

華嚴思維與現代思潮

李治華

華梵大學佛教學系助理教授

摘要

本文將華嚴思維特色分門別類與相關現代思潮相互呼應，在圓融的總綱領下，分為：

- 一、整體思維：從華嚴的十玄、六相、因陀羅網，論及現代的機體哲學、一般系統論、宇宙全息統一論、無量之網（量子場）、生態環保、蝴蝶效應等思想。
- 二、相待思維：從華嚴的十句法、判教法、同異觀、善財童子五十三參、主伴圓明、華藏世界、十世隔法異成門（時間）、微細相容安立門（空間），論及現代的全球化理念、克魯泡特金的互助進化論、世界性宗教、詮釋無限度、解構主義、傅偉勳的多層詮釋法、現代天文學、愛因斯坦的相對論等思想。
- 三、價值思維：從華嚴的佛境界、託事顯法生解門、唯心迴轉善成門、世界層級、空間情境、放光、普賢行、五十三參，論及現代的價值科學、目的論生物學、存在空間美學、現代瀕死經驗研

究、存在主義、赫賽的《悉達求道記》等思想。

本文從華嚴思維與現代思潮的呼應中，倡明華嚴思想在現代世界發展中的價值及其重要性。

關鍵字：華嚴、思維、現代



The Hua-yen Thought and Modern Intellectual Trends

Chih-Hua Lee

Assistant Professor, Department of Buddhist Studies,
Huafan University

Abstract

This article classifies the characteristics of the thoughts of the Hua-yen Buddhism and parallels them with the related ideas in modern intellectual trends. Given perfect interfusion as the main principle, following categories are addressed:

1. monolithic thought: from the perspectives of the Ten Profound and Indra's Net of the Hua-yen Buddhism, the modern thoughts, such as the organistic philosophy, general system theory, the holographic universe, the divine matrix, environment protection, the butterfly effect and so on, are discussed.
2. interconnection thought: Based on multiple ideas from the Hua-yen Buddhism, such as its ten-sentence expression, classification of doctrines, the identical and different thinking, Sudhana's fifty-three visits, perfectly interfused and mutually cognitive chief and attendant, Vairocana Lotus World, the gate of the different formation of separate dharmas in ten ages (time), and the gate of the encompassing of the minute in the coexistence of the dharmas (spatial), the modern ideas of globalization, Peter Kropotkin's mutual-aid evolution, world religions,

unlimited interpretation, deconstructionism, Wei-Hsun Fu's holistic multiperspectivism, modern astronomy, and Einstein's relativity theory are discussed.

3. Value thought: Based on several ideas given by the Hua-yen Buddhism, such as the Buddha-state, the idea of illustrating the teaching of Dharma generates the understanding in terms of phenomena, the gate that the realization of the goodness depends on the operation of mind, world levels, space and context, illumination, Samantabhadra's practice, and fifty-three visits, modern ideas of axiological science, teleological biology, the aesthetics of space, modern researches on near-death experience, existentialism, and of Hermann Hesse's *Siddhartha* are discussed.

Based on the correspondence of the Hua-yen thought and modern intellectual trends, the present article seeks to illustrate the values and importance of the Hua-yen thought in contemporary world development.

Keywords: Hua-yen, thought, modern age

一、前言

華嚴思維特色總體來說是「圓融」，圓融是事事之間的相即相入、重重無盡、無礙自在，在圓融的意義下可從多方面說明華嚴思維特色，如網絡相涵思維、整體思維、機體思維、相待思維、無盡思維、體用思維、價值思維、境界思維……等等。

如方立天提出華嚴哲學的思維特色：整體思維是基點，即把世界和每一個具體事物都看成是一個整體，任何事物都具有整體性。相待思維是闡明整體性的理由，表現為多樣的形式，體用（或心物）思維是其核心，體用相待相融決定了現象間的相待相即。整體、相待、體用歸結為圓融思維，從而也最突出、最鮮明地表現出法界緣起思維的總特徵。¹

現代佛教思想家與華嚴學者，如太虛（1890-1947）、海雲、心道等知名法師，方東美（1899-1977）、鎌田茂雄、方立天、陳琪瑛等學者，從不同角度紛紛指出了華嚴理念在現代的影響力、啟發性、指導性與重要性，然目前似尚未見到統觀華嚴思維與現代思潮之作，因此本文嘗試略加統整前賢之說，並從華嚴思維特色與現代思潮的相呼應處，更加發掘出華嚴思維的多般面相及其現代意義。

