

中華佛學學報第 8 期 (pp.373-396) : (民國 84 年),  
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 8, (1995)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017—7132

# 就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變

陳英善  
中華佛學研究所副研究員

## 提要

研究華嚴宗思想首先面臨的問題，是有關初祖是誰的問題，由此連帶著相關於華嚴宗思想的重要論著——《法界觀門》之作者是誰，也成為熱門討論之課題。經由常盤大定等人的研究，認為初祖乃杜順，且學界亦大多認為《法界觀門》乃杜順之作（詳參見鎌田茂雄《華嚴學研究資料集成》，頁 383~384，所收集有關這方面文獻）。

本文並非解決《法界觀門》作者是誰的論著，而是試圖以《法界觀門》為引子來論述華嚴宗思想的發展演變，或許可從華嚴宗思想發展的演變中，讓吾人進一步地了解《法界觀門》義涵，藉而釐清《法界觀門》作者問題。

藉由本文的研究，得知在法藏時有關《法界觀門》思想已存在，且於法藏的諸論著中有不少篇幅是針對理事問題來處理，若依《法界觀門》的三觀來看，此有關理事無礙之論證乃是進入周徧含容觀事事無礙之關鍵，故法藏以諸多篇幅來闡述之，也因為如此，至慧苑時其對華嚴的了解，導向以法性融通方面來詮釋華，此多少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聲討之緣由。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。

**關鍵詞：**1.真空觀 2.理事無礙觀 3.周徧含容觀 4.緣起相由 5.法性融通

## 一、前言

有關《華嚴法界觀門》（簡稱《法界觀門》）一文，文獻上並沒有單獨流通的本子，吾人之所以得知有《法界觀門》及知其作者是法順（杜順），乃是從澄觀所著的《華嚴法界玄鏡》及宗密《註華嚴法界觀門》得知，此二文皆是對《法界觀門》所作的注疏（以逐文逐句方式來注解），且皆保留了《法界觀門》之文字，如《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。[\[1\]](#)

又如《註華嚴法界觀門》云：

修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，京終南山釋杜順集。[\[2\]](#)

以上兩段文字所引述者，皆直就《法界觀門》之文而錄之。此二段文字雖略有差異，[\[3\]](#)但整體而言，皆說明了《法界觀門》有三重觀門且為杜順之作。

除此之外，吾人在法藏的《華嚴發菩提心章》〈表德〉中的「一、真空觀」「二、理事無礙觀」「三、周遍含容觀」，於此三門中看到幾乎與《法界觀門》一樣的內容，依者之研究，此應為法藏摘自《法界觀門》所致。[\[4\]](#)

本文主要就法藏、慧苑、澄觀、宗密等人之思想來論述華嚴思想的發展演變。法藏雖然沒有有關《法界觀門》注疏方面的論著，然從法藏的《華嚴發菩提心章》中已有《法界觀門》的內容來看，可確知在法藏時有關《法界觀門》的內容已形成，而慧苑則於四宗判的真具分滿教中運用了理事無礙門與事事無礙門。

至於《法界觀門》是誰之作，這已是另一話題，若由澄觀與宗密的註疏《法界觀門》內容來看，仍可視為杜順之作。

本文是想透過《法界觀門》為引子，藉由法藏諸論著中相關的思想、慧苑的思想，以及澄觀、宗密的註疏來探討華嚴思想之發展演變。

## 二、《法界觀門》之要義

從澄觀與宗密所註的《法界觀門》，可得知《法界觀門》之主要內容是三重觀，亦即是真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。於每一觀中各以十門而論述之，成為《法界觀門》之特色。

就《法界觀門》之第一觀——真空觀而言，其對真空理性的論述，似乎與一般對真空的陳述不一樣。此不一樣表現在《法界觀門》一開始就強烈地表達真空不同於斷空，以顯示色即是空之道理；同樣地，亦就實色不等於真空，來凸顯色即是空之道理。由此正反面的陳述以彰顯色即空，即所謂的「會色歸空觀」。《法界觀門》「真空觀」之所以以四句十門<sup>[5]</sup>反覆地論述色空之關係，目的在於令吾人確切地把握真空理性，此反映了真空理性之道理實不容易為吾人所理解所把握，因為吾人常以斷空或虛空等來理解真空，或將真空混淆於實色中；同樣地，也反映了真空觀念在當時已相當流行，然對真空之理解，往往有許多偏差，且如何確切掌握真空道理，這成為《法界觀門》的首要課題，因為若無法如實地理解真空，也就無法如實理解華嚴道理和證入華嚴法界。因此，吾人可以看出《法界觀門》的真空觀扮演了雙重之角色，一為破執，一為顯理。

如何確切把握真空？《法界觀門》以四句十門來反覆論證之。所謂四句，是指：

- 一、會色歸空觀
- 二、明空即色觀
- 三、空色無礙觀
- 四、泯絕無寄觀。<sup>[6]</sup>

所謂十門，是指前二句各有四門，後二句各一門，共為十門。

由「會色歸空觀」中，以顯示色即空之道理，同時也泯除了吾人以斷空、虛空等對色的理解，亦泯除吾人以實色來理解色或將色等同於真空，由對斷空、實色的雙揀中，

p. 376

以顯色非實色、空非斷空，故色即空。雖如此，但又怕吾人將「空」孤立化，誤以為空中有色而無法真正地理解色即空，故以「會色歸空觀」的第三門中進一步揀除之，以明色即空，乃指會色無體故言即空，非指空中有色，如其云：

三、色不即空，以即空故，何以故？以空中無色，故不即空；會色無體，故即是空。以法揀情訖。<sup>[7]</sup>

此明由色無體，故言色即空。引文中所言的「上三句」，即是指「會色歸空觀」的前三門（亦即指第一門的色非斷空、第二門的實色非真空、及此門的空無色而言）。

透過上述對情見之揀除，令吾人了解色即空之道理，乃是會色無體諸法皆無自性，故言色即空，如其云：

四、色即是空，何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故，是故色即是故（案：「故」為「空」之誤[8]。如色空既爾，一切法亦然，思之。[9]

由於色法無自性，故色即是空。非但色法如此，實乃一切法皆無自性，故一切法皆即空。

由色無性故言色即空，由此而推知一切法皆無性，故一切法皆空。至此，雖已得知色即空之道理，然空亦非色外之空，故《法界觀門》於真空觀第二句「明空即色」中，進一步論證空即色之道理，唯透過如此雙向之論證，才不至於偏解了真空。

空即是色之論證，其模式類似色即空之論證，皆以四門來論述之，前三門以揀別斷空不即色、真空非實色、所依能依之差別，由此而把握空即色之道理。[10]

透過色即空、空即色之論證，由此而顯示色空平等無二，故於第三句「空色無礙觀」中進一步以表達此道理，如其云：

第三色空無礙觀者，謂色舉體不異空，全是盡色之空，故即色不盡而空現；[11] 空舉體不異色，

p. 377

全是盡空之色故，即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空；觀空莫非見色，無障無礙為一味法，思之可見。[12]

