



中國佛教的圓融之路

——本文上接122期「印度佛教的絕對觀念」——

(一) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(四) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(五) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(六) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(七) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(八) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(九) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十一) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十二) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十三) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十四) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十五) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十六) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十七) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十八) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(十九) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十一) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十二) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十三) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十四) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十五) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十六) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十七) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十八) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(二十九) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十一) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十二) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十三) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十四) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十五) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十六) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十七) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十八) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(三十九) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(四十) 聖者 (The Holy One) (1933) p. 345 - 351.

(續完)

所以天台宗人極重視「即」字的用法，自智顛說此存有上的即空即假即中，以至在實踐上顯此存有的六階段的「六即」(理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即)，到知禮的「當體全是」、「俱體俱用」^④，肯後所設定的就是這種存有上的不二性，存有上的圓融關係。結果在現實上任何兩關係項，甚至是對反的關係項，在這種存有的一體性籠罩下，都可以相即，這的確是「詭譎」的；然而，却不能不承認這是出於天台智顛的天才的創造，把印度佛教的客觀存在的入路發揮到極致，而成爲一種圓融的存有論。從中國觀點看來，這種存有論不必消解現實而能開出高明之境，正與中國傳統文化相通。雖然智顛本人對中國傳統的態度頗爲傲慢^⑤，實質上他是受了中國文化巨流的約制而不自知。

3. 主觀境界的入路——起信論、華嚴宗、禪宗

三論宗、天台宗的成就，大體說來，是沿印度般若、中觀的道路，呈顯絕對，然後依於其對絕對的了解，開出教法上的圓融理論與觀法上的圓融理論。對於前者來說，三論宗是運用上的圓融

融，對一切教法能夠全破全收；天台宗是表達上的圓融，要求全說真實，以一種綜合辯證式的語言，即空即假即中，來導入不思議境。因此天台宗對一切教法亦能全破全收，但不是三論宗的那種雙遣破、互相抵消的形式，而是立體的豎起，處處以空假中來貫通，作上下交徧的表達。其次再從觀法上說，三論宗是盡遣所有對立，證入相遣中道，唯一實相；天台宗則同時雙觀法性與無明，把一切存在、一切對立同時置於此圓觀之下，於是可以不斷煩惱而入涅槃，即「不斷斷」，或「即九界而成佛」，入圓位，證圓果。比較起來，天台宗是更進了一步，三論宗把一切消歸絕對；它雖然可以平視各種教法而使之並存，但祇是出於運用觀點，或效用觀點，教法自身並無究竟意義，最後仍歸息滅。天台宗則籠罩一切教相，開顯一切教相，使一切教相都能直通於究竟義，於是說徹底的相即，這是依於其存有論上的前提而開出的。從其前提上說，可以說是一種絕對籠罩的存有論，把客觀存在的意義開展至極。但是，無論三論宗或天台宗，由於他們的入路一開始就是向外照射，因此雖能舉盡客觀存在的領域，却未能正視主體，主體在他們眼中，亦祇是客觀存在上的一點，所以天台宗雖已提出「一念心」問題，但正如上文所說，此一念心並非活動

根源，亦非現象根源，人生的因果關係、善惡行爲、價值取向都不能通過這一念心而得到交代，所以心的意義不能彰顯出來，心的性質亦全部超化。換言之，天台宗人把心向外推出，成爲圓觀對象，這樣，即無異自化其主體爲客體，最後雖能獲得客體存在的理法，却未能建立主體的能動性；人亦祇能沉醉於對此存在理法的觀照中，而不能更有所決定，以自振其實踐，自開其價值之源。後世天台宗人提出理具、體具、性具，來代替心具，即充分說明了這一思路的發展。所以我們可以說天台宗人對於主體的意義是重視不足的。其實，天台宗人說圓觀，若加反省，即可發見能作此圓觀的心靈的存在，它必然超臨於其所觀之對象之上，而與客觀的存在不在同一層次（一如現代西方哲學之現象論者，使用括弧把客觀存在先行括住），由此即可以重新安立主體，確認主體的超越性，以照明客觀世界。

