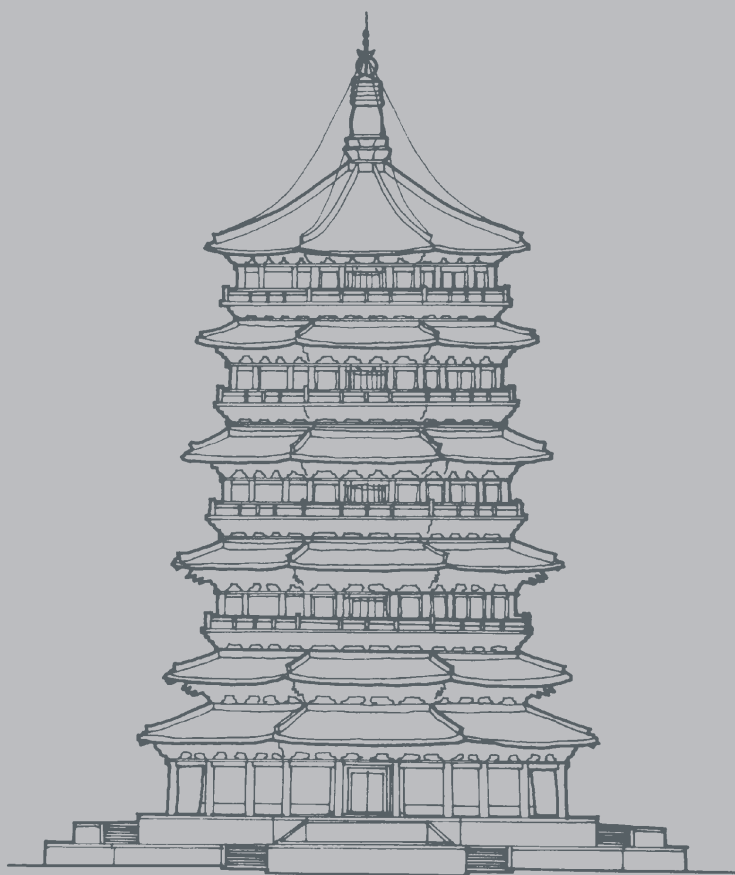


2024  
**華嚴專宗**  
**國際學術研討會論文集**



## 目錄

- |         |                       |  |
|---------|-----------------------|--|
| 001-024 | 陳英善                   | 從迷悟看地藏與華嚴——以滿益智旭為主   |
| 025-044 | 李治華                   | 《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較再探——以十迴向位與如來藏理為主   |
| 045-064 | Atsushi SATO<br>(佐藤厚) | <b>Quotations from the <i>Huayan wujiao zhang</i> in Liao Dynasty Huayan Sources</b> |
| 065-080 | 文志勇                   | 圭峰宗密法師的禪法思想  |
| 081-100 | 釋德安                   | 試論晉水淨源對《華嚴原人論》的解讀  |
| 101-114 | Jin Y. Park<br>(朴真暎)  | <b>National Master Ŭich'ŏn and Huayan Buddhism</b>                                   |
| 115-126 | 郭磊                    | 新羅明晶之《海印三昧論》考  |
| 127-156 | 崔紅芬                   | 俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》分類探析  |
| 157-172 | 吳國聖                   | 西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一版本之比較研究  |
| 173-182 | 姚彬彬                   | 章太炎的華嚴哲學觀初探  |
| 183-196 | 俞懿嫻                   | 方東美論華嚴宗「亦宗教亦哲學」  |

## 目錄

- |         |                     |  |
|---------|---------------------|--|
| 197-220 | Makoto ITO<br>(伊藤真) | <b>D. T. Suzuki's Pre-war Views on <i>Shishi Wu'ai</i> and <i>Bodhicitta</i></b> |
| 221-230 | 董群                  | 理事圓融與人間佛教  |
| 231-244 | 釋天曉(照澄)             | 華嚴哲學視域中的真理論「嚴淨實踐美學」  |
| 245-270 | 黃惠菁                 | 從國教課綱「核心素養」談語文教材的取材——以《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」為例                                     |

## 從迷悟看地藏與華嚴——以蕩益智旭為主

中華佛學研究所 研究員  
陳英善

### 摘 要

常聽聞大德說《地藏本願經》(以下簡稱《地藏經》)與《華嚴經》有密切之關聯，為何如此？

若將此兩部風格絕然不同的經典擺在一起，總是令人匪夷所思，因為一是闡明大惑大迷之六道因緣果報(尤其是三惡道之地獄苦輪)，一是廣顯大徹大悟之諸佛所證境界。換言之，《華嚴經》著眼於「悟」來呈現，《地藏經》著眼於「迷」來說明，所差別者，只是「悟」與「迷」而已。雖有迷、悟之別，但皆不可思議也，《華嚴經》藉由「悟」，來呈現華藏世界之不可思議；《地藏經》藉由「迷」，顯示地獄眾苦之不可思議(如《地藏經》「獄中有床，遍滿萬里。一人受罪，自見其身遍臥滿床；千萬人受罪，亦各自見身滿床上。眾業所感，獲報如是。」)。以此「不可思議」連結了《地藏經》與《華嚴經》之關係。

誠如蕩益智旭所說：「一念迷，常寂光土便成阿鼻地獄；一念悟，阿鼻地獄便是常寂光土。所以，《地藏本願》直與《華嚴》同一血脈。」此顯示了《地藏經》與《華嚴經》有著血脈相連之關係。又如其云：「華嚴世界，即空即假即中，不可思議；地獄眾苦，亦即空即假即中，不可思議。華嚴明自心本具之淨土，令人知歸；地藏明自心本具之苦輪，令人知避。一歸一避，旨趣永殊。而歸亦唯心，避亦唯心，心外決無別法。」此說明了華嚴世界不可思議，地獄眾苦亦不可思議，法法雖不可思議，而迷悟之關鍵，取決於心。迷則感得眾苦，宜避之；悟則感得佛界，宜歸之。

因此，本論文試圖從迷與悟，來探討《地藏經》與《華嚴經》之關聯，且藉由蕩益智旭之看法，來加以論述之。主要從兩方面來切入：共通性、差別相。就共通性而言，此二經所呈現，皆不可思議；就差別相而言，則有迷悟之別。

**關鍵詞：**華嚴經、地藏經、不可思議、迷、悟

## 一、前言

本論文主要從迷悟之角度，探討《地藏經》與《華嚴經》之關聯，且藉由蕩益智旭之看法，來加以論述之。對蕩益智旭而言，感得佛界之淨土，來自於悟；感得地獄之苦輪，來自於迷。此二部經雖有迷悟偏重之差別，然皆是不可思議也。簡言之，《華嚴經》乃對大悟發揮致極，而《地藏經》則對大迷頗析至微。

或許吾人有一疑問：為何蕩益智旭將《華嚴經》與《地藏經》做一連結？基本上，蕩益智旭以「不思議法性／心性」連結《華嚴經》與《地藏經》，雖然諸經亦明不思議，但《華嚴經》乃根本法輪，為諸經之最富，擅長表達不可思議法性之極樂，以引向上之心；《地藏經》明眾苦法輪，擅長闡釋不思議法性之極苦，以寒造罪之心。對於不可思議法性之極樂、極苦，乃此二經之所擅長。藉由《地藏經》對極苦之示現，以導引眾生入華藏世界。另外，吾人亦可從蕩益智旭與《華嚴經》、《地藏經》之因緣來了解，如其曾發大願：「盡未來際，行普賢妙行，披地藏誓鎧，眾生不度盡，不取般涅槃。」<sup>1</sup>又云：「紹地藏家業，入普賢行門。」<sup>2</sup>由此可知，其與《地藏經》、《華嚴經》之因緣甚深。其撰有《大方廣佛華嚴經頌一百首》，亦曾擬撰《地藏經》之註疏，但未完成。<sup>3</sup>

若從蕩益智旭之修學歷程來看，更可知其與地藏菩薩之因緣極甚深。蕩益智旭於〈八不道人傳〉自述中，提及自年少時期（約 12-17 歲），已開始撰文毀謗佛法，造了無間地獄重罪，如此所造之重罪，令其自覺障緣深重，過罪多端，如《靈峰蕩益大師宗論·八不道人傳》卷 1：

<sup>1</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1 (CBETA, J36, no. B348, p. 261, a17-18)。

<sup>2</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1 (CBETA, J36, no. B348, p. 268, a17)。

<sup>3</sup> 如《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「又定嗣註經目，有《行願品續疏》、《圓覺經新疏》、《無量壽如來會疏》、《觀經疏鈔錄要》、《十輪經解》、《賢護經解》、《藥師七佛經疏》、《地藏本願經疏》、《維摩補疏》、《金光明最勝王經續疏》、《同性經解》、《無字法門經疏》、《十二頭陀經疏》、《仁王續疏》、《大涅槃合論》、《四阿含節要》、《十善業道經解》、《發菩提心論解》、《摩訶止觀輔行錄要》、《僧史刪補》、《緇門寶訓》，共二十一種。上三處所列，唯閱藏知津，法海觀瀾，起信疏告成，餘俱不可復得矣。」(CBETA, J36, no. B348, p. 254, b2-10)。

蕩益智旭撰有地藏行法（《占察行法》、《讚禮地藏菩薩懺願儀》），如《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「占察行法（一卷），禮地藏儀（一卷）」(CBETA, J36, no. B348, p. 257, a14)。此《禮地藏儀》，乃結合地藏三經撰寫而成，如《讚禮地藏菩薩懺願儀·後序》卷 1：「每一展讀大士三經，輒不禁涕泗橫流，悲昔日之無知，感大士之拯拔也。因念濁智流轉之日，與我同此過者不少。敬宗《十輪》，并《占察》、《本願》二典，述此儀法。庶幾共滌先愆，克求後果。」(CBETA, X74, no. 1486, p. 587, a1-5)。另，於《閱藏知津》中，對《地藏菩薩本願經》做綱要說明 (CBETA, J31, no. B271, p. 821, a7-b6)。而弘一法師編述《地藏菩薩聖德大觀》，於第四章介紹《地藏本願經》時，則直接摘錄蕩益智旭《閱藏知津》中，對《地藏菩薩本願經》之說明。

七歲茹素，十二歲就外傳，聞聖學，即千古自任，誓滅釋、老。開暉酒，作論數十篇闢異端，夢與孔顏晤言。十七歲，閱《自知錄·序》及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著闢佛論焚之。二十歲，……冬喪父，聞《地藏本願》，發出世心。<sup>4</sup>

又如《靈峰滿益大師宗論·龍居禮大悲懺文》卷1：

弟子智旭，自惟障緣深重，過罪多端，惑染既殷，業累斯積。未歸信前，已造無邊邪謗；雖學道後，尚纏無量愆尤。<sup>5</sup>

又如《靈峰滿益大師宗論·復九華常住》卷5：

不肖智旭，少時無知，毀謗三寶，罪滿虛空，仗地藏大士深慈厚願，拔我邪見，令廁僧流，故今日稱地藏孤臣。<sup>6</sup>

滿益智旭自認如此謗法重罪，唯仰地藏菩薩悲深願重救度之，甚至以「地藏孤臣」自稱。又如《靈峰滿益大師宗論·化持滅定業真言一世界數莊嚴地藏聖像疏》卷7：

<sup>4</sup> 《靈峰滿益大師宗論》卷1 (CBETA, J36, no. B348, p. 253, a18-23)。

又如《靈峰滿益大師宗論》卷6：「智旭幼崇理學，千古為任，但恨障深慧劣，執東魯而謗西乾。後聞自知錄序，并良知寂感之談，始發信心。嗣聞《地藏本願》，聽大佛頂，猛圖出世，矢志參禪，逃家行腳。」(CBETA, J36, no. B348, p. 355, b13-16)。

《靈峰滿益大師宗論》卷9：「十二從外傳，立志為聖學。誤造謗法罪，幾至大墮落。十七聞佛言，幡然始改惡。二十丁父憂，悲極如夢覺，見《地藏本願》，且哭且欣躍。」(CBETA, J36, no. B348, p. 415, c1-3)。

《靈峰滿益大師宗論》卷1：「言念智旭，七歲斷肉，未知出世正因。十二學儒，乃造謗法重業。」(CBETA, J36, no. B348, p. 262, b22-23)。

《靈峰滿益大師宗論》卷5：「不肖智旭，少時無知，毀謗三寶，罪滿虛空，仗地藏大士，深慈厚願，拔我邪見，令廁僧流。」(CBETA, J36, no. B348, p. 339, b16-17)。

《靈峰滿益大師宗論》卷1：「智旭，本謗法人。幸聞地藏尊經，發心救苦，書慈悲懺法。」(CBETA, J36, no. B348, p. 265, c21-22)。

《靈峰滿益大師宗論·讚禮地藏菩薩懺願儀後自序》卷6：「智旭深憾夙生惡習，少年力詆三寶，造無間罪，賴善根未殞，得聞本願尊經，知出世大孝，乃轉邪見而生正信。」(CBETA, J36, no. B348, p. 355, c11-13)。

《靈峰滿益大師宗論·九華地藏塔前願文》卷1：「稽首慈悲大願王，本源心地如來藏。善安慰說真救世，現聲聞相護法者。願承本誓度眾生，鑿我微忱垂加護。智旭夙造深殃，丁茲末世，雖受戒品，輕犯多端。雖習禪思，粗惑不斷。讀誦大乘，僅開義解。稱念名號，未入三摩。外睹魔黨縱橫，痛心疾首。內見煩惱紛動，愧地慚天。復由惡業，備受病苦。」(CBETA, J36, no. B348, p. 267, c3-9)。

<sup>5</sup> 《靈峰滿益大師宗論》卷1 (CBETA, J36, no. B348, p. 263, b9-11)。

<sup>6</sup> 《靈峰滿益大師宗論》卷5 (CBETA, J36, no. B348, p. 339, b16-18)。

釋迦佛謂定業不可救，所以寒造罪之心。

地藏菩薩說滅定業真言，所以慰窮途之客。

旭少習東魯，每謗西乾。承觀音大士感觸攝受，後聞《地藏本願》尊經，始發大心，誓空九界。今得與僧倫染神乘戒，皆慈願冥加，不可誣。……唯地藏慈尊悲深願重，專愍剛強，尚能轉我當年殷厚邪心，使得正信出家，豈難轉大地眾生無知過犯使歸真際乎。<sup>7</sup>

此等在在顯示了蕩益智旭年少所造謗毀三寶之罪業遍滿虛空，如此重罪，唯仰地藏菩薩悲深願重救度之。且特別強調地藏菩薩之悲深願重，乃是專愍剛強眾生，像他這樣所造謗毀三寶之重大罪業者，如此重罪既皆可轉，<sup>8</sup>更何況大地眾生因無知所造之過犯，有何不能轉之。所以，因二十歲時於父親過世之際聽聞了《地藏經》而發心出家。

蕩益智旭因年少所造之無間地獄重罪，此反而令其深深體悟地藏菩薩之廣大悲願，以及了達《地藏經》所蘊含之深厚義涵，認為《地藏經》與《華嚴經》有著血脈相連之關係，如「一念迷，常寂光土便成阿鼻地獄；一念悟，阿鼻地獄便是常寂光土。所以，《地藏本願》直與《華嚴》同一血脈。」<sup>9</sup>此二部經，皆是不可思議也，所不同者，只是迷悟之別而已。

因此，本論文從迷與悟之角度，針對《地藏經》與《華嚴經》之關聯來探討，且藉由蕩益智旭之看法，來加以論述之。主要從兩方面來切入，共通性、差別相。就共通性而言，此二經所呈現，皆不可思議；就差別相而言，則有迷悟之別。

<sup>7</sup> 《靈峰蕩益大師宗論·化持滅定業真言一世界數莊嚴地藏聖像疏》卷 7 (CBETA, J36, no. B348, p. 380, b3-15)。

<sup>8</sup> 有關罪業可轉，蕩益智旭有諸多論述，如《靈峰蕩益大師宗論·閱律禮懺總別二疏》卷 1：「地藏本尊，願轉我定業。」(CBETA, J36, no. B348, p. 261, c20)。

又如《靈峰蕩益大師宗論·補總持疏》卷 1：「敬禮慈尊地藏王，神咒善能滅定業。普救無邊五濁苦，紹隆三寶種不斷。」(CBETA, J36, no. B348, p. 264, a4-6)。

又如《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「我今仰藉觀音大聖，地藏慈尊，真實圓悲，始蒙覺悟。信三無差別之理，十界不離一心。解佛性常住之宗，三世不移當念。由是發廣大心，修真言行，誓滅自他定業，重興正法毗尼。」(CBETA, J36, no. B348, p. 264, c2-5)。

又如《靈峰蕩益大師宗論·荅黃稚谷三問》卷 3：「(問：佛不能滅定業，地藏菩薩胡為有滅定業真言邪？且既達本來罪福皆空又何謂邪？) 答：業之與報，皆是自心現量。心空，一切皆空；心假，一切皆假；心中，一切皆中。特凡夫不達能造所造、能受所受當體三德祕藏，而以殷重倒心作殷重惡業，必招殷重苦報，名為定業。彼心既定，不可挽回，大覺亦不能即令消滅。故大慈悲巧設方便，令地藏大士說咒勸持，即是轉其定心，漸使消滅也。」(CBETA, J36, no. B348, p. 303, c30-p. 304, a7)。

此是以善巧方便藉由勸持滅定業真言咒，來轉化剛強之心，漸使罪業消滅。亦因罪性本空，緣生無性，一切唯心，故能轉之。

<sup>9</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 6 (CBETA, J36, no. B348, p. 360, c24-26)。

## 二、共通性——不可思議

有關《華嚴經》與《地藏經》之共通性，蕩益智旭以「不可思議」來表達之。基本上，對蕩益智旭而言，此不可思議者，乃即法爾如是，亦是眾生之心性，如《讚禮地藏菩薩懺願儀》卷1：

……又念大士法身（案：指地藏菩薩）及十方三寶，體常徧滿，無所不在，與我現前心性，平等無二。<sup>10</sup>

又如《占察善惡業報經行法》卷1：

我弟子某甲至心懺悔，我及眾生自性清淨，一實境界諸佛體同。<sup>11</sup>

此等皆說明了心性平等不二，心佛眾生三無差別，皆是不可思議，如《靈峰蕩益大師宗論·警心居士持地藏本願經兼勸人序》卷6：

惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖，此危微的傳也，佛法亦爾。

一念迷，常寂光土便成阿鼻地獄；

一念悟，阿鼻地獄便是常寂光土。

所以，《地藏本願》直與《華嚴》同一血脈。試觀華嚴世界，即空即假即中，不可思議；

地獄眾苦，亦即空即假即中，不可思議。

華嚴明自心本具之淨土，令人知歸；

地藏明自心本具之苦輪，令人知避。

一歸一避，旨趣永殊。<sup>12</sup>

<sup>10</sup> 如《讚禮地藏菩薩懺願儀》卷1（CBETA, X74, no. 1486, p. 584, b9-10）。又如《靈峰蕩益大師宗論》卷6：「蓋雜亂則無定，不與奢摩他相應。垢則無慧，不與毗婆舍那相應。不與二觀相應，則不知地藏法身、諸佛法身與自己身，無二無別。」（CBETA, J36, no. B348, p. 354, a6-9）。

另可參見聖嚴法師著，關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，台北：學生書局，1988年。

參見陳英善，《理體論與心性說——蕩益智旭思想之研究》，中華佛學研究所專題論文，1992年。或參見陳英善，〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《天台與諸宗之對論》，台北：法鼓文化，2022年，頁235-266。

<sup>11</sup> 《占察善惡業報經行法》卷1（CBETA, X74, no. 1485, p. 581, b20-21）。

<sup>12</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷6（CBETA, J36, no. B348, p. 360, c23-30）。

此中，蕩益智旭特別強調「《地藏本願》直與《華嚴》同一血脈」，皆是不可思議，其共同基礎乃是建立在不可思議法性（心性）上。換言之，華嚴世界，不可思議；同樣地，地獄苦輪，亦不可思議。華嚴明自心本具之淨土，令人知歸；地藏明自心本具之苦輪，令人避之。此二部經，皆顯示吾人本心本性之不可思議，乃心佛眾生三無差別。而凡聖之別，只在於一念之迷悟，所謂「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」。又如《靈峰蕩益大師宗論·九華芙蓉閣建華嚴期疏》卷7：

予每謂《地藏本願》一經，當與八十一卷《華嚴》並參。  
《華嚴》明佛境界，稱性不可思議；  
《本願》明地獄境界，亦稱性不可思議。  
一則順性而修，享不思議法性之樂；  
一則逆性而修，受不思議法性之苦。  
順逆雖殊，全性起修，全修在性，一也。  
一念迷佛界不思議性，則常寂光土應念化成刀山劍樹爐炭鑊湯；  
一念悟地獄不思議性，則泥犁苦具應念化成普光明殿寂滅道場。  
迷悟雖殊，性德無增無減，又一也。……<sup>13</sup>

此將《地藏經》與《華嚴經》並舉，認為「《地藏本願》一經，當與八十一卷《華嚴》<sup>14</sup>並參」，因為此二部經典，所述皆是稱性之談，皆不可思議，所謂「《華嚴》明佛境界，稱性不可思議；《本願》明地獄境界，亦稱性不可思議」。蕩益智旭甚至認為若熟讀《地藏經》，而不思自覺覺他出地獄歸華藏世界者，此人乃必不仁之甚也。<sup>15</sup>此在在顯示了《地藏經》與《華嚴經》彼此密切之關係，藉由不可思議法性，連結了《地藏經》與《華嚴經》。

### （一）《華嚴經》之不可思議

《華嚴經》極擅長表達諸佛不可思議境界，此從其經文有諸多描述可得知，如《華嚴經》卷33〈寶王如來性起品〉：

爾時，普賢菩薩摩訶薩告如來性起妙德菩薩等諸大眾言：佛子！如來、應供、等正覺性起正法不可思議。所以者何？非少因緣，成等正覺出興于世。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 383, c20-27）。

<sup>14</sup> 所謂「八十一卷《華嚴》」，乃是指八十卷《華嚴》，再加上《普賢本願經》一卷。

<sup>15</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷6：「熟讀本願經，不思自覺覺他出地獄歸華藏者，必不仁之甚者也。」（CBETA, J36, no. B348, p. 361, a1-2）。

<sup>16</sup> 六十《大方廣佛華嚴經》卷33〈寶王如來性起品 32〉（CBETA, T09, no. 278, p. 612, b26-29）。如

此說明諸佛如來所成就之種種不思議境界，乃是由無量百千阿僧祇因緣得以莊嚴而成。又如以不思議顯示諸佛之種種，如《華嚴經》卷 46〈佛不思議法品〉：

爾時，大會中有諸菩薩作是念：

諸佛國土云何不思議？

諸佛本願云何不思議？

諸佛種性云何不思議？

諸佛出現云何不思議？

諸佛身云何不思議？

諸佛音聲云何不思議？

諸佛智慧云何不思議？

諸佛自在云何不思議？

諸佛無礙云何不思議？

諸佛解脫云何不思議？<sup>17</sup>

此中，以國土、本願、種性、出現、佛身、音聲、智慧、自在、無礙、解脫等來說明諸佛如來種種之不思議。換言之，諸佛如來於體、相、用，皆呈現不可思議。

蕩益智旭曾對《華嚴經》撰寫百首詩，於其序中，直明華嚴法爾如是不可思議，如《靈峰蕩益大師宗論·大方廣佛華嚴經頌一百首（并序）》卷 9：

剎海入微塵，不是一多相即；毫端呈法界，非千小大相容。祇緣法爾如然，所以不容思議。

分凡聖，較淺深，大似邀空華結果；

埽語言，諱修證，無端禁石女生兒。

睹明星而了悟，栽成眼上兩莖眉；

遍眾會以敷揚，繪出空中千色彩。

然雖今事門頭，覓一塵而無朕；

不妨實際理地，炳萬法以齊彰。<sup>18</sup>

八十《大方廣佛華嚴經》卷 50〈如來出現品 37〉：「爾時，普賢菩薩摩訶薩告如來性起妙德等諸菩薩大眾言：『佛子！此處不可思議，所謂如來、應、正等覺以無量法而得出現。何以故？非以一緣，非以一事，如來出現而得成就；以十無量百千阿僧祇事而得成就。』」（CBETA, T10, no. 279, p. 263, a18-22）。

<sup>17</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈佛不思議法品 33〉（CBETA, T10, no. 279, p. 242, a6-11）。

<sup>18</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 9（CBETA, J36, no. B348, p. 398, c5-10）。

此顯示了法爾如是，不容思議。一般人總是容易認為因諸法之相即相入，所以才令「剎海入微塵」、「毫端呈法界」，而實際上乃是法爾本如此，非關相即相入才令其如此，所以不容思議。又如《蕩益三頌》中，讚頌如來座前普賢菩薩，其云：

剎剎塵塵性本融，非關作意顯神通；  
阿誰身上無毛孔，忍使伽餅局太空。<sup>19</sup>

此亦顯示了法法本相融互遍互攝，非關作意顯神通。不僅普賢菩薩如此，且人人皆亦具備之，所謂「阿誰身上無毛孔」。又如《靈峰蕩益大師宗論·刺血書華嚴經疏》卷7：

予讀《華嚴》，至善財見普賢一毛孔中，悉有微塵數佛剎海會圍繞，遊歷經微塵劫終無有盡，抑何身相之不思議也。及普賢自述願王，則云：剝皮為紙，刺血為墨，以髓為水，析骨為筆，書寫經卷，積如須彌。故知非殊勝大行，無以嚴毘盧法界；非一乘妙法，無以圓廣大願王。苟於一乘妙法，深心信解，依解起行。當知華藏莊嚴，豈唯在普賢一毛孔中明見，亦即於吾人介爾心內薦取。<sup>20</sup>

此舉普賢一毛孔來顯示法法不可思議，普賢菩薩如此，人人亦皆如此，華藏莊嚴世界海不離吾人介爾心，所謂「當知華藏莊嚴，豈唯在普賢一毛孔中明見，亦即於吾人介爾心內薦取」。另如，蕩益智旭於總頌《華嚴經》時，說道：

讀遍神農本草書，根莖花果辨無餘，採來件件都堪用，看去般般總不殊。必死祇因疾尚諱，可生終賴藥相扶，大黃能補參能瀉，莫效庸醫守一隅。<sup>21</sup>

此乃蕩益智旭於《蕩益三頌·全部總頌》中，對《華嚴經》之總頌，以根莖花果雖有種種差別，但都堪為用，且般般總不殊，來形容《華嚴經》之種種不思議。

而《華嚴經》不思議之種種，亦可從蕩益智旭對《華嚴經》經題之詮釋得知，如其云：

<sup>19</sup> 《蕩益三頌》卷1 (CBETA, J20, no. B095, p. 390, c11-12)。如《靈峰蕩益大師宗論》卷9：「(如來座前普賢菩薩頌曰)剎剎塵塵性本融，非關作意顯神通。阿誰身上無毛孔，忍使伽餅局太空。」(CBETA, J36, no. B348, p. 401, b6-7)。

<sup>20</sup> 《靈峰蕩益大師宗論·刺血書華嚴經疏》卷7 (CBETA, J36, no. B348, p. 380, c22-30)。

<sup>21</sup> 《蕩益三頌》卷1 (CBETA, J20, no. B095, p. 390, c17-20)。

大哉，絕對待之假名。  
方矣，泯分滿之殊相。  
廣，則毛孔邊際等虛空之莫窮。  
佛，則介爾凡心即真常之妙覺。  
華，乃因果同時。  
嚴，乃能所不二。  
是以若通若別，可軌可持；十界並遵，三世一轍。然一丸而眾香悉具，飲一滴而諸河頓嘗。<sup>22</sup>

此顯示《華嚴經》經題之「大方」，泯除一切對待分別，以「廣」顯示法法不可思議，如毛孔邊際等虛空之莫窮。而此不思議之「大方廣」，實不離吾人介爾之心，亦即是吾人現前一念性德，如《靈峰蕩益大師宗論·三學血書華嚴經跋》卷7：

此經首題「大方廣」者，即直指吾人現前一念三德秘藏之性；「佛華嚴」者，即指稱性所起圓頓修德之功。<sup>23</sup>

此即以性德、修德來解釋《華嚴》經題，稱性起修，全修在性，故名為「大方廣佛華嚴」，而此皆不離吾人現前一念心。此不思議之心性，往往藉由托事來表達，如《靈峰蕩益大師宗論·造毘盧佛像疏》卷7：

世人侈談無相理，不達實相印，謬以豁達空為清淨法身。誰知微妙淨法身具相三十二，托事表法華藏玄門。此所以末法時，以造佛形像為第一功德也。莊嚴土木，即莊嚴法身；十身相海，全在一微塵裏。是故一塵之施，可以入如來無盡相好光明；而一瞻一禮，可以證如來無邊功德海藏。<sup>24</sup>

於此引文中，蕩益智旭首先批評世人總是執著空理而忽略了事相，進而說明微妙清淨法身不離三十二相，尤其華嚴往往藉由種種事相來表達華藏莊嚴十玄之不可思議，所謂「莊嚴土木，即莊嚴法身；十身相海，全在一微塵裏」。另外，蕩益智旭認為最富莫若《華嚴經》，法法皆可表達之，如《靈峰蕩益大師宗論·蘊空精舍募建華嚴閣疏》卷7：

<sup>22</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷9（CBETA, J36, no. B348, p. 398, c10-15）。

<sup>23</sup> 《靈峰蕩益大師宗論·三學血書華嚴經跋》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 373, a6-8）。

<sup>24</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 380, b22-27）。

法流震旦，經帙琳琅，最富莫若《華嚴》，最簡莫若《心經》。究其指趣，廣略互收。如《心經》「照見五蘊皆空」一語，人皆知之，未審以何為照也。若照以邪慧，謂死後無相為空。

照以聲聞般若，則六分推析，覓我了不可得為空。

照以緣起般若，則體虛無性如幻如夢為空。

照以不共般若，則二邊叵得離過絕非為空。

惟照以甚深般若，則色等諸法全即法界，體絕纖塵，量窮橫豎，遍具遍含，無障無礙為空。依此修觀，則法法隨心，名觀自在；塵塵圓具，亦名普賢。……上、中、下三部華嚴，一語可蔽。巍巍寶閣，煥乎在心目間，何俟謀諸土水邪。然華嚴六相明宗，不有壞之，孰成之；不有別，孰彰其總；不有異，孰顯其同。則土木一案，正十玄門，所謂托事表法生解也。<sup>25</sup>

此中，將般若分成四種類型：聲聞般若、緣起般若、不共般若、甚深般若等，<sup>26</sup>而說明若以甚深般若觀照諸法，則色、聲等無不是法界，一一諸法彼此互遍互攝無障無礙。換言之，在甚深般若智慧觀照下，顯現法法皆是不可思議。蕩益智旭認為《華嚴經》之不可思議，乃諸經中之最富，顯示心佛眾生三無差別，而此不可思議法性，實乃吾人之心性，是人人本具之大寶藏。

## （二）《地藏經》之不可思議

地藏之不思議，可由蕩益智旭對「地藏」之詮釋得知，其云：「今此菩薩，觀地獄苦，發菩提心，證得地獄界之三德秘藏，能救十方大地獄苦，故名地藏。」<sup>27</sup>此顯示地獄界即是三德秘藏不可思議，且以地獄界之不可思議，來拯救大地獄之重罪苦難。

有關《地藏經》所呈現之不可思議，可從地藏菩薩之種種不可思議事得知，亦可從對地獄等種種描述得知。在經文中，對此等有諸多之描述，<sup>28</sup>甚至於後代，有以五重之「不思議」，來貫穿整部《地藏經》之涵義。<sup>29</sup>

<sup>25</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 383, b22-c5）。

<sup>26</sup> 此四種般若，如天台所說之析空（三藏教）、體空（通教）、離二邊空（別教）、不思議畢竟妙空（圓教）。

<sup>27</sup> 《占察善惡業報經義疏》卷1（CBETA, X21, no. 371, p. 424, a14-16）。又如《占察善惡業報經玄義》卷1：「夫三界惟心，心外無法。理具事造，實非兩重。但迷之，則三障宛然；悟之，則三德法爾。」（CBETA, X21, no. 370, p. 406, b6-7）。

<sup>28</sup> 若以「不可思議」、「不思議」搜尋，共計32筆，扣除8筆非描述地藏菩薩部分，約有24筆直接用來非描述地藏菩薩。

<sup>29</sup> 如〔清〕靈樞撰，《地藏本願經論貫》卷1：「準智者大師釋經方軌，先明五重玄義：一釋名、二辯體、三明宗、四論用，五判教相。所以五重預釋者，以是經中幽玄之義，令人一覽，即能詮名；識所詮體；欲顯此體，須明宗要；宗成體顯，妙用得力；然後判屬時味部教，則義旨冷然，昭乎心

在《地藏經》中，對地藏菩薩種種不可思議事之描述，此從《地藏經》序幕一開始，就展露無遺。藉由參加忉利天宮大會之無量無邊諸佛菩薩天龍八部大眾，說明此等大眾皆是地藏菩薩久遠劫來所教化而證成道果，以顯示地藏菩薩種種不可思議事，如《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉：

一時，佛在忉利天，為母說法。爾時，十方無量世界不可說不可說一切諸佛及大菩薩摩訶薩，皆來集會。……娑婆世界及他方國土，有無量億天龍鬼神，亦集到忉利天宮。……<sup>30</sup>

因參與忉利天宮大會的無量無邊大眾之因緣，而開啟了佛與文殊菩薩之一場對話，如其云：

爾時，釋迦牟尼佛告文殊師利法王子菩薩摩訶薩：「汝觀是一切諸佛菩薩及天龍鬼神，此世界他世界，此國土他國土，如是今來集會，到忉利天者，汝知數不？」

文殊師利白佛言：「世尊！若以我神力，千劫測度，不能得知。」

佛告文殊師利：「吾以佛眼觀故，猶不盡數。此皆是地藏菩薩久遠劫來，已度、當度、未度，已成就、當成就、未成就。」<sup>31</sup>

對於如此眾多的與會大眾，文殊師利以「神力千劫測度，不能得知」，甚至佛以「佛眼觀故，猶不盡數」由此而彰顯地藏之不思議。由佛與文殊的這場對話，拉開了大會之序幕，如《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉：

文殊師利白佛言：世尊！我已過去久修善根，證無礙智，聞佛所言，即當信受。小果聲聞、天龍八部及未來世諸眾生等，雖聞如來誠實之語，必懷疑惑，設使頂受，未免興謗。唯願世尊廣說地藏菩薩摩訶薩因地作何行、立何願，而能成就不思議事？<sup>32</sup>

---

目。譬之擬觀山海，先閱圖經，未出門庭，而情景宛在矣。今以不思議人法為名，不思議性識為體，不思議行願為宗，不思議方便為用，開顯無上醍醐為教相。」(CBETA, X21, no. 383, p. 639, c10-17)。此即以不思議人法、不思議性識、不思議行願、不思議方便、不思議無上醍醐等五重來論述《地藏本願經》，顯示《地藏本願經》於人法、性識、行願、力用、教相等皆不可思議。

<sup>30</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉(CBETA, T13, no. 412, p. 777, c12-29)。

<sup>31</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉(CBETA, T13, no. 412, p. 778, a13-21)。

<sup>32</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉(CBETA, T13, no. 412, p. 778, a21-26)。

此說明了參與這場大會之無量無邊諸佛菩薩大眾，皆來自於地藏菩薩之所教導，以大智慧如文殊菩薩無法測知與會大眾人數，更顯示了地藏菩薩之不思議事。而此所教化無量無邊眾生，實乃源自於地藏菩薩之無盡願、無盡行。整部《地藏經》即是由此展開，無不扣緊著地藏菩薩之廣大悲願不可思議功德等來論述。

在《地藏經》中，諸多記載著地藏菩薩無盡願行，威神誓願不可思議，如《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉：

文殊師利！時長者子，因發願言：我今盡未來際不可計劫，為是罪苦六道眾生，廣設方便，盡令解脫，而我自身方成佛道。以是於彼佛前，立斯大願，于今百千萬億那由他不可說劫，尚為菩薩。<sup>33</sup>

又如《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉：

婆羅門女，尋如夢歸。悟此事已，便於覺華定自在王如來塔像之前，立弘誓願：願我盡未來劫，應有罪苦眾生，廣設方便，使令解脫。<sup>34</sup>

如《地藏菩薩本願經》卷1〈閻浮眾生業感品 4〉：

佛告定自在王菩薩：一王發願早成佛者，即一切智成就如來是。一王發願永度罪苦眾生，未願成佛者，即地藏菩薩是。<sup>35</sup>

如《地藏菩薩本願經》卷1〈閻浮眾生業感品 4〉：

光目聞已，啼淚號泣，而白空界：願我之母，永脫地獄，畢十三歲，更無重罪及歷惡道。十方諸佛慈悲愍我，聽我為母所發廣大誓願：若得我母永離三塗及斯下賤，乃至女人之身永劫不受者，願我自今日後，對清淨蓮華目如來像前，却後百千萬億劫中，應有世界所有地獄及三惡道諸罪苦眾生，誓願救拔，令離地獄惡趣、畜生、餓鬼等。如是罪報等人盡成佛竟，我然後方成正覺。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉(CBETA, T13, no. 412, p. 778, b14-18)。

<sup>34</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品 1〉(CBETA, T13, no. 412, p. 779, a23-26)。

<sup>35</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈閻浮眾生業感品 4〉(CBETA, T13, no. 412, p. 780, c12-15)。

<sup>36</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈閻浮眾生業感品 4〉(CBETA, T13, no. 412, p. 781, a14-23)。

此中，長者子、婆羅門女、光目等人，皆是地藏菩薩之示現，以此顯示地藏菩薩之廣大悲願，所謂眾生度盡方成佛道，如其云「如是罪報等人，盡成佛竟，我然後方成正覺」、「我今盡未來際不可計劫，為是罪苦六道眾生，廣設方便，盡令解脫，而我自身方成佛道。」

對地藏菩薩之廣大悲願，蕩益智旭有諸多之讚歎，如《靈峰蕩益大師宗論·讚禮地藏菩薩懺願儀·後自序》卷6：

……故地藏慈尊，大集會中，現聲聞相，世尊廣歎勝德，且較云：假於彌勒、妙吉祥、觀自在、普賢、殊伽沙等大菩薩所，百劫至心歸依，稱念禮供，求諸所願，不如一食頃歸依稱念禮供地藏菩薩，以久修堅固大願大悲，勇猛精進過諸菩薩故也。<sup>37</sup>

此乃是蕩益智旭引用《大乘大集地藏十輪經》，將地藏菩薩與諸菩薩做一對比，以顯示地藏菩薩與娑婆世界眾生因緣深厚，其誓願深重，超過諸菩薩。此於《地藏經》中，亦有類似之闡述。<sup>38</sup>

有關地藏菩薩之種種不可思議功德，如《地藏菩薩本願經》卷2〈見聞利益品12〉所述：

世尊！是地藏菩薩摩訶薩，具大慈悲，憐愍罪苦眾生，於千萬億世界，化千萬億身。所有功德及不思議威神之力，我聞世尊與十方無量諸佛，異口同音，讚歎地藏菩薩云：正使過去、現在、未來諸佛，說其功德，猶不能盡。<sup>39</sup>

又如《地藏菩薩本願經》卷2〈囑累人天品13〉：

<sup>37</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷6（CBETA, J36, no. B348, p. 355, c3-8）。

如《大乘大集地藏十輪經》卷1〈序品1〉：「善男子！假使有人，於其彌勒及妙吉祥，并觀自在、普賢之類，而為上首，殊伽沙等諸大菩薩摩訶薩所，於百劫中，至心歸依、稱名、念誦、禮拜、供養、求諸所願，不如有人於一食頃，至心歸依、稱名、念誦、禮拜、供養地藏菩薩，求諸所願速得滿足。」（CBETA, T13, no. 411, p. 726, a9-15）。

<sup>38</sup> 如堅牢地神將地藏菩薩與諸菩薩做一對比，以顯示地藏菩薩誓願深重，超過諸菩薩，如《地藏菩薩本願經》卷2〈地神護法品11〉：「爾時，堅牢地神白佛言：世尊！我從昔來，瞻視頂禮無量菩薩摩訶薩，皆是大不可思議神通智慧，廣度眾生。是地藏菩薩摩訶薩，於諸菩薩，誓願深重。世尊！是地藏菩薩，於閻浮提，有大因緣。如文殊、普賢、觀音、彌勒，亦化百千身形，度於六道，其願尚有畢竟。是地藏菩薩，教化六道一切眾生，所發誓願劫數，如千百億恒河沙。」（CBETA, T13, no. 412, p. 787, a15-23）。

<sup>39</sup> 《地藏菩薩本願經》卷2〈見聞利益品12〉（CBETA, T13, no. 412, p. 787, c9-14）。

爾時，世尊舉金色臂，又摩地藏菩薩摩訶薩頂，而作是言：地藏！地藏！汝之神力，不可思議；汝之慈悲，不可思議；汝之智慧，不可思議；汝之辯才，不可思議。正使十方諸佛，讚歎宣說汝之不思議事，千萬劫中，不能得盡。<sup>40</sup>

諸如此類，在在顯示地藏菩薩種種不可思議功德，甚至十方三世諸佛窮劫說，亦不能說盡。而地藏菩薩此無盡願行，實乃法爾如是，亦是吾人之本心本性不可思議。

蕩益智旭對於《地藏經》之不可思議，除了以地藏菩薩之誓願、功德等表達外，亦可從六道眾生所造所感，以作為表法。蕩益智旭認為華嚴、地藏皆是表法，乃至所現地獄因果事相等，亦皆是表法，亦皆是不可思議，如鐵圍兩山即是金剛菩提道場，如《靈峰蕩益大師宗論》卷7：

然則芙蓉九朵，信可與華嚴九會同其表法。豈謂《地藏本願經》，僅談地獄因果事相而已，況華藏世界安住大蓮華中，如來成道亦坐寶蓮華。而優鉢羅波頭摩等地獄，亦復名青蓮華、赤蓮華。可見一名一喻一事一法，皆悉具足十界。在當人迷悟順逆何如耳。不思議法性，體非群相，不礙諸相發揮。又奚聞於地獄及寂光哉！願諸開士率諸檀越，即以此為順修因緣，開發正悟，則鐵圍兩山即是金剛菩提道場，無令火燄幻作金蓮。斯大妙矣。<sup>41</sup>

此以蓮華、鐵圍兩山等，作為表法，顯示其皆是不可思議，由此連結了《華嚴經》與《地藏經》彼此之關係，其所差別者，只是迷悟逆順之不同而已。

### 三、差別相——偏重點不同

《華嚴經》與《地藏經》雖皆是不可思議，但彼此於著眼點上，有所不同，《華嚴經》著眼於悟，對諸佛菩薩所悟所證之描述；《地藏經》著眼於迷，而對六道眾生所迷所造（尤其極苦無間地獄）之闡述，如蕩益智旭《靈峰蕩益大師宗論》卷7：

然性德雖無增減，非逆順，不屬迷悟。而  
迷之，為九界逆修遂感分段變易二死苦報；  
悟之，為佛界順修遂成菩提涅槃二種轉依。  
迷為三惑，悟為三智。  
逆修為十惡五逆，順修為六度萬行。

<sup>40</sup> 《地藏菩薩本願經》卷2〈囑累人天品 13〉（CBETA, T13, no. 412, p. 789, a25-29）。

<sup>41</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 384, a4-13）。

生死為三界四相，轉依為三身四德。  
苦即法身，惑即般若，業即解脫。<sup>42</sup>

此說明了諸佛眾生其性德雖同，但迷悟有別。迷之，則為九界，逆性而行感得分段、變易二死苦報；悟之，則為佛界，順性而修感得菩提、涅槃二種轉依。逆修則造十惡五逆，順修則為六度萬行。迷則為惑業苦三道，悟則為三智三德，而惑業苦三道實乃三德（苦即法身，惑即般若，業即解脫）。換言之，悟之，佛界現；迷之，九界現。《華嚴經》擅長描述佛界之悟境，而《地藏經》擅長闡述六道之迷惑。

### （一）《華嚴經》——悟

《華嚴經》，象徵著根本法輪，乃是大徹大悟之境界，顯現全體大用事事無礙法界，如蕩益智旭於《法海觀瀾》論述禪宗要旨，開宗明義直接引用《華嚴經》來表達之，如《法海觀瀾·禪宗要旨》卷3：

《大方廣佛華嚴經》初卷云：爾時世尊於一切法成最正覺，智入三世，悉皆平等。其身充滿一切世間，其音普順十方國土，乃至一一毛端悉能容受一切世界而無障礙，身徧十方而無來往。皆入諸相，了法空寂。三世諸佛所有神變。於光明中，靡不咸覩。一切佛土不思議劫所有莊嚴，悉令顯現。述曰：此乃所謂大徹大悟圓證心性之全體大用者也。此之謂涅槃妙心，此之謂正法眼藏。禪者苟知以此為則，決不至於得少為足起增上慢成大妄語矣！<sup>43</sup>

蕩益智旭認為《華嚴經》乃大徹大悟圓證心性之全體大用，是涅槃妙心，是正法眼藏，而禪宗所悟不過如此。換言之，《華嚴經》擅長顯示如來身口意等種種不思議境，為稱性極談之經典。而此不可思議境，即是事事無礙法界，亦即是法界全體大用，乃在吾人日常生活中，甚至凡夫之情見，亦是不可思議的，是法界全體大用。又如《靈峰蕩益大師宗論·三學血書華嚴經跋》卷7：

一代時教，華嚴為根本法輪。以為實施權，流出無量法門；開權顯實，還歸法界性海故也。然法門權實雖復不同，而性修要旨初無少異。

<sup>42</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 383, c27-p. 384, a4）。

<sup>43</sup> 《法海觀瀾》卷3（CBETA, B24, no. 131, p. 41, b14-p. 42, a4）。

此段經文，引自八十《大方廣佛華嚴經》卷1〈世主妙嚴品1〉：「爾時，世尊處于此座，於一切法成最正覺，智入三世悉皆平等，其身充滿一切世間，其音普順十方國土。……一一毛端，悉能容受一切世界而無障礙，各現無量神通之力，教化調伏一切眾生；身徧十方而無來往，智入諸相，了法空寂。三世諸佛所有神變，於光明中靡不咸覩；一切佛土不思議劫所有莊嚴，悉令顯現。」（CBETA, T10, no. 279, p. 1, c25-p. 2, a10）。

引文中之「述曰」，乃是蕩益智旭對此段經文之解釋。

此經首題「大方廣」者，即直指吾人現前一念三德秘藏之性；  
「佛華嚴」者，即指稱性所起圓頓修德之功。  
不達性體三德，萬行何所莊嚴；不以佛莊嚴而為莊嚴，性德何足貴重。  
……以圓頓佛華莊嚴大方廣之心性，斯則全性起修，全修在性，而遮那身土不離下凡一念心矣！<sup>44</sup>

此說明「大方廣」即是性體三德，而以「佛華嚴」莊嚴之。亦即以圓頓佛華莊嚴「大方廣」之心性，實是「全性起修，全修在性」，亦顯示了毗盧遮那身土不離吾人凡夫當下一念心。

由此可知，《華嚴經》擅長表達悟境，隨舉一法，皆是心性全體大用，亦即事事無礙法界，且皆於吾人日用中。如一毛孔，一切諸法亦如是，如《靈峰蕩益大師宗論》卷2：

於中，隨舉一法，無不仍是心性全體大用。  
如舉水作波，無一一波非水之溼性。  
舉金作器，無一一器非金之堅性貴性。  
又如舉日輪全體，光射一隙，無一一隙中，不具見日之全體大用者也。由此言之，事事無礙法界，原在吾人日用間，頭頭爾，法法爾。豈必高推聖境，謂凡夫絕分哉！只此妄謂凡夫絕分之情見，亦仍不可思議，亦是法界全體大用。<sup>45</sup>

諸如此類，無不呈現《華嚴經》之不可思議，擅長以悟境來表達，隨舉一法，皆是心性全體大用事事無礙法界。

## （二）《地藏經》——迷

《地藏經》乃針對眾生之「迷」來入手，對於眾生因「迷」所感六道苦輪，有諸多之描述，尤其是地獄之眾苦（如五無間獄）。其中，對於五逆所感之無間地獄，以千萬億劫求出無期來表達之，如《地藏菩薩本願經》卷1〈觀眾生業緣品3〉：

爾時，地藏菩薩白聖母言：南閻浮提罪報，名號如是，若有眾生，不孝父母，或至殺害，當墮無間地獄，千萬億劫，求出無期。若有眾生，出佛身血，毀謗三寶，不敬尊經，亦當墮於無間地獄，千萬億劫，求出無期。若有眾生，侵損常住，點污僧尼，或伽藍內，恣行淫欲，或殺或害，如是等輩，當墮無

<sup>44</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 373, a4-15）。

<sup>45</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷2（CBETA, J36, no. B348, p. 286, c4-11）。

間地獄，千萬億劫，求出無期。若有眾生，偽作沙門，心非沙門，破用常住，欺誑白衣，違背戒律，種種造惡，如是等輩，當墮無間地獄，千萬億劫，求出無期。若有眾生，偷竊常住財物穀米、飲食衣服，乃至一物不與取者，當墮無間地獄，千萬億劫，求出無期。<sup>46</sup>

此顯示若造五逆無間業，當墮無間地獄，且於千萬億劫求出無期。而對無間地獄，《地藏經》有諸多之描述，如《地藏菩薩本願經》卷1〈觀眾生業緣品 3〉：

獨有一獄，名曰無間。其獄周匝萬八千里，獄牆高一千里，悉是鐵為，上火徹下，下火徹上，鐵蛇鐵狗，吐火馳逐，獄牆之上，東西而走。獄中有床，遍滿萬里。一人受罪，自見其身，遍臥滿床。千萬人受罪，亦各自見，身滿床上。眾業所感，獲報如是。又諸罪人，備受眾苦。千百夜叉，及以惡鬼，口牙如劍，眼如電光，手復銅爪，拖拽罪人。復有夜叉，執大鐵戟，中罪人身，或中口鼻，或中腹背，拋空翻接，或置床上。復有鐵鷹，啗罪人目。復有鐵蛇，繳罪人頸。百肢節內，悉下長釘，拔舌耕犁，抽腸剝斬，洋銅灌口，熱鐵纏身。萬死千生，業感如是。動經億劫，求出無期。此界壞時，寄生他界。他界次壞，轉寄他方。他方壞時，展轉相寄。此界成後，還復而來。無間罪報，其事如是。<sup>47</sup>

此以「獄中有床，遍滿萬里。一人受罪，自見其身，遍臥滿床。千萬人受罪，亦各自見，身滿床上」，來顯示眾生所迷之重，而感得無間地獄之無量無邊，又如《地藏菩薩本願經》卷1〈觀眾生業緣品 3〉：

又五事業感，故稱無間。何等為五？

一者，日夜受罪，以至劫數，無時間絕，故稱無間。

二者，一人亦滿，多人亦滿，故稱無間。

三者，罪器叉棒，鷹蛇狼犬，碓磨鋸鑿，剝斫鑊湯，鐵網鐵繩，鐵驢鐵馬，生革絡首，熱鐵澆身，飢吞鐵丸，渴飲鐵汁。從年竟劫，數那由他，苦楚相連，更無間斷，故稱無間。

四者，不問男子女人，羌胡夷狄，老幼貴賤，或龍或神，或天或鬼，罪行業感，悉同受之，故稱無間。

五者，若墮此獄，從初入時，至百千劫，一日一夜，萬死萬生。求一念間，暫住不得。除非業盡，方得受生。以此連綿，故稱無間。<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈觀眾生業緣品 3〉(CBETA, T13, no. 412, p. 779, c23-p. 780, a6)。

<sup>47</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈觀眾生業緣品 3〉(CBETA, T13, no. 412, p. 780, a14-29)。

<sup>48</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈觀眾生業緣品 3〉(CBETA, T13, no. 412, p. 780, b1-12)。

此無間地獄之特色，在於「一人亦滿，多人亦滿，故稱無間」、「一日一夜，萬死萬生。求一念間，暫住不得」等等。又如《地藏菩薩本願經》卷1〈地獄名號品 5〉所舉之種種地獄，如其云：

閻浮提東方有山，號曰鐵圍，其山黑邃，無日月光。有大地獄，號極無間。又有地獄，名大阿鼻。復有地獄，名曰四角。復有地獄，名曰飛刀。復有地獄，名曰火箭。復有地獄，名曰夾山。復有地獄，名曰通槍。復有地獄，名曰鐵車。復有地獄，名曰鐵床。復有地獄，名曰鐵牛。復有地獄，名曰鐵衣。復有地獄，名曰千刃。復有地獄，名曰鐵驢。復有地獄，名曰洋銅。復有地獄，名曰抱柱。復有地獄，名曰流火。復有地獄，名曰耕舌。復有地獄，名為剝首。復有地獄，名曰燒腳。復有地獄，名曰啗眼。復有地獄，名曰鐵丸。復有地獄，名曰諍論。復有地獄，名曰鐵鉢。復有地獄，名曰多瞋。<sup>49</sup>

地獄種類繁多，甚至一獄中，亦有多獄，其苦無量無邊。另對於因緣果報等，亦有諸多之闡述，如《地藏菩薩本願經》卷1〈如來讚歎品 6〉：

會中有一菩薩，名曰普廣，合掌恭敬，而白佛言：今見世尊讚歎地藏菩薩，有如是不可思議大威神德。唯願世尊為未來世末法眾生，宣說地藏菩薩利益人天因果等事，使諸天龍八部及未來世眾生，頂受佛語。……<sup>50</sup>

又如《地藏菩薩本願經》卷2〈見聞利益品 12〉：

會中，有一菩薩摩訶薩，名觀世音，從座而起，胡跪合掌，白佛言：……唯願世尊，為現在未來一切眾生，稱揚地藏不思議事，令天龍八部，瞻禮獲福。<sup>51</sup>

藉由普廣、觀世音菩薩等之請問，一方面顯示了地藏菩薩功德之不思議事，另一方面也呈現出人天之種種因緣果報。甚至對於六道眾生從出生至死等問題，亦有所著墨，如《地藏菩薩本願經》卷2〈閻羅王眾讚歎品 8〉：

會中有一鬼王，名曰主命，白佛言：「世尊！我本業緣，主閻浮人命，生時死時，我皆主之。在我本願，甚欲利益。自是眾生，不會我意，致令生死，俱不得安。何以故？是閻浮提人，初生之時，不問男女，或欲生時，但作善

<sup>49</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈地獄名號品 5〉(CBETA, T13, no. 412, p. 782, a3-17)。

<sup>50</sup> 《地藏菩薩本願經》卷1〈如來讚歎品 6〉(CBETA, T13, no. 412, p. 782, b28-c4)。

<sup>51</sup> 《地藏菩薩本願經》卷2〈見聞利益品 12〉(CBETA, T13, no. 412, p. 787, c7-17)。

事，增益舍宅。自令土地無量歡喜，擁護子母，得大安樂，利益眷屬。或已生下，慎勿殺害，取諸鮮味，供給產母。及廣聚眷屬，飲酒食肉，歌樂絃管，能令子母，不得安樂。……又閻浮提臨命終人，不問善惡，我欲令是命終之人，不落惡道，何況自修善根，增我力故。是閻浮提行善之人，臨命終時，亦有百千惡道鬼神，或變作父母，乃至諸眷屬，引接亡人，令落惡道，何況本造惡者？世尊！如是閻浮提男子女人，臨命終時，神識昏昧，不辯善惡，乃至眼耳，更無見聞。<sup>52</sup>

諸如此類因緣果報生死等問題，乃是佛教之所能窮究，尤其是《地藏經》，如《靈峰蕩益大師宗論·刻占察行法助緣疏》卷7：

易曰：積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。  
書曰：惠迪吉，從逆凶，惟影響。作善降之百祥，作惡降之百殃。因果報應之說，未嘗不彰明，較著於世間也。但儒就現世論，未足盡愚者之疑情。自釋典入支那，備明三世果報，益覺南宮所悟，及孔子尚德之稱，事理不誣。<sup>53</sup>

此中，對因緣果報，舉儒、佛來說明之，儒著眼於現世論因緣果報，佛教備明三世因緣果報。而對此果報問題，世法無法轉之，乃至初期部派佛教（指三藏教），無法轉之，唯大乘能轉之，如《靈峰蕩益大師宗論》卷7：

然三藏權詮，祇明因緣生法，未直明因緣無性。故云：佛能轉一切業，不能轉定業。逮大乘會中，始廣明格外深慈，建勝異方便。依萬法唯心、緣生無性之理，設取相、無生二懺，以通作法之窮。然後罪無大小，障無淺深，依教行持，悉堪消滅。如赫日當空，霜露頓收也。<sup>54</sup>

此顯示了初期部派佛教與大乘佛教對定業之不同看法，其關鍵在於因緣生法與因緣無性（緣生無性）之差別，如其云「三藏權詮，祇明因緣生法，未直明因緣無性」，而大乘佛教則強調緣生無性，故能懺除定業，尤其是地藏菩薩之大誓願，悲苦三惡道眾生，如《靈峰蕩益大師宗論》卷7：

夫罪有重輕，事非一概。世法不能治，佛法治之。作法不能治，取相治之。取相不能治，無生治之。則究竟離苦解脫之法，不得不歸功佛門。又不得不

<sup>52</sup> 《地藏菩薩本願經》卷2〈閻羅王眾讚歎品 8〉（CBETA, T13, no. 412, p. 785, b11-c2）。

<sup>53</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 382, c18-23）。

<sup>54</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 382, c23-28）。

歸功觀音、地藏諸大士也。觀音應十方世界，尤於五濁有緣；地藏遊五濁娑婆，尤於三塗悲重，如父母等愛諸子，而於幼者及無能者，尤所鍾情。<sup>55</sup>

此說明了眾生所造之重罪定業，亦可轉之，其道理在於罪業緣生無性，亦即罪性本空。於諸菩薩中，地藏菩薩與娑婆世界眾生因緣特別深厚，尤其於三塗悲重，猶如父母憐憫幼者及無能者。

同樣地，面對眾生種種之罪苦，滿益智旭本人亦發種種大願，願代眾生受苦，如《靈峰滿益大師宗論》卷1：

智旭又為父母乃至歷劫親緣，亦為現前善友，所有歷劫親緣廣及法界眾生，悉為歸依懺悔，發宏誓願，盡法界眾生，無始至今，一切殺罪，願得消除，自今以去，更不復造。

若定業應受刀山劍樹等，智旭普皆代受，……

定業應受考逼酬償等，智旭普皆代受，……

定業應受鐵床銅柱等，智旭普皆代受，……

定業應受拔舌犁耕等，智旭普皆代受，……

定業應受灰河沸屎等，智旭普皆代受，……

定業應受積寒堅冰等，智旭普皆代受，……

定業應受猛火燒然等，智旭普皆代受，……

定業應受盲聾頑鈍等，智旭普皆代受，……

定業應受種種塵沙苦等，智旭普皆代受，令彼究竟涅槃。<sup>56</sup>

又如《靈峰滿益大師宗論》卷1：

若一切眾生定業當受報者，我皆代受，遍微塵國界，歷諸惡道，終無厭悔，令彼眾生，先成佛道。我所發願，真實不虛。願十方三寶，現為我證，令我道心，日夜增長。文殊智海，念念清淨；普賢行海，念念圓成。命終之後，生諸佛前，證度迷流，同登覺岸。虛空有盡，我願無窮。

<sup>55</sup> 《靈峰滿益大師宗論》卷7（CBETA, J36, no. B348, p. 383, a1-5）。

<sup>56</sup> 《靈峰滿益大師宗論》卷1（CBETA, J36, no. B348, p. 260, c9-26）。

又如《靈峰滿益大師宗論》卷1：「大土地藏之宏誓，十方菩薩微塵願，我皆隨順普修習，大聖威神攝受我。」（CBETA, J36, no. B348, p. 261, b1-2）。

《靈峰滿益大師宗論》卷1：「我誓以身心，奉上地藏主，隨於剎塵劫，永處眾苦中。普代眾生苦，令得先成佛。劫石或可移，此願終不改。」（CBETA, J36, no. B348, p. 263, a18-19）。

蕩益智旭所發之種種誓願代眾生受苦，此猶如地藏菩薩所發之廣大誓願。至於如何代眾生受苦？有關此問題，華嚴宗大德對此有諸多剖析。<sup>57</sup>

此外，亦可從蕩益智旭對地藏之讚頌，顯示地藏悲願之弘深，如《靈峰蕩益大師宗論·地藏慈尊像贊五首》卷 9：

同體大悲，無緣宏誓，千佛之祖，群生之裔。……  
 人但知其地獄救苦，不知其無處不現；  
 人但知其臨終扶持，不知其無時不念。……  
 五乘該盡孝慈心，最是醫王願力深。  
 百草根莖皆不棄，贏來大地足知音。……<sup>58</sup>

此顯示地藏菩薩救苦，無處不現，乃至臨終扶持，無時不念。地藏菩薩之廣大誓願，乃是「虛空有盡，我願無窮」，無處不現，無時不念。蕩益智旭亦如是，秉持此精神，所謂：「同地藏慈尊，普入法界諸大地獄，救度一切苦惱眾生，乃至分形散體，橫遍豎窮，十界現身，三輪施化。如一眾生未成佛，終不於此取泥洹。」<sup>59</sup>

#### 四、結語

由上述之論述，可得知《地藏經》與《華嚴經》彼此之同異，所同者，皆不可思議；所異者，在於迷悟之不同，如下圖表：

<sup>57</sup> 《華嚴經探玄記》卷 7〈金剛幢菩薩迴向品 21〉：「問：自作自受云何菩薩能得代邪？答：此中菩薩代眾生苦，通論有六義：一、謂以苦事自要增其願行故。……，於彼有情未必實代。此依初教辨。二、約菩薩留惑同事受有苦身，同苦眾生為其說法，令聞法免苦故名代也。三、設有眾生而欲造作無間等業，菩薩化止，不從遂斷其命，由斷彼命菩薩自受惡趣苦報令彼得免無間大苦，此亦名代。此依梁《攝論》第十一辨也。此上二釋依終教。四、由菩薩從初正願為生受苦，修習此願至究竟位，願成自在，常處惡趣救代眾生，如地藏菩薩等及莊嚴王菩薩等。五、由菩薩此願契同真如，彼眾生苦亦緣成無性即是真如，以同如之願還潛至即真之苦。依此融通，亦名代也。此約同體願力。六、由普賢以法界為身，一切眾生皆是法界，即眾生受苦常是普賢故名代。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 245, c8-p. 246, a15)。此說明地藏菩薩等從初發願為眾生受苦，修習此願至究竟位，常處惡趣救代眾生。另如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈十迴向品 25〉：「問：眾生之苦自業所招、自心所變。云何菩薩而能代耶？答：通論代苦，有其七義。一、以苦自要增悲念故……。五、由菩薩初修正願為生受苦，至究竟位願成自在，常在惡趣救代眾生，如地藏菩薩及現莊嚴王等，乃至饑世，身為大魚，皆其類也。或以光明照觸，或神力冥加其事非一。六、由菩薩此願契同真如，彼眾生苦即同如性，以同如之願，還潛至即真之苦，依此融通亦名代也。七、由普賢以法界為身，一切眾生皆是法界，即眾生受苦常是菩薩，故名代。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 699, a19-b20)。

<sup>58</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 9 (CBETA, J36, no. B348, p. 407, c30-p. 408, a14)。

<sup>59</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1 (CBETA, J36, no. B348, p. 274, a1-4)。

滿益智旭 之看法	《華嚴經》	《地藏經》
同	不可思議法性／心性	
異	悟	迷
	佛界	地獄
	淨土	苦輪
	極樂	極苦
	三德	三道
	如善用寶	如闇觸寶

本論文首先從滿益智旭本人之修學心路歷程（於年少造無間地獄重罪），來顯示其與地藏菩薩、《地藏經》等甚深因緣。進而探討《地藏經》與《華嚴經》之關聯，此主要從共通性、差別相來切入，顯示《地藏經》與《華嚴經》有其同，亦有其別。所共通者，滿益智旭認為皆是不可思議，而此乃是建立於心性論之基礎上。所差別者，乃就迷、悟來顯示《地藏經》與《華嚴經》著眼點之不同，亦即藉由大徹大悟、大惑大迷之強烈對比，彰顯了此兩部經典之不同風格，也呈現了彼此之特色，以及彼此之相互關聯。最後，以滿益智旭的發願迴向，作為結語：

我誓以身心，奉上地藏主，隨於剎塵劫，永處眾苦中。  
普代眾生苦，令得先成佛，劫石或可移，此願終不改。<sup>60</sup>

## 參考資料

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《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〕玄奘譯，《大乘大集地藏十輪經》。CBETA, T13, no. 411。  
 〔唐〕實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》。CBETA, T13, no. 412。  
 〔隋〕菩提燈譯，《占察善惡業報經》。CBETA, T17, no. 839。  
 〔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。  
 〔明〕智旭撰，《占察善惡業報經玄義》。CBETA, X21, no. 370。  
 〔明〕智旭撰，《占察善惡業報經義疏》。CBETA, X21, no. 371。  
 〔明〕智旭集，《占察善惡業報經行法》。CBETA, X74, no. 1485。  
 〔明〕智旭述，《讚禮地藏菩薩懺願儀》。CBETA, X74, no. 1486。

<sup>60</sup> 《靈峰滿益大師宗論》卷1（CBETA, J36, no. B348, p. 263, a18-19）。

〔明〕智旭述，《大乘止觀法門釋要》。CBETA, X55, no. 905。

〔明〕智旭輯，《法海觀瀾》。CBETA, B24, no. 131

〔明〕智旭彙輯，《閱藏知津》。CBETA, J31, no. B271。

〔明〕智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》。CBETA, J36, no. B348。

〔清〕靈槩撰，《地藏本願經綸貫》。CBETA, X21, no. 383。

弘一法師編述，《地藏菩薩聖德大觀》，臺北：萬行雜誌社，2002年。

陳英善，〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《天台與諸宗之對論》，臺北：法鼓文化，2023年。

陳英善，《理體論與心性說——蕩益智旭思想之研究》，中華佛學研究所專題論文，1992年。

聖嚴法師著，關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，台北：學生書局，1988年。



## 《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較再探 ——以十迴向位與如來藏理為主

華梵大學佛教藝術學系 助理教授  
李治華

### 摘 要

筆者於 2023 年第十一屆華嚴專宗國際學術研討會發表論文：〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較——以十信、十住、十行為主〉，本次發表續篇：〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較再探——以十迴向位與如來藏理為主〉。

本文考察《華嚴經》與《楞嚴經》中菩薩十迴向位經文之異同、或互補之處，尤其從如來藏理的角度對比兩經的各自特性，綜理出兩經及其重要詮釋者如智儼、法藏、澄觀、子璿、真鑑等華嚴宗人的觀點。《楞嚴經》的十迴向位，名稱與晉譯《華嚴經》幾同，兩經各階位文義亦頗能會合，《楞嚴經》又凸顯如來藏的圓理，其十迴向全文僅 225 字，文精理純，或可說是以如來藏理的立場而攝收了《華嚴經·十迴向品》十卷餘的廣博經文。

**關鍵詞：**華嚴經、楞嚴經、十迴向、如來藏

## 一、前言

筆者於 2023 年第十一屆華嚴專宗國際學術研討會發表論文：〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較——以十信、十住、十行為主〉，本次發表續篇：〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較再探——以十迴向位與如來藏理為主〉。

在前篇論文中與本文較具相關之處：<sup>1</sup>

(1)《華嚴經》的〈十住品〉、〈十行品〉、〈十迴向品〉、〈十地品〉等品，具有次第高升的說法場所，漢傳佛教依文依義視其為菩薩階位。華嚴宗更依據天台宗智顛綜理諸經提出的「十信、十住、十行、十向、十地、等覺、妙覺」菩薩五十二階位配比華嚴經文，華嚴宗亦說《華嚴經》圓教的菩薩階位是寄託在終教（如來藏緣起）的階位上表現行布與圓融。而在《楞嚴經》中，則有「三漸次、乾慧地、十信、十住、十行、十向、四加行、十地、等覺、妙覺」等菩薩六十階位之說。依《大乘起信論》的信成就發心、解行發心、證發心，可推知信住行向地等菩薩階位，其實就是修學佛法的「信、解（住）、行（行、向、四加）、證（地、等妙覺）」次第之理的展現。

(2)若從菩薩階位的名稱來看，《楞嚴經》的菩薩階位應可歸類為華嚴系統；再從譯出年代與翻譯用語來看，《楞嚴經》的菩薩階位譯名應參酌了當時流行的晉譯《華嚴經》為主，《楞嚴經》的譯名甚至比唐譯《華嚴經》更加貼近晉譯《華嚴經》。《楞嚴經》菩薩階位內容的翻譯文字也有可能受到智儼、法藏解釋《華嚴經》的用語影響。

(3)《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，網羅大藏經精華。《楞嚴經》中也要略舉出了華嚴圓教玄義，但卻少作發揮。若就菩薩階位對照兩經來看，大抵也是如此。或者，《楞嚴經》的住、行、向、地的菩薩四十階位，本身就已有所參照集錄《華嚴經》的階位名稱與精義而成，亦未可知。

本論文進而將考察兩經菩薩階位的十迴向位。《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，其菩薩階位尤其到十迴向位、四加行位（華嚴經未立）、十地位，越加凸顯如來藏真心的意涵，因此在十迴向（含）之後，以如來藏理為切入角度，對照兩經，更能聚焦出兩經的異同之處。

本論文不重在多述古德的詳釋經文，而在於發掘兩經同異、或互補之處，期能更加綜理出菩薩階位蘊藏的豐富意義。本論文採取的古代研究資料，以華嚴宗

<sup>1</sup> 李治華，〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較——以十信、十住、十行為主〉，收入《2023 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2023 年），頁 143-172。

人對晉譯、唐譯《華嚴經》與《楞嚴經》的代表性論疏為主——唐代華嚴宗二祖智儼（602-668）的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱《華嚴經搜玄記》），三祖法藏（643-712）的《華嚴經探玄記》，儼、藏二師是解釋晉譯《華嚴經》；四祖澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《華嚴經隨疏鈔》），澄觀是解釋唐譯《華嚴經》；宋代華嚴宗六祖「楞嚴大師」子璿（965-1038）的《首楞嚴義疏注經》（以下簡稱《楞嚴經義疏》），明代真鑑（約萬曆年間 1573-1620 之人）大開楞嚴詮釋新局面的《大佛頂首楞嚴經正脉疏》（以下簡稱《楞嚴經正脉》）。

《楞嚴經》的翻譯文字可能受到晉譯《華嚴經》乃至智儼、法藏的用語影響，所以本論文在一般釋義時，優先採用智儼、法藏之說，但在特殊引文上多以唐譯《華嚴經》及其注解澄觀疏鈔為主，因本論文所注重的兩經比對方面：（1）真鑑據唐譯《華嚴經》，而比對《楞嚴經》。（2）在以如來藏理解釋《華嚴經》上，澄觀依唐譯《華嚴經》，論述最為清晰豐富。

本論文中多有引用數種經論的菩薩階位連續段落文獻，但常依次分截小段徵引，僅於此處標示引用諸經論連續全文的頁碼起迄出處，後文引用一小段文句即不再作頁碼註腳標示。常引藏經文獻：晉譯《華嚴經》：引〈金剛幢菩薩十迴向品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 488, a17-p. 541, c11。唐譯《華嚴經》：引〈十迴向品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 124, a24-p. 178, b22。智儼《華嚴經搜玄記》：引釋十迴向名義，CBETA, T35, no. 1732, p. 43, a10-b4。法藏《華嚴經探玄記》：引釋十迴向名義，CBETA, T35, no. 1733, p. 243, a23-p. 244, b3。澄觀《華嚴經疏》：釋〈十迴向品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 694, c5-p. 734, a9。澄觀《華嚴經隨疏鈔》：釋〈十迴向品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 365, b18-p. 405, c25。《楞嚴經》：引十迴向文，CBETA, T19, no. 945, p. 142, b21-c5。子璿《楞嚴經義疏》：引釋十迴向，CBETA, T39, no. 1799, p. 929, c2-p. 930, c4。真鑑《楞嚴經正脉》：引釋十迴向，CBETA, X12, no. 275, p. 408, b6-p. 410, b21。

## 二、兩經十迴向位的總義與特色

晉譯《華嚴經》與《楞嚴經》的十迴向名稱，只有第九無縛無著解脫迴向，較《楞嚴經》多「無著」兩字，其餘名稱全同。

晉唐《華嚴經》與《楞嚴經》之十迴向位名稱對照表

	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》	《楞嚴經》
1	救護一切眾生離眾生相迴向		

	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》	《楞嚴經》
2	不壞迴向		
3	等一切佛迴向		
4	至一切處迴向		
5	無盡功德藏迴向		
6	隨順平等善根迴向	入一切平等善根迴向	
7	隨順等觀一切眾生迴向	等隨順一切眾生迴向	
8	如相迴向	真如相迴向	
9	無縛無著解脫迴向		無縛解脫迴向
10	法界無量迴向	入法界無量迴向	
	註：空白即同晉譯		

《華嚴經》，以唐譯八十卷版為例，在〈十住品〉（約半卷）、〈十行品〉（一卷餘）、〈十迴向品〉（十卷餘）、〈十地品〉（六卷）中解釋各各階位名稱時，〈十迴向品〉、〈十地品〉篇幅大幅增多，對於種種菩薩行長篇大論的鋪陳。華嚴菩薩階位中又以〈十迴向品〉約一乘說普賢行願最廣，〈十地品〉約寄位而循序說五乘，最為漸次分明。<sup>2</sup>而在《楞嚴經》中對於菩薩各各階位卻同樣都是精簡扼要的釋名，其十迴向全文共只 225 字，而與《華嚴經》菩薩階位寄三乘顯一乘的複雜文理大相逕庭。正如真鑑說明：「《華嚴》位位多明菩薩修證德業，故文義汪洋。此經（楞嚴）多推得名所以，故文詞省約也。」

善根功德迴向的對象分為三種：眾生、菩提（佛道）、實際（真如理），十迴向中的每一迴向都具足三種迴向，但偏重不同，而真鑑則更指出《華嚴經》與《楞嚴經》的差別：

《華嚴》文極浩汗，意多徧兼三處。今經（楞嚴）文簡各有隱顯，如眾生顯，餘二則隱，佛道真如顯隱亦然。顯者正當發揮，而隱者亦以意含，非全無也。故此經與《華嚴》，文雖不類，而旨無不合也。

《華嚴》經文浩瀚，每一迴向確實多徧兼三種迴向。《楞嚴》經文十分簡要，每一迴向主要針對一種迴向，餘二只是隱涵。兩經的文采雖然不相類似，但主旨卻是契合。

十迴向位次第綱要略如下表：

<sup>2</sup> 如法藏《華嚴經探玄記》說：「問此經上下多說普賢行願，此品（迴向品）之內說之最廣，何故人地竟不涉言？答此約一乘，地約三乘故也。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 276, c22-24）

《華嚴經》與《楞嚴經》十迴向位次第綱要對照表

十迴向次第	法藏釋《華嚴》		真鑑釋《楞嚴》	
1 救護一切眾生離眾生相迴向	隨事	行本	悲智不住	悲不礙智
2 不壞迴向		行相	起行心堅	智不壞悲
3 等一切佛迴向			約佛辨廣	本妙合覺
4 至一切處迴向			約法顯遍	因果同地
5 無盡功德藏迴向			約德顯多	依正互融
6 隨順平等善根迴向		行成	智行成	性修雙即
7 隨順等觀一切眾生迴向			悲行成	自他同根
8 如相迴向	隨理	正與理合顯體深廣		即離雙超
9 無縛（無著）解脫迴向		明依體起無方大用		真俗自在
10 法界無量迴向		體用無礙圓明自在		體用圓極

《楞嚴經》以如來藏真心為義理核心，真鑑釋經十迴向文中，大體皆扣合如來藏理。《華嚴經》「經通論別」，歷來或從空理、唯識、如來藏真心等教理去詮經。<sup>3</sup>華嚴宗屬真心系統，法藏此處釋經十迴向中後三「隨理」，亦豁顯如來藏體用的圓融自在。再看真鑑解釋《楞嚴》後三迴向：「蓋無著（第八）獲性德之全體。無礙（第九）獲性德之大用。（第十）體用備具，故言性德圓成。」這簡直如同法藏後三迴向文義的翻版，都是緊扣如來藏理。

### 三、兩經十迴向各階位的對比

#### 1. 救護一切眾生，離眾生相迴向

關於《華嚴經》「救護一切眾生，離眾生相迴向」的名義解釋，智儼指出初向的重點在於亦有亦空的「化事（有），離二我（人法空）也。」法藏解釋初向的名義：

<sup>3</sup> 可參見李治華，〈《華嚴經》之詮釋與真常唯心論〉，收入《華嚴學研究·第一輯》（北京：宗教文化出版社，2017年），頁113-115。

菩薩善根濟諸眾生煩惱業苦名救，令住菩提名護，雖成救護，然於眾生（有）照性平等（中），故名離相（空）。又救是大悲，離是大智。又初是廣大等心，後是不顛倒心。迴向是行，謂以善根迴向成如此救生離相之行故名迴向，從所向立名。

法藏以「照性平等」說離（空）相（有），實更通於中道真心。

澄觀說：「離相迴向。謂向實際……然入實際即事理無礙故。」又《華嚴》經文：

安置眾生於無所著法性迴向（晉譯：令一切眾生，不著諸法故迴向）。見眾生自性不動不轉迴向（晉譯：以眾生性迴向而無所至）。

澄觀解釋：「實際即法性，性自無著。」、「初句遣所向眾生，了自性故不著，凝然不動，隨緣不變。」又經文：

觀一切法真實性迴向（晉譯：但欲令眾生解真實法）。

澄觀說：「此彰實有，一切妙有。又即前之空，是此之實。二義不二為真法印。」鈔中再釋：「此無性空，體即是實，故名真有。是故言語則別，理無二致。」

澄觀將實際、法性、自性、理體、實有、真有、妙有、無著、空性等名相，實指等同。這正是如來藏教理中的常談，如《楞嚴經》中亦說：

如果位中，菩提、涅槃、真如、佛性、菴摩羅識、空如來藏、大圓鏡智，是七種名稱謂雖別，清淨圓滿體性堅凝，如金剛王常住不壞。<sup>4</sup>

再看《楞嚴經》對初向名義的解釋：

滿足神通，成佛事已，純潔精真，遠諸留患。當度眾生，滅除度相，迴無為心，向涅槃路，名「救護一切眾生，離眾生相迴向」。

《楞嚴經》初向的前四句先講十行位的成就，全經共七次出現非常特殊的「精真」一詞，這是相對於雜染的妄心而指精純的真心。之後四句則進入「救護一切眾生，

<sup>4</sup> 《楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 123, c14-17。

離眾生相迴向」：「當度眾生，滅除度相」是從有入空，「迴無為心，向涅槃路」是從空入有。

兩經比較：

(1) 法藏說的「照性平等」，可對應《楞嚴》的「無為心」，都指向中道真心。

(2) 法藏說《華嚴經》的「照性平等故名離相」，澄觀說的「事理無礙」，這似於子璿說《楞嚴經》十行位是「依體起用」，此處是再「攝用歸體」。

(3) 真鑑說：「華嚴首標六波羅蜜，全同今經（楞嚴）躡上十行之意。」《楞嚴經》初向先述十行，這與《華嚴經》初向首標六度是一致的，如經文：

佛子！云何為菩薩摩訶薩救護一切眾生離眾生相迴向？佛子！此菩薩摩訶薩行檀波羅蜜，淨尸波羅蜜，修羸提波羅蜜，起精進波羅蜜，入禪波羅蜜，住般若波羅蜜，大慈、大悲、大喜、大捨，修如是等無量善根。

(4) 真鑑以《楞嚴經》「當度眾生，滅除度相」配《華嚴經》初向文的始末：

如《華嚴》始於救離三塗而極至住佛所住，當亦是破五住離二死，方為畢竟救護也。末句同於「滅除度相」，《華嚴》亦謂「不著眾生相」，以至「想見不顛倒」是也（經原文：不著眾生相、世界相、心意相迴向，不起心顛倒、想顛倒、見顛倒迴向）。二經旨同，斯經取要言之耳。

「五住」指見、思、無明之煩惱有見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地、無明住地等五種區別，「二死」指分段生死、變異生死。「破五住離二死（即成佛），方為畢竟救護」，此亦指「當度眾生」一句。真鑑指出兩經都在開示「救護一切眾生，離眾生相迴向」，主旨一致，但《華嚴》經文廣博，《楞嚴》扼要。

## 2. 不壞迴向

關於《華嚴經》「不壞迴向」的名義解釋，智儼說：「不壞者，自行堅固也。三堅固隨順涅槃也。」法藏說：「於三寶得不壞信，以此善根而成迴向，此約能迴行體為名。」

唐譯《華嚴經》：「不違諸法，不壞業因。明見真實，善巧迴向。知法自性（晉譯：究竟法性），以方便力成業報，到於彼岸。」澄觀注疏「後『不違』下別，皆事理無礙。」澄觀同樣以「事理無礙」套用在初向與二向，且唐譯《華嚴經》初二向中都出現較具不空、如來藏意味的「自性」一詞。

再看《楞嚴經》對向名義的解釋：

壞其可壞，遠離諸離，名「不壞迴向」。

壞（空）其「可壞」（相）是指初向重在度眾無相的空，「遠離（空）諸離（空）」是指二向還要將空亦空，成為不有不空。

真鑑指出兩經文義的符應之處：

(1)《華嚴》云：「雖知一切法空寂，而不於空起心念」，這正是《楞嚴》的壞壞、或離離。

(2)《楞嚴》結名「不壞」，即不壞度生事業。對照《華嚴》此位，依舊廣興布施。

### 3.等一切佛迴向

關於《華嚴經》「等一切佛迴向」的名義解釋，智儼說：「等一切佛者，自他等入佛境，亦可量等。」強調此處的「等」還是可量的分等。法藏說：「學三世佛所作迴向名等諸佛，從所學立名，通能所迴。」等佛是從學佛立名。

唐譯《華嚴經》：「住於實際，無相離相，唯是一相，如是深入一切法性，常樂習行普門善根，悉見一切諸佛眾會。」澄觀注疏：「等一切佛之迴向，以深入法性，行普門善而為其性。」

再看《楞嚴經》對三向名義的解釋：

本覺湛然，覺齊佛覺，名「等一切佛迴向」。

「本覺」一詞在《楞嚴經》中出現九次，在《大乘起信論》（以下簡稱起信論）中「本覺」特別相對於「不覺」、「始覺」、「究竟覺」等非本然的狀態而言，<sup>5</sup>《楞嚴》本覺開顯（始覺）齊等佛覺（究竟覺），即「等一切佛迴向」。

智儼、法藏以入佛境、所學佛解釋「等佛」，是偏從「相」上來說，而澄觀進而點出入法「性」，《楞嚴經》則強調「佛」的本義「覺者」，連用三個覺字：本覺、

<sup>5</sup> 《起信論》：「本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故名究竟覺，不覺心源故非究竟覺。」(CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b14-18)

覺齊、佛覺，亦可涵蓋《起信論》的三覺。從儼藏談法相、到澄觀說法性、至《楞嚴》的本覺，如來藏的意味越益顯著。

真鑑對比兩經指出：「(楞嚴)本覺湛然者，心佛顯現，覺海澄停。如《華嚴》謂『廣大清淨』是也。」「廣大清淨」是指唐譯《華嚴》此段經文：

佛子！此菩薩摩訶薩隨順修學去、來、現在諸佛世尊迴向之道。如是修學迴向道時，見一切色乃至觸法若美、若惡，不生愛憎，心得自在；無諸過失，廣大清淨；歡喜悅樂，離諸憂惱；心意柔軟，諸根清涼。