二、整體思維

在華嚴宗名著《十玄門》中，論一多、因果的相即相入，一成一一切成，一不成一切不成，例舉舍成、一步多步等喻，闡明「一即一切，一切即一」，這是將部份從全體圓融上來看，在全體圓融下，任何一法都不能去掉，都是全體全力的顯現，這表現出整體思維的極致。

¹ 參見方立天：《法藏》（台北：東大圖書公司，1991年），頁175。

方東美、方立天指出華嚴哲學與現代的機體哲學、一般系統論、宇宙全息統一論相互應和：

（一）機體哲學（organistic philosophy）：

有機體（organism）原指生物體是以整體的好處來統制其各部份的機能。機體哲學是假借有機體來說部份與全體的機能有統制關聯，部份不是鬆散的集合，整體的性質多於各別性質的總合，部份必須放在整體中對它才能有完備的理解，例如活人身體的整體運作，超過解剖下的各部份總合。有機整體的現在包含過去、影響未來，三世相互作用。機體哲學，把整個世界當作一個有機體的統一。一般系統論與宇宙全息統一論，都是機體思維的表現。

（二）一般系統論：

一般系統論的基本思想，是在1920年代由奧地利生物學家肯塔朗菲（Lndwig von Bertalanffy）提出的，並日益成為一股自然科學和哲學的思潮。一般系統論認為，系統是由互相作用、互相依存的若干要素合成的具有特定功能的有機整體。這若參照「六相圓融」來說，總相是系統，別相是要素，同相、異相是系統內的要素異中有同，成相、壞相是系統中的要素有各自的作用，在相互作用下形成系統。²

（三）宇宙全息統一論：

宇宙全息統一論是當代學者提出的宇宙大一統理論。全息，是指部份與部份、部份與整體之間包含著相同的信息。信息，是物質、能量和精神的屬性或存在模式。宇宙全息統一論認為，宇宙是一個統一的整體，其中各個部份都包含著整個宇宙的全部信息。這種看法正如

² 參見方立天：《法藏》（台北：東大圖書公司，1991年），頁130。

「十玄門」中說的「因陀羅網」之喻。³

布萊登（Braden）的《無量之網》（The Divine Matrix），在現代量子物理學（quantum physics）的發展上，提出無量之網的宇宙觀，其中也引用了《華嚴經》上的「因陀羅網」的典故，無量之網的論點與華嚴學甚相契合，如說：無量之網是乘載宇宙的容器，是連結萬物的橋樑，也是顯現我們的創作的鏡子。宇宙是全像式的存在，每一部份都反映著全部。意識能夠進行創造。⁴ 這與華嚴「十玄門」中的「因陀羅網境界門」與「唯心迴轉善成門」正相契應。

另如現代強調的「環境生態」的互動影響，乃至氣象學所謂的「蝴蝶效應」，蝴蝶拍翅都可影響到遠地的氣象，這些都是整體性的思考。世人常在不經意間停滯於「孤立系統」的思維模式而見樹（部份）不見林（全體），形成短視與狹礙的視野胸襟，而華嚴的法界觀即強調出，事物之間具有重重無盡的關聯（事事無礙），我們實應以「開放系統」（重重無盡）的思維方式，多加用心於事物間的互動關係，培養宏觀整體、圓融無礙的胸襟氣度。

三、相待思維

有的整體論，強調一致，忽視差異，甚至主張消滅差異，或者有籠統浮泛之弊，華嚴的圓融精神絕非如此，圓融正是差異的圓融，是從事事間的相待相依、包融互涵上呈顯圓融。如華嚴學的「十句」式方法就象徵表述上的圓滿與無盡，也就是看任何事物都應有全方位的大格局與重重無盡的認知向度，《華嚴經·離世間品》中的「普慧雲興兩百問，普賢瓶瀉兩千酬」，即是從包含百千差別中顯示圓融。再

³ 參見方立天：《法藏》（台北：東大圖書公司，1991年），頁154。

⁴ 參見桂格·布萊登（Gregg Braden）、達娃譯：《無量之網》（台北：橡實文化，2010年），頁39、232。

如華嚴學常用判教的方式闡明問題，同異之間層次分明，絕不含混籠統，而又統整互通。

事事的相待相依，形成重重無盡的關係網絡。譬如兩面鏡子互照，任何一面鏡子中都有無盡多重的鏡相，而這些鏡相又都是這兩面鏡子無盡交互所產生的。這是「圓形（循環）無盡的思維模式」（非「單向片面」的）。事實上，事物的存在本就具有重重無盡的角度可供我們觀看覺察，例如發生一件事，每個人的感受都是獨一無二的，這就有無量可能的視域，人們的溝通交談又可形成重重無盡的相涉相入。

