

華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文

華嚴法界圓融之探討

指導教授：成一法師

研究生：釋圓照

華嚴法界圓融之探討

釋圓照

第一章 緒言

《華嚴經》為佛滅度後，數百年間出現之經典。據說是龍樹菩薩於佛滅後五百年入龍宮，見《華嚴大不思義經》，有其三本，僅以下本經有十萬偈，而流傳在世間，因為中上兩本經，並不是普通一般人心力所能接受誦持，所以，不把它流傳在人間。

《華嚴經》全名《大方廣佛華嚴經》，梵文全本共四十八品，十萬偈。

漢譯本有三種：

(一)東晉時，佛陀跋陀羅在義熙十四年（四一八）至元熙二年（四二〇）譯出，名《大方廣佛華嚴經》六十卷，三十四品，又稱《舊譯華嚴經》或《晉譯華嚴經》或《六十華嚴》。它只相當於梵文本的三萬多偈，所以，不是全本。

(二)唐武周時，實叉難陀在證聖元年（六九五）至聖歷二年（六九九）譯出，《大方廣佛華嚴經》八十卷，三十九品，又稱《新譯華嚴經》或《唐譯華嚴經》或《八十華嚴》。它只相當於梵文本的四萬五千偈，連一半都達不到，所以，只能算是一種略本。

(三)唐，般若在貞元十二年至十四年（七九六—七九八）譯出，《大方廣佛華嚴經》四十卷，一品，又稱《貞元經》或《四十華嚴》，此經是《華嚴經》〈入法界品〉的別譯本。但是在文字上則大為增廣，而且又新添了普賢十大行願及普賢廣大願王清淨偈的部份。

除了以上所列出的三種漢譯本外，還有不少的漢譯別行本（單行本）。就漢譯本中以唐譯的《八十華嚴》文義最為暢達，品目也較完備，因此，在中國流傳最盛。

《華嚴經》，在佛教中向來被認為是最圓頓的經教。華嚴宗是依據《華嚴經》

而立宗派的。所以，以《華嚴經》為根本典籍，也是華嚴宗基本教義的總集經典，因此，稱為華嚴宗。華嚴宗的傳承是：社順（帝心）—智儼（至相）—法藏（賢首）—澄觀（清涼）—宗密（圭峰）。並於三祖法藏時創立一宗，所以，此宗又稱為賢首宗。

《華嚴經》的主要內容，認為世界是毗盧遮那佛的顯現，一微塵可映世界，一瞬間同含永遠；宣說現實世界中一切都是圓融自在，互不妨礙，各種現象無不處在彼此互容，相即相入的圓融無礙乃至重重無盡的關係。同時，所宣說的是圓證修學法門，也就是經由信、解、行、證的層次，而頓入佛地的思想。所顯示於善知識的勸導，即可證入法界，成就果德。

論及華嚴宗之教義，以圓融無礙入理之玄微，而高顯華嚴深藏，淺智難登。若是針對華嚴宗之教判與觀門，它對佛教歷史生命的延續，論功實非淺顯的。至於，華嚴宗之教義與觀門之產生，以文獻資料之記載：由初祖杜順和尚及二祖智儼大師，以實地之證悟，而成為一家之學說。之後，因三祖法藏大師出生於中國佛教當盛之時，承襲杜順及智儼二位思想，同時，並將華嚴宗弘揚光大盛行於當世。

以華嚴宗之教理與觀門，無論於知解上或實踐上，它以教觀雙修，解行齊進，猶如人之雙目與雙足，二者不可偏廢。以杜順法界觀門之思想，是其親自從禪觀中之體會，把握《華嚴經》實踐體驗之流露！

將《華嚴經》配置於觀行而組織，就是法界觀門；對它教理之祖識，即「一乘十玄門」。此「一乘十玄門」乃承杜順和尚說，智儼大師撰述；故其思想旨趣，屬杜順之法界觀門，是以澄觀大師，在周遍含容觀之「十門」中，導出「十玄門」；但「十玄門」之組織，卻是由智儼大師而大成！這可以說由杜順而智儼的傳統思想，成就「一乘十玄門」之淵源是至當的。（註一）

以本文提出「華嚴法界圓融之探討」，即是針對「事事無礙法界」而作探討的。以此義理主要於華嚴教理之十玄六相上作說明。「十玄」之思想來自杜順，至於「六相」則於智儼始說六相圓融，而後由法藏、澄觀集大成發揮弘揚。因為，華嚴教理之圓融能於宇宙間之現象與現象中，將其教義呈現於法界無礙極至。所以，有關本文之構想，是本於圓頓一乘教法，將華嚴教義於「十玄門與六相圓融」中所建立，即是為解說「事事無礙法門」之妙境成立的。「十玄門」，是以整體之宇宙為對象，作「現象與現象」間相互關係之角度，進而解說整個宇宙之互相涉入，重重無盡之理論：「六相圓融」，則與十玄門有略同趣旨。實際上，六相圓融則掌握住一全體與部分之關係，以其對十玄門之基本概念，似乎又另外開展出以達成結論之任務；於此，或許是作強調基礎應以十玄門為根本之想法。但，倘若

以「事事無礙」於事上直接之對問，反則成了補充說明之意義。故，本文介於二者，而欲將華嚴法界圓融之義理作出最基本認識。同時，希望亦能於文中獲解「一乘圓教法」之微妙，何以由「十玄六相」即能將華嚴宗最高義理之境界，「事事無礙法界」表顯無餘！

附 註：

註 一：參考《華嚴思想史》，高峰了州著，釋慧嶽譯，中華佛教文獻編撰社印行。

第二章 華嚴思想略義

佛是具足自覺、覺他、覺行圓滿之偉大人格，如實知見一切法之性相，成就正等正覺之大聖者。《華嚴經》是佛陀大覺境界之經典，此部經，雖是佛滅後數百年間所出現之經典，但其思想卻於佛成正覺之時，即已宣示過，只是小機不悟故。直至佛後五、六百年頃，龍樹等大乘菩薩出方始誦出人間。故說，華嚴思想是佛法之根本法論。

佛自覺緣起法，於人生方面，所表明之即十二因緣；而後來之業感緣起、賴耶緣起、真如緣起，乃至華嚴之法界緣起，皆從「緣起法」基本原理發展出來的。倘若從佛教思想史觀察，則「華嚴宗」是成就了佛法大本之宗派。如：原始佛教之根本是於「諸行無常、諸法無我、一切皆苦、涅槃寂靜」。以「無常」即表現因緣變化之緣起法，而華嚴之法界緣起論亦即是此無常法（緣起法）教理系統之大成就。「無常」是無自性（空）之意。華嚴思想是經由「無我」之思想，而表現出佛陀自內證之妙有境界。然華嚴所言之「事事無礙境界」即是此妙有境界之極致。尚若從另一「苦」與「涅槃」而觀，則《華嚴經》處處皆設有圓融無礙之大行，以破除各種煩惱與執著。同時，以種種三昧之大覺境界，即是涅槃思想之極致。因此，肯定華嚴思想是秉承佛陀「苦、空、無常、無我及涅槃寂靜」之大覺原則，而加以發揚光大。故說，華嚴是佛法之大本。並且其以「信、解、行、證」而組織《華嚴經》之思想，即華嚴宗之殊勝方法。綜之，《華嚴經》是原則性之佛陀根本大法輪。

探討華嚴思想之發展史中，杜順和尚是中國地論系思想之終結者。地論宗，是依世親菩薩之《十地經論》為基礎（註一）。由於世親菩薩註釋《十地經》時，對「阿賴耶識」及前六識加以說明，但對於諸識間之關係，以及與真如如來藏之關連則無確切地解說。因此，地論宗眾弟子間之意見分歧不一，而導致分裂成「南道派」與「北道派」，（註二）就「北道派」而說，起初頗為興盛，但由於繼承人未能善加以傳續，終於無法再加以發揚；就「南道派」而說，則較能掌握《十地經論》，並且能了解問題爭論之所在，再加以其門下弟子有非常卓越之人才；當杜順和尚於發揮華嚴教義時，這些傑出者皆投於其門下。故說，地論宗最後與新興之華嚴合併了！

華嚴宗是吸收了地論宗，而開啟中國佛興盛之一頁。華嚴教義之基礎，及華嚴之階段性，從這一點可劃自杜順和尚，亦可言杜順和尚是創始者（註三）。能將杜順和尚之真髓且盡力於興揚華嚴思想者，即智儼大師（註四）。智儼大師，不但能領會杜順和尚之意，並略定華嚴綱格，更依判教之方規而解釋《華嚴經》，

且於杜順和尚之教觀上加以教理，而始得華嚴是教觀兼備；即上承地論宗與當時之華嚴思想，下則啟學統宗風之大士。一脈相傳而承智儼大師，並大成華嚴宗之人物即是賢首法藏大師（註五）；法藏於空有之諍，依日照三藏所傳評論——戒賢、智光——之旨，而立空有相即不二之說。於「緣起論」方面，將「妄識緣起、真妄和合緣起、淨緣起」之三部作合統一，成為「法界緣起說」。同時，以智儼大師之華嚴通譯，而更進一層建立了華嚴別教觀。如其所著之《華嚴五教章》，則是確立華嚴立教分宗之根本文獻；因此，而成立華嚴宗派。故稱法藏大師，乃華嚴思想之集大成者。其創宗風、立一乘教義，作華嚴教義之系統化，確立理論結構等。由初祖杜順和尚立觀行，著重以行為先。二祖智儼大師則加上教理於觀行，借闡揚教理於行中而成為華嚴宗風是依行立教，即是依教理而引導行之實踐。三祖法藏大師，由於是集大成者，且更同時確立華嚴宗名。四祖澄觀大師雖非親承，但確實以遵循法藏之華嚴思想，誠是一代宗師，以其教禪開拓而融會諸宗之思想，對後世之影響不算小（註六）。五祖宗密大師初志於圓覺經，後因得華嚴經疏，即由禪而轉向於華嚴教學，遂以強調教禪一致，故其以行在禪，而教弘華嚴也（註七）。對佛陀內在所證之境界，皆非我們凡夫思慮之範疇，即言皆不及也。但是，佛陀之慈悲為應機而施教，於無言說教中頓演圓音，遂成無量之教法。以弘華嚴宗之法藏大師於一代教法中，則為之施設深淺次第之教判，顯示華嚴教義之殊勝論法。

