

簡析常惺法師的華嚴法界觀

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

華嚴宗儘管在唐代之後的發展與傳承出現了晦暗不明的狀態，特別是在十九世紀末，在整個中國佛教界出現黯淡衰敗的大背景下，華嚴宗之傳承更是命懸一線。但是，一大批佛門中人不忍聖教衰，不忍佛法滅，因此在復興佛法之大背景下，華嚴宗之復興也隨之跟進。作為闡揚華嚴教理的幹將之一的常惺法師，通過著述佛學理論來闡揚華嚴教義。在常惺法師闡揚的華嚴教義中，華嚴法界觀佔有重要的位置。常惺法師著重闡釋了法界與整個華嚴教義的關係，認為可以用法界之理論來關聯與含攝諸如六相、十玄門、一多相攝、相即相入等重要的華嚴之教理。而在具體的闡揚華嚴法界觀之時，常惺法師著重闡釋了法界即是一心的教理，於其中專門闡述了《大乘起信論》的一心開二門之模式，闡述了法界與如來藏的關係，闡釋了一真法界與真如的不異關係，由此建立了法界即是一心的體系。由於華嚴法界即是一心，而所有的一切法皆可攝入到一心之體中，因此法界也就可以含攝一切法，這就是華嚴宗的法界緣起之理論，此理論所顯示出的一切法之間的相即相入之模式，就是圓融無礙、重重無盡的真實顯現，這樣常惺法師對於華嚴法界觀的闡揚將其重點集中於法界所含攝的圓融無礙之特性中。同時，華嚴宗中在闡揚精審而淵奧的華嚴教理之時，也注重對於華嚴教理之踐行，這就是普賢行願的精神。常惺法師由於極為贊同太虛大師所宣導與踐行的人生佛教，因此在闡釋華嚴法界觀的具體之修證時，主張以普賢行願之願力救度眾生，這與他所推崇的人生佛教之理念也是不相違背的。凡諸種種，所顯示的正是在整個現代性背景下，常惺法師闡揚華嚴法界觀的理論創新之努力。

關鍵詞：常惺法師、華嚴法界觀、一心、圓融無礙、普賢行願、現代性

導言

二十世紀中國佛學的發展與演變，是隨著整個古老的中國文化而逐漸步入到現代化的進程之中的，因此在這一過程中必然要涉及到與現代文明的碰撞與交流。作為具有較為濃厚的中國文化特質的佛教宗派之一的華嚴宗，在二十世紀也經歷了一系列的演變。這種演變與發展，既包括諸如方東美、唐君毅、牟宗三等現代新儒家們的以儒攝佛理論模式的創新與弘揚，也有佛門中人對於華嚴宗思想的情有獨鐘。而在佛門中人對於華嚴宗思想的詮釋與弘揚中，常惺法師無疑是一位值得關注與研究的重要人物。常惺法師早年受教於月霞老和尚創辦的華嚴大學，終其一生與華嚴宗有著不解之緣，常惺法師本人在弘揚華嚴之教義時，寫下了不少與華嚴宗思想密切相關的佛學著作。縱觀常惺法師對於華嚴宗思想與教理之闡發，涉及到了華嚴宗之判教、心性等諸多方面，但華嚴宗之法界理論則是常惺法師一直關注與闡發的重點之一，其對於華嚴宗判教、心性等思想的弘揚與闡釋，也無不與華嚴宗的法界理論息息相關。因此通過對於常惺法師本人在法界理論方面之闡釋的研究，可以從中看到常惺法師本人在弘揚華嚴宗方面的獨到之貢獻，這種對於二十世紀華嚴宗理論之貢獻，所顯示出的正是佛門僧人在應對現代社會之劇變中所體現出的一種隨緣與不變的統一。

從整個華嚴宗的哲學理論體系來看，法界這一概念與範疇無疑居於十分重要的地位，可以說華嚴宗對於法界這一概念的闡釋與闡揚，是使得華嚴宗能夠在中國佛教各宗之中，被尊奉為極具思辨與抽象理論特質之首的重要依據之一。這即意味著，法界這一概念是華嚴宗整個理論體系的核心之一，是華嚴宗對於中國佛教義理之一大貢獻。對於此，深入研究與弘揚華嚴宗教理的常惺法師是了然於心的。常惺法師對於華嚴宗之闡揚，既注重於華嚴宗宗奉之《大方廣佛華嚴經》的義理，同時更為注重於闡釋歷代華嚴宗祖師立足於《華嚴經》之基本理念而逐漸建構的一套極為精審的法界理論體系，這樣常惺法師在二十世紀對於華嚴宗之弘揚，是將法界這一概念作為了華嚴宗整個教理與教義體系的核心來予以闡揚的：

唯南洲人根淺薄，結集後深鎖龍宮，無聞於世。至第十四傳龍樹大師，神明天縱，讀盡五印經藏，乘通力而入龍宮，誦出下本十萬偈。及晉佛陀跋陀羅尊者，始傳來東震。有杜順和尚，為文殊化身，依之而造法界三觀，雲華更以搜玄通久秘之靈文，至賢首則依之開宗判教，清涼繼賢首未竟之志，重釋實叉難陀之新經，啟十門而會性相兩教，圭峰主述，於圓覺疏中，暢五義而辯空性兩宗。至是賢首五教，已如杲日麗天，一代時中，了無餘

蘊。而或者以「有教無觀」病之，謂不能以義定立相破相，為割裂般若唯識之空有，抑又過矣。¹

華嚴宗與其他的中國佛教宗派一樣，都注重於自我宗派的判教理論體系之建立，以此來闡揚本宗教理的殊勝性，同時又以本宗之教理與教義來圓融與匯通佛教的其他宗派，由此來建立起一套獨具特質的理論體系。而所有的理論體系一般而言都有一個或幾個極為核心的概念與範疇，由此核心之概念與範疇來展開自我理論體系的建構，在常惺法師看來，華嚴宗理論體系的核心概念之一就是法界，他從《華嚴經》之翻譯以及在東土之傳播為起點，由此說明瞭華嚴宗宗奉之佛教經典的依據，同時他認為更為重要的是華嚴宗初祖杜順大師根據《華嚴經》之理念，建構起法界三觀之理論，由是開啟了華嚴宗法界理論之濫觴。其後三祖法藏、四祖清涼澄觀以及五祖圭峰宗密，在杜順大師所建構的法界理論之基礎上，進一步予以發揮，從而形成了極為精審與嚴密的華嚴法界理論體系。常惺法師認為法界的理論體系之所以可以被視之為華嚴宗思想的核心概念，即在於法界可以融攝華嚴宗的其他理論：

華嚴梵冊，相傳有三本之說。上本十三大千世界微塵數偈，一四天下微塵數品。中本四十九萬八千八百偈，一千二百品。下本十萬偈，四十八品。龍樹誦出者，但下本十萬偈，以中上二本，非閻浮提人心力所及故。傳來我國，典午所譯者，只三萬六千偈。唐杜順和尚，依之作法界觀，以周徧含容之理，顯事事無礙之境。至相尊者，依之作搜玄記，發明十重玄門，以六相而混融之。賢首作探玄記，並出一乘教義章等，總判一代為三時五教，以華嚴之法界緣起，事事無礙，為別教一乘，最為尊特。迨實又難陀之新譯華嚴四萬五千偈出，清涼為作玄談疏鈔，博大精深，總挾小大性相，無倚無偏，允稱獨步。而華嚴之標幟，亦徧法界而齊張矣。²

常惺法師一再強調的是杜順大師發揮《華嚴經》之精神與理念而建構的法界觀，因為常惺法師認為在杜順大師所建構的法界觀體系中，已經包含了華嚴宗之圓融無礙、事事無礙的理論，這一圓融無礙的理論則又與十玄門和六相理論息息相關，以此十玄門與六相理論為依據，則顯示出了法界緣起理論的殊勝性，再由法界緣起可以推導出華嚴宗的判教理論體系。華嚴宗之所以認為自己是極為殊勝與圓融、圓滿的宗派，關鍵即在於法界理論是華嚴宗區別於其他佛教宗派的一大理論特色，這在常惺法師看來就是「博大精深，總挾小大性相，無倚無偏，允稱獨步。而華嚴之標幟，亦徧法界而齊張矣」。

