

華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文

《五教止觀》  
～「華嚴三昧門」之研究

指導教授：陳英善教授

研究生：釋開慈

中華民國八十七年五月

## 第一章 緒論

《五教止觀》為華嚴宗初祖杜順和尚所作。杜順和尚除著重於觀門的實踐外，並將佛教各種經論中的教義，分為五個層次，作為修行者觀行實踐的次第。第一為法有我無門—小乘教，第二為生即無生門—大乘始教，第三為事理圓融門—大乘終教，第四為語觀雙絕門—大乘頓教，第五為華嚴三昧門—一乘圓教。不僅由此而開顯出五教之觀門，亦為後來法藏大師立五教判思想淵源之所在。本文將以「華嚴三昧門」為探討的範圍，然要入此華嚴三昧，非由見法界緣起不可，從見法界一大緣起中，知諸法從緣，法法彼此融通無礙，互為緣起，重重無盡。

### 第一節 研究的動機與目的

緣起法是佛法的核心思想，其理論散見於各經文中，今杜順和尚為何以法界緣起來彰顯華嚴教義為最圓融自在，並判之為一乘圓教，其理由何在？又《華嚴》部帙浩瀚，它含藏有豐富圓妙的義理內涵，如古德曾說不讀《華嚴經》不知佛家之富貴，然卻鮮少人以它做為觀行實踐的指標，今杜順和尚以他個人對《華嚴經》所親證實踐的立場，來明示華嚴觀行法門的下手處，即便是直就以緣起法，放諸於我人所面對色等諸法，乃至一切事事物物當下的同時去體現一法可演一切法，一切法即是一法的法法交相互融，重重無盡的法界緣起，即可由此悟入華嚴三昧。然為何說見到色等諸法即已見到法界緣起？又為何說眼前的事事物物，即已具足了觀行實踐具體的方法，這種觀行的功夫是如何來運用？基於以上這些原因，觸動了我撰寫本題目的動機。今試圖從華嚴三昧門的論文中，理出華嚴圓融自在義及華嚴觀法特色的根據。以作為我人修學佛法的準則目標。

### 第二節 研究的方法與進路

本論文的研究方法以《五教止觀》的內容為主，依義理的脈絡來鋪陳，其他相關於主題的資料，將引用《六十華嚴》、《八十華嚴經》與華嚴祖師之疏註等，以及近代學者的著作、期刊為輔助的資源，藉以補充闡明，期能掌握到華嚴修證實踐的入手處。

### 第三節 論文概要

本論文的結構分由第一章緒論，第二章《五教止觀》思想的形成與發展，第三章華嚴三昧的涵義，第四章華嚴三昧實踐的法門，第五章結論所構成。

在第一章緒論中，是由第一節研究動機與目的，第二節研究的方法與進路，及第三節論文概要所成。除了說明研究的動機與目的外，也略為交待其論證的方法與進路，以及整篇論文的概要性說明。

第二章《五教止觀》思想的形成與發展，分由二節完成。在第一節中，首先處理作者爭議的部分，此部分不做文獻資料的探討，直接引述學者已有的資料來做證明或補充。其次再以作者的背景，如生平事蹟、思想特質等來做說明。第二節說明在華嚴宗的地位及價值，其內容不離對華嚴宗後代祖師的影響，分為華嚴五教判之淵源及思想傳承及修行次第等三節來完成。

第三章華嚴三昧的涵義，分別從名義、體性、作用、位地等四節來做說明，其內容的鋪排是直接引經文或祖師的論著中，來表顯它廣義的內涵。

第四章華嚴三昧實踐的法門，說明悟入華嚴三昧的修行實踐的過程，分由二節來做說明。第一節不須方便：直接由見緣起法的當下來體現法界緣起，進而由此悟入華嚴三昧的境界。第二節須由方便：由三個小節來說明修證的過程：

- 一、為徵令見盡：由名、事、相、體、用、因等六重觀，一一簡別、分析來破除我執，是屬於小乘教破我執的觀法，此由法有我無門來切入。
- 二、示法令思：藉由生即無生門及事理圓融門來說明，如何透過剝除我人的迷惑顛倒中，闡明一切諸法的畢竟空義，進而由真空悟入空而不空，空有圓融無二的妙有境界。
- 三、顯法離言絕解：分遮情與表德二個小節，即由遮情門的遮除一切法，和表德門的開顯一切法來表顯緣起「空」、「有」圓融亦不可說之境。

透過徵令見盡、示法令思、顯法離言絕解此三方便的論述過程中，發現無一不是以緣起法來作為其所觀的內容。是故，經由門門的分辨及循序漸進的引導，進而入於究竟一乘圓教華嚴三昧之門。

第五章：結論，基於以上論述的結果作一總結論外，也約略的論及華嚴三昧融攝前四門（小、始、終、頓）的圓融自在義。

## 第二章《五教止觀》思想的形成與發展

### 第一節 作者的問題

#### 一、作者的爭議

《五教止觀》作者問題，歷來有所爭論，有人認為《五教止觀》不是杜順大師所作，而是法藏大師《遊心法界記》的前身作品，有人則持懷疑的態度，有人則肯定是為杜順和尚所作<sup>1</sup>。今分從日本學界與國內近代學者的看法引述如下：

如在日本學界方面，有學者結城令聞發表了一篇《華嚴五教止觀》撰述者論考一文中就否定《五教止觀》是杜順所作，並認為《五教止觀》是法藏大師《遊心法界記》的前身作品。而鈴木宗忠亦持懷疑的看法。<sup>2</sup>

再反觀國內近代學者的看法，如湯用彤先生在《隋唐即五代佛教》一書中有說：

世傳《華嚴法界觀門》一卷，《五教止觀》一卷亦名《華嚴經五教分記》。現存均為杜順所撰，又有《一乘十玄門》一卷現存為順說嚴所記。日本僧人目錄尚著錄有《十門實相觀》一卷，《會諸宗別見頌》一卷。然《華嚴傳》詳記華嚴著述，於此均未言及。上說數書是否為杜順所撰，實為可疑。<sup>3</sup>

又如牟宗三先生對於作者問題，也持懷疑的態度，如在《佛性與般若》一書中提到：

大藏經中，于杜順作品只列《華嚴五教止觀》一書，然《華嚴五教止觀》一書亦未見得真是杜順作品，蓋此書是順小、始、終、頓、圓五教說五種止觀法門，杜順是否有此整齊的五教判很成問題。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 轉引自龜川教信著，釋印海譯《華嚴學》第三章，頁六九註四，美國法印市寺印行。

<sup>2</sup> 在呂澂著《中國佛學思想概論》中有提及鈴木宗忠是根據古人鳳潭、覺洲兩家的舊說，否認了初祖杜順說，可能是從學說傳承中來否認杜順《五教止觀》之著作也不無可能。見天華股份有限公司出版，頁二九〇。

<sup>3</sup> 《隋唐及五代佛教史》，慧炬出版社發行，頁二〇五。

<sup>4</sup> 見牟宗三《佛性與般若》上冊，台灣學生書局出版，頁五四三。

而方東美先生則認為是杜順和尚所作。方東美從《五教止觀》的佛理上去論證時說：

倘若我們從華嚴宗的發展，到法藏大師的話，那麼我們可以說，華嚴宗的第一個大宗師幾乎不能夠瞭解。所以在過去都認為從唐代到宋代，華嚴宗的大宗師是法藏，其實在思想的創獲這方面看，應當從法藏追溯到杜順大師。因為華嚴宗裏面的判教方法—所謂五教的教判，從小乘教、大乘始教、大乘頓教、大乘圓教的判教辦法，都是根據杜順大師在這篇小文章裡面所提出來，然後再展開來的。<sup>5</sup>

本文將採用方先生的看法，正如方先生所說：

因為我們從他的一篇簡短的文章裏面（即五教止觀）能把華嚴宗體大思精的思想體系，一開始教和盤托出來。因此我們必須先從杜順大師的華嚴五教止觀說起，然後再說到他的華嚴法界觀。<sup>6</sup>

## 二、生平事蹟

杜順和尚（557-640）本名法順，俗姓杜，因此後人又稱之為杜順，雍州萬年縣人（即現在陝西省境內），生於南北朝時代陳武帝永定二年。卒於唐太宗貞觀十四年，享年八十四。

相傳和尚為一神僧，一生中多有神蹟記載，如出生才過三日，便有乳母自來要求哺養。幼年時常常於宅後的塚上，為小孩們說法等等，如《法界宗五祖略記》云：

才過三日，有乳母自來求哺養，滿三個月即騰空而去。孩提時常於宅後塚上為眾說法，聞者莫不信悟。

十五歲時代兄統兵勦賊，桶水擔薪，供給十萬軍眾有餘。一夜潛取諸營所有垢衣，浣淨悉遍，未舉鋒刀，賊寇進退，不樂言榮，請歸養親。

十八歲，即於因聖寺魏珍禪師處，投禮出家，禪師親與披剃，時感地動，地神捧盤承髮，四眾奇之。<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> 見方東美：《華嚴宗哲學》上冊，頁三〇二。

<sup>6</sup> 見方東美：《華嚴宗哲學》上冊，頁三〇四。

<sup>7</sup> 《法界宗五祖略記》卅續藏冊一三四冊，二七一中。

又和尚之師魏珍禪師，志存儉約，野居成性，草創因聖寺時，曾感一隻足白深黃的狗，自然馴擾，入於靈窟之內，口銜土出，須臾往返，勞而不倦，食則同僧，過中不飲，因此，因聖寺便出了名，隨高皇帝也很看重。<sup>8</sup>

杜順和尚對其師父，躬親斯事，更倍歸依，力助締構，亦於禪師處，學習禪法，專修禪觀，通達禪旨，並以華嚴為業，專攻華嚴，以讀誦普賢行願品為早晚課。<sup>9</sup>

和尚亦以神僧而聞名，行蹤每到之處，多有許多奇瑞，如行化到慶州時，勸民設齋會，以五百人之齋食，卻足以供千人食用；又有三原縣民田薩埵者，生來患聾，和尚將他喚來，和他共談後，此聾者竟能夠聽聞。又有張蘇者亦患啞，和尚亦和他言談之後，此啞者也能夠說話。武功縣有一僧人，被毒龍所魅，眾人扶來求醫於杜順和尚，和尚只是端坐對之，龍即托病僧說言：「禪師既來，義無久住」後即離去，於是病僧即得痊癒。故能使遠近瘴癘姪邪所惱者，都來求醫於杜順和尚。然而和尚對於來者，並未施以咒術，但都以禪觀坐而對之，沒有不癒痊者。又對於神樹龍廟等，和尚見之都給于焚除；巫覡所事躬為屏擋，禎祥屢見，絕無障礙，人皆異之，號稱為敦煌菩薩。由於聲聞傳入朝廷，隋文帝甚加信敬，給月俸供之。<sup>10</sup>

和尚稟性柔和，操行高潔，又能感化惡人向善，如曾將一雙道履放置在街道門口中，經三日而不失，有人問其原因，杜順和尚說：「我從無量劫來，未曾盜人一錢。」群盜聞知，皆惕然悔過。<sup>11</sup>

另外，和尚不計人我，不說是非，其所說之話亦不涉世俗之事，若聞讚歎或毀謗等，有如聞若未聞，好像不知不解一般。和尚以華嚴為業，住靜終南山，遂準華嚴經義，作法界觀文，集成已，投巨火中，禱曰：「若契合聖心，令一字無損。」忽感華嚴海會菩薩現身讚嘆，後果無毀。唐太宗仰慕神德，詔請入內。帝自親迎，並問曰：「朕苦寒熱，久而不癒，以師之神力，何以蠲除？」尚曰：「聖德御宇，微恙何憂，但頒大赦，聖躬自安。」皇上從之，疾遂瘳。因賜號曰帝心，宮廷內外，禮事如佛。貞觀十四年十月二十五日，普會有緣於雍州南郊義善寺，忽言別眾。復入內辭太宗，昇太階殿，化於御床。帝留大內供養七日，時年八十四也，並建塔於長安南華嚴寺。

---

<sup>8</sup> 《續高僧傳》卷二五，大正五十，六五三中。

<sup>9</sup> 《法界宗五祖略記》卅續藏冊一三四冊，二七一中。

<sup>10</sup> 參《續高僧傳》卷二五，大正五十，六五三中～下。

<sup>11</sup> 《法界宗五祖略記·初祖杜順和尚》卅續藏一三四冊，二七一反下。

和尚未示寂之前，有一門人來辭曰往五臺禮文殊，尚微笑，說頌曰：「遊子漫波波，臺山禮土波，文殊祇這是，何處覓彌陀。」彼不喻而去。方抵山麓，遇老人曰：「子來何為？」曰：「禮文殊來。」曰：「大士已往長安教化眾生去也。」曰：「誰為是？」曰：「杜順和尚也。」僧聳然失聲曰：「是我師也。」奄忽中，老人乃失。兼程而歸，適滄水暴漲，三日方濟。到時，尚已前一日化去矣。由此驗知和尚是文殊菩薩的應身也。<sup>12</sup>

