

# 展轉與卷攝——以《華嚴經關脈義記》 與澄觀《華嚴經疏》為比較\*

林益丞

國立政治大學中國文學系博士生

## 摘要

「展轉」與「卷攝」，原本在《華嚴經關脈義記》中，是為了表示經文態勢的多變，分為展轉無盡勢、卷攝相無勢、卷展無礙勢與問答取之文勢，共四勢；但到了澄觀（738-839）《華嚴經疏》中，成為解釋經題的其中幾種方法。澄觀並依據晉、唐兩譯的文本差異，以及展、卷的表現特徵，在細節過程有所改易。透過兩書的論述，法界、經題與經文的展、卷跨越了無相的法界與有相的教說，呈現由真如流出經教以及事理無礙的義理；經文與經文間的展卷則展示《華嚴經》事事無礙、重重無盡的特色。澄觀廣續《關脈義記》部分內容的同時，又加入「一心」的概念，合會禪、教，拯濟時弊，使得經題的解釋不致淪於玄理的空談，而是可資實踐的止觀行法。如此一來，「大方廣佛華嚴經」七字經題的意義愈加深廣，無所不包，它既是整個法界，亦代表毘盧遮那佛的理、智與修行歷程的因、果，又是整部《華嚴經》義理的濃縮，甚至可以是華嚴行者悟入法界的修行方法。

---

\* 收稿日期：2021.07.29，通過審查日期：2021.08.23。

本文蒙業師涂艷秋教授指導與推薦，並承兩位匿名審查老師惠賜寶貴意見，獲益良多，謹申謝忱。

**關鍵詞：**展轉、卷攝、《華嚴經關脈義記》、澄觀、《華嚴經疏》

## 【目次】

- 一、前言
- 二、兩書「經題展卷」目的的不同
  - （一）《關脈》意在解釋文勢
  - （二）《經疏》旨在解釋經題
- 三、兩書「展卷」內容的說明與比較
  - （一）展轉
  - （二）卷攝
  - （三）展卷無礙
- 四、兩書「展卷」的理論依據與論述差異
  - （一）理論依據
  - （二）論述差異：澄觀以「一心」談實踐的可能
- 五、結論

## 一、前言

《華嚴經》作為華嚴宗的根本經典，其地位建構除了依據經義開展「法界緣起」或「事事無礙」等「別教一乘」、「圓教」特殊概念之外，祖師們還從「大方廣佛華嚴經」七字經題的意義深化以及特殊的經文結構來討論。經題既代表全經內容的總括，亦代表「法界」全幅內容，可開出理、智、因、果等義。同時，經題七字又可與全經形成展轉、卷攝關係，於是法界、經題與經文成為有意義的連結。這樣的連結不見於較早的華嚴義學著作，如：吉藏（549-623）、智儼（602-668）等著，而是到了《華嚴經關脈義記》（以下簡稱《關脈》）才有此方面的論述並大為發揮。

現今所見《關脈》題為法藏（643-712）撰作。然而，澄觀（738-839）《新譯華嚴經七處九會頌釋章》：「問曰：善財童子求法，初位住何位求耶？答曰：案新羅元曉法師《關脈義》云：初得見文殊者，明善財之信心始位，乃至最後不見者，明善財之智滿位等。依此明知，住十信初位方求法也。」<sup>1</sup> 此段文字說《關脈》是元曉（617-686）所作，同時現今《大正藏》題為法藏撰作的《關脈》亦有類似文字：「以初見文殊，即善財信心之始；後不見，即善財智滿之終。」<sup>2</sup> 依此，似乎澄觀認為該本《關脈》是元曉之作。此外，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《經疏》）與《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）解釋經題時，亦大量援用《關脈》的內容，但《經疏》、《演義鈔》此時並沒有提及作者。不過，《演義鈔》又說「至如法界、華藏之深觀，《旨歸》、《關脈》之妙章」<sup>3</sup>，以《華嚴經旨歸》與《關脈》並舉，依書寫習慣而言，亦有二書皆法藏作品的可能。

日本學者同樣注意到《關脈》的作者問題，如鎌田茂雄《中国華嚴思想史の研究》認為可能有二：一為法藏、元曉與澄觀都有稱為《關脈義記》或《關脈義》的著作；二為法藏《關脈》被當作元曉或澄觀的著作而

1 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，CBETA, T36, no. 1738, p. 712c12-16。

2 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 658b18-19。

3 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3，CBETA, T36, no. 1736, p. 18b9-10。

傳世。<sup>4</sup> 大竹晋《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法蔵へ》則說《關脈》不是元曉或法藏的作品，而是法藏門下的著作。<sup>5</sup> 李惠英〈『華嚴經關脈義記』について〉認為是法藏身旁熟悉《探玄記》的弟子用了其中「展轉生」的概念寫成《關脈》。<sup>6</sup> 無論作者是元曉，抑或法藏師徒，都可確認《關脈》著成在澄觀之前。本文不加爭論作者問題，僅討論澄觀如何繼承、更動《關脈》的思想與內容。又《大正藏》收有 1879a 與 1879b 兩版，其中 1879a 內容完整，以下亦將擱置兩版版本問題與文字差異，僅以 1879a 為研究對象。

澄觀《經疏》的「總釋名題」可以看見許多《關脈》的影響，澄觀也說：「此下四門，皆《關》中意。」<sup>7</sup> 根據內容的高度重疊，筆者推測此「關」可能即指《關脈》。<sup>8</sup> 澄觀雖然自承「皆」是《「關」脈》「中」

---

4 鎌田茂雄，《中国華嚴思想史の研究》：「以上のことから結論すると、一つには法蔵、元曉、澄觀の三人に關脈義記、關脈義と稱せられる著書があったと考えられ、二つには、法蔵の關脈義記が、元曉や澄觀の著作とされて流布していたかである。」（頁 213）

5 詳參大竹晋，《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法蔵へ》，付論二〈『華嚴經關脈義記』の著者問題〉，頁 461-469。

6 李惠英，〈『華嚴經關脈義記』について〉，頁 614。

7 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122a12。

8 大竹晋《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法蔵へ》認為此處「關中」指的是竺道生（355-434）。他舉出澄觀《隨疏演義鈔》卷 43 提到「關中生公」，另外兩處引用道生《法華經疏》與一處《大般涅槃經疏》皆稱「關中」，可證明此處「關中」迺指道生。大竹晋推測，道生或有關於《華嚴經》的作品，當中述及四門；或者，唐代有託名道生的偽作，而澄觀也許讀了這本偽作。大竹晋最後推斷，《關脈義記》可能繼承這樣的著作，澄觀雖然知道《關脈義記》的四勢，但也知道來源是道生，故將四門描述為「關中意」。（頁 436-465）然而，「關中」雖在《疏鈔》中明顯指向道生，但目前沒有更多文獻可以證明道生提出過相似的說法；又，如果四勢的確來自道生這樣的重要古德，那《關脈義記》為何不曾提及一字？

的「意」思，但細察內容並非全盤繼承，反而時有改造，於茲實有必要比較《關脈》與《經疏》相關章段的內容、結構與思想差異。因此，本文將以《關脈》、《經疏》、《演義鈔》為主要研究對象，討論當中對於經題解釋與展、卷過程的差異，以及差異產生的原因，並試圖找出展、卷的可能理據。

## 二、兩書「經題展卷」目的的不同

《經疏》雖然接受《關脈》的「展卷」的作法與相關論述，但兩書運用「展卷」所要處理的議題並不相同，亦即根本的寫作目的是不一樣的，也就使得後續的論述因目的不同而產生歧異。

### （一）《關脈》意在解釋文勢

《關脈》寫作目的著眼於「文勢」，「勢」是形勢、態勢之意，試圖透過「勢」的討論在平鋪直敘的文本之上重新架構經文，組織經義，並藉此建構《華嚴經》不同於其他經典的特殊意義。

《關脈》開篇談到《華嚴經》作為「稱性之說」、「無盡之談」是無不遍、無不該的，且「重重互現」、「轉轉相由」的境界對於「淺識」、「凡情」而言是不可思、不可議的。<sup>9</sup> 雖然如此，作者在聽習的過程仍然對於此經彌加愛樂，於是「依傍師訓」將見聞寫成《關脈》。<sup>10</sup> 《關脈》接著說：「今略斷簡此經上下文意，乃有多勢不同，且以四勢明

<sup>9</sup> 《華嚴經關脈義記》：「良以稱性之說，窮法界而遍十方；無盡之談，周剎海而該九世。重重互現，本末異而參差；轉轉相由，主伴分而交映。卷則一言無外，聲聞掩視聽於中延；展則塵算難知，文殊仰進推於後位。豈凡情之測，非淺識之能思。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 656a17-22）

<sup>10</sup> 關於「依傍師訓」，學者有不同意見。李惠英認為是法藏的弟子依傍法藏的教導所著成的，見〈『華嚴經關脈義記』について〉，頁 614。陳永革則認為是法藏繼承了智儼的教學，見其《法藏評傳》：「法藏自稱『依傍師訓』，表明他承續智儼之說。」（頁 76）

