

論華嚴思想之「相即」概念¹

郭秀年

華梵大學東方人文思想研究所博三

摘要

「即」義在漢語詞彙、西方語意學上具多種類型，對觀天台教義「一心三觀」、「即空即假即中」；華嚴則強調任一法之當下觀其無盡圓融，所謂：「一即一切，一切即一」。經由法界觀，說明眾生對於生存場域之理解型態，由色、空，理、事二法之對立滯執，進昇至到事與事之圓融、無礙相即。「海印三昧」、「因陀羅網」作為圓教覺悟者境界之全體映現，諸佛微塵刹土與華藏莊嚴世界海之相即攝入重重無盡。

大綱

一、前言

二、「即」字之語意

三、近代學者對「相即」概念之理解

四、華嚴之「相即」概念

(一)「相即」之理論依據－《華嚴法界觀門》

1、真空觀

2、理事無礙觀

3、事事無礙觀

(二)覺悟境界之圓融相即

1、海印三昧

2、因陀羅網

五、結語

參考資料

¹ 初稿，請暫勿引用、複製。

一、前言

「即」字從漢語字意，可知其意指「接近」、「即是」；原始佛教經典尚無與此字相關之法義出現。「即」字梵語「eva」、「yad...tad」，意指「同一」或「不異」，最早出現於玄奘譯《大般若波羅蜜多經》、《心經》及羅什譯《摩訶般若波羅蜜多經》，陳述色與空彼此相依互存或相即不離。《六祖壇經》：「即心即佛」，天台智者以空假中三者相即不二為天台核心要義，華嚴以「一即一切，一切即一」之重重無盡、法界緣起強調華嚴思想。

近代學者之研究從西方語意學與哲學之邏輯辨證分析此「即」字具有「具體同一性」型態，意即包含正反二面事物之統一性，如色與空，真、俗二諦。然而，吾人若從中國佛教之天台宗與華嚴宗之義理探究，「即」或說「相即」其內涵具有「轉化」之作用或「救度」精神。「轉化」、「救度」（解脫）有別於原始佛教視生死與涅槃、煩惱或菩提為對立之二端。雖然生死與煩惱都是實存於眾生生命之種種情境與遭遇，但是若要悟入菩提、涅槃之彼岸，則不能捨離此岸之生死與煩惱，而有彼岸之涅槃可得。換言之；生死與涅槃二者在「相即」概念下，所蘊涵之「轉化」、「救度」義，而能圓融、無礙的去觀照，煩惱與菩提二者相即並存。因「相即」思想，呈現天台與華嚴在世俗與出世俗、權實、本迹、空與不空等不同面向之思維與眾生之生生活動。

二、「即」字之語意

古漢語典籍²所出現之「即」字，多指「就是、接近、靠近」³、「依附、附著」⁴之意，或具介繫詞⁵、副詞⁶、連接詞⁷性質。現代漢語詞彙學者研究，認為語言中具有意義的最小單位的「詞素」⁸，如「民」是一詞素，可以用來造詞，如民眾、

² 如《爾雅釋詁》：「近也，當今也」。《素問》：「至也」。《經傳釋詞》：「即是」。

³ 《左傳·襄公八年》：「民死亡者，非其父兄，即其子弟也」。《詩經·衛風篇》：「匪來貿絲，來即我謀」。

⁴ 南朝范縝《神滅論》：「神即形，形即神，形存則神存，形滅則神滅」。郭沫若《中國史稿》：「形神相即」，精神與形體相依相成，相互結合。

⁵ 指「當」、「就在」，如「即其此風雲佳，孤觴聊可命」。

⁶ 指「便、就」，沈從文著：《沈從文自傳》「西北二十里後，即以漸入高原」。

⁷ 指「則」，《墨子·非樂篇》：「利人乎即為，不利人乎即止」。漢·賈誼《過秦論》：「而以聖德與天下，天下息矣，即四海之內，皆歡然各自安樂其處。」

⁸ 「詞素」指構詞要素或造詞成份。竺家寧著，《漢語詞彙學》，p8，台北：五南圖書圖版，民88年。

國民等。早期之「即」字是一詞素，「相即」一詞，屬「派生詞」⁹ (derivative word)，是在字根的前、後或中間加入某一字，而構成的詞，稱為「詞綴」(affix)，加在詞根前面稱「前綴」(也叫詞頭 prefix)或加在詞根的後面稱「後綴」(叫詞尾 suffix)。¹⁰詞綴通常是一虛的成份不具實質意義，如「老師」、「老虎」並無「老」的意思，詞綴多半和詞根緊密相連，並不單獨用，如「相見」、「相思」、「可惜」等。天台典籍以「即空即假即中」、「一念三千」說明天台教義，華嚴多以「相即相入」、「重重無盡」展現華嚴圓融無礙境界。「相即」或「相入」二詞亦屬「並列複合詞」¹¹，其「相」字並無實質意義，其意義有時是偏向其中某個詞素(又叫偏義詞)，如「睡覺」意指「睡」，「窗戶」指「窗」，故「相即」、「相入」就有指向「即」與「入」之涵意。

漢語「即」字，可對應於梵語「eva」，「evam」一字，英譯為 exactly so，或 same, truly、really，¹²「即」=「不異」na prthak、「一」或「不二」，二者密切不離，一體不二，「相即」也是「不二」的同義語¹³。最早於羅什譯《般若經》¹⁴時開始用「即」字，其後之般若系經典亦出現「即」字與「則」字互用，「則」就是指「即」。¹⁵梵語「eva」到「yad...tad」字義之轉用，特指二者之關係，如「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」、色與空互即、不離不異，所謂：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，說明離空無色，離色無空，空色相即不二。宗密大師在《註法界觀門》中，特別對真空、斷滅空，實色與幻色，空色一如無礙作詳盡之論辯，乃至龍樹之《中論》亦舉眾生由無明、習氣薰染所成，故無明習氣與眾生彼此相即不異，。¹⁶上述略說「即」字具有之詞類性質。其次；就語意學之結構而言，理

⁹「派生詞」有一特性，具有旺盛的能產性、衍生性，可以和很多詞根相結合形成許多不同之派生詞。見：竺家寧著，《漢語詞彙學》，p156，台北：五南圖書圖版，民 88 年。梁曉虹《佛者詞語的構造與漢語詞彙的發展》，認為佛經中的附加式(派生詞)如前綴詞「老、阿」、後綴詞「~子、~者」，如「桌子、瞎子、長者」，促進漢語派生詞之發展。

¹⁰竺家寧著，《漢語詞彙學》，p157，台北：五南圖書圖版，民 88 年。

¹¹竺家寧著，《漢語詞彙學》，p56，台北：五南圖書圖版，民 88 年。

¹² Monier Williams, M.A., K.C.I.E., 《Sanskrit-English Dictionary》，p.232，Oxford，The Clarendon Press。

¹³《佛教哲學辭典》p.1074~1075，創價學會，第三版。

¹⁴「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」又《小品般若經》：「幻不異色，色不異幻，幻即是色，色即是幻」。