### 三、思想特質

杜順和尚是一位真正的禪者，亦是宗教的實踐家，之前在生平事蹟中，已瞭解到和尚在修學的過程中，是以禪定、華嚴為業，又若從他的思想方面來說，自然應具有「禪」、「觀」的特質。今從他所著述的《五教止觀》及《法界觀門》來窺探其因，現略述如下：

#### （一）五教止觀

杜順和尚在《五教止觀》中，將佛法分為五個層次（小、始、終、頓、圓五教），雖有判教的形式，但若依杜順和尚的本意，仍以實踐觀行為主來立此五門。如以小乘教的「法有我無門」來說，是以「界分別觀」對治我人的執著，亦即是由觀十八界中（眼耳鼻舌身意六根，色聲香味觸法六塵，及眼耳鼻舌身意六識，和起來叫做十八界，以包括一切諸法），皆各以名、事、體、相、用，因六重一一觀之，均找不到一個我可得，由此來破除我人的執著，得離「我」、「我所」證得「人我空」。而在「生即無生門」中，是從「無生觀」、「無相觀」中來完成諸法皆空的觀法，以唯由「空」才能成觀，透過此觀治執法之病。而在語觀雙絕門中，是以進入「無言」、「無觀」的絕對境為此門之觀法。又在華嚴三昧門中，以法界緣起的實相為最究竟的觀法等。並藉由門門循序漸進的引導入觀，來作為我人修行的次第，進而悟入法界。因此，杜順法師的《五教止觀》一般都只以判教的雛型來認定，其實它是華嚴修觀的基礎，我們可以再從經文中，不須方便中看出直見色等諸法即便入法界緣起，這是亦教亦觀的最佳註腳。是故，《五教止觀》，可以說是依「教」來立觀行的順序。

又，杜順和尚在「生即無生門」辯「有生」中，從那追根的詰問層層相扣的問答中，就帶有濃厚的禪宗色彩，使問者本身亦又是答者，迫使得問者自己去尋出答案，這是禪門的一貫對話的方式，最後指出色法是假，名相無立，是為「有

---

<sup>12</sup> 《法界宗五祖略記·初祖杜順和尚》 卍續藏一三四冊，二七二正上。

生」即「無生」，便又是無上的禪機。<sup>13</sup>由此可證，杜順和尚確實是一位禪者。

## （二）法界觀門

又若從法界觀門來說，杜順和尚將諸法分為「理」、「事」二門，此本為其教理，亦為哲學思想，但杜順和尚仍以觀行、實踐的立場視之為「法界『觀』」，即由對緣起無自性（真空）道理的掌握，觀宇宙一切諸法的本性即是空，來泯除我人對緣起諸法的實有性、存在性的知見情執，以達到色空無礙，泯絕無寄之境，此泯除知見情執的功夫，即是「真空觀」。唯通過了此功夫，才能進一步論述理事之間的無礙，即所謂的「理事無礙觀」，乃至事與事之間亦無礙的「周遍含容觀」等三重觀門，此三重觀亦是華嚴觀法的根本，從這即可看出杜順和尚思想的獨創性。並也由此烘托出一個事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等四法界的廣大思想體系。

由以上所述、杜順和尚是以個人修持中所證悟到的境界，透過以禪、以觀之實踐立場來，貫穿到教理當中，使其理論與實踐合一，因此杜順和尚的思想，如從《五教止觀》及《法界觀門》來說，是站在「止觀」修禪定的立場來判教的；同時，又以三觀去觀「理、事法界」從這又可確證他是一位重禪重觀的人，誠如李志夫先生所說：

正因為他是一位真正的禪者，所以自己沒有著述，可是其僅傳述出之五教止觀、法界觀門，確為中國隋唐時代思想史上之奇葩。<sup>14</sup>

因此，我們可以說杜順和尚之主要思想與以上所有的著作都有相當的關係。此外在《一乘十玄門》中，雖是承杜順和尚所說，智嚴所撰述<sup>15</sup>，但其思想旨趣，亦不離杜順和尚的思想，所以華嚴中心教義的十玄門思想，也是來自杜順和尚，始可肯定。

## 第二節 在華嚴宗的地位及價值

### 一、為華嚴五教判之淵源

佛法並無高下，但以佛陀慈悲，因眾生機感之不同，而所施設的法門自然有

---

<sup>13</sup> 參李志夫著，《中印佛學之研究比較》，頁八八二。

<sup>14</sup> 李志夫著，《中印佛學之研究比較》，頁八八二。

<sup>15</sup> 《華嚴一乘十玄門》大正四五，五一四上。

所不同之差別，亦即所謂的應機演說種種法。

而當佛所說的教理、經典傳到了中國之後，在古德們的努力研究之下，為了方便接引眾生，為使我們在佛法的修學上有個循序漸進的下手處，乃將如來一代時教的特點，給予歸納、整理、判釋，因此才衍生出一乘、三乘，乃至小、始、終、頓、圓等的判教說。

華嚴的判教，在華嚴宗看來，發端於初祖杜順和尚所作的《華嚴五教止觀》，由《五教止觀》之五門而分五教，此謂法有我無門—小乘教、生即無生門—大乘始教、事理圓融門—大乘終教、語觀雙絕門—大乘頓教、華嚴三昧門—一乘圓教。和尚乃根據華嚴經的圓融精神，作為他判教的最高標準，而將其他的經典均判於華嚴經的教下，然《五教止觀》雖有判教的形式，杜順大師卻著重於觀門的實踐上，此亦不失為華嚴二祖，三祖判教說之淵源。如二祖至相大師承此五門（五教）於《孔目章》中約五教而明諸法。賢首大師亦承五教之旨而詳述於其《探玄記》及（五教章）中，於是大成華嚴一家之判教體系。<sup>16</sup>

## 二、思想的傳承

杜順和尚的思想對華嚴宗後代祖師的影響有那些？我們先引方東美先生從《五教止觀》的佛理上去論證時曾說的一段話：

其實在思想的創獲這方面看，應當從法藏追溯到杜順大師。因為華嚴宗裏面的判教方法—所謂五教的教判，從小乘教、大乘始教、大乘頓教、大乘圓教的判教辦法，都是根據杜順大師在這篇小文章裏面所提出來，然後再展開來的。<sup>17</sup>

杜順和尚亦重禪重觀，且引用了《深密》、《楞伽》、《法華》、《華嚴》、《寶積》及《起信論》等，其中，華嚴一經，具此五教之理，故將一代聖教分為五教，並由《五教止觀》之五門而分五教(其內容詳如第四章)。因此，之後華嚴二祖智儼、三祖法藏、四祖澄觀、五祖宗密等多有所創見、發明，但多祖述杜順的思想。是故，在華嚴宗思想遞變過程中，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

<sup>16</sup> 參李世傑撰《華嚴哲學要義》，佛教出版社印行。

<sup>17</sup> 見方東美《華嚴宗哲學》上冊，頁三〇二。

實」<sup>18</sup>。

### 三、修行次第的安立—揀邪入正的指標

杜順和尚為使我人在佛法的修學過程中有一個入門處，於是將佛所說的法，由淺入深分為五個層次，來做為觀行修證的進程，而在實踐行持道程中，能撥邪顯正，以證入華嚴三昧觀門為究竟。如初立「法有我無門」，先以界分別觀來分析「我」之不可得，把一切執我的錯誤知見一一破除，以此證成「人無我」，這是小乘教破我執的觀法。又從「生即無生門」中，闡明諸法緣起無自性之理，來剝除我人的迷惑顛倒，令知倒惑，若能覺知此所執皆為緣起幻象，當下即處於「無生」之境。在事理圓融觀中，亦藉由理事之關係，闡明一切諸法的畢竟空義，進而由真空悟入空而不空、空有圓融無二之妙有。又在「語觀雙絕門」中，從遮情門的遮除一切法和表德門的開顯一切法中，來表顯緣起「空」、「有」圓融亦不可說之關係，以達離言絕解之境。以上透過循序漸進的引導，進入於究竟一乘圓教之華嚴三昧。

## 第三章 華嚴三昧之涵義

在《華嚴五教止觀》中，杜順和尚把一乘圓教的最高體現稱之為「華嚴三昧門」，從杜順和尚引用此詞來看，其目的除了在開顯華嚴義理深廣圓妙外，並引導行人在修學實踐的過程中，如何通過此門的觀行，契入於佛華嚴三昧來做為指標。今先分別從《華嚴經》及華嚴祖師們的引用中來表顯它廣義的內涵，分四節來完成。

### 第一節 華嚴三昧之名義

三昧者為正受、三摩地、或禪定之異名。佛說法之前，必先入定思惟法義，及審查眾生的根基宣說法要。如說《法華》時，入無量義處三昧；<sup>19</sup>說《般若》時，入等持王三昧等等。<sup>20</sup>而在《華嚴經》的七處九會中，除了第二會不入定之外，其餘每一會中的說法主都有入定：即普賢菩薩在第一會入「如來藏三昧」；法慧菩薩在第二會入「無量方便三昧」；功德林菩薩在第四會入「菩薩善思惟三昧」；金剛幢菩薩在第五會入「菩薩智光三昧」；金剛藏菩薩在第六會入「菩薩大智慧光明三昧」；如來在第七會入「剎那際三昧」；普賢菩薩在第八會入「佛華嚴

<sup>18</sup> 見李世傑著《華嚴哲學要義》，佛教出版社印行。

<sup>19</sup> 《妙華蓮華經》卷一，大正九，四上。

<sup>20</sup> 《大般若波羅蜜經》卷一，大正五，二上。

三昧」；如來善友在第九會入「師子頻申三昧」等。而在各會所入的三昧中皆以海印三昧為其三昧之總定，此乃是毘盧遮那自內證法門所顯之佛果境界，譬喻為有如大海一般湛然澄清，能印現出宇宙森羅萬法之威德力，故由海印定中放光加持諸菩薩所說的各會入定三昧，是為《華嚴》別定，而此諸三昧中，大都以行因來彰顯遮那佛果境界。其中，以第八會的「佛華嚴三昧」最具代表解行之因，並契遮那佛果之義。是以在《華嚴經》當中，就果上而言，乃指海印三昧；因上而言，為佛華嚴三昧，而此兩種三昧可以說是《華嚴經》中，所有三昧當中最具代表因與果的主要三昧。

因此，佛華嚴三昧又稱為「華嚴三昧」，亦為華嚴定。這也是指在《華嚴經》中的第八會會主普賢菩薩所入之定，如《華嚴經·離世間品》所說：

普賢菩薩正受三昧，其三昧名佛華嚴，入三昧已，十方一切世界六種十八相震動，出微妙音，一切世界無不聞者。<sup>21</sup>

今依澄觀大師，將《華嚴經》分為四分五周來說明時，此〈離世間品〉係屬於信、解、行、證的「行分」，也就是託法進修成行分。之前在信、解二分中已分別明示了舉果勸樂生信分及修因契果之理，今須依法就緣使修成行德，是故舉舍那佛的果德為所依，而菩薩修學的因行就由普賢菩薩來表顯。故此品的內容是：普賢菩薩入佛華嚴三昧定，而從三昧定起，時有普慧菩薩發出兩百問，再由普賢菩薩宣說二千行法，而此二千行法門，是普賢菩薩所行常行之行，是故還須由普賢菩薩自說自行，以令諸聞法者，倣而學之，令其因圓果滿而直趨毘盧遮那果海。如《華嚴經探玄記》卷十七所說：「以因行花，嚴感果相，令顯著故」<sup>22</sup>。

又在《華嚴遊心法界記》亦有說到此華嚴三昧的解釋：

華者：菩薩萬行也。何者？以華有生實之用，行有成果之能，雖復內外兩殊，生威力有相似。今即以法託事，故名華也。嚴者：行成果滿契合相應，垢障永消，證理圓潔，隨用讚德，故稱曰嚴也。三昧者：理智無二，交徹鎔融，彼此俱亡，能所斯絕，故云三昧也。

亦可華即嚴 → 以理智無礙故。

華嚴即三昧 → 以行融離見故。

亦可華即嚴 → 以一行頓修一切行故。

華嚴即三昧 → 一行即多而不礙一多故。

亦可華嚴即三昧 → 以定亂雙融故。

<sup>21</sup> 《六十華嚴經》卷三六，〈離世間品〉大正九，六三一下。

<sup>22</sup> 《華嚴經探玄記》卷十七，大正三五，四二一上。

亦可三昧即華嚴 → 以理智如如故。

如是自在無有障礙，或說定或亂，或即或入，或智或理或因或果或一或異，性海實德，法嚴圓明，應如理思，絕於見也，此云何知，按華嚴經云：「一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。」廣如經辨。此解行為言，名為華嚴三昧。<sup>23</sup>

