

docsriver.com
商家本本店

華嚴學

中國佛教經典寶藏精選白話版

華嚴類

63

龜川教信著
印海譯

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行





中國佛教經典寶藏精選白話版

63

龜川教信著 印 海譯

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行



佛光經典叢書

中國佛教經典寶藏
精選白話版
· 華嚴學

華嚴學／龜川教信著；印海譯.--初版.--
臺北市：佛光，1997 [民86]
面；公分--
(中國佛教經典寶藏精選白話版；63)
(佛光經典叢書；1163)
ISBN 978-957-543-641-4(精裝).--
ISBN 978-957-543-642-1(平裝)
1. 華嚴宗
226.3 86008618

總監修
 總編輯
 作者者
 譯者者
 出版者
 發行人

地址
 電話
 網址
 網撥戶名
 流通處

印刷者
 法律顧問
 登記證
 初版

定價
 如有著作權，請勿翻印，歡迎流傳
 如有缺頁或裝訂錯誤，請寄回更換

星雲大師
慈惠法師
龜川教信
印海法師
佛光文化事業有限公司
佛光山宗務委員會
依空法師(台灣)；王志遠 賴永海(大陸)

心定和尚 慈莊法師 慈惠法師
慈容法師 慈嘉法師 依嚴法師
依恒法師 依空法師 依淳法師
高雄市大樹區興田路一五三號 佛光山寺
(07)六六一九二一一六八
傳真 電子信箱
網撥帳號 face@fgs.org.tw
18889448

佛光文化發行部
佛光山文化事業有限公司
佛光山文教廣場
高雄市大樹區興田路一五三號 (07)六五六四〇三八九
佛光山文教廣場
高雄市大樹區佛光山寺 (07)六五六一九二一六一〇一
滴水書坊
新北市永和區中正路四四六號 (02)二九三三七四八
新北市三重區三和路三段一一七號 (02)二九八四九五三
宜蘭市中山路三段二五七號 (03)三三三三三一二〇九
高雄市前金區賢中街二七號 (07)二七二八六四九
高雄市左營區忠言路二八號 (07)五五六三五六九
中茂分色製版印刷事業股份有限公司
舒建中、毛英富律師
行政院新聞局版台省業字第八六一號
一九九七年九月
二〇一二年六月再版五刷
二〇〇元

總序

目生 白

自讀首楞嚴，從此不嗜人間糟糠味；
認識華嚴經，方知己是佛法富貴人。

誠然，佛教三藏十二部經有如暗夜之燈炬、苦海之寶筏，為人生帶來光明與幸福，古德這首詩偈可說一語道盡行者閱藏慕道、頂戴感恩的心情！可惜佛教經典因為卷帙浩瀚，古文艱澀，常使忙碌的現代人有義理遠隔、望而生畏之憾，因此多少年來，我一直想編纂一套白話佛典，以使法雨均霑，普利十方。

一九九一年，這個心願總算有了眉目，是年，佛光山在中國大陸廣州市召開「白話佛經編纂會議」，將該套叢書訂名為《中國佛教經典寶藏》。後來幾經集思廣益，大家決定其所呈現的風格應該具備下列四項要點：

一、啓發思想：全套《中國佛教經典寶藏》共計百餘冊，依大乘、小乘、禪、淨、密等性質編號排序，所選經典均具三點特色：

1 歷史意義的深遠性

2 中國文化的影響性

3 人間佛教的理念性

二、通順易懂：每冊書均設有譯文、原典、注釋等單元，其中文句舖排力求流暢通順，遣詞用字力求深入淺出，期使讀者能一目了然，契入妙諦。

三、文簡義賅：以專章解析每部經的全貌，並且搜羅重要章句，介紹該經的精神所在，俾使讀者對每部經義都能透徹瞭解，並且免於以偏概全之謬誤。

四、雅俗共賞：《中國佛教經典寶藏》雖是白話佛典，但亦兼具通俗文藝與學術價值，以達到雅俗共賞、三根普被的效果，所以每冊書均以題解、源流、解說等章節，闡述經文的時代背景、影響價值及在佛教歷史和思想演變上的地位角色。

茲值佛光山開山三十週年，諸方賢聖齊來慶祝，歷經五載、集二百餘人心血結晶的百餘冊《中國佛教經典寶藏》也於此時隆重推出，可謂意義非凡，論其成就，

則有四點成就可與大家共同分享：

一、佛教史上的開創之舉：民國以來的白話佛經翻譯雖然很多，但都是法師或居士個人的開示講稿或零星的研究心得，由於缺乏整體性的計劃，讀者也不易窺探佛法之堂奧。有鑑於此，《中國佛教經典寶藏》叢書突破窠臼，將古來經律論中之重要著作，作有系統的整理，為佛典翻譯史寫下新頁！

二、傑出學者的集體創作：《中國佛教經典寶藏》叢書結合中國大陸北京、南京各地名校的百位教授學者通力撰稿，其中博士學位者佔百分之八十，其他均擁有碩士學位，在當今出版界各種讀物中難得一見。

三、兩岸佛學的交流互動：《中國佛教經典寶藏》撰述大部份由大陸飽學能文之教授負責，並搜錄臺灣教界大德和居士們的論著，藉此銜接兩岸佛學，使有互動的因緣。編審部份則由臺灣和大陸學有專精之學者從事，不僅對中國大陸研究佛學風氣具有帶動啓發之作用，對於臺海兩岸佛學交流更是助益良多。

