

## 華嚴思想哲學範疇系統及其詮釋方法論 ——以《八十華嚴》與澄觀《華嚴經疏鈔》為中心的探討

高苑科大通識教育中心 助理教授  
黃連忠

### 一、前言

《華嚴經》可謂是大乘佛教思想的極致與總綱，其周遍含容與相融相攝的哲學義理，亦是廣泛深入的影響了人類文明的思維與文化登峰造極的推動力。因此，代表佛教哲學終極圓滿的《華嚴經》，其哲學範疇系統與詮釋方法論則是攸關佛教思想存續於世的核心關鍵，亦為本文探討的動機與目的。

在漢譯三種《華嚴經》中，筆者選擇《八十華嚴》為探討的文本，主要是因為澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔》以此本為疏證，又因筆者早年得台北華嚴蓮社受贈《華嚴經疏鈔》（10冊本）之因緣，<sup>1</sup>就以此為中心，探討其哲學範疇的系統與詮釋方法之文獻依據。

中國哲學從先秦至今，以及佛教傳入東土翻譯經論之後，都形成「解經」或「釋經」的傳統，這類「義疏之學」相互浸染成風，也是詮釋經典的重要方法，亦可以視為詮釋方法論的先聲。佛教經論經過祖師大德為方便講解的「科

<sup>1</sup> 《華嚴經疏鈔》為《大方廣佛華嚴經疏》和《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》的會合本，唐澄觀撰，共80卷。此二書原各為單行本，在明嘉靖年間，妙明始收經入疏，收疏入鈔，而成《華嚴疏鈔會本》一書，因原版存武林（今浙江杭州）昭慶寺，故又稱昭慶本。到了明代天啟中葉祺胤復依《永樂南藏》校訂重刻，得80卷，收錄在《嘉興續藏》，也就是後來清代《龍藏》與金陵刻經處本的依據。到了1939年上海成立「華嚴經疏鈔編印會」，在華嚴座主應慈為理事長的主持下，蔣維喬、葉恭綽為副理事長，決定重新將疏鈔厘入經文，開始搜集各種不同的刊本進行大規模的參校考訂，1941年冬，全書初稿編纂完成，且定名為《華嚴經疏鈔》，於壬午之1942年而有應慈門人持松之〈重編疏鈔序〉。及至1944年春，全書校印完畢，每部有40冊，同時將《普賢行願品疏鈔》亦附入，是為《華嚴經疏鈔》較善的通行刊本，至此內容也相對的較為完善。筆者所見為台北華嚴蓮社重刊的十冊版精裝本《華嚴經疏鈔》，即是蔣百里等整編的版本。見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》，台北：華嚴蓮社印行，新文豐出版公司發行，1966年再版。除此之外，台北華嚴蓮社在1995年8月成立「新修華嚴經疏鈔研究會」，並於2001年9月舉行《新修華嚴經疏鈔》新書出刊發表會，重新精校刊印為20冊。此書加上新式標點符號及章段，並不同字體顯示科判層次，實為目前最佳之刊印本。

判」，或是安頓價值層次的「教判」，都是在系統性的簡化及安立經論思想的價值，以及建立研究系統的方便施設。然而，以「概念」或「論題」為核心的探討，則須藉助哲學範疇的思考，以其客觀的分類原則與屬性，更能彰顯華嚴思想的價值與意義。

在西方哲學的發展史上，「範疇」(category)的提出與考察，正是人類逐漸轉向客觀思維的重要關鍵，並且逐漸以「範疇」為建立現代學科中哲學理論的基石。換句話說，任何一門科學的或哲學的理論體系，多半都由該門科學或哲學特定的概念、範疇和規律所構成。如張岱年以為：「哲學史就是哲學範疇的提出、發展、演變的歷史，每一個範疇都凝結著哲學家對於宇宙、人生的敏銳的觀察與深沉的思考。」<sup>2</sup>相對的，華嚴宗的歷代祖師，也針對了《華嚴經》提出了許多重要的論點或是範疇，本文亦試從範疇的分類為思考的進路，進而分析體相用範疇運用於研究華嚴思想的適切性，以及對六相十玄的詮釋進路，並試圖分析天台與華嚴在詮釋路徑上的異同。

