

華嚴專宗學院研究所
碩士論文

從《華嚴經·十地品》的煉金喻看鳳凰茶的製作工藝

研究生：釋覺塵

指導教授：李治華 教授

中華民國 114 年 05 月 19 日

目錄

目錄.....	错误！未定义书签。
摘要	错误！未定义书签。
謝 誌	错误！未定义书签。
第一章 緒 論.....	错误！未定义书签。
第一節 研究動機與目的.....	错误！未定义书签。
一、研究動機.....	错误！未定义书签。
二、研究目的.....	错误！未定义书签。
第二節 研究方法與範圍.....	错误！未定义书签。
一、研究方法.....	错误！未定义书签。
二、研究範圍.....	错误！未定义书签。
第三節 前賢研究之回顧.....	错误！未定义书签。
一、與土地相關的研究成果.....	错误！未定义书签。
二、與製茶相關的研究成果.....	错误！未定义书签。
三、與煉金相關的研究成果.....	错误！未定义书签。
四、其他相關的研究成果.....	错误！未定义书签。
第二章 煉「金」照法界.....	错误！未定义书签。
第一節 世間的煉「金」.....	错误！未定义书签。
一、照在西方.....	错误！未定义书签。
二、照在東方.....	错误！未定义书签。
三、融合入世.....	错误！未定义书签。
第二節 佛教的「金」喻.....	错误！未定义书签。
一、解說喻意.....	错误！未定义书签。
二、思維轉化.....	错误！未定义书签。
三、經論互證.....	错误！未定义书签。

四、結語.....	错误！未定义书签。
第三節 華嚴的「金」喻.....	错误！未定义书签。
一、金鍊法緣.....	错误！未定义书签。
二、金階次第.....	错误！未定义书签。
三、金性證道.....	错误！未定义书签。
四、金圓通世.....	错误！未定义书签。
第四節 〈十地品〉的煉金十喻.....	错误！未定义书签。
一、立喻基礎.....	错误！未定义书签。
二、衍生結構.....	错误！未定义书签。
三、火調雙運.....	错误！未定义书签。
四、匠極圓融.....	错误！未定义书签。
第三章 擇「茶」定鳳凰.....	错误！未定义书签。
第一節 鳳凰茶的殊勝特色.....	错误！未定义书签。
一、基因重奏.....	错误！未定义书签。
二、風味大成.....	错误！未定义书签。
三、時間藝術.....	错误！未定义书签。
四、思考特色.....	错误！未定义书签。
第二節 鳳凰茶與佛教文化.....	错误！未定义书签。
一、從文獻說.....	错误！未定义书签。
二、從跨域說.....	错误！未定义书签。
三、從歷史說.....	错误！未定义书签。
第三節 鳳凰茶的製作流程.....	错误！未定义书签。
一、觀茶.....	错误！未定义书签。
二、擇茶.....	错误！未定义书签。
三、定茶.....	错误！未定义书签。
第四章 當製「茶」遇上了煉「金」.....	错误！未定义书签。

第一節 「鮮葉」對上「金鑽石」	错误！未定义书签。
一、「鮮葉」的嬗變	错误！未定义书签。
二、「歡喜」的轉化	错误！未定义书签。
三、「鑽石」的深意	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合	错误！未定义书签。
第二節 「採青」對上「置礬石」	错误！未定义书签。
一、「採青」的技巧	错误！未定义书签。
二、「離垢」的蛻變	错误！未定义书签。
三、「礬石」的寓意	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合	错误！未定义书签。
第三節 「曬青」對上「善巧鍊」	错误！未定义书签。
一、「曬青」的竅訣	错误！未定义书签。
二、「發光」的成就	错误！未定义书签。
三、「巧煉」的智慧	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合	错误！未定义书签。
第四節 「晾青」對上「善治作」	错误！未定义书签。
一、「晾青」的關鍵	错误！未定义书签。
二、「焰慧」的精進	错误！未定义书签。
三、「善作」的專注	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合	错误！未定义书签。
第五節 「做青」對上「初磨瑩」	错误！未定义书签。
一、「做青」的通達	错误！未定义书签。
二、「難勝」的調和	错误！未定义书签。
三、「初磨」的建構	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合	错误！未定义书签。
第六節 「殺青」對上「細磨瑩」	错误！未定义书签。

一、「殺青」的圓融.....	错误！未定义书签。
二、「現前」的無礙.....	错误！未定义书签。
三、「細磨」的深入.....	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合.....	错误！未定义书签。
第七節「揉撚」對上「寶莊嚴」.....	错误！未定义书签。
一、「揉撚」的轉承.....	错误！未定义书签。
二、「遠行」的無相.....	错误！未定义书签。
三、「妙寶」的嚴勝.....	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合.....	错误！未定义书签。
第八節「烘焙」對上「作寶器」.....	错误！未定义书签。
一、「烘焙」的轉化.....	错误！未定义书签。
二、「不動」的自在.....	错误！未定义书签。
三、「寶器」的頂上.....	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合.....	错误！未定义书签。
第九節「精製」對上「精巧作」.....	错误！未定义书签。
一、「精製」的完善.....	错误！未定义书签。
二、「善慧」的近圓.....	错误！未定义书签。
三、「精作」的至上.....	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合.....	错误！未定义书签。
第十節「貯存」對上「增勝寶」.....	错误！未定义书签。
一、「貯存」的蘊化.....	错误！未定义书签。
二、「法雲」的究極.....	错误！未定义书签。
三、「勝寶」的無上.....	错误！未定义书签。
四、隱喻的疊合.....	错误！未定义书签。
第五章 結論.....	错误！未定义书签。
第一節 煉金映心.....	错误！未定义书签。

第二節 金喻入教.....	错误！未定义书签。
第三節 學術互鑒.....	错误！未定义书签。
第四節 工喻同構.....	错误！未定义书签。
第五節 終圓證道.....	错误！未定义书签。
參考文獻.....	错误！未定义书签。

摘要

本文嘗試以鳳凰茶的製作工藝、佛教的華嚴「十地」以及煉金傳統為對境，探討技術實踐與心性修證的深層同構。

在探討過程中，以煉金傳統為切入，梳理其世俗技術——兩河流域鑄金、中國丹道、恆河邊汞硫提純——，向宗教哲學的升華歷程。而這些隨著佛陀的法音宣流，成為遍灑諸經的「煉金」隱喻，此傳統照應在華嚴時，演繹為十地的煉金喻，將菩薩修證階段分別對應「熔煉——鍛造——淨化」等工序，構建起「行布圓融」的心性體系，實現技術邏輯向心性修證的系統轉化。

而鳳凰茶十大工序，如採青、曬青、烘焙等，與從歡喜地至法雲地的「十地」對應關係，鮮葉吸納天地靈傑的純熟，對應上初地「破無明殼」的覺性萌發；採青擇葉與持戒離垢，如是種種循環漸進，乃至到烘焙控溫，顯無功用行的覺證將圓，最後貯存醇化如入妙覺之境。從如是比對之中，發現彼此皆遵循著「本有基礎——外緣引導——自然顯發」的邏輯，在嬗變轉化中，深度詮釋「過程即道場」的實踐哲學。

所以說，不論是從坩堝的火光到茶爐的熱氣，還是由鮮葉構香到成茶兩化，無不揭示著「轉化」的本質，即不但是技術實踐，更是心性圓證的過程。所遵循「漸修累積——突破臨界——本質顯發」的發展規律，也為當代研究技術與心性的融合提供了「即世間而出世間」的範例。

關鍵詞： 煉金、華嚴、十地、鳳凰茶、同構

謝 誌

時光荏苒間，在華嚴專宗學院三年研究生階段的學習，已近尾聲。而畢業論文從最初的構想與籌備，到請師及落筆，以及初稿成後的推敲修改，如今在此最後奉呈之際，請容許學生以最誠摯之心，雙手合十，謹向所有成就此番殊勝研習經歷的和合因緣，致上最深深地感恩。

最先的深深感恩，欲奉于學院與院長^{上賢下}度師父座下。感恩學院三載關懷幫助，更感恩院長師父的慈悲攝受。回首那場突發的疫情，剎那間無常示現，尘寰遷變，也暫阻了線下學習之緣。在此困難時，院長師父智周法界，頓開方便，善巧化網路資源為津梁，匯華嚴學下三十多門課程聚於一堂，盡作雲端法筵，普被九州。此之一舉，不僅跨越了海峽之隔，也超越了種種有形、無形的內外障礙，使學生如枯藻感新泉般，終圓渴慕久已，希求能系統學法的心願。如今再回看這段學習歷程，依然是那樣的彌足珍貴，課堂上師長們的字字珠璣，如那暗夜中的明燈，不僅驅散了學生對如何學華嚴的困頓迷霧，更長久地照亮著未來修行之路。

尤為感謝院長的用心籌劃，疫情期間，跨越地域，開設網課，誠為之難，學生深能感受。院長師父為了讓吾等安心學習，一直努力協調，期間還特意不遠千里輾轉寄送紀念影音書籍，讓學生雖隔螢幕，卻深切體會到線上即線下無差別的關懷，感動之餘，更不敢忘懷院長師父在開學典禮的鼓勵，結業典禮的教誨，特別是對研三論文寫作的關心，再三提醒著吾等，一定要安置好環境。雖然學生在寫作之前，便已依教而奉行地全力協調，但還是在今日初寫作後，突然各種違緣乍起，諸多障礙突然迸發，種種事務紛至遝來，一事未了，一事又起，磋磨極大。雖然身心俱疲，但幸有院長的叮嚀之真言，亦如預防針，將種種「意料之外」轉為「可控之境」。感恩院長「堅持一定能成」的勉勵，使吾在面對各種無可回避的影響中，無論是人事，還是身體，得以從無法執筆寫作，被耽擱的焦慮、著急、苦悶中，暫得安住，最後在寫作中，隨著一地又一地的梳理過去，突然感悟到原來前期所有的違緣，都是超越的良緣，堅持就是超越的能量。頂禮院長！感恩院長師父曾言一定要相信自己，此如振奮之源，讓學生自己也不敢相信將近半年，能幾乎一直處於通宵達旦的奮筆直書，更不敢相信真的不知不覺在臨日之際，可以幸運書就並完成整理。

以萬分慚愧之心，向吾的論文導師——李治華教授致以深深感謝。去歲當學生還在「如何將鳳凰茶與十地合理銜接」的關鍵處踟躕迷惑時，師長一語「看看十地金喻」的提點，如摩尼寶光照破玄機，令學生茅塞頓開。在撰寫的過程中，因為種種難以預測的變故，導致少與師長溝通，實為慚愧！師長慈憫，從未施壓，這使得學生焦灼、緊張、愧疚等負面情緒稍得緩解。又由於寫作並沒有按照大綱的線性架構來推進，而是採取跨越穿插，前後倒轉等非常規方式，

在縱向與橫向反覆比對中進行寫作，這也導致未成初態時，墨散四處，實在不知所云，所以遲遲未能提交初稿。待到初成，已臨近期限，師長慈悲，並未責怪，讓學生忐忑之心，再得稍安，同時也更感慚愧。初稿冗長，實在辛苦師長費心審閱了。翻看師長發來的郵件，逐字逐句的指導，是師長始終如一的關懷，一一指出的問題，正是學生久思無果的困囿，也是導致文意混亂之根源。深深感恩著導師，若無批復珠璣，此文難成形態。謝謝，您辛苦了。

再遙向^上天^下曉法師頂禮致謝，回想當初在選上「華嚴跨領域研究培訓課程」這一門課程時，嘗試將鳳凰茶的製作與華嚴十地相比類時，法師便給予了極大地鼓舞與耐心地指點，尤其是直接提議將此發展為畢業論文，化解了學生自入學以來便一直憂慮地畢業論文寫什麼的長久困境，成為今日書就此文的緣起。同時，法師也指出了學生的許多根本性不足，如措辭過於口語化等，還反覆強調及建議學生多研讀好的文史哲類論文，以提升寫作的深度與精準度。如是種種教言，如圭皓般珍貴，堪為未來繼續嘗試學術研究的慧炬之光。

還要向鳳凰茶界的諸位友人表以謝意，特別是全茶印記、獅頭腳等品牌的鼎力襄助，以及陳先生等好友惠贈圖片、影音、書籍等形式的珍貴內部資料，並慨允授權，賦許隨用，為關於製茶工藝的細節研究，提供了極大便利。雖因如疫情等種種客觀原因，暫時難以展開實地詳考，然彼等通過視頻、直播、語音和文獻資料等多元化的途徑，向學生深入淺出地系統解析鳳凰茶的各種核心知識，如香型、山門、生長環境；特別是關於茶葉製作的全流程工序，並特別指明其中的關竅，如採青時的篩選標準、烘焙時如何提香等。甚至有友人還曾特意親赴茶廠，然後進行現場直播講解，亦或是在學生致信請教時，遠程演示每個工序的操作細節，使學生雖遠在千里之外，但能從「雲體驗」中，深入體悟制茶工藝的諸多細節，既為論文撰寫提供了珍貴的實踐佐證。此外，由於鳳凰茶的看茶做茶、看天做茶、隔年陳、高山茶與低山茶、三香兩韻等特性以及其中的差異，友人們還曾特意寄送多種茶樣，旨在寄望學生能透過品鑒，去理解這些差異對鳳凰茶製作的重要性。如彼所願，學生在品茗的過程中，確實從更立體的認知與體悟視角切入，對不同階段的製茶工藝所對應的象徵體系，有了更多、更深、更新的啟迪。

尤為感恩這三年來，傾囊相授的諸位法師和師長們。仍記得自己在初入學時的迷茫與一知半解帶來的焦慮，是您們深入淺出地方便設教，循序漸進地善巧引導，使學生在三年雲課堂的學習中，逐漸摸得門檻，領略華藏富貴，為本篇畢業論文的成稿，築就堅實基礎。更深刻感恩口試委員會諸位老師的一一指正，使學生能夠及時意識到，因過分刪減而造成混亂的背景論述部分，在深入檢視原稿和回溯、整理思路後，得到及時修證與補充完善。

還特別感恩引薦入學的諸位法師、學長們，感恩提攜，使後學能有緣接觸華嚴，受業於學院，親近諸方大善知識。亦感恩同學們在課上的暢談分享，亦

是成就後學走出困境之點化，能安住身心於學業的種種善緣，亦是成此文作之增上緣。

今得與華嚴締成殊勝因緣，更頂禮、感恩於吾的剃度恩師、阿闍梨，啟蒙恩師，還有所有的善知識們。吾資拙劣，蒙師不棄，慈悲攝受，更賜方袍；師資相攝，導歸正法，令吾不入偏邪；師重三學，嚴詞教誨，令吾不廢道業。是調師恩綿長，累身難報，惟願盡未來際，常隨師學，華嚴為伴，菩提為道，眾生為緣，華藏為歸。

最後，慚愧並感恩自己的父母，所有居士們的護持。從學習伊始，處於疫情之中，皆入困難之時，仍能一直護持，照顧，鼓勵，特別是論文寫作期間，更在經濟壓力下為我創造專心寫作的環境，此等發心，銘感五內。

此文倉促，因緣使然；多有不足，無奈至極；頂禮懺悔，唯願寬宥。幸能書成，非吾一人之功，實是眾緣和合之聯誼，再回首如是等因緣，種種恩情，恆常憶念，久作銘記。惟願將論文寫作中的點滴體悟，迴向學院，法幢高樹恆繼不絕；迴向院長，法輪常轉，法體安康；迴向指導教授，桃李天下，六時吉祥；迴向所有的法師和師長們，法炬長明，廣度無量；迴向所有的善緣們，福慧圓滿，道業圓成，乃至一切眾生，願得離苦，常住安樂，同歸華藏玄門，共入毗盧性海。

慚愧學僧 覺塵

謹識於廣東

2025 年 5 月 15 日夜

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

佛教自印度傳來中原後，便開啟了歷時兩千多年的中國化進程。在這佛教與中國本土文化交流過程中，成功締結了很多雙向奔赴地碩果，就如佛教與中國傳統茶文化。這跨領域的互動中，一方面，佛教為中國茶新增了溝通身心靈的屬性；第二方面，提升了茶文化的層次，從原有的人文娛樂躍升到修身養性、感受靈性空間的精神層面，如中國茶道；協力廠商面藉助於茶，使佛教與本土的儒、道二教更能和合共處，交流發展，打破了「因語言文字的障礙及中外文化的巨大差異」帶來的隔閡，使佛教的清規禮儀、哲思理念、觀修實踐等變得更容易被大眾所理解與接受，為佛教深耕中國，廣弘人間，化導無量的秘鑰之一。

檢閱於「佛」與「茶」的眾典及文獻資料中，發現或集中在佛茶的育植之最初，或持成茶任運開演之末後，雖然無論最初之緣起還是最後之成果，其中共性體現在「一片鮮葉」，但不同在於前者傾向從種植技術等方面展開研究，從而關聯到品飲養生、茶禮佛事；後者則更偏向藉品茗過程，進行文化交流，探討思想的意境，如中國茶道與番邦茶道、工夫茶與禪宗等，從而關聯到提升精神境界，修心悟道。但將鮮葉化變成茶的製作過程與實修之間的關係放在一起探討的筆墨則絕少見著。又觀目前已有的六大茶型中，唯有青茶是半發酵茶型，具有可塑性最強，發展空域最寬廣，風味是最多元多變的特點，所以製作流程是最複雜繁瑣，旨在既展現外在鮮爽及內在韻味，這其中以有「茶中香水」之譽的鳳凰茶最為傑出，並且其是工夫茶的最佳搭檔，而工夫茶是佛教與茶文化交流的重要成果，所以最具有代表性。

再從結合十地在華嚴宗七處九會中所處的位置，類比思惟十地之前，積累福德資糧為主，亦如前期以「種植佛茶、茶禮茶宴等佛事活動」為主；經過十地，歷練身心，次第成就；過此十地，便已成就，如「品茶悟道，寓教於茶的禪茶一味」這樣的延展活動。因此，從整體修行來看，十地法門具有承上啟下的重要性；從層級次第來看，十地中的每一地又彼此相互承上與啟下，如製茶過程中的環環相扣。所以，十地法門是必修之道；十地中的每一地，是必經之路；製茶工藝是必履之徑，製茶中的每一環，是必圓之處。又觀八十《華嚴經》的〈十地品〉中，在初地到十地中皆有煉金喻，煉金之目的是除雜嚴淨，成就寶器，這與行者十地修行，減繁趨淨，轉凡成聖具有形殊體同的特點。而此特質又與鳳凰茶始從鮮葉沐火新生有著異曲同工之妙。

鮮葉、行者、金在不同階段中，經歷了不同地施設，但階段數目一樣，都是十個環節，而且最終都是以成就為結果，本文嘗試就此蛻變過程為研討點，通過類比來探索於修行次第上的內在關聯；又佛教與茶文化的交流至今，或僅限於種植於儀式的外在形態，或直達門機鋒參禪化之內在高深，並且這或內、或外都廣被僧俗二眾熟悉，但唯缺乏關於如何從外可以轉向內這一過程的相關闡述，故本文唯願能夠通過如此嘗試，做個拋磚引玉，以更進一步完善這部分的不足。

二、研究目的

以煉「金」喻來譬喻修心，不僅是世間法所常引用，而且還能廣泛見於如來出世聖教中。論及最初應用是在釋迦初成道後所開演的三七華嚴時中，特別是在十地法門中有詳細闡述。

又茶文化與佛教關係密切，無論是最初種植之佛事經營，還是執茶品茗泛衍出茶道等多元文化，其核心旨要在於影射修心。其中影響最大，傳播最廣的茶道文化是潮州工夫茶，此還在 2008 年被入選第二批國家非物質文化遺產項目。在《鳳凰單叢》中介紹說「除了沖泡獨特，潮州工夫茶藝的另一突出特點就是以烏龍茶為主要茶品，這一點與鳳凰茶區盛產優質單叢有著密不可分的聯繫」，此中所提及的茶區所產單叢茶，以地得名，又稱「鳳凰茶」。

所以本文將從比類這二者的工藝流程，即金寶器是如何由一塊粗石脫胎成一方重器，鳳凰茶是如何由一片鮮葉轉變成一根香茗，來嘗試說明菩提心是如何從一介凡俗子中脫胎而出，修證成就無上尊。因此說：

粗石歷經十番浴火考驗，方去雜提純；

鮮葉歷經十大製作環節，方成鳳凰茶；

凡夫歷經十地煉心蛻變，方修證成佛。

此三無形中，遙相作呼應。今權為類比，探察內共鳴。

第二節 研究方法與範圍

一、研究方法

綜合前文所述，佛教與茶在中國傳統文化中，皆佔據著極重要的地位。對比而言，佛教以深邃的義理，啟發了對覺悟與解脫這一生命哲學的思考；同時又在智悲雙運的實踐中，以出世之智，行入世之悲，協助建設和諧社會。而至於後者——茶，其憑藉獨特的口感和風味而艷驚於世，並廣傳於儒、釋、道三教的修行或日常生活中。這種深刻的印記，實是對三教融通，增上文化底蘊的見證。隨著佛教中國化的推進，以及中國茶的向「道」轉型，前者亟需在中原大地找到能引發共鳴的隱喻載體；後者則渴望從農副產品躍升為精神文化的載體。因此，二者在相遇後進行融合互鑒，遂成為發展的必然趨勢。

又從歷史發展視角觀之，茶與佛教的發展和研究，大多是圍繞農禪並重的佛茶種植實踐，並孵育出不少耳熟能詳的品牌或名叢，又或是體現在品飲層面，衍生出如普茶、茶禮等佛事儀軌，乃至於「喫茶去」等禪門機鋒。然而回望古今，始終缺乏針對中間過程而進行相關地階段性和系統性之研討。

故本文擬以〈從《華嚴經·十地品》的煉金喻看鳳凰茶的製作工藝〉為論題，將鳳凰茶的十大工序和華嚴宗的十地理論置於現代語境下，並對彼此內在同構關聯，展開深入探究。此舉不僅有助於挖掘其在傳統文化中的深厚內涵，並找出外在層面的相似之理論依據；更能通過反覆比對，窺見在更深層次下的共通玄旨。甚至在此背景下，本文還試從華嚴的「攝大經七處九會圖」¹之框架下，探討十地所處的位置之義蘊，使後續探蹟能有脈絡可循。

¹ 釋賢度，〈《華嚴經·十地品》淺釋〉（上冊）（臺北：華嚴蓮社，2012），頁 35。

人證入依 分德成	修進法託 分行成	分	解	生	果	契	因	修	樂勸果 分信生	畢生	次分
周果因人證	周果因行成	周果因等平	周	果	因	別	差	周果因所	次	周	品
入法界品第二十九 (卷六十至八十)	離世間品第二十八 (卷五三至五九)	果等平 如來出現品第三十七 (卷五十五至五十二)	因等平 普賢行品第三十六 (卷四九)	果別差 如來十身相海品第三十二 (卷四六、四七、四八)	妙 如來十身相海品第三十二 (卷四六、四七、四八)	等 十地品第二十六 (卷三九至三九)	別 十地品第二十六 (卷三九至三九)	差 如來名號品第七 (卷十一)	如來名號品第七 (卷十一)	如來名號品第七 (卷十一)	如來名號品第七 (卷十一)
會九	會八	會七	會六	會五	會四	會三	會二	會一	會	會	會
圓獨孤給林多迦	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三	殿明光普會三
光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放	光放不離眉放
為友善來如主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主	主會為賢普主
申頻子獅入三	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入	誦三嚴華佛入
誦法果	門行千二	門法覺妙等	門法地十	門法向十	門法行十	門法住十	門法信十	門法依十	門法依十	門法依十	門法依十

從華嚴宗「行布圓融」觀之，十地法門並非簡單的「承上啟下」，而是彰顯修行從「因」至「果」的五乘漸修歷程的一一圓滿。在十地之前，鳳凰茶樹在山間，混雜於其他普通茶樹，入初地如茶樹汲取地脈、山澗的靈傑，孕育出了「山韻」，通過「種植養護」，內化出「樅韻」，此兩韻為鳳凰茶的風骨，此時正為構香階段；之後鮮葉成熟，入二地「離垢地」採摘，剔除雜劣，隨後經三地「發光地」曬青、四地「焰慧地」晾青、五地「難勝地」做青、六地「現前地」殺青、七地「遠行地」揉撚、八地「不動地」烘焙、九地「善慧地」精製等工序等，如是層層歷練，成就賦香階段，對應「歷煉身心、次第斷證」的階位修證；至十地「法雲地」時，鳳凰茶雖然已經可以品飲，但風味尤有不足，故需再經貯存，在靜置與復焙交織轉化中，完成最後的轉化香階段，成就「三香兩韻」，此極品鳳凰茶，如十地菩薩在智悲雙運下，證入法界圓成。最後「茶成品飲」，與工夫茶共結茶道，喻十地圓滿後，性相圓融、妙用現前的自然流露，非十地之後的延展活動，而是必然使然。

又觀八十《華嚴經》的〈十地品〉中，在初地到十地中「皆有煉金之喻」²，且每一地對煉金之法權施不同：

十地皆具金喻，意皆以金喻證，顯本性故。成信等德，以為教道，是修成故。³

可見煉金之目的是除雜嚴淨，成就寶器，這與行者十地修行，去蕪趨淨，轉凡成聖具有形殊體同的特點。而這又與那一片鮮葉之中，心懷願景，沐火錘焙，智慧明達，覺性內斂，善巧心思，拿捏幻化，巧妙鋪陳，隨順機緣，萃凡庸入聖流，去糟粕存精華，方使內質中的甘、醇、香、韻一一呈現，所終成鳳凰茶，能入工夫茶，共演中國之茶道，同擔禪茶之文化，此三者無形之中，正在遙相呼應。

² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b5-c7。

³ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416, c4-6。

再觀察時至當下佛與茶之間的交流現狀，或僅限於種植與儀式的外在純樸，或繁忙於鬥機鋒之高深，唯缺乏從外在行為轉向內在深心玄妙這一過程的系統闡述，即缺乏與行者切身實修層次的關聯。所以本文嘗試從行者、金、鮮葉三者在十個不同階段，分別展現出的不同蛻變狀態為研討點，依鮮葉香茗和凡心聖果為重點，粗金寶器為佐，旨在探明製茶工藝與修行次第內在類同關聯。唯願透過如此嘗試，能做個拋磚引玉，成為突破局限之緣起，在更進一步地完善中，佛教能夠更加深入人間，與大眾共鳴。

因此本文將嘗試以權宜性與善巧性為導向，採取義理詮釋、分科類比、比較對照等方式展開研究。具體來說，先研讀《華嚴經·十地品》等經論，對其中的義理展開剖析，嘗試釐清「煉金喻」中所包含的「金性本具——蠲除雜染——功德復顯」的嬗變邏輯；又對應鳳凰茶的製作工序進行梳理，摸索出鮮葉的轉變之路，其是遵循著「鮮葉構香——從採摘到精製的技術性賦香——貯存轉化香」的三段式展開，揭示了鮮葉的嬗變與行者圓證，在發展軌跡上具有結構上的同構性。

然後再用以分科類比法，透過「探礦（立）——熔煉（初製）——淬煉（徹變）——成型（圓滿）」的操作程式，嘗試解析華嚴十地煉金喻、煉金術、鳳凰茶製作工藝三者的內在關聯，如將「歡喜地」破執顯性，比類於鮮葉構香階段，蘊化「山韻」和「山韻」，經過採、曬、晾、做、炒、揉等前期工序，完成初期轉變，即從「鮮葉→葉片→茶胚」，然後在焙與精製中，輾轉經歷火工加持，而完成徹變「茶胚→毛茶→茶條」，最後經歷貯存的醇化，完成了從普通新茶，變為極富口感與收藏價值的「隔年春」，也是走向極品鳳凰茶的開始，這種圓成之相，契同「法雲地」的境界，凸顯了「階次漸進」與「本質圓融」之間的統一性。

基於上述，為更深化明晰華嚴十地「煉金喻」與鳳凰茶製作工序的理論勾連，突出「技術隱喻升華為修證模型」的論證邏輯，所以本文在第四章，以華嚴十地「金師煉金」喻菩薩歷階斷證為中心，對鳳凰茶「鮮葉採摘——曬青——晾青——做青——殺青——揉撚——烘焙——精製——貯存」的十大工序展開了詳盡地分析。

先按照「基本介紹——操作要點——工序特色——文化延伸」的文脈，深度解析製茶工藝；再從「名義詮釋——主要特色——實修特質——修行世界觀」等視角，分析了與之對應的地情；進而從「喻義內涵——象徵邏輯——躍遷機製——術喻對照」這四個點上，詮釋專屬金喻，最後此三者從「表像技術同構」和「內喻象徵同構」雙向進行比對，並將三大煉金體系的相關工序穿插其中，作為輔證，在上述綜合性分析後，嘗試論證鳳凰茶製茶工序與華嚴十地之間的結構性共振。最終在「理事無礙」的圓融互攝中，展現「技術實踐」到「心性覺悟」的貫通性。

二、研究範圍

為方便研究的展開，本文首先明確了主要的核心關鍵詞，即十地、煉「金」喻和鳳凰茶，再結合研究動機與目的之後，在研究範圍上，分作三個方面展開。

其中關於「十地」，主要是以華嚴華嚴宗內的十地法門為範圍研究，故在經典上，以唐代實叉難陀(652-710)譯出的八十卷版本的《大方廣佛華嚴經》

（以下簡為八十華嚴）中〈十地品〉的相關內容為主，佛馱跋陀羅(359-429)翻譯的六十卷晉本（以下簡為六十華嚴）等經典為輔。

又圍繞「煉『金』喻」，因金乃宇宙常存，人所喜愛，故以此為喻是世出世間皆遍見。在出世之佛教中，金為七寶之首，提取它的種種特性特質作喻，使抽象難說、繁雜難懂等種種變得具象，易懂，所以此喻在教內具有十分常見且重要的特點，故不僅出現在華嚴宗的十地法門中，更廣見於其他宗派。執此情況，擬在研究過程中，採取眾星拱月之模式，立足華嚴宗，攬勝他宗，是為對範圍的更進一步優化。

首先在華嚴宗中，於經典，將此喻所出現的八十《華嚴》奉為主，其餘如唐代屍羅達摩（785-卒年不詳）所譯的《佛說十地經》等為輔。於著疏，將詮釋八十《華嚴》的澄觀(738-839)祖師《大方廣佛華嚴經·疏》（以下簡稱為《華嚴經·疏》）及《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》（《隨疏演義鈔》）為主；天親（約4、5世紀）尊者所著的《十地經·論》，龍樹(150-250)所造的《十住毘婆沙論》，隋代的慧遠(523-592)大師《十地經論·義記》，唐代的智儼(602-668)法師的《大方廣佛華嚴經·搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱為《搜玄記》）、法藏(643-712)大師的《華嚴經·探玄記》（以下簡稱為《探玄記》）、李通玄(生年不詳-730)長者的《華嚴經·合論》，宋代淨源(1011-1088)法師的《金師子章·雲間類解》、智聰（生卒年不詳）法師所述《圓覺經·心鏡》，元代的元粹（生卒年不詳）法師書《圓覺經·集註》，明代焦竑(1540-1620)《圓覺經·精解評林》和德清(1546-1623)法師的《華嚴·綱要》等古德善士見解為輔。

其次在他宗中，於經典，參考有劉宋時期求那跋陀羅(394-468)譯的《雜阿含經》、東晉的瞿曇僧伽提婆（生卒年不詳）譯《中阿含經》、北涼時期曇無讖(385-433)譯的《大般涅槃經》等經典；於著疏，再參考有梁朝的菩提達摩(520-526)祖師所述《達摩大師破相論》，隋代的吉藏(549-623)大師《大乘玄論》、慧遠所述《大般涅槃經·義記》，唐代的慧能(638-713)大師所撰的《金剛經·解義》、智周(668-723)法師的《法華經·玄贊攝釋》和《成唯識論演秘》、宗密(780-841)大師撰寫《禪源諸詮集都·序》、棲復（生卒年不詳）法師集成《法華經·玄贊要集》、體請（生卒年不詳）所記《釋肇序》、道邑（生卒年不詳）所撰《成唯識論·義蘊》，宋代的子璿法師所集的《首楞嚴·義疏注經》和《起信論·疏筆削記》、宗鏡（生卒年不詳）所述《銷釋金剛經科儀會要注解》、周淇（生卒年不詳）述成《圓覺經·夾頌集解講義》，明代的一如(1352-1425)等法師共同編集的《大明三藏法數》，宗喀巴(1357-1417)大師著《菩提道次第廣論》、性權（生卒年不詳）所記《四教儀·註彙補輔宏記》、圓杲法師注解《金剛經·音釋直解》，清代的續法(1641-1728)法師撰《般若心經·事觀解》、通理(1701-1782)所述《圓覺經·析義疏》及《楞嚴經·指掌疏》、了根（生卒年不詳）纂註《阿彌陀經·直解正行》，民國時期的太虛大師(1889-1947)著《三乘共學》、印順(1906-)法師著的《初期大乘佛教之起源與開展》、《華雨集》、《如來藏之研究》，還有《少室六門》等等。

最後就「鳳凰茶」的製作工藝，本文雖多方查找，但目前關於鳳凰茶的成書出版的資料很少，涉及製茶工藝的更少，在請教業內人士後，獲推了王維毅撰寫的《潮茶108問》和黃光瑞、桂埔芳主編的《鳳凰單叢》這兩部專書，其

中王維毅然老師現受聘於中國人民大學茶道哲學研究所，是中國茶文化研究者；黃瑞光老師是高級評茶師，潮州市非物質文化遺產「鳳凰單叢製作工藝」傳承人……潮州文化研究中心研究員，其茶人事跡被中國新聞社收編入《世界名人錄》；桂埔芳老師也是高級評茶師，也是資深的茶葉專家。四十多年來一直從事茶葉生產、貿易、質量管理和茶葉培訓工作，茶學專業知識紮實，富有茶葉收購、生產加工等方面實踐經驗，所以從中也可見這兩本專屬的專業性和權威性，所以請為資料汲取之主源。

又基於鳳凰茶本質上是中國萬千茶類中的一種，所以本文還參考了唐代陸羽創作的《茶經》中關於茶的採製內容為輔，該書也是世界歷史上第一部關於茶葉的專著。

也是在尋找這方面資料的過程中，更深刻感受到專業資料乏陳，給研究帶來的局限性，使本文更深刻的體會到成文難度，而結合目前已有資訊，大概是有以下原因造成。

一、對傳統工藝的保護，導致不便公開過多詳情。

二、技術的復雜與過程中的多變性，導致復寫難度大，這點在多元化的鳳凰茶中尤為突出。

三、傳統傳承方式的影響。在製茶過程的日常教學中，仍然多沿用師徒相傳，口口相授，在大量實踐演練中掌握核心技術，來作為文化傳承的模式。

四、地方語言與專業術語交融形成的障礙。因為鳳凰茶產自廣東潮汕地區，當地方言晦澀難懂，製茶工藝中的很多技法是以方言呼之，轉成普通話難度極大。

五、專項文化水準的限制。這個體現在製茶工匠自身文化水準的限制，鳳凰茶種類繁多加大了對製茶工藝過程細節化學術研究的難度，再兼之曆史文獻資料的流失，導致專業學術資料體量不足，缺乏系統的支持，更增編輯難度。

六、市場需求的影響。因為於銷售者來說，需要的是優質的成品鳳凰茶，並且目前仍多存在自產自銷的情況，所以很多銷售者本身就掌握有製茶工藝；於消費者來說，青睞的是鳳凰茶成品本身，並由此衍生出收藏、品飲，乃至其他的文化趣味活動，對於製作的詳細過程的了解並非剛需。

七、現代科技的介入正在影響著傳統製茶工藝，在這技術革新的當下，新、舊交替之際，工藝的變數進一步增大，這進一步增加了成書的難度，這點在《鳳凰單叢》一書中有所體現。

又兼之前文研究動機與目的中已提到的佛教從古至今與茶文化跨領域交流過程中的情況，因此這兩本書的難能可貴更加凸顯，所以在接下來的探索中，本文將對這些專書中關於製茶的內容進行深度分析，充分挖掘其中與本文相關的資訊點，使「鳳凰茶」的製作工藝與「煉『金』喻」的冶金工藝達成共通，進而與「十地」構成合理地關聯性。

第三節 前賢研究之回顧

從目前能夠檢閱到的文獻資料來看，關於〈十地品〉或涉及十地；潮茶文化演繹；佛茶文化，乃至佛教與工夫茶之間的交流，思想探索等方面的文獻資料，研究成果頗豐。但涉及單叢茶製作工藝、十地與茶文化、製茶具體流程與佛教實修的已經非常稀缺，更暫未能查閱到製茶工藝與十地直接關聯的文獻資料。所以本文只能嘗試化整為零，即分成兩個主要模塊，即十地、單叢茶製作工藝；一個輔助模塊，即作為譬喻的煉金術，來尋找相關參考資料。其中的煉金喻主要還是依託原典及相關論疏為主。

一、與十地相關的研究成果

1. 賢度法師(2016)《華嚴學講義》，此書以全景式展現華嚴華嚴宗內主要學說與根本原理，如對十地中各階位在行位與所斷、十波羅蜜與悲智雙運，十度淨行與十大願王等，意涵深廣，資源齊備。⁴
2. 賢度法師(2012)〈《華嚴經·十地品》淺釋〉（上冊），⁵〈《華嚴經·十地品》淺釋〉（下冊），深度詮釋整個十地諸行德信、解、行、證。⁶
3. 陳英善著(2021)《華嚴與諸宗之對話》，其中以華嚴與禪宗的關係為重點，該書中，用〈深明法界觀·好喫趙州茶〉為切入點，十地為大背景，是中行人為對境，思惟華嚴的真空觀、法界觀等與禪宗的觀心如何關聯互動。⁷
4. 釋觀慧(1986)〈《華嚴經·十地品》研究〉，從源流出發，結合原始佛教思想，依初期大乘思想為平臺，以十地中的每一地中人間菩薩行為立意，展開了詳細的闡發。⁸
5. 楊維中(2005)〈論《華嚴經·十地品》的形成及其對華嚴宗的影響〉，《哲學門》第2期，全文主要說十地對於華嚴宗的影響，首先肯定了〈十地品〉在整部《華嚴》中的核心地位；指出在歷史上對其的研習形成的「地論學派」，對提升華嚴地位的關鍵性；點明了十地的主旨任務，即使菩薩完成轉染成淨，住世間而求出世的成佛歷程，並將這個「染淨緣」起歸入「法界緣起」的一部分。⁹
6. 釋性禪著(2008)〈第八地菩薩嚴土熟生之探究——《華嚴經》〉，主要介紹第八不動地。其中從不動地、無生法忍、無功用行、七勸、解境十佛、三世間等關鍵詞汲取自第八地，並以此關鍵詞作為主要闡述對境，最後所有的闡發收入「度眾生的當下即是莊嚴自己的佛國土」之理念中。¹⁰

⁴ 釋賢度，《華嚴學講義》，臺北：華嚴蓮社，2016年。

⁵ 釋賢度，〈《華嚴經·十地品》淺釋〉（上冊），臺北：華嚴蓮社，2012年。

⁶ 釋賢度，〈《華嚴經·十地品》淺釋〉（下冊），臺北：華嚴蓮社，2012年。

⁷ 陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，新北市：法鼓文化，2021年。

⁸ 釋觀慧，〈《華嚴經·十地品》研究〉，臺北：華嚴專宗學院碩士論文，1986年。

⁹ 楊維中，〈論《華嚴經·十地品》的形成及其對華嚴宗的影響〉，《哲學門》，2005年，頁87-119。

¹⁰ 釋性禪，〈第八地菩薩嚴土熟生之探究——《華嚴經》〉，臺北：華嚴專宗學院碩士論文，2008年。

7. 釋演廣(2008)〈《華嚴經·十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究〉，以各地中菩薩思想在觀行中的具體實踐為主要研究內容，是中點明「一切佛法皆以十地為本的思想定位」，概括了菩薩思想與實踐的內在關係。¹¹
8. 釋隆運(2010)《十地菩薩道與般若智慧的關係》，全文主要探究十地菩薩道與般若智慧之間的內在關係。此研究建立在十地如大地，能長養萬善；大乘行者在十地之中，圓攝十波羅蜜而能具足福德智慧，最終證悟成佛的認知上。核心研究方向是後四地與智慧之間的關係。¹²
9. 釋正持(2013)〈《華嚴經疏·十地品》初地、二地菩薩之修行特色〉，全文重點從探究所要遠離的障道之法、精進修行能得之果報及圓滿修成何種波羅蜜這三個角度來解說初地、二地菩薩修行的特色，最後總結出此前二地在圓滿三聚淨戒中，建立華嚴華嚴宗內的戒律觀。¹³
10. 釋正持(2014)〈澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究〉，文中立足於唐譯本，指出十地思想有三種類型，並分別進行了闡述；還指出屬於華嚴圓教中的別教一乘，分有次第行布門、圓融相攝門兩種門，並從縱橫、教理、性相等多角度分別介紹；再從科判切入了解〈十地品〉的整體組織架構；還採用詮釋文句的方法，從「釋經方式的承襲與開展」、「五部論書的引用及其影響」、「詞義的解釋」以及「譬喻的運用」這四個方面展開詮釋〈十地品〉；在前面鋪陳基礎之上，深入展開關於「《華嚴經疏·十地品》菩薩之修行特色」的探索。¹⁴
11. 釋徹智(2021)〈《華嚴經》「願波羅蜜」之研究——以不動地「淨土願」為中心〉，以八十卷本《華嚴》中的「願波羅蜜」為主要研究對象，始從初地之十大願，再到八地之淨土願為核心內容，並結合大乘廣義定義及其他經論中的詮釋為輔佐。¹⁵
12. 釋天蓮(2022)〈《華嚴經》善根之研究——以菩薩階位為主〉，以善根為主題，依託八十卷《華嚴》、澄觀祖師的《經疏》、《隨疏演繹鈔》，探索在修行歷程中，菩薩處於不同階位時，善根的不同表現，解析善根在《華嚴》視界裡的菩薩道中所具修行價值。¹⁶
13. 釋惟憫(2022)〈《華嚴經》善慧地研究——以轉「煩惱」成就「佛菩提」為主〉，以善慧地為研究背景，在了解菩薩在住、行、向、地位的修行情境基礎上，探究善慧地在各個階段時的修行內容，以及智圓功成之時，如何轉自心煩惱為佛菩提，繼而以孔子「有教為類」、「因材施教」等理念為擴展點，連接

¹¹ 釋演廣，〈《華嚴經·十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究〉，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2008年。

¹² 釋隆運，〈《十地菩薩道與般若智慧的關係》〉，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2010年。

¹³ 釋正持，〈《華嚴經疏·十地品》初地、二地菩薩之修行特色〉，《中華佛學研究》，2013年，頁39-91。

¹⁴ 釋正持，〈澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究〉，彰化：師範大學國文學系碩士論文，2014年。

¹⁵ 釋徹智，〈《華嚴經》「願波羅蜜」之研究——以不動地「淨土願」為中心〉，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2021年。

¹⁶ 釋天蓮，〈《華嚴經》善根之研究——以菩薩階位為主〉，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2022年。

到世間教育，思惟菩薩行落實於世，應用到現今社會中的可行性。¹⁷

二、與製茶相關的研究成果

1. 陸羽著／卡卡譯注(2006)《茶經》，為世界三大茶書之首，是最完備的茶學百科全書。在第一章〈源〉中介紹了茶的功效；第四章〈器〉中又介紹了製茶用具及方法，此為今時鳳凰茶製作工藝流程、使用器具等溯源上的最早依據。

¹⁸

2. 郭馬鳳著(2006)《潮汕茶話》，該書屬於嶺南文化知識書系之一，從全民嗜茶、茶葉生產，還有涉及到工夫茶的茶具、茶藝及茶道這五個方面詳細論述了潮汕地區與茶的密切關係。全民嗜茶的依據從清代以來的史料雜著之記載而來，這其中的重要資料即有《清稗類鈔》；茶道之中則包含有外在的技法、功用和內在的精神境界，其中澤被宗教、哲學等領域，所以謂為獨特。¹⁹

3. 伍錫嶽(2006)〈論提高單叢茶香味品質的幾個問題〉，《中國茶葉加工》第2期，本文主要研究提高單叢茶香味品質的問題，其中指明香味是否突出決定了茶葉的品質。又點明提升香味，重點在於鮮葉，除了培育茶樹品種從而得到優質鮮葉外，還有不同時節採摘對香味的影響，再就是指出加工過程能直接決定香味品質的形成，而這其中的重中之重就是做青，又提及復焙（足火）是對做青成效的固化，並對這些進行了深入詳細的闡發。²⁰

4. 陳少平／趙超藝(2007)〈鳳凰單叢茶——圖說（一）〉，²¹〈鳳凰單叢茶——圖說（二）〉，²²〈鳳凰單叢茶——圖說（三）〉，²³，這套系列圖說從茶樹情況、特徵特質、品質特點、化學成分等多方位詳盡介紹了較為常見的鳳凰單叢的單品茶。

5. 陸羽著／紫圖編繪(2007)《圖解茶經：認識中國茶道》，該書用手繪插圖、簡化表格、全彩名茶圖譜等對《茶經》進行深度、具象的詮釋，打破了古文帶來的晦澀難懂的困境，還補充了《茶經》問世後千年間的新發展，特別是近現代的新茶事，使大眾更系統、更全面、更立體的認知中國茶文化。其中在第一章中，〈《茶經》的佛教本心〉中以「靜心自悟」為主題，其中簡介了茶與佛教結緣的經過，並指出二者在內部精神層面的契合形式有禪茶一味等，並用手繪圖的形式，說明二者如何達成內在精神層面的契合，是中始於最初的味覺體驗之苦，依託茶的三德調和身、心、境合一至靜，感受三學；在這個過程中也體驗到從凡轉聖，頓悟人生；〈各具千秋的中國茶〉中則將茶在原有的六大類上，新增了工藝類花茶；〈鐵觀音、凍頂烏龍的世界〉中用天賜其福的烏龍茶來盛讚其殊勝，並做了詳細介紹；第三章中，〈從採摘到製作茶葉的工序〉中，

¹⁷ 釋惟憫，〈《華嚴經》善慧地研究——以轉「煩惱」成就「佛菩提」為主〉，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2022年。

¹⁸ 陸羽著，卡卡譯注，《茶經》，北京：中國紡織出版社，2006年。

¹⁹ 郭馬鳳，《潮汕茶話》，廣州：廣東人民出版社，2006年。

²⁰ 伍錫嶽，〈論提高單叢茶香味品質的幾個問題〉，《中國茶葉加工》第2期，2006年，頁30-31。

²¹ 陳少平，趙超藝，〈鳳凰單叢茶——圖說（一）〉，《廣東茶業》第6期，2007，頁10-12。

²² 陳少平，趙超藝，〈鳳凰單叢茶——圖說（二）〉，《廣東茶業》第1期，2008，頁15-17。

²³ 趙超藝，李家賢，晏嫦好等，〈鳳凰單叢茶——圖說（三）〉，《廣東茶業》第2期，2008，頁15-17。

對唐代製作餅茶的七個工藝流程做了詳細介紹，其中的採摘、蒸茶、焙茶、封茶被借鑒入鳳凰茶的製茶工藝流程中。因此可見此書是《茶經》的深度註解與拓展演繹，為了解茶學的另一重要資料。²⁴

6. 晏嫦妤(2007)〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶業》第5期，本文側重從文化視角來講述單叢茶，其中比較有特色的有兩處，一是引用到相關的茶詩、茶諺來盛讚其妙，二是大膽闡發了自己對於如何推動鳳凰茶相關的茶俗文化廣為流傳的感想和建議。²⁵

7. 李賽君／蔣洵／黃中先(2009)〈論鳳凰單叢的歷史文化價值〉，《茶葉通訊》第4期，其中詳考了鳳凰山的產茶史，從各種文獻資料中得出此山不僅是鳳凰茶的誕生地，也是畚族發源地的結論，並更進一步得出畚族是最早種植鳳凰茶的結論，還從種植、栽培、優選等角度詳細介紹了鳳凰茶的生產方式，特別有介紹到傳統製茶方式。²⁶

8. 徐珂著(2010)《清稗類鈔》，是清代遺聞的會集本，在《飲食類一》中提及茶文化發展到清朝，在全國範圍內的飲茶情況；在《靜參品茶》中談論茶的等級時，提到了工夫茶；不同於前者的一言概之，在《邱子明嗜工夫茶》中則做了更深入、細緻、全面地廣解，並特別指出「（工夫茶）粵東亦有之」，粵東即潮汕地區，其是鳳凰茶的龍興之地。²⁷

9. 鄭偉林(2010)〈單叢茶樹的養蓬和修剪技術〉，《廣東農業科學》第5期，是中重點講茶樹的保養，而這與製作工藝流程之始的採摘息息相關。²⁸

10. 朱心怡 (2014)〈《茶具圖贊》研究〉，《興大中文學報》第35期，全文雖然是以研究點茶時所用的十二件茶具為核心，但為了確立這些茶具的出現背景，而遍考眾籍，這個過程也是對國人飲茶史的科學溯源，最終將茶文化融入生活的時間點鎖在宋朝，而據《鳳凰單叢》書中介紹，本文的鳳凰茶興起亦在彼時，又文中對「藏茶」方法的解讀，與今時仍然在用的鳳凰茶焙製工藝有著異曲同工之處，而將茶具擬人化，並對名稱來歷逐一溯典問源，令製茶工藝平添了人文雅蘊，其中將諸如「藏茶」所用的茶焙呼為「韋鴻臚」，茶羅名為「羅樞密」等，使本文意識到不僅是與鳳凰茶相伴互生的功夫茶具操作技法有人文說法，這精磨細化的製茶過程中，常用到的一些器具其實蘊藏了很多文化沉澱。²⁹

11. 朱靖／張凌雲／王登良(2014)〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第1期，其中詳細研究了鳳凰茶在凋萎、做青、殺青、揉撚、乾燥等方面的製作工藝，其中的凋萎即指曬青；乾燥則指烘焙及復焙。³⁰

12. 王維毅(2017)《潮茶108問》，此書作者受聘於中國人民大學茶道哲學研究所，對國飲代表——鳳凰茶有著深入的研究，依託此書為平臺，針對鳳凰茶中

²⁴ 陸羽著，紫圖編繪，《圖解茶經：認識中國茶道》，海南：南海出版社，2007年。

²⁵ 晏嫦妤，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶業》第5期，2007，頁22-25。

²⁶ 李賽君，蔣洵，黃中先，〈論鳳凰單叢的歷史文化價值〉，《茶葉通訊》第4期，2009，頁38-43。

²⁷ 徐珂，《清稗類鈔》，香港：中華書局，2010年。

²⁸ 鄭偉林，〈單叢茶樹的養蓬和修剪技術〉，《廣東農業科學》第5期，2010年，頁47-48。

²⁹ 朱心怡，〈《茶具圖贊》研究〉，《興大中文學報》第35期，2014年，頁89-125。

³⁰ 朱靖，張凌雲，王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第1期，2014年，頁19-21。

的常見問題做出的回答，是一部知識普及性與傳播性的讀本。旨在從多維度賞析潮茶文化，更深入地了解到工夫茶的最佳伴侶要以鳳凰茶來承擔，而鳳凰茶內在品性，也離不開工夫茶的根本詮釋。此外，介紹了製茶工藝，如第四十一問；又點撥不同製作工藝對茶的影響，如第四十三問；還點撥了通過製茶工藝流程如何展現鳳凰茶的特質等，如第四十六、四十七、四十八、六十七、七十五等，是本文學習、寫作的重要寶典之一。³¹

13. 路欣／陳麗／肖凌／童華榮(2018)〈鳳凰單叢香氣及糖苷類香氣前體變化研究〉，《食品安全質量檢測學報》第 11 期，此從科學視角，用實驗檢測等方式分析鳳凰茶中香氣的來源；以及在製茶過程中，糖苷類香氣的變化情況。³²

14. 吳垠(2019)《茶源地理·潮州》，如其所定位的「中國茶源人文地理第一書」，是以鳳凰茶為主題，在圖文並舉之下，不僅介紹了相關茶器，還相對全面地闡述了每一款鳳凰單叢，謂為充滿煙火氣的視覺大片。³³

15. 李靜(2019)《潮州鳳凰茶》，是中介紹了鳳凰茶發源地的地理風貌、傳說故事，鳳凰茶本身的香型分類，在第五章特別詳述了潮州鳳凰茶的加工流程與技藝。³⁴

16. 黃光瑞／桂埔芳主編(2020)《鳳凰單叢》，本書主編有二位，其一是黃光瑞專家，是潮州非物質文化遺產「鳳凰單叢製作工藝」傳承人，全國名茶評委，廣東省高級評茶師協會顧問，廣東農業科學院茶葉研究所高級技術顧問，潮州文化研究中心，其茶人事跡被中國新聞社收編入《世界名人錄》；其二是桂埔芳，為高級評茶師，一直從事茶葉生產、貿易、質量管理和茶葉培訓，皆是鳳凰茶領域內享有極高地位的權威專家，此書是目前為數不多專業、系統、深入、全面闡述鳳凰茶的寶典，特別是關於製茶工藝的敘述，故而也是本文主要學習、參考、引徵的對象之一。³⁵

17. 林鳳雛(2021)〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《中國高新科技》第 13 期，文中主要從生長環境和加工方法這兩方面分析鳳凰茶特殊品質形成的原因，其中認為環境是先天條件，而精工細作則屬於後期努力，並且二者存在相互成就的關係，而關於精工細作的製作過程，則從采青、曬青、晾青、做青、殺青、揉捻、烘焙等方面進行了詳述。其中烘焙包括了初焙和復焙兩個環節。³⁶

18. 林馥茗／何詩瑜(2021)〈不同搖青及烘焙工藝對單叢烏龍茶品質的影響〉，《福建茶葉》第 3 期，用實驗的方式，分析在不同的搖青次數、烘焙溫度和烘焙時間情境下，對鳳凰茶品質的影響。最終通過大量實驗數據，得出在適度搖青的基礎上進行烘焙，可提高香氣品質和增加口感醇度的結論。其中的搖青是做青工藝的一部分。³⁷

³¹ 王維毅，《潮茶 108 問》，廣東：廣東人民出版社，2017 年。

³² 路欣，陳麗，肖凌，童華榮，〈鳳凰單叢香氣及糖苷類香氣前體變化研究〉，《食品安全質量檢測學報》第 11 期，2018 年，頁 2808-2816。

³³ 吳垠，《茶源地理·潮州》，廣東：世界圖書出版廣東有限公司，2019 年。

³⁴ 李靜，《潮州鳳凰茶》，廣東：暨南大學出版社，2019 年。

³⁵ 黃光瑞，桂埔芳主編，《鳳凰單叢》，北京：中國農業出版社，2020 年。

³⁶ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《中國高新科技》第 13 期，2021 年，頁 126-128。

³⁷ 林馥茗，何詩瑜，〈不同搖青及烘焙工藝對單叢烏龍茶品質的影響〉，《福建茶葉》第 3 期，2021 年，頁 21-24。

19. 羅林／楊少冰(2021)〈鳳凰單叢（樅）茶標準化加工新技術〉，《現代食品》，在原有的工藝流程為基礎之上，針對現代工業標準化加工情境下，鳳凰茶在初製及精製過程中所使用到的新技術，及在科技力量下的表現，為本文最主要的探索方向。³⁸

20. 蘇燁(2022)〈鳳凰單叢茶：源自植物界的國寶〉，《中國食品工業》第9期，這篇學術資料以清麗優雅之辭藻而寫就，行文中明確了鳳凰單叢茶與茶器共同架構起潮州工夫茶；又從培育過程、人文歷史、地理環境等多角度釐清了鳳凰茶能夠被奉為「國寶」的深層原因。又特別對鮮葉採之手法，製之方式進行了詳細闡述，此部分對本文寫作具有重要的參考價值。³⁹

21. 張燕忠(2022)〈「潮汕工夫茶」發展與演變的系統性研究〉，《廣東茶葉》第1期，作者立足於海量史料和深度社會調研後，對潮州工夫茶的緣起流變和實際應用作了系統性研究，得到了潮州工夫茶屬於現代版稱謂，該稱謂更能幫助當地地域文化對接入世；工夫茶之名謂非一成不變，是會隨著文化進程演變而不斷變遷的現象，並內含廣狹二義差別；「潮汕工夫茶」這一概念的提出，是潮汕地區綜合性茶飲文化體系的高度凝聚，也堪當廣東省非物質文化傳承的優秀代表等三點成果，這些結論對本文在緣何擇定鳳凰茶的思考上提供了重要的參考價值。⁴⁰

三、與煉金相關的研究成果

1. 何法信(1992)〈對古代煉金術的再認識〉，《化學通報》第6期，從認識論的角度，講述了煉金術的發展史。其中特別提到古代哲學家對物質本源問題的各種觀點，並認為這些思辨是成就古代煉金術的理論基礎。但作者在對於煉金術與宗教的關係問題上，表現出激進的反對情緒，這或可導致認知上的偏差，譬如認為宗教徒的宗教行為並非大膽追求現世幸福，缺乏積極探索真理的精神，但就像古代道士煉丹，是為了追求現世的長生不老，而從煉丹演生出的火藥等，又被更進一步發展成煙花等，還有今日探討煉金術的目的是為了輔助理解土地中的次第實修，而此實修的結果是成佛，由結果可知，這期間的努力正是為了自、他的現世幸福，還有對真理的積極姿態，所以對本文的內容，應選擇性參考選用。⁴¹

2. 李焱紅(2010)《12-18世紀的精神煉金術》，上海：復旦大學歷史系，該文獻嘗試通過12-18世紀歐洲的煉金術與神學、哲學、科學的關聯性來揭示煉金術精神內涵的多元性，這點集中體現在第二章中，從解析煉金術與哲學之間的相互影響為切入點；又在第二節〈煉金術的哲學面孔〉中暢談了亞氏理論中對於宇宙萬物起源的哲思，又在第四章《煉金術與迷信》中的第一節中指明一人可兼具多重身份上的共通性情況，最後在結論中提出「真正的煉金術是包羅萬象的智慧之學，是關於順應自然並推動自然的偉大學問，是自我升華和漸悟真理的至高藝術」的觀點。雖然這篇論著在宗教思惟上，多從基督教切入，依託西

³⁸ 羅林，楊少冰，〈鳳凰單叢（樅）茶標準化加工新技術〉，《現代食品》，2021年。

³⁹ 蘇燁，〈鳳凰單叢茶：源自植物界的國寶〉，《中國食品工業》第9期，2022年，頁59-61。

⁴⁰ 張燕忠，〈「潮汕工夫茶」發展與演變的系統性研究〉，《廣東茶葉》第1期，2022年，頁40-43。

⁴¹ 何法信，〈對古代煉金術的再認識〉，《化學通報》第6期，1992年，頁56-60。

方宗教與科學的大背景，涉及到東方哲學的部分極少，但依然可作為能引用和能參考的預選內容。⁴²

3. 姚強(2010)〈在 STS 視角下的中國金丹術與西方煉金術比較〉，通過比較後，文中羅列出諸如金丹術屬於中國原創性，且與道教息息相關，並以陰陽五行學說、金石進化論等為指導理論；指出在煉制過程中常用火法和升華法等認知，並就這些展開了詳盡的論述，特別是在〈假外物以自堅固的丹藥觀〉中對「金性」展開了詳細分析，這或可作為本文詮釋煉金術的理論資料。⁴³

4. 張欽賢(2013)〈煉金術：論象徵概念與創作意識之源〉，文中認為「煉金術統合物質形式的象徵意識以及精神心靈的升華幻化，並將之轉變成思想與技藝之間的關鍵聯繫」，並在後文的〈中國：燒金與煉丹〉與〈煉金術之象徵概念〉中做了詳盡的詮釋。通過研讀該篇文獻資料，延展了對金的認知，了知了煉金在古中國的普遍性及神聖地位，理解了為何會出現煉金譬喻，還學到了對照象徵的方法。⁴⁴

5. 李非多(2014)〈煉金術與煉丹術的異同〉，《大科技（百科新說）》第 1 期，作者指出了西方的煉金術和東方的煉丹術彼此間最主要之「異」，即「前者追求的是『點石成金』，而後者追求的則是『長生不老』」，還有就是二術面對的人文環境皆然不同——西方視之為「邪惡的秘法，和巫術之類並無本質差別」，而在中國則是「風行千年的潮流」，吸引了上到帝王，下到平民百姓，中間雲聚了各路社會精英人士的競相模仿，甚至成為某個時代的特色；再指出兩種術在理論基石的類「同」，即在世界構成的基本元素和元素之間的組合轉變的認識上達成了某種不約而同的共識，作者對這些「異」點和「同」點進行了深入剖析，這些學術研究成果是本文探索「煉『金』喻」中「煉『金』」對世俗影響的重要資料。⁴⁵

6. 魏紫荊(2021)〈奇幻底色、哲學思考與人性觀照——論西方兒童文學對煉金術文化資源的汲取〉，《昆明學院學報》第 4 期，作者指出煉金術是西方文學重要的創作資源之一，帶動創作的資源則是煉金術下如點金石等形式，而這些形式之所以能夠促進創作的動力，是因為煉金術自帶的神秘魔幻色彩和內在蘊含的哲學義理，而這些神秘性與兒童在成長過程中對未知的好奇心碰撞，激發了兒童對閱讀的興趣和對內容的思考，並對其中的汲取應用展開了深入研討。這篇論文鋪陳了「煉『金』」如何照在了世間的文學創作和應用教育兩個領域，是非常可貴的資料。⁴⁶

7. 張萌萌(2023)〈藝術首飾對煉金術神秘幻象的遮蔽與顯現〉，全文從曆史發展的演變、藝術創作的訴求和煉金術的內涵這三個觀察點切入探索了「提煉出煉金術模型與『賢者之石』幻象的特徵和本質」對珠寶設計師藝術創作的影響；

⁴² 李焱紅，《12-18 世紀的精神煉金術》，上海：復旦大學歷史系，2010 年。

⁴³ 姚強，《在 STS 視角下的中國金丹術與西方煉金術比較》，陝西，西北大學碩士論文，2010 年。

⁴⁴ 張欽賢，《煉金術：論象徵概念與創作意識之源》，台灣：師範大學三民主義研究所，2013 年。

⁴⁵ 李非多，〈煉金術與煉丹術的異同〉，《大科技（百科新說）》第 1 期，2014 年，頁 44-45。

⁴⁶ 魏紫荊，〈奇幻底色、哲學思考與人性觀照——論西方兒童文學對煉金術文化資源的汲取〉，《昆明學院學報》第 4 期，2021 年，頁 43。

「『祛魅』與『返魅』」對世界對待首飾藝術態度的影響；「『遮蔽』與『顯現』」對當代藝術家創作過程中思想表達的影響。通過研讀這篇學術論文，感知整篇研究藉助藝術設計創作這個大背景，展示了對煉金術成果從衝動地仰望到冷卻地平視，再到復動地俯視的脈絡線，這背後是人類文明的飛速發展，使人類對煉金術所造就之果能夠發生由一味膜拜到認識接受，最後走上積極改造，主動製造神奇地轉變，是從藝術視角為本文研究「煉『金』喻」對世俗影響這部分，提供了新的理論資料。⁴⁷

8. White, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, 此經典著作聚焦於印度中古時期 Siddha（成就者）傳統中煉金術(Rasayana)及身體觀的深入探究，從印度醫學、瑜珈行法、煉金術文獻及田野調查等維度切入，揭示了物質的轉化如何與心性修持水乳交融。此外，還提出了煉金術不僅是對物質（如水銀與硫磺）進行提純之「術」，更指明了透過謀求鍛煉成金，實現長生的願景；在此身體的精微化與再生過程中，由體內外火候調控、藥物鍛煉，衍生到對冶煉過程的符號化，賦予 siddhi（成就）與 moksha（解脫）的象徵「喻」義。此與華嚴〈十地品〉中「菩薩如金師煉金，以火去垢，顯本性寶」之隱喻形成深度呼應，皆強調透過「歷經火候、剔除雜質」，實現內在淨化與圓滿成就。這種「技術→身體→心性」的三重轉化實踐，又與本文嘗試將「一片鮮葉→十道製作工序→極品單叢」比擬「薄地凡夫→十地歷煉轉化→妙覺聖者」，在結構上呈現聯動性，是謂對本文將佛教十地火煉譬喻、鳳凰茶製作工藝、及煉金冶煉過程三者融貫，提供了強有力的理論支撐與跨文化比較背景。⁴⁸

9. Carl Gustav Jung. *Psychology and Alchemy*, 此從心理學的角度切入分析後，提出了「煉金術象徵集體潛意識與個體化過程(individuation)的投射」之理念，並認為西方煉金術的煉化三個階段，即「nigredo（黑化階段）→ albedo（白化階段）→ rubedo（紅化階段）」，象徵著心理修復所經歷的「陰影顯發、破除自我假象→內在澄淨、驅逐黑暗→整合光明、自性完滿」三個過程。榮格先生認為這其中冶煉與火候，象徵著內心淬煉與陰影燃燒，而這轉化成的能量，能夠促使潛意識內容意識化，達成心理整合與轉化，最終完成自性(Self)的顯現。這與經由「構香→賦香→轉化香」，最終完成三香兩韻，締成極品鳳凰茶，有著異曲同工之妙，也與十地金喻，藉歷火煉垢，比喻轉凡成聖遙相呼應，為本文嘗試將製茶工序、十地修行、十地金喻三者並置探討，實現技術實踐與心性修行的「心理——宗教」綜合詮釋，提供了全新的啟發。⁴⁹

10. Johnson, Obed Simon. *A Study of Chinese Alchemy*, 此書是西方世界最早全面且系統介紹中國煉丹術的專著之一，透過梳理、翻譯、整合從先秦道家到唐宋丹道的大量文獻，深刻闡述了中國煉丹術的長生理念和煉丹技術，以及轉向內煉與修真結合的過程，指出中國煉金迥異於西方通過轉化貴金屬，實現財富增長的物質追求。Johnson 先生在書中指出，中國的煉金術是由物質煉製之外丹和精神煉養之內丹兩個部分組成，此煉丹體系中顯示出技術煉金與宗教修行相結合的文化特徵，不但說明了中國煉金術並非單純技術，而是以「煉丹化喻」來

⁴⁷ 張萌萌，〈藝術首飾對煉金術神秘幻象的遮蔽與顯現〉，陝西：西安美術學院設計學碩士論文，2023 年。

⁴⁸ White, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

⁴⁹ Carl Gustav Jung. *Psychology and Alchemy*. Princeton: Princeton University Press, 1953.

推動心性淨化的復合形態，豐富了本文研究的論述背景；還強調了「自然循環(natural cycles)」與「陰陽調和(Yin-Yang harmonization)」這兩個概念是中國煉金術的關鍵，其中的核心是火候調控與時間醞釀，深度詮釋著「道法自然」，與鳳凰茶製作過程緊密圍繞「看天做茶」與「看茶做茶」存在著相似的思維邏輯，也與十地修行中，不離於「觀機逗教」與「因圓設導」相共鳴，為本文試圖對「技術模式→修行內化」展開分析，提供了參照思路。⁵⁰

四、其他相關的研究成果

1. 劉彥波(1988)〈論佛教與中國茶文化〉，《荊州師專學報》第1期，作者先考察了中國佛教茶文化的形成過程，從中國茶文化是物質文化和精神文化的有機結合體，該文化的形成是特定曆史條件下且不斷發展進化的產物，再溯源了佛教與茶文化結緣的歷史，其中抓住了佛教戒律、修行方式，而茶葉自身的藥用價值相互碰撞下，僧侶選擇茶葉作為最理想飲品具有一定必然性，還從佛教中國化進程的視角展示從教義深度與中國茶文化結合的可能性，在文中就這個結合過程，特別提出「出現了天臺宗、華嚴宗等與中國思想文化相接近的宗教，但均不如禪宗中國化得徹底」的論斷，本文對此持保留意見，認為茶文化的發展與佛教中國化發展的時間軸存在高度重疊，在這並軌同行的悠悠歲月中，每一個宗派思潮都深刻影響著茶文化，而茶文化在每一個宗派裡面的呈現方式則各有千秋，又從唐朝中後期的動亂，尤其是武宗滅佛後，其餘宗派發展受挫，但禪宗反而日益盛行，歲月沁潤，使禪茶文化更為大眾所關注與熟悉。⁵¹

2. 邢平(1993)〈《清稗類鈔》與「工夫茶」〉，《農業考古》第2期，本文是結合《清稗類鈔》，對彭世獎老師所撰《「工夫茶」中有工夫》一文進行的補述，文中先後引用了《清稗類鈔》中的三則故事，其中用〈其富翁嗜工夫茶〉導出烹茶之器的重要性；用〈京師飲水〉導出烹茶之水的重要性；再用〈邱子明嗜工夫茶〉導出烹茶之技藝的重要性，共同說明了工夫茶之「工夫」對「茶」產生積極主動作用性，也表明了工夫茶之「茶」的全面展示，難離「工夫」的加持。通過研讀這篇文獻資料，對茶之「工夫」及工夫之「茶」有了更深的認識。⁵²

3. 徐金華／姚定瑛(1995)〈佛茶與中國茶文化〉，《農業考古》第2期，作者首先將佛茶定位為物質精神和文化現象；其次表明佛茶中蘊含佛教思想，並展開了系列研究，從作者發聲之時間，可以看出這兩點認識深深影響了許多後來的學者，又在對大量文史資料進行搜集考察，分析整理後，提出了「從佛茶的產地、茶名、培育、管理、採摘、炒制、品飲和吟誦等，都帶有佛教文化的濃厚色彩」的結論，還展望了佛茶未來的發展前景。作者的考察為本文了解佛茶文化的歷史提供了豐沛且重要的資料。⁵³

⁵⁰ Johnson, Obed Simon. *A Study of Chinese Alchemy*. Berkeley: University of California Press, 1928.

⁵¹ 劉彥波，〈論佛教與中國茶文化〉，《荊州師專學報》第1期，1988年，頁76-78+84。

⁵² 邢平，〈《清稗類鈔》與「工夫茶」〉，《農業考古》第2期，1993年，頁51。

⁵³ 徐金華，姚定瑛，〈佛茶與中國茶文化〉，《農業考古》第2期，1995年，頁185-190。

4. 徐海榮主編(2000)《中國茶事大典》，由中國茶葉博物館主持，禮請了茶文化研究專家團隊共同編寫成著，充分汲取了館藏的大量與茶文化相關的圖書文獻資料及文物，在現代茶學領域內具有相當的權威性。⁵⁴

5. 關劍平(2001)《茶與中國文化》，從中國茶文化的初期——魏晉南北朝為切入點，補充了過往茶史研究中的最薄弱，而這一時期也是佛教蓬勃發展時期，故了解這一時期的茶文化發展狀況及品飲習俗、茶器精神等方面是十分必要的。⁵⁵

6. 丁俊之(2002)〈潮州功夫茶〉，《茶葉機械雜誌》第2期，將功夫茶高舉為品飲藝術的代表。其中講述了產製歷史與環境、品質特徵與功效，還詳細介紹了各種泡茶之法。⁵⁶

7. 陳兵(2008)《佛教禪學與東方文明》，這本書雖然主力在於詮釋禪在東方文明中不同曆史階段的發展，同時也提到向著西方世界的延伸，但在書中第四章中提到的〈佛教禪學與道教仙學〉時，闡述依附到雙向影響再到融合的過程中，提到了道教下的煉丹文化，而這種煉丹術正是中國本土最古早的煉金術的別名，這些資料的出現，豐沛了本文探究「金」照在娑婆的資訊庫。⁵⁷

8. 顏鵬慧(2011)〈唐代僧人茶生活〉，《明道學術論壇》第7期，作者闡述了唐代是茶文化從「解渴」之功能性目的轉向多元化載體的是朝代；又對分析羅列了影響轉向的諸多關鍵事件，從這些視角昭示了茶文化從唐朝開始，佛教與茶文化全面深度融合，成為彼此文化的載體，對佛教僧侶從生活生產、修行辦道等方面產生了深遠影響，為後世茶道的形成埋下了伏筆，而中國茶道發展至今的代表是工夫茶，其中以潮州工夫茶最為翹楚，所以此文對本文具有相當的啟發作用。⁵⁸

9. 林珍瑩／施拓全(2014)〈綜論陸羽《茶經》中的養生內涵〉，《育達科學報》第37期，本文以「茶聖陸羽對於『茶與養生關係』的認知觀點及態度」作為探究主題，從食療功效、心性涵養及感官品鑒三個方面分別切入身、心、靈三個層面展開分析。這些研究成果加強了本文對鳳凰茶的自身特色、與佛教文化關係等的認知，是十分重要的理論資料。⁵⁹

10. 張秀蓉(2015)〈從閩南到潮州：人群與文化的流動〉，《2015 閩南文化國際學處研討會——閩南文化的流動》，這篇資料中在擇取潮人生活之代表作為研究切入點，來溯源潮州文化的演進與架構時，將工夫茶作為重要的主題之一，納入其中。而對這一主題的分析又細化為辨名、茶藝、定價這三個小主題，其中對名中之字究竟是「工」還是「功」展開辨證前，將「可指涉其製作或品飲之費時費工，難以選擇何者為宜了」之義作為二字之共性，這其中體現了鳳凰茶製作工藝繁雜對工夫茶最直觀的影響；又在〈茶藝〉中明確了潮人飲茶源於宋代的史實，再明確了「茶、法、器三者兼備才能形成完整的工夫茶茶藝」，

⁵⁴ 徐海榮，《中國茶事大典》，北京：華夏出版社，2000年。

⁵⁵ 關劍平，《茶與中國文化》，北京：人民出版社，2001年。

⁵⁶ 丁俊之，〈潮州功夫茶〉，《茶葉機械雜誌》第2期，2002年，頁30-31。

⁵⁷ 陳兵，《佛教禪學與東方文明》，北京：中國時代經濟出版社，2008。

⁵⁸ 顏鵬慧，〈唐代僧人茶生活〉，《明道學術論壇》第7期，2011年，頁167-182。

⁵⁹ 林珍瑩，施拓全，〈綜論陸羽《茶經》中的養生內涵〉，《育達科學報》第37期，2014年，頁1-20。

爾後對其中所擇用之「茶」的類型與歷史進行了詳靠深究，得出「半發酵」、「具有香高、味醇、綠葉紅鑲邊三大特色」的烏龍茶是工夫茶沖泡最佳搭檔的結論，其中還提及本文認為在這一節的研究中，存在一個遺憾，就是拋出「福建是烏龍茶的重要產地，武夷山茶葉更是著名」的觀點後，在後文中卻並未對此展開詮釋，反給人一方面產生有潮州工夫茶是取福建武夷山茶為用料的誤導，另一方面則是對武夷山茶、鳳凰茶、潮州工夫茶之間的發展演變關係產生困惑不解，而這點恰恰是「潮州工夫茶」之「茶」的關鍵點，所以本文憾覺這篇資料僅有部分資料能作引征。⁶⁰

11. 廖寧芳(2016)〈淺析中國與英美飲茶文化比較研究〉，《福建茶葉》第5期，這篇文章通過比對的方式，分析了中國的茶文化如何對英美茶文化產生影響，產生了怎樣的影響，其中在〈中國茶文化的內涵〉一節中，分析了陸羽在《茶經》中含藏的傳統人文思想，其中指出了茶與佛教共同「悟」，再結合本具的功效，所以在修行過程中能起到積極作用，但本文認為這段中對佛教認識的單一，導致論述茶對佛教的影響過於簡單扁平，此亦是本文想要努力的方向。又從中國古代小農經濟為主的經濟體制視角，剖析了茶從農副產品增色為人文雅物的轉化過程，還在最後結合思想特質與文化特點，對比舉列了中外飲茶的不同。⁶¹

12. 王壽成／石香江／王京／方維萱(2020)〈經濟全球化加速重構下再論黃金戰略重要性〉，《中國國土資源經濟》第8期，這篇文獻主要論述了在經濟全球化加速重構的當代社會中，黃金的戰略性地位並未衰退，從「是人民幣國際化的基石」、「全球信任的定盤星」、「中國國民財富積累的最佳蓄水池」、「重大風險的避震器」等定義中，顯明了黃金已經被尊崇到更高的地位，這些從經濟學專業視角展開的論證，是寶貴且豐富的前沿性學術成就，提升了本文對「金」在世間，尤其是現代化社會中的認知。⁶²

13. 唐傑宏(2021)〈潮州單叢茶是「欖」非「樅」論〉，《茶葉通報》第4期，這篇論文中提及單叢茶即鳳凰茶的別名，在通過對字書文獻、方志檔案等對多維論證「欖」、「叢」之別，其中引武夷茶互辨不同的過程，好彌補了〈從閩南到潮州：人群與文化的流動〉一文中對武夷山茶、鳳凰茶、潮州工夫茶之間發展演變闡述不明的缺失，所得出了「現在的『單欖』是特指潮州單欖，而鼎鼎有名的武夷岩茶在製造上的分類已沒有『單欖』之稱，惟名欖沿用舊名」之結論，也是對武夷山茶與鳳凰茶根本區別的遙相回應。⁶³

14. 宋時磊(2022)〈中國茶文化的形成、發展及影響〉，《文化縱橫》第10期，作者先追溯了「茶文化」一詞的由來；然後利用考古資料和文獻載錄的證據對「茶」的歷史進行分化，歸納中國茶文化在先秦時期處於「發軔期或肇始期」；到了唐代則進入了「軸心時代」；在宋代則「以奢華浪漫為特色」，在文人雅氣上更進一步發展；經過了元朝的「短暫低潮」期，在明代廢止了唐宋官焙貢

⁶⁰ 張秀蓉，〈從閩南到潮州：人群與文化的流動〉，《2015 閩南文化國際學術研討會——閩南文化的流動》，2015 年，頁 118-144。

⁶¹ 廖寧芳，〈淺析中國與英美飲茶文化比較研究〉，《福建茶葉》第5期，2016 年，頁 377。

⁶² 王壽成，石香江，王京，方維萱，〈經濟全球化加速重構下再論黃金戰略重要性〉，《中國國土資源經濟》第8期，2020 年，頁 18-52。

⁶³ 唐傑宏，〈潮州單叢茶是「欖」非「樅」論〉，《茶葉通報》第4期，2021 年，頁 190-191。

茶的舊制，啟動地方進貢新模式後，導致了「民間想方設法提高製作工藝、形成地方特色，各地名茶空前發展起來」的新氣象；進入代和民國時期，則「實現了茶文化平民化的轉變，飲茶真正成為世俗生活的有機組成部分」，這樣的密接群眾為後來的全面復興和空前繁榮奠定了重要基礎，所以作者最後就此總結出「時代的文化背景是形成茶文化品格和特質的重要基礎」，茶文化與國家與時代的發展存在相互映射的關係之結論。在此基礎上另闢蹊徑的提出茶文化的本質是「以茶為媒」的觀念，並從「社會生活方式和文化性格」、「中華民族融合和文化認同」及「深刻影響了全球茶文化的發展」這三個視角進行論證，作者的融合整理增進了本文對中國茶文化更深刻的認知。⁶⁴

⁶⁴ 宋時磊，〈中國茶文化的形成、發展及影響〉，《文化縱橫》第10期，2022年，頁96-99。

第二章 煉「金」照法界

煉「金」之「金」，多指以黃金為代表的貴金屬。黃金之所以「貴」，除了是因為具有稀有、純淨且不可再生⁶⁵等特性外，更彰顯在被賦予至善、至美與至尊等深層次的象徵意涵。因此，從古至今，常被指代財富、地位和權力等，進而引申為延年益壽，羽化登仙的「金丹」，或喻指究竟完美的「哲人石」。在這種定義下，引發了上至達官顯貴，下及尋常百姓，皆對「金」心嚮往之。這種追求還遍及全球，突破了階層、文化、種族、地緣等界限，展現了普遍性特質。

煉「金」之「煉」，意指冶煉、轉化。從字面意上分析，可解為「提煉黃金」⁶⁶的技術；而所煉之「金」，不僅指含金的粗礦，還包括其他雖非黃金，但具有與金相似性質或價值的物質，如近代著名金石學家容庚(1894-1983)先生在《商周彝器通考》中，曾屢屢提及銅器因為材質、製成後的色澤等，極近於金，並且冶煉、製作工藝在商周時代便已成熟，所以成為先秦時，祭祀和日用的重要器物⁶⁷，與禮器傳統相掛鉤；還有凸顯在印度煉金傳統中，如美國的印度教研究專家 David Gordon White(1949-)先生就曾指出「在 Siddha 體系中，所謂『金』並非金屬元素 Au，而是已經精煉昇華的汞質精華，一種生命仙酶的載體」⁶⁸，是中除了說明涉及範疇更寬泛，還特別傳遞出已具備靈性之屬。再思維煉金之「提」，除展示了具體的技術操作方式進行提純，如金從礦出，此外，還有將非金之物嬗變為金的意涵。無論是哪種形式，都展現了先民對物理和化學知識的掌握與應用，這不僅是對世界的認識與學習的過程，更是對未知現象的積極探索與破解，體現了征服並駕馭自然的實踐和智慧。

煉「金」之「術」，不僅是技術上的具體實踐，也是方法論上的操作方法，更在文明的發展進程中，成為技藝與思想的跨領域融合與傳承，特別在中國還兼具了與身心修煉相融通，稱之為「道」，如丹道，就由技術煉制的外丹術和修身養性的內丹術所組成。所以在與各時代的社會背景、技術能力、文化水準及哲學思潮緊密關聯中，呈現出因地制宜、各具特色的發展樣貌。

煉金之「喻」，是對煉金術中隱喻進行探究。「喻」的重要地位及起源，

⁶⁵ Jianwei Zhang (張建偉), Shengjun Tian (田勝軍), Ronghao Liu (劉榮浩), Min Li (李敏), Bin Liang (梁斌), Hongwei Ma (馬紅衛), "Efficient and selective extraction of gold from acidic leaching solutions using novel guanidinium ionic liquid," *Journal of Molecular Liquids* 1, pp. 4-5.

