

## 試論《華嚴經》敘事模型及其象徵解讀的新方向

佛光大學佛教學系 碩士生  
釋知文

### 摘 要

《華嚴經》被定位為「如來覺悟境界」之經，卻是以「菩薩行」為敘事的骨幹、主體。而本研究構想在於，試圖緊密扣合作為《華嚴經》主體的「菩薩行」概念，以跨學科的方法，來解讀《華嚴經》裡所有的敘事象徵意涵。

首先，本文企圖釐定所謂《華嚴經》的「菩薩行」概念，具有「人間性」（現實）的實踐意義。因此將會涉及處理這樣的問題：將神話般超現實的《華嚴經》敘事，賦予人間性的、生活性的理解。

再者，本研究試著透過分析《華嚴經》各種敘事模型的方式，來系統性地解讀《華嚴經》各種敘事模型的象徵意涵。而本次報告則先以「法界、三昧、神足、階位」等敘事模型為主要考察。

此外，本研究會參考其他學科討論的「旅遊學」、「過渡禮儀理論」及各種對「身體」與「場所」等主題展開的話題，來對《華嚴經》做出新的解讀。

以下以〈入法界品〉（善財童子參學敘事）為主，分別就「法界、三昧、神足、階位」等四個敘事主題來做探討。

**關鍵詞：**善財童子、法界、三昧、神足、身體、場所

## 一、法界

### (一) 華嚴宗「理」與「事」世界觀的難題

對於《華嚴經》世界觀，一般常援引中國華嚴宗的「四無礙法界」來分析。

一如學者李世傑所指的，〈入法界品〉是「證入法界」的具體表現；對於這法界緣起的法門，約能入方面則講信解行證的次第，約所入方面則講四法界之哲理，即講現象的事法界、講本體的理法界、講現象本體相即的理事無礙法界、講現象圓融的事事無礙法界，而這四法界也就是華嚴的四種世界觀。其中，關於第四，華嚴宗祖師更設立「十玄門」來加以闡釋，道出所謂現象圓融之「一即一切、一切即一」等諸法相即相入的現象背後，是根據重重無盡緣起之機制。李世傑進一步提到，法界無盡緣起的法門是佛陀在海印三昧中所示，是佛自證的境界，本不可說；但透過種種應機的現像、顯言，而能化導利根的眾生「直往頓入的無盡圓融之法門」，鈍根眾生則須先透過「三一同混之法門」方能階之。<sup>1</sup>

然而，對〈入法界品〉解讀出所謂「四法界」的世界觀，是透過將四種世界觀平鋪展演來托出覺悟者的視野，是以「事」與「理」為基礎所展開的經驗。而《華嚴經》當中廣大的普賢菩薩行敘事，便似乎是為成就此一覺悟的視野而說；並且，為通達該三昧境界的禪定修煉，便也被強調。那麼進一步要問的是，這種超越凡見的超現實的世界觀，是企圖或者能否解決、回應什麼現實問題？此外，禪定的修煉，與同樣作為《華嚴經》不可忽視的敘事主體——菩薩行，二者之間又有怎樣的聯繫？這是在強調《華嚴經》的覺悟視野為「四法界」以及重視禪定修煉的論述，所要面對的問題。

### (二) 生活與科學喻證的難題

另一個要提出的反思之處是，為了消釋《華嚴經》法界觀的神秘性，傳統常以金獅子、屋舍、鏡像、水波等種種譬喻，近代以科學的微觀、相對論，抑或以緣起性空之原理，來闡釋該重重無盡、大小無礙的特性。但究竟這些科學性、生活性的比喻，或空性之強調，又如何聯繫到菩薩行的實踐意義上來？

此外，《華嚴經》所描繪的無量法界觀，從根本上來講，是離不開與「身體」乃至最細緻的「毛端」或者心頭之「一念」的關係的。而這方面的敘事表現，又如何以上述的種種比喻與理論來消釋？

---

<sup>1</sup> 張世傑，〈華嚴的世界觀〉，《現代佛教學術叢刊 33 華嚴思想論集》。台北：大乘文化，1981，頁30。

### (三)「價值」與「現實」：基於「通過儀式」的視角

為了解決這些問題，本文試著援引人類學的「旅遊」與「通過儀式」(rites of passage, 或譯作「過渡禮儀」、「過關禮儀」)等理論框架，跳脫華嚴宗「事」與「理」的框架，別開另一座落於「價值」<sup>2</sup>與「現實」上的時空座標，作為《華嚴經》宇宙觀的基礎理解。

根據人類學的觀點，能與日常家居生活與工作區別開來的「旅遊」，其形式與功能正形如一種「通過儀式」，故謂之「通過型旅遊」<sup>3</sup>。正如傳統禮儀一樣，旅遊也「是一種再創造、自我更新並且讓日子得以繼續的方式」，會帶領旅行者進行身心上的汰換，體驗著無數可能的變化，結果能以有別以往的心態來面對、回歸世俗生活。<sup>4</sup>

