

華嚴境界與中國美學

皮朝綱

四川師範大學美學研究所教授

華嚴宗哲學思想在中國佛教哲學思想史以至中國哲學思想史上，都占有不可忽視的地位。它的理論「是中國佛教哲學思惟的高峰」，「實質上是佛教哲學的歷史性總結」[註 1]；它的教義深刻地影響了禪宗，啓迪了宋代理學[註 2]；它也是影響中國近代革新思潮最顯著的佛教派別之一[註 3]。而華嚴宗的學說對中國古代文藝理論、美學思想以及文藝創作曾發生過重要影響，也是無爭的事實[註 4]。在我們看來，華嚴宗的理論不僅影響過中國古代文藝理論、美學思想以及文藝創作，而它本身就包蘊著豐富的美學思想，它在中國佛教美學思想史以至中國美學思想史上，都占有一席之地，應該加以發掘、整理，給予應有的評價。

—

我們曾經指出，中國傳統美學是一種人生美學[註 5]。華嚴宗美學思想因具有這種人生美學的內容而成爲中國傳統美學的一個組成部分，而且因它突出地表現了對人生理想境界（成佛境界——終極境界）的追尋，體現出境界美學的特色，可以說，華嚴宗美學乃是一種境界美學。

華嚴宗是以《華嚴經》爲立教的依據的。誠然，華嚴宗在創立自己的理論體系時，已對《華嚴經》進行了創造性的闡釋與發揮，因而其學說與《華嚴經》有著重要的差別。然而，華嚴宗學說受到《華嚴經》思想的深刻影響，這是不容疑議的。爲著更好地探討和分析華嚴宗的境界論及其審美內涵，有必要首先剖析一下《華嚴經》（以唐譯本爲依據）的境界觀及其所包含的審美意蘊。

《華嚴經》是一部講述「佛」成道後在菩提道場等處，藉普賢、文殊諸「大菩薩」顯示佛陀的因行果德如雜華莊嚴、廣大圓滿、無盡無礙的妙旨的大乘要典，而且主要是一部描繪、闡述和宣揚所謂佛的境界的大乘經典。

在《華嚴經》中，「境界」是使用頻率很高的一個詞語。我們以該經〈世主妙嚴品第一〉爲例。此品是講佛（他是世間主和出世間主）的種種微妙不可以心思、不可以言議的莊嚴國土、莊嚴佛刹、莊嚴境界。該品中用「境界」（含「境」）一詞達七十九處（其中「境界」

七十一處，「境」八處），它們絕大多數都用以指稱佛的境界，而且是微妙不可思議、深廣不可窮盡的境界：「諸佛境界不思議，一切眾生莫能測。普令其心生信解，廣大意樂無窮盡。」[註 6]「如來境界無有邊，處處方便皆令見。而身寂靜無諸相，種種宮神解脫門。」[註 7]該經〈入法界品第三十九之一〉還明確指出：「如來境界，甚深、廣大、難見、難知、難測、難量。超諸世間，不可思議。」[註 8]同時，該經鮮明描述並指出佛的境界就體現為無量智慧、無量功德與無量神通。佛的智慧：「如來智慧無邊際，一切世間莫能測。永滅眾生癡暗心，大慧入此深安住。」[註 9]佛的功德：「如來功德不可量，充滿法界無邊際。及以神通諸境界，以佛力故能宣說。」[註 10]佛的神通：「佛神通力無限量，充滿無邊一切劫。假使經於無量劫，念念觀察無疲厭。」[註 11]從上引偈頌中，可以看出《華嚴經》是把「智慧」、「功德」、「神通」看成為佛的境界的，而在解說普賢菩薩的「解脫門」時，明確指出有「名普詣一切如來所修具足功德境界」之「解脫門」，有「名一切微塵中悉現無邊諸菩薩神通境界」之「解脫門」[註 12]；在〈入法界品第三十九之二〉中，直稱有「如來智慧境界」[註 13]。該經還追問了「何等是佛境界」的問題。在〈菩薩問明品第十〉中，「覺首」等九位菩薩共同向文殊師利提出了有關「何等是佛境界」的十個問題：什麼是「佛境界因」（修什麼因才能證得佛的境界）、「佛境界度」（用何儀式和方法令一切眾生得度的境界）、「佛境界入」（何種境界才能入到佛的境界中去）、「佛境界智」（修何法門，才能獲得佛的智慧，達到佛的境界）、「佛境界法」（懂得成佛並達到佛的境界的方便法門）、「佛境界說」（何種境界是佛演說妙法的境界）、「佛境界智」（修何種法才能知佛的知見）、「佛境界證」（修何種法才能證得佛的境界）、「佛境界現」（在何種境界中佛才能示現）、「佛境界廣」（佛的廣大境界是何種形態）。對於這十個問題，《華嚴經》通過文殊菩薩的十首「頌」，並用了兩段「長行」予以回答，說明在「娑婆世界中」和大千世界「四維上下」都可「以佛神力，悉皆明現」，即把上面所說的種種境界完全鮮明地顯現出來[註 14]。

《華嚴經》在〈世主妙嚴品第一之一〉把「眾海」（在菩提道場中來聆聽《華嚴經》的大眾有菩薩、聖賢、諸天、神眾、鬼眾等等）「雲集」菩提道場中的四十眾的名字計四百一十位解說完畢之後，乃於〈世主妙嚴品第一之二〉起解說他們過去的因緣和修行的法門。在解說「眾海」的因緣和修行的法門時，是採用了「長行」與「偈頌」的形式，即先用「長行」講述他們所得到的諸佛的「解脫門」（實際上是講一種境界），緊接著用「頌言」來敘述所得的境界，無論是講「解脫門」還是「頌言」境界，都是在宣揚和讚頌佛的無量智慧、無量功德與無量神通，突顯佛的不可思議的境界。而且，《華嚴經》還十分明確指出，雲集「如來道場」的「眾海」在「得於諸佛解脫之門」亦即獲得佛的境界之後，就會「遊戲神通」[註 15]，「心恆快樂，自在遊戲」[註 16]，從而獲得生命的自由、精神的昇華、審美的愉悅。

我們還可以看到，《華嚴經》在描寫、闡述和宣揚佛的境界時，常常把這種境界化為佛的一種寬廣的胸懷與偉大的人格，突顯其普度眾生、利益眾生的精神。諸如：「世尊恆以大慈悲，利益眾生而出現。等雨法雨充其器，……。」[註 17]這就是說世尊為出世之尊，他常用大慈大悲之心來教化眾生，無論眾生有何差誤，他都能原諒、寬恕，並殷勤教化之。「如來

希有大慈悲，為利眾生入諸有。說法勸善令成就，……。」[註 18]這是極力讚揚佛的慈悲之心廣大無邊，為利益眾生、教化眾生，心甘情願地入三界二十五有中，解除眾生之痛苦，救護眾生之痛苦。