## 二、華嚴思想哲學範疇的建立可能性與價值

依據《宋高僧傳》卷2所載，《八十華嚴》的翻譯始於證聖元年乙未（695年），終於聖曆二年（699年），翻譯的地點則是在「東都大內大遍空寺」，其原文在「唐洛京大遍空寺實叉難陀傳」條中載有：「天后（武則天）明揚佛日崇重大乘，以《華嚴》舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本。發使求訪並請譯人，又與經夾同臻帝闕，以證聖元年乙未，於東都大內大遍空寺翻譯。天后親臨法座，煥發序文，自運仙毫，首題名品。南印度沙門菩提流志沙門義淨同宣梵本，後付沙門復禮法藏等。於佛授記寺譯成八十卷，聖曆二年功畢。」<sup>3</sup>後來澄觀撰有《大方廣佛華嚴經疏》與《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》兩書，這種疏解佛教經書的方法，亦如同中國思想史上的「解經之文謂之傳」的詮釋意義，如《春秋》經有《左氏傳》（《左傳》）、《公羊傳》與《穀梁傳》等三傳。以《左傳》為例，後來有「集解」，如晉朝杜預《春秋經傳集解》；有「正義」，如

<sup>2</sup> 見張岱年：〈中國哲學基本範疇與文化傳統序〉，張雲勳主編：《中國哲學基本範疇與文化傳統》，貴陽：貴州民族出版社，1999年第1版，序頁1。

<sup>3</sup> 見《宋高僧傳》卷2，收錄於《大正藏》第50冊，頁718下。有關於東晉佛馱跋陀羅譯之《六十華嚴》與唐代實叉難陀所譯《八十華嚴》之異，在澄觀《大華嚴經略策》中曾有詳述，亦提及「大德義淨三藏弘景禪師、圓測法師、神英法師、法寶法師、賢首法師等同譯復法師潤文」之事，詳見澄觀《大華嚴經略策》，收錄於《大正藏》第36冊，頁704上。

唐朝孔穎達《春秋左傳正義》；有「解」，如宋朝王安石《春秋解》；有「詁」，如清朝洪亮吉《春秋左傳詁》，有「述聞」，如清朝王引之著《經義述聞》；有「疏證」，如清朝劉文淇等《春秋左氏傳舊註疏證》，其他如現代用語為「考證」與「研究」等。若以《華嚴經》為例，則有「疏」（法藏、澄觀）、「鈔」（澄觀）、「旨規」（法藏）、「玄談」（澄觀）與明代德清的《華嚴經綱要》等，皆可看出，經典的「文本」為被詮釋的對象，從「疏」、「鈔」等各種品目的解釋路線而言，這是對經典詮釋的一種發展方向。到了近代，再將文言文翻譯成白話文，亦可看出詮釋的進路為不斷淺白的解釋，或者為意義更為具體的說明，此為經典詮釋的歷史走向與特殊的價值。

在哲學的發展史上，「範疇」的提出是建立哲學系統非常重要的一個階段，因為這代表人類對於宇宙事物從複雜的整體或對客觀世界的考察，逐漸轉向客觀的系統分類及思維引導模式，以及探討思維過程本身的規律，並且透過各種不同的範疇，使得人類在哲學家的思想引導下，能夠更加認識生命及宇宙的本質。<sup>4</sup>相對於《華嚴經》思想的研究，若以澄觀為中心，大抵上可以分為三項大類的主題：第一項是以澄觀（哲學家）為中心的思想研究，第二項是以《華嚴經》（文獻典籍）為中心的討論，第三項是以「華嚴思想」（概念、論題與範疇）為中心的研討。其中特別又以「範疇」為中心的討論，成為當代學者對於中國哲學研究及其方法論探討的一門顯學。<sup>5</sup>透過對《華嚴經》思想的「範疇」研究，可以接軌於西方哲學，可以將《華嚴經》的概念與思想，更清楚的向世人展現。更重要的是，透過《華嚴經》「範疇」的研究，可以建構一套研究華嚴思想與《華嚴經》的研究方法論。在中國哲學發展的歷史長河中，歷代哲學家及相關的典籍裡都實際的提出許多哲學的範疇，例如「體與用」、「形而上與形而下」、「陰與陽」、「道與器」、「本與末」等。<sup>6</sup>相對的，華嚴思想精深博大，不僅

<sup>4</sup> 請參閱筆者拙作：《禪宗公案體相用思想之研究》，台北：學生書局，2002年9月初版，頁125。所謂「範疇」（category）的定義與體相用範疇的形成，筆者已有專文討論，於此不再重複，詳見拙作：《禪宗公案體相用思想之研究》（第三章第一節），台北：台灣學生書局，2002年9月出版。

<sup>5</sup> 80年代以來當代學者研究中國哲學範疇理論並有重要著作發表的學者有：葛榮晉的《中國哲學範疇史》（1987）（後續系列如1993《中國哲學範疇導論》）、張立文的《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（1988）及《中國哲學範疇發展史（人道篇）》（1995）、張岱年的《中國古典哲學概念範疇要論》（1989）與張雲勳的《中國哲學基本範疇與文化傳統》（1999）等，其他相關主題、單一論題、叢刊編纂與論文集，都有相當水平與豐富的研究成果。

