

“對機說法”與“一門深入” ——天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”所開出的不同解經路

山東大學佛教研究中心 主任
陳 堅

我曾在拙作《“心悟轉法華”——智顗的“法華詮釋學研究”》（宗教文化出版社 2007 年 12 月版）中對天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”作過一些粗淺的文本學的比較，現在回過頭來看似乎非常不成熟，至少對於它們的實踐意義和相異性格沒有作很好的交代，從而不能給人以清晰的輪廓，因此我想借這個機會，再從佛教實踐的角度對作為解經方法的天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”作一比較，以期有新的突破，並求教於諸位大德學者。

佛教於兩漢之際初傳中國時，還沒有我們今天耳熟但卻不一定能詳的“佛學”這個概念，人們當時將翻譯過來的佛教經典中的內容或者說佛教知識體系——以“知識”來言說佛教不是很恰當，不過“格義”一下也無妨——稱為“禪數學”，“所謂‘禪數’的‘禪’，即是禪定；所謂‘數’，指用四諦、五陰、十二因緣等解釋佛教基本教義的‘事數’”。¹按照這個界定，佛教的知識，不外乎就是“禪學”和“數學”，其中“禪學”是談論佛教實踐的，而“數學”則是談論佛教理論的，因構成這些理論的相關佛教“名相”概念往往以一、二、三、四……等數字來標示²，故名“數學”（不是現代講幾何、代數的那個“數學”）。“禪學”和“數學”雖然在佛教中不能截然分開，經常你中有我，我中有你，但大致有這兩大範疇的區分。

雖然早期中國佛教所說的“禪數學”主要是指小乘佛教的知識體系，尤其是東漢時來華的安世高（約 2 世紀）所翻譯的小乘佛典中的那些內容³，但“禪數學”兩分佛教知識的格局在後來中國大乘佛教發展和壯大並最終一派獨大的過程中依然或清晰或依稀地保存著，只是內涵有了變化，其中的“禪學”，不

¹ 杜繼文《佛教史》，江蘇人民出版社 2007 年 10 月版，第 91 頁。

² 除了剛才提到到“四諦、五陰、十二因緣”，還比如“一心”、“二邊”、“三智”、“四攝”、“五明”、“六塵”、“七寶”、“八正道”、“九次第定”、“十力”、“十二處”、“十八界”、“三十七道品”、“六十二見”、“八十種好”、“百界千如”等等，不一而足。

³ 東晉釋道安（312—385）曾評價安世高曰：“博學稽古，特專阿毘曇學，其所出經，禪數最悉。”（參見《出三藏記集》卷六《〈陰持入經〉序》）在釋道安看來，安世高所翻譯的佛經——據《開元釋教錄》有 95 部 115 卷之多——中有著當時最為全面的“禪數學”體系。

僅僅只是打坐參禪，而是泛指一切有關佛教修行實踐的知識，也就是通常所說的“八萬四千法門”；而“數學”也不僅僅只是指小乘佛學，而是泛指涉及大小乘佛學的一切有關佛教思想理論的知識。南北朝的“南義北禪”其實就是“禪數學”在中國社會化的結果，而天臺宗的“止觀雙修”中亦有“禪數學”的影子，因為，“‘禪數’也就是後來中國佛教常說的‘止觀’、‘定慧’”⁴，至於本文所要探討的天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”，則分別是天臺宗和華嚴宗中非常重要甚至具有基礎重要性的“數學”，如果我們回到中國佛教史獨特的語境中來審視它們的話。

一

我之所以要從佛教“數學”的角度切入“五重玄義”和“十玄門”而開始其論，不但因為它們兩者確實屬於佛教“數學”的範疇，更是因為明代一如法師（1352—1425）奉敕編纂的佛教“數學”大全《三藏法數》就收有這兩個詞條並對它們作了詳細的解釋。我們都知道，“三藏”是涉及經、律、論的佛教經典之總稱，而“法數”則是佛教“數學”之別稱，“夫《三藏法數》者，所以通三界、五蘊、四諦、六度、十二因緣等之指歸，八萬四千法門，無不一以貫之者也，且解釋明顯，博據經論，誠為初學之導師，燭幽之火聚也”⁵，“其解釋根柢經論，折中融貫，開帙犁然，若絲連而璣組。凡艱深之理，尤能以淺顯之筆達之；其出於某經某論或某某撰述者，皆詳注於各條之下，如李燾《續通鑑長編》，凡所引證，必箸書名，與明人輯書而不箸其出典以致無征不信者迥不侔矣。惟經典大中小乘之說往往各異，即同屬一乘而宗派不同，其說亦異。此書遇各家或各宗派之異說，皆徵引諸家，頗為詳備，原原本本，如數家珍，洵覺海之津梁，昏途之束炬也。”⁶從這個意義上來說，《三藏法數》對所輯錄的包括“五重玄義”和“十玄門”在內的一切“法數”的解釋乃是超越宗派的客觀的學術研究而非帶有宗派偏見的宗教演繹。

《三藏法數》對“五重玄義”的界定是：

【法華五重玄義】（出《法華玄義》）天臺智者大師，凡釋諸經，皆立五重玄義，所謂以釋名，二辨體，三明宗，四論用，五判教相，故此法華一經，亦有五重玄妙之義也。⁶

⁴ 杜繼文《佛教史》，江蘇人民出版社2007年10月版，第91頁。

⁵ 黃中理《〈三藏法數〉通檢序》，載《三藏法數》（丁福保校印本），臺灣三慧學處2000年1月印行，第3頁。

⁶ 《三藏法數》（丁福保校印本），臺灣三慧學處2000年1月印行，第198頁。

對“十玄門”的界定是：

【十玄門】（出《華嚴經》隨疏演義鈔）玄者妙也，門即能通之義，謂玄妙之門，能通蓮華藏海故也。蓋此十門，乃晉雲華尊者，依華嚴大經一乘圓頓妙義而立也。⁷

《三藏法數》明確指出“五重玄義”是一種解釋佛經的方法，卻沒有明說“十玄門”是一種解釋佛經的方法，至少不能讓人一目了然。實際上，不但《三藏法數》如此，象現在我放在案頭並且經常隨手翻翻的丁福保主編的《佛學大辭典》和星雲主編的《佛光大辭典》，也都明確地說“五重玄義”是一種解經方法而沒有明說“十玄門”是一種解經方法，究其原因，根源還在於天臺智者大師（538—597）在創立“五重玄義”的時候就明確地說“五重玄義”是一種解經方法，而華嚴二祖智儼大師在提出“十玄門”的時候並沒有明說“十玄門”是一種解經方法。

二

縱觀天臺宗思想史，智者大師不但用“五重玄義”來解釋《法華經》而成《妙法蓮華經》玄義（簡稱《法華玄義》），而且還用它來解釋《金光明經》而成《金光明經》玄義（簡稱《光明玄義》）。智者大師所創立的這種解經傳統一直在天臺宗內部代代相傳，綿綿不絕，直至於今，而且其應用範圍還不斷擴大，以至於超出了智者大師原來的規定。智者大師原本主張以“五重玄義”來解釋佛所說的“經”，也就是經、律、論“三藏”中的經，但是後來天臺宗人卻用它來解釋“經”以外的佛教經典，甚至於只要他們願意，就可以用“五重玄義”來解釋一切佛教文本，比如近人靜修法師就以“五重玄義”來解釋明代高僧藕益智旭（1599—1655）撰寫的介紹天臺宗思想大要的《教觀綱宗》，曰：