之。」<sup>11</sup> 所謂「四勢」分別是：（1）「展轉無盡勢」，透過反覆開展顯其文勢的無盡；（2）「卷攝相無勢」，將開展的結果反向卷收於法界，顯其逆向而讀亦可成立的文勢；（3）「卷展無礙勢」，進一步論述前面二勢之間的無礙；（4）「問答取之文勢」，則是順著（3）「卷展無礙勢」透過設難處理看似相違的解釋，以說明如何卷展無礙，並在文末勸導眾人修學此經。

綜合開篇之言與各標題的「勢」字，可知《關脈》撰作目的在於解釋《華嚴經》前後文勢變化，亦即本經各會、各品，乃至〈入法界品〉諸善知識的次序鋪陳、展轉收攝等意義，以表現其重重互現、轉轉相由。如陳永革《法藏評傳》將《關脈》與《華嚴經文義綱目》對照，定位《關脈》「是對華嚴大經的義理結構的解讀」。<sup>12</sup> 依此，所謂「文勢」，即是透過解釋經文的前後關係以呈現全經的特殊結構。《關脈》解釋「文勢」的過程，雖然用到「經題」作為法界與各會、各品的銜接橋梁，也同時解釋經題七字各各的深意，但釋經題並非原始的著作目的。

## （二）《經疏》旨在解釋經題

同樣運用展、卷的概念與作法，澄觀《經疏》則於「玄談」第九門「總釋名題」繼承《關脈》的部分內容，使其成為解釋經題的方法。曰：

第九、總釋名題中，先解經題，後明品稱。今初，總題包於別義，該難思之法門。無名之中，強以十門分別：一、通顯得名。二、對辯開合。三、具彰義類。四、別釋得名。五、展演無窮。六、卷攝相盡。七、展卷無礙。八、以義圓收。九、攝歸一心。十、泯同平等。<sup>13</sup>

其中五至八門的名目與部分內容來自《關脈》，乃因《關脈》這些內容與釋題最有關聯。尤其五至七門，澄觀捨棄《關脈》的「勢」字，或可證明

<sup>11</sup> 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 656a24-25。

<sup>12</sup> 陳永革，《法藏評傳》，頁75。

<sup>13</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 524b4-10。

此處無意繼承《關脈》解釋文勢的原意，僅為釋題所用。此外，澄觀僅用了《關脈》四勢的前三勢，完全放棄第四「問答取（之）文勢」此一大段，在「總釋名題」下亦未談及或評論「問答取文勢」。我們並無法得知澄觀取捨的本意，但可發現《關脈》「問答取文勢」的原文並未談及經題，澄觀《經疏》利用展、卷的目的在解釋經題，並非文勢，故可理解為何不用。

### 三、兩書「展卷」內容的說明與比較

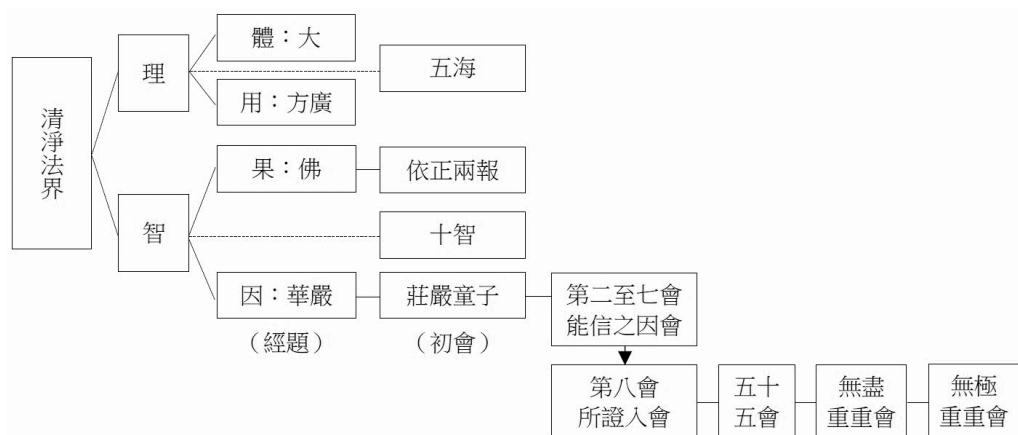
「展」與「卷」就字義而言，分指張開、擴展與合攏、併合。《關脈》與《經疏》則用「展卷」解釋法界、經題與經文間因為法義的關聯或經文的類推而有的開合。

#### （一）展轉

「展轉」有反覆變化、不斷開展的意思，在《關脈》與《經疏》的表現正是將義理與經文結構由一而多的層層擴充，也是經文由前至後但非單一直線的特殊讀法，彷彿《華嚴經》的文本本身即是重重帝網。

#### 1. 二書「展」的差異

《關脈》「展轉無盡」分「展一為多」與「類結成本」二門，其中「展一為多」可歸納為七次開展，如圖：



可發現：（一）《關脈》乃是以《晉經》（《六十華嚴》）而言，初會「所信之果會」最先展出，再由此會開出後七會，形成全經八會。「七處八會」<sup>14</sup> 實為智顛（538-597）<sup>15</sup>、吉藏<sup>16</sup> 以來的舊說，然經過《關脈》的詮釋，後七會成了初會輾轉所出，二至七會也成為「所信果」與「能信因」的關係。（二）第二至七的「能信之因會」是從莊嚴童子代表的「因」開出，而第八「所證入會」則是「信等法滿已，必證入法界故有」<sup>17</sup>，並未指出從何開出。（三）開出「所證入會」之後，只接著展此會為「五十五會」、「無盡重重會」、「無極重重會」；前七會則沒有。但《關脈》又說：「既一知識所，如是重重，餘亦准之。」<sup>18</sup> 或：「總通本末會故，即為無極重重會也。准經結通文，思之。」<sup>19</sup> 「准經結通文」係指經文一會、一品、一段的結文，皆有類似的情況；且根據《關脈》開篇的「一乘圓融」、「無盡之談」<sup>20</sup> 等語，表示其他諸會皆可准此而開展無盡之勢。從文勢看來，經題、初會、後八會是層層相生的關係，並在其中依照知識數目、同類、異類剎土等，說明經文的鋪陳並非單純線性前進，而是同時有重重無盡的法會正開演著。

《經疏》則依據《八十華嚴》揉合「展一為多」與「類結成本」，並經《演義鈔》的歸納成為「十節」的開展：（一）展法界為理智→（二）展為題目→（三）展為初會→（四）展為後八→（五）展九會周遍十方→

---

14 《華嚴經探玄記》卷 2：「今此三萬六千偈經有七處八會，謂人中三處、天上四處為七，重會普光為八會。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 125a18-20）

15 《妙法蓮華經玄義》卷 10：「先約教者，若《華嚴》七處八會之說，譬如『日出先照高山』。」（CBETA, T33, no. 1716, p. 806a21-23）

16 《法華玄論》卷 1：「十三者、《華嚴》七處八會說，《法華》一處一會說。」（CBETA, T34, no. 1720, p. 366c9-10）

17 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 656b13。

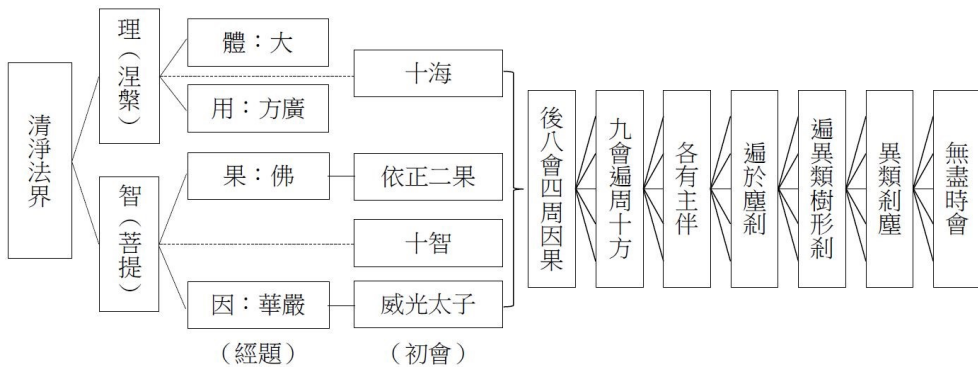
18 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 656b26-27。

19 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 656b29-c1。

20 《華嚴經關脈義記》：「一乘圓融，尋之者莫知其源底。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 656a16-17）《華嚴經關脈義記》：「無盡之談，周剎海而該九世。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 656a18）



(六) 諸會各有主伴→(七) 遍塵剎→(八) 遍異類樹形剎→(九) 異類剎塵→(十) 無盡時會。如圖所示：



《經疏》至第三節為止大致同於《關脈》，第四節則「展此會，以成後八四周因果」<sup>21</sup>，非如《關脈》是從「因」展出。開展為八會，全經共成九會，這是根據晉、唐兩譯文本差異而來。<sup>22</sup> 但澄觀特別帶入「五周因果」<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a11。

<sup>22</sup> 相對於《晉經》的「八會」，《唐經》則有「九會」，迺因《唐經》多了〈十定品〉，故依品初經文判定「重會普光」，使得全經三會普光而成九會。《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「第二、品會差別者，即顯今經與晉譯同異。今經九會，以《晉經》第七會初闕〈十定品〉重會普光，故唯八會。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 523b22-25）

