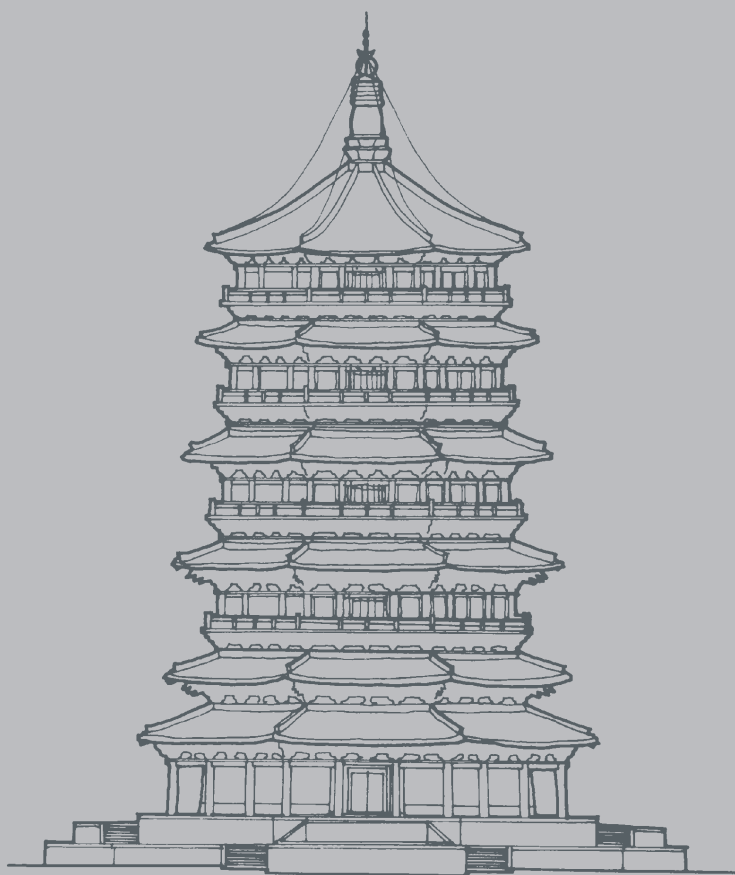


2025
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊



上冊 目錄

- 001-018 劉政明 新媒體世代的佛教文化創意傳播
——道場轉型與華嚴推廣的弘法契機研究
- 019-030 陳清香 華嚴蓮社朝暮課誦儀軌中所彰顯的華嚴思維
- 031-050 黃惠菁 靄亭法師及其推動的佛教教育
- 051-076 陳英善 華嚴宗對《維摩經》之看法
——以「如」(tath ā t ā) 為主
- 077-102 李治華 《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較三探
——以十地、等妙覺位與如來藏理為主
- 103-124 黃國清 《華嚴經·十地品》的智慧修證次第析論
- 125-152 郭秀年 無量劫·無盡行
——六十《華嚴經·入法界品》十地善知識修行敘事
- 153-166 張文良 宗密的「一心」與如來藏思想
- 167-186 釋德安 試論京師華嚴宗祖師通理的般若思想
——以《金剛新眼疏經偈合釋》為中心

下冊 目錄

- 187-216 陳劍鎧 慈舟法師對賢首「五教判」的詮釋
——以《大乘起信論述記》為中心
- 217-232 邱奕菲 道元禪師的「海印三昧」理解及其對東亞近代哲學的影響
- 233-264 伊藤真 **Views on Dharmadhātu in D. T. Suzuki's Huayan Thought**
- 265-282 朴真暎 **Sōn Master Daehaeng and Huayan Buddhism**
- 283-300 崔紅芬 俄藏黑水城「行願經變相」內容探析
- 301-312 索羅寧 西夏漢傳佛教文獻的研究意義（華嚴與禪文獻為例）
- 313-328 吳國聖 西夏文《擇要常傳同名雜字》研究事始
- 329-354 羅慎平 從原始儒道思想論圭峰宗密大師對儒道二家的批評與會通
——以《原人論》為中心的考察

新媒體世代的佛教文化創意傳播

——道場轉型與華嚴推廣的弘法契機研究

國際華嚴研究中心 助理研究員
劉政明

摘 要

本文以台北華嚴蓮社之事蹟為例，探討弘傳佛法一事可以如何融入當代由新媒體主導的傳播生態。新媒體以網路平台為主場，吸引大量使用者的同時更建立了新的消費市場，一舉改變了原有的傳播媒體結構。若是能乘上新媒體快速發展的潮流，弘傳佛法勢必能收到事半功倍的成效。不過，機會總是伴隨著風險。首先，既有的佛教團體必須付出相當的成本去適應新媒體的傳播模式。其次，接受新媒體意謂著概括接受新媒體的有利與不利要素。如何在損益中找出平衡，讓佛教能夠藉由新媒體的力量自然地出現在大眾的日常生活中，是佛教團體主事者必須嚴肅面對的課題。

台北華嚴蓮社以弘傳華嚴佛法為己任，長年投入於研修廣博深奧的華嚴佛法，並且培養堪能弘法的僧信人才。此外，台北華嚴蓮社也積極走入世間，以公益團體的身分造福鄉里，關懷社會弱勢。近年來，蓮社在賢度法師的帶領下更成立「華嚴多媒體文創團隊」，以佛法為宗，結合生成式 AI 及專業人士的技術來創作音樂專輯、影音動畫，並且將在網路平台上發布，向全球推廣華嚴佛法的理念和精髓。是以本文選定台北華嚴蓮社的事蹟為探討案例，藉以分析佛教團體如何適應新媒體主導的傳播生態，並且催生出全新型態的弘法模式。

另外，蓮社啟用新媒體作為弘法途徑可能面臨的風險之一，即是綿綿不絕的假訊息。目前生成式 AI 科技未臻完善，其產出的成果常會挾帶著錯誤的資訊，或是誤導人的言論。更有甚者，有心人士利用生成式 AI 科技發布造假的影音資訊，藉以牟利或自娛。當佛教團體投入新媒體傳播的潮流，勢必也會受到此社會問題的衝擊。若要避免未蒙其利先受其害的窘境，則應當在啟用新媒體前做足準備。本文預計探討如何利用新媒體弘傳佛法，並且維持住原有弘法的品質，以預防方便轉下流之危機。

關鍵詞：佛教文創傳播、華嚴蓮社、華嚴多媒體文創、海印道場、創意傳播管理

一、緒論

當嚴重特殊傳染性肺炎（COVID-19）席捲全球，社會百業因疫情限制而逐漸停擺時，賢度法師帶領華嚴蓮社投入運用生成式人工智慧（以下通稱為生成式 AI）的多媒體創作，致力於探索弘揚《華嚴經》教義的各種可能型態，以期適應後疫情時代社會大眾的生活模式以及偏好。四年過去，華嚴蓮社陸續發表了結合生成式 AI 科技元素的多媒體創作成品，面對走出疫情陰霾的社會展現華嚴文化與當代科技的結合，並且傳達佛法的理念和智慧。這種新型態的弘法方式，無疑地將成為注入傳統佛教道場的活水。不過，生成式 AI 科技本身在應用倫理方面也有著潛在的疑慮，而且可能會伴隨著使用的方式而殃及使用者。本文將聚焦在發掘華嚴蓮社推出的華嚴文化創意多媒體傳播可能帶來的正負面影響，並且探討如何應用佛法擬定實踐原則來回應潛藏其中的危機與挑戰。

佛教是有著千年以上歷史的世界性宗教，時代背景的更迭雖然改變了它部份的風貌，佛弟子的信仰認同卻沒有隨著環境遷移而消散。華嚴蓮社在二戰後動盪的局世中創立至今七十餘年，雖然不若佛教那般歷時久遠，可是蓮社上承華嚴宗千年的思想底蘊，效法五地菩薩以「五明」、「四攝」善巧地回應當今社會快速變遷的需求，持續不懈地弘揚華嚴佛法。面對世人，華嚴蓮社有以電台廣播、電視節目等形式的空中弘法，在全球各地舉辦專題講座，以及興辦技職學校、扶弱濟貧等社會公益事業；面對信眾，從早期經懺佛事的應酬到今日僧信共同修行之法會；面對佛教，有興辦佛教僧伽教育，編撰、出版及推廣華嚴宗之專著。就此而論，華嚴蓮社多面向的發展，以及創立至今所經歷的轉型，非常值得作為我們探討佛教文化創意傳播如何挺立於新媒體世代之借鑒。

本文言及的新媒體世代，特指當前廣泛使用生成式 AI 科技的網路傳播媒體潮流，藉此將佛教文化創意傳播之討論聚焦在時代發展的前沿。¹人們的生活會隨著時代的變化展現不同風貌，而當今世代最顯著的特色即是人們利用數位媒體從事社會交際。網路科技問世之後，人們的生活範圍逐漸開始往數位虛擬空間蔓延，而 2020 至 2023 年間在全球爆發的 COVID-19 疫情，更是讓人們意識到絕大部分的社會交際都可以在數位的生活空間完成。在人們的生活重心逐步往數位空間靠攏的趨勢下，傳遞與延續佛教法脈的工作者自然也無法置身事外，因為與新媒體脫鉤極有可能演變為與大眾的生活脫節，而後黯然退出世界的舞台。職是之故，佛教現行的弘法模式應該如何轉型以適應新媒體主導的新世代生活型態，對於探討當代佛教文化傳播可謂刻不容緩的議題。

¹ 有關「新媒體」此概念之分析，可參考：魏然，〈新媒體研究的困境與未來發展方向〉，《傳播與社會學刊》第 31 期（2015 年 1 月），頁 229-233。

本論文之結構略說如下。第一節，緒論，快速說明本研究之主旨，並且勾勒出全文輪廓。第二節，簡介賢度法師與華嚴多媒體文創團隊的創作理念與目標，分析華嚴多媒體文創傳播與華嚴蓮社道場轉型之間的連結。第三節，以弘法契機為線索，探討賢度法師如何師法難勝地之菩薩行作為佛教文化創意傳播之實踐典範。第四節，從文化創意傳播理論解析賢度法師的經營策略，以及探討華嚴文化創意傳播的運作模式。第五節，從假訊息之課題探討佛教文化創意傳播應如何面對外部的風險與挑戰，並且試圖給出回應之道。第六節，結論。

二、以佛教文化創意傳播主導的道場轉型

佛教由古至今經歷過許多轉變。當代的佛教界為了回應時移勢易的大環境也正在摸索更多新的弘法模式，例如：由於當代的傳播媒體改變了人們的品味，佛教界有些僧侶便開始嘗試利用電影或電子音樂的方式來吸引群眾。²對於佛教應如何面對人們品味的轉變，宗薩蔣揚欽哲仁波切提出一個觀點：「佛教藝術是不同文化、不同環境、不同因緣下的產物，既然建造佛像的動機是為了發大悲心利益他人，在藝術的形式上就應隨順時代而有所調整。」³也就是說，弘法的革新是以大悲利他為出發點，那麼佛弟子將流行文化與科技等元素加入弘法的環節時，應衡諸時代的需求或喜好，而非單純地新瓶裝舊酒。在這一節，我們可以從賢度法師主導的道場轉型中，看到她如何將華嚴多媒體文創傳播與寺院道場的空間結合，將數位虛擬生活與道場的加行功課融為一體，以佛教文化創意傳播的方式為弘傳佛法開啟新的一章。

（一）華嚴蓮社的沿革

華嚴蓮社以華嚴為宗，傳一乘法。在道場內以專修、專研、專弘華嚴為職志，在社會上則大力推動弘法、教育、文化、公益慈善四大志業來造福眾生。華嚴蓮社今日能有如此豐富的面貌，與歷任的主事者們的義行善舉息息相關。此處略陳數則具有代表性的事蹟，諸如：智光和尚以工巧護生，偕同戰時留守在寺的學僧、學員習得一技之長以生產報國；南亭和尚以內明行化海內外，創辦「華嚴專宗學院」及「智光高級商工」分別推展僧俗教育；成一和尚多次創立義診所，以醫方明救死扶危。⁴以上事蹟，皆是大和尚衡諸大環境的變化以及時代社會的需求，發大悲心以

² 此處略舉一例，見：鄭景雯，〈一出生繼承上億家產 日本和尚除夕來台消業障，電音心經為何紅？〉，「天下雜誌」網站，<https://www.cw.com.tw/article/5129257> (2024/02/07)。

³ 葉書宏，〈全球知名「喇嘛導演」宗薩欽哲仁波切華梵大學演講〉，「中時新聞網」網站，<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20201210005621-260405?chdtv> (2020/12/10)。

⁴ 陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》（新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2024年），頁89-96。

方便善巧滿足眾生所需，再攝受令入佛道。我們亦可由此看出華嚴蓮社之組織相當靈活，能夠彈性地配合執行主事者之決策，這或許是華嚴蓮社能多方推展社會福利事業的一大助緣。

賢度法師接手領導華嚴蓮社後，展現出其富有理想與革新的一面。對內，賢度法師將蓮社改為叢林僧團制度，並且停辦應酬佛事而改以隨堂超薦接引信眾學佛共修。對外，賢度法師積極運用多媒體工具來活化佛法教學的現場，更透過講座、雜誌、電視、廣播、網路等多種管道向大眾宣揚華嚴佛法。⁵為使參與華嚴蓮社春季誦經法會的大眾能夠做到情境融合、教觀合一，賢度法師聘請依林法師彩繪九幅華嚴海會聖眾圖，並於 2012 年將這九幅華嚴圖像與春季誦經法會結合而為「華嚴七處九會海印道場修證法會」。藉由圖像的輔助，參與法會的大眾更容易配合主法者的引導去觀想佛菩薩光降道場，攝受、加被參與法會的大眾。⁶由於「華嚴七處九會海印道場修證法會」獲得與會大眾的高度迴響，賢度法師有意將此華嚴觀行法門作為道場的加行功課，但是台北華嚴蓮社的場地條件無法配合，於是賢度法師便有覓地另建海印道場的念頭。⁷

（二）賢度法師主導的《華嚴經》多媒文創演繹

為了吸引年輕族群接觸佛法，賢度法師從 2019 年開始投入音樂創作，接著在 COVID-19 防疫管制期間開始思索後疫情時代當如何弘揚佛法，便著手將華嚴佛法與音樂展演做結合，並且藉由網際網路無遠弗屆的影響力向全球青年推廣華嚴佛法。⁸華嚴蓮社推出的第二張專輯《華嚴樂壇 II：華嚴舞台上》是華嚴佛法與 AI 科技的激盪，將佛法的精神透過當前流行的動畫影音來呈現，令閱聽者在享受本專輯帶來的影音娛樂之餘，也能對佛教有多一分親近感。收錄進這張專輯的作品都是由賢度法師作詞，再利用生成式 AI 確立曲調，至於 MV (music video) 則是採用依林法師繪製的《華嚴經》七處九會之工筆畫為底稿，再由「華嚴多媒體文創團隊」共同製作出配合音樂之動畫。⁹

⁵ 可參考：財團法人台北市華嚴蓮社，《華嚴蓮社創建七十周年特刊（壹·沿革誌）》（臺北：華嚴蓮社，2022 年），頁 149-151。

⁶ 萬行雜誌編輯部，〈華嚴七處九會的心靈饗宴〉，《萬行雜誌》第 284 期（2012 年 4 月），頁 6-7。

⁷ 鄭栗兒，《大海的印記：賢度法師傳》，（台北：有鹿文化，2021 年），頁 321-328。

⁸ 可參考：陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁 100；財團法人台北市華嚴蓮社，《華嚴蓮社創建七十周年特刊（壹·沿革誌）》，頁 11；萬行雜誌編輯部，〈聽見華嚴、看見華嚴、走進華嚴：〈華嚴樂壇〉專輯發行暨〈華嚴海印道場七處九會禮讚〉——傳統《華嚴經》多媒文創演繹成果發佈會〉，《萬行雜誌》第 426 期（2024 年 2 月），頁 18-19。

⁹ 可參見：萬行雜誌編輯部，〈臺北華嚴蓮社與智光商工職校攜手合作——開啟多媒文創新篇章，共創華嚴傳播新世代！〉，《萬行雜誌》第 431 期（2024 年 7 月），頁 4-8。

綜觀《華嚴樂壇 II：華嚴舞台上》的構成要素，不難發現它其實是多個專業領域的跨界合作之結晶。首先是佛教與流行文化的交融：傳統佛教的音樂在這張專輯展現出轉型的一面，而流行音樂摻入了佛教元素後也呈現出創新的一面。其次是人智與人工智慧的會通：賢度法師浸淫華嚴經數十年的修行體悟轉寫成指令（prompt），經過生成式 AI 的解析再輸出為影像和音樂，使得生硬的科技產品轉變成富含文明智慧與人文關懷的文藝創作。再來是各界專業人士鼎力合作，除了賢度法師、華嚴多媒體文創團隊、演出者，以及音樂製作人，華嚴蓮社也預計開放學生實習見學以栽培未來的專業人才。最後要特別提及一點，就是佛法對世間法的包容性。正是由於佛法的包容性，加以賢度法師對弘揚華嚴佛法的無比熱忱，才能推動上述各種跨界合作。以上四點正呼應到華嚴多媒體文創團隊在「第五屆木魚論壇：佛學、科學與未來」國際會議上公開分享的目標：弘揚華嚴精神、現代轉型與創新、文化與科技融合，多元展演交流。¹⁰

另有一點特別值得提出，就是華嚴蓮社不只將在各大音樂分享平台免費分享這張專輯，同時也規劃未來在舞台上正式公開展演以及在宜蘭的海印道場常態展出。¹¹換言之，這是《華嚴經》多媒文創演繹與實體道場的結合，賢度法師沒有止步於虛擬世界中的創意弘法，反而試圖將閱聽者從數位生活的空間拉進現實的寺院道場。如此一來，閱聽者和華嚴蓮社之間除了「空中」交流，也有在現實世界互動的機會，這樣既增加了創作者與閱聽大眾互動的管道，無形中也收到了弘揚華嚴佛法的成效。

（三）新型態的弘法基地——海印道場

賢度法師規劃的海印道場有三座主建築物，當中的最吉祥殿可謂結合數位與實體弘法的樞紐，巧妙地將寺院傳統的加行功課與新媒體科技演繹的《華嚴經》結合在一起，引導那些喜歡華嚴多媒體文創數位作品的閱聽者，或是熱衷參與傳統道場誦經法會的善信，一同走進最吉祥殿。「華嚴七處九會海印道場修證法會」的九幅華嚴海會聖眾圖預計將陳列在最吉祥殿的一樓，而且同棟建築物的三樓將利用全息投影設備展示華嚴經七處九會的勝境及善財童子五十三參的 AI 動畫演繹，提供《華嚴經》的沉浸式體驗。此外，這個空間不只是回應參訪者們各自的靈性需求，更提供不同的角度讓參訪者重新認識自己的喜好。舉例來說，喜愛數位作品的人可以在沉浸式體驗之外，參與道場的加行功課，嘗試放下五根而運用心意識去觀想佛

¹⁰ 陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁 102。

¹¹ 有關常態展出及海印道場的簡介可見：台北華嚴蓮社，華嚴蓮社宜蘭分社「海印道場」興建規劃〔影片〕，Youtube，https://www.youtube.com/watch?v=M60sY_f6-Vk&t=90s (2024/02/11)；有關《華嚴樂壇》系列專輯在各大網路平台資源之彙整，可見：huayenaltar，《華嚴樂壇》，「Linktree」網站，<https://linktr.ee/huayenaltar> (2025/06/24)。

菩薩及海會聖眾；習慣參與法會的善信也有機會嘗試透過科技模擬身處佛菩薩及海會聖眾之中的感受。數位虛擬與現實世界的界線在此變得模糊，而華嚴妙法卻是朗朗現前，讓人們對佛法有更多的認識，並且更容易生起親近佛法的意念。我們可從這一規劃中看出賢度法師意圖將線上弘法與實體弘法在海印道場中融為一體，成為一種新型態的弘法基地。

賢度法師也有站在護持華嚴法脈的立場，說明海印道場應承擔的佛教與社會之義務。這些抽象的義務，具體地體現在海印道場的空間規劃之中。例如：為了活化華嚴道場的佛教教育，海印道場的教學場域要有充分的空間去容納華嚴教理與觀行的傳承和實修；為了培人才來接續推動華嚴法脈，道場的起居空間規劃要兼顧華嚴僧團與在家居士的需求；此外還要帶進蓮社的四大志業，以此活絡區域發展和轉變當地經濟結構以回饋周遭鄰里。¹²再加上前所提及的華嚴多媒體文創與實體道場的結合，以新型態的弘法模式引領年輕、科技族群走進寺院道場。當一切規劃都發展到位時，來去的人流將承載華嚴佛法在世間開枝散葉，而留駐道場的人亦可進修成為華嚴法門的傳人。如此一來，海印道場可發展為生意盎然的華嚴文化村，為傳承千年的華嚴法脈持續注入新血。

以上種種，都有賴於寺院道場從營運組織到硬體設備的全面支援。從賢度法師嘗試新的弘法模式到海印道場空間設計的安排。都可看出法師考量到寺院道場應該如何應變弘法模式的轉變，使得數位弘法能與實體的寺院修行連成一氣。我們初步可說，賢度法師主導的華嚴多媒體文化創意傳播不只涉及弘法模式的創新，更是華嚴蓮社的道場轉型指標。

三、以弘法契機為線索解明華嚴多媒體文創傳播之佛法根據

「契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。」¹³要解明華嚴多媒體文創傳播的弘法契機，必須先掌握華嚴多媒體文創傳播鎖定的目標受眾，然後釐清這些受眾共通的特質。根據釋天起的觀察，賢度法師創建華嚴多媒體文創，是為了吸引年輕科技世代的參與。¹⁴更具體地說，華嚴多媒體文創傳播的目標受眾應該聚焦於初學佛法、年輕並且習慣使用新媒體科技的族

¹² 可參考：賢度法師，〈興建海印道場的使命：佛教回饋社會的義務〉，「華嚴蓮社宜蘭分社」網站，<https://oceanscal.huayen.org.tw/2024-12-03-13-55-56> (2025/02/25)。

¹³ 釋印順，《佛在人間》，（台北：正聞，1986年），頁17。

¹⁴ 見：「積極開發多媒體文創推廣華嚴，以吸引年輕科技世代的參與，故2019年開始賢度法師投入音樂創作，作詞作曲，聘請專業人士編曲、管弦樂團演奏，聲樂家演唱發行專輯，期望過過音樂展現《華嚴經》的主要內容與佛菩薩的悲、智、願、行精神。」陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁100。

群，再從這些族群向外擴散，包括可與華嚴多媒體文創傳播交流合作的學術界、藝文界和相關企業等。¹⁵ 這些年輕世代在知識、詞彙、生活型態等方面有共通的背景，而且缺乏佛法相關的知識，對佛教傳統的弘法方式也相對疏離。¹⁶

那麼如何才能夠契合上述的受眾呢？從外表來看，華嚴多媒體文創傳播為了接引大眾親近佛法，替傳統的講經弘法披掛上新潮科技的裝扮。但是，如果我們對華嚴蓮社在渡化眾生方面所採用的實踐模範有所認識，再來深度解析華嚴多媒體文創傳播的策略骨幹，便會發現當中無一不是佛法智慧的活用。接著將分三部分說明。

（一）以難勝地的菩薩行作為華嚴多媒體文化創意傳播的實踐模範

華嚴蓮社以五明四攝為利生的方便，長期推動社會福利事業，而華嚴多媒體文化創意傳播更是統攝五明四攝，建立起新型態的弘法模式。¹⁷有鑒於華嚴蓮社高舉難勝地作為施展五明四攝的理論依據，吾人若能釐清難勝地菩薩行之內涵，應可對華嚴多媒體文化創意傳播策略有更深一層的認識。

四攝為菩薩攝取、利益眾生的手段，可說是初階菩薩到高階菩薩們的共通功課。不過，菩薩從初階修行至難勝地時，始能齊頭並進地推展四攝事，並且配合五明的修業來饒益眾生。¹⁸何以如此？難勝地菩薩證得「類無別真如」，能夠平等對待出世間智慧與世間智慧。¹⁹世間智慧乃在世間適切合宜地營生之智慧，但是不能解脫煩惱，五明可歸於世間智慧的範疇。出世間智慧則是通往涅槃解脫之智慧，能

¹⁵ 可參見：華嚴多媒文創團隊，〈華嚴文創與 AI 科技的創新與融合——第五屆木魚論壇：佛學、科學與未來〉，《萬行雜誌》第 431 期（2024 年 7 月），頁 13。

¹⁶ 可參考賢度法師的發言：「現代人大多已經習慣由影音媒介、社群平台等方式接收資訊，傳統講經的章句分析，對初學的年輕學子而言不僅困難，吸引力也有限。因此弘法的方式必須有所改變，跟上社會的腳步，帶動大眾從新的途徑來了解華嚴。」荷恩，〈美國加州米爾必達市華嚴蓮社新舊任住持交接專題報導〉，《萬行雜誌》第 422 期（2023 年 10 月），頁 29；「推廣佛教教育，應採用現代語言、現代知識、現代詞彙、現代科技媒體，才能契合現代人心，回應現代問題……面對資訊時代，弘法事業需成為『佛教文化創意事業』，以佛教的文化、教育為底蘊，以創意為核心，透過團隊整合、傳承、累積經驗，再藉由資訊科技之優勢，輔以美學設計，具體呈現多元化、活潑生動的效果，帶動學佛風潮。」萬行雜誌編輯部，〈2022 大師雲來集華梵開講——善巧方便為利導慈悲智慧轉法輪〉，《萬行雜誌》第 411 期（2022 年 11 月），頁 7。

¹⁷ 「華嚴蓮社的利生事業與難勝地的『五明、四攝』有很高的相似之處。」陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁 1。

¹⁸ 關於難勝地之修行內涵有助於釐清菩薩於五明四攝任運自在之依據，可見：陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁 35-62。

¹⁹ 釋天起指出：「五地菩薩透過十平等清淨心觀理平等與事平等的因行果法如理平等，乃能破除世間、出世間諸法事相雖異之分別，既無分別、亦無染淨，故能伏住四地所遺留的身淨慢，再以隨順如道行使平等清淨心能隨諸行不退失，由此菩薩斷除了身淨我慢障，所證得的真如名為『類無別真如』，謂生死涅槃二類皆平等無差別，能依真入俗，通觀染淨諸法皆悉平等。」陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁 39。

使修行者從無明解脫。菩薩們若是側重在解脫煩惱，一心嚮往著涅槃，難免會輕忽世間智慧，並將世事同凡塵一併掃除。如此一來，將不利於展開自度度他的菩薩行。有別於此，難勝地菩薩依「類無別真如」之智慧，等視世間生死與涅槃解脫，雖能解脫輪迴卻又不離於世間，因此能夠兼顧世間與出世間之菩薩事業。有如此的本領，菩薩便能夠全面地施展四攝事，普遍地救度一切眾生，活用五明接引不同機緣之眾生，同時還能防護自心不隨凡塵俗事而起一絲煩惱。由此可知，難勝地之修為可令菩薩長久地護持佛法久住世間，堪為弘法事業之典範。

（二）以四攝事作為傳播策略之骨幹

四攝事的「攝」是攝受的意思，菩薩藉由布施、愛語、利行、同事四類方法攝受眾生，藉此提升眾生親近、聽受佛法的意願。接著分別說明如下：

1. 布施攝：隨順眾生樂欲，給予其樂求之物，例如樂財予財；又依據布施內容之差別，而可分為財施、法施、無畏施、報恩施等。

2. 愛語攝：眾生樂聞善言，因此菩薩隨順眾生根性，用和緩慈愛的言辭令眾生起親愛心，奉行佛法。

3. 利行攝：菩薩的身業、語業、意業所起之善行，令眾生各霑利益，而眾生由於蒙受利益而生親愛心，遷過向善，奉行佛法。

4. 同事攝：菩薩隨順眾生所樂，巧同其事，與眾生相伴共同行於正道、造善業，共享苦樂福禍；若有造惡業者，則漸漸令其轉向正道，而眾生由此生起親愛心，奉行佛法。²⁰

四攝事的精神也具體顯現在賢度法師確立的傳播策略中。從鎖定受眾到提出華嚴多媒體文創傳播的藍圖，首先可看出賢度法師採取隨順受眾的偏好，接納與學習操作新媒體科技來拉近和這些閱聽大眾之間的距離。接著，巧妙地選用生成式 AI 結合影像和音樂的創作，輔以網路社群平台進行傳播，更是直擊這些閱聽大眾追求的網路參與感——分享創意以及共創傳播風潮的成果。以上這些當屬同事攝。接著，發表以華嚴佛法為核心的 MV 以及相關的宣傳文案，使閱聽大眾在享受影音娛樂的同時，舒緩身心緊繃的壓力並且接受佛法的潤澤，應可歸類於布施攝的範疇。再來，在網路社群平台上面建立官方的窗口，和閱聽大眾們零距離的互動而且和合、不起爭端，這無疑需要活用愛語攝為方便。最後，華嚴多媒體文創傳播不只邀請閱聽大眾廣泛分享，更號召學術界、藝文界和相關企業加入佛教文化創意傳播的行列，共同為這個社會謀求更好的未來，這種己立立人的精神則是利行攝的精神展現。

²⁰ 陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，頁 48-55。

（三）以五明作為厚實的文化資本

佛教以五明為範疇，統括一切世間技藝。菩薩學習五明的知識與技能，可以充實自己度化世間眾生的善巧方便，令眾生心開意解。華嚴蓮社亦是運用五明作為背景觀念，使得華嚴多媒體文化創意傳播能夠成為面面俱到的新弘法模式。有關於五明，分別略說如下：

1. **內明**：佛陀所說的一切教法，也包含了佛弟子對於佛經的詮解以及個人的體悟修證，可用以自學與教他。

2. **醫方明**：了知世間寒熱諸病、四大失調之肇因，並且通達對治之法，可以為他人治病、調癒身心。

3. **因明**：舉出理由而行論證之論理學，有助於建構自己的論述以及點破任何言論不正確之處。

4. **聲明**：指文字、音韻及語法之學皆明了通達，有助於表述意見令他人領會並且接受。

5. **工巧明**：世間的一切技藝學問，諸如工藝、音樂、美術等，有助於攝受一切眾生。²¹

以《華嚴樂壇》系列專輯為例，其構成要素可一一析解而歸類於五明之中。首先，《華嚴樂壇》中的華嚴佛法皆是賢度法師浸淫《華嚴經》研究及修行數十載的體悟，此當屬內明的範疇。其次，賢度法師表明期望透過文創影音作品，讓身心疲憊、滿是疑惑迷茫的現代人獲得蘇息，²²這有賴於對網路科技族群的身心失調之洞察，乃至提出解決方案，此當屬醫方明的範疇。專輯的每首歌皆有主題，每首歌詞皆能清楚地呈顯主題之精神與意境，可謂是因明的活用。至於運用生成式 AI 協助製作的 MV，當屬聲明與工巧明的範疇。值得注意的是，生成式 AI 只是輔助的工具，《華嚴樂壇》的創作成品主仍要依靠創作團隊投入後期製作，因此樂曲及影像畫面當屬華嚴多媒體文創團隊應用工巧明的成果。此外，要有效率地使用生成式 AI 就必須要配合使用 AI 容易識別的指令，也就是不斷將模糊的日常用語轉換成精確且清晰地方的語彙。這種「換句話說」的嘗試，並且致力於讓描述的用語更為精確，或可看作是聲明的一種表現。以上是為了論述的方便，將《華嚴樂壇》的構成要素逐一拆解並且與五明分別對應。但若從實作層面來看，多媒體文化創意創作絕

²¹ 可參考：賢度法師，《華嚴經十地品淺釋（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2002年），頁347-354。

²² 「期望未來透過華嚴 AI 文創影音作品，能夠讓更多被生活壓著喘不過氣、疑惑迷茫的現代人，提供一個輕鬆緩和的管道，從而感受認識佛法的慈悲智慧及佛菩薩的菩提行願。」華嚴多媒文創團隊，〈華嚴文創與 AI 科技的創新與融合——第五屆木魚論壇：佛學、科學與未來〉，頁13。

非五明一一加總的結果，而是五明任運自在的展現。由此可見得《華嚴樂壇》系列專輯從醞釀到產出可說是高度複雜的佛教文化創意創作工程。

賢度法師以難勝地作為華嚴多媒體文化創意傳播之實踐典範，可知其目光雖然著眼於當前的科技族群，關於弘法的規劃卻是放眼於長遠的未來。本節解明華嚴多媒體文化創意傳播之弘法契機，可見得賢度法師活用五明四攝為工具，力圖將佛法打入網際網路上的生活圈。此一嘗試，可謂擴建佛教在世間弘法之大門，令佛教文化創意傳播之格局更為寬廣。但是，換個角度來看，投人所好也有治絲益棼之遠憂。實作上如何才能像難勝地菩薩一般既能隨順眾生，又能堅守於弘揚佛法之利生事業呢？我們可以從華嚴多媒體文創團隊的傳播策略中找到可能的解答。

四、從「創意傳播管理」分析華嚴多媒體文化創意傳播

綜觀華嚴蓮社與華嚴多媒體文創團隊發布有關於〈華嚴樂壇〉系列專輯之新聞或雜誌介紹，並未採用學術理論的形式具體說明其以佛教文化為主題的創意傳播。考量到「創意傳播管理」理論中的創意傳播，與賢度法師對華嚴多媒體文創團隊的整體規劃上有若干呼應之處，因此本文試圖運用此行銷傳播理論解析華嚴多媒體文創傳播之傳播策略與目標。

（一）「創意傳播管理」理論概述

創意傳播管理 (creative communication management) 是一個結合管理與創意的行銷傳播理論，其理論基礎建立於整合行銷傳播理論之上，旨在回應網路科技對行銷傳播生態的衝擊而提出的創新理論。²³企業界過去仰賴大眾媒體向群眾投放高覆蓋、強制性的廣告，藉此影響群眾的認知或需求。群眾對此只能被動地選擇接收資訊與否，難以分享或是回應。然而，網路的出現改變了大眾傳播的生態，人們可從網路上輕易地獲取大量且豐富的資訊，並且與他人即時進行訊息回饋或分享，因此熱門話題輕易就能透過網路輿論發散出去，取得廣大深遠的傳播效益。換言之，企業若能在網路上創造熱門話題，便能以相對低廉的成本獲取遠超越高覆蓋、強制性廣告之傳播效益。傳播界為了適應大環境的轉變，勢必要作出重大變革，而創意傳播管理即是在這個世代的分水嶺上，因應網路科技此一要素而提出的行銷理論。

創意傳播管理理論初步可說是由「創意傳播」和「傳播管理」兩大部分所構成。傳播管理之目標在於為創意傳播蒐集可催生出創意之情資，而創意傳播則藉由反覆生產創意來發動傳播。由於創意傳播的成果又將成為傳播管理蒐集之情資，因此

²³ 黃兆璽，《創意傳播管理理論：高等教育聲譽提升策略》（台北：學富文化，2017年），頁44。

創意傳播和傳播管理之間是循環的關係。創意傳播管理的出發點是企業應如何建構網路行銷，因此首重企業的傳播管理，然後才是活用創意傳播。

扼要言之，企業為了最大程度地活用網路傳播的特性，應在組織結構中加入專職傳播管理的單位，負責統整企業上下各單位對外之訊息，確保企業對外發布訊息之統一性、一致性，同時也要負責接收外界給予之資訊或回饋，從中發掘可用的資訊、問題或是可能引發公關危機之訊息。為使傳播管理單位能有效地運作，企業必須賦予它最高的管理權限，以便它統合其他單位的意見，並且為企業對外發布之訊息內容統一制定完整的行銷策略。

至於創意傳播，則是基於傳播管理制定之行銷策略去構想創意。創意傳播提出之構想必須根本於傳播管理提供的情資，也就是傳播管理在大量的網路訊息中找出的溝通元。溝通元（meme，台灣翻譯：迷因）作為文化基因，具有某種相似的文化背景和價值，可供複製與傳播。²⁴創意傳播之任務在於利用溝通元內含的可參與體驗之特質，吸引群眾加入營造協同創作的氛圍，再藉由群眾在網路上分享轉傳的方式引爆熱銷傳播。然而，網路輿論的高人氣僅是創意傳播的附帶成果。其主要目標，在於透過協同創意機制，潛移默化地將企業訴求傳達給群眾，進而提升大眾對該企業的品牌好感度或品牌忠誠度。在每一次創意傳播實施過程中，傳播管理部門皆須定時介入，觀察輿論走向與發展脈絡。倘若有可能演變為公關危機，應即時擬定切割與斷流策略；反之，若情勢樂觀，則應規劃具推進作用的下一階段傳播方案。無論創意傳播的收益如何，傳播管理均須進行成效評估，以達成創意傳播效益之極大化。

（二）解析華嚴多媒體文化創意傳播之組織運作模式

為了避免只是粗製濫造的套用理論架構，此處先點明華嚴蓮社的華嚴多媒體文化創意傳播與創意傳播管理理論在學理基礎上若干不相應之處。首先，創意傳播管理通常服務於企業行銷，其效益評估多以利益最大化為目標。然而，華嚴蓮社作為公益團體，以提升社會福祉為本懷，因此在效益評估的立場與策略應有別於以營利為核心的私部門。²⁵其次，企業的經營理念通常是有限的，因此要向網路生活中尋找能與人們互動的溝通元；有別於此，傳承千年的華嚴佛法早已滲入吾人的日常生活，因此華嚴蓮社在組織創意傳播時可以專注在華嚴佛法以及人們的現實生活，不必也不應該侷限在網路生活的領域裡。若有留意到這些關鍵差別，應可活用創意傳播管理理論刺激吾人對華嚴多媒體文化創意傳播之發想。

²⁴ 黃兆璽，《創意傳播管理理論：高等教育聲譽提升策略》，頁 56。

²⁵ 「非營利組織的績效評估以社會認同度為主要的評估方式，『社會認同度』即所謂的組織形象、社會的認同感及社會的支持度等。」李訓明、曹國賢、簡睿志，〈非營利組織績效之探討〉，《非營利組織管理學刊》第 6 期（2009 年 4 月），頁 35。

順著創意傳播管理的模式來看，《華嚴樂壇 II：華嚴舞台上》的影音作品是華嚴多媒體文化創意傳播的創意元點，藉由激發大眾協同創作與分享為方法將華嚴佛法的精神反覆推向社會大眾。但是從華嚴多媒體文化創意傳播的生產過程來看，《華嚴經》的內容才是開啟一系列傳播工作的創意元點，而影音專輯實則是將這些《華嚴經》的內容二次創作以利於吸引觀眾加入傳播的行列。這顯示出賢度法師活用自身的文化資本，站在傳播管理的立場為創意傳播的創作走向定調。再來，賢度法師利用生成式 AI，以歌詞結合影音的方式將其長年以來對華嚴佛法的體悟表達出來，然後華嚴多媒體文創團隊綜合以上的素材，就其專業技術進一步後製，才產出成熟且符合賢度法師預期的影音作品。最終，這些作品將作為華嚴多媒體文化創意傳播的起點，分別在各大網路平台上長期免費分享，以及在宜蘭的海印道場中常態展出。就此來看，華嚴多媒體文創團隊只負責創意傳播的部分，而賢度法師應該是一人身兼傳播管理與創意傳播的管理職務。那麼，賢度法師站在傳播管理的立場會如何規劃下一波的文化創意傳播呢？

根據創意傳播管理的理論，規劃下一波傳播的內容屬於傳播管理的範疇，涉及到的部分有二，分別是：績效評估，以及針對文創傳播的內、外部風險控管。不過，根據目前華嚴多媒體文化創意傳播的公開資料來看，這兩部分還沒有確切且公開的資料。我們知道，確立一套適切的績效評估機制，能夠損有餘而補不足，這不只有助於維續華嚴多媒體文化創意傳播的效能，更能激勵團隊一同止於至善。前文曾敘明華嚴多媒體文化創意傳播的宗旨在於將佛法帶入人心，因此不宜以利潤最大化的企業思維做為訂定績效評估的基準。既然華嚴多媒體文創傳播的理論建構有根據佛教的四攝事，可知順應眾生的喜好和欲求是必然的考量。也就是說，閱聽大眾對於《華嚴樂壇》系列專輯的回饋應該要獲得重視，因為我們能從閱聽者評價中分析其喜好和欲求是否獲得滿足。但若是以群眾的喜好做為唯一的判準，可能會陷入以追求傳播聲量、流量的迷思，而忽略四攝事順應眾生之目的在於攝令人佛道。另外，閱聽大眾對於《華嚴樂壇》系列專輯的回饋，還會延伸出風險管理的課題。眾所周知，網路平台上的互動熱度與傳播力度成正相關，但是網路平台的強大傳播能力並沒有固定的趨向，閱聽大眾的正、負面回饋都可以被網路平台放大播送，所以如何在網路平台上經營出熱絡的正向互動是不能迴避的課題。現行的網路平台幾乎都具備即時互動的功能，並且提供針對網路大數據的實時監控和分析。在這之後，還需要專人解讀這些數據波動可能蘊含的意義，方可整體規劃文創傳播的官方回應策略。

在前文介紹道場轉型的段落曾提及，賢度法師事先設想到這些影音作品潛在的傳播能量，並且為了發動創意傳播而預先以道場轉型的方式升級軟、硬體設備，

以應付創意傳播從生產、發布、協同創作到再次生產創意的循環。從以上幾點可看出賢度法師為了推動華嚴多媒體文化創意傳播，在創意傳播的部份下足了功夫。不過，在傳播管理的前方仍有艱鉅的挑戰，尤其是績效評估的部分。既然華嚴多媒體文化創意傳播不宜以利益最大化作為唯一判準，那麼還有哪些要素可作為績效評估的指標呢？網路輿論回饋如何反應在成效評估之中呢？這些問題仍有待釐清。我們可以確定的是，賢度法師如何解決這些問題並且根據績效評估修正傳播策略，將顯示出法師在恒順眾生方面的智慧與修為。

網路的傳播力量是兩面刃，華嚴多媒體文化創意傳播選用網路平台來推廣佛教文化創意創作，自然也要承擔網路傳播可能帶來的風險。但是，危機也可以是轉機，藉由導入佛法的智慧以及利他之特質，華嚴多媒體文化創意傳播或可為我們示範如何將風險轉成對文明社會的貢獻，增進眾生之福祉。

五、從佛教文化創意傳播反思網路傳播的風險管理——以假訊息為例

創意傳播的核心觀念在於刺激大眾的創意，利用大眾的再創作及自主發表來達成傳播資訊之目的。然而，從產出到傳播的流程觀之，創意傳播其實與假訊息極為相似，兩者都始於在網路平台發表創作，並吸引他人評論、轉載乃至發表二次創作。由於群眾創意的流向並非事前能夠完全預測的，又如果遇到有心人士介入操作，便很可能出現輿論發展與預期走向背道而馳的慘況。由於華嚴多媒體文創傳播以弘揚佛法為己任，不以獲利為目的，因此若是遭遇假訊息的攻擊，可推知假訊息不但可能阻礙蓮社傳播佛法，更可能使華嚴蓮社的聲譽蒙塵，甚至殃及佛教界的形象。基於風險管理的考量，華嚴多媒體文創傳播團隊有必要預先思考對於假訊息的因應之道。

假訊息議題早前是以假新聞（Fake News）之名備受討論，因為流言蜚語透過新聞媒體廣為傳布，嚴重影響社會大眾的認知及輿論走向，所以假新聞成為當代社會的重大議題。可是，假新聞一詞遠不足以表達假訊息複雜的運作機制及深藏其後的動機，因此相關的討論稍後便聚焦在失序的訊息（Disorder Information）此一觀念。²⁶學者們以訊息內容錯謬（False）和傳播者的惡意（Intent to Harm）作為判斷的關鍵，將失序的訊息一分為三：內容錯謬並且惡意散佈的「虛假訊息」（Disinformation），內容錯謬但非惡意散播的「以訛傳訛」（Misinformation），以及惡意散佈但是內容為真的「惡意訊息」（Malinformation）。²⁷以失序的訊息作為判別

²⁶ 汪子錫，〈從社會秩序到媒體素養：臺灣社會應對「假新聞」的對策探析〉，《警學叢刊》第52卷第2期（2021年10月），頁4-7。

²⁷ Claire Wardle and Hossein Derakhshan, “Thinking about ‘Information Disorder’: Formats of

依據，有關當局可以將廣泛的假訊息進行分類，從中挑選出與自身權責相近的假訊息來研討治理的對策，例如：檢警機關應以「虛假訊息」作為偵查的對象，較不易衍生侵害人民的言論自由之疑慮。²⁸

根據前述關於失序的訊息之說明，我們應注意到兩個重點。首先，文化創意傳播的工作者自己若不嚴加把關，在作品中摻入錯謬的訊息或個人的惡意，也會淪於假訊息之流。其次才是那些從接收訊息到二次創作之後可能產出的假訊息。從實務層面來看，由於資訊一經網路平台散布出去便難以回收，一則具備災難性錯誤的官方文案和由群眾創作出的假訊息是一樣的，他們不只會損害公司名譽，更會額外增添收拾殘局的成本。前文曾言及的傳播管理，其目標之一便在於維持創意傳播整體的效率，藉此管控營運成本。由於華嚴多媒體文創傳播團隊一手包辦了從文化創作到創意傳播的所有工作，當出現針對華嚴多媒體文創傳播的假訊息時，為免假訊息層層轉傳而造成危害，破除假訊息的責任自然落在華嚴多媒體文創傳播團隊的身上。職是之故，我們可從傳播管理入手，針對華嚴多媒體文創傳播由內而外逐步構思因應假訊息的對策。

（一）由內部審查排除惡意與錯謬訊息

內部審查要排除的惡意與錯謬訊息大致可有兩個來源，分別是創作者自身以及創作的素材。一方面，創作者並非聖賢，難免會有認知上的錯誤和情緒的起伏，可能在創作時不自覺地將錯誤或是惡意加諸於創作的內容上。舉例來說，政府官方發布訊息的管道有時也會是發起「以訛傳訛」的起點。²⁹另一方面，用來創作的素材也可能暗藏錯謬訊息與惡意，倘若創作者未加揀選便採用，就成為傳遞假訊息的幫兇了。例如，創作過程中選用的生成式 AI 便有暗藏錯謬訊息與惡意的可能，除了生成式 AI 本身就有犯錯的可能性，更是因為生成式 AI 的演算成果很大程度取決於其根據的資料庫內容，若資料庫被混入錯謬訊息或歧視的觀念，則產出的結果就有可能成為「虛假訊息」或是「惡意訊息」。³⁰就此來看，創意傳播管理有其必要性，因為透過管理層進行內部審查不只能避免自己成為轉發假訊息的中繼站，更可以在源頭遏阻假訊息的產生。

Misinformation, Disinformation, and Mal-Information.” in *Journalism, ‘Fake News’ & Disinformation: Handbook for Journalism Education and Training*, ed. Cheryl Ireton and Julie Possettis (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2018), 45-46.

²⁸ 汪子錫，〈假新聞、警察執法與人權保障〉，《警政論叢》第 20 期（2020 年 12 月），頁 20-22。

²⁹ 汪子錫，〈從社會秩序到媒體素養：臺灣社會應對「假新聞」的對策探析〉，頁 2。

³⁰ 「聊天機器人之知識背景，主要依靠人類長期以來累積的經驗訊息，通過指令的輸入與傳達，AI 機器之所以能夠『聊天』，主因是它本身具有即時搜尋與反應的設計。」萬行雜誌編輯部，〈AI 世界的來臨是福是禍？〉，《萬行雜誌》第 431 期（2024 年 7 月），頁 3。

（二）主動破除外部的錯誤認知

閱聽大眾是創意傳播的好幫手，但他們也有可能搖身一變成為製造假訊息的亂源。「謠言的真實性難以辨認，傳播者若不查證，極可能因為頻繁的點閱，造成謠言廣受認可的假象，更使得澄清與掌握更加困難。」³¹創意傳播不宜禁止閱聽眾轉發資訊，因為閱聽眾的缺席會使網路傳播的效果遠遜於傳統的大眾傳播。可是，閱聽眾加入的評論與二次創作未必會是正向的訊息，有時可能會帶有惡意的扭曲，有時則是對原始訊息的誤解，如此一來便淪於製造假訊息了。倘若假訊息能在第一時間獲得澄清，便有機會避免發生假訊息過度轉發而引爆的負面效應。而且，即便不能完全避免假訊息的擴散，第一時間發布的澄清訊息也能多次重複使用。因此，創意傳播的管理層在創意傳播的訊息發布後應主動追蹤輿論走向，並且在發現假訊息的第一時間尋求澄清的機會。

（三）培養閱聽大眾的媒體素養

相較於網路科技媒體的長足發展，關於使用網路媒體應遵守的禮節、規則、乃至倫理規範等討論可謂緩步前行。在缺乏明確規範的狀況下，以追求利益為目標的人便可能採用負面行銷的策略，以中傷、抹黑他人來賺取網路聲量。³²以強硬的方式遏阻這些偏差行為只能暫緩傷害的蔓延，並非對症下藥。可幸的是，佛教長久以來致力於引導人們離惡向善、培養正知見，有系統地栽培出能夠引導人們的專業人士，而這些經驗應可轉化為培養閱聽大眾媒體素養的養分。要言之，讓閱聽大眾養成辨別真假是非的判斷力，然後自主地遠離製作和轉傳假訊息的行為，將有助於從源頭杜絕假訊息。

以上三點，可以排除潛在的假訊息，初步可說是針對假訊息的基本因應之法。從華嚴多媒體創意傳播的角度觀之，靈活應用四攝事應可達成上述的第二、第三點。四攝事之功能包含化解眾生對於佛教的敵視、不友善之態度與作為，再將佛法的利益不著痕跡地與眾生共享，這在當代的數位生活環境中也一樣適用。此外，賢度法師以難勝地菩薩作為華嚴多媒體文化創意傳播之典範，也已經昭示在弘法的過程中不應對世間生起煩惱，反倒是要對眾生發起悲心、平等救度之。也就是說，華嚴多媒體文化創意傳播的典範中已經預示應如何與惡意的虛假訊息互動，以及弘法者應當潛移默化地教育閱聽大眾。唯獨第一點的品質管理需特別留意——因為品質控管的疏漏可能會引發閱聽者的信任危機，這樣不只讓長久累積的口碑付

³¹ 傅文成、陶聖屏，〈以大數據觀點探索網路謠言的「網路模因」傳播模式〉，《中華傳播學刊》第33期（2018年6月），頁101。

³² TING，〈什麼是「炎上商法／炎上行銷」？定義、利益與風險、相關案例分享〉，「Ting 的案內廳」網站，<https://annai-ting.com/shitstorm-marketing-guideline/>（2024/08/27）。

諸流水，更可能會被網路傳播放大檢視而轉變為華嚴多媒體文化創意傳播的公關災難。由於華嚴多媒體文化創意傳播兼融許多專業領域，如何確保從每個細節到作品整體都純一滿淨，將會是品質控管時不能迴避的挑戰。

綜合言之，新媒體無遠弗屆的傳播能力可以是佛教文化創意傳播的好幫手，但若是輕忽了假訊息這個隱患，則佛教文化創意傳播很可會遭遇意料之外的挫敗。佛教文化創意傳播的工作者應該要有出淤泥而不染的自我要求，除了穩定提供高品質的資訊內容，更要在經營策略上體現出佛法的智慧，為創意傳播的業界和閱聽大眾提供足堪學習的模範。³³更具體地說，佛教文化創意傳播面對假訊息時，不應與沉溺在假訊息之中的閱聽大眾勢同水火，而應該以自度度他的方式，引導閱聽大眾從自身開始根除假訊息，以真實和良善營造清新友好的網路傳播環境。

六、結論

本文以華嚴蓮社的華嚴多媒體文化創意傳播為案例，探討可供佛教文化創意傳播參考之傳播理論，並且嘗試回應新媒體世代的假訊息課題。新冠疫情擴大後，佛教社群在網路上投入更多資源，例如舉行網路直播的法會，開辦線上共修，以及經營各式的網路社群平台等。這些做法主要是把現行、實體的弘法方式移轉到網路通路上，而非著眼於網路傳播的特質去構思如何讓弘法適應新型態的網路生活。華嚴多媒體文化創意傳播的特殊之處，就是以新型態的網路生活為弘法的契機，將佛法的智慧轉型以適應新媒體世代的科技族群之生活習慣和思維模式，進而建構出以多媒體文化創作為主要特色的網路弘法模式。扼要地說，多媒體文化創意創作可以迎合新媒體世代的審美觀，並且激發閱覽者的偕同創作與轉發分享的欲求。如此一來，當創作者在與偕同創作的群眾互動的同時，也收到了廣泛傳播的成效。此外，我們可從華嚴多媒體文化創意傳播的弘法契機中，得知佛教文化創意傳播應以佛法的智慧為本，增進自身修為的同時也不忘提攜眾生，由此兼顧自度度他而不落下任一邊。就此而論，華嚴多媒體文化創意傳播無疑是以多媒體文創為利鉤，牽引新媒體世代的科技族群一同進入佛法的殿堂。

本文以華嚴多媒體文化創意傳播為研究對象，探討佛教文化創意傳播之理念與可行的實踐模式。但是，本文並非主張只有華嚴多媒體文化創意傳播才是佛教文化創意傳播。本文期待藉由深度解析華嚴多媒體文化創意傳播之網路弘法模式及其體現的佛法智慧，一方面可以闡明佛教文化創意傳播之理念，另一方面則是建立

³³ 華嚴多媒文創團隊，〈華嚴文創與 AI 科技的創新與融合——第五屆木魚論壇：佛學、科學與未來〉，頁 10。

起學術研究的討論平台，邀請各界才俊一同研討如何開發能夠契合新媒體世代科技族群所需的新形態弘法模式。

本文援引創意傳播管理理論，解析華嚴多媒體文化創意傳播之傳播策略，並且初步完成佛教文化創意傳播之理論化。然而，由於自身能力與經驗有限，本文僅能分析抽象理論，而缺乏實作層面相關的細節討論與反思。這也導致本文在回應假訊息的部分，只能從理論層次嘗試提出解方，尚未提出可實際操作並檢證的方法。這些不足之處，有待未來進一步討論。

參考書目

（一）專書

陳惠樺（釋天起），《《華嚴經》難勝地利生事業與現代實踐——以台北華嚴蓮社為例》，新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2024年7月。

財團法人台北市華嚴蓮社，《華嚴蓮社創建七十周年特刊（壹·沿革誌）》，臺北：華嚴蓮社，2022年。

黃兆璽，《創意傳播管理理論：高等教育聲譽提升策略》，臺北：學富文化，2017年。

鄭栗兒，《大海的印記：賢度法師傳》，台北：有鹿文化，2021年。

賢度法師，《華嚴經十地品淺釋（上冊）》，臺北：華嚴蓮社，2002年。

釋印順，《佛在人間》，台北：正聞，1986年。

（二）論文

李訓明、曹國賢、簡睿志，〈非營利組織績效之探討〉，《非營利組織管理學刊》第6期，2009年4月，頁31-45。

汪子錫，〈從社會秩序到媒體素養：臺灣社會應對「假新聞」的對策探析〉，《警學叢刊》第52卷第2期，2021年10月，頁1-22。

汪子錫，〈假新聞、警察執法與人權保障〉，《警政論叢》第20期，2020年12月，頁1-29。

荷恩，〈美國加州米爾必達市華嚴蓮社新舊任住持交接專題報導〉，《萬行雜誌》第422期，2023年10月，頁25-31。

傅文成、陶聖屏，〈以大數據觀點探索網路謠言的「網路模因」傳播模式〉，《中華傳播學刊》第33期，2018年6月，頁99-135。

華嚴多媒文創團隊，〈華嚴文創與 AI 科技的創新與融合——第五屆木魚論壇：佛學、科學與未來〉，《萬行雜誌》第431期，2024年7月，頁9-13。

萬行雜誌編輯部，〈AI 世界的來臨是福是禍？〉，《萬行雜誌》第 431 期，2024 年 7 月，頁 2-3。

萬行雜誌編輯部，〈臺北華嚴蓮社與智光商工職校攜手合作——開啟多媒文創新篇章，共創華嚴傳播新世代！〉，《萬行雜誌》第 431 期，2024 年 7 月，頁 4-8。

萬行雜誌編輯部，〈聽見華嚴、看見華嚴、走進華嚴：〈華嚴樂壇〉專輯發行暨〈華嚴海印道場七處九會禮讚〉——傳統《華嚴經》多媒文創演繹成果發佈會〉，《萬行雜誌》第 426 期，2024 年 2 月，頁 17-22。

萬行雜誌編輯部，〈2022 大師雲來集華梵開講——善巧方便為利導慈悲智慧轉法輪〉，《萬行雜誌》第 411 期，2022 年 11 月，頁 4-9。

萬行雜誌編輯部，〈華嚴七處九會的心靈饗宴〉，《萬行雜誌》第 284 期，2012 年 4 月，頁 6-9。

魏然，〈新媒體研究的困境與未來發展方向〉，《傳播與社會學刊》第 31 期，2015 年 1 月，頁 221-240。

Wardle, Claire, and Hossein Derakhshan. "Thinking about 'Information Disorder': Formats of Misinformation, Disinformation, and Mal-Information." In *Journalism, 'Fake News' & Disinformation: Handbook for Journalism Education and Training*, edited by Cheryl Ireton and Julie Posettis. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2018.