「過渡禮儀」理論指出，通過一事的前後過程有三項結構：「分隔禮儀」、「邊緣禮儀」、「聚合禮儀」<sup>5</sup>，原用來考察民俗禮儀（如：成年禮、結婚禮等），後被運用廣泛，如長途的「旅遊」<sup>6</sup>。「過渡禮儀」指出，人們通過某種儀式之後，就會轉換身份角色，自覺改變身心並促進某種行為與義務去履行。儀式在此便成了一種「象徵」。

<sup>2</sup> 關於華嚴經當中存在一種「價值空間」的想法，得之於郭朝順教授的華嚴哲學課。

<sup>3</sup> 「當我們歷盡生命中一系列的身份變化時(所有變化都以截然不同但結構相似的儀式作為標志)，生命就是累進的，或者說是與過去線性(linear)相關的。生命歷程中的這些標志性事件被稱作『通過禮儀』(rites of passage)，法國民俗學家阿諾德·範金納普(Arnold Van Gennep, 1909)開此研究之先河，正是循著他的理論模式，我們才有了把旅遊視為儀式的研究。根據範金納普的儀式理論，比起尋常的周期性事件（如生日、感恩節等），人們的出生、畢業、婚禮和葬禮可謂意義重大的儀式，因此，通過型旅遊者體驗的儀式可能會具有較大的強度。」Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009，頁 374。

<sup>4</sup> 「當然，一些更具約束力的機構或部門中可能每時每刻都潛藏著變化，但是人們或許更願意選擇到短暫的旅遊中去體驗無限的變化，而不是從漫長的日常生活中去苛求變化。因為旅遊在人生中只是驚鴻一瞥，時間短暫，身處其中，人們相信自己可以自由地放飛夢想，去挑戰身體的極限和文化的樊籬，去擴展自己的視野和眼界。」Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009，頁 134。

<sup>5</sup> 阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯，《過渡禮儀》。北京：商務印書館，2010，頁 2-4。關於過渡禮儀的三項結構：「分隔禮儀」、「邊緣禮儀」、「聚合禮儀」，舉例而言，如一場佛教戒會，通過它，受戒的行者如獲得一種印記存在於體內，即「戒體」，能對行者產生精神面的約束力量。而在此前，依照傳統，欲受戒者會為了讓戒會順利，沒有障礙，開始做很多「功課」，如：誦經、禮佛、懺悔等，這是邁入儀式的前階準備，是逐漸與日常生活分開的過程，即稱「分隔」禮儀。迨戒會結束後，行者以新的身份、角色或義務，回到日常生活當中，將戒會所陶鑄的神聖身心與原先的世俗生活兩者「聚合」在一起，稱為「聚合」禮儀。而處在戒會當中的狀態，是介於身份轉換中的過程，稱為「邊緣」禮儀，正如一位青年要經過成年禮之後才被視為大人，而在成年禮當中，正逐漸脫離卻尚未完全脫離青年之身、正逐漸成為大人卻尚未完全成為大人之身，故這個階段叫做「邊緣」禮儀。「邊緣」是「界線」、「邊界」、「交界」的意思。

<sup>6</sup> Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。

#### (四) 善財童子參學敘事所具有的「通過型旅遊」特徵

而〈入法界品〉裡善財童子的參學故事，便結合了長途之「旅遊」以及歷時很長的「通過儀式」這兩種特徵，它可以從「通過型旅遊」理論來理解。

首先，且在參學旅遊當中所撞見並能影響身心轉變的每一事件，都可以視為更小單位的通過歷程，故都可更再細緻地以「分隔」、「邊緣」、「聚合」等三階段去分析一一的敘事內涵。

第二，旅遊的活動涉及一個人追尋生命重心、反思生命價值的過程，而這就是旅遊的終極目的，「旅遊行為和旅遊願望就像一盞直接或間接的指示燈，無論是針對人們生活中的自我認識、階級或族群身份，還是其社會渴望，它都指示著什麼才是價值與意義的所在」<sup>7</sup>。正如善財童子追尋的是菩薩道的價值，他不僅行走在旅遊的「現實世界」，在其心中也始終處於不斷追尋某種超現實的理想、始終縈繞著那觀照整個旅程的光源——佛，亦即是菩薩道的終極價值方向——，而這是超脫現實又不離開現實的「價值世界」，用來提供給現實世界的一個信仰上的心靈依靠。

第三，旅遊是一種空間上的改變，牽涉時間上的流動。童子的參學與獲得「一切智」的願望有關，然而那趟參學之旅，並非單純只關涉知識的增長與積累，也同步兼具深刻的修持與體驗，解行並重才能構成完整的智慧。既然需要大量的體驗，就需要廣袤的空間與時間敘事來安排童子逢遇種種不可知的機遇。因此，它可能是順遂的，也可能會遇到阻礙，有時踟躕與退縮——而這些都符應於那無止盡且充滿不定性的長途旅行之特徵。

第四，這種「通過型旅遊」，相對於日常生活而言，它是被視為一種被人嚮往的「神聖性」體驗，無論它的內容是不是涉及宗教性成分<sup>8</sup>；正如善財童子的參學對象，有的是醫生、船師、紅塵女子，有的處在宮殿享受繁華的物質生活等，這些，都已超出傳統意義上「神聖」與「宗教」之意味了。而從這視角去看，更可以看出善財童子的旅程，相對於上座佛教的傳統修行觀，有著更鮮明的出格性。