《華嚴》描述心意「廣大清淨」之文，正是《楞嚴》「本覺湛然」一句的具體表現。

#### 4.至一切處迴向

關於《華嚴經》「至一切處迴向」的名義解釋，智儼說：「至一切處者，分得佛力故。」因為佛十力中有「至一切處」。法藏說：「菩薩令善根至一切處而亦迴向於一切處，通能所立名。」

唐譯《華嚴經》於此明確提及「如來藏」：

法身徧往無有差別，平等普入一切法界，如來藏身（晉譯：同佛身藏）不生不滅，善巧方便普現世間，證法實性（晉譯：從真實法性起）。

澄觀解釋：「初之三句，顯與果佛平等，同性起故。」因菩薩與佛同是「性起」，所以因地的菩薩與果地的佛是平等，第一句「法身徧往無有差別」是「一得法性身，同徧往故。」第二句「平等普入一切法界」是「二等有智身，入法界故。」第三句「如來藏身不生不滅」是「三普賢自體，如來藏身不生滅故。」「由上三義，故能善巧普現世間。」經文又說：

菩薩如是了達境界，知一切法因緣為本，見於一切諸佛法身，至一切法離染實際，解了世間皆如變化，明達眾生唯是一法，無有二性。

澄觀解釋：「理外無事，故唯一法，皆如來藏，事事皆虛，故無二性。」綜合經文與澄觀之意，一切現象都是唯如來藏顯現的性起法界，如來藏即是法性理體。

再看《楞嚴經》對三向名義的解釋：

精真發明，地如佛地，名至一切處迴向。

此處《楞嚴經》如初向經文「純潔精真」，再次出現「精真」，且更加「發明」起用，如佛地能至一切處。

兩經比較：

(1) 對照智儼、法藏釋名：《楞嚴》經文的二句也是彰顯如佛與能（精真發明）所（地如佛地）。

(2) 對照澄觀釋經：《楞嚴經》「精真發明（性起），（因）地如佛（果）地」，即是性起而與佛平等。

(3) 真鑑以《華嚴經》補充說明《楞嚴》文句的具體情境：

（楞嚴）結「名至一切處」者，即盡佛境界之意。《華嚴》此位說：「菩薩廣修供養徧至佛處」，而後言：「三業普入一切世界，以作佛事，乃至於一毛孔中，普入一切世界等」是也。<sup>6</sup>

## 5.無盡功德藏迴向

關於《華嚴經》「無盡功德藏迴向」的名義解釋，智儼說：「無盡功德藏者，修用出生不窮盡故。」法藏說：「以自所成無盡功德之藏而成迴向，從能迴向行為名。」而智儼在解釋「無盡功德藏迴向」的經文中提及「如來藏」：

（華嚴經）「生死非雜亂，涅槃非寂靜」者，此有二解：一就破相，生死體空，故非雜亂。涅槃體如，故非寂靜。二寂用解，生死體寂，故非雜亂。何者是體？近說空是，深則不空如來藏是。大涅槃能建大義，妙用繁興無所不為，故非寂靜。今依後釋。

智儼認為以緣起性空或以不空如來藏來解釋經文，如來藏的解釋更為深入允當。

再看《楞嚴經》對五向名義的解釋：

<sup>6</sup> 唐譯《華嚴經》原文：「佛子！是為菩薩摩訶薩第四至一切處迴向。菩薩摩訶薩住此迴向時，得至一切處身業，普能應現一切世界故；得至一切處語業，於一切世界中演說法故；得至一切處意業，受持一切佛所說法故；得至一切處神足通，隨眾生心悉往應故；得至一切處隨證智，普能了達一切法故；得至一切處總持辯才，隨眾生心令歡喜故；得至一切處入法界，於一毛孔中普入一切世界故；得至一切處遍入身，於一眾生身普入一切眾生身故；得至一切處普見劫，一一劫中常見一切諸如來故；得至一切處普見念，一一念中一切諸佛悉現前故。佛子！菩薩摩訶薩得至一切處迴向，能以善根如是迴向。」

世界、如來，互相涉入，得無罣礙，名無盡功德藏迴向。

在「無盡功德藏迴向」中的「藏」字，子璿以「如來藏」解釋：「如來身及國土身，互相涉入無礙自在，此是如來藏中諸功德法受用無盡也。」這恰巧接續之前第四迴向的性起而更注重無礙大用。

真鑑對比兩經指出：

《華嚴》明此菩薩以普賢大願行為根本，以華藏無邊世界莊嚴顯功德故，其文如雲如林。此（楞嚴）經乃復言簡而盡，義富而妙矣乎。

為何真鑑於此處說《楞嚴》「言簡而盡，義富而妙」？對照其說，《楞嚴》此處經文應是以如來（攝主體功德、普賢大願行）、世界（攝客體莊嚴、華藏無邊世界）盡攝一切妙義。

## 6. 隨順平等善根迴向（唐譯：入一切平等善根迴向）

關於《華嚴經》「隨順平等善根迴向」的名義解釋，智儼說：「隨順平等善根者，亦名堅固德用無盡獲得。」法藏說：「施（布施）絕三輪（能、所、物）名順平等，此亦是能迴之行。又名堅固善根者，捨三不堅，順成三堅故名也。」澄觀解釋「堅固」是指「所修事善，皆悉順入堅固法性」，「平等即堅固，平等之理不可壞故。」如唐譯《華嚴經》：

佛子！菩薩摩訶薩如是施時，發善攝心，悉以迴向。所謂善攝色，隨順堅固一切善根。善攝受想行識，隨順堅固一切善根。善攝王位，隨順堅固一切善根。善攝眷屬，隨順堅固一切善根。善攝資具，隨順堅固一切善根。善攝惠施，隨順堅固一切善根。

澄觀解釋：

謂此菩薩若行於施迴向之時，於自他五蘊等，心無住著，不令馳散。故云「善攝」。如此則與實際相應，便能隨順堅固善根。……如是乃至一切由順實際，任運順於一切稱性之善。

澄觀在解釋《華嚴》經文事相時，將「隨順堅固善根」說為「順實際」、「順於一切稱性之善」，而這也正通於《起信論》的「如來藏具足無量性功德」<sup>7</sup>之說。

再看《楞嚴經》對六向名義的解釋：

於同佛地，地中各各生清淨因，依因發揮取涅槃道，名「隨順平等善根迴向」。

子璿解釋：「於同佛地」與第四向中「地如佛地」，都是指同佛地的如來藏理體：「同佛地如來藏也，即前地如佛地。」如來藏「本來具足無漏性德」，是萬行所依的清淨因，依此起行，證取涅槃道。「行從理起，故云隨順平等。能生妙果名曰善根。」

真鑑指出：「《華嚴》名堅固善根，文與斯經（楞嚴）稍不類，多言布施身命回向眾生而已。」確實，《華嚴》六向經文多談事而少及理，但據澄觀的解釋「隨順」其實就是「順理」之意。

### 7.隨順等觀一切眾生迴向（唐譯：等隨順一切眾生迴向）

關於《華嚴經》「隨順等觀一切眾生迴向」的名義解釋，智儼說：「隨順等觀一切眾生者，得大涅槃而不捨世間故。」法藏說：「以善根等以順益眾生，能所立名。」如唐譯《華嚴經》：

佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，得一切功德清淨歡喜法門，無量功德圓滿莊嚴。如是迴向時，眾生不違一切剎，剎不違一切眾生；剎眾生不違業，業不違剎眾生；……法性不違相，法相不違性；法生不違性，法性不違生；剎平等不違眾生平等，眾生平等不違剎平等；一切眾生平等不違一切法平等，一切法平等不違一切眾生平等；……過去不違未來，未來不違過去；過去、未來不違現在，現在不違過去、未來；世平等不違佛平等，佛平等不違世平等；菩薩行不違一切智，一切智不違菩薩行。

澄觀解釋其中「無量功德圓滿」具有種種無違：「法法相望無違」、「事事無違」、「事理無違」、「理理無違」、「世世無違」、「世法無違」、「因果無違」。

再看《楞嚴經》對七向名義的解釋：

---

<sup>7</sup> 《起信論》引文見 CBETA, T32, no. 1666, p. 575, c27。

真根既成，十方眾生皆我本性，性圓成就不失眾生，名「隨順等觀一切眾生迴向」。

《楞嚴》全經三次出現「本性」一詞，其餘兩次皆是「地水火風，本性圓融，周遍法界。」<sup>8</sup>「本性」實指向如來藏：「如來藏中，性火真空，性空真火，清淨本然，周遍法界。」<sup>9</sup>真實善根是據如來藏性德而起，眾生亦是自家本性中的眾生，因為本性是周遍法界的。此處《楞嚴經》以「本性」、「性圓成就」解釋「隨順（平等）」，正如澄觀在第六向時說：「順於一切稱性之善」、「平等即堅固（指法性）」，進而於此七向「無量功德圓滿」則更能展現種種「無違（無礙）」。

真鑑對照兩經：「（楞嚴經）菩薩雖見自他圓成，不妨仍度苦惱眾生。是以《華嚴》此位依舊廣行二施（外財、內財）。」

## 8.如相迴向（唐譯：真如相迴向）

關於《華嚴經》「如相迴向」的名義解釋，智儼說：「如相者，行依如修故。」法藏說：「根合如，以成迴向所依為名。」

澄觀疏中解釋「真如」，「若會此經百門之內，或體或相或用或兼，實則一一皆通體（相用）等，故為百門融通理事，使重重無盡猶如帝網。四約教不同可以思準。」在鈔中又解釋「約教不同」：

小乘但有生（人）空；始教即立二空（人、法），及六（六種無為法<sup>10</sup>）、七（七種真如法<sup>11</sup>）等，（法性）不即於事；終教則即事即如；頓教多用非安立義；圓教即是百門重重無盡。

《華嚴經》菩薩階位的經文是寄三乘位而說，經中的真如等字詞義理，就華嚴宗詮釋而言，或可通於三乘法的空性（始教），或更適合以不空如來藏理（終教）來解釋。但若以究竟一乘圓教來說，則終應以圓理來融會貫通。如唐譯《華嚴經》：

<sup>8</sup> 《楞嚴經》引文見 CBETA, T19, no. 945, p. 120, c9。

<sup>9</sup> 《楞嚴經》引文見 CBETA, T19, no. 945, p. 117, c26-27。

<sup>10</sup> 如《大乘百法明門論》：「無為法者，略有六種：一虛空無為、二擇滅無為、三非擇滅無為、四不動滅無為、五想受滅無為、六真如無為。」(CBETA, T31, no. 1614, p. 855, c17-19)

<sup>11</sup> 如《成唯識論》：「七真如者：一流轉真如，謂有為法流轉實性。二實相真如，謂二無我所顯實性。三唯識真如，謂染淨法唯識實性。四安立真如，謂苦實性。五邪行真如，謂集實性。六清淨真如，謂滅實性。七正行真如，謂道實性。此七實性圓成實攝。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 46, c20-25)

譬如真如，真實為性；善根迴向亦復如是，了一切法真實為性。譬如真如，恒守本性，無有改變；善根迴向亦復如是，守其本性，始終不改。……譬如真如，性常覺悟（晉譯：如菩提如）；善根迴向，亦復如是，普能覺悟一切諸法。……譬如真如，無有少法而能壞亂，令其少分非是覺悟；善根迴向，亦復如是，普令開悟一切諸法，其心無量徧周法界。

澄觀解釋：「性常覺悟者，能內熏發，起厭求故。」澄觀的內薰之說，出自《起信論》：「以有真如法故能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。」<sup>12</sup>澄觀又說：「無少分非覺悟者，況心為總相，又融攝重重哉。」真如性常覺悟，其實就表示真如理就是如來藏真心，而萬法在唯心之下即互相融攝。

另澄觀又將圓融的一心稱為「一真法界」，統攝事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等四法界，這尤與《楞嚴經》以如來藏真心為根本而開展圓理的各層面相符。<sup>13</sup>

再看《楞嚴經》對「如相迴向」名義的解釋：

即一切法，離一切相，唯即與離二無所著，名如相迴向。

《楞嚴》全經中「真如」一詞出現十三次，實同於「如來藏」，如「如來藏妙真如性」<sup>14</sup>。「即一切法，離一切相」在《楞嚴經》中也曾用來形容「精覺（精純的覺性）」與如來藏：「精覺妙明，非因非緣，亦非自然非不自然，無非不非無是非是，離一切相，即一切法。」<sup>15</sup>、「如來藏妙明心元，離即離非，是即非即。」<sup>16</sup>即法而離相，無著於離即，就是指如來藏真心。

真鑑將兩經第八迴向文的脈絡對照起來，《楞嚴》字句彷彿正是《華嚴》經文的摘要：

（1）真鑑說：「（楞嚴）『即一切法』者，如《華嚴》初文不過世出世間諸法，所謂世界、眾生、法門、業行等也。」正如澄觀說，《華嚴》第八迴向初始是「隨相迴向」。

<sup>12</sup> 《起信論》引文見 CBETA, T32, no. 1666, p. 578, b7-9。

<sup>13</sup> 可參見李治華，〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉，收入《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁197-198。

<sup>14</sup> 《楞嚴經》引文見 CBETA, T19, no. 945, p. 114, a26。

<sup>15</sup> 《楞嚴經》引文見 CBETA, T19, no. 945, p. 112, c27-29。

<sup>16</sup> 《楞嚴經》引文見 CBETA, T19, no. 945, p. 121, a25-26。

(2) 真鑑說：「(楞嚴)『離一切相』者，即(華嚴)後文云：『不著世間，不取眾生』、『知一切法無有自性』、『皆悉寂滅』等也。」<sup>17</sup>這也如澄觀說，「隨相迴向」之後是「離相迴向」。

(3) 真鑑說：「(楞嚴)『即離無著』者，如後文又廣陳：譬如真如一百七十相<sup>18</sup>。」這亦如澄觀解釋《華嚴經》此處的真如相：「今此多顯性相無礙，以為如相。」

(4) 真鑑說：「細詳其意，但以此經(楞嚴)不即不離，似便該盡。足見斯經以約收博之妙。」接著又以《楞嚴》的不著空有，「蓋不著即超有也，不著離超空也，乃雙超空有之中道也。」對照《華嚴》的平等義，「《華嚴》於真如相後說十平等<sup>19</sup>，即中也。結名真如相者，真如以無著為相故也。」《華嚴經》在第八迴向的結名之前說十平等，亦符應《楞嚴經》說無著後而結名。

(5) 真鑑綜合說：「前之度生成佛攝盡萬法，即一切法也。離眾生相，同本來佛，離一切相也。下方是本位，於此即離，二無所著，方契真如相矣。」真鑑指出隨相、離相、無著的三次第「足見入理轉深之意」，無著中道才真正契合真如，才是第八迴向的本位。

## 9.無縛無著解脫迴向(楞嚴：無縛解脫迴向)

關於《華嚴經》「無縛無著解脫迴向」的名義解釋，智儼說：「無著解脫者，理等離縛脫，無脫相故。」法藏說：「不為相縛，不於見著，作用自在，故名解脫，如不思解脫等，亦能所合目。」

《楞嚴經》對九向名義的解釋：

真得所如，十方無礙，名「無縛解脫迴向」。

<sup>17</sup> 唐譯《華嚴經》原文：「菩薩摩訶薩以此善根如是迴向，所謂：『不著世間，不取眾生；其心清淨，無所依止；正念諸法，離分別見；不捨一切佛自在慧，不違三世一切諸佛正迴向門；隨順一切平等正法，不壞如來真實之相，等觀三世無眾生相；善順佛道，善說於法，深了其義，入最勝地，悟真實法，智慧圓滿，信樂堅固；雖善修正業而知業性空，了一切法皆如幻化，知一切法無有自性；觀一切義及種種行，隨世言說而無所著；除滅一切執著因緣，知如實理，觀諸法性皆悉寂滅。』」

<sup>18</sup> 《華嚴經》的第八迴向應只有百相真如，百相以十為大單位，內又具十相，十十成百。引文「一百七十相」，不知是否為「一百十相」的誤抄。

<sup>19</sup> 唐譯《華嚴經》原文：「佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，得一切佛剎平等，普嚴淨一切世界故；得一切眾生平等，普為轉無礙法輪故；得一切菩薩平等，普出生一切智願故；得一切諸佛平等，觀察諸佛體無二故；得一切法平等，普知諸法性無易故；得一切世間平等，以方便智善解一切語言道故；得一切菩薩行平等，隨種善根盡迴向故；得一切時平等，勤修佛事，於一切時無斷絕故；得一切業果平等，於世、出世所有善根皆無染著，咸究竟故；得一切佛自在神通平等，隨順世間現佛事故。佛子！是為菩薩摩訶薩第八真如相迴向。」

「真得所如」指向「真如」，真如即是「如來藏」。「真得所如」是指第八「如相迴向」，真鑑指出：「前位理無礙，此位則理事、事事二無礙也。」、「前位方得離繫解脫。此位轉得自在解脫。」這境界對應於「《華嚴》以六十二番無著無縛解脫心，修普賢行，彌滿法界。」

## 10.法界無量迴向（唐譯：入法界無量迴向）

關於《華嚴經》「法界無量迴向」的名義解釋，智儼說：「法界無量者，稱性用也。」法藏說：「稱性起用，謂以法界善根迴向法界，當法立名。」如唐譯《華嚴經》：

以本性平等心迴向，以法性平等心迴向，以一切眾生無量平等心迴向，以無諍平等心迴向，以自性無所起平等心迴向。（晉譯：如是平等心迴向，平等法心迴向，一切眾生無量心迴向，無諍心迴向，無所有心迴向）

澄觀解釋：「本性即不變性，法性即隨緣性。眾生是人，即無分量。無諍是法，理事不乖。自性則起無所起。」綜上華嚴祖師三說，即如華嚴宗常謂：性（本性、法性、自性）起是起而不起。

再看《楞嚴經》對「法界無量迴向」名義的解釋：

性德圓成，法界量滅，名法界無量迴向。

「性德」亦是指向如來藏。智儼、法藏亦以「稱性起用」解釋《華嚴經》的法界無量。為何《楞嚴經》用「量滅」來名「無量」？澄觀在解釋《華嚴經》此處的無量之義時也說：「言無量者，亦有二義：一無分量，即理法界。二無數量，即事法界。」事法界為何無數量？這從子璿解釋《楞嚴經》可得知：

聖法（的）因義，故云法界。然有四種：謂事、理、理事無礙、事事無礙，今皆渾為一真法界，故云量滅。此唯性德圓成，於一真界無量可量，故云法界無量。又證性德一一圓滿成就不可算數邊涯故也。

事法界融入無礙法界，所以無數量可量、不可算、無邊涯。此亦真鑑說：「量滅者，即無量也。」

真鑑又對照兩經：

《華嚴》此位專以法施善根，莊嚴一切佛刹。從徧法界無量自在身，乃至徧法界無量利生善根，共二十句<sup>20</sup>，皆言法界無量。復有住法界無量及安住法界無量，共三十六句<sup>21</sup>，皆法界量減之意。

為何「安住法界無量」是指法界量減？如澄觀解釋此段《華嚴》經文：「皆云『住』者，智契即事之理，無所住故。……今以無住之住，便同法界無量。」也就是說，法界無量的前提是如理而量減、無住，才真正能進入無量的境界。

#### 四、結論

茲綜合前文的主要論點與發現如下：

##### (1) 兩經十迴向文的會合

《華嚴經》菩薩階位名稱寄終教（如來藏緣起）階位，文則廣寄三乘顯一乘義，文博理雜，唐譯十迴向文有十卷餘。《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，網羅大藏經精華，以《楞嚴經》十迴向位而言，名稱與晉譯《華嚴經》幾同，且又凸顯如來藏的圓理，全文僅 225 字，文精理純，就此而言《楞嚴經》十迴向文亦可能是以如來藏理扼要攝收《華嚴經》十迴向文。

<sup>20</sup> 唐譯《華嚴經》原文：「為諸眾生精勤修習，得徧法界無量自在身，得徧法界無量廣大心，具等法界無量清淨音聲，現等法界無量眾會道場，修等法界無量菩薩業，得等法界無量菩薩住，證等法界無量菩薩平等，學等法界無量菩薩法，住等法界無量菩薩行，入等法界無量菩薩迴向。是為菩薩摩訶薩以諸善根而為迴向，為令眾生悉得成就一切智故。佛子！菩薩摩訶薩復以善根如是迴向，所謂：為欲見等法界無量諸佛，調伏等法界無量眾生，住持等法界無量佛刹，證等法界無量菩薩智，獲等法界無量無所畏，成等法界無量諸菩薩陀羅尼，得等法界無量諸菩薩不思議住，具等法界無量功德，滿等法界無量利益眾生善根。」以「無量」為句者，應是十九句。

<sup>21</sup> 唐譯《華嚴經》原文：「佛子！菩薩摩訶薩又以此善根如是迴向，所謂：以住法界無量住迴向，以住法界無量身業迴向，以住法界無量語業迴向，以住法界無量意業迴向，以住法界無量色平等迴向，以住法界無量受、想、行、識平等迴向，以住法界無量蘊平等迴向，以住法界無量界平等迴向，以住法界無量處平等迴向，以住法界無量內平等迴向，以住法界無量外平等迴向，以住法界無量發起平等迴向，以住法界無量深心平等迴向，以住法界無量方便平等迴向，以住法界無量信解平等迴向，以住法界無量諸根平等迴向，以住法界無量初、中、後際平等迴向，以住法界無量業報平等迴向，以住法界無量染淨平等迴向，以住法界無量眾生平等迴向，以住法界無量佛刹平等迴向，以住法界無量法平等迴向，以住法界無量世間光明平等迴向，以住法界無量諸佛菩薩平等迴向，以住法界無量菩薩行願平等迴向，以住法界無量菩薩出離平等迴向，以住法界無量菩薩教化調伏平等迴向，以住法界無量法界無二平等迴向，以住法界無量如來眾會道場平等迴向。佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，安住法界無量平等清淨身，安住法界無量平等清淨語，安住法界無量平等清淨心，安住法界無量平等諸菩薩清淨行願，安住法界無量平等清淨眾會道場，安住法界無量平等為一切菩薩廣說諸法清淨智，安住法界無量平等能入盡法界一切世界身，安住法界無量平等一切法光明清淨無畏；能以一音盡斷一切眾生疑網，隨其根欲皆令歡喜，住於無上一切種智、力、無所畏、自在神通、廣大功德、出離法中。佛子！是為菩薩摩訶薩第十住等法界無量迴向。」此中以住、安住無量為句者，應有三十七句。

若就大體看，如真鑑說，《華嚴經》與《楞嚴經》十迴向文各階位的文詞篇幅雖不類似而旨無不合。《華嚴》位位多明菩薩修證德業，故文義汪洋，而《楞嚴》多推得名所以，故文詞省約。

若就細節看，真鑑一一對比兩經各階位的文義，確實頗能會合：如初向時《楞嚴經》先述十行，這與《華嚴經》初向首標六度一致，又以《楞嚴》「當度眾生，滅除度相」配《華嚴》初向文的始末；在五向說《楞嚴經》「言簡而盡，義富而妙」；真鑑將兩經第八迴向文的脈絡對照起來，《楞嚴》字句彷彿正是《華嚴》經文的摘要，以隨相、離相、無著的三次第，搭配兩經而說《楞嚴經》「以約收博之妙」；唯只在六向時說《華嚴》文句與《楞嚴》稍多不類，多言布施身命迴向眾生而已，較乏理觀，但據澄觀的解釋第六向「隨順」其實就是「順理」之意。

## (2) 兩經十迴向文的如來藏相關語詞

《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，且擅用非術語字詞形容境界，雖在十迴向文中並未直接出現「如來藏」一詞，但出現精真、無為心、本覺、本性、性圓、性德等與如來藏較相關的語詞。

《華嚴經》菩薩階位的經文是寄三乘位而說，經中十迴向文中的實際、真如、平等性、法性、自性、本性、如來藏、本覺，就華嚴宗詮釋而言，或可通於三乘法的空性（始教），或更適合以不空如來藏理（終教）來解釋。但若以究竟一乘圓教來說，則終應以圓理來融會貫通。

晉、唐兩部《華嚴經》的十迴向經文，顯然唐譯較具有如來藏色彩，更為直接出現（或肯定）自性、如來藏、本性、真如性常覺悟等語詞，略為列表對照如下：

晉唐《華嚴經》「如來藏」相關語詞要略對照表

	唐譯	晉譯
初向	見眾生自性不動不轉迴向	以眾生性迴向而無所至
二向	知法自性	究竟法性
四向	如來藏身不生不滅	同佛身藏不生不滅
八向	譬如真如性常覺悟	如菩提如，善根亦爾，迴向覺悟一切諸法
十向	以本性平等心迴向，以法性平等心迴向，以一切眾生無量平等心迴向，以無諍平等心迴向，以自性無所起平等心迴向	如是平等心迴向，平等法心迴向，一切眾生無量心迴向，無諍心迴向，無所有心迴向

### (3) 智儼、法藏、澄觀以如來藏理解釋《華嚴經》

《華嚴經》「經通論別」，歷來或從空理、唯識、如來藏真心等教理去詮經。華嚴宗屬真心系統，《華嚴經》的十迴向文，智儼、法藏有以如來藏理解釋其中的法性、自性、實際等經文。

另第九、十迴向，法藏的總標目豁顯出如來藏的體用，而與《楞嚴經》文字略可對應如表：

	法藏	《楞嚴經》
九 無縛解脫迴向	明依體起無方大用	真得所如，十方無礙
十 法界無量迴向	體用無礙圓明自在	性德圓成，法界量滅

澄觀更常以如來藏理解釋《華嚴經》十迴向文，澄觀將實際、法性、自性、理體、實有、真有、妙有、無著、空性、如來藏，實指等同，且屢屢從如來藏理體，進而論及理事無礙（終教緣起）或事事無礙（圓教）。另澄觀亦將圓融的一心稱為「一真法界」，統攝四法界，這尤與《楞嚴經》以如來藏真心為根本而開展圓理的各層面相符。

菩薩階位的文廣理深，筆者以兩篇小論對比了《華嚴經》與《楞嚴經》菩薩階位中的十信、十住、十行、十迴，至於其後的四加行、十地、等妙覺等階位，以及更全面的考察《華嚴經》菩薩階位寄於終教的意義，則有待另文研究了。

### 參考資料

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《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〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。
- 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘百法明門論》，CBETA, T31, no. 1614。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 〔唐〕智儼，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 〔宋〕子璿，《首楞嚴經義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。
- 〔明〕真鑑，《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275。

李治華，〈《華嚴經》之詮釋與真常唯心論〉，《華嚴學研究·第一輯》，北京：宗教文化出版社，2017年。

李治華，〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉，《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2019年。

李治華，〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較——以十信、十住、十行為主〉，《2023 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2023年。

## Quotations from the *Huayan wujiao zhang* in Liao Dynasty Huayan Sources

Visiting Researcher, The Institute of Oriental Studies, Toyo University  
Atsushi SATO

### Abstract

It is widely known that the text of *Huayan wujiao zhang* (《華嚴五教章》), one of the core texts in Huayan thought written by Fazang (法藏, 645–712), has been an object of controversy since pre-modern times. The core contentions have centered on the differences between the so called Japanese Text known as *wa-hon* in Japan (和本, Ch. *Heben*) which was handed down over the centuries in Japan after its initial transmission and the Song Text known as *sō-hon* in Japan (宋本, Ch. *songben*) which saw circulation in China. In 1977, a Korean Text named *renpon* in Japan (鍊本, Ch. *lianben*) was found and reported on. These three texts have differences in the title, the structure and the order of the chapters, and some key terminologies.

The question is twofold; First, which text is the original? Secondly, why were different texts created? Hitherto, the theory presented by Yoshizu Yoshihide (吉津宜英, 1943–2014) has been dominant among modern scholars. He claimed that the original was the Japanese Text, from which the Korean Text was created in the Korean Peninsula under the influence from Chengguan (澄觀, 738–839), and that the Song Text was subsequently formed under the influence of the Korean Text. However, as it is unnatural to change the composition of such an important text even under the influence of an influential figure like Chengguan, the present author does not subscribe to Yoshizu's view.

Lack of sufficient evidential literature poses a major challenge in approaching this problem. However, based on extensive research by the present author on quotations from the *Huayan wujiao zhang* found in diverse sources, this paper examines the quotations found in Liao (遼) dynasty Huayan sources from the eleventh century and shows that their source was a text similar to the Song Text and the Korean Text.

**Keywords:** *Huayan wujiao zhang*, Fazang, text, Liao dynasty

## 1. Problems regarding variant texts

The text of *Huayan wujiao zhang* (《華嚴五教章》, hereafter: *HWJZ*), one of the core sources in Huayan thought written by Fazang (法藏, 645–712), has been an object of controversy since pre-modern times. The core contentions have centered on the differences between the so called Japanese Text (hereafter: *J text*) known as *wa-hon* in Japan (和本, Ch. *heben*) which was widely studied in Japan after its initial transmission and the Song Text (hereafter: *S text*) known as *sō-hon* in Japan (宋本, Ch. *songben*) which saw circulation in China after eleventh century. *HWJZ* in the *Taishō Shinshū Daizōkyō* (*Taisho tripitaka*, 《大正新脩大藏經》) is the *S text*.

Differences between the two texts can be found in the following three points: the title, the structure and the order of the chapters, and some key terminologies.

For example, the following is the very first part of the *HWJZ*.

Table 1: Comparison between *J text* and *S text*

	<i>J text</i> (和本)	<i>S text</i> (宋本)
1. Title	華嚴一乘教分記 卷第一	華嚴一乘教義分齊章 卷第一
2. Author	法藏撰	唐大薦福寺沙門 法藏述
3. Opening phrase	×	今將開釋如來海印三昧一乘教義略作十門
4. Table of contents	建立乘一 教義攝益二 叙古今立教三 分教開宗四 乘教開合五 起教前後六 決擇其意七 施設異相八 義理分齊九 所詮差別十	建立一乘第一 教義攝益第二 古今立教第三 分教開宗第四 乘教開合第五 起教前後第六 決擇其意第七 施設異相第八 所詮差別第九 義理分齊第十
5. Title of Chapter 1	建立乘一	×
6. Opening phrase	今將開釋迦佛海印三昧一乘教義略作十門	×
7. Opening phrase of Chapter 1	初明建立乘者。然此一乘教義分齊。開爲二門。一別教。二同教。	初明建立一乘者。然此一乘教義分齊。開爲二門。一別教。二同教。

We can see many differences between the two texts.

1. Title: The title of the *J text* is *Huayan yicheng jiaofen ji* (《華嚴一乘教分記》), while the title of the *S text* is *Huayan yicheng jiaoyi fenqi zhang* (《華嚴一乘教義分齊章》).

2. Author: *J text* states “compiled by Fazang” (法藏撰), while the *S text* says “written by Tang’s Da jianfu temple monk Fazang” (唐大薦福寺沙門 法藏述).

3. Opening phrase: Lacking in the *J text* and extant in the *S text* (今將開釋如來海印三昧一乘教義略作十門).

4. Table of contents: In the *J text*, Chapter Nine “Discerning the purport and principle” (*yili fenqi di jiu*, 〈義理分齊第九〉) is followed by Chapter Ten “Distinction of afore revealed teachings” (*suoquan chabie di shi*, 〈所詮差別第十〉) in the third concluding fascicle, while in the *S text*, Chapter Nine and ten are found in the reverse order compared to the *J text*.

5. Title of Chapter1: In the *J text* it is “Establishing the Vehicle: One” (*Jianli cheng yi*, 建立乘一), while that of the *S text* is “Establishing the One Vehicle: First [Chapter]” (*Jianli yicheng di yi*, 建立一乘第一).

6. Opening Phrase: The opening phrase in the *J text* comes after the table of contents, while in the *S text* it comes before. The *J text* opens with the phrase “the Ocean Seal Samādhi of Śākya-buddha” (*shijia fo haiyin sanmei*, 〈釋迦佛海印三昧〉), while the *S text* opens with “the Ocean Seal Samādhi of Śākya-tathāgata” (*shi rulai haiyin sanmei*, 〈釋如來海印三昧〉).

7. Opening Phrase of Chapter 1: The difference between the *J text* and *S text* is found in the phrase that reflects the difference in the title of Chapter 1 in the respective texts.

From the above comparison between the *J text* and the *S text*, we can see that the *S text* is more organized than the *J text*. For example, the opening phrase (table 1, item 3) correctly precedes the table of contents (table 1, item 4) in the *S text*. In the table of contents, the title of each chapter in the *S text* consists of four characters, such as 建立一乘, 教義攝益, 古今立教. However, the titles in the *J text* are inconsistent, as we can find one case with three characters (建立乘) and another with five characters (叙古今立教), while the rest consist of four characters. Thus, while A (the *J text* in this case) can be regarded as an incomplete form, B (the *S text* in this case) can be seen as corrected and complete in form. Therefore, it can be considered that A is the original and B has been corrected<sup>1</sup>.

In 1979, a Korean text (hereafter: *K text*) was introduced by Kim Chi gyeon (金知見). The *K text* is the text that the Goryeo (高麗) master Kyunyeo (均如, 923–973) used to compose his commentary on the *HWJZ*. The original text has been lost. However, if we compare the citations from the *K text* in Kyunyeo’s commentary with the *J text* and *S*

<sup>1</sup> Yuki Reimon takes this view, as we shall see in section 3-2.

*text*, we can see various characteristics. The next table shows the comparison between the three texts regarding the titles of the three fascicles comprising the *HWJZ* and the order of the chapters.

Table2: Comparison of fascicle titles and order of chapters between *J text*, *K text*, *S text*

fascicles	<i>J text</i> (和本)		<i>K text</i> (鍊本)		<i>S text</i> (宋本)	
	chapters	title	chapters	title	chapters	title
1 (Upper fascicle)	1 建立乘 -8 施設異相	華嚴一乘 教分記	1 建立乘 -8 施設異相	華嚴一乘 教分記	1 建立乘 -8 施設異相	華嚴一乘 教義分齊 章
2 (Middle fascicle)	9 義理分齊	華嚴一乘 教分記	9 所詮差別	華嚴經中 一乘立教 分齊義記	9 所詮差別	華嚴一乘 教義分齊 章
3 (Lower fascicle)	10 所詮差別	華嚴經中 一乘五教 分齊義	10 義理分 齊	華嚴一乘 教分記	10 義理分 齊	華嚴一乘 教義分齊 章

We can see that first, the title given at the top of the three fascicles in the *J text* are similar to those of the *K text*. Second, as to the order of chapters, the *K text* is similar to the *S text*.

Kyunyo wrote that there were two *HWJZ* texts in Korea: the draft text (草本, hereafter: *pre-K text*) and the edited text (鍊本) which is the *K text*.

Table3: Comparison between *pre-K text* (草本) and *K text* (鍊本) in Korea.

	草本 <i>pre-K text</i>	鍊本 <i>K text</i>
Preface	×	○
Author	×	法藏
Order of Chapters	1 建立乘-8 施設異相	1 建立乘-8 施設異相
	9 義理分齊	9 所詮差別
	10 所詮差別	10 義理分齊
Concluding verse (流通偈)	×	○

From the table, we can see that in the order of the chapters, the *pre-K text* is similar to the *J text*.

Below is a list of extant texts of the *HWJZ*.

• *J text* (和本)

No.	date of publication	location	notes
1	1283	Hanazono Univ. Imazu bunko (花園大學今津文庫)	
2	1283	Berlin Univ.	Only the fascicle containing the chapter “Distinction of afore revealed teachings” (所詮差別) is extant
3	1612	Otani Univ. (大谷大學)	
4	1612	Komazawa Univ. (駒澤大學)	
5	1641	National Institute of Japanese Literature (國文學研究資料館)	

• *S text* (宋本)

No.	date of publication	location	notes
1	1149	Chinese National Library (中國國家圖書館)	趙城金藏 only fascicle 1 is extant
2	1643	Princeton Univ.	徑山藏
3	1663	Zojoji temple(増上寺)	嘉興藏
4	1924	<i>Taishō Shinshū Daizōkyō</i> ( <i>Taisho tripitaka</i> , 《大正新脩大藏經》)	

• *K text* 韓國本

No.	date of publication	location	notes
1	13th century?	Bogwang sa temple(普光寺)	Only the fascicle containing the chapter “Distinction of afore revealed teachings” (所詮差別) <sup>2</sup> is extant

## 2. Sources on Variant Texts of *HWJZ*

In this chapter, we will examine 7 sources on the variant texts of the *HWJZ*.

<sup>2</sup> 佐藤厚 (Sato Atsushi), 〈韓國普光寺所藏「所詮章」断簡—高麗時代の『華嚴五教章』テキストをめぐる問題〉, 《東アジア佛教研究》20, 東京: 東アジア佛教研究會, 2022 年。

[Source 1] (8<sup>th</sup> century): *Huayan jing shuyanyi chao* (《華嚴經疏演義鈔》) vol. 9 by Chengguan (澄觀)

第三約所詮弁異。然賢首〈義分齊〉內第二卷、廣明。今但略說。<sup>3</sup>

- (a) “賢首〈義分齊〉” means the *HWJZ*. The above passage reveals that the “clarification” (所詮) is made in fascicle 2, which means this text is similar to the *S text*.
- (b) The source of the above passage can be seen to have been a type of the *S text*.

[Source 2] (circa 9<sup>th</sup> century): *Huayan yicheng chengfo miaoyi* (《華嚴一乘成佛妙義》) by Jian deng (見登)

- (1) 相攝成開六位相攝成者、『五教下卷』云、一約寄位顯謂始從<sup>4</sup>
- (2) 此則解行生中行相故、『五教下卷』云、又彼能於一念中化
- (3) 知地前菩薩故留煩惱、答、『五教下卷』云、然彼地前三賢位中

- (a) “五教下卷” is the chapter “Distinction of afore revealed teachings” (所詮差別). Therefore, we can see that Jian deng used a type of the *J text*.

[Source 3] (10<sup>th</sup> century): *Shi huayan jiaofenji yuantongchao* (《積華嚴教分記圓通鈔》) vol. 1 by Kyunyeo (均如).

第五入文解釋三：一序分，二建立一乘下正宗，三末後二偈流通也。初中有本無序及章主名故，或謂此序非章主所述，然有草本有，鍊本、鍊本則具有序及章主名、草本則無也。若非章主所述，章主之名、宜在序後、今既在序初故知。<sup>5</sup>

- (a) The above passage reveals that there were two types of the *HWJZ*. While the *pre-K text* (草本) had no introductory part and author name, the *K text* (鍊本) had both.

[Source 4] (10<sup>th</sup> century): *Shi huayan jiaofenji yuantongchao*” vol. 1 by Kyunyeo.

問：有本義理分齊九所詮差別，十者何耶？

答：此是後人所治也。後人意者、以此義理雙踏能、所詮故、置於第九、貫前後也。

<sup>3</sup> T36, No.1736, 62b15-16

<sup>4</sup> T45, No.1890, 776a

<sup>5</sup> H4, 243b1-7

問：後人誰耶？

答：相和尚也。謂章主寄相德書云：請上人詳檢臧否、幸垂箴誨故、相德令真定智通勸其臧否而治定也。

今釋竝章主所列也。謂此文有草本、鍊本不同。義理爲九者是草本、反此者鍊本故爾也。

問：何知義理爲十者。是鍊本耶？

答：義理章末有流通偈故、知爾也。是故清涼抄云、第三約所詮弁異、然賢首義分齊內第二卷廣明今但略說已上也。<sup>6</sup>

- (a) In the above passage, Kyunyeo asks why the *pre-K text* (草本) and the *K text* (鍊本) exist. According to him, in one theory, Uisang (義相 or 義湘, 625–702) revised the text which originally took the Song style. In contrast, Kyunyeo writes, “Both were created by Fazang”. The *pre-K text* is a type of *J text*, *K text* is a type of *S text*. The reason why the *K text* is seen as a revised version is that the *K text* has a concluding verse (流通偈) and that there is a testimony by Chengguan.

[Source 5] (10<sup>th</sup> century): *Shi huayan zhiguizhang yuantongchao* (《釋華嚴旨歸章圓通鈔》) vol. 1 by Kyunyeo (均如).

西嵩福寺者、以此記有二、鍊本、草本也。闕章主名及與序者、是乃草本、則勝詮法師所傳、魏國西寺時、所述本是也。至後鍊治時、方題章主名及序文故、云西嵩福寺耳。<sup>7</sup>

- (a) In this annotation to the name “Xi songfu temple (西嵩福寺)”, Kyunyeo comments on the two texts: the *K text* (鍊本) and the *pre-K text* (草本). According to the above passage, the *pre-K text*, which was brought to Korea by Master Sheng quan (勝詮), has no author's name or preface. Kyunyeo stated that this is the text written by Fazang when he was residing in Weiguo xi temple (魏國西寺). The author's name and preface were added after the book was revised by Fazang himself.

[Source 6] (11<sup>th</sup> century): “Jiaoyifenqizhang chongjiaoxu” (《教義分齊章重校序》) (cited in *Yuan zong wen lei* (《圓宗文類》)).

然其間、標題有乖謬、列門有參差、傳寫有訛舛、考茲三失紛然久矣。

- (a) The above passage states that there are variations of the *S text*. Among the texts, there are three differences. The title, order of the chapters, and errors in transcription.

<sup>6</sup> H4,245a14-b3

<sup>7</sup> H4,82a19-b1

何則原夫先祖之標題也、以華嚴一乘教義分齊章為目、而圓覺廣鈔引之詳矣、比見數本、或標云華嚴五教章、或題云華嚴一乘分教記、是豈祖師之意耶、向所謂標題有乖謬、其失一也

- (b) The above passage states that the correct title of the text is *Huayan yicheng jiaoyi fenqi zhang* (《華嚴一乘教義分齊章》). The reason for this is because it is quoted in *Yuan jiao guang chao* (《圓覺廣鈔》) [by Zong mi (宗密, 780–841)]. Therefore, the text asserts that other titles, such as *Huyan wujiao zhang* (《華嚴五教章》) and *Huayan yicheng fenjiao ji* (《華嚴一乘分教記》), are incorrect.

又若總列章門、稽諸輿本、皆以、義理分齊系乎第九、所詮差別當於第十、近有佛隴學者、傳乎徑山寫本、妄以第十門為中卷、反以第九門為下卷、向所謂列門有參差、其失二也。

- (c) Regarding the order of the chapters, the above passage states that all texts have the chapter “Discerning the purport and principle” (*yili fenqi*, 〈義理分齊〉) as Chapter 9 and “Distinction of afore revealed teachings” (*suoquan chabie*, 〈所詮差別〉) as Chapter 10. However, a monk called Folong (佛隴) transmitted the Jingshan (徑山) manuscript which had the chapter “Distinction of afore revealed teachings” (〈所詮差別〉) in fascicle 2 and the chapter “Discerning the purport and principle” (〈義理分齊〉) in fascicle 3.

且夫三軸之文、難以文定十門之義、宜以義求其、或舛克為堯、訛鳳為風、此例實繁、不可具陳、所謂傳寫有訛舛、其失三也。

- (d) The passage reveals that there were many errors in transcription.

[Source 7] (11<sup>th</sup> century): *Huayan yicheng fenqi zhang yi yuan shu* (《華嚴一乘分齊章義苑疏》) vol. 3 by Dao ting or Dao heng (道亭 or 道亨<sup>8</sup>, 1023-1101).

言「後有所詮義理二門、成中下二卷」者、觀此之文、則所詮差別在前應為中卷、義理分齊屬後合為下卷。清涼亦云、「約所詮辨異然賢首義分齊內第二卷中廣明」。

- (a) The above passage states that in the *S text* it says “After this chapter, there are ‘*Suoquan*’ (所詮) and ‘*Yili*’ (義理), they comprise fascicle 2 and fascicle 3 [respectively]”. Dao ting goes on to say that “Therefore, we can understand that

<sup>8</sup> 胡建明(Hu jian ming), 〈雪溪普靜沙門「道亭」名の誤伝について〉,《印佛研》132, 東京: 日本印度學佛教學會, 2014 年。

‘*Suoquan chabie*’ (所詮差別) comes before and ‘*Yilifenqi*’ (義理分齊) comes later, as Chengguan also said”.

由是徑山寫本・海東印章、皆以所詮差別居第九為中卷、義理分齊居第十作下卷。與夫清涼指文同于一揆。

- (b) The above passage states that “In the Jingshan (徑山) manuscript and Haidong (海東 [=Korean]) print, ‘*Suoquan chabie*’ (所詮差別) is Chapter 9 in fascicle 2, ‘*Yili fenqi*’ (義理分齊) is Chapter 10 in fascicle 3. It is the same as the point made by Chengguan”.

若究賢首之意、既以華嚴一乘標題故、以一乘之義理、貫其初後、今之偏文、從於古也。

- (c) Dao ting states: “If you study the intension of Fazang, he determined the title as *Huayan yicheng* (華嚴一乘). It means that from the beginning to the end it is based on the purport and principle of the one vehicle (*yicheng yili*, 一乘義理). So the structure of the *S text* follows the ancient text”.

Testimonies on the text can be summarized as below:

	China	Korea	Japan
7c	Fazang <i>J text ? S text?</i>  <i>pre-K text ; (Kyunyeo) (sources 3,4,5)</i> <i>K text</i>	Uisang	
8c		Jian deng (source 2) <i>J text</i>	<i>J text</i> (Jurei’s commentary)
9c	Chengguan (source 1) <i>S text</i>		
10c		Kyunyeo <i>K text (Similar to S text)</i>	

11c Jing yuan (source 6)

- There were two versions: the *J text* and *S text*.
- selected the *S text* based on the Jingshan (徑山) manuscript.

Dao ting (source 7)

- selected the *S text* based on the Jingshan (徑山) manuscript and Korean printed book.

### 3. Theories on the formation of the *HYJZ* texts in the modern era

In this chapter, after introducing some of the major theories on the formation of the *HYJZ* texts, the author's view shall be presented.

#### 3-1 Kim ji gyeon (金知見)

Kim argued that Fazang first created the *S text* and sent it to his senior colleague Uisang, after which Uisang considered the text and revised it to form the *J text*.<sup>9</sup> Kim based his theory on source 4 introduced in chapter 2 of this present paper. Therefore, Kim insisted that the original text of the *HYJZ* was the *S text*. Japanese scholars such as Yuki Reimon and Yoshizu Yoshihide objected to Kim's theory.

Kim's theory

	China	Korea	Japan
7c	Fazang	Uisang	
	<i>S text</i> sent to Uisang	→ revised the <i>S text</i>	
		to form the <i>J text</i>	→ <i>J text</i> transmitted from Korea

#### 3-2 Yuki Reimon (結城令聞)

Yuki argued that the *J text* is the original text. If we compare the beginning of the *HYJZ*, while the *J text* takes an incomplete form, the *S text* is corrected and complete, as we saw before. Generally, it is natural to assume that a text develops from an incomplete form to a complete one, not from the complete to the incomplete. Therefore, Yuki concluded that the original text is the *J text*.<sup>10</sup> Yuki asserts that Kim's theory that the text was revised by Uisang is only a legend. It cannot be taken as a historical fact. Also, Yuki

<sup>9</sup> 金知見(Kim ji gyeon), 〈寄海東疏について〉,《學術院論文集》,1,東京:學術院,1971年。

<sup>10</sup> 結城令聞(Yuki Reimon), 〈華嚴五教章に関する日本・高麗両伝承への論評〉,《印佛研》,48,東京:日本印度學佛教學會,1976年。

pointed out that in Chengguan’s testimony (as shown in source 1), he seems to have based it on the *S text*, but the phrase cited seems to vary from text to text.<sup>11</sup>

Yuki wrote: “In my current opinion, on some occasion, a switching back and forth of texts occurred in the *HWJZ*. I am thinking of the An Lushan Rebellion (安史之亂, 755–763) and the Huichang or Houzhou Persecutions of Buddhism (會昌毀佛, 840–846, 後周毀佛, 954–959). I believe that, due to these causes, the *HWJZ* was transformed to form the present order of the chapters, and the line ‘as extensively clarified in fascicle 2 of Fazang’s *HWJZ*’ (然賢首義分齊內第二卷廣明) was an annotation by an unknown person, which came to be taken as the authentic text in the process of transcription.”

Yuki’s theory

	China		Korea		Japan
7c	Fazang				
	<i>J text</i>	→	→	→	<i>J text</i>
9c	Chengguan				
	Confusion due to civil war				
	<i>S text</i> appears by chance				
	An unknown person wrote the comment into Chengguan’s book				
11c	Jing yuan				
	Revised a source text to <i>S text</i>				

### 3-3 Yoshizu Yoshihide (吉津宜英)

Yoshizu argued that the original form of the *HWJZ* was the *J text* with the correct title being *Huayan yicheng jiaofen ji* (《華嚴一乘教分記》), which corresponds with the purport of the popular title *Huayan wujiao zhang* (《華嚴五教章》).

He also argued that this original *J text* underwent changes in Korea based on Chengguan’s doctrinal thought. In Yoshizu’s theory, the doctrinal thought of Fazang and Chengguan are different. Fazang’s doctrine is based on the distinction of doctrines. Hence, he emphasized the One vehicle and the Five teachings (*yicheng, wujiao*, 一乘, 五教). This is why Fazang put the chapter “Distinction of afore revealed teachings” (*suo quan cha bie*, 所詮差別) at the end, because it discusses the doctrinal distinction between the different teachings. In contrast, Chengguan’s doctrine is based on his notion of the

<sup>11</sup> 結城令聞 (Yuki Reimon), 〈華嚴五教章に關する日本・高麗兩傳承への論評〉, 《印佛研》48, 東京: 日本印度學佛教學會, 1976年。

dharma realm (*fajie*, 法界) or purport and principle (*yili*, 義理) rather than the doctrinal distinction of the various teachings. Reflecting his doctrine, in Chengguan's view, the chapter on "Discerning the purport and principle" (*yilifenqi*, 義理分齊) comes last in the *HWJZ*. Yoshizu speculated that this change occurred in Korea under the influence of Chengguan's doctrinal thought. This theory can be summarized as below.

Yoshizu's theory

	China		Korea		Japan
7c	Fazang <i>J text</i>	→		→	<i>J text</i>
9c	Chengguan		revision of <i>J text</i> to form <i>S text</i> based on Chengguan's doctrine		
11c	Jing yuan Revised a source text to <i>S text</i>	←	<i>S text</i>		

### 3-4 Sato Atsushi (佐藤厚)

Let us consider the theories presented by Kim and Yoshizu. First, I am critical towards the theory of Uisang's revision of the text. If we read the text of source 4 carefully, Kyunyeo did not believe Uisang's revision took place. Kyunyeo insisted that both texts were written by Fazang (今釋竝章主所列也)<sup>12</sup>. Although the theory of Uisang's revision is only a legend, Japanese scholars failed to take note of this point.

Next, I do not subscribe to Yoshizu's theory. Common sense would question whether a text transmitted as a core source of Huayan doctrine would be a subject of later editing to the extent that the order of the chapters are intentionally altered. I see this as highly unlikely.

My hypothesis is that Fazang himself compiled two different versions of the *HWJZ*, namely, one corresponding to the *J text* and the other corresponding to the *S text*. The former was transmitted to and studied in Japan, while the latter saw transmission in China

<sup>12</sup> 佐藤厚 (Sato Atsushi), 〈《華嚴五教章》の成立をめぐる文献學的問題〉, 《東アジア佛教學術論集》11, 東京: 東洋大學東洋學研究所, 2023 年。

and Korea. Chengguan, in his commentary *Yanyichao* (《演義鈔》), mentions the *HWJZ* under the title *Yifenqi* (《義分齋》), suggesting the structure matching the *S text*.

Sato's theory 1

	China		Korea		Japan
7c	Fazang				
	<i>J text</i>	→	→	→	<i>J text</i>
	<i>S text</i>	→	<i>S text</i>		
	↓				
9c	Chengguan				
11c	Jing yuan	←	<i>S text</i>		
	Revised a source text to <i>S text</i>				

#### 4. Quotations from the *HWJZ* in Liao Dynasty Huayan Sources

It is difficult to solve the problem with little literature available as evidence. In an effort to overcome this, the present author has done extensive research on the quotations from the *HWJZ* found in diverse sources.<sup>13</sup> In this paper, the research results on Liao (遼) dynasty Huayan sources from the eleventh century will be shown, where it was found that they had used a similar text to the *S text* and the *K text*.

##### 4-1 Liao Dynasty Huayan Sources

The main sources of examination are as follows:

(1) *Huayan jing tanxuan jueze* (《華嚴經談玄抉擇》 hereafter: *HTJ*) by Xianyan (鮮演)

The *HTJ* was written by Xianyan, a Huayan scholar who lived during the reign of Dao Zong (道宗, 1055–1100) in the Liao dynasty, but his biographical details are unknown. *HTJ* is a commentary on Chengguan's *Huayan jing shu* (《華嚴經疏》) and consists of six volumes. It is included in the *Manji zokuzokyo* tripitaka and a manuscript is preserved in the Kanazawa Bunko (金澤文庫) in Japan. A detailed study was conducted by Park Eunyeong in Korea in 2017.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 佐藤厚(Sato Atsushi), 〈新羅華嚴文献所引『華嚴五教章』テキスト〉, 《東洋學研究》, 60, 東京: 東洋大學東洋學研究所, 2023年。

<sup>14</sup> 韓國東國大學校博士論文, 朴銀英《遼代 鮮演의 《華嚴經談玄抉擇記》의 연구와 역주》(A Study For Translation On *Huayan Jing Tanxuan Jueze Ji* 華嚴經談玄抉擇記, by Xianyan In The Liao Period,

(2) *Shi moheyuan lun zanxuan shu* (《釋摩訶衍論贊玄疏》 hereafter: *SMZS*) by Fawu (法悟)

The *SMZS* was written by Fa Wu, a Huayan scholar who lived during the reign of Dao Zong (1055–1100) in the Liao dynasty, but the details of his biography are unknown. The *SMZS* is a commentary on the *Shi moheyuan lun* (《釋摩訶衍論》, hereafter: *SML*). *SML* is said to be a commentary by Longshu (龍樹) on Ma Ming's (馬鳴) *Dacheng qixin lun* (《大乘起信論》) or *Awakening of Mahayana Faith*, but it is actually believed to have been compiled in China or the Silla kingdom in Korea around the eighth century. *SMZS* was probably written between 1062 and 1099.

(3) *Shi moheyuan lun tongxuan chao* (《釋摩訶衍論通玄鈔》, hereafter: *SMTC*) by Zhifu (志福)

The *SMTC* was written by Zhifu and it is also a commentary on the *SML*. It was probably written between 1069<sup>15</sup> and 1099.

## 4-2 Quotations in the 3 Liao texts

4-2-1 Quotations in the *HTJ*

## 4-2-1-1 Names and Location of Quotation

No.	Vol.	Name of the Source of Quotation	Location of Quotation	Source X8
1	1	賢首	10 所詮差別 > 10.1 所依識心 > 10.1.5 圓教	30a
2	3	賢首一乘教義分齊	10 所詮差別 > 10.2 種性差別	29c
3	4	賢首義分齊	1 建立乘 > 1.1 別教 > 1.1.1 性海果分	36b
4	4	賢首義分齊	1 建立乘 > 1.1 別教 > 1.1.2 緣起因分 > 1.1.2.1 分相門 > 1.1.2.1.7 根緣受者差別	47a
5	4	賢首義分齊	2 教義攝益 > 2.2 明攝益分齊	47a
6	4	賢首教義	2 教義攝益 > 2.2 攝益分齊	47b
7	4	義分齊	10 所詮差別 > 10.4 修行時分 > 10.4.1 小乘	50b
8	4	賢首	1 建立乘 > 1.2 同教 > 1.2.3 分諸乘 > 1.2.3.1 一乘	51a
9	5	賢首	1 建立乘 > 1.2 同教 > 1.2.1 分諸乘 > 1.2.1.1 一乘 > 1.2.1.1.4 約殊勝門	54a
10	5	賢首義分齊	10 所詮差別 > 10.5 修行所依身	58a

China), 2017.

<sup>15</sup> 竺沙雅章 (Jikusa Masaaki), 〈宋代における東アジア佛教の交流〉, 《佛教史學研究》31(1), 東京: 佛教史學會, 1988 年。

No.	Vol.	Name of the Source of Quotation	Location of Quotation	Source X8
11	5	賢首義分齊	5 乘教開合 > 5.3 諸教相収	70b
12	5	賢首義分齊	5 乘教開合 > 5.2 以教攝乘	70b
13	6	賢首教義分齊	5 乘教開合 > 5.2 以教攝乘	72b
14	6	賢首	9 義理分齊 > 9.3 十玄緣起無礙法門	75b

## 4-2-1-2 Comparison of Characters

Number of different characters	Same as <i>J text</i>	Same as <i>S text</i>	Original
95	49	21	25

4-2-2. Quotation in the *SMZS*

## 4-2-2-1 Names and Location of Quotation

No.	Vol.	Name of the Source of Quotation	Location of Quotation	Source X46
1	1	義分齊	10 所詮差別 > 終教斷惑	114a
2	1	賢首義分齊	1 建立乘	121b
3	2	義分齊	10 所詮差別 > 10.3 行位差別/10.6 斷惑分齊	134b
4	4	義分齊	10 所詮差別 > 10.9 攝化分齊	163c

## 4-2-2-2 Comparison of Characters

Number of different characters	Same as <i>J text</i>	Same as <i>S text</i>	Original
26	11	6	9

4-2-3. Quotation in the *SMTC*

## 4-2-3-1 Name and Location of Quotation

No.	Vol.	Name of the Source of Quotation	Location of Quotation	Source X45
1	1	賢首大師義分齊	10 所詮差別 > 終教斷惑	844a
2	2	分齊	1 建立乘	855b
3	3	賢首義分齊	10 所詮差別 > 斷惑	875c

## 4-2-3-2 Comparison of Characters

Number of different characters	Same as <i>J text</i>	Same as <i>S text</i>	Original
10	0	0	10

Three points can be clarified from the above sources.

First, we turn our attention to the names of the sources of quotation. There were eight different names given as the title of the *HWJZ* quoted in Liao Dynasty Huayan literature.

No.	Name of Quotation	<i>HTJ</i>	<i>SMZS</i>	<i>SMTc</i>
1	賢首	4	0	0
2	賢首教義	1	0	0
3	賢首義分齊	6	3	1
4	賢首大師義分齊	0	0	1
5	賢首教義分齊	1	0	0
6	賢首一乘教義分齊	1	0	0
7	義分齊	1	1	0
8	分齊	0	0	1

Broadly speaking, they can be classified into three categories: name only, name and title, and title only. The names alone can be divided into three categories: name only, name and title, and title only. The names and titles consist of *Genju* (Ch. Xianshou, 賢首) or *Genju dashi* (Ch. Xianshou dashi, 賢首大師) plus the title of the quoted source. The titles here include *Jiaoyi* (教義) (1), *Yi fenqi* (義分齊)(6), *Jiaoyi fenqi* (教義分齊)(1), and *Yicheng jiaoyi fenqi* (一乘教義分齊)(1). Of these, the most common is the *Yi fenqi* (義分齊), if we look at the titles alone. From this, it can be assumed that *Yi fenqi* (義分齊) was the common name of the canonical text of the *HWJZ* at that time. At the same time, it is noteworthy that there is no *Jiao fenji* (教分記) or *Wu jiao zhang* (五教章). We may recall that *Yi fenqi* (義分齊) was the name used by Chengguan in the documents mentioned above. We may then consider that the tradition of calling the *HWJZ* as *Yi fenqi* (義分齊) was inherited in northern China.

Secondly, only Zhifu mentions the ninth chapter of the *HWJZ* as ‘Distinction of afore revealed teachings’ (*Di jiu suoquan chabie*, 〈第九所詮差別〉), revealing that he used a text corresponding to the present Chinese Text.

又云、〈其菩薩人於二障中不分俱生及分別、但有正使及習。……經起信論亦同此說〉（後寄惑顯位文也。此寄惑智二障顯彼此證二位）應細詳、《義分齊》第九諸教所詮差別門。<sup>16</sup>

The fact that it contains the phrase “the ninth [chapter on] Distinction of afore revealed teachings (第九所詮差別)” makes it certain that this was an annotation of a *S text* type. The *SMTC* was written after 1069, which is close to the life time of Jing yuan (淨源, 1001–1088). Jing yuan suffered from textual problems, which are not found in the Liao dynasty. Is this because the Liao monks were introduced to the *S text* type of texts that circulated in northern China?

Although it is unclear what type of texts Xianyan (鮮演) and Fawu (法悟) used as we can find no clues to determine this, if we surmise that the exegetists of the Liao dynasty period used a common text of the *HWJZ*, we may say that in the mid-eleventh century Liao dynasty, texts corresponding to the *S text* were in use.

Next, with respect to the differences in terminology, none of the above Liao dynasty sources completely match the terms in the *S text* or *J text* themselves, nor do they perfectly match any variants corresponding to the *S text* or *J text*. It seems that they were using a unique text different from other extant ones.

Finally, let us examine the transmission of the Liao version of the *HWJZ*. First, the titles are the same as those of Chengguan, namely, *Yi fenqi* (《義分齊》) and *Jiaoyi fenqi* (《教義分齊》), which are similar to the title of the Song version, *Yicheng jiaoyi fenqi zhang* (《一乘教義分齊章》). Second, the composition is similar to that of the Song version, with the ninth section entitled “Distinction of afore revealed teachings” (所詮差別) and the tenth section entitled “Discerning the purport and principle” (義理分齊). Thirdly, the differences in wording are different from those of both the Japanese and Song texts.

Based on the above, we will try to determine how the Liao text was transmitted. There are two ways of thinking about this. The first possibility is that the text was introduced to the Hebei region of China after Chengguan’s period. This is inferred from the fact that the titles match. However, a critic may point out the fact that the loss of Huayan literature in southern China was due to warfare in the late Tang dynasty. Was northern China spared from warfare and safe during this period?

---

<sup>16</sup> CBETA 2023.Q4, X46, no. 775, p. 134c19 // R73, p. 210a10 // Z 1:73, p. 105c10

The second possibility is the influence of the Goryeo (高麗) dynasty. Although the Liao and Goryeo dynasties fought wars, cultural exchanges were also extant between them: in 997, the Buddhist canon was sent from Liao to Goryeo. It is possible that the *S text* type texts used by the Gyoryeo monks were transmitted from Goryeo to Liao through such relationships. If so, this would explain why Buddhism flourished in the Liao dynasty, even if there was warfare in northern China. However, the title *Yi fenqi* (《義分齋》) is not found in Korean texts. The title of the *K text* (鍊本) was *Huayan yicheng jiaofen ji* (《華嚴一乘教分記》) in the upper and lower fascicles, and *Huayanjing zhong yicheng jiaofen ji* (《華嚴經中一乘教分記》) in the middle fascicle. It is unlikely that these could have been abbreviated as *Yi fenqi* (《義分齋》).

Sato's theory 2

	China		Korea		Japan
7c	Fazang				
	<i>J text</i>	→	→	→	<i>J text</i>
	<i>S text</i>	→	<i>S text</i>		
	↓				
9c	Chengguan				
	↓				
11c	*Liao	*Song			
	<i>S text</i>	Jing yuan	←?	<i>S text</i>	
		Revised a source text to <i>S text</i>			

## 5. Conclusion

From the above analyses, the following observations can be made: in the eleventh century, in Northern China, variant texts of the *HWJZ* corresponding to the Song Text (*S text*) were used and known under the title of *Yi fenqi* (《義分齋》), which succeeded the texts handed down and used in China ever since Chengguan. In contrast, in Southern China during the confusion of constant warfare at end of the Tang dynasty and the Five Dynasties period, recompilation by the exegetists of the *HWJZ* resulted in the creation of an original text. The northern exegetists, however, did not have any contact with the new southern text and continued to use the traditional type of text of the *HWJZ*.

A further study on textual transitions, focusing on quotations found in various sources, is called for to determine more solidly the nature of the text of the *HWJZ*.

## Bibliography

### (Primary sources)

法藏、《華嚴一乘教義分齋章》。《大正藏》T45, No.1866

### (Secondary sources)

吉津宜英 (Yoshizu Yoshihide), 〈華嚴五教章の鍊本について〉, 《印佛研》51, 東京: 日本印度學佛教學會, 1977年。

吉津宜英 (Yoshizu Yoshihide), 《華嚴一乘思想の研究》, 東京: 大東出版社, 1991年。

佐藤厚 (Sato Atsushi), 〈新羅華嚴文献所引《華嚴五教章》テキスト〉, 《東洋學研究》60, 東京: 東洋大學東洋學研究所, 2023年。

佐藤厚 (Sato Atsushi), 〈『華嚴五教章』の成立をめぐる文献學的問題〉, 《東アジア佛教學術論集》11, 東京: 東洋大學東洋學研究所, 2023年。

金知見 (Kim ji gyeon), 〈寄海東疏について〉, 《學術院論文集》1, 東京: 學術院, 1971年。

野呂靖 (Noro Sei), 〈明恵における宋代佛教の受容〉, 《印佛研》66-2, 東京: 日本印度學佛教學會, 2018年。

結城令聞 (Yuki Reimon), 〈華嚴五教章に関する日本・高麗両傳承への論評〉, 《印佛研》48, 東京: 日本印度學佛教學會, 1976年。



## 圭峰宗密法師的禪法思想

上海師範大學人文學院 副教授  
文志勇

### 摘 要

華嚴宗五祖圭峰宗密法師在轉投清涼澄觀法師門下修行華嚴之前，本是荷澤神會一系道圓禪師的弟子。因此，他的禪法思想深受南禪宗頓教禪的影響也就不難理解。宗密法師鑒於當時禪門與教下相互睥睨，各執己見；而禪門內數十家也自是非他，視同水火，故此深感痛心。他認為，如來慈悲，流傳佛教，諸宗之祖，即是釋迦，經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。欲詳細闡釋禪源，和會融通禪法，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理，文字句偈，集為一藏，在內力求會通華嚴與禪以及禪門內各支，在外則致力會通儒、釋、道融合。他撰寫《禪源諸詮集》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》就是朝向這一目目標努力邁進的顯証。可惜前一部著作已散佚，只有序言留傳後世，名曰《禪源諸詮集都序》（四卷）。我們只能管中窺豹，略見其禪學思想概要。

宗密認為，佛教之內，各宗各派，局之則皆非，會之則皆是，應以佛語為繩墨，各示其意，各收其長，按其本末深淺、權實遮詮，總統為禪門三宗：息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗；教法三種：密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教。三宗三種相互和會融通，伊字三點，各據其位而又相互呼應，以教証禪，以禪解教，然後禪教雙忘，心佛俱寂，方稱得上是真如佛法，不變隨緣，方便善巧，應化衆生。

宗密法師的禪法論述，是以華嚴宗義和馬鳴菩薩《大乘起信論》、法華、涅槃等諸經論，即以般若中觀和如來藏思想為理論基礎，闡釋禪法源流、各家宗旨深淺及分歧由來，攝收其長，觀其短。他用一心二門、真如生滅、互通不離、性相依存、妙用無窮、阿賴耶識、真俗二諦、性空假有、真空妙有、唯識三性三量即遍計所執性、依他起性、圓成實性、比量、現量、佛言量，以及八識轉四智等義理名相來闡釋融通，縱橫捭闔，自在無礙，言之有據，義理明晰，邏輯自治，情真意切，弘法和諍，誠不愧是一代宗師，法門龍象。再依菩提達摩所傳「二入四行」實修禪法，即心即佛，心、佛、眾生三不相異，直顯本心，必得菩提。

宗密法師完全從南禪宗荷澤系立場對禪門傳法、傳衣之形式變化進行解釋。對於由「教外別傳」到「藉教悟宗」，再到「了自心而辨諸教，辨諸教而解修心」的宗旨演變，亦自有妙論。從而對禪宗和教宗個別人等責難他講經述論、坐禪悟道、顯証心法有違祖訓給與有力的回應。對於佛祖立教與禪師之訓，亦有明確區分與界定。

但是，宗密法師在談到禪門頓漸時，又用三世兩重因果，累世修行來解釋，雖與華嚴義和漸教宗義不相違，但與頓教義理，似稍欠圓滿。

**關鍵詞：**圭峰宗密、禪法、闡釋

## 一、宗密法師的佛教人生

華嚴宗第五代祖師圭峰宗密法師（780–841），俗姓何，果州西充（今四川南充閬中）人，生於唐德宗建中元年，寂於唐武宗會昌元年。家本豪盛，少通儒書，素有抱負之志。元和二年（807）二十八歲（一說二十五歲），師從遂州道圓禪師披削出家，當年進具於拯律師。<sup>1</sup>道圓是南禪宗荷澤神會門下別出荆南惟忠（南印）禪師的法嗣，即是說，宗密由禪門進入佛教，屬南禪宗別出第五世法孫。因此，宗密法師與南禪宗的淵源就非常容易理解。這可以說是一種貫穿始終的影響力。

一日，宗密隨眾僧到府吏任灌家赴齋請，以次受經，得《圓覺經》一部，讀而感悟至心，歸以心得稟告其師。道圓撫慰曰：「汝當大弘圓頓之教。此諸佛授汝耳。行矣，無自滯於一隅也。」<sup>2</sup>於是，宗密法師雲游四方，參學諸高賢大德，因天資宿緣超群殊勝，倍受讚揚。南印禪師讚曰：「汝傳教人也，當宣導於帝都。」洛陽奉國神照禪師見而嘆曰：「菩薩人也。誰能識之？」到襄、漢時，從一病僧處得到清涼澄觀大師所撰華嚴經疏（一說華嚴句意），<sup>3</sup>閱即能講，契符於心，欣慶所遇：「向者諸師述作罕窮厥旨，未若此疏辭源流暢，幽蹟煥然。吾禪遇南宗，教逢圓覺，一言之下，心地開通，一軸之中，義天朗耀。今復偶茲絕筆，罄竭於懷。」暨講終，思見疏主。……先齋書上疏主，遙敘師資……至上都，執弟子之禮。觀曰：「毘盧華藏，能隨我遊者，其唯汝乎！」<sup>4</sup>自此，宗密法師繼承華嚴正宗清涼澄觀之法脈，力排慧苑、李通玄之旁說，融冶禪法與華嚴為一爐，成為五祖。

此後，又北遊清涼勝境五臺山，禮諸佛與文殊諸菩薩等，然後駐錫鄂縣（今陝西戶縣）智炬寺、草堂寺，因常住寺南圭峰蘭若。故此，後世稱他為圭峰宗密。太和二年（828，一說九年 835），慶成節（唐文宗李昂生日），文宗皇帝徵詔宗密法師入內諮問法要，賜紫方袍，尊稱大德。會昌元年（841）正月六日，即唐武宗滅佛之初，圓寂於終南山興福塔院。世壽六十二歲，僧臘三十四（七）年。圓寂前遺言：「棄屍施鳥獸，焚其骨而散之，勿塔，勿得悲慕，以亂禪觀。」

<sup>1</sup> 二十五出家說，見終南山草堂寺沙門宗密撰：《圓覺經大疏釋義鈔》，卍新續藏第9冊，第245號，卷1，頁477b。二十八出家說，見（宋）贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》，中華書局，1997年，卷6，第124頁；（宋）道原撰，尚之煜點校：《景德傳燈錄》，中華書局，2022年，卷13，第463頁。

<sup>2</sup> （宋）道原撰，尚之煜點校：《景德傳燈錄》，中華書局，2022年，卷13，第463頁。

<sup>3</sup> 華嚴宗四祖清涼澄觀法師至少撰寫過四大部華嚴經疏、科、鈔，皆篇幅巨大，卷帙浩繁。如《大方廣佛華嚴經疏》60卷，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90卷，《貞元新譯華嚴經疏》10卷，《大方廣佛華嚴經疏科文》10卷。因無確指，此處不知是哪一部疏注。清代僧人續法稱，靈峰閣黎授與《華嚴大疏》20卷，《大鈔》40卷，不知有何根據。

<sup>4</sup> （宋）贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》，中華書局，1997年，卷6，第124頁。

每清明上山，必講道七日而後去。其餘住持儀則，當合律科。違者，非吾弟子。」但子弟信眾為紀念這位佛門大德，仍然奉其舍利，起塔供養。其徒眾有數千八百人，最為知名者當屬相國裴休，大力宣揚宗密佛學思想，為其樹碑立傳，作序推薦著作等。待唐宣宗繼位，改弦更張，興復佛教時，追諡宗密為定慧禪師，塔號青蓮。

宗密法師一生講、禪並修，倡導禪教和會，尤其精通闡釋華嚴與南禪宗思想，著述頗豐，內容廣博，披露其學佛心得。如圓覺經疏科，華嚴經普賢行願品疏科，金剛般若經疏論纂要及科文，孟蘭盆經疏，華嚴原人論，注華嚴法界觀門，華嚴心要法門注，起信論疏注，以及禪源諸詮集都序，中華傳心地禪門師資承襲圖等，亦有涅槃經、唯識論注疏，其中包括對杜順法師、法藏法師和澄觀法師著作的注解，還有許多已散佚者，總計約二百餘卷，圖六面。

值得一提的是，唐文宗李昂在宦官勢力的扶持下登基以後，反過頭來卻利用儒生官僚李訓、鄭注、王涯等人，開始打壓宦官勢力，同時嚴厲裁抑佛教，沙汰僧尼，結果激起偽甘露之變（835）。李訓身為翰林學士、兵部郎中、宰相，肆意弄權，苛薄佛教。最可笑的是，在陰謀敗露後，被宦官反擊追殺，無處躲藏時，竟與同夥奔入終南山投宗密法師，尋求庇護。儘管宗密本著佛教慈悲為懷，怨親平等的態度願意收留他，但門下弟子卻堅決不答應，將其推出門外。於是這個失敗政客很快被殺死。宦官頭領、左軍中尉兼長安左街功德使仇士良得知此事，派人逮捕宗密審問，責其不告之罪，將殺之。宗密坦然對曰：「與訓遊久，浮屠法遇困則救，死固其分。」<sup>5</sup>右軍中尉魚弘志嘉之，奏釋其罪。朝士聞之，扼腕出涕焉。由此一事，略約可見宗密法師之德行修為，同時也反證官僚政客的虛偽無恥。

總之，宗密法師博學多聞，胸有大志。他禪遇南宗，教逢圓覺，佛學思想亦深受南禪宗影響。後改宗華嚴，成為五祖，並融會貫通，著述頗豐。其人品與修養高尚磊落，誠不愧一代宗師，萬世師表。

<sup>5</sup>（宋）歐陽修、宋祁撰：《新唐書》，中華書局，1997年，卷179，頁5314。（宋）祖琇撰：《隆興佛教編年通論》，已新續藏第75冊，第1512號，卷25，頁231b、234b 論述甚詳：（太和）九年四月丁巳，宰相李訓上疏請罷內道場，沙汰僧尼濫偽者。制可。是日詔下，方毀大內靈像。俄暴風聿起，含元殿鴟吻俱落，發三金吾仗舍，內外城門樓觀俱壞，光化門墻亦崩。士民震恐。帝以訓所請忤天意，亟詔停前沙汰，詔復立大內聖像。風遂頓息。見舊史五行志。是歲冬十一月，宰相李訓、鄭注謀誅宦官不克，事敗，訓注皆死之。論曰：太和末，宰相李訓、鄭注謀誅宦官不克。事敗，訓走終南山依密禪師。其徒懼禍不內，密獨保庇之。事急，訓奔鳳翔，為羅卒所獲。宦官仇士良以密匿訓，追至將殺之。密怡然曰：與訓游久。吾法遇難即救，死固其分也。士良壯其不撓而釋之。唐史書此，蓋美其有大節也。

## 二、宗密法師對禪的若干論述

宗密的禪法思想多散見於他的各種注、疏、論當中，但主要集中於他的《禪源諸詮集都序》（又名《禪那理行諸詮集》，現集錄禪門諸家之說的《禪源諸詮集》已散佚，僅剩序言四卷存世）和《中華傳心地禪門師資承襲圖》這兩篇文章當中。故此，我們將從這兩篇文章出發，探討宗密禪法思想。

### （一）撰文目的、釋題、對禪的界定：

宗密在《禪源諸詮集都序》中開宗明義，說明他纂集諸家禪門所述的目的，在於「詮表禪門根源道理，文字句偈集為一藏，以貽後代。」<sup>6</sup>先釋禪門源流本末、師資傍正、再論諸家禪法教義之深淺隱顯，然後以大乘了義經論和直顯心性宗為準繩，和會統攬各說，反復申明：經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。他的立足點是：南宗師說尤其是荷澤神會之說符於佛意：達摩一宗是佛法通體。「今且敘師資傍正，然後述言教淺深，自然見達磨之心流至荷澤矣。」「南宗者，即曹溪能大師，受達磨言旨已來，累代衣法相傳之本宗也。後以神秀於北地大弘漸教，對之，故曰南宗。」「荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。為對洪州傍出，故復標其宗號。」「荷澤宗者……是釋迦降出，達磨遠來之本意也。」<sup>7</sup>他認為，教下各宗不應毀禪，禪門亦不應輕於經教、持律、調伏、坐禪等，須相互和會。頓悟、漸修皆為禪法，各有其用，二者相輔相成而非相互為敵。同時，針對當時突出的佛門亂象，也呼籲禪門中人，其師說須意符佛說，文應合於經教。並希望此文能垂諸後世，以為龜鑒。

他解釋說，禪具云禪那（*dhyana*），中華翻為思惟修，亦名靜慮，皆定慧之通稱。源是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那。他引述經論強調，真如本心是禪之本源，牠不但是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地。一切眾生皆具空寂真心，本來自性清淨，了了常知，靈明不昧。但為無始以來無明妄想所障而不能自證，於是輪回於生死。若離一切無明妄想，直指人心，一切智智即得現前，即能見性成佛。澄觀法師在《答順宗心要法門》中對此真心即有精闢概括：「至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧。性相寂寞，包含德用。該攝內外，能廣能深。非有非空，不生不滅，無始無終。求之不得，棄之不離。」<sup>8</sup>

<sup>6</sup>（唐）圭峰山沙門宗密述：《禪源諸詮集都序》，大正藏第 48 冊，第 2015 號，卷 1，頁 399a。

<sup>7</sup>（唐）內供奉沙門宗密答裴相國問：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍新續藏第 63 冊，第 1225 號，頁 31a、31b、31c、33c。

<sup>8</sup>（唐）清涼國師澄觀撰，圭峰沙門宗密注：《答順宗心要法門——華嚴心要法門注》，卍新續藏第

依上所述，心地，亦名佛性、真性、法性、本心、如來藏，是禪之本源，故云禪源。實際上，它就是為心行一切活動，包括世間、出世間一切，搭建表演的舞臺。明瞭禪之源流本末、師資傍正是禪理，忘情契行是禪行。但他集錄的諸家述作，皆多談禪理，少談禪行。因此便以禪源為題。關於禪法的實踐，宗密法師撰有專文《圓覺經修證儀》。<sup>9</sup>

他辨析說，真性是禪源，禪體離不開真性，但絕不能以為禪就是真性，真性是人人具足的本心，亦即真如，不生不滅，不垢不淨，不來不去，不一不異，非真非妄，無背無合，無定無亂。禪定是背塵合覺，離妄歸真的修行過程，屬於方便善巧。六度萬行皆出自心地，而禪只是六波羅蜜之一。但禪定可以發其性上無漏智慧，一切妙用，萬德萬行，皆從定發。「欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。」可見禪之妙用無窮。

## （二）禪的分類：

宗密法師對禪的判別，並沒有沿襲杜順、法藏、澄觀諸祖師的五教判思想。杜順《華嚴五教止觀》對止觀，亦即禪定與般若的統稱，分為五種：一、法有我無門，即小乘教；二、生即無生門，即大乘始教；三、事理圓融門，即大乘終教；四、語觀雙絕門，即大乘頓教；五、華嚴三昧門，即一乘圓教。<sup>10</sup>

宗密法師對禪的判別，縱向上分五種，但卻於華嚴諸祖師有所不同。橫向上分三種。

縱分五種：一、帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；二、正信因果，欣上厭下而修者，是凡夫禪；三、悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；四、悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪；五、頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪、一行三昧、真如三昧，達摩門下輾轉相傳者，即是此禪。在宗密看來，達摩禪法，若能念念修習，自然漸得百千三昧。是否也有逐漸增勝之義？其次，宗密為標高南禪頓教，此處有意將同為五祖門下北禪宗漸教法門按下不提，不能不說過於籠統。稍後，在橫向比較時，他又將北宗神秀之說歸結為層次較低的息妄修心宗。

宗密強調，達摩未至中土以前，此方諸家所解，皆是四禪八定，比如僧稠。而達摩所傳，頓同佛體，迥異諸門，故宗習者難得其旨。得即成聖，疾証菩提；失即

58 冊，第 1005 號，頁 426a。

<sup>9</sup>（唐）終南山草堂寺沙門宗密述：《圓覺經道場修證儀》，卍新續藏第 74 冊，第 1475 號。

<sup>10</sup>（唐）京終南山文殊化身杜順說：《華嚴五教止觀》，大正藏第 45 冊，第 1867 號，頁 509a。

成邪，速入塗炭。因此先祖革味防失，故且人傳一人；後代已有所憑，故任千燈千照。然若感應相契，則雖一燈傳百千燈，而燈燈無殊；若機教不投，則雖一音演說法，而各各隨所解。回應衆人對禪宗六代以前法脈單傳，且內傳心印，外傳袈裟以為証；六代以後，開枝散葉，蘭菊競美，卻只見分燈傳法而不見付衣為信，究竟何者才是正宗嫡傳之疑惑。

### （三）回應諸方人士對荷澤禪法的質疑：

對於禪宗六代前後傳法形式的微妙變化，宗密解釋：達摩善巧，揀文傳心。標舉其名，默示其體，喻以壁觀，令絕諸緣。若能契合，師即印云：只此是自性清淨心，更勿疑也。若所答不契，即但遮諸非，更令觀察。畢竟不與他先言知字。直待自悟方驗，實是親證其體，然後印之，令絕餘疑。故云默傳心印。所言默者，唯默知字，非總不言。六代相傳皆如此也。至荷澤時，他宗競播，欲求默契，不遇機緣。又思惟達摩懸絲之記，恐宗旨滅絕。六祖慧能授記時，「和尚將入涅槃，默受密語於神會，語云：從上已來，相承准的，只付一人，內傳法印以印自心，外傳袈裟標定宗旨。然我為此衣，幾失身命。達磨大師懸記云：至六代之後，命如懸絲。即汝是也。是以此衣宜留鎮山。汝機緣在北，即須過嶺，二十年外當弘此法，廣度眾生。」<sup>11</sup>（神會）遂明言：知之一字，眾妙之門。任學者悟之淺深，且務圖宗教不斷，亦是此國大法運數所至。一類道俗合得普聞故，感應如是。其默傳者，餘人不知，故以袈裟為信。其顯傳者，學徒易辨，但以言說除疑。況既形言，足可引經論等為證。

關於禪宗祖師以七為數，何不繼立八、九、十之疑問，實質上還是牽涉到南北宗爭奪正統的大事。宗密解釋，若據真諦，本絕名數，一猶不存，何言六七？今約俗諦，師資相傳，順世之法，有所表。以七為限，過則二七，乃至七七。德宗皇帝貞元十二年（796）勅皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正，遂有勅下，立荷澤大師為第七祖。內神龍寺見有銘記。又御製七代祖師讚文，見行於世。以此對標北宗神秀稱六祖，普寂稱七祖，聲明曹溪、荷澤才是達摩正傳，禪法是頓，而北宗師資是傍，禪門是漸。