⁶⁶ 王曉霞, 黃萍, 曾雨, 冉鳴, 〈古代金器中蘊含的化學秘密〉, 《化學教育》(中英文) 第 24 期 (2024 年 7 月), 頁 16。

⁶⁷ 容庚著, 《商周彝器通考》(Cambridge: 哈佛燕京學社, 1941 年), 頁 161-170。

⁶⁸ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 35. ("In the Siddha tradition it is not metallic gold that matters but the rasa (mercurial essence) itself: gold is understood as a state of perfected mercury, a vehicle for life-elixir, not as the element Au.")

如《試論因明論式中的『喻』》中所揭示「喻是其（因明）的主要組成部分……最初的概念是公元二世紀的《遮羅迦本集》中規定的『喻就是以實例作譬喻』」⁶⁹，還提到了「喻」是通過具體的實例來說明抽象的概念或理論。另據《大乘阿毘達磨集論》所解「立『喻』者，謂以所見邊與未所見邊和會正說」⁷⁰，即用共性來將已知事物與未知事物串聯，藉助已知來認識未知，這種方式本身就具有隱喻性，能像點亮暗室之燈一樣，幫助大眾迅速建立對事物全面而深刻的認知；學界巨擘章太炎(1869-1936)老先生還曾指出「從論證的角度而言，喻依就是應用簡單枚舉歸納推理來進行論證的方式，依次可以加強論證的說服力。從而達到『事實勝於雄辯』的目的」⁷¹，表明「喻」通常是作為對論證的輔助詮釋，用於加強論點的說服力，體現了喻的象徵性。

隨著社會生產力不斷提升，文明逐漸發展，早期以物質轉化為目的的技術應運而生，這便是化學的雛形，煉金術是此雛形的原始內核。當單一的「術」與思想碰撞後，逐漸向技術與哲思兼備的「喻」演變，最終升華為具有複合型、多元化、耦合性等特點的煉金文化傳統。其影響覆蓋力隨所照的世、出世間，顯現各別。

第一節 世間的煉「金」

當煉「金」照在世間時，「喻」藉「術」中所含象徵義，衍生出無盡哲思，成為探索內在精神世界的重要媒介，如掌心與掌背在相互依存中，彼此成就，是謂「喻」居於極重要之地位，促使煉金不再僅限於外在之「術」。二者間的缺一不可之關係，還從外在之「術」的發展，是內在之「喻」轉變的開端。當生產技術發展到一定程度時，「喻」的躍升則是必然的結果，並且呈現如 DNA 結構那樣螺旋式上升發展的趨勢。這不僅推動了煉金體系向縱深發展，還促進了多學科間在互鑒中，完成跨領域的互補。

而用比較文明史的角度審視，經詳考各類專書、文獻等資料，總結出雖然煉金術廣泛存在多個文明譜系，但攝歸盡在東方和西方兩大發展脈絡中，所以本文據此分別展開探究，以望能了知世間煉金的形態，從而為後續解析出世煉金作鋪墊。

一、照在西方

西方煉金流傳已逾數千載，此不僅是一部記載技術革新的編年史，更是一段延續至今的思想變遷之旅。自萌芽之始，便以上下求索的精神風貌，在不斷

⁶⁹ 高艾華，〈試論因明論式中的『喻』〉，《宗教學研究》第 1 期（2008 年 1 月），頁 203-205。

⁷⁰ 《大乘阿毘達磨集論》，CBETA, T31, no. 1605, p. 693c5-6。

⁷¹ 高艾華，〈試論因明論式中的『喻』〉，《宗教學研究》第 1 期（2008 年 1 月），頁 204。

深化發展的同時，也見證了多文明的興衰更迭，也與各時期的不同文化，在宗教思想、科學技術等多維度的互動下，進化出兼具「術」與「喻」的多樣化煉金體系，這正是融匯發展的成果，隨著不同文明之間的往來，使西方煉金的影響，如大珠小珠落玉盤般，散佈於亞、非、歐三大洲的廣袤大地上；再究其影響，其不僅是為後世留存了大量珍貴的科技與文化遺產，還從哲學象徵和宗教思想方面，提供了獨特的研究視角——是中除涵蓋基督教等西方宗教外，亦包括佛教。

（一）早期形態

若追溯其萌芽，始於古埃及（公元前 31 世紀-公元前 4 世紀）和古巴比倫（公元前 18 世紀-公元前 6 世紀）時期。從勞倫斯《煉金術的秘密》中所考據，十九世紀初發現的《萊頓紙草 X》(Leiden Papyrus X)⁷²與《斯德哥爾摩紙草》(Papyrus Graecus Holmiensis)，「通常被視為煉金術史的最早文獻」⁷³。這兩份文獻中記載了「金、銀、寶石和紡織染料有關工序」⁷⁴等埃及時期的作坊配方，計有 250 個，不僅證明古埃及已形成了系統化的材料仿製技術體系，而這些煉金配方不僅「為煉金術的出現提供了必要的背景」⁷⁵，並且其之作用，「不只是製造看似貴重的東西」⁷⁶，更從其之應用，「還需要有某種理論提供一個思想框架，支援和解釋實際的工作，並為發現新知識提供指導」⁷⁷，而彰其之價值，而此從公元 24 世紀左右的《金字塔文》(Pyramid Texts)⁷⁸和約公元前 1550 年正式成形並流傳的《亡靈書》(Book of the Dead)⁷⁹中所記載當時的祭司已將金、銀奉為象徵永生不朽的「太陽神拉的肉體」⁸⁰，並融入到太陽崇拜信仰中，建構起「死亡——重生」的隱喻框架等可見一斑，是將物質的嬗變賦予神聖救贖的宇宙論意義。

⁷² 據翻譯出版者 Conrad Leemans(1885)（在刊登《Papyri Graeci Musei Antiquarii Publici Lugduni Batavi》時，明確指出「Leemans 給每份紙草以不同的字母標識，因此稱之為‘Leyden papyrus X’（Since this appeared as part of a two-volume collection of translations of other papyri, Leemans gave each of them a distinguishing letter, whence the name “Leyden papyrus X.” Two years later Berthelot published a French translation of Leemans’ text along with a detailed chemical commentary, and in 1906 he also published a reproduction of the original Greek text as well.）」（Earle Radcliffe Caley 譯，William B. Jensen 增編，*The Leyden and Stockholm Papyri: Greco-Egyptian Chemical Documents from the Early 4th Century AD*, (Cincinnati: Oesper Collections in the History of Chemistry, University of Cincinnati, 2008), pp. 2.）

⁷³ 勞倫斯·普林西比著，張菊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018 年），頁 10。

⁷⁴ 勞倫斯·普林西比著，張菊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018 年），頁 10。

⁷⁵ 勞倫斯·普林西比著，張菊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018 年），頁 12。

⁷⁶ 勞倫斯·普林西比著，張菊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018 年），頁 12。

⁷⁷ 勞倫斯·普林西比著，張菊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018 年），頁 12。

⁷⁸ James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).

⁷⁹ Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Book of the Dead* (London: British Museum Press, 1985).

⁸⁰ James P. Allen, “Some Aspects of the Non-Royal Afterlife in the Old Kingdom,” *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, (Leuven: Peeters Publishers, 2007), pp. 29-33.

幾乎同一時期，古巴比倫的蘇美爾文明在金屬冶煉與化學工藝上，也取得了卓越的成就。如從烏爾王陵出土的大量黃金製品看，彼時不僅已經掌握了嫺熟地青銅合金冶煉和玻璃釉料製作的技術⁸¹，還彰顯了黃金崇拜的傳統。此外，《埃伯斯紙草》(Papyrus Ebers)中記載了使用硫磺薰蒸，用以治療皮膚及呼吸道疾病的消毒法⁸²，此不僅是西方煉金中最關鍵的實驗物質之一，也是衍生出象徵體系的「哲學原質」之一——硫的較早應用記錄，還展現了蒸餾操作的早期雛形，為後世煉金術中硫的理論發展與蒸餾技術的成熟，提供了早期參照。

此外，古巴比倫人和古埃及人一樣都敬畏著自然，認為世間的一切，無論是山河大地、草木林溪等具體實物，還是陽光雨露，狂風暴雨等自然現象，在表象之下，其內在都具有靈性，亦或是存在神祇力量。這種認識在與多神崇拜相結合後，應運而生了「萬物有靈論」⁸³的宇宙觀。此觀點被後世的煉金術士們奉若圭臬，並對他們의思想和實踐產生了深刻影響⁸⁴，特別是「物質轉化=靈魂升華」的同構認識，認為靈性是引導黃金等金屬「成長」的關鍵。又依賴占星術（約公元前 7 世紀）中天體與元素的對應關係，建立起最早的宇宙象徵體系，並將之與煉金操作相結合，墊定「物質⇌精神」雙重淨化⁸⁵的核心宗旨，使煉金由普通技術躍升為「神聖技藝」，成為後來「微觀——宏觀宇宙類比」方法論的起點。

到了希臘時期（公元前 4 世紀到公元 4 世紀），煉金術已不再困囿在特定區域的神秘儀軌上，而是擢升為探究形而上的內在奧秘（如靈魂的淨化）、以及具有普世意義的自然哲學體系（如從《翠玉錄》的「下如同上，上如同下」⁸⁶理念中，探討宇宙架構與內心運轉的對應關係），其中堪當代表的是恩培多克勒（公元前 490 年-公元前 430 年）提出的「四元素論」。

元素	形式	特性		象徵	神話映射	隱喻
土	固態	冷	幹	穩定、惰性	赫斯提亞(Hestia)	物質基底
水	液態		濕	流動、凝聚	冥神哈迪斯(Hades)	混沌、生命之源

⁸¹ 新華網，《永恆的魅力：人類古文明中的黃金藝術》，

<https://www.news.cn/ci/20250123/4d3262eab08849fe90e34f7cc5a3a71c/c.html>(2025/07/15)。

⁸² Cyril P. Bryan, *The Papyrus Ebers: Translated from the German Version*, (London: Geoffrey Bles&1930), pp.88.

⁸³ Anna Perdibon, *Mountains and Trees, Rivers and Springs: Animistic Beliefs and Practices in Ancient Mesopotamian Religion*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019), pp.1-2, pp.32-35, pp.75-80.

⁸⁴ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture(Vol. I): Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, (London: John Murray, 1871), pp.377.（英國人類學家 Edward B. Tylor 在此著作中，將此論定義為一種信仰體系，認為「自然界充滿靈氣」(animation of all nature)，並視為宗教形態發展的起點和宗教思想的萌芽期。）

⁸⁵ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp.71-77.

⁸⁶ Stanton J. Linden, *The Alchemy Reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 27.

氣	氣態	熱	濕	擴張、輕盈	赫拉(Hera)	無形、無相、擴散
火	能量態		幹	能量、轉化	宙斯(Zeus)	光明、創造力

此理論被亞里士多德（公元前 384-公元前 322 年）所承繼，並進一步發展為能提供完整因果邏輯的「四因說」。

四因	核心定義	舉例	本質作用
質料因 (Material Cause)	構成事物的物質	青銅（雕塑材料）	潛能載體，無內在目的性
形式因 (Formal Cause)	事物的本質結構或定義	佛像形態（雕塑設計）	潛能→現實的關鍵（實現本質）
動力因 (Efficient Cause)	引發變化的直接行為者	雕刻行為（雕刻家）	變化的物理/邏輯起點
目的因 (Final Cause)	事物存在的終極目標	紀念功能（創作動機）	自然過程的內在目的性（目的論）

這些都為煉金術的物質轉化觀提供了哲學基礎⁸⁷，並被譽為「煉金術之父」的佐西莫斯（Zosimos of Panopolis,約公元 3-4 世紀）所承接，繼而進行了系統整合，其也成為最早留下大量煉金文獻的大家之一。其將四元素視為一切物質構成的基本形式，賦予「混合——分離」⁸⁸的動態屬性，為後世四階段說的創設奠定了基礎。還撰寫了《論器具與爐》(Περὶ Ὀργάνων καὶ Καμίνων/On Apparatus and Furnaces)⁸⁹，其中詳細記載了瑪利亞所發明的三層陶製蒸煮器，這種嵌模式設計可實現汞的高效提純。汞的提取，不僅是煉金實驗的核心物質之一，也與硫同為西方煉金體系中的重要元素，被作為物質與精神的象徵。此外，也與柏拉圖（Plato,約公元前 427 年-公元前 347 年）提出的「造物者(Demiurge)→理念模型(Forms)→世界靈魂(World Soul)」的三元宇宙論⁹⁰存在密切相連的關係⁹¹。

上述是為西方煉金的早期階段，經過這一時期的發展，不僅確立了黃金是「第一完美金屬」的皓首之位，進而還在象徵層面，將其推至「宇宙之首」，在超越純粹物質屬性中，演變為探索宇宙本質和解構神性的關鍵媒介⁹²。這種精

⁸⁷ Aristotle 著，E.W. Webster 譯，“Meteorologica,” *The Works of Aristotle*3, (Oxford: Oxford University Press, 1931),pp. 329.

⁸⁸ 楊勇勤，《文藝復興時期阿拉伯煉金術對歐洲的影響》，（成都：四川大學世界史碩士論文，2006），頁 5。

⁸⁹ Zosimos 著，Marcellin Berthelot 編纂，“On Apparatus and Furnaces,” *Collection des anciens alchimistes grecs* 3, (Paris: Georges Steinheil, 1888), pp. 301-362.

⁹⁰ John Burnet 校勘，“Timaeus,” *Platonis Opera* V, (Oxford: Oxford University Press, 1902), 17a-92c.

⁹¹ Kyle A. Fraser, “Baptized in Gnosis: The Spiritual Alchemy of Zosimos of Panopolis,” *Dionysius*25, pp.39.

⁹² Hermes Trismegistus 著，Walter Leslie Wilmshurst 編，“The Golden Tractate of Hermes Trismegistus (Section VII),” *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*, (Belfast: William Tait, 1918), pp.65 (“Know ye then, O sons of Science, ... gold is the first, the most perfect, the

準且清晰的身份錯定，成為後來煉金在「術」和「喻」兩方面深化發展之前行。

（二）蓬勃發展

阿拉伯時期（公元 8-13 世紀）的煉金術，最先得益於敘利亞譯本，其在傳入時，也將「希臘-拜占庭知識」帶進阿拉伯世界；其次是阿拉伯、猶太和波斯等學者的創新推動，如以巴格達「智慧宮」(Bayt al-Hikma)為中心⁹³而開展的翻譯運動，不僅轉譯並保存了大量涉及煉金術的相關文獻⁹⁴，透過這番系統性整合，使煉金術成為伊斯蘭自然哲學與醫藥體系的一部分。

被譽為「現代化學之父」的賈比爾·伊本·哈揚(Jabir ibn Hayyan,721-815)推出「硫——汞」二元論⁹⁵，為嬗變反應提供了可操作的化學模型；而拉齊（864-約 935）不僅提出「實驗四階段」，還發明了實驗器具⁹⁶，特別是引入定量記錄方法，將實驗的流程標準化⁹⁷，還衍生出在煉金插圖中，以「綠獅子娶紅玫瑰」的圖像作為象徵隱喻。此外，玻璃儀器的普及，促使對實驗過程中，對顏色變化的觀察越來越細緻，並由此拓展出豐富的象征譬喻⁹⁸。

顏色	象徵義	源頭	隱喻
綠(Viriditas)	生命力的復甦	植物汁液提煉	「綠獅」 ⁹⁹
紅 (Rubedo)	哲人石的完滿	宇宙能量的凝結	「神血的結晶」
藍(Caeruleum)	天界能量的滲透	水銀的流動性	「穹頂倒影」

相比以前，其中的綠色是新增的核心象徵，喻示對自然的敬畏和神性的崇拜；紅色象徵著哲人石煉成後的完滿境界，映射物質轉化產生的能量與神性的合一；藍色則因汞在蒸餾過程中，當遇到汽化冷凝後，會轉為液態狀態，並具有流動性，所以常作為指代靈魂或靈氣的媒介，還因其所展現的銀藍色光澤，與天空之色相近，而被視作能貫通天地的靈性能量，喻指修行成就後圓融無礙的境界。

king of them ... therefore philosophers ... say that this gold ... is, as the sun amongst the stars, more splendid in Light...”).

⁹³ 智慧宮是阿拔斯王朝時期，位於巴格達的智識中心，同時也是國家級圖書館、翻譯機構及學者沙龍所在地，在此中心，保存了大量重要的希臘及波斯著作，並被翻譯為阿拉伯語，從而流傳於世(D. Sourdel, “Bayt al-Hikma,” in *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, (Leiden: Brill, 1960), pp. 1141.)。

⁹⁴ 楊勇勤，《文藝復興時期阿拉伯煉金術對歐洲的影響》，（成都：四川大學世界史碩士論文，2006），頁 7。

⁹⁵ William R. Newman, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, (Chicago: University of Chicago Press, 2006), pp.73-98.

⁹⁶ Dimitri Gutas, *Greek Thought Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)* (London: Routledge, 1998), pp. 215-220

⁹⁷ Eric John Holmyard, *Alchemy* (London: Penguin Books, 1957), pp.105-152.

⁹⁸ Lawrence M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, (Chicago:University of Chicago Press, 2013),pp. 45-58.

⁹⁹ Gabriele Ferrario, “Alchemy in the Cairo Genizah: the Nachlass of an untidy Jewish alchemist,” *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 72, pp. 27.

這套色彩象徵體系延續至今，對後世煉金哲學產生了深遠影響。

拜占庭帝國（公元 4-15 世紀）時期，由於地理位置與歷史發展等因素，此時的帝國兼任著古典伊斯蘭煉金術傳統的保存者、基督教神學化詮釋者及歐洲文藝復興知識中介的多重角色，所以這一時期除了延續了文本翻譯與注釋的傳統，在對前時期大量的煉金術手稿進行深入校勘等處理，使之得到高質量的保存，如佐西莫斯《論器具》，為阿拉伯煉金術的「逆向翻譯」，提供了重要的原始素材；還發明了新的儀器設備，如 7 世紀發明並廣泛使用的拜占庭式曲頸甕¹⁰⁰；優化了原有的煉金技術，特別是將基督教象征符號植入到操作過程中，如斯蒂法諾斯(580-640)在《論神聖技藝》中提出的四階段論¹⁰¹，為後世煉金術七步工序奠定了哲學框架與操作範本。

階段	操作	對應色	象徵	隱喻
腐解	硫磺與醋混合煅燒物質	黑	原罪與混沌 ¹⁰²	死寂
洗滌	多次蒸餾	白	洗禮淨化 ¹⁰³	初雪
結合	硝酸與汞的合金化	紫	聖像鑲金技藝	皇袍
固化	高溫熔鑄	金	聖餐禮的「餅酒質變」神學概念 ¹⁰⁴	聖光

上中再現了物質嬗變賦上宗教救贖的情境，其中的紫色，更是被後來煉金術文集——《聖藝大全》所吸納，認為是「物質與靈性完美合一」的階段¹⁰⁵，此外還貢獻了三個方面的成就。其一是結構層級化。從黑到金的四色階段化，而是首次將煉金術從零散的技術體悟，整理為階梯式象徵系統化，為七步劃分之緣起；其二是宗教隱喻的轉化，將操作工序與基督教儀式相比類，並賦予救贖敘事，為七步之雛形；其三是技術標準化，實現從宇宙論的感性轉換為實驗室的嚴謹，也將單一象徵語言發展為更穩定，並且可復現的實驗模式，為七步體係之基石。此外還有《克利奧派特拉論金屬》中，也出現了將「黑化、白化、紅化」三段式劃分，並與基督教的「死亡——復活」敘事對應¹⁰⁶，成為中世紀歐洲煉金術宗教化的先驅。

¹⁰⁰ F. Daim, M. Kleinmanns, C. A. MacKenzie (eds.), *Spätantike und Byzanz: Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe*, (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2017), pp. 423 (“Brass ewers with curved spouts and S-shaped handles...were cast in moulds and produced in the eastern Mediterranean from the late 6th century into the 7th century, thereafter becoming a standard form in both ecclesiastical and secular contexts.”).

¹⁰¹ M. Mertens, *Stephanus of Alexandria: Philosophical Alchemist* (Turnhout: Brepols Publishers, 2011), pp. 88-92.

¹⁰² M. Mertens, *Les alchimistes grecs* (Paris: Les Belles Lettres, 1995), pp. 27.

¹⁰³ M. Mertens, *Les alchimistes grecs* (Paris: Les Belles Lettres, 1995), pp. 32.

¹⁰⁴ Stanton J. Linden, *The Alchemy Reader* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 91.

¹⁰⁵ H. C. Bolton, “The Revival of Alchemy,” *Science* 54, pp. 859-860.

¹⁰⁶ Pierre Lory, “Alchimie arabe,” *Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen* 14, (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2019), pp. 237-239.

所以說，拜占庭時期是煉金術發展的分水嶺，溯前緣，是技術經驗的積累期；望未來，則轉向多學科知識的散發期，因此，也是跨文化轉承的關鍵點¹⁰⁷。

維度	時期	主要內容	主題成就
技術奠基	古埃及	冶金儀式	原始實踐——信仰複合體
	古巴比倫	宇宙象徵	
哲學系統化	希臘化時期	亞里士多德「四元素論」	自然抽象哲學
		赫爾墨斯主義「技術經驗」	
科學轉型	阿拉伯時代	定量實驗方法革新	確立科學系統化
符號整合	拜占庭時期	猶太學者「卡巴拉符號學與多語轉譯」	「阿拉伯知識→歐洲」的靈性化適配

是中展示了遵循「技術實踐→哲學抽象→科學系統→靈性符號」這一脈絡，而進行了跨時代、跨地域、跨文化的知識傳播過程。不僅驗證了煉金術並非「偽科學」，同時也展現了這一時期正處於單一技術向多形態演變的樞紐階段，深剖其中每一時期的主要內容，都在體證著科學理性與人文感性交織流動。

歷史時期	方法論	煉金內容
古埃及	具象技術操作	鍍金
希臘化時期	理性化解釋	元素嬗變理論
阿拉伯時代	實證主義	蒸餾實驗
拜占庭時期	符號隱喻整合	猶太卡巴拉

其中展示了西方煉金在象征意涵的發展上，呈現出「理性→感性→理性→理性+感性」的發展動態，顯現了知識傳播的非連續性及存在反覆，更重要是顯現到拜占庭時期，已相對定型為是由宗教哲学与神秘主义兼備組合的模式。

當時的猶太社群作為中世紀煉金實踐的重要推動主體之一，深度參與到技術創新、理論整合和象徵固化等方面的改革中¹⁰⁸。其所信奉的卡巴拉哲學，同時也是此時煉金象征體系的核心載體，其核心概念「十位質點」(Sefirot)，象徵著上帝無限神光顯化出的十種能量，對應成「生命之樹」上的十個神聖流溢擴散點¹⁰⁹，成為構建起宇宙、靈魂和精神融通的進修路徑，並深刻影響了文藝復興以降的西方煉金之發展。

¹⁰⁷ Lawrence M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, (Chicago: University of Chicago Press, 2013), pp. 35-60.

¹⁰⁸ Lawrence M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, (Chicago: University of Chicago Press, 2013), pp. 42-65. (“Jewish scholars played a critical role in the transmission of alchemical texts and practices from Arabic into Latin.”)

¹⁰⁹ Moses de León 著, Daniel C. Matt 譯, *The Zohar: Pritzker Edition*, (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp. 149-151. (“...the flow of divine emanations proceeds through ten Sephirot: Keter (Crown), Chokmah (Wisdom), Binah (Understanding), Chesed (Kindness), Gevurah (Severity), Tiferet (Beauty), Netzach (Victory), Hod (Glory), Yesod (Foundation), Malkhut (Kingdom).” (「神性依次流溢出十個賽菲洛特：王冠、智慧、理解、仁慈、嚴厲、美德、永恆、威嚴、根基、王國」)).

質點	象征	核心意義	對應領域
קֶטֶר (Keter)	王冠	神聖源頭、合一	神聖意志、純潛能
חֻכְמָה (Chokhmah)	智慧	創造火花、直覺	陽性能量、靈感流動
בִּינָה (Binah)	理解	結構化、孕育、反思	陰性能量、母性、理解力
חֶסֶד (Chesed)	仁慈	愛、給予	擴張力、慈悲
גְּבוּרָה (Gevurah)	嚴厲	限制、審判	收縮力、紀律
תִּפְאָרֶת (Tiferet)	美德	平衡、調和	榮耀、心靈中心
נֶצַח (Netzach)	永恆	堅持、行動	情感驅動、持久力
הוֹד (Hod)	威嚴	理性、規劃	邏輯、語言、分析
יְסוֹד (Yesod)	根基	潛意識、連結	能量通道、基礎聯結
מַלְכוּת (Malkhut)	王國	物質顯化、臨在	現實世界、神聖降臨

是調從至高無上的「王冠」到最低的「王國」，其中描摹了神降世的圖像，架構起猶太神秘主義中「神聖流溢」的重要框架，塑造了西方煉金的靈性模型，為物質轉化提供了內在升華的導引。

躍升起點	終極歸向	轉變本質
鉛	金	沉溺物質
凡夫	神子	復歸神位

這種從「凡夫之鉛→精神之金」的煉金實踐，傳揚了物質與神性合一的哲學核心，其中的階梯結構不僅與這一時期煉金術的「四階轉化」互為表裏——物質提純技術（顯）對應靈性昇華象征（隱）——，彰顯了靈性逐層升華的發展軌跡，還恰又與本文重點研討的對象——華嚴十地產生了奇妙呼應¹¹⁰。

維度	卡巴拉十位	華嚴十地	煉金體系		內在共性
			「術」	「喻」	
主題	創造過程	覺悟次第	金屬轉化	靈性淨化	階段轉化
目的	神性顯化	菩薩修證	煉物成金	轉性成聖	終極超越
方向	上→下	下→上	賤金屬→貴金屬	肉體→神性	動態平衡

¹¹⁰ 當將卡巴拉派的十數與華嚴宗的十地比對時，在不同階段，各有關鍵對應。

卡巴拉質點	華嚴十地	核心義理	關鍵對應點
Malkhut（王國）	初地：歡喜地	凡夫初啟程	「神性臨凡」——「無明初破」
Yesod（基礎）	二地：離垢地	持戒煩惱淨	「通道順暢」——「業障清淨」
Hod（榮耀）	三地：發光地	慧光增禪定	「結構明耀」——「定慧初顯」
Netzach（勝利）	四地：焰慧地	火燒煩惱薪	「勝量凱旋」——「煩惱燒盡」
Gevurah（嚴厲）	五地：難勝地	智悲難勝境	「聖裁嚴明」——「真俗不退」
Tiferet（美麗）	六地：現前地	般若現空性	「中道圓融」——「智悲雙運」
Chesed（仁慈）	七地：遠行地	無礙法界行	「仁愛無邊」——「深行無相」
Binah（理解）	八地：不動地	不動無功用	「反思徹悟」——「無生法忍」
Chokhmah（智慧）	九地：善慧地	善巧恆利生	「創世真智」——「辯才無礙」
Keter（王冠）	十地：法雲地	圓滿大灌頂	「終極合一」——「無上圓滿」

結構	十阶	十地	四階	四階	神聖數列
核心	能量平衡	智悲圓融	硫汞統一	靈性統一	調和對立
成就	Keter	法云地	物質純金	哲人石	完美本體
境界	與神合一	佛果無上	完美金屬	不朽神性	回歸本源

綜上所述，雖然卡巴拉、華嚴與煉金體系分屬於不同的文化與宗教脈絡，其內在核心定義也存在著差異，如卡巴拉強調由上而下的神聖顯化，被認為是「神下凡」；而華嚴則提倡自下而上的次第圓證，最後登入佛地，是謂在世間行菩薩道中，成就「凡轉聖」¹¹¹。二者構成了「顯化」與「修證」的互補路徑；而煉金體系下，「術」提純物質和依「喻」昇華靈性，這兩者間的互動，則彰顯了「物質→靈性」的階梯式淨化過程。這三者都展現了通過修行與技術上的實踐，逐步邁向神聖的共性。

因此，「十數」這一宇宙之樹的圖像，作為此時煉金象徵體系中，新進的跨文化比較經典範例，不僅承接後續煉金「喻」的發展，也為本文後續將華嚴十地金喻與製茶十大工序相鏈接，提供了具體的研究靈感與重要的結構參考。

（三）復契輝煌

中世紀（公元 11 世紀-15 世紀），位於今西班牙伊比利亞的托萊多翻譯學校(Toledo School of Translators)翻譯了大量阿拉伯和古希臘著作，推動了歐洲科學研究的制度化和知識傳播，促成了煉金術在歐洲大陸的紮根¹¹²。其中，在 13-14 世紀期間，經由阿爾伯圖斯·馬格努斯(Albertus Magnus, 1200-1280)等多位學者對前期煉金理論的深度總結與發展，推動了四階段理論的逐步定型¹¹³。

元素	工序	目的	階段
火	煅燒	祛雜顯真	黑化(nigredo)
水	溶解	解體重構	白化(albedo)
氣	升華	氣化離析	黃化(citrinitas)
土	凝固	固化成型	紅化(rubedo)

可見，此理論在綜合了佐西莫斯對實驗方法的記錄¹¹⁴，赫密斯文獻的宇宙生成理論¹¹⁵，以及亞裡斯多德的元素學說¹¹⁶等精要為框架，逐步發展出黑、白、黃、

¹¹¹ 上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》（臺北：東大出版社，2002 年），頁 24-26。

¹¹² 楊勇勤，《文藝復興時期阿拉伯煉金術對歐洲的影響》（四川：四川大學世界史系碩士論文，2006 年），頁 9。

¹¹³ Lawrence M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, (Chicago: University of Chicago Press, 2013), pp.164-165.

¹¹⁴ William R. Newman, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), pp. 34-39.

¹¹⁵ Julius Evola, *The Hermetic Tradition: Symbols and Teachings of the Royal Art* (Rochester: Inner Traditions, 1995), pp. 128-132. (“Hermetic writings speak of the Great Work as a process reflecting

紅四色為主要對象，形成了系統化的象徵結構，並以此為核心，發展出分階轉化之模式。這一模式不僅在「術」上，優化了阿拉伯時期的蒸餾、煅燒等實驗技術，促進金屬提煉、藥劑製備等方面的發展¹¹⁷，成為銜接近、現代化學的基礎；還在「喻」中，透過不同階段金屬提純與精神升華的相互映射，使煉金兼具實驗操作與靈性修持的雙重意涵。最終，在物質轉化與靈性升華的有機統一下，形成了融合「術」與「喻」的獨特新體系，標志著進入到理性為首的發展新階段。

還創造性將體系下的神秘符號系統與插畫藝術相結合，衍生出全新的象徵形態。如《哲人玫瑰園》中的「化學婚禮」圖景¹¹⁸，被視為連接神性與人性的視覺橋樑，而對《單子象形符號》中對銜尾蛇的拆解¹¹⁹中，內部刻的「一即一切」的銘文，被認為是煉金術的「圖像表達」¹²⁰，點出了核心理念。

一個事物即一切事物，一切事物即一個事物。因此，就像物質的總和一樣，銜尾蛇不斷消耗自身並由自身產生自身，即使在永久地破壞和再生自身時也保持恒常不變。¹²¹

而這與本宗的「一即一切」是含攝全體法界所有的真理與現象，有著同工之妙。

此外，這一時期的歐洲還是「信仰的時代」，煉金術在精神目標上與宗教追求相融合。托馬斯·馮·阿奎那(1225-1274)的《神學大全》體現了煉金術在哲學維度與宗教理論的融合¹²²；羅傑·培根(1214-1292)強調「技術……最後落腳點還是在『心』」¹²³，使精神煉金術與基督教信仰愈發密不可分，還影響了後世心理學的發展。

（四）現代轉型

the creation of the cosmos, echoing the divine emanation in the transformation of matter and spirit.”（「赫密斯文獻將『大業』視作反映宇宙創生的過程，在物質與精神的轉化中呼應神聖的流溢」）pp.129).

¹¹⁶ Peter J. Forshaw 著，David J. Collins S.J. 編，*Alchemy in the Medieval and Early Modern World*,(Cambridge: Cambridge University Press, 2015)，pp. 281-285.

¹¹⁷ Lawrence M. Principe 著，Roshdi Rashed 編，“The Reception of Arabic Alchemy in the West”，in *Encyclopedia of the History of Arabic Science* 3, (London: Routledge, 1996), pp.890.

¹¹⁸ Anonymous（傳統歸於 Arnaldus de Villa Nova）著，Adam McLean 編譯，“Rosarium Philosophorum” in *The Alchemical Mandala*(USA: Phanes Press&1989)，14.

¹¹⁹ 勞倫斯·普林西比著，張蘊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018年），頁33-34。

¹²⁰ 李焱紅，《12-18世紀的精神煉金術》（上海：復旦大學歷史系碩士論文，2010年），頁4。

¹²¹ 勞倫斯·普林西比著，張蘊天譯，《煉金術的秘密》（北京：商務印書館，2018年），頁33-34。

¹²² 李焱紅，《12-18世紀的精神煉金術》（上海：復旦大學歷史系碩士論文，2010年），頁18。

¹²³ 李焱紅，《12-18世紀的精神煉金術》（上海：復旦大學歷史系碩士論文，2010年），頁19。

17 世紀至今，煉金術在現代學術與技術語境中，經歷了「去神秘化」與「象徵重生」的雙重過程，而此從哲學與技術兩個層面體現。

在哲學層面，煉金術不僅是圍繞物質轉化而展開的技術實踐，更是以隱喻方式成為幫助完成生命哲學的構建及探索內心的世界。如巴西作家 Paulo Coelho(1947-)所著《煉金術士》這部小說中，以逐夢為緣起，如善財五十三參般，歷經險阻，終於遇到賢者、煉金術士與愛人，最終完成了靈性成長的故事。煉金術在這中間，成為輔助觀察自然，聆聽內心的媒介，從而完成了探尋「個人傳奇」的心靈煉金之旅，展示了將煉金從物質實踐，擢升為生命關懷下的心靈轉化；又從「世界靈魂」能與萬物互通，引導他人進入「心象煉金」的深層境界中，亦如菩薩的自覺、覺他，遍行自在，辯才無礙，度化任運；而將煉金師等同精神導師時，與華嚴十地金喻中的金師形象疊交。在生命的升華中，展示了古老煉金傳統在近現代經過結構重組後，在象徵層面的新詮¹²⁴；而馬里蘭大學歷史系 Robert Friedel(1949-)教授在 *American Alchemy*（《美國煉金術》）中，運用「煉金術」來隱喻都市垃圾的回收與資源再利用，解析了以物質轉化和價值重構為主題的美國垃圾回收處理史，從揭示全美社會共同努力變廢為寶「社會煉金」中，展現了架構在文化與經濟層面的新型煉金術¹²⁵。

在技術層面，煉金術強調「轉化與升華」的理念，在面對當代能實現資源可再生這類新技術時，常被作為能提供象徵性啟發的思想資源。

煉金理念	科學轉譯	應用領域
結構再生	結構再生機制	生物醫學
物質轉化	相變調控理論	材料科學
快速凝聚	定向結晶控制	電子材料
能量修復	自愈性系統設計	新能源與可持續技術

如在金屬冶煉與環保化工領域，傳統的濕法煉金，被用於從含硫金精礦或廢舊電子元件中，回收金、鈀等貴金屬，實現了綠色冶煉和資源再利用，¹²⁶在環保減排的同時，既是對傳統煉金之術的「新型應用模式」，也是煉金之喻中「轉化」理念的現代轉譯，這種理念還體現生物醫學上，如「仿生骨支架」與「自癒陶瓷材料」投入臨床應用，¹²⁷在受損組織得到修復與再生中，還展現了技術的先進性，還有中藥現代化製藥技術，¹²⁸這些不僅是工藝之術的優化，還是對

¹²⁴ Paulo Coelho 著, Alan R. Clarke 譯, *The Alchemist*, (New York: HarperCollins, 1988), pp. 21.

¹²⁵ Robert Friedel, *American Alchemy: The History of Efforts to Recycle Trash*, (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008), pp. 2-5.

¹²⁶ G. Cui & L. Zhang, "A review on recovery processes of metals from e-waste: a green hydrometallurgical perspective," *Science of the Total Environment* 788, pp. 147-163.

¹²⁷ Ahmad, M., et al., "Bone-like ceramic scaffolds designed with bioinspired porosity," *Journal of Biomedical Materials Research Part A* 108, pp. 2400-2411.

¹²⁸ 張偉；李明等，〈動態滲漉迴流提取技術在黃芪桂枝五物湯現代化生產中的應用〉，《中草藥》第 50 卷第 12 期（2019 年 12 月），頁 2897。

煉金喻中「提純」理念的新體驗，如此還特別呈現在材料科學，以新型合金、複合材料、吸金樹脂及鈀基催化劑的研發為代表，在提純與催化提高效率中，還展示了術之進步；¹²⁹而高純度矽和薄膜材料製作太陽能電池、能降低貴金屬使用量的燃料電池催化劑以及電子陶瓷電容器¹³⁰等新能源材料，大大優化了能源轉換率和穩定性，是對術中「物質轉化」的新定義，圍繞環保而興的研發動力，則是理念本身的再「升華」；另外，還有「數位煉金術」的開創，是謂利用計算機模擬晶體結構逆向設計與材料自組裝，是技術的全新擢升。如是種種創新實踐其實都是對「升華」理念的呈顯。

西方煉金術在近現代透過技術與理念的交融，在實現了理念與技術「再生」的同時，也彰顯了能聯通物質與精神世界的深層作用。並且在顯發「轉化與升華」的核心理念過程中，不僅拓展了傳統煉金，更成為跨域的知識傳播與精神追求的新例證，亦為能從理論、實踐及象徵等層面解讀佛教煉金術與華嚴宗金喻奠定了基礎，乃至為後續探討其與鳳凰茶製作工藝之間的同構關係間提供了新的研究視野。

（五）影響教下

綜上種種發展情境，可見西方煉金在象徵符號、哲理思想和實踐經驗等方面已經有了豐厚的累積，再觀佛教的煉金，以喻為主體的象徵形態而存在，是對佛教思想體系的獨特詮釋方式。二者相遇之際，不僅是不同文化的交流，也是在思想的互遞，如對心理學的解讀等方面產生了重要影響。

1. 理論影響

在西方煉金的核心理論中，如「硫——汞二元論」，是將金屬的形成和轉化，歸因於硫和汞兩種元素的交互作用。展示了世間萬物通過因緣和合而集結，又在此中不斷進行著相互轉化，在轉化中持續著變化的特質，是謂顯示了「條件依存、變化不息」的無常形態，與佛教中「諸法因緣生，無有自在故」¹³¹的核心理念形成了表裡互參，也與華嚴宗「體性非有亦非無」¹³²的重要觀點產生了詮釋性的對應關係。這其中關鍵，體現在一切法依緣顯現，無有固定的「無自性」之理，以及無獨立性的「無自在」之事這雙重面向，呼應了華嚴十地菩薩的每一階段修行中，智慧功德於無礙中任運現起，自在而得。是謂當理事圓

¹²⁹ Tian Tian (田甜), Weidan Yan (閔偉丹), Shuhei Uei, Yasushi Nishihara, "Palladium-Catalyzed Decarbonylative Nucleophilic Halogenation of Acid Anhydrides," *Catalysts* 15, pp. 191.

¹³⁰ Ge Wang (王戈), Zhilun Lu (盧志倫), Yong Li (李勇), Xinyu Liu (劉昕宇), Xiaoliang Li (李曉亮), Qing Wang (王青), "Electroceraamics for High-Energy Density Capacitors: Current Status and Future Perspectives," *Advanced Materials* 33, pp.1-33.

¹³¹ 《佛所行讚》，CBETA, T04, no. 192, p. 47c12。

¹³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 135a28。

融如水波無礙，海印自在現前時，世間萬法皆映照其中，彰顯了「轉化」是法界運轉的本質，亦是菩薩十地漸修圓證中，能無礙解脫的引導。

在此認知總綱影響下，煉金的操作流程，如煅燒、溶解、分離、結合等工序，雖然各有其技術上的功能與特色，但在組合應用時，往往以環環相扣，層層疊進的方式，完成整體的「轉化」，並在此過程中，各工序還被賦予了各種具象化象徵義，成為煉金象徵體系的單體元素，如硫、汞、鹽這三原質的反應模式。

元素	象徵		代表		對應	職能
硫 (Sulphur)	可燃性	靈魂	代表物質的活性	變動性	燃燒過程中 能量釋放	活性
汞 (Mercurius)	流動性	精神	連結物質的揮發	凝聚	金屬光澤與 液態特性	媒介
鹽(Sal)	固結性	肉體	維持物質的穩定	結構	灰燼的殘留 形態	載體

可見，在「金屬有靈論」¹³³的基礎上，煉金術形成了圍繞「靈性——物質」而進行相互對應和轉化的新模式，而此模式的目的是使物質中潛藏的靈性，透過不同階段的具體操作，實現淨化與升華的過程。又在增加宗教元素後，更衍生出新的象徵意義，並對應到修行到不同階段時，生命的不同形態。

階段	物質	操作	象徵	對應
黑化	硫	混沌燃燒	原初物質的分解	死亡與腐化
白化	汞	升華結晶	淨化、提純	靈光初現
紅化	硫+鹽	高溫結合	哲人石的完成	生命重生

從此框架中，可見西方煉金體系在一定程度上，已被賦予神性救贖的宗教色彩，並說明與基督教已達成了相輔相成的聯動關係，還在充當自然哲學與宗教信仰之間的緩衝地帶時，更從側面反映了此體系已經融入世界文明中。

還可從中看出根據不同工序的不同操作，所映射的不同特點，而賦予不同的象徵義。而這些義涵也能在佛教煉金的思想中找到對應。如以煅燒為例，其本來是一個去除雜質、使物質發生根本性變化的重要步驟，將之類比到佛教，如印順法師所提出的「發心，修行，解脫生死，成佛，轉虛妄而顯真如」¹³⁴，而具體所修，則恰聚在十地；又如使物質在液態中重新融合、轉化的溶解，此契同了佛所強調的，如「是慧消融，能除煩惱諸焦熱故」¹³⁵等理念，從慧火淬煉與物質轉化相結合的過程，因此，在佛教中金喻廣布，多對應以「智悲斷破煩惱」的修證路徑，此特別濃縮到華嚴十地，化為了地地皆有金喻。

¹³³ 李焱紅，《12-18 世紀的精神煉金術》（上海：復旦大學歷史系碩士論文，2010 年），頁 11。

¹³⁴ 《華雨集（一）》，CBETA, Y25, no. 25, p. 279a4-5。

¹³⁵ 《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 199a20-21。

2. 象徵影響

如之前提到的銜尾蛇，其嘴含尾，首尾相連，銜接成形的圖相¹³⁶，傳遞了生生不息的生命哲思，因此在煉金體系中，被視作物質循環的標誌。與佛教中與圓相關的「暇滿」、「輪迴」等意象相呼應；更與因秉持「圓融無礙」等理念，而被冠以「圓教」之稱的華嚴宗產生了共鳴。

還有哲人石，被 20 世紀的榮格(1875-1961)在《心理學與煉金術》對煉金術象徵語言進行重構時，與「自性原型」相匹配，視為「個體化歷程——自我在超越對立衝突中實現心靈的完整性」¹³⁷，這種解讀使煉金術從「物質操作」轉化為「心靈地圖」，並進一步影響到現代藝術治療與深度心理學實踐。



還有對曼陀羅圖形進行賦意及運用。所謂曼陀羅，出自佛教密宗。

譯為「壇場」，壇場總具一切，有國土及所顯現的諸佛菩薩等。以壇的形相，表現佛心中的依、正世間，由此引生眾生的心境，亦譯為「壇城」。¹³⁸

是為宗教形態的圖形表現，常被喻指薄地凡夫漸次證入無上的過程。其中「佛心中的依、正世間」所建立空間形態，如《神變加持經》所描述的「先置於自體，自足而至臍，成大金剛輪，從此而至心，當思惟水輪，水輪上火輪，火輪上風輪，次應念持地而圖眾形像」¹³⁹，展示了「重重涉入，猶如帝網」¹⁴⁰的十玄境界，在佛教中，被系統地奉為「宇宙的微縮模型」。進入壇城後，行者需圍繞身、口、意三密，次第對治貪、嗔、癡三業；在層層疊進中，破除我執，直至最後躍入涅槃中心。榮格先生將此套疊式解脫形態，應用於心靈的自我療愈時，形成了「曼陀羅繪畫治療法」¹⁴¹。而曼陀羅的同心結構與個體化進程相對應，從外向內——朝向中心——的運動軌跡，被賦予「自我向自性的向心運動」¹⁴²的象徵義，與佛教自性覺悟的教旨相通。發展至今，「在西方已經成為

¹³⁶ 李焱紅，《12-18 世紀的精神煉金術》（上海：復旦大學歷史系碩士論文，2010 年），頁 4。

¹³⁷ Carl G. Jung, *Psychology and Alchemy*, (Princeton: Princeton University Press, 1953), pp. 25-27. "Alchemy is the forerunner of modern psychology; its symbolism reveals the process of individuation, wherein the self transcends the conflict of opposites and achieves psychic wholeness."

¹³⁸ 《第十二編 宗體論》，CBETA, TX20, no. 12, p. b219a5-7。

¹³⁹ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，CBETA, T18, no. 848, p. 31a25-29。

¹⁴⁰ 《第一編 佛法總學》，CBETA, TX02, no. 1, p. 694a7-8。

¹⁴¹ 陳燦瑞，高艷紅，〈曼陀羅繪畫心理治療與佛教曼陀羅的關係〉，《藥物與人》第 6 期（2014 年 6 月），頁 9。「20 世紀三四十年代，把用於佛教密宗修煉的曼陀羅繪畫應用在自我治療上並成功治癒的方法……（至今）在西方已經成為藝術表達性治療的重要形式之一」。

¹⁴² 榮格著，《曼陀羅與心理治療》（美國：普林斯頓大學出版社，1955 年），頁 365。

藝術表達性治療的重要形式之一」¹⁴³，吸引了大量學者跟進研究，並衍生出十二階段模型——此模型將個體化進程、煉金術轉化階段與曼陀羅「幾何——色彩」象徵進行了系統結合。

這種與佛教相關的色彩象徵不僅限於曼陀羅圖形，還如前中所示，體現在煉金的黑、白、紅三色體系，從不同階段，同步對應著不同的物質轉化與精神寓意的中體現。如黑色象徵混沌、初始或腐敗，在佛教中，則被對應於無明，象徵「諸有情癡昏瞢，無明黑暗之所覆蔽」¹⁴⁴的蒙昧狀態；而「悉破諸趣無明黑暗」¹⁴⁵，則揭示了行者破暗的修行核心；又白色象徵的淨化與提純，恰與《中阿含》所提及「淨者清白業，常得清淨行」¹⁴⁶相契合，是中傳遞了去除煩惱染汙，成就三業清淨的修行理念。而紅色象徵圓滿，常與煉就「哲人石」相關聯，在佛教則體現於《安樂妙寶》中「彌陀紅色」¹⁴⁷，是以極樂世界四色蓮花之一的紅色鉢頭摩蓮為象徵，喻指淨土不可思議的無量功德，以及往生圓滿的修行成果；又從「漸觀遍身皆紅蓮華色，此身即成阿彌陀如來」¹⁴⁸，所呈現的紅蓮與彌陀相關聯，產生別於常見金色的紅色彌陀形象，成為密教傳承下的獨特符號。在「以身作壇城」的內觀模式下，行者以自身為壇城中心，觀想重重佛剎與蓮華剎海加持下，令自身漸次契入清淨莊嚴，具足慈悲，智慧無量之究竟佛境，最終實現了「即身成就」，於現世生身中直接證得佛果的圓滿轉化，徹底印證了紅色在內蘊外彰中，展現的法性周遍、無上圓極之深層意涵。

同時，還與世間的吉祥符號相連通，常見於婚慶、典禮等場合，印證世間著色祝福與出世功德共通，同時也彰顯了所蘊含的超越圓滿的深意。這種貫通於世、出世間的意象，從「帝賜講經僧紅袈裟，令說法人與佛無異」¹⁴⁹中，展示了照在山門內的聚焦點。這不僅是世俗王權賦予的「極至祝福」，也是引起了對傳統佛教祖衣制度的變革，更由此造就了深入人心的新形象，成為佛教中國化中的助推劑，也與華嚴十地以金師煉金喻說圓滿相呼應，還如鳳凰茶製作工藝最後的貯存環節，在人工催化與自然氧化中，不斷極圓茶葉的三香兩韻，最終以紅色為代表，從煉金的結晶狀態、彌陀的佛國莊嚴、祖衣的中國化、世俗禮堂的喜慶、鳳凰茶的醇化至味中，表現了由外在物質與內在精神相匯通的架構，揭示了共同蘊含的透過轉化，實現超越無極的象徵。

這種跨領域的象徵模式，展示了「不淨轉淨、未成轉成、輪迴轉解脫」的進階次第之特點，在將物質淬煉、心性修證、祥瑞吉兆等融於色彩象徵與工藝

¹⁴³ 陳燦瑞，高艷紅，〈曼陀羅繪畫心理治療與佛教曼陀羅的關係〉，《藥物與人》第6期（2014年6月），頁9。

¹⁴⁴ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 543c10-11。

¹⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 431c14-15。

¹⁴⁶ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 575c28。

¹⁴⁷ 《守護國界主陀羅尼經》，CBETA, T19, no. 997, p. 530c21-22。

¹⁴⁸ 《安樂妙寶》，CBETA, B11, no. 70, p. 65a6。

¹⁴⁹ 《釋鑑稽古略續集》，CBETA, T49, no. 2038, p. 908b5-6。

轉化中，透過物質轉化，達成與心靈昇華的相互映襯，體現修行實踐與文化載體間的交融，傳遞了法界運轉與生命實修具有指引作用的深層意義，最終轉化為超越世、出世間的圓融境界。

3. 擴展影響

榮格先生在《心理學與煉金術》中指出，煉金術「化銅為金」的物質操作，實為心靈提純的「自性化」，透過整合意識與潛意識的對立，實現人格的內在完整性¹⁵⁰。這一觀點與華嚴十地圓修的過程，即行者從「歡喜地」到「法雲地」，通過對三業的不斷淨化，使本具佛性得到漸次顯發的修證路徑，保有高度地一致性。

還結合煉金術「將低賤金屬提煉為純金」的轉化思路，提出了將陰陽、善惡等「對立面的整合」，此與「理事無礙」思想融通。行者在十地修行中，需在「事法界」的差別相中，體悟「理法界」的平等性，如以「即煩惱即菩提」的不二理念，調和二者的內在關係。使西方煉金術的「技術隱喻」，依託心理學平臺，與華嚴義理形成跨文化的詮釋對話。

這種以煉金術的以「提純轉化」為起點，透過心理學這一中繼點，對「對立整合」進行解析，爾後與華嚴「理事無礙」核心教義形成跨域鏈接的創意模型，為本文提供了參照範例，啟發了本文在研究鳳凰茶製作工藝與華嚴十地關聯時，借鑒此「甲→乙→丙」的架構，將華嚴十地中的十個煉金喻作為轉化樞紐，使鳳凰茶製作工藝的相關工序透過相對應的金喻轉譯，對接到華嚴十地中對應之階位，這就是本文的核心對照模型。

總之，西方煉金術從理論實踐、象徵體系、心理學解讀以及文化交流等多個面向，對佛教煉金的產生了深刻的影響。不同於印度煉金與中國丹道直接推動佛教的創立與發展，西方煉金的跨文化影響，更多是透過間接方式顯現。結合現代社會發展情況看，比較有代表性的是以心理學為中介鏈接，一方面是西方煉金對心理學的深度影響，尤其是榮格心理學對象徵體系及個性化的深度解析；另一方面是當代佛教在研究心性修行和心理療愈時，常與心理學產生直接跨域聯動，在這個過程中，佛教與煉金術產生接觸，並在互為參考中各得新啟發，進而推動了物質世界和精神世界的深入互動。

這種模式為本文將鳳凰茶製作工藝與華嚴十地進行關聯研究，提供了參考模板。前者製茶時，圍繞「構香→賦香→轉化香」，展現了鮮葉到極品鳳凰茶的轉化脈絡；後者藉十個金喻中「金師煉金→精金→寶器」等階段，說明行者由凡入聖、從迷到悟的修證歷程，集中體現了「理事無礙」的核心理念；而西方煉金則以金屬的「賤→貴」為標誌的物質轉化，以及榮格心理學的「對立整合」為核心的心性升華。三者比對分析中，均呈現出「淬煉——轉化——圓

¹⁵⁰ Carl G. Jung, *Psychology and Alchemy*, (Princeton: Princeton University Press, 1953), pp.25-27.

滿」的共通結構，顯示了世間技藝與出世修行在實踐與象徵層面的同構性，在互證中彰顯了智慧融通。

二、照在東方

除了前文所分析過的西方煉金，在地球另一端的兩大文明古國——中國與印度，在金光照向時，中國丹道以陰陽五行為綱，外顯鼎爐火工之相，內依周天吐納以導引，循著「煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛」的核心脈絡，成就外丹之「金丹」和內丹之「養生」；而印度煉金從其別名「汞學」中揭示其綱，外現蒸煉儀軌之相，內融密教瑜伽以互通，沿著「淨汞潛能→凝硫固性→昇汞入梵」的階次遞進，外呈汞硫之「神聖化」和內圓解脫之「虹光身」，展現「微觀之個體與宏觀之法界圓融無礙」中，最終技術實踐與精神追求匯通之下，發展出歸屬本土文明的煉金體系。

本文透過解讀印度煉金，揭示佛教金喻的生成背景及重要性；繼而審視中國丹道的發展及內、外局限性，指出其未能如印度煉金般，成為佛教金喻的核心載體，乃因印度當時宗教實踐深植日常生活，而煉金既為實踐技術，又象徵精神修行，是為大眾最熟悉的存在，而極易引發感同身受，故被佛陀引征為解法之譬喻¹⁵¹。而在中國崇尚儒學，出世修行，世所難忍，又因極端化煉丹，引發社會性批判，伴隨佛教中國化，佛教金喻在脫鉤社會後，日漸式微。特別到了當代，崇尚科學、倡導人間佛教及全球化發展，使煉金或丹道都不再合時宜；隨方易變已成大勢所趨，亟需另覓隱喻新載體，從而活化佛教譬喻傳統，在提供新詮的同時，啟發式指導現代實修。

故在研究之初，以華嚴為背景，構想將鳳凰茶作隱喻平替，將其十大製作工序具體對應到十地修證之一一金喻，佐之傳統煉金外煉內修的動態轉化，搭建起可供現代行者學修與傳承的新隱喻框架。在此願景下，除前所回顧的西方煉金，接下來在深入探討與佛教密切關聯的中、印煉金，特別是象征「喻」義，在消解「何不取丹道」疑惑之同時，也為後續研究鋪就通途。

（一）照在中國

當煉金之火映照於中國時，道術與自然哲學隨之產生了交融，孕育出獨具特色的煉丹術。隨其持續深化的發展，逐步演繹出璀璨輝煌的丹道文化，進而鐫刻到載錄華夏文明的丹史之中。

始從先秦時期，在「食金者壽如金」¹⁵²的理念推動下，開啟了通過服食丹藥，以期獲得長生不老、羽化升仙的實踐，由此展開了對生命奧秘和自然規律

¹⁵¹ Balakrishnan, G., Nair, V. P. K., Mishra, A. K., Venkatesha, R. N. "Raseśvara Darsana: Dissemination of Philosophy in Indian Alchemy." *Journal of Indian Medical Heritage* 3, pp.27-32.

¹⁵² 葛洪著，王明主編，《抱朴子內篇校釋》（香港：中華書局，1985年），頁8。

的初勘；及到東漢，魏伯陽（生卒年不詳）所撰寫的《周易參同契》，首次系統地納入了陰陽五行學說，奠定了丹道理論的基石；南北朝以降，輾轉到唐朝，煉丹實踐的重心逐漸由外煉轉向內煉，「鉛」、「汞」等煉丹原料轉化為象徵精、氣、神的內丹語言，標志著以身心修煉為核心的內丹術已經興起；發展至宋、元時期，內丹術在理論建設和實修體系上，得到進一步完善；此後延續到近、現代，在時代變遷的大背景下，經過多番調整，在技術上，從中成藥研製、養生保健等方面再煥新彩，在隱喻上，內丹文化被融合到調香、製茶等傳統技藝，這樣既承續了傳統文化，又彰顯了現代活力。

從本質上看，此發展脈絡是圍繞「煉石成金」的物質實驗（外丹），與「煉心成道」的心性修養（內丹）而展開的雙向探索，並在持續驗證中，逐漸建構起科技實證與哲學思辨相輔相成的文化模式，這種複合形態在千年不輟的實踐累積中，積聚了深厚的內涵。在這期間不僅有如火藥這樣的科技發明，在影響曆史進程的同時，也展現了先民勇於探索未知事物的科學精神；更在持續不斷地實踐中，淬煉出實踐體系與哲思形態的道家傳統文化。

尤為重要之處在於佛教雖然發源於印度，但在漢明帝永平年間，隨絲路傳入中原後，便一直與本土蓬勃發展的煉丹文化，處於不斷地交織互涉的狀態，並在此中逐漸發展與壯大。特別是發展到唐代，形成了八宗並立的蔚然壯觀之景，其中作為核心的「因果輪迴」理論與道家的「長生不死」理念，在摩擦中迸發出激蕩的哲思火花，進而融入道家丹術，不僅是新義理的注入，更促使偏重丹藥煉制的外丹，逐漸轉向著重內在心性的修持。尤其是華嚴宗的「法界緣起」、「理事無礙」思想，跨域為內丹術提供了深刻的哲思新啟發，開啟了以心性實證為主體的內煉新模式。

而今本文將嘗試撥開迷霧，回溯其發展脈絡，剖析技術精髓，探尋其是如何構建起中國傳統文化的深層結構和內在邏輯，進而從解析這古老智慧的獨特風采中，釐清為何在當代逐漸光芒趨暗的內在緣由，以解「何不用丹術」之惑。

1. 丹史歷程

1.1 秦漢奠基

早在先秦時期，便已盛行起對神仙傳說與不死藥的追求，如《山海經》¹⁵³、《楚辭》¹⁵⁴等中均有相關記載。又如李少君（生卒不詳）提出「祠灶則致物，致物而丹砂可化為黃金；黃金成以為飲食，器則益壽」¹⁵⁵，從中反映了戰國時代的燕齊方士的早期煉丹構想，在圍繞「宗教感通、金屬轉化、延壽不死」這三點中，開啟了以金石藥物為媒介，追求長生的實踐；而《淮南子·萬畢術》

¹⁵³ 袁珂校註，《山海經·校注》，（上海：上海古籍出版社，1993），頁 12-15、58-62。

¹⁵⁴ 洪興祖集解，《楚辭·集註》，（台北：三民書局，1997），頁 125-130。

¹⁵⁵ 司馬遷著，顧頡剛點校，《史記·孝武本紀》（北京：中華書局，1959 年），頁 452。

中「白青得鐵，即化為銅」¹⁵⁶的記載，在對金屬變化的深度觀察後，建立有關物質轉化的早期認識，這不僅是中國煉金思想的萌芽，也為宗教與技術的融合奠定基礎。

自漢朝以後，煉丹術進入了發展關鍵期。這其中西漢的《黃帝九鼎神丹經》首次系統性記載了「九轉還丹法」，並提出「金液還丹」這一理論，認為服丹可達成「壽與天齊」。而進入東漢，魏伯陽（生卒不詳）在被譽為「萬古丹經王」的《周易參同契》中，融合《周易》卦象與煉丹火候等理論實踐後，開創了「大易、黃老、爐火」三教合一的理論體系，是對先秦三位一體構想的承繼¹⁵⁷。與此同時，如《寶藏論》記載「雄黃金、雌黃金……皆神仙藥化」¹⁵⁸，顯示了當時的方士嘗試用雄黃、雌黃等礦物去點銅、錫，以望化作藥金、藥銀，標誌著「金丹法」所衍生的黃白術（點金術），已經悄然興起。鄭宜峯學者在《中國煉金術管窺》中，引道藏研究專家陳國符(1914-2015)老先生的觀點，即認為此二法「最初……在技術上其實沒有差別」¹⁵⁹；又《抱朴子內篇》所言「世人多疑此事為虛誕，與不信神仙者正同」¹⁶⁰，所以在此理念下，「保守技術的秘密性」¹⁶¹和「具備一定的神聖性」¹⁶²，成為二者差異化的根源。

然而此術發展到至今，已演變為欺騙與投機取巧的象徵，染有濃厚的貶義色，甚至影響到外丹術，並逐漸成為丹術的代名詞。若追溯禍源，或因後世不法之徒持此術偽造金銀，冒充真金白銀，流通於市，擾亂了貨幣的正常秩序¹⁶³所導致，這種現象的出現，本身已經意味著偏離修仙之初衷，故而又或是最初將此術列入秘術的某種隱性原因。但從另一角度觀此轉向世俗化應用的情況，則是推動冶金技術傳播與發展之同時，也成為了後世煉丹體系的技術基礎。

1.2 至唐鼎盛

從魏晉時期開始，煉丹術與道教就逐漸緊密結合。

¹⁵⁶ 劉安著，陳廣忠點校，《淮南子·集釋》（北京：中華書局，2008 年），頁 530-533。

¹⁵⁷ 容志毅著，《中國煉丹術考略》（北京：中華書局，2015 年），頁 19。

¹⁵⁸ 趙匡華，張惠珍，〈中國古代煉丹術中諸藥金、藥銀的考釋與模擬試驗研究〉，《自然科學史研究》第 2 期（1987 年 2 月），頁 106。

¹⁵⁹ 鄭宜峯，〈中國煉金術管窺〉，《新北市立黃金博物館學刊》第 1 期（2013 年 7 月），頁 74。

¹⁶⁰ 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2007 年），頁 283。

¹⁶¹ 鄭宜峯，〈中國煉金術管窺〉，《新北市立黃金博物館學刊》第 1 期（2013 年 7 月），頁 74。

¹⁶² 鄭宜峯，〈中國煉金術管窺〉，《新北市立黃金博物館學刊》第 1 期（2013 年 7 月），頁 75。

¹⁶³ 蓋建民，《道教科學思想發凡》，（北京：社會科學文獻出版社，2005 年），頁 176。

如在《抱樸子內篇》中，葛洪(284-364)提出「還丹金液為仙道之極」的理念¹⁶⁴，是為對外丹理論的系統性總結，並記載了硫汞反應等化學知識；而南朝的醫學家陶弘景(456-536)所合輯的《太清金液神丹經》，完善以丹砂、雄黃、雌黃為主的水法，然後再施設火法進行燒製丹藥的工藝技術¹⁶⁵，又在《本草經集注》中依據陰陽五行的理念，首創了根據藥性進行分類的方法¹⁶⁶，還收錄了大量的礦物藥，透過對進行煉製，不僅是道教養生與煉丹藥物相結合的實踐，還使丹術在宗教實踐落實於製藥過程，逐步形成養生防病的藥物體系¹⁶⁷，推動煉丹藥物學的發展。此外，有後世學者認為佛教般若學的「空有」之辨與道家「有無相生」的結合，為外丹術「煉形合道」提供了哲學支撐，如詮釋《本草經集注》時，曾嘗試將礦物藥的特性，與自然之道進行互關。

而到了唐代，作為煉丹術發展的鼎盛時期，在開明的文化政策與寬鬆的社會環境，及以帝王為代表的皇室對金丹的狂熱執迷，特別是「尊道教為國教，作為道教主要方術的外丹，在唐代也得到了長足的發展」¹⁶⁸，不僅掀起了前所未有的繁榮景象，還推動了技術的革新。如孫思邈(541-682)於《太清丹經要訣》所載的多種丹方，其中的「伏雌雄二黃用錫法」的實驗方法，是透過類比實驗，制得接近「彩色金」的金色或紅黃色的硫化物¹⁶⁹，體現了對化學反應的深入理解，並且還融入了佛教「四大和合」的理念，將丹藥視為「五行之精、四大之靈」的凝聚¹⁷⁰；還有陳少微（生卒不詳）在《靈砂七返篇》中，詳錄了硫汞煉丹的具體步驟¹⁷¹；而張果（生卒不詳）則在《玉洞大神丹砂真要訣》中，將丹砂奉至「萬藥之王，性命之本」的核心地位¹⁷²；還有《周易參同契》以陰陽五行理論為理論思想，繼而衍生出鉛汞派、硫汞派等不同流派¹⁷³。

這些都在述說著外丹術不僅是宗教思想，更是一門涵蓋多領域的科學實踐。並且還被後世學者在詮解過程中，與華嚴「法界緣起」相銜接，使外丹術具有

¹⁶⁴ 葛洪著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（上海：上海涵芬樓，1923年），頁54。

¹⁶⁵ 葛洪著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（上海：上海涵芬樓，1923年），頁54。

¹⁶⁶ 韓吉紹，〈煉丹術與《本草經集注》中的礦物知識〉，《南京中醫藥大學學報（社會科學版）》第1期（2009年1月），頁14-18。

¹⁶⁷ 韓吉紹，〈煉丹術與《本草經集注》中的礦物知識〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》第1期，2009年1月，頁14-18。

¹⁶⁸ 翟奎鳳，〈心性化與唐宋元明中國思想的內轉及其危機——以禪宗、內丹、理學為線索的思考〉，《文史哲》第6期（2016年6月），頁6-7。

¹⁶⁹ 韓吉紹，〈醫藥化學家孫思邈〉，《南京中醫藥大學學報（社會科學版）》第2期（2010年6月），頁71-74。

¹⁷⁰ 趙匡華等，〈中國金丹術中的「彩色金」及其實驗研究〉，《自然科學史研究》第1期，1986年1月，頁45。

¹⁷¹ 陳少微 著，張宇清主編，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003年），頁1504。

¹⁷² 張果 著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁317-321。

¹⁷³ 陳國符 著，《道藏源流考》（北京：中華書局，2014年），頁370-376。

「宇宙——人體」同構特色，而其注疏中，周紫芝曾引用「理事無礙」闡釋「爐鼎模擬天地」，認為燒煉丹藥是「一念含萬法」的具象化¹⁷⁴顯現。

但由於服丹中毒導致意外的事件仍然頻發，如唐太宗(598-649)、憲宗(778-820)等統治者因服丹而身死的悲劇¹⁷⁵，引發了社會的恐慌與激烈地質疑，不僅為外丹術蒙上了迷信陰影，成為衰落伏筆，更為後世內丹興起帶來了契機。

1.3 宋後內轉

宋元時期的發展情況，可從翟奎鳳學者在《心性化与唐宋元明中国思想的內轉及其危机》的研究中可知端倪。

以唐末五代的鐘呂金丹為標誌，……內丹學走向成熟，之後，內丹成為道教煉養方術的主流……唐宋之際，是內外丹的交替的一個轉捩點，道教由外在走向內在。¹⁷⁶

從中可見，內丹術到了宋代以後，已呈現正式逐漸接替外丹術，並且隨著將內修精氣神與合乎天道的理念相結合，更進一步促進其蓬勃發展。此外，這一轉型還與當時的社會文化背景有著密切相關。

除了道家自身的理論發展，如北宋時期內丹南宗的張伯端(987-1082) 始祖所著的《悟真篇》，此書作為內丹術的重要典籍之一，不僅系統地闡述了「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」三階段修煉法，確立了「內丹為真，外丹為假」的理念，特別以「龍虎」喻精氣，「水火」喻神炁¹⁷⁷，構建起內丹術的喻象體系。

此外，煉丹術由外在物質向內在精神的轉變，早在南北朝時期，既由道教上清派的代表人物——陶弘景所奠基，而到了宋代及以後，丹術整合三教資源，特別是隨著儒家程朱理學的興起與儒學的復興，基於「天理即在人性」等理念，而構建的「心性儒學」¹⁷⁸，所強調的道德修養與心性體悟，深刻契合了內丹術對內在修煉的理念。而《鐘呂傳道集》以「心腎交媾」¹⁷⁹，象徵心火之神與腎水之炁，通過調和運化，實現水火既濟之態，喻示內丹修煉即在於精、氣、神

¹⁷⁴ 朱熹著，張君房主編，《周易參同契考異》（北京：中央編譯出版社，2016年），頁125。

¹⁷⁵ 林富士，《疾病終結者——中國早期的道教醫學》（臺北：時報出版，2024年），頁37。

¹⁷⁶ 翟奎鳳，〈心性化與唐宋元明中國思想的內轉及其危機——以禪宗、內丹、理學為線索的思考〉，《文史哲》第6期（2016年6月），頁6-7。

¹⁷⁷ 張伯端 著，《正統道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁587-603。

¹⁷⁸ 翟奎鳳，〈心性化與唐宋元明中國思想的內轉及其危機——以禪宗、內丹、理學為線索的思考〉，《文史哲》第6期（2016年6月），頁8-10。

¹⁷⁹ 施肩吾 整理，《正統道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁311-315。

三者的融會貫通，從而轉化為內在丹質，是謂將外丹術語轉化為內丹概念；後世內丹家還援引了周敦頤的「太極圖」¹⁸⁰理論以印證修煉原理，並依據《太極圖說》所揭示「無極而太極」、「陰陽動靜互根」等原理，作為理論基礎，以說明先天炁在內丹運化中，如何由無極生太極，進而分化出陰、陽，並在體內運行¹⁸¹。

更重要的是，禪宗的「明心見性」與華嚴宗的「事事無礙」等佛教思想的融入，如翟奎鳳學者還曾所指出「佛教禪宗心性論的因素不斷滲入並越來越凸顯，氣越來越從屬於心，如北宋張伯端在其《悟真篇》後篇論達本明性之道」¹⁸²，是為內丹術提供了新資源，使其在理論上更完整，修法上更深入，亦如林富士學者在《疾病終結者——中國早期的道教醫學》研討唐宋道教內丹術的發展時，所總結提出「佛教空觀與漸修思想影響內丹『九轉火候』，使其突破了原有理論瓶頸」¹⁸³，是謂克服了前期理論與實踐上的不足。如內丹「九轉」階段論吸收了「漸修」思想後，以《修真太極混元指玄圖·秘傳還丹訣》的「五臟真氣合和神水」為例，在形象描繪了透過內丹修煉，體內精、氣、神合一，五臟的生命能量實現了調和統一，精神層面也達到清淨澄明的境界，與《心經》中「五蘊皆空」的無自性相形似，並且成為能締結金丹的重要條件，如《〈太乙金華宗旨〉修行次第研究》在闡釋「回光」時所述。

採「心息相依」秘訣，去制伏 心不為外物所誘惑干擾，去除內心雜念、淨化內心，直到念念不生、念念不擾，萬慮 皆空的境界。心經過層層洗滌沐浴後，明心見性，五蘊皆空，空才能結金丹。¹⁸⁴

還援引〈性光 識光章第十〉中「心淨則丹，心空即藥」¹⁸⁵，以及呂洞賓(796-901)真人所言「金丹火候，要歸於自然」¹⁸⁶以資佐證，從中彰顯了順其自然，道法自然的核心理念，更從側面反映了佛教的空觀法融入道家「火候」調控¹⁸⁷之中。而梅靜軒在《修持與療癒之間：六朝隋唐之佛教醫療實踐初探》所提及

¹⁸⁰ 周敦頤著，《周敦頤集》（影印版）（南京：江蘇廣陵書社，2019年），頁1-2。

¹⁸¹ 張祥龍，〈周敦頤的《太極圖說》、《易》象數及西方有關學說〉，《現代哲學》第1期（2005年1月），頁80-95。

¹⁸² 翟奎鳳，〈心性化與唐宋元明中國思想的內轉及其危機——以禪宗、內丹、理學為線索的思考〉，《文史哲》第6期（2016年6月），頁7。

¹⁸³ 林富士，《疾病終結者——中國早期的道教醫學》（台北：時報出版，2024年），頁37。

¹⁸⁴ 黃惠菁，《〈太乙金華宗旨〉修行次第研究》（屏東：南華大學人文學院碩士論文，2021年），頁76。

¹⁸⁵ 張其成 譯，《金丹養生的秘密：《太乙金華宗旨》語譯評介》，（北京：華夏出版社，2005年）頁66。

¹⁸⁶ 呂純陽著，王魁溥譯，《太乙金華宗旨今譯》（台北：丹道文化出版社，2003年）頁214。

¹⁸⁷ 佚名著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（上海：上海涵芬樓，1923年），頁345。

在養生、療癒與修持實踐中，空觀法與調息、觀息等實踐融合，用於治療禪病、調理內外身心¹⁸⁸，又從側面提示道家內丹中的養生元素，亦回流影響到佛教。

在三教之間的相互影響與融合及修煉實踐的深入，使道家的內丹術日臻完善，在修煉方法上追求細密嚴謹，在探索生命和宇宙奧秘時不倦求真，最終成就了內丹體系的完整，同時也推動了中國丹術從外在的物質燒煉為主，轉向內在的精神修煉為尚，體現了在精神修行上的深刻轉變。

1.4 金落漸沉

進入金元時期，王重陽(1113-1170)所創立的全真道¹⁸⁹，以主張「全神煉形」¹⁹⁰為特色，強調的性命雙修，促使內丹與道教修煉產生了更深入的結合；其弟子丘處機(1148-1227)繼承道統後，積極弘揚教法，並在推動制度化過程中，發展出了「龍門派」，又因元世祖忽必烈(1215-1294)的重用，促進了全真道拓張成北方道教的主導¹⁹¹，從而大大推動了內丹術的發展。另外，由於煉丹所需的硫磺、硝石等原料，同時也是製作火藥的主要原料，因此，被元朝政府視為軍事物資，而納入管制範疇¹⁹²，這使得外丹術更進一步式微。

到了明清時候，雖然《庚辛玉冊》¹⁹³收錄了歷代煉丹成果，在一定程度上避免了煉丹技術的散佚、失傳，因而成為外丹術的重要典籍。但由於傳統煉丹術已經被附上濃厚的迷信色彩，並且深入人心，再兼之大量非理性成分——即基於神話、民間傳說、符咒禁忌、靈驗信仰等形式——直接或間接參與到煉丹實踐中，進一步強化了迷信之感。隨著近代西方科學傳入中國，使煉丹術受到了極為強烈衝擊¹⁹⁴，被歸於巫術，亦或是貼上「偽科學」的標籤，特別是五十年代中後期到七十年代末的運動時期，幾乎失去了立足空間，導致迅速沒落¹⁹⁵。不過在此大背景下，仍有部分遺脈透過民間醫藥、養生術等形式，得以倖存。

1.5 現代審視——近現代：科學審視與文化傳承

¹⁸⁸ 梅靜軒，〈修持與療癒之間：六朝隋唐之佛教醫療實踐初探〉，《正觀》第94期（2020年9月），頁34-38。

¹⁸⁹ 鄭素春，〈全真道祖師王重陽的真性思想與儒、佛會通〉，《輔仁宗教研究》第5期（2012年秋），頁137-168。

¹⁹⁰ 施肩吾 整理，《正統道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁773。

¹⁹¹ 吳真，〈華北地方社會中的全真道士：以華山法派廣續與公共廟宇經營為中心〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第2期（2010年2月），頁185-229。

¹⁹² 韋森，〈法治缺位與市場自發擴展：皇權專制政制下中國市場經濟兩千多年中的週期性興衰〉，收入《2007年全國法經濟學論壇論文集》（上海：復旦大學經濟學院，2007年），頁54-66。

¹⁹³ 朱權 著葉明花、蔣力生輯，《朱權醫學全書》（北京：中醫古籍出版，2016年），頁621-653。

¹⁹⁴ 梁淑芳，〈清末民初鄭觀應與陳撷寧的修道觀點及歷程〉，《興大人文學報》第2期（2024年2月），頁117-151。

¹⁹⁵ 劉平，〈近代道教文化嬗變的歷史啟示〉，《或問》第24期（2013年12月），頁155-168。

自民國以來，陳撝寧(1880-1969)等學者嘗試用科學方法對中國丹道進行整理，並提出「仙學」概念，以對外丹術的化學實驗價值與內丹的身心修煉理論進行區分，還著有《黃庭經講義》¹⁹⁶等。

到新中國成立後，外丹術被冠以迷信糟粕而一度隱沒，直到在馬王堆漢墓考古中，對出土的女尸進行檢查時，在其體內發現了鉛、汞等重金屬殘留，為研究古代服丹可能導致中毒，或使用此類材料進行防腐，提供了實證資料的同時，又使煉丹術再度進入公眾視野，如化學史家趙匡華(1932-)等專家通過模擬實驗，揭示藥金、藥銀的合金成分，從科學視角逐漸將其解密，使煉丹術成為科技史研究的重要課題¹⁹⁷，在現代科學的視角下煥發出新的生機。而內丹術則常以養生、保健等形象示現人間，特別是現在進入到後疫情時代，還有老齡日益嚴峻的當下，大眾越來越注重健康，追求長壽，形成了養生熱潮，而在傳播途徑上，一改過去口傳心授的教學模式，依託互聯網、自媒體以及各種數位平台等渠道，通過視頻、音頻、論壇討論、網路課堂等多元化形式，在全球範圍內迅速且廣泛地傳播。

2. 丹物分流

2.1 外丹九轉

外丹術的「九轉」是核心煉丹技術，是圍繞丹藥煉制次數與藥力醇厚呈正相比，而藥力純度又直接關乎長生與成仙這一認知理念下的實踐活動，也因為這一理念的影響，所以操作過程是極為嚴謹且複雜的。本文嘗試據《抱樸子內篇·金丹》¹⁹⁸、《黃帝九鼎神丹經》、《周易參同契》等相關丹經文獻整理了九轉的特點。

階段	週期	名稱	原料	主要反應	理論依據	藥效	特徵	操作過程
一轉	3年	丹華	丹砂、雄黃	硫化汞升華	陰陽初判	服之成仙	可延年	文火慢燉混合藥材
二轉	2年	神符	汞、鉛	氧化汞還原	五行生剋	功效略次一轉	可駐顏	大火翻滾藥材
三轉	1年	神丹	金液、還丹	金汞齊形成	天人合一	百病不侵	輕身益氣	加催化劑，文火煉製

¹⁹⁶ 張果 著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁317-321。

¹⁹⁷ 趙匡華，《我國古代「抽砂煉汞」的演進及其化學成就》，《自然科學史研究》第1期（1984年1月），頁23。

¹⁹⁸ 葛洪著，《抱樸子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），頁115-118。

四轉	半年	還丹	硫黃、水銀	硫化汞循環反應	周而復始	通神明	見鬼神	精確控溫，持續煉製
五轉	百日	餌丹	藥金、藥銀	銅合金製造	服食成仙	飛行虛空	壽同天地	重複提純煉製
六轉	40天	柔丹	鉛丹、硝石	氧化鉛分解	剛柔相濟	水火不侵	刀兵不傷	封閉鼎爐，養護數週
七轉	30天	伏丹	砒霜、礬石	砷化合物穩定化	以毒攻毒	變化萬物	點石成金	微火慢烘，低溫修復
八轉	10天	寒丹	水銀、硫黃	低溫結晶	陰陽平衡	隱形遁身	隨心所欲	最終提純與煉製
九轉	3天	升華丹	多種金石混合	高溫升華結晶	九還成道	白日飛升	與天地同壽	特殊儀式封存丹藥

綜上可見，外丹九轉作為外丹術的核心技術，是在反覆實驗過程中，完成了對物質轉化規律的積累。從原料選擇到火候調控，無一不體現著煉丹家們在長期的實踐摸索中，對物質轉化的理解和掌握¹⁹⁹。這不僅是物質嬗變的過程，也是追求長生和探索自然的路徑。

在現代科學的視角下，通過「服丹即能實現長生」的構想，由於過於臆想而難以成立，因此多被否決，然而在此過程中，所涉及的化學原理與實驗精神，則因對後世化學、醫藥等領域，仍然具有積極且重要的推動作用而獲得認可。如關於藥性與藥效的研究，為中醫藥理論及臨床實踐，提供了重要的參考²⁰⁰。