還可將過渡儀式的特徵與功能等來類比善財童子參學的敘事之處，尚有很多。透過這「通過型旅遊」的理論框架來重新檢視善財童子參學的敘事，將對之開展不同且更細緻的處理手法，並對於如何在現實生活中實踐菩薩行，提供一種理解的方式。

<sup>7</sup> Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》，頁 134。

<sup>8</sup> 有關「旅遊」的「神聖性」議題，參見 Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，〈旅遊人類學〉，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009，頁 372-373。

## 二、三昧

### (一)「三昧」切割不同的價值世界

相對於傳統論述將《華嚴經》的三昧敘事視為實際的修煉功夫，本研究則試圖提出，在《華嚴經》裡的一些三昧敘事，承擔著穿越兩種時空之「門」的象徵；透過這扇「門」，來區分菩薩道的道路上存在著另外一個與現實有別、以菩薩道價值來架設新的時空座標的世界。

與一般眾生所體驗、認識的境界不同，以菩薩道價值為世界中心的境界，恍如存在於超現實的另一空間當中。在那個凡夫所看不見的世界，是以如來的覺悟為宇宙重心，其以「跏趺坐」及「師子座」之意象凸顯該重心的「不動性」。而以右旋的方向環繞這定點的，是菩薩道。眾生或才剛啟程、或早已遠行，念念無不受那中心的重力所牽引，樂向佛法並不斷運轉著。最後，當菩薩道價值來源從如來之覺悟移轉到自心當中時，菩薩們自己也可以結「跏趺坐」，開發自心的力量成為實踐菩薩道的重心，成為菩薩道價值的光源與重力，來吸引（接引）眾生。

簡言之，那個世界是以追求覺悟的菩薩道為價值的世界，一切的活動都不離開菩薩道的行業，一切的事物都因指向著菩薩道價值而被施設與世俗凡見不一樣的意義與功能。如云：

爾時，世尊知諸大眾心之所念，以大悲身、大悲門、大悲為首、大悲隨順方便法，入師子奮迅三昧，令一切眾生樂清淨法。<sup>9</sup>

### (二)「三昧」切割不同的活動經驗

並且，沿用並擴大了傳統所謂三昧出生神通來變化萬物的理論。需留意的是，其中有關身體在「一」與「多」之間轉換等描寫，如《長阿含經》云：

彼以定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，一心修習神通智證，能種種變化，變化一身為無數身，以無數身還合為一；身能飛行，石壁無礙；遊空如鳥，履水如地；身出烟燄，如大火積；手捫日月，立至梵天。譬如陶師善調和泥，隨意所造，任作何器，多所饒益。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.677a11-14。

<sup>10</sup> 「彼以定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，一心修習神通智證，能種種變化，變化一身為無數身，以無數身還合為一；身能飛行，石壁無礙；遊空如鳥，履水如地；身出烟燄，如大火積；

《華嚴經》也處處透過三昧敘事來展演世界萬物不可思議之變化，尤其表現在景物的莊嚴性方面。而所謂「莊嚴」，意味著沒有缺陷與瑕疵，象徵在這個世界裡一切事物都因承載、聯繫到菩薩道的價值與意義而光明圓滿，之所以有著那不可思議莊嚴的世界圖景，是因其背後為不可思議菩薩行所構築：

入三昧已，時，大莊嚴重閣講堂忽然廣博，無量無邊不可破壞，金剛寶地清淨莊嚴。……爾時，佛神力故，令祇洹林忽然廣博，與不可說佛剎微塵數世界等，眾寶莊嚴，不可說寶遍布其地。……<sup>11</sup>

因此，「三昧」之門是「分隔」現實的世俗世界與超現實的菩薩道價值世界的邊界，同時它也是讓眾生將世俗世界與菩薩道價值世界「聚合」之通道。所以，三昧處於兩種世界之間的「邊緣」。

### (三)「三昧」具「共感」的特性

進一步地，聖者透過隱喻著說法教化活動之光照、摩頂等動作，對眾生全幅地開發、顯現其三昧境界亦即他們實踐佛法而得來的視野；相對的，眾生則「承佛神力」而得以共感聖者的三昧體驗。

此中，所謂「承佛神力」具體而言，指眾生用如來的聖教之「眼」去觀察、照見、重新認識世界萬事萬物的價值，即依照菩薩道的精神來改變其原先對現實世界的體認，這彷彿進入了聖者所體驗的三昧空間。而當他們對現實世間的體驗發生變化之後，其表現出的語言與身行等便開始向著普賢行推展開來。

以淨慧眼，入佛自在不可思議神力境界，普入無量方便大海、諸三昧海，恭敬、供養一切諸佛，守護正法，以四攝法，攝取眾生。

因而，三昧當中的景觀，並非只能流動在個人密契的經驗裡，而是可以與他人「共感」的，關鍵就在於要以說法教化為媒介。然而，所謂菩薩之能共感佛陀的覺悟境界，並非意味菩薩與佛陀有同等的覺悟，而是兩者都共享著同樣的價值世界，即菩薩道價值的世界。