今家釋經，先以五玄釋題，次以十義通文。此書義屬論藏，以經例論，寧得遠乎？就五玄中，釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五。⁸

⁷ 同上，第402頁。引文中的“晉雲華尊者”，應是“至相雲華”之誤。華嚴二祖智儼大師（602—668），“因曾居至相寺，故被稱為至相大師；晚年住雲華寺，又被稱為雲華尊者”（參見《歷代名僧——智儼大師》，<http://www.pushousi.net/newsinfo.aspx?id=1680&t=pswy>, 2009-1-21），並常被合稱為“至相雲華尊者”。古書豎排，“至相”兩字若豎排，與“晉”（晉）近似，故有此誤。

⁸ 靜修法師《〈教觀綱宗〉科釋》，福建莆田廣化寺1992年印行，第2

這裡的“今家”就是天臺宗(靜修法師屬於天臺宗的法脈傳承)，“五玄”就是“五重玄義”。靜修法師清楚地知道，《教觀綱宗》“義屬論藏”，屬於“論”而不屬於“經”，若按智者大師的意思亦即天臺宗的古則，那是不應該用“五重玄義”來解釋的，但是他卻沒有拘泥古則，而是活學活用，“以經例論”，參照“五重玄義”的解“經”方法來解釋屬於“論”的《教觀綱宗》，遂成非常著名因而現在被許多佛學院當作天臺宗教科書的《〈教觀綱宗〉科釋》。

作為一種解經方法，“五重玄義”自智者大師創立後便得到了天臺宗人的廣泛回應並被他們泛化成可以用來解釋一切佛教文本的“解釋方法”，為天臺宗思想的建構和闡述立下了汗馬功勞，至少智者大師自己主要就是靠“五重玄義”來闡發後來成為天臺宗教義基礎的那些佛學思想的。當然，更有甚至，不但天臺宗人自己使用“五重玄義”，而且其他宗派的人也往往會湊身前來，借“五重玄義”來解經，這在近幾年大陸佛教界方興未艾的漢傳佛教“法師講經比賽”⁹中就可見一斑。

所謂“講經”，實際上就是口頭解釋佛經。我自己曾擔任山東省佛教協會舉辦的首屆“法師講經比賽”評委，座間聽許多參加比賽的法師皆用“五重玄義”來發揮其所講的經，而且其中一些法師實際上並不是屬於天臺宗一派的。最近，我還在《江蘇佛教》上讀到一篇此類講經比賽的文字稿，講的是《佛說阿彌陀經》，作者是蘇州寒山寺學僧、2011年全國性“漢傳佛教講經交流會”金蓮花獎三等獎、江蘇省“漢傳佛教講經交流會”一等獎獲得者釋正信法師。正信法師乃是淨土宗法子，其所講的也是淨土宗的根本經典《佛說阿彌陀經》，但他卻以天臺宗的“五重玄義”為框架來演繹經義，他說：“從天臺宗釋經的五重玄義來看，此經以單人立題，以諸法實相為正體，以信願持名為修行之宗要，以往生極樂國土證得三不退為力用，以大乘菩薩藏為所攝教相，又是無問自說。”¹⁰接著便如此這般地講下去。

總之，從歷史到現實，從天臺宗到非天臺宗，從解經到釋論，“五重玄

頁。

⁹ 大陸漢傳佛教界的講經比賽，其來有自。由於受到成為主流的禪宗和淨土宗的影響，中國漢傳佛教的傳統一直強調“修”和“念”而不注重“講”，儘管天臺宗和華嚴宗乃是以“講”立宗，但還是勢力有限，胳膊扭不過大腿。時至今日，鑒於基督教的牧師和天主教的神父巧舌如簧，言之滔滔；伊斯蘭教的阿訇亦不遜于言，甚至藏傳佛教的活佛堪布也都十分擅長辯論和講說，漢傳佛教界自知自己“嘴”上功夫不行。為了在當代更好地弘揚佛法並在某種意義上也有出於與其他宗教爭奪信眾的考慮，大陸漢傳佛教界便主動舉辦或全國性或以省為單位的法師講經比賽，以期借此激勵法師們重視講經並不斷提高講經水準。

¹⁰ 釋正信《〈佛說阿彌陀經〉講解》，載《江蘇佛教》2011年第4期，第61頁。

義”作為一種解經方法，在中國佛教界已是路人皆知，晃如日月，大家只要一講經、解經，幾乎就會下意識地想起“五重玄義”，最不濟，也會想起用“釋名”一項中的“七種立題”來解釋一下經的題目或論的題目，亦即“在講每一部經之前，先講七種立題和五重玄義，這是天臺宗講經的規則。這七種立題是：單三、複三、具足一。單三是單獨的三種。複三就是重複的三種。具足一是單獨、重複合起來的立題。”¹¹可以說，“五重玄義”幾乎已在中國佛教的解釋學領域中取得了一種“壓迫式”優勢，誰要是在解經的時候不懂這種套路，或不按這種套路出牌，就極有可能被認為是佛教的外行，以至於許多法師即使不願按“五重玄義”來解經或有更好的解經方法，他們也會首先申明一下“五重玄義”以表示自己不是對之完全無知而只是不採用而已。

三

在中國佛教的解釋學領域，相比於天臺“五重玄義”的如日中天，華嚴“十玄門”則是雲翳日光，要暗淡得多，儘管人們有時也會將它看作是一種解經或講經的方法，如釋文定法師說：“作為講經的方法、程式，一般來說，我們都是採用天臺宗的五重玄義，或者也有採取華嚴十玄門的，常用的是天臺宗的。第一，釋名，講經題釋名，經題包含了一部經的大致內容；第二，辨體，辨體是一經的旨歸；第三，明宗，這部經的宗旨是什麼；第四，論用，這部經有什麼功能和作用，對我們的修行有什麼指導意義；第五，判教，就是一部經它歸於佛陀五時八教的漸頓偏圓，是屬於哪一類的，這叫名體宗用教。講經從序分開始，序分裡就是講六種成就：信、聞、時、主、處、眾，然後進入正宗分，把命題一層一層分析出來，這基本上就是講經的方法了。”¹²釋文定法師能夠從講經方法亦即解經方法的角度來界定“十玄門”，這幾屬慧眼獨具鳳毛麟角，因為自古至今，人們——包括華嚴宗的歷代祖師在內——主要是將“十玄門”看作是哲學範疇的理解世界的佛學方式，而不是看作是解釋學範疇的解釋佛經的佛學方法，以至於習慣成自然，因襲變情性，造成我們後人不太像以“五重玄義”來解經那樣地有意識地以“十玄門”來解經，一如釋文定法師所說的對華嚴宗來說無疑十分尷尬的話：“作為講經的方法、程式，一般來說，