由此乃明空色平等一如，故色舉體不異空，色不盡而空現；空舉體不異色，空即色而空不隱。如此一味法，以顯色空無礙。

由於色空乃一味不可分割，故於第四句「泯絕無寄觀」中進而泯除吾人對色空的能所之執或對空的執著，如其云：

第四泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，不可言即色不即色；亦不可言即空不即空；一切皆不可；不可亦不可；此語亦不受。迴絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體失正念故。[13]

經由此層層的遮除，將吾人的起心動念等言思逼至迴絕無寄，所謂「此所觀真空，不可言即色不即色；亦不可言即空不即空；一切皆不可；不可亦不可；此語亦不受」。至此，整個所頓顯的，即是所謂的「行境」。如此理解法，才是相應真空理性，亦即是所謂的真空觀也。

如此地透過四句（會色歸空觀、明空即色觀、色空無礙觀、泯絕無寄觀）以顯示色即空、空即色、色空無礙、色空一如等，無非在令吾人如實地理解真空理性與如實地相應真空理性，以及如實地呈現真空理性。若能如實解及如實觀，那麼於真空理性，似乎無須再多進一言。然此真空觀所表現乃較著重於破執顯理上，較偏重於法的不可說不可執上。雖曾言及色空無礙，但整個所凸顯的仍在於真空理性上，亦即就真空來處理問題。由前所述，既然色空是一如平等的，可就真空破執顯理，同樣地，亦可就色等一切法來開顯，以落實於真正的空色一如平等上，同時也可防止吾人對迴絕無寄之真空的執著。因此，有第二觀「理事無礙觀」之產生，再由理事無礙與事事無礙等關係中，讓吾人確切了解理如事、事如理、事合理事等之道理，而直接由任一事法顯示法法相遍相容之普融無礙，此即第三觀「周遍含容觀」所開顯之道理之境界。

p. 378

至此，所頓顯即是華嚴法界矣！這應是撰寫《華嚴法界觀門》之初衷吧！

### 三、就法藏而論

在法藏的諸論著中，除了《華嚴發菩提心章》具有與《華嚴法界觀門》幾乎一樣的內容外，於其它著作中就很少見到與《法界觀門》如此直接之關係。雖然如此，但從法藏的諸論著中，吾人可得知其對《法界觀門》諸觀念之運用，甚至吾人可以說法藏的整個思想無非在發揮《法界觀門》的觀念。以下就針對這部份來探索法藏與《法界觀門》之關係。

從法藏早期的作品《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴經旨歸》等，[\[14\]](#)乃至後來的《探玄記》、《金師子章》等諸論著中，吾人可以看出法藏除了運用智儼的《華嚴一乘十玄門》來表達別教一乘思想外，[\[15\]](#)亦花了相當功夫來論述法相圓融之因，如《華嚴經旨歸》所略舉的十種：

- 一、為明諸法無定相故。
- 二、唯心現故。
- 三、如幻事故。
- 四、如夢現故。
- 五、勝通力故。
- 六、深定用故。
- 七、解脫力故。

- 八、因無限故。
- 九、緣起相由故。
- 十、法性融通故。[16]

於此十種無礙因中，第一種「諸法無定相」可說是此十種無礙因之總體和基礎，餘九種可說是延續著「諸法無定相」而來，且加以發揮之，其中又以第九種「緣起相由」來發揮十玄門無礙之道理最為透徹。[17]此外，第十種的「法性融通」，可說即運用了《法界觀門》

p. 379

「理事無礙觀」之道理，如《華嚴經旨歸》云：

十、法性融通力故者：謂若唯約事相，互相礙不可則入；若唯約理性，則唯一性不可則入。今則理事融通，具斯無礙，謂不異理之事具攝理時，令彼不異理之多事隨彼所依理，皆於一中現。若一中攝理而不盡，即真理有分限失；若一中攝理盡，多事不隨理現，即事在理外失。今既一事之中全攝理，多事豈不於中現。[18]

此即藉由理的無分限來論述一事攝一切事現一切事，因為理事融通無礙，故一事中現一切事。若不如此，則有二失：一為理有分限之失，故一事所攝之理不盡；一為事在理外之失，故令一事所攝不盡。

有關法藏所論述的「法性融通」這段內容，可引述《法界觀門》「理事無礙觀」作一對照，如其云：

一、理遍於事門：謂能遍之理性無分限，所遍之事分位差別。一一事中，理皆全遍非是分遍，何以故？以彼真理不可分故。是故一一纖塵皆攝無邊真理無不圓足。[19]

又云：

二、事遍於理門：謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理全同非分同，何以故？以事無體還如理故。是故一塵不壞而遍法界也。如一塵，一切法亦然，思之。[20]

p. 380

此二段文中，不論就「理遍於事門」或「事遍於理門」，皆首先對「理」「事」作一界說，即理是指無分限，事是指有分限而言。此理是全遍於一切法



中，因為理是無分限不可分割，同理，所以一一法中皆攝無邊真理。然而事無體還如理，由於理遍一切法，故事亦如理遍一切，所以一塵不壞而遍法界。

由上述之引文論述中，吾人可得知法藏於《華嚴經旨歸》對「法性融通」所作的論述，其對「理」「事」的看法，基本上，與《法界觀門》「理事無礙觀」是相通的，都視理為無分限而事有分限，且由於事無體舉體如理（此指事如理，事無別事，全理即事），理遍攝一切法，故任一事法亦皆如理遍攝一切法。以說明理與事的關係是無礙，乃至事與事的關係亦是無礙。之所以如此，乃是法性融通故，故理事無礙，乃至事事無礙。

有關理事無礙之探討，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》〈義理分齊〉中論述「三性同異義」時，即有詳細之發揮，不單處理了真性（圓成實性）的隨緣不變與不變隨緣以顯示隨緣和不變乃是相輔相成不可分割的；[21] 同時也處理了依他性的似有與無性、遍計所執性的情有與理無等是不相捨離的（如因似有故無性；無性故言似有）；[22] 甚至將三性的關係串連在一起，即真性之不變、依他之無性、遍計之理無乃是一體無異，[23] 同樣地，真性之隨緣、依他之似有、遍計之情有等三義亦無異。[24] 由此而顯示性相融通無障無礙，如其云：「是故真該妄末，妄徹真源，性相通融無障無礙」。

p. 381

[25]此明真不離妄而有真與妄即真之道理，捨妄即無真，亦即捨遍計依他則無圓成實性。

此外，對於法性融通理事無礙之道理，法藏於其餘諸論著中，亦多處述及之，如《華嚴策林》〈明理事〉〈達色空〉、[26]《華嚴經問答》辨三乘理事與一乘（普法）理事之不同、[27]《華嚴經明法品內立三寶章》〈法界緣起章〉玄義章[28]《華嚴經義海百門》、[29]《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、[30]《華嚴遊心法界記》〈事理混融門〉華嚴三昧〉、[31]《探玄記》等。[32]

p. 382

由上所述，可得知法藏於法性融通理事無礙上所花的功夫，之所以如此，目的無非令吾人確切對法性（理性）、理事的理解，進而把握事事無礙之道理，此乃法藏之用心。加上法性融通、理事無礙可會通於三乘，所不同者，三乘之事義非理義，而一乘即事義是理義。若配以《法界觀門》，法藏的法性融通理事無礙，即《法界觀門》之真空觀與理事無礙觀，由此通向周遍含容觀。至於《法界觀門》的周遍含容觀，乃是法藏慣用以表達義理分齊的十玄門，[33]再配以十無礙因的緣起相由，[34]往往為法藏對事事無礙所作的發揮。除了緣起相由外，其它如因門六義，隨舉一因即無量因（或言普賢圓因），亦就是從事法相來闡述事事無礙。