¹ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第33頁。

² 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第20頁。

從上述常惺法師關於法界的闡揚中可以看到，在常惺法師的心目中，法界理論居於華嚴宗思想體系的核心地位，可以說法界這一概念是華嚴宗思想體系之基石，也是華嚴宗對於中國佛教理論的一大獨特之貢獻。常惺法師深入研究華嚴宗之同時，也對中國佛教其他宗派的教理有著極為深入之研究，而心性作為中國佛教理論體系的一個核心內容，在各宗各派的理論體系中都得到了應有的重視，常惺法師當然知道華嚴宗正是在將法界闡釋為一心的基礎上，才建構了獨具特質的華嚴宗哲學體系，所以常惺法師在闡揚法界觀時，專門闡釋與分析了法界與一心的關係，由此才進一步展開了將一切法收攝於一心的華嚴圓融理論之闡揚。同時，常惺法師身處二十世紀中國佛教大變革的時代，他本人又是太虛大師「人生佛教」的極為有力的支持者，在闡揚法界理論時，希企通過個體與群體心性之變革而達到社會之淨化的目的，這就是華嚴宗所宣導的普賢行願精神的現代翻版。

一、法界與一心

法界這一概念是佛教思想體系中極為重要的一個內容，佛教的各個宗派皆對此有所涉及與詮釋。而作為中國佛教諸宗中最具有抽象思維與思辨特質的華嚴宗，其對於法界這一概念的詮釋，則體現在將法界作為了一切法緣起緣滅之依止，正因為法界被華嚴宗詮釋為一切法緣生緣滅之依止，故而成就無上智慧，修證佛法之正果之依止也在於法界，由此華嚴宗即在理論上形成了一套極有嚴密思維特質的法界理論體系，同時在建構法界理論體系之際，也主張將法界理論體落實到真修實證之中，這就是由法界理論而相應形成的法界觀之修法。從法界理論到法界觀，華嚴宗在詮釋法界這一概念時，最大之理論貢獻即在於以法界為中心來展開對於世間緣起法之觀照，由此即形成了華嚴宗哲學體系中的法界緣起理論，可以說法界緣起是華嚴宗對於中國佛教哲學思想的一大理論貢獻，以法界緣起之理論為指導，來觀照與修證佛法之真諦，即是法界觀的具體之佛法的實踐。對於華嚴宗的法界緣起之思想，常惺法師在弘揚華嚴宗之際，完全知道法界緣起在整個華嚴法界理論體系中的重要地位，所以常惺法師在闡釋華嚴法界觀之時，首先談到了他本人對於法界緣起的看法：

萬有雖各由緣而起，但此諸緣中，有親疏之差，故有得果不得果之殊。如合六大而成鳥，六大雖各為緣，於中識大為主要條件，故名「親因緣」而有力。五大為助成條件，故名「增上緣」而無力。以親疏有力無力之不同故，所以六大合成鳥之自果，而不為餘五大之果也。以宇宙中諸法，悉由緣而起故，親疏鈎鎖，親復有親，疏復有疏，親中有疏，疏中有親，輾轉

推論，重重無際。一法起時，實與大宇內一切諸法，皆發生親疏密切之關係，而成「法界緣起」、「相即相入」之帝網無盡門。³

緣起是一切佛教宗派的共識，並且可以說緣起的思想也是檢驗與判定是否是真正之佛法的一個試金石。華嚴宗在詮釋佛教的緣起理論時，創建性地將法界與緣起兩大理論相融濟，從而形成了華嚴宗獨具自我特質的法界緣起之理論。常惺法師在闡釋法界緣起這一理論時，是從緣起思想之根本義出發來予以闡述的。在常惺法師看來，緣起之法體現出了親與疏、有力與無力兩種不同的類型與現象，他以「親因緣」與「增上緣」為有力與無力之具體的印證，由此來闡釋紛繁蕪雜、森然萬象的世間法。儘管世間法呈現出紛繁蕪雜與萬象森然的複雜性，但是在常惺法師看來，這些世間法之間卻並沒有存在著一道無法逾越的鴻溝，即世間法之間並不是完全截然對立的，而是呈現出你中有我、我中有你的互為依存與含攝的狀態，這種互為依存與含攝的狀態，其實質就是緣起法造成的，也就是常惺法師所說的緣起法之親疏與有力、無力的相互依存性而造成的，對於這種互為依存與含攝的緣起法之研究，正是華嚴宗法界緣起之重要內容，也就是常惺法師所認為的法界緣起所顯示出的相即相入之特質：

法界緣起相即相入，互相調和自在無礙，偉大莊嚴之平等森羅者；果何物乎的言之，即眾生心也。是心豎窮三際，橫徧十方，能攝一切法，生一切法。雖隨一切染淨諸法之緣，而性恒不變。性雖不變，不礙隨緣。眾生各具，交徧而不相妨。如眾燈明，互徧似一。眾生亦爾，心雖各變山河大地等，以同業故，而實相似。處所無異也。性雖交涉，但無始以來，以惑業厚薄不同做，則成迷悟之差。迷此心故，六道輪回，悟此心故，輪轉即絕。迷有淺深，至感三善三惡之苦樂異熟，悟有分滿，故成化城寶所之差殊。迷悟雖異，仍是一心，以是心本具十法界之種，而能造生十法界依正二報故。故曰佛心眾生心，一心無二心也。⁴

在常惺法師對於法界的闡釋中，提到了法界緣起所顯示出的相即相入之華嚴教理，正是由於相即與相入之教理，從而成就了萬象森然的一切法，以此為基礎再進一步追問，法界緣起得以確立的依止是什麼，這就涉及到了華嚴宗思想的一個根本，即華嚴宗講法界與眾生的個體之心性相關聯，由此建立了法界與一心的圓融無礙之模式。常惺法師在闡釋法界之理論時，在闡釋了法界緣起之殊勝義後，即將法界之依止指向了一心。在常惺法師的闡釋中，指出了一切法可以最終歸攝

³ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第6頁。

⁴ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第7頁。

到法界緣起之上，那麼法界緣起所顯示出的是空間與時間的無限廣延性，而在佛教的義理之中，對於心識、佛性等心性範疇的闡釋，也顯示出了心與性的無限性，即常惺法師所指出的心識之「豎窮三際，橫徧十方，能攝一切法，生一切法」的特質，這樣法界所顯示出的無限廣延性與心識的無限包容性，二者在這一點上是一致的，因此華嚴宗講法界歸攝為一心，在邏輯思辨之意義上也就順理成章的了，常惺法師正是循著這樣一種邏輯推導的思維模式來闡釋他的法界與一心之理論。不過，華嚴宗對於一心與法界關係之詮釋，必然涉及到了一心之中所含攝的淨與染兩種不同性質的因素，這就是眾生與佛之間的不一不異之關係，常惺法師對此的闡釋則是遵循了華嚴宗心性論之基本模式，以覺與迷的轉化來說明佛與眾生的關係，並指出法界在眾生與佛的轉化模式中，起著至關重要的作用，因為眾生個體之心性已然含攝了法界的各種境界：

吾人一心，本具十法界。一界起時，九界冥伏，同趨此一界，故此一界中，復具十法界。諸佛不斷性惡，闡提不斷性善，地獄眾生在諸佛心中受苦，無上覺皇向地獄心中證真，以諸佛心眾生心，互攝互融故。即以人道論之，有時天堂，有時地獄，忽希小果，忽求大覺，故古德謂吾人一日實受無量百千生也，以是心造作不停故。然同是一心，復以何因緣，十界苦樂懸殊耶？則以自業自得，因果律中有不可幸逃者。⁵