¹¹ 宣化上人《〈妙法蓮華經（序品第一）〉淺釋·第一講》，參見 <http://www.douban.com/group/topic/18296893/>，2011-03-15。當然講經者或解經者一般還會在運用“五重玄義”解釋佛經之前，先按照東晉道安法師（312—385）的佛經分章法，將佛經分為序分、正宗分、流通分。

¹² 釋文定《講經說法的方法與技巧（下）》，載《江蘇佛教》2011年第4期，第40頁。

我們都是採用天臺宗的五重玄義，或者也有採取華嚴十玄門的，常用的是天臺宗的。”為什麼常用的是天臺宗的“五重玄義”而不是華嚴宗的“十玄門”？這是個遺憾，這是當代華嚴宗人應該反思和檢討的。在我看來，現在到了有必要將“十玄門”樹立為一種與“五重玄義”並駕齊驅的解經方法的時候了！至少本文想嘗試地去落實這一點，以求教于方家。為了實現這個目的，我不想就“十玄門”的來龍去脈、名相概念、外延內涵及其哲學意蘊說太多的話，因為這方面的研究相當多，而且下面這段話基本上就可以將之概括殆盡：

所謂“十玄門”，也是對《華嚴經》無盡緣起、圓融無礙理論的發揮，它主要內容是說，一切法無論在時間上，還是在空間上都是互相包攝的。一法中包含一切法，一一法中有無量法，乃至一即一切，一切即一，以此反復說明緣起無盡和圓融無礙的道理。“十玄”的名目是智儼創造的，但他講的十玄名目（詳細名目可看他的《華嚴一乘十玄門》）與以後法藏所講的十玄名目略有不同，因此以後華嚴宗傳人稱智儼講的“十玄門”為“古十玄”，而稱法藏在《華嚴探玄記》中所立的“十玄門”為“新十玄”。¹³

若要再有點這段話之外且較為新鮮的說辭，那就是方東美先生（1899—1977）煞有其事地從作為真正數學（亦即科學的數學而不是佛教的“數學”）的代數學的角度來詮釋“十玄門”。他首先認為“十玄門”思想乃根源于華嚴宗“一即一切，一切即一”或“一中具眾多，眾多中具一”的思想，然後對之作數學的解釋，曰：

假使我們用數學方面的說法，就是西洋的康得同 Poincare 這一類數學家的說法，所謂“數”是從 counting(計算)裡面得來的，譬如說“一”，當我們說有“一”，可以構成“二”，可以構成“三”，可以構成“四”，順著這個秩序可以構成“十”。然後華嚴宗就可以把“十”當作一個 symbol（符號），可不是當作有限數的一個符號，而是當作無限

¹³ 石峻等編《中國佛教思想資料選編》，中華書局1983年1月版，第二卷第二冊，第18—19頁。相關方面進一步的詳細解釋，不妨參見賢度法師《華嚴學講義》，臺北華嚴蓮社2010年1月版，第177—185頁；方東美《華嚴宗哲學》，臺灣黎明文化事業公司民國72年5月版，下冊，第441—499頁；《方立天文集（第2卷）·隋唐佛教》，中國人民大學出版社2006年10月版，第108—125頁；魏道儒《中國華嚴宗通史》，鳳凰出版社2008年7月版，第114—119頁和138—141頁；湯一介《華嚴“十玄門”的哲學意義》，參見 <http://www.fjdh.com/wumin/2010/04/213923106662.html>，2010—04—24。

數的符號去看待。那麼我們平常對於“一”是很容易體驗到，例如當我們伸出一隻手指頭來世一個“一”，伸出一隻腳來也是一個“一”，這種“一”只是一個 given fact（現有的事實），我們不必一定要具有很高的智慧，就可以很容易的把握得到。但是有了這個“一”，而以“一”為緣起的話，那麼馬上就可以得著“二”，“二”是什麼呢？“二”是由一加一而成的。從這一個觀點上看起來，以“一”為緣起，就可以構成“二”，但是對於“二”構成的時候，從 cardinal number（基數）上看起來，它同“一”當然是不同了，但是從另一個 ordinal number（序數）上看起來，那麼“二”是什麼呢？它只是第二個“一”，所以如果以“一”為能緣起，“二”為所緣起，就可以構成“二”。“二”一構成之後，“三”也自然順敘就構成了，而這個“三”的裡面等於什麼呢？也就是等於“二”加“一”，而這個“二”就是由“一”加“一”而來，這樣子由 $1+1$ 、 $2+1$ 、 $3+1$ 、 $4+1$ ……一直向上加，我們就可以說“十”等於什麼呢？就等於“九”加“一”。假使從這麼一個方面看起來，雖然“二”與“一”不同，“三”與“二”與“一”又不同，但是在這個數的裡面，從 cardinal number 看起來，它是不同，但是從 ordinal number 看起來，“二”是第二個“一”，“三”是第三個“一”，“四”是第四個“一”，那麼“十”是第十個“一”，那麼就這樣的一直向上數，我們可以說 $x+1$ ，而可以一直向上面數可以數至於無窮。……華嚴家用“十”代表圓滿數可以攝盡一切數，那麼由一到十的數目，如果以“一”為基本數來考察，沒有“一”就沒有“二”，沒有“二”就沒有“三”，其餘的四乃至十皆依一而存在，所以在“一”裡面便已經收盡二到十的數目。另外，倘若以“二”為基本數時，那麼“一”系存在於“二”裡面，三乃至於十的數目，也都被攝入到“二”裡面去。然後依次以“三”為基本數，乃至於以“十”為基本數，也都是具有同樣的道理。所以，如果以由“一”向“十”漸次為基本數，說明相關的十門，這就稱為“向上數”或“順數法”。相反的，如果以“十”為基本數，然後依十而有九，有八，有七，乃至於有一，那麼從九到一的數目都存在於“十”裡面。然後依次以“九”為基本數，十及八、七乃至於一的諸數皆涵攝於“九”中，像這樣由十向一漸次為基本數來說明其間相關的十門，就可以稱之為“向下數”或“逆數法”，所以如果從這一個觀點上面看起來，智儼大師在華嚴宗解說事事無礙法界的“十玄門”的思想裡面，就是要拿這個“數”的構成法，把有限的“有”當作為可以屢次數至於無窮。因此在華嚴宗的思想裡面，所謂的“十”，並不是有限的數到“十”就停止了，而是要把當作一個 ordinal