四、白話佛典的精華集粹：《中國佛教經典寶藏》將佛典裏具有思想性、啓發性、教育性、人間性的章節作重點式的集粹整理，有別於坊間一般「照本翻譯」的白話佛

典，使讀者能充份享受「深入經藏，智慧如海」的法喜。

今《中國佛教經典寶藏》付梓在即，吾欣然爲之作序，並藉此感謝慈惠、依空等人百忙之中，指導編修；吉廣興等人奔走兩岸，穿針引線；以及王志遠、賴永海等大陸教授的辛勤撰述；劉國香、陳慧劍等臺灣學者的周詳審核；滿濟、永應等「寶藏小組」人員的匯編印行。由於他們的同心協力，使得這項偉大的事業得以不負衆望，功竟圓成！

《中國佛教經典寶藏》雖說是大家精心擘劃、全力以赴的鉅作，但經義深邃，實難盡備；法海浩瀚，亦恐有遺珠之憾；加以時代之動亂，文化之激盪，學者教授於契合佛心，或有差距之處。凡此失漏必然甚多，星雲謹以愚誠，祈求諸方大德不吝指正，是所至禱。

一九九六年五月十六日於佛光山

編序

2010

敲門處處有人應

《中國佛教經典寶藏》是佛光山繼《佛光大藏經》之後，推展人間佛教的百冊叢書，以將傳統《大藏經》菁華化、白話化、現代化為宗旨，力求佛經寶藏再現今世，以通俗親切的面貌，溫渥現代人的心靈。

佛光山開山三十年以來，家師星雲上人致力推展人間佛教不遺餘力，各種文化教育事業蓬勃創辦，全世界弘法度化之道場應機興建，蔚為中國現代佛教之新氣象。這一套白話菁華大藏經，亦是大師弘教傳法的深心悲願之一。從開始構想、壁劃到廣州會議落實，無不出自大師高瞻遠矚之眼光；從逐年組稿到編輯出版，幸賴大師無限關注持持，乃有這一套現代白話之大藏經問世。

這是一套多層次、多角度、全方位反映傳統佛敎文化的叢書，取其菁華，捨其艱澀，希望既能將《大藏經》深睿的奧義妙法再現今世，也能為現代人提供學佛求法的方便舟筏。我們祈望《中國佛敎經典寶藏》具有四種功用：

一、是傳統佛典的菁華書——中國佛敎典籍汗牛充棟，一套《大藏經》就有九千餘卷，窮年皓首都研讀不完，無從賑濟現代人的枯槁心靈。《寶藏》希望是一滴濃縮的法水，既不失《大藏經》的法味，又能有稍浸即潤的方便，所以選擇了取精用弘的摘引方式，以捨棄龐雜的枝節。由於執筆學者各有不同的取捨角度，其間難免有所缺失，謹請十方仁者鑒諒。

二、是深入淺出的工具書——現代人離古愈遠，愈缺乏解讀古籍的能力，往往視《大藏經》為艱澀難懂之天書，明知其中有汪洋浩瀚之生命智慧，亦只能望洋興歎，欲渡無舟。《寶藏》希望是一艘現代化的舟筏，以通俗淺顯的白話文字，提供讀者遨遊佛法義海的工具。應邀執筆的學者雖然多具佛學素養，但大陸對白話寫作之領會角度不同，表達方式與臺灣有相當差距，造成編寫過程中對深厚佛學素養與流暢白話語言不易兼顧的困擾，兩全為難。

三、是學佛入門的指引書——佛教經典有八萬四千法門，門門可以深入，門門是無限寬廣的證悟途徑，可惜缺乏大眾化的入門導覽，不易尋覓捷徑。《寶藏》希望是一支指引方向的路標，協助十方大眾深入經藏，從先賢的智慧中汲取養分，成就無上的人生福澤。然而大陸佛教於「文化大革命」中斷了數十年，迄今未完全擺脫馬列主義之教條框框，《寶藏》在兩岸解禁前即已開展，時勢與環境尚有諸多禁忌，五年來雖然排除萬難，學者對部份教理之闡發仍有不同之認知角度，不易滌除積習，若有未盡中肯之辭，則是編者無奈之咎，至誠祈望碩學大德不吝垂教。

四、是解深入密的參考書——佛陀遺教不僅是亞洲人民的精神皈依，也是世界眾生的心靈寶藏，可惜經文古奧，缺乏現代化傳播，一旦龐大經藏淪為學術研究之訓詁工具，佛教如何能紮根於民間？如何普濟僧俗兩眾？我們希望《寶藏》是百粒芥子，稍稍顯現一些須彌山的法相，使讀者由淺入深，略窺三昧法要。各書對經藏之解讀詮釋角度或有不足，我們開拓白話經藏的心意卻是虔誠的，若能引領讀者進一步深研三藏教理，則是我們的衷心微願。

大師護持中國佛教法脈與種子的深心悲願，已印證在《寶藏》圓滿出版的成就和

近百位學者身上，是《寶藏》的一個殊勝意義。

謹呈獻這百餘冊《中國佛敎經典寶藏》為師父上人七十祝壽，亦為佛光山開山三十週年之紀念。至誠感謝三寶加被、龍天護持，成就了這一樁微妙功德，惟願《寶藏》的功德法水長流五大洲，讓先賢的生命智慧處處敲門有人應，普濟世界眾生！