值得關注的是，經典強調菩薩的一切語言身行等活動，其背後都由佛陀「神

---

手捫日月，立至梵天。譬如陶師善調和泥，隨意所造，任作何器，多所饒益。亦如巧匠善能治木，隨意所造，自在能成，多所饒益。又如牙師善治象牙，亦如金師善煉真金，隨意所造，多所饒益。」《長阿含經》卷 13：CBETA 2019.Q2,T01,no.1,p.86a6-15。

<sup>11</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.677a24-26。

力」所驅動，並借菩薩之口來證明菩薩感通到了如來之境界。<sup>12</sup>但由於眾生種類、根器利鈍不一，導致他們對菩薩道的理解角度有異，進而展開多角度的讚頌乃至實踐風貌。

至於，眾生如欲共感聖者所體驗的境界，要透過聞法、信樂、受持、修行；如不這麼做，就如二乘聲聞弟子無法睹見佛菩薩的神通自在。如〈入法界品〉之初，佛陀在祇樹給孤獨園大莊嚴重閣講堂進入師子奮迅三昧後展示的景觀，聲聞弟子完全「不見、不聞、不入、不知、不覺、不念、不能遍觀、亦不生意」，經文指出正是因為他們「修習別異善根行故」，所以縱使身在祇洹林而「不見不可思議菩薩大會、菩薩境界自在變化」、「雖與如來對面而坐，不能覺知神變自在」<sup>13</sup>；相對而言，如來神變雖「非諸聲聞所能知見」而「唯諸菩薩乃能睹見」，正是因為菩薩生生世世修習菩薩道之故。

### 三、神足

#### (一)《華嚴經》中「神足」的書寫意圖

在《華嚴經》裡而最常見的神通，是一身與無量身互相轉換，抑或一身變成種種不同形貌身份的描寫，其實這就是「神足通」在形變上的典型表現。《華嚴經》

<sup>12</sup> 如〈入法界品〉最開始時，世尊進入師子奮迅三昧展現各種變化，唯有菩薩觀見、感通之，而為證明此，經典開始以偈大篇幅，道出十方菩薩對如來三昧境界的讚詞：

「爾時，明淨願光明菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：『瞻察堅固人，菩提難思議，祇洹林顯現，無量自在法。如來神力持，顯現無量德，世間悉迷惑，不知諸佛法。法王甚深法，無量難思議，顯現大變化，一切莫能測。如來莊嚴相，讚歎不可盡，以法無相故，宣明一切佛。最勝於祇洹，顯現自在力，甚深不可議，遠離語言道。觀察無量德，菩薩眾雲集，不思議剎來，供養於最勝。悉滿諸大願，常修無礙行，一切諸世間，莫能知其心。一切諸緣覺，無量大聲聞，皆悉不能知，菩薩行境界。菩薩大智慧，一切莫能壞，遠離諸亂想，究竟深智地。最大名稱人，深入無量定，顯現自在力，充滿諸法界。』」

「爾時，不可壞精進勢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，無上普妙德王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，無礙妙德藏王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，法界善化願月王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，法義慧焰王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切眾魔智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，明淨願智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切障智慧勢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，分別法界智通王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切眾魔智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，明淨願智幢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，壞散一切障智慧勢王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。爾時，分別法界智通王菩薩承佛神力，觀察十方，以偈頌曰：……。」(《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2, T09, no. 278, p. 680c11-p.683b8。)

<sup>13</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q1, T09, no. 278, pp. 679b28-680a10。

的另一「神足通」重要表現，則涉及空間上的穿梭，主要表現在「一念頃遍至十方」等詞藻上。

丁敏依據米克·巴爾(Mieke Bal)在《敘事學：敘事理論導論》(*Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*)的分類方法，來分析佛經裡「神足飛行」的空間有「結構空間」與「主題化空間」兩種：前者的神足敘事只充作背景，用來連貫故事裡的不同場所，常付諸簡短的「定型套語」如「此沒彼出」、「忽然不現、即至彼方」、「猶若力士屈申臂頃」等；至於後者，身體在虛空中飛行的展演被「主題化」，有更多畫面性、戲劇性的描寫，成為敘事的重點。<sup>14</sup>

如依照上述那兩種對神足飛行的空間敘事之分類來檢視《華嚴經》的空間敘事，則那兩種類型都可見於經中：一方面，神足充當菩薩們造訪十方佛土進行供養、聞法與度眾的交通工具，這種場合的神足功能在於構建敘事的空間；但更多的是，神足在經裡處處被付諸繁麗的筆墨或一再重複的行文來敷演著《華嚴經》的深義，神足便成為構築《華嚴經》主題的不可或缺之元素。那麼，進一步要問的是，究竟這樣的敘事手法，意圖陳出怎樣的主題？

## (二) 大乘經典神足敘事之傳統解讀

根據佛教傳統理論，發動這些神足通的條件是三昧禪定的修為<sup>15</sup>，行者透過進入禪定空間展開神足飛行，就能瞬間穿梭現實空間的兩地。<sup>16</sup>另外，有的神足敘事並非只在闡釋具體的修行境界，而是在演繹般若空性的隱喻<sup>17</sup>，甚至是在較量大乘菩薩與二乘人的道行高下。<sup>18</sup>

