

華嚴專宗學院研究所第八屆畢業論文

華嚴的法界觀門與齊物論之會通

指導教授：陳一標教授

研究生：釋常煦

中華民國九十二年六月

華嚴的法界觀門與齊物論之會通

釋常煦

華嚴專宗學院研究所第八屆

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

華嚴宗的《法界觀門》是初祖杜順大師以禪觀中的體會，把握《華嚴經》實踐體驗的工夫理路。在《法界觀門》中說：只要圓明在心，依解生行，行起解絕，解行具泯，無修而修，如此才是不偏一門，三觀齊修。此句亦點明《法界觀門》之宗旨，不是哲學家的思辯而是宗教家的體驗與實證。《齊物論》是莊學之實踐性格的呈顯，其莊學之主要用心並不是在知識上的建構，亦不是在德性上之肯定，而是在消除生命之困頓與盲昧，使人由成心執見的盲昧困頓中自覺超拔，而能齊物逍遙，養生盡年，此即實踐性格在莊學中的優先性。由此可知《法界觀門》與《齊物論》兩者都是實踐理論，雖然用心與目的不同，但其中確有相似之處，所以末學試著找出相似、相通之處，比論兩者之意涵。

《莊子》一書，文字古樸，義理蹟隱；其思想超逸，背塵脫俗，讀之令人有慨然出世之感。古人每以老莊思想與佛法並論之，故有六朝格義，以老莊釋般若，雖不得其髓，然亦不相背。僧肇四論引老莊者多矣，華嚴宗四祖清涼國師的《華嚴經疏鈔》亦多引老莊語，足見老莊與佛法有相似之處。憨山大師於《觀老莊影響論》中云：

間嘗私謂中國去聖者，即上下千古負超世之見者，去老，唯莊一人而已。載道之言，廣大自在，除佛經，即諸子百氏，就天人之學者，為莊一書而已。¹

學說所本雖異，然聖人之智每每一致而百慮，同歸殊途，或可參酌，可融通以釋疑。在莊子的內七篇中，可說篇篇都是義理絕妙，次第井然，但末學更獨鍾「齊物論」，或許是從「世間」至「出世間」更從出世間返回世間的大悲本懷之思想理路使然吧！《齊物論》，包括有齊「物論」即人物之論平等觀「齊物」論即申論萬物的平等觀²，莊子以「道通為一」的觀點，來統合天地、萬物和人，將人與世界和人與人相繫，更從是非、曲直、長短、大小、成毀、利害、貴賤等等的

¹ 見憨山《觀老莊影響論·論教乘》，台北：琉璃經房，1972,p.8。

² 見陳鼓應《莊子今注今譯》，台北：商務出版，1999,p.37。

觀念中，令其開放，提升，平息了物論之爭以人物之平等觀，進而開創一種萬物一齊的平等境界。《齊物論》有兩種解說，所以末學也同時採取齊、物論與齊物、論之解釋，用以篇章之說明處各為引述，盼能為本文之理路詮釋更為圓滿。

「齊物論³」是戰國時期哲學家莊子的思想，它是一種齊是非、齊彼此、齊物我的相對理論。所以這種理論認為，從「道」的觀點來看，一切事物都是平等無差別的。「道」的意義有多種，從創立過程來說，「無」就是最原始的道，它是一個無名無形、混沌未分的一個狀態，可是卻蘊含了生命的原素，在陽變陰合的渾然狀態中，元氣開始運行，便產生了萬物。

「道」與柏拉圖的理型世界的概念很相似且與法界觀門中的真空觀的意涵也頗相似。真空觀是依理法界而立，它是觀諸法（即宇宙萬有）的本性即空。雖為是空，但不是斷滅之空，也不是離色的空，雖然談空，但也沒有空相可言，所以叫作真空觀。因為宇宙萬有的本性是空，才能涵養萬物，近而能夠以理體（道）與事相（萬物）的融合為理事無礙觀，這與莊子欲平齊是非、對立的觀念而提出的齊物論思想是相近的。

周遍含融觀的事事無礙法界，將事與事之間的二元相對立的觀念予以解消，形成了大是小，小也是大的平等、相融的境界。在齊物論中就有這樣的思想展現，如：十日並出，萬物皆照；天下莫大於秋毫之末，而太山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。在〈寓言篇〉中：「萬物皆種也，以不同形相禪。」的概念也說明了事事無礙的意涵，所以末學試著以「法界三觀」與「齊物論」的思想理路、功夫理路逐一的比較、整理，再以牟宗三、唐君毅先生對道家與圓教的會通、憨山解莊之意涵等，來證明末學以法界三觀對齊物論的會通，而達成此會通之目的。

第二節 研究範圍與方法

本文的研究範圍是以初祖杜順大師的法界三觀為主要範圍，且將十玄門、無盡緣起的論點引述其中，是欲以齊物論中重要的名詞義理互為論述，再者「莊子一書」的注本，在魏晉時期有最具盛名的五家：分別為司馬彪、孟氏、崔譔、向秀、郭象，因於注本大多流失，現今唯一留下的是郭象注的本子，但於郭象所注之本，古有傳言，說其注除〈秋水〉〈至樂〉二篇，是郭象自注外，其於皆是襲自向秀的注本，因此說眾論紛紜，所以在此本文暫且不引用郭象的注本，待將來有因緣考證時再補上。在研究方法上，先確定論文題目之後，即依下列步驟進行：

³ 《齊物論》篇名之讀法與解釋，魏晉以來即有分歧，大致言之，可分為三派：一者以為莊子之《齊物論》思想主旨在抒發一生命境界「齊物的胸襟」，是故，當以「齊物」連讀為宜，而「論」是文體名。二者以為莊子所處的時代，「物論」紛紜，莊子欲齊之，而作《齊物論》，如上當以「物論」連讀為宜，亦即謂《齊物論》旨在平齊「物論」，而且莊子三十三篇中無以「論」為名的，因此，宜「物論」連讀。三者以為莊子「齊物論」不惟在舒發「齊物的胸襟」，而且亦有疏解「物論」紛紜之旨，故當連讀成齊「物」且齊「論」，「物」指萬物萬事，「論」指理論知識，此說有綜合前二說之優點。見李玉柱〈論莊子齊物論思想之詮釋與建構〉1988，pp.10-57。（文化·碩士論文）

一、訂定主體，除第一章緒論及第五章為一般的論文的基本架構外，本論文主要先詮釋《法界觀門》與《齊物論》的義理內涵，再而論說二者的工夫理路，並於最末的章節逐一會通與比較，將異同處分別以畫龍點睛的方式，述說、論辨、會歸，並以古今備受推崇且對莊子思想精熟其義理的憨山大師和當代的牟宗三先生、唐君毅先生，承其對莊子的詮釋角度與圓教的會通。盼能將《法界觀門》與《齊物論》互為融通，令綻放出耀眼絢麗的火花。

二、搜集資料：舉凡和莊子《齊物論》與法界觀門相關的專書、注解、期刊、論文等相關資料及和主題有關之著作等，都在搜尋之範圍。

三、構思章節：除了訂定章節的特色之外，並對於各章節之間的連貫性，層次性，予以接續貫通，希望章節之鋪陳，能夠令讀者淺出易解、一目了然。

四、論文之中心主題是華嚴法界觀門與齊物論之會通，所以主要的會通處在第四章全文，第二章、第三章是法界觀門與齊物論的意涵說明，雖然兩者有部份相會通處，但是軸心論點與異同比較，主要在第四章，佔全篇的百分之七十比例，可見其重要。

第三節 全文章節大要

全文共分為六章如下文：

第一章，是緒論總說研究動機、目的、方法、範圍等，對於《齊物論》、《法界三觀》的資料，作一整理與說明。

第二章，是《法界三觀》主體內涵，分為三小節論述：

第一節的重點是介紹法界觀門之觀法的思想開展與流變，在初祖杜順大師的首創三觀後其弟子脈脈相傳，有者守成其義理，有者更加開展發揮其特色。但其流變是慧苑錯解華嚴，而導向以法性融通方面來詮釋華嚴，因此模糊了理事與事事間之差別，以及圓教與終教的界限，所以四祖澄觀大師對慧苑展開批判。

第二節是《法界三觀》的工夫理路，敘說三觀應須齊修，因為真空觀主要是破執、顯理，其泯滅妄情所見事相，而彰顯真空妙體的平等空性。但以真空觀中得見真如理體，則會趨於寂滅之空，必起出世之心而不思人世，勢必耽於小乘之果。所以必須再起理事無礙之觀照，將事理互融，而後再進一步於事法上起觀，即對事事無礙法界起周徧含容觀，才能圓明在心，依解生行，行起解絕，解行具泯，無修而修，如此才不周徧一門，《法界觀門》正是親自以禪觀中的體會，把握《華嚴經》實踐體驗的工夫理路。

第三章，《齊物論》主體內涵，此章也是分為三小節：

第一節是《齊物論》思想之基石，從「道」的定義上，漸而論說對齊物論的開展與重要性，並提點「道」的整體性是不容分割，有此整體的認識，才有「萬物皆一」的開放心靈。

第二節是如何齊物論，文中是說明「齊物論的方法」。並且探討齊物的功夫理路，它是從「坐忘」至「喪我」而達到「真我」的修養境地。

第三節是從「齊物之大用」說相依與相待。相依、相待是佛教緣起的基本內容，說明宇宙間一切事物和現象的生起變化，都有相依互存的關係或條件。所以從「真我」就是齊物的大用來解消相依、相待的不圓滿處，並以「同一」的體悟來平不齊之齊。

第四章，《法界三觀》與《齊物論》之會通，此章是本文的精華之處，從《法界三觀》的各各角度與《齊物論》的樞要思想，兩者義理互為表述，藉以呈顯相似、相異之處，進而逐次會通，以望成果之期。

第一節，從「真空觀」看《齊物論》中，再詳分為三個部份：

（一）《真空觀》與「道」的會通，這是從《真空觀》的創始淵源來談，因為佛法的弘傳與注入中國的緣故，並藉由道家的本體論且透過三論宗的系統而開展，所以杜順大師吸收了三論宗的實相中觀，及僧肇的不真空論、物不遷論的思想與道家的達觀有無相生玄理，綜合而成其法界三觀。從其關係處作一會通。

（二）「一真法界」與「道」的會通，華嚴宗的《一真法界》是諸佛和眾生本源的清淨心，而「道」是孕育自然世界的有無相之本源。從兩者的主體特色是眾生的本源之體而言，並由其各自的功夫理論而回觀本體之境。

（三）「法界緣起」與《道》的比較，此節，論說法界緣起的相貌是無盡圓融，與「道」的一體五面，面面互照而展現各個體用之妙道，一映五，五攝一的思想理路是相近的，但觀體道、悟道者之根機利鈍與否，才是論題之畫龍點睛之處。

第二節 從《理事無礙觀》看《齊物論》，亦分為三個部分：

（一）理事無礙觀與莊子的境界會通，此說理事無礙觀是理事圓融，體用相即，本體即現象，現象即本體，兩者不一不二。莊子是從變動萬千的現象體悟入道的境界，由此說明莊子體解理事無礙的體用相即面，也同時達到了兩者的相通之處。

（二）理事無礙觀與莫若以明，文中論說「莫若以明」的觀照之用是禪宗的止觀雙運之妙用，而杜順大師的法界觀門也是落實止觀雙啓而得的實修體證，從此處說來理事無礙觀與「莫若以明」都在行門上有著相同的運用與體悟。

