² Yü, *Chinese Buddhism*, 165.

²³ Hamar, “Chengguan's Theory of Four Dharma-dhātus,” 17.

1. **The Dharma-dhātu of Shi, phenomena** (Ch. *shì fǎjiè* 事法界 Eng. the realm of all matters and phenomena)
2. **The Dharma-dhātu of Li, principle** (Ch. *lǐ fǎjiè* 理法界 Eng. the realm of the one principle)
3. **The Dharma-dhātu of the non-obstruction of Li and Shi, principle and phenomena** (Ch. 理事無礙法界 *lǐshì wú'ài fǎjiè* Eng. the realm of non-obstruction between principle and phenomena)
4. **The Dharma-dhātu of the non-obstruction of Shi and Shi, phenomena and phenomena** (Ch. *shìshì wú'ài fǎjiè* 事事無礙法界 Eng. the realm of non-obstruction between phenomena)

For the bodhisattvas the great enlightenment is to understand the identity of phenomena and principle. Form and emptiness are the original terms for Shi, phenomena and Li, principle.²⁴ In the metaphor the Ocean and the Wave the all-embracing principle that Shi embrace Li is illustrated. Shi, phenomena have limitations and boundaries while Li, the principle is limitless and without boundaries. Yet Shi is completely identical with Li. How can it be so? because Shi has no substance, and is the same as Li. Therefore, without any hindrance an atom can embrace the whole universe. And if one atom can do so, all the other dharmas can do so.²⁵ One of the pinnacles in Huayan philosophy is the Dharma-dhātu of non-obstruction of phenomena and phenomena (Ch. *shìshì wú'ài fǎjiè* 事事無礙法界 Eng. the realm of non-obstruction between phenomena). Previously Shi embraces all by reducing itself to the omnipresent and non-differentiated Li. Shi has to lose its own identity to fuse with Li first, in order to embrace all. In the non-obstruction between phenomena, Shi remains as it is and still embraces all, one atom does not expand its form and yet it embraces the infinite cosmos. Shi doesn't depart from its position and yet it extends to all atoms. To return to Indra's Net, if we were to sit in any one jewel, we would simultaneously be sitting in all the infinite jewels in all the directions. And if one enters one jewel, one enters all the others jewels without leaving the original jewel.²⁶

To further illustrate the four Dharma-dhātus, the story of the Golden Lion of Huayan (Ch. *Huayan jin shizi zhang* 華嚴金獅子章) was invented by Fazang. When he taught Empress Wu (Ch. *Wu Zetian* 武則天) the four Dharma-dhātus, she got confused and Fazang

²⁴ Hamar, "Chengguan's Theory of Four Dharma-dhātus," 9.

²⁵ Chang, *Buddhist Teaching of Totality*, 214.

²⁶ Chang, *Buddhist Teaching of Totality*, 220–21.

pointed to the statue of the golden lion in the palace and used it to clarify the concepts. The Dharma-dhātus is represented by the golden lion which can be seen from four different perspectives. When one focuses on the aspect of gold and not on the lion, one perceives the principle, the Li. Changing perspective to the lion and not the gold, one sees the particular phenomenon, the Shi. As one realizes that the gold cannot be separated from the lion, one sees the interrelationship between the two. Without the gold the lion cannot be and without the lion the gold is not manifested. Finally, one realizes that each part of the lion is identical and interpenetrates with every other part of the lion, one understands the non-obstruction between phenomena. It is so because the whole lion is made of gold. And since their nature is the same, they interpenetrate into each other and the whole lion.²⁷

All parts of the lion to even the smallest hair, all contain the whole lion, as they are all made of gold. The eyes are the ears, the ears are the organs, and altogether they are the body. They are all freely established and do not impede each other. In the lion's eyes, in its organs and in each separate hair strands are the golden lion. The lions found in all the single hairs is simultaneously found in one single hair. Therefore, these many hairs have an infinitude of lions and this infinitude of lions of these hairs is again contained in a single hair. In this way there's an endless process of doubling and redoubling, as the infinite process of reflections in Indra's Net.²⁸

Living in Indra's Net

The prevalent paradigm in the "Western countries" is based upon the anthropocentric view, in which humans are considered to have the highest value and therefore have the rights to use everything else for their convenience. This idea can perhaps be traced back to the Genesis narrative, where one is told that God created humans in his own image and gave them the right to use and rule over the land and all other beings. Although secularization brought about a powershift from the Christian God to science, still humans kept their God-given position as the most important species in this world. This anthropocentric view was also spread and developed by many Western thinkers.