目錄

成一法師序	一
原序	七
第一章序說	九
1 教學特徵之把握	九
2 象徵主義之哲學	二
3 修觀實踐之行學	三
第二章教學之基本	三
1 華嚴經之本相	三
2 本經之成立	四〇
3 本經之傳譯	四八

4 本經之構成	五二
第三章傳統與已證	五七
1 講解與註疏	五七
2 中國五祖之傳承	六三
3 五祖以外之講學	七五
4 日本傳持之消長	八〇
第四章教相與批判	八九
1 華嚴教判之性格	八九
2 五教判與十宗判	九四
3 同別二教判	一〇五
4 二乘對一乘之問題	一一一
第五章緣起與性起	一一二
1 出典與相承	一一二
2 意義與內容	一二九

3 一起之關係	一三四
4 一起之課題	一三九
第六章四種法界之體系	一四七
1 一心法界	一四七
2 傳承與解釋	一五二
3 體系的關連	一六〇
4 理事無礙之理解	一六六
第七章空觀與有行	一七五
1 普賢行與空觀	一七五
2 有空思想與緣成	一八六
3 二性與真妄	一九四
4 生的形式與因門六義	二〇三
第八章事事無礙之構造	二一〇
1 相即與相入	二一〇

2 同體與異體	一三三
3 無礙之論證	一三九
4 十玄緣起與六相圓融	一五一
第九章斷惑與觀法	一九〇
1 華嚴經與行道	一九〇
2 斷惑與行位	二〇一
3 華嚴觀法之特色	二〇八
4 華嚴觀法之部門	二二三
第十章證果之依正	二二三
1 佛身之表法	二三一
2 佛土之現示	二三四
譯後記	二四〇

成一法師序

《華嚴經》，它的全名應該是《大方廣佛華嚴經》。這部經是一部比較大部頭的經，不過並不因為它的部頭大，人們就不去讀它，相反地，它是所有佛經當中流傳最廣，最爲大眾所喜愛讀誦的一部經。

在我國流傳的《華嚴經》，計有三種譯本。一是晉代佛陀跋陀羅尊者譯的《六十華嚴》，習慣上稱它爲《晉經》，或《舊經》。二是唐代武則天時實叉難陀法師所譯的《八十華嚴》，一般人稱它爲《新經》。三是唐代德宗時般若三藏所譯的《四十華嚴》，這是《入法界品》的廣譯本。這三種版本中，最爲人們所愛研讀的，當推被稱爲《新經》的八十卷的《華嚴經》。

在這三種《華嚴經》的註疏資料方面，《六十華嚴》有至相尊者的《華嚴經搜玄記》，亦名《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，或單稱之爲《華嚴經略疏》。另有《華嚴孔目章》、《華嚴十玄門》、《五十要問答》等。法藏賢首國師有《大方廣佛華嚴經探玄記》，單稱爲《探玄記》，以及《華嚴五教章》、《華嚴金師子章》、

《華嚴旨歸》、《華嚴八會綱目》、《遊心法界記》、《妄盡還源觀》等。《八十華嚴》有澄觀清涼國師《大方廣佛華嚴經疏》及《華嚴經隨疏演義鈔》、《華嚴經懸談》、《華嚴經七處九會頌》、《華嚴策略》等。《四十華嚴》有清涼國師的《華嚴經普賢行願品疏》；圭峰宗密大師的《華嚴經普賢行願品疏鈔》、《華嚴原人論》等。他若杜順和尚的《華嚴法界觀》、《五教止觀》二書，則為闡明華嚴觀行之寶典，亦為華嚴創宗要籍。至於宋代師會的《華嚴一乘教章分科》、《復古記》、《焚薪記》；觀復的《華嚴一乘教義章折薪記》；道亭的《華嚴一乘教義義苑疏》；本高的《註華嚴法界觀門頌》、《華嚴七字經題法界觀三十門頌》；淨源的《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》；戒環的《華嚴經綱要》；明代彭際清的《華嚴念佛三昧論》；清代續法華的《華嚴賢首五教儀》、《科註》、《斷證》、《開蒙》；通理的《賢首五教儀開蒙增註》；民國靄亭的《華嚴一乘教義章集解》等，皆有助於研讀《華嚴大經》的重要參考書籍。

《華嚴經》的產生過程是毘盧遮那佛在七個地方，分九次集會，把它宣說出來的。第一次集會是在摩竭提國阿蘭若法菩提場，所說內容是毘盧遮那如來的依正莊嚴因

果法門，旨在勸誘衆生，對人人本具的佛果功德莊嚴建立信心，有〈世王妙嚴品〉等十一卷經，《清涼大疏》稱此爲舉果勸樂生信分。第二次集會在普光明殿，所說爲十信法門，提示修行信心的方法，要衆生遵以建立十種淨信，作爲入佛之基礎，有〈如來名號品〉等六品四卷經文。第三次集會是在忉利天宮，所說爲十住法門，提示衆生發心修行梵行並究明佛陀正法，有〈忉利天宮品〉等六品三卷經文。第四次集會在夜摩天宮，所說爲十行法門，要衆生依所信佛法力行實踐，有〈昇夜摩天宮品〉等四品三卷經文。第五會在兜率天宮，所說爲十回向法門，指示衆生於自利之外應發心利他，有〈昇兜率天宮品〉等三品十二卷經文。第六會在他化自在天宮，所說爲十地法門（前十住、十行、十回向屬賢人位。此十地爲聖人位，因此十地菩薩已能親證法性而得法身，聖賢有隔，所以越過化樂天宮而直登他化）示菩薩以十度方便，以直超極果，有〈十地〉一品六卷經文。第七次集會再到普光明殿，所說爲等妙覺因圓果滿法門，有〈十定品〉等十一品十三卷經文。於中前六品說因圓，後五品說果滿。又〈十定品〉至〈菩薩住處品〉爲等覺法，〈佛不思議法品〉至〈隨好品〉爲妙覺法。又二會到七會所有內容，《清涼大疏》稱之爲修因契果生解分。第八會三臨普光明殿，所說