（三）理事無礙觀與「物我相忘」之物化論比較，莊子以「道」為中心，提出「物化」理論，泯除了理事有礙面，將理事融合，主客合一，打破了事物的差異處，使理事無礙觀的圓融思想交會其中，所以得知兩者將理事融通，其理論方式還是相似的。

第三節 從《事事無礙觀》看《齊物論》，此處細分為三部分論述：

（一）牟宗三先生以「天台宗」的立場，唐君毅先生則以「華嚴宗」的義理內涵，將其圓教的觀點與道家作一會通。

（二）憨山解莊之意涵，憨山大師將莊子分設為人天乘，認為莊子雖已破前六識分別的執著性，暫時伏藏前七識生滅妄想，但是卻於定於八識之體，也是說住於三禪的境地。並以佛法解證老莊，將能突破其執而通其同一之處，此乃憨山「以佛解莊之意涵」

（三）無盡緣起以及萬物與我為一，是以十玄門與齊物論中的思想略為爬梳比較而證明無盡緣起以及萬物與我為一的意涵是相同的。

最末的第五章是結論。

第二章 法界觀門的主體內涵

第一節 法界觀門的思想開展與流變

華嚴法界觀門的思想開展，是由初祖杜順法師⁴最先提出了法界三觀，隨後由二祖智儼闡而發之，三祖法藏繼續發展，四祖澄觀時進一步明確提出事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界的四法界觀。《法界觀門》一文，文獻上並沒有單獨流通的本子，現今所知的《法界觀門》及其作者是法順，乃由澄觀所著的《華嚴法界玄鏡》及宗密的《注華嚴法界觀門》得知，此二篇論著都是對《法界觀門》所作的注疏，而且保留了《法界觀門》的特色。

在《華嚴法界玄鏡》云：觀曰：修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，終南山，釋法順，俗姓杜氏⁵。

其《注華嚴法界觀門》云：修大方廣華嚴法界觀門，略有三重，終南山釋杜順集。姓杜，名法順。⁶

上二段文字皆引錄自《法界玄鏡》與《注華嚴法界觀門》，雖然兩段文字稍有些許不同，但大體而言，皆說明了《法界觀門》有三重，且是由杜順大師所著

⁴ 對杜順和尚為初祖的說法某些學者有異議，主張智正為初祖的有境野黃洋（《支那佛教史講話》下，東京：春秋社，pp.490-499。）；還有以智儼為初祖有鈴木宗忠（《原始佛教哲學的研究》，東京：大東出版，pp.7-80。）等學者。而贊成杜順和尚為初祖說的有（常盤大定《華嚴宗傳統論及び續論》，東京：春秋社，pp.311-431。）；結誠令聞（〈隋唐の中國的新佛教組織の一例としての華嚴法界觀門について〉《印度學佛教學研究》，）（東京：日本印度學佛教學會）《6-2，pp.276-281。》兩位博士的傳統支持論。在續高僧傳中道宣律師所撰寫的〈杜順傳〉云：杜順具有教祖的資質，且曾是智儼之師。又法藏的《華嚴經傳記·智儼傳》描述，杜順與智儼有若父子之親，所以由此可知，將杜順以智儼之師的身分，歸入於華嚴宗祖承，應是毫無疑問的。

⁵ 宗密《華嚴法界玄鏡》，T45，P672a。

⁶ 宗密《注華嚴法界觀門》，T45，P.684C。

述。在陳英善老師《就華嚴法界觀門論華嚴思想之演變》一文⁷中，提到了在法藏《華嚴發菩提心章》中「一、真空觀」「二、理事無礙觀」「三、周遍含容觀」，於此三門中幾乎與《法界觀門》有相同的內容，依陳老師之看法，此應為法藏摘自《法界觀門》所致。且於法藏的諸論著中有不少篇幅是針對理事問題來處理，雖然智儼、法藏對於觀門並無嶄新的論作，而是直承於初祖的觀門思想，但在理事無礙之論證進入周遍含容觀事事無礙之關鍵，以「緣起相由」和「理性融通」來論述，進而令導向慧苑對華嚴以「法性融通」方面詮釋之，也就是以「真性」來解之，視「事事無礙」乃法性力或神通變化所致，而非直就事法而顯事事無礙，亦即混淆了「事事無礙」與「理事無礙」，完全以真性來詮釋華嚴教義，以真性來明事事無礙。也因為如此，至慧苑時其對華嚴的了解，導向以法性融通⁸方面來詮釋華嚴，此又模糊了理事與事事間之差別，以及圓教與終教的界限，這也是為什麼至澄觀時對慧苑展開批判之緣由。至宗密，雖大體上是承續著澄觀的看法來解釋《法界觀門》，然已將事事無礙法界視之為真心本性。此為《華嚴法界觀門》的思想開展與流變。

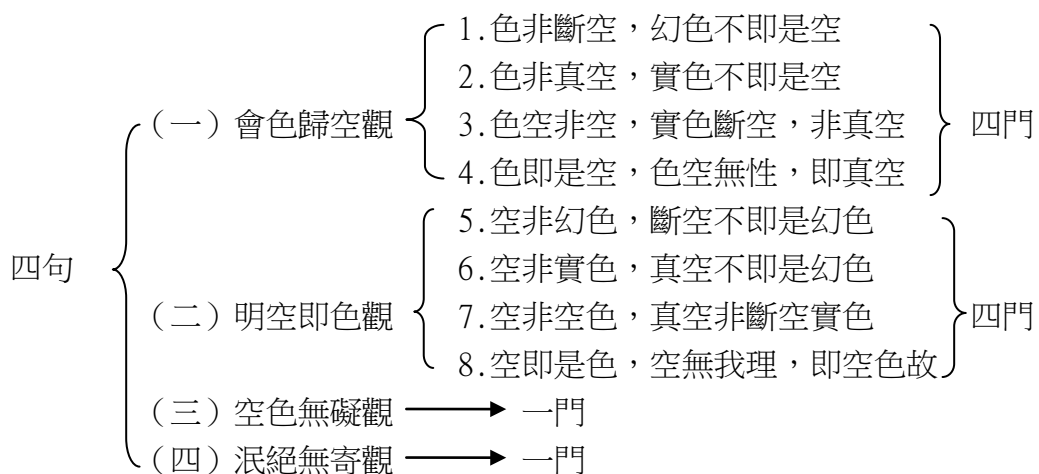
第二節 《法界三觀》的工夫理路

一、真空觀

依據杜順的法界觀包括真空絕相觀、理事無礙觀、周遍含容觀三個部份。真空觀是依《般若經》的觀點而建立的，它根據「因緣性空」的原理，通過般若的觀照，把一切萬有都化為「空性」。真空觀肯定了宇宙裏存在最高的境界，且表現為最高的理性就是「理法界」。此一觀法之建立是因為一般凡夫，若接觸到外界事物，就執為實有而堅持不捨（常見），偶談法性之理，又陷入斷滅頑空（斷見）。因此真空觀以泯念絕慮無所住著的慧劍，斬斷一切情鎖束縛，而達空色無礙之境。其中「真」為非虛妄之念慮，「空」為非形礙之色相。以簡別虛妄，是顯真性，而歸於平等空性。使見色非實色以成真空，令見空非斷空以成真性，如此泯滅妄情所見事相，而彰顯真空妙體。真空觀有四句十門，為更顯其條理與意義，表解如下：

⁷ 參見陳英善：〈就華嚴法界觀門論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第八期，1995，pp.373-396。

⁸ 參見木村清孝著／李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大，1996，pp.141-146。



上列四句之中，前兩句各有四門（共八門），後二句各一門，總共各有十門。

第一句，會色歸空觀：會集一切色法，均歸於空無自性之理體。分四門以揀俗情顯實理。

（1）色非斷空門：幻色不是斷滅空。色法虛幻不實，但假相宛然，並非空無、斷滅。

（2）色非真空門：若以為有實在體性的色法，就不是真空。

（3）色空非空門：實色、斷空均非真空。如《心經》說色不異空，空不異色。其本意為彰顯色空二法均無實性，方為真空。故實色、斷空是常斷二見，落於二邊。非是真空。

（4）色即是空門：即《心經》所云：色即是空，空即是色。色法是無有真實的自體，色即是空，空亦無自性。杜順大師的看法是說明凡是色法，必然無自性，所以不異真空，因「色即是空」，推之一切法也是如此的。宗密大師也說色法是法相之首，一般經論欲推論「空」義，都是以色法來說明。

第二句，明空即色觀：明了緣起性空乃一切法（色法）的存在真相。會色歸空觀與明空即色觀的差別在於，前者以色來觀察，後者以空來觀察，角度不同。宗密大師說：「一一否上以成中道，更無別義也⁹」。這是唯恐凡夫只見一邊，墮於空見而補說此門，以向中道。亦開四門。

⁹ 宗密《注華嚴法界觀門》，T45，P.698b。

(1) 空非幻色門：斷滅空不是幻色，由於色即是空故，誤執為幻色是以斷滅空¹⁰而起，斷滅之空，空無一物，何來幻相色法？

(2) 空非實色門：真空並非是實色，以空即是色故，又執實色以真空而起，真空性德，隨緣現相，了無自性，豈有實色生起。

(3) 空非空色門：空空並不是斷滅空和實色。真空能空亦能顯色法，故色空不異。但色法並不是恒常不變，而空也不是斷滅空。

(4) 空即是色門：說空無我理，空色相即，真空即是幻色。真空乃是因緣空，既無自性，因無自性而隨緣現色，真空非斷滅空，因斷滅空是定性空，不能隨緣現色。故唯有真空方是幻色本體。

第三句，空色無礙觀：是說明空與色之間的無礙關係。幻色的了無自性，與真空無異，故屬色皆空；而真空舉體不離幻色，全是屬空之色。所以即空即色而空不隱，所以聖智觀色無不是空，觀空無不是色，空色無礙，如水波一味，隨流得妙。

第四句，泯絕無寄觀：泯絕；泯絕色空得即不即之相，無寄；無有語言文字可以寄託。所謂真空不可謂即色不即色，亦不可言即空不即空，一切法空色皆不可得。真俗具泯，絕四句，離百非，言語道斷，心行處滅，令空有即離，中道不存，心境兩亡，亡絕無寄。由此層層遮除，將吾人起心動念等言思逼至回絕無寄，如此般若的無上智慧必能顯現。

由以上四句十門的真空觀，令我們有似曾相識之感。的確，此真空觀與我們熟悉的《心經》其理論模式是相同的。《心經》的色不異空、空不異色、色即是空、空即是色，說明色離空則不成，空離色則空不顯的道理，而會色歸空觀與明空即色觀也是闡明色空不離的關係。色法與空性是不一不異的，色空二法都沒有獨立的自存性，都依因緣的聚合離散而生滅，能夠見此無礙，即見中道第一義諦，亦是色空無礙觀、泯絕無寄觀所闡明的中道觀。可見修真空觀主要為令般若空慧現前，令行者確切的把握真空理性，才能如實理解以下的觀門而證入華嚴法界。因此真空觀有兩個重要任務：一為破執，二為顯理。

二、理事無礙觀

以真空觀得見真如理體，則能趨於寂滅之空，必起出世之心而不思人世，勢必耽於小乘之果。今杜順法師更進一步提出理事無礙觀，「理」是性淨明體，「事」是形相分限。即觀萬象差別之事法與平等無差別之理性，相融而無礙自在，於理中見事，事中寓理，二而不二，不二而二，如水即波，波即水，故曰「無礙」。

