

《華嚴經》的哲學基本問題

佛光大學佛教學系 教授
郭朝順

摘 要

哲學問題與哲學史是不同，但哲學史是針對曾經被討論過的哲學問題的歷史記錄及反省，因此哲學問題是先於哲學史而存在，而哲學史也離不開哲學問題。本文對佛教究竟應看成哲學或者宗教的爭論先不處理，而是主張佛教內部必包含著一些哲學問題，而佛教思想內部也有些基本的哲學主張，以此作為本文開展的前提。本文主題「《華嚴經》的哲學基本問題」，其寫作方式即是先藉由現代的哲學知識，來反思在歷史上《華嚴經》所含蘊的哲學問題被開發出多少，以及還有多少哲學問題有待被開發，還有《華嚴經》的哲學應基於怎樣的哲學基礎來進行論述。

就《華嚴經》的研究史來看，其關於華嚴哲學的部份，從漢傳佛教的主流觀點而來看，一般認為《華嚴經》哲學即相當於華嚴宗的主張，（也有認為李通玄的思想也該被該攝其中）。筆者雖認同華嚴宗對《華嚴經》的詮釋成果，但也認為其預設《華嚴經》等同佛陀覺悟境界之說，是有違現代對《華嚴經》編成史的研究成果。同時筆者認為若對《華嚴經》與華嚴宗之間的距離，能有更清楚的自覺，其實對華嚴哲學的研究，將可有更多元的面向及成果可加開發。

因此本文先行釐清《華嚴經》與華嚴宗的差別，透過以往對《華嚴經》之宗趣的擇定，及其背後所呈現的哲學問題，先行呈現華嚴宗祖師對《華嚴經》詮釋時所採取的視角，並解釋其哲學義涵，然後轉向介紹現代華嚴哲學研究的幾個主要不同論述的進路。藉由古今不同論述進路的對比參照，既釐清華嚴宗的哲學詮釋中所具有的幾種不同的路向，同時也指出當今華嚴哲學研究的可能發展線索，希望能藉此以開展華嚴哲學研究與論述的廣度與深度。

關鍵詞：《華嚴經》、華嚴宗、華嚴哲學、宗趣

一、《華嚴經》的構成與書寫

(一)《華嚴經》的構成及問題

全本的《華嚴經》有三個版本，一是西元 420 年東晉佛陀跋陀羅譯的六十卷本《華嚴經》¹，但這版本在唐代由地婆訶羅（日照）補〈入法界品〉的闕文，由法藏等人補譯，此事見於法藏《探玄記》中的記載²；其二是西元 699 年唐代實叉難陀譯的八十卷本《華嚴經》；第三個譯本是藏譯本，約在 9 世紀時由耆那密特拉（Jinamitra）等人譯的“*Saṅs-rgyas phalpo-che ches-hya-ba śin-tu rgyas-pa chen-po ḥi mdo*”。唐代智儼（602-688）曾在大慈恩寺中看到梵文本的《華嚴經》，並在其《華嚴經內章門等雜孔目章》中留下篇幅、品名的相關記錄，這個本子所載的品名與前三本皆有不同之處³，但此梵本現在並不存在。目前只有在西元 798 年由般若譯出相當於〈入法界品〉的四十卷本《華嚴經》的梵本（全稱：《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，梵：Gaṇḍvīyūha）還保留著。

全本《華嚴經》的集結依現代學者的考察，可能是在於闐而非印度集結，因為目前看不到全本《華嚴經》在印度流傳的證據。然而，此說也有疑點，因為在印度流傳的華嚴經類，雖被編入全本《華嚴經》之〈名號品〉、〈光明覺品〉、〈淨行品〉、〈十住品〉、〈十地品〉、〈性起品〉、〈離世間品〉、〈入法界品〉等，但尚未足以構成《華嚴經》的全部，因此個人的疑問是：于闐當時真有足夠的精通梵文的佛教學者，足以結集本經？⁴關於全本華嚴經的編集，木村清孝指向應於西元 400 年前後，但中村元則指《華嚴經》的成立應在西元 100—200 左右，二人的推論相差許多；這是另一個問題。⁵

(二)《華嚴經》的主題

不提梵本及藏本問題，單就漢譯《華嚴經》而言，六十卷本與八十卷本雖然品數有異，前者為 34 品，後者為 39 品，但是由於六十卷本的第二品〈盧舍那佛品〉在八十卷本中分為〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世

¹ 最早可能分為五十卷，後來才分為六十卷。

² 《華嚴經探玄記》：「於〈法界品〉內從摩耶夫人後至彌勒菩薩前，所闕八九紙經文，今大唐永隆元年三月內，有天竺三藏地婆訶羅，唐言日照，有此一品梵本，法藏親共校勘至此闕文，奉勅與沙門道成、復禮等譯出補之。」《大正藏》35 冊，122 下。

³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》45 冊，頁 588 上至 589 中。

⁴ 《華嚴經》的編集及版本的考察可參考李蕙英譯，木村清存，《中國華嚴思想史》（台北：東大書局，1996），頁 1 至 26；該書也引用許多資料出自於中村元〈華嚴經の思想史的意義〉，川田熊太郎等編，李世傑譯，《華嚴思想》（台北：法爾出版社，1989），頁 91 至 104。

⁵ 木村清存《中國華嚴思想史》，頁 26；中村元〈華嚴經の思想史的意義〉，川田熊太郎等編，李世傑譯，《華嚴思想》，頁 103。

界品〉、〈毘盧遮那品〉等五品，其餘品目皆可一一對應。因此除了文字有些不同，大體二個譯本的內容相差不多。

全本《華嚴經》的敘事主題可分成兩個部份，首先是由佛陀在菩提樹下「始成正覺」為起始，然後由佛陀放光，光中顯示了覺悟境界轉化了世俗的經驗世界，而敘事便依此覺悟境界為背景而開展，經文中描述了覺悟世界的樣貌、結構及於其中無量世界海中的諸佛名號及菩薩等，然而隨著此土之佛之光照由菩提樹層層向上開展，然後諸天所居之天人、菩薩讚嘆佛德之不可思議。第二部份則是以善財童子為代表，描述因其發心成就佛道，故文殊指引參訪各處，而後得入不思議解脫境界。這兩個部分，前者由果向因，而後者則是由因向果，故《華嚴經》呈現著編輯者意圖展現因果雙向交映的敘事架構。

