

華嚴專宗研究所第二十五屆碩士論文

華嚴菩薩解脫之音
——以〈入法界品〉善知眾藝童子為中心

研究生：釋惟耀

指導教授：徐銘謙 老師

中華民國一〇九年五月十五日

摘要

本文以「善知眾藝童子」為研究中心，探究其所證得的「菩薩善知眾藝字智解脫法門」。此法門是以持續恒唱、持誦「華嚴四十二字母」而契入「解脫」。其內容主要講述「四十二字門」，即以「字」為「門」悟入「般若波羅蜜」門。因此，如何以「字」為「門」悟入「解脫」，以及從菩薩五明利生的角度探討「善知眾藝童子」自利、利他的菩薩行，是值得深入研究的。次以著名的「華嚴字母」梵音唱誦為媒介，探討「梵唄」與「中國古代醫學」連結之可能性，以及古人如何以「音」代「藥」，調節自身。最後，從「西方音樂治療」的角度，看「梵唄」透過唱誦對身體的友善影響。此跨領域論點的提出，是希望透過佛教「梵音唱誦」、「梵唄」作為關涉，將「佛法」與「醫學」的連結往前跨出一小步。以上即是本文聚焦所在。

關鍵字：善知眾藝童子、華嚴字母、四十二字門、梵唄、音樂治療

目錄

摘要.....	I
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 前賢研究回顧.....	2
第三節 研究方法與步驟.....	4
第四節 〈入法界品〉在《華嚴經》中的位置.....	5
第二章 以音聲解脫的善知眾藝童子.....	14
第一節 關於善知眾藝童子的考察.....	14
第二節 菩薩善知眾藝字智解脫法門.....	18
第三節 五明利生之菩薩行.....	20
第三章 以聲明為例探究「音」與「解脫」之關係.....	22
第一節 音的種類——四十二字門.....	22
第二節 解脫之道——超越音聲與文字之解脫.....	37
第三節 入世之聲——梵音緣起與唱誦功德利益.....	39
第四章 從醫學研究看梵音唱誦與音樂治療的可能性.....	44
第一節 梵唄與中國古代醫學.....	44
第二節 東西方的音樂治療.....	47
第五章 結論.....	51
參考文獻.....	53

第一章 緒論

《華嚴經》中的梵音之美，莫過於「華嚴四十二字母」梵音唱誦，此「音」即是出於《華嚴經·入法界品》中，善財童子（以下簡稱善財）參訪之善知識「善知眾藝童子」所證得的「菩薩善知眾藝字智解脫法門」。此一法門，即是以持續恒唱、持誦「四十二字母」悟入般若波羅密門，契入「解脫」的菩薩行。因此，本文以「善知眾藝童子」為研究中心，展開探究其所證得「菩薩善知眾藝字智解脫法門」之內容與意涵，如何從「四十二字母」入「四十二字門」進而契入「解脫」的過程。並從菩薩五明利生的角度，探討如何以此法門自利，而後利他。關於「華嚴四十二字母」傳唱至今，其梵音唱誦之緣起與功德利益為何？同時，更多元的從醫學領域的角度，探討梵音唱誦與中國古代醫學的交涉，「音」與「身體」之間的關係，運用什麼方式能達到以「樂」代「藥」，進而治療的可能？最後，嘗試與西方音樂治療連結，揭出梵音唱誦對人體的正面影響。本文研究之目的，主要致力於建構佛法與現代社會連結的橋樑，透過華嚴「四十二字門」與「四十二字母」梵音唱誦的修持，使「心」與「身」平等、協調，更是將華嚴思想理論，實踐於生命之中。

第一節 研究動機與目的

修行的目的，即是為了生死的解脫。因此，如何解脫？解脫的方法？其入解脫之關鍵等……都是行者必須關心、且相當切要之事。佛於菩提樹下成道後，說法四十九年，所說八萬四千法，每一法皆如百川歸海，法法皆是為了引導眾生，如何於生死輪迴中求得出離。本文以「華嚴菩薩解脫之音」為題，探討如何從「音」入解脫？「解脫」與「音」之間的關係？「解脫」之方法與內容？其關鍵為何？站在菩薩行者的角度如何完成修行之圓滿？此「音」對世人而言，對身、心產生的影響為何？這些都是本文欲一一探究與解決的問題。

「華嚴四十二字母」梵音唱誦，至今成為華嚴誦經會之一大特色，其悠揚的梵音指引著解脫的方向，更是讓聽聞者，身心皆自在。據經典中的記載，《華嚴經·入法界品》當中，善財童子經由文殊師利菩薩的啟蒙，發起了願成就阿耨多羅三藐三菩提的成佛之心，這份上求佛道之心帶領善財踏上求法之路，在參訪的每位善知識，都各得一解脫法門。本文所研究之「善知眾藝童子」，是一位以「音聲」得解脫的善知識，不禁令人好奇，為什麼以「音聲」即能入解脫？此「音聲」有條件嗎？值得注意的是，此「音聲」走出了經典，傳唱至今，藉由唱誦，使得學習佛法沒有門檻，直接的超越了文字，經典彷彿不再艱澀難懂，更是拉近了古今的距離。這些都是令人好奇，欲探究的動機。

以上所述，屬於自利層面，即是以自身之進修得解脫，然而菩薩行除了自利更需廣利有情。因此，如何以此法門行利他事業？本文欲以「菩薩五明利生」的

角度深入研究，並透過現代醫學研究成果，找出「四十二字母」之梵音唱誦與現代學科「音樂治療」之間的關係與可能性。時代與科技的進步之下，生活品質日漸提升與便利，然而社會生活形態也跟著改變，導致有許多現代的文明疾病，輕則緊張、失眠，重則可能危害生命，有些則是精神與心理上的失衡，導致延伸出許多負面的社會現象。故本文希望以「四十二字母」梵音唱誦為媒介，找出其與「音樂治療」的連結，進一步將華嚴思想透過唱誦與音樂治療結合，以期達到「身」與「心」的解脫。並透過科學的方式，探究人體於演唱「四十二字母」時，有何正面的影響？進而能達到治療的目的。

第二節 前賢研究回顧

與本文主題相關之前賢研究回顧，佛教原典文獻有五，分別記載於，東晉佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》，唐代地婆訶羅譯《大方廣佛華嚴經入法界品》，唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》，唐代不空譯《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，唐代般若譯《大方廣佛華嚴經》。¹古德注疏部分，三祖法藏所撰《華嚴經探玄記》，四祖澄觀相關著述有三《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、《華嚴經行願品疏》。²

近代專書有五，其中前四為華嚴修證儀軌相關之專書，後一則是針對華嚴字母之梵字研究。一、黃維楚所著《華嚴字母及其唱法》，³其內容包含華嚴字母來歷、唱誦功德、字母的讀音、結構、唱法。二、釋賢度編著，《佛教的制度與儀軌》，⁴主要為華嚴行門修證儀之相關研究，其內容包含梵唄簡介，華嚴梵唱之特色，四十二字母與梵文字母之關係，此書更收錄了現存的華嚴修證儀軌。⁵三、釋廣慈著述之《華嚴字母研究報告及教學課本》⁶，此著作以「華嚴字母」為中心分為研究與教學二個部分，關於「華嚴字母」研究包含華嚴字母符號說明，字母功德及其功用，以及關於各經典梵文字母釋音與譯者的探究，以及唱誦梵文字母得入般若波羅蜜門之真義等...相關研究。「華嚴字母」教學部分，主要記載關於「華嚴字母」梵唄儀軌。四、釋成觀所輯之《華嚴法門集要》⁷，此書分為四部分，分別收錄與「華嚴四十二字門」相關典籍、華嚴四十二字門表，以及華嚴

¹〔東晉〕佛馱跋陀羅，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, pp. 765c6-766a28。〔唐〕地婆訶羅，《大方廣佛華嚴經入法界品》，CBETA, T10, no. 295, p. 877a3-b21。〔唐〕實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a8-c2。〔唐〕不空，《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，CBETA, T19, no. 1019, pp. 707c21-708c29。〔唐〕般若，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, pp. 804a28-805a7。

²〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227。

³黃維楚，《華嚴字母及其唱法》（上海：佛教協會，1990年）。

⁴釋賢度，《佛教的制度與儀軌》（臺北：財團法人華嚴蓮社，1997年）。

⁵現存「華嚴修證儀軌」請參見，《佛教的制度與儀軌》，頁75-242。

⁶釋廣慈，《華嚴字母研究報告及教學課本》（臺北縣：廣慈印經會，2003年）。

⁷釋成觀，《華嚴法門集要》（臺北：毘盧，2010年）。

起止儀等.....與華嚴法門相關之修證儀軌。五、林光明編著之《華嚴字母入門》⁸，此書主要為「華嚴字母」配合悉曇梵字教學的入門書，其中包含華嚴字母之簡介、版本，字母類型與讀音之分析，以及四十二字門之簡介、修行方法與功能，並收錄各藏經中「華嚴字母」相關文獻。⁹

學位論文共三篇，會議論文一篇，整理如下：一、王秋桃的學士畢業論文《華嚴四十二陀羅尼之研究》，「四十二陀羅尼」主要由「華嚴四十二字母」組成，也即是出自《華嚴經·入法界品》「善知眾藝童子」所證之「善知眾藝字智解脫法門」。作者以「四十二陀羅尼」為研究方向，說明恆唱四十二字母，能入甚深般若波羅蜜門。文中提及，「陀羅尼」義譯為總持、能遮，也就是以字母來攝持無量的教法，使誦持者將無量的正法記憶、背誦並思惟其意義，即能獲得解脫。華嚴「四十二陀羅尼」是由四十二個悉曇字排列組合而成，其總攝佛的教法，故又稱為「華嚴字母」。在漢譯經論中，「四十二陀羅尼」不僅僅只出現在《華嚴經》中，在其它經論也常有論及，於顯教的經典就有十餘部，特別是以般若系統的經典為甚，例如《大智度論》、《般若經》等經論，皆有對於「四十二陀羅尼」解說甚為詳盡。然而作者將其研究範圍設定於《華嚴經》中，採層層逼近的方式，先確定「四十二字母」的梵文原音，次比較漢譯各經論對四十二字所作之音譯，再探尋經論中對四十二字所作的說明，以及四十二字基本的意義，進而再探求這些字義與《華嚴經》所開顯的四十二字之修持法門的關係。¹⁰

二、釋明達的碩士畢業論文《《華嚴經》難勝地菩薩行與五明之關係》，此篇論文以第五「難勝地」之菩薩行與「五明」作為研究方向，探討關於五地菩薩如何巧運妙智，以五明來完成自利利他的菩薩行，以及其所證之智是共二乘之出世間善法，還是大乘不共的出世間善法？作者以《華嚴經·十地品》經文為依據，其次以《六十華嚴·十地品》與《十地經論》為輔，並以《探玄記》、《華嚴經疏鈔》為補充，於經文與疏鈔中，以資料比對整理的方式，尋找其同異之處，並探究五地菩薩之「智」與「五明」間之關係。作者認為在傳統的佛教中，較為強調於修行求解脫方面下功夫，這是一種內學，是出世間學。反之，卻似乎較不重視方便利生的世間學。若以佛教的演進史而言，會發現從原始佛教至大乘佛教，其修學領域，不只強調在修行求解脫的功夫上，並且也須學習世間之學。在古時印度將這些學習領域分類為五種，即是內明、工巧明、醫方明、聲明、因明等，謂之為「五明」。在《華嚴經·十地品》中所闡述的五地菩薩之菩薩行，即是以特顯「五明」作為自利利他的方便門。¹¹

三、釋天般的碩士畢業論文《《華嚴經·入法界品》「童子」研究》，此篇論

⁸ 林光明，《華嚴字母入門》（臺北：嘉豐出版社，2007年）。

⁹ 華嚴字母相關文獻請參見《華嚴字母入門》，頁172-258。

¹⁰ 請參見王秋桃，《華嚴四十二陀羅尼之研究》，臺北：華嚴專宗學院畢業論文，1997年。

¹¹ 請參見釋明達，《《華嚴經》難勝地菩薩行與五明之關係》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2001年。

文以「童子」為研究中心展開探究，作者提及「童子」一詞，在大乘佛教裡代表著菩薩行最朝氣蓬勃、清淨無染，處於廣學多聞，多藝能的一個修行狀態，以此形象修行成就者，在大乘經典中可謂不勝枚舉。文中以《華嚴經·入法界品》之善財童子、文殊師利童子、自在主童子、善知眾藝童子、德生童子等五位童子為例，研究其表法之含意、性格、修行法門、實踐與運用，更是針對童子之性格，與其所修持之法門形象，以及修行對於生活中的啟發。作者認為在佛教中，童子有年輕、色力超勝的形象外貌，離欲無貪清淨無染的內在品格，更有智慧超群、廣學多聞、通達記憶的卓越本領。菩薩示現在童子地，與其他年齡相較之下，突出了清淨的特質，以清淨心生信、入世間，以清淨行廣度眾生。關於修行法門與生活中的啟發意義，則是從親近善知識，為成就一切智的最初因緣，並以戒律清淨為自利利他的基礎，五明是利益眾生的學處，無疲厭行是修行度生的至寶。對於童子精神的實踐運用，提出以良善的信念規劃生命藍圖，以清淨之心看待世界，以平等之心待人處事，以開放之心希求新知，並以精進忍耐的態度學習等五個觀點，將童子精神實踐與運用。¹²

四、陳英善〈聽見華嚴——從悉曇字顯華嚴一乘緣起〉，此篇論文主要以悉曇字母與華嚴教義之關係來作探討，由音聲文字切入，論述華嚴法界緣起，先是探討從悉曇字母到文字陀羅尼，次探討從文字陀羅尼顯華嚴一乘無盡緣起。其提出由梵語悉曇字母來探討字母攝一切語言文字，而構成所謂的「文字陀羅尼」，再藉由此文字陀羅尼總持一切法，來論述華嚴法界無盡緣起「一即一切，一切即一」之道理。並提及，此文字陀羅尼乃是眾藝之本，如〈入法界品〉以唱持四十二字母，成就般若波羅蜜。一字攝一切字，字字莫不如此，法法亦是如此，此即華嚴一乘緣起陀羅尼法。¹³

第三節 研究方法與步驟

本文預計共分為五個章節進行，第一章緒論中，主要內容包含本文之研究動機與目的、前賢研究回顧、方法與範圍，以及〈入法界品〉在《華嚴經》中的位置，以明「法界」之涵義、組織結構作為本文之發軔。第二章，以「善知眾藝童子」為研究中心，探討其背景、師承、解脫法門，並以五明利生菩薩行的角度，探討「善知眾藝童子」以廣學五明自利利他，廣渡有情。

第三章，則是進入本文之核心，以法義分析方式進行研究，第一節以菩薩廣學五明利生之「聲明」為例，探究「菩薩善知眾藝字智解脫法門」中，其「四十二音」與「解脫」之關係，先說明「四十二字母」的種類，再探討「字母」與「字門」之間的關係，後論述以「字」為「門」入「般若波羅蜜門」之關鍵。關於此

¹² 請參見釋天般，《《華嚴經·入法界品》「童子」研究》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2015年。

¹³ 請參見陳英善〈聽見華嚴——從悉曇字顯華嚴一乘緣起〉，《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁217-234。

章節，本文主要以「華嚴四十二字門」法義為主要探討，關於「四十二字母」音韻學的部分，暫時不討論。第二節，在「四十二字門」的基礎上，探討超越音聲與文字之解脫。第三節主要從歷史的角度，追溯「華嚴四十二字母梵音唱誦」的起源，以及探討唱誦梵唄之功德。

第四章，第一節主要從中國「梵唄」建立於五聲音階的觀點上，以唱誦「五音」作為切入，與中國古代醫學《黃帝內經》連結，由陰陽調和、五行相生相剋之理，看「五音」與「五臟」的關係。第二節，先由中國古代醫學看梵唄與音樂治療之連結，後以西方人聲歌唱研究，與同樣建立於人聲的中國梵唄連結，探討唱誦對身體的益處。

關於範圍，本文主要以唐代實叉難陀所譯《八十華嚴》¹⁴為主要依據，古德注疏則是以澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、¹⁵《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》¹⁶為主，《華嚴經行願品疏》¹⁷與法藏《華嚴經探玄記》¹⁸為輔。

第四節〈入法界品〉在《華嚴經》中的位置

佛於菩提樹下成道後，第二七日初成一念之中，一音頓演七處九會無盡之文。此無言說之說法於海印三昧中一時印現，表顯佛自內證之境界，此一境界即是《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）。經中講述了從凡夫位歷經十信位、十住位、十行位、十回向位、十地位、等覺位、妙覺位之種種法門與修行階位，也就是凡夫自初發菩提心起，開始修行，透過斷障證真，直至成佛的過程、方法與次第。對於修學大乘佛法的行者而言，《華嚴經》是一部相當值得借鑑，並作為修持依據的軌範。

一、華嚴經的傳譯

關於《華嚴經》的出現，則要追溯回傳譯者龍樹菩薩（約 150-250），龍樹菩薩誕生於西元二世紀，是南印度婆羅門的後裔，印度大乘中觀學派的創始人。據傳，龍樹菩薩經由大龍菩薩引入龍宮，所見《華嚴經》一共有上、中、下三本。上本共計十三大千世界微塵數偈、中本共計四十九萬八千八百偈一千二百品、下本共計十萬偈四十八品。由於上本與中本經文品數甚多，非凡力所能受持，故隱而不傳。龍樹菩薩將下本十萬偈的經文背誦下來，帶到印度廣為流傳，此即是《華嚴經》最早的出處。¹⁹隨著龍樹菩薩將下本十萬偈的《華嚴經》帶到印度，傳至中國的一共有三個翻譯版本，先後是《六十華嚴》、《八十華嚴》與《四十華嚴》。《六十華嚴》全經七處八會，一共三十四品。於東晉義熙十四年(418)由支

¹⁴ [唐] 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。

¹⁵ [唐] 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。

¹⁶ [唐] 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。

¹⁷ [唐] 澄觀述，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227。

¹⁸ [唐] 法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。

¹⁹ 請參見釋賢度，《華嚴學講義》（臺北：財團法人華嚴蓮社，2012年），頁19。

法領（生卒年不詳）到西域遮拘盤國向國王祈求，國王感其為法精誠，將前分三萬六千偈梵本隨同西域高僧佛陀跋陀羅(359-429)尊者帶回中國，於揚州道場寺，歷經二年翻譯成功。此經由於為東晉時期所翻譯，故又稱為「晉經」。其後，於華嚴宗三祖賢首法藏(529-619)奉武后之命講經時，發現經文有文義不連貫之處，法藏向來自印度的法師日照三藏(614-688)請教，找出其缺漏之經文，並請復禮(641-701)執筆、慧智(635-694)譯語，再次將其完整翻譯成功。

《八十華嚴》全經七處九會，一共三十九品。翻譯於唐朝年間，唐朝皇帝武則天(624-705)因感到《六十華嚴》經文缺漏之遺憾，故派使者到西域于闐國，請高僧實叉難陀(652-710)帶著《八十華嚴》的梵本，於中國東都大內徧空寺翻譯，從西元 695 至 699 年間，為時四年翻譯成功。以翻譯先後順序來看，此《八十華嚴》相較於《六十華嚴》之後譯出，稱之為「新經」，故《六十華嚴》除了「晉經」之稱，也可稱之為「舊經」。《四十華嚴》，又名〈入不思議解脫境界普賢行願品〉全經共一品。此經之梵本，緣起於唐朝德宗貞元十一年(795)，由南印度烏荼國王，為了祝賀德宗皇帝(742-805)生日，親手寫下梵本四十卷進獻作為賀禮。於貞元十二年(796)，由般若三藏(705-806)法師翻譯成功，由於德宗年號貞元，故又稱「貞元經」。²⁰以上即是《華嚴經》傳譯經過，與譯經歷史簡述，由於譯本不同，其經文組織結構有異，本文以實叉難陀所翻譯的《八十華嚴》為主要參考依據。

由《八十華嚴》的組織結構來看，可分為七處九會，四分五周因果。七處九會旨在七處地方一共有九次的集會，即菩提場、普光明殿、忉利天宮、夜摩天宮、兜率天宮、他化天宮、祇陀園林等處，其中普光明殿共說法三次，故云七處九會。四分五周因果則是其集會的內容，即是修學之次第「信、解、行、證」四分，與「所信因果周」、「差別因果周」、「平等果周」、「成行因果周」、「證入因果周」等五周因果。此中，一共說了三十九品經文。本文所探究的主題「善知眾藝童子」，位於《華嚴經》第三十九品〈入法界品〉中，〈入法界品〉在整部《華嚴經》品會中，屬第九會，為「依人證入成德分」及「證入因果周」，是三十九品的最後一品，亦是整部《華嚴經》的縮影。其內容主要講述，善財童子（以下簡稱善財）經由文殊師利菩薩的指引，發起阿耨多羅三藐三菩提心，踏上參訪善知識的旅程，由凡夫位開始修習，歷經十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺、妙覺乃至成就如來無上菩提佛果。善財此份發願成佛的菩提心為因，能成就毘盧遮那佛果，證得不可思議解脫之境界。

二、「法界」的涵義

經由前面的探討，明瞭〈入法界品〉在整部《華嚴經》組織結構中，屬於「證分」，即是建立在「信」、「解」、「行」的基礎上，而「證」入法界。所謂「入」即是悟解證得的意思。²¹因此，明白什麼是「法界」，才能了知如何「入法界」。