《華嚴經》還構造了一個理想世界——「華藏世界」，這是一個極其美妙、不可思議的理想世界。「華藏世界」乃「華藏莊嚴世界海」的略稱。此世界乃是毘盧遮那如來，在往昔發願「修菩薩行」時所成就的清淨莊嚴世界，即有關十佛教化之境界。《華嚴經》之〈華藏世界品第五〉對「華藏世界」之構造及莊嚴作了詳盡描述。此世界為「須彌山微塵數風輪所持」，其最底下之風輪名「平等住」，最高上之風輪名「殊勝威光藏」。此「殊勝威光藏」能持攝「普光摩尼莊嚴香水海」，在此香水海中「有大蓮華，名種種光明藥香幢」，「華藏莊嚴世界海，住在其中」，周圍有「金剛輪山」圍繞。在「此世界海大輪圍山內所有大地，一切皆以金剛所成，堅固莊嚴，不可沮壞，清淨平坦，無有高下」；像這樣的莊嚴，在這個華藏世界海中大輪圍山所有的大地，尚有「世界海微塵數莊嚴」。而且，在此世界海大輪圍山內所有大地中，亦有「不可說微塵數香水海」，一一香水海之周圍「各有四天下」（東勝神洲、南瞻部洲、西牛賀洲、北俱盧洲）以及「微塵數香水河」，而諸河中間之地，悉以妙寶莊嚴，分佈如同「天帝網」。還有，在一一香水海中也有不可說微塵數之「世界種」，一一「世界種」復有不可說微塵數之世界。在蓮華藏世界中央之香水海名「無邊妙華光」，其中「出大蓮華」，在此蓮華之上有稱為「普照十方熾然寶光明」之「世界種」，其中有二十層不可說微塵數世界布列於其間。以此中央世界種為中心，共有二百一十個世界種，羅列成如網之圍罩，從而構成一個「世界網」；佛則出現於其中，眾生也充滿其間。由上面的簡略介紹，可以窺見《華嚴經》所構建的理想世界之宏大無邊、莊嚴華麗，這是一個重重無盡、無盡重重、圓融無礙的世界。這一理想世界與佛的無量智慧、無量功德、無量神通的理想境界水乳交融，共同展現了《華嚴經》所反映的境界觀及其詩性智慧。

值得注意的，是《華嚴經》用「因陀羅網」（或稱「天帝網」、「帝網」）來譬喻佛的境界、蓮華藏世界以及眾生皆可成佛的義理，表達出圓融諧和是《華嚴經》的境界觀的根本特徵及其審美特質。「因陀羅網」是帝釋天之寶網，是作為莊嚴帝釋天之宮殿之用。網上之所有一切紐結，都附有寶珠，其數無量無盡。每一顆寶珠都映現出其他一切寶珠之影，而一切寶珠之影中又都映現出其他一切寶珠之影。這樣，寶珠無限地相互交錯反映，重重影現，重重無盡，千姿萬態，宏麗壯觀。《華嚴經》就是以「因陀羅網」來譬喻諸法之一與一切相即相入、重重無盡之義，顯示事事無礙、圓融和諧之法門。除我們前引〈華藏世界品第五〉以「天帝網」來譬喻蓮華藏世界是一個重重無盡、無盡重重、圓融無礙的美妙無比的理想世界外，該「品」還有十一處使用「天帝網」或「因陀羅網」來描述蓮華藏世界[註 19]。在〈佛不思議法品第三十三之二〉中，蓮華藏菩薩告訴眾「佛子」關於「諸佛世尊有十種知一切法盡無有餘」時，指出了世尊如來「知一切法界中如因陀羅網諸差別事盡無有餘」。其中也以「因陀羅網」來譬喻「一切法界」雖千差萬別，但它們是相即相入、重重無盡、圓融無礙的[註 20]。

必須指出，《華嚴經》在描寫、闡述和宣揚佛的境界和理想世界時，其想像之豐富與深刻、情感之真誠與熾熱、詩意之濃郁與醇美，在眾多的大乘經典中，乃是非常突出的，它常常洋溢著審美的情趣，表現為一種詩化的哲學，其境界觀中包孕著濃厚的審美意味。呂澂說《華嚴經》「在群經中確有其特殊處，就是從中可以看出一種極為深刻的想像」[註 21]；方東美說《華嚴經》有著「詩意幻想奔放馳騁」，是一個「偉大的詩意系統」[註 22]。都是精當之論。可以說，《華嚴經》以及它的境界觀包含著豐富的審美意蘊，因為佛陀是佛教的崇拜對象，佛陀的境界是佛教中人的終極追求，他們一生的修行實踐，都是為了實現成佛的理想。要實現這一終極目標，實現這一人生理想（審美理想），對佛教徒來說，無疑必須經過一個漫長而艱苦的磨練過程，這是一個長期的人生經歷和人生體驗過程，只有這樣，才有可能獲得生命的自由、精神的提昇，而逐步接近成佛的境界。《華嚴經》在〈入法界品第三十九〉中提供了實現這一過程而達於理想境界的範例，並展示了一條有效途徑。那就是善財童子向文殊菩薩一心求菩薩道，說頌問教，文殊師利指示他去求訪善知識，善財童子便輾轉南行，參訪了德雲比丘乃至彌勒菩薩等五十三位善知識，聽受了無數廣大甘露法門，體驗了這些善知識的生存方式、人生閱歷、精神境界，然後回到文殊菩薩那裡去求證，文殊認可了他的智慧；最後，見到普賢菩薩，由於普賢的開示，次第得到普賢菩薩諸行願海，終於證入理想境界（參見〈入法界品第三十九之三〉至〈入法界品第三十九之二十一〉）。而善財童子的五十三參，即顯現出人生經歷與人生體驗的一種過程、一種體系，顯示出人的精神的昇華與生命的自由，展現出人生實踐哲學的意蘊。

二

必須指出，華嚴宗雖然是以《華嚴經》為立教的依據，但是，它對《華嚴經》作了創造性的解釋與發揮，從而創立了有別於其他佛教宗派的學說。它以法界緣起（無盡緣起）作為自己的主要教義，更以四法界、六相、十玄等法門來闡釋法界緣起（無盡緣起）的意義，以理事這對概念作為「總」範疇，並通過對「理」和「事」的界定，對理事關係和事事關係的論證來創立自己的思想體系。他們對華嚴境界充滿了敬仰之情，並進而用「理事無礙」和「事事無礙」來闡明華嚴境界（佛的境界）。

據華嚴宗三祖法藏《華嚴經傳記》卷二〈智儼傳〉記載：華嚴宗二祖智儼是把進入「蓮華藏世界」作為修行的終極追求的。他以「精練庶事，藻思多能」著稱當世，曾「造《蓮華藏世界圖》一鋪，蓋蔥河之左，古今未聞者也」。此圖顯然是依照《華嚴經》的描繪所造，作為觀想修行之用。在他圓寂之前，曾告門人：「吾此幻軀，從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界。汝等隨我，亦同此志。」西方淨土（「淨方」）曾被《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》大力描述和宣揚，它美妙無比，「超逾十方一切世界」。對此「西方極樂世界」，智儼只願「暫住」，以為它並非修行的終極目標，他把「淨方」作為通往「蓮華藏世界」的橋樑。