因此也引申出關於頓漸之爭、禪講之隔，三宗、三教之配對和會之論述。他依據自己多年的修行和弘法實踐，認為頓悟資於漸修，師說符於佛意。無論是因了自心而辨諸教，還是因辨諸教而解修心，禪、講、頓、漸，皆是佛語佛意。經過他的纂集和會，完全可以相資相符，根本不必相敵如仇，互相斥非。

<sup>11</sup>（唐）內供奉沙門宗密答裴相國問：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍新續藏第 63 冊，第 1225 號，頁 31b。

#### (四) 對佛祖之教與禪師之訓的功用劃分：

有人對他的解釋並不滿意，質疑說，諸佛說經，皆具法、義、因、果、信、解、修、證，而他文中所集諸家禪述，多是隨問反質，旋立旋破，無斯綸緒，不見始終，怎能和會？這種質疑符合當時的實際，亦確實是禪宗語錄的通病。宗密便對佛說和師說的義用作了如下分工：佛出世立教，萬代依憑，理須委示；而師在隨處度人，應機逗時，解黏去縛，即時度脫，病癒藥除，意使玄通。玄通必在忘言，故言下不留其跡，跡絕於意地，理現於心源。大部分佛教徒都相信玄通開悟以後，真心顯露，靈明之知神通妙用，信、解、修、證，不為而自然成就；一切經、律、論、疏，皆可不習而自然冥通。因此，乘教之益，度人之方，各有所由。亦更加證明禪教和會之必要性。

### 三、禪之三宗與教之三種

宗密法師主張，禪之三宗，教之三種，一一配對相應，互通互補，以教證禪，以禪解教，禪教和會，統收統攝，無障無礙，終究匯歸佛法大海。

#### (一) 禪之三宗：

禪法自佛法東流以來即已存在。早期譯經，如《安般守意經》、《道行般若經》等，都有教授禪法的章節。東晉時，應廬山慧遠請求，佛陀跋陀羅和佛大先（耶舍）曾翻譯《達摩多羅禪經》兩卷，以供修行。但這些都只限於數息、凝心、坐禪、觀想、祛除妄念，即所謂「四禪八定」。直到達摩東渡，見此方學人多未得法，或以名數為解，或以事相為行，為顯禪法正宗，於是宣說拈花微笑，教外別傳之旨，不立文字，直指人心，明心見性，以心印心，頓悟成佛，由此創立了漢傳佛教中的禪宗，經隋唐時期的繁榮發展，已蔚為壯觀。<sup>12</sup>晚唐時，禪門諸家各說，已達百數十家，眾說紛紜，各執一端，自是非他，亂象叢生。鑑於此，宗密撰文，將此百數十家，按其禪法，歸為荷澤神會、江西馬祖、荊州神秀、牛頭法融、資州智侏、石頭希遷、保唐、宣什、淨眾、僧稠、天台禪等數十餘家，然後再依源流本末、師資傍正、教義深淺、權實遮顯，歸為禪之三宗，復將如來經教，依其權實、了義非了義、破相顯性與否，也歸為教之三種，兩者一一配對和會，匯歸佛法大海，總為一味。在社會上，宗密又主張佛、儒、道三教交融和會，《佛說盂蘭盆經疏》即其顯例。因此說，宗密法師

<sup>12</sup> 詳細敘述見（明）《五燈會元》，卍新續藏第 80 冊，第 1565 號，卷 1，頁 31a：世尊在靈山會上拈華示眾。是時，眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。世尊至多子塔前，命摩訶迦葉分座令坐，以僧伽梨圍之，遂告曰：吾以正法眼藏密付於汝，汝當護持，傳付將來。

為晚唐時期集禪教頓漸為一體，和會諸家，並有系統論述之大成就者，毫不為過。在他之後，另一位集大成就者，就是五代宋初時期的永明延壽法師。

依宗密論述，禪三宗者：1、息妄修心宗；2、泯絕無寄宗；3、直顯心性宗。

1、息妄修心宗。北宗神秀、資州智侏、劍南保唐、宣什等門下，皆相類也。他們認為，眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，見性了了，出離生死，神通自在。修行方法是，依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，則無所不知。更具體講，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上齶，心注一境。最典型的，莫若神秀禪師《無相偈》：身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

宗密評判：此宗旨趣，只是染淨緣起之相，反流背習之門。但「不覺妄念本空，心性本淨。悟既未徹，修豈稱真？」<sup>13</sup>未顯達摩禪「即心即佛」之旨。

2、泯絕無寄宗。石頭希遷、牛頭法融、徑山法欽等，認為凡所有相，皆是虛妄，凡所有法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂。法界亦是假名無實，無佛、無法、無眾生，無眾生心，無怨無親。即此達無之智，亦不可得。如此了達本來無事，心境本寂，方免顛倒，始名解脫。反之，迷則為有，即見榮枯貴賤等事，事跡既有相違相順，故生愛惡等情。情生則諸苦所繫。夢作夢受，何損何益？修行方法是，只要令心行與此相應，喪己忘情，不令滯情於一法上，日久功至，塵習自亡。情忘即絕苦因，度一切苦厄。此以本無事為悟，忘情為修。宗密法師認為此等禪教的不周之處在於「但遣其非，未顯其是」。

3、直顯心性宗。南禪宗慧能和荷澤神會之禪法，以及江西洪州馬祖道一，認為一切皆妄，唯有真心。真心非聖非凡，非善非惡，非因非果，無色無相，無根無住，無佛無眾生，不離不棄。但真心能不變隨緣，隨染淨緣，造作種種一切境界事相。能作種種者，謂此性即體之用，故能凡能聖，能善能惡，現色現相，能佛能眾生，乃至能貪嗔等。若覈其體性，則畢竟不可見，不可證。若就其應用，即舉動運為，一切皆是，更無別法而為能證、所證。六祖慧能聞法開悟時即云：「何期自性，本自清淨；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動搖；何期自性，能生萬法。」<sup>14</sup>因此，顯示真心，即是佛性。明心見性，即能成佛。

此宗之下復分二種，皆以會相歸性為宗旨。一即慧能所說禪法，馬祖亦持此說，認為本心是佛，別此無佛。不可以心修心，善心惡心，皆是汝心；亦不可以心還滅（斷）

<sup>13</sup>（唐）內供奉沙門宗密答裴相國問：《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍新續藏第 63 冊，第 1225 號，頁 33a。

<sup>14</sup>（宋）比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，大正藏第 48 冊，第 2008 號，頁 349a。

於心，不斷不修，任運自在。人人本具之真心本自具足，不生不滅，不增不減，不離不棄，何假添補？只要隨時、隨處息除業惑，長養聖胎，顯發自然神妙，即是真悟、真修、真證。心性之外，更無一法可得，任心即為修。二是荷澤神會禪法，認為心性本寂，靈知不昧。靈知即真性，不藉緣生，不因境起。「知之一字，眾妙之門」。<sup>15</sup>凡夫眾生因無明虛妄所迷，妄執身心為我，起貪、嗔等念。「若得善友開示，頓悟空寂之知。知且無念無形，誰為我相、人相？覺諸相空，心自無念。念起即覺，覺之即無。修行妙門唯在此也。」修行方式是，備修萬行，以無念為宗。得無念知見，愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。了諸相非相，自然無修而修。煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。

宗密指出，洪州一切皆真，但說其用，未說體空，猶是遮言。只有荷澤禪法以靈妙之知貫通凡聖，頓悟資於漸修，體、相、用三大具足，不變隨緣，真空妙有。但他也未指評慧能、道一，轉而把矛頭指向其末學門徒：「言愚者，彼宗後學也。」

## （二）教之三種：

教三種者：1、密意依性說相教；2、密意破相顯性教；3、顯示真心即性教。

1、密意依性說相教。佛見眾生悉是真性之相，但是眾生迷性而起，無別自體，故云依性。眾生迷真逐妄，根鈍障重，一時難以開悟。佛即依其所見境相，說法漸度，故云說相。說未彰顯，故云密意。此教分三種：人天因果教，說斷惑滅苦樂教，將識破境教。

比如為凡夫先說人天因果教，令欣上厭下，懼三途苦，求人天樂，發願起修。次為信受眾生說四諦教，「三界無安，猶如火宅」，「修諸善法，如救頭燃」，依法息滅我及我所，斷惑滅苦。諸阿含、《大毗婆沙論》、《俱舍論》等，皆說此理。復為已有佛法根基者說將識破境教，說一切境界，非唯無我，而且無法，但是情識虛妄。「三界虛妄，但是心作」。「三界唯心，萬法唯識」。這已不是說相，而是破相。另外，大乘中觀般若所闡述的「性空假有」之「假有」，在這裡被解釋為但遮而未盡顯真性，然後用唯識「性空妙有」或「境無識有」來闡釋。轉折的關鍵在於《大乘起信論》真如隨緣，能起熏習之理論。真妄和合成阿賴耶識，又叫含藏識。牠能攝一切法，能生一切法。阿賴耶識遇無明染緣受熏，其所包含的根身器界種子生長發芽，成為六根、攀緣六境，形成六識。後有我、我所。執我、寶我，依三毒導致惑、業、苦。於是生老病死，成住壞空，輪回不已。若依淨緣熏習，悟我、法二空，修唯識觀及六度四攝，漸漸伏斷煩惱、所知二障，證得真如，成法菩提。《解深密經》、《瑜伽師地論》、《唯識論》等，即說此理。

<sup>15</sup>（唐）圭峰山沙門宗密述：《禪源諸詮集都序》，大正藏第 48 冊，第 201 號，卷 2，頁 403a。

以上第三將識破境教，宗密把牠跟禪門息妄修心宗相扶會配對。「以知外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心。故同唯識之教。」<sup>16</sup>他為神會辯護說：神秀禪師大揚漸教，全稱達摩之宗，又不顯即佛之旨。曹溪、荷澤，恐圓宗滅絕，遂呵毀住心、伏心等事。但是除病，非除法也。也即是說，神會是為糾正神秀門下禪法偏差，才起而在滑台大會上抗辯法義。法沒有錯，錯在弟子學法不精，不能具足貫通。

2、密意破相顯性教。「凡所有相，皆是虛妄」，「凡所有法，皆如夢幻」。諸法性空，本自清淨，眾緣和合，乃有相用，緣聚則生，緣散則滅。佛為使眾生明瞭此理，方便善巧，假名說之。但不可執著。若妄執名義幻相為實有，即須破斥。故佛且不揀善惡垢淨性相，一切呵破。以真性及妙用不無，而且云無，故云密意。又意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也。《中論》：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」諸般若經、《中論》、《百論》、《十二門論》、《廣百論》等，皆說此理。宗密將此與禪門泯絕無寄宗完全等同。但由此又引出懸而未決的「空有之爭」。「性空假有」與「真空妙有」之間，確實需要融通和會。他解釋，真空是不違有之空，妙有是不違空之有。極相違而極相成，違順自在，成破無礙。二者不可相非相嫉。

3、顯示真心即性教。直指自心，即是真性。不約事相而示，亦不約心相而示，故云即性。不是方便隱密之意，皆是實言諦語，故云顯示。此教認為，眾生皆有空寂真心，無始本來，性自清淨，明明不昧，了了常知。但為無明妄想翳之，不自證得，耽著生死。佛愍眾生，為說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。《華嚴經·出現品》云：「佛子，無一眾生而不具有如來智慧，俱以妄想執著而不證得。若離妄想，一切智，自然智，無礙智，即得現前。」宗密解釋說，性自了了常知之知字，不是證知，亦非緣境分別之智識，是靈明之知。就是說，本心是名，知是心之本性，有無量妙用，能感知一切。智局于聖，不通於凡，知即凡聖皆有，通于理智。荷澤云：擬心即差，動念便乖。故北宗看心是失真旨。心若可看，即是境界。不可以心修心，亦不可以心滅心。但此心雖自性清淨，終須悟修，方得性相圓淨。清淨有二：一者、自性清淨，二者、離垢清淨。只有悟得自性本來清淨，萬行因華修得離垢清淨，才能獲得徹底解脫。學淺之人，或只知離垢清淨，離垢淨解脫，故毀禪門即心即佛；或只知自性清淨，性淨解脫，故輕於教相，斥於持律，坐禪調伏等行；不知必須頓悟自性清淨，性自解脫，漸修令得離垢清淨，離障解脫，成圓滿清淨究竟解脫。得到以上兩種清淨，兩種解脫，即能成佛。《華嚴經》、《法華經》、《圓覺經》、

<sup>16</sup>（唐）圭峰山沙門宗密述：《禪源諸詮集都序》，大正藏第 48 冊，第 201 號，卷 2，頁 403c。

《佛性論》、《究竟一乘寶性論》、《寶藏論》、《大乘起信論》等，皆說此理。宗密將此教完全等同於禪門直顯心性之宗。

#### 四、空宗與性宗及頓教與漸教之差異辨析

宗密論述空宗與性宗之差別，認為空宗說萬法性空，性空假有，但是遮詮，只遮其非，未顯真性；性空遮詮、表詮兼有。諸佛自體，皆有常、樂、我、淨，具足功德。實際不出性空假有和性空妙有之說，從真諦、俗諦二諦說轉向空、假、中三諦之說。對於頓教、漸教及頓門、漸門之分別，宗密在「法無頓漸，頓漸在機」之基礎上，有更為詳盡的分析論述。

##### （一）空宗與性宗：

以上三教攝盡一大藏經，三義雖殊，一法無別。對比三教法義，密意依性說相教和密意破相顯性教屬空有相對；顯示真心即性教和密意依性說相教屬性相相對。故經論家常說，相宗總說有，說是；空宗總說無，說非；性宗總說心，說知。但空宗和性宗是破相顯性與顯示真心相對，禪、講二門學人都甚感迷惑。為解此惑，宗密詳論空宗與性宗有十點差異：1、法義真俗異，2、心性二名異，3、性字二體異，4、真智真知異，5、有我無我異，6、遮詮表詮異，7、認名認體異，8、二諦三諦異，9、三性空有異，10、佛德空有異。

1、法義真俗異。空宗未顯真靈之性，以一切差別相之為法，法是俗諦。無為無相，無生無滅，無增無減，亦即真如，是真諦。故《大智度論》以俗諦為法無礙辯，以真諦為義無礙辯。性宗以真性為法，空有差別為義，以法為真諦。《華嚴經·十地品》云：法者知自性，義者知生滅；法者知真諦，義者知俗諦；法者知一乘，義者知諸乘。法是真諦，義為俗諦。

2、心性二名異。空宗以諸法本源為性。《中論》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」<sup>17</sup>性宗以諸法本源為心。《楞伽經》云：「佛語心為宗。」《大乘起信論》云：「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性，不生不滅。一切諸法，唯依妄念，而有差別；若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法，從本以來，離言說相，離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言

<sup>17</sup> 龍樹菩薩造，梵志青目釋，（姚秦）三藏鳩摩羅什譯：《中論·觀四諦品》，大正藏第30冊，第1564號，卷4，頁33b。

遣言。此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說，不可念故，名為真如。」<sup>18</sup>本性空寂，自然常知。

3、性字二體異。空宗以諸法無性為性，性宗以靈明之知常住不空為性，字同體異。

4、真智真知異。空宗以分別為知，無分別為智，智深知淺。性宗以能證聖理之妙慧為智，以該於理智，通於凡聖之靈性為知。智局知通。宗密法師稱，《華嚴經·問明品》云：知與智異，智局於聖，不通於凡；知即凡聖皆有，通於理智。永明延壽《宗鏡錄》亦言之鑿鑿，信非所虛，但筆者在問明品中卻沒能找到這句話。

5、有我無我異。空宗以有我為妄，無我為真。《華嚴經金師子章》云：平等真法界，無佛無衆生。<sup>19</sup>性宗以無我為妄，有我為真。《涅槃經》云：無我者名為生死，有我者名為如來。又云：我計無我，是顛倒法。並廣讚常樂我淨為究竟。<sup>20</sup>

6、遮詮表詮異。遮謂遣其所非，表謂顯其所是；遮者揀却諸餘，表者直示當體。如諸經論中常說「離四句，絕百非」、非心非佛，即屬遮詮。以非字非却諸法，動即有三十五個非字。不字、無字亦爾，故云絕百非。說即心即佛；法謂衆生心者，即是表詮。空宗之言，但是遮詮；性宗之言，有遮有表。遮者未了，兼表者乃的。

7、認名認體異。佛法、世法，皆有名體。《大智度論》云：地、水、火、風，是四物名；堅、濕、暖、動，是四物體。何者是心？知即是心。達摩說心，荷澤說知，心是名，知是體。

空宗、相宗為對初學及淺機者，恐隨言生執，故但標名而遮其非，唯廣以義用而引其意。性宗對久學及上根者，令忘言認體，故一言直示。

8、二諦、三諦異。空宗說世、出世間一切諸法，不出二諦。《中論》云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」<sup>21</sup>性宗攝一切性相及自體，總為三諦。緣起色等諸法為俗諦；緣無自性諸法即空為真諦；一真心體，非空非色，能空能色，為中道第一義諦。

9、三性空有異。依唯識所說，三性指：一、遍計所執性，虛妄顛倒，執為實有；二、依他起性，依緣生滅，都無自性；三、圓成實性，本覺真心，始覺顯現，

<sup>18</sup> 馬鳴菩薩造，(梁)西印度三藏法師真諦譯：《大乘起信論》，大正藏第 32 冊，第 1666 號，頁 576a。

<sup>19</sup> (唐)崇福寺賢首法師法藏述，五臺山真容院沙門承遷註：《華嚴經金師子章註》，大正藏經第 45 冊，第 1881 號，頁 670c。

<sup>20</sup> (北京)天竺三藏曇無讖譯：《大般涅槃經·壽命品》，大正藏第 12 冊，第 374 號，卷 2，頁 377b。

<sup>21</sup> 龍樹菩薩造，梵志青目釋，(姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《中論·觀四諦品》，大正藏第 30 冊，第 1564 號，卷 4，頁 32c。

圓滿成就，真實常住。空宗常說：諸經每說有者，即約遍計、依他；每說空者，即是圓成實性；三法皆無性。性宗即三法，皆具空有義：謂遍計，情有理無；依他，相有性無；圓成，情無理有，相無性有。

10、佛德空有異。空宗說佛以空為德，無有少法，是名菩提，色見聲求，皆行邪道。離一切相，即名諸佛。《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」<sup>22</sup>性宗以一切諸佛自體，皆有常樂我淨，十身十智，真實功德，相好通光，一一無盡，性自本有，不待機緣。

如此比較，雖嫌繁雜，但脈絡清晰。空宗論述，以斷惑遮非為主，雖喝破一切，但未顯示真性，不如性宗全面、系統、豐富、多面。宗密以直指人心，靈知不昧為宗旨，明顯以曹溪與荷澤為最高、最究竟之禪法。

總之，三教三宗，是一味法，相輔相成，各有其用，但切不可執著。應當明白，息妄修心，是為斷習氣；泯覺無寄，是為破執情，執情破而真性顯，習氣盡而佛道成。先以教証禪，以禪解教，然後禪教雙忘，心佛俱寂。只有通達，才能無礙，執局則成病。

## （二）頓教與漸教，頓門與漸門：

關於教門中的頓教、漸教，禪門中的頓門、漸門之分歧與對立，宗密法師在慧能大師闡述的基礎上又加以發揮。《壇經》云：「法本一宗，人有南北。法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」<sup>23</sup>宗密秉承荷澤宗旨而有創新，並有詳細分析。

如來說法，儀式不同，根據弟子根基宿緣，有時稱理頓說，有時隨機漸說。故名頓教、漸教。漸者為中下根作循循誘導說，令斷惑業苦惱。這與密意依性說相教對應。漸証人法二空，即與密意破相顯性教對應。待其根器成熟，方說了義。古今諸德所判三時、五時教者，即是漸教，但不包括華嚴經。所謂三教：一、頓，二、漸，三、不定。天台智者大師，以五時八教，判釋一代聖教。五時者：一、華嚴時，二、鹿苑時，三、方等時，四、般若時，五、法華、涅槃時。八教：頓、漸、祕密、不定、藏、通、別、圓。

頓教有二種。一、逐機頓，遇上根利智者，遇機即說，不定初後，直示真法，聞即頓悟，全同佛果。亦即直顯心性。二、化儀頓，佛初成道時，為宿世緣熟上根之流，一時頓說性相理事，眾生萬惑，菩薩萬行，諸佛萬德。因該果海，初心即得

<sup>22</sup> (姚秦)天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，大正藏第8冊，第235號，頁749a、752a。

<sup>23</sup> (唐)慧能口述，宗寶匯編：《六祖大師法寶壇經》，大正藏第48冊，第2008號，頁358b。

菩提。果徹因源，位滿猶稱菩薩。即是說，先種下頓悟的因緣種子，然後漸修萬行因華，待到徹底斷除所知、煩惱二障，得本性與離垢清淨，即得無上菩提。華嚴圓頓教法，即說此義，餘皆不備。諸法是全一心之諸法，一心是全諸法之一心。性相圓融，一多自在。故諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相入相即，無礙鎔融，具十玄門重重無盡，名為無障礙法界。

從悟修來說，分為四種。有漸修漸悟者，如登九層之臺，足履漸高，所見漸遠。有先漸修，後頓悟者，如伐木漸斫，一時頓倒。有先頓修，後漸悟者，如孩子出生，即具四肢六根，漸成志氣才藝。又如日光頓出，霜露漸消。他認為，未悟而修，非真修也。最後提出頓悟頓修的南宗法門：頓悟頓修者，上上智根性，一聞千悟，得大總持。一念不生，前後際斷。《華嚴經·梵行品》云：「初發心時，便成正覺」<sup>24</sup>「初發心時，即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」<sup>25</sup>他解釋說，若因悟而修，即是解悟；若因修而悟，即是證悟。其實就是以禪解教，以教証禪。

但頓悟頓修，一念悟即佛，一念迷則眾生，畢竟是法深難信。於是宗密只好用宿世因緣來加以和會：「上皆只約今生而論，若遠推宿世，則唯漸無頓。今頓見者，已是多生漸熏而發現也。」<sup>26</sup>

## 五、結語

宗密法師博學多聞，胸有大志。他禪遇南宗，教逢圓覺，其佛學思想始終深受南禪宗影響。後改宗華嚴，成為五祖，並融會貫通，參禪講經述論，著述頗豐。其人品與修養高尚磊落，誠不愧一代宗師，萬世師表。縱觀宗密法師的禪法論述，是以南禪宗荷澤系立場和華嚴宗義為基準，引申華嚴、法華、涅槃、起信論、般若、中論、如來藏、唯識等，和會融通、統攝統收教之三種、禪之三宗。鑒於當時禪宗、教下及禪門諸家互相是非，各執一端，莫肯和會融通的亂象，他深感痛心，為正本清源，弘法和誦，故撰寫此文，先釋禪門源流本末、師資傍正、再論諸家禪法教義之深淺隱顯，然後以大乘了義經論和直顯心性宗為準繩，以不變隨緣、隨緣不變和會統攬各說，反復申明：經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。他的立足點是：南宗師說尤其是荷澤神會之說符於佛意：荷澤宗者……是釋迦降出，達磨遠來之本意。

<sup>24</sup> (東晉)天竺三藏佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，大正藏第9冊，第278號，卷8，頁449c。

<sup>25</sup> (唐)于闐國三藏實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，大正藏第10冊，第279號，卷17，頁89a。

<sup>26</sup> (唐)圭峰山沙門宗密述：《禪源諸詮集都序》，大正藏第48冊，第201號，卷3，頁408a。

宗密對禪門傳法、傳衣之形式變化進行解釋。對於由「教外別傳」到「藉教悟宗」，再到「了自心而辨諸教，辨諸教而解修心」的宗旨演變，亦自有妙論。從而對禪宗和教宗個別人等責難他講經述論、坐禪悟道、顯証心法有違祖訓給與有力的回應。對於佛祖立教與禪師之訓，亦有明確區分與界定。他還博引廣証，特別詳細地分析了空宗與性宗、頓教與漸教、頓門與漸門之異同優勝，為學人解惑答疑。但是，宗密在談到禪門頓漸時，又用三世兩重因果，累世修行來解釋，雖與華嚴義和漸教宗義不相違，但與頓教義理，似稍欠圓滿。

他認為頓悟漸修，應當互相資益，而非相互為敵。這在當時漢傳佛教發展的形勢下，是非常必要的警醒，對禪宗後世的發展有積極的推動。但總體上說，宗密對北宗神秀的禪法評價不高。對空宗的本意亦有拔高之嫌。他雖然處處標高荷澤禪法，認為這才是最究竟圓滿具足之禪法，但禪宗後世發展的軌跡並沒有像宗密所期望的那樣，荷澤宗的名聲很快就被馬祖道一和石頭希遷的法子法孫們所淹沒，結果成為「曹一角而臨天下」的局面。



## 試論晉水淨源對《華嚴原人論》的解讀

蘇州大學宗教研究所 研究員  
釋德安

### 摘 要

《華嚴原人論》是隋唐乃至整個中原文脈中，關涉「人」這一議題的最具影響力的佛教著作。本文的研究對象，即《原人論發微錄》，是系統注疏此論，同時距離其成書最早的一部。本文在對《發微錄》中所徵引的文獻進行整理與分析的基礎上，評述《發微錄》在多維度理解、運用「會通本末」方法論等面向，由此展現晉水大師對《原人論》理解與運用的特點。最後，在餘論的部分以《發微錄》的注述風格為例，分析華嚴詮釋學的一種特點，從而為當下傳承華嚴教學在解行兩個面向的實踐上提供一些思考。

**關鍵詞：**《華嚴原人論》，晉水淨源，原人論發微錄，華嚴詮釋學

在華嚴宗的傳承上，基於經典之精神並呈現出的解經傳統，往往又是其在關於熱點議題回應過程之中所依據之重要的方法論與資料來源，由此構成華嚴教學傳承的兩個重要的開展面向。《華嚴原人論》即是隋唐乃至整個中原文脈中，關涉「人」這一議題的最具影響力的佛教著作。《原人論》所展示的「真心即原人」的理念，可以說是關於佛性、心性與人性的議題中，華嚴家觀點的集大成；《原人論》所運用的「評破-會通」方法論，則體現了華嚴圓融無礙思想的一種具體實現途徑。從注疏和近世的研究、注解來看，關於《原人論》的解讀在各歷史時代都有作品出現。而本文的研究對象，即《原人論發微錄》，正是系統注疏此論，同時距離其成書最早的一部。

此書作者晉水淨源乃是宋代華嚴宗中興過程中重要的代表人物，祖師在《華嚴原人論發微錄》<sup>1</sup>中，對《原人論》題目、作者、自序和正文逐字（詞）進行解釋，同時旁徵博引，以此來闡發其微言大義。同時，在晉水大師其他的作品中，亦可窺見對《原人論》思想的運用，從而可以側面表明其對此論的看法。

## 一、淨源中興華嚴的方法與特質

關於淨源祖師的生平記述，有宋代成書的《佛祖統紀》<sup>2</sup>、《武林西湖高僧事略》<sup>3</sup>、元代成書的《佛祖歷代通載》<sup>4</sup>、《釋氏稽古略》<sup>5</sup>，以及明代成書的《補續高僧傳》<sup>6</sup>、《武林梵志》<sup>7</sup>、《吳都法乘》<sup>8</sup>和《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》<sup>9</sup>，還有朝鮮日據時期成書的《朝鮮佛教通史》<sup>10</sup>。其中，《佛祖統紀》將當時人們對淨源奉為「中興教主」的稱號記載下來，考慮到宋代成書以及天台宗人志磐作為此書作者，因此淨源此一稱號應是距離其生活年代較近的時候就已經流傳出來。另外，《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》中的記載凡十五條，不但包括了淨源生平、義天與之交往，還有關於朝廷封賜的疏表、淨源靈塔的碑記等資料，考慮到此寺院因淨源而改名，其寺志對淨源資料的蒐集也是最為翔實的。其中，記載了崇寧三

<sup>1</sup> 關於此錄，CBETA 收錄了兩種，一是卍續藏「諸宗著述部」第 1031 經（第 58 冊），題為《原人論發微錄（并序）》；另一部，則是《國圖善本佛典》第 38 冊第 8899 經，題為《圭峯禪師原人論發微錄（并序）》。其中，前者還有科文信息。查兩本，其在內容上基本一致，本文主要以前者為準。

<sup>2</sup> 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，大正藏，第 49 冊，第 2035 經。

<sup>3</sup> 〔宋〕元敬 元復：《武林西湖高僧事略》，卍續藏，第 77 冊，第 1526 經。

<sup>4</sup> 〔元〕念常：《佛祖歷代通載》，大正藏，第 49 冊，第 2036 經。

<sup>5</sup> 〔元〕覺岸：《釋氏稽古略》，大正藏，第 49 冊，第 2037 經。

<sup>6</sup> 〔明〕明河：《續補高僧傳》，卍續藏，第 77 冊，第 1524 經。

<sup>7</sup> 〔明〕吳之鯨：《武林梵志》，大藏經補編，第 29 冊，第 161 經。

<sup>8</sup> 〔明〕周永年：《吳都法乘》，大藏經補編，第 34 冊，第 193 經。

<sup>9</sup> 〔明〕李翥：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，中國佛寺史志彙刊，第 20 冊，第 17 篇。

<sup>10</sup> 〔朝鮮〕李能和：《朝鮮佛教通史》，大藏經補編，第 31 冊，第 170 經。

年（1104）獲賜「崇教大師」稱號，此時距淨源祖師圓寂的元祐三年（1088）僅過去十七年。同時，其著作得以入藏，這些都表明淨源身後得到很大的褒揚，是其在有宋一代努力恢復華嚴教學的見證。於日據朝鮮半島時期成書的《朝鮮佛教通史》中也透過記述義天的生平事跡與華嚴宗的簡史，亦可窺見淨源在朝鮮半島佛教史與朝鮮半島華嚴宗歷史中的地位。此外，高麗義天《新編教藏總錄》中，錄入了淨源作品十五部<sup>11</sup>，也是其思想和作品在海東流行的一個註腳。上述兩部文獻關涉淨源的記述，結合其生平，表明淨源在中國江南地區弘法的足跡，以及透過中原與朝鮮半島諸國家的交流，進而對十一世紀之後的海東佛教產生影響。

淨源祖師對中原乃至東亞佛教產生的影響，歸根結底還是以華嚴教的復興為主要特色的。

一方面，在唐五代時期經歷滅佛和社會動蕩，天台和華嚴兩宗都受到了影響，台宗的典籍也從宋代東亞各國的交流中的背景下得以復興。而華嚴宗的重要典籍資料《華嚴疏鈔》也藉由高麗義天而回傳。據《佛祖統紀》的記載，淨源先後師從五台承遷學《金獅子章》、於橫海明覃處學《合論》，之後返回南方聽長水子璇聽《楞嚴經》、《圓覺經》、《起信論》。實際上，這種參學經歷也體現了淨源在學習華嚴教學上博採眾長的特點。最近一些的研究<sup>12</sup>認為，唐宋的華嚴教學實際上有幾個地域性中心，先是終南山與長安、五台山與並代二州，其後宋代恢復時還有蘇州、杭州、嘉興、松江諸地，也就是現在吳語太湖片主要分佈區域加上杭州。淨源最初學習華嚴是從五台山開始，其後回到南方，傳記中記載了其先後在泉州清涼寺、蘇州報恩寺、杭州祥符寺、湖州寶閣寺、嘉興善住寺、華亭普照寺、杭州慧因寺等處駐錫的經歷。<sup>13</sup>南方華嚴教學主要是長水子璇傳宗密-傳奧一係，其後也有試圖恢復智儼-法藏的教學特色的努力，而北方所傳的華嚴，則從其所學內容上看有法藏和李長者的著作。從這些材料不難看出，淨源所學涵蓋的隋唐華嚴教學諸家的文本，也就是比較全面的掌握了華嚴教學的內容，這也成為在其後通過廣泛注釋華嚴教學的重要文本而中興華嚴教的基礎。

另一方面，從其後來的作品來看，以恢復和弘揚華嚴教學，並將之作為方法和基本精神來解讀佛教典籍和回應社會關注議題上，都體現出了其華嚴教學的復興為主要色彩的。從其註疏的經典來看<sup>14</sup>，主要以華嚴教學中最為重視的《華嚴

<sup>11</sup>（高麗）義天：《新編諸宗教藏總錄》，大正藏，第55冊，第2184經。

<sup>12</sup>王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年；陳永革：論晉水淨源與北宋的華嚴中興，《吳越佛教》，第五卷，2010年，北京：宗教文化出版社，第313-330頁；邱高興：宋代杭州華嚴思想的流布，《吳越佛教》，第五卷，2010年，北京：宗教文化出版社，第331-336頁。

<sup>13</sup>〔宋〕志磐：《佛祖統紀》卷29（CBETA 2023.Q4, T49, no. 2035, p. 294a5-18）；〔宋〕元敬、元復：《武林西湖高僧事略》卷1（CBETA 2023.Q4, X77, no. 1526, p. 586c9-23）

<sup>14</sup>結合《新編諸宗教藏總錄》。並據：《武林西湖高僧事略》（CBETA 2023.Q4, X77, no. 1526, p.

經》、《圓覺經》，進而是《楞嚴經》、《起信論》等經典為主，其次則包括《仁王經》、《法華經》、《佛遺教經》、《肇論》等，涵蓋了主要的經典。但值得注意的是，淨源註疏的般若類著作反而是《肇論》和《仁王般若》這一類，而非《心經》、《金剛經》，可能反映了其在選擇經典時是以有效恢復華嚴教學為目標的。

在解「經」的基礎上，淨源還繼承宗密開辟的華嚴教學懺法傳統，形成了以《華嚴經》、《楞嚴經》、《圓覺經》三部經典為中心的華嚴懺法系列<sup>15</sup>。《華嚴經》是華嚴教學的根本經典依據，其中的〈普賢行願品〉是經典義理與實踐相結合的精華，據傳杜順和尚也曾推薦他人修「普賢行」<sup>16</sup>，意味著關涉普賢菩薩的行門的重要性。淨源基於此品所作此一懺儀，包括「通敘緣起、嚴淨道場、淨身方法、啟請聖賢、觀行供養、稱讚如來、禮敬三寶、脩行五悔、旋繞稱念、誦經規式」十項內容，從第四門開始其基本的結構與宗密《圓覺經道場修證儀》「禮懺法門八門」<sup>17</sup>的順序和內容大體相同，而前三門則與《圓覺經道場修證儀》前一篇「道場法事七門」的部分內容相同且順序一致。從基本結構上初步可以判定兩者具有結構上的相似性或者可能存在繼承性。而《圓覺經》則是華嚴宗五祖圭峰大師最為關注的經典，淨源基於宗密十八卷本的《圓覺經道場修證儀》選出一部分的内容，形成「總敘緣起、嚴淨道場、啟請聖賢、供養觀門、正坐思惟、稱讚如來、禮敬三寶、修行五悔、旋繞念誦、警策勸修」為主要內容的十門簡本修行儀軌，不過其中也做了一些調整。<sup>18</sup>而《楞嚴經》則在華嚴教學隨後的歷史中也逐漸居於重要的地位。淨源祖師仍然採取了十門的方式，而其中的具體內容則與上述兩種懺儀略有，為「壇場方軌、啟請賢聖、供養觀門、稱讚如來、禮敬三寶、圍壇誦呪、滌業規品、懺悔發願、旋繞念誦、析通觀法」，其中則更強調了包含持咒在內的密法修行的細節。因此，淨源祖師對懺法的重視可以說是恢復華嚴教學傳承的另一大貢獻，而其中重視懺儀和突出一些神異內容也可以作為時代因緣被記載於歷史。這一方面在如《發微錄》中對外學文獻的引用，並以神異錄類的内容來證實佛法義理也有所體現。

從淨源祖師重視華嚴教學基本文獻的解釋、懺儀的整理等方面，可以看出其對文獻考證的工夫以及對神異性記錄的重視。在現代人看來，似乎實證與不可實證之間存在一矛盾或者鴻溝，但從華嚴教學的宗派見地角度看，局域性的考證與廣域性（或「無限性」）的信仰主義並不矛盾：一方面文本的傳承雖局限而可以成

586c15-17)

<sup>15</sup> 在今 CBETA 中，收錄有《華嚴普賢行願脩證儀》(X1472、X1473)、《圓覺經道場略本修證儀》(X1476)、《首楞嚴壇場修證儀》(X1477)

<sup>16</sup> 〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》卷 4 (CBETA 2023.Q4, T51, no. 2073, p. 166c8-11)；〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 15 (CBETA 2023.Q4, T36, no. 1736, p. 115a11-14)

<sup>17</sup> 〔唐〕宗密：《圓覺經道場修證儀》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X74, no. 1475, p. 375c16-18)

<sup>18</sup> 如，將勸修門移至最後，見《圓覺經道場略本修證儀》(CBETA 2023.Q4, X74, no. 1476, p. 516b1)

為無盡法界的契入因緣，故「小而大」、可以「由隱而顯」。另一方面，廣域意義上的三世因果、離開根塵識和合的實證性本身就沒有問題，反而是《華嚴經》中重重無盡境界的展現，故「小大相即」、「隱顯自在」。在今者而言，多元的認知起點，似乎對非實證主義的普適性產生挑戰，但今人看似是似是而非的內容，也可作為一種隱喻或者為達成理解這一目標的輔助而成立其價值。勿消說關於離開實證性社會背景而存在的歷史，其有關記錄也是當時歷史現實及其後續影響的記錄。因此，淨源祖師的這種看似二元的思路，實際上正反映著關於現實與超越如何平衡的宗教在超越時代都得以存續其普適性和特殊性這一問題的一種解決思路，亦即，重新認知「權」與「實」的真正指向以及兩者在有限意義上的「真偽」之辯及其發生聯繫的有效性。而後者正是此文意圖採取的一個視角來看待包括淨源祖師在內的傳統社會關於現實性和超越性、實證性與不思議性之間的協調問題，特別是反思其正面意義上的經驗。

## 二、《發微錄》對《華嚴原人論》的總體理解

淨源祖師解讀《華嚴原人論》的近因，乃是應當時杭州內僧正可中法師<sup>19</sup>的要求<sup>20</sup>。而淨源本身對此論的理解在其自序文中是這樣描述的：

……（因念）斯論之作也，蓋斥二教之淺近，會一乘之淵緼。故其論旨皆用佛祖之言、儒道之語以成。文體，非夫學深通古，洞仲尼之垂範，究伯陽之立言者，則罔措其懷矣。不爾則何以後葉孫謀、比肩繼踵而傳授道德耶？<sup>21</sup>

淨源認為，《華嚴原人論》是以破斥二教淺、近之弊，最終會通一乘為目的的。而《原人論》中因為選用的材料是佛陀、以及儒道創立者的言語，因此在理解上，如果沒有學養深厚、通今達古，便不能洞悉孔、老立言的深意，從而對其二者的本懷是不能得以領會的。而這樣的情況持續下去，就會帶來了如同宗密在此論之自序所講的「各執一宗」乃至於：「於天地人物不能原之至源」<sup>22</sup>。因此，在淨源

<sup>19</sup> 關於這位「可中」法師，CBETA 與研究中較少涉及，而據遊學宋朝的日僧成尋的《參天台五台山記》中，錄有一篇〈新雕補闕楞嚴經白傘蓋真言後序〉（見《參天台五台山記》卷 5, CBETA 2023.Q4, B32, no. 174, p. 386a4-b9）。此序文後所附參與大白傘蓋真言補缺一事的人員中即有「杭州前管內僧正賜紫崇因大師可中 都校勘」的記載，而與之同樣作為「都校勘」者為「代州五臺山真容院賜紫華藏大師承遷」。這意味著可中法師與五臺承遷生活時間重疊，而對於淨源而言則可能是同輩或者前輩。

<sup>20</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 718c9-10)

<sup>21</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 718c10-14)

<sup>22</sup> 〔唐〕宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708a13-15)

看來，《原人論》所使用的材料為諸家之聖典，而其立意則在一乘的本懷，因此需要進一步去發揮其意涵、發掘其微言大義。此外，從傳承言，教導後學、代代相傳此論的精神也需要對其進行注釋與解讀。淨源祖師遂發心解讀此論，而在解讀時，所因循的方式也是運用論主本身的思想及其所引材料為主：

（源）疇昔嘗讀《圓覺疏鈔》之廣者，而其間「窮萬法推一心」章，惟灼實開決疑滯，布在鈔文、明猶指掌。於是不揣擣昧，錄《廣鈔》之要辭，發斯《論》之微旨。庶乎吾祖，深文奧義，未墜于地，而請者之心亦無缺然。既錄論主《鈔》辭，以發微旨，故號之曰《發微錄》焉。<sup>23</sup>

淨源曾讀過《圓覺經疏鈔》的廣本，在讀到《鈔》中「窮萬法推一心」的部分時，就已對往昔以來的疑惑得到了解答。還認為此鈔文的內容明白易懂，有觀經文深意「猶如（觀）指掌」一般。淨源所讀到體會加深的這一處，應是《圓覺經大疏釋義鈔》中解釋《圓覺經大疏》的這一段文字：

大矣哉，萬法資始也！萬法虛偽、緣會而生；生法本無，一切唯識；識如幻夢，但是一心；心寂而知，目之「圓覺」。<sup>24</sup>

上述一段僅四十個字，但在《鈔》中則使用了四千多言來解釋，其中包括了運用《易經》等外學和佛教知識來充實解讀「萬法」一詞的含義。同時，進一步將「萬法虛偽」的「客觀<sup>25</sup>」真理「一（真）心」化。這就是說至少從認識論上主客觀就要開始從一致性的意義上上去運用。而宗密在將「一心」以「寂而知」來定義時，就將其與此經的題名「圓覺」聯繫在一起了。實際上，這一說法就是對「一（真）心」在相、用、名等方面的恰當描述，自然引起淨源的注意。而另一方面，就方法論上言，其論述的過程可以認為是「分述-統合-回到經題」的模式，這與澄觀《華嚴三聖圓融觀門》的論述結構很相似，而也可以認為是從「同一立場」的角度對《原人論》所體現的「破偏淺-立圓義-會通本末」的論述結構的運用。宗密此一方法的這兩個面向，都具有對作者或所引思想體系其他資料加以充分運用的傾向，而且在其中又包含了自身基本理論原則的堅守，這與淨源在中興華嚴時的貢獻特質也類似，實際上都是對《華嚴經》中數次出現之「權實雙行」法的一種深入和多元的運用。

<sup>23</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1(CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 718c14-19)

<sup>24</sup> [唐]宗密：《圓覺經大疏》卷1(CBETA 2023.Q4, X09, no. 243, p. 323c22-24)

<sup>25</sup> 此處是順一般認識的主客觀二元分析的語彙，而在華嚴教學的視角，主客觀實際上是不一不異的，但在語言分析上方得運用之。

另外，從淨源對宗密生平的簡要介紹後，其對此論或者起所尊崇的宗密祖師思想的繼承之心情也明顯置於介紹之後，這也側面說明了其造此《發微錄》的意圖：

余高枕於吾師戶牖之間久矣（吾師之教，圓頓明微。入其戶牖，即無迷執之憂，故言高枕。）。知者不言，則後代何以仰吾師之道乎？於是粗舉其大節以冠集首上，皆《法集·序》文，後人寡識；或安於行願鈔前，或冠於斯論之首，甚與論題相反（彼序《法集》非序《原人》。）。今書之於此《錄》中，欲明論主之行業耳。<sup>26</sup>

在淨源看來，宗密一生行歷、言教與思想可為後人之典範。宗密學養基礎優渥，出家前就頗通儒家經典，於禪門大德批判後，解行並舉，聽聞《圓覺經》未滿即心有戚戚焉，乃師觀其因緣為弘圓頓教法，遂教導他不要滯於教行一端。宗密遵師囑而參學，有幸得到澄觀的《華嚴經疏鈔》，自學並依之講經，其後又與澄觀建立了聯繫。而從其生平所留下的著作看，也是範圍較為廣泛。在淨源的眼中，宗密是「以法界為堂奧」、「教典為庭宇」、「慈悲為冠蓋」、「眾生為園林」<sup>27</sup>，這些描述看出其將宗密看作似如聖者一般的存在。而他認為時人所傳《原人論》的解讀，就如同「荊山之人以玉抵鵲」，實際上已經大大拉低了此論的價值，而時人還以此為寶，這隱含著真正的寶藏被隱藏而需要開發、顯露出來的意味。也就是說，其造《錄》是十分必要的。

淨源對《原人論》的題解，也體現了其對此論基本內容與論述理路的理解。淨源將「原」字總結為「博考內外」、「推窮萬法」、「原其人道以一心為本原」。<sup>28</sup>其中前二是宗密在《原人論》〈自序〉中的原文，「博考內外」是對其數十年來針對「原人」這一議題的追問<sup>29</sup>，屬於「內修」為主；而造此論是則採用了「推窮萬法」的思路<sup>30</sup>，以合理分佈、評價內外之學並通過推演以會通，屬於「外弘」為主。而對「原人」以「一心為本」進行總結，也是對宗密《起信論》與《圓覺經》的發揮<sup>31</sup>，再到長水子璇一直以來所堅持之論述<sup>32</sup>的一種繼承。而對「人」的理解，淨

<sup>26</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719c6-11)

<sup>27</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719c1-5)

<sup>28</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719a8-9)

<sup>29</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, pp. 707c29-708a2)

<sup>30</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708a15-18)

<sup>31</sup> [唐]宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷1 (CBETA 2023.Q4, T39, no. 1795, p. 526b19-c8)；

[唐]宗密：《圓覺經大疏》卷1 (CBETA 2023.Q4, X09, no. 243, p. 331c13-14)

<sup>32</sup> [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1 (CBETA 2023.Q4, T39, no. 1799, p. 824c11-12)；[宋]子璿：《起信論疏筆削記》卷3 (CBETA 2023.Q4, T44, no. 1848, p. 308b19-22)；[宋]子璿：《金剛經纂要刊定記》卷2、3 (CBETA 2023.Q4, T33, no. 1702, p. 180b9-10; p. 189a29-b1)

源引用《涅槃經》《維摩詰經疏》《大智度論》，將之歸納為「多思」、「多恩」兩種，分別指人具有思惟能力以及有慈悲心所以能懷恩德。<sup>33</sup>通過「多思」（「比量」為主）達到賢聖的「現量」，是凡聖轉化過程中以智慧為主修行的部分，而「多恩」則是通過發揮和圓滿慈悲心為主，在由凡轉聖過程中是福德資糧的積累。由是，淨源將對「人」的理解按照佛的「福」、「智」二莊嚴來理解，這一理解方式也是華嚴教學中「因該果海、果徹因緣」的因果相即的方法論的體現。綜合淨源對「原」與「人」的理解，體現了其對此論注重方法論和從本（「佛」）攝末（「人」）的基本思想：「原」的內容包含內外之學因而須採取考訂「權實」、「本末」；而從這一考訂、梳理的過程，彰顯了最終透過「以本攝末」的方式顯示出「本末不二」的意味。這就將「人」的本質理解為成佛的「所依」，從而在根本的層面確定了同體異用的「人」與「佛」區別與聯繫，這即一乘圓教的基本理論框架，而從淨源造此《錄》的具體方法論上看，「發微」之意味亦在此。

### 三、「博考內外」：《發微錄》所引文獻之分析

本文首先對《發微錄》中所徵引的文獻來源進行整理統計，發現除淨源主要的資料來源《圓覺經大疏釋義鈔》外，其他的資料來源豐富，包括內學與外學，外學中不但有重要的儒道經典，而且還包括不少史實類和傳記類資料。

表 1 《華嚴原人論發微錄》中所引內學資料<sup>34</sup>

分類	篇名	筆數	篇名	筆數
華嚴經與宗派教學	<b>華嚴經</b>	<b>9</b>	別行錄 <sup>35</sup>	1
	圓覺經	2	<b>禪源諸詮集都序</b>	<b>12</b>
	十地經論	2	心要法門	2
	華嚴經疏	2	注華嚴法界觀門序	1
	道場儀	5	法集序	1
宗密其他著作	金剛般若經疏論纂要	1	蘭盆疏	2
其他如來藏典籍	涅槃經	2	楞嚴經	1
	淨名經疏	1	寶性論	1
	淨名經	1	<b>大乘起信論</b>	<b>15</b>
	無上依經	1		

<sup>33</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 719a9-13)

<sup>34</sup> 除《圓覺經大疏釋義鈔》

<sup>35</sup> 疑為《中華傳心地禪門師資承襲圖》

分類	篇名	筆數	篇名	筆數
其他 佛教經論	阿含經	1	大智度論	2
	仁王經	1	瑜伽師地論	2
	普曜經	1	成唯識論	4
	正法念經	1	俱舍論	4
	波利提謂經	1	唯識二十論	1
	寶積經	1	新記	1
	心經	1		
中土 其他著述	永嘉禪宗集	1	梁高僧傳	1
	肇論	2	遠公報應論	1

表 1 中列出了對《華嚴原人論發微錄》中所引內學資料進行統計所得出之篇章名稱、分類及所引頻次等信息。從所引的類別來看，華嚴類的典籍及華嚴教學的有關著述共 37 筆，此外還有宗密大師對華嚴部類外的佛典如《金剛經》、《盂蘭盆經》的注釋，如果也計入華嚴類，則共有 40 筆。其他如來藏系統的經典和論典共 22 筆，其中《大乘起信論》引用了 15 筆，甚至超過了華嚴類的《華嚴經》（9 筆）和《禪源諸詮集都序》（12 筆）。以上三部徵引頻次為前三位，在表格中以加粗和波浪下劃線標誌之。此外，還引用了 13 種其他的佛典資料，共計 21 筆，其中以法相基礎的《俱舍論》和《成唯識論》佔比最多（各 4 筆），而反映大乘般若思想的《大智度論》和瑜伽行派的根本論典《瑜伽師地論》也各有兩筆；從思想體系計，般若類凡 4 筆，瑜伽行派 7 筆，其他大乘經典 5 筆，小乘經論 5 筆。除了經論註疏外，內典引用中還有 5 筆是華嚴教學外的中土著述，既有義理思想為主的《肇論》（2 筆）、《永嘉禪宗集》（1 筆），還有史傳類的《梁高僧傳》（1 筆），以及慧遠大師的《報應論》（1 筆），後兩部是以高僧著作為引證來說明三世因果等為事實的資料。

從以上的分佈來看，華嚴類與華嚴外的資料基本相當（40:48），如果排除非義理的部分，則比例為 39:46，這與淨源繼承宗密「博考內外」<sup>36</sup>方法論的主觀意識是一致的。而進一步從其所引材料所出現的位置來看，主要分佈於「序」、「斥迷執第一」、「斥徧淺第二」等幾部分，這是因為在破斥相關觀點時，採取「以彼之矛破彼之盾」的方法最為有效，也最為對方所信服。在「真顯真源第三」的部分（20 筆），其引用除華嚴教學及《起信論》外的內容也只有如來藏系經論《無上依經》和《寶性論》各 1 筆以及《大智度論》1 筆。表明在確立自宗立場的這一部分，主要的論據主要是在華嚴教學和《起信論》，成為其基本立場的核心。在「會通本

<sup>36</sup> 此處「博考內外」的「內外」是以華嚴教學為視角的。

末第四」因是對真性教之外的佛教內容以及外學的會通，因而所引的內外典籍也有一些，但因是略說其數量自不如前三部分。

表 2 中則列出了對《發微錄》引外學資料的統計信息。從所引的類別來看，儒道二家的基本典籍及其注釋種類與數量最多，共 15 種、39 筆；此外，史籍類有 4 種共 6 筆，小學 4 種、4 筆，文選、論集和個人著作等共 11 種、16 筆。總計上看，外學引用的資料有 34 種、65 筆。這些資料中《尚書》《周易》《道德經》《莊子》《禮記》《左傳》《隋書經籍志》《三國志》《爾雅》《說文》《文心雕龍》《白虎通義》《論衡》《鹽鐵論》等都是跨越時空在時至今日仍是作為名著（篇）而流傳。而在此《錄》中所引外學資料最多筆者，《周易》居首（9 筆），甚至與《華嚴經》本經的筆數相同；《道德經》（7 筆）與《尚書》（5 筆）則次之，後兩者一是道家思想的根本典籍，另一則是記載上古中國社會文化與政治的源頭的元典。從這些引用頻次上，也可以反映出淨源對吸收外學思想精華的重視。此外，《晉書》、《怨魂誌》、《孝經》等的引用，大都是對因果輪迴的記載，為我們保存了用以分析歷史上人們對佛教信仰主流社會心理的資料。

從分類上看，外學典籍中還是以思想類的為主（約 40 筆），歷史類的主要是從個人傳記角度說明輪迴和因果等問題。實際上，通過對外學原典的引用能夠起到加強觀點可信性的目的，也就是在破斥迷執時對有關外家觀點進行「發微」，進而便於增加對宗密破斥的合理性和針對性的理解。例如，在解釋宗密對道家自然生成氣化學說的論述時，淨源就引用了老子《道德經》的原文<sup>37</sup>，引述其中自然（大道）生成「天、地、人」三才的內容，以強化讀者對《原人論》中「道法自然生於元氣，元氣生天地，天地生萬物」<sup>38</sup>的進一步了解。在解釋「歛生」說<sup>39</sup>時，則分別引用了《莊子》《文子》來說明，並引用《倉頡篇》來給出關於「嬰」和「孩」的權威定義<sup>40</sup>。此外，還包括了通過史傳類資料的引用來證明三世因果或者前後世的存在等。例如，在解釋宗密說「世有鑑達前生追憶往事」<sup>41</sup>時，分別引用了《晉書》和《梁高僧傳》的記載。<sup>42</sup>值得指出的是，儘管在今人來看，似乎這些神異記載的實證性較弱，但在歷史上這些作品反映的正是人們基於簡單樸素且直觀的因果報應思想來做為道德約束的前置因素，從而維繫著傳統社會秩序和人際規範。另一方面，因為其作為歷史上人們篤信不已的內容而存在，進而影響了佛教乃至全部社會文化的傳承，因此從這個意義上，其在歷史上的影響是一實證而後人須

<sup>37</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 721c4-11)

<sup>38</sup> [唐]宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708a27-28)

<sup>39</sup> [唐]宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708b13-15)

<sup>40</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 723a13-21)

<sup>41</sup> [唐]宗密：《原人論》卷 1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 708b18-19)

<sup>42</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷 1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 723b22-c14)

從此分析其價值與得失。此外，從信仰的角度去看，這些神異在華嚴教學或者佛教來看並不存在問題，反而是相似相續的輪迴現象或者華嚴重重無盡境界的顯現。因此，即便是在現在，分析對這些資料運用在歷史上的得失及其用意，並在今世採取更為普適性的做法達到類似的目的則是今人借鑒歷史經驗的意義所在。

表2 《華嚴原人論發微錄》中所引外學資料

分類	篇名	筆數	篇名	筆數
儒道經典 及其註解	尚書	5	虞列子	1
	周易	9	禮記	2
	道德經	7	孝經	3
	莊子	2	論語馬融注	1
	文子 <sup>43</sup>	1	孝經玄宗注	2
	左傳	1	道經王弼注	1
	河圖	1	唐玄宗注道德經	2
	易緯	1		
史籍	隋書經籍志	1	晉書	3
	十六國春秋	1	三國志	1
小學	小雅	1	倉頡篇	1
	釋名	1	說文	1
集部 子部等	白虎通義	3	論衡	1
	鹽鐵論	1	物理論	1
	文選	1	天文志	1
	文心雕龍	1	儆誠錄	2
	孔子家語	1	顏之推怨魂誌	3
	太平廣記	1		

從對《發微錄》所引文獻來源的初步分析，無論是其種類數量上的豐富，其較高頻次典籍的重要性，還是其所引內外學的比例較為均衡（48:65）。特別是在所引頻次較高的作品中，無論是《華嚴經》《圓覺經》《起信論》這樣的華嚴教學重要經典以及《禪源諸詮集都序》這樣宗密本人的其他重要作品，還是外學中關涉華嚴教學建構的作品（如從澄觀、李通玄等以來就常常引用之《周易》《道德經》），又或者是代表中華文脈的元典《尚書》《禮記》《河圖》等，抑或是在當時時節因緣下可以驗證輪迴與三世因果現象真實不虛的經、史、子、集四類文獻，其代表性反映的就是淨源對《原人論》注釋中注重「博考內外」以「發微」的態度。

<sup>43</sup> 即：《通玄真經》

#### 四、「推窮萬法」：對《原人論》關鍵問題的「發微」

首先是關於一乘的問題，這是華嚴教學的核心議題。淨源透過對《原人論》的解讀，將這一問題與《起信論》《禪源諸詮集都序》的內容結合起來，表明了其對宗密本身思想重視的基礎上，重視對《起信論》的運用：

「一乘顯性教」，即同《禪詮序》中「顯示真心即性教」，彼對禪宗「直顯心性宗」，故云「即性」；此超「第三法相」、「第四破相」，故云「顯性」。又，異大乘偏、淺，故標「一乘」（「大乘法相」在「生滅門」極於「三細」<sup>44</sup>；「大乘破相」在「真如門」密顯空義，皆偏、淺耳。）<sup>45</sup>

這一段是淨源用以解釋《原人論》中「一乘顯性教」對「人之本原」的基本論點，後者以異名為「佛性」或「如來藏」的「本覺真心」為其結論，並將這種「本覺真心」描述為包含「常住清淨」和「不昧常知」兩個要素的無始無終的存在<sup>46</sup>。在解釋此處的「一乘顯性教」的名稱來說，淨源是以援引《禪源諸詮集都序》中的「教三種」、「禪三宗」<sup>47</sup>，將之與此處的教相進行對應。淨源將這個對應進一步加以解釋，「顯性」顯示的是「真心即性」的「教」，也對應著「直顯心性」的「禪」。其中，「即性」即「直顯心性」，這是就「禪」釋「教」，是運用宗密禪法思想對《原人論》進行發微。進一步從原論內部的對照看，此「第五一乘顯性教」則超越了「第三法相」、「第四破相」，即在順序上成為更上層樓；同時，從邏輯鏈上看，一方面是在作為「立」的「法相」以及作為「破」的「破相」基礎上進行「合」的處理，以及從「破相」的間接角度安立「教」超越為「顯性」的直接角度來立「教」。在解釋「一乘」時，淨源運用了《起信論》中的「一心開二門」結構。他將「大乘法相」對應於「生滅門」，指出其修證的極致尚限制於「三細」的斷除；同時將「大乘破相」對應於「真如門」，認為其只是「密顯空義」，因此都是偏、淺的，而從「大乘」超越其偏、淺，就是「一乘」。

在解釋「常住清淨」時，還引用了《無上依經》和《寶性論》的內容，<sup>48</sup>後兩

<sup>44</sup> 「三細」即「無明業相」、「能見相」、「境界相」（《大乘起信論》卷1, CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 577a7-12）

<sup>45</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a15-19)

<sup>46</sup> 〔唐〕宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710a11-13)

<sup>47</sup> 「教三種」即「密意依性說相教」、「密意破相顯性教」、「顯示真心即性教」，「禪三宗」即「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」、「直顯心性宗」（〔唐〕宗密：《禪源諸詮集都序》卷1, CBETA 2023.Q4, T48, no. 2015, p. 402b15-21)

<sup>48</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a24-b4)；《佛說無

者屬於如來藏系的經論典籍。《無上依經》將「自性清淨」和「離垢清淨」分別理解為「通相」和「別相」，《寶性論》則將這兩種「清淨」分別理解為「性淨解脫」和「離障解脫」，並判斷《原人論》中此處的「常住清淨」是「通相」和「性淨解脫」，也就是「自性清淨」。而在解釋「常知」<sup>49</sup>時，特別將之與「證知」的「意」、「緣境分別」的「識」以及「照體了達」的「智」加以區分，此處淨源是以「真如之性自然常知」來作為其解釋的，同時還引用《起信論》的「自體真實識知義」內容<sup>50</sup>來加以證明，實際上是強調出「常知」是一種真實的「識」與「知」，是對凡小的「意」、「識」和三乘的「智」的超越。《起信論》在描述如來藏時，還包括了「大智慧光明」、「遍照法界」、「自性清淨心」、「常樂我淨」和「清涼不變自在」等含義，而且這些含義都是「具足」的、難以思量的數量的。而選取的「自體真實識知義」正是與此處解釋具有一致內容所指的含義，其他的含義則針對性較弱。

在關涉對一乘見與凡情認知之間的協調上，宗密採取的是「權實雙行」的方法，而淨源對相關內容也予以充實。首先從內容上，淨源通過對儒釋道三家關涉「人之本原」核心思想的梳理、對比，將《原人論》中「本」與「末」的關係、權實設教的關係以及教相深淺的關係予以評述。<sup>51</sup>在本末問題上，「一心為本，依一心開二門，乃至生三細」代表了佛教的意見，其中「一心」是「本」，「三細」等是「末」，儒家學說則是「太極」為「本」，「八卦」等為「末」，道家則是「一氣」為「本」，「萬物」等為「末」。值得注意的是，淨源與《太極圖說》的作者周敦頤幾乎是相同年代的人，而周氏的「無極」說似乎也引證了儒家學說中對「太極」這個元範疇的重視和發展。對本末評述實際上就是對「人之本原」這一問題的核心觀點的對照，自然得以評述出其權實的問題。因此，順著這個分析，《原人論》自然得出佛教兼權實，而儒道唯權法的結論。淨源對此則強調了唯是權法的原因就在於儒道二家對「本」的理解，兩者分別從「太極」或「一氣」的角度理解為「人之本原」，而這些卻是佛教中作為「權」的內容，是「太極一氣之權，而皈一心之實」，亦即須最終引導之「一心」；同時，不僅是儒道的這些本原說是權，就是對佛教內部某些思想的局限性理解，又透過「斥偏淺」的方式予以評破，這

上依經》卷1 (CBETA, T16, no. 669, p. 470, c7-10)；《究竟一乘寶性論》卷3 (CBETA, T31, no. 1611, p. 830, c13-16)

<sup>49</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733b5-9)

<sup>50</sup> (天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1：「真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生、非後際滅，畢竟常恒。從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離、不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。」(CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 579a12-20)

<sup>51</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷1 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 721a1-8)

也屬於「權」。而只有在「直顯真源」時才是「實」，也就是滿足了「直接」和「真」兩個要素。在權實方法的基礎上，就須進一步對設教的深淺和理解的深淺予以評述。在此處，淨源的解釋側重於教義、教相的深淺問題<sup>52</sup>，而宗密在《原人論》中對理解者的評價，即「若執為了，即名為偏」<sup>53</sup>則未作解釋。在解釋教相顯示出的深淺問題時，淨源從對「本」的論述來分析諸家的深淺，他引用宗密《圓覺經略疏》的內容，指出人天教只開顯了業報思想，小乘教則進一步開顯的四粗<sup>54</sup>，法相教則是以三細為極限，破相教則是在施設教法上屬於間接的方式。從這些意義上，他認為，人天教只有屬於淺的教法，破相則在教法上唯深，小乘和法相教則兼具深淺，這四教的順序是逐步深入的。<sup>55</sup>由上可知，淨源圍繞《原人論》的「一心」說，從其中的本末、權實、深淺三個維度，將儒道及佛教內諸思想進行評價，最終以「一心」為「本」、「實」、「深」。而在這三個維度的各兩方的關係上，則是非排他的方式，而是將之視為有機整體的部分來處理，實際上體現的就是對宗密在此論中所採用「權實雙行」的運用。

一乘的修行即開顯「人之本原」，是要發揮「真心」的「寂知不二」特性，以及透過「返本還源」的方式，這是《禪源諸詮集都序》為代表的宗密禪法的基本理路；在以教為主的途徑中，例如《原人論》，這種開顯既包含「直顯真性」（或者經由間接而顯露真性）的過程，還要「會通本末」，最終達致「返本還源」。關於這個「人之本原」或者「源」，淨源是藉由《禪源諸詮集都序》中「靈明清淨一法界心」和《起信論》「法（即眾生<sup>56</sup>心）」關於這一問題的闡述來補充的。<sup>57</sup>這就是說在淨源看來，宗密禪與教，宗密思想與《起信論》實際上具有高度的一致性。對比法藏將《起信論》判釋為終教，而圓教的次第行佈門中可以寄位終教的方式來表詮相比，似乎此處更強調了《起信論》「一心二門」思想與圓教所安立的「自性清淨圓明體」<sup>58</sup>相仿，而法藏對此「一體」所開之「二用」則是「海印森羅常住用」與「法界圓明自在用」，這與「真如」、「生滅」二門並不完全相同。這說明在宗密之後，《起信論》中的真心想已經更多佔據了詮釋圓教一乘思想的地位，而其後學淨源也基本繼承了這一思路。<sup>59</sup>從「真心」之「本」來演繹、含攝「末」，

<sup>52</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3（CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a1-7）

<sup>53</sup> 〔唐〕宗密：《原人論》卷1（CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710a7-9）

<sup>54</sup> 按子璿的說法，後四粗即「執取相」、「計名字相」、「起業相」、「業繫苦相」（〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1, CBETA 2023.Q4, T39, no. 1799, p. 824c18-23）

<sup>55</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3（CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733a2-5）

<sup>56</sup> 此處眾生被理解為四聖六凡十法界。

<sup>57</sup> 〔宋〕淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3（CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 734c2-4）

<sup>58</sup> 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1（CBETA 2023.Q4, T45, no. 1876, p. 637a24-26）

<sup>59</sup> 不過，在進一步的傳承過程中自然也有混淆圓教與終教之虞從而使法藏集大成時的華嚴教學風

則是從其反面發揮「寂知」特性的角度來論述。宗密將「真心」的特性總結為「不生不滅，不增不減，不變不易」<sup>60</sup>，淨源的補充則提示要將《起信論》心真如門的全部內容補充進來進行理解。<sup>61</sup>這是因為，《起信論》對真如的言說安立開如實空和如實不空兩門，前者是去除虛妄的理解，後者則是顯露出的真相。這些內容即可為《原人論》原文後續展開對如來藏、依之而有的生滅相以及不生滅與生滅所和合的阿賴耶識等論述<sup>62</sup>提供伏筆。實際上縱觀宗密《原人論》對從「真心」到阿賴耶識的論述中，可以看出對《起信論》心真如門和心生滅門的運用，淨源對此的補充實際上也是直顯了其論述的思想來源。實際上，不僅是上述從直顯真源到大乘法相的本末關係上採取《起信論》的基本觀點和邏輯，即便是進一步的對小乘教乃至人天教的推究本末上，淨源也仍然採用的是《起信論》。<sup>63</sup>這意味著在淨源看來，《原人論》的會通本末要透過《起信論》作為其基本的思想來源，這也進一步引證了從宗密到淨源對此論的重視。在對儒道的會通時，《起信論》的運用被替換為作為佛教基礎法相的論典《俱舍論》以及儒道自身的典籍如《周易》《說文》等<sup>64</sup>，說明了在佛教外的基礎性分析要依賴於外學基本典籍和佛教基礎法相兩個方面，從而起到對比和融攝的作用，而《起信論》的作用就不須在此顯示出來。實際上，對《起信論》的引用反映的是淨源對《原人論》基本理論來源和精神底色的體認，而運用佛教其他文獻和外學文獻則反映的是其對宗密「推窮萬法」的遵循。

在解行乃至證成一乘見後，則可以「會通本末」的方式，將「原人」的真義開顯出來。一方面可藉由禪教一致的精神，分別以教與禪及其關係三個維度解釋其「攝末歸本」到「會通本末」的歷程，另一方面還可以透過「凡聖相即」的基本原理解釋如來藏（即「人之本原」）的轉化機制，從而從動力、動態的角度理解「會通本末」的內在機制。前者就是藉由《原人論》五教與《禪源諸詮集都序》的對照得以完成的，後者則是透過「真心」的「寂知」功能及其「覺」與「不覺」的轉化。

---

貌有所缺失，當然從選取智儼-法藏、澄觀-宗密、李通玄還是集合諸家之說為標準進而對此進行判斷、取捨，則是另外的問題了。

<sup>60</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710b8-9)

<sup>61</sup> (天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 576a8-b7)

<sup>62</sup> [唐]宗密：《原人論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T45, no. 1886, p. 710b9-12); (天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1 (CBETA, T32, no. 1666, p. 576c29-p. 577a3; p. 577a7-12; p. 577a12-21)

<sup>63</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 735a4-b7)

<sup>64</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, pp. 735c04-736b3)

表3 《華嚴原人論發微錄》與《禪源諸詮集都序》的教相對照

《禪源諸詮集都序》		《原人論發微錄》
教三種	禪三宗	
無對應		儒道
密意依性 說相教	人天因果教（此文略）	人天教（此文廣）
	斷惑滅苦樂教	小乘教
	將識破境教	大乘法相教
密意破相顯性教		大乘破相教
顯示真心即性教		一乘顯性教

關於《原人論發微錄》與《禪源諸詮集都序》的對照，主要結果列於表3。從中可以發現，《發微錄》首先注意到了《原人論》對人天教的闡述較《禪源諸詮集都序》為廣，另外《原人論》本身還有儒道二家的思想，這也是《都序》中所無。這意味著《原人論》對外學的重視，也是此文回應社會文化領域重要議題的體現。此外，《都序》中的「教三種」、「禪三宗」，以及「第一密意依性說相教」復開的三教，都作為淨源解讀《原人論》五教的對照，他分別將人天、小、大乘法相教對應到了「第一密意依性說相教」所復開的「人天因果教」、「斷惑滅苦樂教」和「將識破境教」，而「禪三宗」則至「大乘法相教」方有「息妄修心宗」與之對應。淨源注意到的聯繫與區別，正表明了其對宗密絕大多數著作的熟悉，從而可以從整體的視角去理解《原人論》，這實際上十分重要。實際上，就是當代的作者也有對此方法的重視<sup>65</sup>，說明了跨越文化、時空等條件下，這種基於作者全部著作作為思想背景進而充分解讀具體文本的思路具有的一定普適性。

《原人論》中形容「真心」為「寂知」，淨源在此基礎上引用宗密對澄觀《心要法門》註文<sup>66</sup>說明「任運寂知」就是《原人論》中的「行依佛行、心契佛心」。<sup>67</sup>這就是說從華嚴圓教的見地出發，眾生無始以來已具成佛之能，目下生命狀態的差異須從行、心兩個方面調整為佛的狀態，不斷開顯佛的功用、功德。而這一過程的可能性、可行性及起點都是「任運寂知」。這實際上就是將《起信論》中「覺」與「不覺」的轉化以及「本覺」等引入到了《原人論》的修行觀中。按淨源所引

<sup>65</sup> Peter N. Gregory, *Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun*. University of Hawaii Press, 1995, i

<sup>66</sup> [唐]宗密：《華嚴心要法門註》卷1 (CBETA, X58, no. 1005, p. 426, b6)

<sup>67</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 734a9-10)

《起信論》所說，「不覺」是凡聖差異、凡夫迷真生妄的緣由<sup>68</sup>，實際上這就是抓住了凡聖差異以及如何由凡轉聖的樞鑰，而這也是「會通本末」的關鍵。因「不覺」的緣故，由此產生以妄想為內容的法執所知障、以只認自身為凡的我執煩惱障、以耽著結業的業障和受輪迴苦的報障，<sup>69</sup>實際上這些內容正是在迷執、偏淺處所顯示出來的對「人之本原」的認知及其局限。淨源引用《都序》的話說明「不覺」是眾生、六道之本，「覺」是賢聖之本，<sup>70</sup>而通過引用《起信論》說明「覺」是「心體離念」，「不覺」是「不如實知」，<sup>71</sup>因此兩者的轉化就轉化為一念迷悟及其保任，而前述淨源提及「一心」的「寂知」時還援引了「任運」正是此意。

### 餘論：淨源「發微」的華嚴詮釋學意義

《原人論》代表著佛教關於生命狀態轉化的終極原理的論述，而其方法論在前人判教的「評破-立論」方法基礎上以加上「會通本末」的方式將前述方法改為「評破-會通」，從而建立起兼容並蓄的「圓教」理解方式。淨源則進一步以「發微」方法來繼承宗密的解釋學方法，並進一步回歸傳統義疏體例，以對詞彙理解的形式融入自身的詮釋，充分運用內外之學並進一步予以「博考」，從而對內外之「萬法」以「推求」的方法加以充實，形成了對《原人論》的系統性解讀。

淨源通過豐富的材料補充和進一步解釋《原人論》實際上就是對「發微」方法的第一種踐行。《發微錄》的自序中，淨源就對宗密自身其他著作表現出了重視，特別是《圓覺經》的注釋。同時，通過文本的發掘和對照，本文也提出其對《禪源諸詮集都序》和《大乘起信論》的重視也不可忽略，前者是宗密禪學的重要文本，其中的對禪與教的關係及其判釋提供了重要的禪學和教學的理解框架；後者則是從法藏以來都比較重視，而在澄觀-宗密後更加強調其作用的論典。淨源繼承發揮宗密對此論的運用，將其中的「一心二門」、「覺」與「不覺」等思想的運用，豐富了「發微」的內容。除了這三類材料外，佛教內部的義理學、歷史學文獻也被引用，說明了在華嚴教學視角「博考內外」的兩重性：既華嚴教學之「內外」以及佛教之「內外」。實際上這也是《原人論》中將儒道教、人天-小-大乘教、圓教進行某種意義上的三分的結構的發揮。對於外學資料，淨源引用了關於神異色彩較重的內容，這在歷史上是重要的現實，而且從無盡緣起的角度看，其可能性也不應完全排除；同時，外學的基礎典籍也被引用，以更為可信的分析儒道的觀

<sup>68</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 734b17-20)

<sup>69</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 733b17-19)

<sup>70</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 735a6-7)；[唐]宗密：《禪源諸詮集都序》卷2 (CBETA 2023.Q4, T48, no. 2015, p. 409b4-5)

<sup>71</sup> [宋]淨源：《華嚴原人論發微錄》卷3 (CBETA 2023.Q4, X58, no. 1031, p. 735a5-6)；(天竺)馬鳴造，[梁]真諦譯《大乘起信論》卷1 (CBETA 2023.Q4, T32, no. 1666, p. 576b11-12; p. 577a1-2)

點。也就是說，豐富的材料種類即從內容來源上體現出了「博考內外」的「發微」方法論。

淨源還通過關鍵議題的梳理，也就是「推窮萬法」的方法對《原人論》核心思想進行「發微」。如果說宗密運用了會通的方法使當時主要社會思想融合並納入華嚴教學的視角的話，那麼淨源進一步的「發微」可以從兩個面向去理解其貢獻。一是對中國傳統經學方法的重視和運用，這是其順應中華文脈傳承的一面，亦即歷史上主動進行的佛教中國化努力；另一方面，淨源基於內外學的「推窮」，實際上發揮了《起信論》至《原人論》以來「一開二」的形式和結構，並賦予了「本末」、「權實」、「深淺」等多對的「二元通和」，這實際上也是對《華嚴經》中所見，並從宗密到永明都十分重視的「權實雙行法」的擴展性運用。實際上，方法論的更新有賴於具體的內容，也依賴於詮釋的過程。西人會從本體論的意義上，華人學者也有從自我詮釋循環等角度對詮釋學及其本體論進行思考。從佛教不談及本體論的視角來看，解釋學本身的形而上學也不是沒有思考的場域和立足之地的；相反，作為基於緣起法的佛教詮釋學，特別是基於無盡緣起的華嚴詮釋學，其針對詮釋的相對性邏輯起點、詮釋方法、主要思想資料、詮釋過程等，都應賦以無盡緣起的精神底色。特別是，應善用《華嚴經》及華嚴家的思想資料，從重視和傳承華嚴教學的「源」與「流」以及分析考察「流」的經驗得失與方法論，並以「正反合」的融通的方式而非單純的否定方式將前人資料予以吸收和會通整合。而在這些方法的不斷傳承中，淨源祖師在距離《原人論》成書不太久的時代就給了我們一個很好的示範。

## 參考文獻

### （一）佛典文獻

- 《佛說無上依經》，大正藏，第 16 冊，第 669 經。  
 《究竟一乘寶性論》，大正藏，第 31 冊，第 1611 經。  
 《大乘起信論》，大正藏，第 32 冊，第 1666 經。  
 〔宋〕子璿：《金剛經纂要刊定記》，大正藏，第 33 冊，第 1702 經。  
 〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，大正藏，第 36 冊，第 1736 經。  
 〔唐〕宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏，第 39 冊，第 1795 經。  
 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》，大正藏，第 39 冊，第 1799 經。  
 〔宋〕子璿：《起信論疏筆削記》，大正藏，第 44 冊，第 1848 經。  
 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，大正藏，第 45 冊，第 1876 經。  
 〔唐〕宗密：《原人論》，大正藏，第 45 冊，第 1886 經。

- 〔唐〕宗密：《禪源諸詮集都序》，大正藏，第 48 冊，第 2015 經。
- 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，大正藏，第 49 冊，第 2035 經。
- 〔元〕念常：《佛祖歷代通載》，大正藏，第 49 冊，第 2036 經。
- 〔元〕覺岸：《釋氏稽古略》，大正藏，第 49 冊，第 2037 經。
- 〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》，大正藏，第 51 冊，第 2073 經。
- 〔高麗〕義天：《新編諸宗教藏總錄》，大正藏，第 55 冊，第 2184 經。
- 〔唐〕宗密：《圓覺經大疏》，卍續藏，第 9 冊，第 243 經。
- 〔唐〕宗密：《華嚴心要法門註》，卍續藏，第 58 冊，第 1005 經。
- 〔宋〕淨源：《原人論發微錄（并序）》，卍續藏，第 58 冊，第 1031 經。（本文主要以此為準）
- 〔唐〕宗密：《圓覺經道場修證儀》，卍續藏，第 74 冊，第 1475 經。
- 〔宋〕淨源：《圓覺經道場略本修證儀》，卍續藏，第 74 冊，第 1476 經。
- 〔明〕明河：《續補高僧傳》，卍續藏，第 77 冊，第 1524 經。
- 〔宋〕元敬、元復：《武林西湖高僧事略》，卍續藏，第 77 冊，第 1526 經。
- 〔明〕吳之鯨：《武林梵志》，大藏經補編，第 29 冊，第 161 經。
- 〔朝鮮〕李能和：《朝鮮佛教通史》，大藏經補編，第 31 冊，第 170 經。
- 〔日本〕成尋：《參天台五台山記》，大藏經補編，第 32 冊，第 174 經。
- 〔明〕周永年：《吳都法乘》，大藏經補編，第 34 冊，第 193 經。
- 〔宋〕淨源：《圭峯禪師原人論發微錄（并）序》，《國圖善本佛典》，第 38 冊，第 8899 經。
- 〔明〕李翥：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，中國佛寺史志彙刊，第 20 冊，第 17 篇。

## （二）專著

王頌. 宋代華嚴思想研究. 北京: 宗教文化出版社. 2008.

Peter N. Gregory. Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun. University of Hawaii Press, 1995.

## （三）研究論文

陳永革. 論晉水淨源與北宋的華嚴中興. 吳越佛教. 2010, 5, 頁 313-330.

邱高興. 宋代杭州華嚴思想的流布. 吳越佛教. 2010, 5, 頁 331-336.



# National Master Ŭich'ŏn and Huayan Buddhism

Professor of Philosophy and Religion, American University

Jin Y. Park

## Abstract

National Master Taegak Ŭich'ŏn (大覺國師義天, 1055–1101) is credited as the founder of Korean Tiantai (天台 Kor. Ch'ŏnt'ae) Buddhism. He is also recognized as a collector of Buddhist texts, which he was able to gather in part because of his position as a prince, the fourth son of King Munjong (文宗 1019–1083, r. 1046–1083). Despite his fame as the founder of Korean Tiantai, Ŭich'ŏn's writings and activities seem to portray him more of a master of Huayan Buddhism, rather than Tiantai Buddhism.

His writing reveals that Ŭich'ŏn was looking for Buddhist teaching that is more attentive to practice than the doctrinal teaching of his time, but he did not trust the meditational school that began to gain power as a decent form of Buddhist practice. This article examines Ŭich'ŏn's Huayan thought, its characteristics, his relationship with Jingyuan and the position of his Huayan thought in the history of Korean Buddhism.

**Key words: Ŭich'ŏn, Jingyuan, Korean Hwaŏm Buddhism, Sudhana, Entering the Realm of Reality, Dual practice of doctrine and contemplation**

National Master Ŭich'ŏn (大覺國師義天 1055–1101) is credited as the founder of Korean Tiantai (Kor. Ch'ŏnt'ae) Buddhism. He is also recognized as a collector of Buddhist texts, which he was able to gather partly because of his position as a son of King Munjong (文宗 1019–1083, r.1046–1083). Despite the widespread claim that Ŭich'ŏn founded the Ch'ŏnt'ae school in Korea, there have been claims that Ŭich'ŏn was actually a Hwaŏm (C. Huayen) monk-scholar rather than a Tiantai monk. This article examines Ŭich'ŏn's Buddhism in relation to Hwaŏm Buddhism and claims that Ŭich'ŏn was indeed more interested in Huayan Buddhism, showing how his various activities support this assertion. What did Huayan Buddhism mean to Ŭich'ŏn? Which aspects of Huayan Buddhism attracted Ŭich'ŏn, and how did it affect the evolution of Korean Buddhism after Ŭich'ŏn? These are some of the questions that this article addresses.

## 1. Ŭich'ŏn and His Trip to Song China

The fourth son of Munjong, the eleventh king of the Koryŏ Dynasty (928–1392),<sup>1</sup> Ŭich'ŏn joined the monastery under Royal Master Kyŏngdŏk Nanwŏn (王師景德爛圓 999–1076) when he was eleven years old. Kyŏngdŏk was a Huayan master. After his teacher Kyŏngdŏk passed away in 1076, Ŭich'ŏn succeeded him at the young age of twenty-one and lectured on the forty-fascicle version of the *Hwayan jing*, which he would continue for the next twenty years.<sup>2</sup>

It seems that lecturing on the forty-fascicle *Hwayan jing* had a consequential influence on Ŭich'ŏn's view of Huayan Buddhism. We can also say the reverse: Ŭich'ŏn's interest in what is represented in the forty-fascicle *Hwayan jing* inspired him to continue lecturing on this version for decades. The forty-fascicle *Hwayan jing* contains the story of the young truth-seeker Sudhana, who made a journey that led him to encounter fifty-three different dharma teachers to learn about the bodhisattva path. In various places in his writings, Ŭich'ŏn mentions Sudhana and his journey to meet teachers. In a letter whose recipient can be identified only as “dharma brother,” Ŭich'ŏn heavily cites Sudhana's story, reiterating a piece of advice that Sudhana received: “You should hurriedly go and meet the teacher. Don't be lazy, nor raise an arrogant mind. Meeting a person whose wisdom is superb is better than trying to learn by oneself for a hundred

<sup>1</sup> Chŏng Pyŏngsam, trans. & ed., *Chŏngsŏn Hwaŏm* (精選華嚴, “Selected Works of Huayan Buddhism”), vol. 2. (Seoul: Taehan Pulgyo Jogyejong, 2009), p. 257.

<sup>2</sup> Po Jeong (普正), “Ŭich'ŏn Pulgyo sasang ŭi hoet'ongjŏk sŏnggyŏk e kwanhan yŏn'gu” (義天佛教事象의 會通의 性格에 관한 研究, “A Study on the Integral Character of Uicheon's Buddhist Thought”). Wonkwang University, Doctoral Dissertation. Iri, South Korea, 2007, p. 12.

thousand years.”<sup>3</sup> The importance of meeting a teacher, for Ŭich'ŏn, was absolute, and this directly relates to Ŭich'ŏn's trip to Song China to meet his respected teacher, Dharma Master Jingyuan (淨源法師 1011 – 1088).

During Ŭich'ŏn's time, Koryŏ's relationship with Song China was not smooth. The Koryŏ–Kitan (遼 907–1125) War of 1018 resulted in significant casualties on both sides. In 1020, the two countries established a treaty, which forced Koryŏ to break ties with Song. Koryŏ and Northern Song resumed their relationship around 1068,<sup>4</sup> after around forty years of suspension. The international relation directly affected Ŭich'ŏn's desire to study in Song China.