number，把“十”當作第十個“一”，到了“一百”的時候，就當成第十個“十”，到了“一千”的時候，便是第一百個“十”，這樣子一來，可以屢次數而達到無窮數。¹⁴

當然對“十玄門”的代數學解釋只是方東美先生的主觀發揮，見仁見智，不必細究。不過，他對“十玄門”所作的思想史考察倒是值得我們關注。按照方東美先生的看法，雖然華嚴二祖智儼在《華嚴一乘十玄門》中第一次完整地提出了“十玄門”的思想，但是“在這個‘十玄門’裡面，至少有七門，已經在杜順的《華嚴法界觀（門）》裡面發揮出來了，所以我們說智儼的這個‘十玄門’，還是根據杜順的思想而成立的，而且在《華嚴一乘十玄門》裡面，已經大部分從《華嚴法界觀（門）》裡面展開。如果我們仔細一點去分析，便可以發現在“十玄門”裡面只有兩項是杜順大師所沒有說的。事實上我們可以說，智儼對於華嚴宗理論建構上的貢獻比較少，不過雖然是少，可是如果從他的“德相十玄”轉變成“應用十玄”的立場上來說，在這個中間，他成為一個很重要的過度關鍵。”¹⁵所謂“德玄十相”，是指“十玄門”所體現的佛教世界觀或哲學意涵。在方東美先生看來，“十玄門”的哲學意涵，在華嚴初祖杜順（557—640）那裡已經大致形成，智儼只是在其中作了些許增補，並沒有對之作“哲學深加工”，是華嚴三祖法藏（643—712）在《華嚴探玄記》中完成了對“十玄門”的“哲學深加工”並最終使之成為華嚴宗“體大思精”之思想。方東美先生是如是評價法藏所做的這一無論對“十玄門”還是對華嚴宗來說都是至關重要的工作的，他說，當法藏“寫下《華嚴探玄記》的時候，他的理解功力就不同了，這就已經不是智儼大師所能夠比的了。因此，他為了解說‘華嚴十玄緣起’思想時便講述緣起的根本，並且要讓這個根本法能彰顯出來，讓它在哲學上面形成一個完整的原理，而且我們可以發現他所要發揮的這些有系統的原理，都是為了要進一步來解釋‘十玄門’，只要我們瞭解這些原理，那麼‘十玄門’就瞭若指掌了。”¹⁶經法藏精心拾掇後的“十玄門”思想或“十玄門”原理在華嚴宗中的重要地位，用方立天先生的話來說就是，“中國華嚴宗人的真正理論創造和著力闡發的是十玄說，此說為華嚴宗最重要的教義，其重要性在六相說之上”。¹⁷

儘管智儼大師對“德相十玄”也就是哲學層面的“十玄門”貢獻有限，但

¹⁴ 方東美《華嚴宗哲學》，臺灣黎明文化事業公司民國72年5月版，下冊，第455—457頁。

¹⁵ 同上，第442頁。

¹⁶ 同上，第471—472頁。

¹⁷ 《方立天文集（第2卷）·隋唐佛教》，中國人民大學出版社2006年10月版，第109頁。

是卻在將“德相十玄”轉變成“應用十玄”上“成為一個很重要的過度關鍵”，具言之即，智儼將杜順在《華嚴法界觀門》中所闡述的“事事無礙”亦即法界無盡緣起的道理稍加發揮，並按照華嚴宗所崇尚的圓滿數“十”——“所以說十者，欲應圓數，顯無盡故”¹⁸——而首次提出了後來被華嚴宗人不斷深化闡釋且奉為佛教緣起論極談的“十玄門”思想，然後就在這一思想的指導下來解釋《華嚴經》，這就有了他的《華嚴一乘十玄門》。《華嚴一乘十玄門》開宗明義便曰：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因只與果。¹⁹

就這樣，智儼在《華嚴一乘十玄門》中用他自己所發明的“十玄門”來解釋《華嚴經》（經中並無“十玄”之明文），這就是所謂的“應用十玄”。“應用十玄”就其本質而言就是將“十玄門”當作一種解經方法，這種解經方法在魏道儒先生看來乃是“在探索‘玄’理的原則指導下詮釋經典，構造概念體系，提出新學說，這個理論創新過程所經歷的從‘喻’到‘法’，從‘法’到‘理’的兩個階段，體現了中國文化中固有的不迷經、崇理性的人文精神”。²⁰正如智者大師之用“五重玄義”來解釋《法華經》而成《法華玄義》，智儼大師用“十玄門”來解釋《華嚴經》而成《華嚴一乘十玄門》。不過，相對於“五重玄義”簡潔明瞭的“釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五”這五個釋項，“應用十玄”相對來說要“名目繁多”些。智儼大師在《華嚴一乘十玄門》中從“約法以會理”的角度開列“應用十玄”的釋項，曰：

明約法以會理者，凡十門：

- 一者同時具足相應門（此約相應無先後說）
- 二者因陀羅網境界門（此約譬喻說）
- 三者秘密隱顯俱成門（此約緣說）
- 四者微細相容安立門（此約相說）
- 五者十世隔法異成門（此約世說）

¹⁸ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，載《大正藏》第45冊，第503頁中。

¹⁹ 智儼《華嚴一乘十玄門》，載石峻等編《中國佛教思想資料選編》，中華書局1983年1月版，第二卷第二冊，第19頁。

²⁰ 魏道儒《從〈華嚴十玄門〉解析佛學中國化》，參見 <http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/15580258376.html>，2009—04—12。

六者諸藏純雜具德門（此約行說）

七者一多相容不同門（此約理說）

八者諸法相即自在門（此約用說）

九者唯心迴轉善成門（此約心說）

十者托事顯法生解門（此約智說）

就此十門，亦一一之門，皆複具十，會成一百。所言十者：一教義，二理事，三解行，四因果，五人法，六分齊境位，七法智師弟，八主伴依正，九逆順體用，十隨生根欲性。²¹

與“德相十玄”不同，“應用十玄”乃是屬於解釋學而不屬於哲學，儘管現在西方哲學中有所謂的“解釋學”（Hermeneutics）；屬於佛教方法論而不屬於佛教世界觀，儘管我們都知道任何方法論都是建立在一定的世界觀之上的。不過，就華嚴宗的理想而言，“德相十玄”與“應用十玄”本該是“十玄門”之兩翼，相輔相成，不可偏廢，也就是說，“十玄門”既展示了“德相”層面的哲學理念，也蘊含著“應用”層面的解經方法，而且完全看得出來智儼大師在《華嚴一乘十玄門》中也確實平衡了這兩個層面，然而現實的情況卻是，自從智儼大師提出“十玄門”後一直到今天，人們主要還是從“德相十玄”的角度來探討和言說“十玄門”，對於“應用十玄”不是完全無知，就是不太關注，造成這種局面的根本原因，主要是“十玄門”的始作俑者智儼大師本人雖然用“十玄門”來解釋《華嚴經》而成《華嚴一乘十玄門》，但卻“猶抱琵琶半遮面”，吞吞吐吐，含含糊糊，並沒有明確指出“十玄門”是一種解經方法，尤其是被稱為華嚴宗實際創始人從而在華嚴宗史上最具影響力的法藏大師完全從“德相十玄”的角度來闡發並深度挖掘“十玄門”的哲學內涵，這嚴重地打破了智儼大師在“德相十玄”和“應用十玄”之間所建立的平衡，使得後世的華嚴宗人和華嚴宗研究者唯法藏馬首是瞻，一般皆從“德相十玄”的角度來言說“十玄門”，儘管期間也曾有華嚴四祖澄觀大師（738—839）在《〈華嚴經〉隨疏演義鈔》中大張旗鼓地用“十玄門”來解釋《華嚴經》，但卻“螳臂當車”，根本無法改變以“德相十玄”為主導的“十玄門”歷史大局。