附 註：

註 一：《十地經論》，西元五〇八至五一二年間，為菩提流支、勒那摩提、佛陀扇陀等譯成漢文，彼等經均係自印度前來。

註 二：《南道派》—勒那摩提之弟子——慧光住於洛陽之南，對於當地人民之宗教具有其影響。

《北道派》—菩提流支之弟子——道寵住於洛陽之北，對於當地人民之宗教影響甚大。

註 三：杜順和尚傳記

《佛祖歷代通載》，大正藏四十九冊，五七〇頁下欄。

《釋氏稽古略》，（同前），八二一頁上欄。

《神僧傳》，大正藏五十冊，九八四頁下欄。

《華嚴經傳記》，大正藏五十一冊，一六三頁中欄。

《法界宗五祖略記》，卅續藏二，七之三。

註 四：智儼大傳記

《華嚴經傳記》，大正藏五十一冊，一六三頁中欄。

《續高僧傳》，(同前)，六五四頁下欄。

註 五：法藏大師傳記

《法藏和尚傳》，大正藏五十冊，二八〇頁下欄。

《法界宗五祖略記》，卅續藏二，七之三。

《宋高僧傳》，大正藏五十冊，七三二頁上、中欄。

註 六：澄觀大師傳記

《宋高僧傳》，大正藏五十冊，七三二頁下欄。

《佛祖統記》，卷第二十九，大正藏五十冊，三九三頁中、下欄。

註 七：宗密大師傳記

《宋高僧傳》，卷第六，大正藏五十冊，七四一下欄。

《佛祖統記》，卷第二十九，大正藏四十九冊，二九三頁下欄。

《景德傳燈錄》，卷十三，大正藏五十一冊，三〇五頁下欄。

第三章 華嚴宗派法界思想之傳承

初祖——杜順

華嚴宗之傳承世系，根據傳統之說：杜順—智儼—法藏—澄觀—宗密。因此言，華嚴宗之思想先驅即杜順和智儼，而實際之創立成華嚴宗者即法藏，進一步將其發展者即澄觀和宗密，二位並且主張融合華嚴與禪宗，而同時提倡教禪一致。

華嚴宗，最初之判教說與法界圓融之思想，可說來自杜順所著之《華嚴五教止觀》，即是華嚴五教判之根源，《華嚴法界觀門》是華嚴觀門之根本。華嚴「十玄門」法義，即是由此而演成，故稱杜順為華嚴第一祖師。

《華嚴五教止觀》中，杜順依據佛教各種經論中不同之教義，把止觀分為五類：

一、法有我無門——小乘教，乃針對小乘，以五停心之界差別觀為攻破「著我」，且以「名、事、體、相、用、因」等六重為主觀。

二、生即無生門——大乘始教，始教之人法二空，即法無我之觀法。以無生觀生無相觀兩種為諸法皆空之觀法。

三、事理圓融門——大乘終教，即以《大乘起信論》之心真如門為理，心生滅門為事，觀圓融無礙為終教，乃引用《楞伽經》、《勝鬘經》等經說為證。

四、語觀雙絕門——大乘頓教，屬頓教之觀門，乃空有圓融，語觀共絕，但由實踐觀行而相離！

五、華嚴三昧觀——大乘圓教，強調至極之觀法，頌揚圓教法界緣起之實相為旨趣。（註一）

此於杜順此一分類之後，經過智儼和法藏之發揮、修正，卻形成「華嚴宗」所獨特的，並區別於當時其它各宗派之判教說。

依於《法界觀門》，杜順將《華嚴經》之主要思想概括為三觀說：

第一、真空觀，即(一)會色歸空(二)明空即色(三)空色無礙(四)泯絕無礙。寄以上四種觀為內容之般若空觀。

第二、理事無礙觀，即(一)理遍於事(二)事遍於理(三)依理成事(四)事能顯理(五)以理奪事(六)事能隱理(七)真理即事(八)事法即理(九)真理非事(十)事法非理

第三、周遍含容觀，即(一)理如事(二)事如理(三)事合理事(四)通局無礙(五)廣狹無礙(六)遍容無礙(七)攝入無礙(八)交涉無礙(九)在無礙(十)普融無礙

以第三周遍含容觀所展開之十門，是明示事事無礙法界之觀門，成就華嚴觀法之極成。

由法界觀門之思想，乃杜順親自從禪觀中之體會，把握《華嚴經》實踐體驗之流露（註二）！如此之後，經過知儼和法藏之補充與發展，即成為華嚴宗又一重要之思想。但依「周遍含容觀」之內容，所說的即「事事無礙法界」。因此，有「六相義」「十玄門」等思想之發展。

二祖——智儼

智儼著《華嚴經搜玄記》五卷、《華嚴孔目章》四卷等，盛興弘揚一乘圓教，因此，華嚴宗風逐漸振瀚天下，故而尊稱其為華嚴二祖。智儼大師承襲了初祖杜順和尚之思想，從而闡發了「六相義」、「十玄門」等思想，更為奠立華嚴宗之主要理論基礎。以所說之「六相義」，即是依於《華嚴經》法界緣起而說的，是以分析宇宙一切現象皆具有的「總、別、同、異、成、壞」等六種相狀。以此六種相狀中是一一相對，但每一對皆是一正一反，卻又是相順相成，且為同時具足的，並互相圓融無礙。因此，「總、別」「同、異」「成、壞」皆為相對的，而並非屬絕對的。故從此處豐富了《華嚴經》中有關「法界緣起」之理論。另以「十玄門」之說，亦是對《華嚴經》中之「無盡緣起」與「圓融無礙」理論之發揮。此「十玄門」之主要內容是說：宇宙間一切法無論於時間上或空間上，皆互相包攝的。如：「一切法中包括一切法，一一法中有無量法，乃至一即一切，一切即一」以此類推，反覆說明緣起無盡與圓融無礙之義理。「十玄門」之名稱，先是智儼大師所創的，但其所說之「十玄」名稱，與後來之法藏大師所說之「十玄」名稱，二者所說之「十玄」名稱是略有不同。因此，為注釋之間有異，後來華嚴宗傳人，便以稱二祖智儼大師所說之「十玄門」是「古十玄」；而三祖法藏大師於《華嚴經探玄記》中所立之「十玄門」是「新十玄」。雖然，有此「新、古十玄」之區別，但是二者於其內容上並無太大之差異，只是二者就解說上之圓融論理方面，於修改「古十玄」中之二門名稱，以補充於解說之不足處，故有「新十玄」名稱，

實際上，此新、古之分，全是後人所提出，以作為對二者所說之論理的一項關注，而進行探討的。

三祖——法藏

賢首大師——法藏，原籍康居國人，祖父時歸化中國，法藏出生於長安，賢首是其字號。曾參與玄奘大師與實叉難陀之譯場，對傳譯《華嚴經》最為盡力，畢生講說《華嚴經》三十餘遍，著述達六十餘種。其中以《華嚴經探玄記》二十卷，《華嚴五教章》三卷，最為重要；其次以《大乘起信論義記》三卷，《十二門論宗致義記》二卷，作為解釋龍樹教學，而對抗玄奘之瑜伽教學。華嚴，由初祖杜順和尚發芽，經二祖智儼大師蘊育，至三祖法藏大師乃集大成者。若論華嚴五祖之功績，應居第一者是法藏（賢首），故華嚴宗又稱為賢首宗，確實來自有原因。

法藏大師，於親近智儼大師而深得《華嚴經》玄旨，即是法藏大師之基本思想，大體上皆從智儼大師之處所延續下來的。但是，法藏於某些思想之理念上確要比智儼之說法，是更為明確且充實的多了。如：於判教理論上，將教分為五類之思想，而實際此五類於杜順和智儼二位時，就已經有所表露了。但是，於正式明確區分五教之名稱與次序為：小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘圓教，則於法藏之時方被確定的。因此，亦依據此而把當時之其它各宗派，分別地判入歸屬至五類各教中，並於此亦將華嚴宗而抬至「一乘圓教」之最高地位。然而，所謂「五教」主要是於教法上之分；同時，法藏又從「教理」上，依據中國與印度各派所說之理論，分為以下十宗：

一、我法俱有宗

二、法有我無宗

三、法無去來宗

四、現通假實宗

五、俗妄真實宗

六、諸法但名宗

七、一切皆有宗

八、真德不空宗

九、相想俱絕宗

十、圓明具德宗

由於，法藏大師對佛教傳入中國曾經確實作過一番深入之研究。因此，其對於各家所依佛教不同之經典，及宣揚不同教義之情況，皆能將各家之教理按各自之先後次序歸為十家等。（此資料，可參閱法藏所著作之《大乘起信論義記》及《華嚴經探玄記》等著書）於此，確實不難看出法藏是建立華嚴宗之集大成者；同時，亦大大地充實華嚴宗之判教學說。

對於華嚴宗闡明法界無盡緣起教義之基本理論範疇，如「四法界」「六相義」「十玄門」等，法藏大師亦有他更為廣泛和深入之分析及論證。同時，且將某些繁瑣、生澀之教義而給予做了些智慧之實驗印證；即法藏曾為武則天請入宮庭，宣講「六相」「十玄」等義理，由於此義理之幽深玄妙並非易於了解，然武則天確實不能理解；隨之法藏即反應以宮庭殿前之金獅子作為譬喻，而加以解釋說明。因此，反覆地闡明，武則天終於逐漸地了解，並悟知其之奧意主旨。故說，此即法藏大師於華嚴理論上之隨機與應用於通俗化，從而更加使華嚴宗之影響擴大理解；此亦是華嚴著作最具代表之典籍，（可參閱《華嚴金師子章》書）。