<sup>23</sup> 全經共分「五周因果」。《大方廣佛華嚴經疏》卷 4：「此經一部有五周因果，即為五分。初會中一周因果，謂先顯舍那果德，後〈遮那〉一品明彼本因，名『所信因果』。二、從第二會至第七會中〈隨好品〉名『差別因果』，謂二十六品辯因，後三品明果；亦名『生解因果』。三、〈普賢行品〉辯因，〈出現品〉明果，即明『平等因果』，非差別顯故；亦名『出現因果』。四、第八會初明五位因，後明八相果，名『出世因果』；亦名『成行因果』。五、第九會中，初明佛果大用，後顯菩薩起用修因，名『證入因果』，因果二門俱證入。故各分因異果，亦為十也。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 527b21-c2）

的後「四周因果」，使得這八會「各因是『華』；果即是『佛』；其所修、所證之體、用，即『大方廣』」<sup>24</sup>。如此一來，「五周因果」的第一所信因果與後四個因果也是展轉的關係。同時，全經七處九會各各有因，有果，有體，有用，各各皆能扣合經題「大方廣佛華嚴」。

再者，澄觀在展九會後，並不接續《關脈》展「第八會」為「五十五會」的作法，而是「展此九會遍周十方」<sup>25</sup>，並設定此為「主經之遍」，進一步展九會「各有主伴」，使得「主經之遍」後有「伴經之遍」，接著是「遍於（同類）剎塵」、「遍異類樹形剎」、「異類剎塵」、「無盡時會」等等分就同類、異類、時間、空間（剎、塵）的開展。<sup>26</sup>《關脈》與《經疏》最大的差異在於展開全經八或九會後，《關脈》選擇說明第八會的開展，澄觀在敘述上則九會同展。

## 2. 「類結成本」與「部類品會」的差異

《關脈》進入「類結成本」後，展開「展一為多」的「無盡重重會」結為「下本」<sup>27</sup>，「下本」進而開展並結為「中本」<sup>28</sup>，接著是「上本」<sup>29</sup>、「廣本」、「無盡重重（具十）及主伴眷屬一切重重（具十）本」、「普眼重重（具十）會」，最後是「十佛圓融之會」。<sup>30</sup>「無盡重重會」應相當《關脈》作者所見的《晉經》，即《經疏》所說的「略本」。

<sup>24</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a11-13。

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a13。

<sup>26</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122c10-21。

<sup>27</sup> 即十萬偈本。《華嚴經關脈義記》：「即總略結此等會目為下本，有十萬偈也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 656c4）

<sup>28</sup> 即四十九萬八千八百偈本。《華嚴經關脈義記》：「總略結此說目為中本，有四十九萬八千八百偈也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 656c8-9）

<sup>29</sup> 即十三大千世界微塵數偈本。《華嚴經關脈義記》：「復總略結此說為上本，有十三大千世界微塵數偈也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 656c13-14）

<sup>30</sup> 詳參《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, pp. 656c1-657a10。

依此，「類結成本」重點在於「結集」種種說法成為經本，並說明從「下本」至「十佛圓融之會」等各本《華嚴》同是「開展」的關係，而非佛經傳譯的不同版本，亦非文字廣略差別。於是，《華嚴》各部類經也就不是版本問題，而是具有法義的開卷，甚至是「法界」的作用。《關脈》特別強調：「然此展轉盡無窮之極說者，皆從最清淨法界所流，即是無差別之差別也。」<sup>31</sup> 將展轉的過程再次歸結源頭——「清淨法界」。

「類結成本」既談「法界」的「開展」，也談經本的「結集」，內容無涉經題，因此可以理解澄觀為何在釋題時置之不用。澄觀又在《演義鈔》如此評論：「然此門中彼有二義：一、展一為多。二、類結成本。類結成本不異前第七『部類品會』中本部故，故此不明。」<sup>32</sup> 意為「類結成本」談的是《華嚴經》的部類問題，《經疏》「懸談」第七「部類品會」的「本部」下已有對應的論述，故澄觀認為在「展演無窮」下不需像《關脈》「展轉無盡」一樣有「類結成本」的內容。然而，實際比對《關脈》「類結成本」與《經疏》「部類品會」的「本部」，將會發現兩者並不全同。若說《經疏》「部類品會」的「本部」是對《關脈》「類結成本」的引用，恐怕也不盡然。

相對於《關脈》「類結成本」提出「下本」等七部《華嚴》，《經疏》「部類品會」的「本部」說有略本經、下本經、中本經、上本經、普眼經、同說經、異說經、主伴經、眷屬經、圓滿經等十本《華嚴》，<sup>33</sup> 兩說最大的差異在《經疏》的說法不具「展轉」關係。如：「一、略本經，即今所傳八十卷本，及舊譯六十卷，皆是十萬偈中之略譯未盡故。」<sup>34</sup> 作為「略本經」的晉、唐兩譯僅是「下本經」的不全之本，將略、下本的關係限定為翻譯與傳播的問題。或：「九、眷屬經，謂餘根器不能聞此通方之說，隨宜說教令入此門，皆為此經勝方便故，名為『眷屬』。故下經云：『普眼修多羅以佛刹微塵數修多羅為眷屬』等，則前八皆有眷屬。」<sup>35</sup>

31 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657a10-12。

32 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122a13-15。

33 詳參《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 523a9-b22。

34 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 523a10-12。

35 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 523b14-18。

係指非《華嚴》根器者無法直趣華嚴玄門，所以透過對應根器的不同教說作為進修《華嚴》的勝方便。所以，「眷屬經」實為《華嚴》以外的「佛剎微塵數修多羅」，未與各本《華嚴》形成「展轉」。此外，《經疏》稱「既知旨趣沖深，未審能詮文言廣狹」<sup>36</sup>，延續第六「宗趣通別」已然闡明本經「所詮」的宗旨意趣，接著第七「部類品會」繼續討論作為「能詮」的《華嚴經》的版本差異。可見《華嚴經》的部、類、品、會等等，對於澄觀而言是「能詮」的「文言」的「廣、狹」差異而已。簡而言之，《關脈》「類結成本」是在「展轉」的同時「結集」經本，但《經疏》「部類品會」的「本部」並不具「展轉」義，反而透過「圓滿經」總融前面九經，使得十經成為「無盡大修多羅海」<sup>37</sup>。

## （二）卷攝

「卷攝」是「展轉」的反義詞，意指卷收、收攝，作法是將經文或開展之後的義理與結構，以簡約的概念或文字收納之，是由廣而略、由多而少的過程。「卷攝」理應是「展轉」的反向描述，但《關脈》卻非如此。

### 1. 《關脈》的「攝廣就略」

《關脈》「卷攝相無」分就「攝廣就略」、「以義圓收」與「攝末歸本」三方面討論。「攝廣就略」可對應「展轉無盡」部分內容，可說是從「類結成本」反向卷回「展一為多」，但文字略有差異。例如展「下本」為「中本」，展「中本」為「上本」時是這樣的：

又展此下本，盡同類、異類等世界，盡十方，各盡同類、異類等世界，遍法界，盡同類、異類世界微塵等剎一一重重（具十），說十表無盡及主伴重重故，總略結此說目為中本，有四十九萬八千八百偈也。

又展此中本，盡一切同類、異類一切世界等，盡一切十方，盡一

<sup>36</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 523a6-7。

<sup>37</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「十、圓滿經，謂此上諸本總融為一無盡大修多羅海。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 523b18-19）

一切同類、異類世界等一切世界等一切重重（具十），及一切主伴重重。據本門中一切重重（具十）本門及主伴重重說故，復總略結此說為上本，有十三千大千世界微塵數偈也。<sup>38</sup>

從「上本」卷回「中本」、「中本」卷回「下本」則是如此：「又卷上本為中本，以會會品品之後皆遍周法界及塵道毛端一切重重（具十）無盡普結通故。又卷中本，以皆結通盡前會處重重故。」<sup>39</sup> 下本展「重重」為中本，中本展「一切重重」為上本；「上本」以「一切重重」卷為「中本」，「中本」以「重重」卷為「下本」，展、卷的標準是一致的。

《關脈》卷到「下本」後開始改變路徑，「又卷下本為其一會，然隨其一會，皆悉具故。」<sup>40</sup> 這裡的「其一會」意義不明，不清楚是第一會、任一會、特定某一會，或是全經總為一會？但因為上文談論開展時，是展「無盡重重會」為「下本」，所以此處「一會」有可能是「無盡重重會」。《關脈》接著「總卷一會，為人、法兩會，即前法後人會」<sup>41</sup>。依照前面之文字，第八是「所證人會」，又因「以證依人，顯法界德」<sup>42</sup>，可推知此處的「人會」指第八會；「法會」可能是談論信解行願的二至七會。若對照展轉的路徑，接下來應該卷二至八會為初會，實際卻是「卷為心、境圓證，即初從文殊會至普賢會也」<sup>43</sup>，顯然是在「人會」裡作「心」與「境」的卷攝，與前之「展一為多」並未形成路線順逆一致的描述。這樣的改變反而使得展門從初會開展至第八會，卷門依然收歸於第八會，正指出本經首尾皆可圓收一切。