四

就其初衷而言，華嚴“十玄門”既有作為哲學義理的“德相十玄”之面向，也有作為解經方法的“應用十玄”之面向，這一點其實在天臺“五重玄

²¹ 智儼《華嚴一乘十玄門》，載石峻等編《中國佛教思想資料選編》，中華書局1983年1月版，第二卷第二冊，第22頁。

義”中也是如此的，即天臺“五重玄義”本來也是既有作為哲學義理的“德相五玄”之面向，也有作為解經方法的“應用五玄”之面向，只不過後來兩者在各自宗派中發生了不同的演變，其中，華嚴“十玄門”側偏於“德相十玄”的面向，而天臺“五重玄義”則側偏於“應用五玄”的面向。通俗地說就是，人們一般皆從哲學義理的角度來看待華嚴“十玄門”，而從解經方法的角度來看待天臺“五重玄義”，然而，正像華嚴“十玄門”何嘗不是一種解經方法，天臺“五重玄義”又何嘗不是一種哲學義理？而且更為有意思的是，就各自的名稱而言，顧名思義，“十玄門”更像是一種解經方法，因為“門”本身就具有方法的含義²²，而“五重玄義”則更像是一種哲學義理，因為其本身就明晃晃地有個“義”字，然而，事有蹊蹺，陰差陽錯，“十玄門”與“五重玄義”之間著著實實“擰了一把麻花”，有解經方法之名的“十玄門”結果卻成了哲學義理之表達，而有哲學義理之名的“五重玄義”結果卻成瞭解經方法之訴求，這一對比很是有趣。不過，無論這根佛教“麻花”怎麼擰，我們現在只作單邊考慮，只關心作為解經方法的“十玄門”和“五重玄義”。我們先來考察“五重玄義”究竟是一種什麼樣的解經方法。智者大師在《法華玄義》中在用“五重玄義”來解釋《法華經》之前，對“五重玄義”這種解經方法本身作了解釋性的說明，曰：

釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五，釋此五章有通有別，通是同義，別是異義。如此五章遍解眾經，故言同也；釋名名異，乃至判教教異，故言別也。例眾經之初皆安五事，則同義也；“如

²² 比如大陸道教界就將其所舉辦的道教講經活動命名為“玄門講經”，“玄門講經是道教界近年來大力提倡並在全國範圍內廣泛開展的一項重要活動，自2008年中國道教協會提出玄門這一號召以來，在全國的道教界產生了深遠的影響。……玄門講經這一名稱，體現了道教文化特色和核心要義，既富含深意，又簡明扼要。”（參見李雲華《崇尚清淨，力行和諧——記第三屆玄門講經暨中嶽論道活動》，載《中國宗教》2011年第12期，第17頁。相比之下，大陸漢傳佛教界的講經活動還沒有一個統一固定的名稱）在道教，“玄門”一詞是對老子所說的“玄之又玄，眾妙之門”^②的概括。道教不但將自己這一派稱為“玄門”（一如佛教稱自己為佛門、禪門），而且也常常將道經稱為“玄門”，甚至有時道經的經題中就有“玄門”兩字，如《太上玄門功德經》，在這裡，“玄門”之為意，“玄”是指道經中“玄之又玄”的內容，不過，道經的內容雖然“玄之又玄”，但卻蘊含著“眾妙之門”，因而只要你通過解經懂得了經意，就能在其中找到通向妙境彼岸的“門”。總之，在道教看來，道經雖然很“玄”，但卻內中有“門”隱藏著，就看你能否通過解經來打開這道“門”，正是在這個意義上，道經被道教稱為“玄門”。

是”詮異，“我聞”人異，“一時”感應異，“佛住”處所異，“若干人”聽眾異，則別義也。又通者共義，別者各義，如此通別，專在一部。²³

按照智者大師的意思，當我們用“五重玄義”（“應用五玄”）來解釋佛經的時候，實際上就是預設了並且當然也相信佛經中肯定包含有“五重玄義”（“德相五玄”）而需要我們用“五重玄義”（“應用五玄”）來將其解釋和顯明出來，而佛經中所包含的“五重玄義”（“德相五玄”）在智者大師看來乃有“通”和“別”兩種意涵，這就像任何佛經都以“如是我聞”——如《金剛經》中的“如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱”——開頭，這是“通”，而不同的佛經，其“如是我聞”的內涵是不一樣的，這是“別”。既然“五重玄義”（“德相五玄”）有“通”有“別”，且“通別”同處一經，那麼，相應地，倒推回去，作為一種解經方法，五重玄義”顯然也有“通別”兩法，“通則七番共解，別則五重各說”，其中“通作七番共解，一標章，二引證，三生起，四開合，五料簡，六觀心，七會異”²⁴，“別”則各闡千秋。

對於天臺“五重玄義”這種“通別兼具”的解經方法，拙作《“心悟轉法華”——智顗的“法華詮釋學研究”》已作過詳細的疏解和討論，這裡不再贅述，需者往檢。若長話短說，繁論簡述，那麼天臺“五重玄義”這種解經方法乃是以“通釋”為形式而以“別釋”為內容，因而其本質是“別釋”而不是“通釋”，比如，智者大師在《法華玄義》中就主要是透過《法華經》的五字經題“妙法蓮華經”以“五重玄義”來“別釋”《法華經》的微言大義，而且其中大約三分之二的篇幅還是在解釋“妙”之一字，那麼“五重玄義”的“別釋”究竟是一種什麼樣的解釋呢？其解經的基本精神是什麼呢？實際上，“五重玄義”的“別釋”，其基本精神就是天臺宗“五時八教”的判教原則，這個原則可簡單地歸結為“因機施教，對機說法”，意指佛陀所說的任何一部經都不是“放之四海而皆準”普適一切眾生的“萬金油”，而是分別有其針對性的，亦即都是對特定根機的眾生所說的特定教法，誠如《壇經》所言，“一切修多羅及諸文字、大小二乘、十二部經，皆因人置……若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興。一切經書，因人說有，緣其人中，有愚有智”²⁵，是故佛陀說不同的法以教化之，比如《金剛經》就說《金

²³ 智者大師《法華玄義》，載李利安主編《天臺八部》，西北大學出版社2007年10月版，第二冊，第1頁。

²⁴ 同上。

²⁵ 宗寶本《壇經·般若品》。

剛經》乃是“如來為發大乘者說，為發最上乘者說”²⁶而不是對其他人而說，但是絕大部分佛經都沒有這樣明說，所以天臺“五重玄義”要求我們在解釋佛經的時候，遵循“釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五”這樣的程式，將佛經的針對性內容——也就是針對何種根機而說的何種內容——交代清楚，尤其是最終一定要在“判教第五”上毫不含糊地指明被解釋的這部經究竟是適合於什麼樣根機的人，在天臺宗來說就是屬於“五時八教”中的哪一時哪一教，這就是所謂的“別釋”，“別”者，簡別也，說清楚某部佛經與其所對應的根機之間的關係，或者說在“五時八教”中的歸屬，比如智者大師在《法華玄義》中就明確指出《法華經》屬於“法華涅槃時”之“圓教”，再比如，近現代天臺宗高僧倅虛大師（1875—1963）在《〈心經〉講錄》中以“五重玄義”來解釋《心經》，說“此經之五重玄義，以法喻為名，以諸法空相為體，以無所得為宗，以破除三障為用，以熟酥為教相，茲分別詳釋之”，如此這般地“詳釋”一番後，最終指出，“綜上所述，此經判為第四時所說，以熟酥為教相，屬二權一實”。²⁷這裡的“熟酥”乃是指“五時”中的第四“般若時”。²⁸