此外，外丹九轉體系，是以「還丹」為核心，物質的循環轉化為研究對象。

實驗階段	實驗目的	具體實驗
一至三轉	基礎化學反應	硫化汞升華、金汞齊製造
四至六轉	毒物的穩定性	實驗「以毒攻毒」的理念
七至九轉	高溫升華反應	模擬宇宙生成

這些技術雖然帶有神秘色彩，但在一定程度上，促進了古代化學知識的積累。尤其在時間與物質轉化關係的探索中，被認為經過反覆的燒煉，可使礦物藥充滿「靈氣」，並且藥效隨煉制時間的增長而增強，體現了「久煉增靈」的理念，

¹⁹⁹ 胡孚琛，《道學通論》（北京：中國社會科學出版社，2018年），頁124。

²⁰⁰ 張鐵軍，白鋼，劉昌孝，〈中藥質量標誌物的概念、核心理論與研究方法〉，《藥學學報》第2期（2019年2月），頁187-196。

使製成的丹藥成為實現長生的媒介。這種體認從「煉丹祖師」魏伯陽的「假求於外以自堅固」²⁰¹的歸納中體現。

這些帶有迷信色彩的煉丹實踐，實際上成就了古代化學的萌芽，為中國科技的發展，留下了寶貴且重要的經驗和史料。

2.2 內丹九煉

內丹術借用「九轉」概念，構建起以身、心為鼎爐的修煉體系，將外丹術語轉化為心性與元氣修煉的階段隱喻，形成獨特的哲學象徵意義。本文參考《悟真篇》²⁰²、《鐘呂傳道集》²⁰³、《周易參同契·卷上》²⁰⁴等資訊，將其中象徵體系以圖表示之。

喻象	元素	象徵	內涵
鉛汞 喻	「真鉛」	腎中精氣（坎水）	水火既濟、心腎交媾
	「真汞」	心中神炁（離火）	
龍虎 喻	「龍」	肝氣（震卦）	「龍虎交媾」——肝肺氣機協調，陰陽相濟
	「虎」	肺氣（兌卦）	
水火 喻	「水」	腎水（坎卦）	「水火匡郭」——陰陽平衡（坎離卦象）
	「火」	心火（離卦）	
鼎器 喻	「丹田」	「鼎」	（下丹田）
	「泥丸」	「爐」	（上丹田）
	人體	煉丹場所	「玉池清水灌靈根，審能修之可長存」——「內外相承」
藥物 喻	「藥物」	精、氣、神三元合一	內丹修煉的核心要素
火候 喻	「文火」	氣機升降的時間規律	「朔旦屯直事，至暮蒙當受」
	「武火」		
結丹 喻	「金丹」	精、氣、神凝結	「十月胎圓入聖基」的階段性修煉

²⁰¹ 魏伯陽 撰，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年），頁 56。

²⁰² 張伯端 著，《正統道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年），頁 587-603。

²⁰³ 鐘離權、呂洞賓著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（上海：上海涵芬樓，1923 年），頁 125。

²⁰⁴ 魏伯陽著，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（上海：上海涵芬樓，1923 年），頁 18。

脫胎 喻	「脫胎」	精神超越肉體	「形神俱妙，與道合真」
還虛 喻	「虛無」	「虛極靜篤」	「諸塵不染，萬法皆空」 華嚴「理事圓融」相通

綜合可見，內丹九煉是道家將外丹技術轉化為心性修養的努力。以身體為舞臺，九煉之「喻」為劇目，外丹的「爐鼎」、「藥物」、「火候」為道具，分別依託「丹田」、「元氣」、「呼吸」，最終在「內景返觀」中將「天人相應」這一道家的宇宙世界具象化呈現，其中蘊含了三重哲學轉向。其中第一重是體現在宇宙論轉向，黨以人體小宇宙模擬天地大宇宙，展現出「煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛」與「天地生成→陰陽運化→混沌歸一」的對照關係，將天地運行規律納入身、心修煉；第二重是認識論轉向，從物質煉製到精神覺悟，張伯端提出「內藥還同外藥，內通外亦須通」，強調主客體的統一；最後第三重是倫理學轉向。內丹修煉強調「積善成德」，如《太上感應篇》雲「福生無門，惟人自召」²⁰⁵，將道德實踐與長生成仙結合，從而深刻反映了中國古代對生命、宇宙和物質轉化的整體性理解。因此這九番喻意不只是對技術的喻象化，更是對哲學與宇宙觀的生動表達，如「鼎器喻」中將人體視為煉丹的道場，不同的部位就像因陀羅網中的各個明珠，這與華嚴「法界緣起」中將世間萬物視作一個相互依存與聯動的動態整體相呼應，這樣一個相互作用、相互影響的「小宇宙」，共同構成一個有機的修煉體系。而其他更多的交織形態，將在後文〈融合入世〉中全面呈現。總體言之，外丹九轉與內丹九喻雙重體系，不僅構建了一套完整的修煉理論和實踐方法，還與華嚴宗的理念相互滲透，為理解個體生命與宇宙探索提供了獨特視角。

3. 歷史影響

中國煉丹術對科學探索、醫藥發展以及生產生活等多方面都產生了深遠的影響，其在鑄就輝煌成就的同時，也存在著許多值得深入反思的問題。

當從積極方面來看時，體現在科技領域上，在中國古代科技史上曾一度佔據著極為重要地位的煉丹術，其對丹藥的煉制史，亦是中國古代化學的實踐史。歷代的煉丹家們在不斷迭進各種實驗操作中，逐漸探索著更深層的物質世界，繼而次第揭開了汞、硫、鉛等元素的內在本質，與此同時還掌握了如「氧化」「還原」等物質轉化規律，進而利用其所促進的燃料利用和所優化的冶煉效率，間接改善著生活，乃至由此還改變了世界。如唐代道教典籍《真元妙道要略》就有「硝石、硫磺、木炭混合爆炸」²⁰⁶的載錄，不僅展示了對燃爆反應的初識，

²⁰⁵ 李道純，惠棟校釋，《太上感應篇集注》，（北京：中華書局，2016 年），頁 1-2。

²⁰⁶ 鄭思遠 撰，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年），頁 795-799。

也標誌著火藥的問世，此發明後來沿著絲路，西傳到阿拉伯世界，隨著西方煉金的發展，流入歐洲，所點亮的軍事技術革新之火，引發了世界軍事史的劇變；又如東漢末年的煉丹家狐剛子（生卒年不詳）在《五金粉圖訣》中記下了煉砷技術²⁰⁷，此法較之西方早了約九百年，展現了當時遙遙領先的技術水準，同時也為後世冶金化學築牢根基。

在醫藥領域，丹術與中醫藥的不斷互動，共同造就了具有華夏特色的醫療體系。其中外丹術的實踐，促進了醫家對礦物藥的深度研發，如葛洪(283-363)在《肘後備急方》中收錄了大量丹藥配方²⁰⁸，又如被後世尊為「藥聖」的明代李時珍(1518-1593)在其著作《本草綱目》中，廣納丹砂、水銀等礦物入藥，並記載了「水銀乃至陰之精，感太陽而結」²⁰⁹，這些都說明煉丹實踐中所掌握的藥性認識，已經融入到中醫經絡理論，所開發的礦物藥也已經投入到臨床治療，這不僅是拓充了中藥的資源庫藏，還提升了彼時的醫療水準，加大了患者康復的希望；由此積累的種種寶貴且實用的經驗。

儘管外丹術給技術水平、生活條件和醫療能力等方面，帶來了很大的提升，但從前對丹史的簡析中，可知在其自帶的神秘性影響下，衍生出的種種迷信和投機行為，如雙刃劍的另一面，給丹術帶來了極深的負面影響。這其中長生不死的過分執迷，引發了人們的狂熱追求，由此導致一系列社會問題，成為最集中的凸顯所在。

如魏晉時期的爆款——五石散，便是一個典型例證。此物屬於外丹思想體系的實踐產物，因其服後，身體會產生劇熱，故又名「寒食散」，最初是治療傷寒、大風等寒極之症的普通方劑，相關用法最早見載於《史記·扁鵲倉公列傳》²¹⁰。但到了東漢末年，天災人禍，世事無常的離亂世態下，玄學蔚然成風，這也成為流行服散的社會心理基礎。恰在此時，精通醫術的魏晉名士皇甫謐(215-282)在「醫聖」張仲景(150-219)的侯氏黑散和寒食石方基礎加以改進，以「赤石脂、白石英、紫石英、石硫黃、鐘乳五石」為主藥而製成²¹¹，此亦是散名的由來。魏晉玄學開創者何晏(190-249)在服食後，指出具有「神明開朗」²¹²之效，這點迎合了世人對長生、仙術的渴望，特別是宣傳能包治百病，延年羽

²⁰⁷ 狐剛子 撰，張宇初，張宇清主編，《道藏》（影印本）（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年），頁 247-249。

²⁰⁸ 葛洪撰；汪劍，鄒運國，羅思航整理，《肘後備急方》，（北京：中國中醫藥出版社，2016 年），頁 190。

²⁰⁹ 李時珍，《本草綱目》，（北京：人民衛生出版社，1982 年），頁 134-136。

²¹⁰ 張詩敏，李玉清，〈五石散之歷史源流與社會影響〉，《醫學與哲學》第 23 期（2021 年 12 月），頁 73-74。

²¹¹ 肇雅琦，〈五石散考〉，《長春師範大學學報》第 1 期（2019 年 1 月），頁 80。

²¹² 張詩敏，李玉清，〈五石散之歷史源流與社會影響〉，《醫學與哲學》第 23 期（2021 年 12 月），頁 74。

化，是適用對象得到最大化；尤其在如嵇康(223-262)、王羲之(303-361)等士紳名流的助推倡導下，使其成為外丹服食實踐的主要對象。

另外五石散不菲的身價，反而成為能夠象徵服者身份、地位與名望的重要標誌，再加之其本身有一定的致幻、成癮作用，「服散後會使人產生感官增強、精神興奮、飄飄欲仙的感覺，類似吸毒的快感……古人並不知曉這種快感其實是中毒的表現，錯把服散後的體驗當作成仙的前兆」²¹³，使服散成為令人心身忘懷煩憂，避世避禍的捷徑，從此迅速風靡于全社會。然而無節制的服用，使其徹底脫離了對症用藥的原則；超量濫用的後果，不僅是嚴重危害健康，如丹家陶弘景(456-536)在《名醫別錄》中發出「石硫黃……久服傷肝，令人萎困」²¹⁴的鄭重警告，還有皇甫謐因此飽受毒害之苦，幡然醒悟後撰寫的《寒食散論》——此為首部論述寒食散和系統論述服散問題的專書²¹⁵——，甚至還會產生性命之憂，如「據孫思邈所述，魏晉之際的皇甫謐是歷史上首位因服散而喪命的」²¹⁶。

綜上所述，表明了雖然外丹術曾助益社會發展，但由此衍生的盲目之風已開始呈現弊大於利的傾向，特別是服丹導致如北魏道武帝拓跋珪、唐代太宗李世民、憲宗李純、武宗李炎、宣宗李忱等多位帝王中毒駕崩，造成政局動蕩，天下大亂，風氣殆壞，甚至幾近失國等嚴重後果。這些過患既削弱了從官方到民間對外丹術的盲目信賴與追捧，也被道教內部視為對「性命雙修」真義的深刻警誡，加速了丹術由外向內的轉型，即從物質煉丹轉向「煉己煉心」的修行隱喻，特別是宋、元以後，內丹理論與佛教以參禪為代表的實修密切結合。

故而由此轉觀內丹術的「九煉」體系，收納著「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」、「煉虛合道」等思想，深刻浸潤著中國傳統思想文化的諸多領域。如在宋明理學建模中，「太極圖」²¹⁷的橫空出世，如一方明鏡照顯出內丹「逆修成仙」的核心觀念，即通過對生命本源的逆向探尋，追求與宇宙之道的渾然合一。此種思想脈絡在朱熹的「靜坐涵養」學說²¹⁸中亦有跡可循，其主張的「致中和」修持功夫，與內丹術中「存思」以求神識內斂的實踐路徑，形成了雙峰並峙，共同指向對心性本體的深層挖掘。

還被熔入文學藝術中，形成了獨特的文化韻律和意象。如李白在《古風其五·太白何蒼蒼》中留有「吾將營丹砂，永與世人別」²¹⁹的吟誦，字裡行間無

²¹³ 肇雅琦，〈五石散考〉，《長春師範大學學報》第1期（2019年1月），頁83。

²¹⁴ 陶弘景 著，尚志鈞校定，《名醫別錄》，（合肥：安徽科學技術出版社，2007年），頁123。

²¹⁵ 張詩敏，李玉清，〈五石散之歷史源流與社會影響〉，《醫學與哲學》第23期（2021年12月），頁74。

²¹⁶ 徐雙，〈試論寒食散之終結〉，《中醫文獻雜誌》第2期（2022年4月），頁95。

²¹⁷ 周敦頤著，《周敦頤集》（影印版）（南京：江蘇廣陵書社，2019年），頁1-2。

²¹⁸ 周敦頤著，《周敦頤集》（影印版）（南京：江蘇廣陵書社，2019年），頁1-2。

²¹⁹ 李白著，王琦注，《李太白集》，（北京：中華書局，1977年），頁1694。

不流露出對丹道修煉的心馳神往，映射出對超出凡塵的精神訴求，又如《東坡志林》中「丹砂可化金，金可作器」²²⁰，反映出將抽象的哲學概念化作具象的文學語彙，開啟了藝術創作與丹道思想的對話。

及至現代科學視域，如陳撝寧等以「仙學」為鑰匙，試圖打通傳統內丹術與科學理性的關隘。其提出的「仙學乃人類追求長生之學」²²¹之命題，將內丹修煉中的氣功、養生等原理投置進科學的語境中，進行了重新釋讀。以此思想為依託，搭建起溝通古今的橋樑，為內丹術文化在新時代的發展，鋪設了新路。

延伸到更深層哲學意義中，詳觀內丹九煉構建的「逆修」體系，不僅是道教對生命奧秘的獨特解讀，更被視作中國「閉關文化」的重要理論支柱之一。歷代文人雅士在宦海沉浮之際，常借內丹「存思」、「靜坐」之法澄心淨性，如南朝的陶弘景(456-536)在茅山「閉戶燒丹」，將內丹實踐化為詩文創作的精神養分²²²；而儒家吸收其「修心煉性」觀念，融入「修身齊家」的實踐體系²²³，使「靜坐涵養」成為賢聖功夫的重要環節，如作為北宋理學奠基人的周敦頤(1017-1073)提出「主靜立人極」，認為人是「五行之秀」，倡導以去欲歸寂，復還本性為修行法要，確立人在宇宙中的終極價值與道德標準，是從本質上擢升了儒家修養論到宇宙本體論高度；再觀佛教，內丹中的「煉神還虛」思想²²⁴與禪宗「明心見性」精要，雖分屬不同的形而上實修體系，但皆以轉化心識、超越形質為目標，在實證層面上呈現出互契、互通之相，不過相較之下，前者因更傾向運用象徵性和物質化的模式，對心性運作進行寓言式解析，故更具世俗化的外顯表徵，而此也反映了佛教漸入中國後，與以本土道教為主體的不同宗教體系，產生的多維度文化交流，形成了交相輝映的互通、互動態勢。

這種聯動之勢，若從另一方面看，如明代乘峇法師（生卒年不詳）在《楞嚴經講錄》所提及「煎鉛汞煉丹砂九轉大還，堅守形神。縱得功成，但可化白石為黃金，化凡骨成仙骨，而周行無礙，故曰『遊行』」²²⁵，此處昭示了以丹道修煉模式為譬喻，對「遊行」一詞加以詮釋中，映射了在佛教中國化的過程中，存在透過「借俗顯真」，對佛教理論與名詞名相等原有術語體系，賦予全

²²⁰ 蘇軾著，劉文忠評注，《東坡志林》，（北京：中華書局，2007年），頁268。

²²¹ 陳撝寧，《仙學精要》，（北京：華夏出版社，2011年），頁17。

²²² 文英玲，《盛唐茅山派道教文學研究》（香港：香港大學中文學院博士論文，2002年），頁24-31，41-49。

²²³ 彭國翔，〈儒家傳統的靜坐功夫論〉，《學術月刊》第5期（2021年5月），頁39-53。

²²⁴ 胡孚琛，《道學通論》，（北京：社會科學文獻出版社，2018年），頁602-609（「陳搏提出煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛的基本步驟，內丹學諸派沿襲至今，此步驟源自於《無極圖》，其形式是：為環者四，位五行其中。自下而上：……最上曰『煉神還虛，復歸無極』。故謂之『無極圖』，乃方士修煉之術爾」）。

²²⁵ 《楞嚴經講錄》，CBETA, X15, no. 299, p. 115b4-7。

新的具象化、平直型象徵義涵，作為化繁為簡的注釋策略。而明代的梅鼎祚(1549-1615)所輯《釋文紀》中則載言，

今之道家所教，唯以長生為宗，不死為主。其煉映金丹、餐霞餌玉、靈升羽蛻、屍解形化，是其託術；驗而竟無睹其然也。又稱其不登仙，死則為鬼，或召補天曹，隨其本福。雖然與老莊立言本理大相違背，然猶可無違世教。損欲趣善，乘化任往，忘生生存存之旨，實理歸於妄，而未為亂常也。至若張、葛之徒又皆雜以神變化俗，怪誕惑世，符咒章劾鹹託老君所傳，而隨時增廣。遂復遠引佛教，證成其偽，立言舛雜，師學無依。考之典義，不實可知。將令真、妄混流，希悟者永惑，莫之能辨，誣亂已甚矣！²²⁶

是中傳遞出祖師大德對道家丹術所修、所求的果斷否決之立場，亦展現了據實開展客觀且深刻地尖銳批判之態度，同時還反映出丹術因其深入民間後，隨方演繹多樣形式；不斷納新中，緊隨時代更迭；貼近日常生活中，不離世俗等特性，由此極易引發普羅大眾之共鳴，故而能夠成為傳達佛法奧義的權宜性方便媒介，從負面否定的視角切入，依反向逆行，將佛教深奧、抽象、晦澀之教義轉化為具體、可感的表達形態，進而在文化溝通與宗教闡釋的層面上，開拓了佛教在中國社會的縱深弘傳空間。此種跨宗教、跨系統的思想激盪與融合，如百川歸海，最終也共同匯聚成中國傳統文化多元一體的宏觀景觀。但終難勝後續發展之大勢，尤其是外丹術以「九轉還丹」為追求肉體不朽，卻在砒霜與鉛汞的毒性中暴露其悖論；內丹術以「九煉成真」欲升華生命境界，卻因過度玄虛而脫離實證，不僅為攻伐之辭陳更增力度，更為大眾所嫌遠，尤其在近代科學信仰的弘氾，社會政治架構的變遷等，更是再難成為昔日交響，另覓高賢以接替於其，是為緊要；而佛教的發展呈現出從中國化走向全球化的人間佛教的趨勢，提醒著所尋對象應不僅貼合於中國民眾，更要念及全球所共好。

上述種種，啟發了本文嘗試借助於百姓生活七事之一的「茶」之製作過程，與華嚴十地之次第圓修相關聯，揭開了跨領域的形上探究與工藝詮釋。其中，鳳凰茶製作從鮮葉到採、晾、曬、做、殺、揉撚、烘焙、精作和貯存等十大製作環節，每一步皆不離於「看天做茶」的順應天時、「看茶做茶」的方便善巧，最終圓滿開發三香兩韻，締成極品鳳凰茶；此正與行者登地前行，數數歷練、攝持熏習之修道過程，最終成就等覺、妙覺之究極遙相呼應；而十地中的地地所對的煉金喻，其中所映射的煉金之術不僅作為象徵性語彙，亦成為製茶工藝與十地義理交匯互證的喻義共性之樞紐。是謂茶之工藝攝化十地妙旨為日常生活，貼近尋常百姓，使修行竅訣沉澱在物象流轉之中，此盡然契同丹術之能，

²²⁶ 《釋文紀》，CBETA, B33, no. 192, p. 353a10-b3。

即將深奧道義轉化為具象形式傳遞於世，所實現的真如法界與現象世界的圓融無礙，叩顯了華嚴境界的理事融通。

如此觀之，中國煉丹術可謂一場歷時千載的「物質與精神實驗」。其所開顯的既有對形質轉化的執著探究，又有對心靈升華的哲理鋪陳。外丹在「九轉還丹」的實踐中，暴露出鉛汞之毒性悖論，內丹於「九煉成真」的耽執下，沉迷於玄虛遠道之思維意識，二者所織成的內在矛盾，反而促使中國丹道成為科技與思想的前沿。

特別是在現代科學飛速發展的今天，重新審視煉丹術這一古老領域，從無論是物質的煉制，還是心性的修養之中，皆顯示出中國文化精神的要旨始終圍繞於「變化」與「超越」之核心。其中不僅能窺見古代科技的輝煌，歎服前人智慧的同時，更能領悟到中國傳統思想中「天人合一」、「生生不息」的精妙所在。於中所蘊藏的即是對「生命——宇宙」整體性的深刻理解，更是對「身心——精神」統一性的躬身實證，其之構成糅合了宗教與技藝，成為一門「以象喻理、理事圓融」的複合型生命科學，充分體現了「轉化為道」、「一多相即」的法界實相，實乃中國文化精神中「以變為常」、「由器達道」的深層結構之一。或許，這正是在技術時代裡，現代人類化解精神困境的關鍵所在。

（二）照在印度

印度煉金術源於吠陀文明，在多元宗教和哲思的影響中，其核心目標是通過煉金獲得靈藥，以達到長壽和精神升華。其中汞和硫作為主要原料，不僅成為實驗的主體，也是各種學說理論的實際發願，更將對他們的提純制取，象徵為實現精神的覺悟。這個過程，在阿育吠陀醫學與密教聯動助推下，發展為「軀體煉金」的獨特體系，更在後續的歷史變遷中，走向世界，參與文明的深度交流。

1. 名義詮解

當煉「金」照在印度這個南亞次大陸時，其獨特的文化土壤與哲學思想相互碰撞，孕育出了一個極具特色的知識體系。這一知識體系不僅融合了印度本土的宗教、哲學、醫學和冶金技術，還與外來文化相互交融，形成了一個多元且複雜的學術傳統。

1.1 「術」之實踐

印度的煉金之「術」，名為 *Rasaśāstra*，意為「汞的學問」，也被稱作「延壽之術」。前者之意中明確了「術」的主攻方向，也清晰地指出了「煉」之核心；後者之名則不僅體現了印度文明中最別具特色的「技術即修行」之思維模式，還昭示了煉金術在實現「賤金屬→黃金」這一金屬轉化的同時，也完成了

心、靈淨化的雙重目標，這表明化學操作已經與神秘儀式形成了緊密的互動關係。從實踐的理論與框架；技術的操作與轉化；哲學的象徵與意義；宗教的儀式與修行；歷史的背景與影響這五個視域中的呈現，體證了印度煉金術是身、心、靈三位一體共同參與的實踐活動。

由此可見，「術」不僅是化學的雛形，還衍化出醫學、天文學等多學科，更是一個綜合性的理念，涵蓋多元化的層面。其獨特的物質實踐與精神哲學在雙重融合下所構成的體系，成為跨領域交流的搖籃。

1.2 「喻」之精神

印度煉金術不僅是一種物質轉化的技術，還是一種精神轉化的途徑。它在宗教儀式、精神追求、實修形態和哲學思想等方面，與印度教、佛教和耆那教等宗教之間存在著雙向奔赴的互相影響。當煉金之「術」影響教派時，教派內的形態由抽象轉化為具象；而當教派影響煉金時，「術」被迫賦予精神價值，正如著名的印度化學家雷易(1861-1944)曾在《印度化學史》中所言及「印度的煉丹術、煉金術絕大部分帶有密教的色彩或味道」²²⁷，而將二者溝通起來的橋樑，就是煉金之「喻」。

此外，上文中提到的密教，並非單指佛教中的密教，在歷史上還曾存在印度教濕婆派的密教，雖然二者都是「在印度同一的社會歷史背景中興起和發展的」²²⁸，但從時間軸來看，《世界佛教通史》中列有：

婆羅門教文化時代，謂從公元前 16 世紀前後到公元前 7 世紀，是婆羅門教建立、發展與興盛的過程。²²⁹

公元前 6 世紀至公元前 5 世紀，這也是印度文化的軸心時代，也稱佛陀時代……公元前 4 世紀至公元 3 世紀，佛教成為主流宗教之一，……婆羅門教在衰落中也不斷積蓄力量，逐漸以印度教的新面目復興。²³⁰

印度在傳統大乘佛教衰落的同時，佛教密教興起。²³¹

從上可知，公元前 6 世紀至公元 3 世紀期間，印度次大陸上進入了多元思想蓬勃發展的新時期，此時吠陀教已經漸次完成了向古典印度教的轉型；同時也是佛教在印度從創立到發展壯大的關鍵階段。這個期間先後經歷了

原始佛教時期	公元前 6 世紀——公元前 4 世紀
部派佛教時期	公元前 4 世紀——公元 1 世紀

²²⁷ Prafulla Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, (Calcutta: Bengal Chemical and Pharmaceutical Works Ltd., 1956), pp. 10.

²²⁸ 黃心川，〈道教與密教〉，《中華佛學學報》第 12 期（1999 年 7 月），頁 207。

²²⁹ 魏道儒，《世界佛教通史》第 1 卷（北京：中國社會科學出版社，2015 年），頁 194-195。

²³⁰ 魏道儒，《世界佛教通史》第 1 卷（北京：中國社會科學出版社，2015 年），頁 195-199。

²³¹ 魏道儒，《世界佛教通史》第 1 卷（北京：中國社會科學出版社，2015 年），頁 3097。

其中截止公元 320 年，對應笈多王朝的初期，佛教正進入巔峰時代，不僅在印度本土廣為流布，還對周邊地區產生了深遠影響。還能從中獲知印度密教早於佛教密教，另外從「印度佛教的歷史發展過程看，密宗是佛教的最後一個階段，它是由大乘中觀、瑜伽的哲學理論和密教的實踐相結合的產物」²³²之中亦可佐證。

《通史》還分析了佛家密教的內容架構，其中「包括了前面所述的印度吠陀文化傳統、土著與民間文化傳統、大乘佛教，乃至周邊地域如中亞的祆教、摩尼教、薩滿教以及中國的讖緯、星相占驗以及道教等」²³³，可見佛教密教是雜糅了眾多宗教、派系元素的獨立新教派。因此，與印度密教共有咒術和瑜伽術等內容，也都強調運用特定的儀式和修行方法以實現精神上的超越之實修方法；並且還都用如曼荼羅、手印等複雜象徵體系進行表達²³⁴，綜上所述後，知印度煉金術在不同時代與不同的主要教派交流互動後，演繹出不同的煉金喻。

時代	早期吠陀時代 → 黃金時代 → 早期中古
主要互動教派	婆羅門教 印度密教、佛教 佛教密教

印度煉金術的哲學根基在於「萬物同源論」，即宇宙萬物由基本元素構成，通過特定方法可突破物質表像，實現本質的統一。這一思想與印度教「梵我合一」及佛教「緣起性空」理論形成呼應，使得煉金術不僅是技術實踐，更是通往精神解脫的路徑。所強調地化學與冥想結合，能夠助力完成身、心的淨化與升華，是中展現了印度文明對宇宙本質、生命能量以及人類解脫等終極問題的哲學回應。其中所映射出的「喻」(metaphor)，是一個非常重要的概念，它不僅僅是語言上的比喻，更是一種深刻的象徵和隱喻，用於表達煉金術實踐中的精神和哲學意義。「喻」在術中包含了跨文化與理論框架的呼應，物質轉化與精神轉化的隱喻，技術實踐中的哲學象徵，操作工序與儀式的宗教意義，以及對不同歷史階段的文化與特點之影響等，為理解印度文明下的煉金術提供了一個獨特的視角，揭示了其在精神和哲學層面的深遠意義。

總之，印度煉金術不僅是對黃金等物質煉製轉化的技術實踐，也是深植於印度宗教哲學的精神追求。其超越了單純的技術實踐，是物質探索與精神修行的複合體，還是印度文明對宇宙本質的獨特回應。其以金屬轉化為表像，以靈魂解脫為內核，在科學與神秘主義之間架起橋樑。儘管文獻缺失與歷史斷層為其研究蒙上迷霧，但正是這種多重性使其成為理解古代印度思想與技術的關鍵鑰匙。在全球化與跨學科視角下，印度煉金術的深層價值亟待被重新發掘——不僅是作為化學史的注腳，更是人類追求永恆與超越的永恆見證。

²³² 黃心川，〈道教與密教〉，《中華佛學學報》第 12 期（1999 年 7 月），頁 205。

²³³ 魏道儒，《世界佛教通史》第 1 卷（北京：中國社會科學出版社，2015 年），頁 10。

²³⁴ 黃心川，〈道教與密教〉，《中華佛學學報》第 12 期（1999 年 7 月），頁 205。

2. 發展脈絡

印度煉金術的歷史源遠流長，其經歷了多個重要的發展階段，並且每一階段均表現出不同的特色，並與佛教，與華嚴宗之間有著密切的互動。

2.1 啟蒙吠陀

吠陀時代分為早期（前 1500-前 1000 年）和後期（前 1000-前 500 年），此間《梨俱吠陀》作為核心經典，對咒語的重視和對自然的崇拜，開啟了印度煉金術的啟蒙階段，更成為印度文明中「物質與精神統一性」的最早發軔。

在理論建構上，《阿闍婆吠陀》最早將煉金術與醫學聯繫起來，提出「佩戴黃金者將獲得長壽祝福」²³⁵等觀念，認為金屬能量具有療愈保健功能，此觀念帶有濃烈的巫醫色彩，還提出了將硫磺與植物汁液混合，能夠增強藥效的設想，後來此理念成為汞活化工藝²³⁶的理論源頭，為「Rasayana」概念的雛形。

技術實踐上，已經掌握了如重力選礦法和「焙燒——還原」兩步法，通過這種原始技術，實現對金、銅等金屬物質的提純。還研發出了 Soma 汁液²³⁷，並將對他的製取象徵為宇宙創世，這種哲學賦義，從奉為「不朽之神之飲料」²³⁸中開始，繼而發展出認為飲之可「增強活力、延年益壽」²³⁹，乃至能實現自我與諸神的合一，傳達了對永生的樸素願景，是印度煉金與神性論深度融合的較早典型範例；並由此衍生出原始的隱喻框架，如擺放東方位，以對應太陽升起，寓意「創生之力」²⁴⁰，這種模式還延伸到金屬熔煉的轉化過程，從賦予火神淨化權能、輪回觀與靈魂淬煉以及微觀重構宇宙秩序的神聖隱喻²⁴¹，由此導出「神聖金屬」的概念。

從「火神淨化權能」來看，是將火神的七種形態對應七種金屬淨化階段²⁴²。

火神形態	環節	操作	象徵
Vahni（接受供品）	煅燒	火焰分解物質	自我否定與革除舊有
Vitihotra（淨化者）	溶解	液態化重組	整合情感與潛意識

²³⁵ Meenu Nain, "Medical Schools of Ancient India," *International Journal of History* 5, pp. 48.

²³⁶ Gajendra Kumar Sahu, Kavita, S. M. Parhate, K. S. Karbhal, "Chronological Development of Rasa Shastra," *Journal of Trend in Scientific Research and Development* 2, pp. 47.

²³⁷ Robert Charles Zaehner, *Hinduism*, (Oxford: Oxford University Press, 1966), pp. 21.

²³⁸ Various Rishis 彙集，Ralph T. H. Griffith 譯，*The Hymns of the Rigveda* 2, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973), pp. 526. “
於會祭中，釀造不死甘露的蘇摩美酒」）。

²³⁹ Priyadarshan Ray, "Origin and Tradition of Alchemy," *Proceedings of the Indian National Science Academy* 81, pp. 14.

²⁴⁰ Vineeth P. K., Lekshmi C. S., "Alchemy in Ancient India," *SAMVIT* 15, pp. 30.

²⁴¹ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 3, pp.193-197, pp.203-205, pp.207.

²⁴² Edward Washburn Hopkins 著，Louis Herbert Gray 主編，*Epic Mythology*, (Boston: Marshall Jones Company, 1915), pp. 96-100；William Joseph Wilkins, *Hindu Mythology: Vedic and Purāṇic*, (London: Thacker, Spink & Co.; Calcutta: Thacker, Spink & Co., 1882), pp. 21-29.

Dhananjaya（財富征服）	分離	剔除殘留雜質	梳理理性與混亂
Jivalana（燃燒之力）	結合	形成新實體	調和對立元素
Dhumketu（煙霧象徵）	發酵	內轉催化期	靈性覺醒萌芽期
Chhagaratha（祭祀載體）	蒸餾	提純本質	聚焦核心真理
Saptajihva（七舌多元性）	凝結	完滿狀態	物我最終統一

這中間以「火」為主軸，構建了從物質到內在精神的升華路徑。所提及的火神，梵名為「阿格尼(Agni)」²⁴³，在《梨俱吠陀》中被尊為「萬物的吞噬者與創造者」²⁴⁴，不僅是最重要的吠陀神祇之一，也由其特性衍生出剔除雜質、賦予新生等象徵意涵，成為印度傳統思想中代表物質世界、精神世界和宇宙運行的重要媒介和能量，連接起人、神和自然三界。上表所示七個階段正體現著火的內在催化性，從煅燒象徵自我否定、溶解寓意情感重組等七個不同維度，推動著個體意識的淬煉與重構，最終達成的物我一體的統一狀態，形象化詮釋了火的轉化力與生命力。

而「輪迴與靈魂淬煉」是將煉金過程喻示為靈魂在輪迴中修行的隱喻，其中每一道工序象徵著不同階段的轉化，而技術細節則成為生命嬗變的具體步驟。如凝結工序，是將經歷過多次鍛煉後的精金，透過鑄造成型為器的階段，以此喻指靈魂在輪迴中獲得新生並承受業果顯化。這種隱喻模式傳遞出最重要的意義，在於煉金過程所涉及的内容，被賦予具象且具體化的象徵義涵。如煉金匠人被授予「輪迴導師」的神聖身份；操作環節，如拉動風箱，被讚為「生命氣息的流轉」；作為冶煉空間的熔爐，被賦予「宇宙子宮」的意義；乃至熔煉時的狀態，如最初的礦石被隱喻為「原始物質的未分化態」，金從鑛石熔煉而出，則象徵靈魂在輪迴中與宇宙能量的互動，並與印度教中「業力」(karma)的概念相呼應，即靈魂的轉化與業力的消長密切相關²⁴⁵。這種火與煉金共構的象徵體系，延伸出的宗教意義持續影響到後世。

從世間法看，榮格心理學亦曾有所引徵此體系。如在《Psychology and Alchemy》（《心理學與煉金術》）中將「煉金師作為『循環導師』，引導靈魂經歷煅燒、溶解與凝結的階段，映照宇宙生死輪迴的循環」²⁴⁶；而《The Forge and the Crucible》（《鍛與熔爐》）中將「風箱的節奏性運動，體現了

²⁴³ Rgveda 著，Stephanie W. Jamison, Joel P. Brereton 譯，*The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*1, (New York: Oxford University Press, 2014), pp. 63. “

I…… II”.

²⁴⁴ Wendy Doniger 譯，*The Rig Veda: An Anthology* (London: Penguin Classics, 2005), pp. 25. “

I

II”

²⁴⁵ Nada Suhail Abd, “The Savior in Indian Religions,” *International Journal of Advanced Academic Studies* 3, pp. 135-142.

²⁴⁶ Carl Gustav Jung 著，R. F. C. Hull 譯，*Psychology and Alchemy*, (Princeton: Princeton University Press&1968), pp. 291-305, 156-158. “The alchemist, as ‘the magister circulations’, guides the soul through the stages of calcination, dissolution, and coagulation, mirroring the cosmic cycle of death and rebirth.”

『普紐瑪』（生命氣息）的脈動」²⁴⁷，是對具體的煉金操作，賦予超越實踐本身的象徵義；強化了煉金作為精神轉化的儀式及人格成長過程的隱喻解讀，並應用於臨床心理療愈。

而從出世法說，更為佛教隱喻體系提供了參考範例，並深刻地影響到佛教的教理教義，如《長阿含》中，「佛告比丘『有四大天神。何等為四？……四者火神』」²⁴⁸，延續了對火賦予神格屬性的象徵義；而《本緣經》的「火性悉能燒然一切之物，無常之法亦復如是，悉能壞滅一切眾生」²⁴⁹，則是將火的破壞力與「無常」理念相關聯；還影響到實修理念，如《大般若經》中以「如是妙智性不可動，如鍛金師燒鍊金璞」²⁵⁰，其中以煉金作譬喻，形象地闡明佛教修行源於世間歷練，在轉化與顯發內在覺性中，從而超越凡情境界；又如《涅槃經》中「速求離此生、死火坑」²⁵¹，映射出將淨化功能賦予「解脫輪迴」的終極象徵；乃至還喻指證果成就，如《佛說大愛道般泥洹經》的「是時五百比丘尼……已臥便自身出五色火，……時便滅神足取泥洹去」²⁵²，是用火及火光的顏色預示修行成就；甚至更深層影響體現在完整修證體系的形成，其中本文正在探討的華嚴十地圓修最具代表性，每一地皆與煉金相關工序一一匹配，藉礦金嬗變為金寶的演變過程，以說明凡轉聖的次第歷程。

如是如是，此時吠陀之火已不僅限於祭祀、煉金等工具屬性，也不單純是祭火、內在火、神聖火的化身，而是在深化火工核心價值的過程中，搭建起「外煉技術→心靈修證」的向內升華模式，為後世技術和哲學發展奠定了基礎。

2.2 高速發展

阿育吠陀時代（公元前 500 年-公元 320 年）是吠陀經典逐步定型、醫學理論形成和煉金實踐體系化的時期。阿育吠陀(Ayurveda)一詞由梵語「Āyus」（生命）和「Veda」（知識）組成，合意為「生命的科學」。此時期在承繼吠陀時代的理論與實踐基礎上，進一步完成了從原始醫療經驗到系統化知識體系的轉型，奠定了煉金術逐步建立更完整且精細的理論與技術體系之基石，為後來衍生出能夠深刻且全面，可用於詮明「淬煉生命與圓滿證悟」等修行理念的種種隱喻，做好了前提準備。而這些煉金之「喻」的孵育，體現在同時期新興的佛教中，通過吸納與解析煉金術的特性、特點、特質等，逐漸轉化出能作用

²⁴⁷ Mircea Eliade 著，Stephen Corrin 譯，*The Forge and the Crucible* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 89. “The bellows, by its rhythmic motion, embodies the pulsation of the ‘pneuma’—the vital breath.”

²⁴⁸ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 136a14-15。

²⁴⁹ 《菩薩本緣經》，CBETA, T03, no. 153, p. 52c26-28。

²⁵⁰ 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 970a29-b1。

²⁵¹ 《大般涅槃經》，CBETA, T01, no. 7, p. 204c28。

²⁵² 《佛說大愛道般泥洹經》，CBETA, T02, no. 144, p. 868a11-18。

於輔助說明實修理論和深奧教理的煉金「喻」。這種傾向生產生活化的生動釋教方式，增強了教理教義的可理解性和吸引力，在一定程度上，促進了佛教的深入民間，隨著在印度次大陸上的流傳漸廣，與當時的醫學、哲學、教育等多領域發生了深度互動，成為推動古印度知識體系整體化發展與繁盛的重要因素之一。與此同時，煉金隱喻本身也在被佛教不斷細化的解讀與運用中，成為後續「淬煉生命與圓滿證悟」這一核心修行理念的詮釋媒介。

這一時期的醫學領域，從五元素論和三元模型的提出，為煉金術提供了理論基礎。其中從《梨俱吠陀》等吠陀經典中提出的「五元素論」，將自然元素與人體生理學相聯繫，視其中的動態平衡為物質與生命形態的決定因素，此認知成就了煉金術中轉化作主題的哲學基礎，如金屬冶煉被解讀為「火對地（礦石）的淨化」，隨此五種元素的比例變化和組合差異，在生理特質、心理傾向和易感疾症等方面產生了不同地表現，而據此細分出 Vata 型等七類體質²⁵³，組

²⁵³ David Frawley, *Ayurveda and the Mind: The Healing of Consciousness*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997), pp. 11-28.

體質類型	主導 Dosha 組合	生理特徵	心理與行為傾向	易患健康問題
Vata 型	Vata 單獨主導	體型纖瘦、關節突出、皮膚乾燥、消化不定（易便秘或腹瀉）	思維敏捷、創造力強，但易焦慮、注意力分散、睡眠淺	神經衰弱、關節炎、腸道紊亂、免疫低下
Pitta 型	Pitta 單獨主導	中等體格、肌肉適中、皮膚敏感易紅、代謝旺盛（易出汗、食欲強）	邏輯清晰、領導力強，但易急躁、批判性過強、競爭意識突出	炎症性疾病（胃炎、痤瘡）、高血壓、肝功能障礙
Kapha 型	Kapha 單獨主導	骨架寬大、體重易增、皮膚油潤、代謝緩慢（易水腫、嗜睡）	情緒穩定、包容力強，但易惰性、拖延、過度依戀	肥胖、糖尿病、呼吸道黏液過多、甲狀腺功能減退
Vata-Pitta 型	Vata + Pitta	結合 Vata 的輕盈與 Pitta 的熱性：偏瘦但肌肉緊實，易疲勞與易怒交替出現	高創造力與執行力並存，但情緒波動大，易陷入過度活躍後的倦怠	神經性消化紊亂、慢性炎症與能量耗竭並存
Vata-Kapha 型	Vata + Kapha	Vata 的乾燥與 Kapha 的濕潤矛盾共存：易出現季節性過敏或體重波動	思維跳躍但行動遲緩，常陷入理想與現實的衝突	免疫系統失調（如過敏）、淋巴迴圈障礙、代謝綜合征

建起「元素——能量——身心」的多層次關聯，並成為金屬藥物能結合病情，合理施用的參考依據，如 Pitta 體質者因「火元素」過盛，為免毒性，需限制紅鉛攝入，這種隨機應變的調節方式，體現了透過元素平衡實現健康和解脫。這種隨對象特性進行調試的操作，在煉金術中表現為用賤金屬提純為貴金屬的嬗變過程，隱喻從世俗物欲為主導，轉向探尋精神本質為核心的升華路徑。二者之間的共通之處皆在於對「平衡即解脫」的追求。又基於此五元素論，參考

《遮羅迦本集》等經典，還建構起一套「物質——能量——意識」的「三元模型」²⁵⁴。

元素	指代	內容
物質	有形實體	金屬、礦物、植物等
能量	物理、生命、靈性	光、熱、火； Prana（生命之氣），氧;Tapas
意識	宇宙終極真理	超越個體心智的普遍靈性

其中的「物質」，是煉金術實驗的基礎材料，在各類物質中，汞因其所具有的流動性、反射性和可塑性等特性，最能象徵宇宙的流動性和意識的轉化潛能，因此被奉為「物質之王」，成為最重要的核心媒介。煉金術士對其進行地提純與淨化過程，通常被視為意識覺醒。此外當其「陰」之屬性與硫磺的「陽」性相結合時，所達成動態平衡的陰陽調和，被視作宇宙能量的穩定與和諧；²⁵⁵而「能量」是推動物質轉化的驅動力，涵蓋物理（光、熱、火）、生命（Prana、氣）與靈性（Tapas，苦行熾燃）三個層面，並且此三者呈現出遞進關係，同時能量也是連接物質與意識的樞紐。²⁵⁶透過對其進行調適，使物質得以轉化為更純淨、更高維的存在。這一認識在印度傳統中被開發應用，發展出以 Tapas 為主題的修行實踐。其中用身體作為載體，對其施以各種形式的苦行，甚至包括

Pitta-Kapha 型	Pitta + Kapha	Pitta 的代謝力與 Kapha 的穩定結合：肌肉發達但易發胖，皮膚混合性（T 區油）	目標導向與耐心兼備，但易固執、過度追求完美	心血管疾病（高血壓 + 高血壓）、胰島素抵抗、慢性感染
Sama 型（平衡型）	Vata + Pitta + Kapha 均衡	體格勻稱、皮膚光澤、代謝穩定、適應力強	情緒平穩、決策理性、身心協調性高	天然抗病力強，僅在極端環境或長期壓力下可能輕度失衡

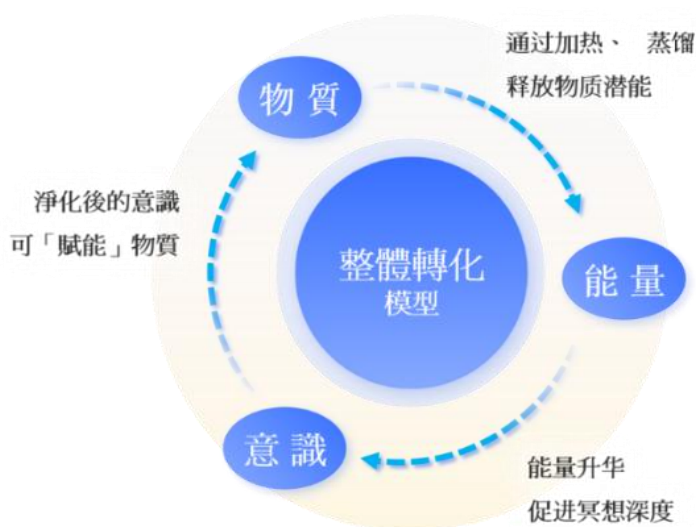
(Caraka 編, Priya Vrat Sharma 譯, *Charaka Samhita*, trans., (Varanasi: Chowkhamba Orientalia, 1981), pp. 94-98, pp. 450-455).

²⁵⁴ David Frawley, *Ayurveda and the Mind: The Healing of Consciousness*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997), pp. 15-35.

²⁵⁵ Bernie Clark, *The Complete Guide to Yin Yoga* (Eugene: White Cloud Press, 2012), pp. 35.

²⁵⁶ Bernie Clark, *The Complete Guide to Yin Yoga* (Eugene: White Cloud Press, 2012), pp. 35.

帶有自我苦役傾向的極致修法，以期促成內在能量的淨化與升華，從而實現「梵我合一」的靈性解脫。這種以苦行為核心的修行文化不僅是當時的主流——即是世尊初出家時，也曾親身實踐過六年苦行，並從這段經歷的揚棄中，汲取出豐厚的經驗，深刻影響了後來對修行方式、教理、戒律的宣導和施設²⁵⁷——，至今仍盛行不衰，已然成為印度宗教傳統的獨特且重要的標誌；又有「意識」，是通過內在修煉實現淨化和升華的存在，並由此反作用於物質與能量的轉化過程，其可分為受感官制約的物質意識和超越個體的精神意識，後者能超越前者，成為融入宇宙的普遍靈性²⁵⁸，所以對意識的修習，正是煉金術的內在精要。因此，綜合來看，



此三者間透過相互轉化，使煉金術從單純的物質操作，躍升到精神的淨化乃至覺醒，在物質與能量的變化中，實現身、心、靈的整合與超越。²⁵⁹

所以說，這兩種理論共同崇信「梵」所代表的宇宙，與藉住在人體的「我」，都不離開由空、風、水、土這四種基礎元素組成，因此元素的平衡狀態決定了個體的健康狀態，此為阿育吠陀哲學體系的核心，也深刻影響到佛教將「四大不調」視為病障²⁶⁰的理念。

²⁵⁷ 《佛說興起行經》：「佛語舍利弗：『我前向護喜作惡語道：『迦葉佛，髻頭沙門，何有佛道？佛道難得！』以是惡言故，臨成阿惟三佛時，六年受苦行。舍利弗！爾時日食一麻、一米、大豆、小豆，我如是雖受辛苦，於法無益。我忍飢渴、寒熱、風雨、蚊虻之苦，身形枯燥，謂乎我成佛道，實無所得。舍利弗！我六年苦行者，償先緣對畢也，然後乃得阿耨三耶三菩阿惟三佛耳。』於是，世尊說宿緣偈曰：『我昔火鬘童，向於護喜說：『髻頭何有佛？佛道甚難得！』以是因緣故，六年日不減，受此勤苦行，望得成佛道。不以是苦行，能得成佛道，非道而行求，因緣自纏繞。宿緣終不朽，亦不著虛空。當護三因緣，莫犯身、口、意。今我成佛道，得為三界將，阿耨大泉中，自說先世緣。』」(CBETA, T04, no. 197, pp. 173c23-174a11)。

²⁵⁸ Bernie Clark, *The Complete Guide to Yin Yoga* (Eugene: White Cloud Press, 2012), pp. 344.

²⁵⁹ Bernie Clark, *The Complete Guide to Yin Yoga* (Eugene: White Cloud Press, 2012), pp. 35.

²⁶⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 166c17-21。

而在技術上，這一時期的煉金技術以「Rasa Shastra」為代表。其名字中的Rasa 意指「汞」，此元素被定義為「第八金屬」，喻為「金屬之靈」，此外還泛指「金屬、礦物、精華」等；而 Shastra 則意為「學說、科學」等，因此「Rasa Shastra」又被稱為「汞學」或「煉金學」，屬於阿育吠陀體系下，專研以汞為代表的金屬礦物淨化，還有礦物藥用煉製的技術實踐體系，主要應用於醫療和養生。為能夠提煉到最純淨的汞，逐步發展出包括淨化、粉碎、攪拌、清洗、過濾、加熱、研磨、塗層和解毒等十八道工序的淨化模式(Samskaras)以及七次煅燒法(Puta)，從而完成了「有毒→無毒」的轉化處理，此類技術實踐成為這一時期印度煉金術(Indian Alchemy)的典範，而由技術衍生出的「物質提純即靈性升華」，也成為印度煉金的核心理念。

其中關於汞的十八次淨化法，從這一時期開始，在將煉金術理論與阿育吠陀醫學體系進行反覆融合，最終到了約公元 10 世紀前後的早期中古時期，方漸成完備的技術體系。本文參考“Rasa Hridaya Tantra”²⁶¹、 “Rasa Shastrain Ayurvedic Medicine”²⁶²、 “Pharmaceutical Standardization”²⁶³、 “Rodhana:20 definitions”²⁶⁴等相關文獻資料，整理如下：

序號	工序環節	操作要點	核心目的
1	Svedana (蒸汽處理)	汞+檸檬汁/甘草汁混合， 銅容器微沸數小時	去除表面雜質，恢復原始形態
2	Mardana (研磨)	汞+硫磺，放入銅臼中， 反覆研磨 3 天	破壞汞的聚合結構，分離汞中 金屬氧化物並增強光澤
3	Murchana (昏沉化)	與牛膽汁混合靜置 7 天，直至汞失去液態特 性	中和重金屬毒性消除如鉛、錫 等污染
4	Utthāpana (升華)	加熱重獲液態流動性， 至氣態，通過冷凝器收 集純淨汞珠	逆轉研磨導致的物理性質變化
5	Pātana (沉降)	將升華汞滴入酸性溶液 中，形成穩定汞齊	分離揮發性雜質，提升純度
6	Rodhana (埋藏)	與岩鹽混合後埋入地下 3 天，藉助地氣回復活力	啟動汞的「饑餓」狀態，增強 後續反應活性

²⁶¹ Govinda Bhagavat Pada 著, Dr. Prabhakar Hari Kulkarni 譯, *Rasa Hridaya Tantra of Govinda Bhagavat Pada with the Commentary Rasarnava*, (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2005), pp. 26-32.

²⁶² Bhagwan Dash, *Rasa Shastra: The Iatrochemistry of Ayurveda* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2012), pp. 89-105.

²⁶³ Dhirajsingh S. Rajput, “Rasa Shastra in Ayurvedic Medicine,” *AYU: An International Quarterly Journal of Research in Ayurveda* 35, pp. 316.

²⁶⁴ Rodhana: 20 definitions, 「wisdom library」網站，
<https://www.wisdomlib.org/definition/rodhana> (2025/07/10)。

7	Niyamana (控制)	用硫磺溶液浸泡汞，抑製其揮發	抑制過度流動性，確保穩定性
8	Sandipana (活化)	與蜂蜜、酥油共煮，恢復汞的活性	提升「消化力」，促發藥效
9	Garbhadhuti (內部熔融)	高溫下汞與銅、鐵形成合金	實現轉化
10	Cāraṇa (腐蝕)	與雲母或金箔共研，引發對金屬的腐蝕，生成汞齊化粉末	提取金屬精華，製備合金藥物
11	Gajanana (象鼻法)	按比例與硫磺混合，通過象鼻形裝置蒸餾汞，分離輕質組分，形成穩定的硫化汞	將形態固化，防止毒性復發
12	Jarana (老化)	長期存放於陶罐中，	使汞結構緻密化
13	Ranjana (染色)	浸泡於茜草、藏紅花等染料中，賦予特定顏色	通過賦予特定顏色，以標記療效
14	Sankramana (轉移)	將汞轉移至金制容器	隔絕外界污染
15	Vedha (穿刺)	用金針刺破汞珠	釋放內部能量
16	Marana (致死化)	煅燒汞至灰化	徹底滅活毒性
17	Amrutikarana (不朽化)	與草木灰燼混合，形成復合製劑	賦予汞「抗衰」特性
18	Murcha (固化)	冷卻後汞形成固態合金	象徵性轉化為永生之飲，完成終極淨化

在《尋求哲人石》中提及「第 18 道工序中，汞才能顯示出使人體恢復青春的效用」²⁶⁵，這種「不朽」的特殊性被用於研製如汞酒(Rasa Sindoor)和金灰等藥物，不僅開創了礦物納米化的先河，更被冠以「靈魂煉金術」之盛名，並與佛教有著深刻的關聯。其中從因來看，汞毒被分為「物理毒性、能量惰性、靈性污染」²⁶⁶，與教下的「貪、嗔、癡」三毒相呼應，而對汞的淨化過程則被象徵著行者破除三毒的實行，是謂藉物質淨化以映射心性純化；又從果看，提煉得到的純

²⁶⁵ 漢斯·魏爾納·舒特著，李文潮、蕭培生譯，《尋求哲人石》（上海：上海科技教育出版社，2006 年），頁 276。

²⁶⁶ Prasanta Kumar Sarkar et al., “Ancient Concept of Metal Pharmacology Based on Ayurvedic Literature,” *Ancient Science of Life* 29, pp. 1-6.

淨汞，象徵通過如揩拭鏡面垢，掃除地上塵般的實修，還復而得的如來藏²⁶⁷，而「如來藏不老、不死，無量、無邊，不生、不滅，不常、不斷」²⁶⁸的特點，與汞所被賦予「永恆不滅、超越生死」的特質相似；再從操作流程看，都是在次第修煉，逐漸超越中，不斷地趨近清淨無染的完美狀態，這一過程都被象徵為「打破無明(Avidya)」²⁶⁹，這個過程具體映照在煉金之術時，表現為「有毒→無毒」的轉化過程，而在佛教修行中，則象徵為八正道、三學的次第修持等形式，最終實現身、心、靈的全面淨化與調和；而當聚焦到具體的淨化工序時，主要圍繞「物理、化學、靈性」這三個維度而進行，這與佛教修行所要克化的「業力、無明、我執」這三重染汙相映襯，在隱喻建立上，是以物理之力（如蒸餾、研磨）喻指打破業力束縛，以化學之工（如升華、沉降）象徵消解無明遮蔽，以靈性之能（如不朽、固化）映射突破我執局限。在此認知基礎上，本文再參考“Rasa Shastrain Ayurvedic Medicine”²⁷⁰、“Standardization of Shodhita Naga with special reference to thermogravimetry and infra-red spectroscopy”²⁷¹、“Review on Parad Dosha and its Shodhana”²⁷²等文獻資料，將 18 道汞淨化工序分為三個階段，每個階段的每道工序皆具有特定的宗教象徵和意義²⁷³。特別是前

²⁶⁷ 《注大乘入楞伽經》，CBETA, T39, no. 1791, p. 436a29。「開悟(至)入如來藏，趣於佛地。」

²⁶⁸ 《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310, p. 151a28-29。

²⁶⁹ H. J. Sheppard, “Alchemy: Origin or Origins?”, *Ambix* 12, pp. 32-33.

²⁷⁰ Sabine Anliker, “Rasa Shastra in Ayurvedic Medicine,” *Paracelsus Health & Healing* 6, pp. 14.

²⁷¹ Dhirajsingh S. Rajput, Biswajyoti Patgiri, Vinay J. Shukla, “Standardization of Shodhita Naga with Special Reference to Thermogravimetry and Infra Red Spectroscopy,” *AYU: An International Quarterly Journal of Research in Ayurveda* 35, pp. 316.

²⁷² Vani Gayathri P.A., Manisha Goyal, Govind Shukla, Rajaram Agarwal, “Review on Parad Dosha and its Shodhana,” *International Research Journal of Ayurveda & Yoga* 5, pp.148-151.

²⁷³

階段	程式	對應工序	意義		呼應
初 始 階 段	基 礎 淨 化 物 質 與 靈 性 的 雙 重 排 毒	1.Swedana（蒸汽處理）	生命能量的注入		正見
		2.Mardana（研磨）	瑜伽苦行對自我的磨礪		正思惟
		3.Murchana（昏沉化）	牛膽：神聖母牛的淨化力量		正語
		4.Utthāpana（升華）	模 仿 《 薄 伽 梵 歌 》 靈 魂 在 業 力 中 輪 回 的 過 程	升 華 ： 靈 魂 脫 離 肉 身 束 縛	正業
		5.Pātana（沉降）		技 術 意 義 中 彰 示 除 雜 淨 化	正命
		6.Rodhana（埋藏）	汞：濕婆的液態精液 埋葬儀式：神性潛能的保護與復興		正精進

八次淨化工序還與佛教的八正道一一對應，各自的轉化機制和象徵意義，旨在破除貪、嗔、癡三根本煩惱。本文就此進行整理分析後，匯總成表。

對應工序	喻指	機制	象徵		治	轉化對象	
1. Swedana (蒸汽處理)	正見	祛除認知遮蔽，顯現實相	注入生命能量	四聖諦的領悟	癡	蒸汽	雜質
						熱力	情性
						智慧火	無明
2.Mardana (研磨)	正思惟	消解對立思維，培養慈悲心	瑜伽苦行	修習慈悲捨	嗔	硫磺	嗔恨破壞力
						磨成細粉	饒益有情願

		7.Niyamana（控制）	硫+汞：重現密教「陰陽合一」/濕婆與帕爾瓦蒂的神聖婚姻在容器內重現 汞被控制：其穩定性，喻行者克制慾望，以達三摩地		印度教 十大化身	正念
		8.Sandipana（活化）	植物藥的注入：以毒攻毒，暗合《阿闍婆吠陀》中對自然力量的崇拜			正定
第二階段	能 量 啟動 能 量 通 道 的 開啟	9.Garbhadruti（內部熔融）	賤金屬→貴金屬， 合金：濕婆與薩克提的永恆結合，象徵個體靈魂與宇宙靈魂的合一			
		10.Cāraṇa（腐化處理）	表沉降			
		11.Gajanana（象鼻法）	象鼻：智慧神伽內什的祝福			
		12.Jarana（老化）	模仿「人類通過時間積累智慧」			
		13.Ranjana（染色）	不同色對應不同脈輪			
第三階段	終 極 轉化 不 朽 性、永 生 的 賦 予	14.Sankramana（轉移）	金容器：梵天的純淨宇宙			
		15.Vedha（穿刺）	該動作：昆達裡尼能量的喚醒			
		16.Marana（致死化）	死亡——重生： 幻象破除，暗示物質世界是神性的幻化	祛毒		
		17.Amrutikarana（不朽化）		模 仿「諸神攪拌乳海，獲取甘露」		
		18.Murcha（固化）	結晶物：點金石			

3.Murchana (昏沉化)	正語	淨化語言 能量，切 斷惡業傳 播鏈	母牛淨 化力	離口業四過		嗔心外 顯	四種口 業
						汞的凝 固形態	語業清 淨
4.Utthāpana (升華)	正業	超越物質 執取，導 向無我行	升華離 束縛	離身業三過	貪	氣化→ 液化	破除法 執
			汞的相 變	脫離業道輪 迴			
5.Pātana (沉降)	正命	截斷欲望 源，建立 清淨生計	酸性溶 液	遠離五邪法		汞齊的 穩定性	安住正 業法
6.Rodhana (埋藏)	正精 進	持續練覺 知，破除 慣性無明	埋藏過 程	常行四正勤	癡	汞中殘 留毒素	癡
			岩鹽吸 濕除毒	勇猛精進破 無明		四元素 長調和	常調自 心
7.Niyamana (控制)	正念	調控心念 波動，截 斷執著源	硫 + 汞 陰陽調 和	七種正念觀 法	癡貪	汞的穩 定性	安住當 下，離 散亂
			控制汞 的流動	正念調控心 念			
8.Sandipana (活化)	正定	消二元分 別，證入 空性實相	蜜蜂	慈悲	癡 嗔	汞的藥 用活性	定中生 慧
			酥油	智慧			
			活化喻	定慧 等持			

上中汞的相變與淨化，映射三業次第淨治，而修行過程中不僅限於調心，還有調和四大維持身體調和，在這樣內外並舉的中道平衡中，最終圓滿三學，此與汞的轉淨軌跡相呼應，從側面說明了維持中道的動態平衡，是圓滿究竟解脫的根本保障。

由此可見，「中道」動態平衡深刻影響著佛教的世界觀和實修方式。如在華嚴宗，透過「法界緣起」來體現圓融無礙的思想；而在中觀學派，則從破除「生滅、常斷」的「離二邊見」這一辯證思維中彰顯。這種契合使中道成為織就佛教教義這張因陀羅網的金線。

同時，這種思想層面的聯動交織，不但成就了此時的煉金由過去「術」為主體，轉變為以「喻」為主導，「術」為輔助的雙軌模式，從而改變了傳統的哲思框架；更為佛教構建起「物質轉化→心性解脫」的象徵模式，揭示了如冶金、醫療等表面看似與佛教毫無關聯的其他領域，其內在所隱含的同構性，並

就此展開跨領域的互動研究。這種綜合模式不僅促進了各領域的互動交流，更在互動中增加了其他領域的新義涵，從而對原有理論來說，既提升了深度，又拓展了寬度。更是開闢了化繁為簡，化抽象為具象的新途徑，從而幫助大眾能夠更直觀地掌握學科內涵。

2.3 鼎盛古伽

古伽時期，通常指笈多王朝(320-550)，被廣泛認為是印度古典文化的黃金時代，也是印度煉金術的鼎盛時期，並標誌著密教煉金體系已進入高度成熟的階段。其中「古伽」一詞出自梵語「Gupta」，意為「守護」，當時經濟、科技等方面的繁榮，成為煉金術蓬勃發展的重要保障，而煉金的興盛亦推動著社會的進步。

儘管處於鼎盛時期，煉金術卻仍多分散於醫學與冶金等領域，正因此又導致了相關系統性文獻的缺乏；而從業者多為兼職，因此目前已有史料中，並未明確記載有傑出的職業煉金士。但是在以五元素論與三元（硫、汞、鹽）模型為理論核心，將煅燒、蒸餾等化學技術融入到物質轉化體系，並賦予其精神內涵的不斷升華中，逐漸建立起「物質提純——靈魂解脫」的綜合框架。此外，作為煉製「萬能靈藥」²⁷⁴核心載體的汞(Rasa)，被喻為濕婆精液，其液化和固化的實踐，寄託著對長生與點金的追求，其中含攝的流動性和穩定性，又象徵著宇宙的循環和生命的流轉。這些都從側面都反映了其正逐步邁向神聖化。由此可見，儘管此時的煉金術尚未完全獨立，但是已經在理論方面做好了前提準備。

具體而言，醫學文獻如《遮羅迦本集》中記載了通過蒸餾、煅燒等工序來提純金屬類藥材，並用此製備藥物的技術²⁷⁵，這直接影響了後世的煉金術，如汞的十八道淨化工藝，還出現了以「熱性/冷性」進行分類的方法，如是種種，都在促進轉化理論的完善。使得當前儘管還沒有職業煉金術士和獨立煉金體系，但在跨領域的技術積累與思想融合下，仍然為中世紀「長生藥」(Rasāyana)的研發奠定了理論和技術的基礎²⁷⁶。

在此理論指導下，又兼之成熟的煉金實踐，最終在技術成就層面結出了豐碩成果。如笈多金幣的高純度鑄造²⁷⁷、德里鐵柱的先進合金技術和防腐蝕工藝

²⁷⁴ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 29-31, 64-65.

²⁷⁵ Caraka 編, Dridhabala 補, Pandit Pannalal Vishnu Sharma 譯, *Charaka Samhita*, (Varanasi: Chowkhamba Orientalia, 1981), Chapter 1, pp. 94-98; Chapter 7, pp. 177-181.

²⁷⁶ Gerrit Jan Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature* (Leiden: Egbert Forsten, 1999), pp. 121.

²⁷⁷ Sanjeev Kumar, *Treasures of the Gupta Empire: A Catalogue of Coins of the Gupta Dynasty*, (Oxford: Archaeopress, 2016), Ch. 9, pp. 80, 93-96(“The Gupta gold coins analysed with XRF consistently show high purity levels, mostly between 94% and 98% gold content, indicating sophisticated refining and casting techniques employed by Gupta mints to achieve such consistency.” 使用 XRF 分析的笈多金幣穩定顯示出高純度，金含量大多在 94%至 98%之間，顯示笈多造幣廠運用精細的提煉與鑄造技術以達成此等穩定性。(pp.94))；Shailendra Bhandare,

²⁷⁸、阿旃陀石窟中隱含的煉金技術²⁷⁹以及藥用合金的研發²⁸⁰等，這些成果不僅展示了高超的技術水準，還具有深遠的文化和精神意義，如將「熱性/冷性」分類方法直接應用在金汞齊的研發²⁸¹，並在實踐中達成了「肉體療癒——靈性覺醒」的雙重功能。

這種象徵性印刻在六派哲學的世界觀和修行理念中，並透過彼此間的多維度交流與互動，繼而影響著印度煉金哲學的獨立系統化。如數論派的「原質——原人」二元論、奧義書的「梵我合一」思想、瑜伽派的身心轉化理論、勝論派的原子論²⁸²、耆那教的非暴力和精微元素觀、中觀派的空性思想，以及密教

“Evidence for Gold Content in the Coins of the Gupta Empire,” (Oxford: Ashmolean Museum, Technical Report, 2005), pp. 1-9.

²⁷⁸ Balasubramaniam, R., “On the Corrosion Resistance of the Delhi Iron Pillar”. *Corrosion Science* 42, pp. 2103-2129. “The high phosphorus content (>0.1%, up to ~0.25%) ... promotes formation of crystalline iron hydrogen phosphate hydrate ... providing remarkable corrosion resistance over centuries (高磷含量(超過 0.1%，最高約 0.25%) 促成晶態鐵氫磷酸鹽水合物的形成，為其數百年防腐提供了卓越保護).” (pp.2110)

²⁷⁹ G. Yazdani, *Ajanta: The Colour and Monochrome Reproductions of the Ajanta Frescoes Based on Photography*, (Oxford: Oxford University Press, 1930), pp.2-144.

²⁸⁰ K.S. Thakur, Mahesh K. Vahalia, Venu Gopal Jonnalagadda, Khare Rashmi, Shailesh D. Nadkarni, R.V. Gudi, Shekhar S. Shitut, “Evaluation of Structural, Chemical Characterisation and Safety Studies of Samagandhak Kajjali, an Indian Traditional Ayurvedic Drug,” *Journal of Pharmacognosy and Phytochemistry* 2, pp. 57-67.

²⁸¹ Raj Kishore Sharma, “Unveiling the Ancient Secrets of Rasa Shastra: The Art of Transforming Metals into Medicine,” *The International Journal of Bharatiya Knowledge System* 1, pp. 79-91. (金汞齊 (Makṣika Rasa 或 Gold-Mercury Amalgam) 是通過將汞 (rasa) 與金 (suvarna) 研磨、煅燒、蒸餾等方法製成合金或汞合金，旨在淨化毒性、固化汞和轉化後，提升藥力。又常應用於製備 Rasayana (長生藥)、治療皮膚等疾病以及保健養生等。值得注意的是，其在阿育吠陀和 Siddha 醫學中，被視為強效藥，所以在使用時，需謹慎控量。又從象征意義說，其煉製象征行者業障消除，身心清淨；而將不穩定和穩定的兩種進行結合，是為意指將無常中的「色身」轉化為「金剛不壞身」；再有當和脈輪修習、數息法以及曼陀羅儀軌配合時，可實現「靈性覺醒」。所以從「肉體療癒」層面說，服用可改善體質，實現延壽與治病，其中的冷、熱性分類，是在調節身體能量平衡；而從「靈性覺醒」說，在密教理念中，身體是修行的道場，服用與製備的過程即為實修淨化與破執。因此，外在實踐被視作內修與外煉的集成時，實踐的成果——金汞齊則成為「轉凡成聖」的象征。)

²⁸² 其中創立了物質世界的「極微」(Paramāṇu)法則，即主張世界由永恆、不可分割、不可毀滅的原子構成，其核心觀點之一是原子的分類和性質，此是依於印度傳統五元素論中的四種元素，分別將其所對應的原子展開分類，並認為各具獨特性質和不同的物理顯化。

元素類型	核心性質	物理顯化
地	堅硬、穩固、可觸知	固體礦物
水	流動、黏合、冷卻	液體
火	熱、光、能量傳遞	火焰、熱能、化學反應中的活性
風	運動、擴散、無形無質	氣體、呼吸、能量運動

這其中，地原子作為構成有形世界的基礎，以鉛、鐵等需高溫煅燒，分解除雜的物質為主體，此象徵需經過實修方證悟的有情眾生；水原子的「流動性」與「結合力」，不僅黏合原子還傳遞著能量，是溶解與合成的關鍵，象徵通過「固定」意識來穩定智慧；火原子的「能量」與「轉化力」，驅動著物質的復活和嬗變，喻指專注力能焚盡無明，因能夠煥發新生，故而常被象征為「內在智火」；風原子的「運動」與「擴散」，推動著分分合合，如蒸餾中汞氣的冷凝，象徵呼吸，也喻指能量的升降；此外，五元素之一的「空」雖非原子，但被認為是

的象徵主義和實用主義等，由此形成了獨具特色的象徵體系。

II ")」²⁸³，所謂「昆達里尼」(Kundalini)，梵語 *kuṇḍala* (圈、螺旋)，意指「盤旋如蛇」的蟄伏狀態，以此象徵能量的潛藏。其之神力與瑜伽士的合體，所視為「不朽金身」的象徵中，含攝了「外煉」物質和「內修」意識的同步進行。所完成的成就中凸顯的凡轉聖，不僅將對應關係聚焦在「身爐同構」理論，還進一步強化了「技術實踐=修行解脫」的關聯性。後來這些理念傳至雪域高原，成為佛教密宗無上瑜伽法「即身成就」的核心思想，如《密續道次第廣論》中所說「外煉物質、內煉心識若相應契合，則能成就身、心雙運的圓滿次第(“རྒྱལ་གྱི་བཙམས་བྱ་དང་སེམས་གྱི་བཙམས་བྱ་གཉིས་ཀྱི་མཐུན་སྦྲེན་ལས། ལུས་སེམས་བྱང་འདུག་གི་རྫོགས་རིམ་འགྲུབ་པར་འགྱུར།”)」²⁸⁴。

」²⁸⁵，其中用靈蛇作為昆達里尼的象徵符號，此源自印度傳統文化中對蛇的神化——即認為蛇具有保護者與轉化力的特性，尤其是眼鏡蛇更被賦予無畏、超越生死、宇宙生命力等象徵義——，而值得注意的是，印度將蛇作為煉金術的核心象徵對象，與西方煉金以銜尾蛇作為物質轉化與生命循環的象徵竟遙相呼應，顯示著東、西方煉金文化的深層共鳴。但不同於西方僅作為整體循環象徵，印度煉金從蛇的形態上做了更細化的象徵賦意。如其蛻皮，象徵重生，喻指汞提純的週期性；又如從海底輪循中脈，盤繞至頂輪，象徵甦醒後的潛能爆發，隱喻能量沿脈輪(Cakra)上升，直至頂輪，即將突破肉身束縛，實現與梵合一；而最終的突破頂輪，與梵合一，所彰顯的終極超越，不僅是個體生命「凡→聖→解脫」的修證歷程，也是對煉金「粗→淨→無垢」這一提煉與升華過程的隱喻。而最後突破極限的千瓣蓮華，也是不容忽視

²⁸³ Indradeo Tripathi, ed., *Rasārṇava: A Critical Edition* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 2006), chap. 12, verse 34.

的象徵對象。當其之綻放與梵我合一相關聯，是采擷蓮花出淤泥而不染的特性，映射「物質濁世→靈性淨土」的轉化路徑。

在這些理念和實踐的鋪墊下，發展到後來的中古時期，已經構建起人體能量中心的七大脈輪與七大金屬相應的實修模式，如 David Gordon White 在其著作《The Alchemical Body》中所讚「印度密教『技術——靈性』雙修傳統的核心典範」²⁸⁶，展現了煉金體系中物質轉化與瑜伽能量升華的密切關聯。本文參考該書及其他文獻的相關論述²⁸⁷，綜合七種金屬的物理性質和象徵喻義，比照提純工序的操作特點，總結出每種金屬的象徵義，並用表格進行呈現。

金屬	特點	寓意	輪	位置	元素	色	呼應	工序	象徵
鉛	密度最大、最沉重	物質根基、世俗束縛	根輪	脊椎底部	地	紅	固化——穩定	用高溫碳還原實現提純	剝離雜礦的過程，喻指行者經由修行淨化對物質世界的執著，從礦脫出，如喚醒根輪潛藏的原始生命力
錫	質地柔軟、延展性強	流動性、創造力	生殖輪	下腹部	水	橙	可塑性——情感流動		高溫後的熔煉塑形，喻指自在駕馭欲望。可塑之柔軟如情感，已熔之流動化作靈性創造力
鐵	堅硬、磁性強大	強力與行動力	臍輪	太陽神經叢	火	黃	磁吸——內火		高溫煅燒與捶打中，苦行如爐膛烈焰，淬煉意志如鍛打鋼鐵，象徵淨化業力習氣

²⁸⁶ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 217-220.

²⁸⁷ Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, (Prescott, AZ: Hohm Press, 2001), pp. 318-325, 329-333, 341-347, 267-270, 384-387, 444-450, 373-387, 413-415.

金屬	特點	寓意	輪	位置	元素	色	呼應	工序	象徵
銅	導電性強、色澤溫暖	能量的傳導與流動性	心輪	胸腔中央	風	綠	導電性——連接萬物	碳還原 / 電解精煉	喻指用愛與寬恕來淨化心靈，實現個體與自然的和諧
汞	流動、易揮發	意識純淨與表達明晰	喉輪	咽喉處	乙太	藍	不滅性——神聖振動	高溫蒸餾提純	通過氣化與液化，咒語振動產生的能量磁場，超越世俗語言，成為照見意識清淨本源的契機
銀	光澤冷冽、反光性強	直覺與內在光明	眉心輪	兩眉之間	二元性	靛藍	反射性——第三眼	碳/氰化浸後電解還原	隱喻冥想照見真實自性，破除幻象
金	永不銹蝕、光輝永恆	神性、圓滿、解脫	頂輪	頭頂	梵我合一	紫 / 白	不朽性——千瓣蓮花	鋅粉置換或電解後沉澱金質	通過嬗變實現升華，象徵徹底超脫輪回，證入「梵我合一」的境界

是中不僅展示了金屬通過冶煉完成純化；同時從鉛到金中，揭示了金屬的價值躍升；又在比對各金屬提純被賦予的象徵義中，呈現出明顯「低→高」的遞進趨勢，這既映射能量通過漸進增長，最終突破極限；也象徵著行者轉凡成聖，實現徹底解脫的躍升路徑，還彰顯在同步中完成了內、外雙重淨化，是謂從物質層面到靈性層面的全面升華，這不僅呼應了宇宙的七重層面，更在圓滿之際，標誌著個體與法界的徹底交融，即金屬提煉的每一工序都含攝了「物質轉化(Dhātuvāda)→能量精微化(Prāṇasuddhi)→意識擴展(Caitanya Vikāsa)」的三重演變，這種內外聯動，不但契同了密教「外煉七金，內開七輪；金性既成，梵光自現」²⁸⁸的實踐理念，還與華嚴十地每一地的實修內核——「內心轉化→狀態

²⁸⁸ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.328.

遷變→境界躍升」遙相呼應。綜上可見，最後的修證合一，實是傳遞著物質升華與精神解脫的終極統一²⁸⁹。

又從佛教中觀派來看，在龍樹菩薩依「緣起性空」為框架而立派，倡導一切物質皆無自性的理念為布道，衍生出鉛可轉化為金的觀點，成為煉金實驗的理論支持，但這中間潛藏著兩大問題。其一是邏輯真空，即既然是一切皆空為前提，緣何又必須遵循特定的煉金流程？此一惑之中，揭露了前期的中觀未曾徹底釐清空性與現象規律之間的矛盾問題，這容易導致在煉金實踐中迷失焦點；其二是象徵割裂。雖已提出「涅槃即世間」的理念，但卻未將「身體」視為聯結解脫與世俗的修證載體，這與煉金術所追求的「內外同證、身心共成的不朽金身」存在偏差，導致了身、心轉化的過程中，出現象徵意義上不協調的割裂感，這使得煉金術士在實修中，易把煉金工序與物質成果，錯會為「實有不變的真理」，是謂存在易落法執的弊端——偏執求於具體的方法和結果，淪為僵化的執念——悖逆中觀「緣起性空」的核心理念，成為阻隔證入覺性，不見諸法實相的障礙。而這些難題，經由無著(315-370) 與世親(320-400)二位尊者的共同努力，最終在對「三性說」的升級探索中，尋求化解之道。

類型	定義	目標	對應煉金
遍計所執性	「由彼彼遍計，遍計種種物，……自性無所有」 ²⁹⁰	破除妄執	汞、鉛和部分硫化物常被認定是具有如毒性等固有屬性的物質
依他起性	「眾緣所生心心所體，及相見分有漏、無漏皆依他起，依他眾緣而得起」 ²⁹¹	認識與對象是阿賴耶識種子的緣起顯現	汞的流動性、硫的穩定性皆依識的變現規則而存在
圓成實性	「二空所顯圓滿成就諸法實性」 ²⁹²	法性顯現	打破獲得黃金為終極目標的傳統思路，追求「金性即法性」的證悟

經由此三性的層層遞進，使煉金在實踐層面，與中觀理念實現了有機銜接；又在遵循顯相規律的同時，本質上也未偏離於空性，為煉金授予了「技術合法性」；而從升級的另一方面看，「三性說」與龍樹「歸謬法」在理論上形成互補，²⁹³雖然不否定金屬作為現象界的客觀存在，可同時又否認「金性實有」，

²⁸⁹ Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), pp. 15-18.