或許我們沒有能力做無盡向度的思考與觀照，但仍應培養這種心量，試著打破自我中心（我執）與僵化的心態、觀念（法執），善用「同體（情）心」（慈悲）與「同理心」（智慧）的設身處地的心態，虛心傾聽別人的視野向度，從中學習新知，同時體會出對任何事物的觀察向度都是重重無盡、廣涵包容的。如方東美說：平常人眼中一切都是自我中心的（ego-centric），有些人愛好遊歷，透過他自己的傲慢的偏見與信仰，越遊歷越誤解世界，開口閉口就說：「這個世界太小」，其實是他們對於廣大的世界不能瞭解，如果能以《華嚴經》中善財童子遍訪善知識的態度去遊歷，那麼才會越遊歷越了解世界。⁵

華嚴學對於差異現象的相待思維與現代思潮中的全球化理念、世界性宗教、詮釋無限度、時空相對論等理念，多有相互呼應之處：

（一）全球化理念

首先說明，本文將全球化理念、世界性宗教放在相待思維的脈絡中，而不置於整體思維中，這是由於整體思維較易偏向同化，忽略差異，而全球化與世界性宗教都必以尊重差異為前提，才能談同異互

⁵ 參見方東美：《華嚴宗哲學（上）》（台北：黎明文化公司，1986年），頁76。

成，不僅是求同存異，更要能學習、欣賞差異。

鎌田茂雄在其《華嚴經講話》開頭的序中就表明：現代人們所面臨之最大問題，即超越國界屬於世界性之問題；甚者，屬於地球性之問題。「國際化」，換言之，即全球性之觀點（globalization），為九〇年代以至二十一世紀之一關鍵詞。可謂全地球性之觀點與構思，迄今尚未有如此強烈之需求。欲尋求新時代之指導原理，即《華嚴經》之教說。《華嚴經》強調諸法之間的相互關連性。個體與個體之間不互相侵害，於彼此融合之際，每一個體亦能獨自存在。即一切諸法彼此於完全融合時，同時能彼此有秩序地完全保有自性，此乃《華嚴經》之教法。⁶

民初革新佛教的太虛大師，從東西方哲學中指出，在人群生活上，現代的克魯泡特金互助論的進化哲學，從天文學、物理學、生物學、心理學種種方面，說明互助進化的公例，可通於重重無盡的法界緣起義。⁷ 太虛主張以法界緣起的全體交涉精神與互助進化的哲學，做為現代世界人群生活的理念。

（二）世界性宗教

方東美認為，世界性的宗教，應是在各種宗教精神最好的地方，都可以貫通。《華嚴經》表現出了完成世界性宗教的「宗教極致」。⁸

《華嚴經》展現的信仰，具有廣大無盡、朝向真理的開放性，正如善財童子五十三參，參訪的善知識中包含了菩薩、神祇、比丘、外道、婆羅門、國王、長者、居士、優婆夷、童男童女、各行各業，而

⁶ 參見鎌田茂雄著、釋慈怡譯：《華嚴經講話》（高雄：佛光出版社，1993年），頁2。

⁷ 參見釋太虛：《太虛大師選集（下）》，〈即人成佛的真現實論〉（台北：正聞出版社，1988年），頁224。

⁸ 參見方東美：《華嚴宗哲學（上）》（台北：黎明文化公司，1986年），頁104、109。

大多善知識最後會說「我唯得此一法門，豈能了知諸大菩薩無邊智慧清淨行門」的一類話，因為真理隨機發露，有無量無邊的呈顯方式，虛心學習，包容差異，這正是尊重真理的表現。華嚴宗也依據《華嚴》等經，廣納一切良善之道都是圓教的一部份。

宗教合作、世界大同、道一貫之，這是宗教、人文上的崇高精神，但這並不是要曲解各大傳統、宗教的特性，而是強調為人處世與宗教修學追求真善美聖上的「共法」。這些共法，就佛法講也就是人天正法—五戒十善、慈悲喜捨—的精神。這大致是各大傳統、人文、宗教所共認共體的價值，有此才能世界和平、宗教和樂，領導全人類走向光明和諧。在這地球村時代，眾多有識之士都特別注重、強調這些共法，異中求同、同中存異，互相欣賞、尊重、讚歎、學習，共同朝向真理前進，這是現今時代發展的趨勢，也正是華嚴的宗教精神，如心道法師在台北建立的「世界宗教博物館」，便是以《華嚴經》為建館的指導理念。