¹⁵如西晉《放光般若經》：「色與空等無異，所以者何？色則是空，空則是色」，西晉竺法護《光讚般若經》：「色者則空，色無異空，色則為空，空者為色」，玄奘《心經》、《大般若經》：「色不離空，空不離色，色即是空，空即是色」。

¹⁶《中論》〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」、〈觀業品〉：「無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不即亦不異」。

解一個字詞之意義，應注意其前後語詞關係：

一個字本身並沒有單一的意義，只有可能的含義。它是一個符號，等情境來表明其意；在一個句子中，它的意義將由字的互動來決定¹⁷

因此，「即」或「相即相入」一詞，雖從詞彙學上具介繫詞、連接詞、派生詞或前綴詞、並列複合詞等多種類別。二詞若同時出現或附加為「一即一切」、「相即相入」、「即空」、「即假」、「即中」、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，所產生之語意，均可豐富義理思想之深層涵義。故語意學研究者之觀點亦強調：

從語意範圍中挑選一個說法，最接近你所研讀之經文中這個字的用法，注意這個字內涵層面，看它是否用在講對像、事件、抽象意義，或關係等方面，...最應當注意的乃是作者的用意。¹⁸

天台或華嚴之「即」或「相即相入」概念，縱然不盡相同，然從其上下不同之文意脈絡，可知其隱含佛法義涵、修行實踐與深層之哲理思惟。

三、近代學者對「相即」¹⁹概念之理解

「即」字，在華嚴的四法界觀多次出現；天台說心境互具平等觀照契入實相，以「即空即假即中」之空假中三者表達相即義；華嚴直就任一法之當下觀其圓融無礙，說「一即一切」，無盡緣起、海印三昧、因陀羅網，展現相即的內容。方東美先生從西洋哲學所謂的邏輯語句（logical predication）觀點，說明任何的邏輯符號與對像之間都有一對一之對應關係（one-to-one correspondence），因此，只具有單獨唯一的意義，易形成一種偏見，就不具有多重之歧義（ambiguity）。然而，《法界觀門》裏出現「色不即空，以即空故」的第一個「即」屬邏輯述語（logical predication），是全稱命題（all-proposition），第二個「即」字屬邏輯關係（logical

¹⁷格蘭·奧斯邦（Grant R. Osborne），《基督教釋經學手冊》，p.109，台北市，校園書房，民91年。

¹⁸格蘭·奧斯邦（Grant R. Osborne），《基督教釋經學手冊》，p.130，台北市，校園書房，民91年。

¹⁹對「即」有研究的資料並不多，在日本有佐藤賢順、坂本幸男，在台灣有方東美、牟宗三、陳榮灼，慧嶽法師的理念與四明知禮相近，故本文先以方東美、牟宗三、陳榮灼三為主，日後在進一步探討日本學者之相關研究。

relation) 具有「動態關係(dynamic relation)」²⁰，或具「邏輯功能」(functional relation) 屬邏輯上的關係符號 (functor)。方先生所謂的「動態關係」，也就是上層世界（指空理、精神世界）與下層世界（指色、物質世界）具有相通之動能，上層世界可以關注下層世界之種種苦難，而下層世界可以契入上層世界之「上下迴向」精神。「即」具有動態關注之意義，可融合對立之二端，故生死與涅槃不再是捨離此岸之生死希求彼岸之涅槃，而是二者必須同時予以平等觀照，也不是滅去色法而有空理可得。因此，華嚴法界觀之「明空即色」觀之「即」，指「就」、「遷就」，遷就、貫注下層世界，再將他們向上提昇，如方先生所說，用：「最高的理想、最高的真像、最高的價值，來向下面貫注，這一點就是明空即色觀」²¹。

精神世界（本體、形上、因、本）

空

↑↓ 上下互通

色

物質世界（現像、形下、果、末）

學者牟宗三先生於《佛性與般若》²²一書，所論之「相即」義不內容多，僅從緣起法之相由、不相由、同體、異體、空有、力用之觀點理解。亦即「不相由」指「不待緣」就同體而言，由於同一法體自具眾德²³，為同體中之一中多，多中一，一即多，多即一，於同一事中見無量，又全有力故不待緣助成，自因能具足一切，亦無可攝。「相由」指「待緣」，分相即與相入，就異體而言，從空、有二義說「相即」，就力無力說「相入」。

所謂「相入」從力用說，若自有力能攝他，他無力而入自，則能一攝一切，一切入一²⁴，反之，若自有力、他亦有力，他無力，自亦無力，全有力、全無力，則不能相即相入²⁵。牟先生認為，力用或攝、入，都只是「方便假說」、「虛說詞語」

²⁰方東美《華嚴宗哲學》下，p355~363，黎明文化事業。

²¹方東美《華嚴宗哲學》下，p355~363，黎明文化事業。

²²牟宗三先著，《佛性與般若》，p522~，聯經出版社，民。

²³如溪水、河水或雨水等，皆能滋養生長萬物。

²⁴如水有力時能攝水為波，波無力時波滅入水，一水攝一切水，一切波入一波。

²⁵若水有力波亦有力，水無力波亦無力，二者則不能相即相入。

²⁶相即無礙，由於一切事法皆是緣起法，是自性空，一緣起時則攝全體緣起，故一成一切成，一攝一切，一切入一，故一相無相即是如相。因為此一緣起是無自性之緣起，故亦無所謂之「力」用²⁷。因此「相即相入」²⁸可說是即而無即，入而無入；同體、異體亦各具有一中多，多中一，一即多，多即一，表述法界緣起之重重無盡，相即無礙²⁹，此乃牟先生從緣起無自性空之方便假說解釋「相即相入」義。

緣起法			
相由	待緣	異體	「相即」(體) — 指空、有：自有他無，自無他有，此二無二，是故常相即。〔緣起故〕 「相入」(用) — 指力、無力： 自有力能攝他，他無力而入自，則能一攝一切，一切入一。
不相由	不待緣	同體	1、同一法體自具眾德，一中多，多中一，一即多，多即一。 2、自有力不待緣，自因具足一切，亦無可攝。

吳汝鈞教授對「相即」的理解提出「相即」有四種關係³⁰，從空、有、有力、無力，每一事物都具有空、有二面性質，「空」代表否定、潛藏，「有」表肯定的、現實面，「即」則具有從否定之潛藏面，朝向肯定的現實面之趨向，如種子到結果

²⁶ 牟宗三，《佛性與般若》，p.522~525，聯經出版。此處之「方便假說」、「虛說詞語」或可說是「假名」，是指吾人在描述認識對象或真理時所暫時採取之言說策略，不具恆常不變之特質。學者指「假名」是：「被賦與權宜的名稱以資相互識別的現象界、經驗界的東西」，或說是「假立在某些事物的名稱上」。參見陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，台北：法鼓文化，p198~199。「假名」之相關研究可參考：萬金川，《龍樹的語言概念》，p54；嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念—以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與第二會〈善現品〉的對比做為考察的基礎〉，收錄於《中華佛學研究》第10期，p46。