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



爲普賢大行六位頓成圓融法門，有〈離世間〉一品七卷經文，《清涼大疏》稱爲託法進修成行分。第九次法會在室羅筏國逝多林園舉行，所說爲入法界法門，有〈入法界〉一品二十一卷經文，本品又分本末二會，本會自六十卷至六十一卷後分，說果法界法門，名頓入法界。從六十一卷後分至經末爲末會，說因法界法門，名漸入法界，即善財童子五十三參文，《清涼大疏》稱此品爲依人證入成德分。以上約能詮說，總此九會而爲四分。若約所詮說，則此經一部，有五周因果，即：第一、所信因果周，就是第一會中六品經文說如來依正莊嚴，因果法門，其中前五品顯舍那依正果德，後一品明其本因，令人信樂。第二、差別因果周，從第二會至第七會，所說爲十信、十住、十行、十回向、十地、等覺之差別因果法門，共二十九品，於中前二十六品辨因，後三品明果，故名差別因果周。又第七會中最後兩品說平等因果法門，即〈普賢行品〉說平等因，因該果海，〈如來出現品〉明平等果，果徹因源，因果交徹平等不二，故第三名平等因果周。第八會說成行因果離世間法門，前分明五位因，後分顯八相果，以因行成果行，故第四名成行因果周。第九會說證入法界法門，前分本會說佛果大用，後分末會顯菩薩起用修因，因果二門俱時證入，故第五名證入因果周。以上所述

，屬於《華嚴經》的宗教部分。

《華嚴經》的哲學部分又如何呢？《清涼大疏》取賢首「法界理實緣起因果不思議爲宗」，那就是說，《華嚴經》的哲學基礎，是建立在「法界緣起理實因果」上面。所謂法界，「法」之一字，它代表了諸法的總相，包含了一切事一切理，理事無礙等義理，此一門義理又蘊藏著一切諸法事的運行軌則及各有各保持其獨特的自性。「界」之一字，具有性、分齊及因的三種意義。性即諸法之自體性，分齊乃諸法之界限分位，因即諸法之因種，一切諸法所由生也，經云：「無不從此法界流，無不還歸此法界。」即此之謂。緣起者，亦曰性起，諸法稱性之大用也；理實者，法界之總體也；因果者，法界之事相也。良以《華嚴》一經，旨在開示衆生修行六位之圓因，契證十身之極果。而這個法界緣起理實因果，又一一皆同理實，一一皆是緣起。原來所謂理實者，虛曠寂寥，實相無相，而緣起者，萬德紛然，莊嚴法界，經云：「而於第一實義中，示現種種所行事。」就是此意。這理實與緣起說無礙顯現的話，那麼真妄交徹，就在凡夫心中可以見到佛心，如果理實與緣起相成的話，那麼福慧雙修，依據根本智而求得佛正智。再者用理實來融因果，則互相涉入無盡重重，假如把緣起教法會

歸到法界，那麼交映融通、隱隱難窮，所謂「理隨事變，一多緣起之無邊；事得理融，千差涉入而無礙。」所謂六相圓融，十玄緣起實乃此一哲理的喻顯。這就是《華嚴經》哲學思想的最高理趣。

旅美學人印海法師，在南加州洛杉磯蒙特利公園市，創立道場，弘揚正法。又對華嚴大教，尤有用心。最近，他將日人龜川教信教授所著的《華嚴學》一書，譯成中文。從他寄來的該書目次可以看出這部著作的內容，相當充實。於《華嚴大經》的出現、成立，歷史傳承，乃至研修註疏，都有詳盡的介紹，堪稱爲今日研治華嚴學者的最佳參考典籍。至於他那譯筆的信實，文字的典雅，尤其令人激賞不已。承他不棄，要我寫一篇序文，我想到毘盧性海，浩瀚汪洋，義理幽微，難測難知，我雖兩承祖訓，力耕大經，但終覺慧淺學疏，所知實少，現在祇有就我瞭解所得，略陳一二，就教於學海高明，希望能得到寶貴的指教，是所至禱！

民國七十六年十月十日寫於台北華嚴蓮社

原序

「華嚴學」，一般說來是很難理解，也很難以把握的。蓋因其中似乎包藏了許多的義理。即一方面華嚴學之哲學的組織與論理的體系皆是極爲透徹而深遠的，說明其內涵潛在思想的構造是非常幽玄且深妙的。在另一方面，其表現形式又與其他佛教的教學是同樣的，迄今尙拘泥於向來習慣的記述方法，由於太多的偏頗獨斷；羅列了專門語之不切用，想也會阻礙到現代人的理解。