<sup>6</sup> 關於此點，筆者已有專文發表相關於哲學範疇分類的問題，請參見黃連忠：〈從哲學範疇詮釋中國哲學的方法論思維及其系統架構的局限〉，《台北大學中文學報》創刊號，2006年07月，頁205-231。

卷帙浩鉅，內容義理更是廣濶無涯。因此，如何以簡約的分類原則，清晰精確而迅速詳實的掌握華嚴思想的奧義，即是討論「範疇」的最大意義。同時，進而從「範疇」的討論，可以深入探討「方法」的意義與「詮釋方法論」成立的可能性。

以範疇的觀念解析華嚴思想的內涵，是否可以更能彰顯華嚴哲學的特質與意義呢？然而，以「範疇」做為哲學研究的分類系統，是否有助於吾人得以客觀的認識與釐正事物的真相呢？其中關係到範疇的理念能否成為研究方法論的一環，其中的聯結關係如何？張立文在《中國哲學範疇發展史——天道篇》一書中指出：「哲學範疇對具體科學的研究具有理論基礎和方法論的意義。不管從事哪一門具體科學的研究，都需要理論思維，而理論思維便需要借助於範疇。」<sup>7</sup>因此，吾人必須思考哲學的範疇是否為理論思維的一部分，並且也具備方法論的研究意義，那就必須先考察「方法」與「方法論」的界義，以及方法論與範疇聯結的可能性。何謂「方法」？劉冠軍曾指出「方法」一詞出自於希臘文，從「沿著」與「道路」的原始義發展到手段、途徑等普遍義：

「方法」一詞，源自希臘語，由「沿著」和「道路」兩個片語組成，意指沿著道路運行，或接近某物的途徑：在希臘神話中象徵著取勝之道。方法範疇發展到現在，已經成為一個極為廣泛的概念，一般是指人們為了解決理論的、認識的、實踐的、日常生活的等特定任務或為了達到一定目的所選擇和採取的手段、途徑和方式的總和。<sup>8</sup>

其實從希臘文的原義及希臘神話中象徵的取勝之道，可以發現所謂的「方法」，不僅具備了「沿著」與「道路」兩個片語的合成意義，還有「可以沿著道路而達到目標的可能性」的意義，這是符合「因果一致」的邏輯，正如同佛教中「菩提」的意義，菩提漢譯為覺悟，其實同時包含了「方法」與「成果」的雙重意義，也就是說，運用「覺悟的方法」可以達到「覺悟的成果」，這是「因果一致」或「體用一如」的思路。換句話說，在理想成果達成之前，能夠使理想成果得以實現的可能，就稱為「方法」，這是一種預設的思考，也是一種先驗的思維。因此，所謂的研究方法，應該是指透過某種合理的、合於程序的、合於正當途徑的、合於思考邏輯法則的與能夠解決問題的辦法，而且這個辦法，能夠達到預設的理想目標。因此，如果說「範疇」是一種思考的工具，設立範疇

<sup>7</sup> 請參閱張立文：《中國哲學範疇發展史——天道篇》，原出版：中國人民大學出版社，台灣版：五南圖書出版有限公司，1996年7月初版一刷，前言頁5。

<sup>8</sup> 見劉冠軍：〈哲學方法論論綱〉，《理論學刊》第6期（總第106期），2001年11月，頁56。

或是運用範疇就是研究哲學的程序及方法之一。因此，「初發心時便成正覺」，發心為「因」，正覺為「果」，因果相符。所以，無論是從「體用」或「體相用」的範疇，或其他任何範疇的思想，都是一個「完整的敘述」，都是「圓滿的教義」，也都是一種「極致無瑕的分類」，更是「詮釋的方便與究竟」，將一切範疇的思路統合研究在華嚴思想之中，便會形成「詮釋的方法、路徑與本體」而形成所謂詮釋方法論。何謂「方法論」？如果就這一個名詞來看，劉冠軍指出：「提出方法論一詞的創始人是英國哲學家培根。他第一個提出以方法論體系武裝科學的思想，並把這一思想於《新工具》一書中付諸實施。他對科學認識的歸納、經驗法所作的論證，對方法論後來的發展，都具有重大的意義。從這時起，方法論問題便成為哲學的中心問題之一。」<sup>9</sup>

中國佛教傳統的「判教」或「教判」，是指「教相判釋」，意即判別解釋佛陀教法的相狀差別，特別是中國佛教思想發展上的一大特色。<sup>10</sup>然而，「判教」等同於「範疇」嗎？還有古代祖師解說佛經時常用的「科判」，如梁啟超