以佛陀之「始成正覺」為起點的敘事原型，應是由〈十地品〉而來，該品在印度即有單行的《佛說十地經》，世親依唯識學觀點作註釋，而有《十地經論》一書的流傳。該書在中國由菩提流支與勒那摩提共同翻譯，但因彼此意見歧異，導致地論師有相州南道與相州北道之區別；至於善財參學之入不思議解脫境界的敘事，在印度則有《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》的單行本（即俗稱四十卷《華嚴經》），與《華嚴經》〈入法界品〉容內容相同，但較諸《華嚴經》止於偈頌，四十卷《華嚴經》則多了普賢十大願作為結尾的流通分部份。故《華嚴經》的兩項主要基本敘事架構，都可以在印度找到原型。

就以上《華嚴經》的基本架構而言，第一部份以「如來始成正覺」為起點，但在單行的《佛說十地經》中對「始成正覺」的果地境界的描述，並未著墨太多，而是只言世尊成道之二七日於他化自在天中與諸大菩薩聚集，十方諸佛各自手摩上首之金剛藏菩薩頂，並經釋迦牟尼佛放光加被、印可，由金剛藏菩薩宣述十地法門：

如是我聞：一時，薄伽梵成道未久，第二七日，住於他化自在天中，自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩無量眾俱。其諸菩薩悉從異佛剎來集...⁶

《佛說十地經》標明了世尊成道之二七日，但《華嚴經》只說「始成正覺」之「一時」，世親之《十地經論》是依《佛說十地經》而作的釋註，故也是引經文之二七日說。放光、摩頂在《華嚴經》廣被採用為菩薩宣說正法的基本模式，到了〈入法界品〉中依然是如此，只是說法者由諸菩薩改為善財所參學的善知識們。在菩提樹下「始成正覺」的世尊，基本上是不開口的，而是經由經文的鋪陳，顯示始成正覺定的世尊，在不離本座的同時，遍觀佛身同時遍在一切的說法與行動。

⁶ 《佛說十地經》，《大正藏》10冊，頁535上至中。

二、《華嚴經》與華嚴宗的關係

(一)《華嚴經》與華嚴宗的差別

華嚴宗取《華嚴經》為所宗之經王，而且所有的經典注疏行動，多以本經為主，即便及於其他經論，但似乎以能輔助弘揚《華嚴經》思想的者才會進行疏解。對《華嚴經》的判釋，在華嚴宗之前已然有之，但在華嚴宗出現之後，華嚴宗對《華嚴經》的解讀卻似乎被認為是唯一的正解，其中法藏的解讀代表六十卷本《華嚴經》的解釋典範，而澄觀則為疏解八十卷本《華嚴經》的代表。在華嚴宗之前的《華嚴經》注疏，依法藏之《華嚴經傳記》所載，印度的論釋有龍樹之《十住毘婆沙論》、世親之《十地經論》，中國則有劉謙之六百卷《華嚴論》、淨影慧遠造疏至〈迴向品〉未成而止，還有靈辯百卷《華嚴論》；至於在中國講述《華嚴經》者《華嚴經傳記》則舉：

東晉南林釋法業、宋京師中興寺求那跋陀羅、魏中天竺勒那摩提、魏北臺釋智炬、齊鄴下大覺寺釋慧光、齊鄴下大覺寺釋僧範、齊治州釋曇衍、隋相州演空寺釋靈裕、隋西京空觀寺釋慧藏、隋西京大禪定寺釋靈幹。⁷

不過，上述記錄並未完整記錄唐代華嚴宗興起前的《華嚴經》的相關研究。若就佛教史的角度來看，華嚴宗之前北方因《十地經論》的翻譯形成地論師系統，但《華嚴經》譯出的南方，則是有以弘揚真諦譯出的《攝大乘論》為主的攝論師系。曇遷（542-607）據說是將《攝大乘論》弘傳至北方，同是也是研究《華嚴經》的第一人。⁸攝、地論是中國南北朝時期所接受的唯識思想，但除此之外，在《涅槃經》譯出的南方，當時還流行著般若性空學為主的三論學系，也有《華嚴經》相關的講述或注釋，吉藏（549-623）的《華嚴遊意》便是一個例子。是故華嚴宗的形成前，已有地論師、攝論師及三論宗都已進行過《華嚴經》的相關論述活動。

另外對華嚴宗產生重要影響的宗派，則是隋代的天台宗及唐代的法相唯識宗。天台智顛對《華嚴經》的引用是相當多的而天台宗的圓教思想，也無疑的會影響華嚴宗的圓教；至於法相宗的唯識思想與華嚴宗所承繼的攝、地論師的唯識學，有其在印度相同的根源，但後來卻在中印不同有了不同發展，所以華嚴宗的心識思想是為了與法相宗有所區別，而必須提出獨自的理論。因此，華嚴宗所處的佛學思想背景是豐富，但也是複雜的，也就是如何在既有的思想條件中，獨立出以《華嚴經》為主的宗派，且此一宗派有異於以往《華嚴經》相關的論述成果。環

⁷ 《華嚴經傳記》，《大正藏》51冊，頁158上。

⁸ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁47。

顧上述的背景，至少可以知道，唐代華嚴宗只是歷來諸多《華嚴經》研的研究論述中之一種並不代表唯一的一種。

（二）華嚴宗前《華嚴經》宗趣之擇定

華嚴宗以前對《華嚴經》性質的認定，可由「宗趣」說來看，宗趣即指一經之宗旨與歸趣。法藏《華嚴經探玄記》記載了五種說法，其中又可分為因果、法界及兼說因果與法界三種。首先，由菩薩之行因以論佛果，是所謂的「因果」，以此論《華嚴》宗趣的是：1.江南印師(??)、敏師(??)⁹，2.大遠法師(慧遠，523-592)¹⁰，但其缺點是只談菩薩行之因果，未論所依之法界。¹¹「法界」一詞其實頗有些歧義，就「界」(dhatu)的原義，其實接近「範疇」(category)，或者「類」的涵義，故法界一詞即指所有關於「法」之全體這類，但《華嚴》所稱之「法」究竟是菩薩行之因果法，或者因果實踐所須依存的存在場域之「法」？這便是一個有爭論的歧義點。