十法界是佛教教理中闡釋凡聖之境的重要理論，眾生如何才能夠實現超凡入聖，如何能夠成就凡夫到佛、菩薩的境界，對此佛教各宗派都有一套自成體系的理論闡述以及相應的修證之法門。常惺法師對於十法界之闡釋，是秉承華嚴宗思想的教理來展開的，首先常惺法師指出了一心本具十法界的理論模式，進而指出一法界具即是成就了其他九種法界，這樣十法界之間就是圓融無礙的關係，之所以十法界之間能夠成就圓融無礙的關係，即在於十法界具于一心之體之中，這樣心識的境界與淨染、善惡之狀態就是十法界的自然呈現，常惺法師對於十法界具于一心的闡釋，顯示出了華嚴法界理論的殊勝性即在於凸顯了一心即是法界的不二之關係。佛教之解脫理論與緣起、因果等理論有著極為密切的聯繫，常惺法師在闡釋法界與一心的關係時，專門強調了心識的境界與狀態，對於個體所具有的因果與因緣法的密切關係，由此含攝了凡聖之別的十法界即在一心之中完全成就。常惺法師在闡釋一心與十法界的密切關係之事，強調了一心與法界的不二關係，由此凸顯了一心即是法界的華嚴心性論思想：

蓋眾生本具法界心性，法爾具足體相用三大義故。從時間方面而言，此心

⁵ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第7-8頁。

性，過去不見其始，未來不見其終，無始即不生，無終即不滅。不生不滅，即眾生本具之體大也。從空間而言，此法界心性，橫遍十方，具有恆沙稱性功德，山河大地飛潛動植皆是諸佛等流法身，無去無來，所謂盡虛空，遍法界，無不是自己。應以何身而得度者，即現何身而為說法，斯即相大也。以此時間空間交互作用言之，即此心性能變造十界染淨因果，而起苦樂差殊之用，達此緣生無性，便能背塵合覺，翻染成淨，而證涅槃，斯名用大也。具此三大之義，故眾生心性，強名之曰大。⁶

眾所周知，華嚴宗之思想與《大乘起信論》有著不解之緣，而《起信論》在闡述體相用三者的關係時，即將三者統攝於法界之中，同時《起信論》所闡述的一個基本理論就是一心是一切法的根基，所以無論是體相用還是法界皆歸於一心之中，所以常惺法師對於一心、體相用以及法界的闡釋是對華嚴宗心性論的一種全面之繼承與發揮，在闡釋中常惺法師提出了一心與法界——體相用的遞進之模式。首先常惺法師認為心性即是法界之心性，而此法界之心性已然含攝了體相用三大範疇。相較於傳統的華嚴宗之思想理論模式而言，常惺法師處於二十世紀之時，在闡釋一心、體相用以及法界三者的關係時，運用了時間與空間這樣的現代科學的術語來予以說明。從時間上看，一心即心性的不生不滅以及無始無終之特質，決定了眾生心性即法界心性是一切法之本體依止，此即所謂體大之義。而從空間上而言，常惺法師則認為，法界心性「橫遍十方，具有恆沙稱性功德」，此即是說一切法皆在法界心性的空間維度的含攝之中，一切法的空間性即予以呈現，這樣一心與法界的關係即與相這一範疇相關聯，這就是說常惺法師是從空間性的維度來解釋一心與法界的關係，並將空間這一現代科學的術語比附於相這一範疇之中，由此一心與法界的關係除了《起信論》中所闡釋的相這一範疇可以予以表述外，常惺法師還運用了空間維度來予以說明。與對於體與相這兩個範疇之解釋相應，常惺法師在闡釋用這一範疇時，突出了法界的淨染、凡聖相互含攝的狀態，認為法界的這種淨染與凡聖互含的狀態，就是一心含攝了淨染之狀的真實顯現，也即是前面常惺法師所闡述的一心與十法界、一心與法界緣起關係的理論翻版，用這一範疇所顯示出的正是法界所含攝的凡聖一體之狀態，這種凡聖、淨染含攝于一心之中的理論模式正是華嚴宗法界理論所闡述的一個重要內容，常惺法師對於此的闡釋不僅基於華嚴宗之法界觀以及華嚴宗之心性論來予以說明，同時更將這一理論追溯到了《大乘起信論》的眾生心之中：

⁶ 常惺法師：《大乘起信論講要》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第143頁。

言眾生心者，非是凡夫之肉團心及思惟心，乃指眾生本具之平等法界心，以是心能攝一切世出世間諸法故。覺是心故，轉染成淨，則攝於出世間清淨諸法。迷是心故，背覺合塵，則攝世間染汙諸法。大乘之第八阿賴耶識心，即此論所謂生滅心與不生滅心和合而成者。非若六識思惟之心，因環境刺激而有思惟，有所住相也。故「無始時來界一切法等依」之阿賴耶識心，祇明其流轉染汙分，尚未盡其出世清淨分；即具足無量清淨之如來藏心，仍未明其重重無盡之妙。唯華嚴所明之一真法界心，緣起重重，互攝互入，所謂處處皆成華藏界，個中無處不毗盧，方足盡此眾生心之能事也。依此眾生心，即能顯示大乘之義。蓋從此心真如不變之體而言，即可表大乘不生不滅之體；若從其隨緣之用而言，即可表依體所起之種種差別相與作用也。⁷

常惺法師對於《起信論》中所言的眾生心闡釋為「眾生本具之平等法界心」，這種法界之心體、心性不與思維之心識、阿賴耶識相契應，也不完全等同于如來藏，其本質則是華嚴宗所推崇的一真法界之心體相契應，這樣常惺法師明確將眾生心與一真法界之心體予以關聯，華嚴宗所推崇的一真法界之心體的形上學之地位則予以建立，常惺法師在闡釋了法界緣起與一心、十法界與一心的關係後，最終將眾生心與一真法界相關涉，由此形成了眾生心與一真法界的密切之關係。常惺法師從《起信論》一心開二門的理論模式為基礎，結合華嚴宗的一真法界之理論，認為如若心體處於迷與染的狀態，就是與思維心、阿賴耶識相應，如若心體處於覺與淨的狀態，則是與一真法界、真如之淨法相應，所以思維心、阿賴耶識雖然與真眾生心有著不解之緣，但卻不是眾生心的本質，眾生心的本質則是華嚴宗所推崇的一真法界即真如體性。如果說十法界所顯示出的淨染雜含與凡聖一體的性質，此十法界所含攝的這種淨染與凡聖一體的性質，顯示出了眾生心的特質，那麼常惺法師在闡釋一真法界的理論之時，所顯示的則是眾生心本淨與超凡入聖的特性，這是華嚴宗法界思想所推崇的至高境界。儘管一真法界是華嚴宗所極力推崇的心性之至高境界，但是常惺法師也注意到了眾生心在《起信論》中即被定義為如來藏自性清淨心，這樣就常惺法師將闡釋的維度指向了法界與如來藏自性清淨心的關係中：

若聞如來藏心，體是六識，起六行觀，背染向淨，作有漏福，此則落前人天乘教，猶稱在纏性淨藏心，未得出纏離垢淨故。若知藏心唯一意識，作苦空觀，永舍貪欲，除諸事障，此則落前二乘小教，即入空如來藏。若以藏心即阿賴耶識，作唯識觀，轉染依淨，成于四智，此則落前相宗分教。若解藏心如幻如夢，作真空觀，滅諸識想，斷所知障，此則落前空宗始教。是二教人，皆入不空如來藏。

⁷ 常惺法師：《大乘起信論講要》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第149頁。

若悟藏心隨緣不變，不變隨緣，作唯心觀，體用常熏，法身顯現，此成大乘性宗實教。對前名利，對後名鈍，但入亦空亦不空如來藏。若解藏心，性本寂滅，作真性觀，泯絕無寄，成自覺境，頓教來攝，即入非空非不空如來藏。若了藏心，總該萬有，起帝網觀，該因徹果，證十玄門，圓教來攝，即入俱無障礙如來藏。

隨一藏心之理，有五教機宜契入不同，但正詮於終，旁攝餘四，非謂藏心不通於小始等也。終教藏心如是，人天戒善，小乘諦緣，始教真空，分教唯識，頓教真性，圓教法界，無不皆然。故知有謂賢首判三論為始，唯識為分，為割裂龍樹彌勒之空有者，實未知五教有橫具之義耳。⁸