華嚴宗人是以「理事無礙」和「事事無礙」來闡明華嚴境界（佛的境界）的。

圓融思想突出地反映了華嚴宗的境界論的根本特徵。華嚴宗人普遍地、大量地採用諸如「圓融無礙」、「融通無礙」、「圓通無礙」等詞語來概括、表述這種圓融思想。在他們看來，佛的境界即是一種「圓融無礙」的境界。法藏明確指出佛身即是「圓通無礙」：「圓通無礙者，謂此佛身，即理即事，即一即多，即依即止，即人即法，即此即彼，即情即非情，即深即淺，即廣即狹，即因即果，即三身即十身，同一無礙法界，難可稱說。」[註 23]而「理事混融，無障無礙，是佛境界也」[註 24]。華嚴宗人竭力向他的信徒們描繪、論述、宣揚佛的境界是一個無比莊嚴華麗的理想世界。應當說，圓融是華嚴宗的最高境界，法藏就明確指出「無礙鎔融，盧舍那之妙境」[註 25]。在「實際上『圓融無礙』即是華嚴宗思想中最高之美」[註 26]。

華嚴宗二祖智儼用「法界緣起」來概括華嚴宗的全部學說。其思想理路又直接來自華嚴宗初祖法順的《華嚴五教止觀》中的「華嚴三昧門」。「法界」，指由佛法身所示現的整個世界，也就是說大千世界的萬事萬物，宇宙人生的林林總總，都是佛的表現；「法界緣起」，指整個世界中的萬事萬物、宇宙人生中的林林總總，它們作為整體的部分存在，都處於「全體交徹」即「彼中有此，此中有彼」的狀態，也就是「自在圓融」的境界[註 27]。法順對「法界緣起」境界作了解釋：「境界者，即法，明多法互入，猶如帝網天珠，重重無盡之境界也。」[註 28]他還對「帝網天珠」作了詮釋：「然帝釋天珠網者，即號因陀羅網也。然此帝網，皆以寶成，以寶明徹，遞相影現，涉入重重，於一珠中同時頓現，隨一即爾，竟無去來也。」[註 29]華嚴宗三祖、華嚴宗的奠基者法藏也明確指出：「夫法界緣起，無礙容持，如帝網該羅，若天珠交涉，圓融自在，無盡難名。」[註 30]他也把法界緣起的世界，描述為一個無所障礙、總括大千世界萬事萬物、宇宙人生林林總總的整體存在，它的存在樣態，就像「帝網該羅，天珠交涉」一般，環環相扣，珠珠相聯，光影交涉，互影互攝，無窮無盡。法順與法藏都用帝網天珠來譬喻這種重重無盡、圓融無礙的莊嚴華麗世界，是頗有審美意味的。

華嚴宗人以「法界緣起」概括其全部學說，而又以「法界」為核心範疇建立自己的理論體系。在我們看來，「法界」乃是華嚴宗哲學與美學思想的核心範疇。「法界」在佛教經論中，通常是實相、實際、真如等概念的異名，指一切現象之本源和本質。但華嚴宗人給「法界」賦予了特定的含義。法藏說：「入法界者，即一小塵緣起，是法；法隨智顯，用有差別，是界。此法以無性故，則無分齊，融無二相，同於真際，與虛空界等。遍通一切，隨處顯現，無不明瞭。……若性相不存，則為理法界；不礙事相宛然，是事法界。合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。」[註 31]這段話有以下幾層意思：

第一、「法」是隨緣顯現的具體事物，「界」是諸法功用的各各差別。如果從根本上來說，一切法都是無自性的，它等同於真際、虛空，沒有性相、形體之區別。第二、若果從「性相不存」來說，則是「理法界」；但從隨緣顯現的具體事物來看，它又「事相宛然」，這就

是「事法界」。而「性相不存」的理法界與「事相宛然」的事法界又是「二而無二」、「理事無礙」的，這就是華嚴宗的「法界」的內涵[註 32]。

華嚴宗人還進一步賦予「法界」乃是「一心」（即「真如本覺」）之含義。法藏說：「言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間、出世間法。即是一法界大總相法門體。」[註 33]此「一心」「即是一法界大總相法門體」，「即是如來藏中法性之體」、「自性清淨圓明體」[註 34]。這樣，華嚴宗人的「法界」的特定含義表明：「法界」乃是如來藏自性清淨心，並把此至淨真心視為一切諸法（包括世間、出世間）的本體、本源，大千世界的萬事萬物都是這「真心」的隨緣顯現。同時，華嚴宗人所概括、表述世界存在樣態的「法界」，就不僅僅只是外在的佛的境界，而首先是人心的本來境界[註 35]。這樣，「法界」這一範疇在境界論的層面上就包含了兩層含義：第一、它既表示外在的佛的境界（華嚴境界）。它是華嚴宗人的終極追求，是一種宇宙人生的理想境界——審美境界。第二、它又表示人的內心境界。澄觀曰：「法界者，一切眾生身心之本體也。從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真境而已。」[註 36]所謂境界，乃是指心靈之境界，「攝境歸心」，「從心現境」，「心境秘密圓融」[註 37]，「夫即心即境，終無心外之境；即境即心，亦無境外之心」[註 38]。境界乃是心靈存在的方式或存在狀態，而心靈的最大功能，就是創造一種理想的人格類型，建立一個超越的精神境界。而人的內心境界乃是一個極其豐富、複雜的世界，一切眾生雖然本有佛性，但其心靈常常是一個淨染交織的世界，只有「妄盡」才可以「還源」，經過長期的艱苦的人生磨練，由迷轉悟，就可以逐步接近終極目標，達於成佛境界，因為「一切眾生本來無不在如來境界之中，更無可入也。如人迷故，謂東為西，乃至悟已，西即是東，更無別東可入也」[註 39]。

華嚴宗人澄觀提出「四法界」說，來概括宇宙一切事物及其相互關係，這是從法界的分類和用理事關係概括法界緣起的角度提出來的。所謂「事法界」即現象界，「事法界，界是分義，一一差別，有分齊故」[註 40]，其特點是事物各有分位，具有無限差別。所謂「理法界」是本體界，「理法界，界是性義，無盡事法，同一性故」[註 41]，理存在於一切事物之中，成為「無盡事法」的共同本質。「理事無礙法界」是比「理法界」高一級的認識，所謂「理事無礙法界，具性、分義，性分無礙故」[註 42]，「無礙」指相互交融，「以理融事，事與理而融合也」[註 43]，理遍於事中，事無不全攝理，故稱之為「理事無礙」。「事事無礙法界」是比「理事無礙法界」更高一級的認識，所謂「事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故」[註 44]，由於一切相互獨立而有差別的事均含有共同的「理」，因而它們之間可以相互融通；由於「無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅網重重無際」[註 45]，因而由事即理、由理即事、事事相即；因為一個完整不可分割的理體既隨緣而現起一切事物，又使隨緣而起的一切事物都圓滿地具足「理」之全體，所以，諸法一味，事事平等，達於這種認識，就是成佛境界。但必須指出，澄觀在重視理事範疇過程中所建立的「四法界」說，還只是把它作為諸種法界分類中的一種，此後經過華嚴宗五祖宗密的整理，「四法界」才成為從總體上論證「法界緣起」的完備的學說。宗密在註釋「法界」一詞時指出：「清涼