Ŭich'ŏn made several attempts to receive permission from his father, King Munjong, to travel to Song China, but the king refused to let him due to safety issues, given the geopolitical situation related to Song, Kitan, and Koryŏ. In 1085, his older brother succeeded the kingship and became King Sŏnjong (1083–1094), but he would still not allow Ŭich'ŏn's journey to China—again, for safety reasons, since the delicate issue of the political relationship between China, Kitan, and Koryŏ remained a major issue. Ŭich'ŏn delivered a speech to persuade the king and the cabinet to allow him to make the journey, explaining why it was essential for him to go to Song China to learn from Chinese masters and collect Buddhist books. However, his request was still denied. In 1085, thirty-one-year-old Ŭich'ŏn decided to make the journey anyway without permission from the king. On the night of the Buddha's birthday, Ŭich'ŏn boarded a commercial boat and left with several other people. Belatedly learning of his brother's departure, the king sent several followers to protect the prince.

Before Ŭich'ŏn left Koryŏ without the king's permission, he had submitted a letter of request titled “Memorial Requesting to Enter the Great Song Empire to Search for the Dharma” (請入大宋求法表). In this letter, Ŭich'ŏn compares himself to Sudhana in *Huayan jing*, who “didst question the spiritual mentors of the hundred cities, didst set an example with respect to striving after a master.”<sup>5</sup> He informed the king that “Great Master Tamjin of Ssanggye Monastery and so forth, eleven black-robed and white-robed” will embark on a commercial passenger ship.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Sim Chaeyŏl et al., trans., *Taegak kuksa munchip oe* (Seoul: Dongguk yŏkkyŏngwŏn, 1994), p. 135.

<sup>4</sup> Po Jeong, “Ŭich'ŏn Pulgyo,” p. 16.

<sup>5</sup> McBride, trans. & ed., *Hwaŏm II*, p. 335.

<sup>6</sup> McBride, trans. & ed., *Hwaŏm II*, p. 340.

Ŭich'ŏn identified his goal for this journey as meeting Dharma Master Jingyuan: "In the eighth month of last year I received a letter from Dharma Master Jingyuan, ācārya of Huayan tradition in the Lingzhe region."<sup>7</sup> In this letter, Jingyuan clearly characterized his relationship with Ŭich'ŏn as that of a teacher and a disciple and expected the disciple would transmit the dharma teachings.

Once he arrived in Song China, Ŭich'ŏn was welcomed by Emperor Zhezong (哲宗, r. 1086 – 1100) in Kaifeng (開封). Since his main goal in traveling all the way to Song was to meet Jingyuan in Hangzhou, as described in the aforementioned letter of request to the Koryŏ king, Ŭich'ŏn asked Emperor Zhezong to allow him to travel to Hangzhou to meet with Jingyuan.

In his "Memorial Humbly Requesting to Go to the Place of the Ācārya Jingyuan in Hangzhou in Order to Learn the Dharma" (乞就杭州源闍梨處學法表), submitted to Emperor Zhezong, Ŭich'ŏn describes how he came across Jingyuan's teachings and aspired to become his disciple: "Previously, in my homeland, by chance, I acquired a book by Master Lecturer Jingyuan of the Liangzhe region in which he explains and analyzes the lettered teaching of Patriarch Xianshou. When I opened it, I was very impressed, and reading it, I forgot that I was exhausted. Therefore, it fortified my aspirations for longing for the true meaning, and from afar, I pay respect as his disciple."<sup>8</sup>

With the emperor's permission, Ŭich'ŏn traveled to Hangzhou, where he arrived during early August of 1085 and stayed for six months. He went back to Kaifeng, the capital of Northern Song, to bid farewell to the emperor. During the return trip to Koryŏ, Ŭich'ŏn stayed for another month in Hangzhou.

## 2. Jingyuan and Huayan Buddhism

Ŭich'ŏn's visit to Song was ignited by his admiration of Jingyuan's Buddhism and desire to study under Jingyuan. Even though Ŭich'ŏn met various dharma masters during his visit to Song, it seems clear that Jingyuan was the one whom Ŭich'ŏn viewed as his dharma teacher. Ŭich'ŏn's *Collected Writings* contains nine letters that Ŭich'ŏn sent to Jingyuan as well as four of Jingyuan's letters to Ŭich'ŏn. These communications between Ŭich'ŏn and Jingyuan outnumber any other communications between Ŭich'ŏn and other dharma masters.

<sup>7</sup> McBride, trans. & ed., *Hwaŏm II*, p. 338–39.

<sup>8</sup> Ŭich'ŏn, *Taegak Kuksa Munjip* (大覺國師文集, "Collected Works of National Master Great Awakening,") in *Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ*, vol. 4, p. 534. English translation: Richard D. McBride, trans. & ed., *Hwaŏm II: Selected Works* (Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012), p. 342.

Jinshui Jingyuan (晉水淨源 1011 – 1088) is known as the revivalist of Chinese Huayan Buddhism.<sup>9</sup> In 1011, he was born to a gentry family in Fujian Province. He studied Confucianism, but with the realization of the impermanence of things in life, he began studying Buddhism. In 1030, he visited monasteries and decided to enter the priesthood, eventually doing so in 1033.<sup>10</sup> Jingyuan found the *Huayan jing* the most comprehensive among Buddhist texts.

By Jingyuan's time, Huayan Buddhism was still suffering from the aftermath of the persecution that happened in 845. He felt that his role entailed reviving Huayan Buddhism; for that purpose, he devoted himself to collecting Huayan Buddhist texts and writing commentaries on Huayan Buddhist literature.

Heng Sure, an American Buddhist monk-scholar, who wrote a dissertation on Jingyuan, says that Jingyuan's teaching of the *Huayan jing* was an "anomaly in Northern Song Hangzhou's Buddhist community, which was dominated by Chan practice and culture," adding, "The Avatamsaka teachings survived largely due to Jingyuan's defense and propagation."<sup>11</sup> Among over five hundred monasteries in Hangzhou at that time, only a few belonged to the Huayan tradition, and they had not been active at all since the Huichang persecution of 845.

One of Jingyuan's major projects involved establishing the practical dimensions of Huayan Buddhism. Jingyuan was well aware of Chan Buddhism's influence on Huayan Buddhism and sought to bring out the practical dimension of Huayan Buddhism. In Jingyuan's Buddhism, one visible aspect of Huayan practice is the use of "repentance liturgy." Sixteen of Jingyuan's works are listed in Ūich'ōn's Tripitaka; among those sixteen, three are repentance liturgy.

The presence of repentance liturgy also provides a means of recognizing the difference between Jingyuan's Huayan Buddhism and that of earlier masters. Wú Zhōngwěi, a scholar of Huayan Buddhism, describes Jingyuan's Buddhism as a transformation from "the philosophy of consciousness of 'contemplation of the mind' to

---

<sup>9</sup> 釋法幢, "華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探," MA Thesis, 大專學生佛學論文集 頁 231–254 (西元 2011 年), 台北市華嚴蓮社 Collections of College Students, Thesis Relating to Buddhism, Taipei Huayen Lotus Society, 232.

<sup>10</sup> For the biography of Jingyuan, see Heng Sure, *Sacred literature into liturgy: Jingyuan (1011–1088) and the development of the Avatamsaka liturgy in Song China*. PhD Dissertation, Graduate Theological Union 2003, 16.

<sup>11</sup> Heng Sure, *Sacred literature into liturgy: Jingyuan (1011–1088) and the development of the Avatamsaka liturgy in Song China*. PhD Dissertation, Graduate Theological Union 2003, 20.

the philosophy of action of ‘practice’” (行法).<sup>12</sup> That is, the contemplation of the mind is realized through the practice of repentance.<sup>13</sup>

Jingyuan also tried to establish Huayan Buddhism as a school by verifying its lineage. In that effort, he proposed what is known as “Seven Huayan Patriarchs” (華嚴七祖說). The expression “Huayan School” (華嚴宗) was first used by Chengguan (澄觀, 738–839) in *Huayan jing shu* (華嚴經疏, “Commentary on the Huayan Sūtra”).<sup>14</sup> In “Commentary on Entering the Realm of Reality” (*Zhù fǎjiè guān mén*, 註法界觀門), Zongmi (宗密, 780–841) first listed Dushun (杜順, 557–640), Zhiyan (智儼, 602–668), and Fazang (法藏, 643–712) as three patriarchs of Huayan Buddhism.<sup>15</sup> During the period of the Southern Song Dynasty, Zhipan (志磐, 1220–1275) listed five patriarchs by adding Chengguan and Zongmi.<sup>16</sup> Jingyuan traced the origin of Huayan Buddhism back to the Indian tradition and added two Indian masters, Āśvaghōṣa (馬鳴, fl. 2<sup>nd</sup> C) and Nāgārjuna (龍樹, 2<sup>nd</sup>–3<sup>rd</sup> C), to the lineage of Huayan Buddhism. For Jingyuan, Huayan Buddhism is not just one school in Chinese Buddhism. Rather, Huayan Buddhism represents Mahāyāna Buddhism, which presents the supreme teachings of Buddhism.<sup>17</sup> The dual study of doctrine and contemplation (教觀並修), which has also been known as a major characteristic of Ŭich’ŏn’s Buddhism, lies at the core of Jingyuan’s Huayan Buddhism.

### 3. Ŭich’ŏn and Hwaŏm Buddhism

Korean Buddhism considers Ŭisang (625–702) the founder of Korean Hwaŏm Buddhism, while Ŭich’ŏn is known as the founder of Korean Ch’ŏnt’ae (C. Tiantai). This generalization tells only part of the story of Ŭich’ŏn’s Buddhism.

<sup>12</sup> 吳忠偉 “從「觀心」到「禮懺」——晉水淨源與北宋華嚴的「行為哲學」轉向,” 2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集, 317.

<sup>13</sup> For details of Jingyuan’s Huayan practice through liturgy, see Sure, *Sacred literature into liturgy*. Also see 吳忠偉 “從「觀心」到「禮懺」.”

<sup>14</sup> Chengguan, *Huayan jing shu* (華嚴經疏, “Commentary on the Huayan Sūtra”), T35.1735, 529b.

<sup>15</sup> Zongmi, *Zhù fǎjiè guān mén* (註法界觀門, “Commentary on the Entrance to the Realm of Reality”), T 45, 684c.

<sup>16</sup> Chang KyeHwan, “Ŭich’ŏn ūi Hwaŏm sasang,” *Pojo sasang* 11 (Feb. 1998): 11–42, 32.

<sup>17</sup> Even though Ŭich’ŏn was a great admirer of Jingyuan, he did not follow Jingyuan’s belief in the seven patriarchs of Huayan Buddhism. Instead, Ŭich’ŏn proposed nine patriarchs of Huayan Buddhism. An interesting aspect of Ŭich’ŏn’s nine patriarchs is that he excluded Zongmi, the fifth patriarch in Jingyuan’s list, from his own list of the patriarchs. One can only guess the reason for this choice. Kye Hwan, a scholar of Korean Buddhism, interprets the omission of Zongmi in Ŭich’ŏn’s list as more evidence that Ŭich’ŏn favored Hwaŏm. It was not that Ŭich’ŏn did not think highly of Zongmi. Ŭich’ŏn evaluated Zongmi as an impressive Huayan thinker. Rather, Zongmi’s attempt to give Huayan and Chan equal value in his synthesis was not proper, from Ŭich’ŏn’s perspective, Key Hwan explains. Kye Hwan, “Ŭich’ŏn ūi Hwaŏm sasang 의친의 화엄 사상,” Yi Byŏnguk, ed., *Ŭich’ŏn 義天* (Seoul: Yemun seoweon, 2002), p 447.

Ŭich'ŏn's *Collected Works* shows that he considered Hwaŏm as the supreme teaching of Buddhism. To improve access to diverse literature of Huayan Buddhism, Ŭich'ŏn had *Newly Compiled Literature of the Perfect Tradition* (新集圓宗文類) compiled and wrote a preface to this collection of twenty-two scrolls, among which only several exist today. Ŭich'ŏn begins his preface by saying, "The teachings of the Great Hwaŏm tradition fully and magnificently manifest the subtle principle of the dharma realm of complete truth."<sup>18</sup> In the preface, he traced back the dharma lineage from Dushun to Qingliang and suggested that he himself was the descendent of Ŭisang, the founder of Korean Hwaŏm. He lamented the lack of Hwaŏm teaching for the past 400 years since the time of Ŭisang to underscore the need to create the compiled body of literature. Ŭich'ŏn took it his mission to carry the dharma that was kindled by Ŭisang who went to China, studied under Zhiyan, and founded Korean Hwaŏm Buddhism.

In the preface to the *Newly Compiled Literature of the Perfect Tradition*, Ŭich'ŏn says that his time saw the emergence of a group of people who "eschewed the fundamentals [of Hwaŏm Buddhism] and see after nonessential tenets,"<sup>19</sup> which made him feel obliged to compile Hwaŏm literature. In another piece in the *Collected Writings*, "Instruction to the New Disciple Ch'isu" (示新參學徒縑秀, *Si sinch'am hakto Ch'isu*), Ŭich'ŏn identifies Kyonyŏ (均如 923-973), Pŏmun (梵雲), Chinp'a (眞派), and Yŏngyun (靈潤) as spreading "unsound writings [about Hwaŏm]": "Their language is uncultured and their meaning lacks versatility. They make a desolate waste of the Way of the patriarchs: for bedazzling and seducing future generations there are no writings worse than these."<sup>20</sup>

Kyonyŏ (均如 923–973) is considered a descendent of the Hwaŏm lineage from Ŭisang, but Ŭich'ŏn's criticism here clearly shows that he not only did not agree with whatever interpretation Kyonyŏ et al. had of Hwaŏm Buddhism; he also considered their works as unworthy of being considered descendants of the great founder of Korean Hwaŏm. Ŭich'ŏn, however, does not elucidate the basis of his accusation and what Kyonyŏ's Hwaŏm Buddhism is lacking. If he was not drawn to Kyonyŏ's Hwaŏm, what was it about Huayan Buddhism that attracted him so much? One of the most frequently mentioned points of Ŭich'ŏn about Huayan teachings pertains to the "doctrinal teaching and visualization techniques," or doctrinal teaching and contemplation (教觀), of Huayan

<sup>18</sup> Richard D. McBride II., trans., *Hwaŏm II: Selected works* (Jogye Order of Korean Buddhism, 2012), 284.

<sup>19</sup> McBride II., trans., *Hwaŏm II*, 292.

<sup>20</sup> McBride II., trans., *Hwaŏm II*, 444. *Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ*, vol. 4, 556.b

Buddhism. His *Collected Writings* clearly articulates the importance of Jingyuan in this context.

Two points deserve to be mentioned to understand the nature of Ŭich'ŏn's Hwaŏm Buddhism. The first is the importance of practical dimension of Huayan Buddhism, and the second is the necessity of having a mentor in one's practice as I mentioned earlier by using the case of Sudhana.

Ŭich'ŏn says, "The doctrinal teachings established by the saints esteemed the development of practice. It should not merely be proclaimed by the mouth, but should, in fact, be practiced by the body."<sup>21</sup> Here lies the importance of Jingyuan's role in the evolution of Ŭich'ŏn's Hwaŏm Buddhism. Ŭich'ŏn confessed that Jingyuan's teaching made him realize the importance of the dual practice of both doctrinal teaching and contemplation:

My teacher [Dharma Master Jingyuan] taught me, "If one does not study contemplation [觀] and one studies only sutras [經], even though one hears the 'five circuits of causes and effects' [五周因果] [of Huayan Buddhism], one won't be able to reach the triple virtues possessed by nature [三重性德]. If one studies only sutras and does not study contemplation, one might realize the triple virtues possessed by nature but won't be able to distinguish the five circuits of causes and effects. This is why one should study contemplation and also study sutras." It is because this teaching deeply impressed me that I make every effort to study both doctrinal teachings and contemplations.<sup>22</sup>

Ŭich'ŏn considered Huayan the superior form of Buddhism and the practice of Huayan through "contemplation" (觀) an essential aspect of Huayan Buddhism. Ŭich'ŏn considered "contemplation" so fundamental to Huayan Buddhism that he said, "If someone was familiar with *Huayan jing* but still had not learned contemplation, I wouldn't trust that person even if that person were the head lecturer."<sup>23</sup> Ŭich'ŏn thought that Fazang's emphasis on unobstructed interpenetration among phenomena does not

<sup>21</sup> McBride II., trans., *Hwaŏm II*, 445.

<sup>22</sup> *Teagak Kuksa Ŭich'ŏn munchip, Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ*, vol. 4, 556 b–c.

<sup>23</sup> Kye Hwan, "Ŭich'ŏn ūi Hwaŏm sasang," Yi Byŏnguk, ed., *Ŭich'ŏn 義天* (Seoul: Yemun seoweon, 2002), 442.

explain how sentient beings enter into the Dharmadhatu, whereas Chengguan tried to embrace Chan in Huayan Buddhism.<sup>24</sup>

And here came Ŭich'ŏn's dilemma. Ŭich'ŏn was not a great supporter of Chan, but like Jingyuan, he seemed aware of the rising power of Chan as well as the legitimacy of its claim, since he noticed the impotence of monastics who exclusively focusing on doctrinal teachings. In his *Collected Writings*, we find more than one instance of his severe criticism of scholars exclusively oriented toward doctrinal teaching: "I observed those doctrinal students of the present generation who study all day long and do not know why—and such students are many: some are lost in prejudiced heterodoxies, others are lost in pursuit of fame and fortune; some are prideful, others are lazy."<sup>25</sup> He aimed to lead the doctrinal scholars to both study doctrinal teaching and practice contemplation, as voiced in this statement: "If . . . you dive into and concentrate your energies on the doctrinal teachings and visualization techniques and are careful that your ending is just like your beginning, then will the Way to enlightenment be far away?"<sup>26</sup>

In the context of Ŭich'ŏn's emphasis on the practical dimension of Hwaŏm Buddhism, one sees the power of Sŏn at the time of Ŭich'ŏn. In response to Sŏn, Ŭich'ŏn wanted to enhance the practical dimensions of Hwaŏm Buddhism, and by so doing, Ŭich'ŏn wished to bring Hwaŏm and Sŏn, or doctrinal teaching and meditation, together. Ŭich'ŏn's synthesis, however, did not emphasize Hwaŏm and Sŏn equally. Ŭich'ŏn did not accept the Sŏn practitioners' claim that Sŏn is a special transmission occurring outside of the text.

The second point I'd like to propose, regarding Ŭich'ŏn's Hwaŏm Buddhism, is the importance of Sudhana's pilgrimage to search for a dharma teacher. Ŭich'ŏn highly values "Sudhana's determination to search for the Dharma" as it appears in *Huayan jing*.<sup>27</sup> Early on, I mentioned that Ŭich'ŏn compared himself to Sudhana when he submitted a request to the king to travel to Song China. I also mentioned that in a letter to a certain dharma brother, he heavily referenced Sudhana and emphasized the importance of meeting the

<sup>24</sup> For a discussion on Ŭich'ŏn's position on Fazang and Chengguan, see Ch'oe Byŏnghŏn 崔柄憲, "Han'guk Hwaŏm Sasangsa e itŏsŏui Ŭich'ŏn ŭi wich'i" (韓國華嚴思想史上에 있어서의 義天의 位置, Ŭich'ŏn's position in the context of the history of Korean Hwaŏm Thoughts.) *Pulgyo munhwa yŏn'guso*, ed., *Han'uk Hwaŏm Sasang Yŏn'gu* 韓國華嚴思想研究 (Seoul: Dongguk taehakkyo ch'ulp'anbu, 1986, 179-210, pp.187-190.

<sup>25</sup> McBride II., trans. *Hwaŏm II*, 447.

<sup>26</sup> McBride II., trans. *Hwaŏm II*, 454.

<sup>27</sup> McBride II., trans. *Hwaŏm II*, 444.

teacher in person, as Sudhana did in his journey. In sum, Ŭich'ŏn's comparison of himself to Sudhana affirmed the importance of finding and working with spiritual mentors. His belief in the value of traveling all the way to Song China, despite all the barriers standing in front of him due to the international geopolitics of the time, stemmed from his belief that a spiritual mentor is absolutely crucial in one's journey to embody wisdom. In this context, Ŭich'ŏn cites Zongmi's statement: "Those seeking the Way to enlightenment must nurture the eye of wisdom (dharma eye). The eye of wisdom cannot open by itself. You must seek a master in order to scratch open its lid."<sup>28</sup> Ŭich'ŏn repeatedly emphasized the importance of "the Way of masters and disciples" as "a great causal connection," citing a passage from Nanshan, to highlight that Buddha dharma is possible because of "the mutual cooperation of masters and disciples."<sup>29</sup> To Ŭich'ŏn, making a journey to meet and study with Jingyuan was itself a way of embodying the teachings of Huayan Buddhism in his own life.

#### 4. Ŭich'ŏn's Hwaŏm Buddhism in Korean Buddhism

Ŭich'ŏn's interest in Sudhana gives us leverage to think about the characteristics of Ŭich'ŏn's Hwaŏm Buddhism. It seems that Ŭich'ŏn was especially attracted by the story of Sudhana's pilgrimage and wanted to make the same type of journey, which he accomplished in his trip to Song China, particularly as he met and learned from Jingyuan. To Ŭich'ŏn, pilgrimage itself represented the embodiment of searching for truth and dharma, as the traditional meaning of religious pilgrimage does.

In the context of Korean Hwaŏm Buddhism, different Hwaŏm teachers had different emphases with regard to their approach to Sudhana. Ŭisang (625–702), the founder of Korean Hwaŏm, did not mention Sudhana. As a disciple of Zhiyan (智儼, 602–668) and a colleague of Fazang (法藏), he probably was trained in the orthodox understanding of *Huayan jing* that did not pay much attention to the "Entering the Realm of Reality" chapter.

Not until Li Tongxuan wrote *Exposition on the New Huayan jing* (新華嚴經論) did Sudhana, or "Entering the Realm of Reality," emerge as the main teaching of Huayan Buddhism, since the orthodox Huayan masters considered it only a dissemination chapter. It does not seem that Ŭich'ŏn read Li Tongxuan's work; he makes no reference to Li in

<sup>28</sup> McBride II., trans. *Hwaŏm II*, 445.

<sup>29</sup> McBride II., trans. *Hwaŏm II*, 449.

his *Collected Writings*. Can we then assume that he developed his interest in Sudhana through his lecturing on the forty-fascicle *Huayan jing*? One can only guess.

Pojo Chinul is credited as being the founder of Sŏn Buddhism, but Huayan Buddhism had a consequential influence on his Buddhist thought. In *Complete and Sudden Attainment of Buddhahood* (圓頓成佛論), which is Chinul's major work on Hwaŏm Buddhism—despite the dispute about its authorship—Chinul heavily cites Li's *Exposition*. Chinul even created his own *Excerpts from the Exposition on the New Huayan jing*, which provides selections from Li's *Exposition*. In terms of its length, Chinul's *Excerpts* is longer than the combination of all other writings he left behind. In *Complete and Sudden Attainment of Buddhahood*, Chinul mentions Sudhana only once, which appears in his citation of Li's *Exposition*.<sup>30</sup> His *Excerpts* heavily excerpts the sections of Li's *Exposition* dealing with his interpretation of the story of Sudhana. However, it remains unclear whether Chinul mentions Sudhana because he saw the “Entering the Realm of Reality” chapter as the main teaching of *Huayan jing*, as Li did, or because Li had seriously invested in the story of Sudhana in his *Exposition*. The latter appears more likely, but it still reveals Chinul's main concern and his attraction to Huayan Buddhism.

In both *Excerpts from the Exposition on the New Huayan jing* and *Complete and Sudden Attainment of Buddhahood*, Chinul's main concern is the idea that the buddha and the sentient beings are equipped with the same wisdom, which enables sentient beings to attain Buddhahood. His understanding of Huayan Buddhism is guided by Li Tongxuan's dictum that the sentient being is the buddha. To Chinul, the Buddha of the Unmoved Wisdom (不動智佛) is the reality of both sentient beings and the buddha; the only difference is that the latter is fully aware of it and realizes it, whereas the former is not.

In the case of Ŭich'ŏn, in spite of his frequent references to Sudhana, he rarely mentions Sudhana in connection with the sentient being's capacity to attain Buddhahood—not to mention in relation to the identity of the buddha and the sentient being. Since the term “sentient being” refers to an unenlightened being, Ŭich'ŏn himself is a sentient being as well, but his repeated focus was on Sudhana's search for a teacher—which, again, Ŭich'ŏn himself realized through his journey to Song China. As mentioned, one of the main facets of Huayan Buddhism that attracted Ŭich'ŏn involved its practical dimension, represented by the emphasis on contemplation and visualization (觀). However, in the case of Ŭich'ŏn, this effort to bring forth the practical dimension of

---

<sup>30</sup> Chinul, *Wŏndon song Pul ron* (圓頓成佛論), Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ (韓國佛教全書), vol. 4.732a.

Buddhist practice does not seem to have been extended beyond the elite class. His was a Buddhism for aristocrats for the benefit of the state, and perhaps here lies the limitation of Ŭich'ŏn's efforts to bring together doctrinal teaching and practice.<sup>31</sup> With a keen awareness that the buddha and the sentient beings have the same capacity—which Chinul confirmed in the *Huayan jing*, and which Li then reconfirmed in his *Exposition*—Chinul moved on to Chan/Sŏn practice to reveal how sentient beings can in fact realize the capacity to attain Buddhahood. Ŭich'ŏn's Buddhism, however, remained in the realm of the elite class of Buddhism that supported the state, which remained a limitation of Ŭich'ŏn, who lived as a royal family member, despite his dedication to Buddhism.

Ŭich'ŏn's Buddhism raises the question of Huayan Buddhism's position with regard to the state, the community, and the general public. His emphasis on the practical dimension of Huayan practice seems to remain abstract. To bring out the practical dimensions of Huayan Buddhism, Jingyuan addressed the repentance liturgy. Ŭich'ŏn did include Jingyuan's works on liturgy in his *Newly Compiled Literature of the Perfect Tradition*, but the actual practice of either repentance or liturgy does not seem to be a main emphasis of Ŭich'ŏn's Huayan Buddhism. Chinul turned to Sŏn practice in order to complement the practical dimension, but Ŭich'ŏn was not sympathetic to Sŏn practitioners, whom he considered to be idling away their time. How then would Ŭich'ŏn's Hwaŏm practice take shape? His *Collected Writings* do not tell us much about this, and the lack of a more concrete plan for practice remains a limitation of Ŭich'ŏn's Buddhism.

During the question and answer session at the conference, the question was raised why it is important to address the practical dimensions of a teaching. Would it be a problem, the questioner asked, if a theory or a metaphysics remained just a theory or a metaphysics without any development of how it could be practiced? A theory or a metaphysics is a condensed version of reality. This means that it is generated from reality and not vice versa. When a theory stops at the level of theorization and is depleted of the details of reality, assuming an independence from reality, it cannot but stagnate. Reality in the life world is not fixed or unchanging. That is especially the case in the Buddhist world, where things exist through causes, and conditions and changes are the first principles of reality. When a theory or metaphysics stays away from reality, it risks distorting reality, or in the worst case justifying the status quo.

---

<sup>31</sup> See for example Pak Noja (Tikhonov Vladimir), "Ŭich'ŏn ũi Hanguk Pulgyo sa ũisik" (義天의 韓國佛教史 意識), *Pojo sasang* 11 (1998): 103-133.

Engagement or practice means pitting theory against reality, which on the one hand reveals the benefits and limitations of a theory but on the other hand brings hope for reality. The hope for reality obviously needs to be dissected—whom it might benefit, and how it might be realized. Ŭich'ŏn's Buddhism might have fallen short of detailing these dimensions of Buddhist philosophy and practice.

## References

- Ch'a Ch'asŏk, Ŭich'ŏn, *Taegak Kuksa*. Seoul: Milal, 2000.
- Ch'oe Byŏnghŏn 崔柄憲, “Han'guk Hwaŏm Sasangsa e itŏsŏŭi Ŭich'ŏn ŭi wich'i” (韓國華嚴思想史上에 있어서의 義天의 位置, Ŭich'ŏn's position in the context of the history of Korean Hwaŏm Thoughts.) *Pulgyo munhwa yŏn'guso*, ed., *Han'uk Hwaŏm Sasang Yŏn'gu* 韓國華嚴思想研究. Seoul: Dongguk taehakkyo ch'ulp'anbu, 1986.
- Ch'oe Pyŏnghŏn, “Taegak kuksa Ŭich'ŏn ŭi tosong hwaldong kwa Koryŏ. Song ŭi Pulgyo kyotyū 大覺國師義天의 渡宋活動과 高麗.宋의 佛教交流 (National Master Ŭich'ŏn's Activities in Song and Exchange of Buddhism between Koryŏ and Song),” *Chindan hakpo 진단학보*, 77 – 72 (June 1991): 359-372.
- Chang Kye-hwan, “Ŭich'ŏn ŭi Hwaŏm sasang.” *Pojo sasang* 11 (Feb 1998): 11-42.
- Chengguan, *Huayan jing shu* (華嚴經疏, Commentary on the Huayan Sūtra), T35.1735
- Chŏng Pyŏngsam, trans., & ed., *Chŏngsŏn Hwaŏm* (精選華嚴, Selected Works of Huayan Buddhism), vol. 2. Seoul: Taehan Pulgyo Jogyejong, 2009.
- Huang Huijing 黃惠菁, <北宋居士對華嚴思想的接受-以蘇軾.張商英爲觀察核心>. 2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集, D1-1-D1-21.
- Kye Hwan, “Ŭich'ŏn ŭi Hwaŏm sasang,” Yi Byŏnguk, ed., *Ŭich'ŏn 義天*. Seoul: Yemun seoweon, 2002.
- McBride, Richard D., trans. & ed. *Hwaŏm II: Selected Works*. Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012.
- McBride, Richard D. II. *Doctrine and Practice in Medieval Korean Buddhism: The Collected Works of Ŭich'ŏn*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2017.
- Pak Noja (Tikhonov Vladimir). “Ŭich'ŏn ŭi Hanguk Pulgyo sa ŭisik” (義天의 韓國佛教史 意識). *Pojo sasang* 11 (1998): 103-133.
- Po Jeong (普正), “Ŭich'ŏn Pulgyo sasang ŭi hoet'ongjŏk sŏnggyŏk e kwanhan yŏn'gu”(義天佛教事象의 會通的 性格에 관한 研究 A Study on the Integral Character of Uicheon's Buddhist Thought). Wonkwang University, Doctoral Dissertation. Iri, South Korea, 2007.

- Shi Fachuang. 釋法幢, “華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探” MA Thesis, 大專學生佛學論文集 頁 231-254 (西元 2011 年), 台北市華嚴蓮社 Collections of College Students Thesis Relating to Buddhism Taipei Hua-yen Lotus Society.
- Sure, Heng. Sacred literature into liturgy: Jingyuan (1011-1088) and the development of the Avatamsaka liturgy in Song China. PhD Dissertation, Graduate Theological Union 2003.
- Ŭich'ŏn, *Taegak Kuksa Munjip* (大覺國師文集, Collected Works of National Master Great Awakening), in *Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ*. vol. 4.
- Wu Zhongwei 吳忠偉 “從「觀心」到「禮懺」——晉水淨源與北宋華嚴的「行為哲學」轉向”, 2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集.
- Zongmi, *Zhù fǎjiè guān mén* (註法界觀門, Commentary on the Entrance to the Realm of Reality) T 45, n. 1884.

## 新羅明臯之《海印三昧論》考

東國大學佛教學術院 研究員  
郭磊

### 摘 要

本文擬對新羅時代的明臯編著的《海印三昧論》的主要內容和特點進行一番考察。義相的著作《華嚴一乘法界圖》中有法界圖印，即用圖表來說明文字內容。而明臯所著的《海印三昧論》也是這樣一部著作。這是一部描述《華嚴經》海印三摩地修行的著作。這篇文章最有特色的地方就是圖印的存在。圖印是新羅佛教展現其對佛教教義認識的一種獨特的形式，其形狀像印章。此圖之上有詩句，為合詩一印。《海印三昧論》由序文、序詩、論、海印三昧圖、偈頌、迴向偈等構成。七言二十八句一百九十六字的偈頌通過圖印的形式而構成了的〈繫詩〉這種形態。

與義相的《華嚴一乘法界圖》中的法界圖印相比較有兩處不同，一是，法界圖印是橫向 14 行，縱向 15 列的長方形，而海印三昧圖是橫豎同為 14 行的正方形。二是，法界圖印的讀誦順序是從中央向左逆時針旋轉，而海印三昧圖印則相反，從中間開始順時針旋轉。

明臯《海印三昧論》文中海印三昧圖詩句的代表陀羅尼。明臯將陀羅尼解釋為二：「法」與「義」。「法」的部分，以三行法：體、智、用來說明。在解釋陀羅尼之「義」的部分時，他指出《華嚴經》的原則就是陀羅尼，表達了大乘圓滿的教義。他撰寫《海印三昧論》是為了警示大眾生死攸關。《海印三昧論》中所解釋的佛是舊成佛。指放棄過去的生死，身心自在而成佛。這就是人的根本一心，也就是陀羅尼的本體，是在人的心體之外展現出佛的智慧和功用。

**關鍵詞：**新羅、華嚴、義相、明臯、海印三昧論

## 一、前言

新羅高僧義相（625-702）被稱為海東華嚴初祖，他把華嚴傳入了新羅，宣講華嚴奧義，收徒傳法，著書講學。義相的著作《華嚴一乘法界圖》中有法界圖印，即用圖表來說明文字內容。而基本上與義相同時代的另一位新羅僧人明晞也曾編撰過一部解讀華嚴的著作《海印三昧論》，這篇文章最有特色的地方就是圖印的存在。圖印是韓國佛教自古以來展現佛教教義的一種獨特的形式，其形狀像印章，由文字組成，按照一定的順序閱讀，表達特定的含義，這種圖章具有卍字的形狀。不過這種形式的著作在以後的韓國佛教著作中就再也沒有出現過。

義相的《一乘法界圖》對韓國華嚴佛教的傳播和發展產生了很大的影響，在佛教教理和信仰方面都影響深遠。但明晞的《海印三昧論》在學習佛教的僧侶和學者中很少有人知道這部著作，明晞的生卒年代和他的思想也鮮為人知。

明晞的《海印三昧論》早期在韓國沒有流傳下來，後來在日本被發現，進而相關消息被傳回韓國，再次出現在人們的視野裡。當然，現代韓國流傳的大部分文獻散失到日本後重新返回韓國的情況不在少數。基於這一背景，本文擬對新羅時代的明晞編著的《海印三昧論》的主要內容和特點進行一番考察。

## 二、明晞的生平

### （一）明晞、晞法師、明曉關係考

日本龍谷大學所藏的《海印三昧論》手抄本，以及續藏經中《海印三昧論》的題目都是「海印三昧論一卷 并序 依大方廣佛華嚴經 明晞所述」。此外，大正藏和續藏經的目錄中也都寫道「華嚴海印三昧論一卷 新羅明晞述」，這些都是證明《海印三昧論》的作者是新羅明晞的直接證據。大家自然對明晞是怎樣一個人物比較好奇，韓國學界對於明晞存在多種見解。

總的來說，關於明晞的研究並不多，綜合大部分學者的研究可知，明晞是新羅人是沒有問題的。再者，從明晞的《海印三昧論》中所蘊含的思想來看，他不太像是和義相是同一時代的人，而是比義相活動年代要晚一些。整理韓國學者考察明晞的見解如下。

第一，明晞是華嚴系的僧侶，且追隨義相的華嚴宗風。此外，另一個推論是《海印三昧論》的文體形式與元曉的文體非常相似，所以明晞可能是元曉的別

號。<sup>1</sup>但是對於這個見解，目前存在很多意見分歧。因為針對這個見解並沒有提出相關的文獻依據，只是根據思想內容的相似而推論。單純根據明晶在《海印三昧論》中通過《起信論》的三大來說明陀羅尼的部分與元曉相似而得出如上結論。考慮到《海印三昧論》的著述時期和元曉的生卒年代不同，所以很難將明晶視為元曉。

第二，新羅遁倫在《瑜伽論記》中提到了一位晶法師。以此為依據，可以推測明晶是在遁倫以前或同時代活動的。所以明晶可能不僅熟悉華嚴，還對因明也有所涉獵。<sup>2</sup>

第三，認為新羅時代的密教僧明曉與撰寫《海印三昧論》的明晶是同一人物。這個見解是根據《開元釋教錄》的記錄提出的。

不空羼索陀羅尼經一卷（一名普門此有一十六品是梵本經沙門波崙製序第二出與寶思惟譯三卷者同本）右一部一卷其本見在婆羅門李無諂北印度嵐波國人識量聰敏內外該通唐梵二言洞曉無滯三藏阿彌真那菩提流志等翻譯衆經並無諂度語於天后代聖曆三年庚子三月有新羅國僧明曉遠觀唐化將欲旋途於總持門先所留意遂懇勤固請譯此真言使彼邊維同聞祕教遂於佛授記寺翻經院為譯不空羼索陀羅尼經一部沙門波崙筆受至久視元年八月將所譯經更於罽賓重勘梵本方寫流布<sup>3</sup>

雖然明曉是否返回新羅不得而知，但有學者以此為依託，認為明曉是密教僧並對新羅的密教傳播有所影響<sup>4</sup>。這個主張還有一個原因，就是明晶和明曉的韓語發音相同，所以將兩位僧侶視為同一個人。其實這也是問題所在，不能說因為「晶」和「曉」的韓語發音相同，就將其視為同一人，古代的發音也有可能與現代的發音不同，所以這種見解並不嚴謹。

第四，以《開元釋教錄》為依據，認為明晶就是明曉，但比起作為密教僧人的明曉，他更像是一個融合華嚴和密教的人物。明曉、明晶和《瑜伽論記》中的新羅晶法師，三人都是同一人。<sup>5</sup>

第五，明晶所屬的寺廟和生存年代目前尚不得而知，但從他的著作《海印三昧論》的思想推斷，他的思想立場與《文義要決》的作者表員相似。表員接受的

<sup>1</sup> 李箕永이기영, 《韓國佛教研究 한국불교연구》(서울: 한국불교연구원, 1982), pp.535-543。

<sup>2</sup> 金永泰김영태, 《韓國佛教古典名著의 世界》(서울: 민족사, 1994), p.115。

<sup>3</sup> 《開元釋教錄》卷9(大正藏 55, p.566b)

<sup>4</sup> 徐潤吉서윤길, 《韓國密教思想史 한국밀교사상사》(서울: 운주사, 2006), pp.82-83。

<sup>5</sup> 金相鉉김상현, 《新羅의思想和文化 신라의 사상과 문화》(서울: 일지사, 1999), pp.354-377。

是中國的華嚴思想，而明晞則是接受了義相的華嚴思想。明晞與表員還同屬元曉系，受到該派系的相關影響。另外，雖然談及密教僧明曉，但對他和明晞的關係沒有特別的意見。<sup>6</sup>

第六，韓國學者的另外一個觀點是認為明曉和晞法師是不同的人物。《瑜伽論記》中提及晞法師否定了外道的《外道因明論》及其相關的印度土著信仰和巫術，同時肯定了陳那創立的內論。從這個角度出發，可以認為晞法師不是密教系的僧侶。所以晞法師不可能和密教僧明曉是同一人物。<sup>7</sup>

除了韓國學者，還有日本學者也提出過不同的見解。以《海印三昧論》只流傳到日本為依據，認為不能排除他與《瑜伽論記》中的晞法師是不同的人。考慮到當時新羅和日本的交流活躍，來到日本的新羅僧侶或受到其影響的日本僧侶有可能撰寫了《海印三昧論》。<sup>8</sup>

像這樣，對《海印三昧論》的作者明晞的身份認同存在分歧。這自然是因為沒有明確的史料記載和相關著作為依據，但是有一點，那就是明晞出身新羅且精通華嚴教學的部分是得到大家認同，沒有問題的。

## （二）《海印三昧論》的編撰時期

《海印三昧論》中提到的大部分華嚴思想與義相的思想非常相似，因此很難認為是明晞延續了元曉而不是義相的華嚴觀。明晞借用當時流行的《起信論》和元曉的解讀，試圖讓大眾容易理解海印三昧陀羅尼的意思。其根據是《海印三昧論》的整體敘述偏重在鼓勵修行華嚴十地菩薩並開悟。如果說義相的《一乘法界圖》是以覺悟「佛海印」為主，那麼明晞的《海印三昧論》則是以引領眾生走向覺悟的「眾生海印」為中心。也可以理解成，明晞編寫的《海印三昧論》是以從大眾的立場上敘述義相的華嚴思想。

明晞《海印三昧論》的編撰時期和他的身份一樣無從可考，但可以推測明晞的活動時期大概在 700 年左右的可能性很大。這從前面提到的遁倫《瑜伽論記》的著述年代和他的生卒年代可以推測出。另外，考慮到對《海印三昧論》影響最大的義相《一乘法界圖》完成於公元 668 年，因此可以推知《海印三昧論》是《一乘法界圖》在新羅流行一段時間之後，或者兩者稍有時間差距的同

<sup>6</sup> 高翊晉고익진, 《韓國古代佛教思想史 한국고대불교사상사》(서울: 동국대출판부, 1989), pp.347-349, pp.422-424。

<sup>7</sup> 金斗進김두진, 《新羅華嚴思想史研究 신라 화엄사상사연구》(서울: 서울대학교출판부, 2002), pp.116-118。

<sup>8</sup> 木村清孝, 〈『海印三昧論』考〉(《印度學佛教學研究》通号102(印度學佛教學研究), 2003), p.618。

時代而編撰的。這是因為《海印三昧論》後來流傳到了日本，可以確認的手抄本是在 740 年。<sup>9</sup>

綜合以上，可以推知《海印三昧論》是 690 年至 700 年初期或至少在 740 年以前撰寫的。這與新羅佛教教學的發展歷史上留下很多著作的時期相吻合。當時新羅的佛教教學由於從唐朝傳入的很多經典和論書，其佛像文化思想的發展非常活躍。那個時代是韓國佛教歷史上最為輝煌的時期，義相返回新羅，大興華嚴之教學。元曉註釋了很多相關經論等，是佛教教學上帶來很多發展的時期。元曉的著作有 100 多種 240 餘卷，而且內容非常豐富，包括中觀、唯識、如來藏、華嚴等。不過現存的著作中，收錄在《韓國佛教全書》中的著作僅有 20 多種。<sup>10</sup>不過這些都不影響元曉和義相等高僧在韓國佛教歷史上留下的痕跡。

綜合來說，《海印三昧論》的著述的時期是包括義相在內的義相弟子表訓、真定、智通、道身等華嚴教學大發展的時期。另外還是憬興、道證、遁倫、勝莊等演說唯識的時期。還是明朗、惠通等人活躍於密教系的時期。

### 三、《海印三昧論》的科判及圖印偈頌

#### (一) 《海印三昧論》之科判和圖印

《海印三昧論》的科判如下：

- 序 分—— 1.著述目的
- 2.歸敬頌
- 正宗分—— 1.釋題
- 2.合詩一印（偈頌、圖印）
- 3.偈頌（七言、二十八句、一百九十六字）
- 4.陀羅尼的功用
- 5.印相（讀誦偈頌的方向）
- 6.字相
- 流通分—— 迴向頌

<sup>9</sup> 結城令聞，〈華嚴章疏の日本傳來の諸説を評し，審詳に關する日本傳承の根據と，審詳來日についての私見〉（《南都佛教》40，1978），p.17。

<sup>10</sup> 郭磊，〈新羅元曉及其華嚴思想〉，收入《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2022 年），頁 315-330。

《海印三昧論》中的圖印形式被認為是受到了義相（625-702 年）《一乘法界圖》中圖印的影響而形成的。義相撰寫《一乘法界圖》的年份是 668 年，他把華嚴帶回到新羅流通，對新羅的佛教產生了很大的影響。在這種氛圍下，明晶參考《一乘法界圖》然後撰寫了《海印三昧論》。在韓國古代眾多的佛教著作中，只有《一乘法界圖》和《海印三昧論》中出現了「圖印」這種獨特形狀的內容。此外，明晶的《海印三昧論》以《華嚴經》為基礎，這與義相《一乘法界圖》的撰述思想相同，兩部著作都以《華嚴經》中的「十地品」和「十地經論」為依託。

義相在《一乘法界圖》中最大的創新之處就在於用「印」的形式將 210 字排列組合出來。義相把這 210 個字，拐了 54 個彎「五十四角」，構成一個四方印的形狀。每個字是黑色，字與字之間用一道紅線連接，這在《法界圖記叢錄》等文獻中有大量的討論，筆者對此也有過探討，在此不再贅述。<sup>11</sup>

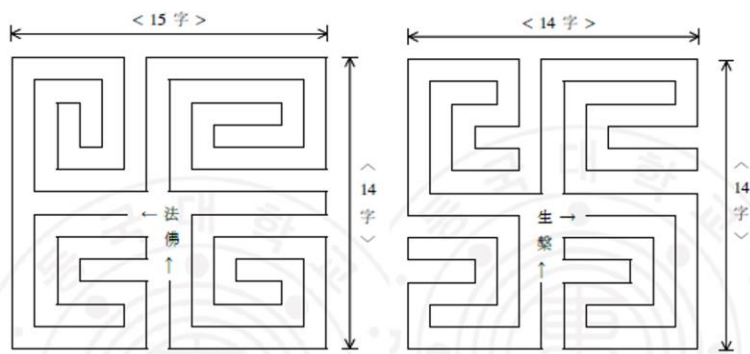
一	微	塵	中	含	十	初	發	心	時	便	正	覺	生	死
一	量	無	是	即	方	成	益	寶	兩	議	思	不	意	涅
即	劫	遠	劫	念	一	別	生	佛	普	賢	大	人	如	槃
多	九	量	即	一	切	隔	滿	十	海	人	能	境	出	相
切	世	無	一	念	塵	亂	虛	別	印	三	昧	中	繁	共
一	十	是	如	亦	中	難	空	分	無	然	冥	事	理	和
即	世	互	相	即	仍	不	衆	生	隨	器	得	利	益	是
一	相	二	無	融	圓	性	法	匠	際	本	還	者	行	故
一	諸	智	所	知	非	餘	佛	息	盡	寶	莊	嚴	法	界
中	法	證	基	性	眞	境	爲	妄	無	隨	家	歸	意	實
多	不	切	深	極	微	妙	名	想	尼	分	得	資	如	寶
切	動	一	絕	相	無	不	動	必	羅	陀	以	糧	捉	殿
一	本	來	寂	無	名	守	不	得	無	緣	善	巧	窮	
中	一	成	緣	隨	性	自	來	普	床	道	中	際	實	坐

《海印三昧論》也有著與《一乘法界圖》同樣的特徵，即「合詩一印」，偈頌通過圖印的形式排列出來，像一個印章。《一乘法界圖》中把這個稱為「槃

<sup>11</sup> 郭磊，〈新羅義相及其「法界緣起」之華嚴思想〉，《2023 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2023 年），頁 255-266。

詩」。這種形式只出現在這兩種新羅時代的佛教著作中。兩者的圖印在大小和文字方向分別有不同，說明如下。

首先是《一乘法界圖》和《海印三昧論》中的圖印大小和文字方向如下圖，左圖是《一乘法界圖》，右圖是《海印三昧論》。



《一乘法界圖》的圖印從中央開始蜿蜒曲折，然後回到中央結束，整個圖印呈現順時針方向。這個圖印的文字用紅線連接，即所謂「赤印」。「赤印」代表三種世間中的智正覺世間。

《一乘法界圖》中「繫詩」是從中間的「法」字開始到「佛」結束，整個圖印的方向是順時針。「繫詩」圖印有 54 角，整個偈頌是七言、三十句、二百一十字，文字排列橫向 14 行，縱向 15 列，呈現出右卍之字樣。

《海印三昧論》中的圖印與《一乘法界圖》中的圖印看著很相似，《海印三昧論》中的圖印也是從中央開始，蜿蜒曲折，再次在中央結束。雖然《海印三昧論》的正文中沒有提到圖印的顏色，但參考《一乘法界圖》的情況，有可能也是紅色。不過無法斷定裡面的圖印一定是紅色的，因為正文中沒有提到印的顏色，在以後的華嚴相關著述中也看不到。這是因為後來的佛教著述甚至都沒有提及《海印三昧論》。

《海印三昧論》圖印中文字的閱讀方向和《一乘法界圖》的讀誦方法相似，也是從中間開始，到中間結束。從中間的「生」開始到「繫」結束，七言、二十八句、一百九十六字。《海印三昧論》中的圖印是四方形橫縱各 14 行，56 個角。整個圖印的方向是逆時針，呈現出左卍之字樣。

綜合以上可知，《一乘法界圖》和《海印三昧論》中的圖印雖然外形相同，但具體的形狀不同一個是長方形，一個是正方形。雖然兩者都是卍字的形狀，但有順時針(右卍)、逆時針(左卍)之不同，圖印的形狀也因字體有一排的差異而分別呈現出長方形和正方形的結構。

根據《華嚴經》傳入新羅的時間來計算，《海印三昧論》是以六十華嚴為依據，義相的《一乘法界圖》也是以六十華嚴為所依經典解讀。前面提到，《海印三昧論》編撰於 700 年前後，比義相《一乘法界圖》的著述時期要晚一些。但那個時候正是八十華嚴翻譯完成的時候，考慮到從唐傳入新羅還需要一段時間，所以判斷明晞的著作是以六十華嚴為依據。此外，在《海印三昧論》的內容中，也可以看出引用了六十華嚴的經文。

義相在他的《一乘發願文》中寫道：「往生華藏蓮花界，親見毗盧遮那佛。」<sup>12</sup>因為東晉佛陀跋陀羅譯出的《六十華嚴》中譯為盧舍那，所以義相在他的晚年應該是看到了新翻譯出來的八十華嚴，也說明了已經開始在新羅有所流傳。從時間上看，明晞有可能知道八十華嚴的存在並閱讀過。

## （二）圖印的偈頌內容

《海印三昧論》圖印中的偈頌文字整理如下：

生死涅槃非異處 煩惱菩提體無二 涅槃親而無人識 菩提近而甚難見  
身心本來無生滅 一切諸法亦如是 無生無滅無住處 則是菩提涅槃體  
智者一中解一切 一切法中解於一 無量法則是一法 一法則是無量法  
一佛土滿十方刹 一刹本形亦不大 一佛國容十方界 而諸世界不重累  
一塵苞含十方刹 一切塵中皆如是 不令一塵增曠大 諸刹本相恒如故  
無量無數曠大劫 智者了知則一念 一念未曾演長遠 長劫亦不縮成促  
遍詣十方求成佛 不知身心舊成佛 往昔精進捨生死 不知生死則涅槃<sup>13</sup>

量—無—故—如—恒—相 佛—一—大—不—亦—形—本—刹  
無—含—十—方—刹—本 國—一—切—一—切—法—中—一  
數—包—塵—一—切—刹 容—解—量—無—一—於—解—刹  
曠—塵—中—曠—大—諸 十—中—法—佛—土—滿—十—方  
大—一—皆—增—塵—一 法—一—則—一—法—量—無—是  
劫—界—如—是—不—令 界—者—是—一—法—一—法—則  
智—重—不—界—世—諸—而 智—體—槃—涅—提—菩—是  
者—了—知—則—一—念 生—死—涅—槃—非—異—處—則  
成—求—方—十—詣—一 槃—難—甚—而—近—提—煩—處  
佛—不—知—身—徧—念 涅—見—身—心—本—菩—惱—住  
佛—成—舊—心—促—未—則 滅—生—無—來—識—菩—無  
往—亦—不—縮—成—會—死—一—親—而—無—人—提—滅  
昔—劫—長—遠—長—演 生—切—槃—涅—二—無—體—無  
精—進—捨—生—死—不—知 諸—法—亦—如—是—無—生

<sup>12</sup> 義相，《一乘發願文》，《韓國佛教全書》11，p.44a。

<sup>13</sup> 《韓國佛教全書》第二冊，p.398。

偈頌由 7 言 28 句 196 字組成。偈頌從生死涅槃開始，再以生死涅槃結束。明晶編撰的這部著述是根據《華嚴經》〈十地品〉，「如上所說海印三昧出華嚴經十地品中，其印像者以義安也，其頌文者總述一部經中要義以為頌耳。」眾所周知，〈十地品〉是《華嚴經》中非常重要的一品，其內容在於說明登地菩薩由初地至十地修行菩薩道的十個階位。這十個階位是菩提道的中心骨幹，也是一切佛法的根本，十地徹底修滿，即可證得如來的一切智。故《華嚴經》云：「佛子，一切佛法皆以十地為本，十地究竟修行成就，得一切智。」<sup>14</sup>由於十地是一切佛法的根本，菩薩道通前徹後的要階，可知其重要性。

縱觀古代的佛教著述，詮述十地的經論有好幾部。除了單行本《十地經》的流傳，以及晉譯《六十華嚴》及唐譯《八十華嚴》中有〈十地品〉外，尚有別行譯本三種，分別是一、西晉竺法護譯《漸備一切智德經》；二、姚秦羅什譯《十住經》；三、堂尸羅達摩譯《佛說十地經》。另外，世親亦曾依《十地經》造釋經論，名《十地經論》，此論傳來東土後由後魏菩提流支和勒那摩提譯出，並以此《十地經論》建立了南北兩道的地論宗，由此可知〈十地品〉之重要。也間接說明了當時新羅佛教緊跟唐代佛教思想的發展軌跡。

#### 四、海印三昧陀羅尼

《海印三昧論》是關於《華嚴經》中所說的海印三摩地。海印三摩地因海洋而得名，一切法流入海印之海，一切眾生都映照在其中。海印三昧被比喻為大海而得名。就像大海中所有的影像都映照或者出現一樣，所以稱海印三昧。

海印三昧這個詞出現在《華嚴經》〈賢首品〉、〈十地品〉，《大方等大集經》〈虛空藏菩薩品〉中。《華嚴經》〈賢首菩薩品〉中曰，海印三昧出生眾生、佛、國土、教化、成佛、今生、三生等一切諸法。

在《海印三昧論》中，海印三昧被命名為陀羅尼。《華嚴經》卷七〈賢首菩薩品〉中曰：「又放光名法自在，彼光覺悟一切眾。陀羅尼藏不可盡，能持如來一切法。」<sup>15</sup>

〈賢首菩薩品〉中所說的陀羅尼是所有眾生可以覺悟之所，是收藏佛陀教法的陀羅尼寶庫，佛陀所說一切法都來自於此。接著，後面的經文提到：「恭敬供養持法者，防衛守護眾賢聖。以無量法施眾生，因是得成自在光。」<sup>16</sup>為了

<sup>14</sup> 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 180a。

<sup>15</sup> 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T9, no. 279, p. 436c。

<sup>16</sup> 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T9, no. 279, p. 436c。

獲得陀羅尼的力量，對法要恭敬，還要守護，最主要的是要向眾生法布施才有可能成就。

明晶在《海印三昧論》中對陀羅尼進行了如下說明：

論曰有大三昧名曰海印，速令行者至不退地。用小方便獲大利益，其印之內要義偈頌名陀羅尼。總持一切契經要義，普含一切諸佛功德。<sup>17</sup>

明晶認為海印三昧中包括了佛功德和修行，並強調海印三昧的實踐性。當然，義相在《一乘法界圖》的偈頌中也強調了自利利他之實踐行的重要性。不過明晶的實踐修行似乎更為具體一些，他解釋說，海印大海是達到不退轉地的修行，同時也是陀羅尼，即總持之大海。

由於這裏出現的「陀羅尼」和「總持」，韓國現代學者們傾向於將明晶解釋為具有密教素養、與密教有關的人物。金相鉉認為密教僧人明曉和明晶是同一人物，繼而《海印三昧論》是從密教的角度展開討論的。他認為這是因為陀羅尼、總持、秘密法藏等都是密教用語，相比《一乘法界圖》中「陀羅尼」一詞的出現頻率，《海印三昧論》中密教相關用語使用的較多，並且正宗分中的文本部分也在刻意的強調陀羅尼，所以得出這個見解。<sup>18</sup>

李正熙則認為《海印三昧論》具有密教之實踐特性。他認為《海印三昧論》的懺法融合了華嚴和密教的要素。此外，圖印的方向是左卍，這也具有密教的特點。「用小方便獲大利益」是利用咒文的秘密意。他還指出明晶使用「秘密法藏」這個詞是受到密教教義的影響，因為大日如來所說為秘密法藏。此外，密教的「即身成佛」與《海印三昧論》中提出的「身心成佛」並無不同。所以他認為明晶是融合華嚴和密教的人物。<sup>19</sup>

金斗進認為密教僧明曉和《海因三昧論》的作者明晶是同一人的前提下，對從密教角度解釋陀羅尼的意義給出了不同的觀點。他認為把陀羅尼與密教聯繫到一起，是後來呪文盛行的時候才出現的。<sup>20</sup>

<sup>17</sup> 《韓國佛教全書》第二，p.397。

<sup>18</sup> 金相鉉김상현，〈新羅 明晶의 『海印三昧論』考〉，《한국불교학연구총서》39(불함문화사，2003)，pp.54-55，pp.63-65。

<sup>19</sup> 李正熙이정희，〈明晶海印三昧論의華嚴思想及其密教特點 『해인삼매론』의 화엄사상과 밀교적 특성〉，《韓國佛敎學 한국불교학》55，2009，pp.151-167。

<sup>20</sup> 金斗進김두진，〈新羅華嚴思想史研究신라 화엄사상사연구〉(서울: 서울대학교출판부，2002)，p.125。

綜合以上觀點，《海印三昧論》具有密教或華嚴特點是因為明臯這一人物的模糊性。到目前為止，關於明臯與密教親近還是與其他佛教教學親近的討論依據並不充分。筆者認為還可以把《瑜伽論記》中出現的臯法師與明臯看做同一人展開論述。所以明臯很有可能是既精通華嚴，又了解因明。

明臯將陀羅尼解釋為二：「法」與「義」。「法」的部分，以三行法：體、智、用來說明。體是根本一心之自性清淨心，智是如來智，用是如來之應身和化身。在解釋陀羅尼之「義」的部分時，他明確指出《華嚴經》的原則就是陀羅尼義，即展現大乘圓滿之教義的秘密法藏。

如是二種陀羅尼門，各攝無量塵沙法門。相容無礙互相攝入，入一門無所不通。了達一切塵沙法門，入佛境界得無所畏。如經偈言，一中解無量，無量中解一。展轉生非實，智者無所畏。<sup>21</sup>

這裏的二種陀羅尼門就是萬法的出處，相容無礙。義相在他的著作中把陀羅尼分為「因陀」（因陀羅網境界門）和「微細陀」（微細相容安立門）。因陀羅相即，微細陀羅尼相入，體現一乘法界之重重無盡。

前文提到，《海印三昧論》中的這個偈頌由 7 言 28 句 196 字組成，從「生死」開始，以「涅槃」結束。表明以生死開始的菩薩行以涅槃結束。然而，涅槃並不是這段旅程的結束，而是重新與生死相連。這是寓意菩薩行之無量。因為眾生無量，所以菩薩行也沒有限量，則涅槃也沒有限量。再者，菩薩行不是以成就涅槃為結束，而是為了利益眾生而重新回到利他行的道路上。

## 五、結語

《海印三昧論》雖然只有很少的篇幅，但其中包含的內容卻不少。海印三昧的大海，無喜無憂，不增不減，容納百川。一切都和諧的出現在大海里。《海印三昧論》中所解釋的佛是舊成佛。指放棄過去的生死，身心自在而成佛。這就是人的根本一心，也就是陀羅尼的本體，是在人的心體之外展現出佛的智慧和功用。《海印三昧論》中的陀羅尼和圖印包含了所有的法，並指出眾生和佛沒有區別。

《海印三昧論》的其他特徵可以從圖印形狀的解讀中看出。圖印的起點是圖的中心。以「生死」和「涅槃」兩個詞為開始和結束，前者 and 後者其實並沒有什

<sup>21</sup> 《韓國佛教全書》2，pp.397-398。

麼不同，所謂「生死即涅槃，涅槃即生死」。明晶說，圖印以這樣的形式開始和結束，是為了讓眾生體會他的用意。他撰寫《海印三昧論》是為了警示大眾生死攸關，向大眾強調這一點，要勤修精進，如救頭燃！

## 參考文獻

### (一) 佛教典籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279。  
〔印度〕天親造，〔唐〕菩提流支譯，《十地經論》，T26, no. 1522。  
〔唐〕智昇撰，《開元釋教錄》，T10, no. 2154。  
《韓國佛教全書》，首爾：東國大學出版社，1996年。  
《三國遺事》，韓國學術情報出版社，2012年。

### (二) 專書、論文

- 〔韓〕李箕永이기영，『한국불교연구』(서울: 한국불교연구원, 1982)。  
〔韓〕金永泰김영태，『韓國佛教 古典名著의 世界』(서울: 民族社, 1994)。  
〔韓〕徐潤吉서윤길，『한국밀교사상사』(서울: 운주사, 2006)。  
〔韓〕金相鉉김상현，『신라의 사상과 문화』(서울: 一志社, 1999)。  
〔韓〕高翊晉고익진，『한국고대불교사상사』(서울: 동국대출판부, 1989)。  
〔韓〕金斗進김두진，『신라 화엄사상사연구』(서울: 서울대학교출판부, 2002)。  
〔韓〕郭磊，〈新羅元曉及其華嚴思想〉，《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2022年，頁315-330。  
〔韓〕郭磊，〈新羅義相及其「法界緣起」之華嚴思想〉，《2023 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2023年，頁255-266。  
〔韓〕金相鉉김상현，「新羅 明晶의 『海印三昧論』考」，《한국불교학연구총서》39(불함문화사, 2003)。  
〔韓〕李正熙이정희，「명효 『해인삼매론』의 화엄사상과 밀교적 특성」，《한국불교학》55 권(한국불교학회, 2009)。  
〔日〕木村清孝，「『海印三昧論』考」，《印度学仏教学研究》通号 102(印度學佛教學研究, 2003)。  
〔日〕結城令聞，「華嚴章疏の日本傳來の諸説を評し，審詳に關する日本傳承の根據と，審詳來日についての私見」，《南都佛教》40, 1978)。

## 俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》分類探析\*

上海師範大學人文學院歷史系 教授  
崔紅芬

### 摘 要

俄藏黑水城文獻中保存多件漢文《華嚴經普賢行願品》，刊布者將其分為甲、乙、丙、丁、戊五大類，對有些編號尚未給出分類，學界也一直沿用此說法。然而在梳理俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》的過程中，我們發現其分類有待於進一步探討。本文在全面梳理漢文《華嚴經普賢行願品》基礎上，主要對漢文《華嚴經普賢行願品》進行重新考證，首先列舉《俄藏黑水城文獻》中有關《華嚴經普賢行願品》的分類，然後根據它們所存卷首、卷尾、用字差異、經文後所附其他文獻、卷首畫等，對漢文《華嚴經普賢行願品》重新分類。

**關鍵詞：**俄藏黑水城、普賢行願品、卷首畫

---

\* 本論文為 2019 年國家社科基金重大招標專案階段性成果，批准號 19ZDA240。

《大方廣佛華嚴經》主要有晉佛陀跋陀羅譯六十卷《大方廣佛華嚴經》、唐實叉難陀譯八十卷《大方廣佛華嚴經》、唐般若譯四十卷《大方廣佛華嚴經》和單獨流行的《華嚴經普賢行願品》。《大方廣佛華嚴經》的不同版本傳入西夏，被翻譯成西夏文，故漢文本和西夏文本都曾在西夏境內流行。《大方廣佛華嚴經》、《華嚴經普賢行願品》在黑水城、靈武等地皆有豐富的遺存，它們有西夏、金時期抄寫、刊刻的，也有元代刊刻的，僅一篇文章無法進行考證研究。本文主要利用俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》和後附《華嚴經感通靈驗傳記》、《淨除一切業障如來陀羅尼咒》、《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》，及其《華嚴經普賢行願品》卷首畫等作為考察對象，分析《俄藏黑水城文獻》定為甲、乙、丙、丁、戊五種類型的《華嚴經普賢行願品》<sup>1</sup>，重新進行版式分類等。

## 一、《俄藏黑水城文獻》所涉《華嚴經普賢行願品》的類型

梳理《俄藏黑水城文獻》第 1-6 冊，可知俄藏黑水城漢文文獻中收入漢文《華嚴經普賢行願品》有 25 個編號，多為西夏刻本經折裝<sup>2</sup>，主要分為甲、乙、丙、丁、戊本等五種版本，即甲種本有 TK65、TK67、TK68、TK160、TK320、TK98；乙種本有 TK61、TK62、TK63、TK66、TK100、TK162、TK99；丙種本有 TK64、TK71、TK146；丁種本有 TK161；戊種本有 TK69<sup>3</sup>。此外，還存在諸多未分類的 TK63A、TK72、TK73、TK147 和 ИHB.951 A 等，及 TK142.1、TK243 等為金刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》。<sup>4</sup>下將《俄藏黑水城文獻》收錄《華嚴經普賢行願品》分別介紹如下，以便後文論述展開：

### （一）甲種本

《俄藏黑水城文獻》將 TK65<sup>5</sup>、TK67、TK68、TK160、TK320、TK98 定為甲種本，實際上 TK65 同 TK67、TK68、TK160、TK320 為一類甲種本，後接《華嚴經感通靈驗傳記》；TK98 為另一類甲種本，後接《淨除一切業障如來陀羅尼咒》。二者類型版式不同，刊印年代不同，經文後附內容不同，為什麼會將其視為一類。

<sup>1</sup> 侯沖先生對黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》也曾進行分類，他分為十二種，參見魏道儒主編《普賢與中國文化》（北京：中華書局，2006 年），頁 350-362。

<sup>2</sup> 《俄藏黑水城文獻》將 TK258 定名為《華嚴經普賢行願品》，刊佈者錯誤，侯沖定為《淨除一切業障如來陀羅尼》，無誤。TK258 僅存一個單頁，正好與 TK98、100 的一折頁內容吻合。

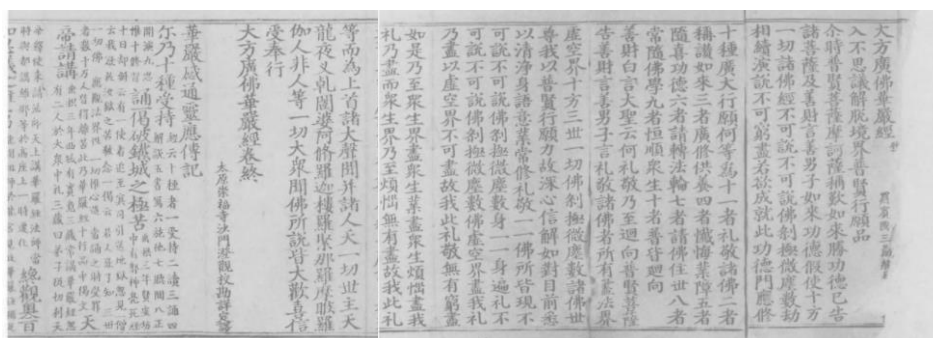
<sup>3</sup> 刊佈者將黑水城所出漢文《華嚴經普賢行願品》分為甲、乙、丙、丁、戊五種較混亂。根據《俄藏黑水城文獻》「附錄·敘錄」描述，主要以存在「能、界、旨」異刻字進行劃分，實際上忽略了佛經首題、尾題、版式、欄線等內容，我們將 30 多種西夏刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》重新劃分為七類，將金刻本經折裝 2 個編號分為兩類。

<sup>4</sup> 《俄藏黑水城文獻》（第 1-6 冊）（上海：上海古籍出版社，1996-2000 年）。

<sup>5</sup> 《俄藏黑水城文獻》（第 2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 77-87。

### 1. TK65 甲種本

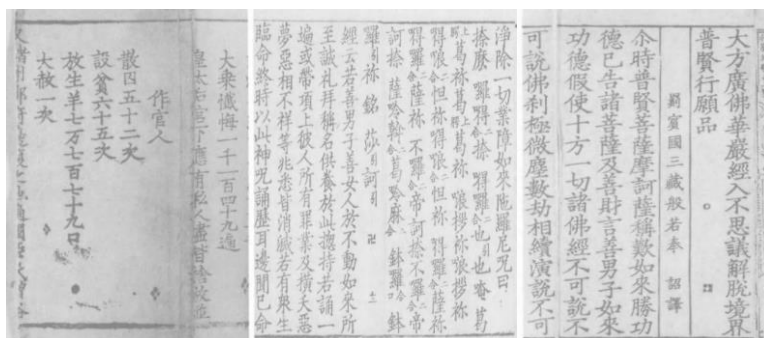
西夏刻本經折裝，潢楮紙，共 30 折頁半，67 折頁，高 28 釐米，面寬 11 釐米，版框高 23.4，天頭 2.7，地腳 1.7 釐米，每折頁 6 行，行 18 字，上下雙邊，卷首畫 3 折頁，後有首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另有大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題《大方廣佛華嚴經》，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘並詳定譯」，下接《華嚴經感通靈驗傳記》，共 5 折頁，正文下有雙行小字注釋。有印施題記「大夏乾祐二十年（1189）歲次己酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。



TK65

### 2. TK98<sup>6</sup>

《俄藏黑水城文獻》將 TK98 視為另一類甲種本不同於 TK65，西夏刻本經折裝，未染麻紙，共 32 折頁半，65 折面，高 21 釐米，面寬 9 釐米，版框高 16.2，天頭 3，地腳 2 釐米，每折頁 6 行，行 15 字，上下單邊，卷首畫 6 面，四周雙邊，卷首畫後接首題《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，另下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，無尾題，下接《淨除一切業障如來陀羅尼咒》7 行，有羅皇太后的發願文，羅氏在仁孝去世三周年的冥薦，時當天慶三年（1196）刊刻是經。



TK98

<sup>6</sup> 《俄藏黑水城文獻》（2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 360-373。

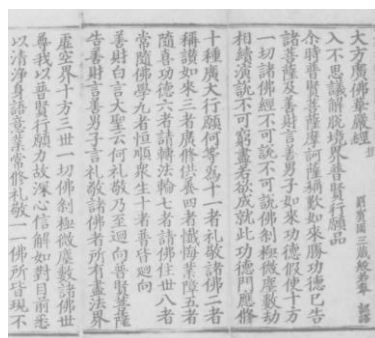
## (二) 乙種本

《俄藏黑水城文獻》將 TK61<sup>7</sup>、TK62、TK63、TK66、TK99、TK100<sup>8</sup>、TK162 確定為乙種本。實際上 TK61 同 TK62、TK63、TK66、TK162 為一類乙種本，下接《華嚴經感通靈驗傳記》；而 TK99、TK 100 為另一類乙種本，下接《淨除一切業障如來陀羅尼咒》，二者類型版式不同，刊印時間不同，經文後附內容不同，而《俄藏黑水城文獻》將它們視為一類。

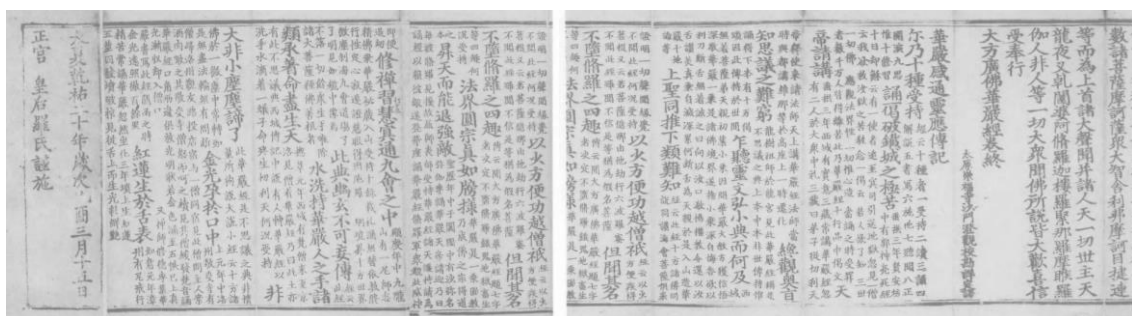
### 1. TK61

西夏刻本經折裝，未染楮紙，共 33 折頁半，61 折頁，高 29.3 釐米，面寬 11 釐米，版框高 23.2，天頭 4，地腳 2 釐米，每折頁 6 行，行 18 字，上下雙邊，卷首畫 3 折頁，後有首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另有大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題《大方廣佛華嚴經》終，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘並詳定譯」，下接《華嚴經感通靈驗傳記》，卻最末頁，題記缺。

其中 TK63 另有三個殘片，TK63A 為《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》。



TK61



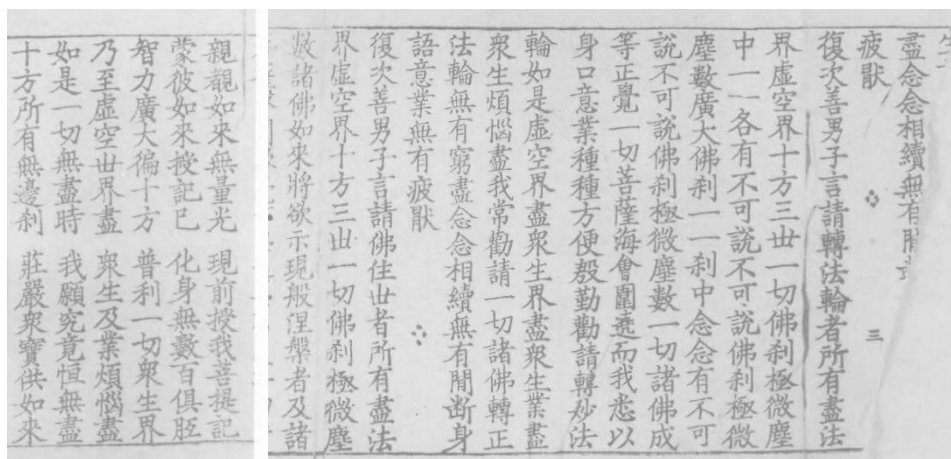
TK61

<sup>7</sup> 《俄藏黑水城文獻》(2 冊)(上海：上海古籍出版社，1996 年)，頁 55-65。

<sup>8</sup> 《俄藏黑水城文獻》(2 冊)(上海：上海古籍出版社，1996 年)，頁 382-395。

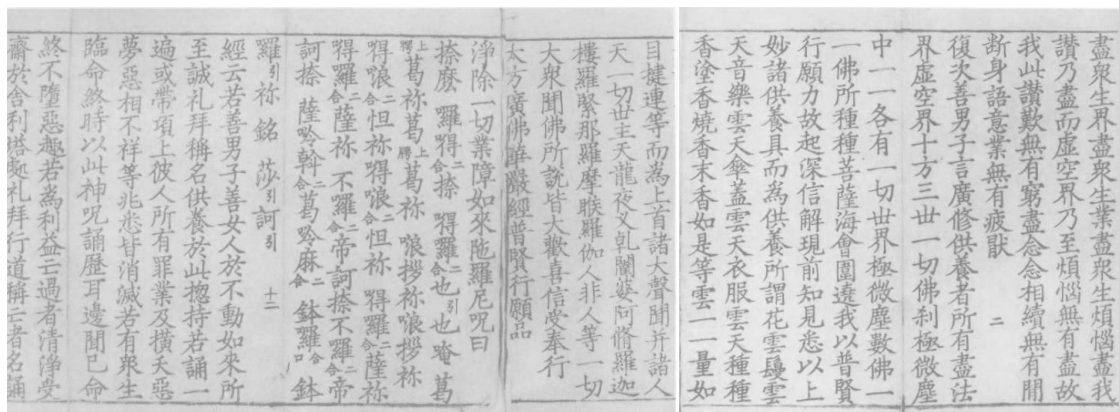
## 2. TK99 與 TK100

TK99、TK100 不同於 TK61，TK99<sup>9</sup>西夏刻本經折裝，未染麻紙，共 21 折頁半，43 折頁，高 21 釐米，面寬 9.5 釐米，版框高 16.4，天頭 2.9，地腳 1.9 釐米，每折頁 6 行，行 15 字，上下單邊，首尾缺，無卷首畫、印施發願文。



TK99

TK100 乙種本<sup>10</sup>，西夏刻本經折裝，未染麻紙，共 32 折頁半，65 折頁，高 21.5 釐米，面寬 9.4 釐米，版框高 16.4，天頭 3，地腳 2.2 釐米，每折頁 6 行，行 15 字，上下單邊，首缺，無卷首畫，裂成 4 段，有佚文，尾題《大方廣佛華嚴經普賢行願品》，下接《淨除一切業障如來陀羅尼咒》7 行，存羅皇太后印施發願文。



TK100

<sup>9</sup> 《俄藏黑水城文獻》(2 冊)(上海：上海古籍出版社，1996 年)，頁 374-382。

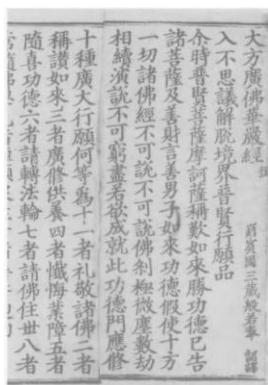
<sup>10</sup> 《俄藏黑水城文獻》(2 冊)(上海：上海古籍出版社，1996 年)，頁 382-395。

### (三) 丙種本

《俄藏黑水城文獻》將 TK64<sup>11</sup>、TK71<sup>12</sup>、TK146 定為丙種本，而實際上 TK64、TK71 為同一類丙種本，下接《華嚴經感通靈驗傳記》。而 TK146 則為另一類丙種本，殘缺嚴重，保存少許天慶三年（1196）刊刻羅皇太后為仁孝去世三周年所作功德的發願文。

#### 1. TK64、TK17、TK71V

西夏刻本經折裝，未染麻紙，粗，共 26 折半，52 面，高 27.5 釐米，面寬 11 釐米，版框高 23.3，天頭 3.2，地腳 1.1 釐米，每折頁 6 行，行 18 字，上下雙邊，卷首畫 2 折頁，後有首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另有大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題《大方廣佛華嚴經》，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘並詳定譯」，下接《華嚴經感通靈驗傳記》，共 5 面。



TK64



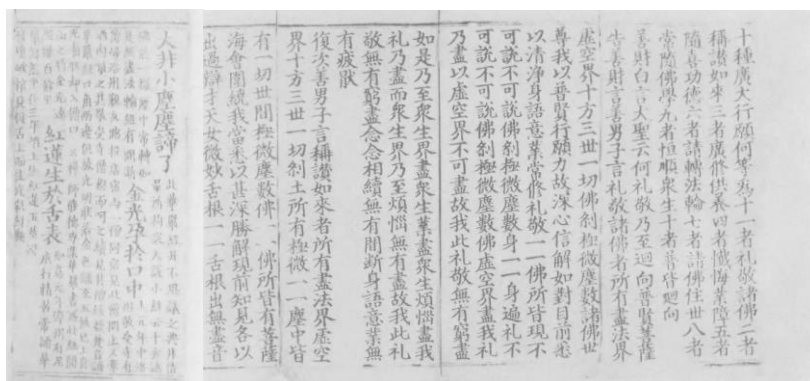
TK64

TK71 西夏刻本經折裝，未染麻紙，共 5 折，10 面，高 28.7 釐米，面寬 11 釐米，版框高 23.3，天頭 3.7，地腳 1.8 釐米，每折頁 6 行，行 18 字，上下雙邊，首

<sup>11</sup> 《俄藏黑水城文獻》（2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 67-76。

<sup>12</sup> 《俄藏黑水城文獻》（2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 92-94。

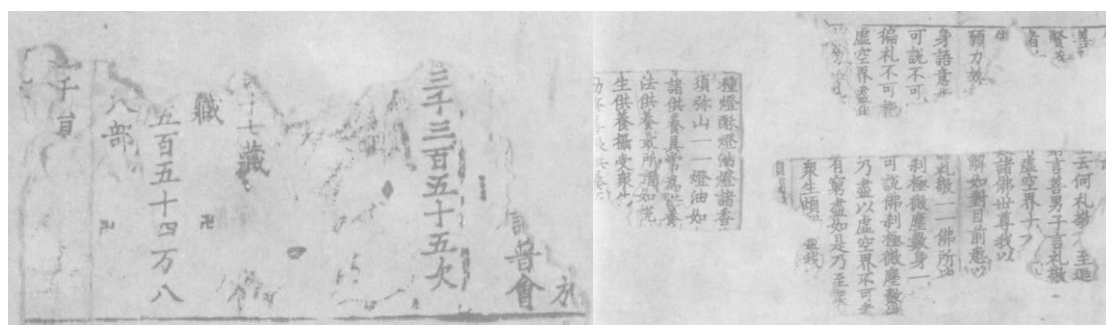
尾皆殘，斷除 2 段，有佚文，另有 2 面正背粘貼，正面為經文，背面為《華嚴經感通靈驗傳記》。



TK71V

## 2. TK146 為丙種本

不同於 TK71，TK146 西夏刻本經折裝，未染麻紙，多塊殘片，面寬 9.4 釐米，天頭 3，地腳 2.2 釐米，每折頁 6 行，行 15 字，<sup>13</sup>上下單邊，因殘缺嚴重，字數不能確定。



TK146

同樣道理，TK64、TK71 與 TK146 版式不同，刊印時間不同，不知《俄藏黑水城文獻》將其視為一類的緣由依據是什麼？

### (四) 丁種本

《俄藏黑水城文獻》將 TK161<sup>14</sup> 定為丁種本，TK161 西夏刻本經折裝，未染麻紙，粗，共 27 折，54 面，高 29.5 釐米，面寬 11 釐米，版框高 22.7，天頭 4.1，地腳 2.7 釐米，每折頁 6 行，行 18 字，上下雙邊，首缺，已裂成 2 段，佚失 2 面，

<sup>13</sup> 與 TK72 比對，可以確定 TK146 為行 15 字。

<sup>14</sup> 《俄藏黑水城文獻》(4 冊)(上海：上海古籍出版社，1997 年)，頁 15-23。

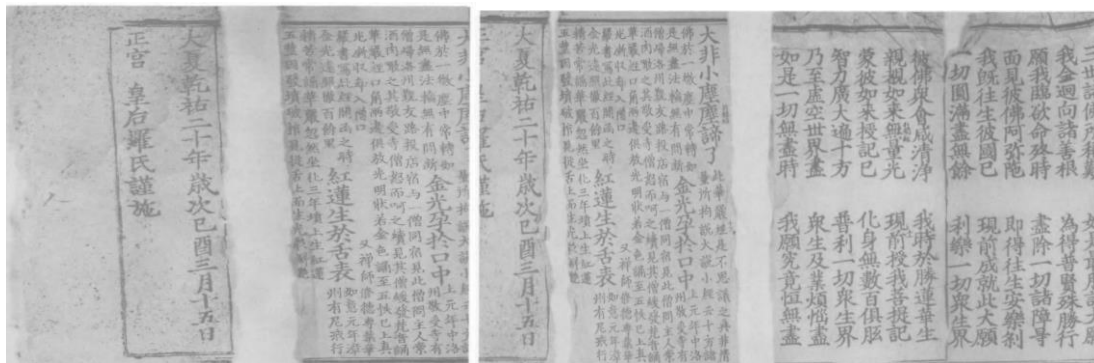
尾題《大方廣佛華嚴經》終，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯」，下接《華嚴經感通靈驗傳記》，未完。



TK161

### (五) 戊種本

《俄藏黑水城文獻》將 TK69 定為戊種本<sup>15</sup>，TK69<sup>16</sup>西夏刻本經折裝，潢麻紙，共 9 折頁，18 面，高 29.2 釐米，面寬 11 釐米，版框高 22.3，天頭 4，地腳 3.2 釐米，每折頁 6 行，行 18 字，上下雙邊，首尾缺，已裂成七段，有佚文，後有《華嚴經感通靈驗傳記》存最末頁。有尾題「大夏乾祐二十年（1189）歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。