四祖——澄觀

法藏之後，經過了五十餘年—清涼澄觀出世。其年少時，所學為諸子百家甚博。後轉為學佛，初依荊溪傳習禪律，終以華嚴為本宗且著書甚多，並顯發華嚴深義及痛斥慧苑之異說。講解《華嚴經》五十遍，歷九朝為七帝師，以復興華嚴為己任。

澄觀大師，雖未能親承法藏大師之傳受，然而卻以法藏大師之再傳弟子—法銑研習《華嚴經》，亦能深入悟得其玄旨。同時，澄觀並以專講《華嚴經》，且作有註疏（如：現今研究華嚴經教，所參考之華嚴文獻最為常用之《華嚴經疏鈔》）。由於，澄觀大師以繼承法銑而完成寫出了《華嚴經》六十卷和《華嚴經疏演義鈔》九十卷等兩部巨著，而力破了慧苑之異說（慧苑乃法藏弟子之一，雖繼承師業，但卻於自己所述說的與法藏之旨意有相違背。於是，慧苑之說法逐被正統之華嚴宗學者斥為異說）。因此，對於維護法藏大師之正統，於當時確實是「華嚴宗」之一重要問題。由於有澄觀大師之著述文獻，故而恢復法藏大師之思想；據此於判教而言，澄觀成為法藏之辯護說者；列入頓教，則因法藏大師於之前即已經能

觀測到禪宗有邁向抬頭趨勢之端！

根據推測，有人追溯澄觀把禪宗歸於頓教，顯然與法藏之原意似乎有所出入，但此並非本題所討論的，只是對澄觀將華嚴思想之闡述，確實與法藏乃一脈相承的。另有關澄觀把禪宗引入教法，而啟開禪教結合之先例，此項於澄觀之弟子宗密手中確有它進一步之發展！

五祖——宗密

清涼澄觀之後，為宗密禪師；少年時，讀《圓覺經》深為慶喜。初以習禪，後因聞清涼澄觀之名，而依澄觀受教並傳弘華嚴，故主張禪教一致。

以宗密大師因讀澄觀大師之《華嚴經疏》，深悟華嚴之旨趣，於是而親自前往澄觀門下，求教授華嚴學數年；實際之宗密，最初乃荷澤宗門下之出家者，以學習禪為宗門。後宗密雖然親承澄觀大師所傳授之華嚴思想，但於事實他的思想已非單純地全屬華嚴教義，而是參雜夾合著大量禪宗之南宗思想於其中了；故說，宗密之思想與法藏和澄觀二位之思想是複雜了許多；此導因於少年時，學習儒、道乃屬外部之學，而接觸佛教內部則是會通禪教。至於，宗密之被後人尊為華嚴宗五祖，是來自其所著作之《原人論》中提出五教說：

- 一、人天教
- 二、小乘教
- 三、大乘法相教（即大乘有宗）
- 四、大乘破相教（即大乘空宗）
- 五、一乘顯性教

根據宗密五教之判教說，與法藏之判教說，兩者顯然有很大之不同。如：法藏判教之第五「一乘圓教」，是專指華嚴宗而言；但宗密之說法，則以融合華嚴與禪為一，而同歸為「一乘顯性教」。雖是如此，依宗密之註《華嚴法界觀門》於基本上仍據法藏與澄觀之思想，而闡發華嚴宗法界教理之理論！

綜合以上，即是將華嚴宗之五位祖師們，於華嚴法界思想上彼此間之相關因緣所作之簡述。

附 註：

註 一：參考《華嚴思想史》，高峰了州著，釋慧嶽譯，中華佛教文獻編撰社印
行。

註 二：(同註一)

第四章 華嚴法界圓融之探討

華嚴宗之表達「法界圓融」於教理上所作之解說，即指「十玄門」與「六相圓融」。就此法界圓融，即為彰顯華嚴宗最高義理之境界－「事事無礙法界」。

「十玄門」表示法界中「事事無礙法界」之「相」，以此十門作為解說「現象」與「現象」間之「相即相入」，且互為作用、互不妨礙。

「六相圓融」則說明「宇宙現象間」之「全體」與「部分」間之「相即無礙」關係。

根據宇宙間一切諸法之事相，以凡夫所見是各自差別且互不相關；若於聖人所見則是體性交關且六相圓融，故言諸法即「一真法界」之無盡緣起。華嚴宗既以「十玄門」與「六相圓融」作為教理之根本說，故向來對此二者有「十玄六相」或「六相十玄」之並稱，亦即說出此二者是相互會通，並而構成「法界緣起」之核心內容！

第一節 十玄門之義理

所謂「十玄門」簡單地說，是從十方面以說明「四法界」中「事事無礙法界」之「相」，表示現象與現象間之「相互一體」（相即）、「相涉無礙」（相入），此猶如網目般地結合，以契合事物之自性，故以「十玄門」作為表達法界緣起之甚深義理。《華嚴經·賢首品》為描述佛之境界時，而說「一微塵中有無量世界」於這些世界中具有染淨、廣狹、有佛無佛等各異之情況，則似如帝釋天網之交相涉入。

華嚴宗既為說明「法界緣起」，而開此十玄之微妙緣起法門；但是，卻分有「古十玄」與「新十玄」兩種，此則分別為華嚴宗二祖智儼大師與三祖法藏大師之創說！

根據「新十玄」與「古十玄」二者是否有區別？其實二者，於順序上之編排前後稍有差異，及十門之中有二門名稱有異，其餘之八門內容是相同的。以「十玄門」而說一一之法門，則必須透過具體之事物或法理，方能說明現象間之各種圓融玄妙關係之相狀，此即是所指之「華嚴十義（或稱十對）：『教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、師弟法智、主伴依正、逆順體用自在、隨生根欲示現』。以此十義，作為說明宇宙萬象之圓融無礙關係。依智儼大師於《華嚴一乘十玄門》中，即是以此十義而提出「十玄門」無礙理論，作為闡述法界緣起「相

即相入」之思想；並為後來法藏大師所繼承，同時亦大大地加以發展闡揚！

一、十玄思想之提出

由十玄思想，作為普遍性地認識華嚴宗派，及教義思想傳承之說法，則因初祖一杜順和尚所開闢之「法界三觀」（註一），由此而烘托出「四法界」之廣大思想體系（註二）

關於「十玄」思想之提出，其說法有二：

一說為承杜順和尚之親口說：或是根據杜順和尚之見解啟發，而闡揚法界思想所導出的。因此，作為引導二祖智儼大師，而著述《華嚴經搜玄記》。

一說為以「十玄門」是智儼大師所撰《華嚴一乘十玄門》（註三），乃承杜順和尚之說為開端，至三祖法藏大師即將此「十玄門」思想作發揮，並將其義理闡揚地比較透澈無礙！故而，法藏大師對於智儼大師所著述之「十玄門」名稱，於本身所著述之《華嚴經探玄記》（註四），將原本所承續要闡揚智儼大師所立之「十玄門」條文，作了二門之修改。然而，法藏大師如此輕易地作自述修改二門之動機，則是為補充此二門義理之敘述，能夠更為完備具足圓融理論之解說，故而提出修改更換名稱。經過此舉之後的著述闡揚，必然的情況下給予後人，有所區分之名稱而作分辨！雖然，於名稱上作了「新」、「古」十玄之分，實際於法藏大師所著述之新十玄門，對原本智儼大師十玄門思想之理念，於大意之闡揚是相的。只是文有詳略，並非所受差異甚大！

既已明白兩種十玄門中有八門肯定是相同的，則經過修改之二門：

一、「古十玄」之「諸藏純雜具德門」改為「新十玄」之「廣狹自在無礙門」。

二、「古十玄」之「唯心迴轉善成門」改為「新十玄」之「主伴圓明具德門」。

關於此二門所修改之見解理由為：

一、「諸藏純雜具德門」是以「一理」為「純」，而「萬行」為「雜」；如此之義理即非所釋「法界無礙」，而所解的是「理事無礙」之義理，故絕達不到「事事無礙」之圓理；因此，為避免混淆「理事無礙法界」之義理，亦即針對「事事無礙法界」之義理， 屢必須提出修改之作法，故將其更改為「廣狹自在無礙門」。

二、「唯心迴轉善成門」是以「諸法無礙」理由之一，並非示以「無礙之相」，

故將其改立為「主伴圓明具德門」。

十玄思想，是依據於初祖杜順和尚「法界三觀」中『周遍含容觀』作為闡揚「事事無礙法界觀門」。以建立三觀是杜順和尚為開顯修行之實踐觀門，所作彰顯觀行，悟入一真法界。關於「事事無礙法界」義理之概說，即「一切分齊之事法，其相不壞，稱性融通，一多相即，大小互融，重重無盡，互涉無礙」(註五)，「一切現象界互為作用，一即一切，一切即一，重重無盡，事事無礙；即法界之當相而言，一切法互為一體化(相即)，其作用互和無礙(相入)」(註六)。

宇宙之萬象，由法性理體而顯現，亦即所顯現之諸法相應融通無礙。譬如：以我們凡夫所見之水與波為例，「離水無波，離波無水，故水與波無礙」；換言之，即使是水和水、波與波，亦應相互無礙。故縱如一塵、一草，亦皆為實在之全性顯現。因此，「一即多，多即一」於事理無礙，於事事亦無礙。如《華嚴經》云：「如來觀一毛孔，一切眾生悉入其中，眾生亦無往來想」，即是談此深遠之意思！若再進一步說無礙，則可由「萬物一體」與「萬物相關」之二者原理來說明！因為，萬物顯現於一心法界上，故其並非它物；譬如：我們凡夫所見天空之一輪明月，印於各種不同盛水之器具；又如「一一之法，決不孤起」，且是互相無礙圓融之關係。對於所應用之兩項大原理為基礎，無非是為說明「事事無礙」之實際，故稱之為「相即相入」。

