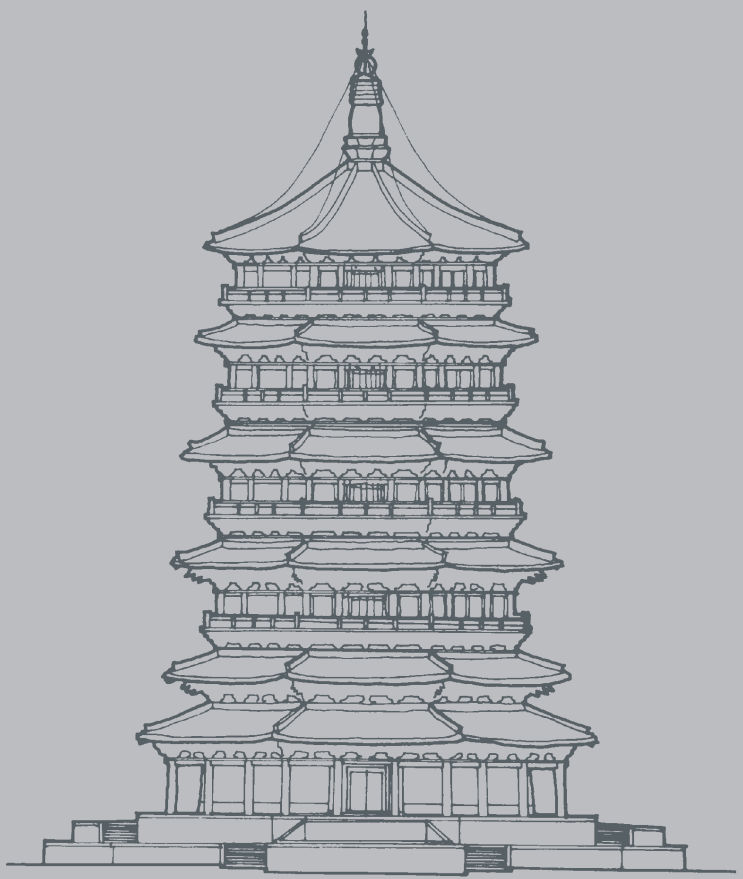
2018
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊



上冊　目錄

001-012	韓煥忠	南亭長老對《論語》的融會貫通
013-028	牟立邦	南亭法師與戰後台灣華嚴宗的茁壯
029-052	侯坤宏	蔣維喬與《華嚴經疏鈔》
053-068	張愛萍	伯亭續法及其《首楞嚴經灌頂疏》
069-080	楊維中	元代大都以寶集寺為核心的華嚴宗傳承考述
081-100	簡凱廷	晚明華嚴南方系戒雷道震（1601-1641）考略
101-112	劉因燦	華嚴宗雲棲法系考論
113-132	金易明	華嚴十地及世親菩薩《十地經論》義理思想芻議
133-156	李治華	智儼的五教判
157-180	陳英善	法藏大師對般若真空之看法
181-208	劉鹿鳴	李長者解迷顯智成悲十明論抉擇談

下冊　目錄

209-238	朴眞暎	Li Tongxuan and Huayan Buddhism
239-256	李萬進	圭峰宗密本覺真心思想研究
257-266	董　群	宗密的倫理思想研究：以孝論為中心
267-276	黃連忠	從《華嚴法界玄鏡》與《寶鏡三昧歌》論華嚴思想與曹洞禪觀的交涉
277-298	崔红芬	五臺山南山寺印公碑考證
299-312	郭　磊	高麗知訥的《華嚴論節要》研究
313-326	陳俊吉	十一至十三世紀華嚴經變探究：以黑水城出土文獻為例
327-354	吳國聖	西夏文華嚴經中的孝
355-388	陳士濱	《華嚴經》〈離世間品〉之時空科學觀
389-412	紀俊吉	華嚴思想對教育哲學的啟示
413-434	陳一標	從法界義的確立看華嚴與唯識的差異

Li Tongxuan and Huayan Buddhism*

American University, Professor
Jin Y. Park （朴眞暎）

Abstract

Huayan Buddhism (華嚴佛教) is often understood as Chinese Buddhism's effort to bring phenomena to the forefront of Buddhist discourse. The Huayan fourfold worldview (華嚴四法界), a trademark of the Huayan School, well illustrates this aspect of the school. Developed by the Huayan patriarchs, Dushun (杜順 557-640), Fazang (法 藏,643-711), and Chengguan (澄 觀,738-839), the paradigm was meant to demonstrate the harmonious interpenetration of all phenomena. Compared to these Huayan thinkers, the lay Buddhist Li Tongxuan (李通玄, 635-730) has been known as an unorthodox thinker in Chinese Huayan Buddhism, although the applicability of expressions such as *orthodox* and *unorthodox* in this context is debatable.

This paper discusses the Huayan Buddhism of Li Tongxuan. At the core of Li's Huayan Buddhism rests the claim that the sentient beings are equipped with exactly the same quality with the Buddha. In his analysis of the Eighty Fascicle Version of Huayan Buddhism, Li claims that Huayan teaching is a Subitist teaching that proposes the awakening in this lifetime. In this context, unlike "orthodox" Huayan thinkers, Li claims that the "Entering into the Realm of Reality" chapter is the core of the *Huayan jing* and that Sudhana's pilgrimage in the chapter demonstrates the importance of practice as opposed to the theorization.

This paper discusses these issues by examining Li's concept of time which I identify as "non-temporality." The first section discusses the concept of non-temporality in connection with the Buddhist themes of existence and non-existence and Li's doctrinal classification. The second section deals with Li's discussion of nature-arising and subitism. The third section discusses Li's comparative interpretation of Sudhana in

* The original version of this paper will appear under the title "Temporality and Nontemporality in Li Tongxuan's Huayan Buddhism," in *Dao Companion to Chinese Buddhist Philosophy*, edited by Youru Wang and Sandra Wawritko. Springer, forthcoming.

the *Huayan jing* and the Dragon Girl in the *Lotus Sūtra*. The paper concludes with a consideration of the ontological and existential implications of Li's Huayan phenomenology and its relevance to our time.

Keywords: Li Tongxuan, subitism; Buddhist nature; Huayan jing; *Exposition of the Huayan jing;* faith; nature-origination; nonduality; "Entering the Realm of Reality"; Sudhana; enlightenment in a single lifetime

Huayan Buddhism (華嚴佛教) is often understood as Chinese Buddhism's effort to bring phenomena to the forefront of Buddhist discourse. The Huayan fourfold worldview (華嚴四法界), a trademark of the Huayan School, well illustrates this aspect of the school. Developed by the Huayan patriarchs, Dushun (杜順 557-640), Fazang (法藏 643-711), and Chengguan (澄觀 738-839), the paradigm was meant to demonstrate the harmonious interpenetration of all phenomena. Compared to these Huayan thinkers, the lay Buddhist Li Tongxuan (李通玄, 635-730) has been known as an unorthodox thinker in Chinese Huayan Buddhism, although the applicability of expressions such as *orthodox* and *unorthodox* in this context is debatable. By examining some of the major concepts in Li's Huayan thought, we find what Li shares with those thinkers in the orthodox tradition with regard to the Huayan Buddhist vision and where he diverges from other Chinese Huayan thinkers.

This article examines Li's Huayan Buddhism with special attention to his concept of time, which I characterize as "non-temporality." I will first discuss the concept of non-temporality in the context of perennial Buddhist themes of existence and non-existence in relation to Li's doctrinal classification, and then in relation to the Huayan theory of nature-arising and subitism which I consider as the core of Li's Huayan Buddhism. I conclude with a consideration of the ontological and existential implications of Li's Huayan phenomenology.

1. Existence and Non-existence in Buddhist Philosophy

Fazang, the third patriarch of Huayan Buddhism, has been credited as a major architect of the Huayan Buddhist philosophy. In his *Essay on the Five Teachings of Huayan Buddhism* (*Huayan wujiao zhang* 華嚴五教章), he offers a fivefold doctrinal classification of the Buddha's teaching. To put it simply, the five categories are (1) Hīnayāna Teaching (小乘教 *xiaochengjiao*), (2) Mahāyāna Inception Teaching (大乘始教 *dasheng shijiao*), (3) Mahāyāna Final Teaching (大乘終教 *dasheng zhongjiao*), (4) Sudden Teaching (頓教 *dunjiao*), and (5) Complete Teaching (圓教 *yuanjiao*).[1] Complete Teaching refers to the Huayan School, and through this classification Fazang tries to demonstrate the superiority of the Huayan teaching over the teachings of other Buddhist schools. In offering this doctrinal classification, Fazang did not take much time to explain why this should be the case.[2]

Li Tongxuan offers his own classification of the Buddhist teachings in his *Exposition of the Eighty Fascicle Version of the Flower Ornament Scripture* (*Xin*

[1] Fazang, *Huayan wujiao zhang* (Essay on the Five Teachings of Huayan), T 45.1866.447a-509a, p. 481b.
[2] For a discussion of Fazang's doctrinal classification, see Liu, 1979.

Huayan jing lun 新華嚴經論; henceforth *Exposition of the Huayan jing*). The Huayan school has a tendency to consider ten as the perfect number,[3] and Fazang employed ten as the entirety of the imaginary numeric system in explaining major Huayan concepts. Li was even more faithful to the idea of ten being the perfect number and the number representing Huayan Buddhism. Most of his hermeneutical devices elaborating Huayan philosophy take the form of ten. Hence we find a tenfold doctrinal classification proposed by Li Tongxuan.[4]

Like other doctrinal classifications in Chinese Buddhism, Li's classification claims the superiority of Huayan Buddhism over all preceding Buddhist teachings. It is also true that the layout of the ten different teachings is suggestive of some of the main themes of Li's Huayan thought. At the first level of the tenfold classification, Li locates (1) the Hinayana precept scriptures (*xiaosheng jiejing* 小乘戒經), which Li claims are teachings directed at the capacity of sentient beings. The main aim of these teachings is to edify sentient beings. At the second level, Li places (2) the *Sūtra of the Bodhisattva Precepts* (*Pusajie jing* 菩薩戒經). The goal of this stage of teaching is to make truth visible to sentient beings while at the same time keeping to the goal of the first level. At the third level lie the teachings of (3) the Prajñāpāramitā (般若教). This is the stage at which the Buddha teaches emptiness in order to demonstrate reality. After the teaching of emptiness through the Prajñāpāramitā literature comes the stage of (4) *The Sutra Explaining the Underlying Meaning* (*Jieshenmi jing* 解深蜜經), in which the Buddha teaches neither emptiness nor existence. The fifth stage is assigned to (5) the *Laṇkāvatāra-sūtra* (*Leng qie jing* 楞伽經), whose main teaching Li defines through the Five Laws, Three Self Natures, Eight Consciousnesses, and Twofold No-self. (6) The *Vimalakīrti-sūtra* complements the teaching of the *Laṇkāvātara-sūtra* by emphasizing

[3] T 45.1866.503b

[4] One source of Li's biography appears in Robert M. Gimello's essay "Li T'ung-hsüan and the Practical Dimensions of Hua-yen" (Gimello 1983). In the Appendix of his essay, Gimello offers "A Translation of the Earliest Surviving Hagiography of Li T'ung-hsün," which is a translation of "A Record of the Life of the Elder Li" (*Li zhangzhe shiji* 李長者事跡) by Mazhi 馬支 around 770 (*Xuzangjing*, vol. 4, n 225-B, p. 832a–833a).

Extant records on Li's biography offer mixed information: some say that Li was from Beijing and was member of the royal family of Tang China, and others record him merely as a person from Cangzhou. The year of his birth was also recorded either as 735 or 746. See Inaoka 1981. For a list of existing records of Li Tongxuan's biography, see Yim 2008. For a discussion of Li's biography, see Koh 2011.

According to a hagiographical record of Li Tongxuan, Li began his study of the eighty fascicle *Huayan jing* around 709, at the age of 74. For the next thirteen years he would peruse the scripture in seclusion, and only after that did he begin writing the exposition. The exposition was discovered at the Shidou hermitage in 774, several decades after Li's death, by a monk named Guangchao (廣超), who then distributed it to his own disciples. Not much is known about Li's biography before he began his study of the eighty-fascicle *Huayan jing*, which was translated into Chinese in 699. Both Zhiyan and Fazang based their discussions of Huayan Buddhism on the sixty-fascicle version translated in 420.

the nonduality of purity and impurity and the state of inconceivability. Following the *Vimalakīrit-sūtra* in Li's classification are the teachings of (7) the *Lotus Sūtra*, which offers a way to reach truth through skillful means. Li assigns (8) *The Great Collection Scripture* (*Daji jing* 大集經) to the eighth stage, the goal of which is to protect the teachings of the Buddha. (9) The *Nirvana Sūtra* (*Niepan jing* 涅槃經) reveals the Buddha-nature in sentient beings, and finally, (10) The *Huayan jing* comes at the final stage, its main teachings characterized by the ideas that "the cause is perfect and effect complete, one and many are mutually interpenetrating, principle and phenomena in the realm of reality are self-reliant, and there is no obstruction in dependent arising. Therefore it is called the Buddha-vehicle."[5]

The tenfold doctrinal classification offers a structure that is suggestive of the philosophical foundation of Li's Huayan Buddhism. Being a non-substantial mode of thinking that rejects the existence of unchanging essence as an underlying reality and a reference for epistemological and ontological reality, Buddhism has long been aware of the problems that it faces in demarcating appearance and reality. In appearance things exist with seemingly visible duration, whereas in reality, beings do not have an enduring essence. The vision is counterintuitive: if things do not maintain enduring identity, how do they attain identity at all? Moreover, the use of language and discourse to impart the Buddha's teaching ironically challenges the fundamental thesis of Buddhist thought. A linguistic system and a discourse become possible through the sustainability of their constituents, whereas Buddhism negates such durable identities. The evolution of Buddhist schools in the history of Buddhist philosophy reflects this dilemma that Buddhist thinkers of the past had to deal with: how can one construct and present a discourse using language when what is being presented through that medium challenges the sustainability inherent in the construction of a discourse? One noticeable technique that different Buddhist thinkers have employed in the effort to overcome this problem of the gap between what has come to be called, in the Buddhist tradition, "conventional" and "ultimate realities," is an alternating emphasis on existence and non-existence. The Buddha's claim for non-self opposes the idea of emphasizing the existence of the self in the form of Atman; the Abhidharma discourse, especially that of the Sarvâstivāda School, makes efforts to present something that exists in the Buddha's theory of no-self (*anatman*) and consequently claims that dharmas exist, whereas the self does not; Madhyamika philosophy reveals the

[5] Li Tongxuan, *Xin Huayan jing lun* (Exposition of the Eighty Fascicle Version of Flower Ornament Scripture), T 36.1739.721-1007, p.721c. From now on, citations from this text will be marked in the text. Translations from Classical Chinese in this essay are mine, unless otherwise noted.

emptiness of all dharmas, warning of the risk that Sarvâstivādin's efforts introduce, and so on.

Li's tenfold doctrinal classification well reflects this back-and-forth movement with regard to existence and nonexistence in Buddhist philosophy. At the first stage of teachings in the Hīnayana precepts, the Buddha teaches what is right and what is wrong, and which acts should be performed and which should not. Li explains that this is because the goal of the teachings at this stage is directed at the capacity of sentient beings, who understand reality in the dualistic way of good and bad, and right and wrong. This stage, however, contains its own limitations. The discourse relies on the dualistic postulation of right and wrong, and good and bad as if these binary opposites have their own substance. The bodhisattva precepts discussed in *The Sūtra of Brahma's Net* also say what to follow and what to avoid in Buddhist practice. But compared to the precepts in the Hīnayana tradition, Li claims, bodhisattva precepts aim at practitioners with a greater capacity. Both the first and second levels, however, risk the danger of reification: practitioners might consider the precepts and Buddhist teachings to exist independently of their environments, which could lead practitioners to a misconception of the reality of the world and their own existence.

The third-stage teaching of emptiness is introduced for the purpose of preventing any reification of established thought at the first two stages. The core of the teaching of the Prajñāpāramitā literature claims, in Li's words, that "[t]hree treasures, four noble truths, and three worlds are all empty, and emptiness itself is empty" (T 36.1739.722a). From Li's perspective, however, the teaching of emptiness at this stage cannot be the final and perfect teaching, because in this teaching, construction and destruction are constantly repeated: a discourse is set up, and then in order to prevent the reification of categories established by the discourse, a discourse emphasizing emptiness should follow. The discourse of emptiness, according to Li, presupposes subject-object dualism in that first there should exist the object to be destroyed; then the discourse of emptiness should destroy it. The question of whether emptiness can be understood as a synonym for destruction calls for further elaboration. However, since Li's major goal is to elaborate the Huayan vision—and he was not very sympathetic to the discourse of emptiness—Li does not dwell on this issue. What is noteworthy in this context is the temporality involved in the evolution of the first three stages. The way construction and destruction are demonstrated through the teachings of these stages follows a temporal scheme: the first two stages occur before the third stage. Li dissociates Huayan teaching from this scheme of temporality and claims that Huayan Buddhism is different from the teaching of Prajñāpāramitā, which understands that "construction and destruction occur at different time periods, and thus [in this teaching] cause comes before and fruition

after" (T 36.1739.722b). Li claims that Huayan Buddhism is not based on temporality as is employed in the Prajñāpāramitā teaching; instead, the ground of Huayan Buddhism is the concept of non-temporality (*wushi* 無時).

In the course of the evolution of Buddhism, different claims have been made by different Buddhist schools, which sometimes contradict one another. There are, however, some fundamental ideas shared by most Buddhist schools. One such idea is the understanding of the world as non-substantial reality. Buddhism holds that the fundamental structure of the world is interaction. There is no unchanging ground that serves as the source or beginning point of the world. The same applies to the existence of a being, be it a living organism or an insentient being. This structure, which, however, is not the source of the world, is known as dependent-arising.

Dependent-arising is a causal theory and is thus inevitably connected with the temporal dimension of existence. The substantialist worldview presupposes an unchanging foundation as a starting point in explaining the world and beings. The non-substantial stance underscores change as the fundamental structure of the world. The three marks of existence as taught in early Buddhism—no-self, suffering, and impermanence—are all marked by the existence of the temporal dimension in the structure of the being. However, Li points out that if the theory of dependent-arising is understood as a temporal causal theory, a blind spot exists in that approach to causality. Dependent-arising as a causal theory does not indicate linear progress from cause to effect (or its fruition). Dependent-arising does not assume that cause A will produce effect B. The understanding of dependent-arising as a single-line temporal process also generates a theory of karma based on a simple logic of accounting, which postulates that a good deed is rewarded and a bad deed is punished. On an ultimate level, this might not be a misunderstanding, but the actual accounting should be understood as much more complicated. One way of avoiding this simplistic understanding of dependent-arising and karma is to underscore the conditionality involved in the Buddhist theory of causality. Things occur on the basis of both causes and conditions. For example, if one adds a spoonful of salt to the water in a coffee mug, the water will definitely become saltier. If one adds the same amount of salt to the ocean, the increase in the degree of saltiness in the ocean water would not be recognizable by the human palate. The example demonstrates the fundamental ambiguity involved in the Buddhist concept of causality. Buddhist causal theory, in this sense, functions in a way opposite to what one might expect: it acknowledges a relationship between cause and effect, but to the degree that there are certain underlying structures of existence and that individuals are responsible for their own actions, it also indicates that the exact details of this structure are beyond one's grasp.

Li Tongxuan's Huayan thought challenges the temporal understanding of existence, even in the context of causal theory, and claims the simultaneity of cause and effect, which Li proposes as the fundamental difference between the teachings of the Huayan School and those of other Buddhist schools. Li states,

> If there were cause, which was followed by effect, the cause itself could not be established, and therefore effect also breaks down. That is because, in the law of dependent-arising, there exists no continuity; there is immediate eradication; there is no self and others. When counting one cent, if other coins that come after that one cent are not counted, because there are no two cents, [the concept of] one cent cannot be established. … It is necessary to wait to count the second coin in order for the first count to take meaning; cause and effect are like that as well. It is necessary to realize that because there is no gap in temporality, the relationship of cause and effect come to be established. If that is the case, it is like when counting two coins, two are counted simultaneously and there is no before or after [in counting]. Which one will be the first and which the second? Likewise, in indicating two with fingers, which finger is the cause and which one the effect? Between the two fingers, following the counting in one's mind, one finger will be the cause, and the finger counted afterward will be effect. If, like this, there exists before and after, there should be the middle. In turn, there exists a disconnection between moments. If there is a disconnection between moments, cause and effect cannot be established. If simultaneity means like counting two with fingers, without before or after, what would be the cause and what the effect? Neither can be established (T 36.1739.740b).

Li's interpretation of causality and temporality requires further discussion. The theory of causality presupposes a temporal process of events happening; the present event cannot exist without the action that caused it. Li notes that the seeming temporal scheme involved in causal thinking is not logically sustainable, as a cause does not function in this way until its effect becomes apparent. For example, if one throws a ball and it breaks a window, throwing the ball is the cause, and the broken window is the effect. However, throwing the ball cannot be considered the cause until the window is broken. Similarly, when numbering 1–10, 1 comes before 2, 2 before 3, and so on. But the sense of before and after is delusive because the concept of 1 does not exist without the concept of 2 even when 1 comes first. If one insists on appealing to the idea of temporality here, time seems to move backward; the effect becomes the cause of the cause.

Logical problems also arise from the designation of cause and effect as separate units, according to Li. If cause comes at the beginning and effect at the end, there must be something in between, which indicates an interruption in events. If a gap exists between the cause and effect, the causality cannot be sustained, as the effect is influenced by what happens in between. These issues with temporality and identity occur because of the non-substantial nature of Buddhist thinking; that is, no being has an identity of itself. In his *Exposition of the Huayan jing*, Li pays special attention to this issue and the simultaneity of cause and effect. The concept of time that aligns with the Buddha's teaching is not temporality but non-temporality, which becomes the basis of Li's Huayan soteriology.

Li was not the only person to highlight the inconsistency between causal theory and temporality in Buddhism. In his *Essay on the Five Teachings*, Fazang also uses a series of 10 coins to explain the fundamental philosophy of Huayan Buddhism, especially with regard to the Huayan concept of identity. When counting the coins, each number attains its identity because of the existence of the other numbers. As in Li's interpretation, the first of two coins counted gains its identity of "1 cent" only when the meaning of the second coin is established. In the structure of 1–10, the relationship of each number is characterized by a "reliance on dependent-arising." Neither 1 nor 10 exists by itself, and each has an identity dependent on the 1–10 system. For Fazang, this mutual dependency is key in the relationship between the part and the whole and the coexistence of existence and emptiness. Number 1, the part, exists in separation from the other nine numbers, but its identity also has emptiness to it because it only exists in relation to the 1–10 system, or the whole. Because an entity includes the nature of both existence and emptiness, or identity and non-identity, Fazang calls this "mutual identity" (*xiangji* 相卽). The concept of the part and the whole in this case differs from the common understanding of the whole as the collection of individual parts. For the collective whole, each constituent exists separately, and the whole contains these fragmented individuals. In Fazang's Huayan Buddhism, a part cannot establish its identity without already encompassing the whole in it. Fazang calls this "mutual inclusion" (*xiangru* 相入).

Mutual identity and mutual containment are also explained through the concepts of "simultaneous sudden arising" (*tongshi dunqi* 同時頓起) and "simultaneous mutual containment" (*tongshi hushe* 同時互攝), respectively. Through these, Fazang demonstrates the Huayan concept of interpenetration between noumena and phenomena and among phenomena.[6]

[6] See especially T 45.1866.503a-505。

It is useful to compare simultaneous sudden arising and simultaneous mutual containment with the simultaneity of cause and effect. For Fazang, simultaneity is employed mainly to address two issues: the relationship between the part and whole and between existence and emptiness. These ideas are important to Fazang's explanation of the dependent-arising of the realm of reality (*fajie yuanqi* 法界緣起). Li rarely mentions the relationship between the part and whole in his discussion of Huayan Buddhism. He discusses existence and emptiness, but they are not his main concern. For Li, the non-temporality of the temporal dimension of dependent-arising is important because it demonstrates the relationship between the Buddha and the sentient being.

2. Non-Temporality and Nature-Origination

Philosophical discourses generally take one of two positions with regard to time. For convenience, I will loosely identify them as inclusive and exclusive stances toward temporality. The former considers time to be an element inseparable from a being's existence. The latter assumes that a being is intact from a temporal dimension. Buddhism belongs to the first category. In the Buddhist worldview, existence means change, and existence is inevitably temporal and spatial. Non-temporality, which Li Tongxuan takes as the core of his Huayan thought, is distinguished from both positions.

In his *Exposition of the Huayan jing*, Li refers several times to the concept of non-temporality as he emphasizes the differences between the teaching of "the three vehicles" and that of "the one vehicle." According to the teaching of the three vehicles, Li claims, one attains enlightenment temporally; in teaching of the one vehicle, temporal duration does not apply. Li understands temporality as an aspect of subject-object dualism because the idea of temporal movements is anchored on the assumption of separable identity. In a temporal understanding of causality, the cause comes before the effect, and the effect after the cause. The negation of temporal duration in Li's philosophy, however, does not negate time and create a static reality. Rather, temporality without duration represents the constellation of all the time schemes of past, present, and future at a single moment. The world, or existence, according to Li, does not move toward a goal for its completion. It is complete as it is at each moment.

One way of explaining the difference between simple temporality and the non-temporality of temporality to compare Li's concept of nature-arising (*xingqi* 性起) with the doctrine of dependent-arising (*yuanqi* 緣起). Dependent-arising contends that things arise by depending on other things. This concept rejects the identity principle, as identity in this case is possible only by virtue of the existence of non-identity. The concept of "A" becomes possible through the participation of "non-A"; by this logic, the alleged independent status of "A" loses its ground.

If we apply the same idea to the doctrine of dependent-arising, we find that both the "arising" and the "others" on which the dependency takes place are, in fact, provisional concepts. There are no independent "others" to be dependent upon, and by the same token, no arising is taking place to lead to the identity of that which is arising. "Arising"—as the gerund form of the word suggests—indicates a process, a happening, rather than a simple arising to generate a fixed identity. This means that even though arising happens dependently, in the ultimate sense, there is non-arising. In this sense, Huayan Buddhissm understands dependent-arising as non-arising, and this non-arising is called nature-arising. Zhiyan, the second patriarch of Chinese Huayan Buddhism, states, "Nature-arising clarifies the ultimate sense of dependent-arising of the realm of reality in the one vehicle. [A thing is] originally in its ultimate state, and this is not something that can be attained through cultivation. Why is it so? [It is because things] do not have forms. . . . By virtue of the nature of dependent-arising, it is called 'arising,' but this arising is non-arising, and non-arising is nature-arising."[7]

Dependent-arising, non-arising, and nature-arising can thus be understood as three aspects of the same phenomenon. Dependent-arising explains the structure of a being from the perspective of existence, whereas non-arising looks at the movement from the ultimate perspective and sees no arising in the sense of the occurrence of a separate identity. However, the impossibility of establishing the identity of the event of arising is the very nature of things, whose existence is subject to dependent-arising, and hence nature-arising.

In theory, the source of the doctrine of nature-arising can be traced to the chapter "Appearance of Tathāgata (如來出現品)" of the eighty-fascicle *Huayan jing* or the chapter "Arising of the Nature of Tathāgata, the Jewel King (寶王如來性起品)" of the sixty-fascicle *Huayan jing*.[8] Like the doctrine of dependent-arising, the concept of

[7] Zhiyan, *Huayan kongmu zhang*, T 45.1870.536a-589b, p. 580c.

[8] *Huayan jing* exists in three different translations which are also three different versions: (1) the sixty-fascicle version was translated by Buddhabhadra 佛馱跋陀 around 420; (2) the eighty-fascicle version was translated by Śikṣānanda 實叉難陀 around 699; and (3) the forty-fascicle version was translated by Prajñā 般若 around 800. The sixty-fascicle is also known as the *Old Sūtra* (*Jiujing* 舊經) and the eighty-fascicle as the *New Sūtra* (*Xinjing* 新經). The forty-fascicle version contains only the "Entering the Realm of Reality" (*Ru fajie pin* 入法界品) chapter which is the thirty-fourth chapter of the sixty-fascicle *Huayan jing*, and the thirty-ninth chapter of the eighty-fascicle *Huayan jing*. It is important for our discussion to be aware of the existence of three different versions of the *Huayan jing*, since Li Tongxuan's discussion of Huayan Buddhism is based on the eighty-fascicle *Huayan jing*.
For a discussion on the composition and circulation of the three versions of *Huayan jing*, see Haeju sunim 1999: 23–24. Haeju points out that the *Huayan jing* was not composed as one unified *sūtra*, but the *sūtra* was created over a period of time; also see Kyehwan 1996: 17–37; and Cook 1977. In Cook's book, see especially Chapter 2, which discusses the translation of the *sūtra*, and Chapter 3, which discusses the Indian background of Huayan Buddhism. It seems that scholars generally agree that at least two

nature-arising risks assuming a certain reified concept of "nature." When nature is understood as the specific characteristics that exclusively belong to Tathāgata, the theory of nature-arising becomes an idealist and essentialist philosophy that assumes a certain quality beyond phenomenal reality and takes this as the foundation for the understanding of other beings. Li challenges this potentially idealist twist to the theory of nature-arising and identifies it with "great wisdom" and also with "the Buddha of the Unmoving Wisdom" (*Budong zhifo* 不動智佛), another important concept of his Huayan Buddhism.

At the core of Li's Huayan thought lies the contention that there is no difference between the Buddha and the sentient being. For Li, the sentient being and the Buddha are fundamentally made of the same material, which he calls wisdom, fundamental wisdom, or the unmoving wisdom. This wisdom is the ground of both the Buddha and the sentient being. Li states, "Between the Tathāgata and all the sentient beings, there is originally no difference. They are both one mind and one wisdom. All the Buddhas, with the wisdom in the mind of sentient beings, attain the correct enlightenment. All sentient beings are confused about the wisdom of all the Buddhas and make themselves sentient beings" (T 36.1739.853c).

Li repeatedly emphasizes that no ontological difference exists between the Buddha and sentient beings; the alleged difference arises from epistemological confusion about the ontological reality of one's existence. Li presents the Buddha of the Unmoving Wisdom as the grounds of his claim for this identity. The Buddha of the Unmoving Wisdom is one of the ten Buddhas of Wisdom who appear in the chapter "The Tathāgata's Epithets" in the *Huayan jing* (both in the 60-fascicle and 80-fascicle versions). For Li, the Buddha of the Unmoving Wisdom is the body or essence of the Buddha's wisdom, and this is the original wisdom of universal bright light (*genben puguangmingzhi* 根本普光明智) of the Buddha. Here, "unmoving" means that "the wisdom of one's mind recognizes the differences [in the world] but is not affected by it, and thus does not move" (T 36.1739.766b). Li understands wisdom, the content of this unmoving reality, as the essence of the Buddha, which also means that, for Li, wisdom is the essence of the sentient being. Wisdom is the essence of both the Buddha and the sentient being, but this "original wisdom" is not a certain essence with substantial features. As Li emphasizes, the wisdom that is the foundation of the Buddha and the sentient being has no self-nature. Li's identification of nature-arising with fundamental wisdom, which does not have self-nature, negates any possibility of reifying "nature" in

---

chapters of the *Huayan jing* exist in Sanskrit: the chapter on "Ten Stages" (*Shidi pin* 十地品 *Daśabhūmika*) and the chapter "Entering the Realm of Reality" (*Ru fajie pin* 入法界品 *Gaṇḍavyūha*). For major themes of Huayan Buddhism, see Nakamura 1960; Kamata 1988; and, in English, Chang 1971.

"nature-arising" as an essence of some sort. Li explains this absolute non-substantiality of wisdom through its relation to ignorance, the cause of the sentient being's unenlightened status. One might think that upon attaining awakening, ignorance would be completely removed. However, Li states that awakening does not eradicate ignorance because ignorance itself does not have self-nature and cannot be removed.

Li contends that in the teachings of the three vehicles, one demonstrates that it hates suffering and attachment and embraces cessation and the path leading to the cessation. In the teaching of the one vehicle, one realizes that suffering and path, attachment and cessation are the same, since none of them has self-nature. Wisdom, which is the fundamental element of both the Buddha and the sentient being, is for Li the same as ignorance, the cause of the sentient being's delusion. Wisdom does not have self-nature and thus cannot have any binding effect to lead the sentient being to enlightenment.

The non-temporality of temporality, nature-arising qua non-arising, is the theoretical foundation of Li's claim for the simultaneity of cause and fruition. This simultaneity is important for Li because it is the grounds of the absolute identity of the Buddha and the sentient being. Here lies the difference between Li Tongxuan's Huayan thought and that of "orthodox" Huayan thinkers. For Fazang, Huayan is about the dependent-arising of the *dharmadhāthu* (or the realm of reality), which, for him, demonstrates the unobstructed interpenetration among phenomena by virtue of each phenomenon's sharing the same principle, which is emptiness. For Li, phenomena are important in order to demonstrate the sameness of identity between the Buddha and the sentient being.

Li's analysis of the structure of the *Huayan jing* also demonstrates Li's emphasis on the absolute identity of the Buddha and the sentient being and his claim that the *Huayan jing* is about this sameness so as to lead the sentient beings to the realization of their original nature. The 80-fascicle *Huayan jing* consists of 39 chapters, with the chapter "Entering the Realm of Reality" at the end. In his *Exposition of the Huayan jing*, Li claims that there is one chapter missing in the existing 80-fascicle *Huayan jing*, and therefore, the *Huayan jing* should have 40 chapters instead of the current 39. He bases this interesting claim on passages from the *Bead-Ornamented Primary Activities of Bodhisattvas* (Pusa yingluo benye jing 菩薩瓔珞本業經). Li addresses the section in the sūtra in which the Buddha states that he would teach the eleventh stage, after having taught the Ten Stages. The eleventh stage would be the stage involving entering the realm of reality, in which the Buddha would teach how to open up the minds of sentient beings to the teachings of the Buddha. Li proposes that this

chapter on the eleventh state of equal awakening should be called "Chapter on Buddha Flowers" (*fohuapin* 佛華品) and should have been placed after the chapter "Ten Stages" (T 36.1739.761c-762a).

This claim accords well with another of Li's claims regarding the structure of *Huayan jing*. In his structural analysis of *Huayan jing*, Zhiyan proposes the three sectional divisions of introduction, main body, and distributional sections.[9] Based on the 60-fascicle *Huayan jing*, Zhiyan identifies the sections following the "Chapter on Vairocana" as the main body of the *Huayan jing*. In other words, the first chapter serves as an introduction, and chapters 2 to 34 variously discuss the main themes of the sūtra. Zhiyan states that the *Huayan jing* does not contain a dissemination section.[10] Fazang follows Zhiyan's structural division in his commentary on the *Huayan jing* and declares that the first chapter is the introduction and the second chapter and onward is the main section of the *Huayan jing*.[11] In his own structural analysis, Li Tongxuan suggests a division that is radically different from those proposed by Zhiyan and Fazang. Li claims that "Entering the Realm of Reality," the last and 39th chapter of the *Huayan jing*, is the main section of the scripture and that the rest are accompanying chapters. This difference between Zhiyan and Fazang's structural analysis of the *Huayan jing*, and that of Li, is not a mere structural issue but directly relates to the difference in their understanding of the essence of Huayan philosophy. In the following section, we will discuss Li's interpretation of the "Entering the Realm of Reality" chapter in more depth and will examine how this last chapter of *Huayan jing* demonstrates the core concepts in Li's Huayan philosophy.

3. Non-temporality and Sudden Enlightenment: Dragon Girl and the Youth Sudhana

Li Tongxuan interprets "Entering the Realm of Reality" as the core of the *Huayan jing*, which places Li in a different position in his reading of the *Huayan jing* in comparison with Zhiyan and Fazang. In the *Exposition of the Huayan jing*, Li emphasizes that "Entering the Realm of Reality" is the main chapter of this scripture and that the youth Sudhana, the main character of the chapter, is the "primary marker that demonstrates the teachings of this scripture" (T 36.1739.731c). In discussing the "Entering the Realm of Reality" chapter and Sudhana's pilgrimage, Li compares Sudhana with the dragon girl who appears in the *Lotus Sūtra*. For Li, both Sudhana and

[9] Zhiyan, *Suxuan ji* (Record of Searching the Profound Meaning [of the Flower Garland Scripture]) T 35.1732.13b-106b, p. 16a.
[10] Zhiyan, T 35.1732.16b.
[11] Fazang, *Huayan tanxuan ji*, T 35.1733.107a-492b, p. 125a.

the dragon girl demonstrate the subitist nature of enlightenment, the primary teaching of the one vehicle of Huayan Buddhism.

The story of the dragon girl in the *Lotus Sūtra* has recently attracted scholars' attention, mostly in the context of "gender trouble" in the Buddhist tradition. Whether the body transformation discourse of Mahāyāna Buddhism, including that of the dragon girl, supports the idea that women can attain Buddhahood has been at the center of scholars' interpretation of the Devadatta chapter of the *Lotus Sūtra*. As expected, gender was not what sparked Li's interest in the dragon girl's story. However, his repeated mentioning of the dragon girl in comparison with the youth Sudhana suggests the importance of this story in Li's philosophical paradigm. In his tenfold doctrinal classification, the *Lotus Sūtra* is located at the seventh level, which comes after the *Vimalakīrti Sūtra* and before the *Nirvana Sūtra*. Though the *Nirvana Sūtra* is located at the ninth stage, just before the *Huayan jing*, Li pays more attention to the *Lotus Sūtra*, and more specifically, to the story of the dragon girl. The *Nirvana Sūtra* confirms that the Buddha-nature exists in all sentient beings. For Li, the confirmation of the existence of the Buddha-nature is not sufficient to inspire the practitioner, since what needs to be confirmed is the happening of this Buddha-nature, which Li sees taking place in the dragon girl in the *Lotus Sūtra* and in Sudhana in the *Huayan jing*.

The dragon girl of the *Lotus Sūtra* is a figure who combines various unfavorable conditions for enlightenment: She is a female, she is a child of only eight years, and she is a sub-human creature. These features promote the efficacy of the *Lotus Sūtra* for attaining sudden enlightenment. Asked about a case that proves the speedy enlightenment taught by the *Lotus Sūtra*, Mañjuśri presents the story of the dragon girl, stating that "at the very moment she aroused the mind to achieve enlightenment, she attained the state of non-retrogression and unimpeded eloquence."[12] Hearing this story of the marvelous enlightenment of the dragon girl, Bodhisattva Wisdom Accumulation, the dialoguer of Mañjuśri, expresses his suspicion about the idea that enlightenment can take place in such a short time, when various scriptures mention the kalpas of time that Tathāgata had to go through before attaining enlightenment. At that moment, the dragon girl herself makes a sudden appearance and confirms through a gatha that she has attained enlightenment. Having heard the dragon girl's confirmation of her achievement, Śariputra, the wise disciple of the Buddha, expresses his doubts. Śariputra says, "You state that in no length of time you attained the supreme Way. This thing is hard to believe. Wherefore? [Because] the body of a woman is filthy and not a vessel of the Law.

[12] Miaofa lianhua jing, T 9.262.35b.

How can she attain supreme Bodhi? The Buddha-way is so vast that only after passing through innumerable kalpas, enduring hardship, accumulating good works, and perfectly practicing the Perfections can it be accomplished."[13] Śariputra, though number one in wisdom among the Buddha's disciples, is an arhat who follows the gradual teaching. In Śariputra's view, a certain gender has the capacity to attain enlightenment—the male gender—and the female gender does not; and enlightenment cannot but be a gradual process that requires kalpas of time for completion. According to Li Tongxuan, these views were exactly what the *Lotus Sūtra* is challenging. Li states,

> That the dragon girl is only eight years old indicates that her knowledge is attained only this life time, but not that which was accumulated in previous lives; that she was a sub-human creature means that she has not accumulated practice in the past. This indicates that the principle of the law that she believes in this life is straightforward and without stagnation, that the essence of the realm of reality is not reaped through three worlds, but that when one thought corresponds to truth, then the discrimination of the three worlds is all exhausted. Wisdom neither appears nor disappears, which is the fruition of the Buddha. (T 36.1739.768b-c)

For Li, the dragon girl is the very manifestation of the absolute suddenness of enlightenment. The dragon girl's enlightenment, for Li, is the enlightenment of a moment (*chana chengf*o 剎那成佛). The idea that enlightenment can be attained not through gradual progress over kalpas of time, but in a moment, is counterintuitive. If enlightenment can be attained in a moment, why has everybody not already attained enlightenment? The moment (*chana* 剎那) is the shortest measure of time in Buddhism. The moment, however, does not imply actual length or duration of time here, because the dragon girl is eight years old; however short these eight years might be compared to the "innumerable kalpas," eight years is not a "moment" either. Hence the moment designates, rather than the length of time, the non-temporality of time in Buddhist enlightenment.

Like the dragon girl, who attained enlightenment in a moment, the youth Sudhana represents the idea that enlightenment can be attained in this lifetime, rather than only through kalpas of practice. The dragon girl's enlightenment is the enlightenment of a moment, and the youth Sudhana's enlightenment is enlightenment

---

[13] *Miaofa lianhua jing*, T. 9.262.35c; English translation by Katō, Yoshirō Tamura, and Kōurō Miyasaka, p. 213.

in a single lifetime (*yisheng chengfo* 一生成佛). In identifying Sudhana's pilgrimage as the attainment of Buddhahood in a single lifetime, Li explains the meaning of "a single lifetime" as follows: "Once an unenlightened person raises faith, at the beginning of the ten stages, the person accords with no-life. In other words, this is a single lifetime based on the wisdom of the realm of reality not based on one's karma" (T 36.1739.768c). Both the one moment of the dragon girl's enlightenment and Sudhana's enlightenment of a single lifetime challenge the common sense concept of time and introduce Li's vision of non-temporality. This is the concept of temporality in which the shortest measure of time (a moment) has the same meaning as non-temporality with duration. Sudhana's enlightenment is attained in a single lifetime, in the sense that there is only one and not two, three, or four lifetimes, and in the sense that this single lifetime is eternal, as is demonstrated in the journey of Sudhana in "Entering the Realm of Reality."

In the chapter "Entering the Realm of Reality," a young truth seeker named Sudhana is determined to learn to practice the bodhisattva path, having been encouraged by Mañjuśri's (Manjushri's) recognition that he has accumulated the roots of goodness. Sudhana asks Mañjuśri,

> Noble One, please give me a full explanation of how an enlightening being [bodhisattva] is to study the practice of enlightening beings, [of] how an enlightening being is to accomplish this. How is an enlightening being to initiate the practice of enlightening beings? How is an enlightening being to carry out the practice of enlightening beings? How is an enlightening being to fulfill the practice of enlightening beings? …How can an enlightening being fulfill the sphere of the universally good practice?"[14]

Instead of offering answers, Mañjuśri directs the young pilgrim to a monk named Maghaśri. Mañjuśri tells the young truth seeker,

> Go to him and ask how an enlightening being [bodhisattva] should learn the conduct of enlightening beings, and how to apply it; how one is to fulfill, purify, enter into, carry out, follow, keep to, and expand the practice of enlightening beings; and how an enlightening being is to fulfill the sphere of universally good action. That spiritual friend will tell you about the sphere of universally good conduct.[15]

[14] *Huayan jing,* T 10.279.1a-444c, p. 333c. English translation by Cleary, 1993, p. 1178.
[15] T 10.279.334a; English translation by Cleary, 1993, p.1179.

When he heard this, Sudhana was "pleased, enraptured, transported with joy, delighted, happy, and cheerful, laid his head at the feet of Manjushri in respect, circled Manjushri hundreds and thousands of times, and looked at him hundreds and thousands of times, with a mind full of love for his spiritual friend, unable to bear not seeing his spiritual friend; and with tears streaming down his face, he wept and left Manjushri."[16] This description might be exaggerated, but it is clear that the young pilgrim was joyful at the thought that he might finally complete his search for truth and learn about the way of the bodhisattva practice "once and for all."

When he meets Maghaśri, however, Sudhana realizes that Maghaśri is not the only teacher he needs to learn from. Each of Sudhana's teachers, beginning with Maghaśri, refers him to yet another after sharing the truth about spiritual practice that he or she has learned. In Sudhana's pilgrimage to find the bodhisattva path, meaning and truth are continually deferred, so that no final goal is promised, unlike in a teleological progression that always moves toward a fixed destination. The youth Sudhana, who was directed to monk Maghaśri by Mañjuśri, is then referred to the monk Sagaramegha; Sagaramegha refers him to the monk Supratishthita; and so on until Sudhana has met fifty-three dharma teachers. Interestingly, his spiritual benefactors are not exclusively monks and nuns. They include a grammarian (Megha), a distinguished man (Muktaka), a laywoman (Asha), a seer (Bhishmottaranirghosha), a girl (Maitrayai), a boy (Indriyeshvara), a perfumer (Samantanetra), a king (Anala), a mariner (Vaira), a nun (Sinhavijurmbhita), a bodhisattva (Avalokiteshvara), and an earth goddess (Sthavara) in addition to Manjushri, Maitreya, Vairocana, and Shamantabhadra, the spiritual benefactors of traditional Buddhism. Using a modern expression, one might call this list politically correct: it includes monks and nuns, laymen and laywomen, kings, goddesses, girls, boys, and regular workers.

Both the dragon girl and the youth Sudhana represent the enlightenment of non-temporality. Li, however, claims that there is a significant difference between the two, and this, for him, is why Huayan teaching is the complete teaching despite the fact that both the *Lotus Sūtr*a and the *Huayan jing* demonstrate the teachings of the one vehicle. In the *Lotus Sūtra*, the dragon girl goes to the world of purity in the "southern quarter," as she attains the correct enlightenment,[17] and the whole gathered assembly is "watching" her attain enlightenment. Li interprets this process as a gap between the dragon girl, who attains the sudden enlightenment, and other beings who are yet to attain enlightenment. In this reading, the dragon girl's story

[16] T 10.279.334; English translation by Cleary, 1993, pp. 1179-1180.
[17] Miaofa lianhua jing, T 9.262.35c.

demonstrates its own contradiction: Enlightenment is sudden, and no temporality is involved, which for Li is because the Buddha (the enlightened) and the sentient beings (the unenlightened) are both grounded on the Buddha of the Unmoving Wisdom. In the dragon girl's story, however, the duality between the two remains until the end of the chapter.

The case of Sudhana, in Li's view, is exactly the opposite. One reason Li claims that "Entering the Realm of Reality" is the main chapter of the sutra is that the earlier chapters are addressed to bodhisattvas, voice-hearers, and the lords of the world, but in this chapter the teaching is finally open to lead the sentient beings to enter the realm of reality (T 36.1739.948c).

At the beginning of the *Exposition of the Huayan jing*, Li defines the *Huayan jing* as follows:

> The Great Essential and Extensive Flower Garland Scripture illuminates the original reality of the sentient being and demonstrates the source of fruition of all the Buddhas. The original reality cannot be accomplished through meritorious deeds; the source [of the fruition of all the Buddhas] cannot be attained through practice; when meritorious deeds are removed, the original reality would be attained; when the practice is exhausted, the source will be accomplished. (T 36.1739.721a)

Huayan Buddhism is usually understood as a gradualist paradigm that suggests a step-by-step cultivation toward Buddhahood. The five positions of bodhisattva practice offered in the scripture explain the advancement of bodhisattva practice through Ten Faiths, Ten Abidings, Ten Practices, Ten Dedications of Merits, and Ten Stages. These are the stages at which causes and the fruition of causes take place in the bodhisattva's path toward enlightenment. However, another aspect of the *Huayan jing* contradicts and challenges the temporal progress innate in the Huayan Buddhist soteriology. One passage frequently cited as the epitome of the Huayan vision reads, "At the first moment of arousing of the bodhisattva mind, correct enlightenment is immediately attained" (*chu faxin shi bian cheng zhengjue* 初發心時便成正覺).[18] At the beginning of the *Exposition of the Huayan jing*, Li presents this idea as the fundamental tenet of the Huayan teaching, and thus locates the *Huayan jing* at the tenth level of his tenfold doctrinal classification (T 36.1739.731a). The passage demonstrates the subitist nature of enlightenment. But how do these two visions, the one gradual and the other subitist, work together? If correct

[18] *Huayan jing,* T 9.278.449c.

enlightenment is attained at the very first moment of arousing the mind to practice the bodhisattva path, why are all 52 stages necessary?[19]

In the case of Li's Huayan Buddhism, it is possible to answer this by referring to his emphasis on phenomena. In his *Exposition of the Huayan jing*, Li declares: "The *Huyan jing* demonstrates the law through phenomena; there is no phenomenon that does not represent the law" (T 36.1739.752a). The orthodox Huayan thinkers underscore the relationship between noumena and phenomena. The fourfold worldview, which is the hallmark of Huayan Buddhism, calls for unobstructed interpenetration among phenomena. Li rarely mentions noumena, but he constantly emphasizes phenomena as the basis of Huayan teaching. As his concept of non-temporality demonstrates, the phenomena are the reality and there is no principle that exists apart from them. However, each phenomenon is itself a representation of the noumenon—if we insist in using that expression. Phenomena are characterized by their multiplicity and diversity; unlike the noumenon, which can subsume all diversity into one principle that represents its manifestation, phenomena are innumerable.

Li interprets Sudhana's journey as opening the way to lead sentient beings into the realm of reality, which consists of diverse sentient beings. The bodhisattva's vow recognizes the innumerableness of the sentient beings for whom bodhisattvas should exercise their vows. This can only be an endless journey, because, as the vow says, there will be no end to the existence of sentient beings, and thus no end of the bodhisattvas' work.

In this case, sentient beings should be understood not simply as unenlightened beings, and the "end" is not meant in the sense of a teleological linear paradigm. Instead, it is the awareness of the phenomenality of reality, in which no phenomena ever have a closed identity and no two are ever the same. Sudhana's pilgrimage is a journey through the phenomenal world in which each phenomenon must be understood in its own context, new contexts are always created by different causes and conditions, and there will be no end to new conditions and causes. Apart from contexts generated by conditions and causes, there is no essence of a being in the Buddhist paradigm of ontology. In other words, phenomena are subject to absolute openness. Fazang characterizes this open context through its "inexhaustibility" (*chongchongwujin* 重重無盡).

---

[19] The 52 stages of the Huayan practice includes Ten Faiths, Ten Abidings, Ten Practices, Ten Dedications of Merits, Ten Stages, and Perfect Enlightenment (等覺 51st stage) and Marvelous Enlightenment (妙覺 52nd stage).

The Huayan Buddhist subitist-gradual paradigm insists that each moment is complete as it is; this is meant in the sense that each phenomenon represents the law. At the same time, each moment is also subject to change, and these changes represent the nature of existence in Buddhism. Each moment of life is complete as it is, but it also immediately opens to changing reality. The sense of completion here does not last to turn it into a realm of reification.

4. Returning to the Phenomenal World Once Again

In Li Tongxuan's Huayan philosophy, one finds that the Buddhist concept of nonduality and Huayan Buddhism's emphasis on phenomena reach their apex. For Li, the fundamental value of these theories lies in illuminating to sentient beings their ontological foundation, which is the sameness between them and the Buddha: There is no difference between the Buddha and sentient beings, and this is so ontologically. The existential reality, however, is that because sentient beings are constantly and consistently generating dispositional discriminations, a gap exists between the ontological and existential realities of the sentient beings who fail to face their own reality that they are Buddhas as they are. If sentient beings and the Buddha are absolutely identical, but also in reality, the sentient beings make themselves into sentient beings, how do sentient beings become awakened to their ontological reality? How does this transformation occur? Li answers this question by resorting to the idea of nonduality and at the same time no-self, the two fundamental concepts in Buddhism. The following dialogue between Li and his questioner helps us understand this issue.

> Question: All sentient beings originally possess the unmoving wisdom. Why then do they not naturally follow truth and always maintain clarity? Why do they tend toward defilements?
> Answer: All sentient beings have this wisdom and thus give rise to the three realms. Wisdom does not have self-nature, and thus it is not possible to know by itself correct or wrong wisdom, good and evil, pain and pleasure. The essence of wisdom does not have self-nature; in accord with conditions it appears, as echoes in the air make sounds in response to things. (T 361739.813a)

This portion of the dialogue explains why even though sentient beings possess the same quality as the Buddha, the quality does not seem to be activated in the sentient being. What is called wisdom—the original wisdom, or the unmoving wisdom, which Li time and again emphasizes as the foundation of both the Buddha and the sentient being—does not have a self-nature. The linguistic illusion that so

naturally attaches a positive or even moral connotation to the word *wisdom* needs to be put on hold in order to understand Li's concept of wisdom. Buddhism dictates that nothing in the world has an unchanging essence. The rule also applies to wisdom: wisdom does not have self-nature. This might not be a surprising claim in the context of Buddhist philosophy. However, such a claim could still be confusing. Having no character of its own, "wisdom" cannot generate a guiding power for the subject. The familiar concept of "should" or "should not" that edifies individuals and forces them to move toward a certain direction in their soteriological and existential journeys cannot apply, because in the case of Li's wisdom, it lacks such regulatory power. After having emphasized that all sentient beings always possess the unmoving wisdom, Li warns, referring to the passage from the *Awakening of Mahāyāna Faith,* which states that wisdom generates both suffering and joy:

> This passage means that all sentient beings are deluded by the original wisdom, and thus there exists suffering and joy in the world. Since wisdom does not have self-nature, in accordance with conditions, when one does not attain awakening, suffering and joy are created. Since wisdom does not have self-nature, suffering fetters [one]. In the meantime one comes to be able to realize that there is originally no self-nature, and all *dharmas* [things] are quiet. As the person who falls on the ground stands up with the support of the ground, so do all the sentient beings fall because of the original wisdom in their minds; and because of the original wisdom in their minds, they arise. (T 36.1739.812b-c)

Wisdom does not have self-nature and cannot function as an active guiding force. Various environments of the subject's reality create pains and pleasures following the conditions generated by the situation. Pain and pleasure occur because wisdom, which is the inner state of sentient beings and marks the quality and character of their minds, has no self-nature and thus stays neutral. This non-quality or non-characteristic character of wisdom also makes it possible for sentient beings to overcome the state called the sentient-being. That is because if wisdom is marked by wisdom-ness, which sentient beings possess, this wisdom-qua-sentient-being-ness should be removed in order for sentient beings to move toward Buddhahood. However, in Li's Huayan Buddhism, the movement from the status of sentient being to Buddhahood occurs with great suddenness because no wisdom-ness or sentient-being-ness exists: what caused the fall of the sentient being (the wisdom that lacks the regulatory power to guide the sentient being because of its lack of self-nature) is also what makes the rise possible (the wisdom that lacks the self-nature; hence, that the sentient beings do not need to newly acquire). Since there exists no essence of sentient being or of the Buddha, Huayan

Buddhism claims that at the moment when one first arouses the mind to attain enlightenment, one attains perfect enlightenment.

How does the sudden turning point from the sentient being to the Buddha occur? How do sentient beings come to realize the original nature of all things, which is no-self-nature? In answering this question, Li resorts to the fundamental theme of Buddhist philosophy: the awareness of existential suffering. Li states,

> With life and death, the suffering of the sentient being is endless. Since suffering is endless, one comes to search for the way of no-suffering. If one is confused and is not aware of suffering, one is not capable of arousing the mind [to overcome suffering and thus to attain enlightenment]. If one is aware of suffering and searches for truth, one returns to this original wisdom. Realizing the conditions of suffering [or the conditionality of suffering], one is capable of knowing suffering; not realizing the conditions of suffering, one is not capable of knowing suffering. Knowing the conditions of suffering, one becomes capable of arousing the mind and searching for the unsurpassed path [to enlightenment]. (T 36.1739.813a)

After all, Li's Huayan thoughts are anchored to the very first teaching of Buddhism, the first noble truth of suffering. The sequence of life and death occurs according to the twelve chains of the dependent-arising of Buddhism and as a consequence of one's failure to see the reality of the non-self of things. This is the source of suffering, and Li claims that this suffering should enable sentient beings eventually to turn around the flow of their habitual life and search for the way to overcome suffering. It is not just suffering per se that makes this transition possible, but the realization that suffering itself does not have its own independent identity. When subjects become aware of the existence of suffering in their lives, they search for a way to overcome it and come to realize that suffering, the object that they try to avoid and remove from their lives, in fact does not have an essence to be removed, but arises in accordance with conditions. Knowing the conditions and conditionality of suffering leads subjects to the very conditionality of their own existence and that of other things in the world.

Does this mean that we need to experience a maximum level of suffering before turning around the flow of life as an unenlightened being? How much suffering is enough to facilitate this turning point? Li's emphasis on non-temporality also applies here. The intensity of the suffering that Li mentions as being the facilitator of a turning point does not involve the actual quantity of suffering one has to deal with in life.

Rather, one can interpret Li's position as a claim that a certain form of inner transformation of the subject is required for an awakening to take place. This is the fundamental requirement for awakening in Li's Huayan Buddhist philosophy. This is why, as has been recognized, Li's Huayan thought has been well received by Chan Buddhists compared to Huayan Buddhists in the orthodox tradition. This is also why Li emphasizes that awakening is not a matter of the cultivation of the kalpas of time, but is rather an occurrence in a moment of life.

Another fundamental element is required in Li's paradigm of awakening through internal revolution. Li calls it "faith." Faith for Li is a gate that leads the sentient being to the awareness of the ontological sameness between the Buddha and the sentient being. For Li, faith does not indicate faith *in* external objects; faith is an awakening or happening in the individual's ontological reality, and in this sense, it should be distinguished from the concept of faith that requires external power as the object of one's faith. Robert Gimello describes the meaning of faith according to Li as follows:

> The grounds for such confidence [on the identity between the Buddha and the sentient being] … lie in the realization that what is called "faith," even its merest incipience, is in fact not just a means to a distant end but rather the proleptic presence of that end within the very precincts of ignorance and suffering. "Faith" or confidence in the possibility of enlightenment is nothing but enlightenment itself, in an anticipatory and causative modality. Were sentient beings themselves incapable of successful pursuit of the goal, were that capability not resident in their very natures, there would, on standard Buddhist premises, be no external agency to endow them with that capability. (Gimello, 1983, p. 337)

Another characteristic of Li's Huayan thought is "absolute nonduality." Nonduality between cause and effect (fruition) is the foundation of his concept of simultaneity of cause and effect, which appears as the non-temporality of temporality. Nonduality between the Buddha and the sentient being is also the foundation of his Buddhist soteriology, and this nonduality is the grounds of individual salvation or enlightenment. If sentient beings are not the Buddha themselves, there is no way for them to attain enlightenment in the process of causal theory, upon which the Buddhist worldview lies.

Within this context, we can summarize two major issues as the core of Li's inquiry. First is the existential awakening of the subject to the reality that unmoving wisdom is the foundation of both the Buddha and the sentient being, the realization of which Li

characterizes as sudden enlightenment. The second is the emphasis of Huayan teachings that what demonstrates phenomena embodies the very mark of the law. As an example of the former, Li presents the dragon girl and the youth Sudhana, and for the latter, he describes Sudhana's pilgrimage through the realm of reality where he encounters the 53 dharma teachers. The former made it possible for Chan Buddhists to adopt Li's theory in the Chan vision of sudden enlightenment, which is grounded in the identity between the mind of the sentient being and the Buddha. The latter connects Li with more orthodox Chinese Huayan thinkers, whose fourfold worldview accentuates the unobstructed interpenetration among phenomena.

With regard to the awakening of sentient beings to their original wisdom, one might still ask whether the realization of suffering actually generates faith in the identity between the Buddha and sentient beings, leading the sentient beings to arouse their minds. Or, more specifically, one might ask whether that turning point occurs as naturally as Li indicates it does. Chan Buddhists must have felt that Li's theory falls short of being practical, even though they welcomed Li's claim about the identity between the sentient being and the Buddha. The 13th-century Korean Sŏn Master Pojo Chinul (普照知訥 1158-1210) provides an example for looking at the Chan/Sŏn/Zenist position on this issue. As has been well recognized, Chinul adopted Li Tongxuan's philosophy of Huayan Buddhism, especially that articulated in his *Exposition of the Huayan jing,* and employed it as a philosophical grounds for his Sŏn Buddhism. However, despite all his admiration for Li's Huayan Buddhism, Chinul does not contend that the sentient being's awareness would naturally occur through the realization of suffering, as Li proposed. Instead, in a treatise introducing Kanhua Chan,[20] Chinul emphasizes that Huayan and Chan schools are not different in their teachings but Huayan Buddhism demonstrates the law of the world from the perspective of the one who has already attained the law, whereas Chan/Sŏn Buddhism tells the sentient being how to get to that world of the enlightened.[21]

From the Chan Buddhist perspective, the subitist nature of awakening that claims the sentient-being-qua-the Buddha does not change the status of the sentient being until the "moment" of inner transformation actually takes place. This "moment" of transformation requires either a significant duration of time with constant and consistent practice or a radical measure such as *gongan* (公案), as was developed by the Chan

[20] Kanhua Chan is a branch of the gongan Chan tradition. Dahui Zonggao (大慧宗杲 1089-1163) is credited to have developed this form of meditation. The Gongan Chan employs the case story (*gongan*) for meditation. In the Kanhua Chan, practitioners employ one word or a phrase in a gongan and relying on that word or phrase in meditation practice. The Korean Sŏn master Chinul adopted this meditation at the later period in his life and credited it as the most effective form to attain awakening.
[21] Pojo Chinul, *Kanhwa kyŏrŭi ron, Han'guk Pulgyo Chŏnsŏ,* vol. 4 (pp. 732c-737c), p. 733c.

Buddhist tradition. Compared to the fourfold worldview and the vision of the unobstructed interpenetration of the realm of reality proposed by other Huayan thinkers, Li's Huayan Buddhism focuses more on the sentient being and how the Huayan emphasis on phenomena illuminates the sentient being's ontological reality so it can provide the grounds for the sentient being's awakening. However, throughout his *Exposition of the Huayan jing*, Li rarely addresses the issues of differences and diversities among different beings. Phenomenal diversity for Li, as for other Huayan thinkers, is addressed only to be remolded into a frame of harmony. The ontological claim of the sameness of all beings, which negates even the differences between the sentient being and the Buddha, might offer an ultimate case of an egalitarian vision if we translate Li's Huayan Buddhism into the language of modern philosophy. However, such a claim could also serve as a source of conformity that negates individual differences. In the case of Li's Huayan Buddhism, such a leveling of diversity and differences without addressing the existence of difference generates contradiction, given Li's emphasis on the *Huayan Jing*'s celebration of diversity in the chapter "Entering into the Realm of Reality" and Sudhana's journey. Unlike the vision in which principle, or noumenon, dominates and functions as a controlling power that generates a seemingly unified vision from diverse phenomena, when phenomena are the focus of a discourse, one expects more awareness of diversity than of unity. Li's concept of "non-temporality" and the idea of the "enlightenment in a moment" challenge the very idea of unification by control. The fact that Li singled out the "Entering the Realm of Reality" chapter as the core of Huayan thought, out of the 39 chapters of the vast *Huayan jing*, as well as his consistent focus on Sudhana and his pilgrimage, reveal the specific way that Li looks at existence, a being's position in the community of existence, and how Huayan envisions it.

If we consider the existential meaning of Li's non-temporality, we are led to the idea that existence, for Li, is a non-replaceable fullness. This is so without moral or ethical connotation involved. Not surprisingly, social and political levels of human existence are not explicitly addressed in his philosophy, even though one might construct them based on his Huayan thought. Whereas the Huayan fourfold worldview addresses the world of things, or the world of objects, through its emphasis on phenomena, Li's Huayan Buddhism sees phenomena from the position of each subject—the individual—like each knot in Indra's net, which requires embracing the entire net within one's own existence. If Indra's net, the hallmark image of Huayan Buddhism, envisions, through spatial imagination, the inter-subsumption of all the causes and conditions of existence, Li's non-temporality offers a temporal (through non-temporality) equivalence to Indra's net. By the same token, whereas Indra's net

envisions the inseparable relationship between the part and the whole in the identity of a being, Li's non-temporality, without ignoring this part-whole relationship, still focuses on each being, and thus illuminates the ontological and existential reality of the sentient being. In this sense, Li's Huayan Buddhism can be considered an existential phenomenology, in which each phenomenon (the sentient being) represents the very reality of existence: There is no outside. Non-temporality as the nature of this existence indicates the non-substantiality of existence, when each moment is the accumulation of all the moments without a final goal to achieve. In Li's Huayan Buddhism, no sense of direction is visible. There are only two points in the journey of the life of a being: one, the Buddha, and the other, the sentient being, and they are not two dots in one line, but a pair, like the simultaneity of cause and effect in Li's non-temporality. Life is full, and at the same time, empty, in Li's Huayan philosophy, and this is so in both the Buddhist and non-Buddhist senses. The issues of how we should deal with the problems of the world in which sentient beings live and how those problems might delay their awakening to ontological reality remain to be resolved.

References (Primary and Secondary Sources)

Chang, Garma C. C. 1971/1991. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Ch'oe, Sŏngyŏl 최성렬. 2002. "Pojo ŭi Hwaŏm sin ron yihae" 普照의 〈華嚴新論〉 理解. In *Chinul*, edited by Lee Tŏkchin. Seoul: Yŏmun sŏwŏn: 411-435.

Chinul 知訥. 1979. *Kanhwa kyŏrŭi ron* 看話決疑論. *Han'guk Pulgyo chŏnsŏ* 4.732c-737c.

Cleary, Thomas, trans. 1983. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Cleary, Thomas, trans. 1993. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avantamsaka Sutra*. Boston & London: Shambhala.

Cook, Francis H. 1970. "Fa-tsang's Treatise on the Five Doctrines: An Annotated Translation." Ph. D. Dissertation. University of Wisconsin.

Cook, Francis H. 1977. *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Dafangguang fo huayan jing 大方廣佛華嚴經. Trans. by Buddhabhadra 佛馱跋陀. T 9.278.395a-788b.

Dafangguang fo huayan jing 大方廣佛華嚴經. Trans. by Śikṣānanda 實叉難陀. T 10.279.1b-444c.

Fazang 法藏. *Huayan tanxuan ji* 華嚴經探玄記. T 35.1733.107a-492b.

Fazang 法藏. *Huayan wujiao zhang* 華嚴五教章. T 45.1866.477a-509a.

Gimello, Robert M. 1983. “Li T’ung-hsüan and the Practical Dimensions of Hua-yen.” In Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, eds. *Studies in Ch’an and Hua-yen.* Honolulu: University of Hawai`i Press, 321-389.

Haeju sunim 海住스님 1999. *Hawŏm ŭi segye* 화엄의 세계 (*The World of Huayan*). Seoul: Minjoksa.

Han’guk Pulgyo chŏnsŏ 韓國佛教全書. Seoul: Tongguk taehakkyo ch’ulp’anbu, 1979.

Inaoka Chigen 稲岡智賢. 1981. “Ri Tsūgen no denki ni tsuite 李通玄の　伝記について” (On Li Tongxuan’s Biographies), *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū*, vol 34, no.1：258-263.

Inaoka Chigen 稲岡智賢. 1980. “Ri Tsūgen ni okeru shin ni tsuite 李通玄における信について.” *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū*, vol. 29, no. 1: 343-346.

Kamata Shigeo 鎌田茂雄 1988. *Kegon no shisō* 華厳の思想 (Huayan Buddhist thought). Tokyo: Kōdansha.

Katō, Bunnō, Yoshirō Tamura, and Kōurō Miyasaka, trans. 1975. *The Threefold Lotus Sutra.* Tokyo: Kosei Publishing Co.

Kimura Kiyotaka 木村清孝. 1992. *Chūkoku kegon shisōshi* 中國華嚴思想史. Kyōto-shi: Heirakuji Shoten.

Koh, Seunghak. 2011. “Li Tongxuan (635-730)’s Thought and his Place in the Huayan Tradition of Chinese Buddhism.” Ph. D. Dissertation. University of California, Los Angeles, Los Angeles, CA.

Kozima Taizan 小島岱山. 1984. “Ri Tsūgen ni okeru Zen no shisho no tokusitsu 李通玄における禪思想の特質.” *Indogaku Bukyōgaku kenkyū*, vol. 32, no. 2: 969-972.

Kozima Taizan 小島岱山. 1983. “Ri Tsūgen no komponshisō: isshinhokkaishisō no keikō to sono shisōteki igi 李通玄の根本思想: 一眞法界思想の形成とその思想史的意義.” *Indogaku Bukyōgaku kenkyū*, vol. 31, no. 2: 643-644.

Kozima Taizan 小島岱山. 1985. Ri Tsūgen no kyouhan ni tsuite 李通玄の教判について. *Shukyou kenkyū*, vol. 58, no. 4: 164-166.

Kyehwan 戒環 1996. *Chungguk Hwaŏm sasangsa yŏn’gu* 中國華嚴思想史研究 (Studies on Chinese Huayan thought). Seoul: Pulkwang ch’ulp’ansa.

Li Tongxuan 李通玄. *Xin Huayan jing lun* 新華嚴經論. T 36.1739.721-1007.

Li, Tongxuan 李通玄. 1996. *Sin hwaŏmgŏng ron* 新華嚴經論, 2 vols. Trans. Chang Sunyong, Seoul: Tongguk yŏkkyŏngwŏn.

Liu, Ming-Wood. 1979. “The Teaching of Fa-tsang: An Examination of Buddhist Metaphysics.” Ph. D. dissertation. University of California at Los Angeles.

Miaofa lianhua jing 妙法蓮花經. 1924-1932. T.9.2671a-62c

Nakamura Hajime 中村元 1960. *Kegon shisō* 華厳思想 (Huayan thought). Kyoto: Hozokan.

Park, Jin Y. 2008. *Buddhism and Postmodernity: Zen, Huayan, and the Possibility of Buddhist Postmodern Ethics*. Lanham, MD: Lexington Books.

Park, Jin Y. 2012/2013. "A Huayanist Reading of the Lotus Sūtra- the Case of Li Tongxuan." *Journal of the International Association of the Buddhist Studies*, vol. 35, no. 1-2: 295-327.

Pŏpchŏng 法頂, trans. 1988. *Sinyŏk Hwaŏmgyŏng* 新譯華嚴經. Seoul: Tongguk taehakkyo yŏkkyŏngwŏn.

Taisho shinshu Daizokyo 大正新脩大蔵経. Tokyo: Taisho issaikyo kankoki, 1924-32.

Xuzangjing 續藏經. Tokyo: Kokusho Kankokai 1975–1989.

Yim Sanghi 임상희. 2008. "Yi T'onghyŏn ŭi hwaŏm sasang yŏn'gu 李通玄의華嚴思想研究." Ph. D. dissertation. Dongguk University, Seoul, Korea.

Yi Tŏkjin 이덕진. 2009. "Pojo Chinul ŭi Sŏn sasang yŏn'gu: Chungguk Pulgyo wa kwan'gye hayŏ 普照知訥의禪思想研究: 中國佛教와關聯하여." Ph. D. dissertation. Korea University, Seoul, Korea.

Zhiyan 智儼. *Huayan kongmu zhang* 華嚴孔目章. T 45.1870.536a-589b.

Zhiyan 智儼. *Suxuan ji* 搜玄記. T 35.1732.13b-106b.