<sup>14</sup> 丁敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》。臺北市：法鼓文化，2007.9，頁212。

<sup>15</sup> 「彼以定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，一心修習神通智證，能種種變化，變化一身為無數身，以無數身還合為一；身能飛行，石壁無礙；遊空如鳥，履水如地；身出烟燄，如大火積；手捫日月，立至梵天。譬如陶師善調和泥，隨意所造，任作何器，多所饒益。亦如巧匠善能治木，隨意所造，自在能成，多所饒益。又如牙師善治象牙，亦如金師善煉真金，隨意所造，多所饒益。」《長阿含經》卷13：CBETA 2019.Q2.T01,no.1,p.86a6-15。

<sup>16</sup> 丁敏對佛典的神足敘事曾有詳細的研究，其指出：「《阿含經》中常敘述佛陀及阿羅漢弟子往返世間兩地的方式，是以『此沒彼出』的神足飛行，穿越離開與到達之間的空間來進行，雖然人間兩地或人間天界的距離，佛典的描述是具體存在的空間，然而飛越兩地『此沒彼出』的中間過渡空間，並非以神足在有形有質的現象世界虛空中飛行，而是從此空間中進入另一無形微妙的『禪定空間』層次，在禪定空間中展開神足飛行，速度飛快到時間只用了『猶若力士屈申臂頃』的瞬間就到達目的地。」(丁敏，〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉，《佛學研究中心學報》第十二期，頁13)

<sup>17</sup> 「有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時修神通波羅蜜，以是神通波羅蜜受種種如意事，能動大地，變一身為無數身、無數身還為一身……。神通事及己身皆不可得，自性空故、自性離故、自性無生故。不作是念：『我得如意神通。』除為薩婆若心。如是，舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時得如意神通智證。」《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈4 往生品〉：CBETA 2019.Q2.T08,no.223,p.228b1-13。

<sup>18</sup> 參見丁敏於〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉中所做大小乘神足之比較。



由此，我們或可理解《華嚴經》中的佛菩薩往往能一面處於「結跏趺坐」的定靜狀態、同時間化為無量之身在十方世界行動，如此模型可能參考了傳統所謂「三昧出生神足」的修行框架。

或者，其旨在敷演具有活潑應用性的大乘空義。如善財童子拜訪的一位「解脫長者」，其自謂能見十方各一萬佛剎如來，並體認到自己與那些如來的互動關係是「彼諸如來不來至此，我不往彼」，而無論是諸佛還是己心都「無所從來」、「如夢」、「如電光」、「如水中像」、「如幻」、「音聲如響」等，最後歸結道「菩薩皆由己心得諸佛法，修菩薩行，淨一切剎，教化眾生，出諸大願」等<sup>19</sup>。而這當中所運用的詞彙，正好都是大乘般若經用來描繪空性的語彙。<sup>20</sup>

或者，旨在用來凸顯菩薩高超自在的神通力非聲聞所能企及。如〈入法界品〉最初序幕即描述世尊入師子奮迅三昧後，重閣講堂忽然變得廣博，十方無量菩薩都來聚會，但唯獨許多大聲聞弟子都無能睹見這些境界，他們「雖與如來對面而坐，不能覺知神變自在」，也看不見菩薩們「於念念中，悉詣一切諸如來所；現自在力，一身充滿一切世界」等神足變化，於是經裡強調：「此是菩薩智慧境界，非諸聲聞智慧境界」。<sup>21</sup>

### （三）神足：象徵以「身」為基礎的「體驗」

而除了這些理解方式之外，本文試著提出，所謂的神足敘事即是對實踐菩薩道的「體驗」之象徵。作為實踐菩薩行的「體驗」，基礎單位為「一身」、極致的量化單位為「一毛孔」；而承載著菩薩身行體驗所不可或缺「場所」概念，其基礎單位為「一佛剎」、極致的量化單位為「一微塵」等。

這些「一」，或出生「無量」境界、或內含「無量」境界，象徵菩薩行體驗有兩種「極致化」的向度。簡言之，前者是「一身為無量」，如云：「如來一身充滿一切法界」、「如來一毛孔中出一切佛剎微塵等化身雲充滿一切世界」等；後者是「無量身為一」，如云：「一切佛剎莊嚴入一佛身」、「一微塵中現一切佛一切法界」、「一毛孔中，盡過去際一切如來次第顯現」、「如來一毛孔中，現一切佛剎成壞」等。<sup>22</sup>

<sup>19</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈之三〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,pp.694c24-695a11。

<sup>20</sup> 如《大般若波羅蜜多經》卷 468 云：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，安住如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如幻、如化五取蘊中，如實了知如夢乃至如化五蘊無實相已，發起勇猛身心精進。是菩薩摩訶薩發起勇猛身心精進故，引發殊勝迅疾神通，能往十方殑伽沙等諸佛世界親近如來、應、正等覺，以無量種上妙供具供養恭敬、尊重讚歎，於諸佛所種諸善根，利益安樂諸有情類，亦能嚴淨種種佛土。是菩薩摩訶薩由身精進成熟有情，隨其所宜以三乘法方便安立各令究竟。」(CBETA 2019.Q2,T07,no.220,p.366a7-17。)