常惺法師對於如來藏心與法界關係的闡釋，是從華嚴宗判教之思想理論模式來進行的。從常惺法師的闡釋中可以看出，他根據華嚴宗判教的理論，區分出了人天教、二乘小教、相宗分教、空宗始教、大乘性宗實教等階段，這些階段的劃分之依據就是常惺法師對於如來藏心性之不同狀態與境界而作出的，這之中涉及到了如來藏的淨染之關係，以及在如來藏之中如何實現淨染互為轉化的模式，同時還涉及到了如來藏與阿賴耶識的關係，其中所言及的體用之範疇，顯然是華嚴宗哲學一直關注與討論的重點之一；同時，常惺法師在闡釋如來藏時所言及的不變與隨緣之關係，明顯是華嚴宗人闡發《起信論》中一心開二門模式的理論創建。不過，在常惺法師的視野中，上述的各種教法皆不是最為圓滿與究竟之教法，因為上述教法雖然可以為如來藏所含攝，但是都沒有達到華嚴宗所推崇的法界圓滿之境界，所以在常惺法師看來真正圓滿之教法就是華嚴宗所推崇的「圓教法界」之教法，顯然這種教法的立教之理論依據就是一真法界，這恰恰是華嚴宗法界理論的特質所在。於此而觀之可以看出，常惺法師在闡釋如來藏與法界的關係時，運用了華嚴判教的理論思維，推崇法界圓滿為最終之教法，而在闡述其他與此相關的教法時，所採用的判教之標準，則是基於如來藏呈現出的不同之境界與狀態，這樣常惺法師就以華嚴判教理論為仲介來闡釋如來藏與法界之關係。與之相應的是，常惺法師在論述了如來藏與法界的關係時，以一真法界來最為華嚴判教的最高準則，那麼一真法界所呈現出的境界是純淨而無染的，這種境界與一心開二門中的真如門是相契應的，因此循著這種闡釋的理論思維，常惺法師還闡釋了真如與法界的關係：

所謂心真如者，即此平等法界大總相法門之體。蓋以此心，不生不滅，絕諸對待，非染非淨，不有不無，永離一切差別相，一切有情之生老病死，以及無情之成住壞空，皆依有情同分妄念而生，如大海水因風而起波，眾

⁸ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第47頁。

生因不覺而起諸差別相也。若離妄念之遍計執性，則一切境界之相頓空。亦猶風息浪平，仍歸平靜大海也。且此一切法，離言說相者，如言火，口不出火，言水，口不出水，以但有言說都無實義故。離名字相者，以名字隨事假立，無實在性故。離心緣相者，如人想念，夢中相見，但其醒來，相不可得。故此真如，非語言名字心緣之所得及也，故雲畢竟平等。生住異滅所不能遷，故雲無有變異，不屬有為法，故雲不可破壞，以是諸義，故名真如。⁹

常惺法師根據《起信論》中對於真如之義的界定，闡釋為「平等法界大總相法門之體」，也就是說常惺法師是有意識地將真如與法界予以關聯來進行闡釋。從《起信論》的闡釋中可以看出，真如是一心清淨無染之境界與狀態，而在華嚴宗的理論體系中，一真法界也是一心清淨無染境界的顯現，所以常惺法師在闡釋一心與真如、一真法界的關係時，真如與一真法界都是一心的清淨無染之境界的顯現。同時，常惺法師已經有意識地指出真如就是「平等法界大總相法門之體」，這之中所言及的平等法界之實質就是華嚴宗所推崇的一真法界。更為重要的是，常惺法師在闡釋真如所開顯出的境界時，認為真如顯示出了一心之體的「不生不滅，絕諸對待，非染非淨，不有不無」之特徵，真如所具有的這些特徵之實質就是本淨心性的本真之狀態，此種本真的本淨之狀態也就是與華嚴宗所推崇的一真法界是相契應的，所以一心與法界可以被視為是具有相同特質的範疇，而法界之中的最高境界就是一真法界，一心之本然境界則是真如，真如與一真法界是為具有共同特質的概念與範疇，而一心含攝了真如，法界含攝了一真法界，而真如與一真法界又是具有共同特質的概念與範疇，由此而言一心與法界之間的關係就可以在真如與一真法界的同質意義上得以統一，所以一心之實質在於真如，法界之實質在於一真法界，於是常惺法師在闡釋一心與法界的關係時，建構了一心——真如——一真法界（平等法界大總相法門之體）——法界的合一模式。在這種合一的理論模式，顯示出了常惺法師運用《起信論》中一心開二門與華嚴宗法界思想相結合的理論創新之傾向，強調了一心之體與法界的清淨無染之境界與狀態，也就是說常惺法師對於華嚴宗法界觀的弘揚，於此突出了一心與法界的清淨無染之特質。

二、法界與圓融

華嚴宗作為中國佛教哲學中思辨極強，理論體系極為成熟的宗派，在宣導與弘傳其圓融無礙的思想時，表現出了極強的理論思辨性。華嚴宗的這種圓融思維，

⁹ 常惺法師：《大乘起信論講要》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第150-151頁。

是將世間一切法收攝于一心一念之際，以一心一念去統攝世間萬法，故而法法無礙、事事圓融。關於圓融理論的闡釋，華嚴宗相應地進行了一多相攝、一即一切、一切即一、相即相入等多重思辨模式的論證，通過一與多關係的分析與論證，華嚴宗建構了一種世間法與出世間相統一、互為含攝的圓融無礙的理論，這種圓融無礙的理論模式，構成了華嚴宗思想的一大特質。正是從這種圓融無礙的思維模式出發，華嚴宗建立了六相、十玄門、相即相入、性起等理論，形成了一套完整的獨具思辨特色的華嚴哲學體系。對於華嚴宗所建構的這套極為嚴密，極具抽象思辨性的理論體系，常惺法師有著深入的研究與把握，他在闡釋了法界與一心的密切之關係後，遵循華嚴宗所宣導的由一心與法界緣起而建立的觀照世間法的修學之體系，轉向了對於華嚴宗一個極為重要的理論體系之闡述，那就是基於一心與法界的圓融無礙思想的分析。華嚴宗所闡釋的一即一切、一切即一的一多相攝、月映萬川的教理，都是基於一切法皆可攝入一心與法界而展開的，因此常惺法師對於華嚴宗法界觀的闡釋，在論證了法界即是一心之後，必然會將闡釋華嚴法界觀的重心指向法界所顯現出的圓融無礙之特質，而這種法界與圓融無礙的特質，在華嚴宗教理體系中則又是與六相與十玄門等教義密切相關的：

有此一人時，即可代表整個之世界一即具多之總相也。雖代表整個之世界，仍見各種人類，物力，思想，學說，曆別不同，多即非一之別相也。即此各種人類，物力，思想，學說，同為成此整個世界之元素，調和而不相妨。雖調和無礙，成一整個世界，而又各居自位，不相混濫。惟其不相混濫，故能各保元素之自體，所謂即同而異也。惟其各存自體，故同為世界之元素，所謂即異而同也。又由各居自位故，各盡其能，故令世界得成緣起，所謂即壞而成也。正由各盡全力，成此緣起，故見萬有各居自位，無造作相，所謂即成而壞也。由此六相互融，交涉無際，以總同成三相觀之，則見法界同體，互為攝入，整個而不可分。以別異壞三相觀之，則成法界異體，互不相知，各別而不可合。惟其不可合故，各以盡其能，惟其不可分故，總以全其用。各盡其能，材無可棄，總全其用，物無不齊。夫物物齊等而無可棄斯盡萬有互融之能事矣。同時相應門，具是六相自在，餘之九門，莫不皆然。華嚴六相十玄之說，無礙自在，吾於是乎深歎觀止，此其所以超五時而獨尊歟？¹⁰