圭峰宗密本覺真心思想研究

四川師範大學文理學院　副教授
李萬進

摘　要

圭峰宗密在建構自我的心性論體系時，提出了本覺真心這一概念，本覺真心是圭峰宗密建構的心性論體系中極為重要的一個概念。根據圭峰宗密對於本覺真心的闡釋，本覺真心是知、變現、成佛的依止，因此本覺真心具有本體與形而上的意義與作用，是生成與變現世間法、出世間法的依止。本覺真心這一概念之中，真與覺是本覺真心的兩個主要特徵，這兩個特徵是圭峰宗密借鑒了《大乘起信論》真妄互熏以及本覺思想的結果。同時，圭峰宗密闡揚《大乘起信論》中一心開二門模式，認為本覺真心具有不變與隨緣的特徵，不變的特徵以對應真如門，隨緣的特徵對應生滅門，在闡釋本覺真心與世間法的關係時，圭峰宗密注重於生滅門的作用，這之中融入了阿賴耶識的變現作用；在闡釋本覺真心與成佛之道的關係時，圭峰宗密注重於真如門的模式，以如何從生滅門的淨染互含以及覺迷互含的狀態中，逐步回復本覺真心本有的清淨狀態，這樣本覺真心就與出世間法的成佛之道建立了密切的關係。從圭峰宗密所闡釋的本覺真心這一概念中可以看出，圭峰宗密將華嚴宗圓融無礙的模式，以及一心開二門的模式，還有禪宗心性論覺與迷互相轉化的模式融於一體，建構了以《大乘起信論》的心性論為基礎，融匯華嚴宗與禪宗心性論的本覺真心理論。

關鍵詞：圭峰宗密、本覺真心、一心二門、世間法、成佛

導言

在華嚴宗的歷史上，圭峰宗密無疑佔有一個無可替代的地位。這種地位是由圭峰宗密所建構的一套極為完整的華嚴思想體系決定的。圭峰宗密的思想體系不僅在華嚴宗的歷史上，在中國佛教的歷史上乃至於在中國哲學思想發展的進程中，都具有無可替代的地位。在圭峰宗密建構的龐大而精深的思想體系中，心性論佔有極為重要的內容，正是由於圭峰宗密建構的這種融華嚴教理與禪門妙法於一體的心性論，影響了之後千百年間中國佛教思想的走向，也使得中國儒釋道三教合流的思想格局，得以逐漸始臻成熟。

圭峰宗密所建構的心性論思想體系之中，始終圍繞著心與性這兩個核心的範疇來進行闡釋與論證，因此研究與分析圭峰宗密的心性論就需要圍繞著心與性這兩個範疇來展開。僅就圭峰宗密心性論中所涉及到的心這一核心範疇而言，圭峰宗密提出的本覺真心這一概念，是其心性論中，心這一核心範疇的重要內容，圭峰宗密對於本覺真心這一概念的闡釋與論證，體現了將華嚴宗與禪宗兩大思想體系融於一體的理論思維傾向。

由於圭峰宗密的思想體系具有融合的特質，因此僅就本覺真心這一概念而言，不僅體現了華嚴宗與禪宗的圓融與會通的理論傾向，同時還是圭峰宗密進行判攝一切思想理論的標準，也就是說圭峰宗密所建構的本覺真心這一概念，是其進行判教的標準。根據這一標準，圭峰宗密以此評述了儒道元氣的自然生成論的理論思維的缺陷，以此達到了以佛判釋儒道的理論思維高度。圭峰宗密所闡釋的本覺真心，從極為抽象的形而上的角度，顯示了佛教心性論特別是華嚴宗心性論的殊勝性，以本覺真心來批評了有形的形而下範疇的儒道元氣自然生成論，也就是說圭峰宗密所闡釋的本覺真心是站在華嚴宗心性論的高度來評判內外之學的。

圭峰宗密的本覺真心與《大乘起信論》的心性論有著不解之緣，《起信論》所建構的真妄互熏的心性論體系，以及一心開二門的模式，深深地影響了天臺、華嚴以及禪諸宗。圭峰宗密所闡釋的本覺真心，是從圓融華嚴宗與禪宗心性論的角度，對於《起信論》一心開二門模式，以及真妄互熏的心性論的闡揚，因此從理論源頭的角度而言，圭峰宗密闡釋的本覺真心體現了中印佛學心性論體系的圓融與會通，體現了平章華梵的特色。

一、本覺真心的定義

圭峰宗密對於本覺真心的界定，是基於他本人對於心這一範疇的界定而展開的。在圭峰宗密所界定的心的含義之中，有四種意義的心，即：肉團心、緣慮心、集起心（阿賴耶識）、真實心（本覺真心）。這四種心之中，「在宗密看來，真實心是四種心中最高層次的心，尤其是真實心中的覺心，作為一切現象的本體、人的本原和眾生解脫的根據，是宗密的心性哲學乃至整個哲學的最高範疇。」[1]因為，肉團心僅僅是指生理意義上的心，此心不具備精神與思想的作用，所以可以存而不論。緣慮心約相當於今日所說的認知意義上的心，在圭峰宗密看來，也是不圓滿與究竟的。集起心即阿賴耶識，由於此心具有染淨互含的特質，所以從清淨無染的角度而言，也是不圓滿與不究竟的。這樣，在四種心之中，唯有真實心即本覺真心才具備了圭峰宗密所認定的清淨無染的特質：

> 凡言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。一、紇利陀耶，此云肉團心，此是身中五藏心也。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。此八各有心所善惡之殊。諸經之中，目諸心所，總名心也，謂善心噁心等。三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子生起現行故。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云貞實心，此是真心也。[2]

從圭峰宗密對於心這一範疇的四種劃分來分析，在排除了肉團心這一種心之外，其餘的三種心之間的關係是層層遞進的模式。緣慮心即認知意義上的心，可以被集起心即阿賴耶識所包含，而真實心即真心卻含攝了阿賴耶識的功能，所以真實心具有終極意義的依止作用，這樣真實心是可以作為本體意義上的心體。關於真實心與前三種心的關係，圭峰宗密作了一種極為簡明扼要的闡述：「前三是相，後一是性，依性起相，蓋有因由；會相歸性，非無所以，性相無礙，都是一心。迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨境，若空尋文句，或信胸襟，於此一心性相，如何了會？」[3]圭峰宗密對於四種心的界定是基於認定了本覺真心為依止的理論模式而進行闡釋的。性這一概念具有根本與依止的意義，而相這一概念則是從屬與生成的範疇，所以圭峰宗密將本覺真心定位於性的範疇之中，將肉團心、緣慮心與集起心定位於相的範疇之中，這已經顯示出了圭峰宗密從形而上的角度來界定本覺真心，而從形而下的角度來界定肉團心、緣慮心與集起心。僅就從字面意義

---

[1] 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），中國人民大學出版社，2002 年，第 340 頁。

[2] 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 429 頁。

[3] 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 429 頁。

而言，本覺真心與其他三種心都可以說是心這一概念，但是具體到心的含義與作用而言，肉團心、緣慮心與集起心則是無法與本覺真心同日而語的，從性與相的關係而言，類似於體與用的關係，如果沒有本覺真心的存在，那麼在圭峰宗密看來，其餘三種心的存在則是失去了意義，所以肉團心、緣慮心與集起心都是以本覺真心為其依止而才能夠得以存在與確立的。從性與相、體與用的關係來看，圭峰宗密對於本覺真心的界定顯然是將本覺真心定位於性與體的形上的範疇之中，而將其餘的三種心定位於形下的範疇之中，這種從性相與體用的範疇中來闡釋本覺真心的定義，無疑融入了中國哲學的一些元素，由此可以看出圭峰宗密闡釋本覺真心時顯現出的中印佛教心性論相融通的理論傾向，也就是平章華梵的理論思維。

從圭峰宗密對於心的四種意義的界定與劃分之中可以看出，正是通過對於肉團心、緣慮心與集起心的評判，從而彰顯出了本覺真心的意義，也正是從本覺真心可以含攝緣慮心與集起心的角度，顯示出了本覺真心的含義。這種含義即是本覺真心是世間法與出世間法的依止，世間法與出世間法的緣生緣滅都可以歸攝到本覺真心之中，而緣慮心與集起心則無法將其餘心的含義歸攝到自我的定義之中，這樣本覺真心的殊勝性也自然彰顯。本覺真心的這種殊勝性，主要體現在圭峰宗密的判攝一切內外之學的標準上，也就是說圭峰宗密認為緣慮心、集起心都屬於佛教宗派之中的一種思想，但是都沒有達到本覺真心的究竟圓滿的境界。這種對於本覺真心的推崇與肯定，體現在圭峰宗密闡述緣起法的性空真諦的教理之中，在圭峰宗密的闡述中，緣起性空之真諦固然是佛法的根本教理，但是如果僅僅局限於緣起性空的理論這之中，而無法體認到緣起性空與本覺真心的真實關係，那麼就不是究竟的見地：

> 若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者，如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波；若無淨明不變之鏡，何有種種虛假之影？又，前說夢想夢境同虛妄者，誠如所言，然此虛妄之夢，必依睡眠之人，今既心境皆空，未審依何妄現？……亦未明顯真靈之性。[4]

從這裏可以看出，圭峰宗密重要要確立本覺真心的觀照緣起性空的自我本淨心體，只有確立了本淨的心體即本覺真心才能夠最終觀照到緣起性空的真諦，如若沒有觀照緣起性空的主體，即本覺真心的存在，那麼虛妄的幻境，是無法真正得以去觀照的，這樣圭峰宗密在闡釋本覺真心與緣起性空的關係時，指出了大乘

[4] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 391－392 頁。

空宗在理論上的缺失，即空宗忽略了觀照緣起性空的主體存在，這個主體就是圭峰宗密所闡釋的本覺真心。圭峰宗密認為，個體依據本覺真心進行觀照，那麼就能夠體悟外在色法的虛妄不實得本質，由於本覺真心存在著不覺的狀態，這種不覺的狀態從而產生了外在的虛妄色法，所以如果沒有本覺真心的存在，那麼既無法體認到外在色法的虛妄性，同時也無法解釋虛妄色法的產生的依據，這樣本覺真心的依止意義即此得以確立。並且，在圭峰宗密的闡釋與論證中，指出了本覺真心與虛妄色法的對立關係，正是由於有本淨的真心存在，所以才能夠產生出虛妄的妄染之法，如果不能夠確立本淨的真心存在，那麼虛妄的色法也無法產生，這樣緣起性空既沒有觀照的主體，也沒有可以供修行者去觀照的緣生緣滅之法的存在，由此可以看出，大乘空宗所闡釋的緣起性空之真諦需要有本覺真心的觀照，才能夠在理論上作出圓滿而究竟的解釋：

> 以緣起色等諸法為俗諦，緣無自性諸法即空為真諦，一真心體，非空非色，能空能色，為中道第一義諦。其猶明鏡，亦具三義；鏡中影像，不得呼青為黃，妍媸各別，如俗諦；影無自性，一一全空，如真諦；其體常明，非空非青黃，能空能青黃，如第一義諦。[5]

從虛妄色法的緣起性空這一角度而言，天臺宗由此提出了一心三觀與三諦圓融的教理，圭峰宗密在闡釋本覺真心的定義時，運用了天臺宗三諦圓融的教理，以中道第一義諦來闡明本覺真心的特質，這樣本覺真心就具有了超越了空有的性質。從俗諦的角度而言，世間法就屬於俗諦，從緣起性空的角度而言則是真諦，真諦屬於出世間法，而本覺真心含攝了俗諦與真諦，因此就是中道的第一義諦。從俗諦與真諦的圓融與會通而言，本覺真心具備了世間法與出世間法的特質，因此就是世間法與出世間法得以存在的依止，這樣本覺真心自然就具有了本體的形而上的意義。圭峰宗密在闡釋本覺真心的特質時，專門談到了「非空非色，能空能色」，這就顯示出了本覺真心含攝空與色，又超越了空與色的特質，這種特質就是中道的第一義諦。中道的第一義諦顯示了本覺真心本淨的特質，這一特質保證了世間法的產生，同時由於本覺真心的不覺狀態而呈現出的世間法，其本質就是緣生緣滅的緣起性空之真諦，所以本覺真心能色能空，而又非色非空，偏重於色與空的任何一邊，都是無法真正把握到本覺真心的特質，唯有超越了色與空的關係，才是本覺真心的特質：「自性清淨常住真心者，不待會色歸空，不因斷惑成淨，自心本淨，故云自性清淨。此性無始來，乃至盡未來際，有佛無佛，常不滅壞，

[5] 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 442 頁。

故云常住心也。」[6]圭峰宗密運用天臺宗三諦圓融的理論來闡釋本覺真心的特質，是為了闡明本覺真心本來清淨的狀態，無論本覺真心處於俗諦還是真諦的狀態，都無法遮蔽本覺真心本有的清淨狀態。因此，本來清淨就成為了本覺真心的一個重要特性，圭峰宗密基於本覺真心所具有的本來清淨的狀態，以此來詮釋本覺真心的特質：

> 說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。從無始際，妄想翳之，不自覺知，但認凡質，故耽著結業，受生死苦。大覺湣之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨，全同諸佛。[7]

圭峰宗密在闡釋本覺真心的特質時，特別提到了「常住清淨，昭昭不昧，了了常知」，昭昭不昧與了了常知是從常住清淨這一特性衍生出來的，因為昭昭不昧顯示的是本覺真心靈明的狀態，這種狀態其實質也就是本來清淨的心性，了了常知的知同於佛性之智，所以圭峰宗密才進而闡明，本覺真心就是佛性與如來藏自性清淨心。從這一點上而言，佛性與如來藏自性清淨心也具有「常住清淨，昭昭不昧，了了常知」的特質。圭峰宗密所闡釋的本覺真心之中，最為關鍵的就是真與覺兩個要素，與之相對立的就是妄與不覺，由於有了妄與不覺的狀態，於是就產生了緣生緣滅的世間法，就有了生死與輪回，就有了凡與聖、佛與眾生的差別，而這些差別的出現與產生，都離不開本覺真心，本覺真心處於真與覺的狀態，就是與佛性相契應的境界，眾生即是佛；如果本覺真心處於妄與不覺的狀態，那麼眾生與佛就有了質隔，眾生心就不同於佛心。於此而言，本覺真心具有生成、變現緣生緣滅的世間法，以及成就佛心與佛性的功能。圭峰宗密對於本覺真心範疇的論證，就是基於本覺真心如何在妄與不覺的狀態下，顯現出世間法，以及如何從妄到真、從不覺到覺的成佛之道的模式中，來進行界定與闡釋的，這顯示出了圭峰宗密建構的本覺真心這一範疇的理論與思維的特質。

二、本覺真心與世間法的關係

圭峰宗密闡釋的本覺真心是為了論證眾生成佛的依止，而成佛之道屬於出世間法的範疇，與之相對應的就是世間法，從華嚴宗與禪宗的心性論體系來分析，佛教心性論的建構都是為了論證眾生成佛的依止與如何才能夠通過對於心性的修

---

[6] 《圓覺經大疏鈔》，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 3 冊，第 257 頁。

[7] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 392 頁。

持而最終成佛。從佛教心性論所涉及到的內容而言，包括了世間法與出世間法，通過心性與世間法關係的闡釋，從而將眾生修行的依止最終落實到對於自我本淨心性的回復上，這也是一切佛教宗派心性論的核心。圭峰宗密所闡釋的本覺真心也是遵循這一理論模式而展開的，也就是說圭峰宗密在闡釋本覺真心這一範疇時，必然要面對本覺真心與世間法的關係，由本覺真心來觀照世間法的緣生緣滅的虛幻性，這樣就將世間法攝入到本覺真心之中，以此來闡明世間法是從本覺真心的不覺狀態之中變現而產生的。本覺真心變現世間法的過程，與阿賴耶識的變現有著異曲同工之妙，不過圭峰宗密在闡釋本覺真心與世間法的變現關係時，融入了中國固有思想的元素，即論證了中國儒道元氣自然生成論與本覺真心的關係，即將元氣歸入到本覺真心之中：

> 然所稟之氣，輾轉推本，即混一之元氣也；所起之心，輾轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶識相分所攝，從初一念業相，分為心境之二。心既從細至粗，輾轉妄計，乃至造業，境亦從微至著，輾轉變起，乃至天地。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合，成就人身。據此，則心識所變之境乃成二分，一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即是天地山河國邑。[8]

圭峰宗密對於本覺真心與緣起關係的分析與論證，其實質就是佛教心性論的心與物關係的論證模式，中國的儒道思想以元氣作為物質的代名詞，圭峰宗密生活的時代，儒道人士在抨擊佛教的理論時，就是運用了元氣自然生成論，這也是圭峰宗密闡釋本覺真心時，在分析與論證本覺真心與世間法的物質的關係時，不得不面臨的詰難。圭峰宗密在回應這一詰難時，首先得出了這樣一個結論，元氣論所說的所稟之氣就是混一之元氣，而佛教心性論所闡述的所起之心，則是他所闡釋的真一之靈心，從實質上而言，元氣屬於世間法的範疇，世間法既然是從本覺真心不覺與妄的狀態之下產生的，因此元氣也就是由本覺真心變現而成的。關於這一點，圭峰宗密認為，元氣屬於阿賴耶識相分的範疇，阿賴耶識屬於本覺真心不覺的狀態，因此元氣必然就是本覺真心變現而成的。儒道的緣起自然生成論，在圭峰宗密看來只是解釋了世間法的物質生成的過程，即山河大地得以形成的依據，但是無法解釋精神意識的現象，這即是緣起自然生成論的理論缺陷。這一缺陷在阿賴耶識的變現之中得以克服，阿賴耶識的心境分為兩種，「一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即是天地山河國邑」，這兩種劃分，其實質是與阿賴

[8] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 394 頁。

耶識所包含的相分與見分密切相關的，阿賴耶識的相分解釋了山河大地如何變現而成的，暗戀也使得見分則解釋了精神意識的變現生成，阿賴耶識的見分對於精神意識的變現的論證，在圭峰宗密看來是元氣生成論不具備的。而阿賴耶識由於是本覺真心妄與不覺的狀態，所以阿賴耶識含攝於本覺真心之中，這樣的就自然論證了元氣是由本覺真心所變現的理論，並且圭峰宗密認為由於本覺真心可以解釋世間法的精神意識現象的生成，這是元氣論無法解釋的。並且更為重要的是，圭峰宗密認為元氣生成論只注重於世間法的解釋，無法上升到出世間法的高度，而本覺真心卻是解釋世間法到出世間法的依止，這之中自然要涉及到本覺真心與阿賴耶識的關係：

> 謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生，修道證真，遂名諸佛。又隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯是一心，遂名真如。故此一心，常具真如生滅二門，未曾暫闕。但隨緣門中，凡聖無定，謂本來未曾覺悟，故說煩惱無始，若悟修證，即煩惱斷盡。故說有終，然實無別始覺，亦無不覺，畢竟平等。故此一心，法爾有真妄二義，二義複各二義，故常具真如生滅二門。各二義者，真有不變隨緣二義，妄有體空成事二義。謂由真不變，故妄體空，為真如門；由真隨緣，故妄成事，為生滅門。以生滅即真如，故諸經說無佛無眾生，本來涅槃，常寂滅相。又以真如即生滅，故經云法身流轉五道，名曰眾生。既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異，名為阿賴耶識。

此識在凡，本來常有覺與不覺二義，覺是三乘聖賢之本，不覺是六道凡夫之本。[9]

圭峰宗密在闡釋本覺真心含攝世間法與出世間法時，在論及本覺真心處於真與覺的狀態時，認為是生佛不二的，也就是說出世間法與世間法在這種狀態下是圓融無礙的，眾生與三乘聖賢也是沒有差異的。不過，本覺真心卻又與無明起念，妄念咋動，於是就有了妄與不覺的狀態，這樣就從出世間法落入到世間法的生滅之中。這種狀態，在圭峰宗密看來就是，本覺真心不守本自清淨的自性，隨順緣起之法而變現成世間法。一旦世間法形成，那麼就有了眾生與佛的差別，一些眾生處於妄念與不覺的狀態之中，那麼就會沉淪於六道輪回之中，始終處於世間法的緣生緣滅的無盡苦海之中。同時，也有一些眾生能夠體證到

[9] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 447 頁。

妄念與不覺是與本覺真心本淨的狀態不相契應的教理，於是就有了祛除妄念，由不覺而趨於覺的過程，這樣這些眾生最終就能夠成就佛道。將成佛之道的出世間法與六道凡夫的世間法融於一體的就是本覺真心，圭峰宗密所闡釋的這一心體，明顯是借鑒了《大乘起信論》中如來藏自性清淨心所開顯的一心二門的理論模式，本覺真心的清淨與覺悟的狀態，就是一心開二門中的真如門；本覺真心的妄染與不覺的狀態，就是一心開二門中的生滅門。圭峰宗密對於一心開門模式的闡釋，以本覺真心的真與妄而論真如門與生滅門，以不變與隨緣而闡釋真如門與生滅門的生成與轉化，顯然這是對一心開門模式的闡揚。值得注意的是，圭峰宗密在闡釋本覺真心的真妄互含的狀態時，認為這就是阿賴耶識的變現與生成的依止所在，與之相應則是不覺的狀態就是六道凡夫，覺悟的狀態就是三乘聖賢，而所有的一切都是本覺真心所含攝與變化的結果，這樣本覺真心自然就是一切法的依止與變現的依據。從圭峰宗密對於心的含義的四種劃分來看，阿賴耶識包含在本覺真心之中，是本覺真心雜染而不覺的狀態，正是因為了有了這種雜染與不覺的狀態，所以才有了世間淨染雜含之法的產生，從本覺真心與世間法的關係而言，一心開二門模式中的生滅門，是解釋世間法得以變現的關鍵。而生滅門其實質就是阿賴耶識與法的變現關係，這樣圭峰宗密在闡釋本覺真心與世間法的關係時，在借鑒了一心開二門的模式後，將闡述的重點放在了阿賴耶識的變現過程上，由此來闡明本覺真心與世間法的關係：

> 謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不滅，不變不易。眾生無始迷睡，不自覺知，由隱覆故，名如來藏，依如來藏故，有生滅心相，所謂不生滅真心，與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義，依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識，及所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。[10]

從圭峰宗密在這裏對於一真靈性即本覺真心的闡釋中可以看出，本覺真心與世間法的關係，顯然就是《大乘起信論》中一心開二門模式的翻版與發展。《起信論》中涉及到的如來藏自性清淨心、真如門、生滅門以及阿賴耶識等概念，在圭峰宗密所闡釋的本覺真心與世間法的關係之中一一得以展現。本覺真心的地位類似於如來藏自性清淨心，本覺真心的覺與淨的狀態，就是真如門，不覺的狀態就是生滅門與阿賴耶識，世間法的產生與變現，就是由於生滅門與阿賴耶識的作用而成的，因此本覺真心之中包含了真如門與生滅門（阿賴耶識），並且在闡明本覺真心與世間法的關係時，圭峰宗密著重闡述了生滅門即阿賴耶識

[10] 《原人論》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983 年，第 442 頁。

是如何變現的過程，這一過程被稱之為不覺的妄念咋動、無明念起，於是一切緣起法由此變現，這就是圭峰宗密所說的業相得以形成的緣由。對於《起信論》所闡述的一心開二門的模式，圭峰宗密在闡明本覺真心與世間法的關係時，提出了不變與隨緣兩種狀態，這是解釋世間法與出世間法的依止所在，於此而言，圭峰宗密所闡釋的本覺真心也就與法這一範疇發生了關係：

> 心即是法，一切是義。故經云：「無量義者，從一法生。」然無量義，統唯二種：一不變，二隨緣。諸經只說此心隨迷悟緣，成垢淨、凡聖，須惱菩提，有漏無漏等。亦只說此心垢淨等時，元來不變，常自寂滅真實如如等。設有人問，說何法不變？何法隨緣？只合答云：心也。不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。今性相二宗互相非者，良由不識真心。每聞心字，將謂只是八識，不知八識但是真心上隨緣之義。故馬鳴菩薩以一心為法，以真如生滅二門為義。論云：「依於此心，顯示摩訶衍義。」心真如是體，心生滅是相用。只說此心不虛妄，故云真；不變易，故云如。是以，論中一一云心真如，心生滅。[11]

圭峰宗密明確指出心即是法，這個心就是本覺真心，並且認為一切法都是本於本覺真心變現而生成的，這之中存在兩種狀態，就是不變與隨緣，這是圭峰宗密對於一心二門模式的一種發展。圭峰宗密在闡釋不變與隨緣的依止是什麼時，明確指出這一依止就是心即本覺真心。不變是性，隨緣是相，性相構成了出世間法與世間法，而性與相皆含攝於一心之中，即含攝於本覺真心之中。在圭峰宗密闡釋本覺真心的重要性時，他認為性宗與相宗的爭論都是由於沒有認識到本覺真心這一至為重要的概念而造成的，因此在分析與論證心這一範疇時，圭峰宗密特別強調的是本覺真心這一概念。在圭峰宗密的論證中認為，心這一範疇固然包含了阿賴耶識在內的八識，但這八識都是本覺真心處於隨緣狀態的變現而已，本覺真心還有不變的狀態，這樣不變即是真如門，隨緣就是生滅門。圭峰宗密以不虛妄而論真的定義，以不變而論如的定義，這樣真如就是不虛妄與不變易的含義，真如門在圭峰宗密的闡釋中被賦予了不變的意義。與之相對應的則是隨緣的生滅門，這是本覺真心從不變的狀態，轉化為不覺與虛妄的變現過程，也就是世間法產生的過程：

> 一、謂一切眾生，雖皆有本覺真心；二、未遇善友開示，法爾本來不覺；三、不覺故，法爾念起；四、念起故，有能見相；五、以有見故，根身世

[11] 《禪源諸詮集都序》卷一，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 428 頁。

> 間妄現；六、不知此等從自念起，執為定有，名為法執；七、法執故，便見自他之殊，名為我執；八、執此四大為我身故，法爾貪愛順情諸境，欲以潤我，嗔嫌違情設境，恐損惱我，愚癡之情，種種計較；九、由此故，造善惡等；十、業成難逃，如影響應於形聲，故受六道業系苦樂相。[12]

圭峰宗密在闡釋本覺真心的虛妄狀態時，是從真與妄的角度來闡明本覺真心與世間法的關係，與之相應，圭峰宗密還從覺與不覺的狀態來闡述本覺真心與世間法的關係，這就是說本覺真心在不覺的狀態下，就是隨緣而變現出世間法。不覺的狀態就是無明風動、雜染之念生起，於此就有了根身的世間法顯現出來，這就有了世間法得以形成的雛形。在此基礎上，自我的無名之念、雜染之念與外在色法緣生而起，於是就有了法執；眾生不明了色法的虛幻性與虛妄性，而執著為真實的存在，並以自我的意念進一步予以強化，這樣就有了我執，我執與法執的雙重作用，就有了世間法的最終產生。對於本覺真心與世間法的關係，圭峰宗密歸納為十個階段，在這十個階段中，本覺真心是產生世間萬象的根本，為什麼本覺真心會與世間萬象發生關係，關鍵在於本覺真心若是為妄念所遮蔽就成了「法爾本來不覺」的狀態，有了這種狀態就會有「法爾念起」，念起的結果則是「有能見相」，相即是佛教教義極為重要的範疇，是對世間有形相狀的一種高度概括，這表明本覺真心在「法爾念起」的作用下，開始與世間萬象發生了交涉。一旦有了「能見相」，就會「根身世界妄現」，眾人不明了「根身世界」及「能見相」是由於本覺真心不覺狀態而產生的，反而認為其本身是真實存在，這樣就產生了法執。對於色法妄自執著的結果，還會使眾人在自我與他物之間有了分別，這即形成了我執。我法二執的形成，隨之而來的則是因果業報，業報形成則有六道輪回，苦樂諸多現象也就產生。圭峰宗密對於本覺真心化生世間萬象十個階段過程的論述，是以不覺開始的，進而有妄念發動，以至於「有能見相」，隨之則是「根身世界妄現」，然後則是產生了我法二執，以此為基礎有了六道輪回諸多苦樂現象。這一過程展示了本覺真心與世間萬象的關係是不一不異、不即不離，本覺真心與萬象的產生始終存在一定的關係，這是不異、不離的一面；但萬象的產生卻是本覺真心不覺狀態作用下形成的，本覺真心的本性不是同於萬象的虛幻性，這是不一、不即的另一面。本覺真心的這種生成論模式，是圭峰宗密本體化、生成論化阿賴耶識的結果。也就是說，圭峰宗密在闡述本覺真心與世間法的關係時，將阿賴耶識的變現作用與性質融入其中，以此來展現本覺真心變現世間法的特質。

---

[12] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 447—448 頁。

三、本覺真心與成佛之道的關係

佛教心性論對於心的論述，一方面是為眾生成佛尋求心性本體依據，另一方面也是明確肯定了心即是佛、佛即是心的修佛模式。圭峰宗密的心性論體系在經過了成佛論的心性本體的論證後，也將心性的重點指向了眾生如何才能成佛的修佛理論上。既然心本體是本自清淨、了無污染的，那麼眾人只要能夠除去妄念，能夠使本有清淨的心體得以澄明，也就是修道成佛了。圭峰宗密認同了這種心與佛一致性的理論，並進一步認為，佛教所傳的教法皆是在於一真心體，為一真心體所含攝：「且推窮教法從何來者，本從世尊一真心體流出，輾轉至於當時人之耳，今時人之目，其所說義，亦只是凡聖所依一真心體，隨緣流出，輾轉遍一切處，遍一切眾生身心之中。但各於自心靜念，如理思惟，即如是如是而顯現也。」[13]在圭峰宗密看來，佛教教法「本從世尊一真心體流出」，故而修行法門雖多，依照佛經記載有八萬四千法門之眾，但總其要領而言，就是在於修心，修一真心體即本覺真心。修行在於修心只是一種概說，具體而言應該怎樣去修，修的過程怎樣，修心的高下層次怎樣，這些問題即構成了圭峰宗密修心成佛理論的主要內容。當然，這種成佛意義上的心，其實質也就是圭峰宗密所認定的本覺真心，於此而言，本覺真心不僅僅是變現世間法的依止，同時也是成佛的依止，這樣的就闡明了本覺真心所具有的世間法與出世間法的雙重意義：

> 諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。由無始迷之，故妄執身心為我，起貪嗔等念，若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰為我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。[14]

圭峰宗密對於本覺真心與成佛之道關係的闡釋，是基於眾生可以通過本覺真心觀照世間法的空寂之性而言的。圭峰宗密認為，眾人的空寂之心是靈知不昧的，

[13] 《禪源諸詮集都序》卷三，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 445 頁。
[14] 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 431—432 頁。

空寂之心與靈知不昧就是空寂之知，這一空寂之知就是真性，即本覺真心。本覺真心無論是處於覺還是處於迷的狀態，其本淨的性質是不會發生改變的。圭峰宗密在闡釋本覺真心與世間法的關係時，將本覺真心處於妄念與不覺的狀態予以展現，由此闡明了世間法的變現。而在闡述本覺真心與成佛的關係時，就要將本覺真心與出世間法的關係予以論證。從圭峰宗密對於本覺真心的證悟過程的論證來看，他注重於本覺真心與緣起性空真諦關係的闡述。空寂之知強調的是空與寂的性質，這與緣起性空之真諦是契應的，這種空寂之知顯示出了世間法的虛幻性與緣生緣滅的特質。同時，圭峰宗密在闡述本覺真心的成佛之道的歷程時，還引入了無念這一概念，這是禪宗的六祖慧能強調的理論，即無念為宗。從圭峰宗密闡釋的本覺真心與成佛之道的關係中可以看出，本覺真心在觀照色法的虛幻性方面，是與般若中觀的理論一致的，這與六祖慧能所闡釋的無念為宗的禪法理論也是相通的，無即要求修行者要體證到色法的緣生緣滅的虛幻性，一旦體證到了色法的虛幻性，那麼就與佛性之智自然相通，佛性之智也就自然顯現，這是圭峰宗密一再強調的重點。在運用本覺真心觀照色法的虛幻性這一點上，顯示出的是本覺真心與般若之智相應的一面，一旦般若之智、佛性之智得以自然顯現，那麼本覺真心本具的清淨無染的特性也就顯現出來，因此般若之智、空寂之知的另一面則是本覺真心的本淨特質，這樣圭峰宗密所闡釋的本覺真心與成佛之道的關係，就有兩個方面，一是體證到緣起性空的真諦，一是特徵到本來清淨的心體：

> 一、謂有眾生遇善知識，開示上說本覺真心，宿世曾聞，今得解悟。四大非我，五蘊皆空，自信真如及三寶德。二、發悲智願，誓證菩提。三、隨分修習施戒忍進及止觀等，增長信根。四、大菩提心從此顯發。五、以知法性無慳等心。六、隨順修行六波羅蜜，定慧力用，我法雙亡，常空常幻。七、於色自在，一切融通。八、於心自在，無所不照。九、滿足方便，一念相應，覺心初起。心無初相，離微細念，心即常住，直覺於迷源，名究竟覺。十、心即無念，則無別始覺之殊，本來平等，同一覺故。冥於根本真淨心源，應用塵沙，盡未來際，常住法界，感而即通，名大覺尊。佛無異佛，是本佛，無別新成故，普見一切眾生皆同成等正覺。[15]

在圭峰宗密看來，眾人要恢復本有的本覺真心，首先在於眾人通過他人為其演說佛法，使知道本覺真心是眾人本有的，這樣在明瞭了本覺真心本有的前提下，就可以讓眾人明白世間的萬千差別的色法是「四大非我，五蘊皆空」，這是用性空之理去觀照色法，但對於色法空相的觀照確實又有墮入執著於空見與空相

[15] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 448—449 頁。

的問題，為此圭峰宗密以真如心體去破除眾人的空執：「信自心不虛妄，本不變異，故曰真如。」[16]也就是說，真如心體是一個真實的存在，眾人要相信「自心本不虛妄」。觀照色法的空性與確立真如心體的不虛妄，只是眾人修證與佛無異的本覺真如的開始，還須進一步「發悲智願，誓證菩提」。所謂「悲智願」即是：「發悲心者，欲度眾生；發智心者，欲了達一切法；發願心者，欲修萬行以資悲智。」[17]從本覺真心的層次去分析，悲心、智心與願心都在本質上同於本覺真心，悲心強調的是悲憫眾生的情懷；智心強調的是欲求了悟佛法的精進之心；願心強調的是欲求達到悲心與智心的宏願。與之相應，圭峰宗密還認為眾人若想「誓證菩提」，還須再有三種心去予以配合：「信成就發心者有三種：一者直心，正念真如法故；二者深心，樂集諸善行故；三發大悲心，欲拔一切眾生苦故。」[18]直心、深心、大悲心也是在本質上同於本覺真心的，直心與真如相通，深心則是樂於各種善行，大悲心則是要立志普度一切眾生。從修行成佛與心的關係的角度去分析，宗密認為發菩提心固然是眾人恢復本覺真心必不可少的環節，但發菩提心的具體表現是什麼，為此圭峰宗密引入了悲心、智心、願心、直心、深心及大悲心諸多概念，從不同的角度闡釋了菩提心的內容。發菩提心則能夠不斷精進修行，達到「於心自在，無所不照」的境地，對於這一境地圭峰宗密也作了詮釋：「即不見心外別有境界，境界唯心，故自在地。」[19]圭峰宗密已經強調過緣起性空的重要性，眾人在明瞭了色法的虛幻性之後，還應明瞭外在色法之所以是虛幻的還與眾人的妄念而產生的分別與執著有關，這樣成佛的問題也就由外而內，從對於外在色法虛幻性的否定，轉化為了「境界唯心」的問題，內在之心成為了產生外在虛幻色法的根源，也只有明白了這一點，圭峰宗密認為才能達到心的自在與無所不照的層次。達到了心體自在的層次，依於圭峰宗密之見則是開啟了通向成佛之道的智慧之門，心體自在的再往上層次就是無念、無相：「從初發心即修無念，至此方得成就，成就即入佛位也。」[20]開悟固然是成佛的標誌，而心體的覺悟即是開悟。開悟的結果就是明瞭心體本覺而無污染，心體常住於純淨無染的澄明境地。眾人修心達到了究竟的境界之後，圭峰宗密認為眾人在這時「心既無念」，已經完全去除了妄念、雜念，因此也就「無別始覺之殊，本來平等，同一覺故」。

---

[16] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 448 頁。

[17] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 448 頁。

[18] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 448—449 頁。

[19] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 449 頁。

[20] 《禪源諸詮集都序》卷四，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第 449 頁。

至此眾人的心體與本覺真心已然合而為一，「冥於根本真淨心源」，這種合而為一的心體可以「常住法界，感而遂通」，有了如是的不可思議的神妙之用，圭峰宗密認為「佛無異佛，是本佛」，眾人之心與諸佛之心的差異不存在了，眾人與諸佛都為本覺真心所含攝。圭峰宗密的修心成佛理論的建構，在經過眾人立志發願恢復本覺真心，而至發菩提心，再至「於心自在，無所不照」的境界後，最終歸攝於眾人與佛了無二質的一真心體：

> 以一真心性，對染淨諸法，全揀全收。全揀者，如上所說，但克體直指靈知，即是心性，餘皆虛妄。故云非識所識，非心境等，乃至非性非相，非佛非眾生，離四句絕百非也。全收者，染淨諸法，無不是心。心迷故，妄起惑業，乃至四生六道，雜穢國界；心悟故，從體起用，四等六度，乃至四辨十力，妙身淨剎，無所不現。既是此心現起諸法，諸法全即真心。如人夢所現事，事事皆人，如金作器，器器皆金，如鏡現影，影影皆鏡。故《華嚴》云：「知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」《起信論》云：「三界虛偽，唯心所現，離心則無六塵境界，乃至一切分別。即分別自心，心不見心，無相可得，故一切法如鏡中相。」《楞伽》云：「寂滅者名一心，一心名如來藏，能遍興造一切趣生，造善造惡，受苦受樂。與因俱，故知一切無非心也。」……深必該淺，淺不至深。深者直顯出真心之體，方於中揀一切收一切也。如是收揀自在，性相無礙，方能於一切法悉無所住，唯此名為了義。[21]

圭峰宗密所闡釋的本覺真心除了強調真與妄的對立外，同時還有覺與迷的對立，覺與迷也是佛與眾生的不同與差異，本覺真心之中包含了覺與迷的狀態，這就是生佛不二的模式。從圭峰宗密心性論的整個思想理論體系來分析，華嚴宗所強調的自性圓明清淨的心性論，體現在圭峰宗密的本覺真心這一概念之中，則是真與妄的轉化；覺與迷的轉化則是禪宗心性論強調的內容，從這之中可以看出圭峰宗密所闡釋的本覺真心其實質是華嚴宗與禪宗相融合的產物。圭峰宗密在闡述本覺真心處於覺悟的狀態時，就會自然顯現出各種出世間法的殊勝功德，這些自然顯現的出世間法的殊勝功德，在圭峰宗密看來就是與佛無異的境界。並且，圭峰宗密認為，這種與佛無異的覺悟狀態下的本覺真心不是於眾生心之外另去尋覓的，而是就在眾生心之中，妄心與真心，覺心與迷心都是具於本覺真心的一心之體中，這是呈現出不同的狀態而已，這是圭峰宗密在闡釋本覺真心與成佛之道的關係時，論證的重點所在。本覺真心所具有的這種凡聖一體、淨染互含、覺迷一

[21] 《禪源諸詮集都序》卷二，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書局，1983年，第438—439頁。

如的特質，使得本覺真心能凡能聖，生佛不二的模式本身就具於本覺真心之中，這在圭峰宗密看來就是與華嚴宗論證的事事無礙、一切法圓融無礙的模式是一脈相承的，這種圓融無礙的模式在圭峰宗密闡釋本覺真心與成佛之道的關係時，被稱之為收煉自如、性相無礙，其中之所以能夠做到收煉自如與性相無礙，圭峰宗密認為在於本覺真心所具有的覺性這一特徵：

謂佛者，覺也，自覺，覺他，覺滿。離心名自覺，離色名覺他，俱離名覺滿。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，即是如來平等法身。如是用心，常無間斷，是長養法身，沒身沒心，沒天沒地，湛然清淨，亦名圓滿法身。[22]

圭峰宗密對於本覺真心與成佛之道關係的闡釋，在強調了真與妄的轉化之後，將闡述的重點著重於覺與迷的轉化上，這種覺與迷的轉化決定了眾生是否能夠成佛，生佛不二的模式，其實質就轉化成本覺真心的覺與迷的狀態。在圭峰宗密闡釋覺與迷的狀態時，圭峰宗密指出需要離心，這個心顯然不是本淨的本覺真心，而是處於不覺狀態之心，因為這個心是與虛妄的說法相對應的，即有了法執與我執的妄心，這就是本覺真心不覺的狀態。與之相應就是本覺真心覺悟的狀態，這一狀態在圭峰宗密看來也是心體離念，這個念即是妄念，是與不覺狀態之心相應的，一旦脫離了妄心與妄念，那麼就是本覺真心覺悟的狀態，這一狀態顯現出的境界就是圭峰宗密所說的如來平等法身，是清淨無染的本覺真心，也就是圓滿究竟的法身，顯然這就是本覺真心從不覺轉化為覺悟的狀態，也就是成佛之道的境界。

四、本覺真心的思維特質

圭峰宗密所闡釋的本覺真心是基於《大乘起信論》中的一心開二門的模式，在詮釋本覺真心的兩種狀態時，圭峰宗密提出了自性用和隨緣運用，自性用就是真如門，而隨緣運用則是生滅門，自性用與隨緣運用皆統攝於一心之體即本覺真心之中，這是圭峰宗密所闡釋的本覺真心思維模式的一個基本架構，通過這一基本的思維架構，圭峰宗密闡揚了一心開二門的模式，使之進一步有了拓展：

> 真心本體有二種用：一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用，明所現影是隨緣用。影即對緣方現，現有千差，明即自性常明。明唯一味，以喻心常寂是自性體，心常知是自性用，此能語言，能分別動作等，是隨緣應用。[23]

---

[22] 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3 之下，《續藏經》第 1 輯第 14 套第 3 冊，第 277 頁。

[23] 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，中華書

圭峰宗密在闡釋本覺真心的理論時，在借鑒了一心開二門的模式時，主要是為了闡明世間法與出世間法得以變現與產生的依止，本覺真心從本來清淨無染的狀態，轉化為淨染雜含的狀態，則是從自性用變為隨緣運用，也就是從真如門到生滅門的轉化，這是從出世間法到世間法的過程；反之，通過修行與體證本覺真心本淨的特質，則是從隨緣運用到自性用的過程，也是從生滅門到真如門，世間法到出世間法的過程。圭峰宗密對於本覺真心自性用與隨緣運用轉化過程的闡述，也就是本覺真心的淨染、覺迷互為轉化的不同狀態。圭峰宗密對於本覺真心不同狀態的闡述，是與華嚴宗心性論密切相關的，因為「華嚴宗人認為，宇宙萬法的生起，依於作為最高主體性的真心，依此真心而現起宇宙萬法。這是華嚴宗的中心理論『性起說』。所謂『性』指如來性、佛性、本性、法性。『性起』即『體性現起』，是隨順真如實性而顯現，也就是無須等待其他因緣條件，真如實性一旦啟動就顯現為作用，呈現為迷妄與覺悟、有情與無情、淨土與穢土等一切法。」[24]這即意味著，圭峰宗密在承襲華嚴宗歷代祖師所建構的心性論的基礎上，將本覺真心的地位凸現出來，作為成佛之道的依止。這種依止，表明「在宗密看來，真性就在眾生心裏，只是被妄想遮蔽，不能自現，除去妄念，即見真性，『方覺本來是佛』，不是以智慧之心觀清淨自性心，更不是觀心外之佛。」[25]在強調本覺與覺與迷的轉化方面，還體現出了圭峰宗密將禪宗心性論融入到華嚴宗心性論之中的理論傾向，這也是圭峰宗密被尊為華嚴禪的理論祖師的原因。

從中國佛教心性論以及中國哲學心性論的發展歷史來看，圭峰宗密「全面地闡發了絕對真心和『真心即性』說，強調真心就是佛性；並以圓覺為思想基點，統一了當時所有的禪與教以及固有的儒、道學說，為佛教內部各派以及儒、道、佛三教的融合奠定了理論基礎，並在中國佛教哲學史和中國哲學史上都具有重要的意義。[26]」這種具有融合儒釋道三教心性論以及佛教內部各宗派心性論的圓融思維特質，決定了圭峰宗密不僅僅在華嚴宗歷史上的地位，也奠定了圭峰宗密在禪宗歷史上佔有一席之地。同時，在考察與分析中國哲學史時，在分析與探索中國佛教心性論對於宋明理學的影響時，圭峰宗密也具有無可代替的地位，這種在中國佛教史與中國哲學史上的定位，充分體現出了圭峰宗密所建構的本覺真心所具有的圓融與會通的思維特色。

局，1983 年，第 470 頁。

[24] 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），中國人民大學出版社，2002 年，第 327 頁。

[25] 蒙培元，《中國心性論》，學生書局，1996 年，第 262 頁。

[26] 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），中國人民大學出版社，2002 年，第 339 頁。

參考書目

方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002 年。
方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012 年。
任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994 年。
呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006 年。
呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979 年。
周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006 年。
湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。
楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014 年。
董群，《融合的佛教：圭峰宗密的佛學思想研究》，北京，宗教文化出版社，2002 年。
蒙培元，《中國心性論》，臺北，學生書局，1996 年。
韓煥忠，《華嚴判教論》，濟南，齊魯書社，2014 年。
魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998 年。

宗密的倫理思想研究：以孝論為中心

東南大學人文學院 教授
董群

摘 要

佛教是倫理性的教化體系，華嚴宗自然也體現這一特色。華嚴宗和禪宗雙重傳人宗密對於佛教倫理有著高度的關注，這種關注而形成的倫理思想，既是華嚴宗的，也是荷澤禪的。

宗密關注的一個重要的倫理議題是孝的問題，這種關注有兩種背景，一是個人的背景，他雙親早亡，因此他「每履雪霜之悲，永懷風樹之恨」，另一個則是漢傳佛教面臨的來自佛教的長期批評，批評佛教出家的不孝。宗密要對此加以回應。對於雙親的懷念和對於儒學批評的回應，宗密集中在注疏《盂蘭盆經》中來表達觀點。這部作品可能是宗密晚年回到老家西充時所寫。

《盂蘭盆經》是一部佛教的孝經，記載了孝子大目犍連的孝親故事。佛教有多部孝經，但宗密對此經有特別的重視。佛教不只是在專門的孝經中論孝，其孝論充滿了佛典。華嚴宗人在宗密之前也有一些討論。

在《盂蘭盆經疏》之中，宗密對孝順作了精細的概念分析，又在總體上表明，儒佛兩教都以孝為本。進而具體地說明了兩教行孝之同異。

就異而論，有生前侍養異和歿後追思異，後者又有居喪異、齋忌異和終身異。就同而言，有存歿同和罪福同，其中存歿同有五。

這種比較是佛教界對儒家基於孝論之批評的最早的系統回應，也是對於儒佛孝論的最早的系統的比較分析，也具體說明了佛教徒如何行孝，對於後世佛教有較大的影響，以印光法師為例，他對於孝論的諸多觀點，其實和宗密的思想有著內在的一致性，並有所發揮，儘管印光沒有直接提及宗密的觀點，但這種內在關係是明顯的。

關鍵詞：孝、《盂蘭盆經疏》、儒佛同、儒佛異

佛教是倫理性的教化體系，以善惡問題為其倫理學的基本問題。在佛教倫理的議題中，孝是一個重要的內容，不管是印度佛教經典，還是漢傳佛教撰述中，都涉及到這一議題，尤其是漢傳佛教中，討論這一議題有著特殊的背景，就是儒學對佛教的不解甚至批評，視佛教為與儒教社會的孝道有衝突。雖然佛教界做出了種種解釋，但仍然不能打消儒學社會種疑問。在對佛教的孝論的闡釋中，宗密是首次系統地比較儒家和佛教在孝論上的異同，並說明佛教的孝論、孝道要優於儒學，宗密對於孝的系統闡述，實際上也影響到後世的佛教，比如說，印光法師在討論佛教的孝論時，有些觀點和宗密是相似的，可以認為是自宗密以來，佛教孝論的傳承。

一、宗密關注孝論的兩大背景

雖然可以說，宗密關注孝的議題，有華嚴的傳統，但更多地是和他本人的經歷和對於教義建設中三教關係的關注有關。

就華嚴宗本身的傳統而言，《華嚴經》中直接涉及孝的議題，也有一些表達，比如，「菩薩在家，當願眾生，捨離家難，入空法中，孝事父母。」[1]這是談在家菩薩如何行孝。善財童子參學過程中，「或見孝順父母，近善知識，不違其教。」[2]他也聽說甘露火王具有的眾德，包括「仁、智、孝、友、恭、慈、惠、和」諸德，孝德為其中之一[3]。有一位婆羅門告訴善財說：我王「教人忠孝，親長尊嚴。」[4]這些都談到了孝。

當然，華嚴宗諸祖師中，宗密談孝的問題相對多一些，尤其體現在其《盂蘭盆經疏》中。宗密關注孝的議題，原因之一與其個人的人生遭遇有關，他雙親早亡，「宗密罪釁，早年喪親。每履雪霜之悲，永懷風樹之恨。」[5]這是談雙親早亡，使得宗密不能盡孝道，發出這樣的感嘆。「雪霜之悲」，借用《禮記》之語，改「霜露」為「雪霜」而已，「秋，霜露既降，君子履之，必有悽愴之心，非其寒之謂也。春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之。」[6]「淒愴」和「怵惕」，都表示「感時念親」[7]。表達的是感愴、感思之情。「風樹之恨」，典出《韓詩外傳》「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待。往而不返者，年也。不可再見者，

[1] 晉譯《華嚴經》卷六，《大正藏》第九卷第 430 頁下。
[2] 晉譯《華嚴經》卷六，《大正藏》第九卷第 781 頁下。
[3] 般若譯本《華嚴經》十一，《大正藏》第十卷第 713 頁上。
[4] 般若譯本《華嚴經》十二，《大正藏》第十卷第 715 頁中。
[5] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁上。
[6] 《禮記・祭義》。
[7] 鄭玄、孔穎達：《禮記正義》。

親也。」宗密自恨無親侍養。正因為如此，他特別關注孝的思想和修持。

宗密關注孝的議題，原因之二在於在其三教關係的思考中，回應歷史上儒學對於佛教在孝的問題上的疑問甚至批評。

佛教界在這一問題上的回應，在印度佛教傳入之初就展開了。《牟子理惑論》中已經有記載。有儒者問：「《孝經》言：身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。曾子臨沒，啟予手，啟予足。今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也！」《孝經》中講：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」對於父母所施的身體，包括軀體、四肢、毛髮、皮膚，都要細心愛護，不得毀壞，這是實行孝道的最基本的要求。據《論語・泰伯》記載，曾參病了，召集門人，說道：看看我的手，看看我的腳。他自感將不久於人世，要學生們看看，他的手腳是否完好無傷，以完整的軀體還給大地，這是對父母的孝。據此，佛教徒出家則必須剃盡頭髮，在儒生看來，連最基本的孝道都做不到。另外，佛教徒的出家，涉及到儒家最重視的一個孝的問題，子孫繁衍。「夫福莫踰於繼嗣，不孝莫過於無後。沙門棄妻子，捐貨財，終身不娶，何違其福孝之行也！」[8]當然，牟子對這些觀點都進行了有力的反駁，然而，這種誤解甚至批評仍然不斷。

宗密總體上是主張三教會通的，以佛教為本會通儒道兩教，以認為，「孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊塗。內外相資，共利群庶。……雖皆聖意，而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」[9]在孝的問題上，則是儒佛教兩教共同遵奉的，「儒釋皆宗之，其唯孝道矣。」[10]不僅如此，經過宗密的研究，佛教的孝要高於儒教的孝。這也是宗密處理三教關係中的儒佛關係的一個重要觀點。

二、由比較體現佛教之孝的殊勝性

宗密對於孝的問題的討論，集中在《盂蘭盆經疏》中，他廣求諸種論孝的教典，「搜索聖賢之教，虔求追薦之方。」[11]他發現《盂蘭盆經》闡述的孝的修行方法，實在是「妙行」。宗密有一次回故鄉西充，因眾人之請，為此經制疏，遂有集中體現其孝的思想的《盂蘭盆經疏》的完成，署名也是「充國沙門」，這也體現了對於故鄉西充父母之邦的懷念。

---

[8] 《牟子理惑論》，《大正藏》第四九卷第 511 頁下。
[9] 宗密：《原人論》。
[10] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁上。
[11] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁上。

佛教有多部論孝的經典，但宗密對此經有特別的重視。當然，佛教不只是在專門的孝經中論孝，其孝論充滿了佛典。此經的「教起所因」，宗密概括為四個方面，一是為酬宿因，釋迦本人為表達孝親報父母恩之意。「悉達太子不紹王位，捨親去國，本為修行得道報父母恩。然菩薩用心，不務專己。故開盂蘭法會，以福自他二親。此經所興，本意如此。」[12]二為酬今請。大目犍連因為孝心，欲度父母，報乳哺之恩而出家修行，他有大神通，為佛陀十大聲聞弟子中的神通第一，他看到亡母墮餓鬼中，不能自救，因而告辭佛陀，求解救倒懸之母的方法。佛陀指示盆供之法，而成此經。三為彰顯孝道。四為指示勝田。說明彰顯孝道這一原因時，宗密從兩個方面討論，一是通明孝為儒佛二教之宗本，二是別明二教行孝之同異，構成宗密孝論的核心觀點。

孝為二教之本。儒教的以孝為本，宗密依《孝經》簡要地討論了，儒家講五孝，天子之孝、諸侯之孝、卿大夫之孝、士之孝、庶人之孝，雖然同為孝，但孝的內容有別。「始自天子，至於士人，家國相傳，皆立宗廟。雖五孝之用，則別而百行之，源不殊故。」[13]宗密特別強調了《孝經》的〈開宗明義章〉中「夫孝，德之本也，教之所由生」的觀點，指出儒家以孝為至德要道，道德以孝為體。君子以孝為務本，是天經地義。

佛教的以孝為本，宗密則有較為詳細的闡述。他指出，一切諸佛，有真身和化身，釋迦化身，說隨機權教，舍那真身說究竟實教。所謂的「教」，體現為經和律，經詮道理和智慧，律詮戒行。就戒而言，其本質是講的孝，「戒雖萬行，以孝為宗。」[14]釋加牟尼在菩提樹下成就正覺之後，初結菩薩波羅提木叉，強調這一基本觀點：「孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。」[15]又引《涅槃經》中的觀點，說明必須行考的原因，「奇哉父母，生育我等，受大苦惱，滿足十月，懷抱我身。既生之後，推乾就濕，除去不淨，大小便利，乳哺長養，將護我身。以是義故，應當報恩，隨順供養。」[16]父母對於子女有養育之恩，這是子女行孝的基本理由。

二教孝之同異，是宗密討論的重點。就異而論，有生前侍養異和歿後追思異，後者又有居喪異、齋忌異和終身異。就同而言，有存歿同和罪福同，其中存歿同有五。

差異層面的生前侍養異，父母雙親在世時，子女的行孝。在儒教的要求，

[12] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁上。
[13] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁上。
[14] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁中。
[15] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁中。
[16] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁中。

「慎護髮膚，揚名後代。」[17]這是總結《孝經》的觀點，身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，是孝之始。立身行道，揚名於後世，以顯父母，是孝之終。宗密又以樂春不出[18]、曾子開衾[19]二典說明此種孝。

佛教在在世雙親的行孝體現，「祝髮壞衣，法資現世。」[20]剃去頭髮，換上出家的人壞色衣，為父母說佛法，引導其向佛。宗密不是像廬山慧遠那樣，從居士層面說明可以行世俗之禮，而是直接討論出家僧人行孝。宗密也舉了優陀通信[21]、淨藏回邪[22]的例子來說明佛教的這種孝道。

宗密由此說明，儒佛二教，為善不同，同歸於孝。

歿後追思異是在父母去世之后，子女行孝的不同。宗密又區分為三異，居喪異、齋忌異和終身異。

居喪異是在辦喪事階段，儒佛二教的不同。在儒家，重視葬事，有棺有槨，安放遺體，還要看風水選擇墓地，安墓留形。在佛教，則重視念誦追齋，薦其去識。

齋忌異則是對於守喪的不同要求。在儒教，講究內齋外定，想其聲容。依《禮記》的《祭義》篇，「致齋於內，散齋於外。」大祭禮以十日為期，三內致齋，七日散齋在外，致齋在內寢，散齋在公寢。祭祀時，要思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。在釋家，則設供講經，資其業報。

終身異，則是儒佛二教終身行孝的不同做法，「儒則四時殺命，春夏秋冬，釋則三節放生，施戒盆會。」[23]儒家殺生以祭，佛教則在三個時間節點（歲終、夏滿、忌辰）放生，同時，布施、持戒，盂蘭盆會。

由此差異性的比較，宗密得出孝的理論和修持層面，佛比儒優的結論。儒教之所以為通過殺生來祭祀故去的親人，是因為不瞭解殺生之過失。之所以不瞭解，則是因為當時佛教真宗還沒有傳入中土。如今，既然佛法已久傳，沒有必要

---

17 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁中。

18 曾子的學生子春，不慎而傷足，數月不出，猶有憂色，他認為損傷了父母所生的完全之身而不能自我保全，有違孝道。

19 曾子有疾，召門弟子，掀開被子，說道：啟予足，啟予手。

20 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁中。

21 佛告優陀：我初出家，與父母誓，若得佛道，還度父母。今已得佛，必當還國。汝以神足，變現迦維羅衛，令信吾身已成大道。優陀奉教，化現多瑞，父乃信佛道果已成。王問：如來幾時還國？優陀即答：七日後來。王喜嚴路，合國欣仰。時佛領四眾八部歸國入宮，受王供養，說法化導，王得道證，一切親族皆受戒法。（元照：《盂蘭盆經疏新記》）

22 據《法華經》，妙莊嚴王夫人名淨德，有二子，一名淨藏，二名淨眼，其父信受外道婆羅門法，二子現種種神變，父王心淨信解（元照：《盂蘭盆經疏新記》）。

23 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。

再執著這種權教之說了，「今知理有所歸，不應猶執權教。」[24]為什麼呢？福報之大，莫大於施生，施生是釋梵之本因，天地之大德。儒家殺彼祭此，怎麼會近於仁愛呢？這種行為，表面是祈福，在佛教看來，其實是立讎。

儒佛之孝在表現相同的部分，有存歿同和罪福同。存歿同是說，不論雙親是存是歿，儒佛二教的致孝是一致的，表現為今居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。

居則致其敬，日常居止之中，恭敬雙親，宗密舉例分別簡要點出，「儒則別於犬馬，釋則舉身七多。」[25]「別於犬馬」是基於孔子所說，對雙親的教孝養要存恭敬，不能同於養犬養馬，不然，養父母和養犬馬有何差別？「舉身七多」則是佛陀孝父的行為，「佛初成道，還本國時，淨飯王嚴駕出迎，見佛作禮，佛即踊身虛空，高七多羅樹。禮訖下地，發言起居等，佛為世間慈父，猶故敬親，不正受禮，意使將來以此為法。」[26]佛陀以此舉身的行為，體現對於世間慈父的恭敬。

養則致其樂，出於《孝經》。儒家在這一方面的體現，宗密說：「儒則怡聲下氣，溫清定省等故，有扇床溫席之流。」[27]「怡聲下氣」「溫清定省」出自《禮記》〈曲禮〉篇，「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。」子女諫父母之過而不能讓其生氣。「凡為人子之理，冬溫而夏清，昏定而晨省。」冬天讓父母暖和，夏天則讓涼快，晚間服侍就寢，早上省視問安。漢代的孝廉典型黃香對待父母，暑則扇床枕，寒則以身溫席。佛教在這一方面的體現，宗密說：「釋則節量信毀，分減衣鉢等故，有割肉充饑之類。」[28]佛教對於父母的孝養，要根據其是對於佛教是信還是不信（毀），如果不信，則適當減少供給，恐損父母福，反之，則盡其所要而供給之，並勸發道心。「割肉充饑」則是《大方便報恩經》所記載的釋迦過去為王太子時，名須闍提。其父王被大臣羅睺篡位欲殺，與夫人、太子逃於他國，糧盡困乏，太子每日自割身肉奉父母。

病則致其憂，父母有病，子女的擔憂和事奉，儒佛的孝道在這一層面的表現都是一樣。「儒中如文帝先嘗湯藥，武王不脫冠帶。釋中如太子以肉為藥，高僧以身而擔。」[29]這些孝行之中，「以身而擔」是指三論宗祖師遼東僧朗法師的行孝故事，其母老而疾，僧朗以母及經論文疏各置一頭，橫檐而行，隨所到處，傳化供侍，時人號之為橫行朗。

---

[24] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。
[25] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。
[26] 元照：《盂蘭盆經疏新記》，《續藏經》第二一冊第 462 頁下。
[27] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。
[28] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。
[29] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。

喪則致其哀，儒佛兩教的信徒對待喪事，心中的哀傷都是一致的。「儒有武丁不言，子皐泣血。釋有目連大叫，調御舁棺。」[30]殷高宗武丁居喪，諒陰三年，即將政事全權委託大臣處理，默而不言，守喪三年。高柴（子皐）守喪，泣血三年（泣而無聲）未嘗見齒（少言笑）。目連見母所食化成火炭，大叫悲號涕泣，孝心深重。淨飯王崩，佛（調御大夫）躬自擔棺。

祭則致其嚴，祭奠故去的親人，儒佛二教都要求嚴格遵守禮制。「儒有薦筍之流，釋有餉飯之類。」[31]孟宗事母至孝，其母好食竹筍。冬月無筍，孟宗入竹林哀號而求，筍即為出。母亡之後，冬至時節，孟宗欲以筍祭，仍入竹園，哀告天地，得筍薦之，此為「薦筍」。餉飯則是目連孝母的做法。餉飯和薦筍，恭敬地祭奠的情感都是一致的。

罪福同，對於行孝之鼓勵和不孝之處罰，在儒佛兩教的處理原則是一致的。「罪同者，儒則條越五刑，犯當五摘而恩赦不該。釋則名標七逆，戒黜七遮而阿鼻定入。福同者，儒則旌於門閭，上天之報，釋則瑩於戒德，淨土之因。」[32]儒教對於不孝的罪性的認定，墨、劓、刖、宮、大辟五刑所處罰三千條大罪，這些罪都沒有不孝的罪惡大，犯不孝之惡，當行五車撕裂之刑，不得赦免。佛教則視不孝為七逆之一，遮障戒行，當墮阿鼻地獄。而對於行孝子，儒家的獎賞方法則是大力公開表彰，旌表於家門鄉閭，如果從佛教的報應的角度看，是可以昇天的。佛教主張，行孝者的福報之賞，體現其戒德清白有品行，種下了往生淨土的善因。

這一比較，是佛教對孝論的首次系統闡述，基於宗密的佛教為本的三教融合觀，宗密在承認儒教的孝論有和佛教相同的相同處之外，更重視兩者之間的差異，由此差異，宗密要說明的是，佛教孝論的殊勝性。

三、宗密孝論的歷史影響

宗密討論孝論的《盂蘭盆經疏》，後人也有進一步的關注，元照撰有《盂蘭盆經疏新記》一卷，目的在於，「由記以達疏，由疏以通經，由經以起行，由行以造道。」遇榮撰有《佛說盂蘭盆經疏并序孝衡鈔》兩卷，此可以視為影響之一。

雖然有宗密等人的闡述，儒教在孝的問題上，仍然有人對佛教持批評態度，直到近代的民國，仍然是如此。以至於印光法師對佛教的孝道一再加以闡述，而

[30] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。
[31] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 505 頁下。
[32] 宗密：《盂蘭盆經疏》卷上，《大正藏》第三九卷第 506 頁上。

他的一些觀點，卻是與宗密相近，實際上可以看作是受到宗密的影響。儘管印光沒有直接提及宗密的觀點，但這種內在關係是明顯的。

宗密講，對於孝，儒釋皆宗之，「孝為二教之宗本。」[33]印光法師則認為，世出世都以孝為本，「世出世間，莫不以孝為本。」「出世間法亦無不重孝。」[34]一般人只認為世間法的儒教重孝，豈不知出世間法的佛教也重視孝。兩位高僧這一觀點是基本一致的。對於這樣的觀點，印光法師有許多具體的闡述，多見於給居士的書信中。孝是儒教和佛教都以之為本的一個核心規範，所以，儒家有《孝經》，主張「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也」，等等。印光引經文證明說，佛教也有類似的觀點，佛之《戒經》云：「孝順父母師僧三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。」這一段話，印光法師經常引用，用以證明佛教的孝。這裡所引的《戒經》，即《梵網經》，是佛教的大乘菩薩戒的經典。佛教孝順的對象，包括了父母、師僧和整個佛法僧三寶，從法寶的角度講，就是要孝順最高、最究竟的佛之道，孝就是佛教講的戒，佛教的孝也叫「制止」。同樣的觀點，印光法師經常談到，「《梵網》、《楞伽》等經，慈悲心，戒殺放生。」[35]「佛教以孝為本，大乘經多有發明，其最顯豁詳悉者，有《佛報恩經》、《地藏經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《梵網經》。」[36]佛陀針對不同的社會角色，會經常強調包括孝在內的規範，「佛於父言慈，於子言孝，於君言仁，於臣言忠，夫唱婦隨，兄友弟恭。」[37]「如來說法，恒順眾生。遇父言慈，遇子言孝。外盡人倫，內消情慮，使複本有真心，是名為佛弟子。」[38]「佛教雖出世法，然遇君言仁，遇臣言忠，遇父言慈，遇子言孝，由淺而入深，下學而上達。」[39]

宗密對於儒佛的孝加以比較，而得出有異有同的不同分析性觀點。印光法師也沿用這一比較的思路，基本觀點可以概括為跡同本異」。就佛教方面而言，「其言慈孝等，則與儒教相同。其詳示三世因果處，則儒教便無聞焉。」[40]「經世良謨，亦同儒教。但儒教只令人盡義，而佛教一一各言因果。盡義則可教上智，難化下愚。因果則上智下愚，無不受益。」[41]「出世間之孝，其跡亦同世間服勞奉養，以迄立身揚名。而其本則以如來大法，令親熏修。」[42]在倫理體系方面雖然都

[33] 《盂蘭盆經疏》,《大正藏》第 39 卷，第 505 頁中。
[34] 《佛教以孝為本論》,《增廣印光法師文鈔》卷二。
[35] 《佛川敦本學校緣起序》,《增廣印光法師文鈔》卷三。
[36] 《覆嶧縣宋慧湛居士書（民國二十二年）》,《印光法師文鈔續編（上）》。
[37] 《覆鄧新安居士書》,《增廣印光法師文鈔》卷一。
[38] 《覆泰順林介生居士書一》,《增廣印光法師文鈔》卷一。
[39] 《與泰順林枝芬居士書一》,《增廣印光法師文鈔》卷一。
[40] 《覆鄧新安居士書》,《增廣印光法師文鈔》卷一。
[41] 《覆永嘉某居士書一》,《增廣印光法師文鈔》卷二。
[42] 《循陔小築發隱記》,《增廣印光法師文鈔》卷四。

談孝，都有經世之道，但重要的差別在於儒教沒有三世因果報應的思想，這樣在對下愚的教化方面，不如佛教更有效。

就具體的差別，則可以概括為兩個層面的不同。其一，從通局論不同。儒教的孝，孝局於親，佛教的孝，更為廣泛，「孝之一字，局於事親。通而論之，凡於理於心，能不違悖，均名為孝。否則，均為不孝。學者必須通局兼修，方可名為盡孝。」[43]真正要行佛教的孝，則既要有對雙親之孝，也要有更廣泛的孝的對象，就如同《梵網經》中所說。其二，從顯跡和極致論不同。儒教的孝，孝在顯跡，佛教的孝，孝在極致。什麼是儒教的顯跡之孝呢？「儒者服勞奉養以安其親，孝也。立身行道，揚名於後世以顯其親，大孝也。」[44]「孝經以立身行道，揚名於後世，以顯父母，為孝之終。」[45]「先意承志，服勞奉養，竭己之力，悅親之心，不虧其體，不辱其親，立身行道，揚名於後世，以顯父母。世間孝道，唯此而已。」[46]儒教的各種各樣的孝，在印光法師看來，都是顯乎耳目之間，人們可以看得到，聽得到。

結論

自印度佛教傳入中國之後，儒教方面以忠孝等倫理議題對佛教發起了倫理性的批評，在佛教進行了長期的解釋、辨駁、說明的基礎上，廬山慧遠、禪宗六祖慧能等其實都從不同的層面做了說明，但明確地從理論層面回應儒教的這種長期批評，系統地分析儒佛孝論的異同，並闡明佛教孝道的殊勝性的佛教高僧是宗密，這也是華嚴宗（以及荷澤禪）的佛教倫理觀的一個重要的思想表達，當然，華嚴宗的倫理觀，包含了更為廣泛的內容。就其孝論觀而言，從邏輯上看，實際上也影響到後世淨土宗高僧印光大師的孝論。

---

43 《覆嶧縣宋慧湛居士書（民國二十二年）》，《印光法師文鈔續編（上）》。
44 《佛教以孝為本論》，《增廣印光法師文鈔》卷二。
45 《孫母林夫人事實發隱》，《增廣印光法師文鈔》卷四。
46 《上堂法語》，《印光法師文鈔三編補》。

從《華嚴法界玄鏡》與《寶鏡三昧歌》論華嚴思想與曹洞禪觀的交涉

圓光佛學研究所　教授
黃連忠

摘要

一、前言

佛教五智（梵語 pañca jñānāni）學說之中，有大圓鏡智（梵語 ādarśa-jñāna）一說，原指第八識從有漏之法轉為無漏時所證之智，亦是顯現法界萬象圓明圓滿如實無垢之佛智，正如大圓滿鏡映現萬法相融相攝之境智。此外，在華嚴宗與禪宗思想形成發展過程裡，以「鏡」為喻，說明華嚴法界重重無盡相涵相攝的思想，以及禪宗悟境通透明澈偏正回互的妙諦。因此，本文從澄觀（738-839）《華嚴法界玄鏡》與洞山良价（807-869）〈寶鏡三昧歌〉的鏡喻之說，論釋華嚴思想與曹洞禪觀的交涉與比較。

《華嚴法界玄鏡》在詮釋「十門」時，用了「九鏡入於一鏡」的說法，以一鏡攝九鏡之說，也是十鏡互攝之意，如此展現重重無盡，相攝無礙，亦是展現了以鏡像原理比喻事事無礙的融攝，證成「一入一法，一攝一法，一切入一切，一切攝一切」的迴互相攝相即的華嚴禪觀之基本原理。反觀禪宗以簡易快捷、直指人心與教外別傳開宗立派，雖然缺乏嚴密完整的理論系統，但是在生活中簡捷精要的修持方法，以及見地與實修融和開展的禪觀系統，特別展現在石頭希遷（700-790）法系發展裡，以洞山良价為主的禪觀與華嚴禪觀相互融攝的宗風特質之中。本文亦討論了同屬於石頭法系的五代禪僧南嶽惟勁〈讚鏡燈頌〉與〈覺地頌〉，其中提到的海印三昧與「圓光鏡像」及「珠鏡頓印」兩者類比，此亦為石頭法系禪悟之境與華嚴之境的融攝開展之思想，皆為本文討論的具體內容。

二、《華嚴法界玄鏡》與《寶鏡三昧歌》鏡喻思想之特質與意義

華嚴宗又稱法界宗、賢首宗、圓明具德宗。此宗為中國十三宗之一。本宗屬於教門派下，依據《大方廣佛華嚴經》樹立法界緣起、重重無盡、事事圓融無礙的思想要旨，並且以唐代杜順（法順）禪師（557-640）為此宗之初祖。杜順作《五教止觀》、《華嚴法界觀門》等根本宗典，至澄觀的《華嚴法界玄鏡》以「玄鏡」為名，其「玄」字表示玄妙深奧、妙明真心之理體，以「鏡」字喻示相含相攝、重重無盡之圓融，並藉此論釋華嚴初祖杜順法界三觀，而能體證「一心法界」之玄奧。澄觀的《華嚴法界玄鏡》主要是註釋杜順的《華嚴法界觀門》，澄觀以體相用三大哲學為其理論的基本架構，並且輔之以四法界說開展而為義理層面。同時，再將杜順的真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀三觀，架構詮釋為法界觀門禪觀實踐修持的思想系統。

澄觀在《華嚴法界玄鏡》中，主要是確立「修大方廣佛華嚴法界觀門」的經題為詮釋意旨，並且以體相用思想範疇為主，[1]其中包含了實相的「本體」，修證的「境界」，以及華嚴的「妙用」。澄觀在《華嚴法界玄鏡》中，將「修大方廣佛華嚴」等七個字展開，而為「一題七字各有十義」，並且說明「大十義者，則七字皆大」的義理展面，其中的「大」，即是指法界實相原理的本體論，並且設立「大十義」的十項範疇，分別是「體、相、用、果、因、智、教、義、境與業」，這也是以「具十無盡故稱大」，為其主要內涵，其中又分為三組，分別是「體、相、用」、「果、因、智」與「教、義、境」，最後收攝在「業」中，此「業」為「以斯教旨橫遍豎窮無休息故」，在此已有後文「一鏡攝九鏡」之意。在此體相用是一組範疇，果因智是另一組範疇，教義境是又一組範疇，三組範疇個自獨立，但又互相含攝，因此三乘以三為九，此為澄觀所說的「九鏡」，此「九鏡」亦是互相相融，但最後回歸到「業」鏡，正好為「十」。華嚴宗以「十」為圓融的極則，亦如《法華經．方便品》說的「相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟」等十如是，再如佛有十號，皆是象徵圓滿之功德與境界。由此可見，澄觀的主要用意是「華嚴十義者，以十度華嚴」，[2]此中的「十」即賦有終極圓融無礙而成佛之意。同時，澄觀所謂「無盡教海不出七字，故依此教以成觀門」，[3]意即一切佛教的教義思想，並不會離開「修大方廣佛華嚴」七字的修證系統，並且依此思想的理論而成就華嚴禪觀的架構。

澄觀拈出四法界之說，分別是一事法界、二理法界、三理事無礙法界與四事事無礙法界，這是以「理事」的範疇立義，甚為分明。其中的「理理」（即為理）與「事事」（即為事）的涵義相對，因此單以「理」或「事」而立名。至於「無礙」則是以「相」範疇為義，所以形成對開悟境界的詮釋，也是說明無礙而解脫，無礙而成佛之義，這是體相用範疇的「相」。至於體相用範疇的「用」，則是澄觀所言之「一一事相，皆可成觀故略不明。總為三觀所依體，其事略有十對」，[4]其中的「十對」，即是今日所謂的十組範疇，分別是：「一教義，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十感應。隨一一事皆為三觀所依之正體。」[5]在此看出澄觀雖以「十對」立名，實際上卻是十組範疇的思想，其中每一組範疇都可以看出都是相對性的範疇，以此說明妙用的層次，並且統攝在「三觀」（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀）。可見澄觀以杜順的真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀為基本的禪觀核心，亦是主要修持的理論系統，開展出十組

[1] 所謂「範疇」（category）的定義與體相用範疇的形成，筆者已有專文討論，於此不再重複，詳見拙作：《禪宗公案體相用思想之研究》（第三章第一節），台北：台灣學生書局，2002 年 9 月出版。
[2] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 中。
[3] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 下。
[4] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 下。
[5] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 下。

範疇的事相觀照法門，進而證成四法界，從理法界說一切實相之理體，以事法界說明事相之境界，以理事無礙法界論釋圓融理體與事相的相攝，最後以事事無礙法界詮釋萬法相涵相攝的法界實相。

杜順原以為「理事鎔融存亡逆順通有十門」，澄觀卻進一步解釋為：「具下十門無礙之根鎔融，是總該下十門，似如洪鑪鑄眾像，故鎔謂鎔冶，即初銷義，融謂融和，即終成一義，以理鎔事，事與理和二而不二，十門無礙其義同故。」其中的「無礙之根鎔融」，即是以「鎔融」象徵了「無礙」，這是一種具象的比喻，澄觀以為「似如洪鑪鑄眾像，故鎔謂鎔冶」，以銷融之融和「終成一義」，主要的哲學結構是「以理鎔事，事與理和二而不二」。[1]杜順所拈出的「十門」，分別是：一理遍於事門、二事遍於理門、三依理成事門、四事能顯理門、五以理奪事門、六事能隱理門、七真理即事門、八事法即理門、九真理非事門與十事法非理門等。杜順原來解說十門的玄義，主要是詮釋圓融無礙的禪觀，澄觀記為：「此上十義同一緣起，約理望事，則有成有壞，有即有離；事望於理，有顯有隱，有一有異。逆順自在，無障無礙，同時頓起深思令觀明現，是謂理事圓融無礙觀。」[2]所謂「約理望事」，是指以真空觀照之理察覺觀照，便會發覺一切諸法是「有成有壞，有即有離」的相對法。因此相對的，所謂「事望於理」，是指以事相歸空之理察覺觀照，便會發現一切諸法卻是「有顯有隱，有一有異」，兩者以回互交錯的禪觀觀照，因此才能夠「逆順自在，無障無礙，同時頓起深思令觀明現，是謂理事圓融無礙觀」，其中的「令觀明現」，就是能展現觀照之理圓融無礙境界，而成就此觀。這是華嚴禪觀的基本理論系統，能觀之心體察其真空，與所觀之事相因緣逆順歸空，兩者以空相應，以空相融，消泯圓融理與事，一切究竟圓滿。

《華嚴法界玄鏡》在論釋杜順「周遍含容觀第三」時，澄觀解釋為「即事事無礙法界也」，杜順又說「事如理融遍攝無礙，交參自在，略辯十門」，澄觀解釋為：「若唯約事則彼此相礙，若唯約理則無可相礙，今以理融事，事則無礙，故云事如理融。」[3]所謂的「十門」，分別為：一理如事門、二事如理門、三事含理事無礙門、四通局無礙門、五廣狹無礙門、六遍容無礙門、七攝入無礙門、八交涉無礙門、九相在無礙門與十普融無礙門等。其中，最值得注意的是，澄觀在詮釋「七攝入無礙門」中，用了「九鏡入於一鏡」的說法：

---

[1] 澄觀說：「依理成事理順事也，事能顯理事順理也，故此二句總攝十門，方為事理無礙之義成第二觀。」見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 676 上。

[2] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 679 下。

[3] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 680 上至中。意即在事相是彼此互相妨礙，但是若從真空之理的角度觀察，則是互不相礙。因此，「以理融事，事則無礙」，以真空之理與理事無礙之理，則是銷融其中，而顯示事事無礙之境。

> 在能入多中，如九鏡入於一鏡，還攝所入一鏡，在能入多鏡之中，後對但反前多能入為多能攝耳，謂多攝一時，多為能攝，一為所攝，而多即能入，故還將此多，入於所攝一法之中，如九鏡為能攝，還將九鏡入所攝一鏡之中。[1]

此為一鏡攝九鏡之說，也是十鏡互攝之意，如此重重無盡，相攝而無礙，從「九鏡入於一鏡，還攝所入一鏡」即是展現了事事無礙的鏡像原理，然而鏡體為色（物質），鏡像為空（理體），以理（空性）銷融，以鏡（虛像）攝為喻，事事得以無礙。同時，澄觀在詮釋「八交涉無礙門」時，繼續以鏡攝為喻，說明「一鏡攝九鏡」的原理：

