

作為解釋方法的華嚴宗義理

——淺談袁中道〈導莊·齊物論〉「以華嚴解莊」

蘇州大學政治與公共管理學院研究生
易中亞

摘 要

袁中道的《導莊·齊物論》是一篇以華嚴宗教義來解釋《莊子》思想的著作，他以華嚴「十玄門」來闡釋了「齊物」之理，以「三界唯心」來解釋了「齊物」之因，最後以三重觀門來說明了「齊物」之法。《導莊·齊物論》一文實際上是《莊子》與華嚴的互相詮釋，體現著《莊子》與華嚴宗思維方式的合流。華嚴教義作為一種解釋方法體現著中國傳統文化包容的特質，同時也體現著中國士人對圓融境界的終極追尋。

關鍵字：導莊，齊物論，袁中道，華嚴宗

佛教自傳入中國以來，與中國傳統思想文化不斷交涉融合，經過格義與判教逐漸脫離印度原始佛教的雛形，依據自己的思想特色和學說體系形成了不同的宗派。華嚴宗作為中國本土佛教宗派之一，其嚴密的判教體系和圓融的教義極富思辨意義，它的建立與發展同中國的道家文化，尤其是莊子哲學，有著千絲萬縷的聯繫，可以說二者是在互相詮釋的過程中逐漸滲透並且自我完善的。明末居士袁中道讀《莊子》時曾寫到：「細味玄旨，妙合圓頓之教」，¹「圓頓之教」便是指華嚴宗。他還說：「莊生內篇，為貝葉前茅，暇日取其與西方旨合者，以意箋之。覺此老牙頰自具禪髓，固知南華仙人是大士分身入流者也。作《導莊》」。²他的《導莊·齊物論》就是以華嚴義理來詮釋《莊子》，實際上是將《莊子》與華嚴宗的思維方式等同起來，借《莊子》來宣揚華嚴教義。

袁中道（1570-1624），字小修，號柴紫居士，是明末公安派的代表人物之一。他十歲能賦，十六歲中秀才，可謂少年得志，然自此之後仕途坎坷，屢試不中，於是縱情於山水，狂放縱意，交友結社，賦詩論文。受其兄袁宗道、袁宏道的影響，袁中道很早便開始參禪，然其佛學之路也頗為曲折，從早年的狂禪到中年之後的淨土，他的思想呈現出雜糅各宗、會通三教的特質，華嚴教義無疑是其銜接並融會各種思想的理論橋樑。

當然，袁中道之所以運用華嚴思想來闡釋《莊子》，不僅僅因為他個人對《莊子》和華嚴教義的認同與喜愛，更是因為這二者本身就有著密切的聯繫。崔大華先生曾說：「中國佛學第一個異於或獨立地發展了印度佛教的理論思想——判教，正是在中國傳統思想的濃厚的歷史觀念背景下，特別是在莊子的精神史觀念的感應下形成的」。³中國傳統思維方式習慣追本溯源、分層等次，所以在面對紛雜的印度佛教義理時「判教」是必然會出現的，其中華嚴宗的判教思想最為嚴密也最契合中式思維方式，不得不說這很大程度上受到《莊子》思想的影響。首先，就其「判教」的依據來說，是根據人的認識由易到難、由表及裏、由特殊到普遍的過程而來的，這暗合於莊子體「道」由低至高的發展階段。莊子認為認識是從對具體事物的觀察中來的，而認識的提高必然經歷由現象到本質再回歸於現象這樣一個從感性觀察到理性抽象再到直覺體認的精神境界提升的過程，體「道」就是忘物、忘我、融會物我的修習實踐。華嚴宗之「四法界」亦是由人認識的深淺來劃分的，從「事法界」到「理法界」再到「理事無礙法界」最後到「事事無礙法界」，對「法界」的認識由千差萬別的現象到共同的本質再到現象與本質的互相融通最後到體認現象與現象的交融無礙，同樣經歷了從有到無再歸於有的認識過程；其判「五教十宗」，小、始、終、頓、圓，也是從有到空，從空到有，無論是其義理的深度廣度還是其修行方法的難易程度都存在一個由淺及深的次第。其次，就其「判教」所推崇的最高教義與終極境界來說，華嚴宗的「事事無礙」與莊子的「道通為一」

¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 937。

² 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 935。

³ 崔大華著，《莊子研究》，頁 522。

體現著共同的精神追求。莊子既將「道」作為萬物惟一的本源也將其作為追求的最高目標，那麼「道」究竟是什麼呢？莊子說「道」「有情無形」、「生天生地」、「未始有封」、「復通為一」，「道」是對宇宙整體、自然實在的理性抽象，它並不是一個可以觸摸的獨立實體，它生成萬物也必然在萬物中體現，對它的追求實際上就是對現象界完整性、融合性抽象而又理性的思想體認和精神追求。華嚴宗在追本溯源的中國傳統思想影響下也推出一個最高的範疇——「一真法界」，「一真法界」又被稱為「真心」，從法藏到澄觀再到宗密，華嚴宗的「法界」完全歸為「一心」這一終極本源，此「心」融攝萬有生出「四法界」，其緣起性「空」，非有非無，故能「事事無礙」。華嚴宗將萬物本質與現象的融通上升到現象與現象的融通，追求一種「一即一切，一切即一」的圓融無礙境界，這同《莊子》中的「天地一指，萬物一馬」⁴一樣，都是超越理性抽象之後對現象界的終極體認和精神回歸。最後，《華嚴經》寓言、誇張的表現手法也與《莊子》極其相似。華嚴宗人善於描述各種不可思議的殊勝佛境，《莊子》亦多奇言，他們意識到通過對玄妙、神異的描述，其思想更容易為廣大民眾所接受。

值得注意的是，華嚴宗因其理論龐雜一直以來都不算十分興盛的宗派，直到宗密將其禪化之後，始出現中興，尤其到了明末，華嚴宗與禪宗、淨土宗的融合成為當時佛學的主要特徵，袁中道等人最先開始接觸的便是華嚴禪。華嚴宗之所以能夠和禪宗等宗派很好的融合，是在於其「圓融無礙」極具包容性的基本教義和嚴謹的理論框架，正因為華嚴教義的相容性和思辨性，才為各種理論的溝通提供了一個契合的平臺，使得它能夠成為融攝並詮釋其他思想的方法。袁中道正是以華嚴思想為基石來解釋《莊子》，再一次融匯了佛道二家思想，賦予了《莊子》新的意義。

一、以華嚴「十玄門」來闡釋「齊物」之理

「緣起」說和「道」本論對世界本體認識的不同雖決定著佛道二家的根本區別，但在對現象界的認識邏輯上兩家又都體現出了相同的智慧。無論是華嚴的「心」還是莊子的「道」都是現象中普遍存在著的共同本體，最終也都需要通過現象來顯現，故現象之間當是相待相融的，正如袁中道所說：「此非獨有是理，亦實有是事。故在《莊》則曰『齊物』，在《華嚴》則曰『事事無礙』，其實無礙，即齊也」⁵莊子喜歡直接從對現象的描述中說明萬物皆齊，華嚴則更具邏輯性和理論性，以「十玄門」來闡釋「事事無礙」。華嚴宗人喜用「十」，這個「十」既是確指的框架又是抽象的義理，「一即是十，十即是一」，「十」有重重無盡之意，既代表著部分又代表著從事象中抽象出來的整體，它既是用也是體，華嚴之「十」實際上

⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 72。

⁵ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

是一語雙關的。袁中道運用華嚴「事事無礙」之理，從十個方面來證明莊子的齊物論就是關於現象圓融的理論。

《莊子·齊物論》之旨可分為齊「物論」、齊萬物以及齊物我三個方面，⁶關於「齊物」莊子認為首先要解決的是「物論」的問題，即我們對於事物是非的論斷是否可以成立，從莊子的觀點來看，「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非」？⁷語言直接導致了是非觀念的產生，然而「果有言邪？其未嘗有言邪」？⁸語言的真實與否決定著是非觀念本身的正誤。袁中道的《導莊·齊物論》一開篇就提出了「忘言」，「仰天之噓，孔何言也；釋微笑曰，殆欲忘言矣。而乃有槁木死灰之疑，是猶欲求之語言內也。故以籟征言，明言之虛妄，無定義耳」。⁹這是他對《莊子·齊物論》中南郭子綦與顏成子對話的解讀。他把釋迦牟尼佛加入到了南郭子綦「仰天而噓」的場景中，並以一個脫離於塵世之外的立場言明南郭子綦是在「忘言」。不難看出，袁中道是將南郭子綦「隱機而坐，仰天而噓」看作是參禪的過程，參禪重的是「悟」，佛教的真理只能靠直覺證悟，而並非語言文字所能表達，這與莊子所謂「吾喪我」的體「道」境界是相同的，都要體悟真理就必須先「忘言」。莊子用人籟、天籟的區別來證明語言是不真實、不確定的，「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也」。¹⁰語言是人所發出的人籟而非風吹出的天籟，所以必然不能無心而無為，是造作而不是自然的，在體「道」的過程中也必然是要摒棄的。袁中道則引《華嚴經》證曰：「謂物有語默之不齊者，戲論也。如《華嚴》『語時默，默時語』，則語默齊矣」。¹¹依華嚴「同時具足相應門」，萬法在一時間內緣起，所以當語言發出時，沉默也在同時形成，因與果同時顯現。更何況在「秘密隱顯俱成門」中，無論是說與不說皆是佛引導眾生了悟的方法，其本質上是沒有區別的，語是顯，默則是隱，二者不僅同時形成且相互聯繫，沒有默之隱則語難顯也，所謂語言之虛妄是未察覺語默本齊也。既然語默齊，那麼關於是非的討論就失去了存在的意義，故「物論」齊矣。

就算我們暫且擱置「物論」問題，那麼人所給予世間萬物的是非評價真的正確嗎？在莊子看來人類都是從一「己」之私的角度來給予萬物評價，若我們從萬物存在本身的角度來看這個世間，則這些評價都是荒謬的，在自然本性上，他們都是齊一的、無分別的。莊子認為除了從人的角度去看待是非問題的可存性外，還應該去從萬物本身去探尋他們存在的本來面貌，即以萬物齊萬物。華嚴「因陀羅網境界門」說世間一切法「如天帝殿珠網覆上。一明珠內萬像。俱現諸珠盡。然又互相現。影影復現。影重重無盡故。千光萬色雖重重交映。而歷歷區分。亦

⁶ 陳少明在《〈齊物論〉及其影響》一書中對〈齊物論〉的主題進行瞭解析，在前人的基礎上將〈齊物論〉的主題分為齊「物論」、齊萬物與齊物我三層意思。

⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 62。

⁸ 同上。

⁹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 937。

¹⁰ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 62。

¹¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

如兩鏡互照。重重涉入。傳曜相寫。遞出無窮」。¹²故從空間角度來看可知，莊子之「齊萬物」與華嚴宗之「事事無礙」都是對此世間、此現象界的討論，體現著二者對含攝萬有的現象界的肯定。莊子以萬物「齊萬物」說明他並不認為除此世間之外另有一個萬物齊一的彼岸世界存在，所謂「逍遙遊」並不是遊於無紛無擾、與世隔絕的山林，而是遊於俗世，這世上本就沒有絕對「無待」之地，所謂「遊」即是「心遊」，是對精神的不斷磨礪。而華嚴宗認為成佛亦是在穢中求淨，淨穢皆是佛國，故淨穢齊一，當在人間成佛，袁中道說：「如《華嚴》『一一世界海中，諸佛出現，所有威力無差別。為眾生劣見說有淨土，在於他方，乃權教故』，則淨穢齊矣」。¹³西方淨土只是權教方便之說，華嚴「四法界」實為一法界，要探尋真理當從此世、此物中去尋得，淨就在穢中。這不僅把西方佛國淨土的宗教理想與現實緊密結合，還為眾生成佛提供了更加現實的依據和途徑。在此世間中大小是齊一的，莊子說：「天下末大於秋毫之末，而大山為小」，¹⁴即是「《華嚴》『毛孔藏剎海，芥子包須彌』」¹⁵。袁中道以華嚴「微細相容安立門」齊大小，從宇宙的整體空間維度上消除事物大小的區別，空間只是我們或微觀或宏觀看待事物的方式，大小互相包涵，大到須彌、小到芥子都有無數佛國淨土，故在空間中去來亦是齊一的，故袁中道說：「『隨緣赴感，常處菩提之坐，十方國土，悉在其中……無去無來，彼亦不來不去』；則去來齊矣」。¹⁶從時間角度來看，延促也是齊一的，《齊物論》云：「莫壽於殤子，而彭祖為夭」。¹⁷時間若以人自身的壽命來衡量便有長短之分的，若從自然的角度來看，則時間是相對待而存在的。袁中道以華嚴的「十世隔法異成門」解釋說：「《華嚴》『以一念頃，三世畢現，過去未來諸佛悉詣道場』，以本無三世，前後密移，乃妄識所持」。¹⁸時間概念是人以自己的知覺為維度所設立的，客觀上是不存在的，過去、現在、未來都在一念之間發生，瞬間即永恆，永恆即瞬間，因為它們本來就是依靠妄識所產生的，都只存在於意識之中，意念一動，三者便同時具足顯現，並沒有一個先後差別。如此一來，生死的界限也消弭了，袁中道說：「如《華嚴》『莫耶夫人腹中，三世諸劫，悉於其中顯現，未出母胎，度人已畢，王宮示生，雙林示寂，乃眾生劣見，實無此事』，則生死齊矣」。¹⁹佛祖在人間的誕生與寂滅都是為了詮教的方便之說，實際上一切都是在海印定中的幻影，三世一時，生死一剎，故生即是死，死即是生，生死無有分別。正如莊子所說：「方生方死，方死方生」²⁰，生死對待而存在，故隨起隨滅，以華嚴「唯心回轉善成門」來看，諸法皆因「真心」而現，以此「心」關照生死之別

