

華嚴《法界觀門》的實踐意涵

黃國清

一、前言

《法界觀門》傳統上視為華嚴宗初祖杜順（一稱法順）的親著，其中包含真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀三觀，對後代華嚴宗理事無礙、事事無礙等思想的啟發甚大。《法界觀門》蘊含著強烈的實踐意涵，雖然在其全文中，理論說明似乎佔了表層文字的絕大篇幅，但字裡行間透顯著觀行的實修性格，是出自一個對觀行深有體悟者之手。正由於《法界觀門》的這種字面特色，當代許多研究者利用這部典籍作為哲學性論證的參考依據，忽略了本論強調實修要求的深層蘊意。縱有學者提及其實踐性特色，也多是簡單幾筆帶過，未做進一步的闡發。

學術上實證學派的要求證據，強調有多少證據說多少話，此種學風在當前的佛學研究依然佔據主導地位，對一部作品思想的闡釋限制甚大。這種起源於歐洲、日本的語言學、文獻學和歷史考證學，近來受到北美佛學界的強烈質疑，認為他們所要求的「絕對客觀」根本就是一個神話¹。北美學者們重新反省方法學問題，關懷於典籍的深度詮釋議題，不願再停留於表面文字的解釋。特別是中國的哲學典籍，在中國文字表現習慣較不重思維的推衍過程，作者的思維脈絡不見得被明說，有待於研究者去體貼作者的心靈而將其詮釋出來²。雖然說文獻研究是義理研究的基礎，本文則希望跳脫實證學風的過度範限，透過整體文脈的反覆閱讀，期待讀出其內在蘊意。也許會有將個人思想讀入（read into）典籍的危險，但這是任何一位詮釋者都可能面臨的問題，詮釋的好壞就要看研究者的理解能力和對相關義理的爛熟程度了。無論如何，這樣的研究態度對中國佛教典籍的理解而言，是較深受文獻學限制而集中於表面字義之解釋更具意義的。在整個理解過程中，歷代祖師的註疏也給予很大的啟發。

全文共分五節。第二節討論《法界觀門》的作者問題，以確定本論在華嚴思想史上的定位；第三節考察《法界觀門》的全文架構，以便對其內容有一概觀性

¹ 參閱 Gomez（一九九五年著作）及 Cabezon（一九九五年著作）。

² 杜保瑞提出「哲學觀念研究法」，論及：「而觀念的詮釋就是要在掌握著這個作者自身的思維脈絡上來理解進而詮釋它，這個作者的思維脈絡不見得被作者明說，我們作為哲學研究者的研究工作之重點就在於要善於體貼作者心靈而相應地去說出它，特別是當中國哲學的作品中這個思維的推衍過程總是在中國文字表現習慣下較不被重視，研究者的善於體貼便表現出理解能力的深透度了。」（一九九五年著作，頁二三）筆者基本上同意這樣的看法。

的認識；第四節說明本論的實踐意涵；最後一節為結論。

二、《法界觀門》的作者問題

《法界觀門》傳統上歸為杜順的著作，但現代日本學者對此有所爭議。木村清孝指出，傳達杜順思想立場的文獻極少，即使目前唯一被視為由他親撰的《法界觀門》也受到質疑，他利用歷史文獻資料對於支持傳統說之結城令聞和常盤大定的觀點提出幾點指正，認為這一部著作當是八世紀的某人自法藏的《發菩提心章》中抄出，託於杜順名下³。高峰了州則說：「法順大師的《法界觀門》一卷，由澄觀大師以《法界觀門註釋》而註釋，但後來竟被視為法藏大師之《發菩提心章》的一部份；這乃不承認法順大師為華嚴宗的祖師的學者們，強調為澄觀大師從法藏大師的著作中，拔抄歸攝於法順，以資法順大師為華嚴宗開祖的順理傳統說。但另一派的學者卻說，《法界觀門》乃杜順的親著，而法藏大師將之引用於《發菩提心章》；故法順大師屬華嚴第一祖的地位是至當的。」⁴他個人比較支持後一種觀點，認為智儼的「一乘十玄門」的思想旨趣承自杜順的「法界觀門」。

