

論華嚴思想對當代教育的啟示

趙敬邦

一、當代教育的困境

教育可謂古今中外所有文明社會的頭等大事，其質素的高低足以決定一個人、一個國家，乃至一個民族的命運，故歷來均受到有識之士的重視，並由此衍生各種有關教育的哲學思想¹；而在不同的教育思想中，有三個問題尤與當代的教育息息相關：第一，專精和博雅能否融通；第二，傳承和創新如何並存，以及第三，理論和實踐有舍關係²。這是因為當代教育對學問的分類實有愈益專門的趨勢，以致多少輕視了博雅教育的價值；而現代世界的發展日新月異，創新的思維已是適應當代社會的必要條件，惟傳統價值亦因而容易被視作不合時宜；至於如何把理論加以實踐，從而使理論貢獻現實人生，更是長久以來爭論不休的問題³。以上議題均直接影響教育的質素，以致我們不得不對之更作反省。

蓋所謂專精和博雅能否融通，涉及知識的質素和數量有何關係的問題。簡言之，是一人的知識是否可以既淵且博。事實上，十七世紀的蘇格蘭歷史學家柏內特（Gilbert Burnet, 1643 – 1715）

-
- 1 更多討論，詳見吳俊升，《教育哲學大綱》（台北：台灣商務印書館，1993年）；Madonna M. Murphy, *The History and Philosophy of Education: Voices of Educational Pioneers* (Upper Saddle River, N.J.: Pearson and Merrill Prentice Hall, 2006)。
 - 2 相關問題，參考金耀基，《大學之理念》（香港：牛津大學出版社，2000年），頁1-23。
 - 3 詳見沈宣仁，〈大學通識教育理念〉，收入黎志添、劉國英、張燦輝編，《在求真的道路上：賀沈宣仁教授七秩之慶》（香港：中華書局，2003年），頁319-332。

已警告廣博的知識常讓人變得淺薄⁴，而近代的德國哲學家海德格(Martin Heidegger, 1889 – 1976)則批評嚴格的知識正是以狹隘為代價⁵。可見如何確保知識的質素和數量得以同時改善，向來是一令人頭痛的問題。若循現代教育的觀點論之，即涉及專業教育和通識教育孰輕孰重的問題⁶；惟不論我們的知識是否能夠既淵且博，吾人一旦把目光停駐於既有的知識或觀點，則其便容易成為一封閉系統，以致失去發展的動力和空間。但我們若不把目光停駐在任何知識或觀點，便似乎難以保持一些值得為吾人珍視的價值。如何能夠做到一方面對特定價值有所堅持而不致封閉，另一方面可以對一切價值保持開放卻不致流蕩，遂成為知識能否健康發展的關鍵，而這問題即涉及前述的傳承和創新能否並存的問題⁷；但縱使我們可以獲得既深入又全面的知識，甚至使相關知識能夠繼有發展，吾人亦難保一人只是徒具知識，而不會利用這些知識來作利己利人的事情。因此，理論和實踐有舍關係，從來是教育的一個重要議題⁸。這一議題甚至涉及學問和修養當如何並立，以及理智和情感應怎樣兼顧，其複雜程度可想而知⁹。誠然，專精和博雅、傳承和創新，以及理論和實踐應該並存，是不少教育工作者的理想；至於如何使相關理想變成現實，則為教育哲學要面對的課題，亦是本文嘗試探討的事情。

4 參考Peter Burke, *The Polymath: A Cultural History from Leonardo da Vinci to Susan Sontag* (New York: Yale University Press, 2020), pp. 80-81。

5 見關子尹,《徘徊於天人之際：海德格的哲學思路》(新北：聯經，2021年)，頁171-173。

6 張燦輝,《為人之學：人文、哲學與通識教育》(香港：中文大學出版社，2021年)，頁3-17。

7 唐君毅,《青年與學問》(台北：三民書局，2016年)，頁32-37；勞思光,《虛境與希望－論當代哲學與文化》(香港：中文大學出版社，2003年)，頁56；陳天機,《天羅地網：科學與人文的探索》(香港：牛津大學出版社，2008年)，頁19-22。

8 參考錢穆,〈「誠明」的校訓〉,收入劉國強編,《新亞教育》(香港：新亞研究所，1981年)，頁173-175；John Henry Newman, *The Idea of A University* (Charlotte: Saint Benedict Press, 2006), pp. 103-124；Dermot Killingley, 'Knowledge and liberation in the Upaniṣads', in Signe Cohen ed., *The Upaniṣads: A Complete Guide* (Oxon and New York: Routledge, 2018), pp. 133-145。