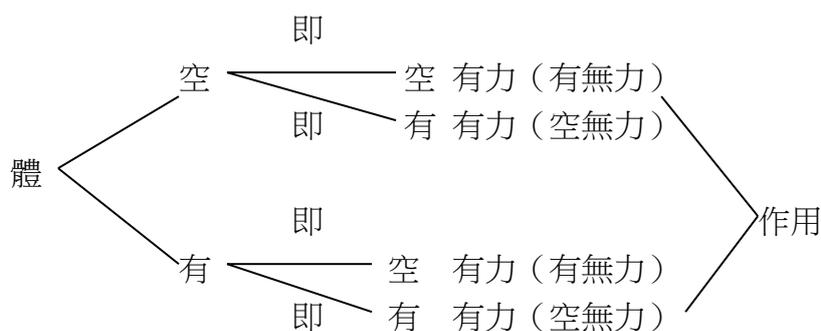
²⁷ 西洋哲學有所謂「動力因」，由亞里斯多德（Aristotle）所提出「四因」說之一。阿含經典對緣起法之說明，以「無明」、「行」、「識」乃至「生」、「老病死」闡述有情生命之存在及一切現象，不是突然生成，而是有其因緣之聚合而成，所謂：「緣會即形，（緣）散而無像」；然而能將「無明」、「行」、「識」乃至「生」、「老病死」等現象串連，並互為網絡的也就是「業力」（karma）之驅動，此「業力」具有生發之功能、力用，促使生命現象一再處於苦痛與輪迴中。因此，事物本身之作用並非固定不變，當吾人探討緣起義時，應思考「力」之作用，為「有力」或「無力」與其它條件之相互作用下所產生之意義。參見陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，台北：法鼓文化，p102~105。

²⁸ 《佛教哲學辭典》，p.1075，創價學會，第三版。

²⁹ 如波與水二者，波滅即水，水起而成波，波、水之生滅皆無自性，無所謂水攝波，波入水之力用關係，由緣起法故一波攝多水，多水入一波，波中水，水中波，彼此相即不二，一體圓融。

³⁰ 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，p.436，台灣商務。

之關係，從果而言是對種子的否定趨向結果之肯定。故「即」自身具有肯定與否定之雙重作用。若以「空」為主，「有」則是伴，「即」是二者關係之連結，但隨時空因緣之改變，主伴也是可相互替換。「相入」與「相即」都是說明萬法相互依存，圓融無礙之關係。空、有是就體性上而言，力無力是從作用上來看，空與有各具有力、無力，「有力」具實現之力量，「無力」則是潛隱之狀態：



若「空即空」時空為有力，有則無力；「空即有」時有是有力，空則無力；「有即空」時空為有力，有則無力，「有即有」時有為有力，空則無力。從空有之「相即」與有力無力之「相入」關係，說明華嚴法界緣起，相即無礙，一與多，個體與全體交互遍攝之無盡關係。

陳榮灼先生從西方哲學黑格爾的理念，對華嚴法藏、天台四明知禮思想進行「即」義分析³¹。「即」的梵文是 *yad...tad* 或 *eva*，有「不異」，「沒有分別」，英文指 *no difference*（沒有差別）或「同一性」可翻作 *identity*（「即」在中文亦有「同一」意思）。中國最先注意「即」義的是宋代天台知禮，代表天台山家派的重要人物，知禮提出「即」有三種意義：非二物相即、非背面翻轉、當體全是，認為天台宗的中心思想應透過「即」來了解，圓教所要表達的也就是「即」。現代日本學者佐藤賢順、坂本幸男對「即」之理解多用西方哲學辯證概念說明「即」義。

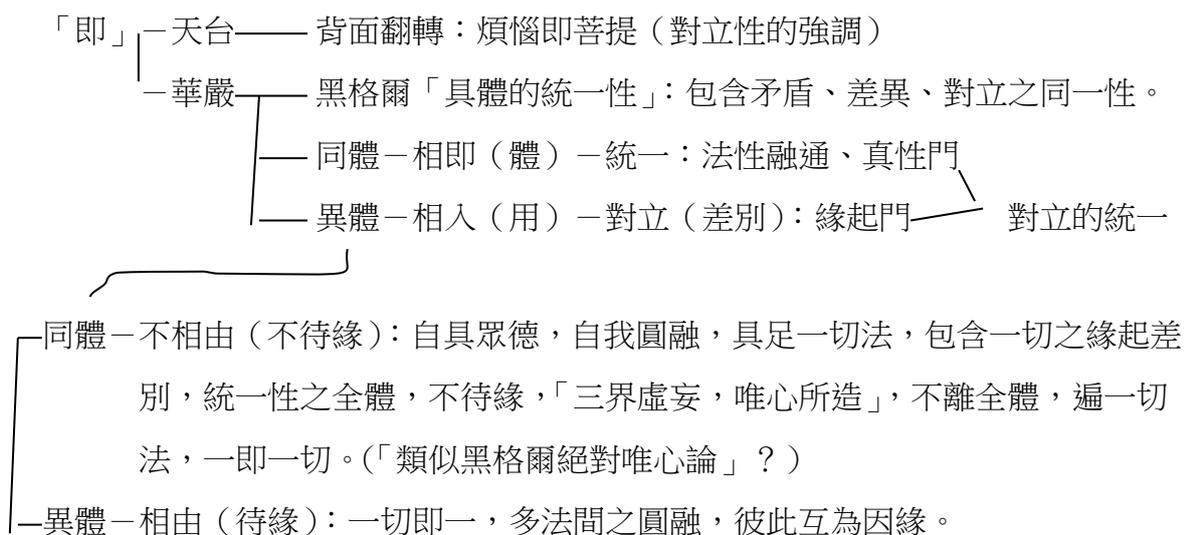
陳榮灼教授借用黑格爾的「具體同一性」哲學概念解釋華嚴的「即」義；天台則要透過海德格的「同一性」來說明天台的「即」義。華嚴的「即」義是強調「對立」與「矛盾」的融攝，如「色」與「空」之對立，透過「即」辯證方式將二者統一，如《般若經》所謂：「色即空，空即色」。舉四明知禮「二物相合」，說

³¹陳榮灼，〈「即」之分析—簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，p1~22，國際佛學研究中心創刊號，1991。（本段以華嚴為主，故先不涉及天台四明知禮部份）

明龍樹或空宗的「即」意，認為龍樹的「即」義是色、空二者相合，而不是強調二者的不同或矛盾；龍樹或空宗的「即」意是「不二」、不異、不相離的意義。龍樹說「色即空」是基於緣起法，說色是空、是假名，以分析性的立場平等看待空與假名（色）也就是中道，龍樹《中論》：「以有空義故，一切法得成」，因為空能支撐一切法的存在，所以空色是不相離，因此龍樹的色與空，就不用顧及色空二者的差異性與矛盾。