¹⁰宗密在《注華嚴法界觀門》中說明「斷空」是不真實的心，不能起現萬法，斷空又分為兩種，一種是色空對立的「離色明空」，也就是說「空中無色」，「色中無空」的絕對對立；另一種是先有後無的「斷滅空」。宗密進一步推證外道及小乘佛教義理都有斷滅空，說外道的斷滅是歸滅於虛無的太虛，聲聞、緣覺二乘的斷滅是歸於涅槃，前者以「滅身」為手段歸於虛無，後者以「絕智」為途徑而淪於空虛。說明「形」與「智」是桎梏與雜毒，此皆為戲論。T45，P685a。

其中「觀」是能觀心，「理事無礙」是所觀境。觀事謂俗觀，觀理謂真觀，觀事理無礙成中道觀，以此達圓融無礙的妙境。理事無礙觀有十門，如下表：

十門	{	理徧於事門	}	相徧對	→	理事鎔融
		事徧於理門				
	{	依理成事門		相成對	→	理事互順
		事能顯理門				
	{	以理奪事門		相害對	→	理事互奪
		事能隱理門				
	{	真理即事門		相即對	→	理事體用
		事法即理門				
	{	真理非事門		相非對	→	理事不同
		事法非理門				

1.理徧於事門：理性空寂，恆徧十方，豎窮三際。一相無相，無有分限，而緣起事相雖然井然分別，卻無一不被一理所攝。猶如大海，隨風緣而起波浪，波浪雖有大小巨細之殊，而無一不被大水所攝。

2.事徧於理門：一切事相皆因緣和合而起，因緣即無自體，無自體故空。事事物物自然便有無限差別，由此能徧之事於有分限中實無分限，故能於無分限之理相徧無礙，簡言之，即一一事相皆具理體。譬如：一塵不壞而遍法界，緣生假法，故能無礙徧於十方。

3.依理成事門：是說一切緣起的事物都是無自性，必依真理而成立，這也就是事攬理成。如波攬水而成動，又依理成事，也就是依如來藏得一切事法，理就是如來藏。

4.事能顯理門：所謂事攬理成，理由事顯。事為幻色，理為真空。因事虛理實，而全事即理，理不可見，須借事而顯。如波相是虛，卻能令水性顯現，若離波覓水，猶如事外求真。

5.以理奪事門：事滅而顯理時，事則隱。譬如波全是水，水奪波而令盡，則是水存而波隱。

6.事能隱理門：真理隨緣而成事法，雖事法能顯現真理，但事法有形相，真理無形相，如此事法和真理相違，遂使事法顯而真理隱，如水成波，動顯靜隱。

7.真理即事門：事隱理而理不亡，理奪事而事非無。理事之間，只是體用關係，全體起用，全用歸體，體外無用，用外無體，是故真理即事。如水即波無動而動。

8.事法即理門：緣起諸法必無自性。無自性故，舉體即真。事法無體，觸事即真，不壞假名，而說實相，事法本身就是理。猶如波浪本身就是水。

9.真理非事門：雖然理事互徧、互成、相即不離，但理必定是理，不是萬差之事相，因為真與妄不同。就如波之水並非波，動、濕不同故。事有生滅，虛妄不實，理則恒一真實無性。

10.事法非理門：由於性相不同，雖然舉體全理，事理還是事相。如水與波，水真而波妄，水實而波虛，水是所依，波是能依，事相宛然，以事非理也。

以上十門，是對理、事細致入微的觀察，理事本有嚴格的分限，事是依理而起的幻相，理是所依的真實，二者全然不同，但理事之間，卻有不二之關係——即。理體不在事法之外，理的全體即是事。事法依緣而起，本無自性，故當體亦是理。約體用說，體的不二曰「相即」，用的不二曰「相入」，相即相入是華嚴宗的究竟義理。一理能顯多事，多事乃歸於一理，一即多，多即一，一多相即相入而無礙，此為理事圓融無礙。

三、周徧含容觀

杜順法師由真空觀之理起觀，證入真如之理後，再起理事無礙之觀照，將事理互融，而後再進一步於事法上起觀，即對事事無礙法界起周徧含容觀。也只有周徧含容觀才是真正的觀法，前二觀是周徧含容觀的階梯，因真空觀是站在「理」空的立場來觀察一切，其旨在明真空理體，所以「泯事」者多。理事無礙觀則是依體起用而見於行，把一切事物都攝歸於理，消融於理，才能達成無礙。把無自性無自體的事物消融於空性之中，才能進入互入互即和圓融的法界。若是沒有理為諸事法作依作融，則一切事法皆成死板，無法變化。然而若要達到事事無礙，就必須通過理事無礙這一關，但就了義的實相而言，事事無礙原本如此，不需任何階梯與輔助。不必通過理，事與事之間就能互住互攝和互即，才是事事無礙法界。也是華嚴法界觀門所要達到的最高境界。

周徧含容觀：「周徧」是普徧於一切色、非色處，無所不在；「含容」即包容無外，無法不攝。真如性乃一昧平等，一微一塵，悉皆完具真如全體，一一事相亦徧含融一切法界，故一相與多相互融無礙，大小相含，互攝互容而重重無盡，是謂周徧含容觀。此觀也分十門，如下：

1.理如事門：真理徧及一一事法，謂全理為事。事法無盡，理亦無盡。（一可成多）

2.事如事門：謂無盡的事法同一真如理體，真如理徧圓十方，則一一事法隨理而徧圓十方。（多可成一）

3.事合理門：依理所成的事法，也各具其理，而所具的真理又能成就事法。所成的事法與各自所具的真理，均為此一事法所含容。此門恰似與理事無礙成一分水嶺，由理事轉入事事，此門含有四義。

- (1) 一中一，上一為能含，能偏；下一為所含，所偏，是說「攝入」義。
- (2) 一切中一，是明「相偏」義。
- (3) 一中一切，是明「相含」義。
- (4) 一切中一切，是明「互為含偏」義。

由此四義可見第三門已總含括全部「周徧含容觀」所呈現之含容義。

4. 通局無礙門：事顯理時，事事具理，因理徧十方，故隨舉一法均能隨順真理而徧於十方，所以皆事，同時，十方亦皆理。這是局不礙通；然此事屬徧十方，卻不動本位，是謂通不礙局。如足踏海水，也就是足踏百川之水，是謂局不礙通；而足未離本位，是謂通不礙局。（此約方位說）

5. 廣狹無礙門：由於全事即理，故能令一塵之狹可容剎海之廣，這是狹不礙廣；不但能廣容剎海，而且能壞一塵之形，是謂廣不礙狹。一塵如此，塵塵無不如此。如一鏡高懸，可容世內之物，是謂狹不礙廣；而鏡體並未因容攝室內諸多之物而脹破，是謂廣不礙狹。

6. 徧容無礙門：以一望於一切，事與事普遍廣容不相捨離。因為凡是證理之人，能以理用事，使事事均能隱含真理，更能隨理運用無礙。由此能令一一事法均能徧容無礙。此門是周徧含容觀的重要觀門，此說徧容一切，其中有二義，以一望多，一法隨理起成多法，則一事徧一切事，是謂一不礙多；同時，除徧一切事，還廣容於一切，是謂多不礙一。正徧正容，同時無礙。如一鏡徧九鏡，還攝九鏡入於一鏡。若一鏡攝多鏡時，能容一鏡，又能徧於所容的多鏡於其影像中。即一法徧一切，容一切，普徧廣容為其義也。

7. 攝入無礙門：與上徧有所不同，此為一切望於一法。以為一切事法，能得真理所融攝而為事法，而使於一切全入於一中，也就是在諸種不同的事法，可融攝於一事法之中，這就是多不礙一。同時，不僅攝彼一切法，還入一切法，即所謂一不礙多，正攝正入而無礙。如九鏡可以融入一鏡，同時九鏡還可攝於一鏡之中，九鏡為能攝，亦可作所攝。

8. 交涉無礙門：此交涉門以一法望一切，一能攝入與多能攝入，交涉無礙。是根據前二門而立。通常有四句：

- (1) 一攝一切，一入一切。
- (2) 一切攝一，一切入一。
- (3) 一攝一切，一入一法。
- (4) 一切攝一切，一切入一切。

一多俱為能攝能入，能即所，所即能，能所互能成立。如一鏡成入多鏡，多鏡能攝一鏡。

9.相在無礙門：此約一切望一。相在即是所攝所入。彼此俱在，同時顯現，亦無先後，所以說它無礙。此門依據理事無礙觀中的「真理非事門」而立。因真理非事門說，理實事虛，唯事不能自立，全事全理，故能令一多俱為所攝所入。亦有四句：

- (1) 攝一入一，
- (2) 攝一切入一，
- (3) 攝一入一切，
- (4) 攝一切入一切。

在一切的互攝互入中，形成重重無盡的華嚴境界。

10.普融無礙門：此是前九門的總括。一多徧容，能所攝入，普皆同時，普融無礙。針對八九門的四句，建立兩重四句。

初重四句：

- (1) 一法攝一入一，
- (2) 一法攝一切入一切，
- (3) 一法攝一入一切，
- (4) 一法攝一切入一。

二重四句：

- (1) 一切攝一入一，
- (2) 一切攝一切入一切，
- (3) 一切攝一入一切，
- (4) 一切攝一切入一。

如此一能攝入融於多所攝入，普融無礙。

以上諸門，已非凡夫情識之境界，登地菩薩與佛始能真實了解。又以上三種觀法，屬同一心法界，然因能觀之智深淺不同，故有三種分別，稱為三重觀門。總之，事有形而幻，理無形而真。只有理是不能自顯的，故須全理全事，才能令一多相容同時無礙。《法界觀門》最後說：令圓明顯現，稱行境界，無障無得，深思之，令現在前。意為只要圓明在心，依解生行，行起解絕，解行具泯，無修而修，如此才不周徧一門，實是三觀齊修。此句亦點明《法界觀門》之宗旨，不是哲學家的思辯而是宗教的體驗與實證。杜順大師的《法界觀門》正是親自以禪觀中的體會，把握《華嚴經》實踐體驗的工夫理路。

第三章 《齊物論》思想之軌跡

第一節 《齊物論》思想之基石

齊物論是獲得最高人生境界者對待知識的態度，也是守住大道的本然，它不以成心限制世界的真象。齊物論以道為中樞，莊子以「道」來齊物，物之所以能齊，因物物皆在道中，物物皆因道而共同存在，共享存在的一切資源，「道」賦予一切存在物的同等（但不雷同）的存在性及同等的存在價值，所以「道」為齊物論思想的基石，因為「道」對莊子的重要性是無庸置疑的，也是攸關著齊物論思想的產生。以道與天地萬物的關係可分為下列二個重點，（一）道的創生過程，（二）「道」也是天地萬物的自發性來敘說。

（一）道的創生過程

〈天地〉篇上說：

泰初「有」無，無「有」無「名」；一之所起，有一而未形物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。¹¹