法藏接著續論由「法界」以論《華嚴》者，則有衍法師(曇衍，503-581)及裕法師(靈裕，518-605)，其中衍法師只言「無礙法界」¹²，但裕法師是將法界視為諸佛之「一心」，《華嚴經探玄記》卷1：

四依裕法師，以甚深法界心境為宗。謂法界門中義分為境，諸佛證之以成淨土；法界即是一心，諸佛證之以成法身。¹³

「無礙法界」大約是指《華嚴經》中所描述的境界的無礙性吧，但此說一切法本身具無礙性質，至於如何可以「無礙」，法藏並未為衍法師解釋，但很可能是由緣起法之來說無礙。至於裕法師的說法則有唯心的傾向，將法界收攝於一心視為「心境」，若法界是「一心之境界」，則法界之無礙是否也只能就心上說？而心外是否存在無礙法界或何等法界？此處也未言明。不過，法藏認為二者都以「法界」為重，故列為同類的說法，但指出二人同樣偏重法界卻未言菩薩行。¹⁴這似乎也暗示了，法藏認為菩薩行之因果須與法界合併觀之，才是完整的理解。

第五位是光統法師(慧光，468-537)的說法，其主張「因果理實」為《華嚴》

⁹ 《華嚴經探玄記》：「一江南印師敏師等多以因果為宗，謂此經中廣明菩薩行位之因，及顯所成佛果勝德。」，《大正藏》35冊，頁120上。

¹⁰ 《華嚴經探玄記》：「二大遠法師以華嚴三昧為宗，謂因行之華能嚴佛果」，《大正藏》35冊，頁120上。

¹¹ 《華嚴經探玄記》：「此上二說但得所成行德，遺其所依法界。」，《大正藏》35冊，頁120上。

¹² 《華嚴經探玄記》：「三依衍法師以無礙法界為宗。」，《大正藏》35冊，頁120上。

¹³ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁120上。

¹⁴ 《華嚴經探玄記》卷1：「此上二說，但得所依法界，遺所成行德。」，《大正藏》35冊，頁120上。

之宗趣，《華嚴經探玄記》卷 1：

五依光統師以因果理實為宗。即因果是所成行德，理實是所依法界。此雖義具，然猶未顯。¹⁵

法藏認為慧光（468-537）兼論菩薩行之因果及所依之法界，其方向是正確的，因果是實踐之德，而法界則是此實踐所依之實理。但法藏依然認為其所說的《華嚴經》之法界與因果涵義不夠清楚。不過，綜上而言，可以看到法藏所提及之《華嚴》之宗趣，是從菩薩因果實踐行為及所依之一切法之實理，由此兩類概念合而觀之，且以為這便應是《華嚴經》的基本核心概念。但，其中只有裕法師之說法，是言法界為「心境」而呈現唯心說的觀點，可是就《十地經論》的唯識學傳統，十地既是菩薩行，而唯識學也是唯心思想之一系，卻不見法藏特別強調以唯心視為《華嚴》宗趣的說法。只在後來澄觀之《大方廣佛華嚴經疏》，特別言及以唯識為宗趣之一類，也就是將《華嚴》之宗趣定為「法界」，但視「法界」為「心境」之說有之，但如以唯識說法界定《華嚴》之宗趣，卻未必是一個明顯的說法。因為在澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》中，連主張此說者的姓名都未被載明：

四有云：以唯識為宗。經說「三界唯一心現，心如工畫師」故。¹⁶

三、就「宗趣說」看華嚴宗對《華嚴經》哲學基本問題的擇定

（一）華嚴宗宗趣說之變遷與核心概念的轉移

華嚴宗自智儼以下即擇定「因果緣起理實」為《華嚴經》之宗趣，智儼之說與光統相近，只分總別二義，總義即在「因果理實」中再加上「緣起」，而稱「因果緣起理實」，別為則分就教義、境行、理事、因果四個角度來說明：

教下所詮宗趣者有其二種：一總、二別。總謂因果緣起理實為宗趣；別有四門：一教義相對以辨宗趣、二境行、三理事、四因果。教為宗義為趣，境為宗行為趣，事為宗理為趣，因為宗果為趣。¹⁷

觀上總別之說，乎可有二解，一為把「緣起」一詞貫穿在教義、境行、理事、

¹⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁120上。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》35冊，頁522上。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》35冊，頁14下。

因果等概念，使四組相對概念之彼此，具有前宗、後趣的緣起關係，也就是教義面的因緣起之理、境行面、理事面、因果面的緣起之理。其次則是，也可以只認為「緣起」是只就「因果」說，故「因果緣起」為一個觀念，而理實即指「因果緣起」之實理，但若只是如此，則理實若還要有指涉「法界」之義，則法界便因已指「因果緣起」之法界實理，如此則「因果」之菩薩行義便不是那麼明顯，因為「因果」乃成為法界之因果的緣起義了。但因智儼說得簡略，可推論出以上兩種說法，但是無法明確判斷何者較為妥當。

智儼之說仍有意義未明之處，法藏也未評論智儼的說法，而是承繼智儼的說法，但在「因果緣起理實」說法上，更加強調「法界」概念，故稱以「因果緣起理實法界」為宗，並將之與《華嚴》之經名合併作解釋，《華嚴經探玄記》：

今總尋名案義，以「因果緣起理實法界」以為其宗。即「大方廣」為理實法界，「佛華嚴」為因果緣起。因果緣起必無自性，無自性故即理實法界。法界理實必無定性，無定性故即成因果緣起。是故此二無二，唯一無礙自在法門，故以為宗。¹⁸