（三）詮釋無限度

在《十玄門》的「因陀羅網門」中提出一問：法界緣起中諸法猶如寶網上的明珠，珠珠之間影涉重重，無窮無盡地相涉互入，在此狀況下，如何能夠分辨出諸法的差別相狀？

問：……斯則渾無疆界，無始無終，何得辨因果教義等？

答：以隨智差別。故舉一為主，餘則為伴。猶如帝網舉一珠為首，眾珠現中。如一珠即爾，一切珠現亦如是。……而不失因果先後次第。而體無增減。故經云：「一切眾生盡成佛，佛界亦不增，眾生界亦不減。若無一眾生成佛，眾生界亦不增，佛界亦不減也。」⁹

⁹〔隋〕杜順說、〔唐〕智儼撰：《華嚴一乘十玄門》，卷1，《大正藏》冊45，第1868號，516b25-c6。

答中提出「隨智差別」，這應有二義：（1）圓融→相對：諸法圓融，差別相是隨智分別（各別視域）而說，故有互為主伴、各成相對的觀點。（2）相對→序列：隨智分別的相對視域，並非是說一切都是主觀相對的，在相對差別中實有其客觀序列，所以說「不失因果先後」。而這兩義都在「體（本體，或說真實狀況）無增減」下說。

底下對照於當代詮釋學（hermeneutics）的觀念：

1. 解構主義的延異說：

在詮釋學上，「解構主義」（Deconstructionism）提出「延異」（différance）的觀念，也就是，文本只是一「歧異的網絡」，其中的「意符」無限地指涉到異於自身的其它意符，不斷地「自我解構」，而造成終極「意指」（意義）的出現不斷地延後。所以，詮釋活動是在「權宜性」下進行。¹⁰

2. 傅偉勳的多層詮釋法：

詮釋學實與「（純粹）客觀性」甚或「絕對性」毫不相干。詮釋學只能獲致「相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性」，真正的詮釋學永遠帶有辯證開放（dialectical open-endless）的性格，所以傅氏提出「整全（顧及全面）的多層遠近觀」（holistic multiperspectivism）的詮釋法。¹¹

《十玄門》中的隨智差別的主伴說，這是從無窮關涉下所產生的分辨差別的法則，也就是，依主體、視野而取擇主要切入點，其餘無窮的相關立場則成為伴隨觀點。在序列的建立上，華嚴學常以「十重」表示圓滿無窮的觀點。解構主義與傅偉勳所說的詮釋的延異性、

¹⁰ 參見周慶華：《佛學新視野》（台北：東大圖書公司，1997年），頁97、104。

¹¹ 參見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁3-59。

無窮開放性、權宜性、主體性、整全（顧及全面）的多層遠近觀，正呼應於華嚴學在詮釋事物上的觀點與方法：「明珠寶網」（實際狀況，無窮關涉）→「主伴圓明」（視域差別，整合互明）→「重重無盡（十重）」（論述方式，顧及全面）。

（四）時空相對論

《華嚴經·華藏世界品》說，宇宙中充滿種類、形體各異的世界，世界重重組合構成「世界種」，宇宙由無量無邊的「世界種」構成，這與現代天文學顯然有所雷同，如方東美說，如果瞭解現代天文學、量子物理學，如此才會曉得《華嚴經》裏面的〈華藏世界品〉並不完全是幻想的創造系統，我們可以拿近代天文學上面理論系統來加以印證，這是一個不容否認的事實。¹²

尤有甚者，華嚴學的時空相對觀與愛因斯坦（Einstein, 1879~1955）的相對論也有相當一致之處：

1. 華嚴學的時空觀

《十玄門》中「十世隔法異成門」提出時間的相對性與圓融性：過去、現在、未來三世，交相涉入為九世，又一念即具「三世同時相交」（總），再加上九世（別），遂成十世，這表示出一切時間向度的融攝關係。一念具足十世（以總攝別），這當下的一念是安住於絕對理體之上，如波在水，一切現象都在此理體上呈顯，如水起波，波譬時空萬物，而水本身則喻超越時空的理體，一切現象都在此超越時空的理體上呈顯，若從理體超越、不動、不變的觀點上看，一切現象是「同時」（超越時間差異）存在的。並且，一切現象透過理體而圓融無礙。如《華嚴經》中說，三世劫互入、長短劫互入、無盡劫作一