（澄觀）《新經疏》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。」[註 46]「一真法界」即「一心」，是產生萬有的本源，它又「融」入「萬有」之中，成爲一切現象的共同本質。作爲「心」的表現，有四種相狀，即爲「四法界」，這樣就把四法界完全建立在「一心」的基礎之上。這樣，「法界」這個範疇既是華嚴宗人關於宇宙人生的境界論範疇，又是華嚴宗人關於宇宙人生的本原論範疇。

總之，「事事無礙法界」充分地體現了華嚴宗的圓融思想，是法界緣起的最高境界，是佛的殊勝境界，是華嚴宗人所追求的終極理想（那是充滿了審美意蘊的理想境界）。如果說「法界緣起」和「四法界」的思想建構了華嚴宗圓融思想的理論框架，那麼，「六相圓融」和「十玄緣起無礙」（即十玄門）則構成了這種圓融思想的主要內容。「六相圓融」是講「總相」與「別相」（即整體與部分）、「同相」與「異相」（即同一與差異）、「成相」與「壞相」（即對立面的相互轉化）的關係。其「六相圓融」說的目的，是「爲顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。」[註 47]而「十玄緣起無礙」（即十玄門）則從時間、空間、數量、容積、形態等等方面，說明宇宙人生中林林總總事物與事物之間的相即相入、重重無盡的關係。按華嚴宗人的說法，「十玄門」是爲了「現佛十身境界，說無盡佛法耳」[註 48]。但十門之間，雖舉一門，又都容攝其他九門，「然此十門，雖一門中即攝餘門，無不皆盡，應以六相方便而會通之可準」[註 49]每門都具有六相，六相遍於每門。這樣，十門與六相同時會通，自在無礙，重重無盡，成爲一大緣起，展示出宇宙人生的真實面貌。

從華嚴宗人的論著中，我們可以發現，他們在用「六相圓融」和「十玄門」描繪、論述「事事無礙」這種佛的殊勝境界與真如本覺的心靈境界時，除了有詳細的理論闡釋外，還多處運用「因陀羅網」這個譬喻來說明、論證「事事無礙」這種最高境界，這是非常值得玩味的。我們以法藏的論述爲例。在《華嚴一乘教義分齊章》中，用「因陀羅網」計十六處，如前引華嚴宗人稱提出「六相圓融」說的目的是「爲顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等」[註 50]；在「十玄門」中提出「因陀羅網境界門」，以「喻」說明各門互相融攝、重重無盡，並明確指出「無窮法界，並悉因陀羅成也」，「重重隱映互現，因陀羅攝」。在《華嚴經旨歸》中，用「因陀羅網」計十處，明確指出在時間、空間、數量、容積、形態即「一切處、一切時、一切佛、一切眾、一切儀、一切教、一切義、一切意、一切益」，「皆通帝網，重重顯示」[註 51]，華嚴宗人旨在說明，「圓滿教法，理應爾故，如因陀羅網，無分齊故，盡佛能化無邊境故。」[註 52]而「因陀羅網」世界乃是一個不可思議、不可言宣的無比美麗的境界，其中「各有無邊諸世界海，世界海中，復有微塵，此微塵內，復有世界，如是重重，不可窮盡。非是心識思量境界，如帝釋殿，天珠網覆，珠既明徹，互相影現，所現之影，還能現影，如是重重，不可窮盡」[註 53]。對於這樣一個寶珠交徹、互相影現、重重無盡、完美和諧的華麗境界，華嚴宗人以飽含情感的筆觸，加以描繪、讚美，充分表達了他們的審美境界觀。

總之，以「法界」為核心範疇，以「法界緣起」、「四法界」、「六相圓融」、「十玄門」為主要內容所建立起來的華嚴學說，旨在描述、論證、宣揚佛的境界（華嚴境界）以及如何才能達於這一境界，而佛的境界（華嚴境界）是華嚴宗人的理想境界（審美境界），它充分凸現了圓融的思想。要知道，華嚴境界在《華嚴經》那裡，則表現為對外在佛的崇拜，而在華嚴宗人這裡，已轉向為對人心本質的探討，這表現在法藏「性起緣起」（即「以不起為起」）的提出[註 54]，這就是否認世界林林總總現象的產生需要條件，其目的是要把本體與現象、外在崇拜對象與自心崇拜完全等同起來[註 55]。

但必須指出，華嚴宗人的理想境界是一種清淨境界。而清淨境界是完全從純淨無染的如來藏自性清淨心出發，去言說諸法的相即相入、圓融無礙；此種事事無礙、重重無盡的清淨境界，取決於從如來藏自性清淨心（「真如本覺」、「一心」）出發的心生萬物的宇宙人生本原論。

在我們看來，華嚴宗學說具有人生哲學與美學的內容，這突出地表現在對人生理想境界（審美境界）的追尋上。它追求宇宙人生的「圓融」、「圓通」，追求「處圓」、「時圓」、「佛圓」、「眾圓」、「儀圓」、「教圓」、「義圓」、「意圓」、「益圓」、「普圓」，總之，「法界圓通，緣無不契」，這是「華嚴無盡法界，窮盡法界，越虛空界」[註 56]。它涉及宇宙人生的物質領域和精神領域，要去追問宇宙人生的價值和意義。佛學的宗教內涵是修行，表現為「菩薩階位」——菩薩自初發菩提心，累積修行諸功德，以至達於佛果。《華嚴經》的〈入法界品〉寫善財童子「五十三參」，正是通過描述善財童子追問、體會這些善知識的生活方式、人生經歷、思想境界，使自己的精神境界最後得到普賢的認可，達於最高層次即佛的殊勝境界。華嚴宗人更從理論上說明善財童子歷經艱苦修行（人生的經歷與體驗）所達到的理想境界：「造修益者，謂如善財依此法普法，於一生身，從初發心，至普賢位，十地位滿。乃至云，一切菩薩無量劫修，善財一生皆得。」[註 57]誠然，華嚴宗人構想的華嚴境界是唯心的、虛幻的「理想國」。然而，如果「從社會學的層面來看，華嚴宗的事事無礙論反映了人類某種希望消除痛苦，追求理想以及協調自我與他人、個體與社會相互關係的深刻思想」，這是「包含於宗教理想中的美好社會理想」[註 58]。如果從哲學美學的層面來看，由華嚴宗人的事事無礙論所構建的華嚴境界，正反映了人類一種願望：如何從人生痛苦中解脫出來，追問人生的價值和意義，追尋一種理想的、圓融和諧的宇宙人生境界，這就具有了人生哲學美學的意味。華嚴宗的美學思想，突出地、集中地表現在對人生最高理想境界（華嚴境界—佛陀境界—審美境界）的追尋上，突出地表現為一種境界美學。