嚴格地說，“五重玄義”解經法亦即“五重玄義”之“別釋”是要求我們在解釋某佛經時必須將其定點地對應于“五時八教”中的哪一時哪一教，然後依據這種對應我們就能清楚地知道它是適應於哪一類根機的眾生，因為“五時

²⁶ 《金剛經·持經功德分》。《壇經》對《金剛經》的這一思想作了如下發揮，曰：“（《金剛經》）法門是最上乘，為大智人說，為上根人說；小智小根人聞，心生不信。何以故？譬如天龍下雨于閭浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂草葉；若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說《金剛經》，心開悟解故，知本性自有般若之智，自用智慧，常觀照故，不假文字。小根之人，聞此頓教，猶如草木，根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。”參見宗寶本《壇經·般若品》。

²⁷ 倅虛大師《〈心經〉講錄》，山東陽谷阿城海會寺2007年印行，第5轉14頁。

²⁸ 《涅槃經》謂：“聲聞如乳，緣覺如酪，菩薩如生、熟酥，諸佛世尊猶如醍醐”；又謂：“譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子，佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅密，從般若波羅密出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐，喻於佛性，佛性即是如來。”智者大師用《涅槃經》中所說的之牛奶“五味”來比喻華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時之佛法“五時”。印度佛教根據印度人以牛為圖騰並崇拜牛的民族文化，常以牛來喻佛，從而佛說法就如牛出奶。牛奶依其加工程度的深淺而有乳、酪、生酥、熟酥、醍醐之不同狀態，而佛法依眾生根機的利鈍亦有華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時之不同表現，兩者異曲同工，堪為比類。

八教”本身就是根據佛經所適應的眾生根機來劃分佛經的。當然，如果我們只注重“五重玄義”的解經原則或基本精神而不過分苛求其規範和細節，那麼只要在解經過程中明確地指出這部佛經是有什麼樣根機的人而說的，或者在講經說法的過程中指明所講所說乃是針對特定的人的，是在“對機說法，因材施教”，就可歸入“五重玄義”的解經範疇，比如淨慧老和尚的下面這則答居士問：

提問：有一位佛友請問淨慧長老，他說近來在網上看到您老的開示說打坐念佛，念六個字“南無阿彌陀佛”，而今天說念“阿彌陀佛”更能攝心，請您老開示。

老和尚：網上的一些文字乃至我今天在此說的一些話，應該都是有針對性的。有時候我教人念六字洪名（南無阿彌陀佛），有時候教人念四字洪名（阿彌陀佛），針對不同的情況、針對不同的修行人，而有不同的說法。這是在弘法過程中經常會有的事情，不可能前後都是一個說法。比如說佛經中也有各種各樣的法門，作為本人有些記錄只是當時當事。法無定法，希望大家能夠從這個角度去理解整個佛法，理解每一位法師的言論。²⁹

淨慧老和尚所說的“法無定法”，“針對不同的情況、針對不同的修行人，而有不同的說法”，雖然表面上談的是有關念六字“南無阿彌陀佛”還是念四字“阿彌陀佛”的問題而與解釋佛經無關，但卻無疑是對天臺“五重玄義”的解經原則通俗表達。

五

既知天臺“五重玄義”解經法，再看華嚴“十玄門”解經法。前文已經明確交代，在華嚴宗史上，“十玄門”主要是被當作一種觀察世界的哲學而不是一種解釋佛經的方法。作為一個哲學體系，華嚴“十玄門”的理論基礎是《華嚴經》中的“一即一切，一切即一”或“一即多，多即一”這種獨特的佛學理念，而其所展示的則是“事事無礙法界”或者說事事圓融無礙的世界圖景。如果以“十玄門”所開出的“事事無礙法界”之圓融觀來審視佛經，那麼佛經與佛經之間就是“經經無礙”的圓融關係（一經即是一法界），具體地說就是，雖然不同的佛經所說的具體內容不一樣，但任何一部佛經都與其他佛經在義理

²⁹ 淨慧《在煩惱中修習佛法——在加拿大湛山精舍的開示》，載《禪》2011年第6期，第9—10頁。

上不相妨礙，不唯不相妨礙，而且還“曲徑通幽”地包含並具足了其他佛經所要表達的思想觀念和修行理念，概言之即，“一經即一切經，一切經即一經”，經與經之間或者說“佛教的各種法門……之間互相映現，重重無盡，處於你中有我，我中有你的渾然一體狀態”。³⁰這“一經即一切經，一切經即一經”就是華嚴“十玄門”的解經原則，按照這個解經原則，儘管佛經很多，有所謂的“三藏十二部”；佛經中所開示的法門更多，有所謂的“八萬四千法門”，但實際上，你根本沒必要經經看，門門走，你只要通一部經就能“一通百通”，瞭解一切教理；你只要專一個法門，就能門門具足，涵蓋一切修行，比如“十玄門”中的“諸藏純雜具德門”，“‘此約行說’，即從修行規定方面講，‘如似就一施門說者，一切萬法皆悉名施，所以名純；而此施門即具諸度善行，故名為雜。如是純之與雜，不相妨礙，故名具德。’如果踐行‘施捨’這一門（施度），那麼他的一切活動都可以稱為‘施’，此為‘純’；而他在踐行‘施捨’這一門時，又完全具備了修行其它一切法門（諸度）的善行功德，此為‘雜’。‘純’與‘雜’不相妨礙，叫做‘具德’，這是說明，佛教各法門相互容攝，修行一門，等於修行了一切法門，這是‘一即一切’觀點在修行上的貫徹。”³¹比如剛才提到的淨慧老和尚在談到禪以及他所提倡的“生活禪”時說：

當然我所說的禪，不僅僅是禪宗的明心見性、參話頭的禪，實際上佛教的一切修行法門都可以概括在禪的大範圍之內。念佛是禪、誦經是禪、禮拜也是禪，這是一個大概念。因為佛教修的是六度：佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。禪定作為六度之一，它統帥了所有的修行法門在內。所以生活禪的提出，是把所有的修行都融攝在生活當中加以落實。如果不在生活中落實，修行就是空洞的，修行就沒有基礎，可能就只是一句空洞的口號。因此我的主張是要將信仰落實於生活，將修行落實於當下，將佛法融化於世間，將個人融化於大眾，這四句話既是修生活禪的四句口訣，也是我們修一切法門的一個根本要領。³²