38 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 656c5-14。

39 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657a27-29。

40 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b1。

41 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b2-3。

42 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 656b20-21。

43 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b3-4。

## 2. 澄觀將「以義圓收」移出「卷攝」之外

《關脈》「以義圓收」以教、義、成、處四字收攝全經<sup>44</sup>，以一言涵攝無量，展現本經的「一即一切，一切即一」<sup>45</sup>。澄觀則將「以義圓收」從「卷攝相無」移出，置於「展卷無礙」後。十門之中，五至七門分別為展、卷、展卷無礙，為關係緊密的一組。因此，澄觀似就「以義圓收」不符合「卷攝」層層折疊的特質，將其獨立於展卷之外。

澄觀「以義圓收」有二，分從「法」與「人」收攝。<sup>46</sup>「法」的收攝即如《關脈》教、義、成、處四字<sup>47</sup>，以寥寥數字涵括整部《華嚴》；只是澄觀又進一步擴充，認為「若具說者，應增數明」，可從一至十字各有不同的收攝法<sup>48</sup>。「人」的收攝涉及「三聖圓融觀」，是以華嚴三聖對

---

44 《華嚴經關脈義記》：「第二、以義圓收者，今取文勢義言。通明一部總有四字，亦文義具足。何者為四？一、教，謂文雖浩汗，唯一『教』字所收，即題中『經』字是也。二、義，義門無量，但一緣起義所攝，即題中『方廣』是也。三、成，謂解行因果德用等，雖各成不同，據其成立，唯一『成』所攝，即題中『佛花嚴』等是也。四、處，謂一切重重無盡同類、異類重重無盡會處，唯一『處』所目，即『會所依處』也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b8-16）

45 《華嚴經關脈義記》：「何以故？一即一切故，一切即一故。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b17-18）

46 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「第八、以義圓收者，疏文有二：先以法攝，後以人攝。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123a20-21）

47 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「或『教義成處』攝盡，謂：文雖浩瀚，唯一『教』字，即題中『經』字。觀雖無量，但一緣起義攝，題中『大方廣』三字。『成』謂行解因果德相用等，雖各緣起不同，據其成立，唯一『成』字攝盡，即題中『佛華嚴』也。『處』謂一切重重無盡同類、異類重重塵刹，唯一『處』字，故總卷之。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123b1-6）

48 一字：無。二字：教義、心性、法界。三字：入法界、理行果。四字：教理行果、教義成處。五字：理信解行證。六字：大方廣佛華嚴、理信解行願證。七字：大方廣佛華嚴經。八字：法界緣起理實因果。九字：無障礙法界

經題作二重收攝。<sup>49</sup> 無論是「法」或「人」，澄觀的描述都不具有層層卷收的特徵，故移於展卷無礙之後，實有道理。

### 3. 澄觀「卷攝相盡」強調歸於「無相」

《演義鈔》提到「但解上展，則解此卷」<sup>50</sup>，只要理解「展演無窮」，便能懂得「卷攝相盡」，正是因為此門是前門的「從後漸卷」<sup>51</sup>，是故不需詳加論述如何卷攝。茲摘取《演義鈔》分別對「展演無窮」與「卷攝相盡」的分節製表如後，可一目了然澄觀的展、卷二門是相當對稱的。

展演無窮	卷攝相盡
展法界為理智二門	卷理智歸清淨法界
展理智為題目	卷總題歸理智
展此目為初會	卷初會歸總題
展此會以成後八	卷九會歸初會
展九會周遍十方	卷遍十方歸九會
展此諸會各有主伴	卷同類剎主伴經歸遍十方
上但遍國，今則遍塵	卷同類界塵歸同類剎主伴經
遍異類樹形剎	卷異類界歸同類界塵
異類剎塵	卷異類界塵歸異類界
無盡時會	卷無盡時處歸異類界塵

緣起因果。十字：體相智用因果教義境業。（詳參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 123a23-b18）

<sup>49</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「《疏》『或唯普賢、文殊』下，第二以人攝也。然有二重，前約人、法對辯二聖，後於人、法中各有二聖。『佛』字當中，兩重總收，可思。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123b18-21）

<sup>50</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122c25。

<sup>51</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a19。

澄觀的特色在強調「卷攝相盡」的「相」字應為「去聲呼」<sup>52</sup>，使得「相」字從《關脈》可能的「副詞」轉為「名詞」，強調「無字法界之相亦不存故」<sup>53</sup>。澄觀加以解釋「卷理智歸法界」的二層含義<sup>54</sup>，其一是理、智不二，理中有理、有智，智中有智、有理，二者只有一味，以「法界」表示其一味；其二則是理、智是體、用的關係，理為體而智為用，可以體攝用，但不能以用攝體，所以澄觀說理智歸於法界，儼然是說「法界」即「理」，即「體」。「體」實無自性，所以「體性自離」<sup>55</sup>，「體即非體，本來清淨」<sup>56</sup>，「法界」是我們賦予的「名言」，卷攝的極致連「法界」此一「名言」都不存在，是「無字」的。此即澄觀指出「相」字作「去聲呼」的緣故，此「相」即「法界之相」。也呼應澄觀《演義鈔》中講的「從一法界無名、無相中展成無盡」。<sup>57</sup> 相較澄觀從實相的角度強調「法界」的「體性自離」、「體即非體」，《關脈》則看到法性中的恆沙性德，於是其卷攝最後的「卷一非一」，非是遣除「一」之「相」而言「非一」，而是以「性含萬德，無事不充」說其「非一」。<sup>58</sup>

#### 4. 《關脈》「攝末歸本」與澄觀「七字倒收」

澄觀在「卷攝相盡」末提出「七字倒收」，是單就經題本身的「卷攝」，內容略似《關脈》「攝末歸本」。澄觀認為，七字中「經」字是

<sup>52</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122c24。

<sup>53</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122c24-25。

<sup>54</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「《疏》『非理不智』下，是第十節，卷理智歸法界，而有二意。一者、理智之中隨舉其一，即攝於二，但成一味。二者、以智為用，以理為體，但攝智歸理，不攝理歸智。初攝二為一，唯一理字。理體性離，一亦不存，故云『無字』。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123a4-9）

<sup>55</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a23。

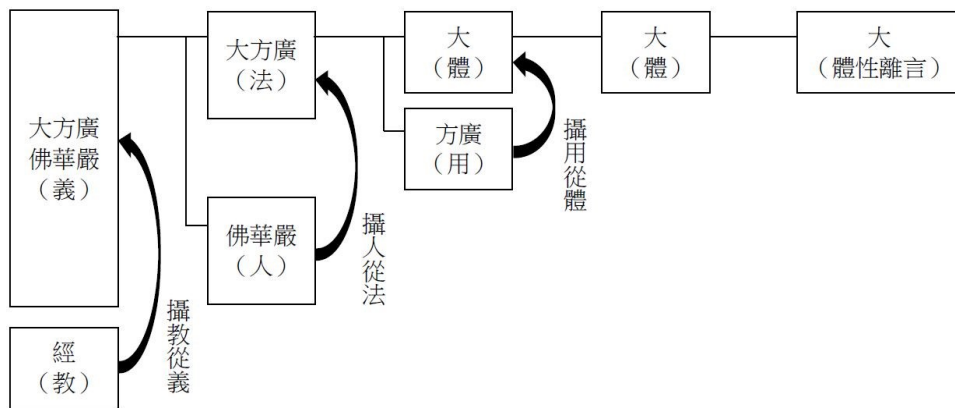
<sup>56</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a24。

<sup>57</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 122c23。

<sup>58</sup> 《華嚴經關脈義記》：「亦是卷一非一，亦是以性含萬德，無事不充故。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b7-8）



「教」，「大方廣佛華嚴」六字是「義」，攝教從義後，只有「大方廣佛華嚴」；接著義中有人、有法，「大方廣」是「法」，「佛華嚴」是「人」，攝人從法後，只有「大方廣」；「大方廣」中，「大」是「體」，「方廣」是「用」，攝用從體後，唯一「大」字。整體呈現從七字到六字、三字、一字的層層相收。最終又說「大，體性離言」，實為無字。<sup>59</sup> 茲將過程圖示如下：



《關脈》「攝末歸本」不若澄觀字數遞減、次第收攝。其首先提出「大」、「方廣」、「佛」、「華嚴」四詞如何各各通明整部《華嚴》，「大」字是整部的「通名」，「方廣」則是「緣起作用」，「佛」迺「能說之人」，「華嚴」則是「解行圓滿」。<sup>60</sup> 接著在「大／方廣」與「佛／華嚴」中「攝用歸體」與「攝因歸果」剩下「理」（體）與「佛」

<sup>59</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「若從七字倒收者，攝教從義，但有『大方廣佛華嚴』。攝人從法，但有『大方廣』。攝用歸體，不離於『大』。古人云：『一言無不略盡，殊說更無異盈。』又『大』，體性離言，言思斯絕，唯證相應耳。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123a12-16）

<sup>60</sup> 《華嚴經關脈義記》：「『大』之一字是一部通名，所檢果海。『方廣』二字是果海德能，通明一部緣起作用。『佛』之一字能證之智，通明一部能說之人。『花嚴』之因通明一部解行圓滿。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b22-25）

（果）。又「理」是「法」，「佛」是「人」，進一步「以法成人」，至此剩下「人」（佛），但《關脈》接著強調佛「無自性」，「無自性」即是佛的「真姓（性）」，但「真性」亦無自性。因此，「大方廣佛華嚴」攝歸最後是「非性」；「經」詮解的是「大方廣佛華嚴」，即「非性」的「義」，因此「教即非教」。<sup>61</sup>