其實智儼從杜順受學的資料在《續高僧傳》中有明載，木村清孝也對杜順為華嚴初祖一事沒有異議，但他懷疑《法界觀門》為杜順親撰的一個重要理由，是這部著作在西元八〇五年日本的《傳教大師將來越州錄》中有記載，但未標出撰者；而圓仁《入唐新求聖教目錄》（成於西元八七四年）中則明確標出：「京終南山杜順撰」。由於澄觀的《華嚴經疏》引用到這部典籍，其《演義鈔》中也說：「然杜順和尚法界觀中，總有三觀。」而《華嚴經疏》作於西元七八四至七八七年⁵，所以木村引用大量歷史文獻，嘗試論證是八世紀先有人自法藏的《發菩提心章》中抄出成單行本，後來的人為了經典的權威問題而託名杜順所撰。這樣的歷史考證法，常常會將不一定相關的歷史文獻關連起來，以證明研究者的一己之意，容易使原本認定無誤的史實失真，是研究者不可不慎之處。木村的整個論證，忽略從《發菩提心章》整體文脈的深入理解來考量，這正是傾向文獻考證之學者最受批評之處。

法藏《發菩提心章》包含這三觀的是屬於「表德第四」的部份，但這一部分共有五門：一、真空觀；二、理事無礙觀；三、周遍含容觀；四、色空章十門止觀；五、理事圓融義⁶。在《法界觀門》中，真空觀、理事無礙觀和周遍含容觀三者是一個結構完整的體系，是層層升進的觀門排列。而法藏所加的「色空章十門止觀」及「理事圓融義」顯然和這個系統就沒有那麼符契，而「色空章」一詞，

³ 見木村清孝（一九七七年著作），頁三二六，頁三四八～三六四。

⁴ 見高峰了州（一九八三年著作），頁一一〇。

⁵ 見木村清孝（一九七七年著作），頁三四六～三四八。

⁶ 《大正藏》四五冊，頁六五二中。

似乎表明是取材自其他典籍，將他們匯編起來。前三門是對法界的觀法，正配合四法界中的「理法界」、「理事無礙法界」和「事事無礙法界」，第三門如澄觀所言，即等同於「事事無礙法界」⁷，已是華嚴最圓融的教法，實無必要在其上再架屋二層。至於法藏所加的二門，相信這是他在《發菩提心章》中的詮釋需要，有其解說上的功能，值得進一步研究。

再者，《法界觀門》的論證內容較為素樸，特別是周遍含容觀沒有後期事事無礙或十玄門的繁複形式，就思想一般由簡而繁的發展歷程來說，我們相信《法界觀門》應較為先出。高峰了州說：「將《華嚴經》配置於觀行而組織體系，就是《法界觀門》；對之教理的組織，即《一乘十玄門》。《一乘十玄門》，乃承杜（法）順和尚說，智儼撰述；故其思想旨趣屬杜順的《法界觀門》。是以澄觀大師在周遍含容觀的『十門』中，導出了『十玄門』；但『十玄門』的組織卻是由智儼大師而大成！這可以說由法順而智儼的傳統思想，成就《一乘十玄門》的淵源是至當的。」⁸從思想史的角度來看，由「周遍含容觀」發展成「十玄門」，可能性非常高。陳英善亦為文嘗試論證《法界觀門》對法藏、慧苑、澄觀、宗密思想的影響，由祖師們詮釋上的差異來探討華嚴思想的演變⁹。

綜合以上的分析，在沒有更新、更直接的歷史證據出現以前，筆者傾向於相信《法界觀門》為杜順所撰。鎌田茂雄指出，杜順的宗教帶有顯著的實踐性宗教性格¹⁰，從這一部典籍重視觀行實踐的內容進行考察，其時代背景較合於杜順、智儼時期，法藏以後的著作偏於義理之闡發。這也是個還要繼續深入鑽研的問題，或許從時代背景和著作風格來考量，《法界觀門》的作者認定應不致於太難。