¹² 參見方東美：《華嚴宗哲學（上）》（台北：黎明文化公司，1986年），頁125。
關於佛教的世界觀與現代的宇宙觀如何配合解釋，須另文專論。

念。另「廣狹自在無礙門」、「微細相容安立門」則就空間說：如一微塵小相，能容無量佛國等大相，有穢土、淨國、三方及四維等國，都不相妨礙。這指出，時空的大小延促並非絕對，而是相互涵攝。華嚴學上的圓融觀根本上是就理體融通來說，就如從金師子的眼進入就可包含師子全體，微塵可納佛剎，一即一切，另一方面也可再就現象的相對性來看，微塵納佛剎也可指於微塵中有另一度時空，即如夢中顯示另一度的時空場域，不過多度時空場域其實也是「唯心理體」的顯現。

依佛學解釋現象相對時空的呈顯，進而可說：（1）時空在根本上是心念的反映，心念有所執取即產生動態，如水起波，念念相續的執取便投射出時間感受與空間境界。¹³（2）佛學中的人、天、淨土的「相對時空」，充份顯現「時空是心念動態的反映」，如夢中一世，人間一時；天上（忉利天）一日，人間百年；極樂淨土一天，娑婆世界一劫……。¹⁴這就如同在同時段內，瀑流的水流量為平流的若

¹³ 如《起信論》卷一：「言覺義者，謂心第一義性，離一切妄念相。……一、無明業相，以依不覺心動為業。覺則不動。……二、能見相，以依心動能見境界（如時空），不動則無見（超越時空）。」（〔唐〕實叉難陀譯：《大乘起信論》，卷1，《大正藏》冊32，第1667號，585a7-c6。）

¹⁴ 如《華嚴經·壽量品》：「此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於極樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜；極樂世界一劫，於袈裟幢世界金剛堅佛剎為一日一夜……如是次第，乃至過百萬阿僧祇世界，最後世界一劫，於勝蓮華世界賢勝佛剎為一日一夜，普賢菩薩及諸同行大菩薩等充滿其中。」（〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷45，《大正藏》冊10，第279號，241a18-b5。）另佛教經論也說到，地獄一日人間已若干年（如〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，卷43，《大正藏》冊2，第125號，785bc。），如此看來似同天界，但據筆者曾讀到的佛教故事卻顯示出，地獄的時間感受較人間快速，如此則與天界相反，如《地藏菩薩本願經》有：「自別汝來，累墮大地獄」（〔唐〕實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，卷1，《大正藏》冊13，第412號，781a6。），佛經說地獄中又分眾多大小地獄，墮一大地獄需經非常之久才能到另一大地獄，輪轉受苦，而在《地藏經》中現世親人尚在度亡，亡者已多次墮大地獄，如此不知在地獄中已過多少年劫了。所以，若從文獻上看，惡道的時間問題較為複雜；但若從人道往上看各界的時間感受，則相當清楚，層次越高，時間感越慢。

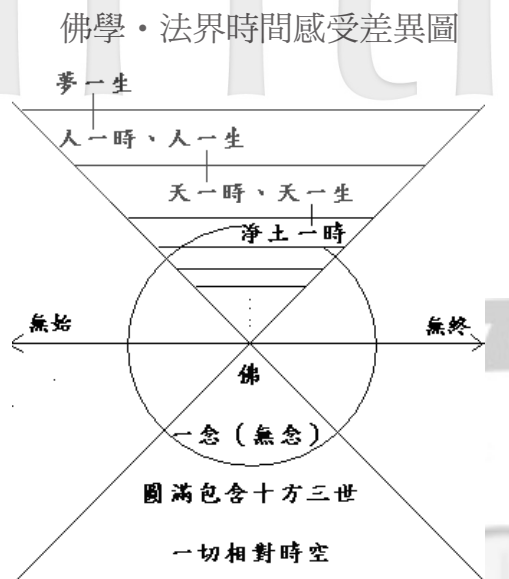
千倍。（3）若能放下執取，心水自然平靜，如同明鏡鑑物，清楚明白，活在當下，不是活在心動反映出的過去、現在、未來的時間中。佛心完全平靜（海印三昧），超越時空幻覺，在這平靜的佛心中映現全幅的相對時空，並且隨緣（無執、不動念）顯現參與活動，如同明鏡遇緣現物。