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,pp.679b28-680a10。

<sup>22</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈之一〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.677b18-27。

而「一身」是現實空間所能捕捉的具體概念；超越此「一身」之上的各種極致量化的神足表現——具體而言即「法身」的展演，則是在「超現實空間」亦即「價值空間」當中的活動。

關於「法身」，如《維摩詰所說經》云：「佛身者即法身也：從無量功德智慧生，從戒、定、慧、解脫、解脫知見生，從慈、悲、喜、捨生，從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧諸波羅蜜生……」<sup>23</sup>。法身之身，是透過各種修行體驗聚集而來；推之其積集的元素正也是「身」（有壽命與體積）的概念。如構成法身的「無量功德智慧」，每一項功德智慧也都是「身」；構成法身的「戒、定、慧、解脫、解脫知見」，個個修行也都是「身」（故傳統謂之「五分法身」）；「慈、悲、喜、捨」構成法身，故伴隨這四無量心的具體實踐在時間座標上有過去、現在、未來的延展性，在空間座標上也有位移與形變上的活動，因此這些度眾行業也一一為「身」；「布施、持戒、忍辱」等構成法身，故布施、持戒、忍辱等修行也個個是「身」。如此看來，《華嚴經》常見的一身當中「出生／包含」無量之身的敘事，也就不難理解了。

#### （四）從「菩薩行體驗」解讀「一」、「多」相即的神足敘事

為何一身「出生」無量身？這是因為一個人的修行深入無量法門當中，度眾的事業深入無量領域當中，恍如一身化出無量之身去實踐，去體驗。如，《華嚴經》云菩薩平等教化一切眾生，便能「具足成就無量法、無量行、無量身、無量刹」<sup>24</sup>。

又從諸法彼此相依緣起的原理來看，菩薩即便以一身於一時修行與度眾，然在因緣法的運作下，其於日後更影響到其他領域，最終讓無量眾生受到度化，恍如無量之身所能達到的功效，故謂「一身悉能現一切身，不離本處悉遍示現一切世間」<sup>25</sup>，菩薩看似只在此間行化，其影響力卻能施展到其他領域。

為何一身「包含」無量身？同樣的，這也是因為一個人的修行深入無量法門當中，度眾的事業深入無量領域當中，讓這無量個實踐體驗，都內含在一介個體的經驗當中，恍如將一切之身納入一身。

又從因緣法的角度來看的話，與「我」最切身相關的「我所」，首先是眼耳鼻身等，都是常識中屬於「一身」的範圍；向外擴一點，凡家人、親屬、摯友、寵物等，也常被視如己命；而如果能深深體察萬事萬物互相依存緣起的原理，就能了解聯繫著一身的還有無量的生命。如此觀，菩薩行者便不吝於利益他人、幫助

<sup>23</sup> 《維摩詰所說經》卷1〈2 方便品〉：CBETA 2019.Q2,T14,no.475,p.539c1-9。

<sup>24</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷34〈之二〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.616a15-16。

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷30〈之一〉：CBETA, T09,no.278,p.591a24-25。

眾生，因為深知彼此都共享著一極大的生命共同體。至於這種將一切他身視歸己身的觀念，並非一種貪取執著，而是菩薩在利益眾生時，所持的一種超越世俗局限性之間的生命觀，解構了主體與客體之間的界線。因此，經文強調，要「以此無縛無著解脫心善根，於一身內悉能容受無量諸身」。<sup>26</sup>

如此，高妙的神足變化不僅在於呈現覺悟者視野下圓融無礙的世界觀，而是正如佛陀當初悟了緣起法並指出「緣起還滅」的八正道可以解決生命的問題般，華嚴宗指出「緣起無礙」的道理正也可以解決現實生命的問題，提供菩薩行的具體實踐方式。

## 四、階位

### （一）有關菩薩修行階位的華嚴宗理論

對於《華嚴經》五十三參，常被關注的是五十三位善知識法門彼此間的階位次第之話題；此中，菩薩的修行階位也被拿來配對童子遍歷善知識的模型。

有關菩薩的修行階位概念，可以理解為兩種：

為顯菩薩修行佛因，一道至果具五位故。此亦二種：

一、次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著，階位漸次。

二、圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一一位滿皆至佛地。

此二無礙。<sup>27</sup>

一是「次第行布門」，即在講菩薩行的階位與童子參訪的五十三位善知識法門有漸次之分。童子遇見的善知識，他們修的法門都達到登峰造極的境地；但善知識卻都自陳仍有未滿之處。可見，對於一個法門雖能造其巔，但對於成佛度眾而言，一個法門仍是不夠的。這就是為什麼善知識們不斷要童子繼續向另一位善知識參學、遍學下去——菩薩道是一個永遠沒有圓滿的長途旅程。

二是「圓融相攝門」，「一一位滿皆至佛地」，這又如何理解呢？無論是菩薩道五位中的每一位，還是童子所參學的每一個善知識法門，都到了登峰造極的境地時，真的就如同「佛地」嗎？澄觀於圓融相攝門釋云：「頓成諸行，一行一切行。」