法藏雖然運用了如此諸多觀念來表達華嚴義理，但簡單地說，不外乎法性融通與緣起相由，這可從法藏《華嚴遊心法界記》論述華嚴三昧之解門時，以此二門來表達之，如其云：

將欲入此三昧，方便非一，總而言之，不過二門，一者解，二者行。就前門（指解門）中，復有二門，一者緣起相由門，二者理性融通門。[35]

接著進一步解釋何以此二門為解門，其云：

所以有此二門者（指緣起相由門、理性融通門）？以諸有法無自性故，無自性者空有圓融成幻有也，是故於此開作二門。[36]

由引文中，吾人可以了解到不論是緣起相由門或理性融通門，其基礎皆建立在諸法無自性上，換言之，因為諸法無自性，所以有理性融通與緣起相由二門，一就理法而明，

p. 383

一就事法而明。以此二門以顯示空有圓融無礙，皆用以說明法界無礙之所以。[37]

若從法性融通與緣起相由二門來看，我們可以說此二門涵蓋了《法界觀門》之三觀，就法藏的思想而說，此二門（或三觀）是相互融通的，皆是就諸法無自性言，所不同者在於著重點之不同，但皆能由此二門建立「一即一切，一切即一」之圓融無礙理論。

## 四、就慧苑而論

慧苑雖未有關《法界觀門》方面的論著，但從其四教判之第四教「真具分滿教」中，以理事無礙門與事事無礙門來論述真具分滿教，可知基本上仍運用了《法界觀門》之理論。

慧苑是法藏首座弟子，依理來說，慧苑的思想應最能傳承法藏思想，然事實並不盡然，這可以從澄觀於《華嚴經疏鈔》得知一二（於後述）。在慧苑的思想中，有著強烈地要簡化法藏的思想體系，尤其表現在判教方面，慧苑並沒有依從法藏的五教十宗判，而是提出了頗具他個人特色的四教判——迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教。[38]此四教之分判，其基礎建立在「真性」（如來藏）上，即以真性作為四教分判之標準，[39]此真性即是我空法空二空所顯之真理，由於凡夫不明二空之理，所以為迷真異執教；二乘人已明生空（我空）所顯之理，但不明法空，所以為真一分半教；初心菩薩雖明二空之理，但不明真如隨緣之道理，所以為真一分滿教；唯明二空之理，及真如不變隨緣和隨緣不變之道理，此才是真正明真性者，屬真具分滿教。[40]

p. 384



姑且不論慧苑此四教判是否妥當，然可確知的，慧苑整個判教理論基礎是建立在真性上，依此所詮真性配合能詮之教，而形成其四教判。在立論上比法藏的五教十宗判來得簡潔有力，且包含範圍更廣，涉及人天等教，此完全站立在真性的掌握程度上來作分判，如凡夫迷真於真性全隱，而稱之為迷真異執教，此是否牽涉佛陀教法這是另一問題，但對慧苑來說這似乎並不重要，其所關注的是將所有的立論學說依理（真性）作一分判。

由於慧苑是依據真性來判教，判我空者於理並未掌握，所以是真一分半教；我法二空雖於理已掌握，可稱之為滿教，但由於只顯理未顯理隨緣，所以是真一分滿教；至於真具分滿教是表真如隨緣不變與不變隨緣。在真具分滿教中，慧苑雖以二門（理事無礙門與事事無礙門）來處理，但並未區分此二門於立論上有何差別，而是將此二門完全建立在真如不變隨緣之基礎上，雖然法性融通理事無礙可以通向事事無礙開顯出事事無礙，但對於由「緣起相由」所直接開顯的事事無礙，慧苑並未提之，而將事事無礙視之為法性力所致或神通等所轉變，故有相即相入，由德相和業用上來顯示，如《刊定記》云：

二、事事無礙（碍）門者，謂此事彼事，或由法性力所致，或由神通等轉變，是故互望於同類異類中，有相即相在等、相作相入等。然此總依三相以顯，一、體事，二、德相，三、業用。[\[41\]](#)

由此而得知，事事無礙門乃基於法性而來。

因此，吾人有必要進一步理解慧苑理事無礙之觀點，依《刊定記》的看法，慧苑將理事無礙門分成三方面來論述，如其云：

第四真具分滿教中有二門：一、理事無礙門；二，事事無門。初（指理事無礙門）中聖教說真如隨緣作一切法，不失自體，諸法即真，不生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成；由諸法成，方顯無性理。為顯此義，諸聖教中，總有三說：一、依理成事；二、會事歸理；三、理事互成。[\[42\]](#)

此即是以「依理成事」、「會事歸理」、「理事互成」來論述「理事無礙門」，與《法界觀門》

p. 385

對理事無礙觀所論述之義理大致相同，也合乎法藏對理事無礙所作的論述。

在此，值為吾人所關注的，是慧苑透過「真性」的關係將「理事無礙」與「事事無礙」合併在一起，皆將其視之為「真性」所致，所不同者，理事無礙門在於論述理事彼此相輔相成而無礙，而事事無礙門乃在於顯示德相與業用之無礙，然不論理事無礙或事事無礙，皆屬於「真具分滿教」，亦即慧苑透過「真

性」的關係，將華嚴宗原本五教判中的終教與圓教之理論合併在一起，皆以「真性」而慣之，並未加以區分，也由此將五教判改成為四教判。

慧苑的如此轉變，亦非是無緣無故，多少反應出其對五教判的不滿及對華嚴理論之簡化，而模糊於終教與圓教之理論。之所以如此，這與法藏多處就「法性融通」來論述華嚴教義有關（雖以此融攝諸教，但在開顯事事無礙上，法性融通亦扮演著重要角色）。加上法藏晚年以四宗（有相宗、無相宗、法相宗、實相宗或名如來藏緣起宗）來分判《起信論》與《楞伽經》，視《起信論》、《楞伽經》為如來藏緣起宗，此四宗判基本上是局限在《起信論》與《楞伽經》所作的分判，並不表示法藏思想立基於真性。但也許因此之故，使得慧苑對華嚴教義的理解，著重於真性來開顯，而忽略於「緣起相由」之重要性。

