



# 從宗密《註華嚴法界觀門》 論華嚴真空觀思想之正義

黃連忠

## 一、前言

「一心法界」是華嚴經的中心思想，同時也是華嚴宗哲學的原理所在，同時因此建立華嚴學的龐大體系，當然也是杜順華嚴思想的根本立場。杜順的法界觀是頗負盛名的，其《法界觀門》，典籍雖簡，但其思想體系的獨創及其精華，終於使此一小冊成爲華嚴宗最根本的聖典，智儼、法藏、澄觀、宗密等華嚴諸祖的華嚴思想，均由此書而啓發。<sup>①</sup>因此，華嚴宗的哲學體系，是以《法界觀門》爲中心，建立法性緣起的思想內涵。

從華嚴宗的成立到五祖宗密的弘揚，其中有關《法界觀門》的註釋，除了清涼澄觀的《法界玄鏡》之外，就屬宗密的《註華嚴法界觀門》總結前說最爲有名。當然，宗密思想的發展和依據，是以禪宗頓教爲開始，再入《法界觀門》，從《華嚴經》疏、鈔，達到「和會」，而以《起信論》完成其體系。<sup>②</sup>因此，

從杜順《法界觀門》思想的成立緣起及影響中，本文選擇宗密的註釋來論究華嚴法界真空觀思想的主要依據有二：一是宗密爲華嚴教學的集大成者，考慮其歷史地位及思想成熟；二是考察宗密主張「教禪一致」與「和會三教」的學術融通角色，對華嚴教學與外界其他宗派思想，有一溝通橋樑的關鍵性質。關於此點，下文將做進一步深入的分析。

本文研究的進路，即是從華嚴法界觀思想成立的緣起及影響的背景裏，說明從宗密《註華嚴法界觀門》論華嚴真空觀思想的理論根據，以及真空觀思想獨立論究的意義。至於研究動機及目的，就是希望透過以上的研究進路及內涵的分析，進一步的闡明華嚴真空觀思想之正義。

## 二、華嚴法界觀思想成立的緣起及影響概述

我國最初講華嚴經的人，是東晉的「法業」，他參列覺賢的

譯場，然後著《華嚴指歸》二卷，這是中國最初的《華嚴》註釋。③從法業到華嚴宗初祖之間，相關於華嚴經疏的研究甚多，雖未能保留下來，卻能見其研究的盛況。④之後，關於華嚴宗成立的祖承，基本上有三說：一是五祖說，二是七祖說，三是十祖說。若是以開宗立教為主而選定的，則為公認的五祖說。⑤如前文述及，杜順的《法界觀門》一卷，是建立華嚴哲學系統的基礎，也正是因為《法界觀門》的名著，使得杜順被稱為華嚴宗的初祖。當然，其中問題甚多，以下先考察《法界觀門》的成立緣起及內涵：

杜順（法順）大師，俗姓杜氏，陳永定元年（西元五五七年）生於雍州萬年（現今陝西省），十八歲出家後專宗華嚴經，並實踐禪觀及普賢行，晚年棲隱於（河南）驪山。唐貞觀十四年（西元六四〇年）示寂於南郊義善寺，壽八十四。⑥杜順大師的著作，現存的有《法界觀門》與《五教止觀》兩部，其他小冊如《會諸宗別見頌》一卷，《五悔門》及《十門實相觀》一卷。其中，華嚴宗的根本聖典——《法界觀門》的成立緣起，據高峰了州研究認為是：

法界觀門的思想，乃法順大師，親自從禪觀中的體會，把握《華嚴經》實踐體驗的流露！然《華嚴經》的觀行實踐，乃傳自真諦三藏的教判思想，及隋開皇十年（五九〇），來自長安的南印度僧——達摩笈多三藏的教判論，即四諦（小乘經）、無相（般若經）、法相（楞伽經）、觀行（華嚴經）等四教，值得留意（參照卅續、精三四——二九八）！⑦

至於《法界觀門》的內涵，根據鎌田茂雄先生的看法：《法

## 內明

## 目錄

### 專論

從宗密《註華嚴法界觀門》

論華嚴真空觀思想之正義……………黃連忠：3

從動物看生死根本我觀……………單培根：16

從洞山禪師的悟這因緣說開去……………企愚：18

### 特稿

壇經的筆受及其版本（上）……………演慈：22

嶺東禪匠大顛禪師……………勝燾：31

### 專論

小乘佛藏形態論（下）……………陳士強：33

### 法海拾貝

悼念洗塵老和尚……………蔡惠明：40

### 畫頁

封面：九華山百歲宮

面裡：釋迦佛陶塑

底裡：迦諾迦跋釐墮闍尊者

封底：弘一大師榜書



界觀門》特異的表現型式，完全不同（異質）於以往的華嚴研究，並且開闢了一個新的華嚴研究之潮流，同時更爲華嚴宗的開宗成立，提供了足夠的原動力。<sup>⑧</sup>那麼究竟華嚴法界觀的特質爲何呢？誠如宗密的《註華嚴法界觀門》前表休的序文中所說：