（三）網路資源

台北華嚴蓮社，華嚴蓮社宜蘭分社「海印道場」興建規劃〔影片〕，Youtube，https://www.youtube.com/watch?v=M60sY_f6-Vk&t=90s (2024/02/11)。

葉書宏，〈全球知名「喇嘛導演」宗薩欽哲仁波切華梵大學演講〉，「中時新聞網」網站，<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20201210005621-260405?chdtv> (2020/12/10)。

鄭景雯，〈一出生繼承上億家產 日本和尚除夕來台消業障，電音心經為何紅？〉，「天下雜誌」網站，<https://www.cw.com.tw/article/5129257> (2024/02/07)。

賢度法師，〈興建海印道場的使命：佛教回饋社會的義務〉，「華嚴蓮社宜蘭分社」網站，<https://oceanseal.huayen.org.tw/2024-12-03-13-55-56> (2025/02/25)。

huayenaltar，《華嚴樂壇》，「Linktree」網站，<https://linktr.ee/huayenaltar> (2025/06/24)。

TING，〈什麼是「炎上商法／炎上行銷」？定義、利益與風險、相關案例分享〉，「Ting 的案內廳」網站，<https://annai-ting.com/shitstorm-marketing-guideline/> (2024/08/27)。

華嚴蓮社朝暮課誦儀軌中所彰顯的華嚴思維

法鼓文理學院 兼任教授
陳清香

摘要

台灣一般佛寺，自戰後以來，每日朝暮必由住持領導，常住信眾隨行，共同執行課誦禮佛儀規，有其先後次序，且不分單雙日。

而華嚴蓮社所行的朝暮課誦儀規，卻分單日雙日不同行程，其中就單日早課而言，可分十三項：

(一) 香讚、(二) 華嚴發願文、(三) 讚佛偈、(四) 普賢十大願王、(五) 迴向偈、(六) 三皈依、(七) 大悲咒、(八) 準提神咒、(九) 韋馱讚、(十) 供養偈、(十一) 結齋偈、(十二) 修彌勒淨土法門禮佛發願、回向文、(十三) 回向偈等。

而就雙日早課而言，則亦分十三項，但內容有所出入。

至於單日晚課而言，可分十一項：

(一) 佛說阿彌陀經、(二) 蒙山施食儀、(三) 般若波羅蜜多心經、(四) 往生咒、(五) 讚佛偈、(六) 普賢警眾偈、(七) 三皈依、(八) 心經、(九) 伽藍讚、(十) 修彌勒淨土法門禮佛發願、回向文、(十一) 回向偈等。

雙日晚課而言，亦分十一項，其內容亦稍作調整。

就以上的儀規比對之，可看出雙日的早晚課誦，是比較沿襲傳統的儀軌，而單日的儀式，則較增強華嚴經典的願文。雙日的晚課，先禮佛懺悔文，重點定在往生西方極樂世界，但單日的晚課先誦阿彌陀經，最後回向願生兜率淨土，參與龍華三會。

其他每逢初一、十五，以及華嚴共修會午供時，舉行「華嚴供」，特別供奉法、報、化三身佛，及華嚴海會眾佛菩薩，而祝聖普佛時，也均禮請諸佛，深加供養，有其儀規。

總結華嚴蓮社的課誦與傳統課誦內容比對之，可看出一者單雙日的差異，二者單日增強華嚴思維，三者晚課往生目標在兜率淨土，四者特殊時節有華嚴供儀規。

關鍵詞：朝時課誦、暮時課誦、課誦真言、華嚴供、往生淨土發願迴向文

一、前言

財團法人台北市華嚴蓮社創立於 1952 年，即民國 41 年，12 月 21 日，創立至今已逾七十寒暑。是今日台灣南北佛教道場中，少數僅見承續華嚴道統法脈、發揚華嚴思想精華的寺院。

華嚴蓮社由智光和尚開山，民國六十六年（1977）由南亭和尚成立財團法人組織，並擔任第一任董事長¹。民國七十一年（1982）成一和尚繼任為第二任董事長，其後賢度法師繼任董事長至今，具體推動弘法、教育、文化、慈善四項志業，辛勤創設，成果豐碩。

早年南亭老和尚主持華嚴蓮社時，與筆者的母校中國文化大學（初名中國文化學院），有深厚的因緣。老和尚曾於學校開辦初年，應中華學術院佛學研究所慎重的邀約，每週一次遠赴陽明山華岡，開課外的專題講座，主講華嚴教義，哲學系師生，及佛學社團慧智學社的學生，均前往聽講，教室內可容五六十個座位。而每次開講，室內均座無虛席。

此開講於華岡的華嚴講席，長達三個月時光，真是功德無量！

早年中國文化大學的哲學系，重視佛教哲學的傳承，開設不少與佛學相關的課程。如民國五十四年（1965）曾聘請印順法師（1906—2005）任教，是第一位正式進入大學任教的出家法師。在此之前，教育部規定：凡是落髮的僧侶，不准擔任大學教師。印順法師當年在華岡開講「佛法概論」與「般若學」二門課程，雖只教授一年課便離開，但因緣殊勝，也推翻了僧侶不得任教大學的禁忌。

華嚴蓮社一直與中國文化大學保持良好關係。而蓮社又是戰後在台灣成立的佛教道場，而道場每日早晚課誦的儀軌，便具有其特殊的歷史義涵，本文即初步加以探索之，首先回歸傳統佛教寺院的課誦大要。

¹ 南亭長老（1900—1982），江蘇泰縣人。曾任泰縣光孝寺住持、泰縣佛教會會長。師承焦山定慧寺住持智光長老，後親近華嚴座主應慈老和尚。於 1948 年，隨智光長老來台，1951 年，在台北創「華嚴蓮社」。長老在智光長老的坐鎮下，每月除講經說法外，在華嚴法會上，唱誦「華嚴字母」，聲韻莊嚴，令人動容。1952 年，「中國佛教會」在台復會，當時章嘉大師為理事長，長老擔任祕書長，擁有極高的聲望。長老擔任《人生雜誌》社長，又在民本、民聲等電台，開講《佛教之聲》節目，也成立「大專青年學佛基金會」，帶動青年學佛，是慧炬雜誌社的前身。長老多年專研《華嚴》，又長年在台北華嚴蓮社，每週固定講經說法，故有「華嚴專家」、「華嚴經師」的美譽。

二、傳統佛教寺院的朝暮課誦要目

依〈佛門必備課誦本〉²及《四合經及佛門必備課誦本合刊》³所載，一般佛教寺院道場的住持信眾，每日早晚必於佛堂前舉行朝暮課誦法會，而朝與暮所誦的經文咒語內容，也有些許差異。本文首先介紹朝時課誦的禮佛儀軌，傳統的課誦儀軌項目，一般依序為：

(一) 寶鼎香讚，或簡稱香讚、或寶鼎讚⁴。

(二) 大佛頂首楞嚴神咒。

(三) 千手千眼無礙大悲心陀羅尼。

(四) 十小咒，包括：1.如意寶輪王陀羅尼、2.消災吉祥神咒、3.功德寶山神咒、4.準提神咒、5.聖無量壽決定光明王陀羅尼、6.藥師灌頂真言、7.觀音靈感箴言、8.七佛滅罪真言、9.往生淨土神咒、10.善女天咒（大吉祥天女咒）。

(五) 般若波羅密多心經。

(六) 回向偈、讚佛偈。

(七) 念佛旋繞、觀文發願。

(八) 三皈依。

(九) 善女天咒（大吉祥天女咒）。

(十) 韋陀讚。

(十一) 禮祖。

以上朝時課誦共計十一項，而暮時課誦禮佛儀軌的項目，則為：

(一) 爐香讚⁵。

(二) 蓮池讚。

² 中華印經協會印贈，《佛門必備課誦本》（宜蘭：白馬書局有限公司，2015年）。《佛門必備課誦本》另一版本，由新北市的玄奘印刷文化有限公司出版，於2022年印行。

³ 《四合經及佛門必備課誦本合刊》（臺北：卡系有限公司，1995年）。

⁴ 此香讚項目，於平時課誦並不使用，而每逢陰曆的初一、十五，早課開始，則必加唱此讚。

⁵ 此依中華印經協會所印的《佛門必備課誦本》所載，其他版本則取消此項目。

(三) 阿彌陀經。

(四) 往生咒。

(五) 大懺悔文、八十八佛。

(六) 蒙山施食，包括：1.破地獄真言、2.普召請真言、3.解冤結真言、4.滅定業真言、5.滅業障真言、6.開咽喉真言、7.三昧耶戒真言、8.變食真言、9.甘露水真言、10.一字水輪真言、11.乳海真言、12.施無遮食真言、13.普供養真言、14.般若波羅密多心經、15.往生淨土神咒、16.普回向真言。

(七) 發願文。

(八) 普賢菩薩警眾偈。

(九) 拜願。

(十) 三皈依。

(十一) 大悲咒。

(十二) 伽藍讚。

課誦內容中，首先必自香讚或請佛禮佛開始，接著持咒、誦經、懺悔、發願，而至拜願等諸項。而整部課誦本內文中，明白的顯示所有禮請的尊像。此所禮請的尊像，歸納之，可分以下幾類：

一者，佛尊，包括釋迦文佛、藥師佛、阿彌陀佛。

二者，菩薩尊，包括觀世音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、大勢至菩薩、地藏王菩薩、金剛藏菩薩。

三者，歷代祖師。

四者，大吉祥天女。

五者，韋馱尊者、伽藍尊者。

當以香讚禮請諸佛菩薩示現之後，緊接著進入第二項，而自第二項起，便進入真言持咒的步驟。傳統的課誦，其內容中，屬於咒語與真言，幾乎占絕大多數以上，尤其誦「楞嚴咒」，咒語凡四百二十七句，二千六百二十字。其內容自以三稱「南無楞嚴會上佛菩薩」起首，禮請世尊，世尊頂放光明，便宣說神咒，神咒包括：「第一會」、「第二會」、「第三會」、「第四會」、「第五會」等，每會所誦神咒均不簡短。

故誦楞嚴咒，必使用相當的時間，相對的，心靈意識方能趨於禪修穩定的階段。而這些咒語與真言，卻是與西藏密宗教行有深厚的淵源。

其次，就課誦文中所誦的經典而言，早課以《般若波羅蜜多心經》為主軸，晚課則誦《佛說阿彌陀經》，是清晰也完備。當早課的心經誦完後，緊接迴向，並接上念「南無阿彌陀佛」六字弘名，隨念數百聲或一千聲，再轉念「阿彌陀佛」四字佛名，迨大眾歸位齊，收結佛號，跪念三菩薩名，各三稱，心存觀想。

今日每當晚課課誦《阿彌陀經》時，自經文「如是我聞」起首，一字一句，毫無漏列，直至結尾「聞佛所說，歡喜信受，作禮而去。」方結束。在課誦項目中，又有誦「往生淨土神咒」，又加上「念佛旋繞，觀文發願」的行儀，配合誦阿彌陀經文。此正彰顯其修行的法門，應是傾向往生西方極樂淨土系統的法脈。

再者，就暮時課誦所列的「禮佛大懺悔文」，文中從「南無皈依金剛上師」起，至「一時同得阿耨多羅三藐三菩提」止，前段共列了五十三佛⁶，後段續列了三十五佛⁷，課誦時通須照念，不得減去，以湊足禮八十八佛、百八拜之成數，亦即符合此課誦的旨趣，以達圓滿功德。

至於課誦時所列「蒙山施食」，文中自第一項「破地獄真言」起，共列了十六項條文。其中第十四項僅「般若波羅蜜多心經」是經典文，其他十五項，全屬真言咒語。課誦行者修行此項法門，一開始出位禮佛時，即須禮拜「大方廣佛華嚴經」，並觀想三寶佛、釋迦、觀音、地藏、阿難等，以本願力聞諸尊像稱名號。此已顯現出「蒙山施食」所蘊寓的「虛空濟拔餓鬼離苦」的法義，亦即救渡六道中的下三道眾生，出離苦海。

此以誦真言咒語為主軸的蒙山施食儀，義涵救渡下三道眾生出苦海，十分深遠！

以上是傳統佛寺早晚課誦經咒的要目大義，雖南北各道場的課誦內容亦有些出入，但差別不是很大，且不分單日或雙日的課誦。然而台北華嚴蓮社的朝暮課誦，卻分出單日，雙日，所誦經典與所持咒語，均有差異，以下分別述之。

三、今日華嚴蓮社所行的課誦內容

(一) 華嚴蓮社的雙日課誦內容

⁶ 此五十三佛，出自《觀藥王藥上二菩薩經》。

⁷ 此三十五佛，出自《決定毗尼經》。

依華嚴蓮社編印的《佛教朝暮課誦》⁸一書所載，其雙日早課的運作項目為：

1. 香讚
2. 大佛頂首楞嚴神咒
3. 般若波羅蜜多心經
4. 讚佛偈
5. 迴向偈
6. 三皈依
7. 大悲咒
8. 準提神咒
9. 韋馱讚
10. 供養偈
11. 結齋偈
12. 修彌勒淨土法門禮佛發願、回向文
13. 回向偈

雙日晚課的課誦項目，則為：

1. 禮佛懺悔
2. 普賢行願
3. 蒙山施食
4. 般若波羅密多心經
5. 往生咒
6. 讚佛偈
7. 普賢警眾偈
8. 三皈依
9. 伽藍讚
10. 修彌勒淨土法門禮佛發願、回向文
11. 回向偈

此自華嚴蓮社的雙日課誦條目，則可看出其早課以楞嚴咒，晚課以般若波羅密多心經為經典主軸。整體而言，既是傳承密教咒語，加上顯教的般若心經等。比對傳統一般佛寺的課誦內容，是相似的是接近的。

而唯一特殊差異的，是在課誦項目的「結齋偈」或「伽藍讚」之後，接續了「修彌勒淨土法門禮佛發願、與回向文」的唱誦運作。這是不同於傳統佛寺的項目，也是華嚴蓮社的創意法門。

⁸ 華嚴蓮社編印，《佛教朝暮課誦》（臺北：華嚴蓮社，2004年）。

（二）華嚴蓮社單日課誦

其單日早課的運作項目為：

1. 香讚
2. 華嚴發願文
3. 讚佛偈
4. 普賢十大願王
5. 回向偈
6. 三皈依
7. 大悲咒
8. 準提神咒
9. 韋馱讚
10. 供養偈
11. 結齋偈
12. 修彌勒淨土法門禮佛發願、回向文

至於單日晚課的項目，則為：

1. 佛說阿彌陀經
2. 拔一切業障根本得生淨土陀羅尼
3. 蒙山施食
4. 般若波羅密多心經
5. 往生咒
6. 讚佛偈
7. 普賢警眾偈
8. 三皈依
9. 伽藍讚
10. 修彌勒淨土法門禮佛發願迴向文
11. 回向偈

比對單日與雙日的早課課誦項目，在十二項序目中，僅第二至第四項，有所差別，其他項目均一式相同。而在比對單日與雙日晚課的課誦項目，則在十一項目中僅在起首的第一與第二項，有所不同，其他則完全一式。

而就以上的儀規比對之，可看出雙日的早晚課誦文，是比較沿襲傳統佛寺的儀軌，而單日的儀式，則較增強華嚴經的願文，雙日的晚課，行禮佛懺悔儀，首先合掌傾腰胡跪，稱名禮拜八十八位佛尊，再增添加上「法界藏身阿彌陀佛」等。而對

著佛尊，懺悔過去所作罪障，並合集善業，一切皆迴向。而為了對佛尊的供養，課誦文曰：

最勝妙華縵，伎樂塗香及傘蓋，如是最盛莊嚴具，我以供養諸如來，最勝衣服最勝香，末香燒香與燈燭，一一皆如妙高聚……。

此文敘述以塗香、傘蓋、燒香、燈燭而供養諸佛。然而重點定在往生西方極樂世界。

而單日的晚課起首先三稱「南無蓮池海會佛菩薩」，接著誦「佛說阿彌陀經」、「般若心經」，其讚佛偈也以「南無西方極樂世界，大慈大悲，阿彌陀佛」為主軸。但課誦文最後的迴向偈，卻誦曰：

願生兜率淨土中，蓮開即見慈尊容，聞法修行成妙道，龍華三會願相逢。

自此全段課誦文可看出前段心靈意識，傾住於往生西方極樂淨土，然而末段卻轉向往生於兜率淨土，而祈願能參與龍華三會！這是最大的差異。

四、華嚴發願文所彰顯的華嚴法義

華嚴蓮社單日早課所課誦的第二項目，即誦「華嚴發願文」，願文一開始，首先三稱「南無清淨法身毗盧遮那佛」，接著願文曰：

稽首華嚴真性海，種種光明遍照尊。
普賢萬行所莊嚴，一切真如法界藏。
龍樹龍宮親誦意，實又于闐單微言。
一乘圓頓妙法門，見性成佛真秘典。
手捧日觀心口誦，當之夙有大因緣。
見聞隨喜發菩提，究竟圓成薩婆若。

南無毗盧教主，華藏慈尊，演寶偈之金文，布琅函之玉軸，塵塵混入，剎剎圓融，十兆九萬五千四十八字，一乘圓教，大方廣佛華嚴經。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切惟心造。常願供養常恭敬，七處九會佛菩薩，常願證入常宣說，五周四分華嚴經，常願供養無休歇。……

以下內容依經文所述大要為：伏願弟子，生生世世，在在處處，都都能見到、聞到、悟到華嚴經典，能親近華藏聖賢，蒙其慈悲攝受。又願如經中所述諸佛菩薩的發願，願與四恩三有，法界眾生，集無量福智，同遊華藏莊嚴海，共入菩提大道場。最後再三稱「南無大方廣佛華嚴經，華嚴海會佛菩薩」。

發願文之後，為「讚佛偈」，恭誦讚佛偈之後，則禮拜了毘盧遮那佛、彌勒尊佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、華嚴海會佛菩薩。又誦了普賢十大願，曰：

一者禮敬諸佛、二者稱讚如來、三者廣修供養、四者懺悔業障、五者隨喜功德、六者請轉法輪、七者請佛住世、八者常隨佛學、九者恆順眾生、十者普皆迴向。

接著為「迴向偈」，曰：「四生九有，同登華藏玄門，八難三途，共入毘盧性海。」是提升華嚴思想主軸的至高點。

至於雙日早課，則恭誦了五會的楞嚴神咒，是沿襲了傳統佛教道場的課誦程序。但第三項目「讚佛偈」，其文曰：

佛身充滿於法界，普現一切眾生前，
隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。
南無華藏世界、毗盧教主、大方廣佛華嚴經、華嚴海會佛菩薩。
南無大方廣佛華嚴經華嚴海會佛菩薩。

此偈文中，明顯地將禮佛意識帶進了華嚴世界！而繼此「讚佛偈」後的「迴向偈」，更同樣誦出「四生九有，同登華藏玄門，八難三途，共入毘盧性海。」的迴向偈文，是一式的延續了華嚴意識思維。

當大眾課誦此二偈文時，執法器者必大力敲打銅鐘與木鼓，完成「九鐘十五鼓」的儀軌。銅鐘木鼓的聲量弘大，大眾必須向上長跪，此必使參與課誦者心靈更加擰聚專注。

在早課的前中段，既已抵定了華嚴思維，故末段的第十項目「供養偈」文中，所列舉的十餘尊諸佛菩薩，便以「清淨法身毗盧遮那佛」為首尊，「圓滿報身盧舍那佛」為次尊，「千百億化身釋迦牟尼佛」為第三尊，此「清淨法身毗盧遮那佛」，即「大日如來」，是法會中供養諸尊像之首要尊像。

五、祝聖普佛儀規中的彌勒普佛

在單日與雙日的「供養偈」、「結齋偈」之後，便進行了「修彌勒淨土法門」，此行法以禮佛發願，再加上迴向文為主軸。行者在早晚功課或誦經禮懺之後，開始至心頂禮諸佛菩薩，自第一項至第六項，依序為：

- 一、至心頂禮南無本師毘盧遮那佛
- 二、至心頂禮南無當來下生彌勒尊佛
- 三、至心頂禮南無大方廣佛華嚴經
- 四、至心頂禮南無大乘彌勒三經
- 五、至心頂禮南無兜率會上諸佛菩薩
- 六、至心頂禮南無華龍會上諸佛菩薩

行者執行每一項禮拜時，必先口念佛號，低頭合十問訊，跪拜在地，再起身，而至第七項時，誦詞曰：

弟子眾等以此禮佛懺悔誦經功德，迴向彌勒淨土，為願今此一生當中，身心健康，福慧雙修，上弘佛道，下化眾生，更願此生，臨命終時，身無病苦，心不貪念，一心念佛，求生彌勒慈尊兜率淨土，將來更願，慈氏如來來，放光接引，隨佛下生，參與龍華三會，親文法要，得受菩提之記！

由此禮佛發願文中，清晰的讀出所彰顯的往生彌勒淨土的虔誠意願。

六、華嚴供的運行

華嚴蓮社每逢農曆的初一、十五日，以及華嚴共修會的午供時，必行「華嚴供」法會。此華嚴供的項目，計有：

- (一) 香讚、
- (二) 變食真言、
- (三) 甘露水真言、
- (四) 普供養真言、
- (五) 延生供、
- (六) 藥師灌頂真言、
- (七) 往生供、
- (八) 般若波羅密多心經、

- (九) 往生咒、
- (十) 迴向偈。

此項儀軌中，首先禮請佛法僧三寶，再請諸佛，所請的佛尊依序為：

- (一) 常住十方佛、
- (二) 常住十方法、
- (三) 常住十方僧、
- (四) 清淨法身毗盧遮那佛、
- (五) 圓滿報身盧舍納佛、
- (六) 千百億化身釋迦牟尼佛、
- (七) 消災延壽藥師佛、
- (八) 極樂世界阿彌陀佛、
- (九) 當來下生彌勒尊佛、
- (十) 十方三世一切諸佛。

其次，禮請諸菩薩，所請的菩薩尊，依序為：

- (一) 大智文殊師利菩薩、
- (二) 大行普賢菩薩、
- (三) 大悲觀世音菩薩、
- (四) 大願地藏王菩薩、
- (五) 護法諸天菩薩、
- (六) 伽藍聖眾菩薩、
- (七) 歷代祖師菩薩、
- (八) 華嚴海會佛菩薩。

當禮請以上諸位佛尊菩薩尊時，必重複法名來回誦三遍。而每誦每一則真言咒語時，也都必須重複三遍。⁹

此運作「華嚴供」，其第一項為禮讚諸尊像，首先是以「清淨法身毗盧遮那佛」為首的佛尊群之首尊。其次再以「大智文殊師利菩薩」為菩薩尊群之首尊。結集之，共誦「南無華嚴海會佛菩薩」。運作第二項起，便進入誦持真言咒語，加以供養，並誦《般若波羅密多心經》的階段，而末段的往生咒之後，誦曰：「願生西方淨土中，九品蓮華為父母，華開見佛悟無生，不退菩薩為伴侶。」

總結之，華嚴共修會的目標是往生西方極樂世界，而非彌勒兜率淨土。

⁹ 以上運作儀軌，參見華嚴蓮社編印，《佛教朝暮課誦》，頁 106-114。

七、結語

綜合本文所述，華嚴蓮社的早晚課誦內容，歸納之其特色有以下數點：

一者，行法運作區分單日與雙日，所誦經文與真言咒語，單雙日有所差異。

二者，雙日的早晚課誦，是傾向於因襲傳統佛寺道場的課誦儀軌，而單日的課誦內容，則以「華嚴發願文」為主軸標的，再接續誦毗盧教主、華嚴經典、普賢十大願等，最後再以供養偈、結齋偈二偈收尾。

三者，無論單日雙日，無論早課晚課，課誦的末段均增添〈修彌勒淨土法門禮佛發願回向文及回向偈〉。

四者，華嚴蓮社每年特別規畫「華嚴共修會」，而逢每月的初一、十五日早課，以及「華嚴共修會」時，必舉行「華嚴供」法會。此法會奉請諸佛菩薩，加以持咒、供養、誦經、回向等，是華嚴法會的精華。

總之，深入探討華嚴蓮社的早晚課誦儀軌，是理解台灣佛教史中，屬於華嚴法脈系列下，不可或缺的一部分。

靄亭法師及其推動的佛教教育

國立屏東大學中國語文學系 副教授
黃惠菁

摘 要

泰州佛教高僧輩出，佛法昌隆，從泰州到外地弘化的僧伽幾乎都是住持一方的法門龍象。近現代華嚴宗門傳衍和華嚴教學弘化的主要法系，多源出於海安觀音禪寺。玉成老人接任禪寺住持後，致力維護佛門香火、僧侶生計，看重僧才培育，續佛慧命。皈依其法脈者，龍象輩出，一門子孫，先後興辦十一所佛學院者，舉世無多！在玉成尊宿一門中，秉承師志，弘法利生外，又致力興辦教育者，靄亭正是其中積極奮進者，而他也是唯一與香港乃至澳門佛教有所連結的法師。其一生致力於佛學教育，推究其原因有四：（一）源自祖庭法系對教育的重視；（二）緣於己身教育的經歷；（三）感於時代的需求；（四）人事的因緣和合。而其興辦的教育，除夾山竹林佛學院外，又協助香港張蓮覺居士成立「寶覺義學」，為貧苦女童提供教育。又在澳門龍嵩街成立了「寶覺第二女義學」。除此，也與當時在澳門功德林主持教務的張壽波居士合作，合辦了女眾佛學院、香港「青山寶覺佛學研究社」以及「東蓮覺苑」等。此後又陸續興辦九龍法雲義學、望角植信義學、澳門寶覺義學。之後更出其緒餘，以分設講席於澳門功德林、青山寺、青海雲蘭若及香海蓮社、香港菩提場等處，攝受學者甚深。靄亭在推動佛教教育上，可謂貢獻良多。翻開香港近代的佛教發展史，不論「義學」或「東蓮覺苑」，都為女眾佛學教育的歷史開啟了重要的一頁。

關鍵詞：靄亭法師、張蓮覺、佛教教育、竹林佛學院、東蓮覺苑

一、前言

海陵（即泰州）佛教高僧輩出，佛法昌隆，從泰州到外地弘化的僧伽幾乎都是住持一方的法門龍象；其中，近現代華嚴宗門傳衍和華嚴教學弘化的主要法系，多源出於海安觀音禪寺。該寺乃泰州東南鄉之古佛剎，民國初年，因寺內僧人不善經營，致使道場殘破不堪。地方紳領，仰聞宏開寺玉成尊宿之德望，特禮聘其出任住持。玉成老人就任後，修葺殿宇，重裝金身，寺貌一新。玉老致力維護佛門香火，僧侶生計，看重僧才培育，續佛慧命。皈依其法脈者，龍象輩出，一門子孫，先後興辦十一所佛學院者，舉世無多！更有望亭、旨遠、定遠、良遠、春遠、厚遠、恆遠諸師，或助教於佛學院，或襄輔於各道場。所謂師出名門，所出者，正是海安觀音禪寺玉成尊宿一門！¹

在玉成尊宿一門中，秉承師志，弘法利生外，又致力興辦教育者，靄亭可謂其中積極進取者，而他也是唯一與香港乃至澳門佛教有所連結的法師。靄亭與南亭法師為師兄弟，感情極好。當初靄亭任夾山竹林寺住持，興辦佛學院時，也曾請南亭駐院，甚至掌理教務工作。而靄亭示寂後，其生平事略、傳記亦皆出自南亭之手，坊間所有對靄亭的認識，概由此而入。南亭對靄亭行誼的紀錄，可謂真實又生動，不虛構渲染，不隱惡揚善，不拔高溢美，不貶責降低。據事直書，事實言真，符合「情真而不詭」、「事信而不誕」的敘寫特色。²惜乎南亭以外，坊間或學界鮮有靄亭相關紀錄或研究。立此，本文乃聚焦在靄亭一生所看重的佛教教育事業，探討其推動的背景原因及其成果，亦對坊間記述其生平略有出入的地方，予以補正。

二、靄亭法師生平概略

靄亭法師出生於清光緒 18 年（1892）11 月 7 日。俗姓吳，譜名滿祥，別號棲雲。江蘇泰縣人，出生未久，母喪，由父親撫育，其後父親不幸亦早逝，乃依兄嫂以居。兄繼父業，卻因經商不善，幾乎蕩盡產業。靄亭有感於人世無常，乃奮然脫俗，19 歲出家，投本縣曲塘鎮之南鄉宏開寺，於玉成尊宿（1854-1936）座下薙染，依止文心、智光（1889-1963）二公為師，為蓮社第二代祖師南亭和尚（1900-1982）之師兄。

¹ 釋天承，〈從華嚴蓮社法脈淵源論近現代華嚴教學弘化之復興〉，收入《2014 國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 F4-F6。

² 〔南朝梁〕劉勰撰，周振甫注，《文心雕龍注釋·宗經》（臺北：里仁書局，2001 年），頁 32。

民國 2 年（1913）靄亭至寶華山受具足戒。³之後進入由智光上人擔任校長的泰縣僧立儒釋初高小學校，接受當時的新式教育。民國 3 年（1914），則隨其師智光上人進入月霞法師主辦的華嚴大學，教觀兼修，盡得奧旨；民國 5 年（1916），輾轉多方參學，或隨智光和尚於九華山聽月霞老人講楞嚴經，或於磬山聽月霞老人講法華與賢首，或隨智光和尚於常州天寧寺習禪，或於焦山聽遐山法師講楞嚴。由是，佛學根柢愈為穩固。之後以人品持重，學識優良為諸山長老所器重，或請其任書記職，或入衣鉢寮，司會計，或升充知客。

其時，鎮江夾山竹林寺住持妙智和尚遴選賢能，以靄亭為下一任的繼席者。靄亭接任住持後，排除萬難，創辦竹林佛學院，作育僧才，課讀謹嚴，專弘華嚴、毗尼和禪淨雙修。竹林寺退居後，靄亭即受何東爵士夫人張蓮覺居士之請，遊化香港，於青山的「海雲蘭若」，開辦「寶覺佛學研究社」，招收青年女性，施予佛法教育。之後又協助夫人創建東蓮覺苑，並於苑內設圖書館，流通佛經，發行《人海燈》雜誌，宣揚勝義。不惟如此，同時亦在苑內開辦義學，此為當時香港教育之創舉。⁴自此，華南道風，以是廣播。又於九龍、望角、澳門等處興辦法雲、植信、寶覺三義學，協助地方教育，備受政府嘉許。

民國 24 年（1935），靄亭東遊日本，搜集到許多有關教義章的注疏，於弘法之餘，著就《華嚴一乘教義分齊章集解》一書，弘揚賢首，嘉益後學。之後，太平洋戰事起，法師避難九龍鄉野間。民國 32 年（1943），為報佛恩，決定身心再奉塵刹，臨危擔任香港鑽石山志蓮淨苑住持。經兩年殫精竭慮操勞，於兵荒馬亂中，維持淨苑穩定。民國 34 年（1945）抗戰勝利，9 月法師即辭去住持職務。10 月與海

³ 此處寶華山應是指寶華山慧居寺（今隆昌寺），近現代華嚴宗門傳衍的主要法系人，靄亭的曾師祖——曲塘宏開寺尊宿玉成長老（1854-1936），亦是在同治末年滿二十歲時，前往句容寶華山隆昌律寺受具足戒。蓋寶華山隆昌律乃南山律宗極具代表性的道場。見釋天承，〈從華嚴蓮社法脈淵源論近現代華嚴教學弘化之復興〉，頁 F5。

⁴ 自此，香港、澳門陸續有「義學」開辦，如九龍「法雲義學」，旺角「植信義學」、澳門「寶覺義學」等，協以佛法化導貧民，協助地方推行教育，開創港澳佛教教學之風氣，對整體江南佛教的推進貢獻卓著。又如 1947 年，淨苑第三任住持宏智尼師修繕屋宇興辦義學，身兼校長及教師兩職歷三年之久，為附近貧苦的失學兒童提供教育機會。據宏智尼師述及：「四十年代之鑽石山區，一片荒涼，野草叢生，人口疏落，居民多以務農為業，村內兒童，失學者眾，因附近並無學校，上學要到較遠之九龍城，路途崎嶇，交通不便，且多屬私校，需繳交學費，非區內居民所能負擔。」1948 年，宏智尼師得到東蓮覺苑苑長林楞真居士協助向政府立案，並獲教育署批准正式成為志蓮義學。由此可知靄亭開辦香港「義學」，乃風氣之先，謀時代永福。見南亭，〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉，《靄亭和尚紀念特刊》（臺北：華嚴蓮社，1995 年），頁 6；李鈞傑，〈志蓮淨苑興辦義學的歷程——戰後香港佛教興辦教育歷史考察（1945 年—1980 年）系列之三〉，「拾方藝廊」網站，<https://www.finedoor.org/articles/%E5%BF%97%E8%93%AE%E6%B7%A8%E8%8B%91%E8%88%88%E8%BE%A6%E7%BE%A9%E5%AD%B8%E7%9A%84%E6%AD%B7%E7%A8%8B%E6%88%B0%E5%BE%8C%E9%A6%99%E6%B8%AF%E4%BD%9B%E6%95%99%E8%88%88%E8%BE%A6%E6%95%99%E8%82%B2%E6%AD%B7/> (2025/04/01)。

仁法師、筏可法師、優曇法師、茂峰法師、茂蕊法師及顯慈法師、陳靜濤居士、王學仁居士、林楞真居士等創立「香港佛教聯合會」。民國 35 年（1946）11 月擔任創會常務理事。期間，講授仍不輟。1947 年 8 月以去國十年，因作歸計，回國省親，並返視劫後之竹林寺，卻因旅途勞頓，咳嗽頻作，未予注意，之後高燒不退，國曆 12 月 14 日、農曆 11 月 3 日溘然長逝，享年五十有六。⁵ 靄亭法師遺著有《華嚴一乘教義章集解》10 卷，主要為研究講習《華嚴一乘教義章》的心得總結，不僅是民國時期唯一的一部闡釋法藏《華嚴教一乘義分齊章》的專著，同時也是繼清代柏亭續法之後的唯一一部注釋之作，⁶對華嚴學研究的推進，自有其價值。⁷

三、靄亭法師推動佛教教育的背景

僧教育是近代佛教史上一件大事，之前佛教只有叢林制度，並沒有創設僧教育制度。清末因「廟產興學」運動，佛教寺院遭逢空前的破壞，而僧人卻茫然失措，無所適從，洵如章太炎所稱：「自清之季，佛法不在緇衣，而流入居士長者間。」⁸受此運動衝擊，終於使出家人有所覺悟，體識到當前正是由於僧教育落後，僧材缺乏，才會成為任人宰割的魚肉。眼下惟有興辦僧教育，造就僧材，結集更多志識之僧，喚發更多的力量，才能共同保護寺產。不論眼前或長遠來看，速辦教育都是挽救寺院的不二法門：

從民國三年至民國三十三年，三十年之間，各省叢林寺院相繼興辦僧教育，如同雨後春筍一般，全國不下三四十所，遍及江、浙、閩、鄂、湘、皖、秦、

⁵ 依南亭長老的記述，靄亭出生於光緒 18 年（1892），示寂於民國 36 年（1947），故世壽應為五十六歲，〈靄亭和尚傳略〉中記載為「享年五十有七」，計算有誤。香港「東蓮覺苑」與「志蓮淨苑」記載法師出生年份，與南亭長老一致，皆為光緒 18 年（1892），唯坊間亦有云云靄亭法師出生於光緒十九年（1893）者，如《佛光大辭典》、「佛學規範資料庫·人名規範檢索」、「國際青年華嚴學者學會」和「香港佛教聯合會」。經檢索，東初老人所著《中國佛教近代史》（下）記載：「釋靄亭，俗姓吳，江蘇泰縣曲塘人。父寶生，母鄧氏。生於清光緒十八年（一八九三）十一月初」釋冬初，《中國佛教近代史（下）》（臺北：東初出版社，1989 年），頁 886。查光緒 18 年，乃西元 1892，此處明顯有誤。若光緒 18 年乃正解，則後代的西元 1893 年之說，舛誤昭著，究其因，許是沿《中國佛教近代史》之說而未察。

⁶ 清代初年柏亭續法弘傳華嚴大義不遺餘力。民國學者蔣維喬推崇其一生成就云：「華嚴宗至明末，雖尚有學者；然式微已甚，待清初有柏亭大師出，為此宗之巨擘。是時華嚴典籍，多已散失；大師搜考之博，撰述之富，其功不再五祖下焉。」蔣維喬，《中國佛教史》（臺北：常春樹書坊，1986 年），頁 363。

⁷ 陳永革，〈論民國時期（1912-1949）華嚴宗的弘傳及其影響〉，收入《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 447。

⁸ 章太炎，〈支那內學院緣起〉，收入《中國哲學（第六輯）》（北京：生活·讀書·新知三聯書局，1981 年），頁 311。

冀、川等省，已使佛教教育由叢林宗派式教育，進入學校化之僧教育，這是我國佛教史上一大轉捩點。⁹

當日規模較大而成績最優的僧教育機構包括月霞老人創辦的上海華嚴大學、諦閑長老創設的寧波觀宗學社、月霞法師創辦常熟法界學院、歐陽竟無創設支那內學院、仁山法師開辦高郵天台學院及太虛大師主辦武昌佛學院、常惺法師主辦廈門閩南佛學院等。之後焦山定慧寺、常州天寧寺、鎮江超岸寺也都是在這樣的背景中，相繼開辦佛學院。至於靄亭法師所主持的竹林寺，也不例外。其創設的背景，經歸結各項原因，主要有以下四個面向：

（一）源自祖庭法系對教育的重視

泰州歷史上又稱為海陵、海陽，隸屬江蘇江北，歷來的出家人輒較其他地方為多，像泰縣、如皋、海安、東台、興化、泰興幾個縣幾已形成法師的發源地。民國高僧上海玉佛寺震華法師即曾指出：「國內為僧者，以江、浙二省為多，而蘇省又以江北數縣為最。」¹⁰范觀瀾在《泰州佛教》中，亦云：「楊仁山居士在《江蘇名山方丈錄》中提及名山方丈泰籍者占十之七八，僧徒之發達，蓋於斯為甚。」¹¹緣上，泰縣向有「名僧的搖籃」之美譽。¹²玉成長老、常惺法師和南亭和尚、東初老人及成一法師、了中法師皆是泰州名僧，¹³靄亭亦然。

泰州出僧人，追索原因主要有三：一是迫於經濟壓力。二是由於當地人面對疾病的觀念。三是出於地方習俗。首先蘇北的生活條件相比於蘇南地區艱苦，地理自然條件也較不足，河水時常氾濫。南亭長老談及他的故鄉泰縣的情況時，坦言：「鄉

⁹ 釋東初，《中國佛教近代史（上）》（臺北：東初出版社，1989年），頁205。

¹⁰ 震華，《興化佛教通志》（上海：玉佛寺、佛學書局，1944年），頁403。

¹¹ 范觀瀾，《泰州佛教》（南京：江蘇文藝出版社，2007年），頁5。

¹² 就江蘇省內來說，長江以南的縣市（包括上海）經濟較為發達，佛教發展也相對繁盛，但執掌江南佛寺的諸山長老或寺內的普通僧人，卻絕大多數都來自蘇北地區。整個長江以北的江蘇地區，尤其是沿江的揚州、泰州、南通等地是近代僧人的「搖籃」。見邵佳德、王月清，〈近代中國佛教的地緣性特徵：以蘇北僧人為例〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》2019年第6期，頁148。

¹³ 從這裡出家的僧人數眾多玉成長老於本世紀初曾擔任泰州佛教會主席，智光、南亭、成一等名僧都是他的弟子；常惺法師，姜堰人，創辦佛學研究社，組織原泰縣佛教會，時任中國佛教協會秘書長；南亭和尚，泰州人，1949年赴臺灣，創辦佛學研究社和華嚴蓮社，曾兩度出任「中國佛教會」秘書長。肇源和尚，1984年出任泰州市佛教協會會長兼任光孝寺住持，1988年以九十高齡促成泰州光孝寺修復委員會成立，自任主任委員；成一長老，泰州人，在海外創建了三處道場，創辦佛學院、研究所，任世界宗教徒協會副會長，是泰州光孝寺第十七代傳人；妙然法師，江蘇原泰縣人，1948年赴臺灣，1988年後致力協助光孝寺的修復工作，多次奔波於海峽兩岸；了中法師，泰州人，曾先後出任臺灣太虛佛學院教務主任，創辦法藏佛學院並出任院長，擔任臺北華嚴蓮社住持等職務。佚名，〈佛教導航·泰州名僧〉，「佛教導航」網站，<https://www.fjdh.cn/wumin/2009/04/23524868306.html> (2025/04/01)。

下人無知識，總以為，出家當和尚可以住高堂大廈，不需要勞作，趕經懺也是高等生活。所以男孩子一多，就要送一、兩個出家，減少婚娶的費用，也少了一、兩個瓜分財產的子弟。」¹⁴當時地方百姓幾乎相信唯有寄身佛教，便可得到庇護。再者，小孩多病多災，父母乃許願如能康復即送子出家；或算命以為多舛，鄉人認知唯有出家方可免除厄運等。如成一法師之所以出家，即緣於上述理由。¹⁵另外，則是當地對僧人身份的尊重，有「一人出家，九族升天」之說，並對僧人的清靜生活感到嚮往，又或是出於佛教信仰家庭，在長年耳濡目染下，進而對佛教有親近感。¹⁶

泰州佛教高僧輩出、佛法昌隆，從泰州到外地弘化的僧伽幾乎都是住持一方的法門龍象；其中玉成老人這一法脈正是近現代華嚴宗門傳衍和華嚴教學弘化的主要法系人。玉成和尚在家鄉泰縣曲塘鎮宏開寺出家，依應懷和尚剃度。曾於焦山定慧寺，聞通智法師講《楞嚴經》，陳偈印證，獲通智法師之印可，而住持宏開寺。其後傳位予弟子道如和尚。道如秉承師願，悉心經營道場，並得文心、以心（智光）二徒，在玉老的支持下，傾全力栽培。二師行解並進且學有所成，文心法師後任泰州北山開化禪寺方丈，智光法師後主焦山定慧禪寺法席；自此又開出兩個法脈傳承，龍象輩出，化度大江南北、跨越兩岸三地。文心法師得徒靄亭（曾任鎮江竹林寺方丈）、靄公得徒存遠（曾主儀徵寶光寺法席）、存公得徒自一（曾住棲霞山及普德二寺）和守一（曾住持宜興澄光寺），此為一脈。智光法師得徒南亭（曾任泰州光孝寺方丈）、南公得徒善遠（曾主泰州覺正寺法席、營溪觀音禪寺住持）、善公得徒成一（弘化寶島，宗主華嚴）和果一（曾主泰州兩聲寺法席），此又一脈。泰州宗風鼎盛，可謂龍象滿門。¹⁷

玉成長老曾擔任過泰州佛教會主席以及僧正司，僧正司乃僧官，是佛教為了管理僧尼而設置的職務，其工作內容包括維持教規，保護廟產，懲辦劣僧。玉成長老主持宏開寺期間，尊重知識，禮遇讀書人，看重教育。時逢「廟產興學」風潮，作為泰州僧正司的玉成和尚，乃長年出入、內外奔走，向朝廷奏請辦理僧教育，朝廷遂令各省設立「僧教育會」，由出家人自行興辦僧侶學堂，以此方式捍衛佛教寺院及僧伽；緣此，其徒子、徒孫、徒曾孫輩人等，如智光、靄亭、南亭、望亭、存遠、善遠、成一、果一等，均曾在不同的院校受學肄業，全都接受過良好的教育，各有成就。南亭和尚就曾生動描述玉成老人重視僧伽教育，將弟子送外求學的情狀：

¹⁴ 南亭，《南亭和尚自傳》，南亭和尚全集編纂委員會，《南亭和尚全集（十二）》（臺北：華嚴蓮社，1994年），頁46。

¹⁵ 成一法師10歲時，算命先生言其11歲有一大關，可能危及生命，因此成一就在家吃三年長齋渡過難關。後來15歲時又生病，他覺得唯有出家，方能躲過厄運。卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄，《成一法師訪談錄》（臺北：國史館，2006年），頁6、11。

¹⁶ 以上內容多參考邵佳德、王月清，〈近代中國佛教的地緣性特徵：以蘇北僧人為例〉，頁149。

¹⁷ 見釋天承，〈從華嚴蓮社法脈淵源論近現代華嚴教學弘化之復興〉，頁F5-F6。

玉太老人知道佛教徒必須有知識。宏開寺有經懺佛事，需要有人當家，經管其事。玉老寧可請鄰庵的人來當家，是可以造就的徒子、徒孫，皆讓他門出外求學。自我師公道老人以下五十餘口，皆玉太老人一手栽培。……有人開玩笑說，我們是泰縣的僧閥。¹⁸

玉成老人的高瞻遠矚，不僅造就僧才，也深深影響其弟子對教育的重視。

受玉成老人精神的感召，其弟子獨當一面時，往往設法興辦僧學，培育人才。近代由其子孫輩所創辦佛學院有：焦山智光大師創焦山佛學院、鎮江靄亭和尚創竹林佛學院、泰州南亭和尚辦光孝佛學院、南京爽亭和尚辦毘盧佛學院、自一法師的棲霞佛學院、普德佛學院；香港靄亭法師的青山佛學院、東蓮覺苑、寶覺女子佛學研究社；台灣南亭和尚倡辦台中佛教會館的佛學研究社、臺北成一和尚承南老之命創辦的華嚴專宗學院暨研究所等。一門子孫，先後興辦十一所佛學院者，舉世無多！更有望亭、旨遠、定遠、良遠、春遠、厚遠、恆遠諸師，或助教於佛學院，或襄輔於各道場。¹⁹龍象輩出，代代獅吼，玉成尊宿一門造就僧才，興復佛教，更在教界傳為美談。

（二）緣於己身教育的經歷

靄亭和尚出家時已成年，旋入智光和尚擔任校長的泰縣儒釋初高小學，刻苦用功，好學不倦，每考必第一。但初高小學只辦三學期，令靄亭頗為苦悶：

在民二那年，我泰縣儒釋學校，也應運產生了，得了師長的栽培，允許我進去，整整學了三學期的光景，才感覺到滋味的當兒，而學校即因經費無著，壽終正寢了，當時國內並無其他的僧學校，那時候我的苦悶，真難以形容了。²⁰

幸好民國三年（1914）上海愛儷園主特請「門風高峻，學者景從」的月霞老人創華嚴大學，靄亭始有機會繼續進修。愛儷園是清末民初上海猶太富商哈同及其夫人羅迦陵所擁有的私家花園，俗名哈同花園。²¹

¹⁸ 南亭，〈南亭和尚自傳〉，頁 22。

¹⁹ 見釋天承，〈從華嚴蓮社法脈淵源論近現代華嚴教學弘化之復興〉，頁 F6。

²⁰ 靄亭和尚，〈二十年來的幻影〉，《棲雲文集》（臺北：華嚴蓮社，1995 年），頁 26。

²¹ 愛儷園位於上海靜安寺路（現南京西路）與哈同路（現銅仁路）交叉線上，占地三百六十畝，初建於 1903 年，由僧人黃宗仰主持設計建造，並以哈同夫婦的名字「歐司·愛·哈同」及「儷穗·羅詩」各取一字命名。而「儷穗·羅詩」，號「迦陵」，人稱「羅迦陵」，見胡吉勳，〈二十世紀初上海愛儷園佛教教育、出版活動研究〉，收入《漢學鳴謙集·第八屆馬來西亞漢學國際研討會論文集》（柔佛州：南方大學學院，2014 年），頁 61、66。

當時，智光法師因擔心靄亭資歷太淺，條件不足，無法入學，所以先將其文卷帶去請示，幸蒙月霞法師許可，卒能就讀。孰知，才兩個多月，「而園主於朔望責諸生以師禮見，月老人以違律不許，遂中輟」。²²靄亭對於內中起了波折，竟致體師生整隊出園，感到氣憤無奈，但也只能以「運蹇時乖」自解，暗自嗟嘆罷了！²³

離開哈同花園後，月霞法師帶領著一批學僧應上海留雲寺住持應乾法師的邀請，暫居到上海留雲寺。上海留雲寺為杭州海潮寺的下院，經過月霞法師、留雲寺住持應乾法師、杭州海潮寺住持虛孔法師商議決定，華嚴大學遷至海潮寺，月霞法師負責教學，海潮寺提供屋舍，留雲寺負責經費，繼續開辦華嚴大學。²⁴海潮寺雖願以全寺充校舍，但因修理需時，所以智光法師先偕靄亭返回宏開寺。次年春（1915），智光法師即赴杭州就學，而玉成老人則堅持留下靄亭為寺院助理，此時，靄亭冀盼能再入華嚴大學學習，他始終認為自己「是一個受僧教育不徹底的人」，因此特別渴望再學習，當時卻「欲去不能，欲留不願，進退維谷」，可謂心急如焚。幸好事情有所轉圜，遂能成願：

旋有中年出家名「遂亭」者來，師盡教以家事，得曾祖許可，乃復負笈之杭。時月老人受袁政府請，講學北京。師至，校中以他故，不即納，滯留裡西湖，住湖心亭者數十日。風晨月夕，因得飽餐湖山秀色，師亦自謂因禍得福也。月老歸，乃入校。教觀兼修，頗得法益。²⁵

兩年隨月霞老人學習華嚴期間，靄亭盡得奧旨，慧解以啟，其品學也受月霞老人影響很深。後來因為駐兵的關係，月老人便將講學全部遷移到九華山東巖，智光與靄亭法師便一路跟從學習，但僅僅過了一冬，聽了一部楞嚴，第二年夏天月老人便又移往磬山講法華與首賢。可惜因其師弟兩亭身體有疾，沒有等到圓經，靄亭便下山先送其回庵，學習乃中斷。之後便和智光師一同到天寧寺習禪。民國七年（1918）

²² 南亭，〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉，《靄亭和尚紀念特刊》（臺北：華嚴蓮社，1995年），頁4。關於華嚴大學撤離愛儷園事件，一說「哈同夫人身邊有個基督教徒，叫姬覺彌，挑唆哈同夫人說學僧們每月初一、十五皆向老法師禮拜，你是苑主，照理也應該向你禮拜。哈同夫人就向月老提出這個要求，被月老罵一頓。華嚴大學也因此而解散了。」南亭，〈中國華嚴宗概況〉，見范觀瀾，《華嚴文匯》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁276。另一說：「時值哈同六十壽辰，哈同親信姬覺彌受人唆使，提出要華嚴大學師生向哈同行三跪九叩禮，理所當然地遭到月霞、應慈及全體師生的嚴正拒絕。因為佛教史上早有『沙門不敬王者』的傳統，更何況對一個商人。當時月霞、應慈和全體師生都非常氣憤，表示要解散華嚴大學，有些學員氣憤得連夜離開了華嚴大學。」覺醒，〈月霞法師宣導僧伽教育〉，《香港佛教月刊》471期（1999年8月），頁16。

²³ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁27。

²⁴ 孫嚴，《華嚴大學之研究》（石家莊：河北師範大學碩士論文，2020年），頁29。

²⁵ 南亭，〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉，頁4-5。

復隨智光師至焦山聽遐山法師講楞嚴，學習結束，焦山定慧寺賞識靄亭品學，乃挽留掛書記號，受此特殊待遇，靄亭備感榮耀。

自成年出家，後入儒釋初高小學，直至焦山聽遐山法師講楞嚴止，靄亭的佛學教育幾度輾轉，別為辛苦。在〈二十年來的幻影〉中，他謙虛的自陳自己的學習歷程是：

我是一個受僧教育不徹底的人，固然是關於資質魯鈍而懶於用功，一方面也是因環境地不良，沒有固定的僧教育機關來造就，以致因循至今，年華老大，依然毫無成就。²⁶

受制於時代與環境，靄亭的求知過程特別艱鉅，但他始終不放棄教育學習。也由於個人的經歷背景，喚發了個人推動佛教教育的使命感，促使他日後有機會獨當一面時，便義無反顧的投身興學行列，進而成為後來香港佛教教育的奠基者：

我在這時期，深感到求學的困難，和僧教育發展之不易。以月老的道學，真誠如許，尚不能博得一般人的同情，何況其他呢？我主張我輩曾受過教育的僧青年，應當大下決心，入於舊僧中，埋頭苦幹，使得他們信任，將來得一席之地，庶可為所欲為。假使自視太高，目空一切，不能和光同俗，已自（原文有誤，應作「以致」）失去了同事攝生的善巧，怎能免他人不以異類視我，望而生畏哩？倘若學無所用，又何貴辦教育？又何貴有這受教育的僧青年？而希望教育普及，提高僧格，不猶緣木而求魚嗎？²⁷

這段反思適足以說明推動佛教教育的念想，遠在他青年時期，早已萌發，就等待時機成熟，「將來得一席之地，庶可為所欲為」！

（三）感於時代的需求

清朝末年，因為清廷的腐敗與列強的入侵，改革聲浪不斷，佛教界也受到波及與影響。光緒 24 年（1899）湖南總督張之洞主張全面改革教育，「中學為體，西學為用」，他提出「廟產興學」的方案，其辦法係徵收全國數萬座寺院、道觀，利用其土地及建築物，以節省鉅額費用。至於實施細則為：

²⁶ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 26。

²⁷ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 29。

大率每一縣之寺觀什取之七以改學堂，留什之三以處僧道，其改學堂之田產，學堂用其七，僧道仍食其三。²⁸

其中重點為將寺廟建築物的十分之七闢為校舍，餘者仍供僧侶、道士居住；另外，寺領、寺田的收益所得中，撥出十分之七充作學堂經費，餘款為僧道膳食之資。這種將道、佛寺廟或孔廟拆除改建成學堂，或廟方與士紳合辦學堂的主張，本意是教育改革，然其破壞力量衝擊宗教界，不但斷絕書院老儒的生路，同時也為近代佛、道二教帶來長期的困擾。民國建立後，「廟產興學」引起的相關風波仍然不斷，據學者的研究指出：

清季至民初由官方主導的「廟產興學」，儼然成為直接嚴重威脅寺產、佛教僧院經濟命脈的致命傷，連帶影響了寺院的生存與發展；傳統佛教界為了因應時代與社會的劇烈變動，興起了各種救亡圖存的措施。這一方面，可謂是整個中國從封建帝國走向了現代國家的轉型，在社會、文化、政經各層面上，全面性地被迫走向現代化；另一方面，也因為政治紛亂、社會動盪、與新舊觀念的雜陳，讓佛教身處鉅變洪流之中，不得不隨社會的異變而轉化。²⁹

從佛教內部體制的混亂與分化，以及外在環境的壓迫來看，當時佛教界已身陷燃眉之急，因此，僧院叢林的法師，乃紛紛提出興革的主張，改進僧院制度、擴大社會參與、興辦佛學教育……等，務實傾向與現代性「啟蒙」的訴求，使民初的佛教有了迥異於傳統佛教的新面貌。³⁰

靄亭法師所處的時代正是上述政治局勢丕變與西方新思潮傳入之時，而全國也陷於打倒迷信及反宗教的風潮中，社會上興起了各種變革呼聲，值此存亡關頭，佛教界也出現了各種因應的措施與改革，致力辦學，透過教育啟蒙因應時代便是其中一項。遠在清末便有僧人辦學的先例，³¹進入民國後，月霞老人於上海愛儷園（哈

²⁸ [清]張之洞撰，[清]王樹枏編，《勸學篇·外篇設學第三》，收入《張文襄公全集·卷 203》（臺北：文海出版社，1970 年），頁 819。

²⁹ 劉婉俐，〈民國時期(1912-1937)漢傳佛教的現代化轉折：兼談藏傳佛教傳人民間的互涉與影響〉，《世界宗教學刊》第 12 期（2008 年 12 月），頁 32-33。

³⁰ 內部體制上，由於明、清之後，佛教僧尼素質逐漸低落，加上雍正時期廢除了度牒及試經制度，各地叢林往往自設戒壇，使許多遊手好閒、作奸犯科者，匿跡寺廟之中，造成變賣寺產、毀壞寺譽等不良的後果。外在環境方面，從明清以降的三教混融，衍生了許多附佛外道，在言行思想的穿鑿附會之下，混淆了正源的佛教教義。劉婉俐，〈民國時期(1912-1937)漢傳佛教的現代化轉折：兼談藏傳佛教傳人民間的互涉與影響〉，頁 33-34。

³¹ 《太虛大師年譜》載光緒 30 年：「日僧水野梅曉來華，助寺僧於長沙辦湖南僧學堂，以抵制官紳之佔寺奪產，為中國僧寺辦學保產之始。」釋印順，《太虛大師年譜》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 26。

同花園)所創立的「華嚴大學」,則是佛教專宗學院,專以弘揚華嚴教義為宗旨,可謂是當時漢傳佛教在社會遽變中,維續傳統的重要指標。

在〈二十年來的幻影〉中,靄亭法師追溯自己當年開辦竹林佛學院的歷程,總結自己辦學的心得經驗,曾提出兩則建言:一是勸青年學僧們到叢林裡去工作;二是勸諸山長老迅速地辦學校來造就僧材。在第二則建言中,靄亭認為過去僧界總是固守陳法,不知變通,寺院知識水準始終無法和外界等齊。而僧弟子大都渾噩,昧於世界情勢,「入庵之後,除授些功課和應酬經懺而外,其他普通做人所應具的通常知識,也是沒有的」,如此,「以盲引盲」,一代不如一代,人格知識日趨卑下,又如何冀望他們「光大門庭,續佛慧命,宏法利生,感化社會,啟發人民來信仰」:

當這二十世紀生存競爭的時代,弱肉強食,久已成為天演的公例。以如此資格,立如此世界,又怎能免不受淘汰和覬覦哩?所以寄生蟲的徽號,就加著你身上,打倒的聲浪,也不斷地狂呼著,每經過一次風潮,就受著偌大的損失。一人提倡,眾人和之,人民心目中,久已視僧徒如贅瘤,如遊民,必欲去之而後快。如歷次廟產興學等等,所受的欺侮和損失,已不知凡幾了?事後依然自若,不知愧悔,力求振作,怎不令人痛心疾首、太息流涕哩!為今之計,欲得世人尊重敬仰,免去欺凌侮辱,非廣施教育、提高僧格不可。³²

當下,靄亭指出教界要重新贏得世人的尊重,翻轉社會以為「僧徒如贅瘤,如遊民,必欲去之而後快」的嚴重偏執,必須「廣施教育、提高僧格」不可。靄亭以為如今只有幾個大寺,如金山、高旻等,或許仍然保有其規模嚴肅氣象,可是其餘的寺院多已名存而實亡,「只保留著整個或殘餘的屍骸罷了」!因此,惟今之計,只有推行各宗,以順應現代思潮之必要:

必需廣興僧校,精究各宗,使佛教全副的精神,盡行透露出來。這種重大的責任,凡屬佛門弟子,皆應全力來擔荷,是責無旁貸的!天下興亡,匹夫有責。佛教暗淡沉寂到這種地步,若不及早覺悟努力振興,將有亡教滅種之慘。覆巢之下,豈有完卵?試問這種罪過,歸何人來承當?³³

靄亭透過觀察,瞭解眼前寺院長老因生不逢時,缺乏受教機會,故多才力不勝,難以應付新潮流,觸處面牆,一籌莫展,其內心之痛苦,不言而喻。既然才學不足,難擔大任,更應該「憑著良心來培植後人,盡力來提倡僧學推行佛化」,因為得到

³² 靄亭,〈二十年來的幻影〉,頁 39。

³³ 靄亭,〈二十年來的幻影〉,頁 40-41。

多人的宣傳，就能得到多人的信仰，信仰護持的人增加了，外侮自然就減少了。有此認知，「或獨力，或合力來興辦，只要認清宗旨來發心，無有不成功的道理」³⁴！

（四）人事的因緣和合

民國初年的佛教界為了維續佛教傳統、保有寺產，亟力改革僧團，以僧人辦學來對應「廟產興學」的威脅，各種新式佛學院與專宗佛學院紛紛設立，重啟對佛學的思辨研究與僧人素質的培訓，希望根本性的解決清末寺僧把持寺產，不知教育僧材的遺憾。

然而辦理佛教教育，尤其是佛學院，豈是易事？黃夏年先生在論述近代中國佛教教育時，提及僧教育所以失敗的原因有四，包括（一）辦學宗旨之不正大。（二）辦學經濟之不充足。（三）住持長老之無公益心。（四）求學者之無真實心。³⁵足知辦理佛學院或僧教育誠非易事。

靄亭法師之所以能創辦竹林佛學院，也受惠於當初人事上的因緣和合。民國 16 年（1927），政府百事更興，各大寺多震盪不安，夾山竹林寺妙智老和尚退席，靄亭接任住持位。當時，據他的觀察，當下竹林寺「已燦然美備，齋糧亦漸充實，足可長期行道。」³⁶但是其時「專心辦道的老修行，和初參的求名菩薩，有金山、高旻等地方，至於惟利是圖的，有經懺門頭」，³⁷唯竹林寺幾種希求都沒有，長期以來，本山住人不易，因此，他萌生創辦佛學院之想，與妙智老和尚商量組織佛學院，培植僧青年，得妙智老人與監院厚寬上人同意，³⁸「願罄竹林所有，供養十方比丘，創辦竹林學院」³⁹：