9 何秀煌,《月落人天涯－思情與懷念》(台北：三民書局，2004年)，頁172-182。

華嚴思想強調世界一切事物的關係當圓融無礙¹⁰。雖有論者認為相關立場忽視了事物之間實有緊張和矛盾的情況，其對於我們了解現實世界似無多大意義¹¹；但亦有論者以為華嚴思想這一特性正好用以處理世間的各種對立，主張其應在現代議題中扮演更積極的角色¹²。的確，早有論者指出佛教對現代教育實有極大啟發¹³，而現代教育既存在前述各種貌似對立的問題，華嚴思想又有處理各種矛盾的特性，則華嚴思想對現代教育是否有着啟示便值得吾人的進一步探討¹⁴。本文即嘗試分析華嚴思想對相關教育問題或有的貢獻，藉以一方面幫助解決現代教育所面對的困難，另一方面發掘華嚴思想在回應現代議題的潛力，從而使華嚴思想能以一更具活力的姿態呈現於當代社會。

二、從「六相圓融」看專精與博雅的融通

誠如前文所述，華嚴思想主張世界的一切應為圓融無礙，並行不悖；至於華嚴思想中最能解釋這一狀態的理論當是「六相圓融」。吾人如要明白何以華嚴思想認為諸如專精和博雅等貌似對立的概念實可並存，亦可循「六相圓融」這一理論進行了解。蓋晉譯《大方廣佛華嚴經》（下簡稱《華嚴經》）有「總相、別相、有相、無

10 Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1991), pp. 18-21.

11 吳汝鈞，〈中國佛學的現代詮釋〉（台北：文津出版社，1995年），頁123-124。

12 傅偉勳，〈佛教思想的現代探索〉（台北：東大圖書公司，1995年），頁109-111；Kimura Kiyotaka, 'What is the Meaning of Studying Huayan Philosophy in Today's Global World?', in Robert Gimello, Frédéric Girard and Imre Hamar ed., *Avatamsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism Origins and Adaptation of a Visual Culture* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), pp. 1-14.

13 陳柏達，〈佛陀教育思想的本質〉（台北：慧炬出版社，1974年）；Stefania Travagnin, 'Fostering Education Beyond the Classroom: Examples from Republican Buddhism and their Legacy Today', *Yin-Cheng Journal of Contemporary Buddhism* vol.1, no.1 (2023): 100-132.

14 事實上，已有論者對這一議題作出分析。見紀俊吉，〈華嚴思想對教育哲學的啟示〉，收入《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》（台北：華嚴蓮社，2018年），頁389-412。

相、有成、有壞」一說，其可謂「六相」概念的濫觴；至唐譯《華嚴經·十地品》出現，「六相」一說乃被確立。經云：

願一切菩薩行，廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地，總相、別相、同相、異相、成相、壞相，所有菩薩行，皆如實說。¹⁵

所謂「六相」，即指總相、別相、同相、異相、成相和壞相，其本用以描述初地菩薩十大願中的第四修行願¹⁶。惟世親(Vasubandhu，活躍於公元四至五世紀)在《十地經論·卷一》中對「六相」更有解釋，其曰：

一切所說十句中，皆有六種差別相門。[……]六種相者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總者是根本入，別相者餘九入。別依止本，滿彼本故。同相者，入故。異相者，增相故。成相者，略說故。壞相者，廣說故。如世界成壞餘一切，十句中隨義類知。¹⁷

指出《華嚴經·十地品》中一切十句式的表達，如第一句是總相，其餘九句便是別相；如第一句是同相，其餘九句則是異相；如第一句是成相，其餘九句乃是壞相。簡言之，「六相」可謂吾人用以了解事物的六種角度，幫助我們能更深入和多元地理解事物¹⁸。華嚴宗的法藏法師(643–712)即以金獅子像作例，說明不同角度如何並存；他甚至用屋舍和構成屋舍的各種材料為例，解釋不同角度實有賴彼此方能得以出現。蓋相傳法藏法師曾為武則天(624–705)說法，前者以跟前的金獅子像作例說明華嚴思想，其內容即記錄在