然此經（華嚴經）雖行於世，而罕能通知。有杜順和尚嘆曰：「大哉法界之經也，自非登地，何能披其文，見其法哉？吾設其門以示之，於是著法界觀，而門有三重：一曰真空門，簡情妄以顯理；二曰理事無礙門，融理事以顯用；三曰周遍含容門，攝事事以顯玄，使其融萬象之色相，全一真之明性，然後可以入華嚴之法界矣。<sup>⑨</sup>

裴休引出杜順自謂三重觀門，首先是真空觀的簡別情妄之執而顯示理體，理事無礙觀的理、事互融而顯其用，周遍含容觀的融攝事、事而顯一真明性之玄，藉以此三重觀門，可以進入華嚴之法界。所謂「法界」是所觀的「境」、「相」；「觀」是能觀的「觀」與「智」。所以「法界觀」是指悟入法界真理的觀法。所謂「觀法」，誠如方立天先生所說：

所謂「觀法」，就是在宗教修持實踐中樹立的一種意境、想像、理想，並運用直觀智慧專心觀想所樹立的特定對象，如此不斷思索、追求，以求一旦達到大徹大悟的目的。<sup>⑩</sup>

因此，華嚴法界觀是實踐的觀行，佛教所說的實踐，並不是相對於「理論」的東西，而是含有造出理論的智（Prajna）在內的。「實踐」並不與「智」對立，而是「智」本身即成爲實踐。<sup>⑪</sup>同時，華嚴法界觀是以「絕對一心」爲立場的真心觀而悟入「無盡緣起」的觀門，鎌田茂雄將其分判爲「悟入觀」及「性

起觀」，誠如其說：

首先來考察表現實踐的華嚴觀法之意思及其分類，華嚴是基於「絕對的一心」之哲學，所以採取「真心觀」，但天台是採取「妄心觀」。在天台，是把實踐以「止觀」或「觀心」之言詞而表，而不云「觀法」。……華嚴法界觀是悟入這個「無盡緣起」之觀。……法界觀有二重意思：一是悟入法界之觀，二是住法界，光照現實之觀。表示華嚴實踐的觀法，我想可分如此二種觀。我暫時將前者假名爲「悟入觀」，將後者叫做「性起觀」，由此二種觀法，想來把握有體系的種種觀法。<sup>⑫</sup>

華嚴法界觀從「悟入」到「住法界，回照現實」，有三重觀，而非三階段。同時，每一重觀又各含十門，共三十門。此外，從真空觀中的「會色歸空觀」、「明空即色觀」、「空色無礙觀」及「泯絕無寄觀」，顯然又受龍樹對「空」的註釋所啓發。<sup>⑬</sup>此外與天台三觀的關係，到了宗密時亦產生微妙的和會之處。<sup>⑭</sup>

華嚴法界觀到了澄觀所明確提出的四法界——理法界、事法界、理事無礙法界及事事無礙法界時，<sup>⑮</sup>除了不論在現象界千差萬別又非獨立存在的事法界之外，真空觀配理法界，理事無礙觀配理事無礙法界，周遍含容觀配事事無礙法界，亦是華嚴法界觀的引伸解釋。

至於《法界觀門》的作者，歷來也有所爭議，因爲本文夾雜在法藏所著的《華嚴發菩提心章》中，是由澄觀將其提出單行，並將作者提爲「終南山釋法順俗姓杜氏」，澄觀並撰《華嚴法界玄鏡》，後宗密更進一步以《註華嚴法界觀門》來詮釋。因此，有人懷疑不是杜順的著作，便傾向於是法藏《華嚴發菩提心章》

中的一部分，並將法藏提升為華嚴宗的創始初祖，而不承認杜順為初祖。這個問題牽涉到華嚴五祖的成立，關係甚大，但近代學者多傾向於杜順為初祖，<sup>⑩</sup> 其主要的論據，就是宗密的《註華嚴法界觀門》中說：

（《法界觀門》）京終南山釋杜順集。姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多，傳中有證，驗知是文殊菩薩應現身也。是華嚴新舊二疎初之祖師。儼尊者為二祖。康藏（法藏）國師為三祖。此是創製，理應云作。今云集者，以祖師約自智，見華嚴中一切諸佛、一切衆生，若身心、若國士，一一是此法界體用，如是義境，無量無邊。遂於此無量境界，集其義類，束為三重，直書於紙，生人觀智，不同製述文字，故但云集，此則集義，非集文也。<sup>⑪</sup>

可見宗密的註釋，至少肯定了三祖，再加上最後據常盤大定的考訂，仍以杜順為華嚴宗初祖，並還以《法界觀門》為杜順的真正手筆。<sup>⑫</sup> 然後我們再看四、五祖的成立，在京津宜英先生的研究認為：宗密沒有將師澄觀當做第四祖，到了以後趙宋的長水子璿（九六五——一〇三八）及其弟子晉水淨源（一一〇一——一〇八八）等，除去被澄觀嚴厲批判的慧苑，以及法詵，進而重新立澄觀為第四祖，以宗密為第五祖，於是五祖說至此確立。<sup>⑬</sup>