整體而言，《關脈》先處理前六字的卷攝，最後才處理經過卷攝的前六字與「經」字，與澄觀先處理前六字與「經」字再重重卷攝截然不同。由於卷攝方式不同，也就導致如此差異：《關脈》最後係就體性討論可說的文字與不可說的果海兩者「差別亦無差別」的關係<sup>62</sup>；《經疏》則將《華嚴經》的教說會歸於「大」字，是「言思斯絕，唯證相應」<sup>63</sup>的法界之體，與「卷攝相盡」歸結法界的方法一致。

### （三）展卷無礙

兩書「展卷無礙」亦不相同。《關脈》展卷無礙下，又分別展、卷了一遍，但「展」的篇幅不多，只是以「初、展者，開用異體，則〔體、〕用有殊，緣性差別，法門不同，即『大方廣』是也。開因異果，則解、行不同，彼證差別，師弟有異，即『佛花嚴』是也。即『經』縷縫綴，詮示有殊，即一切無盡重重（具十）說也」<sup>64</sup>一段略作提示，甚至說「廣如前辨，准知之」<sup>65</sup>，亦即大致如前「展轉無盡勢」的內容，沒有新的開創。

61 《華嚴經關脈義記》：「又攝用歸體，唯理也。攝因歸果，唯佛也。又以法成人，人無自性則真姓也，性無自性則非性也。總以詮此義為教，教即非教也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b25-b28）

62 《華嚴經關脈義記》：「文字性離即解脫故，果海離言不可說故，是則差別亦無差別也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 657b28-c1）

63 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「言思斯絕，唯證相應。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123a15-16）

64 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657c2-6。案：「體」字為作者依文義添補。

65 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 657c6-7。

然而「卷」卻充滿新說。《關脈》進一步開五門重說「卷」，分別是：（1）「以位統收」，以解行證等階位收攝全經，「解」包括前六會經文，「行」為第七會，「證」為第八會。<sup>66</sup>（2）「攝會從人」，將〈入法界品〉的「本會」比對為第一會的「舉果勸樂」，「末會」的文殊菩薩至瞿夷相當第二至六會的「修因契果生解」，從摩耶夫人到後文殊是第七會「托法進修成行」，普賢是第八會「依人證入成德」。<sup>67</sup>依此，單單第八會即展演了全經八會。（3）「以人明法」（攝人從位），將五十五善知識分成「寄位修行相」等五大階段。<sup>68</sup>（4）「境智圓融」，進一步將諸善知識收攝為文殊、普賢二人。<sup>69</sup>（5）「泯同果海」，則是完成修行的最後證境。<sup>70</sup>這五門談論的是各會的文勢，或是會／人、人／法、境／智的關係，並不涉及經題，再次證明《關脈》的寫作目的是「文勢」。對於撰寫《經疏》至此但要釋題的澄觀而言，自然置之不用。

澄觀的「展卷無礙」不若《關脈》複雜，如前所引「但解上展，則解此卷」，展卷本來相對，不需重述如何展卷，篇幅自然較短。《經疏》僅說：「第七、展卷無礙者，謂正前展時即後常卷，正後卷時即前常展。」<sup>71</sup>展與卷是同時展現的，甚至可說前面所演示的層層開展或是層層卷攝，實際並無時序，並不是先展第一階，再展第二階這樣推進，「說有前後，實在一時」<sup>72</sup>。此處將遷就言語、思慮不得不有的「次第」，以「念劫圓融」的時間觀呈現其圓融無礙的真實面貌。這也呼應《關脈》「展卷無礙」一段的小結：「如是卷展無礙同時，隨說為門，竟無前後。是故卷展有斯無礙，難申述也。」<sup>73</sup>

66 詳參《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, pp. 657c9-658a1。

67 詳參《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 658a1-17。

68 詳參《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 658a17-29。

69 詳參《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 658a24-b24。

70 詳參《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 658b24-26。

71 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a26-27。

72 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷16，CBETA, T36, no. 1736, p. 123a16-17。

73 《華嚴經關脈義記》，CBETA, T45, no. 1879a, p. 658b26-27。

澄觀「展卷無礙」又特別說道：「展時即卷故，『無量無邊法門海，一言演說盡無餘』。卷時即展故，『如來於一語言中，演說無邊契經海。』」<sup>74</sup> 展、卷是相待的概念，離開「展」便無所謂「卷」，無「卷」亦無有「展」，由此可說「展時即卷」、「卷時即展」。從澄觀引用的經文看來，「展卷無礙」可能有另一種解釋。「無量無邊法門海」、「如來於一語言中，演說無邊契經海」出自晉譯〈盧舍那佛品〉<sup>75</sup>，「一言演說盡無餘」出自唐譯〈世主妙嚴品〉<sup>76</sup>。這四句原指如來能在一語一言中，說出無量無邊的經教；無量無邊的法門，也在如來的「一言」中完全流露，是在描述如來語業的圓滿無礙。澄觀此處用作證明經題的展卷無礙，「卷」相當於「一言」，「展」則對應「法門海」，使得展卷無礙不僅是時間的「同時無礙」，也是如來「圓音」說法的「一多無礙」。

綜合上述內容，可知《關脈》「展卷無礙」下的「卷」無涉經題又多在討論〈入法界品〉的架構，是不同於「卷攝相無」的另種卷法。而展、卷其實是難思議的，之所以安立展、卷的過程，亦只是「隨說為門」，是受限言語論述而有的前後次序，真實的狀態其實是「無礙同時」的。《經疏》則基於釋經題的單一目的，以及展、卷的對稱性，在展卷無礙下不開新的展、卷。澄觀亦同於《關脈》，認為展、卷看似有前後過程為言說陳述所致，實際上亦是同時的。但在「同時無礙」之外，澄觀的解釋也多了「一多無礙」的可能。

#### 四、兩書「展卷」的理論依據與論述差異

以上已經比較《關脈》與《經疏》的細節差異，可發現二書在展、卷時較少義理或理論說明，以下試圖分析展卷得以成立的理據。同時，澄觀

---

<sup>74</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526a27-b1。

<sup>75</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 2：「無量無邊法門海。」（CBETA, T09, no. 278, p. 405b24）《大方廣佛華嚴經》卷 2：「如來所說一語中，演出無邊契經海。」（CBETA, T09, no. 278, p. 405c20-21）

<sup>76</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 2：「佛刹微塵法門海，一言演說盡無餘。」（CBETA, T10, no. 279, p. 7b25-26）

釋經題並非結束在「以義圓收」，反而在此之後還有論述，將釋經題帶往不同的面向與高度，下文亦將討論其獨到之處。

## （一）理論依據

透過前人研究與釐清兩書內容，筆者歸結、推測《關脈》與《經疏》對於展、卷的論述可能有三種理論依據，分別是《探玄記》的「展轉生」概念，以《華嚴經》經文作相關概念的連結或類推，以及承載《華嚴經》教說的「教體」有其重重無盡、事事無礙的圓教特質。

### 1. 《探玄記》的「展轉生」概念

李惠英認為「展轉」源自法藏《探玄記》「由緣起門中有此相作等義成一多，故云『展轉生』也，此即一多更互，展轉相生，故得一中無量、無量中一也。」<sup>77</sup> 回溯前文，《探玄記》「展轉生」是「總攬如此盡窮法界差別之緣成一緣起」<sup>78</sup>，將法界中各種差別的「緣」視為一大緣起，這些差別之緣彼此是相即、相入的關係。「相即」約「體」而言，必須先有「一」才有「多」，如果無「一」，便沒有「一切」，此時「一」「有體」，「一切」則是「全失自體」的狀態，從而成立「一即一切，一切即一」。「相入」則從彼此的作用（力用）來談，延續前述有「一」方有「一切」，「一」對於「一切」而言是「有力」的，「一切」則是「無力」的，是故在概念上可說「一切」潛入「一」中，「一」中容有「一切」。<sup>79</sup> 因此，根據「相即」、「相入」，「一」與「一切」相待成立、依持的關係，說為「展轉生」。<sup>80</sup>

李惠英雖未繼續深掘，但可知他將《關脈》的「展轉無盡」視作「展轉生」的延伸。而從法界到經題、各會，乃至「十佛圓融之會」，正是從「一」開展至「一切」的層層遞進，兩兩是相即、相入的關係。前前對於

<sup>77</sup> 李惠英，〈『華嚴經關脈義記』について〉，頁 614。《華嚴經探玄記》卷 4，CBETA, T35, no. 1733, p. 173b14-16。

<sup>78</sup> 《華嚴經探玄記》卷 4，CBETA, T35, no. 1733, p. 173a23-24。

<sup>79</sup> 詳參《華嚴經探玄記》卷 4，CBETA, T35, no. 1733, p. 173a22-b16。

<sup>80</sup> 李惠英，〈『華嚴經關脈義記』について〉，頁 614。

後後而言，都是「有體」、「有力」的；也因為有體、有力，前前可以涵攝後後，每一層都能開出更豐富的內涵。

李惠英並依「展轉生」加上《關脈》「依傍師訓」一句，推斷是法藏身邊熟悉《探玄記》的弟子依此概念寫下此書。<sup>81</sup> 然而，《關脈》的作者問題始終沒有強而有力的證據，如此推論甚有可能因為作者問題而無法成立。如果《關脈》確非法藏師徒的作品，那就必須再論證作者是否讀過《探玄》並接受其內容。