TK69

<sup>15</sup> 刊佈者將黑水城所出漢文《華嚴經普賢行願品》分為甲、乙、丙、丁、戊五類比較混亂，即 TK65、67、68、160、320、98（甲種本），TK61、62、63、66、100、162、99（乙種本），TK64、71、146（丙種本），TK161（丁種本），TK69（戊種本），此外 TK63A、72、73、147 和 ИHB.951 A《華嚴經普賢行願品》未分類；還有 TK142.1、TK243 為金刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》。根據《俄藏黑水城文獻》「附錄·敘錄」描述，主要以存在「能、界、旨」異刻字進行劃分，實際上忽略了佛經首題、尾題、版式、欄線等內容，我們將 30 多種西夏刻本經折裝《華嚴經普賢行願品》重新劃分為七類，將金刻本經折裝 2 個編號分為兩類。

<sup>16</sup> 《俄藏黑水城文獻》（2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 87-90。

## (六) 未給予分類

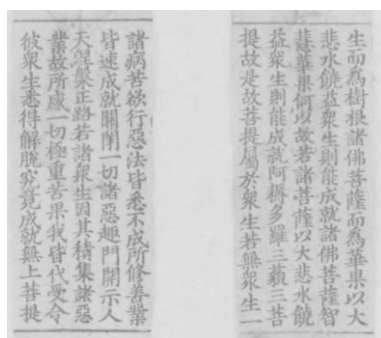
《俄藏黑水城文獻》中還有多部漢文本《華嚴經普賢行願品》，版式多樣，內容豐富，有西夏刊印還有從其他地方傳入的，給分類帶來一定困難。

1、K72<sup>17</sup>《俄藏黑水城文獻》定為西夏刻本經折裝，白麻紙，共 43 折半，87 面，高 29 釐米，面寬 10 釐米，版框高 22.5，天頭 3.7，地腳 2.5 釐米，每折頁 5 行，行 15 字，上下單邊，存卷首畫 5 折面，上下雙邊，佛畫後接首題分兩行《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界／普賢行願品》，另行小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，經文末雙行小字「京市周家□□□僧雕字人王善慧」，尾題《大方廣佛華嚴經普賢行願品》，下接《華嚴經感通靈驗傳記》，共 5 面多，末為題記「大夏（天盛辛）巳十三年（1161）……」。



TK72

2、TK73<sup>18</sup>《俄藏黑水城文獻》定為西夏刻本經折裝《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，潢麻紙，粗，僅存 2 折頁，不相連接，高 26.7 釐米，面寬 9.8 釐米，版框高 22.3，天頭 3.2，地腳 1.5 釐米，每折頁 5 行，行 15 字，上下單邊，首尾殘缺。

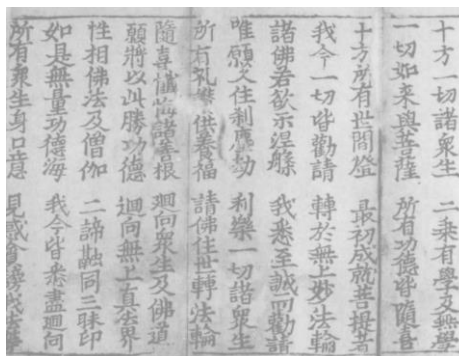


TK73

<sup>17</sup> 《俄藏黑水城文獻》（2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 94-107。

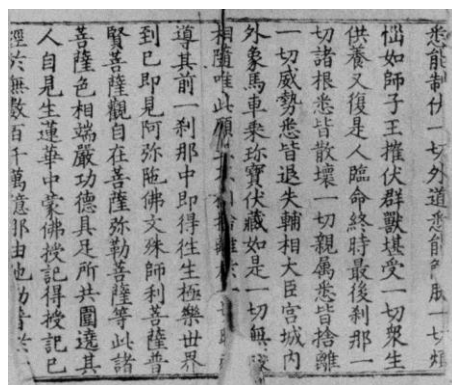
<sup>18</sup> 《俄藏黑水城文獻》（2 冊）（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 107。

3、TK147<sup>19</sup>《俄藏黑水城文獻》定為西夏刻本經折裝《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，未染麻紙，共 2 折半，5 面，高 18.5 釐米，面寬 8.4 釐米，版框高 14.8，天頭 2，地腳 1.7 釐米，每折頁 5 行，僅存偈語，行 14 字，長行內容無存，上下單邊，首尾殘缺。



TK147

4、ИНВ.951 А《俄藏黑水城文獻》定為西夏刻本經折裝《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，白麻紙，軟，共 1 面，2 面多，高 19.8 釐米，面寬 9.3 釐米，版心高 16 釐米，天頭 2.1 釐米，地腳 1.7 釐米，每折面 6 行，行 15 字，上下雙欄，首尾缺。



ИНВ.951 А

5、TK88<sup>20</sup>《俄藏黑水城文獻》定為西夏刻本卷軸裝《大方廣佛華嚴經》第四十卷《入不思議解脫境界普賢行願品》，潢楮紙，已裂成 2 斷，有佚文，其一高 29.5 釐米，寬 131.5 釐米；其二高 29.5 釐米，寬 480 釐米，共 12 紙，紙幅 53.5 釐米，版框高 24.2 釐米，天頭 3.6 釐米，地腳 1.6 釐米，每紙 28 行，行 15 字，上下雙邊，每紙第 2 行右側上方刻小字「行願經」，空格後刻「三、四、七、八、九、十、

<sup>19</sup> 《俄藏黑水城文獻》(3 冊)(上海：上海古籍出版社，1996 年)，頁 240。

<sup>20</sup> 《俄藏黑水城文獻》(2 冊)(上海：上海古籍出版社，1996 年)，頁 317-325。

十一、十二、十三、十四」，以計用紙張序數，首題缺，尾題《大方廣佛華嚴經》（卷四十），有尾題。

6、B62<sup>21</sup>《俄藏黑水城文獻》定為宋寫本經折裝，白麻紙，粗，皺，共9折，18面，已斷裂成數段，高21，面寬8.2，字心高14.3，天頭4.1，地腳2.4，**每面5行，行11字，上下單邊**，有佚文。：其中(8-1)(8-2)(8-3)(8-4)(8-5)為唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷13；(8-6)(8-7)為唐般若譯《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，**存4折面，上下單欄，每折5行，行10-12字**；(8-8)為《瑜伽集要施食儀軌》。

7、TK142<sup>22</sup>《俄藏黑水城文獻》定為金刻本經折裝，由三部分組成，1、《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，2、《四分律七佛略說戒偈》，3、《大乘起信論立義分》。其中1. 金刻本經折裝，未染楮紙，共45折半，91面，高20釐米，面寬9.5釐米，版框高15.9，天頭2.3，地腳1.9釐米，**每折頁6行，行15字，上下雙邊**，存卷首畫5面，上下雙邊，左單邊，佛畫後接首題《大方廣佛華嚴經普賢行願品疏序》，另行小字「太原府太崇福寺沙門澄觀奉詔述」，疏序後有附記，後接首題，另行小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，有尾題《大方廣佛華嚴經普賢行願品》。

8、TK243<sup>23</sup>《俄藏黑水城文獻》定為金刻本經折裝，白楮紙，共25折半，51面，高22.5釐米，面寬9.2釐米，版框高16.8，天頭3.5，地腳2.1釐米，每折頁6行，行15字，上下單邊，存卷首畫2面，上下雙邊，後接首題《大方廣佛華嚴經普賢行願品疏序》，另行小字「大唐罽賓國三藏般若奉詔譯」，已裂成5段，有佚文，尾題《大方廣佛華嚴經普賢行願品》。

梳理比較《俄藏黑水城文獻》漢文《華嚴經普賢行願品》，刊佈者將漢文《華嚴經普賢行願品》主要分為甲、乙、丙、丁、戊五大類，每一類中又有不同的類型，分類比較混亂的，例如《俄藏黑水城文獻》把TK65、67、68、160、320、98定為甲種本，既有TK65、67、68、160、320每折6行，行18字，上下雙邊，後附《華嚴感通靈應傳記》，有乾祐二十年（1189）羅皇后發願文；也有TK98每折頁6行，行15字，上下單欄，後附《淨除一切業障如來陀羅尼》，存天慶三年（1196）羅皇太后發願題記。再有《俄藏黑水城文獻》把TK61、62、63、66、162、99、100定為乙種本，既有TK61、62、63、66、162為每折6行，行18字，上下雙欄，後附

<sup>21</sup> 《俄藏黑水城文獻》（6冊）（上海：上海古籍出版社，2000年），頁41。

<sup>22</sup> 《俄藏黑水城文獻》（3冊）（上海：上海古籍出版社，1996年），頁216-233。

<sup>23</sup> 史金波等主編：《俄藏黑水城文獻》（冊4）（上海：上海古籍出版社，1997年），頁296-305。

《華嚴感通靈應傳記》，有乾祐二十年（1189）發願文等；也有 TK99、100 的每折 6 行，行 15 字，上下單邊，後附《淨除一切業障如來陀羅尼》。還有《俄藏黑水城文獻》將 TK64、71、146 定為丙種本，既有 TK64、71 每折 6 行，行 18 字，上下雙欄，後附《華嚴感通靈應傳記》，也有 TK146 每折 6 行，行 15 字，上下單欄，存天慶三年（1196）羅皇太后發願文等。

此外，還有一些裝幀版式複雜的刻本、寫本，它們或每折頁 5 行，行 15 字，上下單欄，或每折頁 6 行，行 15 字，上下雙欄、上下單欄，或刻本卷軸裝，每紙 28 行，行 15 字，上下雙欄；或寫本經折裝，每折 5 行，行 10-12 字，上下單欄等。這些漢文《華嚴經普賢行願品》有西夏時期刊印，也有其他朝代刊印或抄寫而傳入西夏的。故此我們根據《華嚴經普賢行願品》後所附內容、佛經版式和佛經卷首畫，對《俄藏黑水城文獻》中的分類進行重新分類。

## 二、依《華嚴經普賢行願品》後附內容、版式對其重新分類

俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》多是和其他內容刊刻在一起，梳理其內容，俄藏黑水城《華嚴經普賢行願品》後附三類內容，即第一類附《華嚴感通靈應傳記》，涉及編號有 TK61、62、63、64、65、66、67、68、69、71、72、160、161、162、320 等；第二類附《淨除一切業障如來陀羅尼》，涉及編號 TK98、100<sup>24</sup>、146<sup>25</sup>、258 等；第三類金刻本後附《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》，涉及編號 TK142。

### （一）後附《華嚴感通靈應傳記》

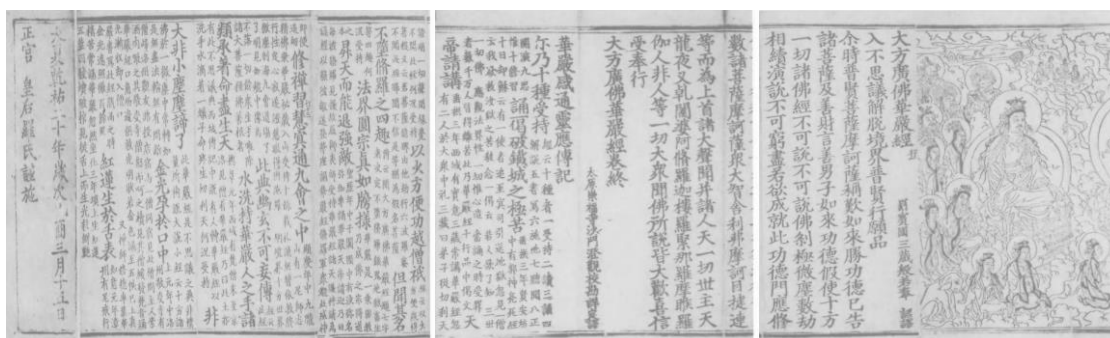
《俄藏黑水城文獻》中 TK61、62、63、66、65、64、67、68、69、71、160、161、162、320 等《華嚴經普賢行願品》後附遺存有《華嚴感通靈應傳記》。可惜《俄藏黑水城文獻》並未把編號的圖版全部刊布影印，僅刊布了 TK61、64、65、69、71V、72、161 圖版，除了 TK69、72 殘缺外，其餘編號經文後皆保存了《華嚴感通靈應傳記》。TK61、64、65、69、71V、72、161 圖版包括了《俄藏黑水城文獻》中甲、乙、丙、丁、戊五種形式。根據圖版考察了《華嚴經普賢行願品》後附《華嚴感通靈應傳記》版式、內容。分析後附《華嚴感通靈應傳記》，可以確定《華嚴經普賢行願品》又分為三種版式。

<sup>24</sup> 張旭認為 TK98、99、100 後附《華嚴感通靈應傳記》，筆者不贊同。

<sup>25</sup> TK146 殘存題記與 TK98 相同，故此判斷它們為一類。TK99 也與 TK146、TK98 相同，但因殘缺過於嚴重，TK99 後是否附有陀羅尼尚待判斷。

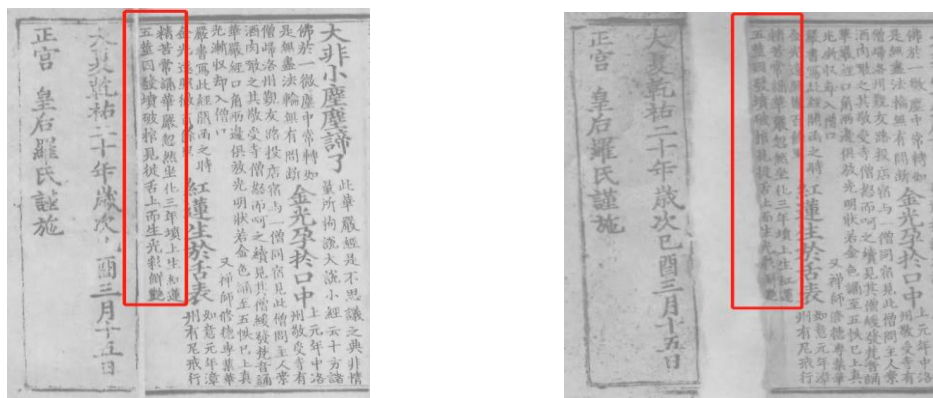
## 1. TK61 與 TK69

《俄藏黑水城文獻》將 TK61 定為乙種本，西夏刻本經折裝，未染楮紙，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題同首題，另行小字「太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯」，下接《華嚴感通靈應傳記》，後有印施題記「大夏乾祐二十年（1189）歲次己酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。



TK61

TK69 為戊種本，西夏刻本經折裝，潢麻紙，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首尾皆缺，有佚文，《華嚴感通靈應傳記》，後有印施題記「大夏乾祐二十年（1189）歲次己酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。



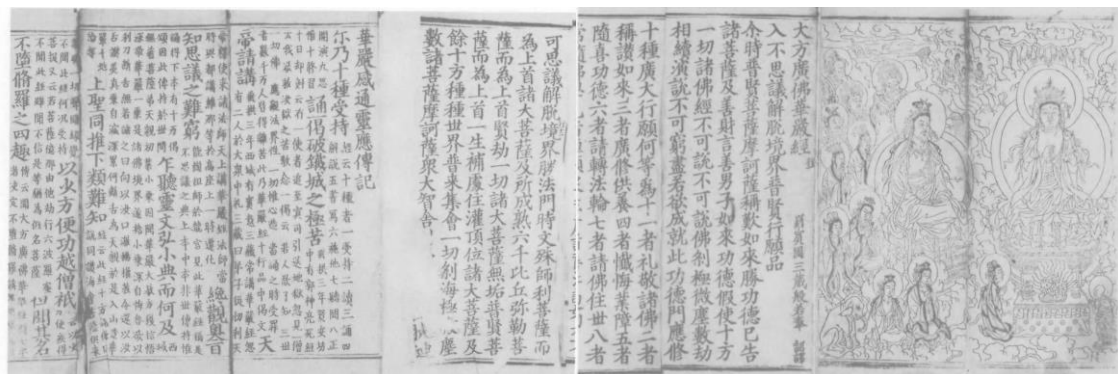
TK61

TK69

TK61、TK69 印施題記時間為「大夏乾祐二十年（1189）」，為羅皇太后謹施，且後附《華嚴感通靈應傳記》版式相同，可確定，TK61、TK69 及其相關內容應為同一版式，刊印時間相同，施捨者相同。故此《俄藏黑水城文獻》的分類不合適，TK61、TK69 應為同一版本，那相應的 TK61、62、63、66、162 與 TK69 屬於重新確定後的第一種版式。

## 2. TK64 與 TK71

《俄藏黑水城文獻》將 TK64 為丙種本，西夏刻本經折裝，未染麻紙或未染楮紙，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題缺，後接《華嚴感通靈應傳記》。

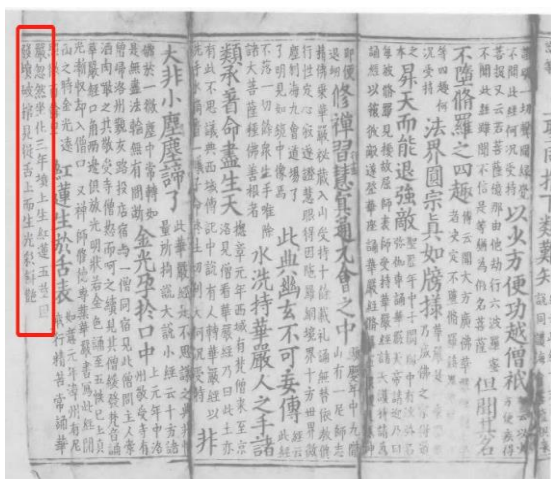


TK64

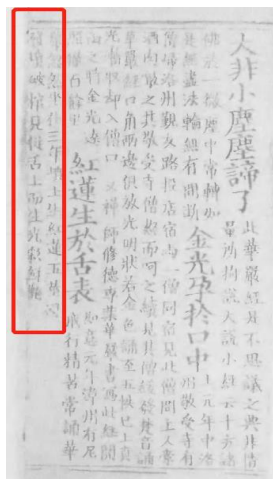
TK71 為丙種本，西夏刻本經折裝，未染麻紙或未染楮紙，每折面 6 行，行 18 字，上下雙邊，首題《大方廣佛華嚴經》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，另行大字品題「入不思議解脫境界普賢行願品」，尾題缺，TK71V《華嚴感通靈應傳記》。TK64 與 TK71V《華嚴感通靈應傳記》版式相同。故從刊布圖片看，TK71V 不應是 TK71 背面，而是從 TK71 上散落的內容。故 TK64、TK71、TK71V 應為同一版式。

TK64 與 TK61《華嚴經普賢行願品》版式相同，後皆附《華嚴感通靈應傳記》，那它們是同一版本嗎？

比較 TK61 與 TK64，其首題、《華嚴感通靈應傳記》起始折頁雖相同，但《華嚴感通靈應傳記》最後一折頁最後一行個別字排序有所差異，如 TK61、TK69 為「……精苦常誦華嚴，忽然坐化，三年墳上生紅蓮 / 五莖，因發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔」。而 TK64、TK71V 為「……嚴，忽然坐化，三年墳上生紅蓮五莖，因 / 發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔」。故 TK61 與 TK64 不是同一版本，TK64、TK71V 後附《華嚴感通靈應傳記》視為第二種版式。

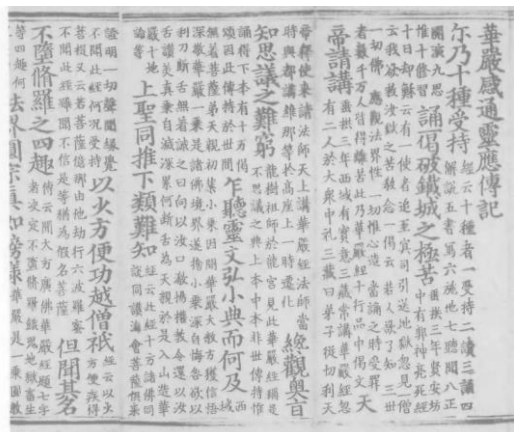


TK64



TK71

此外，我們還可以借助《華嚴感通靈應傳記》中的一些字的寫法，判斷《華嚴經普賢行願品》的類型。例如 TK61、161 中的「**旨**」，而 TK64、TK65 在用「**旨**」，從「旨」的寫法不同編號也存在差異，也可證明，TK61 與 TK64 不是同一版式。



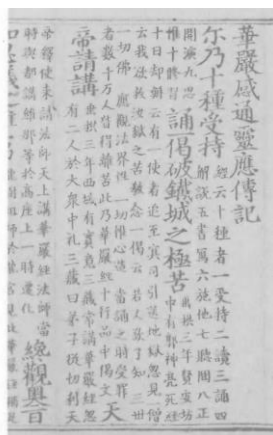
TK61



TK161



TK65




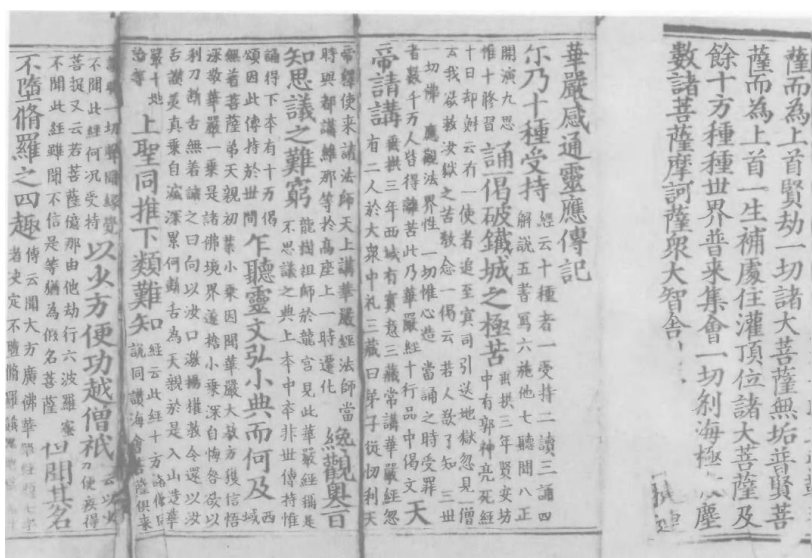
TK64

3、TK72 未分類，西夏刻本經折裝，白麻紙，每折面 5 行，行 15-16 字，上下單邊，首題《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界 / 普賢行願品》，下小字「罽賓國三藏般若奉詔譯」，經末雙行小字「京市周家□□□僧，雕字人王善慧」，尾題同首題，下接《華嚴感通靈應傳記》(共 5 折面餘)，其版式是《大方廣佛華嚴經普賢行願品》尾題與《華嚴感通靈應傳記》在同一折面上，最後兩行內容「……常誦華嚴，忽然坐化，三年墳上生紅蓮五 / 莖，因發墳破棺，見從舌上而生，光彩鮮豔」。末為題記「大夏(天盛辛)已十三年(1161)……」。



TK72

可知，TK72 與前述 TK61、TK64 的首題、尾題不同，TK72 中「」與 TK64、TK65 相同，但《華嚴感通靈應傳記》首折不是單獨成為一折頁，而與《大方廣佛華嚴經普賢行願品》刊刻在同一折頁，刊印時間為大夏天盛辛巳十三年(1161)，故將 TK72 可以列為第三類版式。



TK72

故此，通過對《華嚴經普賢行願品》首題分行法、經文尾題與《華嚴感通靈應傳記》是否在同一折頁、後附《華嚴感通靈應傳記》中一些字詞寫法差異等比對，我們可得出，俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》的版本劃分與《俄藏黑水城文獻》不同。我們將俄藏黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》以及後附《華嚴感通靈應傳記》劃分為三種版本，且它們都是在仁孝時期刊印流傳的：

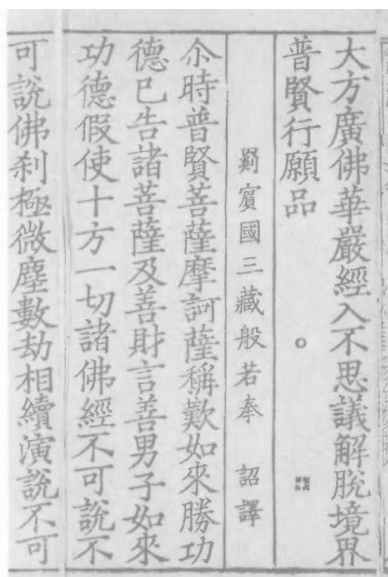
TK61 與 TK69、TK161《華嚴感通靈應傳記》版式相同，存有印施題記「大夏乾祐二十年（1189）歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」。也就是說《俄藏黑水城文獻》中劃分為乙種本（TK61、62、63、66、162）、丁種本（TK161）和戊種本（TK69）應為同一版本，我們重新定為第一種版式；

TK64 與 TK65、TK71V《華嚴感通靈應傳記》，也就是說《俄藏黑水城文獻》劃分為丙種本（TK64、71、71V）、甲種本（TK65、67、68、320）版式相同，我們重新定為第二種版式；

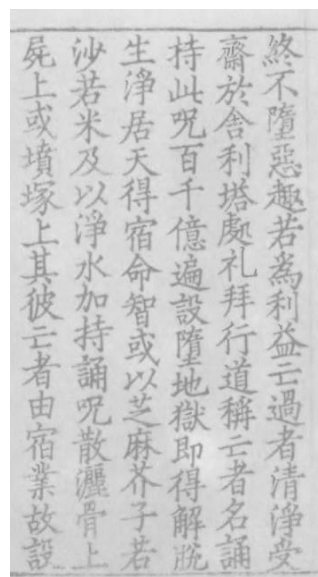
TK72 為第三種版式，且有尾題「大夏天盛辛巳十三年（1161）」。

## （二）後附《淨除一切業障如來陀羅尼》

《俄藏黑水城文獻》中漢文《華嚴經普賢行願品》後還涉及《淨除一切業障如來陀羅尼》，有編號 TK98（甲種本），TK99（乙種本）、TK100（乙種本），TK146（丙種本）、TK258 等。因為這些編號後都有《淨除一切業障如來陀羅尼》或以《淨除一切業障如來陀羅尼》單頁單獨存在。



TK98

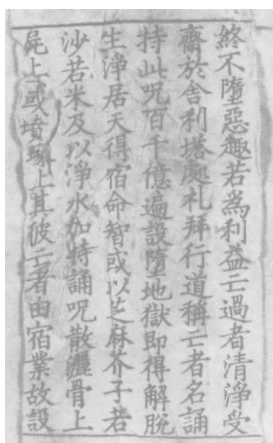


TK100

《淨除一切業障如來陀羅尼》

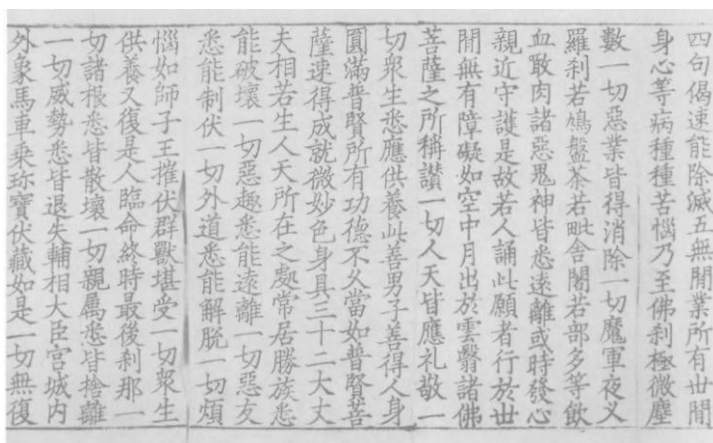
## 1. TK98、TK99、TK100

TK98 存卷首，每折 6 行，行 15 字，上下單欄。TK99、TK100 未保存卷首，每折 6 行，行 15 字，上下單欄。TK98、TK100 等《華嚴經普賢行願品》後附加《淨除一切業障如來陀羅尼》，且《淨除一切業障如來陀羅尼》後的發願文相同，我們可以確定 TK98、TK100 為同一版式的殘經。故將 TK98、TK100 分別定為甲種本、乙種本不合適，它們為同一版本佛經。故此將後附《淨除一切業障如來陀羅尼》的 TK98、TK100《華嚴經普賢行願品》視為第四類。



TK258

《淨除一切業障如來陀羅尼》



TK99

此外，TK99 版式雖與 TK98、TK100 相同，但沒有保存經文後附的內容，而在《黑水城文獻》中存有 TK258 僅存 1 面，內容為《淨除一切業障如來陀羅尼咒》第三折的內容，面 6 行，行 15 字，上下單邊。比對 TK99、TK258，可確定 TK258 是從一件某件《華嚴經普賢行願品》上掉下來的，或與 TK99 有一定關係。

## 2. TK146

TK146 殘缺嚴重，只保存幾個殘片，卻也保存了羅氏發願文的殘存內容，與 TK98、100 發願文內容相同，每折 6 行，行 15 字，上下單欄，可以確定它們為同一版式的內容。

故此，我們將 TK98、TK99、TK100、TK146《華嚴經普賢行願品》視為第四種版式。TK98 發願文所記：「散施番漢《轉女身經》、《仁王經》、《行願品》共九萬三千部，數珠一萬六千八十八串；消演番漢大乘經六十一部，大乘懺悔一千一百四十九遍」等。可確定 TK98、TK99、TK100、TK146 是羅皇太后在仁孝皇帝去世三周年法會上所施佛經。

(三) 後附《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》

《俄藏黑水城文獻》將 TK142《華嚴經普賢行願品》定為金刻本，存有《華嚴經普賢行願品疏序》、《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界/普賢行願品》，首題分為 2 行，「大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界」為第一行，「普賢行願品」是第二行內容，首題的安排雖與 TK98 相同，但格式等又不同，明顯說明二者不是同一版本。從 TK142 後附《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》，也說明 TK142、TK98 屬於不同類型。

《俄藏黑水城文獻》定為金刻本經折裝的還有 TK243《華嚴經普賢行願品》，比對 TK243、TK142，二者從卷首畫、譯經者、欄線不同等內容，判斷它們不是同一版本。



TK142

黑水城文獻中還保存 ИНВ.951，與 TK142、243 比較如下：

編號	高	面寬	版心高	天頭	地腳	每折行	行字	欄線	用紙	裝幀
TK142	20	9.5	15.9	2.3	1.9	6	15	上下雙	未染楮紙	刻本經折裝
TK243	22.5	9.2	16.8	3.5	2.1	6	15	上下單	白麻紙	刻本經折裝
И.951	19.8	9.3	16	2.1	1.7	6	15	上下雙	白麻紙	刻本經折裝

比對 TK142 和 ИHB.951，版式相同，紙張大小基本相同，初步判斷二者為同一類，也就是第五種版式。

TK243《華嚴經普信行願品》與 TK142 不同，屬於第六種版式。

通過上述梳理，我們將《俄藏黑水城文獻》所涉漢文《華嚴經普賢行願品》重新分為 TK61、TK69、TK161 等為第一類，後附《華嚴感通靈應傳記》版式相同，存有印施題記「大夏乾祐二十年(1189)歲次巳酉三月十五日 正宮皇后羅氏謹施」；TK64、TK65、TK71 等為第二類，後附《華嚴感通靈應傳記》版式相同；TK72 為第三類，後附《華嚴感通靈應傳記》且有尾題「大夏(天盛辛)巳十三年(1161)」；TK98、99、100、146、258 等為第四類，後附《淨除一切業障如來陀羅尼》；TK142、ИHB.951 為第五類，後附《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》金刻本；TK243 為第六類，金刻本。

此外，《俄藏黑水城文獻》中還有未分類的 TK88、TK73、TK147、TK62 等，其中 TK88 為刻本卷軸裝，每紙 28 行，行 15 字，上下雙邊，其他內容無存，裝幀與其他不同，可定為第七種版式。

TK73、147 為每折 5 行，行 15 字或存偈語，行 14 字，上下單邊，初步判定二者為同一版式，定為第八種版式。TK62 為刻本經折裝，每折 5 行，行 11 字，上下單邊，可定為第九種版式。

總之，我們通過上述梳理和分析比對，可將黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》重新分為九大類。

### 三、依據《華嚴經普賢行願品》卷首畫判斷其種類

除了根據版式、字體和後附《華嚴感通靈應傳記》、《淨除一切業障如來陀羅尼》、《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》等重新劃分了《華嚴經普賢行願品》的分類外，在《俄藏黑水城文獻》中 TK72、TK98、TK61、TK64、TK142、TK243 等保存卷首畫，其餘編號或殘缺比較嚴重，沒有出現卷首畫，在此不論。卷首畫的內容也是對《華嚴經普賢行願品》分類判別的依據。下面我們分別考察卷首畫的內容和類型，與重新劃分的《華嚴經普賢行願品》比對分析。

## (一) 頭有肉髻的毗盧遮那佛

### 1. TK98

《俄藏黑水城文獻》中 TK98、TK72 卷首畫中毗盧遮那佛頭為肉髻，以 TK98 經文前的卷首畫最為完整，保存了六折面的卷首畫，有榜題，從右向左，第一折、第二折為佛經的序分，有榜題教主毗盧遮那佛居中，披衣作說法狀，左上為天龍八部，左中為文殊菩薩，左下聲聞眾、梵王眾；右上為普賢菩薩、諸佛弟子眾，右中為帝釋眾；毗盧遮那佛的下方是雙手合掌的善財童子等，展示了諸眾聽聞毗盧遮那佛說法的場景。實際上，這一場景來自四十卷《大方廣佛華嚴經》序分的內容。



TK98 第三、四、五、六折面既展示了佛經的十種廣行願，也展示了有榜題，有的榜題不是十分清楚，如一敬禮諸佛、二稱讚如來、三廣修供養、四懺除業障，五隨喜功德、六請轉法輪、七請佛住世、八常隨佛學、九恒順眾生、十普皆回向。第三、四、五折面卷首畫不僅僅展現十大行願，而是結合經文內容內容對十大行願的解釋。在十大行願中還穿插出現「隨喜大般涅槃、分佈舍利善根」、「示種種神通、處種種眾會」、「刺血為墨、書寫經典」、「極重苦果、我皆代受」等受持、抄寫經典的諸多功德。

TK98《華嚴經普賢行願品》的卷首畫非常忠實於原經文，六折面的卷首畫將四十卷《大方廣佛華嚴經》的序文和最後一品的十種廣行願充分進行了展示，為讀者生動瞭解經文有顯明的意義。



TK98

## 2. TK72

除了 TK98 卷首畫外，TK72 也保存五折面的卷首畫，從右面第三折為中間，有榜題「教主大毗盧遮那佛」，結跏趺坐，雙手做說法印。大毗盧遮那佛下方對面坐一戴頭冠的菩，因題記不清楚，不能判斷是哪位菩薩。一、二折面和四、五折面所繪菩薩、弟子等基本面向「毗盧遮那佛」，表示他們聽毗盧遮那佛講經說法的場景，左面「文殊菩薩」，右面「普賢菩薩」，毗盧遮那佛下方有「威光太子」、「善財童子」等。



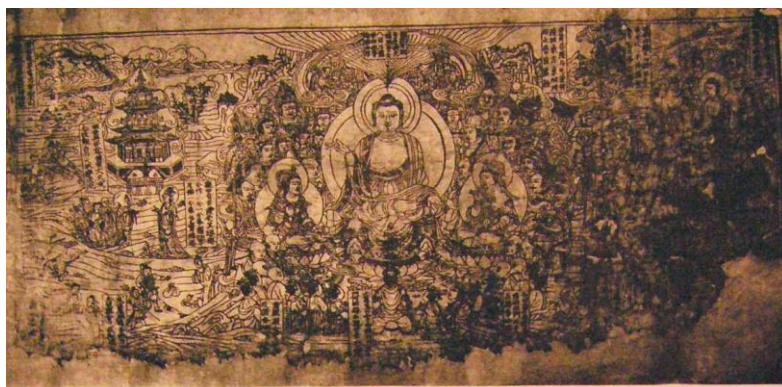
TK72

實際上，TK72 卷首畫只是繪出了毗盧遮那佛說法，天龍八部、諸菩薩眾、聲聞眾、梵天眾等聽聞佛法的局面，其場景主要來自唐般若《大方廣佛華嚴經》序分的內容。

從卷首畫內容和布局判斷，TK98、TK72 雖可以說屬於同一體系，毗盧遮那佛有頭光、身光，表示身光中出現諸多光線，頭有肉髻，從肉髻處生出光焰，光焰散開狀不是很明顯，光焰上方寫有佛的名號，但它們所展現的內容不同，TK72 卷首畫僅僅展現了序分的內容，表現出《大方廣佛華嚴經》（四十卷）諸菩薩、弟子、梵天等聽聞毗盧遮那佛說法的場景，且身光圈內還有光焰，而 TK98 卷首畫基本上把《華嚴經普賢行願品》的內容全部展示出來，內容有十大願以及對十大願的闡釋等，豐富詳實充滿趣味，毗盧遮那佛身光圈內沒有其他光焰。可以確定 TK98 與 TK72 為不同一版式。

這與上述從文獻角度考證是一致的，TK98 散施於天慶三年（1196），而 TK72 則散施於天盛辛巳十三年（1161）。

在應縣木塔遺存的《大方廣佛華嚴經》沒有保存卷首畫，而《妙法蓮華經》保存卷首畫，其卷首畫的佈局、榜題和佛肉髻處散放的光焰等與黑水城西夏刻本有一定相似之處，但佛的頭光、背光與 TK72、TK 98 等有所不同。因為缺少宋刻經的比對，TK72、TK98 與應縣木塔卷首畫有一定繼承和延續。



應縣木塔 26 《妙法蓮華經》卷八



應縣木塔 25 號 《妙法蓮華經》卷八

學者根據木塔《稱讚大乘功德經》尾題有「時統和貳拾壹（1003）祀癸卯歲季春月莫生五葉記。弘業寺釋迦舍利塔主沙門智雲書，穆咸甯、趙守俊、李存讓、樊遵四人共雕」，《妙法蓮華經》卷四（I 式）有「趙守俊刻於遼統和二十一年（1003）」，《上生經疏科文》題記出現「遼聖宗統和八年（990）」，《妙法蓮華經》卷四（III 式）有「遼聖宗太平五年（1025）」，《釋摩訶衍論通贊疏科》卷下等有「遼道宗咸雍七年（1071）」，一些雜刻中保存「遼道宗大康年間（1075-1084）、遼天祚帝天慶年號（1111-1120）」，以及塔牌題記等，推斷《遼藏》開始雕刻於遼聖宗朝（983-1031），應縣木塔主佛像的年代晚於建塔年代，文物入藏時間應在遼末金初。<sup>26</sup>

TK72 是仁孝皇帝天盛辛巳十三年（1161）散施的，說明仁孝時期遼代的佛經曾大量傳入西夏，西夏參照遼代佛經及其卷首畫的內容，繪製了卷首畫。

<sup>26</sup> 祁英濤等：《山西應縣釋迦塔牌題記的探討》（《文物》1979 年第 4 期），頁 27；閻文儒等：《山西應縣佛宮寺釋迦塔發現的〈契丹藏〉和遼代刻經》（《文物》1982 年第 6 期），頁 13；張暢耕、畢素絹：《論遼朝大藏經的雕印》（《中國歷史博物館館刊》1986 年第 9 期），頁 72。

此外，TK114 西夏刻本經折裝《大方廣佛華嚴經變相》，未染楮紙，共 1 折，2 面，高 25.5 釐米，寬 22.5 釐米，版框高 22.5 釐米，天頭 1.4 釐米，地腳 1.6 釐米。其中毗盧遮那佛頭有肉髻，頭光、身光與 TK98 相似，但有多出身光外的光焰，而與 TK72 不同。毗盧遮那佛的布局安排，聽法眾等也與其他卷首畫不同，聽法眾安排人物較少，也沒有漢文榜題，TK114 卷首畫的四周增加了一些金剛杵，應該受到密教的一些影響。



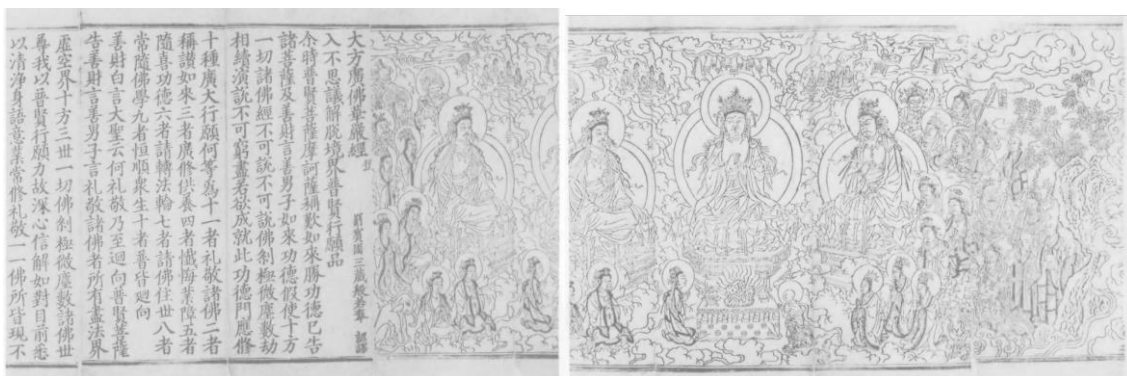
TK114

## (二) 頭戴寶冠的毗盧遮那佛

TK61、TK64、B57、TK142 卷首畫中毗盧遮那佛則頭戴寶冠，與 TK98、TK72 明顯不屬於同一體系。

### 1. TK61

TK61 存四折面，最右面有「八金剛、十大弟子」，從第二、三、四折面為華嚴三聖，中間為毗盧遮那佛，左面為文殊菩薩、右面為普賢菩薩，他們結跏趺坐，再往周邊為聽法大眾，有諸菩薩、梵天、聲聞等。毗盧遮那佛下方為善財童子和威光太子，也是四十卷《大方廣佛華嚴經》序分的內容。TK61 卷首畫的毗盧遮那佛頭戴頭冠，身光沒有出現光線，毗盧遮那佛也不是向 TK98、TK72 為肉髻的形式，而是頭戴三角型寶冠。



TK61

## 2. TK64

TK64 存二折面卷首畫，應是華嚴三聖圖，但缺左面文殊菩薩像，僅存毗盧遮那佛，右面是普賢菩薩，四周僅有頭光的是聽法諸眾，如諸菩薩眾、聲聞眾、梵天眾等。



TK64

比對 TK61、TK64 卷首畫，可以確定它們雖為同一系列，但是細節還是存在不同之處。二者分屬不同類型。

另 B57 為唐寫本《妙法蓮華經》，只有卷首畫定為西夏刻本《華嚴三聖》，與 TK61、TK64 卷首畫有相似處，可惜僅存一折頁，也沒有榜題存在，應是從《華嚴經普賢行願品》上掉下來的一折卷首畫。從繪畫內容看，菩薩臉朝向毗盧遮那佛，或為普賢菩薩，卷首畫內容應缺毗盧遮那佛和右面文殊菩薩等。B57 到底屬於 TK61 還是 TK64，也需要借助其他另外 2 折面的內容。但從類型上，B57、TK61、TK64 是屬於一類的卷首畫。



B57 《華嚴三聖版畫》

### 3. TK142

TK142 存五折面卷首畫，第三折為毗盧遮那佛，上方有榜題「教主毗盧遮那佛」，左面為普賢菩薩，右面是文殊菩薩，下方正中間為「眉間勝音菩薩」，左為「善財童子」，右為弟子寶戒。普賢菩薩下方是「諸法上首」。普賢菩薩右面是金剛藏菩薩、金剛幢菩薩，二者下方是心王菩薩。再往右是雜類諸神眾、青蓮花藏菩薩、欲色諸天眾。文殊菩薩下方是「菩薩天主」，再往左是功德林菩薩、法慧菩薩、賢首菩薩、八部四王眾、座內海慧菩薩、常隨菩薩眾等，卷首畫的最後是「大花嚴經 九會聖眾」。

TK142 所涉及的一些菩薩在《大方廣佛華嚴經》中不曾出現，而是來自唐澄觀（738-839）《大方廣佛華嚴經疏論纂要》卷 13、宋晉水淨源（1001-1088）集《華嚴普賢行願修證儀》之中。自然黑水城文獻中保存的 TK142 出現在宋晉水淨源之後。TK142 的繪製，不僅參考了《大方廣佛華嚴經》的內容，也吸取了唐宋弘傳華嚴僧人撰寫輯錄的內容。

TK142 卷首畫展現了《大方廣佛華嚴經》「九會聖眾」場景，體現了「法界萬象之真體，萬行之本源，萬德之果海。故如來演萬行之因華以嚴本性，而顯示諸佛證法性之萬德也。故九會之經，品品有無量義，或刹塵數因地行願，或恒沙數果位德用。行布差別，無礙圓融。故佛身一毛端，則遍一切而含一切也」的思想。

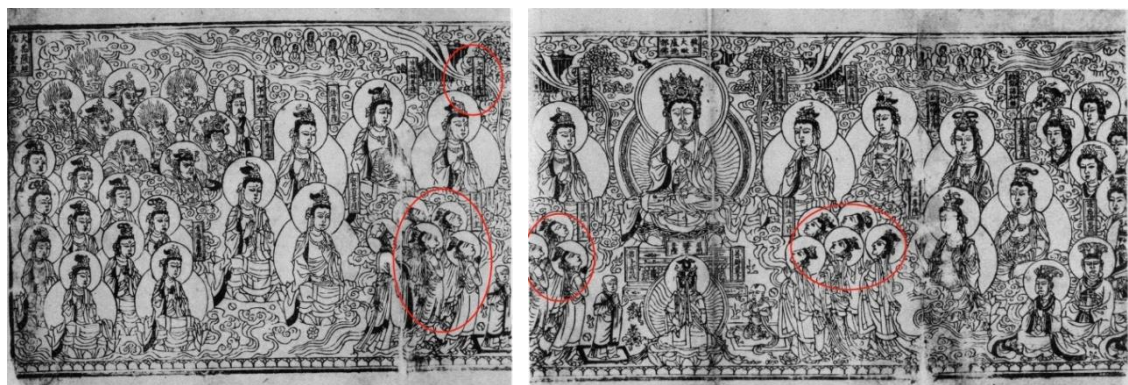
TK142 的繪畫特色和人物形象，儘管主尊毗盧遮那佛頭戴頭冠，與 TK61、TK64 屬於戴寶冠的毗盧遮那佛的系列，但所繪內容安排、繪畫特色、人物表情等與 TK61、TK64；TK98、TK72 等完全不同。

首先，TK142 左面為普賢菩薩，右面是文殊菩薩也與其他卷首畫所繪位置不同，故 TK142 屬於另一體系。

第二點，毗盧遮那佛身光光圈內還有無數光焰，與 TK61、TK64 不同。

第三點，毗盧遮那佛下方不是蓮花座縮小，還增加了一個面對面的眉間勝音菩薩。

第四點，毗盧遮那佛下方左右菩薩天主呈現仰面，表示對佛的尊敬。



TK142

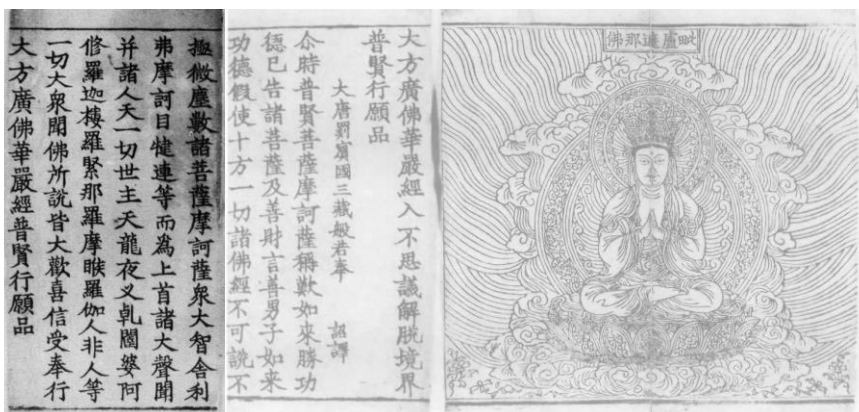
與 TK142 相似的卷首畫還見莫高窟北區 B53：1-1、B53:1-2、B53:1-2 存三折頁經文，每折 6 行，行 14 字，判斷其內容為唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十的相應內容。B53:1-1:存卷首畫一折半頁，上下雙邊，毗盧遮那佛保存完整，八身菩薩像，有漢文榜題，內容有「教主大毗盧遮那佛」、「普賢菩薩」、「金剛藏菩薩」、「採訪大王」、「眉間勝音菩薩」、「善財童子」、「諸法上首」等。根據李際寧先生的比對考證，他認為「敦煌莫高窟北區 B53 窟發現的漢文本《大方廣佛華嚴經》卷十的版本為《金藏》原版。這件實物第一次證明《金藏》確曾流傳到了敦煌地區」。

比對 TK243、B53:1-1，可以確定二者有相似地方，如與毗盧遮那佛面對面坐著的眉間勝音菩薩、及善財童子旁邊仰著臉的忠菩薩；但也有諸多不同之處，例如對毗盧遮那佛的稱謂、毗盧遮那佛的寶冠、善財童子的形象、眉間勝音菩薩的髮髻等。從人物看，TK142、B53:1-1 或為同時期的繪畫，只是版本不同。



莫高窟北區 B53：1-1

《俄藏黑水城文獻》將 TK243 為金刻本，經折裝，白楮紙，存卷首畫 2 折面，只是頭戴寶冠的毗盧遮那佛，佛像上方中間有「毗盧遮那佛」，結跏趺坐，雙手合十。毗盧遮那佛如果將 TK142 定為金刻本，那麼 TK243 所繪的毗盧遮那佛頭光與 TK142 卻不同，毗盧遮那佛不僅有頭光、身光，且頭光、身光以及周邊還有無數光焰等，TK243 又屬於另一類的《華嚴經普賢行願品》。



TK243

中國古代的木刻版畫，明以前主要的佛教版畫，興起於隋唐五代，成熟與兩宋，發展於遼、金、西夏、元。這在黑水城、應縣木塔、敦煌等地出土的遼、金、西夏文獻中得到充分的證明。通過梳理黑水城文獻所存卷首畫，我們可以確定，黑水城

出土的《華嚴經普賢行願品》的卷首畫主要分為兩大體系，一類是毗盧遮那佛頭為肉髻，另一類是毗盧遮那佛頭戴寶冠，分別受到遼、金影響，也受到密教影響。但佛頭為肉髻的有 TK98、TK72，它們分別屬於同一類型的不同版式；頭戴寶冠 TK61、64 又分屬不同類型，此外，TK142、TK243 又屬於不同類型，共六種類型，與第二部分對漢文《華嚴經普賢行願品》的分析是一致的。

綜上所述，通過上述考證，《俄藏黑水城文獻》對漢文《華嚴經普賢行願品》分類存在商榷。我們比對文獻版式、首題分行、尾題與後附內容的首題是否在同一折頁、用字寫法、後附《華嚴感通靈應傳記》、《淨除一切業障如來陀羅尼》、《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》，以及其卷首畫等，重新將黑水城漢文《華嚴經普賢行願品》分為九種類型，與《俄藏黑水城文獻》分類有所不同。漢文本《華嚴經普賢行願品》有西夏刻印還有從其他政權傳入的，這不僅說明西夏時期《華嚴經普賢行願品》十分流行，出現了不同版式，而且周邊政權的《華嚴經普賢行願品》的版式也傳入西夏，並保存在黑水城文獻之中，至於涉及到非西夏刻本、寫本的《華嚴經普賢行願品》等，則將另文再探討。



## 西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一版本之比對研究

國立清華大學歷史研究所 助理教授  
吳國聖\*

### 摘 要

筆者對照現藏京都大學的西夏文《大方廣佛華嚴經》與現藏俄羅斯科學院聖彼得堡分院東方學研究所的黑水城出土西夏文《大方廣佛華嚴經》之經文，確定兩者屬於不同的版本，文字上有所差異，推測其中一方應經過修訂。其版本之先後，以及何者曾經釐定，可從夏、漢經文對應的密切程度加以判斷。藉由分析修正前後的語句差異，得以觀察西夏譯場翻譯經典之過程，以及西夏人對西夏語佛經譯文的正誤判斷。這些珍貴的新、舊版本對應，能增進吾人對西夏語文文獻的理解，並且可以評估不同時期的西夏譯者對漢文《大方廣佛華嚴經》的認識程度。本文以西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一為實際案例，討論西夏譯經與後續修訂的版本差異，以及不同時期西夏譯文之演變。

**關鍵詞：**華嚴經、西夏語文、翻譯、版本學、譯場

---

\* 本文為國科會專題研究計畫「西夏語文獻《擇要常傳同名雜字》之研究」（計畫編號：NSTC112-2410-H-007-022-MY2）成果之一，特此申謝。

## 一、研究緣起

佛典之漢譯，由來已久。從漢代以降，歷南北朝、隋唐，乃至北宋時的譯經院，甚至其後的元、明、清代，均有規模不一的譯經活動。其中以「譯場」等集體譯經組織或機構對後世佛法之傳承、經典之廣布，影響最為宏大。集體從事譯經時，參與成員各有分工，如口授、筆錄，或轉譯、審校，各有司職之人。西晉竺法護譯經時，已粗具分工合譯制度，再經前秦道安、姚秦鳩摩羅什等人逐步發展，成立了譯場制度。其後佛經譯場之規模漸次擴大，參與人眾亦有所增加。<sup>1</sup>

歷代佛經譯場的漢文譯作，種目相當豐富。以今日流通最廣的《大正新修大藏經》為例，其中多數經典均由鳩摩羅什以降之歷代譯場所譯出。然而，保留至今的佛經文本，多為最終定稿、入藏之版本，尚未見過譯場翻譯過程產生的譯稿或工作本。而歷代譯場本身的檔案、文獻也幾乎沒有保留下來。吾人只能從佛典譯本前後的署名或題記，推測譯者的組成以及譯文的編輯步驟。目前學界對歷代譯場的翻譯過程與細節，以及佛典譯文之先後歷史版本，瞭解都非常有限。<sup>2</sup>

西夏國從統治者到人民，上下篤信佛教，從開國之君元昊統治時期（公元1032-1048年）即有將佛典譯為西夏文本之記載。<sup>3</sup>夏譯佛經多由官方組織人手從事，西夏譯場與北宋譯場制度似有相似之處。<sup>4</sup>然而，西夏譯場卻有唐、宋中原譯場均罕見的圖像記錄：在部分西夏佛典卷首，竟有木刻版畫描繪譯場的翻譯實況，具體而微地呈現當時譯經之分工與格局。<sup>5</sup>不僅如此，還有一些夏譯佛經留下了「初譯本」及其「校譯本」，讓我們得以依據不同版本，觀察西夏譯場譯經之過程，且能從譯本間的差異，判斷其翻譯方法與原則為何，進而評估其成果。

<sup>1</sup> 關於歷代佛經「譯場」，因存世資料有限，不易深入分析，研究上有很大的侷限。學界對譯場的普遍理解參見曹仕邦，〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修——大乘佛教奠基於東亞的兩大要素〉，《中華佛學學報》第12期（1999年7月），頁113-131。徐天池，〈論佛經翻譯的譯場〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》2007年第4期，頁91-95。閔艷，〈佛經翻譯的譯場及翻譯程序〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2016年第2期，頁29-35。李平艷，〈論隋唐時期譯場和佛經翻譯〉，《蘭州教育學院學報》2019年第5期，頁162-163、168。

<sup>2</sup> 以河西走廊地帶為例，與其地譯場相關之研究仍相當有限。該地區所譯佛典中，存在不同版本得以對勘者也甚少。見王作偉，〈歷代河西走廊譯史資料研究的現狀與展望〉，《語言與翻譯》2021年第2期，頁59。

<sup>3</sup> 史金波，《西夏佛教史略》（銀川：寧夏人民出版社，1988年），頁67-79。

<sup>4</sup> 崔紅芬，《西夏河西佛教研究》（北京：民族出版社，2010年），頁184-193。段岩、彭向前，〈《西夏譯場圖》人物分工考〉，《寧夏社會科學》2015年第4期，頁132-136。

<sup>5</sup> 史金波，〈《西夏譯經圖》解〉，《文獻》1979年第1期，頁215-229。段岩、彭向前，〈《西夏譯場圖》人物分工考〉，頁132-136。陳永耘，〈一幅珍貴的版畫——《西夏譯經圖》〉，《東方博物》2010年第2期，頁111-113。曾發茂、于光建，〈《西夏譯經圖》版畫的藝術特征分析〉，《美術大觀》2020年第1期，頁86-87。

現存西夏文佛典，最早出自西夏惠宗朝（1068-1086）及崇宗朝（1086-1139）。仁宗當政（1139-1193）時開始對前代譯經展開校對。在黑水城等地出土之西夏文佛典中，部份經典有新、舊譯本倖存於世，<sup>6</sup>可以觀察不同時期譯文的差異，分析譯場修訂譯文處，知道哪些譯文內容是需要被「修正」的。

關於西夏文佛經新、舊譯本間之異同，過去已有研究涉及。如西田龍雄提到《法華經》相異版本間的比較；<sup>7</sup>孫伯君、聶鴻音等整理部分新、舊譯差異之案例；<sup>8</sup>吳國聖也曾提出西夏文《華嚴經》新、舊譯文差異之研究。<sup>9</sup>在這些具有新、舊版本的西夏語譯佛經中，以《大方廣佛華嚴經》篇幅最大，<sup>10</sup>但對該經之版本差異，迄今研究相當有限。以研究西夏文《華嚴經》成果最多的西田龍雄教授為例，他雖然曾在著作中分析過京都大學藏西夏文《大方廣佛華嚴經》的版本，但當時俄藏本西夏文《大方廣佛華嚴經》尚未整理公開，故無法運用俄藏本進行比對，僅討論了京大藏本（共11卷，為同一版本）的內部文字差異，其研究均未能參照西夏文《大方廣佛華嚴經》初譯本進行比對。<sup>11</sup>

筆者持續研究西夏文《大方廣佛華嚴經》，詳細對照了京都大學藏西夏文《大方廣佛華嚴經》（西夏仁宗朝校譯本）與現藏俄羅斯科學院聖彼得堡分院東方學研究所的黑水城出土《大方廣佛華嚴經》（西夏惠宗朝初譯本），確認兩者屬於不同的版本，在文字以及譯法上有為數龐大的差異之處。相較於俄藏本，京大本與漢文底本更為貼合，可以推測其應經過修訂，應為仁宗時代校譯本。<sup>12</sup>

在先前的研究中，我曾討論過一則珍貴的案例，發現《華嚴經》惠宗朝初譯本中有一處誤譯，該處誤譯在其後的仁宗朝校譯本中獲得修正。一般情況下，經過校譯的版本應該較為正確，但在此個案中，已校譯的文本卻又出現了新的錯字——表示譯場中的「譯者」與「筆受」很可能是不同的兩（批）人，以致在「譯者口述」到「筆受記錄」的過程中出現了錯誤。不僅如此，直至西夏譯場完成該譯本，印刷成冊並且公開之後，這些明顯的錯誤卻仍然沒有被發現，繼

<sup>6</sup> 相關的經典及其新舊版本，參見孫伯君，〈西夏仁宗皇帝的校經實踐〉，《寧夏社會科學》2013年第4期，頁89-98。孫穎新，《西夏文《大寶積經·無量壽如來會》對勘研究》（北京：社會科學文獻出版社，2019年），頁9-11。

<sup>7</sup> 西田龍雄著，西田龍雄博士論集刊行委員會編，《西夏語研究新論》（京都：松香堂，2012年），頁307-321。

<sup>8</sup> 孫伯君，〈西夏仁宗皇帝的校經實踐〉，頁89-98。聶鴻音、張吉強，〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉，《華西語文學刊》2016年第2期，頁154-157、403-404。

<sup>9</sup> 吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁327-353。

<sup>10</sup> 相關討論見吳國聖，〈西夏文《華嚴經·十地品》「世間技藝」考〉，《2022華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2022年），頁195-207。

<sup>11</sup> 西田龍雄，《西夏文華嚴經》1（京都：京都大學文學部，1975年），頁4-8。

<sup>12</sup> 西夏文佛經校譯本的特徵之一，是讓西夏譯文的語句、用詞更接近漢文底本。

續保留在文本之中。<sup>13</sup>這或許反映了譯場的翻譯或校對品質方面有問題，可能是因為缺乏通曉漢、番雙語之人才，抑或編輯時間不足所致。西夏文《華嚴經》各章節譯文細節之正誤，值得深入探討。

經文之修訂與否，可從夏、漢經文之對應程度有無差異來加以判斷。從被修改的語句及修改前後的内容，也可窺見西夏譯場翻譯、修訂佛經的實際作法。這些珍貴的新、舊經文本差異，能增進吾人對於西夏語文的理解，並且據以觀察西夏譯者對漢文《大方廣佛華嚴經》的認識。唯前人研究中尚未就這些文字修訂進行研究，筆者認為有必要做一系列地毯式的通盤檢討。因此，本文以西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一部分段落為案例，討論校譯修正處與版本之各種型態。

## 二、版本對勘與文本解析

為便對照先後版本差異，以京都大學文學部圖書館藏西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一（仁宗朝校譯本）為基本文本，<sup>14</sup>以俄藏西夏文《大方廣佛華嚴經》卷一（惠宗朝初譯本）為對校本。<sup>15</sup>

### （一）經題

新、舊兩個版本的差異，在經題中已經出現。校譯本第一卷卷首，其經題書為「𪛗𪛘𪛙𪛚𪛛𪛜𪛝𪛞𪛟𪛠𪛡𪛢」：

𪛗	𪛘	𪛙	𪛚	𪛛	𪛜	𪛝	𪛞	𪛟	𪛠	𪛡	𪛢
ljij <sup>2</sup>	tshja <sup>2</sup>	wa <sup>2</sup>	tha <sup>1</sup>	wja <sup>1</sup>	ljuu <sup>2</sup>	lwər <sup>2</sup>	rejr <sup>2</sup>	lji <sup>2</sup>	lew <sup>1</sup>	tsew <sup>2</sup>	tsjij <sup>2</sup>
大	方	廣	佛	花	嚴	經	卷	一	第	解	

初譯本則為「𪛗𪛘𪛙𪛚𪛛𪛜𪛝𪛞𪛟𪛠𪛡」。校譯本之「𪛚𪛛」二字，初譯本原作「𪛚𪛛」，且初譯本並無「𪛢」字：

𪛗	𪛘	𪛙	𪛚	𪛛	𪛜	𪛝	𪛞	𪛟	𪛠	𪛡
ljij <sup>2</sup>	tshja <sup>2</sup>	wa <sup>2</sup>	wja <sup>1</sup>	tha <sup>1</sup>	ljuu <sup>2</sup>	lwər <sup>2</sup>	rejr <sup>2</sup>	lji <sup>2</sup>	lew <sup>1</sup>	tsew <sup>2</sup>
大	方	廣	花	佛	嚴	經	卷	一	第	

<sup>13</sup> 吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉，頁327-353。

<sup>14</sup> 京都大學文學部圖書館藏《𪛗𪛘𪛙𪛚𪛛𪛜𪛝𪛞𪛟𪛠𪛡》，編號：CXIII|S|17|貴重。圖版見西田龍雄，《西夏文華嚴經》1，頁1-28。

<sup>15</sup> 俄羅斯科學院東方文獻研究所藏黑水城文獻，編號 ИИВ.No.4271 《大方廣佛華嚴經卷第一》。圖版見俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方文獻研究所藏黑水城文獻》22（上海：上海古籍出版社，2013年），頁112-115。



此譯名在其他經典中曾作「𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵」，為西夏惠宗之稱號。

校譯本之經前校譯者資訊則為：

𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵
tshjuw <sup>1</sup>	bjju <sup>1</sup>	tsja <sup>1</sup>	džu <sup>1</sup>	ya <sup>1</sup>	śja <sup>2</sup>	·jwir <sup>2</sup>	džjwow <sup>1</sup>	nja <sup>1</sup>	rjjj <sup>2</sup>	śjjj <sup>2</sup>	sjjj <sup>2</sup>
天	奉	道	顯	武	耀	文	宣	神	謀	聖	智
𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵
wo <sup>2</sup>	dzzjj <sup>2</sup>	dow <sup>1</sup>	t- <sup>2</sup>	zjjj <sup>1</sup>	ŋwej <sup>2</sup>	thjoo <sup>1</sup>	bjju <sup>1</sup>	ŋwər <sup>1</sup>	dzzjw <sup>1</sup>	mee <sup>2</sup>	njar <sup>1</sup>
義	判	邪	止	惇	睦	懿	恭	皇	帝	御	校

從初譯本的譯者資訊，與校譯本此處的字樣，均直接標示了該版本的性質是屬於初譯本——「𣎵𣎵」（御譯），或者校譯本——「𣎵𣎵」（御校），同時也註明了形成初譯、校譯本之大致時代。

### (三) 行 5-6

校譯本作：

𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵 <sup>18</sup>
thji <sup>2</sup>	sjju <sup>2</sup>	mjo <sup>1</sup>	ŋa <sup>2</sup>	lji <sup>1</sup>	dzzjj <sup>1</sup>	tha <sup>1</sup>	mo <sup>2</sup>	khja <sup>2</sup>	thji <sup>1</sup>	lhjjj <sup>2</sup>
此	如	聞	我	一	時	佛	[摩]	[竭]	[提]	國

「如是我聞：一時，佛在摩竭提國」

𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵 <sup>19</sup>
·a-	lā <sup>1</sup>	tsiej <sup>2</sup>	tsjiir <sup>1</sup>	po <sup>1</sup>	tjjj <sup>1</sup>	rej <sup>2</sup>	lhjoo <sup>1</sup>	·u <sup>2</sup>
[阿]	[蘭]	[若]	法	[菩	提]	道	場	中

「阿蘭若法菩提場中，」

𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵	𣎵
yū <sup>1</sup>	tshja <sup>2</sup>	dwewr <sup>2</sup>	śjjj <sup>1</sup>	thja <sup>1</sup>	ljjj <sup>2</sup>	gjwi <sup>1</sup>	lwo <sup>2</sup>	kie <sup>1</sup>	džja <sup>2</sup>	ŋwu <sup>2</sup>
始	正	覺	成	其	地	堅	固	金	剛	以

「始成正覺。其地堅固，金剛所……」<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 初譯本在「𣎵」後面多一「𣎵」字。

<sup>19</sup> 初譯本沒有「𣎵」字，後面多「𣎵」字。

<sup>20</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 1b27。

校譯本第五、第六兩行的修正互有關聯。首先，校譯本將位置格助詞「𠵼」(中、內、於)字從「𠵼」(國)字之後，往後移至「𠵼」(場)之後，並刪除初譯本的「𠵼」(中、間、內)字。表示在翻譯初譯本的當下，譯者係將華嚴經原文「佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中」點斷為「佛在摩竭提國 | (在)阿蘭若法菩提場中」，使得佛說法的地點被分解成前後兩段。

而校譯本在重新理解經義之後，視「摩竭提國」為較「阿蘭若法菩提場」範圍更大的地點，成為後者的定語，或認為後者從屬於前者，故將表示位置格的「𠵼」放在後者「菩提場」後，且把該處原有的「𠵼」(中)改為「𠵼」。即從初譯本之「摩竭提國—𠵼 | 阿蘭若法菩提場—𠵼」改譯為校譯本「摩竭提國—阿蘭若法菩提場—𠵼」，合併初譯本的兩段說法位置為一處。

#### (四) 行 7

校譯本作「𠵼𠵼𠵼𠵼𠵼𠵼𠵼𠵼𠵼」：

𠵼	𠵼	𠵼	𠵼	𠵼	𠵼
lji <sup>1</sup>	dziej <sup>2</sup>	niow <sup>1</sup>	·ji <sup>1</sup>	lji <sup>1</sup>	wja <sup>1</sup>
寶	輪	及	眾	寶	花、華

「寶輪，及眾寶華、」

𠵼	𠵼	𠵼	𠵼	𠵼	𠵼	𠵼
gji <sup>1</sup>	sej <sup>1</sup>	mo <sup>2</sup>	džji <sup>1</sup>	ŋwu <sup>2</sup>	ljuu <sup>2</sup>	tja <sup>1</sup>
清	淨	[摩]	[尼]	以	端、好	裝飾

「清淨摩尼，以為嚴飾。」<sup>21</sup>

「清淨摩尼，以為嚴飾」一句，在西夏語的譯法是「清靜摩尼-𠵼(以)-嚴飾」(以清靜摩尼為嚴飾)，「𠵼」字在此有工具格的功能。而初譯本之「𠵼𠵼𠵼𠵼」(嚴飾)，在校譯本中被簡省、更改詞序為「𠵼𠵼」(嚴飾)二字。初譯本表示「嚴飾」之四字可分析如下：

𠵼	𠵼	𠵼	𠵼
tja <sup>1</sup>	wer <sup>1</sup>	ljuu <sup>2</sup>	tshjij <sup>2</sup>
飾	飾	端	嚴

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 1b28。

查考其他西夏文獻，可知對應《華嚴經》漢文「嚴飾」之「𦉑𦉑𦉑𦉑」一詞，為「𦉑𦉑」(裝飾、服飾、彩繪)<sup>22</sup>加上「𦉑𦉑」(莊嚴、壯麗)<sup>23</sup>的複合詞。而校譯本之「𦉑𦉑」可能是由初譯本「𦉑𦉑𦉑𦉑」拆成前後「𦉑𦉑」、「𦉑𦉑」兩詞之後，取各詞之頭一字組成。筆者推測，初譯本之西夏譯者在翻譯漢文「嚴飾」時，因沒有現成可用的譯語，故使用「𦉑𦉑」加上「𦉑𦉑」迂迴地複合為「𦉑𦉑𦉑𦉑」，其「𦉑𦉑」與「𦉑𦉑」二詞應是當時西夏語已有用法或固有語詞，而校譯本則改以「𦉑𦉑」與「𦉑𦉑」新鑄出「𦉑𦉑」一詞(coinage)。初譯本翻譯時，似乎盡量用西夏固有語來翻譯，故同一語句在初譯本中，多半長度較長。而校譯本則盡可能以較少音節，甚至有以符合漢語音節數量之西夏語詞來翻譯漢文原文的傾向。「𦉑𦉑」一詞可能是校譯本「釐定」的西夏佛教名相之一。

### (五) 行 8

校譯本作「𦉑𦉑𦉑𦉑𦉑𦉑<sup>24</sup>𦉑𦉑𦉑𦉑𦉑𦉑<sup>25</sup>𦉑<sup>26</sup>𦉑𦉑𦉑<sup>27</sup>」

𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑
bju <sup>2</sup>	mji <sup>1</sup>	džu <sup>1</sup>	sjwi <sup>1</sup>	mo <sup>2</sup>	dži <sup>1</sup>	džow <sup>1</sup>	we <sup>2</sup>
邊	無	顯	現	[摩]	[尼]	幢	為

「無邊顯現；摩尼為幢，」

𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑	𦉑
·ju <sup>2</sup>	bji <sup>1</sup>	swew <sup>1</sup>	wja <sup>2</sup>	·ju <sup>2</sup>	thjoo <sup>1</sup>	yiē <sup>2</sup>	to <sup>2</sup>
常、恆	光	明	放	常、恆	妙	音	出

「常放光明，恆出妙音。」<sup>28</sup>

漢文「摩尼為幢」一句中，校譯本刪除初譯本「𦉑𦉑」(摩尼)一詞後方之「𦉑」(以)，無論音節數或者用字都更貼近漢文。但初譯本因為添加了工具格助詞「𦉑」，該譯法對理解原文「摩尼」的格位(語法功能)則更為清楚，也更利於使用西夏語文的讀者閱讀佛經。

<sup>22</sup> 韓小忙，《西夏文詞典(世俗文獻部分)》第7冊(北京：中國社會科學出版社，2021年)，頁345。在下文中，此書均簡稱為《西夏文詞典》。

<sup>23</sup> 韓小忙，《西夏文詞典》第5冊，頁85。

<sup>24</sup> 初譯本後面多「𦉑」。

<sup>25</sup> 初譯本此處無「𦉑」。

<sup>26</sup> 初譯本後面多「𦉑」。

<sup>27</sup> 初譯本無「𦉑」。

<sup>28</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 1b29-c1。





菴	曷	敷	發	袞	敝	緘	穉
war <sup>2</sup>	ba <sup>2</sup>	bjj <sup>1</sup>	wejr <sup>1</sup>	tha <sup>1</sup>	pju <sup>1</sup>	γie <sup>1</sup>	bjj <sup>1</sup>
枝	葉	光	茂	佛	威	力	故

「枝葉光茂。佛神力故，」

循	茲	彝	茲	敝	禰	禰	毳	糝	穉	穉	祇
thji <sup>2</sup>	rej <sup>2</sup>	lhjoor <sup>1</sup>	ljuu <sup>2</sup>	tshjjj <sup>2</sup>	ɲowr <sup>2</sup>	ɲowr <sup>2</sup>	thja <sup>2</sup>	kha <sup>1</sup>	rar <sup>2</sup>	śja <sup>2</sup>	phji <sup>1</sup>
此	道	場	端	嚴	一切	彼	中	影	現	令	

「令此道場一切莊嚴於中影現。」<sup>36</sup>

此行「禰禰」(一切)之後，初譯本有「穉」字，對應漢語的「中」。但該西夏字筆畫扭曲，不易辨識。其左側部件「彡」在西夏文字多與「水」有關，但在此句中，無論作字形相近之「穉」[śjo<sup>2</sup>] (汗)或「穉」[mə<sup>2</sup>] (泉)字，均難以理解。筆者判斷該字應為指示代詞「穉」[thja<sup>1</sup>] (其、此、斯)，且「穉」字後一字為「糝」，兩字連用之「穉糝」(其中)一詞曾見於西夏譯《類林》。<sup>37</sup>經筆者以顯微鏡仔細檢查原文獻圖版中該字筆畫後，確認「穉」字為「穉」無誤。<sup>38</sup>

校譯本則將「穉」[thja<sup>1</sup>] 改為聲調不同的「穉」[thja<sup>2</sup>] (其)字，與後方之「糝」[kha<sup>1</sup>] (中)合為一詞「穉糝」。該詞見於《孫子》、《貞觀政要》、《慈孝傳》等文獻，亦可表示「其中」之意。<sup>39</sup>「穉糝」與「穉糝」兩者之差異尚待釐清。此處「穉」[thja<sup>1</sup>]、「穉」[thja<sup>2</sup>]意義相近，字形、部件相似，僅音調不同，兩字必有關聯。校譯時修正初譯本用字為其他「同音、不同調」西夏字的現象，與初譯時譯場傳譯、筆受時出現的誤聽、誤寫，或誤用語法用詞可能有關。

## (八) 行 12

校譯本作「穉穉茲穉穉穉禰穉<sup>40</sup>穉穉<sup>41</sup>穉穉」。

穉	穉	茲	穉	穉	穉	禰	穉
thja <sup>1</sup>	po <sup>1</sup>	tjjj <sup>1</sup>	phu <sup>2</sup>	so <sup>2</sup>	dźju <sup>1</sup>	buu <sup>2</sup>	lja <sup>1</sup>
其	[菩提]	樹	高	顯	勝	特	

「其菩提樹高顯殊特」

<sup>36</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 1c3-4。

<sup>37</sup> 韓小忙，《西夏文詞典》第1冊，頁626-627。

<sup>38</sup> 俄藏黑水城西夏文獻之圖錄，為節省印刷經費，將文本縮印至肉眼無法辨識的程度，必須以顯微鏡放大數百倍後，方可勉強閱讀。但因此種解析度已經接近平版印刷之網點能顯示的極限，筆畫或點畫很容易與網點或書頁上的灰塵相混淆，必須謹慎辨識。

<sup>39</sup> 韓小忙，《西夏文詞典》第3冊，頁694。

<sup>40</sup> 「穉穉」在初譯本中為「穉穉」，「穉穉」在初譯本中為「穉穉」。

<sup>41</sup> 初譯本後面多一「穉」字。

髻	羸	鬚	髻
kie <sup>1</sup>	dzja <sup>2</sup>	lju <sup>2</sup>	we <sup>2</sup>
金	剛	身	為

「金剛為身」<sup>42</sup>

《八十華嚴》漢文經文中的「高顯」，於初譯本作「熈羸」（顯高），校譯本則改譯為「羸熈」（高顯），與漢文詞序相同。漢文「殊特」，於初譯本為「綏鬚」（殊妙），後改譯為「禪韻」（殊勝）。

初譯本：

熈	羸	綏	鬚
dzju <sup>1</sup>	so <sup>2</sup>	thjoo <sup>1</sup>	gij <sup>1</sup>
顯	高	妙	特、殊

校譯本：

羸	熈	禪	韻
so <sup>2</sup>	dzju <sup>1</sup>	buu <sup>2</sup>	lja <sup>1</sup>
高	顯	勝	殊

這四組西夏語詞目前都未見於其他世俗文獻，推測可能均為翻譯佛經時，從漢文底本逐字逐譯而形成的新用語。

### （九）行 14-15

初譯本作「鬚鬚髻羸羸死羸熈熈毖毖毖毖毖毖」，校譯本作「鬚鬚髻羸羸熈熈毖毖毖毖毖毖」，兩者對照如下：

初譯本「鬚鬚髻羸羸死羸熈熈熈熈毖毖毖毖 毖毖」

校譯本「鬚鬚髻羸羸熈羸毖熈熈毖毖毖毖毖毖

鬚	鬚	髻	羸	羸	熈	熈	毖
lji <sup>1</sup>	wja <sup>1</sup>	dza <sup>1</sup>	tsə <sup>1</sup>	war <sup>2</sup>	djii <sup>1</sup>	rar <sup>2</sup>	bio <sup>1</sup>
寶	花、華	雜	色	枝	分	影	行、列

「寶華雜色，分枝布影」

<sup>42</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 1c4-5。

概	𪗇	𪗈	𪗉	𪗊	𪗋	𪗌	𪗍
nioow <sup>1</sup>	mo <sup>2</sup>	džji <sup>1</sup>	ŋwu <sup>2</sup>	thja <sup>2</sup>	·jij <sup>1</sup>	mjaa <sup>1</sup>	we <sup>2</sup>
復	摩	尼	以	其	之	果	為

「復以摩尼，而為其果。」<sup>43</sup>

初譯本「𪗊」[twu<sup>1</sup>]（各），於校譯本中改譯為「𪗋」[djii<sup>1</sup>]（分），兩者在發音或者字形上都不相同。筆者推測，初譯本翻譯時，原來可能要寫「𪗊」[džjow<sup>1</sup>]（分）字，但不慎誤寫為字形甚為相近的「𪗊」（各）。

類似的情況也出現在初譯本之「𪗌」[du<sup>1</sup>]（置），後改譯為校譯本之「𪗍」[bio<sup>1</sup>]（行）。在初譯本中可能打算譯為「𪗎」[khjii<sup>2</sup>]（行），但書寫成形似的誤字「𪗌」（置）。這兩處有問題的譯文，都在校譯本中被修正。然而，校譯者很可能因為無法理解為何初譯本會用音、義均不合的「𪗊」、「𪗌」二字來翻譯「分」、「行」，故直接依據漢文底本，挑選了適合的西夏語詞來重新翻譯。此一更動，凸顯了初譯本的翻譯問題，判斷應屬初譯本之筆受者在書寫時產生的筆誤，他的西夏文書寫可能並不熟練。但在初譯本編輯過程中，這些明顯的誤譯問題均未被校對出來，這是很值得吾人注意的現象。

### 三、結論

從前述西夏文《大方廣佛華嚴經》第一卷新、舊譯本間之部分差異案例，可具體瞭解仁宗朝時的校譯更改了哪些初譯本的語句、用詞，甚至是語法。既然譯文需要校改，表示在仁宗朝譯場看來，初譯譯文那些被修正的部分已經被視為不妥或不正確的用法。這是西夏文獻中極為少見，可以從文獻記載間的差異，確認古人對語言的主觀判斷，並透過這些改正，得知語文「正確程度」的寶貴例證。

從本文引用之西夏文例，可將這些校譯修正處，分為四種需要分析的現象：

1. 對底本的不同理解：如校譯本行 6 的不同譯法，背後其實是新、舊譯之間對漢文底本的點斷有所不同，反應出不同譯者對翻譯底本的不同解讀，也可理解為不同時期西夏人對佛學義理的認知差異。
2. 是否創造新詞：以行 7、行 12 為例，初譯本多運用固有西夏用詞，迂迴地轉譯漢文底本的用詞，而校譯本則基於漢文底本的逐字直譯或發明新鑄詞。兩者處理文本的方式有所不同，可推知初譯與校譯者很可能是不同的兩批人。

<sup>43</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279, p. 1c6-7。

惠宗與仁宗兩朝先後相差 50 至 120 餘年，對平均壽命可能不超過四十歲的西夏人而言，這段期間已經是好幾個世代，譯校者勢必有所不同。其間語言現象和語言規範也很可能有了變化。

3. 筆受者的誤聽：如行 10 新、舊譯本間語詞的順序不同，可能是在譯場中聽寫、筆錄時，書寫者把詞語的順序聽反了。<sup>44</sup>而行 11 至 12 行則是將校譯本改寫為同音而不同調的另一語詞，有可能是書寫者誤聽口譯者的聲調所致。<sup>45</sup>
4. 書寫者的誤寫、誤記，以及校對問題：如第 8 行中有未見於其他西夏文獻之文字，很可能是錯別字。顯示初譯本在翻譯過程中，筆受者可能會寫錯字，或者在筆錄時想不起來該字怎麼寫，因而創造出新的誤寫字形。在此案例中，該書寫者可能因無法確認該字的正確寫法，同時並列了他筆下兩個有疑問的用字。

又如第 14-15 行的譯文，可以合理推測在初譯本翻譯時，該名筆受或因語文能力有限，竟寫出了好幾個錯別字，但這些錯字在現存初譯本中都沒有被校對出來。仁宗朝校譯時，因其音、義與漢文底本不相合，故校譯者重新翻譯。但校譯者並未從相似字音、字形的選項中，推測出初譯時可能的正確譯文，而重新挑選了適合底本的語詞來翻譯。

校譯本調整了不少初譯本之文詞，有不小的比例可能與初譯本之譯文未貼近漢文底本有關。以經題為例，初譯本的譯者對《大方廣佛華嚴經》之漢文理解有問題，分詞斷句並不正確。這類問題有一部份在仁宗校譯本時獲得修正，但校譯本中也有尚未發現或新造成的錯誤。若從仁宗朝校譯本到了西夏國滅亡之後的元代依然持續印行此一事實來看，可以合理推測西夏仁宗朝之後可能沒有再次大規模校對佛經的作為。

現存黑水城出土的此種西夏文《大方廣佛華嚴經》初譯本，有將寫對的字和錯字同時並存於紙面的現象，最後不但沒有去掉錯字，甚至還將此種翻譯過程中的痕跡保留下來，顯示其校對不甚精良；或此本之謄寫抄錄者，並未仔細辨別這些編輯過程中應該刪除、修正的蕪雜資訊，反而將其一括抄入；或是謄寫了畢之後，亦無再次校對；或此版本是一種謄清的稿本，並非初譯本的定本。無論如何，既然仁宗朝時需要重新校譯這些經典，顯示惠宗等朝西夏佛典譯場的工作確實有需要修正的必要。如非初譯時譯場缺乏經驗，草率從事，就是有時間壓力，導致成果中充滿各式問題，日後需要再次修正。