照我的辦法，當從辦僧教育入手，順著時代的要求，可以攝受一班有志的青年，灌輸以世出世法，總比其他的法門為有益。吃飯的一層，可不成問題，關於教員方面，也可以拉攏些同學來發心，學費和書籍費，還可以向外邊打點主意，只要大家願意，那是很容易舉辦的。還有一層，可使你們放心，常

³⁴ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 41。

³⁵ 黃夏年，〈近代中國佛教教育〉，《法音》2007 年第 4 期，頁 30-37。

³⁶ 靄亭和尚，〈洪楊後夾山復興諸祖紀略〉，《棲雲文集》（臺北：華嚴蓮社，1995 年），頁 18。

³⁷ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 39。

³⁸ 依南亭在〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉頁 5 的記載，民國 9 年（1920），竹林寺為鎮江南郊名勝，「住持老和尚選賢與能，焦山以師薦。即於是年，與今之厚寬老和尚同受記別。」當時靄亭就從旁瞭解竹林寺的情形，得知處此環境，或督耕田野，或巡行山蹊，「皆作經行念佛想，而經書則無暇寓目」，在深入打探到竹林寺的經濟條件是「長年所得，乃不敷工人之開支，荒歉之歲，猶需貼本」後，他就產生興辦教育，「代之以行持，播宗風紹佛種」的想法，與前人老和尚商量，皆遭否決。隱忍七、八年後，待其成為住持時，方實現其理想。

³⁹ 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，《海潮音》第 12 卷第 8 期（1931 年 8 月），收入《民國佛教期刊文獻集成正編·卷 178》（北京：中國書店，2011 年），頁 452。

住裡原有狀況，總是保持著，最低的限度，不向外面舉一個錢債，這一席話，說得大家總贊成了，於是就開始實行我的政策。⁴⁰

這段文字可以看出靄亭辦理僧教育的急切之心。學院開支全部由夾山竹林寺承擔，學僧免收膳食學費。其中「教員」的部分，在選聘過程中，是最令靄亭頭痛萬分的：

資格高的，他已經有了聲望，嫌你範圍太小，他可在諸方宏法，自由自在，是名實兼有的，誰肯到你這寂寞山林裡來訓誨蒙童，度這枯燥而乏味的生涯。至於呆皮的又不敢請教，次則因為我的經費有限，出大薪金請教員，是勢所不能的。⁴¹

也就是在為難中，靄亭透過自己過去的人脈，終於請到了華嚴大學的同學、月霞法師弟子慈舟法師前來主持，之後又有慈舟的門人粟庵及同門師弟南亭和南亭長徒本和法師襄助等，才順利開辦。⁴²

至於經濟方面，靄亭雖然傳達「不向外面舉一個錢債」，但是「此中之艱難困苦，非身歷其境者，無由得知」。⁴³開辦教育，經費即使再擲節開支，還是有限。信如佛光山星雲和尚所稱：健全佛教教育的根本條件，第一即是籌集足夠的經費。⁴⁴李志夫先生也以為辦佛教教育一定要「寬籌教育經費」：

佛教寺廟的淨財均來自十方，固然要能省則省，這是中國寺廟傳統的美德；但如果辦教育也是如此作想，佛教教育往往都是關著門自己辦學，上焉者，或有延請大專師資兼授必修之課程，一般也不給鐘點費，即使付鐘點費也是有限，因之，好的師資多不能久留。沒有合格的師資實在很難培植出優秀的人才。⁴⁵

巧婦難為無米之炊，經濟乃是一切事業成功的基礎，所以「民國以來的僧教育，除了一部分辦的宗旨不正外，其他有多少熱心教育的、為法為人的住持長老及護法居士們，

⁴⁰ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 39。

⁴¹ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 37。

⁴² 雖然靄亭當時請到的授課法師包括慈舟法師、南亭法師等人，但是學校規模還是比較小，教授的課程不是很全面，教師教授的課程隨著教授的喜好而定，並沒有固定的課程，學僧學習無系統性，因此開辦三年六學期後，也就停招了。孫巖，〈華嚴大學之研究〉，頁 52。

⁴³ 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，頁 452。

⁴⁴ 星雲，〈健全佛教教育的根本條件〉，《今日佛教》第 2 卷第 7 期社論，1958 年 11 月。

⁴⁵ 李志夫，〈兩岸佛教教育之檢討與展望〉，「第二屆佛教座談會」，2004 年 9 月 7 日。

以限於經濟，對於教育，實在有心無力，想辦而不能辦，終於望洋興歎的。」⁴⁶以民國 11 年歐陽漸所創辦的支那內學院為例，同年太虛大師也成立武昌佛學院，並稱為當時佛教的兩大學府。支那內學院沿襲祇洹精舍的規制，僧俗並收，且受到學術界、社會名士，如梁啟超、蔡元培、熊希齡等人的支持，聲勢浩大，成為傳揚法相唯識的大本營，民國 13 年並出版刊物《內學》，是中國最早的純佛學學術刊物，極具學術價值，社會聲望高，但在幾年後，也因經費短缺而告停辦。⁴⁷

據靄亭〈二十年來的幻影〉一文揭露，當時辦學是得到貴人的幫助：

至於經濟方面，得了蓮覺居士每年一千元，和其他信施的幫助。雖過了兩次荒歉，也沒有受什麼影響。……除辦學而外，這期中增置了山田八十畝，和其他的餘款，統計不下萬金，實踐了我辦學之初不舉債的宣言，也可告無罪先人於地下了。⁴⁸

幸有蓮覺居士支持，卒使靄亭心心念念的僧教育理想得以實現。

四、靄亭法師創辦的佛教教育

靄亭法師因感於自己的僧教育學習較晚，所以特別奮進。加以當時教界多故步自封，而外界不逞之徒，卻藉口破除迷信，高喊打倒宗教，蹂躪僧侶，「毀廟奪產之聲，甚囂塵上；焚燒經像，驅逐僧徒，報紙所載，無日無之」。⁴⁹靄亭認為這一切發生，「皆因自身不能振作，木腐蟲生，理有固然，誠無足怪」，⁵⁰蓋教育不興，僧伽窳敗，乃其中之關鍵。因此，其主張唯有振興佛法教育，才能真正匡正世風而弘揚大教。

民國 16 年（1927），妙智老和尚退席，靄亭就住持位，⁵¹開始落實其辦僧教育的念想，並於 17 年（1928）8 月開學上課，至 20 年（1931）停止辦學，夾山竹林

⁴⁶ 黃夏年，〈近代中國佛教教育〉，頁 30-37。

⁴⁷ 劉婉俐，〈民國時期（1912-1937）漢傳佛教的現代化轉折：兼談藏傳佛教傳入民間的互涉與影響〉，頁 42。

⁴⁸ 靄亭，〈二十年來的幻影〉，頁 37。

⁴⁹ 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，頁 452。

⁵⁰ 靄亭和尚，〈東遊雜記〉，《棲雲文集》（臺北：華嚴蓮社，1995 年），頁 54。

⁵¹ 有關靄亭接夾山竹林寺時間，各本有兩種說法。一是民國 16 年，持此說法主要是南亭法師。南亭法師在一系列有關靄亭的生平傳記及事跡的文章中，均指出其接替妙智老和尚為住持的時間為民國 16 年，辦理佛學院則是民國 17 年（1928），相關文章包括〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉（頁 5）、〈靄亭法師事略〉和〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉等。而華嚴蓮社所收錄編輯的靄亭作品集——《棲雲文集》中，亦有三篇同樣與南亭的說法一致，分別是〈二十年來的幻影〉（頁 31）、〈悼蓮覺居士〉（頁 68）及〈辛巳正月覆震華和尚書〉（頁 79）。除上，在同時代通一和尚於民國 19

寺佛學院共辦學三年，分為六個學期。其間主持其事者，屢屢更迭，或因生涯規畫另有安排而去，或因身體違和，停止授課，而學生亦間有進退，極其不穩定。學院亦曾創辦《竹林週報》，但也只維持 10 期左右，就因「教務紛繁，印刷費事」而停刊。⁵²三年辦學，南亭和尚曾參與其中教學與教務，自言：「不敢自謂成績斐然，但亦不為無益。」⁵³而靄亭對於佛學院三年的總體表現，自評為：

竹林寺素稱清苦，三年以來，幸未遇荒年歉歲。學院生命，賴以維持而未中斷者，不可非幸事。雖然，吾尤有不愜於心者。即三年以來，未能得一相當人員，始終一貫主持其間。所授課程，各從所好，以致學生未能循序以進。而學生亦雁來燕去，動止無常。尤以文學教授為最難解決之問題。何則？蓋山居寂寞，生活枯燥而無味，於時代化之人物，不甚相宜，是以稍具新知識與教授法者，咸裹足不前。況薪水微薄，更非有時代化者之所樂聞。所以至今，卒未得相當人物，以充斯任。而欲學生之進步神速，收效圓滿，不亦憂乎其難哉。⁵⁴

總結靄亭的辦學心得，對於未能取得固定、良好的師資，系統性的安排課程，以致學生雁來燕去，動止無常，深以為憾。而這一切往往又受制於經費的充裕否。所以感於這一切的限制，他曾許願：「吾甚願財產較豐，實力充足者，奮袂而起，以佛法為前提，急起直追，作大規模之創設，謀健全之教育，以造就僧材。」⁵⁵沒想到這等心願，在不久之後，便在香港實現。

民國 21 年（1932），靄亭交卸住持，受張蓮覺居士之請，赴香港弘法。張蓮覺係香港何東爵士之夫人，篤信佛教。當年靄亭辦理竹林佛學院，也是得其資助，兩人相識於民國 11 年（1922）。當時靄亭隨棲霞若舜老和尚赴香港弘化時，認識何張蓮覺居士。12 年（1923），蓮覺居士到棲霞山，見名山古剎荒涼，遂發護法深心。往後棲霞僧眾至香港做水陸法會時，靄亭也參與幾回，因此與蓮覺居士互動漸頻。

年 12 月 28 日作於九華佛學院的〈竹林佛學院三年之回顧〉（《江南九華佛學院刊》1931 年 9 月）亦可為證。至於另一說法則是民國 17 年（1928）接住持，民國 18 年（1929）創設佛學院。此記載主要見於靄亭自己的文章，如〈洪楊後夾山復興諸祖紀略〉（頁 18）、〈我所認識的蓮覺居士〉（頁 10）；而〈二十年來的幻影〉原始刊登的《人海燈》，也是作民國 17 年就住持位，18 年辦佛學院。以靄亭民國 21 年（1932）春，退席為共識來看，佛學院共辦三學年六學期，止於民國 20 年（1931）秋，以此上推三年，確實當於民國 17 年（1928）辦學，民國 16 年（1927）接任竹林寺住持。靄亭自己記述的誤差，或許因其為追憶之作，故時間未能精確把握，而有上述的出入。

⁵² 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，頁 454。

⁵³ 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，頁 452。

⁵⁴ 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，頁 455-456。

⁵⁵ 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，頁 456。

因此，在民國 18 年（1929）時，蓮覺居士又透過靄亭認識智光法師，並禮請智光法師兩度赴港，宣揚大乘，遍灑法雨。由是可知，靄亭與蓮覺居士間的道情很深。

蓮覺居士因信仰之故，時常朝禮名山道場，但對內部設施微有不滿，認為佛教式微的根源在於「叢林不講究僧教育」，因此，欲振興佛教，「非提倡僧教育，和多辦些社會慈善事業，絕不能挽回頹風，而光顯法化」。⁵⁶ 這般見解切中時弊，與靄亭不謀而合，因此也埋下日後兩人合作創辦佛學社的契機。⁵⁷

民國 20 年（1931），鑑於當時女子普遍缺乏接受教育的機會，蓮覺居士邀請靄亭法師協助，於波斯富街創立「寶覺義學」，為貧苦女童提供教育。⁵⁸ 又在澳門龍嵩街成立了「寶覺第二女義學」。除此，也與當時在澳門功德林主持教務的張壽波居士合作，合辦了女眾佛學院，每年補助 1200 元教育經費。民國 21 年（1932）靄亭自竹林寺退席，蓮覺居士在積極投入辦學下，也希望靄亭能夠參與，助成此事，「這事底成否？全在你一人，如肯發心，不畏煩難，一力擔任，即刻請來興辦」！⁵⁹

在蓮覺居士發心且積極運作下，民國 21 年（1932）9 月 24 日，在青山的一所海雲蘭若成立了「青山寶覺佛學研究社」，學生 20 人，由靄亭一人任教授，經過兩年經營，規模粗具，鑄就了後來東蓮覺苑的雛形。期間，蓮覺居士仍不放棄在香港建立一所正式的苑宇——東蓮覺苑，作為弘法道場。幾經波折，終於在香港本島山光道找到合適的土地。道場的建築，佛像的裝塑，內部的陳設，無一不採靄亭的意見。靄亭也竭盡股肱之力，盡心擘畫，一邊維持「寶覺佛學研究社」教學，一邊參與工程進行，其時之緊張與工作之繁雜，可以想見。民國 23 年（1934）秋天，蓮覺居士便將先前辦理的「寶覺女義學」及「青山寶覺佛學研究社」遷入新苑，成為結合佛教學校與寺院修行的道場。第二年 4 月 15 日，才舉行落成典禮，香港島首間佛教寺院「東蓮覺苑」宣告正式成立。而其設立之背景，由靄亭書記的〈東蓮覺苑章程緣起〉，可知其中用心：

⁵⁶ 靄亭和尚，〈我所認識的蓮覺居士〉，《棲雲文集》（臺北：華嚴蓮社，1995 年），頁 10。

⁵⁷ 靄亭曾自述，兩人相識未幾：「她很鼓勵我即刻回竹林創辦起來，許予資助，彼時我在竹林還是個監院，實在沒有發動的權力，只好婉言稱謝，徐待機緣到來罷，然言興學的觀念，已深刻在我腦海中，增加了不少的勇氣。」可見靄亭創辦竹林佛學院的初心動念，受到蓮覺居士的支持，也是他後來實踐的動力來源。〈我所認識的蓮覺居士〉，頁 10。

⁵⁸ 何東爵士夫人張蓮覺居士篤信佛教，時刻以宏揚佛法、利濟眾生為念。鑑於當時女子普遍缺乏接受教育的機會，蓮覺居士邀請靄亭法師協助，於一九三一年在波斯富街創立寶覺義學，為貧苦女童提供教育。此外，又於澳門龍嵩街創立寶覺第二義學。見佚名，〈校史紀要〉，「寶覺中學」網站，<https://www.pokok.edu.hk/joomla/index.php/school-information/words-of-the-principal/16-2014-10-07-10-21-38/43-2014-11-14-05-31-58> (2025/04/01)。

⁵⁹ 靄亭和尚，〈東蓮覺苑的前因後果〉，《棲雲文集》（臺北：華嚴蓮社，1995 年），頁 50。

環顧國中，研究佛學之機關，率多屬男子少有女子設者。即或有之，亦為附屬，規模既狹，成就自鮮。此所以宏揚佛法者多屬男子，女人無聞焉。且夫一真法性，男女平等，女子亦具全人類之半，其宏法利生之職責，又豈可獨讓鬚眉乎？然玉以琢成，材由師造，梯山航海，尋師訪道，僕僕風塵，似非女子所宜，此東蓮覺苑之創設，所汲汲夫不容已也。於中分設儒釋義學兩部，上中下根而普利，世出世法以兼賅。攝俗趣真，行遠自邇，方便多門，歸元不二。總期權實兩融，儒釋一貫，轉濁惡成淨土，化貪瞋為菩提。化化無窮，燈燈相續，庶維摩室中天女，從辯才於今茲，法華會上龍女，成淨身於此日。舜人予人，吾何畏彼，先佛後佛，不讓當仁。發菩提心，幸聯袂偕以來，具丈夫志，勿趑趄而退縮。⁶⁰

蓮覺居士在寫給靄亭法師的信函中，曾提到：「予一生篤信佛教，念本港尚無一真正合現代化的永久育才宏法機關，並可憐失學青年女子，思設義學以培植之。唯茲事體大，力與心違者亦既有年矣。前蒙夫君體念予情，先後惠以巨資，建東蓮覺苑於山光道，克償所願。」⁶¹從信仰出發，蓮覺居士特別理解當時女子學佛之不易，但在男女平等下，女子亦能擔起弘法利生之責，所以特建此專舍，以為女子修學之所，兼益社會，故請靄亭協助師策劃一切。「東蓮覺苑」的創設，見證了蓮覺居士與靄亭法師發心辦學的堅韌意志。

東蓮覺苑成立後，又增設圖書館，發行《人海燈》雜誌。此後十數年中，又陸續興辦九龍法雲義學、望角植信義學、澳門寶覺義學。出其緒餘，以分設講席於澳門功德林、青山寺、青山海雲蘭若及香海蓮社、香港菩提場等處，攝受學者甚多，⁶²為香港的佛教事業做出巨大的貢獻。⁶³

五、結語

清末因「廟產興學」運動，佛教寺院遭逢空前的破壞，僧界往往固守陳法，不知變通，昧於世界大勢，結果人為刀俎，我為魚肉，只能任人宰割。受此運動衝擊，終於使具備智識的出家人有所覺悟，體識到當前正是由於僧教育落後，僧材缺乏，

⁶⁰ 靄亭和尚，〈東蓮覺苑章程緣起〉，《棲雲文集》（臺北：華嚴蓮社，1995年），頁6-7。

⁶¹ 靄亭和尚，〈我所認識的蓮覺居士〉，頁12。

⁶² 南亭文章中，皆將「香海蓮社」誤作「香港蓮社」。見〈夾山竹林寺靄亭和尚傳〉，頁6、〈靄亭法師事略〉，《南亭和尚全集（十一）》（臺北：華嚴蓮社，1990年），頁180。

⁶³ 除上，香港志蓮淨苑在失去兩位開山祖師葦庵和覺一之後，又禮請靄亭為淨苑第二任住持。靄亭臨危受命，眾望所歸，一本以往護法精神，協力推動苑務，以大無畏精神幫助志蓮淨苑度過難關，其對香港佛教界之貢獻，有目共睹。

才是問題之根本。惟有興辦僧教育，造就僧材，結集更多志識之僧，喚發更多的力量，才能共同保護寺產。

而靄亭法師也在時代辦學風潮下，挺身而出。接掌夾山竹林寺後，立即著手創設竹林佛學院。其辦學的背景有四：（一）源自祖庭法系對教育的重視：近現代華嚴宗門傳衍和華嚴教學弘化的主要法系，多源出於海安觀音禪寺。玉成老人接任禪寺住持後，致力維護佛門香火，僧侶生計，看重僧才培育，續佛慧命。皈依其法脈者，龍象輩出，一門子孫，先後興辦十一所佛學院者，舉世無多！在玉成尊宿一門中，秉承師志，弘法利生外，又致力興辦教育者，靄亭正是其中積極奮進者，而他也是唯一與香港乃至澳門佛教有所連結的法師。（二）緣於己身教育的經歷：自成年出家，後入儒釋初高小學，直至焦山聽遐山法師講楞嚴止，靄亭的佛學教育幾度輾轉，別為辛苦。受制於時代與環境，靄亭的求知過程特別艱鉅，但他始終不放棄教育學習。也由於個人的經歷背景，喚發了個人推動佛教教育的使命感，促使他日後有機會獨當一面時，便義無反顧的投身興學行列，進而成為後來香港佛教教育的奠基者。（三）感於時代的需求：靄亭法師所處的時代正是政治局勢丕變與西方新思潮傳入之時，而全國也陷於打倒迷信及反宗教的風潮中，社會上興起了各種變革呼聲，值此存亡關頭，佛教界也出現了各種因應的措施與改革，致力辦學。靄亭以為，只有憑著良心來培植後人，盡力提倡僧學，推行佛化，就能得到多人的信仰，信仰護持的人增多，寺院也就不會走到凋零，任人宰割的境地！（四）人事的因緣和合：為了順利辦學，靄亭四處奔走，又透過自己的人脈，請到了華嚴大學的同學、月霞法師弟子慈舟法師前來主持，之後又有慈舟的門人粟庵及同門師弟南亭和南亭長徒本和法師襄助；經濟方面，幸有蓮覺居士每年一千元，和其他信施的幫助、支持，卒能順利開辦佛學院。

民國 21 年（1932），靄亭交卸竹林寺住持，又受張蓮覺居士之請，赴香港弘法。然在到香港之前，民國 20 年（1931），蓮覺居士鑑於當時女子普遍缺乏接受教育的機會，邀請靄亭法師協助，於波斯富街創立「寶覺義學」，為貧苦女童提供教育。又在澳門龍嵩街成立了「寶覺第二女義學」。除此，也與當時在澳門功德林主持教務的張壽波居士合作，合辦了女眾佛學院，每年補助 1200 元教育經費。民國 21 年（1932）蓮覺居士遂在靄亭的全力支援下，更積極投入辦學，先在青山的一所海雲蘭若成立了「青山寶覺佛學研究社」，經過兩年經營，規模粗具，鑄就了後來「東蓮覺苑」的雛形。「東蓮覺苑」道場的建築，佛像的裝塑，內部的陳設，無一不由靄亭親自置辦處理。民國 23 年（1934）秋天，蓮覺居士便將先前辦理的「寶覺女義學」及「青山寶覺佛學研究社」遷入新苑，成為結合佛教學校與寺院修行的道場。

東蓮覺苑成立後，又增設圖書館，發行《人海燈》雜誌。此後又陸續興辦九龍法雲義學、望角植信義學、澳門寶覺義學。出其緒餘，以分設講席於澳門功德林、青山寺、青山海雲蘭若及香海蓮社、香港菩提場等處，攝受學者甚多，這一切得來不易的成果，皆緣出於蓮覺居士與靄亭法師的發心及為佛教永續發展的長遠設想。靄亭法師一生推動佛學教育，可謂貢獻良多！翻開香港近代的佛教發展史，不論「義學」或「東蓮覺苑」，都為女眾佛學教育的歷史開啟了重要的一頁。

引用文獻

（一）古籍與專書

- 〔南朝梁〕劉勰撰，周振甫注，《文心雕龍注釋·宗經》，臺北：里仁書局，2001年。
- 〔清〕張之洞撰，〔清〕王樹枏編，《張文襄公全集》，臺北：文海出版社，1970年。
- 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄，《成一法師訪談錄》，臺北：國史館，2006年。
- 南亭和尚全集編纂委員會，《南亭和尚全集（十一）》，臺北：華嚴蓮社，1990年。
- 南亭和尚全集編纂委員會，《南亭和尚全集（十二）》，臺北：華嚴蓮社，1994年。
- 范觀瀾，《泰州佛教》，南京：江蘇文藝出版社，2007年。
- 范觀瀾，《華嚴文匯》，北京：宗教文化出版社，2007年。
- 蔣維喬，《中國佛教史》，臺北：常春樹書坊，1986年。
- 震華，《興化佛教通志》，上海：玉佛寺、佛學書局，1944年。
- 釋印順，《太虛大師年譜》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 釋東初，《中國佛教近代史》，臺北：東初出版社，1989年。
- 靄亭和尚，《棲雲文集》，臺北：華嚴蓮社，1995年。
- 靄亭和尚，《靄亭和尚紀念特刊》，臺北：華嚴蓮社，1995年。

（二）期刊論文集

- 李志夫，〈兩岸佛教教育之檢討與展望〉，「第二屆佛教座談會」，2004年9月7日。
- 邵佳德、王月清，〈近代中國佛教的地緣性特徵：以蘇北僧人為例〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》，2019年第6期，頁147-157。
- 南亭，〈鎮江夾山竹林寺佛學院三年之史略〉，《海潮音》第12卷第8期（1931年8月），《民國佛教期刊文獻集成正編·卷178》，北京：中國書店，2011年，頁452-456。
- 星雲，〈健全佛教教育的根本條件〉，《今日佛教》第2卷第7期，1958年11月，社論。
- 胡吉勳，〈二十世紀初上海愛儷園佛教教育、出版活動研究〉，《漢學鳴謙集·第八屆馬來西亞漢學國際研討會論文集》，柔佛州：南方大學學院，2014年，頁61-66。

孫巖，《華嚴大學之研究》，石家莊：河北師範大學碩士論文，2020年。

章太炎，〈支那內學院緣起〉，《中國哲學》第六輯，北京：生活·讀書·新知三聯書局，1981年。

陳永革，〈論民國時期（1912-1949）華嚴宗的弘傳及其影響〉，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2014年，頁423-453。

黃夏年，〈近代中國佛教教育〉，《法音》2007年第4期，頁30-37。

劉婉俐，〈民國時期（1912-1937）漢傳佛教的現代化轉折：兼談藏傳佛教傳入民間的互涉與影響〉，《世界宗教學刊》第12期，2008年12月，頁29-68。

覺醒，〈月霞法師宣導僧伽教育〉，《香港佛教月刊》471期，1999年8月，頁15-18。

釋天承，〈從華嚴蓮社法脈淵源論近現代華嚴教學弘化之復興〉，《2014 國際青年華嚴學者論壇論文集》，臺北：華嚴蓮社，2014年，頁F1-F28。

（三）電子資料

佚名，〈校史紀要〉，「寶覺中學」網站，<https://www.pokok.edu.hk/joomla/index.php/school-information/words-of-the-principal/16-2014-10-07-10-21-38/43-2014-11-14-05-31-58> (2025/04/01)。

佚名，〈泰州名僧〉，「佛教導航」網站，<https://www.fjdh.cn/wumin/2009/04/23524868306.html> (2025/04/01)。

李鈞傑，〈志蓮淨苑興辦義學的歷程——戰後香港佛教興辦教育歷史考察（1945年—1980年）系列之三〉，「拾方藝廊」網站，<https://www.finedoor.org/articles/%E5%BF%97%E8%93%AE%E6%B7%A8%E8%8B%91%E8%88%88%E8%BE%A6%E7%BE%A9%E5%AD%B8%E7%9A%84%E6%AD%B7%E7%A8%8B%E6%88%B0%E5%BE%8C%E9%A6%99%E6%B8%AF%E4%BD%9B%E6%95%99%E8%88%88%E8%BE%A6%E6%95%99%E8%82%B2%E6%AD%B7/> (2025/04/01)。

華嚴宗對《維摩經》之看法 ——以「如」(tathātā)為主

中華佛學研究所 研究員
陳英善

摘 要

就《維摩經》而言，可說以「如」貫穿了整部經文。而「如」之意涵，頗為深廣。若從華嚴宗之五教來看，《維摩經》「如」之思想，主要表現在終教之「空有不二」(或理事無礙)上，如《華嚴經探玄記》所說：「是故理事混融無礙唯一無住不二法門，《維摩經》中盛顯斯義。」此如《維摩經》文殊等三十二位菩薩盛談不二法門，而維摩居士以「默」顯「空有不二」之不可說，即是此例證。若從維摩居士示疾而展開教化的內涵來看，可說包含了五教(小、始、終、頓、圓)，甚至人天教。因此，華嚴宗於論述五教時，往往引用《維摩經》佐證。若就此來說，《維摩經》之教義，實包含了五教，乃至人天教，尤其所呈現「空有不二」之「如」的思想，為其教相之特色。

而值得注意的，有關《維摩經》象徵圓教的「不思議解脫」，其與華嚴圓教有何差別？智儼(602-667)對這方面較少著墨，若依法藏(643-712)之看法，認為《維摩經》之圓，屬於分得之圓，澄觀(738-839)則以一分之圓來表達之，或以「不思議」之廣狹來顯示此兩部經典之不同，亦即以圓滿、分得(一分)來顯示此兩部經對「不思議」之差別。此外，對於《維摩經》「法同法性」等觀念的引用，將之用以表達華嚴圓教一乘(別教一乘)，顯示了華嚴與諸經諸教諸乘等微妙之關係。換言之，三乘、終教等名目，用之於華嚴，則成為別教一乘之無盡法界，「法同法性」、「如」等概念，即是如此。

因此，本論文試圖從智儼(602-667)、法藏(643-712)來探討華嚴宗對《維摩經》之看法，其中又以「如」作為主要切入點。

關鍵詞：華嚴宗、維摩經、真如、無盡法界、五教

一、前言

在佛教諸經典中，可說具備種種教相，對華嚴宗來說，不外乎三乘與一乘（或小、始、終、頓、圓等五教），如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：

若眾生下劣，其心厭沒者，示以聲聞道，令出於眾苦。
 若復有眾生，諸根少明利，樂於因緣法，為說辟支佛。
 若人根明利，饒益於眾生，有大慈悲心，為說菩薩道。
 若有無上心，決定樂大事，為示於佛身，說無量佛法。¹

《維摩經》亦是如此，具備種種教相。在中國佛教中，天台智者大師對《維摩經》廣加以註疏，²且認為《維摩經》具有明顯的四種教相（藏、通、別、圓）內容。反觀華嚴宗卻未有對《維摩經》之註疏，³雖然如此，但於其諸多論著中，往往引用《維摩經》來說明五教之分判，尤其有關終、頓教之「如」（tathatā）的思想，⁴認為《維摩經》擅長表達空有不二、理事無礙（「如」），而華嚴的教義亦往往藉由終、頓教來表達之，或寄顯於終、頓教來呈現。⁵因此，可說華嚴宗的五教判，與《維摩經》有密切關聯。依華嚴宗之看法，《維摩經》具有五教相。

¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉（CBETA, T09, no. 278, p. 441, a14-17）。

² 如《維摩經玄疏》，六卷（CBETA, T38, no. 1777, p. 519, a3-）、《四教義》（CBETA, T46, no. 1929, p. 721, a3-）十二卷、《維摩經文疏》二十八卷（CBETA, X18, no. 338, p. 464, a7）、《三觀義》（CBETA, X55, no. 909, p. 669, a6）等。且以四教（藏、通、別、圓）詮釋之，顯示《維摩經》具備四教內容，如《四教義》卷 12：「正明用四教通釋此經云文義者，……次判教相者，此經具明四教。……二、用四教釋此經文者，即為三意。一、通室外四品。二、通室內六品。三、通出室四品。」（CBETA, T46, no. 1929, p. 768, b22-c3）。

有關天台、華嚴之判教，可參拙著《天台緣起中道實相論》第五章（臺北：東初出版社，1995年）、《華嚴無盡法界緣起論》第二章（臺北：華嚴蓮社，1996年）。

³ 清末民初，創辦華嚴大學、弘揚華嚴的月霞法師（1858-1917），其著有《維摩詰講義錄》（佛陀教育基金會印，2019年），主要以華嚴法界觀、十玄門解釋《維摩詰經》。筆者撰有其相關論文，參見拙文〈月霞大師與法界觀之關係——以《維摩詰經講義錄》為主〉，收入《華嚴學研究（第二輯）》，北京：宗教文化出版社，2017年，頁 56-69。〈月霞大師之華嚴·禪〉，收入《華嚴學研究（第三輯）》，宗教文化出版社，2018年，頁 100-113。

⁴ 此「如」，亦可稱之為二空之理、真如、真性、如來藏、不空等。若相對於始教之空來說，則以不空表達之，如《華嚴經探玄記》卷 1：「八、真德不空宗，謂終教諸經所說一切法唯是真如、如來藏中實德攝故，真體不空具性德故。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 116, b22-24）。

⁵ 《華嚴遊心法界記》卷 1：「問：若如言爾者，未知頓、終二教更何所言耶？答：頓、終二教法在圓中。何者？以彼空有無二圓融交徹，是即為終；即融通相奪兩相盡邊，是即為頓；一多處此，即為圓。三法融教詮故別，是故華嚴寄彼二教辨也。」（CBETA, T45, no. 1877, p. 650, b18-23）。

本論文主要從華嚴宗智儼、法藏，來論述其對《維摩經》之看法，且以「如」作為切入點。

二、智儼之看法

智儼對《維摩經》之看法，基本上，認為其具備小、始、終、頓等教。因此，宜首先了解智儼之教判思想，再進一步探討《維摩經》與五教之關係，以及探索《維摩經》之真如涵義。

(一) 智儼之五教判

智儼的諸著作中，往往以一乘及三乘（或一乘、三乘、小乘）模式來論述，⁶亦以五教模式來探討問題，如《華嚴一乘十玄門》卷1：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘、二乘（案：指小乘）緣起，但能離執常、斷諸過等。此宗不爾，一即一切無過不離，無法不同也。⁷

又如於《華嚴經內章門等雜孔目章·融會三乘決顯明一乘之妙趣》（以下簡稱《孔目章》）論述三乘、一乘對緣起之看法，說道：

三乘緣起，緣聚即有，緣散則離。
一乘緣起，緣聚不有，緣散未離。……
據緣以說，在一乘即圓明具德，處三乘則一相孤門。⁸

此就一乘、三乘來論述對緣起不同之看法，一乘著眼於圓明具德，三乘則著重於一相一味。另如《華嚴五十要問答》「一念成佛」，其云：

問：一念成佛與多劫成佛差別云何？
答：依小乘教，世界成壞大劫滿三阿僧祇定得成佛，無一念成佛者。依三乘教，或一念成佛，此有二義：一、由覺理位滿足時，唯一念故。二、會緣從實時，法性無多少長短，一成即一切成，……。依一乘義，成佛時節，竝皆不定，為十方世界時節不同因陀羅世界等。⁹

⁶ 如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 586, a27-b5)。

在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中，提及漸、頓、圓之教相，如其云：「化始終教門，有三：一曰漸教。二曰頓教。三曰圓教。」(CBETA, T35, no. 1732, p. 13, c19-20)。

⁷ 《華嚴一乘十玄門》卷1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a25-27)。

⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 586, a27-b4)。

⁹ 《華嚴五十要問答》卷1 (CBETA, T45, no. 1869, p. 519, c27-p. 520, a7)。

此亦從「小乘、三乘、一乘」之角度，來探討「一念成佛」問題。又如《華嚴五十要問答》論述「他方佛」，其云：

問：依諸教相他方諸佛應化云何？

答：依小乘教，無他方佛，假使有者即是此方佛往彼變化。依三乘教，十方淨土所有諸佛並是實報無有變化，若權起不定始終，……。若依一乘，但有十佛，……。¹⁰

又如《孔目章·菩薩章》卷4：

菩薩者，通其五乘。人天凡夫，亦名菩薩。何以故？由成比行，是假名菩薩，即五乘前內凡夫。聲聞乘亦有菩薩，有漏善五陰為體，由慈悲行成作佛故。三、初教菩薩，取無漏五分法身為體，見修究竟作佛故，直進人亦得五分法身為體，而直進共迴心二菩薩，其體即空。熟教菩薩，無分別智為體，亦真如為體。若依頓教，一切不可說，契同一理觀。若為一乘所目，即屬一乘；若據別教，即普賢菩薩。¹¹

由上述諸引文，可知智儼擅長以「小乘、三乘、一乘」或五教模式來論述。諸如此類，不勝類舉。¹²有關「一乘、三乘、小乘」（或五教）模式之運用，在智儼的諸論著中，處處可見。如於上述引文中，不僅論及五教之菩薩，甚至亦加入了人天乘（人天教）的菩薩，但人天乘菩薩仍是假名菩薩，以作為修行上之前方便。若此等概念，為一乘所目，即屬一乘，若從別教一乘來說，則顯示諸法重重無盡。¹³

¹⁰ 《華嚴五十要問答》卷1 (CBETA, T45, no. 1869, p. 520, a10-20)。

¹¹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 583, b1-10)。

¹² 如《孔目章·根行稠林章》卷3：「根行稠林者，略有二十二……，廣即八萬四千性等亦得。若小乘即實，若初教即空，若終教即如，若一乘所目，即是一乘，若別教即無量。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 573, b4-11)。

又如《孔目章·十八界章》卷1：「……隨其所應，皆十八界攝。若約小乘，即實攝。若約初教，即空攝，空者謂無分別空。若約終教，即真如攝，攝者謂無所攝。若約頓教，即不可說。若約一乘，即如前。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 542, c22-25)。

《孔目章·十二部經章》卷2：「若愚法小乘，即據教實入苦諦攝。何以故？貴無我理故，毀其事教。大乘初教，即是空義，是真實性。何以故？會事入理故，與理善為因緣故。若終教義，一切是真如。若一乘無盡教，即無盡也。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 555, b2-6)。

¹³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷3：「……若在終教說，其體即如，名為煩惱。若一乘教所目，即屬一乘。若據別教說，即一一煩惱皆無量。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 572, a20-22)。此舉煩惱為例，以顯示別教所說之煩惱皆無量。

又如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2：「四無畏者，初、一切智無畏。二、漏盡無畏。三、障道

就整體而言，智儼以實（指法有）、空、真如、不可說、法界等來表達五教義理，此或可簡化為「空、真如、無盡法界」之模式。¹⁴如下圖表所示：

空	人我空	小乘	小乘
	二空（人、法空）	始教	三乘
如	不空真如	終教	
	不可說	頓教	
法界	無盡	圓教	一乘

（二）五教與《維摩經》之關係

智儼於其著作中，諸多處引用《維摩經》，且用以說明諸教相。依智儼對《維摩經》之看法，基本上，《維摩經》教義包含五教（甚至人天教等），或可說以《維摩經》來佐證五教，如《孔目章·第五會依其五教明順善法數義》卷2：

雲集說偈品初法數處釋。夫法數者，自性故名法，軌則故名法，亦對意故名法。數者，法數也。所有理事對緣發起，在俗數中，故名數也。欲知分齊，略有五重，即是五乘人所軌教也。其初分齊者，如《維摩經》云：有厭欣二門。初厭門者，是身無常，無疆無力無堅速朽之法，不可信也。為苦為惱，眾病所集。……是身為災，百一病惱。是身如丘井，為老所逼。是身無定，為要當死。是身如毒蛇如怨賊如空聚，陰界諸入所共合成。諸仁者！此可患厭。二、欣門者，當樂佛身。所以者何？佛身者即法身也。從無量功德智慧生，從戒定慧解脫解脫知見生；從慈悲喜捨生；……從如是等無量清淨法生如來身。諸仁者！欲得佛身斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。此教義，當人天厭欣二境，乃至梵世，亦入此教。¹⁵

以上為智儼所引《維摩經》〈方便品〉經文，用以說明欣、厭二門，¹⁶如《維摩詰所說經》：「諸仁者！此可患厭，當樂佛身。」¹⁷換言之，《維摩經》〈方便品〉的

無畏。四、盡苦道無畏。答難不怯，故名無畏。此三乘義與小乘共，但義深淺不同。一乘無畏之義，具其十種，即無盡法。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 549, a17-20)。此舉四無畏為例，說明別教所說的四無畏，皆是無盡。

¹⁴ 亦即是「空（人我空、法我空）、如（依言真如、離言真如）、法界」。此包含了五教，「空」，包含人我空、法我空，代表小乘、始教；「如」，包含依言真如、離言真如，代表終、頓教；法界即是圓教。

¹⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 555, b29-p. 556, a2)。

¹⁶ 窺基亦以欣厭二門論之，如《說無垢稱經疏》卷1〈序品1〉：「寧知令眾生起於欣厭。欣厭有二：一、內欣厭。二、外欣厭。內欣厭者，厭，謂厭生死身；欣，謂欣當佛身。方便品云：時無垢稱以方便現身有疾。以其疾故，國王、大臣、長者、居士無數千人皆往問疾。時無垢稱廣為說法。言諸仁者！是四大種所合成身，無常無強，無堅無力，朽故速疾，不可保信。為苦所惱，眾病之器。多諸過患，變壞之法。諸仁者。如此之身，其聰慧者，所不為怙，乃至廣說。諸仁

欣厭二門，包含了人天乘。若就法義來說，跨及小、始教（初教之初），以作為入道之方便，如《孔目章》卷 2：

若約分齊，義當趣向聲聞方便及初教之初等。其義分齊，當一切法空唯有名。名有二種：一、分別名，二、思惟名。由二種名，建立一切法。當知陰、入、界等一切法，依初教初，如是建立。人天邪善根，不入此教。¹⁸

以此欣厭二門，做為趣入聲聞道及大乘始教之方便。小乘，乃建立在分別遍計性上，如《孔目章》卷 2：

又依愚法小乘，聲聞緣覺依分別遍計性，立其法數。所有世間、出世間名數分齊，竝如毘曇婆沙所定評正義者，即是正法數諸部執。所顯法相分齊者，即入從小乘。由同分別遍計故，不入大乘攝。但是名數竝是諸境，仍與正小乘作迴心向大乘方便。宜可准知。此即當五乘之中，聲聞、緣覺二乘法數分齊也。¹⁹

有關初期佛教聲聞、緣覺乘所論述內容，主要在於無常、苦、無我、不淨等，此如《維摩經》〈方便品〉，以此作為入始教之方便。又如〈弟子品〉對舍利弗、大目犍連等人之彈呵。²⁰而《維摩經》往往以不生不滅、空無所起、無所有、不二等等，來詮釋無常、苦、空、無我義，以顯示大乘始教。此之詮釋，與初期佛教所詮不同，如《維摩詰所說經》卷 1〈弟子品 3〉：

時，維摩詰來，謂我言：唯，迦旃延！無以生滅心行，說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅，是無常義；

者！於如此身，應生厭離；於如來身，應起欣樂。如來身者，無量善法共所集成，從修無量勝福慧生，從戒定慧解脫解脫智見所生，乃至廣說。」(CBETA, T38, no. 1782, p. 993, c28-p. 994, a11)。

¹⁷ 《維摩詰所說經》卷 1〈方便品 2〉：「諸仁者！此可患厭，當樂佛身。」(CBETA, T14, no. 475, p. 539, b29)。詳如其文《維摩詰所說經》卷 1〈方便品 2〉：「諸仁者！是身無常、無強、無力、無堅、速朽之法，不可信也！為苦、為惱，眾病所集。……諸仁者！此可患厭，當樂佛身。所以者何？佛身者，即法身也；從無量功德智慧生，從戒、定、慧、解脫、解脫知見生；……從如是無量清淨法生如來身。諸仁者！欲得佛身、斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。」(CBETA, T14, no. 475, p. 539, b13-c11)。

¹⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 556, a2-6)。

¹⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 556, a6-13)。

²⁰ 《維摩詰所說經》卷 1〈弟子品 3〉：「舍利弗！汝行詣維摩詰問疾。舍利弗白佛言：世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：『唯，舍利弗！不必是坐，為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；……』佛告大目犍連，……」(CBETA, T14, no. 475, p. 539, c16-28)。

五受陰洞達空無所起，是苦義；
 諸法究竟無所有，是空義；
 於我、無我而不二，是無我義。
 法本不然，今則無滅，是寂滅義。²¹

如此之詮釋，顯示了大乘教義及《維摩經》之風格，亦即以一切皆空，來說明無常、苦、空、無我等之涵義，此為大乘始教，又如《孔目章》卷 2：

依《維摩經》，法無眾生，離眾生垢故。法無有我，離我垢故。法無壽命。離生死故。法無有人。前後際斷故。……法同法性，入諸法故。……法離一切諸所觀行。準蘊一門，界、入一切諸法竝皆如此，其相即空。若無如實空，即一切法不成。何以故？由即空故。其義分齊，當初教終。²²

此舉五蘊即空，來說明始教，乃至十二入、十八界等一切諸法，莫不皆空。反之，若無如實空（空真如），則一切法不成。換言之，以空真如建立一切法。

終教，乃建立在空真如上，且以空真如建立一切法，如《孔目章》卷 2：

又《維摩經》云：彌勒當令此諸天子捨於分別菩提之見。所以者何？菩提者，不可以身得，不可以心得。寂滅是菩提，滅諸相故。不觀是菩提，離諸緣故。……何以故？為一切法皆如也。故據此分齊，義當終教。所有陰、入、界等一切法數，依此而知。若無空真如，即一切法不成，由無住本立一切法故。²³

此顯示陰、入、界等一切法，皆是真如，以空真如建立一切法，所謂「若無空真如，即一切法不成。」此即是《維摩經》所說的「從無住本立一切法」。²⁴若就此來說，屬於終教。有關終教之真如，智儼於〈真如章〉廣論之（詳參下述）。

頓教，則強調真如之不可說，所謂離言絕相，默絕萬法，且認為若無維摩居士以「默」顯不二之理，則一切法不成，如《孔目章》卷 2：

²¹ 《維摩詰所說經》卷 1〈弟子品 3〉(CBETA, T14, no. 475, p. 541, a16-21)。

²² 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 556, a13-29)。

²³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 556, b7-26)。

²⁴ 《維摩詰所說經》卷 2〈觀眾生品 7〉(CBETA, T14, no. 475, p. 547, c22)。

又《維摩經》云：時，維摩詰默然無言。文殊師利難[歎]曰：是真入不二法門。義當頓教，默絕萬法。陰、入、界等染淨諸法，竝皆同此。若無維摩默不二理，即一切法不成。²⁵

因空有不二不可說，真如亦不可說，故維摩居士以「默」顯示不二之理。

此外，值得注意的，有關圓教部分，智儼並未引用《維摩經》來說明，而是直接從〈十迴向品〉「百句真如」論之，為何如此？以「百句真如」來顯示圓教一乘之無盡，而終、頓教之真如尚未能表達無盡之意。且認為此「百句真如」也只是略說而已，其廣說則在〈普賢品〉、〈性起品〉中，如《孔目章》卷2：

又依無盡圓通教門，即《華嚴經》第八迴向百句如相，義當略教，〈普賢〉、〈性起〉當是廣義，即無盡圓通究竟宗也。所有無盡法數及餘乘數，皆一乘所目，即是一乘。由同在海印定中成故。²⁶

由此可知，智儼借用了「如」來表達圓教一乘，且以「百句真如」表達之，用以顯示其「無盡」。換言之，一乘教法，乃包含所有一切法及諸乘所說，故言「所有無盡法數及餘乘數，皆一乘所目，即是一乘」，亦即「百句真如」一詞，也是圓教所攝，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：

當知！聖教所顯道理，諸法非有，唯一真如，無我實性，以為究竟，此是三乘義。如是等法，為無盡教攝，即是一乘究竟盡理也。²⁷

此中，簡別了終、頓教之真如，與一乘教之差別。另，也顯示了「真如」之理，於圓教一乘乃究竟，故以「百句真如」（無盡真如）表達之。

（三）真如與《維摩經》之關係

真如，若就狹義來說，乃是終、頓教所詮之理；若就廣義來說，可為五教所詮之理，甚至包括人天乘世間法。²⁸如智儼於《孔目章·真如章》中，即以一乘、三乘來論述真如，如其云：

真如有二門：一者一乘真如，二者三乘真如。²⁹

²⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 556, b26-29)。

²⁶ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 556, c3-7)。

²⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1 (CBETA, T45, no. 1870, p. 547, c4-7)。

²⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1 (CBETA, T45, no. 1870, p. 547, c4-7)。

接著，將一乘真如，分為別教一乘、同教一乘兩種，如其云：

一乘真如者，有二種門：一、別教門，二、同教門。別教門者，謂圓通理事統含無盡因陀羅及微細等，廣如下經第八迴向百句如中說。同教門者，即與三乘義同，但由智迴向故，入一乘攝。³⁰

別教一乘所詮之真如，乃指圓通理事，統含一切，如無盡因陀羅及微細等，亦即如十玄門所述。至於同教一乘，是指同終、同頓教等，但由智迴向而入一乘無盡法界。³¹

三乘真如，則分為頓教、漸教兩種。於漸教之真如，又分為三種：終教、始教、世間所知門，如《孔目章》卷2：

二者三乘真如，復有二門：一、頓教門，二、漸教門。頓教門者，如《維摩經·不二法門品》，維摩直默以顯玄意者是，此如絕於教義，相想不及，廣如《大般若經·那伽室利分》說。漸教門者，略有三門：一、終教門。二、始教門。三、世間所知門。³²

此中，頓教之真如，舉《維摩經·不二法門品》維摩居士的默然來表達之。漸教之真如，則略分為三種：一、終教門。二、始教門。三、世間所知門。於此三門中，又可各分為始、終二種。如將終教分為始、終，此皆建立於無分別教義上，亦即空有不二，如《孔目章》卷2：

終教門者，復有二種：一始，二終。言始門者，即《維摩經》中〈不二法門品〉三十二菩薩顯不二法門者是。言終門者，即〈不二法門品〉文殊所顯不二者是。其終、始兩門，並具無分別教義空有二門。³³

有關終教之真如，同樣舉《維摩經·不二法門品》三十二菩薩所說之不二法門來表達之。由此可知，《維摩經·不二法門品》於終教、頓教的真如所扮演之分

²⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 558, c17)。

³⁰ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 558, c18-22)。

³¹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4：「若欲識華嚴經無盡教義者，當依六相因陀羅微細智及陀羅尼自在法智知。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 584, a18-20)。

³² 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 558, c22-27)。

³³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2：「漸教門者，略有三門：一、終教門。二、始教門。三、世間所知門。終教門者，……」(CBETA, T45, no. 1870, p. 558, c25-p. 559, a2)。

量，其所闡述主要在於空有不二、不可說上，此無怪乎法藏認為《維摩經》盛談理事無礙（於後述之）。³⁴

同樣地，始教之真如，又分為之始、終，且以《維摩經·弟子品》之「空」（真如）來表達之，如《孔目章》卷2：

始教門者，復有二種：一始，二終。言始門者，如《百法明門論》六種無為，屬一切法攝。人法二空，方入空攝。得知真如，不及二空，二空為上。……言終門者，如《維摩經·弟子品》內，為迦梅延說不生不滅是無常義等。³⁵

又如《孔目章》卷2：

無分別義者，謂證真如。無分別教者，謂比觀意。……今初教門中，真如但是空義，不同終教。

此顯示始教門之真如，但是「空」義，與終教之真如（「不空」）不同。³⁶至於世間之真如，亦有始、終二種，以作為佛教之方便。³⁷

由上之論述，可知智儼主要以「如」來表達五教之終教，及以「如」之不可說來表達頓教。因此，亦可得知「如」與終教、頓教關係極密切，亦可將其廣泛運用於諸教諸乘中。有關一乘、三乘之真如，如下圖表所示：

真如	諸教	諸乘	備註
世間真如	人天	三乘	顛倒真如
人我空真如	小乘		法執真如
二空真如	始教		依言真如
不空真如	終教		離言真如
不可說真如	頓教	一乘	法界真如
無盡真如	圓教		

³⁴ 《華嚴經探玄記》卷1：「第六、理事無礙門者，亦有二義：一、謂一切教法舉體真如，不礙事相歷然差別。二、真如舉體為一切法，不礙一味湛然平等。前即如波即水，不礙動相；後即如水即波，不失濕體。當知！此中道理亦爾。是故理事混融無礙，唯一無住不二法門，《維摩經》中盛顯斯義。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 119, a17-23)。

³⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 559, a2-7)。

³⁶ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 559, a10-14)。

³⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2：「世間唯除虛誑妄語等，餘竝入真實，由許是菩提遠方便故。言終門者。故論釋云：謂一切法但有名，謂分別名、思惟名。得知不同遠方便法，此義唯局二種十名中，為是大乘近方便故。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 559, a17-21)。此中，將世間之真如，以遠方便、近方便，來說明方便。

由圖表可知，真如乃指人、法二空所顯之理。此真如之理，通小乘、三乘、一乘，而至一乘方究竟淨，如《孔目章·人法二空章》卷3：

人法二空者，謂人空、法空。

人我執無處，所顯真如，名人空。

法我執無，所顯真如，名法空。人空通小乘而未清淨，至三乘方清淨。法空在三乘而未清淨，至一乘究竟淨。³⁸

此外，諸教諸乘所立之名目，皆可為一乘之所用，而成為一乘圓教之無盡法界，包括煩惱、苦等，如《孔目章·十纏章》卷2：

十纏者，謂無慚、無愧、睡、悔、慳、嫉、掉、昏、忿、覆。此十種義，多習成過，如絲縛馬，多故成過，名之為纏。若依小乘，纏義成過義。若依大乘初教，纏義即空。故《維摩經》云：「五受陰洞達，空無所起，是苦義」等，纏義準之。若約終教，即是真如。何以故？一切法皆如也。若約一乘，纏義不約自體，唯約用義，所障義大，纏過亦重，由法自在故，與法界義同。³⁹

又如《孔目章·三苦八苦章》卷3：

三苦者。……為初入法人生厭離相，即苦類攝，未有道理。若入四諦，即苦諦攝。何以故？為聖教興令得諦故。乃至苦聖諦義，亦準可知。所以知之，為大乘義含始終故。此苦在凡夫是苦類，在聲聞入苦諦。若菩薩位，初教即空，名苦聖諦。故《維摩經》云：五受陰洞達，空無所起，是苦義。若約終教，苦即真如，一切法亦如也故。若約一乘，前義為一乘所目，名為一乘，亦苦類等四義，入因陀羅、微細等，成無盡故。⁴⁰

此舉共世間法之十纏、三苦八苦為例，若從華嚴一乘來說，則諸纏、諸過、諸苦等，皆是無量無邊，所謂「為一乘所目，名為一乘，亦苦類等四義（指苦類、苦諦、空、真如），入因陀羅、微細等，成無盡故。」由此可知，華嚴一乘普攝諸法，顯示法法彼此相互依存之無盡法界緣起，如《華嚴一乘十玄門》卷1：

³⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷3 (CBETA, T45, no. 1870, p. 568, b21-24)。

³⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 552, a13-21)。

⁴⁰ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷3 (CBETA, T45, no. 1870, p. 566, c29-p. 567, a20)。

今舉一步到者，即是法界緣起海印定力說到不到，不同情謂說到不到。故經（《維摩經》）云：唯應度者，乃能見之，而復不失因果，不墮斷常。故經（《維摩經》）云：「深入緣起，斷諸邪見」，斯之謂也。⁴¹

又如《華嚴一乘十玄門》卷1：

問：既其各各無性，何得成其一多耶？

答：此由法界實德緣起力用普賢境界相應，所以一多常成不增不減也。如《維摩經》云：從無住本立一切法。又《論》云：以有空義故，一切法得成也。⁴²

此引文中，引用了《維摩經》緣起無性（無住）、《中論》空義等，來表達一乘圓教無盡法界。為何如此？亦即空、如等名目，若為一乘所用，即入圓教無盡法界，如《孔目章》卷4：「若欲識華嚴經無盡教義者，當依六相因陀羅微細智及陀羅尼自在法智知。」⁴³因此可得知，五教所表達者，不外乎空、如等名目；同樣地，《維摩經》之所表達者，亦不外乎空、如等名目，而此等名目若為一乘所用，則為一乘圓教。乃至「真如/如」一詞，亦可貫通五教。

此外，對於《維摩經》有關圓教這方面，若要說之，應是指同教一乘，此與「如」有密切關係。正因為一切法皆如，所以芥子納須彌（須彌入芥子），以此顯示不思議解脫，如《維摩詰所說經》卷2〈不思議品〉：

諸佛菩薩有解脫，名不可思議。若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中，無所增減，須彌山王本相如故，而四天王、忉利諸天不覺不知己之所入，唯應度者乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。⁴⁴

之所以能「以須彌之高廣內芥子中」，實乃因為「須彌山王本相如故」。藉由此表達《維摩經》之不思議解脫。有關這方面，智儼並未多加以論之，但法藏、澄觀則將此與《華嚴經》做一對比，以圓滿與分得（或一分）來顯示彼此之差別，認為《維摩經》之不思議解脫，乃是分得（或一分）（此於下述論之）。

⁴¹ 《華嚴一乘十玄門》卷1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 516, a19-23)。

⁴² 《華嚴一乘十玄門》卷1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 514, b28-c3)。

⁴³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 584, a18-20)。

⁴⁴ 《維摩詰所說經》卷2〈不思議品6〉 (CBETA, T14, no. 475, p. 546, b24-29)。

三、法藏之看法

(一) 法藏之五教判

法藏之五教判，基本上，承自於智儼。換言之，法藏之五教判，亦即是「一乘、三乘、小乘」之模式，如《華嚴一乘教義分齊》卷1：

第四、分教開宗者，於中有二。初就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十。初門者，聖教萬差，要唯有五。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。初一即愚法二乘教，後一即別教一乘。……中間三者，有其三義：一、或總為一，謂一，三乘教也，以此皆為三人所得故，如上所引說。二、或分為二，所謂漸、頓。……⁴⁵

此中之五教，亦即是小乘、三乘、一乘。三乘是指始、終、頓三教，或言漸、頓教。漸、頓教之差別，主要在於言說、絕言說，如《華嚴一乘教義分齊章》卷1：

所謂漸、頓，以始、終二教所有解行並在言說，階位次第因果相承從微至著，通名為漸。故《楞伽》云：漸者，如菴摩勒果漸熟非頓，此之謂也。頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生即是佛等。故《楞伽》云：頓者，如鏡中像，頓現非漸，此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智，如淨名以默顯不二等。又《寶積經》中，亦有說頓教修多羅故，依此立名。⁴⁶

此以維摩居士之默然，來表達頓教。同樣地，法藏如同乃師智儼，擅長以有（法有我無）、空、如、不可說、無盡法界等說明五教，如《華嚴經探玄記》卷16〈寶王如來性起品32〉：

若小乘教中，看此眾生，唯是一聚五蘊實法，本來無人。
若大乘初教，唯識所現，如幻似有，當相即空，無人無法。

⁴⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b5-13)。

⁴⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b13-21)。《楞伽阿跋多羅寶經》卷1〈一切佛語心品〉：「如菴羅果，漸熟非頓；如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。」(CBETA, T16, no. 670, p. 485, c29-p. 486, a1)。《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品2〉：「大慧！漸淨非頓，如菴羅果漸熟非頓，諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是漸淨非頓；……」(CBETA, T16, no. 672, p. 596, a25-27)。

若約終教，竝是如來藏緣起，舉體即如，具恒沙德，乃是眾生故。《不增不減經》云：眾生即法身，法身即眾生，眾生、法身，義一名異。解云：此宗約理，眾生即是佛。

若約頓教，眾生相本來盡，理性本來顯，挺然自露，更無所待故。不可說即佛、不即等也，如淨名杜默之意等。

若圓教，即一切眾生，竝悉舊來發心亦竟，修行亦竟，成佛亦竟，更無新成，具足理事，如此經文。⁴⁷

此舉五教對眾生之看法，小乘教認為眾生唯是五蘊和合之實法（法有），但無人我。大乘始教則認為眾生是唯識所現，如幻似有，當相即空，無人無法。若終教則認為眾生是如來藏緣起，舉體即如，具恒沙德。頓教則認為不可說成佛或不成佛，因為眾生相本盡，理性本顯。圓教則認為一切眾生是舊時成佛，且具足理事等。⁴⁸又如《華嚴經探玄記》卷7〈金剛幢菩薩迴向品〉：

約教顯異者。若小乘五行皆實，……。初教即空以成五行。終教即如而成。頓教絕言為五。圓教內法界無盡，一一行中攝一切行各無盡，為五行也。⁴⁹

此中，舉五行（禮佛、懺悔、勸請、隨喜、迴向）為例，說明五教對此五種修行之看法，小乘教視五行為實，初教即空，終教即如，頓教絕言（不可說），圓教五行即是無盡法界。此圓教之無盡法界，是指通三世間一切法，故以人、法、理、事等諸法彼此相即互為其體，如《華嚴經探玄記》卷3〈盧舍那佛品2〉：

