

# 從澄觀「心」與「法界」的 鏡映性論佛教的人文主義\*

華梵大學哲學系 郭朝順

## 提要

本文主張當代人間佛教並不是「援儒入佛」的結果，而是在印度初期佛教聖典中已含蘊的人文主義的線索，再通過長期發展，在漢傳大乘佛教的圓融思想被顯題化為「圓融」的理念，當然它更是佛教在現代回應了西方現代性要求的結果。

若抽象出西方人文主義的普遍含義，人文主義未必一定是某種人類中心主義，而可以是指以人的身份反思人的身份及其在萬有中的地位，以及反省人類文化的特色及限制的一種思想。佛教人文主義的特色，即在消除西方人文主義的理性中心主義與本質主義的成份，可被視為一種強調解蔽與反省的人文主義。

此一解蔽、反省的性格，特別可以在《華嚴經》與華嚴宗思想中的「鏡映性」概念中被加以說明，尤其是澄觀便以此鏡

映性說明「心」與「法界」的動態互映，這種鏡映性，除說明主客之交映之外，也說明法界一切事物之間彼此的交映關係，此即事事無礙、法界圓融的依據。

在鏡映性之中，除指在主體中看見客體，也在客體中見主體的情境外，但更重要的是要能見「真中妄」也能見「妄中真」，即能見到價值的虛妄性，亦復可以見到虛妄中的價值性，筆者認為由此鏡映性可以為現代社會中的絕對主義與相對主義的交錯的混亂情境，指出一種圓融整全的視野，以在現代文化世界中實現多元圓融的文化價值，也才能真正使佛教的慈悲與智慧獲得真正的統一，並在現代文化的脈絡當中得到具體的實現。

關鍵詞：

人文主義、人間佛教、覺性、反省的人文主義、心、法界、澄觀、鏡映性

\* 2013/8/1收稿，2013/9/21通過審稿。

\*本文為國科會補助專題研究計劃「當代西方詮釋學與東方漢語哲學：溯源，對比，會通-華嚴通往禪學的詮釋問題之研究(III-I)」(101-2410-H-211-003-)研究成果。感謝二位匿名審查委員的修訂意見，除修訂文字錯植或文意不夠清楚處，對觀念部分的澄清與補充，將在註釋中說明對二位審者的回應。

## 一、前言

楊惠南〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉<sup>1</sup>曾討論關於人間佛教精神中的儒佛問題，他主要的主張是指人間佛教（印順）或者人生佛教（太虛），都不是印度佛教的必然發展，而是受到梁漱溟一席話的刺激「援儒入佛」的結果，故能在當代中國佛教發展上，產生真正的影響力；而真正企圖回歸印度佛教的歐陽漸（竟無）卻未發生有力的影響，其理由即在於後者因視儒家為敵而無法援儒入佛，致使無法產生認同與影響力。本文認為「援儒入佛」的說法，過於傾向儒家道統預設，或者預設佛教思想沒有其開展性，但本文並未預立這樣的立論觀點，而是相反的，企圖跳脫此一觀點來進行論述，主張佛教有其內部的思想線索，是當代人間佛教之所以會形成的內在淵源，並不是「援儒入佛」後的結果。

本文企圖從另一個角度來回應此一論斷，其目的乃在指出如印順所根據之《阿含》「佛出人間」的思想，不只是可以接枝儒佛的理由，而是佛教哲學思想所含蘊的一種「人文主義」精神的必然要求下的結果，因此才會形成「人間佛教」的觀念，所以「人間佛教」的提出，除了是當代佛教現代化過程中的一種要求之外，更是佛教思想內在的一種合理發展。

依筆者在拙著《佛教文化哲學》<sup>2</sup>一書的考察，佛教的人文主義不是始於現代，而是自釋迦牟尼的根本佛教的解脫思想的文化思維中已然含蘊的，但在大乘思想中開始明顯，在佛性思想中逐步明確，到了漢傳佛教天台、華嚴與禪之圓融思想的強

調時慢慢成熟。是故基於佛教的人文主義精神，便不用再局限於楊惠南的儒佛之辯，或者囿於現代化之要求之太虛等人「援儒入佛」的觀點，以看待人間佛教成立的理由。

不僅如此，筆者也認為印順對漢傳佛教的評判未必完全正確，<sup>3</sup>因在漢傳佛教的天台、華嚴、禪等三個宗派，不止含蘊人文主義的精神，而是已然發展出具體的人文主義的觀點及思想內容，這便使得當時的佛教，無不以「圓融」思想為其典範，而使佛教思想得以內化於世俗文化之中，進入到文化的諸多領域內。這些成就也很難只歸功於一宗一派，而是一種集體的文化活動，使得佛教思想徹底被接受為中國文化之一支。

本文便特別集中對華嚴宗尤其是澄觀思想的討論，因為華嚴宗完全標舉圓融思想作為整個佛教思想的核心概念，而且澄觀對於四法界之說則發展出多重圓融的理論，它反映了唐文化以佛教思想含攝當時的多元文化，而欲使之圓融無諍的時代理想，以之相較於目前後現代之後的多元主義淪為相對主義的混

<sup>3</sup> 印順批評漢傳佛教強調「圓融」的流弊，但印順談的是一種文化現象，而非針對「圓融」作為一種佛學概念本身的理論問題提出明確的分析。此一文化現象更可能是過往誤解華嚴的圓融思想所呈顯出來的一種倒映。雖說這些現象未必不存在，但不能說這些現象即等同於理論，反倒可以說的是，若對理論的某個觀念產生誤解可能產生什麼後果，這便是印順所說的「於圓融中橫生障礙」。印順：「中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。問題在：在家學佛，不知本分，一味模仿僧尼，這才不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世。這真是中國佛教的悲哀！」《妙雲集下篇（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，頁199。

<sup>1</sup> 中華佛學學報，第13期，頁479至504，2000。

<sup>2</sup> 郭朝順，《佛教文化哲學》，台北：里仁，2012。

亂處境，我們可以考量華嚴的圓融思想及其人文主義思想，可否為現代文化指出另一種出路。

## 二、「人文主義」的普遍義

「人文主義」(Humanism) 出自西方，在近代文化來說是指在文藝復興時代所高舉的一種企圖將重心由「神」轉向「人」的一種文化運動，但其在西方還是有基督教思想中人是萬物之靈的思想傳統，因此才會在後現代思潮中被批評為「人類中心主義」(Anthropocentrism)。

但姑且不論「人」是否為萬物的中心，是否為衡量萬物的尺度，人類文化之種種，無可避免的皆是由「人」的立場而發出的，即便是宗教上的天啟，離開了被啟示的人類，也不能有所謂的天啟文化存在。縱使「人」要試著從其它物種的角度發而為言，也無不都是某種「擬人」。是故笛卡爾之「我思」(cogito)，康德之「先驗主體」(Transzendente Ego)，海德格之「此有」(Dasein)，雖以一種抽象的角度言之，但完全離於人之經驗或者身份而言，終究還是不可能；是故「人」的身份，是人的文化活動的先驗基礎。所不同的只在於，如何其思考界定「人」的身份的這件事。

因此，由「人文主義」轉向「人類中心主義」之事，並非是必然之事，因為前者是指，文化之種種無不帶有人類之視野以行之；而後者則是言，文化的種種都是為了人的利益，或者為了彰顯人在萬物之中為最尊的地位，而將非人的他者，視為次要或加以貶抑乃至剝削以為己利的態度。

然則西方基督宗教思想中，人是上帝所造之世界的中心殆無疑義，因為伊甸園中的萬物都是要供亞當與夏娃這對人類的始祖享用的，而人類是依神的形象所造的，且是地上之生物中唯具有「靈」的物種，然泛神或泛靈之說是違反一神教義的，因此人類當然是世界中的唯一主角，故西方人文主義容易發展出人類中心主義，乃至對於世界其他的物種皆採取一種利用的態度，甚至出現了剝削的立場。這在工業化、資本經濟萌芽的開始，呈現得最為明顯。不過，西方人文主義的一個重要特點，乃在以它不是以一種抽象的、普遍的「人類」的概念，以理解並規約文化活動，而是以一種具體的、個別的「人」的概念來進行，也就是說基於個體主義，西方的民主、人權概念才得以發生。