<sup>44</sup> 除此之外，也有可能是校譯者對初譯本的譯法不滿意而有意修改之，並非初譯者誤聽、誤識。也不能完全排除筆錄時誤寫的可能。

<sup>45</sup> 也有「不是聽錯，而是筆誤」的可能。

西夏譯場是歷代佛典翻譯事業中相當特殊的案例，不僅留下了圖像與文獻，甚至保存了一部分西夏佛典之新舊譯本，讓我們得以分析西夏人翻譯河西大藏經之過程，及其修訂經文之成果。本文發現了一系列過去研究中尚未涉及的現象，有助於理解西夏語佛經新舊譯本的差異現象。作為西夏語文發展歷程之觀察入口，筆者今後亦將繼續分析此類文獻，以累積並深化對西夏人語言知能的認識。

## 參考文獻

### (一) 佛教典籍

實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2024.R2, T10, no. 279。

### (二) 專書、論文

《𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖕𑖗𑖙𑖛𑖝𑖞𑖟𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑀀𑀁𑀂𑀃𑀄𑀅𑀆𑀇𑀈𑀉𑀊𑀋𑀌𑀍𑀎𑀏𑀐𑀑𑀒𑀓𑀔𑀕𑀖𑀗𑀘𑀙𑀚𑀛𑀜𑀝𑀞𑀟𑀠𑀡𑀢𑀣𑀤𑀥𑀦𑀧𑀨𑀩𑀪𑀫𑀬𑀭𑀮𑀯𑀰𑀱𑀲𑀳𑀴𑀵𑀶𑀷𑀸𑀹𑀺𑀻𑀼𑀽𑀾𑀿𑁀𑁁𑁂𑁃𑁄𑁅𑁆𑁇𑁈𑁉𑁊𑁋𑁌𑁍𑁎𑁏𑁐𑁑𑁒𑁓𑁔𑁕𑁖𑁗𑁘𑁙𑁚𑁛𑁜𑁝𑁞𑁟𑁠𑁡𑁢𑁣𑁤𑁥𑁦𑁧𑁨𑁩𑁪𑁫𑁬𑁭𑁮𑁯𑁰𑁱𑁲𑁳𑁴𑁵𑁶𑁷𑁸𑁹𑁺𑁻𑁼𑁽𑁾𑁿𑂀𑂁𑂂𑂃𑂄𑂅𑂆𑂇𑂈𑂉𑂊𑂋𑂌𑂍𑂎𑂏𑂐𑂑𑂒𑂓𑂔𑂕𑂖𑂗𑂘𑂙𑂚𑂛𑂜𑂝𑂞𑂟𑂠𑂡𑂢𑂣𑂤𑂥𑂦𑂧𑂨𑂩𑂪𑂫𑂬𑂭𑂮𑂯𑂰𑂱𑂲𑂳𑂴𑂵𑂶𑂷𑂸𑂺𑂹𑂻𑂼𑂽𑂾𑂿𑃀𑃁𑃂𑃃𑃄𑃅𑃆𑃇𑃈𑃉𑃊𑃋𑃌𑃍𑃎𑃏𑃐𑃑𑃒𑃓𑃔𑃕𑃖𑃗𑃘𑃙𑃚𑃛𑃜𑃝𑃞𑃟𑃠𑃡𑃢𑃣𑃤𑃥𑃦𑃧𑃨𑃩𑃪𑃫𑃬𑃭𑃮𑃯𑃰𑃱𑃲𑃳𑃴𑃵𑃶𑃷𑃸𑃹𑃺𑃻𑃼𑃽𑃾𑃿𑄀𑄁𑄂𑄃𑄄𑄅𑄆𑄇𑄈𑄉𑄊𑄋𑄌𑄍𑄎𑄏𑄐𑄑𑄒𑄓𑄔𑄕𑄖𑄗𑄘𑄙𑄚𑄛𑄜𑄝𑄞𑄟𑄠𑄡𑄢𑄣𑄤𑄥𑄦𑄧𑄨𑄩𑄪𑄫𑄬𑄭𑄮𑄯𑄰𑄱𑄲𑄳𑄴𑄵

- 孫穎新，《西夏文《大寶積經·無量壽如來會》對勘研究》，北京：社會科學文獻出版社，2019年。
- 徐天池，〈論佛經翻譯的譯場〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》2007年第4期，頁91-95。
- 崔紅芬，《西夏河西佛教研究》，北京：民族出版社，2010年。
- 曹仕邦，〈中國佛教的譯場組織與沙門的外學修——大乘佛教奠基於東亞的兩大要素〉，《中華佛學學報》第12期，1999年7月，頁113-131。
- 閔艷，〈佛經翻譯的譯場及翻譯程序〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2016年第2期，頁29-35。
- 陳永耘，〈一幅珍貴的版畫——《西夏譯經圖》〉，《東方博物》2010年第2期，頁111-113。
- 曾發茂、于光建，〈《西夏譯經圖》版畫的藝術特征分析〉，《美術大觀》2020年第1期，頁86-87。
- 韓小忙，《西夏文詞典（世俗文獻部分）》第7冊，北京：中國社會科學出版社，2021年。
- 聶鴻音、張吉強，〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉，《華西語文學刊》2016年第2期，頁154-157、403-404。
- 薩爾吉，〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2014年，頁37-59。

## 章太炎的華嚴哲學觀初探

湖北大學歷史文化學院 特任研究員  
姚彬彬

### 摘 要

中國近代「有學問的革命家」章太炎推崇佛教《華嚴經》的菩薩行精神，認為其思想意義於辛亥時期的革命事業有甚深之感召力。而從章太炎《齊物論釋》中對中國華嚴宗法界緣起諸教義的闡發與反思的方式，則可見章太炎的佛學思想濡染了頗深的理性主義色彩，且不囿於宗派觀點，而是汲取佛教的思想資源來證成自己的哲學體系。同時，章太炎的華嚴哲學觀中的「入世」與「理性」的思想特性也體現了辛亥前後近代啟蒙思想者們對待佛學的共同特點。

**關鍵詞：**華嚴哲學、章太炎、《齊物論釋》、法界緣起

中國近代「有學問的革命家」<sup>1</sup>章太炎（1869—1936）不僅是聲譽甚隆的樸學大師，平生亦以佛學命家，章氏涉獵佛學於 30 歲以後，在友人夏曾佑、宋恕的影響下研讀佛典。其潛心於佛學，則是在囚與清廷抗爭的「蘇報案」事件而身陷囹圄的三年間（1903—1906）。他在獄中大量研讀佛經，「及囚系上海，三歲不覲，專修慈氏、世親之書。」<sup>2</sup>，其弟子許壽裳曾回憶說：「（太炎先生）於作苦工之外，朝夕必諷詠《瑜伽師地論》，悟到大乘法義，才能克服苦難，期滿出獄後，鼓動革命的大業」<sup>3</sup>。1906 年，章太炎出獄後到東京，在對留學生演講中提出，「要用宗教發起信心，增進國民的道德……提倡佛教為社會道德起見，固是最要；為我們革命軍的道德上起見，亦是最要。」<sup>4</sup>此所言之「以宗教發起信心」為章太炎平生佛學的根本宗旨。——關於章太炎的佛學思想，其唯識學部分，學界已有了不少研究，本文則擬對其華嚴哲學觀略作探析。

## 一、「華嚴之行」與理想人格

在佛教諸宗中，章太炎頗推崇禪宗、華嚴宗與法相宗。關於禪宗，吸引章太炎的是其中依靠自力，也就是「自貴其心」的精神，能夠發起己身勇猛無畏的革命信念和塑造堂堂巍巍的獨立人格，章氏謂「僕所奉持，以『依自不依他』為臬極。……排除生死，旁若無人，布衣麻鞋，徑行獨往，上無政黨猥賤之操，下無懦夫奮矜之氣，以此揭糞，庶於中國前途有益。」<sup>5</sup>此語亦是章氏平生人格境界的夫子自道。關於法相宗，章太炎曾謂「僕所以獨尊法相者，則自有說。蓋近代學術，漸趨實事求是之途，自漢學諸公分條析理，遠非明儒所能企及。逮科學萌芽，而用心益復縝密矣。是故法相之學，於明代則不宜，於近代則甚適，由學術所趨然也。」<sup>6</sup>顯然，章太炎看重的是其中於近代可謂應時契機的理性主義成分，亦與其所學的清代樸學有所相通：「此一術也，以分析名相始，以排遣名相終。從入之途，與平生樸學相似，易於契機。」<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 其弟子魯迅語，見魯迅：《關於太炎先生二三事》，《魯迅全集》第 6 冊，北京：人民文學出版社，1981 年，頁 444。

<sup>2</sup> 章太炎：《自述學術次第》，見《章太炎生平與學術自述》，江蘇：江蘇人民出版社，1999 年，頁 166。

<sup>3</sup> 許壽裳：《亡友魯迅印象記》，見《魯迅回憶錄（上冊）》，北京：北京出版社，1999 年，頁 248。

<sup>4</sup> 章太炎：《東京留學生歡迎會演說錄》，見《章太炎文選》，上海：上海遠東出版社，1996 年，頁 145。

<sup>5</sup> 章太炎：《答鐵錚》，見《章太炎全集》第 4 卷，上海：上海人民出版社，1985 年，頁 374-375。

<sup>6</sup> 章太炎：《答鐵錚》，見《章太炎全集》第 4 卷，上海：上海人民出版社，1985 年，頁 370。

<sup>7</sup> 章太炎：《自述學術次第》，見《章太炎生平與學術自述》，江蘇：江蘇人民出版社，1999 年，頁 166-167。

而關於華嚴之學，章太炎主要推重其能夠提高群體道德觀念方面的作用，章氏曾感慨清季民德衰退，「五心」肆橫——即畏死心、拜金心、奴隸心、退屈心、德色心，而對治「五心」之方，章太炎將之寄託於佛法，故其謂：「非說無生，則不能去畏死心；非破我所，則不能去拜金心；非談平等，則不能去奴隸心；非示群生皆佛，則不能去退屈心；非舉三輪清淨，則不能去德色心。」<sup>8</sup>而在「制惡見而清汙俗」方面，「華嚴之行」則尤為有益，他指出：

這華嚴宗所說，要在普度眾生，頭目腦髓，都可施捨與人，在道德上最有益。<sup>9</sup>

這裏章太炎所說的，當出自《華嚴經·功德華聚菩薩十行品》中提到的「菩薩修行十種施」的「內施法」：

何等為菩薩內施法？此菩薩於少壯時形體端嚴，顏容殊特澡浴清淨，服上妙衣嚴飾之具，受灌頂轉輪王位，七寶具足王四天下。時有乞人來詣王所，而自陳曰：「大王當知，我今衰老身嬰重疾，瘡獨苦厄無人贍救，生路既窮必之死地，若得王身隨所應用，或須手足或須血肉，或須頭目，或須髓腦。若大王慈仁矜哀窮老，舍離貪身以救我者，必蒙天施得全性命。」菩薩即作是念：「今我此身，亦當如彼會應歸死，無一饒益，宜時捨身以濟其命。」念已歡喜施彼眾生。是為菩薩內施法。<sup>10</sup>

顯然，章太炎認為只有達到《華嚴經》中菩薩遍施一切的無私無我之境，才是革命者的理想人格所在。

晚清啟蒙思想者們趣入佛學，多借重佛法之平等理念。章太炎平生以社會平等自由之理想為旨趣，這也頗投契於《華嚴經》中所說的「心佛及眾生是三無差別」。章氏在《頻伽精舍校刊大藏經序》中說：「夫牟尼出世，人天之師……故云心佛眾生三無差別，亦云佛當在心中說法。明以此方老聃之言，則衣養萬物而不為主，夫何有宗教之封執者乎！」<sup>11</sup>將佛教平等之義通於此土老莊之學，其所撰的自詡為「一字千金」的《齊物論釋》即為發明斯義。

<sup>8</sup> 章太炎：《建立宗教論》，見《章太炎文選》，上海：上海遠東出版社，1996年，頁212。

<sup>9</sup> 章太炎：《東京留學生歡迎會演說錄》，見《章太炎文選》，上海：上海遠東出版社，1996年，頁145。

<sup>10</sup> 《大正藏》，第9冊，頁476。

<sup>11</sup> 章太炎：《頻伽精舍校刊大藏經序》，見《章太炎全集》第4卷，上海：上海人民出版社，1985年，頁487-488。

## 二、《齊物論釋》與華嚴哲學

《齊物論釋》是章太炎約於 1908-1910 年間所撰成，其全書宗旨，希圖將莊子的《齊物論》與佛教唯識、華嚴之學相融合，為「以佛解莊」之作品。該書開篇即謂：「《齊物》者，一往平等之談，詳其實義，非獨等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，乃合《齊物》之義。」<sup>12</sup>太炎認為，「齊物」，便是「齊不齊以為齊」，即是在任萬物眾生之「不齊」的狀態下，破除世俗名相諸羈絆，達無分別之心境，人類才能實現真正的自由平等。太炎自謂其思想創見為「千載之秘，睹於一時」，可見他對自己這部作品的珍視，而在事實上，《齊物論釋》的思想也正契合當時的民主革命之時代風潮，洵為以佛學為媒介，闡揚思想文化啟蒙的一部學術名著。

章氏在本書中主要借《齊物論》之以下部分闡釋和融通華嚴哲學：

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

太炎以為，莊子此所言之「天地與我並生，萬物與我為一」與《華嚴》「一即一切，一切即一」之義理遙相契應；而與之相關的，唐代華嚴祖師法藏開闡的「無盡緣起」之教義，亦與《莊子》中《寓言》篇的一些思想一致。他說：

言萬物與我為一，詳《華嚴經》云：一切即一，一即一切。法藏說為諸緣互應。《寓言》篇云：「萬物皆種也，以不同形相禪。」義謂萬物無不相互為種。《大乘入楞伽經》云：「應觀一種子，與非種同印，一種一切種，是名心種種。」法藏立無盡緣起之義，與寓言篇意趣正同。彼作《法界緣起章》云：「本一有力為持，本一無為依，容入亦爾。」其《華嚴經指歸》云：「此一華葉，理無孤起，必攝無量眷屬，圍繞此一華葉，其必舒已遍入一切，復能攝取彼一切法令入己內。」義皆與《寓言》篇同。<sup>13</sup>

章氏這裏將莊子《寓言》篇的「萬物皆種也」的「種」釋義為唯識學的「種子」（舊訓一般多釋為「種類」），在唯識學中，認為種子生現行，為變現外境的

<sup>12</sup> 章太炎：《齊物論釋》，見《章太炎全集》第 6 卷，上海：上海人民出版社，1986 年，頁 4。

<sup>13</sup> 章太炎：《齊物論釋》，見《章太炎全集》第 6 卷，上海：上海人民出版社，1986 年，頁 31。

直接原因（親因），這樣，「萬物皆種也」就被章太炎理解為「萬物互為因緣」的意思。故而合乎法藏「無盡緣起」之義了。

所謂「無盡緣起」即「法界緣起」，是中國華嚴宗人基於《華嚴經》的義旨而建立的。唐代智儼在《華嚴一乘十玄門》中說：「《華嚴》一部經宗，通明法界緣起。」<sup>14</sup>而後經法藏、澄觀等華嚴祖師的推闡，成為華嚴宗的核心教義。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中用兩種法門闡明一切諸法就是宇宙萬有的真實相：一種是作為諸佛境界的性海果分，因為這是佛境界本身的呈現，所以不是世間的言語心思所能夠解說的；另一種是作為普賢境界的緣起因分，是具有大乘根器的學佛者可以表達和掌握的，這裏所謂緣起就指的是法界緣起。法藏謂：「夫法界緣起，無礙容持，如帝網該羅，若天珠交涉，圓融自在，無盡難名。」（《華嚴三寶章》）<sup>15</sup>可見法界緣起的相貌就是無盡圓融。諸法就是宇宙的森羅萬象，具足一切法，叫作法界。法界的一切法相即相入，互為緣起，以一法成一切法，以一切法起一法，相資相待，互攝互容，如「因陀羅網」，重重無際，微細相容，主伴無盡。至於所引用的《法界緣起章》「本一有力為持，本一無力為依，容入亦爾。」云云，「有力」「無力」謂彼此體性的作用優劣，法藏認為在事物的體性之間六種不同相互狀態下（即「因門六義」）均能達到相互容入的結果，是法藏對「法界緣起」之義多角度詮釋。章氏認為，以上這些華嚴義理也就是莊子「萬物與我為一」的深層意蘊。

值得指出的是，太炎雖對法藏「法界緣起」之義頗為認可，但對法藏闡述義理過程中的某些看似或嫌籠統的比喻方式卻不甚以為然，他認為：

欲成一切即一，一即一切之義，法藏立十錢喻及椽舍喻（見《華嚴一乘教義分齊章》）。此但進位退位命分之義，然以說數自可，以之說事，即又不可。……蓋法藏未得名言善巧，故說多有過。如彼錢喻，易一錢十錢為一銅銖十銅銖，義尤可救。由錢為加行轉化之名，銅非加行轉化之名故。如椽如舍，義無可救，由舍是異分和合之名，既名舍已，乃名舍中支構木挺為椽，若版瓦名非舍亦立，作舍無改，於椽成義，於版瓦即不成義，縱復成舍以後，版或名搏，瓦或名甍，唯是依用成義，非依體相成義，雖此椽名，亦唯依用，其體相尤是木挺，故曰法藏未得名言善巧，有類詭辯者也。<sup>16</sup>

這裏章太炎所針對的是法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中用來論述其「一切即一，一即一切」宗旨的兩個著名比喻。首先是所謂的「十錢喻」，法藏原文為：

<sup>14</sup> 見《大正藏》，第45冊，頁514。

<sup>15</sup> 見《大正藏》，第45冊，頁620。

<sup>16</sup> 章太炎：《齊物論釋》，見《章太炎全集》第6卷，上海：上海人民出版社，1986年，頁31-33。

初門中有十門，一者一，何以故？緣成故一即十。何以故若無一即無十故，由一有體餘皆空故，是故此一即是十矣。如是向上乃至第十，皆各如前准可知耳。言向下者亦有十門，一者十，何以故？緣成故十即一。何以故？若無十即無一故，由一無體餘皆有故。是故此十即一矣，如是向下乃至第一，皆各如是准前可知耳。以此義故。當知一一錢即是多錢耳。……由無自性故，無緣不成一也，十即一者准前例耳。<sup>17</sup>

這裏的論證甚為繁瑣，但道理卻並不複雜，簡單地說，因為「十錢」是由「一錢」組合而成的，所以十錢就是一錢；反過來，每個「一錢」都是「十錢」中的「一錢」，所以一錢就是十錢，綜合這兩個方面，故說一即是多，多即是一。——但太炎認為，這種比喻方式，如果用單純的數字，因數的存在大可至無限，小也可至無限，在這個無限的序列中，無論大數小數都是相對的，一即是多，多即是一的命題可以成立，故謂「以說數自可」。但如果用現實中的銅錢來作喻的話「一數退位為十數所緣成，一錢更無退位，若析一錢為十，便不名錢，是故一錢非十小數錢所緣成也。」<sup>18</sup>因為「一錢」是貨幣中的最小單位，不能再分，所以在太炎看來，這個比喻不足以說明「一即是多」。

但儘管如此，太炎認為這個比喻仍有補救的方法，因為如把錢看為單純的銅質，便可無限拆分了，仍可勉強說明「一即是多」，故太炎謂「易一錢十錢為一銅銖十銅銖，義尤可救。」但另一個比喻「椽舍喻」則無可補救了。「椽舍喻」在《華嚴一乘教義分齊章》的原文為：

問何者是總相？答舍是。問此但椽等諸緣，何者是舍耶？答椽即是舍。何以故？為椽全自獨能作舍故，若離於椽舍即不成，若得椽時即得舍矣。問若椽全自獨作舍者，未有瓦等亦應作舍？答未有瓦等時不是椽故不作，非謂是椽而不能作，今言能作者，但論椽能作，不說非椽作。何以故？椽是因緣，由未成舍時無因緣故，非是緣也，若是椽者，其畢全成，若不全成不名為椽。……去卻椽即無舍故，所以然者，若無椽即舍壞，舍壞故不名板瓦等。是故板瓦等即是椽也，若不即椽者，舍即不成，椽瓦等並皆不成。今既並成，故知相即耳。一椽既爾，餘椽例然。是故一切緣起法不成則已，成則相即，鎔融無礙自在圓極，難思出過情量，法性緣起一切處准知。<sup>19</sup>

<sup>17</sup> 見《大正藏》，第45冊，頁504。

<sup>18</sup> 章太炎：《齊物論釋》，見《章太炎全集》第6卷，上海：上海人民出版社，1986年，頁32。

<sup>19</sup> 見《大正藏》，第45冊，頁507-508。

椽舍之喻，為法藏論證法界總、別、同、異、成、壞之六相圓融之事例，離椽無舍，離舍無椽，故椽即舍，舍即椽，也就是總相即別相，別相即總相；同、異、成、壞諸相間，亦復如是。但在章太炎看來，這個比喻實不嚴密，他認為作為「椽」，其名由舍而起，無舍則不名為椽。但就此類推房屋的其他部件而言，便可見其矛盾。——諸如房屋的「版」「瓦」，「版瓦之名不緣舍而得，以作幾案榜牘棺槨者，亦名為版；作瓶甌壺缶者，亦名瓦故。」——因為像房屋的版、瓦等部分，離開了房屋仍然可以保有其名，所以章太炎認為，這個比喻是「一分成立，一分不成立，便非通例。若云椽可是舍，版瓦非舍者，便違一切即一，一即一切之義。」<sup>20</sup>這其中原因，在於諸如椽、板、瓦之類的名目，「唯是依用成義」，是因為他們各自的作用而得到其名稱的，「非依體相成義」，並非根據他本質的相貌而得名。所以，太炎以為法藏用這些世俗層面的事例來闡發本體界之真實，頗不倫不類，近於「款言遊辭」。

客觀地說，法藏的這些比喻，皆是為了說明「法界緣起」之深奧義理的方便法門，章太炎的指摘，或難免類乎不近情理的苛求。不過由此亦可看出章氏對於佛學的基本取向，他在對待一切事理論證方法上務求其嚴密，顯然是受到了唯識學中嚴格恪守因明三支邏輯的影響——在因明三支的「喻」支上，支持論證所據的事例在不能舉出任何例外的情況下才算圓滿，在太炎看來，無論是「十錢喻」還是「椽舍喻」，當皆未滿足這個規定，會使論敵有隙可乘。——所以，章太炎認為，如果將莊子《寓言》中「萬物皆種也」的「種」按唯識之義去理解，重新加以論證，才能比較嚴密地證成「一切即一，一即一切」之宗旨。章氏的論證過程，見諸其文，亦頗繁瑣，然在方法上傾向於唯識之處，甚為顯明。——與章太炎這一點相似的思想立場，亦可見諸其友人內學院的歐陽竟無，歐陽曾針對台、賢諸宗的某些義理謂：「中國人之思想非常儻侗，對於各種學問皆欠精密之觀察；談及佛法，更多疏漏。」<sup>21</sup>顯然，在當時西學理性主義的衝擊下，這些致力於佛學復興的思想家們對本土宗派歷史上的種種看似「籠統汗漫」的論述方式，感到不安乃至於進行反思，應該也是可以理解的。

最後，沿著這種唯識方法的思路，太炎認為華嚴之「無盡緣起」應統攝於《楞伽》《起信》的「如來藏緣起」之體系下，方為圓滿，他指出：

凡此萬物與我為一之說，萬物皆種以不同形相禪之說，無盡緣起之說，三者無分。雖爾，此無盡緣起之說，唯依如來藏緣起說作第二位，若執是實，輾轉分析，勢無盡量，有無窮過，是故要依藏識，說此微分，唯是幻有。……

<sup>20</sup> 章太炎：《齊物論釋》，見《章太炎全集》第6卷，上海：上海人民出版社，1986年，頁32。

<sup>21</sup> 歐陽竟無：《唯識抉擇談》，見《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，頁90。

而實唯是諸心相構，非有外塵，即《知北遊》所云「際之不際」。本論所云「咸其自取」，義始得通。<sup>22</sup>

這裏章太炎的意思是，從邏輯的角度看，「無盡緣起」的論證因為因果關係有無窮無盡，沒有一個終極，所以陷入了因明學所說的「無窮過」之中。為了彌補這一問題，須將其含攝於「如來藏緣起」的義理上，也就是萬象皆為清淨本心所顯現為「第一義」，在這個基礎上，言萬象之間的關係才是「無盡緣起」，是「第二義」的。為以《莊子》的思想資源證成其說，故章氏將《齊物論》中的「吹萬不同，咸其自取」的「自」理解為如來藏之義。從而，在如來藏的統攝下，「齊物之至，本至無齊」，萬物皆是如來藏的顯現，才達到了真正的一切平等。——以如來藏緣起統攝法界緣起的思路，顯然不同於法藏以來的華嚴宗人的看法，從華嚴宗的小、始、終、別、圓「五教判」之觀點而言，如來藏緣起對應的是終教（即現在說的如來藏系佛教），法界緣起對應的才是圓教，也就是華嚴本宗，由法界緣起統馭如來藏緣起，才是華嚴宗義理的題中應有之義，若法藏的《華嚴探玄記》中云：

三、終教中少說法相，廣說真性，以會事從理故，所立八識通如來藏，隨緣成立，具生滅不生滅，亦不論百法名數不廣，又不同小亦無多門，如《楞伽》等經《寶性》等論說。……五、圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容主伴無盡。<sup>23</sup>

不過，章太炎的思路雖與正統華嚴學截然相反，卻可在其的一貫哲學立場上可以找到其來源，章氏認為哲學就是本體論，他在《建立宗教論》中說：「言哲學創宗教者，莫不建立一物以為本體。」<sup>24</sup>佛學的本體，在他看來，便是如來藏，也就是「是實、是遍、是常」的真如本體。由此可見，章太炎的佛學立場，誠是「以己意進退佛說」，並不囿於宗派觀點，而是汲取佛教的思想資源來證成自己的哲學體系。

### 三、結語

通過本文以上的梳理，應可以看出章太炎華嚴哲學觀之大旨所在。首先，章太炎推崇《華嚴經》中悲心濟世，利樂拔苦之菩薩行精神，以為其意義不僅為佛家精進踐行之司南，於世間之事業，亦有甚深之感召力，故若「以宗教發起信心」

<sup>22</sup> 章太炎：《齊物論釋》，見《章太炎全集》第6卷，上海：上海人民出版社，1986年，頁36。

<sup>23</sup> 見《大正藏》，第35冊，頁115。

<sup>24</sup> 章太炎：《建立宗教論》，見《章太炎文選》，上海：上海遠東出版社，1996年，頁198。

而開啟民智，「華嚴之行」最為有益。其次，通過章太炎對中國華嚴宗「法界緣起」諸教義的闡發與反思的方式，可見章太炎的佛學思想濡染了甚深的理性主義色彩，這種趨向也是辛亥前後近代啟蒙思想者們對待佛學的一個共同特點。

在辛亥前後啟蒙思想者中，無論是維新派人士譚嗣同，還是革命派人士章太炎，均受到華嚴哲學的重要影響。這種現象，揭示了華嚴哲學與近代啟蒙思想間應具有某些相契應的成分。從譚嗣同的《仁學》思想來看，華嚴學「一入一切，一切入一」之理念，引發其視群體如自我，視世界如己身的擔當情懷，構成其人生救世理想之基石；章太炎則由《華嚴經》發揚的菩薩救世諸行，寄託其嚮往中的完美道德人格，並開出其平等自由之社會理想。華嚴學之所以投契於近代早期「新學家」們的革命理想，應如杜繼文先生指出的：

第一，現實即理想，理想入現實，將彼岸的淨土落實到此岸的濁土。時空的相即相入，成為通向「人間淨土」構想的理論橋樑之一。第二，一即一切，一切入一，把個人責任同民族的安危緊密結合起來，從而深化了「國家興亡，匹夫有責」的社會呼喚。<sup>25</sup>

要而言之，作為近代思想啟蒙文化環境下出現的華嚴學，體現出一種能夠契合時代的理想主義色彩，在這種背景下，無論是「心佛眾生，三無差別」，還是「一即一切，一切入一」的華嚴教理，皆被賦予了契合於自由平等啟蒙理念的人世意義。——這些，皆應視為華嚴哲學在辛亥前後社會變革、思想啟蒙的歷史環境中應時契機之新的開展。

<sup>25</sup> 見魏道儒《中國華嚴宗通史》之杜繼文《序言》，江蘇：江蘇古籍出版社，2001年。



## 方東美論華嚴宗「亦宗教亦哲學」

東海大學哲學系 退休教授  
俞懿嫻

### 摘 要

當代中國哲學家方東美(1899-1977)於《華嚴宗哲學》上冊的「序說」中，開宗明義地指出佛學(教)傳入中國，無論從哪一種哲學觀點看，都具有極重要的哲學思想體系。佛學「亦宗教、亦哲學」，尤其是華嚴宗的佛教思想，更充分表現這種特色。方東美的看法和民國初年弘揚法相唯識宗的歐陽竟無(1871-1943)提出的「佛法非宗教非哲學」大相逕庭。他認為「宗教」和「哲學」是西洋名辭，勉強比附佛學，意義各殊，範圍不同，與佛法廣大，並不相符。因此他說：「正名定辭，所以宗教、哲學二名都用不著，佛法就是佛法，佛法就稱佛法」，因而提出了「佛法非宗教非哲學」的主張。方東美則以為歐陽竟無會如此論斷，是因為他對西方哲學缺乏系統了解，沒有完整接觸，以之僅重知識論。然而西方哲學不僅限於知識論，還有本體論(ontology)、宇宙論(cosmology)、價值論(axiology)等，這些思想與佛學的內涵頗多相關。另一方面，人一體悟到佛學深微奧妙之處，便覺那是超越語言文字、一切思想理論的最高宇宙真理，不可言說，不可思議。但若有這樣的思想能導人入於真善美聖之境，也可稱之為宗教了。而大乘佛學華嚴宗傳入中國，既有「能詮之教」，即《華嚴經》諸種譯本(六十、八十、四十等不同譯本)，又有「所詮義理」，即華嚴諸祖(杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密)所著經論。方東美因而說，若要了解華嚴宗或華嚴宗哲學，就先要把華嚴宗當宗教來看，了解華嚴經典。他不接受歐陽竟無的說法，反而認為佛學是高級的宗教，且有深厚的哲學理念。本文擬就方東美「佛學亦宗教亦哲學」與其所批評歐陽竟無所言「佛法非宗教非哲學」的說法，各自理據進行剖析，深入了解兩者之間：(一)「佛法」與「佛學」概念的異同處；(二)有關「宗教」與「哲學」概念的異同處；(三)各自論斷的脈絡異同處；從而理解方東美以「佛學亦宗教亦哲學」為研究華嚴宗哲學起點的意義與價值。

**關鍵詞：**華嚴宗、方東美、歐陽竟無、哲學、宗教。

## 一、方東美與佛學

當代哲學家方東美先生(1899-1977)對華嚴宗的研究與闡發，在哲學界可說少有人能出其右。方東美出身桐城古文方氏家族，自幼浸潤於中國傳統儒家；天性超塵離俗，雅好老莊；抗戰期間，深入經藏，專研華嚴；早年曾赴美求學，受到新實在論(neo-realism)、美國實用主義(pragmatism)和黑格爾哲學的影響。故先生曾自道：「在家學淵源上，我是個儒家；在資性氣質上，我是個道家；在宗教興趣上，我是個佛家；此外，在治學訓練上，我又是個西家。」<sup>1</sup> 由此可見，方先生並不認為自己是個佛教徒，僅就「宗教興趣」而言，說自己是個佛家。

東美先生在 1938 年間，曾與熊十力書信往返，就「落實見性」和「亡言默識」的問題進行討論，即所謂〈與熊子貞先生論佛學〉一文。文中提到熊十力在出版《新唯識論》一書時，曾致函方，請他表示意見。方則答以：「當時美正研習西哲要籍，於佛家微言未暇體認，寧負託略之罪，不願以支字奉答，正虞出我研究範圍，侵他專精領域，七談八談，渺無是處耳」，又說「既承不棄，殷勤以落實見性相勸勉，而美又適覽佛書數種，乃遂忘其淺陋，闖入佛學領域，妄參末議，我固自視為門外漢，匪為不怪詫先生直言糾謬，且盼先生平情證理也」。<sup>2</sup> 由是可知，方東美對於佛學的研究興趣，早自 1930 年代便已發端倪。那時他雖自承無暇體認佛家微言，自視為門外漢，卻又說「適覽佛書數種」，或是已始發心鑽研中國大乘佛學了。

抗戰之後，1948 年，方東美遷台任教於台灣大學，至 1973 年退休。之後應輔仁大學邀請，擔任講座，直至 1977 年逝世。先生先前，除了撰寫厚重艱難的英文著作<sup>3</sup>和中西哲學的多篇論文外，他在輔大講座期間，開始發表有關大乘佛學的論文。從 1976 年起，分別於《哲學與文化》、《中國佛教》、《華岡佛學學報》、《中國文化月刊》、《普門學報》等刊物發表了近八十篇論文，廣泛涉及三論宗、般若空宗、天台宗、法相與唯識宗，其中與華嚴宗有關的竟有四十餘篇。這些論文大多是《華嚴哲學研究》(1992) 一書<sup>4</sup>作者楊政河教授整理 1974 至 1976 年間方先生在輔仁開設「中國大乘佛學」和「華嚴宗哲學」講座的授課內容。1981 年先生逝世

<sup>1</sup> 孫智桑主編，俞懿嫻校訂，《廣大和諧比較哲學與文化紀念方東美先生誕辰雙甲子》(台北：時英出版社，2021 年)，頁 241。

<sup>2</sup> 方東美，〈與熊子貞先生論佛學〉，《中國大乘佛學》(台北：黎明文化事業公司，1981 年)，頁 1-2。

<sup>3</sup> 主要是《從宗教、哲學與哲學人性論看人的疏離》(*The Alienation of Man In Religion, Philosophy, and Philosophical Anthropology*, 1970)、《中國人的人生觀》(*The Chinese View of Life*, 1980)、《人與自然中的創造》(*Creativity in Man and Nature*, 1980)，以及巨作《中國哲學精神及其發展》(*Chinese Philosophy: Its Spirit and Development*, 1981)。

<sup>4</sup> 楊政河，《華嚴哲學研究》(台北：慧炬出版社，1992 年)。

之後，這些論文編入《東美全集》，共有《中國大乘佛學》、《華嚴宗哲學》上下兩冊，加之《中國哲學精神及其發展》中譯等著作中，皆盛讚《華嚴經》是經王。<sup>5</sup> 就《華嚴宗哲學》的部分來看，其中涵蓋《華嚴經》的傳譯與版本、《華嚴經》宗旨、宗教內涵與內容、哲學精神與體系、杜順五教止觀與法界三觀之意義、華嚴法界觀的理論架構，還有智儼、法藏、澄觀、宗密對華嚴宗哲學的貢獻，<sup>6</sup>以及華嚴宗機體統一、事理圓融的無礙哲學在解決大乘佛學和西方哲學種種難題上的啟發與作用等等。所論課題無不切中華嚴宗要旨，所言無不在推崇華嚴宗既為宗教又是哲學的佛學特色。

## 二、方東美與歐陽竟無

方東美在《華嚴宗哲學》的「序說」中，開宗明義地指出佛學（教）傳入中國，無論從哪一種哲學觀點看，都具有極重要的哲學思想體系。佛學「亦宗教、亦哲學」，尤其是華嚴宗的佛教思想，更充分表現這種特色。<sup>7</sup> 他的看法和民國初年弘揚法相唯識宗的歐陽竟無(1871-1943)提出的「佛法非宗教非哲學」之說大相逕庭。1921年10月，歐陽竟無在南京高等師範學校哲學研究會上，以〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉為題發表演說，他認為「宗教」和「哲學」是西洋名辭，勉強比附「佛法」，並不相符，因而提出了「佛法非宗教非哲學」的主張。<sup>8</sup> 方東美則以為歐陽竟無會如此論斷，是因為他對西方哲學缺乏系統了解，沒有完整

<sup>5</sup> 除了在《中國大乘佛學》、《華嚴宗哲學》兩書中外，方東美在其英文著作 *Chinese Philosophy: Its Spirit and Development* 中也曾盛讚華嚴，後由孫智燊譯為中文。參見方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展（上冊）》（台北：黎明文化事業公司，2004年），頁452-487。《華嚴經》（全名《大方廣佛華嚴經》）中譯本有三：一是東晉佛跋陀羅（亦名覺賢）(359-429)譯《大方廣佛華嚴經（六十卷）》，三十四品；二是唐武則天時實叉難陀(652-710)譯《大方廣佛華嚴經（八十卷）》，三十九品；三是唐德宗時般若三藏譯《大方廣佛華嚴經（四十卷）》，只有「入法界品」一品，亦名《入不思議解脫普賢行願品》。現有英文譯本，參見 Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc., 1984)。《華嚴經》是部大經，有三十四至三十九品，向為大乘各宗奉為「諸經之王」。有關《華嚴經》是「經王」的說法，最著名的可見於《高僧傳》中記載唐朝孫思邈回答唐太宗的一段話。唐太宗問隱士孫思邈：「佛經以何經為大？」孫曰：「《華嚴經》為諸佛所尊為大。」帝曰：「近玄奘三藏，譯《大般若經》六百卷，何不為大，而六十卷《華嚴經》獨得大乎？」孫曰：「華嚴法界具一切門，於一門中可演出大千經卷。《般若經》乃華嚴中一門耳。」太宗乃悟，乃受持華嚴。見方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁144。另見方東美，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，1981年），頁185、207、254、435。

<sup>6</sup> 方東美提及華嚴諸祖主要代表著作，杜順有《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀》，智儼有《華嚴經搜玄記》，法藏有《華嚴經探玄記》，澄觀有《華嚴經隨疏演義鈔》，宗密有《華嚴法界觀門註》等。參見方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁25-28。

<sup>7</sup> 除了在「序說」之外，書中還一再提及方東美這一立場。參見方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁2、12、331-332。

<sup>8</sup> 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，《歐陽竟無內外學》（北京：商務印書館，2015年），頁572-592。

接觸，僅就其中知識論之思想分歧而言，無以開展佛學的內在智慧。另以西方宗教多他律，不同於佛學自律。論及精妙處，佛學總要提到不可思議的現量境界，<sup>9</sup>顯不能侷限於理智和理性範圍。然而西方哲學不僅限於知識論，還有本體論(ontology)、宇宙論(cosmology)、價值論(axiology)等，這些思想與佛學的內涵頗多相關。另一方面，人一體悟到佛學深微奧妙之處，便覺那是超越語言文字、一切思想理論的最高宇宙真理，不可言說，不可思議。但若有這樣的思想能導人入於真善美聖之境，也可稱之為宗教了。而大乘佛學華嚴宗傳入中國，先有「能詮之教」，即《華嚴經》諸種譯本(六十、八十、四十等三種譯本)，又有「所詮義理」，即華嚴諸祖(杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密)所著經論。方東美因而說，若要了解華嚴宗或華嚴宗哲學，就先要把華嚴宗當宗教來看，了解華嚴經典。他不接受歐陽竟無的說法，反而認為佛學是高級的宗教，且有深厚的哲學理念。<sup>10</sup> 在此擬就方東美「佛學亦宗教亦哲學」與其所批評歐陽竟無所言「佛法非宗教非哲學」的說法，各自理據進行剖析，深入了解兩者之間：(一)「佛法」與「佛學」概念的異同處；(二)有關「宗教」與「哲學」概念的異同處；(三)各自論斷的脈絡異同處；從而理解方東美推崇華嚴宗亦宗教亦哲學的價值。

### 三、歐陽竟無論「佛法非宗教非哲學」與方東美的回應

清末民初，西風東漸，中國傳統思潮深受挑戰。當此之際，楊仁山居士(1837-1911)於 1866 同治年間在南京成立了「金陵印刻處」，一面刊印佛經，一面提倡法相唯識，影響甚鉅，人稱「現代中國佛教復興之父」。<sup>11</sup> 歐陽竟無深受影響，遂繼承楊的志業，於 1922 年成立「支那內學院」，繼續推廣佛教教育。就在這前一年，1921 年，歐陽竟無在南京高等師範學校哲學研究會上發表了〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉的演說，轟動一時。演講首先釐清何謂「佛」？何謂「法」？何謂「佛法」？並答以已得無上正等菩提的人為「佛」，「法」範圍最廣，凡一切真假事理、有為無為，皆包含在內。則「佛法」為正覺者所證，求覺者所依。至於宗教、哲學二字，原係西洋名詞中譯，勉強比附，二者意義既殊，範圍極狹，無法包含佛法之廣大。因此他說：「正名定辭，所以宗教、哲學二名都用不著，佛

<sup>9</sup> 現量是唯識所用術語。量，即尺度、標準之意，指知識之來源、認識形式，以及判定知識真偽之標準，就心、心所量知、所緣對境而立。現量則是指五官對外界現象的直接覺知，是知識的基礎。在現量的基礎上有比量，亦即由已知比附量度，且能正確地推知出未知。在這兩者之上，還有聖教量(即歐陽竟無文中所言「聖言量」)既非由五官感知，亦非推比得來，但篤信聖者教言而有知。參見(日)武邑尚邦、楊金萍、肖平，《因明學的起源與發展》(北京：中華書局，2008 年)，頁 268。

<sup>10</sup> 方東美，《華嚴宗哲學(上冊)》(台北：黎明文化事業公司，1981 年)，頁 1-3。

<sup>11</sup> 郭朝順，〈論歐陽竟無「內學」與太虛「真現實論」對西方哲學的批判與融攝〉，《重探五四：分歧與轉捩點專輯》(台北：中央研究院文哲研究所，2020 年)，頁 19。

法就是佛法，佛法就稱佛法。」<sup>12</sup> 換言之，歐陽竟無認為「佛法」與「宗教」和「哲學」無涉，主要理由為：一、後二者是西洋名詞的中譯；二、後二者與「佛法」意義不同，且範圍狹隘，無法與涵蓋廣大的佛法相容。他詳述其緣故如下。

### （一）歐陽竟無論佛法非宗教

首先，佛法非宗教，以世界宗教所具之四條件，皆與佛法相忤不容。這四個條件，一是崇仰一神或多神及創教之教主，以之為神聖不可侵犯，主宰一切賞罰，受到依賴。二是有其奉行之聖經，自固其教義，以把持崇拜者之信心。三是有其必守之信條與戒約，作為立教之根本。四是必有宗教式之信仰，要求信眾純粹感情的服從，不容一毫理性之批評。而佛法與這四個條件正好相反。一是佛法所求者，依法不依人，主張心佛眾生三無差別。諸佛但為導師善友，而非無上權威。二是佛法依義不依語，依了義不依不了義，重在實而非語，不以佛說為究竟語。所謂「聖言量」（即「聖教量」）亦經論證而公認共許，即因明中之因喻；而因明固科學實證、立理破邪，固不懼迷信。三是佛法以求得菩提、自覺覺他之正覺智慧為目的，戒定二學則為達到目的之方便法門，不同於宗教之以戒約為本。四是佛法無上聖智由自證得，非純仗他力，更非出於情感服從。佛法言「信」，非愚人之盲從，而是智人之樂欲。信是信無上菩提，信自覺覺人，而非無理性地信仰不容批評的權威。歐陽竟無因而結論道宗教與佛法：「一者崇卑而不平，一者平等無二致；一者思想極其錮陋，一者理性極其自由；一者拘苦而昧原，一者宏闊而真證；一者屈己以從人，一者勇往以從己。二者之辨，皎若白黑，而烏可以區區之宗教與佛法相提並論哉！」<sup>13</sup>

### （二）歐陽竟無所謂宗教

這裡歐陽竟無從根本上以「佛法」是自覺者求菩提、信解行證的求法過程，因而否定佛法是宗教。究其理，「宗教」一詞本是西文中譯，就本源而言，確實與「佛法」多有不合之處。首先就字源學而言，「宗教」即英文的“religion”，源自拉丁文“religare”，意謂綁束(binding)，亦即指「人神約定的關係」。<sup>14</sup> 故就本源而言，西洋「宗教」一詞顯然是以「基督教」(Christianity)為範型，內含對於創造世界、超自然的人格神或上帝的信仰（如亞伯拉罕(Abraham)對於神的虔信），從而衍生出《聖經》（有關人神之間約定的記載，含舊約與新約）、傳教佈道發展出的儀式與組織（如禮拜和教會），以及教徒對於神與宗教權威的順服與依賴等等。如此，歐陽竟無闡明佛法以「心佛眾生，三無差別」的基本立場，實與西方宗教扞格不

<sup>12</sup> 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，頁 572。

<sup>13</sup> 同上，頁 575。

<sup>14</sup> Sarah F. Hoyt, “The Etymology of Religion,” *Journal of the American Oriental Society* 32, no. 2 (1912): 126-129.

入，並非無據。對信仰佛法者而言，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，「佛法在世間，不離世間覺」，追求自覺自證，求得菩提淨智，才是信仰佛法的目的。其次，佛法強調自覺自證，而西方宗教則強調唯有通過對於神的信仰，才能得到救贖。或因此之故，歐陽竟無認為西方宗教靠他力，是他律的，而佛法靠自力的，是自律的，亦無不當。

不過歐陽竟無所言的「宗教」，可說只是形式宗教(formal religion)的要件；也就是指世界宗教（如猶太教、基督教、回教等）無不具備教主、教義、教規教儀和教眾等四個因素。然就這四點而言，佛教也若合符節：以釋迦摩尼為教主，以三藏十二部為教義，以戒律和禮敬三寶等為教規教儀，以出家眾和在家眾為教眾；就形式而言，和大多數的世界宗教差異不大。

### （三）方東美反對「佛法非宗教」之說

相較於「佛法」一詞是佛教固有的用語，「佛學」本是後起的學術性用語，可說是研究佛法或佛教的學問，即使非信仰者也可致力於佛學的研究。而歐陽竟無以「佛法」一詞指稱中國大乘佛教，顯然是出於信仰者的立場。佛學是有關佛法的研究，而佛法則是佛陀演說的教法，含三藏十二部所有經典，以及所有受持這些經典信眾的修持實踐，可說與「佛教」同義。就這個脈絡而言，方東美似乎沒有考慮到些差異。或許因為在他所處的時代，佛學等於是佛教的進階研究，類似基督教的神學，是宗教的理論思想部分。無論在《中國大乘佛學》還是《華嚴宗哲學》中，他皆以「佛學」傳入中國，等同「佛教」傳入中國。之後隨著千年佛教經律論藏的傳譯，在中土也發展出般若空宗、三論宗、唯識宗、華嚴宗、天台宗、禪宗等等宗派。但他並未區分這些宗派之為佛學與之為佛教的不同。因而他在《華嚴宗哲學》的「序說」中，方東美反對歐陽竟無「佛法非宗教非哲學」的論點說：

……他（歐陽竟無）又認為佛學不是宗教，因為宗教多數是他律的，佛學卻是自律的，自然也不是以知識論為中心的那種理性主義。而且佛學講到極其精微奧妙處，總是要提到不可思議，對這個不可思議的現量境界，顯然是不能夠將它含攝在理智主義的範圍之內，甚至於拘限在理性主義的範圍之內。對佛學來說，人一體悟到極其深微的奧妙處，那便是超越語言文字，超遠一切思想理路的一種最高的宇宙真理，它當然是不可言說、不可思議。他說佛學不是宗教，其實倘若有一種思想能夠導人入於真、善、美、聖的不可思議境界，你也可以稱為宗教了。總之，對於這麼一種最高價值

的領域上看來，佛學是亦宗教亦哲學，尤其是我們現在所討論的華嚴宗的佛教思想，便可充分的表現出這種特色。<sup>15</sup>

原則上，「學」之一字意指學問，而「教」之一字則包含信仰與踐行之意。所謂「信解行證」，基於正信，有菩薩行，以求成佛，才是完整的佛教內涵。方東美對於「佛法」、「佛教」和「佛學」這三個詞，似乎完全沒作區分。於是他以「佛學」一詞取代了「佛教」和「佛法」，作出上述的結論。從中可見他所了解的「佛學」——即佛教的內容——是極其崇高的思想與精神境界，能導人入於真善美聖的價值之域，與宗教並無差別，亦可見他的宗教概念頗不同於歐陽竟無形式宗教的概念；可說方東美的宗教是「非形式或實質的宗教」(informal or material religion)，所重者不在宗教活動必備的要素，而在於宗教的精神思想，及其對個人與社會實踐發揮的實質作用。

#### (四) 歐陽竟無論「佛法非哲學」

有關「佛法非哲學」的主張，歐陽竟無在〈佛法非宗教非哲學〉一文中，提出三項理由。首先，哲學追求真理本質，然從上帝有何性質？是誰所造？如上帝不待他造，則世界何須上帝創造？等等問題開始，西洋哲學家無不各持己見。有破除人格神後信仰無人格的上帝，有破除獨神論後的泛神論，還有主張唯物、唯心或唯事（唯實）的。笛卡爾以普遍懷疑否定世界，卻迷信一個我為真。羅素則破一切唯心唯物，卻執現象唯真。若言世間無真理，復陷於虛無主義，更是斷滅惡取，危害更大。其次，哲學探討知識之起源、效力、本質以及認識論中種種主張，無不出計度分別。其三，哲學家探討宇宙事物性質，過去有唯心、唯物、一元、二元之論，現今又有原子、電子論。相對論出，始知宇宙非實物，不但唯心、一元之論不存，即物質實在論亦難以成立。科學探究唯數學方程式，世界實有惟事件而非物質。羅素等分析心物，只有現象，不見本體。但既無本體，現象何由而生？且執現象唯實有，亦離識有境。<sup>16</sup>就上述三理由，歐陽竟無分別說明如下。

哲學追求真理本質，而「佛法」首在破執，不求真理，但須息妄，而妄之過，正生於執。可說執破為佛，破執為法，非別有佛，非別有法。其次，「佛法」依智不依識，哲學探討之知識，虛妄分別而已。所謂「智」有二：一是親緣真如無分別智，二是依他起、緣一切智，即法相學所言真妄虛實、五法（相、名、分別、正智、如如）、三性（遍計所執性、依他起性、圓成實性）、八識（眼耳鼻舌身意、末那、阿賴耶）、二無我（人無我、法無我）等方便學。據此，論知識之起源，西

<sup>15</sup> 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁2。

<sup>16</sup> 歐陽竟無，〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，頁575-584。

方有先天論、經驗論等不同主張。「佛法」則言阿賴耶識藏一切名言種子，從無始以來，種（種子）現（現行）熏習，能了能別，是知識源起。識有自種，不同於經驗論只執法塵。諸識現行熏習成種，復能生識，故既不同於先天論，亦不同於經驗論。就知識效力而言，西方有獨斷論、懷疑論、積極論（應指實證論，positivism）等不同主張。而唯識言知識範圍，限於六識法塵和七識所得，轉八識為四智（成所作智、妙觀察智、平等性智、妙觀察智），不屬獨斷論、懷疑論、積極論等。就知識本質而言，西方有觀念論、現象論、實在論等主張。而唯識所言見分（能取）、相分（所取）、自證分（自知）、證自證分（知自知，如統覺）等四分，見謂能識，相謂所識，自證謂見相二分所依自體，證自證謂自知自證，不同於觀念論、實在論以及現象論。故在歐陽竟無看來，西方哲學談知識問題，不但不知知識的來源、效力、本質而已，即使說知道，也只是散亂意識的一部分，不及自性、所依、所及、所伴，更不及七識八識。如此相較於唯識，哲學所研究者，不過是無結果之學。<sup>17</sup>

歐陽竟無反對佛法是哲學的第三個理由，因哲學探討宇宙，過去有唯心、唯物、一元、二元等理論，後來有原子、電子論。自科學進步，相對論出，不但唯心一元論不存，即使唯物實在論也不立。又如萬有引力定律，世所共認。但自愛因斯坦相對律出，萬有引力定律便受到動搖。又如歐幾里得言三角形內角和為二直角，但非歐幾何出，便言三角形內角合或大於或小於二直角者。總之，科學分析但及現象，不見本體，是離識有境。而唯識家只說唯識，不言宇宙。所謂三界唯心，萬法唯識，離識則宇宙即非實有。而識無自性因緣合和，剎那生滅，復有永恆藏識種子，是故既不同於現象論，亦不同於斷滅論。哲學家故局其慧，與「佛法」相較，諸佛菩薩自發無上菩提心、廣大心、無邊心，以真知渡有情，覺後起。一狹一廣，不能等同。<sup>18</sup>

### （五）方東美反對歐陽竟無「佛法非哲學」之說

有關上述歐陽竟無「佛法非哲學」的主張，方東美認為是出於他對西方哲學缺乏系統了解，僅就其中知識論之思想分歧，無以開展佛學內在智慧之故。方東美說：

譬如說他〔歐陽竟無〕不能上溯到希臘帕米尼得斯、柏拉圖、亞里斯多德，他不了解這一個主要的希臘哲學傳統；而同時對於中世紀，不管是所謂的聖奧古斯丁，或者是聖多瑪斯，阿奎那等，他們都帶有極豐富的宗教性的哲理，此點也不能了解。他所了解的乃是從民國以來對西方近代哲學上面從笛卡兒起，經斯賓諾莎、萊布尼茲一直發展到康德，……固然在哲學上

<sup>17</sup> 同上註。

<sup>18</sup> 同上註。

面，也有許多本體論的思想體系，宇宙論的思想體系，但是這些從中國人的翻譯看來，近代西方思想的著重點，從笛卡兒到康德，乃至到新康德學派，好像都偏重在知識論問題上。假使把哲學重心擺在知識論上，那麼近代西方的哲學思想，顯然無法概括西方的全體哲學，因為在西方的全體哲學上面有 ontology (本體論)，有 cosmology (宇宙論)，有 axiology (價值論) 等，許許小小的思想問題涵蓋在裏頭，而知識論只不過是這些眾多思想中的一個重要趨勢而已。……所以他以為西洋哲學的中心只是擺在知識論上，因而佛學這種由內心彰顯的智慧，在知識論的分歧思想上便無從開展。<sup>19</sup>

就歐陽竟無「佛法非哲學」的三項理由而言，方東美的批評並非無據。首先歐陽竟無提到的西方哲學的一神論(獨神論)、泛神論、人格神(personal God)、非人格神(impersonal God)、一元論、二元論、唯物論、唯心論、唯實(唯事)論、現象論、虛無主義、獨斷論、懷疑論、實證(積極)論、觀念論、實在論、先天論、經驗論，以及科學的原子論、電子論、萬有引力論、相對論、歐幾里得幾何和非歐幾何等等，確如方東美所言，只涵蓋了近代西方哲學與科學的流行學說。其次，歐陽竟無談西方哲學僅及知識論的部分，未及本體論、宇宙論和價值論等，還稱「唯識家只說唯識，不言宇宙」。由此可見，歐陽竟無所謂的西方哲學只是局部的，未及全體，而他所說的「佛法」專指唯識，並不及中國大乘佛學的諸宗各部。

又查「哲學」一詞的中譯，出於 1873 年日人西周(Nishi Amane, 1827-1897)依據《爾雅》中的「哲，智也」，將希臘語 philo-sophia 翻譯為「哲學」。希臘語之 philo 是愛，sophia 是智慧，philo-sophia 即「愛智」(love of wisdom) 之意。回歸此字源之義，肯定有「智慧」存在，哲學家愛而求之之意。就此義而言，「佛法」與「哲學」相去不遠，「佛法」所求在證得無上菩提，般若智慧，而據古希臘哲學之原意則在追求理性智慧。

#### (六) 歐陽竟無所謂「佛法」限指唯識內學

這裡，方東美再次直接以「佛學」取代了歐陽竟無的「佛法」一詞。就表面看來，歐陽竟無所言「佛法」，確實不同於方東美所言「佛學」。然而歐陽竟無所言「佛法」，就如他自己承認的，主要限於法相唯識宗，對於其他大乘宗派，頗多貶抑批評。這可見於他 1922 年發表的《〈唯識〉抉擇談》一文中所言：「……先明今時佛法之弊……自禪宗入中國後，盲修之徒以為佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，……漫謂佛性不在文字之中；于是前聖典籍、先德至言，廢而不用，而佛法真義浸以微矣。自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。……佛

<sup>19</sup> 方東美，《華嚴宗哲學(上冊)》，頁 1-2。

法之不明宜矣。」<sup>20</sup> 故在歐陽竟無看來，中土佛教如禪、天台、賢首之興盛，反而是印度佛法不明的徵兆，而他倡「內學」之意，便在以唯識法相，廓清中土迷霧，以恢復印度佛法本貌。

#### 四、「宗教」與「哲學」概念與「佛法」異同

根據上述，歐陽竟無主張「佛法非宗教非哲學」，主要在以區別西方之宗教和哲學概念與「佛法」之不同，以衛護本國固有之「佛法」信仰。若針對「宗教」與「哲學」的字源義而言，西方「宗教」一詞顯然指人神之間的約定縛束關係，預設了一神信仰以及信仰者與神之間的守約順服關係。這有神論與創造論的宗教觀，當然與「佛法」所言，佛是覺者，而非造物主，學佛者所求為自覺覺他，涅槃寂靜全然不同。故佛教言人人皆有佛性，人人皆可以成佛，生佛平等，但西方的宗教概念便不容許「人人皆可以成神」、人神平等的說法；以其信仰一神至高，神永遠高高在上，信仰者憑踐行與神之約定而得救贖，豈能人神平等。就這點而言，歐陽竟無主張「佛法非宗教」並非無據，畢竟佛教並不主張有神論，甚而可說是一種無神論。

然而「宗教」一詞不僅限於字源學上的意義，還有其實質義。如前所言，佛教有教主、教義、教儀、教眾等宗教必備的條件，廣大普及影響整個東亞文明，本為世人所認定為四大世界宗教之一（其餘三者為基督教、回教、印度教）。又如前所言，方東美所謂「佛學亦宗教」，這「宗教」並不限於考慮其形式條件，而看重其實質作用與精神價值。故他肯定只要能導人入於真善美聖的價值之域者，便是「宗教」。質言之，高級精神性的宗教即人對超卓存有與神聖價值的信仰。這神聖信仰不僅規範信徒現世今生所當為者，也提供人何所從來的解釋，以及何所從去的安頓。這裡顯然方東美是將「佛學」等同「佛教」，並以普遍的宗教概念肯定「佛學亦宗教」。這尤可見於他說：「佛學既是具有很高級的宗教，又具有很深厚的哲學理念。其實它是含藏有很高深又幽玄的哲學理念，是從佛學的宗教實踐中所體驗出來的境界，必須要有這種宗教實踐與體驗的人才能了解。」<sup>21</sup>

考諸文明歷史，宗教是人類特有的現象。其中提升人類精神性的高級宗教，即在關切人何所從來、何所從去的終極議題，並透過追求至善至聖的信仰，提供現世人生一切思慮云為的軌範。就佛教而言，這終極關切是死生大事，如何脫離生死輪轉，入於究竟涅槃。就基督教而言，即如何在此生透過與神的誓約，以期來生升登天國。故即使如歐陽竟無所言，西方宗教是他力的，佛法是自力的，但

<sup>20</sup> 歐陽竟無，〈《唯識》抉擇談〉，《歐陽竟無內外學》，頁 357。

<sup>21</sup> 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 12。

這只說明是兩者結合超卓存有(Supreme Being)和人類的內存世間性 (internal sociality)上的根本不同。西方宗教的神是絕對必然的存在，一切萬有所依附者。至於佛法中的佛不是以超自然人格神的意義受到崇拜，而是以啟發一切有情眾生解脫生死的精神導師受到崇拜。這連接佛與人的普遍關係，立基於佛對所有眾生皆具備潛在佛性的智慧觀照，以及佛對眾生無知於這可貴人性的悲憫。即使佛雖早已脫離生死輪轉，安入涅槃寂靜，然而為了引導無明的眾生進入自覺的道路，佛仍乘願再入世間，隨順眾生，分擔所有他們遭受的苦難，普渡眾生。<sup>22</sup> 由此可見，即使佛教和西方宗教在世間性上有所差異，但也不可因此否定佛教是宗教。至於歐陽竟無主張「佛法非哲學」，更無理據。畢竟無論是佛法還是哲學，皆以追求無上智慧為人生鵠的，兩者之間顯有極大的交集。

## 五、方東美對華嚴佛學「亦宗教亦哲學」的推崇

清末民初，面對西方譯名衝擊，歐陽竟無之前，章太炎曾於 1911 年〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉(參見《章太炎卷(中國近代思想家文庫)》)一文中，<sup>23</sup>主張佛法不敬鬼神，離常斷見，不是宗教(不過他肯定佛法是理論極成、聖智內證的哲學)。他們選擇維護固有佛法，反對將之與西方宗教一詞混淆，是有其理據的。只是歐陽竟無既然反對「譯名」，卻不知何故將其內學院取名「支那」？而其內學獨倡唯識法相，意在崇揚印度佛學，排斥貶抑中國大乘佛學其他宗派，實有不可取之處。而方東美將「佛學」等同「佛法」與「佛教」，或出於他選擇以佛學充實西方宗教的概念、肯定佛教作為最高等級世界宗教的價值，又或出於佛學崇尚般若智慧、求證菩提的本質，與西方哲學追求理性智慧頗有交集之處。雙方主張就不同的脈絡而言，各有理據，但就世界宗教交流互通的趨勢而言，方東美的選擇無疑是有先見之明的。

無論我們是否接受方東美以佛學等同佛法與佛教的觀點，他對華嚴宗佛學的推崇還是值得大家的重視。從他認定佛學既是高級宗教，又有深厚哲理，且是從佛學的宗教實踐中所體驗出來的境界可知，他心目中的佛學確實是「亦宗教亦哲學」，而華嚴宗佛學更是深具此特色。為說明華嚴宗的特殊思想，方東美先依唐朝李通玄所造《華嚴經合論》大科四分說明全經大旨。<sup>24</sup> 次論華嚴所詮之義理五周

<sup>22</sup> 俞懿嫻，〈神聖相對性：論佛的世間性〉，《華嚴學報》第 9 期(2015 年 12 月)，頁 119-120。

<sup>23</sup> 章太炎，〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，收入《中國近代思想家文庫：章太炎卷》(北京：中國人民大學出版社，2015 年)。取自 [https://baike.baidu.com/reference/55754241/34devRtYP5uCWssHdq46fBXWtPeotjIGLNCiS-ZxCo1emElrU8ZU\\_rmtgVUssHtdHlkCI2\\_L1gJnsKvJznBM6X472a8\\_N\\_XmDFGyCvG\\_TbMfA](https://baike.baidu.com/reference/55754241/34devRtYP5uCWssHdq46fBXWtPeotjIGLNCiS-ZxCo1emElrU8ZU_rmtgVUssHtdHlkCI2_L1gJnsKvJznBM6X472a8_N_XmDFGyCvG_TbMfA)。

<sup>24</sup> 四分為：舉果勸眾生信分、修因契果生解分、托法進修成行分、依人證入成德分，參見(唐)沙門實叉難陀譯，李通玄造論，沙門志寧釐經合論，《華嚴經合論》上下(台北：新文豐出版公司，1977

因果周，闡釋其中的因果觀念不僅是物理、道德的，且是形而上精神的。通過五周因果周（所信因果周、差別因果周、平等因果周、成行因果周、證入因果周），完成信解行證的修行次第，方東美指出《華嚴經》便達到「宗教極致」，成為世界性的宗教。<sup>25</sup>本經不僅顯示了最崇高的信仰，也展示了廣大和諧的哲學思想。不同於李通玄長者的合論意在保留華嚴大經的宗教情緒與志願，華嚴諸祖，杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密則不僅彰顯宗教經驗的秘密，還把秘密揭露出來，通過理性文字 (rational language) 和範疇思維解說經義，將宗教轉化為深層的哲學智慧。<sup>26</sup> 其中可見，「華嚴宗在求完美極詣的一真法界」，<sup>27</sup>這是一統匯藝術、科學、哲學、宗教一切價值的神聖精神領域。<sup>28</sup> 這「一真法界」主要的精神首腦便是佛的法身，<sup>29</sup> 如《華嚴經》七處九會三十九品中第一品「世主妙嚴品」至第六品「毘盧遮那品」所述，他在「器世間」（物質世界或色界）、「眾生世間」（生物、生命、心靈世界或「有情世間」）之上，展開莊嚴的宗教精神世界「正覺世間」。<sup>30</sup> 依經中所敘，佛陀邀集生命世界中的各種生命、精神世界裏的各種精神主體，召開的一場宇宙會議 (a cosmic conference)；這世主 (Lord of the Universe) 便是色界、生命世界、心靈世界、精神世界裏的宇宙主宰，也就是佛陀。佛陀一出，不僅發出個人的精神力量，還將過去無量古佛集中起來，以毘盧遮那佛 (Kataka Typical Buddha) 為精神代表。釋迦摩尼是化身（報身）佛，毘盧遮那佛則是法身佛，他通體光明，從眉間、牙齒、胸部、腹部到足部皆可以放光。在第二會中，毘盧遮那佛從眉間放光，感應智慧第一的文殊師利菩薩站出來領導十會菩薩，討論如何啟發這偉大信仰。透過文殊最高智慧，再召喚一切世界裏的過去佛、現在佛、未來佛，一切精神力量，一切精神之光，都到菩提道場來。因此《華嚴經》可以代表一個宇宙會議、宇宙宗教會議 (cosmic-religious conference)、宇宙哲學會議 (cosmic philosophical conference)。其宗教境界即在透過「調伏方便界」，使人超脫種種物質界的束縛，由生命界、而心理界，終而進入充滿智慧的精神界——即統匯最高藝術、道德、科學、哲學與宗教價值的「正覺世間」。<sup>31</sup> 這裡《華嚴經》採用的不是敘述文字 (descriptive language) 或者常識語言 (commonsense language)，而是隱喻的 (metaphorical)、詩的 (poetical)、以及象徵性語言 (symbolic language)，借以表達最高層次的精神意境，乃至於不可理解、不可思議、不可言說的神秘境界。<sup>32</sup>

年)。

<sup>25</sup> 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 81-110。

<sup>26</sup> 同上，頁 147-148。

<sup>27</sup> 同上，頁 207、257-259、318-320。

<sup>28</sup> 同上，頁 12-20、103-104、162。

<sup>29</sup> 同上，頁 207。

<sup>30</sup> 同上，頁 53-54。

<sup>31</sup> 同上，頁 14-20。

<sup>32</sup> 同上，頁 231、254-255、283-284。

總上所說，對方東美而言，《華嚴經》是廣大賅遍的能詮之教，而華嚴宗則提供了哲學性的所詮義理，是中國大乘佛學發展的最高峰。華嚴宗諸多宗義對《華嚴經》理趣的哲學詮釋，使華嚴宗建立在形而上的普遍秩序之上，可發展為世界性的宗教。它可貫通各種宗教精神最美好之處，從知識性、道德性、藝術性等，發展出人的宗教性。佛教與佛學本在追求悟入無上正覺智慧，理當被視為哲學；在宗教修持上，則可達聖默然的神祕境界，使個人生命精神與宇宙生命精神合一，而華嚴宗佛學因而可說是「亦宗教，亦哲學」的最佳典範。<sup>33</sup> 方東美識見宏偉，他對華嚴宗之為能詮之教又有所詮義理的肯定，以及將佛學等同佛教的理念，已使他在不具佛教徒形式身分的情況下，成為華嚴宗的精神信徒！

---

<sup>33</sup> 方東美，《華嚴宗哲學（上冊）》，頁 331；方東美，《華嚴宗哲學（下冊）》（台北：黎明文化事業公司，1981 年），頁 138-139；方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展（上冊）》，頁 453。



## D. T. Suzuki's Pre-war Views on *Shishi Wu'ai* and *Bodhicitta*

Visiting Researcher,  
The Center for Shin Buddhist Studies, Japan  
Makoto ITO

### Abstract

Immediately after the end of the Asia-Pacific War, Suzuki Teitaro Daisetz (鈴木貞太郎, 大拙 1870–1966), a Japanese Zen scholar known for his extensive studies on the teachings and historical developments of Zen (Ch. *chan*, 禪) and for his prolific writings on Buddhism both in English and Japanese, presented a view of rebuilding the war-torn Japan into a newly democratic, egalitarian society by applying the Huayan idea of mutual non-obstruction of all individual things (Ch. *shishi wu'ai*, Jp. *jiji muge* 事事無礙) to the actual world. Inspired by Suzuki's post-war views, this essay discusses some of the key ideas that Suzuki consistently advocated in his pre-war and post-war studies on Huayan thought, often expressed with reference to the *shishi wu'ai* formula. As our main source of examination, we will mainly focus on *Essays on Zen Buddhism: Third Series* (published in English in 1934) in which Suzuki extensively discussed Huayan thought. Through this, the paper brings to attention Suzuki's view that the vision of *shishi wu'ai* should be taken as a fruit of spiritual insight rather than a metaphysical expression of reality and highlights his strong conviction in the power of each individual's aspiration to cherish the desire for enlightenment (*bodhicitta*) and the harboring of a Great loving heart (*mahākaruṇā*). In Suzuki's view, they form the basis of the *shishi wu'ai* world-view and are indispensable in addressing the pressing task to salvage all who are suffering in the harsh realities of the mundane world.

**Keywords:** D. T. Suzuki, *shishi wu'ai*, *Huayan sūtra*, *bodhicitta*, *mahākaruṇā*

## Introduction

Suzuki Teitaro Daisetz (鈴木貞太郎, 大拙 1870–1966), popularly known as D. T. Suzuki or Suzuki Daisetz,<sup>1</sup> is known for his pioneering works in elucidating Zen thought to Western audiences through his publications and lectures in the English language. He was also influential in propagating Zen philosophy in pre-war, wartime, and post-war Japan. Suzuki practiced Zen meditation as a youth under the Rinzai School (Ch. *Linji zong* 臨濟宗) masters Imakita Kōsen (今北洪川, 1816–92) and Shaku Sōen (釋宗演, 1860–1919) and attained initial awakening (Ch. *jianxin*, Jp. *kenshō* 見性) in 1897 before moving to the United States to become a translator and writer at a publishing company based in La Salle, Illinois that dealt with writings on religion and spirituality. After his return to Japan in 1909, he first lectured at Gakushuin University (學習院大學) and Tokyo Imperial University (Tokyo Teikoku Daigaku 東京帝國大學), consequently taking up professorship at Shinshu Otani University (真宗大谷大學, presently Otani University 大谷大學) in Kyoto from 1921. After this, he began publishing a series of essays on Zen in English titled *Essays in Zen Buddhism (First Series: 1927, Second Series: 1933, Third Series: 1934)* in which he discussed the *Huayan* sūtra together with the *Prajñāpāramitā* sūtras in the third series. He continued to teach and publish throughout his long career, spending several years abroad in the 1950s, most notably lecturing at Columbia University in New York (1952–57). After assuming professorship at Otani University, his research interests broadened to include Pure Land thought, perhaps owing in part to sustained interactions with fellow professors at Otani University affiliated with the Otani-ha sect of the Shin Buddhist School (Shinshu Otani-ha 真宗大谷派), a major Pure Land order in Japan. It seems that his interests in Pure Land thought grew stronger especially in his later years.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Daisetz Teitaro Suzuki follows the order of dharma name, first name, and family name which is the most popularly known form in the West. For other Japanese persons I will put the family name first followed by the dharma name (for monks and priests) or first name (for lay persons) based on the Japanese custom, hence Imakita Kōsen (今北洪川) and Takemura Makio (竹村牧男), for example. The romanization of Japanese names and terms will be based on the Hepburn system unless an alternative transliteration is available by those directly concerned, as in the cases of Otani University (大谷大學) and Shinshu Otani-ha (真宗大谷派), for example.

<sup>2</sup> Bandō 1993, pp. 36–38. Suzuki had already published a book on Pure Land thought and an English translation of a biography of the Shin Buddhist patriarch Shinran (親鸞, 1173–1262) together with the Otani-ha sect priest and Buddhist scholar Sasaki Gesshō (佐々木月樵, 1875–1926) in 1910 and 1911 while both were still residing in Tokyo (Bandō 1993, pp. 37–38). A brief chronology of the life of Suzuki can be found in Bandō 1993, pp. 120–126. For an extensive treatment of biographical and chronological facts on Suzuki, see Grace 2014. A brief summary of the phases of academic studies on Suzuki up to the present can be found in Sueki and Toda 2016.

It is interesting to see that shortly after the end of the Asia-Pacific War, Suzuki proposed rebuilding the political structure and society of Japan based on the Huayan formula of mutual non-obstruction of all individual things (Ch. *shishi wu'ai*, Jp. *jiji muge* 事事無礙, hereafter: *shishi wu'ai*). The concept of *shishi wu'ai* forms a part of the Huayan world-view theorized as the 'four dharma realms' (Ch. *sifajie*, Jp. *shi-hokkai* 四法界):<sup>3</sup> the realm of individual things or the realm of actual phenomena (Ch. *shifajie*, Jp. *jihokkai* 事法界), the realm of principle which pervades all individual things (Ch. *lifajie*, Jp. *rihokkai* 理法界), the realm of non-obstructed interpenetration of principle and individual things (Ch. *lishi wu'ai fajie*, Jp. *riji muge hokkai* 理事無礙法界), and the realm of non-obstruction of all individual things (Ch. *shishi wu'ai fajie*, Jp. *jiji muge fajie* 事事無礙法界).<sup>4</sup> In this paper, inspired by an essay by doctor Takemura Makio who discussed Suzuki's post-war agenda, I will put Suzuki's post-war views in a historical context by contrasting it with his pre-war views. Through this, we will find in the reading of the *Huayan sūtra* by Suzuki his consistent interest—albeit shifting in focus—in how one may be able to address, through the teachings found in the *Huayan sūtra*, the anxieties and pains of the people in the actual world we live in. Our main source of analyses will be Suzuki's *Essays in Zen Buddhism: Third Series*.

## 1. Suzuki's Post-war Discussion on *Shishi wu'ai*

### 1-1. *Shishi wu'ai* as a Key Concept in the Rebuilding of Japan

Dr. Takemura Makio (竹村牧男, 1948–), former president of Toyo University and a renowned researcher of Suzuki's life and thought, discussed in his 2018 paper "Daisetz' Huayan Studies" ("Daisetsu no Kegongaku", 〈大拙の華嚴學〉) how, in 1946, a year after Japan's defeat in the Asia-Pacific War, Suzuki envisaged applying the Huayan formula of *shishi wu'ai*, to his ideas on the reconstruction of Japan and her future contribution to world peace.<sup>5</sup> Takemura acknowledges that the desire for enlightenment

---

<sup>3</sup> Although the *shishi wu'ai* formula has often been regarded as the ultimate expression of Huayan thought, even as that of the *Huayan sūtra* itself, both in traditional and modern studies on Huayan, Ishii Kōsei has clarified that it was not necessarily regarded as an ultimate, highest truth at least among the early Huayan patriarchs Zhiyan (Jp. Chigon 智儼, 602–668), Fazang (Jp. Hōzō 法藏, 643–712), and Chengguan (Jp. Chōgan 澄觀, 738–839). See Ishii 1996. Suzuki, however, took a traditional view and understood *shishi wu'ai* to be the ultimate expression of an enlightened world-view expounded in the *Huayan sūtra* and which is consistent with the revelation of enlightenment in Zen as we can see from his writings on the topic.

<sup>4</sup> See, for example, Chengguan's *Profound Mirror of Huayan Dharma Realm* (Ch. *Huayan fajie xuanjing*, Jp. *Kegon hokkai genkyō* 《華嚴法界玄鏡》, T45, No. 1883, 672c12–15, 21–28.

<sup>5</sup> Takemura 2018. Suzuki's views in this regard are found in *The Construction of a Spiritual Japan*

(*bodhicitta*, Ch. *putixin*, Jp. *bodaishin* 菩提心) and the Great loving heart (*mahākaruṇā*, Ch. *dabei*, Jp. *daihi* 大悲) at its core are important factors in Suzuki's Huayan thought. However, he noted Suzuki's emphasis "on the other hand, of the thought and philosophical principles [Jp. *shisō/tetsuri* 思想／哲理] included in the *Huayan sūtra*"<sup>6</sup> and focused his attention on Suzuki's post-war views on the *shishi wu'ai* formula. Takemura argued that the ancient Huayan formula formed the basis of Suzuki's view to establishing, in post-war Japan, a society where all individuals are fulfilled in the perfection of themselves while mutually respecting each other. Takemura writes:<sup>7</sup>

Daisetz...tried to put the logic of *shishi wu'ai* that it [=Huayan thought] discloses into practice and make it a reality in the actual society.... [Suzuki] says "hitherto the Japanese understood this [=shishi wu'ai] as a thought, but from now it must be realized in the practical aspects of collective life, namely, in the fields of politics, economy, and society respectively" (*The Main Purport of Buddhism*, p. 80) . During the wartime, Daisetz must have been deeply worried about the foolishness and the horrors of war that he seriously contemplated on the future of Japan and future of the world, searching earnestly for an ideal way to be....Severely criticizing the pre-war state-system, he envisaged a new social system true to humanity, founded on Huayan thought.<sup>8</sup>

Takemura notes that Suzuki emphasized that, in place of the pre-war and war-time nationalistic political state-system of Japan in which the emperor ruled over the people and forced them into servitude of self-sacrifice (Jp. *messhi hōkō* 滅私奉公), in post-war Japan, a new form of society must be established where every citizen each needs to play a leading role. Takemura points out that this view of a new society modeled on the Huayan idea of the dharma realm of mutual non-obstruction of all individual things (Ch. *shishi wu'ai fajie*, Jp. *jijimuge hokkai* 事事無礙法界) was neither a totalitarian nor an

---

(*Reiseiteki Nihon no Kensetsu* 《靈性的日本の建設》. Hereafter: *Construction*) (1946) and *The Main Purport of Buddhism (Bukkyo no Taii* 《佛教の大意》) (1947), the latter being based on a series of lectures given to Emperor Hirohito in 1946. According to Stefan Grace, the reason why Suzuki was called on to give a lecture to the emperor is unknown. In the two-day lecture, Suzuki discussed Great wisdom (大智) on the first day (April 23) and Great loving heart (大悲) on the second day (April 24). See Grace 2014, pp. 141–144.

<sup>6</sup> Takemura 2018, p. 39.

<sup>7</sup> All citations from non-English sources including Suzuki's writings given in this paper in English are my translation.

<sup>8</sup> Takemura 2018, p. 41. Words in brackets in the citations are my addition throughout this paper.

individualistic vision of society and that it was envisioned as a form of society that must be realized for the sake of true human existence.<sup>9</sup>

Takemura further notes that Suzuki believed that at the basis of the people's mutual respect, there must exist something that transcends both oneself and others: Suzuki wrote that the idea of “also respecting others because one respects one's own value flows out from the realization that oneself and others both live within something larger than them both”.<sup>10</sup> Takemura states that when we think about Suzuki's idea of “actually realizing Huayan thought especially in the fields of politics, economy, and society respectively, ... what is important is not to lose sight of the fact that at the core of it the Buddha's Great loving heart [*mahākaruṇā*, Ch. *dabei*, Jp. *daihi* 大悲] is at work”.<sup>11</sup> Takemura notes that Suzuki went as far as equating the Pure Land of Amitābha Buddha—the Buddha of infinite *mahākaruṇā*—with the Huayan notion of *dharmadhātu* (Ch. *fajie*, Jp. *hokkai* 法界). Takemura cites the following words of Suzuki:

...The *dharmadhātu* as grasped by spiritual intuition [Jp. *reiseiteki chokkaku* 靈性的直覺] means the Pure Land of Amitābha. And Amitābha is nothing other than each and every one of us. If we beat the *shishi wu'ai* into one totality, it becomes Amitābha, and if the Great loving heart of Amitābha is divided into the pearls that each and every individual things are [Jp. *koko-jiji no shinju* 個個事の真珠], we sentient beings will each be decorative ornaments [Jp. *shōgon* 莊嚴] of the Pure Land”.<sup>12</sup>

Although Suzuki's idea of interpreting *mahākaruṇā* as an attribute of something transcendent needs further consideration, his strong interest in bringing Huayan thought down to the level of actual social and national life through the formula of *shishi wu'ai* is significant as an attempt at finding a modern meaning in the *Huayan sūtra*. The concept

---

<sup>9</sup> Takemura 2018, p. 42. Regarding Suzuki's view of society that was neither “totalitarian” nor “individualistic”, Alice Freeman offers a similar observation on Suzuki's immediate post-war standpoint in general when she notes that “Suzuki's vision for a “spiritual Japan,” which he had been formulating already during the war years, would seek to temper the potential excesses of Americanization, democratization, and mechanization of occupied Japan with a spirituality that was simultaneously Japanese and global, and yet avoided the pitfalls of the recently discredited Shinto ultranationalism” (Freeman 2022, pp. 200–201).

<sup>10</sup> Takemura 2018, p. 42. The citation from Suzuki is from *Construction*, p. 138.

<sup>11</sup> Takemura 2018, p. 43.

<sup>12</sup> Takemura 2018, pp. 44–45. The citation from Suzuki is from *The Main Purport of Buddhism* (hereafter: *Main Purport*), p.111.

of unobstructed perfect interfusion (Ch. *yuanrong wu'ai*, Jp. *en'yū muge* 圓融無礙) of all things in an all-encompassing equilibrium of the *dharmadhātu* which the *shishi wu'ai* concept implies had been an object of both praise and criticism in discussions on Huayan thought in pre-war Japan from the Meiji period to early Showa. For example, the Buddhist scholar and philosopher Inoue Enryō (井上圓了, 1858–1919) was inspired by the idea of *shishi wu'ai* describing the infinite mutual relationship of all things to establish his theories of mutual inclusion (Jp. *sōgan ron* 相含論) and recurrent becoming (Jp. *junka setsu* 循化說), through which he sought to overcome the dualistic views of modern Western philosophy.<sup>13</sup> However, such philosophical handling of Huayan thought was strongly criticized, together with their historical forebearers such as the Huayan doctrine of the ancient Chinese Huayan patriarch Fazang (Jp. Hōzō 法藏) centered on the concept of unobstructed perfect interfusion of all things, by later Otani-ha sect scholar priests such as Sasaki Gesshō (佐々木月樵) and Kaneko Daiei (金子大榮, 1881–1976). They were advocates of the influential Spiritual Movement (Jp. *Seishinshugi* 精神主義) established by Kiyozawa Manshi (清澤滿之, 1963–1909), which focused more on the inner angst of the modern religious person than on establishing a metaphysical view of the *dharmadhātu*.<sup>14</sup> They saw the traditional interpretation of the *Huayan sūtra* centered on the concept of perfect interfusion of all things as being excessively philosophical, abstract, and removed from the actualities of everyday life full of anxieties and pain. Although Suzuki did not make direct references to their views, we may see Suzuki's post-war views on *shishi wu'ai* as a development, whether having being conscious or unconscious, of discussions on Huayan thought in pre-war Japan.<sup>15</sup>

## 1-2. Criticism Towards Suzuki's View

However, this attempt by Suzuki to apply the theory of *shishi wu'ai* to an effort of renewed nation-building with a global reach was severely criticized by Ichikawa Hakugen (市川白弦, 1902–86), a Rinzai School priest and social activist who lived through the tumultuous periods of trans-war Japan much like Suzuki.

---

<sup>13</sup> Inoue 1909, 1917. I gave a brief presentation on Inoue's theories at the XIX<sup>th</sup> Congress of the International Association of Buddhist Studies (IABS) hosted by Seoul University, South Korea, in August, 2022. An abstract can be found on p. 182 of the proceedings which can be downloaded at: [https://iabsinfo.net/wp-content/uploads/2022/09/List\\_Of\\_Abstracts.pdf](https://iabsinfo.net/wp-content/uploads/2022/09/List_Of_Abstracts.pdf) (last accessed: July 31, 2024).

<sup>14</sup> Ito 2020a, 2020b, 2021.