<sup>9</sup> 見劉冠軍：〈哲學方法論論綱〉，頁56。所謂的「方法論」(methodology)，在一般的哲學辭書中，是指「關於認識世界和改造世界的方法的學說和理論」，見《哲學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1992年10月第1版，頁279。或「關於研究方法的理論」，見《哲學大辭典·邏輯學卷》，上海：上海辭書出版社，1988年5月第1版，頁75。除此之外，在《漢語大辭典》中的「方法論」條目中，說是：「哲學上關於認識世界、改造世界的根本方法的學說。」這是一般空泛與不夠精確的定義。可是這樣的說法與界義，並不能突顯「方法論」的特質與意義。其實若是從認識論的考察思維，方法論是指研究「方法」的本質，以及探討「方法」發展規律的學說或理論，簡單的說，所謂的方法論就是「探討方法優劣得失的理論」，這是「方法論」的第一層次，所以方法論成為「研究某種方法的理論」。然而方法論的哲學思想，後來在20世紀受到科學研究方法的衝擊，也就開始呈現方法論的第二層次，即是探討「從某種理論方法可以達到理想境界的合理操作程序」。第一層次偏向於「方法的批評研究的哲學理論」，第二層次則是側重於「方法的應用的操作程序理論」，兩者都是哲學的理論層次，也是近代中國哲學研究的顯學之一。因此，方法論包含了兩個層面，分別是「理論哲學」與「程序方法」的兩個面向，這兩個面向是一體的兩面，含有同時俱存的性質，當然也可以單獨的探討。

<sup>10</sup> 從佛教傳入中國而翻譯經論之後，諸宗大德即依教說的形式、順序、方法、內容與意義等，加以體系組織化，並且判定其價值與解釋其教相，於是形成歷代興盛的教判理論。中國的教判理論盛行於南北朝時代，因此後世有「南三北七，義成百家」之說。至隋唐時代，亦接續有新教判的出現。在佛教史上，給予我國教判理論最大啟發的，乃是曇無讖所譯的《大般涅槃經》卷14中的、乳、酪、酥、醍醐之喻，因此樹立教相判釋的典型。竺道生，劉宋之慧觀，法雲，北魏菩提流支，三論宗的吉藏，天台智者大師，華嚴三祖藏，皆有精采的教判理論。

《翻譯佛典與文學》中說：「稍治佛典者，當知科判之學，為唐宋後佛學家所極重視。其著名之諸大經論，恒經數家或十數家之科判，分章分節分段，備極精密（原注：道安言諸經皆分三部分：一序分，二正宗分，三流通分。此為言科判者之始，以後日趨細密）。推原斯學何以發達，良由諸經論本身，本為科學組織的著述。我國學者，亦以科學的方法研究之，故條例愈剖而愈精。此種著述法，其影響於學界之他方面者亦不少。夫隋唐義疏之學，在經學界中有特別價值，此人所共知矣。而此種學問，實與佛典疏鈔之學同時發生。吾固不敢徑指此為翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。而此為著述進化一顯著之階段，則又可斷言也。」（見《佛學研究十八篇》）然而，「科判」等同於「範疇」嗎？

筆者以為「科判」與「判教」皆非「範疇」，「科判」是內容分類的綱要，「判教」是價值意義的安頓，特別是含有價值優先或思想是否勝劣的價值判斷在其中，兩者與「範疇」的最大差別是，「範疇」是意義的分類，而非「價值」的分類；「範疇」是哲學系統的分類，而非「內容範圍」的分類。雖說如此，「科判」與「判教」皆有助於對佛教經論整體思想內容的掌握與了解，但對某些哲學概念與思想，則是以「範疇」的討論，較能精要的把握華嚴思想的梗概。在科判方面，如澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中以十門論釋《華嚴經》，分別是教起因緣、藏教所攝、義理分齊、教所被機、教體淺深、宗趣通別、部類品會、傳譯感通、總釋名題與別解文義等。並以傳統的三分科判進行詮釋，如以第一〈世主妙嚴品〉為序分，第二〈如來出現品〉以下為正宗分，第三十九〈入法界品〉的「爾時文殊師利從善住樓閣出」以下為流通分。同時，又以說經的地點、次數而將全經分為七處九會。

筆者綜觀澄觀《華嚴經疏鈔》中，發現澄觀以「意明法界具三大故」的「體相用」三大，以「標舉宗體」，「體相用」三大的學術根據是來自於《大乘起信論》的「體相用」範疇，<sup>11</sup>澄觀談到「初句明用，次句明體，次句明相」之說，<sup>12</sup>其中的「用」，則是指：「迷法界而往六趣，去也，動也；悟法界而復一心，來也，靜也。」<sup>13</sup>這是以「一心」為體，說明「去來」、「動靜」與「迷悟」的「用」，此說即能彰顯「一心」的體用範疇。