在此段的引文中，除了舉華為喻，以表菩薩的萬行如華，嚴飾法身，來讚頌佛的因行果德外，更以「行」來表顯華嚴三昧。所謂無論或定或亂、或即或入、或智或理、或因或果、或一或多，皆能交徹鎔融，彼此俱亡，能所俱絕，所以能定亂雙融，理智如如，一多無礙者，此是華嚴三昧性海實德法爾圓明之故，所以能一切自在無有障礙。此是以「行」為言名華嚴三昧。

又如在《華嚴經文義綱目》有說：

華有三義：一、微妙義，二、感果義，三、莊飾義。初一、喻行體，後二、喻行用。用中初喻生因，是生果華，不與果俱，如出生死為道具及因位善根等，此經出生一切菩薩諸行功德深妙義華，又後莊果花與果俱，如果位善根……。嚴有能嚴所嚴，或萬行如華為能嚴，真性為所嚴，以理由修顯故；或真性如華為能嚴，修生諸行為所嚴，以行從理起故。如《攝大乘論》云：「無不從此法身流，無不還證此法身。」或俱融能所不二而二，以非真流之行無以契真；非飾真，真行不從真起。良以體融行而因圓，行該真而果滿，是故稱為佛華嚴也。<sup>24</sup>

亦所謂：

入佛華嚴三昧，妙行開敷飾顯真體，因圓果滿，名佛華嚴。<sup>25</sup>

此亦是以因行來說，如感果是譬喻生果之因，有能生因位善根及出生一切菩薩諸行功德深妙義華之義。又如莊飾義，是喻了因，如表明果位善根，此莊嚴果花與果同時具足圓滿。

又若相對於海印三昧而言，海印三昧是約果立名，此華嚴三昧是從因立名。然因果二位雖然不同，但他們的體，同是自性圓明清淨體，故此二者是一體的二面，原本就是相融相即而不可分的。故因賅果海，果徹因源。至於要談到此二種

<sup>23</sup> 《華嚴遊心法界》，大正四五，六四六中。

<sup>24</sup> 《華嚴經文義綱目》大正三五，四九四下。

<sup>25</sup> 《華嚴經文義綱目》大正三五，四九九上。

三昧的最極處，那麼華嚴三昧就是海印三昧的最高境界，海印三昧也正是華嚴三昧，所以，這二種三昧在最高點上是可以通用的。

另外，又有隋朝慧遠大師以「華嚴三昧」為宗趣的看法，並將此宗趣的內容限定在行德上，如在《大乘義章》卷第一有說：

言定宗者，諸經部別，宗趣亦異，宗趣雖眾，要唯二種：一、是所說，二、是所表。言所說者，所謂行德。言所表者，同為表法。但法難彰，寄德以顯，顯法之德門，別無量。故使諸經宗趣各異……《華嚴》、《法華》無量義等三昧為宗。……如是等經，所明各異，然其所說，皆是大乘緣起行德究竟了義。<sup>26</sup>

如上所說，慧遠大師在《大乘義章》中，將《華嚴經》、《法華經》、《無量壽經》等皆以三昧為宗。並認為大乘諸經之宗趣雖有所不同，但皆為了直接表明各宗某些之特點，而根本所要表達的，所謂唯一的真實，亦不過是「大乘緣起之行德，究竟之了義」。在《無量壽經義疏》之中，他以如《華嚴經》之說，來解釋《無量壽經》的「佛華嚴三昧」，並說明此三昧統攝法界全體，佛法悉入其中。<sup>27</sup>

所以，華嚴三昧，在他認為是統括、包攝一切法的根本禪定。是知，從以上所說，我們可以了解到，慧遠大師確實提倡華嚴三昧為宗趣說。<sup>28</sup>

因此，諸如以上所說，佛華嚴三昧不但意指普賢菩薩所入的禪定境界，更藉由普賢菩薩的因行，來表顯佛的萬行果德，故名佛華嚴。

## 第二節 華嚴三昧的體性

體者，即體性，是指那不變之真理實相，無有分別。亦即是指，一切事物本體的不變性，而為千差萬相之所依者。華嚴三昧之體者，如法藏大師在《華嚴探玄記》十七所說：

法界行門，心海為體，以等持廣大，無限量故。<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> 《大乘義章》卷一，大正四四，四六六下～四六七上。

<sup>27</sup> 參《無量壽經義疏》卷上，大正三七，九八下。

<sup>28</sup> 參《中國華嚴思想史》木村清孝著，李惠英譯，現代佛學叢書，東大圖書出版。民國八五年二月，頁六四。

<sup>29</sup> 《華嚴經探玄記》卷十七，大正三五，四二一上。

又如在《華嚴經疏》也提到說：

眾生藏識，皆名心海。<sup>30</sup>

心海者，指眾生一心之本體也，然此根本一心，本自清淨，不生不滅，不垢不淨，不增不減，廣大無限，周遍法界，總持一切世出世間法，無不包含攝盡。如憨山大師在《宗鏡錄》所說：

杜順和尚依華嚴經立自性清淨圓明之體，此即如來藏中法性之體，從本以來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨；性體遍照，無幽不矚，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨。亦可在聖體而不垢，處凡身而不滅。雖有隱顯之殊，而無差別之異。煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。<sup>31</sup>

由這引文中可知，所謂心、佛、眾生皆同一體，然因由心顯現一切，一切隨心變現，因此雖有隱顯凡聖之殊，此自性清淨圓明之體，卻不隨差別之法而有所不同，故不因聖凡而有所增減，不因染淨而有所淨垢，唯依智者而顯現。

又宗密大師在《圓覺經大疏》中亦有說到：

一實境界，即眾生之心體，從本以來，不生不滅，自性清淨，無障無礙，平等普遍，無所不至，圓滿十方，究竟一相。<sup>32</sup>

因此，華嚴三昧之體者，是指眾生之心體，而與諸佛之體是一樣無有分別，圓滿十方，究竟一相的。

### 第三節 華嚴三昧的功用

用者，是指功能、作用而言，即指華嚴三昧所生起的作用，此用是基於所謂自性清淨圓明之體，所開展出來的無邊大用，如《妄盡還源觀》所說：

謂自性清淨圓明體起二用，……一者海印森羅常住之用，即為海印三昧

---

<sup>30</sup> 《華嚴經疏》卷六，大正三五，五四八下。

<sup>31</sup> 《宗鏡錄》大正四八，四一七下。

<sup>32</sup> 《圓覺經大疏》卷四，卅續藏第十四冊，頁七。

也；…… 二者法界圓明自在用，是華嚴三昧也。<sup>33</sup>

若依《華嚴經探玄記》卷十七來說，此業用有二：一、是依此三昧顯說花嚴法故。《無量壽經》歎菩薩的功德中，即說菩薩入華嚴三昧定，可以依所緣之理，觀能觀之法中，安詳而起，宣說諸佛經典，來顯法的勝用。如其文：

深入菩薩法藏，得佛華嚴三昧，宣揚演說一切經典。住深定門，悉睹現在無量諸佛，一念之頃無不周遍。於一切萬物隨意自在，為眾生類作不請之友。荷負群生為之重任受持如來甚深法藏，護佛種性常使不絕。<sup>34</sup>

此謂菩薩行的功德殊勝，實際上是華嚴三昧的境界。二、依此三昧顯示花嚴行故。如《華嚴經·賢首品》說：

不可思議莊嚴刹，恭敬供養一切佛，光明莊嚴難思議，教化眾生無有量，智慧自在不思議，說法教化得自在，施戒忍辱精進禪，方便智慧諸功德，一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。<sup>35</sup>

此段的經文大意即在說明從嚴土行、供佛行、光明行、教化行、智慧行、說法行、十度行等無量行中，雖深廣多端，然皆能自在無礙、常作無邊法界大用。這一切皆是依華嚴三昧之故，而能令菩薩一切的諸行，悉皆圓滿。然此諸行非所思量，所謂但可證而不可知，只可行，而絕於見也，故云一切自在難思議。這可由《華嚴遊心法界記》來引證，如其文：

按法華經云：「如王髻中明珠不以與人有功勳者而賜之」等。解云：王者所謂心王，髻中明珠者，即明此行心最尊勝，即華嚴三昧也。不與人者，無實功行不證法也。唯有功勳而賜之者，有實功行能破諸見得此三昧也。是故行者要實修行，不可虛言妄為真證。<sup>36</sup>

另外，在《華嚴五教止觀》中，杜順和尚亦以因陀羅網來比喻華嚴三昧的境界，藉此因陀羅網來彰顯法界緣起的繁興妙用，是重重無盡一多無礙的。如文中所說，由西南邊一顆珠與十方一切珠來說明一法多法的互入互攝，就如同帝網天珠一樣，是重重無盡而且彼此亦不相妨礙，這也是華嚴三昧門中所欲彰顯的法界緣起，如《華嚴五教止觀》所說：

<sup>33</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》大正四五，六三七中～下。

<sup>34</sup> 《無量壽經》卷上，大正十二，二六六中。

<sup>35</sup> 《六十華嚴經》卷六，〈淨行品〉，大正九，四三四下。

<sup>36</sup> 《華嚴遊心法界》大正四五，六四九中。

十方一切珠者，總是西南方一顆珠也，何以故？西南邊一珠即十方一切珠故，若不信西南邊一珠即是十方一切珠者，但以墨點點西南邊一珠者，一珠著時即十方中皆有墨點，既十方一切珠上皆有墨點，故知十方一切珠即是一珠也。<sup>37</sup>

從這喻中即說明了一入於一切中，而一切亦不離此一，亦為一所攝的道理。如於西南邊一顆珠點上墨點時，一切珠亦同時頓現出此墨點，而此一切珠之墨點亦攝入西南邊之一珠，由此西南邊之珠影又投射一切珠中。如是一珠中有一切珠影，一切珠中亦入此一珠中，重重無盡點點皆同，因此只要此一珠之存在，其道理是不變的。換言之，此一珠即謂緣起之理是一，而一切珠是指緣起幻有的一切現象，故緣起性空之一與緣起幻有之多是相容無礙的。亦如杜順和尚引經云：

於一法中解眾多法，眾多法中解了一法，如是相收，彼此即入，同時頓現，無前無後隨一圓融即全收彼此也。<sup>38</sup>

#### 第四節 華嚴三昧之位地

位者，是指依實踐修行所證得的進趣階位而言。

如華嚴宗依《華嚴經》將菩薩至佛果的修行階位稱之為圓融、行布門。若各依其所表顯的意義來說，可分為二門：一、為初後相即，稱為圓融門。在菩薩圓修的六位中（信、住、行、向、地、等妙覺），即使處於初位（如十信位），亦可完成究極的覺悟。也就是說一位中同時具足一切位，不論最高位或最低位，一切悉皆圓滿具足，這是由理性之德的平等立場所說的真實法。二、是初後次第，稱為行布門，所謂由淺至深，依序漸進之修行次第。因此，圓融與行布是互為一種絕對而又相對的之關係。

今依法藏大師在《華嚴經探玄記》卷十七所說，華嚴三昧能得的位地共有四種，將分別說明如下：

一、若攝始歸終：華嚴三昧的位地在菩薩圓滿十地果位的法雲地所得。因十地法雲地是代表菩薩在修行的過程中，一切的修因已圓滿，所謂已證悟到十地圓滿以後的等覺位，即將入佛果。這也正表示著華嚴三昧所證得的果位亦等同佛果。

<sup>37</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一三中。

<sup>38</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一三上。

二、若攝終歸始：在信位滿心時得，所證得的如〈賢首品〉所說。然為何在此信位菩薩得有如此廣大功德，此乃因普賢菩薩法界行德而言，若非賢德無以宣揚，所以在信門中顯說不盡，是故此等之功德，並是已後諸位（住、行、向、地、等妙覺）乃至佛地所成之德，俱在信中而成就，所以在信位中是以行來明其位地，所謂一行一切行，融通無礙，故於十信滿心即具其他諸位一時成佛。故在圓教中所說的信位與三乘所說的十信位之義是有所不同的，所以說普賢行位體即相用，廣人無邊，始終具括，應在信門，該攝諸位，成佛妙果。亦如《華嚴經》所說：「初發心時，便成正覺。<sup>39</sup>」即為最好的證明。