²⁹⁰ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 45c8-9。

²⁹¹ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46b5-6。

²⁹² 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46b10。

²⁹³ 龍樹尊者的歸謬法通過三個方法，來徹底瓦固化實有的解錯誤認知，本文綜合整理成表。

出現情況	導致問題	破解之法

即認為金的自性是固定不變這種認識，從而不但破除由執著「不變」衍生諸多矛盾的弊病，並且還認識到執著的根源所在；而三性說則在此基礎上，藉煉金這一便捷且直觀的樣本，在將煉金的不同階段象徵喻化處理，建立從「假名性」導入的途徑，使行者進一步透過觀察因緣生滅，實現了破執顯空，超越概念戲論；在體證性空實相下，最終見證「圓成實性」，這種放下執著的方法，亦是彌補了缺乏具體實修指導的不足。

此外，還將因明學引入，轉煉金為「緣起法則的實驗室」。這其中以三支論式構建脫離神秘主義，成為可驗證的緣起實驗²⁹⁴；又在《顯揚聖教論》中，深入闡述的四聖諦，此為佛教之代表，聖教之主體，解脫之根本——既總攝一切聖教量；又集成所有實修實證的核心，是為圓滿自他解脫的關鍵；還橫跨三乘，統領世、出世間所有因果——由此真理中洞察到一切法皆空、無生、如幻，不作實在法分別，執此作為具體的理論指導，分別應用於不同階段的煉金操作²⁹⁵，展示了別別優化的新方法論；最後再用《瑜伽師地論》中七地菩薩修行次第對接煉金七階段，以此補充前期僅提出「煩惱即菩提」的觀點，而未詳解具體如何結合，本文綜合前面所有論述後，以表格的形式直觀呈現。

次第	經典依據	象徵	對應煉金
淨地	「思擇力所攝根律儀，是資糧道所攝」 ²⁹⁶	戒律清淨	淨化實驗室
種地	「由此故為斷煩惱，發起加行」 ²⁹⁷	信解空性	培育礦物，如汞提純

金性實有	因果斷裂	邏輯自毀
金的屬性	依賴緣起	現象結構
金屬名稱	權宜性	語言批判

從中可見這種否定性邏輯非虛無主義，而是圍繞空性本質而展開的解構認知。

²⁹⁴ 從三支論式構建的技术邏輯視角看，

宗	汞→金灰(Suvarṇa Bhasma)
因	緣起無自性
喻	銅鍍金→似金

此結構使煉金術脫離了神秘主義，成為可驗證的緣起實驗。

²⁹⁵ 《顯揚聖教論》中提出的「世間——道理——證得——勝義」四重真理，將之應用於指導煉金的分階操作，

世間諦	依經驗調配汞硫比例
道理諦	理解反應依熱力學規律（緣起）
證得諦	在實驗中體悟物質空性
勝義諦	超越對「成金」的執著，證入無所得

是從對方法論的優化中，打破了龍樹歸謬法的困局，使技術操作具有了哲學支撐。

²⁹⁶ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 408a12-13。

²⁹⁷ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 476c19。

熟地	「暫時智起，即能永斷諸煩惱故」 ²⁹⁸	修習禪定， 調伏心念	控製火候
顯地	「貪、瞋、癡等永斷無餘，愛盡、取盡， 勝解圓滿」 ²⁹⁹	現象轉化， 通達緣起	初現金光
變地	「如《瑜伽》說，有藏識故得有末那，末 那為依意識得轉」 ³⁰⁰ 「《瑜伽》說染、汙，末那為識依止。彼 未滅時，相了別縛不得解脫；末那滅已， 相縛解脫」 ³⁰¹	轉識成智， 依他起性	汞硫成丹
固地	「緣境無廢，時無變易」 ³⁰²	空性穩固， 圓成實顯	丹凝不散
化地	「金剛喻定到究竟故，修得圓滿」 ³⁰³	利他行願， 涅槃無住	金丹普濟

此體係將煉金的物理步驟與「信、解、行、證」的心性修持深度綁定，使每一次操作都成為「轉染成淨」的熏修，最終實現了外煉內證的渾然一境。並且這種次第轉化的模式，在《華嚴》中亦有類似論述。

所有善根悉以迴向一切智地，轉轉明淨，調柔成就，隨意堪用。佛子！
譬如金師善巧鍊金，數數入火，轉轉明淨。³⁰⁴

由此可見，非中觀所獨有。所對應的初地，是為入地起修的發軔；從「數數」「轉轉」中，表明既非一味觀空，也非研究心識的形態，而是更傾向於緣起法界為基礎，發菩提心為內證，以十波羅蜜為外行，在智悲雙運中，同步進行著內轉心性和外攝法界。於內轉中，實現自利修證；在外攝下，圓滿利他實踐，如此外行調和內證，內證增上外行的圓融不二、相輔相成，通達於十地。是謂煉金術發展至此時，已經成為實踐「即事而真」的教義載體。

此外還應注意此時的密教，並非指佛教密宗，而是印度教體系下的密教傳統。其奉行「象徵」和「實用」兩大主義並駕而行，不僅將印度哲學的抽象概念轉化為可操作的修行模式，還由此形成了一套融合身體、宇宙與神性的實踐體系；還以「物質即靈性」的隱喻象徵為核心，發展出可感知的符號系統，其中煉金的爐膛，成為了宇宙的全息投射；在此空間內進行的煅燒、蒸餾等煉金

²⁹⁸ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 445b24-25。

²⁹⁹ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 816a25-26。

³⁰⁰ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 20b9-11。

³⁰¹ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 25c13-14。

³⁰² 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 580a15。

³⁰³ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 395a2-3。

³⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 183a23-26。

操作，被視為是與微縮版的宇宙曼荼羅相嵌合；其結構，又與密教中象徵的三界所對應。

裝置	象徵	元素	對應輪	喻指
爐膛	物質世界	地	海底輪	粗鈍能量
火焰	能量世界	火、風	太陽輪	轉化力
冷凝管（蒸氣）	精微世界	空、水	頂輪	純粹意識

從中可見，曼荼羅與煉金裝置共同構成了复合型象徵體系，其中統合了宇宙生成論、靈性哲學與技術實踐；當煉金術與瑜伽術相結合，物質的嬗變類同於意識的覺醒；轉化過程所含工序，則被賦上元素轉化的象徵性³⁰⁵；引導轉化的能量——靈能，更被視作人體精液與經血的性能量，藉助瑜伽法，轉化而來³⁰⁶。這種「以物載道」的路徑，不僅打破了傳統吠陀時期的框架模式，更以激進的方式重塑了靈性追求的邊界，進而深刻影響到後世佛教密宗的興起，特別是思想體系和理論的成型。

由此使煉金術與印度宗教、沙門哲學之間，形成了深度聯動；業力(Karma)和輪回(Samsara)等重要概念的興起，使永恆性、淨化解脫和宇宙秩序，獲得了更多元且具象化的展現，當被佛教和耆那教所承襲後，進而發展為教內最重要的核心理念；並且此時還特別注重對自然法則的干預尺度，恪守不濫用。如耆那教的非暴力原則，還有佛教的中道、慈悲等思想，使之成為印度哲學中，「知行合一」的典範，強化了與世俗的互動。然而存在過度以宗教術語替換技術的專業名詞，以觀修體悟去轉譯操作要點，如將汞稱為「月神之淚」，又如

³⁰⁵ 轉化過程中，不同的工序，象徵不同的元素轉化，被賦予不同的象徵意義。

工序	元素轉化	目的	象徵
煅燒	地→火	破除執著	密教火供焚毀無明
溶解	火→水	消融分別	甘露的流動
蒸餾	水→風	提純意識	昆達裡尼沿中脈進升
凝結	風→空	證入空性	「無上瑜伽」

是中的每一個工序環節，皆與曼荼羅的象徵相契合。當煅燒的高溫產生分解時，與曼荼羅外層護輪的「破除無明」相呼應，剝離粗鈍礦石中的雜質，喻指行者藉苦行斷除我執；當溶解的液態金屬流動時，暗合曼荼羅中層花瓣的「緣起交織」，象徵意識從固定概念向著無礙智慧的過渡；當蒸餾的蒸氣升華與凝結時，映射曼荼羅中心的「圓聚和合」，或是頂輪的「能量極純」，已然將世俗欲望轉化為靈性甘露；最終的凝結成型如入空性，既是煉金術的「純淨圓滿」，也是曼荼羅終極的「無上大樂」。

³⁰⁶ 此靈性能量是汞與硫這兩種對立元素的極性融合後，結合內在神學意象而再產生的神聖屬性。其中前文已提及汞為濕婆化身，故其流動性喻指「男性神聖能量」，象徵純粹意識的動態潛能；而硫的創造力，則與薩克蒂的穩定性相呼應；二者結合的產物——硫化汞，被視為濕婆與薩克蒂的神聖婚姻在坩堝中的重現，象征著「陰陽合一」。

《Rasend-ramangalam》中將原記錄控溫方面內容的章節，改用「脈輪火焰觀想法」的記法。這類隱喻語言的大量使用，雖促進了象徵和喻義上的發展，卻導致認知體系的偏移，同時也埋下了技術失傳的隱患。

2.4 嬗替中古

公元 550 年後，印度煉金術逐漸走向衰落，先後經歷了後笈多時期（公元 6-8 世紀）的延續繁榮、早期中古（公元 8-12 世紀）的密教融合以及 13-18 世紀的轉型衰退這三個階段。

2.4.1 後笈多時期

這一時期（公元 6-8 世紀）的印度處於政治分裂但文化繁榮的階段。其理論體現在五個方面。先是汞的核心地位被更進一步的確立，其與硫的混合物，更是被類喻為創世³⁰⁷模型。基於此，「三德」——惰性、激性和銳性——被應用到分類和轉化，而這又被比類為靈魂的淨化；還有據此從構建人體微觀宇宙與自然的宏觀宇宙相統一，強調並發展了靈性修煉體系；這套金屬提純關聯於靈魂解脫³⁰⁸的體系，又契合了「即事即理」的密教實修模式。

此外在實踐中，引入物質親和力等概念對神秘現象進行詮釋，並開始採用精細化記錄，從而推動了經驗技術向理論科學的轉型，完成了從神秘操作到哲學與實證相嵌合的變革。並且這一時期的實驗操作是由婆羅門和密宗行者主導，這也加強了宗教與世俗權力的聯繫，因此獲得了地方勢力在財力等方面的支持，從而維持了煉金的持續繁榮，同時，理論被進一步體系化，但身份與神秘主義雙向影響，導致更深化象徵喻義的發展，模糊了對實用技術的精確記載，導致科學獨立性的被進一步削弱。長期以往，使「巫術化」印記越發深刻，制約了煉金術的客觀認知與技術進步。

再有佛教密宗的興起，其以密法、密行和密義為核心，吸收了怛特羅密教的瑜伽術以及真言咒術等元素，逐漸發展成為獨立的佛教新宗派，是為這一時期最大的新氣象，並且促使這一時期的實驗科學超越前期，成為「轉化生命的綜合科學」³⁰⁹。特別是藏密「身壇城」理論與印度煉金術的「實驗室即身體

³⁰⁷ Tripathi, Dvarika Prasad 主編，*Rasārṇava: A Critical Edition*, (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 2006), pp. 35-36.

³⁰⁸ Dasgupta, Shashibhusan, *Obscure Religious Cults (as Background of Bengali Literature)*, (Calcutta: Firma KLM, 1946), pp. 237. (*Obscure Religious Cults* 指出「《汞心密典》中鉛轉金的過程象徵瑜伽士從『外道』到『成就者』的轉化，需經歷黃道十二宮對應的十二階段(“The lead-to-gold process in Rasahṛdaya symbolizes the yogi's transformation from pāṣāṇḍa (heretic) to siddha (perfected being), requiring 12 stages matching the zodiac cycle.”)」。)

³⁰⁹ 尕藏加，〈藏傳佛教密宗與北京雍和宮〉，《青海民族大學學報（社會科學版）》第 31 期，1995 年 2 月，頁 93-96。如《四部醫典》記載的金屬灰藥製備工藝，通過九煅九制實現重金屬去毒，暗合密宗「煩惱即菩提」的轉化觀。

()」概念同源³¹⁰，並指出「密教七支供養法與印度煉金術的七階轉化(Sapta Dhātu)存在結構性類比，體現身、心合一的實踐哲學」³¹¹，所謂七支即禮拜、供養、懺悔、隨喜、勸請、發願和迴向，修持此七法能使「身、心清淨，猶如明珠，堪能真正發心，是故次令發菩提心」³¹²，是中說明了此法是集資淨業，累積福慧資糧，快速轉成佛果的重要法門，也是密宗的核心法門，這些理論與法門後來傳到雪域高原，成為藏傳佛教無上瑜伽密法中，「即身成就」的核心思想與行法。

2.4.2 早期中古

到了早期的中古（公元 8-12 世紀）階段，隨著匈奴人和伊斯蘭勢力的入侵，導致學術中心被破壞，大量文獻散佚，同時外來文化的強行植入，使印度煉金在技術上逐漸式微，術中之「喻」，則通過密教強調物質轉化和靈性升華統一的傳統中，得到了進一步發展。

其中體現在實踐技術上，佛教密宗將汞合金的製備與觀想曼陀羅相結合，形成了如《Rasaratna Samucchaya》中所記載的「汞鏡凝視法」³¹³，此法作用於訓練「空性覺知」的獨特修行方式，透過製備物化流程，揭示了技術操作與靈性修持的深度互動；宗教哲思上，金屬轉化過程與人體脈輪、印度教「四人生階段」³¹⁴，以及佛教大乘菩薩的「五位」行法，形成跨體系映射關係。特別是在蓮花生大士（約 8 世紀）和無垢友（約 8 世紀）尊者的共同努力下，秉持著「外境即心性顯現」這一理念，將礦物提純與「煩惱轉菩提」的內修過程相類比，使技術的「物質轉化」被整合為「氣脈明點」修持的象徵體系，這不僅是將印度礦物藥製備與密教修心理論相關聯，賦予醫學實踐以解脫論意義，更承續了印度晚期密教的理論傳統，為藏傳佛教提供了修行方法與精神轉化的獨特視角，成為印藏文明跨域交流的關鍵樞紐。

³¹⁰ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.189.

³¹¹ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.217. “The sevenfold sequence of tantric ritual (saptāṅga pūjā) finds its structural analogue in the sevenfold alchemical process (sapta dhātu) of the rasaśāstra tradition. Both systems are grounded in a soteriology of embodiment, in which the perfection of the physical body becomes the vehicle for transcendent realization.”

³¹² 《大日經·義釋》，CBETA, X23, no. 438, p. 317b23-24。

³¹³ Nāgārjuna 著，Kulkarni, D. A. 校勘，*Rasaratna Samucchaya of Vagbhata*，(Varanasi: Meharchand Lachhmandas Publications, 1998), pp. 189-192.

³¹⁴ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.205. （「煉金術的四階段轉化（黑化、白化、紅化、金化）是印度教生命週期（四行期）的物質化隱喻，在此過程中，修行者的身體成為救贖之爐（“The four alchemical transformations (kṛṣṇībhāva, śvetībhāva, raktībhāva, and kanakabhāva) are a materialized metaphor for the Hindu life cycle (āśrama), in which the practitioner’s body becomes the crucible for a totalizing soteriological process.”）」）。

但對煉金之「喻」的過度發揮，汞毒性在密教神秘主義包裝下被無視，宗教情懷帶動地極端實踐，引發生命安全危機，這些都成為 13 世紀寺院體系崩解後知識碎片化，部分淪為民間秘術的導火索。

2.5 鯨落融海

公元 13-18 世紀的印度，正處於本土傳統與外來文化產生激烈碰撞的時期，這給煉金體系在理論框架、技術實踐、哲思象徵、宗教意義及歷史發展等方面，都帶來了深刻且深遠地影響。

在理論上，從外在技術層面說，如 *Rasārṇava* 注疏中首次出現對阿拉伯蒸餾技術(al-inbiq)的系統論述³¹⁵，顯示西方煉金術的「硫——汞理論」已於此時傳入印度，並與本土的汞處理技術深度融合；同時，大馬士革煉金術士阿勒頗的沙姆斯丁(Shams al-Dīn al-Halabī, 1384)記載用印度椰糖蜜替代蜂蠟，作為汞硫化物的黏合劑³¹⁶，從側面顯示了汞技術從印度反向回流到阿拉伯世界，這點還體現在重量單位、硫化汞比例³¹⁷、計時擇日³¹⁸和工序流程³¹⁹等多方面。此外，*Rasaratna Samuccaya*（《煉金寶鬘》）為代表的著作，整合了印度早期的煉金知識，特別是系統化汞的療法與金屬提純技術；並依物質的屬性進行基礎分類，是調分類學的雛形。後世學者據此將煉金常用原料分為植物、動物、金屬、礦物四大類，並對各類進行了再細分，促進了學科在前期基礎上，更全面地深入精細化³²⁰，如金灰與草藥混合製成的 Chyawanprash 滋補劑³²¹，從礦物和植物的結合應用中，映射了藥理學。而從內在象徵層面看，「汞被稱為一切金屬的生成者」³²²，展示了重要性，其所具有的「流動」、「滲透」、「可塑」等特性，成為能穿透金屬表層缺陷，圓滿深層淨化的關鍵因素，是為生成完美金屬——黃金的先決要素，被象徵為宇宙的陰陽調和以及「身體=微觀宇宙」，由此進一

³¹⁵ Al-Hassan, Ahmad Y. 編, *The Different Aspects of Islamic Culture: Science and Technology in Islam*, (Paris: UNESCO Publishing, 2001), pp. 132.

³¹⁶ Ahmad Y. al-Hassan, *Science and Technology in Islam: The Exact and Natural Sciences*, (Paris: UNESCO Publishing, 2001), pp. 167.

³¹⁷ Said Mahdihassan, *Indian Alchemy in the Light of Rasakaumudī*, (UK: Ambix, 1985), pp. 61-67. (15 世紀 *Rasakaumudī* 規定製作時，需嚴格按 1:4 比例，一改阿拉伯原典通常採用的 1:1)。

³¹⁸ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.288. (發展出全新的「火候時間演算法」(agni-kāla)，即將阿拉伯星曆(zij)與印度傳統的占星術(jyotiṣa)結合，認為「需根據太陰日週期調整加熱階段」(“The agni-kāla algorithm involved cyclical heating phases calibrated to lunar days (tithi).”))

³¹⁹ Prafulla Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, (Calcutta: Bengal Chemical & Pharmaceutical Works Ltd., 1902), pp. 152. (17 世紀 *Rasendracūḍāmaṇi* 中詳細記載了汞純化需經 18 道工序，將印度密教儀式性操作與伊斯蘭定量實驗傳統結合，形成系統化的汞處理體系)。

³²⁰ Prafulla Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, (Calcutta: Bengal Chemical & Pharmaceutical Works Ltd., 1904), pp. 89.

³²¹ Kashinath Shastri, Gorakhnath Chaturvedi, “*Charaka Saṃhitā*” (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1941), pp. 18.

³²² Kodaganur R. Srikanta Murthy 校勘, *Rasaratna Samuccaya: Critical Edition with Introduction and Appendices* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2017), pp. 34.(“
l ”).

步強化了汞的核心地位。再者前一「流動性」，被認為是「意識流動」的媒介，映射對自我認知的深化，更喻指「宇宙精液」，賦予父性義涵³²³

(الكبريت هو الشمس الجامدة)³²⁴等母性象徵義的硫相結合，反應生成黃金的過程，被視為對宇宙神聖輪迴和創生的模擬實踐，結合的產物則代表梵天的創生能量。另外還體現在術語的互譯，如汞的阿拉伯語(zībaq)音譯為梵語 jīvaka 後，仍保留了伊斯蘭語境中「生命精氣」之意；而印度的「殺汞」(marana)技術轉寫為波斯文 murdan-i simāb³²⁵，意指汞的死亡與復活，平添了蘇菲派神秘色彩。還有 14 世紀 *Rasahrdaya* 的波斯譯本 *Jawhar al-Rasāyil* 中，阿拉伯學者以亞里斯多德「四因」說重釋印度煉金的「五步淨化法」(pañca-saṃskāra)³²⁶，展示了用自身哲學框架詮釋其他文化傳統，並衍生出新體系的創造性轉化，不僅是跨文明的知識大融合，更為後世跨域交流提供了成功範例。

在實踐中，不但注重實驗室操作與工藝系統化，還強調在物理和化學的操作中糅合宗教象徵和哲學意義，其中鐵的「七次煅燒」(Saptaputa)³²⁷和汞的十八道純化流程最具代表性。以前者為例，如 *Rasendrachudamani* 中明確要求鐵需「七燒七淬」，並且每次的煅燒均用不同液體作為轉化媒介，俗稱「七液」。並為不同階段的煉制，賦予不同的象徵意義，成為這一時期煉金實踐的核心特色。其中強調的「火弱則成毒，火過則失性」³²⁸，映射了非暴力原則；傳統認

³²³ Vagbhata 著，B. V. Subbarayappa 編纂，*Rasaratna Samuccaya of Vagbhata: Sanskrit Text with English Translation and Critical Notes*, (New Delhi: Indian National Science Academy, 1997), pp. 40.

³²⁴ Ghazālī 著，Muḥammad al-Kraus, P. 校勘，*Jābir ibn Ḥayyān: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Vol. II: Jābir et la science grecque* (Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935), pp. 274.

³²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (London: World of Islam Festival, 1976), pp. 166.

³²⁶ Ahmad Y. al-Hassan, *Studies in Arabic Alchemy* (Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1983), pp. 209.

類型	定義	步驟	重新詮釋
質料因	構成事物的原始物質	研磨	汞與硫磺的物理混合：分解原初質料 研磨動作：釋放潛能
形式因	事物本質形態或結構	潤漬（溶解）、老化	汞硫化合物的結晶形態=形式因 潤漬藥液：靈魂形態
動力因	引發變化的直接原因	煅燒	煅燒火候=動力因的核心：亞里斯多德「第一推動者(Prime Mover)」在物質界的代理
目的因	事物存在的終極目的	不朽化	汞的終極轉化目標=實現物質的完美形式:呼應伊斯蘭煉金術的「完人」理想

³²⁷ Vidyadhar Shastri 校勘，*Rasaratnasamuccaya: A Critical Edition* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1998), pp. 78.

³²⁸ K. Saji 校勘，M. Wujastyk 譯，*Rasendracūdāmaṇi: Critical Edition and English Translation* (Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 2015), pp. 167. (“

為具有暴力性、會損傷人體的鐵礦石，經由七次火工後，已被轉化為具有醫療作用和靈性功能的灰燼製劑³²⁹，所反映的賤金屬躍升為貴金屬，映射「世俗之物」轉化為「生命之藥」，不僅體現了對自然規律和微觀世界的深刻洞察，還從嬗變所顯露的靈性境界中，使密宗「即身成就」的終極追求獲得具象化呈現，因此鐵灰也被視為「微觀的金」。至於後者十八道淨化工序，前文已有詳述，此處僅作總結，是承襲與發展傳統技術，也是對西方煉金體系的選擇性汲取³³⁰，即兼具了印度密教儀式性操作和西方煉金體系的伊斯蘭定量實驗傳統；還有 14 世紀後，西方煉金體系的玻璃器皿傳入印度，與本土原有的陶製坩堝、蒸餾器、

³²⁹ Nidhi Shah, Shuchi Mitra, Usha Sharma, Khem Chand Sharma, “Review on purification and incineration of Maharasa varga: Unveiling the alchemical processes in Rasashastra,” *International Journal of Science and Research Archive* 11, (India: IJSRA, 2024), pp. 68-76.

次	原料	介質	目的	象徵
1	鐵片 / 鐵礦石	牛糞餅	去除鐵銹與雜質；生成鹼性環境，促進氧化鐵的部分還原，初步純化	牛糞：淨化、生命能量 煅燒：業力之火 淨化物質與心靈的「不潔」
2	鐵灰	酥油+蜂蜜	潤滑鐵微粒，防止過度氧化；糖分促成納米級顆粒	潤滑：對風體液的調節作用；象徵「光明」與生命力注入
3	前一次煅燒後的鐵灰	乳漿+稻殼灰	乳酸菌代謝產生有機酸，稻殼灰提供矽酸鹽基質，後者與鐵形成復合物，增強藥物的熱穩定性	對應「月之能量」
4		訶子煎汁+牛尿	過濾後浸泡再晾乾，煅燒至紅熱態後淬入牛奶中。前者生成鞣酸亞鐵，即傳統補血劑；後者促進鐵離子還原 與酥油混合煅燒；去除殘留微生物，酥油高溫分解活性碳，吸附重金屬毒性，增強解毒功能	訶子：解毒 牛尿：聖化媒介， 密宗：清除靈魂汙穢； 「三德平衡」
5		甘蔗汁	增加甜味，調和苦味，以利服用	「甘露」的生成
6		芝麻油	進一步穩定鐵微粒，促進脂溶性吸收	馴服「火」元素
7		藏紅花+金箔——草藥灰	藏紅花的抗氧化成分穩定鐵納米顆粒，金箔的微量金離子增強藥物能量鹼性處理，轉化為生物可利用的氧化鐵形式	完成「物質→靈性」的終極升華

³³⁰ Kulkarni et al., “Mercury Loss Reduction in Medieval Indian Alchemy,” *Journal of Archaeological Science* (UK: Elsevier, 2018), pp. 102-110.（複現 17 世紀《Rasendracintāmaṇi》工藝後，汞損耗從約 60%（1600 年前方法）降至 22±3%（SEM-EDS 驗證）（“Replicating 17th-century Rasendracintāmaṇi protocols reduced mercury loss from ~60% (pre-1600 methods) to 22±3% (SEM-EDS verified).”）。

升華裝置等結合、改造，如阿拉伯玻璃曲頸甌(alembic)被改造為「多階汞塔」(rasa-mandira)，經實驗驗證，大大提升了分離的效率³³¹，促進了藥物製備和分類的發展，更增強了藥效的開發³³²，串聯古今，納於一體；更將煉金之「術」的物質象徵義涵，擢升到宇宙和生命的高度³³³，達至內外，圓通一境。

在哲思上，主要從三個維度展現「微觀——宏觀」宇宙的「合一」。其一是呈現在印度密教將煉金實踐類比為宇宙能量交融的過程，隱喻個體意識融入梵之宇宙，象徵世界的終極統一；其二是體現在實踐與身體的關聯，即將身體象徵為熔爐，以為實驗室的變體，行者通過專注冥想和調節呼吸，引導能量運行於七脈輪，完成「內在甘露」的轉化，這個過程被 15 世紀的 *Hatha Yoga Pradipika*（《哈達瑜伽之光》）概念化定義為「能量回縮」或「消融本源(laya)」³³⁴，展示了「內煉」的淨化法。特別是喉輪與頂輪的開啟，前者以咒語形式加持汞的淨化，增強轉化效力，後者呈現在「梵我一體」中，昭示了內煉與外煉的密切結合；其三是體現在輪迴理念中，從金屬的提純，象徵靈魂通過淨業積累資糧，金屬提純的操作，實際表達的是量變產生質變的過程，提純所得成果，是調隱喻成就身心的解脫，故而這種「物質操作即靈性修持」的修證特質，被定義為「靈性煉金術」³³⁵。

在宗教上，從「儀式、救贖、禁忌」三大主題中，將彼此間的深度交織，完整地呈現出來。其中在儀式上，主要結合咒語、曼荼羅和手印來完成實驗操作，旨在召喚神聖能量，提升煉金殊勝性，如前文提及的開喉輪；在救贖中，如汞的七身或七次煅燒，象徵分段淨化進程和轉化階段；密宗的人體七脈輪，象徵內在能量啟動與統合；以及在佛教中，也常以「七」為載體，不僅是構成情器世間³³⁶，還象徵功德與救贖圓滿³³⁷、清淨與福慧資糧³³⁸、儀軌與修行週期

³³¹ Alok Kumar, *Sciences of the Ancient Hindus: Unlocking Nature in the Pursuit of Salvation* (Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014), pp. 178.（阿拉伯玻璃曲頸甌(alembic)被改造為「多階汞塔」(rasa-mandira)，通過實驗的復現，發現經由多層陶管延長蒸氣路徑，冷凝效率較阿拉伯單階蒸餾器提升 37%）。

³³² T. Ramachandra Sastri and K. Sastri, *Rasaratnasamuccaya of Vāgbhaṭa* (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1935), pp. 214.（如金灰被用於神經系統疾病）。

³³³ Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a Yogi* (Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1946), pp. 48.（19 世紀，印度近代著名靈性導師的帕拉馬漢薩·尤伽南達(Paramahansa Yogananda, 1893-1952)就此特性，在其創建的靈性體系中，將之隱喻為「生命能量(prāṇa)流動」）。

³³⁴ James Mallinson and Mark Singleton, *Roots of Yoga: A Sourcebook from the Indian Traditions* (London: Penguin Classics, 2017), pp. 213.（所隱喻的即為物質回歸純粹意識的遷流）。

³³⁵ Nikky-Guninder Kaur Singh, *The Name of My Beloved: Verses of the Sikh Gurus* (New York: HarperCollins, 2011), pp. 45.

³³⁶ 關聯世界構成的，如「七曜者，所謂日、月、五星下直人間」（《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》，CBETA, T21, no. 1299, p. 398a28），成就器世間相，其中五星指火、水、木、金、土這五大行星；「識蘊差別建立七心界」（《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 367c18-19），所謂心界，即眼、耳、鼻、舌、身、意識、意這七界，成就眾生感知與認識世界的有情世間相，亦可理解為內在法界，二者從宏觀與微觀的視域，共同展示了佛教對世界的認知等。

³³⁹等核心教義，並以此為框架，搭建起通往究竟解脫的次第修證體系。這展示了煉金提純的週期完整性和宗教哲思的象徵解脫，均圍繞數字「七」而展開，藉此符號化表達，傳遞了兼具操作性與神聖性的「分段淨化實踐」；在禁忌中，要求煉金術士需遵守如禁欲、素食、日行三禱等嚴格戒律，如 15 世紀的那特派 (Nath Sampradaya) 主張「技術即苦行」(Karma Yoga)³⁴⁰，是將身體奉為外在物質冶煉與內在精神轉化的道場，承載煉金之術與瑜伽之行結合的實踐。

從歷史影響來看，這一時期的印度被伊斯蘭統治（德里蘇丹國與蒙兀兒帝國）的同時，還遭受著歐洲殖民勢力的入侵。傳統的煉金體系身處這種外來文化衝擊的大背景下，產生了深刻且深遠的變革，即從過去或單純圍繞金屬轉化為展開的煉金之術，又或由煉金術衍生出追求長生、梵我、靈性等象徵哲學的煉金之喻，亦或是內修外煉並舉的煉金體系，如今在排斥的同時，仍保留性吸納西方煉金中的先進成分，如化學工藝、煉制技術、新型設備等，乃至逐漸結合冶金、藥物（醫學）和哲學符號體系，最終形成了跨文化綜合體，標誌著從此刻起的印度煉金已不再是獨立的本土知識體系載體，而是東、西煉金術和喻交融的道場。具體表現為在「術」方面，隨著 13 世紀德里蘇丹政權的建立，大批中亞和波斯工匠遷入印度，同時石灰爐、冶煉爐改良、大型冶金設施等新設備也被帶入³⁴¹；發展至 14 世紀，如鋼、青銅、黃銅等新合金已漸在印度大範圍推廣；再有到了 16 世紀的莫臥兒帝國時期，還升級了原有依賴草藥輔助的 Rasashastra 煉金法³⁴²，進一步促進了煉金材料和工具多樣化，實現了向實證化、程式化、標準化轉型，形成了工坊專業化、技師權威化、儀器規範化、實踐系統化、操作科學化的新特色；在「喻」方面，這一時期，兼備學派行者與煉金術士二重身份融合，已成為普遍性現象，在此導向下，「身體——意識——宇

³³⁷ 象征功德圓滿的，如「七級浮屠」（《法華經知音》，CBETA, X31, no. 608, p. 393c4-5）；「七七日内廣造眾善，能使眾生永離惡趣，得生人天，受勝妙樂」（《地藏菩薩本願經》，CBETA, T13, no. 412, p. 784a13-15），說明了亡者離苦得樂，超出輪迴；「留佛身七日七夜恣意供養」（《大般涅槃經》，CBETA, T01, no. 7, p. 206a22）等。

³³⁸ 象征福慧資糧的，如「七寶」；「有七力，謂信力、戒力、施力、慧力、慚力、愧力」（《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，CBETA, T23, no. 1441, p. 609b23-24），指明了斷惑證真的七種根本力；「有七方便，謂不淨觀、安般念、四念處、煖法、頂法、忍法、世間第一法」（《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，CBETA, T23, no. 1441, p. 609b28-29），是指小乘中通往解脫的七種修法；「覺支、指七菩提支」（《第七編 法界圓覺學》，CBETA, TX12, no. 7, p. 1137a11），表大乘行者所修習的七種覺悟法等。

³³⁹ 象征儀軌週期的，如「七日七夜受持八分齋戒」（《藥師琉璃光如來本願功德經》，CBETA, T14, no. 450, p. 406c11-12）；「有佛所，七日七夜淨修梵行」（《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 703b11-12）；「比丘、比丘尼七日七夜立心正住四念處者，彼必得二果」（《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 584b21-23）等。

³⁴⁰ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.3-5.

³⁴¹ Eugenia Vanina, *Ideas and Society in India from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, (New Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. vi-223.

³⁴² Eugenia Vanina, *Ideas and Society in India from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, (New Delhi: Oxford University Press, 1996), pp. vi-223.

宙合一」這種多元化價值體系進一步成為主流，並在此基礎上，建立了「微觀——宏觀、心性——世界、修行——技術」的多維聯動關係，形成別具特色的「科學與宗教實踐一體化」。

此外，若從全球範圍看印度的變革，除了對本土的影響，還隨著葡萄牙殖民者將印度煉金帶入歐洲，反向影響到了西方世界。但由於懸殊的文化差異以及濃厚的神秘色彩，一度難以獲得深刻解讀而被邊緣化；直到 20 世紀初，隨著「內在煉金」理念被榮格心理學所汲取與利用，才再度引起跨域研究的關注與探討。如《曼陀羅心理學》中將印度的曼陀羅象徵自性的完整化，煉金術中「坩堝——溶解——凝固」的循環形態與其圓形結構正相呼應³⁴³；又如將煉金的「鉛→金」與脈輪修證層次，與「無意識→個體化」的完成關聯性解讀³⁴⁴；還在將印、西兩大煉金術進行比對後，認為在象徵層面，印度煉金、密宗瑜伽和西方煉金術在「轉化（transformation）」上存在著同構性。

維度	西方煉金	印度煉金
核心追求	哲人石	Siddhi（成就）；Amrita（甘露）
汞之象徵	心念流動	Prāṇa（氣）；濕婆的精液
合一喻指	銜尾蛇	Kuṇḍalinī上升至頂輪

但不同於將西方煉金術的「黑化——白化——黃化——紅化」四階段轉化為主要的內在療愈流程，如患者將創傷記憶投射為「原始物質」，在象徵性轉化中重構自我敘事的理念³⁴⁵，在此臨床使用過程中，印度煉金由於在象徵層面的共

³⁴³ Carl Gustav Jung, *Mandala Symbolism*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), pp. 715. (“Mandalas are symbols of the Self’s striving toward wholeness - they often appear in dreams or active imagination during psychic disequilibrium, guiding consciousness toward a center that holds opposites in balance.”（「曼陀羅作為自性秘圖，其圓心符號帶來心理不穩定時的秩序與平衡，引導內在對極性進行整合」））。

³⁴⁴ Frederick Hamilton Baker, *Alchemical Tantric Astrology: The Hidden Order of Seven Metals, Planets & Chakras*, (Rochester: Destiny Books, 2021), pp.108-113, 203-205, .

³⁴⁵ Carl Gustav Jung, *Psychology and Alchemy*, (Princeton: Princeton University Press, 1968), pp. 245(“The alchemical stages of nigredo, albedo, citrinitas, and rubedo represent stages of inner transformation paralleling the patient’s progress in the process of individuation.”（「煉金術的黑化、白化、黃化和紅化階段代表內在轉化階段，與患者在個體化歷程中的進展相平行」））；William F. Powell, *The Record of Tung-Shan*, (Honolulu: University of Hawaii, 1986), pp.112(“The stages of alchemy can be mapped onto the stages of individuation: nigredo as the confrontation with the shadow, albedo as the process of purification and illumination, citrinitas as the emergence of insight, and rubedo as the final integration of the Self.”（「煉金術的各階段可映射到個體化的各階段：黑化是與陰影的對峙，白化是淨化與照明的過程，黃化是洞見的顯現，紅化是自性的最終整合」）））。

西方煉金階段	印度煉金象徵對應	煉金實踐	佛教象征	內在治療方案	結果
黑化 Nigredo	心念(Citta)的躁動與不安	汞初煉的不穩定與除雜階段	直面煩惱	直面創傷（痛苦、陰影、自我破碎感）	破執
白化 Albedo	生命力 (Prāṇa) 調整、淨化	汞淨化後，與硫結合階段	清淨自心	將分裂內容與情感清洗、澄明、整理	覺照

性，成為創傷後自我療愈的重要心理學象徵資源，承擔著輔助啟發「轉化即解脫」的功能³⁴⁶，作為幫助解構深層精神意涵的工具³⁴⁷。二者合作下，演生出「煉金術隱喻療法」的創新性新模式。

然而再觀印度本土，自 12 世紀以後，隨著金戈鐵馬的深入衝襲中，密教煉金的中心——超戒寺在戰火中被付之一炬，爐溫驟熄下，「內煉升華」的進程戛然而止，標誌著印度煉金傳統已然支離破碎，口傳心授眼觀的密授模式也被中斷，使得煉金之法逐漸成為經冊殘片上，散佚著神秘色彩的「汞硫黃金比例」之傳說，此地如一鯨之落，息矣！

雖然此處落幕，但當將目光北移時，在那茶馬古道的蹄聲裡，隨著與藏地的經貿往來，印度煉金體係逐步傳至雪域高原，直接影響佛像、曼扎、鈴杵等宗教器具³⁴⁸的鑄造或製作，可謂外在技術的繼承；還有通過佐太(Tsa-Tsa)製作技術，其「用金屬模具塑造的泥造像，在模具內雕刻有凹形相反的神像或者神聖的象徵物」³⁴⁹，這種微型造像不僅因體積小，便於攜帶，成為了密教行者的重要供奉的法器，從「轉不淨為淨、化俗心為菩提心」的象徵中，顯露具有積累功德、精煉與轉化等意義，因此被視為「法身種子」，是謂承襲了印度密教煉金的內在精神，成為藏密行者透過自身「內、外互化」，實現即身成就的具體物化象徵。密教行者在承襲的基礎上，進一步將「轉化」「精煉」的內涵轉化為自身修持的法門。如前期透過「昆達裡尼為能量載體」的觀修，逐步演變為「外煉汞硫、內通三脈」的雙修模式。其關於氣脈的理論核心，轉化為「脈節明點」的觀修實踐，是對印度密教「汞鏡凝視法」的延伸³⁵⁰；而傳統的「九煅九製」淨化工藝，也轉型為「九輪清淨」這種內觀形式的瑜伽修證儀軌；最終從「伏藏淨化」到「虹光成就」，作為藏密的證悟標誌，成為流傳在雪域的全民信仰。隨著那絲路商旅的駝鈴響動，或西去，融入西方煉金，深刻影響著

黃化 Citrinitas	Kuṇḍalinī 上升經過心輪 (Anāhata)、喉輪 (Viśuddha)	汞硫化合，穩定轉化階段	智慧現前	智慧洞察（如創傷中潛藏的力量、意義）	菩提
紅化 Rubedo	Kuṇḍalinī 上升頂輪 (Sahasrāra)，達至 Siddhi（梵我合一）	完成煉制，獲得「長生甘露 (Amṛta)」階段	法身顯現	重塑自我敘事與人生方向（自我整合與自性轉化）	圓滿

³⁴⁶ Carl Gustav Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga*, (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 78. (“The rise of Kundalini means that the libido is withdrawn from the world and is turned within... This process is similar to alchemical transformation.” (「昆達里尼的升起意味著力比多從外在世界撤回轉向內在……此過程與煉金術轉化過程相似」)).

³⁴⁷ Carl Gustav Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga*, (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 102. (“Indian philosophy can be exceedingly helpful in bringing order into the chaos of the European unconscious.” (「印度哲學可極大幫助歐洲人將無意識的混亂狀態，轉入於有序中」)).

³⁴⁸ 麥伊蓮・M・麗艾(Marylin M. Rhie)著；葛婉章譯，《西藏佛教藝術：美學、年代與風格》（臺北：藝術家出版社發行，1998年），頁 283-297。

³⁴⁹ 彭一楠，〈關於西藏「擦擦」的兩篇譯文〉，《牛馬》第 2 期（2005 年 12 月），頁 12-13。

³⁵⁰ Chögyal Namkhai Norbu, *The Crystal and the Way of Light* (Ithaca: Snow Lion Publications, 1999), pp.27-104.

未來心理學；又或東往，注入中國佛教體系，乃至影響到丹道文化，如「硫汞二元論」與《周易》「一陰、一陽之道」的逐步結合，形成了跨域跨文化跨體系的思想融合體。為進一步理解中印煉金術在轉化層面的對應關係，本文結合前文論述的內容，整理成表。

維度	汞	硫	交合
印度煉金	濕婆的精液	薩克蒂的經血	靈性婚姻
中國煉丹	龍/真陰	虎/真陽	乾坤交泰

其中的交合觀念，在中國的丹道典籍，如宋代《諸家神品丹法》中表現為「龍虎交媾法」，而印度密教則以「性力雙運」來彰顯，進而被轉化為「陰陽合德」的修煉體系，這其中反映出技術散佚後，透過「哲思嫁接」的形態獲得延續，由此說明印度煉金體系並非徹底休矣！

是謂從這一時期開始，印度煉金進入到多元文明的交匯階段，促成科學探索的萌芽，也在雪域保存了作為靈性載體的功能，更成為南亞知識傳統應對近代科學衝擊的調適視窗，為後世跨域研究提供了重要參考，實乃萬物生矣！

三、融合入世

在人類文明的軸心時代，東、西方各自發展出對存在本質的思考。起源於美索不達米亞的煉金術與誕生於恒河流域的佛教思想，看似南轅北轍，卻在「術」和「喻」的深層結構上，展現出一定的共性。

本文沿歷史軸線，從技術傳播、象徵體系等維度，探討煉金術與佛教的交融中，所展現出的入世同相與出世異相。

（一）世間交融

1. 中西相交

此處所稱「中西」是指中國煉丹和西方煉金。此二者在物質轉化的實踐基礎上，衍生出對內在精神世界的探索，最終發展為兩大不同的多元復合體。沿著絲路在東往西來的科技與文化傳播中，不斷深化地交流，極大地推動了實驗化學和冶煉技術等方面的發展，是中尤以提煉汞砂最為代表。此實踐不僅是中西煉金的技術典範，還以隱喻的形式，全面彰顯了通過內在淨化，達成心性轉化，實現生命純化的三段圓滿。還有明末傳教士利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)的來華交流，推動「『中國智識線和外國智識線』的『相接觸』」³⁵¹，即中國的本土宗教實踐和西方的理性科學相碰撞，促發了思想上的互進。而這其中的具體形態，本文嘗試從「『術』上之交」和「『喻』上之交」兩度維度來看。

³⁵¹ 黃文樹，〈陽明後學與利瑪竇的交往及其涵義〉，《漢學研究》第 27 期（2009 年 9 月），頁 127-158。

1.1 「術」上之交

這其中在技術上，西方煉金術士常用蒸餾器、坩堝等設備，來完成技術操作；而中國煉丹師則藉助丹、鼎與火工煉制金丹。二者在實踐過程中，逐步達成「物質轉化即靈魂升華」的共識，並各有不同的具體表現。

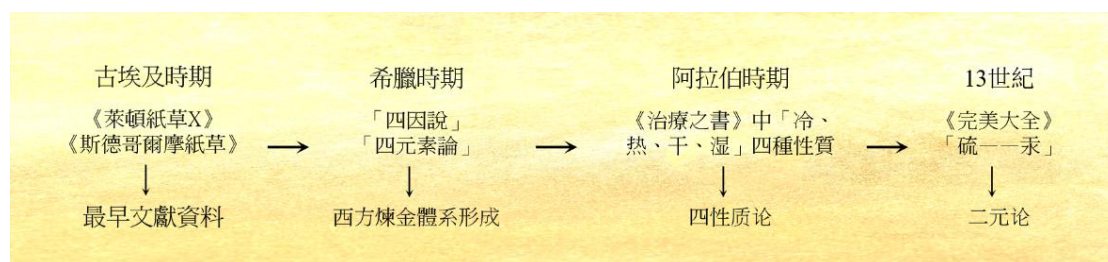
具體來說，前者在實踐中實現了金屬「賤→貴」的升值，並掌握了其中「死亡→復活→完善」的轉化邏輯，最終通達傳說中的哲人石，是對此可行性的印證；而後者則由「外爐實煉」的外丹和「內煉身心」的內丹所組成。其中外以「鉛汞→金丹」為成就，內從「丹田運化→精氣神煉化→神形羽化」為得道，二者結合，反映出「以外助內」、「外象內理」、「火候陰陽同構」的轉化邏輯，在「鉛汞交媾」、「水火既濟」³⁵²的性命雙修之道中，實踐著《七十書》中系統的丹道理論，以及《周易參同契》的煉丹關竅，最終在「三花聚頂」和「金液還丹」中彰顯圓滿。

由此可見，兩大體係間產生了跨時空呼應，共同揭示物質嬗變與精神超越的辯證統一，而這其中離不開理論的奠基，而理論在不同的歷史階段，呈現著不同的主題。經匯總前文有關中國煉丹術的論述後，整理發展核心脈絡如下：

時期	核心文獻/理論	關鍵特點
先秦	「食金者壽如金」理念	神仙方術萌芽，開啟藉金石藥物，以求長生的實踐（《山海經》《楚辭》記載不死藥）
漢魏	《周易參同契》	融合陰陽五行、周易卦象與煉丹火工，奠定丹道理論基石（魏伯陽首創三教合一體系）
唐代	《太清丹經要訣》等	外丹鼎盛：皇室熱衷，帶動了丹鼎火工的更新，硫汞反應、彩色金煉製體現化學認知；佛教影響丹道，如華嚴的「法界緣起」理論
宋元	《悟真篇》、《鐘呂傳道集》	內丹興起：以身心為鼎爐，融合儒釋道精華（程朱理學修身觀+禪宗明心見性+華嚴理事無礙）
明清	《庚辛玉冊》	外丹世俗化（轉向冶金偽金）、內丹民間化；受西方科學衝擊而衰落，但養生術留存
近現代	陳撝寧「仙學」理論	科學審視：外丹化學價值解密（趙匡華模擬實驗），內丹轉型養生保健與數位傳播

又總結西方煉金在每階段的核心概要和關鍵特色，詳情如下：

³⁵² 朱越利校注，《中國外丹典籍輯校》（北京：中華書局，2018 年），頁 213-225。



綜上圖表，展開比對。在西方，以亞裡士多德「四因說」為基礎，並用羅傑·培根主張的「分解重組驗證元素」這一理論，強調通過外部干預來影響內在轉變；而中國則從五行學說分枝散葉，其後用《抱樸子內篇·金丹》的「五行配之，更相制伏」³⁵³來調節平衡，強調在「參贊化育」的自然狀態下，完成自我重組。此中可見，二者在思維形態、操作目的等方面存在著本質差別，但同時也顯示出關鍵的共同點，即透過如技術實踐、物質載體和視覺符號等媒介，來實現追求本質上的轉變，如從鉛變金、由俗轉聖等；還有將技術符碼融入器具或操作中，如歐洲蒸餾器上的精確刻度、道家丹鼎里的卦象佈局³⁵⁴。

從符號系統的深層次看，相似與差異兩種特性，往往是同時並存的。其中的相似，體現在二者均採用了技術符碼，旨在將物質轉化與精神超越相鏈接，如在西方，大英圖書館藏 1532 年 *The Light of the Sun* 彩繪本(MS. Harley 3469) 第 22 幅插圖中，將哲人石繪作頭戴三重冕的赤色基督，展示了轉化後的終極成果；而其胸口十字架，則隱喻著轉化的過程；腳下盤旋的銜尾蛇³⁵⁵，不斷地暗示輪迴再生的宇宙規律。這種「哲人石——基督」的象徵體系構建了「受難——重生」的敘事形態，揭示了煉金術不僅是原料煉制的實踐，更是精神修煉的隱喻，當此隱喻形態映射在中國丹道時，可見於北京白雲觀藏的明版《悟真篇》注疏本，其中用圖展現了「陰陽雙魚托金丹」的天道循環³⁵⁶，而循環本質是陰陽相生、相剋的動態平衡，暗示金丹凝結需順應道法規則，回應了「煉丹即歸真」的邏輯理念。

此外，西方插圖中銜尾蛇的循環意象，與莊子以「環中」象徵動態平衡的終極狀態³⁵⁷相契同，均將物質的流變喻指宇宙的循環，而再進一步深究此共性，是源自於認知層面，即二大體系均將煉金升華為意識躍升的具體實踐。然而，

³⁵³ 葛洪 著，王明校釋，《抱樸子內篇·金丹》（北京：中華書局，1985 年），頁 70。

³⁵⁴ 李淞著，《元代道教藝術與視覺文化》（北京：文物出版社，2007 年），頁 156-160。

³⁵⁵ 斯蒂芬·斯金納(Stephen Skinner)等著，喬斯林·戈德溫(Jocelyn Godwin)譯，《日之光芒》（北京：社會科學文獻出版社，2024 年）。

³⁵⁶ 陳致虛，《金丹大要》（抄本）（北京：白雲觀，1436-1449 年）。

³⁵⁷ 張勇，〈論《莊子》「環中」的美學意蘊〉，《文藝理論研究》第 1 期（2005 年 1 月），頁 106。（「環中」即「中空」，相對於宇宙之「環」，它是「內」，是「虛」，但它又超越了內外、虛實的兩極對待，而歸於內外、虛實的合一。「環中」實質上就是人虛靜的心靈，是一種與天地並生、與萬物為一的精神境界。得「環中」之道，就可以順「道」而行，以無應有，以靜馭動，無為而無不為。）。

這中間也存在著差異的。最核心差別在於西方煉金緊扣基督教為核心宗旨，如羅傑·培根在《大著作》中提及「哲人石即是被釘十字架又復活的救主，它能將卑金屬從死亡中救贖」³⁵⁸，其中的「十字架」不僅被賦予神聖法則的意象，而且還用於強調「模仿上帝創世」的實踐內涵；而這種「物質——神性」並舉的認知模式，這正迎合了道家的「天人合一」。如此比對下，可見儘管在模式上存在著相同，最終結果也都是將外在的技術實踐轉型為內在的心性超越，但是從思路認知和工序過程來看，中國的丹道之所以不同於以基督式救贖為主體的西方煉金象徵體系，是因為更側重隱喻在坎離交媾中，圓滿性命雙修，而這點也是文化差異的根源。

這種差異還反映在理性實踐上。如敦煌遺書 P.3093 號寫本中「甲子日陽升開爐」的術數規定，擇取干支曆首日，象徵「天一生水，地六成之」的宇宙節律³⁵⁹，並嘗試擇取在旭日初升、萬物始發的「陽升」時刻，以凝聚天地精氣，是為此時正值天地陰陽交感，混元流轉躍動，乃採擷精氣、啟動運化，用於丹砂轉化的最佳時機；與培根在《大著作》中提出，將火候控制細化為分段溫控的「七種實驗驗證法」³⁶⁰進行比較。這其中的區別，正如英國漢學家李約瑟先生(1900-1995)所慨歎「道教煉丹家更關注象徵對應，而非物質本身的屬性」³⁶¹，因此，西方煉金與中國煉丹雖然在象征符號系統上，如同樺卯交合，也一起搭建起物質與精神轉化的框架，但由於托舉二者的宗教信仰和實踐方式不同，使之在發展中存在著明顯的差異，表現為前者圍繞於「神學救贖」與「理性實驗」，後者著眼在「自然修證」與「感性實踐」，因此最終導致分道揚鑣。

1.2 「喻」下之融

中國煉丹和西方煉金在「術」上各有發展，並獲得了不同的實踐成果。但在象徵(symbolism)和喻義(metaphor/allegory)的層面，卻始終保持著「轉化與升華」的共性。這既體現了由「術」延伸的文化互動，也彰顯了對「喻」的深層探究；而「術」與「喻」的結合，不但推動著兩大體系的形成，而且也標志著已經成為全球範圍內，煉金傳統中的重要組成部分。

隨絲路往來，這種跨文化的交融漸次展開。如美國漢學家 Obed S. Johnson(1876-1947)在其著作 *A Study of Chinese Alchemy* 中，所指出「金丹概念在中國出現的時間遠早於歐洲……中國的煉丹傳統透過絲綢之路影響了西方煉金術」³⁶²；此外還有羅馬尼亞宗教史學家 Mircea Eliade (1907-1986)在其所著

³⁵⁸ Roger Bacon, *Opus Majus*, (London: J.M. Dent & Sons, 1927), pp. 562.

³⁵⁹ Nathan Sivin, "The Transmission of Early Chinese Alchemy," *History of Science* 6, pp. 83-104.

³⁶⁰ Roger Bacon, *Opus Majus*, (London: J.M. Dent & Sons, 1927), pp. 89.

³⁶¹ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. 303. ("Taoist alchemists were much more concerned with symbolic correspondences than with the material properties themselves.")

³⁶² Johnson, Obed Simon. *A Study of Chinese Alchemy*, (Berkeley: University of California Press, 1928), pp. 45-47.

The Forge and the Crucible 一書中指出，中國煉丹術作為一種延壽與內煉實踐，不僅是技術上的方術，更蘊含著將物質轉為「活的並且神聖的實體」³⁶³；又將「丹爐」與「鼎爐」作為隱喻容器，象徵為「母體」，此亦如 12 世紀的《煉金術大全》中奉為「微觀宇宙的子宮」³⁶⁴；而爐內的煉制，則被視為通過轉化，完成精神淨化與新生的過程³⁶⁵，與此相應是體現在《參同契》，「其中煉丹的鼎爐被比擬為天地（乾坤），並以陰陽（坎：象徵水；離：象徵火）為素材，來煉這象徵永恆與合一的成仙丹藥。……更進一步的將煉丹的鼎爐隱喻為「自我本身」這一存在」³⁶⁶，從而搭建起「水火既濟」象徵模型，兩者皆以調和為核心，達成和諧之態為目的，展現出異曲同工的妙旨。這樣的象征性在 Eliade 專家的研究中，得到了呼應與支持。即其在比對兩大體係在目標與方法的結構後，指出在「冶煉——轉化——重生」的隱喻形態上存在一致性，映射出在絲路傳播過程中，已經形成了相互映照的文化情境，並在此背景下，西方煉金的象徵之「喻」注入東方丹道文化後，轉化成豐富的精神意涵。從中展現出東、西方兩大體系的「喻」義，並非完全獨立發展，而是在相互借鑒的增益進行的。

由此可見，「術」與「喻」的結合，經由這樣地跨域轉載，最終織就了全方位、多維度、廣覆蓋的大知識網，如一曲悠遠迴蕩的交響樂；而這其中圍繞文化和宗教等領域，在不斷延展內容範疇和認知形態的同時，也是不斷交流，深化自身定位的過程，如交響樂中的雙重變奏，在求同存異中，又不違和諧；最終導歸到內在本質，是在變奏旋律中傳遞著妙音真諦；所完成從技術操作到象徵賦喻的究竟融通，猶如多種樂器的合奏，匯流成渾然一體的交響之音。而這場以煉金為主題的交流，作為穿越東、西絲路的知識融合之交響，同時還促進了中國漢傳佛教與道教煉丹的融合，形成「煉丹即修行」的隱喻模式。特別是發展至唐代，佛教八宗演進，大德高僧星羅棋布，教理實踐各展風采，法幢高樹流佈世間，在如此百花齊放的盛世圖景下，如華嚴的「法界緣起」、天台「止觀雙運」、法相唯識的「轉識成智」、律宗的「嚴淨毗尼」等思想觀念或實修行持，深刻影響到丹道體系，尤以內丹術最為明顯。而在這由外在物質實踐為主體，轉型為心性超越為尚的內在實修之際，不僅西方煉金強調理性驗證與神學救贖的態度，對中國丹道產生了深遠影響；還有以清代的廣真(1582-1639)法師所著《一貫別傳》為例，其中言及：

³⁶³ Johnson, Obed Simon. *A Study of Chinese Alchemy* (Berkeley: University of California Press, 1928), pp. 45-47.

³⁶⁴ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 238.

³⁶⁵ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 8-9, pp. 150-160. (“Smelter, smith and alchemist... work on a Matter which they hold to be... alive and sacred... they pursue the transformation of matter, its perfection and its transmutation.” (「冶煉者、鐵匠和煉金術士……都視所處理的物質為活的且神聖……並致力於物質的轉化、完善與超越」)).

³⁶⁶ 莊敦榮，〈論唐傳奇〈杜子春〉中的幻境及其意涵——以丹道中的象徵解析〉，《文學新鑰》第 20 期（2014 年 12 月），頁 60。

妄立鉛汞龍虎、……十月九轉之軌則，而謂之「玄妙」者，是皆背清淨無為之本，性覺妙明之真，訛傳、訛受而流浪生死也；縱爾成功，亦不外十種之行仙，難以返夫大覺。³⁶⁷

此處羅列了丹道中經典的煉丹術語，並將之歸類為偏離本真的玄學；又認為這些玄妙之道屬於錯傳與誤解，招致迷失「清淨無為」、「性覺妙明」等本真；如此背道而馳，最終使人沉浮苦海，淪陷在歧途。縱使技術上有所成就，也僅能入聊有長壽或神通的「行仙」之位，不僅未能了脫生死，究竟覺悟，還在「今夫財色長壽，人之大欲也。道者以鉛汞、泥水、二鍾、金丹，投其財、色之欲；又以精氣內丹，順其戀生之心」³⁶⁸中，順遂五欲享樂，放逐於外；弱化出離意志，迷失於內；沉醉世間法中，深化執著。最終導致愈發泥足深陷，流浪在六道輪迴，無法獲得徹底的圓滿解脫。

上述這些，都為佛教對丹道批判與否定的縮影。這種態度與理念的宣演，在一定程度上加速了內丹取代外丹，成為丹道的新主流。另外反之來看，在否決丹道不究竟的同時，也成為印證佛教究竟，能達解脫的輔佐案例，展現了對中國傳統丹道的整合與超越；還有藉丹道的「坎離」、「龍虎」、「鼎爐」、「丹砂」、「金鼎」、「汞鉛」、「九轉十月」等核心理念來詮釋佛教教義，如將「金丹」與「本來真性」關聯比類等；還成為用於說明心性觀修之道的方便法，這不僅是幫助漢人理解昔日佛陀以印度煉金為喻詮說的法要，還將在改造成本土化理解中，使其成為化繁為簡，轉抽象為具象的實用工具，方便了後世的研學與實修；此外，陰陽卦象、鼎爐運化等符號象徵，為漢傳佛教提供了來自本土的隱喻支持，這既是對借喻說法這一傳統的承襲，也可視為佛教中國化中的重要環節。

2. 西印相融

印度煉金術與西方煉金術的交流，是在金戈鐵馬的征戰與貿易往來中，日趨轉密的。相較於西方煉金術所求的「哲人石」，又或者是中國丹道里的「金丹」，印度煉金術則更為強調內在心、靈層面的轉化。

2.1 「術」上之相

在金屬的轉化技術上，通過對印度紮瓦爾鋅礦遺址出土的 12 世紀冶煉爐³⁶⁹展開的考古研究，證實了 13 世紀，波斯《礦物與冶金全書》（*Kitāb al-Jamāhir fī Ma'rifat al-Jawāhir*）中提及的「中國白銅」³⁷⁰，實際上應為印度黃銅冶煉工藝

³⁶⁷ 《一貫別傳》，CBETA, J40, no. B480, p. 158c22-26。

³⁶⁸ 《楞嚴經正脉疏》，CBETA, X12, no. 275, p. 432c14-16。

³⁶⁹ Tilmann Vetter, "Once Again on the Origin of Mahāyāna Buddhism," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 7, (Austria: Austrian Academy of Sciences Press & 1990), pp. 59-90.

³⁷⁰ Rinotas, Athanasios, "Alchemy and Creation in the Work of Albertus Magnus," *Conatus – Journal of Philosophy* 1, (Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2019), pp. 63-74. («وصف أهل الصين»)

的一種鋅銅合金。此在在《中國科學技術史》則明確記載有宋代的「灰吹法」，以用於提煉鋅技術，詳述蒸餾爐構造與氧化還原反應過程³⁷¹，還體現在宇宙論上。印度「五大元素」體系與希臘「四元素說」深度互嵌，牛頓所譯的《翠玉錄》(Tabula Smaragdina)中，「下界之物猶如上界之鏡，獨一妙法成就萬象之工」意象³⁷²，在印度密教文獻中被轉化為「濕婆——沙克提(Shiva-Shakti)」的永恆結合，這種雌雄同體傳遞出跨文化的演變象徵。印度密教的「灌頂」儀式與歐洲煉金術的「洗禮」程式相似，而大馬士革學者伊本·烏邁勒(Ibn Umayl，生卒年不詳)在10世紀《銀水之書》(Kitāb al-Mā al-waraqī)中記載的「九轉燒煉法」³⁷³，經後世學者研究考證，其中既包含道教「九轉還丹」的迴圈燒煉法，又融合了印度《水銀奧義書》(Rasa Upaniṣad)的脈輪啟動技術³⁷⁴，展現了中國煉丹術的「外丹」傳統與印度「靈性」實修在阿拉伯世界的交集。這種交集纏繞到了近、現代，直接啟發了榮格先生將之作用於心理療愈，創建了榮格心理學。

2.2 「喻」下之融

這場西方與印度的認知重構，在雙方以術為媒介，經過長期的交融，最終轉化為獨特的認知模式——煉金喻。這不僅是實踐技術、觀點理念、象徵符號等方面的相互借鑒、相互融合，還體現在儀軌、流程方面的共性。而到了近、現代，更是在此基礎上，通過應用到心理療愈、藝術創作、教育實踐等新領域，使這種跨文化的煉金象徵得以延續，並成為理解當代內心世界與精神追求的方便法門，從而再煥新生。

又依託在實修同轉時，13世紀印度密教行者與歐洲修道院在煉金實踐上形成共鳴，其根源在於兩大傳統在構建「物質轉化」的隱喻系統時，都與「精神解脫」存在著深層綁定關係。儘管西方煉金的隱喻建構根植於新柏拉圖主義流溢論，而印度煉金的隱喻源頭則來自於吠陀時代，六派哲學，還有密教的瑜伽身體觀等等。這兩大傳統的隱喻徹底交匯，始於亞歷山大東征的馬蹄錚錚下，並在17世紀的「隱喻煉金術」運動³⁷⁵中，成為精神實修的關鍵轉折，甚至在當代整合心理學和神經科學領域仍具有啟發作用。

”سَبِيكَةً بَيَضَاءَ تُسَمَّى الصُّفْرَ الصِّينِيَّ، تَخْلُطُ النُّحَاسَ مَعَ خَامٍ أَبْيَضَ مِنْ جِبَالِهِمْ” 「中國人描述了一種名為『中國白銅』的白色合金，以銅混其山脈所產之白色礦石製成……」).

³⁷¹ Joseph Needham, “Chemistry and Chemical Technology,” *Science and Civilisation in China* 5, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. 56-59.

³⁷² 佚名，Isaac Newton 譯，*The Emerald Tablet of Hermes Trismegistus* (Chicago: University of Chicago Press, 1937), pp. 23-25. (“Quod est inferius est sicut quod est superius...”).

³⁷³ Muḥammad ibn Umayl al-Tamīmī, *Kitāb al-Mā' al-Waraqī wa'l-Ard al-Shamsiyya* (“الماء كتاب الشمسية والارض الفضي تدوير...”) (Netherlands: Brill Academic Publishers, 1993), pp. 112-115. (“...التسخين تسع مرات” “... neun Zyklen des kreisförmigen Erhitzens...”).

³⁷⁴ Khalil Mohammad Gbodofu, Abdur-Rasheed Mahmoud-Mukadam, *TAUẒĪF MAHĀRAH AL-QIRĀAH FI TAḤQĪQ AL-MAKHṬŪṬĀT AL-‘ARABIYYAH*, (Jakarta: Alsinatuna, 2022), pp. 137.

³⁷⁵ Lawrence M. Principe, *The Secrets of Alchemy*, (Chicago: University of Chicago Press, 2013), pp. 78-82.

因此，西、印煉金體系從理論框架、哲學思維、實修目標及歷史演變等維度，展開比較後，呈現出既在相似中共融，又在保有差異各別發展的雙重形態。具體觀之，其中的相似性，表現在二者皆以如硫、汞、鉛等元素作為隱喻符號，在精神與物質雙重層面上，都以透過轉化，實現淨化為實踐路徑，是調和合在同一修煉過程中；而再觀差異性，具體前文已各個別解，此處略言，只在文化背景、理論體系、實踐方法和社會功能等方面顯現，所以，這種共性下的差異性，使印度與西方煉金術在跨域互動時，獲得了雙向相互補足。前者倚重內在精神的淨化，後者則偏重外在物質的轉化，因此當二者相交之際，恰可成為宗教修行與布教實踐中，在發揮各自的優勢的同時，也能成為彼此各取所需的資源，由此，共同促進了煉金思想的傳播與落地。

3. 中印相看

古代中國與印度的智者在爐火之中，探尋著物質轉化的奧秘。在此過程中，透過相似的技術途徑，但卻升華出風格迥異的哲學實踐。

這種技術與哲學的雙面相，在印度的 *Rasendra Sara Samgraha* 中，記錄為以「凝固神性」³⁷⁶作宗旨的煉汞儀式；此與葛洪在《抱樸子》中關於「金性不朽」的論證³⁷⁷，形成了遙相呼應之態，展示了對相似概念，從不同維度切入後，展開的深度詮釋，並由此構建了皆有技術操作，引導躍升為精神修持的法門。這兩種煉金傳統在操作流程、終極目標、核心元素以及哲學基礎等方面，呈現出平行而互鑒的運行軌跡，並同構了「神聖物質觀」的理論框架，不僅在技術實踐上彼此存在著共通性，更同時在具體功能上，還保有各自的特色。

此外，二者在社會實踐中，均經歷了由外及內的轉向，並最終在修煉層面，形成了物質操作與心性修證並存的獨特組合。但是這其中所含攝的核心要素與實踐邏輯，還是存在著本質上差異的。

維度	印度煉金術		道教丹術	
	核心概念	象徵義	外丹術	內丹術
終極目標	即身成佛	心物不二	肉身化仙	形神俱妙
核心元素	汞硫體系	陰陽合一	鉛汞體系	模擬乾坤
哲學基礎	緣起性空	Śūnyatā（空性）	道法自然	陰陽五行

印度的煉金體系，著力於汞的各種實踐應用，並且強調儀式與技術共生，而儀式多帶有明顯性力派色彩，理論文獻更是碎片化存在；而反觀中國的丹道，在實踐中，始終遵循著樸素的機械論，操作上也有著獨立的技術規程，並且從現存的各種丹經文獻中，顯見清晰地理論脈絡。

³⁷⁶ Somadeva, *Rasendra Sara Samgraha*, (Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2003), pp.78. (“ ”（「煉金術乃神性凝固之學」））。

³⁷⁷ 葛洪 著，王明 校釋《抱樸子·內篇》第4卷（北京：中華書局，1985年），頁112。

這些不足經由絲路南來北往的知識交流，如印度 *Rasārṇava* 與中國《抱樸子》所承載的隱喻與實踐系統，就在協調中不斷進行著互補。比如在唐朝時，印度汞煉金術技術傳入中國，融入道教煉金術，形成「龍虎交媾」概念³⁷⁸。反映出兩大傳統在物質神聖化路徑、技術過程靈性轉譯等方面雖然存在著差異，但也有著深深地共鳴。從二者共同孕育出新型精神話語中，證明了宗教觀念的傳播，是通過物質實踐的隱喻再造完成的。

（二）與教交流

東、西方煉金術與佛教教義的關係是跨越時空的哲學交響，通過絲路等途徑構建起複雜的思想網路，影響了佛教教義、教理和教育。

1. 影響教義

佛教教義的形成史是一部跨物質的精神煉金史。

在公元前六世紀，在印度次大陸上，圍繞物質實驗與精神探索展開的雙重變奏，成為彼此交融的發端。吠陀文獻中所載關於 *Soma* 的制取技術，不僅是植物精華進行萃取的物質性實驗，更是對於生命能量展開轉化的宗教性儀式³⁷⁹。這種物質與精神層面相互結合的實踐模式，為佛教的早期修行體系和世界觀認知系統提供了範例。亞歷山大大帝（公元前 356-公元前 323 年）於公元前四世紀末東征印度，帶來了希臘的先進技術，還有理論、哲學等文化知識，其中尤以四元素學說的傳入，深刻影響到佛教的「四大」³⁸⁰等世界觀形成；此外，還有中國煉丹術的西傳，在台灣當代佛教學者蕭登福的《試論道教對印度佛教密宗的形成與影響》中，指出「受道教影響最為明顯的，應是印度的密教」³⁸¹，並強調這種影響後來還回流到中國，影響了中土的密教。更在深入研究後，總結出主要影響集中體現在星斗崇拜、符籙咒印、壇場設置、陰陽五行生剋說、修持法門、房中術、禁忌習尚等方面³⁸²，如 8 世紀的《大日經·疏》記載「如

³⁷⁸ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 153. (By the Tang dynasty (618–907 CE), Indian mercury alchemical techniques, including the śuddhi (purification) rituals for mercury, had crossed the Himalayas and entered China via the Silk Road. These techniques were integrated into Daoist alchemy, where the concept of longhu jiaoou (龍虎交媾, 'dragon-tiger union') emerged as a symbolic framework for combining Indian mercury purification with Chinese yin-yang cosmology. (至唐代(618–907)，印度汞煉金術技術（包括汞的「淨化」儀式śuddhi）經絲綢之路翻越喜馬拉雅山脈傳入中國。這些技術被融入道教煉金術，「龍虎交媾」(longhu jiaoou)概念由此形成，成為將印度汞淨化法與中國陰陽宇宙觀結合的象徵框架))).

³⁷⁹ Anonymous 著，Wendy Doniger 譯，*The Rig Veda: An Anthology*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1981), pp. 129.

³⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經》：「地、水、火、風四大界」(CBETA, T09, no. 278, p. 448a6)。

³⁸¹ 蕭登福，〈試論道教對印度佛教密宗的形成與影響〉，收入《第二屆台灣密宗國際學術研討會—藝術與文化論文集》（臺北：真佛宗，2005 年），頁 1。

³⁸² 蕭登福，〈試論道教對印度佛教密宗的形成與影響〉，收入《第二屆台灣密宗國際學術研討會—藝術與文化論文集》（臺北：真佛宗，2005 年），頁 3-10。

來密印甚深難測，假喻金剛，摧破煩惱」³⁸³的密法修行，其中將外丹術的鉛汞反應，轉化為觀想與持咒並舉的內修方式，或可為一證。此類跨文化的融攝性組合形態，促使佛教密宗發展出獨特的「即身成就」核心理念。

再有跨文明間的圖象符號傳動，如希臘赫爾墨斯權杖上的雙蛇符號³⁸⁴，被印度教吸納後，轉化為象徵「能量循環」的符號，進而又在密宗唐卡中演化為「雙性合一」的修行圖示³⁸⁵，同時，在西方煉金體系中象徵完滿成就的「哲人石」，與佛教中以「菩提」喻示「佛性圓滿」的相呼應。而這種代表圓滿的符號，在丹道中呈現為「龍虎交媾」。此符號既是對鉛汞締結金丹的比擬，也是陰陽結合、五行生克的象徵，隱喻著煉金過程中能量融合的歷程。這種意象投射到佛教中，即與分階段「次第」轉化心性，增長智慧，最終完成心性蛻變的修行過程相互映照，如「菩提樹下降伏魔怨」³⁸⁶中，以行者降魔來喻示道成，是為修行義涵上契合。而煉丹爐作為完成鉛汞轉化、煉制金丹的實際器具，不僅被道家視作內修外練的關鍵之所，也被佛教取其核心象徵義涵後，如《雲峨喜禪師語錄》中以「丹爐誰識礦中金」³⁸⁷之問，回應《圓覺經》中「一切障礙即究竟覺」³⁸⁸的宣諭，在重新解讀「礦銷金顯」時，將丹爐擬為「自性顯發」的實修道場，體現了物質象徵與精神修持之間的相互滲透。

這種雙向性還反應在煉金技術融入修行實踐的過程中。如 11 世紀帕拉王朝 (Pala Dynasty) 的贊助下，佛教大乘和密宗曾在納蘭達(Nālandā)、維克拉瑪希拉(Vikramaśīla)等大學中，構建起兼具物質實驗與學術研究的綜合場所，培養出眾多以實務為導向的密教行者，是為「實驗室——道場」的早期複合形態³⁸⁹，僧侶在冶金與修持並舉中，在進行操作實踐之際，也體證了真如法性，展現了「即事而真」的實修模式。隨著中亞地區的煉金術技術逐漸傳至印度北部，並進一步流入藏地，其象徵內涵和儀軌元素等結合後，對演生藏傳佛教中教法與修法的「伏藏」(gTer-ma)傳統³⁹⁰產生了深刻影響；日本真言宗創始人——空海(774-835)大師則將煉丹術與密教儀軌結合，提出「六大無礙」理論³⁹¹，使煉金思維被納入佛教世界觀中，成為理解物質與精神交融關係的方便法門。

³⁸³ 釋一行，《大毗盧遮那成佛經·疏》（又稱《大日經·疏》），《大正新脩大藏經》第 39 冊，（東京：大藏出版株式會社，1924 年），頁 579。

³⁸⁴ Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 87-89.

³⁸⁵ David R. Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās*, (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 156-158.

³⁸⁶ 《悲華經》，CBETA, T03, no. 157, p. 179a3。

³⁸⁷ 《雲峨喜禪師語錄》，CBETA, J28, no. B203, p. 194c9。

³⁸⁸ 《雲峨喜禪師語錄》，CBETA, J28, no. B203, p. 194c8。

³⁸⁹ Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 214-216.

³⁹⁰ 王啓龍 主編，《法國國家圖書館藏敦煌藏文文獻目錄解題全編》第 1 冊（桂林：廣西師範大學出版社，2021 年），頁 1-312。

³⁹¹ 釋空海，〈即身成佛義〉，收入《弘法大師全集（第一卷）》（東京：吉川弘文館，1968 年），頁 327。（「六大無礙常瑜伽，四種曼荼各不離。」）

2. 影響教理

煉金術深刻影響了佛教的修行體系與宇宙觀。

這種影響並非孤立現象，而是起源於跨文明交往下的互動與融合。此過程最早可追溯到公元前 5 世紀。在那一時期除了亞歷山大的東征，推動希臘文化與佛教交集；中國丹道的傳入，影響大乘佛教「方便法門」的形成之外，還有波斯瑣羅亞斯德教的「熔爐淨化」儀式³⁹²，為佛教「淨化業障」的核心修持，提供了隱喻參考；更為關鍵的是，這種物質與心靈的互動轉化過程，在印度文化中，以火祭圖案，吠陀時代的 Soma 祭儀等形式展現，在被佛教選擇性吸納後，逐步轉化為內觀之法，如「一微塵中現刹土」中映射出對法界無盡的覺照，這類觀修方法的內涵與煉金術的物質操作相對應，即在深觀細照後的了了分明與逐步煉制後的漸次精微相對應；此外，中國的外丹術與阿拉伯的「硫汞理論」共同影響了藏密，如噶舉派大師 Orgyenpa(1229-1309)承襲印度密續傳統，又綜合了煉汞技術後，推出了汞煉制儀軌，即外在技術的階段性淨化與融合，再輔以內在觀修作為加持，不僅確立其為藏醫體系的核心，更形成「以物練心」的象徵性觀修模式³⁹³。

而這種與佛教的交融，在上節述及對教義的影響時，就已凸顯象徵符號的重要地位；而這種重要性也延續到了本節，成為教理視覺化呈現的關鍵表徵之一。如中國的鳳鳥圖式，其是極為殊勝的吉祥形象，不僅喻指仁、義、禮、智、信的世間品德，更有著沐火重生，寓意涅槃的象徵義。經絲路傳播到中亞地區，深刻影響了波斯神鳥“Simurgh”的形象塑造，其在延續了原有意象，不僅與重生概念相關聯，還深化了神性、不朽和純潔等意涵³⁹⁴，在 13-15 世紀期間，廣泛應用在波斯抄本與裝飾工藝上³⁹⁵。後來隨著與佛教的持續往來，逐漸推動了藝術符號的演變，在結合光环与羽飾後，發展為佛像的背光形態，用於彰顯神聖與莊嚴³⁹⁶，反映了對神聖的理解與守護；還有希臘的銜尾蛇圖像與佛教曼荼

³⁹² Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism* 3, (Leiden: Brill, 1982), pp. 89-104. (通常稱為「祆教」或「瑣羅亞斯德教(Zoroastrianism)」，起源大約在西元前 2 千年到前 1 千年之間，由先知瑣羅亞斯德(Zarathustra，西方稱 Zoroaster，生卒年不詳)所創立。此教為古代波斯地區(今伊朗)的一種古老宗教，是世界上最早的單神教之一，主神阿胡拉·瑪茲達(Ahura Mazda)，被視為宇宙唯一的至高神，代表光明、真理和善良；認為「火」象徵著純潔與神聖，因此常供奉「永恆之火」；此外還強調末日審判與復活、善惡二元論等，對猶太教、基督教和伊斯蘭教等後來宗教的思想產生了重要影響)

³⁹³ O. Czaja, "On the History of Refining Mercury in Tibetan Medicine," *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 8, pp. 75-105; C. Simioli, "Alchemical Gold and the Pursuit of the Mercurial Elixir: Analysis of Two Alchemical Treatises from the Tibetan Buddhist Canon," *Asian Medicine: Tradition and Modernity* 8, pp. 41-74.

³⁹⁴ Anne E. Wardwell, "Flights of the Phoenix: Crosscurrents in Late-Thirteenth- and Fourteenth-Century Silk Patterns," *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 74, pp. 2-35.

³⁹⁵ Sheikh S. Z., "Persian Allegory of Chinoiserie Motifs-Dragon and Phoenix or Simurgh," *International Journal of Multidisciplinary and Current Research* 5, pp. 941.

³⁹⁶ John Boardman, *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*, (London: Thames & Hudson, 1994), pp. 156-157.

羅的互參，深化了「無盡輪迴」、「緣起性空」等哲學理念；而唐代法門寺地宮出土的鍍金銀器具³⁹⁷，不僅體現了高超的鑄造技術，更在物品的製造和應用，與佛教儀軌關聯一體中，具象化宣諭了教理的殊勝。這些符號與技術之間的互動，本質上反映了佛教教理體系與各地文化、技術的交流互鑒，並在的過程中，逐步走向「相即互攝」的融合形態。這種現象可見於貴霜帝國的錢幣³⁹⁸、粟特商人的活動及敦煌藏經洞的文書等遺存史記中獲得印證，展示了這種交流中具有的跨地域、跨文化之特點。

這種跨域互動往往轉化為具象形態，通常以實物類的藝術品呈現，而此也同時成為理念傳播的重要載體。如大理國(937-1253)時期的《張勝溫畫卷》，是採用了中原的水墨技法，來繪製的密教壇城³⁹⁹；又如造於明代永樂年間(1403-1424)，至今仍珍藏於北京大鐘寺的華嚴鐘，其身上鑄刻有密教經咒與曼荼羅等圖案，契合著「一音圓教」的教理精神⁴⁰⁰。從這些文物中，可以看到技術工藝與宗教信仰的深度融合，同時也傳遞了藏傳與漢傳兩大佛教傳承之間的互動，特別是華嚴鐘的澆鑄，更多了煉金這一技術媒介。當這種往來延續到藏地，又影響了「伏藏」及藏醫「佐太」煉製術⁴⁰¹等傳統。在技術經驗和實踐智慧互換迭進中，顯示了佛教與煉金在跨宗教、跨文化背景下的協同發展。

總之，煉金術與佛教修行的相互影響，不僅重塑了佛教表達世界觀的方式，也證明了跨領域的知識互動，是有助於更全面且直觀地詮釋教理。又從歷史的宣示中顯示，不同認知體系在實踐中經過磨合，最終完成調適之際，正是理論被更完善的時刻。

3. 影響教育

佛陀以煉金術為佈道媒介，這一選擇絕非偶然，而是源於對物質轉化原理的深刻認知，如金從鑛出，被指向復見本性等比類關聯，開創了貫穿物質與精神的獨特認知方式。但是更進一步來看，在公元前 6 世紀的印度次大陸上，多文明知識體系相互間的交流，相互滲透中，不斷延伸發展，從現有的考古證據以及文獻記載來看，都顯示出物質提純與精神升華始終保持著同步並進的關係，這種共生性為佛教的煉金隱喻提供了天然資源。並且，正處同期的古埃及托勒密王朝時期的煉金思維模式與佛陀言教形成了跨域呼應，共同反映出轉化與覺醒的意識。

³⁹⁷ 齊東方，《唐代金銀器研究》（北京：文物出版社，1999 年），頁 278-293。

³⁹⁸ B.N. Puri, *The Kushanas*, (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1965), pp. 134-150.