因此，筆者以為以「體相用」範疇為研究華嚴思想的總綱，頗能深入與剖析華嚴哲理的玄妙，亦可詮解複雜深刻的經文思想，如澄觀在說明「海印三昧」

<sup>11</sup> 關於「體相用」範疇的形成與意義，筆者曾在拙作《禪宗公案體相用思想之研究》中已有詳細的討論，在此不再贅述，見其書第三章。

<sup>12</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，台北：華嚴蓮社印行，新文豐出版公司發行，1966年再版，頁3。

<sup>13</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁3。

時提到：

海印三昧，海印是喻。從喻受名，賢首品疏，當廣說之，今略示其相。謂香海澄渟湛然不動，四天下中，色身形象，皆於其中而有印文，如印印物。亦猶澄波萬頃晴天無雲，列宿星月炳然齊現，無來無去。非有非無，不一不異。如來智海識浪不生，澄渟清淨至明至靜，無心頓現一切眾生心念根欲，心念根欲並在智中，如海含象。<sup>14</sup>

其中的「湛然不動」與「炳然齊現」，充份體現了「相」範疇的意義，為了精確詮釋「海印」之「印」，乃以「如海含象」之喻，並且分做兩層解釋，分別是「無心頓現一切眾生心念根欲」及「心念根欲並在智中」，前者的「心念根欲」為現象的「用」，後者的「並在智中」則是「體」。如此，以「海印三昧」為喻，則是在體相用的範疇中統合了，並以相涵相攝的原理，說明了華嚴思想的殊妙處。因此，詮釋精深微妙的華嚴思想，必須運用適切的範疇，才能深契其堂奧，揭顯其底蘊。

### 三、華嚴思想哲學範疇的系統性與詮釋方法論的路徑

在魏道儒《中國華嚴宗通史》中，介紹說明了《華嚴經》所形塑的佛國世界，名為「華藏莊嚴世界海」，或稱「蓮華藏世界」、「華藏世界」，魏道儒特別提到「十」的概念：「在《華嚴經》裡，『十』已不是定數，而是成為圓滿、具足、完備、和諧的象徵。」<sup>15</sup>誠哉斯言，「十」在華嚴思想中已然具有「充極」與「圓滿」的意義，這與數學的「十進位」形成一種微妙的對比關係，華嚴宗亦以十玄門與六相圓融思想為根本教理，歷來並稱為「十玄六相」，兩者會通而構成法界緣起之核心內容。其中的十玄門，又稱為十玄緣起，全稱應為「十玄緣起無礙法門」，在佛教思想中常以「華嚴一乘十玄門」或「一乘十玄門」喻稱，簡稱為「十玄」，闡述法界中事事無礙法界的體相，悟通此義，即可契入華嚴大經的玄海，故稱為「玄門」，又因「十門相互為緣而起」，故

<sup>14</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁17。

<sup>15</sup> 筆者所引書為繁體字版，見魏道儒：《中國華嚴宗通史》，台北：空庭書苑有限公司，2007年6月1版，頁33。近代學者牟宗三在其《中國哲學十九講》中亦說：「《華嚴經》說法門必定說十法門，而說佛亦必說十身佛，因為『十』是最圓滿的。在此，『十』不是一個隨意數目，而是表示一個有必然性的義理。……『十』並不只是數目的十，而是代表無窮、無盡。」見牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1989年2月第3次印刷，頁323-324。

又稱「緣起」。<sup>16</sup>

華嚴宗的「一乘」與天台宗引《法華經》的「唯一佛乘」兩者之間，有何異同？筆者以為，就「理體」而言，眾生與佛同有佛性，發菩提心證菩提果，皆是一佛乘，無二無別，諸佛法身平等，唯一真實，亦是一真法界；若以「相用」的境界而言，在《法華經·方便品第二》中說：「諸佛如來，言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」<sup>17</sup>又說：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」<sup>18</sup>關於此點，澄觀在《華嚴經疏鈔》中說：「故法華云『於一佛乘，分別說三』，一乘即三乘之本，一佛乘者即華嚴也，會三歸一即攝末歸本故。」<sup>19</sup>兩者的區別，筆者以為天台是以「方便究竟」、「開權顯實」與「開跡顯本」為思想特質，這是「以用顯體」的思路；華嚴則是「事事無礙」、「相即圓融」與「即事即理」為思想特質，這是「全體妙用」的思路。天台宗以「用」為主，著重在教理的分判階次而圓頓；華嚴思想則是以「體」為主，著重在教理的圓融無礙而圓熟。因此，在牟宗三對於天台華嚴的「圓教」之判教抉擇中，以為天台是較優先於華嚴，他說：「要真正表示圓教，一定要用非分解的方式來說；用非分解的方式就著法的存在說圓教。」<sup>20</sup>然而，天台的「性具」說，主張法界之中的種種事法，本來圓具十法界與一念三千迷悟因果的諸法，主要是呈顯「以用顯體」的理路；華嚴的「性起」說，主要則是呈示性起即是從性而起的意義，亦即從佛果的極境而說事物的現起，這是「從體顯用」的理路。值得注意的是天台的「十如是」，則是典型的一組範疇，在《法華經·方便品第二》中說：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」<sup>21</sup>這是從十個角度共同的詮釋一件事物的「諸法實相」，也就是任何一事物都具備了「十如是」。巧合的是，在哲學發展史上，古希臘亞里士多德（Aristoteles, 384-322B.C.）是最早對範疇作系統研究的學者，他將範疇看作是對客觀事物的不同方面進行分析、歸納而後得出的基本分類系統及其概念。他