至於《法界觀門》成立後的影響，除了法藏、澄觀及宗密外，幾乎亦成為華嚴宗成立發展的思想核心，除了衍生智儼的《一乘十玄門》，也影響宋代永明延壽的《宗鏡錄》，甚至影響到宋明理學家，如程顥的《遺書》卷二上說：

問：「某嘗讀《華嚴經》，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有

窮盡，此理如何？」曰：「……」<sup>⑭</sup>

此外，研究《法界觀門》的影響，從註疏等相關資料的書目，亦可知研究盛況的梗概，在木村清孝先生的大作：《初期中國華嚴思想の研究》中，即引出相關書目二十一種之多，<sup>⑮</sup> 可知其影響的顯著。

### 三、從宗密《註華嚴法界觀門》論華嚴真空觀思想的理論根據及真空觀思想獨立論究的意義

前文述及，華嚴五祖說的確立，使得《法界觀門》思想推演到五祖宗密已臻成熟，也突顯了宗密的歷史地位。圭峰宗密大師（西元七八〇至八四一）教承華嚴，禪接荷澤法系，其一生思想活躍，著述勤奮，牽涉範圍甚廣，引起的回響和餘波也相當巨大。從學術史的角度觀察，宗密的註疏生涯，禪宗歷史著作、哲學思想和宗教實踐方法，特別是和會思想，都對後世中華許多佛學家有著深遠的影響。<sup>⑯</sup> 從宗密的生平及著作中，不僅有對儒道哲學的批判和肯定，以及對當時佛教各宗派佛學的承受及批評，其「禪教一致」的思想，以禪三門配教三種可謂中國佛教思想史上獨特的創見，非常值得吾人深入研究其思想傳承的脈絡及底蘊。<sup>⑰</sup>

至於從宗密《註華嚴法界觀門》來論證華嚴真空觀思想的理論根據，筆者以為有下列三點：

#### 第一，宗密的歷史地位及其橋樑角色——

由於宗密所身處的中晚唐時代，儒釋道三教思想接觸十分密切且頻繁，成各出精銳，彼此的論爭已趨於深刻化。宗密本身思想已經廣博而複雜，復稟受時代潮流之衝擊，遂成立了教禪一致

的思想，然後立於此一基礎之上，進一步會通儒釋道三教，開拓了內外三教思想融和之嚆矢，擔任思想橋樑的重要角色。因此，宗密在中國學術思想上，有肯定的歷史地位及十分重大的意義。

⑳ 第二，宗密是華嚴思想成熟的集大成者——

所謂「後出轉精」，華嚴五祖說的確立及思想遞變過程，到了宗密時已然成熟，誠如李世傑先生所言：

杜順的存在，可比為華嚴宗的一株大樹的「根幹」，智儼是這一株樹的「枝葉」，而法藏是這株樹的燦爛滿開的「花朵」，澄觀和宗密是這株樹的「結實」。華嚴宗雖由法藏而告大成，但在中國佛教史上，對於後唐、宋、元、明直接給予華嚴思想的影響力的人，還是澄觀及宗密，所以說：澄觀和宗密是華嚴宗的「結實」（尤其是在實踐方面），宗密乃由華嚴而欲統一整個佛教並欲包攝儒、道二教在內，這是中國佛教史上的一種大成就。㉑

第三，宗密的《註華嚴法界觀門》係承受澄觀的精華，註釋內容簡備而切當——

宗密的註釋與澄觀的《華嚴法界玄鏡》，兩者之間的比較，在鎌田茂雄的《中國華嚴思想史の研究》及木村清孝的《初期中國華嚴思想の研究》中都有深入的比較，㉒再從註釋本身來看，宗密自註「法界」條時，明確的引證澄觀的四法界說：

（法界）清涼新經疏云：「統唯一眞法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四法界：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。」㉓

至於宗密註釋的內容，較諸於澄觀，顯然是簡備而切當，誠如裴休的《註華嚴法界觀門》序中說：

問曰：「觀文有數家之疏，尙未能顯其法，今略註於文下，使學者何以開心目哉？」答曰：「吾聞諸圭山云：觀者見法之智眼，門者通智眼，令見法之門。初心者悟性之智雖明，不得其門則不能見法，此文即入法界矣。……故直於本文關要之下，隨本義註之，至其門已，則使其自入之世。故其註簡而備，不備則不能引學者至其門，不簡則不能使學者專妙觀。」㉔

縱使如此，雖然方東美先生說澄觀與宗密的註解，註得「很迂」，不能夠讓人一目了然。㉕但是，若我們深入分析宗密的註釋，就會發現其註解簡備而精確，關於此點，下文將以真空觀思想為主分析之。