此外，吾人可以試著從澄觀對慧苑的批判中，來了解慧苑於華嚴教理、觀行、判教所存在的諸問題。澄觀於《華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴經疏鈔》）略舉了十點說明其所以撰寫《華嚴經疏》之意，然此十點大多針對慧苑的《刊定記》而發，其十點如下：

- 一、聖旨深遠，各申見解故。
- 二、顯乎心觀，不俟參禪故。
- 三、扶昔大義，不欲掩人故。
- 四、剪截浮詞，直論至理故。
- 五、善自他宗，不妄破斥故。
- 六、辨析今古，新舊義殊故。
- 七、明示法相，顯經包含故。
- 八、廣演玄言，令悟心要故。
- 九、泯絕是非，不妄破斥故。
- 十、均融始末，首尾可觀故。[\[43\]](#)

此十點中，尤其第三點「扶昔大義，不欲掩人」，指出慧苑《刊定記》所存在的問題，如其云：

p. 386

第三扶昔大義不欲掩人者，謂晉譯微言，幽旨包博，玄義全盛，賢首方周，故講得五雲凝空，六種震地。而《刊定記》主師承在茲，雖入先生之門，不曉亡羊之路；徒過善友之舍，猶迷衣內之珠，故大義屢乖，微言將隱。[\[44\]](#)

文中首先稱讚法藏，認為華嚴幽旨玄義至法藏方周，接著，提及慧苑乃法藏之門徒，然卻屢乖大義，使得微言隱沒。至於慧苑如何乖大義隱微言，澄觀列出了五點：

- 一、破五教而立四教
- 二、雜以邪宗
- 三、使權實不分
- 四、漸頓不辨
- 五、析十玄為兩重[45] (註 45)

此五點中，前二點可說針對慧苑的四教判而來，由於慧苑廢五教（小、始、終、頓、圓）而另立四教（迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教），此即澄觀所說的「破五教而立四教」。在慧苑所立的四教中，其「執真異執教」乃包含了人天外道等諸學說，即「雜以邪宗」為教法，這是就佛教的教法來說，認為不應將邪教邪宗混雜進來，亦即「迷真異執」不能視為佛教教法。由前面所論述，吾人知慧苑之所以立四教，其乃建立在真性的觀點來作分判，所以將「迷真異執」亦視為一教，主要於真性不解者，皆屬迷真異執教，故包含凡夫外道等法。除了判教所存在的問題之外，由判教所引發出來的「權實不分」「頓漸不辨」，也是澄觀所聲討的對象，如第三、第四點所明。更為澄觀所要討伐的，是第五點「析十玄為兩重」，由於慧苑將十玄門分成德相十玄與業用十玄，[46]此無異將體用二分，也使得德相無法相即相入交徹，如《華嚴經疏鈔》云：

析十玄之妙旨分成兩重，徒增繁多，別無異轍，使德相而無相即相入，即用之體不成；德相不通染門，

p. 387

交徹之旨寧就？[47]

此中，首先指出慧苑的兩重十玄只是徒增繁瑣並無新義；且更嚴重的，此兩重十玄無異將德相與業用二分，[48]由此二分而喪失了德相的相即相入；也使得德相形成孤立化，而非即用之體；加上德相只唯是淨門，不通於染門，也使得德相之交徹宗旨喪失殆盡。

由此也可得知慧苑於十玄義理所把握的偏差。非但如此，澄觀還進一步指出慧苑混同於「緣起相由」與「理性融通」，而使得法界大緣起之法一多交徹之道理微隱，如其云：

以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱。[49]

澄觀此段之批判，可說是一針見血，慧苑將一切歸於真性（理性），由真性來統攝一切，無異將用以說明一多交徹的「緣起相由」同於「理性融通」，而微隱了對諸法一多交徹的開顯。

法藏於《華嚴遊心法界記》論述華嚴三昧時，即就解行而明之，解中又以「緣起相由」和「理性融通」二門來論述之，[50]由「緣起相由」顯示諸法的互相交徹；[51]由「理性融通」

p. 388

顯示空有無礙。[52]慧苑對華嚴的把握，是以真性來把握，即以理性融通來明華嚴，這也是澄觀為何批判慧苑之原因，沒有開顯一多交徹的大法界緣起。

至於慧苑於晚年廢教參禪，亦可看出其於華嚴教理把握上之偏離，因為華嚴隨舉一法即攝盡一切，如舉教而言，教即義，亦即理事、觀行等，實無須捨教而參禪，若非如是，則於教無相應之理解，這也無怪乎澄觀何以如此嚴厲批判慧苑之所在，如《華嚴經疏鈔》云：

第二顯示心觀不俟參禪者，……昔人不詳至理，不參善友，但尚尋文，不貴通宗。唯攻言說，不能以聖教為明鏡，照見自心；不能以自心為智燈，照經幽旨。玄言理說，並謂雷同；虛己求宗，詔為臆斷。不知萬行令了自心，一生驅驅但數他寶，或年事衰邁，方欲廢教求禪，豈唯抑乎佛心，實乃翻誤後學。[53]

此為澄觀對慧苑所作之批評。接著，澄觀則道出教理觀行之關係，如其云：

今皆反此，故製茲疏，使造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理，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，疏文懸解，更無所隱，難可具陳。[54]

由前述慧苑的判教思想及澄觀對其批判中，吾人可以看出慧苑整個的思想乃是建立在「真性」上，以此來理解華嚴的事事無礙法界，以此作為判教之基礎。因此而混淆了理事無礙與事事無礙之差別，導致將十玄分成兩重形成割裂情形，而無法開顯諸法相即相入徧攝無礙之無盡法界的華嚴特色。

因此，也可以看出《法界觀門》的「周徧含容」思想，經由法藏至慧苑時，已呈現以「真性」來把握的局面，這也是為什麼澄觀要重建華嚴宗旨批判慧苑之所在。

## 五、就澄觀而論

華嚴思想至澄觀時，由於慧苑於理解上的偏離，使得澄觀積極地以事事無礙法界來顯示華嚴教義，如其於《華嚴經疏》則以《法界觀門》的三觀來明別教一乘之義理，

p. 389

如其云：

今顯別教一乘，略顯四門，一、明所依體事；二、攝歸真實；三、彰其無礙；四、周遍含容。[55]

此中的第一門「所依體事」，是指事法界，澄觀藉用了十玄門的教義、理事等十對來表之。[56]第二門「攝歸真實」，指的是真空觀，[57]即理法界。第三門「彰其無礙」，是指理事無礙觀，[58]即理事無礙法界。第四門「周遍含容」，即周遍含容觀，亦即是事事無礙法界，[59]此中澄觀依法藏《探玄記》來加以介紹，[60]先明十玄門，再明十玄德用之所因，即十無礙因。[61]