這個區別看似極小，但卻是法藏所呈現的重要轉變，因為智儼的「因果緣起理實」近於上引慧光「因果理實」之說，但法藏已批評光統「此雖義具，然猶未顯」，而智儼之「因果緣起理實」也未說得十分清楚，故法藏更清楚明白地要以經名，來分判菩薩行因與佛果之緣起為「佛華嚴」，以無自性之理實法界為「大方廣」，更以「因果緣起即無自性」，故合二者為一：菩薩因果即無自性之理實法界，如此則經名「大方廣佛華嚴」即為無自性之菩薩因行至佛果之具現，合成一自在無礙之法門。法藏之解釋，既說明了菩薩行因果，更重要的是使此因果實踐所行、所現之一切諸法，齊以無自性為性，可符應佛教緣起無自性說的基本觀念。

再從智儼《搜玄記》之古十玄門，與法藏《探玄記》之新十玄門加以比較，智儼古十玄之「唯心迴轉善成門」至法藏新十玄被改為「主伴圓明俱德門」，法藏將古十玄的「唯心」成分加以淡化，也有意呈現了法界緣起無自性之說為究竟。除此之外，「唯心」說，也被法藏視為經典的說法形式之「能詮教體」《華嚴經探玄記》：

此上一切差別教法無不皆是唯心所現，是故俱以唯識為體。然有二義。一本影相對，二說聽全攝。¹⁹

¹⁸ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁120上。

¹⁹ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》35冊，頁118中。

此說法也源自智儼之說，但有更清楚的解釋，因為智儼對「能詮釋體」也有「唯識音聲名味句」²⁰，但法藏將「能詮教體」增為十門，但其第四緣起唯心門中的本影相對依五教而說，以圓教攝前四教說而圓融無礙，其說可含攝智儼此處能詮教體的說法。但「說聽全攝」則是把《華嚴》的表述與理解，統攝在「心佛眾生三無差別」之說，此為智儼所不及處。不過，即便法藏與其師在「唯心」說法的強調有不同的觀點，但就智儼與法藏共同的部分而言，前者以「因果緣起理實」後者則以「因果緣起理實法界」為《華嚴經》的宗趣，依然顯示菩薩行與法界觀是同被視為本經的核心觀念，只是法藏更強調緣起無自性的重要性。

法藏弟子慧苑續法藏註解八十卷《華嚴經》的未完工作，作《續華嚴略疏刊定記》，依然以「因果緣起理實法界」為宗趣²¹。至於澄觀則有二說，一是將法藏「因果緣起理實法界」加上「不思議」，另一則是直言「法界緣起不思議」²²，澄觀原則是承繼法藏的說法，只是特別重視法界的「不可思議性」，故澄觀《大方廣佛華嚴經疏》：

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。²³

澄觀的說法較智儼、法藏、慧苑似乎更重視法界，而不那麼直接指明因菩薩行之因果，因為他認為宗趣要就經典的獨特性來看，所以其所言之「法界」是含攝法藏所言之菩薩行因果，即「佛華嚴」與「大方廣」之不可分，故與法藏所批評的唯論「法界」的衍師、裕師是不同的。

綜上所述，我們可看到華嚴宗從智儼至澄觀的一致性，即以菩薩行之因果緣起及理實法界視為《華嚴經》之宗趣，而諸師即在此一宗趣的前提之下，展開《華嚴經》的詮釋活動，彼此之間容或有些不同強調的重點，或者解釋不同之處，但宗趣擇定的一致性中，並未有明顯的「唯心」思想作為解讀《華嚴經》的線索。相對而言，至少法藏開始，顯示了「無自性」是可作為貫穿因果與法界兩組觀念的理由，而澄觀則選擇了「法界不思議」作為貫穿線索，因而法藏與澄觀不同的詮釋，可以由此來進行理解。可是「心」思想，只可以是作為解釋的輔助資源被

²⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》：「次能詮教體者有其五種：第一義者實音聲名味句，第二義者可似音聲名味句，第三義者不可似音聲名味句，第四義者唯識音聲名味句，第五義者真如音聲名味句；故經云：一切法皆如也。」，《大正藏》35冊，頁14下。「教體」課題可以另外再行討論。

²¹ 《續華嚴經略疏刊定記》卷1：「現所傳，具言因果緣起理實法界，以為宗趣。」(CBETA, X03, no. 221, p. 589, c22-23 // Z 1:5, p. 20, d13-14 // R5, p. 40, b13-14)

²² 《大方廣佛華嚴經疏》：「應言法界緣起不思議為宗，若取言具，於第十師加不思議。」，《大正藏》35冊，頁522上。

²³ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》35冊，頁522上。

引入，但「心」思想並非《華嚴經》自身所具的核心思想。

（二）華嚴宗「心與法界」關係的不同理解

「法界」作為華嚴宗哲學核心概念的證據，從上述分析應可明白，但「法界」的意義該如何展現，則是祖師們各有不同的進路。簡單來看，相傳初祖杜順的《法界觀門》即是以三種觀法觀法界，因此法界是指，透過觀法的持修時，作為觀修對象的世界，修行者藉由不同觀法，世界即呈現出不同的樣貌；這便是由觀行入手以解「法界」²⁴，偏向實踐理論的進路。這個說法，可將法界自身解為無自性，但就境相之呈現的理由，則可以指向是依觀修者之「心」而作用。但就《法界觀門》本身而言，並未強調「唯心」義。

智儼作《華嚴一乘十玄門》以十玄解釋《華嚴經》之法界不思議性，但在《搜玄記》註釋第六現前地時，開始用《攝大乘論》、《十地經論》、《大乘起信論》等來解釋經文中「三界虛妄但是一心作，十二緣分是皆依心」²⁵的經文。這段文字是地論師以來所要中國早期唯識學派所要發揮的重點，可是放在《華嚴經》的整體脈絡之中，唯心思想只是其中的一項，故智儼：

依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起。²⁶

所以，「唯心」只是法界無量緣起的一個說法，但在智儼的解釋之中，可看到他將唯識學的說法視為凡夫染法緣起說，或將成佛的可能性，或者佛的本性之展現等佛性問題，視為菩提淨分的說法。這個方式與《楞伽經》及《大乘起信論》是同樣的方向，即偏向真妄和合的心識理論。就佛性面的淨分緣起說，智儼：