「相即」之說，如「水與波相收攝，彼即是此，此即是彼」，此是「萬物同體」之關係。

「相入」之說，如「二鏡互照相應，彼依此有，此依彼有」，此是「萬物相關」之關係。

論佛海印定中之境界，是微妙不可思議——「一即一切，一切即一，相即相容，圓融無礙」。因此，華嚴宗之祖師們即以十種立場，以示其境——「總」、「用」、「體」、「喻」、「相」、「緣」、「空間」、「時間」、「境」、「智」。以「理事無礙觀」尚存有「理體」或「真如」；然而以現象界之事相，則觀點為「本體」與「現象」對立之圓融觀。

以「事事無礙觀」即不須藉用「本體」「真如」作為說明諸法圓融，僅以現象界之一一事相本身，即可觀察出它「相即相入」之諸法無礙；因它完全是非實體之存在！倘若以針對「真如」或「理體」而言，亦非實體之東西；然而於心理上，則往往即易使人不知不覺中墮落於「實體」之觀念。故以取消理體上之觀念，即「真如」之類不用，而直接以現相之當體為究竟之實相，用於論說無礙圓融之境界，此即「事事無礙觀」之特質所在！如此之理論，所能發揮出的比較契合「緣

起自性空」之「大乘空觀」的基本立場。因此說，華嚴由「真空」而顯現「妙有」之世界！即是「十玄門」所演「妙有無礙」之「相」，且於此即能了知宇宙一切諸法之真相，自有所謂「玄中之玄，妙中之妙」，宇宙人生究竟之實相。

十玄之名稱，則有「十玄緣起」、「十玄緣起無礙法門」、「無盡緣起法門」、「華嚴一乘十玄門」、「一乘十玄門」、「十玄門」等之異稱；然所稱之名雖有異，實際所說的仍是同一「十玄門」之內容。因為，基本皆來自法界三觀中之「周遍含容觀」，所解「事事無礙法界」之圓融相。以其又稱「玄門」是具含妙理於中，即經由教理之通達而入洋洋大觀之華嚴教海也。何以具此十門，是顯相互為緣而起他，故言緣起。如以所說之觀為何？乃著重於實踐上之修行也！依據各不同名稱為起點方向，是有其顯著之差異，主要是於文字上之擴充引申，確實有其必然之用意。倘若觀其所建立之十玄門，而用以評論法界緣起之作意，於含攝甚深且幽玄之妙理，的確有必要作深入探討其價值，與從中闡揚其殊勝義理也。

綜合以上十玄門思想之提出，結歸其不外乎是華嚴宗教義之要領，如所論及「事事無礙法界」中之「無盡緣起」即是作為宣揚「萬物一體」與「萬物相關」之妙理。而關於「事事無礙」之教義，華嚴宗則稱之為「性起法門」。「性起」之說，是以體性理起之義理，並不待他緣，且依自性本具之性德生起。另又說性起，若於如來果上之說，即「真如法性」也；亦即隨順自性而起，乃世出世間一切諸法也；如此所言，若以全為性起，則性外絕無其它之法。故言：諸佛與眾生互為交徹，淨土與穢土互相通融，法法皆彼此互相收攝，塵塵與法界悉互相包含，彼此相即相入無礙互融，即具十玄門顯重重無盡也。因，十玄思想之提出，不難測觀於「事事無礙」理上有其詳細之分解。故十玄門，即顯示萬法現象界相即相入之原理也！

附註：

註 一：「法界三觀」，指真空觀、理事觀、事事無礙觀，此三觀乃華嚴宗所立。全稱「三重法界觀門」；又作「三重觀」或「三重觀門」。

註 二：「四法界」，即華嚴宗之宇宙觀；又作四種法界或四界。華嚴宗認為全宇宙係統一於一心，若由現象與本體觀察之，則可別為四種層次：

一、事法界。二、理事界。三、理事無礙法界。四、事事無礙法界。

註 三：大正藏四十五冊，五一四頁上欄—五一八頁下欄。

註 四：大正藏三十五冊，一〇七頁上欄—四九二頁中欄。

註 五：佛光大辭典，一七一九頁上欄。

註 六：佛光大辭典，三二六八頁中欄。

二、成立十玄門之根據

形成十玄門之緣起說，於華嚴宗理論上之建立前文已略提了。關於十玄門最先提出者是為一一智儼大師所撰，乃稟承杜順和尚所說之《華嚴一乘十玄門》。根據智儼大師所著述之《華嚴經搜玄記》中所記載說：「約法以會理者凡十門：

一者同時具足相應門一一此約相應無先後說。

二者因陀羅網境界門一一此約譬說。

三者秘密隱顯俱成門一一此約緣說。

四者微細相容安立門一一此約相說。

五者十世隔法異成門一一此約世說。

六者諸法純雜具德門一一此約行說。

七者一多相容不同門一一此約理說。

八者諸法相即自在門一一此約用說。

九者唯心迴轉善成門一一此約心說。

十者託事顯法生解門一一此約智說。

就此十門，亦一一之門，皆復具十，會成一百。所言十者：一者教義、二理事、三解行、四因果，五人法、六齊境位、七法智師弟、八主伴依正、九逆順體用、十隨生根欲性」（註一）。

如上之十義，為後來華嚴宗四祖一一澄觀大師所著述之《華嚴法界玄鏡》，作為對初祖一一杜順和尚所撰《華嚴法界觀門》之註釋書。其內容實際上就是一一杜順和尚所說法界三觀之真空、理事無礙、周遍含容等觀，而作以名示法界之相，指出十玄門是自「周遍含容觀」而來。關於五祖一一宗密大師之《註華嚴法界觀門》，即是承《華嚴法界玄鏡》所作之簡要註釋。然，觀察華嚴法界觀門之所以夠廣泛流布，即可言之是深受此二部書影響而成的。至於，二祖一一智儼大師則是依具其本身所著述之十玄門，應該本其體事而展開所說之十義：

「所言教義者，教即是通相、別相、三乘、五教之教，即以別以論別義，所以得理而忘教。若入此通宗而教即義，以同時相應故也。

第二理事者，若三乘教辨即異事顯異理，如諸經舉異事喻異理。若此宗即事是理，如入法界等經文是；體實即是理，相彰即是事。

第三解行者，如三乘說解而非行，如說人名字而不識其人。若通宗說者即行即解，如看其面不說其名而自識也；相顯為行，契窮後際為解。

第四因果者，修相為因，契窮為果。

第五人法者，文殊顯其妙慧，普賢彰其德周，明人即法也。

第六分齊境位者，參而不雜，各住分位，即分齊境位。

第七法智師弟者，開發為師，相成即弟子。

第八主伴依正者，舉一為主，餘即為伴；主以為正，伴即是依。

第九逆順體用者，即是成壞義也。

第十隨生根欲性者，隨緣常應也。如《涅槃經》云：『此方見滿，餘方見半，而月實無虛盈』。若此宗明者，常增減而無增減，以同時相應。

然此十門，體無前後，相應既其具此十門，餘因陀羅等九門，亦皆具此十門。何但此十門其一一中皆稱周法界，所以舉十門者成其無盡義也」（註二）。當此十義具足時，再作以充分之發揮，則是深具了實踐修行之意味。因為，於森羅萬有之宇宙現象，即是千差萬別的。以此十種具有代表性之對立概念，用作統理一切事法，正如其所言：體是無前後之分，所表現之同時相應具足，使得其中之逐一事項皆能稱周法界，故而總括十門以顯無盡之義理。

再根據智儼大師所成立之十玄門，若僅以之前所提「教義」、「理事」、……「隨生根欲性」等十義而說，則可設以「一念為成佛」而所作之根據，即十玄門中之諸法相即自在門為其所成立。此因乃採取三世圓融無礙自在，一攝一切成無盡又無盡之根本要義。然而，就其「相即相入」亦能有次第的「相即相入」，故言「初發心時」，便成正覺」。此是基於華嚴宗以信圓果滿成佛之立場，而展開成佛修道之階位。此修以「一修即一切修，一證即一切證，一地即一切地」。如根據此之說法，則十信滿位即已進入「十住」、「十行」、「十回向」、「十地」等覺五位聖賢妙覺果位，便即彰明成佛妙覺。但此之始終皆必須是「相即相入」，方能成就其無盡也。故云：「初發心時，便成正覺，乃至具足慧身，不由他悟」。又云：「眾流入海才入一滴，即稱周大海無始無終」。以此作為明證，一念含藏一切思

想，即一念圓成便與佛同位。作以上總括而言十玄門，即每一門皆具足十義之說明，故於《華嚴一乘別教》所具有圓頓教法之十玄門，根本以重視「玄門」但非僅於單一分離之玄門而已。所重視之玄門，即以玄為妙，以門為通。故得此十玄之妙法，即能通達華嚴莊嚴海！

附 註：

註 一：大正藏四十五冊，五一五頁中、下欄。

註 二：(同註一)，五一五頁下欄。

三、十玄門之內容

據《華嚴一乘十玄門》上之記載：「華嚴大教闡揚十玄門者，此為鼻祖。賢首仍之，戴於《教義章》內，大意相同而文有詳略；及作《探玄記》改易二名，用一華葉演說為清涼《懸談》張本。後人不知，以為清涼十玄與賢首有異者，蓋未見《探玄記》也。今《教義章》與《懸談》並行於世，而復刻此卷，欲令人知其本源耳。」(註一)

第一—同時具足相應門者，「即具明教義、理事等十門同時也。何以得如此耶？良由緣起實德性，海印三昧力用故得然！非是方便緣修所成，故得同時」(註二)。

宇宙間之萬有，於時間與空間上並無所謂之始終與邊際之限。若言諸法，則不得孤立而存，是互為相即相入以成為萬物一體之關係。列舉《華嚴經》中之各品，如一《世主妙嚴品》云：

「譬如虛空具含眾像，於諸境界無所分別」(註三)。

又云：

「如來境界無邊際，念念普現於世間」(註四)。

《普賢三昧品》云：

「能令一切國土微塵，普能容受無邊法界」(註五)