<sup>15</sup> Suzuki must have been aware of Sasaki's and Kaneko's critical views towards traditional Huayan thought as he was a close acquaintance of both men at Otani University, where Sasaki was a professor (1906–1924) and later president (1924–26), and Kaneko a professor (1916–28, 1941–49. Professor emeritus from 1951).

Ichikawa argued that the notion of the Huayan *dharmadhātu* is actually a transcendent spiritual vision (as Suzuki also acknowledged in his writings much to the same effect); an ideal to be envisioned in inner contemplation and not something that can be realized in any practical real-life sense in the form of a society or a state. Ichikawa argued that applying this spiritual idea of the *dharmadhātu* to the actual world may lead to an erroneous appraisal of the status quo, which could lead to neglecting the actual problems that our societies and cultures may have. Ichikawa cites a passage from an essay by Kamata Shigeo (鎌田茂雄, 1927–2001), a renowned Buddhist scholar and specialist on Zen and Huayan thought, in which Ichikawa found resonance with the point he was making:

*Shishi wu'ai* in its true sense develops upon religious intuition [Jp. *shūkyōteki chokkaku* 宗教的直覺]...If one forgets this point, and based on the [dualistic] distinguishing views of a common person [Jp. *bombu no fumbetsu* 凡夫の分別], one affirms the “things” [Ch. “*shi*”, Jp. “*ji*” 〈事〉] as they are and advocates their perfect interfusion [Ch. *yuan rong*, Jp. *en'yū* 圓融], it will become a completely different kind of thought. Phenomena can be regarded as absolute [only] when they are seen [through religious intuition] as forming one lotus-store world [Ch. *lianhua zang shijie*, Jp. *rengazō sekai* 蓮華藏世界]. If one ignores this and says that all phenomena have absolute significance, it would mean affirming the reality [around us] *per se*. With one mis-step, it would mean unconditionally affirming the actual structures of domination [Jp. *shihai kōzō* 支配構造] and [current] social structures. A philosophy of absolute affirmation can become a fawning philosophy [Jp. *goyō tetsugaku* 御用哲學] which simply approves the reality [around us] and caters to the rulers.<sup>16</sup>

Ichikawa's warning is all the more significant, as in actual history, Huayan thought was often corrupted into nationalistic ideologies catering to the needs of the propagators of militaristic expansion of imperial rule over Asia, as Ishii Kosei has already shown.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ichikawa 1961, p. 334. The citation from Kamata is from Kamata 1960, p. 446.

<sup>17</sup> Ishii 2007. Ishii discusses pre-war Huayan thought by thinkers such as Kametani Seikei (亀谷聖馨, 1858–1930) and Kihira Tadayoshi (紀平正美, 1874–1949). Ichikawa himself criticized the nationalistic renderings of Huayan thought in Takakusu Junjirō (高楠順次郎, 1866–1945) and Nishida Kitarō (西田幾多郎, 1870–1945), for example. More recently, Ando Reiji has criticized Nishida's view, noting that “Nishida, employing the [idea of] *dharma* realm of mutual non-obstruction of all individual things [= *shishi wu'ai fajie*, 事事無礙法界] and the metaphor of the [Jeweled] Net of

Although Ichikawa praised Suzuki's passionate and earnest effort as a Buddhist in re-assessing the *shishi wu'ai* formula and trying to present a new view on the ideal political structure of post-war Japan, he was critical on yet another point in Suzuki's post-war views on Huayan thought. Ichikawa pointed out that Suzuki, while envisioning the *shishi wu'ai* world-view as a model for a newly democratic Japan, still posited the emperor as a central linchpin of that web of human relations (although not as an absolute ruler positioned above the citizens like in pre-war and wartime ideologies).<sup>18</sup>

The *dharmadhātu* according to Suzuki's theory is purported to have a global nature, but could a logic and ethics that invariably positions a single human being belonging to a singular specific bloodline [Jp. *yui'itsu tokutei no kettō* 唯一特定の血統] ever be seen to have such global reach? ...Even if the position of the emperor is as in the theory of Suzuki [=central, and not placed above the people]...if one accepts imperial rule of some kind, and at the same time argues that such a system has a global nature, will not that logic harbor the potential to grow into a new form of the theory of “unification of the eight corners of the world under one roof” [Jp. *hakko ichi'u* 八紘一宇]?<sup>19</sup>

Ichikawa argued that if one thoroughly followed through with the idea of *shishi wu'ai* as Suzuki argued, there should be no logical foundation for even a “democratic” form of imperial rule (Jp. *ten'nō sei* 天皇制) to stand.<sup>20</sup>

---

Indra of Huayan, gives a kind of affirmation to the concept of the Greater East Asia Co-prosperity Sphere [*Daitōa kyōeiken kōsō* 大東亞共榮圈構想]...Nishida claims that it is the Imperial Household that...takes central place in the co-prosperity sphere (the Net of Indra)...making it [=the Imperial Household] a privileged existence which reflects the image of Asian states positively and actively” (Andō 2020, p. 22).

<sup>18</sup> Ichikawa 1961, pp. 325–327. Ichikawa cites Suzuki's view of *shishi wu'ai* and post-war Japanese political structure in detail from Dasietz's *Construction*, pp. 160–163 where Suzuki elaborates on his view, using a diagram, where the emperor is depicted as a central node in the infinite web of mutual inter-dependence of *shishi wu'ai*. For analyses of Suzuki's views and Ichikawa's criticism, see also Iijima 2020 and chapter 3 of Iijima 2021.

<sup>19</sup> Ichikawa 1961, pp. 328–329. The concept of “unification of the eight corners of the world under one roof” (Jp. *hakko ichi'u* 八紘一宇) was a term coined by the Nichirenist activist and thinker Tanaka Chigaku (田中智學, 1861–1939) and became one of the key concepts in pre-war and war-time nationalist ideologies.

<sup>20</sup> Christopher Ives makes a similar observation on how Ichikawa viewed Suzuki's ideas on the *shishi wu'ai* world-view, together with his famous logic of “*soku-hi* (is/is not)” based on *Prajñāpāramitā* literature, could end up simply affirming the status quo, including imperial rule: “Ichikawa argues that this tendency was exacerbated by the “logic of *sokuhi*” and certain interpretations of Huayan (J. Kegon) Buddhist metaphysics, which obfuscated distinctions between the “is” and the “ought” and led Buddhist leaders and philosophers like Nishida to valorize actuality and certain particulars therein,

In summary, we can see that Ichikawa's criticisms towards Suzuki's post-war views on Huayan thought are twofold: Firstly, Suzuki's views can lead to an erroneous affirmation of the status quo as being equal to the spiritual reality of the *dharmadhātu* which the *shishi wu'ai* formula establishes, making Huayan thought a fawny politico-social philosophy catering to those in power; Secondly, Suzuki's idea of establishing a new democratic and egalitarian state and society in Japan according to the *shishi wu'ai* formula with the emperor as a central linchpin is contradictory and undemocratic.<sup>21</sup> Both points need to be assessed if we are to advocate revisiting Suzuki's post-war views on Huayan thought as one having contemporary significance.

In this respect, while acknowledging the limitations and problems in Suzuki's views from historical and political perspectives, we may still seek to find important observations in his views on the *shishi wu'ai* formula and its world-view from the perspective of Huayan studies.<sup>22</sup> It is significant to note that the idea of *mahākaruṇā* holds a central position in Suzuki's argument; it pins down the potentially lofty, idealistic, as well as politically controversial formula of *shishi wu'ai* to the harsh realities of sentient beings' life. The notion of *mahākaruṇā* is extensively discussed in his earlier writings on Huayan thought included in his *Essays on Zen Buddhism, Third series*, where he equates it with the desire towards enlightenment: *bodhicitta* (Ch. *putixin*, Jp. *bodaishin* 菩提心). The

---

whether the emperor or the imperial household." (Ives 2009, p.2). Ives gives a detailed analysis of the logic of *soku-hi* and its ramifications, in Nishida's philosophy for example, in chapter 2 of his book *Imperial-Way Zen*. It may be worth noting here that Suzuki's famous logic of *soku-hi* has been severely criticized by Okimoto Katsumi as a result of totally erroneous reading and interpretation of the *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* sūtra, even calling Suzuki's views nonsensical (Okimoto 2017, pp. 250–251). However, the interplay of the concept of *shishi wu'ai* and the logic of *soku-hi* is still often highly evaluated as Suzuki's profound original insight (see, for example, Andō 2018, chapter 6, especially pp. 242–252, for one of the latest views on Suzuki's thought in this respect). I find Okimoto's criticism towards Suzuki's logic of *soku-hi* more reasonable.

<sup>21</sup> Iijima has noted on the ambivalent nature of the *shishi wu'ai* world-view, which allows for both a democratic and a reactionary interpretation, in his discussion on Kihira Tadayoshi and Ichikawa Hakugen. See Iijima 2020, pp. 359–366. A related point of interest is the question of how we may evaluate Suzuki's trans-war positions and views regarding Japan's war efforts and related war-time ideologies. Alice Freeman notes that the interpretations of Suzuki are "somewhat polarized between those who regard him as having endorsed Japanese militarism and those who contend that he sought to resist it" (Freeman 2022, p. 204). Freeman mentions that Bernard Faure, Robert H. Sharf, and Victoria [Daizen] take the former view, while Kirita Kiyohide and John Maraldo take the latter (Freeman 2022, pp. 220–221, fn. 27).

<sup>22</sup> This is not to say that historical assessment of Suzuki's socio-political views in connection with war-time ideologies is unimportant; rather, having acknowledged the significance of the points made from such a perspective by previous thinkers from Ichikawa to modern day scholars such as Ishii and Iijima, this paper seeks to examine the significance of Suzuki's views from the perspective of Huayan bodhisattvahood and tries to find their relevance in the modern world as in the case of Takemura's discussion.

focus on *mahākaruṇā* and *bodhicitta* and his keen eye towards the sufferings of sentient beings in the realities of this deluded world is a core element which pierces through his pre-war, war-time, and post-war views on Huayan thought. Although it may be possible to make a distinction between his ideas on *bodhicitta* and *mahākaruṇā* as being more religious and soteriological and his ideas on *shishi wu'ai* as being more practically socio-philosophical, we should take note of the consistency, with *bodhicitta* and *mahākaruṇā* being the cornerstones of the *shishi wu'ai* world-view, in Suzuki's strong concern towards the sufferings and pain in the real world. Next, we will examine Suzuki's ideas on *shishi wu'ai* in connection with *bodhicitta* and *mahākaruṇā* in his pre-war views on Huayan thought.

## 2. Focus on *Bodhicitta* and the Sufferings of Sentient Beings in Suzuki's Pre-war Huayan Thought

### 2-1. An Overview of *Essays in Zen Buddhism, Third Series*

Suzuki published a series of essays in English discussing the core ideas of the *Huayan sūtra* in 1934 as a part of *Essays in Zen Buddhism, Third Series* (hereafter: *EZB3*).<sup>23</sup> Suzuki writes that “in this Third Series of *Zen Essays* I have tried to trace the relationship which exists between Zen and the two chief Mahāyāna sūtras, the *Gaṇḍavyūha* and the *Prajñāpāramitā*, and then the transformation through which Indian Buddhism had to go while adapting itself to Chinese psychology”.<sup>24</sup> We can see that his interest was in exploring the interactions between the two major Mahāyāna sūtras and Chinese and Japanese Zen. Concerning the interaction between the *Huayan sūtra* and Zen, he writes that “the method of Zen differs from that of the *Gaṇḍavyūha*, but as both agree in spirit, the one will prove complementary to the other when we endeavor to study Buddhism comprehensively as it has developed in the Far East”.<sup>25</sup> Our interest in this paper, however, is in Suzuki's interpretation of the core ideas he found in the *Huayan sūtra*.

---

<sup>23</sup> In the *First Series* (1927), Suzuki discussed the early history of Zen in China, enlightenment and meditation in Zen, and comments on the Ten Cow Pictures (Ch. *shiniu*, Jp. *jiggyūzu* 十牛圖); in the *Second Series*, he discussed the *koan* (Ch. *gong'an* 公案), some major Zen texts such as the *Wumenguan* (Jp. *Mumonkan* 《無門關》) and touched upon Pure Land teachings and *nembutsu* (Ch. *nian fo* 念佛).

<sup>24</sup> *EZB3*, p. 3. This is from the Preface to the 1953 edition. For different editions of *EZB*, see the list of reference sources at the end of this paper.

<sup>25</sup> *EZB3*, p. 90.

*EZB3* consists of eight chapters:

- I. From Zen to the *Gaṇḍavyūha*
- II. The *Gaṇḍavyūha*, the Bodhisattva-ideal, and the Buddha
- III. The Bodhisattva's Abode
- IV. The Desire for Enlightenment
- V. The Significance of the *Prajñāpāramitā-Hṛdaya* Sūtra in Zen Buddhism
- VI. The Philosophy and Religion of the *Prajñāpāramitā*
- VII. Buddhist, Especially Zen, Contributions to Japanese Culture
- VIII. The Zen Life in Pictures

Chapters I–IV concern the *Huayan* sūtra, V and VI the *Prajñāpāramitā* sūtras, VII is based on a series of lectures given in Kyoto in 1931 and discusses Zen culture through ink paintings, haiku poetry, swordsmanship, and tea,<sup>26</sup> and VIII is a brief and somewhat unfocused reflection on Zen art meant as a guide for the readers to appreciate the various illustrations included in the volume. The sources for our examination will be focused on the chapters in which Suzuki discusses the *Huayan* sūtra.

In the first four chapters discussing the *Huayan* sūtra, Suzuki focused mainly on the final chapter of the *Huayan* sūtra, “Chapter on Entry into the *Dharmadhātu*” (Ch. *Ru fajie pin*, Jp. *Nyū-hokkai-hon* 〈入法界品〉, hereafter: “Chapter on Entry”) and emphasized the idea of *bodhicitta* as being the core concept, not only of the *Huayan* sūtra but of Mahāyāna Buddhism itself. This is not necessarily a unique approach as both Sasaki Gesshō and Kaneko Daiei had also acknowledged earlier the significance of the bodhisattva path (Ch. *pusa dao*, Jp. *bosatsu-dō* 菩薩道) beginning with *bodhicitta* by emphasizing the role of the same chapter.<sup>27</sup> It is significant to note, however, that Suzuki's discussion is based not only on his criticism of excessive theorizing and abstraction in

---

<sup>26</sup> As Suzuki wrote in the Preface to the 1953 edition (*EBZ3*, p. 12), the aim of Chapter VII was more comprehensively realized in his *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* based on a series of lectures he gave in 1936 and published in 1938 by the Eastern Buddhist Society which Suzuki had established and was affiliated with Otani University. It was translated into Japanese with some revisions as *Zen to Nihon Bunka* 《禪と日本文化》 and *Zoku Zen to Nihon Bunka* 《續・禪と日本文化》 in 1940 and 1942 respectively as titles in the Iwanami Shinsho 岩波新書 series. A revised and expanded version was published in English by the Bollingen Foundation in New York as *Zen and Japanese Culture* in 1959, which has only recently been translated into Japanese as *Zen to Nihon Bunka: shin-yaku kanzen-ban* 《禪と日本文化〈新譯完全版〉》 in 2022. See the translator's commentary in *Zen to Nihon Bunka: shin-yaku kanzen-ban* 《禪と日本文化〈新譯完全版〉》, pp.659–660.

<sup>27</sup> See Itō 2020a, 2020b, 2021.

traditional Huayan doctrine and in modern Huayan studies but also on his keen insight into human suffering, as we shall see later. This may also be seen to be in line with the above two predecessors' views but with more emphasis on the social role of the individual as opposed to the focus on inner spiritual needs of the practitioners themselves found in the discussions by Sasaki and Kaneko.

In the following sections, we will consider Suzuki's views from two perspectives: the role of the individual and the concepts of *bodhicitta* and *mahākaruṇā* found in *EZB3*.

## 2-2. The Role of the Individual

Suzuki comments on “the sense of mystery which envelops the whole text of the *Gaṇḍavyūha* as one of its striking characteristics” and notes that it originates in “what may be termed its [= *Gaṇḍavyūha*'s] fundamental spiritual insight”.<sup>28</sup> He goes on to elaborate that:

The fundamental insight of the *Gaṇḍavyūha* is known as Interpenetration.<sup>29</sup> ... Each individual reality besides being itself, reflects in it something of the universal,<sup>30</sup> and at the same time it is itself because of other individuals. A system of perfect relationship exists among individual existences and also between individuals and universals, between particular objects and general ideas”.<sup>31</sup>

The former “perfect relationship” is the *shishi wu'ai* while the latter is the *lishi wu'ai* (Jp. *riji-muge* 理事無礙), forming the two most important elements in the theory of the four dharma realms. We must take note that Suzuki viewed the Huayan world-view of “interpenetration” as based on “spiritual insight”. Here, the causal relationships of all individual existence in this actual world, as explained by the theory of dependent arising (Ch. *yuan qi*, Jp. *engi* 緣起), or the truth of *lishi wu'ai*, can be empirically observed and consequently be said to be an empirical truth, rather than a spiritual one. However, the

---

<sup>28</sup> *EZB3*, p. 87.

<sup>29</sup> In the Japanese translation of the chapters on the *Huayan sūtra* in *EZB3* (*Kegon no Kenkyū* 《華嚴の研究》), Sugihira translates this term as *sōsoku-sōnyū* 相即相入 (Ch. *xiangze xiangru*), i.e. mutual identity and interpenetration. See the Japanese translation of *EZB3*, p. 103.

<sup>30</sup> Sugihira translates this term as *fuhensha* 普遍者. See the Japanese translation of *EZB3*, p. 104. It is not clear what Suzuki actually meant by it, but from the perspective of the theory of the four *dharmadhātus* (Ch. *si fajie*, Jp. *shihokkai* 四法界), we may take it to mean the universal principle (Ch/Jp. *li* 理)

<sup>31</sup> *EZB3*, p. 87.

insight into the infinite mutual relationship penetrated by the universal principle of mutual dependency creates a view of the world that strikes us with a “sense of mystery” which envelops the existence of everything in this world in its totality. Suzuki comments that “If science surveys the objective world and philosophy unravels intricacies of logic, Buddhism dives into the very abyss of being, and tells us in the directest possible manner all it sees under the surface”.<sup>32</sup>

In his discussion on the four dharma realms based on the part in the “Chapter on Entry” where the pilgrim Sudhana enters Maitreya’s Tower called the *Vairocana-alamkāra-vyūha-garbha* (Store of ornaments decorating the Vairocana, Ch. *pilushena zhuangyan-zang*, Jp. *birushana shōgon-zō* 毘盧舍那莊嚴藏), Suzuki criticizes “what is now known as the Hua-yen school [Ch. *Huayan zong*, Jp. *Kegon-shū* 華嚴宗]”, which in Suzuki’s view, transformed what was seen through spiritual eyes into an abstract, metaphysical construct detached from an experiential base. Suzuki claims with a touch of irony that “this wonderfully mysterious spectacle was once the object of metaphysical speculation on the part of some brilliantly-gifted Chinese intellects”—such as Fazang, for example—and that “I gravely doubt whether this philosophical systemization did such good as was expected to the proper understanding of the *Gaṇḍavyūha*; that is to say, whether the truest and deepest significance of the Vairocana Tower [=Maitreya’s Tower] has gained by being so analysed and rendered more or less comprehensible by the intellect”.<sup>33</sup> Suzuki insists that:

When we speak of identity, interpenetration, or unobstructedness as the fundamental philosophical conception of the *Avatamsaka*, we must not, however, forget that this conception by no means ignores the reality of individual existences. For unobstructedness is only possible when there are individual existences; for interpenetration is to be regarded as characteristic only of a world of particulars; for when there are no particulars, no individual existences, identity is an empty notion.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> EZB3, p. 90.

<sup>33</sup> EZB3, p. 150. Suzuki does not elaborate on this, but we may surmise that he had, for example, such Huayan school theories as the Ten Profound Views on Dependent-arising (Ch. *shixuan yuanqi men*, Jp. *jūgen engi-mon* 十玄緣起門) or the Ten-fold Consciousness-only Theory (Ch. *shichong weishi*, Jp. *jūjū yuishiki* 十重唯識) among others in mind.

<sup>34</sup> EZB3, p. 154.

Suzuki further elaborates on how the vision of the Maitreya's Tower which he took to be the "abode of Bodhisattvahood"<sup>35</sup> connects with the individual:

Every kind of imagery is resorted to in order to bring home to the reader's imagination the real nature of the Tower....for we find this:

1. That Maitreya's Tower is no other than the Dharmadhātu itself;
  2. That the Dharmadhātu is from one point of view different from the Lokadhātu [=the mundane world, Ch. *shijie*, Jp. *sekai* 世界] which is this world of relativity and individuality, while from another point of view the Dharmadhātu is the Lokadhātu;
  3. That the Dharmadhātu is not a vacuum filled with empty abstractions, but is brimful of concrete individual realities...
- .....
6. That in the Dharmadhātu, therefore, there is an interfusion of all individual objects, each of which, however, retaining all its individuality there is in it;
- .....
10. That all these wonderful phenomena, and indeed the Dharmadhātu itself, take their rise through the sustaining power of the Bodhisattva...
  11. The sustaining power, Adhiṣṭhāna, while not expressly defined, is composed of the Bodhisattva's Praṇidhāna (vow) and Jñāna (knowledge).

Here, Suzuki states that the *dharmadhātu*, which can be equated in this case with the world of *shishi wu'ai* from the above point 6, is in one sense no other than the *lokadhātu*, therefore, it is not something that is completely detached from our real world; it is not an abstract concept or a metaphysical world-view. However, he also points out that the *dharmadhātu* manifests itself to the bodhisattvas through the "sustaining power" (*adhiṣṭhāna*) of the bodhisattva consisting of the bodhisattva's vow (*praṇidhāna*) and knowledge (*jñāna*); it is a vision arising from the bodhisattva's spiritual power and not simply a description of physical phenomena. From this, we may say that Suzuki understood the *dharmadhātu*, as seen from the perspective of the *shishi wu'ai* formula, as a view of the actual world arising from and sustained by the spiritual power of each and every bodhisattva "brimful" therein.

---

<sup>35</sup> EZB3, p. 147.

Then what is the aim of Suzuki in emphasizing the significance of the individual in the *dharmadhātu*, a world viewed from the *shishi wu'ai* perspective? What is the bodhisattva's *prañidhāna* that sustains the spiritual vision of the *dharmadhātu* together with knowledge (*jñāna*)?<sup>36</sup> These questions lead us to an examination of Suzuki's views on *bodhicitta* and *mahākaruṇā*.

### 2-3. *Bodhicitta* and *Mahākaruṇā*

Suzuki acknowledged that “The Dharmadhātu, which is the world of the *Gaṇḍavyūha* is assuredly a transcendental one standing in no connection with the hard facts of this life”, and that we “must remember that the point from which we are to survey the world according to the *Gaṇḍavyūha* is not that of a mind immersed in the mire of individualization....the Mahāyāna expects us first to clear off all the obstacles that rise from our obstinacy in taking the world of relativity as the ultimate limit of reality”.<sup>37</sup> However, when Sudhana enters into the Tower of Maitreya, Suzuki points out that:

No more sitting on the summit of reality (*bhūtakoti*), in the tranquility of absolute oneness, do we review the world of turmoil; but rather we see both the Bodhisattvas and the Buddhas shining in the sweat of their foreheads, in the tears shed for the mother who lost a child, in the fury of passions burning against injustice in its multifarious forms—in short in their never-ending fight against all that goes under the name of evil.<sup>38</sup>

Here, the role of each bodhisattva in the real world of sentient beings filled with injustice and pain is clarified in relation to the notion of *bodhicitta* or the arousal of it (*bodhicittotpāda*, Ch. *faputixin*, Jp. *hotsu bodaishin* 發菩提心) which is the core of a bodhisattva's vow (*prañidhāna*): the fundamental idea that the bodhisattva is “a being who on the one hand seeks after enlightenment, and on the other, out of his compassionate heart intensely desires to lead the whole universe to the enjoyment of spiritual welfare”.<sup>39</sup> In Suzuki's view, the Mahāyānists' “wish for enlightenment was first of all for the sake of the world. Just because they desired the enlightenment and emancipation of all the world they strove first to enlighten themselves,...to make themselves free from the

---

<sup>36</sup> Although ‘knowledge’ (*jñāna*) may involve numerous elements, in this context, we may take it as the full recognition of the Huayan world-view according to the theory of the four dharma realms.

<sup>37</sup> EZB3, p. 85.

<sup>38</sup> EZB3, pp. 85–86.

<sup>39</sup> EZB3, p. 169.

bondage of all the karma- and knowledge-hindrances”.<sup>40</sup> Suzuki argues that “Enlightenment is not a mere personal affair which does not concern the community at large;...Therefore, that I have been able to conceive a great longing for enlightenment means that the entire world wishes to be liberated from ignorance and evil passions”.<sup>41</sup> What merits noting here is that, if we follow Suzuki’s view, the profound spiritual insight into the nature of *dharmadhātu* becomes, not an ultimate ideal to be simply envisaged and acknowledged philosophically or intellectually, but a necessary step to something beyond, namely, the “never-ending fight against all that goes under the name of evil” and to liberate “the entire world” from “ignorance and evil passions”.

Suzuki emphasized that the arousal of *bodhicitta* entails a call for actual action. Suzuki describes what it means to have one’s “mind raised to enlightenment” or “cherishing the desire for enlightenment” (*bodhicittotpāda*) which he equates with *praṇidhāna*.

The Bodhisattva’s *Praṇidhāna* is his intense determination to carry out his plan of universal salvation. Of course, it is necessary here to have an adequate knowledge or full intellectual grasp of the work he intends to accomplish;<sup>42</sup> but a *Praṇidhāna* is far more than this, it is the will to do. Mere intellectuality has no backing of the will-power; mere idealism can never be an efficient executive agency. *Cittotpāda* is a form of *Praṇidhāna*. ‘To conceive an idea’ or ‘to awaken a thought’ is one thing, and to carry it out in action is quite another, especially when it is carried out with intensity and fervency.<sup>43</sup>

Suzuki’s fundamental view that bodhisattvahood is about action arguably resonates with his later post-war views on the role of individuals who are expected to take leading roles, i.e. take action, in the rebuilding of a newly democratized Japan.

With reference to the praise that the monk Sāgaramegha, the second mentor of Sudhana in the “Chapter on Entry” in the *Huayan sūtra*, offers Sudhana for cherishing the bodhisattva’s *bodhicitta*, Suzuki lists the qualities which are indispensable for *bodhicittotpāda*.

---

<sup>40</sup> EZB3, pp. 167–168.

<sup>41</sup> EZB3, p. 178.

<sup>42</sup> We may take this to be an element of ‘knowledge’ (*jñāna*) which forms the core of the bodhisattva’s “sustaining power” together with ‘vow’ (*praṇidhāna*).

<sup>43</sup> EZB3, p. 172.

1. A great loving heart (*mahākaruṇācitta*) which is desirous of protecting all beings;
2. A great compassionate heart (*mahāmaitrīcitta*) which ever wishes for the welfare of all beings;
3. The desire to make others happy (*sukhacitta*), which comes from seeing them suffer all forms of pain;
4. The desire to benefit others (*hitācitta*), and to deliver them from evils and wrongs deeds;
5. A sympathetic heart (*dayācitta*) which desires to protect all beings from tormenting thoughts;
- .....
10. A pure heart (*viśuddhacitta*) which is in conformity with the wisdom of the past, present, and future;
11. A wisdom-heart (*jñānacitta*) by which one can enter the great ocean of all knowledge.<sup>44</sup>

Here again, we find that one is expected to nurture both a loving heart and abundant wisdom in order to start walking the bodhisattva's path. Suzuki also notes that "the cherishing of desire [= *bodhicittotpāda*] at once stamps a man as a bodhisattva and thus distinguishes him from other followers of Buddhism; for he holds a great compassionate heart for all beings, and also has perspicuity of spiritual insight which sees into the nature of existence.....so that he is able to adapt himself to the ever-changing conditions of existence".<sup>45</sup> What we may note here is that although Suzuki lists both *mahākaruṇācitta* (Ch. *dabei xin*, Jp. *daihi-shin* 大悲心) and *mahāmaitrīcitta* (Ch. *daci xin*, Jp. *daiji-shin* 大慈心) which are often understood as a set, thus the frequent use of the compound *mahāmaitrīkaruṇā* (Ch. *dacibei*, Jp. *daijihi* 大慈悲) in Mahāyāna sūtras and writings, from our analyses so far, we find that the concept of *mahākaruṇā* is more strongly emphasized over that of *mahāmaitrī* by Suzuki. Hence the passage we saw earlier where Suzuki depicted the Buddhas and bodhisattvas as "shining in the sweat of their foreheads, in the tears shed for the mother who lost a child, in the fury of passions burning against injustice in its multifarious forms". We may conclude that Suzuki's emphasis on the individual and *bodhicitta* in his discussion of the *dharmadhātu* and the *shishi wu'ai* had at its core his firm belief that bodhisattvahood is about action based most importantly on

---

<sup>44</sup> EZB3, pp. 179–180.

<sup>45</sup> EZB3, p. 183.

*mahākaruṇā* and the wish to address the sufferings and injustice that we find in our *lokadhātu*.

One last point that needs to be discussed is that when Suzuki refers to *mahākaruṇā* in the *EZB3*, it is one harbored in the hearts of the practitioners rather than in a transcendent or essential existence such as Amitābha. As we saw in section 1–1 based on doctor Takemura Makio’s essay of 2018, in his post-war book *The Construction of a Spiritual Japan (Reiseiteki Nihon no Kensetsu 《靈性的日本の建設》)*, Suzuki wrote that “the realization that oneself and others both live within something larger than them both” is at the base of mutual respect between individuals. He further says that “through negation of the self, the self comes to live within that larger thing”.<sup>46</sup> A similar view can be seen in the *Main Purport* when Suzuki says in his second day’s lecture to the emperor on Great loving heart (*mahākaruṇā*):

To get back to the discussion on Great loving heart, what moves the *dharmadhātu* of Huayan is nothing other than this, and it is customary for Buddhists to give it concrete form [Jp. *gutaika*, 具體化] by bestowing on it a human appearance [Jp. *jinkaku-teki sōgō*, 人格的相好]. The Amitābha Tathāgata is one form of humanization [of Great loving heart] in this respect. (*Main Purport*, p. 107)

Stefan Grace notes that this strikes us as if Suzuki’s idea of the “*dharmakāya* with a will” (Jp. *ishi wo motsu hosshin*, 意志をもつ法身) found in Suzuki’s earlier work *Outlines of Mahayana Buddhism* (1907) has been revived.<sup>47</sup> We may say that in Suzuki’s post-war view of *shishi wu’ai*, *mahākaruṇā* is not something that each of us are expected to give rise to from within ourselves through our own vows (*prañidhāna*) as a bodhisattva; conversely, it is seen as a transcendent source of power within the *dharmadhātu* and which is, in effect, conferred on us as a kind of grace from a transcendent existence larger than ourselves. This is controversial, as it fundamentally changes the meaning of *mahākaruṇā*.

Another shift in Suzuki’s post-war view is that he is more concerned with the difficulty of overcoming the notion of the self, on which Dr. Takemura also focused his attention in his essay of 2018. Suzuki stated in his *Main Purport*:

---

<sup>46</sup> *Construction*, p. 138.

<sup>47</sup> Grace 2014, p. 143. Grace notes that Suzuki claimed in the *Outlines of Mahāyāna Buddhism* that the *dharmakāya* “willfully” and “rationally” “directs the course of the universe” (Grace 2014, p. 69, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, p. 238).

The power that moves the dharma realm of mutual non-obstruction of all individual things [Ch. *shishi wu'ai fajie*, Jp. *jijimuge hokkai* 事事無礙法界] is nothing other than *mahākaruṇācitta* [Ch. *dabei xin*, Jp. *daihi-shin* 大悲心]. It is owing to this *mahākaruṇācitta* that the human individual ego [Jp. *ningen no koga* 人間の個我] (or the individual self [Jp. *koko* 個己]) breaks through its limitations and broadly encompasses and is taken into [JP. *hen'yō shōnyū* 徧容攝入] the many other individual egos....Therefore, if they are hurt, oneself also comes to be hurt....This is not done with deliberate consciousness, but becomes so naturally.<sup>48</sup>

How should we assess this difference in Suzuki's pre-war and post-war views on *mahākaruṇā*? An observation which doctor Takemura has cited in his essay from Suzuki's *Main Purport* may shed some light on this question:

Distinguishing views [Jp. *fumbetsu*, 分別] [based on duality] acknowledges the ego as true. This ego manifests itself in various forms. There are the ego of individual self, ego of the state, ego of the race [Jp. *koko-ga* 個己我, *kokka-ga* 國家我, *minzoku-ga* 民族我], for example....If this [=ego of distinction. Jp. *fumbetsu-ga* 分別我] is stubbornly clung to,...the *dharmadhātu* of each individual existence mutually identifying with each other simultaneously [Jp. *jiji no dōjigosoku no hokkai* 事事の同時互即の法界] is completely forgotten. If this is forgotten, there is no way for this world but to become a place of *aśuras*. The Pure Land of Amitābha will disappear without a trace.<sup>49</sup>

We may observe Suzuki's war-time experiences of ego-centric forces working not only within individuals but also collectively within the state and the Japanese people reflected in the above observation, which possibly was one of the causes of his shift in perspective. Fully addressing this topic will need a more detailed and focused examination which is beyond the scope of this present paper. At present, may it suffice for us to confirm that Suzuki's conviction in the power of *mahākaruṇā* remained consistent both in his pre-war and post-war views on the *shi shi wu'ai*, while at the same time showing a degree of shift in perspective and emphasis from the *mahākaruṇā* of autonomous but also mutually connected individuals to that of a transcendent existence larger than ourselves.

---

<sup>48</sup> *Main Purport*, pp. 103–104. See also Takemura 2018, p. 44.

<sup>49</sup> *Main Purport*, pp. 111. See also Takemura 2018, p. 45.

## Conclusion

It is significant that the *dharma* realm of mutual non-obstruction of all individual things (Ch. *shishi wu'ai fajie*, Jp. *jijimuge hokkai* 事事無礙法界) is in principle a spiritual vision or ideal harbored within the hearts of Bodhisattvas, as argued by Suzuki in his pre-war *EBZ3*. As Ichikawa Hakugen has warned us, it should not be taken simply as a model or template that can be readily applied to more mundane social or political visions. Otherwise it may result in an uncritical acceptance of the status quo subsuming all worldly concerns under it—consequently neglecting the pressing issues that must be addressed, whether by an individual or more collectively by a society or a state. However, it is still significant that Suzuki tried to connect the Huayan formula of *shishi wu'ai* to the real world in his writings of both pre-war and post-war Japan, although in different perspectives: focusing on the individual in the former, and on the society and state in the latter. Suzuki's views can be acknowledged as efforts to make the ancient ideas in the *Huayan* sūtra more relevant to the modern person and the modern times.

If we may reaffirm the value of this perhaps lofty but nevertheless beautiful concept of a mutually interconnected dynamic world of *shishi wu'ai* from Suzuki's pre-war views, we may say that it is through the fervent desire and action of each individual for the betterment of oneself and salvation of others, founded upon the acknowledgement of pervasive mutual interrelatedness and respect, that such a *dharma* realm can be envisaged as having any real significance. Suzuki concludes his pre-war essay on Huayan bodhisattvahood by saying that “if the Mahāyāna has anything to contribute to the deepening of religious consciousness, it is no other than our realization of the Citta as Prajñā and Karuṇā”.<sup>50</sup> Although this might be taken as a somewhat commonplace summary of the core tenets of Mahāyāna, in view of the pervasive pain and suffering we are witnessing in the present world today, it is something worth revisiting, much like Suzuki did in the face of the reality that he was witnessing in the wake of a global war that had left his own country and other regions throughout Asia in devastation.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *EZB3*, p. 218.

<sup>51</sup> I would like to express my gratitude to Dr. Satō Atsushi (佐藤厚), visiting researcher at the Toyo University Institute of Oriental Studies, for his comments and suggestions during our discussion on an early synopsis of this paper.

## Reference Sources

### Primary sources: writings by D. T. Suzuki

*Outlines of Mahāyāna Buddhism*. London: Luzac and Company, 1907.

*Essays on Zen Buddhism: Third Series*. Delhi: New Age Books, 2017. (Originally published by Samuel Weiser, Maine, 1934. Later republished as a volume of *The Complete Works of D. T. Suzuki*, edited by Christmas Humphreys and published by Rider & Company in London in 1953, together with the First Series and the Second Series. Japanese translation: *Kegon no Kenkyū* 《華嚴の研究》, translated by Sugihira Shizutosi 杉平顥智, Tokyo: Kadokawa Sophia Bunko 角川ソフィア文庫, 2020. Originally published by Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 1955).

*Zen to Nihon Bunka: shin-yaku kanzen-ban* 《禪と日本文化〈新譯完全版〉》, translated by Ōmi Toshihiro 碧海壽廣, Tokyo: Kadokawa Sophia Bunko 角川ソフィア文庫, 2020. (Originally published in English as *Zen and Japanese Culture* 《禪と日本文化》, by the Bollingen Foundation, New York, 1959).

*Reiseiteki Nihon no Kensetsu* 《靈性的日本の建設》. *Suzuki Daisetsu Zenshū* 《鈴木大拙全集》, vol. 9. Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1968. (Originally published by Daitō Shuppansha 大東出版社, Tokyo, 1947).

*Bukkyō no Tai'i* 《佛教の大意》. Tokyo: Kadokawa Sophia Bunko 角川ソフィア文庫, 2017. (Originally published by Hōzōkan 法藏館, Kyoto, 1947).

### Secondary sources

#### (Japanese sources)

Andō, Reiji (安藤禮二). 2018. *Daisetsu* 《大拙》, Tokyo 東京: Kōdan-sha 講談社, 2018.

Andō, Reiji (安藤禮二). 2020. “Ima Daisetsu wo yomi naosu tameni” 〈いま大拙を讀み直すために〉, *Gendai Shisō* 《現代思想》 Vol. 48–15 (November, 2020, Special edition, 2020年11月臨時増刊號). 2020.

Grace, Stefan P. (ステファン・P・グレイス). 2014. “Suzuki Daisetsu no kenkyū: Gendai ‘Nihon’ bukkyō no jikoninshiki to sono ‘seiyō’ ni taisuru hyōgen” (PhD dissertation) 〈鈴木大拙の研究——現代「日本」佛教の自己認識とその「西洋」に對する表現〉 (博士學位論文), Komazawa University 駒澤大學. 2014.

- Ichikawa, Hakugen (市川白弦). 1961. “Zen/kegon/anakizumu” 〈禪・華嚴・アナキズム〉, in *Ichikawa Hakugen Chosakushū* 《市川白弦著作集》, vol. 3. Kyoto 京都: Hōzōkan (法藏館), 1993. (Originally published in the magazine *Jiyūshisō* 《自由思想》 (1961) 5, Tokyo: Shimbisha 審美社. 1961).
- Iijima, Takayoshi (飯島孝良). 2020. “Zen/kegon to Nihonshugi” 〈禪・華嚴と日本主義〉, in *Kindai no Bukkyō to Nihonshugi* 《近代の佛教と日本主義》, supervised by Ishii Kōsei 石井公成; Kondō Shuntarō 近藤俊太郎 and Nawa Tatsunori 名和達宣 eds., Kyoto 京都: Hōzōkan (法藏館), 2020.
- Iijima, Takayoshi (飯島孝良). 2021. *Katarare-tsuzukeru Ikkyū-zō: Sengo-shisōshi kara Miru Zen-bunka no Shosō* 《語られ續ける一休像—戦後思想史から見る禪文化の諸相》, Tokyo 東京: Perikan-sha べりかん社, 2021.
- Inoue, Enryō (井上圓了). 1909. *Tetsugaku Shin'an* 《哲學新案》, in *Inoue Enryō Senshū* 《井上圓了選集》, vol. 1, Tokyo 東京: Toyo University 東洋大學. 1987.
- Inoue, Enryō (井上圓了). 1917. *Funtō Tetsugaku* 《奮闘哲學》, in *Inoue Enryō Senshū* 《井上圓了選集》, vol. 2, Tokyo 東京: Toyo University 東洋大學. 1987.
- Ishii, Kōsei (石井公成). 1996. “‘Jiji muge’ wo toitanowa dareka” 〈〈事事無礙〉を説いたのは誰か〉, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 《印度學佛教學研究》 Vol. 44, No. 2. 1996.
- Itō, Makoto (伊藤真). 2020a. “Sasaki Gesshō ni okeru Kegongyō no rikai” 〈佐々木月樵における『華嚴經』の理解〉, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 《印度學佛教學研究》 Vol. 68, No. 2. 2020.
- Itō, Makoto (伊藤真). 2020b. “Kaneko Daiei ni okeru ‘Shin butsu gyū shujō san musabetsu setsu’” 〈金子大榮における〈心佛及眾生三無差別説〉〉, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 《印度學佛教學研究》 Vol. 69, No. 1. 2020.
- Kamata, Shigeo (鎌田茂雄). 1960. “Kegon tetsugaku no konponteki tachiba” 〈華嚴哲學の根本的立場〉, in *Kegon Shisō* 《華嚴思想》, Nakamura Hajime 中村元 ed., Kyoto 京都: Hōzōkan 法藏館. 1960.
- Okimoto, Katsumi (沖本克己). 2017. *Zen: Chinmoku to jōzetsu no bukkyōshi* 《禪—沈黙と饒舌の佛教史》, Tokyo 東京: Kōdan-sha 講談社, 2017.
- Takemura, Makio (竹村牧男). 2018. “Daisetsu no Kegon gaku” 〈大拙の華嚴學〉, *Gendai Shisō* 《現代思想》 Vol. 46–16 (October, 2018, Special edition, 2018年10月臨時増刊號). 2018.

**(English Sources)**

- Freeman, Alice. 2022. "Suzuki Daisetz' "Spiritual Japan" and Buddhist War Responsibility: An Alternative History of the Allied Occupation of Japan, 1945–1952", in *Beyond Zen: D. T. Suzuki and the Modern Transformation of Buddhism*, John Breen, Sueki Fumihiko, and Yamada Shōji eds., Honolulu: Univ. of Hawaii Press. 2022.
- Ishii, Kōsei. 2007. "Kegon Philosophy and Nationalism in Modern Japan", in *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism* (Asiatische Forschungen xxi), Imre Hamar ed., Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 2007.
- Itō, Makoto. 2021. "The *Huayan Sūtra* as 'Our Sutra': A Reappraisal of Kaneko Daiei's Huayan Thought", *Toyo University Oriental Studies* 《東洋學研究》 Vol. 58. 2021.
- Ives, Christopher. 2009. *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's critique and lingering questions for Buddhist ethics*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press. 2009.
- Sueki, Fumihiko; Toda, Dylan Luers. 2016. "Reading D. T. Suzuki with a Focus on His Notion of "Person"", *The Eastern Buddhist*, NEW SERIES, Vol. 47, No. 2. 2016.



## 理事圓融與人間佛教

東南大學人文學院 退休教授  
董群

### 摘 要

在人間佛教的建設中，華嚴宗的理事無礙或理事圓融是一個重要的方法。文章為了說明這一點，首先扼要闡述了近代以來諸大德對於人間佛教的主要闡述，文章將其概括為人生佛教、人間佛教和人間淨土三個角度的側重，從理事關係角度看，人生、人間屬於事的層面，佛教和淨土屬於理的層面。文章進而討論華嚴宗對理事關係的五重表達，相遍、相成、相害、相即、相非，並依此來具體說明如何落實在人間佛教的建設中，具體是依相遍、相成和相即三種關係來說明。

**關鍵詞：**華嚴宗、理事圓融、人間佛教、建設方法

中道是人間佛建設的重要方法，華嚴宗的理事關係也是中道論的具體表達，其理事無礙，就是理與事的中道，如何體現兩者的中道，華嚴宗有複雜的闡述。從人間佛教的建設來看，把佛教的根本性教理、佛教的理想境界看成「理」，把人間看成「事」，這本身就是一個理事關係的議題。如何處理這一關係？當依中道圓融的方法。在華嚴宗的立場看，是依華嚴理事圓融展開的理論和方法，來落實人間佛教，這是一個方法的選擇，人間佛教在理事圓融的層面做好了，自然進入事事無礙世界，那就是人間佛教中的人間淨土境界。本文把人間佛教理解成由人生佛教、人間佛教、人間淨土組成的理論和實踐體系，從三個層面展開闡述，一是在闡述佛教界對於人間佛教的經典性表達的基礎上，從理事關係範疇解讀人間佛教，二是闡述華嚴宗理事關係的觀點，三是討論如何依此方法來建設人間佛教。本文由此要闡明的結論是，理事圓融是人間佛教建設的一個重要方法。

## 一、從華嚴宗理事範疇解讀人間佛教

對於人間佛教，已經有許多著名的法師對其下過經典的定義，比如，太虛法師解釋說：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」<sup>1</sup>人間佛教是以佛教的道理來改造人間社會，使人類在人間就要進步，人類構成的世界在人間就要改善。同樣的觀點，他又表達說：「人間佛教，並非人離去世界，或做神奇鬼怪非人的事，即因世人的需要而建立人間佛教，為人人可走的坦途，以成為現世界轉變中的光明大道，領導世間的人類改善向上進步。」<sup>2</sup>人間佛教不是要人離開人的生活世界而到另外的理想世界，而是把人類生活的世界改造提升為像佛國世界一樣理想的世界。又說：「人生佛教，人間佛教，建設人間淨土，人乘直接大乘，由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛。」<sup>3</sup>太虛法師的人間佛教，由三個觀念構成，人生佛教、人間佛教、人間淨土，可以由人生佛教或人間佛教來概括。

印順法師也對人間佛教有過諸多的闡述，這些也是大家非常熟悉的。他說：「從佛出人間的意境中，一重人間，一重佛道。這我們稱為人間佛教的，不是神教者的人間行，也不是佛法中的人乘行，是以人間正行而直達菩薩道，行菩薩而不礙人間正行的佛教。從來所說的即世間而出世，出世而不礙世間，今即稱為即人而成佛，成佛而不礙為人。成佛，即人的人性的淨化與進展，即人格的最高完成。必須確定人間佛教決非同於世間的慈善事業，是從究竟的佛乘中，來看我們

<sup>1</sup> 太虛：《怎樣來建設人間佛教》（CBETA版，下同）。

<sup>2</sup> 太虛：《怎樣來建設人間佛教》。

<sup>3</sup> 太虛：《再議印度之佛教》。

人類，應怎樣的從人而向於佛道。」<sup>4</sup>他傳統的以世間和出世間來解釋人間佛教的兩邊，一邊是人間，一邊是佛道，兩者是相即的，一方面由人間正行而達菩薩道，另一方面是行菩薩道而不妨礙人間正行。此者，他也稱為「人菩薩行」。對於人間佛教，他認為是包含了人生佛教的意義，「我們應繼承人生佛教的真義，來發揚人間的佛教。」<sup>5</sup>

聖嚴法師對人間佛教有系統的思考 and 實踐，他這樣來解釋人間佛教：「佛教發源於印度，那是一個宗教氣氛極濃的社會，世尊對於印度宗教的改革，乃是多方面的。主要的是以緣起緣滅的因緣法，取代了神造宇宙或神即是宇宙的梵我思想；也以五戒十善的倫理實踐，取代了祭祀主義的宗教行為。從以信仰神的權威，到因緣觀的建立，從以對於神格的崇拜，到人間性的肯定，便是人間佛教的意思。」<sup>6</sup>這個觀點談及了人間佛教的基本理論之緣起論，人間佛教的倫理基礎之五戒十善，以及人間佛教對人間的肯定。他又說：「人間佛教，即是佛教在人間，擔起淨化人間的心靈，使人間的社會大眾，以戒、定、慧三無漏學的修行，從貪、瞋、無明等的三毒得到解脫，超越一切煩惱的苦海。」<sup>7</sup>佛教在人間，就是人間佛教的基本含義，而在人間的佛教，其教化功能是淨化人間大眾的心靈。印順法師提出「人菩薩行」，聖嚴法師則提出「菩薩行的人間佛教」，他說：「菩薩行的人間佛教：善用人間的名、利、權、勢、位，以利人濟世，而不為自私追求。既能安貧樂道，又不拒富貴榮華。富而能仁，貴而能慈，那就是有大福德的萬行菩薩。」<sup>8</sup>人間佛教的修行實踐，可以利用人間的方法，但不以此方法謀私利，而是為大眾。他也曾引用東初法師的觀點表達人生佛教建設的重要性：「忽視人生佛教建設，要在離開人生社會以外，另建樹莊嚴的淨土，實是偏頗的想像。」<sup>9</sup>聖嚴法師的人間佛教觀點，更體現為從人間佛教而走向人間淨土。

星雲法師對人生佛教、人間佛教和人間淨土也有大量的闡述，對於人生佛教，他曾說：「我一生的理想，就是弘揚人生佛教、生活佛教。」<sup>10</sup>他理清了人間佛教最早的提出者是慈航法師：「人間佛教的口號，最早是慈航法師於一九四七年在南洋出版的雜誌《人間佛教》。」<sup>11</sup>他對人生佛教和人間佛教有區別，「人生佛教，人生講的是人，先要把人的問題解決；人間就不是了，人間除了人以外，

<sup>4</sup> 印順：《契理契機的人間佛教》（CBETA版，下同）。

<sup>5</sup> 印順：《人間佛教緒言》。

<sup>6</sup> 聖嚴：《人間佛教的人間淨土》（法鼓山聖嚴法師數位典藏網《聖嚴全集》，下同）。

<sup>7</sup> 聖嚴：《人間淨土與現代社會——我們今後要探討的課題》。

<sup>8</sup> 聖嚴：《春夏秋冬》二九《法鼓傳薪》。

<sup>9</sup> 轉引自聖嚴法師：《傳薪、信心、願心》。

<sup>10</sup> 星雲：《講演集》〈我的宗教經驗〉（佛光山官網《星雲大師全集》，下同）。

<sup>11</sup> 星雲：《如是說》〈佛光山非佛不作〉。太虛在1933年10月份曾有講演《怎樣來建設人間佛教》，星雲此處所說，是突出慈航法師已經在1947年出版專門的雜誌來系統性地推廣人間佛教。

還包含豬馬牛羊、山河大地、樹木花草等等。所以，我們倡導的人間佛教，從生命上講，包含一切；從事物上講，包括一切；從空間上講，包括一切處；從時間上講，也包括無限。人間很廣，甚至於天堂、地獄也在人間。」<sup>12</sup>他更傾向於人間佛教的提法。什麼是人間佛教？他提出的四句話被視為人的人間佛教觀之「宗要」：「佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡是有助於幸福人生之增進的教法，都是人間佛教。」<sup>13</sup>對於人間淨土，他也曾說：「提倡人生佛教，建設人間淨土，是我開山弘教的心願。」<sup>14</sup>他的人間淨土觀，包含在其人間佛教的體系之中，「所謂隨其心淨，則國土淨，淨土就在他的心裡，這正是人間佛教所謂的人間淨土。」<sup>15</sup>

趙樸初居士是人間佛教在大陸地區的倡導者和推廣者，他對人間佛教有也自己的看法，他說：「人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘這叫五乘。其中後三種叫出世間法，教理深奧，比較難學；前二人天乘教是世間法。世間法是世人易學而能夠做到的也是應該做到的，前人名之為人間佛教。人間佛教主要內容就是：五戒、十善。」<sup>16</sup>

這些表述，從華嚴宗理事關係觀的角度看，人生和佛教、人間和佛教、人間和淨土三層關係，佛教、淨土屬於理法界的一邊，人生、人間屬於事法界的一邊，兩者關係的處理，在華嚴則是理事無礙，下文簡要闡述其理事無礙關係的表達。

## 二、華嚴宗理事無礙關係的五層表達

華嚴宗理事無礙的觀點最早是在華嚴初祖杜順的「法界觀」中表達的，杜順撰《華嚴法界觀門》，三祖宗法藏在其《華嚴發菩提心章》中有引用，四祖澄觀撰《華嚴法界玄鏡》、五祖宗密撰《注華嚴法界觀門》注釋之，澄觀又在其《華嚴經》疏鈔等作品中對此議題加以解釋。「法界觀」中討論了三層觀法，一是真空觀、二是理事無礙觀，三是周遍圓融觀。理事無礙關係的闡述，就是在「理事無礙觀」中展開的，作為一種理論上表達，又被歸納為「理事無礙法界」，法藏講：「合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。」<sup>17</sup>理和事的關係，

<sup>12</sup> 星雲：《如是說》〈人生佛教與人間佛教〉。

<sup>13</sup> 星雲：《百年佛緣》〈我推動人間佛教〉。

<sup>14</sup> 星雲：《人生佛教序文選》〈人生禪序——生命的晴空〉。

<sup>15</sup> 星雲：《六祖壇經講話》〈決疑品〉。

<sup>16</sup> 趙樸初：《佛教常識答問》，北京出版社，2018年版。

<sup>17</sup> 法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45冊。

華嚴宗人分析為十層，澄觀概括為五類，相遍、相成、相害、相即、相非<sup>18</sup>，總體上是想說明，兩者既有表面上的差異，更有本質上的圓融。這五類十個方面，是一個整體，「此上十義同一緣起。約理望事，則有成有壞，有即有離。事望於理，有顯有隱，有一有異。逆順自在，無障無礙，同時頓起，深思！令觀明現，是調理事圓融無礙觀。」<sup>19</sup>這一含義，也被稱為一多關係、一與一切的關係<sup>20</sup>。這一部分的討論，筆者在此並沒有新意的呈現，主要是由此一討論而引下一部分「依華嚴理事方法建設人間佛教」的議題。

### （一）理事相遍關係

分為理遍於事和事遍於理兩個層面的闡述。這是華嚴宗對於理中關係的基本表達，杜順對其的闡述也較為詳細，有多層問答題展開，這一部分，本文就不再依之展開了。以後的四層關係闡述，就相對簡單一些。

理遍於事，是從理的角度看理事的圓融，一理普遍存在於眾事之中，「理遍於事門，謂能遍之理，性無分限，所遍之事，分位差別，一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵皆攝無邊真理，無不圓足。」<sup>21</sup>從能所角度看，理是能遍，事是所遍，理的性質是不可分，事的特點是各有表層的差異性，理以其整體性完整地存在於每一個事相之中，成為事相的本質，從事角度看，第一個具體的事相，哪怕是一粒微塵，都完整地攝盡真理在自身之內。

事遍於理，從事的角度看事與理的圓融，眾事中每一事都能遍攝理體，「事遍於理門，謂能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事，於無分限之理，全同非同。何以故？以事無體，還如理故，是故一塵不壞而遍法界也。如一塵，一切法亦然。思之！」<sup>22</sup>基於事的限制性、相對性和理的絕對性的特點，每一事都與理體全面性地相同，因為事本身並無內在的體性，其體性在理。這一層面的「遍」，就是事與理的「全同」。一事是如此，一切事都是如此。

### （二）理事相成關係

分為依理成事和事能顯理兩個層面的闡述。

<sup>18</sup> 澄觀：《華嚴法界玄鏡》。

<sup>19</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>20</sup> 一多關係也有事事無礙層面的意義，表示一事和其他眾事的圓融無礙關係。

<sup>21</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>22</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

依理成事，是從理的角度講理事圓融，事需要依理才能成立是相用，「依理成事門，謂事無別體，要因真理而得成立。以諸緣起皆無自性故，由無性理，事方成故。如波攪水以成動，水望於波，能成立故。依如來藏，得有諸法，當知亦爾。思之！」<sup>23</sup>事相自身是沒有體性的，其體性是理，依此理體，才能成立。如同水的本性（濕性），能夠成就水的波浪之。杜順對於此處的理的闡述，既從緣起角度論其空性之理，又是如來藏之理。

事能顯理，是從理的角度闡明理須依事才能成就其作為體性的功用，「事能顯理門，謂由事攪理故，則事虛而理實，以事虛故，全事中之理挺然露現。猶如波相虛，令水體露現。當知此中道理亦爾。思之！」<sup>24</sup>事的功用顯現，將理體包攬在自身之中，事和理的關係，一虛一實，事為虛而理為實，所有的事相這中，都有理體現完整顯現。虛幻的水波，能夠體現水的濕性的功能。

### （三）理事相害關係

「害」表示否定性，理和事又分別是否定對方存在特性的因素，是消隱對方存在特性的前提，分為以理奪事和事能隱理兩門闡述。

以理奪事，是從理的角度談理事的「相害」，談理對事的「奪」，唯有理，沒有事。事相既然能顯現理性，那麼理性一經顯現，事相就失去了其存在的特徵，只有真理在平等顯現。「以理奪事門，謂事既攪理成，遂令事相皆盡，唯一真理平等顯現，以離真理外無片事可得故。如水奪波，波無不盡，此則水存已，壞波令盡。」<sup>25</sup>之所以理能奪取了事的虛相之存在性，是因為從修行上講，除了此真理本身，任何一事都不能執著，不可得。就像水之本性和波浪的關係，從水的濕性的角度看，波能顯示水的濕性，此時，唯有水之濕性，沒有水之波浪之相。

事能隱理，是從事的角度談事理的「相害」，談事對理的「奪」，唯有事，沒有理。理隨順因緣成就事法後，理的存在就被事法的存在而掩蓋掉了，事法作為現象存在於外，理性作為本質而隱藏於內而不顯，只見事而不見理。「事能隱理門，謂真理隨緣，成諸事法；然此事法既違於理，遂令事顯，理不現也。如水成波，動顯靜隱。」<sup>26</sup>在理事相成的關係中，講到依理成事，理隨緣而成事法，這是從真理的隨緣特性談其如何成就事相，而事相形成之後，理體就不顯現於外

<sup>23</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>24</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>25</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>26</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

了。就如同靜性的水的本性，在成就動性的水的波浪之後，水的濕之本性隱藏在變動之相的波浪之中。

#### （四）理事相即關係

這也是理事關係的一個重要表達，即有是、不離、圓融等含義，「相即」表示理事之間的相互聯繫，互不分離，分真理即事和事法即理兩門闡述。

真理即事是從理的角度談理事相即，由於真理必須通過事法才能顯現出來，真理不是孤立的存在，必定存在於事法之中，同時，事法自身又沒有自性，依於理而生，因此，理從這個意義上可以說就是事，不離開事，也只有與事法相聯繫的理體，才能稱得真正的理。「真理即事門，謂凡是真理必非事外，以是法無我理故，事必依理，理虛無體，是故此理舉體皆事，方為真理。如水即波無動，而非濕故，即水是波。思之！」<sup>27</sup>理從整體上都與理相即，舉體都是事相。這就如同水之濕性即在水之波浪之中。

事法即理是從事的角度談事理相即，由理從緣而生起的事法沒有自性，從這個角度看，事法與理性無異，事全體都是理，事不離理，與理圓融，「事法即理門，謂緣起事法必無自性，無自性故，舉體即真。故說眾生即如，不待滅也。以波動相舉體即水故，無異相也。」<sup>28</sup>杜順從眾生和真如的角度討論之，事法即理，與眾生即真如佛性，在原理上是一致的。還是以水為例，水之波即是水之濕性，水之相與水之性無有差別。

#### （五）理事相非關係

「非」表示否定性，「相非」的含義，理事之間有不同特點，從差異性角度看，理和事不同，分真理非事和事法非理兩門。

真理非事是從理的角度談兩者的相非，理雖然與事法相即，但本質上講，理事還有別，理屬於真實的存在，事法屬於虛妄之物，理是所依，事是能依。所以，理不是事。「真理非事門，謂即事之理而非是事，以真妄異故，實非虛故，所依非能依故。如即波之水，非波，以動濕異故。」<sup>29</sup>這種關係，如同水之濕性和水之波浪之相，濕性並不是波浪本身。

事法非理是從事務的角度談兩者的相非，事法能顯現理體的存在，但事和理也有本質區別，這是性相之別，理是事法的本質，是性，事則是這個理性所顯現的

<sup>27</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>28</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

<sup>29</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

相狀；也是能依和所依之別，理是能依，事是所依，能依非所依，「事法非理門，謂全理之事，事恒非理，性相異故，能依非所依故，是故舉體全理而事相宛然。如全水之波，波恒非水，以動義，非濕故。」<sup>30</sup>這種相非，同樣以水為喻，水的波浪之相，並不是水之濕性。

### 三、依理事無礙方法建設人間佛教

華嚴宗的這種理事無礙方法，對於當代人間佛教的建設來說，具有方法層面的指導意義，人們可以依此方法來處理人生與佛教、人間與佛教、人間與淨土三個層次的關係，這三種關係都是人間佛教處理體用關係的具體化，這種體用關係在華嚴宗中體現為理事關係，就人生佛教而言、人間佛教和人間淨土而言，人生的世界是事法界，人間的世界是事法界，佛教的世界、淨土的世界是理法，依華嚴理事無礙關係的諸種闡述，此處就相遍、相成、相即角度來談如何依之而建設人間佛教。當然，此處的這種討論只是原則性的。

#### （一）就理事相遍關係而論

一方面，依理遍於事的原理，理不是虛懸的存在，必須存在於事相之中，才能體現其作為本體的功能性作用。就人間佛教的建設而言，佛法之理也不是抽象、虛懸的存在，要將其遍地落實於人世間，才能體現其本體性的功用。佛教有五乘法門，人天乘二乘、聲聞緣覺二乘、菩薩一乘，分為三個層次，五乘共法、三乘共法和大乘不共法，人天乘體現人本的精神，聲聞緣覺乘體現無我的精神，菩薩乘體現大慈大悲的精神。理遍於事，就人生佛教而言，將佛教的精神和做人原理落實於每個人，成為其人生指南，提升其人生境界，豐富其生命的意義和人生的價值。在人間佛教層面的最低層次，要將人天乘之法體現的五戒、十善體現的價值導向和行為規範普遍地落實於人世間，並漸漸提升到將菩薩道的大慈大悲體現的大愛精神普遍地落實於人世間，以佛法原理建設、改造提升人世間。就人間淨土而言，是將佛國世界的清淨範式移植到人間，依之為標準將人間淨化，轉濁為淨，使人間也有像諸種他方淨土那樣的物質文明、精神文明、制度文明、生態文明等等。

另一方面，依事遍於理的原理，人間現象不是盲目、無序的存在，必須將真理內化於自身之中，才能體現自身的意義。就人生佛教而言，人生不是盲目的生命流動，人們應當將佛教中的完善人生的原理普遍地內化於自己的生命之中，使個體生命具有積極的意義，成就由人至佛的境界提升，最終成就生命的究竟覺

<sup>30</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》引。

悟，使得每一個人的人生都具體地體現佛教人生觀的意義。就人間佛教的建設而言，人世間的每一事，都要普遍地將佛法真理內化於自身之中，依之為自身之體性，具體地顯示佛教真理的意義。就人間淨土而言，淨土建設的主體是人，人間每一個生命個體，都要有將佛國世界的淨土理想內化在人間的使命感和自覺的實踐，從每一個人的淨化開始，進而構成由人而社會的淨化，並由此而推進到國土世間的淨化。

## （二）就理事相成關係而論

一方面，根據依理成事的原理，就人生佛教的建設而言，人生的每一個方面，都要依佛法真理而展開和提升，使得人生具有方向，成就佛化人生。就人間佛教的建設而言，人世間之每一事相，都沒有另外的體性，均要依佛法真理而得以成立，依佛理為自身的內在體性，為自身的發展指導，因佛理的內化而有存在的價值。就人間淨土的建設而言，依佛教淨土之理而淨化人間眾事，將人間建設為淨土世界。

另一方面，依據事能顯理的原理，就人生佛教的建設而言，人生的每一個方面，都要顯示佛法之人生觀的意義，體現其對人生的具體的指導功能。就人間佛教的建設而言，人間諸事要體現佛教真理的精神，在具體的事相之中，完整地體現佛教之理。就人間淨土的建設而言，依人間諸事相，具體顯示佛國淨土理念的人間存在，將淨土建設在人世間。

## （三）就理事相即關係而論

一方面，依真理即事的原理，就人生佛教和人間佛教的建設而言，佛法真理的整體，都完整性地與人生的每一個方面、人世間之每一事相「相即」，不離具體的人生、人間之事，與其相融合。就人間淨土的建設而言，佛教淨土之理的整體，都完整性地與人世間之每一方面相即，與其相融合。

另一方面，就事法即理的原理，就人生佛教和人間佛教的建設而言，人生的每一個方面，人世間的每一事相，都和佛教之理相即，與其相融合，就人間淨土的建設而言，人世間的每一事相，都與佛教淨土之理相即，與基相融合。

## 結語

近代以來的中國佛教走向人間佛教階段，對人間佛教的理論探討有了豐富的成果，建設人間佛教取得了很大的成就，考察佛教界建設人間佛教的經驗，可以發現，在理論上指導層面，華嚴宗的理事無礙或理事圓融是一個重要方法，本文

提出這一點，既是一個經驗總結，又試圖推動將此經驗進一步深化，上文通過簡要闡述近代以來的佛教界對於人間佛教從不同層面的理論思考，理出人生佛教、人間佛教和人間淨土三個側重之角度，又概括華嚴宗理事無礙理論的五重內容，再將其中的理事相遍、相成、相即的指導意義，分別從人生佛教、人間佛教和人間淨土三個層面展開，原則性地說明如何將華嚴的理事圓融或理事無礙的方面，進一步運用於人間佛教的建設，在這一原則性討論之下的具體性操作，則沒有展開。同時需要說明的是，華嚴宗的四法界思想，理事無礙只是走向事事無礙的理論基礎，其最終的指向是事事無礙。依此之理，在人間佛教的建設方面，在理事無礙方法指導下的人間佛教建設，最終的目標也是人間的事事無礙。

## 華嚴哲學視域中的真理論「嚴淨實踐美學」

華嚴專宗學院 專任教師  
釋天曉（照澄）

### 摘 要

「美學」的西文 Aesthetics 一詞，始用於十八世紀德國哲學家鮑姆加登（Alexander Gottlieb Baumgarten），他將此原指「感覺」的希臘字之詞意轉化為一門感性認識的學科。至於中文「美學」一詞，則是在二十世紀透過日本學者中江肇民翻譯法國著作《維氏美學》而來。相對於哲學思想醞釀發展的長遠歷程，哲學美學理論是相對年輕的一門學說。

本文沿著三個環節，從華嚴哲學的視域展開「嚴淨實踐美學」的理解活動。首先，介紹三位深刻影響東西方美學的思想家——康德、海德格以及李澤厚之哲學美學理論，由各自的研究進路直指「美學」研究者終將面對的主客觀二元對立或統合的辯證歷程。其次，藉由華嚴哲學的「法界」／「真理」概念來圓融客觀的「美的本質」與主觀「美感經驗」，進而跳脫出主客二元對立的漩渦，並建立其獨特的「真理論實踐美學」之哲學基礎。最後，從解析「清淨莊嚴」或「嚴淨」的詞源意涵，以及歸納與爬梳漢譯經文與疏鈔中提及「清淨莊嚴」與「嚴淨」的段落之義理，遍顯出華嚴哲學中菩提道行者以實踐所建構的真理論「嚴淨實踐美學」。

**關鍵詞：**華嚴哲學、法界、真理、嚴淨、實踐美學

## 一、哲學美學

「美學」(aesthetics)這個詞彙出現至今不過三百年，源自於希臘文 *aisthesis*，指涉「感知或官能的知識」。首次使用「美學」一詞的時間是一七三五年，由當時二十一歲的德國哲學家亞歷山大·鮑姆嘉登(Alexander Baumgarten)，於其出版的碩論《詩的哲學默想錄》所提出。<sup>1</sup>之後這門關於「美」、「藝術」或「審美」的學問持續且蓬勃的發展出多元化的型態，中國當代著名的美學家李澤厚先生將這些從不同角度、途徑、問題及要求來接近「美」的美學學科，以其類型之不同區分為「哲學美學」、「歷史美學」以及「科學美學」，並強調美學思想於發展時，上述三種型態之間彼此滲透、制約、分化與綜合等關係是極為複雜的。<sup>2</sup>

二十世紀以前西方美學的主幹基本上都是從哲學角度探討美與藝術，職是，哲學家如柏拉圖、康德、黑格爾、海德格等人在美學史上佔有顯赫的地位。儘管美學通常只是哲學體系的一部份或健全哲思體系的方法，由哲學所帶出的美學觀點始終影響並啟發著美學領域是不容否認的歷史事實。李澤厚先生表達了對哲學美學的肯定：「儘管現代西方美學對這種從哲學出發的美學觀或美學思想，經常予以嘲弄和譏評。但始終拿不出能夠匹敵這些哲學巨匠們的東西來。」<sup>3</sup>

長期以來「非西方」的美學建構都是採取以西方美學詮釋並融合各自傳統文化的路徑來呈現不同的審美型態（視域融合），本文試圖從華嚴哲學（前理解<sup>4</sup>）的視域解釋並開展其「實踐美學」的面向，因此有必要擴大至美學史中「他者」的視域，以便向讀者呈現嘉達美所說的「視域融合」。由於篇幅的關係，以下簡述康德、海德格以及李澤厚的哲學美學思想內容。

### （一）康德(Immanuel Kant)《判斷力批判》

康德哲學、美學不僅是德國古典哲學與美學的基礎及起點，其豐富的思想內涵一直到兩百年後的今天仍深刻的影響東西方的學術界。康德最著名的三大批判鉅著《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》，分別代表他的知識論、倫理學與美學思想。第三個「批判」是前兩個「批判」的橋樑，負責嫁接理論理性與

<sup>1</sup> Leonard Koren 著，蘇文君譯，《美學的意義：關於美的十種表現與體驗》（台北：行人文化實驗室，2018年），頁12。

<sup>2</sup> 李澤厚，《美學四講（三版）》（台北：三民出版社，2019年），頁11-13。

<sup>3</sup> 李澤厚，《美學四講》，頁16。

<sup>4</sup> 「前理解」是德文 *Vorverständnis* 的意譯，迦達默爾將其作為「詮釋學」的核心概念之一。「理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為，而要被認為是一種置身於傳統過程中的行為。」因此，「一切詮釋學條件中最首要的條件總是前理解。」參引自加達默爾著、洪漢鼎譯，《真理與方法》（上海：譯文出版社，1999年），頁372、378。

實踐理性。然而實際上「審美判斷力批判」是由《純粹理性批判》的認識論所推論出來的，之後才鉤鎖《實踐理性批判》的倫理學。關於認識和倫理，康德都做了深刻的心理學分析，將認識過程與道德判斷的心靈機能活動詳細描述出來，唯獨對審美判斷的心理機制乏於系統性的介紹。

康德將人的心靈機能分為三種能力：認識機能（知性）、情感機能（判斷力）、欲求機能（理性），加上先驗原理和應用部門而構成一完整的體系，康德將自身的批判哲學體系，以最簡明、最高度概括的形式表列如下：<sup>5</sup>

一般心意機能	認識能力	先驗原理	應用於
認識能力	知性（知）	合規律性	自然
愉快及不愉快的情感	判斷力（情）	合目的性	藝術
欲求機能	理性（意）	最後目的	自由

康德的批判哲學頗為機械式的統一以四個基本規定做分析，分別是量、質、關係、模態。對審美批判而言首要考量的是「質」的分析，康德認為審美判斷的基本性質包含 1.鑑賞不是認識：美不是知性能力把握的對象。2.審美判斷的規定根據是主觀的：康德在美學上常被視為「主觀主義」者，因為儘管美的載體不是主觀的，但美的表象及價值都有賴於主體的心意。3.鑑賞判斷是情感判斷。<sup>6</sup>

此外，康德美學最主要的特徵，也是歐洲存在已久的思想，是所謂的「審美無利害」（或譯為審美無功利性）。而康德對此審美要點的說法是「規定鑑賞的快感是沒有任何利害關係的」，<sup>7</sup>也就是如果一個人種了滿池的蓮花，為的是取其蓮子及藕來食用，這就是一種利害關係。反之，如果一個人放眼望去只覺得整片蓮池美不勝收，心中的愉悅難以言傳，但這種適快感又不涉及對象的存在與屬性的時候（非知性對象），這種愉快感就是無利害。

如果說「審美無利害」是康德美學的基礎，那麼「無目的的合目的性」就是其美學建構的重點及難點。「目的」這個觀念較早由古希臘哲學家亞里斯多德的四因說中提出，一切事物的存在有質料因、形式因、動力因與目的因。目的因是「一件事之所以被做的『緣由』，例如健康是散步的原因」<sup>8</sup>。康德的目的論在服膺其批判哲學體系時顯得更為抽象與晦澀，他由主客關係以及實質與形式差異的角度將合目的性的種類劃分如下：<sup>9</sup>

<sup>5</sup> 曹俊峰，《康德美學導論》（台北：水牛出版社，2003年），頁122。

<sup>6</sup> 曹俊峰，《康德美學導論》，頁184-186。

<sup>7</sup> 曹俊峰，《康德美學導論》，頁189。

<sup>8</sup> 北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，《古希臘羅馬哲學》（上海：商務印書館，1982年），頁250。

<sup>9</sup> 四個由主客關係及實質、形式所展開的合目的性內容，整理並參引自曹俊峰，《康德美學導論》，

<b>主觀實質的合目的性：</b> 人為生存而栽種經濟作物，如上述蓮藕及蓮子。	<b>客觀實質的合目的性：</b> 如穿山甲或刺蝟等自然物為了保護自己而在身上生成角質硬殼及尖刺。
<b>主觀形式的合目的性：</b> 此為康德審美判斷中的合目的性。	<b>客觀形式的合目的性：</b> 如一些數學命題。

康德認為審美判斷不能參雜任何目的，因此「只能是一對象的表象中的無任何目的（既無客觀又無主觀目的）的主觀合目的性。<sup>10</sup>」既然高舉審美無目的性的大旗，康德又為何及如何需藉由主觀形式的合目的性來完成其鑑賞判斷規定之所依據呢？曹俊峰闡釋如下：

形式上的主觀合目的性的實際含意是：無利害、無概念的純粹形式適應了，或者說契合了主體的心意狀態，使主體的想像力和知性等認識能力激動起來，自由的互相協調，並由此產生愉快。這是一種內在的因果性，這種因果性對於審美表象（審美對象）來說是一種合目的性。

## （二）海德格(Martin Heidegger)「真理美學」

海德格是西方當代人文思想領域的一座高峰，被定位為存在主義的真正創始人。他的哲學生涯是循著對康德的研究開始的，他一生寫過研究康德的專著包含《康德與形上學問題》、《物的問題》、《康德關於存在的命題》等。最終海德格選擇走出康德限定在主觀性認識論的路徑，擴大自己的論域，通過存有本體論通往「真理」。「真理」原本是西方傳統知識論中的基本觀念，關涉透過人的主觀認知證成知識是否與事實相符，相符的話即是真理。海德格在其藝術理論的代表作，也是二十世紀重要美學經典《藝術作品的本源》，從形上學的存有論終結了長久以來強勢的主體性思維，揭示「真理」在自行隱匿的存有者經歷藝術作品的「去隱匿」過程中發生。

海德格為了打破主體思維為本的哲學，復活存在問題的本體論，傳統的哲學架構及理論語言已不敷展開他的核心思想，因此他的著作會出現像煩、死、被拋、大地、世界等具有海德格特色的詞彙。而海德格將思想擴大到藝術，是為了阻止主體思想「由己及物」的干擾暴力的擴張，到後期他甚至提出「真理」即「任物自然」(Gelassenheit)。<sup>11</sup>海德格似乎也承接康德關於「物自身不可知」的想法，我們所能

頁 216-218。

<sup>10</sup> 康德著，宗白華譯，《判斷力批判（上卷）》（北京：商務印書館，1987年），頁 59。

<sup>11</sup> Martin Heidegger, "On Essence of Truth," *Basic Writings* (New York: Harper & Row, 1977), 126.