當東方人初接觸西方文化之初，驚訝其個人主義之講求個別之權利，遂以為西方文化便只是一種競逐於個人利益的無禮文化，然而西方人文主義對於個人的重視，始自對個人先天的「理性」(Reason) 的尊重，故理性是使西方文化不致淪於唯有競逐私利，復有公義之實現的要求，此即黑格爾所謂客觀精神(Der objective Geist) 之實現。故就近代以來的理性概念而言，理性不只是愛智求真能力(但也不違背此目的)，理性運用之目的，則更基於對公共普遍之事物的重視是為維護個人存續之必要性的前提。換言之，即便是對於物種保存或者環境保護等諸多公共主張而言，無不是因於了解所謂社會、國家，非由一人所成而為眾人所成，所謂世界非只有人類存在，而是仍有其他物種與整個大地環境共同組成，故基於人類之永續，因

此必得理性地面對個人之外的其他存有，不論是他人或者其他生物或無生物。

是故人類便由單純的利用他者而轉向與他者共存，以期合理的（rational）維持人類生存的永續。這時的「人類中心」態度已然獲得了修正，因為人類已意識到人是萬有之一，而非唯一，即便是為了人類的利益，但不能不重視其他物種的存在地位。

換言之，理性思維是使人文主義不致成為一種人類至上的人類中心主義的重要關鍵，特別是若人類越能從工具理性的角度抽出，以價值理性思考人與萬物的關係，便越能發展出不僅是以永續人類之生存為目的的價值思維，而逐漸走出人為世界唯一之主角的想法。這時，固然我們終究還是不能以其他物種的角度來進行思考，但至少便不會唯以人類為中心的立場以行事。

於是，我們可以說，人文主義中的普遍性有兩個要素，但人類中心主義不是其一，首先是以「人」之身份發言行事——此為文化的基礎，離開了「人」的身份，便沒有論說文化的可能；其次則是人的理性思維——這是人可以避免以自我為唯一或最高價值的能力，此一能力即意謂著人可以反思人的身份及其在萬有中的地位，以解決人類中心主義的問題。特別是後者，理性思維若即意謂自我覺察的能力，而非一種狹隘的理性中心主義的觀點的話，則在自我覺察的過程之中，人類會重新認知、解釋並界定「人」的身份與地位，「人」之地位不再是一種先天必然的身份，而是由於自我解釋與自我界定、自我建構所形成的，如此的「理性」能力，即符合佛教「性空無我」

的基本原則。理解了這一點，便也更新了第一點以「人」身份發言的含義，因為人的身份與地位，不一定是自明之事，而是有待解決之事。這便是佛教「無我」思想的重要含義，因為自我，或說人類的自我，並未有不變的先天的本質自性，而是隨時有待詮釋與認定的工作，但任何時候關於人之自身的詮釋與認定，都具有「可修改性」（Revisability）。<sup>4</sup>

### 三、佛教「人文主義」的特殊義——解蔽的、反省的人文主義

若相對於基督宗教思想的特定人類觀點所發展的人文主義，稱之為「有我的人文主義」，則佛教可以說是基於另類人類觀點而又主張無絕對不變的人類自性，則若其有所謂的人文主義，可相對前者稱之為：「無我的人文主義」。

要證成佛教有所謂的「人文主義」的內涵，本文所採取的是基於上一節中所提及的，人文主義有兩個前提，一是以「人」的身份發為言行，一是理性思維的特色。關於前者，《阿含經》早已說明了「人身難得」<sup>5</sup>，難得之人身不是說人在眾生之中為最尊，而是人之處於六道眾生之中，於一不為最上

<sup>4</sup> 「可修改性」（Revisability）是勞思光由蒯因（Willard Van Orman Quine）所導入的一項觀念，用於勞思光所提出的「非絕對主義的新基礎主義」的三個特性之一，在此我將之用以說明由佛教之「無我之假名我」的思想上所開發出來的文化論述。參見勞思光，《危機世界與新希望世紀》，頁 129 至 181。

<sup>5</sup> 《增壹阿含經》：「如來出現世間，甚為難值，人身難得，生正國中，亦復

（如天與修羅之大能），也不為最下（如地獄、餓鬼、畜牲之遍受痛苦與愚痴）的處境；人之所處的世間，不是極樂，也非地獄，而為一尚堪忍受的「娑婆」（sahā,意即堪忍）世界，人之於世間是可以聞法修行以得離苦解脫的身份，故此世間即為堪忍世間。

「聞法修行」，則即含蘊了人可以具有理性的思維，使人脫離人之束縛，而朝向其他向上之可能前進，而此一目標之終點，即為成就自我為一徹底解脫者的身份。相對於此，如若人不樂修行，棄絕理性、隨順妄念無明而為種種惡事，則離解脫日遠，也有成就惡道之可能。是故人身之「難得」便由於身在這能上能下的處境；而人之「無我」，乃在於其因於其內外所成之業力，呈顯不同樣態之自我。

不過，與西方人文主義重視「個人」之「理性」不同，佛教雖也重視個人，但並非如西方之由個人之理性而開展出以個人為權利的主體，乃至成就現代文化之社會體制。佛教是由個人作為實踐的起點，將生命所體驗經歷的一切實現為輪迴或解脫的兩種生命品質，視成就解脫的生命是為個人生命最要緊之事。關於實現個人權利，並不是被認為最重要之事，至少它一定被放在解脫的價值之下才值得討論。以此之故，佛教並未發展出以個人權利之保障的社會制度，而是開展出處理生命的品質問題為主的文化思維。

個人主義的權利概念，植基於相信理性乃是人類獨具的本質，是以每個個人須啟蒙其理性，實現個人為理性的存有者，

由眾多理性者建立一理性的社會，以此為文化之理想。換言之，即視個人為社會之最小單元，有理性之個人才有理性之社會。但為了保障人類理性之實現，則必須保障人的基本權利，因此如生存、教育、自由等等，都成為個人不可讓渡之權利。西方人文主義的明顯優點，即人生而平等的權利的尊重，與為實現此一權利保障所作出的各種制度上之設計。然而權利與保障權利之制度，只能作為平等地促進理性之「必要條件」，卻未必可視為實現個人為理性的存有者的「充分條件」。

西方人文主義對理性的信仰，以為理性可以克服非理性的遮蔽，然而後現代思潮對理性中心主義（Logo centrism）的批評，即是看到了現代社會中，存在著理性地實現了非理性之事實，理性成為了宰制的理由與藉口。佛教的哲學不從本質主義的觀點看待人的理性，因此佛教不會忽略人之非理性的部份，反對只強調理性為人類本質。佛教認為不但理性不是人的本質，非理性也不是人的本質，事實上「無我」思想本就反對這類本質自性的看法，主張人因其內外行的行為而實現其為如何之存有者，也就是人之過往所造，以及今生所成之業力，實現了其業報之身。

除此之外，佛教更清楚本質主義的背後，是以語言所形成的觀念來規定存有，但若不明白名言只是一種假名有

（prajñapti）的話，便會認為語言具有真實的指涉對象。於是當西方人文主義以「理性」為人的本質之際，理性概念或排斥非理性，或者將所肯定的事物合理化，但卻無視其中的反理性。此乃西方之現代化反而造成了理性中心主義的理由。

相對於此，佛教的「佛性」（Buddha nature）觀念說明人有覺悟的可能性的，但此可能性不是一種本質主義

（Essentialism）的規定，而是一種源自存在經驗的描述。簡單地說，佛性即是指「眾生之覺察痛苦與要求離苦之能力」；在佛教史中，對於是否一切眾生皆有佛性這問題，當然發生過爭論，據上述定義而言，若有一個眾生不能覺察痛苦則既不會有離苦之要求，則成就佛道對此眾生而言，便是不可能也沒有價值的事，因此我們可稱此人或此一眾生沒有佛性。可是是否有任何一個有情感的生命體，不會有飢餓痛苦或死亡的恐懼等感受？如果存在這種生命體，佛教將之歸於無情眾生如草木之屬；基本上成佛問題是無關這類生命的<sup>6</sup>。然而一般而言，有情眾生即有知苦離苦之能力，故由此可以說「眾生皆有佛性」，但這只是在描述這一生命經驗的現象，無關於本質規定，故也無需本體論來加以證成。<sup>7</sup>至於現象界的差異性，如天台的十法