2. 愛因斯坦的相對論

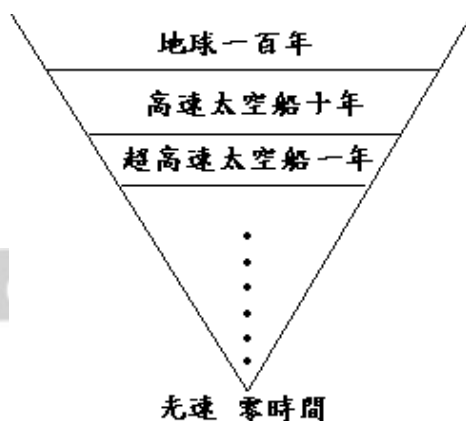
大科學家愛因斯坦創建於1905年的相對論（relativity theory），提出測量時空的絕對標準不存在，時空現象伴隨物質運動速度而改變，運動的尺要縮短（空間變小），運動的鐘要變慢（時間變慢），時空標準是相對的。若依「廣義相對論」，假設乘太空船旅遊，太空船的時間效度會變慢，如太空船內的鐘顯示過了十年，可能回到地球時，地球時間已經超過百年，相識之人早已亡故。運動越高速，鐘變慢的情形會越嚴重，若以光速運動，鐘會完全靜止不動，光速運動中的物體，本身處於零時間的狀態。¹⁵

在古典科學下會認為相對時空只是神話幻想，但在現代科學中卻指出在不同運動速度下，主體將感受到不同的相對時空，這與華嚴學說的「主體感受（心念動態）的相對時空」、「時空的大小延促並非絕對，而是互相涵攝」的觀念，具有驚人的符應之處（如圖）。然而，華嚴學是唯心論，現代科學的相對論並無唯心思想，這點極為不同，不過在更新發展的量子力學中，卻又有了唯心論的傾向。

¹⁵ 參考王國詮譯：《物理革命如何完成》（台北：銀禾文化公司，1988年），頁168-170。



現代科學・愛因斯坦相對論



運動的鐘變慢
達光速鐘靜止

同時段（三角形），時間感受長短不同，產生短時能攝長時的現象。

四、價值思維

現代哲學所謂的「價值」（value），主要是從主體的需要和客體能否滿足、如何滿足來評價各種事物的價值，所以對不同主體、不同學問，形成多方面的價值領域。

哲學思想中，有的是以善、惡、苦、樂的對立眼光看待事物，這可說是「偉大的鄙夷之道」，鄙夷庸俗，朝向聖潔。《華嚴經》的特色是以「圓滿」的眼光看世界，萬物皆有其莊嚴的一面，顯示「偉大的欣賞之道」，透過事物的表象，深入顯露其中的真、善、美、聖的價值，以廣大和諧的視野，彰顯圓融無礙的境界。

〈如來出現品〉說：「無一眾生，而不具有如來智慧。但以妄想

顛倒執著，而不證得。」¹⁶ 看到了眾生的內在佛。

〈夜摩天宮品〉中覺林菩薩偈：

心如工畫師 能畫諸世間 五蘊悉從生 無法而不造……
若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造¹⁷

世界是心性的反映，《華嚴經》描繪佛境界中萬物都是神聖莊嚴的，如〈世主妙嚴品〉中：大地（象徵：心地）是金剛（智慧）所成，上有寶輪（修行、轉法）、寶花（修行的芬芳、喜悅）、摩尼（修行的如意成果）、羅網花鬘（諸行交織）....。我們面對怎樣的世界，就代表著我們的感召，與其詛咒四周的黑暗，不如點亮一盞明燈，當我們開始點燈，就是營造一個新的世界、新的因果，我們會以不同凡俗的眼光去看待世界與認識自己，將事事物物「銷歸自性」（自己的心性），發掘、呈現出心地的光明，同時即能透顯出事物圓融美滿的價值。這便是《十玄門》中「託事顯法生解門」、「唯心迴轉善成門」的精神。

（一）發現價值

方東美極為強調《華嚴經》的世界觀中透顯出宗教、道德上的完美價值：《華嚴經》裏形容的「華藏世界」，從世界海到世界種，從世界種到器世間，到生命世間，到正覺世間，是不斷層層的向上演進、創造，不斷的有新奇的現象發生，最後歸結在完美的價值上面。¹⁸ 方東美舉出現代的價值科學與目的論的生物學來印證世界是充

¹⁶ [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷51，《大正藏》冊10，第279號，272c。

¹⁷ [唐] 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷19，《大正藏》冊10，第279號，102ab。