³⁹⁹ 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（臺北：國立故宮博物院，1982 年），頁 89-92。

⁴⁰⁰ 於弢，〈從華嚴鐘看華嚴宗與密教的關係〉，《中國曆史文物》第 2 期（2003 年 4 月），頁 44-46。

⁴⁰¹ 李啓生 整理，《藏醫藥經典文獻彙編：佐太煉製術與臨床應用》（北京：民族出版社，2018 年），頁 45-58。

此外值得注意的是，佛陀時代的印度賦予了煉金獨特的社會地位。金匠家族將金屬提純與心性修持相結合，為佛陀提供了「金礦喻」、「熔爐喻」等生活素材，又從金師熔煉、金出礦喻等解釋業力、本性、煩惱垢染等，使抽象概念獲得了具象承載，這種創新轉化，不僅與煉金術的技術實驗形成共振，更重構了印度傳統的「物質——精神」的類比系統。這種將之作為核心喻體的具體做法，當世尊以「金匠提煉真金」來喻指行者需要通過實修，來層層淨化身心，並將僧侶的實修細化為煉金工序，然後對應到特定修行項目，使物理操作升華為心靈修持，提煉結晶轉化為修行證果，這種次第修行的對應方式，與宗下的十地修行理論中，地地對應有煉金喻相契合，最終構建起「心識冶煉說」的理論基礎。

隨著佛陀遊化範圍遍及恆河兩岸，佛教傳播範圍持續擴展。在此過程中，煉金喻的形態隨地區不同，呈現亦不同。如在印度，煉金喻從「冶金技術」到「法義淬煉」的初期轉譯，到密教時期的身心修煉與儀式實踐轉化，再到中世紀衰落期的多元影響，其中的演變軌跡恰與佛教本土化進程同步。而到了中原腹地，在中國化進程中，煉金喻經歷了依附道家方術的技術與象徵融合；還參與到佛教的中國化過程，從修行方法、實踐體系、教義詮釋等不同層面切入，進一步解構了更深層的隱喻內涵，並與佛教各宗派在或理念特色、或修法特質、或義理特點等不同位面相結合，在展開比類中，建立起彼此共構的對應關係。在此基礎之上，隨應用角度不同，各宗派發展出獨特且專屬的煉金隱喻體系，但共同圍繞於佛性本具、煉祛煩惱的核心宗旨，呈現出百家爭鳴的局面。如在華嚴宗，煉金喻被喻指漸修實踐體系，分作十小喻，與十個地階逐一對應，以十小喻對應十個工序環節，並形成了「地階主修特色——工序操作特點」相呼應的十重喻這種隱喻體系，而此也是本文今下研究之重點；又淨土宗則以「煮砂為飯，經劫難成」⁴⁰²的虛妄不實，勸諭行者歇妄捨虛，發上品心，直趣淨土；這種批判為外道法的觀點，禪宗亦有類似之表，但更強調是違背了「心外無物」和「即心即佛」的宗旨⁴⁰³，在作為負面典型進行批判的同時，也吸取其「轉化」之義，以喻釋心性修煉⁴⁰⁴；此喻義也被唯識宗用於表「轉識成智」，以論證其所強調的「阿賴耶識」⁴⁰⁵；再如三論宗常取金剛義，以喻破我執，證無上⁴⁰⁶；

⁴⁰² 《寶王三昧念佛直指》，CBETA, T47, no. 1974, p. 357c15-16。

⁴⁰³ 《大乘止觀法門》：「若本無解等之性者，設復熏之德用，終不顯現也。如是真金，本有器朴之性，乃至具有成器精妙之性。但未得椎鍛而加，故器朴等用不現；後加以鉗椎朴器成器次第現也。若金本無朴器成器之性者，設使加以功力，朴用成用終難顯現。」(CBETA, T46, no. 1924, p. 646b12-18)。

⁴⁰⁴ 《首楞嚴經義海》：「迷方空華，則始終元；無金之與，燒鍊方現」(CBETA, P168, no. 1581, p. 466a10)。

⁴⁰⁵ 《大乘起信論疏略》：「譬如泥團、微塵，非異、非不異；金莊嚴具，亦復如是。若泥團、微塵異者，非彼所成，而實彼成，是故非異；若不異者，泥團、微塵應無差別。如是轉識、

乃至在密宗，從前文提及的「佐太」製作衍生的應用形態中體現。是謂間接影響了宗派判教，同時也重塑了自身的宗教價值；此外，此金喻雖未直接影響到儒家的核心價值體系，但被部分士大夫階層運用並引入後，形成了「修心養生，延年益壽」等理念，並開演出系列養生保健法，其中所蘊含「精煉轉化」的象徵，契同煉金喻的核心，貫通了理念與實踐。最終，在宋元以後的儒、釋、道三教合流中，協調出「以儒家為體，以道釋為用」的綜合形式，並應用於如禮法等場景⁴⁰⁷，從側面打破了宗教專用的固有認知，逐步走向人間，擴展到社會倫理、文學藝術、日常生活等多面向。

這些在文化熔鑄過程中，出現地種種障礙，實則揭開了宗教傳播的本質，也就是說異質文化基因唯有熔鑄到本土精神中，方能綿延發展；與漢地的輾轉艱難相對，在佛教密宗進入藏區後，雖然也經歷了與苯教的碰撞，卻在對抗中形成獨特的融合機制，譬如保留苯教山神祭祀等民間儀軌，同時將佛教煉金喻中包含的物質轉化技術，被納入宗教實踐體系，又在政教合一的影響下，寺院壟斷冶金、「佐太」製作等，又將冶金、醫學等技藝轉化為「五明學」教育內容，如是種種都在表明佛教義理與生產技術，被整合為統一的教化體系，最終佛教信仰遍佈整個雪域高原。

從煉金喻的跨地域發展中，可見在本質上是佛教以物質實踐傳遞精神理念的獨特智慧，既見證了「即技術即法門」的實踐智慧，還揭示了「化術為道」的嬗變理念。

4. 影響多元

佛教的煉金喻與其他宗教中的金喻相比，雖然在符號對應的象徵性上，存在著差異性，但在跨文化過程中，特別是與道教煉丹術、西方煉金術展開的互動中，卻往往借用同一符號來完成轉譯，又在這個過程中發生著持續的相融並存。而就佛教內來看，這個金喻在漢傳佛教與藏密的呈現上，是既有差異又有相似。看似矛盾，但實則卻存在著互補，旨在共同深化「即煩惱即菩提」的實踐內涵。

隨著文明的演進，特別是進入 19 世紀以後，煉金喻在全球化發展中，佔據著越來越重要的地位。尤其是受到西方科學的影響後，煉金喻作為橋接理性與靈性的媒介，淡化了過往從宗教哲思衍生的神秘性，被放置在科學的觀察下，以傳遞知識和揭示心性的類比法，是謂「科學式隱喻」；又受戰後消費主義的引導，在宣傳快速成功等中，展現了功利化傾向；而今在科技的帶動下，進入

藏識真相；若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，而自真相實不滅，是故非自真相滅，但業相滅」(CBETA, X45, no. 765, p. 450c12-17)。

⁴⁰⁶ 《大般涅槃經》：「金剛無能壞者，而能破壞一切之物」(CBETA, T12, no. 374, p. 418b9-10)。

⁴⁰⁷ 范旭艷，《和會三教：劉沅與晚清儒學的轉變》（香港：香港浸會大學哲學博士論文，2017 年），頁 249-252。

到數字時代，在資訊與數位文化的重新賦意下，不再僅是依託化學或宗教領域發生隱喻，而是擴展到對 AI 人工智能與虛擬環境中，成為解析「煉化與轉化」關係的象徵性語言，如人工智能處理海量數據時，所反映的提取方式、預測能力、整合智慧等，這同時也推動了「技術神聖化」的風潮。在這些「新生」與「傳統」的交疊中，也推動了佛教教理、教義在當代，以人間佛教、網絡平台等新的傳播形式，同時也引發了教界對於這些新科技的反思與辨正。

隨著時代的發展，如何在新時代繼續發揮煉金「喻」的積極作用，既延續其對物質本源的探索，同時又使其更貼合當代社會大眾的訴求。而從佛教看，在維護教義的完整性、教理的傳統性及教育的純粹性，這三點的基礎上，如何與外來文明或新生文化展開能增益互補的往來，是為當今佛教弘傳者需深究的重要課題。

第二節 佛教的「金」喻

佛教對「金」的推崇首先源於其物質屬性，即不朽性（不生鏽）、延展性（可塑性）、光澤性（威儀象徵）。如《長阿含經》記載佛陀就涅槃後的安奉事宜，曾咐囑阿難應效法轉輪王葬法時，曾提到「內身金棺」⁴⁰⁸，而《起世經》中更細說為「復以金棺，內銀槨中」⁴⁰⁹，最後的起塔懸幡來做供奉舍利，而其中目的是為令眾生「思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天」⁴¹⁰，而之所以取金棺銀槨供養舍利，或正是源於此傳統認識，將金銀視作「神聖載體」，象徵佛陀超越生、滅的法身，尤其在印度傳統認知中。所以在後來的佛教藝術中，衍生出以金箔裝飾佛塔與舍利容器的傳統。而到了大乘佛教興起，金逐漸脫離物質性，成為「佛性」的終極隱喻。如《大乘密嚴經》云及「心性本淨不可思議，是諸如來微妙之藏，如金在礦」⁴¹¹，是中將金礦喻煩惱障礙，金體喻清淨本覺，眾生雖被煩惱礦所困囿，但佛性本金，不生不滅；而所謂修證，如錘煉礦石而取真金之過程，修證之證，如礦石齏粉，金質顯現，是謂透過修習戒、定、慧令煩惱殆盡，從而明心見性。此喻從礦石與真金互依，煩惱與菩提互立中，彰顯了華嚴「相即互入」的緣起法界觀。

此隱喻系統與印度傳統的「金胎說」(Hiraṇyagarbha)形成張力，婆羅門教視金胎為宇宙本源，佛教則以「緣起性空」解構其本體性，使金喻從宇宙論轉向心性論。例如《楞伽經》批判外道「執金為實」，強調「金性本空，隨工匠緣成諸器相」，奠定大乘金喻的辯證基調。

一、解說喻意

⁴⁰⁸ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 20a28-29。

⁴⁰⁹ 《起世因本經》，CBETA, no. 25, p. 375b20-21。

⁴¹⁰ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 20b10-11。

⁴¹¹ 《大乘密嚴經》，CBETA, T16, no. 681, p. 727b12-14。

佛教經論中「鍊」「煉」「練」三字雖形異而義通，皆圍繞「鍛冶提純」之核心，展現「去雜顯真」的修證內涵，具體可從三維度釐清。

1. 廣泛用「煉」

「煉」從火旁，梵文「tapas」，意指苦行，傳遞出隱含的雙重暴力性——「灼燒」與「苦修」，印度傳統苦行常以自焚式淨化追求解脫，如《奧義書》記載修行者「以火焚身求梵我合一」，這種火焚之儀，並不全表現為直接以火燒身，更多的是凸顯在刻意悖逆生理反應，人為製造內心的劇烈痛苦，並且是長期處在苦中，認為忍受人間極苦，如此便能激發出淨化生命的強大力量，然後就能得到梵天之樂，這種形態的苦行，除了印度廣泛存在，在世界其他地區也是普遍存在的。佛陀昔成道前，亦有六年實踐苦行，但最終了悟「知此非真道，棄捨所習行」⁴¹²，並且得出「今我所行非正智非正見，不能至無上菩提」⁴¹³，並在未來說法中，無數次呵斥「苦行穢汙法」⁴¹⁴、「為下賤業」⁴¹⁵等，乃至在後來宣教時，數數說八聖道，成立僧團，又以四依法安僧，並示現隨緣應供等別法，後來調達分裂佛教，復辟重於苦行，佛直斥「五法非法、非毘尼，非是佛教」⁴¹⁶，故而從此也可窺探到，佛教典籍中，如《中部經典》中有煉金師燒爐煅金，「以火鍛冶、銷熔雜質」⁴¹⁷，所傳達「煉」意，一定是區隔於外道的磨煉。

此或可從《法華》的「三界火宅」喻⁴¹⁸中得見對暴力磨煉的智轉。在喻中，火也不再充當懲罰工具，而是覺醒催化劑；「三界」是所執眾生的安質處；所焚毀的無明大屋，正是眾生執著的對境，反映出在修證過程中，用智慧火主動銷熔煩惱，折伏我執，而此「無明」，正是前所提及的「雜質」主體，亦是我執造就者，更是輪迴根源，亦如《華嚴》的「令一切眾生具智慧火」⁴¹⁹，是火象徵著般若智慧，能焚盡眾生無明；故如《阿含》所言：

數數足火熟煉令淨。⁴²⁰

是藉鍊金師反覆煅燒金屬，使其清淨的煉金活動，來喻指比丘在借假修真的過程中，修清淨身舍，並由此漸趨向定境，入涅槃解脫；而對應為菩薩時，此火

⁴¹² 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 167a17。

⁴¹³ 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，CBETA, T24, no. 1450, p. 120c14-15。

⁴¹⁴ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 128a14。

⁴¹⁵ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 442a12。

⁴¹⁶ 《四分律》，CBETA, T22, no. 1428, p. 909b25。

⁴¹⁷ 《中部經典》，CBETA, N12, no. 5, p. 253a2-3。

⁴¹⁸ 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 13b4-18。

⁴¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 512b23-24。

⁴²⁰ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 691c13-14。

更升華為建立在饒益有情為大背景下，從菩提處立意，以「煩惱薪」⁴²¹為般若慧火的能量源，在漸次煅燒中，熔斷「見思惑、塵沙惑、無明惑」等垢穢結使，復本心源，證入無上，是此體現了「數數」；而在「火宅喻」中之火，雖然猛烈焚毀三界之宅，但卻以逼之相，促使眾生從沉迷三界欲樂中驚醒，急急奔出，是以壞相顯真性，成就反超三界的破障之焰。

故在此中，還得知燒金，非一把火能功成，若欲得到最足純金，必需歷經多番努力，以此喻提醒行者修行，非一發心，便能功成，也非行一善事，則直抵淨地，以破驕慢、懈怠等心，另在中道心境下，「精勤不息，便能發生一切智火」⁴²²地行持六度、十善等種種增勝法。復從果相望，金性本淨，只是垢藏，說明這種精煉打磨，是功成有望的，所以鼓勵行者「足火」前衝，「數數」必得轉淨圓滿，如樹上鮮葉，雖發芽，但不一定符合採摘標準，但繼續沐陽光雨露，過後必然達標；次之則是從鑛石本身來說，粗垢猶如礪石，喻指身見、邊見等根本煩惱《楞嚴經·貫攝》中以打鐵為喻，指出「粗垢先落，及賢劫初。即迴向真乘」⁴²³；而由貪、嗔、癡等現行煩惱所集結的「塵沙細惑」⁴²⁴，如葉尖露水，晨曦薄霧般，雖日曬風吹，即可散去，但因逐境而生，心隨境轉等因素，導致呈現極為細密，常被忽略，故此展現隨垢粗細，分別用功對治，亦如烹煮佳餚。粗重者，塊大厚實，需長時間耐心，文火慢燉，方出滋味；細膩者，絲條薄片，猛火快炒，顛鍋揚勺，旋即出餐。此中差別功夫，既契同主客不二之體——即煩惱即菩提，亦從彰顯關機設教，應機化導。真金本性，終在漸次打磨中，朗然顯現，涅槃非從外得，乃是行必證性的智慧除垢，更呼應了前火宅喻中的中道理路，煉金之火從外道的肉體毀滅，轉向心識熔爐。這種漸修規則，還體現在《雜阿含》的「煉金五段」⁴²⁵喻。

修行階段	斷除內容	煉金比喻	成果
斷粗重煩惱	惡業、邪見、根本煩惱（貪嗔癡）	去除大石塊、硬塊	基礎清淨，煩惱止息
斷次粗垢	貪欲、嗔恨、害人之心	篩除粗沙礫	心漸平穩，減少外擾
斷細微執著	親友執念、人群攀緣、求福享樂	過濾細沙、黑土	心無世俗牽掛，更純淨
超善惡分別	對善法的執著（如功德相）	高溫冶煉去雜色	心無分別，純一無雜
究竟成就	修深定，離造作，盡除煩惱	純金柔軟，隨意塑形	自在解脫，無漏寂靜

⁴²¹ 《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no. 159, p. 303c5。

⁴²² 《大乘理趣六波羅蜜多經》，CBETA, T08, no. 261, p. 900b25-26。

⁴²³ 《楞嚴經貫攝》，CBETA, X15, no. 303, p. 453a13-14。

⁴²⁴ 《梵網經·順珠》，CBETA, X39, no. 699, p. 18b21。

⁴²⁵ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341b26-c14。

從斷除粗重煩惱（如惡業邪見，喻淘去金石）起始，次第淨化細微執著（欲害覺、親裡生天等念，如篩沙濾土），乃至超越善法分別（除執功德相，似高溫除雜），終至心性如純金般柔軟無礙，不為有漏所縛。此「煉」之過程，層層剝落染汙，顯明修行須依嚴密次第，由外而內、自粗至細，終證無漏寂靜，體現小乘重實修、循序斷障的解脫道特色。這種細細調整，亦如道家丹術對丹爐的掌控。

此外還進一步將「煉」與「金剛慧」緊密關聯，如《影響集》中所說。

假陳幻焰指頭，煅煉金剛智性；慧光晃耀，裂邪見之網羅；妙觀圓通，破重陰之區宇；罪愆消滅，早悟圓頓上乘；修證齊融，直入毗盧性海。

426

從中照見此「金剛慧」非世間鋒利所能及，而是能斷一切無明堅執的無分別智，如金剛石能劃破一切堅物，菩薩以「無礙慧」觀照諸法實相，燒盡「人我執、法我執」之種子，既奠定「慧火煉心」的基本框架，如印順法師所指出「先除三惡業；次除三惡尋；再去三細尋；再去善法尋；最後心極光淨，三摩地寂靜微妙，得六通自在」⁴²⁷的修證順序；又從中傳達了區隔於世間冶金的物理祛雜，而是「從根本識處，斷除雜染勢用」的智慧斷障，《百丈清規證義記》中指出：

如金爐煉金，鉛汞不存。⁴²⁸

則將「火」既能摧毀雜質，是謂斷煩惱現行；又從煉金去鏽，金性不變而光色益顯中，傳遞能如證本性一般，顯發本質，也深刻呼應著「煩惱本空，覺性本有」的根本教義。更在以無分別智，燒盡無明種子中，盡顯斷障是為精神解脫的根本目的。從離世間愛樂的戲論中，隱射了「煉」中所蘊含「逆緣成道」的辯證智慧。如《大智度論》中舉「被罵打如煉金」⁴²⁹為例證，從觀「他人惡語如爐火」中，將本性真金丟到榮辱毀譽的激情逆境中，磨礪心行，是為「反助菩薩忍辱波羅蜜增長」，透過忍耐燒灼，外在雜質漸熔，真性自然顯發。此與世俗煉金「避雜求純」不同，不僅是積極正面煩惱，還嘗試轉「煩惱為修證資糧」，這種轉變，正是佛子超越之所在。如《法華經·玄贊攝釋》所詮解「塵勞之垢……如來之體」⁴³⁰，火煉之際，正是「煩惱與菩提」照面之時，並非滅煩惱而能證菩提，煩惱亦是法界變現，故而於煩惱現前處，正為離「塵垢」最佳之時，也是離不動智最近所在。也是大別於道家「三昧真火」的關鍵之處，

⁴²⁶ 《影響集》，CBETA, X62, no. 1209, p. 821c16-19。

⁴²⁷ 《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 276a8-9。

⁴²⁸ 《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 414b2。

⁴²⁹ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 167b2-5。

⁴³⁰ 《法華經·玄贊攝釋》，CBETA, X34, no. 636, p. 121a22。

其常將「真火」視為丹田能量，煉化則是能量的流轉，如「煉精化氣」成就陽神；雖然如前所探知內丹術有吸納佛教心性論元素，但「心腎交媾生真火」的理念仍為主流，其中預設氣脈實體，執著能量實體，從本源上迥異於佛教的煉金全修於內。

再看《楞嚴經·要解》中所指出的「煉金石還丹之類，化骨易形」⁴³¹，則巧妙勾勒出一喻之中，包含了佛教之修與道家煉丹之術——從表面觀之，似在探討教外丹術從改變肉身凡胎而升仙位，從而實現「煉丹長生」的願景；但實質上，是佛教藉此耦合之表像，傳遞超越內在之本質。其中的「化骨」，非求肉體永固，而是喻指「轉化我執之骨」；此「易形」，也非化精變身，而是「轉凡夫心識為聖者智體」的破除凡夫相，亦如經中所雲「遊行仙」雖執著「煉金石還丹」。然佛教假其名相，轉譯密意，直指煉心要旨，於外丹術語中熔鑄離幻即真之修證次第，所謂「煉」者，非煉金石之相，乃煉盡能所二元分別執著之垢，證得人法二空之實相，是謂真實煉心。於所銷熔「能、所二執」後，證得「身心如幻」。從而將「技術之煉」升華為「心識轉依」的樞紐。

此與《大般若經》中的「如鍛金師燒鍊金璞，既得精熟秤量無動」⁴³²相呼應。其中「精熟」，也非指金體的重量有所增加，而是喻指「心識調柔，於諸境中不動搖」的融入法界，如菩薩「住於般若波羅蜜，不為世間八風所動」，是故以「火煉」象徵「脫胎換骨」的證道境界，顯示「煉」之義已從技術層面升華為「轉識成智」的修證樞紐。

因而，「煉」之一字，為佛借用，遍灑諸經典籍，已然從技術層的「火鍛去雜」之法，嬗變為精神修證的「智火焚執」，再升華為「煩惱即菩提」的圓融妙觀，充分展現了不離世間鍛冶之象，卻超越物質局限，直指「心識淨化」的核心，實為佛教對世間術語的「哲學提煉」。其義理演進軌跡，恰如金之歷火，初見雜質銷熔之相，次悟本性不變之體，終達「運用自在」之境，為後世修證者開示「以火鍊心，心心無礙」的實踐坦途。

2. 柔性表「練」

從糸旁，「絲縷牽引、漸次調柔」之義，與「煉」之剛烈火鍛不同，側重修證歷程的綿密細膩，如絲線穿針般縝密有序，體現「漸除習氣、細調心識」的修行特質。《探玄記》謂：

練金所況，金體喻證。⁴³³

是將金的本性，比類如眾生本具之佛性，雜質猶如客塵煩惱，練金師「細細去

⁴³¹ 《楞嚴經·要解》，CBETA, X11, no. 270, p. 864b10。

⁴³² 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 970b1-2。

⁴³³ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 282c29。

雜、層層提純」的過程，恰如菩薩「從初發心至等覺位，漸次清淨智慧」的綿長履歷。此「練」不同於前的劇烈銷熔，而是如瓦罐煲湯，需用文火慢燉，最終使雜質漸次析出，體現佛教修證「長養善根，積累資糧」的根本特質。以練金師細緻去雜操作，喻指菩薩智慧漸次清淨，體現修證過程的綿密。

而在《大智度論》中，世尊以「大乘深利智，如練金剛慧」⁴³⁴，喻指菩薩行，將「般若波羅蜜」與練金過程相結合，更為凸顯智慧修證的綿密性。從此處之「練」，非單純指執火而鍛，更指向以智慧觀照，對諸法因緣的生滅法則，展開細細審察，就像練金師以觀察金屬熔解時的色澤變化，用於判斷雜質淨化程度，菩薩於「聞、思、修」三學中次第增進，如在聞法階段，初聞法要之際，如「粗煉去礦」，大破無明蓋障；漸進到思維階段，在深思義理中，如「細磨去沙」，剔除邪見，匡正偏執，樹立正見正念等八正道，澄清煩惱；終至觀行階段，在實修中，「調柔成型」，證入「諸法無生」的實相境界。

此過程與《雜阿含經》中的「煉金五段」遙相呼應，更與《瑜伽論·記》所解「性調善者，煩惱已盡習氣亦除，如巧練金極調善故」⁴³⁵交相呼應，共彰一理，即唯有長期反覆調練心識，善根方能成熟為堪用之法器，成就自利、利他之行，如練金需經多層淨化，般若智慧亦需在三學中歷練，最終達至「心性調柔、應機施教」的圓滿境界。。

因此，可見此兩字從相對性的層面來看，略有側重，故今沿不同維度，嘗試比對分析。

對照維度		「煉」	「練」
核心概念		智火銷熔，頓斷無明	漸次調柔，長養功德
修法解析		以定攝心，斷除無明，垢染焚盡，直契本性。	以慧調柔，觀照漸修，累積功德，圓滿覺性。
修行方法		初地初見道，如猛火熔金，智火燒諸惑，無別證聖性。	長劫修妙行，似文火煅燒，數數積福慧，漸漸圓滿道。
象徵物		猛火煅金	文火煉汞
火候類型		武火：短時高溫，頓破無明	文火：持續低溫，對治俱生習氣
經典依據		《解深密經》：「如煉金法陶煉其心，永害一切相羶重」	《瑜伽師地論》：「數數修習，令心柔軟，如工練金」
終極目標		截斷生死流轉（「金剛喻定」破末那識）	成就利他妙用（「大悲水」潤澤眾生）
華嚴	定位	屬「圓頓門」：強調法界無礙（如善財一參即具五十三	屬「行布門」：突顯階次差異（如十地斷證分明）

⁴³⁴ 《佛說大般泥洹經》，CBETA, T12, no. 376, p. 885b3-5。

⁴³⁵ 《瑜伽論·記》，CBETA, no. 1828, p. 706a19-20。

教義		參功德)	
	分析	強調功德圓，更望福慧融。 圓融通法界，無礙圓融門。	重斷證次第，所修數數清。 契合行布門，階次層層明。
對治煩惱	特性	針對「分別起」煩惱（如邪見、我執），須智火猛斷	對治「俱生起」習氣（如細微貪瞋），需悲水長潤
	解析	煉字火字旁，從火威武相。 煩惱粗猛烈，智火猛治忙。	練字絲為伴，掩映綿密觀。 治微細貪等，文火慢燉爛。
時空差異	展現	剎那成就（「初心即攝究竟位」）	三祇圓滿（「初發心時便成正覺，然後修行」）
	解析	智火斷根本無明， 體現初心即究竟。 一斷一了一頓超。	歷劫修淨業，已發菩提心， 修滿多分法，三祇初圓滿。
煉金術	工序	煅燒(Agni-pāka)	淬火(Dhauti)
	操作	高溫氧化去除硫砷雜質	反覆退火消除金屬脆性
五十三參	對象	如參遍行外道，直破法執	如參海雲比丘，深觀海印三昧
	解析	對治粗重煩惱為主，直破頓超當下的頓超型善知識	調伏微細習氣，漸修觀行，數數引導，溫潤澤被的漸修型善知識
現代詮釋		「直指人心」當下超越	人間佛教「菩薩道」的社會實踐

是中可見，「練」以婉約之姿，別於「煉」的勇猛剛烈，還體現在更強調「過程的連續性」中，如「點慧鍛金、銀師……，於時時間燒練金銀，令其棄捨一切垢穢」⁴³⁶，此「時時間」即表達了「相續不斷、節節轉進」的意象，如菩薩在十地修行中，從初「歡喜地」，斷異生性；爾後入到第二「離垢地」，清淨戒垢；再升三地，「發光地」照除定障，如是層層躍升，直到法雲地，攬勝佛境。可見，每一地皆非忽而頓成，而是含融了「細細調練，如絲線穿珠，漸次成就」的實修竅訣。此在唯識學派的「種子熏習」理論中，獲得了更為深層的詮釋。

由如來性調善者，二障習亡。如巧練金，極調善故。由識機性，故於所調有善方便。⁴³⁷

是中展現了心識的內在轉化機制。其主要表現在對於雜染，並非藉助外力強制剔除，而是從三慧的修持中，生起的現行力，繼而滲透阿賴耶識，從內轉換，如前提提取純淨汞時，溫度達到，雜元素也自然溶解，清淨心性自然顯出，並在

⁴³⁶ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 459b3-5。

⁴³⁷ 《成唯識論·演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 813c22-24。

因緣調和中，越發純透，如此漸次顯發，正如《攝大乘論·釋》的「金藏土譬，雜土隨火銷熔，金性本自具足」⁴³⁸所詮釋，此並非斷滅形態下的雜染分離，而是「種子功能轉變」的內在重構；還展現了主動受鍊，積極轉變——在智慧觀照中啟動「本有無漏種」之如來藏，這中間的潛能，映照在「熏習非異時，種子自類相生」中，在熏習代言鍊中，展現出人為的調控，使本具金性被喚醒，如人醉酒，顛倒妄想，令其酒醒，不復狂亂，這種靠自力淨化的操作中，展現出自發淨化的力用，傳達出非善、惡對立的線性增減觀；此外還展現了終極旨歸——「轉依」，匯合成捨離依他起性中，虛妄分別的雜染分，證得圓成實相的清淨分，使心識如純金調柔，兼具「隨緣應世」之妙用，以及「真如寂照」的本體，超越淺層道德敘事，直指唯識「轉識成智」的嚴密心性重構邏輯。

故而，「鍊心」猶如「淨種熏習」，通過「聞所成慧、思所成慧、修所成慧」三番漸次，如春蠶吐絲，層層繭成；在綿密細膩的覺照中，不斷薰染阿賴耶識中的雜染種子，在「有漏種子漸弱，無漏種子漸強」之時，「心識雜質漸次析出，本覺光明漸次顯發」，最終實現心性調柔，自度之時，亦能任運度生，是為「鍊」之一字所蘊含的「漸進」轉化智慧。

3. 含金通「鍊」

通「鍊」之時，一字之中，全是妙哉，妙在既非「煉」，湧動澎湃；又非「鍊」，綿密悠長；妙在蘊含「金性本淨，雜垢可除」的本體論義，由此義中，所直指「眾生本具佛性」的核心教義，盡顯如如不動之態，更是妙哉。故至此時，徹知此三字輪顯三藏，此並非是書寫上的通假方便，而是譯經家們為盡展「諸法實相」的權巧施設，還傳達了離塵出俗的智慧顯相——世俗煉金，求外相之變，謀財富之增，而佛門「鍊心」，歸宗常住真心——正是此字精妙方所。

誠如《華嚴經·談玄抉擇》中所歎「煉金，砂兮，漸漸成金」⁴³⁹，道盡了眾生心，如金在鑛，雜質傾覆，不見不聞，但非失去，如寶珠落入塵埃，此深意又暗合《圓覺》所說「金非銷有，既已成金，不重為鑛」⁴⁴⁰之妙旨，隱喻眾生「本具如來藏，煩惱客塵暫覆」，強調本來清淨的同時，更深刻地指向了金本質的不變性，並以此象徵眾生本具的佛性常住，而修鍊，旨在掃塵除垢，自然顯發，而非創造，是為「如來藏者，諸法實相」。

因此，鍊、煉二字雖然具體用法不同——前者為處置的對象，存在不究竟的意象；後者乃解決的工具，通達無礙究竟——，但其共性如《一切經音義》所揭示，顯現為古字互通，皆從金火⁴⁴¹，表鍛冶顯性。從中彰顯了「理事圓融」的妙諦，當「金」象徵真如、佛性這樣的不變之體，「火」則表能轉的智慧、

⁴³⁸ 《攝大乘論·釋》，CBETA, T31, no. 1595, p. 193b2-4。

⁴³⁹ 《華嚴經·談玄抉擇》，CBETA, X08, no. 235, p. 60a16。

⁴⁴⁰ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，CBETA, T17, no. 842, p. 915c17-18。

⁴⁴¹ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 395c7。

修證之用，彼此圓通不二，成就「鍊心」之義。如《楞伽經》「心如工畫師，能畫諸世間」，心的「畫師性」本自具足，煩惱如畫筆雜色，修證如「洗淨畫筆」，顯發本有之「工巧明」，而非重新學會作畫。所以三字雖異，義理統一於「去雜顯真」，將世間技術術語轉化為「心性本淨，煉修顯發」的宗教哲學。

二、思維轉化

佛教借煉金之象，完成三重思維轉化。

1. 「金」「心」升華

世間煉金術的階段性，無論中西皆緊扣物質提純這一核心。西方講求「黑化——白化——紅化」三階段，猶如將金屬投入坩堝，經腐蝕、淨化、顯光的洗禮；中國外丹術以「九轉還丹」為綱，鉛汞在鼎爐中，經歷九次煅燒與淬鍊，每轉皆獲得「質」的躍升；印度煉金術更發展出「汞十八重淨化」，將礦物提純與軀體脈輪的淨化節律緊密綁定。這些實踐的核心，無不是對「賤金屬向貴金屬」的層級征服，追求某種可見、可觸的「完成狀態」——哲人石、長生藥、純金，皆為此種目標的具體化。

這種哲思到了佛教中，「物質去雜」為目的的技術實踐，被移植到心靈修證領域，構建「心識垢染」的層次斷除體系。此種轉化，非簡單類比，而是對冶煉哲學的徹底顛覆。又通過《楞伽經》的「七種自性」批判，從集自性，性自性，相自性，大種自性，因自性，緣自性，成自性⁴⁴²等認知積習，猶如金礦中的雜質，縈繞心識而形成執著。更進一步者，佛教連「懸置主體」的執著也一併熔解，這恰似鐵匠鍛劍，若執著「我是鍛造者」，便落入新一重我執的迷網。這種徹底性，讓佛教的心識冶煉超越了現象學的「純粹意識」還原，直抵「能所雙亡」的真空境界，即是連「能觀」與「所觀」的二元架構一同銷熔，而非對「觀察者」的意識進行改良。

這種突破鮮明地映照出心理學的局限。如榮格的「個體化」理論，雖以煉金術為原型，將潛意識整合比作「金屬提純」，卻始終預設「自我」為整合主體。其「阿尼瑪/阿尼姆斯」的融合模型，就像煉金術士在調和陰、陽疏汞，終究需要「個體」作為承載者。佛教則以「五蘊無我」作釜底抽薪，將「整合者」本身也納入緣起假名。正如金匠最終需捨棄熔爐，行者亦須在「心識冶煉」完成時，連「能所雙亡」的覺照也一併消融，方證「火滅金成」的究竟涅槃。

世間煉金與心理學的「主體執守」，恰反襯佛教心識冶煉的顛覆性。當代認知科學發現，大腦並無「中央控制台」，這與佛教「無我」的實修體證不謀而合。現象學試圖通過懸置接近「純粹」，卻始終困在語言的囚籠；佛教則在

⁴⁴² 《大乘入楞伽經》，CBETA, T16, no. 672, p. 593c10-11。

「階位實修」中，層層剝落認知框架。如初地斷「我執礦渣」、五地融「法執硫汞」、八地證「無作真金」，使「冶煉」既是方法論，更是本體論的革新。此種徹底性，不但推動心識冶煉不斷地技術升級，更是對人類認知根基的爆破重建。

「對境練心」的極致辯證在實踐層面全面釋放了差異。體現在當現象學家透過「本質直觀」建構意義世界，佛教行者卻在《中論》「八不」——「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」⁴⁴³中，鍛造「不立一法」的覺性。

對境	世間哲學立場	佛家「八不」破立義
生滅	實體論	否定自性存在
常斷	永恆論/虛無論	超越時間性執著
一異	同一性/差異性	消解主客二元結構
來出	空間方位實有論	破除「來去」自性見，直契法界本然

正如煉金師的高溫熔爐，既提純金屬，也銷毀坩堝；佛教「般若火」在焚盡煩惱的同時，也將「修證者」的概念化為灰燼。這種雙重否定，使心識冶煉成為最激進的意識改造——即對自我意識進行最徹底的解構，最完全的重塑。

2. 「單」「次」升階

佛教「金」喻的階段轉化，實質上是將世俗冶金技術的「單次提純」邏輯，升華為心性修證的「次第圓滿」體系。所謂單轉之說，源自《抱樸子》所載「一轉成丹」的煉制法。這種轉化不僅體現在教義詮釋的層面，更深刻反映佛教與中印煉金傳統的互動軌跡。

如從前章探討過的印度煉金史發展看，隨著金喻被引入佛教，得到了大量且普遍的應用。這其中印度《梨俱吠陀》中用「金胎」(Hiranyagarbha)喻指宇宙胚胎，其「金性不壞」的象徵意義，深刻影響了「心識」為肇元，「心性本淨」為核心精要的佛性論誕生——如在《大智度論》中，用金性擬象如來藏，強調了「真如隨染」⁴⁴⁴的動態淨化過程；乃至繼而還從「黃石中有金性，白石中有銀性」⁴⁴⁵，衍生對一切物中皆有本具自性的確證，以此輻射指向「一切世間法中，皆有涅槃性」⁴⁴⁶，這點被近代的太虛大師在〈譬喻〉中特做強調：

⁴⁴³ 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 1c8-10。

⁴⁴⁴ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 298b20-21。

⁴⁴⁵ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 298b20-21。

⁴⁴⁶ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 298b20-21。

金者、礦金，喻有垢真如；純金，喻無垢真如。⁴⁴⁷

而在宗下則被概括為理體不二⁴⁴⁸。中國道教外丹術的「九轉還丹」理論，則被天臺宗智顗大師吸收改造，在《金光明經·玄義》中提出「五重玄義」的次第觀行法門⁴⁴⁹。

維度	核心要義		修行對應	
釋名	解 名	金（法性不壞）	觀	空（金體）
		光（破暗智慧）	三	假（光用）
		明（解行相應）	諦	中（明不二）
辨體	中道實相為體，三德秘藏		修「一心三觀」	
	法身（金）、般若（光）、解脫（明）		一念心同觀真俗中三諦	
明宗	懺悔滅罪雙軌		實踐三階	
	理懺（觀罪性空） 事懺（儀軌對治）		誦經（金） 供燈（光） 禪觀（明）	
論用	滅三障（煩惱、業、報）、顯三智		修「六即佛」位	
	一切智、道種智、一切種智		理即佛：金性→究竟即佛：明德	
判教	圓教定位		行：「圓頓止觀」	
	金（圓融）、光（普照）、明（實相）		三諦互融（空假中不二）	

從「名、體、宗、用、教」層層剖析中，展示了「金光明」的圓融義理，使金喻從物質轉化升華為「解行並重」的修證指南。

這種次第轉化的技術基礎，源於跨文明的冶金實踐對照。如印度煉金術的「汞十八重淨化」工藝，是在每一次對汞的淨化操作，使其更趨近於純淨汞，而這種從數數行中，漸趨清淨的模式，在佛教亦有引征其原理，用於說明漸次修證之道。如《中阿含經》中佛曾親教「斷五蓋——心穢、慧羸，立心正住於四念處，修七覺支，得覺無上正盡之覺」⁴⁵⁰，所謂「七覺支」，即「念覺支寶、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、息覺支、定覺支、捨覺支寶」⁴⁵¹。

支名稱	目標	修證重點	理論依據
念覺支	憶持正法	正念恆住	「念覺支，即依聽聞正法，記憶得很熟，

⁴⁴⁷ 《第六編 法相唯識學》，CBETA, TX07, no. 6, p. b298a9-10。

⁴⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 769b15-17。

⁴⁴⁹ 《金光明經·玄義》，CBETA, T39, no. 1783, pp. 1c23-3b17。

⁴⁵⁰ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 582b16-18。

⁴⁵¹ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 493a17-19。

			正念能時刻明了現前」 ⁴⁵²
擇法覺支 (覺自性支)	抉擇 法義	智慧辨別	「覺自性支，就是擇法覺支。擇法者，謂對一切法的事理，作詳細的抉擇，……此種詳細剖解的功用，正是慧用」 ⁴⁵³
精進覺支 (覺出離支)	斷惑 出離	持續篤行	「覺出離支，就是精進覺支，就是在智慧抉擇以後，從染法障蔽中出離，而能出離的」 ⁴⁵⁴
喜覺支 (覺利益支)	證真 生喜	法喜慶悅	「覺利益支者，就是喜覺支，……在此中是說正能證真斷惑，證得向未證得的真理」 ⁴⁵⁵
息覺支 (輕安覺支)	得定 輕安	身心調柔	「得平等持心，心住一境，如發起身心輕安，就是得定了」 ⁴⁵⁶ ；「斷除身口粗重故，亦為滅除諸見煩惱故」 ⁴⁵⁷
定覺支	心住 一境	專注不動	「心則正定，盡諸有漏。如巧金師、金師弟子以生金著於爐中增火，隨時扇鞴，隨時水灑，隨時俱捨」 ⁴⁵⁸ ；「「扇鞴」是扇風而使火旺盛起來；火旺盛了，就在金上灑水；如火力恰到好處，那就維持火力。這樣的隨時扇火、隨時灑水、隨時停止，三法的運用得當，才能冶鍊成純金，可用作莊嚴等」 ⁴⁵⁹
捨覺支	平等 無住	離執自在	「七、捨：捨所緣境界時，善能覺了，捨離虛偽，不生追憶故」 ⁴⁶⁰

從這七支行法，可見是通過數數行持中，數數清淨三業，在這樣的漸次歷程中，漸圓道果，可見，這二者都是圍繞著「漸修轉化」為核心而展開，與汞淨化工藝中「數數操作、層層提純」的原理相呼應，故試將汞的淨化工序與「七覺支」修行比類而看，並嘗試更進一步將此二者對應華嚴十地階位，以顯發「從雜至純、從凡至聖」的修證邏輯。

煉金步驟	七支	核心	核心要義	十地	理論依據

⁴⁵² 《第六編 法相唯識學》，CBETA, TX08, no. 6, p. 390a9。

⁴⁵³ 《第六編 法相唯識學》，CBETA, TX08, no. 6, p. 390a11-391a1。

⁴⁵⁴ 《第六編 法相唯識學》，CBETA, TX08, no. 6, p. 391a2-3。

⁴⁵⁵ 《第六編 法相唯識學》，CBETA, TX08, no. 6, p. 391a3-4。

⁴⁵⁶ 《成佛之道》，CBETA, Y12, no. 12, p. 132a9-10。

⁴⁵⁷ 《第七編 法界圓覺學》，CBETA, TX15, no. 7, p. 2452a4-5。

⁴⁵⁸ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 342a11-13。

⁴⁵⁹ 《華雨集（三）》，CBETA, Y27, no. 27, pp. 145a12-146a2。

⁴⁶⁰ 《第七編 法界圓覺學》，CBETA, TX15, no. 7, p. 2452a6-7。

	對應	目標		對應	
熔解 (Murchana)	念~、 擇法~	破除 我執	以般若火熔 解煩惱礦石	初地	「如金師善巧鍊金，數數 入火，轉轉明淨，調柔成 就，隨意堪用」 ⁴⁶¹
研磨 (Mardana)	精進 ~、喜 ~	降伏 細惑	如杵臼研 磨，淨化貪 嗔習氣	三地	「真金善巧鍊治，稱兩不 減，轉更明淨」 ⁴⁶²
煅燒 (Dohana)	息~	禪定 淬鍊	定火焚燒無 明殘渣	五地	「如磑礪磨瑩轉更明淨」 ⁴⁶³
汞齊化 (Jarana)	定~	悲智 雙運	汞硫交融， 喻方便智與 實相慧合一	七地	「如以眾妙寶間錯莊嚴， 轉更增勝倍益光明」 ⁴⁶⁴
固化 (Rodhana)	舍~	無相 解脫	汞成固態金 剛，喻證無 生法忍	十地	「如金師以上妙金作莊嚴 具，大摩尼寶鈿廁其間， 自在天王身自服戴，其餘 人天莊嚴之具所不能及」 ⁴⁶⁵

上述「七覺支」與煉金工序的比類，乃至升華到圓教十地，從本質來說，是為佛教「以金喻心」這一傳統的微觀呈現。從早期的阿含部，到唐代的華嚴哲學，再到近代高僧的翻譯詮釋，從中可見這種類比邏輯並非孤立，並且一直傳承至今。這種「冶金技術」與「心靈修證」的深度相較，實以《雜阿含》的「數數足火冶金」⁴⁶⁶之喻為源頭——經中以「扇鞫增火、灑水調候」，對應比丘「漸斷三結、淨化三業」的歷程，確立了「漸修轉化」的核心邏輯。其後漢傳佛教的發展，則將此喻從經典譬喻向著技術與哲學這兩個維度深化。東漢採用「汞鑪金」需反覆燒灼去除汞毒，此「去雜顯純」的物理過程，被支婁迦讖譯經團隊轉化為「金身三十二相」的修行目標，要求行者如冶匠般「層層剝落八十八使」。至唐代，法藏更在《華嚴金師子章》中，從金師為喻，創造性提出「金性十玄門」，以詮釋一多相容，將冶金學的「延展性」特性，對應菩薩十地修行中「隨緣不變」的智慧昇進，使金喻徹底脫離物質層面，成為「事事無礙」的哲學載體。

⁴⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 183a24-26。

⁴⁶² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c14-15。

⁴⁶³ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b22。

⁴⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b25-26。

⁴⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416c2-4。

⁴⁶⁶ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341b26-c7。

由此可見，從阿含部的「七覺支漸修」到華嚴宗的「金性圓融」，再到近代「人間佛教」理念下的教理詮釋——如太虛大師等高僧用白話文解釋教義，除了弘宣聖教，更通過這種方式的傳法，使大眾正解佛教，而這正是構建人間佛教的基礎。這不僅展示了「金喻」始終是串聯起「淨化→轉化→圓成」這一修行路徑，更展示了從世俗技術被引入到佛教後，金喻便成為諸多教理的貼切喻示——將深奧抽象的玄旨，轉化為簡白具象的旨歸。之後此被賦上佛教智慧與實修指導的「金喻」又轉回人間，接引眾生，同出三界，共入性海，是為佛教義理與生活實踐相互貫通的獨特標誌。

佛教次第體系對世俗煉金的超越性，體現在「個體突破」到「系統轉化」的質變。其中從「個體突破」上看，佛教禪宗提出的「頓悟成佛」理念，與印度密教視「突破頂輪，與梵合一」為靈性覺醒的修行方式，雖然有著相似之處，但深剖禪宗的修行理念，尤其是所秉持的「一超直入」，更強調圍繞覺悟與超越自心。雖然達摩祖師(440-534)有云「以心傳心，不立文字」⁴⁶⁷，但這中間實需經歷「破初參、透重關、砸牢關」的三關歷練，方得開悟。⁴⁶⁸這作為禪門的下功夫處，其中所暗含的漸次悟深，可見並未完全忽略次第修證；而這恰與鑛金需通過「碎鑛、淘洗、熔鑄」三重冶煉，方轉精金，能施大用，二者從過程與結果兩方面切入，印證「轉化」之理，為佛教闡釋修行次第提供了通俗化的表法。更在此基礎上，將轉化過程進一步細化，發展出階段分明的「五道十地」等嚴密地實修體系，展現了從「個體突破」到「系統轉化」的質變。如《瑜伽師地論》將修行細化為「十七地」修法，每地皆設有「加行、正行、結行」三階段；而在《雜阿含》中，則將比丘需持續精進斷惑證真，比作金匠「反復增火鼓鑪（風箱），融液除雜」⁴⁶⁹，形象展示了修行與煉金操作在「漸進轉化」的異曲同工之妙；這種精妙呈現，更在如華嚴的十地法門中體現，從其匹配的煉金十喻，以世人熟知的冶煉過程對應修行階位，既呼應了煉金的次第淬煉特徵，又為不同根基、不同層次的行者提供了簡明扼要的修證參照，圓滿踐行了普渡群生的核心宗旨。

⁴⁶⁷ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 417c1。

⁴⁶⁸ 《御選語錄》：「如來正法眼藏，教外別傳，實有透三關之理。是真語者，是實語者，不妄語者，不誑語者。有志於道之人，則須勤參力究，由一而三，步步皆有著落，非可顛頂函胡，自欺欺人。朕既深明此事，不惜話墮，逐一指明。夫學人初登解脫之門，乍釋業繫之苦，覺山河大地、十方虛空，並皆消殞。不為從上古錐舌頭之所瞞，識得現在七尺之軀，不過地水火風。自然徹底清淨，不掛一絲，是則名為『初步破參』。前後際斷者，破本參後，乃知山者山，河者河，大地者大地，十方虛空者十方虛空，地、水、火、風者地、水、火、風，乃至無明者無明，煩惱者煩惱，色、聲、香、味、觸、法者色、聲、香、味、觸、法，盡是本分，皆是菩提。無一物非我身，無一物是我己，境智融通，色空無礙，獲大自在，常住不動，是則名為透重關，名為『大死大活』者。透重關後，家舍即在途中，途中不離家舍，明頭也合，暗頭也合。寂即是照，照即是寂；行斯住斯，體斯用斯，空斯有斯，古斯今斯。無生故長生，無滅故不滅，如斯惺惺行履，無明執著自然消落，方能踏末後一關。」(CBETA, X68, no. 1319, pp. 523c8-524a1)。

⁴⁶⁹ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341b26-c7。

這種技術化與制度化的修行方式，不僅成為僧眾個人實現「系統轉化」的基礎，也因佛強調在家居士處護持位，別於出家眾的修行位，如《行事鈔》在釋護持寺法時，提及「俗人造寺，本為求福，作出家之因，得道之緣」⁴⁷⁰，這一為在家居士量身設定的修行方式中，隱含著「深度信仰與信心（初發心）→身體力行『積累功德』（理念實踐）→福報因緣（現世福+來世因）」的轉化脈絡，呈現了以在家居士為主體，通過各種形式的供養，護持僧眾修行，推動佛教繁榮，同時由於居士群體上及王公大臣，下至普羅大眾，因此使寺院聚集了龐大的社會資源，如《唐代佛教寺院與經濟問題》中指出「唐代的佛教寺院，是貴族，是富豪，是大地主，又是大資本家，是眾所共認」⁴⁷¹，說明寺院不僅是宗教活動場所，在社會中據有重要地位；還影響到佛寺施設功德院、功德簿等制度，以方便展開組織化、系統化的高效、合理地分配管理，如書中援引《舊唐書》記載以五台山金閣寺修建之例，「鑄銅為瓦，塗金於上，照曜山谷，計錢巨億萬」⁴⁷²，還羅列了唐朝大寺的海量建築群，不僅展示了金屬冶鑄與加工技藝的發展，⁴⁷³說明對社會進步的促進作用；還側面說明了在社會資源調度與管理上的能力。僧俗二眾相互合力下，對資源的「系統轉化」，成為佛教事業隆盛的推動力，實現了文化與信仰的廣泛傳播；更從宗教製度和社會經濟之間的密切互動，外顯了轉化形態的強大力量。透過世俗影響力，反饋出在制度化引導下，在居士的外護，改善了僧眾的修行環境，使之能安心辦道；同時也在積極護持中，完成自身修行的福報積累，是謂自利、利他中成就「個體突破」，還推動了個體與佛教的「系統轉化」，乃至為社會和文化的進步做出貢獻，實現了個體與社會，佛教與社會的「系統化」共同轉化與超越。

這種階次轉化的終極意義，在於徹底超越了煉金術中的「物質執著」。榮格將煉金視為「個體化」的心理整合，佛教卻以「無我」顛覆主體性——如《中論》以「金杖折段」喻證「段段皆空」，強調連「能煉之我」亦屬緣起假名。法藏在詮釋「金師子」時更指出：金性雖遍在獅相，但「鍊金之智」本身也需被溶解，此即「能所雙亡」的究竟涅槃，使佛教金喻最終突破一切技術隱喻，成為「言語道斷」的超越性宣言。

⁴⁷⁰ 《四分律刪繁補闕行事鈔》，CBETA, T40, no. 1804, p. 135a6。

⁴⁷¹ 道端良秀著，李孝本譯，〈唐代佛教寺院與經濟問題〉，《現代佛教學術叢刊》第9冊（1980年10月），頁62。

⁴⁷² 道端良秀著，李孝本譯，〈唐代佛教寺院與經濟問題〉，《現代佛教學術叢刊》第9冊（1980年10月），頁60。

⁴⁷³ 道端良秀著，李孝本譯，〈唐代佛教寺院與經濟問題〉，《現代佛教學術叢刊》第9冊（1980年10月），頁60。「如貞觀二十二年（六四八）高宗建立的玄奘的慈恩寺，說有十餘院一千八百九十七間（寺塔註）；永徽二年（六五一）仿印度祇園精舍所造西明寺，說有大殿十三所，樓臺廊廡四千區（慈恩傳十）；大曆二年（七六七）魚朝恩為章敬太后造立的章敬寺，說有四十八院四千一百三十餘間（長安志十）；又如玄宗於成都所立大聖慈寺，說及九十六院八千五百區。是怎樣用了巨貲呢？又年年所費的維持費、修理費是幾許？也是想像得到吧！」

三、經論互證

佛教「金」喻的深層義理，在經典演進中呈現從世間技術模擬到出世解脫的升維軌跡。小乘經典《阿含經》作為佛法基礎教說，率先以「金匠煉金」等世間技藝為喻，鋪陳「心識淨化」的實踐架構，既承接印度本土冶金傳統，又開啟「從物質到心靈」的宗教轉向，為後世大乘圓教奠定「即俗顯真」的詮釋基礎。

1. 《阿含》奠基

《阿含》教法體系以「世間法」為起點，從倫理建構→認知轉向→解脫實踐的路徑，步步引導行者從世俗生活轉向解脫道。而其諸典中，對「金」喻的解說，緊扣「去雜顯純」的技術實相，將金匠鍛煉黃金的過程，直接對應修行人斷除煩惱、顯發覺性的歷程。如《中阿含經》所載：

猶工煉金上妙之師，以火燒金，鍛令極薄，又以火燻，數數足火熟煉令淨，極使柔軟而有光明。比丘！此金者，於金師以數數足火熟煉令淨，極使柔軟而有光明已，彼金師者，隨所施設，或縫繒綵，嚴飾新衣，指環、臂釧、瓔珞、寶鬘，隨意所作。⁴⁷⁴

此處「數數足火」的反覆鍛煉，非僅描述技術流程，更暗喻小乘修證的核心通過「戒、定、慧」三學之火，燒盡貪、嗔、癡雜質，使心識達至「柔軟光明」的解脫狀態。這種將冶金工序與「斷惑證真」直接對應的敘事，體現早期佛教對印度傳統煉金術的「去物質化」改造中，通過捨棄外道對「點石成金」的實體執著，聚焦「心識如金，本自具足，雜垢可除」的精神提純。

與古埃及煉金術「追求貴金屬永恆」的物質目標不同，《阿含經》的「金喻」更強調「過程即目的」。此在《雜阿含》中被記載為：

如鑄金者，積聚沙土，置於槽中，然後以水灌之，麤上煩惱、剛石堅塊隨水而去，猶有麤沙纏結。……彼鍊金師、鍊金弟子復置爐中，增火鼓鞴，轉側陶鍊，然後生金輕軟光澤，屈伸不斷，隨意所作釵、鐺、環、釧諸莊嚴具。⁴⁷⁵

是將「金礦淘洗」喻八正道修行。其中將提煉過程進行了深化比對。

階段	修行階段	斷除內容	關聯	修行成果
去除剛石 堅塊	初 階 淨 化 (粗煩惱)	粗煩惱纏、惡不善業、 諸惡邪見	正 見 、 正 業	止息惡行，確 立正見

⁴⁷⁴ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 691c10-16。

⁴⁷⁵ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341b26- c7。

篩除粗沙礫	次階淨化 (次粗垢)	欲覺(貪欲)、恚覺 (嗔恨)、害覺(害 心)	正 思 維、正 精進	心漸平穩，減 少外境干擾
濾去細沙 黑土	深層淨化 (細微執 著)	親裡覺(親友執)、人 眾覺(人群攀緣)、生 天覺(求福享樂)	正 命、 正念	心無世俗牽 掛，趨向純淨
除金色相 似之垢	超越善惡分 別(法執)	善法覺(對善法的執 著)	正定	離善惡二邊， 純一無雜
陶鍊生金	三昧成就 (定慧等 持)	有行所持(禪定中的微 細造作)	正 定 深 化	得寂靜勝妙， 心柔軟不動
純金輕軟 光澤	究竟解脫 (無漏寂 靜)	一切有漏煩惱	八 正 道 圓滿	隨意成就莊嚴 (自在應世度 生)

其中所展示的從「去粗石」到「純金光澤」，喻指了修行從斷粗重煩惱(戒)至證無漏智慧(慧)的漸進過程。又從每一階段需「數數足火」(反覆鍛煉)中，展示了煉金工序轉化為修行次第。

煉金工序	修行次第	實修策略
鍛煉生金	數數修習	反覆禪修
柔軟光澤	心柔軟	調伏我執
除雜顯金	障解脫	斷煩惱

呼應「精進無間，智火相續」的修持要訣。還有細分為「去粗垢——除細沙——顯純金」三個階段，對應修行人依次斷除「見惑——思惑——無明習氣」的漸進次第。

這種層層遞進的「淨化論」，既保留印度醫學「身體如礦」的類比思維，又賦予「心識鍛煉」獨立於物質的精神價值，與同期印度密教「汞硫合煉即神性顯現」的神秘主義相比，佛教對「依俗諦而顯真諦」的側重，導致分野於最終目標，這其中的超越之處還體現在整個修行路徑上。

印度煉金術	《阿含經》金喻	哲學轉向
追求金屬轉化(賤→貴)	否定物質價值(金亦無常)	破法執
汞硫反應(化學結合)	以「火」喻觀智(焚盡煩惱)	轉認知
成品為裝飾品	金性喻涅槃(不生不滅)	證解脫

深度展示了以世間共許的技術經驗，轉型為「諸法無我」的出世解脫之道。這種來自小乘的藉喻來導引實踐，還體現在對「工具理性」的借用與超越。如《中部經典》記載：

預備鍛冶場已，於熔爐起火，於熔爐起火已，以火箸取金投入熔爐中，而對彼或時時吹火、或時時注水、或時時觀察、彼金受火吹、善受吹、一直吹、令淨、取去垢滓成為柔軟。⁴⁷⁶

其中火箸即鐵鉗，與熔爐，清冷水一起，共通組成了煉金師必備三大件，此也基本呼應前面《雜阿含》的記載。此三大件分別被賦予「精進猛火」、「擇法智慧」、「禪定涼息」的象徵義，構築起「止觀雙運」的修證模型。這種將冶金工具轉化為「三十七道品」的詮釋策略，如同古希臘煉金術將物質的特性賦予象徵義，然後與神話的隱喻映射，交織構成的「四元素論」，也嘗試在技術符號中鑄入佛教特有的「因緣觀」，金匠的每一步操作，非賴外力強制轉化，而是順應金屬本性的「去垢顯性」，這與眾生本具佛性，只需斷除客塵煩惱，而非向外求取形成了共振。這種嘗試還體現在上中引文中，所搭建的「礦→金→器」鏈式修行軌跡，並賦予隱喻。

隱喻階段		對應修行次第		核心教義	內容	經文依據
礦中識金		凡夫覺知本淨心性		五蘊和合，性空假有	無明、邪見	「金是次第煉成的，先除去剛石堅塊，……增上心的比丘，也是次第修成的……，才能得寂靜勝妙的三摩地」 ⁴⁷⁷
鍛金去雜	1. 淘去剛石堅塊	漸次淨化心識	斷粗重煩惱（戒學）	正見確立，止息惡業	惡業、邪見	「淨心進向比丘鹿煩惱纏、惡不善業…如生金淘去剛石堅塊。」 ⁴⁷⁸
	2. 除鹿沙礫		調伏根本煩惱（定學）	正思維，伏貪嗔癡	貪欲、嗔恨、害心	「除次鹿垢，欲覺、恚覺、害覺…如生金除鹿沙礫。」 ⁴⁷⁹
	3. 除細沙黑土		捨離世俗執著（定學深化）	正念分明，超脫世緣	親友執、人群攀緣、求福享樂	「次除細垢，親裡覺、人眾覺、生天覺…如生金除細沙黑土。」 ⁴⁸⁰
	4. 除金色		超越法執（慧學）	正定離相，破善惡分別	對善法的執取	「有善法覺，思惟除滅…如生金除去金色

⁴⁷⁶ 《中部經典》，CBETA, N12, no. 5, p. 253a2-4。

⁴⁷⁷ 《華雨集（三）》，CBETA, Y27, no. 27, p. 146a3-7。

⁴⁷⁸ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341c8-10。

⁴⁷⁹ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341c10-11。

⁴⁸⁰ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341c12-14。

	相 似 之 垢				相似之垢。」 ⁴⁸¹
金器成就	證無漏解脫	慧學圓滿， 涅槃寂靜	一切有漏 煩惱		「得諸三昧…得寂靜 勝妙，盡諸有漏。」 ⁴⁸²

所建構的「煉金→煉心」的隱喻模型，為後世《大乘起信論》「真如熏習」說、華嚴體系「金師子喻」的衍生，奠定了基礎；這脫胎於礦中金的「本有而非創造」觀點，不僅將印度原有「金胎宇宙論」轉化為了「心性本淨論」，區別於西方煉金術「哲人石賦能」的外求論，同時也為大乘「如來藏」思想埋下伏筆。

這中間特別是《阿含》的金喻並未完全捨棄物質層面的「實用性」，卻賦予其超越性解讀。如《法句經》言「慧人以漸，安徐稍進，洗除心垢，如工鍊金」⁴⁸³，將「漸進修證」與「金匠技藝」並列，既肯定技術實踐的基礎性，又強調「心垢自除」的主體覺悟。

這種「即世間而出世間」的思維體現理事無礙之同時，也與同期外丹術「服金長生」的物質追求形成對比。前者以煉金為喻，指向心靈解脫；後者以煉金為術，執著肉體永恆。《阿含經》的關鍵突破在於將「金」的物理屬性一一不壞、光明、柔軟，轉化為心識的「法性功德」，使「煉金」從一技術活動升華為「覺悟過程」的象徵符號，開啟佛教利用世俗知識建構宗教理論的先河。

2. 《度論》躍升

《大智度論》作為龍樹菩薩闡揚大乘空義的巨著，將小乘「金」喻從具體修證模型提煉為「空有雙運」的哲學體系，完成從「技術類比」到「中道辯證」的升華。其核心突破集顯在煉金術的「去雜顯純」與般若「諸法性空」相融合，既肯定階段性修證的必要性，又揭示「淨化過程」本無實體的空性本質，形成「即漸修即頓悟」的辯證智慧，與小乘「漸次斷惑」、西方煉金術「追求終極實體」形成根本分野。

2.1 術哲轉捩

此論捨棄小乘「金性本淨」的樸素類比，將「煉金」過程與般若「諸法性空」相貫通。論中屢以「金師煉金」喻證「煩惱即菩提」的辯證關係，如中所言：

復次，此人若罵若打，是為治我；譬如金師煉金，垢隨火去，真金獨在；

⁴⁸¹ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341c14-16。

⁴⁸² 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341c17-18。

⁴⁸³ 《法句經》，CBETA, T04, no. 210, p. 568b19-20。

此亦如是。若我有罪，是從先世因緣，今當償之，不應瞋也，當修忍辱！

484

此處「垢隨火去」非實指物質雜質，而是以「火」喻觀智，「垢」喻煩惱，「真金」喻本具之覺性，明示煩惱對治非斷滅而為轉化，猶如金在火中去雜顯純，心識於煩惱中照見空性，展示了其對「金」喻改造中，傾向賦予「煉金過程」雙重哲學維度。

層面	小乘「去雜顯真」	大乘「空有雙運」	跨文化對應
本體論	心識如金，雜垢客塵（本有清淨）	金性本空，雜垢亦空（性空幻有）	對比中國丹道「金性不朽」的實體執著
修證論	漸次斷惑，如金去礦（線性進階）	煩惱即菩提，如金與礦不二（螺旋圓融）	呼應西方煉金術「黑化——白化——紅化」三階象徵，但破實體執著
價值論	追求「純淨心識」的解脫狀態	安住「淨而不淨」的中道實相	不同於印度密教「汞硫合煉即神性顯現」的神秘主義

論中直言「譬如煉金，去其穢，無漏練有漏亦復如是，從無漏禪起入淨禪，如是數數，是名為『煉』」⁴⁸⁵，此處「無漏練有漏」的「數數」之義，非簡單重複鍛煉，而是「依菩提心，由數數修習毗鉢舍那故，能生大慧」⁴⁸⁶，（毗鉢舍那通常譯作「內觀」，指通過對身、心現象的深入觀察，用於智慧修習的禪修方式，此中揭示了「數數」需以菩提心為旨歸。所謂「大慧」，即指「徹悟法性的智慧」⁴⁸⁷，簡謂佛慧。其生起過程為「勝生空觀」⁴⁸⁸——空性慧攝持諸行，還有「伏斷餘障」⁴⁸⁹，即我執等細微煩惱盡皆斷除）的辯證過程。

也就是說不僅是以印度冶金術的「熔金去雜」為基底，還融合了般若的空性思想，將對物質的提純邏輯轉化為「破執顯空」的終極智慧，如金匠知曉「雜質與金體不二」，是在不斷提煉中證得「煩惱即菩提」的實相。這種「即有漏而修無漏」的智慧，實則展現了「雙遣能所的徹底空性觀」，在使大乘修證超越小乘「斷煩惱如棄糟粕」的機械對立，達至「生死即涅槃」的圓融境界中，凸顯了解構一切「能煉——所煉」的二元執著的核心要旨，實現「金性即空性」的究竟覺悟。

⁴⁸⁴ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 167b2-5。

⁴⁸⁵ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 187b25-27。

⁴⁸⁶ 《第十四編 支論》，CBETA, TX23, no. 14, p. z194a9。

⁴⁸⁷ 《以佛法研究佛法》，CBETA, Y16, no. 16, p. 383a2。

⁴⁸⁸ 《成唯識論訂正》，CBETA, D23, no. 8879, p. 32a4。

⁴⁸⁹ 《唯識義》，CBETA, D37, no. 8896, p. 258a1-2。

此外也借鑒印度傳統的「金胎」(Hiranyagarbha)宇宙論，但差異在更著力用「緣起性空」消解其本體實存性，如從《論》中的「黃石中有金性，……如是一切世間法中皆有涅槃性」⁴⁹⁰中，揭示了「金性不異空，空性即是金」之理，此說直接影響漢傳佛教的「真如緣起」論，如《大乘起信論》以「真如熏習」對應「金體隨染」，這種「即煉即空」的辯證觀，使佛教金喻徹底擺脫印度「轉化輪迴」與道教「肉身成仙」的終極追求，確立「無所住而生其心」的中道涅槃。而在這種中道的空觀下「煉金」，遂成為「不離煩惱而證菩提」的實踐指南。

2.2 「六度」圓成

《大智度論》還將煉金工序與「六度波羅蜜」系統對應，構建出「菩薩行」的實踐模式。

階位	工序	煉金比喻	核心	要義	解析核心軸
初地	熔金去雜	熔爐開火	佈施度	以無住佈施燒盡貪執，如金離礦→顯露本質	熔金「去雜存純」與「破貪執」均為「捨棄執著」的物理——心理同構關係
三地	模具定型	鐵鉗調控	持戒度	持戒如「鐵鉗規範形狀」→建立修行軌範	模具「強制塑形」與戒律「防非止惡」均為「秩序建構」的技術——倫理類比
五地	淬火堅性	冷水淬火	忍辱度	逆境如「淬火增韌」→在磨難中煉心，增上堅固不動	金屬「受熱驟冷不碎裂」與「忍辱不嗔」均考驗「應變韌性」的實踐對應
七地	反覆鍛打	鼓風添柴	精進度	持續精進，如火候恰好，能「數數鍛打」→破除微細習氣	「反覆鍛打去瑕疵」與「精進斷惑」均體現「漸次淨化」的積累性邏輯
九地	冷卻澄明	觀察金相	禪定度	覺照諸法實相，心識澄明如「冷卻後靜觀金相」→照見諸法實相	冷卻「穩定物質結構」與禪定「穩定心識狀態」均指向「澄明觀照」的一致性
佛地	金性本空	終成寶器	智慧度	般若貫穿六度，成就統攝如「金體空性」→能所雙泯、	金屬「無自性（隨工藝成型）」與「諸法緣起」均否定實體恆

⁴⁹⁰ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 298b20-21。

				性相圓融	常的哲學統一性

菩薩行六度時，佈施如熔金去執，了知所施、能施、受施皆空；持戒如鐵鉗調控，明了戒體本無自性；忍辱如淬火堅性，知苦樂諸相緣起無住；精進如鼓風添柴，悟諸行無常而不廢功用；禪定如觀察金相，證諸法實相本自寂靜；般若如金性本空，統攝諸度而不著諸相。此中每一環節，皆非對治實有雜質，而是「以楔出楔」的方便法門——如《解深密經》所言「如煉金法陶煉其心」⁴⁹¹，菩薩以觀智之火，燒盡「實有滓穢」的執著，證得「金性不壞」的空性實相，卻不滯於「淨化」的階段相。

此模型以「空性」貫穿一切修行，使「煉心」徹底超越「煉金」的技術隱喻。相較道教外丹術「九轉成丹」的線性升華，《大智度論》提出「六度互攝」的非階次模型。持戒如模具塑形（三地）、忍辱如淬火增韌性（五地）、精進如拉動鼓風，加勁煅打（七地）、禪定如靜心觀照（九地）、般若如金性，（佛地），從中照見別於小乘的漸次線性路徑，《論》輻射下的「金」喻，始終繞「空有雙運」展開。既肯定「數數足火」的漸修必要性，又破斥「有實法可煉」的邊見，正如「金無自性，隨工巧匠緣」⁴⁹²所說，此亦印證了佛教內的金喻，最終是以「空性」作為貫穿始終的核心。

大乘金喻的升華，實質完成了佛教對跨文明煉金傳統的創造性轉化：技術語言被解構為哲學隱喻（如「鍛打」轉為「破執」）、物質追求被超越為心性覺悟（如「成金」轉為「證空」）。《大智度論》由此成為佛教「金」喻的思想高峰，既涵攝《阿含》的修行次第，又為《華嚴經》「事事無礙」奠定基礎，更預示密教「即身成佛」的技術化轉向。

3. 《華嚴》圓通

《華嚴經》作為「圓教」經典，將佛教「金」喻推向「理事圓融、事事無礙」的終極境界。其核心特質在於，借金匠鍛金的「次第漸修」顯發「一即一切」的法界實相，使煉金過程從「階段性修證」升華為「全體圓成」的宇宙論詮釋。這種「行布不礙圓融」的智慧，既攝納小乘的基礎淨化、大乘的辯證中道，更開顯「菩薩行於塵勞而證菩提」的圓滿行願，成為連接世間技藝與出世境界的「摩尼寶網」。

而旗下的十地體系，以「金師煉金，數數入火，轉轉明淨，調柔成就，隨意所用」為喻，將菩薩從初地「歡喜地」到十地「法雲地」的修行，細分為十重「煉金」階段，每一地皆含「斷惑——顯德——攝用」的三維圓成。這種「階段即圓成」的詮釋，與西方煉金術「黑化——白化——紅化」三階段形成跨文明對話。後者強調過程的必然性，前者則揭示每一階段皆含攝終極圓滿。

⁴⁹¹ 《解深密經》，CBETA, T16, no. 676, p. 702b。

⁴⁹² 《金師子章·雲間類解》，CBETA, T45, no. 1880, p. 663c10。

如煉金需反覆入火，菩薩行亦需歷劫修行，然華嚴獨特在正於「每一次入火」皆顯「金性本不壞」，如印順法師在《如來藏之研究》中所指出的「與金從礦中採出，經冶鍊而製成飾物，而金性是礦中已經成就了的一樣，以此來譬喻菩提心」⁴⁹³，是故彰顯了「不忘初心，方得始終」，初發心時便含攝成佛之因，與中國內丹術「金丹一粒吞，即可成仙」的頓成論形成「漸修與頓悟」的辯證統一。

這種辯證統一關係，在「金師鍊金，隨以火力調柔可用，增益光色，菩薩功德亦復如是」中，以「調柔」喻比十地菩薩的「智悲雙運」，如初「歡喜地」時，主題在「去礦顯金」，證得法身，超越了俗世操作與物理範疇，被推向「法界圓融」的境地，此亦可從《探玄記》的「鍊金所況，金體喻證、釧等嚴具喻於阿含」⁴⁹⁴，當金的「柔軟」用於種種嚴飾，菩薩「證得法身」後，起「方便大用」，應機度化，明確指認「鍊金」目的，不在自成莊飾，更是為了「莊嚴眾生」，《華嚴經·疏》延展此旨要後，進一步發揮成「鍊金無盡」

既去煩惱鑛穢，則身心柔和，堪任法器，如彼鍊金，上來皆是清淨忍也。⁴⁹⁵

當垢去之後，菩薩功德圓滿，如金之光色，隨眾生機無盡顯現，從成就「即世間修證，而證入出世圓融」中，彰顯了「一即一切，一切即一」的圓教義理，實謂將佛教中的鍊金，推向了「法界圓融」宏大境地，依「法界本體」為象徵，構建起了「理事無礙」的哲學體系。

這種「即事顯理、即理成事」的智慧，使「金喻」超越具體修證，成為詮釋「法界緣起」的核心符號。當《華嚴經》描繪「華藏世界海」時，每一尊佛、每一片葉，皆如「煉成之金」，既具個別殊勝，又共融於整體光輝，與印度密教「身壇城」、西方鍊金術「微觀宇宙」形成「一多相即」的終極共鳴，卻獨以「圓融不礙行布」的辯證，避免陷入「絕對同一」或「機械差別」的邊見。

四、結語

佛教的「金」喻非徒為修辭，而是將世間鍊金的「技術象徵」轉化為「心性修證」的完整體系。從「鍊、煉、練」的用字統合，到「對象、階段、目的」的三重思維轉化，再到經論中從小乘漸修、大乘升華至圓教菩提的層層演進，始終圍繞「去雜顯真」的核心。

亦或說是圍繞著金的本性而開敷，當心的覺性被染雜質，如煩惱客塵，鍛冶，則是比擬修證功夫，祛雜過程。此喻不僅勾連世間技術與出世智慧，更將

⁴⁹³ 《如來藏之研究》，CBETA, Y39, no. 37, p. 100a14-15。

⁴⁹⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 282c29。

⁴⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 663c20-22。

「漸修」與「本具」、「煩惱」與「菩提」融為一體，最終指向「眾生皆可煉就清淨心體，成就無上覺道」的佛教根本信願。其綿延千年的詮釋歷程，實為印度文明與佛教哲學「即事顯理、理事圓融」的輝煌見證。

但若僅說佛教「金」喻是一種很新的修辭模式，則又落於淺薄，是因為縱觀其他任何領域，佛教「金」喻已超越藉事顯理，而是實為「即事即理」的智慧總持。從「鍊、煉、練」的用字精妙，到「對象、階段、目的」的思維轉化，再到經論中從小乘漸修、大乘升華至圓教圓融的演進，始終圍繞金性本具，客塵暫覆；修證非創造，乃顯湮沒。融通世出世間，將「漸修」之嚴密與「本具」之圓融熔於一爐，既立「階梯式修證」之軌則，復顯「眾生皆可成佛」之信願。此一歷程不僅是三大煉金體系與佛教哲學「理事無礙」的正韻合鳴，唱響了佛教「技術隱喻哲學化」的洪武正音，更為當代宗教學研究提供了「物質符號→心性體驗」的跨維度詮釋範本。

第三節 華嚴的「金」喻

當煉金術與佛教實修做比較時，可見前者著眼於物質提純和金屬轉化，後者則專注於心靈淨化與覺悟解脫。十一世紀的印度形成了以水銀為核心的煉金術，其中主要用於煉製長生藥，以期望服食後，能實現與神冥合，這種通過實踐以追求超越的模式，與密教修行中通過授灌頂、修加行、求竅訣、習觀修等方式，希冀合乎佛道，實現解脫，形成了直接的呼應。而從華嚴宗的視角來看，印度煉金術不僅蘊含和體現著對宇宙本質的哲思，還與修行實踐相結合，而且也貫穿了具體的修行法門和象徵體系。在《華嚴》中以法界無盡緣起的宏大宇宙觀，為解讀煉金術中的密教元素，提供了獨特地詮釋方式。

一、金鍊法緣

《華嚴經》所闡述的「一即一切，一切即一」的法界緣起觀，強調現象界的相互依存和互融無礙。這一認識呼應著煉金術追求物質的本質轉化及整體統一，體現出對宇宙法則的共通探求。煉金術士通過金屬轉化工序，隱喻性地展現了生命本質的升華歷程。比如鉛化為金的過程，不僅是物理性的質變，更象徵著眾生本具佛性的顯發。金屬所內蘊的轉化潛能，正如《註華嚴法界觀門》中記錄佛初成道時，所感慨的「一切眾生皆具如來智慧德相」⁴⁹⁶，並特別指出「於是稱法界性，說《華嚴經》。令一切眾生。自於身中，得見如來廣大智慧」⁴⁹⁷，彰顯了華嚴思想中對普遍覺性的終極關懷。

1. 顯理契金

⁴⁹⁶ 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 683b13-15。

⁴⁹⁷ 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 683b15-17。

印度煉金術的「汞硫淨化」傳統，與華嚴宗「法界緣起」思想在哲學層面形成深層共振。《華嚴經》以「金師煉金」喻菩薩修證，將金屬提純的技術過程升華為「性起具德」的本體論闡釋。如「金性本淨，雜垢可除」對應「眾生本具佛性」，較之小乘「灰身滅智」的偏空、唯識「轉識成智」的漸次，華嚴更以「六相圓融」揭示「理事無礙」——金體為理（真如不變），器相為事（隨緣顯發），二者非一非異，恰如《金師子章·雲間類解》所說「金無自性，隨工巧匠緣」⁴⁹⁸。此種「理融事相」的金喻，超越密教對物質操作的執著，將煉金術從技術實踐提煉為「一即一切」的宇宙法則，使「金匠鍛金」成為詮釋「法界無盡」的哲學符號。

若將此金喻放置於佛教諸宗派的脈絡中比對，其殊勝之處更鮮明地呈示。在天臺宗，雖也曾提出「性具」說，主張「一念三千」具足法界，但其金論多停滯於「性德本具」之層面，如《法華·玄義》雲「一色、一香，無非中道」⁴⁹⁹。雖然已觸及現象即真的觀點，卻未深入探蹟重重無盡的法界。具體到金喻時，其圍繞「理具」而展開，鮮少涉及「事事無礙」，如《佛說月喻經》「離諸染汙，如鍊真金，去除鑛穢，見如是法」⁵⁰⁰，將心識轉染成淨，比作「鍊金去雜」，側重個體「轉識成智」的線性漸次過程，如瓶中金砂需逐步淘濾，凸顯現這種轉化的階段過程。

華嚴與之相較，則呈現截然不同的義理風貌。其以「因陀羅網」該攝法界，又彰顯其中法法皆同時具足、交互映現、相即不二等圓融性，如《華嚴》「一塵中有塵數刹」⁵⁰¹之喻，展示了每粒微塵皆含金性且塵塵相攝，由此徹超「線性次第」之困囿，以「緣起相即」深度詮釋金性遍在的動態互攝，構建起「事事無礙」的圓教體系。

這種本性圓明之相，在禪宗被直指為「自心是佛」⁵⁰²，以「拭鏡照鑒」⁵⁰³等喻直指橫超、頓悟後的明心見性，還特別強調「不立文字」⁵⁰⁴的當下體證。需提前特別釐清的是，此處之「不立」，絕非世俗所誤讀的廢黜文字本身，而是建立在《壇經》所呈示的先決條件——「若全著相，即長邪見；若全執空，即長無明」⁵⁰⁵——之上，是為超越「著相」與「執空」二元對立而「立」，旨趣能進「外於相離相，內於空離空」⁵⁰⁶的中道境界，而此境界匯通華嚴「性起」思想，共赴「離二邊、會圓融」的究竟義理。雖顯理通，但禪宗對體證「菩提

⁴⁹⁸ 《金師子章·雲間類解》，CBETA, T45, no. 1880, p. 663c10。

⁴⁹⁹ 《妙法蓮華經·玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 683a7。

⁵⁰⁰ 《佛說月喻經》，CBETA, T02, no. 121, p. 545a2-3。

⁵⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847b27。

⁵⁰² 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 362a3。

⁵⁰³ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 348b24-25。

⁵⁰⁴ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 347c28-29。

⁵⁰⁵ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 360b23-24。

⁵⁰⁶ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 360b22-23。

自性，本來清淨」⁵⁰⁷的重視，對擔柴運水這樣農禪並重實修的強調，還有後人多對「立」的錯會，導致對「立」說的抗拒，還有「應無所住而生其心」⁵⁰⁸，被世俗偏執地解構為對一切都不要執著，繼而將此認知扣為禪宗的既定形象，不僅流轉於口頭禪間，也造成較少深入探究現象界的點滴轉化，因此對金喻中隱含的「緣起互成」與「功德嚴土」等細處，未能如華嚴宗以「十玄門」「六相圓融」展開綿密的體系化陳述。

此罅隙正是華嚴深耕之所，從「金在礦」喻為邏輯起點，依「六相圓融」為框架，將世俗金匠的技藝流程（如淘洗、熔煉的先後秩序）、修行階位的漸進邏輯（如戒定慧三學次第），與華嚴「理事無礙」「一多相容」的圓教義理統攝為一層次分明的體系。又因開拓出相關典籍浩繁，本文僅擇法藏祖師的《妄盡還源觀》為例，如取滄海之一粟，試從金喻的「本質——現象」雙重面向層面契入，與「六相」義理進行結構化對應，旨在釐清「線性漸修」與「圓融無礙」並非對立，而是同一修證過程的表裡兩面，亦如金礦需歷經重重提純，方顯金之本色；心性的圓融實相，亦需依託漸修次第，實現逐步顯發，此為華嚴宗對佛教金喻的體系化升華。

六相	金匠技藝	漸進修證	華嚴義理	比類依據
總相	純金成就的終極目標	涅槃解脫	「自性清淨圓明體」 ⁵⁰⁹	純金統括提煉全過程，類比「一真法界」該攝萬法
別相	淘洗、熔煉等具體步驟	戒→定→慧次第	「戒為定體，慧為定用」 ⁵¹⁰	各工序差異對應三學分工，共成解脫之「別」
同相	各步驟皆指向純金	三學皆歸解脫	「理事無礙，法如是故」 ⁵¹¹	工序之事與成金目標所顯理相統一，體現理事圓融
異相	火候、工具因階段而異	法門應機而設	「根器不等，受解萬差」 ⁵¹²	技術調整對應眾生根器差異，顯「同中有異」
成相	金器圓滿成就	無漏智德顯發	「定光顯現無念止」 ⁵¹³	金器成就依賴全過程協同，類比功德圓滿需歷諸階位
壞相	雜質的消融	煩惱盡斷盡	「妄盡心澄，萬象齊現」 ⁵¹⁴	雜質消融金性顯，亦如鏡淨顯萬象，體現「壞即成就」