<sup>6</sup> 回應審者甲：雖然三論吉藏、天台湛然，都有「無情有佛性」之說，但那些主張主要是就法身佛性的圓滿遍在上說，與此處所強調的能夠觀修之能力，是不同層次的議題，故在此不加詳論。

<sup>7</sup> 「佛性」的「性」字極易被視為本質論或本體論的觀念，但我個人認為可以從現象描述的觀點來說明覺悟的生存現象。這個觀點也可以解釋何以四諦中，以「苦諦」居首的理由。若無法察覺痛苦，解脫便不需要，也不可能。審者甲認為本文對「佛性」界定「眾生之覺察痛苦與要求離苦之能力」，認為未扣得很緊，因而提出質問：「小乘就是要離苦，卻不發心成佛」；本文認為「覺察痛苦與要求離苦之能力」是比發心更為基本的問題，若無覺察痛苦的能力，這便是所謂的「一闍提」（icchantica），但有覺察力不保證成佛，這也可以說明小乘或者一闍提不成佛的理由，但如果小乘可以改心迴小向大的理由，除非是他察覺自證的不圓滿而感到痛苦，

界眾生之說，也是就不同的生命所知覺的苦與樂的生存經驗的描述，故如地獄是純苦眾生，而人界則為苦樂參半之眾生。

可是，當西方人文主義規定「理性」為人之本質，且此一本質須充分實現才成為一個真正的理想中的現代人，但「理性」概念的提出同時也引出非理性的概念出現，於理性與非理性便成為一種對立的情況，成為一種非此即彼的矛盾處境，人之非理性部分便似乎是居於全然的負面意義，但這便將人之存在現象割裂為兩端，以人之應然成就的理性，替代人之實然的存在狀態。正面來看是一種理想，反面來看則是顛倒執著。

對佛教而言，人與眾生相同，皆是一種緣起性的存在，生命的本能便是一種盲目的生命衝動，佛教不談論其根源性的問題，只說眾生因於無明而累劫輪迴流轉，或者「無始以來」的存在狀態。人的存在地位，乃在於其有恰當的「距離」

（distance），以覺察痛苦並面對痛苦，因此佛教順此主張發揮此一覺性以達徹底離苦，乃為生存活動的最高目的。但「理性」的目標在肯定自我為一絕對的個體，當個體其成為「絕對」之時，個體與個體之間即以理性的功能來區分權利關係，以維持個體與個體之間的平等。於是人類又落入追求「絕對平

否則也不會迴小向大。同時審者乙認為：佛性在本文被界定為「眾生之覺察痛苦與要求離苦之能力」過於寬泛，各佛教宗派乃至佛教外的思想體系也有此規定，故此一佛性定義無法表現華嚴思想的佛性意義。不過，本文在此即是要先行由生存的現象學角度，來界定一個普遍性的「佛性」定義，並要與西方的「理性」概念作一對比，不是在此即表示一個唯有華嚴思想可使用的佛性定義。但唯最基本的佛性概念，所以才能具有普遍性；到了下文才要討論，華嚴將此佛性思想發揮至極致的表現。

等」的迷思中，而成為一種平等主義（*equalitarianism*）。然而這不是說佛教是反理性的，或者反對平等的，只是理性是人類的理性，而平等至多也是人類權利的平等，而當其成為一種絕對性的主義時，佛教要批判的是這樣的絕對主義

（*absolutism*）。佛教主張的眾生平等卻不是從理性與權利而言，反而是講人與眾生都平等地具有由無明之輪迴之苦，轉向智慧而解脫的生命的可能，其平等乃為一種生命現象之「描述」，避免以人之理性之朗顯為標準的人類中心主義，乃至任一種絕對主義。

一般認為，佛教會因為重視解脫而忽略現實的差別，也無視於人類及世間的世俗要求，故對人文世界採取一種捨離的角度；但個人以為佛教確實不是以實現人的世俗價值為中心，如西方人文主義所強調的那樣。佛教的重點乃在看見人及眾生的自我中心及其遮蔽所造成的無明痛苦。所以當將「無我」放在文化詮釋學的脈絡來解讀的，「無我即是一種對於文化的我執，進行一種解蔽離苦的反省活動」；與無我相當的空性，則可說是：「對任何本質性、本體性思考的解蔽反省」。所以如果同意有佛教人文主義的話，即要在此規定佛教人文主義中的特殊性格，即是「反省的、解蔽的人文主義」。

基於佛教之解蔽反省的功能要求，佛教重視人或者眾生之覺性。覺性的特質，在於自覺自身的無明，乃至覺察他者甚而世界一切眾生之活動中的無明與遮蔽以求離苦。覺性是一種離苦之本能，凡是有情眾生即有覺性。覺性並不與理性對立，而是當理性也引生遮蔽之時，人也應當覺察其遮蔽。例如若以「理性」規定人的本質，而人的理性又是從個體出發，並為了

維持個人之存續，所以才重視他人或世界之存在，而以種種權利規範之；從這個角度而言，人的理性即是具有「我執」的遮蔽，即便其言利他或者公共市民社會的公共利益，仍是由「自蔽的理性」外推之後的結果，以根源是自蔽的，外推的結果亦是我執而自蔽的；但如能解除理性之自蔽性，則覺性便於解蔽之理性中呈現出來。

因此本文主張，覺性——作為佛教人文主義的基礎，覺性不是只對清淨價值的覺察——這是傳統淨心的佛性論者的強調，覺性乃是更普遍的始於對一切痛苦與可能的離苦方向的覺察與行動力。雖然在眾生的生命歷程或人類的思想史、宗教史充滿了無可計數的求脫反固的顛倒，但是佛教（特別是大乘佛教）的修行觀與解脫觀，將菩薩修行的歷程及其意義，界定為以倒轉生命無窮輪迴的無意義性為目的，而使「菩薩行」成為一種勇猛、堅毅的，永恆行進與實踐的眾生史觀，一切眾生生命的價值即是修行與實踐，修行與實踐的內容，便是無止境的對內外世界的無限無明與遮蔽，進行無止息的解蔽的活動。因此我稱佛教的人文主義即為一「反省的人文主義」。

#### 四、華嚴思想中的鏡映性

依上述佛教人文主義所含蘊的特殊人文主義的觀點來看，解蔽且是徹底的解蔽活動便成為一個核心，用傳統的佛教說法來談，這便是去我執、破無明或者對空性、無生法的證悟等，在行動則有多重的可能性，如所謂「六度萬行」。以「六度」而言，最後解蔽活動一定會與慧觀相應，也就是解蔽活動談到

徹底，即與「如何觀照世界」及與「觀照世界為什麼」（前者是能觀之「心」，後者是所觀之境，或法界）息息相觀。

將此概念放在華嚴宗思想來理解的話，我以為華嚴宗思想依於《華嚴經》的啟示，發展出一種特殊的觀點以進行解蔽的活動，即華嚴的觀法，而此觀法之依據即《華嚴經》中所呈現的諸法緣起的樣態，在此即稱之為「鏡映性」。《華嚴經》的敘事方法，筆者曾經歸納出幾個特點：1.十十說法，2.交相互入，3.循環往復<sup>8</sup>；如《華嚴經》〈世主妙嚴品〉：

「譬如虛空具含眾像，於諸境界無所分別；又如虛空普遍一切，於諸國土平等隨入。身恒遍坐一切道場，菩薩眾中威光赫奕，如日輪出，照明世界。三世所行，眾福大海，悉已清淨，而恒示生諸佛國土。無邊色相，圓滿光明，遍周法界，等無差別；演一切法，如布大雲。一一毛端，悉能容受一切世界而無障礙，各現無量神通之力，教化調伏一切眾生；身遍十方而無來往，智入諸相，了法空寂。三世諸佛所有神變，於光明中靡不咸觀；一切佛土不思議劫所有莊嚴，悉令顯現。」<sup>9</sup>