三、若始終無礙：遍一切位可得，如之前的法雲地及十信滿心位所說，是遍一切位可得。如此行布不礙圓融，圓融不礙行布，攝入重重，亦即不相離故。

四、若超絕始終：總不依位，如〈離世間品〉所說，但約行法，以辨其相。此行法是指二千行而言，今就舉《探玄記》對二千行法的分行位來說：此行位的關係乃指二千是「行」，實稱「位」也，位攬行而成，故「位」「虛」而「行」「實」，亦有四義：

（一）束行成位，束此二千分成六位，即所謂的初二十句問十信行，普賢菩薩答以二百句之「十信行」，次二十句問十住行，普賢菩薩亦答以二百句，次三十句問十行之行，普賢菩薩亦答以三百句之「十行之行」；次二十九句問十回向行，普賢菩薩答以三百句之「十回向行」，次五十句問十地之證行，普賢菩薩答以五百句之「證行」，後五十一句問圓因果滿的究竟位中之行，普賢菩薩亦答以五百句之行法。因而有信、住、行、向、地、等妙覺等六位之分。

（二）總屬位收，因一行能遍六位，是故以行並是位中行故。

（三）總屬行攝，以普賢行體，不依位故，唯有自分勝進，即為究竟。所謂自分，乃依據其當位，勝進分是指趣向於後位而言，一切行位都具有此二分，既在當位又趣向後位，由此一行即一切行，一位即一切位，融通無礙。

（四）一行遍六位，一位該二千，如是無礙，而不壞前後向於後故，是普賢行也。<sup>40</sup>

是故，在離世間品中，但彰行法，行乃本來圓融自在無礙，位亦從之圓融。一位攝一切行，一行能遍六位，無礙而不壞前後，以成普賢大行。

<sup>39</sup> 《六十華嚴經》卷六，〈淨行品〉，大正九，四三三上。

<sup>40</sup> 參《華嚴經探玄記》卷十七，大正三五，四二一上～下。

所以，在華嚴三昧所得的位地中，無論是從攝始歸終的行布門，攝終歸始的圓融門，或始終無礙、超絕始終來得的圓融不礙行布，行布不礙圓融等皆不離因行、果德來立其位，因此，有以普賢位中亦來開顯一修一切修，一位攝一切位，或一位攝一切行，一行能遍一切位，由此普賢大行契入圓滿之佛果。

綜合以上所言，透過名義、體性、功用、位地等的闡明，讓我們對華嚴三昧的涵義，除了有更深一層的了解外，重要的是付諸於實踐，因為它不只是理論的層面，更是一切修行的內涵，所謂「解」、「行」並進方證菩提。是故應勤修普賢菩薩的一切因行，才能完成毘盧遮那佛的功德之果。至於要如何將此化為我人修學實踐的內涵及方針，這將由第四章來論述闡明。

## 第四章 華嚴三昧實踐的法門

華嚴三昧門，是一乘圓教的止觀，主要是以闡發法界緣起為主，從見緣起法中入法界緣起，並由此來彰顯華嚴圓融無礙的內涵及華嚴觀法的特色所在。因此可以說要入此三昧門仍不離開緣起法。

緣起法是佛法的核心思想，更是釋尊正覺的內容所在，從原始佛教到大乘佛教，從印度佛教到中國佛教，幾乎全部的佛教，都是以緣起法為中心。然在佛法流傳的過程中，亦也會依時代的不同而對緣起說展現出不同的風貌，如原始佛教時代的探索十二因緣說，至部派佛教以過去業來感果的業感緣起說，進而由於般若經時代引進以龍樹系統為主的空觀形式和內容，及瑜伽學派（唯識宗）以賴耶持種，待緣而起現行的賴耶緣起說，和《大乘起信論》為解決成佛問題能夠有所依據的如來藏緣起說，以及華嚴宗由如來藏緣起進一步即提升為法界緣起說等等。因此，佛教的緣起觀，便從各種不同的角度而闡發出一套思想理論，而華嚴宗的法界緣起思想，亦也依《華嚴經》而將緣起說發揮至最極處。誠如方東美先生所說：

在研究《華嚴經》的思想領域上，我們發現它的中心思想是在法界緣起的哲學原理上，認為凡是存在於法界中的一切諸法，無不互為緣起，這就是以盡法界的量來討論緣起的內容。可是法界的量是無盡的，所以又稱為「無盡緣起」。而且我們發現在各種緣起觀裏面，應以法界緣起說最周圓究竟，它在說明一切法時，可以說是法法具備，一法可演為一切法，一切法即是一法，然後統貫融攝，交相互容，而形成重重無盡，如此彰顯法界大總相法界體。<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> 見方東美《華嚴宗哲學》下冊，頁二二一。

這樣的思想理論可以從初祖杜順和尚至五祖宗密的論著中一一展現無遺。今就以初祖杜順和尚所著的《華嚴五教止觀》中的「華嚴三昧門」為主要論述的範圍，並引用祖師們及學者的論著，分由不須方便及須方便二方面來進行說明如下。

## 第一節 不須方便

緣起說為法界緣起的理論基礎，亦是構成法界緣起思想的主要根據所在。杜順和尚在〈華嚴三昧門〉直就以緣起法來建構出華嚴法界緣起，亦即是從見緣起法中，開顯出諸法與諸法之間的相即相入重重無盡的關係，因為就以諸法緣起本身而言，即是一個重重的法界緣起，無須再假藉其他的方便來闡明，除非是為我人當下的情執分別所障，看不到諸法的真實性，如此才不能直入法界緣起，故須先揀情泯執來去掉我人的分別執著的心，如此才可以說，當見到一切諸法的同時，即已證入法界緣起，這亦是華嚴一乘圓教法界緣起的特色所在。

本節主要是從見緣起法中直顯法界緣起，這是在華嚴三昧門中以「法界緣起」來開顯華嚴教義重重無盡及華嚴觀行所將到達的境界；先由法說直述其義，進而再分由問答及譬喻中廣申其義。

### 一、法說

由緣起法中直顯法界緣起，如《五教止觀》所云：

若有直見色等諸法從緣，即是法界緣起也，不必更須前方便也。<sup>42</sup>

文中一開始杜順和尚便以相當簡潔的文字，直就以諸法從緣的理論將法界緣起呈現出來，說若能見到色法乃至一切萬法，皆是依緣而生起，所謂的法雖無窮，理終一道之理，那就不須仗其他的方便，即可見到法界緣起。此乃直接以事法來開展法界緣起，透過具體的色法乃至一切萬法的生起中，揭出緣起諸法之間各種互為玄妙的關係，實乃因法法的生起皆是一種互為緣起的關係，且此等的關係的存在，誠如陳英善先生所說：

不單只是一對一或因與果之關係，而是一即一切，一切即一的關係，任舉一法即是一切法，一成一切成，而此等關係即是法界緣起、無盡緣起。<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一二中。

<sup>43</sup> 參閱陳英善著《華嚴無盡法界緣起論》，頁六～七。

譬如從一枝鉛筆的結構來看，它的形成是依很多因緣條件而構成，有木材、筆心、人工、品牌、廠商等等，而筆所依的因緣，又彼此各各依很多因緣而存在，這是從它們各各之間相互交錯、互為緣起的關係網去看，由於彼此的相互依存性，故能從筆乃至一切諸法中開顯出法法重重無盡的至理。所以當見到筆(一法)的同時，即已含攝一切法，誠如方東美先生所說：

倘若宇宙萬物都能依據這一種緣起大系統的籠罩，所謂事事靈動、物物關聯，法不孤起，仗境方生；那麼在一毛孔中，就能呈現無量佛剎曠然安住，於一微塵中，可容納三世諸佛普現佛事。因為《華嚴經》的宗教玄旨在彰顯果海的圓妙，絕不是孤零零的緣起，乃是舉法界全體而為能緣起、所緣起而形成重重無盡的緣起，唯有如此，才能如實體認「法界緣起」或「無盡緣起」。<sup>44</sup>

是故從隨舉一法，乃至任舉一微塵中，即可見到法界緣起。如《華嚴經》所說：

華藏世界所有塵，一一塵中見法界。<sup>45</sup>

是知華嚴法界緣起，不只就從某一點或某一面而明緣起，而是以無盡的法<任舉一法或一微塵乃至一切法中>而明緣起，即舉一即一切的無盡關係網來說明宇宙一切現象界事事物物相即相入而又圓融無礙的和諧關係，而此「一」與「多」相即相入，因「果」互遍互資之無窮玄妙關係，就是華嚴宗思想、教義之最大特色，亦即是《華嚴經》所闡明的核心思想。如《華嚴一乘十玄門》所說：

此宗不爾，一即一切無過不離、無法不同也，今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起。不過自體因之與果，所言因者，謂方便緣修體窮位滿，即普賢是也；所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界一即一切。<sup>46</sup>

如此從不須方便中即可證成：



<sup>44</sup> 見方東美著，《華嚴宗哲學》下冊，頁三八八。

<sup>45</sup> 《八十華嚴經》卷八，大正十，三九中。

<sup>46</sup> 《華嚴一乘十玄門》大正四五，五一四上～中。

因此，經由以上的論述，可以開顯出法的本身就是那麼直接了當，當下就是緣起，就是法界的緣起，而不是離開了色法乃至一切萬法，有另一個緣起、另一個無盡的法界緣起，所以不須再藉由任何的方便，即可彰顯華嚴法界緣起無盡的道理，即可證入華嚴三昧。這是杜順和尚在華嚴三昧門中，所展現華嚴圓教最究竟的觀法，直接以一切諸法來作為觀行的下手處。其內容即是「法界緣起」的實相。亦也由此展現出華嚴重重無盡的法界緣起。

## 二、問答

又，今有一問說：為何見到色等諸法，即得入緣起法界耶？如《五教止觀》所云：

云何見色等諸法，即得入大緣起法界耶？

答曰：以色等諸事，本真實亡詮，即妄心不及也。故經云：「言說別施行，真實離文字。」是故見眼耳等事，即入法界緣起中也，以從緣生，非自性故即由無性得成幻有，是故性相渾融，全收一際，所以見法即入大緣起法界中也。<sup>47</sup>

在此問中，先略加解說其意，次由問中釐出見色等諸法的「見」及入大緣起法界的「入」來明其深意。

### （一）略說

色等諸法，皆是緣起幻現的假相，它的本體是空性的，是離一切虛妄分別的，所以妄心不可及，在《楞伽經》亦有說到：「言說別施行，真實離文字」，語言文字，只是對色等諸法別別暫時安立施設的，但就諸法的真實相來說，是離言詮的，所謂心行處滅、言語道斷，是故能見眼耳等事即能入法界緣起，是因為體證到眼耳等事，本真實亡詮一切是「無實體」「無自性」的，即所謂行境，非言所及、非解所到，是故諸法從緣而有，而不是自性有，同時也因無有自性，故能成就一切幻有的事相，如此，無性幻有，幻有無自性，互相渾融，一際不分，所以見法即入大緣起法界中也。如《華嚴經》所云：

分別取相不見佛，畢竟離著乃能見。<sup>48</sup>

### （二）見色等諸法的「見」義。

---

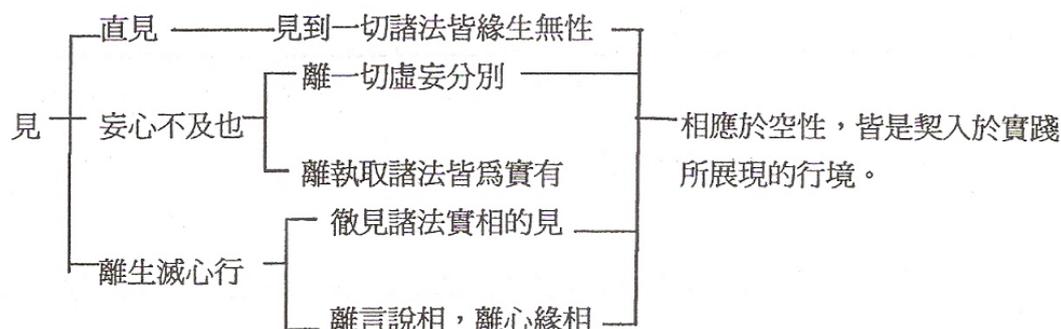
<sup>47</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一二中。

<sup>48</sup> 《八十華嚴·光明覺品第九》，大正十·六六上。

今舉文中所出現的詞語為例：如直見、妄心不及也、無以生滅心行，說實相法。我們可以歸納出幾個見的基本義涵：

- (1) 見到一切法皆緣生無性。  
諸法皆從緣而有，無緣即不有，因此法法的生起皆是一種互為緣起的關係。
- (2) 是離一切虛妄分別的見。
- (3) 離執取諸法皆為實有的見。
- (4) 是徹見諸法實相的見。
- (5) 離言說相，離心緣相。  
是行境，言詮思慮所不及也，因此它不是語言文字即可到達的境界。
- (6) 相應於空性，契入於實踐所展現的行境。