15 《大正藏》卷10，頁181下。

16 有關「六相」在不同典籍中的分別及其初義，參考龜川教信著，印海譯，《華嚴學》(台北：佛光文化，2000年)，頁269及頁286。

17 《大正藏》卷26，頁125上。

18 參考羅時憲講授、陳雁姿選編、李嘉偉記錄，〈華嚴宗的哲學與觀法講記〉，《法相學會集刊》第9輯(2023)：7-26。

《金師子章》中¹⁹。《金師子章·括六相》便有言：

師子是總相；五根差別是別相；共從一緣起，是同相；眼耳等不相濫，是異相；諸根合會有師子，是成相；諸根各住自位，是壞相。

循引文，獅子的整體形象為總相，而獅子的眼、耳、鼻、舌、身等五根則為別相。因此，總相的意思可謂整體，別相乃是構成整體的個體；各個體因為共同目標而形成獅子像，謂之同相，但各個體不會因為有着共同目標而失去各自的特性，謂之異相；若能發現各個體的協作之理，從而讓不同個體共同成就一事，曰成相，惟如只能孤立地看到各個體的特性，卻未能發現彼此的協作可能，則一事遂不能出現，名之壞相²⁰。以上所述有兩點尤值得注意：第一，是循總相的角度觀之，吾人固然能看到獅子的形象。但看到獅子的形象卻不必抹殺構成獅子形象的個別事物，而個體亦不會因為有着共同的目標而失去各自的特性。是以，總相和別相實非處一對立的位置，彼此當是並存不悖；第二，各個體之間雖能因為同相而共成一事，惟也可以因為吾人只看到各個體的異相以致一事未能成事。因此，一事是成是壞乃取決於吾人的質素和個人的選擇²¹。在這一意義下，我們雖可以強調世界的整全性，卻不代表即忽視各事物的特殊性或差別性；問題的關鍵是吾人如何看待相關特殊性或差別性，藉以能夠發現一個讓各事物和諧共處的世界，還是任由各事物呈孤立甚至對立狀態的世界而已。若是，則我們遂不能輕言華嚴思想忽視了事物之間的分別，而當承認其只是強調吾人不應只看到相關分別，從而忽視一切分別實有融通之道。由此，乃帶出法藏法師利用屋舍和構成屋舍的材料來解釋各事物關係的重要例子。按法藏法師於《華嚴一乘教義分齊章·卷四》有言：

19 下文所引《金師子章》內容，出自法藏撰，承遷註，《大方廣佛華嚴經金師子章註》。見《大正藏》卷45，頁667-670。

20 方東美，《中國哲學精神及其發展(上)》(台北：黎明文化，2004年)，頁480-481。

21 霍韜晦，《佛學》(香港：中文大學出版社，1998年)，頁172-173。

問：何者是總相？答：舍是。問：此但椽等諸緣，何者是舍耶？答：椽即是舍。何以故？為椽全自獨能作舍故。若離於椽，舍即不成；若得椽時，即得舍矣。問：若椽全自獨作舍者，未有瓦等，亦應作舍？答：未有瓦等時，不是椽，故不作，非謂是椽而不能作。今言椽能作者，但論椽能作，不說非椽作。

蓋屋舍是一整體，即總相；椽、樑和瓦等各種構成屋舍的材料則是個體，亦謂別相。屋舍之得以出現，固然需要諸如椽、樑和瓦等材料相互配合方能成事。惟值得注意者，是椽、樑和瓦等材料之所以有相關身份和功用，卻同樣有賴因其是屋舍的一部分。若根本沒有屋舍這一構思或建設，則椽、樑和瓦等亦不能發揮各自的作用，以致亦沒有相關的身份。換言之，椽、樑和瓦等固是屋舍在物理上 (physically) 得以可能的條件；但屋舍也是椽、樑和瓦等在存有上 (ontologically) 得以出現的條件，彼此不能沒有對方。情況一如子女之得以出現，當有賴父母在生理上使其出現。世上沒有任何子女可以不憑父母即能自己出生；惟假如沒有子女，則一人亦不會有父母的身份。世上同樣沒有任何父母能在未有子女的情況下即有父母的身份也。因此，總相不能離開別相而獨立存在，但別相亦不能離開總相而得以出現。在這一意義下，總相和別相當是相互成就，彼此地位平等；吾人甚至只有透過總相方能了解別相，反之亦然²²。這是因為只有從總相的角度觀之，我們才能知悉各個別相的特性和功能；而吾人對總相的認識，亦不能離開各個別相來獨立了解。循這一觀點，事物之間可以因為有着共同目標而相互協作，而不失各自的特性，故同相和異相遂可並存；事物之間的關係或是協作，或是孤立，成壞似處一對立的位置。但成壞與否實取決於我們看待事

22 以上有關總相和別相的討論，詳見Nicholaos John Jones一系列相關文章：‘Fazang’s Total Power Mereology: An Interpretive Analytic Reconstruction’, *Asian Philosophy* vol. 19, no. 3 (November 2009): 199-211；‘Mereological Heuristics for Huayan Buddhism’, *Philosophy East and West* vol. 60, no.3 (July 2010): 355-368；‘Nyāya-Vaiśeika Inherence, Buddhist Reduction, and Huayan Total Power’, *Journal of Chinese Philosophy* vol. 37, no. 2 (June 2010): 215-230。另參考李潤生，《禪宗公案》(台北：方廣文化，2016年)，頁383-386。

物關係的角度，卻非事物的關係即處一和諧或對立的狀態，故真正重要的問題是吾人有否相應的水準看出事物的並存之理²³。是以，我們可循不同角度對事物作出不同評價，但不同評價卻無有真正矛盾，而是可以並存不悖，一切只是取決於吾人的選擇，此即「六相圓融」的意思²⁴。法藏法師以下說話當可作為相關觀點的總結：