《華嚴世界品》云：

「華藏世界所有塵，一一塵中見法界。寶光現佛如雲集，此是如來剎自在」
(註六)

《十行品》云：

「此菩薩，現無量身普入世間而無所依，於其身中現一切剎、一切眾生、一切諸法、一切諸佛」(註七)。

如上之同時具足相應門，依時間而言：三世諸法，是相依相資、相續顯現，且三世相攝而不壞三世相。依空間而言：一切現象，是同時存在、具足相應，一即一切，一切即一；相即相入，無礙自在，各守其分，毫無相亂。故宇宙間之萬有，是貫徹於時間與空間，成為一體之緣起關係。此即華嚴所言之「海印三昧」，以同時炳現之法界妙相，即一全體性之大原理。因此而言：「同時具足相應門」為十玄門之總說，其餘之九門皆為此門之各別分析說明也。

若將此「同時具足相應門」，再作以區別分開之解釋而說「同時」，則表明無前後之分際。「具足」，則表明無所遺漏之填補。「相應」，則表示無所違背之照應。故以明示出十方三世一切諸法，同時具足圓滿、彼此相互照應，成為一大緣起，順逆無阻參而不雜。總之，舉一法時，即頓時具足一切諸法。一切法既已具足，則任何一法與法亦即如此，是為交互同時相應具足。是故，此所示諸法同一時具足圓滿之「同時具足相應門」，即法界相應之理也。

第二—因陀羅網境界門者，此門則用以譬喻為說，表法界緣起無盡之原理。如其之「因陀羅」乃梵語，漢譯為「天珠」也。「天」一指帝釋天，「珠」一指珠網。以帝釋殿，是由珠網所覆蓋莊嚴的，它能於一明珠而內顯萬象具時同時；是一珠能顯，且是眾珠皆如是也。因此，當眾珠如是互相現影，則影互現影，真是遽立交光重重無盡。以帝釋天宮殿之珠網，其網目皆由明珠所莊嚴修飾，一珠內即映現一切珠影，故可觀其無數明珠互映燦爛也。由一珠映無數珠，無數珠亦映無數珠，則所呈現重重無盡之千光輝映，卻又區區分，故欲解「事事無礙」之無盡奧義即於此喻中示之也！若以簡喻，則如兩鏡相照，傳耀相瀉也。然而，若想於此門中有所分別無盡之內容無餘，則必須以達佛境界方成也。因為，此門之原理是極具深淵的。如言諸法中之一與多，相即相入，重重影響，即現相互隱互映，因此，無窮盡之「因陀羅網境界門」，即法界無盡之理也。如《華嚴經》之各品

— —

《十行品》云：

「得佛十力入因陀羅網法界，成就如來無礙解脫」(註八)。

《華藏世界品》云：

「此一一世界中一切世界，依種種莊嚴住，遞相接連成世界網，於華藏莊嚴世界海，種種差別周遍建立」（註九）。

《十行品》云：

「又發大願，願一切世界廣大無量，粗細亂住、倒住、正住、若入、若行、若去，如帝網差別，十方無量種種不同智，皆明了現前知見」（註十）。

第三一秘密隱顯俱成門者，此以緣起而說隱顯。一切現相有表裡之關係，若明分別則顯是表，而隱是裡，表裡是一體具德之現象。隱不離顯，顯不離隱，隱顯同時，故如「片月澄空，晦明相並」。對現象之顯密雖有所不同，但卻能相即無礙。如《月喻品》云：「此方見半，他方見滿，而彼月性實無虧盈，隨緣所見故有增減」（註十一）。

此門約緣而言「事事無礙」，即一切諸法互攝無礙。如一法攝多法，則一法顯而多法隱也。反之，多法攝一法，則多法顯而一法隱。如此之顯中有隱，隱中有顯，俱時而成，體無前後，故言俱成。然之稱秘密，則如似十數，數一即十，一即是顯，二三四至十即為隱；又如經云：「眼根入正受即是顯，於色法中三昧起即名隱；而此隱顯體無前後，故言秘密也」（註十二）

總括此門之云，以此彼而言：即此全攝彼，此顯彼隱；彼全攝此，彼顯此隱。又以一多而言：即「以一攝多，一顯多隱；以多攝一，多顯一隱」。如此之「彼此」、「一多」，其攝入隱覆顯了具時成就，所不相妨礙乃由互相攝而互有隱顯。故此門，因一法與多法各有隱顯，則其隱顯是為互相緣起而生，並無先後之「隱密顯了俱成門」，此即法界相成之理也。如：

《昇夜摩天宮品》云：

「爾時，世尊不離一切菩提樹下，及須彌山頂而向於彼，夜摩天宮寶莊嚴殿」（註十三）。

《夜摩宮中偈讚品》云：

「十方一切處皆謂佛在此，或見在人間、或見住天宮」（註十四）。

《入法界品》云：

「如此四天下，閻浮提中菩薩受生，我為其母；三千大千世界百億四天下，閻浮提中悉亦如是。然我此身，本來無二、非一處住、非多處住」（註十五）。

第四—微細相容安立門者，依各存性原理而言也。一能容多、小能攝大。但此非破壞諸法之當相，而是以所含之大並不壞大相，所容之多不改多之面目。如：「一琉璃瓶盛多芥子，隔瓶頓見」，故言相容；非一能含多，及法法皆是也。何以言「安立」，一多法相不壞不雜也。如經云：「如似一微塵中有穢國土，而即於此微塵中具有不可說淨土」。又《普賢品》云：「一切諸世界入於一微塵中，世界不積聚亦復不離散」（註十六）。

觀宇宙萬法有相即相入、相容無礙，但其萬法之自相不壞，自體安立自存而不受影響。故一一事物，皆有各絕對性之自存，而此巍巍不動之究竟處是具微妙也。論其真理之絕對性，即是依性相所見之「事事無礙觀」。

綜以諸法之相即相入、重重無盡，如甲是甲，乙是乙，差別之諸法不壞其相，各住自位於一法中炳然同時而齊顯。故說一能容多，而多能納一，彼此不相破壞之「微細相容安立門」，即法界齊現之理也。如：

《十迴向品》云：

「一毛孔中悉明見不思議數無量佛，一切毛孔皆如是普禮一切世間燈」（註十七）。

《入法界品》云：

「一一層中見三世一切剎，亦見彼諸佛，此是普門力」（註十八）。

《入法界品》云：

「一一毛孔內悉放無數光，十方諸佛普所雨莊嚴具」（註十九）。

第五—十世隔法異成門者，為超時間性原理也。就時間性，長短之圓融相即無礙，故言十世即：

「過去說過去，過去說未來，過去說現在

現在說現在，現在說未來，現在說過去

未來說未來，未來說過去，未來說現在

三世為一念，合前九為十世也」(註二十)。

換言之，三世皆各具有過去、現在、未來之三世，又加上攝九世之一念，故說「十世」。然論十世亦各有分別，故說「隔世」。但於十世隔法，是以互為相即相入，而又不失前後長短之差別相，故說「異成」。

對十世說長短之能相即相入，且能同時顯現無礙自在，皆是於一念之中也。如經云：「過去劫入未來，現在劫入過去，未來劫入現在」，此所說即三世互入。故，過去能容現在及未來、現在能容過去及未來、未來能容過去和現在。因此，既說時間之長短是互相所能容入，則猶「一夕之夢，翱翔百年」，即是時間已被容入於極短之時間中而無礙！若真論以時間之長差別相，實則為我們凡夫主觀之種種錯覺而已！然，此主觀實為法界一心之客觀的主觀也。故由此可明白時間之本來面目，是互能相容相入；即為有內在性之同時，又具超越性。以時間之長短相容無礙，是為佛海印定中所顯無礙相之一；因諸法無自性，故能相即相入無礙。時間既是如此以無自性，故又說是超時間性原理之世界。如之前所說三世亦各別具有三世，又攝一念是總，而所區分皆不相雜亂並遞相成立。故此時間之一多相即相入之思想，以普通言三世所擴大之含意，即是於三世中每一世之各別之三世也，並以此九世相即相入均於吾人一念中之「十世隔法異成門」，即法界流轉之理也。如：

《初發心功德品》云：

「不可說劫與一念平等，一念與不可說劫平等」(註二一)。

《十地品》云：

「又知諸佛所有入劫智。所謂：『一劫入阿僧祇劫、阿僧祇劫入一劫；有數劫入無數劫、無數劫入有數劫；一念入劫、劫入一念、劫入非劫、非劫入劫；有佛劫入無佛劫、無佛劫入有佛劫；過去、未來劫入現在劫、現在劫入過去、未來劫；過去劫入未來劫、未來劫入過去劫；長劫入短劫、短劫入長劫。如是等，皆如實如』」(註二二)。

《普賢行品》云：

「知諸劫修短，三世即一念。眾行同不同，悉能分別知……。過去中未來、未來中現在，三世互相見，一一皆明了」(註二三)。

《離世間品》云：

「佛子！菩薩摩訶薩，有十種劫。何等為十？所謂：『入過去劫、入未來劫、入現在劫、入可數劫、入不可數劫、入可數劫即不可數劫、入不可數劫即可數劫、入一切劫即非劫、入非劫即一切劫、入一切劫即一念，是為十。菩薩以此普入一切劫』。

佛子！菩薩摩訶薩，有十種說三世。何等為十？所謂：『過去世說過去世、過去世說未來世、過去世說現在世；未來世說過去世、未來世說現在世、未來世說無盡；現在世說過去世、現在世說未來世、現在世說三世即一念，是為十』。菩薩以此普說三世」（註二四）