<sup>26</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 20〈之七〉：CBETA 2019.Q2,T09,no.278,p.529c12-13。

<sup>27</sup> 法藏，《華嚴經探玄記》卷 1：CBETA 2019.Q2,T35,no.1733,p.108c3-8。

故〈十住品〉云：『一即是多、多即一』等，〈普賢行品〉說：『一斷一切斷』等。<sup>28</sup>由此，或可理解所謂圓融門是指一個人將一個法門實踐到達該領域中的圓滿境地，必也能引導其他法門達到其圓滿性；一法真的通透了便不會自限，而能夠圓融地運用在萬法當中，決斷其他方面的問題。

## （二）參學歷程反映的「場所」意識

然而，以上無論是在講述五十三參的行布階位抑是彼此圓融相攝的特性，都易予人限在抽象性的哲學思辨邏輯，或因境界過於高妙而難以令人理解，致使難以關聯到菩薩行的實踐意義。因此，本文試著援引在哲學裡談的「場所論」等的理論框架來捕捉其實踐意義。

善財童子的五十三參是一趟長途旅程的敘事，與菩薩五十三階位一樣，都緊密聯繫著鮮明的「場所」意識<sup>29</sup>。而這個「場所」的意涵不從方位、時刻等「物理空間」來理解，而是以「價值空間」來捕捉。因為，每個場所都以其所承載的經驗而被安置其獨特的價值意義；同時，場所無法獨立存在，都要與其他場所交互、往還的觀察之下，方能被予以圈畫與定位。故本文試圖指出，善財童子五十三參的敘事當中，每有一個場所敘事被施設，便意味著有一種價值觀被托出。以下即就著「場所」意識來理解個個善知識的法門的意義。

## （三）從「場所」意識解讀善財參學過程的行布性與圓融性

首先，關於次第行布門：由於每個善知識的種類、性向不一，故對菩薩道的價值認知不同，從而展示的實踐風貌也有所殊異。菩薩要修的法門有很多，如辯才，辯才有辯才的屬性與功能；如慈、悲、喜、捨等，一一也具有不同的屬性與功能。正因為它們都能保其獨特的屬性與功能，便成就一個菩薩道中豐富的經驗與多元的應用。因此一一法門都有其不可忽視的價值，並且被不同種類性向的眾生予以不同程度的關注。

所以，縱使在統一的菩薩道價值觀之下，仍允許當中存在多元的價值面向。故澄觀指出：「圓融不礙行布，故一為無量。」<sup>30</sup>唯有存在多元的價值面向，才能豐富菩薩道的廣大內涵；為圓滿究竟菩薩道，便需要無歇止地實踐具不同價值取向的法門。於是，為了陳出菩薩道中存在種種價值面向，經文便付諸具有「漸次」特性的「階位」作為「價值場所」之隱喻，而菩薩道便是朝禮各種「價值場所」的無止盡之旅。

<sup>28</sup> 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA 2019.Q2.T35,no.1735,p.504b16-c5。

<sup>29</sup> 所謂「場所意識」，參考黃冠閔，〈唐君毅的境界感通論：一個場所論的線索〉，《清華學報》41(2)，2011年6月，頁362-370。

<sup>30</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA 2019.Q2.T35,no.1735,p.504b25-26。

再者，關於圓融相攝門：一一法門，即「價值場所」，都統一指向一個「菩薩道價值」，如澄觀云：「行布不礙圓融，故無量為一。」<sup>31</sup>如以菩薩道為整個修行旅程的指標，那麼於此過程中所修習之種種法門，便都被視為「為圓滿菩薩道」此一目的而修；並且，在修習某種法門之後，會基於菩薩道的理念而對該法門進行回顧與檢討。縱使有的法門看似有悖於菩薩道的價值觀，也會因為深層的回顧與反思，而將之視為是內含在一大菩薩道旅程當中的一個重要關口，而同樣具有資益菩薩道的功能。因此，一一法門能超越其在當下時空所顯現的表面價值之局礙性，而這是透過其後不斷的「還觀」之歷程，方能讓此前的經驗提升到對齊菩薩道價值的更高視野；直至觸及最後一位之時處來「還觀」整個菩薩道的一切經驗時，方能體認到：前所習學的一切法門，其實一一都具有無比崇高的價值，一一法門都是必經而無有饜足，且無法被量化來比較彼此間的高低階次，故彼此都是平等通達菩薩道之圓滿。由此故稱每個法門「一一位滿，皆至佛地」。那麼，從這個道理來看，善財童子所參學的對象，彼此間便不存在「從微至著」恁般次第階位之分。

然而，須強調的是，這種對各個法門階位抱以平等的體認，並非單靠建立單一的菩薩道價值觀就能得到；而是要實地去向多元背景的眾生參學、請益、叩問乃至付諸應用，進行刻苦銘心的「換位」之後，才能獲得的。