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 0010b25。

¹³ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

¹⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 87。

¹⁵ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

¹⁶ 同上。

¹⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 87。

¹⁸ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

¹⁹ 同上。

²⁰ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 67。

方能圓融無礙，因為生死皆在此「心」一念之間。此「心」不僅能轉生死亦能轉聖凡，故袁中道又說：「如《華嚴》『善財童子，一念成佛，迷非無悟，非有畢竟無知之人，亦無所知之者』，則聖凡齊矣」。²¹依華嚴「諸法純雜具德門」聖凡的差別只在那一念而起的純念或雜念，純雜互相不礙，世上無至純亦無至雜，沒有絕對無知的凡者，亦無純粹至知的聖者，故聖凡是齊一的。「托事顯法生解門」曾闡明，華嚴所言一切現象皆為「托事」而「顯法」，袁中道說：「如《華嚴》『佛轉法輪於一眾生身內，而眾生現有為於諸佛身內』，則人我齊矣」。又說：「『世間牆壁瓦礫，皆說法要成佛道』，則有情無情齊矣」。²²「諸法相即自在門」認為具體事物雖然都以獨立的形式存在，但都是與其他條件和合而成並為一心所攝，所以個人與他人、有情與無情皆顯佛理，相即相入，自在無礙。而莊子則從自然「物化」的角度看到有情與無情之間、人與我之間距離的消弭和形式的互相轉化，「萬物皆種，以不同形相禪」，²³故「昔者莊周夢為蝴蝶……不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與」？²⁴既然萬物只是在形式上互相轉換那麼又何來分別之說呢？

莊子言齊物的終極目的是為了齊「物我」，即是消融外物與自我的區別，他認為只有這樣才能實現真正的自由無待，體悟「道」之真諦。莊子說：「物無非彼，物無非是」，²⁵那是因為「道」自然而然地存在於眾物之中，從其自性上來看萬物皆一，只是表現出來的形式有所不同，所以「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，複通為一」²⁶，物與我皆是「道」之衍生物，「道」一故物我齊，肯定萬物的同一性是他齊物我的一個重要前提。袁中道以華嚴「一多相容不同門」來詮釋了莊子的齊物我：「如《華嚴》『一成一一切成，一壞一切壞，一多交徹』，則一多齊矣」。²⁷理一而事異，故能相互融攝，同成同壞。「天地與我並生，而萬物與我為一」²⁸，我與天地萬物一樣都是作為現象而存在，現象紛繁複雜故而是「多」，但我與萬物之中又同時具有「道」，「道」是唯一的理且是最高的本體故而是「一」，一與多相即相入，故我與物能夠相攝而齊一。

二、以「三界唯心」來解釋「齊物」之因

既然世間諸法本自圓融齊一，我們為何又要去齊物呢？那是因為是非觀念仍然存在，《齊物論》所探討的主題就是如何來齊是非，是非問題實際上就是認識問題。莊子認為，語言只是是非觀念產生的直接原因，而導致是非產生的真正根源

²¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

²² 袁中道著，錢伯城，《柯雪齋集》，頁 938。

²³ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 836。

²⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 109。

²⁵ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 67。

²⁶ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 76。

²⁷ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

²⁸ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 88。

在於「成心」，「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」。²⁹這裏的「成心」不是單純意義上的成見、偏見，而是指成型的心智，一旦心智形成了就脫離了自然，必然會產生出分別，而人總會「隨其成心而師之」，³⁰把內心對外物的分別作為自己的價值判斷標準，並通過語言表達出來，從而使是非之爭實際地在人與人之間發生。袁中道說：「人之生也，都緣妄識，妄有分別，鼓動妄氣，展轉喉間，逼而成聲，乃有妄言。等一妄耳，是非何自而起」。³¹也就是說是非的產生有這樣一個過程：人一出生，其六根（眼耳鼻舌身意）在與外境接觸的過程中，便會產生識，識有分別義，然萬物緣起，相待而生，所以分別本身就是虛妄的、錯誤的，而將萬物執為實有進行分別就是佛教所說的法執；此外，人又以「我」的主觀意見為標準對「我」與外物進行區分，通過語言傳達出來，又被他人耳根所攝受，人人都執著於一個「我」，是非便應運而生了，這即是佛教所說的我執。《齊物論》雖把「成心」作為是非產生的根源，但大多是從現象上舉例說明，並未以理論的形式闡釋「成心」形成的具體過程，而「妄識」和「成心」所形成的原理一樣，都是人因為分別心使現象在人心中產生歪曲的結果，袁中道以佛教的「妄識」來詮莊子的「成心」，恰好給予這種錯誤認識的形成以理論上的解釋。

不難看出，華嚴宗和莊子所描述的是非產生過程有異曲同工之妙，他們都認為只是簡單摒棄語言，並不能徹底解決是非問題，語言作為表達認識的工具並不是錯誤的源頭，是非產生的根源應當是認識器官——「心」。《華嚴經·十地品》說：「三界虛妄，但是一心作」，³²「塵是心緣，心為塵因。因緣和合，幻相方生」。³³華嚴宗認為「三界唯心」，「心」是六識攝取外境反映於內的印象集合，其本身非有非無、非善非惡，它作為精神界的核心，映現出一切外境；而「心」又作為不變的真如，將自己融攝到萬有之中，成為萬有最高的理體。所以說：「塵是自心現；由自心現，即與自心為緣。由緣現前，心法方起」。³⁴是非是將在心中所現萬有的幻相執為實相，故要消除是非關鍵在於萬有共同的理體「心」，所以當在「心」上下工夫。莊子同樣強調心對消除是非的重要作用，所謂的「吾喪我」實際上就是將有偏見、有分別的那部分的「成心」從自然的心中剝離出去，從而使心處在一種虛無的狀態，這是莊子認為最接近「道」的狀態，所以南郭子綦會「心如死灰」。

心之所以能夠成為是非認識的根源，是因為心能知，知也可說是智，即認識事物的能力。莊子曾將知劃分為四個層次，他說：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也」。³⁵以

²⁹ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 62。

³⁰ 同上。

³¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 937。

³² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 0010b25。

³³ 《華嚴經義海百門》，T45, no. 1875, p. 0627b27。

³⁴ 《華嚴經義海百門》，T45, no. 1875, p. 0627b06。

³⁵ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 81。

知去分別從而導致是非的產生，而是非是對「道」的損害。「道」始終作為莊子認知的最高目標而存在，這就意味著莊子對至知的追求就是對「道」之「無」的認識，是回到「未始有物」的狀態，至知就是無知。除此之外，心中還包涵著情，「喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、熱，姚佚百態，樂出虛，蒸成菌」，³⁶「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」³⁷在情的作用下，能分別是非的心才得以形成，情操控著知的行動，以知來解物，故「道」虧而物不齊。袁中道亦說：「以為不齊者，情使之也」，³⁸佛教把人稱為有情在於人有情識，情是人執著分別萬物的根本動力。莊子言情重在表現情所造成的各種狀態，至於情如何而來，莊子並未具體說明，他認為只要是存在必然有它存在的理由，都是順應「道」而來的。而袁中道，給了情以佛教的解釋：「累劫之迷，結而為情」，³⁹他認為眾生因不能領悟「無常」與「無我」之真知輪回於六道之中，劫數累積而成為情執，情執繼而又導致輪回之劫。如此聽仍情的撥弄，「於無分別中，熾然分別」，⁴⁰而「種種勝妙，自以謂知，都不出情量之外，除卻意根毫無所倚。其實意亦根也，與塵同也。故曰根塵同源，才有所知」。⁴¹也就是說知是情執取外境（塵）依靠意根而生出的，意根更具體地解釋了莊子所謂的知這種認識事物的能力。根有生發義，意根作為身心交感的中樞與眼根、耳根等一樣，具有映射外境而產生識的作用，無論是身根還是意根實際上和外境一樣都是因緣和合而成的，而情將這種意識作為「我」所獨有時，便產生了法執和我執。