總即一舍，別即諸緣；同即互不相違，異即諸緣各別；成即諸緣辦果，壞即各住自法。別為頌曰：一即具多名總相，多即非一是別相；多類自同成於總，各體別異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作。唯智境界非事識，以此方便會一乘。²⁵

若以上的分析正確，則我們可發現專精和博雅這一對貌似對立的概念不但可以並存，彼此更是相輔相成。蓋如前文所述，一般認為吾人的知識一旦博雅便容易淺薄，難言深入；一旦專精則容易狹窄，不能廣博。惟「六相圓融」卻認為，總相之得以可能，正是有賴別相能保持其獨特身份。換言之，一人或一物愈能認識和堅持自己的特性，乃愈能發揮自己所長並與人協作；若一人或一物根本沒有自己的特色，則亦不必為他人所需，故亦難以與他者共同成就一總相²⁶。由此，其亦會失去對一己以外的他者作出認識的動力和機會。換言之，一人的知識愈是專精，反而愈有利認識一己以外的事情，藉以走向廣博；同理，一人的知識愈是廣博，則愈能循比較的角度認識一己的特性，從而更為專精。了解一己的優點才可發揮自身所長，並在整體的世界中佔一位置；明白一己的缺點才可改善自身所短，繼而精益求精。因此，專精和博雅遂能互相成就，沒有對

23 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下冊）》（台北：台灣學生書局，1986年），頁360。

24 Kang-nam Oh, 'The Philosophical Implications of Hua-yen Buddhism', in Chai-shin Yu ed., *Korean and Asian Religious Tradition* (Toronto: Korean and related studies Press, 1977), pp. 64-82.

25 《華嚴一乘教義分齊章》卷4，《大正藏》卷45，頁508下～509上。

26 參考牟宗三，《佛性與般若（上冊）》（台北：台灣學生書局，2004年），頁536-542。

立²⁷。惟值得留意者，是此一互相成就當是一動態過程，而非一靜態模式。表面存在對立關係的事物雖在理論上可以並存，卻不代表其在現實上便已經融通；事物的關係究是如何，當隨着我們質素的改善而變化²⁸。由此，即涉及華嚴法界觀跟傳承和創新可有着什麼關係的討論。

三、從「一真法界」看傳承與創新的並存

事實上，早有學者指出佛陀一方面能堅持自己的立場，另一方面卻能對一己以外的觀點抱持開放的態度，而不以真理壟斷者自居²⁹。如果「六相圓融」的提出是為了解釋貌似對立的東西如何並存，則「一真法界」的概念便最能說明吾人如何可以一方面對特定觀點有所堅持，另一方面卻能以開放的態度承認其他觀點的價值，從而讓我們的眼界能繼有發展。這一理論特色不但與佛陀對待不同道理的態度相符，亦與前文提及的傳承和創新如何並存有關。蓋「法界」(dharmadhātu)一詞出現在不同的佛典之中，其意或指與意根和意識相對的外境；或指包含萬有的世界；又或指真如和法身³⁰；惟「一真法界」則是華嚴宗的特有概念，具體內容包括「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」和「事事無礙法界」四者。法藏法師於《大乘法界無差別論疏》對「法」有明確的界定：

法有三義，一持義，謂自性不改故。二軌義，謂軌範生解故。三對意義，是意識所知故。³¹

27 類似觀點，參考嚴耕望，《治史經驗談》(台北：台灣商務印書館，1997年)，頁1-26。

28 鎌田茂雄著，慈怡譯，《華嚴經講話》(台北：佛光文化，1993年)，頁2。

29 詳見J. Abraham Vélez de Cea, *The Buddha and Religious Diversity* (Oxon and New York: Routledge, 2013), pp. 127-163.

30 參Kang-nam Oh, *A Study of Chinese Buddhism with Special Reference to the Dharmadhātu (Fa-Chieh) Doctrine* (Unpublished PhD. Thesis, McMaster University, 1976), pp.11-35.

31 《大正藏》卷44，頁63中。

循引文，「法」的意思大致有三：本質、用以幫助或規範我們思考的概念，以及吾人的對境。以上三種意思並非對立，因我們的對境本質是「空」，但相關對境既憑藉特定因緣而為假有，則吾人仍可透過名言或概念對其作出討論和分析³²。另，法藏法師又在《華嚴經探玄記·卷十八》中對「界」的意義作出說明，其有言：

界亦有三義，一是因義，依生聖道故。[……]二是性義，謂是諸法所依性故 [……] 三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。³³

如引文所示，「界」亦有三種意思：淨法得以可能的原因，其亦即吾人清淨的主體、本質，以及對不同的法所作的分類。跟前述有關「法」的情況相同，「界」的三種意思亦非對立，這是因為我們實能根據不同事物的殊性而對之作出不同的分類，惟不論不同事物的殊性如何，其本質仍是「空」³⁴。至於吾人的注意力是放在不同事物的殊性或有相，還是彼此的本質或空性，乃至是既能觀事物的有相亦能觀其空性，則取決於我們的修為³⁵。華嚴思想所言的「法界」，正是根據以上有關「法」和「界」的意思整合而成。法藏法師在《華嚴經探玄記·卷二》即言：

法界亦二，一理，一事。³⁶

指出「法界」可分為「理法界」和「事法界」兩者。所謂「理」，

32 上述討論，參考Ming-wood Liu, *The Teaching of Fa-tsang – An Examination of Buddhist Metaphysics* (Unpublished PhD thesis, University of California, Los Angeles, 1979), pp. 392-393.