華嚴宗的思想體系極為龐大而精深，其中所闡釋的六相、一多、十玄門等教義解釋華嚴宗思想的核心內容，而這些核心的理論皆與法界有著不解之緣，所以

¹⁰ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第22-23頁。

常惺法師在弘揚與宣說華嚴之法界教義時，將六相、一與多及十玄門等教義一一予以闡釋。而一與多、六相以及十玄門等華嚴教義之中有一個極為重要的理念，那就是這些教義都體現出了華嚴宗所推崇的圓融無礙之精神。在闡釋法界緣起與一心之關係時，常惺法師已然指出了法界即是一心之體，而一心之體則是一切法的依止所在，所以一心與法界是一，由一心與法界所顯現而成就的緣起法就是多，眾多的一切法皆可攝入一心與法界之中，這樣法界之一，與緣起法之多就是一多相攝的關係，於此而論就是緣起法之多融入法界之一的圓融無礙之模式。與此相關，常惺法師在闡釋六相相融時，認為別、異、壞三相顯示了法界異體的性質，而總、同、成三相顯示了法界同體的性質，從法界異體的性質而言就是「互不相知，各別而不可合」，從法界同體的性質而言就是「互為攝入，整個而不可分」，法界同體與法界異體的兩種性質之間卻是互為含攝與相即相入的，因為同體與異體都是法界不同狀態與境界之顯現，二者之間都是以法界為存在的依止，而六相由此顯示出的就是依託於法界而生成的性狀，所以六相與法界同體、法界異體的關係，常惺法師認為就是「盡其能，材無可棄，總全其用，物無不齊」，這是借用了《莊子》中的齊物之理論模式來詮釋華嚴的圓融無礙之理論。同時，根據華嚴宗的教理，十玄門也是法界之顯現，常惺法師在闡釋十玄門的教理時認為，一玄門之中即涵蓋了其他九個玄門的教理，其原因即在於十玄門皆是一法界為依止而建立的，因此一玄門所具有的佛法之真諦即可與其他九個玄門相通，從這一意義上而言就是一玄門涵蓋了其他九玄門，由此而言法界所開顯的十玄門之間的圓融無礙的理論模式得以彰顯。在闡釋了一多、六相、十玄門與法界所顯現出的圓融無礙之理念後，常惺法師還涉及到了華嚴宗思想的核心教理，即四法界之間所顯示出的理事無礙、事事無礙的圓融之境界：

華嚴豎唯一乘，廣該無量乘，如海一滴，具百川味，故雲或有國土說一乘，或二或三或四五，如是乃至無有量等。「四圓融無盡異」，同圓明三一同源，權實不二，故雲是法住法位，世間相常住。別圓明一一事法，皆攝無盡法界，主伴交參，攝入重重，故雲一字法門，海墨書之不盡。「五性具性起異」，同圓明一切諸法性自本具，非由外來，一色一香，無非中道，理事兩重三千，同居一念。別圓明一切諸法，皆是稱性所起，法界性外更無一法，故得塵剎交徧，即入無礙。良由「具」是事法即理，事皆理具。「起」是事事攝入，理隨事變。是以具中無起，起必該具，以外既全起，內必先具故。¹¹

常惺法師在闡釋四法界之間所顯示出的圓融無礙之境界時，首先強調了華嚴宗是含攝一切佛門宗派的理念，華嚴宗之教理猶如無邊智大海，其他佛門之宗派

¹¹ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第50頁。

皆是此華嚴大海中的一漚水而已，所以華嚴法界之教理就是具有海納百川之性質，這就是華嚴宗所闡揚的圓融無礙之理念的具體之顯現。那麼具體到法界觀的核心內容——四法界而言，事法界所顯現出的是錯落有致、紛繁蕪雜、萬象森羅的世間法，這些世間法都是以法界為依止因緣和合而成就的，因此看似錯落有別的世間法可以為法界所收攝，而法界在起到因緣和合而生的作用時，則是理法界性質之顯現，所以事法界據於理法界而成就，這樣理事無礙。在闡釋華嚴宗的事事無礙法界之理論時，常惺法師認為一切法皆契合于華嚴宗所宣揚的稱性而起的理論，而此所稱之性就是法界之性，常惺法師在這裏著重指出「法界性外更無一法」，也就是說一切法皆為法界所收攝，這個一切法涵蓋了世間法與出世間法，這樣由稱性而起所成就的法界之性就顯示出「故得塵剎交徧，即入無礙」的模式，這種模式也就是華嚴宗所宣揚的圓融無礙之教理。通過上述的分析與闡述，常惺法師先向世人展現了華嚴四法界中理事無礙的境界，繼而則是闡釋了事事無礙的境界，無論是理事無礙境界還是事事無礙境界，都是在法界之中成就的，理事無礙與事事無礙所開顯的無非是法界的不同境界與相狀而已：

圓教中，所說唯是無盡法界，性起無礙，重重無盡。菩薩種性，即因即果，盡三世間，一切諸法，甚深廣大，與法界等。攝前諸教，所明行位隨得一位得一切位。斷除惑障，一即一切。一切二乘，并已回竟，悉無所回。當教斷三十二品無明，約前教論之，圓斷六十二品。故前教唯權，此教唯實。於無障礙法界土中，成無障礙法界身佛，坐無障礙師子座，說一乘法界之法，令偏教五乘人等，轉偏成圓，約會多先照華嚴還照法華時也。¹²

在常惺法師的視野與理念中，已經認同了華嚴教理是圓教的說法，而華嚴之教理是圓教的關鍵即在於華嚴宗所闡釋的一套法界之理論，在法界理論之中無盡法界之緣起又是極為重要而居於核心地位的教理，無盡法界緣起所顯示的就是圓融無礙與重重無盡，相即相入與互融互攝的模式，這種圓融無礙與重重無盡的華嚴理論模式之所以得以建立，就是基於法界所開顯的各種法門而成就的。常惺法師在闡釋法界所顯示出的圓融無礙與重重無盡之特性時，除了將一多、六相與十玄門等華嚴宗之核心教理融入到了法界觀之闡釋中，還進一步將基於華嚴宗教理而修證的佛、菩薩之境界與果位予以聯繫，由此來顯示出法界圓融、重重無盡的殊勝性。在闡釋修證之果位、境界與法界的圓融無礙之關係時，常惺法師先闡釋了菩薩種性、三世因果以及一切與之相關的修行之果位，解釋法界之顯現，或者說皆可以歸攝到法界之中，也就是華嚴宗在宣揚了法界之理論後，宣導的依此理

¹² 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第46-47頁。

論而予以修證的法界觀，法界理論與法界觀所顯示出的圓融無礙與重重無盡之特性，常惺法師作了如是之概括：「於無障礙法界土中，成無障礙法界身佛，坐無障礙師子座，說一乘法界之法，令偏教五乘人等，轉偏成圓，約會多先照華嚴還照法華時也」，這是以華嚴之教理去融攝天臺之教義，顯示出了華嚴宗以法界為中心融攝一切佛法教門的理論傾向。所謂的華嚴宗判教所判釋的圓教之所以是圓滿與圓融之教法，就在於法界所具備的廣大包容性，一切法既然都可以為無盡法界所收攝與含攝，因此一切法、一切之佛法無不是法界之顯現，由此而言，華嚴圓教的法界理論在常惺法師看來可以作為修證佛法之根本，不最終了無與體證無盡法界所開顯的圓融無礙與重重無盡之特性，那麼就無法從根本上去體證佛法之真諦：

十善行為分上中下三品者，約心論之，以猛烈心而行者名上品，以微弱心而行者名下品，以中容心而行者名中品。約境論之，對所尊境而行者名下品，對所凌境而行者名上品，對平等境而行者名中品。十惡反是，以十惡因，成三惡道之報；以十善因，感三善道之報。雖有苦樂之差，總以惑業未斷，妄有我人，六道輪轉，未明法界平等混融之真理，以佛眼觀之，悉名為苦。¹³