但是需要說明的是，莊子之心和華嚴之「心」根本上卻又是不同的。莊子言「心如死灰」實際上還是承認心為實有之物，故心一旦形成便會產生是非，仍是有待的。而「道」作為宇宙的最高本體是抽象並獨立存在的，它同樣融入於人心之中，它是「物物者」，但又是「非物」的，是徹底無待的。所謂「心如死灰」只是為了說明心應當與「道」一樣，處於一種不作為的「無」的狀態，即是發掘出心中之「道」，將心歸之於「道」，其最終的本體始終是不變之「道」。華嚴言「三界唯心」是將「心」完全等同於「法界」，所以「心」既是最高的理體，也是所有的現象。法界中的一切存在都是緣起性空的，本身是沒有自性的，故而這個「心」也不是實在的，只是緣起的「空」，華嚴之「心」實際上是類似於莊子之「道」的存在。所以華嚴宗之「事事無礙」是將諸事消解於「心」中無礙，而莊子之「齊物」則是處理「道」與「成心」的矛盾，是要讓心去模仿和契合「道」的狀態，讓心回到順其自然的狀態，又或者說他實際上是將自我之「心」逐漸消除，與外物同歸於「道」。

³⁶ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 52。

³⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 58。

³⁸ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 938。

³⁹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁰ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

三、以三重觀門來說明「齊物」之法

是非成見皆由「心」起，法執、我執亦由「心」生，知和情統一於「心」，所以佛道二家都認為「齊物」應該直指心源。莊子說：「是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明」。⁴²「莫若以明」就是用清靜之心去體認萬物的本質，袁中道用莊子的話解釋說：「然則何謂明？曰知止其所不知，至矣」。⁴³在你不知道的地方停下來，那也就是明白的極致了。「知止」在莊子看來就要使心處在無知無欲的齋戒狀態，在華嚴宗看來就是要使心中的執念「無住」。無論是莊子還是華嚴宗都不是武斷地將「知」完全去除、將「心」徹底消滅，事物是相待而生的，「心」既是不齊的根源，也是我們齊物的根據。莊子有罔兩問景的寓言，而澄觀亦說：「若求真去妄，尤棄影勞形」，⁴⁴真與妄必然相即相入，如影隨形，所以「齊物」不是完全「去知」、「無心」而是順其自然、任運隨緣、適可而止，「若無心忘照，則萬慮都捐。若任運寂知，則眾行圓起」。⁴⁵由此可知，「知止」是對待「心」的一種態度，是對世間的一種觀法。

華嚴宗根據知的深淺將「一真法界」分為三重觀門，故袁中道從三個方面來說明瞭「知止」。「四相熾然未離，能所必知，止其所不知，而後謂天均」。⁴⁶說的是人們若執著於我相、人相、壽者相、眾生相，透過六根所獲得的認識必然是有限的，四相為妄識，以妄識為知必然不是圓滿的真知，只有在停止思慮才能領悟「天均」之理。「天均」出自《莊子·齊物論》：「是以聖人和之以是非而休乎天均，是之謂兩行」，⁴⁷「天均」是離兩端又能夠關照兩端的自然均衡之理，所以能夠調和是非矛盾。袁中道認為「天均」「是天然無異同之處所，當休歇之場也」，⁴⁸即是華嚴之「真空觀」，諸法緣起性空，故能圓融具足、相即相入、互不妨礙，真知只待緣而顯，「知止」便是此緣，只有斷滅妄情與妄知，消除四相差別，才能得見萬物之平等真性，為真空妙體，這實際上便是「理法界」，是對諸法「性空」之理的顯現。

其後「必知其所不知，而後謂天倪」。⁴⁹莊子解釋「天倪」說：「何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯」。⁵⁰他認為物之是非是相對待而存在的，不用去分

⁴² 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 67。

⁴³ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁴ 澄觀著，《華嚴心要》，據石俊等編，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，中華書局，1983 年。

⁴⁵ 澄觀著，《華嚴心要》，據石俊等編，《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，中華書局，1983 年。

⁴⁶ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁷ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 76。