這段文字說明在菩提樹覺悟圓滿的釋尊的覺悟經驗：釋尊不離本座，但其智慧能夠平等觀照過去、現在、未來一切諸法，破除了過、現、未三世時間上的分別與執想；如是覺悟者聽見一切世間的如來的音聲話語，聽見所有的覺悟者對一切不同世間眾生的一切勸誘、教導、救度，如來——成正覺者乃是同時遍

<sup>8</sup> 見郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 258-260。

<sup>9</sup> 《大方廣佛華嚴經》，大正藏冊 10，頁 1 下至頁 2 上。

在一切時空之中，乃至遍在一切諸法之中，就像空間，就像太陽在照耀大地時一般，是無處不在、無處不照，在一切時間流變之中的一切國土，原來就是清淨莊嚴，原本就是圓滿無礙，原本就是自在解脫。而所有的這一切本來自在莊嚴的眾生與國土之全體，即號為毘盧遮那 *vairocana* 即光明遍照之意<sup>10</sup>。

釋尊的覺悟經驗，被認為是徹底解蔽經驗的描述，所謂的「佛」即是覺性的全幅開展。這是一段被認為或是神秘或是詩意的，難以真正把握其涵義的描述，因為經文描述覺悟者經驗到了，破除時間、空間、內外等種種分別的神奇體驗，但又不是不能分別，而是了了分別而又平等自在——這是就能觀之心所講；就所觀之境而言，毛孔之微能容納世界之巨大，即在差別對立之相中，差別者彼此又相入相在。又更進而言之，覺悟者不只在觀照圓滿難思之法界，覺悟者甚至能夠主動示現諸法相入相在的圓滿境相，這樣的經驗被視為唯有覺性圓滿者，才能具有的自在不可思議之神變，如此「自在示現」即是解脫者的重要能力特徵。

此種覺悟經驗甚為難表，所以杜順（557-640）造《法界觀門》，而智儼（602-668）開始則立「一乘十玄門」以表示之。又如所週知，法藏（643-712）造《金師子章》將智儼的華嚴思想，言簡意賅地發展成一完整的華嚴佛學理論系統為武則天（624-705）解釋，其中將大小乘佛教的理論「緣起、色空、三性、無相、無生」作為基礎理論，然後通過「五教、十玄、六玄」闡

<sup>10</sup> 晉譯與唐譯《華嚴》的譯法不同，晉譯譯為盧舍那，唐譯為毘盧遮那。譯音的差異可能是前者省略接頭辭的發音之故，因比對二種漢譯版本，並未將之分為二佛。

釋華嚴一乘圓教的「繁興大用，起必全真，萬象紛然，參而不雜，一切即一，一即一切，力用相收，卷舒自在」<sup>11</sup>的思想；傳說他為了解釋這個境界，也曾經造一鏡室上下十方布滿鏡子，中間置一佛像，點上燭光便見到重重無盡的諸佛遍在十方。<sup>12</sup>而這個鏡室的構想，其實是反映了十玄門中的「因陀羅境界門」，只是原本的天帝寶珠用人間的鏡子作一替換，但一樣反映了華嚴一即一切一切即一的境界。<sup>13</sup>

鏡室或因陀羅境界當然只是一種譬喻<sup>14</sup>，但此一譬喻的重要性在於它將佛教的緣起法賦予一新的含義。原本的緣起法是一種現象的描述，它描述著一切事相的真實本相，本身並不存著任何價值指引或者實踐的原則，直到了業力概念的引入，才指向業惑緣起的輪迴世間的說明。但就緣起法本身的概念而言，它可以是一種純現象的描述，緣起無我，或者緣起性空也有同

<sup>11</sup> 法藏，《金師子章》，收於淨源述《金師子章雲間類解》，大正藏冊 45，頁 665 上。

<sup>12</sup> 見贊寧，《宋高僧傳》卷 5：「藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號《金師子章》，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。又為學不了者設巧便，取鑑十面八方安排，上下各一。相去一丈餘，面面相對中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光，學者因曉剎海涉入無盡之義。」大正藏冊 50，頁 732 上至中。

<sup>13</sup> 法藏《華嚴一乘十玄門》：「今言因陀羅網者，即以帝釋殿網為喻。帝釋殿網為喻者，須先識此帝網之相，以何為相？猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中，如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影成其無盡復無盡也。」，大正藏冊 45，頁 516 中。

<sup>14</sup> 見法藏，《一乘教義分齊章》：「此但從喻異前耳」，大正藏冊 45，頁 506 上。

樣的含義。所以大小乘佛經說緣起無我，或緣起性空都只是諸法實相而已。

但《華嚴經》對於緣起思想開始了另一種詮釋，這個詮釋的重點，即是承佛陀之覺悟經驗的開始，緣起世界的意義，便不再只是價值中立的、如實地進行現象描述，相對的，《華嚴經》所指的是，吾人何以能夠觀照明瞭此為一緣起的世界？是因為有佛陀的覺性智慧的光照，因而眾生才能理解自身即是緣起，因而才能明瞭世界也是緣起的，乃至自我與世界之間亦復為一大緣起之事。<sup>15</sup>故能明了諸法緣起，便是一種光照的因緣，也就是眾生一明白了諸法緣起，就有機會以正見面對緣起而不再是顛倒妄執，故看似一小步，但實為令眾生從無知無明於諸法實相的情況中，開始具有能知、能明的可能性<sup>16</sup>，以此之故，華嚴祖師特別強調《華嚴經》的「性起」思想，所謂「性起」即是「從如來真性而起」<sup>17</sup>，從如來真性而起的意思，即是指世

<sup>15</sup> 回應審者甲：雖說佛教都是證悟實相而說緣起，但《華嚴》的敘述指明了覺悟活動，乃是一切佛教教法，乃至宇宙萬物以「解脫」為「價值」的一個思想上的突破點，所以《華嚴》不是只是說明了實相，而是說明了將輪迴倒轉為解脫活動的起源，即在此根本的覺悟活動。且這活動，一方面是指釋迦牟尼佛，另一方面則是指一切眾生內在的價值活動的轉向，不是指向世俗，而是指向覺悟解脫活動。

<sup>16</sup> 法藏，《華嚴經海百門》：「然悟之與迷，相待安立，非是先有淨心後有無明，此非二物不可兩解，但了妄無妄即為淨心。」，大正藏冊 45，頁 636 上。

<sup>17</sup> 法藏，《華嚴經探玄記》：「性起法亦具三義，謂：出智義、最勝義、所依義。《佛性論·如來藏品》云：從自性住來至得果，故名如來。不改名性，顯用稱起，即如來之性起。又，真理名如名性，顯用名起、名來，即

俗之一切諸緣起，在覺悟的光照的點化之下，開啟了覺悟解脫之意義與可能性，於是將原本的價值中立的緣起世界，點化為隨時隨處皆是修行道場的解脫世界。<sup>18</sup>在鏡喻之中的佛像與光，便是此一鏡映緣起世界的特殊內涵，同時也是顯示覺察此內涵的動力之所在。

對華嚴思想中的鏡映性作了最大發揮的是澄觀，澄觀作《法界玄鏡》一文以詮釋杜順的《法界觀門》。杜順原訂出華嚴三觀「真空觀、理事無礙觀、週遍含容觀」，每一門都開出十門，澄觀特別就最後者「週遍含容觀」所開出的十門之後五門，以鏡為喻加以解釋。杜順的三觀是對應澄觀之理法界、理事無礙法界與事事無礙法界，事事無礙法界即是華嚴圓教的境界，也是《華嚴經》如來覺悟境界之描述。至於週遍含容觀的後五門則是「6 遍容無礙門，7 攝入無礙門，8. 交涉無礙門，9. 相在無礙門，10 普融無礙門」，澄觀：