## 2. 《華嚴經》義理的折疊或經文的類推

《關脈》開展過程時常引用《華嚴》作為佐證或類推，可見經文也是根源之一。作者先展經題為「理」與「智」，又展「理」為體用、「智」為因果後，進一步定義理、智、因、果分別是第一會〈盧舍那佛品〉的「五海」<sup>82</sup>、「十智」<sup>83</sup>、本經教主因地修行的身分——普莊嚴童子、成佛後的依報「華藏世界」與其正報的「盧舍那佛」。係以與「盧舍那佛」內涵相關的經文，作為從經題開展到初會得以成立的經證。

又如「一一知識會」到「無盡重重會」的開展，便是以〈入法界品〉毘目多羅仙人執善財童子手使其見到不可說不可說微塵等會一段經文作為證明<sup>84</sup>。當時，善財因仙人之故，見到自己同時身處微塵佛所，突破空間

---

<sup>81</sup> 李惠英，〈『華嚴經關脈義記』について〉，頁 614。

<sup>82</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 3：「爾時普賢菩薩承佛神力，觀察一切諸世界海、一切眾生海、法界業海、一切眾生欲樂諸根海、一切三世諸佛海已。」（CBETA, T09, no. 278, p. 409a3-5）

<sup>83</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 3：「諸佛一切世界海成敗清淨智、不可思議一切眾生界起智、觀察法界智、一切如來自在智、清淨願轉法輪智、力無所畏不共法智、光明讚歎音聲智、三種教化眾生智、無量三昧法門不壞智、如來種種自在智。」（CBETA, T09, no. 278, p. 409a6-10）

<sup>84</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 47：「時彼仙人即申右手，摩善財頂；摩已，執善財手。即時善財自見其身在於十方十佛世界微塵等佛所……或自見身於一佛所，一日一夜；或復自見於餘佛所，七日七夜。如是次第於餘佛所，或有半月、一月、一歲、百歲、千歲，或百千歲、百千億歲，或百億那由他歲，或

侷礙；又在每處佛所各各經歷不同時間，短則一晝夜，長則不可說劫，超越時間限制。既能作為展轉的經證，又可證明各會同時成立。另外，善財來到普門國時，雖然不見文殊卻得其教誨，嗣後又見著「三千大千世界微塵等諸善知識」。<sup>85</sup> 依據這兩段經文，善財所見不只五十五位善知識，反而依憑這些善知識的引導，當下得見不可數的善知識。如果每位善知識皆算作一會，那便不止五十五會，而有「無盡重重會」。

之後的「展不可說不可說會，遍諸異類、同類、微塵、毛道、菩薩、主伴重重等世界」，亦各有經文的支撐。如〈心王菩薩問阿僧祇品〉：「於彼一一毛道中，種種無量諸佛刹，有同類者不可說，亦有異類不可說。」<sup>86</sup> 或〈普賢菩薩行品〉：「一切世界入一毛道，一毛道出不可思議刹」<sup>87</sup> 可知，《華嚴經》本就承許於微塵、毛道中即有無量同類、異類佛刹，《關脈》便將此一併而論，視為「無極重重會」。

《經疏》的開展同樣以經為證，只是根據晉、唐兩譯差異，在經文選取上有所不同。如展題目為理、智、因、果後，理不是「五海」，而是

---

半劫、一劫、百劫、千劫、百千劫，或百億那由他劫，乃至不可說不可說那由他劫，或閻浮提微塵等劫，乃至不可說不可說世界微塵等劫。」  
(CBETA, T09, no. 278, p. 700a8-24)

<sup>85</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 60：「爾時善財童子如是經遊百一十城，到普門城邊，思惟而住，觀察十方，一心專求文殊師利：『何當會遇，面奉慈顏？』作是念時，文殊師利遙伸右手，過百一十由旬，至普門城，摩善財頂而作是言……是時文殊師利為善財童子示教誨已，慰諭令其歡喜踊躍，令得成就阿僧祇法門，得無量大智光明……復令得入普賢所行道場之內。既置善財自所住已，文殊師利還攝不現。於是善財得見三千大千世界微塵等諸善知識。」  
(CBETA, T09, no. 278, p. 783b27-c16)

<sup>86</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 29，CBETA, T09, no. 278, p. 587a4-5。

<sup>87</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 33，CBETA, T09, no. 278, p. 607c19-20。

「十海」<sup>88</sup>，而〈盧舍那佛品〉到了《唐經》又有更細緻的分品<sup>89</sup>，於是澄觀在論述上便改以「毘盧遮那」、「大威光太子」等詞語。<sup>90</sup> 此些僅是翻譯所致，無涉義理。

如前，澄觀與《關脈》的差異，發生在展九會之後。澄觀舉〈光明覺品〉，以及各會文末「多結周遍」的描述，而改為「展此九會遍周十方」。<sup>91</sup> 下一步「各有主伴」，則取〈十住品〉十方同名法慧菩薩其各各佛所同說「十住法門」作為「主伴」之證<sup>92</sup>，此方法慧為「主」，他方

---

<sup>88</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「十海是理。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526a6-7）《大方廣佛華嚴經》卷 7：「一切世界海、一切眾生海、一切諸佛海、一切法界海、一切眾生業海、一切眾生根欲海、一切諸佛法輪海、一切三世海、一切如來願力海、一切如來神變海。」（CBETA, T10, no. 279, p. 34b10-14）

<sup>89</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「二、〈盧舍那品〉，即今〈現相〉已下五品。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 523b27-28）《晉經》的〈盧舍那品〉相當《唐經》的〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世界品〉與〈毘盧遮那品〉。

<sup>90</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「十智之中亦含因果。又華藏世界及遮那遍中即依、正二果，皆是『佛』字；大威光太子略示因華。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526a7-9）

<sup>91</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「又展此九會遍周十方，謂如第二會〈光明覺品〉辯一類之會已遍十方，餘會亦爾。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526a13-14）

<sup>92</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「又展此諸會各有主伴，如『說十住，十方菩薩皆來證云「十方國土皆說此法」』，則前遍法界之會各有重重主伴。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526a15-17）《大方廣佛華嚴經》卷 16：「我等諸人，同名法慧；所從來國，同名法雲；彼土如來，皆名妙法。我等佛所，亦說十住；眾會眷屬，文句義理，悉亦如是，無有增減。佛子！我等承佛神力來入此會，為汝作證：如於此會，十方所有一切世界，悉亦如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 85c23-28）



法慧則為「伴」。或如〈十行品〉<sup>93</sup>、〈十迴向品〉<sup>94</sup> 與〈十地品〉<sup>95</sup> 皆有同名菩薩同證他方同名世界同說此法的情節，故依此類推處處皆有會，各成主伴之遍。至於塵刹<sup>96</sup>、同類、異類<sup>97</sup> 的開展，澄觀雖未引經，但亦可從《唐經》找到相關經證。

由上可知，兩書的「展卷」並非無中生有，而是依據經文義理作相關概念的展開或摺疊，或作可想而知的類推。

---

<sup>93</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 20：「我等一切同名功德林，所住世界皆名功德幢，彼土如來同名普功德。我等佛所，亦說此法；眾會眷屬、言辭義理，悉亦如是，無有增減。佛子！我等皆承佛神力，來入此會，為汝作證：十方世界，悉亦如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 108c8-13）

<sup>94</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 33：「我等皆同一號，名金剛幢，悉從金剛光世界金剛幢佛所來詣此土。彼諸世界悉以佛神力故而說是法，眾會眷屬、文辭句義，皆亦如是，不增不減。我等皆承佛神力，從彼土來為汝作證。如我來此眾會為汝作證，十方所有一切世界兜率天宮寶莊嚴殿諸菩薩眾來為作證，亦復如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 177a29-b7）

<sup>95</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 39：「我等悉亦同名金剛藏，所住世界各各差別，悉名金剛德，佛號金剛幢。我等住在本世界中，皆承如來威神之力而說此法，眾會悉等，文字句義與此所說無有增減；悉以佛神力而來此會，為汝作證。如我等今者入此世界，如是十方一切世界悉亦如是而往作證。」（CBETA, T10, no. 279, p. 209c15-20）

<sup>96</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 7：「一毛孔內難思刹，等微塵數種種住，一一皆有遍照尊，在眾會中宣妙法。於一塵中大小刹，種種差別如塵數，平坦高下各不同，佛悉往詣轉法輪。一切塵中所現刹，皆是本願神通力，隨其心樂種種殊，於虛空中悉能作。一切國土所有塵，一一塵中佛皆入，普為眾生起神變，毘盧遮那法如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 36b11-18）

<sup>97</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 45：「彼毛端處諸國土，無量種類差別住，有不可說異類刹，有不可說同類刹。」（CBETA, T10, no. 279, p. 238b22-24）