澄觀於《華嚴經疏》〈義理分齊〉中，即以此四門（如上引文所述）來顯華嚴教義，亦即以四法界顯之。此四法界可說攝佛法一切教義（如五教），乃至包含人天教在內，

p. 390

因為圓教無所不收，如以五教言，後可攝前，前不能攝後，所以，圓教攝前四教，前四教不能攝圓教。[62]也因為如此，澄觀於《華嚴經疏鈔》中，進一步將四門與諸教相分配，其中將「理事無礙」（即四門中第三門「彰其無礙」）配屬於終教，理事雙絕為頓教，事事無礙唯圓教。[63]

也因為如此，澄觀於其所著《華嚴法界玄鏡》中，即以此架構來詮釋《法界觀門》，其認為「真空觀」乃未明真如之妙有，雖亦言及「色空無礙」，但以顯真空為主，未顯真如之妙有，如其云：

本就前（指真空觀）色空觀中，亦即事理，不得此名（指理事無礙觀）者，有四義故：一、雖有色事為成空理，色空無礙為真空故；二、理但明空，未顯真如之妙有故；三、泯絕無寄，亡事理故；四、不廣顯無礙之相。[64]

此指出真空觀與理事無礙觀之差別所在，以四點理由明之，如真空觀是以明真空顯理為主，

p. 391

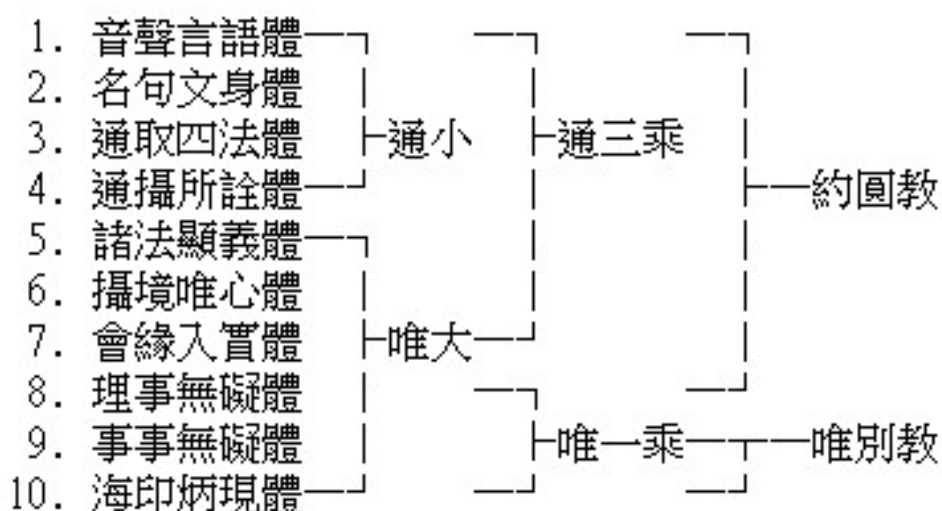
並未顯真如之妙用，加上以泯絕無寄亡事理以顯真空，且不廣顯無礙。理事無礙觀則不同於此。

此也可以從澄觀的五教十宗判分配中可得知，將「真空絕相宗」置於第八，配屬頓教；而將「空有無礙宗」置於第九，配屬終教，[65]如此的調動與法藏的五教十宗判之次序略有別，如法藏將「真德不空宗」置於第八，配屬終



教，將「相想俱絕宗」置於第九，配屬頓教。[66]由法藏與澄觀對五教十宗所作的不同分配中，吾人可得知他們對終教頓教之看法略有不同，依法藏的看法，頓教之所以於終教後面，乃強調理事無礙一如之不可說上，而澄觀則將頓教置於終教前面，即配屬於真空觀中，著重於二空所顯之真如上。

澄觀於《華嚴經疏》〈教體淺深〉中，則將理事無礙體、事事無礙體、海印三昧體等皆視為一乘，後二為別教一乘，理事無礙體加上前七個，則為圓教，如下圖示：[67]



由圖中，吾人可以清楚地確知別教一乘之所詮，乃是「事事無礙體」與「海印炳現體」，此二體為別教所獨有，另別教亦可通餘八體。再者，就三乘與一乘言，所詮體中，前七通三乘，後三唯一乘，由此中，可了解到澄觀已將「理事無礙體」提昇至一乘位子，亦即將終教置於一乘中，而非置於三乘，但只是圓教一乘之角色，而非別教一乘。

p. 392

至於「理事無礙」應置於三乘抑一乘？在法藏的看法中，理事無礙含有二層涵義，一為三乘的理事無礙；一為一乘的理事無礙。此二者所不同者，在於是否事義即理義，三乘則無此義，唯一乘有之，也因為如此才開出事事無礙法界，若就此點來看，理事無礙即是一乘。在此澄觀並未作如此之區分。



## 六、就宗密而論

宗密對《法界觀門》的解釋，大體來自於澄觀的《華嚴法界玄境》，但其中亦有所差別，如宗密以四法界之後三法界分別配屬三觀，此同澄觀之看法，但於對事法界的看法則與澄觀不同，宗密認為事法界不能獨立成觀，若獨觀之，則是情計之境，[68]然依澄觀之看法，「事法界歷別難陳，一一事相，皆可成觀」，[69]由此可以得知二人對事法界看法之不同，宗密認為不能獨立成觀，而澄觀則視一一事相皆可成觀。

再者，宗密依《華嚴經疏》對法界的註釋，如《註華嚴法界觀門》云：

「法界」，清涼（指澄觀）新經疏（指《華嚴經疏》）云：統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一、事法界，界是分義，一一差別有分齊故；二、理法界，界是性義，無盡事法同一性故；三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故；四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。[70]

此即以分、性、性分等來劃分四法界（事法界、理法界、理事無礙法界，再加上一切分齊事法一一如性融通重重無盡的事事無礙法界）。此四法界統唯一真法界，分則成為四法界，此一真法界，亦即是一心。宗密亦依澄觀之看法視第三觀「周遍含容觀」（事事無礙法界）為別教一乘迥異諸教，[71]而以第二觀「理事無礙觀」（理事無礙法界）為大乘圓教之極致，[72]認為真空觀為真如之理，未顯真如妙用，如《註華嚴法界觀門》釋理事無礙觀時，解釋云：

p. 393

前（指真空觀）雖說色，是簡情計以成真空，空色無礙泯絕無寄，方為真如之理，未顯真如妙用，故唯是真空觀門，未為理事無礙。[73]

由此可得知，澄觀與宗密對三觀的解釋都著重於三觀的次第上來解說。雖如此，對於真空的看法，宗密將之視為是本心，如其對真空之解釋：「理法界也，原其實體，但是本心」。[74]此即以本心為理法界之實體，此也可看出宗密的思想以真心本心為源之所在，而此本心真心即一真法界

## 七、結語

由《法界觀門》透過三觀所要開顯的，即是普融無礙法界，亦即是事事無礙的無盡法界緣起，藉由三觀三十門（每一觀各十門）有次第性地引導，讓觀行者證入普融無礙境界，亦讓吾人因而了解事與事之間的無盡緣起之關係，以此顯示華嚴無盡法界緣起。