這樣的一個主體，與印度唯識宗的阿賴耶識是不同的，因爲阿賴耶識的建立，是爲了解決經驗上的存在與其個體活動的關聯而提出來的。從其個體性上說，阿賴耶識是根源，但實質上阿賴耶識的活動不能有其自主性，依據唯識宗的種子理論與異熟轉化理論，是無始時來前後因果而起，所以阿賴耶識祇是這個活動的中介，因果關係通過它來過轉^{④②}。如果要扭轉生命的方向，發出成佛的活動，力量便須另尋。結果，傳統唯識家的說法，是把這一責任委給無始時來寄存於阿賴耶識中的無漏種子^{④③}。由於無漏種子的活動亦不能自由，而必須有待於正聞熏習，所以這一說法頗引起批評^{④④}；至少，「寄存」之說已顯出無漏種子非原來之阿賴耶識所有，所以唯識家不能不在阿賴耶識外另立主體，以交待成佛根據。由此可見，順經驗的進路解析心識，最後還是要設定有無漏種子，或第九識（無垢識）的存在，以居於經驗心識的基層而與經驗心識的構造不相干。所以，如果直接討論成佛問題，便可以直下衆生的超越的本質而不須經過解析經驗心識的曲折，這也就是印度佛教如來藏、佛性概念的產生，並沿此進路出現了「勝鬘」、「楞伽」、「涅槃」、「地論」、「華嚴」等一系列的經典的原因。

但是，若從主體上說，衆生成佛畢竟仍是這個在現實世界中作實踐活動的人，所以如來藏與阿賴耶識不可能在存在上分割爲二，而必須有某種程度上的統一，所以「楞伽經」屢言「如來藏識」，或「阿梨耶識者，名如來藏」^{④⑤}。初看可能感到困惑^{④⑥}，或以爲至少亦當分開其層次。事實上「楞伽經」並未完全等同如來藏與藏識，因爲「楞伽經」又說「如來藏識不在阿賴耶識中」，所以「七種識有生有滅，如來藏識不生不滅」^{④⑦}。由此可見，「楞伽經」所確立的是一個立體的自我，一方面用阿賴耶識來交代經驗上的主觀境界的產生，一方面用如來藏來交代成佛根據，但兩者在存在上祇是一。這一個意思，經過「大乘起信論」的整理，便成爲「一心開二門」的形式。「一心」者，指衆生心；「二門」就是心眞如門和心生滅門。通過心眞如門，確立衆生的超越主體、成佛根據，以「自體具足無漏性功德」，「從本以來一切染法不相應」的如來藏來展示；通過心生滅門，說有依如來藏而起的阿梨耶識（即阿賴耶），所謂「不生不滅與生滅和合，不一不異」^{④⑧}。爲甚麼會這樣呢？因爲「二門不相離」，同屬一心；「門」有出入往來之義，因此可以相通而「皆各總攝一切法」。這就顯出了主體的籠罩性，雖有二門而不礙其歸於一；歸於一又不礙其分別有所對應。二而一，一而二，這就是「起信論」一心開二門的格局，較之「楞伽」的「如來藏藏識」是清楚多了，能夠分出主體的層次，同時把現實的存在與理想的存在分別收攝其下。

從思想史的觀點看來，「起信論」的這種格局：以如來藏爲主、阿賴耶爲客，無疑是近承「楞伽」，而遠承一切說如來藏或眞心觀念的經典^{④⑨}。它對主體的探索，並非從分析經驗心識的活動進化，因此不必談及八識系統，不必處理感性（前五識）、理解（第六意識）、及自我意識（第七末那識）之間的相互關係。迴避了這些問題，也就是迴避了現象世界的構造問題，它把現象世界的展現歸結至無明的不如實知，虛妄而起，於是能見相、境界相，從而起執、作業、受報、輪迴。換言之，「起信論」以無明活動分裂出主客來交代現實世界的存在；重要的是：無明自