三、《法界觀門》之三觀的升進關係

《法界觀門》大分為三部分：一、真空觀；二、理事無礙觀；三、周遍含容觀，雖然本論文脈中未有明言三種觀門之連繫，但可以感覺到三觀的層層升進關係，逐漸向教義的圓滿。本節的目的在於簡要說明三種觀法的內容，以及三者的連結關係，重點是在表現三者之間的差異與止揚（sublation）¹¹。首先，我們看一下澄觀的《華嚴法界玄鏡》（以下簡稱《玄鏡》）對三觀的概略敘述：

真空則理法界，二如本名（理事無礙界），三則事事無礙法界。言真空者，

⁷ 《大正藏》四五冊，頁六七二下。

⁸ 見高峰了州（一九八三年著作），頁一六六。

⁹ 見陳英善（一九九五年著作）。

¹⁰ 見鎌田茂雄（一九六五年著作），頁五三。

¹¹ 此處的止揚（sublation）一詞借用辯證邏輯的術語，意謂後一者站在較高的立場，既以其優越性取代前者也包容前者。

非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。二、理事無礙者，理無形相，全在相中，互奪存亡，故云無礙，亦如文具。三、周遍含容者，事本相礙，大小等殊，理本包遍，如空無礙，以理融事，全事如理，乃至塵毛皆具包遍¹²。

就以上文脈來考察，真空觀和般若思想相近，重點在空、在理；而理事無礙觀強調理和事的無礙關係；周遍含容觀闡明事和事的無礙，藉由「以理融事，全事如理」，所以一一塵毛都能涵攝一切。

真空觀談空有的關係，理事無礙則言理和事的關係，如果說真空就是觀理法界，那真空觀和理事無礙觀差別在哪裡呢？澄觀說：

本就前色空觀中，亦即事理，不得此名（理事無礙觀）者，有四義故：一、雖有色事為成空理，色空無礙為真空故；二、理但明空，未顯真如之妙有故；三、泯絕無寄，亡事理故；四、不廣顯無礙之相¹³。

也就是說，色空觀雖言及理事相即，但不稱為理事無礙，因為此觀的目的在於闡釋「真空」，所言的「理」只指涉「空」的一面，沒有顯示「妙有」的意涵；在泯絕無寄觀中，是迴絕無寄，不生心動念，自然事理雙亡，是非言說可談的觀行境，既然不可用言說來談論事理的關係，理事無礙之名當然不能成立；第四點說明在闡述真空之時，較缺乏對「無礙」的詳細表顯。宗密《註華嚴法界觀門》（以下簡稱《宗密註》）也說：

前（真空觀）雖說色，是簡情計以成真空。空色無礙，泯絕無奇，方為真如之理，未顯真如妙用，故唯是真空觀門，未為理事無礙。今諸事與理炳然雙融，故得此觀名也¹⁴。

宗密的註解基本上是繼承澄觀的說法，但對於真空觀為何不得理事無礙觀之名則明確地表達出來；理事無礙觀強調「事理雙融」所以獲得這個名稱。我們可以說理事無礙觀是對真空觀的止揚，是更為接近圓融的教法。

如果直接從《法界觀門》來理解，真空觀雖然言及色空的關係，但未強調理的整全不可分，這點是二觀差異甚大之處。如論中說：

一、理遍於事門：謂能遍之理無分限，所遍之事分位差別，一一事中理皆

¹² 《大正藏》四五冊，頁六七二下。

¹³ 《大正藏》四五冊，頁六七六上。

¹⁴ 《大正藏》四五冊，頁六八七中。

全遍，非是分遍，何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理，無不圓足¹⁵。

理是不可分的、整全的、無邊限的，而事是切割的、差別的、有界限的，當理遍在於現象的事當中，這個理依然是整全而不可分的。這著實令人費解，《法界觀門》中引大海水為例來幫助讀者了解，說：「全大海在一波中而海非小，如一小波匝於大海而波非大；同時全遍於諸波而海非異，俱時各匝於大海而波非一；又大海全遍一波時，不妨舉體全遍於諸波，一波全匝大海時，諸波亦各全匝，互不相礙。」¹⁶海如同理，波好比事，我們觀察一個小波，會發現它包含了整個無邊不可分割的大海，在同一個時點上，無數的小波都可以包含一個整全的大海，而且相互之間無有障礙。這個周遍於諸事的理是整全不可分的，是中包含了這個不可分的理，所以攝盡無分限的真理，一一纖塵都透顯著圓足。