²⁰ 請參見釋南亭，《華嚴宗史略》（臺北：華嚴專宗學院，2011年），頁1-9。

²¹ 請參見《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b10-11。

在華嚴宗的觀點，初祖杜順(558-641)提出了「法界三觀」的思想，即是「真空觀」、「理事無礙觀」與「周徧含容觀」。²²其後，智儼(602-668)於《搜玄記》中解釋關於「法界」一詞之涵義，說明「法」有三種，謂意所知法、自性及軌則也。「界」者，是一切法通性、亦因、亦分齊也。²³法藏延續了智儼的觀點，更進一步的解釋「法」與「界」：

法界是所入法有三義，一是持自性義；二是軌則義；三對意義。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。此經上文云法界法性，辯亦然故也。三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。²⁴

法藏的說明中，「法」有三義，一、持自性義，其「持義」謂自性不改故，指諸法各自具有真實不變、不改之性。二、軌則義，「軌義」謂軌範可生物解故。《成唯識論疏抄》中云：「『軌』謂軌範，可生物解者。問：何者名物？何者名範？答：物者是人也。意說，此法可與人以作軌範故。範者是法也。」²⁵於此說明中可了解，「法」有軌則、軌範之義，以作軌範而持之，得生正解之用。三、對意義，為意識所知故，即是指意識所緣的對象，包括五蘊、十二入、十八界等諸法。²⁶「界」亦有三義，一、因義，法藏在《大乘法界無差別論疏》中說明，因義是界義，謂依生聖法故。並引《攝論》云：「法界者，謂是一切淨法因故。」²⁷此以因義來說明「界」，謂「界」生起之因，於〈入法界品〉中，以善財為代表，所證之法界，此「界」依聖法而生，以一切淨法為因故。二、性義，法藏以諸法所依性來解釋「界」義，又說「性義」是「界義」，謂法之實性。²⁸三、分齊義，謂諸緣起相不雜故，指諸法分齊卻各不相雜。學者陳一標於〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉文中有更詳盡的解釋，第一「因」義，是採用唯識學「一切聖法升起的所依因」來解釋「法界」。第三「分齊」義，諸法自保持有其自性，則諸法的界限就了了分明，互不相雜。因此，「保持自性」的「法」本身即是「各不相雜」的「界」。關於第二「性」義，「法界」是法之實性，其認為如果將「界」解成「性」，則法界不外就是真如、空性、無我性，如此則完全顯不出此解法的獨特性。並提出法藏是引用如來藏系統，《大乘起信論》中「一法界大總相法門體」的真如，它是「不生不滅的心性」。²⁹以上是法藏承智儼的觀點，依次解釋

²² 初祖杜順提出「法界三觀」思想，一、「真空觀」又稱真空絕相觀，觀理法界萬有事相，一一皆空、無自性。二、「理事無礙觀」，觀理事無礙法界，真空之理具不變、隨緣二義。以不變故，一理湛寂；以隨緣故，萬象森羅。不變而隨緣，理不礙事；隨緣而不變，事不礙理。三、「事事無礙觀」，觀事事無礙法界，一一事物，雖有大小精粗之不同，而各個皆攬全理而成，隨真理而普遍，於一一事物，無所分別，彼此互遍，互不妨礙。請參見《華嚴宗史略》，頁 50-51。

²³ 請參見《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 87c10-12。

²⁴ [唐]法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b11-18。

²⁵ [唐]靈泰，《成唯識論疏抄》，CBETA, X50, no. 819, p. 151b24-c2。

²⁶ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北市：財團法人華嚴蓮社，2013年），頁 423。

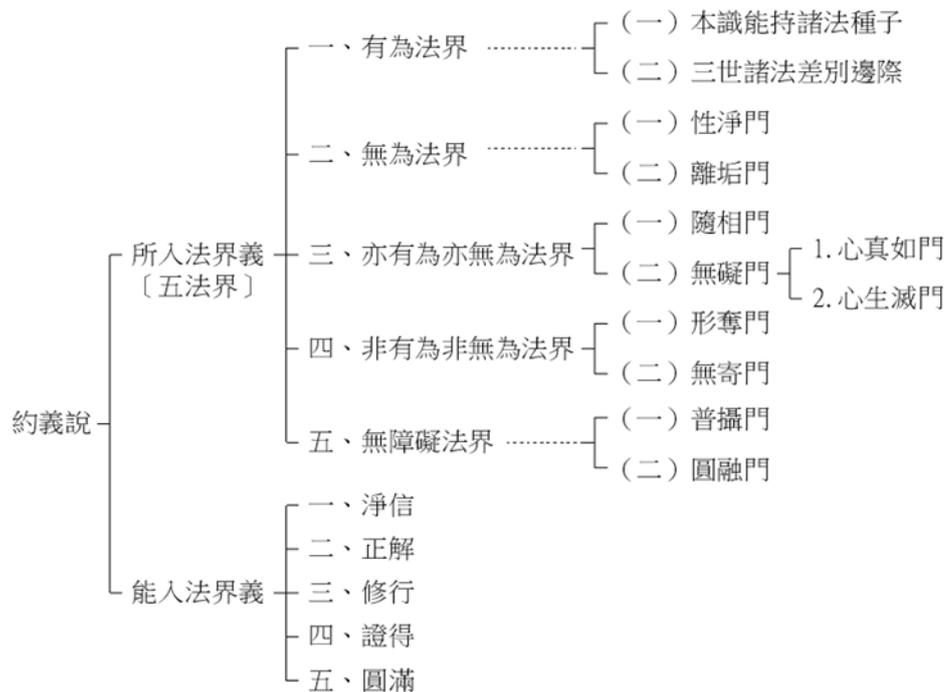
²⁷ 請參見《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 63b20-21。

²⁸ [唐]法藏，《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 63b22。

²⁹ 請參見，陳一標〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》

「法」與「界」。

此外，法藏於《探玄記》探討〈入法界品〉「宗趣」段落中，分別由「義」、「類」、「位」三門說明「法界」，每門又各以「所入法界」、「能入法界」區分。本文以第一約「義」說，簡述「法界」義，其餘暫不討論。約「義」說中，先說「所入法界」義，法藏提出五種法界，一、有為法界，二、無為法界，三、亦有為亦無為法界，四、非有為非無為法界，五、無障礙法界，此五中各開二門。次說「能入法界」義五門，為淨信、正解、修行、證得、圓滿。結構如下：³⁰



一、「有為法界」中又開二門，《探玄記》云：

初，有為法界有二門：一、本識能持諸法種子名為法界。如《論》云：無始時來界等。此約因義。二、三世諸法差別邊際名為法界。³¹

一是以「本識能持諸法種子」的角度，說明有為法界之因。本識者，謂是一切法之根本，³²亦是阿賴耶識之別名，因藏識能攝藏一切諸法種子。並引用「無始時來界」說明，一切眾生自無始來，迷真合妄而成阿賴耶識，因此識故，變似根身、器世界等，故《經》云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣及涅槃證得。」

(臺北：華嚴蓮社，2018年)，頁427-428。

³⁰ [唐]法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。

³¹ [唐]法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b27-c1。

³² [唐]惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 729b29-c1。

³³由於種子識無始相續，親生諸法故。二、「三世諸法差別邊際」由現在、過去、未來三世諸法差別，說明法界之分齊。以上，是從有為法的角度說明法界。

二、無為法界亦有二門：一、性淨門，謂在凡位性恒淨故，真空一味，無差別故。二、離垢門，謂由對治方顯淨故，隨行淺深，分十種故。³⁴

第二「無為法界」亦有二門：一、「性淨門」，以自性本清淨說明「法界」，不因凡位而壞其本來清淨，故云性恒淨故，猶如真空一味，本來無差別。二、「離垢門」，「離垢」謂離障垢，由對治顯其清淨。此是建立在自性本來清淨的觀點來探討，淨非外來，本性淨故，但眾生因迷而生障垢，故云對治方顯淨，依所行離垢清淨之淺深，可分十種法界。

三、亦有為亦無為者，亦有二門：一、隨相門，謂受想行蘊及五種色，并八無為，此十六法唯意識所知，十八界中名為法界。二、無礙門，謂一心法界，具含二門：一、心真如門，二、心生滅門。雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恒不相雜，其猶攝水之波非靜，攝波之水非動。³⁵

第三「亦有為亦無為法界」亦分為兩門：一、「隨相門」，諸法體狀，謂之為相，³⁶此即是指由形體相狀來看「法界」，其包含有為法與無為法。法藏以「受、想、行三蘊」及「五種色」³⁷、「八無為法」³⁸以上合為十六法，此十六為意識所知，以此來說明，十八界當中的「法界」義。關於「十六法」為意識所知，學者陳一標於〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉文中說明，此指「意識不共於前五識的認識對象」，³⁹即是指非侷限於「眼、耳、鼻、舌、身」五根所緣，而是意識所知，其二者範疇大小不同。比如「色」於五蘊中所說，是眼根所緣的對象，但在此「五種色」指的是「法處所攝色」，非侷限於眼根所緣，而是法處所攝，前者以眼根所緣「色」是有為法，後者法處所攝「色」是包含了無為法，此二都含括在十八界之中，因此將其分為「亦有為亦無為法界」。⁴⁰

第二「無礙門」，即所謂一心法界，於中又分二門解釋，此說明，依於一心有二種門，一為「心真如門」、二為「心生滅門」。此二種門，各攝一切法，以此

³³ [明] 仁潮，《法界安立圖》，CBETA, X57, no. 972, p. 491b17-20。

³⁴ [唐] 法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440c4-7。

³⁵ [唐] 法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440c7-13。

³⁶ [隋] 慧遠，《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 524a2-3。

³⁷ 五種色，即是指色法中的「法處所攝色」，謂極略色、極遍色、受所引色、遍計所起色、自在所生色也。請詳見《略述法相義》，CBETA, D36, no. 8895, p. 49b4-6。

³⁸ 此八無為法，謂善法真如、不善法真如、無記法真如、虛空、非擇滅、擇滅、不動及想受滅。請詳見《大乘阿毘達磨集論》，CBETA, T31, no. 1605, p. 666a20-23。

³⁹ 請參見，陳一標〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018年），頁429。

⁴⁰ 請參見釋印順，《大乘廣五蘊論講記》，CBETA, Y44, no. 42, p. 287a11-13。

展轉不相離故。⁴¹前者「真如」是從一切法之「體」來說明，後者「生滅」則是從一切法之「相」來探討，此二本為一體，互不相離，故云「無礙」。因此，在《大乘起信論》中，解釋「心真如」者，即是一法界大總相法門「體」，以心本性不生不滅相，一切諸法皆由妄念而有差別，若離妄念，則無境界差別之相。⁴²真如心體，本來清淨無相，不生不滅，皆因妄念而有生滅差別。因此，若能了知一切有為法，皆因緣和合所生，妄盡還無，那麼即回歸本來清淨，也是《論》中所云「若離妄念，則無境界差別之相。」無相之相即是一切諸法實相，也即是「真如」之意。然而，二者如何達到自在無礙不相離，以真如故，一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。⁴³從「心真如」的角度，一切法、一切文字不能顯說，離心攀緣，無有諸相，究竟平等。因此由「心生滅」來看，一切差別、言說唯假非實，只是以言遣言，以契出契的方便施設，若能明白此道理，則能達自在無礙，也即是前面文中所言的「展轉不相離」。法藏舉「水」與「波」為例，「攝波之水」即是比喻「真如」非動，「攝水之波」即是比喻「生滅」非靜，「水」與「波」本為「體」與「相」，由「水」出「波」不壞「水」之性，然而在「波」中亦能見其「水」之性，其本為一體，「水」不離「波」，「波」不離「水」，猶如「真如門」不離「生滅門」，「生滅門」不離「真如門」，同時存在，不相離且不壞彼此。⁴⁴

四、非有為非無為者，亦二門。一、形奪門，謂緣無不理之緣，故非有為；理無不緣之理，故非無為。法體平等，形奪雙泯。……二、無寄門，謂此法界離相、離性，故非此二。由離相，故非有為；離性，故非無為。⁴⁵

第四「非有為非無為法界」中，以「形奪門」與「無寄門」來說明，有為法與無為法，其法體平等，不可分割，離有為則無無為，離無為亦無有為，且此法界亦離相、離性。⁴⁶其中，「形奪門」，以「理」與「緣」說明有為法和無為法相奪而俱泯，以萬「緣」終歸於「理」，故「無不理之緣」，此非有為，意即無所謂的有為法；「理」依「緣」顯，「理」必然隨「緣」，故「無不緣之理」，此非無為，意即是無所謂的無為法。⁴⁷故云法體平等，離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。第二「無寄門」，說明法界離相，故非有為；離性，故非無為。法藏引《解深密經》說明，一切法分為二種，即所謂「有為」與「無為」。是中「有為」，非有為非無為；「無為」，非無為非有為。⁴⁸此也是從一切法離相、離

⁴¹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667, p. 584c5-7。

⁴² 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667, p. 584c7-9。

⁴³ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576a11-12。

⁴⁴ 請參見《華嚴無盡法界緣起論》，頁 425。

⁴⁵ [唐]法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440c15-27。

⁴⁶ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 425。

⁴⁷ 請參見，陳一標〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018年），2018年，頁 431。

⁴⁸ 請參見《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440c27-29。

性來說，於有為法「離相」，則「非有為非無為」；於無為法「離性」，則「非無為非有為」，離相離性，故二者俱非。此是從一切法離相、離性的角度，解釋「非有為非無為法界」。

五、無障礙法界者，亦有二門：一、普攝門，謂於上四門，隨一即攝餘一切故，是故善財或觀山海，或見堂宇，皆名入法界。二、圓融門，謂以理融事故全事無分齊，謂微塵非小，能容十剎，剎海非大，潛入一塵也；以事融理故全理非無分，謂一多無礙，或云一法界，或云諸法界。⁴⁹

第五「無障礙法界」中，分為「普攝門」、「圓融門」來解釋法界相攝、圓融之理。第一「普攝門」，以「謂於上四門隨一即攝餘一切故」來說明法界無障礙，依前所探討之「有為法界」、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」、「非有為非無為法界」四門，彼此間相攝，隨一即攝餘一切，無有障礙。更舉善財為例，善財在求法歷程中，無論觀見一山、一海，乃至堂宇，皆是名入法界，說明隨觀一法，即能入法界，因「一」法中即含攝餘「一切」法，猶如「百川歸海」的例子，百川雖異源，而終歸於海，「川」與「海」水性相同，能飲一滴便知其味，此即是與善財「觀山海」或「見堂宇」，皆名「入法界」之涵義相同。因其法性相同，故能相攝無礙。第二「圓融門」，以理融事說明事事無分齊；以事融理，由於理無分別，以此顯法界之圓融無礙。其舉「一微塵」能容「十剎」為例，說明一多相容無礙之理。「一微塵能容十剎海」是一入多，由「微塵」的聚合而形成了「剎海」；「十剎海能入一微塵」為多入一，「剎海」的形成，源自於「微塵」的聚合，因此在諸「剎海」中，不壞「微塵」之相，諸「剎」中，沒有離於「一微塵」，故在「一微塵」中能顯「諸剎海」，「一」與「多」之間相融無礙。據此，即可理解「一法界」與「諸法界」之間，彼此能互攝相融，無有障礙，故云「無障礙法界」。

以上五種法界，是法藏就「所入法界」而言將其分類。然而，關於「能入法界」亦分為五門，《探玄記》云：「二、辨能入亦有五門：一、淨信，二、正解，三、修行，四、證得，五、圓滿。」⁵⁰由此可知，透過對「信、解、行、證、圓滿」的實踐，是能入法界的方法，其要旨有二：「一、隨一能入，通五所入；隨一所入，通五能入。二、此五能入，如其次第，各入所入，五中之一。」⁵¹其特別之處，在於能與所之間，皆是隨一而能相互通達無礙；就「信、解、行、證、圓滿」能入而言，隨一法能通前所述「五法界」；就「所入法界」而言亦同，在「法界」中，沒有離於具足「信、解、行、證、圓滿」的條件，隨一即能入「法界」，彼此圓融無礙，隨舉一法，即遍一切，含攝一切。

⁴⁹〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp. 440c29-441a7。

⁵⁰〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 441a14-15。

⁵¹〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 441a16-18。

在法藏之後，四祖澄觀對於「法界」的詮釋，則是借鑒杜順的「法界三觀」，並將法藏對「法界」的解釋加以分析整理，歸納出「四法界」，⁵²並提出「以緣起法界不思議為宗」的重要思想。《華嚴法界玄鏡》云：「言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相，要唯有三，然總具四種：一、事法界，二、理法界，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界。」⁵³澄觀提出華嚴一經的重要思想——「緣起法界不思議」，指的即是法界之相，其要義有三，分別以「分義」、「性義」、「性分義」，詮釋四法界之差異。《華嚴法界玄鏡》云：

事法名界，界則分義，無盡差別之分齊故。理法名界，界即性義，無盡事法同一性故。無礙法界具性分義，不壞事理而無礙故。第四法界亦具二義，性融於事，一一事法不壞其相，如性融通重重無盡故。⁵⁴

澄觀將其區分以「分義」、「性義」、「性分義」來解釋四法界。一、「事法界」以「分義」解釋，分即是分齊，指法界中一切事、法之象狀差別。二、「理法界」以「性義」解釋，法界中一切事、法，本體皆真如，故具備平等、同一性。三、「理事無礙法界」以「性分義」解釋，指法界中一切事、法皆具備「性義」與「分義」，理因事顯，事依理成，理與事具一體不二關係，互不相礙，故云「不壞事理而無礙」。四、「事事無礙法界」亦具「性分義」，在「理事無礙」的基礎上說「事事無礙」，指法界中一切事、法，雖隨因緣而起，現象分齊，但本質相同，各守其自性，進而展於事法與事法之間，主伴圓融，多緣相應以成就一緣，且一緣亦徧助多緣，達到性相融通，互涉無礙。⁵⁵因此，從「緣起法界」的觀點，可謂揭出「一一事法不壞其相，能如性融通、重重無盡、不可思議的法界之相」。

除此之外，澄觀對「法界」的詮釋中，其實更提及「一真法界」的觀點，《華嚴經行願品疏》云：

種種因果依正等法，究竟皆歸一真法界，猶萬物芸芸各歸其根，百川滔滔朝宗于海，是故《經》云：平等真法界，無佛無眾生。由此，故有入法界會。⁵⁶

⁵² 澄觀借鑒杜順「法界三觀」，成為「四法界」後三種法界。謂「真空觀」對應「理法界」，「理事無礙觀」名稱不變，「周遍含容觀」改為「事事無礙法界」，再加入「事法界」，成「四法界」。並整理法藏提出的「五法界」歸納至「四法界」，「有為法界」對應「事法界」，「無為法界」對應「理法界」，「亦有為亦無為法界」與「非有為非無為法界」對應「理事無礙法界」，「無障礙法界」則是對應「事事無礙法界」。陳英善已揭，請參見氏著，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：財團法人華嚴蓮社，2013年），頁429。

⁵³ [唐]澄觀，《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 672c10-13。

⁵⁴ [唐]澄觀，《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, pp. 672c28-673a4。

⁵⁵ 請參見釋賢度，《華嚴學講義》（臺北：財團法人華嚴蓮社，2012年），頁168。

⁵⁶ [唐]澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 50c10-13。

澄觀認為一切萬法，究竟皆歸「一真法界」，並以「無佛無眾生」舉例，說明絕其能所，其性平等。⁵⁷佛與眾生，其心本來清淨平等不二，若了知聖凡平等，絕其迷悟，故「無佛無眾生」。另外，在五祖宗密(780-841)的作品中，也引用澄觀對「法界」的詮釋，對「一真法界」有更清楚的說明：「一真法界，謂總該萬有，即是一心，然心融萬有，便成四種法界。」⁵⁸從一即一切，一切即一的觀點中，萬有即是一心，一心能融萬有，萬法森然，雖各有分限，但終歸「一真法界」，此即是呼應「萬物歸根」、「百川歸海」之道理。然而，其彼此能相融互入之關鍵，在於「其性平等」，故《經》云：「平等真法界」。此也是〈入法界品〉當中，善財了悟「平等性」，證入「法界」之要旨。

⁵⁷ 請參見《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B05, no. 2, p. 2017a14。

⁵⁸ [唐]宗密，《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684b24-26。

第二章 以音聲解脫的善知眾藝童子

第一節 關於善知眾藝童子的考察

一、〈入法界品〉中的善知眾藝童子

「善知眾藝童子」出自《華嚴經·入法界品》當中，此〈入法界品〉在整部《華嚴經》結構中，屬於第三十九品，「依人證入成德分」及「證入因果周」，位於第九會，於逝多林給孤獨園，以如來善友為會主。於此會中，如來放眉間白毫相光，入師子頻申三昧。於入定後，一切世間普皆嚴淨，令諸大眾頓證果法界。從《華嚴經》的綱要來看，〈入法界品〉在「信」、「解」、「行」、「證」的次第中屬於「證」分。換言之，乃是建立在前面「信」、「解」、「行」的修行基礎之下，而「證」入果法界。「信」分中，先說「如來依正二果」，以此勸說，始大眾升起好樂與信受，次於「解」分中，說明從「修因」至「契果」所使用的方法，即是指菩薩的五十二修行階位，以十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺與妙覺，為「修因」，又稱「六位因果」。第三是「行」分，延續前面「解」分的基礎上，攝「解」成「行」，由普賢菩薩為代表，說明所行之兩千行門，於中再明所行「信、住、行、向、地、等妙覺」六位因果。最後「證」分即是〈入法界品〉，此品當中，由善財為求道之人，經由文殊菩薩的啟蒙，發起願成就阿耨多羅三藐三菩提的成佛之心，逐一參訪善知識，最後證入一真法界的實踐過程。於中，因文殊與諸位善知識，各教門深淺的不同，而有寄位之差別，從文殊寄顯十信位開始，其餘善知識的法門，依次寄顯十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺與妙覺位，此是《華嚴經》中第三次明「六位因果」，由此可見「六位因果」在《華嚴經》當中的重要性。