以心法而論修證之階段與境界，以心法之覺悟而論人生之解脫，可以說是大乘佛法之核心教義，華嚴宗等中國佛教宗派無不是依此教理而開宗立派的。常惺法師在解釋十善與十惡的轉化關係時，歸結為一心之不同境界與狀態，其結論則是「未明法界平等混融之真理，以佛眼觀之，悉名為苦」，一心之中融匯了十善之法，也顯現出了十惡之法，也就是說一心之中涵蓋了凡聖之所有境界。由於常惺法師已經闡明瞭華嚴宗所說的一心即是法界的教理，故而明瞭一心之中含攝的淨染、善惡之轉化，那麼即是明瞭了華嚴法界之理論，法界之中所圓融的如此萬象森然的重重無盡之法，必然成為眾人修證佛法果位的根基，這樣常惺法師對於法界的圓融無礙與重重無盡特性的闡釋，從華嚴宗教理入手，最終落腳點在於佛法果位之修證，這之中所顯示出的法界是時時、事事、處處都是圓融無礙與圓滿自得的。

三、法界與普賢行願

常惺法師弘法的時代正是中國佛教處於一個巨變的歷史時期，在這一時代，不僅世人對於佛法多所誤解與歧視，甚至於當時佛門中堪稱弘法幹將之人也是鳳毛麟角，由此才形成了十九世紀末到二十世紀初中國佛教界的凋敝之狀態。針對這種佛門的黯淡之境遇，不少高僧不忍聖教衰，以「我當勤護持」的願心與願力

¹³ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第8-9頁。

來重振佛法之輝煌。常惺法師與「人生佛教」之宣導者、踐行者的太虛大師有著深交，二人在對於如何重振佛法方面有著不少的一致看法，因此可以說「常惺法師的一生，胸懷天下，志存高遠，愛國愛教，為法忘軀，畢一生之能事救濟群生，匡維佛法；其佛學思想不滯於宗派觀念，主張平等各宗學理，實現大乘救世化，不尚教內門派之爭；生平所著佛學著作釋義明瞭，見解獨到，靜思絡繹，深受時人歡迎。現世雖僅四十四載，然其學養智慧令人深贊，其道德高風令人欽贊，實乃佛門龍象、法界真匠爾。」¹⁴這種獻身於佛法之弘揚的精神與情懷，就是在踐行太虛大師所宣導的「人生佛教」之理念，這種弘法忘軀的奉獻精神，具體到常惺法師所宣導與弘揚的華嚴宗法界觀上，就是普賢行願的願心與願力。華嚴宗人在研習精深之華嚴教理之後，在落實與踐行華嚴之教理時，都會體現出普賢行願的願心與願力，以華嚴教理為指導來踐行普賢行願的慈悲願力，常惺法師無疑就是如此，就是以普賢行願之精神來踐行他所弘揚的華嚴法界觀。

根據《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》的闡述，普賢菩薩曾經發下十大願心，這就是普賢十願，普賢十願的內容之核心就是饒益一切眾生，普度一切眾生，願修學一切佛法來自度度人、自覺覺人、自利利他，這種行願的精神體現出了佛法所宣導的大慈與大悲的理念，華嚴宗作為宗奉《華嚴經》之佛教宗派，不僅對於《華嚴經》所闡述的各種佛教教理有極大的闡釋與發揮，同時對於《華嚴經》所蘊含的菩薩道之精神也是極力予以踐行的：

爾時普賢菩薩摩訶薩，稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：善男子，如來功德，假使十方一切諸佛經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說不可窮盡，若欲成就此功德門，應修十種廣大行願，何等為十？一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆回向。¹⁵

善男子，是為菩薩摩訶薩十種大願具足圓滿。若諸菩薩於此大願，隨順趣入，則能成熟一切眾生，則能隨順阿耨多羅三藐三菩提，則能成滿普賢菩薩諸行願海。是故善男子，汝於此義，應如是知。¹⁶

普賢行願之理念作為華嚴宗所踐行的一個重要內容，體現出了菩薩的出世與入世合二為一的精神，由此可以說「菩薩救世精神的開顯是大乘佛教的一個主要

¹⁴ 覺醒：《常惺法師年譜·序》，第2頁，慧雲編著：《常惺法師年譜》，常熟興福寺2012年。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》，《大正藏》第10冊，第844頁。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》，《大正藏》第10冊，第846頁。

特徵，而《華嚴經》則是闡述菩薩行理念最為突出的一部經典，此方面，經中之最典型意義者，即普賢菩薩之形象，普賢為佛家無盡行願之象徵，故亦名「大行」。其精神內涵，即弘法濟世，利樂拔苦，艱苦卓絕之菩薩行，即所謂「普賢行願」。¹⁷從常惺法師對於華嚴宗之弘揚來看，他本人對於普賢行願之理念與精神依然是爛熟於心，並真實地落實到自我的人生實踐之中。自十九世紀下半葉以始，中華大地處於疾風驟雨的災難與巨變之中，不少仁人志士於佛法中尋求解救眾生苦難之妙道，由於佛法特重自我心法意識之提升，故而一般在弘揚佛法而尋覓救度眾生苦難之道的人士中，皆大力宣導與發揮佛法教理所開顯出的無限心力之願心與願力，常惺法師在弘揚華嚴法界觀之時，融入了「人生佛教」之理念，人生佛教固然更為重視現實中眾生苦難之救度的問題，這種救度需要有普賢行願的悲心與願力。常惺法師對於法界觀的踐行，完全體現了普賢行願的精神，主要是為了饒益與救度眾生而展開的，特別是由於法界與一心所開顯出的圓融無礙與重重無盡的境界，這就促使常惺法師在踐行普賢行願之願力時，更為注重於以法界心燈之慧光，驅散世間黑暗之無明，以此來喚醒不覺悟的芸芸眾生：

第斯宗教部廣大，後學難窮，法界心燈，奄爾將息。加之歐風美雨，毒焰方張，宇宙人生，鮮明其生起之究竟，唯物唯心，徒增顛倒之夢想。我輩生丁斯世，觀世界之狂瀾，撫先賢之遺產，能不悚然懼而惕然驚歎？「覺世救民」，「繼往開來」，一息尚存，斯二皆有不容已者。願與藏海英賢，共盟於斯衷！¹⁸

復有一類大心之士，了知宇宙人生整個而不可分析，十界依正，皆由一心之所轉變，六凡法界，以不明此無礙緣起之真理故，妄起我人，由惑造業，受種種苦，不得自在。由是依四諦境，發四種宏誓願，行六度萬行，對治自心一切煩惱。同時廣化一切眾生，欲以自他共同活動力故，即此染汙世界，改成清淨國土。¹⁹

常惺法師身處時代大變遷的格局之中，一方面是佛法慧光之黯淡，他認為這就是華嚴宗所宣揚的法界理論心燈之光出現黯淡不明的原因，同時在常惺法師弘法的時代已經要面對西方文化的衝擊與跌宕了，所以如何在應對佛法之黯淡與如何回應西方文化之衝擊跌宕，就成為了常惺法師一代人的首要任務。常惺法師欲以佛法智慧之光來啟迪眾生，其契入點即在於以一心之無限願力來予以覺悟眾人，而華嚴法界之理論與一心是為一體，所以二十世紀風行的人生佛教到人間佛教之發展傾向，無不致力於人心之改善與人生境界之提升，由此作為建設唯心淨土與人間淨土的前

¹⁷ 姚彬彬：《現代文化思潮與中國佛學的轉型》，宗教文化出版社，2015年，第201頁。

¹⁸ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第34頁。

¹⁹ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第9頁。

提，這些唯心淨土與人間淨土之觀念與法界即是一心的模式完全是相契合的，因此常惺法師在落實華嚴法界觀之時，在顯示出華嚴宗人的普賢行願之願力時，就是大力宣導與踐行人間淨土的建設，這種建設人間淨土的普賢行願之願力有一個理論的依據，此即「十界依正，皆由一心之所轉變」，可見法界與一心的合一之關係，是常惺法師踐行普賢行願與建設人間淨土的形上之理論依止：

依此「法界緣起」「相即相入」而觀察人生宇宙之真相，惟見其互相調和，自在無礙，無內無外，無始無終，偉大莊嚴之平等森羅而已。宗教哲學家，欲於中妄立生因，以窺究竟，多見其徒增紛擾耳。²⁰