因此，吾人可以說在《法界觀門》中，已建構了華嚴無盡法界緣起理論基礎，以及建立了修華嚴法界之觀行法門，展開即教即觀、即觀即教之華嚴特色。

法藏的諸論著中，其對華嚴思想的闡述，主要以「緣起相由」和「理性融通」來論述之，前者乃直就事法來顯示法法間的無盡緣起之關係，後者則是就理性來說明空有圓融無礙之關係。由於法藏往往將此二者加以併用，或藉由理性的關係說明一事法與一切事法彼此的相互遍攝，有時並未嚴加區分二者之不同。也許因此之故，慧苑對「理事無礙」和「事事無礙」之了解，是就真性來了解之，即對「事事無礙」法界是以「理性融通」的方式來了解，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，這從澄觀對其所作的批評可得更進一步之了解，所謂：「以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱。」[\[75\]](#)因此，

p. 394

吾人可看出在慧苑時，已將「緣起相由」與「理性融通」相混淆，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。[\[76\]](#)

這也是為什麼至澄觀時，嚴厲地對慧苑展開批判，以《法界觀門》三觀作為華嚴教義所詮，再配以諸教來詮釋，顯示「周遍含容觀」的「事事無礙法界」乃唯華嚴別教一乘之圓教所明，與諸教所不共，而此事事無礙法界是由諸法「緣起相由」彼此交涉遍入所彰顯的。

至宗密時，其對《法界觀門》的詮釋，大體沿自於澄觀的看法，所不同者，將「事事無礙法界」視為眾生之本心本性。

因此，可從對《法界觀門》教義的理解和詮釋中，得知有關華嚴思想之發展演變。

p. 395

# Developments in Hua Yen Thought as Reflected in the Hua Yen Fa Chieh Kuan Men

Chen Ying-Shan  
Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

## Summary

The first problem one may face in studying the thought of Hua Yen School is who is the first patriarch. Then, there comes another topic of heated discussion --- who is the author of Fa Chieh Kuan Men or The Door of the Visualization of Dharma Realm, an important essay on the thought of Hua Yen School. According to 常盤大定 (Ch'ang P'an Ta Ting) and other researchers, the first patriarch of Hua Yen School is Tu Shiun (杜順). Besides, Tu Shiun is considered by most scholars that he is the author of Fa Chieh Kuan Men.

This paper tries not to clarify who is the author of Fa Chieh Kuan Men but to describe the development of the thought of Hua Yen School by means of Fa Chieh Kuan Men. Perhaps, through the clarification of the development of the thought of Hua Yen School, we may understand the content and the author of Fa Chieh Kuan Men.

This paper finds that the thought of Fa Chieh Kuan Men already existed in the time of Fa Tsang. In his essays, Fa Tsang (法藏) devoted a lot to the treatment of the problem of the li or noumenon and shih or phenomenon. Judged from the three visualizations of Fa Chieh Kuan Men, the justification of the no-obstruction between the noumenon and the phenomena is the key to the discussion of the no-obstruction between phenomenon and phenomenon in the All-pervading and All-inclusive visualization. Therefore, Fa Tsang devoted a lot of space to describe it. Accordingly, when in later time, Hui Yuan (慧苑) interpreted the Avatamsaka Sutra with the inter-penetration of Fa Hsion or Phenomena and Nature, he ignored more or less the difference between the noumenon-phenomena and the phenomena-phenomena as well as the boundary of Yuan Chiao or the Complete Teaching and Tsung Chiao or Final Teaching. This

p. 396

is also the reason why Ch'en Kuan (澄觀) attached on Hui Yuan. As to Tsung Mi (宗密), in General he continued to apply the viewpoint of Ch'en Kuan to interpret Fa Chieh Kuan Men. However, He already regarded the dharma realm of the non-obstruction between phenomenon and phenomenon as the True mind and Original Nature.

[1] 《大正藏》卷 45，頁 672 上。

[2] 《大正藏》卷 45，頁 684 中～下。

[3] 如澄觀的《華嚴法界玄鏡》也許為了敘述之方便，皆於所註文之前加上「觀曰」兩字，以顯示此為《法界觀門》之文，在宗密的《註華嚴法界觀門》則無此二字。再者，《華嚴法界玄鏡》於述及作者時，是「終南山釋法順，俗姓杜氏」，在《註華嚴法界觀門》則於「終南山」之前，多了一「京」字，且直言「釋杜順集」，不同於《華嚴法界玄鏡》所說的「釋法順，俗姓杜氏」。此只是細節的差異，大體上，此二文所載是一樣的，也許宗密所用之本是不同澄觀所用之版本（此可由注 11 知）。

[4] 就《華嚴發菩提心章》一文來研判，此文乃非嚴謹之論著，是屬於整理性之作品，因此有可能為法藏將《法界觀門》一文直接引入。

[5] 四句十門之四句，是指：會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀等。由於前二句各有四門，後二句各一門，總共為十門。

[6] 《大正藏》卷 45，頁 673 上。

[7] 《大正藏》卷 45，頁 673 下。

[8] 可對照宗密《註華嚴法界觀門》，如云：「四、色即是空，何以故？凡是色法必不異真空，以諸色法必無性故，是故色即是空。」（《大正藏》卷 45，頁 685 下）

[9] 《大正藏》卷 45，頁 674 上。

[10] 此部份詳細之論述，可參《大正藏》卷 45，頁 674 上～下

[11] 依宗密《註華嚴法界觀門》所依之版本，其云：「則色盡而空現」（《大正藏》卷 45，頁 686 中）。且宗密提到亦有其它版本是寫：「色不盡而空現」，此應指澄觀所依之版本。宗密認為此義亦可通，但不如「色盡而空現」來得好（參見《大正藏》卷 45，頁 686 下）。

[12] 《大正藏》卷 45，頁 674 下。

[13] 《大正藏》卷 45，頁 675 上。

[14] 參見高峰了州《華嚴思想史》有關法藏著作年代之考察（頁 153～155）。另可從《探玄記》引用《華嚴旨歸》（《大正藏》卷 35，頁 125 上）而得知《華嚴旨歸》成立時間在《探玄記》之前，亦可由新古十玄門而判斷之。

[15] 在法藏的論著中，有諸多論著述及十玄門，如《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經旨歸》、《探玄記》、《金師子章》等。在此等論著中，而有關十玄門之次第和內容上亦略有所不同。

[16] 《大正藏》卷 45，頁 594 下。

[17] 此「緣起相由」是透過諸法異體（相望）、同體（內具）各自相即相入及彼此相攝等諸關係，以說明十玄門之所以無礙之原由。如就十玄無礙（性相、廣狹、一多、相入、相是、隱顯、微細、帝網、十世、主伴等無礙）而言，由於諸法緣起無性，所以性相無礙；由同體相即，故有廣狹無礙；同體相入，故一多無礙；異體相即，故隱顯無礙；異體相入，故微細無礙；由異體攝同體，則有帝網無礙；現於時中，故十世無礙；若異體同體相關互攝，則主伴無礙；另相入無礙及相是（即）無礙，於異體同體皆有之。此乃將緣起相由配對於十玄無礙（參見《大正藏》卷 45，頁 595 上～中）。