從〈入法界品〉經文結構來看，主要分為二個部分，即「本會」與「末會」。「本會」總說如來顯相，頓證果法界，一共分為十個部分，依次為「序分」、「請分」、「三昧分」、「遠集新眾分」、「舉失顯得分」、「偈頌讚德分」、「普賢開發分」、「毫光照益分」、「文殊述德分」、「大用無涯分」；「末會」是別說漸次修因，由五個部分組成，依次為「寄位修行相」、「會緣入實相」、「攝得成因相」、「智照無二相」、「顯因廣大相」。其中，末會主要內容是講述善財童子舉足南行，參訪善知識的過程及求法內容，也就是著名的「善財童子五十三參」，然而關於此「五十三」參的數目異說，學者陳琪瑛於《《華嚴經》的空間美學——以〈入法界品〉為主》一書中說明，⁵⁹善財參訪的善知識，晉本、唐本、四十卷本，人數與次第都是一致的。首先提出善財童子是五十三參的為華嚴三祖法藏，在法藏之前的古德，如二祖智儼認為，善財參訪的善知識是四十四、五人，因為當時所見的版本並無婆珊婆演底主夜神以下的十人，⁶⁰法藏依梵本補足闕漏部分，並認為〈入法

⁵⁹ 以下請參見陳琪瑛，《《華嚴經》的空間美學：以〈入法界品〉為主》（臺北：元華文創，2017年），頁32-33。

⁶⁰ [唐]法藏，《華嚴經探玄記》：「以舊無補闕文故，但辨四十四、五耳。」，CBETA, T35, no. 1733,

界品)的末會共有五十五會，其中比丘會及龍王會與善財參訪無關，因此就善財參訪行而言，刪去比丘及龍王會二會為五十三會。⁶¹法藏的觀點是以「會」來計算，認為文殊指導善財向南參訪善知識為第一會，之後參訪德雲比丘至大光王女共四十二會。遍友童子未說法，不成會；德生童子、有德童女，合為一會；善知眾藝童子以下，至最後參訪普賢為十會。如此，共為五十三會。⁶²

四祖澄觀沿襲法藏的觀點，但於遍友童子部份，澄觀認為其具有承先指後作用，故也能稱會，所以應為五十四參。⁶³據此，本文之研究以實叉難陀譯本《八十華嚴》為參考依據，注疏則是以澄觀為主，那麼依澄觀的判別，「善知眾藝童子」為第四十五位善知識。其位於第二「會緣入實相」中，澄觀云：「謂會前諸位差別之緣，令歸一實法界，生於佛果。」⁶⁴此指的即是會通前面「寄位修行相」，四十一位善知識所寄「十信、十住、十行、十回向、十地」等位，而今將此四十一位差別之緣融會，令其得以入一實法界，生於佛果，「一實」即是平等之意，此是「會緣入實相」之涵義。本文依據澄觀「五十四」參的判別整理如下：⁶⁵



p. 450b27-28。陳琪瑛已揭，請參見《《華嚴經》的空間美學：以〈入法界品〉為主》，頁 32。

⁶¹ [唐]法藏，《華嚴經探玄記》：「通辨有五十五會，調善財有五十三，比丘及龍各有一故。」CBETA, T35, no. 1733, p. 450c10-11。陳琪瑛已揭，請參見氏著《《華嚴經》的空間美學：以〈入法界品〉為主》，頁 32。

⁶² 請參見《《華嚴經》的空間美學：以〈入法界品〉為主》，頁 33。

⁶³ 請參見《《華嚴經》的空間美學：以〈入法界品〉為主》，頁 33。

⁶⁴ 請參見《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L133, no. 1557, p. 744, b4-6。

⁶⁵ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 918b8-21。

二、師承遍友

欲探討「善知眾藝童子」之前，必須先究其師承，也就是前一參的善知識——童子師「遍友」。據經典的紀載，善財依循「天主光女」的指示，前往迦毘羅城，尋找下一位名為「遍友」的善知識，並向其請教學菩薩行，修菩薩道的方法。不過，不同於其他參訪的善知識，「遍友」並未說法，而是指引「善財」前往找尋「善知眾藝童子」。《經》云：

善男子！此有童子，名：善知眾藝，學菩薩字智。汝可問之，當為汝說。⁶⁶

於此，「遍友」與「善知眾藝童子」之間的關係為何？為何其並未說法？《疏》云：「童子師『遍友』幻智師範，善知識謂為童蒙師，遍與眾生為善友故。」⁶⁷「遍友」的身分是幻智師範，為童子的啟蒙老師。據此可見，「遍友」與「善知眾藝童子」之間，互為師徒的關係。然而，關於童子師「遍友」並未說法，而是指示善財，於迦毘羅城中繼續尋找名為「善知眾藝」的童子，向其學習「菩薩字智」法門。此童子師「遍友」未說法的原由，澄觀於《疏》中解釋原因有四：「一、與眾藝法門同故；二、法有所付顯流通故；三、表一切法門體無二故；四、表無所得方為得故。」第一、與眾藝法門同故，據以上資料可知「遍友」與「善知眾藝童子」互為師徒，師為「幻智師範」，徒承襲「菩薩字智」之法，何以見得師徒法門相同？澄觀於《疏》中稱「眾藝」為「幻智字母善知識」⁶⁸，由此可見此「幻智」所指與「幻智字母」為同一義，故能知其二者法門相同。二、法有所付顯流通故，「付」有授予、交付之意，表此法門「遍友」已傳承「善知眾藝童子」，以此顯法門之流通，傳布無壅。三、表一切法門體無二故，體絕能所，故云無二。法藏於《探玄記》中解釋：「此童子則是法門，以名無二故，人法無礙故。」由此可見童子即是法門，已達到人、法無二無別之境。四、表無所得方為得故，即是顯無所得為真得，⁶⁹同時也意味著，童子師「遍友」無說法而說法。以上四義，為童子師「遍友」未說法之原由。

三、人法融通

善財依著童子師「遍友」的指示，來到「善知眾藝童子」前，頭頂禮敬後，向其表明，已發願成就阿耨多羅三藐三菩提之心，願聖者能教導菩薩如何學菩薩行、修菩薩道的方法。其後，「善知眾藝童子」告訴善財：「善男子！我得菩薩解脫，名：善知眾藝。」⁷⁰據此可見，童子之名與其所證得之「善知眾藝」菩薩解脫法門同名，顯人、法之融通無礙，所修、所證皆顯於其身，達致因果不二之境界。何以見得？「眾藝童子」即是「法門」，「法門」即是「眾藝童子」，「眾藝童

⁶⁶〔唐〕實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418, a1-3。

⁶⁷〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 952, c24-26。

⁶⁸〔明〕德清，《華嚴綱要》，CBETA, X09, no. 240, p. 262, c9-10。

⁶⁹〔唐〕澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 165, c24。

⁷⁰〔唐〕實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418, a7-8。

子」為所修因，「法門」是所證果，人與法同時存在，相互依存、相容無礙，由於人、法之本體無異，故能同時並存，相容無礙，此也是具體呈現了《華嚴經》當中的核心思想。

澄觀於《疏》中解釋此「善知眾藝」：「謂以無礙智窮世間之伎藝故。」⁷¹然而，於《貞元疏》則云：「謂以無尋智窮世、出世諸技藝故。」⁷²其後，法藏在《探玄記》中則是以「善轉眾藝」有更詳盡的解說：「初、名善轉眾藝者，『眾藝』者是所知、所解；世間技藝，則文字等也。『善轉』者，是能知巧智。善，謂善巧；轉，謂轉變。以善巧智轉世眾藝，成出世般若，故以為名。以善巧量智為體。」⁷³綜合以上資料，澄觀的解釋是以「無礙智」為體，「善知」世間之伎藝。法藏則是說明以「善巧智」為體，「善轉」世間眾藝。二者雖有些微差異，但可找出其共同之處，皆是以「智」為體，「知」世間眾藝，「成」出世間解脫，此即是「善知眾藝」之涵義。

四、依正二報

依正二報指的即是隨業所招感之果報，分為依報與正報。《行願品疏鈔》中云：「依者，凡聖所依之國土，若淨若穢。正者，凡聖能依之身，謂人、天、男、女、在家、出家、外道、諸神、菩薩及佛。」⁷⁴根據經文的記載，「善知眾藝童子」之依正二報，雖未於經文中明確敘述，但還是能於相關背景中了知。前一參的童子師「遍友」住於「迦毘羅城」中，當善財前來求法時，「遍友」雖未說法，但指示善財：「善男子！此有童子，名善知眾藝，學菩薩字智。汝可問之，當為汝說。」⁷⁵於此，可見其依報，何以見得？文中所述，童子師「遍友」指示善財「此有童子」，意即「此間有童子」。據此，可推論「遍友」與「善知眾藝童子」同住「迦毘羅城」。⁷⁶關於「迦毘羅城」的表法，澄觀於《疏》中云：「居迦毘羅黃色城者，中道軌物故。」⁷⁷黃色城之由來，起緣於往昔有黃頭仙人於此修學，得成仙道，故以為名。⁷⁸「黃」是中色，表契中道故。⁷⁹由上可知，「遍友」與「善知眾藝童子」之依報相同，皆住於「迦毘羅城」，顯其所修所證，以中道為軌。

「善知眾藝童子」之正報，於名中可知，彼為「童子」身。「童子」⁸⁰漢譯鳩摩羅伽，此云童真，謂內證真常而無取著，如世童子，心無染愛，即法王子之

⁷¹〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953, a3。

⁷²〔唐〕澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 166, a5-6。

⁷³〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 485, a22-26。

⁷⁴〔唐〕澄觀撰，〔唐〕宗密，《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 247, b23-c1。

⁷⁵〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418, a1-3。

⁷⁶請參見《略釋新華嚴經修行次第決疑論》：「迦毗羅城。有童子師。名為遍友。善財請法。便指此城中有童子。名善知眾藝。」，CBETA, T36, no. 1741, p. 1047, c17-19。

⁷⁷〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 952, c26-27。

⁷⁸〔唐〕慧琳，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 475, b16。

⁷⁹〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 941, a22。

⁸⁰〔明〕如愚，《法華經大成》卷2：「童子，乃未冠之稱。」於古禮中，男子年滿二十歲而「加冠」，故未滿二十歲，稱為「未冠」。CBETA, X32, no. 619, p. 398, b14-15。

號也。⁸¹由上可知，「童子」表法其心已證得真常，且無著、離染愛，也稱之為法王子。法王子意譯為童真，乃菩薩之別名。然而，菩薩為佛位之繼承者，佛為法王，故總稱菩薩為法王子。據經典之記載，往昔佛在雞羅娑山，為諸天人演說除滅五無間罪之「妙臂印幢陀羅尼」法門，此時當機眾有大比丘眾千二百五十人，與無量菩薩摩訶薩，以文殊師利法王子而為上首，靡不皆如童子之形。⁸²據此是菩薩承佛之志業，顯童子之形，化渡世間的例子。本文所探討之「善知眾藝童子」亦同，雖於經文中沒有明確直接指出「善知眾藝童子」是由菩薩化顯童子之身的文字記載，但在善財請法時即可明白，《經》云：「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行？云何修菩薩道？我聞聖者善能誘誨，願為我說！」⁸³善財參訪每一位善知識時，皆先發菩提心，再請問「云何學菩薩行？云何修菩薩道？」這說明了善知識，是以菩薩道為修行，此參也不例外，「善知眾藝童子」以童子之身，行「菩薩善知眾藝解脫法門」，以恆唱字母的方式，來體現菩薩行、菩薩道，這是此參菩薩以童子身，自利利他，廣度有情，最好的解釋。

第二節 菩薩善知眾藝字智解脫法門

前面探討了「善知眾藝童子」的依報與正報，其成就依正殊勝之「因」即是透過修持菩薩行而證得的「善知眾藝」解脫法門。以下依次探討此「解脫法門」之體、相、用：

一、法門之「體」與「用」

時，彼童子告善財言：善男子！我得菩薩解脫，名：善知眾藝。我恆唱持此之字母：唱阿字時，入般若波羅蜜門，……善男子！我唱如是字母時，此四十二般若波羅蜜門為首，入無量無數般若波羅蜜門。⁸⁴

此段經文中說明了「善知眾藝童子」所證得的，是名為「善知眾藝」的菩薩解脫法門，此法門之修持方法，即是以唱持字母的方式，入無量無數般若波羅蜜門，進而得到解脫。澄觀於《疏》中解釋：「『時彼童子』下，授已法門中二：初、標名體，謂以無礙智窮世間之伎藝故。二、『我恆』下，顯其業用，字母為眾藝之勝，書說之本。」⁸⁵澄觀從二方面說明法門，先說明法之體，此解脫法門，以無礙智為體，乃指佛的一種內智，意旨對一切法了達無礙，是名無礙智，⁸⁶此是屬

⁸¹ 請參見《地藏本願經科註》，CBETA, X21, no. 384, p. 664, b12-13。

⁸² 請參見《妙臂印幢陀羅尼經》：「如是我聞，一時佛在雞羅娑山諸獸依處妙宮殿中。與大比丘眾千二百五十人，又與無量菩薩摩訶薩俱，文殊師利法王子而為上首，靡不皆如童子之形。」CBETA, T21, no. 1364, p. 883, b6-9。

⁸³ [唐]實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a4-6。

⁸⁴ [唐]實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a7-c2。

⁸⁵ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a2-5。

⁸⁶ [北涼]曇無讖，《菩薩地持經》，CBETA, T30, no. 1581, p. 901b28-29。

於出世間之智慧。然而，以此無礙智，於世諦法，知之自在。⁸⁷世諦即是世間之真理，此是以對一切法了達無礙的「智」為體，窮盡世間一切伎藝的意思。即以出世的智慧，窮盡世間一切，達自在無礙，這是此眾藝法門的殊勝之處。

次說明法之用，以恆唱「四十二字母」顯法之業用，此說明「字母」為眾藝法門之殊勝，亦是書、說之根本。澄觀於《鈔》中引《大智度論》解釋云：「四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。菩薩若聞其字，乃至能了其義。」⁸⁸此說明「字母」為一切字的根本，透過「字」的本身或其組合而有「語」，乃至因「語」而產生「名」，因「名」而有「義」，因此無論是書上的記載或口說的語言，皆由「字母」所組成，故言「字母」為其根本。「字母」是指傳自天竺的「悉曇字」，悉曇體是梵文的一種字體，在印度本土約產生於西元六世紀，由笈多體字母發展而來，是孩童起初習字的基礎教材，亦是一切語言、文字的根本。於此，可對應前所探討的童子師「遍友」善知識，其為童蒙師，即是啟蒙老師的意思，謂童子學習字母的啟蒙老師。此「字母」在《華嚴經·入法界品》中共有四十二字，故又稱「華嚴四十二字母」。

二、從「相」入般若波羅蜜門

前面已探討此解脫法門，以無礙智為其「體」，恆唱四十二字母顯其業「用」，現探討如何觀其「相」入般若波羅蜜門。《疏》云：「列有四十二門，皆言「般若波羅蜜門」者，從字入於無相智故，字義為門故。」⁸⁹此說明以「字」為「門」，由此門而入，因有四十二字，列有四十二門，皆言入「般若波羅蜜門」，其要旨是從「字」義入，住於無相智中，了悟諸法本來空，不生之理。澄觀於《疏》中引《毘盧遮那經》皆言不可得，以說明智無所得即般若故。⁹⁰亦於《鈔》中解釋「唱阿字時，即是『相』也；入般若波羅蜜門，即是無相智也。」⁹¹值得注意的是，前句「唱阿字時，即是『相』也」是指有；後句「入般若波羅蜜門，即是無相智也。」是指無。又因「字」是有，「無相智」是無，故念誦瑜伽之者，先觀字相，後入字義，相有義無故。⁹²據此，可整理出以下，在唱阿字時，先觀其字相，於字義入，並住於無相智中，了悟諸法本來空，不生之理。換言之，唱持字母時，知此相無相，方能通達無礙，此是「入般若波羅蜜門」之關鍵。以下《鈔》中引《大智度論》中三種般若來加以說明：

《智論》云：此字是實相門，則顯三種般若不相捨離，字即名字般若；入

⁸⁷〔隋〕慧遠，《勝鬘經義記》，CBETA, X19, no. 351, p. 869b18-19。

⁸⁸〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 687c1-3。

⁸⁹〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a5-7。

⁹⁰〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a7-8。

⁹¹〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 687c17-18。

⁹²請參見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 687c12-14。

般若波羅蜜門，即觀照般若；悟不生等，即實相般若也。⁹³

無相之相，名為實相，⁹⁴故「此字是實相門」即說明字母由此門入，並以三種般若，解釋其體同一，不相捨離。(一) 名字般若，謂如是名字亦不可得，但依語言假施設有。⁹⁵名字本來不可得，但為了詮解般若之方便而假施設有，透過名、語言或文字能引生般若。故此云「字」即名字般若，透過「字母」的施設，能引生般若。(二) 觀照般若，「觀照」即般若之智用也，謂因觀照，明了一切法無相，悉皆空寂。⁹⁶以此入般若波羅蜜門。(三) 實相般若，「實相」即般若體也。謂明了一切諸法皆空，離一切虛妄之相，故名實相般若。⁹⁷故此云「悟不生等」，即實相般若也。因此，依「名字般若」唱持字母，了知如是字母本不可得；次由「觀照般若」，明一切法無相之理，依理起修，入般若波羅蜜門；最後契悟不生即是「實相般若」，明了一切諸法皆空，此即是「菩薩善知眾藝解脫法門」究竟的解脫之路。

第三節 五明利生之菩薩行

根據前面的探討，在〈入法界品〉當中，「善知眾藝童子」以恆唱字母而證得「菩薩善知眾藝解脫法門」，並以所修所證教授善財，此是善知識以童子之身，五明利生，實踐自利利他的菩薩行。本節先解釋菩薩自利利他的修行，次解說五明利生。

「菩薩」又稱「菩提薩埵」，「菩提」是自行，「薩埵」是化他，自修佛道又用化他，故名「菩薩」。⁹⁸又《十地經論》云：「菩薩教化眾生即是自成佛法，是故利他亦名自利。」⁹⁹由此可知，菩薩的「自利」從「利他」中得來，故「利他」亦名「自利」。「自利」乃利己之意，即為自身之功德而努力修行，以此所產生之善果而自得其利；「利他」乃利益他人之意，即非只為己利，而是為救渡諸有情而致力之行，在《大般若波羅蜜多經》中云：

世尊！菩薩摩訶薩云何為道？云何非道？佛言：善現！諸異生道非諸菩薩摩訶薩道，諸聲聞道非諸菩薩摩訶薩道，諸獨覺道非諸菩薩摩訶薩道。自利利他道是諸菩薩摩訶薩道，一切智智道是諸菩薩摩訶薩道，不住生死及

⁹³ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 687c18-21。

⁹⁴ [北涼] 曇無讖，《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 603b22-23。

⁹⁵ 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 804a17-18。

⁹⁶ 請參見《三藏法數》，CBETA, B22, no. 117, p. 315c8-10。

⁹⁷ 請參見《三藏法數》，CBETA, B22, no. 117, p. 315c6-8。

⁹⁸ [隋] 智顓，《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 573a12-13。

⁹⁹ 天親菩薩，《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 124c18-20。

涅槃道是諸菩薩摩訶薩道。¹⁰⁰

文中說明菩薩道的成就條件，即是自利利他的修行，成一切智智，¹⁰¹不住生死與涅槃。「異生」指的是凡夫，故菩薩的修行與迷於生死之凡夫、聲聞獨覺的「自利」有別。然而在「善知眾藝童子」自利利他的菩薩行中，其所修、所證，即是通達一切世間、出世間的善巧之法，¹⁰²以此廣渡有情，其內容即是「五明」。《經》云：

文字、算數，蘊其深解；醫方、呪術，善療眾病；有諸眾生，鬼魅所持，……種種諸疾，咸能救之，使得痊愈；又善別知金玉、珠貝、珊瑚……等一切寶藏，出生之處，……村營鄉邑、大小都城……凡是一切人眾所居，菩薩咸能隨方攝護……又善觀察天文地理、人相吉凶、鳥獸音聲、雲霞氣候……、如是世間所有技藝。¹⁰³