若小乘，以子母七微及色等四塵并能造四大實色為體。若三乘中，凡小地前俱以賴耶識為體。地上二義。報土亦同賴耶識為體。若二智所現即以唯識智為體。故攝論云。菩薩及如來唯識智乃至為淨土體故。若依終教俱以如來藏真如為體。若一乘以無盡法界通三世間。人法理事等諸行相即互為其體准思可知。⁵⁰

⁴⁷ 《華嚴經探玄記》卷16〈寶王如來性起品32〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 413, b28-c9)。

⁴⁸ 對於眾生是佛具足一切德相等事，吾人恐有疑惑。因此，法藏對此加以回答，如《華嚴經探玄記》卷16〈寶王如來性起品32〉：「問：若爾，何故現有眾生不即佛耶？答：汝今就初人天位中，觀彼眾生當相即空猶亦不得，況復得見圓教中事。是故汝見現有眾生，我不約彼說此成佛。若情見破，則法界圓現，一切眾生無不成佛。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 413, c9-14)。說明了眾生連基本的我執都沒破，何能見圓教中事。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》卷7〈金剛幢菩薩迴向品21〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 254, a28-b2)

⁵⁰ 《華嚴經探玄記》卷3〈盧舍那佛品2〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 158, b23-c2)。

由此可知，五教之「體」，彼此差別之所在，如小乘，以實色為體；三乘以賴耶識為體（或以唯識智為體）；終教以如來藏真如為體；一乘則以諸行相即互為其體。⁵¹此外，乃至對心識等之看法，皆以五教（或小、三、一乘）來詮釋之。⁵²正因緣起甚深，所以心識等皆以五教詮釋之，且以無盡來表達圓教，無論於名於義上，皆是無盡。

（二）五教與《維摩經》之關係

法藏於《華嚴遊心法界記》中，論述五教時，⁵³於所述的一一教中，皆引用了《維摩經》作為佐證。如《華嚴遊心法界記》於論述「第一、法是我非門」中，即引《維摩經》說明利根觀法，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

就此門中開為二觀。一者總相觀、二者別相觀。初者，三科雖異，唯色與心，故名總相。……又《維摩經》云：起唯法起，滅唯法滅等。即以總收別，唯總而非別，故名為總相觀也，此約利根入法方便也。二、別相觀者，即於上總相之中，分別而觀，故名別相觀。⁵⁴

此乃引自《維摩經》卷 2〈文殊師利問疾品〉：

但以眾法，合成此身；起唯法起，滅唯法滅。⁵⁵

此則以總、別觀，來說明利、鈍根之觀法不同，若直就色、心法來修觀，為總相觀；若於根、塵、識等，一一細分別觀之，則為別相觀。此等觀法，主要解決人我執問題。但值得注意的，於後文中，同樣引用《維摩經》「起唯法起，滅唯法滅」之經文，而其所表達之意思，則顯示色法、心法無不真實而證入法界，且引用《維摩經》「但除其病，而不除法」來佐證說明之，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

⁵¹ 此亦可參見澄觀對五教之理的詮釋，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：「生空所顯，是小乘教理。二空所顯，是始教理。無性真如，是終教理。而言等者，等餘二教之理，謂頓教理亦即無性真如，體絕安立，如性雙遣，亦不離如。圓教之理，總融諸理，無有障礙耳。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 71, a17-21)。

⁵² 此詳參《華嚴一乘教義分齊章》(卷二、卷三)「諸教所詮差別」所探討項目，如《華嚴一乘教義分齊章》：「諸教所詮差別者，略舉十門。義差別故，顯彼能詮差別非一，餘如別說。一所依心識。二明佛種性。三行位分齊。四修行時分。五修行依身。六斷惑分齊。七二乘迴心。八佛果義相。九攝化境界。十佛身開合。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c6-10)。此十門所探討內容，乃以五教架構來論述之。

⁵³ 此五教，指《華嚴遊心法界記》卷 1：「今以粗陳綱要，總以五門。隨自所宣，引之如左。言五門者，一法是我非門。二緣生無性門。三事理混融門。四言盡理顯門。五法界無礙門。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 642, c11-14)。

⁵⁴ 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 643, b4-12)。

⁵⁵ 《維摩詰所說經》卷 2〈文殊師利問疾品〉：(CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 545a3-4)。

問：既云觀法即以人無我者，云何觀察人無耶？

答：且如今之色等法、眼等識，得時實無分別，不是不得，雖得而無分別。此即是法、眼等識親證，如色等無異，及其意識不了，謂實我人；妄緣分別，謂實人我。於一事中，有真妄齊致。何者？意識分別，不稱法也。言真妄者，即眼等識，親證是真；意識妄緣，為妄。真妄既玄，差別不等。是故證法人無也。此云何知？按《維摩經》云：但除其病，而不除法。又云：起唯法起，滅唯法滅等。色法既真實，心法亦即如色無差。能了識知塵，是即遊行無礙也。此即入初門之勝便，契真理之妙因。⁵⁶

此說明了證入法界，其實不離色法、心法等，所謂「能了識知塵，是即遊行無礙也。」

於「第二、緣生無性門」中，說明一切法無生、無相。⁵⁷而論述無相觀時，引用《維摩經》來說明之，如《華嚴遊心法界記》卷1：

無相觀者，相即無相也。何以故？此法離相故。此云何知？按《維摩經》云：法離於相，無所緣故等。⁵⁸

此以一切皆空，表達「緣生無性門」，一切諸法緣生無性，所以無生、無相。此於《維摩經》〈弟子品〉中，則廣述之。⁵⁹

於論述「第三、事理混融門」中，則廣引用《維摩經》來說明之，⁶⁰如《華嚴遊心法界記》卷1：

⁵⁶ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 643, b22-c4)。

此段引文，於《華嚴五教止觀》中，乃是置於「第二、生即無生門」論之，如其云：「次、入無生門者，夫智人觀色法者，且如色法。眼識得時實無分別，不是不得而無分別。此即是法眼識親證如色無異，及其意識不了妄計我，生假分別，倒見沈淪。於事中，真妄齊致。何者？意識分別不如法也。言真妄者，眼識得故名真，意識緣故為妄，真懸差別不等。是故證法無人。何以故？法無分別故。」(CBETA 2024.R3, T45, no. 1867, pp. 510c28-511a6)。

⁵⁷ 《華嚴遊心法界記》卷1：「於中，復分為二觀：一者無生觀。二者無相觀。言無生觀者，即法無自性，相由故生。生非實有，是即為空。空無毫末，故曰無生，以性自不生故。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 643, c7-10)。

⁵⁸ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 643, c13-15)。

⁵⁹ 《維摩詰所說經》卷1〈弟子品〉：「夫說法者，當如法說。法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故；法常寂然，滅諸相故；法離於相，無所緣故；法無名字，言語斷故；法無有說，離覺觀故；……」(CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 540a4-8)。

⁶⁰ 《維摩詰所說經》卷1〈佛國品〉：「深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，無復餘習」(CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 537a20-21)。

空有圓融，一無二故，雙離俱邊，空有一體，互形奪故，兩雙離邊。此云何知？按《維摩經》云：深入緣起，斷諸邪見，有無二邊，不復餘習等。⁶¹

又如《華嚴遊心法界記》卷 1：

按《維摩經》云：「眾生即涅槃相，不復更滅」。亦得說言：涅槃即眾生相故，不復更生也。又云：「非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行」等，是此意也。⁶²

有關「事理混融門」，於下列「第四、言盡理顯門」所探討入三十二菩薩不二法門中則廣顯之，且法藏認為《維摩經》擅長表達「理事無礙」。⁶³所謂「深入緣起」，其義深廣。⁶⁴此外，亦引用《維摩經》來說明離二邊顯菩薩行。⁶⁵

至於「第四、言盡理顯門」之頓教，主要以離言說相、名字相，乃至離性等，顯示不可說，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

第四、言盡理顯門者，即大乘頓教，離相離性也。如《楞伽》、《維摩》、《思益》等經明也。⁶⁶

又如《華嚴遊心法界記》卷 1：

第四、入言語道斷心行處滅方便者，即於上空有兩門離諸言論心行之境，唯有真如及真如智獨存。何以故？圓融全奪離諸相故。隨一切動念，即皆如故，竟無能所為彼此故，獨奪顯示染不拘故。……《維摩經》云：「**言語道斷，心行處滅**」等。⁶⁷

⁶¹ 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 644, a10-13)。

⁶² 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 644, b9-12)。

⁶³ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA 2024.R3, T35, no. 1733, p. 119a17-23)。

⁶⁴ 如天台以四教詮釋之，如《維摩經文疏》卷 4：「若觀十二因緣生滅，即是三藏菩薩調伏諸根，滿足六度，未名深入。若觀十二因緣即空，斷界內惑，即是通教菩薩，亦未名深入。若觀十二因緣知空非空入假，名破界內、外恒沙無知，得進入中道，破十一品無明，是別教菩薩，亦未名深入。圓教菩薩，一心圓觀十二因緣，從初住發真見中道，至補處破四十一品，乃名「深入緣起」也。」(CBETA 2024.R3, X18, no. 338, p. 487a23-b6)。

⁶⁵ 《維摩詰所說經》卷 2〈5 文殊師利問疾品〉：「文殊師利！有疾菩薩應如是調伏其心，不住其中，亦復不住不調伏心。所以者何？若住不調伏心，是愚人法；若住調伏心，是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏、不調伏心，離此二法，是菩薩行。在於生死，不為污行；住於涅槃，不永滅度，是菩薩行；非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行」(CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 545b23-29)。

⁶⁶ 《華嚴遊心法界記》卷 1：「第四、言盡理顯門者，即大乘頓教，離相離性也。如《楞伽》、《維摩》、《思益》等經明也。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 642, c24-25)。

⁶⁷ 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 644, b19-26)。

又如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：若云空有圓融語觀成絕者既離言觀，云何證入耶？

答：非是無語不言，但以語即如故，不異於真，是以無言。觀行亦爾，准上可知。此云何知？按《維摩經》中，三十二菩薩各說二而不二，各入不二法門。次至維摩，維摩默答，寂無言說，名入不二法門。文殊歎曰：善哉！善哉！當知無有言說名字，名入不二法門等。解云：何故顯默不二者？心法本自不二，更不待言而方不二也。又但默然無言，即是說入不二法門。何者？以諸菩薩解得無言是真不二，以語說、觀行即是法故。⁶⁸

此說明了「心法本自不二，更不待言而方不二」之道理。且言說、觀行等本身即是「如」，無不是法，並非如一般所說的語言文字無法表達。所以，維摩居士以默然顯之，以默顯絕言之理、絕言真如、空有不二，用以顯示非於言說、觀行之外另有法可求。而維摩居士之默然，也往往成為頓教之典型的表達方式。

另外，對於《維摩經》之「法離一切觀行」，一般主要將其運用解釋「第二、緣生無性門」，但同樣地運用於「第四、言盡理顯門」中，如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：作是觀者治何等病？

答：治諸法觀行之病。何者？凡所動念皆是妄也。此云何知？按《維摩經》云：法離一切觀行等。《智論》云：動即魔網，不動是法印等。⁶⁹

於論述「第五、法界無礙門」之圓教時，亦引《維摩經》說明之，如《華嚴遊心法界記》卷1：

第二、理性融通者。復有二門。一者空不空門。二者是不是門。初、空不空者，彼有力能成此為不空，以與他為體故。此亦然也。此無力依於彼為空。以此非自有，由彼有故。彼亦然也。兩法互由二而不二故，名空不空也。是故全空而即有，有即徹空有；全有而即空，空即徹有空。徹有空故，一切在有而即空；徹空有故，一切在空而即有。何以故？真非分限故。是以事隨理而圓通，理隨事而差別。此云何知？按《涅槃》等經云：佛性隨流成其別味等。又《維摩經》云：法同法性，入諸法故等。⁷⁰

⁶⁸ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 644, b26-c7)。

⁶⁹ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 645, a5-8)。

⁷⁰ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 647, c3-13)。

此所說之圓教，乃從「理性融通」來入手，所謂「事隨理而圓通，理隨事而差別」，故以《維摩經》「法同法性，入諸法故」來說明諸法之相即相入。又如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：既云因緣故有，未委力用如何？

答：言因緣起者，要具力、無力也。因既親生，緣名假發。且就流轉為言，即無明業種為因，是即力也。淨心隱體為緣，即無力也。何以故？以流轉即順無明而違淨心故，既以違淨心而成染法故知無明為有力也。故《不增減經》云：法界身流轉五道，名曰眾生等。若就出纏為語，反前知之。《維摩經》云：眾生即涅槃相，不復更滅等。⁷¹

此藉由無明、淨心之有力和無力，用以說明緣起力用之流轉、出纏等情形，且以《維摩經》「眾生即涅槃相，不復更滅」來說明出纏，亦即淨心有力、無明無力，所以順淨心而違無明，此為出纏，故言「眾生即涅槃相，不復更滅」。

法藏於其他論著中，對《維摩經》之引用，可說不少，如《大乘起信論義記》卷2：

是故脩多羅中，依於此義，說一切眾生本來常住入於涅槃菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得引證中依於此義乃至涅槃者。依此同相門。如上本末不覺。本來即真如，故說一切眾生性自涅槃不更滅度。故經（《維摩經》）云：一切眾生即涅槃相，不復更滅。⁷²

此顯示眾生性自涅槃（或舊來入涅槃），不更滅度，故引《維摩經》「一切眾生即涅槃相，不復更滅」加以佐證之。又如《華嚴經探玄記》卷13〈十地品〉：

五、攝相歸性故說唯識，謂此八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。經（《維摩經》）云：一切眾生即涅槃相，不復更滅等，……。⁷³

此顯示八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現，故以《維摩經》云：「一切眾生即涅槃相，不復更滅」，用以說明一切眾生本來常住入於涅槃菩提法中。又如《華嚴經探玄記》卷7〈金剛幢菩薩迴向品〉：

⁷¹ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 648, c25-p. 649, a4)。

⁷² 《大乘起信論義記》卷2 (CBETA, T44, no. 1846, p. 263, c29-p. 264, a5)。

⁷³ 《華嚴經探玄記》卷13〈十地品〉 (CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a16-20)。

苦受是受陰，苦陰是色陰，苦覺是想陰，增上大苦是識陰，苦行是行陰。
通論一切有流之蘊為苦藏，苦因能生為根，苦果自陰為舍。

小乘，為實苦。

初教，即空苦。《經》云：五受陰洞達空無所起，為苦義。

終教，即真如為苦義。

頓教，絕言是苦。

圓教，通法界具一切法門為苦。⁷⁴

又如《華嚴一乘教義分齊章》卷3：

又此障法，以依識無性故，即空無分別，是其障義。如《維摩經》云：五受陰洞達空無所起，是苦義。⁷⁵

此以實、空、如、絕言、法界等，來說明「苦」義，即以《維摩經》「五受陰洞達空無所起，為苦義」，⁷⁶來顯示始教之苦義，以真如來顯示終教之苦義，以絕言顯示頓教之苦義，以法界具一切法門顯示圓教之苦。另外，於論述頓教，亦往往引用《維摩經》，如《華嚴一乘教義分齊章》卷1：

九、相想俱絕宗。如頓教中，顯絕言之理等，如淨名默顯等。

此顯示頓教強調一切法本來自正，不待言說不待觀智，亦即言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生即成佛，此如維摩居士以默來顯之。

由上述可知，法藏對《維摩經》之引用，是相當靈活的，不僅五教引用《維摩經》，且顯示門門皆可入法界，甚至以圓教來釋之，如以《維摩經》「法同法性，入諸法故」來說明諸法之相即相入。

（三）真如與《維摩經》之關係

法藏於《華嚴經探玄記》對〈迴向品〉百句真如之解釋，以一乘真如、三乘真如釋之，此乃承自於智儼之說法，若將二文做一對比，可得知幾乎一樣。如《華嚴經探玄記》卷8：

⁷⁴ 《華嚴經探玄記》卷7〈金剛幢菩薩迴向品21〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 251, a13-20)。

⁷⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷3 (CBETA 2024.R3, T45, no. 1866, p. 493b26-29)。

⁷⁶ 《維摩詰所說經》卷1〈弟子品〉：「迦旃延！諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義；……」(CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 541a17-20)。此即以諸法畢竟不生不滅、無所起、究竟無所有、不二等，說明無常、苦義、空、無我之涵義。

四、約教顯者，真如有二門：一乘真如、三乘真如。一乘亦二門：一別教，謂圓通諸事統含無盡，如因陀羅網及微細等，廣此百句如中說。二同教者，則與三乘義同，但由智迴向故入一乘攝。二者三乘真如，亦有二門：一頓教，如維摩直默以顯玄意者是。此如絕於教義，相想俱不及，如《大般若經·那伽室利分》說。二漸教者，略有三門：一終、二始、三世間所知。……真如者，乃至流在十名，理不可壞故，同是真如也。⁷⁷

別教一乘之真如，乃是圓通一切諸法，法法彼此互遍互攝，如因陀羅網重重無盡，而以百句真如來表達之，所謂「圓通諸事統含無盡，如因陀羅網及微細等，廣此百句如中說」。

此外，法藏認為《維摩經》擅長表達理事無礙，如《華嚴經探玄記》於論述能詮教體時，說道：

第六、理事無礙門者。亦有二義：

一、謂一切教法舉體真如，不礙事相歷然差別。

二、真如舉體為一切法，不礙一味湛然平等。

前即如波即水不礙動相。後即如水即波不失濕體。當知此中道理亦爾。是故理事混融無礙，唯一無住不二法門，《維摩經》中盛顯斯義。⁷⁸

此「理事無礙門」中，特別舉《維摩經》來佐證，說明真如與事相不二，理事混融，彼此無礙，《維摩經》則擅長表達此道理。由此可知，將《維摩經》「如」之特色表露無遺。

此外，值得留意的，乃是《維摩經》〈不思議品〉所象徵圓教思想的這部分，一般以圓教來解釋《維摩經》之不思議解脫。同樣地，《華嚴經》有〈佛不思議法品〉。⁷⁹此兩部經，皆稱之為不思議經，又該如何區分之？對此問題，法藏以圓滿、分得來簡別，如《華嚴經探玄記》釋〈佛不思議法品〉云：

⁷⁷ 《華嚴經探玄記》卷 8〈21 金剛幢菩薩迴向品〉(CBETA 2024.R3, T35, no. 1733, p. 270a12-b13)。

⁷⁸ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 119, a17-23)。

⁷⁹ 或稱《華嚴經》為「大不思議經」、「大不思議解脫經」，如《花嚴經文義綱目》卷 1：「佛滅度六百年後龍樹菩薩往龍宮，見此大不思議經。上本有十三大千世界微塵數偈。四天下微塵數品。」(CBETA, T35, no. 1734, p. 493, a29-b2)。如《華嚴經探玄記》卷 1：「故西域相傳，龍樹菩薩往龍宮見大不思議解脫經有三本。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 122, b13-14)。如《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「龍樹菩薩往龍宮，見此大不思議經。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 523, a14-15)。

另如《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品（四十卷）》，以「入不思議解脫境界」稱之。如《華嚴經行願品疏鈔》卷 3：「大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品別行一卷」

此等約法，是法性融通力。約智，是如來自在力。良以此智達彼法，故無礙圓融，故能如是，此約果圓滿說。若菩薩分得，如維摩不思議解脫，皆此類也。⁸⁰

此中，法藏先說明了《華嚴經》之不思議，若就「法」來看，是指是法性融通力；若就「智」來看，是指如來自在力所達之果地圓滿。若是菩薩因地所得之不思議解脫，此為分得，如善財童子所參訪的諸善知識其所現之不思議解脫，亦如維摩居士所得的不思議解脫，皆屬於此類。換言之，法藏以佛果（圓滿）、菩薩（分得）來說明此種不思議解脫之不同。澄觀則針對此兩部經來加以簡別，其於論述《華嚴經》「宗趣」時，特別加入「不思議」三字以顯示《華嚴經》不同他經之所在，亦即以「不思議」來表達《華嚴經》之特色，如《大方廣佛華嚴經疏》卷3：

而法界等言，諸經容有，未顯特異故。以「不思議」貫之，則法界等皆不思議，故為經宗。所以，龍樹指此為大不思議經。斯良證也。《淨名》（指《維摩經》）但明作用不思議解脫，蓋是一分之義，未顯法界融通等不思議故。⁸¹

此引文中，澄觀首先以「不思議」來表達《華嚴經》宗趣之特色。如此一來，則將面對《維摩經》也是「不思議」的問題，又如何說「不思議」為華嚴之特色？因此，澄觀進一步加以簡別《華嚴經》與《維摩經》之不同，認為《維摩經》之「不思議」，只是菩薩之業用解脫，是「一分」而已，因未能彰顯法界融通、德

(CBETA, X05, no. 229, p. 256, c1-2)。又如《閱藏知津》卷1：「大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品（四十卷）」(CBETA, J31, no. B271, p. 772, c11-12)。

此外，天台智顛以五重「不思議」解釋《維摩經》，如《維摩經玄疏》卷1：「此經以不思議人法為名。不思議真性解脫為體。不思議佛國因果為宗。不思議權實折伏攝受為用。不思議帶偏顯圓為教相。故今明此經始從如是我聞終乎歡喜奉行，皆明不思議也。」(CBETA, T38, no. 1777, p. 519, a15-19)。此顯示整部《維摩經》所闡述，皆是不思議。

⁸⁰ 《華嚴經探玄記》卷15〈佛不思議法品28〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 397, a10-13)。

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品1〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 522, a25-b1)。

又如《華嚴經行願品疏》卷2：「何法不思議？謂即解脫境界。解脫有二：一、是作用解脫，謂作用自在，脫拘尋故，如淨名所得故。彼經：有解脫，名不思議。菩薩住是解脫者，能以須彌之高廣內芥子中等。即下善友所得解脫故，慈氏云：汝隨順解菩薩解脫不思議不，其文甚多。」(CBETA, X05, no. 227, p. 71, a20-24)。依澄觀之看法，菩薩所得之不思議解脫，此包括善友所得解脫、維摩居士等。

如宗密《華嚴經行願品疏鈔》卷3：「鈔何法下，二、指不思議體，文中三，初直指，次解釋，後結成。二中二，初釋解脫，後釋境界。今初也。一、作用等者，即如淨名所得也，故彼經云有解脫名不可思議，若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣內芥子中等。」(CBETA, X05, no. 229, p. 261, b5-9)。

相等無盡不思議。對此，澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中，加以說明之，如其云：

疏：《淨名》但明下，第四、釋通妨難，即躡跡為難。謂若加不思議，欲異餘經，尚同《淨名》，曾何成異？故為此通，彼得業用，不得德相故。故彼經云：有解脫，名不思議。菩薩住是解脫，能以須彌之高廣內芥子中等。曾不說言真如具無盡德，佛身不分而遍塵毛之德不可盡等。故彼而為一分。故龍樹呼此經為大不可思議經，則顯彼為小不思議。不思議雖無大小，教中彰之有廣狹故。⁸²

此中，說明《維摩經》之「不思議」，乃指菩薩之業用解脫，並未包括德相等一切法，所以是「一分」不思議解脫，此即是維摩居士所得之不思議解脫。因此，若將《華嚴經》與《維摩經》之不思議做一對比，則呈現了大不思議經、小不思議經之差別，或廣（包括德相、業用等一切法）、狹（只有業用解脫）之別。⁸³

四、結語

綜上所述，華嚴宗所說的五教，其內涵不外乎「有、空、如、不可說、法界」之表達模式。《維摩經》之教義，可說包含小、始、終、頓、圓等諸教，且擅長以「如」表達空有不二、理事無礙，以「如」彰顯不思議解脫。甚至《維摩

⁸² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 14：「疏。《淨名》但明下，第四、釋通妨難，即躡跡為難。謂若加不思議，欲異餘經，尚同《淨名》，曾何成異？故為此通彼得業用，不得德相故。故彼經云：有解脫，名不思議。菩薩住是解脫，能以須彌之高廣內芥子中等。曾不說言真如具無盡德，佛身不分而遍塵毛之德不可盡等，故彼而為一分。故龍樹呼此經為大不可思議經，則顯彼為小不思議。不思議雖無大小，教中彰之有廣狹故。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 108, c13-22)。

從義神智《摩訶止觀義例纂要》卷 6：「若據清涼之意，猶故謂之不及華嚴。何以知之？以清涼：淨名但顯作用不思議解脫，蓋是一分之義，未顯法界融通不思議，故不同於華嚴也。」(CBETA, X56, no. 921, p. 95, b14-16)

⁸³ 《新華嚴經論》卷 1：「第六、《維摩經》以不思議為宗者，《維摩經》與《華嚴經》十種別，一種同。十種別者：一淨土莊嚴別。二佛身諸相報化別。三不思議德神通別。四所設法門對根別。五諸有聞法來眾別。六說教安立法門別。七淨名菩薩建行別。八所闡法門處所別。九常隨佛眾別。十所付法藏流通別。一種入道方便同。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 723, b24-c1)。

又《新華嚴經論》卷 1：「三、不思議德神通別者，如《維摩經》說菩薩神通，以須彌之高廣內芥子中，能以四大海水入一毛孔。又小室之內能容三萬二千師子之座，各各高八萬四千由旬。八千菩薩、五百聲聞、百千天人，維摩詰致其右手掌，擊其大眾，往詣菴羅。又以手斷取東方妙喜佛國，來至此處示於大眾，送還本處。如是神變，且為權學三乘聲聞菩薩等眾現如斯事。何以故？為權教聲聞菩薩等見道未實，自他未亡，所現神變，依根所見，皆有往來分齊限量。又是一時之間，聖意以神力變化起諸小根令漸增進故，非是法爾力故。如《華嚴經》中，以本法力，法如是故，能以一塵之內，含容十方一切佛刹眾生刹。總在塵中，世界不小，微塵不大，十方世界所有微塵。一一塵中總皆如是，如經所說。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 723, c15-p. 724, a1)。

經》所說的「法同法性」，亦被運用於一乘圓教中，此顯示了對「如」思想之運用，以同終教、頓教之「如」，用以表達一乘別教之圓，或以「百句真如」或「無盡真如」稱之，以顯圓融具德事事無礙。⁸⁴此也顯示了華嚴與諸教之關係，有所通，無其所侷。⁸⁵

此外，對於《維摩經》「不思議解脫」的看法，華嚴宗認為其侷限於菩薩業用之解脫上，而非指遍於一切法界之不思議，故以分得（或一分）圓來表達之。如此，彰顯了《維摩經》「不思議解脫」與《華嚴經》所說不同。

參考資料

- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》。CBETA, T14, no. 475。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕法藏撰，《花嚴經文義綱目》。CBETA, T35, no. 1734。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔隋〕智顛撰，《維摩經玄疏》。CBETA, T38, no. 1777。
- 〔唐〕窺基撰，《說無垢稱經疏》。CBETA, T38, no. 1782。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 〔隋〕杜順說，〔唐〕智儼撰，《華嚴一乘十玄門》。CBETA, T45, no. 1868。
- 〔唐〕智儼集，《華嚴五十要問答》。CBETA, T45, no. 1869。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴遊心法界記》。CBETA, T45, no. 1877。

⁸⁴ 《華嚴經探玄記》卷 16〈寶王如來性起品 32〉：「既此真性融遍一切故，彼所起亦具一切，分、圓無際。是故分處皆悉圓滿，無不皆具無盡法界。是故遍一切時、一切處、一切法等，如因陀羅網無不具足。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 406, a1-5)。

⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈世主妙嚴品 1〉：「然此教海宏深，包含無外，色空交映，德用重重。語其橫，收全收五教，乃至人天總無不包，方顯深廣。其猶百川不攝大海，大海必攝百川。雖攝百川，同一鹹味。故隨一適，迥異百川。前之四教不攝於圓，圓必攝四。雖攝於四，圓以貫之。故十善、五戒亦圓教攝。上非三四，況初二耶。斯則有所通，無其所局。故此圓教語廣，名無量乘；語深，唯顯一乘。一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故。二、別教一乘，唯圓融具德故，以別該同皆圓教攝。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 514, a6-16)。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：「總收者，約其所通，如圓教中，有小乘戒善之法、四諦因緣。有始教中，十地、十如、八識、四智。有終教中，事理無礙。有頓教中，言思斯絕等，如海有百川之水，水義同也。後總揀者，約無其所局，如小乘唯人空自利，始教五性三乘，終教不說德用該收，頓教一向事理雙絕等。如彼百川不同鹹味，不具十德，海則具之。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 70, c19-26)。

〔隋〕智顛撰，《四教義》。CBETA, T46, no. 1929。

〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。

〔唐〕澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》。CBETA, X05, no. 229。

〔隋〕智顛撰，《維摩經文疏》。CBETA, X18, no. 338。

〔隋〕智顛撰，《三觀義》。CBETA, X55, no. 909。

月霞法師，《維摩詰講義錄》，佛陀教育基金會印，2019年。

陳英善，〈月霞大師之華嚴·禪〉，《華嚴學研究》第三輯，北京：宗教文化出版社，2018年，頁100-113。

陳英善，〈月霞大師與法界觀之關係——以《維摩詰經講義錄》為主〉，《華嚴學研究》第二輯，北京：宗教文化出版社，2017年，頁56-69。

陳英善，《天台緣起中道實相論》，臺北：東初出版社，1995年。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年。

《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較三探 ——以十地、等妙覺位與如來藏理為主

華梵大學佛教藝術學系 助理教授
李治華

摘 要

筆者曾發表兩篇「《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較」的相關論文，本次發表：〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較三探——以十地、等妙覺與如來藏理為主〉，以完成兩經菩薩階位的整全比較。

《楞嚴經》菩薩階位的乾慧地、十信、十行、十迴向、四加行、如幻十喻、如來藏理，都與《華嚴經》具有特殊的對應關係，十住、十地的經文則較少呼應。《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，其菩薩證位的圓融十信（初住開出）、十迴向、四加行、十地等階位常凸顯如來藏理。乾慧地與圓融十信，相應於《華嚴經》代表菩薩階位之始的〈賢首品〉、〈梵行品〉，具有「信滿成佛」、「初住即佛」之義。而《華嚴經》階位之終代表佛位的〈如來出現品〉，又宣說如來藏本有思想，據此階位始終等等之處，華嚴宗以如來藏圓理詮釋《華嚴經》亦見有其合理性與必要性。

關鍵詞：華嚴經、楞嚴經、菩薩階位、十地、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〉，次屆發表：〈《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〉，本次發表續篇：〈《華嚴經》與《楞嚴經》的菩薩階位比較三探——以十地、等妙覺為主〉，以完成兩經菩薩階位的整全對比。

在前兩篇中的重要論點或發現有：

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（538-597）綜理諸經提出的「十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺」菩薩五十二階位的名義，配比《華嚴》經文，華嚴宗又說《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、十迴向、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看，《楞嚴經》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》的十住、十行、十迴向、十地等四十個階位的譯名應參考了當時流行的晉譯《華嚴經》為主，《楞嚴經》的譯名甚至比唐譯《華嚴》更貼近晉譯《華嚴》。

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。《華嚴經》長篇鋪敘菩薩階位，充分顯現廣大莊嚴的菩薩境界，《楞嚴經》僅略述菩薩階位，重在扼要的釋名。或許，《楞嚴經》的住、行、向、地等菩薩階位，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。

4.《華嚴經·賢首品》十大三昧的境界是居「十信滿心（勝進）」，信滿勝進其實就是入初住，開始分證圓融佛境。這與《楞嚴經》從初住圓融的角度解釋十信位，同樣強調出十信滿心入初住「信滿成佛」的特殊重要地位。

5.在十住位，《楞嚴經》的生命投生與成長過程的高下譬喻與《華嚴經》鋪陳的種種德行內容，正如樓層外部形式與各樓室內裝潢，合看恰為互補。

6.《楞嚴經》的十行位，不論若文若義都與《華嚴經》異常吻合。《楞嚴經》各行位的內容扼要，其用字遣詞常可作為貫穿《華嚴經》各行位鋪敘的關鍵詞，兩經十行位合看宛如關鍵詞與內容。

7.《楞嚴經》的菩薩階位，在十信位、十迴向位、四加行位（《華嚴經》未明立）、十地位，皆凸顯出如來藏真心的意涵。

8.《楞嚴經》的十迴向位，凸顯如來藏的圓理，文精理純。對照兩經十迴向各階位的文義確實頗能會合。

9.《楞嚴經》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，就華嚴宗的詮釋而言，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。

10.《華嚴經》「經通論別」，歷來或從空性、唯識、如來藏真心等教理去詮經。華嚴宗屬真常心系統，《華嚴經》的十迴向文，智儼（602-668）、法藏（643-712）有以如來藏理解釋其中的法性、自性、實際等經文。澄觀（738-839）更常以如來藏理解釋《華嚴經》十迴向文，其解釋十迴向文中將實際、法性、自性、理體、實有、真有、妙有、無著、空性、如來藏等詞義，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、宗密（780-841）在解釋《華嚴經》「法界」之義時，將圓融的一心稱為「一真法界」而統攝四法界，這尤與《楞嚴經》以如來藏真心為根本而開展圓理相符應。

本論文進而將完成兩經十地、等妙覺的菩薩階位之比較。再者，《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，而華嚴宗亦說《華嚴經》圓教的菩薩階位是寄託在終教（如來藏唯心論）的階位上表現行布與圓融，本文亦將從兩經的對比中指出兩經如何在菩薩階位上表現如來藏思想。

古德對經文的解釋繁複，本文主旨不在詳釋經文，而在對比兩經異同。在古德資料的運用上，針對本文論題的相關程度，採用澄觀《華嚴經》疏鈔與真鑑（約明萬曆年間人）《大佛頂首楞嚴經正脉疏》為主，交光真鑑是楞嚴大家及華嚴宗人，其對兩經菩薩階位的對比誠用力頗深，發揮良多。

二、《華嚴經》與《楞嚴經》的四加行位

加行（梵文 *prayoga*），即加功用行之意，是針對正行預備的前方便行。在修行各階段的離前趨後上，實質都具有加行之功，而煖、頂、忍、世第一的「四加行位」是轉凡成聖、實證真理之前的加行，為何要於此位置上特別安立加行位？正如真鑑言：「以近初地見道，從凡入聖，是大關節，須加功行。」¹ 這就好比強調在大考前必須加緊用功。

《楞嚴經》在乾慧地、十信、十住、十行、十迴向位之後，登地之前，立有「四加行」位：

阿難！是善男子盡是清淨四十一心，次成四種妙圓加行：（1）即以佛覺用為己心，若出未出，猶如鑽火欲然其木，名為煖地。（2）又以己心成佛所履，若依非依如登高山，身入虛空下有微礙，名為頂地。（3）心佛二同，善得中道，如忍事人非懷非出，名為忍地。（4）數量銷滅，迷（眾生心）覺（佛心）中道二無所目，名世第一地。²

經中扼要解釋四加行的名義，先看淺顯的譬喻方面，煖位如鑽木起火已有暖相，頂位如已登山頂，忍事或如暫時忍住話語，尚待脫口而出，世間第一位則無另設譬喻。經中前三加行分別用了不同譬喻，其次第性並非顯而易見，現若只依鑽木喻而言，煖位指木已暖，頂位則可指已初達木燃的臨界溫度，忍位指繼續努力不懈，世間第一位指火起之前刻，火起則表已出世間證道；若僅據登山喻而論，四加行與證道的次第則如暖身、登頂、安忍蓄力、騰身、身入虛空。經中標榜這四加行是「妙圓」加行，以佛覺→為己心（煖相）→成佛履（登頂）→心佛二同（安忍）→無二（世間第一），是以「覺心」為根本而融通佛與己，除凸顯以「覺心」為根本的特質，又以般若不二的精神進行超越。另如真鑑指出：

今詳經文，但以心佛二字，對辨四句，而成四位。蓋是以心攝眾生，以佛攝真如，即是總躡前（十迴向位）三處也，不止第十開出。³

四加行正是運用常見的四句邏輯：佛即是心→心即是佛→即心即佛→非心非佛。再者，《楞嚴經》四加行涵蓋整個十迴向位的迴向重點——眾生（心攝眾生）、佛、真如（佛

¹ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 410c1-2。

² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 142c5-11。

³ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 411a10-12。

攝真如)等三處,可說是十迴向位的總收攝,不只是第十「法界無量迴向」而已,所以另開四加行位。

真鑑又在具體文字上指示四加行的出處脈絡:第一煖位「即以佛覺用為己心」,「此位似躡覺齊佛覺而來」⁴,查此見於《楞嚴經》對第三迴向的名義解釋:「本覺湛然,覺齊佛覺,名等一切佛迴向。」⁵另第二頂地「又以己心成佛所履」,「此位似躡地如佛地而來」⁶,此則見於《楞嚴經》對第四迴向的名義解釋:「精真發明,地如佛地,名至一切處迴向。」⁷

《華嚴經》並無四加行的名稱,如澄觀說:「古來諸德皆云:『權教似小,擬議立四』,《華嚴》即無。然《華嚴》正約四十二位,文無彰灼四善根名。」⁸權教在證道前立四加行,這是權教接引小教的方便。而《楞嚴經》安立「妙圓」的四加行位,其法義是實教,並非權教,當然同時也是方便對照權小教而接引之,這方面又凸顯《楞嚴經》具有集大成的特質。

若不立四加行位,以菩薩階位的開合來說,四加行可含攝在第十迴向的出心或初地的心方便之中。如真鑑言:「蓋凡進證一位,必有人、住、出之三心。今四加在向、地兩楹之際,應是十向出心而初地入心。倘不另開,合前、合後,無不可者。」⁹

《華嚴經》第十迴向的經文並無提及四加行,且〈十迴向品〉已彰圓融行,而〈十地品〉則多顯漸次行,兩者在銜接上風格大異,為了登地而有的加行似也不宜置於〈十迴向品〉中。《華嚴經》雖未明文安立四加行位,但〈十地品〉在進入初地開始的經文,或可視作四加行的階段。

晉、唐譯《華嚴經》四加行義與始入初地經文對照表

晉譯六十華嚴 ¹⁰	唐譯八十華嚴 ¹¹
諸佛子!若眾生厚集善根,修諸善行,善集助道法,供養諸佛,集諸清淨法,為善知識所護,入深廣心,信樂大法,心多向慈悲,好求佛智慧;如是眾生乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。	佛子!若有眾生深種善根,善修諸行,善集助道,善供養諸佛,善集白淨法,為善知識善攝(以上初入加行道),善清淨深心(已證得:煖),立廣大志(頂),生廣大解,慈悲現前(忍)。

⁴ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》, CBETA, X12, no. 275, p. 411a16。

⁵ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》, CBETA, T19, no. 945, p. 142b24-25。

⁶ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》, CBETA, X12, no. 275, p. 411b2。

⁷ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》, CBETA, T19, no. 945, p. 142b25-26。

⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》, CBETA, T36, no. 1736, p. 454a27-29。

⁹ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》, CBETA, X12, no. 275, p. 411c12-15。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T09, no. 278, p. 544c3-23。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T10, no. 279, p. 181a10-26。

晉譯六十華嚴 ¹⁰	唐譯八十華嚴 ¹¹
<p>為得一切種智故，為得十力故，為得大無畏故，為得具足佛法故，為救一切世間故，為淨大慈悲心故，為向十方無餘無礙智故，為淨一切佛國令無餘故，為於一念中知三世事故，為自在轉大法輪廣示現佛神力故，菩薩摩訶薩生如是心。</p>	<p>為求佛智故，為得十力故，得大無畏故，為得佛平等法故，為救一切世間故，為淨大慈悲故，為得十方無餘智故，為淨一切佛刹無障礙故，為一念知一切三世故，為轉大法輪無所畏故。(世第一)</p>
<p>諸佛子！是心以大悲為首，智慧增上，方便所護，直心、深心淳至，量同佛力，善決定眾生力、佛力，趣向無礙智，隨順自然智，能受一切佛法以智慧教化，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際。菩薩發如是心，即時過凡夫地，入菩薩位，生在佛家，種姓尊貴，無可譏嫌，過一切世間道，入出世間道，住菩薩法中，在諸菩薩數，等入三世如來種中，畢定究竟阿耨多羅三藐三菩提。菩薩住如是法，名住歡喜地，以不動法故。</p>	<p>佛子！菩薩起如是心，以大悲為首，智慧增上，善巧方便所攝，最上深心所持，如來力無量，善觀察分別勇猛力、智力，無礙智現前，隨順自然智，能受一切佛法，以智慧教化，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際。佛子！菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位，生如來家，無能說其種族過失，離世間趣，入出世道，得菩薩法，住菩薩處，入三世平等，於如來種中決定當得無上菩提。菩薩住如是法，名：住菩薩歡喜地，以不動相應故。</p>

不過，法藏反對有人將初地開始的經文（以上第一段十句）視作入地之前的加行：

（晉譯華嚴）「若有眾生者」，是此初入地眾生，非是地前。有人判此十句屬地前發心方入初地者，此不順文，豈可地前屬初地攝？以此文說初地不說地前故，應知此是初住地處說此所依善根行相。¹²

法藏反對的理由是經文此處是在講初地。

後來澄觀則兼顧兩種說法，作出了更細緻的詮解：

且十地皆有十句加行，起十種心。（如第二地經文中）此心未滿猶屬初地，滿成二地。二地加行十心未滿，屬於二地，滿屬三地。下七皆然。未知初

¹² 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 301, b15-19。

地亦起十心，十心已滿即入初地。未滿屬何？例於下九即在地前迴向會竟。既非迴向，當屬何人？為加行位理極成矣。¹³

初地加行，若未圓滿，正屬地前四加行位故。¹⁴

首先，十地中地地皆有十心加行以入後地，不只此處初地才有。「若有眾生深種善根……」等十句即為初地加行，行滿即是初地入心，第三段經文「以大悲為首……」為初地住心，入心未滿則為加行，入心已滿則屬初地。此十句即四加行位。可知，澄觀將此第一段十句以修行的圓滿與否，劃分作四加行階段或已入地，此段經文實可兩頭通。

進而，若將第一段十句細分，則第一句「深種善根」是總句，後九句分兩部分：

四、聚集：即經「善集白淨法」，聚思慧、善思量波羅蜜等諸善法故，謂依聞思彼若名若義自性差別，有上下故，成煖、頂位，治諸蔽漏，故云白淨。五、護集：即「為善知識善攝」，由內修行實證，得外教授，故修行實證，即如實智，亦分上下，立於忍位及世第一。上五皆同加行，下四皆已入地。¹⁵

後九句中，前五句屬加行，後四句則已入初地。其中，在已入初地前的第四「善集白淨法」特別配比煖、頂位，第五「為善知識善攝」則配忍、世第一位。而入初地的經文則皆專就心講，正扣合第三段經文中「菩薩起如是心……住菩薩歡喜地」。為何澄觀如此配比？若依經文前後脈絡推測，大概是因為第三段經文有菩薩起如是心住歡喜地之說，所以第一段後四心就配初地，而將其前的「善集白淨法」配合唯識學的初、二加行（聞思名、義、自性、差別，假有無實，分上下），「為善知識善攝」配比三、四加行（對前修行如實智，亦分上下），¹⁶如此勉為配套進行解釋經文具有四加行的內容吧！

要之，初段十句依澄觀有兩種詮釋：這十句總體可攝歸於通說的四加行位，滿則入地；若細分則第一句是總句，二至六句統為加行，第五、六句又特別配比證得四加行，七至十句專就心講則是已入地。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 454b1-7。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 407b3-4。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 757a25-b2。

¹⁶ 如《成唯識論》：「煖等四法，依四尋思、四如實智初後位立。四尋思者，尋思名、義、自性、差別，假有實無。如實遍知此四離識及識非有，名如實智。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 49b1-3)

本論文在對照《楞嚴經》的四加行經文之下，又另作解讀：

第一段十句中：(1)深種善根，(2)善修諸行，(3)善集助道，(4)善供養諸佛，(5)善集白淨法，(6)為善知識善攝，都是菩薩道常談，但此處以「深、善」形容行法可指已進入加行階段，其後指出心的種種狀態則可表依次證得四加行位。(7)善清淨深心（晉譯作「入深廣心」），正可配比《楞嚴經》初加煖位：「以佛覺用為己心」而「善清淨深心」。(8)立廣大志（晉譯作「信樂大法」），配比二加頂位：「以己心成佛所履」而「立廣大志」，更以心向佛道前進。(9)生廣大解（晉譯作「好求佛智慧」）與(10)慈悲現前（晉譯作「心多向慈悲」），配比三加忍位：「心佛二同，善得中道」，同佛智悲雙運。

第二段十句，菩薩都在求佛境界，亦必已有所相應，其中尤其「佛平等法、淨一切佛刹無障礙、一念知一切三世」，或晉譯「向十方無餘無礙智故、為淨一切佛國令無餘故、為於一念中知三世事故」，特顯數量銷滅、一即一切的圓融佛境，正可配比第四加行：「數量銷滅」。何謂量滅？《楞嚴經》第十迴向「性德圓成，法界量滅，名法界無量迴向。」這恰與此第四加行同在階段性的最高處強調「量滅」，第十迴向以量滅來說無量，如筆者之前對兩經十迴向的對比研究：

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？……事法界融入無礙法界，所以無數量可量、不可算、無邊涯。……法界無量的前提是如理而量滅、無住，才真正能進入無量的境界。¹⁷

所以，不論就《楞嚴》或《華嚴》來說，唯有量滅才能進入無礙無量的圓融佛境。

第三段「佛子！菩薩起如是心」，此句是承先起後：「以大悲為首，智慧增上，善巧方便所攝，最上深心所持……」。再以前後文對照來看，後文形容的字詞顯較前文升級：如前文「善清淨深心」，後文「最上深心所持」（晉譯：直心、深心淳至）；前文「生廣大解」，後文「智慧增上……無礙智現前、隨順自然智，能受一切佛法，以智慧教化」；前文「慈悲現前」，後文「大悲為首」。且唐譯前文將「慈悲現前」置於最後（晉譯智慧殿後），後文則以「大悲為首」置前，亦表有承先起後的因果淺深次第。另「菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位」，這「始發如是心」即已入地，可指第三段的發心：「以大悲為首……」，不必定須延伸至第

¹⁷ 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〉，收入《2024 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2024年），頁40-41。

一段的發心：「善清淨深心……」，且前後兩段發心明顯呈現淺深次第，而第一、二段的種種發心亦正可顯示出四加行所應具有的心境次第。

以上依據《楞嚴經》詮釋《華嚴》，合理明確地指出《華嚴經》具有層次分明的四加行經文，並非籠統言之。茲將關鍵經文對照如下表：

《楞嚴經》與晉、唐譯《華嚴經》四加行經文（關鍵句）對照表

四加行	《楞嚴經》	晉譯《六十華嚴》	唐譯《八十華嚴》
	（楞嚴就心法談，華嚴初十句前六先談行法，後四專指心法）	厚集善根，修諸善行，善集助道法，供養諸佛，集諸清白法，為善知識所護	深種善根，善修諸行，善集助道，善供養諸佛，善集白淨法，為善知識善攝
煖	以佛覺用為己心	入深廣心	善清淨深心
頂	以己心成佛所履	信樂大法	立廣大志
忍	心佛二同，善得中道	心多向慈悲，好求佛智慧	生廣大解，慈悲現前
世第一	數量銷滅 （對應華嚴共十句求佛境，尤右三句特顯無礙）	為向十方無餘無礙智故、為淨一切佛國令無餘故、為於一念中知三世事故	為得佛平等法故、為淨一切佛刹無障礙故、為一念知一切三世故

三、《華嚴經》與《楞嚴經》的十地位

在印度菩薩階位多以十地為代表，並非如中國常說的菩薩五十二階位。部派佛教即有「十地」之說，大乘經典中有《大品般若經》的三乘共十地與《十地經》的但菩薩十地……等等之別。

《華嚴經·十地品》佔六卷經，經文對應獨立流通的《十地經》，依據世親（約4、5世紀）的《十地經論》在中國南北朝形成地論學派。「地」有能持、能生、堅實等義，《楞嚴經》的菩薩階位除十地用「地」字，亦有用「因地」、「果地」、「煖地」、「頂地」、「忍地」、「世第一地」、「佛地」等以「地」字泛表階地。¹⁸

¹⁸ 如真鑑《大佛頂首楞嚴經正脉疏》：「據前四卷末，如來但立因果二地，文云：『得元明覺無生滅性，為因地心，然後圓成果地修證。』則是但以初住圓通本心為因地，而以佛究竟妙覺為果地，中間皆圓成果地之位也。今考禪那聖位本文，二住即名治地，而以前妙心履以成地。又回向第四云：『精真發明，地如佛地。』至四加位，位位稱地。此皆因地也。蓋地亦訓階，良以十地方是真因，而地前說地，乃此真因之階地也。今此十地，應亦果地攝也。雖佛地方是真果，而此十地乃進證真果之階地也。」(CBETA, X12, no. 275, pp. 411c18-412a4)

《華嚴經·十地品》的十地是寄託在五乘淺深與十度次第等等來顯示菩薩圓滿一切佛法，十地雖然是菩薩階位的最高層次，但因十地經文的漸次性、元素性、圓滿性都特別明顯，且在印度菩薩階位多以十地為代表，所以十地也可作為研究、對照《華嚴經》菩薩階位十住、十行、十迴向的共同基礎。¹⁹

《華嚴經》十地法門博大精深，本論文主旨在與《楞嚴經》對比，現僅依據澄觀疏鈔，以表格略示十地的次第性元素：²⁰

《華嚴經·十地品》寄位修行表

十地	所修	修成	寄十度行	寄五乘法		寄世王位
1 歡喜地	願行	信樂行	布施	世間人天乘	人乘	閻浮提王
2 離垢地	戒行	戒行	持戒		欲界天乘	轉輪聖王
3 發光地	禪行	定行	忍辱		色界、無色界天乘	三十三天王
4 焰慧地	道品行	慧行	精進	出世三乘	聲聞乘	須夜摩天王
5 難勝地	四諦行		禪定			兜率陀天王
6 現前地	緣生行		般若		緣覺乘	善化天王
7 遠行地	菩提分行		方便		菩薩乘	自在天主
8 不動地	淨土行	菩薩慧	大願	世出世間一乘法 (寄位非寄法)	千世界主 大梵天王	
9 善慧地	說法行		大力		二千世界主 大梵天王	
10 法雲地	受位行		大智		摩醯首羅天主	

¹⁹ 〈十地品〉的重要特色，如《大方廣佛華嚴經》〈十地品〉：「此（十地）是菩薩摩訶薩向菩提最上道……此（十地）是菩薩最初所行，成就一切諸佛法故。譬如書字、數說，一切皆以字母為本、字母究竟，無有少分離字母者。佛子！一切佛法皆以十地為本，十地究竟，修行成就，得一切智。」(CBETA, T10, no. 279, p. 179, b26-p. 180, b2)另如神林隆淨認為：「全部華嚴經中第六會的十地經為該經的中心思想所在」，神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究》，藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 66》（臺北：華宇出版社，1984年），頁248。

²⁰ 如澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》：「五約所修：初地修願行，二地戒行，三禪行，四道品行，五四諦行，六緣生行，七菩提分行，八淨土行，九說法行，十受位行。六約修成有四行：謂初地信樂行，二戒行，三定行，四地已上皆慧行，於中四五六地是寄二乘慧，七地已去是菩薩慧。七約寄位行：十地各寄一度。八者約法有三德：謂證德、阿含德及不住道，是十地之德故。九約寄乘法：謂初二三地寄世間人天乘，四五六七寄出世三乘，八地已上出出世間是一乘法故。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 735b12-22)

《楞嚴經》的十地全文共只 140 字：

(1) 阿難！是善男子於大菩提善得通達，覺通如來（對應初加行），盡佛境界（對應二加行），名歡喜地。(2) 異性入同（對應三加行），同性亦滅（對應四加行），名離垢地。(3) 淨極明生，名發光地。(4) 明極覺滿，名焰慧地。(5) 一切同異所不能至，名難勝地。(6) 無為真如性淨明露，名現前地。(7) 盡真如際，名遠行地。(8) 一真如心，名不動地。(9) 發真如用，名善慧地。阿難！是諸菩薩從此已往，修習畢功，功德圓滿，亦目此地（或前九地）名修習位。(10) 慈陰妙雲覆涅槃海，名法雲地。²¹

以下論釋《楞嚴經》十地名義的特色，並與《華嚴經》進行比較：

1. 《楞嚴經》十地名稱與唐譯《華嚴經》全同。

2. 《楞嚴經》十地全文，旨在扼要解釋階位名稱，並緊扣本覺真心（即如來藏）立義，此與《華嚴經》十地寄五乘十度等法以圓滿表顯一切佛法的六卷長文大相逕庭，且〈十地品〉並無明顯指示本覺真心，若以「如來藏」一詞來看，僅在此品首尾兩處——十地序分中列有「如來藏菩薩」，第十地列有「如來藏解脫」²²。正如真鑑言：「詳此（《楞嚴》）十聖行相，與《華嚴》多所不同。」「此諸地上文，多約其所證理之淺深，以立位次，不同彼（華嚴）經多陳修斷。」²³《楞嚴》單純多就證悟真理的淺深建立位次，《華嚴》則多陳修行斷惑的種種現象。

3. 《楞嚴經》的初地經文：「於大菩提善得通達，覺通如來，盡佛境界」，各句在《華嚴經》中都能發現巧妙的對應：

(1)《楞嚴經》初地「於大菩提善得通達」，同於《華嚴經·十地品》的初地，寄位於始證真理。又《華嚴》初地中亦說「從諸佛菩薩善知識所，推求請問」，而能善知從初地至成佛之道：

菩薩商主亦復如是，住於初地，善知諸地障對治，乃至善知一切菩薩地清淨，轉入如來地，然後乃具福智資糧，將一切眾生經生死曠野險難之處，安隱得至薩婆若城，身及眾生不經患難。²⁴

真鑑指出兩經似又有別：

²¹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 142c5-28。

²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 179a4、p. 206c13。

²³ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 413b21-22、p. 412c10-11。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 183b20-25。

《華嚴》說此菩薩善知諸地障與對治等十句，皆言「善知」，亦似「通達」，末後結以「轉入佛地」，方似「盡境」。然通達地上修因之事，恐未合此「無上菩提」。二經之旨，似稍別也。²⁵

真鑑解釋《楞嚴》經文的「大菩提」是指「無上菩提」的圓融真理，其與《華嚴》經文鋪陳菩薩道的旨意似乎稍有不同。不過，其實「大菩提」亦可兼具理事，事上即可指成佛的「菩提道」（更見後文比對），而真鑑用語也以「恐」、「似」等字表示，實未確切肯定。

(2)《楞嚴經》的「覺通如來」，相似《華嚴經》的入初地：「無礙智現前，自悟不由他，具足同如來，發此最勝心。」²⁶

(3)《楞嚴經》的「盡佛境界」如《華嚴經》初地的十盡句：

佛子！此大願以十盡句而得成就。何等為十？所謂：眾生界盡、世界盡、虛空界盡、法界盡、涅槃界盡、佛出現界盡、如來智界盡、心所緣界盡、佛智所入境界界盡、世間轉法轉智轉界盡。若眾生界盡，我願乃盡；若世界乃至世間轉法轉智轉界盡，我願乃盡。而眾生界不可盡，乃至世間轉法轉智轉界不可盡故，我此大願善根無有窮盡。²⁷

《楞嚴經》的初地經文，都能相當緊密扣合到《華嚴經》，但後九地的《楞嚴》經文基本上與《華嚴》經文本身並無多少相似的對應之處。

4.《楞嚴經》的初、二地經文重複入地之前的四加行的邏輯，扣著心、佛（覺）、異、同，其對應的關鍵句如下表：

《楞嚴經》四加行與初二地經文對應表

四加行	初地、二地	
以佛覺用為己心	初地 於大菩提善得通達	覺通如來
以己心成佛所履		盡佛境界
心佛二同	二地	異性入同
數量銷滅，迷覺中道，二無所目		同性亦滅

²⁵ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 412b2-5。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 184a6-7。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b8-18。

不過，初、二地經文在階位與文義上應都較四加行更為進階：從「以佛覺用為己心」而達「覺通如來」；從「以己心成佛所履」而能「盡佛境界」，於此亦更能襯顯前述的「於大菩提善得通達」的菩提道之義；從「心佛二同」、「數量銷滅，迷（眾生心）覺（佛心）中道二無所目」而擴展到一切「異性入同，同性亦滅」，不只重於心佛的異同。若對照《華嚴經》二地持戒圓滿來看，二地菩薩持十善諸戒，經文說是「性自遠離（諸不善）」²⁸，即將諸戒都會同於所謂的「自性戒」，如澄觀說：

今初「性自遠離」，文屬殺生，義該下九。謂自性成就十善業道，即「自性戒」。然離有三種：一要期離，謂諸凡夫。二方便離，所謂二乘。三自體離，謂諸菩薩，契窮實性，自體無染，然諸菩薩同修自體。²⁹

「契窮實性，自體無染」，此「自性戒」若約如來藏詮釋，則可會通於《楞嚴經》的「異性入同，同性亦滅」。

5.《楞嚴經》的第三、四地看似僅依文字釋名，實則仍扣緊「覺」來說。《楞嚴經》「淨極明生，名發光地」，真鑑指出：「《華嚴》明此菩薩大發真淨六種神通，意相似也。」經查華嚴第三地經文確實相當強調「淨」字：

若得一偈未曾聞法，能淨菩薩行，勝得帝釋梵王位住無量百千劫。若有人言：「我有一句佛所說法，能淨菩薩行。汝今若能入大火院，受極大苦，當以相與。」菩薩爾時作如是念：「我以一句佛所說法，淨菩薩行故，假使三千大千世界大火滿中，尚欲從於梵天之上投身而下，親自受取，況小火院而不能入！然我今者為求佛法，應受一切地獄眾苦，何況人中諸小苦惱！」菩薩如是發勤精進求於佛法，如其所聞觀察修行。此菩薩得聞法已，攝心安住，於空閑處作是思惟：「如說修行乃得佛法，非但口言而可清淨。」佛子！是菩薩住此發光地時，即離欲惡不善法……³⁰

第三地菩薩為清淨菩薩行而致力於聞思修三慧，圓滿四禪、四空定及無量神通力。

6.《楞嚴經》第五難勝地「一切同異所不能至」的同異，通指一切同異。在《華嚴經》難勝地則指菩薩對於相異的出世間法與世間法，能夠合同通達。《楞嚴經》擅用抽象的同異辯證，從四加行佛覺與己心的同異，至第二地的離垢同異，再至

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185, a21。晉譯《大方廣佛華嚴經》作「自然遠離」，CBETA, T09, no. 278, p. 548, c22。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 771, c21-26。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188, a1-15。