三

華嚴宗的境界觀曾對禪宗及其美學思想產生過深刻影響。比如，石頭系禪師就是以華嚴教義為依據去追尋審美境界的[註 59]。禪宗作為一種生命哲學，它的最高宗旨是積極肯定人

生、把握人生，建構一種理想的人生境界，而且為人們提供一條進入最高人生的境界的必要之路。所謂人生境界，乃是指人在尋找安身立命的過程中所形成的精神狀態；而審美境界，乃是一種最高的人生境界，是心靈對物欲、利害等的超越與昇華[註 60]。在石頭系的禪門大師那裡，則追求一種自由曠達、自然適意的心靈境界。

石頭宗門人是以「任性逍遙，隨緣放曠」[註 61]來概括、表述他們那種自由放曠的心靈境界的。曹洞宗門人說他們的境界是「枯樁花爛漫」，達於這種境界的人是「子規啼斷後，花落布階前」[註 62]，一派春光明媚的氣象，正是這種自然適意審美心境的反映。雲門宗人以「夜聽水流庵後竹，晝看雲起面前山」[註 63]和「雁過長空，影沈寒水。雁無遺蹤之意，水無留影之心」[註 64]來寄寓復歸自然之意，乃是對自然適意之人生態度（審美態度）和人生境界（審美境界）的絕妙寫照。法眼宗門人則以「青山綠水，處處分明」概括其宗風「家風」[註 65]，以「雲飛前面山，分明真實個」闡明曹溪宗旨[註 66]，實是對自然閒適心境的描述。必須指出，石頭系禪門大師對審美境界的追問是以華嚴宗的理事關係（以及相關的四法界、十玄等學說）作為立論根據的。比如石頭希遷在《參同契》中提出了「回互不回互」之說，以華嚴宗的理事關係立論闡明了心為萬法之本、審美之源。他還論證了要想達於「長空不礙白雲飛」[註 67]這樣一種自由曠達的審美境界，在參禪悟道歷程中就必須堅持理事不二、明暗交參的原則，使能真正體悟到理事無礙、事事無礙，才能使本心呈現為一種境界，使「自己心靈」步入悟境。他說：「當明中有暗，勿以明相遇。當暗中有明，勿以暗相睹。明暗各相對，譬如前後步。万物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒住。承言須會宗，勿自立規矩。觸目不見道，運足焉知路。進步非遠近，迷隔山河耳。謹白參玄人，光陰勿虛度。」[註 68]這段論述涉及了以下幾個方面：

第一，「明」（現象、事法界）與「暗」（本體、理法界）是交參的關係。現象（明）中有本體（暗），但不能把現象（明）與本體（暗）分割開來，然後到現象（明）中去找本體（暗），即從「明」中去求「暗」；本體（暗）是存在於現象（明）之中的，但也不要把它們分割開來，然後以現象（明）去觀看本體（暗），它們是兼帶關係，正如行路時的前步與後步一樣。

第二，宇宙萬物各有其功用，應當認識它的功用及處所（地位），尤其應認識和理解事物的現象與道理的關係是如同箱匣的上蓋與下函那樣密合，又如箭鏃與刀鋒一樣相架相拄。因而參禪求道歷程中，必須堅持禪門的宗旨，不要自作主張，妄立規矩。

第三，只有堅持理事不二、明暗交參的原則，才能「觸目見道」，認識宇宙萬物理事無礙、事事無礙的關係，進入悟境，否則，「觸目不見道」，至道就會高遠玄妙難求，不知如何起步，「見道」而開悟者，一了百了，迷而不悟者，就與至道隔離，如同被山河所阻塞一樣。曹洞宗門人在論述「五位君臣」時，總是把它落腳於理事關係的回互之上，將「君臣道合，偏正回互」視為成佛作祖的最高境界。他們描述這一境界是：「混然無內外，和融上下

平」[註 69]；「臣主相忘古殿寒，萬年槐樹雪漫漫；千門坐掩靜如水，只有垂楊舞翠煙。」[註 70]這是一種體用一如、理事圓融、情景交煉的審美境界。曹洞宗門人十分注重以五位君臣、偏正回互來論說理事關係，追問那種「非染非淨，非正非偏」，「不落有無」，「體用俱泯」[註 71]的理想境界。雲門宗人也主張以華嚴宗的法界觀來說明理事無礙這樣一種達於佛祖的最高境界。他們指出：「若據佛事門中，須恁指注，便有一塵一佛國，一葉一釋迦。若帝網之垂珠，法門無盡。」[註 72]「古今去來，大小內外，不動纖毫，無參差相。重重涉入，帝網交羅，雖然如是，猶是圓融法界。」[註 73]這是華嚴宗「十玄門」特別是「因陀羅網境界門」的具體運用。法眼宗人也以理事關係立論來追尋審美境界。文益在《宗門十規論》中闡明「理事不二，貴在圓融」的主張，他要求他的門人閱讀法藏的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴經義海百門》等經論[註 74]，用華嚴六相來接引學人[註 75]，並撰《華嚴六相頌》[註 76]來說明事理不可分割的關係。

但必須指出，石頭系禪師以華嚴宗學說立論去追尋的審美境界，是一種自然境界，它取決於從現實的具體的人心出發的宇宙人生本源論，因而不同於華嚴宗人的清淨境界（清淨境界則是取決於從如來藏自性清淨心出發的心生萬法的宇宙人生本源論）。

我們還想指出，華嚴宗哲學美學思想與禪宗哲學美學思想，都具有人生美學的內容而成爲中國傳統美學的一個組成部分。如果說禪宗美學是以探求生命的奧秘爲目的，從而以生命美學的形態體現出人生美學的特點[註 77]；那麼，華嚴宗美學則以追尋境界的完美爲宗旨，從而以境界美學的形態體現出人生美學的特色。

華嚴宗對唐宋文藝創作和文藝美學的影響，也是客觀存在的事實。唐代詩學家皎然的論詩專著《詩式》，是現存唐人文論批評中分量最多的一部著作。王運熙、楊明的《隋唐五代文學批評史》對皎然及《詩式》有詳盡而精當的分析與評價。曾指出皎然「其詩論在某些方面，也吸取了禪學思想」[註 78]。我想補充指出的是，皎然也曾吸取華嚴學說來論述創作的源泉問題。如他《詩式》中用「性起之法，萬象皆真」[註 79]來強調創作的本源在於詩人的主觀心性。他在〈奉酬於中丞使君郡齋臥病見示〉一詩中，又說：「性起妙不染，心行寂無蹤。」[註 80]「性起之法」，乃是吸取了華嚴宗人的「性起」說與「性起緣起」說。法藏在繼承法界緣起學說的同時，著重發揮的是性起學說，使性起說成爲說明宇宙人生的起源，論證解脫後的依據和過程的總理論。他在《華嚴經問答》中指出：「性起者，即自是言不從緣，言緣起者，此中入之近方便。謂法從緣而起，無自性故，即其法不起中令入解之。其性起者，即其法性，即無起以爲性故，即其以不起爲起。」[註 81]性起之意就是本具性「不從緣」，即是說依本體而顯現一切現象，而不需要任何條件（「不從緣」），它們的產生即是「法性」的表現，不需要任何外在因素的促動，這樣，性起也就是「不起爲起」。法藏是在把本體與現象絕對等同的前提下來論證這一問題的。在他看來，本體「一心」是絕對永存的，不需任何條件，而作爲「一心」所顯示的「法」，也就成了永恆絕對的存在，也不需要任何條件。法藏是以性起的觀點來解釋緣起：「明緣起者，如見塵時，此塵是自心現。由自心現，即與自心