華嚴宗對於「即」的內在結構，不是以「二物相合」的立場解釋，而是重視色空之間的矛盾與對立，認為「即」有「對立面」與「統一性」。「對立面」指「異體」，「統一」指「同體」，也就是「即」有「異體」與「同體」來對應「對立」與「統一」；類似「相入」與「相即」，以「相入」對應「對立」以「相即」對應「統一」，因此，「即」具有「對力」與「統一」二面結構；「對立」是「相入」、「異體」，「統一」是「相即」、「同體」。黑格爾所說「具體的同一性」是把矛盾與對立收攝一起為同一性的內部結構，因此，「具體的同一性」是不離開差異性而成為同一性，所以同一性必包含「差別性」在內，才是「具體的同一性」³²。華嚴的「即」就相當於黑格爾所說「具體的同一性」，也就是指華嚴法界緣起是「同體緣起」之「同體門」必須包含「異體門」將差異、對立一起包含進來，否則就不能稱為「同體門」，因此，「相即」須包含「相入」才是「相即」。「同體」是指「相即」或「統一」；「異體」指「相入」、「對立、差別」。黑格爾「具體的同一性」的「即」必包含「異體」、「相入」，才能成為「同體」裏的「相即」、「統一」；「同體」、「相即」、「異體」、「相入」四者彼此相即互攝。華嚴「即」具雙重結構「同體、異體」、「相即、相入」：

³² 「抽象的同一性」或「直接的同一性」指排斥或不包含差異在內稱之。



四、華嚴之「相即」概念

「即」義在漢語具有多種之詞義類別，其梵語「eva」、「yad...tad」亦表現互依、不二或不異之關係，對應於西方邏輯學所謂的「具體的同一性」，包含一切差別對立；能夠下層世界契入上層，上層世界向下層世界關注之上下相通的「邏輯關係」或動態之作用。從「相即」語境脈絡可窺其連結世間與出世間、染淨、生死與涅槃二端之整體觀照。此整體圓融無礙之觀照下，有別於西方哲學將本體與現象、精神與物質或唯心、唯物之二元對立³³；也不是早期佛教僅重視出離、寂滅、不受後有，將空與有、世俗諦與勝義諦之隔別不融，而是：

我們可以發現中國佛教諸宗大體上都是向圓融之路而趨，努力把上下間隔打通，...即使大乘佛教，說佛菩薩不捨眾生，於五濁惡世起悲，但仍不能把佛與眾生成在上及價值上的對立完全消融...³⁴

展現大乘菩薩道不捨眾生、不離煩惱之全體觀思的救度活動，此「相即」概念是華嚴宗發揮其無礙圓融之精義所在，說明萬法一與多相互依存，同體、異體相即圓融之無礙關係，此無礙思想，既不妨礙每個相異個體特色，又包含全體之存在。華嚴佛果位之不可言說，藉由「相即」義之理解，說明無盡無礙，個體與全體之相融無礙，也是覺悟者所達到之圓滿境界。但是何以能達到相即無礙？此

³³ 方東美，《華嚴宗哲學》，黎明文化事業 p185~195。

³⁴ 參見霍韜晦，《絕對與圓融》，台北：東大圖書，p345。

是本文之重點所在。

(一)「相即」之理論依據－《華嚴法界觀門》

已知「相即」本身是理體也是作用，是矛盾與對立的統一，含有上下相通之「邏輯關係」的動態勢能，換言之；具有「互為主體」或「互為因果」³⁵，相互含攝之特色，而能開顯相即無礙、圓融一體，也就是基於空（無自性）理。天台空假中三者相即互具，華嚴一即一切，法界無盡緣起，相即相入。法界中事事相即相入，物物緣起相生，無一法可以孤起，無一法能獨存，空有相即事事無礙，從相即、相入來看，則「心佛眾生三無差別」佛心即眾生心，眾生心即法界心。

本段第一部份，先說明「相即」之理論依據，先以杜順《法界觀門》「真空觀」、「理事無礙觀」與「事事無礙觀」三觀為主。華嚴四法界針對眾生所生存境界之理解方式與態度的分類，「真空觀」指對色、空二法之不當偏執；泯除吾人知見情執，令解行相應空理。在緣起性空之基礎下，「理事無礙觀」之事理二法相依相成，泯除對立，促成理與事彼此之相即無礙，乃至臻於最究極事與事任一法之相即無礙。此「相即」在法界三觀裏，層層轉深，契入事事相即無礙，三觀彼此圓融不分。透過法界三觀之理論說明後，第二部份，「相即」概念之具體展現，也就是佛果境界之開顯，如海印三昧之全體印現，及因陀羅網相即互攝無礙境界。（見下文）

杜順³⁶著《法界觀門》一書是經由澄觀《華嚴法界玄鏡》³⁷與宗密《註華嚴法界觀門》³⁸二文對《法界觀門》之注疏而保留了《法界觀門》之文字。此外，法藏《華嚴發菩提心章》內容所提「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含融觀」三觀直接引用杜順《法界觀門》之內容，因此可判斷在法藏時期，《法界觀門》內容已存在，乃至慧苑之著作裏亦提及「理事無礙門」與「事事無礙門」但其內容偏離了華嚴思想之特質而遭澄觀之批判³⁹。

³⁵ 如父相對於子而言，反之；子亦可成為父之可能性，如一種子具有長成大樹、花、果之潛能，而花、果亦具有結成種子之動能，即生果，果含因；父與子，種子與花、果，二者彼此互為因果，互為主體。

³⁶ 學界之研究有主張並無杜順此人，也有研究確有杜順，一般多偏向有杜順此人之存在，及其著《法界觀門》。另參考陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》：「若由澄觀與宗密的註疏《法界觀門》內容來看，仍可視為杜順之作」，p287，台北：華嚴蓮社。

³⁷ 《華嚴法界玄鏡》：「觀曰：修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，終南山釋法順，俗姓杜氏。」(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, a23-24)

³⁸ 宗密，《註華嚴法界觀門》：「京終南山釋杜順集，姓杜，名法順。」(CBETA, T45, no. 1884, p. 684, c10)

³⁹ 慧苑對華嚴的理解，以法性融通詮釋華嚴教義，模糊了理事與事事間之差別，因而受澄觀批判。詳見陳英善，《中華佛學學報第》第8期，p373-396，臺北：中華佛學研究所，民國84。

1. 真空觀

《法界觀門》有三觀，即真空觀（表理法界）、理事無礙觀（表理事無礙法界）、週遍含融觀（表事事無礙法界）。「法界」指整體內外交融無礙境界與「即」的意義是一樣的；「真空觀」之「空」義是佛教各宗派所重視之根本法，就其實調、意調而言，說明法性無生、空寂，能遍一切處；部派佛教多數論述「我空法有」、「我、法二空」圍繞於「我」、「法」二義作分析，到中國魏晉南北朝時六家七宗，也集中論述色、心二法之空或有。大乘《般若經》所說的不生不滅、無性、寂滅，也就是指空理，法界諸法不離空與色，空、色二法是緣起無自性，由於空性作用而能相即相入，故法界即空即色。「真空觀」⁴⁰第一句「會色歸空觀」有四門：