約淨門者要攝為四：一本有，二本有修生，三名修生，第四修生本有。²⁷

因智儼說心識緣起之說為染分，淨分緣起則是由佛性緣起來說。故不可直接以為智儼心目中的《華嚴經》是部唯心的經典，因為他已很清楚說明「唯心」只是法

²⁴ 《華嚴法界觀門》三觀是指真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。《華嚴法界觀門》是否真為杜順所作，歷來都有爭議，因為「周遍含容觀」近於「事事無礙」境界被認為是法藏之後的思想；又，此三觀的名目及內容，從法藏的《華嚴發菩提心章》中出現，後來又出現於澄觀的《華嚴法界玄鏡》及宗密《註華嚴法界觀門》中。見陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第08期，頁373至396，1995。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》9冊，頁558下。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》35冊，頁62下。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》35冊，頁62下。

界緣起的一種說法而已，而且心識主要是由凡夫角度來說明的緣起，而就佛性緣起（或說如來藏緣起）才是《華嚴經》要說明的淨法緣起。再就智儼《華嚴一乘十玄門》中的說法來看，這個意思便更明顯：

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，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修體窮位滿。即普賢是也；所言果者，謂自體究竟寂滅圓果。十佛境界一即一切，謂十佛世界海及離世間品，明十佛義是也。²⁸

智儼在上述文字清楚表示「因果緣起理實法界」的含義，其所謂法界緣起即是因果，也即指普賢因及十佛之圓滿果境，這樣的說法自然是不同於凡夫位的唯心緣起的說法，而是將整個法界由佛性之自體來觀看，佛性之說有本有、修生等四種，但不論是那一種說法，《華嚴經》全體所描述之無礙法界，不外是基於本有或修生佛性之實現，而呈現的大圓滿世界，且此世界是一切諸佛之所展現。

法藏與智儼的立場相近，也如智儼引用了《起信論》之類的唯心說法，並註釋了《起信論》，因此常被高估唯心思想在其《華嚴經》詮釋中的地位。但法藏相當重視無緣起無自性的基礎，故使《華嚴經》的思想日漸朝向唯心思想靠攏的，其實是後來的澄觀及宗密。然而問題是，所謂由佛性顯此智儼或者法藏所以為的周遍含容無礙圓滿的法界，其性質該如何定位？就本有佛性來說，是指其自存的本質即是如此，也就是一切世界本來就是清淨圓滿自在？如果是的話，那又何用修行？但若是修生而有，則其便只能唯佛所居或唯佛所現方為此圓滿世界，則它將會有兩種可能的解讀：一是此境界是成佛者之心所展現的境界，為唯佛所識、所居的主觀世界，但這樣來說將只是一佛之境界，較難說諸佛及眾生同時遍在此一境界，符合《華嚴經》所言「生佛不二」的思想。另一較為可能的說法則是，此境界是一價值方向，透過它顯示一切諸佛的理想（或實現或未將實現），如此則此境界對一切菩薩行者而言，是終極的理想；就證佛果者而言，則是真實所居所行所安住之處。如使用此一說法來解釋時，則智儼的淨門四種，本有、修生等等，便皆有可能成立。

澄觀對於法界理論曾經用心，其區分四種法界或一真法界說，使法界的概念更加完備，但澄觀的另個傾向則是對唯心思想的偏重，他引用八十卷《華嚴經》〈梵行品〉「知一切法即心自性」經文，以論證圓教也有唯心義²⁹。此說法固然可視同

²⁸ 《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》45冊，頁514上至中。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「疏：梵行品下，即引當經，以證圓教唯心之義。『知一切法即

智儼、法藏也同樣利用唯心說以作為《華嚴經》思想的解釋資源，但他還有企圖融合天台及南北禪宗之目的，故澄觀在批評慧苑《刊定記》之謬而自申製疏的動機有言：

用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門，會南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心，無違教理之規，暗蹈忘心之域。不假更看他面，謂別有忘機之門，使彰乎大理之言。³⁰

澄觀的圓教唯心思想當然有可能被視同智儼及法藏，傾向為了觀修實踐的理論而發展，如此則他融攝天台及禪宗，皆可以視為不是要令《華嚴經》思想唯心論化，不是為了建立唯心論的形上學而立論。³¹但是，宗密完全傾向唯心論的說法，以及意圖建立一套心性主體的形上學，此一傾向則十分明顯，這從他運用《大乘起信論》解釋《圓覺經》，並要以《圓覺經》代替《華嚴經》，吸收荷澤禪法的思想並完成禪教一致的判教說³²，這都使智儼、法藏的因果緣起理實法界的宗趣擇定，遂漸消解，而《華嚴》被以《圓覺》及《起信論》真心本體的唯心論形上學體系所代替。

華嚴宗傳統的宗趣是以菩薩因果及法界之實理為主，因此「法界」必然成為核心哲學觀念，但是菩薩因果的論題本來是實踐論的問題，可是實踐的起點要由何處下手論說？智儼的「唯心緣起」即顯示解釋實踐活動的起源，必須由一能作為修行實踐的主體義入手，因此「心」便成為此一主體義的解釋。可是一旦過於偏向「心」問題的討論，乃至將「心」視為自存在，且為唯一的或最高的根源，甚至由心以統攝法界，那便會成為形上學的唯心論。是故唯心論應該區分為二，一是實踐論的唯心論，此時的唯心是指實踐的起點，修行的發動處；另一種則為視「心」為自存之本體，這時心是存在的根源或者依據，這便會導致唯心論的形上學。形上學唯心論的說法，可與本有佛性連結，實踐論的唯心論則可與修生佛性連結，若兼本有與修生，則此唯心論也可以兼有實踐與存有二義

除外，當然法界的意義也會影響華嚴思想的唯心論會朝向何種方向發展，因為法界若是指客觀存在的世界而言，指其依心而存在，此則成為法界唯心而立，不離心而存在，成立唯心論的形上學體系。但法界若指隨著實踐者的菩薩行展現

心自性」，非但相宗心變而已。」，《大正藏》36冊，頁95上。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》36冊，頁17上。

³¹ 郭朝順，〈「圓融」與「會通」——論澄觀與宗密禪教思想的異同〉《東亞哲學的終極真理》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2017），頁121至159。

³² 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉《中國文哲研究集刊》50期（台北：中央研究院中國文哲研究所），頁37至83，2017。