第三的周遍含容觀，澄觀《玄鏡》和《宗密註》都視同是對事事無礙法界的觀照，事事無礙觀和理事無礙觀的不同，在於事事無礙觀進一步關照事與事之間的圓融無礙。澄觀說：

以事事無礙，若唯約事則彼此相礙，若唯約理則無可相礙。今以理融事，事則無礙，故云事如理融。然理含萬有，無可同喻，略如虛空，虛空中略取二義：一、普遍一切色非色處，即周遍義；二、理含無外，無有一法出虛空故，及含融義。理亦如空，具於二義無不遍故，無不包故。即事如理，乃至纖塵亦能包遍，故云事如理融，遍攝無礙。攝即含容義；無礙二義：一、遍不礙攝；二、攝不礙遍故。事事能攝能遍，等皆無礙，其交參自在，……¹⁷。

這是解說《法界觀門》「事如理融，遍攝無礙，交參自在」的一段，澄觀基本上是藉由理事無礙觀跳躍到事事無礙觀，二者並不是絕無分割的。理有「周遍義」和「含融義」，遍在一切處，也含融一切而沒有遺漏。而事理相即，則每一單一的事都可以遍攝無礙，如此導出事事都可以容攝法界一切諸法，可以周遍法界，觀行的重點是在事與事的無礙相融相攝。

以上簡單說明真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀三者的差異點與止揚關係，這對我們下一節的討論甚為重要，若三者是一種止揚跳躍，則《法界觀門》所呈顯的是觀行上的漸趨圓滿。特別是事事無礙法界代表著華嚴同教一乘的特法，《法界觀門》合於華嚴五教判（小、始、終、頓、圓）的升進體系，將行者由大乘空

¹⁵ 《大正藏》四五冊，頁六七六中。

¹⁶ 《大正藏》四五冊，頁六七六下。

¹⁷ 《大正藏》四五冊，頁六八〇上～中。

始教導向圓教的最圓頓教法。三觀中的真空觀和理事無礙觀都彰顯出部分真理，雖未盡圓滿，但如果沒有這二觀的在前引導，行者無由頓入臻於圓滿的周遍含容觀。

四、《法界觀門》的實踐意涵

木村清孝說：「華嚴教學自體之『實踐』的觀點，孕含著容易遭其研究者喪失的危險。然而，華嚴教學當然就是華嚴思想，因為宗教的實踐於中交錯，或是以宗教實踐為一基盤而成立。觀門書的《法界觀門》，長期以來具有廣泛而強大之影響力的理由，因其展現出以這樣的宗教思想作為原點之起因面是很顯著的。」¹⁸華嚴為佛教之一宗，自然不脫實踐性格，然由於華嚴教學義理奧妙，其中的實踐觀點反而容易遭到研究者忽略。許多學者注意到《法界觀門》的實踐性格，如高峰了州說：「法界觀門的思想，乃杜順大師，親自從禪觀中的體會，把握《華嚴經》實踐體驗的流露！」¹⁹張澄基認為這部典籍文字上帶有的模糊性（vagueness），其理由可能是它的目的不在作為一部完整論述的哲學性論典，而是作為觀行的參考手冊。又說因為是部觀行的指引書，所以其中的許多重複不只是有幫助的，且是必要的²⁰。然以上學者並未針對實踐內容詳加述說。賢度法師對此則說明較為深入，她說：

至於華嚴宗的特色，除了詮述事事無礙、圓融無盡的諸法界外，尤其是特別著重觀行實踐法門，並且還認為非經由觀門，則無法入法界；要入法界，就必須瞭解「心境合目」的道理。……然而凡夫見色便執為實相，觀空卻執為斷空，故又開「真空觀」來對治，使他們能領悟觀色並非實相，舉體教是真空；觀空並非斷空，而是舉體乃幻色。