於此其中，菩薩通達一切「文字、算數」，令眾得深解，此是五明中之「聲明」。菩薩學習「醫方、呪術」對醫術精通，善療眾病，使一切諸疾皆得救治，此是「醫方明」之通達。菩薩善於別識「金玉、珠貝、珊瑚」等一切寶藏，對出處、種類乃至價值皆悉知，或對「村營、鄉邑、都城」等眾所居處，皆能攝護，此都是菩薩對「工巧明」之通達。菩薩善觀察「天文地理、人相……氣候」等，菩薩有察事辯理的能力，對「因明」通達。以上的例子，是菩薩為了攝化眾生，因而廣學世間一切技藝。

又能分別出世之法，正名辨義，觀察體相，隨順修行，智入其中，無疑、無礙、無愚暗、無頑鈍、無憂惱、無沈沒、無不現證。¹⁰⁴

此是「內明」的部分，菩薩於出世法的通達，對一切法實相悉皆了知，能修、能證，無疑、無礙……對一切佛法了知，無有過失。綜合以上，「善知眾藝童子」精通世間一切技藝，又對於出世間法了達無礙，此即是「五明利生之菩薩行」。

¹⁰⁰ [唐]玄奘，《大方廣波羅蜜多經》，CBETA, T06, no. 220, p. 827c21-27。

¹⁰¹ 一切智智，指佛之智慧，是一切智中之最殊勝者，此「智」以菩提心為因，大悲為根，方便為究竟。菩提心為因者，謂行者如實知自心也；大悲為根者，謂行者發悲願，拔眾生之苦，與以樂也；方便為究竟者，成一切智智之果。請參見《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》，CBETA, T18, no. 905, p. 912a6-7。

¹⁰² 請參見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418c2-4。

¹⁰³ [唐]實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418c5-15。

¹⁰⁴ [唐]實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418c15-18。

第三章 以聲明為例探究「音」與「解脫」之關係

第一節 音的種類——四十二字門

在〈入法界品〉中，善知眾藝童子以恒唱持「字母」，為其修行證得解脫的法門。¹⁰⁵此「字母」為梵文的一種字體，即是悉曇體；「悉曇體」在印度本土約產生於西元六世紀，由笈多體字母發展而來。¹⁰⁶謂一切文字之母，故稱之為「字母」。¹⁰⁷「字母」的種類相當多，就其數量而言，並非只有「四十二」，在其他的翻譯作品中，尚有四十六、四十七、四十九、五十、五十一、五十二等……數量的差別，其中翻譯使用的漢字也有不同，形成差異的原因與譯者的傳承有絕對的關係。¹⁰⁸由於印度東、南、西、北、中，五天方音不同，中土僧侶傳承有異，因此所傳習的《悉曇章》¹⁰⁹在字母的數量、拼合、章數及翻譯時所用的漢字等，均表現出一定的差異。¹¹⁰在漢譯經典中，四十二系統的字母部分集中於「般若」與「華嚴」兩類經典。在「般若」類經典中，有《光讚經》、《放光般若經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》、《大般若波羅蜜多經》等……經典記載「四十二字母」。「華嚴」類經典，則有《六十華嚴》、《八十華嚴》、《四十華嚴》、《大方廣佛華嚴經入法界品》、《大方廣佛華嚴經四十二觀門》等五部。除此之外，於《大方等大集經》、《海意菩薩所問淨印法門經》、《守護國界主陀羅尼經》等諸經中，皆記載了關於「四十二字母」的內容。¹¹¹本文以「華嚴」類經典為研究範圍，其餘暫時不討論。以下為「華嚴」類經典「四十二字母」之漢譯表，¹¹²表一依據經典翻譯先後順序排列，表二由左至右依次呈列「四十二字母」漢譯用字：

¹⁰⁵〔唐〕實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a7-8。

¹⁰⁶請參見周廣榮，《梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響》，《中國學術佛教論典 71》，（高雄縣：佛光山文教基金會，2001年），頁9。

¹⁰⁷〔朝鮮〕李能和著，《朝鮮佛教通史》：「梵語悉曇，此云字母，是一切文字之母。」，CBETA, B31, no. 170, p. 707a19。

¹⁰⁸〔日〕安然，《悉曇藏》：「全真宗叡中天之音，智廣寶月南天之音，僧叡東天之音，慧遠北地之音。三定字數則述：『莊嚴經四十六字，大日經等四十九字，涅槃經等五十字，裴家五十一字，北遠五十二字。』」請參見《悉曇藏》，《大正藏》冊84，第2702經，頁365中19-24。

¹⁰⁹《悉曇章》，指學習梵語的一種初級教材，主要講述梵文字母、字母拼合及聯聲等基本的語音、語法知識，如同中國古代兒童入學之始念誦的《千字文》、《百家姓》。請參見周廣榮，《梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響》，頁6。

¹¹⁰請參見周廣榮，《梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響》，頁8。

¹¹¹請參見林光明，《華嚴字母入門》（臺北：嘉豐出版社，2007年），頁44。

¹¹²〔東晉〕佛馱跋陀羅，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, pp. 765c6-766a28。〔唐〕地婆訶羅，《大方廣佛華嚴經入法界品》，CBETA, T10, no. 295, p. 877a3-b21。〔唐〕實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a8-c2。〔唐〕不空，《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，CBETA, T19, no. 1019, pp. 707c21-708c29。〔唐〕般若，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, pp. 804a28-805a7。

譯經年代表：

經名	譯者	譯經年代		
		東晉 - 南朝宋	義熙十四年至 宋永初二年	(418-421)
大方廣佛華嚴經	佛馱跋陀羅	唐	垂拱元年	(685)
大方廣佛華嚴經入法界品	地婆訶羅	唐	證聖元年至聖曆二年	(695-699)
大方廣佛華嚴經	實叉難陀	唐	天寶五年至大曆九年	(746-774)
大方廣佛華嚴經入法界品 四十二字觀門	不空	唐	貞元十二年至十四年	(796-798)

四十二字母漢譯表：

經名	大方廣佛華嚴經 東晉·佛馱跋陀羅譯	大方廣佛華嚴經入法界品 唐·地婆訶羅譯	大方廣佛華嚴經 唐·實叉難陀譯	大方廣佛華嚴經入法界品 四十二字觀門//唐·不空譯		大方廣佛華嚴經 唐·般若譯
1	阿	阿	阿	𑖀(a)	阿	婀
2	羅	羅	多	𑖡(ra)	囉	囉
3	波	波	波	𑖢(pa)	跛	跛
4	者	者	者	𑖣(ca)	左	者
5	多	多	那	𑖤(na)	曩	曩
6	邏	邏	邏	𑖥(la)	攞	攞
7	荼	荼	柁	𑖦(da)	娜	娜
8	婆	婆	婆	𑖧(ba)	麼	婆
9	荼	荼	荼	𑖨(da)	拏	拏
10	沙	沙	沙	𑖩(sa)	灑	灑
11	他	他	縛	𑖪(va)	疇	疇
12	那	那	哆	𑖫(ta)	多	哆
13	那	耶	也	𑖬(ya)	野	也
14	史吒	史吒	瑟吒	𑖭(sta)	瑟吒	瑟吒
15	迦	迦	迦	𑖮(ka)	迦	迦
16	娑	婆	娑	𑖯(sa)	娑	娑
17	摩	摩	麼	𑖰(ma)	莽	莽
18	伽	伽	伽	𑖱(ga)	譏	譏
19	娑他	娑他	他	𑖲(tha)	他	他
20	社	社	社	𑖳(ja)	惹	惹
21	室者	室者	鎖	𑖴(sva)	娑疇	娑疇
22	陀	陀	柁	𑖵(dha)	馱	馱
23	奢	奢	奢	𑖶(śa)	捨	捨

經名	大方廣佛華嚴經 東晉·佛跋毘陀羅譯	大方廣佛華嚴經入法界品 唐·地婆訶羅譯	大方廣佛華嚴經 唐·實叉難陀譯	大方廣佛華嚴經入法界品 四十二字觀門//唐·不空譯	大方廣佛華嚴經 唐·般若譯
24	佉	佉	佉	𑖀(kha)	佉
25	叉	叉	叉	𑖁(kṣa)	訖灑
26	娑多	娑多	娑多	𑖂(sta)	娑多
27	壤	壤	壤	𑖃(ña)	壤
28	頗	頗	曷囉多	𑖄(rtha)	囉他
29	婆	婆	婆	𑖅(bha)	婆
30	車	車	車	𑖆(cha)	磋
31	娑摩	娑摩	娑麼	𑖇(sma)	娑麼
32	訶娑	訶娑	訶娑	𑖈(hva)	訶嘑
33	訶	訶	娑	𑖉(tsa)	哆娑
34	伽	伽	伽	𑖊(gha)	伽
35	吒	吒	吒	𑖋(tha)	姪
36	拏	拏	拏	𑖌(ṇa)	儻
37	娑頗	娑頗	娑頗	𑖍(pha)	頗
38	娑迦	娑迦	娑迦	𑖎(ska)	塞迦
39	闍	闍	也娑	𑖏(yṣa)	也娑
40	多娑	多娑	室者	𑖐(śca)	室左
41	佉	佉	佉	𑖑(ta)	吒
42	陀	陀	陀	𑖒(dha)	茶

以上為「華嚴四十二字母」五種譯本，此中只有不空翻譯的作品，有悉曇字與羅馬轉寫的記載，其餘皆以漢字呈現。譯者在漢字的選擇上相當謹慎，每一字母都採用與之發音相同或相近的漢字來表示，力求保持字母譯為漢字後不走音。¹¹³由於譯者不同，在漢譯用字上難免懸殊，此中可見有一字、二字與三字的區別，今普遍稱之「一合」、「二合」與「三合」。¹¹⁴先解釋後二者，《翻譯名義集》云：「諸呪中，若二字合為一聲，名為二合，如云：『娑他』及『怛多』等；或以三字連聲合為一字，急呼之，名為三合，如『教魯奄』及『拘盧奢』等。」¹¹⁵這是由於梵文有複合字的關係，複合即是結合、組合的意思，謂由二字或三字複合而成。本文以漢譯表中，唐朝不空翻譯的《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》第四十個字母舉例，字母「𑖐(śca)」是一個複合字，經過漢譯後為「室左」二字，究其原理，原「𑖐(śca)」字母，即是由「𑖑(śa)」與「𑖒(ca)」上下相疊而成的複

¹¹³ 請參見周廣榮，《梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響》，頁 10。

¹¹⁴ 請參見黃維楚，《華嚴字母及其唱法》，（上海：佛教協會，1990 年），頁 1。

¹¹⁵ [宋]法雲，《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131, p. 1124b7-10。

合字，經過漢譯以「室左」呈現。¹¹⁶因此，關於「一合」與「二合」、「三合」的不同之處，必須釐清，根據學者林光明於《華嚴字母入門》的研究中指出，「一合」是單一字母，沒有複合的過程，因此稱單音字母為「一合」，應該是為了配合「二合」、「三合」之說，然而「一合」中並沒有複合的概念。¹¹⁷

以上是從類別的角度說明「四十二字母」，然而關於其在經典中的功用，以及「字母」與「字門」之間的關係，《大智度論》云：「四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義；菩薩若聞字，因字乃至能了其義。」¹¹⁸依據經典的認識，由文字的施設，而有語、有名、有義，在經典中更是透過文字記載來傳承佛的教義，一切字、語詞、名義皆沒有離於「字母」，由此可見「字母」的重要性，故云「四十二字是一切字之根本」，諸字之母。因此，「字母」乃至「字」與「字」的組合，在經典中有著能闡述教義，使人透過見「聞」而「思」，「思」後起「修」，更深遠的作用。其中必要注意的是，漢文記載的經文，多數是經過梵漢翻譯而形成，因此對於梵文原義的追溯，學者王秋桃於《華嚴四十二陀羅尼之研究》中，針對字母與字義的關係有詳盡的研究，其主要從四十二字的梵文原音探討字母與字義的問題。¹¹⁹認為字母是一切字的根本，許多國家的語言，也都是由字母所衍生出來的。字母與字母相結合而成為語詞，有了語詞的成立，就有種種名稱概念和種種所要表達的義理。因此，四十二字是一切字的根本，亦即藉由四十二字的互相結合，而產生種種語詞，有語詞就有名稱概念，有名稱概念即有其意義。¹²⁰

建立在此觀點上，更進一步探討「字母」與「字門」的關係。「字門」即是以「字」為「門」，《華嚴經行願品疏》云：「字義為門，從字入於無字智故。」¹²¹又《大智度論疏》云：「菩薩聞一字門時，即入實相。」¹²²因此「字母」與「字門」的關係，可謂是由「字」入門，藉字母之含義，聞聲思義，因之悟入一切法之實相。¹²³「字門」的種類有許多，如「四十二字門」、「五字門」、「八字門」、「十九字門」、「二十六字門」、「五十字門」……等，¹²⁴本文研究的範圍，為《華嚴經·入法界品》中「善知眾藝童子」所唱持的「四十二字母」，因此是屬於「四十二字門」。澄觀引《大智度論》解釋：「菩薩若聞其字，乃至能了其義，是字初『阿』後『茶』中有四十，得是字陀羅尼。」¹²⁵又云：「列有四十二門，皆言般若波羅

¹¹⁶ 請參見林光明，《華嚴字母入門》（臺北：嘉豐出版社，2007年），頁164。

¹¹⁷ 請參見林光明，《華嚴字母入門》，頁28。

¹¹⁸ [秦]鳩摩羅什，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 408b12-14。

¹¹⁹ 關於四十二字母梵文原音與字義，請詳見王秋桃，《華嚴四十二陀羅尼之研究》，（臺北：華嚴專宗學院學士論文），1997年。

¹²⁰ 王秋桃，《華嚴四十二陀羅尼之研究》，臺北：華嚴專宗學院學士論文，1997年，頁7。

¹²¹ [唐]澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 166a13。

¹²² [南北朝]慧影，《大智度論疏》，CBETA, X46, no. 791, p. 866c2-3。

¹²³ 釋印順，《印度之佛教》，CBETA, Y33, no. 31, p. 307a8-9。

¹²⁴ 請參見林光明，《華嚴字母入門》，頁38。

¹²⁵ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 687c2-4。

蜜門。」¹²⁶說明從初「阿」字至末「荼」字，列有四十二門，經由聞「字」了「義」，
能得「字陀羅尼」，字字皆言「般若波羅蜜門」。¹²⁷其中「陀羅尼」，翻名為「持」，
謂念法不失，¹²⁸指能總任持無量佛法令不忘失。於一法中持一切法，於一文中持
一切文，於一義中持一切義，攝藏無量諸功德。¹²⁹因此，「字陀羅尼」是以四十
二字攝一切語言，字字隨所聞，皆入一切諸法實相中。¹³⁰以下根據唐代實叉難陀
譯之《大方廣佛華嚴經》，為主要參考依據，依次解釋「四十二字門」，前五字詳
述，後以表格方式簡列：

一、「阿」字，《經》云：

唱阿字時，入般若波羅蜜門，名：以菩薩威力入無差別境界。¹³¹

澄觀於《疏》中云：「『阿』者是無生義。以『無生』之理，統該萬法，故《經》
云：『無差別境』；而菩薩得此『無生』，則能達諸法空，斷一切障，故云『威力』。」
¹³²《鈔》解釋《疏》，於中共分為三部分，一、牒本經字母，二、以彼經義釋之，
三、會今經之意，「阿」以下其餘字母，約同此模式。第一先明本《經》中之字
母，二是解釋其字母義，最後再將此字母會於《華嚴經》中所表顯之義。因此，
《鈔》云：「今初，一、『阿』者，即第一牒經字母，……二、是『無生』義，即
《五字經》釋義。三、『以「無生」之理』下，會釋今《經》意云：『諸法皆悉無
生故無差別故。』」¹³³其先說明「阿」為本經字母，次引用《五字經》釋明此「阿」
字為「無生」義，三、解釋《疏》中「以『無生』之理」下，此段是會釋今經，
解釋此「阿」字母於《華嚴經》中所表顯之理，謂菩薩得此「無生」，是由於知
「諸法皆悉無生」，故得入「無差別」境界。¹³⁴據此整理如下，「阿」字母為「無
生」義，於《經》表顯「無生」之理，其理為了知「諸法皆悉無生」故悟得「無
差別」境界。

隨後，澄觀在《行願品疏》，更提出二個觀點，說明「阿」字以「無生門」
入「般若」的部分，一是以「無生」即「般若」的觀點，謂若見「無生」，即是
見「般若」；二是以「無生」為門，顯示「諸法本無生滅」，悟此則能入「無差別」
境界。¹³⁵由此可見，《經》云：「唱『阿』字時，入般若波羅蜜門」的連結，其關
鍵在於悟得「諸法本無生滅」，此更是呼應前《疏鈔》中探討的「無生之理」。此

¹²⁶ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a5-6。

¹²⁷ 般若波羅蜜門前已解釋，請參見本文頁 19-20。

¹²⁸ [隋] 慧遠，《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 685a26。

¹²⁹ [唐] 玄奘，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530, p. 315c26-28。

¹³⁰ 請參見《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 268a23-29。

¹³¹ [唐] 實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a8-9。

¹³² [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a13-16。

¹³³ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688b2-6。

¹³⁴ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688b1-6。

¹³⁵ 請參見 [唐]，澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 166a18-21。

段的敘述，更清楚其以「字母」為「門」入「般若」之關係，即是唱「阿」字時，以「無生」為門，知諸法「本無生滅」，以此悟入「無差別」境界。綜合以上，總結言之，唱「阿」字母時，若能了知諸法本來無生滅之理，以此威德力，入「無差別」境界，此是唱「阿」字時，能入「般若波羅蜜門」之深意。

二、「多」字，《經》云：

唱多字時，入般若波羅蜜門，名：無邊差別門。¹³⁶

《疏》云：「二、『多』者，彼經第二當『囉』字，是『清淨』、『無染』、『離塵垢』義。今云『多』者，《毘盧遮那經》釋『多』云『如如解脫』。《金剛頂》云『如如不可得』故，謂『如』即『無邊差別』，故『如不可得』。此順『多』字義，應是譯人之誤。『囉』、『多』二字，字形相近，聲相濫故。」¹³⁷此「多」字母，在實叉難陀與般若二者的譯本，選用的漢字有所不同。前者譯為「多」，後者譯為「囉」。據澄觀的解釋，此應是譯人之誤，由於「多」(ta)、「囉」(ra)字形相近，同疊韻的緣故，二字韻母相同，因而造成差異。關於「多(ta)」字，澄觀引用《毘盧遮那經》的解釋，云：「『多』字門，一切諸法如如不可得故。」¹³⁸此中「如」乃如如不二，平等、沒有差別之義，¹³⁹引此說明「如」即「無邊差別」，故「如不可得」，¹⁴⁰此會經也。¹⁴¹因此，譯為「多」字，其字於彼《經》謂「如如解脫」、「如如不可得」，會於此《經》，則為「無邊差別」之義，可理解為知一切法無差別，平等無二，故不可得，據此謂入「無邊差別門」。

若譯為「囉」字，則解釋為「清淨」、「無染」、「離塵垢」之義。若順無塵垢義解釋，謂以無邊之門，方淨塵垢，此會經也。¹⁴²澄觀引諸經之解引證，如「《大品》云：『囉』字，悟一切法離塵垢故。』《放光》云：『二、『囉』者，垢貌，於諸法無有塵。』《光讚》云：『是『囉』之門，法離塵垢。』」¹⁴³此中《大品》與《光讚》皆是以離垢義作解，《放光》中云「法無有塵」，則是以諸法本來清淨而言。因此，澄觀云：「無邊之門，方淨塵垢故」，應該可以理解為入「無邊差別門」之方，即是了悟諸法體性本來清淨無染、離塵垢故，此清淨乃其本來自淨，非觀令淨，亦非去垢淨。此是唱「囉」字時，入「般若波羅蜜門」之深意。

三、「波」字，《經》云：

¹³⁶ [唐] 實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a9-10。

¹³⁷ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a16-21。

¹³⁸ [唐] 善無畏，《大毘盧遮那成佛神變加持經》，CBETA, T18, no. 848, p. 10b6。

¹³⁹ 請參見釋印順，《華雨集（一）》，CBETA, Y25, no. 25, p. 201a6-7。

¹⁴⁰ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a18-19。

¹⁴¹ 請參見[唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688b27。

¹⁴² 請參見[唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a21。

¹⁴³ 請參見[唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a16-17。

唱波字時，入般若波羅蜜門，名：普照法界。¹⁴⁴

第三「波」者，澄觀引《五字經》解釋，云：「亦無第一義諦，諸法平等。」¹⁴⁵第一義者，亦名真諦。¹⁴⁶說明此謂真、俗雙亡，是真法界，¹⁴⁷《行願品疏》云：「上『無生』、『無塵』，違俗顯真。今此真相亦不可得。」¹⁴⁸前面二字母「無生」義、「無塵」義，是以離俗顯真，然而今以「亦無第一義諦」說明「真」亦不可得，此是真、俗雙亡，故云諸法皆平等，是真法界。又諸法皆等，即是普照，¹⁴⁹此謂「普照法界」之義。澄觀於《鈔》引用諸經說明：「《大般若》言：『跛』¹⁵⁰者，一切法勝義教。《小品》云：『跛』者，第一義故。《放光》云：『跛』者，諸法泥洹，¹⁵¹最第一義。……釋曰：上諸經皆獨明第一義，但是所遣，唯《金剛頂》云：『跛』者，第一義不可得，則具般若相矣。」¹⁵²上述《大般若》、《小品》、《放光》等經典皆以「第一義」作解，唯有《金剛頂》提及「第一義不可得」。第一義，謂諸法一相義¹⁵³一相即無二，指無差別之諸相。然而，「第一義不可得，則具般若相矣。」此是明確若知，無「第一義」可得，乃為無相之相，則可悟入般若實相，從此觀點理解，可呼應前《五字經》所云：「亦無第一義諦，諸法平等。」因此澄觀說「真、俗雙亡」，即是以第一義遣俗，再明無第一義遣真，乃真、俗雙亡，以此引證諸法本來平等。若能以般若「照」見此義，即是唱「波」字時，入「般若波羅蜜門」之深義。¹⁵⁴