一、色不即空，以即空故，何以故？色不即是斷空故不是空也，以色舉體是真空也，故云以即空故，...二、色不即空，以即空故，何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。...三、色不即空，以即空故，何以故？以空中無色，故不即空，會色無體，故是即空。...是故由色空，故色非空(真也)也。四、色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法必無性故，是故色即是空故。如色空既爾，一切法亦然思之。⁴¹

第一句四門以色法為主，說「色即是空」第一門辯幻色不是斷空，是緣生緣滅、緣起無自性，無實體可得，故是真空。第二門辯青黃之色與長短之相，但無體性，故皆空。第三門若執實色取斷空，皆不相應真空之理，因空中無色，會色無體，故即是空。第四門總結，「色即是空」，說明色本身即是空，諸色法皆無自性。說真空不是指斷滅空，也不是離色明空，是即色明空亦無空相可得。此四門說明「色即是空」，諸經論凡有所說皆先明色法，因為色法是「緣生無性，無性真理即是圓成，故此真空該徹性相」，色法不異真空，因為諸色法緣起無自性故是空，見諸色法即顯真空理性。第二句有四門，以空為主論述「空即是色」：

一、空不即色，以空即色故，何以故？斷空不即是色，故云非色，真空必

⁴⁰ 有四句：會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀。

⁴¹ 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 685, c17)

不異色，故云空即色。二、空不即色，以空即色故，何以故？以空理非青黃，故云不即色，然不異青黃，故言空即色。三、空不即色，以空即色故，何以故？空是所依非能依，故不即色也，必與能依作所依，故即是色也。四、空即是色，何以故？凡是真空必不異色，以是法無我理，非斷滅故，是故空即是色，如空色既爾，一切法皆然，思之。⁴²

第一門說斷空無色法可言，所以說非色，真空也不離色可得，故說空即色。第二門說真空不是實色，因為前面說斷空無色法，所以轉而執真空為實色，但真空不是實色，真空之體與青黃之體皆是緣生無性，故說空即色。第三門，經由前二門之論辯後，說明真空不是斷空也不是實色，是空中無色，而空是所依非能依，因空能為色法之所依，故空即是色。第四門證明真空不是斷空也不是實色，真空全體與幻色之體不相異，故說「空即是色」。以上二句（會色歸空觀、明空即色觀）八門，說色即是空，空即是色，色不異空，空是一切法，一切法是色，空色關係如此，一切法亦是。第三句，空色無礙觀：

第三、空色無礙觀，雖有空色二字，本意唯歸於空。以色是虛名虛相，無纖毫之體，故修此觀者，意在此故也。文中舉色為首，云空現，舉空為首不言色現，還云空不隱也，是故但名真空觀，不言真空妄色觀。謂色舉體不異空，全是盡色之空，故則色盡而空現，空舉體不異色，全是盡空之色故，則空即色，而空不隱也。...謂若色是實色，即礙於空，空是斷空，即礙於色。今既色是幻色，故不礙空，空是真空，故不礙色也。⁴³

前二句八門從「色即是空」，易陷入色盡存空之斷見；而「空即是色」易掉入色存空隱之常見，二者皆有過失。此句說空、色皆無自性。說「色即空」，若色盡滅則是斷空，但色性尚存色不盡滅，則空不礙色，可除斷滅見。說「空即色」時，空雖即色，但空性尚在，空不隱秘，空若隱則是常見，顯色不礙空可除常見。此句「空色無礙觀」顯示色現時不礙於空，空現時不礙於色，色中見空，空中有色之空色無礙。故菩薩能觀空色一如：「是故菩薩看色無不見空，觀空莫非見色，無

⁴² 《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 685-686)

⁴³ 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, b20-22)

障無礙，為一味法。」⁴⁴。最後一句「泯絕無寄觀」，前三句所明以真空理性論空色相即無礙，此句掃除空色之相待性，不論說空、色、有、無一律泯除，不落言詮思慮：

此所觀（四、泯絕無寄觀）真空，不可言即色，亦不可言即空不即空，一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受，迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境⁴⁵。

所謂「真空」是法性清淨，彌漫法界，不合不散，亦無相即或相異，亦不可說即空不即空，起心動念即乖法體，所謂「言語道斷，心行處滅」，無可寄託，不可思議，是真空之極，也是行境之工夫。「真空觀」四句十門，顯示理法界之般若空理之無性、空、不生不滅，一切法的平等寂滅，透過空色不二之論證，顯示空色一如，色、空相即不離。

2. 「理事無礙觀」

前「真空觀」強調吾人知見情執之泯除，如實修行，相應空理，進而論述「理」「事」關係，若情見未除，實難理解「理事無礙觀」乃至「事事無礙觀」，故「真空觀」融攝了色與空之關係；而「理事無礙」則連繫了「真空觀」與「事事無礙觀」二者：「真空觀」 \Leftrightarrow 「理事無礙觀」 \Leftrightarrow 「事事無礙觀」。

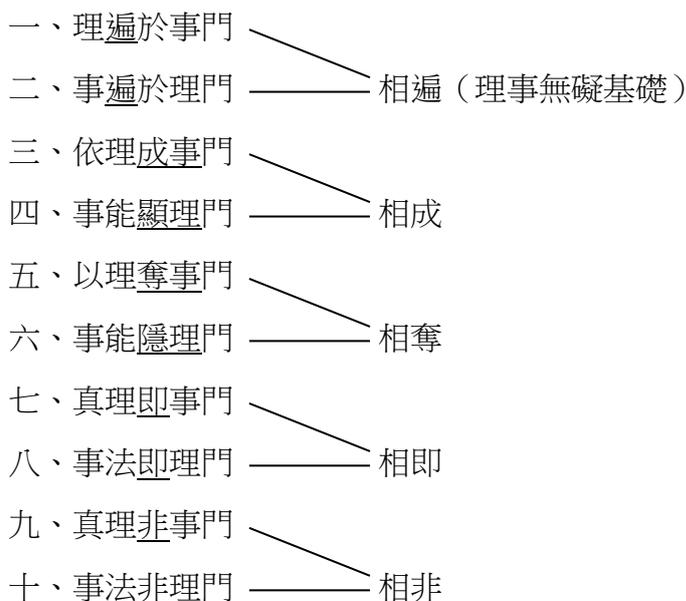
此「理事無礙觀」的「理」是真空觀（理法界）的延申，真空理法說明空色相即無礙，加入「事」說明理、事二者關係之相即無礙。三觀不包含「事法界」，因為法界諸法無孤單法，若有皆是情執所生，非觀智之境，故無「事法界觀」。此「三觀一道豎窮，展轉深妙」⁴⁶，若無「理事無礙觀」，就無法契入「事事無礙觀」之玄旨，也就無法體會事事相即之理論何在。「理事無礙觀」分十門論述理與事間如何相即無礙，其論證方式分成五對⁴⁷：

⁴⁴ 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, c3-4)

⁴⁵ 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, c9)

⁴⁶ 宗密，《註華嚴法界觀門》：「略有三重，除事法界也。事不獨立故。法界宗中無孤單法故。若獨觀之。即事情計之境。非觀智之境故。...此三但是一道豎窮。展轉玄妙。」(CBETA, T45, no. 1884, p. 684, c4-6)