余深切熟慮考察到華嚴學之含藏義理，如上所說之「難解」。首先爲了在時代上能親睦地建立其地位，要以方法論的方式，必須付出深切之考慮與反省。結果注意以上諸點，而納入視野中，將其消化。同時在另一立場上，需要保持其深理與傳統，以此堅強決心來面對華嚴學。

如此，本書未必以平易記述爲目的而讓一般世人所追隨；然而亦非全然無視於「難解」一節上，爲了不敢徒然而使好學之士有失望之虞，故當努力極力避免之。

因而，爲了傳統上的古典性，所持有之尊嚴性也均充分採納，除對祖師們嚴肅所

樹立之教學的立場，深表敬意之外，同時以此當爲真是自己所要領會，而遵循理解的思索之路線。以大膽態度，努力把握住，以此爲主體的、自主的，如此爲其中所流通之學理所持創造性，依於思想的檢討，加以深化探求，必須細心的注意而不懈！

自愧凡庸不敏，此區區論著，預想到定有不少銳利的批判，但余自己所以傾其所有學力，不得不如此致力去做。首由百華苑的清水秀雄先生等之懇切懇懇；其次，作爲一個貧乏華嚴研究者辯明所謂華嚴學之「難解」。更將華嚴本質的立場讓世人得以接受與親近，這是余一向以來之素願。

總之，回顧本書組織形態，也許是幼稚之拙著與杜撰，也許貽笑大方而心覺恐懼；然而，本書使命在余預計希望中，若能獲得幾分結果，則內心又感欣喜矣。

最後，唯願讀者諸賢，不吝嚴正指教，衷心感念不已！

昭和二十三年（西元一九四八年）秋著者

第一章序說

1 教學特徵之把握

爲使佛教教學所獨立之文化價值，由於自身的內涵而稱名於世間，佛教必須要被承認有若干的特異性。假若總括整個佛教也可在這種情形下說明佛教對於其他任何宗教，特別是以非佛教所沒有之特徵，在組織上必須要有把握，否則佛教在學術界上畢竟是不可能成立的。與此同樣的道理，在佛教內部各教學之存在方式上也可以這樣說罷。從古代傳統遙遠發祥地發展以來，在歷史之齒輪過程中，繼續深化其生命，而組織成立了各種佛教之教學，所以築成各別獨特之立場，這是爲了明瞭地提示其存在性，更是當然之道理了。

然而，每一特徵，以公平的眼光看，未必是很優秀，而絕對不允許追隨其他的，事實上很不容易去作斷定。內中其特徵反而標示其教學之孤高，成爲一種畸型的。若從佛教本來性格與目的看，毋寧說比其他教學較低劣，置於不成材料之場合亦未可知

；然而雖是這樣說，但其事體本身，未必在學術界之價值上打折扣而被輕視。何以故？教學特徵是唯限於其單獨而似與本來的佛教學表現不同。相反的說，那些特徵之一切收集，成爲佛教學。其本身性格爲莊嚴之意義，其教學的特徵則是其教學的生命。不但如此，不久即成爲佛教學具體的表象，而提高了佛教價值。以如此畸型的孤高性，一向被人所批判，具有多含性的佛教，能夠構成有力的一個場面，決不可能被輕視而疏忽的。

華嚴學的內容含藏有深湛的哲理，實在已經到達大乘佛教之最高峰，而受廣大一般思想界所歡迎。其深邃高遠的一乘教學內容，無論是從內、從外任何方面，幾乎接近驚歎之評價也是事實。或者在另一方面被人誤會爲覆蓋隱匿了佛教之宗教的眞面目，成爲罪惡而被輕視放棄，像存有這樣觀念的人並非沒有；但以佛陀宗教所體驗之《華嚴經》，經過深長思索和檢討結果，爲造成以宗教哲學教學意義說，決不是單純的學問。以宗教作爲保證之哲理，若想到這是要通過體驗始得思索得出來這一點上說，則華嚴學所具有的特徵，不單是在一宗派組織型態上，以及當爲珍奇之一個課題上，也許對於整個佛教是不可或缺之性格，應該被重視之。

余現在依照如上所說的意趣，爲華嚴學之特徵，最先所要觸及的是在此教學檢討上，必須要有預先的準備，且要廣泛地研究佛教學。爲了把握到其他方面之關連方便起見，當然不得不成爲企劃上的緊切事，因此，華嚴學之特徵，這是可以預想得到的，亦是對佛教組織的構成上似有幫助的。例如要把握住一個「人」的概念之時，吾人可以藉日常最熟識的知友某某人來作說明和表示，將其概念之特殊性使成爲普遍化，這是最容易了解的方法。然而，唯以單獨隔離的「某一特定的人」，或可給與正確之概念；但是從有組織、體系的「人之本身」，絕對無法有正確的把握。因此結果是對知友某某人所表示出來的全貌也不能沒有一些錯誤。吾人絕對要知道知友某某人之表象，必須通過心理學的、生理學的，更要在倫理學的、哲學的，乃至其他凡是不同範圍之「人」，將其體系化而有加以整理考察之必要。以這樣的做法，吾人始能從知友某某人之表象中，能把握住全體「人」的概念。華嚴學之特徵，即是說，開始是知道知友某某人之一個表象而已。雖然如此，不能只停止於此，預想擴大本書全部體系之企劃，依據一切互相關連之事體上，爲明確知道甚麼是真正的華嚴學，完成使命之同時，亦能暗示出佛教學之全貌罷。現在所說的序說，只是序說，並未完成全部結果之