再以簡表表之如下：

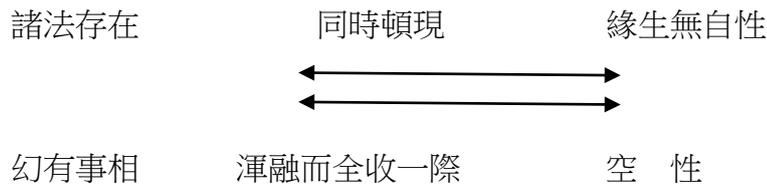


經由以上的分析，我們可以對見做個歸結：此「見」非凡夫見色等諸法而執為實有的見，而是見到色法乃至眼耳鼻舌身意等一切諸法存在的同時，亦見到諸法的緣生無自性，而此緣生無自性誠如方東美先生所說：

「緣起」本身就是一種作用，而且這個緣起的作用只是運用的條件，不過在這些條件裏面的每一個條件並不構成真相，因為在它本身並沒有真實性，換句話說，它只有現象性而沒有真實性，所以說「緣起無性」<sup>49</sup>。

至此才可以說，「見」是相應於空性、契入於實踐所展現的行境，也由此才可以見到宇宙萬法的性（空性）、相（色法等）渾融，全收一際而沒有區別。

<sup>49</sup> 見方東美《華嚴宗哲學》下冊，頁六六。



### (三)、入大緣起法界的「入」義

如《五教止觀》所說：

問：法既如是，智復如何？

答：智順於法，一際緣成，冥契無間，頓現不無先後。故經云：「普眼境界清淨身，我今演說人諦聽」。解云：「普眼者，即是法智相應；頓現多法也，即明法為普眼智所知，簡非餘智境界也」<sup>50</sup>。

言「入」法界者，緣起是法，法隨智而顯，一際緣起，是沒有前後差別的。由此得知：此「入」是指能入法界之「智」，而緣起法界則是指所入之理。亦所謂的

如以智心觀察，全塵即是法界緣起現前，無有分別。<sup>51</sup>

然此智與上述所詮之見並非是對立的，而是透過「見」所推演出來的「智」，亦即是杜順和尚在「華嚴三昧門」中所言之觀，此「觀」字是見色等諸法的「智眼」，非凡夫俗見之「觀」，誠如楊政河先生所說：

此「觀」非凡夫俗見之觀，世俗以目觀物，即以感官觀物，其所得為感。亦非通常所言之以心觀物，即以心思物，然實際之物，非心所能思，心所能思者為實際物之性，或其所依之理。故華嚴之「觀」，是以心觀心，了了分明，如印印物，離能絕所，稱契於法，一無分別。<sup>52</sup>

因此，要悟入法界緣起，必須要具備智眼，才能徹見到相應於空性的見，也就是證悟到一切諸法的實相，方可契入。而此法界緣起，是佛的親証境界，唯圓具佛眼者方能了知，非餘智境界所及也。如《華嚴經》所說：

<sup>50</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一三中。

<sup>51</sup> 《華嚴經義海百門》大正四五，六三三中。

<sup>52</sup> 見楊政河《華嚴哲學研究》，慧炬出版社，民國八十一年八月，頁三二七。

普眼<sup>53</sup>境界清淨身，我今演說人諦聽。<sup>54</sup>

因此，經由問答的論述中，可以得到結論：宇宙萬事萬物都是華嚴觀行的當下，然此觀是建構於自心的實証有所徹悟，才得契入於法界緣起。雖是唯佛與佛乃能究竟的境界，但下手處卻在人人垂手可得的事事物物當中，這也正開顯出華嚴觀法的特色，不是法的問題，而是人的執著、妄想不肯放下的原因啊。

### 三、喻說

即由帝網喻來開顯華嚴法界緣起的重重無盡與一多相即無礙的關係。帝網者，又名因陀羅網，為陳飾在帝釋天宮殿的寶網，其網一一結中皆是眾寶珠玉所成，珠珠明徹，互相現影，如一一寶珠皆映現自他一切寶珠之影，又一一影中亦皆映現自他寶珠之影，亦即所謂的所現之影，還能現影，互相映照，相即相入，如是重重不可窮盡。杜順和尚以帝網天珠喻，來開顯出緣起法中的重重無盡義，及一多相即相入等相互含攝的關係，現分別說明如下：

#### (一) 重重無盡互攝互入義

如《五教止觀》所說：

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。今且向西南邊取一顆珠驗之，即此一珠能頓現一切珠影，此珠既爾，餘一一亦然。既一一珠一時頓現一切既爾，餘一一亦然，如是重重無有邊際。<sup>55</sup>

如文中所說，今向西南邊取一顆明珠來看時，即能在此一珠中頓見到其他一切珠的光影，互映燦爛；此珠既能，同樣的道理，在其餘的一一珠中，如向東方、西方、南方、北方、上方、下方乃至十方中任取一珠，亦能頓見到一切珠的影子，光光相照，戶攝互入，而彼此亦不相妨礙，如是重重互現無有邊際，是故在此喻中即已見到緣起法的相互含攝是重重無盡的。又如法藏大師在《華嚴經明法品內立三寶章》卷下法界緣起章中亦有此一說：

---

<sup>53</sup> 普眼：乃菩薩行德淨勝所具十種眼之一，《華嚴經疏》卷五三，(大正三五，九〇一中)云：「一切智眼即是普眼，非但見法界重重，亦乃法界即眼故，為普門故。」謂行德淨勝之菩薩，能以平等法門見法界，故普見平等真法；此眼相當於五眼中之佛眼。

<sup>54</sup> 《六十華嚴經》卷三，〈盧舍那佛品〉，大正九，四〇九下。

<sup>55</sup> 《五教止觀》大正四五，五一三中。

夫法界練起為礙容持，如帝網該羅，若天珠交涉，圓融自在，無盡難名。<sup>56</sup>

此亦謂在說明法界緣起，就像帝釋天宮所散佈的羅網一樣，也像珠光互相映照時的光光相照交相涉入，圓融自在無礙的境界一樣。這些都是在表明華嚴宗所說的重重無盡法界也。所以，在之前杜順大師便直就以見到色等諸法的同時，即已見到法界緣起，這亦如同現在所看到一珠中同時頓現一切珠一樣，是同時頓現而沒有前後次第的，此皆由緣起自在之故，若能如是者，方得見緣起法界，由此即

依緣而生起

見色等諸法 ===== 入法界緣起  
不須方便（頓現）

## （二）一與多

亦如《五教止觀》所云：

既於一中入一切珠，而竟不出此一珠，於一切珠入一珠，而竟不起此一珠。

問：既言於此一珠中入，一切珠而竟不出此一珠者，云何得入一切珠耶。

答：只由不出此珠，是故得入一切珠，若出此一珠入一切珠者，即不得入一切珠也。何以故，離此珠內無別珠故。

問：若離此珠內無一切珠者，此網即但一珠所成，如何言結多珠成耶。

答：只由唯獨一珠方始結多為網。何以故，由此一珠獨成網故。若去此珠，無網故。

問：若唯獨一珠者，云何結成網耶。

答：結多珠成網者。即唯獨一珠也，何以故，一是總相具多成故。若無一，一切無故，是故此網一珠成也，一切入一。<sup>57</sup>

在此中，杜順和尚以三問三答的方式將一與一切之間的含攝關係作了循循漸進的消融，如第一問說既言一中入一切珠，一切珠不出此一珠，那為何一珠能入一切珠？

答說：只由不出此一珠，且離此珠內無別珠。如《華嚴一乘教義分齊章》卷第四所說：

<sup>56</sup> 《華嚴經明法品內立三寶章》卷下，大正四五，六二〇上。

<sup>57</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一二中。

大緣起陀羅尼法，若無一，即一切不成故，定之如是，此義云何，所言一者，非自性一，緣成故一……若不爾者，自性無緣起，不得名也……是故一切緣起，皆非自性。何以故，隨去一緣，即一切不成，是故一中即具多者，方名緣起一耳。<sup>58</sup>

陀羅尼者，又名總持，總一切法，持無量義，今以陀羅尼來引喻緣起法，無非是在表顯一與多亦不離緣起也。

接著第二問又說：如果說離開了此珠，而沒有任何一珠的話，此帝網但唯一珠所結成即可，為何要一切珠來結成。答說：只由唯獨一珠方能結多成網，由此一珠獨成網故，若去此珠即無網。如前所說，緣起皆非自性，何以故？隨去一緣，即一切不成，是故一中即具多者，方名緣起。

第三問中，若獨有一珠那如何結成網？答說：所謂結多珠而成帝網者，也唯獨此一珠能成，原因為何？一珠由緣起，帝網多珠亦由緣起，由是緣成無性，故一珠能結帝網，只因緣起法中含容無盡意之所成。如此層層的轉入，開顯出法界緣起的甚深義。

因此，不論入一切珠、或結珠成網等等，皆以不出此一珠、不離此一珠、唯獨此一珠，之緣起妙理來成立一即一切、一切即一、一中含有一切又入於一切中，因此，只要此一珠之存在，其道理亦不變，由此在一與多的論述中，即可證成「一是總相具多成故，若無一，一切無故，是故此網一珠成也，一切入一」。亦誠如法藏大師所說：

總相者，一含多德故。<sup>59</sup>

然此帝網重重，一即一切，一切即一，一入一切，一切入一，諸如此類來闡明無盡法界緣起的圓融自在，今分別從《華嚴經》中例舉數則經文來加以證明。如〈華藏世界品〉所說：

剎種一一差別門，不可思議無有盡，如是十方皆遍滿，廣大莊嚴現神力。  
十方所有廣大剎，悉來入此世界種，雖見十方普入中，而實無來無所入。  
以一剎種入一切，一切入一亦無餘，體相如本無差別，無等無量悉周徧。<sup>60</sup>

<sup>58</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正四五，五〇三下。

<sup>59</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正四五，五〇七下。

<sup>60</sup> 《八十華嚴經·華藏世界品》卷八，大正十，四二中。

又在〈佛不思議法品〉中說：

一切諸佛一跏趺坐，遍滿十方無量世界。一切諸佛說一義句，悉能開示一切佛法。一切諸佛一光明，悉能遍照一切世界。一切諸佛於一身中，悉能示現一切諸身。一切諸佛於一處中，悉能示現一切世界。一切諸佛於一智中，悉能決了一切諸法，無所罣礙。一切諸佛於一念中，悉能遍往十方世界。一切諸佛於一念中，一切諸佛於一念中，悉現如來無量威德。一切諸佛於一念中，普緣三世佛及眾生心無雜亂。一切諸佛於一念中，與去來今一切諸佛體同無二。<sup>61</sup>

又在〈普賢行品〉說到：

念一切世界入一毛孔，令一毛孔入一切世界。使一切眾生身入一身，使一身入一切眾生身。以不思議劫入一念，以一念入不思議劫。攝一切佛法入一法，以一法遍一切佛法。令不可說處入一處，令一處入不可說處……以一切諸念為一念，以一念遍一切諸念……令一切三世為一世，令一世為一切三世。<sup>62</sup>

在〈離世間品〉中說：

所謂知一切世界入一世界，知一世界入一切世界……知一切世界入一毛孔，知一切世界入一眾生身。<sup>63</sup>

在〈入法界品〉亦有說：

是以一劫入一切劫，以一切劫入一劫。而不壞其相者知所住處，是以一剎入一切剎，以一切剎入一剎，而不壞其相者之所住處……是於一念中而知一切三世者之所住處。是於一念中往詣一切國土者之所住處。<sup>64</sup>

諸如以上的經文中，無非都是在說明「一即一切，一切即一」「一入一切，一切入一」的同時，亦已彰顯了那無盡法界緣起的圓融自在的境界。

透過以上帝網天珠的譬喻，無非是在藉由此喻，讓吾等對法界緣起重重無盡

---

<sup>61</sup> 《八十華嚴經·佛不思議法品》卷四六，大正十，二四二下。

<sup>62</sup> 《八十華嚴經·普賢行品》卷四九，大正十，二五八中～下。

<sup>63</sup> 《八十華嚴經·離世間品》卷五六，大正十，一九九上。

<sup>64</sup> 《八十華嚴經·入法界品》卷七七，大正十，四二三中。

之理又有更深一層的體證，然何其容易？誠如法藏大師所說：

帝網者，顯現一切緣起理事，菩提涅槃教義，及解行等；由此諸義無性，理通十方，圓明一際，或一現一、或一現一切、或一切現一、或一切現一切，四句同時，一際顯然，重重無盡，自在現也。如帝釋殿珠網，重重互現無盡；論云：帝網差別，為智能知，非眼境界。<sup>65</sup>