爲緣。」[註 82]既然此「塵」是一「心」之所示現，所以它的產生（「起」）也就「不從緣」，也就是「不起爲起」。可見，法藏從宇宙人生起源的本體論方面強調了「心」（如來藏自性清淨心）的作用[註 83]。而皎然的「性起之法，萬象皆真」，顯然是強調詩人只有從內部求諸自己心中之真性，亦即人心中所本具有之「真如之性」，才有可能得萬象之真相。這種觀點，顯然來自華嚴宗。

皎然在《詩式》中提出了「取境」、「緣境」說：「夫詩人之思初發，取境偏高，則一首舉體便高；取境偏逸，則一首舉體偏逸。」又說：「取境之時，須至難至險，始見奇句。成篇之後，觀其氣貌，有似等閒，不思而得，此高手也。」「緣境不盡曰情。」[註 84]這種以「境」論詩，在唐代貞觀、大曆前後乃是一種風尚。學界在論及這種以「境」論詩所受佛學影響時，多留意於唯識宗和禪宗的影響，許多分析也十分精闢和深刻。但是，皎然明確提出「取境」與「緣境」之說，是強調要執取外境，只有執取外境，到「至難至險」才能「始見奇句」。這種有意執取外境的創作方法，顯然同唯識宗主張「唯識無境」[註 85]、反對「迷執於境」[註 86]相衝突。這種有意執取外境的創作方法，也與禪宗「心境兩空」[註 87]的主張相違背。而皎然「取境」、「緣境」之說卻與華嚴學說相吻合。我們在前面已經論及，華嚴宗人傾心構建其華嚴境界，在他們看來，「法界緣起」之「境界」不僅是真實存在的，而且是無與倫比的：「境界者，即法，明多法互入，猶如帝網天珠，重重無盡之境界也。」[註 88]這樣，皎然之說與華嚴宗人的主張不衝突。同時，皎然主張詩要有「重意」（指詩句具有多重意蘊）：「兩重意已上，皆文外之旨，若遇高手如康樂公，覽而察之，但見性情，不睹文字，蓋詣道之極也。」[註 89]他要求所「取」之「境」，應該包孕多重意蘊，意在文外，讓人味之無盡。這同華嚴宗人主張「帝網天珠」般的重重無盡的境界觀相契合[註 90]。

宋代士大夫特別愛好《華嚴經》。朱時恩《居士分燈錄》、曉瑩《羅湖野錄》、彭紹升《居士傳》等均有這方面的記載。蘇軾是典型的例子。他曾廣涉佛教大乘經典，十分熟悉華嚴學說，他曾經閱讀過宗密的《註華嚴法界觀門》，他在〈和子由四首·送春〉詩中曰：「芍藥櫻桃俱掃地，鬢絲禪榻兩忘機。憑君借取《法界觀》，一洗人間萬事非。」蘇軾自註道：「來書云：近看此書，余未嘗見也。」[註 91]華嚴學說的圓融無礙、重重無盡的思想，對他的詩文的說理表現手法，影響很深，使蘇軾能在極其豐富的想像和多向度的思辨中進行自由的理性思考。清代文藝美學家劉熙載明確指出了蘇軾古詩與華嚴學說的關係：「滔滔汨汨說去，一轉便見主意，《南華》、《華嚴》最長於此。東坡古詩慣用其法。」[註 92]清代詩學家方東樹也指出蘇詩的說理方式是「全從華嚴來」[註 93]。華嚴學說關於宇宙人生萬事萬物圓通無礙的思想，使詩人墨客領悟到各藝術門類之間是可以互相打通的，不要拘泥於藝術語言的束縛。僧思聰的善琴瑟、能詩書且能日進不止，完全得力於華嚴學說的啓迪與滋養：「錢塘僧思聰，七歲善彈琴。十二捨琴而學書，書既工。十五捨書而學詩，詩有奇語。雲煙蔥蘢，珠璣的皪，識者以爲畫師之流。聰又不已，遂讀《華嚴》諸經，入法界海慧。今年二十有九，老師宿儒，皆敬愛之。……使聰日進不止，自聞思修以至於道，則《華嚴》法界海慧，盡爲蘊廬，而況詩書與琴乎？……聰若得道，琴與書皆與有力，詩其尤也。聰能如水鏡以一含萬，則書與詩

益奇。」[註 94]「如水鏡以一含萬」，融會貫通，一以馭萬，控引天地，正是華嚴圓融無盡、萬法相即相入思想的體現。這既是僧思聰以藝術實踐的成果對華嚴學說的确證，也是蘇軾用華嚴學說進行的文藝批評。

華嚴宗的哲學與美學思想在中國近代革新思潮的代表人物身上也有反映。我們以梁啟超為例。梁啟超在學術思想和佛學思想方面，都是相當淵博的。由郭朋等撰寫的《中國近代佛學思想史稿》[註 95]，對梁氏的佛學思想作了詳細的分析與評價。聶振斌的《中國近代美學思想史》[註 96]、盧善慶的《中國近代美學思想史》[註 97]，都對梁氏的美學思想作了深入的剖析與評論。他們都明確指出了佛學（特別是禪宗）對梁氏文藝思想和美學思想的影響，都以梁氏的《自由書·惟心》為例，作了個案分析，都言之成理，持之有故，給人啓迪。我想補充的是，從梁氏的《自由書·惟心》中，還可發現有華嚴宗的思想影子。為著說明問題，需要摘錄幾段文字如下：

境者，心造也。一切物境皆虛幻，惟心所造之境為真實。……然則天下豈有物境哉，但有心境而已。戴綠眼鏡者，所見物一切皆綠；帶黃眼鏡者，所見物一切皆黃。口含黃連者，所食物一切皆苦；口含蜜飴者，所食物一切皆甜。一切物果綠耶，果黃耶，果苦耶，果甜耶，一切物非綠非黃非苦非甜，一切物亦綠亦黃亦苦亦甜，一切物即綠即黃即苦即甜。然則綠也、黃也、苦也、甜也，其分別不在物而在于我，故曰：三界惟心。

有二僧因風揚刹幡，相與對論，一僧曰風動，一僧曰幡動。往復辨難無所決。六祖大師曰：非風動，非幡動，仁者心自動。任公曰：三界惟心之真理，此一語道破矣。天地間之物，一而萬，萬而一者也。山自山，川自川，春自春，秋自秋，風自風，月自月，花自花，鳥自鳥，萬古不變，無地不同。然有百人於此，同受此山、此川、此春、此秋、此風、此月、此花，此鳥之感觸，而其心境所現者百焉；千人同受此感觸，而其心境所現者千焉；億萬人乃至無量數人同受此感觸，而其心境所現者億萬焉，乃至無量數焉。然則欲言物境之果為何狀，將誰氏之從乎？仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，憂者見之謂之憂，樂者見之謂之樂，吾之所見者，即吾所受之境之真實相也。故曰：惟心所造之境為真實。[註 98]