33 《大正藏》卷35，頁440中。

34 Ming-wood Liu, *The Teaching of Fa-tsang – An Examination of Buddhist Metaphysics*, pp. 393-396；鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》(台北：文津出版社，1997年)，頁44-48。

35 霍韜晦，《絕對與圓融－佛教思想論集》(台北：東大圖書公司，2002年)，頁396-401。

36 《大正藏》卷35，頁145上。

是華嚴宗人用以表達「空」的詞彙，其不僅表示華嚴宗人認為「空」是具普遍意義的道理，更反映其視「空」具有正面價值，從而避免「空」或予人的消極印象³⁷。大致言之，「理法界」指在這一「法界」中的事物徒具「空」性；「事法界」則表示在這一「法界」中的事物各有特性。誠如法藏法師在《華嚴經義海百門》所言：

若性相不存，則為理法界；不礙事相宛然，是事法界。二而無二，無二即二，是為法界也。³⁸

至此，有兩點值得注意：第一，理、事兩法界並非截然分隔，而是二而一，一而二。事的本質雖是「空」，但「空」卻有助成就不同的事，使一切事能隨不同的因緣發展，從而衍生各自的殊性；第二，一切事雖有其殊性，但這些殊性卻並不構成彼此的阻礙，這即帶出華嚴思想中特別強調的「無礙」精神³⁹。

事實上，華嚴思想的出現當與解決事物與事物之間的矛盾有關⁴⁰。換言之，華嚴思想的重點並不是純粹描述事物當有「空」性之餘，還有其所屬的殊性；而是要處理事物與事物之間的緊張關係。的確，澄觀法師(737-839)便把「法界」細分為四，並把重點放在解釋經驗世界中的不同事物如何能夠保持和諧的關係⁴¹，此即「事事無礙法界」所主張。如他在《華嚴經行願品疏·卷一》言：

37 Brook Ziporyn, 'Li (Principle, Coherence) in Chinese Buddhism', *Journal of Chinese Philosophy* vol. 30, no. 3 & 4 (2003): 501-524.

38 《大正藏》卷45，頁627中。

39 以上兩點，詳見方東美，《華嚴宗哲學(下冊)》(台北：黎明文化，1992年)，頁3；木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》(台北：東大圖書公司，1996年)，頁199-203。

40 郭朝順，《華嚴鏡映哲學—《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》(台北：新文豐，2023年)，頁27-30。

41 龜川教信著，印海譯，《華嚴學》(台北：佛光山宗務委員會，1997年)，頁164。

於此無障礙法界，開為事理二門。色心等相，謂之事也；體性空寂，謂之理也。事理相融，即無有障礙。故於法界略分三種：一、事法界；二、理法界；三、無障礙法界。無礙有二，則分四種法界，謂事理無礙法界、事事無礙法界。⁴²

蓋不少學者均認為華嚴宗的「無礙」指事物之間相互影響，故彼此的關係非常密切。因此，微小如一毛髮足以反映大千世界；而大千世界即收攝在一毛髮之中⁴³。惟這一對「無礙」的闡釋，似有不符華嚴宗人對「法界」的理解之嫌，這是因為若一事已反映萬法，便無異於泯掉事物之間的分別。但華嚴思想卻是強調一切事物的特性，再主張擁有不同特性的事物能夠「無礙」，一如澄觀法師在《華嚴法界玄鏡·卷上》所言：

周遍含容者，事本相礙，大小等殊。理本包遍，如空無礙。⁴⁴

若是，則我們可知華嚴宗人當肯定事物之間在經驗世界之中實存在着矛盾，惟這些矛盾卻因事物的本質為「空」而有化解的可能。因此，吾人對「無礙」的闡釋遂不能僅強調經驗世界中的各種事物在理論上既為相依相待 (interconnectedness)，故彼此的關係乃是和諧與圓融，而是更要指出何以各種事物在實際上能夠互不阻礙 (non-interference)⁴⁵。至於華嚴宗人用以解釋事物之間當可互不阻礙的理論，便包括前文所述的「六相圓融」，茲不贅述。所謂「一真法界」，則是佛的視角所呈現的境界，而循這一視角觀之，經驗世界中的一切事物均無有阻礙，故是「無礙」；由於事物之間的關係已

42 見《新纂續藏經》卷5，頁62上。

43 例子見任繼愈，《漢唐佛教思想論集》(北京：人民出版社，1973年)，頁119-125；吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，頁102-113。

44 《大正藏》卷45，頁672下。

45 詳見Jeeloo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2006), pp. 258-261.