¹⁸ 參見方東美：《華嚴宗哲學（上）》（台北：黎明文化公司，1986年），頁126-127。

滿精神價值的；陳琪瑛以「存在空間」的理論透顯《華嚴經》的空間意義；《華嚴經》描述的佛境界，與現代漸為人知的「瀕死經驗」的光明景相，也甚能共鳴：

1. 價值科學：

近代西方文化流行科學的化約主義（scientific reductivism），用往下拉平（leveling down）來講平等，把精神作用化成生命作用，再把生命作用化作物質條件，其結果便喪失了生命與精神的意義，不能產生令人振奮、肅然起敬的信念出來。而「價值科學」（axiological science）是從近代科學的新發展，指證這個宇宙不可能只有一個機械的物質秩序，一切的轉變都是指向生命、心靈的向上發展，然後在這重重發展的裏面，看出價值的湧現和呈露（emergence of value）。

2. 目的論的生物學：

近代產生一種「目的論的生物學」（teleological biology），不再把生命埋沒在物質、機械的支配裏，認為生命超越物質，心靈超越生命，不斷向上，以創造的情勢表現新奇的現象。在歐美一些第一流的大學做生物實驗時，把生命當做「目的論的現象」，發現許多新的事實，產生「生命模式」的概念，發現生命是「有機整體」（organization unity），不能只拿部份的機械分子去解釋它，一定要就他的整體來說明這個整體發生的作用，及此一作用如何依循創造的方式向宇宙的上層世界衝。¹⁹

3. 存在空間：

人文主義地理學（humanistic geography）興起於 1960 年末期，

¹⁹ 參見方東美：《華嚴宗哲學（上）》（台北：黎明文化公司，1986年），頁36-37。

以「人之主體存有」為地表空間的核心，與各種事物共存，因而創造出世界，「存在空間」是人參與、關懷而不斷發生意義的空間，是人賦予層層空間意義與凸顯價值，才成為真實存有的空間，而非實證科學的物化空間。陳琪瑛的《「華嚴經·入法界品」空間美感的當代詮釋》，以人文主義地理學對「存在空間」的多種分析，如存在空間的基本圖式、存在空間的營建動力、儀式淨化的神聖空間、朝聖空間、場所精神……，以及透過美學、宗教理論，詮釋《華嚴經》的意義。²⁰

4. 瀕死經驗的生命全景回顧：

瀕死經驗是從死亡邊緣活過來的人所報導的各種經驗，在現代西方，瀕死經驗已是科學研究和哲學思考的重要主題。在瀕死經驗中往往會融入一片大光明中，光明能與人溝通，讓人感到光明具有深廣無涯的智慧、慈悲的大愛、異常的寧靜祥和、純淨真誠等的高貴品質，在很短的時間內，光中會顯現出當事人的生平全景回顧，並能使人瞭悟到自己一生經歷的事件之間的因果關係與人生的價值，光明甚至能為人顯示、使人領悟宇宙間浩瀚的知識。²¹《華嚴經》中佛也以放光為語言，光中顯現佛境界，令眾生瞭悟宇宙與生命的狀況與價值。

（二）實現價值

《華嚴經》是從修行上的因果進路來顯示法界緣起的圓滿莊嚴，要進入佛法界首重普賢行，普賢代表實踐，從行動中實現價值、創造

²⁰ 陳琪瑛：《「華嚴經·入法界品」空間美感的當代詮釋》（台北：法鼓文化公司，2007年）。

²¹ 參見索甲仁波切著、鄭振煌譯：《西藏生死書》（台北：張老師出版社，1997年），第二十章，〈瀕死經驗〉。如有人說在光明中：「從時間的開始到終了，（自己）具有全知的覺察能力。…我突然變聰明了，瞭解所有年代的歷史事件，宇宙、星辰、月亮的所有知識。」、「當下，好像不須什麼溝通。我覺得，不管我知道什麼，立刻就可以知道。（頁405）」

價值。在普賢行的開展中，《華嚴經·入法界品》善財童子參訪求道的歷程，具體示現在生活中體驗真理的種種途徑。

方東美認為：《四十華嚴》（〈入法界品〉的廣版）將可成為世界上最好的哲學概論，它是根據人的天份、才情、因緣，然後指點他的天份如何發展，才情如何發揮，因緣如何了斷與把握，這些都是拿具體的生命經驗來體驗、來印證。也就是說，人要陷入許多錯誤之中，才能夠認識真理，經過許多次的困惑，才能夠把握真正的真理。而這個真理才不是空洞抽象的真理，而是根據生命的體驗、閱歷，是親自體會出來的。其間的酸甜苦辣，如人飲水、冷暖自知。研讀《華嚴經》若不讀〈入法界品〉，那麼宗教的奧秘就易被誤會為死神的秘密，而不是活躍的秘密。²²