[18] 《大正藏》卷 45，頁 595 中。

[19] 《大正藏》卷 45，頁 676 中。

[20] 同上。

[21] 如《華嚴一乘教義分齊章》云：「且如圓成（實性），雖復隨緣成於染淨而恆不失自性清淨；祇由不失自性清淨，故能隨緣成染淨也」（《大正藏》卷 45，頁 499 上～中）。接著舉明鏡以明之，由於明鏡是淨，所以能現染淨；亦由現染淨而顯明鏡是淨。以顯明鏡之淨與所現染淨是同時存在而不相礙的；由此以明圓成實性之不變與隨緣染淨是全體相收一性無二不相違的，如其云：「當知真如道理亦爾，非直不動性淨成於染淨；亦乃由成染淨方顯性淨。非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨故方成染淨。是故二義全體相收一性無二。」（《大正藏》卷 45，頁 499 中）

[22] 如《華嚴一乘教義分齊章》云：「依他中，雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性，以諸緣生皆無自性故。若非無性，即不藉緣；不藉緣故，故非似有。似有若成，必從眾緣；從眾緣故，必無自性。是故由無自性得成似有；由成似有故無自性」（《大正藏》卷 45，頁 499 中）。

[23] 如云：「真中不變、依他無性、所執理無，由此三義，故三性一際同無異也，此則不壞末而常本也。」（同上，頁 499 上）

[24] 所謂：「又約真如隨緣、依他似有，所執情有，由此三義亦無異也，此則不動本而常末也。」（同上）

[25] 《大正藏》卷 45，頁 499 中。

[26] 《大正藏》卷 45，頁 597 中、頁 598 上～中。

[27] 依法藏的看法，三乘雖亦論及相即不相妨礙，然其事義非理義。而一乘的理事，是理即事、事即理；且理中事、事中理，事義即理義。以心言，則一切法無非心；以色言，則一切法無非色；任舉一法皆如此攝一切法（參《大正藏》卷 45，頁 598 中～下）。

[28] 於〈法界緣起章〉中，約略以四門論述，即(一)緣起相由門、(二)法性融通門、(三)緣性雙顯門、(四)理事分無門。然只述及第一門「緣起相由」，餘並未作（《大正藏》卷 45，頁 619 下、620 下）。依理而推，「法性融通門」與「緣性雙顯門」應皆就理事無礙而論，如《華嚴經旨歸》的「法性融通」。

另於〈玄義章〉中，就十門而論之：即緣起無礙、染淨緣起、揀理異情、藥病對治、理事分無、因因果果，二諦無礙、真妄心境、能化所化、入道方便等十門（《大正藏》卷 45，頁 622 下~623 上）。此十門中，幾乎皆述及理事內容（《大正藏》卷 45，頁 622 下~626 中）。其中尤其對「理事分無」的論述更值重視，其以無分限、非無分限、俱、俱非等四句來論理，以有分限、無分限、俱、俱非等四句明事（《大正藏》卷 45，624 中）。由此讓吾人進一步了解理事之分限無分限等之緣由，而非刻板式的以無分限和有分限界說理事。

[29] 此共百門，於諸多門論及，不便一一列舉（參《大正藏》卷 45，頁 627 上~636 中）。

[30] 此可參〈示三遍〉（《大正藏》卷 45，頁 637 下~638 中）及〈起六觀〉（《大正藏》卷 45，頁 640 上~中）。

[31] 《大正藏》卷 45，頁 644 上~中>及 647 下。

[32] 如以「因果緣起理實法界」為《華嚴經》之宗趣所作的論述。（《大正藏》卷 35，頁 120 上）

[33] 如《探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》等，法藏皆以十玄門來表達華嚴別教一乘教義（參《大正藏》卷 35，頁 123 上~ 124 上，及《大正藏》卷 45，頁 499 上、503~507 下）。

其它如六相圓融亦可視為表達之一。

[34] 如《探玄記》所舉的十無礙因，只論及緣起相由（《大正藏》卷 35，頁 124 上~ 125 上），餘九因則未述之。另於《華嚴經旨歸》雖對十無礙因皆有述之，然若就其所表達義涵來看，緣起相由直就事法來表達，餘如法無定相、法性融通等，雖與義理較有密切之關係，但基本上是從緣起無自性、法性來明之。

[35] 《大正藏》卷 45，頁 646 下。

[36] 同上。

[37] 有關詳細論述，可參見《大正藏》卷 45，頁 646 下~ 647 下。

[38] 參《續華嚴經略疏刊定記》（簡稱《刊定記》），《卍續藏》卷 5，頁 12 右下。



[39] 慧苑此四教是依《寶性論》而判，如《刊定記》云：「第三顯正義中二：初以理成立，後問答分別。……分依所詮法性，以顯能詮差別，謂有全隱、全顯、分隱、分顯，以立四教故」（《卍續藏》卷 5，頁 12 右上）。由此可知慧苑的判教基礎在於法性（真性），再依全隱、分隱、分顯、全顯等四種對法性所詮之差別而成立四教。再配以《寶性論》對眾生的分類——識如來與不識如來者，即有四種眾生不識如來藏，如《刊定記》云：「《寶性論》第四云：有四種眾生不識如來，如生盲人，一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四初心菩薩。今之所存，依此而立。初、迷真異執教，當彼凡夫；二、真一分半教，當彼聲聞辟支佛；三、真一分滿教，當彼初心菩薩；四、真具分滿教，當彼識如來藏之根器者。」（同前，頁 12 右上～下）在此中，慧苑將聲聞、辟支佛歸為一類，故不識如來藏的四種眾生成為前三教，再加上識如來藏眾生，則成為四教。

[40] 有關慧苑四教立說，詳參見注（39）。

[41] 《卍續藏》卷 5，頁 14 左下。

[42] 同上，頁 14 右下。

[43] 《大正藏》卷 36，頁 16 中。

[44] 《大正藏》卷 36，頁 17 上。

[45] 如《華嚴經疏鈔》云：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？析十玄之妙旨分成兩重，徒增繁多，別無異轍，使德相而無相即相入，即用之體不成，德相不通染門，交徹之旨寧就？出玄門之所以，但就如明，卻令相用二門無由成異。以緣起相由之玄旨同理性融通之一門，遂令法界大緣起之法門一多交徹而微隱。」（《大正藏》卷 36，頁 17 上～中）文中所列舉五點，即是由此段文歸納而來。