此外，為什麼本文要取出《法界觀門》中的「真空觀」來獨立論究呢？其主要的意義有下列三點：

第一，真空觀是理法界，是般若的世界觀，從色即是空，空即是色到泯絕無寄，內容完整故可以獨立論究——

關於此點，在宗密《註華嚴法界觀門》中「真空」條的註解是：

（真空）理法界也。原其實體，但是本心，今以簡非虛妄念慮，故云眞；簡非形礙色相，故云空也。㉖

宗密自註說三重觀法，唯是一道。同時，從會色歸空到泯絕無寄，首尾相承，內容一貫。

第二，華嚴法界真空觀解決了哲學史上存而未決的思想體系，故可獨立論究——

方東美先生認為：「真空觀裏的「會色歸空」及「明空即色」兩觀，解決了哲學史上「色空對立」的問題。」<sup>③</sup>因此，可以從《法界觀門》中單獨提出來討論。

第三，華嚴真空觀可以調和理想與現實的對立——

方東美先生認為：「真空觀思想可以利用上下迴向，來調和理想與物質世界的對立。」<sup>④</sup>針對此特殊的意義，實在有必要獨立探究其思想的精義。

#### 四、論華嚴真空觀思想之正義

真空觀門是依理法界而立，觀宇宙一切事物的本性即空，所謂真空即是理。具體說：「真空」既不斷滅空（虛無的空），也不是離色空，而是空與有的統一，是無空相。所謂「真空觀」，就是要觀宇宙一切事物的本性都是真空的，把色歸於空，達到色空無礙的境界，以滅除一切煩惱的束縛。<sup>⑤</sup>真空觀立有四句十門，表列如下：

四句	(一)會色歸空觀	色不即空，以即空故	一門
		色不即空，以即空故	二門
		色不即空，以即空故	三門
		色即是空	四門
	(二)明空即色觀	空不即色，以空即色故	五門
		空不即色，以空即色故	六門
		空不即色，以空即色故	七門
		空即是色	八門

(三)空色無礙觀  
九門  
(四)泯絕無奇觀  
十門

其次，所謂「正義」，是指註釋經文時，論歸一定，無復歧義的，稱正義，也有正確無訛的意義，如《後漢書·桓譚傳》中「屏群小之曲說，述五經之正義。」下文就從宗密《註華嚴法界觀門》來論華嚴真空觀思想之正義，以「論證結構」與「義理分析」進路分析之。

#### (一)會色歸空觀

1. 首先就論證結構而言——

在論證結構方面，宗密使用了「標」、「徵」、「釋」、「結」等四個基本推理型式，以「前三簡情，後一顯理」總括大綱。其中，「簡」為分別之意，目的在分別義理之不同。在前面三門的簡情分別中，其論證的型式結構如下：

- (1) 簡別「斷空」↓結釋是「是真非斷故」。
- (2) 簡別「實色」↓結釋是「無體之空非青黃故」。
- (3) 「雙簡」↓說明「會色歸空，空中必無色的道理」。

這三段論證，前者說明「色不即是斷空」，中者說明「青黃之色，非是真空之理」，後者說明「會色歸空」以簡別前面兩者「斷空」及「實色」，最後才導出「色即是空」的結論，宗密在註釋中說明其論證型式的原文是：

(就初門中為四)前三簡情，後一顯理。前三中一簡斷空，文中結釋云：是真非斷故；二簡實色，文中結釋云：無體之空，非青黃故。言實色者，約妄情計為確然實有自體，故不以形顯二色，分假實也，約情計於形顯俱為實故，然此文中以顯色例形色也；三雙簡，文中直云會色歸

空，空中必無色，故據義則句句皆簡情計斷空實色，據文則初二句影略互彰。第三方雙簡也，寶性論亦簡空亂意菩薩計三種空，恐煩觀智，不必和會，和會亦不全同也。③④

## 2. 次就義理分析而言——

宗密在註釋中對杜順原文：「色不即是斷空，故不是空也」，說明所謂的「斷空」，也有兩種——離色明空及斷滅空：斷空者，虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。此有二種：謂離色明空及斷滅空。離色空者，空在色外，如牆處不空，牆外是空；斷滅空者，滅色明空，如穿井除土出空，要須滅色也，今簡異此，故云不是斷空也。故《中論》云：先有而後無，是則為斷滅。然外道小乘皆有斷滅。外道斷滅歸於太虛，二乘斷滅歸於涅槃。故《肇論》云：大患莫若於有身，故滅身以歸無；勞動莫若於有智，故絕智以淪虛。又云：形為桎梏，智為雜毒。《楞伽》云：若心體滅，不異外道斷滅戲論。③⑤

宗密說明「斷空」是不真實的心，不能起現萬法，斷空又分為兩種，一種是色空對立的「離色明空」，也就是說「空中無色」，「色中無空」的絕對對立；另一種是先有後無的「斷滅空」。宗密進一步推證外道及小乘佛教義理都有斷滅空，說外道的斷滅是歸於虛無的太虛，聲聞緣覺二乘的斷滅是歸於涅槃。前者以「滅身」為手段歸於虛無，後者以「絕智」為途徑而淪於空虛。說明「形」及「智」是桎梏與雜毒，此皆為戲論。