雖是喻說，但亦不離行境，唯通達佛境之智者才能證知，非憑眼見即可見得，無怪乎杜順和尚說喻同非喻，一分相似故以為言……為了饒益有情眾生令悉開解，故以非喻為顯現真實義，因此，以非喻來調譬喻之事，行者當仔細思之。

綜觀以上所言，我們似乎可以從法界緣起中，來掌握到入華嚴三昧的方法，然談何容易，此緣起法甚深難測，杜順和尚亦曾說過「此理超情難見，非世喻能說」，故又立善巧方便的法門，今藉由須方便中來闡述之。

## 第二節 須方便

佛以無量方便力，因應眾生的根基，開演出種種法門對機施教，如《華嚴經》所說：

諸佛種種方便門，出興一切諸剎海，皆隨眾生心所樂，此是如來善權力。<sup>66</sup>

而這些種種的方便，無非要普示一切眾生令得開、示、悟、入佛之知見。今杜順和尚亦不例外，為使我人在佛法的修學過程中有一個入門處，於是將佛所說的法分為五個層次，來做為觀行修證的進程，因而開啟了方便法門，此法仍不離緣起，透過門門循序漸進的引導入觀，讓吾人體證到緣起法界之理，進而直趨佛法大海，直登華嚴三昧性海圓明之果。如《五教止觀》所說：

但法界緣起，惑者難階，若先不濯垢心，無以登正覺，故大智論云：如人鼻下有糞臭，沈麝等相亦為臭也；故維摩經云：無以生滅心行說實相法，故須先打計執，然後方入圓明。如不得直入法界緣起者，宜可從始至終一徵問，致令斷惑盡迷，除法絕言，見性生解，方為得意耳。<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> 《華嚴義海百門》大正四五，六三二中～下。

<sup>66</sup> 《八十華嚴經·普賢三昧品》卷七，大正十，三七下。

<sup>67</sup> 《五教止觀》大正四五，五一二中。

由上得知，要證入「法界緣起」，首先必須除去我人分別、執著的心；因我人在面對宇宙萬事萬物的一切差別事相時，不能徹見到各各之間的生起是一種互為緣起的關係，且又互相依存著，更無實體可言，即所謂的緣起無自性；若以分別執著的心來執為有或執取它的話，就有如《大智度論》所言，如人鼻下有糞臭，縱使再好的麝香，都無法除其臭穢，更不能以生滅心行來表達諸法的實相；唯有切切實實的掌握到緣起的道理，並付諸於實踐，而從親證實踐的過程中，悟到宇宙萬事萬物的空無自性、緣生幻有，如此才能將分別執著的心一一泯除消融，如此才可以說見到法界中的一切事物時，即可證入法界緣起。今分三個小節來說明修證的過程。

### 一、徵令見盡

首先破除我人的執著，此由小乘教的「法有我無門」來一一徵問。這也是小乘教破我執之的觀法，主要是針對執著「我」為實有的眾生而說的，今先對「我」的定義略述如下：

「我」梵語 **ātman**，為譯阿特曼，阿坦麼。原譯為呼吸，引申為生命、自己、身體、自我、本質、自性、泛指獨立永遠之主體潛在於一切物之根源內，而支配統一個體，是印度思想界重要主題之一。

如依佛教所言，我含有「常、一、主、宰」之義，「常」是指恆常不變義；「一」是絕對義；「主」是自在義；「宰」則是支配義。今就以我人生命的主體來說，它是由地、水、火、風四大組織而成的，骨、肉、爪、髮屬於地大；汗、血、唾液屬於水大；體內的溫度屬於火大；呼吸進出屬於風大；四大和合而身生，四大分散乃身滅，那裡有一個恆常自在不變的我？又那能夠做得了主？因此，佛教把一切宇宙萬事萬物的生起，都以緣起的觀點來立論，認為一切都是因緣和合的條件下才能生成，而那萬事萬物的本身並沒有實在的自體。所以佛教是徹底主張無我論者，並以無我來明示一切法的無實體性，否定永遠不變的「常」、唯一獨立的「一」、中心之所有「主」、及能支配一切萬物之宰，而強調我的不存在、不真實。今再由引文中，就原始佛教時代渡過到部派佛教出現後無我的演變略述如下，誠如日本學者玉城康四郎所說：

在最初期的原始經典中，無我並不表示我的否定，而是指離開對於我的執著的意思。故而極度主張自體的主體性(法句經)，到了新出的經典時，才建立了依於五蘊之無我說，即我們的存在，係由色、受、想、行、識五個集聚而成立，認為任何處都沒有我的實體，在部派佛教時代，這個見解也被承襲。……再從有部的立場看，存在的分析更加精密，我的實體被否

認，而認為有種種理法的存在。<sup>68</sup>

亦如黃俊威先生所說：

當時佛陀的無我論，其實指不過是表示一種去我執、離我所的態度，跟存有論命題有關這一個我，到底是否確實存在的問題，關係並不是那麼直接……到了部派佛教出現後，透過說一切有部對五蘊、十二處、十八界等範疇的分析，發覺到並沒有我的實體存在，由此而論證無我。<sup>69</sup>

今在此法有我無門中，杜順和尚亦為執著我為實有者之眾生，說五停心中的界差別觀來破除我執，如《華嚴五教止觀》所云：

夫對病而裁方，病盡而方息，治執而施藥，執遣而藥已，為病既多，與藥非一，隨機進修異，所以方便不同，今偏就五停心中，為眾生著我者，說界分別觀，眾生從無始已來，執身為一。計我我所，然計我有二種：一即身執我；……。言即身執我者，為破此病故，都開四藥以治四病。<sup>70</sup>

藥無貴賤，以對症為上，如來慈悲，為破執著身為一我之病者，即開以色心二法為藥以治之，因眾生所執著的我相不出色心二種，如迷心者執著思與想，執緣取虛妄之影像以為心；迷色則執著身與物，執四大幻質為實在的我，執萬有假象為實法，無始以來，不肯暫捨，今以此藥而對治之。又為執四大幻質為實我者，即開五陰為藥，則說五蘊之法（即色法一、心法為四）。因人我之五蘊身心，皆是因緣所生法，所謂色從四大假合而有，受想行識由妄想分別而有，尋究根底也找不到一個我在那？又為執五陰為實我者，則為說十二入（即內六根外六塵）。此眼等六根和色等六塵，亦都是眾緣和合虛幻不實的假相，因此，離開了因緣，眼等六根，各無自性，而六塵又是六根所緣的境界，故色等六塵也不能建立，所以從十二入中亦找不到一個我的實體。又為執十二入為實我者，即開以十八界（即內六根、外六塵、中六識並意根）調整以對之。如根是依於識而發生作用，識是依於根而發生了別，境為根、識所作用所了別，此三者有相依為命的密切關係，如缺一就不能發生作用。然六根六境的虛幻不實的假相，如上已說了，今識所依的根境既空，此識如何生起？是故從十八界之虛妄之法中，亦找不到一個我可得。今在徵令見盡中，將如上所說的一一法，有色心二法、四大五陰、十二入、十八界等，又各以六重（名、事、體、相、用、因）——簡別之，指事徵問，

---

<sup>68</sup> 見《佛教思想》

<sup>69</sup> 見黃俊威撰博士論文《華嚴法界緣起觀思想探源—以杜順、法藏的法界觀為中心》，民國八二年五月，頁六〇。

<sup>70</sup> 《五教止觀》大正四五，五一〇上。

如是輾轉，方知我從眾緣和合而生，故人我見始亡，今就以內六根的眼來一一徵問分析如下：

- (1)名：眼根、口中是說言者是；亦即我人口中說出來的聲音而已，它不能代表眼睛。
- (2)事：名下所詮一念相應如幻者是。藉由名言來表達，而有所謂和它一念相應如幻所顯的事物，這亦不是眼睛。
- (3)體：是由堅、濕、煖、動、色、香、味、觸等眾緣和合而有，所以緣生無性，既知緣生，體即空性，體不是眼。
- (4)相：眼如香綏華、亦如蒲桃埵；此雖是眼所外現的形狀，然體羸而濁，但有形質，全無知覺，也不能說它是眼。
- (5)用：發生眼識者是也。雖有發識取境的功能，但若無相（浮塵根所依），則如盲人一樣，是不能發生作用的，因此用也不是眼。
- (6)因：賴耶識根種子。此賴耶識乃依託根、塵和合而生的，六根為所依，六塵為所緣，此因也不是眼。

是知，眼者，本為我人的內六根之一，更為我人所執為我所有的。今透過六種層層的分析，找不到所謂的眼睛可得。同理，如六塵、六識等，亦和眼一樣找不到一個所得處，因眼等諸事，皆依眾緣和合而有，但名門中收。如《大般若經》云：

眼處但有名，耳鼻舌身意處但有名 …… 從緣所生諸法但有名。<sup>71</sup>

均找不到一個實體可得，它只是一個符號，假名安立而已。亦即所謂：「分別觀內身，此中誰是我，若能如是解，彼達我有無。<sup>72</sup>」因此，若能體悟到緣生無性，即可以破除我人的執著，証得「人我空」。此可說是屬於小乘教破我執之觀法。此為第一方便徵令見盡也。又小乘教之「法有我無門」，人我執雖破，但是仍然承認「法」是實有的，是存在的，亦所謂的但說我空，未言及法空，所以應更進一步，把法執破除，這將由第二方便示法令思中來論述。

---

<sup>71</sup> 《大般若波羅密多經》卷四，大正五，十七下。

<sup>72</sup> 《八十華嚴經·光明覺品》卷十三，大正十，六六下。

## 二、示法令思

在此中可分由「剝顛倒心」和「示法斷執」兩門來說明，其中剝顛倒心是以「生即無生門」來闡明。

(一) 剝顛倒心：顛倒心者，是指我人的第六意識，從無始無明分別妄見薰習而成的，以致於無始以來我人的知見，亦往往與緣起無自性的道理相違背。之前在徵令見盡中已將「人我執」破除，但是仍然承認「緣起諸法」的實有性、存在性，故而對「法」一一計執、妄取，今將從剝除顛倒心來去除我人所執著諸法緣起之實有性，令知倒惑，由此若能覺知此所執的諸法，亦是眾緣和合、緣生無性，便可證得無生，今先由生即無生門的「生」中來詳釋我人生起顛倒妄想之因為何？如《華嚴五教止觀》所說：

生即無生門者，先簡名相，後入無生門，今初簡名相者，且就世間隨取一物徵得。<sup>73</sup>

①簡名相：以世間上任何一物中來簡別名、相，如文中以枕為例：

問：不違世間，喚作何物？答：是枕。

問：復是何？答：是名。

又問：此是何枕？答：是木枕。

又問：木枕復是何？答：不是名。

又問：既不是名，喚作何物？答：是句。

又問：枕喚作何物？答：不是句。

又問：既不是句，喚作何物？答：是名。

又問：名將何用？答：名將呼事。……。

又問：名在何處？答：口中言說是。

又問：此既不是枕，喚作何物？答：離言。

又問：何以得知離言？答：由眼見故假言詮。

又問：由假言詮，喚作何物？答：是事。

又問：事有多種，或是『相事』，或是『色事』，或是『現事』？答：此事相事。

問：相有多種，或邪、或方、或圓等相？答：此是方相。

又問：名相、事，八識之中是何心相？答：眼識門中第六意識心中名相事。

又問：從何處得此名相事，忽然於意識心中現耶？答：從種子來。

問：何以得知？答：此枕名相不得作席名相，故得知從種子來也。

<sup>73</sup> 《五教止觀》大正四五，五一〇上～中。

問：種子從何處得？答：從邪師邊得。  
又問：當得之時云何得？答：由於見聞薰成種子故。  
又問：此名相事既在意識心中，即合心內看，何故心名自前看？答曰：  
自前看時，此名相全在心裏。  
又問：何以得知？答：眼識但見色，名相在意識心內。……  
迷人問曰：既全是色者，名相何？智人答曰：名相在汝心中，…… 智  
人唯見色法，不見名相，此簡名竟。<sup>74</sup>

今由以上以枕為例的層層問答中，我們可以簡別出枕是「名」，而此名者，僅是吾等口中之言說及世人所共許而給予安立的假名而已，不是真實事物的本身；枕既是離物之假名，那麼又喚作什麼？離言（不是語言文字可詮說的）；何以又說是離言？是因為眼見枕時，假藉由枕的名稱來表達而已，然此名稱不能詮顯這事物。