「無」是最原始的道，它全然是無形無名的，而這個未分的狀態是「一」，這個已經蘊含了生命的形成，也在此中具備了道家的陰陽兩種元素產生，在陽變陰合的渾然狀態中，元氣開始運行，便產生了萬物。道是整體自然的最高原理，道的身分是造化者，是自然的原理，是求道者效習的最高精神境界，只有在有道者的行徑與智慧才看得到道。它不是物，能認識此點，是人類知識的最高級層次，其次，對於現實世界的理解，如果能知道了道的這個層次之後，便不會對天下萬物的存在價值多所區別，即使因功能上的需要而作出區別，也不會有私心好惡的是非之論，一但有了是非之心，則離道便遠了。

（二）「道」也是天地萬物的自發性

從「道」創生天地萬物來看，「道」是指終極的實在，但有時可指自然界事物運動的規律。

道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始……物之生也，若聚若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。¹²（秋水篇）

¹¹見黃錦鉉註譯《新譯莊子讀本》，台北：三民出版，1986，p.156。

¹²見黃錦鉉註譯《新譯莊子讀本》，p.201。

「道」是運行不息，而變滅無定，說到萬物的變動時可用「自化」來解釋。萬物的變化日新並沒有任何他力的促使，乃是各物依據著自身的狀態而運行發展，「固將自化」，便是說萬物原本是自行變化的，這種說法強調了自發性，同時說明「道」也是自發性。因「自化」而生滅變動不已，這是從道的現象界而說，莊子認為所有現象界的存在都是互相對立的，而對立關係是經常轉變的，由對立存在產生無窮相對的價值判斷；對立存在的關係是不斷轉換的，因而價值判斷也便流變無定了。無數相對流變的價值觀判斷，產生無窮的價值糾結。而人們就在種種價值糾結中，沉溺於好惡愛憎的情緒漩渦裏。事實上一切紛紜雜亂的差別對立，都不是事物的本樣，只是人為的結果。所以莊子說：

物固有所然，物故有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施……，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。（齊物論）

現象界的存在物是互相對立的，每一個物象都有跟它相對的物象，每一個物象都以自己為「此」，以別的物象為「彼」，這就是「有偶」。道是整體的，沒有跟它相對的東西，所以它超出於對立的關係（莫得其偶）。從華嚴宗的理事無礙觀中說，理是指一真法界之性；事是一切世間之相。也就是觀平等之理性與差別之事法炳然而存，而且二者能夠相遍、相成、相害、相即、相非而圓融無礙。這與道的整體有相似的意義。在莊子看來，道是整體，就不能分割，有分割就不是道了。有著整體的認識，自然能產生一種博大的心境；有著「萬物皆一」的認識，自然培養出一種開放的心靈，博大的心境與開放的心靈，在精神上是自由自在，無執無繫的。

第二節 如何齊物論

《齊物論》中用了許多篇幅談物論（人物之論），即對各家認識活動之批評，並提出平齊是非的方法。莊子確信：一切世上之是非爭執，都因執持有我而來，這世界乃充斥獨斷與偏見，如此真我隱退，假我當道，真生命於是逐漸消失。所謂「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」《齊物論》中莊子善破一般人之悲觀心理，他似乎對生命具有絕對之信念，此一信念源自於對真生命及所處的世界的真切知見。生命形體可能如草木枯槁，然人生命之心則可死灰復燃，不斷恢復生機。莊子以天、地、人三者之統攝交融，掌握此一廣大的生命精神，乃以三籟為喻，以天地人的大合奏示現生命的永恆。如果能夠不斷穿透生命歧出的孔徑，並消除生命自設的限制，那麼近死之心可使復陽，而轉危機為生機。生命是可在無執無捨的開放性中，不斷獲得再生復活的機會。¹³

唯喪其耦——方能發現獨立之我——真吾。郭象注云：「同天人，均彼我，

¹³參見葉海煙《莊子的生命哲學》，台北：東大出版，1999，pp.109-127。

故外無與為歡，而荅焉解體，若失其配匹。¹⁴」陳鼓應解「吾喪我」云：「這個『我』乃是封閉性的假我，『吾』才是開放性的，本真的自我。¹⁵」「喪其耦」乃在解除人我對立，內外對立，是工夫的描述，亦是境界的描述，乃是齊物的工夫做的圓熟之後自然所現的境界。至此，彼我兩破，天人均同，然其間之歷程十分深遠，非一蹴可至。成玄英疏云：「妙悟自然，離形去知，荅焉墜體，身心俱遣，物我兼忘，故若喪其匹耦」分明指向一種生命狀態，對於工夫本身，並不特別著意。而所謂「妙悟自然，離形去知」則與「坐忘」、「離形去知，同於大通」一體無殊。齊物與坐忘並非兩種工夫兩種境界，而是一種工夫一種境界。離殊多之形，去執滯之知，大通者大齊也，齊而後通，通乃至齊，生命之進程於是殊途而同歸。

莊子在《齊物論》中揭示了喪我之坐忘工夫，以真我為自然之道做具體見證，以展開齊物之超越認知。吳怡說：「整個《齊物論》的血脈乃在於真我，唯有真我，才能去齊物；也唯有物物都具真我，物物才能齊一。¹⁶」可見莊子的真我必須遍入於萬物之道，方能名為「道在肉身」，莊子尊重個人，個體之精神由此可見。以個體生命之純真足以否定一切生命之假而肯定一切生命之真。真恆為真，故假不礙真，這是認知亦是修養的基本原則。運用此一原則，心靈與倫理互通，心之真誠自可轉為倫理之德，形上之我亦道德之我，一方面，莊子追求知識之本源；另一方面，莊子實踐生命的理則，真我是生命統合的成果，我我皆真，物物皆真，真人自現，而人人莫非真人。¹⁷

唯真我常真，方有精神之平等；唯喪小我忘小我，才能成就大我，「大我」乃真我的另一個名號。南郭子隱几而坐的示範，表現莊子之真已概括一切之真，是不必再計理、事、相或體、用等名目，而生命之真總成一切之真，真人真知之真皆直指生命之真，喪我工夫的宗旨在此，齊物之齊由此做起，捨此，別無其他認知之起點與門徑。¹⁸

第三節 從齊物之大用說相依與相待

相依、相待是佛教緣起的基本內容，是說宇宙間一切事物和現象的生起變化都有相對的互存關係或條件。也常用「此有則彼有，此生則彼生，此無則彼無，此滅則彼滅」來說明緣起的理論，同時對萬物之無我（無自性）進而互相依持、互為依待，共為一體，隨任因緣展現，互生互滅，依待相隨的意涵。因於業感緣起的不圓滿，漸次而有的賴耶緣起、真如緣起、至究竟的佛境界法界緣起，此處不是談緣起的層次，而欲說明是若能泯滅自我的局現性而呈現的真我之境才能體

¹⁴見郭慶藩輯《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社，1974，p.43。

¹⁵參見陳鼓應《莊子哲學探究》，台北：商務出版，1999，p.91。

¹⁶見吳怡《逍遙的莊子》，台北：東大出版，1986，p.140。

¹⁷參見葉海煙《莊子的生命哲學》，台北：東大出版，1999，pp.128-129。

¹⁸參見葉海煙《莊子的生命哲學》，台北：東大出版，1999，pp.129-142。

悟無待之工夫境地。齊物之大用在於「真我」的呈現，因其「真我」乃建立於「無我」的立場點之上，從坐忘的工夫以泯滅自我的局現性與相互對立的意識形態，將「真我」之內涵更為彰顯而出。明「真我」才能解相依、相待之運用角度。

莊子對於「真我」之感自心而發，進而以「同一」的體悟來平不齊之齊，來談相待之不圓滿處。他發現世俗中無論是非、大小、壽夭、死生等等觀念都是人類主觀的意識產物，都是特定時空下的產物，這些相對的差別只有相對的價值。在《齊物論》中，莊子一一皆有說明：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可；因是因非，因非因是。¹⁹

在他看來，現象界的東西都是隨著不同的時間、環境，以及主觀的認識而產生不同的價值判斷，因而，世俗中的種種價值都是偶然的，無意義的。這種相對依待的思想推演到最後，就是認為一切事物之間的分限是不必要的。

莊子更運用清明之理性，整理物物之關係，使物物在相待的關係中認清自身之位置，而關係因相待而相結合，終成一無窮的生命網絡之際，物物皆將因置身於此網絡中，而獲致「無所待」的生命意義，此時之一已具物物之多，物物相融，是即無待之寫照。物物彼此相待，雖造成物物彼此相對之限度，但也由於物物彼此相待，使「有所待」關係（即關係之相互性）反照自身，而在關係無窮系統中打開自我的生命之路，以逐漸走出相待之境，邁向無待之境，而終於實現生命真實之獨立，生命之獨立性須以無待之境為實存之基礎，然無待之境其實已無境可言，而依於道，入於道，其實已無所依，無所入，莊子由此體現生命真相並展現生命氣象。

第四章 法界三觀與《齊物論》之會通

第一節 從《真空觀》看「齊物論」

（一）真空觀與「道」的會通

在第三章齊物論的內涵中從道的角度說明與《齊物論》的關係，道是《齊物論》的基石，同時，也提點了「道」是天地萬物自發性的特色，從「道」與真空觀中欲將兩者的內涵與關係貫穿和會通。杜順大師將首創三觀中的第一，《真空觀》，其觀法是根據般若經的最高觀點「緣起性空」的空性而建立的，因為一般的眾生，若接觸外界的事物，就會將假相誤為實有，而認為可以擁有，而且談起

¹⁹見黃錦鉉註釋《新譯莊子讀本》，台北：三民出版，1986，p.62。

空性時卻反而執於斷滅空，所以杜順大師以真空觀說明其空性亦不可執。此處我們可知杜順大師是將《真空觀》立於中觀般若的角度說明，在李伯元先生的「杜順圓教思想研究一文」中，也提到龍樹的實相中道觀²⁰與《真空觀》的關連。

杜順大師的圓教觀行法門，其淵源處與道家的「玄玄妙道」²¹外玄、內玄，兩玄合一，亦即重玄門，「外玄」，意指大道體用，道生自然世界得有無相生之本體論，「內玄」意指致虛守靜的功夫，損之又損，以致於無的修行論，有其間接的影響。因佛法的弘傳與注入中國的緣故，並藉由道家的本體論且透過三論宗的系統而開展，由龍樹的實相中道觀，僧肇的如來道，吉藏的無得中道，一直相傳至杜順大師，其將統融歸納而開展創造出圓教法界觀，奠立華嚴宗的一真法界圓教觀門。也就是說真空觀的思想特色，亦是消化了道家的達觀有無相生玄理，同時吸收了三論宗的實相中觀，及僧肇的不真空論、物不遷論的思想，並與其自身的禪定悟境，綜合而成的法界三觀。真空觀主要是彰顯現象世界的「空」、「無」，本質動視，他又以理法界唯心地概括，奠立華嚴宗的教、「理」，完成了法界緣起的思想，「事」、「理」；事事無礙的圓融無盡特色。

另一種觀點，是馬敘倫先生所提出的看法。他說：

莊子學說，似受印度哲學之影響頗深。²²

又說：

在春秋戰國初，除《老子》外又有這樣一種思想。這種思想（指莊子）以我的研究，認為完全和佛家相同²³。

馬敘倫先生是從莊子的〈天道篇〉中記士，成綺問道於老子一章，末有「邊境有人焉，其名為竊」兩句，詞義不是完整的文章，推論其內必有脫簡之處，從其深具音義學與博覽國學造詣之涵養，並於文義上的漸次推敲，且從佛法在周朝末年即以傳入中國之歷史上的脈落而言，進而著書說明，莊子之思想大抵與佛法相同，也就是說莊子早年的思想以具佛法影響，後才融會貫通於其著作中。但是此說也待研議，因為〈天道篇〉是屬於外篇，從自古以來關於莊子一書認為其內篇是莊子自書而外篇非莊子著者，實有紛義，有者是說外篇、雜篇是莊子的門人補充的。