第六一諸藏純雜具德門，此為二祖智儼大師之說法。但，於此則採以三祖法藏大師所修改之一廣狹自在無礙門，作為解說較容易明瞭。此門是超量性原理，就我們所認識範圍有其空間性之束縛，而空間則是一「量」性問題。如「大、小」、「廣、狹」、「輕、重」、「方、圓（形相）」「軟、硬」……等，比比皆是量的現象。「量」既是「空間性」之物，於我們所居住世界之空間，則物質有不可透入性。譬如：方寸之鐵塊，則不可能再加以同樣大小方寸之鐵塊於其中的，此是就物質界而說的。但是，若以精神界而說，則已超越空間之限制，並且能具有無限重複之透入性。猶如我們人之記憶現象，不會障礙腦根之存在，更不會阻礙記憶本身之共存。

對於現象界之物體明白有空間性之障礙，然而，如何能談論「事事無礙」之境界呢？之所以能說為無礙，則必定無所障礙束縛也。如：「一尺之鏡，見千里影，此即「事事無礙」之境界也！以小之物體能容大之物體於中，故說廣狹相即無所障礙，亦即形而上之作用。此並非神秘，而是有事實之例，只因我們眾生個人為業力所感不同、次元不同，故不能明瞭此中理論之超脫。如「一切諸法能入一塵，而不失其本位」，即所謂「廣狹自在無礙門」。

以「廣」是一塵一法之力用，能普遍一切無邊際之意也。以「狹」是一能遍一切，而不失其本位亦能顯差別之意也。故於空間上之「量」，而觀察精神理念之「事事無礙」理，即此處能通曉也！如：

《十地品》無礙三昧云：

「佛子！菩薩摩訶薩，有一蓮華，其華廣大盡十方際，以不可說葉、不可說寶、不可說香，而為莊嚴。……眾生見者無不禮敬」（註二五）。

《入法界品》云：

「善男子！彼妙光明入我身時，我身形量雖不逾本，然其實已超諸世間，所以者何？我身爾時量同虛空，悉能容受十方菩薩受生莊嚴諸宮殿故」（註二六）。

《入法界品》云：

「是不本處能普詣一切佛刹，而莊嚴者之所住處」（註二七）。

至於一一智儼大師之「諸藏純雜具德門」之「純雜」一句，因法藏大師認為易混同「理事無礙」之嫌，故而改稱「廣狹」以顯「事事無礙」之特色，則較之理想且圓融無礙也！因大而無外，名「廣」，小而無內，名「狹」。所以言「大非定大」即放於毛端而不窄，言「小而非小」以含太虛而有餘。因此，事得理融自在無礙！如經云：「能以小世界作大世界，大世界作小世界是也」。既說，智儼大師於此門之見解，以「一」藏「多」時，言「一」即稱之為「純」；言「多」即稱之為「雜」。即諸法舉成一法是「純」，一法具一切法是「雜」。如此，即純與雜不相妨礙，故名為「具德」也。若以施門而說，一施則一切皆施故名為「純」；然施門是具足諸度等行，故名為「雜」。總之，一多相即、純雜相入之「廣狹自在無礙門」，即法界具德之理也。

第七一一多相容不同門者，是言相入性原理也。以真理之特性，若觀其作用即一切諸法皆依此力量，而作一中容多、多中攝一，相容無礙之境界。如：「一室千燈，光光涉入」，其各自光芒互不障礙，且亦能於他光中又不失自用，即本身之光芒也。如此，一多之體，各不相同，但為力用交徹，互相容入是毫無阻礙。如經云：「以一佛土滿十方，十方入一亦無礙，世界本相亦不壞，自在願力故能爾」（註二八）。如：《世主妙嚴品》云：

「一一毛端悉容受一切世界，而無障礙」（註二九）。

《華藏世界品》云：

「以一刹種入一切，一切入一亦無餘。體相如本無差別、無等、無量，悉周遍」（註三十）。

《十迴向品》云：

「一毛孔中，普能容納一切國土」（註三一）。

《十迴向品》云：

「於一身中，悉能包納盡法界不可說、不可說身，而眾生界無所增減。如一身乃至周遍法界一切身，悉亦如是」（註三二）。

《十地品》云：

「其諸菩薩悉能領受，亦見自身於中修行，然不捨此處而見在彼，亦不捨彼處而見在此。彼身、此身無有差別，入法界故」（註三三）。

《普賢行品》云：

「一切世界入一毛道，一毛道入一切世界」（註三四）。

《十行品》云：

「能於一一三昧中，普入無數諸三昧。……無量無邊諸國土，悉令共入一塵中」（註三五）。

《離世間品》云：

「以一切眾生身入己身無礙用，以己身入一切眾生身無礙用」（註三六）。

《入法界品》云：

「入一切法無淨境界，知諸法性無生、無起，能令小大自在相入。……以一切方普入一方」（註三七）。

第八一諸法相即自在門者，此以說相即性原理也。由諸法之「體」，而談「空」和「有」二義。一切諸法有「空」與「有」的兩面，而互為相即，所指稱的即是一切體有相即之理。如「金」與「金色」，不相捨離，舉體相即，廢己同他。亦即「諸所有法一即一切、一切即一，圓融自在無所障礙」。舉以「一」若攝於「多」時，此多即是一；或以由「此」容「彼」，則彼即是此。反之，即同理也。然以一即一切故體同，但並不壞其差別相；則如一切即一，故不壞差別相而體一也。如《十住品》云：「說一即多，說多即一」（註三八）。又《淨眼品》云：「住於一地，普攝一切諸地功德」（註三九）。

再以「體」之相即而言，亦有「同體」之相即與「異體」之相即兩種。如「生」

與「生」之「相即」是「同體之相即」，「生」與「死」之「相即」是「異體之相即」。對「同體」理當能「相即」之說，「一即一切、一切即一」。如何看待「異體」亦能「相即」呢？如「生」與「死」彼此之性質截然相異，但此之「生」與「死」是「相待的」；即是「有生」故「有死」，「有死」故「有生」。既然以此「生」是「死之生」，「死」是「生之死」，究竟是「由生」而「表死」，或「由死」而「表生」呢？以「生即是死、死即是生」，故對「異體」之「相即」其究竟是「相對的」。此理如「色」與「空」之情形，究竟亦是如此的。

一切諸法之能相即，而各自之特質不失且存，又互能相即自在，故稱「諸法相即自在門」。此相即性原理，是大乘佛教所共同之基本原則。總其一法與多法，依本體之而言：是相融通且無礙，一即多、多即一之「諸法相即自在門」，即法界德用之理也。如《十住品》云：「說一即多、說多即一，文隨於義、義隨文，非有即有、有即非有，無相即相、相即無相，……」（註四十）。

《不思議法品》云：

「一切諸佛悉能現覺一切諸法，演說其義決定無二，……一切諸佛悉知三世一切諸佛說，即一佛語決定無二」（註四一）。

《初發心功德品》云：

「以發心，故常為三世一切諸佛之所憶念。當得三世一切諸佛無上菩提，即為三世一切諸佛與其妙法，即與三世一切諸佛體性平等」（註四二）。

《入法界品》云：

「諸仁者！餘諸菩薩經於無量百千萬億那由他劫，乃能滿足菩薩願行、乃能親近諸佛菩薩。此長者子，於一生內則能淨佛刹、則能化眾生、則能增廣一切諸行、則能圓滿一切大願，則能超出一切魔業、則能承事一切善友、則能清淨菩薩道、則能具足普賢諸行」（註四三）。

《入法界品》云：

「善財童子，於一處中見一切處，一切諸處悉如是見」（註四四）。

第九一唯心迴轉善成門者，此是智儼大師以「如來藏性」之清淨真心思想作出發點的。所謂「唯心」，是指我們每個人皆本具有的「一心」。如智儼大師之緣起說，即由心識之立場而奠立成的。以一切諸法，唯是如來藏真如一心建立，無

論為善為惡皆是心而轉，故名之「唯心迴轉」。如：

《昇夜魔天宮品》云：

「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾、如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡」（註四五）。

《昇夜魔天宮品》云：

「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」（註四六）。

此「唯心迴轉善成門」，依法藏大師之以如來藏說圓教法，理無孤起必眷屬隨生，而十方諸佛菩薩，應是互為主伴重重交參也；故將其改為「主半圓明具德門」，同時頓演圓教法門，如「淨空明月，列星圍繞」。所說之法門是，稱性極談，具足眾德。從諸法之自性，皆是如來藏心之「主伴圓明具德門」，此即法界集起之理也。如：《如來現相品》云：

「爾時，世尊……放眉間光，此光名一切菩薩智光明，……於如來白毫相中有菩薩摩訶薩，名一切法勝音，與世界海微塵數諸菩薩 眾眾俱時而出」（註四七）。

《十地品》云：

「其最後三昧名受一切智勝職位，此三昧現在前時，有大寶蓮華忽然出現，其華廣大，量等百萬三千大千世界。……十三大千世界微塵數，蓮華以為眷屬」（註四八）

第十一託事顯法生解門者，此是具體性原理也。以無盡緣起之理，解不可思議，但其最深淵之真理，則表現於最平常之現象上。由於「事事無礙」之論理，並非僅於抽象上作理論，而是真有具體之事實。即於日常之現象上，皆能由無盡緣起之理而表現出，故言「託事顯法」。以現之事實，即是緣起之法體；事即是理，喻即是法，事實即是真理。如「擎拳豎臂，觸目皆道」。故此門即智所見之事事無礙觀，一切事法互為緣起，隨託一事即顯一切事法。以隨一事即見於無量法界，能生事事無礙勝解；如所託之相即彼所顯之理，並非寄託於此而另有所表也。既以所言之寄託一事，即顯無盡法門，令人深生信解。於是能瞭解所知緣起之諸法，假託於事相為之而顯。因此，「託事顯法生解門」，即法界現前之理也。故，此是值得去作深入思惟法門之奧妙！如：

《兜率品》云：

「百千億那由他不可說，先住兜率宮諸菩薩眾！以從超過三界法所生，離諸煩惱行所生、周遍無礙心所生、甚深方便法所生、無量廣大智所生、堅固清淨信所增長、不思議善根所生起、阿僧祇善巧變化所成就、供養佛心之所現、無作法門之所印。