他與外在世界之間的意義之轉變時，這時法界實指一種意義世界的開展而非自然世界的存在，則這種唯心論將是以實踐論來含括意義世界，可以成立一種實踐型態的形上學，較前一者說法，將更能說明菩薩因果與法界實理之間的不二性。這兩種說法的不同，在於前者是以一種無限心的角度說將心等同世界之存在，而後者是以有限之眾生心的實踐，來開展佛果的意義世界。但二者共同的皆是反對離開心之主體，而有自存的客觀世界及其意義與價值。

（三）兩種「圓融無礙」說

當同時強調心與法界兩個概念時，唯心論的華嚴思想解讀便會出現，不論是智儼、法藏、澄觀或者宗密彼此雖有不同，但都有唯心的說法，差別大約就者對「心」為有限心與無限心的解讀。筆者認為，除非從每個眾生之有限心來解釋，否則菩薩行之因果實踐與修行開展，便無由解釋。即便是成就佛果者，縱說其無限，也不能說其為無限之存在，否則便與「梵我」沒有什麼不同了。

《華嚴經》中描述了諸多不可思議的佛果境界，華嚴宗的祖師，常以圓融無礙說之。筆者認為，法藏最能將此圓融無礙，以符合緣起無自性的角度說之，也就是果境之無礙，未必要由有限心或者無限心的唯心義，來解釋因為唯心所現以立此諸法圓融無礙。法藏詮釋的關鍵在於，緣起無自性故為圓融無礙，而非由唯心而說圓融。

由無自性說圓融無礙與由唯心義說圓融無礙其間的差別在於，唯心說之「心」的存有地位，應如何解釋。唯心義若肯定「心」之自存，即屬自性見，唯心亦無自性，方能與緣起性空思想相一致，故若止於唯心義，則尚未徹底，如法藏之強調無自性，唯心或淨法緣起，方不致成為一實體主義的形上學，違背了佛教一貫的基本原則。

但是唯心義與無自性義兩類圓融無礙，一直是在歷來諸說中糾葛著，如不能釐清此糾葛，也很難分別諸說的異同處。

四、《華嚴經》哲學問題研究的不同視角

從西方哲學史的發展來看，希臘哲學最早是宇宙論中心，到了柏拉圖及亞里斯多德，開始用形上學來統括宇宙論及人事論形成系統哲學，從此西方哲學一直以形上學為主以形上學為第一哲學；相似的形上學思維，在中國則可以魏晉王弼之體用論作為代表，佛教傳入中國之後也曾運用體用論的說法，在翻譯佛典或者引為格義的概念，也有改用本跡或者本末等語詞的狀況。

然而西方哲學到了康德時期企圖進行知識論轉向，也就是因為對形上學的合理性採取批判反省，重新思考知識的合理性基礎，特別是康德所謂的「知識」已預設了文藝復興到康德之間，科學研究對於經驗世界觀察及實驗所獲得的知識成果，及現代世界觀的改變，對傳統由形上學決定知識的有效性立場，進行了徹底的翻轉。雖然康德的計畫，曾被德國觀念論的主體形上學的發展所延遲，但到了二十世紀才由語言分析哲學，發展出完全以知識論為中心的哲學研究，然而哲學問題卻也被窄化成科學語言的探討。不過歐洲的另一種思想主流，卻也間接受到如黑格爾哲學中的精神現象學的影響，由胡塞爾去除了形上學成份，展開了以「描述」為方法的現象學運動，啟發海德格的存在現象學反省，海德格又開啟了詮釋學的發展。

由上述的西方哲學發展的簡要描述中，筆者試行觀看現代《華嚴經》哲學的一些研究進路，再對比上述華嚴宗趣說所顯示之心與法界等核心概念的解說，大致可看出這幾個研究進路與傳統宗趣說之間的可對應或未對應處，以此釐清傳統與現代之華嚴哲學研究，其已涉及與尚未涉及的領域³³。對於這些研究進路的分析，筆者僅就其思維所預設的前提以論，在此不一一談其細節部份。

（一）由科學宇宙論論法界

這個進路是將現代自然科學的宇宙論研究成果，用以解釋《華嚴經》的法界、世界海，或者經中所描述的神通境界，也就是視《華嚴經》中的敘述，是一種自然宇宙的真實物理現象。這一進路的研究，特別喜用量子力學、混沌理論³⁴等等現代的新興科學理論，其隱含的心態是：佛陀作為全知者，故在禪定之中早就明瞭了宇宙的存在原理與一切物理法則。而就科學史本身來看，這些理論的特質，在以擺脫以往純機械性或線性的科學宇宙觀，而代之以機率的非線性的宇宙觀。其目的常為證明「三界唯心」具有科學的合理性。

但此一研究方法的問題在於，就傳統西洋哲學史而言，宇宙論原是停留在現象界而已，就本體界而言，則應轉由形上學來處理。如若不採取此現象與本體二分的預設，就科學理論以論佛教經論的方法，本身還有無視科學理論的本質僅是一種假說而待證的形式，當研究者要求宗教的真理等同科學真理時，既存在著科學至上主義的謬誤（而此一謬誤早已被科學哲學家批判過了），同時也將令宗教真理成為科學假說的印證對象。

³³ 對於西方哲學基本問題的描述，參見勞思光主講，郭朝順、林士華編註，《勞思光論哲學基本問題》（台北：華梵大學勞思光研究中心，2016）。關於現象學及其之後的詮釋學發展，是筆者另外的補充看法。

³⁴ 山田史生《渾沌への視座——哲學としての華嚴佛教》（東京：春秋社，1999）。

此一研究進路的最大問題是，在《華嚴經》來說，是將法界概念與菩薩行之因果切割開來，唯談佛果之不思議境界，且此境界不待修行而呈現，在此只作為科學理論所檢證的對象。但它全然與修行無關的話，則是無視《華嚴經》之菩薩行作為本經的核心思想之一部份。