如來為性起。」，大正藏冊 35，頁 405 上。

<sup>18</sup> 《大方廣佛華嚴經》：「爾時，普賢菩薩摩訶薩告如來性起妙德菩薩等諸大眾言：『佛子！如來、應供、等正覺性起正法不可思議，所以者何？非少因緣，成等正覺出興于世。佛子！以十種無量無數百千阿僧祇因緣，成等正覺出興于世。何等為十？一者、發無量菩提之心，不捨一切眾生。二者、過去無數劫修諸善根正直深心。三者、無量慈悲救護眾生。四者、行無量行不退大願。五者、積無量功德心無厭足。六者、恭敬供養無量諸佛教化眾生。七者、出生無量方便智慧。八者、成就無量諸功德藏。九者、具足無量莊嚴智慧。十者、分別演說無量諸法實義。佛子！如是等十種無量無數百千阿僧祇法門，成等正覺，出興于世。……佛子！是為第一最勝法門，成等正覺出興于世，菩薩摩訶薩應如是知。』」，大正藏冊 9，頁 612 中至 613 上。

「此第十門總融前九，近且收三。第八門一望一切，第九門一切望一，今具此二。以一望一切，有第八門四句；以一切望一，有第九門四句；其第七門雖不具四句，而是一切攝一中收，故『近收三』。言總收九者，九門不出一多故。」<sup>19</sup>

澄觀釋在第六遍容無礙門，以鏡之能照多鏡喻能遍容無礙，第七攝入無礙門與第六門相類，只是從單向的「能容」概念轉向雙向的「攝入」概念——「攝」是主動的能攝，「入」是被動的所攝<sup>20</sup>——，但多強調了不是只有一鏡之能攝，九鏡也是能攝；然後再次進逼，由第八交涉無礙門及第九相在無礙門分別開出四句，以解釋由一法向一切法，以及由一切法向一法的不同鏡映關係，而由第十門總結一向一切及一切向一的圓融鏡映；歸結而言，其實週遍含容觀的十門，談的不外是一多之間的相入相攝的鏡映性而已。是故前引澄觀之說，我們可以將焦點投注在八、九二門的鏡映關係來看，因為第十門即是結合此二門，使由一望多且復由多望一，形此交復巡視的圓滿週全之觀照視域，如此便能完整掌握事事無礙的法界觀。

第八交涉無礙門（一法望一切）有四句：「一攝一切一入一切，一切攝一一切入一，一攝一法一入一法，一切攝一切一切入一切。」澄觀：

<sup>19</sup> 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，大正藏冊 45，頁 682 下。

<sup>20</sup> 回應評審甲：雖然也可以說反過來說，被動的所攝與主動的能入，使攝入皆有主、被動的含義；但就二鏡之間的關係而言，這只是同義反覆的說法，未增加任何關係及含義，待增語義上的混淆，因此在此將「攝」界定為主動，「入」為被動。

「若以十鏡為喻，一鏡為一，九鏡為多。謂初句云『一攝一切、一入一切』者，應云一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡。謂上一鏡為能攝，則九鏡為所攝，而所攝九鏡亦為能攝故，上能攝之一鏡，却入九鏡之中，云一鏡入九鏡；下三例然。

第二句云『一切攝一、一切入一』者，應云九鏡攝一鏡，九鏡入一鏡。謂上九鏡為能攝，則一鏡是所攝，以所攝一鏡亦為能攝故，上能攝之九鏡，却入所攝一鏡中，云九鏡入一鏡。

第三句『一攝一法、一入一法』者，應云一鏡攝一鏡，一鏡入一鏡。謂第一一鏡攝第二一鏡，第一一鏡亦入第二一鏡。

第四句云『一切攝一切、一切入一切』者，應言十鏡各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡。而所入、所攝但云九鏡者，留一為攝入故。」<sup>21</sup>

澄觀對「多」與「一切」的分別其實並不很嚴密，有時多即指一切，但有時多只是指其餘的個別者。他在此的意思是說，從一法的角度來看它與多法（或一切法）之間的攝入關係的話，「攝」是主動性，「入」是被動，但攝與入是同時的，所以當一攝多（一鏡攝餘鏡之時），此一即同時入於多（即此一鏡即同時也入於多鏡之中）；以此類推一鏡與多鏡之間的攝

入關係時，便開出其餘三種情況：當九鏡（多）攝一鏡（一）之時，九鏡（多）也同時入於一鏡（一）——這是第二句的情況；第三句所說的情況是就個別之鏡來說，第一鏡攝第二鏡，第二鏡也入第一鏡；第四句則是說每個鏡都攝入餘九鏡，所以每一個鏡都同時攝入餘鏡。

第九相在無礙門（一切望一）的四句：「攝一入一，攝一切入一，攝一入一切，攝一切入一切」，澄觀在這裡從相反的角度來說，也就是自一切（多）來說其與一的關係，但四句都省略了作為主詞之「一切」或者「多」：

「第一句者，九鏡攝第一鏡入第二一鏡之中。

二攝一切入一者，謂九鏡皆攝九鏡入一鏡中。

三攝一入一切者，九鏡各攝一鏡遍入九鏡之中。

四攝一切入一切者，九鏡皆攝九鏡各入九鏡之中攝。

將隨一入彼一中，復攝彼一在此多中等，故名相在。約法一一作者，且約諸佛望眾生說。總以諸佛為一切是能攝，眾生為所攝所入。

第一句是從九鏡攝第一鏡而又入於第二鏡的情況說；第二句指每一鏡皆攝九鏡但同樣又為一鏡所攝，所攝即是入，故說入一鏡中；第三句是說每一鏡都攝一鏡，但此鏡像又遍入於餘九鏡中；第四句是指每一鏡皆攝九鏡但同時也入於九鏡之中。澄觀在此將鏡映的活動拆解得相當複雜，其目的乃在對應《華嚴

<sup>21</sup> 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，大正藏冊 45，頁 682 上。

經》中所說的如來覺悟經驗，因為他將省略的主詞「一切」轉就「一切諸佛」說，故他接著說：

第一句者諸佛攝一眾生入一眾生中。

二者諸佛攝一切眾生入一眾生中。

三者諸佛身攝一眾生，入一切眾生身毛中。

四者諸佛各攝一切眾生，入一切眾生中。

餘法相望，一多皆爾。」<sup>22</sup>

澄觀的解讀是將諸佛比喻主要能攝之鏡，而其所攝的對象即指眾生，但佛攝眾生之同時，也會為眾生所攝，故在眾生身上即可見佛。所以第一句的鏡映關係是，佛攝一眾生的鏡映關係又被另一眾生所攝，換言之，就此（第二）眾生的角度他也鏡映了（覺察到）佛如何攝映眾生的情景；第二句話是擴大前句的攝映對象，由一而為一切，故澄觀指諸佛攝一切眾生的鏡映關係為一個眾生同時鏡映（覺察）到的；第三句談擴大第一句中的所入範圍，由入一眾生進而為入於一切眾生的毛孔（指：內外），澄觀說明諸佛攝一眾生的鏡映關係是由一切眾生，乃至一切眾生的毛孔中都可以觀照得到的事；第四句則是徹底的擴大，澄觀說諸佛攝一切眾生，且此事也同時為一切眾生所鏡映。

<sup>22</sup> 澄觀，《華嚴法界玄鏡》，大正藏冊 45，頁 682 中。

澄觀以二門共八句來說明一多之間的鏡映關係，事實上過於煩雜，乃至是否有其必要性是值得討論，澄觀當然會提出自己的理由<sup>23</sup>，但就結論而言，一多關係不外就是四種：「一一、一多、多一、多多」；澄觀不外是就前二再分出二句；又對後二再分出兩句而已，事實上各多出來的兩句，語義上確實有重覆的地方，他的說法主要是要就開展歷程，依次逐步擴大以加以次第性的論說而已。

不過，澄觀在第九門將諸佛帶入鏡映的解說中，以諸佛為角度說明其與眾生之間的鏡映，這是特就諸佛之覺悟的立場說此鏡映無礙的關係，特別可以顯示華嚴宗所重視的「性起」思想的含義，此門說的是諸佛覺悟之鏡如何攝一眾生又入於一眾生，乃至攝一切眾生而又入於一切眾生的次第開展，而其結果