使命。本書全部之記述，既是以此為根源所流出，同時應該知道決不使其孤立或成為無意義。吾人現今應盡能力去避免對此教學獨斷而導入於險境，同時專心以華嚴學之本質成為體系化。

2 象徵主義之哲學

華嚴學是「為明白的開顯佛陀之自內證」，以《華嚴經》為根本所依之組織，其表現是象徵的。佛教任何的教學，既是釋尊所說的佛教（至少要想到是佛所說的法），當然皆屬於佛陀悟境內容的體系化。然而特別在《華嚴經》，與其說是「佛陀所說」，毋寧說是「為佛陀而說」，所以應該說是「證悟本身之表現」才對罷。若以一定之方式組織成為體系化，以人與人之間不完全而有所約束之語言，實在是不可能組成的。禪稱謂「以心傳心」，或者說「語默不二」。「證悟本身」只是「悟證」於自己所得，除其體驗者以外，談證是愈談愈遠而離開了證悟本身。若以吾人之相對智去了解佛，想是已經接近於佛，同樣的，反而是遠離了佛。若真正的要了解佛者，當然吾人真正的是不可能知道，故而應儘量放下凡夫執著的一切。以《華嚴經》不是佛在說

教，而實在是自身的證悟。如此，則經典表現，只不過假借文字而已。一方面以運用此文字，同時將其文字消除後，在空白中應該有其證悟在光亮著。然而另一方面因為是空白故，任何的表現都能確實的獲得表示出來。

如同當一個人將其手指插入沸騰的熱水時，這時此人絕不會等待長久去思索或回想說明「手指已進入熱水攝氏幾度？因為熱溫沸騰高至幾度，所以手指皮膚表面最初是起了化學的變化，接著滲透其內部，刺激神經系統，以至筋肉也起了變化……」。真正的感到有灼熱時，不待說明灼熱之理論，只有一言不說，趕快抽出其手指。不加以多言解說，並非沒有灼熱感，是因為真正的斷言絕慮之灼熱才不吐一言。在如此場合之下，只是在咄嗟叫喚，此即證明了有千萬分之灼熱感。太過分的灼熱而一言不發，即是「空白」，此稱謂是「果分不可說」，而「咄嗟叫喚」，即表現全身籠罩在灼熱中，此可說是「因分可說」。

法藏《五教章》開卷第一說：「今將開釋迦如來海印三昧一乘教義，略作十門」。第一門是「建立一乘」，此一乘教義分齊，初分爲別教一乘及同教一乘二門，於別教中：「一、性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故」。接著說：「二、緣

起因分，即普賢境界也」。①果分不可說者，限於自證之境地，唯以體驗者自己所能身歷感受之表示。然而，以佛陀之證悟不可說，只是沈默的語言，則真理在方法論上，永久將其「埋沒」，真理本身無法不絕的顯現出來，並且消失去自發之努力。真理就是那樣嗎？真理不是已由佛陀所開顯出來了嗎？那就是在一切事物上，顯示全部姿態之事實，依佛陀之正覺已被證明。若依據佛陀正覺而能顯現真理，與佛陀同一根本、同一素質而無所相異的吾人一切衆生，應當也同樣的決無遺憾的必定可以開顯出來。

可是，有一個限定，謂「迷界之執著」。想要解脫，唯有自覺的人，才容許開顯真理罷！由此考慮到菩薩之大行。其代表中之代表應是普賢菩薩所行之普賢行。菩薩者，若對已經果滿之佛陀說，是尚在因位中的修行人，也是被救濟者的衆生之代表。而且同時對於在因位之迷界衆生，以佛果爲志向，作爲忍苦精進之體驗者，必定其志願，成爲開顯真理法界中之英雄。所以經過菩薩之體驗，而一步一步的去實現佛陀之覺證。那就是一行至一行，一位至一位的，於菩薩大行之名稱下必能體解真理。《五教章》所以論說緣起因分「即普賢之境界」也②。

因而，所說佛之自境界與普賢之境界就有果分與因分之不同。但是因分又是果分爲普賢直接之所知，所以兩者自體是無二無別，恰如水與波之關係，喻如水是靜態的波，同樣的波是動態的水。此爲《五教章》接著所說：「此二無二，全體遍收。」

既然爲非表現而成有形式之表現來說《華嚴經》，其自身不得不說是象徵的。其教學組織不只是科學的，也不是偏於神秘主義的，那是很明晰的採取哲學的型態，同時建立於象徵主義上。吾人翻閱華嚴經典時，其整部經文累積之章句，含蓄著豐富的詩趣，極爲典雅的藝術手法，使人體會到具有一種戲劇性的興趣。③華嚴教學與其他教學，例如持有一種佛教心理學特色所見的唯識學，深湛精神解剖學色彩的俱舍學，或是注重於純宗教方面的淨土教學，專以頓悟爲指向的禪學等比較時，顯著的持有濃厚哲學的特色。而且其教學之大成，透過佛教久遠的歷史，經過思想的磨練與該教學之發達過程，其間受到其他教學影響，亦收藏於內深處。可以說，以綜合統一整個佛教學的同時，又回歸到釋尊之原意。依實現所謂法界緣起，而達到緣起說之大成，到了最極度之進步發展！