> 若以十鏡為喻，一鏡為一，九鏡為多，謂初句云，一攝一切，一入一切者，應云一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡，謂上一鏡為能攝，則九鏡為所攝，而所攝九鏡亦為能攝故，上能攝之一鏡，卻入九鏡之中，云一鏡入九鏡，下三例然，第二句云一切攝一一切入一者，應云九鏡攝一鏡，九鏡入一鏡，謂上九鏡為能攝，則一鏡是所攝，以所攝一鏡亦為能攝故，上能攝之九鏡，卻入所攝一鏡中，云九鏡入一鏡，第三句一攝一法一入一法者，應云一鏡攝一鏡一鏡入一鏡，謂第一一鏡攝第二一鏡，第一一鏡亦入第二一鏡，第四句云，一切攝一切一切入一切者，應言十鏡各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡，而所入所攝但云九鏡者，留一為攝入故，言有本云後二句入在頭者，云一入一法，一攝一法，一切入一切，一切攝一切。[2]

澄觀以「十鏡為喻」為解析的方便，首先設立範疇「一鏡為一，九鏡為多」，從「一與多」的相對性立論，以一攝九，以十攝萬法，明顯具有哲學範疇分類論證的性質。因此，「一攝一切，一入一切者，應云一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡」的立論，即在說明華嚴思想是從「一攝一切，一入一切」到「一即一切」的含融互攝的思想，如此證成三階段的「攝、入、即」的哲學架構與進程，同時也符應「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」的三重禪觀系統。其中的「真空觀」是「一攝一切」，「理事無礙觀」是「一入一切」，「周遍含容觀」是「一即一切」，層層轉深，相融相攝，所以「十鏡各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡」，因此證成「一入一法，一攝一法，一切入一切，一切攝一切」的迴互相攝相即的華嚴禪觀之基本原理。

禪宗以直指人心與教外別傳立宗，雖然缺乏嚴密完整的理論系統，但是在生

---

[1] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 681 下。
[2] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 682 上。

活中簡捷精要的修持方法，以及見地與實修融和開展的禪觀系統，在師資道合的師徒相授下，成為中國禪宗形成與發展最大特色。然而，禪宗成為中國佛教唐宋以後發展中的主流，也面臨三大困境：其一，如何與佛教經典與教義相結合，進而得到佛教思想與理論的支持？雖然是教外別傳，但也不能脫離佛教根本的精神；其二，由於禪宗的悟道境界屬於個人主觀的體驗，缺乏客觀的檢證標準，亦無法精確的描述所證所悟境界的實況，這對禪宗的發展極為不利。因此，如圭峰宗密（780-841）在《禪源諸詮集都序》中即闡明了「禪教一致」的概念，這也是教禪互證的思想進路；其三，禪宗在六祖惠能以後的五家七宗，雖然各自發展出自己的禪法體系，如臨濟義玄（?-867）四料簡，洞山良价君臣五位，但也出現了禪悟境界如何契合佛教圓滿教義的法身境界之類的問題？同時禪宗本身過於簡約的語言型態，亦不足以說明從禪定到禪悟的精細過程與超越世間的境界。因此，禪宗不僅須要佛教經典理論的支持，也須要對禪悟修持過程及結果描述的客觀語言系統，以禪教互證來支持本身證悟與宗派的根本，這也形成了華嚴思想與曹洞宗禪觀交涉的基礎。

由於華嚴教觀的教門思想，精深博大，雖然理論體系周備詳切，尤其是從賢首法藏（643-712）之後，澄觀與宗密雖然被稱為華嚴四祖及五祖，但是兩人都曾大量涉獵學習華嚴宗以外的宗派，如澄觀學習天台《摩訶止觀》、《法華經》、《維摩經》等經疏於天台宗九祖荊溪湛然（711-782），又曾經學習牛頭宗禪法於徑山法欽（道欽）（714-792）。之後的宗密，尤其是提出「禪教合會」的理論體系，可見在中晚唐時期，華嚴宗的教門與禪宗的禪門祖師之間，在學習佛法的成長過程中，互有學習與思想交涉的情況。

禪宗雖然稱為教外別傳的宗派，但是每一位禪宗的祖師都是優異的出家僧眾，不僅持守嚴謹的佛門戒律，也普遍性地依持學習佛教的經論教理。禪宗祖師以「鏡」為喻本心或佛性，良有以也。如在《祖堂集》卷 2 中提到西天禪宗第 18 祖伽耶舍多尊者，曾經「手執銅鏡」而對第 17 祖僧伽難提尊者說：「諸佛大圓鏡，內外無瑕翳，兩人同得見，心眼皆相似。」這是禪宗語錄公案中首度出現的「圓鏡」為喻本心佛性，《祖堂集》引後代淨修禪師讚曰「手執寶鏡，面難提師」。從此開始，「以鏡喻心」成為禪宗傳承的一項重要內涵，遂有圓鏡、心鏡、明鏡、金鏡、古鏡與寶鏡之說。

在敦博本《六祖壇經》中說：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。……菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？」北宗神秀與六祖惠能環繞著「明鏡」討論法義，以「心」象徵與譬喻之，顯示了禪宗善用生活實物為禪法詮釋或表述的特質。

在六祖惠能之後席捲天下的南宗禪五家七宗裡，石頭希遷的石頭法系是開啟了日後曹洞宗的先河，早年石頭希遷讀到僧肇的〈涅槃無名論〉:「覽萬像以成己者，其唯聖人乎！」乃感歎的說:「聖人無己，靡所不己。法身無量，誰云自他？圓鏡虛鑒於其間，萬像體玄而自現。境智真一，孰為去來？至哉斯語也！」其中引用「覽萬像以成己」句，顯然以心為鏡而顯諸萬法森羅之像。同時，石頭希遷融合了《老子》的「聖人無己」與佛法的「法身無量」而說明了「圓鏡虛鑒於其間，萬像體玄而自現」而成為石頭希遷覺悟的感慨，以本心虛鑒於圓鏡，體玄萬像而自然顯現，說明了「境智真一」的「一真法界」。筆者以為石頭希遷對於華嚴思想多有涉獵，並且融入其禪法的實踐與契證，其中的「境智」，亦是詮表了虛幻外境與真如內智的相融相即，這是石頭禪法的一大特色。

石頭希遷〈參同契〉為石頭法系的根本宗典，也是日後曹洞宗徒將其與洞山良价〈寶鏡三昧歌〉等兩部著作視為曹洞祖師的根本經典。[1]在〈參同契〉中與華嚴思想最為相關的，就是「門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住」。然而，此段偈語，並未明示出自於華嚴的思想，更未點明華嚴典籍的出處，是否能與華嚴思想做一比較或論述其關係。宋代汾陽善昭（947-1024）在其語錄中有句：「（學僧）問：『門門一切境，迴互不迴互。如何是不迴互？』（汾陽善昭）師云：『今日過泥不易。』」[2]這是以公案語言模式回應問答，雖然未直接點明華嚴思想。然而在南宋的宏智正覺（1091-1157）卻將「門門」二字有了精彩的註解，收錄在《宏智禪師廣錄》卷第一中的〈泗州大聖普照禪寺上堂語錄〉裡提到：「（師云）藏身須要無蹤跡，碧眼胡僧難辨白；沒蹤跡處莫藏身，門門廓達了諸塵。」[3]其中的「門門廓達」，即有「法門」與「境界」兩者同時並存的雙重涵義，亦可看出指涉關聯了華嚴門門互具的思想。洞山良价〈寶鏡三昧歌〉中說：「銀盌盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。……如臨寶鏡，形影相覩。汝不是渠，渠正是汝。」[4]從石頭希遷〈參同契〉的「門門一切境，迴互不迴互」到洞山良价〈寶鏡三昧歌〉的「如臨寶鏡，形影相覩」，都是在闡述一個相涵相攝的華嚴思想，也是將華嚴思想的「事事無礙」與曹洞禪的「鏡鏡相攝」連結在一起，這是一項值得深入探究的學術問題。

---

[1] 聖嚴法師認為：「石頭希遷所著的〈參同契〉與洞山良价所寫的〈寶鏡三昧歌〉，被公認為是禪佛教曹洞宗最重要的兩篇著作。」見釋聖嚴、釋果醒：《寶鏡無境——石頭希遷〈參同契〉、洞山良价〈寶鏡三昧歌〉新銓》，台北：法鼓文化出版社，2007 年 11 月，序文。

[2] 見《汾陽無德禪師語錄》卷上，《大正藏》第 47 冊，頁 601 中。

[3] 見《宏智禪師廣錄》卷 1，《大正藏》第 48 冊，頁 6 上。

[4] 見洞山良价：〈寶鏡三昧歌〉，收錄於《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊，頁 525 下至 526 上。另見收錄於《人天眼目》卷三中載「銀盌盛雪」一句，當知《大正藏》冊 47 的《瑞州洞山良价禪師語錄》中「銀怨盛雪」的「怨」應為「盌」字，即是白銀所製的碗。參見《人天眼目》卷三，《大正藏》冊 48，頁 321 上。

宋元之際的雲外雲岫（1242-1324）撰〈寶鏡三昧玄義〉中，對洞山良价的「如是之法，佛祖密付」有以下的註語：「心心相照如鏡對鏡，光光互融各不相借，豈非密用者哉？」[1]其中的「心心相照」與「光光互融」即是華嚴思想與曹洞禪境兩者之間說明相攝相融的意旨。然而，心心相照與光光互融是非常抽象的描述，雖然吾人都可以感受到心意，也能看到光線，但是當佛心與本心相應時，並不容易用語言文字來形容。同時，光線與光線互相融入，這是理解上可以知道的事，但是在現實生活中卻難以親見印證。因此，用「如鏡對鏡」的鏡像為喻，反而能夠理解「心心相照」與「光光互融」的意象。

洞山良价〈寶鏡三昧歌〉以「寶鏡」為喻，闡釋諸佛大圓鏡智即為眾生本心之鏡與一切智相融相即，其中蘊含了禪定三昧的修持方法與境界，也說明了洞山良价「如臨寶鏡，形影相覩」禪法的宗風，特別是呈顯了洞山良价「過水睹影，大悟前旨」的悟境，澈見本來面目之佛性，悟見萬法之實相。尤其是「銀盌盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處」的現象及理論本體之間，如同明鏡互相映照，雖然相涵相攝，但是也能清澈分明地指出細微的分別，這是禪境的美學，曹洞禪的心法，也是洞山良价運用華嚴思想的巧妙轉換。以華嚴的佛陀本心之境與禪者修證之境，兩者互相契證而互相發明。

在與洞山良价同時代的圭峰宗密，兼有華嚴五祖及荷澤法系的傳承，在其〈史山人十問草堂和尚〉第五問曰：「若但修心而得佛者，何故諸經復說必須莊嚴佛土，教化眾生，方名成道？」師（宗密）答曰：「鏡明而影像千差，心淨而神通萬應。影像類莊嚴佛國，神通即教化眾生；莊嚴而即非莊嚴，影像亦色而非色。」[2]宗密說修心成佛與莊嚴佛土是依正莊嚴的具體呈現，舉出的「鏡明而影像千差」是以明鏡為喻本心，萬法相應而能顯現千差萬別的影像，這一點與洞山良价的「銀盌盛雪，明月藏鷺」有異曲同功之妙，筆者以為這是以現象的鏡喻，說明相涵相攝卻又分別清明的華嚴法界觀與曹洞禪觀的交涉。

五代禪僧南嶽惟勁（生卒不詳），乃雪峰義存（822-908）法嗣，亦為石頭法系的傳承，曾撰有〈讚鏡燈頌〉曰：

> 偉哉真智士！能開方便津。一燈明一體，十鏡現十身。
> 身身相映涉，燈燈作互因。層層身土廣，重重理事淵。

---

[1] 相關於〈寶鏡三昧歌〉的註釋典籍有三本，分別是：其一，在宋代僧慧霞編之《重編曹洞五位顯訣》中附有雲外雲岫所著之〈寶鏡三昧玄義〉一卷；其二，清代行策所著〈寶鏡三昧本義〉一卷；其三，清代雲淙淨訥著之〈寶鏡三昧原宗辨謬說〉一卷。本文所引為雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，收錄於《卍續藏》第 111 冊，台北：新文豐出版公司，1983 年 9 月，頁 257b。

[2] 見圭峰宗密：〈史山人十問草堂和尚〉，《卍續藏》第 80 冊，頁 64 中。

儼睹微塵佛，等逢毘目仙。海印從茲顯，帝網義由詮。
一塵說法界，一切塵亦然。五蘊十八界，寂用體俱全。
圓光含鏡像，一異不可宣。達斯無礙境，遮那法報圓。[1]

南嶽惟勁提到「身身相映涉，燈燈作互因」，從「身身」類同於事事無礙，「燈燈」又喻為重重無盡。再提到「海印從茲顯，帝網義由詮」，詮釋修證的極致，即是海印三昧的具體呈顯。最後提到「圓光含鏡像」與「達斯無礙境」，即是以鏡為喻，詮釋了華嚴法界的相涵相攝與重重無盡。此外，惟勁另在〈覺地頌〉中說：

萬有齊含真海印，一心普現總圓明。湛光焰焰何依止？空性蕩蕩無所停。
處處示生無生相，處處示滅無滅形。珠鏡頓印無來往，浮雲聚散勿常程。[2]

南嶽惟勁明確地點出海印三昧之名，一心普現圓明之境界，並以「珠鏡頓印」形容重重無盡相涵相攝的華嚴法界，筆者以為南嶽惟勁承襲石頭法系的宗風，也相輝印於洞山良价的寶鏡之喻，為禪悟之境與華嚴之境，以「鏡」為喻地連結起來。

三、結論

華嚴思想富麗而周密，在澄觀《華嚴法界玄鏡》中，以「玄鏡」為喻，將杜順的《華嚴法界觀門》真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀三觀，深入詮釋並重組架構為法界觀門禪觀實踐修持的思想系統。洞山良价〈寶鏡三昧歌〉以「寶鏡」為喻，乃承襲於石頭希遷的〈參同契〉，將洞明深澈的禪觀與華嚴義理之境，巧妙地連結起來，形成以曹洞禪為入手之修持，卻證成華嚴禪觀之境的修證系統。

澄觀以杜順的真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀為禪觀核心，開展出十組範疇的事相觀照法門系統，進而證成四法界說，並且以事事無礙法界詮釋萬法相涵相攝的法界實相。然而，理論系統周備的同時，如何又能以修持方法深入其完備之修持系統呢？雖然澄觀提出了「一鏡攝九鏡」的哲學原理，層層轉深，相攝相融，然而從發起菩提心，修持菩薩六度萬行，或者廣修普賢菩薩十大行願，乃至學習善財童子五十三參的各項法門，或者學習杜順《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀門》等，筆者以為如何消化吸收精要地並且簡要地提取華嚴修行法門，提供給當代眾生能夠非常方便易學地學習，同時又能夠經得起檢證及提供清晰的次第，

[1] 見南嶽惟勁：〈讚鏡燈頌〉，原載於《祖堂集》第 11 卷，現收錄於《大藏經補編選錄》第 25 冊，頁 520 下。
[2] 見南嶽惟勁：〈覺地頌〉，收錄於《景德傳燈錄卷》卷 29，《大正藏》第 51 冊，頁 454 上。

將是華嚴教學從哲學理論系統，轉化為以實踐修持為核心的華嚴學，正是本文分析論證的結論之一。

石頭法系從石頭希遷開始，援引了華嚴思想的語詞及其境界的闡釋，由其是到了洞山良价〈寶鏡三昧歌〉為集大成者，形成「曹洞悟禪，華嚴證境」的禪教和會思想。然而，特別值得注意的是，〈寶鏡三昧歌〉運用了具有美學意味的字詞，以詩偈歌頌的方式呈顯了禪悟的境界與修持的要訣，一樣是提供了「虛玄」與「靈幻」的想像空間，對於入手的方便及次第，都缺乏嚴密的系統與清晰的步階。筆者以為「寶鏡三昧」即是以「空幻虛淡」的「寶鏡」為喻圓滿之佛性，又以「三昧」為喻大乘菩薩證契的佛地境界，並且連通了海印三昧的暗喻。此外，在同為石頭法系的南嶽惟勁，或是曹洞宗後起之秀的宏智正覺，都廣泛而深入的運用了華嚴思想。因此，將來筆者將繼續探討宏智正覺以後，有關於曹洞宗與華嚴思想的交涉。

五臺山南山寺印公碑考證*

河北師範大學歷史文化學院　教授
崔紅芬

摘　要

五臺山是中國著名的佛教聖地，寺院眾多，佛塔林立，僧才輩出。五臺山南山寺所存「印公碑」記述了元代高僧慧印法師修學和弘傳佛法的事蹟。文章分為三大部分對元代慧印法師進行考證，印公（1271-1337），法名慧印，關陝人，先後在山西、河南等地隨多位高僧學法和受戒，精通《華嚴》《圓覺》《華嚴義疏》《唯識》《因明》等經論，並修持藏傳佛教時輪六支密法等，嚴於戒律，是位顯密兼修的高僧，有榮祿大夫、大司徒封號，銀印一品，地位尊崇。慧印法師的弘法活動主要集中五臺山、大都、上都等地，住持五臺山大萬聖佑國寺，作華嚴法會，並奉詔多次前往兩都講經說法，在大都弘法寺、大永福寺參與校勘經疏活動。最後住持大都大承天護聖寺，捨棄所有用於修建五臺山普門寺和大都寶雲寺。

關鍵詞：五臺山南山寺、印公碑、大萬聖、佑國寺、大承天護聖寺

五臺山是中國著名的佛教聖地，寺院眾多，佛塔林立，僧才輩出。元代高僧慧印法師兼修華嚴和密法，弘法活動主要集中五臺山、大都、上都等地。五臺山南山寺存一通「故榮祿大夫、大司徒、大承天護聖寺住持、前五臺山大萬聖佑國寺住持、寶雲普門宗主、廣慧妙辯樹宗弘教大師印公碑銘」（以下簡稱「印公碑」），講述元代印公慧印法師一生弘法事蹟。學界對於此碑有所涉及，首先溫玉成《五臺山與蒙元時代的佛教》對碑文內容有所引用。[1]之後在《五臺山佛教箚記》[2]一文對「印公碑」進行選擇性錄文，不是全文錄入。後來杯茗只對南山寺碑文進行全文錄入，未作任何考證。[3]杯茗與溫玉成二位先生的錄文存在一定差異，且未對碑銘進行介紹。高明和的《南山寺印公碑並非元碑》對碑陰、碑陽進行介紹，碑陰即為「印公碑」，時間為至元五年乙卯八月，而碑陽則為「欽差敕建五臺山大萬聖佑國南山極樂寺重建萬人碑」，時間為大清光緒九年（1883）歲次癸未年孟秋月朔日立。高先生據碑文中出現兩位書丹者，及「李自蹊」名字在碑銘的正、反面兩次出現、功德板上多次出現等情況，認為此碑不是元碑，而是清碑，李自蹊是清光緒年間的人，為大萬聖極樂寺居士。「印公碑」的內容的李自蹊抄自大護聖承天寺智安所立的碑文。[4]肖雨的《南山寺佛教史略》[5]一文也用到「印公碑」的一些內容。實際上「印公碑」中所透露出的很多資訊都值得進一步研究。本文欲在前人研究的基礎上對碑文進行詳細考證。

一、「印公碑」與慧印出家受戒

（一）印公碑錄文

南山寺，又稱南山極樂寺，在元代稱大聖佑國寺、萬聖佑國寺等，為元大承天護聖寺住持、榮祿大夫、司徒、廣公真慧國師重建。下面將南山寺所存「印公碑」錄文並標點如下：

故榮祿大夫、大司徒、大承天護聖寺住持、前五台大萬聖佑國寺主持、寶雲、普門宗主、廣慧妙弁[6]樹宗弘教大師印公碑銘。

榮祿大夫、大司徒、壽安山大昭孝弘聖寺住持、釋源宗主法洪撰。

---

*本論文為 2016 年河北省教育廳人文社會科學重大攻關項目（項目批准號 ZD201620）的階段性成果。

1 溫玉成：《五臺山與蒙元時代的佛教》，《五臺山研究》1987 年第 5 期，頁 9-10。

2 溫玉成：《五臺山佛教箚記》，《五臺山研究》1991 年第 3 期，頁 21-23。

3 杯茗：《南山寺碑文》，《五臺山研究》1997 年第 4 期，頁 36-37。

4 高明和：《南山寺印公碑並非元碑》，《五臺山研究》1995 年第 3 期，頁 39、48。

5 肖雨：《南山寺佛教史略》，《五臺山研究》1997 年第 4 期，頁 10-11。

6 溫玉成錄文為「辯」。

大承天護聖寺開演經律論三學法主法賢舊題書丹。[7]

直隸正定府正定縣恒山郡西北鄉居士、字晏候、官印自蹊拙筆抄錄新題書丹。[8]

慧印，張氏，陝西下□人，父光，母魏氏。公年八歲，從鄉先生張君讀孔氏書。依北禪永昌寺真慧大師[9]為僧，從草堂忠公、久道常公、月岩稱公學佛氏法。及東游，其兄可誡之曰：「珍寶之賮，孰與忠言。既為佛矣，當永其道。浮雲富貴，何足置懷。」公拜而別，乃由關陝逾河而東，從普救寺月公學圓覺了義。又逾河而南，從白馬寺大慧國師[10]育公學華嚴圓極之教。又從許州棲岩益公、洛陽意公學唯識等[11]論。鄢陵[12]之會，從五峰信公受芻芻戒[13]。時湍陽緣公為羯摩，益公為教授，定公、究公、慶公等為七證，皆一時望也[14]。二十有三，鄢陵再會，資受具足戒。二十有四，從[15]靈峰燦公之勸，嗣法於棲岩益公。因葛氏設百師會，升座說法，眾會鹹稱第一，遂知名於世。又從律師秀公受《四分律義》[16]。二十有五，從論師心崖和尚[17]學《因明》等論。景德？之會，僧錄穎公為壇主，緣公為羯摩，益公為教授，五峰信公為和尚，重資大戒。二十有八，從大通寺驗公學《華嚴大疏》。年三十，以僧錄穎公請[18]，講《唯識》等論。凡受請講說《華嚴》《圓覺》《楞嚴》等經、《因明》等論數十餘次，三受資戒，飯僧十余萬人。皇慶初，承太后旨至京師，于安國寺講《華嚴義疏》，又以詔於弘法寺[19]讎[20]校諸經、鈔疏。二年，於上都海寶寺講《華嚴玄談》及《甘露疏》。及還，于啟明堂講《圓覺》《彌勒上生》二經。其年冬，奉聖旨及太后命，遣殊祥院使執禮和台送至五臺山大萬聖佑國寺，為長講法主，賜以袈裟，衣服有差[21]。延佑元年，詔殊祥院使伯顏帖木兒[22]論[23]旨，住持此寺，講說秘奧，為國延厘[24]。六年夏，受秘密之法于帝師。

---

7 溫玉成未錄此句話。
8 溫玉成未錄此句話。
9 廣公真慧國師在元代重建大聖佑國寺、萬聖佑國寺等，為元大承天護聖寺住持、榮祿大夫、司徒，慧印法師跟隨他出家。
10 溫玉成錄文為「入白馬寺，從大慧國師」。
11 溫玉成未錄。
12 鄢陵，隸屬今許昌市，位於河南省中部，在伏牛山脈東，黃河南側。
13 溫玉成錄為「比丘戒」，芻戒，即比芻戒。
14 溫玉成錄為「皆一時之望也」。
15 溫玉成錄為「以」。
16 溫玉成錄為「四分律」。
17 溫玉成錄為「從論師心虛智公」。
18 溫玉成錄文「以僧錄頻公之請」。
19 溫玉成錄為「又詔於弘法寺」。
20 杯茗錄為「儲校」。
21 杯茗錄為「有加」。
22 溫玉成錄為「日顏帖木兒」。
23 溫玉成錄為「禦旨」。
24 溫玉成錄為「延釐」。

又從上士[25]僧吉學六支秘要。英宗皇帝幸臺山，從上曆諸寺，所至承顧問，訪以至道。至南臺上，以陰雲瞞晦翳[26]，不睹光瑞。命公于文殊像前，致上之誠祈焉。俄頃，睹慶雲流彩，[27]身光煥景。文殊之像，依稀如在明鏡之中，[28]詔公記于石。又諭旨：凡此山之寺[29]，皆統於公，賜幣萬五千緡[30]，文殊像一，七寶、數珠、束帛有加。[31]又以詔乘驛至京師，與諸德於大永福寺讎校藏經[32]。三年夏，上遣宗室益不花太子奉禦旨至五台，設華嚴會，賜公手詔，代上行香，加賜禦酒[33]。其為眷遇如此。歲乙丑，帝師至此山，施以衣帽、鈔幣、白金五十兩。歲丙寅，又從上士管加受時輪[34]六支秘要之法。文宗登極[35]，詔遣禧院官乘驛致京師，住持大承天護聖寺，授榮祿大夫、大司徒，銀印一品，加賜金帛。上幸承天禦仁壽殿，旨公曰：「而今而後，或有教門之事，汝可面奏。」公以嗣法於棲岩，承教於真慧，其道蓋得之於孝岩之派[36]多和之師、益公之師也。三老皆望高於世，未有封號。因御史大夫撒迪公請於上[37]，詔賜溫公號曰多和國師[38]、益公曰棲岩國師、廣公[39]曰真慧國師。公為人明敏好學，年二十餘，已有盛名于時。公以其道見知於上，所得賜與之物，於臺山創寺曰普門，大都創寺曰寶雲。至元三年丁醜五月二十三日癸亥歿，年六十七，門弟子二百余人，智安、了資、道佑、法賢、法量等首焉。火化，斂遺骨，建塔於西山之下。既葬，其徒狀公出處之跡，謁銘于石。且佛氏之教，經莫大于《華嚴》，論莫奧於《唯識》，律莫詳於大《四分》，至於百法，窮法相之本，因明著立破之規，此而通則三藏殊，文思過半矣。公之於佛，以學以行，可謂博文絢禮者。夫紀之貞石，著之僧史，因無醜也。銘曰：

惟古明哲，遺世如屣。其訖於佛，必也有以。
惟佛之大，其道孰此。遺言范世，百王是軌。
唯識唯心，萬物終始。關鍵幽秘，非知莫啟。

---

[25] 上士，指藏傳佛教的上師。
[26] 杯茗錄為「瞞翳」。
[27] 溫玉成錄為「□睹慶雲□□」。
[28] 溫玉成錄為「依稀如前，在明鏡之中」。
[29] 溫玉成錄為「僧」。
[30] 杯茗錄為「五萬千緡」。
[31] 杯茗錄為「七寶數珠一束，帛有加」，溫玉成錄為「束帛有加」。
[32] 杯茗錄為「儲校藏經」。
[33] 溫玉成錄為「加賜禦酒東台」。
[34] 杯茗錄為「時論」。
[35] 溫玉成錄為「文宗極詔」。
[36] 杯茗錄為「棲嚴之派」。
[37] 溫玉成錄為「以請於上」。
[38] 溫玉成錄為「老師」。
[39] 廣公在《少林禪師裕公碑》（《嵩山少林寺輯志》卷 21）記載「（裕公）當為大器，即為祝發，授具，與雙溪廣公同執事者七年，游方來燕，親炙萬松師又十年，道益隆，名益著，學者日益廣，其住少林也」。

惟公之明，爰究茲理。揚淺屬深，遂窮淵底。
殷也超拔，遁也疊疊。聽公瓠建，鮮不旗靡。
匪義弗由，惟道之履。厥聲孔嘉，升聞宸寰。
天龍薦及，如公其機。十科紀德，煥乎僧史。
彼雖逢時，何足與此。有塔于林，西山之趾。
葉落歸根，公其已矣。莫往莫來，孰生孰死。
死而不亡，遺芳何已。[40]
大元至元五年乙卯八月吉日
大萬聖佑國寺住持智安等立石

五臺山寺院圖

（二）慧印出家與三次受戒

「印公碑」記載了慧印（1271-1337）一生修學和弘揚佛法的事蹟，他生於至元八年（1271），經歷世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗、泰定帝、文宗、明宗、甯宗和順帝時期，圓寂於後至元三年（1337），壽 67 歲。可見，慧印從出家學佛到弘法利生活動與元相始終，他的活動也從一個側面見證了元代佛教的興盛和皇室對於佛教的支持。縱觀慧印一生，可以元大德四年（1300），即印公 30 歲為界，之前，印公各地拜師修學佛法和三度受戒的活動；之後他在五臺山和兩都講經校經和建寺弘法的活動。

[40] 從「門弟子二百余人」後至「遺芳何已」，溫玉成未錄。

1、印公出家與拜師學法

印公，俗姓張，諱慧印，陝西人，從 8 歲開始跟隨鄉村先生學習儒家經典，不久出家，學習佛法。「印公碑」記載：「慧印，張氏，陝西下□人，父光，母魏氏。公年八歲，從鄉先生張君讀孔氏書。依北禪永昌寺真慧大師為僧，從草堂忠公、久道常公、月岩稱公學佛氏法。」《弘教大師傳》也載：「元弘教，諱慧印，關西張氏子，少攻儒典，長業佛書。」[41]

印公，法號慧印，陝西關西人，有「弘教大師」之號。8 歲以後，他跟隨北禪永昌寺真慧大師出家開始學習佛法，到 30 歲時開始講經說法。根據「印公碑」記載，在慧印法師學習期間，慧印法師與近 20 位高僧有過聯繫，即永昌寺真慧大師、草堂忠公、久道常公、月岩稱公、普救寺月公、白馬寺大慧國師育公、許州棲岩益公、洛陽意公、五峰信公受、湍陽緣公、定公、究公、慶公、靈峰燦公、律師秀公、論師心崖和尚、僧錄穎公、大通寺驗公等。慧印或隨他們學習佛教義理和律典，或由他們剃度受戒。

在關陝家鄉時，慧印法師最初跟隨北禪永昌寺真慧大師法學習佛法，及長，他開始離開家鄉東游拜師進一步修學佛法。「印公碑」記載：「（印公）及東遊……乃由關陝逾河而東，從普救寺月公學圓覺了義。又逾河而南，從白馬寺大慧國師育公學《華嚴》圓極之教。又從許州棲岩益公、洛陽意公學唯識等論。」

《補續高僧傳》也有類似記載：「慧印，關西張氏子，自幼信佛乘出家。後從河東普救月公，學《圓覺了義》。又從河南白馬寺大慧國師，學《華嚴》圓極之教。後學《唯識論》於棲岩益公。」[42]

《弘教大師傳》也載：「始逾河東，從普救月公學《圓覺了義》。又逾河而南，從白馬寺大慧國師，學《華嚴》圓極之教。複從棲岩益公，學《唯識》等論。」[43]

據此記載可知，元代時期，河南、山西等地佛教界華嚴學和唯識思想還是比較流行的，這也是會印東來學習佛法的主要原因。慧印從關陝地區向東過黃河，首先來至平陽路一帶的普救寺。普救寺始建于唐武則天時期，原名永清院。慧印隨普救寺的月公法師學習《圓覺了義經》，即《大方廣圓覺修多羅了義經》[44]。

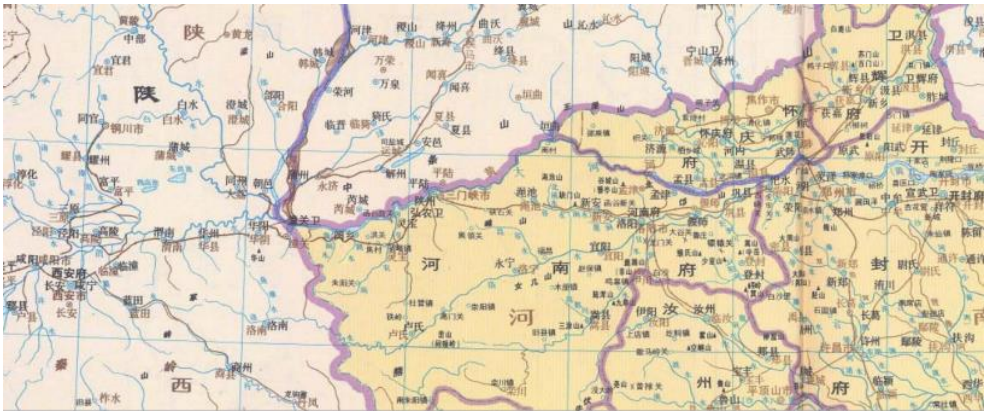
---

41 《清涼山志》卷 3，《中國佛寺史志彙刊》冊 79，號 81，頁 136 上欄 9。

42 （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，《卍新續藏》冊 77，號 1524，頁 390 中欄 07。

43 《清涼山志》卷 3，頁 136 上欄 9。

44 唐北印度罽賓人佛陀多羅在東都白馬寺翻譯完成。圓覺了義之圓以圓融有漏為義，覺以覺盡無餘為義。



慧印法師先在普救寺隨月公學習《圓覺》之後，再次渡黃河來至洛陽白馬寺，跟隨大慧國師育公學習《華嚴經》等。育公，即洛陽白馬寺行育，《龍川和尚遺囑記》、《龍川和尚塔志》、《大元重修釋源大白馬寺賜田功德之碑》、《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》、《扶宗弘教大師奉詔修白馬寺紀實》[45]和《中國歷代石刻拓本彙編》收錄的《清涼國師妙覺塔記》[46]對行育都有一定記載。

行育大師（？-1293），名龍川，亦稱行吉祥，姓納合氏，為金朝遺僧，女真人，華嚴傳人，「得度于寶應秀，受業于永安柔」，隨善柔學習華嚴奧旨，其佛事活動主要集中在忽必烈時期，弘法範圍涉及燕京（大都）、洛陽、隴右、奉聖州、長安、揚州等。行育有大慧國師、宗弘教大師封號，贈司空、鴻臚卿，還有護法大師之諡號。龍川大師既參與佛道論戰、在奉聖州傳戒律、參與編訂《至元法寶勘同總錄》，負責江淮諸路佛教事務，促成《普甯藏》的刊印，又出任白馬寺釋源宗主，負責重建白馬寺，並發願重建華嚴四祖舍利塔等，傳承法脈。龍川大師的弘法活動促進了蒙古、元時期中原佛教與西北佛教、中原佛教與南方佛教融合與發展，對推動元代華嚴宗傳承和佛經流布起了積極作用。[47]

---

45 《龍川和尚塔志》，洛陽市地方史志編纂委員會編：《洛陽市志》卷 15，鄭州：中州古籍出版社，1996 年，頁 68、99-100、69、100-101、67。

46 《清涼國師妙覺塔記》（崔紅芬《元代重修〈清涼國師妙覺塔記〉考略》，2017 年 4 月臺北華嚴連社會議提交論文）內容有「大元華嚴寺重修大唐華嚴新舊兩經疏主翻經大教授充上都僧緣清涼國師妙覺塔記，宣賜京兆府長春禪庵長講沙門印 吉祥集……至元九年歲次壬申九月日 宣賜扶宗弘教大師上穀大法雲寺傳戒長講沙門行 吉祥建」的記載，龍川行育作為華嚴傳人，在至元九年（1272）帶領眾弟子到長安祭拜華嚴四祖澄觀，見塔廢碑亡，請奏帝師巴思八之後，重新修建澄觀塔。塔記的集撰者是「宣賜京兆府長春禪庵長講沙門印吉祥」，那麼「印吉祥」和「印公碑」之慧印雖然都與龍川行育有關，但二者是否同一人呢？印公碑之印公，法名慧印，是名字第二個字「印」加公字，表示尊稱，他生於至元八年（1271）卒於後至元三年（1337），在他兩歲時，龍川行育大師重建澄觀舍利塔，印吉祥撰塔記，可以確定印公和印吉祥非同一人。根據龍川行育又稱行吉祥，是法名第一個字「行」加吉祥，那麼印吉祥也是第一個字為「印」加吉祥，而印公之「印」是第二字，在次證明印公碑之慧印與印吉祥非同一人。

47 崔紅芬：《龍川行育大師在元弘法活動考》（待刊）。

在學習《圓覺了義經》和《華嚴經》之後，慧印又隨棲岩益公學《唯識》等論。棲岩益公，俗姓劉，鄭州人，齠齔之齡出家，19 歲正式成為僧人，15、16 歲時在京城寶集寺學習佛法，後又學《華嚴》《唯識》，並精於戒律，後在許州大洪濟寺講《唯識》40 多年，並取得很好的成績。《補續高僧傳》對棲岩益公有載：

> 棲岩益和尚，鄭州劉氏子也。方在娠，其母夢，適野而得金印。野有人曰：「亟以獻佛無留也，即望見塔廟甚盛。」因懷印以往，既寤而師生，父母異之。甫齔俾出，依鎮陽天寧朏公。父母南歸，以幼複攜從焉。十五六衣褐[48]，北征學于燕中寶集寺，又學《華嚴》圓頓教於真定淨公，學《唯識》于大樑孝嚴溫公。歲月逾滋，心義洞了，溫每豎義，鳴鼓升堂，義鋒四起。師惟豎一指，當其所至，霧解冰銷，莫不捲舌低眉，以就聽位。尋退，修壁觀于明月山。大比丘全公輩，謂今塵剎俱空，法無所住，燈昏夜永。孰測迷津，乃共即山中，請師出世。師感受其言，出居許州大洪濟寺，開《唯識》宗旨。購疏記三十餘部，凡一千三百余卷，師以次敷宣義，聲振遠近，傾耳位下者，恒千餘人。自河以南，願學者皆趍焉，其始至也，殘屋與僧，各不四五。既而敝者新，無者有，莊嚴殊甚，如天宮殿。信度檀田，出入衍溢，皆師德化所致。師戒律精嚴，終身壞衣粗食，然四指以煉心，講《唯識》四十餘年，凡三十余周。河洛之間，設席以待者，遑遑如不及。上之王公貴人，下之樵兒牧叟，無不敬禮信向。四方欲究窮了義者，皆以師為歸。亦孰知師所謂了義者，不徒在言說間也。賜號佛性圓明普照大師，以延佑二年四月示寂，年七十有三，僧臘五十有五，全身塔于城南。[49]

可見，慧印法師 22 歲之前，也就是在至元二十九年（1292）之前已經學習《圓覺了義》《華嚴》和《唯識》等。慧印法師受具足戒之後，正式嗣法棲岩益公，並又隨其他法師學習佛法和律典，不斷提升佛學修養。「印公碑」記載：「二十有四，從靈峰燦公之勸，嗣法於棲岩益公。因葛氏設百師會，升座說法，眾會鹹稱第一，遂知名於世。又從律師秀公受《四分律義》，二十有五，從論師心崖和尚學《因明》等論……二十有八，從大通寺驗公學《華嚴大疏》。」

《弘教大師傳》也載：「二十四，以靈峰燦公之勸，嗣法於棲岩。是歲，葛氏設百僧會，請印充第一座說法，遂知名於世。又從律師秀公，講《四分律》。二十五，從心崖和公，學因明等論。二十八，從大通驗公，講《華嚴大疏》。」[50]

---

[48] 衣褐，衣襟，指僧人衣服。

[49] （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，《卍新續藏》冊 77，號 1524，頁 389 上欄 23。

[50] 《清涼山志》卷 3《弘教大師傳》，頁 136 上欄 9。

慧印法師 25 歲，即成宗元貞元年（1295）以前，精通華嚴奧旨、唯識思想，並應邀在講經大會上講說佛經，得到與會大眾的稱讚，為此，慧印法師也小有名氣。之後，他又跟隨律師秀公學習律法，又隨心崖和公學習因明、隨大通驗公學習華嚴四祖澄觀的《華嚴大疏》[51]等。在 30 歲之前，慧印法師從陝西來至山西、河南等地修學佛法，精通圓覺了義、華嚴奧旨、律學和因明等思想，為他日後弘法奠定了很好的基礎。

2、三次受戒，精通戒律

慧印法師除了律典的理論知識外，他在戒律方面也能夠身體力行，嚴於戒律。「印公碑」對於慧印受戒的記載最為詳細，先後三次受戒，即 22 歲受比丘戒、23 歲受具足戒、27 歲時重受資大戒。

「印公碑」記載：「鄢陵之會，從五峰信公受芻戒。時湍陽緣公為羯摩，益公為教授，定公、究公、慶公等為七證，皆一時望也。二十有三，鄢陵再會，資受具足戒，……二十有五，……景德？之會，僧錄穎公為壇主，緣公為羯摩，益公為教授，五峰信公為和尚，重資大戒。」而《弘教大師傳》僅載：「二十二歲，從五峰信公，受苾芻大戒于鄢陵。」[52]《慧印傳》也載：「二十二受大戒。」[53]

不同史料對慧印受戒記載有所不同，「印公碑」突出了慧印法師三次受戒，且有較為嚴格的受戒儀式。慧印法師前兩次受戒的地點都在鄢陵，鄢陵在元代屬於汴梁路所領十七縣之一，「開封，下。倚郭。祥符，下，倚郭。中牟，下，原武，下。舊以此縣隸延州。元初隸開封府。後複為延州縣如舊。至元九年，州廢，複來屬。鄢陵，中。滎澤，下。舊隸鄭州至元二年來屬。封丘，中。金大定中，河水湮沒，遷治新城。元初新城又為河水所壞，乃因故城遺址稍加完葺，而遷治焉。扶溝，下。陽武，下。舊隸延州。至元九年，州廢來屬。杞縣，中。元初河決，城之北面為水所圮，遂為大河之道。乃於故城北二裡河水北岸，築新城置縣。繼又修故城，號南杞縣。蓋黃河至此，分為三，其大河流於二城之間，其一流於新城之北郭睢河中，其一在故城之南，東流，俗稱三叉口。延津，下。舊為延州，隸河南路。至元九年，州廢，以縣來屬。蘭陽，下。通許，下。尉氏，下。太康，下。洧川，下。陳留，下。」[54]

慧印在鄢陵隨五峰信公受比丘戒。除五峰信公外，參加慧印受戒的僧人還有湍陽緣公作為羯摩師，許州棲岩益公為教授，定公、究公、慶公等為七證師。在

[51] 《華嚴大疏》為華研四祖澄觀所造，20 卷。
[52] 《清涼山志》卷 3《弘教大師傳》，頁 136 上欄 9。
[53] （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，頁 390 中欄 07。
[54] （明）宋濂等撰：《元史》卷 59《地理志》（二），北京：中華書局標點本，1976 年，頁 1401-1402。

景德？，參加慧印受戒的有僧錄穎公為壇主，緣公為羯摩，益公為教授，五峰信公為和尚等。「景德？」在哪裡，尚未有結果。考慮到羯摩師緣公，教授益公，和尚五峰信公等不僅在鄢陵參加慧印比丘戒受戒，而且還參加在景德？的受戒儀式。估計鄢陵和景德相距不是很遠。

慧印法師不僅精通佛教律典，而且還能夠嚴於踐行戒律的遵守。戒律是佛教的根本精神，《華嚴經》講道：「若信恭敬一切佛，則持淨戒順正教；若持淨戒順正教，諸佛賢聖所讚歎。戒是無上菩提本，應當具足持淨戒；若能具足持淨戒，一切如來所讚歎。」[55]佛教的戒律是教人學佛所學，行佛所行，最後證得佛所證的廣大法門。

慧印法師生於元代至元八年（1272），卒於後至元三年（1337），從多位高僧修習佛法，在 30 歲之前學習華嚴、唯實、圓覺、因明和律典等，對於《華嚴》和《唯識》等思想有較好的掌握，並有一定聲望，後來在兩都、五臺山等地宣講佛經和繼續修習密乘，成為顯密兼修的高僧。

二、慧印五臺山弘法

五臺山是中國北方一座名山，又名為清涼山，是中國著名的佛教聖地，居四大名山之首。五臺山山勢險峻，層巒疊嶂，古木蒼翠，風光獨特，空氣清新，氣候清涼，有「清涼世界」的美譽。《清涼山志》卷一記載：「東震旦國清涼山者，乃曼殊大士之化宇也，亦名『五臺山』。以歲積堅冰，夏仍飛雪，曾無炎暑，故曰『清涼』。五峰聳出，頂無林木，有如壘土之台，故曰『五台』。雄據雁代，盤礴數州。在四關之中，週五百餘裡。左鄰恒嶽，秀出千峰；右瞰滹沱，長流一帶。北陵紫塞，遏萬里之煙塵；南擁中原，為大國之遮罩。山之形勢，難以盡言。五峰中立，千嶂環開。曲屈窈窕，鎖千道之長溪；迭翠回嵐，幕百重之峻嶺。巃嵸敦厚，他山莫比，故有大人狀焉。」[56]《清涼山志》卷二也載：「五台，亦曰五峰，台言高平，峰言聳峭。所以有五者，觀國師雲：『表我大聖，五智已圓，五眼已淨；總五部之真秘，洞五陰之性源。故首戴五佛之冠，頂分五方之髻，運五乘之要，清五濁之災矣。』其東西南北四台，皆自中台發脈。一山連屬，勢若游龍。唯南台特秀而寫居焉。」[57]

五臺山氣候宜人，具有豐厚的佛教文化內涵，從唐代起五臺山成為僧眾巡禮朝拜和修學佛法的聖地。晚唐五代時敦煌僧人朝拜五臺山已成一種風氣，敦煌的

[55] （東晉）佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，號 278，頁 432 下欄 15。
[56] 《清涼山志》卷 1《總標化宇》，頁 15 上欄 08。
[57] 《清涼山志》卷 2《五峰靈跡》，頁 41 上欄 08。

五臺山信仰十分興盛，在敦煌文獻中保存有很多關於五臺山的文獻。由於文殊信仰流行，很多地方紛紛效仿五臺山在本地建立「文殊院」和「文殊堂」。

（一）住大萬聖佑國寺

慧印法師從關陝東來，遊歷各地，拜師學法，20 多年間，他廣學各種法門，尤其精通華嚴、唯識等思想，然後他進入太行地區，弘法和修學禪法。「慧印傳」記載：「於二十年間，遊戲教海，無不叩之門，無不窮之理。出世獨為棲岩燒香，蓋以唯識為歸也。後入太行山，修唯心、識定七年，得根塵虛靜。」[58]

慧印法師 30 歲時，他厭倦各處遊歷，來至太行上，繼續修習「一相三昧」[59]禪法，深得佛法之根本奧旨。「弘教大師傳」也載：「三十，厭遊，盡屏所學，居太行之阿，修一相三昧。七年，方得根塵虛靜。」[60]慧印法師在五臺山講經說法，廣弘華嚴、唯識等。「印公碑」有載：「年三十，以僧錄穎公請，講《唯識》等論。凡受請講說《華嚴》《圓覺》《楞嚴》等經、《因明》等論數十餘次。」慧印法師在太行山的講經弘法活動使他聲聞大振，為他日後在大都等地弘法奠定了基礎。

皇慶二年（1313），慧印法師在大都弘法之後，因為佛教學識淵博，受朝廷統治者和僧眾的稱讚，於是奉仁宗聖旨和太后之命，被護送至五臺山，任大萬聖佑國寺長講法主，賜以袈裟。延祐元年（1314）慧印法師再奉詔出任五臺山大萬聖佑國寺住持，弘傳顯密奧法，為統治者祈福除災。「印公碑」有載：「其年（皇慶二年）冬，奉聖旨及太后命，遣殊祥院使執禮和台送至五臺山大萬聖佑國寺，為長講法主，賜以袈裟，衣服有差。延祐元年，詔殊祥院使伯顏帖木兒論旨，住持此寺，講說秘奧，為國延厘。」慧印法師奉聖旨，由正二品的殊祥院使護送至五臺山，可見朝廷對於慧印法師的欣賞和重視。

（二）修學時輪密法

慧印法師不僅精通顯教經典，在五臺山時期還繼續修學密法，延祐六年（1319）受密法于帝師。帝師出現於西夏時期，在西夏，帝師基本由藏傳佛教僧人擔任，屬於噶舉派下屬分支噶瑪噶舉派、蔡巴噶舉或拔絨噶舉派。帝師是皇帝的精神導師，統領功德司，擔任功德司正之職，全面負責國家宗教事務。帝師既是宗教界的領袖，還擁有很高的世俗官銜，與中書、樞密等並列，相當於上等位。[61]元代繼承西夏的帝師制度，基本由薩迦派僧人擔任，巴思八作為元代第一位帝師，到仁

---

[58] （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，頁 390 中欄 07。

[59] 一相三昧，指禪定概念。《六祖壇經》講道：「若於一切處，而不住相，于彼相中，不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事。」

[60] 《清涼山志》卷 3《弘教大師傳》，頁 136 上欄 09。

[61] 崔紅芬：《再論西夏帝師》，《中國藏學》2008 年第 1 期，頁 210-214。

宗時期經歷多位帝師。《元史》記載：「庚子，詔以公哥羅古羅思監藏班藏卜為帝師，賜玉印，仍詔天下。」[62]延祐二年（1315）二月，公哥羅古羅思監藏班藏卜為帝師。至治元年（1321）十二月，帝師到西番為僧人受具足戒，《元史》載：「命帝師公哥羅古羅思監藏班藏藭詣西番受具足戒，賜金千三百五十兩、銀四千五十兩、幣帛萬匹、鈔五十萬貫。」[63]《元史》記載公哥羅古羅思監藏班藏卜卒於至治三年（1323）[64]，「亦憐真嗣為帝師，凡六歲，至元十九年卒。答兒麻八剌乞列（剌吉塔）嗣，二十三年卒。亦攝思連真嗣，三十一年卒。乞剌斯八斡節兒嗣，成宗特造寶玉五方佛冠賜之。元貞元年，又更賜雙龍盤紐白玉印，文曰：『大元帝師統領諸國僧尼中興釋教之印。』大德七年卒。明年，以輦真監藏嗣，又明年卒。都（相）家班嗣，皇慶二年卒。相兒加思（巴）嗣，延祐元年卒。二年，以公哥羅古羅思監藏班藏藭嗣，至治三年卒。」[65]

不論帝師公哥羅古羅思監藏班藏卜是卒於至治三年（1323）還是卒于陰火兔年（1327）年，但是他在延佑六年（1319）曾去五臺山，慧印法師隨受密法。「印公碑」還載：「六年夏，受秘密之法于帝師。又從上士（師）僧吉學六支秘要……歲丙寅，又從上士（師）管加受時輪六支秘要之法。」《弘法大師傳》也有慧印在「至治元年，從帝師受秘密之訣」的記載。慧印隨帝師受密法的時間記載有一定差異，但受密法之事實應是存在的。

藏傳佛教強調皈依「師、佛、法、僧」，延佑六年（1319）慧印隨帝師受密法外，還從藏族僧人上士僧吉修學六支加持、祈禱密法。六支指收攝支、淨慮支、命勤支、執持支、隨念支、三摩地支，為時輪金剛[66]的圓滿次第六種修持密法。時輪金剛為密乘無上瑜伽部的本尊之一。丙寅歲即泰定三年（1326），藏族僧人上師管加受時輪六支秘要法門。

噶舉派的那饒巴的弟子中有兄弟四人，即旁塘巴、其哥哥法智、兩個弟弟（一個是時輪師，另一個是塘窮巴），《青史》記載：尼泊爾旁塘巴又叫阿塔巴欽波，兄長法智（Thamamati），弟弟時輪師及塘窮巴。兄弟四人中，法智（Thamamati）依止那饒巴十二年，旁塘巴前來迎請時，法智（Thamamati）說：「你在這裡住下

---

62 （明）宋濂等撰：《元史》卷 25《仁宗本紀》（二），頁 568。

63 （明）宋濂等撰：《元史》卷 27《英宗本紀》（一），頁 615。

64 有關公哥羅古羅思監藏班藏藭卒於哪年文獻記載不一，《薩迦世系史》（中國藏學出版社，2005 年，頁 200）記載他卒於二十九，即陰火兔年，也就是丁卯年（1327）。《紅史》（西藏人民出版社，2002 年，頁 42）記載，他在普顏篤、格堅、也孫鐵木耳三位皇帝時任帝師，享年二十九歲，於陰火兔年（1327）二月逝於大都。

65（明）宋濂等撰：《元史》卷 202《釋老傳》，頁 4518-4519。

66 時輪金剛法是藏傳佛教金剛乘無上瑜伽法門中之大法，分「外、內、別」三類，其中「外」是指天文、星象數學。「內」是指人體的構造和經絡氣脈的運行。「別」是實際修持法，依本尊與他的圓形壇城而修。行者得到灌頂的加持後，可按部就班學習和修持所有時輪金剛法。

吧！我有我上師的授記，吩咐去五臺山，該入何處就入那裡。」旁塘巴依止那饒巴九年，聞習身古了、喜金剛等許多教法，尤其從勝樂門獲得中、低成就。弟弟時輪師在那饒巴座前依止五年，聽受了勝樂等許多教法。幼弟塘窮巴前來迎接時輪師，也從那饒巴受得灌頂和續部口訣教授。[67]塘窮巴終於成為學富五明的班智達，帶著弟子來過西藏，他的一個弟子智賢是位著名學者，曾于尼泊爾同一些外道僧、瑜伽女旃陀羅勒就佛法真偽辯論，獲得勝利，聲名遠揚。他在 12 世紀晚期來藏傳法，瑪爾巴多巴、歐譯師、瑪覺譯師和洛嘉譯師從其學習，仁布譯師紮覺喜饒盡受其傳。據藏文資料記載，他去過五臺山，擔任過西夏王的上師，創建了勝樂佛殿，最後病逝於西夏。[68]

可見，五臺山漢傳、藏傳佛教都十分興盛，元代時，藏傳佛教的時輪密法在五臺山非常流行，慧印法師用了將近十年的時間掌握了藏傳密法的理論和實踐修持，他已是為顯密兼修的高僧大德。

（三）從事法事活動

五臺山作為佛教聖地，備受元代統治者的喜歡，不僅高僧大德常常遊歷學法，而且元代皇帝、太后、太子等常常巡幸五臺山禮佛，施捨錢財，作法事活動，祈求國泰民安。「印公碑」載：「英宗皇帝幸臺山，從上曆諸寺，所至承顧問，訪以至道。至南臺上，以陰雲瞞晦翳，不睹光瑞。命公于文殊像前，致上之誠祈焉。俄頃，睹慶雲流彩，身光煥景。文殊之像，依稀如在明鏡之中，詔公記于石。又諭旨：凡此山之寺，皆統於公，賜幣萬五千緡，文殊像一，七寶、數珠、束帛有加。」「印公碑」記載了元英宗曾去五臺山禮佛，但沒有提及時間，「慧印傳」則載：「至治二年，英宗遊台，拉師與俱至南頂。命師祈嘉瑞，師即禪定。帝，見白光如水，彌滿空際，大士禦圓相現光中。喜甚。」[69]《元史》也載：「（至治二年）六月丁卯朔，車駕至五臺山，禁扈從宿衛，毋踐民禾。」[70]可見，至治二年（1322）英宗皇帝來至五臺山巡禮遊歷拜佛，慧印法師陪護皇帝遊歷各個寺院，並給皇帝進行詳細介紹和解說，及至登上南台，因烏雲密佈，不能很好欣賞美景和佛光瑞像，令慧印法師在文殊菩薩像面前禪定作法，代表皇上誠心祈願，頃刻間，雲開霧散，美景與瑞像一覽無餘，為此皇帝十分高興，對於慧印法師的法術和佛法更是讚歎。於是下令，將禪定作法之事刻石為記。同時，下令慧印法師統管五臺山所有寺院，並給以豐厚的賞賜。

---

[67] 參見廓諾・迅魯伯著，郭和卿譯：《青史》，拉薩：西藏人民出版社，1985 年，頁 253。
[68] 崔紅芬：《文化融合與延續：11-13 世紀藏傳佛教在西夏的傳播與發展》，北京：民族出版社，2014 年，第 149 頁。
[69] （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，第 390 頁中欄 07。
[70] （明）宋濂等撰：《元史》卷 28《英宗本紀》（二），頁 623。

至治三年（1323）夏四月，「夏四月壬戌朔，敕天下諸司命僧誦經十萬部……敕京師萬安、慶壽、聖安、普慶四寺，揚子江金山寺、五台萬聖祐國寺，作水陸佛事七晝夜。丁亥，故羅羅斯宣慰使述古妻漂末權領司事，遣其子娑住邦來獻方物。」[71]《元史》的記載比較籠統，至治三年的佛事活動範圍較大，同時在京師、揚子、五臺山等多地舉辦佛事活動。其中五臺山的法事活動在萬聖祐國寺舉行，太子益不花奉旨親臨五臺山參與佛事活動，萬聖祐國寺的住持慧印法師具體負責，代皇帝行香祈福。「印公碑」也有相應記載：「三年夏，上遣宗室益不花太子奉禦旨至五台，設華嚴會，賜公手詔，代上行香，加賜禦酒，其為眷遇如此。」

慧印法師作為華嚴高僧，精通華嚴思想，由他主持華嚴會比較合適。至治三年（1323）多地舉行的法會祈福攘災活動，與當時各地饑荒和動亂有一定關係。《元史》載：「（至治三年三月）丁酉，平江路嘉定州饑，發粟六萬石賑之。戊戌，安豐芍陂屯田女直戶饑，賑糧一月。庚子，崇明諸州饑，發米萬八千三百石賑之。甲辰，台州路黃岩州饑，賑糧兩月。丁未，西番參卜郎諸族叛，敕鎮西武靖王搠思班等發兵討之。……辛亥，以圓明、王道明之亂，禁僧道度牒、符錄。」[72]

乙丑歲即泰定二年（1325）時，帝師來至五臺山，給慧印法師等施以衣帽、鈔幣、白金五十兩等。此處的帝師是哪一位呢？若按《元史》記載，公哥羅古羅思監藏班藏藭在至治三年（1323）[73]卒，那就不是公哥羅古羅思監藏班藏藭，而是公哥列思八沖納思監藏班藏藭。若按《薩迦世系史》《紅史》記載公哥羅古羅思監藏班藏卜卒于陰火兔年（1327），那去五臺山的帝師則是公哥羅古羅思監藏班藏藭。《元史》記載：「（延祐）二年，以公哥羅古羅思監藏班藏藭嗣，至治三年卒。旺出兒監藏嗣，泰定二年卒。公哥列思八沖納思監藏班藏藭嗣，賜玉印，降璽書諭天下，其年卒。天曆二年，以輦真吃剌失思嗣。」[74]《元史》還載：「泰定間，以帝師弟公哥亦思監將至，詔中書持羊酒郊勞；而其兄瑣南藏卜遂尚公主，封白蘭王，賜金印，給圓符。其弟子之號司空、司徒、國公，佩金玉印章者，前後相望。」[75]

無論如何，這些材料都可以證明一點，慧印法師是為顯密兼修的高僧，在元仁宗、英宗和泰定帝時在五臺山住持萬聖祐國寺，受到皇室的尊崇。他一方面弘傳佛法，另一方面為朝廷主持法事活動，為皇室、王公貴族和民眾祈福，希望國祚長久。

---

[71] （明）宋濂等撰：《元史》卷 28《英宗本紀》（二），頁 630。
[72] （明）宋濂等撰：《元史》卷 28《英宗本紀》（二），頁 629。
[73] 陳慶英等認為，帝師公哥羅古羅思監藏班藏藭卒於至治三年（1323）有誤，應是卒於陰火兔年（1327）（參見陳慶英、仁慶紮西《元朝帝師制度述略》，《西藏民族學院學報》1984 年第 1 期）
[74] （明）宋濂等撰：《元史》卷 202《釋老傳》，頁 4519。
[75] （明）宋濂等撰：《元史》卷 202《釋老傳》，頁 4521。

三、慧印在兩都弘法

憲宗元年（1251）蒙哥即汗位後，命弟忽必烈總領漠南漢地軍國庶事。忽必烈從漠北哈拉和林南下駐帳金蓮川，征天下名士，建立著名的金蓮川慕府。金蓮川幕府的建立，對忽必烈治理漢地乃至統一全中國起了重要的作用。憲宗八年（1256），忽必烈命劉秉忠在金蓮川一帶選址建城，初名為開平府。憲宗九年(1259)城郭建成,同年蒙哥率軍攻四川時,染病死於軍中。中統元年(1260)三月，忽必烈繼汗於開平，仿漢制建元中統，為元開國皇帝元世祖，世祖將開平府作為第一個都城。中統元年（1264）五月，世祖又建大都(今北京)，詔開平府升為上都，以取代漠北哈拉和林的地位，改燕京為中都，後又稱大都。從此以上都定為夏都，與大都共同構成了元朝的兩大首都，確立了兩都巡幸制度。每年四月，元朝皇帝便來上都，九月秋涼返回大都，皇帝在上都的時間長達半年之久。皇帝去上都時，政府諸司都分司相從，以處理重要政務。除此之外，皇帝要狩獵行樂，還要舉行蒙古諸王貴族的朝會和傳統的祭祀活動，聯絡與蒙古諸王的情感。

（一）兩都講經說法

慧印法師的兩都弘法活動，就是指他在大都和上都的弘法，實際上，只在皇慶二年（1313）從大都來至上都海寶寺，為僧眾和信徒講說《華嚴玄談》和《甘露疏》，弘傳華嚴思想和淨土思想。慧印法師弘法活動主要集中在大都。

從皇慶初年（1312）到後至元三年（1337）間，慧印法師三次從五臺山到大都或弘法，或住持寺院。慧印法師第一次到大都弘法是在元仁宗時期，奉太后旨到大都講解佛經、在弘法寺校勘諸經疏。第二次是在元英宗時期又奉詔在大永福寺校勘佛經。第三次是在元文宗時期，奉旨住大承天護聖寺。

慧印法師到大都弘法，首先是在安國寺講經說法，「印公碑」記載：「皇慶初，承太后旨至京師，于安國寺講《華嚴義疏》……二年，於上都海寶寺講《華嚴玄談》及《甘露疏》。及還，于啟明堂講《圓覺》《彌勒上生》二經。」《弘法大師傳》也載：「皇慶元年，聲聞遠播，承詔至京，于安國寺講經，王公緇素，罔不服化。」[76]安國寺在《金史》有載：「天會六年，斡離不既破真定，拘籍境內進士試安國寺，（褚）承亮名亦在籍中，匿而不出。」[77]

---

[76] 《清涼山志》卷 3《弘教大師傳》，頁 136 上欄 9。

[77] （元）脫脫等撰：《金史》卷 127《隱逸・褚成亮傳》，北京：中華書局標點本，1976 年，頁 2748。

皇慶年是元仁宗年號，共兩年（1312-1313），仁宗是聖文欽孝皇帝，名愛育黎拔力八達，順宗的次子，武宗的弟弟，其母為興聖太后，弘吉剌氏。據《元史・後妃列傳》記載：

> 成宗多疾，（卜魯罕）後居中用事，信任相哈剌哈孫，大德之政，人稱平允，皆後處決。京師創建萬寧寺，中塑秘密佛像，其形醜怪，後以手帕蒙覆其面，尋傳旨毀之。省院台臣奏上尊號，帝不允。車駕幸上都，後方自奏請。帝曰：「我病日久，國家大事多廢不舉，尚寧理此等事耶！」事遂寢。大德十年，後嘗謀貶順宗妃答吉與其子仁宗往懷州。明年，成宗崩。時武宗在北邊，恐其歸，必報前怨。後乃命取安西王阿難答失裡來京師，謀立之。仁宗自懷州入清宮禁，既誅安西王，並構後以私通事，出居東安州。[78]

仁宗母名答吉，後來尊為興聖太后。成宗時因多病，朝政由皇后不魯罕和權臣掌控，仁宗和其母遭到貶，來至懷州。成宗薨，發生了爭奪皇位的鬥爭，興聖皇后和兩子（武宗、仁宗）打敗以不魯罕皇后支持的阿難答。武宗海山繼皇帝位追尊皇考曰昭聖衍孝皇帝，廟號順宗，尊太母元妃曰皇太后。並詔立母弟愛育黎拔力八達為皇太子，受金寶。武宗、仁宗時期繼續支持佛教，《元史》有諸多記載不便一一列出，其中與太后、太子有關的內容為：「甲寅，敕內郡、江南、高麗、四川、雲南諸寺僧誦《藏經》為三宮祈福。」[79]「皇太子建佛寺，請買民地益之，給鈔萬七百錠有奇。」[80]「甲辰，賜國王和童金二百五十兩、銀七百五十兩。立皇太子衛率府。發軍千五百人修五臺山佛寺……己未，以皇太子建佛寺，立營繕署，秩五品。」[81]「癸未，皇太后造寺五臺山，摘軍六千五百人供其役。」[82]

由於統治者尊崇佛教，或在五臺山等地修建寺院，或皇室多次巡幸五臺山禮佛，大都與五臺山之間交往密切，皇室對於五臺山的佛教活動和高僧大德還是比較清楚的。及至仁宗繼位，皇太后下懿旨，詔請至大都安國寺講《華嚴義疏》《圓覺》和《彌勒上生》，這與當時華嚴信仰和彌勒淨土信仰有一定聯繫，也證明慧印在華嚴方面的成就。慧印大都的講經受到王公貴族和緇素之人的讚歎，為此慧印的聲譽也不斷提高。

---

78 （明）宋濂等撰：《元史》卷 114《後妃列傳》（一），頁 2873-2874。
79 （明）宋濂等撰：《元史》卷 22《武宗本紀》（一），頁 482。
80 （明）宋濂等撰：《元史》卷 22《武宗本紀》（一），頁 488。
81 （明）宋濂等撰：《元史》卷 22《武宗本紀》（一），頁 496。
82 （明）宋濂等撰：《元史》卷 22《武宗本紀》（一），頁 505。

（二）兩次校勘經藏

在大都期間，慧印法師還先後兩次校勘佛經、經疏，第一次在弘法寺，時間是仁宗皇慶元年（1312）；第二次在大永福寺，時間在英宗至治二年（1322），英宗巡幸五臺山結束後，因慧印突出的表現，皇帝非常滿意，令慧印隨他回到大都，為太子等受戒，賜司徒一品。慧印法師兩次到大都校勘佛經時間相差 10 年左右。

「印公碑」記載：「皇慶初，承太后旨至京師，……又以詔於弘法寺讎校諸經、鈔疏。……又以詔乘驛至京師，與諸德於大永福寺讎校藏經。」「弘教大師傳」記載：「詔陪駕至京師，於永福寺校正藏典，令太子貴人從師受菩薩戒。事訖還山。」[83]

弘法寺，也稱宏法寺，據熊夢祥的《析津志輯佚》記載：「弘法寺在舊城。金大定十八年，潞州崔進之女法珍，印經一藏，進於朝。命聖安寺設壇，為法珍受戒，為比丘尼。二十三年，賜紫衣弘教大師。明昌四年，立碑石。秘書丞兼翰林修撰趙颯記，翰林侍講學士党懷英篆額。盡此剎元時尚有，廢於明代（日下舊聞考卷一百五十五存疑引析津志。）」

慧印法師在大都弘法寺參與校勘經疏的應在仁宗時期。可見，元仁宗時期，再次對弘法寺藏經進行校勘和補訂。但慧印法師在大都弘法寺校勘經藏之事實《元史》中卻沒有記載，根據遺存的文獻和題記，我們知道元代多次刊印藏經。

其一，《普甯藏》刊印始於至元十四年（1277），終於至元二十七年（1290）。在大德二年（1298）至元統三年（1335）間，還陸續有過四次大規模的刊板活動，即大德二年(1298)重刊《大方廣佛華嚴經》八十卷;至大三年(1310)和皇慶二年(1313)將沙羅巴譯經及《白雲和尚初學記》等續刊入藏，共 7 部 8 卷經籍，合成 6 冊；延祐四年（1317）至泰定元年（1324）將振、纓、世三字函《景德傳燈錄》三十卷補刻入藏；元統三年（1335）又將《天目中峰和尚廣錄》三十卷續刊入藏。[84]

其二，《磧砂藏》的刊印始於南宋嘉定九年（1216），期間朝代更迭而中斷，元元貞二年（1296）恢復刊印，直到元英宗至治二年（1322）全部刊畢。

其三，元仁宗延祐年間（1314-1320），陳覺琳募緣再次刊刻《毗盧藏》。據《影印宋磧砂藏經》所收福建鼓山湧泉寺藏本及國家圖書館、南京圖書館、山西省圖書館、四川大學圖書館藏本，可知這次再雕《毗盧藏》，旨在重刊《般若》《寶積》《華嚴》《涅槃》四大部經。[85]

---

[83] 《清涼山志》卷 3《弘教大師傳》，頁 136 上欄 9。
[84] 參見李富華、何梅著：《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 324-326。
[85] 李富華、何梅著：《漢文佛教大藏經研究》，頁 354。

其四，元官刻《大藏經》，暫定為元代官刻《弘法藏》[86]，可能始於至元年間，完成于皇慶二年（1313）四月以前雕版完成，在武昌雕刻，然後運至京師的，具體情況不詳。

其五，管主巴在大德年間（1297-1307）負責在杭州、平江地區先後刊刻河西字《大藏經》、藏文經典及單部經典。

慧印大師在大都弘法寺參與校勘經疏的活動屬於官方行為，從時間判斷，慧印法師參與《普甯藏》的續補、《磧砂藏》元代刊印、官版《弘法藏》補雕及管主巴印經等活動。但結合經藏雕刻地點和官方行為等，慧印法師主要參與官版《弘法藏》補雕及管主巴印經等。

《金史紀事本末》之《世宗致治》也載：「《金國文具錄》，秘書省，今在燕宏法寺。《析津志》雲，宏法寺在舊城。大定十八年，潞州崔進女法珍，印經一藏進於朝。命聖安寺設壇為法珍受戒為比丘尼。二十三年，賜紫衣宏教大師。明昌四年，立碑石，秘書丞兼翰林修撰趙渢記，翰林侍講學士党懷英撰額。蓋此剎元時尚存，至明始廢。姑錄于此，以存金石之遺。」[87]

崔法珍刻經板運到金城後，藏於弘法寺，在金代曾對弘法寺本有所補刊，時間是在金大定二十九年（1189）。《金文最》收錄的《濟州普照禪寺照公禪師塔銘》記載：「聞京師宏法寺有藏教板。吾當往彼印造之，即日啟行，遂至其寺，凡用錢二百萬有畸，得金文二全藏以歸，一寶輪藏，黃卷赤軸□□□□□□，殿中安置，壁藏皆□梵冊，漆板，金字，以為嚴飾，庶幾清眾，易於翻閱……」[88]

可見，弘法寺的校勘經疏活動很大程度與《趙城金藏》有關。到了元代，因為戰爭和歷史久遠等因素，弘法寺版藏經再度遭到損毀，蒙元時期再次對弘法寺經藏進行補刊。忽必烈時期曾對弘法寺的經板進行補充和雕刻。《佛祖歷代通載》記載：「弘法寺藏經板歷年久遠，（世祖）命諸山師德，校正訛謬，鼎新嚴飾，補足以傳無窮……帝命高僧，重整大藏分大小乘，再標芳號，遍佈天下。帝一統天下，外邦他國皆歸至化，帝印大藏三十六藏，遣使分賜，皆令得瞻佛日。」[89]

忽必烈詔令高僧大德校正補刊弘法寺經板，同時也校勘編訂了《至元法寶勘同總錄》，時間在至元二十二年（1285），地方在大都興教寺。釋克己序文載：

---

[86] 童瑋、方廣錩等：《元代官刻大藏經的發現》，《文物》1984 年第 12 期，頁 82。
[87] （清）李有堂撰：《金史紀事本末》卷 30，北京：中華書局標點本，1980 年，頁 498。
[88] （清）張金吾編纂：《金文最》，北京：中華書局，1990 年，頁 1592。
[89] （元）念常集：《佛祖歷代通載》卷 22 引《弘教集》，《大正藏》，卷 49，號 2036，頁 724 中欄。

「惟我世祖薛禪皇帝，智極萬善，道冠百王。皎慧日以鏡空，扇慈風而被物。特旨宣諭臣佐，大集帝師、總統、名行師德，命三藏義學沙門慶吉祥，以蕃漢本參對，楷定大藏聖教，名之曰《至元法寶勘同總錄》。」[90]

元仁宗時期，詔令慧印校勘佛經疏與管主巴雕印藏經和官方續補《弘法藏》有密切關係。

影印本《磧沙藏》何字函《聖妙吉祥真實名經》卷末載：「上師三寶教持之德，皇帝太子福蔭之恩，管主八累年發心，印施漢本、河西字大藏經八十余藏，華嚴諸經懺、佛圖等、西蕃字三十餘件經文外，近見平江路磧沙延聖寺大藏經板未完，施中統鈔貳伯錠及募緣刊雕，未及一年，已滿千有餘卷。再發心於大都弘法寺，取秘密經律論數百余卷，施財三伯錠，仍募緣于杭州路刊雕完備，續補天下藏經，悉令圓滿。新刊《大華嚴經》板八十一卷，印施人夫。回向西方導師阿彌陀佛、觀音、勢至、海眾菩薩。祝延皇帝萬歲，太子、諸王福壽千春，佛日增輝，法輪常轉者。大德十一年六月十五日宣授松江府僧錄廣福大師管主八謹題。」[91]

管主巴大師精通漢文、西夏文和藏文，具有密宗身份，他先任松江府僧錄，有「廣福大師」之賜號，發心主持刊印和續補大量漢文本、河西字（西夏文）大藏經、藏文經咒和參與《磧砂藏》密教部分的刊印等。大德十年（1306）左右又調任平江路磧砂延聖寺大藏經局主緣，他負責、募緣雕刻《磧砂藏》，將從大都弘法寺取出南方大藏經中所缺失的佛經，重新刊板，在杭州路立局刊雕了二十八函秘密經典。可見，在管主八刊板的二十八函秘密經中，有些經典是弘法寺大藏經沒有收錄，且他們皆為本土僧人撰寫集錄的。管主巴將弘法寺的藏經補充南方藏經中所缺少的經典，並重新雕板，準備刊印。實際上，在補充其他藏經之前，應該要對作為底本的經典進行校勘是必要的。

另外，元英宗時期，曾打算刻印銅板藏經，《法禎傳》記載：「初皇慶之開舉場也。蒙古、色目習三場舉業，漸染朱熹之說，謂佛語為誕妄，詔翰林虎承旨、妙三藏與師三人，以張天覺護法論，譯為國語，以化之。英宗即位，將以大藏經治銅為板，而文多舛誤，征選天下名僧六十員讎較。師與湛堂、西谷三人為總督，重勘諸師所較，仍新為目錄，旌賞特加。泰定、至順之交，教門有大故。師必預議秉筆。後至元丙子。被兩宮詔旨。主南城大竹林。至正戊子。詔重譯菩提行頌文。陛見於大口行宮。上以漢語。呼師號而面諭焉。」[92]英宗即位之後，準備治

[90] 《至元法寶勘同總目錄》第二冊，釋克己序，頁 179。
[91] 李富華、何梅著：《漢文佛教大藏經研究》，頁 291。
[92] （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 1，頁 372 上欄 01。

銅板藏經，因為經文錯誤較多，在天下征選精通佛學的高僧進行校勘，慧印法師也在征選之列，來至大都校勘佛經。

《性澄傳》還載：「釋性澄，字湛堂，號越溪，會稽孫氏子也，父滿，母薑氏……至治辛酉驛召入京，問道於明仁殿，被旨居清塔寺校正大藏。駕幸文殊閣，引見問勞，賜無量壽佛等經各若干卷。」[93]性澄作為元代高僧，在至治辛酉年（1321）被詔入大都，居住在清塔寺校正大藏經。清塔寺即青塔寺，也就大永福寺，延祐元年（1314）敕建大永福寺。延祐五年（1318）置大永福寺總管府，秩三品。十一月又敕令大永福寺殿堂，安奉順宗皇帝的禦容，到英宗至治元年（1321）二月，「大永福寺成，賜金五百兩、銀二千五百兩、鈔五十萬貫、幣帛萬匹。」[94]由於諸多記載，可以確定慧印法師參與《磧砂藏》密教部分的校勘和英宗時期銅板大藏經的校勘等工作。