²⁰李伯元：《杜順圓教思想研究》（東海・博士論文）2001，pp.100-197。

²¹黃錦鉉註釋《新譯老子讀本》，p201。《道德經・第一章》，見「…無，名天地之始，有，名萬物之母；無預以觀其妙，有欲以觀其微。……其兩者同謂之玄。」

²²見馬夷初〈莊子天下篇述義〉序言之二，收於《莊子研究論集新篇》，台北：木鐸出版，1988，pp.277-278。

²³見馬夷初〈莊子天下篇述義〉序言之二，收於《莊子研究論集新篇》，台北：木鐸出版，1988，pp.274。

因其內篇與外篇有五點不同處：一、內篇標題，皆揭示本篇精義；外雜篇標題，則用篇首兩字為之。二、內篇的文勢和思想，與外雜篇截然不同，內篇雖洋溢無方而指歸則約；外雜篇則言窮義盡，徒為煩說，而神理不執……。三、內篇訾孔，此尚蘊藉；外雜篇則直作漫罵之。四、外雜篇均有引老子之文，內篇獨有。五、內篇所述堯、舜、禹的性格也和外篇不同²⁴。所以從其異議處而談馬先生從〈天道篇〉外篇處而斷言其莊子的思想等同於佛法之處，有待考證之。

從本文中可得知《真空觀》的思想與道家的本體論與修行論，有其關係，因於歷史中各個朝代為將佛法弘化導利眾生之故，所以以最圓融的理論與方式，令有情眾生得以信受，如以老莊的虛靜工夫，是透過般若系的「蕩相遣執」，的觀照方式而成就的，所以《真空觀》與道的關係密不可分，明了關係之處，也就是會通之處。

（二）「一真法界」與「道」的會通

「一真法界」與「道」都是境界論，但因境界本身是由最高理想人格而成，所以此章節欲說明是兩家最高理想人格之特徵，其共通點皆是以「絕對的真知者」立處之。一真法界：一，即無二；真，即不妄。交徹融攝，故稱法界。即是諸佛平等法身，從本以來不生不滅，非空非有，離名離相，無內無外，惟一真實，不可思議，故稱「一真法界」。所謂的「一真法界」也就是諸佛和眾生本源的清淨心，也稱「一真無礙法界」。澄觀大師又從本體和現象的關係分為四法界²⁵。「一真法界」是諸佛和眾生本源的清淨心，是屬於「語觀雙絕」的體證之境，雖然，「道」的體用是孕育自然世界的有無相之本源。然而道的本體論中是以「大道無名」的意境，依著致虛守靜的工夫，將我執、法執層層剝離，而近似見其本源的清淨心與一真法界之境。

此一真法界也可說是諸佛境界的「性海果分」，是眾生學佛修行而終至的最究竟處，雖然「道」是老莊的樞要思想，並無一真法界的圓滿究竟，但是對道家而言，「道」是人在生活實踐當中，對超脫的精神境界之追求，能體現最高的精神境界與依據。莊子以真人來比喻得道者和體道者，或指道本身，所以道是莊子思想境界的最高代表。在「大宗師」中真人的境界，正是「齊物論」所需要的人格境界，亦唯有真人的真知，才能夠「齊物論」。「大宗師」中的真人特性；真人可說是道的具體化，或道的擬人化與道的人格化。

²⁴ 見楊寶綢〈莊子齊物思想的探討〉1994，pp.3-10。（東海・碩士論文）

²⁵ 《中華佛教百科全書》（四）p.1590.1。（1）事法界：即差別的現象界。指萬有各別，諸法皆由因緣生，有分隔齊限的存在。（2）理法界：即超差別的實體界。指真如平等之理性通貫萬有，其體性普遍恆常。（3）理事無礙法界：謂現象界與實體界一體不二的關係。指理由事顯，事攬理成，理事交絡，無礙自在。（4）事事無礙法界：即於現象界上直認絕待不可思議。指森羅差別之事法事事融通，法法無礙，即入自在。

道家的理想人格層次是由「至人」、「神人」、「聖人」而後是「真人」，此四種人物，從無己、無功、無名，進而忘人忘物，泯除對待，入於無待解脫之真人之境地。簡而言之，真人者，有真知也。其道全得備，渾然大化，可為萬世所宗而師之者。「佛陀」又號天人師，可以為人、天師，且是如實了解宇宙及人生的狀況，是絕對的真知者，因此「真人」及「佛陀」可說是兩家思想中的最高理想人格。

（三）「法界緣起」與《道》的比較

法界緣起²⁶具足說是「圓融法界無盡緣起」²⁷，也是賢首宗基於《華嚴經》的義旨而建立的。賢首宗用兩種法門闡明一切諸法就是宇宙萬有的真實相：一種是作為諸佛境界的「性海果分」，意思是「如來果地」的分齊，這不是言語心思所能夠解說的，所以是屬不可說；一種是作為普賢境界的緣起因分，意思是等覺以下的因位，人所可知的分齊，這裡所謂緣起就指的是法界緣起，而它的相貌是無盡圓融。

「道」與法界緣起有其相等處，若從澄觀大師的本體和現象的關係分為四法界說明，兩者都有本體與現象的詮釋，在觀門、語言、體用上，末學略取道家與華嚴宗的兩家重要思想，互為列比，於下表中說明：

類 別	道 家	法界三觀	四 法 界
現象界	自 然	生活世界	事 法 界
本體界	大 道	真 空 觀	理 法 界
體 用	體 用	理事無礙觀	理事圓融法界
觀 門	達 觀	周遍含容觀	事事無礙法界（緣起因分）
語 言	大道無名	語觀雙絕	一真法界（性海果分）

上表中，「道」有五個角度的呈顯，而對比於一真法界與法界緣起的部份，可知一真法界是位屬諸佛境界的性海果分之處，而法界緣起略處於事事無礙法界之處，所以與「道」的一體五面，面面互照而展現出各個體用之妙道，一映五，五攝一，層次分明，無限輝映，但憑工夫之造詣，悟性之深厚，而可統曉無礙緣起之深義，如：體道的「真人」其真知灼見，能夠上達於道，於事理無所不知，他坦然自處，不計較得失也不被得失所擄，故無所懼怕。且是因物付物的一任萬物之自適，不標榜自己，不以己意顛倒是非、泯沒真理，所以他的氣量之大，是無人可以窺其涯際的。他也是冥合大道、純一不二，既忘懷於美惡，亦排遣於愛憎，順凡情，則好惡各有所偏，而真人則聖智虛融，未嘗不一，故說：「其好之也一，其弗好之也一。」更如：緣覺聖者，補位菩薩者其化現，古德、今人，不

²⁶「法界緣起」是指事事無礙圓融，故屬事事無礙法界。《中華佛教百科全書（四）》p.1590.1。

²⁷智儼：《華嚴一乘十玄門》中說：「華嚴一部宗經，通明法界緣起。」，T45，p.514a。

識之人尚也不知，所以後學推論為，「道」也可俱備無盡緣起之推論，從五面而面面互映，其理論是可通達的，只是關鍵於根性與自身的精進度，若根性篤厚且精進者，道家之學（齊物論）也是為悟自清淨心，迴利有情之法筏。

第二節 從理事無礙觀看《齊物論》

（一）理事無礙觀與莊子的境界會通

理，一真法界之性；事，一切世間之相。即觀平等之理性與差別之事法炳然而存，理事無礙的中心思想是從事物來看，千差萬別、彼此不同，從真理來看，萬事萬物都是理的體現，由此一即一切，一切即一，圓融無礙。整個宇宙的規律不是矛盾、對立、鬥爭而是統一、和諧、圓融。法藏大師對於理事無礙的關係肯定為體用、本末、空有的關係，他認為理是體，事是用，理事圓融，體用相即，本體即現象，現象即本體，兩者不一不二，他說：

虛空無性是本，塵相差別是末。末即非末，以相無不盡故；本亦非本，以不礙緣成故。即以非本為本，雖空而恆有；以非末為末，雖有而恆空。²⁸

「虛空無性」指理；「塵相差別」指事，理是本，事是末。本即末，末即本相即無礙。

在莊子的境界部分，有馮友蘭的四種境界說分為，一、自然境界，二、功利世界，三、道德世界，四、天地境界²⁹。他將「天地境界」視為道家的哲學世界，但是天地中雖含有時空觀念，而莊子之境界已超乎時空性³⁰，乃其生命精神之直接體現。莊子透過「無我」見「真吾」，透過充滿萬物的天地，參合「無其所無」的天地之始，已轉有機、有生的現象觀而進入道的境界，所以道的境界也是莊子的境界，其對「道」如先前所言可從宇宙萬物的創始者的角度說其生生不息，蘊生萬物的平等性是相同，也可說莊子是從變動萬千的現象體悟入道的境界，由此可知與理事無礙的體用相即，本體即現象，現象即本體，兩者不一不二的意涵是相即相通。

（二）理事無礙觀與「莫若以明」

「莫若以明」是以「明」來觀照齊物，它是一種超越對立的高度，同彼此，齊是非，其所涵的工夫與內容是「去知」、「黜聰明」。《齊物論》云：「有儒墨之是非，以是其所非而非其所是，則莫若以明，物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。」莫若以明，是葆光，它照之於天，就是天府。心知的執著

²⁸ 《華嚴經義海百門·體用開合門第九》，T45，P.635b。

²⁹ 見馮友蘭《貞元六書》下冊，香港：龍門書店，1939，p.55。

³⁰ 時空性只是天地境界的特色之一，不是全部的特性。以道家的哲學而言它包涵天地與萬物的關係等許多的角度問題。

構成解消，則心歸於虛靜清明，心靈虛靜有如天府奧藏，注入不會滿溢，酌出也不會枯竭，這樣深藏的光明，可以朗現不言之辯與非道之道，而此一最高理境的開顯，萬竅眾形的地籟人籟，也就可以有一個依止停靠的極之地了。由是而言，〈齊物論〉正遮撥了通過心知而認識道的可能，所謂認識論意義的道，在此難證成。或許，經由修養論的工夫進程，由「知」進為「不知」，而「不知」才「能知」，此是照之於天，莫若以明的知，是天府葆光的知，道通為一的知，而不是因是因非的知，有成有毀的知，這樣的「知」，才能觀照生天生地的道，而不會是抽象化的，絕對化的觀念性實體。

「明」的觀照，其義有二：一、易地而觀，反復相明，以彼明此，從自彼兩方面做透徹了解。二、透過虛靜得工夫，去除「成心」，開展寬闊的心靈，使心靈達到空明的境地，一如明鏡如實地呈現外物得實況³¹。從上得知「莫若以明」的觀照之用類似禪宗的止觀雙運之妙用，而杜順大師的法界觀門也正是落實止觀雙起而得的實修體證，從此處說來，理事無礙觀與「莫若以明」都在行門上有著相同的運用與體悟，所以理事無礙觀不僅是觀萬象差別之事法與平等無差之理法鎔融相涉、無礙自在。而且也具有「明」的觀照方能將理事融合無礙。莊子藉由「莫若以明」的境界才能剝落成心之見，進而體察物我一體的「物化」之境並融合物我之境，更而提升至萬物與我為一之胸襟，展現其心靈的開放性、受容性及含攝性，一如明境，物照即過，以一種審美的觀照，欣賞天地萬物之大美。