依上十界因果相，比較觀之，雖有苦樂不同。究實言之，皆如幻事。無決定性，由心妄作故。若能脫離虛幻心念，得契無礙之平等法界，則見法法交徧，無苦無樂，自在無礙。故真欲打破人生宇宙之大謎，非鍛煉正智，進登佛位，徹見緣起無礙之真理，不易窮其底蘊。以諸法實相，唯佛與佛，乃能究竟故，夢中說夢，愈求愈遠。蘇氏雲：「不識廬山真面目，祇為身在此山中」，允推知言也。²¹

十九世紀末至二十世紀上半葉，在解救眾生之苦難時，都會以自覺覺他、自利利他的佛法之情懷來展開，因此常惺法師一方面盡力闡釋華嚴法界之教理，一方面踐行華嚴普賢行願之願力，二者的交接點即在於以一心之無限力量來開啟眾生本有的無上清淨佛性。並且常惺法師由於獨具之華嚴教理的情懷，所以極力推崇以法界緣起之觀念來觀照一切法之相即相入的妙諦，從而化解世間智紛爭。同時宣導眾人本著法界圓融無礙、處處無經之境界來進行自我之觀照，以此來體悟宇宙與人生的真諦與本來面目，由此警醒夢中昏昧之芸芸眾生。凡諸種種所顯示的，就是《華嚴經》中所闡述的普賢菩薩行願之大願力，可以說佛與菩薩所成就者即是通過發大願心與踐行大願力而最終成就的，常惺法師作為華嚴宗教理之闡揚者與踐行者，將華嚴法界之教理結合人生佛教之理念，其真實修行處即是在踐行普賢行願之悲願了，特別是法界與一心的無盡願力成為了常惺法師堅忍不拔、救度苦難的原動力：

我既發心學一切法矣，使非如說修行，何以去自心之煩惱，而清眾生於彼岸？故即當修行一切菩薩所共行之六度。所謂等施一切眾生之財法無畏也，檢束身心不如理之妄動也，堅忍一切利衰毀譽稱譏苦樂之紛擾也，畏時不斷之止惡生善也，澄靜安住於止觀也，以嚴密理智觀察一切應作不應作也，以對治一切慳貪，邪行，躁動，愚癡，之妄執。此六度為自利利他之法門，初學不能徧行，

²⁰ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第7頁。

²¹ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第10頁。

可擇取自力勉強能行者之一度為主，餘五隨力隨分，但為助伴，所謂單行一度之小波羅密多也。積久功深，能于此一度中圓現六度，所謂一度中具一切度之大波羅密多也。若能觸目菩提，頭頭是道，一切度中具一切度，則名無上大波羅密多，是即彌滿法界之普賢行矣。果多人能如是發心奉行，轉染汙識而成清淨智，即此五濁世界而成清淨佛土，實非難事。以心淨土淨，同業共變，理有然也，斯在吾人之共同努力耳。²²

常惺法師所闡述的發心修學佛法之悲願即在於看到了眾生為諸多無明煩惱所困惑，從而不知尋覓解脫之道而沉淪於六道輪回之苦海中，所以發心修學菩薩道以此來救度眾生，其入手處即在於改變與提升自我之心念意識的境界。由於常惺法師推崇華嚴宗教理，因此在宣導救度眾生時，主張以華嚴教理作為眾生最終解脫之道的依止，這樣就十分順理成章地將眾生之修行導入到華嚴法界觀的修學中。由於華嚴法界觀所獨具的圓融無礙與重重無盡的殊勝之境界，常惺法師將淨染、善惡、凡聖等看似二元對立之法全都融攝到了法界之中，以法界之修學來祛染成淨、超凡入聖，這種修學法界的行為在常惺法師看來就是「是即彌滿法界之普賢行」，以此普賢行願的悲願就能夠最終成就唯心淨土與人間淨土的建設，因此常惺法師始終是將法界、普賢行願與人生佛教三者有機結合在一起來予以闡揚的，這種融匯法界觀與普賢行願的弘法之模式，正體現出了常惺法師一直所遵循的人生佛教之理念，以人生為基點來修行與體證佛法，以救度人生之苦難作為修行與弘法的歸宿：

夫佛法者，首在說明宇宙人生整個的互融，即欲積極證此不生不滅之平等真際者也。欲證此真際，一切法門皆當修學，一切人類皆當救度，故自真正學佛者觀之，一切科學哲學，皆佛學也，一切農工商賈，皆佛事也，一切人類皆吾之六親眷屬也。常人以自私自利心求學治事，而惠及其所親愛之人，學佛者以慈悲平等心求學治事，而惠及一切人，了無差等，此其所異耳。非學佛後，放棄一切世事而不為，墮於斷滅空之外道也。正以學佛故，鬚髮廣大深遠心。求一切學，治一切事，以一切眾生，皆當度脫，吾之一日懈廢，即眾生多受一日之苦，顧念同體之悲，敢不進乎？且未學佛之人，教度眾生之困厄，只能視為道德範圍內所當為，而不能視為責任內所必為。既學佛以後，見一切眾生，皆我自心之眾生，欲淨法身，當度眾

²² 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第31-32頁。

生，實為責任內所必為，而無可委託者也。其大無畏之精神，果何如乎？²³

常惺法師在這裏所闡述的佛法之根本理念體現出了普賢行願之中的常隨佛學與恒順眾生兩大願心，而佛法之根本在常惺法師看來就是對於宇宙與世間的圓融無礙之觀照，由此一切世間的學問、思想皆可攝入到佛法的無盡大海之中，這無疑就是華嚴法界觀的圓融無礙之模式。大乘佛法所宣導的菩薩道需要修行者修學內外之學，內學即是佛法，而外學則是泛指一切世間的學問，普賢行願之常隨佛學之實質也在於兼修內外之學，因為佛法圓滿而圓融，可以含攝一切世間外學，這與華嚴法界的圓融無礙之理念也是一致的，常惺法師身處二十世紀美雨歐風之衝擊跌宕之時代來弘揚華嚴教理，自然知道如何才能夠在不變與隨緣之間來更好地使得世人接受華嚴的法界之教理，眾人能夠接受華嚴法界之教理，再依此教理來進行自我之觀照，那麼最終就可以脫離苦海而證得華嚴三昧之境界。為了使得眾人能夠導入華嚴法界性海之中，常惺法師確實是本著菩薩道之精神來進行闡法華嚴之教理的，這就表明華嚴宗的教義主張「當眾生並不以苦為苦，甚或以苦為樂時，這些菩薩就要積極去佈施，去服務，去與樂，以至於舍卻整個身命或身體的肢體而在所不惜。其中貫穿著以己身之苦換取眾生不苦，以自入地獄替換地獄眾生的精神，十分熾烈，大有世界之得救，舍我其誰的模樣。就此而言，《華嚴》塑造的菩薩有些像耶穌，寧肯自己定在十字架上，也要代眾贖罪。但菩薩不止於贖罪，更重要的在於賜福於眾生。」²⁴因此可以看出，常惺法師儘管十分看重華嚴法界觀的圓融無礙與重重無盡的理念，但是由法界之一心體所開顯出的無盡力量與願心，也是常惺法師所執著與追求的最高境界，這種發願救度眾生苦難的情懷，就是普賢行願精神的體現，也就是常惺法師本人一直所遵循與踐行的人生佛教之理念。在常惺法師闡揚華嚴教理之時，普賢行願的理論之原動力即在於華嚴法界觀，普賢行願精神的時代之體現就是人生佛教所主張的建設人間淨土的思想。總而言之，常惺法師闡揚華嚴法界的教理，的確顯示出了不變與隨緣的統一，不變者是華嚴法界觀之圓融無礙與重重無盡之理論模式，不變者是普賢行願之願心與願力，而所謂的隨緣者則是常惺法師本人所認定的人生佛教之理念，因為在常惺法師看來，人生佛教正是隨順時代與眾生而開顯出的一種弘法之契機。