In distinct contract is the Jeweled Net of Indra. Here there is no hierarchy between phenomena but instead it portrays a universe in which all things are made of each other and exist in each other simultaneously. It presents a more comprehensive and intricate

²⁷ Yü, *Chinese Buddhism*, 166–67.

²⁸ Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy, Vol. 2: The Period of Classical Learning (From the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.)*, trans. Derk Bodde (Princeton University Press, 1953), 350.

interdependency, a way of “interbeing,” than many of us have ever conceived. It would extend our relationships and responsibilities beyond our family and nation to the little creature on the roadside and to the red planet far away. If I don’t feel related to the green sea turtle, then its destiny has no importance and the ongoing overfishing in the seas wouldn’t matter.²⁹ But seen through Indra’s Net, when the green sea turtle gets caught in the fisherman’s net and in terror struggles to escape, I would be in pain too.

Can this vision enable us to not only deconstruct the anthropocentric view and our sense of separateness but also provide ways to relate to each other and everything else?

According to Loy, Huayan’s thought of “cosmic ecology” is perhaps more relevant today than ever. The environmental destruction, extinction of species and climate change which were threatening us, are now taking place. This reveals that the essentialist thinking, the anthropocentric bias where human beings are valued higher than all other life forms and the Cartesian myth of an autonomous self-consciousness, is not sustainable. Humans cannot separate themselves from the web of life without causing damage to it and themselves.³⁰ For these reasons, awareness of the mutual identity and interpenetration of this web of life can be the doctrine that helps us reconsider our conceptual framework.

What scientific evidence is there to support the visions presented in the *Buddhāvataṃsaka sūtra*? Mendel Sachs, the physicist stated, that if among all the matter in the whole universe, one bundle of matter ceased to exist, the mass of the remaining matter would be reduced to nothing. This implies that mass is a function of the total environment and dependent on it.³¹ And perhaps so too does the finding in physics which states that “each electrically charged particle exerts its charge everywhere in the universe and is affected by every other charged particle.”³²

Thich Nhat Hahn, the Vietnamese Zen master and poet, writes that our interconnectedness can be understood by reflecting deeply on a flower:

Imagine, for a moment, a beautiful flower. That flower might be an orchid or a rose, or even a simple little daisy growing beside a path. Looking into a flower, we can see that it is full of life. It contains soil, rain, and sunshine. It is also full

²⁹ Overfishing also has an effect on the climate change. “Plenty of Fish?” United Nations Framework Convention on Climate Change, last modified June 10, 2022, <https://unfccc.int/news/plenty-of-fish>.

³⁰ David Loy, “Indra’s Postmodern Net,” *Philosophy East and West* 43, no. 3, (1993): 483.

³¹ Mendel Sachs, “Space, Time and Interaction in Relativity,” *Physics Today* 22, no. 2 (February, 1969): 59.

³² Loy, “Indra’s Postmodern Net,” 482.

of clouds, oceans, and minerals. It is even full of space and time. In fact, the whole cosmos is present in this one little flower. If we took out just one of these “non-flower” elements, the flower would not be there. Without the soil’s nutrients, the flower could not grow. Without rain and sunshine, the flower would die. And if we removed all the non-flower elements, there would be nothing substantive left that we could call a “flower.” So our observation tells us that the flower is full of the whole cosmos, while at the same time it is empty of a separate self-existence. The flower cannot exist by itself alone. We too are full of so many things and yet empty of a separate self. Like the flower, we contain earth, water, air, sunlight, and warmth. We contain space and consciousness. We contain our ancestors, our parents and grandparents, education, food, and culture. The whole cosmos has come together to create the wonderful manifestation that we are. If we remove any of these “non-us” elements, we will find there is no “us” left.³³

Our sense of separateness gives rise to conflict and sorrow. And this division is here juxtaposed with the illustration of being full of everything in the whole cosmos. However, these beautiful visuals need more than conceptualizing. Francis Cook points out that these visions are to be used for meditation, as they illustrate the philosophy, and their result is the transformation of our perception of reality. The concepts must be realized and made real in one’s daily life; by altering one’s ethical stance as one attempts to live according to the interdependent and interpenetrating nature of reality.³⁴ The function of these visions and concepts is to bring people to practices which ultimately validate what previously only existed as theory. And at the same time, they function as a model to which the practitioners can align themselves.

If I am to live in accordance with Huayan’s thoughts, then I should act in such a way that all beings benefit from my acts. I choose for all when I choose for myself, and my acts have consequences far beyond what I can perceive and think of. As our lives are intricately interdependent, I should protect and care for others in the same way I care for myself, without discrimination. And to treat all objects and beings, sentient and insentient, with respect and gratitude. Francis Cook also speaks of cultivating an attitude of fairness, that we were made to be used by others in the same way we use them. I am to be eaten by the tiger in the same way I eat blueberries.