然「無礙」，故佛境遂不會排斥任何事物，所有事物循佛的眼光觀之皆非虛妄，故是「真實」⁴⁶。

值得注意者，是前述「六相圓融」所言的總相並非固定的實體，而是隨吾人視野的不斷擴大而永有發展的可能⁴⁷；同理，「一真法界」亦非永恆不變，而是有着無窮無盡的意思。事實上，《華嚴經》非對世界作客觀的描述，而是言佛所觀照的世界即是如此⁴⁸。換言之，世界究是如何並非最重要，個人的經歷或經驗對於我們如何認識世界才至關重要。《華嚴經·卷八》便言及莊嚴佛境乃是佛歷經無數因緣後才得以出現的結果，如其言：

此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中親近世界海微塵數佛，一一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。

而循這一莊嚴佛境發出的佛光仍會繼續照遍不同世界的眾生，無有盡頭。誠如《華嚴經·卷六》言：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間放佛剎微塵數光明。[……] 其光悉具眾妙寶色，普照十方各一億佛剎微塵數世界海，彼世界海諸菩薩眾於光明中各得見此華藏莊嚴世界海。

因此，《華嚴經》所述的佛境乃含無限或無窮的意思⁴⁹，以致經中「法界」的概念即有無限世界之意⁵⁰；羅時憲先生(1914 – 1993)亦

46 木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，頁199-203。

47 宋灝，《意義闡釋與時間性：華嚴宗詮釋學相關哲學研究》(新北：聯經，2023年)，頁151-156。

48 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations* (Oxon and New York: Routledge, 2009), pp. 132-134.

49 Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, pp. 3-13.

50 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁35-63。

認為華嚴宗人對《華嚴經》所作闡釋的重點正是強調世間一切事物之間的「重重無盡」⁵¹。的確，華嚴思想強調無限、無窮和無盡，其便有創新的含意⁵²；加上華嚴思想強調世間的一切事物均是互相影響乃至互相成就，則創新和傳承遂不但可以並存，甚至能夠共同發展，一如上文有關專精和博雅的情況。

蓋遵「六相圓融」的思路，傳承與創新當是相輔相成：創新並非無中生有，而必是以既有的一套作為進一步發揮的資糧。事實上，沒有傳承，亦沒有創新；傳承亦非純粹保存，而是隨着時代的改變而對既有的一套作出調節。換言之，沒有創新，亦難以傳承。這一傳承與創新的辨證關係，可概括為「返本開新」⁵³。至於從本文的脈絡，「一真法界」之所以重要則是其強調佛的境界當是無窮無盡。是以，佛並不會停駐在任何階段，而必是按不同情況而有所創新；創新既有賴已有的東西，故佛亦不會忽視任何固有的傳統。我們甚至可言，愈能傳承舊有文化便愈有利創新，而愈希望創新便愈有動力承傳舊有文化。在這一意義下，一切事物皆有其存在價值，故是真實不虛；而一切事物又有繼續發展的可能，故是永不停滯。由此，乃符合前述「一真法界」的意思，並緩和了傳承和創新之間的緊張。

惟討論至此，吾人應不難發現「六相圓融」和「一真法界」雖然在理論上可謂合理，但相關道理如要在現實上得以實現，畢竟有賴我們的個人質素。的確，若一人的質素可取，其便有較大可能看到一切事物並行不悖甚至相輔相成的道理；可是，如一人的質素欠佳，則其亦可以僅是看到事物之間的對立，而未能察覺彼此實有融通的

51 參考羅時憲講，陳雁姿等編，《唯識方隅講記(第一冊)》(香港：佛教法相學會弘法資源有限公司，2020年)，頁133-141。

52 Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpretation* (New York: State University of New York, 1982), pp. 72-82; 釋徹入，〈華嚴法界時空觀的象徵思想蠡測〉，《哲學與文化》第37卷，第12期(12/2010)：39-66。

53 類似觀點，可參考林鎮國，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》(台北：立緒文化，1999年)，頁69-96。

可能。至於如何提升一己的質素，藉以使理論上可行的道理變成現實，則或可從《華嚴經》的〈入法界品〉中得到一定啟示。

四、從〈入法界品〉看理論與實踐的關係

如果「六相圓融」和「一真法界」所述的理境是屬於成佛以後的境界，其難以為一般人在短期內達致，則〈入法界品〉所描述的道理便應貼近我們的日常經驗，並能夠為所有人實踐，這是因為〈入法界品〉的主角僅是一位有志學佛的童子，而該品的內容則是這位童子的學佛歷程。蓋〈入法界品〉開始即描述一位名為善財的童子在法會上遇上文殊菩薩，前者遂向後者請教學佛的途徑。有趣的是，文殊菩薩未有直接指點善財童子當如何學佛，而是叮囑他向不同的善知識求教。誠如《華嚴經·卷六十二》所言：