說《華嚴經》是佛陀自己的告白，其實，真理是在無言中表示其全貌，同時永劫

而說也不可能將其說盡。以恆河沙無限數諸佛，以無量音聲，費盡無限際時間，還不能夠讚歎廣大佛德之一分。如此，在經典上所表示，到底是甚麼意義呢？《華嚴經》每說明一件事項後，皆以「費盡無窮時間而未遂說盡」為作結論。以語言遣除語言之不完整之同時，又若不依據語言表詮者，再沒有比語言更能夠表達出來，這時只有嘆息其矛盾罷了。

依賴語言要表顯語言以上之事，當不是單純的譬喻，譬喻是為了解法義，為最便利之工具。從印度以來佛教經典、論書中無不是如此，也是後代佛教學者所樂意利用之手法，甚至經典中專門以譬喻談，作為一貫方式也有所見，佛教且被認為建築在一種譬喻文學地位上。如龍樹《大智度論》在法說中，毋寧說是以譬喻之方法，反而是膾炙人口的事。然而，那只是限於譬喻，譬喻與所譬喻之法是全然不同的兩回事。因此，華嚴教學之表象，所見雖如同譬喻，但絕非只是譬喻。於其教理上，方便與真實完全是成爲一致，這與天台學性質完全不同，如開三顯一等，所以形成象徵主義。雖然同是說「現象即本體，本體即現象」，但華嚴之象徵哲學是一即一切，一切即一之說法，同時更飛躍一步，已達到內含有：個物對個物之象徵原理，以一個對無限（

物)之關係，已被極致到一即一切之關係。結果個物是象徵個物，內容含蓄有限為象徵有限，所以於十玄緣起中說「託事顯法生解門」。那是彼三乘所說教「託異事相，表顯異理」。對此，華嚴一乘教是以「所託之事相，即是彼自所顯之道理而更無異也」。依此說法而為呼應^④，不依據過程的辯證法之方式，毋寧是以否定的作為對立，而且顯示同一為「即」之論理的究竟。那就是其主體是絕對的否定成為論理核心。因此無論在任何意義上，於絕對否定之前或者之後，不得有時間的過程。結果以絕對否定過程的方式，兩者為自己各執同一立場之「即」之究竟上，象徵得成立的話，則華嚴教學之「相即相入」才稱為象徵哲學是其特徵^⑤。

到底象徵者乃是一般哲學上和藝術上所常用的術語，當作宗教上用語時表示出矛盾的體驗，似與神秘等有所關連。神秘若是以超越了理論而由體驗所能發現的話，象徵也可說是等待著體驗直接去把握。華嚴以「雲」表示潤益；以「王」表示自在之意。但是這是普通常識的想法。雲是含有水分濕氣，因此由其降雨，滋潤萬物得蒙其利。以雲喻說潤益，非是追尋理論而說。又，因王可儘其所想之一切，照其意志而實行之可能，所以以王喻為自在，也不是尋求推理和聯想。一見好像經過推理論理，但更

要進一步以直接的身證體驗作爲超越了相互矛盾，自他契合於理性，爲絕對的自己同一，才是華嚴學上所見到的象徵主義。一就是一，決不是多；又多就是多，而不是一。一與多矛盾相對立。然而一是含有多故爲一，多是含有一故得成爲多的話，則多與一以矛盾作爲媒介，多中含有一，一攝含在多中，克服了一多矛盾，即成爲一即多，多即一了。

絕對或是無限，其實，在相對的立場上，其本身，無論如何是無法所能了解的。所以吾人爲了領會此意，不得不採用以有限的事物作爲寄顯的方法。《華嚴經》是依於因位上之文殊、普賢二菩薩，使其顯示果位上的佛，毘盧舍那之果體，再以寄顯於普賢法門得予了解。此種場合，《華嚴經》與普賢法門，決不以所顯、能顯區別爲對立，所顯直接不外即是能顯。以「筆」表示爲文，以「劍」象徵爲武時，筆與文，劍與武，絕對必須是一體而不離。一與一對立，以此類推所提供的資料，那是永久得不到真實義的象徵。

一位名匠揮著鑿子彫刻其費心之名作，要在預定之前一日完成；但在當夜，因爲冬季寒冷，他就抱著其彫像，以自己體溫溫暖其作品，如對待活人一般。經過一夜勞

瘁，到天明，當朝陽升起前，彼因過分的受寒冷而被凍死，這是一則古代故事。在彫刻製作中，每一鑿一刻，將名匠之生命打入進去，如此所造成的創作才是真實的名工。作者的肉體縱然已經凍死，真實的作者是儼然活躍在其作品上。不！作品才是超越了名匠虛假的肉體，而它（作品）才是真正的作者。

或者以爲寄顯不過是只在有形有限的事物上所寄顯出無形無影的話，可以說只是不出一般的論理的譬喻範圍。可是法直觀的表顯決不是在意識上尋求論理的理路，如以人類推於其他。超越對立矛盾就是相即相入、事事無礙究竟的立場，在後文詳述此意義時，當能明瞭。

此處有一本筆記本，但是同時也是紙。紙與筆記本的概念，在思考上雖然有所差別，以紙象徵爲筆記本時，紙即是筆記本。在意義領域內本來就是互相對立矛盾的關係，但在究竟圓滿超越時（處），爲象徵的事事無礙，相即相入。將它作爲組織的論述，即是「十玄緣起論」與被稱名爲的「六相圓融論」。