四、「者」字，《經》云：

唱者字時，入般若波羅蜜門，名：普輪斷差別。¹⁵⁵

《疏》云：「四、『者』者，諸法無有諸行，謂諸行既空，故遍摧差別。」¹⁵⁶《鈔》云：「文中先釋義，後『諸行既空』下，會經。」¹⁵⁷據此，「者」字之義，謂「諸法無有諸行」。「諸行」是因緣生法，則緣聚有生，緣散有滅，¹⁵⁸《大智度論》云：

¹⁴⁴ [唐] 實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a11。

¹⁴⁵ 請參見 [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a21-22。

¹⁴⁶ [隋] 慧遠，《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 482c24-25。

¹⁴⁷ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a23。

¹⁴⁸ [唐] 澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 166b2-3。

¹⁴⁹ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a23。

¹⁵⁰ 字母「波」與「跛」因譯者不同，故漢譯用字有異。

¹⁵¹ 即涅槃，又名滅度，是滅盡煩惱和度脫生死的意思。

¹⁵² [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688c10-15。

¹⁵³ [後秦] 僧肇，《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348, p. 609c18。

¹⁵⁴ 請參見 [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688c13-18。

¹⁵⁵ [唐] 實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a12-13。

¹⁵⁶ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a24-25。

¹⁵⁷ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688c22。

¹⁵⁸ [清] 性權，《四教儀註彙補輔宏記》，CBETA, X57, no. 980, p. 734b18-19。

「一切從因緣生法，皆無自性，無自性故畢竟空。」¹⁵⁹因此，從「諸行」是因緣生法，無一定自性的觀點，可解釋「諸行既空」。「普輪」者，「普」即普徧之義，「輪」有摧碾之用，言此字門，能摧碾一切差別之法也。¹⁶⁰另外，在《鈔》中澄觀其實還引了其餘經論，「者」字的解釋，如《大般若》釋「者」字門，謂悟一切法遠離生死，這是站在「諸行」即生死體的角度，故云若生、若死，皆無所得。《大品》、《涅槃》與《智論》皆漢譯為「遮」字，前二者釋為「修」義，後一則釋為「行」義；《大品》釋「遮」字謂「修不可得」，《涅槃》同釋「遮」字為「修」義，謂「調伏一切眾生故」。《智論》則釋「遮」字為「行」義，謂若聞「遮」字，即時「知一切法諸行皆悉非行」。綜合以上的解釋，為「生、死無所得」、「修不可得」乃至「諸行皆悉非行」，雖文字有異，但其所表述之理，皆是強調「無所得」、「不可得」、「諸行非行」。據此，澄觀認為「出世行亦不可得，方為般若之門」，此一觀點，正呼應《華嚴經》中，唱「者」字時，了悟「諸法無有諸行」，知「諸行既空」，摧碾一切差別之法，以此入「般若波羅蜜門」。¹⁶¹

五、「那」字，《經》云：

唱那字時，入般若波羅蜜門，名：得無依無上。¹⁶²

《疏》云：「五、『那』者，諸法無有性、相，言說、文字皆不可得。謂性、相雙亡，故無所依；能、所詮亡，是謂無上。」¹⁶³「那」字，謂「諸法無有性、相，言說、文字皆不可得。」《大智度論》云：「『性』言其體，『相』言可識。」¹⁶⁴故「性」指的是諸法體性，「相」是諸法樣相，¹⁶⁵此處言「諸法無有性、相」，意指離性、離相，謂亡性相二執也，¹⁶⁶此是說明「無依」。若知離性、相二執，則能、所詮亡，此理無有能過者，謂為「無上」。澄觀於《鈔》中，仍引諸多經論解釋，其中值得注意的是《放光》《光讚》與《智論》的觀點。《放光》云：「『那』者，謂於諸法，字本性亦不得，亦不失。」《光讚》云：「是『那』之門，一切諸法離諸名字，計其本淨而不可得。」¹⁶⁷又《智論》云：「若聞『那』字，即知一切法不得、不失、不來、不去。」¹⁶⁸諸經論「那」字的解釋，說明一切諸法中，「名」、「字」本性亦不得、亦不失，本來清靜，非觀令淨，亦非去垢淨，從離於性、相二執的觀點能、所詮亡，故言不得、不失、不來、不去。正是解釋了澄觀於《疏》

¹⁵⁹ [秦]鳩摩羅什，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 730b16-17。

¹⁶⁰ [明]一如，《大明三藏法數》，CBETA, P183, no. 1615, p. 40b8。

¹⁶¹ 請參見，[唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, pp. 688c20-689a1。

¹⁶² [唐]實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a13。

¹⁶³ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 953a25-27。

¹⁶⁴ [後秦]鳩摩羅什，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 293b4。

¹⁶⁵ 請參見釋印順，《中觀今論》，CBETA, Y09, no. 9, p. 147a11。

¹⁶⁶ 請參見[宋]懷遠，《楞嚴經義疏釋要鈔》，CBETA, X11, no. 267, p. 118a23-24。

¹⁶⁷ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 689a6-9。

¹⁶⁸ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 689a14-15。

中所言：「諸法無有性、相，言說、文字皆不可得。」了悟此理，是唱「那」字時，入「般若波羅蜜門」之關鍵。

依據澄觀的研究脈絡，皆是先解釋字母義，再探討字母會於《華嚴經》，所入「般若波羅蜜門」之理，後引用諸經論探討與延伸，澄觀認為「四十二字」皆是所依之相，從此入於無得般若，故名為般若之門。¹⁶⁹以下依實叉難陀所譯《大方廣佛華嚴經》為根據，¹⁷⁰參照澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、¹⁷¹《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》¹⁷²以及《華嚴經行願品疏》¹⁷³之論述，將「四十二字門」義整理如下：

華嚴四十二字門義表格：

字母	字門	
1	阿	所入般若波羅蜜門：名「以菩薩威力入無差別境界」。
		關鑰：悟一切法本不生故。
		釋義：「阿」者，是「無生」義。得此無生之旨，能達諸法空，斷一切障，故云「威力」。會於此經，知諸法皆悉無生，故無差別；以無生之理統該萬法，故云「無差別境」。
2	多(囉)	所入般若波羅蜜門：名「無邊差別門」。
		關鑰：悟一切法離塵垢故。
		釋義：「囉」者，即「清淨、無染、離塵垢」義。順離塵垢義會於此經，謂入無邊之門，方淨塵垢。
		備註：彼經第二當「囉」字，原「多」字應是譯人之誤。
3	波	所入般若波羅蜜門：名「普照法界」。
		關鑰：悟一切法第一義諦不可得故。
		釋義：「波」者，即「亦無第一義諦，諸法平等」。悟此字義，知亦無第一義諦，真俗雙亡，是真法界；諸法皆等，即是普照。
4	者	所入般若波羅蜜門：名「普輪斷差別」。
		關鑰：悟一切法無諸行故。
		釋義：「者」者，即「諸法無有諸行」。悟此字義，知諸行既空，故遍摧差別。
5	那	所入般若波羅蜜門：名「得無依無上」。
		關鑰：悟諸法無有性、相，言說、文字皆不可得。

¹⁶⁹ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 688b14-16。

¹⁷⁰ [唐] 實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 418a8-c2。

¹⁷¹ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。

¹⁷² [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。

¹⁷³ [唐] 澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227。

		釋義：那者，即「諸法無有性、相，言說、文字」。會於此經，性、相雙亡，故無所依；能、所詮亡，是謂無上。
6	邏	所入般若波羅蜜門：名「離依止無垢」。
		關鑰：悟一切法離世間故，愛支因緣永不現。
		釋義：悟此「邏」字，知諸法「離世間，愛支因緣永不現」，離世，故無依；愛不現，故無垢。
7	拖	所入般若波羅蜜門：名「不退轉方便」。
		關鑰：悟一切法調伏寂靜，真如平等無分別故。
		釋義：悟此「拖」字，知一切法「調伏寂靜，真如平等無分別」，方為不退轉方便。
8	婆	所入般若波羅蜜門：名「金剛場」。
		關鑰：悟一切法離縛解故。
		釋義：悟此「婆」字，知諸法離縛解。會於此經，縛、解雙絕，方入金剛場。
9	荼	所入般若波羅蜜門：名曰「普輪」。
		關鑰：悟一切法離熱矯穢，得清涼故。
		釋義：悟此「荼」字，知「一切法離熱矯穢」。「輪」即摧伏，會於此經，離熱矯穢得清涼，是普摧義，名曰「普輪」。
10	沙	所入般若波羅蜜門：名為「海藏」。
		關鑰：悟一切法無罣礙故。
		釋義：悟此「沙」字，知「一切法無罣礙」，如「海」含像，像之與水，不相礙故。
11	縛	所入般若波羅蜜門：名「普生安住」。
		關鑰：悟一切法言語道斷故。
		釋義：悟此「縛」字，知「一切法離言語相」，言語道斷，能遍安住。
12	哆	所入般若波羅蜜門：名「圓滿光」。
		關鑰：悟一切法真如不動故。
		釋義：悟此「哆」字，知「諸法真如不動」，「不動」則「圓滿發光」；如密室燈定，止水影圓，真心「不動」，則無不照。
13	也	所入般若波羅蜜門：名「差別積聚」。
		關鑰：悟一切法如實不生故。
		釋義：悟此「也」字，知「諸法入實相中不生不滅」。會於此經，一切法如實不生，故諸乘「差別積聚」，皆不可得。
14	瑟吒	所入般若波羅蜜門：名「普光明息煩惱」。

		<p>關鑰：悟一切法制伏、任持相不可得故。</p> <p>釋義：悟此「瑟吒」字，知「諸法制伏、任持相」不可得。會於此經，「普光明」，即普照光明，謂「能制伏、任持」義，故能伏除一切煩惱。「息」即「伏」義，若有所伏，不能息除，了「惑」性空，能照體寂，方能究竟息滅煩惱，即是名「普光明息煩惱」。</p>
15	迦	<p>所入般若波羅蜜門：名「無差別雲」。</p> <p>關鑰：悟作者不可得。</p> <p>釋義：悟此「迦」字，知「作者」不可得，謂知諸法中，無有作者；既無作者，何有作業，又「業」既如雲，不可承攬，無我無造，故「無差別」。</p>
16	娑	<p>所入般若波羅蜜門：名「降霆大雨」。</p> <p>關鑰：悟一切法時平等性不可得故。</p> <p>釋義：「娑」字，即「時平等性」。為諸眾生演說正法，應時而說，「時」若至矣，猶若大雨降雪、百卉齊潤，是為平等，而雨無心，故不可得。今會經，悟此字義「時平等性不可得」，故名「降霆大雨」，知不可得，即證一切智。</p>
17	麼	<p>所入般若波羅蜜門：名「大流湍激眾峯齊峙」。</p> <p>關鑰：悟一切法我所執性不可得故。</p> <p>釋義：「麼」字，即「我所執性」。我慢高舉，猶若「眾峯齊峙」，使得生死長流，湍馳奔激。今會經，悟此字義，知一切法離我所義，「一切法我所執性」不可得。</p>
18	伽	<p>所入般若波羅蜜門：名「普安立」。</p> <p>關鑰：悟一切法行取性不可得。</p> <p>釋義：「伽」字，即「一切法行取性」，謂以「行取」故，而能安立。「行取」即生死，五蘊名「行」，「行」即「取」蘊，能取生死故。今會經，悟此字義，知「一切法行取性不可得」名「普安立」。</p>
19	他	<p>所入般若波羅蜜門：名「真如平等藏」。</p> <p>關鑰：悟一切法處所性不可得故。</p> <p>釋義：「他」字，即是「處所性」。「真如平等」是所依「處」，謂出生一切，終歸此故。今智契合，知「一切法處所性」亦不可得，無智無得，名「真如平等藏」。</p>
20	社	<p>所入般若波羅蜜門：名「入世間海清淨」。</p> <p>關鑰：悟一切法能、所生起不可得故。</p> <p>釋義：「社」字，即「能、所生起」。有能、有所是「世間海」，悟不可得，成「般若」矣，謂為「入世間海清淨」。</p>

21	鎖	所入般若波羅蜜門：名「念一切佛莊嚴」。
		關鑰：悟一切法安穩性不可得故。
		釋義：「鎖」字，即「安穩性」。念佛莊嚴是安穩性，會於此經，悟「一切法安穩性」不可得之理，是名「念一切佛莊嚴」。
22	柅	所入般若波羅蜜門：名「觀察揀擇一切法聚」。
		關鑰：悟一切法能持界性不可得故。
		釋義：「柅」字，即「能持界性」。「能持界」者，謂指法界能持一切法聚。今經云「觀察」、「揀擇」一切法聚，知其「界」義，各持自性，故有差別。會於此經，知一切法性不可得，無有差別，故云「悟一切法能持界性不可得」，此是「觀察揀擇一切法聚」入般若之深義。
23	奢	所入般若波羅蜜門：名「隨順一切佛教輪光明」。
		關鑰：悟一切法寂靜性不可得故。
		釋義：「奢」字，即「寂靜性」。「光明」，即「能順智」。若會經，「寂靜」則「順」佛教，謂諸佛之教輪，隨順即悟入。因此，知佛之教輪「一切法寂靜性不可得」，是會於「隨順一切佛教輪光明」之義。
24	佉	所入般若波羅蜜門：名「修因地智慧藏」。
		關鑰：悟一切法如虛空性不可得故。
		釋義：「佉」字，即「如虛空性」。「虛空性」，謂能生因地現前智慧，「智慧」等「空」，故能含藏。會於此經，知一切法如虛空性不可得，是「修因地智慧藏」之義。
25	叉	所入般若波羅蜜門：名「息諸業海藏」。
		關鑰：悟一切法盡性不可得故。
		釋義：「叉」字，即「盡性」。會於此經，謂業海深廣，無不含藏，息諸業海，即是「盡義」，出生智慧，即「盡智」也，於此生、息，知一切法盡性不可得，是「息諸業海藏」之義。
26	娑多	所入般若波羅蜜門：名「蠲諸惑障開淨光明」。
		關鑰：悟一切法任持處、非處，令不動性不可得故。
		釋義：「娑多」字，即「任持處、非處，令不動性」。會經之義，「開淨光明」為處，「諸惑障」為非處，以淨光明，除諸惑障，即是「任持」。因此，若知惑、智雙絕，即「不可得」，也即是悟「一切法任持處、非處，令不動性」不可得之義。
27	壞	所入般若波羅蜜門：名「作世間智慧門」。
		關鑰：悟一切法能、所知性不可得故。

		釋義：此「壞」字，即「能、所知性」。「世間」是「所知」，「智慧」為「能知」。了世無世，既無「所」了，安有「能」知，故不可得。會於此經，「能、所知性」即「智慧之門」。「能知」即智慧，智慧為門；「所知」為智慧，智慧之門。有「能」知必有「所」耳，今能、所詮亡，謂知「一切法能、所知性不可得」，是名「作世間智慧門」。
28	曷攞多	所入般若波羅蜜門：名「生死境界智慧輪」。
		關鑰：悟一切法執著義性不可得故。
		釋義：「曷攞多」字，即「執著義性」。今會於此經，執著為「生死境」義，生死是果，執著是因，今知無因無果，是智慧所觀境義，故悟「一切法執著義性」不可得，是「生死境界智慧輪」之義。
29	婆	所入般若波羅蜜門：名「一切智宮殿圓滿莊嚴」。
		關鑰：悟一切法可壞性不可得故。
		釋義：「婆」字，即「可破壞性」。世之宮殿，是可破壞，以從緣成故，亦可破壞；圓滿莊嚴，以「不可得」即非莊嚴，方為圓滿，成般若矣。故知「一切法可壞性不可得」，是名「一切智宮殿圓滿莊嚴」之義。
30	車	所入般若波羅蜜門：名「修行方便藏各別圓滿」。
		關鑰：悟一切法樂欲覆性不可得故。
		釋義：「車」字，即「欲樂覆性」。得行方便，即是樂欲， ¹⁷⁴ 藏是覆義，不覆樂欲，一切皆圓故。今會經，既方便隨喜樂，故「各別圓滿」，悟此字義，知「一切法樂欲覆性不可得故」，是名「修行方便藏各別圓滿」之義。
31	娑麼	所入般若波羅蜜門：名「隨十方現見諸佛」。
		關鑰：悟一切法可憶念性不可得故。
		釋義：「娑麼」字，即「可憶念性」。攝法在心，故名「憶念」。 ¹⁷⁵ 此云「十方諸佛」，是可憶念，會於此經，悟諸佛法「可憶念性不可得」，是「隨十方現見諸佛」之義。
32	訶婆	所入般若波羅蜜門：名「觀察一切無緣眾生方便攝受令出生無礙力」。
		關鑰：悟一切法可呼召性不可得故。
		釋義：「訶婆」字，即「可呼召性」。「無緣」，「召」令有緣，謂方便攝受一切眾生故。會於此經，能召所召，知「一切法可呼召性不可得」，是名「觀察一切無緣眾生方便攝受令出生無礙

¹⁷⁴「樂欲」又作「欲樂」，《金光明最勝王經》云：「一切煩惱以樂欲為本，從樂欲生；諸佛世尊斷樂欲故，名為涅槃。」，CBETA, T16, no. 665, p. 407a20-22。

¹⁷⁵〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 415b19-20。

		力」。
33	縊	所入般若波羅蜜門：名「修行趣入一切功德海」。
		關鑰：悟一切法勇健性不可得故。
		釋義：「縊」字，即「勇健性」。「勇健」方能修入功德，勇而能行故。會於此經，知「一切法勇健性不可得」是名「修行趣入一切功德海」之義。
34	伽	所入般若波羅蜜門：名「持一切法雲堅固海藏」。
		關鑰：悟一切法平等性不可得故。
		釋義：「伽」字，即「厚平等性」。如「地」之厚，平等能持，亦能含藏；如「海」平等，能持、能包；「雲」兩說法。由「平等」，故能持一切法平等之理。會於此經，知諸法本無厚、無薄，悟此「一切法平等性不可得」，是名「持一切法雲堅固海藏」之義。
35	吒	所入般若波羅蜜門：名「隨願普見十方諸佛」。
		關鑰：悟一切法積集性不可得故。
		釋義：「吒」字，即「積集性」。「願」能積集，積集念佛，故能普見。會於此經，知法無分別，亦無所分別，不於法而見積集，亦不於法而見散失， ¹⁷⁶ 悟此「一切法積集性不可得」，是名「隨願普見十方諸佛」之義。
36	拏	所入般若波羅蜜門：名「觀察字輪有無盡諸億字」。
		關鑰：悟一切法離諸誼諍，無往無來。
		釋義：「拏」字，即「離諸誼諍，無往、無來、行、住、坐、臥」。會於此經，知離諸誼諍，寂滅現前，故云無往無來。一切威儀「行、住、坐、臥」性不可得，謂以常觀字輪，知眾生空、法空故。 ¹⁷⁷ 由此悟得「一切法離諸誼諍，無往無來」，是名「觀察字輪有無盡諸億字」之義。
37	娑頗	所入般若波羅蜜門：名「化眾生究竟處」。
		關鑰：悟一切法遍滿果報不可得故。
		釋義：「娑頗」字，即「遍滿果報」。會於此經，化諸眾生究竟，方為遍滿果報，知因果俱空，方為圓滿，故悟「一切法遍滿果報不可得」，是名「化眾生究竟處」之義。
38	娑迦	所入般若波羅蜜門：名「廣大藏無礙辯光明輪遍照」。
		關鑰：悟一切法積集蘊性不可得故。

¹⁷⁶ 請參見《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》，CBETA, T11, no. 319, p. 917a9-11。