身亦非實在，雖然沿經驗之路入，依於因果範疇的運用，亦不能爲無明建立一起點，由此而說「無始無明」，但若取超越之入路，則可見衆生的本質是本具覺性的如來藏，覺性起用，便能破除無明，兼及於和合狀態的阿梨耶。因此，「起信論」把無明作爲「客塵」來處理，即顯示它不屬於本質，同時亦非真實的存在。由此成佛之事，便是眞如（如來藏）熏習無明之事，「以熏習力故，令妄心厭生、樂求、樂求、樂求」⁵⁰。無明滅弱，本覺一步步地呈現出來，所以由衆生界入，「起信論」說有不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺四位（此與天台宗的「六即」性質上相當，但在語言上，一說「覺」，一說「即」，便很清楚地顯示了「起信論」是扣緊主體說的，天台宗則是從客觀存在的顯露上說）；在最後一位中，本覺全幅展現，蕩盡無明而成佛。但若從眞心方面看，則不須待此過程完成已知本覺存在，而且隨無明的活動而遍在於阿梨耶識所生起的世界中。因爲二門不相離，而且阿梨耶識所提供的世界是虛妄世界。因此從存有觀點看，祇有如來藏眞心纔是唯一眞實的存在，這樣就把一切染淨諸法都歸屬如來藏之下；正如海浪非因濕性而起，但濕性却遍在於海浪中。用後世華嚴宗的話解釋，就是「隨緣不變」、「不變隨緣」。蓋如來藏是衆生的本質，自有其常恒性及清淨性，但却隨緣而造諸法，不染而染。要注意的是：此中所謂「隨緣」，並非從現象的創生上說，而是從和合的存有關係上說，即如來藏自身無染而通於染法；但染法無體，由用歸體，畢竟祇有唯一眞心⁵¹，所以法藏稱「起信論」是如來藏緣起宗⁵²，因爲「起信論」所成就的，就是眞心的活動，並以眞心來籠罩一切。

「起信論」這種尊崇眞心的思想，在中國已先有地論宗（南道）人爲之前導，不過「地論」未能分清眞心與阿黎耶識的義理層界，所以「起信論」出現之後⁵³，即取代「地論」位置，成爲最有影響力的經典，並沿此路線，到隋唐時候，發展成華嚴宗的法界緣起。這其中的關鍵在於「起信論」尚是把眞心置於因地上說，即在染位上說，因爲「起信論」原初的意思是，要點出衆生的超越的心性，以起衆生之信，發心趣向菩提，所以「起信論」的

構成，在這一意義上，便是爲了轉化現實衆生而說。然而，轉化現實衆生，必須先懸理想，作爲對向，所以就果地言，最後必然是眞心全幅展現，一切價值均圓滿實現的境界。從理論上說，這是系統所設定的前提、教化的目標；從實踐上說，這是佛的心靈所證見，亦是佛的心靈所開出：莊嚴、美麗、眞實、和諧，是人類理想的極至，是存在世界的最高點。華嚴宗人認爲：「華嚴經」中毘盧遮那佛所證入與「海印三昧」，就是對這一世界的描述。這一世界是眞實的世界，所以稱爲「法界」。（按：華嚴宗人釋「法」字是隨順習慣，作「軌持」解，即是事物之存在義；但「界」字有兩解：一指事，一指性，而以後義爲準⁵⁴。這就把法界收於佛的心性上說。）在此法界中，一切法皆稱性而起，如性而起，所以亦名爲「性起」；意思就是非從主體的分別心虛妄而起，而是從佛的眞性流出。從本以來，如是如是，一分不增，亦一分不減，所以「起」，其實亦即是「不起」。華嚴二祖智儼云：