（三）住大承天護聖寺與建寺

慧印法師第三次來至大都是住持大承天護聖寺。大承天護聖寺是文宗天曆二年（1329）「以儲慶司所貯金三十鋌、銀百鋌建大承天護聖寺……甲寅，置隆祥總管府，秩正三品，總建大承天護聖寺工役……九月乙卯朔，作佛事於大明殿、興聖、隆福諸宮。市故宋太后全氏田為大承天護聖寺永業。」[95]大承天護聖寺在元代是作為官寺，統治者投入很大的財力和物力，皇后施錢助修寺院，還有諸多賜田為寺院的永業田和常住，皇帝也常常巡幸寺院，可見寺院地位極高。《元史》還載：「十一月乙卯，以立皇后，詔天下。……皇后以銀五萬兩，助建大承天護聖寺。……以陝西饑，敕有司作佛事七日。壬辰，以所籍張珪諸子田四百頃賜大承天護聖寺為永業。……壬寅，括益都、般陽、寧海閒田十六萬二千九十頃，賜大承天護聖寺為永業。」[96]慧印法師被文宗皇帝詔住持大承天護聖寺，可見朝廷對其重視。「印公碑」記載：「文宗登極，詔遣禧院官乘驛致京師，住持大承天護聖寺，授榮祿大夫、大司徒，銀印一品，加賜金帛。上幸承天禦仁壽殿，旨公曰：『而今而後，或有教門之事，汝可面奏。』」

文宗皇帝先後兩次即位，兩個年號即天歷年（1328-1329）和至順年（1329-1330）。慧印法師在文宗即位之初出任大承天護聖寺的住持應指天歷年間。

慧印法師在住持和修建大承天護聖寺的同時，還將他多年來得到的賜予的財物用於五臺山普門寺和大都寶雲寺，以紀念多年來慧印法師在五臺山和大都的弘

---

93 （明）如惺撰：《明高僧傳》卷 1，臺北：佛陀教育基金會印，頁 16。
94 （明）宋濂等撰：《元史》卷 27《英宗本紀》（一），頁 610。
95 （明）宋濂等撰：《元史》卷 33《文宗本紀》（二），頁 734、740。
96 （明）宋濂等撰：《元史》卷 33《文宗本紀》（二），頁 744、756。

法活動，並滿足弘法利生的弘願。「印公碑」記載：「公以其道見知於上，所得賜與之物，於臺山創寺曰普門，大都創寺曰寶雲。」《清涼山志》記載：「至治二年，帝幸臺山見文殊化身，晃若臨鏡。至王子寺，有感，勅重修葺。是年，複建普門寺。」[97]

由於慧印法師廣博的佛學修養和嚴於戒律的品德而受到朝廷較高禮遇和特權，除了授予榮祿大夫、大司徒，給予銀印一品，加賜金帛外，還允許慧印法師直接面奏聖上，請奏佛教方面的事務。慧印法師雖然顯赫一時，地位尊崇，但他沒有忘記其學法的師父，向皇帝請奏，給出家師真慧、嗣法師益公和孝岩溫公等高僧以尊號。其中溫公應是益公等學法師，《棲岩益和尚傳》記載：「（益公）北征學于燕中寶集寺，又學華嚴圓頓教於真定淨公，學唯識于大樑孝嚴溫公。歲月逾滋，心義洞了。溫每豎義，鳴鼓升堂，義鋒四起，師惟豎一指。」[98]《光教律師法聞傳》也載：「法聞，陝西嚴氏子，楚莊王之裔，以諡為姓，避漢諱嚴，代莊也。師七歲，事禪德輝公，十有五薙染，二十受具戒，遊汴汝河洛間。甚久，從大德溫公，學《法華》《般若》《唯識》《因明》及《四分律》。」[99]朝廷賜溫公號曰多和國師、益公曰棲岩國師、廣公曰真慧國師，他們的弘法成就也得到認可。「印公碑」記載：「公以嗣法於棲岩，承教於真慧，其道蓋得之於孝岩之派多和之師、益公之師也。三老皆望高於世，未有封號。」

綜上所述，印公（1271-1337），壽 67，法名慧印，關陝人，先後在山西、河南等地隨多為高僧學法和受戒，精通《華嚴》《圓覺》《華嚴義疏》《唯識》《楞嚴》《因明》等經論，修持藏傳佛教時輪六支密法等，嚴於戒律，三度受戒，20 余歲就盛名于時，30 歲各處講經弘法，是位顯密兼修的高僧，有榮祿大夫、大司徒封號，銀印一品，地位尊崇，弟子眾多。慧印法師住持五臺山大萬聖佑國寺，護從英宗、帝師等遊歷五臺山並作華嚴法會，為社稷祈福。奉詔多次前往兩都講經說法，在大都弘法寺、大永福寺校勘經疏，並住持大都大承天護聖寺。慧印法師舍其所有，用於修建五臺山普門寺和大都寶雲寺。故此「印公碑」有「經莫大于《華嚴》，論莫奧於《唯識》，律莫詳於大《四分》，至於百法，窮法相之本，因明著立破之規，此而通則三藏殊，文思過半矣。公之於佛，以學以行，可謂博文絢禮者」。

---

97 《清涼山志》卷 5《帝王崇建》，頁 211 上欄 01。
98 （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，頁 389 上欄 23。
99 （明）明河撰：《補續高僧傳》卷 4，頁 491 中欄 22。

高麗知訥的《華嚴論節要》研究

韓國東國大學佛教學術院 研究員
郭磊

摘 要

韓國古代高麗時代的高僧知訥（1158-1210），俗姓鄭，自號牧牛子，京西洞州（黃海道瑞興郡）人，諡號「佛日普照國師」。知訥生活在高麗毅宗（1147-1171）至熙宗（1205-1212）時代。知訥節錄的著作有《華嚴論節要》三卷，大概在他五十歲時所著（1208），現存；《法集別行錄節要併入私記》一卷，大約在他五十二歲時所作（1210），現存。此外，門人集的著作有《上堂錄》一卷，已佚；《臨終記行狀》一卷，現存。以上著作反映了他不同時期的活動。

《華嚴論節要》三卷，由知訥編撰。本書乃擷取李通玄所著《新華嚴經論》之要點，復加知訥自己之見解，由門人沖湛刊行。李通玄之實踐修入教學乃法藏之華嚴學所無，而知訥此書深得其要，堪與明代李卓吾所著《華嚴論簡要》比擬。兩書對於李通玄教學之理解方法有顯著之差異。

《華嚴論節要》於 1934 年在日本金澤文庫以寫本形態被發現。1968 年經由韓國學者金知見的努力而得以廣泛流通。多年來日韓學者雖然進行了一些基礎性的研究，但是還有很多未盡之處有待補充。

從韓國佛教發展的歷史地位和作用來看，知訥和義天同為高麗時期最著名的兩位高僧。義天以其王子身份和淵博的佛學修養，對高麗前期的佛教發展進行了總結，他是漢傳佛教傳入朝鮮半島的集大成者。與他相比，知訥可以看作是朝鮮半島新興佛教的領航者，知訥及其門下的禪僧所開展的定慧結社在韓國佛教史上是一場影響深遠的新佛教運動。

雖然知訥被譽為韓國禪宗的中興祖師，但是其佛學思想在理論上更傾向華嚴。知訥更是繼承了李通玄華嚴思想中的「禪教一致」，構建了今日韓國曹溪宗的思想理論基礎。

關鍵詞：高麗、知訥、華嚴論節要、李通玄、韓國

一、序言

普照知訥(1158-1210)是韓國古代高麗時期的著名高僧，在韓國禪宗史上佔據重要的位置。他的禪學思想獨具特色，成爲韓國佛教思想的代錶之一。雖然知訥被譽為韓國禪宗的中興祖師，但是其佛學思想在理論上更傾嚮華嚴。知訥的禪學思想，在理論上以「真心」說為基礎會通禪宗思想，提出「禪教一致」；在修行上提倡「頓悟漸修」和「定慧雙修」。他於 1190 年組織了定慧結社，編撰了《勸修定慧結社文》，給消沉的高麗禪宗註入了新的活力。他將原有的九山禪門歸屬到曹溪宗門下，與義天主導的天臺宗形成了高麗佛教的兩大中心。

知訥享年 53 歲，傳世著作有《勸修定慧結社文》、《華嚴論節要》等。《華嚴論節要》共三卷。本書乃擷取李通玄所著《新華嚴經論》之要點，復加知訥自己之見解，由門人沖湛刊行。李通玄之實踐修入教學乃法藏之華嚴學所無，知訥所著深得其要，堪與明代李卓吾的《華嚴論簡要》比擬。

本文首先介紹知訥的生平，然後對現存的唯一古本，1934 年於日本橫濱神奈川縣金澤文庫發現的寫本《華嚴論節要》的文獻情況做一個說明，然後梳理歸納韓國學界對於此文獻思想內容的研究情況。希望通過這樣的基礎工作，使學界了解韓國的佛教研究，多一個觀察的角度，繼而為日後知訥與李通玄華嚴思想的研究做一個鋪墊。

二、知訥的生平及其著述

韓國現存，與知訥有關的史料有：

（一）金君綏撰《升平府曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘并序》[1]

（二）《大乘禪宗曹溪山修禪社重創記》

（三）《松廣寺再建普照國師碑銘并序》，又作《海東朝鮮國湖南路順天府曹溪山松廣寺贈諡佛日普照國師碑銘并序》

（四）《松廣寺嗣院事跡碑》

除上述四碑之外，知訥本人所撰的《定慧結社文》、《華嚴論節要》、《法集別行錄節要》等文章也反映了他不同時期的活動。下面主要就這些資料來簡述他的生平。

---

[1] 李智冠，《校勘譯註歷代高僧碑文》高麗篇 4，伽山文庫，1997。

知訥少年時期的事跡，各碑所記都相當簡略。金君綏所撰《佛日普照國師碑銘》說：知訥俗姓鄭，京西洞州（黃海道瑞興郡）人，自號牧牛子。「生而多病，毉理不倣，考乃禱佛，誓以出傢，疾尋逾」。這大概就是知訥出家的動機。年甫八歲，投曹溪雲孫宗暉禪師出傢。「學無常師，唯道是從」。年二十五，「以大定二十二年壬寅（1182）舉僧選，中之」。未幾，南游，牴昌平（全儸南道羅州郡）清源寺住錫。

碑文接着說：

> 偶一日，於學寮開《六祖壇經》，至曰真如自性起唸，六根雖見聞覺知，不染萬象，而真性常自在。迺驚喜，得未曾有。起繞佛殿，頌而思之，意自得也。

這是知訥求道過程中的第一個思想飛躍，應該也是他日後創立的教團歸宗曹溪的原因所在。

此後，知訥越發心厭名利，每欲棲遁林壑，

> 越大定二十五年乙巳（1185），遊下柯山，寓普門寺。因讀大藏，得李長者《華嚴論》，重發信心，蒐抉而索隱，嚌嚅而味情，前解轉明。迺潛心圓頓觀門，亦欲導末學之迷，為之去釘拔楔。

這是第二個思想飛躍，在理論上更加傾向華嚴。這裡的李長者即唐代華嚴學者李通玄（635-730）。知訥在李通玄的華嚴思想中，發現了凡夫日用分別心原封不動地成為清淨無染的「根本不動智」（普光明智），照徹三世諸佛本來之靈光（禪門見性位），從而進入圓教十信初位的「圓頓信解」之原則。

明昌元年（高麗明宗二十年，1190），因舊友相邀，知訥由下柯山普門寺移至公山居祖寺（永川郡銀海寺東北安興寺）居住，數年間習定均慧，日夜不怠。在居祖寺，知訥和其他禪侶們一起結社行道，共同創立了在韓國佛教史上占有重要地位的定慧社。

如上文所述，早在明宗十二年（1182），年僅二十五歲的知訥於王都普濟禪寺舉辦的談禪法會（即僧科考試）上一舉成名，按照當時的規定，教宗可由大選逐漸晉升爲「中德、大德、大師、重大師、三重大師、首座、僧統、都僧統」，禪宗則不僅可以依次晉升到三重大師位，而且還可以升格爲「禪師、大禪師、都大禪師」，其中已臻僧統和大禪師法階的僧人還有可能被禮敬為王師或國師。就是

說，知訥當時完全可以走一條享有富貴和名利的僧官之路。然而，知訥卻選擇了另一條適合自己的道路。

在普濟禪寺的談禪法會上，

> 一日，（他）與同學十餘人，約曰：「罷會後，嗑捨名利，隱遁山林，結爲同社，常以習定均慧爲務。禮佛轉經，以至於執勞運力，各隨所任而經營之。隨緣養性，放曠平生，遠追達士真人之高行，則豈不快哉！」

至明宗二十年（1190）定慧社的正式結成，八年時間已經過去了。而此時當年約定結社的禪侶們「或亡或病，或求名利而未會」，只有少數幾人不忘夙願，結為同社。

承安二年（1197）春，知訥又與禪侶們一起入智異山，隱居於上無住庵，於是屏黜外緣，專精內觀，時有得法之瑞相。

> 師嘗言：予自普門已來，十餘年矣，雖得意勤修，無虛廢時，情見未忘，有物礙膺，如仇同所。至居智異，得大慧普覺禪師語錄云：「禪不在靜處，亦不在鬧處，不在日用應緣處，不在思量分別處。然第一不得捨卻靜處、鬧處、日用應緣處、思量分別處參。忽然眼開，方知是屋裡事。」予於此契會，自然不礙膺，仇不同所，當下安樂耳。

這是第三次思想飛躍。知訥體會到空寂靈知的本體同一切境界和作用不即不離、活潑自在的大解脫境地。

知訥在《法集別行錄節要併入私記》中說：

> 「又恐觀行者未能忘懷虛朗，滯於義理故，末後略引本分宗師截徑門言句，要令滌除知見之病，知有出身活路耳。」[2]

這裡的「本分宗師」指的就是宗杲禪師。在《看話決疑論》中，知訥還說：

> 今所宗徑山大慧和尚，是曹溪直下正脈相傳十七代本分宗師，所立徑截門語句，參禪得入，迥異於此。[3]

---

[2] 《韓國佛教全書》第 4 冊，頁 741。
[3] 《韓國佛教全書》第 4 冊，頁 734。

承安五年庚申（1200），知訥率徒移居松廣山吉祥寺，領眾作法。他們「安居頭陀，一依佛律」。據說當時四方緇白，聞風輻湊，蔚為盛集，「王公士庶，投名入社，亦數百人」。從「師以道自任，不以人之譽非動其心。且慈忍善接後流，雖或悖謬迕意，猶能憫念攝護，情不理止，若慈母之於嬌子然」的記述來看，知訥組織的僧團在思想上是自由的，其教學方針是相容並蓄。

碑文中還記載到：

> 其勸人誦持，常以《金剛經》立法，演義則意必《六祖壇經》，申以《華嚴》李論，《大慧語錄》相羽翼。開門有三種：曰惺寂等持門、曰圓頓信解門、曰徑截門。依而修行，信入者多焉。

知訥勸人誦持的《金剛經》以及《六祖壇經》、《華嚴論》、《大慧語錄》也是他本人禪學思想形成的理論來源。其所立三種修行法門更顯示出他的禪學體系的實踐性。松廣山道場開闢的經過，崔詵所撰的《大乘禪宗曹溪山修禪社重創記》和趙宗所撰《曹溪山松廣寺嗣院事蹟碑》記述得更為詳細。據《重創記》載松廣山吉祥寺：

> 新羅時，有僧慧[嶙-山+王]者，始創而居之。厥后星霜屢換，風飄搖遷，棟朽榱崩，堂宇略盡，……仁廟朝，山僧釋照，將欲建成大剎，鳩材集工，而不倖身沒，其所成立，更皆以爲墟。迫二十餘年，時曹溪名僧知訥逃名投山，始入公山清涼崛，專修禪觀，從而學者成市。以其人眾而地狹，不可以居，迺使門弟守愚遍歷江南，求結社安禪之地。愚師偶入此山，週覽形勢。……是土也，境勝而地肥，泉甘而林茂，真可謂修心養性集眾作福之所也。於是，與道侶天真、廓照兩人，同心戮力，自丁巳年經始，伐木輦土，經之營之，凡立屋八十余間，佛宇僧寮齋堂廚庫，無一不備。九載功畢，是大金泰和五年。

泰和五年為 1205 年，就是說該寺的建成是在知訥到來後的第五年。崔詵所撰《大乘禪宗曹溪山修禪社重創記》還提到：

> 長城縣白巖寺僧曰性富者，平生以梓匠為業，聞法發心，以唸鬅為事，至於此寺，皆其手成。錦城安逸戶長陳直升，與妻皆亦發至心，禁酒斷葷，受持《般若心經》，因施白金一十斤，以為營造之費。以至於南方州府，富者施財，貧者盡力，以成梵宇，金碧煥爛，如地涌齣。上聞而嘉之，迺易山名曰曹溪，社名修禪。

這段記載，或可反映出知訥所建僧團的社會基礎。熙宗即位（1205）後，赦令改松廣山爲曹溪山，改吉祥寺爲修禪社，並禦筆親書題榜，賜滿繡袈裟一領以褒之。熙宗的赦令無疑象徵著國家對知訥僧團以及結社方式的認可。

金君綏撰《曹溪山松廣寺佛日普照國師碑銘》記定慧社的結成及其改稱修禪社的原由時說：

> 初，師之來南游也，與同學諸子約曰：吾欲遁名，結香社，以定慧爲事，於子等何如？曰：末法恐非其時。師迺慨然長歎曰：時卻可遷，心性不變，教法興衰，迺三乘權學之見耳，知者應如是乎？眾皆服曰：然！他日結同社，必號定慧。及在居祖寺，果立定慧社。仍述勸修定慧結社文，償初誌也。移社鬆廣，亦循其名。後以鄰寺有同稱者，因受朝旨易焉，所謂修禪社也。名雖異而義則同也。

無庸置疑，知訥及其禪侶們開展的定慧結社無論是在韓國佛教史上還是整個漢傳佛教史上都可以說是一場影響深遠的新佛教運動。這場運動是通過「當捨名利，隱遁山林」的結社方式來實現的。實際上，追逐名利就是當時高麗佛教界的真實現狀。知訥在《勸修定慧結社文》中說：

> 返觀我輩朝暮所行之蹟，則憑依佛法裝飾我人，區區於利養之途，汩沒於風塵之際，道德未修，衣食斯費，雖復出傢，何德之有？噫！伏欲齣离三界，而未有絕塵之行；徒為男子之身，而無丈伕之志；上乖弘道，下闕利生，中負四恩，誠以爲恥。知訥是以長嘆。[4]

由此看來，「捨名利」實際上表現出知訥所具有的强烈的反現實的精神。與此同時，知訥還對盜名欺世之輩以忠告，他說：

> 若修道人捨名入山，不修此行，詐現威儀，誑惑信心檀越，則不如求名利富貴。貪著酒色，身心荒迷，虛過一生也。[5]

通過他的努力，韓國佛教由此前的「形式佛教、宮廷佛教、都市佛教」逐漸轉變成「修道佛教、平民佛教、山林佛教」。

大安二年（1210）春三月，知訥去世，壽五十三，僧臘三十有六。知訥的著

[4] 《韓國佛教全書》第 4 冊，頁 698。
[5] 《韓國佛教全書》第 4 冊，頁 707。

作有：《定慧結社文》一卷，三十三歲時作，現存；《修心訣》一卷，年代未詳，現存；《真心直說》[6]一卷，四十五歲時作，現存；《誡初心學人文》一卷，四十五歲時作；《圓頓成佛論》一卷，入寂後發現，現存；《看話決疑論》一卷，入寂後發現，現存；《念佛要門》（一作《念佛因由經》）一卷，時間未詳，現存；《法語歌頌》一卷，時間未詳，已佚；《六祖壇經跋文》一卷，現存。知訥節錄的著作有《華嚴論節要》三卷，時間為五十歲，現存；編述有《法集別行錄節要併入私記》一卷，時間為五十二歲，現存。此外，門人集的著作有《上堂錄》一卷，已佚；《臨終記行狀》一卷，現存。

從歷史地位和作用來看，知訥和義天同為高麗時期最著名、最典型的兩位高僧。如果說義天是受容佛教的集大成者，知訥則可稱爲新興的民族佛教之父。因為義天和知訥兩人都曾力求結束佛教宗派紛爭的局面。

義天採取的方法是「援禪入台」，試圖以天臺法華的圓融思想去統攝禪教各派。而知訥的做法是「會教歸禪」，走禪教一元的路線。知訥的弟子慧諶在刊行知訥遺著《圓頓成佛論》和《看話决疑論》合本的跋文中也說到：

> 近古已來，佛法衰廢之甚，或宗禪而斥教，或崇教而毀禪，殊不知禪是佛心，教是佛語；教為禪網，禪是教綱。遂乃禪教兩家，永作怨仇之見，法義二學，返為矛盾之宗，終不入無諍門，履一實道。所以先師哀之，乃著《圓頓成佛論》、《看話決疑論》。

知訥可以看作是朝鮮半島新興佛教的領航者，知訥及其門下的禪僧所開展的定慧結社在韓國佛教史上是一場影響深遠的新佛教運動。

三、《華嚴論節要》寫本的發現及文獻的流通情況

前面提到在知訥的著作中有《華嚴論節要》三卷，本書乃擷取李通玄所著《新華嚴經論》之要點，復加知訥自己之見解，由門人沖湛刊行。《華嚴論節要》於 1934 年在日本金澤文庫被發現。日本金澤文庫所藏《華嚴論節要》不是木刻本而是寫本，抄寫的具體時期不詳。在每一卷的卷尾都有日本華嚴宗僧侶圓種（鎌倉時代：1254-1377）留下的識語（1295 年）。

此寫本的裝幀形式是蝴蝶裝，這在韓國現存的古代寫本中是很少見的，反而是在日本鎌倉時代的文獻中能找到很多例證。只是可惜這種形態的資料不利於長

[6] 《真心直說》經由韓國學者的考證，確定不是知訥的著作。崔鈆植，〈《眞心直說》의著者에 대한 새로운 이해〉，《진단학보》94，진단학회，2002。

時間的保存，很容易脫落遺失。

寫本《華嚴論節要》也有很多闕失的部分，例如第一卷總共 39 張，少了兩張（第 12、36 張）。第二卷共 35 張，少了六張（第 1、2、7、10、11、13 張）。第三卷共 40 張，少了一張（第 37 張）。[7]

第一卷開頭是知訥所寫序文，第三卷卷末有刊行記錄，刊行者冲湛，板書慧諶，施主湛靈、珍衣金。沒有記錄刊印的時期和場所。在第三卷之後附有《造華嚴經論主李通玄長者行狀》

正文的構成與李通玄《新華嚴經論》的兩部分構成相同，分別是「料簡中節要」和「隨文解釋節要」兩部分。前一部分的內容基本上是對李通玄註解的節要，後半部分則是引用了法藏（643-712）《華嚴經探玄記》、智儼（602-668）《華嚴經內章門等雜孔目》以及李通玄的注釋。並在此基礎上添加了知訥自己的見解，以「牧牛子曰」為開始，共有四處。

寫本《華嚴論節要》是 1934 年日本龍谷大學的學者們在對金澤文庫的華嚴類資料進行整理時而發現的，這可從龜川教信的調查報告書而知。[8]龜川教信在報告書中提到了有《華嚴論節要》三卷，這是日本學界對於此書的第一次介紹。文中對此寫本的基本情況以及圓種的識語做了介紹，不過因爲調查的時間倉促，所以在判讀和說明上存在一些錯誤。之後有湯次了榮的學生繼續進行調查，在 144 種文獻資料中找到了一些珍貴的藏本。並發表在當年 6 月的《龍谷學報》上。[9]

1966 年發行了《華嚴論節要》寫本的圖片集。[10]之後又刊印了文字版，歷經十餘年編撰而成《金沢文庫資料全書》，在 1975 年編撰的第二卷華嚴類資料專輯[11]中收錄了《華嚴論節要》。

小島岱山為了對李通玄的華嚴思想進行研究，編輯出版了《新華嚴經論資料集成》（東京：華嚴學研究所，1992），書中收錄了《華嚴論節要》。本書的最大特點是把李通玄的新論、《大方廣佛華嚴經合論》、知訥的《華嚴論節要》、明代李卓吾所著《華嚴論簡要》放在一個頁面上進行內容比對。

---

[7] 《韓國佛教全書》第 4 冊中記錄的第一卷共 78 張，第二卷共 70 張，第三卷共 79 張使錯誤的，參考時需要注意。

[8] 龜川教信，〈金沢文庫華厳逸書に就て：報告(一) 〉，頁 164-167。

[9] 高峯了州，〈金沢文庫華厳逸書に就て：報告(二)〉；鷹野香象，〈金沢文庫華厳逸書に就て：報告(三) 〉。

[10] 知訥，《華嚴論節要》全 3 卷，橫浜：神奈川懸立金澤文庫，1966。

[11] 《金沢文庫資料全書 第 2 卷： 華嚴篇》，橫浜： 神奈川懸立金澤文庫，1975。

韓國學者中第一個對金澤文庫中的《華嚴論節要》進行探討的是李種益[12]，他1941 年在訪問京都時偶然得知金澤文庫中收藏有高麗普照的《宗鏡錄撮要》，他前往確認目錄時才發現還有普照的《華嚴論節要》。次年，他親眼看到了這部資料，並得到韓國松廣寺住持林錫珍（綺山）的幫助摹寫了兩部，一部自己保管，一部贈送給松廣寺，可惜此本因為近代的戰亂而被毀未能傳世。[13]

李種益摹寫的這個本子也曾被其他學者再次臨摹過，如京城大學（今首爾大學）的佐藤泰舜和東國大學的趙明基[14]，佐藤泰舜的臨摹本現收藏在首爾大學奎章閣，第一卷的卷末寫有「校正者佐藤泰舜，筆寫者李轍和」，第三卷的卷尾寫有「此華嚴論節要三卷自二月三日始寫至今二十二日寫得畢，佛紀二五〇七年壬午二月二十二日， 寫金澤本者 松谷軒 法雲行人」，「依金澤文庫所藏寫本之筆寫複寫，昭和十九年三月，校正者佐藤泰舜，筆寫者鄭啓燮」。這個寫本的裝幀形態是線裝，每一卷的卷首都蓋有「京城帝國大學圖書章」字樣的紅色印章。

對金澤文庫寫本《華嚴論節要》進行流通的學者是金知見，他 1964 年前往日本留學，在駒澤大學讀書的第二年經由金澤文庫的研究員納富常天的幫助而親眼看到了《華嚴論節要》。[15]他首先用縮微膠片的形式對此書進行了複製，並在他人的幫助下裝訂了五本分別寄贈給東國大學[16]、首爾大學、松廣寺博物館、曹溪宗譯經院等。並於 1967 年在日本印度學佛教學會第 18 次論文發表會上發表了論文「華嚴論節要について」。1968 年得到清風學園平岡宕峯的支援，在東京大學內某複印店裝訂了一千本《華嚴論節要》（非賣品），金知見把這本書寄贈給韓國以及日本的大學和相關研究機構。這個資料現在通過網絡也可以看到，韓國國立中央圖書館提供 1968 年刊印本的閱讀服務。韓國學綜合 DB[17]也提供 1993 刊印本的閱覽服務。經由金知見的廣而流通，使得後人可以很方便的看到知訥的這部著作，只是金知見流通的版本中存在一些判讀和編輯上的錯誤，需要通過與原文進行比對才能更好的還原其本來面目。

中國大陸在 2011 年由重慶西南師範大學出版社和北京人民出版社共同編輯發行了《域外漢籍珍本文庫》，在此書第 2 輯子部 18 中收錄了金知見編輯的《華嚴

---

[12] 李種益，〈普照國師의 所錄인 《華嚴論節要》의 新發見〉，《新佛教》36，佛教社，1942。
[13] 林錫珍(綺山) 編，《(大乘禪宗曹溪山)松廣寺誌》，佛日出版社，1965，頁 75。
[14] 李種益，《韓國佛教の研究：高麗·普照國師を中心として》，東京：國書刊行會，1980，頁 93。
[15] 金知見，〈華嚴論節要について〉，《印度學佛教學研究》32，日本印度學佛教學會，1968.03；金知見，〈はしがき〉，《高麗國知訥錄 華嚴論節要 全三卷》，金知見 編，大阪：清風學院，1968.04； 金知見，〈知訥에서의 禪과華嚴의 相依〉，《普照思想》1，佛日出版社，1987； 金知見，〈普照國師의 華嚴觀 素描〉，《선의 세계》, 1992。
[16] 現東國大學所藏出處不詳，可能就是此本，裝訂形態是線裝。
[17] http://db.mkstudy.com/mksdb/e/korean-anthology/book/reader/47/?sideTab=toc&articleId=666143

論節要》，以及知訥的其他著作《法集別行錄節要並入私記》、《高麗國普照禪師修心訣》、《勸修定慧結社文》、《眞心直說》等。

四、韓國學界對《華嚴論節要》思想的研究

上節提到 1968 年經由韓國學者金知見的努力而使得《華嚴論節要》得以廣泛流通。多年來日韓學者雖然進行了一些基礎性的研究，但是還有很多未盡之處有待補充。

韓國學者中第一個對《華嚴論節要》的思想內容進行研究的是金芶石。他從 1959 年到 1960 年連續發表了題為《普照國師華嚴觀》的連載文章。[18]對於啟發後來人的研究有著重要的意義。

第一篇論文對《華嚴論節要》序文以及「牧牛子曰」的內容進行了概述，並說明知訥對於李通玄華嚴新論的理解，指出知訥與李通玄一樣對於華嚴都有自己獨特的見解，即以說明大心凡夫頓悟的「性起趣入，觀門爲本」為著眼點進行解讀的特點。

第二篇論文對知訥的《圓頓成佛論》中的一部分內容進行了總結，認為知訥否定了法藏的緣起思想，而是把李通玄的「性起趣入」作為自己的華嚴教觀而提出了圓頓信解門的觀點。

第三篇論文是對知訥的《看話決疑論》一文進行探討。知訥在給出「聞解信入」的圓頓信解門之後，又對「無思契同」的徑截門進行了說明。傳統的華嚴教學以法藏的緣起思想為主，但法藏之後的澄觀（738-839）和宗密（780-841）都將其轉換為「性起趣入」。知訥受到澄觀和宗密，特別是後者的影響，當然也有李通玄的影響，繼而提出「禪教一致」、「定慧雙修」、「頓悟漸修」。金芶石認為知訥接受了李通玄的「性起論」否定了法藏的「緣起論」從而形成了自己的華嚴教觀，這種「性起論」相當於知訥提出的「三門」中的具有頓悟意義的「圓頓信解門」。金芶石的這種主張被大部分韓國學者所接受，成為學界共識。

另一位學者是曾經摹寫過《華嚴論節要》寫本的李種益，他綜合《華嚴論節要》序文以及知訥的見解，認為知訥的華嚴思想是一種新的指導體系的確立。他以《普照國師의 禪敎觀》(《佛教學報》9，1972）為開篇，發表了一系列文章。[19]

---

[18] 金芶石，〈普照國師華嚴觀(一)〉，《現代佛教》1，1959.12； 金芶石，〈普照國師華嚴觀(二)〉，《現代佛教》3，1960.02； 金芶石，〈普照國師華嚴觀(三)〉，《現代佛教》5，1960.07。

[19] 李種益，《高麗普照國師の研究：その思想體系と普照禪の特質》，東國大學，1974；李種益，〈知訥의 華嚴思想〉，圓佛教思想研究院，1984；李種益，〈韓國佛教の研究：高麗·普照國師を中心と

他的主導思想如下：知訥通過研讀《華嚴經》和李通玄的《新華嚴經論》確立了「禪教一元」的思想。覺悟到凡夫的無明分別心就是諸佛的不動普光明智，如能覺悟不退信就與禪門的頓悟成佛等同。知訥根據李通玄的華嚴思想把圓頓之教旨與禪結合提出「頓悟圓修」[20]之圓頓觀行門（=圓頓信解門），這就是「會教歸禪」。同時知訥並沒有只停留在觀行法上，而是繼承了大慧宗杲（1089-1163）的看話禪風，提出「捨教入禪」的觀點。李種益認為知訥提出的三門是在他繼承慧能、宗密、永明延壽思想的基礎上而衍生的。首先是「禪教相資」，這是惺寂等持門（=定慧雙修），第二「會教歸禪」是圓頓觀行門，第三「捨教入禪」是徑截門。

金知見雖然是大量流通《華嚴論節要》的學者，但是其研究重點在於新羅義相（625-702）和高麗均如（923-973）的華嚴思想研究，對於知訥反而涉獵甚少。在《知訥의 禪與華嚴의 相依》(《普照思想》1，1987）一文中,他認為知訥所提出的華嚴性起法界與頓悟是相依相資的關係，知訥對韓國佛教的貢獻正是闡明了這一點。知訥不但繼承了法藏、澄觀的性起思想，還繼承了新羅義相性起思想的實踐特點，並與李通玄的實踐性華嚴結合與禪會通。

崔成烈是第一個對《華嚴論節要》的形式及構成進行基礎性研究的學者。他在《普照知訥《華嚴論節要》研究》(《泛韓哲學》12，1996）中指出，《華嚴論節要》的內容由《新華嚴經論》卷一到卷七的會釋部分和隨文解釋節要構成。並根據知訥的「前會教始終已明毗盧遮那始成正覺，此後但錄初心人觀行要略及第二會已去。」歸納為「初心人觀行之要約」[21]，這是因為自心本來就是不動智佛。沈再龍[22]和金天鶴[23]也有同樣的解讀。此後崔成烈還對「要簡節要」的內容進行了總結。[24]

樸在賢則是從哲學的角度對《華嚴論節要》的「信」進行了解讀，並發表了《普照知訥《華嚴論節要》研究：以「信」和「願」為中心》(《哲學》70，2002）)。認為知訥提出的禪教融合，就是佛心與眾生心相遇時的「信」，這個「信」的核心就是慈悲的「願」。

して〉，東京：國書刊行會，1980；李種益，〈普照禪과 華嚴〉，《韓國華嚴思想研究》，東國大學佛教文化研究所編，東國大學出版部，1986。

[20] 李種益，〈普照禪과 華嚴〉，《韓國華嚴思想研究》，東國大學出版部，1986，頁 221。

[21] 《韓國佛教全書》4，頁 819。

[22] 沈再龍，《知訥研究》，首爾大學出版部，2004，頁 71。

[23] 金天鶴，〈知訥의 이통현 화엄사상 수용과 변용〉，《普照思想》30，普照思想연구원，2010，頁 157。

[24] 崔成烈，〈華嚴論節要中 要簡節要의 體系에 대한 研究〉，《韓國佛教學》21，1996.11； 崔成烈，〈普照의 《華嚴新論》 理解〉，《泛韓哲學》15，泛韓哲學會，1997； 崔成烈，〈보조知訥의 《원돈성불론》 분석〉，《泛韓哲學》24，泛韓哲學會，2001； 崔成烈，〈牧牛子 知訥의 圓頓觀研究〉，東國大學博士學位論文，2007。

吉熙星認為知訥繼承了李通玄的性起說，把禪的頓悟放在華嚴教學中實踐，這就是圓頓信解門的「華嚴頓悟」。[25]

沈再龍[26]認為知訥接受了李通玄的性起說，為頓悟提供了哲學根據。由此看來知訥的頓悟是「智之覺悟」，知訥的禪是「華嚴禪」[27]。

李德珍認為知訥否定了法藏的「法界緣起」說，接受了李通玄的根本普光明智思想之「性起」說。[28]

樸太圓認為知訥的頓悟是通過「華嚴的圓頓信解之解讀」的產物，並對其在現代韓國的頓漸論爭中擔任怎樣的角色進行探討，把知訥的頓悟分成兩種類型分別解讀。[29]

由上可知，韓國學界對於知訥《華嚴論節要》的研究主要是以文章的某一部分為討論對象進行解讀。同時以《圓頓成佛論》為主要依據。知訥把李通玄的華嚴性起論思想與禪宗的頓悟相結合，對其「禪教一致」思想進行說明，這是知訥佛教思想中最大的一個特點。知訥在繼承李通玄「禪教一致」思想的基礎上提出了頓悟的觀點，這種觀點成為韓國學界的通識。

五、結論

本文首先介紹了知訥的生平，然後對 1934 年於日本橫濱神奈川縣金澤文庫發現的寫本《華嚴論節要》的文獻情況做了介紹，最後對韓國學者對於《華嚴論節要》的研究做了歸納總結。綜合以上的論述，可以歸納為如下三點：

（一）韓國高麗時代的僧人普照知訥（1158-1210），諡號「佛日普照國師」。他生活在高麗毅宗（1147-1171）至熙宗（1205-1212）時代。知訥節錄的著作有《華嚴論節要》三卷，大概在他五十歲時所著（1208），現存；《法集別行錄節要併入私記》一卷，大約在他五十二歲時所作（1210），現存。此外，門人集的著作有《臨終記行狀》一卷，現存。以上著作反映了他不同時期的活動。

《華嚴論節要》三卷，由知訥編撰。本書乃擷取李通玄所著《新華嚴經論》

---

[25] 吉熙星，《知訥의 禪思想》，소나무，2001，頁 153-165。
[26] 沈再龍，《知訥研究》，首爾大學出版部，2004，頁 19-142。
[27] 沈再龍，《知訥研究》，頁 150。
[28] 李德珍，〈知訥의 性起說에 대한 一考察-中國 華嚴敎學과 關聯하여〉，《普照思想》13，普照思想研究院，2000。
[29] 樸太圓，〈돈점 논쟁의 쟁점과 과제-해오문제를 중심으로〉，《佛教學研究》32，佛教學研究會，2012.08； 樸太圓，〈돈오의 두 유형과 반조 그리고 돈점 논쟁〉，《哲學研究》46，高麗大學哲學研究所，2012.09。

之要點，復加知訥自己之見解，由門人沖湛刊行。李通玄之實踐修入教學乃法藏之華嚴學所無，而知訥此書深得其要。

（二）《華嚴論節要》於 1934 年在日本金澤文庫被發現，金澤文庫所藏《華嚴論節要》是摹寫本不是木刻本，摹寫的具體時期不詳。

此寫本的裝幀形式是蝴蝶裝。在每一卷的卷尾都有日本華嚴宗僧侶圓種（鎌倉時代：1254-1377）留下的識語（1295 年）。第一卷開頭是知訥所寫序文，第三卷卷末有刊行記錄，刊行者沖湛，板書慧諶，施主湛靈、珍衣金。沒有記錄刊印的時期和場所。在第三卷之後附有《造華嚴經論主李通玄長者行狀》。

1968 年韓國學者金知見對金澤文庫寫本《華嚴論節要》進行了大量的流通，經由金知見的努力，使得後人可以很方便的看到知訥的這部著作。只是金知見流通的版本中存在一些判讀和編輯上的錯誤，需要通過與原文進行比對才能更好的還原其本來面目。

（三）多年來日韓學者雖然對知訥的《華嚴論節要》進行了一些基礎性的研究，但是還有很多未盡之處有待補充。

韓國學界對於知訥《華嚴論節要》的研究主要是以文章的某一部分為討論對象進行解讀。同時以《圓頓成佛論》為主要依據。知訥把李通玄的華嚴性起論思想與禪宗的頓悟相結合，對其「禪教一致」思想進行說明，這是知訥佛教思想中最大的一個特點。

從韓國佛教發展的歷史地位和作用來看，知訥和義天同為高麗時期最著名的兩位高僧。義天以其王子身份和淵博的佛學修養，對高麗前期的佛教發展進行了總結，他是漢傳佛教傳入朝鮮半島的集大成者。與他相比，知訥可以看作是朝鮮半島新興佛教的領航者，知訥及其門下的禪僧所開展的定慧結社在韓國佛教史上是一場影響深遠的新佛教運動。知訥繼承了李通玄華嚴思想中的「禪教一致」，構建了今日韓國曹溪宗的思想理論基礎。

參考文獻

吉熙星（2001）。《知訥의 禪思想》。首爾：松樹出版社。
李種益（1942）。〈普照國師의 所錄인 《華嚴論節要》의 新發見〉。《新佛教》13。佛教社。
李德珍（2000）。〈知訥의 性起說에 대한 考察-中國 華嚴教學과 關聯하여〉。《보조사상》13。 보조사상연구원。
沈再龍（2004）。《知訥연구》。서울대학교출판부。2004。
東國大學佛教研究院編（1982）。《韓國佛教全書》第四冊。東國大學出版社。
金知見（1968）。〈はしがき〉。《高麗國知訥錄 華嚴論節要 全三卷》。金知見編。大阪：清風學院。
金知見（1968）。〈華嚴論節要について〉。《印度學佛教學研究》32。東京：日本印度學佛教學會。
金知見（1987）。〈知訥에서의禪과華嚴의相依〉。《보조사상》。불일출판사。
金知見（1992）。〈普照國師의 華嚴觀 素描〉。《선의 세계》。호영。
金苪石（1959）。〈普照國師의 華嚴觀(一)〉。《현대불교》1。현대불교사。
金苪石（1960）。〈普照國師의 華嚴觀(二)〉。《현대불교》3。현대불교사。
金苪石（1960）。〈普照國師의 華嚴觀(三)〉。《현대불교》5。현대불교사。
崔成烈（1996）。〈普照知訥의 《華嚴論節要》研究〉。《汎韓哲學》12。汎韓哲學會。
普照思想研究院編（1989）。《普照全書》。首爾：佛日出版社。
樸在賢（2002）。〈보조知訥의 《華嚴論節要》연구：믿음[信]과 바람[願]을 중심으로〉。《哲學》70。한국哲學會。

十一至十三世紀華嚴經變探究：以黑水城出土文獻為例

福州大學廈門工藝美術學院美術工藝美術系 講師
陳俊吉

摘 要

《華嚴經》對於中國佛教有深遠之影響，自初隋唐依經開宗立派，使華嚴宗成為中國佛教八宗之一。祖師大德推廣下使得華嚴教法得以宏傳，產生相關華嚴經變相圖、造像藝術，於此階段大放異彩。經過五代時期的動亂，宋代時期使得原本中國佛教八宗變成禪宗獨大模式，但華嚴教法仍然持續發展，尤其在汴京、浙江、四川…等地，華嚴義學仍有相一定影響力。但受禪法影響使得華嚴教法與禪法加速會通融合之趨勢，產生新的華嚴禪思維，也影響相關華嚴造像藝術發展，例如《華嚴經》的〈入法界品〉所產生五十三參經變圖。當時華嚴義學與信仰的推廣下，產生為數不少的華嚴經變圖像，但年代久遠，使得今日所見相關造像屈指可數。而當時與宋朝相臨的西夏、遼、金，亦是崇佛極盛地區，受中原佛教文化影響甚深，其中華嚴義學與造像便佔有一席之地，例如西夏黑水城出土的相關佛教文獻史料，可發現為數不少的華嚴學資料。但甚為可惜，黑水城出土的華嚴文獻，長期受到學界的忽略，故本文將對黑水城出土華嚴經變刻本內容進行分析探究，藉此窺知中國古代西夏華嚴經變圖像發展的輪廓。

關鍵詞：毗盧遮那佛、華嚴教主、智拳印、毗盧印、七處九會

一、前言

自華嚴開宗立派以來對中國佛教有深遠影響，唐代依據《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）濫觴相關經變造像，爾後雖然經歷唐五代的二次毀佛，以及戰亂紛擾，華嚴教法式微，隨著宋代朝廷建立對於佛教呈現友善態度，使得華嚴教法得以傳遞。宋代時期相對四周國家遼、金、西夏、吐蕃、大理國等政權相當崇佛，遼、金對於密法與華嚴教法乃相當推崇，西夏國的佛教藝術受到遼、金、吐蕃、宋等影響。

依據現在發現西夏遺書發現，當時西夏曾經刊印三部大本華嚴晉譯《六十華嚴》、唐譯《八十華嚴》、唐譯《四十華嚴》流傳。[1]宋、遼、金當時開展不少華嚴造像藝術，但經歷後代戰亂與無常大都消失殆盡，使得宋代華嚴造像究竟為何，實在難以窺知全貌。值得慶幸的是黑水城出土相關遺書文獻，不乏華嚴相關造像藝術，藉由遺書探討，釐清此時期的華嚴造像藝術。

在二十世紀初期俄國探險隊在中國黑水城挖掘，盜掘不少珍貴的西夏時期文物，大量刊刻本、寫本、器物、繪畫、佛像……等，被運送回俄國典藏。1996 年中国社科院民族所、上海古籍出版社，與俄羅斯聖彼德堡東方所合作之下，出版《俄藏黑水城文獻》，2008 年出版《黑水城藝術品》，藉此得以窺知珍貴古代佛教藝術與文化。按黑水城出土佛教華嚴部經典多以單行品為主，如 TK261《華嚴經·世界品》、TK185《華嚴經・梵行品》、TK185《華嚴經・梵行品》、TK243《華嚴經·入不可思議解脫境界普賢行願品》（以下簡稱《華嚴經・入法界品》）……等，華嚴部經典其中以《華嚴經・入法界品》數量最鉅，且版本亦豐，刻本分為西夏國刻本與金國刻本二類，其中以西夏刻本為主，版本主要有甲、乙、丙、丁、戊種，及各種異體刻本。

關於出土華嚴部經典刻本中出現扉頁經變圖並不多，主要計西夏刻本：TK61《華嚴經·入法界品》中的扉頁畫（以下簡稱〈入法界品變相〉）、TK72〈入法界品變相〉、TK98〈入法界品變相〉、TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉、Дx8270〈華嚴三聖版畫〉；金刻本 TK142〈入法界品變相〉、TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉、TK246《華嚴經·梵行品》中的扉頁畫毗盧遮那佛（以下稱〈梵行品扉頁圖毗盧遮那佛〉）。

[1] 在中國北京圖書館、日本京都大學、俄國聖彼得堡、甘肅境內的博物館等，有發現相關大本華嚴殘本或部分經卷。史金波，《西夏佛教史略》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 73-74。

二、西夏華嚴變相刻本

西夏刻本 TK61、TK72、TK98 的〈入法界品變相〉內容完整，年代為十二世紀中後期，屬官刻本。TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉為殘本年代可能與前者相近，亦屬官版。丑x8270〈華嚴三聖版畫〉殘本原可能屬於「入法界品變相」。

（一）TK72〈入法界品變相〉

折經裝，每折頁面寬 10 公分，高 29 公分，扉頁經變圖共 5 面。《華嚴經·入法界品》經文後接《華嚴感通靈應傳記》殘本，其中題記殘存「大夏□□□巳十三」，即西夏仁宗（1124-1193 年）天盛辛巳十三（1161 年）。[2]TK72〈入法界品變相〉（圖 1）刻本人物生動活潑，線刻細膩，風格與官刻本 TK61〈入法界品變相〉（圖 2）相似，故推論應屬於西夏官刻本。

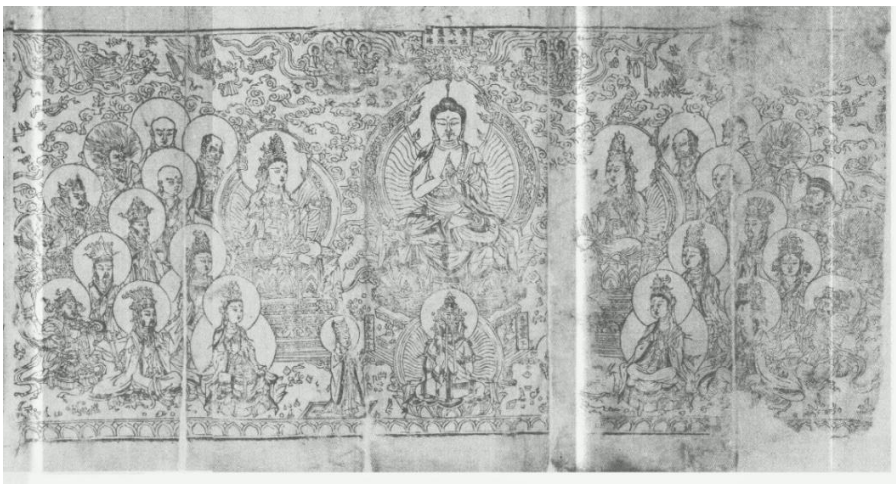


圖 1　TK72〈入法界品變相〉，西夏刻本，1161 年，黑水城文獻

扉頁畫中央主尊上方書榜題「教主大毗盧遮那佛」，在榜題兩側各化佛五尊，化佛外側各描繪飛天一尊。佛身著偏袒右肩袈裟，螺髻，雙手當胸手結智拳印，但右手食指伸直，與唐密金剛界大日如來智拳印略有區別。佛兩側配置文殊與普賢菩薩構成華嚴三聖，佛下方跪坐三人，中央是華嚴教主放光所化菩薩，佛左側榜題「善財童子」畫面人物漫滅不明，右側榜題「威光太子」人物呈現帝王貌。威光太子為七處九會中首會請法者，善財童子為末會請法者，以此象徵華嚴九會中請法全體聖眾。畫心外圍兩側圍繞菩薩、聲聞、天龍八部、護法神祇等眾，一共 24 尊，並未書刻榜題標示身分。

[2] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所等編，〈俄藏黑水城文獻 附錄·敘錄〉，《俄藏黑水城文獻 6》（上海：上海古籍出版社，2000 年），頁 9。

（二）TK61〈入法界品變相〉

西夏刻乙種本，每折頁面寬 11 公分，高 28 公分，裝扉頁經變圖共 4 面，該品經文後接《華嚴感通靈應傳記》共 5 面，末刻宋體題款：「大夏乾祐二十年歲次巳（己）酉三月十五日，正宮皇后羅氏謹施。」即 1189 年西夏仁宗（1124-1193 年）在位期間，屬西夏官刻本。[3]

該〈入法界品變相〉（圖 2）畫面中央為華嚴教主毗盧遮那佛，頭戴寶冠，雙手當胸結智拳印，端坐於蓮臺之上，佛上方配置華蓋，兩側各化佛五尊乘祥雲。佛側配置二大脅侍，左側文殊菩薩，菩薩裝，右手當胸持如意；左側普賢菩薩，雙手置於腹前。蓮臺前供桌兩側，右側一尊菩薩跪地合十恭敬求法，左側善財童子，童子菩薩貌，著天衣薄帶，站立蓮花上，雙手合十。畫心外圍兩側圍繞菩薩、聲聞、天龍八部、護法神祇、獅、象…等，其中左側刻繪五尊站立比丘，雙手合十，榜題書「十大弟子」；八尊站立力士金剛，榜題刻「八金剛」。左側 1 面的榜題書「十大弟子」、「八金剛」與右側畫面銜接不順，應屬誤沾黏至《金剛經》扉頁經變中，故該品〈入法界品變相〉原本僅 3 面，華嚴三聖兩側外圍人物群像，皆無刻榜題顯明身分。TK61 與 TK72〈入法界品變相〉皆採用佛會圖結構布局。

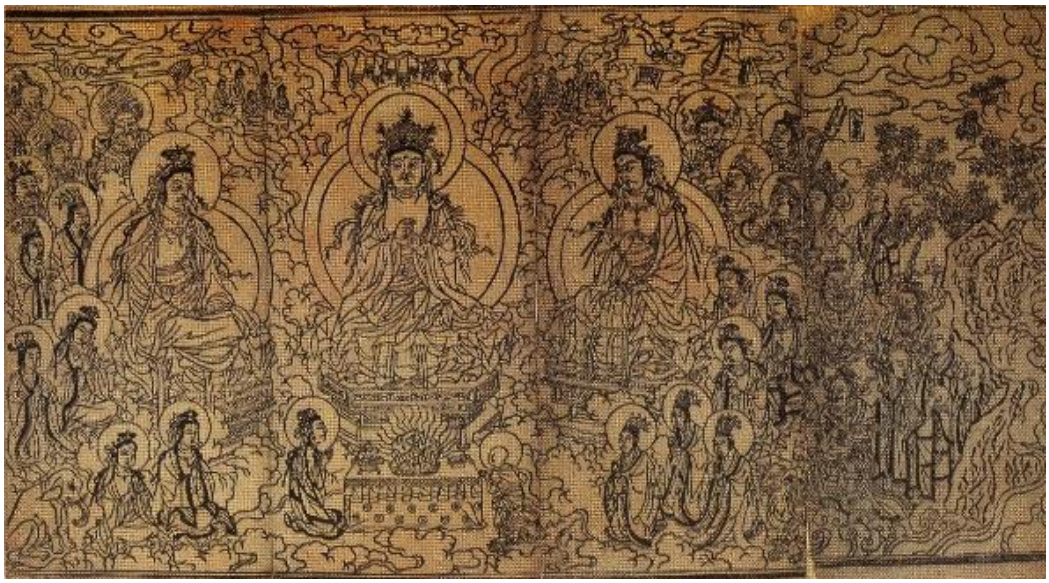


圖 2　TK61〈入法界品變相〉，西夏刻本，1189 年，黑水城文獻

（三）TK98〈入法界品變相〉

該刊本屬西夏刻甲 1 種本，每折頁面寬 9 公分，高 21 公分，折經裝，扉頁經變圖共 6 面，該品後續《淨除一切業障如來陀羅尼咒》，神咒後接羅氏皇太后為西

[3] 同上註，頁 7-8。

夏仁宗三薨後冥薦發願文，仁宗駕崩乾祐二十四年（1193 年），三年後冥薦即天慶三年（1196 年），該本屬西夏官刻本。[4]

TK98〈入法界品變相〉（圖 3），經變圖刻可分為左側 2 面，與右側 4 面二部分構成，左側 2 面，主尊為華嚴教主，佛上方榜題書「教主毗盧遮那佛」，螺髮，結跏趺於蓮臺上，雙手當胸結智拳印，但右手食指伸直，與唐密金剛界本尊智拳印略有別。佛左側配置脅侍菩薩，榜題書「文殊菩薩」，菩薩裝，伸右手當空覆掌，左手腹前禪定印持如意；佛右側榜題書「普賢菩薩」，菩薩裝，雙手當胸持經卷。華嚴三聖後方站立八位護法神祇，於祥雲之間，榜題書「天龍八部」。文殊菩薩下方，三位頭戴冠，身著交領寬袖長袍男子，跪坐合十，榜題書「梵王眾」。梵王眾外側三位比丘僧，坐姿，恭敬聽法，榜題書「聲聞眾」。普賢菩薩外側群像，有些漫滅不明，共有三處榜題，一處完整為「帝釋眾」，帝釋天主頭戴寶冠，身著寬袖交頸長袍禮服，雙手合十，周圍配置其他天眾；另一處「□□弟子□」推論為「諸佛弟子眾」，周圍男女立像數尊，配置頭光；最後一處榜題漫滅不明，一尊帝王頭戴冕旒，身著寬袖長袍禮服，跪於佛前，雙手合十，判斷此可能表示帝王類人物，按西夏刻本 TK72〈入法界品變相〉佛前右側出現威光太子榜題來看，無排除是威光太子的可能。華嚴三聖前方置放供桌，桌前一童子，菩薩裝，跣足而立，雙手當胸合十，榜題書「善財童子」。整體畫面呈現佛會佈局，主角為善財童子，於佛會中發廣大菩提道心。

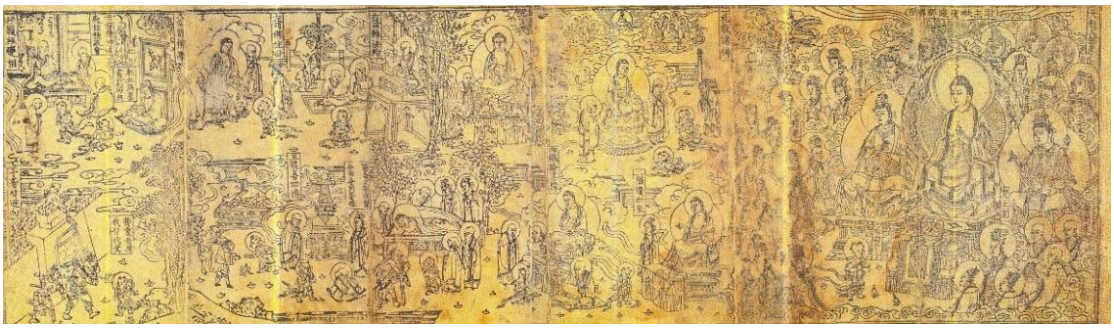


圖 3　TK98〈入法界品變相〉，西夏刻本，1196 年，黑水城文獻

在佛會圖的右側 4 折面，一共由十組畫面構成，右側隅書「行願經變相」，描繪《四十華嚴》的普賢十大行願內容，畫面由左側依序排序展開，每組一榜題，第一組書「一禮敬諸佛」，描繪善財童子正在頂禮十方諸佛。第二組書「二稱讚如來」，一佛坐於蓮臺上，右側配置一菩薩，如來前方置放一供桌，桌前善財童子恭敬合十，讚揚如來。第三組榜題漫滅不明，但依據華嚴普賢十大願內容可知應為「三廣修供

[4] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所等編，〈俄藏黑水城文獻 附錄·敘錄〉，《俄藏黑水城文獻 6》，頁 12。

養」，主尊一佛二弟子，善財童子持物供養如來。[5]第四組書「四懺悔業障」，主尊一佛二弟子，二弟子坐著宣讀懺儀，佛前站立一比丘，引領善財童子，善財童子跪坐合十發露懺悔。第五組書「五隨喜功德」，內又細分兩組畫面，榜題云「隨喜及般涅槃，分布舍利善根」。一組描繪佛滅盤，善財童子於佛前恭敬見聞佛入涅槃；一組描繪善財童子繞佛陀舍利塔禮敬。第六組書「六請轉法法輪」，一法師升堂高坐，善財童子跪地勸請。第七組書「七請佛住世」，善財童子勸請佛陀住世人間。第八組書「八常隨佛學」，畫面中分兩組畫面另書榜題，其一「刺血為墨，書寫經典」，善財童子坐地，刺血供養書寫經典；其二「示種種神通，處種種眾會」，一法師登壇說法，善財童子赴會聽法。第九組書「九恆順眾生」，善財童子協助眾生搬物品。第十組書「十普皆迴向」，另一則榜題書「極重苦果，我皆代受」，描繪善財童子代眾生受地獄苦果。

（四）TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉

TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉（圖 4），西夏刻，殘本 2 面，面寬 22.5 公分，高 25.5 公分，卷首榜題框內墨書大字「大方廣佛華嚴經變相」。畫面描繪一朵大蓮花生於乳海之上，每瓣蓮中化佛一尊。蓮肉上描繪一座天宮，天宮中端坐一佛說法，外圍弟子、天人、護法…等眾，其中善財童子為班首，恭敬合十向佛，身後站立二位天人持物供養。此畫面原本應為華嚴七處九會中的其中一會場景，出現善財童子造像極可能表現出第九會，童子於會中發廣大菩提心。此本甚為可惜為殘本，其內容應原本應表現規模宏大的七處九會華嚴經變相，畫面刻本繪製生動，刻工細膩，應屬官本之作。

（五）Дx8270〈華嚴三聖版畫〉

Дx8270〈華嚴三聖版畫〉（圖 5），西夏刻，殘本 2 面，面寬 20.6 公分，高 25.5 公分，主尊華嚴教主，雙手當胸結智拳印，螺髮，身著袈裟，坐於蓮臺之上，上方榜題書「教主大毗盧遮那佛」佛右側榜題書「文殊菩薩」，菩薩人物殘缺，榜題旁一尊力士像。佛左側殘存五尊坐姿菩薩，其中二尊榜題完整「金剛藏菩薩」、「金剛幢菩薩」。佛前一尊善財童子，雙手合十恭敬求法。其畫面人物布局結構形式，與金刻本 TK142〈入法界品變相〉相似，但衣著、造型有所差異，該本可能參考金本或受其影響來。而 TK142 屬於《華嚴經‧入法界品》中的扉頁畫〈入法界品變相〉，故〈華嚴三聖版畫〉應該原安排極可能亦是如此，屬於〈入法界品變相〉的卷首扉頁插圖。

[5] 關於華嚴普賢十大願：一為禮敬諸佛，二為稱讚如來，三為廣修供養，四為懺悔業障，五為隨喜功德，六為，七為請佛住世，八為常隨佛學，九為恒順眾生，十為普皆回向。

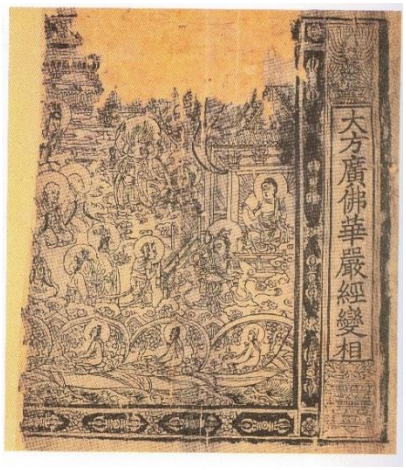


圖 4　TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉，西夏刻本，黑水城文獻

圖 5　Дx8270〈華嚴三聖版畫〉，西夏刻本，黑水城文獻

三、金代華嚴變相刻本

金代崇佛曾刊不少印佛經典籍，至今傳世不多，在黑水城出土遺書中，TK142、TK243、TK246 出現華嚴相關變相圖顯得相當難得，TK142 的布局為華嚴佛會，至於 TK243 與 TK246 造型結構相同，僅刻畫華嚴教主。

（一）TK142〈入法界品變相〉

該折經裝刊本由《華嚴經·入法界品》、《四分律七佛略說戒偈》、《大乘起信論立義分》依序構成，經文後附發願文一篇，為安亮（生卒年不詳）為亡妣百日作冥福刊印《普賢行願經》（《華嚴經·入法界品》）一萬八千卷，繪彌陀像 72 幅，施有緣者。[6]

在《華嚴經·入法界品》卷首扉頁，刊印〈入法界品變相〉（圖 6）5 面，每面寬 9.5 公分，高 20 公分，共 5 面，畫面榜題冠「大花嚴經九會聖眾」，畫面將《華嚴經》七處九會的聖眾合此佛會。畫心中央主尊為華嚴教主，雙手當胸結智拳印，頭戴高冠，結跏趺坐於蓮臺之上，身後頭光上書榜題「教主大毗盧遮那佛」。佛左右兩側各五尊體量較大的菩薩，各書榜題，佛左側上排菩薩依序由內而外，書「普賢菩薩」、「金剛藏菩薩」、「金剛幢菩薩」；下排由內而外為「心王菩薩」、「青蓮花藏菩薩」。佛右側上排菩薩依序由內而外，書「文殊菩薩」、「功德林菩薩」、「法慧菩薩」；下排由內而外為「賢首菩薩」、「座內海慧菩薩」。左右菩薩眾上方繪化佛各

[6] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所等編，〈俄藏黑水城文獻 附錄·敘錄〉，《俄藏黑水城文獻 6》，頁 18。

五尊，菩薩外側圍繞天神、護法等眾，右側榜題記「雜類諸神眾」、「欲色諸神眾」；右側榜題「八部四王眾」、「常隨菩薩眾」。教主前方置一菩薩跪坐向佛，榜題書「眉間勝音菩薩」，菩薩左側為善財童子跪地恭敬合十求法，榜題書「善財童子」，童子外側五尊站立菩薩眾，榜題書「請法上首」；左側一僧人恭敬站立，榜題書「弟子寶戒」，僧人外側亦五尊站立菩薩眾，榜題書「菩薩天主」。

圖 6　TK142〈入法界品變相〉，金刻本，黑水城文獻

（二）TK243 與 TK246 變相

TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉（圖 7），金刻本，折經裝，每面寬 9.2 公分，高 22.5 公分。《華嚴經‧入法界品》卷首扉頁 2 面刻印單尊華嚴教主，跏趺坐於蓮花之上，身著通肩袈裟，雙手當胸結最上菩提印（亦稱毗盧印），頭戴寶冠，身後身光與頭光圓輪外繪祥雲，雲外律動線性外放表示佛光，佛正上方刻印榜題「毗盧遮那佛」。

TK246〈梵行品扉頁圖毗盧遮那佛〉（圖 8），金刻本，折經裝，每面寬 9.3 公分，高 17.3 公分，卷首扉頁畫原 2 面，殘存 1 面，刻印單尊華嚴教主，與 TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉相似，跏趺坐於蓮花之上，身著通肩袈裟，雙手當胸結最上菩提印，身後配頭光、身光、祥雲、佛光，但佛未戴五佛高冠，螺髮，佛正上方未刻印榜題，依據 TK243 圖像來論，該畫面應屬「毗盧遮那佛」無疑。

而 TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉與 TK246〈梵行品扉頁圖毗盧遮那佛〉嚴格論之，並未展現出經變的情節故事內容，僅表現單尊華嚴教主，應屬於「尊像圖」範疇更為適切，然而華嚴教主為《華嚴經》之主體，以此主尊來闡顯該經特質。

圖 7　TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉，金刻本，黑水城文獻

圖 8　TK246〈梵行品扉頁圖毗盧遮那佛〉，金刻本，黑水城文獻

四、黑水城遺書華嚴圖像特色

西夏黑水城遺書雖然相關華嚴圖像並不多，但畫面多數完整，亦有官版之作，提供研究宗教藝術史重要線索，對釐清十一至十三世紀中國北方華嚴經變發展有莫大幫助，細部探究上述經變圖像可發現以下特質。

（一）華嚴教主印契身分轉換

《華嚴經》主尊說法佛為華嚴教主，在晉譯《六十華嚴》稱為盧舍那佛；唐譯《八十華嚴》與《四十華嚴》稱為毗盧遮那佛，在梵語的結構來看盧舍那佛與毗盧遮那佛屬同體異名。唐代時稱華嚴教主，慣用盧舍那佛，例如唐代高宗（628-683 年）、武后（624-705 年）出資開鑿龍門石窟奉先寺主尊盧舍那大佛。後受到天台宗判三身佛之影響，教把毗盧遮那佛視為法身佛，盧舍那佛為報身佛、釋迦牟尼佛為應身佛，華嚴教主法身佛自宋代以降大都以毗盧遮那佛稱之。

在黑水城出土遺書中，相關華嚴教主畫像，除 TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉殘本未見主尊華嚴教主外，其餘 TK61、TK72、TK98、Дx8270、TK142、TK243、TK246 經變皆有之，但畫面中華嚴教主的手印與髮式卻略有差異，詳參「黑水城出土遺書中華嚴教主造像簡表」（表 1）。

表 1　黑水城出土遺書中華嚴教主造像簡表

次序	刻本	作品名稱	手印	髮式	年代
1	西夏	TK61〈入法界品變相〉	一式：智拳印，不伸直食指	寶冠	1189 年
2	西夏	TK72〈入法界品變相〉	二式：智拳印，右手伸直食指	螺髮	1161 年
3	西夏	TK98〈入法界品變相〉	二式：智拳印，右手伸直食指	螺髮	1196 年
4	西夏	Дx8270〈華嚴三聖版畫〉	一式：智拳印，不伸直食指	螺髮	

次序	刻本	作品名稱	手印	髮式	年代
5	金	TK142〈入法界品變相〉	二式：智拳印，右手伸直食指	寶冠	
6	金	TK243〈入法界品扉頁圖毗盧遮那佛〉	三式：智拳印（毘盧印）	戴冠	
7	金	TK246〈梵行品扉頁圖毗盧遮那佛〉	三式：智拳印（毘盧印）	螺髮	

在簡表中可發現華嚴教主手印皆結智拳印，此印本為唐代密法《金剛頂經》大日如來主尊手印，而華嚴教主毘盧遮那佛即密教教主大日如來，表一顯一密。在唐、五代時所繪製華嚴教主，一般而言皆螺髮，不戴高冠，手印與釋迦佛無異，並不結智拳印，敦煌唐五代壁畫中華嚴經變的七處九會圖中各會華嚴教主皆是如此，可參見敦煌第 44、159、231、237、471、472 窟，乃至敦煌藏經洞出土五代時期〈華嚴經變圖〉亦復如是。而密法中的大日如來，在《金剛頂經》中金剛界曼荼羅便呈現雙手當胸結智拳印，螺髮上戴五佛寶冠帽；《大日經》中胎藏界曼荼羅便呈現法界定印，螺髮上戴五佛寶冠帽，法門寺地宮出土文物，以及唐密傳入日本東密儀軌皆是如此可證明。

唐代不空（705-774 年）所譯《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》云：「智拳印所謂，中小名握栿，頭指柱大背，金剛拳乃成，右握左頭指，一節面當心，是名智拳印。」[7]清代咫觀（生卒年不詳，同治年間人）《水陸道場法輪寶懺》云：「手作大智拳印，以二手作拳，左手頭指初分，平入右拳內，握之起立成印。」[8]智拳印蘊含理智不二，生佛一如的深邃，又稱為大智拳印、菩提最上契、金剛拳印、大日法界印、能滅無明黑暗印。[9]

上表中將黑水城出土華嚴教主手印，依其類型不同細分三類。其中第一式手印，左手伸食指，其餘指握掌，食指入右手拳中，右手的食指不伸直，右手上左手下，契合唐代金剛界密法大日如來手印。整體而言，宋、遼、金各地均有發現華嚴教主持此手印，應受密法大日如來印契之影響。第二式手印與智拳印十分相像，但右手的食指卻伸直，這是智拳印演變而來，在宋、遼、金時期開始出現。至於，第三式手印出現乃第二式脫變而來，此種將兩手食指並豎，食指尖相合，右手其餘指，押覆左手，在清代《造像量度經》云：「如來部主毘嚧（盧）如來，白色，手印二拳收胸前，左拳入

[7] 〔唐〕不空譯，《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》卷一，收錄《大正新脩大藏經》第 19 冊（東京：大藏經刊行會，1924-1935 年），頁 322 中-下。
[8] 〔唐〕咫觀編，《水陸道場法輪寶懺》卷九，收錄《卍新纂大日本續藏經》第 74 冊（東京：國書刊行會，1975-1989 年），頁 1010 下。
[9] 全佛編輯部，《佛教的手印》（臺北：全佛文化，2000 年），頁 50。

右拳內把之，而二巨指並豎，二食指尖相依。謂之最上菩提印。」[10]此手印稱最上菩提印，一般俗稱毗盧印，這種手印在宋、遼、金各地均有發現華嚴教主持此手印，例如大同善化寺大雄寶殿中的金代大日如來便是如此。大致可知，當時中國北方毗盧印延續密法體系，主要流傳於遼、金、西夏。整體而言，到了南宋以降漢傳佛教造像中，毗盧印已成為大日如來、華嚴教主造像主要印契，至於第一式與第二式幾乎鮮少見之。

原本唐密中金胎二藏大日如來皆頭戴五方寶冠，佛面，身菩薩裝，手結不同印。遼、金、西夏的大日如來、華嚴教主，除延續此傳統外，也出現不少身著袈裟佛裝的樣貌，在黑水城遺書中華嚴教主皆是以佛裝為主，雙手當胸結毗盧印。至於宋代的華嚴教主則主要以佛裝為主，雙手當胸結毗盧。在黑水城遺書中刻印華嚴教主，螺髻上分為戴五方佛冠與不戴冠區別，若華嚴教主，頭戴寶冠，手結毗盧印，身著袈裟佛裝，外貌與大日如來無異，難分軒輊，全盤受密法大日如來影響。而不戴高冠華嚴教主，保存唐五代以來華嚴教主佛造像傳統，而手結毗盧印卻受密法大日如來之影響，乃華嚴教主融合大日如來的特質。但不管如何，二者造像卻將密教金剛界大日如來，與華嚴教主毗盧遮那佛合一，為此時代華嚴密法造像特色。

（二）善財童子普賢行願展現

遼、金佛教則側重華嚴與密法，對於華嚴教法、義理、儀儀持開放態度，使得華嚴教法得以推廣，由西夏黑水城遺書中西夏刻本 TK186《注心要法門》為華嚴五祖宗密（780-841 年）對澄觀（738-839 年）所著《心要法門》的註疏。TK242《注華嚴法界觀門》刻於西夏天盛四年（1152 年），沔道沙門法隨（生卒年不詳）勸募，邠州（該寺今陝西省彬縣內）開元寺僧人德真（生卒年不詳）雕版印文流通。[11]黑水城出土華嚴部經典，近九成全都是《華嚴經‧入法界品》，顯然該單行品較大本華嚴來的受歡迎。TK98《華嚴經‧入法界品》為羅氏皇太后為西夏仁宗冥福刊印，TK142《華嚴經‧入法界品》為安亮為亡妣冥福，刊印一萬八千本，可見當時流傳數量之鉅。在 TK72《華嚴經‧入法界品》經文後方接《華嚴感通靈應傳記》，該記闡述誦持華嚴功德之力不可思議的數則故事，藉此推廣《華嚴經》，但大本《華嚴經》篇幅宏大，難以進入窺其玄妙之門，藉由《華嚴經‧入法界品》單品進入容易受持信奉。

西夏黑水城遺書中相關的《華嚴經‧入法界品》經變，乃至 TK114〈大方廣佛華嚴經變相〉中的第九會，都可以看到善財童子尊像身影，於畫面呈現出重要角色地位，在華嚴教主座前恭敬請法。其中，TK98〈入法界品變相〉最為特別，除繪刻華嚴教主佛會外，又描繪出「行願經變相」內容，以善財童子實踐普賢十大願以

[10] 〔清〕工布查不解說，《造像量度經》，收錄《大正新脩大藏經》第 21 冊，頁 949 上。
[11] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所等編，〈俄藏黑水城文獻 附錄‧敘錄〉，《俄藏黑水城文獻 6》，頁 29。

具體圖像式展現，畫面具有時間線性故事排列，如「一禮敬諸佛」，描繪一尊善財童子由左而進入，正在行走貌，又描繪一尊善財童子頂禮佛狀態，表示善財童子行至佛前頂禮的連續性。而抽象語彙的「十普皆迴向」，則用榜題書「極重苦果，我皆代受」，描繪善財童子代眾生受地獄苦果，卻甘之如飴。

黑水城出土華嚴部相關遺書中，並未展現出《華嚴經·入法界品》中善財童子行菩薩道，參訪諸位善知識的內容，而是把善財童子置於佛會中，或以善財童子實踐普賢十大願來詮釋菩薩道行願，這種方式與北宋時期《華嚴經·入法界品》器重參訪善知識菩薩行，發展出五十三參圖顯然有別。例如在北宋哲宗紹聖三年（1096年）以前已經出現《華嚴入法界品善財童子參問變相經》刻印本，北宋元符年間（1098-1100 年）的《佛國禪師文殊指南》刻印本，都展現五十三參圖經變圖內容。

為何北宋與西夏的善財童子圖像發展會產生此差異？北宋禪宗盛行帶動宋代理學發展，士大夫論禪風氣盛，《華嚴入法界品善財童子參問變相經》與《佛國禪師文殊指南》都有文人、禪師參與的紀錄，善財童子參訪諸善知識乃參學問道，漸修頓悟之表現，契合禪宗精神。而金、西夏佛教對於《華嚴經·入法界品》中善財童子尋訪善知識菩薩行道，不如普賢十大行願來的側重，其認知十大願為圓滿究竟法門，成就無上菩提，在黑水城遺書中 A22 A24《圓融懺悔法門》便以普賢十大願為主體發展出偈頌禮懺文，懺文中第十「普皆迴向」，後接「哀請攝授」與「求生淨土」，此淨土非彌陀淨土，乃華藏淨土也。[12]當善財童子成為普賢十大行願實踐者代表，求法傳承象徵，其尊像也影響其餘經典變相，И нв2208《大般若波羅蜜多經》卷一扉頁畫中，釋迦如來端坐蓮臺，臺前善財童子跪地，恭敬求法。И нв1763《寫本大般若波羅蜜多經》卷一百六十，卷首扉頁畫同И нв2208。善財童子於佛前跪地求法，在金剛般若類經典中，善財童子和經文並無聯繫關係，但出現於此並非偶然，乃受至普賢十大行願中的「請轉法輪」之思惟影響，象徵法的流傳與延續。