¹⁷⁷ 請參見《華嚴綱要》，CBETA, X09, no. 240, p. 264b22-23。

		釋義：「娑迦」字，即「積聚蘊性」。「蘊」者積聚之義，會於此經，以諸法本不生，今則無滅，故「諸蘊」性本空寂，「空」故不可滅。 ¹⁷⁸ 約俗諦以釋，能積眾德；若論真諦，無一法可聚；真俗俱泯，色空無礙故。 ¹⁷⁹ 據此，悟「一切法積集蘊性不可得」，是名「廣大藏無礙辯光明輪遍照」之義。
39	也娑	所入般若波羅蜜門：名「宣說一切佛法境界」。
		關鑰：悟一切法衰老性相不可得故。
		釋義：「也娑」字，即「衰老性相」。已生諸行，損盛引衰，故名為老， ¹⁸⁰ 衰微無常，故能懷。如來不生不死，永離一切老毀變故，是故如來無衰老相，名為解脫。 ¹⁸¹ 會於此經，「衰老性」即「佛法境界」，唯演說法能度衰老。因此，悟「一切法衰老性相不可得」，是名「宣說一切佛法境界」之義。
40	室者	所入般若波羅蜜門：名「於一切眾生界法雷遍吼」。
		關鑰：悟一切法聚集足跡不可得故。
		釋義：「室者」字，即「聚集足跡」。會於此經，「聚集」即一切眾生；「足跡」即教迹，指佛所行迹。故法雷遍吼，是謂聚集；聲不可尋，故無足跡。因此，悟「一切法聚集足跡不可得」，是名「於一切眾生界法雷遍吼」之義。
41	佗	所入般若波羅蜜門：名「以無我法開曉眾生」。
		關鑰：悟一切法相驅迫性不可得故。
		釋義：「佗」字，即「相驅迫性」。會於此經，謂以無我法，開佛境界，曉悟群生；以無我開示佛境，則無驅迫。因此，知一切法此、彼岸不可得，二岸雙亡，則悟「一切法相驅迫性不可得」，是名「以無我法開曉眾生」。
42	陀	所入般若波羅蜜門：名「一切法輪差別藏」。
		關鑰：悟一切法究竟處所不可得故。
		釋義：「陀」字，即「究竟處所」。會於此經，「一切法輪」即「究竟處」，能含藏一切法輪，知其不住法相，故亦不可得。因此，悟「一切法究竟處所不可得」，是名「一切法輪差別藏」。

綜合以上，華嚴「四十二字門」，是以字義為門。透過「字母」的施設，初「阿」後「陀」，由字義之有相，入般若實相；謂知諸法無生之理，依理起修，照見諸法本不生，悉皆空寂，其關鍵即是從字入於無字智，皆言「般若波羅蜜門」。¹⁸²

¹⁷⁸ 請參見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 676b9-12。

¹⁷⁹ [清] 詒震，《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652, p. 320a24-b1。

¹⁸⁰ [唐] 玄奘，《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 199a22。

¹⁸¹ [東晉] 法顯，《佛說大般泥洹經》，CBETA, T12, no. 376, p. 873a18-23。

¹⁸² 請參見《華嚴經行願品疏》：「般若波羅蜜門者，字義為門，從字入於無字智故。」，CBETA, X05,

第二節 解脫之道——超越音聲與文字之解脫

此節探討之內容，主要建立於前「四十二字門」基礎上，更進一步說明此法門「解脫」之勝。何謂解脫？「解」謂離縛；「脫」謂自在。¹⁸³《大般涅槃經》云：「真解脫者，名曰『遠離一切繫縛』。若真解脫離諸繫縛，則無有生，亦無和合。」又云「是故解脫，名曰『不生』。」¹⁸⁴由此可見，「解脫」名曰「不生」之說法，與「善知眾藝童子」唱持字母，悟得「諸法本不生」入「般若波羅蜜門」之旨同等。依據經典，關於「善知眾藝」法門之「解脫」，有以下的記載：

聖者！云何修行得此解脫？答言：善男子！若諸菩薩勤修十法，具足圓滿，則能得此善知眾藝菩薩解脫。何等為十？所謂：具足智慧，勤求善友，勇猛精進，離諸障惑，正行清淨，尊重正教，觀法性空，滅除邪見，修習正道，具真實智。若諸菩薩，於此十法具足圓滿，則能速疾得此解脫。¹⁸⁵

文中可見，菩薩勤修此十法，具足圓滿，為速疾得此「解脫」之因緣，澄觀於《行願品疏》解釋：「由有智慧，展轉至於真實智慧，得此解脫故。」又云：「真實智即此解脫。」¹⁸⁶一是具足智慧，再者勤求善友，謂親近善友，能起一切善行；¹⁸⁷隨順恭敬，生如佛想，承其教誨，斷惡修善，勇猛精進，以善法滅諸不善，令離諸障惑，身、口、意三業清淨；由清淨故與正行相應，能於諸佛菩薩乃至善知識所教授，心生尊重；恭敬尊重正教，勤求觀察，悟得一切法悉皆空寂，心無罣礙，滅除邪見，修習正道；入正道已，得真實智，故得此解脫。¹⁸⁸據此，由初「具足智慧」至後「具真實智」，次第漸進，勤修十法，可謂是以「世俗智」入「真實智」，由凡轉聖，解脫之路徑。於中，值得注意的是「真實智」的理解，《經》中以五重問答，顯此解脫法門「真實」之勝：¹⁸⁹

	問	答
1	此真實者，名為何等？	即此語言，是名真實。
2	云何語言，名為真實？	不虛誑語，是名真實。
3	云何不虛誑語？	彼語真實，體常不變，恒一性故。
4	云何不變異性？	自身證悟，解法性故。

no. 227, p. 166a12-13。

¹⁸³ [唐] 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 235c10-11。

¹⁸⁴ 請參見《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 392a13-17。

¹⁸⁵ [唐] 般若，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 805a10-16。

¹⁸⁶ 請參見《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 167c12-18。

¹⁸⁷ 請參見《華嚴經探玄記》云：「起我行，故名『善友』。」，CBETA, T35, no. 1733, p. 219c11。

¹⁸⁸ 請參見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 805a16-27。

¹⁸⁹ 請參見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 805a27-b8。

5	法性相貌云何，能所解法為一、為二？	如是菩薩自所證法，不一不二。由此力故，則能平等利益自他，猶如大地，能生一切，而無彼此能所利心，然其法性，亦非有相，亦非無相，體如虛空，難知難解。
---	-------------------	--

透過表格可以得出一個結論，說明此「語言」是名「真實」，是「不虛誑」語，離於文字，有別於世間言說；契理而言，其體「常」、「不變」，謂具有不變異性，其性「平等」，恒一性故，是菩薩自所證法，能證所證，不一不二。「不一」是就不壞能、所而言；「不二」是指能、所契合。因此，「能、所契合」指菩薩自修內證之法；「不壞能、所」指平等利益自他，故云「不一不二」。更以大地為喻，如「地」能生萬物，猶如菩薩自利利他，不壞能、所；「地」無彼、無此之能所利心，猶如菩薩之內證，其心平等，能、所契合。最後，釋「法性相貌」，亦非有相，亦非無相，體如虛空，難知難解；謂「體」不可以智知，「相」不可以識解，「體」與「相」不一亦不異，悟此則攝一切法入平等法性，唯「證」能相應。¹⁹⁰

以上是菩薩證悟之境界，「善知眾藝童子」亦同，其路徑是以持續恒唱、持誦四十二字母，於自修內證，行自利利他，入平等法性，證得「菩薩善知眾藝字智解脫法門」。《經》云：

此法微妙，難以文字語言宣說。何以故？超過一切文字境界故，超過一切語言境界故，超過一切語業所行諸境界故，……超過一切心識境界故，無此無彼無相離相超過一切虛妄境界故，住無住處寂靜聖者境界故。¹⁹¹

《疏》云：「寄言顯理，令即言契真；今正言顯理，令亡言會實。以理圓言偏，理與言絕；言雖即真，隨言生滯；要須得意，亡言契之。」¹⁹²此總顯法門之超勝，依「言」顯「理」來說，「即言」能入真，「言」雖即真，但隨言則生滯；反之，依「言」顯「理」，若要得意，須「亡言」以會實，謂知「言不可得」，亡言以契之。若以「理」圓「言」，亦偏也；知「理」與「言」雙絕故。此即是超越語言、文字解脫之義。聖者所證悟之境，本來離名離相，離於文字，不可言說，無住、寂靜。今為了教化引導，而有一切方便施設於世，本文研究之「解脫法門」，即是以「文字」為施設，以字義為門，隨觀起修；若能悟而不著，超越語言、文字乃至諸境界，此、彼雙亡，則是契入究竟之解脫。如人以指指月以示惑者，惑者視指而不視月，¹⁹³如能離指觀月，則月在空。¹⁹⁴又譬如有病然與處方，病若得愈，則方藥並除。¹⁹⁵在「善知眾藝童子」的解脫法門之中，「四十二字門」猶如處方，

¹⁹⁰ 請參見《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, pp. 167c21-168a19。

¹⁹¹ [唐]澄觀，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 805b9-16。

¹⁹² [唐]澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 168a19-22。

¹⁹³ [秦]鳩摩羅什，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 125b1-2。

¹⁹⁴ 請參見《般若心經釋疑》，CBETA, X26, no. 541, p. 822c9-10。

¹⁹⁵ 請參見《歷代法寶記》，CBETA, T51, no. 2075, p. 190b3-4。

能解惑眾生於生死中出離至究竟解脫；以字義門為引導，使修持者由世智展轉至真實智，可謂是藥到病除；知諸法本來離名離相、無此無彼、無智可識，則是方藥病除，也即是「超越之解脫」的涵義。

修持「四十二字門」之功德利益，在《華嚴經》的三個譯本，並無具體記載，僅於澄觀的《鈔》中，見其引用不空所譯《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，說明其修持功德，整理如下：¹⁹⁶



據經典的紀載，若聽聞如是入諸字門，聞已受持，並讀誦、通利乃至為他解說，不貪名利，由此因緣能得二十種功德。¹⁹⁷於中可見，其分為二部分，一是具足自利得解脫之功德，二是具足利他化眾之善巧，¹⁹⁸可謂同時成就出世之慧與入世之智，¹⁹⁹乃是菩薩行自利、利他最好的印證。

第三節 入世之聲——梵音緣起與唱誦功德利益

《華嚴經》中的梵音之美，莫過於「華嚴四十二字母」之梵音唱誦，「聲」生於心，有節於外謂之「音」。²⁰⁰此音聲佛事，是以領會「四十二字門」的出世之心，而唱出的入世之聲，指引著世人解脫的方向，故殊勝。關於追朔「華嚴四十二字母」梵音唱誦，則要回朔於「梵音」的起源，據傳是大梵天王所出之聲，²⁰¹在《長阿含經》中記載：「其有音聲，五種清淨，乃名『梵聲』。何等五？一者其音正直，二者其音和雅，三者其音清徹，四者其音深滿，五者周遍遠聞，具此

¹⁹⁶ [唐]不空，《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，CBETA, T19, no. 1019, p. 709a15-24。

¹⁹⁷ 請參見《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，CBETA, T19, no. 1019, p. 709a12-15。

¹⁹⁸ [唐]玄奘，《佛地經論》云：「稱順機宜，故名善巧。」，CBETA, T26, no. 1530, p. 325a2。

¹⁹⁹ [隋]慧遠，《大乘義章》云：「言智慧者，照見名智，解了稱慧，此二各別；知世諦者名之為智，照第一義說以為慧。」，CBETA, T44, no. 1851, p. 649c10-12。

²⁰⁰ [東漢]許慎著，[清]段玉裁注，《說文解字》（臺北：萬卷樓，2000年），頁102。

²⁰¹ 請參見《三藏法數》，CBETA, B22, no. 117, p. 346b12。

五者，乃名『梵音』。」²⁰²此五種音，一、其音正直，謂此音聲端正、質直，而不邪曲。二、其音和雅，謂此音聲柔和、典雅，離諸麤獷。三、其音清澈，不濁曰「清」，透明曰「徹」；謂此音聲清淨、明徹。四、其音深滿，謂此音聲幽深充滿，而不淺陋。五、其音周遍遠聞，謂此音聲周遍遠聞，普映十方，而不迫窄。²⁰³據此，「梵音」是具足五種條件方為圓滿的清淨之音。然而，關於「華嚴四十二字母」梵音唱誦，則要於早期「梵唄」是如何開始形成說起。「梵音」又稱「梵唄」，²⁰⁴「梵」譯為寂靜或清淨，²⁰⁵是西域之音；²⁰⁶故凡是歌詠法言，皆稱為「唄」。²⁰⁷因此，「梵唄」即是指以清淨之音，歌詠法言。根據學者賴信川於《一路念佛到中土—梵唄史談》²⁰⁸研究中指出，關於「唄」的緣起，在《根本說一切有部律雜事》中有一記載，給孤獨長者常往禮見世尊，於路側聞外道誦經之聲可愛，因而請佛隨順因緣制定梵唄。²⁰⁹此後，僧團開始有了「梵唄」，佛於《十誦律》中說明：「唄有五利益：『身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞、語言易解。』復有五利：『身不疲極、不忘所憶、心不懈倦、聲音不壞、諸天聞唄聲心則歡喜。』」²¹⁰這是早期關於「唄」在佛陀僧團的記載，其不僅於自己身、心有益，更能令聽聞者，心聲歡喜。隨著佛法東傳，後漢孝明帝(028-075)夜夢金人，詔遣使者前往天竺，於月支國寫得經像，載以白馬還達雒陽。²¹¹佛教正式傳進中國，隨著印度僧人東來，陸續翻譯出許多漢譯經典。然而，關於「梵唄」是否因此傳入，根據慧皎(497-554)於《高僧傳》中記載：

自大教東流，乃譯文者眾，而傳聲蓋寡，良由梵音重複，漢語單奇，若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫，若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。²¹²

從印度來的僧人多以譯經事業為主，由於梵、漢文字聲韻殊異，無法相融，故「金言有譯，梵響無授」。據此可確立，當時由於梵漢聲韻轉換之因素，「梵唄」並未傳入中土。因而有了中國梵唄始源於陳思王曹植(192-233)的說法，根據史料的記

²⁰² [後秦] 佛陀耶舍共竺佛念，《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 35b28-c2。

²⁰³ 請參見《三藏法數》，CBETA, B22, no. 117, p. 346b11-c5。

²⁰⁴ 請參見《禪林疏語考證》，CBETA, X63, no. 1252, p. 684c24。

²⁰⁵ 請參見《一切經音義》，CBETA, C056, no. 1163, p. 904c19。

²⁰⁶ [唐] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 640b22。

²⁰⁷ [梁] 慧皎，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 415b19-20。

²⁰⁸ 賴信川，《一路念佛到中土：梵唄史談》（臺北市：法鼓文化，2001年），頁60-61。

²⁰⁹ [唐] 義淨，《根本說一切有部毘奈耶雜事》：「『世尊！彼諸外道於惡法律而為出家，諷誦經典作吟詠，聲音詞可愛，我諸聖者不閑聲韻，逐句隨文，猶如瀉棗置之異器。若佛世尊慈悲許者，聽諸聖眾作吟詠聲而誦經典。』世尊意許，默然無說。長者見佛默然許已，禮佛而去。佛告諸苾芻：『從今已往我聽汝等，作吟詠聲而誦經法。』佛聽許已，諸苾芻眾作吟詠聲而誦經法，及以讀經，請教白事，亦皆如是。」，CBETA, T24, no. 1451, p. 223b8-16。

²¹⁰ 《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435, p. 269c17-21。

²¹¹ 請參見《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149, p. 220b2-11。

²¹² [梁] 慧皎，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 415a9-13。

載，陳思登漁山，聞巖岫誦經，清婉適亮，遠谷流響，遂擬其聲，而製梵唄。²¹³
《高僧傳》中云：

始有魏陳思王曹植，深愛聲律屬意經音，既通般遮之瑞響，²¹⁴又感魚山之神製。於是刪治《瑞應本起》以為學者之宗，傳聲則三千有餘，在契則四十有二。²¹⁵

在史料中可見，陳思王曹植懂得聲律、屬意經音，精通琴樂，其刪治《瑞應本起》以為學者之宗，傳聲則三千有餘，在契則四十有二。其中刪治《瑞應本起》，指的即是將原本聲明中「八轉聲」私制為「七轉聲」，²¹⁶《法華經三大部補注》云：「陳思王私制轉七聲，原夫聲有八轉，一體、二業、三具、四為、五從、六屬、七於、八呼，七轉常用，呼聲用稀故，但云七也。」又云「西域國法若欲尋讀內外典籍，要解聲論八轉聲，方知文義分齊。」²¹⁷「八轉聲」，指的是梵、漢文字轉換中之語法規則，即語尾之八種變化，如下：²¹⁸

八轉聲	
一、補沙，此是直指陳聲，如人斫樹指說其人，即令體聲。	體
二、補盧衫，是所作業聲，如所作斫樹，故云業也。	業
三、補盧崽拏，是能作具聲，如由斧斫，故云具也。	具
四、補盧沙耶，是所為聲，如為人斫，故云為也。	為
五、補盧沙頹，是所從聲，如因人造舍等，故云從也，從即所因故。	從
六、補盧殺娑，是所屬聲，如奴屬主，故云屬也。	屬
七、補盧殺，是所於聲，如客依主，故云於也，於即依義。	於
八、稷補盧沙，是呼召之聲，故云呼也。	呼

一、體聲，指砍樹之人。二、業聲，指所作業，如砍樹。三、具聲，指砍樹之斧。四、為聲，指為人砍之。五、依聲，如因人造舍。六、屬聲，謂所屬，如奴屬主。七、於聲，即依義，如客依於主。八、呼聲，呼召之聲，如呼為覺者、此名為佛。

²¹³ [唐] 窺基，《妙法蓮華經玄贊》，CBETA, T34, no. 1723, p. 727b21-23。

²¹⁴ 「般遮」是古印度的樂神，受釋迦牟尼佛教化而成為專司音樂的護法神。「般遮之瑞響」意指大梵天與般遮伎請求佛開示佛法之典故。《太子瑞應本起經》云：「梵天知佛欲取泥洹，悲念：『三界皆為長衰，終不得知度世之法，死即當復墮三惡道，何時當脫？天下久遠乃有佛耳，佛難得見若優曇華，今我當為天人請命求哀於佛，令止說經。』」即語帝釋，將天樂般遮伎下到石室。佛方定意覺，般遮彈琴而歌。」，CBETA, T03, no. 185, p. 480a4-10。

²¹⁵ [梁] 慧皎，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 415a13-17。

²¹⁶ 此「八聲七例」亦記載於《悉曇輪略圖抄》中：「八轉聲者，亦名七例句，除第八呼聲。」請參見[日]了尊，《悉曇輪略圖抄》，《大正藏》冊 84，第 2709 經，頁 685 上 22。

²¹⁷ [宋] 從義，《法華經三大部補注》，CBETA, X28, no. 586, p. 253c4-9。

²¹⁸ 請參見《法華經三大部補注》，CBETA, X28, no. 586, p. 253c7-18。

由於呼聲用稀，故刪八轉改為七轉。

《法華經三大部補注》云：「上七種為七例句，以是起解大例。然此八聲各有三種，一男聲、二女聲、三非男聲非女聲。」²¹⁹其次，在《翻譯名義集》則說明，聲有八轉，七轉常用。若二字合為一聲，名為「二合」，三字連聲合為一字急呼之，名為「三合」。²²⁰除此，關於「八轉聲」的記載，也可於法藏、澄觀的著作中見其引用，其釋義亦同，唯些許翻譯用字略疏。²²¹因此，根據陳思王曹植制唄「刪治《瑞應本起》，以為後學之宗」，可窺見中國早期佛教「梵唄」關於「聲明」之記載與依據；「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」則能推斷，其所傳之唄聲，應是屬於四十二字母系統。

隨著時代的演進，佛教在隋唐時期有了盛況的發展，不僅許多漢譯經典陸續譯出，²²²更有許多宗派皆是在此時期成立，²²³華嚴宗亦在其中。華嚴宗主要依據的經典是《華嚴經》，因此其宗派修持儀軌即是以《華嚴經》為主。隋唐初期，華嚴宗流行在北方，²²⁴宗派始於初祖杜順，成於三祖法藏，至五祖宗密(780-841)後，由於「會昌法難」，唐武宗(814-846)推行大規模的毀禁佛教政策，多處寺院被拆毀，僧尼被迫還俗，²²⁵北方佛教幾乎全部遭到災難，華嚴宗受創甚深，與華嚴宗相關之修持儀軌也大多散失，只能從唐代法藏編纂《華嚴經傳記》²²⁶的〈讀誦〉與〈轉讀〉兩篇當中，看到當時修持華嚴行門，是以誦持《華嚴經》為主的記載。在其〈雜述〉中，更記錄其儀軌內容包含禮佛、齋法、供養與禪觀，但這些儀式僅列存目錄，並無內文的記載。²²⁷另外，學者釋賢度於《佛教的制度與儀軌》一書，探討「華嚴行門修證儀」章節中，紀錄了藏經中關於現存華嚴宗的修持儀軌，整理如下：²²⁸

²¹⁹ 請參見《法華經三大部補注》，CBETA, X28, no. 586, p. 253c7-18。

²²⁰ 請參見《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131, p. 1124a24-b9。

²²¹ 請參見《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 149a28-b10。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, pp. 395c20-396a6。

²²² 在中國佛教史上，翻譯經典一直是重大的事業，在隋代僧俗譯者，共有十九人，譯經及著述共七十五部又四百六十二卷，譯經種類為大乘、唯識經典的續譯，以及早期的密教經典。至唐代，譯經可分為前、後二期。前期譯經者，主要有玄奘、實叉難陀、義淨、菩提流志等人，所譯經種類有大乘、般若、中觀、瑜伽、唯識以及小乘說一切有部論書與戒律等。後期譯經者，有善無畏、金剛智和不空等人，譯經種類主要以密教經典占最大部分。請參見楊曾文，《隋唐佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2014年），頁15-200。