⁴⁷ 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 687b)



華嚴以「理事無礙觀」、「事事無礙觀」闡述重重無盡緣起。理事二者若只用來說明單一的因、果或緣生、緣起、大小或一異對立不可相融之二端⁴⁸，彰顯不出華嚴無盡緣起之特色。華嚴無盡緣起自身即是理事，理中有事，事中有理，理與事相即遍入，故華嚴「理事無礙觀」以五對（十門）同時頓起，顯示無盡緣起的理事相即相遍、相成、相奪、相即、相非。

由於「理事無礙觀」之「理」是緣起無自性空，故能成就理與事，才能遍入一切事，第一「理遍於事門」與第二「事遍於理門」，說明理事相遍之道理。事有分限，理無分限亦不可分割，理遍一切處，一一事法遍攝無盡真理；且任一事法不壞其自身能遍法界，因為事無體，舉體即是理，故理遍事亦遍。事法本空，能攝無邊理，不壞事而遍法界，如波與水之關係，相攝相遍，故說事遍於理，理遍於事，事中有理，理中有事，此二門作為「理事無礙觀」之起點，其餘八門由此二門所開展出。當事顯時即是理隱，理顯實即是事隱，理事二者相隱相顯；由於緣起事法無自性，故全事即理，真理能隨緣成諸事法，離真理亦無諸事可得，真理與事法非一、非異，相依相存，彼此無礙。第七「真理即事門」與第八「事法即理門」：

⁴⁸據《阿含經》與《中論》從十二因緣之因果生滅分為「緣起」與「緣生」。將緣起法視為「理」為「因」，指常住無為，永恒無形相之「理」或「體」，在生滅事相之「中」，或在生滅事相之「外」另有一常住不變之法則；緣生法視為「事」為「果」指事物生起之種種現像。故「緣起法」屬「理」（因），「緣生法」屬「事」（果），這是一依《阿含經》之十二因緣論緣起、緣生，說理事因果。參見：李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，p200~223，編入《華岡佛學學報》第四期，民國 69 年。

七、真理即事門：謂凡是真理必非事外，以是法無我理故，事必依理虛無體故，是故此理舉體皆事方為真理，如水即波無動而非濕故，即水是波思之。八、事法即理門：謂緣起事法必無自性，無自性故舉體即真，故說眾生即如，不待滅也，如波動相舉體即水無異相也。⁴⁹

從緣起無自性論事理相即之道理，緣起無自性指「理」，緣起事法是「事」，事與理彼此相即無礙，不可言離事外有理，也不可說離理外有事，理事二者相即。

3. 「事事無礙觀」

「真空觀」在於強調空理，破除知見情執；「理事無礙觀」表明空理與事法二者平等一如，同時頓起，相遍相即，關注了世俗事法的假名施設與勝義空理是相即不離，有隱有顯，非一非異。勝義指「空理」，世俗指「事法」，勝義空理與世俗事法二者相即并存，此不違龍樹所說「不依世俗諦，不得第一義諦」的精神。本文之前先說明真空觀與理事無礙觀之次第後，再契入事事無礙觀；以真空觀破執顯理，顯空理之不可說不可執，如實相應真空理性，色不異空，空不異色，進而明理遍於事，事遍於理，理成事，事顯理，理事相成、相奪之「理事無礙觀」。因此，真空、理事之不一不異，直說一切事法之不二、無礙，便指向「事事無礙觀」（周遍含融觀），其十門如下：

- 一、理如事門
- 二、事如理門
- 三、事含理事無礙門
- 四、通局無礙門
- 五、廣狹無礙門
- 六、遍容無礙門
- 七、攝入無礙門
- 八、交涉無礙門
- 九、相在無礙門
- 十、普融無礙門

⁴⁹宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 687, b23-689b26)

由「真空觀」與「理事無礙觀」強調了事如理，理如事，事含理事，相遍、相成，進而開展一事與一切事，彼此間遍融攝入無礙之關係，形成溥融無礙，無盡緣起之華藏莊嚴世界海。「事事無礙觀」十門，闡明一切事法如理融通無礙，無非是要表明任一事與一切事緣起時之相遍相攝，互融無礙道理，也表達別教一乘之教法，故云：

周遍含融觀第三，事如理融，遍攝無礙，交參自在，略辯十門。⁵⁰

因為理無分限，遍攝一切，事亦如理一樣，融通無礙遍於一切理，事理彼此交參自在。十門中第一、二門仍然強調真空理性與諸事間彼此之相遍攝，顯理如事，事如理，理不離事，全理為事，做為後八門「無礙」之根本。從第四門到第十門每一門皆冠以「無礙」其內容無非是要陳述事與事彼此間之遍容、交涉、廣狹、通局、交涉、普融無礙。法藏詳論此理事無礙、事事無礙之「無礙」理論的成立亦有十因，令諸事法相即無礙：

法相圓融實有所因，因緣無量略辨十種：一、為明諸法無定相故。二、唯心現故。三、如幻事故。四、如夢現故。五、勝通力故。六、深定用故。七、解脫力故。八、因無限故。九、緣起相由故。十、法性融通故。於此十中，隨一即能令彼諸法混融無礙。⁵¹

事事無礙，法相圓融，是因法法無定相，故第一「諸法無定相故」是十無礙因之重要基礎，直就事法表明無礙；第九「緣起相由」與第十「法性融通」，發揮了事事無礙，法性融通之究極真理，因此，法藏十無礙因重點即在於「無定相、緣起、法性」三面向。透過對真空理性、理事無礙之理解，進而掌握事事無礙道理，任舉一法即攝無盡緣起；同理，舉一因亦具無量因。第十門之「普融無礙門」是華嚴境界之極緻，前九門作為「普融無礙」境界之助行，此門才是華嚴所要開

⁵⁰ 《華嚴發菩提心章》(CBETA, T45, no. 1878, p. 653, c16-17)

⁵¹ 法藏，《華嚴經旨歸》(CBETA, T45, no. 1871, p. 594, c25-p. 595, a1)。《華嚴經探玄記》之十無礙因：「問：有何因緣令此諸法得有如是混融無礙？答：因緣無量難可具陳，略提十類釋此「無礙」：一、緣起相由故。二、法性融通故。三、各唯心現故。四、如幻不實故。五、大小無定故。六、無限因生故。七、果德圓極故。八、勝通自在故。九、三昧大用故。十、難思解脫故。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a8-14)

顯觀行與教理所欲達到之境。⁵²如其云：

十、普融無礙門：謂一切及一，普皆同時。更互相望，一一具前兩重四句，普融無礙。⁵³

「普融無礙門」論述一事與一切事是同時具起，事與事之關係是互為交攝無礙、通局無礙、遍容、廣狹亦皆無礙。法界觀門「相即」之深層結構，乃蘊涵法界三觀之法性融通無礙，理事相遍，事事無礙，隨舉一法即攝一切之重重無盡，緣起無礙。因此可說，法界三觀彼此相互含攝，且次第的層層轉深，由真空觀 → 理事無礙觀 → 事事無礙觀。真空觀含攝理事無礙觀、事事無礙觀；理事無礙觀含事事無礙觀與真空觀；事事無礙觀合理理事無礙觀與真空觀之華嚴圓教三觀。