（三）華嚴九會合一佛會與華嚴十菩薩

在 TK142〈入法界品變相〉的經變描繪一場佛會，榜題冠「大花嚴經九會聖眾」，故把華嚴七處九會聖眾合一佛會來表現，是一種新的華嚴經變形式，與敦煌地區唐五代華嚴經變中表現九會時，以九場佛會表現有別，可能是刻版扉頁空間限制故作此安排。

西夏殘本 Дx8270〈華嚴三聖版畫〉，畫面中僅存華嚴三聖、善財童子、金剛藏菩薩、金剛幢菩薩的位置，與金刻本 TK142〈入法界品變相〉結構相似一致，故殘本應原表現相似 TK142〈入法界品變相〉，皆在畫面中繪製十尊菩薩，來表示華嚴

[12] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所等編，《俄藏黑水城文獻 5》，頁 304-305。

七處九會的諸菩薩聖眾，而以「十」數目與華嚴圓滿一切、雜華嚴飾盛多之義相契，契合華嚴祖師們自唐代判教以來，常用十來詮釋華嚴。畫面中此十位華嚴菩薩，依序對照可知：普賢菩薩為第一會菩提道場法主，初分舉果勸樂信分，佛果會主，以及第八會第三次普光明殿的法主，闡述二千行門。但畫面中榜題卻出現座內海慧菩薩，該菩薩即為海慧自在神通王菩薩。[13]菩薩出自《八十華嚴‧世主妙嚴品》中，曾說一段名偈「佛有如是神通力，一念現於無盡相，如來境界無有邊，各隨解脫能觀見。」[14]在唐代華嚴祖師澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》著述中曾引用之。[15]畫面此處第一會的代表菩薩，可能以座內海慧菩薩表示，雖然該會中菩薩並非法主身分，但參與赴會，仗佛威力說偈，亦是重要角色之一，至於普賢菩薩則主要說明第八會法主，以做區別。文殊菩薩為第二會普光明殿主要法主，說十信法門。法慧菩薩為第三會忉利天宮法主，說十住法門。功德林菩薩為第四會夜摩天宮法主，說十行法門。金剛幢菩薩為第五會兜率天宮法主，宣說十迴向法門。金剛藏菩薩為第六會他化自在天宮法主，說十地法門。第七會重會普光明殿，以如來為會主，會中有諸大赴會，此會榜題以心王菩薩、青蓮花藏菩薩來表示。至於，最後末會逝多林中，乃證入法界會主，主要以文殊普賢二大菩薩為末會之主。

該佛會中華嚴十菩薩排列，與北宋華嚴僧晉水淨源（1011-1088 年）在《華嚴普賢行願脩證儀》本中奉請排序不同。目前收錄《卍續藏》中《華嚴普賢行願脩證儀》有兩本，甲本經號 1472，乙本 1473，依據王頌考證乙本為淨源之原作，甲本則是淨源後人參考宗密《廣本修證儀》，和遼代 1056 至 1097 年間編撰《顯密圓通成佛新要集》（以下簡稱《心要集》）修編而來，有可能是日本僧人所編。[16]在乙本的奉請諸華嚴大菩薩，並未將七處九會各會菩薩列出，採用概括式的描述。[17]至於，TK142 屬於金刻本，屬於十二世紀至十三世紀初年間，甲本國內外目前發現最早相關紀錄為十四紀初，推論 TK142 在前，甲本在後。將甲本奉請各會諸大菩薩排序相較得知，甲本各會班首法主的排序有些錯亂外，第一會中座內海慧菩薩無法對應外，其餘諸尊皆可從甲本對照出。[18]另外，在山西高平開化寺大雄寶殿東壁保存華嚴經變，繪製年

---

13 《六十華嚴》譯為「一切海慧自在智明王菩薩」。

14 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷五，收錄《大正新脩大藏經》第 10 冊，頁 23`中。

15 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》云：「無邊海會，各入解脫之門，境界萬差。同趣如來智海，故海慧菩薩云：『如來境界無有邊。各隨解脫能觀見。』」〔唐〕釋澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，收錄《大正新脩大藏經》第 36 冊，頁 16 下。

16 王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 289-291。

17 該經云：「一心奉請，南無七處九會，互彰主伴，文殊師利菩薩、賢首菩薩，及諸品中，微塵菩薩摩訶薩。一心奉請，南無華嚴經中，末會之主，五十五員，真善智識，百城求法，一生克備善財等菩薩摩訶薩。一心奉請，南無觀自在菩薩、大勢至菩薩、彌勒菩薩、馬鳴龍樹、諸祖菩薩，及十方三世一切菩薩摩訶薩。」〔宋〕淨源，《華嚴普賢行願修證儀》收錄《卍新纂大日本續藏經》第 74 冊（東京：國書刊行會，1975-1989 年），頁 370 中。

18 該經文會如下：第一會，普賢菩薩；第二會，文殊師利菩薩、覺首菩薩、財首菩薩…等；第三會，法慧菩薩、一切慧菩薩、勝慧菩薩……等；第四會，夜摩天宮，功德林菩薩、慧林菩薩、勝

代為北宋元祐七年（1092 年）至紹聖三年（1096 年），其中南端一鋪表現法界人中佛像的華嚴教主毗盧遮那佛，周圍圍繞著華嚴十菩薩，但甚為可惜畫面榜題框內未題書諸菩薩尊名。史金波指出西夏歷來對於文殊菩薩道場五臺山崇敬，在國內賀蘭山中修建五臺山寺，而五臺山又是華嚴宗重要弘法地，使得華嚴教法在西夏盛行，出現甚多華嚴經文刻本。[19]可推論五臺山華嚴教法於十一世紀時，已經發展出華嚴十菩薩，除對北宋的北方山西地區產生影響外，並且流傳於西夏、金，至少在十二世紀至十三世紀初仍出現造像，但金代以降卻幾乎鮮少見之，說明此造像已經沒落，逐漸退出歷史舞臺。而甲本各會出現奉請菩薩，班首法主的排序有些錯亂，可能在編輯此本儀軌前，中國北方已經有奉請華嚴九會各會菩薩的儀文流傳。

五、小結

依據黑水城遺書出土的華嚴相關經刻本圖像，屬於金、西夏時期之作，其刻版經變內容與宋代遺留華嚴刻本圖像有顯著差異，對於了解當時中國華嚴佛教藝術的地域南北差異提供寶貴資料。

從黑水城出土的華嚴教主造像，可以看到當時華嚴教法與密法融會的情況，華嚴毗盧遮那佛手印使用密法《金剛頂經》大日如來的智拳印，隨時空轉變下出現最上菩提印，成為中土獨特的毗盧印，在遺書圖片中，可以看到手印轉化歷程。

華嚴經變的圖像在當時中國北方還發展出七處九會合成一佛會構圖，以及將七處九會各會說法主為主組成華嚴十菩薩，脅侍於毗盧遮那佛身旁，表重重疊疊無盡時空，乃過去、現在、未來交融一體的華嚴無盡圓融觀，顯得十分有特色。

當時中國北方遼、金、西夏對於《華嚴經》相當推崇，其中《華嚴經‧入法界品》成為單行品大量印製，單品的流行許多冥福祈福，願諸吉祥有關，而某些刊本後接《華嚴感通靈應傳記》反映出當時華嚴經典推廣，受推崇的程度。此時《華嚴經‧入法界品》著重善財童子菩薩行的普賢十大願成就菩提，反映在出土相關華嚴刻版中。當時南方宋朝對於華嚴雖有弘傳，但不及當時禪宗的勢力，《華嚴經‧入法界品》中的善財童子參訪諸善知識求法歷程，受到禪宗推崇而形成善財童子五十三參圖。反映出當時中國南北對於《華嚴經‧入法界品》的著力點不同，也發展出不同經變思維。

林菩薩……等。第五會，金剛幢菩薩、堅固幢菩薩、勇猛幢菩薩…等；第六會，解脫月菩薩，金剛藏菩薩；第七重，普賢菩薩。普眼菩薩、心王菩薩、青蓮花藏菩薩…等；第八會，普慧菩薩、普賢菩薩；第九會文殊普賢二大菩薩。〔宋〕淨源，《華嚴普賢行願脩證儀》收錄《卍新纂大日本續藏經》第 74 冊，頁 264 中-下。

[19] 史金波，《西夏佛教史略》，頁 138。

西夏文《華嚴經》中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究

中央研究院歷史語言研究所　博士後研究人員
吳國聖

摘　要

本論文以西夏文《華嚴經》中對應漢文本《華嚴經》「孝」字的西夏文字、句與段落作為研究對象，討論西夏譯本《華嚴經》的翻譯與底本問題，並且對照藏譯本《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》以及梵文本〈Gaṇḍavyūhasūtram〉，發現孝的概念在不同譯本之間有所出入，可以用以觀察華嚴經翻譯在不同譯者翻譯時的側重點，並且提出《華嚴經》譯本中語詞選用的一些值得討論的現象。

關鍵詞：華嚴經、西夏文佛典、孝道、胡語文獻、歷史語言文獻學。

一、研究緣起

歷代論議之人，常指稱佛法「缺乏孝道」，為之詬病。最典型的例子當屬韓愈著名的〈諫迎佛骨表〉，文中有「**夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義、父子之情**」云云，由於韓愈在歷史上具有相當重要的地位，此語引起不少討論，歷代爭議不斷。[1]

如欲討論「孝」，需先釐清「孝」的定義。《漢語大詞典》中對「孝」提出了八種定義：

> 1 祭，祭祀。2 孝順，善事父母。3 謂孝道。4 對尊親敬老等善德的通稱。5 指居喪。6 指居喪之人。7 指孝服、喪服。8 效法。[2]

其中表示「祭祀」的文獻出現最早，已見於《史記》、《論語》。而《左傳》和漢代作品中，已經出現「孝」作為「善事父母」的義項。《孝經》與《漢書》中也有以「孝」統稱「尊親敬老等善德」的用法，這三種意義大致涵蓋了上述八種定義的前四項。同樣在漢代，「孝」也已經開始作為「居喪」之用。因此無論與祭祀或喪禮有關，或是照顧父母親長，事死事生，都可能是「孝」的早期意義及其引伸。當然「孝」於古今文獻之主要意義，還是就「善待父母」而言，因此本文主要討論上列定義中的第 2 與第 3，必要時也略為旁及其他意義。

持平而論，不同的人類文明，多半會形成某種形式上具有照顧父母責任或義務的「孝道」，只是稱呼或形式、指涉範圍不一定相同。不能因為「孝」的名義不同，或是作法不同，而指責對方不遵守我方所認同的「孝道」。其實，佛教藏經之中，特意標舉孝道，呼籲應敬愛父母，或以行孝、追薦先靈為主題的經文不乏其數。[3]從早期佛陀教法中，也可以見到不少與「尊親、敬祖」相關的概

---

[1] 甚至有韓愈因此罪業，無法脫離餓鬼道之說。見淨空法師講述、華藏講記組整理，《淨空法師說故事(二)》。（臺北：社團法人中華華藏淨宗學會，不著年代），頁115-117。

[2] 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001），頁5264。

[3] 古代漢語的「孝」概念，受到儒家文化的影響與定義，不只是親侍父母、尊敬並照顧父母(養生)而已，連愛惜自己身體（父母所賜），以及為父母送終（送死）之禮，都包含在「孝」以及相關用語的指涉之中。例如「行孝」、「孝順」是事生，「戴孝」、「守孝」、「服孝」是事死。可以說「孝」的觀念相當多元且複雜，「孝男」、「孝女」可以指「孝順的兒女」，也可以說是「守孝/居喪中的兒女」。總而言之，「孝」一般咸認是一種美好的德行，如「忠孝」、「節孝」等。在討論漢文佛經中的「孝」也很難脫離這樣的定義範圍，一般討論時，多半將善事父母與追薦先人，都統括在「孝」的概念中。

念與記載。[4]經典所載的這些行為，與漢語語境中的「孝」之間的關連，是一個引人入勝的課題。

若欲研究佛法中的「孝」，一般多會提及特別凸顯「孝道」概念的幾部經典，例如《佛說父母恩重難報經》，[5]以及有「佛門孝經」美譽的《地藏菩薩本願經》等經作為研究對象。筆者以為，若以這些經典作為佛法中「孝」的代表，有可商榷處。這兩部經的來歷相對不明，且歷代皆有疑偽之爭。保守地說，撰寫時間可能較晚。[6]用以討論佛經中的概念形成，不易看到早期現象。若欲討論佛法中的孝道，仍以較無爭議的經典為佳。[7]且漢文佛經中的「孝」，不僅與父母有關，還有「慈孝於師」、「慈孝於經法」、「慈孝於佛」、「孝順師傅」（བླ་མ་ལ་རྟོན་ཞུ་ཆེ་བ）等用法。[8]這些「孝」，都不只是對「善敬父母」而言。漢語佛經名相，常在現存的梵本中找不到能對應的部分。一方面可能現存梵本與該漢譯本的底本有出入，也有可能是漢譯中的字詞選擇，抑或漢語史上出現的詞義擴充、泛化讓譯者翻譯時選擇了該字，經文根據的底本其實未必接近漢語經文之義。無論如何，漢文佛經中的這些詞例讓佛典中「孝」字之問題更為複雜，不易討論。

前人研究中，對於佛典中與「孝」相關的語詞與概念之源流很少涉及。筆者為使研究更為聚焦，且使議題單純化，將研究對象設定為（1）傳承較可信有序，例如已收錄於早期經錄的佛經、（2）漢語經文中行「孝」的對象要是對父母，而非佛、師長等。

符合以上兩個原則的經典中，以《華嚴經》最為重要且合適，因其譯撰年代清晰、法教豐富、早為行者崇奉，且經中出現多次「孝」字，從漢譯文來看，全為孝養父母之議題。加上現存有多種漢語譯本，可供比較研究。[9]

---

[4] Xing, Guan, " Filial Piety in Early Buddhism" *Journal of Buddhist Ethics*.12 (2005), pp. 82-106. 認為佛法無孝道者，恐怕並非完全對佛法一無所知，相關的言論可能只是某種論辯時的策略，或係刻板印象而產生的誤解而已。

[5] 以及類似經名者多部。蓮池大師《竹窗隨筆》三筆有其評論：「有偽造二經者，題以父母恩重等言，中不盡同，而假託古譯師名。吾友二人各刻其一。二友者，忠孝純正士也，見其勸孝，而不察其偽也。或曰：「取其足以勸孝而已，似不必辨其真偽。」予曰：「子但知一利，而不知二害。一利者，誠如子言，勸人行孝，非美事乎？故云一利。二害者何？一者素不信佛人見之，則彌增其謗：「佛言如是鄙俚，他經可知矣！」遂等視大藏甚深無上法寶。重彼愆尤，一害也。二者素信佛人，徒具信心，未曾博覽內典，見此鄙俚之談，亦復起疑，因謂謗佛者未必皆非。動彼惑障，二害也。害多而利少故也。況勸孝自有大方便報恩經，及盂蘭盆經，種種真實佛說者流通世間，奚取於偽造者？」見釋袾宏，《雲棲法彙 竹窗三筆》（南京：金陵刻經處，1897-1899），葉57a-b。

[6] 真鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，京都：三密堂書店，1987，頁84-85。羽溪了諦，〈大集經と佉羅帝との關係〉，《宗教研究》，新11：5（1934），頁11-12。牧田諦亮，《疑經研究》。（京都：京都大学人文科学研究所，1976）。

[7] 疑偽經的爭議除了是學術討論的焦點外，也可作為修行時的參考。

[8] 前三個例句都出自〈道行般若經〉。

[9] 現存《華嚴經》三譯，都在韓愈上〈諫迎佛骨表〉之前告成，且內容都有「應孝養父母」之語，

如果說漢譯《華嚴經》，是將梵本《華嚴經》的概念，以漢人可以接受的言語來轉譯，那麼吾人也可以藉由研究其他胡語的《華嚴經》譯本，觀察胡人對「孝養父母」的概念為何。中國官方教育以及史觀長期認為：華夏文明威震四夷，影響範圍化及蠻貊。筆者想知道「夷狄」如何看待漢譯佛典中的「孝」，決定著手研究《華嚴經》的西夏文譯本。看看身為「夷狄」的西夏人，究竟如何理解，又是如何翻譯這些「孝」的概念。

研究初始時以西夏文佛經為例，研究胡人的「孝」，過程中發現如果挑選出適切的特定用語，可以有效地作為討論佛經版本以及翻譯問題的切入點，而「孝」字正是其中相當好的一個個案。

本論文的主旨，正是以西夏文《華嚴經》中對應漢文本《華嚴經》「孝」字的西夏文字、句與段落作為研究對象，討論西夏譯本《華嚴經》的翻譯與底本問題，並且對照藏譯本《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》以及現存梵文本〈Gaṇḍavyūhasūtram〉，提出《華嚴經》譯本中語詞的一些特殊現象。

二、西夏文《華嚴經》的版本

西夏文《華嚴經》現存者有多種版本，分藏中國、日本、美國、俄國、英國等地，臺北故宮也有收藏。有寫本、活字印本等種類，數量龐大。其中以俄、中兩國收藏者最為大宗。

俄藏西夏文《華嚴經》主要為二十世紀初出土於黑水城佛塔的大批佛經，最早著錄並公開者見於 1963 年蘇聯藏西夏寫本的目錄，收有《𗼈𗼉𗼊𗼋𗼌𗼍𗼎𗼏(大方廣佛華嚴經) 》88-90, 294-356, 1201, 2444, 2719, 2728, 2847, 2959, 2976, 3360, 3534, 7187, 7211, 7375, 7375, 7547, 7650-7652, 7964 等號。[10] Eric Grinstead 於 1971 年在其編纂的《Tangut Tripitaka》（西夏文大藏經）中影印了活字印本 11, 12, 15, 16, 20, 22, 23, 27, 28, 30-35, 37, 39, 40-46, 48, 51, 53, 54, 57, 59, 60-75, 79, 80 等卷。[11]最新的目錄見 1999 年京都大學出版的《俄羅斯科學院東方研究所藏西

並非受到韓愈指責，才將「孝」字人為加入佛經漢譯文中。韓愈所謂「佛為夷狄，不守孝道」之說，自有其推行理念、權力傾軋的歷史背景，無庸將其作為佛教的對立面看待。

[10] Горбачева, Зоя Ивановна, Предисловие Н. И. Конрада, *Тангутские Рукописи и Ксилографы*. (Москва: Издательство АН СССР, 1963), pp. 118-119. 除此之外還有《𗼈𗼉𗼊𗼋𗼌𗼍𗼎𗼏𗼐𗼑𗼒𗼓𗼔𗼕𗼖（大方廣佛華嚴經普賢行願品）》，由於文獻狀態不明，且內容尚未公刊，此處暫置不論，僅討論八十卷的西夏文《華嚴經》本身。

[11] Grinstead, Eric D., *The Tangut Tripitaka Parts 2–4 (Śata-Piṭaka Series 84–86).* (New Delhi: Sharada Rani, 1971), pp.258-888.

夏佛教古文獻目錄》，與 1963 年目錄一樣收有《䎽䏚䍏䌯䍧䍘䏙䏘（大方廣佛華嚴經）》，但較之著錄了更多的文獻號。[12]俄藏本圖錄見於《俄藏黑水城文獻》22-23 兩冊之中，目前已出版的圖版尚未全面收錄俄藏《華嚴經》的各種不同版本。[13]

中國藏本的最大宗收藏於中國國家圖書館，有泥活字與木活字本，其圖版見《中國藏西夏文獻》6-12 冊。[14]日本藏本主要位於京都大學文學部以及人文科學研究所圖書館，均已為西田龍雄研究且出版有著名的《西夏文華嚴經》三冊，[15]圖版後又收於《日本藏西夏文文獻》。[16]

英國藏本亦出土自黑水城，見於《英國國家圖書館藏黑水城文獻》。[17]美國藏本藏於普林斯頓大學 East Asian Library，僅有卷七十七，係一木活字本（另有一同卷殘片），參見荒川慎太郎研究。[18]

以上寫本、活字本，數量龐大，特別是俄藏部分因為尚未全部公開，單靠目錄未能盡知內容完整與否，難以按照目錄進行分析統計。[19]若依照目前已知的資訊來看，各種版本的西夏文《華嚴經》大多數刊本、寫本均分為八十卷，[20]可以合理地假設其翻譯底本，應該就是實叉難陀所翻譯的《八十華嚴》（大正藏 279 號）。前人研究中，如前述 1999 年目錄、《Tangut Tripitaka》、荒川 2011 以及高

---

[12] Кычанов, Е. И. (Составитель), Вступительная статья Т. Нисида. Издание подготовлено С. Аракава., *Каталог Тангутских Буддийских Памятников Института Востоковедения Российской Академии Наук*. (Киото: Университет Киото, 1999). 同樣收有《䎽䏚䍏䌯䍧䍘䏙䏘䏦䏭䏬䏫䏪䏩（大方廣佛華嚴經普賢行願品）》，亦尚未有圖版公刊。

[13] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、中國社會科學院民族研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻》22-23。（上海：上海古籍出版社，2013-2014）。

[14] 寧夏大學西夏學研究中心、國家圖書館、甘肅五涼古籍整理研究中心編，《中國藏西夏文獻》6-12。（蘭州：甘肅人民出版社、敦煌文藝出版社，2005）。其他還有一些零星的寫本或殘本曾經發表，如陳炳應，〈金書西夏文《大方廣佛華嚴經》〉，《文物》，5（1989），頁92-93。

[15] 西田龍雄，《西夏文華嚴經》1-3。（京都：京都大學文學部，1975-1977）。

[16] 武宇林、荒川慎太郎，《日本藏西夏文文獻》。（北京：中華書局，2011）。許生根，〈日本藏西夏文刊本《大方廣佛華嚴經》考略〉，《寧夏社會科學》，2009年4期（2009），頁102-104。

[17] 西北第二民族學院、上海古籍出版社、英國國家圖書館編纂，《英國國家圖書館藏黑水城文獻》。（上海：上海古籍出版社，2004）。孫飛鵬、林玉萍，〈英藏西夏文《華嚴經》(八十卷本)殘片整理及校勘研究〉，《西夏學》，2016：1（2016），頁60-88。

[18] 荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華厳経巻七十七訳注〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》，81（2011），頁147-305。

[19] 荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華厳経巻七十七訳注〉文中（頁151-152）有對各國卷數分布進行簡略的表列，可供初步參考。

[20] 有少部分寫本分為四十卷，疑與四十華嚴有關，此處不論。其餘絕大多數皆屬八十卷本。

橋まり代《西夏文大方廣佛華嚴經研究》等[21]刊布、研究西夏文華嚴經的著作也多半認定底本或用以對照的漢文本係《八十華嚴》，已成學界無疑義的共識。最重要的證據是，這些西夏文《華嚴經》的卷首，每有「𗍫𗥃𗗚𗂧𗹦𗤓𗍫𗏵」之語，即譯者之名：

𗍫	𗥃	𗗚	𗂧[22]	𗹦	𗹦	𗤓	𗏵	𗍫	𗏵
thow¹	giuu¹	thjɨj¹	rejr²	·ụ²	śjɨ¹	tśhia¹	na¹	thow¹	lhej²
唐	于	闐	三	藏	實	叉	難	陀	譯

顯與《八十華嚴》之漢譯者相同。因此，本文也將以《八十華嚴》漢文本為準，與分為八十卷的西夏《華嚴經》經文相互參照。

三、漢文《華嚴經》中的「孝」與西夏譯本的對應

漢文《八十華嚴》共計八十卷，三十九品。全文中出現「孝」字者凡六次，分布於兩品（淨行品、入法界品）、六卷（卷十四、六八、七二、七三、七七、七九）之中。[23]西夏文《華嚴經》以俄藏與中國國家圖書館兩大西夏庋藏最為完整，不過中國國圖藏木刻活字印本僅涵蓋《八十華嚴》中的五十三卷，且並非均為全本。而俄藏部分幾乎都是寫本，部分卷數同樣有殘缺不全的問題。例如卷十四中與漢文《八十華嚴》「孝」字相對應的部分，在目前可見的西夏文譯本中對應的「孝」字均付之闕如，本文無法比較討論。[24]幸而其他五卷的西夏譯本相應處仍然存世，可供研究。以下就以中國國圖藏西夏文木刻本為主，輔以俄藏寫本。卷七七則以普林斯頓大學藏本為討論對象，逐一分述漢文與西夏文《八十華嚴》卷六八、七二、七三、七七、七九之中的「孝」。

---

[21]高橋まり代，《西夏文大方廣佛華嚴經研究》。（東京：山喜房佛書林，2010）。

[22] 此字荒川慎太郎誤錄為「𗂧」[śji¹]字，荒川擬音為[¹shyin]，見荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華厳経巻七十七訳注〉，頁153。「𗂧」[śji¹]與「𗂧」[rejr²]僅左下構字部件稍有不同，一為「𗍫」（U+1888B），一為「𗍬」（U+1888C），字形非常相似，但兩者意義不同，「𗂧」[śji¹]似為地名音譯字，而「𗂧」[rejr²]意為數詞的「三」。此處「𗂧𗥃」[lhejr²·ụ²]（三藏）為意譯。

[23] 於六十華嚴的相應段落，則位於卷六、卷五一、卷五四、卷五五、卷五八、卷六十。

[24] 《俄藏黑水城文獻》22、23均收有華嚴經卷十四，但均為殘本，對應漢譯本「孝」字處已不存，現已公刊者都沒有相應段落留存。

（一）入法界品 卷六十八

漢文《八十華嚴》在此卷有言：

> 我人衆生，蘊界處法。迷惑因果，不識善惡，殺害衆生，乃至邪見，不孝父母，不敬沙門及婆羅門。[25]

當中的關鍵語句是「不孝父母。不敬沙門及婆羅門」，與之相對應的西夏經文是：癓蕊孤屹牽疕前屹玆龖前孤屹猉。[26]

癓	蕊	孤	屹	牽
wja¹	mja¹	·jij¹	mji¹	wə¹
父	母	Acc.	不	孝

不孝父母

疕	前	屹	玆	龖	前	孤	屹	猉
śia¹	mẽ¹	nioow¹	pho¹	lo¹	mẽ¹	·jij¹	mji¹	dzjwi̱¹
沙	門	及	婆	羅	門	Acc.	不	敬

不敬沙門及婆羅門

這段引文在木刻本以及寫本中大致相同，唯寫本中的「疕」字左側部件字形模糊，看似不像「彡」。[27]西夏文本與漢文本兩者語意基本相同，可以看得出西夏文譯本緊貼著漢文翻譯的現象，但詞序則依照西夏文動詞後置的基本次序排列。

（二）入法界品 卷七十二

漢文《八十華嚴》：

> 善男子，譬如有人仁慈孝友，遭逢世難，父母、妻息、兄弟、姊妹，竝皆散失。[28]

相對應的西夏文在木刻本和寫本中有所不同，木刻本為「嶡紨緂紉豭峨羬殧絖巆嶡巆瓶繃緂讖癓蕊緂緆緧鞦氍絖蔽毹毾」[29]　將其逐字解讀如下：

---

[25] T10, no. 0279, p. 370.
[26] 《中國藏西夏文獻》11, 82。《俄藏黑水城文獻》22，291(22-16)。
[27] 俄藏黑水城圖錄，越到後期圖版越印越小。特別是西夏語佛典的部份，已經到了用放大鏡都無法看清楚的程度，造成研究上很大的障礙。
[28] T10, no. 0279, p. 394.
[29] 《中國藏西夏文獻》11, 407。

𗴲	𗵘	𗹦	𗴮	𗖵	𗥃	𗦳	
neew²	goor¹	gji²	dzjọ¹	sju²	dzjwo²	dju¹	
善	男	子	譬、比	如	人	有、存在	

善男子，譬如有人

𗣫	𗴿	𗗚	𗾞	𗦵	𗵆	𗴢	𗥤
dźjwu¹	njiij¹	wəə¹	wjị¹	rjur¹	ŋjir¹	rjir²	ber²
仁	心	柔；和	親厚	世	危難	與	值遇

仁心和厚，值遇世難。

𗹡	𗖰	𗹦	𗦟	𗵣	𗶒	𗹬	𗹭
wja¹	mja¹	gji²	bjij²	ljo²	tjọ²	mjij¹	kiẹj¹
父	母	子	妻	兄	弟	女	妹

父母妻子。兄弟姊妹。

𗹠	𗹡	𗹢	𗹣
to²	zji²	dźjow¹	ka²
盡	皆	分	離

盡皆分離。

寫本則為「𗴲𗵘𗹦𗴮𗖵𗥃𗦳𗴿𗾞𗦵𗵆𗣫𗹡𗖰𗹦𗦟𗵣𗶒𗹬𗹭𗹠𗹡𗹢𗹣」，以下只列出與木刻本錄文相異的一句，以供對照：[30]

𗴿	𗾞	𗦵	𗵆	𗥃	𗦳	𗴢	𗥤
njiij¹	wə¹	ɣiẹ²	lhjii¹	rjur¹	ŋjir¹	rjir²	ber²
心	孝	音聲	軟	世	危難	與	值遇

孝心軟音，值遇世難

寫本與木刻本在「仁慈孝友」四字的對應處有不小的差異，兩種版本無一與漢譯文相同。關於這些差異的可能解釋，請見後文第四段的討論。

（三）入法界品 卷七十三

漢文《八十華嚴》：

> 是時國王名曰勝光，時世人民壽一萬歲，其中多有殺盜婬佚、妄語綺語、兩舌惡口、貪瞋邪見、不孝父母、不敬沙門、婆羅門等。[31]

[30] 《俄藏黑水城文獻》22，312(17-11)。
[31] T10, no. 0279, p. 399.

相對應的西夏譯文，木刻本如下，註釋中標示出與寫本的不同處：

> 弭𗍫𗂧𗫂𗥤𗏵𗍫𗅋𗹦𗖵𗦳𗍊𗦳𗏁𗍫𗅋[32]𗧓𗃮𗖚[33]𗖵𗍘𗥤[34]𗾞𗈪[35]𗏁𗅋𗥤𗢳𗍫[36]𗦳𗦇[37]𗟲𗧘𗍘𗖵𗏁𗖚𗍫𗅋𗼃𗵘𗥃𗍫𗅋𗾞[38]

兩種譯本差異不少，顯示兩種西夏譯本間可能互為不同版本。[39]錄文中與關鍵句「不孝父母，不敬沙門。婆羅門等」相對應的西夏譯文，木刻本與寫本同為：𗥤𗏁𗖚𗅋𗼃𗵘𗍫𗦳𗥤𗅋𗾞。

𗥤	𗏁	𗖚	𗅋	𗼃	𗵘
wja¹	mja¹	·jij¹	mji¹	wə¹	śjij¹
父	母	Acc.	不	孝	順

不孝順父母

𗍫	𗥤	𗦳	𗢳	𗥤	𗾞	𗖚	𗅋	𗾞
śia¹	mẽ¹	pho¹	lo¹	mẽ¹	njɨ²	·jij¹	mji¹	bjuu¹
沙	門	婆	羅	門	等	Acc.	不	敬

不敬沙門、婆羅門等

這段漢文經文與卷 68 之漢文經文幾乎無差，西夏譯文也與卷 68 之「𗥤𗏁𗖚𗅋𗼃𗵘𗅋𗦳𗢳𗥤𗖚𗅋𗾞」結構相同，僅用詞略有小異。漢文的「孝」字，在卷 68 譯為「孝/𗼃」，此處則作「孝順/𗼃𗵘」，比諸漢文多了一個「順」字；[40]又動詞「敬」在卷 68 譯為𗾞，此處則選用𗾞，兩者都有「恭敬」之意。[41]

---

[32] 「𗵘」在寫本作「𗵘」。

[33] 𗖵右側部件「𗍘」，在刻本中作「𗍘」。

[34] 「𗾞𗈪」二字寫本作「𗈪𗾞」。

[35] 寫本作「𗏁」。

[36] 寫本多「𗦳」一字。

[37] 寫本無「𗟲」字。

[38] 《中國藏西夏文獻》12，27。《俄藏黑水城文獻》22，316(20-10)。

[39] 此段兩種版本西夏錄文間的差異甚大，將另文討論。

[40] 「𗵘」字的對譯漢字很多，例如「法」、「形」、「勢」、「順」等，相關討論見林英津，〈論西夏語的𗂧ljụ¹「流」及其相關問題〉，《西夏學》，9（2014），頁316。

[41] 佛經中相同的前後文，不一定要以相同的語詞來翻譯。同一位譯者在譯經的不同時期，可能有不同的想法或安排。不同譯者也可能有相同的語詞選擇。這樣的情形是否與譯者不同有關，抑或刻意不選擇相同用字來翻譯，目前無足夠資料證明。絕大部分的西夏佛經都沒有標示出譯者，而是以皇帝為代表署名，能具體辨識出譯者差異的資料並不多。

（四）入法界品 卷七十七

漢文《八十華嚴》：

> 應發如橋梁心，濟渡忘疲故；應發如孝子心，承順顏色故；應發如王子心，遵行教命故。[42]

關鍵文句「應發如孝子心。承順顏色故」的西夏文對譯為：[illegible]。[43]

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
wə¹	gji²	sju²	njiij¹	śjwo¹	lew²
孝	子	如	心	起、發	應

應發如孝子心,

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
wja¹	mja¹	śjij¹	wji¹	ljɨ¹
父	母	順、依	為	也

順父母也。

這段西夏譯文的讀法，有助於理解與分析當時西夏人如何理解漢譯文的語意，將於本文第四段討論之。

（五）入法界品 卷七十九

漢文《八十華嚴》：

> 或爲輪王勸修十善，或爲醫王善療衆病，或孝順父母，或親近善友，或作聲聞，或作緣覺，或作菩薩，或作如來。[44]

關鍵文句的西夏文對譯為：[illegible]，[45]對譯如下：

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
tjij¹	wja¹	mja¹	·jij¹	wə¹	śjij¹
或	父	母	Acc.	孝	順

或孝順父母

---

[42] T10, no. 0279, p. 421.
[43] 《俄藏黑水城文獻》22，336(27-8)。
[44] T10, no. 0279, p. 437.
[45] 《中國藏西夏文獻》12, 169, L8。《俄藏黑水城文獻》22，349(17-9)。

𗼇	𗼈	𗼉	𗼊	𗼋	𗼌
tjij[1]	neew[2]	wjɨ[1]	rjir[2]	-	njij[1]
或	善	友	與	近、親	近；親
或親近善友					

西夏文本與漢文本一一對譯。「𗼋」字音韻不明，只能先存疑。

四、研究與問題討論

前段將漢譯本《八十華嚴》，與相對應的西夏譯文關鍵句一一列出，大致可歸納出兩種類型：

1. 「孝」譯為西夏語「𗼌」：「孝子」、「不孝父母」與「孝順父母」

此類對應，凡漢文為「孝」者，西夏語均譯為「𗼌」，西夏語與漢語用法相似，有當謂語用者，如卷六八「不孝父母」、卷七三「不孝父母」、卷七九「孝順父母」，這三句話事實上是同樣結構的動賓句，差別只在有無否定詞。另外也有當定語用者，如卷七七「如孝子心」，「孝」應該是修飾「子」的定語。這些句子都貼近漢譯本，也符合西夏語的詞序，沒有什麼特殊問題。

2. 有不同的譯法：

大多數「孝」都固定譯為「𗼌」，唯亦有不這麼翻譯的地方。此類翻譯如果不是誤譯的話，應該有別的原因所致，如卷七二「仁慈孝友」的譯文。

本文僅列舉了五處西夏佛經翻譯中的「孝」字，卻引出了一些值得討論的重要問題：

（一）西夏語譯文，仍保有本族語文的特色

西夏人在制訂西夏文字之後，曾經用西夏文字翻譯了不少漢文經典，中國正史明文記載的其中之一，就是《孝經》：

> 元昊自製蕃書，命野利仁榮演繹之，成十二卷，字形體方整類八分，而畫頗重複。教國人紀事用蕃書，而譯《孝經》、《爾雅》、《四言雜字》為蕃語。[46]

不只是文獻記載而已，西夏語《孝經》確實存在，也還有幾種版本倖存至今。如

[46] 《宋史》卷四百八十五，外國一／夏國上，北京：中華書局。頁13995。

黑水城曾經出土《[illegible]》（重譯孝經傳），英國也藏有同地出土的孝經譯本。紀錄孝道故事的書籍也有不少，例如《[illegible]》（類林）、《[illegible]》（聖立義海），甚至有以「孝」入名的《[illegible]》（新集慈孝傳）。「孝」無論是不是借自漢語的外來產物，對於西夏人而言，應不是陌生的概念。在西夏語的對譯資料中，曾經出現過「孝順」二字，例如《掌中珠》202 有「[illegible]」，譯為「孝順父母」。不只是《華嚴經》，西夏文獻中絕大多數的「孝」均固定以「[illegible]」字對譯。可以確定的是西夏語文確已具備描述、表達「孝順」的用語。

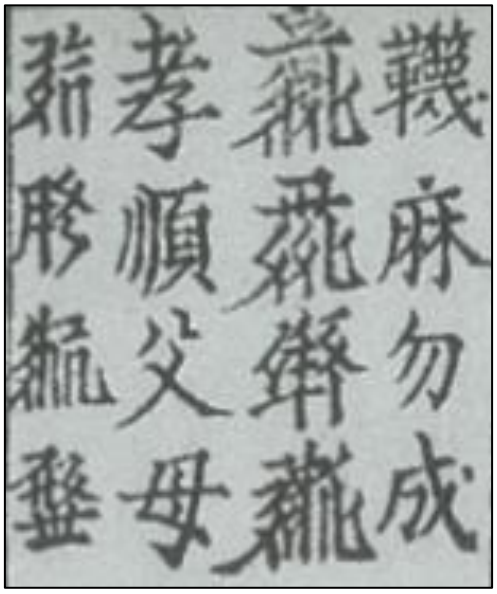


圖 1 《掌中珠》202 「[illegible]」

雖然本文第三段的譯文中，可以看到西夏語文和漢語文的逐字對譯，好像一個蘿蔔一個坑，非常貼合漢語原文。然而，西夏佛經的翻譯，實非漢文文本的機械式轉譯而已。

例如卷七十七的「應發如孝子心。承順顏色故」，所謂「發如孝子心」就是要「承順顏色」，觀察父母的表情、情緒，並做出合適的回應。西夏文並非無法依照漢譯文逐字翻譯出「承順顏色」一語，然卻將「承順顏色」譯為「[illegible]」，意為「依照、順從父母的（要求）」。「承順顏色」是漢文化式的「孝順」方式，而「依父母要求」則是西夏人對「承順顏色」的詮釋。兩者之間確實有明顯的差別。

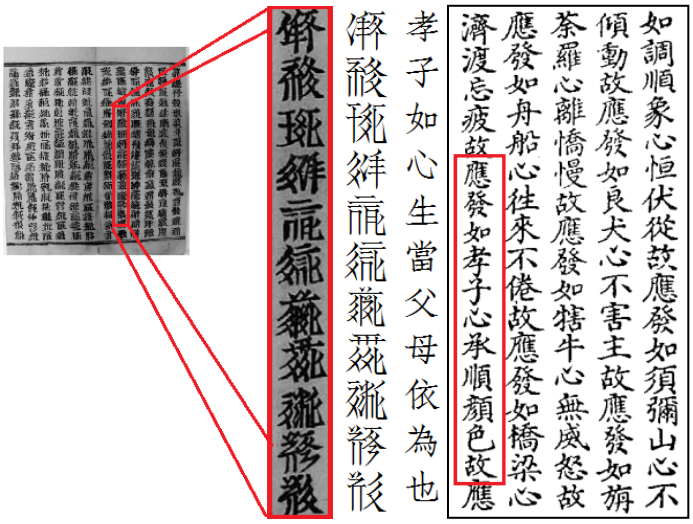


圖 2　[左]西夏文《華嚴經》卷 77 書影　[右]大方廣佛華嚴經（永樂北藏）書影[47]

又如卷七十二例句中的「父母妻息。兄弟姊妹」這段話中「父母妻息」譯為「羲蘂緂絽」，其實西夏文的逐字譯為「父母子妻」。妻與子並稱「妻息」，在西夏文中順序為「子妻」，與漢文相反。又如「兄弟姊妹」，在西夏文本翻譯為「緪䓫氟舜/兄弟女妹」，並非誤譯。「氟」字確實為「女」之義，《掌中珠》204 有「妻眷男女/緦絽氟䎽」，與「女」字相對應者即為「氟」字。西夏文並非無法譯出「姐」，《掌中珠》203 有「阿哥阿姐/緲㚉緲䎽」，確有可以對譯姐字的「䎽」，已是明證。[48]唯《掌中珠》同一行也出現過「緪䓫氟舜」四字，對譯的漢文恰好為「兄弟女妹」。由此可見，很可能「兄弟女妹」這樣的說法是西夏文的固定用法，譯者並未全然遷就佛典漢文本，而扭曲西夏文的譯文。

（二）西夏語翻譯的不同版本

從前文的這些例句中，可以發現木刻本和寫本這兩種西夏文版本間雖然大部分相同，但也有不少詞句互有差異。單就與「孝」相關的這些句例而言，卷七十二的差異在用字不同。卷七十三則更為複雜，除了用字有出入，還有字的順序改變，以及字的增加等不同情況。

以卷七二為例，寫本與木刻本與漢文本「仁慈孝友」相對應的西夏文字：木刻本為「舜緲豜䎽」，寫本為「緲軐能貢」。這四個字用字差異甚大，應該含有有意

[47] 圖左原頁面書影出處見荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華厳経巻七十七訳注〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》，81（2011），頁287。此圖製作以及解讀、對譯均為筆者製作。圖右出自《大方廣佛華嚴經》（八十華嚴）永樂北藏本，第三十冊，頁523下。

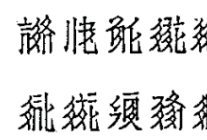
[48] 相關問題比較複雜。西夏語的親屬稱謂，不是漢語親屬稱謂的翻版，兩者有相當大的不同，將另文討論。

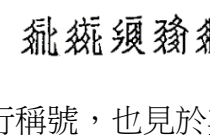
改譯的成分，而非單純的誤寫或木活字選擇時的錯誤。[49]西夏文華嚴經的其他卷中譯文，一般而言與漢文相當貼近，例如華嚴經卷一「仁慈祐物」的「仁慈」，就分別以一般慣常翻譯「仁」、「慈」的西夏字「𗍫」、「𗹦」翻譯之，這個詞例可以確定西夏語華嚴經是能逐字譯出「仁慈」的：

𗍫	𗹦	𗴂	𗤓[50]
dźjwu¹	njij²	ńia²	·wu²
仁	慈	物	祐

而卷七二的「仁慈孝友」卻在木刻本譯為「仁心和厚」，在寫本譯為「孝心軟音」。前者未譯出「慈」、「孝」，而後者除未譯出「仁慈」外，還多了不明來源，不知應該如何對譯漢文的「𗏁賁/軟音」。西夏文中一般將「慈」譯為「𗹦」，「孝」譯為「𗖵」，是非常常見的對譯詞，但這些常用字，在兩種譯本中竟然各有缺譯。特別是在這兩種譯本間，除此四字之外的譯文幾乎完全相同的情況下，單單這四個字差異如此之大，是很難簡單解釋的現象。

這兩種西夏文《華嚴經》的卷首，可以看到掛名翻譯者的西夏皇家御名，俄藏寫本為：





[51]

這兩行稱號，也見於其他西夏佛經，西田龍雄將之譯為：

天生円能，重祿法古，國正皇太后梁氏賢譯
德成國主，福盛民正，明大皇帝嵬名賢譯[52]

聶鴻音譯為：

天生全能祿蕃祐聖式法正國皇太后梁氏御譯，
救德主世增福正民大明皇帝嵬名御譯[53]

---

[49] 如果只是單獨一個字有差異，是活字撿字錯誤的可能性比較大。而此處四個字都撿錯的機率比較小。

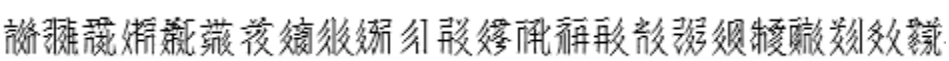
[50] 高橋まり代，《西夏文大方廣佛華嚴經研究》。頁39。

[51] 《俄藏黑水城文獻》22，112。

[52] 西田龍雄，《西夏文華嚴經》1。（京都：京都大學文學部，1975），頁6。

[53] 聶鴻音，《西夏佛經序跋譯注》。（上海：上海古籍出版社，2016），頁1。

這是西夏惠宗（1068-1086 年在位）與其母梁太后的稱號，表示寫本的經文可能是在惠宗時期譯成的。而中國國圖藏木刻活字本經前的稱號則為：



相對應的漢文稱號見於黑水城出土〈聖大乘三皈依經〉，作「奉天顯道耀武宣文神謀睿智制義去邪惇睦懿恭皇帝」，[54]此為西夏仁宗（1141-1193 年在位）的尊號。「 」為「御校」之意，表示仁宗時代恐怕並未重譯，而是加以修訂校正。[55]無論從年代或內容，寫本與木刻本的內容之間顯然有先後的承襲關係，加上以皇帝為代表的卷首註記也提示了存在翻譯與修正的不同版本，既然寫本與木刻本版本不同，那麼之間的差異就有人為修改、更正的可能，有必要對這些差異進行研究。

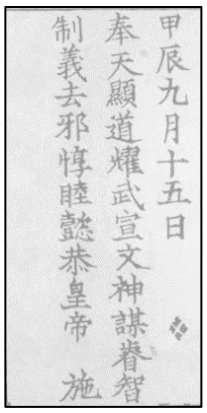


圖 3〈聖大乘三皈依經〉卷尾施經記[56]

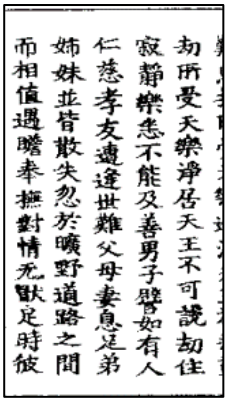


圖 4 金藏〈華嚴經〉卷七二「仁慈孝友」[57]

卷七二的例句中，剛好在漢譯文「仁慈孝友」處有很大的不同， 根據孫飛鵬對照西夏文《華嚴經》卷十一的研究，他認為很多西夏譯文與漢文的差異，來自現存所有漢文底本的訛脫，反倒是西夏譯文保存了早期漢譯文的面貌。[58]那麼，有

[54] 《俄藏黑水城文獻》3，53。荒川慎太郎譯為「天に随い道を明らかにし，武を現し文を宣揚し，神謀，叡智(は)，義を制し邪を去らせ，惇く和しありがたく恭順させる皇帝(が)賢校(する)」。荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華厳経巻七十七訳注〉，頁153。

[55] 前人已對西夏佛經翻譯進行不少整理，關於這兩次不同時期的譯校已有初步認識，但其內涵不明的地方還是很多。例如為何要如此改正，以及翻譯、校正的程序為何，幅度為何，都還所知甚少。西田龍雄的華嚴經、法華經研究都有涉及，如西田龍雄，《西夏文華嚴經》1，解題頁25。此外可參考聶鴻音，〈《聖曜母陀羅尼經》的西夏譯本〉，《寧夏社會科學》，2014：5（2014），頁86-90。

[56] 《俄藏黑水城文獻》3，53。

[57] 《中華大藏經》13，頁373。（影印底本為金藏廣勝寺本）

[58] 孫飛鵬，〈《華嚴經》卷十一夏漢文本對勘研究〉，《西夏學》，10（2014），頁76。

沒有可能卷七二西夏譯文的差異，只是忠實反映了所根據的某個漢文底本呢？亦即現行經文的「仁慈孝友」四字，其實在早期應與「仁心和厚」或「孝心軟音」之類的用語有關呢？

如果我們依據孫飛鵬文中的線索，找到最接近西夏譯文的漢文大藏經，當屬《金藏》。查現存《金藏》〈華嚴經〉卷七二，作「仁慈孝友」無誤。並無其他異文。

金藏如此，那麼有沒有可能西夏人當時見到的是一種早期譯本，與現行的經文不同呢？唐代慧琳國師撰寫的《一切經音義》，恰好曾經引用《八十華嚴》卷七二之中的「仁慈孝友」四字，作為撰寫音義的詞條之一：

> 仁慈孝友　《釋名》曰：仁，忍也。好生惡煞，善惡含忍也。《爾雅》曰：善事父母爲孝，善事兄弟爲友也。[59]

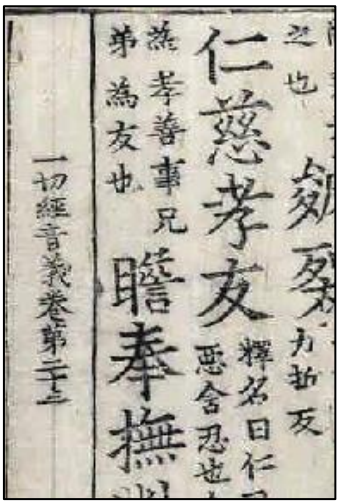


圖 5 《高麗藏》〈一切經音義〉卷二十三「仁慈孝友」條書影[60]

這段話原出自沙門慧苑撰《新譯大方廣佛花嚴經音義》，慧苑為法藏之弟子，而法藏曾參與實叉難陀翻譯《八十華嚴》的工作，因此慧苑所撰《音義》，其中引錄的《華嚴經》經文，或更能反映實叉難陀譯本的原貌。據此可知慧苑當時見到的《八十華嚴》中，正作「仁慈孝友」。此外，唐代敦煌寫經中，也有相關線索。法國國圖 Bibliothèque nationale de France 藏 Pelliot chinois 2159 號經中文字，也作「仁慈

[59] T54, no. 2128, p. 454. 徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》。（上海：上海古籍出版社，2008），頁903。

[60] 《高麗藏》〈一切經音義〉卷二十三，第三十五張。

孝友」。[61]可以推測唐代的經文應該已經如此，並非早期經文有所出入。唐代譯本的佛經，在唐代流傳的本子中作「仁慈孝友」，元代以後的本子也作「仁慈孝友」，那麼宋遼金西夏時代的《八十華嚴》作其他譯文的可能性就相對比較小了。

如果西夏經文真的只有依據「漢文《八十華嚴》」的經文譯出，那麼目前已知的兩種西夏譯文版本為何如此奇怪地翻譯「仁慈孝友」？依照目前可得的文獻無法圓滿解釋。有沒有可能西夏譯者曾經參考過其他版本的漢譯文呢？單就現存的三種《華嚴經》漢譯本而言，同一段話的內容也不盡然都一致：

> 六十：復次，善男子，譬如有人**仁慈至孝**，遭世事難，違離父母。[62]
> 八十：善男子，譬如有人**仁慈孝友**，遭逢世難，父母妻息兄弟姊妹竝皆散失。[63]
> 四十：譬如有人**仁慈孝友**，遭逢世難，父母兄弟姊妹妻息內外宗親并皆散失。[64]

「仁慈孝友」在六十華嚴被譯為「仁慈至孝」，沒有「友」字。因遭遇世間危難而喪失的親屬列表，從只有「父母」，到《八十華嚴》的「父母妻息兄弟姊妹」，甚至四十華嚴的「父母兄弟姊妹妻息內外宗親」，三者完全不同，清單越來越長。只能認為是底本就有差異，或者譯者在翻譯過程中認知不同，增、刪了說明用語。至於「至孝」與「孝友」，涵義並不相同。「至孝」只有對父母而言，實行「孝友」的對象卻是包含善事對待父母與兄弟姊妹等非父母的親戚。

目前可見最早的西夏《華嚴經》譯本是惠宗時代譯成的版本，譯為「孝心軟音」：

𗍫𗦳	𗤓	𗹦	𗥃
njiij¹	wə¹	ɣiẹ²	lhjii¹
心	孝	音聲	軟

譯文只提到「孝」並未包含「仁」與「慈」，以及對兄弟的「友（愛）」。「軟音」二字或許可以解釋為一種「待人友好」的行為，但就現有的資料而言，此譯與漢譯文之間的對照還是比較牽強，難以申論。無論如何，到了仁宗時代校訂時顯然是注意到這個句子的翻譯有問題，將其改成：

---

[61] 此寫卷收錄者，恰好包含《八十華嚴》卷七二相應位置經文。筆者查閱所得。
[62] T09, no. 0278, p. 743.
[63] T10, no. 0279, p. 394.
[64] T10, no. 0293, p. 767.

𗗙	𗥃	𗤓	𗖵
dźjwu¹	njiij¹	wəə¹	wjɨ¹
仁	心	柔；和	親厚、友

雖然還是與漢譯原文「仁慈孝友」有出入，至少首尾多了能與「仁」、「友」二字對照的西夏字。前文已經提到，西夏文華嚴經確實有逐字翻譯「仁慈」的詞例，但「慈」在此處卻被翻譯為「心」，「孝」字翻譯為「柔」，為何如此，難以解釋。

筆者有一個合理的假設，當我將《八十華嚴》漢譯文「仁慈孝友」四字，逐一以最常對應翻譯的西夏字對譯之，結果如下：

𗗙	𗹦	𗏁	𗖵
dźjwu¹	njij²	wə¹	wjɨ¹
仁	慈	孝	親厚、友

可以從擬音見得，這個假設出來的文句「𗗙𗹦𗏁𗖵」 [dźjwu¹ njij² wə¹ wjɨ¹]，與上文仁宗時代校訂本的「𗗙𗥃𗤓𗖵」 [dźjwu¹ njiij¹ wəə¹ wjɨ¹]發音非常接近，僅中間二字有元音長短和聲調的差異。這種同音字/近音字混用的「通假」或「訛誤」現象大量出現在西夏佛經的舊譯與新校訂版之間。或許是西夏譯場翻譯及更定佛典時，譯師口述譯文，由筆錄者記下，並非由翻譯者親自執筆，才會發生這種以同音異義字或近似音字混入經文的現象。[65]

至於惠宗譯本的「𗼇」字，在華嚴經中可對譯漢文的「軟、柔」，[66]而仁宗校訂本的「𗤓」字在華嚴經中也常對譯為漢文的「和、柔、軟」，[67]此二字在西夏文獻中也經常如同義複詞般連用。或許原先想寫的是「𗤓」，卻誤寫成同義的「𗼇」。而「𗤓」[wəə¹]疑似又是「𗏁」[wə¹]的誤寫。雖然仁宗校訂本將「𗼇」校改成「𗤓」了，但「𗤓」仍是一個有問題的通假字。有可能這一卷譯經時的筆錄者，根本把字形、發音都類似的「𗤓」和「𗏁」搞混了。

如果以上假設能成立的話，那麼西夏人翻譯華嚴經時，可能使用的漢文底本，亦作「仁慈孝友」。

---

65 新舊版本的差異有完全改字、平上聲調對轉、鬆緊元音對轉、長短元音對轉等幾種。案例可參見孫飛鵬，〈《華嚴經》卷十一夏漢文本對勘研究〉，《西夏學（第十輯）——第三屆西夏學國際學術論壇暨王靜如先生學術思想研討會專輯（下）》，10（2013），頁75-80。孫穎新，〈西夏文獻中的通假〉，《寧夏社會科學》，6（2015），頁152-154。聶鴻音、張吉強，〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉，《華西語文學刊》，2（2016），頁154-157。

66 高橋まり代，《西夏文大方廣佛華嚴經研究》。頁1402。

67 高橋まり代，《西夏文大方廣佛華嚴經研究》。頁1261。

（三）「應發如孝子心」的相關問題

漢文《八十華嚴》卷七七有：

> 應發如橋梁心。濟渡忘疲故。應發如孝子心。承順顏色故。應發如王子心。遵行教命故。[68]

這段話在三種漢譯本中，也出現如上一節提到的卷七二「仁慈孝友」一句之後的親友名單，在越晚翻譯的譯本中，其說明卻越來越長的現象。先看佛馱跋陀羅譯成的六十華嚴：

> 發孝子心。見善知識無厭足故。[69]

當時只作「孝子心」，後面也沒有對父母行孝、承順顏色等內容。《八十華嚴》譯如本節開頭引文，將「孝子心」改成「如孝子心」，並出現了「承順顏色」這樣的說明語。而般若譯四十華嚴則用語更長一些，作：

> 汝應於善知識發如孝子心。承事供養順顏色故。[70]

單就引文中《八十華嚴》的兩句話，很難看出「承順顏色」的對象是誰。結合六十華嚴以及四十華嚴，「承順顏色」的對象應該是「善知識」，六十、四十華嚴這兩部譯文不厭其煩地在每一種發心的前後強調發心的對象是「善知識」，而《八十華嚴》則是將對善知識的說明語，提前到所有數十種發心之前，每一種發心之後只說明發此心的原因。

既然是對「善知識」發「如孝子心」，那麼「承順顏色」或「承事供養順顏色」的行為就不見得能完全與對父母的「孝」相提並論。「承順顏色」既然是說明「如孝子心」的境界，理想上尚可視為趨近、類似西夏譯文所謂「依父母而為」。然而實際上從六十華嚴與四十華嚴的文句來看，「承順供養」、「無厭足」的對象都是善知識，而非父母。既然經文稱「如孝子心」，可能與單純的「孝子心」有些許區別，承順顏色的對象也不一定會是父母。在曾經引用《華嚴經》的經論中，相同的理解也見於〈大乘集菩薩學論〉的譯文（法護譯、日稱譯）：

---

[68] T10, no. 0279, p. 421.
[69] T9, no. 0278, p. 769.
[70] T10, no. 0293, p. 813.

> 善男子，是故親近承事善知識者，應如是作意。謂心如地荷負一切，無疲倦故。心如金剛，志願不可壞故。心如輪圍山，設遇諸苦無傾動故。心如僕使，隨諸作務不厭賤故。心如傭人，洗滌塵穢離憍慢故。心如大車，運重致遠不傾壞故。心如良馬，不暴惡故。心如舡筏，往來不倦故。心如孝子，於諸親友承順顏色故。[71]

此處「承順顏色」的對象並非父母，而是「諸親友」，並不是單獨對父母的「孝」。[72]

不僅是佛教文獻，在古代漢語，特別是唐代的語境中，「承順顏色」也不一定只是對父母孝順而言，例如《太平廣記》卷第二百七十五有引用唐代皇甫枚《三水小牘》書中的一則逸文故事：

> 湖南觀察使李庾之[73]女奴，曰「卻要」。美容止，善辭令，朔望通禮謁於親姻家，惟卻要主之。李侍婢數十，莫之偕也。而巧媚才捷，能承順顏色，姻黨亦多憐之。[74]

這裡的女奴屬於近似婢妾、妾媵的身份，他對主人家的姻黨「承順顏色」，也不能說是對父母的孝順行為，而只能認為是對親長的尊敬順服。西夏文將「承順顏色」翻譯為「依父母而為」，不能說是錯誤，只能說是譯者選擇了與〈大乘集菩薩學論〉漢譯文以及〈六十華嚴〉不同的另一種解釋方向，或者可以說西夏譯者是按照字面，理解成字面上的意義了。

在《華嚴經》的三種漢譯文之間有此差異，不禁讓人想知道梵、藏文的對應經文在此究竟是什麼現象。藏文譯本對應的句子為：

> དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་ངོར་བལྟ་བས་བུ་མཛངས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་དང་། [75]
>
> 對待（視）善知識，（修念）如智慧子之心

是句第一個動詞 བསྙེན་པ（修念）位於第一句句末。重點是「如孝子心」的對譯為

---

[71] T32, no. 1636, p. 82.

[72] 〈大乘集菩薩學論〉同時具有梵藏漢三種語文的版本，牽涉到不同版本與翻譯的問題，有必要深入探討。就連作者的身份，在漢藏雙語譯本間，即有不同，內容的對應更是複雜。我將另文專門論述相關問題。

[73] 繆荃蓀校補本此處插注「陳元靚《歲時廣記》無『之』字」。

[74] 李昉等編，《太平廣記》。（北京：中華書局，1961），頁2172。此處引用時曾對照了清光緒十七年《雲自在龕叢書》繆荃蓀校補本。

[75] 德格本甘珠爾38-286b。

「བུ་མཛངས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས」（如智慧子之心）。「མཛངས་པ」修飾「བུ」（子），有「智慧」、「勇武」、「高尚」等多種正面意義，然都與親子間「孝」的意涵無關。

梵文〈入法界品〉相對應的句子則為：

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया

suputrasamacittena kalyāṇamitramukhodīkṣaṇatayā/[76]

以善子平等心，（因）觀善知識之面（故）。

suputra 意為善子（an excellent son），[77]恰好相對應於藏文的 བུ་མཛངས་པ。samacittena 為 samacitta 的單數陽性工具格，samacitta 在藏文常譯為 སེམས་སྙོམས་པ，སྙོམས་པའི་སེམས，漢譯為「平等心、心平等」，但 sama 為「相同」之義，對應藏文之 ཕྱུ་བུ；而 citta 做「心」解，對應「སེམས」，因此仍然可以對照藏文的「…-ལྟ་བུའི་སེམས」，以及漢文的「如……心」。kalyāṇa mitra 為「善知識」，mukhaḥ 為 mukha 的陽性單數主格，相對於 ངོར，udīkṣaṇatayā 為 udīkṣaṇa（瞻觀）加上後綴-tā 形成的抽象名詞工具格，對應於 བལྟ་བ，表示原因。[78]

梵文本就內容而言，最接近六十華嚴的漢譯文，但缺乏與「無厭足」之意。「善子平等心」指與「善子」相同、相等，如同「善子」般的心，「suputra」嚴格說起來不見得是「孝子」之意，經文中亦無「承順父母顏色」的相關內容。也就是說，漢文「孝子」很可能是漢譯者對梵本「suputra」（善子）的解釋，而「承順顏色」則可能是「對善知識奉獻」的另一種說法。[79]從今天的角度來看，梵漢經文稍有差別，並不很貼切，但就古人而言，或許這樣翻譯才更適合當時的社會與語文現實。[80]

---

[76] Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960), p. 365.

[77] Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899), p. 1228.

[78] 相似的句型還出現在維摩詰所說經（Vimalakīrtinirdeśa）：upāyamaitrī sarvatramukhoddarśanatayā，（T 474, 528b5-6）行善權慈一切現聞（T 475, 547b28-29）行方便慈一切示現故（T 476, 573a17-18）修方便慈於一切門普示現故，藏文（Kg ma 210a2）thams cad du sgo ston pa'i phyir thabs kyi byams pa'o ‖ 。mukha 在此對譯為藏文的 sgo 與漢文的「門」，亦即「方法」之謂。前後文可參見大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会編，《梵藏漢対照『維摩經』*Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*》。（東京：大正大学出版会，2004）。

[79] 陳一標教授提出，「善子」是否也能解釋為「乖孩子」，進而作為類似「孝子」的一種概念。筆者認為可為一說。此類譯語反應譯者心態，複雜多變，將另文討論。

[80] 萬金川曾撰文提及佛經漢譯的策略問題：「這個異域文本所以能夠在漢地乃至東亞地區得到成功，在多數情況下，或許應該歸功於譯者們當年所採行的『歸化』走向的翻譯策略，雖然這種翻譯

從梵藏漢文的對照來看，漢文八十、四十華嚴的「應發如孝子心」、「汝應於善知識發如孝子心」，應該指的是發起「如孝子心」。若對照西夏譯文：

𗍫	𗗚	𗥃	𗅁	𗹦	𗦳
wə¹	gji²	sju²	njiij¹	śjwo¹	lew²
孝	子	如	心	起、發	應

「𗥃」字在西夏文獻中非常常見，在華嚴經中一般譯為「如」、「若」等字。其詞類如果依照《孫子兵法》8B 的一個句子來看：

𗏁	𗤓	𗍊	𗥃	𗼻
njɨi²	zjɨ¹	wjɨ²	sju²	kiej²
日	時	動詞詞頭	如	成

明如晝日[81]

「𗥃」應該屬於動詞。[82]「𗍫𗗚𗥃𗅁𗹦𗦳」可以分讀成「𗍫𗗚𗥃」、「𗅁𗹦𗦳」兩段：「如孝子，應發心」，但這樣讀起來不大對，「應發心」一句並沒有說明應該發「什麼樣的心」。這句的前一句如果同樣讀成「如橋梁，應發心」則問題更顯著，文句並不通順。橋梁本身不是人，是不能自主發心的，顯示這樣點斷可能不正確。

相對的另外一種讀法，則是將「如孝子」視為「心」的定語。「如孝子」此一定語子句之後接上被修飾的名詞。這種現象也出現於《孫子兵法》之中：

𗅋	𗏵	𗥃	𗾔	𗹙
·ju¹	njạ¹	sju²	gja¹	mjijr¹
鬼	神	如	兵	士

鬼神之兵[83]

孫子兵法原文的「鬼神之兵」，西夏人譯為「如鬼神之兵」，「如鬼神」作為兵的定語。同樣地「如孝子」可以修飾「心」。也就是說，應該發出的是「如孝子心」（𗍫𗗚𗥃𗅁）。若從漢譯文本身來看，「應該發起『如孝子心』」也更符合漢語原文的詞序，可能

策略有礙於異域文化的真正引入。」。萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》，51（2009），頁143-203。

[81] 林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》上。（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），頁3-25-3-26。

[82] 關於西夏文的「𗥃/如」，林英津認為是一個繫詞，更詳細的討論請參見林英津，〈試論西夏語的𗥃 sju²與𗍊dzjọ¹及其相關問題〉，《西夏學》，7（2011），頁137-147。

[83] 林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》上，頁3-25-3-26。

是比較正確的讀法。[84]西夏人在翻譯當時很可能也是這樣理解漢譯文的。西夏人比我們更接近古代中國，他們的翻譯有助於我們理解古人的想法，對於佛教文獻的閱讀，也能提供不少難得的對比資料。

從這個例子來看，華嚴經的「如孝子心」是《八十華嚴》翻譯後開始定型的概念，雖然「如……心」有梵藏文本的支持，不過對父母的「孝」就無法在梵藏文本中找到對應處。可以發現漢文佛經的用語，例如「孝」不一定是佛典中原有的東西。各種譯本之間有著複雜的對應關係，必須個案討論。[85]

五、結論

漢文《八十華嚴》主要在最後十二卷才有「孝」字出現，主要出現在〈入法界品〉。可能只是巧合，但或許也有特殊意義。可能關係到《華嚴經》原本的形成過程，或者因為不同時期、不同章節有不同的翻譯者所致。本文選擇西夏文華嚴經中的「孝」字作為切入點，只是於華嚴法海之一隅，掬一瓢為例。發現孝的概念在不同譯本之間有所出入，此一抽樣方法可以繼續應用在其他名義之上，用以觀察佛經翻譯的可能形成過程。

「孝」的觀念，人皆有之，不一定以相同的說法、方式或概念表現出來。英語的 *filial piety* 與漢語的「孝」之間的對應，也是文化交流之後才逐漸建立產生的共識。「譯本」本身就是一種對原典的「註釋」。翻譯本身，正是以自身文化觀照原典的投射。漢語的「孝」這個字，到了英語世界必須理解為「兒子的虔敬」（filial piety）；而「承順顏色」到了西夏語世界會被解釋為「依父母要求」，是一樣的道理。「孝」在西夏文大可都直接翻譯為「𗍫」，但當不翻譯為「𗍫」時，要怎麼解釋，就出現了可以討論的話題。相同段落有不同的翻譯方式，與西夏人在不同時期的重新譯經、修改過程有關。

---

[84] 漢語使用者很容易拆解並重組原文的詞序，來符合自己的理解與想像。相關研究見卞遷、崔磊、閆國利，〈詞素位置顛倒對漢語句子閱讀影響的眼動研究〉，《心理研究》，1（2010），頁29-35。Lawrence Erlbaum Associates Publishers(eds.), *Reading Chinese Script: A Cognitive Analysis*. (Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2014).這類腦中重組詞序的行為，是節省腦力的方便法門，不過其效度只能對一般容易理解的文章起作用，凡遇讀者不熟悉的題材或古文，正確率會大幅下降。

[85] 佛典本身的原文，也是經過撰寫整理的。從佛陀方言到經典梵文，本身也是一種「翻譯」。所謂佛經原文，其實是一種理想。不過現存梵本至少是在漢譯本之外，更接近佛經原語的文本。而翻譯的過程，有很多問題，牽涉到譯者的創造與「異化」。見廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，《中國文哲研究通訊》，22：1（2012），頁87-104。

胡語文獻的研究，就是藉由充分解讀文本，瞭解並重建胡人思維與心靈體會的過程：

> 夏漢對譯文獻的解讀，翻譯與再翻譯的過程中，我們一方面解讀西夏語，同時也在閱讀西夏人如何理解漢語、漢人的文化。進一步，我們可以說，西夏語譯的漢文經典是檢視古代中國、建構上古中國語文的一扇窗子。嘗試根據譯本措辭用語，揣摩西夏譯者對古漢語、古代中國文化的詮釋。[86]

佛典對西夏人的教育意義，恐怕不在《孝經》之下。本研究從西夏文華嚴經中，對「孝」的翻譯，嘗試分析以西夏為例的非漢民族，如何翻譯漢籍中孝順的概念，進而討論西夏人在翻譯經典時，如何理解華嚴經的義理。並且對照梵藏佛經，提出對經文文字的翻譯問題。

西夏佛經是否曾經參照不同的漢文譯本，整合而成？[87]翻譯時有無同時或另外對照藏文的可能？[88]其他佛經中的「孝」，又是怎麼翻譯的？一連串的問題，都是下一步研究的重要方向。

參考文獻

〈一切經音義〉T54, no. 2128。
〈一切經音義〉《高麗藏》本。
〈大方廣佛華嚴經〉《中華大藏經》，第十三冊。
〈大方廣佛華嚴經〉《永樂北藏》，第三十冊。
〈大方廣佛華嚴經〉T09, no. 0278。
〈大方廣佛華嚴經〉T10, no. 0279。
〈大方廣佛華嚴經〉T10, no. 0293。
〈大乘集菩薩學論〉T32, no. 1636。
《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》德格本甘珠爾第 38 函。
Grinstead, Eric D., *The Tangut Tripitaka Parts 2–4 (Śata-Piṭaka Series 84-86)*. (New Delhi: Sharada Rani, 1971).

---

[86] 林英津，〈西夏語文獻解讀與西夏語的研究〉，《中央研究院學術諮詢總會通訊》，14：2（2006），頁106-107。

[87] 例如西夏語〈尊勝經〉就不是直接譯自特定漢譯本，見林英津，〈論西夏語𗍫 wji¹非指涉「佛」之實體名詞〉，《語言暨語言學》，10：1（2009），頁162。另外還有一些佛經，其實是西夏人自行編著的，見聶鴻音，〈《金光明總持經》:罕見的西夏本土編著〉，《寧夏師範學院學報》，4（2014），頁64-69。

[88] 西夏早期佛經翻譯詞語，有許多非出自漢語，而源自藏語的詞彙。見聶鴻音，〈西夏佛教術語的來源〉，《固原師專學報》，2（2002），頁13-15。

Lawrence Erlbaum Associates Publishers(eds.), *Reading Chinese Script: a Cognitive Analysis*. (Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2014).

Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages.* (Oxford: The Clarendon Press, 1899).

Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram.* (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960).

Xing, Guan, " Filial Piety in Early Buddhism" *Journal of Buddhist Ethics*:12 (2005), pp. 82-106.

Горбачева, Зоя Ивановна, Предисловие Н. И. Конрада, *Тангутские Рукописи и Ксилографы*. (Москва: Издательство АН СССР, 1963).

Кычанов, Е. И. (Составитель), Вступительная статья Т. Нисида. Издание подготовлено С. Аракава., *Каталог Тангутских Буддийских Памятников Института Востоковедения Российской Академии Наук*. (Киото: Университет Киото, 1999).