可是這個觀法，雖然能見到理，對於事相卻還未了透；所以另開「理事無礙觀」來對治，使對於那些不可分的理，均能圓攝於一塵，而本分限的事，亦能周遍法界。可是這個觀法，以理來解說事是可以明瞭，倘若要以事來解釋事卻尚未能了透；所以另開「周遍含容觀」來對治，使得能普遍來觀照全事的理，隨順一一事相皆能了了可見。至於全理的事，也能隨一一理而周遍融攝，然後一多無礙，大小相合，則能隱顯施為，神通莫測了²¹。

由於法師已對《法界觀門》解行合一的實踐性格表述得相當清楚，也發揮了深意，個人感覺實難有再置喙之處。本文接下來的部分，主要就《法界觀門》本

¹⁸ 見木村清孝（一九七七年著作），頁三四三。

¹⁹ 見高峰了州（一九八三年著作），頁一一二。

²⁰ 見 Chang（一九七一年著作），頁二〇七～二〇八。

²¹ 見釋賢度（一九九七年著作），頁二六九～二七〇。

身的文脈內容，論述其實踐意涵。

澄觀於《玄鏡》的開頭處說：

余草思大經，薄修此觀，羅其旨趣已在疏文。

且《法界觀門》首句言：

修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重²²。

將《法界觀門》視為悟入甚深華嚴法界的觀行法門，是從實踐面來說，這點研究者必須先有所認識。最先的「真空觀」是描述般若空的境界，對應於華嚴五教判的「空始教」，在佛教傳入中國，特別是鳩摩羅什大乘空宗經典的譯出以後，般若空的觀行實踐是許多中國法師修行生活的核心。杜順《法界觀門》的真空觀，所敘述的內容就是對般若空的正確認識，而且強調理解的最終目的是為了導向觀行體悟的。他說：

又前四句中，初二句八門皆簡情顯理，第三句一門解終趣行，此第四句一門正成行體。若不洞明前解，無以攝成此行；若不解此行法，絕於前解，無以成其正解。若守解不捨，無以入茲正行，是故行由解成，行起解絕也²³。

解與行，是一個雙向的回饋體系，沒有透過解無以入行；缺乏行的實修則解無法深進，甚至無法獲得真正理解，二者相須相成。引文中所謂的初二句，指的是「會色歸空觀」和「明空即色觀」，著重於空意的理解；第三句「空色無礙觀」，是實際去體證空色的無礙，屬於工夫論的範疇；最後的「泯絕無寄觀」是體證真空之後顯發的境界。

在「真空觀」的四句中，「泯絕無寄觀」最值得我們注意，可以說是真空觀修行的標的所在，它的完成即所謂「正成行體」。《法界觀門》言：

第四泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空非即空，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，即乘法體失正念故²⁴。

²² 二文皆見《大正藏》四五冊，頁六七二上。

²³ 本文《法界觀門》之原文皆引自澄觀《玄鏡》。此段見《大正藏》四五冊，頁六七五下。

²⁴ 《大正藏》四五冊，頁六七五上。

概「泯絕無寄觀」是真空觀中所列四句中的最後一觀，描繪真空觀的體悟境界，這是一個不落言詮戲論的觀行之境，是對般若空的純粹體悟。不能起心動念，一起心即產生妄念，和全然正念的法體乖違，這和中觀思想是相應的。《中論》第十八品第五頌、第七頌言：

karmakle śaksayan mokṣah karmakle śa vikalpatah | te
prapancat prapancas tu sunyatayam nirudhyate || (18:5) 羅什譯：
業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。波羅譯：解脫盡業
惑，彼苦盡解脫，分別起業惑，見空滅分別²⁵。nurvrttam abhudhatavyam
nivr̥tte cittagcare | anutpannaniruddha hi nirvanam uva dharmata
|| (18:7) 羅什譯：諸法實相者，心行言語滅，無生亦無滅，寂滅如涅槃。
波羅譯：為說息言語，斷彼心境界，亦無起滅相，如涅槃法性²⁶。