²²³ 隋唐中國佛教及其文化發展主要的標誌，在於中國佛教宗派的產生。自陳隋兩代，智者創立天台宗，吉藏創立三論宗，杜順與唐代法藏創立華嚴宗，唐代道宣創立律宗，善導開創淨土宗，玄奘、窺基創立法相宗。以及唐開元年間，天竺僧人善無畏、金剛智與不空創立真言宗；禪宗由菩提達摩創立，成於唐代慧能。因此，中國佛教的基盤可說是在隋唐時期完成的。請參見賴信川，《一路念佛到中土：梵唄史談》（臺北市：法鼓文化，2001年），頁160。

²²⁴ 請參見《一路念佛到中土：梵唄史談》，頁162。

²²⁵ 於「會昌法難」，遵照唐武宗之詔，共拆毀寺院四千六百餘所，還俗僧尼二十六萬又五百人，亦有許多佛典被焚毀。請參見《隋唐佛教史》，頁198-200。

²²⁶ [唐]法藏，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 153a9。

²²⁷ 賴信川已揭，請參見《一路念佛到中土：梵唄史談》，頁163。

²²⁸ 釋賢度已揭，請參見《佛教的制度與儀軌》（臺北：財團法人台北市華嚴蓮社，1997年），頁43-44。

	經名	年代	作者	藏經別
1	大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀	唐	一行慧覺 依經錄	明版嘉興藏
	附錄：華嚴經海印道場九會請佛儀一卷			
2	華嚴經海印道場懺儀	唐	一行慧覺 依經錄	卍續藏
3	華嚴普賢行願修證儀	宋	淨源集	卍續藏
4	華嚴經海印道場九會請佛儀	明	不詳	卍續藏
5	華嚴道場起止大略	明	不詳	卍續藏

據此可見，經「會昌法難」後，華嚴宗所留下的修證儀軌並不多，這些儀軌中皆是文字記錄，並無梵唄音譜的相關記載，以致許多珍貴的傳承已無法還原如初，這是文化歷史於歲月遷流中，日漸消逝之遺憾，也是研究華嚴宗梵唄聲明的困難之處。在學者賴聲川的研究中，提及一個值得注意的研究方向，法藏《華嚴經傳記·雜述》卷五中，記載著日人曾藉《華嚴經》書寫的記述：「文永十二年(1275)，乙亥正月中旬之候，聽聞五教章三十講，暫經迴柁尾高山寺之處，自彼寺住侶惠日房辨清之手，借得華嚴傳五卷。……詵能書之輩令書寫。此傳之內，當卷者表詵當寺下野公膽惠令書寫之，……裏書者，同年四月晦日申時，於東大寺尊勝院新學問所，手自書寫之畢，……愍勵老後之修學。」又云：「書者，土御門大納言，入道顯定卿三所記錄也；即以彼禪門自筆之點本寫之，可為無雙之證本也。」²²⁹據此推斷，日本或許還現存關於華嚴宗的修持法門記載。²³⁰

然而，關於「華嚴四十二字母梵音唱誦」的起源，據傳是明代金璧峯禪師所制，其記載於《新續高僧傳》「明五臺山靈鷲菴沙門釋寶金傳」，於中記錄了金璧峯禪師：「嘗製華嚴字母佛事，梵音清雅，四十二奏盛行於世。」²³¹此外，同時在明代的現存儀軌中，也出現「華嚴字母唱誦」的相關記載，《華嚴道場起止大略》云：「起經卷，卷經畢，念補闕真言，舉讚或唱字母竟，略回向云：『願以此功德，普及於一切，我等與眾生，皆共成佛道。』」²³²可知在恭誦《華嚴經》時，每卷經誦畢，即接念補闕真言，於真言後，可舉讚或唱誦字母。此一方式，延傳至今，在華嚴誦經會中，皆可見聞，於每卷經文誦畢後，起字母讚，並接唱字母，每回唱三個字母，依此類推，當四十二字輪畢，則再從頭接續。

綜合以上資料，可以整理出一個結論，「梵音」又稱「梵唄」其源自梵天之聲，傳於世間為西域之音。在佛教中，其涵義即是以清靜之音，歌詠法言。隨著佛法東傳，經、像等依續傳入中國，由於梵漢文字聲韻轉換不融之故，西域唄聲

²²⁹ [唐]法藏，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 173a1-14。

²³⁰ 賴信川已揭，請參見氏著，《一路念佛到中土—梵唄史談》，頁 164。

²³¹ 喻謙，《新續高僧傳》，CBETA, B27, no. 151, p. 163b4-5。

²³² 不著撰人，《華嚴道場起止大略》，CBETA, X74, no. 1474, p. 374a24-b2。

並未傳入。因此在史料的記載，中國佛教之梵唄，是由精通聲律的陳王曹植所制。隨著佛教日益興盛，華嚴宗於隋唐時期成立，在朝代興衰演變之中，關於該宗之梵唄與修持儀軌，大多已於「會昌法難」中失散。因此，關於本文所研究之「華嚴四十二字母」，其梵音唱誦之復興，目前於史料之記載，由明代金壁峯禪師所制，傳於後世。此「四十二字母」梵音唱誦，流傳至今，成為華嚴誦經會中別無僅有之一大特色，其以梵唄的方式，歌詠《華嚴經》之教理，在悠揚的梵音之中，更是藉此音聲為門，引導世人聞聲入解脫的善巧方便。

第四章 從醫學研究看梵音唱誦與音樂治療的可能性

第一節 梵唄與中國古代醫學

經由前面的探討，本章節更進一步延伸探究「梵唄」對人體的影響，《南海寄歸內法傳》中記載，讚唄功德有六：「一能知佛德之深遠，二體制文之次第，三令舌根清淨，四得胸藏開通，五則處眾不惶，六乃長命無病。」²³³其中可見，讚佛之因，功德深遠；於「心」，是修道助緣，身、口、意三業清淨則能知佛、知法，心安住於法，故處眾不惶；於「身」，更是透過唱誦得胸藏開通，「通」則長命無病。本文以「華嚴四十二字母梵音唱誦」為例，先確立「梵音唱誦」與中國古代音律的關係。《華嚴經》中的字母為「四十二字母」，源自天竺，為悉曇字體。在佛法東傳的過程，由於梵漢文字聲韻轉換不融，故「金言有譯，梵響無授」。²³⁴據此推測，「華嚴四十二字母」其梵音唱誦之音調，可能並非傳自西域，也許是建立在中國傳統音樂「五音」、「十二律」上。

「五音」又稱「五聲」，即「五聲音階」，是中國古代最早的音階。依此五音做為旋律的基礎，依次為「宮、商、角、徵、羽」，相當於西洋音樂中的「do、re、mi、sol、la」。「十二律」即是黃鐘、大呂、太簇、夾鐘、姑洗、仲呂、蕤賓、林鐘、夷則、南呂、無射、應鐘等十二，也稱「六律六呂」。奇數「黃鐘、太簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射」為「六律」；偶數「大呂、夾鐘、仲呂、林鐘、南呂、應鐘」為「六呂」，合而稱之「十二律呂」，是中國傳統音樂所使用的音律，以定音為用。²³⁵故《孟子·離婁上》云：「不以六律，不能正五音。」²³⁶從「五音」、「十二律」與「梵音」之間的關係來研究「中國梵唄」，相信還有不少討論空間。日僧安然(841-?)《悉曇藏序》講述「悉曇韻紐」二方音時，有以下相關記載：「二方音則述，真旦五行五音內發四聲四音，外響六律六呂。」²³⁷真旦者，或曰支那，是此漢國名也，²³⁸指的即是中國。其後，在《悉曇藏》中則更為詳細解說，如下：

²³³ [唐] 義淨，《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125, p. 227c3-6。釋賢度已揭，請參見氏著《佛教的制度與儀軌》，頁 32。

²³⁴ [梁] 慧皎，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 415a13。

²³⁵ 「律」，本來是用來定音的竹管，古人用十二個不同長度的律管，吹出十二個高度不同的標準音高，以定出音階的高低，故這十二個標準音高也就叫做十二律。

²³⁶ [宋] 朱熹集註，《四書集註》（臺南：大孚書局，1996年，3刷），頁 95。

²³⁷ [日] 安然，《悉曇藏序》，《大正藏》冊 84，第 2702 經，頁 365 下 29-頁 366 上 1。

²³⁸ [唐] 法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 391b26-27。

二方音，如外教說，天地交合各有五行，由五行故乃有五音，五音之氣內發四聲四音之響，外生六律六呂之曲。今者，內教亦說法性緣起，生佛發生以業力悲力，故情界器界各有五行五音，亦生四韻四聲，亦與四聲四音合，亦與六律六呂合。²³⁹

其以《黃帝密法》²⁴⁰五行學說「金、木、水、火、土」之循環，²⁴¹來闡釋天地之間萬物的關係並非孤立、靜止，而是在相生、相剋之間，²⁴²相互依存卻彼此約制，來維持協調與平衡，²⁴³此是教外之說。然而在佛法的觀點中，則是以「萬法本性空寂」的角度，說明諸法生起之間的相生相融。「法性」謂法之體性，²⁴⁴指宇宙一切萬物所具真實不變之本性、本體。「緣起」謂待緣而起，有緣可起，²⁴⁵由因緣合和而生起。因此，若個別來看「法性」與「緣起」乃是相對的；若能見緣起之本性空寂，則能相融無礙。²⁴⁶故由因緣所生法之中，知緣起法本性空寂，即是不生不滅的平等之理。在此觀點上，有情世間與器世間，雖各有五行五音，四韻四聲、六律六呂，由法性本空寂，故能彼此無礙，相生相合。這些記載，說明了當時天竺方音傳至中國，與當時人文、民間信仰結合的痕跡。值得注意的是，在《悉曇藏》記載之中，見到其引用《黃帝秘法》之學說，將五行「金、木、水、火、土」、五音「宮、商、角、徵、羽」與五臟「肝、心、肺、腎、脾」相互連結，提出「五音者，從五臟兆」，²⁴⁷其後說明，如：「肝屬木角，心屬火徵，肺屬金商，腎屬水羽，脾屬土宮。」²⁴⁸據此可見「音」與「臟腑」之間的關係，謂肝屬角，心屬徵，脾屬宮，肺屬商，腎屬羽，如加以「五行」相生相剋之理，則可運用「音」來調節「臟腑」。

此一觀點，學者蔡幸娟於《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》書中有詳細的研究。其以《黃帝內經·素問》（以下簡稱《內經》）中記載之「五臟相音」學說，²⁴⁹謂「五音」與「臟腑」之間相通的對應關係，提出以「五行」、「五臟」相生相剋的觀點，看音樂治療的應用，認為聲音從耳而入，透過「音」與「臟腑」之間的互相感應，運用中國古代醫學來建立音樂治療的理論，無疑是可能的。²⁵⁰

²³⁹ [日] 安然，《悉曇藏序》，《大正藏》冊 84，第 2702 經，頁 381 上 21-26。

²⁴⁰ 《黃帝密法》即是指《黃帝內經》，是中國醫學現存最早的一部醫學典籍。

²⁴¹ [日] 安然，《悉曇藏序》，《大正藏》冊 84，第 2702 經，頁 365 下 29-頁 366 上 1。

²⁴² 《悉曇藏》記載：「黃帝秘法云：『天地二氣交合各有五行，金木水火土如循環。……故金化而水生，水流而木榮，木動而火明，火炎而土貞，此則『相生』。火得水而滅光，水遇土而不行，土值木而腫瘡，木遭金而折傷，此則『相剋』。』」請參見《悉曇藏》，《大正藏》冊 84，第 2702 經，頁 381 上 27-中 28。

²⁴³ 請參見鄭紅斌，《皇帝內經白話詳解》（臺北：大展，2011 年），頁 72。

²⁴⁴ [隋] 慧遠，《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 487b6-7。

²⁴⁵ 請參見《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 117c25。

²⁴⁶ 請參見《成佛之道》，CBETA, Y12, no. 12, p. 225a3-6。

²⁴⁷ [日] 安然，《悉曇藏》，《大正藏》冊 84，第 2702 經，頁 381 中 11-12。

²⁴⁸ [日] 安然，《悉曇藏》，《大正藏》冊 84，第 2702 經，頁 381 中 14-17。

²⁴⁹ [唐] 王冰，《黃帝內經·素問》（臺北：旋風出版社，1973 年），頁 65。

²⁵⁰ 請參見蔡幸娟，《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》（臺北：五南，2016 年），頁 32。

以下整理二個段落說明，學者蔡幸娟於探討《素問·陰陽應象大論篇》時將「五音」與「臟腑」搭配如下：

肝之音角，心之音徵，脾之音宮，肺之音商，腎之音羽。²⁵¹

其以《內經》中的記載，五音「角、徵、宮、商、羽」與臟腑「肝、心、脾、肺、腎」之間的對應關係，提出聲音從人耳而入，然後再由聲音的情感和五音使身體有所感應。如果所感的聲音為「角」音，那聲音應該入「肝」；所感的聲音是「徵」，那應該入「心」；所感的聲音是「宮」，那應該入「脾」；所感的聲音是「商」，那應該入「肺」；所感的聲音是「羽」，那應該入「腎」。根據古代中醫這樣的理解，可以知道音樂入耳之後，會傳到哪個臟腑去。²⁵²在此觀點上更進一步，「五音」一方面是五種不同基準的音階，另一方面也對應於「五志」。因此，將二者相對應在一起即是：

肝音角，其志怒；心音徵，其志喜；脾音宮，其志思；肺音商，其志悲；
腎音羽，其志恐。²⁵³

提出以「怒、喜、思、悲、恐」五志的區分作為基礎，將不同的音樂按「宮、商、角、徵、羽」五音，區分為分屬「五臟」的五種音樂，藉著這樣的區分，將「五行」、「五臟」相生相剋的關係，運用在音樂治療上，可以從事一個音樂治療的基礎研究工作。²⁵⁴

次者，若從「五志」應於「五臟」之實來說，「肝」實則怒，「心」實則喜，「脾」實則思，「肺」實則憂，「腎」實則恐，此以相應於「情傷於臟」。五臟實，則各有所傷，也就是指「怒傷肝、喜傷心、思傷脾、憂傷肺、恐傷腎」之意，因「五志」各有相生相勝的緣故，因此可用其相勝，來加以治療。²⁵⁵如果「肝」傷於怒，則要以憂來對治，也就是要聽商音；如果「心」傷於喜，要以恐來對治，也就是要聽羽音；如果思傷「脾」時，就用怒來對治，要聽角音；如果「肺」傷於憂，要用喜勝憂，所以要聽徵音；最後，恐傷「腎」，如果受到驚恐，那要用思來對治，就要聽宮音。²⁵⁶以下為五音、五臟、五志配以五行相生相剋圖表：²⁵⁷

²⁵¹ 轉引自蔡幸娟，《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁 17。此「五臟相音」載於《黃帝內經·素問》：「五臟相音……「音」謂五音也，夫肝音角，心音徵，脾音宮，肺音商，腎音羽。」請詳見《黃帝內經·素問》，頁 65。

²⁵² 蔡幸娟，《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁 32。

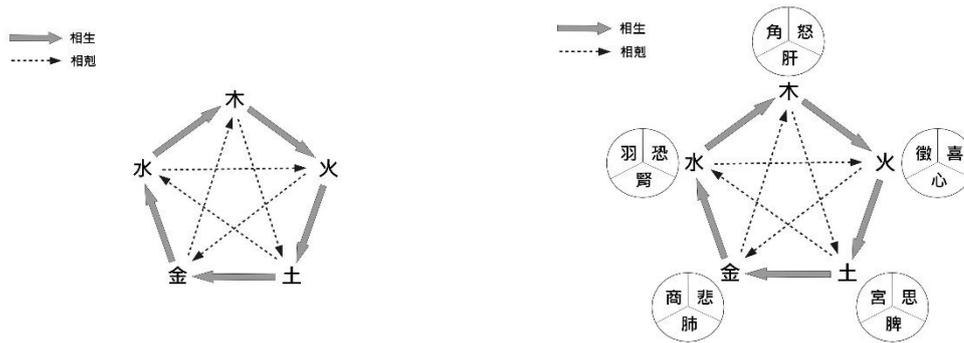
²⁵³ 轉引自蔡幸娟，《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁 17。

²⁵⁴ 蔡幸娟，《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁 17。

²⁵⁵ 請參見《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁 23。

²⁵⁶ 請參見《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁 17。

²⁵⁷ 此圖以《皇帝內經》五行、五音、五臟、五志彼此相生、相剋原理為依據。



綜上所述，以「五音」為媒介與《皇帝內經》連結，探究其以「音」達到「治療」的可能性，運用「音」與「臟腑」之間的互相感應，以及「五行」、「五臟」相生相剋的關係，證明在中國古代醫學中，已有以「五音」當「藥方」達到「治療」的記載。據此觀點，同樣建構在「五音」基礎上的「華嚴四十二字母」梵音唱誦，乃至中國佛教「梵唄」，論其音樂治療之效是可行的，值得更進一步探究。

第二節 東西方的音樂治療

音樂治療即是以音樂為媒介，產生治療關係，達成修復、維持及改善生理、心理的健康。²⁵⁸其主要原理，即是利用音樂與節奏，對生理及心理進行治療。比如，運用音樂與節奏產生的聲波頻率震動，進而引起人體組織發生和諧共振現象，致使人體顱腔、胸腔或組織產生共振。這種聲波引起的共振現象，能改善神經系統、心血管系統、內分泌系統、消化系統和肌肉系統，並調節體內血管的流量和神經傳導，影響人體腦波、心率、呼吸節奏、自律神經、免疫、內分泌、肌肉活動及心理等。²⁵⁹本文主要引用莊婕筠於《音樂治療》²⁶⁰一書的研究，先從中國音樂治療理解，後延伸西方音樂治療。

關於音樂治療在中國的發展，約於春秋時代，秦國醫師就曾科學性的闡述音樂與疾病的關係，認為演奏樂器可以為藥引，以及選擇性的聽音樂，對身心有益。至漢朝史學家司馬遷(145-86)認為：「音樂可以動盪血脈，通流精神與正心也。」其後，魏晉時期，阮籍(210-263)於其著作《樂譜》指出：「樂者，使人精神平和，衰氣不入。」後至元朝，則能於醫師劉郁（生卒年不詳）的相關記載見其以樂曲為藥方的實例，《西史記》云：「丁巳年(1257)還國初，合理法²⁶¹患頭疼，醫不能

²⁵⁸ 請參見 William B. Davis, Kate E.Gfeller Michael H. Thaut 著，吳幸如等譯《音樂治療理論與實務》（臺北市：麥格羅希爾，2008年），頁8。

²⁵⁹ 請參見蔡幸娟：《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療·推薦序八：結合醫學之音樂治療》，頁XXI。

²⁶⁰ 莊婕筠，《音樂治療》（臺北市：心理，2004年）。

²⁶¹ 「合理法」為阿拉伯國家元首名，別譯哈立發。請參見莊婕筠，《音樂治療》（臺北：心理，

治，令人作一新曲，琵琶七十二弦，聽之立解。」²⁶²綜合以上，在史籍的紀載中，可以證明，中國古代時期早就存在著音樂治療。人們已發現音樂不再只於雅俗共賞，而是與醫學結合，已發展至以「樂」為「藥」來調節身心。

中國古代醫學的治療原則，即是奠基於古人對天地人、陰陽、身體、臟腑和循環的理解上，²⁶³將宇宙萬物的屬性歸類與劃分，探索其彼此間之相互連結與相互作用。²⁶⁴本文以《內經》為依據所舉的二例，其原則即是將「陰陽」與「五行」二種學說合併，以陰陽的平衡看作是身心健康的標的，認為陰陽失調即疾病之起，陰陽調節才是治療疾病的根源。並結合「五行」學說，由五種不同物質「金、木、水、火、土」，其相生相剋，相互轉化、相互制約的原理，與「五音」、「五臟」相配對，認為透過「五音」進入身體可產生不同之療效。²⁶⁵另一則是舉情志為例，《素問·玉機真臟譜》指出：「驚、恐、悲、喜、怒，令不得已其次，故令人有大病矣。」²⁶⁶此說明情緒是產生疾病的來源，中國歷來認為，人有「喜、怒、憂、思、悲、恐、驚」七情，於身體之生理功能有著調節的作用，過之、積鬱都是造成內傷疾病之因，²⁶⁷藉由五音並運用其相勝之理調節，²⁶⁸則能達到生理與心理的平衡，學者莊捷筠認為：「音樂是人類情緒下所產生的產物，運用情緒產物去對抗情緒，使身體產生平衡機制，是驗證了中國醫學的陰陽與五行之相生相剋。」²⁶⁹以上是從中國古代醫學的角度看音樂與治療之連結。然而，中國古代音樂治療於近代卻沒有更進一步的發展，其有限的記載，更是形成了研究與考證的困難，根據學者吳慎的歸納，其原因有三，一是統治階級瞭解音樂的驚人力量，深恐一音喪邦，因此對音樂加以壟斷；二是秦始皇焚書坑儒，造成珍貴典籍與樂譜付之一炬，中醫音樂治療也因此失傳；三至唐代的王臣雖一度應用音樂治療來調理身心，但宋朝皇帝視音樂為糜爛而否定之，至使中醫音樂療法再度失傳。²⁷⁰

關於西洋音樂治療的演變，起初可追溯至遠古時期原始部族的巫醫，其身兼樂師、醫生、牧師等三重身分。治療原理主要是將音樂結合巫醫與宗教儀式，以特定的歌曲或節奏強烈的鼓、搖鈴，身著特殊的服飾與舞蹈，幫助族人驅走疾病、身上的惡靈或抑制疼痛。²⁷¹至古希臘羅馬文明時期，希臘人相信神話，認為疾病是源於人自身的不和諧，認為藉由音樂所具有的倫理與道德力量，可以幫助個體