在上述所引文字中，有幾點值得注意：第一，「三界惟心」，不僅是唯識宗的主張，華嚴宗也有這種論述。如：「一切法皆唯心現，無別自體」[註 99]，「三界所有法，唯是一心造」[註 100]。第二，梁氏說：「境者，心造也。」「然則天下豈有物境哉！但有心境而已。」同

華嚴宗人的說法完全一致。華嚴宗人說：「三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得」，「一切分別，但由自心，曾無心外境」，「由心現境，由境現心」；[註 101]「心外無別境，故言唯心」[註 102]。第三，梁氏雖然引用《壇經》中惠能「非風動，非幡動，仁者心自動」之語，作為「三界惟心」的理論根據。但是，也應注意到，他在引用了《壇經》的故事後，緊接著就明確提出「天地間之物，一而萬，萬而一者也」的重要命題，然後舉例加以分析，並得出「惟心所造之境為真實」的結論。「天地間之物，一而萬，萬而一者也」這一說法，實是《華嚴經》「知一即是多，多即是一」（《華嚴經·十住品》第七住，列舉菩薩必學的「十法」，第一法就是「知一即是多，多即是一」）、華嚴宗人的「一即一切，一切即一」的觀點的翻版。華嚴宗人經常講「一即一切，一切即一」[註 103]、「一即多，多即一」、「一中多，多中一」[註 104]。這些不僅是數量上一與一切、一與多、一與一萬的表述，而且也是有關本體和現象關係的一種說明，本體就在現象之中，現象就是本體，這就是理事無礙、事事無礙。梁氏意圖以華嚴宗圓融無礙觀來論證天下無「物境」而只有「心境」，物境「虛幻」而心境「真實」，強調「心」（「一」）為萬物（「萬」）之本源，為藝術創造之本源。對此應如何評價，另當別論。但其思想來自華嚴學說，是應該指出的。

【註釋】

[註 1] 方立天，《佛教哲學》（中國人民大學出版社，一九八六年）第二二六頁。

[註 2] 參見魏道儒，《中國華嚴宗通史》第五章第四節〈晚唐五代禪宗對華嚴理論的運用〉；第六章第五節〈禪宗中的華嚴學〉（江蘇古籍出版社，一九九八年）。侯外廬等主編，《宋明理學史》（人民出版社，一九八四年）上卷，第七、三八七頁。

[註 3] 杜繼文，《中國華嚴宗通史·序言》，見魏道儒，《中國華嚴宗通史》（江蘇古籍出版社，一九九八年）第一頁。

[註 4] 劉綱紀，《唐代華嚴宗與美學》指出：「華嚴宗對『圓融無礙』的種種闡發，涉及了一與多、主與伴、理與事、隱與顯、遠與近、狹與廣、虛與實、靜與動、舒與捲……諸問題，大為豐富了中國美學對各種對立要素的統一（及和諧之美）的認識，並且很為明顯地影響到唐代的文藝與美學。」《東方叢刊》（廣西師範大學出版社）一九九二年第二輯，第五頁。

[註 5] 參見拙著，《審美與生存——中國傳統美學的人生意蘊及其現代意義》第二章〈中國傳統美學的獨特品格〉（巴蜀書社，一九九三年）。

[註 6] 《大方廣佛華嚴經》卷二，〈世主妙嚴品第一之二〉，《大正藏》第十冊，第六頁上。

[註 7] 同 [註 6] 卷三，〈世主妙嚴品第一之三〉，第十五頁下。

[註 8] 同 [註 6] 卷六十，〈入法界品第三十九之一〉，第三二四頁上。

[註 9] 同 [註 6]，第五頁下。

- [註 10] 同 [註 6] 卷五，〈世主妙嚴品第一之五〉，第二十五頁下。
- [註 11] 同 [註 10]，第二十二頁中。
- [註 12] 同 [註 10]，第二十一頁下。
- [註 13] 同 [註 6] 卷六十一，〈入法界品第三十九之二〉，第三二七頁上。
- [註 14] 同 [註 6] 卷十三，〈菩薩問明品第十〉，第六十九頁中。
- [註 15] 同 [註 9]。
- [註 16] 同 [註 6] 卷一，〈世主妙嚴品第一之一〉，第四頁上。
- [註 17] 同 [註 6]，第六頁中。
- [註 18] 同 [註 6]，第十頁中。
- [註 19] 見《大方廣佛華嚴經》卷八至卷十，〈華藏世界品第五之一〉，《大正藏》第十冊，第四十頁上、四十二頁中；〈華藏世界品第五之三〉，《大正藏》第十冊，第四十九頁下、五十頁上、五十一頁上；〈華藏世界品第五之二〉，《大正藏》第十冊，第四十六頁下、四十七頁上（三處）、五十一頁上（二處）。
- [註 20] 同 [註 6] 卷四十七，〈佛不思議法品第三十三之二〉，第二四八頁下。
- [註 21] 呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年）第一九二頁。
- [註 22] 方東美，《華嚴宗哲學》（台灣：黎明文化公司，一九八一年）第一二〇—一二一頁。
- [註 23] 法藏，《華嚴經旨歸·說經佛第三》，見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第八十四頁。
- [註 24] 同 [註 23]。
- [註 25] 法藏，《華嚴經旨歸·說經佛第三》，見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第七十八頁。
- [註 26] 劉綱紀，《唐代華嚴宗與美學》，《東方叢刊》（廣西師範大學出版社）一九九二年第二輯。
- [註 27] 法順，《華嚴五教止觀·第三事理圓融觀》，見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第七頁。
- [註 28] 同 [註 27]，第十二頁。
- [註 29] 同上[註 28]。
- [註 30] 法藏，〈法界緣起章〉見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第二二二頁。
- [註 31] 法藏，《華嚴經義海百門》，見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第一〇八頁。
- [註 32] 參見賴永海，《中國佛性論》（上海人民出版社，一九八八年）第一五二頁。

- [註 33] 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第九十九頁。
- [註 34] 同 [註 33]，第九十八頁。
- [註 35] 參見魏道儒，《中國華嚴宗通史》（江蘇古籍出版社，一九九八年）第一四六頁。
- [註 36] 續法，〈四祖清涼國師傳〉，見《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第三八三頁。
- [註 37] 同 [註 33]，第一〇五頁。
- [註 38] 株宏，《竹窗二筆·淨土不可言無》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八四年）第三卷第二冊，第二五八頁。
- [註 39] 同 [註 33]，第一〇三頁。
- [註 40] 宗密，《註華嚴法界觀門》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八四年）第三卷第二冊，第三九五頁。
- [註 41] 同 [註 40]。
- [註 42] 同 [註 40]。
- [註 43] 同 [註 40]。
- [註 44] 同 [註 40]。
- [註 45] 法藏，《華嚴經探玄記》卷一，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第二六四頁。
- [註 46] 同 [註 40]，第三九四—三九五頁。
- [註 47] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第一九七頁。
- [註 48] 同 [註 47]，第一九六頁。
- [註 49] 同 [註 48]。
- [註 50] 同 [註 47]。
- [註 51] 法藏，《華嚴經旨歸·示經圓第十》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第九十七頁。
- [註 52] 法藏，《華嚴經旨歸·辯經教第六》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊第九十頁。
- [註 53] 法藏，《華嚴經旨歸·顯經義第七》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊第九十一—九十二頁。
- [註 54] 法藏，《華嚴經問答》卷下，《大正藏》第四十五冊，六一〇頁中。