性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修道。何以故？以離相故，起在大解、大行、離分別、菩提心中，名爲「起」也。由是緣起性故，起即不起。不起者是性起⁵⁵。後來華嚴宗人即強調此「性起」，以對抗天台宗的「性具」，但從上文的敘述中，可知此「性」字的使用法，雙方並不相同。在天台宗，這是從客體存有的籠罩性上說，上下交徧，十界互具而全收一切法，因此佛不斷性惡；在華嚴宗，則以爲此「性」是眞實法界，佛心所展現，從這一立場上想，當然絕對純淨而不能有染。另一個原因是：這是果地，是修行實踐的終點，所以在階位上，佛的生命當然與尚在實踐過程中的衆生的生命有不同。由此，華嚴宗人自稱其教義是「別教一乘」，以與天台宗的「同教一乘」分開。「別」以「不共」爲義⁵⁶，意思就是「別於三乘」⁵⁷。在華嚴宗人看來，天台宗處處以一乘、三乘對舉，而開權顯實、會三歸一；既有權可開，有三可會，則雖顯示終極，其教說之運用仍在過程中。華嚴便不同了，華嚴自始不與三乘相對，其所宗仰的「華嚴經」是毘盧遮那佛自說其果地境界的經典，直顯

法身，根本無權可開，無三可會，所以依於「華嚴經」的啓示，別教是絕對的不同義，而非在方便智運用下的相對的不同（如天台宗所判的別教）。換言之，別教一乘即是絕對的一乘。華嚴宗即通過這一絕對的意義來彰顯自身的圓教地位。

固然，有關華嚴圓教內容的了解不能如此簡單，但從上文的分析，可知華嚴教義的立足點落在絕對真實方面，目的是與現實境界對揚而顯示終極，所以必須扣緊真心說，否則此絕對真實之展現為無根。這種果地境界，是沿真心道路發展下來的必然歸結，所以華嚴宗人雖說「性起」，却不能不通過「心」的意義來撐開。這種心性關係，可以說是以心說性，而非如天台宗的以性說心。智儼云：「一教唯一心，顯性起具德政。」^⑧因此，智儼以「十玄門」釋法界緣起^⑨，特別強調第九項的「唯心迴轉善成門」，認為「前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立：生死涅槃皆不出心^⑩」，可見他是把整個法界的存在，掛在真心上說的。問題是：通過真心的活動以成法界，畢竟其事如何？若仍是不變隨緣的思路，則未能突破「起信論」的限制。「起信論」的不變隨緣，一方面仍保留着真妄對立的形式，一方面使真心通於一切法——這也就是理、事的觀念，華嚴宗人特別使用這一對富於中國色彩的範疇來解釋存有世界的構造；用於「起信論」上，即以理表真心，以事表生滅法，結果不變隨緣就是以理來消解一切法，但是這樣，仍祇能上提成就絕對境，與中觀之說空無大分別，華嚴的特色，是不但以理「全收事」、「全奪事」，事亦可以「具理而為事」^⑪；換言之，彼此可以相奪而互為有無。因此理不能祇是虛理，而是「理體」、或「真體」；它是可以有力徹入事而使事相空的。這一點很重要，因為對存有的解析，印度佛教原來有二諦，又有無為法與有為法的區分。若以理為勝義諦，則理便是形上真實；若以理為無為法，則理便是緣生理法。換句話說，理事的關係，前者是形上真實與經驗真實的關係，後者是抽象原則與具體事物的關係。中觀的二諦，蓋相當於前者；唯識的圓成實自性與依他起的存在，約相當於後者。順中觀的破斥，最後祇有唯實一諦，套進理事關係，便是有理無事；依