[46] 見《刊定記》（《卍續藏》卷 5，頁 14 左下）。

[47] 《大正藏》卷 36，頁 17 上～中。

[48] 如《華嚴經疏鈔》所評：「出玄門之所以，但就如明，卻今相用二門無由成異。」（《大正藏》卷 36，頁 37 中）

[49] 《大正藏》卷 36，頁 37 中。

[50] 《大正藏》卷 45，頁 646 下。

[51] 如以有力無力來論述法的相成，亦即一切法既是有力亦是無力，彼有力則能成此攝此，而此無力而入彼；同樣地，彼的有力是由彼的無力而成，此的無力即是此的有力。所以當彼有力攝此時，即是此有力攝彼時，如《華嚴遊心法界記》云：「第二合說者，彼有力能攝此時，即是此有力能攝彼時，何者？以

彼有力由無力故成，無力由有力故立。是故有無別有，全以無為有；無無別無，全以有為無。以有為無故，是故有即無；以無為有故，是故無即有。無即有故無無；有即無故無有。有有故全無，無無故全有。今即以全有之無為有；全無之有為無，如是圓融一際而不礙，有力無力兩存，舉一即一切，全收不妨，重重無盡，何以故？互相交徹一多成故。」（《大正藏》卷 45，頁 647 上）

[52] 參見《大正藏》卷 45，頁 647 下

[53] 《大正藏》卷 36，頁 16 下～17 上。

[54] 《大正藏》卷 36，頁 17 上。

[55] 《大正藏》卷 35，頁 514 上。

[56] 參《華嚴經疏》所引述（《大正藏》卷 35，頁 514 上）。

[57] 如《華嚴經疏》云：「第二攝歸真實者，即真空絕相，……，亦有十義，如《法界觀》。」（《大正藏》卷 35，頁 514 上）於此中則有詳盡地引述（《大正藏》卷 36，頁 71 下～72 上）。

[58] 如《華嚴經疏》云：「第三彰其無礙，然上十對皆悉無礙，今且約事理以顯無礙，亦有十門，一、理遍於事門，……」（《大正藏》卷 35，頁 514 上～515 上），此即以《法界觀門》之理事無礙觀為論述之內容。

[59] 如云：「第四周遍含容，即事事無礙，且依古德，顯十玄門。」（《大正藏》卷 35，頁 515 上）有關「周遍含容」這一部份內容，在此澄觀並沒有依《法界觀門》「周遍含容觀」之內容來論述，而直以十玄門來論述，此可能仿自法藏《探玄記》於論述華嚴義理分齊時以十玄門為論述內容（《大正藏》卷 35，頁 123 上～中）。

[60] 若將《華嚴經疏》所述的這段內容（《大正藏》卷 35，頁 515 上～516 上）與《探玄記》「義理分齊」（《大正藏》卷 35，頁 123 上～125 上）加以對比，吾人可以發現彼此之間的相同。

[61] 詳見《大正藏》卷 35，頁 515 上～517 下。

有關十無礙因，《探玄記》雖列舉了十種，但只對「緣起相由」詳加論述，餘九因則略之（《大正藏》卷 35，頁 124 上～125 上）。雖如此，法藏於《華嚴經旨歸》則有詳述此十因（《大正藏》卷 45，頁 594 下～595 中）。

[62] 如《華嚴經疏》云：「第三義理分齊，已知此經（《華嚴經》）總屬圓教，未知圓義分齊如何？然此教海宏深，包含無外，色空交映，德用重重。語其橫收，全收五教，乃至人天，總無不包，方顯深廣；其猶百川不攝大海，大

海必攝百川，雖攝百川，同一鹹味。故隨一適（滴）迴異百川。前之四教不攝於圓，圓必攝四。」（《大正藏》卷 35，頁 514 上）

[63] 由前注所述中，已知圓教攝一切教，而前四教不攝於圓教。同理，圓教所明四法界諸教義說德用該收，頓教一向雙絕事理，如《華嚴經疏鈔》對「上（尚）非三四，況初二耶？」（《大正藏》卷 35，頁 514 上）所顯圓教與四教之不同所作之解釋，如其云：「言尚非三四況初二者，合前故隨一滴迴異百川，即舉勝顯劣，三即終教，四即頓教，初二即小乘及與始教，雖有戒善，是圓教戒善，尚不同終頓之勝，以彼不能事事無礙故，況初二之劣，以彼尚不得二空及理事無礙等。」（《大正藏》卷 36，頁 70 下）又云：「如圓教中有小乘戒善之法四諦因緣，有始教中十地十如八識四智，有終教中事理無礙，有頓教中言思斯絕等。……如小乘唯人空自利，始教五性三乘，終教不說德用該收，頓教一向事理雙絕等。」（同上）由此吾人可得知澄觀雖認為圓教攝前四教，其教義分齊亦攝諸教義，然事事無礙唯圓教所闡發，終教只詮事理無礙，並未明事事無礙德用全收，頓教則以雙泯方式明理事無礙，至於小乘及始教則未及二空之真如與理事無礙。

[64] 《大正藏》卷 45，頁 676 上。

[65] 《大正藏》卷 35，頁 521 中～下。

[66] 《大正藏》卷 35，頁 116 中。

[67] 《大正藏》卷 35，頁 518 中。

[68] 如《註華嚴法界觀門》對三觀之解釋，其云：「除事法界也，事不獨立故，法界中無孤單法故。若獨觀之，即事（是）情計之境，非觀智之境故。」（《大正藏》卷 45，頁 684 下）

[69] 《大正藏》卷 45，頁 672 下。

[70] 《大正藏》卷 45，頁 684 中～下。

[71] 如《註華嚴法界觀門》云：「故下第三觀（指周遍含容觀）是別教一乘迴異諸教」（《大正藏》卷 45，頁 687 中）。

[72] 如宗密釋理事無礙觀云：「觀之於心，即名能觀，觀事當俗，觀理尚真，令觀無礙，成中道第一義觀，自然悲智相導，成無住行，已當大乘圓教之極」（同上）。此中所指的大乘圓教之極致有二義：一是指終教，一是指圓教，此從澄觀的理事無礙觀所具終教圓教可得知。

[73] 《大正藏》卷 45，頁 687 中。

[74] 《大正藏》卷 45，頁 684 下。

[75] 《大正藏》卷 36，頁 37 中。

[76] 慧苑之被視為華嚴宗之門外人物，這與澄觀對他的批判有關，更重要的乃在於其對華嚴教義把握上所存在的問題。雖然慧苑於判教上及教義上有別於法藏之看法，但依坂本幸男《華嚴教學 研究》之看法，認為慧苑有其重大之貢獻和創見，其思想較重視法性所致，提出華嚴宗的傳承：法順——智儼——法藏——慧苑——法洗——澄觀——宗密（詳見前揭書頁 296）。然若從華嚴思想的特質來看問題，華嚴的教義所含攝的範圍極為廣泛，此從法藏在論述華嚴義理分齊時往往從法性融通和緣起相由來論之可知，乃至澄觀亦就《法界觀門》三觀來顯華嚴教義，以此顯示華嚴所含攝範圍之廣，但吾人不能因此而模糊了華嚴之特質。