在淨慧老和尚看來，禪甚至於“生活禪”乃融攝了佛教的所有一切法門，所以只要在禪上“一門深入”，便能修行有成。實際上，不但禪門的人這樣說，淨土宗的人更是這樣說。在淨土宗人看來，淨土念佛法門“三根普被”，

³⁰ 魏道儒《中國華嚴宗通史》，鳳凰出版社，2008年7月版，第116—117頁。

³¹ 同上，第118頁。

³² 淨慧《在煩惱中修習佛法——在加拿大湛山精舍的開示》，載《禪》2011年第6期，第5頁。

所以不管是誰，只要“一門深入”地念佛就行，念佛就是修行，修行就是念佛，“老實念佛，莫換題目”，“《無量壽經》說‘一向專念’，……只要老實念佛，一定成就。……修行念佛，不可夾雜其他的法門，要一門深入，……一定要一門深入，不可夾雜其他別的法門，……念佛若還夾雜別的法門，就好像出了軌的火車和偏離了航線的飛機一樣，永遠也達不到目的地，修行豈不白費功夫？……一句佛號念到底，自自然然的便能得大智慧，心開意解，見性成佛！……念佛人若是能夠做到不夾雜而一門深入，自有不可思議之成就。在近代淨土法門中，要數功夫不夾雜和一門深入者，即印光大師，老人家一生，一句阿彌陀佛念到底，從來沒有轉換過題目，……凡看過《印光大師文鈔》的人都知道，大師不但所學精純，而且智慧無礙，故被世人共尊為淨宗之第十三代祖，可謂實至名歸，這不僅僅是不夾雜和一門深入的好典範，同時亦啟示世人：修行若要有好成績，除了一門深入，別無他途。”³³誠如《楞嚴經》中所說的“令汝但於一門深入，入一無妄，彼六知根，一時清淨。”³⁴

雖然禪宗和淨土宗所宣導的“一門深入”有源自各自宗派的內涵，在內容上無關乎華嚴宗，但是它們所說的“一門深入”實在就是拿華嚴“十玄門”圓融無礙的解經方法來觀照和解讀參禪法門和念佛法門，因為華嚴“十玄門”的解經方法就是“一門深入”的圓融解經法，即從一經中解釋出“三藏十二部經”，從一法門中解釋出“八萬四千法門”。如若不以華嚴“十玄門”的圓融解經法為導向，那麼禪宗和淨土宗之提倡“一門深入”就無異於基督教“以自為高”的“排他主義”而遠離了佛教。唯有以華嚴“十玄門”為指導，禪淨之提倡“一門深入”才沒有逸出佛教“圓融主義”的範疇，才還是佛教——因為只有談圓融的才是佛教，凡是排他的都不是佛教。佛教的本質就是圓融，而這圓融也正是華嚴“十玄門”的核心價值觀和根本方法論。無論禪宗和淨土宗承認不承認，當它們在談論“一門深入”這個話題的時候，它們就是在華嚴宗的方法論語境中來說話，因為基於“十玄門”圓融理念的“一門深入”乃是華嚴宗刻意經營和著力深耕的“一畝三分地”，禪淨兩宗並無相關的理論資源。當然，我在這裡這樣說，完全不是貶低禪淨而讓人覺得有可能會挑起禪淨和華嚴之間對立（可能會被人認為有這種危險），而是本著中國佛教的獨特性格而立論，因為熟悉中國佛教史的人都知道，中國佛教各宗派之間，從來都是“互相串門”的，從來沒有發生過“老死不相往來”的現象，比如，華嚴五祖宗密大師（780—841）不也通於禪宗嗎？華嚴宗在唐末以後不也吸收了禪宗的一些佛教元素和佛教營養嗎？

³³ 鄧來送《談談念佛的“三不”（下）》，載《寒山寺》2011年第6期，第98—99頁。

³⁴ 《楞嚴經》卷四。

六

以上分別分析介紹並舉例說明了作為解經方法的天臺“五重玄義”和華嚴“十玄門”，從中我們可以一目了然地看出兩者的差別，即前者要求在解經的時候闡明這部經是佛針對什麼根機的眾生而說的，適合於什麼根機的眾生來修習，從而表明它的內容具有“對機說法”的性質，不能將之泛化而用之于所有眾生；而後者則要求在解經的時候闡明這部經雖然就其文字表面來看是意義有限的，但其實質則“涵蓋乾坤”，具足了佛教的所有一切意義，融攝了佛教的所有一切法門，所以只要從此經“一門深入”下去，便能得其所需，從而展示其“一即一切”圓融性質。實際上，我們對一部經或經中所說的一種法門（佛經所言皆是法門），說到底就是“五重玄義”和“十玄門”這兩種解釋方法或應用方法，非此即彼，不是“對機說法”，就是“一門深入”，比如學誠法師就在《一門深入與廣學多聞》一文明確地闡述了這兩種方法及其辯證關係，其中“一門深入”說的“法法相融無有障礙，門門相通入佛殿堂”的“十玄門”方法，而“廣學多聞”說的則是“法門廣開皆由方便，良藥對症各有千秋”的“五重玄義”方法，他說：“我們常常說佛法有‘八萬四千法門’，也常常說‘一門深入，廣學多聞’。廣學多聞就是學習眾多法門，那麼一門與多門有什麼關係、又有什麼區別呢？……這個道理看似簡單，其實裡面有很深的學問。……法門是修行成佛的方便，每個法門針對不同的煩惱，有其不同的功能和作用。……佛為什麼要開八萬四千法門？普賢菩薩為什麼要發十大願？阿彌陀佛為什麼要發四十八願？是否發一個願就可以了？其實不然。不同的願代表個的法門，都源自佛菩薩對眾生的大悲心。正是為了照顧不同根基眾生的需要，佛菩薩才開出眾多法門。……當我們與一個法門非常相應並產生好樂心理時，很容易心生驕慢而輕視其他人所學的法門，這其實是一種錯誤的心態，我們不可把八萬四千法門對立起來，因為法法皆相通相融、相得益彰，比如一座大樓，每個門都是相通的”³⁵，比如有一位佛教徒如是描述她所修習的“念經”法門與禪（她以“靜慮”來定義“禪”）的相通相應，曰：

在念經的時候，只要不回憶過去，不設想未來，當下專注在經文裡面，心念自然是不雜亂的，自然是“靜”。同時，經文的文字當中有內容和道理需要觀察，只要足夠專注，其內容和道理大致可以明瞭。這時，自然就是“慮”。所以，專注的念經其實已經具備了“靜慮”，其實就是