三、四地的智慧發光焰燃的鍛鍊，至第五地才能難勝超越一切同異，之後才能達致第六地一切法的真如性顯現——「無為真如性淨明露，名現前地。」這三處同異辯證略如下表：

《楞嚴經》三、四加行與二、五地的同異經文對照表

三加、四加	第二離垢地	第五難勝地
心佛二同、數量銷滅	異性入同，同性亦滅	一切同異，所不能至

7.第六至第九地都是緊扣「真如」立義：「真如性」、「真如際」、「真如心」、「真如用」，越益開發真如界的全體大用。

8.《楞嚴經》從第六地強調「無為真如性淨明露」，正呼應於《華嚴經》第六地著名的三界唯心思想：「三界所有，唯是一心」，此「一心」是阿賴耶識或真常心，容有詮釋空間，而華嚴宗自是以真常心為更根本，如澄觀言：

然此文諸教同引證成唯心。云何一心而作三界？略有三義：一、二乘之人，謂有前境不了唯心，縱聞一心但謂真諦之一，或謂由心轉變非皆是心。二、異熟賴耶名為一心，揀無外境故說一心。三、如來藏性、清淨一心，理無二體，故說一心。此初一心，菩薩不為此觀。後二一心，經意正明通於三觀。約清淨一心為第一觀，通此二心為後二觀，後二一心略如〈問明〉。廣開有十。……十、帝網無礙故說一心：謂一中有一切，彼一切中復有一切重重無盡，皆以心識如來藏性圓融無盡故。上之十門初一小教，次三涉權（始教），次三就實（終、頓教），後三約圓中不共（一乘別教）。若下同諸乘（一乘同教），通十無礙。一部大宗，非獨此品，隨一一門成觀各異，可以虛求。³¹

華嚴宗常開十門或用五教的角度詮釋經文，澄觀解釋此處「一心」也用如此方式，略說中的一心即以如來藏心為根本，若廣說則強調此心是圓融一心，這廣略說實契合於《楞嚴經》的真心思想。

9.《楞嚴經》第八地強調「真如心」，順前華嚴宗第六地的唯心之說，第八地正是證悟真心不動念的圓融無礙境界。如澄觀說：

三、入真如不動自然行，故（經）云：「入一切法如虛空性」，此顯治深。此則入於《起信》：「離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相」³²，故云：「入一切法如虛空性」。³³

³¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, pp. 806b19-807a11。

³² 《大乘起信論》：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如

所以（十身）相作得無礙者，廣如懸談。今文略有三意：一由證即事第一義故，事無理外之事，事隨理而融通故。³⁴

澄觀以《起信論》的離念真如：「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。」³⁵與事事無礙解釋第八地經文的境界。

10.真鑑仔細指出《華嚴經》十地與《楞嚴經》十住有四處相似，且兩經十地、十住內容不類：

夫惟識、《金光》，文義皆同，雖《華嚴》事用洪廣，語意亦無大殊。獨此（楞嚴）經文辭簡，而義迥殊，了無符同之相。且《華嚴》四地，方說生法王家（經文是「生如來家」³⁶），而此經四住明言：「譬如中陰，自求父母，陰信冥通，入如來種。」似全同彼生法王家。至於四地，但言「明極覺滿」，了無生貴之意。又《華嚴》八地，方說十身相作，而異名中，亦言是童真住（經文是「童真地」³⁷）。此經八住，已云：「十身靈相一時具足，名童真住。」至八地，但云「一真如心」，了無十身童真之語。又《華嚴》九地明言「法王子住」³⁸，而此經獨於九住，受法王子名，至九地，但云「發真如用」，杳無王子之稱。又《華嚴》十地，顯言灌頂受職，而斯經十住，明言：「如國大王，分委太子，陳列灌頂」等，至十地，但云：「慈陰妙雲覆涅槃海」，了無灌頂之相。是《華嚴》四、八、九、十地位，皆同斯經住位。餘地亦但名字多同，義亦不類。至於兩經住位，亦但名字多同，而義各差殊。³⁹

真鑑對比兩經相類之處略如下表：

來平等法身，依此法身說名本覺。」(CBETA, T32, no. 1666, p. 576b11-14)

³³ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 820c1-5。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 823, c17-20。

³⁵ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a8-10。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》：「菩薩住此焰慧地，則能以十種智成熟法故，得彼內法，生如來家。」(CBETA, T10, no. 279, p. 189, c11-12)

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》：「名為：童真地，離一切過失故。」(CBETA, T10, no. 279, p. 200, c9)

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》：「如是一切諸有所作，乃至法王子、住善慧地菩薩皆不能知。佛子！此法雲地菩薩所有境界，略說如是。」(CBETA, T10, no. 279, p. 208, a15-17)

³⁹ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 414, a18-b1。

真鑑《華嚴經》四種地與《楞嚴經》四種住對照表

華嚴十地	兩經十住名稱	備註
四 焰慧地：生法王家	生貴住	華嚴原作：生如來家
八 不動地：名童真住	童真住	華嚴原作：名童真地
九 善慧地：法王子住	法王子住	華嚴或作：法王子、住善慧地
十 法雲地：灌頂受職	灌頂住	華嚴原作：灌頂……受職

真鑑指出《華嚴》十地與《楞嚴》十住有四處相似，且兩經十地、十住內容不類，於是他以《楞嚴》十住對等《華嚴》十地，而將兩經五十二階位的重新安排對比：

「今《楞嚴》恐或合《華嚴》住、行、向為十信，亦如天台合別家二十三位為後三信，是也。」「請言其相。」答：「以五根初植為住義，以進定二力收定散諸行，以第八慧力明言迴向，九戒十願皆向意也。由此十信合彼三十故，得以此經十住遂對《華嚴》十地。」問：「若是則住後諸位復是何位？」答：「俱應是等覺開出耳。」⁴⁰

真鑑先舉例說明如天台宗的圓教十信位，即對應至別教的住、行、向三十位，且八、九、十等後三信，就含攝住行向二十三階位。以此指出不同經教的階位，可以進行開合的對應。以上天台階位對應如下表：

天台圓教十信位與別教住行向位對照表

天台圓教	天台別教
初信至第七信	初住至第七住
第八信—第十信，3位	第八住—十住，十行，十迴向，23位

《楞嚴經》中的十信為：信心住、念心住、精進心、慧心住、定心住、不退心、護法心、迴向心、戒心住、願心住，十信可對應至「信、進、念、定、慧」的五根、五力。真鑑另行以《楞嚴經》的十信攝收《華嚴經》的住、行、向三十階位，對應如表：

真鑑《楞嚴經》十信位與《華嚴經》住行向位配比表

《華嚴經》住行向階位	《楞嚴經》十信
十住	五根：信心住、念心住、精進心、慧心住、定心住
十行	進力：不退心，定力：護法心
十迴向	慧力：迴向心，信力：戒心住，念力：願心住

⁴⁰ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 414, b6-9。

由上，真鑑提出《楞嚴經》與《華嚴經》菩薩階位的重新配比，如下表：

真鑑《楞嚴經》與《華嚴經》菩薩階位配比表

《楞嚴經》	《華嚴經》
十信	十住 十行 十迴向
十住	十地
十行 十迴向 十地 等覺	等覺
妙覺	妙覺

真鑑此創新的對應方式雖亦能自圓其說，然恐失多於得，分析如下：

(1) 兩經住、行、向、地等四十個階位的名稱幾乎相同，各階位的對比大體上仍有互顯、互通、互補的功用，不宜忽略此宏觀的格局。

(2) 《華嚴》第四、八、九、十地，其與該經自身相應的住位，本亦有類同之處，即是階位的名稱：生貴住、童真住、法王子住、灌頂住，而不單類同於《楞嚴》。《華嚴》經文多以具體境界顯示階位名稱的義涵，而〈十地品〉則重差別性的說明，故較有解釋十地名稱，而《楞嚴》的階位經文本就都在釋名，或許這才與《華嚴》以上四地經文又有略同之處。

(3) 兩經對住位、地位的文字內容確實不類，《楞嚴》住位主要以生命投生與成長過程作為十住名稱次第的比喻，但其行位、迴向位內容則與《華嚴》頗相契合，不應忽略。《楞嚴》十迴向位、十地位以扣合如來藏為特色，而《華嚴經》的十迴向經文，亦頗有出現（或肯定）自性、如來藏、本性、真如、性常覺悟等語詞，然〈十地品〉則罕見對如來藏的相關語詞，兩經十地文詞確實旨趣大異。

(4) 《楞嚴》以真心為本，菩薩階位經文敘述扼要而少重複類似之處。《華嚴》的住、行、向、地，地前已顯圓融，地上多明行布。且十行、十地均是在十位中次第修十度，十住、十向亦稍如此，住、行、向、地依信、解、行、證而層層深入，經文多有前後相似的德行彼此呼應之處。這亦如同教育歷程中，小學、中學、大學都有相類的學習科目，重重複複而越益深廣。

(5) 《華嚴》四、八、九、十地尤與《楞嚴》住位相契，而此四處明顯正表如人生（學佛）成長的重要階段：入胎、童子、青年、成年，此四階段應可作為通用架構，或許如此，所以十地階段又重複寄託在此成長的標誌性階段。略如下表：

人生成長喻與兩經四種住、華嚴四種地對應表

人生成長喻	兩經四種住	華嚴四種地
投胎	四 生貴住	四 焰慧地：生如來家
童子	八 童真住	八 不動地：名童真地
青年	九 法王子住	九 善慧地：法王子住
成人	十 灌頂住	十 法雲地：灌頂受職

(6) 真鑑在配比的最後說：

此之開合，但因二經住地之位既同，恐須如是開合，理或然矣。又《華嚴》等覺一位含攝甚多，恐是《楞嚴》行等諸位。然上聖境界惟證，乃知終不執定，姑存之以供智者玩適，取捨隨心，亦不必深誚也。⁴¹

真鑑的創新配比乃基於「二經住地之位既同」，這在前文已解釋為何《華嚴》四種地會對應到《楞嚴》四種住的合理原因了，並亦非十種地與十種住皆對應，於此真鑑的配比顯得無必要且有以偏概全之失。

(7) 總之，以上本文認同真鑑說兩經十住、十地的經文不類，但也指出十行、十迴向頗相應合。並又解釋出為何《華嚴》有四地與四住的法義類似，且與《楞嚴》四住文字相洽，加之再從兩經菩薩階位的宏觀格局的對應性、互補性來看，真鑑的創新配比不免以偏概全。不過，真鑑的種種對照亦如其說「姑存之以供智者玩適」，確實從中也可見到兩經菩薩階位的諸多可對應、值得玩味探索之處。(真鑑以等覺位對照行、向、地，請詳後文分析)

四、《華嚴經》與《楞嚴經》的等妙覺位

《楞嚴經》菩薩階位最後的等覺、妙覺位：

如來逆流，如是菩薩順行而至覺際入交，名為等覺。阿難！從乾慧心至等覺已，是覺始獲金剛心中初乾慧地，如是重重單複十二，方盡妙覺，成無上道。

⁴¹ 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 414, b17-19。

是種種地皆以金剛觀察如幻十種深喻，奢摩他中用諸如來毘婆舍那，清淨修證漸次深入。阿難！如是皆以三增進故，善能成就五十五位真菩提路，作是觀者名為正觀；若他觀者名為邪觀。⁴²

從菩薩道順行至與佛位將進入交會之際，即稱為等覺位。從乾慧地、十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺（亦稱金剛心的乾慧地），進而完全覺悟成佛即稱妙覺。（經中「單複十二」指：「單」是乾慧地、煖、頂、忍、世第一、等覺、妙覺等七位，「複」為信、住、行、向、地等五位，位中含十故稱複。「五十五位真菩提路」指：十信、十住、十行、十向、四加、十地、等覺，即是證入圓境的大菩薩。）

類似於四加行位，《華嚴經》亦無明文立有等覺位。法藏認為《華嚴經》的等覺階段已含攝在第十地中，第十地菩薩位已證滿，不須在〈十地品〉之後另加配比等覺位：

一通論以下五品來意：謂前（十地品）顯證位成滿，自下明其勝進行用。又前是位體，此辨行用。又前位內行，此位後行。又前本智證滿，今辨後智大用。由斯四義是故來也。古人亦有配等覺、妙覺，依此經中不辨斯義，況前法雲地終心已顯等覺之義。⁴³

法藏將第十地與其後數品視作體用的關係，是地滿後的行用。

不過，順著《華嚴經》〈十住〉、〈十行〉、〈十迴向〉、〈十地〉等會品的菩薩階位脈絡，澄觀將等覺、妙覺位配比第六會〈十地品〉之後第七會的十一品：

此會有十一品經，分二：前六明因圓，後五明果滿。若依古德，前九明生解因果，後二明平等因果。前中亦二，前六品明位後因相，後三品明差別果相。……今初此因即是等覺，然文有等覺之義，而無等覺之名者，以此等覺亦即十地之勝進故，是以諸教開合不同。……今經欲顯開合無礙，故存其義不彰其名。⁴⁴

⁴² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 142, c20-28。

⁴³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 380a8-13。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 840, c3-p. 841, a1。

澄觀《華嚴經疏》第七會與等妙覺配比表

唐譯 《華嚴經》	第七會十一品	澄觀	若依古德	
	1 十定品	因圓、等覺	生解因果	位後因相、 差別因相
	2 十通品			
	3 十忍品			
	4 阿僧祇品			
	5 壽量品			
	6 諸菩薩住處品			
	7 佛不思議法品	果滿、妙覺	平等因	差別果相
	8 如來十身相海品			
	9 如來隨好光明功德品			
	10 普賢行品			
	11 如來出現品			

澄觀解釋等覺是十地勝進，諸經教或有設立等覺位或攝屬於第十地中，而《華嚴經》則開合無礙，〈十地品〉後的諸品正是等覺境界，卻不立等覺的名稱，在科判上可另開為等覺位，或僅視作第十地的勝進都無妨。澄觀此說，實可融通法藏與前德的異說。

在《華嚴經》第七會的科判上，澄觀除提出自己因圓果滿的二分，同時亦提及古德的差別平等的判分，⁴⁵澄觀對這兩種判分是採取並存或會通的觀點。這自是詮釋經文的開合角度不同所致。

以下對比兩經：

1. 在菩薩階位上，《楞嚴經》明文設立等覺位、妙覺位。《華嚴經》在修證階位上並未如《楞嚴經》明文指出以等覺、妙覺作為階位名稱。如同四加行位，這又顯出《楞嚴經》集大成的特性。而《華嚴經》若依澄觀言：「今經欲顯開合無礙，故存其義不彰其名。」如此難免在《華嚴經》是否具有等覺位上存有不同觀點。

2. 《楞嚴經》多處使用等覺、妙覺二詞，尤其以妙覺形容本覺或佛心的狀態。如第四卷中：

⁴⁵ 澄觀所指「古德」，大體即如法藏《華嚴經探玄記》：「二差別因果，如第二會至〈小相品〉說，於中初二十五品說五位差別因，後三品說三德差別果。三平等因果，如〈普賢品〉說平等圓因，〈性起品〉說平等滿果。上二門是生解因果。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 120b3-7) 法藏將平等因果列入生解因果。在澄觀對《華嚴經》科判的四大分中，平等因果亦列於「生解分」。

若此妙覺本妙覺明與如來心不增不減……諸佛如來妙覺明空……觀性元真唯妙覺明，妙覺明心先非水火，云何復問不相容者？真妙覺明亦復如是。……而如來藏唯妙覺明圓照法界……妙覺明圓本圓明妙……知如來藏妙覺明心遍十方界……由此四纏分汝湛圓妙覺明心……⁴⁶

《華嚴經》等覺位大體如澄觀言：「文有等覺之義，而無等覺之名」。妙覺位就是指佛位，《華嚴經》自是有佛位，然全經八十卷只二處使用妙覺一詞，「今成妙覺遍照尊」⁴⁷、「佛號：一切智妙覺慧」⁴⁸，這二處都是以妙覺形容佛，並非明文提出作為階位名稱。

3.《楞嚴經》最後總結修行歷程：「是種種地（泛指階位）皆以金剛觀察如幻十種深喻，奢摩他中用諸如來毘婆舍那，清淨修證漸次深入。」經文並未明說是哪十喻，若依《大智度論》所引解空十喻則是：「《(大品般若)經》解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。論：是十喻，為解空法故。」⁴⁹

《華嚴經》對應等覺位修行的最後一品〈十忍品〉，澄觀指出：

二、釋名者：忍謂忍解印可，即智照觀達，寄圓顯十。三、宗趣者：智行深奧為宗，為得佛果無礙無盡為趣。然此忍行約位即等覺後心，為斷微細無明。若約圓融實通五位，寄終極說。體即是智，不同餘宗忍因智果。⁵⁰

〈十忍品〉是菩薩位盡的「等覺後心，為斷微細無明」，經中十忍是：「音聲忍、順忍、無生法忍、如幻忍、如焰忍、如夢忍、如響忍、如影忍、如化忍、如空忍。」⁵¹十忍「若約圓融，實通五位（住、行、向、地、等覺），寄終極（等覺）說。」正對應於《楞嚴經》提出菩薩行從始至終的金剛觀察如幻十種深喻，十忍的重點正是空幻觀，前三忍是理觀，後七忍則是譬喻，《華嚴》十忍與《楞嚴》十種幻喻的提出位置都是寄終極說，並同是十種通五位的空觀，兩經此處構成巧妙異常的互相呼應。

4.如前所述，真鑑將《華嚴經》等覺一位配比《楞嚴經》十行、十迴向、四加行、十地等位：

⁴⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 120, b17-p. 122, b13。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經·如來現相品 2》，CBETA, T10, no. 279, p. 26, c14-15。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經·華藏世界品 5》，CBETA, T10, no. 279, p. 46, b10-11。

⁴⁹ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 101c8-10。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 852a28-b4。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 232b9-10。

問：「等覺一位，安得有此多義？」答：「《華嚴》〈十定〉、〈十通〉、〈十忍〉（即是華嚴等覺位），與斯後位，法數正均（指楞嚴等覺含攝行向地三十位），但建立異耳。《楞嚴》分取同他（華嚴），謂每於十位，皆分取定、通、忍三。而同他權教，立行、向、加、地之名，亦所以誘引於彼也。」「請明其相。」答：「如十行中，前四度是忍，皆須勤勇無間故也；禪度是定；後五智度是通，神通與智，互相資發故也。十向則初二是忍，蓋十忍中，無生最勝，二向無生可以意得也；中五是通，一總四別，總意可知，至一切處不過十方三世，乃眼、耳、宿命三通也，次三向神境、漏盡、他心，如次三通也；後三真如皆自性定，可以意得。加、地則三別，一總四加，全作於忍，勤勇無間意也；初地至四地是通，蓋通達盡境，則眼、耳、神境、宿命、他心，皆極增盛，離垢可當漏盡，明生明極，仍是最勝三明；五地至九地是定，前一引起，後四皆自性增勝定也；十地是三之總，慈悲無緣忍也，智慧無障礙通也，稱合涅槃定也。」⁵²

真鑑所述，製表如下：

真鑑《楞嚴經》行向加地與《華嚴經》等覺（定通忍）配比表

《楞嚴經》行、向、加、地階位	《華嚴經》等覺：定、通、忍
歡喜行	前四度是忍，皆須勤勇無間
饒益行	
無嗔恨行	
無盡行	
離癡亂行	禪度是定
善現行	後五智度是通，神通與智，互相資發
無著行	
尊重行	
善法行	
真實行	
救護一切眾生離眾生相迴向	初二是忍，蓋十忍中，無生最勝，二向無生可以意得
不壞迴向	

⁵² 《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 414b9-17。

《楞嚴經》行、向、加、地階位	《華嚴經》等覺：定、通、忍
等一切佛迴向	中五是通，一總四別，總意可知，至一切處不過十方三世，乃眼、耳、宿命三通也，次三向神境、漏盡、他心，如次三通也
至一切處迴向	
無盡功德藏迴向	
隨順平等善根迴向	
隨順等觀一切眾生迴向	
如相迴向	後三真如皆自性定，可以意得
無縛解脫迴向	
法界無量迴向	
四加行	總四加，全作於忍，勤勇無間意也
歡喜地	初地至四地是通，蓋通達盡境，則眼耳神境宿命他心，皆極增盛，離垢可當漏盡，明生明極，仍是最勝三明
離垢地	
發光地	
焰慧地	
難勝地	五地至九地是定，前一引起，後四皆自性增勝定
現前地	
遠行地	
不動地	
善慧地	
法雲地	十地是三之總，慈悲無緣忍也，智慧無障礙通也，稱合涅槃定也

真鑑首先指出《華嚴經》等覺的德目重點是定、通、忍三品，《華嚴》等覺一位本有十定、十通、十忍共三十德目，今對配《楞嚴》十行、十向、十地亦三十位，只是開合角度不同，以一（等覺）攝多於理本無妨礙。其次，十行、十向、（四加）十地等各大階段實皆可用定、通、忍攝收，所以《楞嚴》此三十位可攝收而對應配比至《華嚴》等覺一位。

真鑑將行、向、地三個十位，各皆以定、通、忍含攝，細節自有彈性可斟酌之處，例如《楞嚴》第九地「發真如用，名善慧地」，為何是配定而不是通？另澄觀解釋〈十忍品〉強調「忍謂忍解印可，即智照觀達。……（忍行）體即是智，

不同餘宗，忍因智果。」但真鑑配忍時多就因言，並非即忍即智，如配「前四度是忍，皆須勤勇無間」、「總四加，全作於忍，勤勇無間意也」，這都是偏忍因。雖然如此，但行、向、地三十位大體總歸是可以不離定、通、忍三者，此亦凸顯《華嚴》等覺位以禪定、神通、智忍作為展現菩薩主要成就德目的通用性與代表性了。

5.《楞嚴經》是如來藏教的大成經典，其菩薩階位亦充分強調如來藏理。綜觀《華嚴經》的菩薩階位與如來藏的關係，代表菩薩階位之始的〈賢首品〉、〈梵行品〉具有「信滿成佛」、「初住即佛」之義，這種特殊的「初住即佛」的頓成法義，正相應於如來藏教：如來藏真心是現成本有的，頓證就如同衣裡明珠，當下便能取出，否則窮子只能辛勤逐漸累積財富；再者，信滿初住的位階是指已能安住於真理上，在如來藏教的基礎理論典範《大乘起信論》中，初住位已能稍見法身而現佛身，而在華嚴圓教的初住位，則能當下分證法界一如、本自圓融無礙、一即一切的佛境界，所以「初住即佛」的頓成法義，正相應於如來藏教。又本經階位之終，代表妙覺佛位的〈如來出現品〉，亦強調如來藏法義，如著名的經文：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得；若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」⁵³晉譯《華嚴經》對應於此的〈寶王如來性起品〉則直接點出如來藏一詞：「精進智慧者，乃聞如來藏。」⁵⁴以此等處與經中多處唯心、如來藏思想為指南，就其所據經文的特殊重要性與義理的關鍵性上看，華嚴宗以如來藏圓理詮釋《華嚴經》確見有其合理性與必要性。⁵⁵

五、結論

本論文的重要論點或發現如下：

（一）四加行位

《楞嚴經》安立「妙圓」的四加行位，一方面可說是方便對照權小教而接引之，另一方面亦凸顯《楞嚴經》具有以如來藏理集大成的特質。《華嚴經》並無明確設立四加行位或等覺位，法藏不認為《華嚴》經文具有四加行與開出等覺位，澄觀則持融通觀點，指明經文可對應於的四加行與等覺之處。本文依據《華嚴》及《楞嚴》經文，更加仔細指出《華嚴經·十地品》在進入初地開始的經文，具有層次分明的四加行經文。

⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 272c5-7。

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 631a26。

⁵⁵ 本段修訂自李治華，〈《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114-115。

（二）十地位

《楞嚴經》十地名稱與唐譯《華嚴經》全同。《楞嚴經》的初地經文，句句都能緊密扣合到《華嚴》經文，但兩經後九地在文句本身上並無多少相似的交集之處。

真鑑在對比兩經中，非常注意《楞嚴經》是否具有與《華嚴經》不同的自家「正脉」理路，其用心值得肯定。真鑑因為兩經十住、十地的經文不類，且《華嚴》有四地與《楞嚴》四住法義相似等因素，遂以《楞嚴》十住等同《華嚴》十地。這新配比不免以偏概全，而從兩經菩薩階位的宏觀格局的對應性、互補性來看，特別是兩經十行、十迴向頗相應合，本文亦解釋出為何《華嚴》有四地與四住法義類似，且又與《楞嚴》四住文字相洽，在明瞭其理之後，真鑑的新配比似無甚用，僅是聊備一格罷了！

（三）等妙覺位

在菩薩階位上，《楞嚴經》明文設立等覺位、妙覺位。《華嚴經》在修證階位上並未如《楞嚴經》明文指出以等覺、妙覺作為階位名稱。如同四加行位，這又顯出《楞嚴經》集大成的特性。

《華嚴》十忍與《楞嚴》十種幻喻的提出位置都是寄終極說，並同樣是十種通五位的空觀，兩經此處構成巧妙異常的相互呼應。

真鑑將《華嚴經》等覺一位配比《楞嚴經》十行、十迴向、四加行、十地等位，雖無必要，但兩相配比大體總歸是可以不離定、通、忍三者，此亦凸顯《華嚴》等覺位以禪定、神通、智忍作為展現菩薩主要成就德目的通用性與代表性了。

（四）菩薩階位與如來藏

《楞嚴經》是如來藏說的大成經典，其菩薩證位的圓融十信（初住開出）、十迴向、四加行、十地等階位常凸顯如來藏理。乾慧地與圓融十信，相應於《華嚴經》代表菩薩階位之始的〈賢首品〉、〈梵行品〉，具有「信滿成佛」、「初住即佛」之義。《華嚴經》代表菩薩階位之始、殊勝的「初住即佛」的頓成法義，正相應於如來藏教，階位之終代表佛位的〈如來出現（性起）品〉，又宣說如來藏本有思想，以此起始與終極的關鍵之處，加之經中多處唯心與如來藏思想為指南，華嚴宗以如來藏圓理詮釋《華嚴經》確見有其合理性與必要性。

總之，以兩經菩薩階位的對應性來看：兩經菩薩階位名稱十分相近，《楞嚴經》以扼要釋名為主，《華嚴經》則長篇鋪陳菩薩的廣大行業功德。《楞嚴經》菩薩階位的乾慧地、十信、十行、十迴向、四加行、如幻十喻、如來藏理，都與《華嚴

經》具有特殊的對應關係，十住、十地的經文則較少呼應，《楞嚴經》十住主要在以生命歷程作為譬喻，十地則在顯現如來藏理，不過其中仍有四種住呼應於《華嚴》的四種地。從兩經菩薩階位的對比中，展現出彼此的特色與同異互補之處，亦可更加整全深刻地瞭解菩薩階位的奧妙教義。

徵引資料

- 〔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。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造，《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
- 〔唐〕玄奘譯，護法等菩薩造，《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
- 〔梁〕真諦譯，馬鳴菩薩造，《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
- 〔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。
- 〔明〕真鑑，《大佛頂首楞嚴經正脉疏》。CBETA, X12, no. 275。
- 神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究》，藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 66》，臺北：華宇出版社，1984年。
- 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，頁102-115。
- 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，頁143-171。
- 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〉，《2024 華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2024年，頁25-44。

《華嚴經·十地品》的智慧修證次第析論

南華大學宗教所 副教授
黃國清

摘 要

《華嚴經·十地品》講述菩薩道最高十個階位的修行相貌與所得體證，是悟入法界實相的菩薩聖者們的次第智慧修證境地，義理精深微妙。菩薩十地可分初地至四地的自覺面修證；五地到七地的覺他面修證，依自覺智慧展開覺他教化方便；從第八地到第十地體得無生法忍，任運自在現起無邊菩薩行，朝向覺行圓滿。初地「歡喜地」菩薩悟入諸法實相，獲得極大法喜，開始從事真實菩薩行。第二「離垢地」依般若空慧引導菩薩戒的清淨修持。第三「發光地」修習四禪、四無量心、五神通以觀照真理教法，發起智慧火光。第四「燄慧地」運用三十七菩提分法伏除我執與法執，智慧火燄朗照。第五「難勝地」並修真俗二諦，抉擇明辨的智慧難勝。第六「現前地」圓滿般若波羅密多，無分別、無染著的般若智慧現前；若深修禪定相應，亦可使一切佛法現前。第七「遠行地」依無分別智慧開出廣大方便善巧，為無相功用行的末後。第八「不動地」證入無生法忍，證見寂滅實相而不取證涅槃，體現無相無功用行，心地不為煩惱與功用所動。第九「善慧地」更擴充智慧境界，發起四無礙智的說法辯才，於同一時間應機演說一切法門。第十「法雲地」圓滿智波羅蜜，鄰近佛陀一切智智，以大法雲普覆大千世界，以大法雨廣潤一切有情。

關鍵詞：華嚴經、十地品、菩薩階位、智慧修證

一、前言

《華嚴經·十地品》講述大乘菩薩道的最高十個階位，對於菩薩聖者的智慧修證次第與修行法門給出詳實解說，是了解華嚴佛學至為關鍵的一品。在初期大乘時代，印度佛教圈就傳出講述菩薩十個修行位次的單行流通經典，對後來諸多佛教經論的菩薩思想構成深遠影響。當時大部頭的《華嚴經》尚未集成，菩薩十階位說存在兩類單行經本，其一對應於大本《華嚴經》的〈十住品〉，另一種對應於〈十地品〉。「十住」與「十地」在漢譯中有交替使用的情形，經本具體對應到〈十地品〉（五卷或六卷）或〈十住品〉（一卷），可根據卷數與內容來分判。¹ 大本《華嚴經》包含十住、十行、十迴向、十地四種依序晉升的菩薩十階位次，本文擇取〈十地品〉作為研究對象，如伊藤瑞叡所說，十地是華嚴菩薩行的最高位，其教理學說實為菩薩行秩序化的典型；《十地經》可視為《華嚴經》集成構思的基本，成為華嚴菩薩道的中心。² 華嚴十地思想在南北朝與隋唐時期因研究世親所撰《十地經論》及佛跋陀羅所譯六十卷《大方廣佛華嚴經》而盛行，緊密嵌融於漢傳佛教的菩薩道義理體系。唐代實叉難陀在法藏等人輔助下新譯的八十卷《大方廣佛華嚴經》獲得華嚴宗學人的大力推廣，成為在中國佛教圈廣受讀誦與研修的首選經本，這是採用此本為主要研究文本依據的緣由。

〈十地品〉教理內容精深宏富，文義確詰有其難度，對於十個階位展現出何種智慧修證次第，必須反覆深研與辨明，方能把握其間智慧境地的階序差異與關聯脈絡，及理清各階位菩薩行法的修學意義。關於華嚴菩薩十地的內容構造，伊藤瑞叡參考藏譯《十地經論》的解釋，依序解說與討論各段經文的義理大要。³ 楊維中參考法藏與澄觀的解釋以解析十地的修行諸相，展示各地修行的基本特徵，顯明各地的來意、所證、智、斷、所修、修成、寄乘法、寄位行、果、報、撮要等諸項意義。⁴ 十地各個位次都包含豐富的修證體驗與修行法要，參考注釋書的細緻詮解，可拓展理解的深廣度，亦可能增添義理的複雜性，更不易統理出十地在修證上依序提升的主要軸線。有鑑於此，本研究回到經文本身，主題聚焦於菩薩道重心的「智慧修證」內涵，以貫聯十地的次第升進軌跡。⁵ 在《華嚴經》文義的理解方面，如果僅是研讀漢譯本，會遭遇諸多語義模糊（歧義）之處，因此藉助語言文

¹ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1994年），頁999-1004。

² 伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》（京都：平樂寺書店，1988年），頁33。

³ 伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》，頁265-585。

⁴ 楊維中，〈《華嚴經·十地品》的佛學思想及其對中國佛學的影響〉，《經典詮釋與中國佛學》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁213-252。

⁵ 本文不免參考其他佛教經論與華嚴注釋書的相關解釋，但以助益〈十地品〉的文義解明及避免置入過度詮釋的義理觀點為原則。

獻學的進路，將漢譯本與現存梵本進行互文對讀，⁶ 尋求對文句意義獲取較適切的解讀，於此基礎之上探討此經思想。對於〈十地品〉的智慧修證行位，似可再歸併成一至四地、五至七地、八至十地三個階段，各有其應當完成的修行任務，以期達到智慧修證境地的躍昇。菩薩十地屬於高階菩薩的實踐與體悟層次，對於當代學佛大眾而言，能夠提供何種修行指導？這也是探研此經的一個重要課題。

二、第一至四地的「自覺」智慧修證

菩薩十地是已對法界實相真理達到親身體證，進入「聖位」的大乘菩薩道最高修行階段，第十地的修證圓滿成就，即進入究竟佛位。菩薩十地的晉升關鍵，取決於真實智慧體悟之由淺至深的突破，而種種菩薩行法是為了助成智慧體證。八十卷《華嚴經》卷 34〈十地品〉有段經文概括說明十地教法是為了指導菩薩行者次第達成如來一切智慧的修證目標：

欲令汝為一切菩薩說不思議諸佛法光明故。所謂：令入智地故；攝一切善根故；善揀擇一切佛法故；廣知諸法故；善能說法故；無分別智清淨故；一切世法不染故；出世善根清淨故；得不思議智境界故；得一切智人智境界故。⁷

初地的修習是菩薩行者開始進入智慧真實體悟境地；第二地攝集一切善法根本；第三地善於抉擇一切佛陀教法；第四地為了全面了知一切教法，這四地主要是完成「自覺」面的智慧修習。第五地了知世間與出世間各種諦理，展開「覺他」面的說法教化行動；第六地圓滿般若波羅蜜的無分別智體證；第七地在無分別智基礎上，不染著於世間事物而完成方便波羅蜜，這三地仍屬「留惑潤生」的三界內智慧修證層次。第八地證入無生法忍，超出三界，出世善根臻於清淨；第九地獲得不可思議的智慧境界，以無礙辯才廣施教法；第十地鄰近如來一切智智的究竟圓滿，最後這三地是界外大菩薩的智慧修證境地。

為了登上初地「歡喜地」，菩薩於此之前已累積足夠的福慧資糧，在那個階段對於法界真理的智慧修學是在聞、思、修（禪觀修習）的層次，於初地開始進入真實體悟，獲致極大的法喜。在初地之前的「資糧位」與「加行位」所從事的主要修行活動包括：深種善根、善修學諸行、善積集資糧、善供養諸佛、善積集清淨善法、受善知識善加攝受、善清淨深心、建立廣大志願、生起廣大信心、慈悲

⁶ 本文所依梵文校勘本為近藤隆晃校訂，《梵文大方廣佛華嚴經十地品》（東京：大乘佛教研揚會，1926年；另參考荒牧典俊譯，《十地經》（東京：中央公論新社，2003年）的現代日文語譯。

⁷ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 179 上 15-20。

現前。⁸ 藉由這些精進實踐成果以發起菩提心。菩薩初地既是發起真實菩提心的行位，亦是最初悟入佛智境界的「見道位」，所發的菩提心是與般若空慧體悟相應的勝義菩提心。⁹ 初地菩薩發起廣大菩提誓願，期願成就如來的一切智慧功德：

以大悲為首；智慧增上；善巧方便所攝；最上深心所持；如來力無量；善觀察分別勇猛力、智力；無礙智現前；隨順自然智；能受一切佛法；以智慧教化，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際。¹⁰

以上十種修行德目，除了「大悲為首」與「最上深心所持」兩項屬於慈悲與志願，其餘八項所發的菩提心都指向成就如來的一切智慧與方便，以教化無量有情。菩薩誓願以大悲為前導；以般若與智慧為主導力；由善巧方便所護助；由深固心志所支持；蒙受如來無量力量所加持；善於觀察與辨明勇猛力與智力；無礙自在的智慧顯現於前；隨順如來的自然智慧（無師自成的智慧）；能受持一切佛陀教法；以般若與智慧從事廣大無際的教化事業。初地菩薩如此發起真實菩提心及悟入法界平等真理，超越凡夫的層次，進入菩薩正位，出生於如來家族，未來必定圓證無上菩提。

菩薩進入初地，對大乘菩薩教法與如來智慧境地獲得清淨無疑的信心，真心發起廣大無盡的菩提誓願，在大慈悲心的策勵之下，具足慚愧心與柔軟心，為了成就一切如來智慧，恭敬隨順與精勤追求一切佛陀教法：

日夜修集善根無厭足故；親近善知識故；常愛樂法故；求多聞無厭足故；如所聞法正觀察故；心無依著故；不耽著利養、名聞、恭敬故；不求一切資生之物故；生如寶心無厭足故；求一切智地故。求如來力、無畏、不共佛法故；求諸波羅蜜助道法故；離諸諂誑故；如說能行故；常護實語故；不污如來家故；不捨菩薩戒故，生一切智心如山王不動故；不捨一切世間事成就出世間道故；集助菩提分法無厭足故；常求上上殊勝道故。¹¹

菩薩行者進入初地以前已長久培植善根及聽聞與修學經典教法，於此階段重新提出修集善根、愛樂佛法、親近善友、多聞教法、觀察修習等，是為了廣行自覺與覺他的教化事業，成就如來一切智地，必須尋求對一切經論教法的全盤了知及依教如實修行，據以深入智慧覺證，所以強調這種追求是將佛法經教視為稀世珍寶，永不

⁸ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 181 上 10-12。

⁹ 法尊法師說：「勝義菩提心，謂初地以上通達性空，同時發願利生。」月稱造論，法尊法師譯講，《入中論講記》（台北：佛陀教育基金會，2015 年），頁 12。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 181 上 17-21。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 181 中 28-下 10。

感到滿足，汲取一切經論的智慧指導，善於了知應行與不應行，及分辨眾生的資質優劣與相應教法，遵循經教從事正確修行。¹² 此外，由於此地已體得實相真理，所以這種求法之心相應於空性無執的智慧，配合種種修行法門的精進實踐，持續增上，朝向最上殊勝的菩提覺證。

初地菩薩於十波羅蜜全部修行，而以布施波羅蜜為首要，最先達到圓滿；對於四攝法也是同時踐履，而布施、愛語用力最勤。初地菩薩已見到實相真理，是依三輪體空的智慧心來修行布施波羅蜜，迴向如來一切智智：

菩薩摩訶薩隨順如是大悲、大慈，以深重心住初地時，於一切物無所吝惜，求佛大智，修行大捨，凡是所有一切能施。¹³

菩薩行者隨順大慈大悲，以般若波羅蜜引導布施實踐，使其成為趣向佛果無上菩提的菩薩波羅蜜行，於一切法無所住著，所有事物都能施捨。¹⁴ 同時，一切無執的布施波羅蜜行也助益般若波羅蜜的智慧體悟。整個十地的菩薩行都以般若波羅蜜作為導引眼目，以種種波羅蜜法門助成整體智慧功德的圓滿。

完成初地位次的修行，發起正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心等十種深心（*cittāśaya*，堅固心志），心靈更加澄靜、柔軟、擴充，而進入第二地「離垢地」。第二地強調護守十善法的戒波羅蜜，從本性上（*prakṛtyā*）自然遠離殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。¹⁵ 此種以十善業道為核心的戒波羅蜜並非人天善行層次，在初期大乘的《般若經》、《十地經》中構成菩薩戒學的主要內涵。¹⁶ 《摩訶般若波羅蜜經·問乘品》說：「菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自行十善道，亦教他行十善道，以無所得故。是名菩薩摩訶薩尸羅波羅蜜。」¹⁷ 十善道作為菩薩戒行，必須以成就如來的薩婆若智（一切智）為究竟目標，依於大慈悲心及無所得的般若波羅蜜來實踐。

¹² 《大方廣佛華嚴經》說：「菩薩以此慈、悲、大施心，為欲救護一切眾生，轉更推求世、出世間諸利益事無疲厭故，即得成就無疲厭心。得無疲厭心已，於一切經論心無怯弱；無怯弱故，即得成就一切經論智。獲是智已，善能籌量應作、不應作，於上、中、下一切眾生，隨應、隨力、隨其所習，如是而行，是故菩薩得成世智。成世智已，知時知量，以慚愧莊嚴勤修自利、利他之道，是故成就慚愧莊嚴。於此行中勤修出離，不退不轉，成堅固力。得堅固力已，勤供諸佛，於佛教法能如說行。」《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 182 下 25-183 上 6。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 182 下 17-19。

¹⁴ 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》解釋說：「『以深重下』，彰其施位，此地檀度得圓滿故。契理曰深，不捨悲願為重，此心住地，故能滿檀。」《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 768 上 22-24。「檀度」即布施波羅蜜，「契理」意為契合實相真理。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 185 上 16-中 25。

¹⁶ 平川彰，《淨土思想と大乘戒》（東京：春秋社，1990 年），頁 204-218。

¹⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 250 上 13-16。

此地名為「離垢」(vimala)，即是「清淨」之義，天親(世親)於《十地經論》說：「離能起誤心犯戒煩惱垢等，清淨戒具足，故名離垢地。」¹⁸ 又說：「菩薩如是已證正位，依出世間道，因清淨戒，說第二菩薩離垢地。」¹⁹ 對諸法實相已具親身體悟，結合出世間智慧來實踐十善法，方為遠離煩惱塵垢的真實清淨戒行。

出於追求轉生人天善道的安樂的心志來持守十善道，即為人天善法層次的戒學。懼怕三界生死之苦，缺乏大悲心，尋求自我解脫，依聲聞四諦法門修持十善法，成為聲聞乘戒學。能依自身智力達到覺悟，而缺乏大悲方便，依十二因緣法修持十善法，構成獨覺乘戒學。大乘菩薩道的最上品十善業道含具甚深廣大的實踐意涵：

又此上品十善業道修治清淨，心廣無量故；具足悲愍故；方便所攝故；發生大願故；不捨眾生故；希求諸佛大智故；淨治菩薩諸地故；淨修一切諸度故，成菩薩廣行。又此上上十善業道，一切種清淨故，乃至證十力、四無畏故，一切佛法皆得成就。是故，我今等行十善，應令一切具足清淨。如是方便菩薩當學。²⁰

此處分兩段來闡釋菩薩所行上品十善業道的殊勝涵義，提出以十善法為中心的戒波羅蜜之終極目標在於圓成諸佛的十力、四無所畏、十八不共法一切智慧功德，是與大悲、方便、大願、種種波羅蜜合為整體的菩薩廣行；當然，與般若波羅蜜相應是十善業道得以修治清淨的關鑰。〈十地品〉概括第二地的修證成就為「遠離慳嫉、破戒垢故，布施、持戒清淨滿足」。²¹ 初地已破慳嫉煩惱，圓滿布施波羅蜜；第二地進一步遠離致生破戒的垢染，圓滿戒波羅蜜，而破除煩惱必須仰仗般若波羅蜜的力量。誠如龍樹於《十住毘婆沙論·護戒品》說：「若不知內外法實相，即因尸羅生憍慢、貪著故，開諸罪門。是故，若於內法不見有我，於外法中不得我所，知內外法畢竟空無所得，亦於畢竟空不取相戲論，是名最勝尸羅。」²² 不依觀照諸法實相的般若智慧來修持戒律，會因我執與法執而衍生憍慢、貪著等煩惱垢染而破戒造惡。體悟畢竟空性，於一切法無所得，始能持戒清淨，成就最勝戒行；同時，三輪體空的戒波羅蜜行亦在助益甚深般若的覺證。

菩薩行者於第二地修行圓滿，進而發起清淨心、安住心、厭捨心、離貪心、不退心、堅固心、明盛心、勇猛心、廣心、大心等十種深心，提高心靈的清淨力、堅住力、勇猛力，增進其與般若智慧的適配性，從而進入第三地「發光地」。菩薩安

¹⁸ 《十地經論》，《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 127 上 19-20。

¹⁹ 《十地經論》，《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 145 中 23-24。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 185 下 8-15。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 186 下 8-9。

²² 《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，第 1521 號，頁 110 下 19-23。

住於第三地，深觀現世人間一切緣起現象的生滅無常與不可依怙，及有情的煩惱深重與苦海無邊：

菩薩摩訶薩住第三地已，觀一切有為法如實相。所謂：無常、苦、不淨、不安隱，敗壞、不久住、剎那生滅，非從前際生、非向後際去、非於現在住。又觀此法無救、無依，與憂、與悲、苦惱同住，愛憎所繫，愁感轉多，無有停積，貪、恚、癡火熾然不息，眾患所纏，日夜增長，如幻不實。見如是已，於一切有為倍增厭離，趣佛智慧。見佛智慧不可思議、無等、無量、難得、無雜、無惱、無憂、至無畏城、不復退還、能救無量苦難眾生。²³

通過如此的智慧觀照，大幅增益對一切世間萬象與有漏生命存在的厭離心，及對陷溺於無量苦難泥沼的一切有情生起深切的悲愍心。明見與信解一切有為法的無常、苦、無我、不淨，及芸芸眾生的生死病死、憂悲苦惱的存在困境，對顯出不可思議、無與倫比、純一無雜、究竟安樂的佛陀智慧境地方為最高無上的依止處，全心全意投入如來所傳真理教法的禪觀修習，生發智慧光明，所以此地稱為「發光地」。《十地經論》解釋此地名義說：「隨聞、思、修等照法顯現，故名『明地』。」²⁴ 在聞所成慧與思所成慧的基礎上，更深入禪觀修習以揭顯真理境界。

第三地菩薩藉由深刻觀察而厭離一切有為法，愍念全體受苦有情，了知如來一切智智的殊勝利益，發起大精進力追求如來智慧以救度眾生，對於應當採取何種修行方便，經歷一番周延的思惟探求過程：

作是思惟：「此諸眾生墮在煩惱大苦之中，以何方便而能拔濟，令住究竟涅槃之樂？」便作是念：「欲度眾生令住涅槃，不離無障礙解脫智；無障礙解脫智，不離一切法如實覺；一切法如實覺，不離無行無生行慧光；無行無生行慧光，不離禪善巧決定觀察智；禪善巧決定觀察智，不離善巧多聞。」²⁵

這裡帶出真理教法的修學歷程，始於對佛陀所說正法多多聽聞、深入思惟，而後必須善巧運用禪觀以獲得抉擇觀察智力；依抉擇觀察智力發起無所行與無生起的修行智慧光明；依此修行智慧光明達到對一切法的如實覺悟；由一切法的如實覺悟而得無障礙解脫智；具足無障礙解脫智堪有能力廣度有情，使他們安住於解脫涅槃。菩薩行者如此思惟通透之後，全身心進取於正法修學，日夜只希望聽聞正法、喜好正法，愛樂正法、依止正法、隨順正法、信解正法、專志正法、歸心正法、安住正

²³ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 187 中 18-27。

²⁴ 《十地經論》，《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 127 上 20-21。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 187 下 14-20。

法、依正法修行。²⁶ 菩薩行者在登上初地之前，已經修學厭離心與慈悲心；第三地是在能夠契悟實相真理之後，對於出離心與大悲心的如實、深徹體驗，帶起修習禪觀以顯現智慧光明的大精進力。第三地菩薩所修禪定包括四禪、四無色定、四無量心，依大禪定發起神足、天眼、天耳、他心、宿命等五種神通智力，有助親身見證天地人事與因緣果報的實情，及提升度化眾生的智慧能力。

菩薩行者從第三地進入第四地「焰慧地」，是透過修行「十法明門」，也就是觀察眾生界、法界、世界、虛空界、識界、欲界、色界、無色界、廣心信解界、大心信解界。²⁷ 第三地注重運用禪定來思惟佛陀正法；立基於如此的定慧修習成果，更深入觀察眾生、諸法、世界、虛空、心識、三界（欲界、色界、無色界）生命存在，以及由廣心、大心所起的清淨信解心，對這十個領域獲取確實了知，放下對它們的執取，加深智慧體悟，進入第四地，發出智慧功用的火燄。安住第四地之後，修習十種使智慧成熟之法，能夠體得顯示佛陀自身特質的「內法」(ātma-kadharmā, 自身之法)，²⁸ 而生於如來家族：

何等為十？所謂：深心不退故；於三寶中生淨信畢竟不壞故；觀諸行生滅故；觀諸法自性無生故；觀世間成壞故；觀因業有生故；觀生死涅槃故；觀眾生國土業故；觀前際後際故；觀無所有盡故。²⁹

也就是透過修習對大乘法的堅定不退轉心、對於三寶的畢竟不壞信心，及深入觀察有為諸法的生起與消滅、諸法自性的無生、世間的生成與毀壞、因業力而有生命存在、生死輪迴與涅槃、有情生於諸國土的行業、過去與未來、不存在與滅盡，獲得對如來自身各方面智慧功德的如實了知，而進入如來家族。後面八項應是如來智慧所覺照的生死世界的共相與差別相，菩薩以這些真實教理作為智慧禪觀的所緣境，推進自己對如來菩提境地的了悟。

第四地菩薩行者依憑四念處、四精進、四神足、五根、五力、七覺支、八正道的三十七菩提分法，以助成對如來無上菩提的覺證。此地精進修證所成就的智慧功德如下：

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 187 下 21-23。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 189 下 6-9。

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》〈十地品〉原文作：「能以十種智成熟法故，得彼內法，生如來家。」《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 189 下 11-12。《十地經論》解釋如下：「此如是淨勝如來家，是故名得彼內法。如來自身所有諸法，以是諸法顯示如來，謂十種法智教化成熟故。」《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 159 下 24-27。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 189 下 12-16。

菩薩住此焰慧地，所有身見為首，我、人、眾生、壽命、蘊、界、處所起執著、出沒、思惟、觀察治故、我所故、財物故、著處故，於如是等一切皆離。此菩薩若見業是如來所訶、煩惱所染，皆悉捨離；若見業是順菩薩道、如來所讚，皆悉修行。³⁰

第四地菩薩深入觀察眾生、諸法、世界、虛空、心識、三界及佛法信解心，其智慧修證高度能夠遠離自我（我、人、眾生、壽命）與諸法（蘊、界、處）的執取、思慮、求取、戀著；捨離一切如來所訶斥的煩惱業行，及踐履一切如來所讚歎的符順菩薩道的行業。初地破除我執與法執的見惑，到了第四地得以伏住我執與法執的修惑（思惑），以遠離我法二執的出世間智慧來修習菩薩行業。

三、第五至七地的「覺他」智慧修證

大乘菩薩道的「覺他」度化實踐必定建立在穩固的「自覺」智慧之上。「自覺」與「覺他」二種智慧修行功德必須到佛地始究竟完成，將前四地歸為「自覺」，意指此階段相對專志於自身出世間智慧的提升；從第五地開始，縱使自覺智慧修證仍待持續完善，而已積極踐行覺他方面的教化行動，故標示「覺他」以與前一階段相區隔。〈十地品〉概括五至七地的智慧修證特徵說：「第五地順世所作故；第六地入甚深法門故；第七地起一切佛法故。」³¹ 第五地發展世間智慧的修學；第六地進入甚深的般若空慧體證；第七地由空性智慧發起一切方便法門。《十地經論》說明這三地的名義如下：「得出世間智方便善巧，能度難度，故名『難勝地』。般若波羅蜜行有間大智現前，故名『現前地』。善修無相行功用究竟，能過世間、二乘出世間道，故名『遠行地』。」³² 第五地繼續提升出世間智，同時廣學世俗諦，達到真俗並觀，展開說法教化的覺他修行，從出世間智擴充到世間智的方便善巧極為艱難，因而稱此地為「難勝地」。第六地圓滿般若波羅蜜，無分別、無染著的般若智慧現前；若修習滅盡定相應之時，亦可使如來大智的真實佛法現前，稱為「現前地」。³³ 前五地多修有相觀，少修無相觀；第六地少行有相觀，多修無

³⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 190 上 21-26。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 196 下 19-20。

³² 《十地經論》，《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 127 上 22-26。

³³ 關於第六地的「有間大智現前」，印順法師於《成佛之道（增注本）》說：「滅盡定是最勝的定，有漏的心識，都因定力而不起。如二乘聖者入滅盡定，就以為證於實際，生起入涅槃的意想。……所以《般若經》中，佛勸菩薩們：如悲願力不充，不要入滅盡定，免墮小乘。但到了六地菩薩，在般若慧、大悲願的資持下，能入滅盡定，而且於定中現證法性。那時，『佛法皆現』前，了了明『見』，所以叫現前地。」印順，《成佛之道（增注本）》（新竹：正聞出版社，2005 年），頁 407。

相觀；第七地則純行無相觀，相續不斷，且是有功用行的最末階段，³⁴ 最鄰近無功用行（始於第八地），即將超越世間道與二乘出世間道，稱為「遠行地」。

自第四地進入第五地，修習十種平等清淨心：於過去佛法平等清淨心、未來佛法平等清淨心、現在佛法平等清淨心、戒平等清淨心、心平等清淨心、除見疑悔平等清淨心、道非道智平等清淨心、修行智見平等清淨心、於一切菩提分法上上觀察平等清淨心、教化一切眾生平等清淨心。³⁵ 既觀照一切諸法平等清淨的共相真理，也觀察三世諸佛的圓滿功德特質、戒學、心學（定學）、邪見與疑悔的消除（慧學）、正道與邪道的智慧、修行與除斷的智慧、一切菩提分法的次第向上提升、成熟一切有情的教化等佛法差別相。也就是說，從出世間智的修習延伸到度化世間有情的佛教法門智慧，開發說法教化的覺他能力。

第五地菩薩廣泛修習世間與出世間的諦理，包括苦、集、滅、道四聖諦；隨順眾生心使其歡喜的俗諦；通達一相實相的第一義諦；了知諸法自相、共相的相諦；了知諸法區別的差別諦；明辨蘊、界、處的成立諦；了達身心苦惱的事諦；了達六道出生相續的生諦；了知一切灼熱煩惱止滅的盡無生智諦；了知成就不二的人道智諦；以及善於了知一切菩薩諸地的次第相續成就直至如來智慧生起的諦理。值得注意的是，經中強調第五地對這些諦理的了知是「以信解智力知，非以究竟智力知」。³⁶ 前開這些諦理應是整個菩薩十地都在思惟、修習與體悟的佛法真實教理，只是了達與覺證的程度隨著初地到十地的晉升而漸次深化與拓展。在第五地這個層次，對於這些諦理主要是依信解智力（確信無疑）的了知，而非像如來究竟智力的親證覺照。第五地菩薩如實了知一切諸法虛幻不實，愚痴凡夫卻普受欺瞞，他們出於大慈悲心而不捨眾生，以如此的信解智力恆常精勤修學一切殊勝行法，趣向佛陀一切智智；並依自身智慧力，勉力於說法教化活動，引導眾生進入佛陀教法。再者，對於世間一切學問與技藝全面學習，只要對有情能帶來安樂與利益，便會向他們傳授。難勝地菩薩通過如此的智慧力與教化方便引領有情，使他們逐漸安住於無上佛法。

經由第五地對世間與出世間各種諦理的深度觀察與修習，達致第六地「現前地」的智慧修證特色是對般若波羅蜜的無分別智面向修習圓滿。從第五地提升到第六地，必須觀察十種平等法，也就是一切法的無相；無體；無生；無成；本來清淨；

³⁴ 《成唯識論》說明：「前之五地有相觀多，無相觀少；於第六地有相觀少，無相觀多；第七地中純無相觀，雖恆相續，而有加行。」《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 53 中 16-18。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 191 中 14-19。

³⁶ 以上各種諦理的解說內容，見《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 191 中 26-下 12。

無戲論；無取捨；寂靜；如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化；有無不二。³⁷ 這些表述平等法涵義的法相類同於《般若經》中詮說空性實相的常用語。經文明示第六地的般若智慧體悟層次是「明利隨順忍」，尚未證得「無生法忍」。第六地菩薩已成就般若波羅蜜多的無分別智，觀照一切法自性清淨，隨順無違，於一切世間法無染著而從事菩薩行，但因留惑潤生而未將三界煩惱斷盡，所以仍屬隨順忍，須到第八地斷盡煩惱障，始進入無生法忍。³⁸

第六地菩薩成就般若波羅蜜的無染著智，依於深重的大悲心，思惟有情執取自我而有生命流轉，衍生無數的生命存在苦痛；如能斷除我執，即能解決生死輪迴問題。菩薩為此進一步觀察十二因緣的甚深道理，探求生死輪轉的根本原因。因對第一義（最高真理）不能明了而有無明，衍生頑強煩惱而不斷驅動身、口業行，由業力招感生死果報，眾苦聚集，成為無盡期的流轉迴圈。觀察十二因緣而發起甚深智慧，照見一切存在現象都由因緣和合而集起，因緣離散而消滅，整個過程當中並無一個有情的精神主體（自我、靈魂）居間主宰，第一義中絕無自我、我所、造業者、受報者，體得無我真理，而伏除無明與貪愛，使其不起。³⁹ 在對十二因緣整體過程的順逆觀照中，通過修習三解脫門，由我空觀深入到法空觀：

菩薩摩訶薩以如是十種相觀諸緣起，知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前。觀諸有支皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生，即時得無相解脫門現在前。如是入空、無相已，無有願求，唯除大悲為首，教化眾生，即時得無願解脫門現在前。菩薩如是修三解脫門，離彼、我想，離作者、受者想，離有、無想。⁴⁰

在十二因緣的相續流轉當中，了悟全無有情的自我及諸法的自性，體得空解脫門。其次，觀察十二因緣各支的自性寂滅，不起任何法相，體得無相解脫門。進入空性與無相，而對一切諸法不生願求，成就無願解脫門。憑藉三解脫門的智慧體驗，遠離自我想、眾生想、實有想、虛無想等一切概念活動。第六地安住般若波羅蜜的我

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 193 下 9-14。

³⁸ 《瑜伽師地論》〈住品〉說：「如是菩薩住此（第六地）住中，智悲隨逐，名無著智現前，般若波羅蜜多住現前。由此住故，於一切世間行無染而行，又即此住有猛利忍。於第七地有加行行邊際菩薩忍，當知是彼隨順忍攝。」《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 559 中 16-20。第六地與第七地都在隨順忍層次；「猛利忍」即「明利隨順忍」（*tīkṣṇayānulomikā kṣānti*）。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 194 上 11。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 194 中 29-下 7。

法二空智慧，並非處在消極無作為的狀態，其大悲心較第五地更為增強，在其導引策勵之下精進修習，依於無分別智深觀發起菩薩教化廣行的智慧覺照。

現前地菩薩成就緣起性空的甚深般若智慧，他們了知緣起緣滅的一切有為法不具自性，不生不滅，而能引生眾多過患，本應斷絕其因緣，使其不再生起，以體得寂滅的境地；然而，菩提誓願與大悲心支撐他們不捨棄有情，繼續在菩薩道前行，為了成就有情而不徹底滅盡一切因緣業行。於此階段現前的般若波羅蜜稱為「無障礙智光明」，積極修集菩提分法的因緣，而不住於有為事物；雖能觀察有為法的自性寂滅，也不住在寂滅上，因其了知菩提分法尚未圓滿，佛道仍須努力。⁴¹ 此地菩薩既不住有為法，也不住寂滅，以無所住心精進修集菩提分法，直到圓成無上菩提為止。聲聞佛法的菩提分法、三解脫門，是以取證涅槃寂滅為修行目標；大乘佛法的菩提分法、三解脫門則以佛果究竟涅槃為終極目標。由於實現如來果證的菩提分法仍有待完滿，具足般若波羅蜜「無障礙智光明」的菩薩不住生死、不住涅槃，勇猛趣向無上菩提的覺證。