（二）覺悟境界之圓融相即：

華嚴「相即」義，透過「真空觀」簡別凡情對色、空二法的對立與執著，表達了色即空，空即是色，空色無礙相即，所謂：「菩薩看色無不見空，觀空莫非見色，無障無礙為一味法」⁵⁴。「理事無礙觀」呈現緣起事相與理法之非一、非異，彼此相依互遍，相形相奪之無礙關係，「事事無礙觀」直接的彰顯每一事相之出現，除了內在包含真空理法外，還融攝了事與事相間彼此之差異與對立，隨舉一法即攝一切法。究極之佛果境界是離一切言說⁵⁵，強以「事事無礙觀」說明其相即圓融，故再次藉譬喻傳達此圓融境界，如海印三昧之全體印現，如因陀羅網之相即互攝，重重無盡。

1. 「海印三昧」：覺悟境界之全體顯露

「海印三昧」梵語 sgaramudr-samadhi，又稱「海印三摩地」或「海印定」。華嚴經七處八會中每一會處所入三昧之名稱各不同，如第一會入如來藏三昧，第八會入獅子奮迅三昧，海印三昧是華嚴經七處八會所依之總定，如平靜大海，森羅萬象無不顯現，喻佛心中亦如大海般圓明清澈，識浪不起，三世諸法湛然印現，

⁵²參：陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，p.48，台北：華嚴蓮社，民國 85 年。

⁵³《華嚴法界玄鏡》(CBETA, T45, no. 1883, p. 680, b10-12~0682c19)

⁵⁴《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, c3-4)

⁵⁵《一乘十玄門》：「圓果絕於說相，所以不可以言說而辨，...」(CBETA, T45, no. 1868, p. 514, b7)

佛說法前入此甚深之三昧思惟法義，觀眾生之根機示現說法。大乘經典描述諸佛證悟之三昧名稱眾多，⁵⁶「海印三昧」為諸多三昧之名稱之一，意指「近佛位地」、「能分別見一切眾生心行」、「能攝諸三昧如大海水」、「於一切法門皆得慧明，是為菩薩得海印三昧，見一切眾生心行所趣」、「得八事自在」之一⁵⁷。華嚴宗所依之《華嚴經》有多處出現「海印三昧」，說明如來境界之甚深，如澄靜大海能現一切，法藏於《探玄記》解釋「海印」道：

海印者，從喻為名...如修羅四兵列在空中，於大海內印現其像。菩薩定心猶如大海，應機現異如彼兵像故。⁵⁸

法藏以「真如本覺」如「海印」，喻佛境界如大海般平靜，無象不現：

言海印者，真如本覺也，妄盡心澄。萬象齊現。猶如大海因風起浪。若風止息海水澄清，無象不現。起信論云。無量功德藏法性真如海。所以名為海印三昧也。⁵⁹

《華嚴經》對佛境界之描述，如「海印三昧」示現一切，如「一身作一切差別身」。〈賢首菩薩品〉云：

⁵⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》：「諸菩薩摩訶薩有三昧，名首楞嚴行，是三昧令菩薩摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提。有名寶印三昧、師子遊戲三昧、妙月三昧、月幢相三昧、出諸法印三昧、...攝諸法海印三昧」。《光讚經》：「何謂等御諸法海印三昧？住是定意時，行平等事思攝等御，是謂等御海印三昧。」《十住經》：「諸佛子！菩薩摩訶薩隨行如是智近佛位地，則得菩薩離垢三昧而現在前。又，入法性差別三昧、莊嚴道場三昧、兩一切世間華光三昧、海藏三昧、海印三昧」。《大方等大集經》：「云何菩薩得海印三昧能知一切眾生心行者？...得此三昧已。即得自然無量阿僧祇百千萬法門，得無量阿僧祇百千萬億修多羅，不從他聞自然能說，一切諸佛所說悉能受持，能了一切眾生心行。善男子：喻如閻浮提一切眾生身及餘外色，如是等色海中皆有印像，以是故名大海印，菩薩亦復如是，得大海印三昧已，能分別見一切眾生心行，於一切法門皆得慧明，是為菩薩得海印三昧，見一切眾生心行所趣。」。《大智度論》：「諸菩薩摩訶薩有三昧名首楞嚴，行是三昧，令菩薩摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提，...攝諸法海印三昧」。

⁵⁷ 《佛說海龍王經》：「菩薩有幾法而得自在？佛告王曰：菩薩有八法而得自在。何謂為八？1 得五神通以自娛樂，未曾有退，無所罣礙；2 并除瞋恨，而無害心，具暢聖慧，攝于道明；3 所作已辦，現得叡達，誠信神足，拔諸所有；4 以智慧聖，捨離一切邪見塵垢，得四解明，佛所建立，無著不住；5 具足力處，逮于無盡福海印三昧；6 能悅眾生，攝御一切諸佛之教，以成總持；7 其心清淨，所聞不忘，應如所欲，而為說法；8 入一義味，住於本際，不計吾我，不起法忍，是為八事，菩薩而得自在。」(CBETA, T15, no. 598, p. 140, c7-17)

⁵⁸ 《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733, p. 189, a14-16)

⁵⁹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》(CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b22-25)

或現聲聞緣覺道，示現成佛普莊嚴，...或現男女種種形，天人龍神阿脩羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲。一切示現無有餘，海印三昧勢力故，海印三昧勢力故。⁶⁰

〈如來出現品〉，佛之覺悟境界，能入三世一切如來世界、眾生世界無所障礙：

正覺了知一切法，無二離二悉平等，自性清淨如虛空，我與非我不分別。如海印現眾生身，以此說其為大海⁶¹...

〈菩薩問明品〉顯佛境界於十方世界、一切時間、一切眾生無所不遍：

如來深境界，其量等虛空，一切眾生入，而實無所入。...諸佛智自在，三世無所礙，如是慧境界，平等如虛空。...非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生。非業非煩惱，無物無住處，無照無所行，平等行世間。...爾時，此娑婆世界中，一切眾生所有法差別、業差別、世間差別、身差別、根差別、受生差別、持戒果差別、犯戒果差別、國土果差別，以佛神力，悉皆明現。如是，東方百千億那由他無數無量、無邊無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說，盡法界、虛空界、一切世界中，所有眾生法差別，乃至國土果差別，悉以佛神力故，分明顯現；南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。⁶²

〈佛不思議法品〉以一念、一切彰顯海印三昧：

佛子！一切諸佛於念念中，悉能出生十無盡智。於一念中悉現一切世界從兜率天命終；於一念中悉現一切世界菩薩出生；於一念中悉現一切世界菩薩出家；於一念中悉現一切世界，...於一念中悉現一切世界轉淨法輪；於一念中悉現一切世界，隨應化導一切眾生悉令解脫；...於一念中悉現一切世界清淨眾生；於一念中遍一切世界，悉現三世一切諸佛；於一念中為種