接著，宗密論證「以色舉體是真空也，故云以即空故」的道理：

以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等，而為

能變，變起根身器界，即是此中所名色等諸法。故今推之，都無其體，歸於真心之空，不合歸於斷滅之空，以本非斷空之所變故。③⑥

宗密是在說明色與空並不是對立的，而是色法本是真如一心，所以應該歸於真心之空。然後，「良由即是真空，故非斷空也」的道理自然成立。

在第二門：「色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空」的註釋裏，宗密的解說說：

以聞經說色空，不知色性空，便執色相以為真空。故須簡也，此簡凡夫及初心菩薩，不簡小乘，小乘不計色為即空故。③⑦

宗密說明「色不即空，以即空故」的「色」，是色性本空，而非色相是真空。此點對凡夫及初心菩薩是適切的，但不適用於小乘。接著，宗密對「然青黃無體，莫不皆空，故云即空」的註解中說：

雖云青黃，即兼長短等，必依質礙有青黃等故。空有三義以破於色：一、無邊際義，謂空若有邊，則有色法在空界外，空既無有際畔，則佔盡十分邊量，無有其外，更於何處而有色法等耶？二、無壞義，……；三、無雜義，……以空與色有二相違，不應全體同遍當處。何者二違？一、空是無物，色是有物；二、空是虛通，色是質礙，不可方尺分中，言全是無物。復言全是有物，又不可言全是虛通，復言全是質礙，豈有此理耶？故上云青黃之相，非是真空之理，此云青黃莫不皆空也，是知虛空既無邊、無壞、無雜，則空中必定無有色，故云即空也。③⑧

前面說到，「青黃之相」是「色相」，所以不是「真空」，但是「青黃之體」是「即空」的。原因是「空」有三種性質涵義，第一種是「無邊際義」，所以遍一切法存在；第二種是「無壞義」，說明其永恆性；第三種是「無雜義」，說明空有不變不雜的特性。然後，反證青黃的本體，必然符合空義的性質，所以說是「即空」。接著杜順原文說：「良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也。」是說明青黃的「無體之空」，並不等於「青黃」本身，所以說是「不即空」。

第三門提到杜順的原文是：「以空中無色，故不即空；會色無體故，即是空。良由會色歸空，空中必無色。」是說明虛空中無色相，所以不即是空；但是合色的色性無體，所以即是空。因此，合色歸於空，空中必然無色相。至此引出「是故由色空，故色非空也」的總結。

第四門的原文是：「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，如色空既爾，一切法亦然，思之！」宗密的註釋為：

色是法相之首，五蘊之初，故諸經凡欲說空義，皆約色說。<sup>39</sup>

杜順的看法是說明凡是色法，必然無自性，所以不異真空，因此「色即是空」，推之一切法也是如此的。宗密也說色法是法相之首，一般經論欲推論「空」義，都是以色法來說明。

## (二)明空即色觀

### 1. 首先就論證結構而言——

宗密在此的論證結構，大抵上同於會色歸空觀，他說：

簡情顯解，標、徵、釋、結等，一一如前，四門但文勢相

翻，以成後文，空色無礙、泯絕無寄。當《般若心經》：空即是色等文也，唯第三句，非敵對相翻，義亦不異，一一反上，以成中道，更無別義也。<sup>40</sup>

其中，要注意第三句，並非是對立的意義，其涵義也不相同，只是一立一破之間，揭顯中道之義而已。

### 2. 次就義理分析而言——

第五門至第八門的論證，是相對於會色歸空觀的第一門至第四門。其中，是以「空」為前提來證明其說。

第五門中講到：「空不即色，以空即色故。何以故？斷空不即是色，故云非色。真空必不異色，故云空即色。要由真空即色，故令斷空不即是也。」此處是說明三步推理的過程：

第一步，是說明「離色明空」及「斷滅空」並非是色法，因此「故云非色」。

第二步，是說明「真空」必然有容色法，因此說「空即是色」。

第三步，總結前說，既然「真空即色」，所以「斷空」就不是色法。

第六門中提及：「空不即色，以空即色故。何以故？以空理非青黃，故云不即色。然不異青黃，故言空即色。要由不異青黃，故不即青黃，故云即色、不即色也。」此處是說明空性之理，並非青黃之相，所以是「不即色」。但是，青黃的體性又不異於空性，所以說是空即是色，就是因為空性之理不異於青黃的體性，又因為空性之理是異於青黃之色，所以才會說「即色、不即色也」。

第七門述及：「空不即色，以空即色故。何以故？空是所依，非能依，故不即色。必與能依作所依，故即是色也。良由是



所依，故不即色；是所依，故即是色，是故由不即色，故即色也。」此處是說明空性是「能依」的性質，而非「所依」的性質。若將空性說成所依，所以空不即色；若能依作成所依的解釋，那就是色法了，因為「所依」即是色法。在此「必與能依作所依，故即是色也」，宗密特別註釋說明：

無色故能與色為依。如鏡中之明，無影像故，方能與影像作所依也，故不即是影。此不敵對反上文者，以空中無色，有理有文，色中無空，文理俱絕，故但約能，所依持而簡也。<sup>④①</sup>