在實現價值上，善財求道與存在主義多有相契之處：

存在主義（Existentialism）：存在主義感於理論與生命的脫節，而以存在實感的情懷，探究了一些值得注意的課題，如：生命中的外來限制與假相、荒謬、虛無；個人的真實存在向存有開放、躍入與自由、抉擇……等等。存在主義強調人不只是「已存」，而要追求個人的實存性，自由抉擇以實現自我，即使面臨痛苦、憂懼、空無、死亡，也要體驗存在的本真。存在主義的名言「存在先於本質」，揭示出人的存在是能自由地創造自己，決定自己的本質，人並非被規定的存在物。²³

如諾貝爾文學獎得主德國作家赫賽（Hermann Hesse，1877～1962），他是做自我探索的一貫告白者，也可說是位存在主義者，在

²² 參見方東美：《華嚴宗哲學（上）》（台北：黎明文化公司，1986年），頁130、131、293。

²³ 不過，存在主義常為人垢病的是，他們只注重如何求得外在束縛的「解放」（liberation），而不關心超越內在私欲的真正「解脫」（freedom），因而不能接觸到最高的自由之境。他們所把握地只是一個情意我，未能透顯出德性主體，有時還犧牲了智性主體，終竟只見「情」而不見「理」。參見勞思光：《存在主義哲學》（香港：友聯出版社，1959年），頁199。

其名著《悉達求道記》中：悉達在森林苦行後，對佛陀不以此世間為中心（小乘的佛陀觀），卻以解脫為中心不以為然，遂離開佛陀，返回世俗，經歷和豔妓享樂、追求愛與統一的過程，最後在觀河聽水的簡樸生活中，體悟到佛說法的真實意，超越時間，把輪迴和涅槃結為一體，悉達微笑的臉上出現有情無情一切東西的輪迴轉生相，那與超越時空的三世十方無量無數的佛陀之微笑完全相同。²⁴

善財童子五十三參，參訪修道有成的形形色色的各類人物，這些人的身份涵蓋菩薩、出家人、居士、國王、王妃、公主、長者、青年、童子、童女、商人、船師、香師、語言學家、數學家、法官、外道、神仙……，乃至淫女、苦行投火者、暴君之類，他們都是站在自己的身份、崗位、環境上（山、海、河、虛空、樹林、園林、宮殿、樓閣、佛塔、鬧市……）去修學與成就佛法的，這就表示出各種身份、職業、環境，都可從中成就佛法，無量無邊的法門就在生活日用中，這也如〈淨行品〉中舉出百餘例子說明「善用其心」、「觸類是道」（禪語）的面對日常中的種種境界，呈顯價值，實現價值。善財經歷種種的參訪歷練，終於在普賢之處頓彰所有真理，而與諸佛平等，一身充滿一切世界（一即一切），法界諸眾生也都於其身中現影（一切即一）。悉達與善財正可心心相印。

五、結語

民初提倡人生佛教的太虛大師，以及現代學者方東美、鎌田茂雄、方立天、陳琪瑛等多人，紛紛指出華嚴理念與現代思潮的呼應之處，如全球化理念、世界宗教、機體哲學、價值哲學、存在空間美學、現代科學等等方面。

²⁴ 參見赫塞著、徐進夫譯：《悉達求道記》（台北，志文出版社，1997年），頁201-217。

本文將華嚴思維特色分門別類與現代思潮相互呼應，在圓融的總綱領下，分為：

（一）整體思維：

從華嚴的十玄、六相、因陀羅網，論及現代的機體哲學、一般系統論、宇宙全息統一論、無量之網（量子場）、生態環保、蝴蝶效應等思想。

（二）相待思維：

從華嚴的十句法、判教法、同異觀、善財童子五十三參、明珠寶網（重重無盡、隨智差別、主伴圓明）、華藏世界、十世隔法異成門（時間）、微細相容安立門（空間），論及現代的全球化理念（國際化）、克魯泡特金的互助進化論、世界性宗教、詮釋無限度、解構主義、傅偉勳的多層詮釋法、現代天文學、愛因斯坦的相對論等思想。

（三）價值思維：

從華嚴的佛境界、託事顯法生解門、唯心迴轉善成門、世界層級、空間情境、放光、普賢行、五十三參，論及現代的價值科學、目的論生物學、存在空間美學、現代瀕死經驗研究、存在主義、赫賽的《悉達求道記》等思想。

從上述現代世界全體共存共榮、科學趨勢、哲學發展上可知，華嚴思想在現代思潮中，不但不退流行，更與現代主流思潮多有契合之處，統觀時代潮流，華嚴思想應可持續作為引導世界發展的重要理念。