³⁵ 學誠《一門深入與廣學多聞》，載《中國佛學》中華書局2011年12月版，第6—9頁。

一種禪修了。正因為如此，念經聞思修才被公認為佛教當中最基本的修行方法之一。歷代高僧大德，除了不識字的，幾乎都實踐著這樣的修行。也正因為念經與禪修相通，所以才會有不少念經入定，以及念經悟道之類的事蹟流傳下來。智者大師念《法華經》寂然入定，悟入法華三昧前方便，得到了辯才無礙的初旋陀羅尼，是其中的典型代表之一。即使在禪宗語錄當中，我們也經常可以看到，某某禪師因為閱讀某部佛經，或者閱讀某段語錄而豁然開悟，豁然有省的記載。殊不知，他們其實已經在修行解脫的大道上面了，他們需要的只是堅持，堅持一門深入地修行下去。只要不懈地堅持，終有柳暗花明的時節。遺憾的是，多數人選擇了徘徊和退縮。隨著念經修行的不斷深入，它和禪修的共同特質愈加明顯。法喜已經不再需要產生，因為我們的心已經大體與佛法相應了，這種相應，使我們初步安住在了法的自在當中。這裡的安住，就是“靜”。在安住的同時，我們的心對於法義會格外明瞭，這就是“慮”。所以這樣的念經就是一種禪修。而這時所體會到的自在就是所謂的“禪悅”，它與法喜並沒有什麼本質的不同，也屬於悟道之前的一種“覺受”。在這個階段修行了一段時間以後，我們應當學會放棄自己所得到的那些禪悅和法喜。所謂放棄，其實就是不要在意它們，不要希望它們出現，讓一切都順其自然。我們只需要順其自然地繼續念經，或者，繼續我們平常的生活。³⁶

因為法門和法門之間是相通的，所以無論你從哪一個法門下手，只要你循著這個法門一直走下去，越是“一門深入”，你就越是視界開闊，越會覺得“一門含多門，門門相通”，從而根本不會生起排斥其他法門的念頭，這就是華嚴“十玄門”所宣導的圓融理念，其所謂的“玄”，意思就是，表面上看起來是“一門”，但實際上卻是“多門”或“一切門”，“一即多，多即一”、“一即一切，一切即一”，你說這還不“玄”嗎？而且在這裡我們還可以發現，華嚴“十玄門”的“一門深入”最後又連接上了強調“對機說法”的天臺“五重玄義”的“多門並舉”（“對機說法”必然導致“多門並舉”），因為“一門深入”的結果是“門門相通”，既然“門門相通”，那麼又何妨“多門並舉”？“一門深入”，所“入”乃是“多門”；“多門並舉”，所舉只是“一門”，依次看來，華嚴又何必去反對天臺，天臺又何必去抵牾華嚴。華嚴“一門”其內，天臺“多門”其外，內外一如，何其融洽？我們都知道，五臺山的夢參老和尚是精通華嚴和天臺“雙料和尚”，我見他老人家就經常說些

³⁶ 魏麗紅《念經也是一種禪修》，載《正覺》2011年第6期，第36—37轉41頁。

“一門”和“多門”圓融無礙的開示，比如：“佛法有八萬四千法門，你選擇一個門入就行。入一門，八萬四千門就都通了，這叫一門深入”³⁷，這個開示若從教理上來分析就是重“一門”的華嚴“十玄門”和重“多門”的天臺“五重玄義”的交相輝映。

結語

關於天臺“五重玄義”和華嚴“十玄門”，我想至少有三點是非常值得我們重視和總結的，這就是：

（一）“五重玄義”和“十玄門”，儘管具體內容不一樣，但卻具有同樣的性質，即兩者都是世界觀和方法論的統一，也就是說，它們既是一種哲學體系又是一種解經方法；既是哲學又是解釋學；既是佛學理論又是為佛教實踐服務的，並且最終是為佛教實踐服務的，這正如方立天先生在評論“十玄門”時所說的，“十玄無礙說……是為宗教實踐提供法門的，是為宗教實踐服務的。法藏在論述十玄門時，首先立十義以顯無盡，這十義幾乎概括了全部宗教義理，十玄門實際上就是從多種角度闡述宗教義理，以指導人們的宗教修持。十玄無礙說的宗教意義有其特色，這就是強調眾多的教派、法門都是相即相容的，眾生要調動主觀的能動作用，運用直覺思維，通過個別法門，知一即能知多，得一即能得一切，於一念中圓滿悟解宇宙萬物的究極實相，也就是在修持中斷滅惑障是一斷一切斷，成就功德是一成一切成，做到初發心時，便成正覺。”³⁸

（二）作為一種解經方法，“五重玄義”以“對機說法”來解釋佛經，“十玄門”以“一門深入”解釋佛經，但無論是“五重玄義”還是“十玄門”都強調了佛經多樣化對於眾生修行解脫的重要性。在它們兩者看來，佛經雖然很多，但經與經之間以及經中所體現的法門與法門之間卻都是圓融無礙的，不存在排他的現象，其中，“五重玄義”說的是不同的佛經和法門因適合於不同的眾生而圓融無礙，“十玄門”說的是一部佛經或一種法門蘊含著其他的佛經或法門，只要我們能夠“一門深入”下去，這顯然與基督教在經典問題上的排他性形成了鮮明的對照。竊以為，我們有必要對以華嚴“十玄門”之圓融義為基礎的佛教“一門深入”與以獨一無二的上帝的排他性為基礎的基督教“一神信仰”作一深入的比較，因為這是一個既有趣又富有比較宗教學理論意義的課題，只要我們認清了“一門深入”與“一神信仰”的不同，也就知道了佛教與

³⁷ 《五臺山夢參老法師訪談錄》，載《江蘇佛教》2011年第4期第7頁。

³⁸ 《方立天文集（第2卷）·隋唐佛教》，中國人民大學出版社2006年10月版，第125頁。

基督教的根本區別。

（三）作為“數學”，華嚴“十玄門”標以“十”，那是因為華嚴宗以“十”為圓滿之數，凡事凡理皆釋之以“十”，這是大家都知道的；那麼天臺“五重玄義”標以“五”，此又何故？智者大師在《法華玄義》中對此作了如下“料簡”：

問：“何故五章，不四不六？”

答：“設作四六，亦復生疑，墮無窮問，非也。”

問：“經經各有異同，那得五義共釋眾經耶？”

答：“若經經別釋，但得別不得同；今共論五義，得同不失別。”³⁹

智者大師在這裡表達了兩層意思，一是設“五重玄義”而不設“四重”、“六重”，這只是天臺宗所常說的“方便”，因為你即使設“四重”或“六重”，人家還會問為什麼“不七不八”，“不九不十”，不設七、八、九、十重，那就沒完沒了了。二是用“五重玄義”來解不同的“眾經”，既可以“得同”即闡明佛法之根本精神，同時亦“不失別”即展示眾經各自不同的具體思想，從這個意義上來說，“五”也是個圓滿之數，只是與華嚴宗的“十”是“究竟圓滿”不同，天臺宗的“五”乃是“方便圓滿”——實際上天臺宗和華嚴宗作為圓教的不同性格也正是體現在這裡。天臺宗說自己是圓教，華嚴宗也說自己是圓教，但這兩種圓教是在不同的意義上來指陳的，兩者並沒有矛盾，更沒有什麼高低之分，其中天臺宗的圓教是基於教化的“方便圓教”，而華嚴宗的“圓教”是基於境界的“究竟圓教”。阿彌陀佛！

³⁹ 智者大師《法華玄義》，載李利安主編《天臺八部》，西北大學出版社2007年10月版，第二冊，第12頁。