簡單的說，空性是能依，因為有無色的性質，所以可以讓色法依持，因此空性在此變成色法的「所依」。

第八門講到：「空即是色。何以故？凡是真空，必不異色。以是法無我理，非斷滅故，是故空即是色。如空色既爾，一切法皆然。」此處是說明「空即是色」的緣由，因為真空必然會受色法，那是基於空性是無我的性質，也非斷滅的空，所以空即是色。

### (三) 空色無礙觀

由於此觀是單門成立，所以直接分析其義理性質。宗密在此註釋為：

雖有空色二字，本意唯歸於空，以色是虛名虛相，無纖毫之體。故修此觀者，意在此故也。文中舉色為首云空現，舉空為首不言色現，還云空不隱也，是故但名真空觀，不言真空妄色觀。<sup>④②</sup>

此處已經「會色於空」，並且達到「明空於色」的目標，因此稱為「真空觀」中空色無礙的境界，而不稱為真空妄色觀。在

此已為第九門講到：「謂色舉體不異空，全是盡色之空故，則色盡而空現；空舉體不異色，全是盡空之色故，則空即色而空不隱也。是故菩薩看色無不見空，觀空莫非見色，無障無礙為一味法，思之可見。」此觀說明空與色之間的無礙關係，認為一切色法的全體並不異於真空，此時色相盡滅而真空展現；反之，真空全體的展現亦不異於色法，所以空性在色法中顯露。如此空即是色，而空性亦不隱藏。因此，菩薩看到色法而知其空性，觀照空性亦看到色法。至此空色之間已無障礙，混融為一味法了。

### (四) 泯絕無寄觀

由於此觀也是單門成立，所以直接分析其義理性質，此觀為第十門，原文如下：

第四泯絕無寄觀，謂此所觀真空，不可言即色，不即色；亦不可言即空，不即空，一切法皆不可，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。<sup>④③</sup>

宗密在註解「謂此所觀真空，不可言即色」處，認為：「空若即色者，聖應同凡見妄色，凡應同聖見真空，又應無二諦。」

④意即：從會色歸空、明空即色到空色無礙，最後是泯絕無寄觀，要注意固然「空即是色」，但是此所觀真空，不能直接與色法等同，不僅如此也不能說色空性，一切法皆是不能有所立，凡有所立，都無實義。此中「不可亦不可」是不斷捨執的實踐觀法。不僅如此，更要百尺竿頭，達到「此語亦不受」的境界，宗密註說為「受即是念」，誠然！然後才能「迴絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境」的最高境界。宗密在「迴絕無寄」下註為「般若現前」，在「非言所及」下註為「言語道斷」，「在非

解所到」下註爲「心行處滅故，不可智知故」。可見從「迴絕無寄」以後是證悟解脫的境界，也是泯絕無寄的觀行其具體的實踐。宗密在註「是謂行境」條有下述的詮釋：

有二境：一是行之境，今心與境冥，冥心遺智，方詣茲境，明唯行能到，非解境故。二者如是冥合，即是真行，行即是境。<sup>④</sup>

最後，能將行之境與心境冥合，即是法界觀的實踐真行，但若生心動念，刹那即乖離法體，失去正念。

## 五、結論

華嚴法界觀的三重觀門，是華嚴哲學的根本基礎。其中，又以真空觀的觀行實踐最爲緊要，方東美先生更認爲：華嚴真空觀解決了哲學史上存而未決的思想體系，賦予其極高的價值判位，主要的依據即是認爲：真空觀思想解決了哲學史上色、空對立的困境，調和理想及現實之間的矛盾。誠哉是言也！

在《華嚴法界觀門》的相關註釋中，沒有選擇澄觀的《華嚴法界玄鏡》而選擇了宗密的註釋，是一項違背常情而大膽的舉措。同時，既然探究真空觀思想，爲何卻不申論其哲學意義呢？我想筆者學力有限，目前從一家註解着手，從一門觀法深入，從正義辨析始究，希望來日推循舊業，汲益新知，得涵泳深刻時，能夠進一步比較各家的註解，通透三重觀法的真義，探究其哲學思想的底蘊，賦予其現代的詮釋及啓發。

(完)

## 「註釋」

①請參閱李世傑：《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，民國七十九年五月出版，頁一二九。

②冉雲華先生認爲在宗密的失散著作中，《道俗酬答文集》十卷

是一部研究宗密思想和中唐佛學的重要典籍，在集出的部分佚書中，可以看出宗密哲學的重點，治學的方法、修習的要節。

無疑地，《法界觀門》思想的研究，正是宗密華嚴教學成立的基磐。請參閱冉雲華：《宗密著〈道俗酬答文集〉的研究》，收於《中國佛教文化研究論集》，台北：東初出版社，民國七十九年八月初版，頁一三二。

③同註①，頁一二。

④據李世傑先生指出，在華嚴宗成立前的華嚴研究的大勢有十七種之多，雖然現在一本都沒有傳下來，但是可以從宗密著書所引用而得知其少分。詳見同註①所引書，「兩晉南北朝及隋時代的華嚴弘傳」節，頁一二至一四。另，有關於華嚴宗成立之前，在六朝至隋唐之間的華嚴研究概況，可參閱佐藤心岳著，李美智譯：《華嚴經在中國之究研》，獅子吼雜誌，第二十七卷第五期，民國七十七年五月十五日出版，頁一〇至一六。