四、結論：華嚴法界觀的現代性詮釋

中國的傳統哲學以儒釋道三教哲學為其主體，在進入到十九世紀下半葉之

²³ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第28-29頁。

²⁴ 杜繼文：《漢譯佛教經典哲學》（下），江蘇人民出版社，2008年，第255頁。

時，在面對西方文化與思想的衝擊與跌宕之際，儒釋道三教哲學都或多或少地作出了一定的回應。這種回應的社會背景就是基於一種現代性的視域，因此在研究與分析常惺法師對於華嚴法界觀的闡揚之時，不能夠脫離常惺法師所處的時代背景即現代性的視域。只有將常惺法師對於華嚴法界觀的闡揚放在現代性這一視域之中來進行考察，那麼才能夠顯示出常惺法師闡揚華嚴法界觀的殊勝意義。縱觀二十世紀整個百年中國儒學的發展則不難發現，現代新儒家們對於傳統儒學的闡揚，一方面回應了西方哲學的挑戰，另一方面則是與佛教哲學的不解之緣，即借鑒佛教哲學的教理來重新建構自我的儒學體系。在眾多的現代新儒家學者的思想體系中，在涉及到佛教哲學內容時，有傾向於唯識學者，有傾向於禪宗者，但卻更多的現代新儒家們卻對華嚴宗的哲學情有獨鐘。特別是在談及華嚴法界觀之教理時，將闡釋的重心指向了法界與一心的統一關係，認為「華嚴宗本其四法界、十玄、六相之論，以展示『無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入』，如因陀羅網重之無際；『微細相容，主伴無盡，十十法門，各攝法界』，而以之成觀，則可以拓學人之心量，以致廣大；由華嚴之教觀以通於禪，以直契一念之中『明明不昧，了了常知』之靈知，則可以導人于極高明。」²⁵這種對於華嚴法界觀的闡揚，儘管是基於儒學的道統之立場，但無可否認的是顯示出了華嚴法界觀獨特的理論與思想之意義。作為與現代新儒家的第一代幾乎是同齡人的常惺法師，在闡揚華嚴法界觀時，並沒有看到第二代新儒家們對於華嚴法界觀的重視，但是從常惺法師推崇與重視的法界即是一心的華嚴教理來看，卻是與後來的新儒家們之闡揚不謀而合、暗相契應的，因此如果是新儒家們對於心性之重視與闡揚，是基於一種現代性的詮釋，那麼常惺法師在這之前對於法界即是一心的闡揚，正好與新儒家們後來一直在努力建構的心性形上學之旨趣是一致的。

在中國佛教歷史上，儘管心性論在整個中國佛教哲學體系中只有極為重要的位置，但是不可否認的是在二十世紀現代學術體系建立之前，卻幾乎沒有使用過心性論這一名詞術語，這一名詞術語的建立與宣導，是現代新儒家們努力之結果。從心性論之角度而言，華嚴法界觀所開顯的法界即是一心的理論體系，得到了現代新儒家們的肯定：「華嚴宗之精神，即在緊扣佛在自證境界中，只證此自性清淨之法界起心，為第一義，以立教。由此而在觀工夫上，即必然為由諸法之相攝相入之法界緣起，以求佛所自證之唯一之真心……此直接契入之所以可能，則在吾人眾生之真心，原即佛所證之真心；心佛眾生，乃三無差別。」²⁶由於常惺法師英年早逝，未看到後來頗成氣候的現代新儒家所建構的心性形上學體系，因此在常惺法師常華嚴法界觀時，沒有專門形成華嚴心性論的理論體系，但是從後來新儒家對於華嚴法界與自性清淨心之間合一關係的推崇來看，可以看作是常惺法師闡

²⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，中國社會科學出版社，2005年，181頁。

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，中國社會科學出版社，2005年，172頁。

揚的法界即是一心的華嚴思想的進一步發揮，從二十世紀新儒家推崇的心性形上學體系之角度而言，常惺法師所闡揚的華嚴法界觀在心性論這一契合點上顯示出了其理論的現代性端倪。

與法界即是一心的心性論相應，現代新儒家還十分推崇華嚴法界的圓融無礙之思想，以此圓融無礙之理論模式，來建構自我的儒家判教體系，力圖將儒釋道與西方哲學融攝於一體之中，於此新儒家之代表方東美先生認為「不僅籠罩一切理性的世界，而且可以說明這個理法界才真正能夠說明一切世俗界的事實構成。然後才能形成事事無礙法界，成立一個廣大無邊的、和諧的哲學體系。希望能透過這一觀點，把從前佛學上面所講的十二支緣起論的小乘佛學，原始佛教的缺點給修正過來。如此也能將對所謂賴耶緣起，如來藏識緣起，那一派理論對立的矛盾性，都給一一剷除掉，然後《大乘起信論》裏面體用對立的狀態，所迫切需要那種橋樑，也把它建設起來，最後可以建議一個「二而不二、不二而二」的「即體即用、即用即體」無所不賅的形而上學的體系。」²⁷顯然這就是在闡揚華嚴法界觀顯示出的圓融無礙與重重無盡的境界，並賦予了華嚴法界觀圓融精神的現代性意義，即以華嚴法界觀去回應西方哲學的問題。儘管常惺法師不曾獨到後來新儒家們的這些宏論，但是從其闡揚華嚴法界觀的圓融無礙與重重無盡的教理中，依稀可以看到常惺法師身處大變革時代所作出的努力，這種試圖以一種創新之面貌來詮釋華嚴法界觀之圓融理論的傾向，應該說與後來方東美等新儒家借助於華嚴法界觀之圓融思想來回應西方哲學之現代性的理論架構是一脈相承的。

同時，從學界之研究視野來看，人生佛教到人間佛教之轉型發展，也是與整個社會文化與思想所面臨的現代性之問題相一致的，這樣常惺法師所宣導與踐行的普賢行願之願行與願力，也是可以完全放在現代性的視域中來進行考察的。現代性需要對於現實人生的更多之肯定，常惺法師所持守的人生佛教之理念，以及由此而將華嚴法界觀轉化而成的普賢行願之行為，也是與現代性之傾向不相違背的。這種普賢行願的精神就是要具體落實與踐行人人生佛教之宗旨，這與常惺法師本人所認同的太虛大師之人生佛教的理念是一致的。而太虛大師的人生佛教之理念，被一些學者視為具有現代意義的一種佛教改革的嘗試，常惺法師在推崇太虛大師的人生佛教之理念時，將華嚴法界觀作為實踐人生佛教即普賢行願的理論基礎，從而使得人生佛教的具體實踐之形式——普賢行願，有了較為深厚的理論支撐，從而使得人生佛教具有了一種佛教教理意義上的理論依據。

總而言之，常惺法師由於英年早逝，在佛學理論之闡揚與創新上留下了諸多的遺憾，這些遺憾是與常惺法師英年早逝以及當時的時代背景有一定的關聯。但

²⁷ 方東美：《華嚴宗哲學》（上），中華書局，2012年，第337頁。

是只要將常惺法師對於諸如華嚴法界觀之闡揚放在整個現代性的時代視域之中去分析，那麼常惺法師常華嚴法界觀的意義則是不言而喻的，這種貢獻與意義就是凸顯了華嚴法界觀這一古老的佛教教理可以適應現代社會的發展，並可以開顯出與現代性相適應的人生佛教之具體實踐形式——普賢行願，通過華嚴法界觀之弘揚，以及華嚴法界觀具體實踐形式——普賢行願的展開，由此也就奠定了常惺法師在整個二十世紀華嚴宗之復興中的歷史地位。

參考書目

- 方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002年。
- 方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012年。
- 任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994年。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006年。
- 呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979年。
- 杜繼文，《漢譯佛教經典哲學》（下），南京，江蘇人民出版社，2008年。
- 姚彬彬，《現代文化思潮與中國佛學的轉型》，北京，宗教文化出版社，2015年。
- 胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京，中國人民大學出版社，2013年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，北京，中國社會科學出版社，2005年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 慧雲編著，《常惺法師年譜》，常熟，興福寺，2012年。
- 範觀瀾主編，《華嚴文匯》（上），北京，宗教文化出版社，2007年。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998年。