<sup>16</sup> 在華嚴宗的思想發展裡，有所謂「古十玄」與「新十玄」之說，如智儼的「一乘十玄門」，法藏在《華嚴五教章》續承其說，是為古十玄；後來澄觀於《華嚴玄談》卷6中承述其意，稱為新十玄。亦有三種「十玄」之別，即將《華嚴五教章》卷4的「十玄門」為第1種；以《華嚴金師子章》的「十玄門」為第2種；以《探玄記》卷1所載的「十玄門」為第3種。以上內容略有差異。

<sup>17</sup> 見《法華經·方便品第二》，《大正藏》第9冊，頁7下。

<sup>18</sup> 見《法華經·方便品第二》，《大正藏》第9冊，頁8上。

<sup>19</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁30。

<sup>20</sup> 見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁360。然而，筆者以為「圓教」的判教，對於天台與華嚴而言，則是兩組不同的體系，其範疇的界定及分類，亦屬不同的價值與範圍，實不宜混而論之。

<sup>21</sup> 見《法華經·方便品第二》，《大正藏》第9冊，頁8上。

在《工具論·範疇篇》中提出了「實體」、「數量」、「性質」、「關係」、「地點」、「時間」、「姿態」、「狀況」、「活動」、「遭受」等一組中的十個範疇。<sup>22</sup>亞里士多德的思路，亦是透過十個角度共同詮釋一事物，也顯示任一事物的十個面向。更巧合的是，華嚴亦以「十」為圓滿的極則，亦展現在「十玄」的概念，但是此「十玄」並非「一體」的十個面相，而是相融相攝的範疇，如「同時具足相應門」為「一多相融」與「具足相應」的意思，這與「廣狹自在無礙門」是同一理體的不同詮釋。<sup>23</sup>「廣」與「狹」皆是相對的觀念，在此呈現相即無礙的境界，亦是「一多相融」與「具足相應」的另一種呈現。因此，筆者以為華嚴的「十玄」即是「六相圓融」的另一詮釋體系。所謂的「六相」，即是指六相相互圓融而互不相礙，其中的六相則是總相、別相、同相、異相、成相與壞相等，其中又分為三組範疇，分別是緣起的「總」、「別」的「本體」；緣起的「同」、「異」為異相，以及緣起的「成」、「壞」為作用。但此六相亦可組成一組範疇，亦即任何事物都有總、別、同、異、成、壞等相，諸法皆具此六相而呈顯互不相礙的狀態，全體與分別部分、分別部分與全體皆為相涵相攝的一體，圓融無礙的呈現法界之實相。

因此，華嚴思想哲學範疇的系統性，可從華嚴宗賢首法藏大師（643-712）以五教十宗判釋如來一代教法，以教相判釋的方式安頓確立了華嚴經學的價值體系，其中一乘圓教的性海圓融，依緣起而成無盡法界，無礙相攝相融相即相入，一切即一，一即一切。同時，圓明具德宗亦主張諸法重重無盡與無礙，因此圓滿具足一切功德。法藏為了詮釋如此非凡的境界，也為了彰顯華嚴經學的殊勝價值，就在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一書中提出了「自性清淨圓明體一體二用」之說，以體用觀的哲學範疇詮釋真如的理體及其修證的境界與作用，<sup>24</sup>這對廣大深刻而義理思想極為複雜的華嚴實踐哲學而言，卻是提供了「如何可能」的詮釋基礎。<sup>25</sup>筆者以為「一體」，就是「一真」或「一心」，