從第六地前進到第七地，依於現前地所體得的無分別、無染著智慧，開出種種方便智慧，大舉施展教化有情的菩薩事業。想要進入第七地必須修習十種方便慧，也就是：雖對空、無相、無願三昧善加修習，而發起慈悲，不捨離有情。雖體得諸佛平等法，而喜好恆常供養佛陀。雖進入觀空的智慧門，而精勤積集福德。雖遠離三界，而發起莊嚴三界的行動。雖滅盡一切煩惱火焰，而發起使一切有情止滅貪、瞋、癡煩惱火焰的努力。雖了知諸法如幻、如夢、如水中月、如鏡中像等，本性是不二的，而發起道心成就種種事業。雖了知一切國土猶如虛空，而能用清淨妙行莊嚴佛國土。雖了知諸佛法身的本性是無身的，而以相好莊嚴其身體。雖了知諸佛聲音的本性是性空寂滅的，不可言說，而能隨順一切有情發出種種清淨聲音。雖領悟到諸佛了知三世只在一剎那中，而隨順有情的種種心志，顯示多種多樣的劫時長度而從事修行。進入第七地，能安住如此的智慧與方便，恆常現起殊勝菩薩行，因此稱為「遠行地」。⁴² 第七地位在「有功用行」的終末階段，仍須一點加行努力以發起修行；而此地能使功用行圓滿，以進入始於第八地的「無功用行」（無需加行即自然發起修行），為智慧修證的一大躍進，名為「遠行地」的殊勝意義在此。

第七地的方便智慧修證成就，包括通達無量的有情界；通達無量的諸佛教化眾生事業；通達無量的世界網絡；通達無量的諸佛清淨國土；通達無量的種種教法；

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 194 下 8-18。

⁴² 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 196 上 18-中 6。

通達無量的諸佛智慧覺證；通達無量的劫時長度；通達無量的諸佛了悟三世的智慧；通達無量的眾生差別信解；通達無量的諸佛所示現種種身形；通達無量的眾生差別心志與根機；通達無量的諸佛令有情歡喜的語言聲音；通達無量的眾生種種心念活動；通達無量的諸佛證悟的廣大智慧；通達無量的聲聞乘對超脫的信解；通達無量的諸佛使人信解智慧道路的教說；通達無量的辟支佛修證成就；通達無量的諸佛導人進入甚深智慧門的教說；通達無量的菩薩精進修行；通達無量的諸佛使菩薩進入大乘修行成就的教說。⁴³ 如此廣大無邊、不可思議的如來智慧境界，了知有情的種種信解、志願、根性、意念的差別，及三乘各階教法與無量菩薩法門，第七地菩薩恆常精勤修習這些方便智慧，以圓滿方便波羅蜜。遠行地菩薩體得甚深的「遠離無行」，⁴⁴ 能知涅槃而不證入寂滅，具足方便智力從事無相菩薩行，捨離一切不善業道，恆常發起身、語、意善業，通達種種三昧及世間所有經書和技術，一切菩提分法趨於圓滿。

第七地菩薩依於無分別智從事無間斷的修證努力，日夜恆常精勤不息，使無相有功用行圓滿，在菩薩道上更向前邁開一大步，全心全力導向無功用、無分別的自在無礙智慧境地。⁴⁵ 〈十地品〉說：

菩薩從初地乃至第七地，成就智功用分。以此力故，從第八地乃至第十地，無功用行皆悉成就。……菩薩諸地亦復如是，有雜染行，有清淨行，是二中間難可得過，唯除菩薩有大願力、方便智慧乃能得過。⁴⁶

從初地到第七地的修習努力，完成了智慧功用行的修證努力；以如此的智慧力開始展現無功用行的智慧修證活動，從第八地到第十地是使其圓滿的階段。第七地具足大願力與方便智慧，但因「留惑潤生」，未徹底斷除三界煩惱，仍由些許殘餘雜染業力招引三界的輪轉出生，只以一個身體從事菩薩行。等累積到大誓願、大慈悲、大智慧等力量滿足，加上諸佛加持力的撐持，即可斷盡三界煩惱而不證入寂滅涅槃，實現第八地的無生法忍體證。第七地在智慧修證成就上可說是一個巨大的界限突破，從有功用行進展到無功行，從三界雜染行跳躍到出三界清淨行。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 196 中 7-19。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》解釋「遠離無行」說：「遠離者，彼前障滅故。無行者，無相之行無所行故。」《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 818 上 7-8。

⁴⁵ 如《合部金光明經》說：「無漏、無間、無相思惟解脫三昧，遠修行故，是地清淨，無障、無礙，是故七地說名『遠行地』。無相、正思惟修得自在，諸煩惱行不能令動，是故八地說名『不動地』。」《大正藏》冊 16，第 664 號，頁 374 中 27-下 1。

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 196 下 21-28。

四、第八至十地的「覺行圓滿」智慧修證

菩薩摩訶薩歷經前七地的智慧修證，對方便與智慧善加修習；對菩薩道善加淨化；對福慧資糧善加積集；對大誓願力善加護守；蒙受如來力量所加持；由自身善根力所支持；恆常憶念如來的十力、四無所畏、十八不共法；對堅定志願與決心（*adhyāśayasamkalpa*）善加淨化；能具足福德與智慧的力量；以大慈與大悲而不捨棄眾生，隨順無量智慧的道路而修行不懈。在第七地修證圓滿，具足智慧與方便的護持力量，能觀照諸法實相而不取證涅槃，⁴⁷ 證入「無生法忍」而登上第八地：

入一切法本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性為性，初、中、後際皆悉平等，無分別如如智之所入處。離一切心、意、識分別想，無所取著，猶如虛空，入一切法如虛空性，是名「得無生法忍」。佛子！菩薩成就此忍，即時得入第八不動地，為深行菩薩，難可知，無差別，離一切相、一切想、一切執著，無量無邊，一切聲聞、辟支佛所不能及，離諸諍諍，寂滅現前。……此菩薩摩訶薩亦復如是，住不動地，即捨一切功用行，得無功用法，身、口、意業念務皆息，住於報行。⁴⁸

進入第八地，證見一切諸法本來不生不滅、無相無盡的平等真如法性，徹底遠離心識的妄想分別，對一切諸法無所執著，一切意志努力的功用行無不止息，二元概念及心識表象活動永不復起，心、意、識的活動不再現前，甚至不起菩薩心、佛心、菩提心、涅槃心，心地不為煩惱與功用所動，所以稱為「不動地」。

體得無生法忍之際，菩薩行者止滅三界煩惱，寂滅現前，本欲證入涅槃，由於過去所發菩提誓願的力量，諸佛世尊親自示現於其面前，授與如來智慧，助他進入法門之流，使其明了自身雖得寂滅解脫，而教化眾生的覺他修行尚未圓滿，如來的一切智慧功德未究竟覺證，應當憶念起過去所發的廣行願，為圓成無上菩提而勤加精進，不放捨一切利益有情的事業。若無諸佛授與智慧的加持力量，菩薩在寂滅現前之時便會取證涅槃。菩薩的本願力、智慧方便力及諸佛加持力共同撐持初入第八地的菩薩，使其不落入聲聞與辟支佛的寂滅境地。諸佛向第八地菩薩所授的「無量起智門」，在一剎那間所發起的廣大智慧行業，從初發菩提心直至第七地菩薩所累積的全部修行功德與其相比，猶如大海的一滴水。⁴⁹ 登上第八地以前，菩薩仍

⁴⁷ 《小品般若波羅蜜經》指出：「若菩薩於阿耨多羅三藐三菩提，有信心乃至有精進，為般若波羅蜜方便所護故，不墮聲聞、辟支佛地，但以是諸功德，向阿耨多羅三藐三菩提。」《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 560 下 10-14。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 199 上 6-18。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 199 上 28-中 28。

處於三界輪轉當中，只依一個身體修行菩薩道；證得無生法忍，超出三界，可藉由大神通力，隨意願示現無數身體進入各個世界普度眾生：

是菩薩先以一身起行，今住此地，得無量身、無量音聲、無量智慧、無量受生、無量淨國，教化無量眾生，供養無量諸佛，入無量法門，具無量神通，有無量眾會道場差別，住無量身、語、意業集一切菩薩行，以不動法故。⁵⁰

第八地菩薩已高度成就大願力、大慈悲、大智慧、大方便、大神通，並獲得如來護念力而使一切智智現前，通達諸佛所說一切法門，如實了知世間萬法及眾生種種情形，任運自在地展開無相無功用行，沒有局限，無量無邊，隨順眾生的信解與根性等差別，示現各式各樣的身形，應機說法，一切身、語、意業清淨無過失，都能積集如來的功德智慧。

第九地稱為「善慧地」，《十地經論》卷1說明第九地的修行特點如下：「無礙力說法，成就利他行，故名『善慧地』。」⁵¹在成就無生法忍之後，進一步擴充智慧境界，深入如來秘密法藏，以無礙智慧辯才於同一時間為無數有情應機演說一切法門。從第八地升進第九地，必須修行十方面的無量智力觀察：

菩薩摩訶薩以如是無量智思量觀察，欲更求轉勝寂滅解脫；復修習如來智慧；入如來祕密法；觀察不思議大智性；淨諸陀羅尼三昧門；具廣大神通；入差別世界；修力、無畏、不共法；隨諸佛轉法輪；不捨大悲本願力，得入菩薩第九善慧地。⁵²

第八地菩薩圓滿不動地的修證功德，更向上追求寂滅解脫、如來智慧、如來祕密法、不可思議的大智慧性、陀羅尼（強大的教法憶持力）與三昧智力、廣大神通、眾生世界的差別智、如來種種功德、大悲與本願的護持力，從而進入第九地。安住於善慧地，如實了知世間與出世間的各種法相與各階法門，如實了知一切眾生的心、煩惱、業、根機、信解、稟性、樂欲、隨眠、受生、習氣相續、三聚差別（正定聚、邪定聚、不定聚）等複雜無比的種種樣貌，始能隨順諸佛轉動法輪，自在無礙地應病與藥，說法廣度有情。

第九地的中心修行法門是「四無礙辯」，或稱「四無礙智」，包括法、義、辭、樂說四方面的自在無礙智慧與辯才。「法」具有多重意義，可指如來教法、一切諸法、實相真理、如來不共特質等，法無礙智主要是指對佛陀經教的所有名相與文句的通

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10，第279號，頁199中28-下4。

⁵¹ 《十地經論》，《大正藏》冊26，第1522號，頁127上26-27。

⁵² 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10，第279號，頁202上12-18。

達無礙。義無礙智意指對於前揭「法」的意義內容或法相差別的通達無礙。辭無礙智是能運用各種語言明白曉暢、無謬誤地表達法與義。樂說無礙智是能隨順正理與眾生所欲而善巧演說。⁵³〈十地品〉一共從十個視角來界定與解說四無礙智，⁵⁴整理如下表：

	法無礙智	義無礙智	辭無礙智	樂說無礙智
1	知諸法自相	知諸法別相	無錯謬說	無斷盡說
2	知諸法自性	知諸法生滅	安立一切法	隨所安立不可壞、無邊說
3	知現在法差別	知過去、未來法差別	於去、來、今法無錯謬說	於一一世無邊法明了說
4	知法差別	知義差別	隨其言音說	隨其心樂說
5	以法智知差別不異	以比智知差別如實	以世智差別說	以第一義智善巧說
6	知諸法一相不壞	知蘊、界、處、諦、緣起善巧	以一切世間易解了美妙音聲、文字說	以轉勝無邊法明說
7	知一乘平等性	知諸乘差別性	說一切乘無差別	說一一乘無邊法
8	知一切菩薩行、智行、法行智隨證	知十地分位義差別	說地道無差別相	說一一地無邊行相
9	知一切如來一念成正覺	知種種時、種種處等各差別	說成正覺差別	於一一句法無量劫說不盡
10	知一切如來語、力、無所畏、不共佛法、大慈大悲、辯才、方便、轉法輪、一切智智隨證	知如來隨八萬四千眾生心、行、根、解差別音聲	隨一切眾生行以如來音聲差別說	隨眾生信解以如來智清淨行圓滿說

⁵³《大智度論》如此解釋大乘法的「四無礙智」：「問曰：摩訶衍中有菩薩四無礙智不？答曰：有。何者是？『義無礙智』者，義名諸法實相，不可言說。……不應離名字、語言別有義，三事等故名為義。復次，一切諸法義了了知，通達無滯。是名『義無礙智』。『法無礙智』者，法名一切義名字，為知義故。……復次，以是法無礙智分別三乘，雖分別三乘而不壞法性。……所說名字、言語通達無滯。是名『法無礙智』。『辭無礙智』者，以語言說名字義，種種莊嚴語言，隨其所應能令得解。……『樂說無礙智』者，菩薩於一字中能說一切字，一語中能說一切語，一法中能說一切法。於是中所說皆是法、皆是實、皆是真，皆隨可度者而有所益。」《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 246 中 25-下 24。

⁵⁴《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 202 下 21-203 上 25。

第(1)、(4)二項可說是「四無礙智」基本定義，「法」表示諸法的自身特徵，「義」指諸法別於他法的差別特徵，即其特殊意義；或是「法」指法相區別，「義」指意義差別；「辭」為無錯謬說及運用各種語言表達；「樂說」意指相續不斷絕地講說，或隨眾生所欲而說。第(2)項的「法」代表諸法自身特性；「義」特指諸法生滅的意義；「辭」為依世俗言說對法、義的安立；「樂說」為不混淆、無盡地說法。第(3)項的「法」指現在法，可於現前認識；「義」為過去法與未來法，只能依比量推理而知。第(5)項的「法」指以法智了知法的區別；「義」指對法義差別內容依推理而得如實了知；「辭」為依世俗諦而說；「樂說」意謂所說合於第一義諦。第(6)項的「法」指涉諸法實相；「義」指種種佛教法義；「辭」為透過明白易解的語言文字而說；「樂說」為由淺至深的次第解說。第(7)項的「法」指一乘真實法；「義」為各乘方便法；「辭」為藉語言講說諸乘無差別；「樂說」為解說一一乘的無邊涵義。第(8)項的「法」為菩薩諸地的一切修證德目；「義」為各地的修行法義區別；「辭」為用語言表述各地道路而不混雜；「樂說」意為解說一一地的無邊行相。第(9)項的「法」總說一切如來於一念成就菩提；「義」別說種種處所、時間的差別；「辭」表述種種覺證的區別；「樂說」對一一教法文句在無邊時間中講說不絕。第(10)項的「法」總說如來一切功德智慧法目；「義」指如來隨順眾生所說的種種差別教義；「辭」為隨順一切眾生的修行以如來法音解說；「樂說」指隨順眾生的信解以如來智慧清淨行圓滿解說。總之，菩薩對一切世間法與佛法的法、義內容通達無礙，能運用各種語言，隨順眾生所欲，明白曉暢、無錯謬地講說，並且能相續不斷絕地解說無邊法義。第九地菩薩成就如此的廣大陀羅尼智與善巧無礙智，獲得如來深妙法藏，成為大法師，善於以無量音聲的辯才門演說教法，或以一法音演說一切教法，幫助無數有情解了佛教真實法義。

菩薩行者從初地修行到第九地，以無量的智慧觀察、思惟，圓滿種種善法，修集無邊資糧，修行廣大慈悲，通達一切世間與出世間法，了知眾生種種差別，進入如來的所行境界，隨順如來的寂靜思惟，恆常專注思惟如來的十力、四無所畏、十八不共佛法，最後臻於如來一切智智的「受職位」(abhiṣekabhūmi，灌頂地)，是準備接替成佛的地位，也就是第十地。登上受職地以後，無數廣大無邊的菩薩三昧現前，最後的三昧名為「受一切智勝職位」，定中有大寶蓮花及種種勝妙莊嚴的景象現起。當這位大菩薩安坐在蓮花座而入定時，所有的光明及聲音充遍十方世界；一切世界普遍震動；一切惡道休息；一切國土變得清淨；一切同類修行的菩薩全來集會；人類與天界的音樂同時發出聲音；所有的眾生都獲得安樂；以不可思議的供養物品供養一切佛陀；一切諸佛的集會全部顯現。⁵⁵

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 205 上 24-中 26。

十方世界的受職位菩薩皆從胸中已相放出大光明普照十方，示現無量神通變化，最後進入這位大菩薩身中，使其所有的智慧與力量大幅增長。十方諸佛也都從眉間放出清淨光明，廣照十方一切世界，示現種種莊嚴景象，最後從這位大菩薩的頭頂進入，使其體得過去未得的百萬三昧，名為「已得受職之位」，進入佛陀的境界。雖然尚未成佛，已成法王之子，為佛位的真正繼承者。接受此「大智職」的菩薩，能實踐無數難行之行，增長無量智慧功德，稱為安住「法雲地」。⁵⁶ 第十地之所以稱為「法雲地」，誠如此經〈世主妙嚴品〉中雲音淨月菩薩所說「法雲廣大第十地，含藏一切遍虛空，諸佛境界聲中演，此聲是佛威神力。」⁵⁷ 廣大法雲含藏如虛空的一切佛法，能發出無量無邊法音演說諸佛智慧境界。

第十地大菩薩成就智波羅蜜的修行，體得大法身，自在無礙，智慧境界鄰近於佛陀圓滿的一切智智，再將最後一分智慧遮障（所知障）淨除，即成就佛地。⁵⁸ 他們能安住與攝持十方無量諸佛的大法明、大法照，具足演說一切佛法的自在力，以大法雲普覆三千大千世界，以大法雨廣潤一切有情：

此地菩薩以自願力，起大悲雲，震大法雷，通、明、無畏以為電光，福德、智慧而為密雲，現種種身，周旋往返，於一念頃，普遍十方百千億那由他世界微塵數國土，演說大法，摧伏魔怨；復過此數，於無量百千億那由他世界微塵數國土，隨諸眾生心之所樂，霑甘露雨，滅除一切眾惑塵焰。是故此地名為「法雲」。佛子！此地菩薩於一世界從兜率天下，乃至涅槃，隨所應度眾生心而現佛事，若二、若三，乃至如上微塵數國土；復過於此，乃至無量百千億那由他世界微塵數國土，皆亦如是。是故此地名為「法雲」。

法雲地菩薩智慧廣大無邊，於一切諸法無不通達無礙，能現起大神通力降伏魔王敵軍，於一念間遍在十方無量國土隨眾生所欲而普施甘露法雨，滅除他們的一切煩惱塵垢火焰；能在無數世界示現降兜率到入涅槃的八相成道，廣行度化有情的佛陀事業。此地菩薩具足大智慧與大神通，顯現自在無礙的神通變化，隨其心念於極小的一毛孔示現一切佛陀境界的莊嚴之事；隨其心念於極短的一念中示現無量世界微塵數身，遍在十方與三世，示現成就正覺與莊嚴國土之事。⁵⁹ 這些不可思議的智

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 206 上 2-中 1。

⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 25 中 25-26。

⁵⁸ 《十地經論》說：「得大法身具足自在，故名『法雲地』。如是受法王位，猶如太子於諸王子而得自在。是處有微智障故不自在，對治此障故說佛地。」《大正藏》冊 26，第 1522 號，頁 127 上 27-中 1。

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 207 中 7-下 1。

慧功德都是依於一即一切、一切即一、相即相入、重重無盡的華嚴法界圓融無礙真理世界。

五、結論

《華嚴經·十地品》講述菩薩道最高的十個階位，是悟入法界實相的聖位菩薩修證境地，義理精深微妙，必須詳密爬梳整體經文，把握智慧悟境與菩薩行法的次第升進脈絡，方能為當代佛法實踐帶來啟發與指引。如〈十地品〉所說，菩薩行者應尋求、請問十地的修行相貌與所得果證，以期淨治各個位次的惑障，成就各地的修行功德，導向如來智慧光明的圓滿覺證。⁶⁰ 佛法最高真理的智慧修證歷程涵蓋聞、思、修、證四個階段，初地已進入見道的分證位階，菩薩行者縱使對十地教法處於聞所成慧與思所成慧的層次，亦能生發智慧力能，指引正確修學。況且未得聞、思兩種智慧，就不可能進展到修所成慧，遑論進入真實體悟！這是凡夫菩薩研修〈十地品〉教理的意義所在。

菩薩十地可區分為初地到第四地的自覺面智慧修證階段；第五地到第七地的覺他面智慧修證階段，深觀出世間智慧及廣學世間學問，依自覺智慧積極開出覺他教化方便；從第八地到第十地是體得無生法忍，超出三界的廣大無邊菩薩行，趣向覺行圓滿的無上菩提。初地是「見道位」，對法界實相開始獲得真實體悟，破除知見性的惑障，自此以後的菩薩修行在於淨治串習性的惑障，是與般若波羅蜜結合的三輪體空修證，一地一地淨化提升，到佛地成就福德與智慧的圓滿。

初地「歡喜地」菩薩悟入諸法實相，獲得極大法喜，開始從事真實菩薩行，以如來一切智智為終極目標，必須全盤掌握佛陀教法，因此日夜修集善根，親近善知識，愛樂一切佛法，多聞真理教法而不感厭足，如所聞法正確觀察修習，心不住著諸法，精進追求一切智地。此地菩薩十波羅蜜同時踐行，以三輪體空精神使布施波羅蜜率先圓滿。第二「離垢地」強調依般若空慧來引導菩薩戒行的清淨修持，遠離引發破戒的垢染，達成戒波羅蜜的圓滿。菩薩戒的內涵以十善法為代表，以無所得心持戒利生來淨化心靈以開拓智慧體證。第三「發光地」菩薩深思欲使一切有情獲得究竟安樂，必須擁有無障礙解脫智來施行教化；應在真理教法的聽聞與思惟之後，通過禪觀修習以進入體悟，從而開發無所住、離生滅的智慧覺照力，藉此獲得對一切法的如實了知，以成就無障礙解脫智。此地菩薩修習四禪、四無量心、五神通以觀照真理教法，發起智慧火光。第四「燄慧地」菩薩鞏固對大乘與三寶的絕對信心，深觀諸行生滅、諸法自性無生、世間成壞、因業有生、生死涅槃、眾生國土業、前際後際、無所有與滅盡的真實教理，運用三十七菩提分法來推進修

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁上 29-中 14。

證，伏除我執與法執，智慧火燄光明照耀，拓深對如來自身智慧功德的了悟，而進入如來家族。

第五「難勝地」菩薩繼續進修出世間智的平等共相，並且將修習活動延伸到世間與出世間的種種諦理與學問技藝，開發說法教化的覺他能力，能夠真俗二諦並修，抉擇明辨的智慧難勝。第五地對這些諦理是依信解智力了知，而非以究竟智力證知。第六「現前地」菩薩圓滿般若波羅蜜多，無分別、無染著的般若智慧現前；若深修禪定與如來大智相應，亦可使一切佛法現前。此地所證智慧層次為「明利隨順忍」，由菩提誓願與大悲心所支撐，留惑潤生而不滅盡一切因緣業行，順逆觀察十二因緣及修習三解脫門，照見我法二空，雖能觀照有為法自性寂滅，也不住於寂滅，積極修集菩提分法的因緣。第七地菩薩根植於第六地所證無分別、無染著智慧，開出廣大方便善巧，恆常精勤於教化有情的菩薩事業，圓滿成就方便波羅蜜。此地是無相功用行的末後階段，無間斷地安住於無相行，但仍須一點加行努力以發動菩薩行。第七地超越世間道與二乘道，所以稱為「遠行地」，其殊勝意義是即將從有功用行跨入無功用行，自雜染行度越到超出三界的清淨行。

第八地的修證特色是證得「無生法忍」，照見不生不滅的法身實相，斷除三界煩惱，菩薩於此之際本欲進入寂滅涅槃，而蒙受十方諸佛現前加持，授與如來智慧，使其了知一切智慧功德尚未圓滿及憶念起過去所發的宏大菩提誓願，加上自身的智慧方便力所守護，證見諸法實相而不取證涅槃，體現無相無功用行，心地不為煩惱與功用所動，所以稱為「不動地」。第八地為已超出三界，發起大神通力，任運自在地化現無數身體進入各個世界應機教化，一念中即能成就無量功德。第九「善慧地」菩薩在成就無生法忍之後，更擴充智慧境界，如實了知世間與出世間一切諸法及各階行法，如實了知一切眾生的心念、煩惱、業行、根機等種種差別，發起四無礙智的自在辯才，於同一時間為無數眾生應機演說一切法門。第十「法雲地」大菩薩圓滿成就智波羅蜜，體得大法身，自在無礙，智慧鄰近佛陀一切智智，能安住與攝持十方諸佛的大法光明，以大法雲普覆大千世界，以大法雨廣潤一切有情。此地菩薩具足大智慧與大神通，隨其心念自在顯化一即一切、一切即一的不可思議、圓融無礙智慧功德。

菩薩十地的聖者智慧境界廣大無邊、甚深微妙，縱使極難證入，亦非無可了解。諸佛傳授十地教理的意趣，在於使大乘行者知曉真實菩薩行的修證體驗與具體行法，設置為進取佛果無上菩提的階段性目標，作為指引菩薩道行旅的修行地圖。佛教行者多多讀誦〈十地品〉，賞鑑與讚歎佛陀與大菩薩的廣大深妙智慧功德，引以為典範，依自身理解程度，隨分如說修行，在五濁惡世發揮指路明燈的功效，由淺向深，不致於想修學菩薩道而茫茫無所適從。

參考文獻

(一) 佛教典籍

〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。

〔後秦〕鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 227 號。

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。

〔隋〕寶貴合，《合部金光明經》。《大正藏》冊 16，第 664 號。

龍樹菩薩造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。

天親菩薩造，〔後魏〕菩提流支等譯，《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。

聖者龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》。《大正藏》冊 26，第 1521 號。

彌勒菩薩說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。

護法等菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。

〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。

(二) 專書、論文

月稱造論，法尊法師譯講，《入中論講記》，台北：佛陀教育基金會，2015 年。

平川彰，《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1990 年。

伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》，京都：平樂寺書店，1988 年。

印順，《成佛之道（增注本）》，新竹：正聞出版社，2005 年。

印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1994 年。

近藤隆晃校訂，《梵文大方廣佛華嚴經十地品》，東京：大乘佛教研揚會，1926 年。

荒牧典俊譯，《十地經》，東京：中央公論新社，2003 年。

楊維中，《〈華嚴經·十地品〉的佛學思想及其對中國佛學的影響》，《經典詮釋與中國佛學》，北京：宗教文化出版社，2006 年。

「無量劫·無盡行」

——六十《華嚴經·入法界品》十地善知識修行敘事

華梵大學東方人文思想研究所 博士
郭秀年

摘 要

〈入法界品〉的出現早於龍樹《大智度論》，現存有三種譯本；有完整的組織架構與豐富的內容，相對於大部的六十卷或八十卷《華嚴經》堪稱是一部縮小版的《華嚴經》，自古以來即廣受大眾喜愛，影響所及，至今對其研究已累積多方面的研究成果。此品以故事型態闡述善財終其一生求道、悟道之旅程，實踐菩薩行。

經云：「菩提心是菩薩生處」、「菩提心為家……」菩提心為大乘菩薩道之必要元素；善財在菩提心之召喚下，參訪的每一位善知識，皆示以無量劫發菩提心的歷練與專修法門圓滿佛道。於此，筆者運用敘事學，並試以榮格心理分析之「原型」(archetype)理論及「個體化歷程」，連結菩提心(善心所)，如一粒種子從發芽成長為一棵大樹所歷經之過程。在現今意義下，就像英雄為達到理想之過程中歷經種種苦難與考驗；十地善知識們依菩提心，於往昔無量劫行菩薩道完成佛道之歷程，最終達到真實平等不思議一乘。

就現代人而言，啟發吾等對菩提善心不停止的堅持，進行活潑生動的心理發展之個體所具有之優質表現，即所謂「個體化歷程」；此過程非等同佛教出世解脫道，然或許可安頓世俗生命存在之種種境遇。經由個體生命原型的各階段歷練與轉化，自我完成神聖性解脫之目標，也是一種完整人格的呈現。

關鍵詞：入法界品、敘事學、原型(archetype)、個體化歷程(individuation process)、英雄之旅(Hero's Journey)

一、前言

(一) 撰寫因緣

〈入法界品〉的善財參訪，歷代僧俗多關注義理之疏解，也有做為通俗小說之賞讀，或日常生活的實踐等類型為人所熟知。學術界以文學性、圖像藝術或女性議題加以論述，或是從文獻考證上認為〈入法界品〉不具有菩薩行內涵，也無佛剎、佛功德的跡象，或從哲學上說華嚴沒有開權，不具實踐價值，諸如此類，促成華嚴思想有諸多不同之討論，令華嚴思想呈現不同面貌。

高柏園教授認為華嚴宗哲學並不是沒有思辨的系統，但是它並不只是思辨的系統，它還有生命的實踐修養，同時華嚴思想也能提供有關生老病死的終極關懷的方向¹，諸如此類的研究成果供吾人探究。本文僅以敘事學理論，掘發〈入法界品〉十地善知識實踐一乘法的過程，以之彰顯重重無盡不思議境，並試以結合現代榮格心理分析「原型」理論，啟發吾人個體生命如英雄歷險朝向滿全之歷程。

(二) 文獻探討

現代學界對〈入法界品〉思想的相關研究，從不同領域呈現多樣化的研究成果。依筆者目前所見可歸納為：華嚴哲學、敘事文學、女性議題方面的研究。

1. 華嚴哲學相關研究

從哲學立場研究華嚴，認為華嚴非圓教，不開權，不發迹，不暢佛本懷，只論佛功德、法身²。對此，高柏園教授認為實相、佛的境界根本不可說，也不只是一套哲學，因為華嚴並不是一種思辨的理論系統，也不只是一種形式性、分析性的說明，依然可以具有終極性價值的理由。³此點指出華嚴有生命的實踐修持，同時華嚴宗思想也能提供有關生老病死的終極關懷的方向。筆者認同高柏園教授的觀點，從〈入法界品〉經文主旨便能掘發善知識修道之詳細過程。

¹ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，收入《2022 華嚴國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2022年），頁344。

² 牟宗三，《佛性與般若（下冊）》（臺北：學生書局，1984年），頁1209。

³ 高柏園，〈論牟宗三對華嚴思想的理解與詮釋——以方法論為中心之討論〉，收入《2023 華嚴國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2023年），頁13；高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁344。

其次，又有說佛刹、佛功德、菩薩道在華嚴經都有經文可相對應，唯有〈入法界品〉不具這三類跡象⁴。筆者認為十地善知識已具體明示修行內容，且每一位善知識，都訴說自身往昔無量劫行菩薩道之經驗。

2. 〈入法界品〉敘事文學相關研究

在敘事文學方面之研究，溫美惠，《華嚴經入法界品之文學特質研究》一文以小說理論與敘事學觀點詮釋其文學趣味，就內容、文字、修辭三方面的考察。進行分析〈入法界品〉敘事模式、語言特色、經文結構。

林鴻年，《《華嚴經·入法界品》敘事研究》，結合佛學與文學，從本體論到華嚴宗學的發展軌跡，以結構、視角、時間、意象四個角度切入，論述〈入法界品〉的敘事架構，最終將五十三參收攝於五十二階位。

周玟觀，〈朝聖、返俗與修道之旅—《華嚴經·入法界品》善財童子行旅譬喻探義〉一文，從語言、篇章與注疏詮釋者，三個層面切入探討〈入法界品〉善財童子求道的故事譬喻（Metaphor）意義。善財的求道歷程如同行旅者一樣，以離開俗世生活為出發點，朝向神聖空間為目的、求道歷程中種種的身心遭遇。藉由俗世參學之旅，形塑一種華嚴風格的修學典範，進行理解善財訪求善知識作為一個修道故事，來表達抽象的華嚴經教。

邱敏捷，〈印順對〈入法界品〉之析論—文殊到普賢信仰發展之考察〉一文，作者認為印順對〈入法界品〉的論述，是由文殊信仰到普賢信仰的轉移，以及文殊法門、華嚴法門、淨土法門與密教，在發展過程中的交互影響與思想的遞嬗之跡。

許慧敏，〈《華嚴經·入法界品》菩薩行之研究〉提出要入法界重點在菩提心、菩薩行。善財的學習有順解脫門、逆解脫門、種種三昧及種種善巧等利生法門，呈現華嚴相攝互入、一即一切以及重重無盡的境界，作為入於法界的典範。

吳硯熙，《《華嚴經·入法界品》之神變研究》，作者從宗教學立場論〈入法界品〉的人物為全經之冠，神變形式種類繁多，有聲聞神變與菩薩神變，大自然、大海、大地、園林都是神變且蘊涵華嚴思想，是研究佛教神變的重要資料來源，藉此了解神變的意義。

⁴ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），頁1015-1016。

呂昂，〈本生類的淡化與《華嚴經》的建構—《華嚴經·入法界品》本事研究〉，發現〈入法界品〉結構比較複雜，呼應人物和過去事數量都較多；其次，意圖比較模糊，前世與今世的聯繫更多是修飾性的。

諸如此類用敘事文學理論研究〈入法界品〉的語言特色、大乘菩薩道思想、神變、信仰與教化方式，為表層之經文解釋系統，未有問題意識引導之討論過程。

3. 李玉珍〈入法界品〉的女性議題相關研究

作者從女性形象結合古印度社經背景，探討〈入法界品〉中女性在西元一到五世紀間對大乘佛教的護持，女性身份地位與王族的關係。作者參考西方學者 Douglas Osto⁵觀點並涉及大乘佛教性別議題，認為在中國接受華嚴教義是歸因於法界、不可思議的解經系統的規範，且富貴、神聖化女善知識；其次，強調種性平等、女性的歷史角色。

作者把文本置於歷史語境的考慮之中，認為敘事形式、作者和讀者所處的時代、階級、性別以及種族和民族文化有著必然的關聯。以此審視〈入法界品〉未曾出現賤民、婆羅門，其中女性善知識來自社會菁英，以信仰佛法來提升其社會形象，獲得弘法、學法、修行與營生同時進行，賦予成就佛果位。此文參考近代西方學者觀點，從性別議題、印度種性與社會文化脈絡，從新詮解〈入法界品〉，開闊筆者的研究視野，助益良多。

4. 圖像美學

以石窟、壁畫塑像、毗盧遮那法身佛、空間美感、善財童子圖像呈現華嚴教義。《華嚴經》在中國流傳不衰，絕大部分不是透過閱讀繁雜的疏理註解，而是藉由善財五十三參的有趣故事及圖像來認識。陳俊吉，〈中國善財童子的「五十三參」語彙與圖像考〉以宋代惟白禪師的《佛國禪師（惟白禪師）文殊指南圖讚》為根源，製作從北宋代到清代中期，善財五十三參圖的流變。陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》一書的空間美學，運用西方空間理論，將善知識的身份、環境與修行法門連結，詮釋為朝聖之旅。

（三）研究範圍與研究方法

〈入法界品〉述說善財童子參訪的善知識包含十信位、十住位、十行位、十迴向、十地位、等覺位與妙覺位。就階位差別而言，從十信位至十迴向位屬三賢

⁵ Douglas Osto, *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra* (Routledge, 2008).

位，位位次第昇進，至登地則屬十聖位。本文以十地聖位善知識之修行敘事為主要文獻依據，理解其修道歷程，以之人真實平等不二為目標。

所謂「敘事」是指透過說故事的方式，將人生之種種經驗的本質與意義傳遞出來，也就是研究敘事文中的敘事者、敘事視角、環境、情節結構、人物類型等內容的學說理論。

榮格心理分析所稱之「原型」指人類的一種本能⁶，對人格的缺陷進行修補，朝向圓滿顯現其存在。其顯現的方式有種種的象徵形象，但基本形式不變，即所謂之「母題」⁷與主題相呼應，意即每一位善友累劫修行不離菩提心、大願學法悟道的主題，體現理事圓融、事事無礙的法界實相。這種自我圓滿的修道過程如同陶作：先由泥土與水的渾溶—凝結—塑形—燒製……。不同階段的修練，都是一種完成神聖性的解脫渴望，不僅善財向各階層善知識的學習歷練是一種「個體化的歷程」，而每一位善知識述說無止盡的發心修道亦如是這般的歷程，是解脫道也是成佛之道。

本文之研究方法以敘事學理論為研究架構，結合榮格心理分析之原型理論及個體化歷程來深化本議題。十地善知識修行歷程可從主題思想、情節結構、敘事視角、敘事環境、人物形象、文化意象等敘事學要素，探究善知識不離菩提心之原型樣貌，展現各階段實踐菩薩行之過程。

二、十地善知識修行敘事的主題思想

六十卷《華嚴經》依祖師之著述分判十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺位之次第昇進。〈入法界品〉十地位善知識仍不離十信位之基礎而有。換言之；十信位之一念菩提心即隱含成等正覺之「原型」樣貌。

（一）不思議「一乘法」

華嚴「一乘法」是圓滿正覺，攝一切法無差別，然諸佛為顯此甚深難解之究竟一乘法，隨順眾生之種種機緣，以種種世諦法演說令眾生歡喜入佛道，故一乘法之重要性及其開演方式，在〈明難品〉就已指出：

⁶ 意識的功能不僅是透過感官大門來接受、認識外部世界，而且還會以具有創造性的方式，將內部世界轉化為外部世界。參：卡爾·榮格（Carl G. Jung）著，溫澤元、林宏濤譯，《榮格論現代人的心靈問題》：所有神話都是集體無意識的投射，「The News Lens 關鍵評論網」網站，<https://www.thenewslens.com/article/170424> (2024/11)。

⁷ 侯傳文，《佛經的文學性解讀》（臺北：慧明文化，2002年），頁75。

爾時，文殊師利問賢首菩薩言：「佛子！一切諸佛唯以一乘得出生死，云何今見一切佛刹事事不同？所謂：世界、眾生、說法、教化、壽命、光明、神力、眾會、佛法、法住，如是等事，皆悉不同，無有不具一切佛法，而能成就無上菩提？」⁸

故知，此方便演說即是說無量法、無量乘。如其云：

或有一世界，聞說一乘音，或二三四五，乃至無量乘。智慧行有異，解脫無差別，猶如虛空性，無有若干相。如來微妙音，其性亦如是，隨所應化者，所聞各不同。⁹

又云：

諸願輪成滿，大悲不可盡，淨妙德莊嚴，安我菩提乘。具足淨法界，大慈為觀察，功德華莊嚴，賜我第一乘。安住梵行座。¹⁰

或說一切菩提心海、或說一乘、或說一切乘海。佛子！以如是等無量方便，為諸眾生，敷演不可說、不可說法。¹¹

諸佛以「無量方便」反覆宣說「一乘」不思議法，是十方三世諸佛共同之說法儀式，從宗教學而言此說法現象乃是一種神聖模式，是「原型」，其象徵意義是回到原初、神聖的樣態，因此，諸佛以種種方便說一乘法之儀式，具有一種回歸的意涵¹²，回歸到諸佛所說之法與所證之境界的神聖的原初階段。

審視〈入法界品〉每一地善知識的發心修行，所遇的人事物，以種種形式表達修持一乘法的殊勝，脫離了修飾性言辭、神化及本事、本生¹³的文體。二祖智儼已清楚表示，每一位善知識都代表別教一乘，只有顯現修行樣貌的差異不同：

第一知識。約一乘別教。說見佛義。第二知識。約一乘別教。觀察大海。得正緣起。蓮華上佛。說圓教義。第三知識。約一乘別教。說如意神通義。

⁸ 《大方廣佛華嚴經·菩薩明難品》，CBETA, T09, no. 278, p. 429, b12-17。

⁹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 787, b16-21。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 688, c15-23。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 738, c11-22。

¹² 耶律亞德著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》（台北：聯經，2000年），頁16。

¹³ 呂昂，〈本生類的淡化與《華嚴經》的建構——《華嚴經·入法界品》本事研究〉，收入《2013國際青年華嚴學者論壇（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2013年），頁1-3。

第四知識。約一乘別教。從其口中。放大光雲攝集自在義。……第十知識。約一乘別教。……¹⁴

此種修行模式，就宗教學者之觀察，認為古代原始宗教對於形上觀念的認知，不會以理論的言語來表達，通常是藉由日常環境、儀式、象徵方式來呈現終極實在的觀點。諸佛所說之一乘不思議法，無法以推量、算計或哲學、邏輯概念來理解，只能透過各種因緣、譬喻或象徵性的表達，讓大眾更能貼近佛法的旨趣，華嚴法門亦如是。

（二）十法無盡

已知不思議「一乘法」為〈入法界品〉的修行重點，也是整部《華嚴經》的核心思想，十地善知識各修十種法來完成，以十為「原型」意象表現菩薩道的圓滿。可知「十」具有的特殊意義，也頗受大眾喜愛。在《說文解字·十部》：「十，數之具也」，「十」之數表極至、完滿之境。如：「十足」、「十全十美」。

數字既科學又神秘，與人類的的生活息息相關，自古以來不管中西方都對數字有著神秘的著迷，據西方學者長時間對數字的研究，認為數字「1」被稱作「單體」(Monad)，是一個神聖不可替代，不變、不可分割的數字，也是一切數字之母，其餘數字也是由「1」分化出來，如 $2+1=3$ 、 $9+1=10$ ，任何一數字加1而成奇數與偶數。故「1」總是保持在相同的狀態，也被稱為「心靈」，因為心靈是穩定的，而且位居主要地位，被稱為上帝的本質「天使的數字」，本身沒有起始與結束，也被稱為「善」。數字「十」或稱「十體」(Decad)在畢達哥拉斯學派意味著「全部完滿」或「完全達成」，是各數字的偉大頂點是圓滿極致，一旦抵達就無法超越，「十」被稱為「神」、「天堂」、「永恆」和「太陽」。¹⁵

在華嚴宗而言，「十」是一個特殊的數字，表示修行內容與所證境之整全極致。經云：

菩薩成就十法則能具足菩薩所行¹⁶

善男子！若有菩薩成就十法，則能滿足因陀羅網普智光明菩薩之行¹⁷

¹⁴ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, p. 585, b21-23。

¹⁵ 神秘學講堂：「10」是一個相當代表性的數字，是掌握與完成的數字，離成功不遠。參見：神秘學講堂，〈『神秘數字學』入門—1~10的神秘含義〉，「方格子 Vocus」網站，<https://vocus.cc/article/60e5739efd897800011f501b> (2024/11)。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 723, a2-3。

菩薩摩訶薩具此十法，生如來家，為世間燈。¹⁸

修十法為成就菩薩行，入如來家為標的，華嚴思想區分了十住、十行、十迴向到十地、等、妙覺的階位差別。十波羅蜜、十心、十佛來表達修行內容、發心與覺悟。說十二、七或八不過是十數的增減而已，於此，華嚴祖師們對十數更有哲理性的論述：

此經如是多說十數，顯無盡故。¹⁹縱有十二、七、八等數皆是增減之十²⁰

十數顯無盡者。答曰：依華嚴經中立十數為則以顯無盡義。初同時具足相應門者。此上十義同時相應，成一緣起無有前後始終等別。具足一切自在逆順，參而不雜成緣起際。海印定中炳然同時顯現成矣。²¹

《華嚴經》品名及結通處常出現「十」，以「十」表示法的無盡、無前後次第。一乘法的不思議境界，無二元對立，無法以言詞、邏輯表達，藉由十數與「海印」原型的象徵性言辭、譬喻，表示覺悟者之境界如海平面清徹明亮同時朗現萬像，故稱「海印三昧」。

十地善知識修行內容

十地善知識名	修行內容
1 娑婆婆陀夜天	發十種心度眾生
2 甚深妙德夜天	成就十法
3 喜目觀察眾生夜天	修十度
4 妙德救護眾生夜天	出十種雲供佛
5 寂靜音夜天	十度行
6 妙德守護諸城夜天	十行觀察法界
7 開縛樹華夜天	發十大悲語
8 願勇光明守護眾生夜天	得二十種身雲自在、得十種心
9 妙德圓滿夜天	十種受生自在、以十法生如來家
10 釋迦女	成就十法

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 755, c15-16。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 752, b12-13。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經疏·十地品》，CBETA, T35, no. 1735, p. 738, b5。

²⁰ 《華嚴經探玄記·盧舍那佛品》，CBETA, T35, no. 1733, p. 165, a1-3。

²¹ 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，CBETA, T36, no. 1738, p. 718, a8-13。

上述十地善知識皆以修十法能增強道力彰顯圓滿無盡，華嚴說「一」是緣起無自性之「一」能含藏一切數，故一法的成就能含攝一切法，如一粒種子能成長一棵茂密大樹。「十數為行，攝一切行」，十法也不離一法而有，舉菩薩實踐十波羅蜜之持戒為例，持戒行故得此戒力，能作善法、善巧，起諸攝生善行，淨化身心、內外統一之禪觀修持；反之，行一惡法，亦能生一切障礙。每一行具十法，十行成百法，百法不離一而有，乃至千、萬、億等數不能沒有一法而能成。因此從一中可見多；圓滿正覺的果位從信心起修，歷經十住、十行、十迴向、十地到覺悟每一階段，都不離信位而能成就；多中見「一」即一切，也需起始於根本之信位依次實踐完美的修道歷程。

三、十地善知識修行敘事的情節結構

情節與結構分屬不同類型，都是敘述文的重要因素之一。「結構」一詞簡而言之就是透過故事描述，來發掘文本中的深層結構與彼此的關聯性，廣泛地運用在心理分析、宗教、藝術、神話學等人文社會學科。後因結構主義興起對敘事作品的結構與情節結合並運用於文學批評，作為敘事文表層的描述系統。就敘事理論而言，依學者研究敘事文的結構具有「核心功能」為基本條件，依此可無限增生其餘副屬功能來充實核心功能。²²十地善知識的修行故事之情節結構並非直線進行，是由十個短篇故事組成的敘事文，每一位的過程都是獨特的，沒有任何單一的模式可套在所有善知識身上；也就是善知識的單線故事中套入另一個故事，穿插多樣的人物、時間、空間的「單複線並列」的情節發展，構成故事中的故事。這提醒我們，無論正處在哪一個階段，每一個因緣的出現，其背後都含藏無量的因緣。

（一）表層敘事結構——個體化歷程

故事的主線以善財因菩提心的引領下，向善知識學法問道的修行旅程；副線則是由十地的善知識述說各自修行的因緣。審視十地善知識的內容雖有不同人物角色、空間環境、故事情節等，但這十位善知識的敘事模式都呈現共同的敘事結構，即具備了生動、活潑的有機體。就神話理論而言是為英雄生命旅程的「召喚、歷煉、回歸」的三階段歷練，即榮格所稱「個體化歷程」，以此觀之，與十地善知識所建構的修道歷程不謀而合。

²² 胡亞敏，《敘事學》（武漢：華中師範大學出版社，2004年），頁118-122、130-132。

十地善知識情節結構

個體化歷程			
十地善知識	召喚	歷煉	回歸
1 婆娑婆陀夜天	於其身上現一切星宿，及其光明化度無量世界眾生……隨所經劫，悉令修習菩薩諸行	我於爾時或作船形，或作馬王、象王、狗王、阿脩羅王，作如是等形，方便度脫眾生海難……。	明了一切法……見盧舍那佛，道場成正覺。
2 甚深妙德離垢光明夜天	令諸眾生未生惡法方便不生……習大慈悲欲令眾生得人天樂，除滅妄想	攝取眾生，未曾捨離，一心寂定，正受初禪。……入第二禪 …… 修第三禪。……修第四禪。	具足普賢菩薩所行，究竟得離癡闇法界，成就如來智力光明……心無所染。
3 喜目觀察眾生夜天	我發如是願，來世作夜天，……爾時我初發，無上菩提心，未曾有忘失。……令諸眾生，深入佛戒，未曾暫離。	行檀波羅蜜，難捨能施；行尸波羅蜜……出家學道，淨修禁戒；行羸提波羅蜜……行毘梨耶波羅蜜，修諸苦行……行禪波羅蜜……一切呵責惡罵，皆悉忍受。	成就不可思議諸善根故，具足菩薩根故，生佛家故
4 妙德救護眾生夜天	滿普賢菩薩行者境界 …… 一切佛剎中，守護一切佛法，令不斷絕菩薩境界	於一切時為地獄眾生，滅諸楚毒；為諸眾生，滅惱害畏；為餓鬼眾生，除飢渴苦；為欲界眾生……滅如是等一切怖畏。	於一一佛所，得三世甚深法界清淨法身；一切智光，普照一切。於念念中……今悉成滿
5 寂靜音夜天	我為眾生滅除憂惱，無量眾苦。	菩薩修行布施，修行淨戒，成滿諸佛功德大海；修行忍辱，了知一切諸法真性；修行精進……出興于世。我於爾時……修菩薩行，種種受報苦，	成此法門，長養增廣，不可沮壞……成佛智慧光

個體化歷程			
十地善知識	召喚	歷煉	回歸
6 妙德守護諸城夜天	建立眾生，於菩提心，得一切利，不捨菩提心……等心觀察一切眾生，不捨一切眾生。	……出興于世……出家學道，守護佛法……以種種方便，化眾生海。	聞法悉受持，逮得此法門，廣度一切眾，究竟到彼岸。
7 開敷樹華夜天	發起大悲，令諸眾生出生菩薩無量諸行……安立眾生於菩薩諸攝智慧。	發十大悲語……行大悲事……	悉於阿耨多羅三藐三菩提，得不退轉；或住初地，乃至十地；大願成就，住諸法門。
8 願勇光明守護眾生夜天	覺悟眾生長養善根。	以波羅蜜力船，於生死海，濟度眾生，不依此岸，不樂彼岸，而度眾生……五百歲中淨修梵行。	不可思議趣，顯現種種身，隨其所應化，而為演說法。
9 妙德圓滿夜天	無量諸行，攝取眾生，於一切世界，護持佛法……隨所應度成佛興世，教化成熟無邊眾生。	示現一切諸趣受生，生諸佛所，教化眾生未曾失時，為眾生現受生自在。	一念中悉見，無量諸剎海，不可思議剎，得成最正覺。
10 瞿夷，釋迦女	欲令一切眾生歡喜，哀愍眾生故，我發菩提心。	普於一切趣，度脫諸群生，發起大慈悲，普覆於一切。	於一切法中，得如是等諸三昧海。

善財由於菩提心引生其求道渴望，十地善知識示以種種修行方法，顯現因菩提心之原型的驅動下邁向成佛之路的過程。期間所遭遇違逆事件之際，不再只是思考保護自我時，便是在意識上經歷一種英雄式的轉化。²³換言之，善知識們始終在菩提心不斷深入自我心識中的召喚力量，建構了勇氣面對一切的艱難挑戰，不棄捨救護眾生的悲願與修行的精進不懈，不致被世俗所擊退（試煉），最終達成正覺，得諸三昧、住一切智，回歸圓滿、完美的生命格局。

²³ Joseph Campbell、Bill Moyes 著，朱侃如譯，《神話：The power of myth》，（臺北縣：立緒，1995年），頁 84-216。

（二）深層敘事結構——證平等一實法界

〈入法界品〉內容具故事張力，是一部優秀的敘事作品。侯傳文對佛經文學的研究提出〈入法界品〉屬求道、悟道的「啟悟文學」類型，此類由啟迪到悟道的敘事作品在印度的吠陀文獻中早已存在。²⁴善財受文殊菩薩的引導，經善知識的法門傳授，到普賢菩薩的印證，這種持續不間斷的向善知識學法的基本模式相同，又有不同的具體內容，形成多樣性的統一。²⁵善財以求道、悟道為主軸的鮮明形象，具有堅定的求道意志與好學精神，呈現大乘入世精神，堅忍不拔的菩提心、願力，海納百川的謙虛胸懷正是啟悟文學的特徵。²⁶十地善知識表層敘事結構的「召喚、歷練、回歸」，此三階段的「個體化歷程」有共同的深層敘事結構，最終回歸「入平等一實法界」之覺悟境界。

十地善知識的深層敘事結構，在不離「菩提心」原型之召喚下，各自持續修練「十法」彼此交攝互入，如陀羅網無窮盡的開演佛法，是不共二乘的一乘法。亦即修十法成就解脫，作為每一地善知識修行敘事共有的母題。

此「平等一實法界」，可分二個涵義，首先是「約一乘別教，實相緣起體用自在」意即諸法無所有，安住智幻、幻住境地，觀諸法如幻，真實不二，歸入寂滅大涅槃。其次，會前三乘差別位（地前之十住位、十行位、十迴向位）入平等一實法界。

華嚴說無盡、無限之為可能，意味著每一個人，乃至每一個存在個體的現在、過去直至將來，所有可能的樣貌也都是佛陀曾經有過的樣貌，故存在之自身須以大願精進力的具體行動救護一切眾生，在無盡的時空中，人人皆可成佛。

四、十地善知識修行敘事視角

「敘事視角」即所謂的敘事觀點，《入法界品》的敘事觀點，其架構分為二條主線，一者，敘事視角為佛陀在舍衛城與五百菩薩、五百聲聞與六千比丘等出席佛說法大會，由佛陀威力顯現覺悟境界之高妙深廣，唯有成就普賢願行的大菩薩能納受不思議一乘法，其餘諸聲聞弟子們難以領解。另一主線，藉由善財發菩提心參訪善知識實踐佛法，最終獲得解脫法門證入無差別「平等一實法界」，此二者屬複線型的敘事視角。

²⁴ 侯傳文，《佛經的文學性解讀》，頁 74-76。

²⁵ 侯傳文，《佛經的文學性解讀》，頁 74-76。

²⁶ 胡亞敏，《敘事學》，頁 130-132。

（一）敘事視角

敘事視角既是敘事觀點也是陳述者/善知識、善財與故事的關連。從敘事學而言，敘事視角的類型有：非聚焦型、內聚焦型、外聚焦型。〈入法界品〉敘事視角屬非聚焦型、無所不知的視角類型，能一處移至另一處而無障礙，可以察覺所有故事內容的敘事者，又稱為「上帝的眼睛」，²⁷於此可稱為「佛陀的視角」，是全知觀點的視角，不屬於故事中任何一個角色，也不涉入故事中，獨立於故事外，可以輕易察覺任何角色的心念。

佛在菩提樹下覺悟之際法身周遍七處八會，上昇諸天宮說法，又下降人間重閣講堂與大眾說法，心中早已覺知大眾心之所想。然而，甚深佛境、難解的一乘法義，仍有部分的聲聞弟子因善根機緣不足，不能耳聞眼見不可思議佛智境界，故佛以三昧、眾妙寶、一一毛孔現無邊佛國土、無量光明遍滿十方演說佛法。若欲充分理解不思議一乘法，只能用一己身心精進不懈，無法以概念、推理方式來理解，故接著由文殊菩薩引導善財發菩提心，親自向善知識請益不思議佛法。

（二）敘事者

一個文本中可能有多個敘述者，存在於故事中不同層次、不同場合，因此形成敘事層次，即敘事者與故事之間的界線。分為內部層次與外部層次，外部層次又稱為第一層，也就是外敘事者，是第一層的講述者，²⁸敘述主角為善財，以「我」為故事的敘述者，雖不是作者，作為故事中的主人翁，串聯故事的發展。內部層次又稱第二層、內敘事者，內部層可能會包含故事中的故事，也就是敘事者的過去世、回憶稱為內敘事者，透過某個角色的視角展開，描述角色的經歷、想法和感覺。

十地善知識第二層的內部敘事者由十個故事組成，故有十個敘事者，文本以對話形式，由第一層主角善財提問，由第二層敘事者也就是十地善知識依階位次第出現回答，以倒述方式述說過去生的個人修行敘事。每一地善知識為個人敘事(personal narrative)的敘事者，也有情節、人物、主題事件穿插其中，故個人敘事也是一種故事(story)，即是單一個體將記憶中的過去、當下與未來的期待結合在一起的敘事。

外部第一層敘事者——善財見到每一地善知識的發問模式，總是先說：

²⁷ 胡亞敏，《敘事學》，頁 18-28。

²⁸ 胡亞敏，《敘事學》，頁 35-43。

爾時，善財……白言：「天神！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，信解因善知識得諸佛法，唯願天神開示顯現一切智道，若有菩薩向此道者，得十力地。……²⁹

又如：

善財……白言：「天神！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何修菩薩行、具足諸地？」³⁰

第二層，內部敘事者，即每一地善知識的回答模式皆云：

夜天告善財言：「善哉！善哉！善男子！敬善知識，隨順其教。若有菩薩隨其教者，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」³¹

善知識述說過去世個人累劫的修行故事：

答言：「佛子！乃往古世，過如須彌山微塵等劫，有世界名寶德，劫名寂靜。有五百億佛出興於世……善男子！爾時，玉女法慧月蓮華光者，豈異人乎？我身是也！我於彼佛種善根力於須彌山微塵等劫，不墮地獄、餓鬼、畜生、閻羅王處，不生下賤之家，具足諸根……復過一萬劫，……我於爾時為明勝長者女，名勝慧光，……³²

除了第二地善知識修成就第四禪，能遊戲神通；其餘九位善知識都告訴善財各自經過無數劫行菩薩道，歷經百位如來處所親近、供養諸佛、聽聞、護持佛法與自身法門修持（參見下表）。此模式說明在無盡時空的流轉，始終抱持菩提心原型，加上法門修持的支撐，成為生命中最真實的部分，以之完成終極目標。最後，每一地的善知識都告訴善財，她們各自經無量劫修道所成就的法門教化眾生。

善男子！我唯知此光明普照諸法、壞散眾生愚癡法門。³³

²⁹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no.278, p.720, b17-22。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 722, c27-29。

³¹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 720, b22-25。

³² 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, pp. 721c23-722a20。

³³ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 722b11-12。

十個故事，集結每一位善知識的修道過程，整合成一個立體的修道藍圖。此與一般的敘事一樣，個人敘事也有開端、過程與結局，時間與空間交互穿插的情節發展，而善財受到諸善知識修行歷程之感召，將之內化為自身生命之整體。

十地善知識修行成就之法門

十地善知識名	所證法門
1 娑娑婆陀夜天	光明普照諸法散壞眾生愚痴法門
2 甚深妙德離垢光明夜天	寂滅定樂精進法門
3 喜目觀察眾生夜天	普光喜幢法門
4 妙德救護眾生夜天	教化眾生菩薩法門
5 寂靜音夜天	無量歡喜莊嚴法門
6 妙德守護諸城夜天	甚深妙德自在音聲法門
7 開縛樹華夜天	無量歡喜知足光明法門
8 願勇光明守護眾生夜天	隨應化覺悟眾生長養善根
9 妙德圓滿夜天	無量境界自在法門
10 釋迦女	分別觀察一切菩薩三昧海法門

十地善知識由十位女性為善財說法的文本敘事，各自呈現在無盡的時空裡她們存在的方式、生命的過程，自我修行的故事情節、人物、觀點，成為故事中的故事，意即初地善知識過去無量劫發菩提心、大願行菩薩道之故事母型，也是每一地善知識修行敘事的基準。綜觀十地善知識展現不畏歲月流轉與苦難，相續不斷的示現了一幅幅多生多劫的修行圖像，充份顯示敘事者與故事之間的意義連結。