知的頂多是「為我之物」，即物對我而言是什麼；至於「物自身」是我們達不到的知識。但海德格不甘願停留在「知識」領域，因此另闢蹊徑改由「藝術」通道來接近「物」。如此，就將「物」的問題引向了藝術「作品」。<sup>12</sup>

康德區分了自然美與藝術美，實際上就是區分了自然物與人造物（藝術作品），無論哪一種只要能引發愉悅就是美，此為近代主體性美學的基本套路。海德格區別藝術「作品」是人造的物與構成作品的原「物」料，前者如神廟雕琢精美的圓柱為合目的性故具有「器具性」，而後者如未經雕琢的岩石只有「物性」。對海德格而言，只有藝術作品能達到真正的此在(Dasein)，作為藝術作品的原物料如顏料岩石等不做為存在者考量。接著，海德格建立「世界」概念（作品歸屬於世界並開啟）和大地（自身庇藏和閉鎖）這組相對立的概念。後期海德格將「世界」替換為「天／天空」，於是藝術作品創造了一個世界，此世界包含了天空（開顯）與大地（隱蔽）。如此，作為存在者的藝術作品，證明了作為無蔽狀態的真理，始終是一種解蔽與遮蔽的相互對立且共屬一體。<sup>13</sup>

海德格這樣的說詞常被認為太過空洞玄虛，若輔以實際的藝術作品做說明可能較為清楚。以一雙農鞋為例，海德格認為在農鞋的使用過程中，農人因日用而不知，使得用具的「器具性」在使用中消失。而農鞋的存有本質雖然得以發揮，人卻因為用具的適用，反而無法意識到它。而當人們注視梵谷所畫的一雙農婦的農鞋時，揭示了農鞋作為用具的可靠性，這就是藝術作品所揭示的真理，即藝術作品以其自身的方式開顯了存有者之存有，這種「開顯」，亦即「去隱蔽」，乃是存有真理的顯示，這個顯示是在藝術作品中才得以實現。在藝術作品中，存有的真理自行步入作品，所以海德格對藝術本質的定義便是「真理在作品中的自行置入」。其中，「美」乃是作為無蔽的「真理」的一種現身方式，<sup>14</sup>亦即美與真理同時湧現發生。

### （三）李澤厚「社會論實踐美學」

現代美學學科傳入中國迄今已有一百多年的歷史，這當中經歷了兩次美學的大辯論，從一開始關於美的主客觀論證到建立各自的美學理論。其中，李澤厚是社會論實踐美學的創立者，也是兩次美學論爭的重要推動者。其所著的《美學四講》入選著名的《諾頓文學理論與批評選集》，是中國少有的具有國際影響的現代美學家。其美學立基於馬克思主義的實踐主義，認為美的本質根源來自於實踐，透過實踐才能使得客觀事物的性能、形式具有審美性質，而最終成為審美對象。這也是李

<sup>12</sup> 海德格爾著，迦達默爾導論，孫周興等譯，〈譯後記〉，《藝術作品的本源》（北京：商務印書館，2022年），頁167-168。

<sup>13</sup> 海德格爾著，迦達默爾導論，孫周興等譯，〈雷克拉姆版之迦達默爾導論〉，《藝術作品的本源》，頁158。

<sup>14</sup> 海德格爾著，孫周興譯，《林中路》（上海：譯文出版社，2004年），頁43。

澤厚所倡導的美的根源即「自然的人化」，而他也自己美學定位為「主體性」實踐哲學的美的「客觀論」。它既是主客觀統一論，又是客觀論。<sup>15</sup>狹義的「自然的人化」即透過勞動、技術改造自然事物，廣義的「自然的人化」指出美的本質的人類歷史性格，是自然的花鳥景觀成為個人的審美對象的根源及前提。李澤厚強調了自身的美學基本觀點如下：

美的本質和人的本質不可分割。離開人很難談什麼美。我仍然認為不能僅僅從精神、心理或僅僅從物的自然屬性來找美的根源，而要用馬克思主義的實踐觀點，從「自然的人化」中來探索美的本質或根源。如果用古典哲學的抽象語言來講，我認為美是真與善的統一，也就是和規律性和合目的性的統一。<sup>16</sup>

李澤厚造了「積澱」一詞，其中，「原始積澱」指原始人在漫長勞動過程中，對自然的秩序、規則等熟悉並掌握運用，使外界自然的合規律性和主觀的合目的性達到統一，此時主體產生情感上的愉快。<sup>17</sup>「積澱」通過「自然的人化」的過程，將社會的、理性的、歷史的東西累積成個體的、感性的、直觀的。<sup>18</sup>此外，關於李澤厚「美是真與善的統一」是如何成立的論述如下：

我曾把自然界本身的規律叫做「真」，把人類實踐主體的根本性質叫做「善」。當人們的主觀目的按照客觀規律去實踐得到預期效果的時刻，主體善的目的性與客觀事物真的規律性就會融合了起來。真與善、合規律性和合目的性的這種統一，就是美的本質和根源。<sup>19</sup>

## 二、以華嚴哲學為基礎的「真理論實踐美學」

### （一）東西方哲學美學的進路

儘管作為藝術生存方式的美感經驗在古文明如埃及與中國已有五千多年悠久的歷史，美學作為一門學科不過三四百年的時間。東西方哲學巨匠採取不同的進路建構各自的美學理論，康德從先驗法則的主體認知結構談審美判斷的普遍有效性；海德格轉由存在者「此在」的存有學路徑說明「藝術作品」此在的「無蔽」即真理

<sup>15</sup> 李澤厚，《美學四講》（台北：三民出版社，2019年），頁52-53。

<sup>16</sup> 李澤厚，《美學四講》，頁55。

<sup>17</sup> 李澤厚，《美學四講》，頁154。

<sup>18</sup> 李澤厚，《美學四講》，頁102。

<sup>19</sup> 李澤厚，《美學四講》，頁62。

的揭示。美學傳入中國迄今一百多年時間，期間引起兩次美學大論戰，為世界美學史所罕見。參與論戰的中國哲學家、美學家，或依照馬克思將藝術作為生產實踐來看，提出以主客觀統一為前提「創造論美學」，如朱光潛。或對中國傳統「意境美學」進行新的詮釋與研究，如宗白華及劉綱紀。或有堅持馬克思主義唯物主義，豎起「客觀」美學大旗的蔡儀。還有從各種詮釋路徑闡釋的實踐論美學，如之前所提李澤厚的「社會論實踐美學」、楊春時的「超越實踐美學」以及朱立元的「實踐存在論美學」等。<sup>20</sup>西方美學的許多流派均延續康德區分「自然物」與「人造物」，並將美學限定在後者的人造藝術作品範疇。東方美學則多將自然視為美感經驗不可或缺的对象，將之納入哲學美學的建構討論中。

本文嘗試由「真理」進路探索華嚴美學的哲學基礎，而佛教傳統中的真理作為「所緣」，終究需要放在「實踐」的脈絡來理解才適切。筆者首先論述「法界」如何具備華嚴哲學的「真理」意涵；其次，佛教與美感經驗最貼近的語詞是「莊嚴」、「清淨莊嚴」或「嚴淨」，本文第三部分闡釋主體透過實踐以「嚴淨三業與佛剎」。這種藉由實踐所體現的「嚴淨美」與「真理的解蔽」同時發生，因此筆者稱此種「真理路徑」的華嚴哲學美學為真理論「嚴淨實踐美學」。

## （二）做為「真理」的「法界」義

嘉達美(Hans-Georg Gadamer)於《真理與方法》〈導言〉揭櫫詮釋學關注的並不是「方法」，而是「真理」的開顯。「詮釋學追求真理的經驗，此經驗超越科學方法所能控制的領域，卻在哲學、藝術與歷史人文學科領域獲得表現。<sup>21</sup>」整體歐陸哲學表現出長久以來在科學（機械因果）與人文（價值意義）間爭論的縮影，是對科學方法單一認同所衍生的語言思想暴力的反動。嘉氏在第二版〈序言〉更直指詮釋學試圖揭露那「先於現代科學並使之可能」的存有論，意在為真理經驗開拓人文領域的話語權。以追求真理經驗為前提，康德提出經驗範疇難以解釋與理解的「先驗原則」，海德格則是以「出竅或出神」(ecstasy)為使人超越主客對立的自我狀態，並藉此以達到對存在的理解。職是，本文在處理佛境真理議題時，也無須將「超經驗」的內容定錨為「神話或佛教文學」，單純為人文領域提供華嚴哲學視域中的真理論實踐美學之觀點。

《華嚴經》或者華嚴宗究竟以何為宗旨或真理呢？古德衍法師認為以「無礙法界」為宗；裕法師以甚深法界心境為宗；有說以緣起為宗，法界緣起相即、入故；

<sup>20</sup> 李澤厚著，馬群林編，《從美感兩重性到情本體—李澤厚美學文錄》（濟南：山東文藝出版社，2019年），頁5-19。

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer, "Introduction", *Truth and Method*, second edition (New York: Crossroad, 1989), xxi-xxii. 參引自林鎮國著，〈初期大乘瑜伽行派真理與方法問題〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（台北：政大出版社，2012年），頁47。

光統律師以因果、理實為宗，以因果是所成行位，理實是所依法界故；賢首以前各互闕故，總以因果緣起、理實法界以為宗趣。<sup>22</sup>澄觀延續法藏之說法，並認為整部《華嚴經》乃是為了詮釋並開顯「法界真理」，故不可思議。<sup>23</sup>下文舉三位學者疏理「法界」的內容，接著陳述筆者對「法界」真理意涵的詮解。

## 1. 學者對「法界」關涉意涵之闡述

(1) 陳一標依據法藏《法界無差別論疏》的內容立論如下：

他說法與界各有三義，法的三義是能持自性的「持」義、軌範生解的「軌」義、意識所知的「對意」義；界的三義則是依生聖法的「因」義、法之實性的「性」義、諸法分齊各不相雜的「分齊」義。法是指一切能維持自身特質、能夠讓人對其特質生起固定的認識而且是作為意識的對象者，它包含一切有為法和無為法或者雜染法和清淨法。而法界合起來就會變成是「一切清淨聖法生起的因=[凝然]真如」、「一切染淨諸法的性=具有稱性佛功德的真如法性」、「一切有為法本身即是不相雜的界限分齊」，前兩者是依主釋的屬格關係，第三者則是持業釋的同位格關係。<sup>24</sup>

(2) 郭朝順探究「法界」一詞的涵義與演變，認為(A)《阿含經》時期，「法界」之所指是以六識所能即之一切法；(B)「法界」作為覺悟者觀照世間的角度，議即作為生存世間的法界義；(C)另一種狹義的法界義，是指作為認知體悟者的境界。指超脫三界的諸佛身在三界中，其心識不受三界煩惱繫縛的生命樣態。(D)《華嚴經》所指的法界乃是任一法界分出無數微細法界，而此無數微細法界間彼此因緣互依，成為一整體法界。此即佛智圓滿之無盡法界涵義。<sup>25</sup>

(3) 李治華對「法界」概念的詮解如下：

法界（梵語 dharma-dhātu），「法」泛指一切事理，特指「佛法」，又有「意所知法」、「自性」、「軌則」等義，「界」有「一切法通性」、「因」、「分齊」

<sup>22</sup> 《新修華嚴經疏鈔》冊 2，卷 6，頁 424-426。

<sup>23</sup> 「此經詮於法界，故難思議。」《新修華嚴經疏鈔》冊 1，卷 1，頁 19。

<sup>24</sup> 陳一標，〈談華嚴與榮格心理學的連接點——以河合隼雄的詮釋為起點〉，收入《2023 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2023 年），頁 475。

<sup>25</sup> 郭朝順著，〈華嚴「法界」思想的正映與變映〉，《華嚴鏡映哲學：《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》（台北：新文豐出版社，2023 年），頁 294-299。

(類別)等義，而「法界」可指一切法的本性、因性、或類別(含總類、別類)。

「緣起」(梵語 *pratitya-samutpada*)是指事物互為依緣生起，這是佛學的基本立場。

華嚴宗又稱為「法界宗」，主張「法界緣起」，大體說來，此「法界」是特指總含一切事理並且是以全體圓融的方式存在，而此即是緣起的實況，這就是所謂的「法界緣起」。「法界緣起」(就諸法言)又稱為「性起」(就本性言)、「一乘緣起」(就判教言)、「十玄緣起」(就佛境言)、「無盡緣起」(就相涵言)。<sup>26</sup>

## 2. 本文對「法界」真理意趣之理解

「真理」概念在西方哲學傳統充滿歧義，在佛教傳統中同樣難以釐清。林鎮國認為初期佛教哲學常以「如實知」(*yathābhūtaṃ pajānāti*)表示真理的觀念，「實」又稱為「真如」(*tathātā*)，即事物的緣起性。<sup>27</sup>在此，「真如」作為認識對象的真理。至於如何認識真理，就涉及不同佛教傳統的實踐方法問題。筆者認為華嚴哲學除了以「法界」為宗說之外，亦視其為究竟的實相真理。「法界」作為佛智所知之境界，同時也是事物的緣起性(法界緣起/性起)，具有真理的意涵。此外，法藏有云「又說法就機，令悉證真，故云入法界」<sup>28</sup>，證入實相真理名入法界，說明法界即真理。澄觀認為「入法界藏，證理位極」、「證理法，謂以大智證入平等真法界藏」<sup>29</sup>，說明入法界乃位極佛果的真理經驗。

筆者梳理及釐清「法界」的真理義涵時，最先浮現的問題是《華嚴經》是否有提及「法界」之真理意蘊的段落以供後代祖師詮解之依據。東晉佛馱跋陀羅譯成的六十《華嚴》卷13〈菩薩問明品〉中諸菩薩向文殊師利菩薩所提的問題之一：「何者是佛境界法？」文殊菩薩以頌答曰：

法界眾生界，究竟無差別，一切悉了知，此是如來境。<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 李治華，〈智儼的緣起思想——從唯心到法界緣起〉，收入《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集(上冊)》(臺北：華嚴蓮社，2019年)，頁78。

<sup>27</sup> K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), 352. 參引自林鎮國著，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，頁49。

<sup>28</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no.1733, p.393, a26-27。

<sup>29</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 536, b23-24。

<sup>30</sup> CBETA, T10, no.279, p. 69, a21-22。

澄觀於《大華嚴經略策》中將此處「法界」詮解為「正覺如來之境界」，且佛之境界與眾生界無二無別，並提醒學人「法界」真理乃真妄無別，勿捨妄以求真<sup>31</sup>。

唐代實叉難陀漢譯八十《華嚴》卷 5〈菩薩明難品〉則是作：「何等是佛境界隨順法？」文殊菩薩以頌答曰：

法界無異相，隨順眾生說，若欲具分別，唯佛之境界。<sup>32</sup>

六十與八十《華嚴》兩譯本中的「法界」均指涉「佛之境界」，也就是唯佛智所能緣之對象，即真理。八十《華嚴》更清楚的交代作為佛之境界的法界「本無異相」，佛為隨順眾生故呈現一切法萬德紛然，此即「性起」或「法界緣起」之真理意蘊。

澄觀藉由闡發華嚴宗旨「法界緣起，理實因果不思議」，進一步將「法界」詮解為「總相」，包含了「理」、「事」及「無障礙」等「別相」。<sup>33</sup>法界作為一切法的「體」性，「緣起」則是體之大「用」；「理實」為別相中相待於「事」的理，「因果」則是別相中的「事」。「語理實則寂寥虛曠（理），語緣起則萬德紛然（事）」<sup>34</sup>，此二無礙故事理交徹。澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中將「理」釋為真諦，「事」為俗諦，並認為唯識等宗理事不得交徹。<sup>35</sup>華嚴宗的理實（理）融因果（事）故重重涉入，「會斯二而歸法界則融通隱隱」。<sup>36</sup>職是，作為佛智證入的法界真理實相，其真理經驗為理事交徹無礙且重重涉入。「唯證相應，故超言念」<sup>37</sup>，說明證入法界是一種超驗的真理經驗。

### 三、華嚴「嚴淨實踐美學」之建構

十幾年前偶然閱讀到一篇在台灣素有美學大師之稱的蔣勳的文章，談的是自殺這個社會議題，他說如果在一個煩惱痛苦堆疊到邊際準備結束自己生命的人的心中，能即時出現一首詩、一首動人的音樂或畫面，是否能阻止憾事發生？如果可能的話，那麼美感經驗應該不只是多數哲學美學所認同的「愉悅感」。那會是甚麼？

<sup>31</sup> 《大華嚴經略策》：「經云『法界眾生界，究竟無差別，一切悉了知，此是如來境。』如來纔成正覺，普見眾生已成正覺；眾生正在迷中，向佛心中受苦。冀希玄之士，無捨妄以求真。」(CBETA, T36, no.1737, p.704, c16-19)

<sup>32</sup> CBETA, T10, no.278, p. 428, c27-28。

<sup>33</sup> 《大華嚴經略策》：「法界者，是總相也，包事、包理及無障礙皆可軌持，具於性分。緣起者，稱體之大用也。理實者，別語理也。因果者，別明事也。此經宗明修六位之圓因、契十身之滿果，一一皆同理實，皆是法界大緣起門。」(CBETA, T36, no.1737, p.702, a8-11)

<sup>34</sup> 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no.1737, p.702, a11-14。

<sup>35</sup> CBETA, T36, no.1736, p.8, b21-c03。

<sup>36</sup> 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no.1737, p.702, a17-18。

<sup>37</sup> 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no.1737, p.702, a20-21。

「美」或「美感體驗」如何可能恢復或喚醒被世間障礙逼惱身心而切斷了的內在自我連結？這是筆者首次關注「美」的概念時所引發的問題。

佛教哲學中最極致的美感經驗「對象」當屬佛國淨土，而最常用來關涉佛刹的譯詞不離清淨、嚴淨或清淨莊嚴。蔡耀明老師（心傳法師）曾就《大品般若經·第二會》嚴淨和清淨等字詞進行探究，發現鳩摩羅什、竺法護或玄奘無論翻譯為「淨」與「嚴淨」均相應於幾乎完全一樣的梵文字詞。文中也指出「嚴淨」佛土主要有兩個意思：一、嚴淨做動詞用，意指去嚴淨（清淨）佛土；二、嚴淨做形容詞用意指嚴淨的（清淨的）佛土。<sup>38</sup>嚴淨實踐美學的建構分為三部分陳述：一、就《華嚴經》中嚴淨、清淨莊嚴或清淨等字詞所承載的法義彙整為兩種意蘊的用法；二、就華嚴哲學之特色闡明代表空理的「清淨」與妙有的「莊嚴」能無礙相成的原「因」及譬「喻」；三、回應哲學美學的「美的本質」與「美感經驗」的主客觀爭議。

### （一）兩種意蘊的嚴淨

《華嚴經》中許多以「清淨莊嚴」或「嚴淨」形容佛刹的部分，除此之外可將「嚴淨」所承載的意蘊分為 1.形容感官對象的嚴淨及；2.說明離煩惱後身心無垢的樣態，說明如下：

1. 形容感官對象的嚴淨：《華嚴經》於行者實踐某項修持如十波羅蜜等，會相應地獲得種種清淨莊嚴的感官對象，如眼根所緣的「清淨莊嚴相」<sup>39</sup>；耳根所緣的「功德莊嚴音」<sup>40</sup>；鼻根所緣「清淨莊嚴香」，若燒一丸，悉令諸天得念佛三昧等<sup>41</sup>。此部分數量頗多，註釋中僅列舉單一參引來源。
2. 離煩惱後身心無垢的樣態：經云：「成就忍力世導師，為物修行無量劫，永離世間憍慢惑，是故其身最嚴淨。<sup>42</sup>」澄觀詮解此偈云：「佛已滅怨，怨之大者，莫越憍慢。有之，則卑陋；滅之，則端嚴。<sup>43</sup>」

「我觀仁者修諸妙行心無暫懈，威儀所行悉皆清淨，汝當不久得諸如來清淨莊嚴無上三業，以諸相好莊嚴其身，以十力智瑩飾其心，遊諸世間。<sup>44</sup>」行者透過實踐（修諸妙行）清淨三業離諸煩惱，終將得清淨莊嚴無上三業

<sup>38</sup> 蔡耀明（心傳法師），〈《大品般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年7月），頁3。

<sup>39</sup> CBETA, T10, n. 279, p.143, a18-27。

<sup>40</sup> CBETA, T10, n. 279, p.173, c19-29。

<sup>41</sup> CBETA, T10, n. 278, p.713, b2-20。

<sup>42</sup> CBETA, T10, n. 279, p.11, a26-27。

<sup>43</sup> 《新修華嚴經疏鈔》冊三，卷12，頁570。

<sup>44</sup> CBETA, T10, n. 279, p.405, c17-18。

的佛果，其身相好莊嚴、其心以十力瑩飾。第二類意蘊於華嚴經亦多數提及，本文礙於篇幅僅舉二例示之。

## (二) 「清淨」與「莊嚴」並立之理由(因)及譬喻(喻)

以因明三支來證成命題(宗)為：清淨空性與莊嚴妙有，兩者無礙相成，理由(因)則如澄觀所說：「理事無礙法界，經云「願一切眾生作修行無相道法師，以諸妙相而自莊嚴」，則「相」、「無相」無礙，皆其類也。<sup>45</sup>」理事無礙故，行者以無著之心行無相道證清淨空「理」，「事」相上則呈現妙相自莊嚴的果報。(喻)證得清淨空理就好比真金，菩薩萬行就像各式珍寶點綴其間，其殊勝明淨，是無雜寶嚴飾的真金所不能比的。<sup>46</sup>

## (三) 華嚴「嚴淨實踐美學」的主(心)客(境)立場

東西方哲學美學都在「美」究竟是一種本質的客觀存在還是主體審美經驗的爭議中展開各自的理論建構，華嚴哲學美學則是從法界真理論的心境融融無礙立場談實踐美學。澄觀對「法界」所具的真理意趣著墨不少，其中就包含「法界」與心境的關係：

剖裂玄微，昭廓心、境。……謂於無障礙法界，「剖」為「心、境」二門。故下句云「昭廓心、境」。云何「剖裂」？謂一真法界本無內、外，不屬一、多。「佛」自證「窮」，知物等有，欲令物悟，義分「心、境」：「境」為所證，「心」為能證。故下引裕公云：「心，則諸佛證之以為法身；境，則諸佛證之以為淨土。」則二皆所證。<sup>47</sup>

如來智所親證之法界真理本無異相，為度眾生故剖裂法界為說心、境二法。當眾生實踐六位之圓因滿果時，其體證法界的真理經驗，與心證「清淨」法身、身證「嚴淨」佛土的美感經驗同時發生，理事無礙交徹。此即本文所欲建構的華嚴真理論「嚴淨實踐美學」之理論基礎。

## 四、結論

關於之前提及的自殺與美的關係，如果以阿德勒個體心理學的角度，一個人之所以選擇結束自己的生命，通常都是擁有錯誤的優越目標，意指一個缺乏社群情懷

<sup>45</sup> 《新修華嚴經疏鈔》冊9，卷40，頁562。

<sup>46</sup> 六十《華嚴經》：「是菩薩哀愍眾生故，法忍轉淨，是菩薩無量百千萬億那由他劫善根轉勝。譬如真金，以諸好寶莊嚴間錯，轉勝明淨，餘金不及。」(CBETA, T10, n. 278, p.562, c7-10)

<sup>47</sup> 《新修華嚴經疏鈔》冊1，卷1，頁19-20。

的目標，這樣的個案在生命任務中受挫時會拒絕與他人合作，並進一步採取錯誤的補償策略，讓自己所處的各种關係變得更惡劣與困頓，而選擇自殺的個案則是更極端的拒絕跟自己合作。華嚴哲學「嚴淨實踐美學」的重中之重就在於自他兩利的實踐中獲得法界真理體驗與嚴淨妙有的體現，因此，首先實踐者就已經擁有社群情懷的優越目標了，對阿德勒而言，擁有社群情懷的越有動力產生勇氣來面對各種生命任務的困境。雖然只是純粹哲學美學理論的推論，但也彰顯基於理論而展開的實用美學仍有很大的空間。綜合上述，華嚴哲學真理論「嚴淨實踐美學」是以實現法界真理體驗（真）、菩薩萬行實踐（善）、嚴淨妙有具成（美），三者相即相入重重無礙的哲學美學理論。



## 從國教課綱「核心素養」談語文教材的取材 ——以《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」為例

國立屏東大學中國語文學系 副教授  
黃惠菁

### 摘 要

我國十二年國民基本教育課程已於 108 學年正式開始實施。據教育部的解釋：其修訂的背景，是在盱衡社會變遷、全球化趨勢，以及未來人才培育需求下所訂立，希望透過修訂課綱推動學習「自發」、「互動」及「共好」的理念。課綱是以「核心素養」作為課程發展的主軸，以三大面向九大項目顯示教育連結了生活，使學習者可以面對未來挑戰，兼顧知識、能力、態度與實踐力行。而好的教材設計可以提示教師進行素養導向課程的參考方向，也可以透過教材的內容，引導學生進行自主學習。「善財童子五十三參」是《華嚴經·入法界品》的主要內容，文本敘述十分精彩，描寫善財為求取「善知識」而經歷千辛萬苦的磨鍊過程。其中人物所具備的特質如「不忘初心」、「吃苦耐勞」、「不畏艱苦」、「腳踏實地」、「自我要求」、「平等尊重」等等，適與十二年國教課綱的「核心素養」不謀而合，其所涵蓋的議題連結，包括「品德教育」、「生命教育」和「閱讀素養教育」，也都是「核心素養」中最看重的教育內涵。因此，即使在新課綱的主張下，「善財童子五十三參」仍是理想教材可以取材的參考對象。

**關鍵詞：**《華嚴經·入法界品》、善財童子五十三參、核心素養、108 課綱

## 一、前言

我國教育部於 2014 年公布十二年國民基本教育課程綱要總綱，以「核心素養」作為課程發展的主軸，包含自主行動、溝通互動和社會參與三大面向和「身心素質與自我精進」、「系統思考與解決問題」、「規劃執行與創新應變」、「符號運用與溝通表達」、「科技資訊與媒體素養」、「藝術涵養與美感素養」、「道德實踐與公民意識」、「人際關係與團隊合作」、「多元文化與國際理解」等九大項目，以期落實適性揚才之教育，培養以人為本的、具有終身學習力、社會關懷心及國際視野的現代優質國民。而三大面向九大項目也正顯示教育連結了生活，使學習者可以面對未來挑戰，兼顧知識、能力、態度與實踐力行。

十二年國教課程的實踐與推廣，除了課綱與領綱的提示與宣傳、相關的配套與支持系統之外，課程的發展、實施與評鑑也是教育能否成功的重要關鍵。其中，教科書編製屬於課程發展階段，而教科書使用與轉化則是屬於課程實施階段，這些過程對於學校課室中的實踐與推廣具有實質的影響。好的教材設計可以提示教師進行素養導向課程的參考方向，也可以透過教材的內容，引導學生進行自主學習。<sup>1</sup>

「善財童子五十三參」是《華嚴經·入法界品》的主要內容，文本敘述十分精彩，描寫善財童子為求取「善知識」的經歷過程。其中人物所具備的特質如「不忘初心」、「吃苦耐勞」、「不畏艱苦」、「腳踏實地」、「自我要求」、「平等尊重」等等，適與十二國教課綱的「核心素養」不謀而合。其所涵蓋的議題連結，包括「品德教育」、「生命教育」和「閱讀素養教育」，亦都是「核心素養」中最看重的教育內涵。因此，即使在新課綱的主張下，「善財童子五十三參」仍是理想教材可以取材的參考對象。

## 二、十二年國教課綱素養內容

我國十二年國民基本教育課程已於 108 學年正式開始實施，據教育部的解釋：其修訂的背景，是在盱衡社會變遷、全球化趨勢，以及未來人才培育需求下所訂立，希望透過修訂課綱推動學習「自發」、「互動」及「共好」的理念。<sup>2</sup>總綱除了本於全

---

<sup>1</sup> 黃儒傑，〈素養導向教科書的編製與轉化〉，《臺灣教育評論月刊》第 9 卷第 3 期（2020 年 3 月），頁 16。

<sup>2</sup> 強調學生是自發主動的學習者，學校教育應善誘學生的學習動機與熱情，引導學生妥善開展與自我、與他人、與社會、與自然的各種互動能力，協助學生應用及實踐所學、體驗生命意義，願意致力社會、自然與文化的永續發展，共同謀求彼此的互惠與共好。教育部中華民國 103 年 11 月發布、中華民國 110 年 2 月修正《十二年國民基本教育課程綱要·總綱》，頁 1，見教育部，「十二年國教課程綱要」網頁，「國家教育研究院」網站，<https://www.naer.edu.tw/PageSyllabus?fid=52>（檢索日期 2024/03/30）。

人教育的精神外，也期望透過新課綱持續強化中小學課程之連貫與統整，並實踐素養導向之課程與教學，落實適性揚才之教育，培養具有終身學習力、社會關懷心及國際視野的現代優質國民。關於修訂的基本理念，教育部在〈總綱〉中說得很明白：

本課程綱要以「成就每一個孩子—適性揚才、終身學習」為願景，兼顧個別特殊需求、尊重多元文化與族群差異、關懷弱勢群體，以開展生命主體為起點，透過適性教育，激發學生生命的喜悅與生活的自信，提升學生學習的渴望與創新的勇氣，善盡國民責任並展現共生智慧，成為具有社會適應力與應變力的終身學習者，期使個體與群體的生活和生命更為美好。<sup>3</sup>

確實，教育是成就每個人成為什麼角色的關鍵，而所有的教育如果只停留在當下，不能產生根本性的影響、「終身」受用，其意義及功能就會大打折扣。緣此，教育部才會在「國民中小學九年一貫課程綱要總綱」之後，<sup>4</sup>因應教育的改革行動，再次進行國民教育階段之課程與教學革新，而有「十二年國民基本教育課程綱要」的擬訂與執行。

在這一次的課程綱要中，最引人注目的是有關「核心素養」的指向。以「核心素養」作為課程發展的主軸，作為引領各校發展學校本位課程的重要核心。其與「九年一貫課程綱要總綱」的差異，主要是以「核心素養」取代「基本能力」的概念。<sup>5</sup>整體觀察，新課綱中素養導向教育，並非從「無」到「有」的教育變革，而是「持續」強化中小學課程之連貫與統整，希冀培養具有終身學習力的優質國民；透過核心素養的教學導向，培養以人為本的終身學習，以因應社會變遷，面對未來挑戰。因此，素養導向教育被視為當前中小學教育改革的重要課題。教育部稱藉此主軸「以裨益各教育階段間的連貫以及各領域／科目間的統整」<sup>6</sup>。何謂「核心素養」？〈總綱〉解釋道：

<sup>3</sup> 教育部，《十二年國民基本教育課程綱要·總綱·基本理念》，頁1。

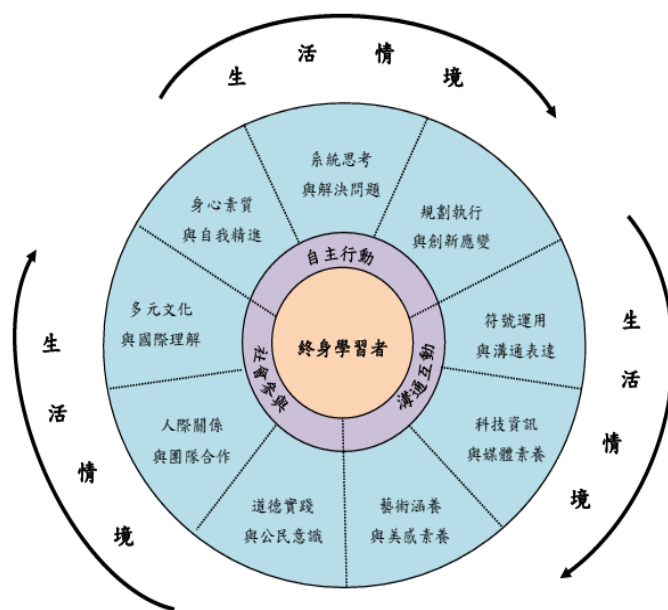
<sup>4</sup> 九年一貫課程為20世紀末國內教育改革主要政策之一。將國內國民小學與國民中學兩學校層級課程中的科目與內容，以教科書為主軸來做九年一貫的銜接，其目的在於學生能獲得連續且統合的學習與知識。1998年9月30日教育部公布《國民教育階段九年一貫課程總綱》，並於2001年9月開始試行，2004年9月全面實施。課綱其實差異不大。九年一貫課綱十大基本能力強調的「能力導向」，其精神及內涵與十二年國教新課綱重視的「核心素養」契合，並有延續之處。十二年國教新課綱提出的「素養」概念，並非推翻或否定九年一貫強調的能力，而是豐富並落實「能力」的內涵，透過課程及教學設計，培養以人為本的「終身學習者」。

<sup>5</sup> 九年一貫強調的十大基本能力的具備，包括（1）了解自我與發展潛能；（2）欣賞、表現及創新；（3）生涯規畫與終身學習；（4）表達、溝通與分享；（5）尊重、關懷與團隊合作；（6）文化學習與國際了解；（7）規畫、組織與實踐；（8）運用科技與資訊；（9）主動探索與研究；（10）獨立思考與解決問題。《97年國民中小學九年一貫課程綱要·總綱》，頁6-7。見教育部，「97年國民中小學九年一貫課程綱要」網頁，「教育部國民及學前教育署」網站，<https://www.k12ea.gov.tw/Tw/Common/SinglePage?filter=F34E9417-8374-4A02-97CC-0DEDFD13514F>（檢索日期2024/03/30）。

<sup>6</sup> 《十二年國民基本教育課程綱要·總綱·基本理念》，頁3。

「核心素養」是指一個人為適應現在生活及面對未來挑戰，所應具備的知識、能力與態度。「核心素養」強調學習不宜以學科知識及技能為限，而應關注學習與生活的結合，透過實踐力行而彰顯學習者的全人發展。<sup>7</sup>

「素養導向」可說是一種現代的教學導向，其用意在於栽培學生有主動處理新知及未知的情境能力，而不是只教學生新的學問。<sup>8</sup>十二年國教課綱裡的「核心素養」又稱為基本能力或關鍵能力，而素養(competence)，在英語中常與「ability、capacity、skill、proficiency、literacy」等詞互用。核心素養重在培養學生成為終身學習者，在總綱中的定義，包括自主行動、溝通互動和社會參與三大面向，和「身心素質與自我精進」、「系統思考與解決問題」、「規劃執行與創新應變」、「符號運用與溝通表達」、「科技資訊與媒體素養」、「藝術涵養與美感素養」、「道德實踐與公民意識」、「人際關係與團隊合作」、「多元文化與國際理解」等九大項目。這並不是台灣的課綱制定者所獨創，而是參考歐盟、經濟合作暨發展組織、聯合國教科文組織等三大國際教育組織和國內學者相關研究之後所訂立，它強調的是學生的生活能力，透過實踐而具備全人發展的條件。由是可知，「核心素養」特別強調培養以人為本的「終身學習者」，三大面向九大項目也正顯示教育連結了生活，使學習者可以面對未來挑戰，兼顧知識、能力、態度與實踐力行。完整的核心素養的內涵，如圖下所示<sup>9</sup>：



<sup>7</sup> 《十二年國民基本教育課程綱要·總綱·基本理念》，頁3。

<sup>8</sup> 洪詠善、范信賢主編，《同行～走進十二年國民基本教育課程綱要總綱》(新北：國家教育研究院，2015年)。

<sup>9</sup> 《十二年國民基本教育課程綱要·總綱》，頁3。

教育改革上所訂立的「核心素養」，並非與生俱來的能力，而是經由後天學習而獲得的知識、技能、態度的轉化，亦即素養需要在教育現場裡涵養、鍛鍊，方足以內化為生活中信手拈來、解決問題的能量。<sup>10</sup>教育改革中，理念的揭櫫，則有待課程的落實，方能展現為教育現場的課程實踐。核心素養的課程轉化，正可說是從理念到實踐、從抽象到具體的過程。誠如學者所指出：從學者的理想課程、行政決定的正式課程、學校的知覺課程、教師的運作課程到最後學生的經驗課程，難免有落差，而新課綱教育現場核心素養的落實與課程推動，實有賴於教師發展教學實踐的智慧，進行課程轉化，才有可能培育終身學習者。<sup>11</sup>

### 三、「核心素養」導向的教材設計

二十年前，臺灣的教育幾乎都是採取填鴨式的教學，<sup>12</sup>教師往往強塞大量的內容，訓令學生死記硬背，不求學生理解，只求能夠在考試中獲取高分。不論是教材，還是教法，均是為考試而服務，課堂上的老師往往是口沫橫飛、專注講述、趕進度，直接給結論，學生則負責記憶背誦。長此下來，彷彿感恩節大火雞裡面的填料，填了很多東西進去，但是未必消化。這種教法確實存在很多問題，所以十二年國教的素養導向，正希望能夠導正這種知識的零碎化、去脈絡化，沒有反芻，沒有實作和實踐的歷程。<sup>13</sup>

十二年國民教育課程以「核心素養」為主軸，強調呈現具體的學習策略、方法、歷程以引導學生學習。在學習方法上，重視思考探索的能力，期望啟迪學生的學習動機，培養其好奇心、探索和思考能力、繼而從中具備判斷力與行動力，以達成學習的目的。換言之，教育的目的乃是以學生為主體的課程設計與教學活動，寄望學生在參與這些學習歷程之後，能夠達到教師的教學目標，漸漸在個人發展和社會發展中找到連結，進而擁有面對未來社會挑戰與解決問題的知識、能力與態度。素養導向教育就是期待學生具有自主學習、自我導航的能力。而善用策略解決問題的技能與態度，全繫乎學生是否具備思考判斷的能力，因此，引發學生探索思考應是當

---

<sup>10</sup> 見楊雅妃，〈從新課綱素養導向教育談終身學習的理念與實踐〉，《台灣教育研究期刊》第3卷第5期（2022年9月），頁22。

<sup>11</sup> 黃光雄、蔡清田，《課程發展與設計》（臺北：五南圖書公司，2009年），頁17。

<sup>12</sup> 所謂填鴨，是指：「某些不肖鴨農或鴨商在活鴨臨將賣出前夕，將極為廉價的食材製成泥糊，使用注射器強灌到鴨子胃裡。這樣的灌食，並不指望鴨子能夠消化那些食材長成鴨肉，只求在磅秤時能增加重量，將泥糊當鴨肉賣，以獲得更好的價錢。」見賴光真，〈論「填鴨式教育」〉，《臺灣教育評論月刊》，第13卷第3期（2024年3月），頁109。

<sup>13</sup> 參考陳麗華、李涵鈺、洪詠善、歐用生、佐藤學、黃郁倫，〈中小學教材教法的現況觀察與改革契機－素養導向觀點〉，《教科書研究》第11卷第2期（2018年8月），頁111。

前素養導向教科書的重要設計內容，也是教師進行教科書的實施與轉化中需要關心的重要教學事項。

素養導向的教育改革牽動課程理念和教學方式的改變，也引發學習的新想像、新作為。而其課程內涵，如前所述，可以初步分析出生活連結，兼顧知識、能力、態度與實踐力行，跨領域學習，探索思考，面對未來挑戰，溝通互動，國際理解等重要內涵。任何一個課程發展與設計皆需以學生為主體，而所進行的課程與教學設計也需從學校背景脈絡分析起，瞭解學生起點行為、教學支持系統、教師專長特質、社會資源運用等，才能據此設計出符合學生學習的校本課程；除上，也需針對學生的個殊性、教師的專長、學校的設備和家長期待等，考量設計適合學生學習的特色課程，並針對學生的學習成就診斷其落差於同儕的原因，繼而搭建起學生的學習鷹架，協助其增強自己的不足，獲得學習的成就，也能從中實踐，取得生活支持，讓學生從侷限中找到學習信心與自我肯定。<sup>14</sup>

以上即為教育改革的目的是，也是教育改革的理想。具備「核心素養」可說是當前教育的主要目標，但有關實施的內涵只是概念性的指引，並沒有明確的標準，因此，各本教材的設計，難免也存在著程度上的差異。以小學國語教科書為例，市面上主要有三家書局製作出版，經國家教育院審查通過後，即可上市發行。目前各家書局已陸續完成新課綱一至五年級的用書，六年級也將在今年 113 學年開始適用。每冊教科書編輯多採單元制，每個大單元都有主題、大單元之下再含括三到四課課文，其中內容各家各有安排，學生的學習效果有待評估。其設計的深度各家必然存在差異，以同一課文為例，有些書局安排在六年級，有些則可能置放於國中。<sup>15</sup>因此，從形式到實質內容，有關「核心素養」不能只停留在名詞的設定，必須做為主要依據，真正深入去進行課程設計。而設計的同時，須兼顧十二年一貫的學習歷程，以螺旋式的教學法，<sup>16</sup>從具體到抽象，從簡單到複雜，循序漸進，難度漸次升高，範圍漸次擴大，持續加深加廣，才能達成教學的目標。因此，素養導向內容設計的程度之別，也是教科書編輯所面臨的另一項挑戰。

---

<sup>14</sup> 見徐順乾、王介伶、李秋嫻，〈技高新課綱素養導向的課程設計—以「有生命的國文課」為例〉，《臺灣教育》第 712 期（2018 年 8 月），頁 65-66。

<sup>15</sup> 曾經有一篇現代文學作品，三家書局皆有收，但其中二家置於國一或國二階段，唯一一家在初編時，卻安排在國小六年級，基於教材難易的銜接考量，審查委員咸以為此文適合新課綱國中選文，不宜置放於小學。之後該書局始重新調整，抽換該篇文章。

<sup>16</sup> 螺旋式課程是根據某個學科的「概念結構」，配合學生的「認知結構」，以促進學生認知能力發展為目的的一種課程發展與設計。螺旋式課程組織的方式，根據布魯納（J.S. Bruner）的教育理論而設計的〔人的研究〕（MACOS）最具代表性，合乎課程組織的繼續性（continuity）和順序性（sequence）等規準。此教學法強調學科基本概念結構與學生認知發展之交互關係，因此重視課程組織的基本概念之重複性並加深加廣，是課程設計上的一大貢獻。參見教育部，〈螺旋法〉，「教育百科」網站，<https://pedia.cloud.edu.tw/Entry/WikiContent?title=%E8%9E%BA%E6%97%8B%E6%B3%95&search=%E8%9E%BA%E6%97%8B%E6%B3%95>（檢索日期 2024/03/30）。

事實上，教材的編排設計可以反映出教育的知識觀、課程觀和教學觀。根據「核心素養」的內涵思考，學者歐用生就曾對今後臺灣新的課程教材設計與教法，提出幾個觀察和想法：第一，應該注重過程觀。不能再像過去最後都是由老師給答案，或是由教科書訂立答案。今後教材的編選、設計以及教學方法，均應注重過程。因為核心素養不僅源於生活情境，最終仍是返用於生活情境。每一個學習過程中皆有其價值，在尚未學成之前，必定有發展、變化及轉化過程，而這些過程如同結果一樣珍貴。第二，改進多元觀的教材教法。臺灣的語文教科書，無論是在文體、形式、概念上，幾乎都比較單一，多元性不足。其實生活中有很多可以增益、改變及豐富我們的語言觀，所以，教材應該朝多元的形式、語言和概念推進設計。第三，深度觀。以閱讀為例，有深度性的閱讀、解構式的閱讀和內在性的閱讀。深度的閱讀就是深究字裡行間的訊息，不是只看到表面的文字字義而已，包括行與行之間，段與段之間，乃至章與章之間皆有文字以外，細思之下才有的理解。解構式閱讀是閱讀文字中蘊含的意識形態或權力關係，加以批判、解構、再建構。內在性閱讀是閱讀者要將閱讀材料和自己的生命故事、經驗、歷史、自傳等關聯起來，產生內在的意義。第四，文本觀，必須將教科書當作副教材，當作文本，只是一個媒介，而藉此媒介，引發大家對議題的討論、慎思，進而詮釋和批判。<sup>17</sup>上述四點意見對於落實素養導向的精神與實務，顯然提供了清楚的方向與做法。

#### 四、《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」內容

《華嚴經》體系雄闊，義海宏瞻，卷帙浩繁，是一部描繪、闡揚佛的境界的大乘經典，向有眾經之王的美譽。其全稱為《大方廣佛華嚴經》，經名由「大」、「方廣」、「佛陀」和「華嚴」組成，意為「名為『佛華嚴』的大乘方廣經典」。其中「大」指大乘，與「方廣」連用，強調經文之方正、廣大、平等。「佛」指佛陀，是自覺、覺他、覺行圓滿者，乃修行證果之終極者。「華嚴」引申為雜華嚴飾、莊嚴美麗之意，彰顯佛國境界之無限莊嚴，同時亦指經中的蓮華藏世界（本經中的淨土）之美麗勝景。「經」則是指上契佛理、下化眾生的言說經教。<sup>18</sup>

〈入法界品〉是《華嚴經》很重要的一品，古往今來許多祖師大德咸以為〈入法界品〉是佛教入世間修行的究竟指標。《華嚴經》說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」<sup>19</sup>〈入法界品〉就是進入充滿慈悲與智慧的境界，入

<sup>17</sup> 見陳麗華、李涵鈺、洪詠善、歐用生、佐藤學、黃郁倫，〈中小學教材教法的現況觀察與改革契機—素養導向觀點〉，頁 133-134。

<sup>18</sup> 見曹郁美，〈【華嚴小百科】何謂「大方廣佛華嚴經」？〉，《人間福報》2014年6月24日第14版。

<sup>19</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102a29-b1。

毘盧遮那法身，證一心真如無障礙法界，出離外在的世俗差別假相，深入內在的體性平等無差別相。我和人，心與境雖二即一，一而不二。<sup>20</sup>故萬法由心，四聖六凡十法界，亦惟心所造。「法界」乃諸佛和眾生本有的清淨心，我們每個人本具法界性，會成為什麼，一切由現前的「心」而定。而如何深入法界，正是整個《華嚴經》的核心旨趣，因此〈入法界品〉可以說是《華嚴經》核心中的核心。

〈入法界品〉一品的經文有二十一卷，主要是將覺位的修行理論，透過善財童子的一一實踐，現身說法，去證入每一階段的一個過程，屬於實際宗教修行的驗證，在《華嚴經》「信解行證」四大分當中，屬於證的一分。簡言之，〈入法界品〉也就是透過善財童子的示範，演示如何歷位進修，漸證法界。

主角善財童子有遠大的理想及與願意為佛教奉獻的初心。在經過文殊師利菩薩的開導後，南行參訪、尋找善知識，向不同位階者努力學習，千辛萬苦也不辭。一共經歷了五十三位的善知識階段，也就是菩薩道修行的次第，從而發願早日證得正等正覺，求度眾生。

根據「入法界品」所說，文殊師利與諸大菩薩、聲聞大眾，在逝多林聽毗盧如來演說妙法。毗盧如來看見南方眾生根基已熟，看中多才善辯、具足大智慧的文殊師利童子，命他率眾南行。文殊菩薩南行至福城東，住莊嚴幢娑羅林中往昔諸佛曾所止住教化眾生的大塔廟處，如應化度福城眾生，善財童子也是聽法大眾之一。文殊菩薩「知此童子，已曾供養過去諸佛，深種善根，信解廣大，常樂親近諸善知識，身、語、意業皆無過失，淨菩薩道，求一切智，成佛法器，其心清淨猶如虛空，迴向菩提無所障礙。」<sup>21</sup>他觀察善財童子，發現他具足善根福報，也有堅固的信心，雖然智慧無邊，但需要一個錘鍊的過程，於是開導善財童子為利益眾生發大心，指引其解脫苦難的道路：

善哉善哉！善男子！汝已發阿耨多羅三藐三菩提心，復欲親近諸善知識，問菩薩行，修菩薩道。善男子！親近供養諸善知識，是具一切智最初因緣，是故於此勿生疲厭。<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 釋慧源，〈《華嚴經·入法界品》之內容與意涵——善財童子求法的過程〉，收入《大專學生佛學論文集 2019》，頁 18。「華嚴專宗學院」網站，<https://www.huayencollege.org/files/paper/thesis/pdf/2019/07>（檢索日期 2024/03/30）。

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 332b28-c3。

<sup>22</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 333b28-c2。

文殊知道善財童子未來一定能成爲一位菩薩度化衆生無數，於是教導他如何修菩薩道與行菩薩行。菩薩勸善財童子，發菩提心已難，今汝已發菩提心，如果行者想成就一切種智，一定要尋找善知識，勤勉學習善知識，才能有所成：

善哉善哉！善男子！汝已發阿耨多羅三藐三菩提心，求菩薩行。善男子！若有眾生能發阿耨多羅三藐三菩提心，是事爲難；能發心已，求菩薩行，倍更爲難。

善男子！若欲成就一切智智，應決定求真善知識。善男子！求善知識勿生疲懈，見善知識勿生厭足，於善知識所有教誨皆應隨順，於善知識善巧方便勿見過失。

善男子！於此南方有一國土，名爲：勝樂；其國有山，名曰：妙峯；於彼山中，有一比丘，名曰：德雲。汝可往問：菩薩云何學菩薩行？菩薩云何修菩薩行？乃至菩薩云何於普賢行疾得圓滿？德雲比丘當爲汝說。<sup>23</sup>

發心不易，若已發心，進求菩薩，其難加倍。所以文殊師利鼓勵善財童子要求真善知識，才能成就一切智慧。對於善知識的教誨也應隨順應對，求其善巧方便。在諄諄引導下，文殊首先給了善財童子參學的清清楚楚指向——「勝樂國」的德雲比丘。

來到「勝樂國」後，善財童子立刻向德雲比丘頂禮其足，請求釋疑：

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？云何修菩薩行？乃至應云何於普賢行疾得圓滿？我聞聖者善能誘誨，唯願垂慈，爲我宣說：云何菩薩而得成就阿耨多羅三藐三菩提？<sup>24</sup>

善財受文殊示教，來到勝樂國妙峰山，參詣德雲比丘，請教如何學菩薩行，如何於普賢行疾得圓滿。德雲比丘乃爲其解說：「憶念一切諸佛境界，智慧光明普見法門」。其後，德雲比丘又對善財童子發出新的指向，建議他參詣海雲比丘：

南方有國，名曰：海門；彼有比丘，名爲：海雲。汝往彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道？海雲比丘能分別說發起廣大善根因緣。善男子！海雲比丘當令汝入廣大助道位，當令汝生廣大善根力，當爲汝說發菩提心因，當令汝生廣大乘光明，當令汝修廣大波羅蜜，當令汝入廣大諸行海，當令汝滿廣大誓願輪，當令汝淨廣大莊嚴門，當令汝生廣大慈悲力。<sup>25</sup>

<sup>23</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 334a2-13。

<sup>24</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 334a19-24。

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, pp. 334c23-335a2。

從記載可知，海雲比丘寄居海門國，其所修的「普眼法門」，是一種觀照心海寬廣，俾於對治心地的法門。善財童子求見海雲比丘，海雲也以個人的修行給予善財明確的導引：

善男子！我住此海門國十有二年，常以大海為其境界。所謂：思惟大海廣大無量，思惟大海甚深難測，思惟大海漸次深廣，思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴，思惟大海積無量水，思惟大海水色不同不可思議，思惟大海無量眾生之所住處，思惟大海容受種種大身眾生，思惟大海能受大雲所雨之雨，思惟大海無增無減。<sup>26</sup>

顯示海雲比丘的心量是非常廣博的，心胸如海，智慧亦如海，他是善於思考的聖者，往往以法界一切眾生為考慮前提。海雲比丘在開解善財童子時，也表現得相當富有耐心，他表述「若有眾生，從十方來……來至我所，我悉為其開示解釋、稱揚讚歎，咸令愛樂、趣入，安住此諸佛菩薩行光明普眼法門。」<sup>27</sup>也因此，在解釋自己的修行之路後，立刻又向善財童子指點下一個參學的對象，建議他往南方走，在楞伽道邊海岸聚落，尋訪善住比丘，可向其請教利樂有情，造福人間之事。

整部「入法界品」，即在記述善財童子在文殊菩薩的引導和策勵下，發阿耨多羅叁藐叁菩提心，之後孤身南行，從第一位善知識德雲比丘開始，參訪五十四位聖者，由於其中一次參習兩位，故通稱「五十三參」。這五十三位善知識的修行法門，其實正是對治煩惱習氣才設立的深淺次第行門。茲將善財童子參習的五十三位善知識，表列如下：<sup>28</sup>

第一參 德雲比丘	第二參 海雲比丘	第三參 善住比丘
第四參 彌伽大士	第五參 解脫長者	第六參 海幢比丘
第七參 休舍優婆夷	第八參 毗目瞿沙仙人	第九參 勝熱婆羅門
第十參 慈行童女	第十一參 善見比丘	第十二參 自在主童子
第十三參 具足優婆夷	第十四參 明智居士	第十五參 法寶髻長者

<sup>26</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 335b11-18。

<sup>27</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 336a19-26。

<sup>28</sup> 文中表列主要是參考《華嚴經·入法界品》內容，乃依據《佛光大辭典》中的「五十三參」注解。慈怡法師主編，〈五十三參〉，《佛光大辭典》，「佛弟子文庫」網站，<http://m.fodizi.tw/f05/64240.html>（檢索日期 2024/03/30）。然賢度法師亦編有五十三參的故事，其目錄中的〈五十三參〉與世說略有小別，其中第一參為〈文殊殊利菩薩的啟蒙〉，順推《佛光大辭典》的說法一個順位，直至五十二參時，並列〈彌勒菩薩 再見文殊師利菩薩〉，最後一參亦是落在〈普賢菩薩的印證〉。見釋賢度，《華嚴經·入法界品》成佛之路——善財童子五十三參的故事》（臺北：華嚴蓮社，2000年），頁II、III。

第十六參 普眼長者	第十七參 無厭足王	第十八參 大光王
第十九參 不動優婆夷	第二十參 遍行外道	第二十一參 鬻香長者
第二十二參 婆施羅船師	第二十三參 無上勝長者	第二十四參 師子頻申比丘尼
第二十五參 婆須蜜多女	第二十六參 鞞瑟胝羅居士	第二十七參 觀自在菩薩
第二十八參 正趣菩薩	第二十九參 大天神	第三十參 安住地神
第三十一參 婆珊婆演底主夜神	第三十二參 普德淨光主夜神	第三十三參 喜日觀察眾生主夜神
第三十四參 普救眾生妙德夜神	第三十五參 寂靜音海主夜神	第三十六參 守護一切眾生主夜神
第三十七參 開敷一切樹花主夜神	第三十八參 大願精進力救護一切眾生夜神	第三十九參 妙德圓滿神
第四十參 釋迦瞿波女	第四十一參 摩耶夫人	第四十二參 王女天主光
第四十三參 遍友童子師	第四十四參 善知眾藝童子	第四十五參 賢勝優婆夷
第四十六參 堅固解脫長者	第四十七參 妙月長者	第四十八參 無勝軍長者
第四十九參 最寂靜婆羅門	第五十參 德生童子及有德童女	第五十一參 彌勒菩薩
第五十二參 文殊師利菩薩	第五十三參 普賢菩薩	

一般所謂善財童子「五十三參」，是未計入初見文殊菩薩，另將「德生童子與有德童女」兩人算為一參。也有說是未計入見文殊菩薩的第二次，或是不算入「遍友童子師」，因為他沒有說法，而只是轉介其他善知識。總說善財童子參五十四會（文殊兩會），有五十五位善知識（文殊計兩位）。而印順導師以為這五十五位善知識可以分為人、菩薩、天神三大類。「人」善知識共有 35 位，「菩薩」善知識有 6 位（文殊菩薩兩位），「天神」善知識則有 14 位。<sup>29</sup>從中可知，善財南巡求道，自德雲比丘處受念佛三昧開始，歷參菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、童男童女、長者、外道、婆羅門、博士、醫士、船師、佛母、王妃、夜神等不同身份的善知識，這些善知識所從事的職業門類繁多，包含了印度各階層人士。善財童子每參訪一位善知識便學得一法，最後至彌勒菩薩之處，親睹不可思議境界，再次參見到文殊、普賢菩薩，卒得入法界之理。<sup>30</sup>

〈入法界品〉正是在悟入毗盧遮那佛法身境界的基礎上，假托善財童子南遊的行跡，建構出其求索五十三階位次第的善知識，解說一切修行的行門，表述何謂「一真法界」的圓融自在。唯有依體行持，始能證得華藏境界。這種親訪切近的實修，也正是華嚴宗所要傳達的意旨。

<sup>29</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞出版社，1994 年），頁 1121。

<sup>30</sup> 釋啟明，〈「善知識」個性心理探析——以《華嚴經·入法界品》為研究對象〉，收入《閩南佛學：第五輯》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 208。

## 五、「善財童子五十三參」與核心素養的陶成

我國十二年國民基本教育課程綱是以「核心素養」作為課程發展主軸，重視知識、情意與技能的整合，透過實踐力行，期望培養學生適應現在生活及面對未來挑戰，並希望本於全人教育的精神，以「自發」、「互動」、「共好」為理念，使學生成為自發主動的學習者。「核心素養」的培育已然成為各主要國家教育的新動向，也開啟學習的新理念。新課綱所揭示教育的新方向，目的在引導學習的創新，培養學生面對未來所需的素養，完成「適性揚才、終身學習」的教育目標。

素養導向教學乃是全新的教育經驗，素養導向也引導著教科書的取材編輯與使用，具有「素養導向」的教材確實可以協助教師做為教學指引，這對教師教學與學生學習均有莫大助益。除了以核心素養作為課程發展的主軸外，並將議題融入各領域，是此次十二年國民基本教育課程綱要（以下簡稱十二年國教課綱）的重要特色。因議題多是涉及人類發展與價值的社會課題，其經由不同領域／科目加以探究，有助於學生統整各領域的學習內容，更能豐富與促進核心素養的陶成。有關十二年國教課綱各領域課程設計應適切融入的議題，係規範於《總綱》中，包括：性別平等、人權、環境、海洋、品德、生命、法治、科技、資訊、能源、安全、防災、家庭教育、生涯規劃、多元文化、閱讀素養、戶外教育、國際教育、原住民族教育等十九項議題。《總綱》亦明訂融入課程的十九項議題均具重要性，其中有些議題在《總綱》中被納為核心素養（如：品德、生命、科技、資訊、多元文化、閱讀素養、國際教育）；有些議題單獨設立科目（如：生命、科技、資訊、生涯規劃）；有些議題則在領域課程綱要中，納入學習重點（如：性平、人權、環境、海洋、法治、能源、安全、防災、家庭、戶外教育、原住民族教育）。<sup>31</sup>

議題融入課程可從不同領域／科目角度對議題加以探究、分析與思考，並提供跨領域整合的學習機會，亦可從中彰顯問題的情境性與觀點的多元性。在教學現場進行時，可循序引導學生覺知問題，掌握議題的知識理解，將各領域所習得的學科知能加以整合與應用，並培養學生對生活情境問題的分析與解決能力。另則藉由議題的可討論性，亦可協助學生澄清價值，建立信念，且提供問題解決的學習與實踐機會，進而促使學生產生行動。由上所述，可知議題因其特性，將讓議題融入課程擴充原有領域／科目之學習，對於素養導向課程之落實，有加乘之效果。<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 以上說明見國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》（定稿版），頁 I，<https://cirn.moe.edu.tw/Upload/file/29143/105750.pdf>（檢索日期 2024/03/30）。

<sup>32</sup> 以上說明見國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》（定稿版），頁 I、4。

議題融入式課程，是以原有領域／科目課程內容為主體，將原有課程內容與議題進行連結、引伸進教學之中。藉由選擇議題與領綱相近之內容，將議題融入各〈領綱〉的「學習重點」與「實施要點」，便可豐富領域／科目之學習，促進核心素養導向課程之落實。

議題與核心素養及各領域 / 科目之關係<sup>33</sup>



依據 108 課綱編製教材，要考量核心素養的陶成和相關議題的融入，並適合不同學校背景、教師專長、以及學生能力與興趣，確實不易。許多時候，教科書設計與編輯者常會基於市場考量，著重於中產階級文化、一般學校區域、中間能力程度等學生需求來加以設計，較難以顧及偏遠地區、弱勢背景等方面學生的需求，因此要編輯一本合適教材著實不是一件易事。

目前有關宗教題材的教材與課綱間的討論，僅見陳建榮《宗教題材編入九年一貫課程適切性之研究》和張秀美《宗教議題融入九年一貫課程之探討》兩本碩士論文，但兩者因成書較早，主要停留在過去「九年一貫課程」的討論上。有關宗教與 108 課綱間的鏈結，目前並沒有專論。不過，先前的討論也代表學界確實關注了宗教議題與課綱之間的連結。然在前人討論的過程中，皆認為取材宗教，編選為教科書一案，著實不易，因宗教議題具有複雜性和敏感性，其發展課程無可避免將出現許多爭議，執行不當則容易引發不同信仰者的批評與質疑。<sup>34</sup>在多元自由的宗教信

<sup>33</sup> 見國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》（定稿版），頁 7-8。

<sup>34</sup> 民國 84 年 6 月佛光山世界佛考在聯合報與中國時報的支持下，盛大舉行。根據報導有八十萬青少年參加，到 6 月中旬基督教注意到此次會考有許多學校配合辦理，並且有強迫學生參加的情形，於是對此提出強烈抗議。見瞿海源研究主持人，《宗教教育之國際之比較及政策研究》（臺北：教育部，1995 年），頁 23-50。

仰社會中，學校課程需要同時兼顧，平衡發展，弭平社會不同信仰的聲音，是有一定的難度。

緣上，在教材編輯上要清楚看到取材於宗教者，幾乎是不可能。以目前市面上發行的 108 課綱指導下的國小國語教材為例，選篇均未見與宗教有關者；至於國中的部分，勉強有翰林第三冊第九課國文收有席慕蓉〈一棵開花的樹〉：

如何讓你遇見我  
在我最美麗的時刻 為這  
我已在佛前 求了五百年  
求他讓我們結一段塵緣

佛於是把我化作一棵樹  
長在你必經的路旁  
陽光下慎重地開滿了花  
朵朵都是我前世的盼望

當你走近 請你細聽  
那顫抖的葉是我等待的熱情  
而當你終於無視地走過  
在你身後落了一地的  
朋友啊 那不是花瓣  
是我凋零的心<sup>35</sup>

這是一首抒情詩，內容描述少女想在心儀的對象前，展現自己最完美的一面，卻事與願違，留下無限惆悵。作者以宗教的祝禱切入，抒寫少女追求情愛的殷切。全詩意象華美，情節動人，頗能感染人心。在情意的蘊藉中，托出佛法的「因緣觀」。<sup>36</sup>除上，其他教材有關佛教的取材，皆未得見。正因為教科書有其普遍性與代表性，如果宗教痕跡太過，容易引發信仰爭議。洵然如此，仔細審視〈一棵開花的樹〉，

---

<sup>35</sup> 見席慕蓉，〈一棵開花的樹〉，《國文》（國中第三冊），翰林出版社，頁 141。<https://website.hle.com.tw/market/jr/%E6%95%99%E6%9D%90/%E6%95%99%E6%9D%90%E6%A8%A3%E6%9B%B8/%E7%BF%B0%E6%9E%97%E5%9C%8B%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E6%96%87%E5%85%AB%E4%B8%8A%E8%AA%B2%E6%9C%AC.pdf>（檢索日期 2024/03/30）。

<sup>36</sup> 見席慕蓉，〈一棵開花的樹〉，《國文》（國中第三冊）翰林出版社，頁 141-144。<https://website.hle.com.tw/market/jr/%E6%95%99%E6%9D%90/%E6%95%99%E6%9D%90%E6%A8%A3%E6%9B%B8/%E7%BF%B0%E6%9E%97%E5%9C%8B%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E6%96%87%E5%85%AB%E4%B8%8A%E8%AA%B2%E6%9C%AC.pdf>（檢索日期 2024/03/30）。

與宗教的交涉亦不多。詩中以少女的累世期盼為經，以佛陀的慈愛為緯，構成一篇浪漫又凄美的愛情故事。作者將宗教觀點融於文本中，只能視為構思技巧的一種表現，實質並非宣揚。以素養導向來看，文章提供了審美的聯結，不論意境或用詞，確實更具備濃郁的文學色彩。

然從 108 課綱及「議題融入」助成「核心素養」的陶成來看，《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」不失為教材編輯取材宗教的參考依據。《總綱》所明訂融入課程的十九項議題中，至少有三項與之相關，包括「品德教育」、「生命教育」和「閱讀素養教育」，而這三項又是《總綱》中被納為核心素養者，是重中之重。由此可見，宗教議題也能切合核心素養的要求，亦可以使學生擁有面對未來社會挑戰與解決問題的知識、能力與態度。

「品德教育」、「生命教育」和「閱讀素養教育」議題的融入，在《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》中，清楚訂立了三階段學習的主題與實質內涵，希望學習者能逐步隨教育階段而擴展。其中具體內容如下：

品德教育議題學習主題與實質內涵<sup>37</sup>

(\*希望學習者能逐步隨教育階段而擴展，因此規劃不同教育階段相應的議題實質內涵)

議題學習 主題	議題實質內涵		
	國民小學	國民中學	高級中等學校
品德核心價值	品 EJU1 尊重生命。品 EJU2 孝悌仁愛。品 EJU3 誠實信用。品 EJU4 自律負責。品 EJU5 廉潔自持。品 EJU6 謙遜包容。品 EJU7 欣賞感恩。品 EJU8 關懷行善。品 EJU9 公平正義。		
品德發展層面	品 E1 良好生活習慣與德行。 品 E2 自尊尊人與自愛愛人。 品 E3 溝通合作與和諧人際關係。	品 J1 溝通合作與和諧人際關係。 品 J2 重視群體規範與榮譽。 品 J3 關懷生活環境與自然生態永續發展。	品 U1 重視群體規範與榮譽。 品 U2 關懷生活環境與自然生態永續發展。 品 U3 關心在地與全球議題並增進公民意識與行動。
品德關鍵議題	品 E4 生命倫理的意涵、重要原則、以及生與死的道德議題。 品 E5 家庭倫理的意涵、變遷與私領域民主化的道德議題。	品 J4 族群差異與平等的道德議題。 品 J5 資訊與媒體的公共性與社會責任。 品 J6 關懷弱勢的意涵、策略，及其實踐與反思。	品 U4 各類正義觀點、社會中不平等現象與議題，以及社會公義的在地化與全球行動。 品 U5 專業倫理意涵、議題，及對公共利益的維護。

<sup>37</sup> 國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》(定稿版)，頁 75。

議題學習 主題	議題實質內涵		
	國民小學	國民中學	高級中等學校
品德實踐能力與行動	品 E6 同理分享。 品 E7 知行合一。	品 J7 同理分享與多元接納。 品 J8 理性溝通與問題解決。 品 J9 知行合一與自我反省。	品 U6 同理接納與包容欣賞。 品 U7 批判反思與理性論辯。 品 U8 問題解決與創新發展。 品 U9 知行合一與精益求精。

### 生命教育議題學習主題與實質內涵<sup>38</sup>

(\*希望學習者能逐步隨教育階段而擴展，因此規劃不同教育階段相應的議題實質內涵)

議題學習 主題	議題實質內涵		
	國民小學	國民中學	高級中等學校
人學探索	生 E2 理解人的身體與心理面向。 生 E3 理解人是會思考、有情緒、能進行自主決定的個體。	生 J2 探討完整的人的各個面向，包括身體與心理、理性與感性、自由與命定、境遇與嚮往，理解人的主體能動性，培養適切的自我觀。	生 U2 看重人皆具有的主體尊嚴與內在價值，覺察自我與他人在自我認同上的可能差異，尊重每一個人的獨特性。
終極關懷	生 E4 觀察日常生活中生老病死的現象，思考生命的價值。 生 E5 探索快樂與幸福的異同。	生 J3 反思生老病死與人生無常的現象，探索人生的目的、價值與意義。 生 J4 分析快樂、幸福與生命意義之間的關係。	生 U3 發展人生哲學、生死學的基本素養，探索宗教與終極關懷的關係，深化個人的終極信念。 生 U4 思考人類福祉、生命意義、幸福、道德與至善的整體脈絡。
價值思辨	生 E6 從日常生活中培養道德感以及美感，練習做出道德判斷以及審美判斷，分辨事實和價值的不同。	生 J5 覺察生活中的各種迷思，在生活作息、健康促進、飲食運動、休閒娛樂、人我關係等課題上進行價值思辨，尋求解決之道。	生 U5 覺察生活與公共事務中的各種迷思，在有關道德、美感、健康、社會、經濟、政治與國際等領域具爭議性的議題上進行價值思辨，尋求解決之道。

<sup>38</sup> 國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》(定稿版)，頁 78、79。

議題學習 主題	議題實質內涵		
	國民小學	國民中學	高級中等學校
靈性修養	生 E7 發展設身處地、感同身受的同理心及主動去愛的能力，察覺自己從他者接受的各種幫助，培養感恩之心。	生 J6 察覺知性與感性的衝突，尋求知、情、意、行統整之途徑。 生 J7 面對並超越人生的各種挫折與苦難，探討促進全人健康與幸福的方法。	生 U6 覺察人之有限與無限，體會人自我超越、追求真理、愛與被愛的靈性本質。 生 U7 培養在日常生活中提升靈性的各種途徑，如熱愛真理、擇善固執、超越小我、服務利他。

閱讀素養教育議題學習主題與實質內涵<sup>39</sup>

(\*希望學習者能逐步隨教育階段而擴展，因此規劃不同教育階段相應的議題實質內涵)

議題學習 主題	議題實質內涵		
	國民小學	國民中學	高級中等學校
閱讀的歷程	閱 E1 認識一般生活情境中需要使用的，以及學習學科基礎知識所應具備的字詞彙。 閱 E2 認識與領域相關的文本類型與寫作題材。 閱 E3 熟悉與學科學習相關的文本閱讀策略。 閱 E4 中高年級後需發展長篇文本的閱讀理解能力。 閱 E5 發展檢索資訊、獲得資訊、整合資訊的數位閱讀能力。 閱 E6 發展向文本提問的能力。 閱 E7 發展詮釋、反思、評鑑文本的能力。	閱 J1 發展多元文本的閱讀策略。 閱 J2 發展跨文本的比對、分析、深究的能力，以判讀文本知識的正確性。 閱 J3 理解學科知識內的重要詞彙的意涵，並懂得如何運用該詞彙與他人進行溝通。	閱 U1 獨立蒐集資料、判讀不同文本的優劣，並整合、比對文本的觀點。 閱 U2 深究文本的內容並發展自己的詮釋，以此豐富自己的知識體系。
閱讀的媒材	閱 E8 低、中年級以紙本閱讀為主。 閱 E9 高年級後可適當介紹數位文本及混合文本作為閱讀的媒材。 閱 E10 中、高年級：能從報章雜誌及其他閱讀媒材中汲取與學科相關的知識。	閱 J4 除紙本閱讀之外，依學習需求選擇適當的閱讀媒材，並了解如何利用適當的管道獲得文本資源。	閱 U3 除紙本閱讀之外，依學習需求選擇適當的閱讀媒材，並了解如何利用適當的管道獲得文本資源。

<sup>39</sup> 國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》(定稿版)，頁 103-105。

議題學習		議題實質內涵		
主題	國民小學	國民中學	高級中等學校	
閱讀的情境脈絡	閱 E11 低年級：能在一般生活情境中，懂得運用文本習得的知識解決問題。	閱 J5 活用文本，認識並運用滿足基本生活需求所使用之文本。 閱 J6 懂得在不同學習及生活情境中使用文本之規則。 閱 J7 小心求證資訊來源，判讀文本知識的正確性。	閱 U4 運用不同領域(如政治、經濟、法律等等)的文本解決生活上及學習上的問題。 閱 U5 判讀不同類型的文本在各種情境脈絡下的適用程度。	
閱讀的態度	閱 E12 培養喜愛閱讀的態度。 閱 E13 願意廣泛接觸不同類型，及不同學科主題的文本。喜歡與他人討論、分享自己閱讀的文本。 閱 E14 已閱讀的文本。	閱 J8 在學習上遇到問題時，願意尋找課外資料，解決困難。 閱 J9 樂於參與閱讀相關的學習活動，並與他人交流。 閱 主動尋求多元的詮釋，並試著表達自己的想法。	閱 U6 將閱讀視為認識世界與人我的方式之一，以此發展健全的人生觀與世界公民的意識，成為獨立思考、尊重自由意志的個體。	

善財童子受文殊菩薩的指點，專心尋訪各種類型的善知識，以差別法去普遍閱歷現實世界一切經驗和修行法門，接受諸位善知識的教誨、錘煉和薰陶，並應用回向的方法，提煉到般若與菩提的相應，如此所獲取的知識是真正具體實證的知識。換言之，是來源於現實實踐的理論，實踐與理論高度統一，達到所要證入的究竟菩提妙境。而所謂善知識，是指正直而有德行、能教導正道之人。又作知識、善友、親友、勝友、善親友。<sup>40</sup>《大智度論》有云：「如是，須菩提！菩薩摩訶薩應供養諸佛、種善根、親近善知識」、「為善根所護故，終不離善知識。善知識者，諸佛、大菩薩、阿羅漢。略說善知識相，能讚歎三寶者。」<sup>41</sup>。《摩訶般若波羅蜜經》卷 27 亦嘗解釋：「何等是善知識？能說空、無相、無作、無生無滅法及一切種智，令人心入歡喜信樂，是為善知識。」<sup>42</sup>《華嚴經·入法界品》記述善財童子於求道過程中參訪的五十五位善知識（一般作五十三位善知識），上至佛、菩薩，下至人、天，這些對象不論以何種姿態出現，凡能引導眾生舍惡修善、入於佛道者，均可稱為「善知識」。而善財童子也因發菩提心，智慧得到啟發，加以思惟觀察積密，親近善知識，學習善知識，而見一切諸法的實性，得到證入，成就自己的菩薩道路。對於善知識，印順法師在《成佛之道》中有更清楚的詮解：「進求佛道，『應』該『親近善士』，而所謂「善知識」是具備五德，並言：「如成就這些功德，那就是了不得的大善知識了」：

<sup>40</sup> 慈怡法師主編，〈善知識〉，《佛光大辭典》，「佛弟子文庫」網站，<http://m.fodizi.tw/f05/75075.html>（檢索日期 2024/03/30）。

<sup>41</sup> 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 655c19-20、657b8-10。

<sup>42</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 223, p. 416b15-17。

一、「證」德，指三學修證：戒清淨成就，定成就，觀慧成就。二、「教」德：深入經藏，成就多聞，能開示導引學眾，進修大乘正道。三、「達實性」：實性是正法的別名，這或者由現證慧通達，或是從聞思教理得通達。四、「悲愍」：有慈悲心，不是為了名聞利養，而是能清淨（為利益眾生）說法。五、「巧為說」：成就辯才，能善巧方便的為眾說法，所以容易了解，容易得益。<sup>43</sup>

緣上，善知識者不僅利己亦利益眾生，而學佛者親近善知識，更可以得到許多大功德，信如《大般涅槃經》所述：

善知識者亦復如是，令諸學人漸遠惡法、增長善法。善男子！若有親近善知識者，本未有戒、定、慧、解脫、解脫知見即便有之，未具足者則得增廣。何以故？以其親近善知識故。因是親近，復得了達十二部經甚深之義。<sup>44</sup>

而《大智度論》也以生動的譬喻，說明親近善知識者，可得利益之眾：

善知識者，諸佛、大菩薩、阿羅漢。略說善知識相，能讚歎三寶者。菩薩應供養諸佛、種善根，親近善知識。何以故？如病人應求良醫藥草；佛為良醫，諸善根為藥草，瞻病人為善知識，病者俱此三事，故病得除差，菩薩亦如是，具此二事，滅諸煩惱，故能利益眾生。<sup>45</sup>

不論是《大般涅槃經》或《大智度論》，均將親近善知識的緣由說得極為清楚，可得「戒、定、慧、解脫、解脫知見」、可以「漸遠惡法、增長善法」，可以藥到病除，了脫生死，成就究竟佛道，故此功德利益豈有不樂親近之理？<sup>46</sup>

透過《華嚴經·入法界品》中「善財童子五十三參」的敘述，可以理解佛陀正是運用善巧方便的方式引導行者在世間的每個角落找到學習的場所，以世俗世間來精華人生，在世俗裏找到自己的本來面目或佛性，自利利他；善財童子求善知識，即為典型的範例。文殊菩薩代表智慧圓滿與普賢菩薩代表行願具足，在祂們的引導下，善財童子進行了五十三參求善知識的經歷，完成求菩薩之行，最後卒成為一位能夠利益一切眾生的童子。

<sup>43</sup> 印順，《成佛之道》（新竹：正聞出版社，2014年5月），頁43。

<sup>44</sup> 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 375, p. 755a5-10。

<sup>45</sup> 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 657b9-15。

<sup>46</sup> 釋啟明，〈「善知識」個性心理探析——以《華嚴經·入法界品》為研究對象〉，《閩南佛學：第五輯》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁201。

「善財童子五十三參」的內容具備多重啟示，首先依止善知識，要廣學多聞。另外，對於一切世間、出世間的學問，做人處事都應該學習、從中思考問題。以一開始善財童子所發的菩提心來看，即是莫忘初心。緣於對初心的堅持，使得善財每回見到善知識，都有學習的決心，甚至不斷自我提醒：對「初心」的負責。因為初心不忘，所以善財可以忍受所有艱辛，維持熱情去尋找善知識。「第五參」從善知識「彌迦大士」到下一站善知識「解脫長者」，善財就足足花了十二年的時間。第六參裡，善財為了理解「三昧法間」，足足從旁觀察海幢比丘六個月以上：「思惟觀察，經一日一夜，乃至經於七日七夜、半月、一月，乃至六月，復經六日」，<sup>47</sup>足見發心向善知識學習的虔誠堅定。而在第九參中，勝熱婆羅門是以上刀山和跳火堆的方式修苦行，他要善財一樣上刀山、入火堆，但善財卻猶豫，認為是「勝熱婆羅門」故意為難，主要是要阻他的修行之路：

此將非魔、魔所使耶？將非是魔險惡徒黨，詐現菩薩善知識相，而欲為我作善根難、作壽命難，障我修行一切智道，牽我令入諸惡道中，欲障我法門、障我佛法？<sup>48</sup>

經過上萬個梵天、自在天王等的勸導，善財始知此婆羅門是位善知識，是要助成他的修行考驗。於是在頂禮悔過、心無罣礙、置生死於度外後，爬上刀山，奮跳火堆。未料，「未至中間，即得菩薩善住三昧；纔觸火焰，又得菩薩寂靜樂神通三昧」<sup>49</sup>，身體剛剛要碰觸熊熊火焰時，全身發起妙樂，猶如脫胎換骨，得菩薩善住三昧；而二十五參裡，婆須密多女雖是淫女，但卻「顏貌端嚴，色相圓滿」，是「欲界人、天無能與比」，在《華嚴經·入法界品》中，有如下形容：

音聲美妙超諸梵世，一切眾生差別言音，悉皆具足，無不解了；深達字義，善巧談說，得如幻智，入方便門；眾寶瓔珞及諸嚴具莊嚴其身，如意摩尼以為寶冠而冠其首；復有無量眷屬圍遶，皆共善根同一行願，福德大藏具足無盡。<sup>50</sup>

婆須密多女從其身出廣大光明，可以普照宅中一切宮殿；只要遇此光者，其身皆得清涼。換言之，婆須密多女以風塵為道場，活出生命的莊嚴。不但知人識人，更能作各種形相：「若天見我，我為天女，形貌、光明殊勝無比；如是乃至人、非

<sup>47</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 342b2-4。

<sup>48</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 346b29-c3。

<sup>49</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 348a5-7。

<sup>50</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 365c4-9。

人等而見我者，我即為現人、非人女」<sup>51</sup>，令見到她的一切眾生，遠離貪欲，得菩薩三昧。

由上幾則例子即可理解，善財童子所參學的善知識來自各階層、各身份，這些善知識全無門戶之見，在了解善財童子已發菩提心後，便將自己修菩薩行的法門與經驗傾囊相授。不惟如此，還謙虛的自以為不足，再推介善財去找下一個善知識。在參學的過程中，善財也體驗到人間百態，世情冷暖，其中的種種考驗與磨難，艱難刻苦，他都能一一克服，不畏辛苦。這些善知識不僅幫助了他去除深層執障、學習度眾的方便法門，也讓善財體會如何設身處地為人著想、堅持修行的道路、修得相關的菩薩道。

歸納「善財童子五十三參」的學習歷程，不論主角善財還是傳授菩薩道的善知識們，在他們身上所彰顯的特質，包括「不忘初心」、「吃苦耐勞」、「腳踏實地」、「自我要求」、「疑而好問」、「與人為善」、「平等尊重」、「契理契機」、「樂說無礙」和「解行並重」等。<sup>52</sup>這段善財童子「求善知識」的經歷過程和其中人物所具備的特質，適足以做為語文教材取資的內容，其中所涵蓋的議題連結，包括「品德教育」、「生命教育」和「閱讀素養教育」。例如「品德教育」中所對應的國小要求：「品 E1 良好生活習慣與德行」、「品 E2 自尊尊人與自愛愛人」、「品 E3 溝通合作與和諧人際關係」，或國中要求：「品 J7 同理分享與多元接納」、「品 J8 理性溝通與問題解決」和「品 J9 知行合一與自我反省」，高中亦然。「生命教育」所對應者，以最高階的高中而言，亦能滿足：「生 U7 培養在日常生活中提升靈性的各種途徑，如熱愛真理、擇善固執、超越小我、服務利他。」至於「閱讀素養教育」，亦同之。閱讀「善財童子五十三參」，可以得到生活上的啟發，扣合高中端的內涵指標：「閱 U4 運用不同領域（如政治、經濟、法律等等）的文本解決生活上及學習上的問題。」由是可知，《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」做為 108 課綱指導下的語文教材，以其與議題的融入性來看，確實是理想的取材範本。

## 六、結語

十二年國民基本教育課程以核心素養為主軸，是當前重要的課程改革，也是提升國民基本素養與國際競爭力的重要途徑，對於台灣未來十年、二十年的發展有著奠基與厚植潛力的作用。因此，素養導向課程設計、實施與推廣具有重要的意義與價值，而教材的設計、編製與轉化，更是課程實施與推廣效果的關鍵。

<sup>51</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 365c16-19。

<sup>52</sup> 星雲大師，〈《華嚴經》善財童子五十三參的學習管理學〉，《人間佛教》學報·藝文》第 24 期（2018 年 11 月），頁 2-16。

《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」所舉的五十五位善知識，只是相應於世間法的有限有量，略舉代表性而已，數量多少，無非毘盧遮那佛的眉光示現。隨拈一法，無非法界，山河大地，草芥塵毛，觸類皆法。善財童子通達世間法而隨法修行，歷事塵間，以菩薩善巧方便，見眾生煩惱過失等於菩提，每一眾生、每一法都是善財童子的善知識，也是俗世眾生的善知識。<sup>53</sup>

而善財童子求取「善知識」的經歷過程和其中人物具備的特質如「不忘初心」、「吃苦耐勞」、「不畏艱苦」、「腳踏實地」、「自我要求」、「平等尊重」等等，適與 108 課綱的「核心素養」不謀而合。其所涵蓋的議題連結，包括「品德教育」、「生命教育」和「閱讀素養教育」，都是「核心素養」中最看重的教育內涵。因此，即使在新課綱的主張下，「善財童子五十三參」仍是理想的教科書可以參考取材的對象。

教科書不只是教學的文本，更是學習的文本。教材設計是否具備問題意識和引導思考是十分重要的事。教育的目的是要讓學生學會發現問題，繼而根據問題，引導閱讀、探究，學會思考和分析，而不是記憶既定已知的知識。值得注意的是，雖然「善財童子五十三參」題材和內容可以滿足學生看問題、思考問題，是理想的教材之選，然而其成為教材的道路仍具備許多限制，畢竟其宗教背景十分鮮明，內容具有強烈的宗教性。仔細觀察，歷年語文教材選材的取捨，宗教內容的文本一直未被採納，推測可能與我國教育基本法有關。法規中的第 6 條是教育對政治中立及宗教中立與尊重的原則表述，強調「教育應本中立原則」、「公立學校不得為特定宗教信仰從事宣傳或活動。主管教育行政機關及公立學校亦不得強迫學校行政人員、教師及學生參加任何宗教活動」。<sup>54</sup>如此一來，宗教教材在改寫過程中，勢必適度弱化其宗教色彩，轉化以「生活」為中心的理念，著重刻劃人物的精神意志，在認知、情意、技能三個項目的學習目標上，採取更中性的設定，避色落入「宗教議題」的框架中，或流於宗教刻意傳播的色彩，才有可能為編輯者所考慮。席慕蓉〈一棵開花的樹〉之所以會被選為教材，也是因為其詩雖稍涉佛法，但全詩主旋律還是在浪漫又淒美的愛情故事上，以情感為基調，所以才被收錄。蓋全國中小學語文教材關乎教育之根本，其發行又遍及全國中小學，因此教材取材與編輯格外受到重視，倍受社會關注，全民監督，稍有大意，立場或內容有所傾斜，即可能招致質疑。<sup>55</sup>

<sup>53</sup> 王家軒，〈《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」新探〉，《美佛慧訊》166 期（2017 年 1 月），頁 46。

<sup>54</sup> 民國 80 年 6 月，立法院通過教育基本法，其中第 6 條是教育對政治中立及宗教中立與尊重原則：「第 6 條第 1 項 教育應本中立原則」、「第 6 條第 3 項 公立學校不得為特定宗教信仰從事宣傳或活動。主管教育行政機關及公立學校亦不得強迫學校行政人員、教師及學生參加任何宗教活動」。參見教育部，〈教育基本法〉，「全國法規資料庫」網站，<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=H0020045>（檢索日期 2024/03/30）。

<sup>55</sup> 曾有作家針對小學二級的國語課本中的某一課文表達不滿，認為言不及義，並批評該課為淺語藝術，遭作者憤而提告。經台北地檢署檢察官調查後處分不起訴，原作者又向高檢再議，遭駁回，

一旦失焦，原本美事一椿，恐將成為眾矢之的，徒留遺憾，這也正是宗教題材作為教材不得不謹慎的地方！

## 引用書目

### （一）近人著作

- 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1994年。
- 黃光雄、蔡清田，《課程發展與設計》，臺北：五南圖書公司，2009年。
- 釋賢度，《《華嚴經·入法界品》成佛之路——善財童子五十三參的故事》，臺北：華嚴蓮社，2000年。

### （二）期刊論文集

- 王家軒，〈《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」新探（上）〉，《美佛慧訊》第166期，2017年1月，頁32-49。
- 星雲大師，〈《華嚴經》善財童子五十三參的學習管理學〉，《《人間佛教》學報·藝文》第24期，2018年11月，頁2-17。
- 洪詠善、范信賢主編，《同行～走進十二年國民基本教育課程綱要總綱》，新北：國家教育研究院，2015年。
- 徐順乾、王介伶、李秋嫻，〈技高新課綱素養導向的課程設計—以「有生命的國文課」為例〉，《臺灣教育》第712期，2018年8月，頁65-82。
- 曹郁美，〈【華嚴小百科】何謂「大方廣佛華嚴經」？〉，《人間福報》2014年6月24日第14版。
- 陳麗華、李涵鈺、洪詠善、歐用生、佐藤學、黃郁倫，〈中小學教材教法的現況觀察與改革契機—素養導向觀點〉，《教科書研究》第11卷第2期，2018年8月，頁109-145。
- 黃儒傑，〈素養導向教科書的編製與轉化〉，《臺灣教育評論月刊》第9卷第3期，2020年3月，頁15-21。
- 楊雅妃，〈從新課綱素養導向教育談終身學習的理念與實踐〉，《台灣教育研究期刊》第3卷第5期，2022年9月，頁19-31。
- 賴光真，〈論「填鴨式教育」〉，《臺灣教育評論月刊》第13卷第3期，2024年3月，頁109-111。

---

轉向台北地院聲請交付審判，但合議庭認為檢方已經調查完備，裁定駁回。

原文參見：劉昌松，〈張大春批「弱智的淺語」 小二國語課文作者提告...3次都輸〉，「ETtoday新聞雲」網站，<https://www.ettoday.net/news/20221206/2395369.htm>（檢索日期 2024/03/30）。

瞿海源研究主持人，《宗教教育之國際之比較及政策研究》，台北：教育部，1995年，頁23-50。

釋啓明，〈「善知識」個性心理探析——以《華嚴經·入法界品》為研究對象〉，《閩南佛學：第五輯》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁199-233。

### （三）電子資料

席慕蓉，〈一棵開花的樹〉，《國文》（國中第三冊）翰林出版社，頁141-144。<https://website.hle.com.tw/market/jr/%E6%95%99%E6%9D%90/%E6%95%99%E6%9D%90%E6%A8%A3%E6%9B%B8/%E7%BF%B0%E6%9E%97%E5%9C%8B%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E6%96%87%E5%85%AB%E4%B8%8A%E8%AA%B2%E6%9C%AC.pdf>（檢索日期 2024/03/30）

國家教育研究院課程及教學研究中心，《十二年國民基本教育課程綱要·議題融入說明手冊》（定稿版），<https://cirn.moe.edu.tw/Upload/file/29143/105750.pdf>（檢索日期 2024/03/30）。

教育部，〈教育基本法〉，「全國法規資料庫」網站，<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=H0020045>（檢索日期 2024/03/30）。

教育部，〈螺旋法〉，「教育百科」網站，<https://pedia.cloud.edu.tw/Entry/WikiContent?title=%E8%9E%BA%E6%97%8B%E6%B3%95&search=%E8%9E%BA%E6%97%8B%E6%B3%95>（檢索日期 2024/03/30）。

教育部，「97年國民中小學九年一貫課程綱要」網頁，「教育部國民及學前教育署」網站，<https://www.k12ea.gov.tw/Tw/Common/SinglePage?filter=F34E9417-8374-4A02-97CC-0DEDFD13514F>（檢索日期 2024/03/30）。

教育部，「十二年國教課程綱要」網頁，「國家教育研究院」網站，<https://www.naer.edu.tw/PageSyllabus?fid=52>（檢索日期 2024/03/30）。

慈怡法師主編，〈五十三參〉，《佛光大辭典》，「佛弟子文庫」網站，<http://m.fodizi.tw/f05/64240.html>（檢索日期 2024/03/30）。

慈怡法師主編，〈善知識〉，《佛光大辭典》，「佛弟子文庫」網站，<http://m.fodizi.tw/f05/75075.html>（檢索日期 2024/03/30）。

劉昌松，〈張大春批「弱智的淺語」 小二國語課文作者提告...3次都輸〉，「ETtoday新聞雲」網站，<https://www.ettoday.net/news/20221206/2395369.htm>（檢索日期 2024/03/30）。

釋慧源，〈《華嚴經·入法界品》之內容與意涵——善財童子求法的過程〉，《大專學生佛學論文集 2019》，「華嚴專宗學院」網站，<https://www.huayencollege.org/files/paper/thesis/pdf/2019/07>（檢索日期 2024/03/30）。

#### （四）佛典資料

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」，2023CBETA 漢文大藏經，各本如下：

〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。

〔唐〕實叉難陀奉制譯，《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。

〔宋〕慧嚴等依泥洹經加之，《大般涅槃經》。T12, no. 375。

龍樹菩薩造、〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。T25, no. 1509。



國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2024 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2024.11

面 ; 公分

ISBN 978-626-98175-2-8 (平裝)

1.CST: 華嚴宗 2.CST: 文集

226.307

113017287

# 2024

## 華嚴專宗

### 國際學術研討會論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：100023 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2024 年 11 月初版

版權所有，翻印必究