⑤五祖說的系統如下：

杜順 ↓ 智儼 ↓ 法藏 ↓ 澄觀 ↓ 宗密

七祖說是宋朝淨源法師奉敕而選定的，此以法系爲主，即加上

馬鳴及龍樹，其系統如下：

馬鳴 ↓ 龍樹 ↓ 杜順 ↓ 智儼 ↓ 法藏 ↓ 澄觀 ↓ 宗密。

至於十祖說，即是加上普賢、文殊與世親，其系統如下：

普賢 ↓ 文殊 ↓ 馬鳴 ↓ 龍樹 ↓ 世親 ↓ 杜順 ↓ 智儼 ↓

法藏 ↓ 澄觀 ↓ 宗密。

⑥有關杜順傳記的研究參考資料，可參閱《續高僧傳》卷二十五，《華嚴經傳記》卷三、卷四，《神僧傳》卷六，《佛祖歷代通載》卷第十一，《釋氏稽古略》卷三，《法界宗五祖略

記》，《佛祖統紀》卷二十九等。

⑦見高峯了州著，釋慧嶽譯：《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，民國六十八年十二月初版，頁一一二。

⑧鎌田茂雄先生在「華嚴宗成立的社會的背景」一章中，從「華嚴經信仰の流行」、「華嚴齋會の成立」到分析「華嚴宗の成立」，主要即是以「法界觀門の成立」來論結。請參閱鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，日本：東京大學出版會，一九六五年三月十日發行，頁五九。

⑨唐·裴休：《註華嚴法界觀門序》見大正藏冊四十五，頁六八三中。

⑩見方立天：《法藏》，台北：東大圖書公司，民國八十年七月初版，頁一九七。

⑪見鎌田茂雄：《華嚴哲學的根本立場》，收於川田熊太郎等著，李世傑譯：《華嚴思想》，台北：民國七十八年六月一日第一版第一印，頁四五一。

⑫同註⑩，頁四五三至四五四。

⑬有關龍樹對「空」的分析及詮釋，詳見游祥洲先生大作：《漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國七十四年六月。

⑭華嚴法界觀與天台三觀之間，到了宗密時代，就顯見其和會的現象，在宋、元粹的《圓覺經集註》卷下。（續藏一輯一六套一冊，二六丁右下）說：「圭峯依經立三觀名：一、泯相澄神觀；二、起幻消塵觀；三、絕待靈心觀。同天台三觀空、假、中也。」可見一般，因限於本文主題與篇幅限制，將另撰文分析。

⑮澄觀在《大華嚴經略策》中對四法界有簡明的界說：「何名法

界？法界何義？答：法者軌持為義，界者有二義：一約事說，界即分義，隨事分別故；二者性義，約理法界，為諸法性不變易故。此二交絡，成理事無礙法界。事攬理成，理由事顯，二互相奪，即事理兩亡。若互相成，則常事常理。四、事事無礙法界，謂由以理融彼事故，義如前說。」見《大正藏》冊三十六，頁七〇七下。

⑯有關《法界觀門》的作者問題，可以參閱兩篇日本學者的專論：其一是本村清孝：《法界觀門撰者考》（《宗教研究》一九五、四七〇七四頁）；其二是結城令聞：《華嚴の初祖杜順と法界觀門の著者との問題》（《印仏研》一八一、三二〇八頁。）

⑰見宗密《註華嚴法界觀門》，大正藏冊四十五，頁六八四下。

⑱見呂澂：《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，民國七十七年二月一日三版，頁三九〇。

⑲請參閱吉津宜英：《華嚴宗及其歷史》，收於平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，民國七十九年五月一日第一版第一刷，頁四一〇。

⑳見《二程集》，程顯：《遺書》卷二上。

㉑請參閱本村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》，日本：春秋社，昭和五十二年十月三十一日第一刷發行，頁三二八至三三〇。另，有關《法界觀門》的影響，亦可參閱鎌田茂雄在《中國華嚴思想史の研究》中「中國佛教思想史におよぼした法界觀門の影響」一節，同註⑧所引書，頁六八至七七。

㉒有關宗密的學術地位及其影響，請參閱冉雲華：《宗密》，台北：東大圖書公司，民國七十七年五月初版，頁二二三至二六五。

②③相關於宗密的生平與著作，可參閱同註②所引書，以及鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》，日本：東京大學東洋文化研究所發行 一九七五年三月三十一日。

②④請參閱洪志明：《宗密及其原人論研究》（「宗密及其原人論在中國學術思想上之地位及影響」一章），國立高雄師範學院國文研究所碩士論文，民國七十六年五月，頁五三九至五五九。