五、十地善知識修行敘事的敘事環境

環境即是空間，所謂「敘事環境」指故事中的空間位置，是作品中人物活動的地點與故事的關係。十地善知識所處的空間與自然環境關係密切，所謂「自然環境」包含房子、園林、山川、溪流、大海、天空都是活動、故事情節的主要空間，提供故事發展、角色的外貌、對話、思想，以及時間、文化和美學營造出某種可能性。而「社會環境」是指人際關係所形成的現實社會的基本樣態。故事中人物是主體，環境是客體，人與環境二者雖獨立，但彼此相互交涉出現。

主要空間之外的其他空間，可處理為模糊的背景或完全略過，但大多數延續、承接主要空間，亦是製造讀者感覺合理的形式之一。因此，敘事環境的功能涉及故事中情節與人物的關係，有三種類型：象徵型環境、中立型環境³⁴、反諷型環境。³⁵

³⁴ 「中立型環境」：只作為標示故事發生地點、環境與情節無必然關係，不影響故事架構。

依時空背景之清晰與否可分為「清晰環境」；若無明確的年代與空間，無法得知其故事發生之時空背景屬「模糊環境」。

十地善知識的敘事環境類似神話或小說形式，文字簡潔，每一位善知識的故事短小，其時間和空間的存在為象徵性的「心理時空」，經文常以「五百億佛出世」、「十世、十生、十三昧」象徵無窮盡，所遇諸佛無量、空間無盡，屬「象徵型環境」呈現環境、人物、行動的關係，能深化作品意涵。故十地善知識的時空場景，是一超越性、象徵性的「心理時空象徵」，可當下回憶過去世種種經驗；意即不遵循時間順序，慣常的因果序列，或超越現實空間，而以意識活動為支點，自由組合述說此生與他世往返交叉的情節。

就心理時間的象徵性而言，有「動態心理空間象徵」具有清晰的環境空間、人物出現之處，今生與往世之修行細節，如下表：

十地善知識名	所處環境空間 (靜態)	過往歷劫修行 (動態)
1 娑婆娑陀夜天	住於虛空中	佛子！乃往古世，過如須彌山微塵等劫，有世界名寶德，有五百億佛出興於世……復過一萬劫……
2 甚深妙德離垢光明夜天	閻浮提摩竭提國	無量劫修行，攝取諸群生，普見諸佛刹，皆悉如電光。
3 喜目觀察眾生夜天	如來所	憶念過去世，無量刹塵劫，爾時有一劫，名曰寂靜音。……
4 妙德救護眾生夜天	如來所	佛子！乃往古世，過世界微塵等劫，……乃往古世，過世界微塵等劫，有劫名離垢圓滿，有劫名離垢圓滿……善男子！爾時，明淨寶藏妙德轉輪聖王者，豈異人乎？今彌勒菩薩是也；時，寶女妙德成滿者，今寂靜音夜天是也；妙德眼女者，我身是也。……為龍女……海神……仙人……
5 寂靜音夜天	逝多園林道場	佛子！乃往古世，過二佛刹微塵等劫，有劫名普照幢……有如來出興于世，號法樹功德山……次有如來出興于世……彼道場上，次有如來出興于世……（於十生、值十佛、得十三昧）

³⁵ 胡亞敏，《敘事學》，頁 155-170。「反諷型環境」：強大環境氛圍下，人物行動之渺小，無法改變環境又束縛人物行為，表現人物與環境有所連結卻又不協調，環境與人物行為的無奈與對立。

十地善知識名	所處環境空間 (靜態)	過往歷劫修行 (動態)
6 妙德守護諸城 夜天	逝多園林道場	佛子！於離垢光明劫中，如是等須彌山微塵等如來，出興于世，……聞法受持，出家學道，守護佛法……如是十如來，彼劫初出世。……次復有十佛……
7 開敷樹華夜天	眾寶香樹樓閣	於一切劫，行菩薩行，心無有二……
8 願勇光明守護 眾生夜天	道場	於一切劫，修菩薩行，不起劫想，亦不見劫有脩短想……於一切劫諸生死中，化度眾生，而無所著……心不貪樂一切趣生。
9 妙德圓滿夜天	閻浮提，流彌尼 園林	示現一切諸趣受生……教化眾生未曾失時，為眾生現受生自在，常生一切諸如來家。
10 釋迦女，瞿夷	毘羅城	令一切眾生心大歡喜，我當盡未來劫行檀波羅蜜，悉捨一切國城、妻子、肢節、手足、頭目、髓腦，或在家布施、出家修道。

「動態心理空間象徵」，指人物所處的時空環境不斷的變換，以主角的經驗為主軸的轉換環境場所修行，顯示輪迴流轉於無量時空中，未曾忘懷發菩提心、歷劫修道、救護眾生、修證不思議一乘法之個體圓滿的歷程：

由往世初劫 → 到某佛刹 → 與某一佛，聞法受持 → 修行成就 → …… →
於第二劫 → 到某佛刹 → 與某一佛，聞法受持 → 修行成就 → …… →
第三劫 → ……第四劫 → ……此生遇善財。

各種空間形式串聯人物活動，隨著行跡、場所轉換，由人間到天宮，是動態環境的典型模式；或由富貴轉向艱苦，由順遂轉向崎嶇不平，或由輕快轉向沉重，讓故事中主角有所感悟，呈現人物、環境、意義的連結。

「靜態心理空間象徵」則是固定的故事背景，著重在彼此的對話在同一個主題上，較不強調環境的描述，以象徵方式表現其深義。如：

彼此對話：

爾時，善財見聞此已，心大歡喜，頭面敬禮彼夜天足……白言：「天神！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，云何菩薩學菩薩行，修菩薩道，趣薩婆若？唯願天神為我解說。」³⁶

³⁶ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 741, a19-21。

爾時，善財說偈讚已，白言：「天神向所顯現不思議法，此法門者名為何等？發道心來為幾時耶？久如當成無上菩提？」³⁷

又，善男子！若諸眾生，放逸五欲，為其顯現老病死苦，悉令覩見捨離放逸，修習善根。³⁸

以示現老病死苦來教化眾生遠離五欲、放逸，修善法增長善根。

空間背景：

爾時，善財日沒未久，隨順一切菩薩所教，一心欲見……³⁹

善男子！我常如是思惟教化眾生：於夜闍人靜，鬼神、盜賊所遊行時，比丘離威儀時，重雲煙塵昏蔽、日月不見色時，……為陸地眾生，或作淨月及諸星宿、炬火、電光……⁴⁰

夜天於夜深人靜，鬼神、盜賊出沒、比丘失威儀之際，為做光明照亮大眾，出離無明暗夜之苦。

善男子！我於日沒優鉢羅鉢曇摩華，皆悉還合；若諸人眾，遊園觀者，廢捨縱逸，歸其家時，為放光明……⁴¹

此夜天以蓮花開合表示日夜，在蓮花閉合之暗夜，為大眾放光明，棄捨放逸，入如來家。

我已照除長夜昏冥，世間眾事無不宣敘。又令眾生永滅癡闇，得清淨眼⁴²

十地善知識名為「夜天」，譬喻眾生於無明暗夜中沉睡，唯有夜空能凸顯星月之光，星宿乃為智慧之所在，夜天能為眾生指引光明，令眾生棄煩惱惑障之覆蓋，迎向智慧光明。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 720, b23-25。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 741, a27。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 720, b1。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 720, c3-6。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 741, a21-22。

⁴² 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 721, a8-10。

六、十地善知識修行敘事的人物原型

「敘事」即是說故事，一種以詩或散文敘述故事，伴隨事件、角色，以及這些角色的言行。對人物性格探討是敘事中的重要元素，引領故事的情節發展，以及發生事件指涉的意義。十地善知識稱名為「夜天」意指在黑夜中為大眾放光之義，放光救眾生，令免墮世間險路，入一切光明智道。

從榮格原型理論觀看〈入法界品〉的人物性格，主要人物為全知的佛陀，其原型的根源有二類，一、為母親原型，二、為智慧者原型。審視十地善知識具「母親原型」，如初地、第四地具備慈悲、保護的特質。第二類為「智慧者原型」，如第七地、八地，擁有智慧、勇猛精進、堅毅之導師、轉輪王如父親形象。

十位善知識雖區分悲、智二類，每一位皆已具足慈悲胸懷，外顯為智者之形象，只就其文本敘事之差別而分，實際上皆已修證圓滿兼具悲智。

（一）母親原型——慈悲型

「母親」具有慈悲、保護、安全的特性。榮格原型理論中最具代表性的「母親」原型便有再生、擴展，成為各民族集體無意識的大母神意象，神話學者稱此為各民族神話之「宇宙之母」，英雄在個體化歷程中，會有一位保護者，就像護身符般，能保護英雄自身對抗內在的陰影、恐懼，此保護者的形象，就是母親原型，展現一種強大的保護力量，讓英雄在覺醒的歷程中，能幫助度過種種危險、苦難，不致迷去方向與理想，如同在母親懷抱中的安全、寧靜。據榮格學派指出，「母親」原型為各民族集體無意識的表現形式，不分雌雄都具有神聖、包容、慈悲等象徵意義。

十地善知識的人物形象而言，具備母親原型之特質，如初地善知識之慈悲心如舟船心，往來不倦故；發菩提如橋梁心，濟渡忘疲故；發如孝子心，承順顏色故⁴³；於惡眾生發大慈心，於不善業眾生發大悲心，乃至一切水陸眾生，滅其恐怖；以及第四地妙德救護眾生夜天，如母親之慈悲原型無遠弗屆，遍於一切時處，常於「五趣四生現身」體驗眾生所受苦，示現三乘像貌救護之：

如是等一切世界，一切趣中，見彼夜天，於一切時，普現一切諸眾生前，隨其所應而度脫之。為地獄眾生，滅諸楚毒；為諸[眾]畜生，滅惱害畏；為

⁴³ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T10, no. 279, p. 421, c17-19。

餓鬼眾生，除飢渴苦；為諸龍等，……為欲界眾生，……為諸人類除暗冥……常現其前而教化之……無礙大慈覆一切眾生故，安樂一切眾生故……⁴⁴

第四地夜天受慈悲、菩提心之召喚，除三界、人、天諸苦，滅一切惡道諸難，為滿足大願，守護一切佛法，為善財說自身往世（妙德眼女）歷劫修行之過程。此夜天往世某王都，人民造惡、行不善之際，遇「明淨寶藏妙德轉輪王（彌勒菩薩）」，以正法治國，轉淨法輪教化大眾，令離惡道生人天，出生菩薩三昧，修一切淨行安住菩提，發菩提心住菩薩道。此時普賢菩薩知王都人民凌蔑他人故示現教化，妙德眼女見已歡喜善根增長，得諸三昧，也是妙德眼女往昔曾於普賢菩薩處發菩提心。此世之後妙德眼女更展轉經九佛所，以轉輪王身、阿修羅身、長者身、龍女身、仙人等諸身向佛修行，最後於「法界虛空寶山妙德燈佛」所證得「法界方便不退轉法門」。

夜天在母親原型之慈悲心召喚下，開啟夜天生生世世現身於三界、人、天諸處除滅大眾苦難，更不忘往諸佛處所，以種種身形進修佛法，最終完成救渡與神聖理想的目標。

就榮格心理分析而言，佛陀的特質根源於母親原型的特質為雌雄同體。佛陀如母親原型，賦予慈悲、智慧形象，引導我們回歸平靜、安祥之境；意即「回歸」佛陀的教法中，吾人的生命也因慈悲而回歸完整，也是回歸自性的純淨、無暇，也就是吾人內心潛藏一股力量在「召喚」我們朝向完美、圓滿的渴望。

學者對佛經研究認為有表層的語言結構與深層佛理，慈悲型善知識，源於母親原型觀點，《華嚴經》深層教義為圓教一乘，遍滿法界包容三乘，如母性原型雌雄同體。以此觀察〈入法界品〉十地善知識同時具足悲智、母親與英雄，父性與母性原理的象徵意義。華嚴一乘法界性「一即一切」是同時廣融包攝一切具足，亦不失各自之差別相。

（二）智慧原型——智者

第二類「智慧型」善知識人物特質，在榮格學派又稱「智慧型老人」，各地民族神話或小說裏，英雄人物在個體化歷程中之英雄旅程遇到險難、危急之際，會出現超能力的救護者、保護者。若以女性形象出現為母親原型，給予慈愛、安全；若以男性形相出現亦給予護佑，或賦予指導、教誨的英雄形象，引導心靈祥和、美善之境地，或以引誘的方式考驗的「智者」。因此，智慧型善知識其原型兼具母性的慈愛，亦有救護、教導的特質。以此觀看具智慧型的十地善知識，如：

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 729, a25-b1。

第七地，開敷樹華夜天的智慧者形象，也賦予母親原型表現，暗夜譬喻眾生無明、放逸、瞋恚、懈怠；夜天示現老病死苦，於暗夜裏放光明救護險難眾生，令求一切智，以智慧者形象，教導修十度行、趣大乘法、住菩薩智。其人物特性具備智慧、光明、守護，以「知足法養智慧力」，開啟智慧摧毀一切煩惱，安樂眾生，以明淨智教化眾生，覺悟菩提，其無礙深智慧知諸剎成敗因緣。此夜天所證的法門能夠正念思惟，觀見盧舍那佛過去之種種菩薩行，令眾生「生一切智」，滿足如來一切智力，若無聞慧、思慧、修慧、也非二乘智能證得。

此夜天過去世為「寶光明童女」往詣王所，向「一切法師子吼圓蓋妙音（即盧舍那佛）」學習佛法，象徵自我個體化歷程中，由不忘內心深處菩提心之呼喚，面對眾生苦難的勇敢、不退轉，克服內心的畏懼，更能安穩眾生，開薩婆若門攝一切智，入深智流，最後證得如同一切法師子吼圓蓋妙音王之智慧。十地的每一位如同佛陀也曾經歷過了內在菩提心的「召喚」、「歷劫」的菩薩行磨練，次第完成二乘智慧，最終「回歸」朝向圓滿「一切智」，以此來引領眾生回歸佛智，入一乘不思議境之終極目標。

其次，第八不動地善知識的智慧型修練，其人物內在也具備母親慈悲與智慧，更強調心智的鍛鍊，令善財見已即刻證得十種心。此夜天往世於善光劫時，人民行十不善業，做種種惡囚禁獄中，當時太子善伏（即夜天）聞已，啟動其內心菩提心原型，發大悲心願代入獄受苦，行大布施救眾人。此時法輪音聲虛空燈如來出現，知諸眾生應化時機成熟，為大眾宣說一乘圓滿因緣法，大眾聽聞證法後即得無學地、得大乘道滿足普賢行願，生人天趣。

善伏太子已令大眾善根增長，徵得父母同意，捨離國土、妻子、眷屬，跟隨法輪音聲虛空燈佛所出家學道。命終後於閻浮提王宮受生作轉輪王，後更值遇諸佛出世隨其學法，於一一佛所、塵數劫供佛修行，最終得種種智慧、種種法光，回入圓滿佛智。

十位故事中的人物完成英雄之旅，透過原型與意象的認識，來理解上述悲、智型善知識，內心經歷了菩提心的「召喚」、「歷劫」修練、終了「回歸」得佛一切智，證諸法平等的個體化過程，具足了智慧、努力、勇氣的原型。由個體之「身」能隨機應化護念眾生，「智」能處世無染，開覺眾生智慧之悲智並行。〈入法界品〉對人物刻畫栩栩如生，具有超越時間的恆常性，即使至今仍具有感動人心的力量。

七、十地善知識的文化意象

所謂「意象」之「意」者：志也⁴⁵；「象」指人類心中所意想諸事謂之象。⁴⁶或說「目識心記」之像；意即作者心中之「意」，轉化為「象」。聖人立象以盡意，象可呈現事物背後的深刻意義⁴⁷，以小喻大、以少喻多、以淺喻深方式，說明象與意之間相互引發，讀者藉由象，領略作者心中之意。從文學創作與欣賞的角度來看，詩人在擷取意象而感懷寄興時，往往先將心中的「意」，轉化為「象」，而讀者再經此象，還悟出詩人心中的意。

就敘事學而言，意象類別有多種，可分自然意象、社會意象、神話意象、文化意象等。其中自然意象如植物、氣候。「文化意象」對一個民族而言，具有意識的引導作用，形成精神層面的認同作用產生獨特意義，引導其情感上之崇高、永恆、優雅的心靈活動。換言之，運用外在形象讓觀者產生文化聯想，來達到意義的理解或共同的經驗與集體意志，此文化意象在榮格的心理分析理論即是原始意象、或原型。

經由原型理論以觀十地善知識其經文分別以光、雲、海三種原型或文化意象，隱喻非可言說思慮的不思議一乘教義深廣無盡之獨特意涵，除了賞析印度文學與文化傳統中之詩意般之優美文辭之餘，也凝聚其民族共同的經驗。

（一）「光」原型——遍照法界

論及「光」其實就包含了燈、燭、火的意象，三者都是原始人類生活的必需品，有著溫暖、明亮也成為天界與人類的媒介。其重要性在印度、西臘、波斯人被視為日神或太陽神能照亮黑暗，對其進行禮讚或祭祀崇拜，是人類普遍共有的追求神聖、光明、奉獻的文化象徵意義。《詩經·小雅·庭燎》作者曾對光吟唱：「夜如何其？夜未央，庭燎之光，君子至止；夜如何其？夜向晨，庭燎有輝，君子至止。」⁴⁸明、暗也象徵生活中的日夜更替，黑夜若失去了對陽光的期待，暗夜就不能迎向光明。P.E.威爾·賴特在《原型性的象徵》中指出：「在所有的原型象徵中，也許沒有一個

⁴⁵ [漢]許慎撰，[宋]徐鉉等奉敕校定，〈意〉，《說文解字》，《四部叢刊初編》中第66~69冊，景日本岩崎氏靜嘉堂藏北宋刊本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77391&page=95> (2024/10)。

⁴⁶ 《韓非子·解老》：「人希見生象也，而得死象之骨，按其圖以想其生也，故諸人之所以意想者，皆謂之象也。」見：佚名注，《韓非子·解老》，四部叢刊初編本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77707&page=129> (2024/10)。

⁴⁷ [魏]王弼、[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏，《周易正義·繫辭上》，武英殿十三經注疏本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80127&page=135> (2024/10)。

⁴⁸ [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達疏，《詩經·庭燎》，武英殿十三經注疏本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80148&page=105> (2024/10)。

會比做為某些心理和精神品質的光更為普及」⁴⁹ 自古以來，君子在精神、品德上以大日光明為典範，形塑人格的清透。

無論那個民族，光亮作為宇宙間最大的發光體，在遠古時代具有豐富的象徵意義，其意象已由燃燒、溫熱的原始文化意蘊的積澱下「置換變形」(displacement)，賦予光的神聖意涵。⁵⁰換言之，光的原型轉變為心靈之光、智慧之光，象徵智者、覺悟者崇高的人格精神，圓明遍照，無言說亦無文字相。

初地善知識一出場其身現一切星宿光明，化無量眾生遠離惡道，以光亮攝暗夜眾生，此光之原型意象為光明、離暗。十地善知識皆稱為夜天，意指大眾沉睡於無明煩惱之黑暗中，菩薩於黑暗中覺醒帶來光明。就次第差別而言，華嚴的登地屬一乘聖位，有別於三乘賢位，故其「光明普照諸法」說明已證入法界的一乘聖者，得此大光明救護大眾，此光如智慧具照俗離垢之功。⁵¹在宗教藝術方面如印度時期的佛像藝術的審美表現，包含造型、姿勢、所持物、背光、身光與佛像結合為一體，乃源自於印度文化的產物⁵²。

相對於智慧之光明，暗夜象徵無知、失望，其中之第四、七、八地三位善友，更以放光的意象掃除黑暗照亮法界。光明象徵著希望，也因為在暗夜中反思、韜光養晦，累積了強大的智慧、能量，才有可能衝破三界的無明暗夜迎向光明。此光譬喻人類與生俱來對光明的渴求，不畏環境之艱苦磨難，期望能脫離黑暗見到光明，此光毫無分別簡擇遍照大小諸乘，大眾同沐於不思議一乘法界之光明普照。

(二) 「海」原型——深廣無礙

人類對於海的神祕高深不可測，帶著依賴又敬畏的心情，流傳種種的神話傳說。⁵³印度神話認為海由大梵天將金卵分為天、地後而有了海洋的神奇水域，充滿無窮生命力，蘊藏無數珍寶，含永生不死的甘露——蘇摩(Soma)⁵⁴。海最能引發人產生崇高的精神力量與澎湃激昂的情感，因此在海的意象詩歌中，展現崇高感，超越現世不完美的人生。古人對於海的原型意象具有廣闊無涯、寧靜如隱士般高深莫測，能起指導、保護作用，一切生命來自大海，是先民對自然現象的觀察印象或信仰，是一種人格化的自然⁵⁵，故稱海神具有睿智的「智慧老人」，象徵

⁴⁹ 轉引自傅道彬，《晚唐鐘聲——中國文化的精神原型》(北京：東方出版社，1996年)，頁279。

⁵⁰ 傅道彬，《晚唐鐘聲——中國文化的精神原型》(北京：東方出版社，1996年)，頁273-280。

⁵¹ 禪宗典籍多稱名為《五燈會元》、《傳燈錄》以燈之意象作為思想傳承。「一切智明；為世間燈，普照眾生業報莊嚴」《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 686, c6-7。

⁵² 賴傳鑑，《佛像藝術》(臺北：藝術家，1979年)，頁210-214。

⁵³ 李文鈺，《〈山海經〉的海與海神神話研究》，《政大中文學報》第7期(2007年6月)，頁3。

⁵⁴ 李文鈺，《〈山海經〉的海與海神神話研究》，頁3。

⁵⁵ 李文鈺，《宋詞中的神話特質與運用》(臺北：台灣大學中國文學研究所博士論文，2004年)，頁

人類心靈深處有一股智慧潛流，榮格用「知識、反思、灼見、智慧」描繪原型意象所具有的特質。

〈入法界品〉的出現早於《大智度論》，學者考證是在古印度的烏荼（Uudra）地區，此處面臨大海，是日出處，是水國。下本與略本的《華嚴經》也與海洋相關，經文出現最多與海有關之文字，如「世界海」一詞，善財從福城出發參訪，就是在烏荼以東。「海」也是五十三參裏，重複出現的意象，可發現為數甚多與海有關的國名（地名）與善知識的名稱，如海雲比丘、海幢比丘、海門國、寂靜音海夜神、海岸國等皆以海命名。

神話文本分析大海意象蘊含多重意義，是一切存在物的蘊藏處，也是生命威脅者，既掌控生死也超越生死，經過長久的文化意象的積澱「置換變形」為重生、淨化的神聖洗禮，讓心靈轉化、蛻變成熟；大海的變化無常、吞噬生命，因此結合死亡、重生的雙重力量。榮格說海是無意識最典型的象徵，沙漠、叢林、陌生地，也是無意識內容可投射的自由處所。神話學大師喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）稱英雄歷險之神話原型，是指所有英雄歷險的基本主題，都是為了脫離某種境界，發現生命來源，將自己帶入另一個多采多姿的成熟境界。

「海」的原型，在佛教思想中代表「智慧」的深不可測，廣無邊際，華嚴「海印三昧」取之海的象徵內涵，譬喻佛所說之「法」，即「不思議一乘法」如海的廣闊無盡，「海納百川」廣包人天、二乘入此華藏莊嚴海，也指涉覺悟者於佛法海已善通達，能善度生死輪迴大海。海的意象譬如善知識的修行法門，以大海為緣境，表示觀「心海」深廣為治心地。如第五地、第十地善知識對善財述說修行法門：

善男子！我常觀察菩薩大海種種願行、……入種種三昧海；出生種種妙音聲海、種種妙莊嚴身、種種方便入如來海；往詣種種諸佛剎海……超度種種三昧印海；觀察種種諸大眾海；……行諸法海，度種種智海。⁵⁶

其次，

於三世中發菩提心，行菩薩行，具大願海，淨諸菩薩無量無邊波羅蜜海，及諸菩薩本生之海，無量無邊大慈悲海……我唯知此法門，諸大菩薩皆悉究竟諸方便海，於一切毛孔普放一切相海光明⁵⁷

1-2。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 735, a17-b1。

⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 760, c8-12。

光與海，象徵人類深層內在的本性清澈、明亮，本自具足的「覺性」或「佛性」是覺悟者的法身、智慧遍滿一切。

（三）「雲」原型——圓融自在

「雲」的飄逸、變幻莫測，沒有一朵相同的雲住在藍天，總是獨一無二，與雲山、煙雲的組合吸引著詩人、書畫家進行書寫創作。一般只就「雲」之外觀與自然環境的描寫，盛唐時期由於科舉制度多以瑞雲為主，⁵⁸亦有詩人以雲為題材書寫心中的情緒、理想與抱負。此如「浮雲」為喻，加上「遊子」描繪漂泊悲涼，浮雲之遊子的意象；或以「青雲」譬喻積極入世之精神，論述對國家社稷、政治建功立業的慾望。「白雲」或「行雲流水」更是山水畫家構圖題材，其意象富有禪意、閒散逸趣，也有描述詩人在求取功名挫敗後，或功成身退心中升起歸隱山林之感慨。可知古人對雲的意象經長久的積累，置換形成高度的文化意象。

「雲」能興起詩人懷古、送別、悼亡的情緒，主要因「雲」此一自然物之生滅變化、多采多姿卻又始終如一，對照出人生的易變和無常與「自然」生命的永恆與常新，這種特殊的感懷與矛盾的對照，使詩人「朋友闊絕、遊子他鄉、死生新故」之情感，特別容易受到引發與投射。以雲為托物寄志，借物起興在古典文學中的《易經》、《尚書》、《詩經》、《楚辭》、漢魏六朝以至唐代文賦詩歌中轉化之意象多半以：「無心出岫」之出世義；「從龍為霖」之濟世義；「巫山神女」之荒淫義三種典故來進行。⁵⁹

相對於烏雲蔽日的失去光明希望的陰暗晦澀，白雲透顯清明與光亮，晉、唐時期翻譯的《華嚴經》就廣泛的出現「雲」一字，所謂光明雲、焰雲、華雲、寶蓋雲等。此諸「雲」之原型有「祥瑞」之意，在華嚴思想有自在無礙的象徵系統，呈現一種非聲聞二乘之聖者的法身、慈悲、智慧如雲朵般的悠然自在，不須造作自然流露遍滿虛空。如三地善知識：

於一切毛孔出無量身雲，所謂……如是等一切身雲，充滿十方一切法界⁶⁰

雲常與雨結合，譬喻如雲般之無量法應機教化，增長眾生善根，觀物根興法雲，注法雨；能受佛雲雨說法，法雨生物善根與雲相似，故「法雲」一詞象徵覺悟的聖者之法，如空中之雲瀰漫無窮邊際，觀機逗教遍滿法界，無分別普攝三乘人一切無礙。甚而以如雲般無量無邊莊嚴物供佛，如四地：

⁵⁸ 彭壽綺，〈唐詩中「雲」意象之承襲與延展—以初、盛唐為主〉（台中：中興大學中國文系碩士論文，1999年），頁3。

⁵⁹ 彭壽綺，〈唐詩中「雲」意象之承襲與延展—以初、盛唐為主〉，頁1-2。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 725, c25。

爾時，轉輪聖王讚歎佛已，以轉輪王功德善根，興十種雲，普覆虛空，往詣道場，供養如來；所謂：一切寶雲、一切華雲、一切衣雲、……普覆一切，莊嚴虛空，供養如來……⁶¹

佛子！我住此法門，現無量色身，分別了達一切色海，放無量無邊法雲，普照一切諸佛世界……（八地）⁶²

以法界為身，遍入普照一切處所，譬喻登地的善知識所得之法門。雲在西方藝術世界象徵神聖力量，《華嚴經》裏對雲的意象，已脫離主觀情感的抒發，也非客觀物象的描繪，而是藉雲在天空、宇宙與世界，氣象萬千是一整體的無邊際，譬喻法的無量、法門功能、供養的類型與意義。光、海、雲提供我們向大自然學習開闊明淨。

八、結論

〈入法界品〉的出現早於大部《華嚴經》，其經文一字一偈皆能引生我們內在的清淨菩提心。筆者認為：結合榮格學派的原型理論及宗教學理論，來觀看〈入法界品〉可以理解，十名女性夜天就他們存在的方式如土地滋養萬物的女神，照顧、保護的母親原型，又顯現差別不同的生命歷練，最終完整的呈現自我修行的進程，回歸原初狀態，意即以身體的實踐，體證佛法的平等不二，互相攝入，表達所證不可思議，並不是作為概念、邏輯推論的哲學性思惟。以宗教神話學結合原型理論與個體化歷程來觀看佛教，未必等同佛法勝義諦的解脫，但或許能安頓吾人世俗生命之種種情境。

十位女性夜天是女性說法最積極的表現，以己身修行所得說法，回饋眾生，表現人性的高貴與理想，這樣理想的實踐就是一種人性的自然流露，是我們人性本有的內容，我們最終是要通過自覺的創造而完成自我的實現。釋尊經歷無限輪迴而成佛；十地善知識各自的累劫生命輪迴流轉，依然持續滋長菩提心，是一種英雄般的富足人生，因為召喚而啟蒙自己，讓自己有更多的能量走上冒險之路，漸漸增強自己的心智模式。於無量輪迴中，凡是存在的，總有一善言、善行、智慧萌芽，經累劫成熟，此便是成佛之種，最終是要通過自覺而完成自我的實現。

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 732, a8-14。

⁶² 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，CBETA, T09, no. 278, p. 747, c23-25。

引用文獻

(一) 佛教典籍

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
〔唐〕澄觀述，《新譯華嚴經七處九會頌釋章》。CBETA, T36, no. 1738。
〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。

(二) 專書、論文

- Joseph Campbell、Bill Moyes 著；朱侃如譯，《神話：The power of myth》，臺北縣：立緒，1995 年。
- 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994 年。
- 牟宗三，《佛性與般若》下冊，台北：學生書局，1984 年。
- 吳硯熙，《《華嚴經·入法界品》之神變研究》，高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，2012 年。
- 呂昂，〈本生類的淡化與《華嚴經》的建構——《華嚴經·入法界品》本事研究〉，2013 國際青年華嚴學者論壇，臺北·華嚴蓮社，2013 年。
- 李文鈺，〈《山海經》的海與海神神話研究〉，《政大中文學報》第 7 期，2007 年 6 月，頁 1-24。
- 李文鈺，《宋詞中的神話特質與運用》，臺北：台灣大學中國文學研究所博士論文，2004 年。
- 李玉珍，〈富貴之必須：《華嚴經·法界品》的女善知識〉，第四屆華嚴國際學術研討會：藝術與義學，臺北·政治大學，2013 年。
- 周玟觀，〈朝聖、返俗與修道之旅——《華嚴經·入法界品》善財童子行旅譬喻探義〉，《2015 華嚴國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2018 年，頁 523-542。
- 林鴻年，《《華嚴經·入法界品》敘事研究》，宜蘭：佛光大學中國文學應用學系博士論文，2018 年。
- 侯傳文，《佛經的文學性解讀》，臺北：慧明文化，2002 年。
- 耶律亞德著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》，臺北：聯經，2000 年。
- 胡亞敏，《敘事學》，武漢：華中師範大學出版社，2004 年。
- 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，《2022 華嚴國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2022 年，頁 343-358。

- 高柏園，〈論牟宗三對華嚴思想的理解與詮釋——以方法論為中心之討論〉，《2023 華嚴國際學術研討會論文集》上冊，臺北：華嚴蓮社，2023 年，頁 1-14。
- 許慧敏，《《華嚴經·入法界品》菩薩行之研究》，新北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2019 年。
- 陳俊吉，〈中國善財童子的「五十三參」語彙與圖像考〉，《書畫藝術學刊》第 12 期，2012 年 6 月，頁 355-396。
- 陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，台北：法鼓文化，2007 年。
- 彭壽綺，《唐詩中「雲」意象之承襲與延展——以初、盛唐為主》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，1999 年。
- 傅道彬，《晚唐鐘聲——中國文化的精神原型》，北京：東方出版社，1996 年。
- 溫美惠，《華嚴經入法界品之文學特質研究》，臺北：政治大學中國文學系碩士論文，2001 年。
- 賴傳鑑編著，《佛像藝術》，臺北：藝術家，1979 年。
- Osto, Douglas. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-Sūtra*, Routledge, 2008。

（三）網路資源

- 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，《詩經·庭燎》，武英殿十三經注疏本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80148&page=105> (2024/10)。
- 〔漢〕許慎撰，〔宋〕徐鉉等奉敕校定，〈意〉，《說文解字》，《四部叢刊初編》中第 66~69 冊，景日本岩崎氏靜嘉堂藏北宋刊本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77391&page=95> (2024/10)。
- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義·繫辭上》，武英殿十三經注疏本，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=80127&page=135> (2024/10)。
- 卡爾·榮格 (Carl G. Jung) 著，溫澤元、林宏濤譯，〈《榮格論現代人的心靈問題》：所有神話都是集體無意識的投射〉，「The News Lens 關鍵評論網」網站，<https://www.thenewslens.com/article/170424> (2024/11)。
- 佚名注，《韓非子·解老》，四部叢刊初編本，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77707&page=129> (2024/10)。
- 神秘學講堂，〈『神秘數字學』入門—1~10 的神秘含義〉，「方格子 Vocus」網站，<https://vocus.cc/article/60e5739efd897800011f501b> (2024/11)。

宗密的「一心」與如來藏思想

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所 教授
張文良

摘 要

自宋代以降，在中國華嚴宗的祖師譜中，宗密（780-841）被尊為華嚴宗第五祖，故其思想一般被視為中國華嚴宗思想的組成部分。考慮到宗密是澄觀（738-839）的弟子，在思想上服膺澄觀一系的華嚴思想，這種思想定位不無道理。但與中國華嚴宗的先代祖師相比，宗密是非典型的華嚴祖師。一方面，宗密一生最為服膺的大乘經典是《圓覺經》，曾為此經做《圓覺經疏》和《圓覺經疏鈔》，詮釋此經的微言大義。如果說中國佛教史上存在「圓覺學」，毫無疑問，宗密是「圓覺學」的祖師，其華嚴學結合「圓覺學」而展開。再者，《圓覺經》又名「如來藏自性差別」，相比《華嚴經》，其如來藏思想的色彩更為突出，從這個意義上說，宗密通過注釋《圓覺經》而展開的如來藏說，尤其值得關注。另一方面，宗密除了華嚴宗的傳承之外還有禪宗的傳承。據宗密自述，其出家動機是跟從荷澤宗的道圓禪師聽聞了荷澤宗的教義而產生出離心，從法脈傳承看，宗密可以說是荷澤神會（684-758）的再傳弟子。故而，我們在《禪宗諸詮集都序》等著作中可以看到，宗密的華嚴思想深受禪宗——特別是荷澤宗——的影響。日本學者吉津宜英（1943-2014）將宗密的思想定位於華嚴禪的集大成者是有一定道理的。荷澤神會受到《涅槃經》和《大乘起信論》的影響，其如來藏思想色彩很突出。這說明宗密的如來藏思想底色是《圓覺經》和荷澤宗的教義，與法藏所確立的如來藏緣起說有很大不同。那麼，宗密的如來藏說有怎樣的內涵？又該如何定位其在如來藏思想史中的位置呢？以下，以其對「一心」概念的詮釋為中心，對此略作考察。

關鍵詞：宗密、一心、如來藏、《圓覺經》

一、《圓覺經》中的「圓覺」及宗密的闡釋

《圓覺經》，全稱「大方廣圓覺修多羅了義經」，據成書於 730 年的《續古今譯經圖紀》和《開元釋教錄》的記載，此經由佛陀多羅於白馬寺譯出。但此經的梵文本不存，而且其內容與被疑為與中國撰述的《楞嚴經》有相當大的關聯性，故日本學術界很早就質疑此經是中國人撰述。如望月信亨早在 1930 年就指出，此經是在開元年間（713-741）中國人以《楞嚴經》為基礎，吸收《大乘起信論》的思想而撰述的。¹在七世紀後半葉和八世紀前半葉，中國佛教界出現了一批真偽難以確定的經典，如《楞嚴經》、唐譯《大乘起信論》、《釋摩訶衍論》、《圓覺經》等。這些經典都有一個共同特徵，即與《大乘起信論》的思想或多或少有關係。這似乎說明，在七世紀玄奘（602-664）帶回了「新譯唯識」之後，刺激了中國佛教思想界，尊奉《大乘起信論》、服膺「舊譯唯識」的一派，為了與法相唯識宗相頡頏、弘揚「舊譯唯識」而撰述了上述經典。

《圓覺經》的末尾提到，此經有六個異名：①大方廣圓覺陀羅尼經；②修多羅了義經；③秘密王三昧經；④如來決定境界經；⑤如來藏自性差別經；⑥頓教大乘經。這六個異名實際上顯示出此經的思想傾向。如「陀羅尼」並不是指真言咒語，而是強調「圓覺」的真理性和絕對性，顯示出此經的主題是「圓覺」一元論。「頓教」則強調此經的修行論特色及其與禪宗教義的關聯。「如來藏自性差別經」的說法，則彰顯了此經與「如來藏」思想之間的內在關涉。

《圓覺經》中的如來藏思想，首先體現在「圓覺」的概念規定中。「圓覺」一詞並不是在《圓覺經》中第一次出現。早在隋代淨影寺慧遠的著作中就出現了「圓覺」，如《大乘起信論義疏》中就有「名究竟覺者，覺心源故，修歸圓覺也。」²此外，吉藏的《勝鬘寶窟》有「後身菩薩，雖斷未盡，不得同佛圓覺，故云不覺。」³唐代窺基的《觀彌勒上生兜率天經贊》有「佛謂圓覺，種名為因慧。」⁴在上述經論中，「圓覺」基本是一個形容佛菩薩覺悟境界的概念，其內涵在不同著作中也不固定。在《楞嚴經》中，除了「圓覺」，尚有「圓滿」、「圓融」、「圓通」、「圓明」、「圓證」、「圓照」、「圓知」、「圓虛」、「圓淨」、「圓定」、「圓成」、「圓遍」、「圓周」等說法。這種帶「圓」字的概念背後，顯然有著華嚴宗的圓融、圓通思想的影子。不過，在《圓覺經》之前，「圓覺」雖然是一個出現頻度較高的用語，但尚不是一個有固定內涵的術語。其術語化或概念化是在《圓覺經》中實現的。

¹ 望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946年）。

² 《大乘起信論義疏》，《大正藏》冊 44，第 1843 號，頁 184 中 13-14。

³ 《勝鬘寶窟》，《大正藏》冊 37，第 1744 號，頁 55 中 16-17。

⁴ 《觀彌勒上生兜率天經贊》，《大正藏》冊 38，第 1772 號，頁 298 下 3-4。

《圓覺經》關於「圓覺」的說明集中在三處。其一是聯繫「大陀羅尼」而對「圓覺」的界定：

無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如菩提涅槃及波羅蜜。⁵

此處的「圓覺」顯然是從修行論和境界論立場而論的，「圓覺」是修行者所達到的最高、最究竟的菩提和涅槃。同時，從「圓覺」流出波羅蜜，則意味著修行者的修行科目如如幻三昧、奢摩他、禪那、三摩鉢提等，都依賴於眾生原本具有的圓滿覺性。在這個意義上說，「圓覺」作為「清淨真如」，是一切眾生和佛菩薩共同的靈性，是保證凡聖之間連續性的基礎，而這正是如來藏概念最核心的教義之一。另外，《圓覺經》以鑛中之金譬喻「圓覺」：

如銷金鑛，金非銷有，既已成金，不重為鑛。經無窮時，金性不壞。不應說言，本非成就。如來圓覺，亦復如是。⁶

用純金譬喻如來藏、用金鑛譬喻眾生位的在纏如來藏的說法出自《楞嚴經》⁷，而且其句式也很相似。如《楞嚴經》說純金一旦從金鑛中煉出，就不再有雜質，如木燒成灰，就不再是木。《圓覺經》則云「既已成金，不重為鑛」。再往前追溯，《寶性論》關於如來藏的九個譬喻中，也提到如來藏如真金，雖墮在不淨處，隱沒不現，經歷年載，真金不壞而莫能知，唯天眼者知，能由不淨中取真金而受用。如來藏概念，原本的出發點是強調眾生位亦有法身，與佛菩薩本質上沒有區別。如真金在鑛石中，其金性不變。《圓覺經》關於如來藏的這一規定，顯然受到《楞嚴經》和《寶性論》中的如來藏思想的影響。

《圓覺經》還將「圓覺」概念與「心」的概念連接起來：

一切眾生，種種幻化，皆生如來圓覺妙心。⁸

如來藏與「心」概念的連接主要是在中國佛教中發生的思想現象。「心」在印度佛教中，本與「意、識」等同義，指人的思維意識活動；而在中國傳統思想中，

⁵ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 913 中 19-20。

⁶ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 915 下 17-19。

⁷ 《楞嚴經》卷四：「佛言：如汝所解，云何問言『諸佛如來妙覺明空，何當更出山河大地？』又如金鑛，雜於精金，其金一純，更不成雜，如木成灰，不重為木，諸佛如來菩提涅槃，亦復如是。」《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19，第 945 號，頁 120 下 4-8。

⁸ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 914 上 10-11。

「心」也被認為是人的意識和認識活動。總之，「心」無論在印度佛教還是在中國傳統思想中，都是指現象性、經驗性的「心」。但《大乘起信論》中的「眾生心」由於具有「真如」和「生滅」兩種屬性，實際上已經超越了經驗性的「心」，具有了根源性、絕對性的意味，即不再是現象「心」，而演變成「心性」。《圓覺經》此處所說的與「圓覺」同義的「妙心」，顯然就是指「心性」，亦即如來藏。

能夠佐證這一點的是，《圓覺經》把「幻心」和「覺心」做了區分，「眾生幻心，還依幻滅。諸幻盡滅，覺心不動。」⁹現象性、經驗性的「心」是幻生幻滅的，而不生不滅的「心」則是「覺心」。這種不生不滅的「覺心」顯然就是《大乘起信論》中所說的「眾生心」，也就是如來藏。

宗密在出家之初，在府吏任灌家中偶然讀到《圓覺經》，不覺身心喜悅，無可言喻。元和十一年（816年）撰寫《圓覺經科文》和《圓覺經纂要》。長慶三年（823年）撰寫《圓覺經大疏》三卷，後陸續撰寫《圓覺經大疏鈔》十三卷、《圓覺經略疏》二卷、《圓覺經略疏鈔》四卷，並依據《圓覺經》作《圓覺經道場修證儀》，即把《圓覺經》教義與實踐性的修行儀軌結合起來，成為中國佛教科儀體系的重要組成部分。在接觸《圓覺經》之後的元和五年（810年），宗密讀到澄觀的《華嚴經疏》和《演義鈔》，驚歎不已，認定澄觀的《華嚴經》闡釋是正確的，於是寫信給澄觀，自此成為澄觀的弟子。那麼，在思想傾向上，宗密到底服膺《圓覺經》還是《華嚴經》呢？我們可以透過宗密對「一心」的理解，看到一些端倪。澄觀結合其判教說，提出十種「一心」，其中最高的「一心」自然是《華嚴經》所代表的重重無盡、圓融無礙的「一心」，即華嚴圓教的「一心」。而宗密將「一心」分為八種，其內容如下：

- 愚法聲聞教……假設一心
- 大乘權教……相見俱存一心……………《成唯識論》
- 攝相歸見一心……………《唯識二十頌》、《解深密經》
- 攝所歸王一心……………《大乘莊嚴論》
- 大乘實教……攝前七識歸於藏識之一心……《楞伽經》
- 總攝染淨歸如來藏之一心……《密嚴經》
- 大乘頓教……泯絕染淨之一心……………《圓覺經》
- 大乘圓教……總該萬有之一心……………《華嚴經》

從宗密對「一心」的劃分看，宗密「一心」說的最大特色是大乘頓教的「一心」說。在澄觀的十種「一心」說中，雖然也有相當於「頓教」的「一心」，但澄觀並沒有將其與《圓覺經》結合起來。目前沒有確定的文獻證據能確證澄觀看到《圓覺

⁹ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，第 842 號，頁 914 上 12-13。

經》，一般認為，澄觀的思想並沒有受到《圓覺經》的影響，而宗密的整個思想體系建立在《圓覺經》思想基礎之上。在澄觀的思想體系中，「頓教」所指的是禪宗——特別是南宗禪——的思想。而在宗密的思想體系中，「頓教」則與《圓覺經》關聯在一起。

在形式上，作為「大乘圓教」的《華嚴經》無疑是最高的經典。但值得注意的是，在宗密這裡，從「一心」的角度看，《圓覺經》的「一心」似乎比《華嚴經》的「一心」具有更重大的理論意義。關於上述八種「一心」，宗密認為從本末的角度看，其中包括三層邏輯：1、以本起末。由頓教之「一心」（一法界心）輾轉而起小乘的假說「一心」，「一法界心」是本，而假說「一心」是末。這是從「所詮」的角度（即認知客體的角度）所觀察到的過程；2、從末窮本。由小乘的假說「一心」輾轉而窮盡頓教「一心」（唯一真心），這是從「能詮」的角度即認知主體的角度所觀察的過程；3、本末無礙。圓教「一心」能詮所詮、逆順本末皆無障礙。¹⁰可見，宗密所理解的「圓覺心」是指頓教「一心」，而非圓教「一心」。以頓教「一心」為本，才有世界和一切教法的誕生。

從修行論的角度看，宗密是將《圓覺經》的「一心」視為眾生修行之本，是凡夫眾生與諸佛菩薩相連接的橋樑。如果說《華嚴經》的「一心」是站在法身佛的立場，從「果位」來界定的「一心」，那麼，《圓覺經》則側重從眾生的立場即「因位」來界定「一心」。「泯絕染淨之一心」顯然是眾生位的法身，它與真如、法界、實際、真心等同義。從澄觀將南宗禪視為「頓教」看，他已經有意識地從修行的角度詮釋「一心」的內涵，而不是將其視為一種純粹觀念性的存在——即眾生由於普遍具有根源性的「一心」，所以才能夠發心修行，追求覺悟成佛的目標。這一傾向，與澄觀否定草木也有佛性、也可以發心成佛的立場相一致——即雖然從「圓教」的立場看，草木也有佛性，但由於草木沒有覺知能力，沒有煩惱，所以也不能發心修行。宗密繼承了澄觀從修行角度詮釋「一心」的立場，強調「一心」的修行論意義，這可以說是華嚴學「一心」說的一大轉折。

¹⁰ 「初約所詮，逆次順法，從七至一，展轉起末。謂本唯非染非淨，一法界心（七也）。由不覺之，名如來藏（六也）。與生滅合成阿黎耶識（五也），復由執此為我法故，轉起餘七，成八種識（四也）。各由識體，起能見分（三也）。由能見故，似外境現（二也）。執取此境為定實故，造種種別業共業故，內感自身，外感器界，一切諸法（一也）。二約能詮順文逆法，從一至七，展轉窮本。謂佛對下劣根性，未能頓達所起根本者，且言從業所感。此則初聲聞教（一也）。次為機稍勝者，說能所感，一切唯識（二三四也）。展轉乃至（五六），唯一真心，名頓教（七也）等（備如上說）。皆由根有勝劣故，令說有淺深。若執前前，即迷後後。始終通會，方盡其源。三能詮所詮逆順本末皆無障礙。由稱法性直談，不逐機宜異說故（八也亦如上說）。」《圓覺經大疏》，《新纂卍續藏》冊9，第243號，頁354上21-354中9。

二、新羅元曉的「一心」對宗密的影響

從如來藏概念在中國佛教的發展史來看，《大乘起信論》居於其中樞核心地位。因為在《涅槃經》、《佛性論》等經論中，皆存在佛性和如來藏並用的情況，而在《大乘起信論》中只出現了「如來藏」而沒有出現「佛性」，從這個意義上說，《大乘起信論》是一部關於如來藏的專門著作。此外，由於此書的注釋書層出不窮，其如來藏說深刻影響到後世中國如來藏思想發展的方向。其思想影響之一，就是結合「一心」說而討論如來藏。《大乘起信論》的理論框架就是「一心」、「二門」、「三大」、「四信」、「五行」，「一心」構成其整個理論和實踐的邏輯起點，而「一心」在《大乘起信論》中又被稱為「如來藏」，在後來的華嚴宗三祖法藏（643-712）等人的注釋書中又被稱為「如來藏心」等。澄觀、宗密和後來的永明延壽（904-975）等人，使用「如來藏」的頻率較低，而使用「一心」的頻度則遠遠高於「如來藏」。「一心」此概念可以視為中國式的「如來藏」概念，或者說是中國佛教思想家眼中的「如來藏」。

值得注意的是，宗密關於「一心」的詮釋，深受新羅元曉（617-686）的影響。據韓國學者金天鶴的研究，在宗密的《大乘起信論疏》中，有十二處直接引用元曉的《大乘起信論疏》。¹¹特別是關於「一心」的理解，宗密並沒有繼承法藏《義記》的說法，而是直接借用了元曉的說法。

那麼，元曉又是如何理解「一心」的呢？元曉在解釋《起信論》的「依一心法，有二種門」時，引用《楞伽經》的「寂滅者名為一心，一心者名為如來藏」云：「此言心真如門者，即釋彼經寂滅者名為一心也；心生滅門者，是釋經中一心者名如來藏也。」¹²在元曉看來，一心即是眾生心，在真如門中為寂滅；在生滅門中為如來藏。可見，元曉借用《起信論》的一心二門結構，對「一心」做了新的解讀。如果說在《楞伽經》中，「一心」和「如來藏」是同義詞，兩者的內涵尚未分化，那麼，在元曉這裡，兩者之間已經有了微妙區別。「一心」是真如門的概念，是不生不滅的無為法；如來藏則是生滅門的概念，是與生滅變化的有為法連接在一起的概念。

關於「一心」，元曉還有進一步的解釋：

¹¹ 金天鶴，〈元曉思想對宗密的影響：以《大乘起信論疏》為中心〉，《佛教學報》第 70 期（2015 年），頁 41-62。（김천학 「종말에 미친 원효의 사상적 영향-『대승기신론소』를 중심으로」, 『불교학보』 제 70 집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015, pp.41-62.）

¹² 《起信論疏》，《大正藏》冊 44，第 1844 號，頁 206 下 13-16。

二門如是，何為一心？謂染淨諸法其性無二，真妄二門不得有異，故名為此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名為心。然既無有二，何得有一？一無所有，就誰曰心？如是道理，離言絕慮，不知何以目之，強號為一心也。¹³

元曉將「一心」拆分為「一」和「心」分別進行解釋。染淨諸法之性無二，真妄二門之無異，基於此而說「一」。這種無二之處，諸法中有實在的東西，與虛空不同，本具「神解」之性，基於此而起名為「心」。但這種一心也只是勉強名之為「一心」，因為既然沒有二，何來有一？既然一無所有，那對誰曰心？這裡顯示出元曉從般若學的性空立場對「一心」進行解讀：「一心」並不是實有某物的一種實體，而只是關於萬物真實的一種抽象。由於它超言絕相，不能用日常語言來表達，所以只能用「一心」來指稱。如同道家所說的「道」，因為是超越日常思維和語言的，所以說「道可道，非常道。」元曉對「一心」概念的理解，既受到《起信論》「一心」概念的影響，又受到般若學的影響。

下面，我們對法藏、元曉和宗密對「一心」的詮釋略作比較。

（一）釋「歸命」

《義記》（大正藏）	《宗密疏》（乾隆藏）	《元曉疏》（大正藏）
歸命前中歸者，是趣向義。命謂己身性命，生靈所重，莫此為先。此明論主得不壞信，盡己所重之命，歸向三寶。請加制述，故云歸命。二歸是敬順義，命謂諸佛教命，此明論主敬奉如來教命，傳法利生，故云歸命。	歸者，是依投趣向義。命者，總御諸根。一身之要，人之所重，莫不為先。舉此無二之命，以奉無上之尊。又歸者，是還源義。眾生六根，從一心起。而背自源，馳趣六塵。今舉命根，總攝六情，還歸一心。	歸命二字，是能歸相。盡十方下，顯所歸德。能歸相者，敬順義是歸義，趣向義是歸義。命謂命根，總御諸根，一身之要。唯命為主，萬生所重，莫是為先。舉此無二之命，以奉無上之尊。表信心極，故言歸命。又復歸命者，還源義。所以者，眾生六根，從一心起，而背自原，馳散六塵。今舉命總攝六情，還歸其本一心之原，故曰歸命。所歸一心，即是三寶故也。

¹³ 《起信論疏》，《大正藏》冊 44，第 1844 號，頁 206 下 27-207 上 3。

(二) 釋「成益」

《義記》(大正藏)	《宗密疏》(乾隆藏)	元曉疏(大正藏)
三成益意者，謂令眾生，離過成行，使信位成滿，入位不退，堪成當果，故云佛種不斷。下文云，信成就發心者，畢竟不退，入如來種中，正因相應等。	後一句明成益意。謂令眾生，離過求行，使信成滿，入住不退，堪求佛果，故云佛種不斷。故下云信成就發心者，畢竟不退，入如來種中，正因相應等。又解除疑者，汎論疑惑，乃有多途。求大乘者，所疑有二，一者疑法，障於發心。二者疑門，障於修行。今立一心法，以遣前疑；開二種門，以遣後疑。	令除疑惑而捨邪執。汎論疑惑，乃有多途。求大乘者，所疑有二：一者疑法，障於發心；二者疑門，障於修行。……故今為遣此二種疑，立一心法，開二種門。立一心法者，遣彼初疑；……開二種門者，遣第二疑。

(三) 釋「一心」

義記 (T44.251c)	宗密疏 (L141.94b)	元曉疏 (T44.206c)
然此二門，舉體通融，際限不分，體相莫二，難以名目，故曰一心有二門等也。	然此二門，舉體通融，際限不分，體相莫二。 此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故云一心。	二門如是，何為一心？謂染淨諸法，其性無二；真妄二門，不得有異，故名為一。 此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名為心。

(四) 釋「生滅不生滅」

義記 (T44.254c)	宗密疏 (L141.98a)	元曉疏 (T44.207b)
心亦如是，不生滅心舉體動。故，心不離生滅相。生滅之相莫非真故，生滅不離於心相。如是不離，名為和合。	心亦如是，不生滅心舉體動，故心不離生滅之相。 生滅之相，莫非神解，故生滅不離於心相。如是不離，名為和合。	心亦如是，不生滅心舉體動，故心不離生滅相。 生滅之相，莫非神解，故生滅不離心相。如是不相離，故名與和合。

從以上《宗密疏》與法藏《義記》、《元曉疏》的比較看，至少在對《起信論》的「一心」解釋方面，宗密雖然對法藏有所繼承，但在對「一心」內涵的理解方面，主要受到元曉的影響。這種影響主要表現在兩個方面：一是從修行論的角度詮釋

「一心」。元曉認為，「一心」是修行的起點也是修行的終點，大乘佛教的修行是一個從原點出發又最終回歸原點的過程。具體而言，從「一心」生出六根，六根與六塵相對，產生六情。六情的出現，意味著眾生從清淨的無為世界進入了染汙的有為世界，這同時意味著背離「一心」。修行的過程就是收攝六情，由染汙世界而重新回歸「一心」的清淨世界。《大乘起信論》所說的「本覺」-不覺-始覺-究竟覺的修行路徑，實際上也是一種返本還源，「究竟覺」就是「本覺」。元曉的回歸「一心」說，突出了「一心」在大乘修行論中的地位，使得《大乘起信論》的本覺說在「心」的層面得到更直觀的說明。此外，元曉認為，《起信論》之所以說「一心」，是為了讓眾生生出對「大乘法」的信心，從而發心修行。《大乘起信論》中的「大乘」並不是指與小乘相對的一般意義上大乘，而是指眾生本具的如來藏。對「大乘」生起信心，並不是對一般意義上的大乘佛教生出信心，而是對自身成佛的潛質、成佛的可能性產生信心。如果「一心」等同於如來藏，那麼，元曉對「一心」的理解，應該說是符合《大乘起信論》的原義的。宗密幾乎原原本本承襲了元曉的說法，說明宗密也是從修行論的視角看待「一心」，強調「一心」概念是大乘佛教修行的最重要前提和基礎。沒有「一心」作為起點，就沒有一切大乘佛教的修行。

元曉對宗密的另一影響，在於對「一心」的「神解」性格的強調。「一心」，從「體」的方面說，是不生不滅的存在，也就是佛教所說的「真如」；而從「相」的方面說，則是生滅法。用現代哲學的語言來說，「體」和「相」的關係，類似於本質和現象的關係。《大乘起信論》本身在分析「一心」的體相用時，也是將「體」視為不生滅法，而關於其「相」，則以「無量性功德」來表達。「無量性功德」的說法源自《勝鬘經》等經典，強調如來藏之體具有生出無量出世間善法的可能性。「如來藏」有「空」和「不空」兩個側面。如來藏之體純然清淨，沒有任何染法，所以是「空」；但同時如來藏又不是空空如也、一無所有，而是蘊含無量的可能性，這就是「不空」。法藏也繼承《勝鬘經》的說法，用「無量性功德」來表達如來藏之「相」或「不空」，但元曉捨棄「無量性功德」而代之以「神解」，宗密也踵足繼步，用「神解」來說明「一心」在現象層面的不空。「神解」一詞不見於印度佛教，屬於中國佛教特有的概念，其早期用例見於《涅槃經集解》，其內涵指稱佛菩薩覺悟的境界。如果說「無量性功德」的說法有些漫漶無邊，中國佛教徒難以把握其內涵，那麼，「神解」一詞則更容易被理解和接受。「神解」不同於普通的認識和思維活動。普通的思維活動都是建立於主客體分立的基礎上，是認識主體對認識物件的認知，而「神解」則是主客體未分的狀態。「神解」不僅更具中國化色彩，而且也更接近《大乘起信論》所說的「本覺」之義，即從認識本體的角度規範「一心」。下面我們還會看到，宗密接受元曉的「神解」說或許與他接受荷澤宗的「靈知」說有直接關係。無論是「神解」還是「靈知」，都強調眾生本具圓滿的智慧，這種智慧不同於普通的知識，而是一種先驗的、神秘的境界。

三、荷澤宗的「靈知」說與宗密的如來藏說

在中國禪宗思想史上，荷澤神會是一個繞不開的人物。慧能創立的南宗禪之所以能夠在與北宗禪的競爭中獲得「正統」地位，並開枝散葉，發展出中國禪宗的諸宗派，與荷澤神會的理論建構和社會活動分不開。神會在《菩提達摩南宗定是非論》中，論證了慧能的頓悟法門才是五祖弘忍（602-675）的真傳，而北宗神秀（606-706）的漸悟法門並非正統。於是，「南頓北漸」幾乎成為評價南宗禪和北宗禪的定評，影響到中國禪宗的走向和面貌。

神會的思想深受《涅槃經》的影響，故其著作多用「佛性」概念而不用「如來藏」概念。這或許是繼承了慧能的作法，因為慧能也不用「如來藏」概念而只用「自性」。這也與慧能和神會都重視《金剛經》、重視從空性角度詮釋佛性有關。