### 3. 《華嚴經》「教體」的特性

除了概念與經文的統整與類推，澄觀論述「教體」時也認為《華嚴經》有其「圓教」的特殊教體。同時，經題前六字屬「義」，第七字為「教」，「義」與「教」皆「教體」，皆可作為「無盡教海」的「體性」。於是經題與經文的展卷或可從澄觀「教體」的解釋找到共通的義理。

《經疏》「教體」有十：音聲語言體、名句文身體、通取四法體、通攝所詮體、諸法顯義體、攝境唯心體、會緣入實體、理事無礙體、事事無礙體、海印炳現體。澄觀並引《瑜伽師地論》曰：「第四、通攝所詮體者，《瑜伽》八十一云：『調契經體略有二種：一、文，二、義。文是所依，義是能依，如是二種總名一切所知境界。』即依於六文顯於十義，此明教、義相成。若不詮義，教文何用？故通取所詮成契經體。」<sup>98</sup> 因此，「通攝所詮」以後，尚且包括所詮之義，能、所皆是教體，並於其中判別深淺。如此，「通攝所詮門（體）」以下同時可解釋「教」與「義」的體性。

前面所討論的展卷，大致是由法界分出理、智，然後展成「經題」，再展為「會」，進而再作不同的開展。反之，為卷。展卷同時，為無礙。可說是由無差別而差別，由無相而有相的過程；反向則是由有相而無相，由有差別而無差別。甚或可說，是由性而相，或是由真如而緣起。「會緣入實體」引《攝大乘論》與《成唯識論》論述一切教法皆流自真如，與經題展卷由法界作為展轉起點是一致的。<sup>99</sup> 「會緣入實體」又說到：「謂彼一切差別教法，從緣無性，即是真如，是故虛相本盡，真性本現。」<sup>100</sup> 如同澄觀「卷攝相盡」最後，連「法界之相」一併掃除，一切歸於「體即

<sup>98</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 519a9-14。

<sup>99</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「前中，以諸聖教從真流故，不異於真。故《攝論》中名為真如所流十二分教。《唯識》第十釋勝流真如云：『謂此真如所流教法，於餘教法最為勝故。』彼宗雖不立真如隨緣，而說佛正體智證最清淨法界，而於後得安立教法，名為如流。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 520b9-14）

<sup>100</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 31，CBETA, T35, no. 1735, p. 520b15-16。

非體」的清淨法界。真如本來無相，法界亦然，但澄觀卻在法界中開出理智等，又開出整部《華嚴》，各各皆是定義清楚的分別說，無分別中有分別說，是由於「理事無礙體者，謂一切教法雖舉體即真。不礙十二分等事相宛然顯現」<sup>101</sup> 的緣故。

十門教體橫跨小乘、三乘與一乘，「會緣入實體」尚未能代表一乘之理，真正彰顯本經教體者屬「事事無礙」與「海印炳現」。「事事無礙體」說「文、義皆圓」，能詮的名句文與所詮的義，體性皆圓，之下又包括相即、相入、主伴的論述。<sup>102</sup> 特別澄觀在此引用「如來於一語言中，演說無邊契經海」<sup>103</sup>，「展卷無礙」下也同引此句為證，可見法界、經題、經文的「展卷無礙」正是「事事無礙」的表現。又，「第十、海印炳現體者，如前差別無盡教法，皆是如來海印定中，同時炳現。」<sup>104</sup> 經中雖有種種差別教法，亦有說法處、說法主、聽法眾的不同，但都在如來「海印三昧」中一時展現，如此一來「展卷無礙」不僅是因為展、卷的相待成立，同時亦是毘盧遮那海印三昧的作用。

綜合上述，《關脈》的開展多可從經文找出明證；《經疏》的開展不僅有經證，亦可從澄觀思想體系找出「教體」的特殊性作為理據之一。

## （二）論述差異：澄觀以「一心」談實踐的可能

澄觀援用《關脈》討論從法界、經題、經文開展的同時，也想藉由釋經題處理禪、教二門各自的偏執，並依此經題提出他所認為的華嚴宗的「止」、「觀」定義與修行。於是，澄觀在前八門後又提出第九「攝歸一心」與第十「泯同平等」，並進一步如此定位：「八是法師所知，九即禪師所尚」<sup>105</sup>，前八係法師對經題的解釋，第九門則是禪師對經題的理

<sup>101</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520b22-24。

<sup>102</sup> 詳見《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520b26-c23。

<sup>103</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「又云：『如來於一語言中，演說無邊契經海。』如善口女等，即微細教也。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 520c12-14）

<sup>104</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520c24-25。

<sup>105</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 123c9-10。

解。第十「泯同平等」則「總融前九」<sup>106</sup>，合會禪、教各偏一執的見解，成為華嚴宗「平等無礙」的洞見。

第九「攝歸一心」一開始就說：「上來諸門，乃至無盡，不離一心，一心即法界故。《起信》云：『所言法者，謂眾生心。』」<sup>107</sup> 前面諸門，甚或是前面諸門未開出的說法，凡論及「法界」就是《起信論》的「法」，也就是「眾生心」。「法界」的開展，即是「一心」（眾生心）的開展；反之，攝歸「法界」，亦是攝歸「一心」。澄觀依憑《起信論》，判定經題展卷談論的「法界」即是「一心」，並根據法界即一心，開始鋪陳以下要談的「一心」的修行。

既然「一心即法界」<sup>108</sup>，那麼經題也就可根據「一心」再開出新的涵義：「大」是心體，「方廣」是相用，「佛」是對心的體性與相用的覺悟，「華嚴」則是觀心而起六度萬行，又代表「觀體照而即寂」的「止」與「觀用寂而常照」的「觀」。<sup>109</sup> 如此，經題包括心的體相用、能觀、所觀、萬行以及覺悟，一切修行都涵概於「一心」中。因此，即便心的種種內容可以安立六字差別，但實際都在一心中完成，能覺與所覺並非對立的主觀的心與客觀的境，反而「融成一味」<sup>110</sup>。倘能如此觀心，則念念都在觀修清淨法界，「念念皆是華嚴性海」<sup>111</sup>。

---

<sup>106</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 123c9。

<sup>107</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526b11-13。

<sup>108</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526b12-13。

<sup>109</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「心體即『大』，心之本智即『方廣』，觀心起行即『華嚴』，覺心性相即是『佛』。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526b13-15）《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「『觀心起行即華嚴』者，觀體照而即寂，止也；觀用寂而常照，觀也。一心六度，萬行皆起。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123b29-c2）

<sup>110</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 123c6-7。

<sup>111</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526b16-17。

澄觀認為著眼於前九門都容易偏於一隅，偏重談論法界的法師，「多棄內而外求」；注重修練一心的禪師，「好亡緣而內照」<sup>112</sup>。只談「法界」，或只談「一心」，都是在二邊各據一角而已。澄觀根據〈梵行品〉「知一切法即心自性」說明一切法之性即是此心，使得「法」與「心」可以扣合。<sup>113</sup>「一心」與作為「境」的「法界」，體性皆是真如，彼此平等。但光就體性論其平等，仍僅止於理論，於是澄觀進一步帶入「本智」，導引出「心境如如」又重重無盡的平等無礙。澄觀舉兩鏡互照為喻，雙鏡代表「境」與「心」，中有一燈喻「本智」，即心的「明了」之用。<sup>114</sup>「本智」照「心」、「境」的同時，智性即入心、境；又因為境、心、本智三者體性唯一，以及心、境互照之故，所以可以如同帝網般「心中悟無盡之境，境上了難思之心」<sup>115</sup>。進一步因為本智雙照，心境互融，於是心與境皆有心性，自然心可作「唯心如來」，境也可作「境界之佛」。<sup>116</sup>透過心的「本智」、「明了」，心、境互照，同時看見心、境重重無礙的圓融境界。這也是澄觀提出的華嚴宗的止觀，心與境體性皆如，不可得，故心、境兩亡，為「止」；心的本智又使心、境重重映照，故「理智交徹」，為「觀」。<sup>117</sup>「總釋名題」至此，澄觀透過釋經題帶出華嚴宗的止觀方法，即如澄觀在《華嚴法界玄鏡》開篇不久說的「無盡

112 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「然今學法之者，多棄內而外求；習禪之者，好亡緣而內照。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526b20-21）

113 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「第十、泯同平等者，為未了者令了自心。若知觸物皆心，方了心性。故〈梵行品〉云：『知一切法即心自性，則成就慧身，不由他悟。』」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526b17-20）

114 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「一鏡喻境，一鏡喻心。燈喻本智，但取明了之義。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123c13-14）

115 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 526b24-25。

116 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「又即心了境界之佛，即境見唯心如來。心佛重重，而本覺性一。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 526b25-27）

117 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16：「心、境兩亡即止，理、智交徹即觀。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 123c29）