（二）由客體形上學論法界

科學宇宙論的研究進路外，就哲學領域而言，形上學是一種重要的進路，形上學的研究是要由本體界以說明現象界。雖然形上學也有非常多種理論，但就《華嚴經》的詮釋而言，可簡分為二類，強調法界的客觀性與真實性，是屬客體形上學，採此一方式的論述，如方東美便常從懷海德的機體主義哲學（*philosophy of organism*）的整體論（*Holism*）立場談論華嚴哲學，還有 Steve Odin 也是由懷海德的「歷程形上學」（*Process Metaphysics*）來討論華嚴哲學。³⁵

機體主義哲學或歷程形上學講的是同樣的觀念，此思想視宇宙全體為一大的有機體，每個個體之間共生共存，還有很重要的一個觀念便是：「歷程即實在」，此一觀念，視存有為一動態的發展，而非靜態的實在。此說能結合科學的宇宙觀，因為懷海德是現代數學邏輯的重要奠基者，也是科學哲學專家，故其較說法較諸上述科學宇宙觀的說法，具有更深刻的哲學反省，也似乎為華嚴的法界觀，從形上學角度提供了一條會通的道路。但此說的問題，乃在於有機體的宇宙，何能以定立菩薩行或者解脫作為價值的方向？也就是價值問題無法由客體的形上存在來加以確立，正如同數學上的正負數概念，其實是中性概念，並不是價值概念，只是一種形式涵義。數的概念可向任一維度無限延伸。但價值涵義是與價值主體的價值活動之定向相關，至於價值定向的抉擇，自然是由主價值主體所擇定。

（三）由主體形上學論心與法界

為了要貞定解脫成佛的價值定向，形上學進路便要由客體形上學轉向主體形上學發展。這也是華嚴哲學除了「法界」之外，還得強調「心」概念的理由。故現代的華嚴學研究，便有由傾向黑格爾主體形上學立場論華嚴，就像唐君毅對華嚴宗判教的解釋一樣，將五教視為一種精神向上提昇的立場，因此法界便是精神境界。³⁶主體形上學又有兩種可能涵義：一是將主體精神所展現的法界，解讀為一

³⁵ Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, State University of New York Press, New York:1982.

³⁶ 唐君毅重視華嚴宗的態度恰與牟宗三重視天台宗的態度有別，牟宗三以天台圓教是佛教中的最高代表，是因為他認天台較諸華嚴更明白緣起現象的詭譎互具，就心法角度而言，即言無明法性心，就法界則言十界互具，但他依湛然的說法，只許華嚴為唯居佛果的圓教，就心法而言只言絕對真心，就法界而言則唯許佛界為真實。但唐君毅則認為華嚴圓教是由小始終頓圓，辯證向上、層層對超克而臻含攝一切法，令一切法無礙的圓教，是為佛教最高精神境界的代表。參見郭朝順，〈從「本迹

種文化哲學的含涵義，指出文化價值的發展方向；另一種則是視世界之存在是由精神存所維繫的，前者強調價值義，後者強調存在義。然而主體形上學的問題有二，一是價值的定向如何具有普遍性要求，故何以定須以解脫成佛為確定的價值方向？正如觀諸不同的價值系統，也有如儒家之以道德為價值，或者基督宗教之以對神之信仰為價值等等差別。其次的問題則是，主體的存有是否可以完全籠罩客體世界？這會不會是無視客觀的實在性，而落入純以主觀世界為唯一真實的境地。黑格爾哲學是西方主體形上學的巔峰，但在其哲學理論已飽受批評的現代，建構東方的主體形上學未必是一恰當的作法。

(四) 現象學進路論緣起之心與法界

若就佛教自己哲學問題的開展來看。我們須同意佛教一開始便是以緣起法為基礎，而佛教對緣起法的說法，與其是形上學的更恰當的說法，是近於現象學式的。因為緣起法，即是描述一個基本的原則：「一切法」的存在，都是有條件性的存在，沒有一物是無條件的存在。《雜阿含經》：

佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」³⁷

十二入處便是境識之交會處，也就是意識活動的及其呈現的現象便是佛教所謂的一切法，佛教不談不可認知的法，因為那是沒有意義的³⁸；但也僅就在意識及所意識到的現象的範圍內談這「一切」之現象，而非說其超現象的本體。因此，一開始佛教即展現現象學的特徵。劉國英與張燦輝提出四點理由說明佛教與現象學的相似，歸納地說：1.獨斷成分最少，2.反形上學實體論，3.注重思維活動本身的操作過程，4.都具超越論的態度以克服自然論的素樸態度。³⁹

只強調「法界」概念易形成宇宙論、客體形上學等解釋進路，若強調「心」之作為存在根源性概念，則易通向主體形上學。然而若遵從「無自性」應作為佛教哲學的必要基本前提，則便與上述宇宙論及形上學的本體概念會發生衝突。除

不二」與「不變隨緣」論當代新儒家對天台與華嚴之判釋》《儒釋道三家哲學詮釋類型與哲學義理型態之論爭》（中央研究院中國文哲研究所出版審查通過，待出版）。

³⁷ 《雜阿含經》：《大正藏》冊 2，頁 91 上至中。

³⁸ 劉國英編，勞思光，《文化哲學講演錄》：「胡塞爾的觀點是對的：我們所能夠知道的都是意識的世界。不管我們採取的觀念論或者杜威的立場，事實上都要假定人的認知活動或建構文化活動的世界是逐漸展開的。」（香港：中文大學出版社，2002），頁 188。

³⁹ 劉國英、張燦輝，《現象學與佛教哲學專輯·編者前言》，《現象學與人文科學》第 3 期（台北：漫遊者文化事業，2006），頁 7 至 8。另見劉國英，〈胡塞爾論佛教〉，同前揭書，頁 9 至 24。

非主體之概念是非實體性的。也就是，由非實體性之主體概念，談不同境界之現象之於「心」之呈現，一切眾生有不同的心識活動，而《華嚴經》所描述的是覺悟的佛陀其所知覺到之一切境界現象；若循此說，則《華嚴經》便成為一部關於覺悟經驗的現象學描述。至於如何達到此種覺悟經驗，則如經中所稱之種種菩薩行。如果，以此一進路界定《華嚴經》的性質，則討論的重點便從形上學的存有問題轉向，改以實踐哲學為中心。也就是本經可被理解與詮釋為，以菩薩行的實踐作為中心，將主體實踐歷程視為法界的展現，而對覺悟的歷程與結果進行現象學描述，如此則可免除《華嚴經》的「心」與「法界」思想實體化危機，也可符合《華嚴經》宗趣之中所示，菩薩行之因果乃為緣起無自性之法界緣起之理。