（三）理事無礙觀與「物我相忘」之物化論比較

莊子要世人逍遙於大道，悠遊於無待，乃提出物化的主張，使世人明白一切事物本道而生成，一切變化因道而出現，他以為事物只是大道的表象，大道方為事物的本來。所以事物的生成與變化不僅發生於某一事物的自身而已，甚至可以在兩種或更多的全然無關的事物上發生互化，他以為人們若明白這個道理就不會再拘執於一時一地的一端之見中曉曉爭執及自陷痛苦了。在《齊物論》中通過「吾喪我」的起點，忘知忘欲，可達到主客兩忘的境界，不知有我，不知有物，而遂物我雙忘，最後以「莊周夢蝶」的故事，闡明「物化」之義。其文曰：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則遽遽然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有所分矣，此之謂物化。

莊周夢為胡蝶而自己覺得很快意的關鍵，實際是在「不知周也」一語之上。若莊周夢為胡蝶而仍然知道自己本來是莊周，則必生計較、計議的前境後境，便很難「自喻適志」。因為「不知周」，所以當下的蝴蝶，即是他的一切別無可資計較計議的前境後境，自亦無所用其計較計議之心，這便使他「自喻適志與」。

³¹林耀潯〈莊子齊物論的理論與結構〉《孔孟月刊》1995，第31卷，第8期，pp.38-50。

這是佛法的真境現前，前後際斷的意境。一般的認識作用，常是把認識的對象鑲入於時間的連續，及空間的關係中，去加以考察，唯「物化」後把自己與對象都從時空中切斷了，自然冥合而「主客合一」。

既然是一，此外再無所有，所以一即一切，一即圓滿具足。莊子把「物化」觀念發揮的淋漓盡致，他以理論的方式打破了物與物之間的界限，使萬物成為人與宇宙，物與物間息息相關，彼此成全在物化中，不僅彼此可以互易，而且可以彼內有此，此內有彼，又可以一以成多，多以合一，轉化無窮。物化主張，取消了物之異別，使生命永續和擴大，突破了物體生死存滅的限制，而入於永恆無限。在人生運用上，也使人對所謂的貴賤、貧富、高下、美醜、善惡、是非等等主張，可以有澄明的透視，進而從生命思考的不同階段，體會「道」的真意，方能達到泯物我、齊是非而達到逍遙自在的境界。

莊子以「道」為中心，提出「物化」理論泯除了理事有礙面，將理事融合，主客合一，其打破了事物的異別處，使理事無礙觀的圓融思想交會其中，在「理體」中具足、包容萬物，而萬物也與理共依共存，如「道體」涵養萬物，與萬物共相展現，物化是體證的功夫而理事無礙觀也是禪定的成就，兩者皆是體證的境地，但於理論與次第用功的方法不同，所以可言法法同歸一體，語言表述雖為不同，但祈有情眾生離苦得樂，逍遙自在，不被累伴，是相同的標的。

第三節 從事事無礙觀看《齊物論》

（一）牟宗三、唐君毅對道家與圓教的會通

牟宗三、唐君毅先生對於圓教皆各自有其立場，在兩位哲學大家的著作中就可窺見一番，其二者是分別從天臺宗與華嚴宗的立場暢談圓教的特質，而末學試著引述其著作，並呈顯二老的立場與道家思想，在圓教的意涵上作一會通，說明道家也有圓教的蘊涵。

牟宗三在中國哲學十九講一書中說，圓有兩個意義，一方面是指般若圓通無礙，另一方面則是指華嚴宗所說的圓滿無盡、主伴具足。依華嚴宗所說的圓，不但是圓通無礙，而且是圓滿無盡。所以它的圓具有圓通與圓滿兩層意義。凡是說圓通無礙是就般若說的；又如華嚴宗的十玄門、一即一切、一切即一……，凡說到「即」、「攝」等，都是圓融無礙的般若精神。至於圓滿無盡則就著十法門而說，「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，也就是表示任何一法都是無限。所以圓滿具足是就如來藏恒沙佛法而說的。³²

³²參見牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生出版，1989，pp.313-385。

牟先生也進一步說，圓通無礙並非完全屬於圓教，如以般若而言，我們可知般若精神是共法，它是共通大小乘，雖然大小之分並非由般若決定而是由佛性來決定，但小乘雖小也可以表現它的般若精神是圓通無礙。這就如莊子逍遙遊中所說的，大鵬鳥「搏扶搖而上者九萬里」者可以說是逍遙自在、圓通無礙了。可是「蜩」與「鳩」在樹林中跳來跳去，也是圓通無礙，牠一樣可以逍遙自在。由此，可知圓教這個辭語有兩層意思，圓通無礙的般若精神事通大小乘的，它是共法；而佛性之圓滿無盡、主伴具足，才是決定大小乘圓不圓的關鍵³³。

道家是客觀地肯定道是創生的實體，然後把這個客觀的實體變成主觀的境界或智慧。也就是說天地萬物自然會生長，而且也用「逍遙」、「齊物」、「無」等方式來表示，我一逍遙，天地萬物同逍遙，我以平齊之心看一切，沒有任何偏見，則萬物絕對自足，都是圓滿。其實道家的道，在佛教中已轉化為佛性、法身等，圓教下的佛性、法身能保住萬法，但不能創造萬法。如毘盧遮那佛的海印三昧中所展現的也是萬法的同時生起，這是佛果德的自然顯現與道家之由道而生萬法還是不同的，但由主觀的境界或智慧來談，道家的逍遙與齊物之心，在圓頓、圓滿之處，也還是相同的。³⁴

唐君毅先生在中國哲學原論、原道篇中以頓教亦依圓教義的角度來說明華嚴宗的別教一乘與天台宗的同教一乘之立場處，並談其對道家的會通。從法藏大師的《華嚴遊心法界記》³⁵最後節說：「頓終二教，法在圓（教）中。何者？以彼空有無二，圓融交徹是即為終（教）。即融通相奪兩相盡邊是即為頓（教）。一多處此即為圓（教）。三法融教詮故別（教）。是故華嚴寄彼二教辨」。唐君毅先生也說：「此即謂其言諸教之理法，皆是圓融之理法。圓教之所以別于他教，在其依理而起之詮說。華嚴之圓教，法藏承襲智儼而稱為別教一乘，一乘即一佛乘，此是說此華嚴經只說真實之一乘，故與他教之有方便有權說者別異，亦與法華之開權顯實，廢權立實之圓教別異。澄觀大師的華嚴隨疏演義抄卷六，依唐初印法師之分屈曲教與平道教，謂法華，隨機隱顯，開全顯實，即是「屈曲」；不同華嚴之權實齊彰，一實顯用，無邊差別，皆是「平道」。又謂華嚴為根本一乘，法華為破異一乘。

法華之開權廢權即有權可開可廢，而開之廢之，以化同于此實教之一乘圓教。此實教雖為絕待，然亦初與權相待，開權廢權乃見其為絕待。故華嚴宗只說之為同教一乘³⁶，而華嚴之說一乘，則只直顯此佛境界之真實究竟法，更無權乘，

³³ 參見牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生出版，1989，pp.313-385。

³⁴ 同上。

³⁵ 法藏《華嚴遊心法界記》，T45，p.650b。

³⁶ 華嚴之別教一乘與天台之同教一乘，法藏一乘教義章卷一嘗辨之。其探玄記卷一又謂存三乘之一為解深密，遮三之一為法華，三表體之一為華嚴。又謂華嚴為根本一乘教，法華涅槃為破異一乘教，此即謂別教一乘，乃以三名一，有積極正面之教義。後澄觀合大小三乘為一實教，于其中更開同別二教，此與法藏一乘教義章，直予圓教中中開別二教者又略異。（續藏經 103 卷，p.4835。）後宗密普賢行願品疏鈔卷二，謂能所無二，是大乘始教；能所俱泯，是大乘終教。

此是實教一乘。³⁷」以平觀二圓教之別，可知天台、華嚴二宗其立根，亦初不一。此即直流出乳教，與由三教之末教會歸於本之醍醐教之不同也。³⁸

在唐先生的著作《中國哲學原論原性篇》中，對莊子之思想義理乃認為是重以漸教之方式而近顯圓教之圓境，如唐先生云：「即莊子之意乃在教人歷次其工夫，而次第升近為人，雖言次第工夫，但其義理只是一個，而工夫亦可歸於一，雖是漸教，而有多層面，若依此至最高層面之論，言修道，則不只聖人與真人、至人、神人，只是一層，聖人與一般世俗當塗之人，亦要使之化為一層，以成一真俗不二之圓教，否則不能化歸一層也，此圓教之論，可謂至高而至美。³⁹」

在本節牟宗三、唐君毅對道家與圓教的會通中我們可知，牟先生是站在般若共法的精神層面來會通天台宗圓教理論與道家思想，而暢談道家的「道」已為佛法轉化、融通為佛性思想的另一層面；唐先生則是先以頓教而上至圓教的理路談及天台宗的同教一乘與華嚴宗的別教一乘之相異處，並以漸教式的工夫內涵將道家的圓教之層面，以至人、神人、聖人與真人的修行理路，將俗人與聖者二者化歸一層，令而導真俗不二、相融互攝的圓教理論。

（二）憨山解莊之意涵

憨山大師⁴⁰在明末以三教調合之立場⁴¹，來開發佛教生存的空間，以佛教徒身份來包納莊生，是立於佛教之立場來解決儒、道二家之拒隔。在詮釋理路上，是以喪我為去我執、無我、無名言、無是非、無彼我、遣執破情成最究竟處，並以「唯心識觀」為核心思想之處。如《觀老莊影響論》云：

華嚴則兼有同教、別教義。全收諸宗，即同教門緣起；全揀諸宗，即圓教門緣起。又言「全收是別」，華嚴全收，即有同教、別教之義。此與澄觀之言又略異。然皆以華嚴圓教不同於天台圓教是也。

³⁷參見唐君毅《中國哲學原論原道篇》卷二，台北：學生出版，1979，pp.315-337。

³⁸古藏早言華嚴為根本法輪。清慈雲續法賢首五教儀卷四嘗本法藏一乘教義章，澄觀華嚴疏鈔、宗密圓覺經大疏、普賢行願品疏鈔、禪源諸詮集都序等書，以廣辦法相唯識宗、般若宗、終教性宗之同異，其中言天台、華嚴圓教有五異：一、直顯開顯異。二、會歸流出異。三、廢立普融異。四、圓融無盡異。五、性具性起異。文略不詳。今本前文所及，總說二宗之別，不更機械分為五也。

³⁹參見唐君毅《中國哲學原論原道篇》卷二，台北：學生出版，1979，pp.265-285。

⁴⁰憨山謂老莊是「破前六識分別之執，伏前七識生滅之機，而認八識精明之體，即《楞嚴》所謂罔象虛無微細精想者，以為妙道之源耳。故曰：「惚兮恍，其中有象恍兮惚有物」，以其此識乃全體無明，觀之不秀，故曰：杳杳冥冥，其中有情」，以其識體不思議薰不思議變，故曰：「玄之又玄」，而稱之為「妙道」。以天地萬物皆從此中變現，故曰天地之根，眾妙之門，不之其所以然而然，故莊稱自然。」將老莊之境界，定於識的八識體，但未再進一步突破，而孔子是「斷前六識分別之思」，「乃以七識指歸之地」。見《觀老莊影響論·論宗趣》，台北：琉璃經房，1972，pp.25-32。