然而，所詮顯的事物又有多種，或相事、色事、現事？此枕屬於相事，是一個具體而個別的東西，然此相事又具有多相，如或邪、或方、或圓等；此名相事又為何心所攝？為眼識門中的第六意識心中名相事；又從何處得此名相事，忽然於意識心中現耶？是從種子來的。名、相事依於見聞薰成種子故，含藏於第八識種子識中，當見到枕時就有枕的名、相事和它相應，這是由於無始以來從外道邪見薰習所增長的虛妄分別所致。

而迷人又再問：此名相既然在意識中，那只要向心內看就好，為何要心外向前看？答說：向前看時，眼識但見色，而名、相事卻是在意識心內……。

因此，從「生」中獲知枕，實際上只是名與色而已，智人唯見到色法的如幻如化、無實體自性，而名相卻是迷人分別意識所起的境界，所以存在於迷人的心中。換句話說，迷人將內心分別意識所得的名相，誤以為就是名在事物的本身，不如實知亦執為實有，因而生出種種的顛倒妄想，是故迷與智、名與色，全在我人起顛倒分別心之差別矣！

(2)入無生門：如前簡名相中，既知顛倒，應從顛倒心予以剝除，今將闡釋諸法緣起無自性之理，來奪其妄計，令知倒惑，若能覺知此所執皆為緣起，當處「無生」。如《華嚴五教止觀》所云：

夫智人觀色法者，且如色法，眼識得時，實無分別，不是不得而無分別，此即是法眼識親證如色無異，及其意識不了妄計我，生假分別，倒見沈淪，

---

<sup>74</sup> 《五教止觀》大正四五，五一〇中～下。

於事中真妄齊致，何者意識分別不如法也，言真妄者，眼識得，故名真；意識緣，故為妄，真懸差別不等，是故證法無人，何以故？法無分別故。經云：五識所得境，當體如來藏。是則入初門之方便，契自位之妙門。<sup>75</sup>

如文中所示，智人觀色法，且如色法者，是因為當眼識見到色法時，不起分別想，此無分別並不是眼不見色法的無分別，而是當眼識見到色法時，便已親證到如色無異並於意識心中不起虛妄分別作用。也就是說，不起欣厭好醜的念頭，因此說眼識得，故名真，意識緣起故名妄。眼識所見得的是當前的現量境界，故說是真（五識所得境，當體如來藏），意識於此境中緣取名相時，生起了虛妄分別作用，故名妄，所以說，真妄既懸差別不等，是故證法無人，何以故？法無分別。因為諸法如如無有差異，緣生無性，因此也就無能證之人及有所證之法，若行分別，那是吾等的意識妄起攀緣之故，如《維摩經》云：「但除其病，而不除法。」<sup>76</sup>

以上是入大乘始教之門的方便說，然入無生門之觀法又可分為無生觀、無相觀。

(一)為無生觀：從諸法的緣生無自性，來觀「生非實有」。如《華嚴五教止觀》所云：

法無自性，相由故生，生非實有，是則為空，空無毫末，故曰無生。<sup>77</sup>

這是在說明一切諸法都是因緣所生，既知緣生，必無自性。換句話說，也正因为空無自性，所以才能緣生萬法，若是諸法都各有其自性，則一切事物將固定不變，那還能成辦一切修道證果之事嗎？所以在《中論》有說：

以有空義故，一切法得成。<sup>78</sup>

又在《華嚴經·須彌頂上偈讚品》第十四亦有此一說：

觀察於諸法，自性無所有，如其生滅相，但是假名說，一切法無生，一切法無滅，若能如是解，諸佛常現前。<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一上。

<sup>76</sup> 《維摩詰經》卷下，大正十四，五二六上。

<sup>77</sup> 《五教止觀》大正四五，五一上。

<sup>78</sup> 《中論》卷第四，大正三十，三三上。

<sup>79</sup> 《華嚴經·須彌頂上偈讚品》卷十六，大正十，八一下。

(二)無相觀：此無相觀亦建立在一切法緣起無性，虛相盡故，故能觀成「相即無相」。如《華嚴五教止觀》所云：

相即無相也，何以故？法離相故……又經云：一切法皆空，無有毫末相，空無有分別<sup>80</sup>。

所謂相即無相，是因諸法皆緣生無自性，故能從空無自性中，遠離一切顛倒虛妄之相，若能如是觀諸法甚深意者，則能見到一切法無有相、無有分別，而有相有分別者，乃是迷人於一一法上，生起之顛倒妄執。如《華嚴經·須彌頂上偈讚品》第十四所說：

凡夫見諸法，但隨於相轉，不了法無相，以是不見佛。<sup>81</sup>

《金剛經》亦有說到：

凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。<sup>82</sup>

是故從以上無生門的論述中，無非在顯諸法皆空、空無有相的道理，來剝除凡夫迷人「執法」之病。因此，若能覺知此所執之法，皆緣生無性，空無有相，並能於一一法上如實觀之，而不起顛倒妄執，由此便可證得無生，亦由此進入大乘始教所證得的人法二空觀。

## (二) 示法斷執

如前所說，若不先識緣起法，反被緣起萬相所執，故應從緣起無自性中，知緣起法相，本性是空。之前，在無生門中（也就是大乘始教），雖剝盡一切的顛倒妄執，闡明了一切諸法的畢竟空義，已證得了「我」、「法」二空，然若依大乘而言，此空並未到達大乘空義的究竟處。如《五教章》所云：

此則約空理有餘，名為始教。<sup>83</sup>

亦所謂的於大乘法理中，尚有餘存，但說其空，未談及不空（妙有）之理，對於大乘的真理還沒有完全的融通。遂再從示法斷執中，藉由緣起之法，來更進

---

<sup>80</sup> 同註 77。

<sup>81</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一上。

<sup>82</sup> 《金剛經》大正八，七四九上。

<sup>83</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正四五，四八一下。

一步的處理空、有之間的問題，今透過事理圓融觀來論述如下，如《華嚴五教止觀》所云：

夫事理兩門圓融一際者，復有二門：一者心真如門，二者心生滅門，心真如門者是理，心生滅門是事，即謂空有二見，自在圓融，隱顯不同，竟無障礙。言無二者，緣起之法似有即空，空即不空，復還成有，有空無二，一際圓融，二見斯亡，空有無礙。何以故？真妄交映全該徹故。何者？空是不礙有之空，即空而常有；有是不礙空之有，即有而常空故。有即不有，離有邊有，空即不空，離無邊空，空有圓融一無二，故空有不相礙，互形奪故，雙離而邊。故經云：深入緣起斷諸邪見，有無二邊無復餘習。<sup>84</sup>

此謂理事二門圓融一際而無分別者，是從《大乘起信論》中，心真如門為理、心生滅門為事來闡明。緣起之法，以緣起無性為其理則，依無性隨緣而成其事，因此，理能成事，事能顯理，然理與事之間的關係，仍不離空、有二事來解明。今從緣起無自性中來闡明無自性「空」、隨緣「似有」。如文所示：言空有無二，自在圓融，隱顯不同，竟無障礙者，是因為緣起法的有，所以說它是無自性的（似有即空），又因為緣起的空無自性，故能成就一切的幻有（空即不空，復還成有）；如《涅槃經》所說：

因緣故有，無性故空。此則無性即因緣，因緣即無性，是不二法門故也，非直二義性不相違，亦乃全體相收畢竟無二也。<sup>85</sup>

所以，因緣的有與無自性的空，是建立在緣起變化的過程中，二者的相互依存，隱顯不同而已。如能從這了知到因緣故有，無性故空，亦即因緣即無性，無性即因緣的話，那自然也就知道有（因緣）與空（無性），不但不相違，而且是二而無二的，如此，才能說自在圓融，空有無礙，又今再重明空有無礙，亦如文所說：「空是不礙有之空，即空而常有；有是不礙空之有，即有而常空。」無非又再闡釋一次無礙的緣由亦是根據緣起性空而成之如《華嚴發菩提心章》所云：

以空由有故名真空，若不由有而說空者，是即斷滅非真空也，以有由空故名妙有，若不由空而說有者是即常見非妙有也。<sup>86</sup>

有即不有，離有邊有，則有入於空；而空即不空，離無邊空，則空入於有，如此才能遠離二邊之過矣，（惡取空見常有）由此空有，圓融無二自然就無有相

<sup>84</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一一中。

<sup>85</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正四五，四九九中。

<sup>86</sup> 《華嚴發菩提心章》大正四五，六五〇上。

礙了，故深入緣起甚深義，能斷諸邪見及有無二邊之過。

### 三、顯法離言絕解

此為第三個修證的過程，之前已由大乘終教中證悟到空、有的圓融無二，今再從顯法離言絕解中，透過遮情、表德問答的方式，不論是從遮情門中的遮除一切法，或是從表德門中所開顯的一切法，皆是在表顯緣起「空」、「有」圓融之亦不可說。換言之，即由緣生法，以有遣空，即空遣有，空有互奪，二邊俱泯，盡離一切的差別相，超越一切的言語思慮，令心無寄。分由遮情、表德二門說明如下：

(一) 遮情：是指揀除情執而言，從超情離見的問題中否定緣起，理顯情自亡，故能離一切。如《華嚴五教止觀》所說：

1. 問：緣起是有耶？

答：不也。即空故，緣起之法無性即空。

2. 問：是無耶？

答：不也。即有故，以緣起之法即由無始得有故也。

3. 問：亦有亦無耶？

答：不也。空有圓融，一無二故，緣起之法空有一際，無二相故也。如金與莊嚴具思之。

4. 問：非有非無耶？

答：不也。不礙兩存故，以緣起之法空互奪，同時成也。

5. 問：定是無耶？

答：不也。空有互融兩不存故，緣起之法空奪有盡，唯空而非有，有奪空盡，唯有而非空。相奪同時，兩相雙泯。<sup>87</sup>

首先在第一問中說：緣起是有嗎？答說：沒有。因為一切的緣起法皆緣生而有，緣滅則無，了無一個實體可得，所以從離「有」中，說明緣起的空無實性。接著第二問說既不是有，那就是無？答說：也不是。這是承前第一問中而來的，不是緣起有，那便是無，如這樣的理論成立的話，就落入無或斷空了，然緣起的空無實性，不是斷空，更不是無。於是又再問說，那是亦有亦無？答說：不是。由此從這問的彼此相互矛盾中，其真正的目地是要我們離「亦有亦無」，不然易犯斷常二過，因為緣起法的空無實性與緣生而有是一體的，並沒有二個相，如金與金飾一樣，金飾全是金性，金相即是金飾相，無二相也。第四問又說，那緣起是非有非無了？答說也不是，因為緣起即無性故不礙無存，無性即是緣成故不礙

<sup>87</sup> 《華嚴五教止觀》大正四五，五一二下。

有存，空奪有，則全有是空，是則空存；有奪空，則全空是有，是則有存；所以緣起法不是非有非無。第五又問緣起定是無耶？答說：都不是，因為緣起之法空有互融兩相不存，如空奪有盡，是有成空也，有奪空盡，是空成有也，有奪空則空相泯，空奪有則有相盡，相奪同時，如是一切相俱泯。

是故，經由以上的不是緣起非有，不是緣起非無，也不是亦有亦無，亦不是非有非無，連俱非都不是，一遮一切都遮，只要是吾等能說能想出來的一切緣起諸法，皆可藉由如上一層一層的問答來遮除掉吾人對緣起有、無等的知見情執，如此，吾人才能「超情離見」。至此才真正開顯出緣起真空的道理，原來它不只是透過如實的了達，來泯除種種的知見情執，更是吾等行境上的功夫。直接由行境來相應於緣起空性之理。如《維摩經》所云：「言語道斷，心行處滅。」<sup>88</sup>

上來從遮情問答的方式來表現緣起的真空道理中，我們可以看出，其意亦同於大乘頓教語觀雙絕門之說，如其文：

夫語觀雙絕者，經云言語道斷心行處滅者是也，即於上來空有兩門，離諸言論心行之境，唯有真如即真如智，何以故，圓融相奪離諸相故，獨奪顯示染不物故，經云：唯如如及如如智獨存。<sup>89</sup>

由這段引文所知，此門所欲彰顯的緣起法，亦非透過言語思慮所能表達出來的，而是遠離一切的言論（語）心行（觀）的境界，亦所謂亡言絕慮不可說，也唯有行境契合於法性本空的真如智者方能證知，所謂

非言所及，非解所到，是謂行境。<sup>90</sup>

（二）表德：直顯一法界之德，即是一切，由四問中來開顯一切法。如《五教止觀》所說：

1. 問：緣起是有耶？  
答：是也。幻有不無故。
2. 問：是無耶？  
答：是也。無性即空故也。
3. 問：亦有亦無耶？  
答：是也。不礙兩存故。

---

<sup>88</sup> 《維摩詰所說經》卷上，大正十四，五四〇上。

<sup>89</sup> 《五教止觀》大正四五，五一一下。

<sup>90</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷上，大正四五，六七五上。

4.問：非有非無耶？

答：是也。互奪雙泯故。<sup>91</sup>

此表德恰好與遮情相反，無論從有、從無，亦有亦無，非有非無，只要是能夠表達出來的，一一都可以稱之為緣起，因為緣起法是不離開這些而叫緣起。這也是表德中所彰顯法界之德即是一切之所在。