大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会編，《梵藏漢対照『維摩經』*Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*》。（東京：大正大学出版会，2004）。

卞遷、崔磊、閆國利，〈詞素位置顛倒對漢語句子閱讀影響的眼動研究〉，《心理研究》，1（2010），頁 29-35。

羽溪了諦，〈大集經と佉羅帝との關係〉，《宗教研究》，新 11：5（1934），頁 1-14。

西北第二民族學院、上海古籍出版社、英國國家圖書館編纂，《英國國家圖書館藏黑水城文獻》。（上海：上海古籍出版社，2004）。

西田龍雄，《西夏文華嚴經》1-3。（京都：京都大學文學部，1975-1977）。

李昉等編，《太平廣記》。（北京：中華書局，1961）。

吳國聖，〈華嚴經典中的「牛頭」：以于闐、漢、藏、滿、蒙文佛經譯本為主的討論〉，陳一標教授主編，《國際青年華嚴學者論壇論文合集. 2015-2017》。（臺北：華嚴蓮社，2018），頁 O21-O24。

吳國聖，〈胡語文獻中的華嚴歷史（一）總論，梵、藏文篇〉，《萬行雜誌》361（2018-9）：22-25。

吳國聖，〈胡語文獻中的華嚴歷史（二）西夏、回鶻文篇〉，《萬行雜誌》363（2018-11）：12-16。

吳國聖，〈胡語文獻中的華嚴歷史（三）粟特、滿、蒙文篇〉，《萬行雜誌》364（2018-12）：11-15。

林英津，〈西夏語文獻解讀與西夏語的研究〉，《中央研究院學術諮詢總會通訊》，14：2（2006），頁 106-107。

林英津，《夏譯《孫子兵法》研究》。（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994）。

林英津，〈西夏語譯《尊勝經(Uṣṇīṣa Vijaya Dhāraṇī)》釋文〉，《西夏學》，8（2011），頁23-61。

林英津，〈透過夏漢對譯語料測度西夏人的認知概念:從西夏文本《六韜》以𪘂𪘁 tshjɨi¹ ljwu¹翻譯「芒間相去」談起〉，《語言暨語言學》，10：1（2009），頁93-132。

林英津，〈試論西夏語的𗍫𗾞𗤓𗖵「一生補處」——西夏語、漢語、梵文對勘〉，《西夏研究》，2（2010），頁。

林英津，〈論西夏語「不知云何作記」〉，《西夏研究》，3（2011），頁15-30。
林英津，〈論西夏語𗀀 wjɨ¹非指涉「佛」之實體名詞〉，《語言暨語言學》，10：1（2009），頁161-172。
林英津，〈論西夏語的𗀀ljụ¹「流」及其相關問題〉，《西夏學》，9（2014），頁298-320。
林英津，〈試論西夏語的𗀀 sju²與𗀀 dzjọ¹及其相關問題〉，《西夏學》，7（2011），頁137-147。
林英津著，《西夏語譯《真實名經》釋文研究》。（臺北：中央研究院語言學研究所，2006）。
武宇林、荒川慎太郎，《日本藏西夏文文獻》。（北京：中華書局，2011）。
牧田諦亮，《疑經研究》。（京都：京都大学人文科学研究所，1976）。
俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所、中國社會科學院民族研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 = *Heishuicheng Manuscripts Collected in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*》22-23。（上海：上海古籍出版社，2013-2014）。
孫飛鵬，〈《華嚴經》卷十一夏漢文本對勘研究〉，《西夏學（第十輯）——第三屆西夏學國際學術論壇暨王靜如先生學術思想研討會專輯（下）》，10（2013），頁 75-80。
孫飛鵬、林玉萍，〈英藏西夏文《華嚴經》(八十卷本)殘片整理及校勘研究〉，《西夏學》，2016：1（2016），頁 60-88。
孫穎新，〈西夏文獻中的通假〉，《寧夏社會科學》，6（2015），頁 152-154。
徐時儀校注，《一切經音義：三種校本合刊》。（上海：上海古籍出版社，2008）。
真鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，京都：三密堂書店，1987。
荒川慎太郎，〈プリンストン大学所蔵西夏文華厳経巻七十七訳注〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》，81（2011），頁 147-305。
高橋まり代，《西夏文大方廣佛華嚴經研究 *The Tangut-Chinese Concordance of the Buddhāvataṃsaka-Nāma-Mahāvaipulya-Sūtra Tangut Version*》。（東京：山喜房佛書林，2010）。
淨空法師講述、華藏講記組整理，《淨空法師說故事(二)》。（臺北：社團法人中華華藏淨宗學會，不著年代）。
脫脫等撰，《宋史》。（北京：中華書局，1977）。
許生根，〈日本藏西夏文刊本《大方廣佛華嚴經》考略〉，《寧夏社會科學》，2009 年 4 期（2009），頁 102-104。
陳炳應，〈金書西夏文《大方廣佛華嚴經》〉，《文物》，5（1989），頁 92-93。
萬金川，〈 梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》，51（2009），頁 143-203。
寧夏大學西夏學研究中心、國家圖書館、甘肅五涼古籍整理研究中心編，《中國藏西夏文獻 = *Tangut Manuscripts Collected in China*》6-12。（蘭州：甘肅人民出版社 敦煌文藝出版社，2005）。
廖桂蘭，〈翻譯與創作：邁向佛經翻譯問題的省思〉，《中國文哲研究通訊》，22：1

（2012），頁 87-104。
漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001）。
聶鴻音，〈《金光明總持經》罕見的西夏本土編著〉，《寧夏師範學院學報》，4（2014），頁 64-69。
聶鴻音，〈《聖曜母陀羅尼經》的西夏譯本〉，《寧夏社會科學》，2014：5（2014），頁 86-90。
聶鴻音，〈西夏佛教術語的來源〉，《固原師專學報》，2（2002），頁 13-15。
聶鴻音，《西夏佛經序跋譯注》。（上海：上海古籍出版社，2016）。
聶鴻音、張吉強，〈西夏佛經校譯所見的語音信息〉，《華西語文學刊》，2（2016），頁 154-157。
釋袾宏，《雲棲法彙 竹窗三筆》。（南京：金陵刻經處，1897-1899）。

《華嚴經》〈離世間品〉之時空科學觀

宏國德霖科技大學 副教授
陳士濱

摘 要

《華嚴經》的〈離世間品〉有三個譯本，分別是《度世品經》、六十《華嚴經》及八十《華嚴經》。〈離世間品〉主要由普慧菩薩代眾生向普賢菩薩請法，總共有二百個題目，每個問題普賢菩薩均以十個答案回答，所以整個〈離世間品〉便有二千個修行的法門，古來註解〈離世間品〉的祖師皆云：普慧雲興二百問，普賢瓶瀉二千酬。在〈離世間品〉有不少經文是說到時間與空間的「境界」問題，本文將針對經文中所說的「時空觀」進行科學實驗的探索，從〈離世間品〉中節選四個「十種入世界、十種入劫、十種說三世、十種國土無礙用」與「時空」有關的主題來作研究說明，並舉現在科學發現至少有「六種新科技」以上的方法來讓我們能實現「穿越時空」的可能。

關鍵詞：離世間品、十種說三世、蟲洞、量子泡沫、普朗克

一、前言

有關佛教的「時空」觀點，早在龍樹的《中論》〈觀時品》中就已經解釋很清楚，如云：「若因過去時，有未來現在，未來及現在，應在過去時。」[1]或「若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？」[2]或「不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。」[3]這是說如果因「過去」而有「未來」和「現在」，那麼「未來」和「現在」應該在「過去」中的；但如果「過去」中是沒有「未來」和「現在」，那麼「未來」和「現在」就不能說是「因過去而有」；反過來，如果不因「過去」而有「現在」和「未來」，那麼「未來」和「現在」也是不存在的。這是從《中論》來說明「時間」並沒有真實存在的道理；既然「時間」沒有真實存在，那「空間」也非真實存在的。如《中論·觀時品》頌云：「因物故有時，離物何有時，物尚無所有，何況當有時？」[4]從《中論》的偈頌中可知空間與時間是一樣的，並沒有真實的存在。佛陀在世時也不回答「十四個問題」(指十四無記)，[5]其中有八個問題都是與「時間、空間」相關的議題。

雖然佛法認為「時空」是非真實的，但後人對「佛典時空與科學」或《華嚴經》的「時空觀」議題，仍然有高度的興趣，其研究成果也非常多。例如：演培法師「佛教的時空觀」(詳普門學報第四十七期，2008 年 9 月)、定弘法師(鍾茂森)《華嚴經》的科學宇宙觀、[6]聖嚴法師《禪與悟》(Chan and Enlightenment)之〈時空與生命的超越〉(詳法鼓文化出版，2016 年 1 月。第 24 頁)、星雲大師〈佛教的時空觀〉(詳《人間佛教系列》第二冊，香海文化，2007 年 10 月)、蔡耀明〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉(詳法鼓佛學學報第 21 期，民國 106 年，頁 41-72)……等。

除了論文、專書的研究外，以「時光穿梭」或「瞬間移動」的科幻小說與電影數量也非常多。科幻小說略舉有：(1)《時光機器》(The Time Machine)，這是英國著名小說赫伯特・喬治・威爾斯(Herbert George Wells，1866-1946)在 1895 年發表的一部科幻小說。(2)露西、霍金・史蒂芬・霍金(Lucy、Stephen Hawking)編著，張虹麗、顏

---

[1] 參《中論》卷 3〈觀時品 19〉。詳 CBETA, T30, no. 1564, p. 25, c。
[2] 參《中論》卷 3〈觀時品 19〉。詳 CBETA, T30, no. 1564, p. 25, c。
[3] 參《中論》卷 3〈觀時品 19〉。詳 CBETA, T30, no. 1564, p. 26, a。
[4] 參《中論》卷 3〈觀時品 19〉。詳 CBETA, T30, no. 1564, p. 26, a。
[5] 佛陀不回答的十四個問題，例如：「世間有常、世間無常、世間有常無常、世間非有常非無常、世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊、是命是身、命異身異、如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無」。或參見《大方廣佛華嚴經》卷 12〈菩薩十無盡藏品 18〉云：「何等為無記法？所謂：世間有邊，世間無邊，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊；世間有常，世間無常，世間有常無常，世間非有常非無常；如來滅後如去不受，如來滅後不如去亦不受，如來滅後如去不如去亦不受，如來滅後非如去非不如去亦不受。」詳 CBETA, T09, no. 278, p. 476, a。
[6] 詳見網址：http://nianjue.org/article/31/314735.html。

誠廷譯《勇闖宇宙三部曲》（George series），時報出版。2011 年 10 月。(3)麥德琳・蘭歌（Madeleine L'Engle）著、謝佩妏譯《時間的皺摺》時光五部曲（時間的皺摺、銀河的裂縫、傾斜的星球、末日的逆襲、超時空之謎）。博識圖書出版。2015 年 12 月。(4)詹姆士・達許納（James Dashner）著、陳錦慧譯《移動迷宮》。三采文化出版。2011 年 4 月……等。

電影略舉亦有：「蝴蝶效應」（The Butterfly Effect 連鎖蝶變），2004 年上映。「回到未來」（Back to the Future），1985 年上映。「彗星來的那一夜」（Coherence），2013 年上映。「時光小子」（Time Kid），2003 年上映。「時空線索」（Déjà Vu），2006 年上映。「皮巴弟先生與薛曼的時光冒險」（Mr. Peabody & Sherman），2014 年上映。「撕裂地平線」（Event Horizon），1997 年上映。「接觸未來」（Contact），1997 年上映。「決戰猩球」（Planet of the Apes），2001 年上映。「復仇者聯盟」（Marvel's The Avengers），2012 年上映。「移動迷宮」（The Maze Runner），2014 年上映。「星際效應」（Interstellar），2014 年上映。「星際大戰」（Star Wars），2015 年上映……等。

在佛法的研究與開示上，大家經常引用科學家說：「時間是虛構的、時間只是幻覺」。其實這句話都是從德國的物理科學權威阿爾伯特・愛因斯坦（Albert Einstein 1879-1955）說：「空間、時間和物質，都是人類認識下的錯覺」所引申出來的。這句話的英文原文是：

> "People like us, who believe in physics, know that the distinction between past, present, and future is only a stubbornly persistent illusion."[7]

翻成中文就簡化成：像我們這樣相信物理學的人都知道，過去，現在和未來之間的區別只是一種不斷持續的幻覺（或譯作：頑固的存在的幻覺）。因為愛因斯坦發現「時間」就是一種虛幻的「感覺」而已，他曾以一個有趣的比喻來說明時間的「相對論」，如云：「跟一個漂亮女孩並坐兩小時，你會覺得那只是兩分鐘，叫你坐在熱爐上坐兩分鐘，你會覺得那是兩小時，這就是相對論。」[8]

在《華嚴經》〈離世間品〉全文中探討了不少的佛法議題，本論文主要是針對經文中所說的「時間」與「空間」觀念進行科學實驗的探索。底下將從〈離世間品〉中節選四個「十種入世界、十種入劫、十種說三世、十種國土無礙用」與「時空」有關的主題來作研究說明，並舉現在科學發現至少有「六種新科技」以上的方法來讓我們能實現「穿越時空」的可能。例如：(1)通過「時空蟲洞」、(2)通過「量子泡沫」

[7] 此英文詳見 Hawking Stephen 編的《不斷持續的幻覺》《A Stubbornly Persistent Illusion》（Ru nn ing Pr Book Pub 出版，2007 年 11 月）一書的「序文」。

[8] 參勒范恩（Robert Levine）著、馮克芸等譯《時間地圖》。台北：臺灣商務印書館，1997 年，頁 40。

（Quantum foam）、(3)通過「時間膨脹」（Time Dilation）、(4)通過「超大質量黑洞和暗物質」、(5)製造「磁場蟲洞」、(6)利用量子的「非定域性」（quantum nonlocality）來穿越時空。

二、十種入世界

首先將《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的經文作比對性的表解如下：

西晉・竺法護譯 《度世品經》	東晉・佛馱跋陀羅譯 《六十華嚴經・離世間品》	唐・實叉難陀譯 《八十華嚴經・離世間品》
壹菩薩有十事「入」於世界。 貳何謂為十？ (1)常知止足。 (2)在於世間而修清淨，無所沾污。 (3)處於俗間，心存少求。 (4)演無極香，薰諸迷惑。 (5)所入方俗，如一土塵。 (6)周於無量，微妙之義。 (7)亦遍曠然，無量世界。 (8)度脫有身，四大之患。 (9)恭敬自歸於諸佛道。 (10)亦復遊人無道天下。 叁是為十事遊入世界。 肆於時頌曰： 在世知止足，所行常清淨， 所入而少求，周遍無極業， 猶如塵世界，解微妙之行， 小大無不達，入於諸所有。	壹佛子！菩薩摩訶薩有十種「入」世界。 貳何等為十？所謂： (1)入「不淨」世界。 (2)入「清淨」世界。 (3)入「小」世界。 (4)入「中」世界。 (5)入「微塵」世界。 (6)入「微細」世界。 (7)入「伏」世界。 (8)入「仰」世界。 (9)入「有佛」世界。 (10)入「無佛」世界。 叁佛子！是為菩薩摩訶薩十種入世界。因此十種入世界，則能普入一切世界。	壹佛子！菩薩摩訶薩有十種「入」世界。 貳何等為十？所謂： (1)入「染」世界。 (2)入「淨」世界。 (3)入「小」世界。 (4)入「大」世界。 (5)入「微塵」中世界。 (6)入「微細」世界。 (7)入「覆」世界。 (8)入「仰」世界。 (9)入「有佛」世界。 (10)入「無佛」世界。 叁是為十。菩薩以此普入十方一切世界。

上面是指一位大菩薩具有「十種入世界」的境界。從《度世品經》與六十、八

十《華嚴經》的義理比對中可發現《度世品經》譯文的字詞較特殊，重新整理與分析如下：

《度世品經》的解釋	對應六十與八十《華嚴經》
(1)常知止足。 在世知止足(後面的偈頌內容)。 指在「污染」的世間能達到常知「適可而止」與「自知滿足」。	能入「不淨」的染污世界
(2)在於世間而修清淨，無所沾污。 所行常清淨(後面的偈頌內容)。 指在「染污」的世界仍能修持「清淨法」而出淤泥不染。	能入「清淨」世界
(3)處於俗間，心存少求。 所入而少求(後面的偈頌內容)。 指能處於世俗間，但心對世俗「寡欲少求」而不執著。	能入「小」世界
(4)演無極香，薰諸迷惑。 周遍無極業(後面的偈頌內容)。 指能敷演「無極周遍」的戒定真香法義，能薰習整個「大世界中」的一切眾生。	能入「中」或「大」世界
(5)所入方俗，如一土塵。 猶如塵世界(後面的偈頌內容)。 指能進入地方風俗的世間處而遨遊其中不受束縛，[9]如入「土塵」世間而心無動。	能入「微塵」中世界
(6)周於無量，微妙之義。 解微妙之行(後面的偈頌內容)。 指能周遍於無量世界中而通達「微妙、微細」之法義。	能入「微細」世界

[9] 對「方俗」這兩字的解釋，若參見《漸備一切智德經》卷 1〈初發意悅豫住品 1〉：「遊諸世間不著方俗，度世清淨。」則可理解是「不著執於方俗的染污。」詳 CBETA, T10, no. 285, p. 458, b。或參見《大哀經》卷 6〈十八不共法品 21〉云：「不墮方俗迷惑之行。」詳 CBETA, T13, no. 398, p. 436, a1。或參《佛說無言童子經》卷 2 云：「如是行者，雖行於世，不著方俗。」詳 CBETA, T13, no. 401, p. 530, a。

《度世品經》的解釋	對應六十與八十《華嚴經》
(7)亦遍曠然，無量世界。 小大無不達，入於諸所有(後面的偈頌內容)。 指往上、往大，能入「高仰起伏、翻轉傾覆[10]」變化不定的無量世界。 在《大方廣佛華嚴經》的〈初發心功德品〉中也有類似的經文云： 仰世界即是覆世界，覆世界即是仰世界；小世界即是大世界，大世界即是小世界；廣世界即是狹世界，狹世界即是廣世界。[11]經文也是指能達到「履即是仰、仰即是履」的無二境界。	能入「履」世界。 《六十》華嚴作「伏」字。「伏」古通「復」，「返回」的意思。 例如：南朝宋・劉義慶《世說新語・賢媛》云：「及帝病困，卞后出看疾。太后入戶，見值侍並是昔日所愛幸者。太后問：何時來耶？云：正伏魄時過。」文中的「伏」古通「復」，指古人認為人剛死時，「魂魄」離體未久，可持死者之衣升屋，北面三呼其名，招其魂魄「復歸其體」。 而「復」古又通「覆」字，傾覆、顛覆的意思，例如《左傳・定公四年》云：初，伍員與申包胥友。其亡也，謂申包胥曰：我必復楚國。」楊伯峻注：《史記・伍子胥傳》作：「我必覆楚」。「復」即「覆」，傾覆也，此「復」乃假借字。
(8)度脫有身，四大之患。 指往下、往小，能度脫有「身執」及具有「四大」之患。	能入「仰」世界。
(9)恭敬自歸於諸佛道。	能入「有佛」世界
(10)亦復遊人無道天下。	能入「無佛」世界

從《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的義理比對中可發現，一位大菩薩具有十種「入世界」的能力，這十種看似都與「宇宙世界」有關，但從《度世品經》的第(3)句到第(6)句的「入小世界」、入「中或大世界」、入「微塵世界」、入「微細世界」等，似乎與「宇宙世界」是無關的。

[10] 把「覆」字解釋成「翻轉傾覆」，可參閱《大方廣佛華嚴經》卷 20〈金剛幢菩薩十迴向品 21〉云：「入一切世界，入翻覆世界，入伏世界，於一念中，悉能遍入十方世界一切佛剎。」詳 CBETA, T09, no. 278, p. 529, c。

[11] 參《大方廣佛華嚴經》卷 17〈初發心功德品 17〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 89, c。

《度世品經》的第(7)句有出現「無量世界、小大無不達」，此與六十、八十《華嚴經》的入「履」或「伏」世界則有相關。

《度世品經》的第(8)句經文為「度脫有身，四大之患」，此又與六十、八十《華嚴經》的入「仰」世界看又似無關的。

三、十種入劫

將《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的經文作比對性的表解如下：

西晉・竺法護譯 《度世品經》	東晉・佛馱跋陀羅譯 《六十華嚴經・離世間品》	唐・實叉難陀譯 《八十華嚴經・離世間品》
㊀菩薩有十事，曉入諸念劫數，靡所不達。 ㊁何謂為十？ (1)知過去劫。 (2)曉當來對。 (3)知現在事。 (4)知有限世。 (5)識無限礙。 (6)入於有限無限之事。 (7)了諸有數無數劫事。 (8)於諸有數，使入無為。 (9)令諸無念，暢入有念。 (10)暢諸有念，使入無念。 ㊂是為十事曉了諸劫靡所不達。 ㊃於時頌曰： 入於過去念，當來亦如是，遊步在現世，而皆悉念之。周流無量劫，有數若無數、無念入有念、一切想無想。	㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種「入劫」。 ㊁何等為十？所謂： (1)入「過去劫」。 (2)入「未來劫」。 (3)入「現在劫」。 (4)入「可數劫」。 (5)入「不可數劫」。 (6)入「可數不可數劫」。 (7)入「不可數可數劫」。 (8)入「一切劫非劫」。 (9)入「非劫一切劫」。 (10)入「一切劫即是一念」。 ㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種入劫。因此十種入劫，則能普入一切諸劫。	㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種「入劫」。 ㊁何等為十？所謂： (1)入「過去劫」。 (2)入「未來劫」。 (3)入「現在劫」。 (4)入「可數劫」。 (5)入「不可數劫」。 (6)入「可數劫即不可數劫」。 (7)入「不可數劫即可數劫」。 (8)入「一切劫即非劫」。 (9)入「非劫即一切劫」。 (10)入「一切劫即一念」。 ㊂是為十。菩薩以此普入一切劫。

上面是有關一位大菩薩具有「十種入劫」，從《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的義理比對中可發現三個版本對於「過去劫、未來劫、現在劫、可數劫、不可數劫、不可數可數劫、一切劫非劫、一切劫即是一念」的義理並沒有差別，只是譯

文用字有差而已。

對於一位大菩薩來說，「三世一切劫」本來就在「一念」之間，這在《華嚴經》的〈十迴向品〉中有說：如果能以無著無縛的解脫心來修習普賢行，就可以生出十種「諸劫互用」的甚深微細般若智。所謂：

以「不可說劫」為一念甚微細智。
以一念為「不可說劫」甚微細智。
以「阿僧祇劫」入一劫甚微細智。
以一劫入「阿僧祇劫」甚微細智。
以「長劫」入短劫甚微細智。
以「短劫」入長劫甚微細智。
入「有佛劫、無佛劫」甚微細智。
知「一切劫數」甚微細智。
知「一切劫非劫」甚微細智。
「一念」中見三世一切劫甚微細智。
如是等一切諸劫甚微細。[12]

「諸劫」彼此間皆能「互入」，這與吾人心識「一念」的「甚微細智」有關。在〈入不思議解脫境界普賢行願品〉中有說佛的智慧是通達且清淨無礙的，可以在剎那間了知一切「三世法」，因為「心識」會在「眾因緣」下展現「三世法」，如云：「佛智通達淨無礙，剎那普了三世法。皆從心識因緣現，生滅、無常、無自性。」[13]〈入不思議解脫境界普賢行願品〉中又云：「我能深入於未來，盡『一切劫』為一念。三世所有『一切劫』，為『一念際』我皆入。我於『一念』見三世……於一毛端極微中，出現三世莊嚴剎。」[14]在〈入法界品〉中也有「三世為一念」的經文，如：「以三世為一念，以一念為三世者。於一念中，詣一切剎者，普照饒益一切眾生者。」[15]所以一位大菩薩具有「十種入劫」與「一念三世」的時空觀點是《華嚴經》所重視的修行境界與

[12] 參《大方廣佛華嚴經》卷 31〈十迴向品 25〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 168, c。
[13] 參《大方廣佛華嚴經》卷 39〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。詳 CBETA, T10, no. 293, p. 843, a。在〈入法界品〉也有相同的經文，如云：「佛智通達淨無礙，一念普知三世法，皆從心識因　緣起，生滅無常無自性」。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 443, c。
[14] 參《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。詳 CBETA, T10, no. 293, p. 847, c。
[15] 參《大方廣佛華嚴經》卷 58〈入法界品 34〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 770, b。在《文殊師利發願經》中也有相同的經文，如云：「一切未來劫，悉能作一念，三世一切劫，悉為一念際。一念中悉見，三世諸如來。」詳 CBETA, T10, no. 296, p. 879, b。

成就。

人類對於三世時間上的觀念，經常用一句古老的格言說：「時間是一條河流」，人就好像是坐在一艘船上，沿著一條河流緩緩的向前移動，人們也常以「光陰似箭」來形容時間一去不復返的情形。但在 2015 年的麻省理工學院（Massachusetts Institute of Technology）哲學教授布拉德福特・思科（Bradford Skow）則提出「整塊宇宙論」（Block Universe)，認為所有的「過去、現在、未來」在宇宙間是「同時存在」的觀點。他說人不必然是活在時間的「長流」裡，時間也並不是一直往前行進，而是永遠的「存在」。人們過去把時間比喻成河流，或者把「現在」比喻為一個「亮點」，人被定位其上，因此時間一直向未來移動，這都是錯誤的。

布拉德福特・思科以「整塊宇宙論」（Block Universe）來否定「光陰如流似箭」的說法，因為宇宙間充滿著無數的「時空」，所以沒有單一、固定的時間。如果人可以「往下」看宇宙，就會看到時間是分佈在四面八方，就像大湖裡的水一樣，時間其實並無「前後、順序」，時間是「同時存在」的。

布拉德福特・思科在他的新書《客觀形成》（Objective Becoming）中闡述了「整塊宇宙理論」（block universe theory）的時間觀，書中也例舉了「現在論、增長的整塊宇宙論（growing block universe theory）、移動聚光燈論」等論點的差異性。例如：「現在論」者認為：只有「現在」的事件和實體才是真實存在的。「增長的整塊宇宙論」者則認為：「過去」和「現在」是存在的，但「將來」不會存在，隨著時間流逝更多的事物在形成，所以「整塊宇宙」都是在增長中的。而「移動聚光燈論」是認為：「過去、現在」和「將來」都是真實存在的，「現在」將隨事件的順序而移動，好像不停移動的「聚光燈」照在哪個地方，哪個地方就是「現在」，而已經「被照過」的地方則是屬於「過去」，還未被照過的地方則是屬於「將來」。

布拉德福特・思科分析這些「時空」理論中後，認為「移動聚光燈論」是最有說服力的，因為人在時間與空間上都是屬於「延展」性的，我們並不是位於某一個「單一」的時間點上，所以「過去、現在、未來」都是「同時存在」的。[16]布拉德福特・思科強調「三世」既然都是「同時存在」，那《華嚴經》中所說的「一念」皆可隨意而進

[16] 以上資料參考並理整自 2015 年 2 月 12 日新聞標題：「時間新理論：過去、現在、未來，在宇宙間同時存在！」詳網址 http://www.peoplenews.tw/news/2ae5da59-f476-4a3c-97d3-a9275f42b92f。

入「三世」就會是真實的。

四、十種說三世

將《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的經文作比對性的表解如下：

西晉・竺法護譯 《度世品經》	東晉・佛馱跋陀羅譯 《六十華嚴經・離世間品》	唐・實叉難陀譯 《八十華嚴經・離世間品》
㊀菩薩有十事，暢說三世而無二言。 ㊁何謂為十事？ (1)以過去而宣說之。 (2)往古以沒，豫說當來。 (3)滅來久遠，演現在處。 (4)尚未當來，豫說過去。 (5)尚未欲至，輒宣現在。 (6)亦復班宣未來生者。 (7)傳於現在，忽以過去。 (8)解於現在，謂之未來。 (9)目所覩者，宣之平等。 (10)現了三世，一時悉達。 ㊂是為十事暢說三世。 ㊃於時頌曰： 能說過去事，演古如是來， 說過為現在，亦暢當來事。 過去今現在，未至豫演生， 解生現以過，目見今當來。	㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種說「三世」。 ㊁何等為十？所謂： (1)「過去世」說「過去世」。 (2)「過去世」說「未來世」。 (3)「過去世」說「現在世」。 (4)「未來世」說「過去世」。 (5)「未來世」說「現在世」。 (6)「未來世」說「無盡」。 (7)「現在世」說「未來世」。 (8)「現在世」說「過去世」。 (9)「現在世」說「平等」。 (10)「現在世」說「三世即一念」。 ㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種說三世。因此十種說三世，則能普說一切三世。	㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種說「三世」。 ㊁何等為十？所謂： (1)「過去世」說「過去世」。 (2)「過去世」說「未來世」。 (3)「過去世」說「現在世」。 (4)「未來世」說「過去世」。 (5)「未來世」說「現在世」。 (6)「未來世」說「無盡」。 (7)「現在世」說「過去世」。 (8)「現在世」說「未來世」。 (9)「現在世」說「平等」。 (10)「現在世」說「三世即一念」。 ㊂是為十。菩薩以此普說三世。

上面是指一位大菩薩具有「十種說三世」的境界，從《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的義理比對中可發現三個版本對於「過去世、未來世、現在世」的義

理並沒有太大差別，只是譯文用字有差一點。例如：

《度世品經》的第(1)句「以過去而宣說之」，在六十、八十《華嚴經》則譯作「過去世說過去世」。整句的意思是指一位大菩薩能從「過去式」再去宣說無窮無盡的「過去世」。

第(2)句「往古以沒，豫說當來」，這個「往古以沒」就是六十、八十《華嚴經》說的「過去世」；而「豫說當來」就是指預先宣說「未來世」，整句的意思是指一位大菩薩能從「過去式」而預先宣說「未來世」。

第(3)句「滅來久遠，演現在處」，這個「滅來久遠」就是六十、八十《華嚴經》說的「過去世」，整句的意思是指一位大菩薩能從「過去式」而宣說「現在世」。

第(4)句「尚未當來，豫說過去」，這個「尚未當來」就是六十、八十《華嚴經》說的「未來世」，整句的意思是指一位大菩薩能從「未來式」去宣說「過去世」。

第(5)句「尚未欲至，輒宣現在」，這個「尚未欲至」就是六十、八十《華嚴經》說的「未來世」，整句的意思是指一位大菩薩能從「未來式」去宣說「現在世」。

第(6)句「亦復班宣未來生者」，在六十、八十《華嚴經》則譯為「未來世說無盡」，整句的意思是指一位大菩薩能從「未來式」再去宣說未來無窮無盡的「未來世」。

第(7)句「傳於現在，忽以過去」，在六十、八十《華嚴經》則要「對應」到第(8)句譯作「現在世說過去世」。整句的意思是指一位大菩薩能從「現在式」去宣說「過去世」。《度世品經》用「傳」與「忽」字，「傳」指「傳授講述」；「忽」字也可當副詞來看，當作「或、倘或」的意思。[17]也就是一位菩薩具有「傳授講述」現在式的能力，或亦能從「現在式」去宣說「過去世」。

第(8)句「解於現在，謂之未來」，在六十、八十《華嚴經》則要「對應」到第(7)句譯作「現在世說未來世」。整句的意思是指一位大菩薩能從「現在式」去宣說「未來世」。《度世品經》用「解」與「謂」字，「解」指「解說宣講」；「謂」字可做「稱謂言說」的意思。也就是一位菩薩具有「解說宣講」現在式的能力，也能從「現在式」去稱謂言說「未來世」。

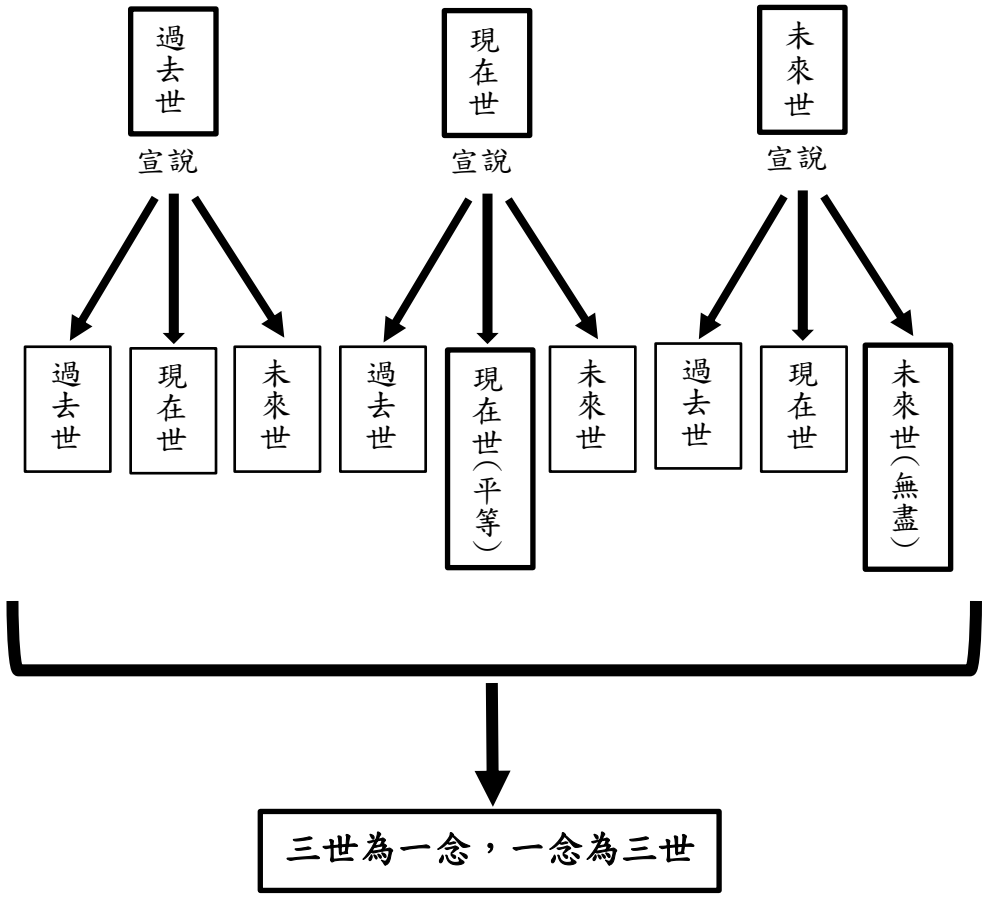
第(9)句「目所覩者，宣之平等」，這個「目所覩者」就是六十、八十《華嚴經》說的「現在世」，整句的意思是指一位大菩薩能從「現在世」再去宣說變化無常的「現在世」，

[17] 例如唐・劉恂《嶺表錄异》卷中云：「彼中居人，忽有養鵝鴨，常於屎中見麩金片。」句中的「忽」是當作「或」解。又如北宋・晁載之《續談助》卷四引南朝梁殷蕓《小說》云：「帝嘗在后前，乃曰：阿舅何為云人作賊，輒殺之？人忽言阿舅作賊，當復云何？」句中的「忽」也是當作「或」解。上面資料詳見電子版《漢語大辭典》2.0。

「現在世」所發生的任何一切都是「平等無二」的，都是屬於生滅「變化無常」的性質。

第(10)句「**現了三世，一時悉達**」，這與六十、八十《華嚴經》說的「現在世說三世即一念」是同樣的意思。

一位大菩薩具有「十種說三世」的能力境界，圖解如下：



「三世」可以在「一念」間生起，進而能有「九世」互相而入的變化，這在《華嚴經》的〈金剛幢菩薩十迴向品〉也有類似的經文，如云：「**過去不違未來，未來不違過去；過去不違未來、現在，未來、現在不違過去。**」[18]唐・法藏的《華嚴經問答》中曾將「**三世為一念**」以「**畜生、人、佛**」三種來比喻，他認為一個人具有「**九世法**」，「**九世法**」皆為吾人心之「一念」所生，加上吾人「心念」所以總共有「十世法」。例如過去世的過去，吾人可能是「畜生道」，但現在世的吾人則是「人道」，而未來世的吾人也能成就「佛道」，所以一個人的「心念」具有「**九世法**」(含心念總共十世法)的

[18] 參《大方廣佛華嚴經》卷 19〈金剛幢菩薩十迴向品 21〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 523, c。

無常變化。《華嚴經問答》原文如下：

問：約九世、十世法，得攝（受）諸法，(攝)盡耶？不（攝盡）耶？

答：約此門「盡、不盡」之義具足，以「盡門」(為) 盡，以「不盡門」(為) 不盡，(有)「同體、異體」等門可知得，且約「一人」相續以作「九世」等者。

如過去中（為)「畜生」，現在中（為)「人」，未來中（為)「作佛」，如是三世。〈明難品〉[19]云：一切眾生心，普在三世中。[20]

又云：一念無量劫等中，過去（世）中有三，謂：

一者：過去（世之）過去，謂（過去世之過去）即自當（本）體是畜生。

二者：過去（世之）現在，謂（過去世）即其畜生，(即) 是現在（之）人。

三者：過去（世之）未來，謂（過去世）即其畜生，(即) 是未來（之）佛。此為過去三世也。

約現在（世）有三，謂：

一者：現在（世之）過去，謂即現在（為）人，(即) 是過去（之）畜生。

二者：現在（世之）現在，謂（現在世）即是人，自當時(即是)人。

三者：現在（世之）未來，謂即現在（世是）人，(即) 是未來（之）佛。此現在三世也。

約未來世有三，謂：

一者：未來（世之）未來，謂即其未來（之）佛，自當時(即是)佛。

二者：未來（世之）現在，謂(未來世)即其佛，(即) 是現在（之）人。

三者：未來（世之）過去，謂(未來世)即其佛，(即) 是過去（之）畜生。此未來三世也。

如是「九世法」即是「一念」，故為「第十世」，合總別為「十世」，此即約即門而說也。[21]

一個人的「心念」具有「九世法」（含心念總共十世法）的無常變化，若以科學的新發現來說，有科學家認為：「時間」的概念只是由人類「記憶」構成下的一個「錯覺」而已，所有「過去」和「未來」的事情都只發生在「現在」。例如英國 2016 年 12 月 4 日《每日快報》報導中說：美國費城 賓夕法尼亞大學（University of Pennsylvania）理論物理學家兼宇宙學教授麥克斯・泰格馬克(Max Tegmark 鐵馬克)說：我們可以將現實描述為一個事情隨著時間不斷發生的「三維」空間，也可以描述為一個沒有事情發生的「四維」空間。如果第二個理論是真實的，那麼時間的變化就真的只是一種「錯覺」。過去、現在和未來都在那裡，我們在任何時候都擁有這種「錯覺」，因為過去已經發生，未來的尚未到來，而且所有的事情都在不斷「變化」，但是我所能「意識」

[19] 東晉・佛馱跋陀羅譯之六十《華嚴經》作「菩薩明難品」。而唐・實叉難陀譯之八十《華嚴經》則作「菩薩問明品」

[20] 出自《大方廣佛華嚴經》卷 5〈菩薩明難品 6〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 430, a。

[21] 參《華嚴經問答》卷 1。詳 CBETA, T45, no. 1873, p. 604, b。

到的只有「現在」，唯一的原因在於我們的「感覺」只在我們的大腦「記憶」所擁有過去回憶。

英國物理學家朱利安・巴伯（Julian Barbour 1937~）已經發表了好幾本有關「時間」的書籍，他把所有的事情都描述在一系列的「現在式」。朱利安・巴伯（Julian Barbour）認為我們所視為的「過去知識」是在我們大腦中所形成的一種「錯覺」而已，你擁有過去的唯一證據是來自於你的「記憶」，但是這個「記憶」卻來自你現在大腦「神經元」（neuron）的虛構的建立，關鍵在於「所有的這一切」都只存在於「現在」。在我們的生命中，我們都在沿著連續不斷的「所謂現在」在運動著。那麼這些「所謂的現在」是什麼呢？[22]

科學雖也提出「所謂的現在是什麼」的疑問，但其實《華嚴經》早就有明確的答案了，如〈離世間品〉云：「過去不可得，未來、現在不可得。」[23]因為我們的念念是「剎那剎那」變化的「生生滅滅」而不停，如《十住經》之〈明地〉云：「念念生滅又不生不滅，不從前際來、不去至後際、現在不住。菩薩如是觀一切有為法真實相。」[24]又如《華嚴經》〈初發心菩薩功德品〉云：「去來現在世，求之無所有。菩薩觀前際，了達過去世，分別後際相，究竟亦如是。」[25]看來科學家的新研究理論或心中的疑問，在《華嚴經》上都早已有答案了。

五、十種國土無礙用

將《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的經文作比對性的表解如下：

西晉・竺法護譯 《度世品經》	東晉・佛馱跋陀羅譯 《六十華嚴經・離世間品》	唐・實叉難陀譯 《八十華嚴經・離世間品》
㊀菩薩有十事國土嚴淨。 ㊁何謂為十？ (1)一切佛土為一佛土，造立建業。 (2)使諸佛國，入一毛孔。 (3)一切佛界，所入無盡。	㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種剎自在。 ㊁何等為十？所謂： (1)令「一切剎」為「一剎」自在。 (2)令「一切剎」入「一毛道」自在。 (3)於「一切剎」深入無盡方	㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種國土無礙用。 ㊁何等為十？所謂： (1)一切剎作「一剎」無礙用。 (2)一切剎入「一毛孔」無礙用。 (3)知「一切剎」無有盡無礙

[22] 以上資料整理自新聞標題：「最新理論：時間並不存在，只是大腦錯覺」。2016 年 12 月 4 日英國《每日快報》報導。詳見網址：https://kknews.cc/zh-tw/science/n53ejz2.html。

[23] 參《大方廣佛華嚴經》卷 39〈離世間品 33〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 645, c。

[24] 參《十住經》卷 2〈明地 3〉。詳 CBETA, T10, no. 286, p. 507, a。

[25] 參《大方廣佛華嚴經》卷 9〈初發心菩薩功德品 13〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 455, b。

	便自在。	用。
(4)一切佛境，開通一義，顯己一行。	(4)於「一切剎」示現一身「結跏趺坐」充滿自在。	(4)一身「結跏坐」，充滿「一切剎」無礙用。
(5)自見己身，普入佛土。	(5)令「一切剎」現入己身自在。	(5)「一身」中現「一切剎」無礙用。
(6)一切佛國眾生之類，無能動者，亦不恐怖。	(6)神力震動一切佛剎，不令眾生恐怖自在。	(6)震動「一切剎」，不令眾生恐怖無礙用。
(7)又，諸佛土一切莊嚴，現一佛國。	(7)以「一切剎」莊嚴，莊嚴「一剎」示現自在。	(7)以「一切剎」莊嚴具，莊嚴「一剎」無礙用。
(8)一國嚴淨，遍諸佛土一切佛國，則一如來。	(8)以「一剎」莊嚴，莊嚴「一切剎」示現自在。	(8)以「一剎」莊嚴具，莊嚴「一切剎」無礙用。
(9)眾會道場，一如來身，遍諸眾生，使諸眾生入於微妙。	(9)一如來身，及其眷屬，皆悉充滿一切佛剎，示現眾生自在。	(9)以一如來、一眾會，遍一切佛剎，示現眾生無礙用。
(10)無極、巍巍、廣普、深奧。傾邪、平正，等他、等御，方面、羅網、報應，悉遍無餘，皆能示現。	(10)一切剎、小剎、中剎、大剎、廣剎、深剎、翻覆剎、俯剎、仰剎、平正剎，以此等剎示現眾生自在。	(10)一切小剎、中剎、大剎、廣剎、深剎、仰剎、覆剎、側剎、正剎，遍諸方網，無量差別，以此普示一切眾生無礙用。
◎是為十事也。	◎佛子！是為菩薩摩訶薩十種剎自在。	◎是為十。

上面是指一位大菩薩具有「十種國土無礙妙用」的境界，從《度世品經》與六十、八十《華嚴經》的經文比對來看，三者的義理是一樣的，只是《度世品經》的譯文有些許不同而已。例如：

《度世品經》的第(1)句「一切佛土為一佛土，造立建業」，參考六十、八十《華嚴經》後，整句的意思是指一位大菩薩能將「一切的佛剎土」令作為「一佛剎土」，能造立種種「自在無礙」的妙用事業。

第(2)句「使諸佛國，入一毛孔」，參考六十、八十《華嚴經》，整句的意思是指一位大菩薩能將「一切的佛剎土」令入「一毛孔道」而自在無礙。

第(3)句「一切佛界，所入無盡」，意思是指一位大菩薩能深入「一切的佛剎土」而獲無窮無盡「自在無礙」的方便妙用。

第(4)句「一切佛境，開通一義，顯己一行」，意思是指一位大菩薩能於「一切的佛剎土」而示現「只有一身結跏趺坐」的狀態，並獲「自在無礙」的妙用。

第(5)句「自見己身，普入佛土」，意思是指一位大菩薩能令「一切的佛剎土」而進入「己身」，或自見「己身」能普入「一切的佛剎土」，得「自在無礙」的妙用。在這段譯文中，《度世品經》與八十《華嚴經》的「順序」是相同的。

第(6)句「一切佛國眾生之類，無能動者，亦不恐怖」，意思是指一位大菩薩能以他的神力而震動「一切的佛剎土」，但不會令這些佛剎土內的眾生感到「恐怖」，已獲「自在無礙」的不可思議妙用。

第(7)句「諸佛土一切莊嚴，現一佛國」，意思是指一位大菩薩能將「一切佛剎土的莊嚴具」去莊嚴自己的「一佛剎土」，獲「自在無礙」的妙用。

第(8)句「一國嚴淨，遍諸佛土一切佛國，則一如來」，意思是指一位大菩薩能將自己的「一佛剎土莊嚴具」去莊嚴「一切的佛剎土」，獲「自在無礙」的妙用。

第(9)句「眾會道場，一如來身，遍諸眾生，使諸眾生入於微妙」，意思是指一位大菩薩能以「一如來身、及一眾會諸眷屬，然後能充滿「一切佛剎土」，並讓所有眾生皆能示現獲得「自在無礙」的深奧妙用。

第(10)句「無極、巍巍、廣普、深奧。傾邪、平正，等他、等御，方面、羅網、報應，悉遍無餘，皆能示現」，《度世品經》這段經文與六十、八十《華嚴經》差異頗大。此段大略意思是指一位大菩薩能示現「一切佛剎土、小佛剎土、中佛剎土、宏大佛剎土、寬廣佛剎土、深奧佛剎土、翻轉傾覆佛剎土、上下俯眺佛剎土、高仰起伏佛剎土、又平又正佛剎土」等諸多的變化佛土相貌去教化一切的眾生，獲「自在無礙」不可思義的妙用。

六、穿越時空的幾種科學方式

1、通過「時空蟲洞」來穿越時空

「蟲洞」（wormhole）又稱為「愛因斯坦－羅森橋」（Einstein－Rosen bridge），也譯作「蛀孔」或「蟲孔、蟲孔」，這是宇宙中可能存在的連接兩個不同時空的狹窄隧道。「蟲洞」的概念最早是由奧地利物理學家（Austrian physicist）路德維希・弗萊姆（Ludwig Flamm，1885~1964）首次於 1916 年所提出的理論，[26]1930 年代由愛因斯坦及美籍以色列裔

[26] 請參閱 https://www.eurekalert.org/pub_releases/2008-01/ns-ftd013008.php 之「Finding the door to a parallel universe」一文。

物理學家納森・羅森（Nathan Rosen，1909~1995）在研究「引力場方程」（gravitational field equation）時提出「黑洞」與「白洞」是透過「蟲洞」來連接，這種蟲洞就叫作「史瓦西蟲洞」（Schwarzschild wormhole），但它是屬於單向的。也就是說「蟲洞」的一端任何物質只會「進而不出」，而另一端也「只出不進」，所以這是一種「不穩定」的蟲洞，因為這種「蟲洞」的存在是瞬間轉瞬即逝，所以我們也無法利用「史瓦西蟲洞」讓我們瞬間快速跑到另外一端的宇宙去。

後來的科學家逐漸發現「蟲洞」的多種類型，例如「量子」態的「量子蟲洞」，此稱為「微型蟲洞」（量子蟲洞），這是指任何的時間或空間都會存在「裂縫」，藉由「量子泡沫」（Quantum foam）現象，就可以連接到其它的空間去。還有一種是屬於「弦理論」上的「蟲洞」。

一般通俗所稱的「蟲洞」應稱為「時空蟲洞」(sofa)，這種「蟲洞」是可借由「彎曲時空」而讓宇宙間兩個時空產生「捷徑」而互通，或者是在「多重宇宙」發現彼此連結的「通道」。「蟲洞」是連接宇宙遙遠區域間的一個「時空細管」，「蟲洞」可以把「平行宇宙」（parallel universes）[27]和「嬰兒宇宙」(Baby Universe，指迄今約 137 億年前，宇宙發育的嬰兒時期)連接起來，並提供「時間旅行」的一種可能性。如英國著名的物理學家史蒂芬・霍金（Stephen William Hawking 1942～2018），在他的《時間簡史》第十章「蟲洞和時間旅行」就說：

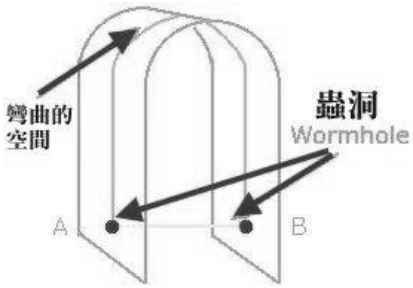
> 人們也許可以把時空捲曲起來，使得 A 和 B 之間有一近路。在 A 和 B 之間創造一個「蟲洞」就是一個法子。顧名思義，「蟲洞」就是一個時空細管，它能把兩個幾乎平坦的相隔遙遠的區域連接起來……因此，「蟲洞」正和其他可能的超光速旅行方式一樣，允許人們往過去旅行。[28]

圖解如下：

---

[27] 人類早於 1954 年，一名年輕的美國普林斯頓大學博士研究生休 埃維雷特三世（Hugh Everett III）就提出了這個大膽的理論：人類世界存在著「平行宇宙」。結果經過半個世紀的研究和探索，美國科學家已逐步證明「平行宇宙」的存在，此宇宙有時又名為「多重宇宙」（multiverse）或名「平行世界」（parallel world）。

[28] 詳史蒂芬・霍金著，許明賢、吳忠超譯：《時間簡史》，湖南科學技術出版社。2001 年 3 月第 2 版第 21 次印刷。頁 84。



史蒂芬・霍金(Stephen William Hawking)一生都在研究宇宙、黑洞、平行宇宙、外星人的議題，在去世前 14 天，他還與比利時天主教魯汶大學物理學教授湯馬斯.赫托格（Thomas Hertog 1975～）合著，並提交了一份宇宙學的論文，名為：《順利退出永恆膨脹》（A Smooth Exit from Eternal Inflation）。該篇論文就提到在「宇宙大爆炸」後所產生的是「多元宇宙」，我們人類所處身的只是其中一個宇宙而已。[29]

「蟲洞」名稱在科學上很常見，其實在佛典中也有類似的名詞，叫作「網孔」，如唐・澄觀《大方廣佛華嚴經疏・卷十二》云：「世界網者，一一世界，猶如網孔遞相接。」[30]《梵網經・卷二》亦說：「時佛觀諸大梵天王網羅幢因為說無量世界猶如網孔，一一世界，各各不同，別異無量。」[31]這種貫穿他方世界的「網孔」字眼與現代科學家所提的「蟲洞 Wormhole」理論是相似的。

或許我們可以透過佛經上所說的「網孔」及科學家所提的「蟲洞」理論，進而串連整個宇宙的「世界海」。[32]在《華嚴經》〈十地品〉中還說，凡是菩薩住「第七地」者，皆可入無量眾生界去教化眾生，亦可入無量的「世界網」而至無量佛國土。如云：

> 菩薩摩訶薩住此第七地已，入無量眾生界，入無量諸佛教化眾生業，入無量世界網，入無量諸佛清淨國土。[33]

---

[29] 詳「科技新報」。新聞標題：霍金人生最後一篇論文，暗示人類將透過技術找到平行時空。詳網址：https://technews.tw/2018/03/19/stephen-hawking-multi-cosmic-big-bang-inflation-parallel-time-and-space/。

[30] 參《大方廣佛華嚴經疏》卷 12〈華藏世界品 5〉。詳 CBETA, T35, no. 1735, p. 584, a。

[31] 參《梵網經》卷 2。詳 CBETA, T24, no. 1484, p. 1003, c。

[32] 「世界海」名詞常見於《華嚴經》，如《大方廣佛華嚴經》卷 30〈佛不思議法品 28〉云：「一一方面各有法界等世界海，一一方無量世界網法界等一切世界海。」詳 CBETA, T09, no. 278, p. 593, c28-p. 594, a。

[33] 參《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品 26〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 196, b。同樣的經文亦見《佛說十地經》卷 5〈菩薩遠行地 7〉云：「菩薩住此第七地中，入於無量諸有情界，入於無量諸佛世尊，成就調伏有情之業，入於無量諸世界網，入於無量諸佛世尊佛剎清淨」。詳 CBETA, T10, no. 287, p. 556, a。

這顯然是「七地菩薩」所為，並非凡夫能做到；但若能以科學的「蟲洞」理論來輔助解說，就能了解佛經中的「入無量世界網」境界並非是遙不可及的「神話」了。

2、通過「量子泡沫」(Quantum foam)的蟲洞來穿越時空

「量子泡沫」（Quantum foam）又稱為「時空泡沫」（space time foam），這是在 1955 年時由美國理論物理學家約翰・惠勒（John Archibald Wheeler，1911~2008）所提出「量子力學」中的一個概念。與它有關的名詞則是「普朗克」（Planck length），這個名詞首先由德國物理學家，量子力學的創始人馬克斯・卡爾恩斯特・路德維希・普朗克(Max Karl Ernst Ludwig Planck，1858~1947)所開發出來，他希望起建構出一套「測量」系統是依照這些自然單位來施行的。

「普朗克」原是指「長度」的一種自然單位，以 ℓ_P 來作為「標記」。「普朗克」的這個「長度」單位與「重力的強度、量子的大小」和「光速」都有關係，它標示了所有的「空間幾何」將不再是一種連續的「尺度」。例如：

「普朗克」的「長度」非常微小，只有➔1×10^{-33} 公分。
非零的最小可能「面積」就是「普朗克長度」的「平方」➔1×10^{-66} 平方公分。
非零的最小「體積」則是「普朗克長度」的「立方」➔1×10^{-99} 立方公分。
「普朗克」的「時間」則縮小到➔1×10^{-44} 秒。
原子➔1×10^{-8} 公分(1 億分之 1 公分)。
原子核➔1×10^{-13} 公分。「普朗克長度」是「原子核」的 1/1020。

從「普朗克」的數據下可獲得：當一個「物質」如果能縮小到 1×10^{-33} 公分以下時，所有的「物質」界限將被打破，所有的「微觀粒子」將融合為一個「不可分」的整體，所有的「尺度」長短、大小、方圓的數據都會失去它的意義。

如果我們將「普朗克」數據去進行擴大理解，那麼所有的物質、或世界、或法界都沒有真實的界限、也沒有可量的尺度，如此就會呈現出「一相」的狀態。這在《華嚴經》中也有類似的義理，如〈入法界品〉云：「昔所未見而今始見，昔所未聞而今始聞。何以故？以能了知法界相故，知一切法唯一相故。」[34]〈離世間品〉云：「分別一切法悉是一相、一義。」[35]〈十行品〉亦云：「一性、一相無有殊。」[36]

在「普朗克」的數據下，如果能將「時間」縮短到 1×10^{-44} 秒以下時，則所有的「時間」就分不出真實存有的「過去、現在、未來」，變成無「過去、現在、未來」，沒有所謂「真實可得」的「三世」。像這種無真實的「三世」道理在《華嚴經》中到處

[34] 參《大方廣佛華嚴經》卷 71〈39 入法界品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 385, b。
[35] 參《大方廣佛華嚴經》卷 38〈33 離世間品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 641, a。
[36] 參《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 十行品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 110, a。

可見，如〈夜摩天宮菩薩說偈品〉云：「不生亦不滅，空寂無所有。未來一切法，悉無有來者，無生無現在，是故無過去。一切法無生，亦復無有滅，若能如是解，斯人覩如來。」[37]如〈金剛幢菩薩十迴向品〉亦云：「一切諸法悉寂滅，心不染著諸佛剎，了達三世無所有。」[38]及〈功德華聚菩薩十行品〉中云：「究竟三世皆悉無性。」[39]

「量子泡沫」(Quantum foam)可運用在於極小的「普朗克」尺度中使用，在「量子泡沫」中的「普朗克」尺度裡，時間與空間都不再是「平滑」的，會有許多不同的「形狀」像「泡沫」一樣的隨機浮出，又隨機消失。時間與空間都存在著「皺褶、裂縫」，在這樣「微小世界」中的能量起伏，就是所謂的「量子漲落」(quantum fluctuation。或稱為量子真空漲落、真空漲落)。[40]在「量子漲落」中會形成許多的「小通道」，稱作是一種「微型蟲洞」或「量子蟲洞」，而這些「量子蟲洞」又可以「連接」到周遭眾多的起伏「泡沫」中。如科學影片「與霍金一起瞭解宇宙 02〈時間旅行篇〉(Into the Universe with Stephen Hawking：Time Travel)中云：

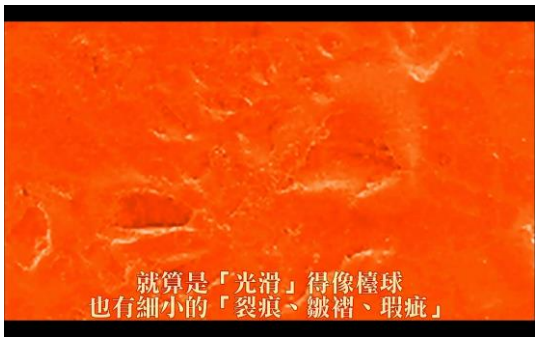
> 我們想知道通往「過去」或者「未來」的入口是否在「自然法則」下存在？如果真的存在的話，會是怎樣的？我們將之命名為「蟲洞」。事實上「蟲洞」就佈滿在我們身邊，只是它們細小得讓我們看不到。「蟲洞」非常的微型細小，「蟲洞」也存在於「時空」的每個角落。你可能難以理解，但請繼續看下去世上沒有任何東西是「平坦」的或者是「實心」(實體)的！
>
> 如果你靠得足夠近去看任何東西，你會發現細微的「小洞」和「裂痕」這是基本的「物理法則」，這法則同樣也適用於「時間」的。像這個桌球檯，檯面看起來又平坦又光滑，但拉近來看，就完全不一樣了。滿滿都是「細縫」和「細孔」，就算是「光滑」得像檯球也有細小的「裂痕、皺褶、瑕疵」。如果在「三維」世界中，就容易說明這一點。相信我，這在「第四維」的理念同樣是正確的，時間中其實也存在細小的「裂痕、皺褶、瑕疵」。
>
> 在非常小的「尺度」上，甚至比「分子」還小，比「原子」還少我們把那一區域叫做「量子泡沫」(Quantum Foam)，這是世界的基本存在法則。微型的時空「隧道」和「捷徑」在這個「量子」的世界裏面不斷地形成--消失--再形成，連接兩

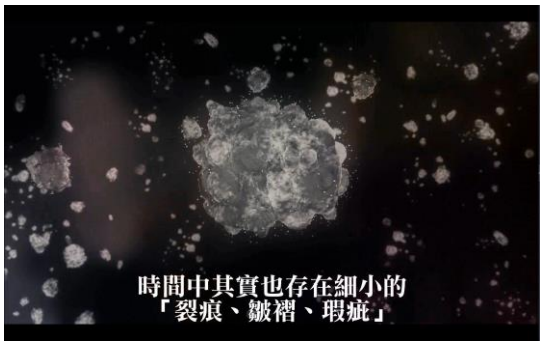
---

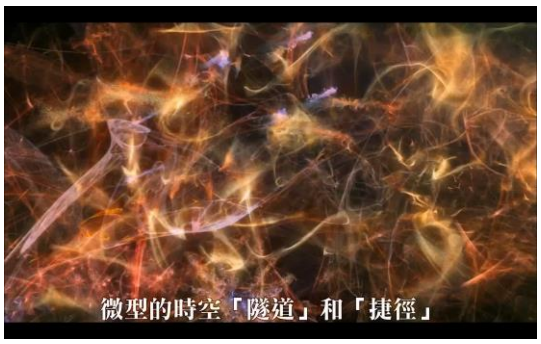
[37] 參《大方廣佛華嚴經》卷 10〈夜摩天宮菩薩說偈品 16〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 464, b。
[38] 參《大方廣佛華嚴經》卷 19〈金剛幢菩薩十迴向品 21〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 520, b。
[39] 參《大方廣佛華嚴經》卷 11〈功德華聚菩薩十行品 17〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 469, a。
[40] 「量子漲落」是指在「空間」任意位置上對於「能量」的一種暫時變化現象。「量子漲落」對於宇宙大尺度結構的起源非常重要，可以解釋出宇宙為什麼會出現「超星系團、纖維狀結構」這一類結構的問題。根據「宇宙暴脹」(Inflationary theory)的理論，宇宙最初形成時期是「均勻」的，在「均勻」的宇宙中存在微小的「量子漲落」，後來在「暴脹」之後就被放大到整個宇宙的大尺　度，終成為最早的星系結構的種子。

個「獨立地點」和不同的「時間」。很不幸地，這種時空的「隧道」只有 10 的 10^{-33} 公分的大小(普朗克長度)，並不足以令人類可以通行，不過有些科學家認為：我們有可能只抓住其中一個，然後將之擴大「數億億億倍」，使其足以通過一個人，甚至一艘太空船，然後再給以足夠的動力和超前的科技，或許我們可以在宇宙中製造出「大蟲洞」。我不能保證一定可行，只是「理論」上是有可能做得出來！[41]

影片擷圖如下：







但如果人類真的發明「時光機」，可回到過去，但都會存在「時間悖論」（Predestination paradox 命定悖論、命運悖論、命運註定的悖論)的「祖父悖論」（grandfather paradox）問題，[42]在 1980 年代的俄羅斯理論物理學家伊戈爾・德米特里耶維奇・諾維科夫(Igor Dmitriyevich Novikov 1935~)則提出就算真的回到過去，你也不可能殺掉你的祖父而造成歷史的改變，因為我們的世界是已經被改變過的「最終」結局版本，這個理論名為「諾維科夫自洽性原則」（Novikov self-consistency principle）。另一理論是

41 詳見科學影片：與霍金一起瞭解宇宙 02〈時間旅行篇〉(Into the Universe with Stephen Hawking：Time Travel)，6 分：16 秒～9 分：57 秒。

42 例如某人真的回到「過去」時空，然後就在自己父親出生之「前」，便殺害了自己的祖父；既然自己的祖父已死，就不會產生所謂的「父親」，也不會有今天時空下的他；既然連今天時空下的他都已不存在，又怎麼能回到過去呢？又怎能殺死自己的祖父呢？因此回到過去的「時間」就會產生理論的衝突。

由英國牛津的物理學家大衛・多伊奇（David Deutsch 19532~）的提出的「平行宇宙」，他認為我們的世界是由無數個「平行宇宙」所組成的，而當某人真的回到過去，再去殺掉你的祖父母，但此人所殺的其實是「另一個時空宇宙」的祖父母(或者你殺祖父母的這個行為也可以創造出另一個新的平行宇宙來)，所以此人所殺的「祖父母」只會使那個「平行宇宙」的祖父母不再存在，而這個「平行宇宙」原本存在的祖父母並沒有被殺成功，所以並不會改變過去既定的「歷史」。

無論是「時間悖論」或「祖父悖論」都會違背主宰宇宙的基本法則，使「因果關係」完全顛倒；倘若這樣的事情真的發生，那整個宇宙將會陷入大混亂。如果從《華嚴經》上來理解時空問題，可以非常確定的是：佛陀認為三世是「無真實可得」的如「夢幻泡影」；另一方面，三世又是「非虛無斷滅」的「一念能入三世」，三世是處在「非有非無、無實無虛」的狀態。例如《華嚴經》的〈十忍品〉云：「彼能解世間，一切法如夢，夢性無方處，世間亦如是。解法離虛妄，寂滅心無異。明了世間行，三世皆如夢。」[43]〈入不思議解脫境界普賢行願品〉亦云：「善男子！佛說諸法無生、無滅，亦無三世，何以故？如自心現五塵境界，本無有故；有、無諸法，本不生故，如兔角等；聖者自悟境界如是。」[44]及〈入法界品〉云：「我見等種種幻緣所生故，一切三世皆幻住。」[45]以上經典都指出三世的確是「無真實可得」的如「夢幻泡影」。

而三世又處在「非虛無斷滅」的狀態，如〈入法界品〉云：「菩薩摩訶薩成就一切殊勝三昧……一念普入三世境界，分形遍往十方國土。」[46]如〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：「我能深入於未來，盡一切劫為一念，三世所有一切劫，為一念際我皆入，我於一念見三世。」[47]或〈盧舍那佛品〉云：「三世一切佛，并一切佛土，於一世界見三世佛及剎」。[48]及〈佛不思議法品〉云：「於一念中，悉能知見三世法界。」[49]與〈入法界品〉云：「一一塵中見三世一切剎。」[50]經文都有出現「見三世」的字眼，足見過去、現在、未來的「三世時空」也不可能都是屬於「虛無斷滅」的情形。

如科學影片「宇宙的結構之時間錯覺 02(PBS NOVA S39E06:The Fabric of the Cosmos Illusion of Time)中云：

---

43 參《大方廣佛華嚴經》卷 28〈十忍品 24〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 584, b。
44 參《大方廣佛華嚴經》卷 6〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。詳 CBETA, T10, no. 293, p. 688, a。
45 參《大方廣佛華嚴經》卷 77〈入法界品 39〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 419, c。
46 參《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 346, a。
47 參《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。詳 CBETA, T10, no. 293, p. 847, c。
48 參《大方廣佛華嚴經》卷 4〈盧舍那佛品 2〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 416, a。
49 參《大方廣佛華嚴經》卷 31〈佛不思議法品 28〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 599, c。
50 參《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 370, c。

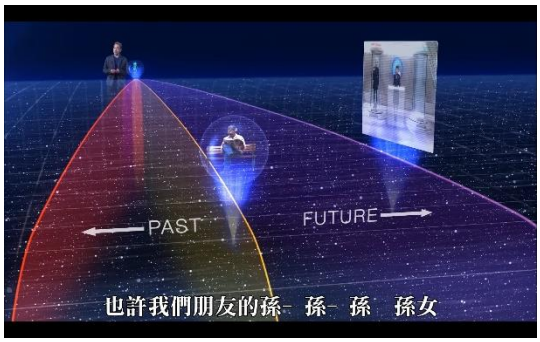
你可以把「時空」想像成一塊「麵包」。就像有不同的方式去把一塊麵包分成幾片，同樣也應該有不同的方式分割「時空」，來把它分成一個個「現在切片」。這是因為「動作」會影響「時間」的流動 ……想像有一個外星人，他住在一個距離地球 10 光年的星系上，還有一個人在地球上，正坐在加油站旁邊現在。如果他們都「坐著」，相互之間沒有移動，但他們的鐘將以「相同的頻率」報時，因此他們便有著一樣的現在薄片，也就是一片直著切的麵包薄片。

如果這個外星人騎上自行車，並且向「遠離地球」的方向騎，由於「動作」會減慢了「時間」的流動，他們的鐘再也不會以「相同的頻率」報時。如果他們的鐘不再保持「一致」，那他們所在的「現在切片」也不再一樣了……如果這個「外星人」開始調轉車頭，朝「駛向地球」的方向，此時外星人的新的「現在切片」角度將朝向了「未來」，因此會包含了 200 年後才會發生的事情，也許是我們朋友的孫-孫-孫-孫女，正在在從巴黎到紐約。

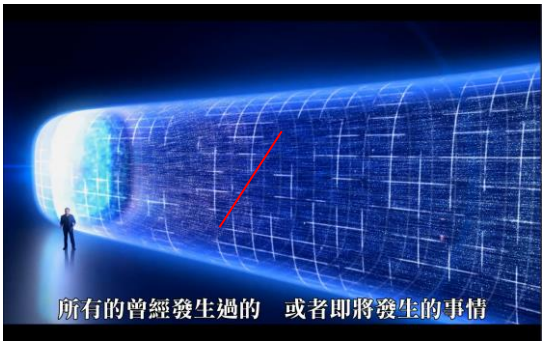
一旦我們知道這種情形，你的「現在」可以成為我所認為的「過去」，或者你的「現在」可以是我所認為的「將來」。或者你的「現在」完全可以是我的「現在」。那麼我們認識到的「過去」一定是真實的，「未來」也一定是真實的。它們甚至可能成為你的「現在」。這意味著「過去、現在、未來」都同樣是「真實」的！它們全都存在。

肖恩・卡羅爾（SEAN CARROLL）說：如果你相信物理學的定律，那麼你就會明白「未來」和「過去」是和「現在」是一樣真實的！「過去」並沒有消失，並且「未來」也並是存在的，「過去、未來」以及「現在」一直都是存在的，而且它們的存在方式「完全相同」。就像我們所思考的空間──「就在那兒」；我們也應該考慮所有的「時間」──也是「就在那兒」。所有的曾經發生過的事，或者即將發生的事情，它們都是存在的。例如從達芬奇畫上蒙娜麗莎的最後一筆，到「獨立宣言」的簽訂，到你第一天上學的事實，都是存在的。[51]

影片擷圖如下：



[51] 詳見科學影片：「宇宙的結構之時間錯覺 02(PBS NOVA S39E06: The Fabric of the Cosmos Illusion of Time)。23 分：30 秒～28 分：14 秒。



所以在佛陀所開示下的「三世時空」應為「非有非無、無實無虛」的境界。科學物理學家有一派認為「三世」是真實存有，所以拚命研究要如何的「回到過去」或「進入未來」，然後就發生了「時間悖論」或「祖父悖論」的矛盾的現象；殊不知「三世如夢」，皆不可得。另一派科學物理學家則又認為「三世」完全是虛幻斷滅的，所以回到過去，只是進入「平行宇宙」的其中一個時空，不能進入、也不能改變原本已成為歷史定局的那個「時空」；殊不知三世亦非「虛無斷滅」，佛菩薩皆能於「一念」間「知見、進入」三世，了了分明。

3、通過「時間膨脹」（Time Dilation）來穿越時空

愛因斯坦在其「相對論」中明確提出：當一個物體達到「光速」時，時間就會變慢，這一現象就稱為「時間膨脹」（Time Dilation），而當這個物體的速度超過「光速」時，時間就會開始產生「倒流」現象。如果宇宙飛船可以採取 95%的「光速」來行駛，那麼「時間」的速度將會極度的降低下來。另外「時間膨脹」還與「引力場」的強弱有關。例如科學界發現：如果在「國際空間站」上放一個「時鐘」，則此時鐘將比在地球上的時鐘走的快些，這是因為在「國際空間站」的物體受到的引力場比較弱；而處在地球上的「時鐘」則因引力場較強，所以時間的速度就會減慢一些。科學家計算出因地球的重力會造成地球上的「時鐘」每 300 年將慢 1「微秒」（μs。Microsecond。1 微秒=百萬分之一秒，即 1×10^{-6} 秒）。

如果把一時鐘放在接近「黑洞」的地方，則這個時鐘的時間就會慢慢地進入一種「催眠」的狀態。所以如果活在地球上經過了幾千年的時間，若地球被改放到「黑洞」附近的話，那原本幾千年的時間只會過了幾秒鐘的時間而已。

霍金曾舉出「人造衛星」的例子，他說「人造衛星」是處在太空的「軌道」上運行時，由於這個「人造衛星」受地球重力的影響較小，所以「人造衛星」上的時間都會比地球上時間來的稍快一些。

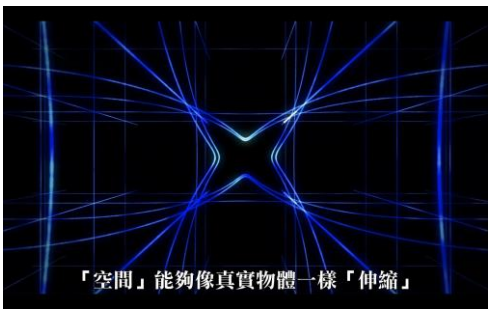
假設我們能製造出一艘大型「極速」的宇宙船，它可以在 1 秒內加速至時速 9.7 萬公里，那麼在 6 年內，則可加速至「光速」的 99.99%，大約會比史上最快的宇宙船「阿波羅 10 號」快上 2 千倍。此時在「宇宙船」上的乘客就會變相而飛向「未來」，變成名副其實的「時間旅行」。所以如果要通過「時間膨脹」(Time Dilation)來穿越時空旅行，似乎是遙不可及的一個方式。

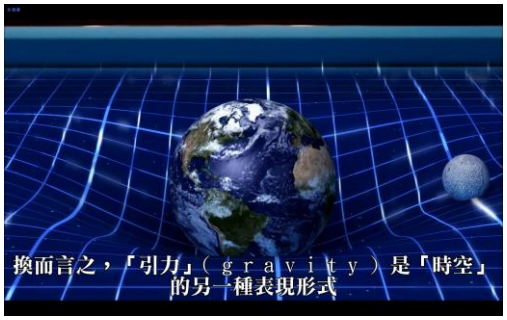
4、通過「超大質量黑洞和暗物質」來穿越時空

愛因斯坦認為「重力」會改變、扭曲「時空」，所以當「重力」達到一定的程度時，就可以製造出一個「蟲洞」來穿越時空。例如當代美國著名的理論物理學家與超弦理論（Superstring theory）家布萊恩・葛林(Brian Greene 1964～)在 PBS NOVA 宇宙的結構之何為空間(PBS NOVA S39E05 The Fabric of the Cosmos What Is Space)中曾就「重力」會改變空間的理論而說：

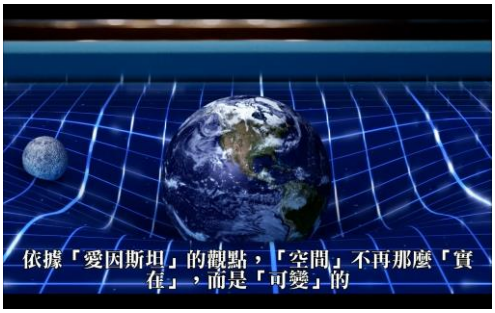
> 愛因斯坦得出了一個驚世駭俗的結論，「重力」(gravity)的奧秘蘊藏在「空間」的本質之中.....「空間」能夠像真實物體一樣「伸縮」.....設想這個「桌子」就是一個時空，這些球就是「空間」中的物體。若「時空」是平滑完美的，如同這個球桌的表面，物體將會以「直線」運動，但如果「空間」是一個可以「伸縮和彎曲」的結構.....如果把一個「質量」較大的物體放置在這個可伸縮的「時空」上，現在我再擊一次球，球就會沿著由「重物」(gravity)產生的「凹陷結構」運動。愛因斯坦認為這就是「引力」的真正原理，會「扭曲時空」.....依據愛因斯坦的觀點，「空間」不再那麼實在的堅固，而是「可變」的.....「空間」具有「幾何」那般的靈活性，就好像一張「橡膠毯子」一樣.....「空間」是「動態的、活動的、靈活的」.....一個不斷旋轉的「黑洞」可以像拉扯一塊布，所以就可以撕扯它周圍的「空間」。[52]

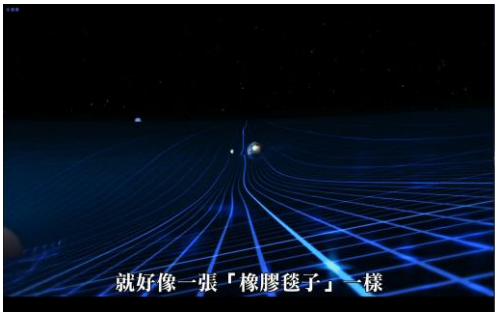
視頻擷圖如下：



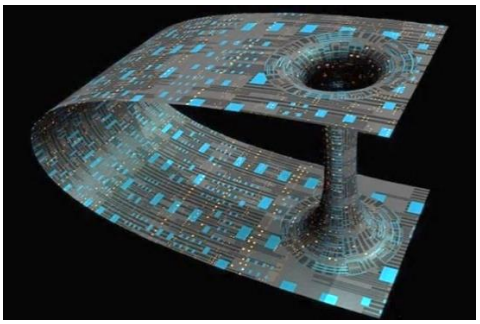


[52] 詳見 PBS NOVA 科學影片。片名「宇宙的結構之何為空間 01(PBS NOVA S39E05 The Fabric of the Cosmos What Is Space)」。2011 年 11 月發行。18 分：43 秒~22 分：06 秒。

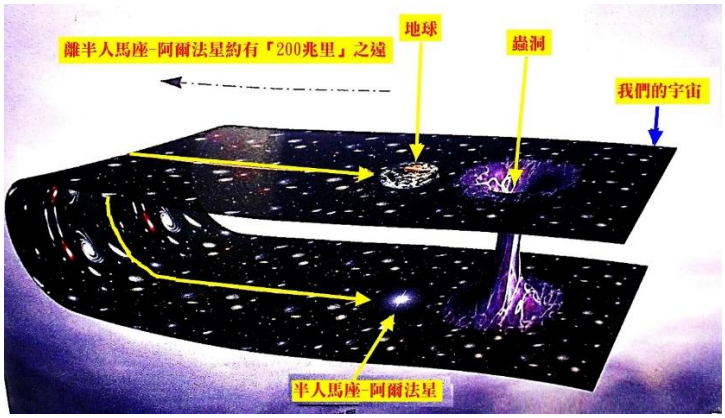




雖然這是愛因斯坦曾經提出的理論，但在 2016 年時，斯里蘭卡大學物理學家 Konstantinos Dimopoulos 博士提出了更驚人觀點，他發現可以利用「超大質量黑洞」和「暗物質」來創造出所謂的「時空隧道」。Konstantinos Dimopoulos 博士認為當星系中央的「超大質量黑洞」吞噬周圍緻密的氣體和塵埃時，就會噴射出驚人的「噴流」，並形成強大的旋轉「磁場」，這可能會影響「暗物質」的性質，能夠有效地使得一種由「軸子」組成的「暗物質」轉入「負能量」狀態，然而這種「負密度」物質和強大的「磁場」將可能使得星系的中央產生了可穿越時間的「蟲洞」。概成圖如下所示：