②⑤同註①所引書，頁一八〇。

②⑥前者，同註⑧，頁七一至七二；後者，同註②，頁三三〇至三四二。

②⑦見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八四中至下。

②⑧見裴休：《註華嚴法界觀門序》，同註⑨，頁六八四上至中。

②⑨方東美先生的原文是：「要談『真空觀』的內容，一方要依據杜順大師『法界觀』的本文，其次還要依據澄觀與宗密的註解。雖然這二種註解，有許多地方註得很迂，因為他們所應用的這一套哲學的方法中，所隱藏的邏輯基礎，不能夠讓人一目了然，或許是因為受到當時環境的影響。」方先生的說法是值得吾人參考的。當然，其價值判斷本身，有其一定的根據，然而此判斷卻未必能成立。見方東美：《華嚴宗哲學》下冊，台北：黎明文化事業公司，民國七十五年六月三版，頁三六〇。

③⑩見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八四下。

③⑪見註②所引書，頁三九四至三九五。

③⑫見註②所引書，頁三三三至三三六。

③⑬見註⑩所引書，頁一九九。

③⑭見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八四下至六八五上。

③⑮見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五上。

③⑯見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五上至中。

③⑰見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五中。

③⑱見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五中至下。

③⑲見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六上。

③⑳見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六上。

③㉑見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六中。

③㉒見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六中。

③㉓見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六下至六八七上。

③㉔見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六下。

③㉕見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六下。

#### 〔參考書目〕

##### 一、宗密自著類

1. 註華嚴法界觀門 唐·宗密 大正藏冊四十五

2. 華嚴原人論 唐·宗密 大正藏冊四十五

3. 禪源諸註集都序 唐·宗密 大正藏冊四十八

##### 二、古人著述部份

1. 華嚴五教止觀 唐·杜順 大正藏冊四十五

2. 華嚴遊心法界記 唐·法藏 大正藏冊四十五

3. 華嚴發菩提心章 唐·法藏 大正藏冊四十五

4. 華嚴法界玄鏡 唐·澄觀 大正藏冊四十五

5. 華嚴經疏鈔 唐·澄觀 華嚴蓮社

6. 法界宗五祖略記 清·續法 卍續藏一三四

##### 三、近人著述部分

1. 宗密 冉雲華 東大圖書公司



2. 法藏 方立天 東大圖書公司

3. 華嚴思想史 高峯了州著·釋慧嶽譯 中華佛教編撰社 民國六十八年十二月八日初版

4. 華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論爲中心

坂本幸男著·釋慧嶽譯 中華佛敎文獻編撰社

5. 華嚴思想 川田熊太郎·中村元等著·李世傑譯 法爾出版社

6. 華嚴宗哲學(上、下) 方東美 黎明文化事業公司

7. 佛學研究入門 平川彰等著·許明銀譯 法爾出版社

8. 隋唐佛敎宗派研究 顏尙文 新文豐出版公司

9. 中國佛學思想概論 呂澂 天華出版公司

10. 佛敎史 杜繼文編 北京中國社會科學出版社

11. 隋唐及五代佛敎史 湯用彤 慧炬出版社

12. 中國哲學史 勞思光 三民書局

13. 佛敎各宗大綱 黃懺華 天華出版公司

14. 華嚴哲學要義 李世傑 佛敎出版社

15. 華嚴經敎與哲學研究 楊政河 慧炬出版社

16. 中國佛敎文化研究論集 冉雲華 東初出版社

17. 華嚴學概論<sup>③</sup> 張曼濤編 大乘文化出版社

18. 華嚴思想論集<sup>③</sup> 張曼濤編 大乘文化出版社

19. 華嚴宗之判敎及其發展<sup>④</sup> 張曼濤編 大乘文化出版社

#### 四、期刊論文部分

1. 華嚴經在中國之研究 佐藤心岳著 李美智譯 獅子吼第27

卷9期 七十七年五月出版

2. 漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究 游祥洲 中國文

化大學哲學研究所博士論文 民國七十四年六月

3. 宗密及其原人論研究 洪志明 國立高雄師範學院國文研究

所碩士論文 民國七十六年五月

4. 宗密大師學風研究 楊政河 華岡佛學學報第六期 民國七十二年出版

#### 五、日文部公

1. 《宗密敎學の思想史的研究》 鎌田茂雄 日本東京大學東洋文化研究所發行 一九七五年三月三十一日

2. 《中國華嚴思想史の研究》 鎌田茂雄 日本東京大學出版會發行 一九六五年三月十日

3. 《華嚴經物語》 鎌田茂雄 日本大法輪閣 平成三年十一月二十五日

4. 《初期中國華嚴思想の研究》 木村清孝 日本春秋社 昭和五十二年十月三十一日等一刷

5. 《華嚴一乘思想の研究》 吉津宜英 日本大東出版社 一九九一年七月三十一日

6. 《華嚴禪の思想史的研究》 吉津宜英 日本大東出版社 一九八五年三月

7. 《隋唐佛敎史の研究》 山崎籠 日本法藏館 昭和五十五年二月二十日第三刷

8. 《華嚴敎學成立史》 石井敎道 日本平樂寺書店 昭和五十四年三月一日複製發行

9. 《圭峯宗密の研究》 古田紹欽 日本支那佛敎史學第二卷第二號 昭和十三年五月發行

10. 《支那禪宗史研究の展望》 高雄義堅 日本支那佛敎史學第三卷第一號 昭和十四年四月發行