⁴¹參見自陳運星〈儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例〉1992，pp.33-72。（中央·碩士論文）

西域諸祖師造論以破外道之執，須善自他宗，此方從古經論諸師，未有不善自他宗者，……是故余以唯心識觀印之，如摩尼圓照五色相顯，空谷傳聲眾響所應，苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也，故以名論。⁴²

從此處可知憨山大師的立場是「唯心識觀」，亦即「三界唯心，萬法唯識」說世間諸師諸論，莫不是此心之映影隨響，老莊皆在其中。以唯心言，則是同一；以識而觀則是影響、差別。

老莊的影響論是處於何種位次呢？憨山大師以佛法五乘來區分之，云：「孔子人乘之聖也；老莊天乘之聖也；聲聞緣覺超人天之聖也；菩薩超二乘之聖也；佛則超聖凡之聖也。」⁴³由這五乘分法，顯然莊生與佛等階位有分，是天乘之道。而差別法（莊生）與究竟法（佛地）何能同一心呢？亦即唯心與唯識、同一與差別之間如何聯結呢？憨山大師以「應機」說法來結合：

由是觀之，則五乘之法皆是佛法，五乘之行皆是佛行，良有眾生根器大小不同，故聖設教淺深不一，無非應機施設。⁴⁴

以應機施設來說明差別之原因，既能說明他宗亦是佛法，因此如能無執之心，則能體同一而之差別，解了「唯心識觀」。因為在唯心中，並無他我；在識觀上則他宗自在，應機施教而已。但是如果無法體之佛法之「唯心識觀」，而入儒道之文字，執其教法，反而會僵化在人乘與天乘中，造成「執孔者涉因緣，執老者墮自然」，而「皆為離識性，不能究竟一心」，無法進昇至更高境界，是以「老莊之大言，非佛法不足以證響之」，以佛法解證老莊，將能突破其執而通其同一之處，此乃憨山「以佛解莊之意涵」。由此可知，其以佛法來通暢莊生，使莊生所應機（差別）之法能融通佛法「唯心」、「玄同」，因為莊生文字在差別相上只能表達到天乘之法。在前文的莊子境界中已推知其藉由天地之時空性參透「無其所無」的天地之始，轉有機、有生的現象而進入道的境界。所以若以馮友蘭先生的看法「天地境界」為道家的哲學境界而言，莊生的境界則為天乘之法是無可置疑的。

（三）無盡緣起以及萬物與我為一

「無盡緣起」又稱為「法界緣起」，為華嚴教義之緣起觀。屬四法界中事事無礙法界之內容。又作法界無盡緣起、十無盡緣起、十玄緣起、無盡緣起、一乘緣起。華嚴宗主張，千差萬別之現象界，其法性具有實體，亦即緣起之諸法悉為實體，現象之外無有實體，實體之外無有現象，此即法界之實相。法界之形成，係以一法而成一切法，以一切法而起一法，是故一關係著宇宙之一切（一即一

⁴²見憨山《觀老莊影響論·敘意》，台北：琉璃經房，1972，pp.1-2。

⁴³見憨山《觀老莊影響論·論教乘》，台北：琉璃經房，1972，pp.10-20。

⁴⁴見憨山《觀老莊影響論·論教乘》，p.12。

切），一切亦含攝於一之中（一切即一）。如是法界之一與一切互為主從，相入相即，圓融無礙而重重無盡，稱為法界緣起。

法界緣起可分為染、淨二方面來說明。染法緣起，係說明迷界之緣起，乃真如無力而無明（迷）有力之狀況；淨法緣起，則說明悟界之緣起，即真如有力而無明無力之狀況。華嚴教義中，更進一步詳細發揮法界緣起者，另有所謂三性一際、因門六義、六相圓融、四種法界、十玄門等要旨。今以新十玄門作為探討之處。

十玄門為：同時具足相應門、廣狹自在無礙門、一多相容不同門、諸法相即自在門、隱密顯了俱成門、微細相容安立門、因陀羅網法界門、托事顯法生解門、十地隔法異成門、主伴圓明具德門。《新十玄門》的十個法門，是從十個角度、方面表述事事無礙的內容。第一、二、三門和第九門，是著重時間、空間、數量方面，指出一切緣起事物的「相入」關係。第四、五、六門則是著重從不同形態說明一切的緣起事物的「相即」關係。第七門是比喻一切緣起事物的相即、相入關係。第八門是講悟解無盡緣起的途徑。第十門和第一門一起概括全部十玄的內容，強調萬有深羅，同時具足，然主伴分明，相應無礙。十門之間，任何一門都可容攝其餘九門，所以無礙自在，成為一大緣起。

在彼我的關係上：「天地與我並生，萬物與我為一」，天地可即是萬物，而前者就生滅來說：後者就一異來說。生滅是時間上的問題，同時也可說是「三世本空」，而「無盡緣起」可更卻切說明萬物與我的關係是一而非異的。在莊書〈寓言篇〉之：「萬物皆種也，以不同形相禪。」來證明之。在華嚴方面以法藏之《法界緣起章》、《華嚴經指歸》代表法藏所立之無盡緣起義。相對應證成莊生「萬物與我為一」之意，亦即是華嚴「一切即一，一即一切」的境界。在章太炎的《齊物論釋》有如下的會通，所謂：

〈寓言〉篇之：「萬物皆種也，以不同形相禪。」義謂萬物無不相互為種。法藏立無盡緣起之義，與〈寓言〉篇意趣正同，彼作《法界緣起章》云「本一有力無持，多一無力為依，容入益爾」。其《華嚴經指歸》云：「此一花葉理無孤起，必攝無量眷屬圍繞此一華葉」，「其必舒已遍入一切……」復能攝取彼一切法，令入己內。」義皆〈寓言篇〉同。⁴⁵

如此對應下，「萬物皆種」有幾點意義可言：就一種本身而言，一種之內含具他種，且是一切種，故一種內具一切種，即一切入一，萬物之種皆入一物。就一切種而言，皆含具一種，故此一種進入一切種中，即一入一切，一物種皆入萬物。合而言之，一即一切，一切即一，萬物皆種。又之所以有特顯一種與他種之別，乃因有一有力之顯因。餘則為無力之隱因，故呈顯此一有力造成不同形，餘

⁴⁵見蘇美文〈章太炎《齊物論釋》之研究〉1993，pp.55-56。（淡江・碩士論文）

則隱沒，而非不存在，因此可知，「種」不僅有類別之意，亦有組成分子之意⁴⁶。此上雖談一即一切，一切即一，萬物皆種的關係。若以十玄門與齊物論兩者之詮釋略比，更能襯顯「無盡緣起」以及「萬物與我為一」之意涵。

如下表：

（一）同時具足相應門 = 十日並出，萬物皆照。

十日的出現是因緣和合而起，同時能夠圓融、平等的普照萬物。與一切法皆一時而成的同時具足相應門，其一切現象同時相應，同時具足圓滿，依緣起理而成立，一與多互為一體，無先後之別的意涵是等同的。

（二）廣狹自在無礙門 = 天下莫大於秋毫之末，而太山為小。

空間廣狹之對立似為相互矛盾，然其對立之矛盾正可為相即相入之媒介，故自在圓融而無礙。與天下、太山融通於秋毫之末，廣狹相即、大小互容的義理皆同。

（三）一多相容不同門 = 道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。

現象之作用（用），有「一中之多，多中之一」之相入說。即一具多，多相容一，一多相入無礙，然其體不同，不失一多之相。一是總相，多為別相；與道是總體，分、成為個體，其皆能互相收攝，互為融合。

（四）諸法相即自在門 = 物量無窮，時無止，分無常，終始無故。

一與一切互為空、有，兩者一體化，相融互攝而自在無礙；也就是說一切事物都可相容無礙而又各自存在，所以時空、物量，雖無窮盡，但是卻能相容無礙，各自展現。

（五）隱密顯了俱成門 = 莊周夢蝶（莊周為顯，蝶為隱）；罔兩問景。

以「一」為有而顯現相之時，「多」即為空而不顯。即隱與顯相互一體化同時成立，一切法與一法能互為一體；一切事物都有表裏兩面，相對於某一因緣稱為表，相對於另一因緣稱為裏，從莊周夢蝶、罔兩問景中可知，莊周為顯，蝶為隱；罔兩為隱，景為顯，然而表裏、隱顯，俱時成立，並存無礙，圓融自在。

（六）微細相容安立門 = 天下莫大於秋毫之末，而太山為小

就緣起之現象說相入之理時，特別著眼於不壞自相之點。即於每一現象中，以小入大、以一攝多，大小相互為不亂，不壞一多之相，而秩序整然，微細成辦、大小互容，與天下、太山融通於秋毫之末之義理也皆同。

（七）因陀羅網法界門 = 夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰也。

森羅萬象一一互相顯發，重重無盡，如因陀羅網（帝釋天宮殿中寶珠之網）。以

⁴⁶見蘇美文〈章太炎《期物論釋》之研究〉1993，p.56。（淡江・碩士論文）

因陀羅網為喻說明萬事萬物之間相即相入、重重無盡的關係；與天籟之萬種聲音的互為相攝、相入為同義。

（八）託事顯法生解門 = 天地是一指也，萬物是一馬也。

深妙之理可託卑近之事法加以彰顯，所託之事與所顯之理無別無二。隨托舉一事，便顯一切事物互為緣起的道理；天地、萬物喻為法，而指與馬皆為物（事），其理相通。

（九）十世隔法異成門 = 莫壽於殤子，而彭祖為夭。

過去、未來、現在之三世一一各有過現未三世，合為九世。此九世亦唯攝入一念，合九世與一念為十世。而此十世雖有時間之間隔，然彼此相即相入，先後長短同時具足顯現，時與法不相離。時間雖有前後的不同，但總為一念所攝，於一念中一切皆現，成就緣起；殤子，與彭祖其年之壽夭，實為一念之別，其理可通。

（十）主伴圓明具德門 = 吾待蛇蚺蝟翼。

緣起之諸現象，隨舉其一則便為主，而其他一切現象即為伴，如此互為主伴，具足一切德。事物緣起都非孤起的。而是主伴交輝，一多相攝，圓融無礙；蛇、蚺，蝟、翼，皆各為主伴，相依相待，此也是理亦相通。

由以上的略比，其作用與義涵上都有其相通之處，雖無法事理等同，但相似之處，卻有十門之近，所以可知莊學與事事無礙觀雖然立論點並不相同，但對於作用與現象之運用上，還是可以互相比論的。

第五章 結論

從以上各章的探究，我們可以了解到《法界三觀》與《齊物論》，確實有其相應之處。雖然兩者之立論軸心大不相同，但在其工夫次第與禪定的成就都有其相似處，而這些相似之處，透過本文的研究，綜合各章要義，可以得到以下幾點結論：

（一）《法界三觀》中的真空觀是簡別虛妄，顯真性，而歸於平等空性。使見色非實色以成真空，令見空非斷空以成真性，如此泯滅妄情所見事相，而彰顯真空妙體。真空觀肯定了宇宙裏存在最高的境界，且表現為最高的理性就是“理法界”。理事無礙觀，即觀萬象差別之事法與平等無差別之理性，相融而無礙自在。周徧含容觀，其真如性乃一味平等，一微一塵，悉皆完具真如全體，一一事相亦徧含融一切法界，故一相與多相互融無礙，大小相含，互攝互容而重重無盡。