³³ Thich Nhat Hanh, *The Art of Living: Peace and Freedom in the Here and Now* (Parallax Press, 2017), 19.

³⁴ Cook, *Hua-yen Buddhism*, 15.

And finally, great compassion which is inseparable from the insight of emptiness. That means to treat the other as what they are in reality and not through conceptual frameworks, inference, conventions and so forth. Stated in all simplicity, to act compassionately means to act in accordance with reality. And the great compassion is not the compassion of the ordinary kind, but the compassion that occurs through all space and time and pervades the ten thousand galaxies and realizes itself through it.³⁵ In Indra's Jeweled Net, the universe and every little being in it, are in their nature interdependent and interpenetrating. This reality calls for care and protection with responsibility towards everything and everyone. And every choice and act we do should be for all, and be imbued with utmost gratitude, respect and compassion.

Conclusion

The visions in the Buddhāvataṃsaka sūtra, of Indra's Net and Vairocana's Tower, The Ocean and the Wave and the Golden Lion, have been illustrated in this paper. The underlying concepts of these metaphors have been briefly outlined. The metaphors bring about visualizations that show the characteristics of interdependence, interpenetration, identity and non-obstruction. These are used as meditation tools to realize the Dharmadhātu, the ultimate nature of reality and they are intended to be used as manuals and guidelines. In the final part of this paper, the validity and the results of the anthropocentric views, underlying our paradigm, are questioned. Huayan's concepts can enable us to not only deconstruct the anthropocentric view but also provide new ways to relate to each other and everything else. The endlessly vast and intricate vision of reality found in Huayan would fundamentally alter our ethical stance and transform every aspect of our lives. In Indra's Net everything is interconnected and has the same identity, from the little insect sleeping on my writing desk to everything in this universe, all is within our responsibility and care. Out of honoring and appreciating all there is, our decisions are made. And our acts are born out of compassion, working for the good of all.

References

- Buswell, Robert E., Jr., ed. *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference, 2004.
 Buswell, Robert E., and Donald S. Lopez Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton University Press, 2014.

³⁵ Cook, *Hua-yen Buddhism*, 122.

- Chang, Garma C. C. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. Pennsylvania State University Press, 1971.
- Cleary, Thomas. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avataṃsaka Sūtra*. Shambhala Publications, 1993.
- Cook, Francis H. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. Pennsylvania State University Press, 1977.
- Franck, Frederick. “The Mirrors of Mahayana.” *The Eastern Buddhist* 19, no. 2, (1986): 102–108.
- Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy, Vol. 2: The Period of Classical Learning (From the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.)*. Translated by Derk Bodde. Princeton University Press, 1953.
- Hamar, Imre. “Buddhāvataṃsaka.” In *Brill's Encyclopedia of Buddhism Volume One*, edited by Jonathan Silk, 87–100. Brill, 2015.
- . “Chengguan’s Theory of Four Dharma-dhātus.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 51, no.1–2, (1998): 1–19.
- . “Huayan Explorations of the Realm of Reality.” In *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, edited by Mario Poceski, 145–165. Wiley Blackwell, 2014.
- . “The Buddhāvataṃsaka-sūtra and Its Chinese Interpretation: The Huayan Understanding of the Concepts of Ālayavijñāna and Tathāgatagarbha.” PhD diss., Eötvös Loránd University, 2014.
- Li, Tongxuan. *Entry into the Realm of Reality: The Gaṇḍavyūha*. Translated by Thomas Cleary. Shambhala Publications, 1987.
- Loy, David. “Indra’s Postmodern Net.” *Philosophy East and West* 43, no. 3 (1993): 481–510.
- Nhat Hanh, Thich. *The Art of Living: Peace and Freedom in the Here and Now*. Parallax Press, 2017.
- Sachs, Mendel. “Space, Time and Interaction in Relativity.” *Physics Today* 22, no. 2 (February 1969): 51–60.
- United Nations Framework Convention on Climate Change. “Plenty of Fish?” Last modified June 10, 2022. <https://unfccc.int/news/plenty-of-fish>.
- Yü, Chün-fang. *Chinese Buddhism: A Thematic History*. University of Hawaii Press, 2020.

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文集. 2024/

陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市 : 財團法人臺北市華嚴蓮社, 2025. 06

面 ; 公分

ISBN 978-626-98175-3-5 (平裝)

1. CST:華嚴宗 2. CST:文集

226.307

114008595

2024

國際青年華嚴學者論壇 論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：100023 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：華來股份有限公司

出版日期：2025 年 06 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法·慈善·教育·文化