<sup>23</sup> 澄觀，《華嚴法界玄鏡》：「問：此一切望一，皆一切在初；則一望一切。何不四句皆一在初？答：若但一在初，唯有兩句：謂一攝一切一入一切為一句，一攝一法一入一法為兩句耳。今由相涉，第二句一切是前所攝為能攝故，第三句互一相對，第四句唯一切對，故成四句耳，故不得四句皆一在初。然正義如前。更有一意：如攝一入一，謂一切正攝一時，即能入一等。若爾，何異第八？第八一攝一一入一者，一入所攝一中。今趣舉一其一皆入，以正同理廣容，即同理普遍故。若爾，何異第七？第七但有二句，亦自入所攝一中故。此中一切正攝一亦入，餘一亦入一切等故。若約十鏡作者，一鏡為一，九鏡為一切。一者九鏡攝一鏡，九鏡亦能入一鏡；二者九鏡攝九鏡，九鏡入一鏡；三者九鏡攝一鏡，九鏡即入九鏡；四者九鏡攝九鏡，九鏡亦即入九鏡，為攝一切入一切。雖通，此釋今不取之。亦有云：前第八門是複四句，一攝一一入一，兩句方成一句故。今一攝一者，但攝其一入我一中。二但攝一切入我一中等。若爾，但有一攝句耳，亦無入義，故不取之。」，大正藏冊 45，頁 682 中至下。

乃在說明整個法界是一由佛覺悟之鏡與覺悟之光所籠罩的遍滿光明的無礙法界之意象，此意象是同於世尊始成正覺時「圓滿光明，遍周法界，等無差別」的境界，換言之，即是光照出一切眾生即具與如來平等不二的慧光（一般稱之為「佛性」），使整個眾生界成為一個光網。

由此門再回溯第八門來看，第八門是就普遍之「一」，也就是一般的眾生的角度來說明，由個別眾生向每個個別眾生乃至個別者的普遍化之一切眾生之間的鏡映關係，這裡顯示的是指一種普遍的、價值中立的鏡映關係；但也不僅止於是有情眾生具此鏡映性，而是任一法即具此鏡映性，不論其為眾生或非眾生，為有情或無情眾生。本門可視為第九門由諸佛角度來談鏡映性起的基礎，至於第十門則是第八與第九兩門的綜合。

以鏡為喻當然會有其限制，因為鏡若在沒有光的闇室之中，諸鏡縱有能攝能入之性，也不能自攝入，故須由修行或者度化的角度來談，且特別說明光之開顯的力動性（dynamic），否則以自身為本體的自映、自攝入的法界鏡，便成為一種形上學的譬喻，故澄觀進一步便加入「心」之觀點以說明法界可以性起無礙而為一重重無盡的光之法界的理由，因為「心」的特色即是覺照性。但這時澄觀的「心」之觀念，事實上也隨其一多無礙的鏡映思想，逐步由主觀、個別者之一心，層層開展，至其最後則領悟法界其實只是「心」，只是「覺照」而已，如《華嚴經》所云：「知一切法即心自性」<sup>24</sup>。

<sup>24</sup> 《大方廣佛華嚴經》：「若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」，大正藏冊 10，頁 88 下至 89 上。

## 五、澄觀「心」與「法界」的鏡映圓融

「知一切法即心自性」是澄觀在八十卷本《華嚴經》中所特別多次引用的經文，而其特別強調圓教唯心的思想。對澄觀而言，「唯心」被視為大乘之共法。但就其體性而言，澄觀除言及一種寬泛的「唯心」含義外，主要的便是將《起信論》的「一心二門」說法引入以解釋本門的一項總說，並且引證經文作為證明，最後則將唯心發展出圓教的唯心義。

「第六攝境唯心體者，總收前五並不離識。唯識等云：一切所有唯心現故。《起信》亦云：『依一心法有二種門，一心真如門，二心生滅門。然此二門，皆各總攝一切法。以此二門不相離故。』〈梵行品〉云：『知一切法即心自性』<sup>25</sup>，故唯心現。」<sup>26</sup>

澄觀所引《華嚴經》「知一切法即心自性」的經文，只出現在八十卷本，而六十卷《華嚴經》的譯文則為「知一切法真實之性」<sup>27</sup>，兩本經文有相當的出入，這兩個譯本的出入，應是所依梵本不一所致，澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中引用了多次。法藏雖是將《大乘起信論》的義理引入對華嚴義理的詮

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經》：「若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」，大正藏冊 10，頁 88 下至 89 上。

<sup>26</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，大正藏冊 35，頁 519 中。

<sup>27</sup> 《大方廣佛華嚴經》：「菩薩摩訶薩如是觀者，以少方便，疾得一切諸佛功德。常樂觀察無二法相，斯有是處。初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」，大正藏冊 9，頁 449 下。

釋，也對《起信論》作了《義記》與《別記》兩篇注疏，但法藏並不如澄觀那般強調「唯心」的重要性，對《起信論》也只判為含始、終、頓三教教義，未及圓教：

《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如；就依言中，約始終二教，說空不空二真如也。」

28

法藏《華嚴經探玄記》中談能詮教體中，也在「唯心」門中關於「眾生心」問題的一個部分提到《起信論》始覺同本覺以及如何由眾生心從體起用：

「亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中。從體起用，應化身時即是眾生心中真如用大，更無別佛。《起信論》中盛明此義。」<sup>29</sup>

法藏這段文字是從眾生心的角度來談佛德不離眾生心，而眾生心之心外無佛德的唯心說法。法藏所引證的經文是〈夜摩天宮菩薩說偈品〉的偈子：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來」<sup>30</sup>

澄觀在他的注釋引用了法藏的解釋，但卻更強調地運用了《起信論》的說法，而又配上了八十卷本〈如來出現品〉的經文以為經證：

<sup>28</sup> 法藏，《華嚴一教分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 481 下。

<sup>29</sup> 法藏，《華嚴經探玄記》，大正藏冊 35，頁 118 下。

<sup>30</sup> 《大方廣佛華嚴經》，大正藏冊 9，頁 466 上。

「故〈出現品〉云：『菩薩摩訶薩應知，自心念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故，如自心一切眾生心亦復如是，悉有佛成正覺。』<sup>31</sup>此明佛證眾生心中真如成佛故，本覺無異。『以始同本，總在眾生心中。從體起用，應化身時，即是眾生心中真如用大，更無別佛。如《起信》中多明此義。』」<sup>32</sup>

澄觀的釋文中，將八十卷本不同處的經文與法藏的釋文串連為一，八十卷本的〈如來出現品〉相當六十卷本的〈寶王如來性起品〉<sup>33</sup>，六十卷本的文義與八十卷本雖大致相同，但在《探玄記》中所引證的是六十卷本上述的〈夜摩天宮菩薩說偈品〉經文為經證。不過，澄觀對法藏相當有洞識地指出《起信論》中具有「始覺同本覺」與「從體起用」的解釋加以運用，找出了八十卷本的經文，將法藏所指出的「《起信論》多明此義」連結一起，證成八十卷《華嚴》「知一切法即心自性」的說法。

我以為澄觀關於八十卷本《華嚴經》之「知一切法即心自性」之強調，絕對值得重視，因為法藏並不以「唯心」為究竟

<sup>31</sup> 《大方廣佛華嚴經》：「菩薩摩訶薩應知自心念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故，如自心、一切眾生心亦復如是，悉有如來成等正覺」，大正藏冊 10，頁 275 中。

<sup>32</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，大正藏冊 35，頁 520 上。

<sup>33</sup> 《大方廣佛華嚴經》：「此菩薩摩訶薩自知身中悉有一切諸佛菩提，何以故？彼菩薩心不離一切如來菩提故，如自心中，一切眾生心中，亦復如是，無量無邊，無處不有，不可破壞，不可思議。」大正藏冊 9，頁 627 中。

之說，故除將智儼之古十玄的「唯心迴轉善成門」改為新十玄的「主伴圓明具德門」外，對《起信論》的判攝也將之歸為五教之終教而非圓教。可是澄觀引用八十卷本《華嚴經》作為新的經證，也從而建立了圓教的唯心說：