由於漢譯文和梵文原意有點出入，所以引出梵文原文。第五頌意為：「因業和煩惱的滅而有解脫，業和煩惱從分別而來，分別從戲論來，而戲論在空中寂滅。」第七頌則言：「當心的行境止滅的時候，言說則止滅，法性如同涅槃樣不生不滅。」這應該就是「泯絕無寄」的意趣。

在真空觀之上，進一步深觀即為「理是無礙觀」，對澄觀、宗密而言，此觀是「中道第一諦觀」，為「大乘同教」的極致²⁷。蓋「同教一乘」指法華的「會三歸一」思想，「中道第一諦觀」是天台觀法的三諦之一，天台觀行的次第為「空觀」，然後由空出「假觀」，最後悟入雙照空假二諦的「中道觀」。但如果仍有三諦的次第，則為「隔歷三諦」的粗法，若同時頓即空即假即中的「圓融三諦」，即是妙法²⁸。中道第一諦觀是否為天台觀法的極致，還要區分是屬隔歷三諦還是圓融三諦。無論如何，澄觀和繼承其觀點的宗密都認為這理事無礙觀即是圓照空假的中道第一義諦，觀成「自然悲智相導，成無住行」。此觀在《法界觀門》中，仍是為了導向觀行實踐：

此上十義同一緣起。約理望事，則有成有壞、有即有離；事望於理，有顯有隱、有一有異，逆順自在，無障無礙，同時頓起。深思令觀明現，是謂理事圓融無礙觀²⁹。

²⁵ 羅什譯見《大正藏》三〇冊，頁二三下。波羅（頗密多羅）譯見《大正藏》三〇冊，頁一〇六中。

²⁶ 羅什譯見《大正藏》三〇冊，頁二四上。波羅譯見《大正藏》三〇冊，頁一〇七中。

²⁷ 《大正藏》四五冊，頁六七六中，頁六八七中。

²⁸ 《法華玄義》卷一上，《大正藏》三三冊，頁六八二上。

²⁹ 《大正藏》四五冊，頁六七九下。

理事無礙觀中以十義來詮解，從理事相望的成、壞、一、異、顯、即、離等關係來論證理與事的無礙，而論證的主要目的，不是要讀誦者閱後停留於知解性的思辯活動，而是強調要能夠反覆深思，讓理事無礙的觀行境明白顯發，最後悟入理事全然圓融無礙的境地。

「周遍含融觀」亦用十門進行論述，澄觀認為這一觀門可分成三部分：一、總標舉數；二、別顯觀相；三、結勸修行³⁰。在顯出了所觀相之後，最後還是要導向實際踐行的。所謂「結勸修行」部分，即是《法界觀門》的最後一句：

令圓明顯現，稱行境界無障無礙，深思之，令現在前³¹。

也就是說周遍含容觀關於事事無礙法界不憚其煩的論述，目的仍要讀誦者依據閱讀後的理解，由解起行，讓所觀境逐漸圓滿明晰地顯發，悟入華嚴別教一乘最圓融的事事無礙法界。智瑜法師對此段解說如下：「總結前文，勸修觀行。圓明在心者，謂修此三觀，圓明觀智，身契於心也。……三觀既以圓明於心，必須依解起修。故觀文開始便說：『修，大方廣佛華嚴法界觀門』」。³²特別指出這部經典的開頭和結尾處都彰顯了實踐涵意。

以上三觀是漸次止揚升進的，目的在使讀誦者透過文辭的理解，進一步深思、起行，漸次達於觀行的圓滿，從真空觀而理事無礙觀，最後悟入華嚴的事事無盡法界。裴休〈注華嚴法界觀門序〉中的一段話有很好的見地：

然此（華嚴）經雖行於世，而罕能通之。有杜順和尚，歎曰：大哉法界之經也，自非登地，何能批其文，見其法哉！吾設其門以示之，於是著《法界觀門》，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，然後可以入華嚴法界矣³³！