（五）詮釋學與語言哲學進路對《華嚴經》之書寫與詮釋的反省

相對於上述單純的現象學進路，詮釋學是特別針對理解與解釋活動的現象學分析。若將《華嚴經》視為覺悟經驗的真實描述，一定會觸及以下問題：我們如何得知《華嚴經》的內容，真是佛陀的覺悟經驗？畢竟《華嚴經》是大乘時期所編纂而成的經典，華嚴宗的可以信仰《華嚴經》的內容等同覺悟經驗，但並無法證實其內容描述等同覺悟經驗。

基於上述的反省，筆者便曾探討《華嚴經》的敘事如何開展，及經典的敘事如何引發華嚴宗祖師的理解與詮釋，構成華嚴宗哲學成立的理由。⁴⁰也就是筆者認為，對《華嚴經》與華嚴宗哲學的差異，必須作一先行反省區分。而此一反省便又會涉及到語言與覺悟經驗的描述問題。周玟觀近來順著與詮釋學相關的譬喻認知語言學，進行對《華嚴經》之譬喻的相關研究，但周玟觀所討論的是敘事的效果⁴¹，並不及於語言如何描述超語言的經驗問題。相似的作法，便如同由美學角度來分析《華嚴經》中的描述，這類研究是開發《華嚴經》中的可能意義，固然有其價值，但美學只能從屬於《華嚴經》哲學的外延問題，因它是從法界現象的描述語詞入手，並未觸及《華嚴經》是否有自身的美學觀的問題，乃至美感經驗是否是覺悟經驗的內容之一，對此問題並未有清楚討論。⁴²

關於語言與覺悟經驗的關係，確實可進一步反思，尤其是何以華嚴宗要判立離言絕相頓教⁴³，及華嚴宗對圓教的解釋，是否即代表有華嚴宗企圖指出，有一種特殊的語言可以承擔對不可思議經驗的敘說的任務？⁴⁴

⁴⁰ 郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》，27期，頁1至52，2014。

⁴¹ 周玟觀，〈觀念與味道：中國思想文獻中的概念譬喻管窺〉（台北：萬卷樓，2016）頁173至196

⁴² 陳琪瑛，〈《華嚴經》美學之研究〉，國立台灣師範大學，中國文學研究所博士論文，1994。

⁴³ 郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》27期，頁85至133，2003。

⁴⁴ 郭朝順，〈「時間」與「敘事」之視域融合：以呂格爾「三重再現」及法藏「新十玄門」為線索〉，

五、結論

自華嚴宗興起以後，其對《華嚴經》的詮釋成為主流，乃至二者常被視為等同。但經由《華嚴經》宗趣的擇定之檢視，我們可以發現《華嚴經》自然有其既有特點，但華嚴宗的擇定不能說是唯一的，毋寧說華嚴宗企圖要較為整全地含括以往不同的宗趣。但即便華嚴宗自身，在相同宗趣的前提之下，依然可產生了不同的解讀重點。在以往的《華嚴經》解釋傳統中，《華嚴經》已被預認為是當初如來於菩提樹下覺悟境界的體現，這個前提自然有以宗教信仰替代歷史事實的問題，但華嚴宗的哲學，其實是遵照這個前提來開展。

從哲學概念分析的角度來觀察，華嚴宗重視的核心概念，乃為菩薩行之因果及法界概念，而「心」概念，是在說明何以有不同的染淨因果時才被重視，也就是原本是從實踐義入手才要強調「心」概念，故「心」的重要性是在菩薩行的前提之下來說。由發菩提心而起菩薩萬行，乃至由一切世界之菩薩行，構成清淨之法界緣起，這是在如來覺悟的視角下所觀照到的現象，即所謂的佛果境界。此一境界不是一種形上學的存有論的理解，而是對菩薩行之起點、歷程及終極之方向的整全描述。故《華嚴經》是一部以菩薩行為發端及開展進行總體描述的經典。

法藏取《起信論》是為了說行修行實踐的「心」之活動的問題，但華嚴宗由澄觀而至宗密，特別是宗密取本體義之一心，偏離法藏原所重視緣起無自性的理路，呈現出主體形上學的解釋進路。⁴⁵

現代華嚴哲學的研究，一方面常持有將華嚴宗視同《華嚴經》的前理解而未必自知，另一方面則是常偏向形上學，或朝客體形上學或朝主體形上學，來解釋華嚴的法界觀或心與法界的關係。然則，筆者其實更主張要留意《華嚴經》菩薩行之因果實踐來以論，且應留意形上學的解釋進路會與佛教緣起無自性的前提產生對立，故華嚴哲學的現代詮解，可能得朝向解脫實踐活動的現象學，或者詮釋學與語言哲學的研究進路來進行會較為合理。

本文主張在論述華嚴哲學時，須重新檢討華嚴宗與《華嚴經》的關係與距離，並要反思華嚴宗祖師的詮釋，應該試行由不同哲學角度來再理解與再詮釋，才可釐清許多華嚴宗傳統語詞的精確涵義，重新評估祖師的思想與主張的定位，如此也可重新闡釋或發揮其思想與主張的新的義涵。更進一步則可以再思考的是，還有什麼哲學角度是我們尚未採取用以進行華嚴哲學研究，或值得開

《正觀雜誌》73期：《空性譬喻與詮釋專刊》，頁77至125，2015。

⁴⁵ 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉《中國文哲研究集刊》50期（台北：中央研究院中國文哲研究所），頁37至83，2017。

發的問題；乃至相反的，流行以自然科學的物理宇宙觀論華嚴，應思考其該有的限制為何以及是否真具有哲學價值？以上正面或者反面思考，皆是進行哲學研究時應同時加以考慮，如此才能真正促進華嚴哲學之研究。本文所言的一些哲學研究進路，可能掛一漏萬且尚嫌粗略，但所陳之事，是多年來對研究華嚴哲學時曾經思考過的一些問題，謹此拋磚引玉以就教於方家。