⁴⁸ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 105。

辨其是非就在那裏，人為的分辨是毫無意義的行為，既然自然的分界本來就存在，那是非調和的一面同樣也會相對應著存在。袁中道認為「倪者微而又微，超於耳目意想之外，所以調和是非者也」。⁵¹所謂「倪」是非耳目意想所能察覺的微小到極致的差別，也就是說事物之間的差別在此會合消融，是非因此得以調和。依華嚴「理事無礙觀」，事有分界的意義，然而有分界的事法都由如來藏變現而來，如來藏就是理，是清淨的本心也是無差別的「空」，事緣外境故由淨變染，呈現出差別，遮蔽了他們本來的樣子，而當我們「知止」，直探心源，便能明白理為體，事為用，事由理生，理在事中，體用不二，故理事相即相入、圓融無礙，自理而觀之，則「倪者微而又微」，這其實是在「理事無礙法界」中調和是非。

最後「必知其所不知，而後謂以非馬喻馬，非指喻指，不以是非破是非，不以議論滅議論也」。⁵²在莊子看來「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也」，⁵³「齊物」最好的方法不是從道理上去分辨，而是以現象破現象，這便是莊子所謂的知的最高境界「為是不用而寓諸庸，此之謂以明」，⁵⁴真正的明是將理寓於事，來知萬物齊一，齊物最終必然要歸於對現象界融通的體認。此在華嚴即為「周遍含容觀」，一法界中顯世間諸相，世間諸相中亦含容一切法界，事事皆在「因陀羅網」之中，相互映攝，重重無盡，故一即多，多即是一。「知止」方能任運而隨緣，由「理事無礙法界」上升到「事事無礙法界」，明萬相圓融。

莊子曾說：「方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以為覺，竊竊然知也」。⁵⁵人生在世就如大夢一場，自以為能有所知者實為愚者，真知者在於知其所不知，明其所有待，故而能止，能止方能覺。華嚴宗亦認為現象界是「海印三昧」中所映現的幻影，能剎那生、剎那滅，能三世現於一時，也能於一時顯三世，一切法於其中圓融無礙是因為此境本就是「空」。所以袁中道說：「必知其所不知，而後謂之覺，是真能知此大夢也」。⁵⁶唯有知道還有我們無法以六根所了知的存在，才能在靜觀中明白萬物齊一、事事無礙，真正了悟「空」之時，才稱得上真知、至知，也就成為了覺者。

從袁中道的《導莊·齊物論》我們不僅看到華嚴與《莊子》的互相詮釋與溝通，更加看到佛道二家文化在中國士人身上的融合。中國式的思維方式天然帶有一種求「和」的傾向，也就說在中國人的思維中，尤其是中國人的宗教思維中，只要能為我所用的皆能「合而為一」。中國士人所追求的最高境界是圓融而沒有分界的，是極具包容性和抽象性的，可以說相對於西方式的邏輯嚴謹、涇渭分明中國人更

⁵¹ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

⁵² 同上。

⁵³ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 72。

⁵⁴ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 82。

⁵⁵ 陳鼓應著，《莊子今注今譯》，頁 102。

⁵⁶ 袁中道著，錢伯城點校，《柯雪齋集》，頁 939。

欣賞一種空無混沌之美，認為這是最接近宇宙真理的存在。所以千百年來中國文化始終繞不開儒釋道三教合一的話題，而華嚴圓融的特性恰好使之有了理論的契機，其理論的核心實際上是「空」性，正因為「空」無自性所以才能有各種可能性，華嚴思想之所以能成為解釋《莊子》、融合禪淨的方法就在於其能「空」，「空」即是圓滿，它消解著自性，也消除了各種思想之間的障礙。

參考文獻

古典文獻：

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。

《華嚴經義海百門》。《大正藏》冊 45，第 1875 號。

澄觀著，《華嚴心要》。石俊等編（1983），《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，北京：中華書局。

袁中道著，錢伯城點校（1989）。《柯雪齋集》，上海：上海古籍。

著作：

印順（1990）。《佛法概論》，中國佛教文化研究所。

崔大華（1992）。《莊學研究》，北京：人民出版社。

陳少明（2004）。《〈齊物論〉及其影響》，北京：北京大學出版社。

陳鼓應（2012）。《莊子今注今譯》，北京：商務印書館。

魏道儒（2001）。《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

韓煥忠（2008）。《華嚴判教論》，臺北：空庭書苑有限公司。