是故，從遮情、表德中得知，一切法無非緣起。以緣起故，一切皆有（緣生）；以緣起故，一切皆無（無性）；以緣起故，亦有亦無（因緣生無性，故一切法無，無性任緣，故一切法有）；以緣起故；非有非無（緣生無性故非有，無性任緣故非無）；乃至說一說不一，說非一非不一，說多說不多，…… 皆不離「離四句即四句」，亦再再說明了緣起諸法之間的相互依存、彼此相容、互攝互入的特質。

如是遮情與表德自在圓融、隱顯不同、竟無障礙，皆因緣起之故。以緣起無自性，所以能圓融無礙，若能如是了解者，方能見緣起之法也，因為緣起法，圓融一際，遮表同時，是稱法而見的，這也正是華嚴一乘圓教所展現的法界緣起，是圓融自在無礙的境地，若是有前後別見者，則是顛倒見，非正見也，便不稱於法了。

因此，經由徵令見盡，示法令思，顯法離言絕解此三方便的論述過程中，我們確實可以找到一個通性，亦就是杜順和尚仍不離緣起法來作為其所觀的內容，並也由此來引導一切的眾生入華嚴法界之門。然所差別的，乃因眾生的根基不同而已，並無有法的深淺、優劣之分，如《華嚴經》所說：「或隨眾生心所樂，示現種種難思乘。或有唯宣一乘法，一中方便現無量」。<sup>92</sup>故初立有小乘教的法有我無門，至大乘始教的生即無生門，終教的理事圓融觀，乃至頓教的語觀雙絕門，透過門門的分辨及循序漸進的引導，最後入於究竟的一乘圓教華嚴三昧門。此亦是華嚴法界所欲達到的最高境界，是故，不論是由觀行上的循序漸進或是教義上的顯示，無非皆在開顯無盡法界緣起之理。

## 第五章 結論

華嚴法界，義理深廣，圓融無礙，亦重重無盡，故能於一法中演出無量的法門，亦由無量法門中而演一法，且一切法門皆不出華嚴的大教海中，如蓮池大師所說：

---

<sup>91</sup> 同註 87，五一二下。

<sup>92</sup> 《八十華嚴經·普賢三昧品》卷七，大正十，三七下。

華嚴具無量門，諸大乘經，猶是華嚴無量門中之一門耳；華嚴天王也，諸大乘經，侯封也，諸小乘經侯封之附庸也，餘可知之。<sup>93</sup>

由此可知，華嚴一門能開演出一切的大千經卷，它包羅萬有無法不備，無機不攝。因此，諸如小乘教的法有我無門，大乘始教的生即無生門，大乘終教的理事圓融門，及大乘頓教的語觀雙絕門等，也都是華嚴中之一門耳。由上亦可說華嚴三昧門，實際上已含容了前四門，而前四門亦均融攝於一乘圓教之重重無盡的法界緣起中，而華嚴法界緣起，亦也不能離開此四門或一切的諸法而所有所謂的法界緣起，是以華嚴之重重無盡已包含了佛教全體，如澄觀大師所說

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，故隨一適迥異百川，前之四教不攝於圓，圓必攝四。雖攝於四，圓以貫之。故十善五戒亦圓教攝，上非三四，況初二耶…… 故此圓教語廣名無量乘，語深唯顯一乘。<sup>94</sup>

此謂若以華嚴教海所含容的「廣」義來說，它收盡五教（小、始、終、頓、圓），乃至人天教，沒有一法不被攝盡。猶如大海能容納無量的百川於一味海水中，亦如十方盡虛空界能含藏於一毫端中，又能含容無量的塵塵刹土於一芥子中，亦能融通一切諸法的性相而無有窮盡，亦有如無量的圓鏡能相互映照，也像帝網天珠一樣的能彼此光光相照，互攝互入，因此，華嚴教海之廣包含五教乃至人天教。

又若依五教而言，圓教必定收盡前四教，而前四教不能收盡圓教，此謂後可攝前，前不能攝後。此因圓教中所說，唯是無盡法界德用重重，緣起無礙之故。而其餘諸教，並不明此。今引《華嚴經疏鈔》所說來闡明華嚴一乘圓教與前四教之分齊處，如其云：

今初言，尚非三四，況初二者，合前故隨，合前故隨一滴迥異百川，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，及事理無礙等故。…… 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

<sup>93</sup> 《蓮池大師全集》(三)，東初出版社，頁三六五八。

<sup>94</sup> 《華嚴經疏》卷二，大正三五，五一四上。

從這引文中可以得知，小乘教只說人空，未達法空之理；大乘始教，雖已證得「人」、「法」二空之真如，但未達到理事無礙的境界；終教只詮事理無礙，並未闡明事事無礙，德用全收，頓教則以雙絕事理的方式來說明理事之無礙（以上詳如第四章說）。因此，圓教已包含了前四教之所說，而且前四教所詮者，亦皆為圓教所攝盡，故前四教不能攝於圓教，而圓教即已攝盡一切教，乃至無盡法界之一切法，由此亦彰顯出華嚴一乘圓教教海之深廣，無怪乎杜順和尚把華嚴三昧門推舉為一乘圓教，是其來有自的。

是故，綜觀以上所說，華嚴三昧是一乘圓教之止觀，亦是華嚴法界所欲到達的最高境界，然此境界的圓成，亦不離開緣起法，無論是就華嚴三昧門而言，或是從法有我無門、生即無生門及至語觀雙絕門的論述中，無一不是以緣起法來作為所觀的內容，並由此付諸於觀行的實踐上，以期證入華嚴三昧為究竟，如《探玄記》卷一所言：「若約行門，即得華嚴三昧」，並且隨入此門，即已全收法界圓滿的教理。

因此，經由本文的探究，可以理出以下具體的結論：

- 一、今由徹見到緣起法，而入法界緣起，才能進入「華嚴三昧門」。這即展現出華嚴特有的至極觀行，直接以一切觀法作為觀門，也是杜順和尚個人思想修行的特色的展現。

#### 建構

因此，以緣起法 = 華嚴觀法。

#### 展現

- 二、再從法的究竟義來看，華嚴是舉一法攝一切法，因緣起無性而展現出法法之相互依存，重重互入的無礙性，任舉一法，都是緣起法，亦即是一個法界。因此，如前文中的遮情、表德所顯示的緣起法，就是彰顯華嚴最圓融自在義之體現，這也是初祖杜順和尚判「華嚴三昧門」為五教當中最圓最究竟的理由了。

---

<sup>95</sup> 《華嚴經疏演義鈔》卷十，大正三六，七〇下。

五教止觀是華嚴行者修學華嚴法門，契悟法界緣起行門功夫，而華嚴三昧乃行者經行門功夫而證得的圓滿果德，作者以五教圓因練其行，而體證一真法界之極果，其志不凡，其文亦佳。

五教止觀是華嚴行者修學華嚴法門，契悟法界緣起行門功夫，而華嚴三昧乃行者經行門功夫而證得的圓滿果德，作者以五教圓因練其行，而體證一真法界之極果，其志不凡，其文亦佳！（成一長老文）

## 參考書目

### 一、藏經類

1. 《六十卷華嚴經》六十卷，東晉，佛馱跋陀羅譯，大正九。
2. 《八十華嚴經》八十卷，唐，實叉難陀譯，大正十。
3. 《華嚴五教止觀》一卷，隋，杜順說，大正四五。
4. 《華嚴一乘十玄門》一卷，隋，杜順說，唐，智儼撰，大正四五。
5. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》十卷，唐，智儼述，大正三五。
6. 《探玄記》二十卷，唐，法藏述，大正三五。
7. 《遊心法界記》一卷，唐，法藏撰，大正四五。
8. 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷，唐，法藏述，大正四五。
9. 《大乘義章》二六卷，隋，慧遠撰，大正四四。
10. 《華嚴經義海百門》一卷，唐，法藏述，大正四五。
11. 《華嚴經明法品內立三寶章》二卷，唐，法藏述，大正四五。
12. 《華嚴一乘教義分齊章》四卷，唐，法藏述，大正四五。
13. 《大般若波羅蜜多經》六百卷，唐，玄奘譯，大正五。
14. 《佛說維摩詰經》二卷，吳，支謙譯，大正十四。
15. 《中論》四卷，姚秦，鳩摩羅什譯，大正三十。
16. 《金剛般若波羅蜜經》一卷，姚秦，鳩摩羅什譯，大正八。
17. 《華嚴發菩提心章》一卷，唐，法藏述，大正四五。
18. 《維摩詰所說經》三卷，姚秦，鳩摩羅什譯，大正十四。
19. 《華嚴法界玄鏡》二卷，唐，澄觀述，大正四五。
20. 《妙法蓮華經》七卷或八卷，姚秦，鳩摩羅什譯，大正九。
21. 《華嚴經文義綱目》一卷，唐，法藏撰，大正三五。

22. 《華嚴經疏》六十卷，唐，澄觀撰，大正三五。
23. 《宗鏡錄》百卷，宋，延壽集，大正四八。
24. 《無量壽經義疏》二卷 隋，慧遠撰，大正三七。
25. 《圓覺經大疏》三卷（或十二卷）唐，宗密述，卍續藏第四冊。
26. 《佛說無量壽經》二卷，曹魏，康僧鎧譯，大正十二。
27. 《法界宗五祖略記》卍續藏第一三四冊。
28. 《續高僧傳》三十卷，唐，道宣撰，大正五十。
29. 《蓮池大師全集》東初出版社。

## 二、近人著作類

1. 《華嚴五教止觀淺導》釋智諭著，西蓮淨苑印行，民 77 年 11 月再版。
2. 《華嚴宗哲學》上、下冊，方東美著，黎明文化事業公司，民 82 年 10 月初版五刷。
3. 《華嚴宗哲學研究》楊政河著，慧炬出版社，民 81 年 8 月再版。
4. 《華嚴無盡法界緣起論》陳英善著，華嚴蓮社出版，民 85 年 9 月初版。
5. 《中印佛學之研究比較》李志夫著，中央文物供應社，民 75 年 11 月出版。
6. 《華嚴思想史》高峰了州著，釋慧嶽譯，中華佛教文獻社，民 68 年 12 月出版。
7. 《隋唐佛教宗派研究》顏尚文著，新文豐出版。
8. 《佛學思想譯叢》釋印海譯，佛教正信會法印寺印贈。
9. 《華嚴哲學要義》李世傑撰，佛教出版社印行，民 67 年 8 月初版。
10. 《中國華嚴思想史》木村清孝著，李惠英譯，現代佛學叢書，東大圖書公司，民 85 年 2 月出版。
11. 《中國佛學思想概論》呂澂著，天華出版社，民 82 年 8 月五刷。
12. 《佛教的概念與方法》吳汝鈞著，台灣商務印書館，民 77 年 9 月出版。

## 三、近人論文集

1. 《法藏大師的五教論》釋修德撰，華嚴專宗研究所論文。
2. 《華嚴清淨心之研究》陳英善撰，中國文化大學哲學研究所碩士論文。
3. 《華嚴「法界緣起觀」的思想探源—以杜順、法藏的法界觀為中心》黃俊威撰，國立台灣大學研究所博士論文，民國八十二年五月。

## 四、期刊類

1. 〈華嚴宗五教止觀研究〉 陳璽元撰，中華佛教出版，七十八年第八期。
2. 〈從「五教止觀」看救華嚴教義的圓融〉 李增城撰，慧炬出版社，七十一年第七期。

3. 〈華嚴宗五教止觀研究〉 陳璽元，中華佛教，七十八年第八期。
4. 〈淨影寺慧遠的判教學說〉 廖明活撰，中華佛學學報，第六期。
5. 〈智儼的「緣起」和「性起」思想〉 廖明活撰，佛學研究中心學報，第二期。
6. 〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉 傅偉勳撰，第四期。
7. 〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉 陳英善撰，中華佛學學報，中華佛學研究所發行，八十四年七月出版，第八期。

## 五、日文期刊

1. 〈『行人修道簡邪入正止觀法門』(『五教止觀』)の「華嚴三昧」について〉 小林實玄撰，印度學佛教學研究，第二五卷第二號。
2. 〈華嚴教學における三昧について〉 増田英男撰，印度學佛教學研究，第三十卷第一號。
3. 〈『探玄記』における「華嚴三昧」の觀について〉 小林實玄撰，印度學佛教學研究，第二十六卷第二號。