在「六相圓融」體系打破「漸修」與「頓證」的二元對立。當金匠技藝的「線性秩序」，即如淘洗→熔煉的時間序列，實為華嚴「性起」思想的核心載體；

⁵⁰⁷ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 360b26。

⁵⁰⁸ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749c22-23。

⁵⁰⁹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637a24-25。

⁵¹⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 639a2。

⁵¹¹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 640a7。

⁵¹² 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 638b21-22。

⁵¹³ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 639c4。

⁵¹⁴ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b22。

而「自性清淨」在漸次中化顯圓融實相，表明此相非孤立而存，而這正從漸修環節數數呈現。

這種此種「漸修即圓融」的精妙關係，最為直觀地顯現是在《華嚴》的「塵刹法界」之喻中。亦如金匠在「壞相」階段提煉金屬，所消融的雜質，不僅是對「線性漸修」的具體實踐；更是「圓融無礙」的佐證範例。究其本源，雜質與金性從來都非能獨立存世，二者的聯動關係，恰合煩惱與菩提的互為緣起，相生相成。華嚴宗正是秉持類似這樣的獨到見解，實現了對金喻的突破性闡釋，彌補了前文所述禪宗在相關理論構建上的不足。據呂澂(1896-1989)學者的《中國佛學源流略講》所載，宋代以前便已有將二者結合研討的嘗試了，如法眼宗文益(885-958)法師以華嚴的「六相」詮釋理事⁵¹⁵，還有五祖宗密(780-841)大師倡導的華嚴禪⁵¹⁶。本文今行比類分析華嚴與禪宗之舉，實獲感於斯後，複履前賢爾。本文不涉其他建構議題，獨旨在藉華嚴教理慧光，點亮禪宗對金喻的未盡之言詮，非無據妄為。

2. 密法融煉

從印度密教的「汞硫神聖婚禮」到華嚴宗的「金師子喻」，中古時期的佛教與同時期的宗教哲學在釋教上，採用了相似的方法，即均以煉金這類深入民間的世俗化實踐作為喻體，將操作流程和具體細節轉化為具象化的喻義，但二者之間在「本體」的核心指向上盡顯不同，如佛教中，最常以「心」作為詮釋對象，旨在通過譬喻，完成「識心達本源」的目的。在這種譬喻體系下，實現了技術工藝到圓證歷程的深刻轉譯。當華嚴宗以「法界緣起」為熔爐，將密教「軀體淨化技術」與「汞硫二元論」置入其中，提煉出「理事無礙」的修證綱領，從而鑄就了獨具特色的「圓教煉金」體系。

當印度密教視煉金術為「軀體即熔爐」的實修體系，《Rasaratnakara》等典籍將汞硫合煉象徵神聖結合，這種「身壇同構」思維為華嚴宗提供了「即事顯理」模本。再吸納「汞硫二元」後，將汞的流動性對應「智慧遍在」，硫的固定性對應「慈悲堅固」，使合金過程升華為菩薩「悲智雙運」的修行歷程。遼代興城白塔峪塔的地宮裝藏配置可為明證，其中並列的密宗五佛與華嚴一百二十賢聖⁵¹⁷，前者象徵密教「五智淨化」，後者呼應華嚴「十地階位」，體現密教技術隱喻已轉化為「悲智雙運」的修證地圖。亦可見「十八重汞淨化」工序，在宗下轉化成「心識雜染漸次顯發」的哲學模型，如《華嚴經·十地品》以「煅燒除雜」喻初地斷見惑，最終以「金性遍在」顯十地「事事無礙」，將物理提純升華為《金師子章》「金體不變而相狀萬差」的理事辯證。

⁵¹⁵ 《中國佛學源流略講》，CBETA, LC02, no. 2, pp. 384a11-386a9。

⁵¹⁶ 《中國佛學源流略講》，CBETA, LC02, no. 2, pp. 384a11-386a9。

⁵¹⁷ 陳術石，佟強，〈從興城白塔峪塔看遼代佛教的密顯圓通思想〉，《北方文物》第2期（2012年2月），頁58-59。

這種共鳴叩響在澆鑄於明代永樂年間的華嚴鐘上，震成了藝術與義理「聲色俱備」的象徵巔峰。其鐘身的梵文、密咒，「是佛內證的智慧的……真實語言」⁵¹⁸，此真言轉向三密的本具功能，對應密宗「汞硫十八重淨化」階段；「蓮花曼陀羅」與「金剛杵紋」交織，體現密教「色聲為體」與華嚴「事事無礙」的互攝。據《從華嚴鐘看華嚴宗與密教的關係》考證，鐘上梵文咒輪非隨意鑄刻，而是嚴格對應密教「汞硫十八重淨化」的階段——圓形曼陀羅（陰性）象徵智慧流動，方形曼陀羅（陽性）對應慈悲凝固，恰如華嚴宗「悲智雙運」的修行綱領。密教的「汞硫合煉」不再是物質操作，而是「心識中悲智二德交互顯發」的視覺化呈現；華嚴的「金性遍在」亦非抽象理論，而是落實於「一鐘之體，遍合法界」的具體象徵，展現了密教技術符號被轉化為華嚴義理的實踐，深刻叩響了二者在「即事顯理」層面的深度共振。密教的汞硫合金曼陀羅，對應初地「煅燒除雜」斷見惑、七地「退火柔化」調心識中，是將密宗「軀體脈輪淨化」和華嚴「十地菩薩修行」的熔融；華嚴的以「金與獅子」喻理事無礙：金體為理，獅形為事，然金不離獅、獅不離金，恰如法界緣起中真理與現象交融不二。此說不僅涵攝密教「即身成佛」之實踐，更以「十玄六相」之體系，將金喻提升至「一即一切」的究竟圓滿。這種詮釋十地「金性遍在」的事事無礙，解謎了這種空間配置實為「物質提純即心識淨化」的信仰鑒證，將密宗的技術操作轉化為華嚴「色身即法身」的義理顯現，又將階段性淨化，躍升為事事無礙的終極境界。

這種反思在華嚴鐘的「咒偈共鑄」中達到圓滿。鐘身密咒的聲學振動，不再被視為「神聖能量的外顯」，而是法界音聲的當下顯發；徹入智海，「於一微塵中，悉見諸世界」⁵¹⁹，則將密教的「階段性淨化」提升至「事事無礙」的終極境界——每一道咒文、每一聲鐘鳴，皆為「金性遍在」的法界顯現，而非局限於軀體或儀器的局部轉化。對喻的超越，更是透過「六相圓融」的理論，破除對物質實體的執著，建立「即事而真、全體圓成」的修證體系。

當密教仍強調汞硫反應的物理效應時，華嚴宗以《探玄記》「鍊金所況，金體喻證」為綱，指出「金性本具於礦，不從外得」，將密宗的「淨化過程」轉化為「覺性顯發」的內在覺證。如《大智度論》以「金師鍊金，垢隨火去」為喻，強調火非實火，乃心之覺照；垢非實垢，乃執著之相，徹底消解技術操作的物質性，將其升華為「無明破壞、覺性顯露」的心識辯證。這種「即技術而超技術」的思維，使華嚴宗在遼代「密顯同構」的實踐中，完成對密教「技術神秘主義」的哲學揚棄：密教的汞硫合煉是「方便法門」，華嚴的「金性圓融」則是「究竟實相」，二者在「理事無礙」的框架中達成辯證統一。

由此觀之，華嚴金喻之殊勝，在於統攝諸宗而超勝之：既涵容天臺「性

⁵¹⁸ 於弢，〈從華嚴鐘看華嚴宗與密教的關係〉，《中國曆史文物》第2期（2003年4月），頁44-46。

⁵¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 259c18。

具」、唯識「轉依」、禪宗「本覺」、密教「即事」等義，復以法界緣起為樞紐，將金性從個體心性之淨化，擴展為全法界的交互成就。而這正是「熔煉」獨特貢獻所在。當印度密教的技術隱喻從「物質操作」提煉為「心識哲學」，以「法界緣起」統攝密宗的「即事而真」，最終建構起「技術即修行、現象即本體」的圓滿體系。當密宗的汞硫合煉與華嚴的金師煉金匯歸於「金性遍在、塵塵互攝」的法界觀，實現了對密教技術哲學的雙重揚棄：既肯定其實踐方便，又透過「性起具德」破除物質執著。正如《金師子章》所喻，金獅子的每一毫毛皆含攝全體金性，世間萬法的轉化無非法界緣起的自然顯發——這種「即密法而顯華嚴，即煉金而證法界」的智慧，不僅為佛教修證提供了圓融的實踐藍圖，此種「全體大用」的金喻觀，不僅是理論上的極致圓融，更為修行者提供「即萬法而成佛」的實踐藍圖——煉金術中的點石成金，於華嚴體系中遂升華為「觸目皆道」的現證境界，更為理解「物質象徵與精神哲學的終極統一」開闢了獨特的東方視域。

二、金階次第

華嚴宗將修行歷程分作「五個階段、五十二個階位」，其中的階位涉及有「十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺」。為明其中詳情，參諸華嚴典籍後，特設表總結，以顯之。

進程	名稱	層次	主題	分位		核心功能	經典依據
凡夫階段	十信位	基礎信心階段	堅固信心，斷疑生解	信根穩固	信心、念心	破除疑亂，堅固信念，是為道源，萬行前導。	「十信行滿名信成就」 ⁵²⁰
				精進不退	精進心、不退心	克服懈怠，精勤不退，如是堅持，自破障礙。	
				定慧雙修	定心、慧心	培福修慧，增上禪定，止觀雙運，離於二偏。	
				願行護法	願心、護法心、迴向心、戒心	願持淨戒，守護正法，自他無別，回向道果。	
	十住	安住佛	發菩提	發心	發心住、	確立願力，	「發菩提

⁵²⁰ 《華嚴一乘成佛妙義》，CBETA, T45, no. 1890, p. 778a8-9。

	位	法階段	心，安 住實相	立基	治地住	自利利他， 及明所趣， 實修道基。	心者，令 進入十住 位」 ⁵²¹
				實修 深化	修行住、 生貴住、 方便具足 住	深化實踐， 積累資糧， 善用聖教， 巧化凡塵。	
				不退 成就	正心住、 不退住、 童真住	堅固心行， 成就不退， 破障清淨， 無漏證真。	
				近佛 授記	法王子 住、灌頂 住	得佛認可， 荷擔家業承 佛事業	
菩薩 道基 礎	十行 位	廣行六 度階段	六度實 踐，離 相行善	利他 為本	歡喜行、 饒益行、 善現行	慈悲為基， 利生為行， 眾生為上， 菩薩精神。	「菩薩道 者，是十 行位」 ⁵²²
				離垢 淨心	無瞋恨 行、離癡 亂行、無 著行	淨化三毒， 煩惱破除， 無所執著， 證入無我。	
				無盡 善行	無盡行、 善法行	持續精進， 超越時空， 隨學菩薩， 善法常行。	
				真實 證境	尊重行、 真實行	契合真如， 法界直入， 理事圓融， 究竟無礙。	
	十回 向位	迴向功 德階段	迴向眾 生，不 執功德	利他 平等	救一切眾 生離眾生 相迴向、 隨順等觀 一切眾生	超越分別， 破除自他， 普濟群生， 無相慈悲。	「淨波羅 蜜者，是 十迴向中 令前十度 行淨也」

⁵²¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 476c10-11。

⁵²² 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 476c11-12。

					迴向		523
				功德無盡	至一切處迴向、無盡功德藏迴向、法界無量迴向	功德遍施，迴向無限，廣攝法界，契同一體。	
				真如契合	真如相迴向、無縛無著解脫迴向	證入實相，解脫離相，法性直指，不落虛妄。	
				菩提善根	不離菩提心迴向、隨順平等善根迴向、等一切佛迴向	道心增勝，菩提深耕，迴向佛果，成就平等。	
聖者階段	十地階位	菩薩正覺階段	斷障證真，圓滿十度	初證聖位	初地「歡喜地」 二地「離垢地」	粗重煩惱，大破盡除，無生法忍，聖者根基。	「十地位終方始見性」 ⁵²⁴ ； 「十地因行能集生一切佛智德」 ⁵²⁵
				慧學增上	三地「發光地」 四地「焰慧地」	深化般若，智慧破障，微細執著，知惑盡斷。	
				功德圓融	五地「難勝地」 六地「現前地」 七地「遠行地」	調和空有，圓融無憂，般若現前，實踐菩提。	
				臨近佛果	八地「不動地」 九地「善	無功用行，究竟無學，成佛前階，	

⁵²³ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 476c12-13。

⁵²⁴ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 754b10-11。

⁵²⁵ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 277a12。

					慧地」 十地「法 雲地」	直證無上。	
	等覺 位	鄰近佛 果階段	破最後 無明， 究竟覺 悟	終極 斷證 佛階 前行	斷盡最後 一分無明 即將證入 佛果	生相無明， 今已永斷， 一生補處， 十方普現。	「大願殊 勝，是等 覺位中 行」 ⁵²⁶
	妙覺 位	佛果圓 成階段	圓證三 身 妙覺明 體	究竟 圓滿 法界 成就	成就無上 正等正覺 圓滿證得 「妙覺明 體」	成就無上， 體同華藏， 隨緣應化， 不住涅槃。	「普賢願 行者，是 一乘無障 礙普遍五 位之行 願」 ⁵²⁷

此為統攝成佛之道，亦如煉金術中，始自礦石採集，終在金器圓成的完整物理技術鏈。這種比類絕非偶然，而是基於華嚴中「金性本具——雜染可除——功德顯發」的核心理念。

在此基礎上，為更深入釐清其中的義理關聯，彰顯「理事無礙」的圓融義理，將以「金階次第」為綱，「金性顯發」為核心，緊扣大綱中映射的「『理事無礙』的哲學內核」與「技術隱喻的義理貫通」，將十信到妙覺的五十二階位逐一對應到煉金的全套工序，即「探礦——熔煉——淬煉——成型——精鍊——臨界——圓成」。通過「火候控制」與「心性修證」的動態勾連，展現「從發心到證道」的漸進圓證歷程，從而充分揭示技術隱喻如何升華為「階次圓融不二」的修證模型。

行位	工序	火候	修行核心	隱喻解析	經典依據
十信 位	探礦 辨質	勘測 火候	初發信心， 篩選雜念	如辨識礦脈含金潛質，聚焦核心礦源，確立修行方向。	「信為道元功德母」 ⁵²⁸
十住 位	熔金 去渣	猛火 煅燒	安住佛智， 焚盡我執	以高溫熔解礦石分離雜質，顯露心性光明，如智慧火淨化根本煩惱。	「住佛所住，……一切具足，」 ⁵²⁹ ；「生諸功德同法界」 ⁵³⁰

⁵²⁶ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 476c13-14。

⁵²⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 476c14-15。

⁵²⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 433a26。

⁵²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 418a28-b17。

⁵³⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 94b27。

十行位	反覆淬煉	文火錘鍊	廣修六度，打磨習氣	似金條經反覆捶打，消除裂隙，柔韌如金箔，喻以利他行，遍潤法界，利他之中，磨練心性，堅定圓融	「所有持力同於佛，最上持者行斯道」 ⁵³¹
十回向位	塑形賦用	冷卻定形	功德迴向，轉自利為利他	將純金鑄為器皿，依眾生需求化現功用，如瓔珞莊嚴、藥杵療疾，彰顯法界大用。	「回因向果、……回事向理」 ⁵³²
十地	階段精煉	漸次施火	證事事無礙，歷階斷惑	漸次提純金之純度，喻十地行者漸斷無明習氣，證入「塵塵互攝」的法界圓融	「十地皆具金喻，意皆以金喻證，顯本性故。成信等德，以為教道，是修成故」 ⁵³³
等覺位	臨界提純	恆溫除塵	斷盡無明，毗鄰無上	恆溫中去除金中最後微塵，喻菩薩以「金剛喻定」斷盡微細生相無明，將登佛地	「金剛喻定，壞散塵習故。既為等覺而說，明此位非小」 ⁵³⁴
妙覺位	純金圓成	退火成就	覺行圓滿，全體大用	退火定型，無相而萬相具足，是佛果圓成，如哲人石亦或金丹成就，隨緣顯發無盡功德。	「金剛心中有二剎那：……解脫道位屬妙覺位」 ⁵³⁵

通過「火候」欄銜接技術流程與修行階段，使「採礦（信）→熔煉（住）→淬煉（行）→成型（回向）→精鍊（地）→臨界（等覺）→圓成（妙覺）」形成完整技術鏈，嚴密對應華嚴「漸修—頓成」體系，其中前四階位與煉金對應後，形成了「從發心到成就」的地前修行鏈，為十地之前導。這些階次以「金性顯發」為樞軸，轉入十地後的階段性精鍊與次第圓證，是在〈十地品〉中，系統地構建了菩薩修證十級階位，從心性來說，每一地皆以層層轉淨為躍進標誌。並將此漸修歷程，轉譯對應上煉金工序，「精煉精金」中，將「理事無礙」哲學貫穿於階位實修，如初地「歡喜地」對應「猛火除雜」，從斷除見惑中，證得法身。如礦石經高溫熔煉，真金顯露；而第七「遠行地」中，常以方便般

⁵³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 110c25。

⁵³² 《華嚴經行願品·疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 297c17-18。

⁵³³ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416, c4-6。

⁵³⁴ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 939a12-13。

⁵³⁵ 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》，CBETA, T36, no. 1738, p. 716c12-14。

若，調伏微細習氣，呼應於「文火調柔」，如對金條的反覆淬煉中，圓成韌性；待到第十「法雲地」時，已經斷盡無明習氣而證「事事無礙」，能在塵塵互攝中，周遍法界。此時行持如「微火純化」，旨為金質達到極度純淨。如此展現了行者破除煩惱、圓滿功德之歷程，與煉金術提純工序之間形成的精妙對應，不僅從「金性本具、雜質暫覆」中回應了眾生自性本具，還深刻體現「漸次斷惑即頓悟圓成」的圓融義理，是謂為心性轉化的外在印證。

由此可見，這五十二位次中，沿著十信去偽存真、十住定基固本、十行廣作催化、十回向無相利他，十地斷障證空，圓滿般若，到最後等覺、妙覺時的究竟圓證，如此轉凡成聖，亦如礦石數數歷練後，成就無漏金體，二者交合，顯映「全體即用」。此過程並不是機械式的線性累積，而是「六相圓融」的互為成就——每一階位既含攝全體功德，如金性遍在礦砂，不因工序前後而有所增減；又在次第修斷中，漸次顯發本性，如金從鑛出，再過曆練，轉粗金為精金，更彰顯澄明光耀，終證當下圓成的實相。實為「一即一切」的完整修行體現，別於密宗的「即身成佛」，或禪宗的破竹橫出的頓超，更著力於「因果同時」的法界圓通，大開華藏之光。照在善財童子五十三參之修行路上，從世俗技藝到出世智慧的漸進過程裡，有外道異學，也有市井智慧，但最終皆歸攝到普賢行願的廣大境界中，契合了煉金一術之中，收攝多種提純技藝，更與嬗變為純金的過程相呼應——初參文殊表「啟蒙火候」，點燃求道之心；中參海雲比丘、具足優婆夷等，喻「熔合差異」，調和世、出世間法；末參普賢菩薩，則如「終極成藥」，圓攝一切功德而迴向法界。並且每一參的學有所成，也是對前情的超越，如參訪伐蘇蜜多女中，大破情欲⁵³⁶；參無厭足王中，調伏剛強，這種情景再度契同十地中每一地的金喻，亦是在各有所成的同時，蠲除某種特定的問題。

因此，這種「行中參，參中學，學中修，修中成」的動態歷程，不僅深化十地之階次義，更彰顯華嚴「全體起用」之特質——煉金術的線性提純，於此升華為「處處道場」的圓融實踐。

三、金性證道

煉金術以礦石化金隱喻本覺顯發，直指《華嚴經》「心性本淨」核心義理。金屬提純過程中，外在雜質去除對應內在煩惱斷除，火候調控則喻示修行精進程度。密教儀式強調「內火」(agni)修持，與《瑜伽師地論》所述「凝神觀火得超凡智」互為表裏，揭示物質操作與心靈淬鍊之本質同一性。

「金性不壞」喻真如法性。金經萬火而性不變，猶如「真如佛性」不為煩惱所染，譬如金師煉金，「稱兩不減，轉更明淨」⁵³⁷，此處「不減」非物理增

⁵³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 731a2。

⁵³⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c15。

減，而是「性空即是佛，不可得思量」⁵³⁸的中道實相，不同於道教「金性不朽」的實體執著，亦超越小乘「灰身滅智」的偏空。

「器用無礙」喻差別萬象：煉成之金「隨意所作」為釵釧瓔珞，象徵菩薩「隨緣應化」而不失本質，如《華嚴》「一塵中現無量刹」的事事無礙，將金匠的「技術目的」升華為「普度眾生」的無盡悲願。

「鍛煉過程」喻圓融行布。金需「數數入火」方得調柔，對應菩薩「歷事煉心」的圓融行願——無論處於何種塵勞境界，皆能「煩惱塵勞為增上緣」，如經中「不離煩惱而證菩提」，猶如金在火中越煉越明，菩薩在眾生濁世中越歷越覺。

此種象徵思維貫穿華嚴體系，使煉金術超越單純技術層面，成為「即事而真」之修行法門。若以法藏《金師子章》之喻深化此理，更可窺見華嚴象徵體系之精微。金師子以「金體」喻理體、「獅形」喻事相，闡明「理事無礙」之旨：金性不變而隨緣成獅，恰如煉金術中金質恆存而隨火候顯隱。礦石經煅燒去蕪存菁，正如眾生透過修行剝落無明，然金性本自圓成，非因煉治方有——此正合《金師子章》「金無自性，隨工巧匠緣」⁵³⁹之義。煉金過程中的「轉化」非創造新質，而是顯露本有清淨性，與華嚴「性起」思想深度呼應。進一步而言，煉金術「火候調控」可比其中的「六相圓融」之觀修。金師子之「總相」，為獅子全體，「別相」，為眼、耳、肢、節；煉金之「總相」，為金性本具，「別相」為礦砂、爐火、工序等緣起差別。然金師子眼耳不離金體，煉金火候不離金性，此即「同相」；礦砂雜質與純金互斥，獅形與金體非一，是為「異相」。修行者觀「成相」則見金器成就，悟「壞相」則知礦砂幻化，終歸「金性平等」——此六相融攝，正顯煉金術「即雜染成清淨」之密意。

更深刻者，以「一塵含容十方」彰顯事事無礙，煉金術則以「點石成金」隱喻法界轉化。一微塵中具足法界，正如一礦石內蘊金性；觸目所及無非煉金道場，舉手投足皆是轉化工夫。此種象徵體系，不僅超越密教「即事而真」的儀式性詮釋，更將煉金術提升至華嚴「一即一切」的終極視域：金師子之每一毫端皆放光明、交攝無盡，恰如煉金成就時，一丹丸即含法界全體功德，能療眾生病、淨諸業障。

由此觀之，華嚴金喻與煉金象徵之交融，實為「理事雙彰」的哲學實踐。金師子章以喻顯理，煉金術以術證道，二者共構「性相不二」的修行範式。較之禪宗「磨鏡成鑑」偏重心性顯發，或唯識「轉識成智」重在次第轉依，華嚴煉金觀更強調「全體起用」——金性非僅內在潛能，更是遍在法界的活性展現。

⁵³⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 514a25-26。

⁵³⁹ 《金師子章·雲間類解》，CBETA, T45, no. 1880, p. 663c10。

如《華嚴經》雲：「一切法門無盡海，同會一法道場中」⁵⁴⁰，煉金之火、金師子之光，終究匯歸法界緣起之大熔爐，煅盡無明而圓成佛道。

四、金圓通世

印度煉金術與佛教密宗之交融，深植於次大陸宗教哲學土壤。自吠陀時期火祭儀式，至中世紀密教怛特羅興起，物質轉化觀始終與精神解脫論相互滋養。

《華嚴經》廣納諸宗義理，恰為此種文化融合提供詮釋平臺。煉金術之技術，詞彙被轉化為修行隱喻；密教儀軌，則賦予物質操作，以終極意義。此雙向滲透不僅豐富佛教實踐體系，更促成煉金術從方技升華為「技進於道」的覺悟途徑。

《華嚴經》的「金」喻，最終歸於「因陀羅網」的圓滿詮釋。每一粒金塵皆映現全體法界，如金匠手中的精金，既為個體修行的「覺悟載體」，更是宇宙萬有「本自圓成」的縮影。這種「一即一切」的思想，使佛教「金喻」徹底超越技術類比，成為解釋「眾生與佛、世間與出世」不二關係的終極象徵。

對小乘佛教，華嚴宗並非全盤否定其「漸次淨化」的修證路徑，而是在肯定「去垢顯真」必要性的同時，破除其「實有階段」的執著。猶如金礦顯發光輝，並非離礦石而別有金性，佛性的顯露亦非離眾生身心而獨存小乘視「階位」為實有次第，宗下則以「金性本具於礦」的本體論，闡明「雜垢本空，覺性本有」，諸法實相從未離於當下煩惱境界，所謂「淨化」不過是本具佛性的顯發，而非外來的層層累加。此種超越，既保留「漸修」的實踐價值，又破斥「法有自性」的執著，如《入楞伽經》中「形相雖殊，金體不變」⁵⁴¹，正合「性起不性改」的圓融妙旨。

對大乘「煩惱即菩提」的辯證智慧，宗下努力超越於理論層面的空談，如將《大智度論》「空、有雙運」的中道理體，具體化為「十地行願」的實修綱領。菩薩從初地「歡喜地」斷異生性，歷經七地「遠行地」調柔心識，至十地「法雲地」圓滿功德，每一階位皆將「煩惱轉化」落實為具體的行持——如金匠鍛造金器，雜質的去除非僅消極斷惑，更是積極顯發金性的必由之路。這種「步步踐證」的實修主張，使大乘「理論中道」不再流於玄談，而是在「廣修六度」「迴向眾生」的具體行為中。

當以「金師煉金」收攝全經萬行，其深義正顯在別於世間煉金的「技術之火」，終究是「心識覺悟之火」的投影。無論金匠如何反覆鍛煉，金性本自具足；無論菩薩如何歷劫修行，佛性從未增減。這種「即漸修即頓成、即差別即圓融」的智慧，猶如經中「金剛寶藏」，為後世華嚴宗「法界觀」、禪宗「本

⁵⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 6b10。

⁵⁴¹ 《入楞伽經》，CBETA, T16, no. 671, p. 544c2-3。

來面目」提供了深邃的哲學基底，更為人類超越二元對立的精神探索，留下「在塵勞中鍛煉，於圓融中覺醒」的永恆啟示。

華嚴思想與煉金智慧之對話，揭示「即物證真」的實修理路。當代科技文明面臨物質與精神割裂困境，此種「技術即修行」的整體性思維尤具啟發。法界緣起觀提示吾人：金屬轉化與心性淨化本屬同源，外在工巧與內在覺照實乃一體兩面。此圓融智慧不僅為古代宗教實踐注入活力，更為現代人重建「物心不二」的生命觀照開闢契機。也證明此喻並不僅是技術層面的修證類比，更在於將「煉金過程」升華為「法界圓融」的終極覺證。其對小乘「漸次淨化」的超越，非否定階位實修，而是以「金性本具」破其「實有執著」，使「去垢」成為覺性顯發的自然顯現；對大乘「煩惱即菩提」的踐行，則將抽象辯證落實為「十地行願」的具體階梯，讓「空有雙運」從理論升華為「步步覺照」的生命實踐。此種智慧，既非離世獨修的玄談，亦非執著物質的方技，而是在「理事無礙」的圓融觀中，將煉金術的「技術隱喻」轉化為「即事顯理」的覺悟密碼。

當代視域下，華嚴宗的「金喻」更顯殊勝。其超越世間諸法對立之執，以「圓教無礙」攝受萬機——無論小乘之漸、大乘之頓，乃至異域文化中的「微觀宏觀對應」，皆能於「緣起性空」的智慧海中會通圓融。此種「善接群機、萬法和融」的胸懷，猶如金匠熔煉萬礦而不損金性，華嚴宗以「一即一切」的法界觀，讓不同根器眾生皆能於各自踐行中體證「本具佛性」。其殊勝處，正在於不滯於技術表像，而直契「眾生本覺」的究竟實相，使「煉金」不再是外求的神奇技藝，而是內證「心佛眾生三無差別」的現實覺悟。此等圓教智慧應世而出，既接續古代「技進於道」的傳統，更為當下提供超越二元對立的生命視角。當後文轉入「十地修行」的具體階位，乃至「鳳凰茶製茶工藝」的現世踐證，華嚴宗的「金喻」始終如貫穿金鏈，將「出世間智」與「世間法」融為一體，如金之輝煌不離礦石，佛法的覺悟從未遠離世間萬相。此種「即塵勞證菩提、於萬和顯新輝」的圓融妙旨，正為華嚴思想在人間的永恆生命力作證。

第四節 〈十地品〉的煉金十喻

前文已探討過佛教經論中「金」喻，知多圍繞金性堅貞、不變異之質，如《如來藏經》「隱沒不現經歷年載，真金不壞而莫能知」⁵⁴²，更被賦予眾生本具之如來藏性。今華嚴宗承此義脈，於《十地品》等中敷演「金師造寶」諸喻，將冶煉金砂之工藝過程，與菩薩從初地至十地之修證階位，熔鑄為「理事無礙」之雙重隱喻體系。

⁵⁴² 《大方等如來藏經》，CBETA, T16, no. 666, p. 458a24-25。

又宗下立「十地階位」之妙旨，於《十地品》中敷演菩薩從凡入聖之修證軌跡，其間「金師造寶」諸喻猶如因陀羅網之寶珠，交相輝映「理事無礙」之玄義。此等隱喻體系以「金性本具」為體，以「匠作顯真」為用，將冶煉金砂之工藝程式，與菩薩轉識成智之心性鍛造，熔鑄為「物質技藝」與「精神升華」之雙重象徵。

本文循《華嚴經》、《十地經論》等義理之脈絡，參酌西、中、印三大煉金體系、中國工藝哲學之象徵系統，嘗試通過解構「煉金十喻」，管窺深層之義理。依採礦、熔爐、鐵砧等工藝步驟為經，以歡喜、離垢、發光乃至法雲等地修證次第為緯，於「去雜提純」、「塑形鑲嵌」等物理操作中，照見「破執顯性」之心性超升。透過「哲學同構」、「結構對應」、「火候辯證」等向度之剖析，揭示華嚴「行布不礙圓融」之奧義——金匠錘鍛與火候調控之際，並不僅是技術操作，實為「煩惱即菩提」之當下證現。此釋經路徑承繼佛教金喻傳統，將十地義理融入技藝實踐，通過「哲學同構」「結構對應」「火候辯證」三重維度，揭示華嚴「行布不礙圓融」的核心義理，最終指向「一錘鑿諸妄相，一鍛金見真如」的修行境界。

一、立喻基礎

「煉金術與菩薩道的哲學同構」之立喻基礎，實為華嚴思想「理事無礙」的終極體現，深層結構可從三個維度解析。

（一）哲學同構

物質轉化的形而下工藝程式、心性鍛造的形而上修行次第，以及二者在法界緣起中的本質同一性。此三重維度在《十地經論》與《華嚴經》的互文闡釋中，形成「金性即佛性」的隱喻體系。

當從物質煉造層面去觀察時，煉金術的「去蕪存菁」程式，本質上是對自然秩序的逆轉與升華。如《十地經論》所述「一心作者，一切三界唯心轉故」⁵⁴³，金師對礦砂的淘洗熔煉，正對應菩薩以般若智「轉八識成四智」的覺性提純過程。此處「天真金」的物質屬性具有兩重象徵：其未經鍛造的原始狀態，喻指眾生本具的如來藏自性清淨心；而「雜質」則暗合阿賴耶識中無始無明積習，需要透過六度萬行的「巧匠治理」方能顯露真金本光。這中間應關注的是煉金過程裡對「火候調控」，在十地煉金體系中，此火候被轉喻為「方便智」與「根本智」的動態平衡，而這個平衡需要藉助金師之手，來完成對冶煉溫度的精準把控，從而得以在恰當之時，或以猛火，燒盡煩惱習氣；或用文火，長養菩提善根。

⁵⁴³ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 169a16。

還體現在煉金工序的空間隱喻，與菩薩道次第形成嚴密對應。金砂從礦脈到瑠璃高幢的空間位移，暗藏「從生死海至涅槃岸」的修行軌跡，成為「十方剎土」的法界象徵。金師以鐵砧錘鍊金塊的物理過程中，是「菩薩唯識觀行」的具象化展示，此亦如礦石喻「法界體性」如如不動，車渠等磨製工具，則表「四正勤」的精進力，而金塊沐火新生後，所展現的金性不變，隨工巧顯萬相，象徵著「法界自在無礙的緣起妙用」與「性空不礙緣起」的究竟實相。更微妙者，煉金術中「哲人石」的四色轉化（黑→白→黃→紅），正與十地修行中的四種根本轉依相呼應。此種物質色相與心性境界的同步轉化，印證了「色法心法不二」的奧義，煉金術的「點石成金」在此升華為「即妄即真」的圓教理念。

最深層的哲學同構，在於煉金術揭示的「現象即本體」法則。金師造寶的終極秘密不在改變物質屬性，而在顯現金性本光；菩薩修行亦非從外得道，而是揭開無明塵垢顯露本覺心光。這種「即工夫即本體」的實踐哲學，實為華嚴「行布不礙圓融」的雙重展現——正如金師既需遵循工序次第（行布），終極目標卻是顯現本有金性（圓融），菩薩道修行亦在「歷事造作」中體證「無作妙用」。這種同構性在《華嚴經》「十玄門」思想中達至頂峰。煉金術的「哲人石」可視為「因陀羅網」的微縮模型——其既能轉化賤金屬（喻救度眾生），又具備無限增殖特性（喻法界緣起），恰如十地菩薩「一毛孔中現無量佛事」的圓融境界。而金飾鑲嵌工藝中「主寶與副寶」的空間關係，更暗合了「主伴圓明具德門」的深義：摩尼寶作為核心莊嚴（主），周邊金飾為輔助莊嚴（伴），共同構成「一即一切」的整體美學，正如十地功德雖有次第差異，實為法界全體的當下顯現。此種物質與心性的終極統一，在法藏大師處獲得最精妙詮釋。

金無自性，隨工巧匠緣；……匠況生、滅隨順妄緣，遂有師子相起。⁵⁴⁴

是中展示了煉金的物理轉化程式，也就是金師的每道工序皆是法界力的緣起顯發，而金性本身卻始終「不生不滅」，是為被升華後的「緣起性空」動態展現。這正是「但是一心作者，一切三界唯心轉」⁵⁴⁵的深層密意。從礦砂開採到寶飾完成，所有物質轉化皆不離「一真法界」的如來藏心。世間煉金體系中，將「物質靈性化」的過程，與佛教「轉識成智」的修行軌跡形成跨時空呼應。

這種哲學同構性在實踐層面展現為「工藝即禪觀」的修行美學。金師專注鍛造的「當下覺照」，正是《合論》中提及「此奢摩他毗鉢舍那於如來地對治極微細、最極微細煩惱障及所知障」⁵⁴⁶的止觀雙運，鎚擊的節奏成為調息的韻律，熔金的火光轉化為內觀的智慧焰明。而煉金術最終達致的「哲人石」，其

⁵⁴⁴ 《金師子章·雲間類解》，CBETA, T45, no. 1880, p. 663c10-12。

⁵⁴⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 169a16。

⁵⁴⁶ 《華嚴經·合論》，CBETA, X04, no. 223, p. 34c20-21。

物質特性（催化轉化、無限增殖）恰與十地菩薩的「海印三昧」隱性聯動，皆具備將低層次存在轉化為高維度覺性的超凡特質。這種跨越物質與精神界限的終極轉化，正是「事事無礙」法界觀在人間工藝中的具現，將金師的冶煉作坊升華為「一微塵中含容法界」的華嚴道場。

除哲學層面的深層同構，十地與煉金工藝的對稱結構，更體現出華嚴「行布」次第的精密性與系統性，進而展示煉金之隱喻在「圓融無礙」背景下，是如何將地地增進、位位圓證的修證階次具象化呈現。而此轉換的修證歷程，不僅是身份的凡轉聖，也是心性的染轉淨。因此，這其中圍繞譬喻與修行的互證關係，正是華嚴「金性即佛性」理念透過煉金實踐，得以深入落實的關鍵，並為思維十地中「喻證相應」的互關形態，鋪設了以理論基礎為切入點的新路徑。

（二）喻證相應

以金師工藝為喻體，菩薩十地修證為宗旨，構建「事法界——理法界」的對應體系，以下嘗試用表格將覺性成長之十地，與金師鍛造之工藝相層層對應。嘗試透過展示金從鑛出，煅造成器，彰顯「轉凡成聖」的圓融次第與「即事顯理」的義理特色。

階段	地名	工藝	核心教義	相關金喻摘錄
初地	歡喜地	採礦 探海	初發菩提心，破執顯願，如金師採取金砂，破無始無明，證得法界眾生平等性智。	「巧金師以鑛性金置於火中，如如燒鍊，如是如是，轉得明淨隨意堪用。」 ⁵⁴⁷
二地	離垢地	去雜 提純	持戒苦行斷煩惱現行，如熔金去雜，顯清淨本質。	「真金置礬石中，如法鍊已，離一切垢轉復明淨。」 ⁵⁴⁸
三地	發光地	反覆 錘延	修禪定般若，內外明徹，如金塊千錘百鍊延展光明。	「真金——善巧金師自手鍊治——，離諸垢已，稱量不減」 ⁵⁴⁹
四地	焰慧地	塑形 定相	智火焚惑，深觀緣起，如金飾塑形，定相不亂。	「巧金師以所鍊金作莊嚴具，非餘未作莊嚴具金之所映奪」 ⁵⁵⁰
五地	難勝地	鑿刻 紋理	證世出世法無二智，如細工雕刻，莊嚴緣起紋理。	「金師，以所鍊金作莊嚴具，以車渠磨瑩轉更

⁵⁴⁷ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 540b19-20。

⁵⁴⁸ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 544a26-27。

⁵⁴⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 546c18-19。

⁵⁵⁰ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 549a3-5。

				熾然轉復明淨」 ⁵⁵¹
六地	現前地	鑲嵌寶鈿	徹見真空妙有，目見法性，如鑲摩尼寶顯中道實相。	「金師，以所鍊金作莊嚴具，以瑠璃寶瑩飾廁填，轉得熾然、轉更明淨」 ⁵⁵²
七地	遠行地	貫縷編綴	方便智統攝萬行，如寶縷貫穿飾件，圓融總別同異。	「真金，以諸好寶莊嚴間錯，轉勝明淨，餘金不及」 ⁵⁵³
八地	不動地	火煨固形	證無生法忍，不為煩惱風動，如高溫固形，證無生法忍，入無功用行。	「真金，眾寶間錯，為轉輪王所佩瓔珞，一切人民無能奪者」 ⁵⁵⁴
九地	善慧地	瑠璃幢顯	得四無礙智，應機說法，如寶飾置瑠璃幢，光明普照。	「譬如真金，善巧金師用作寶冠，轉輪聖王以嚴其首，四天下內一切小王及諸臣民諸莊嚴具無與等者」 ⁵⁵⁵
十地	法雲地	光明雨寶	智悲雙運廣作佛事，如摩尼寶雨，眾生需因果同時	「如金師以上妙真金作嚴身具，大摩尼寶鈿廁其間，自在天王身自服戴，其餘天人莊嚴之具所不能及」 ⁵⁵⁶

此十地工藝喻中，不僅展現菩薩修行的次第升華，更與「因果互攝、性相不二」的玄旨相應。並且這十地煉金象徵體系，暗合了跨越東西方的煉金智慧。即都是以物質轉化，映攝精神升華的終極追求。從初地破執到十地圓滿的煉金過程，被概設到西方煉金「黑化——白化——黃化——赤化」這四個階段，也見證了十地修行。

（三）象徵敘事

「工欲善其事，必先利其器」，煉金工具被十地煉金體系應用後，被賦予別具一格的符號象徵深意。故今取「事法界」向「理法界」的象徵映射，其中

⁵⁵¹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 551b11-12。

⁵⁵² 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 554c6-7。

⁵⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 562c8-10。

⁵⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 566a24-25。

⁵⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 203c22-24。

⁵⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 208b9-11。

以煉金工具的物理屬性為「事」，對應佛教哲學概念為「理」。借華嚴宗「六相圓融」、「十玄門」等理念進行詮釋。嘗試將工具功能的升華，比擬為修行法門，體現「即事顯理」、「理事無礙」的圓融法界觀，同時暗含了跨文化精神象徵的深層共通性。

工具	喻象	含藏	意義
坩堝	如來藏	諸藏純雜具德門	其含容染淨種子共熔一爐，煩惱與覺性本自圓具，轉識成智即顯如來藏淨性
鐵砧	金剛喻地	一多相容不同門	其穩固「不動能應萬動」，喻十地菩薩「不動地」中「不離寂靜而現諸相」的功德圓成
鑷鉗	般若方便智	託事顯法生解門	其用途「夾持細微處」喻般若智善巧撥轉煩惱，以俗諦工具直指真諦，成就「方便善巧」
琉璃	法界明鏡	因陀羅網境界門	其質地瑩澈映現萬法，喻「一法攝一切法」的重重無盡，如因陀羅網珠珠相含
碑礪	法界周遍含容	諸法相即自在門	其紋理中「環環相續無盡」，喻法界緣起「相即相入、旋轉無礙」的圓融性
礬石	清淨本心	唯心回轉善成門	其功能「去雜澄清」喻「唯心所現、迴轉煩惱成菩提」，體現「心能轉物」的修行樞紐

此等工具共同構成「因陀羅網」的修行道場，金師每道工序皆在重重無盡的法界緣起中完成，正合「六相圓融」理路，即一錘鍊金塊的「別相」，實含攝成就寶飾的「總相」。礦石在坩堝中分解重組，正如修行者於煩惱烈焰中淬煉覺性；道家丹鼎派以鉛汞喻陰陽，水火既濟而結聖胎，與菩薩八地「不動地」的三昧真火熔斷時間相執異曲同工，皆揭示「外煉金石」實為「內煉心性」的投射；而黃金不朽的物理屬性，則往往被賦予身心靈解脫的象徵；十地菩薩以金飾喻法身，在「光明雨寶」中顯現因果不二的實相。尤其這與西方的「哲人石」、中國的「大金丹」、印度的「點石金」都既具有物質轉化的催化性，又是精神覺醒的觸媒。這種跨文化的共鳴，都是源自嘗試以有形工藝觸碰無形真理時，對無限的探索，不僅限將金屬的延展性和心性的可塑性比對，還有火候的掌控隱射煩惱與智慧的辯證，最終成就的黃金器皿，則成為「物質即法性」的證物。當華嚴十地以金飾工法揭示「初發心即成佛」的圓頓之理時，地中海沿岸的煉金術士也在羊皮卷上寫下「如其在上，如其在下」(As above, so below)，

而中國《周易參同契》則以「金性不敗朽，故為萬物寶」⁵⁵⁷，直指金丹與法身的同構性。這三大文明不約而同地將物質煉金術升華為靈魂煉金術，恰似三條支流匯入同一片真理之海：在慧火與禪技的共振中，煉金術士們操控著最樸素的物質實驗，叩擊著超越生滅的終極玄門，是謂十地與法界緣起的終極圓融。

二、衍生結構

若謂煉金乃「色法之禪」，則逆流工序即為「緣起之印」。華嚴行者逆生死海，推波而上，金師持鉗，逆時輪而鍛——二者同以「逆」為機杼，非悖常理，實彰「法界本具之順」。順則生滅門開，逆即涅槃門啟；順逆同源，方顯性海無礙。外環逆時之運轉，非亂序妄行，實乃「行布階次」的線性修證，轉作「圓融性海」的渦旋升華。

當金師將來自無明地層的礦石投擲火中，數數之後，轉轉之間，沐火升華躍十地，菩薩亦於一錘間照徹三世業流。後文當以逆鑿為匙，剖解其中幽微，何以鐵砧震盪之頻，竟與法界潮音共振同鳴無二。

（一）外環逆流

煉金十喻分別對應十道工序。每道工序不僅蘊含有相對治的實修，還涉及有特定的主題工具。今選取如礦鎚、熔爐等十個符號，作為工序與金喻的對應元素符號，沿著「破執→提純→鍛造→莊嚴→圓成」的發展脈絡，以逆時針為排序，構建起直觀的對應體系。

礦鎚→ 熔爐→ 鐵砧→ 塑形刀→ 雕刻針→ 寶石鑲嵌器→ 金縷→ 三昧火→
琉璃幢→ 光輪

此逆時序排列中，既對應煉金術「從礦石到純金」的操作流程，又展示了初地破執的「礦鎚開鑿」升華至十地圓成的「光輪普照」之轉化路徑，其中的轉染成淨，顯映了菩薩十地「逆生死流，順法性海」的修證軌跡。並且以具象符號對應工序，體現「十玄無礙」的圓融理念，實現物質與心性、具象與義理的多重契合。

1. 顯相代碼

在佛教與煉金術的跨文明對話中，物質工藝與精神修證始終呈現深刻的同構性。從礦鎚破岩到光輪普照的十道工序，既是金屬從礦砂到聖器的物質轉化，更是修行者從凡夫到成佛的心性升華。這一序列暗合〈十地經〉下的修證體系，

⁵⁵⁷ 章偉文 譯注，《周易參同契》（北京：中華書局，2014 年），頁 124。

將「莊嚴具足」、「回向功德」的佛教物質觀與煉金術「哲人石四階段」的象徵哲學熔鑄為一，形成「即工即佛」的修行法門。

這段深刻圍繞著「物質轉化——心性升華」的雙向聯動，作為核心，將佛教十地修證與煉金術工序進行了具象化聯結。試圖透過工藝符號的象徵邏輯，展示「借器顯道」的內在關係，與前文「即工即佛」形成詮釋層次的遞進。

階位	象徵符號	簡釋	對應波羅蜜	經典引證	象徵善財參訪對象傳法
初地歡喜地	礦鎔	破慳貪山顯法性 佈施火中見真金	佈施波羅蜜	「巧金師以鑛性金置於火中，如燒鍊」 ⁵⁵⁸	文殊菩薩——發菩提心
二地離垢地	熔爐	持戒火焚雜染業 離惑垢如金出礦	持戒波羅蜜	「理性一遍滿義，如金出鑛」 ⁵⁵⁹	戒香長者——戒香淨垢
三地發光地	鐵砧	千錘鍛金顯柔韌 忍辱如地納萬擊	忍辱波羅蜜	「金師自手鍊治，離諸垢已稱量不減」 ⁵⁶⁰	海雲比丘——大海三昧
四地焰慧地	塑形刀	般若智火勤斷惑 如金反覆增明淨	精進波羅蜜	「鍊治真金作莊嚴具，餘所有金皆不能」 ⁵⁶¹	善住比丘——智斷習氣
五地難勝地	雕刻針	禪定觀緣起妙用 真金調柔成嚴具	禪定波羅蜜	「轉復明淨調柔成就隨意所用」 ⁵⁶²	自在主童子——遊戲三昧
六地現前地	寶石鑲嵌器	方便慧磨真金亮 不二智中照空有	方便波羅蜜	「以碑礫磨瑩，轉更明淨」 ⁵⁶³	普眼長者——般若現觀
七地遠行地	金縷	願力成就莊嚴寶 因陀羅網攝無量	願波羅蜜	「如出鑛金，……光明普照，如得身智、教證二光」 ⁵⁶⁴	甘露頂王——願力成就
八地不動地	三昧火	三昧火煉無生忍 力用成就究竟金	力波羅蜜	「觀智為鉗鎚，既銷鑛而得金」	大願精進神——無功

⁵⁵⁸ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 540b19-20。

⁵⁵⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b13。

⁵⁶⁰ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 546c18-19。

⁵⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22-23。

⁵⁶² 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 143b27。

⁵⁶³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 192c2。

⁵⁶⁴ 《華嚴經行願品·疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 118b1-3。

				565	用行
九地善 慧地	琉璃 幢	智光普照琉璃幢 高豎法界無礙說	智波羅 蜜	「性淨本覺真心，被妄習所染，如金在鑛」 566	妙月長者— 妙音普被
十地法 雲地	光輪	光輪含容法界 智海圓融因果	智波羅 蜜	「妄盡圓彰離智愚」 ⁵⁶⁷	普賢菩薩— 智悲雙運

初地至三地以鑛鎔破山、熔爐化鐵為喻，剛提取出，為經深加工，故說粗治，以原料狀態，未曾與石等雜質區隔，故此時物質處於混沌狀態，如煉金中的「黑化」階段，此時對治，以破粗重無明、我執為業，故而實現破執除障，是為修行奠基。而四地至六地，開始數數精煉，如同煉金中的「白化」階段，在反覆磨瑩中，細惑漸漸剔除，由定生慧，故說顯智，是逆轉十二緣起，顯清淨法身；七地至九地入無功用行，這一時期的成就非單一，而是諸法因緣的相互依存，故說如金縷編織，是互攝其中；並圓融諸法，廣積功德；亦如「黃化」階段將近成就，故說莊嚴，證圓滿報身。最後十地功成，如「紅化」階段的圓成，是「三昧真火……是真金也須煅過」⁵⁶⁸，借此傳達熔鑄好似三身圓融，如「海印三昧」周遍含容，逆生死流顯法性，契合了「即工、即佛」的終極覺照。

是故，鑛鎔啟緣，破開慳貪山；金師舉火，燒煉粗礦石。我執熔融，裂開煩惱岩；金光乍顯，生死鑛脈斷。檀那領行，行出三有海；法性初成，成就歡喜地。後入二地，離垢為本；煩惱薪柴，熔爐烈焰，大破三業礦砂雜質；波羅木叉，智悲雙運，理性遍滿，成就三學清淨體；沐火真金，千錘萬鑿，如緞般柔韌堅固，方保百折不摧，是謂「安忍不動，猶如大地」⁵⁶⁹；鐵砧叮叮，我執破兮，綿延舒展，堪為寶器，逆境寫照，實乃「廣行忍辱金剛心」⁵⁷⁰，慈悲觀照，安住在內，般若顯發，光明外溢。轉入四地，磨瑩之間，磨去俱生我執；轉增明淨，轉十二番緣起；難勝在「應無所住而生其心」⁵⁷¹，不入惑海；調柔於「以有空義故，一切法得成」⁵⁷²，不傷真性。焰火精煉，成就「智火煅真金」的觀照工夫；深達緣起，自在寂靜，「但除其病，而不除法，為斷病本而教導之」⁵⁷³，成就世、出世間法法莊嚴，持禪定針，精雕細琢，旨在照了諸法性相；現前增上，明達性空究竟；妙有摩挲，動靜方便上下無礙；金縷織就經天緯地，羅網互聯遠行非遠，因陀羅善攝無量，法門莊嚴教證不二；三昧真火煅不動，

⁵⁶⁵ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 408b22-23。

⁵⁶⁶ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 464b22-23。

⁵⁶⁷ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 426c12。

⁵⁶⁸ 《華嚴聖可禪師語錄》，CBETA, J35, no. B342, p. 806b8-9。

⁵⁶⁹ 《大乘大集地藏十輪經》，CBETA, T13, no. 411, p. 722a8。

⁵⁷⁰ 《梵網經直解事義》，CBETA, X38, no. 698, p. 882b12。

⁵⁷¹ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749c22-23。

⁵⁷² 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 33a22。

⁵⁷³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 545a16-17。

鑛出金後自然銷；琉璃寶幢善慧身，顯性辯才達十方；光明普照金祥雲，因果圓融入海印。是謂每道工序皆具「事法界」與「理法界」雙重屬性。

上述煉金工序呈現步步遞進的規律，實為菩薩十地修證的具象顯現，次第應著「礦石粗冶」到「寶器圓成」的四重物質轉化進程中，也暗合了心性從「雜染」至「清淨」的升華軌跡。

階段	進程	操作	功用	成就
初地→三地	黑化	粗冶	破除粗重我執與無明煩惱	破執除障
四地→六地	白化	精煉	淨化細微惑染，由定生慧	定相顯智
七地→九地	黃化	莊嚴	圓融諸法因緣，積累廣大功德	緣起互攝
十地	紅化	圓成	融鑄三身一體，契入法性大海	周遍含容

初地至三地以礦鑄破山、熔爐化鐵為喻，剛提取出，為經深加工，故說粗冶，以原料狀態，未曾與石等雜質區隔，故此時物質處於混沌狀態，如煉金中的「黑化」階段，此時對治，以破粗重無明、我執為業，故而實現破執除障，是為修行奠基。而四地至六地，開始數數精煉，如同煉金中的「白化」階段，在反覆磨瑩中，細惑漸漸剔除，由定生慧，故說顯智，是逆轉十二緣起，顯清淨法身；七地至九地入無功用行，這一時期的成就非單一，而是諸法因緣的相互依存，故說如金縷編織，是互攝其中；並圓融諸法，廣積功德；亦如「黃化」階段將近成就，故說莊嚴，證圓滿報身。最後十地功成，如「紅化」階段的圓成，是「三昧真火……是真金也須煅過」⁵⁷⁴，借此傳達熔鑄好似三身圓融，如「海印三昧」周遍含容，逆生死流顯法性，契合了「即工、即佛」的終極覺照。

2. 逆轉隱喻

外環逆時針運轉展現了「逆生死流」的修行次第。如《圓覺經》所述「知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次」，金師從礦脈深處（生死海）逆向提煉真金（佛性），如同菩薩從初歡喜地逆轉無明之流，終至十地法雲地的究竟覺悟。此排列方式與《周易》「先天八卦」的逆數原理相通，更契合《華嚴經》「初發心時便成正覺」的頓漸圓融思想。

而其中「外環逆時針運轉對應佛教逆生死流」之所依，根本在於宗下「法界緣起」與天臺宗「性具善惡」的辯證關係。從「海印三昧」的視角觀之，逆時針運動實為「真如門」的還滅門路徑，也就是說，眾生從生死海逆流溯源，如同煉金術從礦石中提純真金，這是對《大乘起信論》「一心開二門」中真如門的具象演繹。四祖澄觀祖師所強調的「逆即緣滅、順即緣生，此約逆順生死流」⁵⁷⁵，這種逆順不二的辯證關係，正是外環逆時針運動的深層哲學內核。

⁵⁷⁴ 《華嚴聖可禪師語錄》，CBETA, J35, no. B342, p. 806b8-9。

⁵⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 802b14-15。

但是從上列行走軌跡來看，在現象界的表像上，煉金工序的物理操作確實呈現順時針運動特徵，這對應《解深密經》所述「依他起性」的緣起法則。如同《周易》後天八卦的「順時針」卦氣流轉，反映的是「隨緣門」中生滅法的運作規律；但在究竟義層面，「海印三昧」觀照下的法界實相，則需超越順時針表像。如方東美(1899-1977)先生在闡釋華嚴哲學時所強調的，修行者透過「上回向」，將現象界的順時針流轉逆轉為法性海的逆旋能量⁵⁷⁶，這種「雙向迴旋」機制，亦如莫比烏斯環的拓撲結構，使順逆在法界中達到圓融。又有學者李志軍在對「上下回向」進行研究後，表明順時針表像如同「下回向」的慈悲示現，而逆時針本質則是「上回向」的智慧升華，二者在毗盧遮那佛的究竟覺照中本無二致⁵⁷⁷。但在究竟義層面，用本宗的「海印三昧」去觀照法界實相，則需超越順時針表像。二者在毗盧遮那佛的究竟覺照中本無二致。

此外還可追溯至印度瑜伽行派的「轉識成智」理論。玄奘《成唯識論》所述「轉第八識成大圓鏡智」⁵⁷⁸的修行次第，本質上是心識能量從阿賴耶識的順向流轉（順時針生滅），逆轉為清淨智慧的逆向升華（逆時針還滅）。這種心性運動的時空投射，恰與煉金術提純工序的逆時針旋轉形成同構。

（二）內環順流

相對外環「逆生死流」的破執升華結構，十地菩薩在內環所映照的內在修行層面，在次第上，按照順時針排列，展現了「順法性流」的圓融靈動。

極喜地→ 離垢地→ 明地→ 焰慧地→ 難勝地→ 現前地→ 遠行地→ 不動地→ 善慧地→ 法雲地

此順時針序列從表面看，似乎是遵循著線性遞進，但實則蘊藏著「行布不礙圓融」的內在互動，其中十階位在順時排列下，每一地修行皆含攝全體法界功德，如初地歡喜中已含有十地寂照之因；十地圓成之際，仍不離初發所發初心，即菩提心。正為「主伴圓明具德門」的動態顯現。這種「行布不礙圓融」的雙重結構，在時空交織的法界圖景中，將從「十玄門的微觀宇宙」和「順時鐘旋轉的法界動力」兩個維度，具象化詮釋十地體系隱性結構。

1. 隱性代碼

⁵⁷⁶ 方東美，〈華嚴宗哲學〉，收入《方東美全集》第3卷（臺北：黎明文化事業公司，2005年），頁217-235。

⁵⁷⁷ 李志軍，〈疏離與圓融——方東美華嚴宗教哲學研究〉（武漢：武漢大學宗教學系博士論文，2011年），頁19

⁵⁷⁸ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 56a12-13。

上述「初發心即攝十地」的圓融義理，並未否定修行次第的必要性，而是在「行布不礙圓融」的框架下，為順時針排列的漸修體系提供本體論依據。如《探玄記》所言「行布差別……，圓融相攝」⁵⁷⁹，十地菩薩雖證初發心即佛之理，仍需歷經離垢、發光等地的漸次鍛煉，譬如真金需經熔爐、鐵砧諸工序，方顯瑩澈光輝，譬如真金需經熔爐、鐵砧諸工序，方顯瑩澈光輝。

此種「性修不二」的辯證關係，將引領進入「順時喻示——順時針旋轉的宇宙論隱喻」的深層闡釋，揭開華嚴「即漸即頓」修證軌跡的奧秘。

階位	象徵物	名相本義	對應門	法界時空觀	經證依據
歡喜地	（喜如花開）	破慳顯性 究竟歡喜	過去過 去世	無始塵勞中轉勝 從鑛析出斷無明	「初證聖處多 生歡喜」 ⁵⁸⁰
離垢地	（戒海 澄清）	持戒清淨 離雜染垢	過去現 在世	戒火焚盡累劫習氣 金離垢證三世因果	「離破戒垢， 是所除障」 ⁵⁸¹
發光地	（光明 遍照）	安忍成就 般若光明	過去未 來世	忍辱力透三世業， 智光遍照過未來。	「願轉增長得 法光明」 ⁵⁸²
焰慧地	⚡ （照破 大惱）	般若智火 熾然照破	現在過 去世	緣起法轉宿世業， 智火熔斷輪回鏈。	「所修正行已 清淨；便悟三 世佛平等」 ⁵⁸³
難勝地	♂ （方便 調達）	真俗雙運 無有能勝	現在現 在世	世出二法一平衡， 圓通六相一念中	「集一切自在 如意神通，說 不可盡」 ⁵⁸⁴
現前地	（全息 智觀）	般若現觀 諸法實相	現在未 來世	方便慧光透未來， 智證因果顯同時。	「觀察緣起甚 深理故」 ⁵⁸⁵
遠行地	（因陀 羅網）	願力成就 廣度無量	未來過 去世	願度逆行入羅網， 未來功德潤過去。	「功用行滿， 得入智慧自在 行」 ⁵⁸⁶
不動地	（不動	證無生忍 如如不動	未來現 在世	三昧火斷時間相， 法忍成就住永恆。	「住不動地， 一切心、意、

⁵⁷⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120c2-3。

⁵⁸⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a18-19。

⁵⁸¹ 《華嚴經·疏注》，CBETA, X07, no. 234, p. 742b11。

⁵⁸² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196c18。

⁵⁸³ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 551c17-18。

⁵⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 575a13。

⁵⁸⁵ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 573a1。

⁵⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196c15-16。

	轉心)				識不現在前」 587
善慧地	(法音 宣流)	四無礙辯 演說妙法	未來未 來世	無礙辯才通法界， 演說十世盡未來。	「安住善慧 地，……常隨 四無礙智」 ⁵⁸⁸
法雲地	 (法雲 自在)	智悲雙運 周遍含容	非三世 攝	光輪輻射越時輪， 因果圓融遍法界。	「無上法雲 地，住於是地 中，智慧無邊 限，善知度一 切，世間諸因 緣」 ⁵⁸⁹

上表展現了十地修行體系與十世隔法異成門的深層邏輯關係，實是法界緣起在時空維度上的全息展開。此中深意並非線性能詮，乃以「過去過去世、過去現在世、過去未來世」、「現在過去世、現在現在世、現在未來世」、「未來過去世、未來現在世、未來未來世」及「非三世攝」四重九世融攝形態，將十地菩薩的修證次第編織成一張超越線性邏輯的時空法網。

從初地極喜地對應「過去過去世」，如《華嚴》中說「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提」⁵⁹⁰，如同深埋在遠古地層的金礦被開採出來，無論是否熔煉，金性皆本自具足，此階段菩薩破無始無明殼時，所感狂喜，非情緒波動，實為法性初顯的究竟覺照；二地離垢地攝「過去現在世」，持戒精進，能焚無量劫習氣，如《註華嚴經題法界觀門頌》所言「揀情顯理，如金出礦」⁵⁹¹，此時菩薩淨化累世因果業流，猶礦砂入爐熔盡雜染，持戒非形式約束，實是三業清淨，映現十方的法界底色重構；三地明地貫「過去未來世」，安忍力穿透三世業障，「成就忍辱，不可沮壞」⁵⁹²，此非被動承受，而是持金剛杵粉碎時空結界，將未來無明提前消解於當下鍛打，此是對李通玄長者提出「十世古今，始終不移於當念」⁵⁹³的實證。

而從四地起進入到現在模塊下的三世中，從焰地攝「現在過去世」，當用般若智火，重塑宿世業流時，「燒煩惱薪慧焰增」⁵⁹⁴，非單純觀空，而是在深觀十二緣起中，重構時間關係，如金匠熔煉含有宿世雜質的礦石；五地難勝主在「現在現在世」，真、俗二諦圓融在當下，「了諸世間及一切法平等無二，

⁵⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b28-29。

⁵⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 568c5-16。

⁵⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 576c21-23。

⁵⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 89a1-2。

⁵⁹¹ 《註華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885, p. 701a13-14。

⁵⁹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 541b17。

⁵⁹³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 721a21-22。

⁵⁹⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a12。

離一切著」⁵⁹⁵，于行止間心住無二，以定慧雙運之力，於動中顯靜、靜中含動，如金器雕琢時動靜等持；六地現前地含「現在未來世」，方便慧光穿透未來迷霧，洞徹現在與未來世，非依神通預知，實照見十世因果的全息性，證知未來佛果已含攝於當下觀智；七地遠行地攝「未來過去世」，以願力為經緯，逆向織網，超越線性時空束縛，令未來功德能夠反哺過去眾生，恰似金絲織就的時空折疊，法界無量境界在此通透無礙；八地以三昧真火熔融時間相執，心意識寂滅非枯，反顯金性純熟的無功用行，如《華嚴》中所言「一切法如虛空性，是名菩薩得無生法忍」⁵⁹⁶，未來與當下同體寂照，法界如如；九地善慧地攝「未來未來世」，四無礙辯演說無盡未來，「以法無礙智，知現在諸法差別相；以義無礙智，知過去、未來諸法差別相；以辭無礙智，知過去、未來、現在諸法說不可壞；以樂說無礙智，於一一世得無邊法明說」⁵⁹⁷，展現了同一音聲在不同時空維度的全息開顯，使一念演說含攝無量劫因果；十地法雲地終歸「非三世攝」，智悲雙運，超越時空計量，如《探玄記》援引《金光明經》所說，「法身如虛空，智慧如大雲，遍覆一切」⁵⁹⁸，在此實證光輪輻射的圓融，初地金砂與十地虹光在法界海中重疊，契同「初發心時，便成正覺」⁵⁹⁹的終極開顯。

此十地與十世對應之體系，非機械排列，而是法界緣起的動態互攝。每一地修行中，皆含九世，如三地安忍的同時，也在淨化過去、現在、未來所有的微細惑業，每一世修證亦遍十地，如現在現在世的第五難勝地中，已暗藏十地圓滿智種。《華嚴》中雲「三世所有一切劫，為一念際我皆入」⁶⁰⁰，實指金師燒金、慧火熔金（離垢地）、善煉真金（明地）等工序，皆是「行布不礙圓融」的時空折疊。在金師投礦入火的剎那，已含光輪普照；善煉中的稱兩不減，轉增光明，即入海印三昧。這種時空觀既超越中觀學派「三世假有」的否定性思維，又深化瑜伽行派「時間唯心」的建構性理路，終以本宗的「十玄門」中，「主伴圓明具德門」與「因陀羅網境界門」為樞紐，成就「一即一切」的法界全息圖景。十地階位在此非修行階次，而是法界本具的十種光明維度；十世隔法非時間分割，而是真如性海的無盡漣漪。當菩薩徹見歡喜地礦石中的法雲智種時，便知「一念見三世」⁶⁰¹絕非玄談，而是煅燒中的金光與虹光共振的當下實證。

2. 順時喻示

從歡喜地至法雲地順時鐘排列，表面上是在嘗試模擬太陽東升西落的線性進程，實為「性修不二」的終極開顯。此順時鐘軌跡以金礦提煉為喻，從金師

⁵⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 168c19-20。

⁵⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b14-15。

⁵⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 568c25-28。

⁵⁹⁸ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 372b28-29。

⁵⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c14。

⁶⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847c7。

⁶⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847c8。

燒礦，象徵歡喜地破除無明，到光輪普照，象徵法雲地顯圓滿，如同工匠按熔煉、鍛打、雕琢的工序逐步提純黃金寶器，對應顯教「行布門」的漸修體系，即菩薩曆經十地，實現了斷惑證真，看似是「從因至果」的積累，實則是借次第操作，如同順時鐘推進，從而讓本有佛性，也就是金礦的純金本質，得到徹底的顯發。而煉金工序的逆時鐘軌跡，也就是從光輪回溯到燒礦，則揭示內在層面的「圓融門」。即金匠雖依工序操作，其終極目的卻是逆時指向「金性本淨」的徹悟。

因此，正如十地修行中，如破慳、離垢、忍辱等每一次努力，本質皆是逆生死流、回歸本覺的「倒果為因」實踐。順時鐘的「顯修」與逆時鐘的「密證」，實為黃金提純的一體兩面，也就是說，當工匠揮錘鍛打時，處於順時顯修，每一擊皆暗含著對金性本淨的覺知，彰顯了逆時密證；菩薩曆階精進時，初地破執的狂喜已含十地寂照的圓滿。這種雙向旋動，既非單純「從凡至聖」的線性進階，亦非否定次第的玄談頓悟，而是華嚴「行布即圓融」的中道實踐——如金礦歷經熔煉卻從未變異其金性，菩薩十地修行不過讓本具佛性如光輪般自然輻射，而光輪的每一道金紋，皆是礦鎔鑿岩時迸發的火星。

所以，當逆向外環與順向內環在一起時，二者之間呈現出，菩薩曆十地斷惑證真，如金礦經歷熔煉、鍛造、雕琢而成器，此乃順時鐘是「修德」的展開；相對來說，逆時鐘則是「性德」的徹悟，這是基於金性本淨不假造作，工匠操作只是讓本有光明自然顯露，從此揭示了宗下「性修不二」的終極命題。若外環側重工藝次第的「事法界」顯化，則內環聚焦心性本具的「理法界」圓融，二者共同演繹『理事無礙』的華嚴密意。

（三）雙環互詮

十地修行次第的內外雙環體系，是「金師造寶」的雙向顯現，更為「法界緣起」在現象界的全息投射。其中的辯證關係，可藉華嚴宗的「六相」理論進行動態詮解。

1. 六相互補

外環工藝的漸次提純（行布），對應「菩薩十地，如階漸升」的教相施設；內環十地的性起頓證（圓融），契入《華嚴》中「初發心時，便成正覺」⁶⁰²的果海徹悟。於「具足慧身，不由他悟」⁶⁰³中直顯本覺。二者以華嚴宗的「六相」理論為樞要，構成了辨證統一的實修模式。

六相	外環（行布門）	內環（圓融門）
總相	工藝次第（金砂至金器的漸進提	十地圓融（初發心即含攝佛果）

⁶⁰² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c14。

⁶⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c15。

	純)	
別相	顯修差異（採礦、熔煉、塑形等具體步驟）	位階特質（各地功德差別顯發）
同相	工匠技藝依金性而施（緣起於金體本質）	金體本具光澤（性起於本覺）
異相	因果序列（時間性的工序累積）	無差別性（空間性的功德互攝）
成相	金器成就（光輪莊嚴的終極顯現）	法界莊嚴（十地功德圓顯佛境）
壞相	礦砂破碎（工藝過程的不破不立）	金性無損（煩惱即菩提的超越性）

其中精妙集中體現在以「金性」為樞紐，統攝「行布」與「圓融」的辨證張力。前者行布門統攝外環工藝的漸次提純，此呼應了「十地如階漸升」，強調從初地破執到十地智悲雙運的次第鍛造；契同凡夫至佛果的修行歷程。後者圓融門直指「初發心時便成正覺」的果海密意，展示了金性本自具足圓滿，更說明了十地功德原來早在因地之心中便已具足。

此具足之境含容總相與別相、同相與異相之辯證。外環的差別修持之別相，與內環的平等性覺之總相，如金匠技藝的異相和金體本質的同相一般，具有不可分割的特性；於成、壞二相之間，礦砂以破碎之壞相，是作為提純的必然破立之緣起，暗合「煩惱即菩提」的轉化智慧，而金器成就所象徵的成相，不僅是法界緣起的全息投射，更最終匯歸「事事無礙」的修證圓融。

2. 法界全息

此處是從「法界緣起」在外相與義涵這雙重視角，彰顯了內外雙環的本質。其中，外環從煉金術的「黑化→白化→黃化→紅化」這四重嬗變迭進，展示了「破執顯性」的漸修路徑；而內環則從初歡喜到法雲將極為核心，敷設了「性修不二」的法界全息模型。

維度	外環（煉金顯修）	內環（十地密證）
運動方向	逆時針——回溯本性	順時針——次第進階
運動目標	礦鎔至光輪：還滅門——破執歸性	歡喜地→法雲地：流轉門——顯性圓成
核心隱喻	礦石提純的物質轉化過程	心性覺醒的本性顯發實相
哲學內核	煉金四階段的物質辯證性	六相圓融的法界辯證性
	黑→白→黃→紅（漸次淨化）	總別、同異、成壞（無礙圓融）
時間觀	逆生死流的「還滅門」——頓悟之體	順因果鏈的「流轉門」——漸修之用
終極目標	顯「金性本淨」的絕對性	證「初發心即成正覺」圓融性

外環的逆時針運動模擬「知幻即離」的頓悟路徑，如同煉金師從礦石（生死海）逆向提煉真金（佛性）；內環的順時針次第則契合「行布不礙圓融」的漸修體系，從破初地無明到十地圓滿，層層顯發法界莊嚴。外環的「逆流」指向本性覺醒之體與內環的「順行」展開功用實踐，如菩薩在修行中，破執為主的外環動作與顯性的內環證量，都是在「體用不二」的框架下，實現了辯證統一。

如是可知此模型不僅展示了煉金術與十地修證的動態對應，即在順法流行中，圓滿成佛之路；在逆生死趣上，回復本性之境。這種順逆雙向的流動形態中，不僅已經超越了單純的哲理思辨，更直指修行實踐的核心。菩薩於此十地中，既需如金師在煉金過程中，謹遵流程與操作的規範這般，嚴守戒、定、慧三學（行布），亦須又如金師在煉金時精準把控火候與鍛造程度那樣，時刻保持覺照，觀察心性狀態，避免過猶不及，以令本具佛果生發（圓融），呼應著華嚴「一即一切，一切即一」的玄旨，在此展現為「鍛造金器的每一錘皆震動法界全體」——工匠的鐵鎚落下時，既是外環的工藝推進，亦是內環的性起頓現。最終，當光輪成就，初地礦金之光與十地虹光於法性海中交融，方知「金師造寶」的全程，無非是金性自證、自顯、自圓的華嚴法界境界，如此深化修證次第內涵的基礎上，彰顯了佛教與丹道等傳統文化融合在空間象徵與修煉哲學上。

三、火調雙運

無論是世間的煉金還是十地的煉金，其中在顯相上，最核心的是「火候」概念。在前所列十地金喻中，數數皆有「以火鍊治」對應「鍊以方便神通」的操作。在十地修證中表現為「智慧火」與「慈悲風」的交互運作，從而實現了「能量轉化」與「心性升華」雙重維度的終極交匯

（一）「礦」「心」跨域

火候調控成為了煉金術與佛教十地修證共通的樞紐性概念，其實質上是「能量轉化」與「心性升華」雙重維度的終極交匯。此機理不僅貫穿華嚴的十地思想與中國陰陽五行體系，更在西方煉金術的「哲人石」四色轉化、道家外丹術的「文武火候」、印度瑜伽的「拙火覺醒」等跨文明實踐中形成驚人的隱喻同構。這種跨時空的思想共振，揭示出人類對「存在轉化」的集體無意識追求。

在西方煉金術傳統中，火的運用被視為「物質靈性化」的催化劑。煉金術士將礦物的「受難、死亡與再生」比擬基督受難，火候的四階段（黑→白→黃→紅）對應靈魂淨化的四重境，具體如前文所述，今不贅述。只說今此四重境與華嚴十地的交集，黑色階段(nigredo)象徵初地菩薩「佈施離慳」的自我瓦解，白色(albedo)對應七地「遠行地」的意識純化，黃色(citrinitas)喻指九地「善慧地」

的智慧成熟，紅色(rubedo)則圓成十地「法雲地」的悲智交融，融入等妙覺世界。這種分類施火，精微調控，引導行者如金在礦，金出礦，金銷礦一般，不僅是超脫物質桎梏，更重塑物質形態，卻又不傷物質本體。

前文提過中國丹道傳統以九轉，控制能量流轉，揭示對火候本質的把控。其中坎離交媾下的陰陽平衡，正可類比佛教「智慧火」（陽性能量）沿十地次第增上、「慈悲風」（陰性能量）逆向滲透的雙向作用。這種動態平衡在「鍊以方便神通」⁶⁰⁴的教示中，被具象指向具有斷惑能效的般若烈焰，更指向能長養菩提的悲心溫爐。金師在冶煉過程中，需時刻精準掌控熔金溫度。以避免過猛，導致金質脆裂，此喻落入頑空等情態；也要防止過弱，以免雜質未能完全祛除，喻無原則無底線的慈悲，失去智照。十地菩薩正是於「觀眾生行」與「放闡持光」的動、靜平衡中，成就「火中生蓮」的究竟自在。此理恰如南北地論師對「煉金喻」的歧解：北道重「心火頓煉」的如來藏思想，南方則傾向於「次第添薪」的緣起觀，二者實為「體用不二」的兩面詮釋。

（二）「智」「悲」雙運

火候的終極奧秘，實為法界體性智（火）與平等性智（風）的體用不二性。從「因陀羅網」思想中揭示智慧火實為法界體性智的熾然顯現，慈悲風則是平等性智的周遍流注。火候的冷熱交替實為法界力用的局部顯現（用）。這其中，「法界體性智」為體，「智慧火」為用；「平等性智」為體，「慈悲風」為用。並且二者並非割裂對立，當操控智慧火燃時，法界體性智不曾「從靜轉動」；慈悲風流注處，平等性智未曾「由體生用」，如同海水與波浪，潮起潮落，水性不變；水性亦不離波浪，而獨存，所以是即體即用、即用顯體的圓融關係。此關係在煉金體系中往往表現為紅化物的雙重屬性——既是物質轉化的觸媒（用），又是宇宙本原的象徵（體）。

而此辯證性在南、北地論學派的詮釋分歧中，更顯深刻。北道系主張「心火頓煉」的如來藏思想，強調十地修證是揭顯本覺心光的「去蔽」過程，如同文獻所述西方煉金術士通過火候使礦物「回歸原始狀態」；南道系則堅持「次第添薪」的緣起觀，認為智慧火需依六度萬行逐步積聚，恰似中國外丹術強調「文武火候」的時序調控。

二者實為「海印三昧」的一體兩面，即頓悟不離漸修（火候需次第調控），漸修終歸性起（火性本自具足）。

（三）「圓」「次」統一

⁶⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 575b22。

十地修證中的火候調控，本質上是「行布門」漸修次第與「圓融門」頓證本質的動態平衡。從煉金「武火——文火——無作」三階段的對應詮釋看，其中並非簡化的「破立」呈現，而是蘊含著「斷惑——顯德——圓成」的多維度實踐架構，與六度波羅蜜的「漸修頓證」之間，存在著深刻共鳴關係。

階段	火候	煉金對應	核心概念	義理關鍵
初地→七地	武火	分解提純	斷惑破執	緣起性空——破法執
八地→十地	文火	凝聚成型	顯德養悲	法界緣起——立悲智
十地滿證	無作	終極轉化	悲智雙運， 法爾自然	性起無礙——融行布圓融

當實修如同煉金，所契義理，顯在《華嚴》。初以「武火」猛斷執著，經雲「一切諸法因緣生，體性非有亦非無；而於因緣及所起，畢竟於中無取著」⁶⁰⁵，昭示了此時猛煉，即為斬斷無明纏縛；次轉「文火」溫養慈悲，以「如是一切皆能現，海印三昧威神力」⁶⁰⁶為體，「海印三昧」，統攝一切法如鏡現像；文火溫養，即此三昧力的差異化妙用，契合八地至十地「法界緣起」的悲智圓融；終至「無作」悲智雙運，火風交融，交映《隨疏演義鈔》所言「具十玄門，重重無盡，即事事無礙，如海十德互相周遍」⁶⁰⁷，彰顯「十玄互攝」的法界實相，契合「性起無礙」⁶⁰⁸的終極圓成。

此過程不僅對應煉金術的「分解——凝聚——哲人石」、道家「武煉——文養——金丹」、印度密教「業火——甘露——即身成佛」的修證軌跡，更以經中：

初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。⁶⁰⁹

一語為樞要，於「武火斷惑」到「文火顯德」，最終匯歸「無作自然」中，傳遞了「調控終歸一心，煉金覺性顯發」的宗旨；於「一心本覺」中，實證了「行布即圓融」的宗要。

由此拓展至法界層面，個體心爐的火候調控，實際上是法界大熔爐的微縮化顯。在了知火候調控的終極密義後，「芥子須彌」觀得到究竟詮釋。其中，十地菩薩的智火悲風，已非侷限於個體心爐的能量轉換，而是法界大熔爐的自我顯化。當知每一眾生的心性鍛造，皆是宇宙煉金術的局部顯現；每一次火候的微妙調整，都在重構因陀羅網的能量矩陣。這種認知將個體修行提升至「宇宙冶金師」的覺悟高度。表現為不僅在調控自身心火，更在參與法界永恆的轉

⁶⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 135a28-29。

⁶⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 73c28。

⁶⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 70c4-5。

⁶⁰⁸ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 781b5。

⁶⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c14-15。

化工程。至此，火候三昧的修證，終究圓成因果同時的華嚴極致，於十方法界燃起不滅的智慧燈炬。。是謂悲智雙運的內在實踐機理。

四、匠極圓融

煉金術的終極成品「大摩尼寶嚴飾」，非金師造作所得，而是「天真金」本光的全幅開顯。此正對應十地菩薩「墮在佛數」的奧義——「墮」非退失，而是任運融入法界體性海。寶飾的「光明四照」特性，即《華嚴經》「毛孔容剎」的空間觀：每一金絲紋理皆含攝法界全息，如善財童子於普賢菩薩的一毛孔中，得見無盡行者。此際，煉金的「物質轉化」喻義已升華為「性相交徹」的實相宣言，工匠、工具、金材的三元對立，終究消融於「唯是一心作」的究竟覺照。

十地的煉金體系由十喻架構起來，其終極作用在於將「工匠精神」升華為「法界匠心」，展示了金師的每道工序皆在演繹「無盡緣起」的奧義。當知十地修行非求外在莊嚴，而在令一切眾生悟入自心摩尼寶性；煉金術的終極秘密，不在點石成金，而在見石即金。此正契「心、佛、眾生，三無差別」⁶¹⁰的究竟了義，一切技藝，所有造作，終歸融入「大冶洪爐」的法界性海，無盡無量，無作無息。

⁶¹⁰ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 255b26。

第三章 擇「茶」定鳳凰

潮州鳳凰茶的獨特價值，不在於它征服了多少國際獎項，而在於這片山水間綿延千年的文明密碼。不同於行銷「岩骨花香」，亦或炒作「陳香概念」，鳳凰茶始終保持著嶺南特有的內斂與深沉，將每一道工序都是活的史書，每片鮮葉都帶著鳳凰山區的雲印，每條茶梭都刻著潮汕文化的銘牌。

第一節 鳳凰茶的殊勝特色

鳳凰茶，別名鳳凰單叢，單叢、單樅等，是三大烏龍茶之一，屬於六大茶系中的青茶。鳳凰茶是嶺南文化的重要代表，完美詮釋了當地山水自然與人文傳統的融合。他既不是網紅時代的產物，也不是依靠包裝而走紅的時尚飲品，更不是那高深莫測，遠離生活的抽象符號，而是深深紮根於粵東潮汕人日常生活的文化印記。