齊物論的工夫次第，是從「坐忘」至「喪我」而達到「真我」的修養境地。其重點是對「人我」與「知見」的破除，「人我」的偏執不除，則容易產生「知見」的錯誤，「知見」有誤，則是、非、好、惡，等對立觀念因此而生。故《齊

物論》中對「知見」與「相待」等觀念的泯除，廣為陳述。縱觀莊子的「忘己」至「喪我」而達到「真我」的修養工夫與《法界三觀》破執、顯理與理事的圓融進而體悟事事無盡圓融的一真法界之境，其義理詮釋是相應的。

（二）「道」的理體是真空觀，理事無礙觀是「道」對於萬物與理體的融通，而事事無礙觀是「道」使萬物間互相攝入，層層互映，參會其間之蘊涵。

（三）憨山大師將儒、道兩家定義為「執孔者涉因緣，執老者墮自然」，而「皆為離識性，不能究竟一心」，無法進昇至更高境界，故以「人天乘」名之。而牟宗三先生對道家與圓教的會通，則是以「佛性」之圓滿無盡、主伴具足的角度來與主觀的境界或智慧談及圓教的會通；唐先生則是先以頓教而上至圓教的理路談及天台宗的同教一乘與華嚴宗的別教一乘之相異處，並以漸教式的工夫內涵將道家的圓教之層面，以聖人與真人、至人、神人的修行理路，將俗人與聖者二者化歸一層，令而導真俗不二、相融互攝的圓教理論。

於後末的無盡緣起以及萬物與我為一關係中，因萬物與我為一，在彼我的關係上：「天地與我並生，萬物與我為一」，天地即是萬物，而前者就生滅來說；後者就一異來說。生滅是時間上的問題，同時也可說是「三世本空」，在莊書〈寓言〉篇之：「萬物皆種也，以不同形相禪。」中證明，「無盡緣起」和「萬物與我」的關係是一而非異的。因此事事無礙觀與齊物論之會通所呈現而出的是，若以「萬物皆種」的角度而言意趣是相同的，意境也是相近的。

第六章 參考文獻

（一）原典資料

- （1）《華嚴發菩提心章》，大正藏四五冊 No.1878。
- （2）《華嚴經探玄記》，法藏著，大正藏三五冊 No.1733。
- （3）《華嚴一乘十玄門》，智儼撰，大正藏四五冊 No.1868。
- （4）《華嚴五十要問答》，智儼撰，大正藏四五冊 No.1869。
- （5）《注華嚴法界觀門》，宗密撰，大正藏四五冊 No.1884。
- （6）《華嚴法界玄鏡》，澄觀撰，大正藏四五冊 No.1883。
- （7）郭象 1960《四部集要——莊子》 台北：新興書局 初版。
- （8）釋憨山 1982《莊子內篇、老子道德經憨山注》 台北：新文豐出版 二版。
- （9）章太炎 1970《齊物論釋定本》 台北：廣文書局 初版。

（二）現代論著

- （10）方立天 1991 《法藏》 台北：東大圖書 初版。

- (11) 木鐸出版 1988 《莊子研究論集新編》 台北：木鐸出版 初版。
- (12) 木村清孝 1996 《中國華嚴思想史》 台北：東大出版 初版。
- (13) 冉雲華 1988 《宗密》 台北：東大圖書 再版。
- (14) 牟宗三 1989 《中國哲學十九講》 台北：學生出版 三刷。
- (15) —— 1989 《佛性與般若》 台北：學生出版 五版。
- (16) —— 1999 《莊子齊物論義理演析》 台北：書林出版 一刷。
- (17) 石井公成 1996 《華嚴思想の研究》 東京：株式會社 初版。
- (18) 池田之久 2001 《莊子——「道」的思想及其演變》國立編譯館 初版。
- (19) 吳 康 1966 《莊子衍義》 台北：商務出版 初版。
- (20) 吳汝鈞 1998 《老莊哲學的現代析論》 台北：文津出版 初版。
- (21) 李杏 1994 《一元多重世界觀》 台北：慧炬出版 初版。
- (22) 李世傑 1978 《華嚴哲學要義》 台北：佛教出版 初版。
- (23) 杜善牧 1971 《老莊思想與西方哲學》 台北：三民書局 二版。
- (24) 林聰舜 1981 《向郭莊學之研究》 台北：文史出版 初版。
- (25) 馬夷初 1988 《莊子研究論集新編》 台北：木鐸出版 初版。
- (26) 許大同 1983 《老子哲學》 台北：五洲出版 初版。
- (27) 黃錦鉉 1986 《新譯莊子讀本》 台北：三民書局 六版。
- (28) 陳英善 1996 《華嚴無盡緣起論》 台北：華嚴蓮社 三版。
- (29) 陳冠學 1971 《莊子》 台北：三民書局 三版。
- (30) 陳鼓應 1999 《老莊新論》 台中：五南出版 三刷。
- (31) —— 1999 《莊子哲學探究》 台北：商務出版 五刷。
- (32) —— 1999 《莊子今注今譯》 台北：商務出版 五刷。
- (33) 郭慶藩 1974 《莊子集釋》 台北：河洛出版 初版。
- (34) 森三樹三郎 1979 《無為思想》 高雄：敦理出版 初版。
- (35) 鈴木宗忠 1934 《原始華嚴哲學の研究》東京：大東出版 初版。
- (36) 葉海煙 1999 《莊子的生命哲學》 台北：東大出版 三版。
- (37) 勞思光 1986 《新編中國哲學史一、二》 台北：三民書局 再版。
- (38) 馮有蘭 1939 《貞元六書上、下冊》 香港：龍門書店 再版。
- (39) 楊政河 1997 《華嚴哲學研究》 台北：慧炬出版 再版。
- (40) 劉欣如 1997 《佛陀與莊子》 台北：慧炬出版 初版。
- (41) 鄭琳 1974 《莊子內篇通義》 台北：文津出版 初版。
- (42) 鄭峰明 1987 《莊子思想及其藝術精神之研究》台北：文史哲出版 初版。
- (43) 顏崑陽 1984 《莊子的寓言世界》 台北：尚友出版 三版。
- (44) 譚宇權 1998 《莊子哲學評論》 台北：文津出版 初版。
- (45) 鎌田茂雄 1978 《中國華嚴思想史の研究》 東京大學出版二版。

（三）期刊論文

- (46) 王文吉 1980 〈從齊物論談到空〉《慧炬雜誌社》第67卷，pp.18-23。
- (47) 王新春 1995 〈郭象的「獨化論」——一個在玄學氛圍下被掏空了其真精神的儒學變種〉《孔孟學報》第70期，pp.195-229。
- (48) 石曉楓 1997 〈「物我一體」的觀照與肯定——《莊子·齊物論》內涵及其啟示〉《國文學報》第26期，pp.19-33。
- (49) 吉津宜英 1979 〈法界觀門について〉《印度學佛教學研究28-1》第55卷，pp.350-354。
- (50) 朱慧定 1998 〈澄觀《法界玄鏡》之研究〉（華嚴·碩士論文）
- (50) 江燦騰 1994 〈佛教「法界觀」的歷史性格——與現代台灣的實踐模式〉《獅子吼》第33卷、第1期，pp.1-7。
- (51) 李玉柱 1988 〈論莊子齊物論思想之詮釋與建構〉（文化·碩士論文）
- (52) 李伯元 2001 〈杜順圓教思想研究〉（東海·博士論文）
- (53) 金兌勇 1999 〈老子道論的思想探索〉（台大·碩士論文）
- (54) 汪逸楓 2000 〈莊子齊物論研究〉（東海·碩士論文）
- (55) 李美燕 1997 〈從「莊周夢蝶」論莊子的「物化」觀〉《屏東師院學報》第10期，pp.355-370。
- (56) 周明俠 2000 〈莊周夢蝶與以物觀物——《齊物論》主旨解讀〉《傳山學刊》第1期，pp.25-28。
- (57) 尚永亮 2001 〈矛盾的莊子與莊子的悖論——《逍遙遊》的大小之辯及其他〉《蘇州大學學報》第1期，pp.77-83。
- (58) 林耀潁 1995 〈莊子齊物論的理論與結構〉《孔孟月刊》第31卷，第8期，pp.38-50。
- (59) 洪文興 1995 〈莊子齊物論〉的詮釋與建構（華梵·碩士論文）
- (60) 徐千洲 2000 〈莊子哲學的生命體證〉（東海·碩士論文）
- (61) 晁福林 2001 〈讀《莊子·寓言》篇札記〉《雲南社會科學》第5期，pp.83-86。
- (62) 高伯園 2000 〈莊子思想中的心靈治療體系〉《鵝湖月刊》第304期，pp.10-25。
- (63) 袁長瑞 1991 〈莊子齊物論研究〉《哲學與文化》第26卷，第1期，pp.24-34。
- (64) 常盤大定 1938 〈華嚴宗傳統論及び續論〉《支那佛教の研究》上冊，（東京：春秋社）pp.312c。
- (65) 陳運星 1992 〈儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例〉（中央·碩士論文）
- (66) 陳琪瑛 1995 〈華嚴經美學之研究〉（師大·碩士論文）
- (67) 陳德和 2000 〈莊子哲學的重要開發——讀《莊子·齊物論》義理演析《鵝湖月刊》〉第297期，pp.33-37。

- (68) 陳英善 1995 〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第8期，pp.373-396。
- (69) 傅佩榮 1985 〈儒道天論發微〉（台大・碩士論文）
- (70) 黃俊威 1993 〈華嚴「法界緣起觀」的思想探源—以杜順、法藏的法界觀為中心〉（台大・博士論文）
- (71) 黃湘陽 1996 〈莊子的物化主張〉《輔仁國文學報》第12集，pp.69-77。
- (72) 黃連忠 1994 〈從宗密《註華嚴法界觀門》論華嚴真空觀思想之正義〉《內明雜誌》第264期，pp.3-15。
- (73) 張衛紅 2001 〈試論莊子《齊物論》一文的內在線索〉《鄭州大學學報》第34卷，第五期，pp.117-119。
- (74) 張健 1962 〈金剛經與齊物論〉《慧炬雜誌社》第21卷，pp.5-6。
- (75) 結城令聞 1969 〈華嚴の初祖杜順と法界觀門の著者との問題〉《印度學佛教學研究18-1》，第35卷，pp.32-38。
- (76) 結城令聞 1958 〈隋唐の中國的新佛教組織の一例としての華嚴法界觀門について〉《印度學佛教學研究6-2》，第12卷，pp.276-281。
- (77) 楊寶綢 1994 〈莊子齊物思想的探討〉（東海・碩士論文）
- (78) 暴慶剛 2002 〈莊子齊物思想的復歸〉《內蒙古社會科學》第23卷，第1期，pp.45-48。
- (79) 蕭美齡 2001 〈心知與氣化——「莊子」思維與言說方式之省察〉（中央・碩士論文）
- (80) 謝陽拳 1995 〈自由與和諧——莊子的《逍遙遊》與《齊物論》聯解〉《西北大學學報》第25卷，第2期，pp.97-101。
- (81) 蘇美文 1993 〈章太炎《齊物論釋》之研究〉（淡江・碩士論文）。