爾時，文殊師利菩薩說此頌已，告善財童子言：善哉善哉！善男子！汝已發阿耨多羅三藐三菩提心，求菩薩行。善男子！若有眾生能發阿耨多羅三藐三菩提心，是事為難；能發心已，求菩薩行，倍更為難。善男子！若欲成就一切智智，應決定求真善知識。善男子！求善知識勿生疲懈，見善知識勿生厭足，於善知識所有教誨皆應隨順，於善知識善巧方便勿見過失。

由此，遂有善財童子先後向五十三位具有不同背景的善知識的問學經歷，此即著名的「五十三參」。蓋這五十三位善知識的身份並不局限於佛教徒，甚至不必擁有高深學問或豐富閱歷，而是涵蓋不同信仰、工作、年齡和性別，當中包括仙人、婆羅門、國王、商人和從事勞動工作的人士等⁵⁴。循〈入法界品〉所載，在聽取各位背景

54 有關善財童子在五十三參所遇人士的組成部分，參考陳琪瑛，《華嚴經的空間美學：以〈入法界品〉為主》（台北：元華文創，2017年），頁143-148。

不一的人士分享其各自的想法後⁵⁵，善財童子才得以為彌勒菩薩引入一莊嚴華麗的閣樓之中，並看到不同珍寶互相輝映的奇景。《華嚴經·卷八十》對這一景象作如此描述：

時彌勒菩薩，前詣樓閣，彈指出聲，其門即開，命善財入。[……]見其樓閣，廣博無量，同於虛空。阿僧祇寶以為其地，阿僧祇宮殿，阿僧祇門闥，阿僧祇窗牖，阿僧祇階陛，阿僧祇欄楯，阿僧祇道路，皆七寶成。阿僧祇旛，阿僧祇幢，阿僧祇蓋，周迴間列。阿僧祇眾寶瓔珞，阿僧祇真珠瓔珞，阿僧祇赤真珠瓔珞，阿僧祇師子珠瓔珞，處處垂下。阿僧祇半月，阿僧祇繒帶，阿僧祇寶網，以為嚴飾。[……]又見其中有無量百千諸妙樓閣，一一嚴飾，悉如上說。廣博嚴麗，皆同虛空，不相障礙，亦無雜亂。善財童子於一處中見一切處，一切諸處悉如是見。

而善財童子離開閣樓後再遇文殊菩薩，繼而獲普賢菩薩授記成佛，其修道之路乃告完成。上述有關善財童子的求法經歷有兩點尤與本文有關：第一，學佛不一定要循佛學入手，因不同學問本身實互相界定，故其他學問亦可在不同程度上作為我們認識佛學的手段，而不必便為有志學佛者所否定；第二，學佛不僅涉及理論，還必須實踐。事實上，被喻為近代宗教學奠基者的繆勒(Max Müller, 1823 – 1900) 便有名言曰：「若只懂一個宗教，便無異於不懂任何宗教。」(He who knows one [religion], knows none.) 指出只有循比較的脈絡觀之，一個宗教的特色才能顯現，亦只有了解一個宗教的特色，我們才可說是真正認識該個宗教⁵⁶。這一觀點與前文所述「六相圓融」和「一真法界」認為一切事物實相互界定，彼此能夠互相輝映，可謂異曲同工，而善財童子的求法經歷即再

55 由於各人的具體觀點與本文所論沒有直接關係，故從略。對相關觀點有興趣的讀者，可參考鄭秀雄，《善財五十三參》(高雄：佛光文化，2024年)。

56 Max Müller, 'The Science of Religion: Lecture One (1870)', in Jon R. Stone ed., *The Essential Max Müller: On Language, Mythology, and Religion* (New York and Hampshire: Palgrave Macmillan, 2002), pp. 109-121.

次說明世間的一切觀點當無有阻隔。惟更重要的，是實踐在求法一事上的意義。按一切觀點當可並行不悖，無有阻隔，其只是理論上可能；但吾人若要把這一理論上的可能轉變為經驗上的現實，卻要在生活中加以實踐。的確，〈入法界品〉中善財童子的求教對象並不限於傳統所謂的有識之士，而是包括在民間過着日常生活的普羅大眾。這一記述有着兩個象徵意義：第一，求法必須深入社會，不能離開我們的實際處境。換言之，學問不能只是空談，而是必須與現實人生有關⁵⁷；第二，由於吾人面對的實際處境不斷變化，故實踐的方法亦永無盡頭。只要不斷嘗試，才有成功的希望⁵⁸。以上兩點，即涉及理論和實踐的關係。