#### （四）善財參學歷程所暗示的「往還」特徵

秉持菩薩道價值觀下的視野，將因為進一步地透過「歷觀」所獲得的每一特殊視角、兼之「遍觀」所得的整全視角，而讓實踐菩薩道的生命中的每個經驗各安其位、各得其所，同時互有相連而不獨存。同時，這正也點出，在《華嚴經》的最後敘事亦即〈入法界品〉裡，佛陀為何施展那能在不同「場所」進行「往還運動」的「師子奮迅三昧」<sup>32</sup>之深層意義。

<sup>31</sup> 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA 2019.Q2.T35.no.1735.p.504b25-26。

<sup>32</sup> 關於「師子奮迅三昧」的具體內容，可參考《增壹阿含經》描述了舍利弗行將涅槃前，進入「師子奮迅三昧」的情況：

「舍利弗即住如來前坐，正身正意，繫念在前，而入初禪；從初禪起，入二禪；從二禪起，復入三禪；從三禪起，復入四禪；從四禪起，復入空處、識處、不用處、有想無想處；從有想無想起，入滅盡定。

「從滅盡定起，入有想無想處；從有想無想起，入不用處、識處、空處；從空處起，入第四禪；從第四禪起，入三禪；從第三禪起，入第二禪；從第二禪起，入初禪。

「從初禪起，入第二禪；從第二禪起，入第三禪；從第三禪起，入第四禪。」時，尊者舍利弗從四禪起已，告諸比丘：「此名師子奮迅三昧。」

是時，諸比丘歎未曾有：「甚奇！甚特！尊者舍利弗入三昧，速疾乃爾。」（《增壹阿含經》卷18：CBETA 2019.Q2.T02.no.125.p.640a18-b1。）

《摩訶般若波羅蜜經》也解釋道：「云何名師子奮迅三昧？須菩提！菩薩離欲、離惡不善法，有覺

## 五、結論

以下簡述各章對敘事模型做出新解讀方向的意義。

關於「一、法界」，傳統上以「四無礙法界」來勾勒《華嚴經》的宇宙觀，但因為它被定位為覺悟者的感官境界，而難以讓一般人理解箇中所具有著的人間性菩薩道意涵。本文則採用「通過型旅遊」理論，來解讀《華嚴經》的菩薩行是一種「通過儀式」的長途「旅遊」；並根據「通過儀式」與長途「旅遊」的特徵來分析《華嚴經》存在著兩種空間——「價值空間」與「現實空間」——的宇宙觀，是在提出「四無礙法界」這超現實宇宙觀之前的更基礎之分類，基此指出在超越現實空間之外還存在一個超現實的、以如來之覺悟為宇宙重心並為菩薩道所環繞的「價值空間」，作為於現實空間推進菩薩行的心靈指標。

關於「二、三昧」，傳統上目「三昧」為甚深禪定修煉，是進入如來境界的必經修行，如此，菩薩道如何在像這樣的強調禪定修煉的論述下展開，便成為問題。本文則試著論述所謂「三昧」也可能是一種「象徵」敘事，如同一扇「門」，同時具有將價值空間與現實空間「分隔」與「聚合」的功能；而處在這三昧當中的境界，就是「邊緣」。而「菩薩道」就是通過扇門的鑰匙。

關於「三、神足」，傳統上將幻化的神足視為三昧禪定的修為，或用以演繹般若空性教義，或用以較量菩薩與二乘人的高下等。本文則試著理解所謂「神足」是一種對菩薩行實踐所得的體驗之象徵。並借用「法身」的概念，將所謂「一身為無量」、「無量身為一」的神足敘事，理解為對被極致化的菩薩行，具有兩種向度「體驗」之象徵。

關於「四、階位」，則依循傳統所關注的五十三位善知識法門彼此間的階位話題，進一步借用「場所論」的框架，來分析一一法門所具有的「價值場所」之特性；而一種菩薩道價值與多種法門價值的「次第行布」與「圓融相攝」兩門關係，透過「歷觀」、「還觀」的交互往還過程，做出另番解讀。

未來，本研究將多方參考日本與歐美的相關研究成果，並循著「模型分析」與「象徵解讀」的方法來縝密考察中國華嚴宗的理論，以加深論述的厚度。

---

有觀，離生喜樂，入初禪乃至入滅受想定。從滅受想定起，還入非有想非無想處；非有想非無想處起，乃至還入初禪。」（《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈68 攝五品〉：CBETA 2019.Q2.T08, no.223, p. 368a29-b4。）

## 參考資料

### (一) 藏經

東晉 佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》：CBETA 2019.Q2,T09,no.278。

### (二) 註疏

法藏，《華嚴經探玄記》：CBETA 2019.Q2,T35,no.1733。

澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》：CBETA 2019.Q2,T35,no.1735。

### (三) 專書、論文

Nelson Graburn 著，趙紅梅等譯，《人類學與旅遊時代》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。

丁敏，《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》。臺北市：法鼓文化，2007.9。

阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯，《過渡禮儀》。北京：商務印書館，2010。

張世傑，〈華嚴的世界觀〉，《現代佛教學術叢刊 33 華嚴思想論集》。台北：大乘文化，1981。

黃冠閔，〈唐君毅的境界感通論：一個場所論的線索〉。《清華學報》41(2)，2011年6月，頁362-370。