唯識的分解，則依他起是事，圓成實是理，二者雖不離，在存在上「非異非不異」^⑫，但事是實事，理是虛理，畢竟分屬兩範疇——而且，這樣的了解方式，將使理成為「凝然」的東西而不能徹入事。所以華嚴宗人說理，非止形上真實義，亦非止理法義，而是在兼賅此二義之外，更有力用義、主宰義，結果，即歸結於真心。華嚴三祖法藏在解釋「起信論」的如來藏緣起思想時，說它是「理徹於事」、「事徹於理」，「理事融通無礙」^⑬。跟着在「一乘教義分齊章」中，釋不變隨緣，認為此二者的關係是「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」^⑭。由此可見他的理是扣緊真心說的，與一般從客觀上說理的不同。

不過，理雖有力用義，但與事能互奪以相入，這一個關係却不是從真心觀念來的，而是從反省事物存在的關係來。佛教對事物存在的解釋，一向有緣起的觀念，這一個觀念的用法，正如上文指出，原始佛教是將之置於事與事、或法與法的關係中，是一種因果論的用法，但中觀則將之收回事物自身以說明其存在狀態，是一種存有論的用法。其後發展，唯識屬於前者，三論、天台屬於後者。華嚴的用法，可屬於前者，因為華嚴亦從法與法之間着眼，問題是華嚴並不以當前之法為主以反溯其成立的條件；華嚴是在任何的兩法中彼此互為主的。因此華嚴不是單向的或順時序的因果關係，而是雙向的，或互向的因果關係；在這種因果關係中，時間意義已被超化。至於這種雙向的因果關係如何構成？便不能不承認是受了中觀的影響。中觀以緣生說空，目的固然是在於消解法體（自性），以顯示當前的存在是一被約制或被決定的存在。但若由此反溯，以所推能，便似乎可得出「一能約制或能決定的「他法」的存在，而此「他法」，在面對其他性能約制他的存在時，又變成了一個被約制者。所以自他之間，是互相約制的，由此即可以分析出力用觀念來以互相徹入；能互相徹入，亦即顯示在存在上自他之間不能互相封閉，而必須互相開合。華嚴宗人發現：這就是事物的存在狀態，一切法都是處於自他的互攝中，由此便有種種的關係可講。這些關係，智儼在「搜玄記」及「五十要問答」中已有說明，主要即為改造唯識學派的種子六義以為

因緣六義⁶⁵，法藏則除祖述此六義外，更從體用兩方面來總結這種緣起關係。「一乘教義分齊章」云：

諸緣起門內有二義故：一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也；二、相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體，就異體中有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故：一、空有義，此望自體；二、力無力義，此望力用。由初義故得相即，由後義故得相入。初中由自若有時，他必無故，故他即自。何以故？由他無性，以自作故；二、由自若空時，他必是有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故；二、明力用中，自有全力故，所以能攝他；他全無力故，所以能入自。他有力、自無力（反上可知），不據自體，故非相即，力用交徹，故成相入⁶⁶。

由此可見，華嚴是繼承了中觀的存有觀點，不過更將之納入自他關係上來觀察，空有的意義依自他關係定：能約制者是有，被約制者是空，於是使一切法的存在，都同時兼具空有二義；而法的相攝，亦通過自他的力用交徹說：一方全敞開，一方全徹入，所以一切法的存在，都同時兼具有力、無力二義，必如此然後有完全的相攝。沿此方向，最後即達於一即一切，一切即一；一入一切，一切入一的境界。這也就是法界緣起的基本構想：一切法通過這種相即相入的關係而得一圓融存在。雖然在現實上這種境界是被妄心的分別作用阻隔，但理論支點已解決，餘下來的祇是實踐升進的問題。