<sup>22</sup> 亞里士多德的《範疇篇》係屬於其邏輯方面的著作，藉以說明存在的種類。以上所說的十項範疇，是一般通用的說法，據鄔昆如先生指出：「有人把它說成十類，或是八類，有時更少，總沒有完全的定論。」見鄔昆如著：《西洋哲學史》，台北：正中書局，1996年8月台初版第13次印行，頁153。以上十項範疇的名稱在不同譯本，會有一些差異，如余紀元等譯的《工具論》，就譯成「實體、數量、性質、關係、何地、何時、所處、所有、動作、承受」等。見亞里斯多德原著，余紀元等譯：《工具論》上冊，北京：中國人民出版社，2003年12月第1版，頁5。

<sup>23</sup> 「廣狹自在無礙門」又作「諸藏純雜具德門」此為古十玄門所稱。

<sup>24</sup> 王路平以為：「此一體二用都是在本體論和解脫論意義上立論的。」參見王路平著：《大乘佛學與終極關懷》，成都：巴蜀書社，2001年3月第1版，頁239。

<sup>25</sup> 筆者曾於拙文探討「一體二用」之說，詳見黃連忠：〈華嚴海印三昧

這是法界實相，六相圓融或是十玄或是十宗的妙解分判，都是在詮釋「真如本覺」的本質。

此外，華嚴思想哲學範疇的系統性，亦可從法藏到澄觀再到圭峰宗密（780-841）的轉化判教思想來觀察，宗密的圓教論思想，除了承襲華嚴宗杜順、智儼、法藏與澄觀的思想之外，又別立新解，異昔風格，宗密特別在頓教之上，加註「一乘」兩字而成為「一乘頓教」之名，讓圓教與頓教平等而立，讓頓教的地位提升。而「一乘」的觀念，實啟發自華嚴宗的圓教思想。宗密的頓教觀念來自於《華嚴經》，並且將「頓教」中的「逐機頓教」與「化儀頓教」並列平等地位。換句話說，全同於直顯心性宗的「逐機頓教」是平等於「圓頓教」，將直顯心性宗的經論與華嚴宗圓教思想的根本聖典《華嚴經》畫上等號。所以，宗密對於頓教地位的安排，立於華嚴宗諸祖說之上又別創新解。因此，宗密圓教論思想的建立，主要是在法藏判立小乘教、始教、終教、頓教與圓教的五教判之上，將頓教與圓教透過「化儀頓」與「逐機頓」統攝起來。同時，基於「配對相符方成圓見」的基本前提，強調理論與實踐的合一，以為其圓教論的特色。因此，宗密收攝法藏及澄觀的終、頓、圓三教而成一乘顯性教，同時也繼承了澄觀的一心說。<sup>26</sup>原先在宗密判教思想的系統中，是以禪之三宗配對教之三種，以相資互證的型式，總攝會通為一法味：

細對詳禪之三宗，教之三種。如經斗稱，足定淺深，先敘禪門，後以教證。禪三宗者：一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗，教三種者：一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心即性教。右此三教如次，同前三宗相對，一一證之，然後總會為一味。<sup>27</sup>

筆者以為宗密在判釋禪教一致思想的系統建構中，其實是運用了「範疇」的概念，而形成極具哲學邏輯思惟的系統體系，而且自成一個完整的系統。在禪三宗配對教三種的教禪互證的論證模式，就足以說明其系統建構的特質。因

---

的思想特色與修證進路》，收錄於《華嚴學報》創刊號，台北：中華民國佛教華嚴學會，2011年04月，頁103-128。

<sup>26</sup> 關於此點，李世傑曾經指出：宗密繼承澄觀『一心』的宗旨，解釋五教的立場，並組織法藏的十重唯識說，即：小乘是『假說的一心』，始教是『異熟賴耶的一心』，終教是『如來藏的一心』，頓教是『泯絕染淨一的一心』，而圓教是『總該萬有的一心』。他一面繼承五教的判教，另一面又把終頓認為通於圓教而呈現出教禪一致之思想根源。其同別二教乃由新的性起、緣起思想而解釋，即：別教一乘是性起門的立場，同教一乘是緣起門的立場，把澄觀的『全揀』與『全頓』，用『機』與『法』而開顯，而此二門交徹不二的地方即是圓教的立場。」見李世傑：《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990年5月，頁166。

<sup>27</sup> 見宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第48冊，頁402中。

此，筆者以宗密的「息妄修心宗」與「密意依性說相教」而配比「假有」的概念；以宗密的「泯絕無寄宗」與「密意破相顯性教」而配比「真空」的概念；以宗密的「直顯心性宗」與「顯示真心即性教」而配比「中道」的概念。以上三者，正是天台「空、假、中」三觀的思想，亦能將華嚴與天台統攝起來。不僅如此，「空、假、中」亦能配對「體、相、用」這一組範疇，以中為體，以空為相，以假為用。因此，筆者以為從法藏到澄觀到宗密，無論是詮釋六相十玄，或是一體二用，或是詮解其他的華嚴思想，都離不開對體相用範疇的實際運用。