上圖取自新聞網頁的報導。http://i1.wp.com/inews.gtimg.com/newsapp_match/0/270585904/0

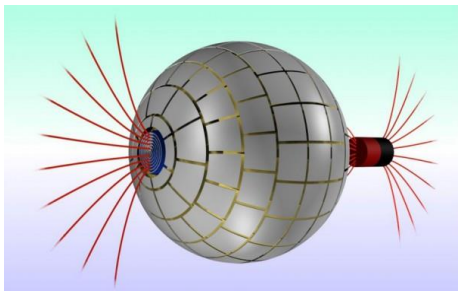


上面圖取自新聞網頁的報導，但已重新修改過。詳見網址：http://castalytimespaceuniverse.blogspot.tw/p/6-2.html

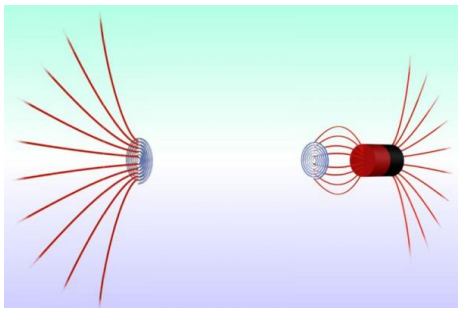
Konstantinos Dimopoulos 博士認為產生這類型的「蟲洞」需要具備三個條件：(1)超大質量黑洞。(2)黑洞噴流產生的旋轉磁場。(3)軸子暗物質。如果具備這三個條件，則各大星系的「中央」都可能產生「蟲洞」，那意宇宙間應該是到處佈滿「時空隧道」的。[53]

5、製造出「磁場蟲洞」來穿越時空

根據「每日科學」(science daily)網站於 2015 年 9 月 3 日報導，科學家首次在實驗室製造出傳導「磁場」的「蟲洞」。西班牙巴塞羅那自治大學（Universitat Autonoma de Barcelona）的科學家在實驗室內，使用「超材料」（metamaterial）和「超導界面」(metasurface)建立了「磁場」，打造「球形蟲洞」，它能將磁場以「隱形」、及「不被檢測」到的方式傳送至另一端，似超出常規三維空間傳送至另外空間。但這並不是一個真正的蟲洞，只能說是一種模仿式的蟲洞，**這種蟲洞可經由「隱形」磁場的路徑將「磁場」從空間的某一個點傳送到另一個點去。實驗圖示如下：**



磁場「蟲洞」是一個外層為鐵磁、內層為超導體製成的球體，其內再置入鐵磁薄板捲成的圓筒。（圖片來源參閱：Jordi Prat-Camps/Autonomous University of Barcelona）



磁場像是從圖片右邊消失，而又在左邊出現。圖為模擬圖。（圖片來源參閱：Jordi Prat-Camps/Autonomous University of Barcelona）

研究領導員阿爾瓦. ・桑切斯(Alvaro Sanchez)解釋說：這就像經過不同「維度」的

[53]上面資料參考及整理自 2016 年 07 月 22 日「中時電子報」，詳網址：http://hottopic.chinatimes.com/20160722003885-260809。

空間旅行，它能在某一點消失，然後出現在另一個不同的點。可以說這是一種「類似蟲洞」的錯覺，並不是真的蟲洞，它沒有真的提供兩點之間的「時空」連結，只是產生類似效應的磁場作用。雖這個「磁場蟲洞」和宇宙中能無視距離、通向別的時空的宇宙蟲洞仍有差距，但這個發現未來能應用在醫療技術上，如「核磁共振」領域等，[54]所以這個發現仍然是一個重大的發明。

6、利用量子的「非定域性」(quantum nonlocality)來穿越時空

在量子力學(Quantum mechanics)中，「粒子」具有「非定域性」或「非局域性」(nonlocality)的現象，也就是二個粒子能對彼此產生「立即式」的影響，即使彼此之間距離很遙遠，這個「立即式」的影響比「光速」還快。奧地利因斯布魯克（Innsbruck）小組在 1997 年做的實驗也證明了量子的「非定域性」。[55]

另外來自 Leeds 大學的 Jacob Dunningham 與來自 Leeds 大學和新加坡國立大學的 Vlatko Vedral 發表在最新一期 Physical Review Letters 上。這個實驗證明就算只有「單一」的粒子也能展現出「非定域性」現象，不只適用於單一「光子」，也能適用於多個「原子」與單一「有質量」（massive）的粒子。

量子物理學家認為「物體」並不是具備外表的「實在性」粒子，物體只是一種「幾率波」的概率而已，只有「物體」在受到「測量」時，它才會搖身一變而成為實在＆存在的「物質性」東西，也就是物體只有當「被觀測到時」，它才開始具有「意義」。如果你願意接受「量子力量」的這種說法，那麼：宇宙萬物的種種「現實」都並非是實實在在的「實體」，只是被觀測下的「幾率波」而已！[56]

另一種由「量子力學」下所產生的「鬼魅似的遠距作用」（spooky action at a distance）[57]理論，這理論指出任何兩個「微觀粒子」都有某種「糾纏」entanglement)關係，不管它們兩者被分開多遠，都一直保持著「糾纏」牽繫，如果對其中一個粒子進行擾動，則另一個粒子不管它相距多遠也會有干擾糾纏的反應。也就是「粒子」具有「非定域性」的特質。假設兩個粒子是反向飛離，最終到達一個星系

---

[54] 上述資料引自「中時電子報」：科學家發明了可以模仿蟲洞的磁場效應！2015 年 9 月 4 日報導。詳網址：http://www.chinatimes.com/realtimenews/20150905002383-260408。

[55] 詳見 Weihs. G. Jennewein . T , Zeilinger . A . et . al. violation of Bell's inequality under strict Einstien Locality codions [J] .1998 年。頁 5039-5043。

[56] 以上資料參考並整理了「百度百科」的解說。詳網址：https://baike.baidu.com/item/%E9%9D%9E%E5%AE%9A%E5%9F%9F%E6%80%A7。

[57] 「鬼魅」(spooky)一詞出自愛因斯坦(Albert Einstein 1879～1955)之口，他曾經發現這種「鬼魅般的超距作用」(spooky action at a distance)在眾多實驗中一再地出現，彷彿兩顆電子擁有超光速的秘密通信，就像是念動咒語一般。但愛因斯坦直到過世前都沒有完全接受「量子力學」的全部理論。詳 A.Einstein, in M.Born (ed.),"*The Born～Einstein Letters*", Macmillan, London, 1971 年，頁 15。

遙遠的兩端，這兩個粒子始終處於「糾纏」態，而且一個粒子能立即感應到它的「孿生兄弟」所發生的一切，而且在「測量」一個粒子時，另一個粒子馬上也被這個「測量行為」所影響，好像這對「孿生粒子」能夠穿越浩翰的「空間」，並且神秘地進行「通信」一樣，這種量子的「非定域性」的理論已經能擺脫掉「時空」的限制。

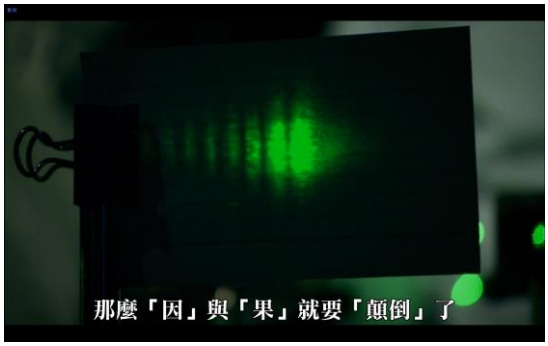
例如：美國華盛頓大學物理學家約翰・克拉梅(John Grameer)就驗證了這個理論。John Grameer 試圖將「光子」信號從「當前」傳遞到非常近的「過去」。一個叫 Alice 的「干涉儀」將「光子」信號傳給另一個叫 Bob 的「干涉儀」，而 Bob 在 Alice 發射信號之「前」就已經接收到了「光子」信號，因此我們就可以用它來實現與「過去」通信的情形。如科學影片：與「摩根・弗裡曼」一起探索宇宙的起源第一季 03 時間旅行可能嗎？(Science Channel Through The Wormhole: Is Time Travel Possible)云：

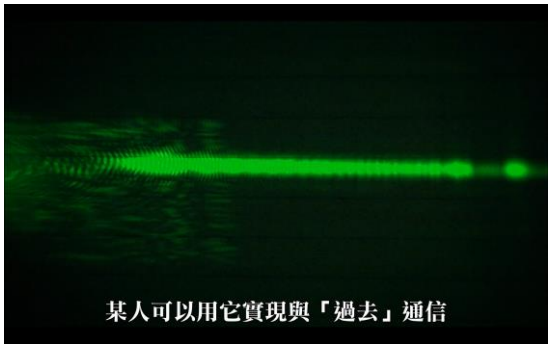
> 在華盛頓大學物理學家約翰·克拉梅(John Grameer)正在驗證這一個「非地域性」的理論，他的方式和瑞士日內瓦大學(University of Geneva)的科學家尼古拉·吉桑(Nicolas Gisin 1952~)教授相似，他也用處於「糾纏態」的「光子」，再利用其「非定域性」的特質綁定「光子對」而進行試驗，不同的是，「克拉默」試圖將「光子」信號從當前傳遞到非常近的「過去」……有一個「干涉儀」叫做 Alice，Alice 準備將「光子」信號傳給另一個叫作 Bob 的「干涉儀」。如果約翰·克拉梅（John Grameer）的理論是正確的，而儀器的標定也沒有問題，那麼 Bob 干涉儀會在 Alice 干涉儀發消息的很短時間之「前」，就會先收到這個消息，那麼我們認為的「因」與「果」的理論可以就要被「顛倒」了……如果我在這裏放一卷「光纖」，有 10 公里長，Alice 會在 Bob 接到信號之「後」的 50「微秒」（μs。Microsecond。1 微秒=百萬分之一秒，即 1 x 10^{-6} 秒)發射信號，這樣就「等同」她 Alice 就是向 50 微秒之「前」的世界發射了消息。這樣的實驗結果，我們就可以用它來實現與「過去」通信，也就是在信息發射之前，就已經先發射了訊息。雖然這只是「百萬分之一秒」之前，但是一個會出現在「過去」的信號，哪怕再微小，也將給我們的「時間觀」帶來革命性的改變，這樣會證明「倒因果律」是會發生的，也就是「未來」的事件會影響「過去」，這個理論如果是真實的，那會是很有意義的，也是「信息工程」的一件大事件。如果你能向「過去」發送消息，這也許會改變我們的文明世界……「時間旅行者」並沒有「改變」歷史，但他們能夠「參與」歷史。[58]

影片擷圖如下：

---

[58] 詳見科學影片，片名：與「摩根・弗裡曼」一起探索宇宙的起源第一季 03 時間旅行可能嗎？(Science Channel Through The Wormhole：Is Time Travel Possible)。31 分：50 秒~34 分：19 秒。





這種實驗是能向已經「過去的歷史發送訊息，雖然只是向「百萬分之一秒」前的「過去」發送訊息，但也可能會讓我們對「時間觀」造成「革命性」的改變，變成了「倒果為因」的奇怪現象。這樣我們所熟悉的「因果關係」是否可能將會被顛倒而逆轉呢？不過影片的結尾仍有說明：「時間旅行者，並沒有改變歷史，但他們能夠參與歷史。」

如果我們參閱佛經，其實也可以發現佛陀講的「因果定律」從來都不是指「堅不可移、定法不可變」的情形，如《華嚴經》的〈如來隨好光明功德品〉經文云：

> 諸天子！菩薩知諸業不從東方來，不從南西北方、四維上下來，而共積集，止住於心；但從顛倒生，無有住處……諸所作業、六趣果報，十方推求悉不可得……一切諸業亦復如是，雖能出生諸業果報，無來去處……若如是知，是真實懺悔，一切罪惡悉得清淨。[59]

經文的意思是在問如何懺悔一切的罪惡？菩薩便回答說「諸罪業」不從「十方」來，是從「顛倒」所產生；「諸罪業」並沒有真實一定的「住處」；「諸罪業」也不從鏡中入，亦不從鏡中出；「諸罪業」也沒有真實的「來處、去處」。如果能真樣的「觀修」的話，那才是名為真實的懺悔，所有一切的罪惡才會獲得清淨。既然「罪業」都沒有真實的「住處」，那「因果」也不會有百分之一百的「不可動轉」。

[59] 參《大方廣佛華嚴經》卷 48〈35 如來隨好光明功德品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 256, c。

從佛法的「真諦、第一義諦」來說，「業力」與「因果」仍然是一種「緣起法」，是憑藉「眾緣」而生起作用，所以「業力」與「因果」仍然具有「無常、無我、性空」的本質，如《摩訶般若波羅蜜經》中所說：「世諦故，分別說有果報，非第一義。第一義中不可說因緣果報。何以故？是第一義實無有相、無有分別亦無言說。所謂色乃至有漏無漏法，不生不滅相、不垢不淨，畢竟空、無始空故。」[60]「業力」雖「有」而「性空」，如《中論》所云：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」[61]業力與「因果」如同「夢幻」一樣，沒有「常一不變」的「造業者、受報者」及「業因、業果」者，這是「業力」真實不變的本性。

「因」與「果」是「非一非異」的，是「無實自性」的。如《中論》的〈觀因果品〉云：「因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然」。（白話解釋為「原因」與「結果」一定 100%相同，那絕不可能的。又「原因」與「結果」一定是完全不同，那也絕不可能的。如果我們想以「同一、差異、存在、非存在」等來解釋因果關係，都會碰到無法超越的困難）。又云：「若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因」。[62]（白話解釋為「原因」與「結果」若是完全「同一」的，則「能生」的東西，與「被生」的東西便是完全一樣了，那誰當「能生」？誰當「所生」？但若「原因」與「結果」是完全「別異」的話，則「原因」就會和「不是原因」的東西相同了，那就又回到「海水」等同於「手機」，「石頭」等同於「電腦」的理論）。「因果」是隨眾生「業感」而有種種的生滅變化，這種種生滅變化又是那麼「無常、不可捉摸、無一定法、無一定則」，所以「業力、因果」本身並無真正的「實體」可得。

「因果」既然並非是「絕對的一」而「不可動轉」，那麼約翰・克拉梅（John Grameer）利用粒子的「非局域性」nonlocality）現象實驗出：向「百萬分之一秒」前的「過去」發送訊息，那就不足為奇了。

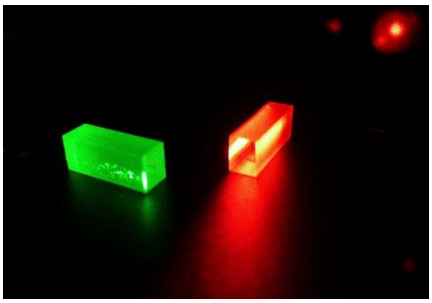
七、結論

本論文針對〈離世間品〉經文中所說的「時間」與「空間」觀念進行科學實驗的探索，舉出現在科學發現至少有「六種新科技」以上的方法來讓我們能實現「穿越時空」的可能。例如：(1)通過「時空蟲洞」、(2)通過「量子泡沫」（Quantum foam）、(3)通過「時間膨脹」（Time Dilation）、(4)通過「超大質量黑洞和暗物質」、(5)製造「磁場蟲洞」、(6)利用量子的「非定域性」（quantum nonlocality）來穿越時空。

科學界對於「穿越時空」的探索，日新月異，每隔一段時間就會發布新研究的成果。例如：2014 年 10 月瑞士日內瓦大學（University of Geneva）的全球量子通信科

[60] 參《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈78 四攝品〉。詳 CBETA, T08, no. 223, p. 397, b。
[61] 參《中論》卷 3〈17 觀業品〉。詳 CBETA, T30, no. 1564, p. 22, c。
[62] 參《中論》卷 3〈20 觀因果品〉。詳 CBETA, T30, no. 1564, p. 27, b。

學家，九州量子 QTEC 首席科學家尼古拉・吉桑（Nicolas Gisin 1952~）教授的團隊在 Nature photonics 期刊上發表一項新的研究。[63]這個研究是首次將一個「光子」的「量子態」資訊以「瞬間移動」的方式，讓它移至 25 公里外的晶體內。實驗圖示如下：



Crystals which contain photonic information after the teleportation. Credit: © GAP, University of Geneva (UNIGE)[64]

這個研究已打破了之前最遠「量子轉移」的記錄(亦是由該研究團隊研究，當時是達成 6 公里之遠)。如果我們把一個物質的「量子態」先當作是「一個人」(光子)，那就可以將一個人的「想法資訊」瞬間轉移至 25 公里外的另一個生物上，而這個生物甚至也可以不用是人類的物質狀態，這個實驗如果再繼續下去，有一天我們也可以將一個「人類」瞬間傳到數千萬億的「無量無邊」世界去，實現「穿越時空」的夢想。

又根據澳洲科技網站 Science Alert 於 2017 年 2 月 17 刊登的「製造時空漣漪」報導中說：我們利用 LIGO 設備(激光干涉引力波天文台 Laser Interferometer Gravitational-Wave Observatory)[65]已經偵測到「引力波」(gravitational wave 重力波)，「引力波」是「時空」下所產生的一種「漣漪」(ripples in the curvature of spacetime)[66]現象。1915 年的愛因斯坦曾經運用「廣義相對論」來預測「引力波」的存在，但「引力波」的波幅非常微小，只有 $1x10^{-18}$ 公尺，甚至比「原子核」的直徑 $1x10^{-15}$ 公尺還小上一千倍，並且「引力波」與物質的耦合率非常非常的微弱。在愛因斯坦的一百年後，這個 LIGO 設備於 2015 年 9 月及 2016 年 6 月兩次均檢測到宇宙空間存在「時空漣漪」的現象，這事

---

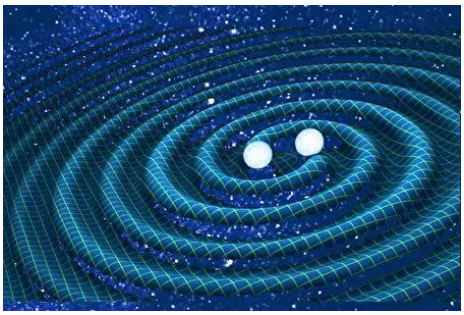
63 以上參閱論文 Quantum teleportation from a telecom-wavelength photon to a solid-state quantum memory,Nature Photonics,DOI: 10.1038/nphoton.2014.215。網址：https://www.nature.com/articles/nphoton.2014.215。

64 以上資料與圖示皆詳見 2014 年 10 月 04 新聞。標題是：25 公里瞬間移動，量子資訊的長距離轉移。網址：http://pansci.asia/archives/68444。

65 LIGO 是探測「引力波」的一個大規模物理實驗和天文觀測台，目前位於華盛頓州漢福德的探測器，其兩個「干涉臂」的方位分別為 N36°W 與 W36°S。

66 時空的「漣漪」就是當我們投擲石頭到池塘裡時，會在池塘表面產生「漣漪」，從石頭入水的位置再向外傳播。所以當帶有「質量」物體呈「加速度運動」時，就會產生「時空漣漪」，這種「時空的漣漪」就名為「重力波」。

件被命名為「GW151226」，研究團隊也因此獲得諾貝爾獎。[67]底下是「宇宙的時空漣漪」的模式圖。（MIT 視頻截圖合成）[68]



後來網路上也出現很多討論「引力波」與佛教的「時空」文章，例如本性禪師撰文的〈引力波與佛教的時空觀〉文章，[69]或不具名的〈引力波的發現是否真的接近了佛教時空觀〉……等[70]。筆者相信將來還會有「無窮無盡」的科技新知來破解「時空」之謎，但無論怎麼「破解」都離不開吾人「心識」問題，如《華嚴經》〈十地品〉云：「三界虛妄，但是心作。」[71]〈入法界品〉云：「知諸世間，悉假施設，一切皆是識心所起。」[72]所以〈夜摩宮中偈讚品〉就明確的說：「心如工畫師，能畫諸世間……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」[73]

本文的「時空」觀點在依據《華嚴經》的法義[74]後而結論出：三世是「無真實可得」的如「夢幻泡影」；另一方面，三世又是「非虛無斷滅」的「一念能入三世」，三世是處在「非有非無、無實無虛」的境界。但「時空」問題在科學的研究新知上也經常出現「兩極化」的答案。一派說「時間、空間或三世，都是虛構的、是幻覺的」。另一派則說「過去、現在、未來在宇宙間都是真實的、也是同時存在」的。其實融合這兩派的科學說法，也很容易「匯歸」到佛陀所說的：三世為「非有非無、無實無虛」的境界。所以吾人如果聽聞「一念能入三世」，則不必認定三世就是「真實不虛」；如果聽聞「三世皆如夢、兔角」，則也不必認為三世就是「虛無斷滅」。吾人在聽聞三世「不可思議」的道理後應該要「心不驚怖」的讚嘆佛法偉大的高深「境界」，這在《華

---

[67] 2017 年 10 月 3 日，萊納・魏斯（Rainer Weiss）、基普・索恩（Kip Thorne）及巴里.巴利許（Barry Barish）三位團隊成員獲頒諾貝爾獎。

[68] 以上資料參見新聞標題「科學家發現，探測時空漣漪（即可變時空現象）的 LIGO 設備本身可以製造時空漣漪」。詳見網址：http://www.epochtimes.com/b5/17/2/17/n8820811.htm。

[69] 詳《21 世紀禪文明》。2016 年 4 月第 2 期。參見網址：http://rufodao.qq.com/a/20170529/012759.htm。

[70] 參網址：http://www.dianyue.me/archives/207/k6qmhaz43l2tu0gr/。

[71] 參《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品 22〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 558, c。

[72] 參《大方廣佛華嚴經》卷 74〈入法界品 39〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 402, c。

[73] 參《大方廣佛華嚴經》卷 19〈夜摩宮中偈讚品 20〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 102, b。

[74] 如本論文中從《華嚴經》的〈盧舍那佛品〉、〈佛不思議法品〉、〈入法界品〉、〈十忍品〉、〈入不思議解脫境界普賢行願品〉等所舉出的經文內容。

嚴經》的〈菩薩十無盡藏品〉的經文中就已說明此理，附錄於後，並作為本論文的總結：

> 何等為菩薩信藏？此菩薩信一切法空無真實、信一切法無相……
> 若菩薩成就如是隨順淨信，聞諸佛法不可思議，心不驚怖……
> 聞法界不可思議，心不驚怖。
> 聞虛空界不可思議，心不驚怖。
> 聞涅槃界不可思議，心不驚怖。
> 聞過去世不可思議，心不驚怖。
> 聞未來世不可思議，心不驚怖。
> 聞現在世不可思議，心不驚怖。
> 聞入一切劫不可思議，心不驚怖。[75]

參考文獻

佛經引用皆採 CBETA 電子佛典集成 April 2011 中所檢索。

參考影片名稱

1. 與霍金一起瞭解宇宙 02〈時間旅行篇〉(Into the Universe with Stephen Hawking：Time Travel)。2010 年發行。
2. PBS NOVA 科學影片：宇宙的結構之時間錯覺 02(PBS NOVA S39E06：The Fabric of the Cosmos Illusion of Time)。2014 年發行。
3. PBS NOVA 科學影片。宇宙的結構之何為空間 01(PBS NOVA S39E05 The Fabric of the Cosmos What Is Space)。2014 年發行。
4. 與「摩根・弗裡曼」一起探索宇宙的起源第一季 03 時間旅行可能嗎？(Science Channel Through The Wormhole：Is Time Travel Possible)。2010 年發行。

[75] 參《大方廣佛華嚴經》卷 12〈菩薩十無盡藏品 18〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 475, a。

華嚴思想對教育哲學的啟示

臺中市立烏日國中學務處　體育組長
國立雲林科技大學通識中心　兼任助理教授
紀俊吉

摘　要

本文旨在從教育學的角度探究華嚴思想中「法界緣起」的觀點與概念。主要問題意識在於：華嚴思想對於教育領域的啟示為何？將以哲學詮釋學作為基礎再引進「創造的詮釋學」概念進行研究。為避免討論失焦，將以根源性的「法界緣起」概念作為本文討論主軸，探勘華嚴思想的「法界緣起」觀點及其在教育層面上深層意涵。研究結果：一、本文以為佛教思想的的應用及現代化過程，必須與當代思想進行對話，需經過二層至三層的詮釋歷程，才能在教育領域中有所適切的發揮。二、本文試圖解讀「法界緣起」的深層意義，從教育哲學的角度架構其「整全的多層遠近觀」內涵。三、呈現「法界緣起」和教育領域的對話及啟示，主要方向包括：（一）彰顯個體的「德性」與「覺性」特徵；（二）華嚴思想為教育領域樹立東方意涵的價值論形上基礎；（三）「四法界」標示出教育的可能性與漸進原則；（四）「事事無礙法界」提醒著教育系統的結構應顧及全面性和多元性；（五）華嚴思想可提供不同面向的啟示及延伸，如環境教育、生命教育、解構主義等命題，豐富教育哲學之內涵，且指引教育實務的安排。文末，針對「法界緣起」觀點在教育應用上可能的限制與注意事項進行評論，並陳述本研究未盡之處，及指出後續可延伸的研究方向。

關鍵詞：漢傳佛教、教育哲學、當代思潮、人間佛教、創造的詮釋學

壹、前言

佛教思想的現代化開展是當代佛教界與學術界所重視的核心議題，1995 年《哲學雜誌》即以「佛學的現代向度」出刊專輯以論之。[1]面對佛學演進的議題，釋聖嚴（1931-2009）揭櫫：

> 在知識多元的時代，要弘揚佛法、普及佛法，就得和世間各領域中的專業人士結合，經由相互的接觸、對話、交流、瞭解之後，才能幫助普遍的社會大眾……[2]

聖嚴之說為佛教思想之所以要現代化提出了具體的說明。郭朝順從文化哲學角度開立佛教文化哲學，主張透過這一轉換可作為解讀、評價與引導「世間」文化活動的基礎。[3]周慶華則認為，佛教及佛學研究現代化，最終要回歸到「有益世道」的路途上。[4]顯示出佛學現代化的旨趣是要能夠裨益並適應現代社會。然而，依照林鎮國的觀察，佛教哲學和現代性之間的連結相遇十分重要卻又長期被忽略，相形之下，儒家和道家的現代化進展似乎更為顯著，其間緣故應當予以探究。[5]在此一思考面向上，對於「佛教」如何與「當代社會」或「世間」領域做結合的闡述，傅偉勳〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉與李治華〈華嚴思想與現代思潮〉都曾試圖和當代哲學思潮或議題進行連結並給出具體思考方向。

借助李治華的整理可知，佛教學界的學者中有幾位華嚴研究者認為，在漢傳佛教系統裡，華嚴思想是最接近當代哲學思維的一宗，可與當前哲學思潮進行對話與呼應，並提供當代各項人類及社會議題作為參考依據。[6]然，從上述提及的學者說法及文獻觀之，雖肯認在與當代哲學思潮或社會議題的對話上，華嚴思想可提供一個佛教哲學的觀點參與作為，但，僅提供了大方向的、大範圍式的思考，對於次級領域的討論未能有更進一步的發揮。[7]

---

[1] 詳見《哲學雜誌》第 14 期主題論述。
[2] 釋聖嚴，《不一樣的佛法應用》，頁 1。
[3] 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 322。
[4] 周慶華，《後佛學》，序。
[5] 吾人揣測，這或許與該哲學傳播的區域範圍有關。詳見林鎮國《空性與現代性》，頁 1。
[6] 李治華列舉釋太虛、釋海雲、釋心道、方東美、鎌田茂雄、方天立、陳琪瑛等僧俗學者的主張為例。另外，傅偉勳則明確標示華嚴思想路徑與當代思想會通的效益，或用以針對當代議題進行討論當有所啟事，包含鎌田茂雄在內，還列舉出其他學者如宇井伯壽、水野弘元等人的觀點，都有此等洞見。詳見李治華，〈華嚴思想與現代思潮〉，頁 177；傅偉勳，《佛教思想的現代探索》，頁 108-111。
[7] 當然，這並不意味沒有人關注到這一點。李治華的研究裡曾試圖與價值論、空間美學、存有論等

其中，教育領域是人類共通且十分關注的領域，站在教育學的角度上，華嚴思想具備鮮明的思辨理路，同時蘊含著高度德育意涵及實踐價值，對於教育哲學及教育實踐的啟示上深具參考價值。但，相關研究極罕見，而能否在教育領域裡有更具體的發揮？如何發揮？則為一個關鍵思考的命題。因此，本文主要問題意識在於：華嚴思想對於教育領域的啟示為何？延續這一問題意識之後，要思考的是：既然是要作為教育哲學的討論對象，則，吾人就必須站立在教育哲學上的視野進行檢視，分析在華嚴思想的概念中有哪些觀點可為教育領域所引用？又有哪些議題需要予以討論？本文為避免討論失焦，將以根源性的「法界緣起」概念作為本文討論主軸，探勘華嚴思想的「法界緣起」觀點及其在教育層面上深層意涵。

本文採用哲學詮釋學為主軸，搭配創造的詮釋學進行分析，[8]但步驟上略作調整。[9]以本研究問題意識為核心，首先從「意謂」角度出發，透過閱讀相關文獻，作為初步理解的基礎；接著瀏覽相關著作，選取與問題意識相契合的文章仔細閱讀，釐清重要概念與脈絡。再反覆閱讀重要段落與文章，交叉比對、確定概念，由此建構研究命題進行理解，闡明其深層意涵，試著在「蘊謂」上作發明，達成深層義理的發掘。最後，組織研究結果與內涵，對照本文之目的開展內容意義，嘗試在教育哲學上引申華嚴哲學與「法界緣起」的啟示與意義，從中歸結明確論點以及可能進一步發展的研究方向。從本文主要問題意識出發，吾人以為，在進行討論前當就對教育哲學領域現況進行初步描述，以建立後續文脈路徑。

貳、領域現況與「意謂」層面的討論

傅偉勳曾以其建構的「創造的詮釋學」來分析及解讀近現代佛教發展的困境並提出建言，所關心處莫過於佛教現代化的議題，期許在後續發展上，能將傳統

當代思潮或領域進行對話。循線追蹤可發現，這類成果數量有限，一如周慶華所解說的：「佛學研究成為一門顯學，不過是晚近的事」。反映出這一命題雖然開始受到學界的關注，但是因為時間因素與歷史淵源，還存有相當大的探究空間，亦需考慮該學門的發展狀況。周慶華，《後佛學》頁 1

[8] 本文以傅偉勳所創「創造的詮釋學」進行討論，在篇幅考量下，斟酌劉昌元及劉又銘整合意見，調整「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「創謂」五個階段為「意謂」與「蘊謂」兩個層次詮釋，前者指研究對象本身實際傳達的意思，後者指研究對象可能蘊含的深層義理。具體說明可見於紀俊吉〈中華禪法鼓宗的方便法門-釋聖嚴「四它」內涵探釐〉，頁 3。

[9] 傅偉勳本人曾提過，「創造的詮釋學」本身即具備辯證特性，在層次上原本就有可做增減調整的彈性。此外，或有學者提問，何以應用「創造的詮釋學」作為本文的研究方法？此處可以引用林柏宏之說回應。林氏以為，「創造的詮釋學」具有連結讀者與作者（文本）；過去與現在；理論與實踐等特質。尤其「連結理論與實踐」這一點頗符合本研究的需求，將有助於佛教義理與當代各項實務進行連結和闡述。這一點見解與本文所論甚為契合，再就詮釋力度與飽滿度而言，「創造的詮釋學」所注重的是理論思想裡深層結構的探勘，由此將有助於生發出佛教義理的時代性及實踐性意義。詳見王讚源，〈創造性的詮釋學家--傅偉勳教授訪問錄〉，頁 1204；林柏宏，〈談港、臺學者中國哲學方法論〉，頁 46。

佛教思想的勝義諦層次融貫到世俗諦層次，而轉移到日常社會的實踐面向上。[10]傅偉勳之見乃出自於對佛教思想的高度肯認，同時憂慮近世積弱難振的佛門義理在面臨時代更迭的洪流中可能持續低迷，因此開出的拓展方向。前文曾提及周慶華的觀點，認為佛學思想最終仍有以「有益世道」為核心宗旨以「世道」的方式提供見解。但周氏後續文脈裡則指出，面對西方與當代科技理性的衝擊，佛教的「現代化」甚至是「後現代化」演變是受到時代潮流擠壓下，不得不應機從變的狀態，這一說法與傅偉勳洞見頗相呼應。釋聖嚴之說揭櫫一個實況：

> 佛教這麼好，佛法這麼好，知道的人卻那麼少，誤解它的人是那麼多，究竟什麼原因呢？因為佛教徒沒有真正瞭解佛法，也沒有人深入研究佛法以用之於日常生活。[11]

不僅佛教徒難以真正了解佛法，而不易從佛法義理中萃取資糧作為生活的基礎。因為宗教本位的色彩，非佛教徒也不會想從佛教哲學中汲取視野看待日常生活。而在吾人的解讀上，或許是因為二諦之間缺乏光譜式的調節，而顯得兩極化。釋聖嚴依據著自己研究成果與國際交流經驗後認為，必須要先讓佛教具有學術化的根底，一方面精深化佛教義理自身的內涵，另一方面也是為了要能與當代社會接軌。因此曾明白指稱：

> 我們需要人間化、現代化、學術化、實踐化的佛教。否則，人間若沒有正確的佛教信仰……人的心地還是一片黑暗；如若不考慮現代社會的需求而來配合現代生活的脈動，佛教便會被現代人類揚棄；若不做高深的研究，佛教就會被民間信仰同化；如果沒有行解並重的修行體驗，佛教就會讓人僅當作知識學問看待。[12]

顯示，就釋聖嚴的角度而言，佛教思想要能夠「有益世道」就不能僅被當作「學問知識」看待，而是要能夠作為日常引導行為的指導原則與信念，但是，若固守宗教本位，因為難和當代社會文化進行對話，所能產生的效益有限。這一段

---

[10] 傅偉勳曾提及：「隨著時代、社會、歷史的變遷，我們便會產生新的問題，而這種問題意識促使我們重新反省傳統所帶來的問題是什麼，也讓我們了解到要對這些問題提出新的設定」。依據此說，當可推論，面對跨領域議題的討論時，其中的一個方向須考量領域的實際狀況，由此廓清這些領域中新問題的處境，以建構討論的根基，既有的思想基礎也就有必要放置到新脈絡中做審視。傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 162；459

[11] 關於本文中對於聖嚴法師著作的引述，乃依據法鼓山主編《法鼓全集》電子版為主，在本文裡的呈現格式乃參考紀俊吉(2017)引用編號方式，詳見紀俊吉〈中華禪法鼓宗的方便法門-釋聖嚴「四它」內涵探釐〉，頁 4；釋聖嚴，《法鼓全集》，08-06-0059。

[12] 釋聖嚴，《法鼓全集》，06-08-0049。

引文揭櫫當代佛教可能推進的具體方針：其一，佛教義理的旌旗要能再度弘揚，進行現代化的詮釋、形塑當代義理的貫通將是首要關鍵；其二，當代詮釋後的佛教學術需要進一步的透過學術平臺與當代思想進行對話；其三，藉由一系列現代化及學術化的詮釋融會後，則要能再進階的會通到實際的生活面向當中。依此一觀點，吾人認為，經過這兩層學術轉換後，除了以實際佛教意義上的「修行體驗」作為發展路徑外，與次級領域或學門的基礎理論交涉也是一大關鍵。簡言之，依據聖嚴的建議，若要安立佛教當代發展的路徑，首先要進行佛教義理的當代化詮釋，使佛教由「宗教層面」轉出「哲學層面」；其次，藉由佛教哲學與當代思想進行對話，使「哲學層面」成為對話的平臺與設準；接著，透過與當代思想對話後的成果，再轉進到各個學門，與各學門的基礎理論進行對話，由此產生啟發或依歸。[13]

歸結前文之說，則能夠體察到，佛教思想陳義高絕，一方面其有益世道眾生的核心亙古恆常，對於每一個時代的眾生均有參考價值與意義。然，一方面又必須要面對時代的變遷與衝擊，其關鍵處顯然在於：佛教義理與當代社會理論的交融與體用關係。依據本文所旨，則，若要援用佛教義理為教育哲學挹注新泉活水，其首要步驟應該先促進佛教哲學與當代思想進行第二層的轉化，以奠定對話的平台與基準，例如：建立佛教的知識論、形上論、價值論等基礎，方能進一步與教育領域（或其他學科領域）進行對話互動。[14]

---

[13] 可舉傅偉勳的作法為例，傅偉勳在〈（禪）佛教、心理分析與實存分析〉一文中即是將傳統佛教要義裡的「四聖諦」、「因緣論」等概念，與禪宗大要、古典精神分析論、實存主義精神分析論、意義治療等五條進路並陳，以擷取跨領域的超越成果。此處需要補充之處有二；第一，傅偉勳在此雖然將五個領域並陳，再於課堂中進行解說探索，但，綜觀傅偉勳生平可知，先生至少在後半生傾盡心力進行佛教義理現代化詮釋與開創的工作，因此，在這一組命題中的「佛教義理」乃是已經過詮釋或現代化後的理論概念；第二，傅偉勳這一組跨領域的共構形態所展示的，即是前文提及的第二步驟「現代化後佛教思想與當代哲學會通」。但，傅氏並沒有進一步的和其他學門中的基礎理論進行辯證或參照。例如：「精神分析論」、「意義治療」等學說，在教育學領域中常會被引用為理論基礎，依據本文主張，則在將佛教思想與「精神分析論」、「意義治療」綜合討論後，再將這一成果導引至教育領域中發揮，將可讓這一研究成果獲得更實際的應用。就這一角度而言，本文論點可視為承續傅偉勳之論後，進一步發揮的成果。另外，關於佛教思想與當代思想結合的議題，郭朝順的著作裡也有相似的發展意圖，亦可為參考。詳見傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，頁 367-397；郭朝順，《佛教文化哲學》。。

[14] 此一觀點乃參考比較教育哲學的步驟，周愚文和方永泉認為，教育哲學研究裡可以採取比較哲學觀點進行討論，借用比較教育學方法論的角度，首先要建立「比較基準點」（tertium comparationis）也就是要找出或建立一個共同的參照點，兩者間才有比較的可能。在這一點上，吾人以為教育領域學者也正試圖在方法論上尋找突破，以便於援引更多哲學資源以為之用。而這一方法論上的突破，揭示了一個關鍵點：倘若以位階概念檢核，宗教概念應當列為偏向形上層次的領域，而教育領域（或其他領域）偏向世俗界的實踐領域，假設不通過「哲學」作為「比較基準點」，則將形成理論面與實踐面的隔閡。假設強加引進，則容易出現底層概念強加附和的現象，或上位概念難以產生適切而有效的實踐引導。詳見周愚文、方永泉，〈思想比較法在教育研究中的應用〉，《教育哲學：方法篇》，頁 273-295。

既然佛教思想這麼好，為何在教育領域的發揮上卻甚為罕見？除了在方法論上尚未完善之外，「歷史因素」也是一層原因，這又包括佛教史與教育史兩個面向，議題甚大，此處僅就教育領域進行說明。「教育學」獨立成科為時頗晚，屬於近代成形的學科，對於這一學科的「哲學」思維也屬晚期概念，且多為近現代西方思想主導。吳美瑤揭露在近代東、西方思想的會通上，東方社會對於「西學」的接納及消化漫長而曲折，在文化界、思想界及哲學界爭論規模甚為激烈，這當中也蔓延到教育界。[15]而教育哲學領域對於西學的接受與消化似乎又比其他領域更為全面而且深層，吾人以為這與時代背景與政策因素有著極大關連。[16]

這一背景因素延續到當前的學術發展傾向上，劉蔚之曾統計及分析五十年來在《教育研究集刊》上所發表的論文屬性，[17]其結論之一是發現，在教育哲學上「傳統學術發揚及轉型」集中在極少數學者的研究上，而且是「單打獨鬥」又「缺乏共鳴」，對於跨領域的研究更屬罕見且困難。[18]再予以細究，可發現總計 179 篇以教育哲學為命題的論文裡，近半數集中在早期（1958-1980，共 88 篇），討論中國哲學相關議題的論文僅 34 篇（約 18%）[19]，劉氏的分類裡，這些論文分屬「通論」（8 篇）、「儒家」（17 篇）、「法家」（1 篇）、「墨家」（1 篇）、「其他」（3 篇），「道家」則為 0，「佛家」則未被列入。[20]

佛教思想在中國哲學乃至於世界哲學領域裡佔有關鍵地位，然，從以上數據可以發現，在臺灣教育哲學的發展脈絡裡，佛教思想顯然未受到青睞。吾人以為，若對照前文所提及的步驟，劉氏所言的「困難」除了須考量整個時代背景因素之

---

15 吳美瑤，〈待完成的教育哲學體系——重建 1934 到 1937 年中國教育哲學發展史上的一段論爭〉，頁 29。

16 王汎森的研究直陳在近代思想史的流變上，自清末開始，大量西方及日本思想湧進，影響力既深且廣，就整個中國思想演變而言，是一大轉捩點。在教育領域上，依據簡成熙的回顧，自 1911 年以來，中國各領域的教育學者幾乎全面承襲西方教育理論與思想。目前在教育哲學裡主要探究的脈絡仍以歐美哲學學派或思想為主流。單文經考據推斷，西學在教育哲學中的發揮，很可能與 1920 年代，胡適、蔣夢麟等倡導「新教育」思想的留美歸國學者有關，及至 Dewey 於 1919-1921 年期間訪華講學，聲勢陡振。簡氏的分析乃站立於教育哲學的角度進行解讀，若套入中國近代哲學發展及近代佛教史的發展歷程做比對，整體趨勢將更為明確，也可獲致更完整的解讀，值得後續研究者予以關注。王汎森，《中國近代思想與學術系譜》，頁 181；簡成熙，《新世紀教育哲學的回顧與前瞻》，頁 41；單文經，〈19、20 世紀之交美國中學歷史單獨設科與社會合科演變的歷史分析〉，頁 36。

17 《教育研究集刊》為教育領域中極具指標意義的學術刊物，2000 年起即被列為 TSSCI 資料庫中，其在教育學術上的意義及重要性可詳見劉蔚之的說明。劉蔚之，〈傳統學術轉型或是西方學術延伸？—五十年來《教育研究集刊》哲史類論文在我國近代教育學史上的意義〉，頁 10。

18 劉氏之文即指出幾位早期教育哲學的前輩，在傳統哲學的研究開發上傾向個人研究，但缺乏與其他領域學界（如「當代新儒家」）的互動，其成果固然豐碩，然有部分觀點在解讀上有待商榷。

19 此數字為吾人另行從劉氏提供的數據中換算所得。

20 「其他」的向度可能是難以辨別歸類的主題，對照該表的時間軸推斷，這 3 篇文章兩篇歸類為秦漢時期，一篇為魏晉南北朝時期，前者幾乎是可排除佛教論文的可能性，而後者既使是佛教主題，也是佛教初進華夏的階段。

外，這層困難可能來自於前兩個步驟未能有明確成果，而教育哲學研究者本身，對於佛教思想的認知和瞭解是否完成「將佛教思想現代化詮釋」以及將「現代化後佛教思想與當代哲學會通」的過程當為關鍵環節。[21]對實況有所掌握後，反映出目前在這一命題中還有相當多的議題需要進一步探究及開發。[22]

參、華嚴哲學與教育哲學的會通

承前文所論，「教育」的一詞是近三百多年內提出的概念，因此，佛教本身並未有「教育」的用詞與明確界定「教育」的說法，但，佛教在本質上具有「教育」的意涵是可以肯定的。只是，兩者之間如何會通則是在應用哲學上的一個關鍵，而依循本文主旨，乃試圖論證華嚴思想的教育意義，是以先論述華嚴哲學與教育哲學間會通之路徑，接著再逐步建構其論述基礎。[23]

本文所論述的「漢傳佛教」，指的是中國化的佛教，依據勞思光的劃定，中國

---

[21] 可資說明的是，第一，劉氏的研究僅以《教育研究集刊》作為分析對象，但在其他學報或教育類研究期刊中，不乏刊登佛教思想相關的教育哲學研究，然整體數目也屬稀疏，由於需要進一步的蒐集更多資訊以論，本文未擬深究。第二，顯示當前也逐漸有教育學者注意到佛教思想對於教育哲學的意義，開始發展相關研究，例如在教育領域裡陳迺臣、黃文樹、鄭石岩等教育學者都有著各自著墨的議題，但多以禪宗的內涵或是基本佛教原則出發，且對於詮釋的程度較為不足，而略有生硬之感。而哲學領域，如許鶴齡、黃連忠、釋慧開等也都站立於哲學或思想的立場切入教育議題，並提出見解，但這些學者對於教育哲學及實務的涉略較少，導致研究成果不易有具體實務上的建議。整體而言，這些篇章仍屬於少數成果，仍有更深廣的議題須予以探究。

[22] 就個人見解而言，我們或許可以從研究者的學術背景作為一個考察線索，將研究背景分為「教育學」、「中國哲學」、「西方哲學」、「佛教哲學」。目前教育學界研究者多數的背景是「教育學」+「西方哲學」，這一背景的學者主要是留學歐美國家的教育學者，即使是國內培養的研究者，也多以研究西哲為主。引述簡成熙的解讀，臺灣在第一代教哲學家（簡氏界定以「賈馥茗」為分野）之後，因為解讀中哲的能力降低，而西哲論點新穎等因素，在中國教育哲學上的鑽研隨之停滯。相對的「教育學」+「中國哲學」研究取向的研究者大幅減少，僅有部分教育學者以個人學術興趣為皈依，試圖將觸角跨足至中國哲學領域。如果以哲學學者及其著作而言無論是「中國哲學」+「教育學」或「西方哲學」「教育學」，數量也是罕見（關於哲學界與教育界的交流簡成熙曾予以解讀及建議，在此不再贅述）。鈕則誠、林安梧均有《教育哲學》的專書發表，所採用的是「中國哲學」的解釋路徑，但明顯的以「儒家思想」作為本位。「教育學」+「佛教哲學」的組合，在吾人所能獲得的資訊中，臺灣尚未有這樣的學術人力。吾人在此提出這一說明主旨並非在以「領域」作為門派區辨，而是這背後所象徵的學術訓練以及由之建構的學術視野，將左右教育哲學論文的解釋、完整性甚至是合理性。這一點在近期的幾位教育哲學研究者中已經開始注意到這個差異性，例如簡成熙、郭實渝、彭孟堯等人均有這類觀點。詳見鈕則誠，《教育哲學-華人應用哲學取向》； 林安梧，《教育哲學講論》； 簡成熙，《新世紀教育哲學的回顧與前瞻》； 郭實渝，〈教育哲學論文的重要條件-概念分析與邏輯推論〉； 彭孟堯，〈教育研究的思辯法〉。

[23] 如果以名詞分析的話，「Education」在西文的語原討論上帶有「引出」、「發展」的概念。而在中文的論述裡，「教育」概念則有著濃厚的規範意味。但無論哪一解說，其走向均是以「善」、「正向」為依歸。倘若以「佛性」的角度對照，則發人以「覺」，近似西哲對教育的解釋，肯定佛性本有。假設以「修證」的觀點比附，則律人以「戒」，亦合中文對教育的論述。詳見歐陽教，〈教育的概念分析〉，頁 7。

佛教主要指的是「天臺」、「華嚴」與「禪宗」三家。三家各有所擅，卻也有著共通特徵，即強調「德性」的開發與覺醒。[24]勞思光指出漢傳佛教的共通特徵包括「主體性」與「德性觀」兩點意涵，點明：

> 就人在德性方面有最高自由說，德性之成就永無限制……此三宗之說既為「中國」之思想成果，亦確實吸收中國某種觀念。[25]

上述引文中顯示，漢傳佛教三宗和中國哲學所注重的「德性」命題關係密切，若進一步推論這一則引文則可發現，勞氏之說應是站立於儒家面向的發言，[26]而勞氏之說披露一個關鍵點，也就是佛教哲學在漢化後，因儒家思想的融入，更凸顯佛教裡本有的，對「德性」價值的實踐性要求。王汎森曾直指「儒家基本上是一種實踐之學」，合而觀之，可以解讀華嚴思想和中國哲學相互交融後的脈絡走向，同時也揭櫫佛教義理所成就的德性觀，有其實踐意義，並融入生活文化當中。因此可以推論的是，「教育」領域必然受其影響，因此，吾人以為在詮釋佛教教育立場進路上，採用「德性」路徑的詮釋理路，當符合「具份量」及「適切性」兩項原則。而華嚴的德性內涵及實踐性格，亦提供佛教思想與教育哲學對話的適切平台。

延展前文之意，按李治華的說法，華嚴哲學是從因果進路開顯法界緣起的圓滿莊嚴的過程，從行動中實現、創造價值，透過種種歷程示現在生活中，體驗真理的路徑。李氏之說的前提是肯認「佛性」本有，而價值內存，[27]換言之，也就是透過生活裡種種經歷與過程，逐步的完善個人本有的價值。就這一角度論之，與前文對「教育」的解說相仿。而相較於天臺的「止、觀」與禪宗「頓悟」，在「教育」實踐性的步驟上，華嚴哲學顯然更具結構性與生活性，在佛教哲學與教育哲學接軌的過程裡，華嚴哲學的相容性似乎較為合宜。宋灝描述當前哲學趨勢之一，乃在於促使華嚴思想與當代哲學進行對話及交融，並指稱在當今歐陸哲學系統與華嚴哲學之間有著鮮明的呼應。[28]值得注意的是，宋灝在文中提到華嚴思想在與當

---

[24] 此外，程石泉討論道德教育時表明，華人的道德教育思維，迥異於西方哲學觀點，肯定儒、釋、道三家對於德性議題的拓展，強調華人哲學裡，憑藉個人努力均可使人格德性和精神生活獲得提升。陳迺臣則論述教育歷程的重要性在於去染還淨，朗現佛法所倡的「圓滿善端」作為，視「佛性」為「德性」，站立於佛教立場揭櫫道德教育的可行性。前者立足於哲學學者立場，後者盤據於教育學家視野，建構佛學與教育的討論基礎。但必須指出的是，兩位學者僅就「佛學與教育」的共通性做討論，並沒有對具體方向進行深入解析，因此，只能做為線索參考之。程石泉，《教育哲學十論》，頁 49；陳迺臣，《教育哲學導論—人文、民主與教育》，頁 83-85。

[25] 勞思光，《新編中國哲學史（二）》，頁 299-300。

[26] 這一說法將涉及到千載論辯的「佛儒辯證」議題，非本文探究主軸，而關於勞思光的「佛儒立場」可參見沈享民，〈勞思光論儒佛之異：以肯定世界與否定世界的主體性理論為核心〉，頁 71-95。

[27] 此說關係到「如來藏」的內涵，牽涉議題甚大，有限篇幅下本文暫且存而不論。

[28] 關於這一點，吾人認為進一步解讀宋灝之意，則暗示著：經過漢化之後的佛教思維，有著和當前時代的哲學體系相對應的脈絡。與原始佛教間顯然是有別異的，當然，當代哲學是否能與原始佛

代哲學的論述裡，「主體性」是一大關鍵，其次，華嚴「超驗主體」的形上學命題，亦是當代哲學所關注的層面。[29]站在本文的立場上，主體存有的命題當進一步的發展為：如何透過「教育」引導主體獲得更完善的發展？這過程中，華嚴哲學能提供那些參照規準？而，華嚴的「超驗主體」如何置入「教育」的視野上發揮？

其次、繆方明表露華嚴哲學對於當下主體性存在給予相當的重視與關注，並闡述兩個關鍵：一是凸顯人的靈性與智慧；二是肯定：「人的存在具有其特殊的目的性，即人應該知道自身該往何處去……存在的終極意義何在」。[30]繆氏的歸納用意提拔出人具有受教育的可能性，以及人具有正向發展的潛在趨向。合二氏之見對照歐陽教「人可能是唯一需要教育的動物」的說法，對於「人受教育」的需要性和可能性，顯示在哲學與教育兩領域觀點一致[31]，因為一般動物只需要訓練，也只能訓練。就華嚴宗的立場看待，人的靈性與智慧對襯出人有別於動物之處。換言之，華嚴哲學對於「人」與「動物」間的判別上，乃站立在「靈性與智慧」的立場做解讀，因此，人需要教育的原因是為了發展並昇華人所特有的「靈性與智慧」。但，站在教育的立場論之，華嚴思維雖然觀察到「人」對於自身該往何處去並擁有探究存在的終極意義之傾向，卻只是「應然」而不是「必然」，而此為教育活動存在的價值、意義及作用。[32]著眼這一環節上，吾人以為華嚴哲學與教育哲學間的共通性與方向性具高度連結意義，可為教育哲學供應一個借鏡的參考磐石。而雙方交流辯證的成果同樣可以回饋到佛教領域應用，豐富佛教教育的層次性及內涵。

教義理進行會通？尚需要探討，然，也非本文討論範圍。吾人所要指出的是，若從特徵上來掌握，與中國傳統儒、道兩家思想共冶後，凸顯了漢傳佛教的入世性及人間性，吾人以為這是華嚴思想乃至漢傳佛教體系之所以能與當代脈動相對應的關鍵。宋灝，〈意義、時間與自我 從哲學詮釋學的角度看唐代華嚴宗思想〉，頁 2。

[29] 宋灝所討論的「主體性」是一個範圍較大，含括「自我主體」的討論，本文僅引用關於「自我主體」的說法，詳細內容可參考〈意義、時間與自我 從哲學詮釋學的角度看唐代華嚴宗思想〉全文。

[30] 繆方明，在這篇文章中還揭櫫華嚴思想之所以會有這樣的演變，乃是為了應對佛教歷史上曾出現的「為了修成正果，而泯跡人間，不問世事，甚至厭生求死的消極現象與流弊」。立足於教育哲學的立場看待，吾人以為這一論點可做為佛教義理與教育哲學間稍有隔閡的解釋。雖然「教育」是每個領域都會存在的人類活動，除了僧侶教育之外，絕大多數的教育活動必然是人間的、世俗層面的活動，因此，在教育哲學概念上，禪宗與天臺存在的隔閡顯然較華嚴明顯而不易消化。但是必須補充的是，在人間佛教概念興起之後，佛教哲學在這一裡路上也整逐漸發明，倘若吾人將「人間佛教」視為一個「派典」（paradigm）做理解，則在此派典下，「人間佛教」的僧、俗研究者將有更容易闡述的空間，回歸到佛教的人間性，在教育哲學的基礎上也就也更多發揮空間。繆方明，〈華嚴宗人間佛教思想探微〉，頁 98-99。

[31] 歐陽教，〈教育的概念分析〉，頁 1。

[32] 這一論證關係很清楚，如果人對於自身的「方向」與「存有的關懷」是「必然」，則理論上「人人成佛」就是「必定」也是「必然」，但是，這僅能以「各各為人悉檀」的角度成立，現實狀況並非如此，因此需要「教育」活動介入及引導，使之具有「可行性」及「步驟性」。而若就「可行性」及「步驟性」論之，吾人以為華嚴哲學提供了一個相當強力的理論結構作為討論基礎。

對於繆氏之論另有一沿伸議題，雖然教育學當中對於「人的靈性與智慧」也有相近的說法，但，這顯然是基於西方哲學所產生的設定，也關係到形上學的論述基礎。對應本文所旨，則需去檢視華嚴哲學的形上觀點，窺探這「人的靈性與智慧」從何建立？由此，吾人認為華嚴「法界緣起」的世界觀，當可為教育哲學提供一個截然不同的視野。

肆、「法界緣起」在教育哲學上的「當謂」與「創謂」

一、「法界緣起」在教育哲學視野的「當謂」與「多層遠近觀」

「法界緣起」是華嚴宗特有的「緣起觀」，其獨特性在於「法界緣起」設立的根源著眼於價值性、理想性的立場上。[33]而對於教育領域來講，這一立場十分具有參考價值。依據本文的詮釋理路吾人對「法界緣起」的理論根源未擬做理論性的考證，承前文所論乃以勞思光之說作為後續討論的基礎。「法界緣起」由四層法界所組成，以下先從於勞思光的界定為依據：[34]

一、事法界：專以現象本身來看，特點是「差別」。

二、理法界：就現象所依之理來看，特點是「無差別」。

三、理事無礙法界：觀照「現象」與「實相」之關係，而兩者不一不異，圓通無礙。

四、事事無礙法界：了解「現象」與「實相」之關係乃由同一根源「真如」而起，故，象異而質同，且彼此融攝，一法通而萬法通。

勞思光在《中國哲學史（二）》裡關於中國佛教的論述有兩個特點可資注意，其一，勞思光在此處採取的立場是以「發生過程」為主而「本質意義」為輔的角度。也就是說，對於華嚴思想的討論是以討論思想史的角度做論述，其旨在於盡可能客觀的描繪出華嚴思想的基本理論，標示如何「承先」、「啟後」的過程，而非對華嚴思想做深度的解讀或論證。[35]其次，若能掌握勞思光全書主軸，則可意識

---

[33] 吳汝鈞比較「業感緣起」、「真如緣起」、「阿賴緣起」與「法界緣起」間的差異，主張前三者是從現象界現實層面的角度來訴說緣起之意，本身不代表任何理想價值或主觀意味。但是「法界緣起」之說是建立在一個價值性及理想的角度來論述緣起意涵，這一點明顯的與前三者不同。吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，頁 102。

[34] 勞思光，《中國哲學史（二）》，頁 322-323。

[35] 勞思光在《中國哲學史（一）》第二章開宗明義地表示了自己在「哲學史」論著的立場，在本質上是採取「史」的態度發展該書脈絡，而在軸心上「本書乃哲學史而非宗教史」（頁 242），且表示「除具體修持功夫，因非明確理論，故不詳論……」（頁 203），顯然並沒有企圖對整個佛教理論進行發展，而這僅是就基本理論面上所做的論述，不代表勞氏對佛教思想的全盤理解。例如，該書裡

到勞思光的哲學史意識乃著眼於「德性」脈絡上，同時，必須考慮前文勞思光表明的，中國佛教義理德性化立場的特點。[36]因此若採用「當謂」的立場解讀，則吾人認為可以「德性」立場解讀「法界緣起」觀點，再將之置入教育哲學脈絡上拓展。[37]如果將「德性」視為「真如」的一個面向，則四層法界的組成將開顯一幅教育哲學的系統概念，「事」與「理」的方向將獲得另一個詮釋徑路。倚仗這條詮釋徑路上，放眼德性論的角度，於「當謂」層次：華嚴思想可以為教育哲學領域提供具有結構意義的佛教哲學視野，作為教育活動的思辨基礎。站立在「德性」立場解讀，再置入教育哲學脈絡解讀，則吾人以為在「當謂」層次上會通的詮釋進路是：

一、「事法界」：在教育哲學裡，教育情境中所展現的一切現象，是多元並存而獨一無二的「差別」狀態，存在著各自的殊性。[38]

二、「理法界」：就德性立場看待，每一個個體都具備德性的內在特質，這種共通特質是「無差別」的本質共性。

三、「理事無礙法界」：基於前兩者的描述吾人的解讀是，雖然教育中的多元性質難以一致，對於德性，所展現的顯/隱、高/低有所差異性，但並不影響對於德性的共同認識，因此得以相容互通。

四、「事事無礙法界」：教育哲學立場上，對各項價值論之關係乃由同一根源且方向一致，因此，象異而質同並能彼此融攝互通，相互啟發提升。[39]

轉進教育領域情境中可對照，每一個個體都有其主體性與多元性，其「殊性」的特質是先存的狀態。尤其在進入後現代社會後，當前的教育潮流益加重視個體的獨特性與多元性的相對位置。[40]在現今的教育環境中，多元文化是個重大議題及命題，存在著許多討論空間及隨之而來的問題。張亞齡、王俊斌演繹 Maxine Green（1917-2014）的主張後表示，在多元文化的社會裡，經由文化激盪將產生多樣化

曾引用釋印順對佛教的判教規準做討論（頁 203），顯示勞氏對於佛教的當代化（甚至是「人間佛教」的命題）不太可能全然置若罔聞，顯然的，勞思光對於佛教在當代「持續演進」是有意識到的。因此，《中國哲學史（二）》內僅是就理論面上在哲學史歷程中的面貌做描述，若劃定這些論點即是勞思光對佛教的解讀恐有以偏概全之虞。勞思光，《中國哲學史（二）》，頁 73-74。

[36] 此一哲學史意識，蕭振聲也曾揭櫫「勞思光的方法論是：……中國『重德』文化的『德性我』為本位論述中國哲學的發展」。蕭振聲，〈論馮友蘭、張岱年、勞思光三家的哲學史觀〉，頁 186。

[37] 雖然勞思光在論述「中國佛教思想」這一章節的前導說明裡已有揭示，但在針對各宗的思想討論時，這一特徵並未浮現，因此在表面上看似純然的理論說明，而容易讓讀者忽略掉這一立場。

[38] 此處主要是指，教育活動中參與者所外顯的人格特質與情意層面。

[39] 李治華以為「《華嚴經》的特色是以『圓滿』的眼光看世界，萬物皆有其莊嚴的一面，顯示『偉大的欣賞之道』，透過事物的表象，深入顯露其中的真、善、美、聖的價值，以廣大和諧的視野，彰顯圓融無礙的境界」。李治華，〈華嚴思維與現代思潮〉，頁 187。

[40] 倘若加入新住民文化及各種他國文化的傳入，這一多元命題將更顯繁複。

的新觀點，教師必須要能越過既有觀點以及清楚認知到現象本質，從中去引導學生思辨自我價值與存在意義，促進自我與外在世界交流。[41]

依據這段討論，則可發現，後現代社會的重要特徵之一是多元文化並存的架構，對於此一世代的教育情境，應當對多面向文化，予以不同層次的安排和理解。但，需要注意的是，在多元文化結構中，雖然可以相互「理解」接受多元存在的價值觀，卻不一定能「對話」，要能有效的進行「對話」，必須有一個共通的立足點，就這一觀點討論，則華嚴的法界觀提供了這樣一條徑路。

首先，從「事法界」的角度看待，應當對文化歧異狀態予以尊重並作為參照對象，對比出自身文化的不足之處，客觀的對待現象界中的文化差異，依於「事法界」的精神，並沒有強求去異求同或消弭差異之處的說法。這一點對於教育哲學而言有極良好的借鑑意義，用以檢視文化霸權以及教育意識在教育議題中的狀態，而這些不易察覺的意識流動，容易反映在課程內涵與教材形式之上，換言之，對於課程及教材的開放及批判而言，華嚴法界的主張提供給教育界一項顯而易見的切入點。[42]其次，就「理法界」的論點出發，傅偉勳曾道：

> ……個體與個體，部分與部分或事與事在整體或有機體中構成「一即一切、一切即一」、「相即相入」的融通關係……發現華嚴思想很有助於促進改善個人與社會，個人與個人間關係的現代意義。[43]

傅偉勳之說可謂開華嚴思想現代化之先河，雖然傅偉勳的出發點是根植於「佛法」的觀點，但從這一基礎發揮，吾人以為要達到「『一即一切、一切即一』、『相即相入』的融通關係」，其著眼點當安置在德性的共通性之上，在教育層面上，這更應該是優先命題。就表層理解而言，倘若否定這一點，則在世俗活動上有再多的「共相」[44]也都將失去其價值意義。在深層理解而論，傅偉勳所說的「一」也必定是源於「佛法」的「理」，而前文曾提及，漢化後的華嚴佛教義理與「德性」命題是一體的，因此傅偉勳所提出的說法，和本段所論述的趨向當

---

41 張亞齡、王俊斌，〈什麼才算是多元文化教育以 Maxine Greene 的教育觀點檢視〉，頁 29-49。

42 傅偉勳於此一思路的開啟甚早，對於「法界緣起」的應用曾給出一個方向，認為這一路徑可資討論性別平權或世界和平等議題之用，實際上這些爭議也必然與文化對立的命題相關，而在《佛教思想的現代探索》，傅偉勳很明確的指出：「個體存在……的獨立性、尊嚴性」（頁 111）。而這一命題幾乎如實的反映到教育領域裡，其中在教育學上，最明顯的就是課程意識的探究。詳見傅偉勳，《佛教思想的現代探索》，頁 110-111。而關於文化霸權之說可參考教育部所彙整的說明網址 http://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=文化霸權

43 傅偉勳，《佛教思想的現代探索》，頁 110-111。

44 例如不同文化間都有對「知（真）」、「美」等價值追求的「共同」特性，但是若不將「善」放在第一優先，則這些價值將失去正向意義。

為一致。契入教育情境中，「德性」命題可視之為佛教思想中，具體而入世的途徑。

吾人以為立足於「理法界」的角度解釋，針對多元文化的根本意義應當予以掌握，也就是在價值命題上不會因多元文化或種族而有所區別，兩者間價值傾向也具有一致性。因此在多元文化的前提下，教育領域能掌握的實踐方向有二：對內，多元文化的浮現，於教育層面上，要去引導自我價值與存在意義的思辨，其崇「善」的本質當無二異。對外，由多元文化的立場去衡量人我關係，讓個體自我能與外在世界流通。若順延張亞齡、王俊斌的發表，依靠在「理事無礙法界」的方向再議，則吾人以為，透過對內——自我價值的建構與澄清，對外——應對外在世界的交流，「人、我」雙方將逐漸獲得共識並相互提升，此亦契合華嚴「帝網天珠」之喻。換言之，將使個體逐步澄清其自我定位及價值理境，觸及最終的「本質」意義，由此展現出「四法界」的動態理路。[45]

「帝網天珠」之喻巧妙的形容主體與客體在界域內互動相成的對應，[46]然，此處吾人應當要提問的是：這是「主動」的過程嗎？以「珠」擬人無疑是推升主體的存有價值，但，倘若「天珠」蒙塵，智光遭掩，又當如何？從這一喻言反推，若「天珠」晦暗，可推論這將無從與其他帝珠（外在人事物）相映，而其他帝珠是自放毫光，無視某一個體的黯淡？或是能有所舉措？回應到前文課程與教學的範疇上，可發現，「事」、「理」關係的體現必然存在，但不是「必然」能察覺，若立足於「當謂」的意圖上，華嚴哲學「應當說出什麼？」，則吾人以為，華嚴哲學研究者應當發現，「事」、「理」關係理論的提出必須要有實踐的具體面向和目標。

如果從華嚴祖師乃至已達「果分」境地的角度來看，諸法莫不一體，此時，「天珠」映光是主動且自然的。若從實踐意涵理解，站在「因分」境地或世俗的角度來看，則並非能主動實踐的狀態。對於「法界緣起」的「事」、「理」之說，吾人以為應該強調是「常備」、「刻意」的自覺意識，而以這種自覺態度檢視諸法現象。此一態度和自覺意識在教育哲學中尤為需要，特別是在多元文化的教育情境中，「事、理之辨」的視野提供了教育學在德性開展上一把銳器，用以檢視可能偏頗的意識形態。更關鍵的殊勝之處是，華嚴哲學所倡議的不是批判，而是調和。對於「意識形態」的描寫，吳靖國歸納相關論述後揭櫫：

---

[45] 此處「本質」依據本文主旨，可以「真常心」名之，然而在不同文化體系與思想觀點裡，對於這一層「本質」的界定未必是一致的，吾人以為傅偉勳的「終極關懷」用語較為合適。

[46] 「隱喻」在教育哲學當中是一個重要概念，對於整個教育活動具有界定和引導的作用。佛教哲學當中有相當多的比喻或舉例，若以教育哲學的角度解釋，將對教育活動產生關鍵的引導意向。因此，吾人認為，倘若佛學研究者認同佛陀思想本身就是一個教育思想，則對於「隱喻」是不能忽視的。然而，教育研究者所若要援引佛教哲學相融，則必須透過教育哲學的檢查及詮釋後，方得以適切合宜的應用。詳見歐陽教，〈教育的概念分析〉，頁 18-21。

> 「意識形態」一詞常常被認為含有負面的、虛假的評價，尤其當它被運用在有關政治或社會活動時更是讓人覺得有濃厚的貶抑色彩。[47]

原因在於，往往意識形態所涉及的領域，充斥著知識與權力的結構關係，此結構關係在教育領域中即容易被忽視且盲從，同時也容易受到關注與批判。關鍵差異在於受教者與研究者的「自覺」狀態，「自覺」狀態低或是不明確時，受教者與研究者均有可能處於習焉不察的狀態而接受該意識形態。相對的，若個體的自覺意識較為敏銳，則將格外的對意識形態予以關注與批判。要留心的是，意識形態的流動與批判，除了彰顯某一意識形態的偏頗與不足之外，更是引發後續反動的契機或切口，換言之，在意識形態的理論中，批判的目的是要彰顯其他意識的存在感及主體性。對比下，華嚴立場上的「事、理之辨」雖然也具有這樣的功能意涵，但在辯證意識輪廓之後，給予「事法界」的是承認與包容，由此衍生出「尊重」，到了「理法界」的階段，則尋求共通與對話，據以開展出「平等」的用心。放置到教育的領域中，對於知識與權力結構的整合及調解產生相當有力的穩定意義。

至此，逐漸廓清教育立場上，「法界緣起」的「整全的多層遠近觀」，首先，吾人必須肯認華嚴「四層法界」本身的結構性即為一個嚴密的理論形式，因此，本文主旨是將這一結構放置在當代的、教育的領域中進行解析，以開展符合當代意義的，華嚴立場的應用哲學意涵。其次、吾人以為就表面結構而言，由於「事法界」本身具備兼容萬物的意義，但這只是一個大框架的勾勒，因此，在教育立場上應該再予以規定，更具體地將「課程」及「教材」界定為最表層的「事法界」內容，接著將具備教育意義的事物如「境教」及「身教」等，在教育上可歸納為「潛在課程」的議題納入第二面向。[48]接著，於「理法界」階段，則應該掌握這一「理」的傾向，同樣可拆解為兩個狀態，就教育立場而言，這一個「理」的認定，只要合乎「教育規準」的正向價值體系，均可以為教育上的「理」。據本文以「德性」為主軸的宗旨，則古、今、中、外，儒、釋、道、耶的思想，經由教育哲學的檢視與轉換後，合乎正向價值及教育意義的理念，均可引以為設準開展教育理念。依此賦予教育領域在設立教育活動時的依據和彈性。而依據本文主旨，則著眼華嚴立場以論，是以，另一個「理」的層面當劃定在佛教思想上鋪陳，並置華嚴的「緣起觀」為最高指導原則，而朗現義理價值。

---

[47] 吳靖國，《教育理論》，頁 197。

[48] 對於「境教」及「身教」所展現出的內容是否具備教育意義，則可依據分析學派的說法判斷，分析學派主張「教育」的意涵可分為三種意義層面，「教育」、「非教育」及「反教育」，這涉及到命題「真」與「假」的判斷，據以決定是否有納入教育系統的價值。細節可參閱歐陽教，〈教育的概念分析〉，頁 11-13。

要注意的是，於「事法界」及「理法界」的實踐上採用多元並存的解釋，而「理法界」實踐上劃分兩個層面的原因，乃在於「德性」主軸的開展，認同各家各派的詮釋觀點，以善巧方便落實於教育活動當中，突破學門疆界達到教育實踐的活化。在這一部份上，將開啟教育領域的彈性，廣泛的應用於各層級、各領域的教育情境之中。而設立以華嚴哲學為依歸的面向，在理論意義上，用以綜觀並消弭不同學理間的殊性，彰顯彼此間的共性。在實務上的意義，則可將實踐範圍設定在宗教教育以及佛教教育上。[49]確立前兩個層次的定位後，再通過「理事無礙法界」的辯證過程，上接「事事無礙法界」的理境，在這一層次上，依靠於教育學的視野及本文所採用的詮釋進路，吾人認為在這個層次上可分為兩項啟示。其一，在這個層面上，採取的是「世俗諦」的發揮，站在思想史的脈絡上，接受儒家德性義理，強調德性自覺義的發揮，借重佛儒相濡的成果，使得「教育」活動能與「佛教義理」進行銜接。[50]其二，透過華嚴哲學的特有哲學概念，在這一層次上凸顯「事事無礙，重重無盡」特點，由於每一個「事」都包含著其他的「事」，一切的「事」，因此可以從每一項「事」的本身去窺見背後的本質意涵，連結到其他的「事」，超越學門領域的疆界。因此在「教育」的立場上，當去探悉每一件「事」當中的「教育」意義，去消除矛盾並辨識出教育上可資會通的層面，建構出「教育」的最終價值。

套用傅偉勳的論述語法，吾人認為，倘若華嚴祖師們生活於當前的多元文化情境中，而要為教育領域提出建言，則應該可以接受上述的分析，一方面發揮華嚴思維的精妙轉折，另一方面切合實際社會文化，提供合乎正向哲理的教育說法，充分的開展華嚴思想的彈性與適應性。[51]依據這一「整全的多層遠近觀」架構，進一步開啟華嚴現代化的意涵，而為教育領域所借鏡，在有限的篇幅中，吾人將試圖從中開展出與教育相關的意義並從中解釋本文所獲的的啟示。

---

[49] 這包括正式的佛教教育，如佛教學系或佛教團體所設置學校機構，和非正式的佛教教育，如僧團裡的僧伽教育或在家居士的學佛歷程。

[50] 對照前文所分析的實況，儒家思想體系在教育哲學的研究上是主要脈絡，就文化層面觀察，也對應著當前教育單位的基本信念，特別在師資培育這一部分。這一解讀也略為參照當代新儒家代表人物牟宗三「道德的形上學」角度，但，並不是要比較當代新儒家思想與華嚴哲學的高低，本文乃企圖站立在教育哲學的立場，秉持「事事無礙」的理念予以銷融，共構一條可具體理解再轉而實踐的教育理路。就佛學與當代新儒家的關係，傅偉勳在〈佛學、西學與當代新儒家〉一文裡有著精闢的分析，可為借鏡，但是傅氏應該同樣肯認當代新儒家的思想對於多元社會的意義，同時承認當代新儒家的內聖之學對於道德教育、人格修養等議題上有著良好的影響作用。詳見傅偉勳，〈佛學、西學與當代新儒家〉，頁 79。

[51] 實際上，就吾人所理解的，圭峰宗密(784-841)就因其時代背景與個人認知，而略有向儒道互相詮釋的意味。

二、「法界緣起」觀在教育哲學上的「創謂」

透過「整全的多層遠近觀」解讀，將引領出華嚴哲學在教育上的實踐意涵及映襯出華嚴的漸進式歷程。這種漸進的性格可以「善財五十三參」做說明。許鶴齡以「善財五十三參」為華嚴哲學在教育中的具體歷程，並且指出：

> 在面對終極真實時能夠知善，並且企求終極目標之欲善，同時進行道德反思與內化認同，最終實現終極承諾，從而外顯為真誠的行善，呈現良善的品格，在知行合一中， 邁向生命圓滿之道。[52]

在可為資糧的取徑中，「漸進」原則是教育領域裡的重要概念之一，[53]許氏之解，顯示「德性」的根源可透過內省過程獲致及內化，並能夠外顯於行為之上，達到「知行合一」。接續此論，倘若吾人將「道德反思與內化認同」視為一條線索，則「道德反思」與「內化認同」應當解構為兩個命題，「道德反思」的前提是「道德」先存於內在，且個體是可以「反思」的存有，如此才有「道德反思」的可能。[54]這一理解若能成立，則，吾人認為這表現了華嚴哲學對於人的存有價值及所能提升的潛力予以相當的肯定。另一方面，「內化認同」所凸顯的則帶出這層潛力在本質上先存，卻有不足或需要開顯之處，由此對襯出一個更高層次的外在存在，而在這外在存有的引導下，個體能充分「認同」，並接受且實踐，才有「內化」的產生。由此分析可知，華嚴哲學不僅僅是「知行合一」，也是「內外合一」。

再依據本文所旨，站在教育哲學的視野上解讀，則無疑的，「善財童子」所代表的身分是「受教者」，經典中，五十三位「善知識」的角色則可界定為「教學者」。[55]從這一角度發微，這則案例中，照映出「受教者」在「德性」上可謂「先天有餘，後天不足」，因此需要「教育者」的引導、輔助及解答。對應前說，則可解釋，以華嚴哲學的角度觀之，乃預設受教者的「德性」是先存的，具有「帝珠」的本質，但「善財童子」為何不是佛陀菩薩這等「覺者」？因為，「帝珠蒙塵」，是以需要經歷尋師訪道，淺進修行的歷程，逐漸拭去塵埃。