站在實踐的立場，正如上文所說是必須點出真心，以起淨用，徹入於虛妄分別的世界。這也就是理、事的對立，由對立進而互奪兩亡，一切分別、語言全部蕩盡，再翻上一層，就是真實法界。「金師子章」所謂「情盡體露」，「萬象紛然，參而不亂」⁶⁷。若用法藏判教的觀念，這一歷程也就是由大乘終教經頓教而至圓教的歷程，亦即由對立、相徹，經絕對的相消而至絕對的相融的歷程。同一道理，以理、事的對立來說明存在，則不論收理於事，或收事於理，其義尚不究竟，必須互奪兩亡之後，再起的

法界纔是真正解除了理、事對立的法界。由此可見，一個最後的緣起世界必然存在。後來澄觀即將此定名為事事無礙法界，以作為使用理、事概念分解存有的最後歸結⁶⁸。其實，若自內容而論，則這樣的一個法界，智儼、法藏時代已確立。例如法藏「華嚴經問答」云：

問：三乘事理、普法事理云何別？答：三乘中事者，心緣色礙等，理者平等真如。雖理、事不同而相即相融不相妨礙，亦不相妨而事義非理義也。普法中事理者，理即事，事即理；理中事、事中理。即中中恣，雖事、理不參而冥，無二隨言全盡。全盡而全不盡，如理事、事理亦爾。以心言一切法而無非心，以色言一切法而無非色……隨舉一法，盡攝一切，無礙自在故⁶⁹。

所謂「普法事理」，即顯示在終極境界中，事事皆是理而理即事，這是由解除了理、事對立之後而起現的法界，圓滿、真實、如如。這是「性起」亦是真心之展現。通過華嚴宗對一切法存在狀態的了解，法法相攝，各各開合，於一微塵中即見全法界，互為主客，重重無盡。所有「十玄」、「六相」的名目，都不過是對這一境界作內容上的分析。此中並無不變的存有本體，所有的存在都化歸為法、化歸為事，所以說法界緣起，所以說事事無礙。比較起天台宗的存有觀點，華嚴宗可以說是現象論的，它強調現象的圓融。但不可忘記的是：它這種圓融，是掛在真心上說的，所以在價值上絕對圓滿。華嚴宗的哲學，就是要把這種現象上的圓融與價值上的絕對結合為一。

這種結合，從另一個角度看來，也可以說是存在與實踐的結合，而關鍵則在心。心是存有之根，亦是價值、動力之源。所以華嚴宗判分五教，主要亦是從心的層次上說⁷⁰。通過心來說存在，這就把客觀存在改為主觀境界；通過心來說實踐，則此心必絕對清淨。這一思路與天台宗恰恰相反，澄觀以後，華嚴、天台屢起爭端，主要即在無情是否有佛性，及佛是否性惡的問題。天台從客觀存在的絕對境（法性）上說，認為無情亦有性、草木可成佛、佛不斷性惡。但華嚴扣緊主體，認為「佛者是覺人有靈知之覺

「，所以「非情無覺」^①，而「性起唯淨」、「以淨奪染」^②。這顯示華嚴所追求的是價值上的絕對，所以不能有惡。互相激辯，餘風一直影响到宋代天台的山家、山外之爭。可見思路不同，時輕時重之際至為微妙。

中國佛教發展到華嚴宗，可說已經把印度佛教所追求的絕對徹底翻轉為現實。現實的建立原依經驗觀點，因此現實總有雜多、相對、分別的意味，而哲學上對絕對的追求正是要去除這種雜多、相對、分別的性格，以歸於一。印度佛教的眞如、法性、實相等概念，正表達了這一方面的思維。但中國佛教由於另有中國文化的本源，自始即向現實之路而趨，僧肇提出「立處即眞」於前，三論、天台各有其圓融的觀念於後，但均不如華嚴徹底。華嚴通過他們所建立的理、事辯證關係，絕對完全融入於事上表現。事相雖依經驗觀點而立，但經此辯證，事即非事，而一方面有、一方面空，於是歸結為圓融無礙，我認爲這是一種眞正能夠普攝一切個體存在的哲學，較之「中論」所說的：「以有空義故，一切法得成」（觀四諦品），義境尤進。因爲「中論」之「成」，祇是從個體之空上說，以空為自成的條件；華嚴則從空義中看到此成須待他有，易位之後，則爲他所成者亦可以成他。如此相攝相入，舉一法即現全法界、而全法界亦不遺一法，於是事事皆成。天台雖亦能籠罩現實，以「即」字貫穿三種存在，但用意主要在無所偏，因此構作出一種動態的表達方式（即所謂伊字三點）：即空即假即中，如是即無異使其思想永遠在過程中，而不能得一歸宿，華嚴則是經此動態的辯證後，完全還歸現實，所以在語言上不須兼攬空、假，而全幅皆是（中）。從思想史上看，中國佛教向現實翻轉必須走到華嚴宗的事事無礙纔算完成。