「梵行品云：『知一切法即心自性』，則成就慧身不由他悟。然今學法之者，多棄內而外求；習禪之者，好亡緣而內照。並為偏執，俱滯二邊，既心境如如，則平等無礙。」<sup>34</sup>

對這句經文的解釋，澄觀曾自演其義說：

「疏：『梵行品』下，即引當經，以證圓教唯心之義。『知一切法即心自性』，非但相宗心變而已。」<sup>35</sup>

澄觀以「知一切法即心自性」批判法師與禪師，將法（境）與心分別為內外兩端，且偏執一邊，如此則無法成就慧身，故應心境一如平等無礙，始能符應經文「知一切法即心自性」之義。然則應如何才能「知一切法即心自性」，澄觀自己在《疏鈔》中注釋這段文字時，點出「智性」或「本智」概念：

「智知『一切法即心自性』故，故此『智性』入心入境。言心境重重者，合兩面鏡互照，智照斯在。即合一

燈雙入，是則以本智為能照，心境二法皆為所照，由斯本智令心境互融。」<sup>36</sup>

澄觀認為，一般所以為的內心外境之別，都只是由能照之本智所朗現，心境之相對就如兩鏡之互對一般，彼此互照而具有重重交徹互映之功能，但心境二者若無能照之光，則心境自身只是虛設，彼此無法互映；一旦具有智性之光照，能由心見光也能由境見光，換言之，澄觀乃區別心、法（境）與智性三個觀念，心是主，法（境）是客，而智性則是使主客皆能朗顯之光，澄觀對此更舉例說明：

「余曾瑩兩面鏡，鑑一盞燈置一尊容，而重重交光佛佛無盡。見夫心境互照，本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心，心境重重智照斯在。又即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡，照之不可窮，則理智交徹。心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸皆一致也，唯證相應，名『佛華嚴』矣。」<sup>37</sup>

這個例子說明了，求心求境皆不可得，因為心與境個別而言皆非真實，但是凡人總是或執於心或執於法，而華嚴思想認為唯在心境交映之下，明了本智（本覺）對心與境之雙入且無限互入時，故才可能「即心了境」、「即境見心」明白心佛無限而本覺為一的證悟境界，且唯此境界可名為「佛華嚴」。是故「心」就澄觀而言，若與心境相對，則為一般義、世俗義之

<sup>34</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》大正藏冊 35，頁 526 中。

<sup>35</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏冊 36，頁 95 上。

<sup>36</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏冊 36，頁 123 下。

<sup>37</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》大正藏冊 35，頁 526 中至下。

心，是法相宗義；若用「智性」義，則指那使心境交徹互泯互入之光照而言。前者是為澄觀所欲批判，而後者則為澄觀所點出的《華嚴》勝義，此勝義即在於可從心境交映的角度，明了《華嚴》之從證悟角度說一切諸法的精神，這時也可勉強稱其為「心」，但此心是本覺同始覺之心，而非不覺之心。澄觀特別說明其所謂的圓教之「心」不是如法相宗等所說的主觀的認識義一心的理由便在此。

此本覺智性之心，既可以映照主客之別，同時也可由此主客交映，曲映出本智，因為本智就是超越心境且使心境能夠互映的理由，也就是那道在使鏡映成為可能的那道「光」，此一「本智」的覺照之光，嚴格說來應是非心非境的，但沒有光也就不會有鏡映，同時也不會令人執心或執鏡，於是我們便當能了悟，原來心與境皆非真實。於是，圓滿的覺悟，乃是同時且完整地領悟，一切關於心（主）與法界（客）之交映的緣起活動中的所有的真實與不實，「真實」的是諸法的交映，「不實」的是對任一法或一切法真實的執著。悟才是真，而不悟即是迷，但要了悟的不是心之真，或境之不真，而是要能領悟心境之同真同妄的無差別的平等性，因為心與境即是鏡映緣起的關係，即如法藏所云：「但了妄無妄，即是淨心」<sup>38</sup>，意即知妄之妄即為無妄，此知妄之妄的心，則是淨心，故此一淨心即是在妄心中才能被曲映出的本智淨心。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 法藏，《華嚴義海百門》，大正藏冊 45，頁 636 上。

<sup>39</sup> 回應審者乙的意見：華嚴「境界」常被神秘化為一種不可思議的狀態，但本文以為，所謂的華嚴「境界」即是一種無盡緣起的複雜狀態，這複雜的狀態必須在透過一種鏡映的理解，方能完整保握。就像要觀看自我的形象

## 六、結論：佛教與人文主義的交映——多元圓融的可能及其價值

西方的人文主義預設了絕對真理，主張若人類的理性能夠充分開展，則終可掌握到此一真理，從而實現理想的社會與文化。相對的，為了保障人類之理性之開展，故須先保障人具有發展其理性的權利，因而要求社會制度要能配合，是故以權利之保障為目的的平等主義出現。因此在現代化人文理性開展過程中，除有理性中心主義的問題外，也有平等主義之流弊。理性中心主義的問題，在於忽視人之非理性也可以以理性的面貌表現出來，現代社會的工具理性過度強調即是一例。至於平等主義的問題則是，當平等成為「絕對」標準而逐漸擴大其要求範圍之時，價值對立與衝突便日益嚴峻，因為絕對的平等是一種自我否定，當「絕對」提出，即與「平等」相互否定。

---

面貌，若不藉鏡映，則我們無法觀看，而越多鏡映越能週全地觀看自我，但一切所觀看到的鏡像也都是倒映、折射的虛景，故既能完全觀照鏡像，又能知一切所觀只是曲映，便在「能覺」或「能觀」的能力本身，此一覺悟之能力即所謂的「淨心覺悟」或「淨心本智」，可是覺觀若不周全而偏執任一虛景，此所知所覺一樣是妄，乃至以能觀之能力為真實的對象，這依然是一種倒執，因為淨心本智指的是能力，而不是一種對象，一旦它是種對象，便有所限制，不再能夠週全地觀照。就如緣起本身不空，其不空的理由乃在無盡因緣的流變，但一切曲映的鏡像皆空，其為空的理由是它依於緣起的因緣而短暫成立。能完整觀看、理解此二者，並能真正以此實踐生命，即能同證空與不空，隨時能以此淨觀覺照的能力面對一切緣起法，此即所謂的華嚴境界，也是佛的境界。但未成佛的眾生，則是以曲映的對象為真實，即是不知妄為妄，乃至將覺觀的能力對象化，甚至去執著對象化的本智淨心。

絕對主義的對立面是相對主義（relativism），絕對主義是封閉而宰制的，相對主義則是混亂而茫然的。現今要以多元主義克服絕對主義的問題，但如何不流於相對主義的混亂，其關鍵便在於如何在一多之間求其圓融，偏於一即成絕對主義，偏於多即為相對主義。不過，依佛教的觀點來看，所謂的「主義」即是將假名有的觀念予以本質化或本體化，於是便呈現了一種基本的倒執，本質化可名之為「我執」，而本體化則可名為「法執」。

從華嚴的一多鏡映思想對一多問題的詮釋，似乎可以帶來相關的啟示。尤其是這啟示，不在於直接建立某一絕對的價值，而在指出我們如何對文化中的「真中之妄」以及「妄中之真」能有明白的覺知，明了妄之與真的相互攝入之時，這才使人能有一種淨心覺悟的觀點，以面對現代文化中的一多對立的問題。「真中之妄」即如上述之理性、平等之價值，當其絕對化而成為執著與遮蔽，反使理性與平等無從落實或以非理性、反平等的方式呈現之時；「妄中之真」則如在痛苦中看到解脫，在傷害中看到救贖，在無知中見到智慧等等，也就是可以在差別的事法界中看到事事無礙之法界。

就以上述澄觀「由一望多」的「交涉無礙門」來說，「一」可以指具體的個人或個別文化，「多」則是指抽象化的個人或普遍的個別文化，本門所顯示的是個體與每一個個別之間的鏡映關係，即「單一」的個別與「每一」個別之間具有能攝與所入的關係，且互為能攝與所入，因此每個個人或每個文化間都具有某種層次或者某種角度的互映關係。從此一視野來看，我們可以覺察到差別或者對立都不是絕對的，例如人與人