2004年)，頁31。

²⁶² 以上莊捷筠已揭，引文皆轉引自《音樂治療》，頁31。

²⁶³ 蔡幸娟，《音樂治療：中國古代醫學與音樂治療》，頁V。

²⁶⁴ 請參見《音樂治療》，頁34。

²⁶⁵ 請參見《音樂治療》，頁34。

²⁶⁶ 轉引自《音樂治療》，頁35。

²⁶⁷ 請參見《音樂治療》，頁35。

²⁶⁸ 前已詳述，請見本文第45-47頁。

²⁶⁹ 請參見《音樂治療》，頁35。

²⁷⁰ 轉引自《音樂治療十四講》，頁36。

²⁷¹ 莊捷筠的研究提及，關於此巫醫信仰，根據民族音樂學家和人類學家之研究指出，直到本世紀，此相同的儀式仍一直沿用於未開發的原始部族，今日韓國傳統巫女亦如是。請參見《音樂治療》，頁11。

找回自身的和諧，以促進健康。比如，希臘神話中的醫神愛斯古里斯(Aesculapius)，其提供音樂的處方，治療情緒困難的人，將健康與音樂連接在敬拜的諸神當中。此時期已有多位醫師，運用音樂來治療病人。比如，愛斯里皮亞德斯(Aeslepiades)用和諧的聲音來治療瘋狂症；西爾薩斯(Celsus)推薦用音樂、銅鈸聲乃至人的和聲來驅走精神疾病中的憂鬱症狀；阿里斯泰德(Aristed)認為音樂可以逐漸治療精神狀態異常的人。²⁷²

至中世紀時期，宗教與宗教音樂在醫療方面扮演著重要的角色，有專為治療感冒的聖歌，也有專為稱頌聖人的音樂；宮廷樂師也有責任為貴族們譜寫音樂，使他們脫離病痛。其中，基督教在此時期有重大的影響力，在當時普遍的神學觀念，認為疾病是對原罪的懲罰。此時期的權威人士強調，音樂對人的身心有好、壞兩方面影響，因此音樂被當成第四主科，安排在青少年的教育中。在當時，教堂對音樂的選擇有其考量，凡是不適合、有異教想法、對道德倫理有害的，全予刪除。²⁷³十五世紀文藝復興時期，由於現代西方醫學的快速發展，音樂與醫學開始各自獨立；醫學的發展逐漸朝向純粹科學，而音樂則趨向純粹藝術。在此時期，音樂家與醫生受古希臘文明影響，認為身體健康是人處於和諧狀態，疾病則是失去和諧。當時醫生更是相信音樂對心理的影響力，因此用音樂來預防疾病是當時普遍的觀念。特別是瘟疫流行時，病者以愉快的音樂來抵抗疾病。²⁷⁴十七世紀至十八世紀中期的巴洛克時期，此時唯有宗教配樂與歌劇是公開的音樂，當時皇室成員相信音樂的力量。當時有醫生認為，唱歌能影響人的心跳、血液循環和消化，並影響肺部與呼吸器官的改變，由於在歌唱時肺活量會大於普通的呼吸量。至1737年，西班牙皇后請來著名的男高音，每晚為患有急性憂鬱症的國王菲力普(Philip)五世唱歌，以使國王保持平穩的心情。²⁷⁵十八世紀晚期，透過美國大眾媒體報導，提出認為音樂可以成為醫學的補助治療方法，醫生持續留下關於音樂對不同病痛的治療資料，並嘗試針對心理病理個案及精神異常做科學的研究。十九世紀初，法國一位醫生匹尼爾(Pinel)試著用音樂來治療心理精神疾病，如歇斯底里症。²⁷⁶

二十世紀初，透過科學的實驗印證，不同形式的音樂對植物、動物或人類的機能有直接的作用。比如於1960年，美國與蘇俄初步實驗證實，音樂的確有助於植物的生長，隨著音樂的類別不同，對植物所造成的影響也有不同。其將南瓜分種於兩個不同區域，一方播放古典名曲，一方播放爵士樂，連續八週之後，觀察兩邊南瓜生長情形，聽古典樂的瓜長得挺直又生氣盎然，且往音響的擴音器蜿蜒；聽爵士樂的瓜則不然，其背著音響而生長。就動物而言，則是運用莫札特

²⁷² 請參見《音樂治療》，頁12。

²⁷³ 請參見《音樂治療》，頁13。

²⁷⁴ 請參見《音樂治療》，頁15。

²⁷⁵ 請參見《音樂治療》，頁17。

²⁷⁶ 請參見《音樂治療》，頁17-18。

(Mozart)的音樂在乳牛身上，發現乳牛的乳汁量多得驚人。²⁷⁷值得注意的是，隨著留聲機的發明，將音樂帶入文明的境地，運用事先錄好的音樂幫助睡眠，以及緩解手術前的緊張心情。在第一次世界大戰時，更是運用設計過的音樂，配合傷兵的肌肉與關節復健，有良好的成效。第二次世界大戰期間，醫生發現音樂不僅幫助提升、鼓舞傷兵的士氣，更加速復原，因此音樂被列入傷兵復原的計畫中。至此以後，音樂治療在不同領域的應用，一直被受到重視。²⁷⁸國家音樂治療協會(NAMT)成立於1950年，音樂治療美國協會(AAMT)則成立於1971年，隨著課程標準化、發行定期的刊物，形成有效的行政組織。至1998年，國家音樂治療協會(NAMT)與音樂治療美國協會(AAMT)合併，形成美國音樂治療協會(AMTA)，這些成果都是致力於專業的發展。現今，音樂治療已被認定是一個穩固、可實行的職業。²⁷⁹

綜上所述，相較於中國，西方音樂治療的發展則是完整傳演至今，有了相當豐碩的成果。隨著醫學、科學的進步，現代西方音樂治療更是整合了包括音樂、心理、諮商、醫學、復健、特教、生物、神經及生理學等多元的專業，並有臨床實務。²⁸⁰透過史料回溯西方音樂治療早期的發展史，可以發現於十八世紀末以前，音樂治療的核心，幾乎以音樂、歌唱、醫療與宗教信仰等元素為主。本文以「歌唱」為連結更進一步探討，根據以上資料，早期巫醫以特定歌曲為人治病；古希臘羅馬文明時期，出現以音樂、銅鈸聲乃至人的和聲來驅走精神疾病中的憂鬱症狀；至中世紀時期，有專為治療感冒的聖歌，也有專為稱頌聖人的音樂；巴洛克時期，有醫生認為唱歌能影響人的心跳、血液循環和消化，並影響肺部與呼吸器官的改變，由於在歌唱時肺活量會大於普通的呼吸量。至1737年，更以人聲男高音為急性憂鬱症患者唱歌，以使保持平穩的心情。這些都是以「唱歌」方式為治療手段的例子，以「人聲」為藥方，進行身、心的調節。

學者蔡振家於《音樂與情緒》一文中指出，一項研究探討參加業餘合唱團對於身心狀態的影響，結果發現合唱可以增加唾液中的「免疫球蛋白A」。²⁸¹此份研究出自學者克羅伊茨(kreutz G)等人的一份實驗報告，²⁸²關於研究以合唱團唱歌或聆聽對於分泌型免疫球蛋白A、²⁸³皮質醇²⁸⁴和情緒狀態的效果。共有31名

²⁷⁷ 請參見《音樂治療》，頁19-20。

²⁷⁸ 請參見《音樂治療》，頁20。

²⁷⁹ 請參見《音樂治療理論與實務》，頁39。

²⁸⁰ 請參見《音樂治療理論與實務》，頁X。

²⁸¹ 蔡振家，〈音樂與情緒〉，《科學發展月刊》第506期（2015年2月），頁22。

²⁸² 以下請參見 Gunter Kreutz et al., "Effects of choir singing or listening on secretory immunoglobulin A, cortisol, and emotional state," *Journal of Behavioral Medicine* 27, no. 6 (2004): 623-635。

²⁸³ 免疫球蛋白A (Immunoglobulin A, 縮寫: IgA), 存在於黏膜組織, 例如消化道、呼吸道以及泌尿生殖系統。黏膜組織具有黏膜層淋巴組織, 會製造出IgA 以避免遭到病原的入侵, 也存在於唾液、淚液以及乳汁當中, 尤其是初乳, 其IgA 的含量相當高。在人體中, IgA 的結構主要以單體和雙體的形態存在。依照IgA 在身體體內的分布, 又可以分成血清型和分泌型。此篇論文中所探討為分泌型IgA (Secretory IgA, 縮寫: SIgA) 存在於分泌液中, 例如: 唾液、淚液以

業餘合唱團的成員參與這項研究，參與者的年齡從 29 歲到 74 歲，其中 23 名為女性成員。根據調查確認，所有參與研究者的健康狀態，皆沒有過度的吸菸與飲酒，也沒有呼吸、心血管系統相關的健康問題。以相隔一週的方式進行實驗，每次持續 60 分鐘，參與研究者於排練前不得飲食、飲酒，於一小時內不得吸菸，並記錄情緒狀態。此實驗將人分為唱歌與聆聽兩組，皆以唾液取樣的方式進行檢測，其實驗結果顯示，唾液中「分泌型免疫球蛋白 A」，在唱歌條件下顯著增加，而聆聽條件下則無顯著變化。值得注意的是「分泌型免疫球蛋白 A」能抵抗上呼吸道的細菌和病毒感染，此研究最後的結論表明了：「業餘的合唱團透過唱歌可增強正面情緒與『唾液免疫球蛋白 A』的分泌。『唾液免疫球蛋白 A』被認為是抵抗呼吸道感染的第一道防線。」²⁸⁵這份實驗研究，證明了在「唱歌」的過程，唾液中所產生的「免疫球蛋白 A」能提升「免疫系統」功能，對於健康的守護有正面的幫助。此一研究更是證明了，音樂治療於中世紀，有聖歌是「專為治療感冒」的記載。據此，反觀同樣建立於「人聲」的中國梵唄，透過唱誦對人體產生正面影響，以及達到治療與保健是可能建立的，值得更進一步探究。

第五章 結論

本文以《華嚴經·入法界品》中的「善知眾藝童子」為研究中心，探究其所修證「菩薩善知眾藝字智解脫法門」。全文主要分三個部分進行，一是依據經典與祖師的著作，探討此「善知眾藝解脫」法門之法義；第二是探討「華嚴四十二字母」梵音唱誦之緣；第三則是以「梵音唱誦」之「音」與「唱誦」，延伸至音樂治療。

第一，關於善知眾藝童子以修持「善知眾藝解脫法門」證得解脫，其成就方法，指的即是以唱持「四十二字母」完成自利、利他菩薩行的整個過程。其法門內容即是「四十二字門」，以四十二字母義為門，由字義之有相，入般若實相，了知諸法無生之理，並依理起修，從字入於無字智，真實照見諸法本不生，由此入「般若波羅蜜門」，這是菩薩完成自利。在此自利的基礎上，以所證得之法門廣利群生，完成菩薩利他事業。於此其中，知諸法本不生，乃因教化爾等而有「文字」施設於世，若能悟而不著，此、彼雙亡，即是超越語言、文字乃至諸境界，契入究竟之解脫。這是「善知眾藝解脫法門」最殊勝之處，其清楚的指引了解脫的方向與路徑。

及乳汁當中，均含有 IgA 抗體。分泌型 IgA 是身體局部黏膜抗感染免疫的主要抗體。故又稱黏膜免疫抗體。

²⁸⁴ 皮質醇(cortisol)，是一種與情緒壓力有關的激素，屬於腎上腺分泌的腎上腺皮質激素之中的糖皮質激素，在應付壓力中扮演重要角色，故又被稱為「壓力荷爾蒙」。皮質醇會提高血壓、血糖水平和產生免疫抑制作用。

²⁸⁵ “In sum, the present study shows that amateur group singing leads to increases in both positive affect and the production of salivary immunoglobulin A, a protein considered as the first line of defense against respiratory infections.” 詳見 kreutz et al., “Effects of choir singing or listening on secretory immunoglobulin A, cortisol, and emotional state,” 632。

第二，關於傳唱於世的「華嚴四十二字母」梵音唱誦，其緣起的追溯，由史料中得知，最初佛法東傳之時，由於梵漢聲韻轉換無法相融之因，梵唄並未隨著經像傳進中土。因此，在許多史料中皆記載陳思王曹植為中國梵唄之始祖，至此中國開始有了梵唄。至隋唐時期《華嚴經》譯出，隨著華嚴宗的成立與興盛，關於華嚴宗聲明相關記載卻沒有留下更多的作品，其因歷經「會昌法難」之故，與華嚴宗聲明與梵唄儀軌資料大多已失散，現存聲明儀軌僅唐代一行慧覺與宋代淨源。因此，關於後來「華嚴四十二字母」梵音唱誦，目前可於《高僧傳》中找到由明代金壁峯禪師所製的記載。

第三，經由以上的推斷，本文以中國梵唄建立於中國五聲音階「宮、商、角、徵、羽」為切入點，與中國古代醫學《皇帝內經》「五臟相音」學說連結，探討「五音」與「臟腑」之間相通的對應關係，更搭配中國古代醫學「五行」、「五臟」彼此相生相剋的觀點，證明其達到治療與調節是可能成立的。此一觀點的連結，可於《悉曇藏》中找到相同的記載。最後，則是從西方音樂治療中，以「人聲」歌唱的治療方式做延伸，與同樣建立於「人聲」的中國梵唄連結，探究其達到治療與保健的可能性。值得注意的是，近代一份記載於行為醫學雜誌的實驗結果，表明了合唱團透過唱歌可增強正面情緒與「唾液免疫球蛋白 A」的分泌。由於「唾液免疫球蛋白 A」能抵抗上呼吸道的細菌和病毒感染，因而被認為是抵抗呼吸道感染的第一道防線。在此觀點上，可以肯定同樣以人聲唱誦的梵唄，對身體健康有正面的影響，以及良好的守護。因此，無論是從中國醫學的角度，或是西方音樂治療，都能印證古德所云，讚佛功德能使胸臆開通，乃至長命無病。

綜上所述，本文以《華嚴經》「善知眾藝童子」為中心展開的研究，從法義上來說，其指引著「心」解脫的方向；關於「四十二字母」梵音唱誦，是以領會「四十二字門」義所唱出的解脫之音。此音，於「心」平等，於「身」平靜，亦是入解脫之「因」。

參考文獻

一、佛教文獻

- 〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯，《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1。
- 〔吳〕支謙譯，《太子瑞應本起經》，CBETA, T03, no. 185。
- 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293。
- 〔唐〕地婆訶羅譯，《大方廣佛華嚴經入法界品》，CBETA, T10, no. 295。
- 〔唐〕不空譯，《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》，CBETA, T11, no. 319。
- 〔北涼〕曇無讖，《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374。
- 〔東晉〕法顯譯，《佛說大般泥洹經》，CBETA, T12, no. 376。
- 〔唐〕義淨譯《金光明最勝王經》，CBETA, T16, no. 665。
- 〔唐〕善無畏譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》，CBETA, T18, no. 848。
- 〔唐〕善無畏譯，《三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法》，CBETA, T18, no. 905。
- 〔唐〕不空譯，《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，CBETA, T19, no. 1019。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《妙臂印幢陀羅尼經》，CBETA, T21, no. 1364。
- 〔後秦〕弗若多羅、鳩摩羅什譯《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435。
- 〔唐〕義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，CBETA, T24, no. 1451。
- 〔秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
- 〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。
- 〔唐〕玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《菩薩地持經》，CBETA, T30, no. 1581。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》，CBETA, T31, no. 1605。
- 〔陳〕真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667。
- 〔唐〕窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》，CBETA, T34, no. 1723。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕李通玄撰，《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，CBETA, T36, no. 1741。
- 〔秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775。
- 〔唐〕湛然，《維摩經略疏》，CBETA, T38, no. 1778。

- 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830。
- 〔唐〕惠沼述，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838。
- 〔隋〕慧遠撰，《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883。
- 〔唐〕宗密注，《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884。
- 〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
- 〔唐〕法藏集，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
- 不著撰人，《曆代法寶記》，CBETA, T51, no. 2075。
- 〔唐〕慧琳撰，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128。
- 〔唐〕義淨撰，《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125。
- 〔宋〕法雲編，《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131。
- 〔唐〕道宣撰，《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149。
- 〔日〕安然，《悉曇藏》，CBETA, T84, no. 2702。
- 〔日〕了尊撰，《悉曇輪略圖抄》，CBETA, T84, no. 2709。
- 不著撰人，《維摩經抄》，CBETA, T85, no. 2773。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L133, no. 1557。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227。
- 〔唐〕澄觀撰，〔唐〕宗密，《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229。
- 〔唐〕澄觀疏義，〔明〕德清提挈，《華嚴綱要》，CBETA, X09, no. 240。
- 〔宋〕懷遠，《楞嚴經義疏釋要鈔》，CBETA, X11, no. 267。
- 〔後秦〕僧肇，《維摩經無我疏》，CBETA, X19, no. 348。
- 〔隋〕慧遠，《勝鬘經義記》，CBETA, X19, no. 351。
- 〔清〕靈乘輯，《地藏本願經科註》，CBETA, X21, no. 384。
- 〔明〕觀光，《般若心經釋疑》，CBETA, X26, no. 541。
- 〔北宋〕從義，《法華經三大部補注》，CBETA, X28, no. 586。
- 〔明〕如愚，《法華經大成》，CBETA, X32, no. 619。
- 〔清〕震述，《金剛三昧經通宗記》，CBETA, X35, no. 652。
- 〔南北朝〕慧影，《大智度論疏》，CBETA, X46, no. 791。
- 〔唐〕靈泰撰，《成唯識論疏抄》，CBETA, X50, no. 819。
- 〔明〕仁潮，《法界安立圖》，CBETA, X57, no. 972。
- 〔清〕性權，《四教儀註彙補輔宏記》，CBETA, X57, no. 980。
- 〔明〕元賢，《禪林疏語考證》，CBETA, X63, no. 1252。
- 不著撰人，《華嚴道場起止大略》，CBETA, X74, no. 1474。
- 〔日〕釋良光撰，《略述法相義》，CBETA, D36, no. 8895。
- 〔清〕道霈，《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B05, no. 2。
- 〔明〕一如，《三藏法數》，CBETA, B22, no. 117。
- 〔民國〕喻謙，《新續高僧傳》，CBETA, B27, no. 151。

〔朝鮮〕李能和著，《朝鮮佛教通史》，CBETA, B31, no. 170。
釋印順，《中觀今論》，CBETA, Y09, no. 9。
釋印順，《成佛之道》，CBETA, Y12, no. 12。
釋印順，《華雨集（一）》，CBETA, Y25, no. 25。
釋印順，《印度之佛教》，CBETA, Y33, no. 31。
釋印順，《大乘廣五蘊論講記》，CBETA, Y44, no. 42。

二、專書

王冰，《黃帝內經·素問》，臺北：旋風出版社，1973年。
吳幸如、黃創華，《音樂治療十四講》，臺北：心理，2006年。
林光明，《華嚴字母入門》，臺北：嘉豐出版社，2007年。
陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：財團法人華嚴蓮社，2013年。
許慎著，段玉裁注，《說文解字》，臺北：萬卷樓，2000年。
黃維楚，《華嚴字母及其唱法》，上海：佛教協會，1990年。
莊婕筠，《音樂治療》，臺北：心理，2004年。
楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
鄭紅斌，《皇帝內經白話詳解》，臺北：大展，2011年。
蔡幸娟，《音樂治療—中國古代醫學與音樂治療》，臺北：五南，2016年。
賴信川，《一路念佛到中土—梵唄史談》，臺北：法鼓文化，2001年。
釋賢度編著，《佛教的制度與儀軌》臺北：財團法人華嚴蓮社，1997年。
釋南亭，《華嚴宗史略》，臺北：華嚴專宗學院，2011年。
釋賢度編著，《轉法輪集（二）》，臺北：華嚴蓮社，2011年。
釋賢度編著，《華嚴學講義》，臺北：財團法人華嚴蓮社，2012年。
William B. Davis、Kate E. Gfeller、Michael H. Thaut 著，吳幸如、黃創華、李招美、李玉珊、何采諭、盧鴻文、李家雯譯，《音樂治療理論與實務》，臺北：麥格羅希爾，2008年。

三、學位論文

王秋桃，《華嚴四十二陀羅尼之研究》，臺北：華嚴專宗學院學士論文，1997年。
釋明達，《《華嚴經》難勝地菩薩行與五明之關係》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2001年。
釋天般，《《華嚴經·入法界品》「童子」研究》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2015年。

四、單篇論文

周廣榮，〈梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響〉，《中國學術佛教論典 71》，高雄縣：佛光山文教基金會，2001年，頁 1-340。
陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集》冊 1，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁 413-434。

五、期刊論文

蔡振家，〈音樂與情緒〉，《科學發展月刊》第 506 期，2015 年，頁 18-23。

Gunter Kreutz et al., “ Effects of choir singing or listening on secretory immunoglobulin A,cortisol,and emotional state,” *Journal of Behavioral Medicine* 27, no. 6 (2004): 623-635。