然而，華嚴的完成畢竟祇是哲學完成，所有分解存在的系統最後必引致對立的統一。華嚴既分解存在為事法界、理法界，又從反省此理、事的關係而得事事無礙，則在思想的開展上已至終極，所欠者祇是將此無礙的智慧付之實踐而已。我認爲眞正能夠完成這一步的是禪宗。禪宗的思想固然是另有淵源，但若從中國佛教發展的大方向上說，禪宗所代表的是將中國佛教所發展的教

義眞正還歸於現實，從教相中翻出，以入於具體的、踐履的生活世界。所以如果要替禪宗的觀念找淵源，則前此僧肇、竺道生、三論、天台、華嚴，以至中國文化的儒、道兩家都有關係。但禪宗却不依傍教，它不是以教開宗，所以並無特別推尊的經典。雖然有時它偶及於教義，但亦祇是自由取用，並不理會原來脈絡。所以禪宗自居於教外，稱爲宗門，可見它對教的態度。不過若從華嚴的觀點看，則禪宗這種靈活運用的方式，正是理之無礙；不用思辯的語言而用譬喻，詩歌，以至日常生活、自然景物，正是事之無礙，則禪與華嚴之旨，最相契合^③。所以華嚴發展到宗密時代，即與禪結合，成爲教禪一致。儘管其後恪守師法的華嚴宗人不贊成，認爲宗密的做法是抬高了禪宗的地位，但從佛教發展的觀點看，禪宗的確是體現了華嚴把絕對翻轉為現實的精神。所以這是開，而不是合，禪宗是以其眞實、具體的生命來爲華嚴的眞理觀點作證的，因此，前人每以「深明杜順旨，何必趙州茶」^④來評價禪宗，是不公平的，因爲即使禪宗在觀念上可以完全爲華嚴所籠罩，但禪宗的建立仍有意義。因爲若無禪宗的表現，則華嚴的無礙祇是空言。所以這兩句話其實可易爲「若明杜順旨，必有趙州茶」。禪宗纔是中國佛教思想發展的殿軍。

不過，上來所述，尚祇是從中國佛教思想發展的大方向上看，特別是從華嚴到禪宗的通路上看，而未能自禪宗所關注的問題上分析。蓋經歷史的說，華嚴未起，禪宗已有其傳心之法；既有「法」，即顯示禪宗的問題並非由華嚴啓發而來，不過後世發展所及，與華嚴理論相應而已。究竟禪宗的問題是什麼問題？它所傳的法是什麼法？這顯然是了解禪宗的所在。

禪宗自稱不依傍故，不立文字，最初的立場可能祇是基於實踐。因爲教義的討論無論如何精妙，畢竟祇能成教；用現代概念說，即祇能成一哲學境或玄思境，終不能成佛，或升進人生。這一銳見，一方面開實踐之門，一方面指出教相思維的限制。所謂「諸佛妙理，非關文字」，即使說盡一切問題，仍不是實證境，反而祇有使我們的心靈沉沒於概念世界中，唯以安排概念爲事。

（未完待續）