出過諸天，諸供養具、供養，於佛以從波羅密所生；

一切寶蓋，於一切佛坑界清淨解所生；

一切華帳，無生法忍所生；

一切衣，入金剛法無礙疑心所生；

一切鈴網，解一切法如幻心所生；

一切堅固香，周遍一切佛境界如來座所生；

一切佛眾寶妙座，供養佛不懈心所生；

一切寶幢，解諸法如夢，觀喜心所生；

佛所住一切寶宮殿，無著善根、無生善根所生；

一切寶蓮華雲、一切堅固香雲、一切無邊色華雲、……」（註四九）

（一切供具，皆悉從無盡法門所生。是故，見一法即通達一切法門，是唯普眼境界非餘境界。）

由以上十玄門之內容大致可歸結，佛陀一代說法之五時教，以圓教主張宇宙諸法是互相推及、互相容融，而互不妨礙。如大能容小、以小能納大，而此中之大能容小是易於明白，但小之能納大則難解其義也！故以小之能納大，如以現今之物質現象亦能求其解也。譬如：我們生活中極其普遍之電視螢幕，不就是從小螢幕而觀所處世間之大世界也。一小小電視螢幕，能視野宇宙空間之萬華筒，此當下所呈現之影像畫面，豈有受時空阻隔而失其所顯功能。又如吾人之眼睛，一小小之珠球卻能盡收所觀望宇宙花花世界之物，而印於珠中無礙也。因此，由眼珠中所能清楚明視外境之種種事態現象，諸如此等，即為華嚴宗以「事事無礙」思想所呈現之義理論說之事實。然，只因吾人所能認識、所能理解之時空極為有限，故真能體證於「華嚴事事無礙境界」，決非是吾等一般凡夫所能透徹而貫通真理，其不可思議深藏之奧妙，僅能就理上去多加深思，同時，還要多作強調的，即是修行的工夫亦能不加強實踐也！倘若，我們真能以華嚴圓教之行者，依教奉行，則必能窮究一切諸法之本體真相。此諸法之本體真相，是建立於「事事無礙」之思想上，所談一切法是主伴無盡之理。以主而言，是事相之生起亦即主要因素；以伴而言，即次要之因素也。綜括言之，依宇宙諸法之緣起，即必要有其主因與

助緣。故，華嚴圓教以「十玄緣起，」所作之解，一再所肯定的、所表示的，即事事無礙之緣起狀態。因此，言十玄緣起即為十玄門，或說十玄緣起無礙法門。由十種方法作為解釋「事事無礙法界」之實相，若真能解此中之理，不虛偽真已入華嚴玄妙之門，故玄門之之名稱即由此而來也！又因其所闡述互相之生起關係，故亦稱之為緣起！

附註：

註 一：大正藏四十五冊，五一八頁下欄。

註 二：(同前)，五一六頁上欄。

註 三：《世主妙嚴品》，大正藏十冊，第一頁下欄。

註 四：(同前)，十九頁中欄。

註 五：《普賢三昧品》，大正藏十冊，三十三頁上欄。

註 六：《華藏世界品》，大正藏十冊，三十九頁中欄。

註 七：《十行品》，大正藏十冊，一〇八頁中欄。

註 八：《十行品》，大正藏十冊，一〇八頁中欄。

註 九：《華藏世界品》，大正藏十冊，五十一頁中欄。

註 十：《十地品》，大正藏十冊，一八二頁上欄。

註一一：大正藏四十五冊，五一六頁下欄。

註一二：大正藏四十五冊，五一六頁下欄。

註一三：《昇夜摩天宮品》，大正藏十冊，九十九頁上欄。

註一四：《夜摩宮中偈讚品》，大正藏十冊，一〇〇頁上欄。

註一五：《入法界品》，大正藏十冊，四一六頁上、中欄。

註一六：(同註十一)

註一七：《十迴向品》，大正藏十冊，一七七頁下欄。

註一八：《入法界品》，大正藏十冊，三七〇頁下欄。

註一九：《入法界品》，大正藏十冊，三七一頁下欄。

註二〇：大正藏四十五冊，五一七頁上欄。

- 註二一：《初發心功德品》，大正藏十冊，九十頁上欄。
- 註二二：《十地品》，大正藏十冊，二〇六頁中、下欄。
- 註二三：《普賢行品》，大正藏十冊，二六〇—二六二頁上欄。
- 註二四：《離世間品》，大正藏十冊，二八一頁中欄。
- 註二五：《十定品》，大正藏十冊，二二四頁上、中欄。
- 註二六：《入法界品》，大正藏十冊，四一六頁上欄。
- 註二七：《入法界品》，大正藏十冊，四二三頁中欄。
- 註二八：大正藏四十五冊，五一七頁中欄。
- 註二九：《世主妙嚴品》，大正藏十冊，頁二頁上欄。
- 註三十：《華嚴世界品》，大正藏十冊，四十二頁中欄。
- 註三一：《十迴向品》，大正藏十冊，一六四頁中欄。
- 註三二：《十迴向品》，大正藏十冊，一六六頁下欄。
- 註三三：《十定品》，大正藏十冊，二一四頁中欄。
- 註三四：《普賢行品》，大正藏十冊，二五八頁中欄。
- 註三五：《十行品》，大正藏十冊，一一〇頁上欄。
- 註三六：《離世間品》，大正藏十冊，二九四頁上欄。
- 註三七：《入法界品》，大正藏十冊，三二九頁上、中欄。
- 註三八：《十住品》，大正藏十冊，八十五頁上欄。
- 註三九：《淨眼品》，大正藏九冊，三九五頁中欄。
- 註四十：《十住品》，大正藏十冊，八十五頁上欄。
- 註四一：《不思議法品》，大正藏十冊，二四八頁中欄。
- 註四二：《初發心功德品》，大正藏十冊，九十一頁下欄。
- 註四三：《入法界品》，大正藏十冊，四二九頁中欄。
- 註四四：《入法界品》，大正藏十冊，四三五頁上欄。
- 註四五：《昇夜摩天宮品》，大正藏十冊，一〇二頁上欄。
- 註四六：《昇夜摩天宮品》，大正藏十冊，一〇二頁上、中欄。

註四七：《如來現相品》，大正藏十冊，二十九頁下欄。

註四八：《十地品》，大正藏十冊，二〇五頁中欄。

註四九：《昇兜率天宮品》，大正藏十冊，一一八頁上、中欄。

第二節 六相圓融說

由十玄門作為諸法本體之圓融無盡、運用之融通遍攝、是相即相入也。其次，再以六相圓融繼作說明諸法圓融之理。「六相圓融」，為法界緣起之重要理論內容，以全體宇宙是何形式存在，並就其內部之各種關係狀態而說明之！

「六相圓融」是以具體現象，如整體與部分之關係、部分與部分之關係；亦即將「全體」與「部分」之間的種種關係，而作以敘述現象世界之圓融，乃不相妨礙之情形。言「六相」，是指宇宙間萬物所具有之六種相狀。主要是指事物之「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」，等六種之相狀。而「圓融說」，是作以更進一步之圓融統一，從而使其得以建立「法界圓融觀」之理論性基礎。

六相於《華嚴經、十地品》（初地十大願中之第四願）所云：「又發大願，願一切菩薩行廣大無量、不壞、不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地；總相、別相、同相、異相、成相、壞相，所有菩薩行皆如實說」（註一）。

一切緣起之法，必具「總相」、「別相」、「同相」、「異相」、「成相」、「壞相」，此六相也；然若非具此六相，即非成之緣起。換言之。凡是緣起之法皆具有六種之義相而圓融和會，故稱「六相圓融」。這也就說出「六相圓融」，是一切緣起法之自然相。如依「體、相、用」之三大而說「六相」：

「體」——是「總相」與「別相」。

「相」——是「同相」與「異相」。

「用」——是「成相」與「壞相」。

如再就「六相」而區分「平等」與「差別」之二門：

「平等門」——是「總相」與「同相」及「成相」。

「差別門」——是「別相」與「異相」及「壞相」。

由二祖智儼大師所解說六相之義理，可以說是十分的簡略。三祖法藏大師以承繼地論師及智儼大師一系之思想，故能將「六相」之義理作有相當詳盡之解釋。

因為，「六相」原是用以說明《華嚴經》文，每一種十句之關係，並對每一種十句內容之格式加以理解。六相，由於有智儼大師的解說，還有法藏大師的加以引伸發揮，而應用為描述華嚴所圓融境界。因此，從而將此種格式推展至理論上，再作進一步地推演至宇宙與不同事物間之關係上，則將具有六相之一一相對之關係。即不同事物之「整體」與「部分」之關係、「一」與「多」之關係，皆納入於六相之範圍。因此一來，六相即從原先解說經文文字之格式，同時發揮於義理上之理論，再進一步而推演論說事物之緣起——事物與事物之關係。經由強調應用六相，所能見之錯綜複雜關係，以及圓融無礙之緣起關係，此所解說法界緣起之相狀，確實不外乎是「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」六相，故作六相而解釋一切緣起之現象。

再繼以經典所表示之「六相義」，其表面僅是初歡喜地菩薩修行之願；一切菩薩修行，皆為攝化眾生而作利他之願，故言此六相亦即非超修行之範圍。因此，於後來若要解說一切諸法能夠得到六相圓融說，則必以事事無礙之相即相入為其根源。如之前有提到，智儼大師作六相之解釋十分簡略，主要於他僅將六相用在「一乘」與「三乘」之理上而已！如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷第三云：「又依六相，總別義即是一乘，隨相別布義即是三乘，此約教分說。其實，一乘十地之法盡其三世，已通究竟此據證說，餘義如別章」（註二）。此是其所談的，僅理與事之圓融說。另《華嚴五十要問答》中有關六相之理論：「所謂總，總成因果也。二別，義別成總故。三同，自同成總故。四異，諸義自異顯同故。五成，因果理事成故。六壞，諸義各住自法不移本性故」（註三）。此之說，顯然是過於從簡省略，則無法由此來構成其一完整系統。故，若真要將智儼大師之「六相說」，能達到「圓融觀」之論說，此之任務自然落於法藏大師之論說了！