華嚴的教理與其他大乘教學天台相比，傳謂著重於唯心論的，說「一心法界」。以萬法唯一心作爲立場展開其教學，其結果不外是講明爲象徵主義罷了。吾人現今在

此鑑賞花是一事實，其實是花以外另有一個我，我並不是以花爲所對境而作鑑賞。其實是當鑑賞花的我完全成爲花時，才得說是真正的我在鑑賞花，我在看花時，實際只是花在看花而已。「進入三昧」者可說是此種境地。若挾帶一分的我爲對立者，早已不能說是真正的在鑑賞花了。萬法唯一心的真正意義是表示說：「我即花」，「花即我」之象徵主義。

說「山河大地是佛身」，雖是華嚴泛神論的看法。那是指山河大地直接即是毘盧舍那佛之法身，而非眼前所見到的山河大地之背後，尙有肉眼未能見到其實體作爲佛之泛神論之意義。原有即是其原所有，不另加手法。若見山河大地即毘盧舍那之象徵的話，水聲、鳥音其原來無不是佛陀之說法。華嚴學的特徵就是如此對於象徵的人生觀、世界觀之極致地位上說明，這是吾人不得不先予理解之事。

注釋：

- ① 大正藏第四十五冊頁四七七上。
- ② 十地菩薩是地地各各證得一分眞如，若是由初地至二地，由二地至三地，而作爲行

位階段之進展的話，則十地菩薩對佛來說當然是因位，於因位中能夠證入一分宛然的性海果分嗎？關於此事，華嚴宗作如下說明：性海果分是毘盧舍那究竟圓滿自在之法（理智不二||理事一體），不單只是理，而且亦不能局限於行者證智之事法上。此解說為「舍那所了、所知、所照之法」。因此如要舉出真正談論性海果分場所的話，那必定是盧舍那佛之果體，而且真如亦不只是屬於佛果之地，若從十信滿心已圓滿成就一點上說，不必等待十地究竟，初發心時已了證果分也。所以性海果分先予以理性作為理解，但其究竟是理事融通之果法。

但是，普寂之《五教章衍祕鈔》中所說：「菩薩十地是一一各具有因分、果分。」所說雖為善巧，可是違背了華嚴信滿成佛說，由於此，彼被視為華嚴正統之異轍，是其中一種理由也。另外，鳳潭的《五教章匡真鈔》中以性海果分為真言之智曼荼羅，與天台宗之因心本具之實相被視為相同，性海果分是作為唯智，或唯理之解釋而已，所以亦被排斥作為華嚴之異轍。

- ③ 《華嚴經》當為藝術的精神，以最優勝性來看待處理是紀平正美博士「行之哲學」
(三〇六) 中有所記述。

④ 《五教章》卷第四（大正四十五·頁五〇七上）：「問：三乘中以有此義，與此何別？答……。」

⑤ 關於「象徵」，在土田杏村氏之「華嚴哲學小論考」及「象徵哲學」中有種種說及。對本書的啓發也很多。

3 修觀實踐之行學

華嚴學是真理直證，也是智慧學的佛教特殊性，亦同時為依據實踐之行道，更能深一層增加其本質的明鮮。哲學是成為一切文化現象基礎，而作探討幽遠的真理。倫理學是樹立人間的行為，招致真的幸福與正確（道）的人生觀和世界觀。佛教，尤其是華嚴學由於自身進展，於是成為著重於哲學的發展，同時也發揮了無遺憾的佛教特殊性。很明顯的，在行道方面，本來已有具備。不！或許華嚴學，以其哲理結構，比之於西方哲學，設或有幾分見劣之點，這決不表示華嚴哲學在思辨學上有所缺陷，而是露呈哲理即行道的「學行一體」、「教即觀」為立場之特殊性也。同是佛教教內，與深說哲理之天台相比，在性質上，多少也有所不同。天台學是分教、觀二門，以教

與觀兩者是相互對立的論說；然而華嚴學特徵是教即觀、觀即教，以學視者即教，以行視者即觀。所以稱謂十玄緣起，也稱謂六相圓融。那是一度作為教學思辨的論究成果，作為表示義學立場，而且是平常被作為十玄緣起觀、六相圓融觀之行門實踐內容。另外以四種法界作為行取觀門，以緣起與性起理論直接作為觀行而付之於實踐。其哲學的教理，與多數的西洋哲學態度及方法完全有異。剛才吾人說到以象徵哲學作為華嚴學持有的特徵之一，現在更有一種特徵，即是不離其緣起說為行門實踐。不如說，其教理學即是直接行道學，請勿疏忽這一點。

原來釋尊在思考、觀察事物時，常常採取實證的立場作開始。在彼原始經典中所記載，對於義理廣泛之論理，皆以謝卻「不記」。因「不合義」、「不合法」，故如所傳聞：避開應答思辨的理論。❶這不是意味著佛陀內證未必是缺少思辨的要素，只是為了達到內證才是修行方法，這是表示佛陀直接指標和目的。因而另一方面佛教教學思辨的發展，事實以快速的在飛躍著。其理由：外在的是印度民族性富有宗教的情操，懷抱著驚人的哲學素質；同時，又孕育在建設文化氣氛中為其特色。內在的是具有本來實證的釋尊教說，因為含有深邃的哲理，以關切學習的精神所歡迎接受時，因