但相對於慧能，神會更多地受到《涅槃經》和《大乘起信論》的影響。而無論是《涅槃經》還是《大乘起信論》，在詮釋如來藏時皆強調先天本有智慧的存在。如《涅槃經》云：「佛性者，名第一義空。第一義空，名為智慧。」從空性和智慧兩個方面把握佛性。神會引《起信論》中的「無念」說：「馬鳴云，若有眾生，觀無念者，則為佛智故。」正因為神會重視眾生先天本具的智慧，故其對《金剛經》的「應無所住而生其心」的解釋也與慧能的解釋不同。慧能的解釋重點在於「應無所住」，而神會的解釋則在於「生其心」，「生其心」意味著以心所本具的本有智慧，觀照、覺知心性之空寂本體。¹⁴

按照宗密的自述，他二十五歲時（804年）出家，而出家的契機就是遇到遂州大雲寺的道圓禪師。¹⁵元和三年（808年），宗密離開道圓禪師，參訪道圓之師、也是神會的弟子荊南惟忠，後者又建議他到長安。在長安，宗密參訪道圓的同門洛陽神照。可見，在宗密的佛教思想形成時期，神會的荷澤宗禪思想曾對宗密產生很深影響。

在《都序》中，宗密將當時流行的禪思想分為七類，即①神秀·普寂之禪；②智詵之禪；③無住之禪；④道一之禪；⑤法融之禪；⑥宣什之禪；⑦神會之禪。¹⁶宗

¹⁴ 「但莫作意，心自無物。即無物心，自性空寂。空寂體上，自有本智，謂知以為照用。《般若經》云，應無所住而生其心。應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。」楊曾文編校，《神會和尚語錄》（北京：中華書局，1996年），頁119。

¹⁵ 澄觀，《圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書》：「後遇遂州大雲寺圓和尚，即荷澤之裔也。言下相契，師資道合，一心皎如，萬德斯備，既知世業事藝，本不相關，方始落髮，披緇服勤。」《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》冊39，第1795號，頁576下15-18。

¹⁶ 《圓覺經大疏》：「有拂塵看淨，方便通經；有三句用心，調戒定慧；有教行不拘而滅識；有觸類是道而任心；有本無事而忘情；有籍傳香而存佛；有寂知指體，無念為宗。」《新纂卮續藏》冊9，

密認為只有神會之禪才體現禪的本質、與《圓覺經》的教義正相符合。關於神會之禪的特徵，宗密云：

今第七剋體直指寂知，不約諸像法量。又順性無念修行故云爾也。下句收為是者，謂以寂知為本，而隨緣修前方便之行，即前六家皆是隨病對治之妙門也。此乃所其所通，無其所病也。

二總判七家，皆有收揀。謂第七家中，若一向揀卻緣慮妄心色相塵境頑凝虛空等法，偏立寂知。而為究竟者，互來圓通。圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性。寂知之性，舉體隨緣作種種門，方為真見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像，荷澤深意本來如此。但為當時漸教大興，頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣。¹⁷

可見宗密是在與其它六家之禪的關係中把握神會禪的特質。神會之禪最重要的特質是「寂知」，「寂知」是萬法之本，也是一切修行之本。在「寂知」基礎上，神會之禪也可以與其它六種禪可以相通。「寂知」如同清淨的明鏡，而種種禪門相當於鏡子中所映現的影像。宗密在吸收宗密的「寂知」思想基礎上，對「寂」和「知」又做了如下發揮：

寂者，即是決定之體，堅固常定，不喧動不變異之義，非空無之義。……知者，謂體自知覺，昭昭不昧，棄之不得，認之不得，是當體表顯義，非分別比量義。……寂是知寂，知是寂知。寂是知之自性體，知是寂之自性用。¹⁸

在宗密看來，「一心」的根本特徵有兩個：一是不生不滅、常住不變，這是「空」的一面；二是昭昭不昧，具有超驗的覺性，這是「不空」的一面。而且「一心」的這種「空」與「不空」是一體兩面的關係，「寂」是「知」之體，而「知」是「寂」之用。宗密的這種「寂知不二」的「一心」觀，除了受到神會之禪的影響之外，也受到澄觀的「靈知不昧，性相寂然」思想的影響。可以說，從根源性和覺知性兩方面把握「一心」，是唐代華嚴宗和禪宗共同的思想特徵之一。

如果把「一心」單純理解為根源性的存在，「一心」就容易混同於中觀學的「空性」、「真如」、「實際」等概念，而如來藏思想之所以不同於中觀思想，其最大的理論分歧點就在於如來藏思想在思考萬法的根源性時，認為這種根源性的存在不是死寂的、空無的存在，而是有著內在生命律動的存在，它有著否定自身的功能。由

第 243 號，頁 334 下 2-5。

¹⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《新纂卍續藏》冊 9，第 245 號，頁 535 上 17-中 3。

¹⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《新纂卍續藏》冊 9，第 245 號，頁 468 上 16-22。

於這種自我否定，才有由「本」起「末」、由「體」達「用」。這種功能和力用，恰恰是如來藏區別於中觀學的「空性」的根本特徵。中國華嚴宗思想家和禪宗思想家之所以多用「一心」，而較少用印度佛教色彩濃厚的「如來藏」，亦是看重「心」這一具有強烈中國文化色彩的概念所帶有的能動性，從而構建一套關於煩惱生起與還滅的言說體系，使得佛教的修行論有了更有說服力的邏輯。

四、如來藏與頓悟漸修

《圓覺經》的如來藏說的一大特色是成佛論意義上的如來藏說。在印度佛教中，如來藏概念本來就是成佛論的概念，如來藏系經典借如來藏概念，說明眾生何以會厭惡煩惱而追求涅槃，即解決眾生修行成佛的動力因問題。在《圓覺經》「覺眼菩薩章」，覺眼菩薩問菩薩修行的階位及思維、住持、方便的內涵。世尊回答，覺性清淨、平等、不動、遍滿，一切眾生本來成佛。生死涅槃，如昨夜夢幻，無有差別。¹⁹「一切眾生本來成佛」與「一切眾生悉有佛性」的說法是不同的。《涅槃經》中出現的「一切眾生悉有佛性」，強調的是眾生成佛的可能性，即眾生都是潛在的佛，要在現實中成佛，需要經過累劫的修行。而「一切眾生本來成佛」則強調眾生成佛的現實性，即眾生在現實中就是佛，從邏輯上推論，眾生甚至不需要經過修行的環節就可以成佛。如來藏的概念設定，原本是解決眾生修行的信心和修行動力問題，而「一切眾生本來成佛」的說法，某種意義上是對如來藏概念的解構。

如果宗密完全順著《圓覺經》的說法而理解佛性問題，那麼，他完全可能走上所謂「無事禪」的路子，忽視修行的重要性。但事實並非如此，宗密以《圓覺經》的佛性說或「圓覺」說為基礎，提出了頓悟漸修的修行論體系。宗密的頓悟漸修說，是受到神會的「頓悟頓修」說的影響而形成的：

頓悟頓修者，此說上上智根性樂欲俱勝，（根勝故悟，欲勝故修）一聞千悟，得大總持。一念不生，前後際斷（斷障如斬一線絲，萬條頓斷。修德如染一線絲，萬條頓色也。荷澤云，見無念體，不逐物生。又云，一念與本性相應，便具河沙功德。八萬四千波羅蜜門，一時齊用也）。²⁰

¹⁹ 「善男子！此菩薩及末世眾生，修習此心得成就者，於此無修，亦無成就。圓覺普照，寂滅無二，於中百千萬億不可說阿僧祇恒河沙諸佛世界，猶如空花亂起、亂滅，不即、不離，無縛、無脫；始知眾生本來成佛，生死涅槃，猶如昨夢。」《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊 17，頁 915 上 16-21。

²⁰ 《禪源詮註集都序》，《大正藏》冊 48，第 2015 號，頁 407 下 23-26。

眾生之所以能夠頓悟，原因在於眾生自心本身就是清淨的，沒有煩惱。由於智慧性是原本就具足的，所以如斬斷一縷絲線，一斷一切斷。那麼，宗密為什麼對神會的頓悟頓修說做出修正，提出頓悟漸修呢？主要是宗密認為頓悟頓修是針對上上根機的眾生而言的法門，是最上乘禪。但在現實世界中，眾生根機有利鈍之別，習氣有厚薄之分，所以不可能都修最上乘禪。對大多數眾生來說，「信」、「解」雖然可以是不分階梯、沒有漸次，在一剎那就覺悟到真理，但「行」、「證」則是一個漸進的過程：

依解修行，隨根證入，謂創因法鏡照心，頓能信解。至於長久修證，則節級不同。良以障有淺深，根有利鈍，習氣厚薄，心行依違。故須處處隨根，引令得出。然其修證階降雖殊，必藉本因。²¹

佛教的修行過程一般用「信解行證」來表達。宗密將其分為「信解」和「行證」來說明其「頓悟漸修」的思想，即「信解」意味著相信和認識到眾生本具圓滿的覺性，而無明和煩惱都是「空」的，沒有自性。這是華嚴宗等教門的教義，是頓悟法門的內涵。「行證」則意味著通過漸修而消除自身的煩惱和習氣，這是漸修法門的內涵，也是禪門的真意。宗密的「頓悟漸修」說，與其如來藏思想密切相關，也與其教禪一致的立場相呼應。

結語

宗密的如來藏思想，源自《圓覺經》，同時亦受到《勝鬘經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等典籍中如來藏思想的影響。特別是其「一心」說，雖然也源自《圓覺經》，但受到荷澤神會、清涼澄觀、新羅元曉「一心」說深刻影響，呈現出與印度佛教如來藏說不同的特色。具體而言，就是強調如來藏「不空」的屬性，即如來藏在具有根源性、普遍性的同時，具有先天的覺性。正是因為這種先天的覺性存在，所以才稱為「圓覺」。關於如來藏如何可以緣起萬法，法藏用「不守自性」來解釋。而宗密受到神會的「靈知」說、元曉的「神解」說、澄觀的「靈知不昧」說的影響，用「圓覺」來表達如來藏所具有的否定性、能動性的功能，使得如來藏概念作為存在本體的同時，也成為一個先天認識本體。

²¹ 《圓覺經大疏》，《新纂卍續藏》冊9，第243號，頁352上20-24。

參考書目

(一) 佛教典籍

- 〔唐〕佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》。《大正藏》冊 17，第 842 號。
- 〔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》。《大正藏》冊 19，第 945 號。
- 〔隋〕吉藏撰，《勝鬘寶窟》。《大正藏》冊 37，第 1744 號。
- 〔唐〕窺基撰，《觀彌勒上生兜率天經贊》。《大正藏》冊 38，第 1772 號。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》。《大正藏》冊 39，第 1795 號。
- 〔隋〕慧遠撰，《大乘起信論義疏》。《大正藏》冊 44，第 1843 號。
- 〔新羅〕元曉撰，《起信論疏》。《大正藏》冊 44，第 1844 號。
- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。《大正藏》冊 48，第 2015 號。
- 〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。《新纂卍續藏》冊 9，第 243 號。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。《新纂卍續藏》冊 9，第 245 號。

(二) 專書、論文

- 金天鶴，〈元曉思想對宗密的影響：以《大乘起信論疏》為中心〉，《佛教學報》第 70 期，2015 年，頁 41-62。(김천학 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향-『대승기신론소』를 중심으로」, 『불교학보』 제 70 집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015, pp.41-62.)
- 望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，1946 年。
- 楊曾文編校，《神會和尚語錄》，北京：中華書局，1996 年。

試論京師華嚴宗祖師通理的般若思想 ——以《金剛新眼疏經偈合釋》為中心

蘇州大學宗教研究所 研究員
釋德安

摘 要

達天通理是清代華嚴宗拈花寺法系傳承的初祖，在明清的京師佛教界有一定的影響。達天通理對佛教般若思想的理解，反映的是晚近佛教在融合化、民間化趨勢中，將佛教基礎和特色的緣起思想進行自身宗派和學養背景下的解讀的實例，也為研究這一時代作為聯結傳統佛教與近代佛教轉變前，佛教思想史的基本情況提供了有益參考。本文以通理的作品《金剛新眼疏經偈合釋》為主要研究對象，考察其對《金剛經》及般若思想解讀的特點。通理的般若思想，反映了其對如來一代時教中所貫穿之「般若會」的重視，他也運用了華嚴學等方法充實了般若思想的理解。

關鍵詞：達天通理、《金剛新眼疏經偈合釋》、華嚴詮釋學實踐、明清佛教、北京佛教

開創華嚴宗拈花法系傳承的達天通理（1701-1782）是清代京師的佛教高僧，其對佛教經典與思想的解讀，不唯在其華嚴宗傳承一面，而且還涉及《金剛經》、《法華經》、《楞伽經》等大乘重要經典和思想。前人的研究從歷史、民族語言學等角度對通理的生平交往展開研究，揭示了其在京師佛教所具有的一定地位。¹通理所處之歷史時段，明末華嚴宗在江南等地得到一定程度的弘揚，加之禪門諸老對華嚴等教理的重視；另一方面，滿清統治中原，一方面對漢文化的壓抑同時又要借用漢人的生活和文化以維護治理，其中中國化佛教的地位也是一種糾纏式的，這是其生活與弘法的歷史背景。通理之後，滿清在乾嘉以降逐步的衰落於世界民族之林，其後人間佛教為主導的佛教復興，以及西洋文化和西式現代化的影響，內外交困的佛教可以說是通理之後的歷史。在這個轉折時間點上，通理是最後一批立足傳統社會而弘傳華嚴者。是故，從通理大師的思想中理解其所蘊含之華嚴教學的意趣乃至其後所隱藏的對佛教思想的傳承、運用和發揮，無論是總結和理解明清佛教的思想歷史，抑或是對啟迪後世近現代浪潮下華嚴學的傳承來說，都是重要的一個環節。

在先前關於通理對天台宗和中國佛教影響甚廣的經典《法華經》的華嚴學解讀的初步研究基礎上²，本文意圖探討的通理對般若思想的理解，後者無論是作為佛教諸多解行體系、三大語系所共同遵循的根本思想，還是作為區別其他思想體系的最特色之處，一直以來都是關注佛教健康傳承進程中不可避免的基礎性問題。而通理對此的理解，則集中體現在其著作《金剛新眼疏經偈合釋》（以下簡稱《合釋》）之中。可以說，通理的這部注釋無論是為研究禪教融合、三教交流背景下佛教般若思想的如何展開與解讀，還是在洞察佛教中國化演進到傳統社會即將被動接受近現代化之前的佛教思想史方面，都提供了一個典型的案例。《金剛經》是中國佛教最為重要的經典之一，各宗派都視為重要的基礎典籍，而解讀其中的般若思想也成為《壇經》的核心內容之一。可以說，藉由這一經典的解讀，洞悉通理對般若思想的代表性理解成為可能，也為考察般若思想在佛教近現代轉型前夜的思想史地位提供一個注腳。

¹ 曹剛華、安大偉，〈清代北京僧錄司正、副印考述〉，《清史研究》2023年第5期，頁85-94；柳森，〈六世班禪與達天通理會晤新考——以藏文版《六世班禪傳》與《三世章嘉傳》為中心〉，《故宮博物院院刊》2021年第2期，頁14-22；曹剛華，〈六世班禪額爾德尼與達天通理會晤再考〉，《清史研究》2016年第3期，頁151-156；柳森，〈達天通理與六世班禪之晤考論〉，《宗教學研究》2015年第2期，頁103-107。

² 即本人在「第二屆大運河佛教文化研討會」發表的論文〈試論達天通理對《法華經》的華嚴學解讀〉。

一、繼承與調整：通理對般若思想的判釋與理解

佛教的判教，亦即教相判釋，乃是後世傳承過程中祖師給予某修行體系或經典對佛陀一代時教進行整理和分類的一種方法及其結果。華嚴的判教源於祖師對根本所依典籍《華嚴經》精神的繼承。在有唐一代，二祖雲華尊者智儼和尚強調了一乘、三乘之別，在賢首國師法藏和尚處，又以五教判集以大成，其中推崇的圓教，總收小始終頓並特立華嚴之殊勝，在清涼國師澄觀和尚處頓教與禪門關聯起來，圭峰定慧禪師宗密和尚又以「教三種、禪三宗」、「直顯真性教」等判教進一步促進了融合會通的形態。無論是宋代二水四家對《一乘教義分齊章》的爭論，還是近代西式學術視角中的神聖性與世俗性（或信仰與實證主義）的二元對待並在其中針對大乘佛教的各種議論，這些都是判教在古今不同緣起中的呈現。

表 1 通理與續法對隋唐華嚴宗十宗的繼承和調適

法藏探玄記 ³	法藏論疏 ⁴	澄觀 ⁵	續法 ⁶ --通理 ⁷
法我俱有宗	隨相法執宗	我法俱有宗	隨相法執宗
法有我無宗		法有我無宗	
法無去來宗		法無去來宗	
現通假實宗		現通假實宗	
俗妄真實宗		俗妄真實宗	
諸法但名宗		諸法但名宗	
			唯識法相宗
NA	真空無相宗	NA	真空無相宗
一切皆空宗	唯識法相宗	三性空有宗	
真德不空宗	如來藏緣起宗	真空絕相宗	藏心緣起宗
相想俱絕宗	NA	空有無礙宗	真性寂滅宗
圓明具德宗		圓融具德宗	法界圓融宗

先於通理一甲子出生的伯亭續法（1641-1728）是活躍在江南杭州一帶的華嚴宗大德。續法對華嚴宗的判教、觀行等核心問題進行了系統性的梳理和具有特色的整理，形成了《賢首五教儀（開蒙）》這類宗門學習入門教材，還結合當時流

³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 116, b3-27。

⁴ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 61, c9-13；《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 243, b24-28。

⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 521, a12-c4。

⁶ 《賢首五教儀》，CBETA, X58, no. 1024, p. 659, a8-c9。

⁷ [清]通理，《賢首五教儀開蒙增注·卷4》（高雄：文殊講堂，1999年），頁501；《法華經指掌疏懸示》，CBETA, X33, no. 630, p. 476, a15-b19。

行的經典進行華嚴學詮釋。⁸在判教的內容上，通理幾乎採取的即續法的說法，後者相較賢首法藏和清涼澄觀而言，是有一定差異的。表 1 總結了續法-通理對法藏與澄觀判教說的調整。

從此表的內容可見，法藏、澄觀與續法、通理對小乘教，即「隨相法執宗」的理解是相同的，都將之開為六種且名稱、順序都基本一致。而在大乘教中，其意見就不同了。首先，在續法-通理的理解中，唯識法相要單獨出來，作為接續小乘之後的第一宗，這在澄觀處是沒有的，而在法藏《探玄記》處也沒有。法藏在解讀如來藏系經典《大乘法界無差別論》時曾有註疏，後者則在顯教分齊的部分提及此宗，且《起信論義記》中也出現過。⁹這兩部註疏，一般都認為是在法藏壯年時期所作¹⁰，考慮到法藏在未出家前就淹通《華嚴》，《探玄記》成書應在五十卷本補充而六十勒成前後，因此，法相唯識宗的說法在作為華嚴宗正式解經和概要書中並不是主流意見，且其所出現的位置也在真空無相宗之後。這意味著，續法-通理對此唯識與真空無相的先後順序並未採取法藏的意見。而查宗密的《圓覺經大疏》中，這個順序也還與他們的觀點相左。¹¹關於「真空無相宗」，通理採取的完全是續法的說法¹²，而且在他對三部主要經典《楞嚴經》、《法華經》、《圓覺經》的註疏中採取的說法是完全一致的，這意味著通理對此說的認同和繼承：

三、真空無相宗，謂一切諸法皆空無相故；即：提婆、清辯，依《妙智》、《般若》等經，造〔《中》〕¹³《百》、《門》、《掌珍論》等。¹⁴

此處說明了真空無相宗的創立與傳承，同時也提及了所依據的根本經典以及由此所造論。也就是說，在通理的理解中，般若思想的代表性典籍和論典即如上的五、六部。這個觀點作為佛教內部主流的意見，在今世也是被繼承下來。但是，作為般若思想的根本典籍，《般若經》不唯是真空無相宗的所依經典，在「藏心緣起宗」中提及此宗創立者亦將此經作為基本依據並造《寶性論》、《起信論》等論

⁸ 張愛萍，〈伯亭續法對法藏華嚴判教思想的發展〉，《東亞佛學評論》，2020 年第 1 期，頁 227-240；王子瀟，《續法的賢淨融合觀》（海口：海南大學哲學碩士論文，2023 年）；陳侯霖，《伯亭續法之華嚴「教相」思想研究》（廈門：華僑大學哲學碩士論文，2017 年）。

⁹ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 61, c11；《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 243, b25-27。

¹⁰ 《大乘法界無差別論疏領要鈔》，CBETA, X46, no. 787, p. 692, a9-11；張文良《大乘起信論思想史研究》（北京：中國社會科學出版社，2020 年），頁 107。

¹¹ 《圓覺經大疏》，CBETA, X09, no. 243, p. 334, a10-11。

¹² 《賢首五教儀開蒙》，CBETA, X58, no. 1025, p. 694, a15-16。

¹³ 只在《法華經指掌疏懸示》有一「中」字，亦即般若係思想最為重要的論典之一《中論》。

¹⁴ 《圓覺經析義疏》，CBETA, X10, no. 263, p. 703, c15-16；《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, a21-23；《法華經指掌疏懸示》，CBETA, X33, no. 630, p. 476, b10-11。

典，「真性寂滅宗」則由此造「真如、三昧、智度論等」。「藏心緣起宗」即如來藏緣起，「真性寂滅宗」則具有頓教的意味，這些都需要般若思想的引入¹⁵，否則「真如實相」就容易與世俗諦的「緣起有」相混同，頓教的「寂滅」也誤與「斷滅空」為伍。這種運用般若經典的記述，只在「法界圓融宗」中才被《華嚴經》所代替¹⁶，而後者亦具般若法門。¹⁷從這個意義上，三乘以般若為線索，小乘分有其中的人空與少分法空，一乘則以無量般若門達致究竟，如同智儼和尚對發菩提心、理事諸觀等的判釋方法。¹⁸

由此可知，通理認為般若思想貫穿了大乘教法中的大部分。若依一乘、三乘之別則般若教在凡小處未見彰顯，而在依本起末的接引過程中，無論是中根人還是上根人，此教都是必不可少的。¹⁹在同別二種一乘教中，由般若會滿而後以《法華》會三歸一、以《涅槃》臨終付囑²⁰，《華嚴》則作為先照之法涵蓋般若思想的全部，般若則是《華嚴》之一種支分。從這個意義上，面對正對機者唱般若教即具體傳遞《華嚴》訊息的恰當途徑。某種意義上，可以認為般若會在三乘中扮演著具有貫穿性的角色，而在一乘中則具有接引或者具體展開之作用，或可謂之為基礎性。前者還可以表現在對其他經典的判釋中，例如：

問：阿難於破中間後，謬立無著文云「我昔見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子，共轉法輪。常言『覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間。』」而《疏》言「我昔見佛」指般若轉教時言。然既指在昔日，則《楞嚴》說「似不屬於般若。」何故判在後轉時中，想有說乎？

答：諸部《般若》，說通二十二年。或阿難所引者，乃般若會前半之語，對後說前，亦可言昔。故前謂「《楞嚴》說在後轉時中，般若會後半時」也。²¹

此中是關於楞嚴會與般若會的說時爭議問題的解釋，其中可見楞嚴在般若會後半段同時起說，而在整體一代時教中則屬於後轉。這裡邊的信息不但再次確認了通

¹⁵ 《圓覺經析義疏》，CBETA, X10, no. 263, p. 703, c17-21；《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, a23-b3。

¹⁶ 《圓覺經析義疏》，CBETA, X10, no. 263, p. 703, c22-24；《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, b3-5。

¹⁷ 如眾藝童子「華嚴四十二字門」皆入般若門。

¹⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, p. 549, b14-15; p. 559, b5-6。

¹⁹ 《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 8, c10-21。

²⁰ 《法華經指掌疏》，CBETA, X33, no. 631, p. 567, c9-10。

²¹ 《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 9, a21-b1。

理對般若會貫穿性的認知，而且也將佛陀在般若會說法進行的同時不妨礙其他教法宣說的可能性提供給讀者。²²

又如在解釋《法華經》和《楞嚴經》時有：

方等為三乘共會，般若命二乘轉教，故得聞得見也。²³

《阿含》思惟修習，即是精勤；方等受彈不退，即是護持；……又如《般若》從佛轉教，即是助宣。示教利喜者，謂轉教菩薩，示以成佛之利，教令歡喜也。²⁴

佛弟子中四人為上首也，領受佛勅，從佛轉教，故置共言，說般若法，摧無明惑，故以輪喻。²⁵

這些說法說明通理對般若會的重視，將之視為接引至一乘的助伴（「助宣」）。所以，無怪乎通理也採取了續法的做法，將「真空無相宗」並未按照教法傳播的歷史順序，而是將之置於比「唯識法相宗」更靠後、也是更接近圓教的位置了。

二、文本與義理之合：通理對《金剛經》的整體理解

通理對《金剛經》的理解，集中在《金剛新眼疏經偈合釋》中，其中包括對經文本本身經偈綴合的強調以及說法因緣的圓融理解。文本與義理的融合理解，正是其對此經乃至般若思想予以華嚴教學立場之解讀的最為基礎性特色之一。

經典的原文（下文簡稱《金剛經偈》）包含《金剛經》與偈頌，也就是經偈相合為一整體，這是通理所強調的一種理解。他首先在版本源流意義上對《金剛經偈》作一梳理，指出《金剛經》及慈氏授無著之偈應合一視之，其在《金剛新眼疏經偈合釋》行文之起始即提出之：

夫金剛般若經者，劈我法之巨斧，啟修證之要關也……所以慈氏頌之，無著受之，世親承之。乃致教流印土……義淨法師云：「無著菩薩，昔於觀

²² 關於後者，如果站在無盡緣起的視角（或運用「十玄門」任一）來考慮，這些似無任何問題，而站在有限視角運用形式邏輯的定律則不能成立，超越性信仰與證據鏈促成的信任其中的張力也在於此。

²³ 《法華經指掌疏》，CBETA, X33, no. 631, p. 533, c22-23。

²⁴ 《法華經指掌疏》，CBETA, X33, no. 631, p. 600, b15-19。

²⁵ 《楞嚴經指掌疏》，CBETA, X16, no. 308, p. 34, a24-b2。

史多天慈氏尊處親受八十行頌。」又云：「《能斷金剛》，西方乃有多釋，考其始也，此頌最先。」是金剛般若經之有頌，而頌之出於慈氏者，有明證矣。然義師既知此頌是慈氏所傳，其所譯頌本，乃云「無著造者」，蓋「命」字之誤耳。

且所譯之頌，與菩提留支所譯者校之，猶輪一籌，故令註疏家，多取留支譯也。今撰新疏，亦用留本；但不同諸家隨意取舍前後參差，務使經偈相對，勢如合璧，意旨互通，資並交蘆，逐段銷釋，體皆如此。²⁶

上文確指，佛所演說之《金剛經》的最早注釋者即兜率內院之彌勒菩薩，彌勒傳無著，無著再傳世親。這一觀點來自唐代義淨三藏，通理引用後者的原文來論證此說。查署名義淨的《略明般若末後一頌讚述》中的文字，通理所引兩處以及對此經合偈的傳承之讚頌文都處於此篇。²⁷關於通理所講「乃云『無著造者』，蓋『命』字之誤耳」，即義淨此篇首句「義淨因譯無著菩薩般若頌釋訖」²⁸，今所傳之版本中，是「無著菩薩昔於觀史多天慈氏尊處，親『受』此八十頌」，此中是「受」而非「命」，也就是與通理的勘誤意見相同。以上即從彌勒至世親的《金剛經偈》傳承源流進行敘述。接下來，通理又說較之無著之譯本與菩提流支譯出的《金剛經論》，後世更多承襲菩提流支本，通理本人對此經偈的《合釋》也沿襲菩提流支的版本。同時，通理認為前人對此《經偈（論）》的註解，往往有任意取捨之弊，他自己在此處採取的是「務使經偈相對，勢如合璧」，這樣就避免了經文和偈頌的割裂，在解讀時是將兩者視為一體。他還進一步指出也有不存偈頌的註疏，這一類往往在傳播中導致出現「執經無偈」的認知，也會在講授效果和過程中產生不便，²⁹這也是從反面進一步強調了經偈相合的必要性。

在對此典籍的判釋為般若、後轉時說，而在整部般若大經中，屬於第二處舍衛國給孤獨園，後者說法七會，此屬第二次法會，記載於第五百七十七卷。³⁰在華嚴的教相結構中，通理判此經為始教³¹，此為正屬，就兼屬者此經還含攝終教和頓

²⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 225, a8-20。引文中兩處省略，是對此經義理及經合偈傳承印中兩地的讚詞，故從略。

²⁷ 義淨三藏在《略明般若末後一頌讚述》卷 1 中說：「西域相承云：無著菩薩昔於觀史多天慈氏尊處，親受此八十頌，開般若要門，順瑜伽宗理，明唯識之義。遂令教流印度，若金烏之焰赫扶桑；義闡神州，等玉兔之光浮雪嶺。然而《能斷金剛》，西方乃有多釋，考其始也此頌最先，即世親大士躬為其釋此。雖神州譯訖，而義有關如，故復親觀談筵，重詳其妙，雅符釋意，更譯本經。世親菩薩復為般若七門義釋，而那爛陀寺盛傳其論。」(CBETA, T40, no. 1817, p. 783, a16-25)

²⁸ 《略明般若末後一頌讚述》，CBETA, T40, no. 1817, p. 783, a14。

²⁹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 225, a20-b1。

³⁰ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 237, b24-c8。

³¹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 238, a17-22。

教的因素，後者即從「是法平等，無有高下」、「離一切相即名為佛」³²可以分別得出一切眾生悉當成佛的終教見以及不依次第而成佛之頓教見。通理進一步根據「一音說法，隨類各解」之說認為此經也可以通於圓教見地，其理由是經文中關於經意和果報都具「不可思議」之義³³。同樣的，在關於此經權實問題上，通理也認為其屬於菩薩乘典籍，是「實一分攝」，也就是具有部分實教的義理但未完全展開。而從五乘教法而言，此經尚屬於佛乘者³⁴，結合通理對般若會貫通大乘始終的認識，可見其對此經的重視。

關於此經的說法因緣，通理也是採取傳統的華嚴教學之框架，即十門開啟。如表 2 所示，這十門依次包括此經要旨以及實現此要旨所需要的破迷、契入、遣障等內容，最終以華嚴圓教的方式將上九點匯為無盡義。

表 2 通理對《金剛經偈》說法因緣的十門解讀³⁵

次序	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
內容	為示降心住心法	為破我執法執障	為斷現行種子疑	為轉重業輕業報	為顯行解必相應	為顯空有無礙義	為救知見立知弊	為遣即相離相見	為破依正二報相	總示我法二空觀
關係	降妄住真	破二執障	斷種現疑	轉輕重業	解行相應	空有無礙	救知見弊	遣即離見	破二報相	總示二空
評	經旨	要義	轉有	再生	契入	中道	不滯	實證	無作	無礙而二
		破迷					遣障			

³² 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a, p. 754, b16-25; p. 756, a25-29。

³³ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a, p. 755, a24-28。

³⁴ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 238, b6-16。

³⁵ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 238, b20-p. 239, b19。

具體來說，第一為降服妄心，住於覺心，通理認為這是經之要旨。同時，還說此經是「雙示」、「一得兩成」，能夠將之予以雙舉、兩成，這已經說明通理對此經的理解不僅停留於一般認知上的般若思想，而是試圖在華嚴判教的框架下，將此經與終教、甚至圓教聯通起來的意圖。第二至第四分別在為實現這一要旨而逐步關聯出來的要素，依次為除我法二執、斷除種子現行之疑以及轉化輕重業報，這三個內容可以說是一個逐步變得粗重的過程。由此，這三個因緣可以認為是以「破迷」為主，顯示此經在因應接引凡小入大乘的作用。第五與第六是關於解行相應以及進一步的空有無礙，這兩個因緣反映的是此經對於入道者在修行時以般若為引導的主要方面，前者是實踐環節的問題，後者則是在解行相應後還需要在空有關係上達成無礙之境。從這兩者的表述看，通理賦予此經的意義已遠在五教中的始教空宗之上，而且逐步引導到終教或圓教的行佈次第門了。在這個基礎上，又以第七至九門因緣說明知見、即離與依正三方面的二元無礙，依次遣除這三方面的二元分立所造成的障礙，這個內容在敘述結構上看，已與初祖杜順和尚《法界觀門》³⁶頗為類似。而最後一門，通理說：

如是九種別義，遞互相資，門門可入，皆為方便。設於是中，懼不速成者，總以二空觀門濟之，無弗克理。³⁷

實際上，這就是站在華嚴圓教的見地上，化用了「上述各門同一緣起」³⁸的結構，只不過此處是九門，而且還是「展轉生起」、「遞互相資」，但最終也是「門門可入」，實際上這就提示了此經少分具有別教一乘的教義。而此義具體落實在此經的解行上，又返回此經要旨，即「二空觀門」上。還可以注意的一點是，此處是「觀門」，也是匯入到了華嚴教學的話語體系之中。

由上可見，儘管在此經主要內容的方面，通理還是判釋其為始教，但無論是從說法因緣上，還是在兼判上，都體現出華嚴教學的理解背景。而後者又是將經與偈堅持合一的底層邏輯，亦即從傳承有序與融通的角度將釋迦如來-彌勒菩薩-無著尊者-世親尊者的傳承體現在文本合璧的必要性上。³⁹

³⁶ 如「理事無礙觀」之中首先敘述「理」與「事」的關係，就如前「破迷」者，而敘述理、事這一對關係的多面情形，就如此處。這是在修行具體範疇基礎上，就二元範疇融合條件下關於兩者關係的多角度考察，從而豐富這一無礙背後的內部關聯機制。

³⁷ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 239, b17-19。

³⁸ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 123, b4-5；《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 515, a24-25。

³⁹ 這也是《華嚴經》本身的行文風格，似乎又隱喻了般若會所析出《金剛經偈》如同《華嚴經》之眷屬經一般。

三、信解行證：通理對《金剛經偈》的科判

通理對《金剛經偈》的科判採取了華嚴教學傳統中在解釋《華嚴經》時的基本框架，並在其中運用了圓教的思維，這又是其解讀此經的一個特色。

通理的科判整理見於附錄，此節就具體內容進行分析。從科判第一層來看，其對此經的基本劃分還是採取傳統的序分、正宗分、流通分三分法。序分包括了證信序和發起序，而流通分未見進一步劃分，這也與前人的觀點一致。

正宗分之中，通理進一步通過七層的科判予以說明。在正宗分下之第一層，通理分為「略明降住生信分」、「推廣降住開解分」、「究竟降住起修分」和「決定降住成證分」等四科。這四科皆是動賓短語的方式呈現，從其中作為動詞賓語的核心名詞來看，四分即信解行證之理路，這與華嚴教學傳承中對《華嚴經》予以「四分五周因果」的理解具有相通之處。同時，還可注意到通理此處四科之動詞分別是略明、推廣、究竟和決定，這四個動詞的程度也逐漸加深、加強，從最初之略到最後的決定，體現著以信解行證理路進行觀修實踐的華嚴解經學的特點。

就信分而言，進一步分四科，在當機誠請、如來許說和當機願聞這些關於請法的內容之後，第四「如來開示」中復開有「開示降住」、「成就信心」和「較量持福」三科，也就是佛陀說此法的基本內容包括主要內容、導向此分宗旨和校量功德。因為前兩者涉及此法的主要內容和此分之宗趣，所以此處科判層數均為三，顯示了通理對這兩個部分的重視。在內容的部分，則又以「住心」和「防退」為重心。這些體現了通理詮釋《金剛經》的一些特點，包括：第一，降、住方面更注重住的部分，也就是圍繞經中「應無所住而行萬行」⁴⁰的立場展開重點解讀。第二，基於住的特色和住時不妨萬行，則有離開住（即於住而退轉）之虞，因此更加重視「防退」，後者透過解決「報相可住疑」和「究竟無佛疑」兩個方面展開，分別對應以「住」視角之常見與斷見。「成就信心」的部分，重點在「深生實信德」中，後者被通理進一步三分；同時，「成就信心」下每一點都是進一步再細分一科以上，這也說明對此處具有一定程度的重視。

在解分之中，通理分三科，仍然包括了如信分之中的核心要義、此分宗旨和校量功德三個內容。在關於核心要義的「推廣降住」中，通理細分為基於聲聞四果的「降心」和以就因而說的得佛授記、莊嚴國土與就果而說的佛身無住為內容的「住心」。從降、住分別提出聲聞教法與菩薩教法之特色，從而將信分的法義透過這樣的方式予以「推而廣之」，也就是深化前文信分中的內涵，並導向更具

⁴⁰ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 248, b4-p. 249, b5。

實踐意義的行門。解分下第二科為「成就解慧」，也就是此分的主旨，其中的內容包括關於經典功德的校量、讚歎過現未信解二門的功德、推廣至六度的降住功德以及答疑解惑等。其中，關於信解二門的功德的判定，體現了通理將「一即一切」原理運用於信解行證四分的行門中，亦即在行門的意義上，四分中每一分都是等效且具有代表性意義的行門之全體，從而導向門門皆可契入般若、四門等若干層級的科判「同一緣起、攝入無礙」的聯想。在第三部分的校量功德中，還可以注意到，通理在分類中，是按照自持、聞信（他力）和兼說（外弘）三個角度去理解這部分經文的，而在詳示中，則在教理行果基礎上增加了「依處」和「功用」，實際上是補齊了基於教學本位色彩基礎上對教外引導的不足，而後者是佛陀說法之大緣起。

在通理所劃之修（行）與證的兩分中，「降心離相」和「住心無住」都是其中的核心，這不僅是表現在起科判層級數量上，而且在「離相」和「無住」的劃分上也體現了各自部分的特色。在修分中，「降心離相」被分為得記離相、感報離相、修因離相和知見離相四類，而在證分中，則是以「離相」和「離離」為其次第。前者包括的內容涵蓋了修行的起點與終點的主要方面，也就是說，與聲聞四果對應的「降心」部分，其修的層面需要離具體的四種相。在證的層面，則是在對具體四「相」之「離」的基礎上，還需要再「離開」這個「離」的本身。後者之「離離」，恰如其分的解讀了經文中「於法不說斷滅相」⁴¹的道理。在這段經文之前，都是對相狀執著的遣除，而此處是破遣除執相時凡夫可能導向的另一邊，即斷滅。為遣除可能帶來的斷滅見，從而提出對「離」之「離」。可見，在行門中，通理主要從修行的具體內容上來總結經文要義，而證的部分採取了少分圓教的見地，也就是「即相離相」之中道，實際上也是將般若類經典的解讀圓教化的一個表現。就「住心」而言，在修分的主要內容是見佛無住、聞法無住、得果無住和修因無住，也與「降心」類似，是屬於具體的修行內容，可以說這包括了從佛陀接受教法和以此開啟修行等主要階段。而在證的部分，則是從依正二報，也就是佛果的角度來劃分。如果從降、住對比的角度看，修分中「降心」是從得記、感報、修因和知見等關於能受法⁴²的內容，而到了「住心」其內容轉為見佛、聞法、得果和修因等「正示」內容⁴³，而這兩者相對於信解二分來說都是正行的內容。證分中，「降心」的內容「離相」和「離離」是具體的中道，對照聲聞則是涅槃，是偏重於抽象的目標，而「住心」則只在福德、依正莊嚴等這些側重具象化的目標。也就是說，證分體現的結果也具有擴展詮表範圍的意味。總體來說，信解之中是佛陀開示，而修證二分則都是側重在聽者角度，從其行門與效果上說。

⁴¹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 277, a23。

⁴² 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 232, b3-5。

⁴³ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 232, c22。

四、降與住：通理對《金剛經偈》要旨的理解

由上文關於科判的解讀可見，《合釋》詞頻甚高者，即「降心」、「住心」。實際上，在關於此經總體性理解的「通敘大意」⁴⁴的部分，運用詞頻數位分析系統⁴⁵考察其主要詞頻的分佈情況，也可以看出端倪。如圖 1 所示，除大乘經典常見的詞彙，如「菩薩」、「菩提」、「眾生」、「布施」以及一些輔助性詞彙（如「決定」、「究竟」）或無意義字組合外，詞頻較高者為「不住」、「降服」，「住者」一詞含有「住」的含義也排在詞頻總序的第十五位。鑒於「通敘大意」屬於通理基於此經獨立撰寫的篇章，與解經的具體環節無關，且是對經文的總體敘述，因此，這一部分的詞頻狀況基本上反映了通理本人的認知。

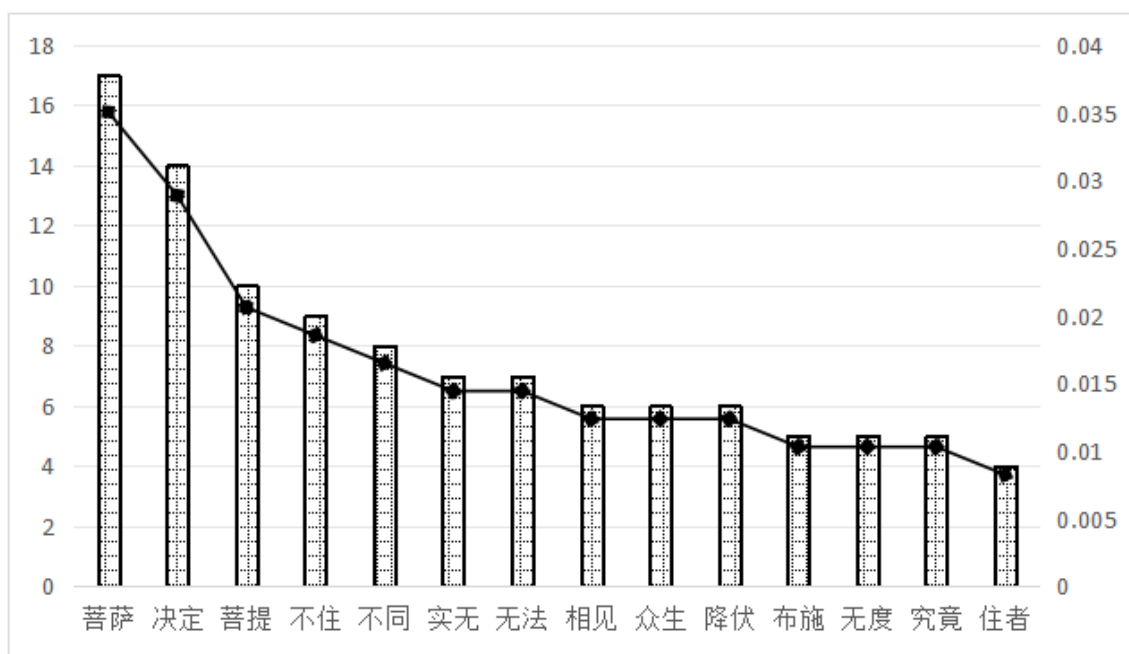


圖 1 《合釋》「通敘大意」部分的詞頻分析

通理抓住了《金剛經偈》的要點，也就是「降伏其心」和「無住生心」。關注「降」、「住」問題，實際上是在真心或覺心基礎上來理解此經，換言之，即從圓教行佈次第門或終教意義上理解般若思想：

此云「應如是住」等，乃應其所問而再許之。佛意，以初發心人，固不能如我所住、如我所降，亦自應有漸次住心、漸次降心之法，謂「應當如是

⁴⁴ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 231, b10-p. 234, a21。

⁴⁵ 在開源詞頻分析網站「微詞雲」(<https://fenci.weiciyun.com/cn/>)中以簡體字文本進行的分析。

如是而住，如是如是而降。」是知，自下所說，乃至正宗分，盡唯一「住心」、「降心」，無異法也。⁴⁶

此中，「如我所住」、「如我所降」指的是如佛陀一般用心，而凡小乃至下位菩薩所不能者，因此佛陀開示漸次之法輔助後學以「住心」、「降心」。這就是佛果與漸次相輔相成、圓融無礙的意味，也就是在圓教行佈次第門上予以開顯，而圓融門本身則並未涉及。同時，這一段還透露，從佛陀開始回答之時直至正宗分結束，都是在降、住問題上著墨，通理還特別以「無異法」的說法來強調之。

關於「降心」，通理對整部經貫穿性的理解是信解二分、修證二分：前者為初心說，對應「菩薩摩訶薩」中的「菩薩」；而後者則是為深位說，對應的是大菩薩，即「菩薩摩訶薩」。⁴⁷同時，通理還強調「（菩薩與菩薩摩訶薩的）二義之中，後義為正。」⁴⁸這隱含著菩薩位階中存在的差異，這種差異與華嚴教學中的「權教菩薩」之說⁴⁹相仿，後者在李通玄長者處被進一步明確為「權教菩薩」和「實教菩薩」。⁵⁰關於「權」、「實」之間的關係，從《華嚴經》中再到宗密，甚至永明，「權實雙行」都是一個最為重要的、反映華嚴教學之特色的論述選項。⁵¹通理此處將菩薩進行分野，實際上也是一直以來漢語系佛教重視一乘傳統在有清一代仍得以承襲的一個註腳。

在專屬「菩薩」的「降心」中，其內容中先是信分「度生」，其後又以四果開顯「降心法」⁵²。這也就是說，在對權乘菩薩的接引過程中，首先還是以「度生」為目標，經文內容對應的就是「所有一切眾生之類……我皆令人無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」，⁵³這意味著這個「度生」基本上就是證成佛果的過程及其證成本身。同時，四果的認知也是在具有位階的基礎上破除關於這些位階的執著，也就是在權教菩薩的接引時就隱含了我、我所的雙泯以及對修行位階固定性之執著的遣除。因此，無論是從此處接引權乘菩薩而抵達之目標就是佛果來看，還是就四果而本空的方式所闡述的聲聞修道次第，都滿足了權乘菩薩接引的特點，並鋪墊了用於接引實教菩薩之圓教。專屬「菩薩

⁴⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, b3-7。

⁴⁷ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, c9-17。

⁴⁸ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, c19-23。

⁴⁹ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 417, a8-10；《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 518, a17-21；《金剛經纂要刊定記》，CBETA, T33, no. 1702, p. 187, c14-15。

⁵⁰ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 760, a18-21。

⁵¹ 參見本人於2023年在「第十一屆華嚴專宗國際學術研討會」發表的論文《試論華嚴經教中的教育方法》。

⁵² 《金剛新眼疏經偈合釋》CBETA, X25, no. 487, p. 254, c23-p. 255, a20。

⁵³ 《金剛新眼疏經偈合釋》CBETA, X25, no. 487, p. 246, c24-p. 247, a3。

摩訶薩」的「降心」中，其內容則不再側重於具體的「度生」內容，而是側重於在「度生」之後的「離」。在修分總說「降心」處，通理就這樣講：

要知：「我應」二字，則是降心要訣。以「我應」則不以為功，不以為功，自能忘我人等相。進發修習菩提心者不可不知。滅度一切眾生等者，謂縱至盡令滅度，亦不見有一滅度者，以忘相故。⁵⁴

此處，通理強調了「我應」的重要性，也就是滅度眾生及無眾生可滅度都是行者所應當做的分內之事。同時，藉由此「不以為功」而導向忘我、人等相，也就是消除我、我所，達到一切法空。

而就「住心」的部分，通理也是採取了與「降心」類似的結構，在對應「菩薩摩訶薩」中的「菩薩」時，沿著布施、得記與嚴土的次序，其側重在內容本身，而在「摩訶薩」的部分則重心在「住心無住」⁵⁵上。

在信解的部分，通理首先分析了「住心」與「降心」的不同。此處，「住心」是以布施等六度為主要內容，而「降心」則是圍繞度生展開。本來從「降」、「住」的順序看，似乎應該是先六度，再度生；而此之順序看似顛倒，實際上是從接引行者的效果上來著眼。按照通理的理解，就是「度生降心難，逆事難忍故；布施住心難，順境易入故。」⁵⁶度生之初，首要是學會在逆境中如何應對，由此調伏自身。布施等場景下，行者則更多會獲得讚許等正面回應，從這個意義上，在度生的場景下來弱化和消除我執，進而修習人法二空，則是更具挑戰的。另外，通理還注意到，在「住心」時，初學者覺心停止作用，因此布施等六度是讓心的作用保持而同時調整其穩定性。這也就是《華嚴經》〈淨行品〉中「善用其心」的模式。延續六度的內容，進而擴展為得授記、嚴淨國土等，最終導向不僅要六度，而且在得授記前和莊嚴國土等這些十分恢弘的事情上也要「離住」。⁵⁷不過這些也僅是在具體內容上的「離」，更為究竟的是在修證二分之一中。在修分中，這個「離」或者「無住」的側重在於哪些場景或者對象需要「離」，而非是「離」之前的行為內容，⁵⁸亦即行後而「離」達到「無住」，是一種漸次的方式。而在證分，「無住」從布施到佛果依正報全部過程為考量範圍，是將這一過程視作一個整體，並理解為這一過程的內部應以「無住」為線索得以貫穿之。⁵⁹由是，一種類似圓融門

⁵⁴ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 268, b9-12。

⁵⁵ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 246, c4-23。

⁵⁶ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 248, b7-8。

⁵⁷ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 256, b11-23。

⁵⁸ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 272, c10-11。

⁵⁹ 《金剛新眼疏經偈合釋》，CBETA, X25, no. 487, p. 278, a15-b4。

的「無住」的解行途徑得以呈現。不過，這僅是在般若門和具體的類別展現的圓融門，且其是作為一種結果來呈現的，故其同教的意味相較別教一乘而言則更為濃厚。

總體來講，通理在抓住「降住」這個關鍵之後，運用了華嚴教學的圓融方法來解讀此經，實際上賦予了此經作為引入華嚴圓教的一種方便。

餘論：兼議通理《金剛經偈》思想的價值

通理對般若思想的認識，首先是認為其具有的貫穿性，這是首先肯定了般若作為佛教內的共識以及與外道相區別思想的一個認識，同時這種貫穿性也預示著其具有的回小向大以及接引三乘入一乘的可能性。而其對《金剛經偈》的解讀，反映出其在文本、結構、思想等多角度的將華嚴方法論或主要思想融會其中的意識。文本的綴合，反映的是重視經文與最初解釋成果作為思想源頭的價值。而在偈頌的解讀中，通理往往與科判相結合，也就是說偈頌是作為經文內容與結構劃分的一種輔助。因此，分析此經典的科判也反映了通理對包括偈頌在內的經文全部內容的整體性理解；在這個部分，通理通過增加科判的層數來強化重點部分的解讀，提示後學關注「降住」的問題。而在進一步就「降住」和在「信解修證」四分中的呈現及其關聯等相關方面的分析來看，華嚴方法論中的融會和判教在其中運用較多，而「降住」與「信解修證」甚或構成了兩個維度的一個理解此經的羅網，這又是對「因陀羅網境界門」和「同時具足相應門」的一種具體運用。總體上來看，通理在晚近時期仍艱難的傳承華嚴教學的一絲法脈，並將之在解讀不同門類經典上加以運用，從而豐富了華嚴教學方法論的運用場域和多種的可能性。這一不斷拓展和延伸的努力也為後人在多個角度傳承華嚴教學提供了思考。

從宗派的傳承上，堅守有唐以來杜順和尚開拓的解經與修證的思路，這是華嚴教學保持特色、有所貢獻的基石，只有不斷豐富其理解面向而絕不可廢棄之。同時，智儼和尚奠定完善的一乘建構，法藏和尚對教學之集大成，澄觀和尚完整的解讀新經和開啟融會的序幕，與宗密和尚的拓展性解經，李長者以易學來解讀華嚴經典並創立方山易學（華嚴易學）的傳承，乃至有宋一代二水四家、遼金夏華嚴與密教的結合、曹洞法眼諸禪門對華嚴的運用，明清華嚴的講學和復興，乃至近代以來諸大德結合近代化趨勢的努力，甚至時至今日教界、學界對華嚴思想的重視和諸多努力，這些都是華嚴教學傳承過程的豐富經驗。通理所在的歷史階段，正是在東亞被迫近代化的進程之中，而在中華大地即將國門洞開、傳統掃地之前。這意味著通理代表了傳統社會中華嚴教學傳承的最後一次顯現，其後華嚴教學則開始在更廣泛的世界性、現代性的場域來展開其傳承的面貌了。在堅守傳

統中，通理就自身的多元背景（僧官、學問僧、法華的喜好、華嚴的傳承……）和華嚴的方法論出發，在解釋般若這一佛教根本思想的貫穿性上，顯示出對華嚴教學的重視，無論是一乘還是五教判又或是對權實關係的認知，這都是其華嚴學綜合運用的體現。同時，對佛教的整體思維，使其將般若會的貫穿性視為接引手段，從其解經的運用上，將之判為可以通向少分圓教即可知其一二。

另外，作為人類諸多文明交涉的成果，華嚴教學其在思想上的包容和在氣質上的宏大，在人類文明的交流互鑒中實際上也可貢獻其智慧。某種意義上，「一乘」或「圓融（融合）」思想形塑了整個東亞的佛教乃至社會文化，這一從地域上北起日本列島經朝鮮半島，再以中國為地理中心和最早的思想策源地，甚至到越南北部的文化紐帶皆是包括漢傳佛教在內的東方文化。清初的通理和尚作為僧界領袖傳承著華嚴古學之時，東亞西面的歐洲乃至太平洋彼岸已經快速進入現代文明，直至今時現代化的標準和方法都是泰西文明的延續。如何透過傳承和發展東方文明來保護乃至豐富人類社會文明多樣性，一直以來也是全球化趨勢下的一個反向的問題。華嚴教學天然具有多元和融會的因子，形成之初即在思想、人員、文本等各方面呈現其多元面貌。而在流傳的過程中，這種多元性還有各種表現，例如，在中原各地、各民族的融合上，華嚴教學作為佛教的一種思想加強了這種融合的價值取向；在佛教內部多個宗派的融合也有運用華嚴的方法論加以實現的；作為一種公共知識，華嚴教學還在東北亞各國歷史上呈現了其傳承的不同風貌，這些都體現了流傳上的多元。另一方面，這種多元並不妨礙在根本見地上的共識。這種既具有根本共識，同時又因應不同緣起而呈現多樣化的路徑，其精神也可以作為一種經驗，在文明的交涉、交流中提供借鑑。

在劇變的當代，人類與人工智慧、小我與人類社會、身心靈等多個角度的安立乃至衝突比比皆是，透過包括通理在內的晚近華嚴學的智慧，相信能夠給人們帶來新的認知角度與改善方法。

參考文獻

（一）佛典文獻

- 〔元魏〕菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 236a。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 〔唐〕義淨述，《略明般若末後一頌讚述》。CBETA, T40, no. 1817。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》。CBETA, T44, no. 1838。

- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
- 〔唐〕宗密述，《圓覺經大疏》。CBETA, X09, no. 243。
- 〔清〕通理述，《圓覺經析義疏》。CBETA, X10, no. 263。
- 〔清〕通理述，《楞嚴經指掌疏懸示》。CBETA, X16, no. 307。
- 〔清〕通理述，《楞嚴經指掌疏》。CBETA, X16, no. 308。
- 〔清〕通理述，《金剛新眼疏經偈合釋》。CBETA, X25, no. 487。
- 〔清〕通理述，《法華經指掌疏懸示》。CBETA, X33, no. 630。
- 〔清〕通理述，《法華經指掌疏》。CBETA, X33, no. 631。
- 〔宋〕普觀述，《大乘法界無差別論疏領要鈔》。CBETA, X46, no. 787。
- 〔清〕續法集錄，《賢首五教儀》。CBETA, X58, no. 1024。
- 〔清〕續法集，《賢首五教儀開蒙》。CBETA, X58, no. 1025。

（二）專著

- 〔清〕通理，《賢首五教儀開蒙增注》，高雄：文殊講堂，1999年。
- 張文良，《大乘起信論思想史研究》，北京：中國社會科學出版社，2020年。

（三）研究論文

- 王子瀟，《續法的賢淨融合觀》，海口：海南大學哲學碩士論文，2023年。
- 柳森，〈六世班禪與達天通理會晤新考——以藏文版《六世班禪傳》與《三世章嘉傳》為中心〉，《故宮博物院院刊》2021年第2期，頁14-22。
- 柳森，〈達天通理與六世班禪之晤考論〉，《宗教學研究》2015年第2期，頁103-107。
- 張愛萍，〈伯亭續法對法藏華嚴判教思想的發展〉，《東亞佛學評論》2020年第1期，頁227-240。
- 曹剛華，〈六世班禪額爾德尼與達天通理會晤再考〉，《清史研究》2016年第3期，頁151-156。
- 曹剛華、安大偉，〈清代北京僧錄司正、副印考述〉，《清史研究》2023年第5期，頁85-94。
- 陳侯霖，《伯亭續法之華嚴「教相」思想研究》，廈門：華僑大學碩士論文，2017年。

附錄：通理對《金剛般若經偈會本》的科判

一序分	(一)證信序				
	(二)發起序				
二正宗分	(一) 略明降住 生信分	1 當機誠請	(1)承前贊善 (2)因機設問		
		2 如來許說	(1)贊善印是 (2)誠聽許說		
		3 當機願聞			
		4 如來開示	(1)開示降住	1)降心之方	
				2)住心之方	①正示其方 ②徵釋其意 ③勸如教住
				3)兼釋伏疑	①釋因生疑 ②防轉成疑 ①一防報相可住疑 ②防究竟無佛疑
		(2)成就信心	1)顯信具德	①深生實信德	①當機問信 ②如來答有 ③顯示其德
				②一念淨信德	
			2)展轉徵釋	①承徵承釋	
				②轉徵轉釋 ③再徵再釋	
			3)結示進信		
		4)重釋伏疑	①防疑示問 ②當機裁答		
					③徵起釋成
				(3)較量持福	1)能較量 2)所較量 3)釋伏疑
(二) 推廣降住 開解分	1 推廣降住	(1)正與推廣	1)推廣降心之法	①初果離相 ②二果離相 ③三果離相 ④四果離相	
			2)推廣住心之法	①修因無住 ②得果無住 ①得記無住 ②嚴土無住 ③總以結示	
		(2)略示周足	1)校量持福	①能校量	①極顯恒河沙多 ②極顯實施福多
				②所校量	
			2)取劣況勝	①隨說尚勝 ②何況盡持	
		3)請示經名	①當機請名奉持 ②如來如請為示		
		(3)盡斷餘疑	1)斷是名何必強說疑		
			2)斷無說云何攝界疑		
			3)斷名界云何現相疑		
		2 成就解慧	(1)校量經功		
(2)信解感歎	1)當機聞解悲感 2)讚歎信解 ①現前信解功德				

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. 2025 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市：華嚴蓮社, 2025.11

2 冊；25.5 公分

ISBN 978-626-98175-4-2 (上冊：平裝). --

ISBN 978-626-98175-5-9 (下冊：平裝). --

ISBN 978-626-98175-6-6 (全套：平裝).

1.CST: 華嚴宗 2.CST: 文集

226.307

114017031

2025

華嚴專宗

國際學術研討會論文集

上册

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：2025 年 11 月初版

版權所有，翻印必究