教海，不出七字；故依此教，以成觀門」<sup>118</sup>，既然七字可以融攝教海，那也可以依此七字提出華嚴宗獨特的觀門修行。

《關脈》「展卷無礙」下的第四門「境智圓融」，意謂文殊代表的「能證之大智」與普賢代表的「所證之法界」並無二致<sup>119</sup>，此處是引《起信論》的「始覺同本覺，無始覺之異」作證<sup>120</sup>，與澄觀藉由「本智」雙照使得心、境重重而平等無礙的理路並不相同。此外，《關脈》「卷展無礙」最後一門是「泯同果海」，是因行成就後證入圓滿具德的果海，此時已不是有始終的生滅緣起，而是「亡言絕慮」的法界。若要入此圓滿果海，別無二途，「唯證相應」。<sup>121</sup> 澄觀解釋經題最後一門雖也是「泯」，卻是「泯同平等」，是心、境皆是真如的泯同；但澄觀又強調「泯同平等」是「心、境兩亡」卻「理、智交徹」的，關鍵即是「本智」的雙照。《演義鈔》最後同樣歸結「唯證相應，則泯同果海」<sup>122</sup>，雖然兩書皆提到「唯證相應」與「泯同果海」，但《關脈》是在「因行圓滿」下，亦即真正證果的情況而說；澄觀則是在本智照心、照境，使得「境界之佛」與「唯心如來」的交徹下而說。或許可說，前者是究竟的果德，後者是當下的修證。

澄觀在展卷無礙後追加討論「攝歸一心」與「泯同平等」，使得經題的義涵更加豐富。筆者以為，澄觀在釋經題下開展心性論之餘，又帶入止觀修行，使得解悟經題成為工夫論，是其獨到之處。亦即，澄觀的釋經題並不止步於義理，而是可以付諸實踐、悟入毘盧性海的途徑之一。可能原

---

<sup>118</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672c7-8。

<sup>119</sup> 《華嚴經關脈義記》：「第四、境智圓融者，復就前人中，總束為二。文殊是能證之大智，即前解行等也。二、普賢是所證也也之法界，即前所信、所入也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 658a29-b2）

<sup>120</sup> 《華嚴經關脈義記》：「又《論》云：『始覺同本覺，無始覺之異。』此謂之也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 658b23-24）

<sup>121</sup> 《華嚴經關脈義記》：「第五、泯同果海者，謂因行圓滿，沒果海中。離始離終，圓滿具德。亡言絕慮，唯證相應也。」（CBETA, T45, no. 1879a, p. 658b24-26）

<sup>122</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16，CBETA, T36, no. 1736, p. 124a3。

因有二，一為澄觀想要回應當時學人偏廢禪、教的問題，如同他的製《疏》緣起；二為澄觀的思想對於「法界」、「一心」有不同向度的強調。

首先，澄觀欲回應禪宗為華嚴宗帶來的挑戰，乃至當時教界的弊端，這部分呈現在著《經疏》緣起第二項「顯乎心觀，不俟參禪」<sup>123</sup>。《演義鈔》進而解釋：

昔人不詳至理，不參善友，但尚尋文；不貴宗通，唯攻言說。不能以聖教為明鏡，照見自心；不能以自心為智燈，照經幽旨。玄言理說，並謂雷同；虛己求宗，詔為臆斷。不知萬行，令了自心；一生驅驅，但數他寶。或年事衰邁，方欲廢教求禪。豈唯抑乎佛心？實乃翻誤後學。今皆反此，故製茲《疏》，使造解成觀，即事即行；口談其言，心詣其理。用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門。<sup>124</sup>

澄觀指出當時修行者的兩大弊病，一類人專攻經教，忘記修練自心，如同貧人數他寶，以致老來一場空，而欲「廢教求禪」；另一類人則專攻自心，卻不能以此作為照經的智燈，反倒出產更多不符經教的臆斷之詞。《經疏》寫作目的之一即是要救二者之弊，使得造解經文的同時即是觀修起行。釋經題的後二門「攝歸一心」與「泯同平等」正使得對經題（包括展、卷等義）的理解，成為可資實踐的止觀方法。

第二、《經疏》帶入「一心」與「止觀」，使得經題的展卷不再只是經文品會的開合，同時代表著修行方法，是在理解的同時可以依著實踐的。為了解釋文勢而作的《關脈》，其經題解釋並沒有實踐的意味。從《關脈》到《經疏》的轉變，正是「一心」的引入。郭朝順《佛教文化哲學》評論澄觀關於「一心」的走向：「雖然筆者以為法藏的說法是將『一心』的定義及位階提到與整體法界同一的地位來論述，而成立一種特殊的

<sup>123</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2，CBETA, T36, no. 1736, p. 16b23-24。

<sup>124</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2，CBETA, T36, no. 1736, pp. 16c28-17a8。

『法界一心』的概念，但它畢竟不是那麼明顯易於掌握。故後來澄觀的思想逐漸走向與禪學實踐相近的路數，即是更強調『一心』之實踐義而說。」<sup>125</sup> 又說：「法藏的理論有較強的以法界諸法的普遍關係為著眼的形上思維傾向，重在處理法界圓融無礙的理論問題，因此易於被誤解為某種形上學體系；而澄觀則將法藏的理論，透過實踐向度的強調，又重新予以表述。」<sup>126</sup> 雖然《關脈》中看不見「一心」這個概念，自然也看不出此處如何界定「法界一心」。但單就《經疏》引入「一心」釋題此一舉措看來，澄觀在釋經題上的確傾向禪學實踐的路數，在釋義理的同時建構實踐的可能。

## 五、結論

「法界—經題—經文」成為有意義的連結，始於《關脈》，並為《經疏》繼承與改造。透過兩書的比較，可發現內容與義理層面主要有以下差異：

就內容層面，《關脈》的展卷過程有多種方式，展、卷的路徑也就未必能完全相互對照。經由《經疏》的整理，展、卷的路徑顯得十分對稱，互為反向。澄觀亦基於解釋經題的單一目的，移除他認為在處理《華嚴經》版本問題的「類結成本」。並根據「卷攝」層層折疊的特徵，將「以義圓收」移於「展卷無礙」後，使其成為與展卷無涉的一門。同時，雖然澄觀「七字倒收」內容似於《關脈》「攝末歸本」，但澄觀的描述使得「七字倒收」成為經題內部的「卷攝」，更加符合「卷攝」的形式。

就義理層面，《關脈》、《經疏》皆有經文的支持，「教體」亦可能是理據之一。又，澄觀改《關脈》的「卷攝相無」為「卷攝相盡」，並且指出「相」應讀去聲，強調法界的真實體性是「無相」的。另外，澄觀在「展卷無礙」之後又加上「攝歸一心」與「泯同平等」，這兩門實則無涉經題展卷，卻是澄觀要將釋經題帶往實踐向度的關鍵。也因為「一心」的

---

<sup>125</sup> 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 276。

<sup>126</sup> 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 277。



加入，並會通「法界」，再經由「本智」的互照，造解七字經題成為心境兩亡、理智交徹的止觀方法，使得經題具有工夫論的意義。

## 【參考書目】

### 一、佛教文獻

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成，2018 年。

- 《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。  
《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279。  
《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735。  
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736。  
《妙法蓮華經玄義》，T33, no. 1716。  
《法華玄論》，T34, no. 1720。  
《華嚴法界玄鏡》，T45, no. 1883。  
《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733。  
《華嚴經關脈義記》，T45, no. 1879a。  
《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，T36, no. 1738。

### 二、中日文專書及論文

- 大竹晋 2007 《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法蔵へ》，東京：大藏出版株式會社。
- 李惠英 1994 〈『華嚴經關脈義記』について〉，《印度學佛教學研究》42.2，頁 612-614。
- 郭朝順 2012 《佛教文化哲學》，臺北：里仁書局。
- 陳永革 2006 《法藏評傳》，南京：南京大學出版社。
- 鎌田茂雄 1965 《中国華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會。（1992 年，初版第二刷）

## **Development and Envelopment: The Comparison between *Huayanjing Guanmai Yiji* and Chengguan's *Avatamsaka Commentaries***

Lin, I-Cheng  
 Doctoral student  
 Department of Chinese Literature,  
 National Chengchi University

### **Abstract**

In *Huayanjing Guanmai Yiji* 華嚴經關脈義記, development 展轉 and envelopment 卷攝 originally refer to the variation of content, including the variation of development, the variation of envelopment, the diverse variation of the nonduality of development and envelopment and the variation of questions and answers. In the *Avatamsaka Commentaries* 華嚴經疏 by Chengguan (澄觀), however, development and envelopment became ways to explain sutra titles. Chengguan composed the *Avatamsaka Commentaries* on the basis of differences between two versions of translation in the Jing and Tang dynasties respectively as well as features of development and envelopment. By comparing these two books, the development and envelopment of “Dharma realm-Title-Content” strides across the formless Dharma realm and formable doctrines that present the teaching derived from *bhūtatathatā* 真如, the nonduality of appearances 事事無礙 and the nonduality of appearances and reality 事理無礙.

While continuing on parts of the *Huayanjing Guanmai Yiji*, Chengguan brought in the concept of “one-minded” 一心 to intermingle the essence with the teaching so as to rectify malpractices. This makes the explanation of sutra title to be a means of implementing both *samatha* (serenity) and *vipassana* (insight) rather than an idle doctrine. As a result, the *Mahā-vaipulya-buddhāvataṃsaka-sūtra* refers to a sutra title with broader and more

comprehensive meaning. It equals to the entire Dharma realm, representing principle and gnosis of the *Mahā-vairocana* as well as cause and effect of the practice. In addition it's also the essence of the *Avatamsaka-sūtra* and an approach of understanding the Dharma realm for Huayan practitioners.

**Keywords:**

Development, Envelopment, *Huayanjing Guanmai Yiji*, Chengguan, *Avatamsaka Commentaries*