蓋世上的理論繁多，其中涉及人文科學和社會科學者更似人殊人異，吾人對相關理論的評價或難有共識。惟一優秀的理論最終當要符合一條件，此即其當能回應我們人生的真實問題，並符合吾人的真實經驗，而不能徒具理論上的嚴謹意義。否則，更精巧的理論亦無異於概念遊戲，而必然在價值上大打折扣⁵⁹。在這一意義下，實踐不但是讓理論由可能變為現實的方法，其更是檢驗一理論是否可取的最高標準⁶⁰；而我們在日常生活中亦宜多參考具價值的理論，藉以使吾人的人生變得更具深度和廣度。簡言之，理論當為我們能活得更有價值發揮指引作用⁶¹。循以上的分析，當代教育在學校傳授不同的理論之餘，乃更宜鼓勵老師和學生把理論帶入社區，從而讓理論能回應現實，檢討自身；而我們在日常生活中亦應多參考過去曾學習的理論，藉以使具價值的觀點能為吾人帶來改變。若是，則重視理論者乃不應忽視實踐，因後者正是評估前者是否真有價值的標準；重視實踐者亦不該輕視理論，因後者可以是令前者更

57 楊維中注譯，《新譯華嚴經入法界品(上)》(台北：三民書局，2004年)，〈導讀〉，頁72-88。

58 鎌田茂雄著，慈怡譯，《華嚴經講話》，頁338-339。

59 參考關子尹，《從哲學的觀點看》(台北：東大圖書公司，1994年)，頁1-21；劉國強，《儒學的現代意義》(台北：鵝湖出版社，2001年)，頁13-14。

60 The Dalai Lama, Thupten Jinpa trans., *The Middle Way: Faith Grounded in Reason* (Somerville: Wisdom Publications, 2014), pp. 14-15.

61 方東美，《中國人生哲學》(台北：黎明文化，2005年)，頁46。

為進步的方法。進一步言之，愈重視理論者當更重視實踐，而愈重視實踐者亦應更強調理論，因兩者的關係實是相輔相成。由此，理論和實踐的緊張關係乃能得到緩解，甚至能隨着一者的發展而幫助另一者更有改善。的確，吾人既明世界上一切貌似對立的概念均有並行不悖的可能，則便可朝這一方向以嘗試把這一可能變成現實⁶²。誠然，要令貌似對立的想法能夠共同發展，難度可謂極高，以致我們或未能在短期內達致相關目標；惟善財童子的經歷卻鼓勵吾人，只要不斷嘗試，最終還是能夠取得成績。至少，我們愈能朝着讓一切概念均能融通的方向行事，則不同概念便有着愈大的融通機會。理論與實踐的關係如是，專精與博雅的關係如是，承傳與創新的關係亦復如是。凡此種種，即為華嚴思想對於當代教育或有着的啟示，其當有值得吾人更作探討的價值。

五、結語

誠如第一節所述，有學者提倡應思考如何使華嚴思想更能回應當代議題，藉以為華嚴思想注入活力，使之能夠繼續發展，並為吾人所處社會作出貢獻。事實上，近代東亞地區不乏利用華嚴思想來處理諸如減少不同思想間的衝突、爭取國家間的平等，乃至建立民主制度等帶有政治色彩的議題⁶³；當代學界則尤其嘗試利用華嚴思想來思考人和自然當如何更好地共處等環保議題⁶⁴，足見華嚴思想實有繼續發展的潛力。從前文的討論中，吾人不難發現華嚴思想的一個主要特色，正是排拒二元對立，從而尋找不同事物的共存甚至是共

62 參考勞思光，《家國天下一思光時論文選》（香港：中文大學出版社，2001年），頁1-8。

63 詳見Erik Hammerstrom, 'Avatamsaka 華嚴 Transnationalism in Modern Sinitic Buddhism', *Journal of Global Buddhism* vol. 17 (2016): 65-84.

64 例子見David Landis Barnhill, 'Relational Holism: Huayan Buddhism and Deep Ecology', in David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb ed., *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground* (Albany: State University of New York Press, 2001), pp. 77-106; Xue Yu, 'Dialectical Centrism: Buddhist Response to the Controversy between Anthropocentrism and Eco-centrism', 《人間佛教研究》第2期 (2012): 1-14。

同發展之道⁶⁵。隨着我們進一步探索華嚴思想回應當代議題的可能性，則不僅相關議題可以得到更多的處理方式，華嚴思想亦能因而得以保持活力，這無疑對當代社會和華嚴思想均是雙贏的做法，故當有繼續嘗試的必要。本文即為相關嘗試所作的一點努力，希望能為這一研究方向稍作貢獻。

65 King Pong Chiu, *Thomé H. Fang, Tang Junyi and Huayan Thought: A Confucian Appropriation of Buddhist Ideas in Response to Scientism in Twentieth-Century China* (Leiden: Brill, 2016), pp. 186-187.