然而，澄觀對於「十玄門」的詮釋，筆者以為另有解釋，如在澄觀著作中提及的內容，分別是一同時具足相應門，二廣狹自在無礙門，三一多相容不同門，四諸法相即自在門，五祕密隱顯俱成門，六微細相容安立門，七因陀羅網境界門，八託事顯法生解門，九十世隔法異成門，十主伴圓明具德門等。<sup>28</sup>筆者認為每一玄門都同時涵攝其他九玄。換句話說，「玄玄互攝」與「重重無盡」與「相即相入」等一切互攝而成立，如此萬法相依相攝，生命的整體互為關聯，心、佛、眾生等三者是「一體」的，如此亦可整合六相之說，從體用範疇到體相用範疇，再以範疇概念到六相、十玄等實際運用，筆者以為在六相的這一組範疇之外，認為十玄亦可為十門五類範疇，但內容應略做調整為「具足相應與一多相容」、「諸法相即與託事顯法」、「重重互攝(因陀羅網)與隔法異成」、「主伴圓明與祕密隱顯」及「微細相容與廣狹自在」等五類十組範疇。這是跨越單一相對範疇的思考進路與詮釋方法，如「主伴」的分類，非為「主」，即為「伴」，兩者之間，亦可互為主伴，因此「主與伴」可成一對範疇。但是同時「主」可以與「顯」相對，「伴」可以與「隱」相對，交錯之後，亦可為「主」與「隱」相對，如此便總成四組範疇，分別是「主伴」、「隱顯」、「主顯與伴隱」、「主隱與伴顯」等。同時，這四組範疇亦可相容互攝。雖說如此，簡而言之，「具足相應與一多相容」即可涵攝所有其他諸門，亦是「諸法相即」的概念與範疇。澄觀在「同時具足相應門」條目下說「如大海一滴，即具百川之味」。<sup>29</sup>誠哉妙言，又在「一多相容不同門」條目下說「如一室內千燈並照，燈隨盞異，一一不同，燈隨光遍，光光涉入，常別常入」，<sup>30</sup>燈光相容，光光涉入，互不為礙，正好說明諸法實相與海印三昧的相容相攝。

因此，筆者試在六相的總、別、同、異、成、壞等六相之外，另外在「十玄門」中可成立五組範疇，藉以統攝諸法，分別是「一與多」、「隱與顯」、「主與伴」、「廣與狹」、「事與理」等，以此思考的進路，進而詮釋《華嚴

<sup>28</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁40。

<sup>29</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁43。

<sup>30</sup> 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁44。

經》的妙義。其中，「事與理」範疇，正好可以解釋華嚴宗的宇宙觀「四法界」之說，四法界是指事法界、理法界、理事無礙法界與事事無礙法界，此四法界皆統合在「一心」之中，從現象的「用」為「事」，從本體的「體」為「理」。因此，四法界分別是指事法界的差別現象法界、理法界的平等本體法界、理事無礙法界的本體起用法界與事事無礙法界的全體妙用法界。

#### 四、結論

華嚴思想一向被視為廣大周遍與精深微妙，不僅在語言文學上呈現華美豐沛，在哲學思想上極盡圓融超越，更重要的是提供了小大互攝、相容自在與隱顯無礙的生命風格，更給人類啟發了「生命是不可分割的整體」之概念。

本文試從哲學範疇之詮釋分類開始，從體用或體相用範疇切入，發現華嚴思想植基於「一心」的法界實相，以海印三昧重重無盡的原理，說明法界之體相用，極為簡易又含義周遍。本文以六相十玄為探討對象，分析其範疇的屬性，確立其範疇的特質，並且試圖建立新的範疇系統。此外，傳統佛教的「科判」或是「判教」，在哲學義理的分析上是有所不足的，若能加入範疇的思考工具，當能充實其系統詮釋的完整性與方便性。

本文亦試從天台與華嚴思想的比較中，發現「性具」與「性起」的差異性，主要是呈顯天台「以用顯體」的理路，進而突顯華嚴的「性起」說之「從體顯用」的理路。不僅如此，從天台引《法華經》的「十如是」與華嚴的「十玄門」，皆是以「十」為名，但是兩者之間，卻可明顯的看出，「十如是」是傳統的範疇屬性，而「十玄門」則是複雜的進階的範疇特色，兩者之間，是有很大的不同。

從詮釋方法到詮釋方法論，筆者以為不僅是理論的批評，同時也是對詮釋方法的反省，本文已從範疇入手，但感於華嚴思想的廣大深奧，許多未竟之功，尚待日後專文探討之。