---

52 許鶴齡，〈試闡佛教的品格教育-以善財五十三參之人文關懷與哲學向度為主軸〉，頁 111。

53 尤其是當教育界定為「成長」、「進展」的意義時。

54 在華嚴哲學中強調「一心」的作用，「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立」，因此「心」必然是先存有的狀態，而倘若此「心」不具備「德性」意涵，則此「心」當不具「覺」的價值。若再參照華嚴思想與儒、道兩家交涉過程，則吾人以為此處「道德先存於內在」的說法予以成立當無疑義。而接下來要考慮乃至辯證的，是對「德性」的認定及其內化價值的定義，這一點將涉及到不同宗派與哲學立場，此處不予深究。《中華電子佛典協會電子大藏經》（CBETA，T10，NO.279，P.0334a15）

55 從對象來看，大多數的參訪對象可視為「教學者」，有部分應該視為「同儕」，但從「教學」意義上來界定，同儕亦可以有「教學」的作用。

從教育的立場觀望，此處彰顯了「教育」的需要與必要。這一歷程隱含著幾個討論方向，其一，「善財童子」所參對象甚為廣泛，程度高低不一，所獲得的啟示，有直接的指引，有間接的啟示。[56]從「事法界」的界定來看，每個參訪對象都是獨有的個體，各具有不同的文化背景。站在「理法界」的角度，則所參大德都具備有指引「善財童子」深入佛法的作用。同樣的，這些大德當中，大多數並不具備佛菩薩的位階，換言之，祂們自身修為或是德性尚有未具足處，「善財童子」在透過反思歷程後，應當引以為鑑，達到「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」的教育效果。其次、假設將「童子」、「童女」視為「同儕」，則可將之視為同儕的作用與影響，因此，若是反向思考，以《禮記．學記》「教學相長」的說法為參照，則與「善財」交流的「童子」、「童女」們也受益於「善財」的發問。若純然以教育學的角度解讀，則，「善財」的就教歷程可視為教育情境中的人際作用，甚至可以從「潛在課程」（hidden curriculum）的角度予以解讀，從「潛在課程」角度對照「理事無礙法界」的思想，可合理推論，從「理事無礙法界」的觀點上看待教育理論中的「境教」層面當朗現出更豐富的境教意義。[57]

接著，此處還設立了一個關鍵前提：「自願性」。[58]「善財童子」於經中就教的發語詞是「作如是言：『聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心』……」[59]，顯示受教者本身求學的心態，而在此處吾人以為「善財童子」的「自願性」並非「好奇心」所引起，而是對「價值」的渴求，更明確的講，是源於內在「價值意向」所發起。引領個體朝向「生命圓滿之道」的路徑進行探求，依據本文主要命題，在此處的「生命圓滿之道」可等同「德性圓滿之道」，在佛教理論的設定上，「究竟圓滿者」的終極型態即是——「佛」的型態。此處乃將「佛」設定為「德性圓滿」的終極典範。[60]對個體而言，「佛」的型態即是「終極價值」的理型，是一個有著明確概念與形象的具體目標，由此產生追求的動機。

---

[56] 例如依清涼澄觀（約 737-839）的分類「遍有童子」在這過程中所給的是「啟示」，吾人以為「啟示」帶有旁通之意，在這一部分應當加入個人思辨才會有引導的作用，這也就顯示了「善財童子」是一個能進行獨立思考的個體。而「善財」的五十三參對象細目，可參見許鶴齡，〈試闡佛教的品格教育-以善財五十三參之人文關懷與哲學向度為主軸〉，註腳 19-20 的統整，頁 115。

[57] 「潛在課程」為教育學中的專有名詞，就《華嚴經》記載而言，本身未提到環境因素，然，從教育學的過程理解，這是一個值得關注的切入點。具體內容可參閱吳清山、林天祐，《教育新辭書》，160-161。

[58] 教育學中，有三條規準衡量「教育」行為的實施，一個教育活動的實行必須合乎：「認知性」、「價值性」、「自願性」。三者兼具才能界定為該行為合乎「教育」意義，也據此釐清「教育」、「非教育」和「反教育」的界線。教育規準的內容可參閱歐陽教，〈教育的概念分析〉，頁 13-18。

[59] 《中華電子佛典協會電子大藏經》，（CBETA，T10，NO.279，P.0334a15）。

[60] 此處乃是將「德性圓滿」視為「究竟圓滿者」的下位概念，這種類包含的論述是站立在教育立場上的發言，在佛教的宗教立場上，「究竟圓滿者」的達成尚需要更詳盡的必要條件與滿足條件，例如「證悟」、「業」乃至於「願心」等概念，在此暫且不予討論。

若將之置於教育情境中做解讀，可獲得的啟示是，在教育情境裡和施教過程中，必須為受教者樹立明確的價值方向與學習楷模，並激勵學習者效法、追尋的動機。當然，此處仍然要強調的是，這個「楷模」必須是符合正向價值和教育意義的對象，並且能以教育角度進行檢核。[61]此處則帶出更進階的討論面向——「完善典範」的命題，亦即教育哲學中討論的「身教」命題，此處則可從兩個方向進行對話，一是從「善財童子」的角度切入，一是以「佛」的典範發論。「身教」命題，在教育學中可以「楷模學習」[62]作為對照，從於許氏描述，「善財童子」作為一個「學習者」的楷模形象當無疑義，若將之視為一個「隱喻」，則象徵著這一學習個體具有發展及進步的可能，[63]同時也反映出其自願性的動機意義，因此在外顯行為上表現出「禮敬」與「受教」的過程，可視之為「學習者」的典範。與「善財童子」對面而立的即是「佛」的典範，若將「善財童子」視為未盡圓滿、有待進展的個體，則，「佛」境界當為圓滿、完善的代表。除了一般對於「佛」的解釋和理解之外，華嚴哲學獨特之處在於對「毗盧遮那大佛」的描述。依據吳汝鈞之說，「毗盧遮那大佛」在華嚴宗的論述裡，帶有些神話的特質，[64]「毗盧遮那大佛」象徵著一個至高價值的存有，而這一價值是建立在佛教最高理型「佛」的形態上。[65] 於佛教意涵而言，以「佛」為師，是絕對無庸置疑的核心。然，就教育學的立場討論，[66]將「佛」作為「典範」對象在予以詮釋後，可獲得以下幾項啟示。

首先，參照釋聖嚴之說，「學佛」的意義即是：「學習佛的行為……語言行為、身體的行為，經常學習佛的這三種行為……」[67]，因此在佛教原有意涵裡，「佛」

---

61 此處可補充的是，倘若只有動機進行模仿，而未論斷價值意義，則可能出現盲目追從的「偶像」迷思，尤其在當前講求速成的世代，這個部分在教育上必須要予以關注。

62 「楷模學習」源於「社會學習論」(social Learning theory)，其大要主張之一是：在學習過程裡，人類會傾向找尋一個模仿對象，最終個體不僅經由觀察模仿從楷模身上學到行為，而且將表現在外顯行為上。該理論影響頗大且理論架構甚宏，在此不予贅述，參考教育部所彙整的說明網址 http://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=社會學習論&search=楷模

63 就「隱喻」的立場而言，以「善財童子」為隱喻在深度上優於一般教育上的隱喻，而富有動態。尤其，教育隱喻實際上有著雙重意涵，例如自然主義者隱喻以「接生」為喻，則教師即為「產婆」；行為主義者以「塑造」為喻，則教師即為「陶匠」； 理性主義者眼中，學生是「雕刻」因此教師即為「雕刻師」； 在實用主義者（如 Dewey）則學生如「樹木」，教師就是「園丁」。但，若吾人之論可以接受，則當學生如「善財童子」，則教師雖然不是「佛」、「菩薩」，也該是個具備善知識的「初發心菩薩」，以此樹立身為教師願心及鵠的。

64 吳汝鈞，《中國佛教的現代詮釋》，頁 103。

65 依照吳汝鈞的描述，佛將自己體證的真相投射到這個世界中，成就法界緣起的境界。這一部分涉及到佛教的存有論、宇宙論的問題，其細節在本文裡不予細究。詳見吳汝鈞，《當代佛教判釋》，頁 423。

66 這一模式的討論的取向，在教育領域研究中，也曾有學者發表過類似的研究成果，吳靖國曾以 Vico（1668-1744）《新科學》中的「玄學女神」反射天啟之光的神話進行分析，詮釋宗教、哲學與教育的關係。這樣的前例可作為佐證。證實對於教育領域及哲學而言，佛教思想與哲學能提供極為豐富的理論基礎。詳見吳靖國，〈G. Vico「詩性智慧」的哲學構造與教育蘊義〉，頁 40。

67 釋聖嚴，《法鼓全集》，04-10-0160。

的概念原先就帶有「效法」、「模仿」對象的意涵。而，在「法界」當中，「佛」所象徵的乃是完滿德行的極致，因此其「言、行」均有效法的價值及意義。其次，相較於西方哲學主導的教育哲學及其發展路徑而言，佛教經典所記載「佛」的形象、言行、價值信念更為具體明確，可做為直接效法的對象。而在具體的歷程上，華嚴思想已發展出一系列獨立的修行法門和思想概念，這些法門思想均有助於效法者，能建構更具體可行的要領以為效法。[68]再次、依據吳汝鈞的解說，「法界」的形成乃「毗盧遮那大佛」的禪定投射，換言之，從「事法界」出發，經層層領悟與體察後，最終將接軌到「毗盧遮那大佛」的視野。俞懿嫻透過華嚴哲學的辨析，就「佛有三身」說出發，牽引出佛的世間性，認為這開顯著高度的哲學和人道主義，[69]激勵眾生本著內存本性的精進，朝向最高精神境界努力，則人人都可以企及。

將「佛」作為「楷模」對象，標立出教育的理想境地，朗現教育實踐的步驟與過程，藉由華嚴哲學的層次化，所賦予的不僅僅是高度的哲學和人道主義，更是具備層次性與教育性的思想根基。除了鼓勵受教者以「佛」(終極形象)作為「典範」對象外，這一典範意義對教師更具有指引的作用。其一，教師在教育情境中要期許自己能以「事事無礙」的態度面對受教者，直透教育的本質，超越外顯的多元表象，以平等的態度對待多元背景的受教者，教人成人。其二，依據前一項說明，教師雖然是「教學者」，然而要擁有「事事無礙」的視野並非一蹴可就思維。透過「四法界」的提示，應當隨時回歸到「學」的立場，逐漸累積教育工作上的經驗，逐漸提升，此時，「善財求法」的歷程也是教師用以檢視自我學習的線索。換言之，對教育者而言，施教者在「四法界」的運用上必須帶著隨時要有自我轉換的意識及態度，在「教」與「學」的轉換過程中，逐步的精進自身涵養。[70]

此一理解蘊涵著華嚴思想的功夫論及實踐論，若置於本文主旨上，則在教育領域裡，同樣可由層層「事」、「理」的辯證，最終達致「終極關懷」的理境，再從「終極關懷」的層次指引對現實世界的解讀和關懷，展現並促使哲學（或佛教）層次的神聖性與世俗相結合，提升對現實世界的理解。藉由層次化及漸進性的過程，實踐宗教對於德性贊化的教育歷程。一如方永泉在〈宗教哲學與教育〉裡對宗教教育價值的討論與肯認。[71]但，更重要的是，華嚴思想提供了一條東方取向且

---

[68] 劉貴傑在《佛教哲學》裡將佛教的「修行觀」改以「實踐論」名之，這一步驟將更有助於轉引到教育領域中作為指導之用，但這過程也是需要進行教育哲學的詮釋。詳見劉貴傑，《佛教哲學》，頁 403-442。

[69] 俞懿嫻，〈神聖相對性：論佛的世間性〉，頁 119-135。

[70] 就吾人觀點而言，也唯有教師主動持續的厚實自身的人格境界，才能引領受教者跟隨，而這一觀點亦可回應前文註腳「63」「初發心菩薩」的隱喻。

[71] 方永泉在站在教育哲學的立場，解釋了宗教與教育的關係，當中處理了幾個世界性大宗教對教育所具備的基本意涵，然而都只講了一些印象性概念，對於佛教的討論也僅止於傳統的印象觀點做

合乎華夏文化脈絡的徑路，一方面顯現出其次第性，另一方面則展現了這一終極價值的人間性。確立這一特點後，由華嚴思想所推展的教育哲學將可進一步與教育領域裡各學科或議題進行討論，例如生命教育、環境教育、解構主義等命題，提供來自佛教哲學基礎的哲學視野。

伍、結論

無論是基於歷史脈絡或者文化系統的角度觀察，華嚴思想對於華人社會的影響深層且細微，本研究基於教育學觀點上，援引華嚴思想入題，經過上述論證後，發現中國哲學裡，要從佛教思想接軌到教育理論上似乎有所隔閡，隔閡的來源在於當前教育哲學與教育系統的現代性及西學傾向。因此，本文主張，佛教思想在當代哲學的應用上，必須經過二層至三層的詮釋歷程：

（一）佛教義理本身的當代詮釋。

（二）佛教義理與當代思想的對話與詮釋。

（三）佛教義理與教育哲學的對話與詮釋。

總之，本文乃借助當代學者對於華嚴思想的詮釋成果，本於「法界緣起」觀點中四層法界的基本內涵及核心。在教育學的視野上歸納「法界緣起」的深層意義後試圖架構「法界緣起」的「整全的多層遠近觀」內涵。由之開展「法界緣起」和教育領域的對話及啟示，主要方向包括：

（一）華嚴思想的引進彰顯個體的「德性」與「覺性」特徵。

（二）華嚴思想為教育領域樹立東方意涵的價值論形上基礎。

（三）「四法界」標示出教育的可能性與漸進原則。

（四）「事事無礙法界」提醒著教育系統的結構應顧及全面性和多元。

（五）透過華嚴思想與當代思潮對話後，可提供不同面向的啟示及延伸，如環境教育、生命教育、解構主義等命題，豐富教育哲學之內涵，指引教育實務的安排。

最後，針對本文觀點在教育應用上可能需要注意兩個方向：其一，著眼於自願性命題上，援引宗教思想到教育哲學當中，應當注意其宗教意識，此處分為兩個面向，一方面針對佛教教育或佛教徒而言，引進佛教思想發展，其接受意願自

說明，依方氏之說，對於佛教義理的教育價值論述不甚清楚，這實際上也顯示教育學與宗教間的隔閡，因此不易轉借應用。方永泉，〈宗教哲學與教育〉，頁 191-217。

是無疑，但仍需考慮個別差異及宗派義理的彙整。另一面向上，若要在其他教育階層實踐，則必須要考慮到受教者的個人背景，特別是宗教信仰因素。其二，就廣義的中國哲學角度切入，整體而言對知識論的發展較為不足，[72]然而在目前的教育領域中，知識論的構成是一大關鍵，這一部分的討論也是本文未能處理的命題。此外，在本研究的撰寫過程中發現，若進一步分析，則華嚴哲學似乎可與教育哲學中兩大主流學派-經驗主義以及自然主義進行對話，歸納兩者的共同設準後，其相互激盪的成果頗值得研究者期待。最後，吾人以為本研究雖然初步的引用「法界緣起」概念作為論述框架，但更為細節內容以及與之相關的「因門六義」、「六相圓融」、「十玄緣起」等概念，乃至於華嚴祖師們的思想，皆為本文未涉及到的部分，盼後續研究者可資延伸出去成為進階的研究議題，可作為供後續研究的參考方向。

[72] 這點可以王汎森與吳汝鈞的說法為例，詳見王汎森，《思想是一種生活方式》，頁 6-7；吳汝鈞，《當代中國哲學的知識論》，序。

參考文獻

中華電子佛典協會。〈入法界品第三十九〉。《中華電子佛典協會電子大藏經》。http://www.cbeta.org/，檢索 2018 年 1 月 2 日

方永泉（1999）。〈宗教哲學與教育〉。收於歐陽教主編《教育哲學》。高雄：麗文。頁 191-217。

王汎森（2003）。《中國近代思想與學術系譜》。臺北：聯經。

王汎森（2017）。《思想是一種生活方式》。臺北：聯經。

王讚源（1997）。〈創造性的詮釋學家——傅偉勳教授訪問錄〉。《哲學與文化》24（12）。頁 1194-1204。

吳汝鈞（1995）。《中國佛學的現代詮釋》》。臺北：文津

吳汝鈞（2013）。《當代中國哲學的知識論》。臺北：臺大。

吳汝鈞（2014）。《當代佛教判釋》。臺北：學生書局。

吳美瑤（2005）。〈待完成的教育哲學體系--重建 1934 到 1937 年中國教育哲學發展史上的一段論爭〉。《教育研究集刊》 51（3）。頁 27-51。

吳清山、林天祐（2005）。《教育新辭書》。臺北：高等教育。

吳靖國（2003）。《教育理論》。臺北：師大書苑。

吳靖國（2004）。〈G. Vico「詩性智慧」的哲學構造與教育蘊義〉。《教育研究集刊》50（3）。頁 31-59。

宋灝（2009）。〈意義、時間與自我 從哲學詮釋學的角度看唐代華嚴宗思想〉。《東吳哲學學報》19。頁 1-27。

李治華（2013）。〈華嚴思想與現代思潮〉《華嚴學報》。頁 173-193。

沈享民（2013）。〈勞思光論儒佛之異：以肯定世界與否定世界的主體性理論為核心〉。《哲學與文化》40（8）。頁 71-95。

周愚文、方永泉（2014）。〈思想比較法在教育研究中的應用〉《教育哲學：方法篇》。臺北：學富。頁 273-295。

周慶華（2004）。《後佛學》。臺北：里仁。

林安梧（2000）。《教育哲學講論》。臺北：讀冊文化。

林柏宏（2017）。〈談港、臺學者中國哲學方法論〉。《奇萊論衡》3。頁 41-65。

林鎮國（1999）。《空性與現代性》。臺北：立緒。

俞懿嫻（2015）。〈神聖相對性：論佛的世間性〉。《華嚴學報》9。頁 119-135。

紀俊吉（2017）。〈中華禪法鼓宗的方便法門-釋聖嚴「四它」內涵探釐〉。第十二屆佛教青年學者學術研討會。香港：香港中文大學。

紀俊吉（2017）。〈釋聖嚴藝術觀點之探討〉。《夏荊山藝術論衡》4。頁 57-83。

張亞齡、王俊斌（2010）。〈什麼才算是多元文化教育以 Maxine Greene 的教育觀

點檢視〉。《教育科學期刊》 9（1）。頁 29-49。
教育部，〈文化霸權〉，http://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=文化霸權，2017 年 12 月 2 日檢索
教育部，〈楷模〉，http://pedia.cloud.edu.tw/Entry/Detail/?title=社會學習論&search=楷模，2017 年 12 月 21 日檢索
許鶴齡（2010）。〈試闡佛教的品格教育-以善財五十三參之人文關懷與哲學向度為主軸〉。《哲學與文化》37（2）。頁 111-143。
郭朝順（2012）。《佛教文化哲學》。臺北：里仁。
郭實渝（2014）。〈教育哲學論文的重要條件-概念分析與邏輯推論〉。收於林逢祺、洪仁進主編《教育哲學：方法篇》。臺北：學富。頁 343-358。
陳迺臣（2001）。《教育哲學導論-人文、民主與教育》。臺北：心理。
傅偉勳（1995）。《佛教思想的現代探索》。臺北：東大。
傅偉勳（1999）。《從創造的詮釋學到大乘佛學》臺北：東大。
傅偉勳（2001）。《從西方哲學到禪佛教》。臺北：東大。
傅偉勳（1996）。〈佛學、西學與當代新儒家〉。《二十一世紀》38。頁 68-79。
勞思光（2004）。《新編中國哲學史（一）》。臺北：三民。
勞思光（2010）。《新編中國哲學史（二）》。臺北：三民。
單文經（2017）。〈19、20 世紀之交美國中學歷史單獨設科與社會合科演變的歷史分析〉。《教科書研究》10（2）。頁 33-66。
彭孟堯（2014）。〈教育研究的思辯法〉。收於林逢祺、洪仁進主編《教育哲學：方法篇》。臺北：學富。頁 389-411。
程石泉（1994）。《教育哲學十論》。臺北：文景。
鈕則誠（2004）。《教育哲學-華人應用哲學取向》。臺北：揚智。
繆方明（2009）。〈華嚴宗人間佛教思想探微〉。《宗教哲學》48。頁 97-110。
劉蔚之（2010）。〈傳統學術轉型或是西方學術延伸？—五十年來《教育研究集刊》哲史類論文在我國近代教育學史上的意義〉。《教育研究集刊》。56（2）。頁 1-40。
劉貴傑（2006）。《佛教哲學》。臺北：五南。
歐陽教（1998）。〈教育的概念分析〉。收於黃光雄主編《教育概論》。臺北：師大書苑。頁 3-29。
蕭振聲（2011）。〈論馮友蘭、張岱年、勞思光三家的哲學史觀〉。《當代儒學研究》11。頁 149-187。
簡成熙（2015）。《新世紀教育哲學的回顧與前瞻》。臺北：三民。
釋聖嚴（2007）。〈為二十一世紀開新思路〉《不一樣的佛法應用》。臺北：法鼓。
釋聖嚴（2015）。《法鼓全集》。臺北：法鼓。

從法界義的確立看華嚴與唯識的差異

佛光大學佛教學系　副教授
華嚴專宗研究所　副所長
陳一標

摘　要

法界（dharma-dhātu）一詞由「法」（dharma）和「界」（dhātu）所構成，「法」的意涵相當豐富，有「文義法・意境法・皈依法」、「教法、法寶、因、德、物」等義，「界」有「要素」、「種類」、「性質」等義，大乘佛教常解以「種子」、「因」、「性」等義。兩個字組合成「法界」，小則可作為意根、意識所對的對象，大則含容一切萬法，或指一切法所依的真如性。探索「法」、「界」的語源與意涵，以及「法界」此一複合詞的形成結樣與意涵，對理解華嚴的法界義應該可以有正面的助益。

部派佛教時代主要以「能持自相」意詮釋「法」，唯識學在此加上了「軌生物解」的解釋，法藏再加上「對意」義，形成了「法」的三義。至於「界」的意涵，《大毘婆沙論》的「任持自性」和「種族」、「種種因」為《俱舍論》所繼承，「分齊」義受到法藏的重視。唯識學用「一切法種子」、「能持自相」、「能持因果性」、「攝持一切法差別」四義來解釋「界」，綜合來看可說是「種子因」義和「持」義，其中的「種子因」義是其特色所在。

法藏說「界」有「因」義、「性」義、「分齊」義，其中的「因」義採用的是「聖法依生因」義，法藏完全不採用唯識學「種子因」義。談「分齊」義時，似乎是承繼了《大毘婆沙論》八種語義解釋之一。而最有特色的解法，則是將界解為「性」義，且其「性」乃是連結到有情眾生本自具足的佛性、如來藏性。

法與界合起來成為「法界」時，阿毘達磨時代應該只是將其作為十八界的類別之一，唯識學更從阿賴耶識是「無始時來界」，作為一切法的所依時，我們可以推論說阿賴耶識也是一個「法界」，此時它是作「一切法的種子因」，是有為的法界。但是唯識學在談到「法界」作為「空性」的異名時，指得是能取、所取不存在所顯出的真如、空性，它雖然不是聖者的德性生起的直接因，但是以它為所緣，可以有聖德的生起，所以從它是「聖法依之而生起的因」，稱之為法界，這相當於法藏所說的「無為法界」。

法藏五種法界分別對應於小、始、終、頓、圓的五教，可見其有關法界的解釋，一方面繼承了傳統有關「法」和「界」的解釋，一方面在「界」具有「性」義這個地方，與如來藏、佛性的思想結合，並照顧到《華嚴經》「一即一切、一切即一」的論理，提出了其自身獨特的法界說。

關鍵詞：法、界、法界、華嚴、唯識

澄觀〈華嚴經疏序〉開頭說「往復無際，動靜一源，含眾妙而有餘，超言思而迥出者，其唯法界歟」，開宗明義點出「法界」實乃「佛法大宗」。《華嚴經隨疏演義鈔》自問「今何最初便敘法界」，自答曰：「以是此經之所宗故，又是諸經之通體故，又是諸法之通依故，一切眾生迷悟本故，一切諸佛所證窮故，諸菩薩行自此生故，初成頓說不同餘經有漸次故[1]。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 2, c17-21)明白地定位法界不只是《華嚴經》之所宗，更是諸經所共通的體性，它是諸法共同的所依，一切眾生迷悟的根本，為一切諸佛所究竟證得，菩薩的修行由此生成，而且因為這是佛剛證悟即一時頓演，不同於其他經典所說有其漸次，所以才要在〈疏序〉一開頭便敘明法界。在澄觀的解說中，可以看到法界此一概念的重要性與廣包性。

法界（dharma-dhātu）一詞由「法」（dharma）和「界」（dhātu）所構成，「法」的意涵相當豐富，有「文義法・意境法・皈依法」[2]、「聖典・因・德・物」、「法則・教法・真理・物」、「教法、法寶、因、德、物」[3]等，「界」作為原始佛教以來三科之一的十八界，有「要素」、「種類」、「性質」等義，在大乘佛教當中有「種子」、「因」、「性」等義。兩個字組合成「法界」，小則可作為意根、意識所對的對象，大則含容一切萬法，是如《大乘起信論》所說的「一法界大總界法門體」。而作為《華嚴經》之所宗的「法界」，就字詞的組合應如何理解，是一個值得探討的問題。

本文企圖從阿毘達磨時代的論書如《大毘婆沙論》、《俱舍論》開始，來探索「法」、「界」的語源與意涵，以及「法界」此一複合詞的形成結樣與意涵，由此找尋唯識學的解釋依據及其創新的所在，接著再進入華嚴祖師的解釋脈絡，由此看出有哪些是承繼傳統有關「法」、「界」以及「法界」的意涵，有哪些又是立基於《華嚴經》所做的解釋。

一、唯識學派對「法」的詮釋

眾所周知，唯識學派長於法相的分析，因此也被稱為「法相宗」，承襲說一切

---

[1] 大正藏作「初成頓說故，不同餘經有漸次故」，今依他本以及文意改。

[2] 印順法師《佛法概論》，pp.5-10。

[3] 「聖典・因・德・物」是南傳佛教論師覺音所做的分類，現代德國學者 Geiger 在其 *Pāli Dhamma* 一書中以覺音的分類為基礎，另外提出「法則・教法・真理・物」的分類。「教法、法寶、因、德、物」則是平川彰的看法。有關於「法」在原始佛教的用例與意涵以及對現代學者相關的研究的綜合，可見平川彰〈原始仏教における法の意味〉。另外有關「法」在整體佛教歷史發展中所呈現的豐富意涵與相關研究，請見「平川彰博士還曆記念論集」《仏教における法の研究》，其中收錄多篇論文，分別與印度佛教、中國佛教、日本佛教、印度西藏思想相關。另外，中村元亦有〈法（ダルマ）の観念〉一文，收於氏著《インド思想の諸問題》。

有部五位七十五法的分類，修正為五位百法。表面上看起來似乎只是增加了分類的數目，但其實對「法」的內涵的看法，已經有了基本的不同。唯識學派批評有部的思想是「人空法有」，無法達到《般若經》所主張的「一切法空」，所以唯識學派主張菩薩道的修行，不只是要斷煩惱障，證悟「五蘊當中沒有一個常一、自在、不變的我」的「人空」以得解脫，還要進一步斷所知障，證悟「五蘊所代表的諸法也是空」的「法空」以得菩提。

先從法的定義來分析。唯識學派的論書當中，對於法的定義最重要且影響最大的非《成唯識論》莫屬。該論在解釋《唯識三十頌》第一頌「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」時，說「我謂主宰，法謂軌持」 (CBETA, T31, no. 1585, p. 1, a24)，《成唯識論述記》進一步注釋言：

> 法謂軌持。軌謂軌範，可生物解；持謂住持，不捨自相。一、體有無對，二、自性差別對，三、有為無為對，四、先陳後說對。〔一、體有無對，〕前（軌）唯有體，後（持）亦通無，《瑜伽論》五十二說：『意不壞法現前，無亦名法。』今者相分必有，似無名無。〔二、自性差別對，〕前是共相，後是自相。〔三、有為無為對，〕前唯有為，後通無為。〔四、先陳後說對，〕前唱者名持，後唱者名軌。合有四對，名為軌持。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 239, c4-11)

將「軌持」分成「軌範」和「住持」二義來解釋，其中的「住持」義，顯然與《俱舍論》「能持自相，故名為法」（svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ）[4]的語源學解法相符。從「法」的梵文原語 dharma 來分析，其構成的動詞語根乃是具有「保持、維持」之義的√dhṛ，因此法的意義就變成是「能保持……者」，印度傳統將法解釋成「能保持人的行為者」亦即是「行為的規範」[5]，但在阿毘達磨漸漸將法用來通指經驗界事物的趨勢下，法變成是「能保持自相者」。

有時則被說成是「能持自性，故名為法」，在此脈絡下「自相」（svalakṣaṇa）與「自性」（svabhāva）並無區別，指的是事物所具有的特質。[6]不管是跟我們的感

---

[4] 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 1, b9。P. Pradhan (ed.), Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. p. 2.10。

[5] 平川彰，p.5。

[6] 不過值得注意的是，平川彰認為在《俱舍論》當中「自相」（svalakṣana）和「自性」（svabhāva）是有所區別的，自性即是能保持自相者，所以「自性」即是「法」。平川彰《法と縁起》，p.574。就主張一切法是「有」的說一切有部而言，此作為「法體」的「自性」不管是在作用未生起或已消失，都是永遠存在的，所以區分有作為「法體」的「自性」，與在現象界所展開的「自相」，有其合理性。但詳細的意涵，有待未來再深入研究。但是若離開了主張有「法體」存在的立場，主

覺器官、認識的對象以及我們的認識作用，也就是所謂的十八界一切法，都具有獨特、與他不共的特質，並帶有一定的作用。能保持此特質不讓其消失的即是法。

至於「可生物解」（或作「軌生物解」）的「軌範」，其對應的梵文不明，不知是否有 dharma 的另外一種語源解釋，但原來或許與意指七眾律儀的「法式軌則」有關[7]，因為七眾律儀為佛弟子所遵守時是能夠「保持佛弟子的行為」在一定的常軌上的。但在此比較是指保有自身的特質者有其軌則，可以「保持其被認識的特質」，讓我們產生對應的認識。由此可知「能持自相，軌生物解」是中國法相宗在解釋「法」的時候的基本立場。

雖然唯識學一樣是從「能持自相」來解釋「法」，但和說一切有部有著非常不一樣的立場，亦即是否有「無法」的存在。站在主張一切法是有的說一切有部，認為我們的認識所認識到的都是「有法」，由於意識可以回憶過去、想像未來，所以作用已經謝滅的或者還未生起的法都是存在的。但是相對的，唯識學則主張識可以「以無為所緣」，法也有所謂的「無法」，可以作為識的所緣，所以不需要像說一切有部一樣主張一切法有。如《瑜伽師地論》卷 52 中說：

> 由彼意識亦緣去、來識為境界，世現可得非彼境識，法處所攝。又有性者，安立有義，能持有義；若無性者，安立無義，能持無義，故皆名法。由彼意識於有性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；於無性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別。若於二種，不由二義起了別者，不應說意緣一切義，取一切義。設作是說，便應違害自悉彈多（siddhanta）。又不應言，「如其所有，非有亦爾」是如理說。是故意識如去來事非實有相，緣彼為境。由此故知，意識亦緣非有為境。(CBETA, T30, no. 1579, p. 584, c26-p. 585, a8)

這當然也連繫到唯識學所強調的「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實

張「一切諸法皆無自性」，則「自相」和「自性」的區分或許就變得不是那麼重要。或許是因為這樣的原因，後來反而似乎也常用「能持自性，故名為法」的語句。

[7] 《俱舍論疏》卷 1〈分別界品 1〉：「法有二種：一、持自相，謂一切法皆持自體相故；二、法式軌則法，謂七眾律儀等法，此〔對法一詞當中的〕法，非此所明。若依大乘，軌．持二義俱通一切，皆能持自相，軌生解故。此中唯取「持自相」義，釋一切法。」(CBETA, T41, no. 1822, p. 466, b27-c3)法寶在解釋《俱舍論》的「阿毘達磨」亦即「對法」義時，區分「法」的意義有兩種，一是「持自相」，另一則為「法式軌則」，並說在「對法」當中的「法」只有「持自相」義，而無「法式軌則」義。不過，值得注意的是法寶在此提及大乘在解釋「法」的意義時，同時兼有「軌」、「持」二義，並說「能持自相，軌生解故」，而這完全等同於《成唯識論》所說。我們可以說這是中國法相宗所傳的通說。

知為有」[8](《辯中邊論．相品》，CBETA, T31, no. 1600, p. 464, b22-23)的觀法有密切關係，亦即要「有如實觀其為有，無如實觀其為無」。

以上是從《成唯識論》解釋「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」一偈中的「法」的意涵時，所看到的解說，此時「法」的重點確實是指能保自身的特質的一切諸法，但在其他脈絡下，也有其他的解釋。如世親在《攝大乘論釋》中解釋大乘所理解的「阿毘達磨」亦即「對法」時，即有將「教」、「理」、「行」、「果」皆視為「法」的意涵。這當然也與《俱舍論》在解釋「對法」時，說「勝義法」即是涅槃，「法相法」通四聖諦有密切關係。可見不管是部派或唯識在解釋「法」的意涵時，都已經有現代學者所指出的「法」所具有的「聖道」、「涅槃」等的意義了。

二、唯識學派對「界」的詮釋

唯識學在對「界」的詮釋，受到了部派佛教相當大的影響，因此有必要對其先做一些考察。《大毘婆沙論》在解釋「界」義時，曾說：

> 種族義是界義；段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義；種種因義是界義。聲論者說：馳流故名界，任持故名界，長養故名界。(CBETA, T27, no. 1545, p. 367, c22-25)

其中，首先值得我們注意的是聲論者亦即文法學家所做的三種解釋，這應該是有關「界」(dhātu)的語源學解說，用的可能是 dhāvati (√dhāv，to run, flow，馳流)、dhāreti (√dhṛ，to hold, keep，任持)、dadhāti (√dhā，to put, bring, generate，長養)，就意義來說，指「此諸界馳流三界、五趣、四生，輪轉生死；……此諸界任持自性；……此諸界長養他性」(CBETA, T27, no. 1545, p. 368, a15-19)[9]。此處所言留下了讓我們思考「界」字語義的珍貴線索，也就是說「界」是會驅策我們奔赴未來生死輪迴處所者，它會保持自性並長養他性。

---

[8] evaṃ yad yatra na asti tat tena śūnyam iti yathā-bhūtaṃ samanupaśyati yat punar atra avaśiṣṭaṃ bhavati tat sad iha asti iti yathā-bhūtaṃ prajānāti.

[9] 《大毘婆沙論》梵文已不存，有關此處語源的推測完全是筆者所做。其中，dhāreti 有《清淨道論》可供參考。dadhāti 係參考玄奘譯《俱舍論》的「長養」用例，如在解釋「布薩」(poṣadha，玄奘譯作「長養」，真諦譯作「布沙多」)時，梵文作 "poṣaṃ dadhāti manasaḥ kuśalasya yasmā-duktastato bhagavatā kila poṣadho'yam" （由於可以產生（dadhāti）善心的成長（poṣa），所以薄伽梵將此說成 poṣa-dha），玄奘譯作「由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」，也就是說此處做動詞用的 dadhāti，玄奘譯作「長養」。《大毘婆沙論》此處的脈絡，「長養」的原文應該也是 dadhāti，以√dhā 來訓釋 dhātu，非常合理。 此處有關《大毘婆沙論》、《清淨道論》相關的論述，參考平川彰《法と縁起》，pp.570-4。

其次，歸納了「界」的八個語義解釋，從其說明的文脈看起來，似乎是分成三類，也就是說最前面的第一個和最後面的第八個有其各自獨立的意義，而中間的六個亦即「段」、「分」、「片」、「異相」、「不相似」、「分齊」雖然有其各自的意義但有可能是具有關連性的一串概念。以下分別說明其可能的意涵[10]：

（1） 種族（gotra，genus, class, species）：種類、類別。

（2） 段（kāṇḍaka，a single joint of a bamboo, a portions or part）：原指竹節亦即將竹子分成許多段的中間堅硬的部分，也引申作竹節與竹節中間的部分（中文的「節」應該也有此二用法），所以在此「界」作「段」義，即是指組合成整體的部分，如組合骨肉等「段」亦即「部分」而成為男、女身。

（3） 分（aṅga，a limb, a subordinate division）：最直接的意思是指身體的手足，引申為「從屬性的細分」。

（4） 片（khaṇḍa，broken; a piece, part, fragment）：原來是指被破壞的，以人有十八界來說，或許是指若人身心離散會變成十八片。

（5） 異相（nānākaraṇa，variation；nānākāra，manifold, various）：指眼界的「相」不同於其他十七界的相，其他界亦然。但此處所謂的「相」何指，並不清楚。

（6） 不相似（asadṛśa，unlike, dissimilar）：十八界彼此之間並不相類似。

（7） 分齊（paricchedа，cutting, separation, limit, boundary；pravibhāga, separation, classification, a part, a portion）：平川彰認為是指「十八界被『分開』，各自有其『區分』」[11]，若說「分齊」的原語是 paricchedа，其意義亦可說是「界限」或「限界」，亦即用「限」來說「界」。

（8） 種種因（nānāhetu?；citrahetu，various cause）：是指作為能使眼界生起的因，就不會是使其他界生起的因。

以上的三種語源的「任持自性」以及八種語義解釋的「種族」、「種種因」三

[10] 有關「界」之八義的梵文原文，若依《俱舍論》梵文原本與玄奘譯對比，「種族」、「段」、「分」、「不相似」這四個的原文對應，應該沒有問題；異相雖然也有一些蛛絲馬跡可循，但不是很能確定。「片」、「分齊」、「種種因」則是依平川彰《佛教漢梵大辭典》和 Monier Williams 的 *Sanskrit English Dictionary* 所做的推敲，對照《大毘婆沙論》的解說，筆者認為「片」和「分齊」應該沒有問題。「種種因」則純粹是筆者的猜測。

[11] 平川彰《法と縁起》，p.543。

者，對後來《俱舍論》與唯識學的看法有影響，可以說是相當重要解釋。另外較為特別的是「分齊」的語義解釋，在《俱舍論》和唯識學當中沒有被提及，反而是到了法藏才受到重視。法藏所用的「分齊」意涵是不是完全等同於《大毘婆沙論》，為何特別取此義，是相當值得玩味的問題。

在《大毘婆沙論》之後的《俱舍論》，解釋「界」時說：

> 法種族（gotra）義，是界義。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。此中，種族是生本（ākara）義。如是眼等誰之生本？謂自種類同類因故。(CBETA, T29, no. 1558, p. 5, a4-8)

「種族」梵文作 gotra，即是現代所謂的「種類」，如有金、銀、銅、鐵不同種類的金屬，被稱為「多界」，所以說諸法的「種類」即是界的意義。在一有情身或者一期生死的五蘊相續當中，有十八種類的諸法，所以稱為「十八界」。以上的解說，完全同於《大毘婆沙論》[12]。但是《俱舍論》接下來又說界具「種類」義同時也是表示它是「生本」亦即「生起的根本」，「生本」梵文作 ākara，本身即有「根源」（origin）義，如眼根作為下一剎那眼根生起的同類因，不同於眼根作為「處」乃是眼識及其相應心所的「生長門」。此「生本」之說或許就是《大毘婆沙論》的「種種因」義，只不過是《俱舍論》將「種族」義和「種種因」義直接結合在一起。

至於「界」的語源解釋，在《俱舍論》說明四大種的體性時說：「地水火風能持自相及所造色，故名為界」(CBETA, T29, no. 1558, p. 3, b1-2)（svalakṣaṇopādāyarūpa-dhāraṇād dhātavaś）[13]，也曾經從「能持自相」來解釋「界」。

總之，我們可以看到《俱舍論》是繼承了《大毘婆沙論》有關「界」的「能持自相」、「種族」、「因」的三種意涵。

唯識學則是在《阿毘達磨集論》當中，要說明蘊、處、界三科的內涵定義時，以四個定義來規定「界」的意義，《阿毘達磨雜集論》對其做了更深入的解說：

> 問：「界」義云何？答：（一）「一切法種子」義，謂依阿賴耶識中諸法種子，說名為界，界是因義故。（二）又「能持自相」義，是界義。（三）又「能持因果性」義，是界義，能持因果性者，謂於十八界中根、境諸界及六識

[12] 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71：「應知此中種族義是界義者，如一山中有多種族，謂金銀銅鐵白鑞鉛錫丹青等石、白墡土等異類種族。如是於一相續身中，有十八界異類種族。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 367, c25-28)

[13] P. Pradhan (ed.), Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. p. 8.13

> 界，如其次第。（四）又「攝持一切法差別」義，是界義，攝持一切法差別者，謂諸經說「地等諸界及所餘界，隨其所應皆十八界攝」。」(CBETA, T31, no. 1606, p. 704, b25-c2)

首先說「界」是「一切法種子」義，這是唯識學詮釋「界」義的一項創舉。如面對《大乘阿毘達磨經》有名的偈頌「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」（anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ, tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca.）[14]，唯識學乃是以作為「一切種子識」的阿賴耶識來詮釋無始時來即已存在的「界」，相對地如來藏系統的《寶性論》則是以「如來藏」來詮釋，兩者的著眼點在「界是因義」。值得注意的是，當以阿賴耶識當中的諸法種子來解釋「界」的時候，由於種子的六種特性中第一個即是「剎那滅」，所以此作為「因」的「界」必定是有為法，只不過是有為法當中作為因緣、更為根本的法而已。

其次說「能持自相」是界義，這是《俱舍論》從《大毘婆沙論》的三種語源解釋從承襲的一個，《清淨道論》也有同樣的說法[15]。這也完全等同於「能持自相，故名為法」的所謂法的定義，從保持自相令其不消失這一點來說，「界」和「法」有其共通性。

接下來的（三）「能持因果性」，同樣是從「能持」（dhāreti，√dhṛ）來解說的，但所持的不是自相，而是因果性。此或許與世親在《俱舍論》中解釋經量部的「種子」（bīja）義有關：

> 此中何法名為種子？謂名與色於生自果所有展轉、隣近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性；何名相續？謂因果性三世諸行；何名差別？謂有無間生果功能。(CBETA, T29, no. 1558, p. 22, c11-15)

也就是說若還沒有提出六識之外的阿賴耶識來作為種子的依處，那能生諸法的種子要如何解釋就成為問題。說一切有部認為說要說明聖者與凡夫的差別，在於凡夫的五蘊相續與未生起的煩惱之間有一個「得」的心不相應行法連接，所以現在

---

[14] Johnston, E.H. (1950), ed., Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, p. 72,12-14.《究竟一乘寶性論》卷 4〈無量煩惱所纏品 6〉:「無始世來性　作諸法依止　依性有諸道　及證涅槃果」(CBETA, T31, no. 1611, p. 839, a18-19)

[15] 《清淨道論》在從七個方面來解說「十八界」的「界」義，亦即義 artha、相 lakṣana、順序 kama、限量 tāvatva、數 saṅkhā、緣 paccaya、所見 daṭṭhabba，而在解釋第一個意涵時，舉出十八界有五個共通的意義，其中的第一和第五分別說「準備（vidahati）故名界」、「保持（dhāreti）故名界」，這兩種或許可視為是南傳對「界」的語源解釋。參考平川彰《法と縁起》，p.　。

當下雖然沒有煩惱生起，但只要生起的條件具足，煩惱還是會生起，但是聖者已經斷除了與煩惱之間的「得」，所以煩惱不再生起（當然煩惱的斷除還是有其次第，證初果的聖者只斷除與疑、惡見二根本煩惱之間的「得」，證四果的阿羅漢才能斷除所有煩惱的「得」），但是煩惱的體作為有「自性」的「法」是恆時存在的。但是著作《俱舍論》的世親，在此依於經量部的立場，主張說並不需要立「得」這樣的心不相應行法，只是用「種子」來說明即可。也就是說凡夫因為還有所有的煩惱種子所以是凡夫，聖者則是開始已經可以斷除掉煩惱的種子所以被稱為聖者。

世親以「相續轉變差別」（saṃtāna-pariṇāma-viśeṣa）亦即「有情五蘊相續當中的特殊變化」來解釋「種子」，此時還是依於經量部色心可以彼此互相熏習並執持對方的種子的立場，並未以阿賴耶識作為所熏習者，也尚未只以作為心法的阿賴耶識來執持種子。所以此時的種子即是「相續」的一種在下剎那即可生起果的功能，而「相續」即是「因果性三世諸行」（hetuphalabhūtās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ），也就是指「三世當中作有因果之體的諸有為法」，有為法的生起有其各式各樣的緣，它本身則成為未來法的緣，如此則「名」（精神）與「色」（物質）這些有為法，是「因」同時也是「果」，所以說它們是「因果之體」（hetu-phala-bhūta）。名與色當中所有能生起自身的果的間接或直接的功能，被稱為種子。

由此看來，此「能持因果性」義或許與第一個「一切法種子」義也有關連，只是其重點比較放在「能持」方面。

最後是「能攝持一切法差別」義，意指十八界是可以含括所有具差別性的一切法，但因相關的文獻有限，其意義有其不清楚之處。但整體看起來，重點似乎還是跟「持」有關。

總結《阿毘達磨集論》有關「界」的四個意涵，可以說是在作為「因」的「種子」義以及「持」義。與《俱舍論》比較起來，已經不見其「種族」義了。

三、唯識學派對「法界」的詮釋

「法」與「界」有以上諸多用法，合稱「法界」（dharma-dhātu）時又有何意義？最直接的意義是意識依於意根所了別的法境，由於六根、六境、六識都同為「界」，所以作為六境之一的法境又稱為「法境界」，簡稱「法界」。這時候「法」是「能持自相」、「軌生他解」，就作為意識的所對而言，可分成「別法處」（或稱「別法塵」）或「一切法」，前者指意識不共於五識的了別對象，是我們透過內省所知道的內心的活動方式亦即情感（受）、知性（想）、意志（行）；後者表示意識所知的對象不只是受、想、行，連前五識所認識的色、聲、香、味、觸五境也包

括在其中。[16]此時「界」可以說還是「種族」(gotra)、「生本」(ākara)之義，而「法界」即是作為意識的對象的這些法，它們所從屬的這個種族、這個類別，而且這是它們生起的根源，所以「法界」應該作依主釋屬格關係，解作「法的界」亦即「法的種族」或「法的生本」。

然而隨著阿毘達磨時代，意圖用五蘊含攝一切有為法，或者用十二處、十八界含攝一切的有為、無為法，行蘊的範圍從作為意志的思心所擴大到包含了未被放在色、受、想、識之外的一切有為法，也就是與心相應（除了受和想）和與心不相應的有為法，法境處和法境界也不只包含了五蘊的受、想、行蘊[17]，還包含了無為法在內。

就邏輯的分析而言，「法界」的意涵因此與所謂的無為法有了關係，但也只是說「法界」是作為意識所認識的對象之一而已。至此的理路應該是說一切有部與唯識學所共許的。但是兩者對於無為法的內容看法有所不同，說一切有部認為無為法包含了虛空、擇滅、非擇滅，其中擇滅意即由慧心所的簡擇所得到的生死苦迫性的滅除，也就是所謂的涅槃，說一切有部將其視為一個獨立的無為實法，所以說它是法界時，是指它能保持自身無為的自相並且可以作為使意識生起的因。而唯識學則將無為法統攝為「真如」，如《解深密經》中說有七種真如，但是真如不只是作為意識所認識的對象之一，它變成是一切法的內在實性，但為一切法的真實的所依。當「法界」變成是一切法真實的所依時，它的意義就不僅僅只是意識的對象了。

在進一步說明「作為無為法的法界」時，還是必須注意「法界」不特別作為意識的認識對象時，其意義也常常是「作為有為法的法界」，如說到菩薩度化眾生功德無量時，會從菩薩能對有情界無量、世界無量、法界無量、所調伏無量、調伏方便無量的五無量起一切的善巧方便來說明，也就是說菩薩專心精進於饒益處在各種世界的無量有情眾生，而這些有情眾生因為有「善、不善、無記諸法如是等類差別」或者「在彼彼界，由種種法或染或淨，差別可得」，而在觀察這些眾生時可以發現有些眾生已經成熟堪任於解脫眾苦，所以可以為說調伏眾苦的方法。其中的「法界」是指「善、不善、無記諸法的類別」或者「雜染法、清淨法的類別」。所以當說「「普為一切法界有情。修行如是施等善根。非專為己」(CBETA, T30, no. 1579, p. 532, b20-21)時，此時的「法界有情」，指得應該也是「具有雜染、清淨諸法的不同類別的有情」之意。

---

[16] 印順法師將「法」分成文義法、意境法、皈依法三種，其中作為意識所認識的對象的即是意境法，意境法又可分為「別法處」和「一切法」，詳見其《佛法概論》，pp.6-7。

[17] 此時應該還包含色蘊當中的「無表色」(說一切有部)或「法處所攝色」(唯識)，但因不是目前探討的核心主題，暫且不論。

比較值得研究的是以下《瑜伽師地論》本地分的〈菩薩地〉有關菩薩悟入法界的說明：

> 由此方便悟入道理，一切諸法非有、非無，猶如幻夢，其性無二。是故宣說「一切諸法皆如幻夢」。如是菩薩普於一切諸法法界，不取少分，不捨少分，不作損減，不作增益，無所失壞。若法實有知為實有，若法實無知為實無。如其所知，如是開示，當知是名菩薩隨順會通方便善巧。(CBETA, T30, no. 1579, p. 541, b16-23)

此處的「一切諸法法界」，若依前面的方式，可以解為「一切諸法的實有法或實無法的不同類別」，對於實無法不取少分，如實地觀其為實無法；對於實有法不捨少分，如實地觀其為實有法。菩薩若能如是觀察，就可以通達一切諸法的非有、非無，了知其如夢如幻。此時的「實有法」和「實無法」或許也可以如前面所引《瑜伽論》所說「又有性者，安立有義，能持有義；若無性者，安立無義，能持無義，故皆名法」，此時「法界」還可以是「作為有為法的法界」。但是若將其與入初地的通達位連結，則此時實無法是三性當中的遍計所執性，而實有法就是依他起性和圓成實性，則通達法界即是通達圓成實性（空性、真如、唯識性），此時「法界」就變成是「作為無為法的法界」了。

《辯中邊論．相品》就說「空」的「異門」（paryāya，同義異語）有「真如」（tathatā）、實際（bhūtakoṭi）、無相（animitta）、勝義（paramārtha）、法界（dharma-dhātu），並且說「由聖法因義（ārya-dharma-hetutva），說為法界，以一切聖法緣此生故（ārya-dharmānān tad-ālambana-prabhavatvāt）[18]。此中界者，即是因義」(CBETA, T31, no. 1600, p. 465, c23-24)。意即聖人所證所得的涅槃、菩提、十力、四無畏等，都是以空性為所緣而產生的，所以說空性是這些聖法產生的因，稱之為「聖法的因」亦即「法界」。

《辯中邊論．相品》在談空性時是與虛妄分別一起談的，虛妄分別即是有為法，空性是無為法，兩者合起來即是一切法的相貌，論中說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。具體指有情眾生在三界當中流轉的所有心與心所亦即虛妄分別，由於無始時來言說戲論習氣的影響，在其現起的同時，即執無為有，認定有作為能取的主觀與作為所取的客觀，但實際上並無此能取、所取二者，有的只是因緣和合、由阿賴耶識的種子所生起的虛妄分別，還存在的是由能取、所取二者不存在所突顯出來的空性或真如實性。若連接上面所說，則能取、

[18] Gadjin M. Nagao, ed., Madhyāntavibhāga-bhāṣya, p. 23.25-24.1

所取二者是本來就不存在，只是由虛妄分別的心識所主觀投射出來的，稱對為遍計所執性，這是「實無法」應如實觀其為無；但是虛妄分別乃是由自身的種子所生起的識，就其作為緣起法有其相對的實在性，被稱為依他起性；二取空性則是作為勝義的實有法，被稱為圓成實性，對於依他起和圓成實，應該知道此實有法要如實地觀察它們是實有法。如此則「法界」就是「空性」。

若我們將前面所說作為「無始時來界」的阿賴耶識放進來一併考慮，依《辯中邊論．相品》所說，擁有一切諸法種子的阿賴耶識即是虛妄分別諸識的根本，是一切染淨諸法生起的因緣，本身也是有為法。所以當我們說它是一切諸法平等的所依的界時，可以說它是「作為有為法的法界」，所以在論述菩薩對界的通達時，似乎可以看到一方面是通達有為諸法的因，一方面即是通達一切諸法的空性，如《顯揚聖教論》中說：

> 復次，阿賴耶識具一切種子故……如是有情世間生根本故，器世間生根本故，是現在世苦諦體故，能生未來苦諦故，能生現在集諦故，當知阿賴耶識是一切雜染根本。復次，阿賴耶識所有攝持順解脫分及順決擇分等善根種子，此非集諦因由，順解脫分善根等違流轉故。所餘世間所有善根因此生故，轉復明淨。……又依此一切種子阿賴耶識故，薄伽梵說「眼界、色界、眼識界。乃至意界、法界、意識界」，由於阿賴耶識中有種種界故；又如經說「惡叉（akṣa）聚喻」，由於阿賴耶識中有非一界故。是故當知即此雜染根本阿賴耶識，以修習善法故，即得轉滅。又此善法修習，若諸異生以緣轉識為境作意故，方便住心，為欲入初諦現觀故。非未見諦者於諸諦中未得法眼，而能通達一切種子阿賴耶識。此未見諦者修如是行已，或入聲聞正性離生，或入菩薩正性離生，通達一切法界已，亦能通達阿賴耶識，當於爾時總觀各別自內一切雜染，又復了知自身外為相縛所縛，內為麁重縛所縛。又此行者由阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故，略彼諸行於阿賴耶識，總為一團、一積、一聚；為一聚已，以緣真如境智，修習多修習故，所依止轉，轉依無間，當知已斷阿賴耶識。由此斷故，當知已斷一切雜染。(CBETA, T31, no. 1602, p. 567, a26-b27)

依於阿賴耶識含藏有一切法的種子這一點，佛說有十八界，因為阿賴耶識中有「種種界」也就是種種類別之故。又經中說惡叉樹（akṣa）每一蒂有三果聚合在一起，可以說是指在阿賴耶識中同時有煩惱雜染、業雜染、苦雜染等三雜染的種子聚集，所以說阿賴耶識有「非一界」。但是這作為雜染之根本的阿賴耶識，我們只要不斷地修習善法，讓有漏的善法成為無漏的善法，就可以讓它轉滅。而在修行的過程中，還未能達到諦現觀也就是能通達真理前，就不可以通達阿賴耶識，反過來說

對於作為一切雜染諸法之根本的阿賴耶識沒有通達，就無法真正照見苦諦、集諦。唯有入聲聞的正性離生亦即證初果，或入菩薩的正性離生亦即入初地，才能真正通達一切法界，才能通達阿賴耶識。此時所謂通達一切法界，若順著文脈看下來，「法界」應該也可以指作為一切法之所依的「阿賴耶識界」，也就是「一切戲論所攝諸行界」亦即攝屬世間言說的有為法的「因」。

至此，我們可以歸納說唯識學所謂的「法界」可以指意識的認識對象；也可以指阿賴耶識作為有為諸法的種子亦即「因」，從它是一切法的因，說它是「法界」；最後則是指這些有為諸法無能取、所取性所突顯出來的空性、真如，因為以它為所緣，可以有聖者所證所得的菩提、涅槃、十力、四無畏等的功德的生起。當從「一切法唯識」或「三界唯心」的觀點，將所有的有為法攝屬於心時，則作為一切法二取空性的法界、真如，則「法界」可說成是「心界」，「真如」可說成是「心的實性」。如《雜集論述記》說：「心界即是法性、真如。界者，性義，心本性故。」(CBETA, X48, no. 796, p. 12, b10-11)必須注意的是這完全不同於如來藏思想的理路，此處所說的「心界」是指「心的本性」，以唯識學來說，「心的本性」即是「無我性」，也就是作為依他起的三界心、心所，在緣生緣滅當中，沒有常一、自在、不變的「人我」，也沒有一個可以離開其他法而獨立存在的「法我」（法體）存在，從無始時來，即有「無我性」貫穿在其中。所以唯識學在解釋「心性本淨」時也是堅持此立場，如《成唯識論》說：

> 然契經說「心性淨」者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故；或說心體非煩惱故，名性本淨。非有漏心，性是無漏，故名本淨。(CBETA, T31, no. 1585, p. 9, a4-7)

也就是說大乘經中所謂的「心性本淨」並不是說有漏的心，它的體性是無漏，站在法相分析的立場，這是矛盾的。唯識學從兩方面來解通經說，一從心王本身沒有善惡性，是隨著心所有法的善惡性而顯出來的，這可稱為「心性無記」或「心通三性」，也就是從心王的「中容性」來說「心性本淨」。另外則是「心空理所顯真如」，也就是虛妄分別的心當中無有二取，此二取空的道理所顯出來的真如、無我性，被說成是虛妄分別心的真實性。與如來藏思想在解釋「心真如」或「心界」時，直接將其等同於佛功德，有極為明顯的差異。

四、華嚴祖師對「法」、「界」和「法界」的詮釋

〈入法界品〉在《華嚴經》中屬於「依人證入成德分」，顯見「入法界」實乃華嚴修行實踐的具體目標，法藏在《探玄記》中解釋其意義時，提到了法與界各

有三義，其次在其《法界無差別論疏》中解釋題名時，也提到了幾乎同樣的內容，後者的說明更為清楚，以下依之來分析：

法有三義，一、持義，謂自性不改故；二、軌義，謂軌範生解故；三、對意義，是意識所知故。界亦三義，一、因義是界義，謂依生聖法故，《攝論》云：「法界者，謂是一切淨法因故」，《中邊論》意，亦同此說。二[19]、性義是界義，謂法之實性，《起信論》云：「真如者，即是一法界大總相法門體」，又云：「法性真如海」，故云也。三、分齊義是界義，謂諸法分齊，各不相雜，故名為界。前二皆法之界故。名為法界。後一法即界故。名為法界也。」(CBETA, T44, no. 1838, p. 63, b18-26)

法的三義中，前二者分別對應唯識學所重視的「能持自性」、「軌生物解」，第三「對意」義」則是說相對於色、聲、香、味、觸為前五識的對象，「法」則是意識所知的對象。界的三義中，第一「因」義完全採用唯識學「一切聖法生起的所依因」來解釋「法界」，所以是梵文六離合釋當中的依主釋（屬格關係）。第三「分齊」義頗為特別，因為阿毘達磨的這種解法並不受唯識學的重視，反而受到了法藏的重視，如前所述，若「分齊」的梵文是 paricchedaˊ，就有「界限」(limit, boundary）的意思，所以諸法自保持有其自性，則諸法的界限就了了分明，互不相雜了，有這樣的意義下，「保持自性」的「法」本身即是「各不相雜」的「界」，所以就形成了同位格關係的持業釋複合詞。

最值得注意的是第二「性」義，「法界」變成是「法之實性」，同樣是依主釋的屬格關係。如果將「界」解成「性」，說法界不外就是真如、空性、無我性，如此則完全顯不出此解法的獨特性。重要的是法藏引用了如來藏系統的《大乘起信論》中作為「一法界大總相法門體」的真如，它是「不生不滅的心性」。此心真如若依言說分別有二種義：「一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故」 (CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a25-26)，這相當於《勝鬘夫人經》所謂的「空如來藏」與「不空如來藏」[20]，也就是說作為心之本性亦即諸法之本性的真如，本性即是清淨的，從它不與煩惱相應，說「如實空」；從它自體本具無量無數的佛功德，說「如實不空」。所以，真如稱為「法界」，並不只是真如

[19] 大正藏原作「三」，應該是「二」之誤。

[20] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1：「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法。世尊！此二空智，諸大聲聞能信如來。一切阿羅漢、辟支佛空智，於四不顛倒境界轉。是故一切阿羅漢、辟支佛，本所不見、本所不得。一切苦滅，[＊]唯佛得證，壞一切煩惱藏，修一切滅苦道。」(CBETA, T12, no. 353, p. 221, c16-23)如來藏本性清淨，離、脫、異於一切煩惱的覆藏，是名空如來藏；如來藏本具超過恒河沙數的不可思議的佛法亦即佛功德，與其不離、不脫、不異，是名不空如來藏。

作為聖智的所緣境，可以使聖法生起，而是真如本身即含有遠離一切雜染，並且內具有稱性的佛功德之故，而這是一切眾生的本性。

《探玄記》在「釋名」中解釋完法和界的各別三義，並在「明宗趣」中從「義」、「類」、「位」三方面來說明「入法界」此一宗趣。從「義」方面來說時，說「所入法界，義有五門」，將各種的法界義加以統合，由此可以看到華嚴法界義的獨特性。法藏將法界分成「有為法界、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」、「非有為非無為法界」、「無障礙法界」，前四門類似「有、無、亦有亦無、非有非無」的四句論法，合起來五門應該是與五教相對應的，以下即分別引原文加以分析論述。

（一）有為法界

> 初，有為法界，有二門，一、本識能持諸法種子，名為法界，如論云：「無始時來界」等，此約因義。二、三世諸法差別邊際名為法界，〈不思議品〉云：「一切諸佛知過去一切法界，悉無有餘；知未來一切法界悉無有餘；知現在一切法界悉無有餘等。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, b27-c4)

法藏說第一種「有為法界」可有兩種理解方式，一種是唯識學所說的本識亦即阿賴耶識能執持諸法的種子，所以可以稱為「法界」，如唯識論中引《大乘阿毘達磨經》「無始時來界」的偈頌，此時法界的界是作「因」義。筆者在前面論述唯識學所詮釋的「通達一切法界」義時，曾說此時的「法界」應該也可以指作為一切法之所依的「阿賴耶識界」，將阿賴耶識稱作「法界」，雖然苦尋唯識經論的用例而不可得，在法藏的說法當中卻得到了印證。但是法藏在談「界」的三義當中的「因」義時，卻完全只用作為無為法界的真如空性的「依生聖法」的「因」義，沒有提到作為有為法界的阿賴耶識的「種子親生自果」的因義。

另一種的有為法界是指過去、未來、現在三世彼此有其差異，其間的邊際或界限，用法藏所謂「界」的三義來說，應該是「分齊」義。

若依法藏的四法界說來看，此「有為法界」屬於「事法界」，以五教來說應該是「小教」。

（二）無為法界

> 二、無為法界，亦有二門。一、性淨門，謂在凡位性恒淨故，真空一味無差別故。二、離垢門，謂由對治方顯淨故，隨行淺深分十種故。(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c4-7)

無為法界即是清淨、平等無差別的真如空性，是有差別的有為諸法的所依，一般又將其分成「自性清淨」和「離垢清淨」，或者是「在纏真如」和「出纏真如」，此處所說的二門即與其相當。凡夫為煩惱所纏縛未能照見諸法本具的無差別性，但不妨礙其性的本自清淨，是為「性淨門」，而隨著修行由淺入深，煩惱依次受到對治，清淨也就逐漸顯出，是為「離垢門」。在此法藏並要特別說明此無為法界的「界」是何義，從其說明當中強調「性恆淨」、「一味」，比較是從「性」義來談法界，但是從其與此處其他法界做對比，縱使是「性」義也只是「諸法的無差別性」而非本具一切佛功德的眾生的心性。所以也可說是唯識學所說的「依生聖法」的「法界」而已。

因此，此無為法界相應於「理法界」和「始教」。

（三）亦有為亦無為法界

> 三、亦有為亦無為者，亦有二門。一、隨相門，謂受想行蘊及五種色并八無為，此十六法唯意識所知，十八界中名為法界。二、無礙門，謂一心法界具含二門：一、心真如門，二、心生滅門。雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恒不相雜，其猶攝水之波非靜，攝波之水非動。故〈迴向品〉云：「於無為界出有為界，而亦不壞無為之性；於有為界出無為界，而亦不壞有為之性。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c7-15)

第三「亦有為亦無為法界」分成「隨相門」和「無礙門」，其中的「隨相門」應該是指從分類的角度來說，法界是屬於十八界當中的「法界」，指意識不共於前五識的認識對象，其中包括了「受、想、行三蘊」、「五種色」（極略色、極迥色、無表色、遍計所執色、定所生自在色[21]）以及「八種無為」（善法真如、不善法真如、無記法真如、虛空、非擇滅、擇滅、不動、想受滅[22]），在此法界中包含了有為法和無為法，所以將此稱作「亦有為亦無為法界」。

重要的是「無礙門」，在此法藏引用作為終教代表論書的《大乘起信論》，來說明有為法與無為法的無礙義。《大乘起信論》即是要聽聞者對「大乘」生起信心，相信此大乘可以將我們從生死的此岸渡向涅槃的彼岸，而「大乘」的具體內涵即是所謂的「眾生心」，此眾生心即是法藏此處所說的「一心法界」。眾生心有真如門與生滅門的兩面，真如門即是「心性不生不滅」，生滅門則是「依如來藏故有生

---

[21] 五種色即是非五識所緣，只被意識所認識的五種色法，它不是色處乃至觸處，所以被稱為「法處所攝色」。五種色的詳細解說，見《大乘法苑義林章》，CBETA, T45, no. 1861, p. 341, b2-c18。

[22] 有關八無為，詳見《大乘阿毘達磨集論》(CBETA, T31, no. 1605, p. 666, a20-b10)。

滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」，此即如來藏系統的基本立場，從心性本淨亦即心性是不生不滅的無為法，而且內在本具與佛無別的稱性功德，此本具的覺性卻為無始時來的煩惱所纏覆，所以有生滅的妄念心現起，但雖然現起卻又不失其原來清淨的本性，所以此時「不生不滅的心性」和「生滅的妄念」和合，形成了非一非異的關係，此時的眾生心被稱為阿賴耶識。這就有如水波一樣，水本來以濕為性，當它被以動為性的風吹動而形成波浪時，水相和風相和合在一起不相捨離，但若風止息，動相消失了，濕性卻是一直都存在的。《起信論》談真如門與生滅門都可總攝一切法時，說「以是二門不相離故」，所以真如門不離生滅門，生滅門不離真如門，就有如水不離波，波不離水。而法藏在此處強調的是「雖此二門，皆各總攝一切諸法，然其二位恒不相雜」，也就是不相捨離的二門，卻又是各自維持其自體而不相雜，有如波雖不離水，但猶保有其動性而非靜，水雖不離波，仍保有其靜性而非動。就有如《勝鬘夫人經》中所說「染而不染，不染而染」的兩種不可思議，也同於法藏所常用的「隨緣不變，不變隨緣」。

值得注意的是在第一的「有為法界」說到的「本識」，是在唯識經論當中作為含藏一切諸法種子的阿賴耶識，因為種子是剎那滅，這樣的阿賴耶識也是有為法，所以就被歸類在有為法界當中。但是法藏在許多地方也會用到《起信論》生滅門「不生不滅與生滅和合」的阿賴耶識，它是真妄和合的，與不生不滅的清淨不相捨離，這時候的阿賴耶識應該就會被歸類在此處的「亦有為亦無為法界」[23]。

因此，此「亦有為亦無為法界」應該對應於「理事無礙法界」和「終教」。

（四）非有為非無為法界

> 四、非有為非無為者，亦二門。一、形奪門，謂緣無不理之緣，故非有為；理無不緣之理故非無為。法體平等，形奪雙泯。《大品經》三十九云：「須菩提白佛言：『是法平等，為是有為法？為是無為法？』佛言：『非有為法非無為法，何以故？離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。須菩提！是有為性、無為性，是二法不合、不散。』」此之謂也。二、無寄門，謂此法界離相、離性，故非此二。由離相，故非有為；離性，故非無為。又由是真諦，故非有為；由非安立諦故非無為，又非二名言所能至故，是故俱非。《解深密經》第一云：「一切法者略有二種，所謂有為、無為。是中有為，非有為非無為；無為，非無為非有為。」乃至廣說。(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c15-29)

[23] 有關法藏談真妄和合賴耶的例子，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故論但云『不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。』以許真如隨熏和合，成此本識，不同前教「業等種生」故。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c25-p. 485, a4)

第四的「非有為非無為法界」分成「形奪門」和「無寄門」。「形奪門」即是指有為法和無為法的互奪而雙亡，說到緣，沒有「不理之緣」，也就是所有的事都必然回歸到理，所以就無所謂的有為法；說到理，沒有「不緣之理」，也就是所有的理都必然隨緣，所以就無所謂的無為法。「無寄門」則是說此法界乃是離相，所以說非有為，甚至於還是離性，所以是非無為，任何從語言文句所做的界定都是不適合法界的。

此法界從其絕相離言，可對應於「言說頓絕、理性頓顯、解行頓成」的頓教。

（五）無障礙法界

> 五、無障礙法界者，亦有二門。一、普攝門，謂於上四門，隨一即攝餘一切故。是故善財或覩山海，或見堂宇，皆名入法界。二、圓融門，謂以理融事故，全事無分齊，謂微塵非小，能容十剎；剎海非大，潛入一塵也。以事融理故，全理非無分，謂一、多無礙，或云一法界，或云諸法界。〈性起品〉云：「譬如諸法界，分齊不可得，一切非一切，非見不可取」，此明「諸則非諸」也。〈舍那品〉云：「於此蓮花藏世界海之內，一一微塵中，見一切法界」，此明「一即非一」也。是故善財或暫時執手，遂經多劫；或入樓觀，普見三千。皆此類也。(CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c29-p. 441, a12)

最後的無障礙法界，分「普攝門」和「圓融門」。「普攝門」指前面的四門中，與任一門即可同時攝盡其餘的三門，所以說善財童子觀山海、見堂宇都是入法界，隨處都是修行的入手處。「圓融門」則是闡釋了華嚴「一即一切、一切即一」的圓教義理，透過理事圓融以顯事事無礙，由於以理融事，所以本來具有各自的分齊亦即界限的具體的事，其界限就消失了，如此一來則微塵不能說是小，因為它容得下十個剎土；剎海不能說是大，因為它可以潛入到一個微塵當中，即是所謂的小大無礙。由於以事融理，所以本來沒有分齊的理，也變得有其分齊，如此則一、多無礙，經當中說「諸法界」時即是「一法界」，說「一法界」時即是「諸法界」。

此無障礙法界對應於「事事無礙法界」與「圓教」。

五、結論

經由以上的分析與論述，可知阿毘達磨時代主要以「能持自相」意詮釋「法」，唯識學在此加上了「軌生物解」的解釋，重視保持有自相的存在可以給與我們一定的認識，認識到它的特性，到了華嚴的法藏，則除了前二義之外，還加上了「對

意」義，說「法」是意識所認識不共於前五識的對象，但這並未超出阿毘達磨與唯識所說。

至於「界」的意涵，《大毘婆沙論》用了馳流（dhāvati, √dhāv，to run, flow）、任持（dhāreti, √dhṛ，to hold, keep）、長養（dadhāti, √dhā，to put, bring, generate）等三種語源解釋，以及「種族」、「段」、「分」、「片」、「異相」、「不相似」、「分齊」、「種種因」等八種語意解釋，其中語源解釋的「任持自性」和語意解釋的「種族」、「種種因」為《俱舍論》所繼承，而「分齊」義不受《俱舍論》和唯識學的重視，卻出現在法藏有關「界」的三義中。而唯識學在解釋「界」的意涵時，用「一切法種子」義、「能持自相」義、「能持因果性」義、「攝持一切法差別」義，綜合來看可說是「種子因」義和「持」義，「種族」義似乎已經不受重視了。法藏說「界」有「因」義、「性」義、「分齊」義，其中的「因」義採用的是唯識學在解釋空性為何又名法界時，將「因」解為「聖法依之而生起之因」義，也就是說空性作為三乘賢聖修行時的所緣境時，可以使涅槃、十力、四無畏等聖法亦即聖德依之而生起，此時法藏完全不採用唯識學以「種子因」為「界」的「因」義。談「分齊」義時，似乎是承繼了《大毘婆沙論》八種語義解釋之一，指諸法各住其自性，形成了一個界限義。而最有特色的解法，則是將界解為「性」義，且其「性」乃是連結到有情眾生本自具足的佛性、如來藏性。

所以當法與界合起來成為「法界」時，阿毘達磨時代應該只是將其作為十八界的類別之一，唯識學一方面是如此，一方面從阿賴耶識是「無始時來界」，作為一切法的所依時，我們可以推論說阿賴耶識也是一個「法界」，此時它是作「一切法的種子因」，是有為的法界，這在法藏所謂的五種法界的第一個「有為法界」當中，也看得到同樣的看法。但是唯識學在談到「法界」作為「空性」的異名時，指得是能取、所取不存在所顯出的真如、空性，它雖然不是聖者的德性生起的直接因，但是以它為所緣，可以有聖德的生起，所以從它是「聖法依之而生起的因」，稱之為法界，這相當於法藏所說的「無為法界」。

而法藏五種法界分別對應於小、始、終、頓、圓的五教，可見其有關法界的解釋，一方面繼承了傳統有關「法」和「界」的解釋，一方面在「界」具有「性」義這個地方，與如來藏、佛性的思想結合，並照顧到《華嚴經》「一即一切、一切即一」的論理，提出了其自身獨特的法界說。

參考書目

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353。
《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545。

《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。
《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。
《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。
《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595。
《辯中邊論》，CBETA, T31, no. 1600。
《顯揚聖教論》，CBETA, T31, no. 1602。
《大乘阿毘達磨集論》，CBETA, T31, no. 1605。
《大乘阿毘達磨雜集論》，CBETA, T31, no. 1606。
《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611。
《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830。
《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838。
《雜集論述記》，CBETA, X48, no. 796。
《清淨道論》，CBETA, N67, no. 35。
Gadjin M. Nagao, ed., *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo Suzuki Research Foundation, 1964.
P. Pradhan, ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. (rev. 2nd ed.) Patna: K.P. Jayaswal Research Center, 1975.
Dwarikadas Shastri, Swami, ed., *Abhidharmakosa & Bhasya of Acarya Vasubandhu with Sphutartha Commentary of Acarya Yasomittra.* (2 vols.) Varanasi: Bauddha Bharati, 1998.
E.H. Johnston, , ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, by Asaṅga*. Bihar Research Society, Museum Buildings, Patna, 1950.
中村元，〈法（ダルマ）の観念〉，收於氏著《インド思想の諸問題》。
平川彰博士還曆記念會編，「平川彰博士還曆記念論集」《仏教における法の研究》，東京：春秋社，1975。
印順，《佛法概論》，新竹：正聞正版社，2000。
鎌田茂雄，《法界縁起と存在論》，收於「講座仏教思想第一巻」《存在論・認識論》，東京：理想社，1974。

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. 2018 / 陳一標主編.
-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2019.04
冊 ; 公分
ISBN 978-986-97520-6-0(上冊 : 平裝). --
ISBN 978-986-97520-7-7(下冊 : 平裝). --

1.華嚴宗 2.文集

226.307 108005975

2018
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

下冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：謝喬茹

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：10056 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：2019 年 04 月初版

版權所有，翻印必究

華嚴蓮社
財團法人臺北市華嚴蓮社
弘法・慈善・教育・文化