鳳凰山區地處北回歸線北側（北麓）與沿海交匯地帶，這種「山海相交」的地理特徵，帶來了獨特氣候。從雲霧繚繞的山地微環境，到單株選育的種植傳統，到延續數百年的單株單制；每一片鳳凰茶葉，都鐫刻著大自然饋贈和生產生活智慧的雙重印記。從「茶米」、「食茶」的古語稱謂，到「三個小杯擺成品字形」的喝茶禮節；還有與工夫茶共同構建了的「兩茶」文化，不僅展現了潮茶的物質特徵和文化的核心，更展示了中國最古老工夫茶道。

在機械化生產席捲全球的今天，鳳凰茶仍保持著十道傳統製茶工藝，不僅是守護著匠人的精神，更通過構香、賦香、轉化香將「一樅一味」「一樹一香」的特色全然展現，深度詮釋著鳳凰茶為何能被作為「地理標誌產品」。

本節從地理基因、風味體系、時間藝術三維度，解析鳳凰茶跨越千年的殊勝特色，揭示其作為「雙重文化載體」的深層內涵。

一、基因重奏

鳳凰茶的獨特品質，首在於其賴以孕育的「地理黃金三角」。這片位於閩粵交界的山區，以北回歸線南麓的特殊緯度、山海交織的微域氣候、風化岩壤的獨特土質，構成茶樹生長的「極樂世界」。這裡的每一寸土地、每一道光線、每一滴雨露，是天然化物的緣起，再皆經過數百年的篩選與適應，最終凝結為每一片鳳凰茶鮮葉中都深含的「山韻」、「蜜味」、

「香骨」的物質基礎。正如《鳳凰單叢茶的品質形成》所載，鳳凰茶區的氣候、土壤、地形三者，猶如精密運轉的齒輪，共同驅動著茶葉內含物質的合成與積累，造就了其與眾不同的「地理基因」。

（一）「黃金三角」

鳳凰山茶區地處北緯23.5°，屬於亞熱帶海洋性氣候，年均氣溫在17-18℃左右、相對濕度80%、年降水量超1600mm，具有「高溫多濕」⁶¹¹的微域特點，造就了終年雲霧繚繞的山區景觀；因此光照環境具有「低光照度、少直射光、多漫射光」的特點，這對於喜溫耐陰的茶來說，是為得天獨厚的先決條件，不僅能夠促成更多的氨基酸與茶多醣，而這也是「鮮爽、醇甜」口感的來源；還由於晝夜10℃以上的溫差，抑制了茶多酚的過度增加，更進一步保留了葉片嫩爽度與回甘力。這不僅為後期工藝賦香奠定了物質基礎，還在潤澤茶樹成長中，成為造就樅韻的因素之一。

除了地理方面優勢，還有土壤方面的獨特條件。一萬三千多年前燕山運動第三期的岩漿岩，是鳳凰山區花崗岩體之溯源。這種岩質的粗粒結構，使其風化呈現立體形態。即從地表來看，如《鳳凰單叢茶的品質形成》所指出「區內相當多茶園的表土層是片麻岩、砂岩和花圍岩等經風化形成，土質呈灰色和灰棕色」⁶¹²，表明自然形成了多類型土壤。偏酸的土壤又包含著鎂、鋅、錳等多種微量元素，再加上枯敗枝葉覆蓋累積，如黃瑞光先生援引《茶化淺析》所指出，含腐殖質的多寡，是實質決定了土壤品質的關鍵，其中「含腐殖質較多=鮮葉中氨基酸含量較高=滋味鮮醇=茶葉品質好」，反之，則會因為「含腐殖質較少=黏質黃土=鮮葉中茶多酚含量較高=滋味苦澀=茶葉品質一般」⁶¹³，展現了有機質與礦物質綜合作用對鳳凰茶品質的影響，從地下來看，粗粒的鬆散結構，使岩體具有多孔的特點，具良好排水透氣性，促使茶樹根系向深層土壤延伸以汲取養分，特別是深層的礦物質，當這些或淺或深的能量順著。順著樹幹，傳送到每一片鮮葉，最終形成了獨特的「山韻」；滋養了茶樹，也成為「樅韻」又一因素。

還有地形上，鳳凰山，並非是一山之名，而是多達上百座山峰的組合之名。在此峰巒疊嶂中，主峰大髻山「達到了1498米」⁶¹⁴，堪稱粵東屋脊，其帶領上百座山峰形成了「一峰一穀」的立體地貌。如烏嶺山區等高海拔茶區終年雲霧繚繞，適產「山韻」突出的鳳凰茶；如毗鄰鳳凰鎮周邊的中

⁶¹¹ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第13期（2021年12月），頁126。

⁶¹² 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第13期（2021年12月），頁126。

⁶¹³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁25。

⁶¹⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁25。

低海拔茶園因為光照充足，多孕育「花香濃鬱」的品種。再加上「山谷風」與「海陸風」交替調節溫、濕度，還有山區高覆蓋率的植被，因此不僅使富集負離子，還同時延緩茶葉成熟，更促進了芳香物質的積累，構成「一樹一味」的風味多樣性基礎，也成為「山門」的由來⁶¹⁵。

（二）「雙國字號」

鳳凰茶的「雙國字號」身份，標誌著其在物質與文化層面的雙重權威性。作為國家級非物質文化遺產，它是三大烏龍茶系中唯一獲此殊榮者，以「潮州鳳凰水仙茶」為例，其作為國家級優良品種（編號：GS13022-1985）⁶¹⁶，種植歷史可追溯至南宋末年的「待詔茶」。當時鳳凰山民已開始馴化野生茶樹，至清乾隆年間形成「單株選育」傳統，經數代篩選，確立「葉片肥厚、芽頭壯碩、內含物豐富」的品種優勢。其鮮葉水浸出物含量高達 45% 以上，較一般烏龍茶品種高出 8-10%，湯液濃鬱耐泡、風味複雜多樣，歷史上常用於進貢，故又稱「貢香」。

此外作為其搭檔存在的「潮州工夫茶」，同屬於國家非物質文化遺產（第二批，編號：X-43），二者間保持著一種非常深刻的共生關係。從源頭來說，工夫茶是為了全方位展示鳳凰茶——如三香兩韻、喉底、葉底、湯色等——而量身定製的「風味解碼系統」。無論是「孟臣壺」、「若琛杯」等精巧器具，還是「高沖低斟」、「關公巡城」等獨特技法，每個環節都旨在激發鳳凰茶的香韻潛能。例如「納茶」講究茶葉佔壺體七分，保留熱氣迴流空間；「候湯」嚴控水溫 98-100℃，以高溫釋放高沸點芳香物質。這種「茶與器合、技與味契」的關係，使潮州工夫茶不僅是茶飲交流方式，更成為鳳凰茶的風味放大鏡。

「雙國字號」效應疊加，構成了鳳凰茶核心競爭力。鳳凰茶為工夫茶提供了原料基礎，工夫茶程式又成就其風采面世，及賦予了品飲內涵。這種「雙載體」特性，使其兼具「品種與技藝遺產」屬性，奠定中國茶界獨特地位，為跨領域研究提供豐富維度。

二、風味大成

鳳凰茶的風味體系堪稱茶界「百科全書」，以「一樹一香、一季一味」構建多元香韻譜系，涵蓋黃梔花、芝蘭、蜜蘭、杏仁等十餘種香型，兼具「香落水底」穿透力與「三息回甘」層次感。其風味豐富性源於自然饋贈與潮人「個性化開發」，使其成為名副其實的「風味宇宙」。

⁶¹⁵ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 57。

⁶¹⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 12。

（一）「香」之密碼

鳳凰茶的「香」，展現在「36 大香型、108 種細分香氣」⁶¹⁷，是為中國茶界中最獨特譜系。所涵蓋有花香型，如黃梔香、芝蘭香；果香型，如蜜蘭香、杏仁香；複合香型，如木質香、礦物香等等。

這種多樣性，源自「單株選育」傳統⁶¹⁸。從清同治年間起，潮人對古樹實行「單株採摘、製作、命名」，如 600 年樹齡的「宋種芝蘭香」蘊含「老樹韻」，「八仙過海」單株則以八品種合制呈現「一湯多香」。

還有賦香的製作工藝，也是塑造差異性的主要因素。從輕烘焙的「雪片茶」，彰顯「鮮爽花香」；到反覆烘焙的「隔年春」⁶¹⁹，凸顯「重韻醇潤」，形成「一工一韻」的特色。



從科學層面分析，其香氣物質高達 200 餘種，萜烯類化合物佔比 35%，「芳樟醇」「苯乙醇」等成分賦予不同香型特質。關鍵在於「香落水底——香氣物質與茶湯水溶性成分結合，形成「頭香——體香——尾香」立體結構，沖泡七次仍湯香縈繞，以「濃郁持久、湯香一體」，成為區別於其他烏龍茶的重要特徵，

更成就了獨特的「香氣宇宙」。

（二）品味「三覺」

鳳凰茶的品飲體驗，是一場涵蓋視覺、味覺、心覺的「三覺盛宴」⁶²⁰。其審美體系不僅在於茶湯本身的風味，更在於從茶具、沖泡到品飲的完整過程，體現了潮人對「茶事精雅」的極致追求。

鳳凰茶的審美體系融匯感官體驗與文化內涵。從乾茶的「條索緊結烏褐油潤」，到沖泡後，葉片舒展成「綠腹紅鑲邊」；從湯色中，新茶的「金黃明亮」，到陳年鳳凰茶的「琥珀色澤」，是謂以視覺和諧，開啟「未飲先悅」體驗。



而在味覺上，初澀瞬轉回甘，繼而兩韻、三香層層釋放，形成三息回甘的立體層次。茶多醣、氨基酸、兒茶素的平衡作

⁶¹⁷ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 36-37。

⁶¹⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 53。

⁶¹⁹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 87-88。

⁶²⁰ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 36-37。

用，造就濃而不澀，醇而不膩的獨特風味。

還有品飲過程，更升華為文化的儀軌，體現在潮州工夫茶的種種考究中⁶²¹。如「溫杯燙壺」的潔淨，「分茶敬客」的謙讓，「茶三酒四」的茶禮，等等規則中，不僅契合著傳統社交哲學，更將「禮敬和合」的儒家精神，「拿起放下」的佛教智慧，「天地人和」的道家理趣⁶²²，融入在湯液流轉中，使鳳凰茶成為兼具「色香品味」與「心覺禮道」的液態文化載體，如王維毅老師所言，色、香、味，器、技、法皆含大雅，構成了潮茶味道的「六美之美」⁶²³，是調六美合兩茶，兩茶合一杯，一杯透圓融。

三、時間藝術

鳳凰茶的獨特價值，還在於其對「時間藝術」的深刻詮釋。從茶樹生長的時令節律，到製作工藝的時間掌控，再到陳化過程的歲月沉澱，每一個環節皆體現著對「時間魔法」的敬畏與駕馭。這種「慢工出細活」的傳統，使鳳凰茶成為「時間的結晶」，每一片葉子都承載著季節的記憶、工藝的溫度、歲月的韻味，最終轉化為與品飲者對話的「時間密碼」。

（一）「孤本」茶道

「單株單制」傳統，堪稱茶界的「個性化宣言」。這一從清同治年間延續至今的傳統，將每棵茶樹視為獨立風味個體，從採摘到製作全程「單株隔離」，確保風味純粹性。如 600 年樹齡的「宋種芝蘭香」，生長於烏嶼山 1150 米海拔處，專人護理，確保風味純正；還有「八仙過海」以八株不同品種合制，呈現「一湯多香」，成為「單株拼配」經典。這種對「個性」的表現，使鳳凰茶以「風味孤本」，而徹底別於工業化標準產品。

還有時令節律，賦予其「時間個性」。穀雨前採摘的春茶，因冬季養分積累，氨基酸與茶多醣豐富，所以普遍具有「香高味醇」的特點；立冬後採制的雪片茶，藉秋季乾燥氣候所積累的芳香，具有「香氣高揚」的「冬韻」神采。此外還隨海拔位移，更有差異。如烏嶼山上的高海拔茶園因低溫，生長緩慢等因素，一年僅採春茶一輪⁶²⁴，這種「慢生長」使其內含物質濃鬱，相較低山茶，更具有耐衝泡的特點。

十大製作工序，更是保持個性化的核心關鍵。曬青 20-30 分鐘⁶²⁵、夜

⁶²¹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 167。

⁶²² 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 120。

⁶²³ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 87-88。

⁶²⁴ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 53。

⁶²⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 107。

間做青的考量⁶²⁶、10 分鐘一次翻版的文火初烘⁶²⁷、「文火薄攤」的復焙⁶²⁸，每一項指數的錯定，都是為了最大化啟動鮮葉內的獨特風味而設定，但從「看茶做茶」的隨緣隨機中，卻並沒有困鎖其中，這種大有規章小有開合，恰恰展示了潮人「守規矩而不泥古，重精準亦重靈動」的匠作智慧。這種精準控時讓風味達「最佳平衡點」，使單株單製不僅是技術，展示精工細作的匠人精神，更成為潮人尊重自然、守護風土的文化烙印。

（二）「見證」傳統

鳳凰茶的「傳統見證」蘊藏於潮汕語言與生活體系中。

別於通常所說的開門七件事——「柴、米、油、鹽、醬、醋、茶」這樣的順序，潮人將「末位的茶放在了首位」⁶²⁹。稱茶為「茶米」、喝茶曰「食茶」，這種茶與米並列的形態下，映射出的不僅是茶在潮人生活中的核心地位，更從「茶在米前」的語序中，深深契合了潮人「茶先於食」的生活哲學。如《潮茶 108 問》中所說，此稱謂可追溯至北宋「茶灶香龕平」⁶³⁰的文化淵源，成為名副其實的「語言化石」。

茶諺俗語，則是傳統的「口頭密碼」。「假力洗茶渣」以「茶垢含茶質」為喻，傳遞潮人對茶湯濃鬱度的追求；「茶三」規範中，不僅展示了潮人茶隨身行的特點，更突顯大道至簡的睿智，彰顯「客少為貴」的古訓⁶³¹，將「少而精」的東方美學融入日常。這些諺語在茶寮市井間活態流傳，成為潮汕文化的「流動教科書」。

語言所載的禮節，則外化為「行為傳統」。「見客烹茶」是刻進血脈的待客之道，「長幼有序」的分茶禮節蘊含儒家倫理，「高沖低斟」的技法暗合「謙遜處世」哲學，「刮沫淋壺」更以「去蕪存菁」詮釋生活智慧。從語言稱謂到行為儀軌，鳳凰茶以「語言——諺語——禮節」的三位一體，見證著潮汕文化數百年的價值傳承，每一杯茶湯皆為打開傳統的「液態密碼」。

（三）「六美」茶「工」

鳳凰茶與潮州工夫茶融鑄的「六美之美」，是「工夫」精神的具象化

⁶²⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

⁶²⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 125。

⁶²⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 127。

⁶²⁹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 116。

⁶³⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 2。

⁶³¹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 119-120。

呈現。「色」具視覺層次，這不僅是乾茶烏褐油潤、湯色金黃透亮、葉底綠腹紅邊，構成「未飲先悅」的審美預演；「香」所呈現的立體架構，體現在頭香衝擊、體香沉穩、尾香綿長，花香與礦物韻交織出「香落水底」的深邃；「味」中更含辯證哲學，從澀感到轉回甘，從濃醇到融鮮爽，從山韻疊韻味到喉底回甘，重重詮釋了「三息回味」的時間藝術。



「器」以精小見工夫。孟臣壺聚香、若琛杯慢飲，茶船茶海兼顧實用與美學，踐行「器為茶服務」的設計智慧；「技」憑精準見真章，從「一芽二葉」採摘標準，到「四次搖青」、「三階火功」的製作節律，每道工序皆為啟動茶葉個性風味；「法」蘊禮節之妙，「備器——納茶——高沖——低斟」的程式規範，與「聞香——品湯——賞葉」的靈活體驗辯證統一，將飲茶轉化「兩茶」互動，再升華為「規範與自由和諧共生」的文化儀式。

此「六美」融自然風土與人文技藝於一體。是鳳凰茶以「天生麗質」奠定物質基礎，也是工夫茶憑「精雅程式」賦予文化內涵，最終達至「茶中有工夫，工夫中有茶」的渾然境界，既見證潮人對傳統技藝的敬畏，更詮釋中華傳統「極致即工夫」的哲思。

四、思考特色

從北回歸線黃金地段孕育出「三香兩韻」密碼，到「單株單制」守護的「一樹一味」風味孤本；從「雙國字型大小」見證的品種與技藝雙重遺產，到「六美工夫」構建的視覺、嗅覺、味覺審美體系，它以多維度特色築起專屬的「風味」與「文化」的經典傳奇，更展示了鳳凰茶的殊勝，是自然饋贈與人文智慧交織的傑作。

在當代茶業標準化浪潮中，鳳凰茶的「反潮流」實踐尤顯珍貴。堅守「單株隔離」的精細製法，為現代製茶樹立「個性化」典範；機械加持與手工匠作的混合搭配，為當代生產提供了「傳統與創新並行」的新模式；與工夫茶共生的「茶器合一」傳統，詮釋「技藝賦能風味」的東方智慧；深植潮汕語言禮節的「茶米」文化，更成為活態傳承的區域文明載體。其存在不僅證明茶葉作為「地理標誌」



「時間藝術」的複合價值，更提醒世人於真正的文化傳承，是讓古老技藝在市井煙火中延續生命力。

當我們啜飲鳳凰茶，品味的不只是「三息回甘」的層次韻味，更是一個族群對風土的敬畏、對傳統的創造性轉化。這種「在生活中守護文明密碼」的實踐，正是鳳凰茶留給當代的深層啟示——唯有紮根日常的動態傳承，才能讓茶葉從農產品升華為跨越時空的「文化橋樑」，使古老茶文明在當代煥發新生，而這也是本文嘗試將茶切入思維華嚴十地修行的動機。

第二節 鳳凰茶與佛教文化

「佛」與「茶」的相遇是一場跨越時空的殊勝機遇。這種緣分早在佛教初入中原時，就已經悄然結下。國人對愛茶，是由種茶、制茶、品茶的種種環節架構起來；這種架構，給初入中國的佛教，在如何隨方入世的思考上，提供了靈感。而漸漸與茶產生深刻關聯，是佛教中國化進程中，一種必然的趨勢，特別是農禪並重的興起。一片小小的茶葉，既是來自土地的農作物，亦是人們生活中的飲品，更與佛教的修行實踐、文化內涵相互交融，形成獨特的存在。

嘗試通過文獻梳理與義理剖析，探討佛與茶如何在歷史長河中結下因緣，探尋這種互融互攝軌跡的背後，如何從單純的物質層面，升華為蘊含深厚哲思的文化現象，揭示其如何從「形而下」的物質聯結升華為「形而上」的精神共鳴。

一、從文獻說

結合眾典及文獻資料中最普遍的記述內容，發現「佛」與「茶」的鑽研，或集中在育植出百千不同風味的佛茶之最初，或持成茶任運發展出萬千形式的末後，無論最初還是最後，彼此間的共性都是圍繞「一片鮮葉」而展開，但不同在於前者傾向從種植技術等方面展開研究，從而關聯到品飲養生、茶禮佛事；後者則更偏向藉品茗過程，進行文化交流，探討思想的意境，如中國茶道與番邦茶道、工夫茶與禪宗等，從而關聯到提升精神境界，修心悟道。但將鮮葉化變成茶的製作過程與實修之間的關係放在一起探討的筆墨則絕少見著，偶然相遇，唯有寥寥數語，一言帶過，不甚盡興。但思惟製茶過程，雖然品類差異，各顯繁簡之差異，但必須歷經環環製作，次第提煉，方能成為能飲佳品，是其共性。這樣淨化提煉的過程，與一位初發心的行者，從初地次第修行諸道品，對境練心，最終實現自我超越，轉凡成聖，入大法界有著異曲同工之妙。

在檢索閱覽相關文獻資料後，本文發現佛教之所以選擇中國茶作為合

作對象，從發展歷史看，早在春秋戰國時期的《詩經》、《楚辭》等文學作品中，就已經出現了譬如茗、茶、苦菜、梗、皋廬等十多種茶的別名，由此可以看出中國人種茶、育茶、愛茶、品茶、懂茶、研茶的曆史之悠久；從性能功效看，在檢索閱覽現有文獻資料後，發現當「佛」與「茶」同時出現時，常見的研究多圍繞諸如佛茶種植，並由此衍生的叢林佛事活動；通過品茗之間，對茶從器、藝、法等角度與佛教精神切入交流，產生了參話頭，對機鋒等人文活動；二者糅合，衍生出大量的文學創作、藝術形態、養生理念等交流成果；再混同與禪觀為主流的具體實修推究，形成了具有注重內涵，高於形式的中國茶道，這也是別於日本茶道之所在。而「佛」與「茶」的交流互動，最常見從以下幾個方面切入。

（一）藥食同源

依助中國茶自身特質上，從現存最早的中藥學著作，如《神農本草經》中所載的「味苦寒。主五臟邪氣，厭穀，胃痹；久服，安心益氣；聰察，少臥；輕身，耐老」⁶³²，是其具有降火、醒神、消食、解毒乃至延年益壽等功效，常作為藥食同源的重要食物，被廣泛應用於療渴治病，調養色身，而此與大乘佛教提倡用素食作養生與療愈等理念契合；又以茶的這些功效能夠幫助行者斂心寧神，防治散亂，昏沉掉舉，從而專注一境，照圓淨明，所以被應用於如禪修等修行生活中。

（二）佛茶經濟

茶本身不僅是農副產品，也是經濟作物。引入寺院後，僧人種茶，成為農禪並重的新形式，而所得之茶，除了滿足僧眾自用外，還轉入市場，實現自產自銷，帶來了相對穩定的收入；同時也保障和改善了僧眾的生活水平，所以，成為寺院經濟的重要組成部分，並且延續至今。

這種模式是完全迥異於「托鉢乞食」和隨緣應供的傳統形態。但溯其緣，可觀到佛教自漢代傳入中國，由於國情懸殊、戰爭頻繁，還有儒、道等本土勢力的壓制，尤其是綜合上述歷史背景下，社會對佛教始終存在如「僧徒不事生產，……虛誕為世費害」⁶³³等陳見，除此外在因素，還有內部原因。如弘一大師(1880-1942)所介紹「戒律傳入此土……，由東漢至曹魏之初，僧人無歸戒之舉，唯剃髮而已；魏嘉平年，中天竺僧人法時到中土，乃立羯磨受法，是為戒律之始，……其次翻譯的是《四分律》，……但遲至隋朝乃有人弘揚提倡，至唐初乃大盛」⁶³⁴，由此可見，戒律部分要晚於經論典籍傳入中原，並在初期多以零散戒條形式存在，到公元 249-

⁶³² 中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/dictionary.pl>（暫未找到影印本原件，暫用）。

⁶³³ 《洛陽伽藍記》校注》，CBETA, B12, no. 78, p. 288a13。

⁶³⁴ 《律學要略》，CBETA, G104, no. 2270, p. 519a10-16。

254 年（魏嘉平年間）立羯磨法，標誌著戒律傳入的開端；其後從南北朝（420-589）起，律藏才陸續大規模傳入，並被系統化譯出；又透過實踐，不斷適應著內、外因緣的變化中，系統融入中國僧團與叢林日常生活，使得僧團制度漸趨完善。此外從大師所述，披露了東漢至曹魏間的少戒可依的情況，成為導致僧伽混濫、素質參差的主要原因，是謂戒律的「真空期」；特別是東漢後期的社會動蕩，更加劇了僧人良莠不齊的情況，後來雖然戒律漸興，但未成定式，這種「萌芽期」的局面，一直到《四分律》作傳戒正範，以及「百丈立叢林清規，作僧門模範」，才得到根本性改善，從此進入穩定期。而從佛教擴展歷程看，戒律所處的兩個時期恰是佛教高速發展的黃金階段，一抑一揚間，形成了時空的交錯；妙法與陋行，凸顯在言教與舉止的割裂，更加重了世俗的詬病。

在此內、外因素交困下，突破壁壘，使佛教能真正融進中國，成為僧團改革的勢在必行，由此開啟了自耕自食的新模式。農業生產與叢林生活相結合，也牽動了戒律、儀軌、行門等多方面同步進行革故鼎新。隨著改革的持續深入，佛教逐漸契合了中國農耕社會的國情，順應了民情、民意，逐漸進入繁盛時期。但與此同時，危機也已經悄然潛伏，如從《房山雲居寺石經——經文、題記、碑銘等拓片之選輯》所述可得見聞。

隨著佛教的盛行，寺院經濟迅速發展起來，出家僧侶急劇增加。如南朝梁武帝時，尊佛教為國教，僅京都一地就有佛寺五百餘所，僧尼十餘萬；北朝北齊時全境寺院竟達四萬餘所，僧尼三百萬人之多。社會上出現如此眾多的寺院和僧尼，自然就容易引起一部份非佛教信徒的反感甚至反對。因此，一些當政者為了政治和經濟的原因，有時也採取了抵制佛教發展的措施。如北魏太武帝太平真君年間就曾下令誅沙門，毀神像。⁶³⁵

可見雖然寺院經濟體系的建立，改善了寺院物質生活的環境，但也帶來了法難級的危機，所以亟需調整「度」，也就是調節寺院多利與謀利的社會印象，以緩解激烈矛盾；與必須維持寺院經濟模式，以保證僧眾生存的矛盾。如《唐代佛教寺院與經濟問題》一書中，經分析後，指明寺院一般涉及「院內居住者的經濟生活，其次是三寶物，即伽藍佛像等的修復費和三寶供養等的法會費」⁶³⁶等方面的剛需經濟消費。這種困局到唐朝以後，禪風的漸興漸盛，恰好提供了調和的最佳機緣，一方面，茶，本就是百姓生活七事之一，特別是唐代的強盛昌明，百夷遣使，萬國來朝中，使茶走出

⁶³⁵ 《房山雲居寺石經——經文、題記、碑銘等拓片之選輯》，CBETA, B26, no. 146, pp. 10a17-11a4。

⁶³⁶ 《房山雲居寺石經——經文、題記、碑銘等拓片之選輯》，CBETA, B26, no. 146, pp. 10a17-11a4。

中國，傳向世界，如日本茶道伴生禪宗而興起；宋朝的文人時代，經濟繁榮，茶也得到更進一步的人文發展，在此大背景下，寺院種茶，禪師愛茶、烹茶、品茶，都是順應時代之舉，乃至在「借水澄心，即茶演法」⁶³⁷中，將機鋒融入茶中，成為自啟覺照，當下即道的修行，又成為接引有識之士，如文人雅客的善巧之法；而另一方面則體現在衍生出的系列茶事活動，成就特有的茶禮、普茶等宗教儀式，成為能與大眾廣結善緣，且最接地氣的方便之法。所以，當佛茶成為生活法、經濟法、觀修法、接引法之時，也完成了從單純農作物到鏈接佛教與社會之中介的轉型。

因此，自佛茶為緣起，不僅開啟了獨特的寺院經濟體系，也應運而生了別具特色的新叢林模式；更推動了佛教中國化進程，使佛教乘此因緣，深入人間。所以，茶，成為了中國佛教裡面最具特色的元素之一；中國佛茶文化，亦在世界宗教文化中嶄露頭角，成為最別緻與極具影響力的存在。而茶本身也藉著佛教之勢，在完成自身轉型，提升了自身價值之際，也成為連通世出世間、物質與精神、地區與世界的媒介。不僅在「以茶載道、以茶悟道、以茶弘道」的方便善巧中，展現了「隨方應俗」的恆順眾生之精神，同時也見證了中國文化與宗教實踐的融匯再生；更映證了佛教在中國化發展與全球化浪潮中，所秉承「不變隨緣，隨緣不變」的智慧圓融。

（三）茶經肇基

隨著唐代陸羽(733-804)撰寫的《茶經》橫空出世，這也是世界上最早的一部關於茶的專書。該書從生產歷史、源流、現狀、生產技術、沖泡技藝以及茶藝原理等多視角對茶進行了專業、系統、詳實的科學體系化。

追溯此著作創作背景，作者曾遍訪國內名山古剎，廣泛向當時的僧侶們參學關於佛茶在採、製、品等方面經驗，後經過歸納整理，全收書中。所以，該書的問世不僅開啟了「茶文化的軸心時代」⁶³⁸，對中國茶文化的發展產生了極為深遠的影響，更彰顯了佛教與茶，中國茶與佛茶彼此間，已經形成了密不可分的關係。

（四）茶禪流行

《茶經》的問世，在原產業型基礎上開演出藝術型、生活型、民族型、宗教型等多類型、多面向、多元素的茶文化；時值盛唐，正是中國佛教處在八宗並立，高僧如雲，信眾如流的鼎盛時期，在不同宗派的行人或理論

⁶³⁷ 道端良秀著，李孝本譯，〈唐代佛教寺院與經濟問題〉，收入《現代佛教學術叢刊》第9冊（臺北：大乘文化基金會，1980年），頁55。

⁶³⁸ 宋時磊，〈中國茶文化的形成、發展及影響〉，《人民論壇》第10期（2022年），頁96。

理念、或實修方式等方面加持參與，更進一步深化了新型茶文化的哲思厚度，如禪宗藉茶參話頭，對機鋒，悟玄旨，了一心，及到今朝仍有續傳，隨方演繹，遠播四海，綿延海外。

二、從跨域說

由上所述中的跨領域互動，體現在幾個方面。

第一方面，佛教促使中國茶屬性進一步擴展，即從過去單純農副產品之屬性，轉變為溝通身心靈的媒介；第二方面，使茶文化層次得以更進一步提升，即從感官體驗上發展出的人文娛樂，在被佛教思想理論附加價值後，躍升到修身養性、感受靈性空間的精神層面，譬如別具特色的中國茶道；協力廠商面依託於茶，使佛教與儒道二教能和合共處，相互交流，滲透發展，即打破了「因語言文字的障礙及中外文化的巨大差異」⁶³⁹帶來的隔閡，使佛教的清規禮儀、哲思理念、觀修實踐等變得更容易被中國的僧俗大眾所理解與接受，為佛教深耕中國，廣弘人間，化導無量的秘鑰之一。

因此無論是對佛門，還是對境於世俗，茶事升華到了人文精神層面，茶文化由此轉入成熟，由此衍生出器、藝、法等新元素，使並隨佛教交流的深入展開，而在《四分律》中這在很大程度上也使茶成為佛教僧侶們首選佳飲。所以南北朝時期，佛與茶第一次結緣，攜手同登歷史舞臺，成為了一種必然。彼時的相互合作體現為，佛教僧侶種植茶葉，作為行門之法；種茶產生的經濟收益，作為自活之道——喝茶。

三、從歷史說

在唐朝時發生的兩件事，很大程度上牽動著茶與佛教的發展趨勢。

（一）體成

公元 758 年前後，陸羽編著的《茶經》橫空出世，從出、具、造、器、煮、飲、事、出、略、圖十門全面統述中國茶，其中的第一門出是闡述茶的歷史淵源，而第八門的出是主講茶的發展流布。此書是全球現存最早、最完整、最全面介紹茶的著作，故此書被享譽「茶葉百科全書」。他的問世，宣告中國茶文化已然醇熟，而於茶禪文化的相互結合，相輔相成的態勢又更進一步推動了「茶道」的因應而生，這意味著中國茶文化即將邁入更加新的空前高度。這點從唐朝裴汶的《茶述》中說：「茶，起於東晉，盛于今朝」，可為佐證。

⁶³⁹ 劉彥波，〈論佛教與中國茶文化〉，《荊州師專學報》第 1 期（1998 年），頁 77。

這為中國茶與佛教的在悠遠的未來中，由外在物質層面轉入更深層次的精神交流，打下了堅實有據的基礎。

（二）交融

唐中期武宗滅佛(841-846)事件後，禪風日漸興盛。到了宋朝，禪宗成為佛教主流宗派，以其「擔柴運水，泥壁補屋，一飲一食」⁶⁴⁰皆是道的行持，從而深入民間，皆是並一直延續至今，這也成為目前能夠檢索到的文獻資料、學術期刊中，多是圍繞茶與禪相融互攝展開研究的主要原因。

除了《茶經》為茶文化打下的基石，後來高僧大德與學士名流的共同努力，還有茶自身的原因。或是特質——和、清、雅、寂；或是功能——清醒、提神；或是技法——如工夫茶道二十一法；或是器皿——如茶具器型所附生的；或是文學、藝術等等。在眾多因素的共同努力下，不僅有茶附麗於佛教，形成了種類繁多的佛茶，如天臺山雲霧茶、西湖龍井茶、徑山名茶、普陀佛茶、惠明茶、仙茶、廬山雲霧茶、碧螺春、黃山毛峰、九華毛峰、鐵觀音，乃至新晉的福建白茶等等。

茶因賦予佛法意境，融入佛意，而被世俗視為一種精神享受之物。更衍生出豐富多彩的禪茶文化，譬如以「契茶去」為主題的趙州茶，乃至流傳到了海外，形成了諸如日本的茶道，外表茶藝，內蘊禪學。無論是佛茶還是茶道，主要著力點在藉茶展現「明心見性」、「頓悟成佛」的精神層面，而這也是佛教的核心理念，茶文化助力著禪宗在與他宗對話。

第三節 鳳凰茶的製作流程

在中國茶的萬千風貌中，鳳凰茶以「十道工藝煉一味」的製作流程獨樹一幟——從鮮葉採摘到貯存轉化，每個環節都暗藏構香基因、賦香技術、轉化時光的嚴密邏輯。這等講究「階段性轉化」、「因緣和合」的制茶哲學，是否與宗下「理事無礙」、「法界圓融」的修行理念有異曲同工之處？當鮮葉經歷十大工序的層層提煉，恰似行者歷經十地輾轉的次第圓證；而「一樅一味」的獨特性，又是否對應華嚴「一即一切，一切即一」的圓融智慧。下文將嘗試從比對製作流程中，論說擇定之因緣。

一、觀茶

在目前現有的白、綠、黃、青、紅、黑這六大茶中，從鮮葉嬗變為茶葉的轉化過程，所需經歷階段，雖茶型要求的發酵程度深淺差異，示現出或多或少的工序環節，並且操作工藝也是不同的。

⁶⁴⁰ 《徹悟禪師語錄》，CBETA, X62, no. 1182, p. 351a19。

型	過程	環節
白茶	萎凋→乾燥→揀剔	三
綠茶	攤晾→殺青→揉撚→乾燥	四
黃茶	攤晾→殺青→揉撚→悶黃→乾燥→悶黃	六
青茶	鮮葉→採摘→曬青→晾青→做青→殺青→揉撚→烘焙→精製→貯存	十
紅茶	採摘→萎凋→揉茶→分篩→發酵	五
黑茶	殺青→初揉→渥堆→複揉→乾燥	五

所顯差異是基於茶性差異及風味口感不同，其中白、綠、黃茶型的幾乎不發酵，旨在一鮮；紅、黑的完全發酵，甚至後發酵，重在一韻；唯有青茶是半發酵茶型，具有可塑性最強，發展空域最寬廣，風味是最多元多變的特點，所以製作流程是最複雜繁瑣，旨在既展現鮮爽，又呈現內在韻味，這其中以有「茶中香水」之譽的鳳凰單叢茶最為傑出，最具有代表性。特別需要注意的是鳳凰茶並非一款茶，而是一個大類的總稱。其下轄有最少十大香型，每一香型下更有無數單品。

二、擇茶

「單叢」之名，從「一樅一味，一樹一香」⁶⁴¹，還需「單采、單做」⁶⁴²的最大特色中締造；「鳳凰」之名，從潮州非物質文化遺產「鳳凰單叢製作工藝」傳承人黃瑞光撰寫的《鳳凰單叢》書中可見：

唐代堪輿家在南方發現雙髻樑山似鳳凰之頭冠後，認為這片山地應稱為鳳，鳳與凰雙雙飛翔，故將翔鳳山改為鳳凰山。唐《元和郡縣圖志》載：「鳳凰山在海陽縣（今潮安區）北一百四十裡，境內有粵東第一高峰——鳳凰山。」鳳凰鎮因山得名，鳳凰單叢茶也因山而得名。鳳凰鎮是單叢茶的發源地，該鎮茶葉栽培歷史至今已有900多年，是廣東省種茶歷史最悠久、保留古茶樹最多，茶葉品質特徵最優的生產茶葉的專業鎮……2014年5月，被農業部評定為「中國重要農業文化遺產」。⁶⁴³

可見是因地得名，因喻受名，再加上書中還援引王旭峰教授所說「潮州功夫茶的極致，要以潮州鳳凰茶來擔當；而潮州鳳凰茶的品性，離不開潮州

⁶⁴¹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣東：廣東人民出版社，2017 年），頁 66。

⁶⁴² 王維毅，《潮茶 108 問》（廣東：廣東人民出版社，2017 年），頁 66。

⁶⁴³ 黃光瑞，桂埔芳主編，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2020 年），頁 3-11。

功夫茶的根本詮釋」⁶⁴⁴，這不僅使鳳凰茶成為非物質文化遺產，也成為茶道文化的代表，而茶道是佛教與茶文化的重要交流成果。因此鳳凰茶不盡堪當中國茶之代表，也能為佛茶文化中「茶」之載體。正是基於這樣的個性與特質，所以藉鳳凰茶最能清晰地看到「一片鮮葉」如何由外窮極到最深層次，完成最全面、最徹底地演變，而這也是選擇鳳凰茶的原因之一。

三、定茶

在鳳凰茶的製作智慧中，「定茶」之「定」，不僅是工藝環節的確立，更蘊含「因緣聚散」的深邃哲思。其「三香」體系——構香、賦香、轉化香，對應鮮葉基因、工藝雕琢、時光沉澱的層層轉化，恰似華嚴修行中「因地發心、歷位修證、圓滿成就」的次第歷程。

當我們透過「十道工藝」窺見茶葉「一叢一香」的圓融妙境，是否也能領略「一即一切，一切即一」的華嚴奧義？以下從「緣聚」與「緣定」展開，探尋製茶工序與心法的隱微對話。

（一）緣聚

鳳凰茶中有三香之說，王維毅老師將之歸納為「五大不同語域」⁶⁴⁵。

維度	類型一	類型二	類型三
種質特性	香型多	香氣雅	香自天然
品飲角度	聞：花香	品：樅香	哼：韻香
呈香於杯	杯麵香	杯中香	杯底香
形成機理	構香	賦香	轉化香
學術歸類	品種香	工藝香	山域香

其中提到的形成機理中，構香是指茶葉中天然存在的芳香物質種類及其化學結構，由茶樹品種、基因及內源代謝決定，是香氣的「原材料庫」，此亦類同學術歸類中提到的品種香和香自天然，然此二者並不相同，前者傾向鮮葉個體本身，後者則由茶園海拔、土壤、氣候（如雲霧、光照）、微生物環境等綜合作用形成的「地域特徵香氣」，是「山韻」和「樅韻」的出處，也成就了「香型多」和「香自天然」，但這二者間是存在差別的，前者為品種香的別名，這裡面涉及到地插、追肥等園林管理，存在人工介入，而後者是完全脫胎於自然，無人為干預的影響；賦香是通過萎凋、做青、殺青、揉捻、烘焙等工藝，激發、修飾或創造新的香氣，屬於「化學反應的定向控制」，此與學術歸類中的「工藝香」同義，也是成就「香氣雅」的關鍵；轉化香是茶葉儲存或陳化過程中，內含物質經氧化、降解、

⁶⁴⁴ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣東：廣東人民出版社，2017 年），頁 66。

⁶⁴⁵ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 65。

縮合等反應產生的香氣變化，屬於「時間與環境的共創」，凝聚在一杯之中，從品飲體驗中展示，最初的聞到中間的品最後落圓滿在哼，這裡有一點需待商榷，即「哼」的意思，從其所對為韻香，此香另名為「喉底」，王維毅老師將其特質歸納為「喉底和喉韻，都是對茶湯質感的感知」⁶⁴⁶，是喝下茶湯後的回味，如甘爽、清涼等，還有香氣的持久性，總括為「飲之有物」。所以本文認為此處是否為「喝」的誤寫？

此外，這三種香中，以構香是基礎，若鮮葉中芳香物質匱乏，縱使工藝再精湛，也難登極品；而賦香是技術的核心，若工藝失誤，則可能破壞構香的物質，導致香氣單薄或者天然風味被掩蓋；轉化香是茶葉的製成後的陳化，依賴於構香與賦香的穩定性，若最初祛除青草味等操作不到位，陳化後香氣易雜，但同樣，如果轉化過程中，出現受潮或者串味等，也會使前面的操作功虧一簣。因此他們之間的層次邏輯是：

構香基因決定可能性→賦香工藝決定實現度→轉化香時間與環境決定深度

也是鳳凰茶製作環節的三大節點之投射。從中可見鳳凰茶的製成是始於構香，發於賦香，成於轉化香，對應到鳳凰茶的製作工序中，採青到精製是屬於賦香的階段，貯存則是轉化香的開啟，那麼鮮葉就是構香的階段。所以本文認為一片鮮葉到一枚茶葉的嬗變之旅，不應如一般認為的是從採摘開始，而忽略了鮮葉本質締成的階段，所以應以始於鮮葉，啟於採摘，行於晾青到做青，變於殺青到精製，最終成於貯存轉化為合理動線。

（二）緣定

而在製茶的選擇上，本文之所以獨選鳳凰茶，原因如下：

第一，在六大茶型之中，鳳凰茶屬於烏龍茶，即青茶，是半發酵茶，不同於其他茶型的不發酵或者完全的發酵，半發酵的風味可塑空間是最寬廣的。而這種展現，是必須通過數數浴火，方能得以重生。

第二，在製茶流程上看，紅茶分為採摘→萎凋→揉茶→分篩→發酵五個環節；綠茶有攤晾→殺青→揉撚→乾燥這四個環節；黃茶與綠茶近似，只在乾燥前、後過程中，增加了「悶黃」；黑茶有殺青→初揉→渥堆→複揉→乾燥這五個；白茶僅有萎凋→乾燥→揀剔三項；唯獨鳳凰茶的製作工藝流程需要經歷從鮮葉→採摘→曬青→晾青→做青→殺青→揉撚→烘焙→精製→貯存這十大之巨，通過這十個環節，鳳凰茶的精妙韻涵得以呈現，而此十大工藝環節，也是最能完整體現中國茶的傳統製茶全部技術。

⁶⁴⁶ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 83。

第三，歸於其本身而言。鳳凰茶，顧名思義就是「種在鳳凰山上的茶」，此山是粵東的最高山，形似展翅騰飛之鳳鳥，始稱於唐代。此茶還有別名為「單叢」，以其所具有「一叢、一香、一味」之特色而得名。而從香氣上說，鳳凰茶目前已有十大成熟的香型，每一型下又有眾多的小「叢」之味，目前保守估計約有二百餘種，故有「茶中香水」、「茶中貴族」之盛讚，所以鳳凰茶的獨樹一幟，豐富多彩，變化萬千，鮮活靈動，不拘一格，與禪茶的隨緣而化，隨機而變，隨情而悟有著千絲萬縷的呼應，所以，在此茶成為潮汕地區的馳名招牌，潮汕也因有鳳凰茶而名揚四海。

第四，是源於潮茶文化而言，其屬於非遺，由於鳳凰茶和工夫茶共同構成。此工夫茶是中國最傳統的茶道，展示著禪茶文化。其中的「工夫」不僅包含沖之工夫、品之工夫，更包括了製之工夫。先有茶後有食，為食才有沖，所以，製之工夫應列位眾工之首，茶非製而不得。

此外，這中間亦與前章探討過的煉金，出現了異曲同工，故而在下麵的論述中，也將借鑒煉金工藝的承轉，使同構性的探討更為合理化。

第四章 當製「茶」遇上了煉「金」

在潮州鳳凰山的雲霧深處，單叢茶的十道製作工序與《華嚴經》十地修行形成奇妙共振，而西方煉金術的四重轉化階段恰為其提供跨文明的注腳。這三種分別根植於佛教、茶道與秘術傳統中的實踐體系，共同構建了「物質嬗變——物我升華——心性覺悟」的三重轉化模型。本文將以華嚴十地中的金喻為理論樞軸，將鮮葉經採摘到曬青、晾青、殺青、揉捻、烘焙等多番工序轉化為成品茶的過程，與《十地品》中薄地凡夫從最初「歡喜地」到無上「法雲地」的次第昇進進行比類。試圖揭示鳳凰單叢製作中的十大工序如何具象化演繹華嚴十地修行次第，並參考東、西方煉金在不同階段的形態，完成跨域溝通。

第一節 「鮮葉」對上「金鑽石」

潮汕有勝地，名曰鳳凰山，海拔最高處 1497 米，素有「粵東第一高峰」⁶⁴⁷之譽；長年繚繞的雲霧中，孕育出了鳳凰茶，隨著山勢起伏，高低間錯生長，枝頭搖曳的鮮葉，成為山間最靈動的風景，也是鳳凰茶的初態；與此同時，在華嚴宗下的初地中，正衍生出「如巧金師以鑛性金，置於火中，如如燒鍊」⁶⁴⁸的譬喻，鑛石在火中沐浴著，正待新生，喻示著薄地凡夫向聖道躍升的開始。鮮活的茶葉與滾燙的鑛石這兩個看似無關的物質，不期而遇時，依託「歡喜地」這一大背景，開啟以「轉化」為主體的深度對話，竟展現出意外的共通性。今本文嘗試揭開鮮葉與歡喜地之間的共鳴之處。

一、「鮮葉」的嬗變

潮州鳳凰山，這座橫亙在粵東的古老山脈，其獨特的地質構造、土質成份，成為了孕化生命的天然實驗室，不僅塑造了鳳凰茶特有的「三香兩韻」，成為其獨傲群茶的顯明標誌；更在文化哲學層面上，編織出一張跨越千年的隱喻之網。其中所謂的「三香」，在王維毅老師在《潮茶 108 問》中詮釋為：



⁶⁴⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 10。

⁶⁴⁸ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 540b19-20。

就通識版本的鳳凰茶品種香、工藝香、山域香三香而言，它們的形成，皆有賴於樹種、樹齡、海拔、礦質、土壤、氣候、光照、環境、做工（包括製作和焙火）等諸多因素。鳳凰茶的內質，特別是構香賦韻的成分，很大程度上取決於樹齡和地利優勢及其做工精良。⁶⁴⁹

是中凝聚了「構香，來自於茶樹品種；賦香，依賴於天時人工」⁶⁵⁰的核心理念。從這一理念在看詮釋，可見品種香與山域香都隸屬於構香，而工藝香則是賦香的主體，又從樹種、樹齡、海拔、礦質、土壤、氣候、光照、環境等都是構香的主要環節，可見其重要與先決性，所以相對於一般認為鳳凰茶製作始於採摘的觀點，本文認為應該是始從鮮葉本身而言，因為從採摘開始，已經逐漸進入完全地賦香的環節，但從鳳凰茶的完整架構來看，構香亦是不容忽視的重要階段。又如王維毅老師曾就構香與賦香，提出「二者均離不開基於茶葉本身的有機醇、有機醛、有機酮等芳香物質的聚合與轉化」⁶⁵¹，故本文認為應更進一步將鳳凰茶的製作第一環節，定格於關注鮮葉的嬗變中。

這其中「香」與「韻」是不同的概念，「前者是外化於茶的氣味感知，後者是內在於茶的氣質與靈魂」⁶⁵²，從上可以看出，香是韻的具象化呈現，因此，探索鮮葉轉變為鳳凰茶的第一步，應始自深度了解鮮葉階段所經歷的「構香」，而構香主要集中在塑造「韻」。而「韻」又分為「山韻和樅韻」兩類，雖然共用「物種、山域、樹齡+製茶功夫」的解構形態，但本質上是不同的。具體來說，

山韻是緣自於該山嶺提供給茶樹吸收所生成的礦物質氣息，包括火熏氣息，辛辣氣息，糯香氣息，鐵味氣息，土腥氣息等。

樅韻是指足夠的樹齡與小氣候共同生成的樅齡氣息。包括類木質氣息，青苔氣息，杉木味和「馥氤馥氤」。⁶⁵³

其中的特質，總括為「山韻出雲石，樅韻生古樹」⁶⁵⁴，樹生於山，長於地，所以樅韻是山韻的衍生，山韻也離不開樅韻的提升，因而兩韻並非孤立自存，而是始終保持著交織共融的形態，並且在這發展過程中，除了佔據主導性的自然環境，人工的介入，如地插、鬆土、追肥等技術操作，也對兩韻的形成，造成了巨大影響。

⁶⁴⁹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 24-25。

⁶⁵⁰ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 24。

⁶⁵¹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 24。

⁶⁵² 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 90。

⁶⁵³ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 65。

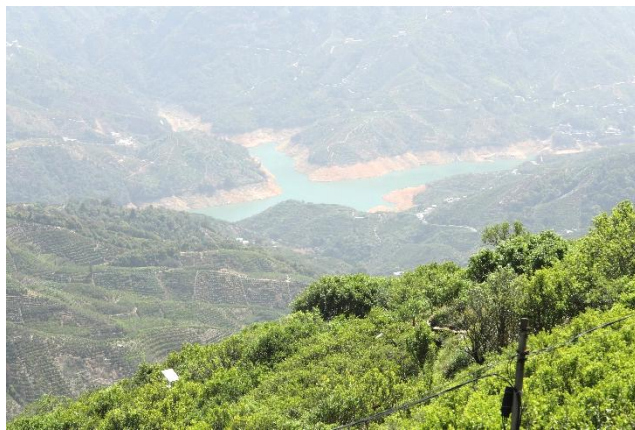
⁶⁵⁴ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 91。

（一）生長秘鑰

從純自然的視角看，「山韻」中的「山」，從表面看是指鳳凰茶的發源和主產地——鳳凰山脈，其中最顯明的當屬山地特質對鮮葉的影響。據《鳳凰單叢》中的介紹：

鳳凰山的花崗岩體屬燕山運動第三期的岩漿岩（據說是 13700 萬年以前形成的），大多為黑雲母花崗岩，粗粒結構，岩石風化較深，表層物理風化不斷發展，自然形成多類型土壤。因此，在鳳鳥髻山、萬峰山、烏炭等山的山腰上，是粗晶花崗岩發育的山地紅壤土和黃壤土，表土層有機質積累豐富，pH 為 4.5~6.0。這些微酸性土壤為茶樹提供了物質基礎；鳳凰單叢獨特的山韻風格，是其得天獨厚的地域優勢所形成的。⁶⁵⁵

可以看出鳳凰山脈經由億萬年地質運動的造化，土壤中含有豐富的礦物質，又具足微酸性、高腐殖質等特點，這些不僅為茶樹根系提供了理想的氮代謝環境，更通過富含鉀、鋁及稀土元素的砂礫質結構，如《鳳凰單叢》中援引程啟坤在《茶化淺析》中的論述，指出「含腐殖較多的沙質土壤上生長的茶樹，鮮葉中氨基酸含量較高，滋味鮮醇，茶葉品質較好」⁶⁵⁶，成為最初構香的理想環境，並且還促使主根向著更深的岩隙發展，催生了茶樹強韌的生命力，此外鳳凰山區的土壤還隨著海拔的不同，土質呈現明顯差異，如海拔 800 米以上的高山黃壤區，因為植被覆蓋好，土質肥沃，土壤中 pH 值達到了較高 5.0-5.4，而海拔較低的 400~800 米中山區域，則多為



紅壤土，有機質也低於高山區，而到了 400 米以下，主要就是赤紅土壤，有機質的平均含量也降低到 1.93%，pH 值也呈現更低的形態，構築了不同的微生態，直接導致了鮮葉呈現出迥異的品質，如高山茶具備香氣銳長，滋味醇爽的特點，乃至衍生出如

帶有「鐵鏽味」的梔子花香⁶⁵⁷等別具風味的獨特山韻和樅韻，而低山茶則「基本無韻」⁶⁵⁸，並且在香氣上，海拔越高的茶香氣也越持久，品質也更

⁶⁵⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 25。

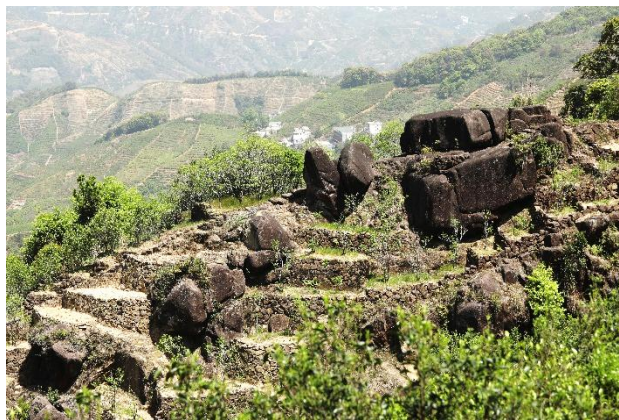
⁶⁵⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 26。

⁶⁵⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 26-27。

⁶⁵⁸ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 51。

優秀，可見直接深度影響了對「韻」的塑造。此外，縱然是同一海拔，茶樹生長的位置不同，周圍環境，如是否向陽，日照時間長短等，也深深影響了鮮葉中「韻」的生成，形成了「一地一韻」的鳳凰特色。

這種特色的表徵，並不僅限於簡單的從土壤中汲取養分，作為生命力極強的鳳凰茶樹，在生長過程中，得到外在環境的推動，隨著時間的不斷遷流，其根系越發向著鳳凰山體的縱深處蔓延，穿透岩層縫隙，與其中的稀土、礦物



等資源發生無聲的交集。這場隱藏在大地之下的量子級互動，順著茶樹的經脈，匯聚到每一片搖曳枝頭的鮮葉，最終墊定的兩韻成為塑造三香的基礎，「一樅一味」，「一樹一香」，成為鐫刻在鳳凰茶的獨特烙印。古往今來，不僅吸引了芸芸茶客為之著迷，更在當代引發了眾多研究人員的興趣，借用種種科技手段，試圖從科學視角破解鳳凰茶這香與韻的奧秘，如陳丹生等學者通過光學顯微鏡和手切片等試驗方式，研究鳳凰茶鮮葉的解剖結構，並得出「環境不僅能影響到葉的外部形態，同時也能影響到葉的內部結構」⁶⁵⁹的結論；還有戴素賢等科研人員嘗試使用 **SDE** 萃取法、

GC/MS 聯用儀器等科學設備，分析香韻的究竟成分，如以八仙為例，得出「該茶檢出的香氣化合物種類最多，達 53 種，其中含量較多的依次為：新植二烯 15.9%、吶噪 9.14%、芳樟醇及其氧化物 7.96%……這十種成分占總檢出量的 65.3%」等實驗結果，並由此具足了「香中有味，味中有香，具獨特的山谷韻味」⁶⁶⁰的特質，此外還有王銀茂團隊通過系列研究和文獻考據後，在其研究報告中指出，「『山韻』明顯的鳳凰單樅生長於 600~1498 m 間，海拔越高『山韻』越顯」⁶⁶¹，還特別強調「鳳凰山茶區最獨特而突出的優勢即多雲霧天氣，雲霧能夠削弱紫外線對兒茶素合成過程的不良影響」，這些實驗成果共同說明了有「礦物質氣息」的山韻已經悄然凝聚在每一片鮮葉中。印證了有「足夠長的樹齡才能夠形成足夠豐富的出韻

⁶⁵⁹ 陳丹生，馬瑞君，莊哲煌，洪升曉，〈潮州鳳凰單樅茶葉的形態解剖分析〉，《湖北農業科學》第 1 期（2014 年 1 月），頁 88。

⁶⁶⁰ 戴素賢，謝赤軍 等，〈鳳凰單樅 5 個名樅烏龍茶香氣組分分析〉，《茶葉科學》第 18 期（1998 年 1 月），頁 40-43。

⁶⁶¹ 王銀茂，楊蕾玉 等，〈不同因素對鳳凰單樅茶品質的影響〉，《茶葉》第 45 期（2019 年 1 月），頁 13-15。

物質」，「兩韻的生成依賴有足夠長的茶樹樹齡」等傳統觀點⁶⁶²，也展示了鮮葉吸納的地氣不同，轉化後的內在能量也不同。由此可見鳳凰茶鮮葉中所蘊含的「韻」，不僅是自然的餽贈，更是凝聚的土壤密碼。

此外坐落在北回歸線上的鳳凰山脈，長年浸潤在亞熱帶季風的環境，具有如《鳳凰單叢》中所指出的「年均溫 17-18℃」、「年降水量 2000~2200 毫米」、「植被綠化率達到 96.4%」、「空氣相對濕度保持在 80%」⁶⁶³等特點，這一個個關鍵詞疊加在一起，塑造了鳳凰山群間的呼吸節奏，為茶樹構建了天然的溫濕調控系統，這也是鮮葉賦韻的又一重要因素。並且這種獨天得厚的生態環境，還造就了全年四季輪採的盛況，同時也決定了即使是同一棵鳳凰茶樹，鮮葉生長在不同的時節，所呈現的風味也是迥異，如王維毅老師在指出「春茶最優，秋茶次之，夏暑茶再次」、「春韻秋香」的同時，所作的「茶葉的內質積澱也有很大落差」之說明⁶⁶⁴。此外這種氣候影響還隨海拔不同，形成了明顯溫差，如「晝夜溫差明顯，有利於刺激茶樹更多合成和更多貯存茶類營養物質」，可見這種氣候與地質的協同作用，對鮮葉影響之深刻，更從鳳凰單叢茶以感官評價中「形、香、味、韻」這四個維度特質來評定等級，顯見成就。這其中，一般以「條索緊結重實，色澤砂綠油潤」⁶⁶⁵來定義「形」，偏向於工藝香的成果展示，在此階段顯得不那麼明晰，那麼其他三個維度則相對要明顯很多。如從「香」來說，「以花香清雅、山韻顯著為品質核心」⁶⁶⁶；從「味」而



言，「滋味醇厚回甘，喉韻悠長」⁶⁶⁷，所謂喉韻雖是建立在對「茶湯質感的感知」，但茶湯的主體就是構香與賦香的匯聚，從「對茶質本身內含物質存量恰當而充足的表現」⁶⁶⁸，則昭示了構香是「味」的底色，賦香是建立在底色上的錦上添花。而這些正是「韻」的具象化顯現，因此有「汲地心之氣，曠遠深幽，無可複製」⁶⁶⁹之慨歎，也有對「澤風露清虛之氣」⁶⁷⁰的感悟。

⁶⁶² 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 40。

⁶⁶³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 27。

⁶⁶⁴ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 48。

⁶⁶⁵ 陳宗懋，《中國茶葉大辭典》（北京：中國輕工業出版社，2000 年），頁 217。

⁶⁶⁶ 陳宗懋，《中國茶葉大辭典》（北京：中國輕工業出版社，2000 年），頁 158。

⁶⁶⁷ 陳宗懋，《中國茶葉大辭典》（北京：中國輕工業出版社，2000 年），頁 217。

⁶⁶⁸ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 85。

⁶⁶⁹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 91。

這種於特定的地域、風土、時空中構築的兩「韻」，最終化為鐫刻在鮮葉內的 DNA，成為了鳳凰茶特有的「一樅一味」，「一樹一香」的源頭，最後全部被歸入「山門」中，形成了「山門不同，樹齡不同，各有各的韻味特性」⁶⁷¹這種獨特形態。此外，無論是「一地一韻」，還是「一樅一味」，「一樹一香」，這些特質最終都被具象化的壓縮在每一片鮮葉中。

從文化隱喻的視域看，鳳凰茶的鮮葉中包含的生長規律，實則是從礦脈到法界的修行之旅。在海納天地精華，締成兩韻之舉，如同初地菩薩「集大福德智慧資糧」⁶⁷²，也是華嚴宗下芥子納須彌的真實觀照，鮮葉雖然尚未成鳳凰茶，但亦如位在初地的行者，已經「具足一切種智」⁶⁷³，又因為完成了構香，而別於其他普通鮮葉，如初地行者「離凡夫地，入於佛所行」⁶⁷⁴，高海拔的鮮葉相較中海拔的鮮葉，以吸收礦物等精華物質更多，如同初地行者通過廣大發心，智悲雙運的實修後，「深直心淳至，其力無有量」⁶⁷⁵，行者繼續努力，「必成無上道」⁶⁷⁶，鮮葉在構香後，繼續賦香，也必然成就鳳凰茶。

（二）馴化大千——鮮葉形態學中的宇宙圖式隱喻

從人工管理視角看鮮葉的「三香兩韻」，始從茶園的選址。在這點上，製茶師們有著不約而同的共識，即：

高山環境氣候優於低山，培養出來的茶樹有機物質積累豐富，成茶品質上乘；山窩地藏風聚氣，光照柔和，土層深厚，土質肥沃，茶樹生長快、壽命長；北坡比西坡的日照時間短，土壤濕潤，水分蒸發較小，茶樹的壽命會較長。⁶⁷⁷

由此在造茶園的工程上，鳳凰茶人們步履群山，探尋寶地，發揚著愚公移山的精神，依立地高度，參考了氣候、土質、樹種⁶⁷⁸等外在因素，努力在適合的位置上，搬石墾荒，最終形成了高山、中山、中低以及低山這四大類茶園，是充分結合鮮葉本身的特質，旨在透過分類管理，改變外在的環境佈局，因地制宜的優化鮮葉品質，實現「茶園單叢化，單叢名優化」⁶⁷⁹

⁶⁷⁰ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 25。

⁶⁷¹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 57。

⁶⁷² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 547a27。

⁶⁷³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 547b11。

⁶⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 547c13。

⁶⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 547c9。

⁶⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 547c15。

⁶⁷⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 29。

⁶⁷⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 28。

⁶⁷⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 28。

的發展目標，營造鮮葉的伊甸園。同時隨著茶園開闢的地方不同，如在山坡上修築梯壁式茶園時，保留「人工採茶通道」⁶⁸⁰，也是後一工序的進行，埋下了伏筆。

此外還發展出創造性的盆栽式茶叢，並在旁邊種上其他的經濟作物，從《鳳凰單叢》中「每當五六月黃花菜茂盛之季，茶綠花燦，美麗多彩……鮮花曬乾出售，這樣的種植方式鞏固了叢坎」⁶⁸¹的記述中，展現了這種新形式不僅改善了茶農的生活，更反饋鳳凰茶與任何環境的和諧共存，而在修築茶園的過程中，茶人們還有意識的改善土壤品質，如「將挖出來的表土草根填入溝內，讓其發酵腐爛，增加土壤的腐殖質……為茶樹根系生長提供營養成分」⁶⁸²，從更深層面展示了人工介入強化構香，不僅營建宏觀的生存環境，還塑造了微觀的生態系統，這種綜合型模式，在圍繞「深」挖掘；「淨」雜根；「肥」沃力；「熟」土質⁶⁸³的四個標準，打造出的水改田茶園上，尤為顯著。

其次是選種育苗，從「認真選育，鳥嘴茶才逐漸分離出鳥嘴茶變種……製出一些品質優良的鳥嘴茶……深受嗜茶者的歡迎，成為市場上的搶手貨」⁶⁸⁴的記載中，反映出對鮮葉的塑造已非僅限外在環境的改造，還轉向內在的改良；而市場的接受程度，既體現出這種塑造不僅可行，而且成功，更喻示著鮮葉品質的躍升，從「存優去劣，選定一株苗，移植或撇棄其他的茶苗」⁶⁸⁵的論述中，亦佐證了這種努力的明確目的。而這種努力，並非簡單的從某一類品種中選優培育，而是有著更深層的操作。如《鳳凰單叢》中所記述的，

鳳凰茶人不斷地在實踐中總結經驗，逐步改進選種育苗、種植、管理等方法 and 技術，從點穴直播到單粒條播，發展到苗床散播和苗床條播，以至營養鉢育苗。尤其是從種子育苗的有性繁殖發展到長條茶枝地插、短穗地插，以至嫁接換種的無性繁殖。這一過程，貫穿著茶農們不斷選擇、鑒定優良品種、提純復壯的努力。⁶⁸⁶

這種地插的努力，從《鳳凰單叢》所講述的「八仙」單叢的由來——被民間譽為「鳳凰插枝育苗第一人」的文混在 1898 年到「去仔寮」村獲取了大烏葉單叢茶枝，進行短穗地插，後來經過數年的精心管理，成功育出 8

⁶⁸⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 31。

⁶⁸¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 31。

⁶⁸² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 32。

⁶⁸³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 33-34。

⁶⁸⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 34。

⁶⁸⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 35。

⁶⁸⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 35。



株單叢茶苗。再樹苗長大後，分別種植到不同的地方，到了第五年採摘時，雖然種植地方不同，樹勢也各有千秋，但最終「製成茶的香氣滋味也與母樹香味一樣」

⁶⁸⁷——可見用技術嫁接來重塑鳳凰茶樹的生命，在最初發心上，是為了極致的優化原始的鮮葉品質，甚至是拯救瀕危品種⁶⁸⁸。如今，這一技術得到了更深層地應用，體現在高香型良種嫁接到其他普通品種中，不僅實現了最大化「單叢名優」，更展示在「人工馴化與自然造化」雙重作用下，鮮葉成為這種天人交感的具象符號。

而嫁接過程中，如時機的選擇，多在 10 月後，溫、濕雙適宜，避免雨天、烈日等制約；選擇嫁接的對象，必須符合「選生長充實，芽眼飽滿……無病蟲害」等優選條件；操作過程中，「剪去 1~4 個帶有一芽一葉的短穗」、「當天采穗當天接完」等原則；還有砧木處理中，應修成「楔形」、「順鋸切口邊緣」、不同樹齡不同剪法等；再有處理采穗時，從切削到插接，還有最後必須套袋，為鮮葉營造「濕潤的小空間」，並且還要遮陰的種種後續操作⁶⁸⁹，不僅反映了其中的嚴謹、專業，也是鳳凰茶在鮮葉階段，與自然運化的抽象無相不同，這一系列的動作中，不僅是技術成果的展示，也在彌補鳳凰茶樹先天不足的同時，增加了鮮葉韻味的多元化，更是構香過程最直觀的呈現。

之後的茶園管理，在《鳳凰單叢》中被視為「是整個茶樹栽培中極為重要的一環」⁶⁹⁰，不僅是因為科學化的管理，才能確保新嫁接的茶苗最大化成活，並茁壯成長，更從「在幼苗周圍鋪蓋茅草……蓋草不可束緊幼苗根莖，這樣有利幼苗根系呼吸」等具體操作中，可以看出茶人對待茶苗，已經由強勢介入轉為有限干預，從站在茶苗的視角進行地種種呵護，不僅是彼此間和諧共處，而且也是積極推動新苗真正重回自然，從自然中汲取三香兩韻，發展屬於他們自己的「一樅一味」，「一樹一香」之特色。

二、「歡喜」的轉化

佛教十地修行體系中，初地的理論發展經歷了從早期佛教到大乘佛教的演變過程。在早期佛教中，菩薩的修行階段尚未明確系統化，但隨著佛

⁶⁸⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 36。

⁶⁸⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 35-36。

⁶⁸⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 41-42。

⁶⁹⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 42。

教的發展，特別是在大乘佛教的興起過程中，十地的概念逐漸形成並被系統化。根據《華嚴經》中的記載，十地是菩薩修行的十個階段，每個階段都有其特定的修行目標和成就。

（一）歡喜之義

「歡喜地」作為菩薩十地修行之首，在《十地經》中揭示了其由來。

轉離一切世間境界，親近諸佛；遠異生地，近至智地；永斷一切墮險惡趣，與諸有情為依止處；近見諸佛，住佛境界；入諸菩薩平等性中，捨離一切怖畏毛豎。⁶⁹¹

這段話高度濃縮了「轉依→斷障→證境→起用」這四個核心次第，其中從遠離世間境中，體現了「世間→出世間」的轉型，這種轉型並非捨棄眾生的遁世，而是自身積極遠離五欲、十不善等有漏業，而其中造作機制是基於無明的推動，從此負能量場轉出後，又親近諸佛，喻示著投身入極為清淨的正能量中，這種親近並非指事相上的親近，而是透過常隨佛學，廣行十善，從理上追隨佛智與佛行，最終完成外的三業淨化，內契佛慧與悲願，住清淨境，漸近佛慧，明見本心，是為轉變的最初啟動；又所謂異生與智地，是指從凡夫位躍升至「菩薩正性離生」⁶⁹²，此為入聖流的起點，凡聖懸差，體現在認知基礎、業力性質、生命目標、怖畏狀態五個維度，此也是「見道」之別。

範疇	異生地（凡夫位）	菩薩地（聖者位）
認知基礎	執「我、法」為實有，二元對立	證「人法二空」，契入中道實相
業力性質	有漏業，招感輪迴苦果	無漏業，以悲願力化現利益眾生
生命目標	追求世間福樂或個人解脫	以「上求佛道，下化眾生」為終極關懷

是中從斷除分別我執和開啟法界現觀中，展示了超越的本質，是在於「轉識成智」的根本性突破；又從永斷惡趣中，傳遞出超越後已永出地獄、餓鬼、畜生三惡道，又說為一切有情依止，既傳遞出自身離苦，非求獨樂樂，而是更好地幫助眾生皆離苦，不負初心，又從以法為依，導向覺悟，展示了究竟性；所得「近見」，非指空間距離，而是「智證相應」，入事事無礙的一真法界，從中體現超越主客對立的形態，此亦涵蓋「我」與「眾生」的二元分別，故說「一切眾生即涅槃相」⁶⁹³，是謂本性平等，漸而從《中

⁶⁹¹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 538b6-10。

⁶⁹² 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 538a21。

⁶⁹³ 《維摩經·略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 639c9。

論》的「涅槃與世間亦無分別」⁶⁹⁴，了達法法平等，映射空性為體，最終徹斷「不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾畏」⁶⁹⁵這五大怖畏。具體表現為：

維度	超越形態	經論依據
不活畏	不再貪著資身之具	「離我相故，尚不貪身，況所用物」 ⁶⁹⁶
惡名畏	超越世俗毀譽榮辱	「不於他所希求供養，唯專給施一切眾生」 ⁶⁹⁷
死畏	知生死如夢幻泡影	「遠離我見，無有我想」 ⁶⁹⁸
惡趣畏	業力清淨，不墮惡道	「自知死已，決定不離諸佛菩薩」 ⁶⁹⁹
大眾（威德）畏	塑造自信，遠離社恐	「我所志樂一切世間無與等者，何況有勝！」 ⁷⁰⁰

此五大怖畏是發乎「我執」，興於無常，如烏雲蔽日，掩映內在本具佛性的根本無明，今時「徹斷」，如風吹雲散，光明完全復現，此即呼應「性起」，如《十地經》中所明示：

菩薩纔證極喜地已，所有怖畏，……悉皆遠離。⁷⁰¹

說明了「極喜」並非情緒激動，而正在對法界事相的體證，對自我意識的超越，因此得名。

（二）地中景象

1. 歡喜特色

前在釋名之中，已經論述入地因緣；今觀地上風景，如《華嚴》中說。

⁶⁹⁴ 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 36a8-9。

⁶⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 637a15-16。

⁶⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 545a15-16。

⁶⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b17-18。

⁶⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b19。

⁶⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b20。

⁷⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181 b21-22。

⁷⁰¹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 538b10-12。

住歡喜地，多喜、多信、多清淨、多踴悅、多調柔、多堪受、不好鬭諍、不好惱亂眾生、不好瞋恨。⁷⁰²

從前可知，這些歡喜相並非世俗情緒的激情澎湃，而是初地行者智慧通達後，自然衍生出的解脫心態。其本質是對「一切法空」的體證，如《信力入印法門經》中提到菩薩從「邪見無差別空智」⁷⁰³處，破除二元對立形態，了達「邪見體即空智體」⁷⁰⁴，所以不再執著於自我與法相的虛妄分別。此過程呼應《十住毘婆沙論》所提出的初地菩薩「轉世間道，入出世間道」⁷⁰⁵，其心「不雜一切煩惱」、「不貪異乘」，猶如金礦經火鍛鍊，「轉更明淨隨意堪用」的觀念。

此外，宗下對歡喜地特色的詮釋，還體現在「性相圓融」。如澄觀祖師在《華嚴經·疏》中援引《如來藏經》的九喻，借佛尊口，用以說明「一切眾生雖在諸趣，煩惱身中有如來藏，常無染汙、德相備足，如我無異」⁷⁰⁶的道理，其中特別用了「金在鑛」的喻象，以展示眾生本具佛性，而初地修行宗旨在於「鑛銷、金現」之中，雖然這一煉金階段，析出了真金，如清淨法身雖然初顯，但尚未達至究竟。此說法與法藏大師在《探玄記》中提出的「理性即行性」⁷⁰⁷二分法相通。即地前凡夫的佛性，如金埋藏於鑛，須經資糧位與加行位之積累，方能於初地「發本行性」，生起無漏智，此即「真地法與妄和合，名曰『眾生』」⁷⁰⁸的轉化。換言之，歡喜地的「喜」不僅是情緒反應，更是對「煩惱即菩提」的覺悟，正如宗密大師提出的「鑛裏有金元自在，但緣鑛離便如無……迷時雖隱無增減，妄盡圓彰離智愚」⁷⁰⁹，從中可見，初地菩薩已洞見染、淨不二，故能於修行中自然生起無礙歡喜。

2. 實踐內容

從此地的實踐內容觀之，是以圍繞「十願為首」⁷¹⁰而開展的菩薩行。

維度	內涵	象徵	證境	實修內容	映射教義
眾生不可盡	無量眾生界	菩薩誓願度化一切有	生平等心	破「我執」	十無盡藏
			同體大	修四無量心	眾生無邊誓願度

⁷⁰² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 544c24-26。

⁷⁰³ 《信力入印法門經》，CBETA, T10, no. 305, p. 929c3。

⁷⁰⁴ 《信力入印法門經》，CBETA, T10, no. 305, p. 929c4。

⁷⁰⁵ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23b2。

⁷⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 623b25-27。

⁷⁰⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 405b7。

⁷⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b13。

⁷⁰⁹ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 426c7-14。

⁷¹⁰ 《十住經》，CBETA, T10, no. 286, p. 501c18-25。

		情	悲		
世界不可盡	無盡法界	時空無邊際	超越有限時空觀	觀「一微塵中含眾刹」	時空觀「一即一切，一切即一」
虛空不可盡	無邊虛空=法性	超越色、空對立	真空妙有	空性智→無明	空性論「色不異空，空不異色」
法界不可盡	真如法界=一切	事事無礙	初入法界緣起	觀「十玄門」	「四法界」之理事無礙
涅槃不可盡	涅槃≠斷滅	常、樂、我、淨的動態解脫	無住涅槃	離輪、涅槃二邊	「涅槃三德」（法身、般若、解脫）
佛出世不可盡	三世諸佛不斷化顯	續佛慧命	紹隆佛種	修隨喜功德	「一切眾生皆具如來智慧德相」
諸佛智慧不可盡	佛智=一切法門	一切種智	初得「道種智」	修三慧	「般若為母，方便為父」
心所緣不可盡	心識→無量境，	染→淨=菩提	修「轉依」	「三性三無性」觀	「萬法唯識，境由心造」
起智不可盡	（根本智=體）+（後得智=用）	雙運無盡	證「見道位」	差別智→利益眾生	「根本無分別智，後得如量智」
三轉不可盡	轉世間	穢土→淨土	圓融世出世間法	行「十波羅蜜」	「行布不礙圓融，圓融不礙行布」
	轉法輪	煩惱→菩提			
	轉智慧	無明→般若			

是以「十不可盡法」為願力根基，「眾生界盡，我願乃盡」中流露的無盡悲心，是為願力發起的核心動機，所發的供養諸佛、護持正法、成熟眾生等十大誓願，成為構建起「法界觀行」實踐體系的主體。

此實踐體系從橫向看，貫徹了「信→解→行→證」的漸進次第，其中以「十不可盡」觀法，完成了轉心厭離；超越法我二執的固有認知模式，契入了真如無生法忍境界，如《十地經論》中所提及的「功德入、悲心入、無上果入」，此三火煉心，純熟善根，成就「信、悲、捨」，最終在「一切所愛，皆悉施與……深重佛故，而不貪惜」⁷¹¹中，完成了「大捨成就」的壯舉。

再從縱向思維，在不斷深化「破障（智）→起行（悲）→證果（圓融）」中，塑造了三維辯證路徑。這其中以眾生界為對境時，通過「觀修平等大悲」，來實踐無量悲願；又在對「十玄門」緣起互攝發起觀照中，體悟「事事無礙」的法界實相，超越「涅槃即寂滅」的刻板認知，從此解構了時空與心意識之間的封印。從此「教觀不二」體系中，承襲了心、佛、眾生三位一體的終極理趣，使「轉染為淨」成為修行的日課，最終實證「初發心時便成正覺」的因果同源特性，從中完整復現了「世法與出世智圓融交織」的華嚴宗風。

從上面的理論中，映射出大乘佛教的歷史脈絡變遷。即從最初側重個人的解脫，並將之視為修行的圓境，如早期的《毘婆沙論》中，就以「如人得須陀洹道，善閉三惡道門」⁷¹²的喻說，將初地類比小乘「須陀洹果」，強調其「閉三惡道門」的決定性；而今轉向「普度眾生」，以共同解脫，悉得安樂為修行方向和解脫標準，如李通玄長者在《新華嚴經論》中，提出初地雖未達究竟，卻已「顯本元進、退自由」⁷¹³的理念，這種理念將個人修行與法界緣起進行融合，使歡喜地不再限於階位描述，更成為「一即一切」的法界縮影，展現了宗下在自解脫基礎上，更進一步賦予其「性起」的深度義涵。這種境界的躍升，使此地從小乘佛教，作為個體修行次第的存在，轉變為大乘佛教中「即凡成聖」的經典實證範例。

綜上所述，「歡喜地」的深意，在於行者初證空性時，因破除我執、顯發佛性而自然生起的無畏法喜。此喜非關外境得失，而是對真如理體的直觀領悟，所以稱其「多踴悅、多調柔」⁷¹⁴。如澄觀祖師在《隨疏演義鈔》中所言：

火，喻供養佛等；金，喻信心、慈悲、捨等。……真地法與妄和合，名曰「眾生」。⁷¹⁵

⁷¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 546c5-6。

⁷¹² 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 25c24-25。

⁷¹³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 793c10。

⁷¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 544c24-26。

⁷¹⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏鈔會本》，CBETA, L131, no. 1557, p. 762a14-15。

從金鑛喻中的三火煉心到十大誓願，從離怖畏到性相圓融，此地既為菩薩道的起點，又蘊含著成佛的全體大用，彰顯了行者躍升此地後，所修實際上是妄盡還源的過程，「歡喜」所行正是這個過程中最清澈的覺照之光。正是在從解脫理論化為可操作的實踐系統中，盡顯這種修行模式的獨特之處；又從「即煩惱成菩提」的辯證智慧中，反饋出此地修行，並非簡單的階位轉變，信仰躍升，而是於理事圓融的法界觀中，重建行者的存在方式。在火與金的喻象形態下，交織出獨特的解脫圖景。

（三）地喻聯動

1. 總說觀相

初地修行體系的核心，是建立在法界緣起的根本原理上，並將菩薩道的所有實踐融入每一個當下心念中。這其中最關鍵的是從「大悲為首，智慧增上」⁷¹⁶中，培養以「大悲為根本、智慧為導向」的菩提心。當這種覺悟之心生起時，行者當下就已經開始轉凡入聖，出世間欲染為出世道種，如《華嚴》中說的「能捨凡夫家，生於如來家」⁷¹⁷，標誌著行者是從生命本質這一層面展開的的關鍵之轉。

並且在這種覺悟狀態中，行者體認到十方諸佛的功德廣大，如虛空般無窮無盡，故而以眾生、世界、虛空界等「十種無盡」作為對境，效習發出十種如虛空般廣大誓願，並將此作為修行的目標，又於願願之中，皆流露出希望眾生所在國土如佛土莊嚴，眾生自身離垢清淨莊嚴，環境多增上智慧善人，常隨佛學等⁷¹⁸，還追加了「眾生界盡，……世界乃至世間轉法、轉智、轉界盡，我願乃盡」⁷¹⁹，作為增上誓言來堅固發心，表達了立意不退的決心。同時傳遞出的無限性，是法界真實的顯現。所望從「一佛土入一切佛土」⁷²⁰，又映射出同圓種智，萬象歸一，心轉境轉等事事無礙，圓融自在理念。