法藏大師於《金師子章雲間類解》云：「師子，是總相，一即具多為總相。五根差別是別相，多即非一名別相。共從一緣起是同相，多類自同成於總。眼耳等不相濫是異相，名體別異。現於同諸根合會有師子是成相，一多緣起理妙成。諸根各住自位是壞相，壞住自法常不作」（註四）。

又《金師子章》云：「調師子是總相，五根差別是別相，共一緣起是同相，眼耳各不相濫是異相，諸根合會是成相，諸緣各住自位是壞相。顯法界中無孤單法，隨舉一相具此六相緣起。集成各無自性，一一相中含無盡相，一一法中具無盡法」（註五）。以上之引文，是應用師子而作譬喻，目的是用作解說「六相圓融」之義理。

至於，推論現象與現象之關係，皆亦由六相而形成錯綜複雜之緣起關係。如《華嚴一乘教義分齊章》云：「調總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一含多德故。別相者，多德非一故，別，依比總滿彼總故。同相者，多義不

相違；同，成一總故。異相者，多義相望各各異故。壞相者，諸義各住自法不移動故」（註六）。又《華嚴經義海百門》云：「今塵全以理事解行，教義以成緣起，此為總也。由塵總義現前方於塵處辨體用，解行教義各各差別是別也。此一塵處所辨諸義，各各無性、互不相違是同也。此一塵處諸義體用，性相各各差別是異也。此一塵處諸義各各顯自性相，終不相成相作是壞也。一切諸法皆具此六相緣起方成，若不如此則失六義也」（註七）。

以上之引文是舉一塵為譬喻，而所能彰顯的即是六相義之圓融妙境。因為，以塵而說是無本體自性的，自然能彰顯一切緣起諸法而融通圓明。實際，綜括六相義理，即具有六重關係之顯相形成作說明；其殊勝之義理，於六相是可同時相即相入，而無礙且自在！譬如：一個人身體是具有眼、耳、鼻、舌……等諸根，而成一體是人之總相。身體雖然是一，但眼、耳、鼻……等諸根，卻又各有各之功能不同是其總之別相也。以各各具有同成一總相義，如眼等諸根具有各各同成一身之相義，而非屬其它之物故是同相。依各各不同之相狀，如眼與耳異、眼與舌異、耳與鼻異……等諸根之形貌各異也，但於一身故此是異相。因有眼、耳、鼻……等諸根緣起方成一身，故是成相。但於諸根之各住自位，而各自為用，如眼之功用是見、耳之功用是聽……等，各不同故為壞相。

不僅是可從人一身為喻，一切現象之事物皆是具有此六相義的，當善觀一切緣起諸法，皆各各具有六相義；因此，一切諸法說是圓融相即，於六相之本身也必須是互為圓融相即，則法界自然形成一個大圓融體；如此一來，即稱之為「一真法界大總相法門體」。關於，圓融法界決非我們一般眾生之心意識所能認知的，唯有證悟了一切智、道種智、一切種智以後，方能徹底明瞭現量境界。換言之，一切諸法之事相，凡夫所見文皆各有隔礙且互不相關；但若於聖者所見聞，則體性相互交關且六相圓融。故諸法，即一真法界之無盡緣起。六相圓融之最高表現是一多相即，簡單的說華嚴最高法門「一乘圓教」之具體表現，即是此也！

附 註：

註 一：《十地品》，大正藏十冊，一八一頁下欄。

註 二：大正藏四十五冊，五六一頁中欄。

註 三：(同上)，五三一頁下欄。

註 四：(同上)，六六六頁中欄。

註 五：(同上)，六七〇頁中欄。

註 六：(同上)，五〇七頁下欄。

註 七：(同上)，六三二頁中欄。

第五章 華嚴萬有之真理

華嚴大經是佛所證悟之圓滿大教，經由祖師大德之修學實證，終於有了聖法流傳至今！華嚴經教義理極深，然透過以四法界說明圓融無礙之真相，以十玄門說明相即相入之原理，以六相圓融將諸緣起法相反相成之道理，而成立事事無礙法門之教法，此即華嚴法界圓融之教法也！

華嚴之圓融法界乃重重無盡，能於一法門中暢演無量法門，能將諸法之性相力用之功德，於互攝、互具、相容、相即、相入之涵蘊關係下，事事圓備、情器融通、體用雙顯、時空交織、帝網相映。若真以明此義理融貫之真相，自然能擴展心境而探得宇宙真智。據法界同體之主旨，即是於自他互助、心物相通，而同登華嚴玄門，共入毘盧性海。即《華嚴經》，是佛陀海印三昧中一時炳現之無上法門。海印是譬喻，以表毘盧遮那佛大覺之內容。因為，毘盧世尊！大覺果海是實相，是反應物我一如的。此大覺之當體，亦即「一法界心」。其不受於時間與空間之束縛，於一切無量無盡之現象皆能同時印現而出；即一切萬有，無不印現也！法界緣起之妙用，即海印三昧中所流出之實證境界。法界緣起與菩薩圓修諸法門，皆是一心之展現，而海印三昧又以譬喻展示一心；故法界緣起之一心，是促成事事無礙、圓融無盡之法界緣起；再由此一心，以推演成六相十玄融攝心物一體，而形成為真空妙有之一真法界。

總言之，探研華嚴宗於中國成立之後，促進學人對《華嚴經》之解釋，並進行教義判教之殊勝，同時探索祖師相承系統等，是有關華嚴方面之研究，此確有助於華嚴之弘傳。又因，華嚴宗之祖師們往往都留有文獻著作，若真要探究華嚴宗之組織、教義等，於研究祖師之著述是有其必要作為參考引入。因為，從中可以幫助了解本宗之教學，同時亦可觀察修道位上之實踐內容，更可從文獻中得知祖師們之教學或教義判教之態度，乃至與其他宗派上之觀注何異等！

《華嚴經》之說法形式，確實異於其他經典。如華嚴所入之定即「海印三昧」，此是勝過其他經典，所說之法亦是優勝一籌。雖然不應如此相較佛之聖教，但為殊勝之教法能綿綿延長，確有必要作此說明的！一般經典之「定」，是由佛後得智所顯；而華嚴之「定」，是由根本智之定，即於入定當相中宣說華嚴，故說是稱性之本教，契合於法性真理。因此，對於隨機應教之說法，非一定即是法性之真理。然而，華嚴之說法則不因對機而改變；因華嚴之定是有其特殊之妙用，是從定中顯森羅萬象，超越時空之束縛。如經云：「一切示現無有餘，海印三昧勢力故」。以能、所無二，文義同一，即能詮之言說與所詮之義理，一致而無差異！此不亦已證實，實徹時空之一塵一法皆是華嚴之教說也。以佛智平等，華嚴之原

理是「一即一切，一切即一」。唯心是萬有之本體，諸法緣起之根源統攝有情、非情、迷、悟、染、淨等，一心緣起萬法，一多交涉，主伴圓融、相即無礙，此法界緣起甚深；因此，賢首云：「甚深緣起一心，具五義門」。五義門，即是華嚴立宗之五教判釋。

對萬有之真理，宇宙之實體即是華嚴。真理法爾如是，絕對不可言說，而方便之說是為真理實相或說真如法性。倘若徹悟真理，彼此融和時，即是一佛（覺者）。華嚴之殊勝不可思議，即使是佛亦不受限於三身，佛之人格無限無際，縱使是山川、草木……皆是真理實相，鳥語、風聲、水流……皆為華嚴之說法也！

世尊於菩提樹下，所證悟之華嚴真理乃勝過印度一切哲學宗教，且不覆不藏的將自證之大覺，如水銀瀉地般的宣說而出，故根本法輪一賢首認為應是《華嚴別教一乘》也。因華嚴之「別教一乘」，非小乘三機根所能窺視而得見的。以佛自證之極致，正如華嚴經教中之普賢、文殊等之大根機方得聽聞，此即是華嚴之立場。然而，華嚴又以法之流出為本，佛智見即是華嚴，故嚴即以大覺之立足點為先鋒，而作化導之根本也！

參考書目

《六十華嚴》，佛馱跋陀羅譯，大正藏第九冊。

《八十華嚴》，實叉難陀譯，大正藏第十冊。

《四十華嚴》般若三藏譯，大正藏第十冊。

《華嚴一乘教義分齊章》，法藏述，大正藏第四十五冊。

《華嚴五教止觀》，杜順說，大正藏第四十五冊。

《華嚴一乘十玄門》，杜順說，智儼撰，大正藏第四十五冊。

《華嚴經內章門等雜孔目章》，智儼集，大正藏第四十五冊。

《金師子章雲間類解》，法藏撰，淨源述，大正藏第四十五冊。

《華嚴金師子章註》，法藏撰，承遷註，大正藏第四十五冊。

《註華嚴法界觀門》，宗密註，大正藏第四十五冊。

《華嚴經探玄記》，大正藏第三十五冊。

《華嚴經搜玄記》，智儼撰，大正藏第四十五冊。

- 《已續藏》，一三一冊，一四一冊。
- 《華嚴宗史略》，南亭法師著，華嚴蓮社印行。
- 《華嚴文選》，成一法師，萬行雜誌社印行。
- 《華嚴思想史》，高峰了州著，釋慧嶽譯，中華佛教文獻編撰社印行。
- 《華嚴經教與哲學研究》，楊政河撰，慧炬出版社。
- 《華嚴學》，釋印海譯，美國法印寺印行。
- 《華嚴宗之判教及其發展》，大乘文化出版社，張曼濤主編。
- 《華嚴思想論集》，大乘文化出版社，張曼濤主編。
- 《華嚴典籍研究》，大乘文化出版社，張曼濤主編。
- 《法藏》，方立天著，東大圖書公司印行。
- 《華嚴宗哲學》上，下冊，方東美著，黎明文化事業公司。
- 《華嚴哲學要義》，李世傑撰，佛教出版社印行。