經由本文上述的分析，如果研究者將《法界觀門》僅用作哲學性論述的材料，尋求他和後來華嚴思想發展的關連，對義理的解明不是沒有幫助，但可能因此漏失了這一部典籍的最深蘊意。

³⁰ 《大正藏》四五冊，頁六八〇上。

³¹ 《大正藏》四五冊，頁六八三上。

³² 見釋智瑜（一九八五年著作），頁一一七～一一八。

³³ 《大正藏》四五冊，頁六五三中。

五、結論

當代學術研究者依據其學問研究目的，對同一部典籍可以從不同的角度來看待，共同為義理的解明做某部分的貢獻。於今日開放自由的時代，思想的多元化是其特色，也正由於不同觀點的相激相盪，使義理的解釋權不致定於一尊，常保活躍的生命力。然而，當代佛教學術研究因方法學和論文規範的限制，多數傾向於文獻考證，或是哲學性的思辯，於宗教實踐的闡明甚少涉入，甚至有學者基於保持批判性距離（critical distance）的信念，認為對於宗教實踐內容的探討容易流於主觀。偏偏佛法自始以來就是一門實踐性的學問，不涉及實修內容的探討來談論佛學，等於是把佛法最重要的核心擱置一旁，在周邊問題上旁敲側擊。這是當今有心探討佛法實踐之研究者常感遭遇困境之處，佛法的體悟是學佛歷程中最重要，卻又是難以言詮的，有待方法學的突破及學者們的進一步努力了！

本文之所以採用《法界觀門》為探研標的，可歸結出幾點理由。首先，《法界觀門》是一部深具實踐意涵的典籍，是自杜順禪師的體悟境界所流出，為後代學佛人士良好的修學指引。再者，這部典籍呈現出中國佛教思想的一個重要轉型，將般若空的義理和觀行與華嚴的事事無礙觀法連結起來，是深入華嚴奧義的敲門磚。第三、學界過去的研究雖指出這部典籍的實踐性格，但少有進一步闡釋其實踐內涵，偏向於哲學義理的考察以及本論和後來華嚴思想發展的關連。雖然有當代的法師或佛教徒欲彰顯其實踐觀行的一面，但為文方式又不符現代的學術規範。因此本文嘗試從《法界觀門》本身文脈和祖師們的註疏中，來發掘這部典籍的實踐意涵，凸顯出其對觀行實踐的強調。

不論是《法界觀門》的文脈本身，抑或澄觀、宗密等華嚴祖師的註釋書中，字裡行間都充分表現出不論是真空觀、理事無礙觀或周遍含容觀，對於它們的義理陳述的目的都是為了導向觀行實踐，依據理解而起觀行，如果我們的解讀僅停留於理論論證的階段，則可能中點都未到達。而本論言及的三種觀門，是一個層層升進的體系，理事無礙觀強調理的整全以及理事關係的無礙相融，補足真空觀尚未透達的深度；周遍含容觀又以事和事之間的無礙相攝，發揮理事無礙觀未盡的深義，三者代表從般若思想到華嚴思想的過渡，讓修學者可以循文漸次體悟，利根者則可直接頓入，終點皆為華嚴甚深法界。

最後必須說明的是本文所能論證的似乎是甚為表面的陳述，一方面試著探討三種觀門之間的關聯，另一方面表述《法界觀門》對實踐的強調，並未從這部典籍之整體文脈來架構三觀的實地操作內容，此乃因為觀行的體悟境界為不可說，文字只能進行譬喻性的描述，原文至少還是自體悟者心底流出，若再經一次加工，則為間接之間接。《法界觀門》對觀行內容的描寫結構完整，文中流露出深刻的體悟境界，非筆者粗淺之能力加以重新組合詮解所能表現，本文對其實踐意涵的

揭露，正是告訴讀者要熟讀深思其文脈，依解起行，才是可以真正獲得其法益之道。對筆者而言，這篇論文的寫作也正是進一步深入華嚴奧義的起點。