之間的差異，種族間的差異或者文化上的差異等等，雖然在現象上看來差別是個事實，但若以其為絕對者則是虛妄。是以就華嚴的鏡映觀來看，每個個體之間都存在著相似性，但因鏡映的關係角度不同，因此可能反映的是顛倒的、扭曲破碎的影像，或者微小、罕能察見的殘影，當然也有可能是經過雙重倒映之後的正影。我們往往在種種鏡像之中分別差異，卻罕能從差異之中去察覺種種差異即是自我的投影，甚至是當所見為自我的正像投現之時，也會對自我產生陌生之感。因此，與其執著於對立與差別，華嚴思想的啟示是，我們倒不如去探究在種種鏡像中個體彼此之間的相似、相關、相互交涉乃至相互模倣之處，若能如此，或許我們更易放下，彼此因為執著對立與差別，所造成誤會與衝突，因為衝突往往不是由於差別，而是因為相似。此鏡映之相似，正是由於互為緣起的交相涉入的平等無差別性而來，是故彼此之間，與萬有之間，都可在彼此之間看見彼此，因此如何在彼者之中看到自我又同時看到彼者，這才是對彼者的正確認識。

從澄觀之由「一切往一」的第九「相在無礙門」來看，它原本就是就普遍與個體之間的關係說其互映無礙，進而擴展至普遍者與普遍者之間的無礙。這就如同就群體或者社會文化作為一普遍者而言，群體與個體間，社會文化之與個人，群體攝入一個體而又入於個體之中，乃至群體攝一切群體又入於一切群體之中。這樣的關係，顯示群體與個體之間通過攝入而成為群體之群體；換言之，即普遍者可以經由鏡映顯示而為鏡映中的無限群體，此無限群體即成為一大無限的無礙法界。

舉例來說，在這樣的攝入關係中，澄觀特別是就諸佛的角度說那普遍的能攝者，說其如何攝眾生而又入於眾生的關係。諸佛代表華嚴的理想人格的普遍性，因此，當由之而鏡映一切眾生之時，則一眾生之內外，乃至一切眾生之內外，也都無不映現了諸佛。澄觀企圖由此即反映出一種實踐上的理想，將原本只是現象描述的交涉無礙，進一步地指出，若能朗顯眾生的覺照智性，則整個眾生界，乃至整個法界便無不是光明遍照之世因為諸佛遍在一切之中。再說得更明白些，即是一切眾生莫不具有能覺之性，而一切萬物莫不具有可覺之性。澄觀在本門中特就諸佛說普遍能攝者的理由，即在於唯有從諸佛的自覺與度化而言，才能對所有的攝入關係有一徹底的覺照，且由此揭露才能綜合上述而為第十門。

結合上述二門的第十「普融無礙門」，即指個別與每個個別乃至與普遍者之間的互為緣起的鏡映關係；而其真實實踐的起點，並不在於這關係本身，而是對上述一多之間的鏡映關係的「覺照」，也就是能覺與所覺、一之與多莫不泯除絕對的差別性，而顯示其互為緣起互為覺照的平等性。無情物之間本即有類似的鏡映關係，就如同萬物之間即具有一種不斷的自我重覆的樣貌，覺照之智性則是對此鏡映關係的自覺，當其自覺之時方能揭露一切眾生與一切萬物的鏡映性。但不只如此，其目的乃更在令一切眾生能同樣察覺此一鏡映性，如此眾生方能由其妄執差別的絕對性，轉而覺察出在妄想、顛倒與對立中的真實性，在真與妄之間看到彼此。

因此，個別與個別或個別與全體之間所要學習的便是，由虛妄中見到真實的力量，也就是當吾人面對差別與對立之時，

或者文化與文化之間出現對立之時，也許經歷看到相似的執著與相似的痛苦，能夠更增彼此間的理解與同情與慈悲。佛教或許未必能直接建立具體的文化制度，但佛教在此所含蘊的人文主義思想之重點，即在於一種環視覺察，世間眾生的痛苦不是來自於差別，而是來自於相似地執著，於是解除執著差別的絕對性之遮蔽，便成為佛教之所以可以成就一種多元圓融的人文主義之關鍵。然而差別是無限的，所引生的執著也是無限，唯其解蔽破執，多元圓融的理想方才可能實現。

最後，再後設地回顧本文的論題時，我們也可以發現佛教與人文主義之間的鏡映性。因為一旦我們採取了佛教觀點以論述「人文主義」的特殊義涵之時，那麼佛教的人文主義不會只有特殊性，佛教也當具備普遍性的「人文主義」之義涵，因而在一普遍的概念（人文主義）與一特定的思想（佛教），便存在著一個「一多」結構。除「佛教的人文主義」一詞有「一多」結構外，澄觀之「心與法界」也有「一多」結構，「澄觀與佛教」也有「一多」結構，乃至「筆者與本文」也具有「一多」結構；於是在各式各樣的事相差別彼此之交錯、對映、互緣於思想與論述中，在概念與事相之中，此即華嚴思想中所謂的「因陀羅網」境界之展現之具體實證。

## 引用書目：

《增壹阿含經》，大正藏冊 2。

《大方廣佛華嚴經》，大正藏冊 9,10。

- 法藏，《華嚴經探玄記》，大正藏冊 35。  
法藏，《一乘教義分齊章》，大正藏冊 45。  
法藏《華嚴一乘十玄門》，大正藏冊 45。  
法藏，《華嚴經海百門》，大正藏冊 45。  
澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，大正藏冊 35。  
澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏冊 36。  
澄觀，《華嚴法界玄鏡》，大正藏冊 45。  
淨源述，《金師子章雲間類解》，大正藏冊 45。  
贊寧，《宋高僧傳》，大正藏冊 50。  
郭朝順，《佛教文化哲學》，台北：里仁，2012。  
印順，《妙雲集下篇（7）·無諍之辯·談入世與佛學》，台北：正聞，1992。  
楊惠南，〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉，《中華佛學學報》，第 13 期，2000。  
勞思光著，劉國英編，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，2007。

## On Buddhist Humanism—Based on Reflectivity between “Mind” and “Dharma realm” according to Cheng-Guan

Kuo Chao-shun

Department of Philosophy, Huafan University

Abstract:

Based on my investigation, I believe that Humanistic Buddhism is not the result of combining Confucianism with Buddhism. Rather, its main ideas are originally rooted in Buddhist texts. Inspired and probably already developed in Indian Mahayana Buddhism, it has become an important aspect of the concept “coherence” in Chinese Buddhism. However, contemporary Humanistic Buddhism is certainly a response to the challenges of modernity from the Western world.

The universal sense of humanism must not necessarily be a kind of anthropocentrism. Buddhist Humanism might even exceed Western Humanism in terms of excluding its logo-centrism and essentialism; in a certain sense, we might even call it a humanism of ‘reflective uncovering’.

The character of self-reflection and uncovering is an evident feature of the *Huayan sutra* and also the thought of Huayan Buddhism. Particularly, the fourth Huayan patriarch Cheng-Guan

(737-838 or 738-839) in the *Tang dynasty* stresses a type of reflectivity which entirely embraces the mutual reflection and dynamics between “mind” and “dharma realm.” The truth about subject and object implies that those are not real. Furthermore, this is a truth that resides in a reflectivity which dynamically enacts and constitutes the mutual reflection between subject and object, as well as that between all things in the dharma realm.

Truth as reflectivity is different from subject-truth and object-truth. Truth, in the ultimate sense, must be understood by considering the reverse, such as seeing the subject in the object, while seeing the object in the subject, which also applies to the relationship between truth and falsehood. In that sense, reflectivity might be helpful in avoiding both absolutism and relativism. This sense of reflectivity might be also helpful to realize the cultural value of multicultural integration in the modern world, by fulfilling Buddhist wisdom and compassion.

Keywords:

Humanism, Humanistic Buddhism, Nature of Wisdom, reflective Humanism, Mind, Dharma Realm, Cheng-Guan, Reflectivity