[註 55] 參見魏道儒，〈《中國華嚴宗通史》〉（江蘇古籍出版社，一九九八年）第一四二—一四三、一四九頁。

[註 56] 同 [註 51]。

[註 57] 法藏，〈《華嚴經旨歸·明經益第九》〉，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第九十六頁。

[註 58] 方立天，〈《華嚴宗的現象圓融論》〉，《文史哲》第五期（一九九八年）。

[註 59] 我這裡說的石頭系，是泛指其思想淵源於石頭希遷的曹洞宗、雲門宗、法眼宗。關於石頭系的傳承問題，可參閱杜繼文、魏道儒，〈《中國禪宗通史》第四章第四節〈關於石頭宗系及其禪風的考察〉〉（江蘇古籍出版社，一九九三年）；葛兆光，〈《中國禪思想史》第五章第一節中之〈燈史馬祖、石頭兩系分派之辨證〉〉（北京大學出版社，一九九五年）。

[註 60] 參見皮朝綱，〈《南能北秀美學思想異同論》〉，《四川師範大學學報》第三期（一九九七年）。

[註 61] 釋靜、釋筠，〈《祖堂集》卷五，〈龍潭和尚〉〉，《高麗復刻本影印本》（上海古籍出版社，一九九四年）第九十六頁上。

[註 62] 普濟，〈《五燈會元》卷十三，〈靈泉歸仁禪師〉〉（中華書局，一九八四年）第八三四頁。

[註 63] 道原，〈《景德傳燈錄》卷二十二，〈雙峰竟欽禪師〉〉，《大正藏》第五十一冊，第三八五頁中。

[註 64] 同 [註 62] 卷十六，〈天衣義懷禪師〉（中華書局，一九八四年）第一〇一六頁。

[註 65] 同 [註 63] 卷二十六，〈遇安禪師〉，第四二四頁中。

[註 66] 同 [註 65]。

[註 67] 同 [註 62] 卷五，〈石頭希遷禪師〉，第二五六頁。

[註 68] 同 [註 61] 卷四，〈石頭和尚〉，第七十七頁下—七十八頁上。

[註 69] 同 [註 62]，〈曹山本寂禪師〉，第七八七頁。

[註 70] 智昭，〈《人天眼目》卷三，〈大陽頌〉〉，《禪宗語錄輯要》（上海古籍出版社，據《大正藏》影印本，一九九二年）第八八四頁上。

[註 71] 同 [註 69]。

[註 72] 〈《慧林宗本禪師別錄》〉，轉引自吳立民主編《禪宗宗派源流》（中國社會科學出版社，一九九八年）第三八八頁。

[註 73] 同 [註 72]，第三九〇頁。

[註 74] 語風圓悟、郭凝之編集，〈《金陵清涼院文益禪師語錄》〉，《禪宗語錄輯要》（上海古籍出版社，據《大正藏》影印本，一九九二年）第九十四頁下。

[註 75] 同 [註 74]，第九十七頁中。

[註 76] 同 [註 74]，第九十七頁上。

- [註 77] 關於禪宗美學的論述，可參見拙著，〈禪宗美學的邏輯起點、研究對象與理論範式的思考〉，《四川師範大學學報》第三期，一九九九年；〈禪宗美學的獨特性質、人生意蘊及其當代啓示〉，《西南民族學院學報》，二〇〇一年一期。
- [註 78] 王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》（上海古籍出版社，一九九四年）第三七四頁。
- [註 79] 《詩式》卷五，見李壯鷹，《詩式校注》（齊魯書社，一九八六年）第二三五頁。
- [註 80] 見李壯鷹，《詩式校注》附錄三，（齊魯書社，一九八六年）第二七五頁。
- [註 81] 法藏，《華嚴經問答》卷下，《大正藏》第四十五冊，六一〇頁中。
- [註 82] 法藏，《華嚴經義海百門》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第一〇八頁。
- [註 83] 同 [註 55]，第一四七頁。
- [註 84] 李壯鷹，《詩式校注》（齊魯書社，一九八六年）第五十三、三十、五十四頁。
- [註 85] 窺基，《成唯識論述記》卷三，《大正藏》第四十三冊，第二四三頁上。
- [註 86] 玄奘纂譯，《成唯識論》（上海古籍出版社，一九九五年）第一〇九頁。
- [註 87] 宗密，《禪源諸詮集都序》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第四三四頁。
- [註 88] 同 [註 27]，第十二頁。
- [註 89] 同 [註 84]，第三十二頁。
- [註 90] 劉綱紀指出：華嚴宗「這種要求境界要重重無盡的思想，卻明顯給了唐代文藝與美學以重要影響。如皎然《詩式》……均與華嚴宗所言『因陀羅網境界』相近、相通。」《東方叢刊》第二輯（一九九二年）。
- [註 91] 王文皓輯注，蘇軾，〈和子由四首·送春〉，《蘇軾詩集》（中華書局，一九八二年）卷十三，第六二八頁。
- [註 92] 劉熙載，《藝概·詩概》（上海古籍出版社，一九七八年）第六十七頁。
- [註 93] 方東樹，《昭昧詹言》（人民文學出版社，一九八四年）卷十二，第二九九頁。
- [註 94] 蘇軾，〈送錢塘僧思聰歸孤山敘〉，《蘇軾文集》（中華書局，一九八六年）卷十，第三二六頁。
- [註 95] 郭朋等，《中國近代佛學思想史稿》（巴蜀書社，一九八九年）。
- [註 96] 聶振斌，《中國近代美學思想史》（中國社會科學出版社，一九九一年）。
- [註 97] 盧善慶，《中國近代美學思想史》（華東師範大學出版社，一九九一年）。
- [註 98] 梁啟超，《飲冰室合集》（中華書局，一九四一年）專集第二冊，第四十五頁。
- [註 99] 法藏，《華嚴經旨歸·釋經意第八》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊第九十二頁。

[註 100] 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第一〇五頁。

[註 101] 同 [註 100] 。

[註 102] 智儼，《華嚴一乘十玄門》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第二十九頁。

[註 103] 法藏，《華嚴經義海百門·種智普耀門第三》，《中國佛教思想資料選編》（中華書局，一九八三年）第二卷第二冊，第一一四—一一五頁。

[註 104] 同 [註 102] ，第二十一—二十一頁。