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 434, c2-3)

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 275, c2-4)

⁶² 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 69, a11-13)

種諸根精進欲性故，顯現三世諸佛種姓，成等正覺，開導眾生。⁶³

〈世間淨眼品〉以「大海不可思議」形容佛境界如「虛空」般不可窮盡、不可思議：

佛神力故；常出一切眾妙之音，讚揚如來無量功德，不可思議；師子之座，猶如大海，...於一念頃，一切現化充滿法界。如來妙藏無不遍至...妙音遍至一切世界，不可窮盡，猶如虛空，...一切光明普現三世諸佛所行諸佛世界，猶如大海，不可思議⁶⁴

華嚴經文多處描寫「海印三昧」像風平浪靜之大海印現一切、入一切世界，攝一切世間出世間法，如佛境界之德用無礙，「一即一切，一切即一」。華嚴宗祖師對「海印三昧」深入發揮其哲理詮釋，澄觀於《華嚴經疏》詳述了「海印三昧」十義：

一、無心能現義。二、現無所現義。三、能現與所現非一義，四、非異義。五、無去來義。六、廣大義。七、普現義。八、頓現義。九、常現義。十、非現現義。⁶⁵

「海印三昧」從佛甚深定心所顯現之境相，如波與水，如光與影，非一非異，相遍相攝，廣大圓滿，無去來之分，遍十方法界，佛界入眾生界、眾生界入佛界一時頓現，入無量華藏微塵世界海，亦無功用、無分別，普現一切眾生之根性欲樂亦無所現。⁶⁶

2. 「因陀羅網 (Indra)」：一即一切，一切即一之交相攝入

指掛在帝釋天宮殿之寶網上綴以珍寶，相互輝印，光彩無量，雖珠串有限，其光影無盡，一珠可現一切珠之光影，一切珠光影亦攝入此一珠，交相互入，一

⁶³ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 590, c23-24)

⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 395, a19-21)

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735, p. 621, c19)。

⁶⁶ 法藏以「十義」解釋「海印三昧」，依《起信論》所云「真如本覺」之「唯心論」(或「如來藏」思想)傾向，由本心、本性呈現萬法，能知事事相即自在無礙，不受時間與空間之限制，含融一切，大入小，小入大之無礙自在。

多相即，一中影具一切影，又入一切，重重無盡，互不妨礙，喻華嚴法界緣起之無窮盡，舉一法攝一切法，入一位即入一切位。杜順大師《華嚴五教止觀》：「一珠中入一切珠，而竟不出一珠，於一切珠入一珠，而竟不起此一珠...」⁶⁷，喻諸佛微塵剎如華藏世界海重重無盡，大入小，小入大，一入一切，一切入一之無礙無限。以「因陀羅網」比喻華嚴三昧境界，一與一切之相即互攝，若無一亦無一切；華藏世界之無礙自在，即諸佛界不可思、不可議、不可量之廣大無礙，清淨圓明。〈華藏世界海品〉以多入一、一入多，一多互入，互不相礙：

以一剎種入一切，一切入一亦無餘，體相如本無差別，無等無量悉周遍...⁶⁸，

又，〈華藏世界品〉亦描述華藏世界海中諸佛剎土微塵數，如帝網般重重無盡：

此中有何等世界住？我今當說。諸佛子！此不可說佛剎微塵數香水海中，有不可說佛剎微塵數世界種安住；一一世界種，復有不可說佛剎微塵數世界。...此不可說佛剎微塵數香水海，在華藏莊嚴世界海中，如天帝網分布而住。⁶⁹

「海印三昧」是覺悟境界之全體印現，佛界、眾生界相即互入；「因陀羅網」是諸佛剎土與華藏世界海相遍相攝，無礙自在。華嚴「相即」義，在法界觀門裏，依緣起性空之基礎下，呈現理事無礙自在，事即理，理即事，理法與事相間彼此相即、相入，也建立了即教即觀，即觀即教之華嚴觀行法門；乃至任舉一法即攝一切法，一切法不離此一法之事事相即，普融無礙，表華嚴無盡法界緣起之全體與部份，一與多之交攝互入，對立與矛盾之統一。「相即」概念其內在理論，個人認為或許是一「轉化」與「救度」之關鍵，也是大乘佛教重視菩薩道的內在根基。菩薩道的行持不在於滅色證空入涅槃，而是雖滅度無量眾生，亦無一眾生可滅度之即空即色，空色一如，或如天台「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，即空即假即中之一心三觀。

⁶⁷ 《華嚴五教止觀》(CBETA, T45, no. 1867, p. 513, b12)

⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 42, b17-19)

⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 41, c22-26~p.42)

五、結語

「相即」概念具豐富的語意功能，對觀華嚴四法界觀、海印三昧與因陀羅網，涵藏「轉化」與「解脫」之觀思活動。「四法界」展現眾生活動場域之四種類型與理解之內容，「真空觀」強調空，令解行與空理相應，作為「相即」理論基礎，進而契入「理事無礙」，事遍於理，理遍於事，理事無礙；「事事無礙」就現起之每一事法，顯示事事彼此關係相遍相攝，無礙自在，契入華嚴普融無礙之境，顯示生死與涅槃、煩惱與菩提二端相即不離，基於諸法無自性，而能緣起相由，法性融通，令法界三觀彼此互融，建立華嚴「一即一切，一切即一」之法界圓融理論。「相即」理論在「海印三昧」、「因陀羅網」之展現下，說明佛果境界之無限、無礙，全體映現，重重無盡，交相攝入，作為覺悟者境界之譬喻說一屬果德；法界觀門是達到覺悟者境界之實踐歷程的描述一屬因門之方便言說，二者即因即果，因果不二。泯除「生死與涅槃」、「煩惱與菩提」二端之對立，是實踐大乘菩薩道自我「轉化」與「救度」眾生之重要理念。

參考資料

1. 陳榮灼：〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉（國際佛學研究中心創刊號 1991，12 月）
2. 坂本幸男：〈「即」の意義及び構造について〉（《印度學佛教學研究》，第四卷第二期 p.34~43，1991/12 月）
3. 佐藤賢順：〈辯證論理と相即論理〉（大正大學研究紀要，第 39 輯）
4. 《漢語大詞典》，漢語大詞典出版社。
5. 陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，p199，台北：法鼓出版社，民國 102 年 5 月。
6. 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，民國 85 年。
7. 陳英善，《華嚴清淨心之研究》，文化哲研所碩士論文，民國 72 年。
8. 鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》。
9. 釋性覺，〈海印三昧思想初探〉，華嚴專宗佛學院佛學研究所論文集。
10. 釋慧嶽，《天臺教學史》，中華佛教文獻編撰社，台北：新店。
11. 傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》，台北：東大圖書，民國 88 年。
12. 郭朝順，《智者與法藏圓頓思想之研究》，文化哲研所碩士論文，民國 79 年。
13. 郭朝順，《佛教文化哲學》，台北：里仁，民國 101 年。
14. 黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，淡江中國文學所碩士論文，民國 83 年。