2. 藉他詮表

而這種理念中包含的此地轉穢為淨之設想，通過《信力入印法門經》中二十組不同主題的「五法」，在安住每一念中，從不同維度「清淨初歡喜地」⁷²¹。

⁷¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 544c14。

⁷¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 680c19-20。

⁷¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 545c17-19。

⁷¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b15-16。

⁷²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 545c16-17。

⁷²¹ 《信力入印法門經》，CBETA, T10, no. 305, p. 931c6-7。

	核心主題	五法內容	修行要點
破執顯空	心性根本	一味心、增上心、恭敬心、歡喜心、魔業佛業無差別智	破除對立，直心觀法；魔佛同源，平等無礙
	邪正無別	邪見即空智、差別即無差別、增上即無增上、顛倒即不顛倒、取捨即不取捨	證空性平等，離能所分別
	有為無為不二	有為即無為、事即無事、依止即無依止、觀即無觀、對治即無對治	離造作相，任運自然
	相與無相	相即無相、實即不實、二即不二、色即無色、世間即涅槃	破法相執，見諸法如幻
	障礙解脫一體	障礙即無障礙、執著即無執著、智即無智、有即無、識即無識	轉煩惱為菩提，生死即道場
	名相空性	名即無名、我即無我、因緣即無因緣、別相即無別相、字即無字	離名相執，直指實相
	憍慢平等	憍慢即無憍慢、自贊即無自贊、不了義即了義、人法即無人法、邪見即正見	破我法二執，顯平等性智
	中道實相	非中道即中道、非虛空即虛空、非石女即石女、非陽炎即陽炎、邪見即無邪見	離邊見，入不二法門
	三毒轉化	無明即明、貪即無貪、瞋即無瞋、癡即無癡、依託即無依託	轉煩惱為般若，三毒即三德
立行證果	四攝六度	佈施攝受、愛語攝受、利益攝受、同事攝受、發心	以無相心行菩薩道，三輪體空
	三業清淨	離貪心、離瞋心、身業清淨、口業清淨、意業清淨	身口意三業如法，離惡修善
	三寶正念	佛正念、法正念、僧正念、捨正念、戒正念	常念三寶功德，持戒無染
	觀行基礎	無常觀、無我觀、實諦法、實法、諸法行	觀諸法無常無我，契入真實
	戒律根本	堅固戒、不缺戒、不點戒、不濁	持戒不著戒

		戒、善護戒	相，清淨無礙
	密行深修	善密戒、名稱戒、知足戒、差別戒、阿蘭若戒	戒行深入心性，動靜一如
	慈悲利他	不害心、遠離心、法念慈心、初功德、稀有相	慈悲為本，化世無執
	忍辱精進	忍辱戒、精進戒、禪定戒、般若戒、不粗獷戒	忍而無忍，精進無倦
	四諦智慧	苦諦智、集諦智、滅諦智、道諦智、觀自身過	諦觀四聖諦，斷惑證真
	辯才無礙	義無礙、法無礙、辭無礙、樂說無礙、無障智	說法離文字相，應機施教
	究竟境界	無盡功德、智功德、般若根本、三昧、滿足心	圓滿一切智，住如來地

其中展示二十組五法體系，是對若學、如來藏和菩薩道精神的整合，並且同時也高度相容華嚴宗初歡喜地教法。此二者都圍繞「初地證真如」的核心，從圓教範疇，共同構建了大乘菩薩道。

從教義結構來說，華嚴初地所證「遍行真如」，以佈施波羅蜜為主修，從「頭目及手足，肌肉施無悔」⁷²²等無畏大捨中，破除慳貪心，成就「檀波羅蜜」增長，生大法喜，從智悲雙運中，揭示初地即具「十玄門」圓融觀，而《信力經》則以「邪正無別」「世間即涅槃」等二十組的辨證，特別是建構了「破執顯空→立行證果→圓融空有」這三段躍升模式，不僅全景式展示了如何證入「無差別智」，從而詮釋了「性起」思想；而且在細節處，對初地行法進行了深化處理，如「魔業、佛業無別」⁷²³這類的說法，印證了「事事無礙」思想，填補了如何「破惑」的內在機制。

尤其是「圓融空有」的實質，契合了「六相圓融」的動態實踐理念，並將十玄門從抽象形態轉化為可實踐的具象化操作，共同彰顯了「初地即具佛德」的圓頓思想，因此借由《信力經》來研究華嚴的初地，能更全面的了知此時歡喜地的「解、行並重」，為深度了解華嚴初地的修行世界觀，提供了珍貴的參考資料。

3. 托王顯教

⁷²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 548a29。

⁷²³ 《信力入印法門經》，CBETA, T10, no. 305, p. 929b19-20。

此外在華嚴十地體系中，為了能更直觀展示該地的修行世界觀的實用性能，往往藉行者所化顯的人物為窗口，其的所作所為所思所想，皆為具象化呈現。如在初歡喜地中所展現的，

菩薩住歡喜地，多作閻浮提王，豪貴自在，常護正法，能以大施攝取眾生，善除眾生慳貪之垢，常行大施而無窮盡，所作善業、佈施、愛語、利益、同事；是諸福德皆不離念佛、不離念法、不離念諸同行菩薩、不離念菩薩所行道、不離念諸波羅蜜、不離念十地、不離念諸力無畏不共法、乃至不離念具足一切種智。常生是心：「我當於一切眾生中，為首、為勝、為大、為妙、為上、為無上、為導、為將、為帥、為尊，乃至於一切眾生中為依止者」。⁷²⁴

其中提到了閻浮提王，梵語 Jambudvīpa-rāja，為南瞻部洲的轉輪聖王。此「王」並不同於人間國家的統治者，而是象徵初地行者已破除「自我中心」的執著，能以清淨心主導生命的方向；所以能「常護正法……攝取眾生」，由此彰顯了入世度生的根本智慧。並且能用「大施」來攝受眾生，所謂大施，在前論述《信力經》的教義結構中所提過的，從那種極難捨而能捨中，直指對煩惱我執等習氣的徹底揚棄，以無我入真空，自然流露的平等悲智，破除能所對立，自然成就「心能轉物」的勝妙功德；因此文中所舉「善除慳貪之垢」，並不僅指財物，更指向「法無我」的根本智現前時，超越第七識俱生我執後的深層轉依。

又「常生是心」的十種勝想，特別是「於一切眾生，為首，為尊」等念想，並非世間的控制慾望，而是證入「心、佛、眾生三無差別」後，對「一切眾生皆具如來智慧德相」的如實觀照，也是蠲除凡夫傲慢心後，轉分別我執為「無功用行」的自主顯發，後面的「為依止」則為實情印證。

而之所以數數強調福德不離念佛、念法，乃至念一切善，是為將自己的能量場切入到一切正能量中，如同調試收音機，頻率對了，方能收到廣播，也像購物，認清查證方可避免買到假冒偽劣，並且初地的境界並非外面附加得到，而是本具自性的功德開顯，在三無差別的體證下，當初地菩薩的每一念起來，即調入十方三世諸佛願海中，不僅初發心與十地、十度、十身等果海相即相入，更將一切所行，如施、戒、忍等，融入到無盡的法界緣起中，此正顯華嚴「一即一切」的圓融觀。

三、「鑽石」的深意

⁷²⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 547b4-23。

日本學者木村清孝在其主編的《華嚴思想史》中指出「華嚴思想中鑛石的隱喻是原始的，因為作為一種物質轉變，他表達了世俗的慾望與佛性之間的辯證關係(“華嚴思想における鉱石の比喩は、煩惱と仏性の弁証法的關係を物質的轉換として表現する點に獨創性がある”)⁷²⁵，叩開了冶金術的技術智慧到中國佛教的形而上思辨，「鑛石」隱喻的轉化之路，從前面第二章的詳盡論述中，可知在人類文明曆史上的共通性與重要性，是此轉化也隱隱映照著佛教的中國化以及中國化佛教走向世界。

澄觀祖師在《隨疏演義鈔》中指出「鍊金喻者，十地皆有鍊金之喻」⁷²⁶，可見如今再次化為喻，架構起華嚴十地的鍊金體系，熔煉了完整的理論框架，用於記錄行者「轉凡成聖」的過程，更經過歷代祖師的深度詮釋，衍生出「隱顯辯證」、「階段淨化」、「迴圈升華」這三重維度的轉換模式，而「鑛石」作為隱喻的主體，始終圍繞「法本性，如金等在鑛」⁷²⁷的本體論架構，與深度與華嚴宗下本性等理念產生深度媾和時，標誌著其已不再是自然界普通的物質，也不僅限於東、西方鍊金體系下的應用形態，更成為了承載著深邃佛學義理的隱喻樞紐。

(一) 鑛石之義

華嚴思想體系中的鑛石喻，肇始於《華嚴》及《十地經》中對菩薩初入修行境界的具象化詮釋。此喻以「鑛性金」為核心意象，建構佛性論的雙重辯證結構。在本體論而言，眾生佛性如同鑛中真金，縱然被煩惱雜質覆蔽，其清淨本質始終不變，此說承襲了《涅槃經》中「一切眾生悉有佛性」⁷²⁸的理念，如太虛法師所詮釋的，

如黃金在鑛裏時候，雖說是金礦，而金子還是不變、不失的純金；
雖有雜質夾其中，而金的自身是很純淨的。⁷²⁹

此詮釋揭示「金在鑛裡不變不失」的絕對性，將鑛石隱喻轉化為存在論符號，直指佛法本體與現象界的「不二」關係。並且此喻還蘊含有動態實踐的義涵，如《華嚴》中所述。

⁷²⁵ 木村清孝，《華嚴思想史》（日本：春秋社，2004年），頁89-92。

⁷²⁶ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b5-6。

⁷²⁷ 《賢首五教儀》，CBETA, X58, no. 1024, p. 662c10。

⁷²⁸ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 405b9。

⁷²⁹ 《第六編 法相唯識學》，CBETA, TX08, no. 6, p. 329a5-6。

如巧金師以鑛性金置於火中，如如燒鍊，如是如是，轉得明淨隨意堪用。⁷³⁰

此段經文以「冶金工藝的動態過程」，在連續性操作中，精妙詮釋了宗下「行布圓融不二」的修證要旨。「如如燒鍊」的雙重疊用，從如如中，強調了修行須依次第漸進的工法程式；在燒鍊中，暗含了當下契入真如理體的性起張力。這種辯證關係中特別值得關注的點，在於「轉得明淨」一語。此表述不但突破了靜態本體論框架，更特別彰顯了世親菩薩在詮釋《攝大乘論》時，將佛性顯發塑造為「轉依，謂即依他起性。對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分」⁷³¹的能動過程。也就是說，金性雖本淨，但必須沐火催化，方得「隨意堪用」的勝妙。此喻在印度如來藏思想「金礦喻」基礎上，更創造性注入中國冶鑄工藝的實踐智慧。即冶金師對火候、時序的精微把控，與止觀修習的「觀行並進」⁷³²和「定慧等持」⁷³³相聯動。雜質的次第剝離工序，被賦予了次第破除煩惱障的象徵義；真金出鑛，則被暗指菩薩修證圓滿；後堪萬用，則被喻向菩薩行願的應機施化；更在「如金作器，器器皆金」⁷³⁴中，指向性相圓融的境界。這種技術性知識向宗教修證的轉碼，既深化了《涅槃經》「佛性常住」的義理厚度，又與《周易·繫辭》中「備物致用，立成器以為天下利」⁷³⁵——聖人為觀察卦象而創製器物，喻含了「器以載道」的理念；又從倡導物質創造需合乎天道中，拓展了「天人合一」精神——的鼎革思維，形成了跨文本對話。為下文中，澄觀法師「火喻觀智」的詮釋，架構起「教——理——行——果」四重互動的學理基礎。這種判釋體系，在澄觀法師解釋《疏鈔》中這段時，得到了徹底彰顯。

火，即能鍊，喻供養佛等；金，即所鍊，喻信心、慈悲、捨等。如世之金，在鑛石中融冶便出，喻真地法與妄和合名，曰「眾生」。行人修行至初入地時，出煩惱障；今至地滿，復更供養教化眾生，如重入火熏發真心，令生信等，名為「修行清淨地法」。⁷³⁶

上中創造性地提出了「火喻觀智，金即本覺」的構想，將「鑛鎔出真

⁷³⁰ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 540b19-20。

⁷³¹ 《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 148c17-18。

⁷³² 《金剛般若波羅蜜經·講義》，CBETA, B07, no. 23, p. 527a8。

⁷³³ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 355b2。

⁷³⁴ 《華嚴懸談會玄記》，CBETA, X08, no. 236, p. 166b18-19。

⁷³⁵ 阮元 校刊，《周易·注疏》（台灣：藝文印書館，1955年），頁82。

⁷³⁶ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b11-16。

金，……金性之體本自有之」⁷³⁷中含攝的覆蓋說，映射向宗下的「真妄交徹」這一動態模型。此中之「火」，不僅指冶金工藝中的焚盡雜質，更被賦予功熏啟發本覺的「止觀雙運」深意，契同澄觀祖師在《圓覺經·疏》提出「在鑛則隱，出鑛則顯，隱顯雖殊，金性本來平等」⁷³⁸的理論。將冶煉工序中的火候時序把控，認證為定慧等持的精微實踐。體現在初地的斷粗惑，此被類比初煉階段的去礦渣操作；而地滿之際，在度生中淬煉微細習氣，則被視同用精金熔鑄器物，此歷程對應宗下「行布圓融不二」⁷³⁹之旨。

而《華嚴經·談玄抉擇》中「鑛具金，如璞具玉」⁷⁴⁰的比類，更融合了《金剛經·如是解》中「煩惱鑛中有佛性寶」⁷⁴¹，與《攝大乘論》「金藏泥地塵」⁷⁴²的雙重意象，使直認金性本淨的頓教理念，與強調次第冶煉的漸教思維，在判教上差別昭昭。這種轉碼體系，最終指向「成器利生」的實踐旨歸，與《周易·繫辭》「形而上者，謂之道；形而下者，謂之器」⁷⁴³的體用論遙相呼應，既彰顯宗下「事事無礙」的器用圓融，又復證法界緣起中性修互成的究竟密義。

隱顯 辯證	隱	鑛中金	佛性被無明遮蔽的眾生相
	顯	金出鑛	通過修行斷惑後的覺者相
不增 不減	鑛	總量恆定	佛性不變
	冶煉	金出存在變	本質如《起信論》「真如自體，無有增減」 ⁷⁴⁴
平等 無別	引文	金鑛喻 ⁷⁴⁵	法界相即的實相境界
	暗喻	迷悟不二	事理無礙的華嚴旨趣

從上表格中可見，此處礦石的物質屬性被賦予存在論意義，既指向眾生即佛的佛性論突破，又暗含「煩惱即菩提」的中道智慧；而「璞玉」則映射了佛教在中國玉石文化浸潤下的本土化轉譯，將佛教「真如本性」這一抽象哲學，嫁接到「以玉比德」的中式審美經驗與價值系統，此被《行願品·疏》中做了關鍵性論述。

⁷³⁷ 《圓覺經·夾頌集解講義》，CBETA, X10, no. 253, p. 287a4-7。

⁷³⁸ 《大方廣圓覺修多羅了義經·略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 549a27-28。

⁷³⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504b22-28。

⁷⁴⁰ 《華嚴經·談玄抉擇》，CBETA, X08, no. 235, p. 6b18。

⁷⁴¹ 《金剛經·如是解》，CBETA, X25, no. 485, p. 186b22。

⁷⁴² 《攝大乘論》，CBETA, T31, no. 1592, p. 103a22。

⁷⁴³ 姬昌 著，孔穎達 整理，《周易正義》（北京：中華書局，2016 年），頁 256。

⁷⁴⁴ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 579a12-13。

⁷⁴⁵ 《淨心誠觀法》，CBETA, T45, no. 1893, p. 832b6-8。

在生死中，有涅槃性。如在鑛金，到涅槃岸，則身心清淨。⁷⁴⁶

此處將礦石蘊藏金屬的物理特性，轉喻為眾生本具的清淨佛性，在輪涅中的潛在顯發，並透過「生死——涅槃」的辯證統一，將「真如不變隨緣」的抽象哲學，轉譯為煉金體系中「質變轉化」的實踐模型。此既與《十地經》中「善根轉明淨，如金數燒鍊」⁷⁴⁷的說法，產生了互文性關聯，更深化了動態維度。其中金屬反覆熔煉方能去雜質的工藝特性，成為菩薩「斷惑、證真」階位性特徵的隱喻系統，與《周易參同契》中「金來歸性初，乃得稱長生」⁷⁴⁸相應和，使煉金之術喻修行之論，在此達成了技術性知識與宗教修證的雙向密碼，此在《十地經》做了進一步詮釋。

如是常修習，日夜無懈怠；善根轉明淨，如金數燒鍊。菩薩住於此，鍊治一切地；所作無障礙，具足不斷絕。譬如大商主，為領諸商侶；問知道險易，安隱至大城。菩薩住初地，應知亦如是；勇猛無障礙，乃到第十地。⁷⁴⁹

其中包含的「商主引導商旅至大城」這一故事，將煉金過程與菩薩十地精進相對接。從表層隱喻看，是強調了行者的堅韌與精進，如商旅突破險阻；從深層結構分析，則喻示了法界真如的終極圓融。此雙重隱喻所彰顯的「一多相即」中道智慧，可從在金屬熔煉過程中，形態雖然轉化，但本質不曾變遷中得見，此義理還博於其理亦通於鳳凰單叢茶在搖青、殺青工序中葉態改易而茶韻升華的現象，實證「不離世間而出世間」的事事無礙境。

這種世間法與出世法的交互辯證，正為宗下透過「隱、顯辯證」深化此喻的內在機制，其中從《華嚴經·疏》所顯的，

初地金但火鍊，以除外垢。⁷⁵⁰

揭開了「階段性淨化」。所被淨化的「外垢」，不但是指煩惱障，更暗含世俗價值的遮蔽作用；這種初火只能去除顯露在外的雜質，對於其中更深層的雜質，是需要在反覆火工之下，方得徹底轉淨。此如法藏大師在《探玄記》中所提及：

⁷⁴⁶ 《華嚴經行願品·疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 118a24-b3。

⁷⁴⁷ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 542a18。

⁷⁴⁸ 朱熹，《周易參同契考異》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁535。

⁷⁴⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 542a17-24。

⁷⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 778c14-15。

金新出沙鑛，更須火練令其清淨。地法亦爾，初一剎那所生無漏唯
行性力，第二念去更重新熏增益轉盛，況今至此地滿果位燒鍊純熟。

751

這一隱喻轉譯將煉金喻指修行磨煉；又將煉金反覆轉淨的過程，實是喻指行者透過反覆熏修，所斷的煩惱雜染，是越發向著內心深層而去，將所有微細如髮絲的煩惱，執著等全部去除；「燒鍊純熟」所指向最後的果位圓滿，實是指行者智慧增廣，能徹底轉身、心內外雜染，乃至內外明淨無別，成就覺性清淨。此外，在「世之金在鑛石中，融冶便出」⁷⁵²中闡述的意象，則擴展為「眾生真地法與妄和合」⁷⁵³的生存本質，更以「重入火熏發真心」的迴圈模式，揭示十地修行從「斷惑」到「廣利眾生」的質變。這裡的「火」既是冶煉工具，又是覺悟動力。當初地時的斷惑，如首次熔煉去粗金，地滿後的供養教化，則似重熔提純，使真心在度眾實踐中愈發璀璨，就像《楞嚴經》中以「燒木成灰」⁷⁵⁴來喻指妄念永盡的不可逆性，此處以「重入火熏發真心」，反顯修行者不斷轉化煩惱的動態過程，展示了迴圈升華模型。

這種技術體系嫁接宗教實修的創造性操作，在跨文化維度展現出驚人的張力。例如印度煉金術在汞循環提煉的氧化還原過程中，追求金屬本質的純化升華，此技術性知識恰與菩薩道的「轉染成淨」修行歷程相呼應。體現在煉金師通過掌控火候，分離汞中雜質的操作上，此暗合了「捨煩惱障」⁷⁵⁵和「轉得清淨分」⁷⁵⁶共同衍生的轉依（*āśraya-parāvṛtti*）原理；還契同鳳凰茶鮮葉在吸納天地靈傑，促進內在酶等物質反應中，使兩韻升華，完成構香，成為待採鮮葉。無論是提純汞還是構香鮮葉，都與行者「轉識成智」——心識次第淨化——存在深層的同構互動。如宗密大師在《圓覺經·略疏》提出「金在鑛中，銷鑛金現，非銷始有」⁷⁵⁷的觀點，體現了佛性顯發非從外得，實為本性的自覺顯發，結合隋代智顗(538-597)大師的「鑛盡金現」⁷⁵⁸說，更從存在論層面明確修行的本質，即非憑空創新的佛性，或者新的汞，或者新的鮮葉，而是借由火的功夫，剔除雜質，顯發鑛中本具真金。此三種跨文化實踐的共同指向，在澄觀「妄盡真顯，非新得

⁷⁵¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b14-18。

⁷⁵² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b12-13。

⁷⁵³ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b12-13。

⁷⁵⁴ 《首楞嚴·義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 878c3。

⁷⁵⁵ 《起信論·捷要》，CBETA, X45, no. 763, p. 387b15。

⁷⁵⁶ 《攝大乘論》，CBETA, T31, no. 1593, p. 126b15-16。

⁷⁵⁷ 《大方廣圓覺修多羅了義經·略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 549a23-24。

⁷⁵⁸ 《維摩經·略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 702c7。

真」⁷⁵⁹的判釋中獲得終極統合，徹底消解技術性知識與宗教修證的二元對立。

而兩段經論的互補性，再度深刻體現了華嚴「行布不礙圓融」的教理特質。當前者聚焦「初地斷惑」的階段性突破，如同單叢茶的「鮮葉」順利完成了嫁接，在套袋中交融彼此的基因密碼；後者則更偏重於強調「地滿重煉」的持續精進，此如鮮葉汲取天地靈傑，懸掛在茶樹枝頭，等待採摘。這種「斷續交織」的修行圖景，與印度煉金術的汞循環提煉存在著異曲同工，當汞在氧化還原反覆中，保持物質本質的同時，又提升了純度，恰似菩薩在度眾過程中，不斷地轉染成淨。亦如隋代智顗大師所言「金石，漸漸融冶，稍稍消磨，鑛盡金現」⁷⁶⁰，進一步為此喻確立存在論基礎，也就是說當煉金術的本質並非著力於改變金屬質量，而在揭示其隱藏狀態，故《十地經》所言「勇猛無障礙」⁷⁶¹的行者，實為通過階梯式的火鍊次第，將法界緣起的隱顯關係轉化為可操作的實踐模型。

因此從《華嚴經》的「鑛性金」到澄觀祖師的「火熏真心」，鑛石隱喻在華嚴哲學體系中實現了三重超越：其一，將技術性知識升華為存在論詮釋，使冶煉工序成為解讀法界緣起的符號系統；其二，突破階位制約建立迴圈升華模型，將階梯式修行轉化為的覺悟旅程；其三，通過跨文化技藝的互文性解讀，建構起普世性的精神轉化範式。當澄觀祖師在《華嚴經·疏》中強調「妄盡真顯，非新得真」時，其實已為此喻系統注入方法論意義。即修行並非向外求索，而是如冶金師把握火候般，在恰當的時機以止觀雙運撬動眾生根性中的覺悟契機。這種對「轉化契機」的敏銳把握，使得華嚴的鑛石隱喻不僅停留於形而上思辨，更成為可落實於日常修證的操作指南，如同製茶人嫁接茶樹時的種種技巧，行者亦可從心念波動中察知煩惱淨化的進程。

綜上所述，「鑛石」喻於華嚴哲學中實為一多相融的譬喻樞紐。從世親菩薩的「隱顯辯證」、宗密大師的「性相圓融」，到跨文化煉金術的「淨化升華」，乃至鳳凰單叢茶鮮葉的「構香含韻」，皆以不同維度詮釋同一核心命題——眾生本具佛性，然需藉修行之功破障顯真。此喻的強大解釋力，正源於其紮根於人類共通的經驗結構：無論是鑛石的冶煉、茶葉的加工，抑或煉金術的轉化，皆以「轉雜質為純粹」為終極追求。而華嚴宗更進一步將此經驗提升至形而上的層次，使「鑛石」不再僅是物質或比喻，而是法界緣起的具象化符號——一念迷，鑛石覆金；一念悟，金性朗然。正如德國哲學家雅斯貝斯(Karl Jaspers)在《歷史的起源與目標》中所言的「偉大的宗教隱喻往往能突破特定文化的界限，觸及人類存在的普遍

⁷⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 547a23-24。

⁷⁶⁰ 《維摩經·略疏》，CBETA, T38, no. 1778, p. 702c6-7。

⁷⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 184c10。

境遇」⁷⁶²，礦石隱喻的生命力正在於此，它既是華嚴哲學解釋世界的工具，又是修行者體證真理的路徑，更是不同文明對話的橋梁。

（二）鑛喜聯動——鑛石喻與歡喜地的內在升華聯動機制

在前文對華嚴宗「鑛石喻」之哲學內涵與象徵體系的基礎釐清後，本文進入「鑛喜聯動」的核心論域，即著力探討此喻與初「歡喜地」的內在升華機制。從《華嚴》中「金師鍊金」的修證軌則，到《圓覺》「銷金鑛」的體用辯證，「鑛石喻」如同精密的義理齒輪，與歡喜地的證德、證境相互咬合，在「理性」與「行性」的雙重維度上，建構起「性起不離緣起，緣起即是性起」的圓融體系。本節將從象徵結構、修證層次、跨文明對話三方面，解構此聯動機制如何體現華嚴宗「理行無礙」的實踐智慧。

1. 金溯象徵

金鑛之喻在佛教法相詮釋體系中，承載著佛性顯發與修行轉依的雙重意涵。從《十地經》以「金師鍊金」為喻，揭示初地菩薩善根「如金數燒鍊」⁷⁶³的轉依過程，此象徵系統在《華嚴經》、《圓覺經》、《十地經論》中，形成多重詮釋維度。

其中《圓覺經》中的「銷金鑛」喻，是如是論述的。

如銷金鑛，金非銷有；既已成金，不重為鑛；經無窮時，金性不壞。

⁷⁶⁴

從實相本具的角度詮釋辯證關係，被澄觀祖師在《華嚴經·疏》中，更進一步闡釋此喻時，從「火即能鍊，喻供養佛等；金即所鍊，喻信心慈悲捨等」⁷⁶⁵中，提煉出「理性」與「行性」雙重思維。

維度	架構	「火」之詮釋 (能鍊)	「金」之詮釋 (所鍊)	對應教理
理性	法性論	法性之「能」： 清淨覺性本具轉 化之功用	法性之「所」： 眾生本具佛性之 潛德待顯	性起思想（《寶 性論》如來藏三 義）
	因果論	能作因：供養佛 為緣起之增上力	所作果：信心等 為果位功德之親 因	因陀羅網境界 （因果交徹，主 伴圓融）

⁷⁶² Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, (München: Piper Verlag, 1953), pp. 28-29.

⁷⁶³ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 542a18。

⁷⁶⁴ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，CBETA, T17, no. 842, p. 915c17-18。

⁷⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b11-12。

	空性論	火無自性而能鍊：般若空智破執之動能	金離雜質而顯淨：煩惱即菩提之轉依理	理事無礙（真空妙有之辯證）
行性	外相實踐	供養佛事：身口意三業供養之具體儀軌	信心為基：十信位修持，建立對三寶不退轉心	普賢行願（十大願王之實踐架構）
	內證次第	鍊金之火候：四十二位階修證中智慧增上之調節	金性漸純：十住至妙覺位慈悲捨心之層層轉深	六相圓融（行布不礙圓融，圓融不離行布）
	觀行法門	火喻止觀雙運：奢摩他（止）毗婆舍那（觀）交修	金喻所觀境：四法界中理事無礙境之現前	法界觀門（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀）
哲學隱喻	體用關係	火為般若妙用（用大）：能斷煩惱之智慧光明	金為法身理體（體大）：本覺心性之常住不變	《起信論》三大義（體、相、用）之具象化
	轉依機制	能轉依：轉識成智之動態過程（轉捨轉得）	所轉依：如來藏自性清淨心之顯發	「歷三僧祇轉識成智，智為能證」 ⁷⁶⁶

也就是說，當身處凡夫位時的行者，其內具的佛性，如金埋礦中；然後當如《探玄記》中所述「一大僧祇勩修資糧及加行力」⁷⁶⁷，是謂須經三大阿僧祇劫，勤加累積種種資糧，然後方於初地「發本行性」⁷⁶⁸，這其中的「發」，昭示了非外求得，亦非憑空創造，而是本自具足的清淨覺性，今得「出煩惱障」⁷⁶⁹，如金出鑛，故在能見中彰顯了動態顯發和能所不二；又「本」即一真法界之本體，如《行願品·疏鈔》中所指出「統唯一真法界，即是一心」⁷⁷⁰，是為性起之基；而「行性」則指行布之修行階位與圓融之全體法界的不二性，綜上可見，此四字慧鞭直指「初發心時便成正覺」，故通過「無流智及顯理性一遍滿」⁷⁷¹的實踐體證——「無流智」中，以修行智慧為「行性」之能顯；而在「顯理性遍滿」的當下，本體全然開顯之際，就是「發本」的果證，兩者互為表裡，共同實證了本具佛性與修行證悟的「性、修不二」，還有法界真理與實踐功夫無礙的「理行圓融」，

⁷⁶⁶ 《註華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885, p. 699b2。

⁷⁶⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b11-12。

⁷⁶⁸ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b11-12。

⁷⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b14。

⁷⁷⁰ 《華嚴經·行願品》疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 222b7。

⁷⁷¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b13。

無漏智自然顯現，不過這一階段從「新出沙鑛」⁷⁷²一語中，反饋出雖然真如已顯，但如同新出鑛的粗金，仍不完美，還須繼續歷經十地火煉淨化，方能成就無上。

而《十地經論》中，

調柔果利益勝者，金相似法；信等善法，猶如真金；數數入火者，有三種入：一、功德入，供養佛僧故；二、悲心入，教化眾生故；三、無上果入，願迴向大菩提故。⁷⁷³

是中從三火冶煉的視角切入詮解，展示了動態轉化的過程。從供養諸佛，如置金於猛火，藉供養事相激發本覺智光，對境越強，火力越猛，繼而破除慳貪等習氣中，如盡除金中雜質，在無能供之我，也無所供之佛中，當說「功德入」；教化眾生，從喜樂不定的複雜情境中，對境煉心，如反覆鍛打粗金，使其在淬鍊中逐漸柔韌，謂「悲心入」；迴向菩提，若定型淬火，圓滿器用，稱「無上果入」。這三道入火工序，被對應到《十住毘婆沙論》的二十七法中時，總為「信力轉增上」⁷⁷⁴的悲智交融。

再者，《十住毘婆沙論》以「破竹」喻，從第一節竹子難破，若破，其餘竹節順勢易破，說明了初地的難修，更表明其切要，解說初地修行之難⁷⁷⁵，以此大分階位，此差異劃分雖未直接涉及煉金，但助力理解前文所說初煉金時，當置猛火的原因。也從分差之中，知初地時，以破除「貪等麤垢」為主體，如去礦石雜質；到了二地以上，「更須火鍊令其清淨」⁷⁷⁶，喻指加行精進，對治微細煩惱。而澄觀大師在《華嚴經·疏》中，再用「性起」思想統攝此過程。也就是將初地歸於顯發行性，如金出礦；至於八地，理性全彰，則如純金成器，已經能夠完整地展現從緣起修證，直到性德開顯的全部升華路徑。

2. 火德結構

此地的核心證德——大捨成就，立體呈現在「金礦冶煉」的三重隱喻中。此處的冶煉工序，作為表層結構，實則對應菩薩從「破執」到「圓成」的心理轉化歷程，通過「去礦提純——熔鑄定型——淬火開刃」的冶煉工序，將證道具象為「斷惑——證真——起用」，形成了「物質提純」與「心性煉化」在不一不異中，同步進行的形態，既契經論中「金性本淨」

⁷⁷² 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b15。

⁷⁷³ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 143c7-10。

⁷⁷⁴ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 28c24。

⁷⁷⁵ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 30a19-20。

⁷⁷⁶ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 314b15。

的本體論，又彰顯了「煉、修雙運」的實踐理念，為此地乃至十地的修行，提供了範例。

階段	火候	煉金對應	十地修證特點	樞要	義理關鍵
初地 →七 地	武火	破鑛雛形（破 鑛熔雜→初鑄 毛坯）	歷位斷證（斷 異生性→伏煩 惱障）	次第 斷執	「緣起性空」破 「人法二執」基 礎相
八地 →十 地	文火	溫調精作（精 雕細磨→增勝 莊嚴）	無功用行（證 無生忍→起大 悲用）	頓證 開顯	「法界緣起」立 「悲智圓融」差 別相
十地 滿證	無作	終極轉化（瑩 光內蘊→器用 天成）	性起自然（悲 智雙運→事事 無礙）	行布 圓融	「性起無礙」融 「行布圓融」究 竟相

此冶煉過程中，從「三輪體空」中展現了在實踐層面的躍升。首重在「金剛喻定」中，照破五蘊執著，洞察妄念根源，剎那朗現之下，「心行處滅，言語道斷，過諸法如涅槃相不動」⁷⁷⁷，徹見施受本空，如初置金礦於冶爐，猛火灼燒之下，「能施、所施、施物」三輪執取數數燒化；次階成就「法界等流身」，顯發流通妙用，如《華嚴》所述初地菩薩「能化百世界眾生」⁷⁷⁸，正是慳習轉為法界悲智的具象化現，此過程類同反覆鍛打，熔融金液，旨在將雜質轉化為結構強化的合金材質；終極階段實踐《信力入印法門經》中「魔業佛業無差別智」⁷⁷⁹，在「邪見即空智」的無差別觀中，體悟「世、出世間不二」三昧，使佈施波羅蜜愈發臻勝，極至「施、受雙泯」的無作妙境，正如文火慢煨，成就器用精純。

宗密大師於《圓覺經·道場修證儀》以「鑛裏有金元自在，但緣鑛離便如無」⁷⁸⁰，點破能、所雙泯的實相火候；又參考他宗的「眾生覺隱，如金雜鑛；諸佛覺顯，如金一純」⁷⁸¹，以喻示說明修行乃本覺顯發的增上緣起，初地證德，於捨身命時「心無憂悔」的絕對自在，正是徹見金、鑛體

⁷⁷⁷ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 71c7-8。

⁷⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 183c14-15。

⁷⁷⁹ 《信力入印法門經》，CBETA, T10, no. 305, p. 929b19-20。

⁷⁸⁰ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA X74, no. 1475, p. 426c7-8。

⁷⁸¹ 《楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 878b17。

性不二的現量體證。此三昧火的特質貫穿冶煉全程，從破執的初火猛煨到養器的文火慢煉，實質是同一覺性的不同顯發次第。

3. 願化冶爐

此地中折射的華嚴思想，與煉金傳統之間進行了一場深層對話。「歡喜地」的鑽石隱喻，如同一方平臺，襯托起多文明體系對存在本質的殊途詮釋。當《十地品》中從「如火鍊真金」⁷⁸²流露出的修行次第，被轉置於西方硫汞鹽的蒸餾瓶、中國鉛汞鼎的文武火、印度汞硫壇城的祭祀煙中，俯攬觀之，會發現這些跨越時空的轉化敘事，竟在物質符號層面形成驚人的同構性。四者皆以特定礦物承載終極真理的顯現邏輯，卻在冶煉隱喻的深處埋藏著文明基因的密碼。

體系	核心原料	哲學隱喻	象徵意義
華嚴宗	鑽石	佛性本具，需斷煩惱顯真如	本覺真金
中國煉丹術	汞、鉛	陰陽調和，汞為「真鉛」之精	陰陽調和，長生久視
印度煉金術	汞、硫	淨化業力，轉化為「永生甘露」	淨化靈魂，與梵合一
西方煉金術	硫磺、汞、鹽	物質與精神的終極統一	靈魂升華，點石成金

這種同構性在《十地品》的冶煉詩學中顯露無遺。從初地菩薩「善根轉明淨，如火鍊真金」⁷⁸³的過程，既類同了汞在印度煉金術中經歷硫磺固化的十八重淨化，又與西方煉金術中硫、汞、鹽的三位一體交融，這種交織形態的根源，被隋代慧遠(334-416)大師在《十地經論·義記》中，以「金性本有，從緣始顯」⁷⁸⁴一語而道破。此概念又與《翠玉錄》的「下如同上，上如同下」⁷⁸⁵的對應法則，形成了微妙共振。

然而西方哲人依託物質來看世界，終究反被其深深桎梏。當偽亞裡士多德在《秘中之秘》中糾結於硫汞配比的精確計算⁷⁸⁶時，體現出對自然法則絕對操控的強烈執念，在宗下的十地煉金體系中，指向了「妄盡還源」的心性覺悟。初地所破無明的真火，燒熔的豈是物理意義的鑽石？北宋延壽(905-976)大師的「如鑛藏金，金非鑛有」⁷⁸⁷的總集之言，將冶煉隱喻徹

⁷⁸² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 184c4。

⁷⁸³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 184c4。

⁷⁸⁴ 《十地經論·義記》，CBETA, X45, no. 753, p. 112a15。

⁷⁸⁵ S. J. Linden, *The Alchemy Reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 27.

⁷⁸⁶ R. Halleux, *Les textes alchimiques*, (Turnhout: Brepols, 1979), p. 132.

⁷⁸⁷ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 545c12-13。

底推到了認識論的革新，也與葛洪在《抱樸子》中，所堅持「金成，藥成」⁷⁸⁸的物質迷執徹底殊途。從此也可看出道教外丹術的鼎爐再精妙，煉出的終究是線性時間中的虛妄長生；而十地煉金的冶煉真義，在於當下照見「法界含融」的圓覺常住。將四大傳統共用的火候對話放在一表來看，隱藏的差異更顯直接。

維度	同	異
「鑛石」喻	冶煉	非創造性
中國煉丹術	轉化	目標為肉身不朽
印度煉金術	火為媒介	神性融合
西方煉金術	追求本質提純	神秘主義色彩

印度煉金中的《汞海》，將流動的水銀神格化為「濕婆之精」，試圖通過硫磺的固化作用實現「梵我合一」的不朽性⁷⁸⁹。這種「神性內住」的物質觀，本質上仍將解脫系於外在物質轉化，如同將出鑛之金重新鎖回金礦，被宗密大師用「既已成金，不重為鑛」⁷⁹⁰，乾脆俐落地進行了回復。

同時，相較宗下「法界緣起」學說通過消解能、所的對立，徹底突破了其中的桎梏。以明惠法師的宗教實踐為例，其在「改造李通玄的佛光觀，將華嚴理論與密教修法融合」的同時，《明惠上人行狀別卷春日明神記宣記》又有記載，其還曾接受春日明神（神道教神祇）的神諭，並將此詮釋為法身應化的垂跡顯現⁷⁹¹，這種「金性不壞，神祇為器」的本土化詮釋，既承繼「理事無礙」，「一即一切」的圓融觀，又參與到日本的「神佛一體」本土化，以此隨方之舉，使華嚴學被推到更廣泛的社會面。

此外，道教內丹術的修煉路徑，則呈現出另外一種形態，在外丹上，南學者在其《易道象數之維的圖式結構》中指出丹道的坎離交媾反應，與卦象耦合，如「鉛汞化合」對應水火既濟⁷⁹²；在內丹上，誠如張伯端在《悟真篇》中提出「人人本有長生藥」⁷⁹³的倡言，但是這種「逆返先天」的修煉模式，仍拘泥于《周易》卦象的線性指引，其中反饋出對物質轉化法則的執取，比照宗下核心「十玄門」的圓融智慧，形成了極為鮮明對比。當澄觀祖師在《隨疏演繹鈔》中闡發「一塵之內所含諸刹，彼所含刹亦攬

⁷⁸⁸ 葛洪著，王明校釋《抱樸子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），頁74。

⁷⁸⁹ Parashar 著，R. K. Parashar 編纂，*Rasaratnasamuccaya of Vagbhata: Critical Edition with Hindi Commentary*, (Delhi: Chaukhambha Sanskrit Pratishthan, 1990), pp. 112.

⁷⁹⁰ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 426c3。

⁷⁹¹ 楊小平，〈日本華嚴思想之集大成——明惠的華嚴觀〉，《東亞佛學評論》第七輯（2023年5月），頁65。

⁷⁹² 倪南，〈易道象數之維的圖式結構〉，《孔子研究》第43期（2004年5月），頁5-10。

⁷⁹³ 〈長生大藥人人有我命由我不由天——先天丹道潛能武學真傳秘功〉，《武當》第154期（2003年6月），頁67。

塵成」⁷⁹⁴等觀點時，傳遞出的「一切即一」微觀法界觀，實質上已經解構了金丹、鼎爐的實體性，照射出真如性海的智光朗照，何需坎離交媾的卦氣牽引？這種認識論層面的超越，在印度《金剛身成就法》中規定行者須吞服如汞酒等汞合金，並認為如此方能成就金剛身⁷⁹⁵，反映出對物質的依賴，實與「即煩惱，即菩提，即生死，即涅槃」⁷⁹⁶的心性煉金術，形成了分野。

從此跨體系比較中，可以觀見本宗的獨特之處，正在於將冶煉喻徹底轉化為對認識論的革新。「金性本有」說與《翠玉錄》「上、下相映」法則的形似性，正反襯出二者在本質上的差異。前者以法界緣起，來消解物質轉化邏輯，後者則困囿於亞裡斯多德四元素說的物質框架。這種差異在修行實踐中，被具象化為截然不同的路徑——當西方煉金術士在實驗室計算硫汞配比時，初地菩薩正以「十願十行」的熔爐，將法界眾生的共業鍛造成無礙光明的願力海。

冶煉階段	對應誓願	修行內涵		破障機轉
		破	立	
採礦	供養一切諸佛	破除我執	確立法界座標	「我所有」→法界供養
粉碎礦石	護持正法	摧破法執	顯發本覺智光	「知識障」→聞思修
初火熔解	奉迎諸佛化現	消融煩惱結使	成就柔軟心性	「瞋恚火」→三昧火
去除礦渣	教化聲聞緣覺	淨除二乘自利習氣	開顯大悲	「寂滅執」→方便智
精煉提純	令眾住佛智慧	對治外道見	安立中道正見	「邊見網」→般若舟
澆鑄成型	嚴淨佛土	轉穢土為淨土	成就依正莊嚴	「業力系」→願力海
淬火硬化	同行菩薩共集	破除宗派分別	顯事事無礙	「門庭見」→法界觀
打磨開刃	示現不退輪行	對治懈怠障	成就精進鎧甲	「放逸流」→三昧力
銘文開光	普現成佛神力	破除佛果執	證入性相圓融	「有所得」→無作智
入鞘護持	究竟佛智滿	超越能所證	安住法爾如	「功用修」→性

⁷⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 80a9-10。

⁷⁹⁵ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), p. 178.

⁷⁹⁶ 《無異元來禪師廣錄》，CBETA, X72, no. 1435, p. 329a1。

	足		然	德顯

這組精密的對應結構，如《瑜伽師地論》中以境、行、果的次第框架下，「前九地是三乘境，次六地是三乘行，後二地是三乘果」⁷⁹⁷，構築起了十七地修行，又從「觀境起行，方證果故」⁷⁹⁸的線性路徑，恰被「十玄門」所超越。體現在法藏大師的「金師子喻」闡釋六相圓融時，實質已將瑜伽行派的階次論，轉化為「即境、即行、即果」的當體具足。

當冶煉師在「採礦」階段破除巖層時，初地菩薩正以「供養諸佛」的廣大願力，用智慧火煅燒種種善根，除盡煩惱垢染，如此法供養為最勝供養，迴向法界蓮華之際，正顯「煩惱即菩提」的轉化機制，由此建構起的十地煉金體系。這一體系不僅迥異於西方煉金術士分離硫汞的二元操作，也區隔與印度《汞海》將汞硫反應對應「濕婆神性顯發」的象徵體系，更不同中國傳統丹術的內修性命，外煉金丹。在「金鑛銷融永絕塵」⁷⁹⁹中，傳遞了金出鑛時，金、鑛俱寂之相，直指「金性本具」的心性煉金，將十願修行與鑛石冶煉的內在對應顯現為法界熔鑄的工藝系統，初地的證德，與個人解脫轉向法界深度聯動，深入《華嚴》中所述「一佛土入一切佛土」⁸⁰⁰的互攝圓境。

（三）突破啟示——鑛石喻的教理突破與實踐啟示

華嚴的圓融思想，以「十地修行」為解行樞紐，其中初地歡喜地乃般若現前的關鍵所在。從發心進入此階位開始，行者即「得超凡夫地，入菩薩位，生如來家」⁸⁰¹，其中彰顯了對「法執」迷障的突破，也初步顯發了「法界無二」的智慧認知。然般若智光本自皎潔，須經十地澄濾方達究竟圓滿。而這些透過「鑛石喻」得到完整的展現。

金在鑛中，如《註華嚴·法界觀門》所雲「普見一切眾生，具有如來智慧德相」⁸⁰²，此德相即指本自具足的佛性；此時未經冶煉之相，如同被「顛倒妄想覆」⁸⁰³，不見真心，故說「藏」；金雖混於雜質，但真金本性不曾折損，亦不消失；彼時經數數冶煉，一朝從鑛出，仍光明遍照，象徵本性雖蒙塵，但不被塵雜染；金出鑛後，不復有鑛，又映射了即鑛即金的不二之理。從中可見，此喻並非是表面的簡單譬喻關係，實則蘊含著本宗「性相圓融」的廣大深義。

⁷⁹⁷ 《瑜伽論·記》，CBETA, T42, no. 1828, p. 315b10-11。

⁷⁹⁸ 《瑜伽論·記》，CBETA, T42, no. 1828, p. 315b11。

⁷⁹⁹ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 511c6。

⁸⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 545c16-17。

⁸⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181a22-23。

⁸⁰² 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 683b14。

⁸⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 625a11。

金鑛喻中，金師數數煅燒使金得出於鑛石，一般認為「斷除煩惱」是能入此地的關鍵，然本文以為這中間真正的關竅在於「轉」之一字。如《華嚴》所說「轉離一切世間境界」⁸⁰⁴，此一轉，是心轉，轉之間，是對世間諸般過患——譬如苦、空、無常等——的徹底體認。知其虛幻不實，而轉心厭離。故此轉之間，並非消極、逃避，而是一種積極樂觀的慕好之心，正如《華嚴》所雲「以大悲為首，廣大志樂無能沮壞」⁸⁰⁵。又因為發起同體大悲，廣大誓願，所以轉之際，必伴隨著「更勤修一切善根」⁸⁰⁶的願景；從一勤之中，可見轉的過程中，自我狀態正不斷地躍升，如《華嚴》所載「信增上故，多淨信故，解清淨故，信決定故，……求多聞無厭足故，如所聞法正觀察故，心無依著故，不耽著利養、名聞、恭敬故」⁸⁰⁷，可見，此轉中，雖不斷增勝，但實無任何新添，更無絲毫外求，反而是持續不斷地斷捨離——所舍，無非一切負能量。又在不斷地捨中，離一切過患中，如金師煉金除垢，內在本具的真性隨之漸次顯發，故轉之實質，乃是從顛倒妄想中脫出，邁向新生。此過程也是「照見煩惱本空」、啟發內覺智慧的樞紐，故說「即妄顯真」的教理突破。

又傳統修證多主張「漸次斷惑」的道次第，但從鑛石喻所直指的「惑性本空」，揭示金性不為土石相雜而易質，佛性亦如此，不會隨無明而遷流，在此基礎上，修行重心不在「對治妄念」，而在知「妄念如幻」的覺醒，如《永嘉證道歌》中所唱到，

不求真，不斷妄，了知二法空無相；無相、無空、無不空，即是如來真實相。⁸⁰⁸

此種圓頓法門，正與中觀「不壞假名而說實相」⁸⁰⁹的智慧相契。並展現六相圓融理念的主要特質，具體落實在「總、別、同、異」的動態平衡。亦如《華嚴》所說，

於一切世界皆得阿耨多羅三藐三菩提，於一毛端，示現入胎、出家、坐道場、成佛道、轉法輪、度眾生、示大涅槃、現諸如來大神智力、隨一切眾生所應度者，念念中得佛道；知一切法如涅槃相，以一音聲，令一切眾生皆發歡喜。⁸¹⁰

⁸⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b7。

⁸⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b24-25。

⁸⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b25。

⁸⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 181b25-c2。

⁸⁰⁸ 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396a24-25。

⁸⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 657c4。

⁸¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 546a6-12。

此中「一毛端中的八相成道」，不僅僅強調了神通自在，更深契著一身遍現三世佛土的無礙境界。從知涅槃之相，更直指空性智慧之廣袤。心開智顯的當下，如濁水初澄而萬象能映；月影漸顯而流轉波光。

這種「念念中相應佛道」的修證意趣，與淨慧長老的「修行者舉足下足，都要保持充分的清醒和警覺，保證自己的身心時刻都在佛教的規範之內活動」⁸¹¹的教誨相應，更會通長老所揭示的菩薩精神之要義——「菩薩之所以為菩薩，主要的在於菩薩在追求『自覺』的同時能夠『覺他』」⁸¹²。此中「念念應落之處」，正是「覺悟人生，奉獻人生」之生活道場。長老倡導的「生活禪」，強調將華嚴教義熔鑄在行、住、坐、臥，為人處世，其旨意凸顯了非「離紅塵而獨求清淨」，實為「於利他行中圓滿自性」。此理念投影在鑽石喻，即將紛擾世間化為煉金坊，生活日常為熔爐，以「一即一切」的圓融觀為智火，心融化在搬柴運水，人際往來等微細實踐處，用念念覺照加以關注，於互動中磨礪金性，逆境中煅燒雜質，締成鑛砂與真金無二，生活與菩提不離之境界，在完善自我，超越自我的過程中，使「鑛石雜質」轉為「真金莊嚴」，終臻「事事無礙」的華嚴法界。

由小見著，可見華嚴圓融思想也正隨時代發展，開啟新的世界化之旅，十地煉金也正經曆著從「傳統理論」到「數字生活」的轉型。此歷久彌新的思想活力，正源自十地煉金體系，與全球主流多文明皆存在煉金體系，存在著共鳴。不約而同地共同揭示本性淨，只為雜染，如金掩石。不同之處在於，華嚴的十地煉金更強調透過十地熏修，實現生命淨化——當代行者於此覺照的，不僅是心性解脫之徑，更是文明永續的終極關懷。

四、隱喻的疊合

在茶學、宗教、煉金三者看似分野各處，但卻往往潛藏著人類對世界本質的共同認知。鳳凰茶的「鮮葉構香」與華嚴初地「歡喜地」修行，正是這一認知的典型顯現——前者是自然物質在地質、氣候與技術作用下的風味顯發，後者是心靈覺性在修證實踐中突破無明的本真呈現，不同領域下，卻共用「本有基質顯發」的核心原理，深度詮釋了東方「道器相即」的思維模式。

透過前面三章的別別尋蹤，旨在找出各處的精妙，匯而合之，試圖從「表像疊合」與「內蘊義同」雙重維度切入，揭示二者在原料屬性、加工邏輯、成果顯發等層面的同構性。無論是鮮葉依賴地質積累與技術優化，

⁸¹¹ 韓煥忠，〈雜花莊嚴生活禪——淨慧長老的華嚴思想〉，《宜春學院學報》第4期（2022年4月），頁44。

⁸¹² 韓煥忠，〈雜花莊嚴生活禪——淨慧長老的華嚴思想〉，《宜春學院學報》第4期（2022年4月），頁44。

實現「山韻」「樅韻」的物質轉化，還是行者通過資糧修證破除我法二執證，得入「人法二空」的歡喜躍升，其本質均為「去雜顯真、因緣和合」的實踐展開。這種跨領域的共振，不僅為華嚴哲學提供了具象的茶學注腳，更在物與心、技與道的交織中，展現了人類對「本有而待顯」宇宙法則的深層洞見，為多元文化對話與知識融合開闢了獨特路徑。

（一）表像疊合——隱喻的疊合：鳳凰鮮葉與華嚴歡喜地的表像同構性

鳳凰單叢茶的「鮮葉構香」與華嚴宗初地「歡喜地」修行，看似分屬農藝實踐與宗教哲學領域，卻在技術實踐的深層邏輯中展現深刻同構性。這種同構並非表面類比，而是基於「本有基質顯發」的共同原理，體現東方「道器相即」思維在不同領域的具體貫徹——物質轉化與心靈修證，皆遵循「去雜顯真、因緣和合」的實踐法則。

1. 原料比對——原料屬性的「本有性」基底對應

鳳凰茶鮮葉的品質生成，首先植根於獨特的自然與人文基底。鳳凰山花崗岩風化形成的微酸性土壤富含稀土元素，為茶樹提供理想的氮代謝環境，促使萜烯類物質（如芳樟醇、香葉醇）積累，構成「山韻」、「樅韻」的核心物質基礎。研究顯示，樹齡 60 年以上的老叢茶樹，因主根深入岩層裂隙，葉片萜烯類物質比例較幼齡茶樹提升 23.6%⁸¹³，這種「時間積累效應」恰與華嚴宗「眾生本具佛性」的義理形成對應——眾生如礦中金脈，雖被無明雜質覆蔽，卻從未失卻清淨本性。

而在冶金術中，金礦石的品質由地質構造決定，含雜質多的低品質礦石需經歷更繁瑣的提純工藝，此類比不同情況的凡夫，這裡面除了自身業力差別，還有就是發心力度不同，在《華嚴》中的表述為「乃能發阿耨多羅三藐三菩提心，為得一切種智」⁸¹⁴，是中表明所發之心除了因地行之心，還有得果之心，故而在累積資糧的階段存在差異化，這也影響到了正入歡喜地時的情境不同；再比類到鳳凰茶鮮葉時，隨鮮葉安置環境不同，氣候、海拔、濕度、日照、土質成分等等不同，乃至同一樹上，位置不同，沐澤陽光不同，最終完成構香的情態也不同，鮮葉本身品質也就不同，而這也會影響到下一待采階段，如《鳳凰單叢》中將之符合採摘要求的稱為「有一定成熟度的新梢……是製茶的主要原料」⁸¹⁵，而這成熟度，指的其實就是構香的完成，這也形成了新梢鮮葉與普通鮮葉的差別，如同入地菩薩與

⁸¹³ 陳少平，《潮州鳳凰單叢茶樹種質資源研究》（廣州：廣東科技出版社，2020 年），頁 89。

⁸¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 544c7-8。

⁸¹⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 25。

薄地凡夫的差異；又從金初出鑛，行者方得初地覺醒，鮮葉熟至新梢，這三者均以「本有而未顯」為標誌，成為嬗變的起點，差異僅在於顯發途徑：鮮葉依賴地質與樹齡的自然積累，行者依賴戒定慧的修證轉化，金礦依賴冶煉技術的去雜提純。

維度	鳳凰茶鮮葉	華嚴歡喜地	金礦石提純
基底特性	品種、樹齡、土壤決定內含物質基礎	眾生本具佛性，無明覆蔽未顯	礦石含金脈，雜質包裹待提煉
核心共性	本有基質因緣顯發，非外力創造	本覺種子破障顯現，非從外得	金性本淨去雜顯發，非新生成

這種「本有性」的隱藏與待顯，在表格對比中呈現出嚴密的邏輯統一性。無論是鮮葉的「品種基因與礦質吸收潛能」、行者的「如來智慧德相」，還是金礦石的「天然金屬脈絡」，從「核心共性」中，都明確指向了「本有基質因緣顯發」的特點，從中可見這三者本自具足的，都並非非外力創造，而是「隱藏於雜染中的清淨真性」，只是等待因緣匯際，方才顯現。又從「雜染狀態」中了知，鮮葉受低海拔條件欠缺的「雜質幹擾」，如土壤貧瘠、溫度偏高等，而行者則會落入「我、法二執」的桎梏，再看金礦石，則會被鑛石約束，如硫化物等，這些「遮障」又恰是技術改良實踐的切入點。如鳳凰茶人因地造茶園，別類而管理，如對低海拔的缺陷土壤進行可循環式有機改良，而行者則通過修證斷除我執，以及更精進地修一切善根，增上種種信，親近三寶等，來轉不足為道糧；於鑛石而言，則藉助金師的種種煅燒之法，從雜鑛中銷出，乃至能成道器，展現了三者皆「雜染→顯發」的修證路徑，並且都具有不可逆轉的特性，是為圍繞表格而彰顯的外在關係。

這些又無形中契合著「性起法門」，具體例證來看，當「真如隨緣」對應在鮮葉時，韻味基因隨順海拔與樹齡而顯發；又「隨緣不變」對應金礦時，金性不因雜質糾纏而質變；正契同《涅槃經》的「譬如貧人家有寶藏，是人不見」⁸¹⁶喻，在表格中則表彰在博通三者的基地「先天性」與雜染「開遮態」的辯證——鮮葉的「兩韻待顯」、行者的「覺性潛藏」、金礦的「真金遮蔽」，映射出在不同載體下，所透顯「本有而未顯」的同一法則。

這種共性不僅解釋了為何三者的加工技術皆聚焦「去雜顯真」，如表格「核心共性」所述，更為後文「加工歷程」的技術同構鋪平道路。既然原料的「清淨性」本自具足，那麼實踐的重點自然落在如何破除遮障，促發顯現的因緣，而非無中生有地「創造價值」。

⁸¹⁶ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 523c15-16。

因此上述表格中的每一番對比，都己成為「原料屬性」與「技術實踐」互關的邏輯紐帶，使「本有基質顯發」這一核心命題，在跨域對話中清晰顯現。

2. 加工同法

三者的實踐技術雖然載體不同，但卻共用著「去雜顯真」的核心邏輯。鳳凰茶人運用「短穗地插」技術保留母樹優良品質，通過鋪草施肥優化微生態，本質是創造條件讓鮮葉本有的「構香基因」自然顯發，而非改變其生物本性；十地行者從資糧位的廣行十善，到加行位的調柔心性，最終在初地斷除分別我執，證得「人法二空」，此過程猶如金師煉金，「初火煅燒」去除粗雜，「精煉提純」淨化習氣，最終顯發本具的「清淨法喜心」⁸¹⁷。

因此無論是鮮葉的「接受管理」，還是行者的「止、觀雙運」，亦或金礦的「火候調控」，其重中之重都在於「輔助顯發」，也就是說，從優化外在因緣，而非刻意創造新物質，以此輔助讓本有的「韻味」、「覺性」、「金性」擺脫遮障亦或困囿，增上自然呈現。

3. 成就共振

在成果顯發的關鍵節點，三者更體現出「量變積累導致質變」的共性。鮮葉所在茶樹隨時間流轉，主要根莖越發向著岩層蔓延而去，吸收更深層地心的礦物質，又從光照與溫濕的地外環境中，通過光合等作用，使用葉內如萜烯類等物質日趨逼近臨界值，最終如「鐵鏽味」、「糯香」等山韻、樅韻開始陸續顯發；行者歷經長劫修證，於初地頓斷分別我執，離怖畏等負能量場，生起「多喜、多信」的解脫心態；金礦石經高溫熔煉，雜質與金屬徹底分離，實現從礦石到粗金的躍升。

因此可見，這些質變並非偶然激發，而是地質、修證、技術等多重因緣和合的必然結果，印證了宗下「一即一切」的圓融觀，也就是說，每個顯發節點都是無數因緣的聚焦，而每個因緣又蘊含全體法界的信息。

4. 實踐相應

從「原料選育」到「成果定型」的完整歷程，三者呈現清晰的階段對應。

實踐階段	鳳凰茶鮮葉	華嚴歡喜地	核心關聯
選育階段	地插育苗（如「八仙單叢」品種優	發菩提心，廣行十善（資糧位）	基礎條件的抉擇性優化

⁸¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 177b26。

	化)		
優化階段	茶園管理（鋪草、施肥、遮陰）	修四加行，調柔心性（加行位）	外緣條件的輔助性強化
顯發階段	樹齡積累導致萜烯類物質躍升	斷分別執，證得人法二空（初地）	本有基質的臨界性顯發
定型階段	「一樅一味」風味特徵穩定	成就「菩薩正性離生」身份	成果屬性的穩定性確立

當鮮葉的地插育苗對應行者的發菩提心，茶園管理對應加行位的調柔心性，樹齡積累對應初地的覺悟顯發，最終形成「一樅一味」的香韻定型與行者「菩薩正性離生」的身份確立。這種對應不僅是現象層的流程相似，更是「道器圓融」的深層體現——鳳凰茶的「構香」是「性起法門」的農藝學轉譯，鮮葉在山場與技術的作用下顯發本有韻味，猶如行者在因緣和合中覺醒本具佛性。

總而言之，鳳凰茶鮮葉與華嚴歡喜地的表像同構，是立意在不同領域的不同物質，「顯發共通的基質」這樣一場實踐智慧。無論是鮮葉時構香的「兩韻」，還是初地時修行的「歡喜」，亦或是鑛石時出鑛的「純金」，終極目標皆在破除遮障、顯發本具。這種同構性不僅為華嚴哲學提供了具體的物質例證，也揭示人類在技術實踐與心靈修證中共同的「純化」追求，更開啟了佛教與茶文化交流中被忽略卻始終存在的新視域。從鮮葉的枝頭搖曳到行者的覺照當下，從金鑛的冶煉火光到鮮葉的三香兩韻，萬物本具的「純淨形態」，從未真的被染汙，只待因緣具足，自然顯發為「一葉含三千」的圓融境界。這不僅豐富了非物質文化遺產的詮釋維度，更為宗教哲學的現代轉化開闢了新的路徑。當我們品啜鳳凰茶的醇厚韻味時，未嘗不是在體驗一場微觀的「轉凡成聖」，在物質與精神的雙重層面，見證「本有基質」的顯發奇蹟。

（二）內蘊義同——內在同構：喻義層的哲學共振與轉化機制

鮮葉與歡喜地的同構性，不僅停留在技術實踐的表像對應，更在哲學隱喻、轉化機制、時間空間觀等深層維度形成共振。這種內在同構如同隱藏的「金脈」，貫穿於物質轉化與身心修證的深處，將「鮮葉構香」升華為「覺性顯發」的微觀寫照，使華嚴宗的「鑛石喻」獲得農藝學的現實註腳。

1. 轉碼契同——隱喻體系的深層疊合：從「鑛金喻」到「鮮葉韻」的符號轉碼

宗下「礦石喻」的核心圍繞在「金在礦中，離礦無金」，與鳳凰茶的「鮮葉構香」形成嚴密的符號對應。礦石中的「金性」對應鮮葉的「韻味基因」，二者都具備「本有而未顯」的清淨性。並且顯發的形態也高度雷同——真金沐火褪雜而脫鑛，鮮葉累時積澱而韻化，行者轉心破障而顯真，反映出三者在本質上，都是「雜染與清淨」的辯證統一。

這種辨證式統一，實則折射出人類對「轉化哲學」的共通追求。體現在西方煉金的「哲人石」傳說、中國丹道的「鉛汞還丹」「坎離交媾」，到印度煉金術的「汞硫理論」，盡管載體與符號體系各異，卻與宗下的「性起法門」在「對立統一」的深層邏輯上產生了共鳴，都在強調「雜染調和→顯發清淨」的發展路徑需。如在鳳凰茶樹嫁接術中，這份共生的關係發生在砧木與接穗之間。砧木，從書中介紹的「每株茶樹根據需要留取若干主幹」⁸¹⁸，可知此非一般理解中類似菜板的木板或者木墩，而是能夠提供礦物、水分以及接通地氣的「陰性基質」，象徵「地脈之陰」；而接穗，從「高香名優單叢母樹冠外……生長充實，芽眼飽滿，葉片完整，無病蟲害的健壯枝條」的選擇標準，可見其穗必是優異種質，其形雖小，卻內聚極強生命力，攜帶豐厚的韻味基因，故曰「陽性活性」，象徵「天時之陽」，二者通過地插後的癒合生長，標志著「陰陽和合」的完成，這場生物之間的互動，竟與西方煉金從阿拉伯時期流傳下來的「綠獅子娶紅玫瑰」之隱喻產生了跨時空交響——「綠獅」象徵原始未淨化的物質或陰形物質，此形象的內在機制在前面第二章中曾有詳盡論述，是源自希臘時期的顏色象徵理論，在當時實驗定量方法中的象徵應用，常被指代植物汁液提煉，象徵著生命力的復甦；而「紅玫瑰」則以其紅色，在當時被象徵哲人石的完美，認為是宇宙能量的源頭，隱喻「神血的結晶」，故而象徵硫磺活性，表陽性物質。二者的結合，被賦予了硫與汞的化合、精神與物質的融合，通過溶解與重生破除對立，最終實現物質提純與靈魂升華，指向終極的「神聖合一」——這種跨文化的隱喻重合，核心上是在強調矛盾統一是創世新生的必由之路，本質上則是「理事無礙」義理的不同表達。從鳳凰茶的「陰陽嫁接」中，傳遞的具體農藝操作，了是於「事」，本宗「性相圓融」的核心且抽象哲思願力，謂為「理」，二者共同詮釋了「現象差異下的本質統一」。

綜上可見，無論是植物學領域的細胞融合，還是宗教哲學的「真妄交徹」，還是煉金體系的化合實驗，皆指向「對立元素在衝突中達成和諧」的宇宙法則。

隱喻維度	華嚴礦石喻	鳳凰茶鮮葉	跨文化對應
本體論	金性本淨，	韻味基因本具，	《涅槃經》「貧人寶藏」

⁸¹⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁38。

	雜質覆蔽	環境調控顯發	喻、煉金術「哲人石」
方法論	火鍊去雜， 顯發本有	技術優化，啟動 潛能	道教「抽鉛添汞」、印度 「汞硫淨化」
目的論	成就「無漏 智」，證得 法身	成就「山韻樅 韻」，形成獨特 風味	煉金術「點石成金」、儒家 「盡性至命」

萆烯類物質比例顯著提升，這與行者廣修「十善業」淨化心性、逐步顯發本覺智光的歷程，在「因緣激發本有」的邏輯上完全一致。

2. 應緣轉化——轉化機制的同構：從自然顯發到因緣和合的深層對應

鳳凰茶鮮葉構香與華嚴宗「轉依」思想的深層同構，還體現在「本有基質——外緣激發——質變顯發」的完整軌跡中。鮮葉在天地靈傑中提煉韻味時，恰似行者應緣發心，漸次修證，顯發覺性，彼此間，既然遵循「本自具足、待緣而顯」的根本法則，又仿若心與境的雙生密碼，共同詮釋著「因緣和合，顯發本有」的宇宙法則。再細看鳳凰山獨特的地質與氣候環境，為鮮葉進行構香，提供了得天獨厚的條件。花崗岩風化形成的微酸性土壤蘊含鋁、鎂等稀土元素，為茶樹根系提供了理想的氮代謝環境，促使萆烯類前體物質不斷地合成；在這樣的地質基礎上，又加上亞熱帶濕潤氣候下，晝夜 15~20℃ 溫差，則如同天然調節器，進一步刺激著鮮葉累積更多的氨基酸和多酚類等物質，為「山韻」的形成奠定了堅實的物質基礎。

這種外緣激發內在潛能的操作，與行者依靠「聞、思、修」，完成轉心淨化的過程，實屬一脈相承。鮮葉的韻味基因與眾生本具的佛性，從根源上看，本自清淨，卻顯現為或染、或藏的形態，這背後是靜待機緣，適時顯發，如花待開；同時，這與行者廣修善業、逐步開顯本覺的歷程相互印證，體現了「因緣成就本有」的統一邏輯。

此外，「轉化而非消滅」的辯證智慧，是構香過程中的轉淨原則。當海拔越低的鮮葉，因土壤養分的匱乏，韻味越發寡淡，甚至幾近於無，面對這樣的困境，鳳凰茶人們並非一味揚棄，也非強行擰曲鮮葉的本性，而是透過嫁接改良、追肥改地等技術與管理並舉的實際行動，優化鮮葉內質與所處環境的全方位微生態，為構香創造適宜的條件，這與凡夫心識被「我法二執」遮蔽，但遮非斷，蔽未泯滅，本具的佛性以「十波羅蜜」來淨化，煩惱化為菩提資糧，亦如金師巧冶鑛中金，這三者修證過程上呈現出異曲同工之妙。體現在細節處時，如嫁接時，創造的濕潤環境，再加上套袋維護這種環境的持續經，旨在促進砧、穗和合交融，完成優、劣能量的平衡調適，這個嫁接與熔融的過程，如同行者在順、逆境中修持「忍

辱波羅蜜」——順境生讚歎，不隨生傲慢；逆境多悖逆，不入貪嗔癡——，從而煩惱成為覺悟的催化劑，可見二者都是在尊重本有基質的基礎上，通過優化外在因緣實現催化潛能的自然顯發。

再從微觀視域看，以陳丹生等學者通過顯微鏡等工具對鮮葉深入觀察後，撰寫的《潮州鳳凰單樅茶葉的形態解剖分析》⁸¹⁹，是中深刻揭示了與兩韻形成的內在關聯。從鮮葉表皮的物理防護、葉肉的代謝中心和葉脈的物質運輸，這三重維度組成了完整的異面葉結構，這種生物特徵正應和「共性基礎與個性表徵」的辯證統一關係。

結構	分化	形態特徵	核心	功能	衍生形態	生物邏輯	
						共性基礎	個性表現
表皮層	上表皮	近方形細胞緊密排列，角質層增厚	物理屏障	防水、抗機械損傷	防水防護服	表皮防護體系	上下表皮功能分化
	下表皮	卵圓形細胞疏鬆分佈，氣孔凹陷	智能調控	氣體交換、蒸騰控制	智慧通風系統		
葉肉層	柵欄組織	2-3 層垂直排列柱狀細胞，葉綠體密集	光合作用主產區	香氣前體物質合成	高效光伏電池陣列	光合代謝體系	空間分工優化
	海綿組織	網狀結構鬆散細胞，葉綠體稀疏	氣體擴散通道	代謝中間產物暫存	立體切換式網路		
葉脈網	維管束系統	導管/篩管複合結構，機械組織強化	物質運輸雙通道	水/無機鹽上行、有機物下行	智慧物流網路	物質運輸體系	雙向運輸專業化

從表格看，表皮層的上、下分工中，上表皮的防護如「堅盾」，下表皮的調控似「樞紐」，還有葉肉層的功能互補，如柵欄組織如「光合引擎」，海綿組織的「代謝緩衝」；再加上葉脈網的運輸體系，如類同「生命通道」的維管束，這些元素共同構建了一個精密的生命系統。此亦與華嚴「鑽石

⁸¹⁹ 陳丹生，馬瑞君，莊哲煌，洪升曉，〈潮州鳳凰單樅茶葉的形態解剖分析〉，《湖北農業科學》第 1 期（2014 年 1 月），頁 88。

喻」形成深刻對話，當葉肉層的葉綠體分佈，代表共性基礎，就如同礦石蘊藏金脈，是「山韻」、「樅韻」的物質根基；而上表皮角質層厚度、下表皮氣孔密度等個體差異，則代表了個性顯現，如礦石經煉化呈現獨特紋理，這些微細差異交織在一起，最終成就了「一樅一味」的特性。正如在前文中，特別引述陳丹生專家之言，環境對葉結構的影響，正體現在隨海拔增高，而伴隨增厚的柵欄組織，此恰是「因緣和合激發潛能」的科學寫照，如同金需歷經冶煉，從鑛而出，方顯價值。

這種「性相圓融」的結構特徵，不僅是自然進化的傑作，更為後續製茶工藝鋪陳了哲學與生物學基礎。葉肉細胞的晶體與維管束纖維，看似次要結構，卻在韻味物質的運輸和儲存中，扮演快遞員與庫管員的關鍵角色，恰似在修習覺性顯發的過程中，突破困局的那些種種不思議之助緣，映照了宗下「性相不二」的處事形態。因此再回看這層次結構，實在是「歡喜地」所彰顯圓融無礙的直觀展現，每一部分都在共性與個性的交織中成就整體之美。

3. 成果顯發：從鮮葉「韻味爆發」到歡喜地「覺性顯發」的內在喻象同構

當鮮葉的「韻味爆發」與歡喜地的「覺性顯發」，皆遵循「因緣集聚引發質變」的法則時，他們又從臨界點突破、顯發機制、成果屬性等方面映射出深深的內在喻象同構性，共同詮釋著「本有基質在因緣和合中，如何徹底顯發」。

3.1 臨界突破

鮮葉構香過程中，存在一個集韻恰好的點，在顯相來看，即是正合採摘，而從內在深層思惟，這個點，實則是一個面，一個含容了眾多因素的面。每一個面集合起來，構成了「韻味爆發」的臨界點。

若說這個多面中，最重要的應當首推環境因素，此在前文已經詳盡論述，今只從如王銀茂團隊研究所指出的內容作為印證。即「山韻」明顯的鳳凰單樅生長於 600 - 1498 米間，海拔越高「山韻」越顯。高海拔地區的特殊環境，如較大的晝夜溫差、充足的霧氣等，為茶樹生長提供了獨特的條件，促進了風味物質的積累。這中間除了外在環境，還有就是鳳凰山區本身的地貌特質，如黃瑞光學者曾指出 800 米以上的高山區域，存在植被覆蓋好、土壤質地好、表土層有機質好⁸²⁰等優勝所在，故而有雲霧高山出好茶的說法；其次還應考慮到特定的樹齡。鳳凰茶樹生命力極為旺盛，隨著樹齡增加，根系越發深入岩層，有些甚至會超過地上部分的長度⁸²¹，這也就意味著，它從地心獲得的礦質能量越多，由此衍生出風味也就越發

⁸²⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 26。

⁸²¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 27。

獨特，如「鐵鏽味」「糯香」等韻味特徵；最後是人工因素。相較自然中自然生長，人為的介入，比如地插、施肥、治蟲等，在一定程度上，起到了避免襲擾，淨空場域，催化衍韻的作用。

與之同歡喜地行者相比，邁入歡喜地的「見道位」轉折極為相似。行者在漫長的修行歷程中，經過資糧位的福德積累、加行位的精進修證，積累了足夠的善根和智慧。最終在見道位時，頓斷分別我執，證得「人法二空」，從而生起「多喜、多信、多清淨」的解脫心態；也類同於鑽石「數數」和「轉轉」後，銷鑛而出，金身閃現。所以，三者抵達臨界點是一種必然趨勢，從臨界點突破，也非偶然性起，鮮葉在三大主要影響下完成了「樅韻」和「山韻」的集結，行者積累的「資糧」和「修證」等，與鑽石在金師手中「數入火」和「轉明淨」，都展現了變的必備條件。鮮葉在特定的自然條件下，完成兩韻的構香，行者在深觀實修中，完成心境的躍升，鑽石在達熔點後的脫出，都體證了量變引發質變的規律。

3.2 顯發機制——酶促氧化與轉識成智的異曲同工

鮮葉的構香過程，亦或說是一場默默發生的自然奇跡。從鮮葉萌芽於枝幹，到最後懸掛枝頭期間，鳳凰山區的獨特地質，山間流淌清風雨露等等自然基因，便已經悄然全息投射在每一片鮮葉上，刻錄到每一條脈絡間，流轉於每一顆細胞內，是謂一套自然的轉化機製。

這些默默聚積的能量，詳情前面已經數數累說，今不再贅述，只再慨歎，實如行者在資糧位廣修善根，默默為覺性顯發積蓄能量。這種「枝頭構香」的智慧，關鍵在於「順應」二字。茶樹順應地質脈動吸收礦質，鮮葉隨著氣候節律積累物質，就像行者順應心性法則覺照當下。鳳凰山的風土與鮮葉構香，正是「道器相即」的寫照：地質是「道」，構香是「器」，二者共同演繹著「本有而待顯」的宇宙法則。金礦的純金從不需冶煉師創造，鮮葉的韻味也非人力強加，它們只是在合適的時空裡，讓本有的美好自然流淌。

總從哲學層面看，是為「性起法門」提供了鮮活例證。眾生佛性如同懸枝鮮葉，即便暫時被無明遮障，清淨本性從未丟失。當我們欣賞鮮葉在枝頭的默默積累，其實是在尊重每個生命體內潛藏的覺性之光，自會綻放本有的輝煌。故說「轉識成智」應化在修行中，觀照染「識」，轉為清淨；鮮葉的酶促氧化，是內在物質層面的轉化，尚需藉由賦香之外緣，方可全部啟動；因此，這場心性層面的升華，不光是依靠修行因緣，破除執著；更是需要與本具智慧的相應互動。二者形式不同，本質卻相通，但皆因內在種子遇緣而發，遂一個成就茶葉的獨特風韻，一個成就心性的清淨自在，雖跨領域，但同履「隱藏」到「顯發」的躍升之路，共通直抵自然法則與

心性修證的交融化城。

3.3 成果屬性——從「一樅一味穩定性」到「菩薩正性離生」

鮮葉質變後形成的「一樅一味」具有穩定性與獨特性，與初地菩薩「正性離生」的聖性確立，本質上皆是「本有基質顯發」的終極印證。前者是自然風土與時間積澱的「韻味簽名」，後者是心性覺悟與修證歷程的「心靈印記」，二者在成果屬性上展現出「顯發完備」的不可逆轉性。

此外，還是地理記憶與生物特性的共生結晶。鳳凰茶樹隨歲月流轉，越發深根於山區的岩層中，主根穿透岩隙，吸收獨特礦質，最後隨著枝幹回轉到鮮葉，在每一片鮮葉，看似小小一片，實則是一方韻化煉金的實驗室，萜烯類物質，如橙花叔醇、苯甲醇等，隨樹齡不同，形成穩定比例亦不同，最終將地氣嬗變為山韻，伴隨著與樹木本身的樅韻，形成了感官直受的「鐵鏽味」、「蜜蘭香」等具象化感性標誌性。這種穩定性源於「地質基因」的不可複製性，即便將鳳凰茶地插到其他地方，亦或是外在的溫濕度變遷，韻味便隨境而易，如菩薩證入「正性離生」後，「永斷惡趣」的清淨性成為生命的恆定新底色，不再退轉於凡夫位的輪迴軌跡。而這正標誌著心靈層面的「本質覺醒」。行者歷經資糧位的福德積累與加行位的覺性調柔，在初地頓斷分別我執，證得「人法二空」，從此脫離「異生地」的無明狀態，亦如鮮葉在高、中海拔完成「構香臨界點」的躍升，其「多喜、多信、多清淨」的解脫心態，不再受世間怖畏動搖，成為貫穿生死的覺性標識。這種穩定性並非外力賦予，而是眾生本具佛性的自然顯發，如同因為「樅韻」深厚，而身價倍增，菩薩的「聖性」亦源自對「如來智慧德相」的親證，而貴重超凡。

並且鳳凰茶的風味定型是物質層面的「本性顯發」，菩薩的身份確立是心靈層面的「覺性圓成」，二者共通在「成果穩定性」，於中再度印證了「去雜顯真」的終極目標，此目標還通於煉金出鑛。當鮮葉的「兩韻」，成為三香的開端，成為喉底的源頭，成為評判的身價，成為兩茶文化的靈魂，與行者的「覺性」達到穩定狀態後，正式開啟菩薩道的種種實修，雖然領域差別，但卻共用著「顯發歷程」的圓滿，《十地經》所說「永斷一切墮險惡趣，與諸有情為依止處」⁸²²。

4. 喻象共振——從「礦石提純」到「覺性顯發」的雙重深層隱喻

鮮葉、歡喜地與鑛石的同構性，本質是「顯發法則」在不同載體的哲學顯現。三者猶如三種語言，共同書寫著「本有而待顯」的宇宙密碼，其隱喻深層的共振，揭示了東方「道器相即」智慧的普世性。

⁸²² 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 538b7-8。

在「隱顯辯證」的核心層面，金礦的「金性被雜質包裹」、鮮葉的「韻味基因被環境壓抑」、眾生的「佛性被無明遮蔽」，共同構成「隱於雜染，顯於淨化」的三元對應。金師煉金的「火鍊去雜」對應行者的「止觀破執」，鮮葉無論是接受地氣，在自身發生一次次化學反應，嬗變出山韻與樅韻，亦或者是接受「接穗修培」的刀斧暴擊；「覆草除蟲」的細微呵護；「追肥施水」的催化精進，這些匯聚一處時，如同菩薩的「廣修善根」，鮮葉的韻味並非人力創造，而是地質記憶與生物特性的顯現，此非外求，此不外求，正如佛性覺醒，金銷鑛出，都可以歸入是煩惱斷除後的本覺朗然。三者皆以「排除遮障」為顯發契機，故契宗下宣導「故今令滿，妄盡真顯」⁸²³的宗旨，今托化在鮮葉的「構香」中，獲得了自然例證。

更深層的共振在於「轉化機制」的同源性。金礦提純的物理反應、鮮葉構香的生化過程、行者修證的心性轉化，雖載體各異，核心皆是「順應本有規律」——金師順應金礦的熔點屬性調控火候，茶農順應鮮葉的生理特性優化環境，行者順應心性的運作法則覺照當下。這種「輔助顯發」的智慧，體現了東方文化對「自然法則」的深刻尊重——無論是物質提純、生物培育還是心靈修證，最高明的實踐從非強行改變，而是創造條件讓本有基質自主顯現。當從「體、相、用」的哲思觀之，三者形成圓融的隱喻體系。金礦的「金性」；鮮葉的「韻味基因」；眾生的「如來智慧」，同為「本有基質」之「體」；提純、構香、修證是「顯發過程」之「相」；最終的「精金」「單叢」「菩薩位」則是「成果顯現」之「用」。這種一體三相的關係，恰如華嚴宗「十玄門」中的「主伴圓融」——每個顯發個案都是宇宙法則的微小顯現，而宇宙法則亦蘊含於每個具體實踐之中。

因而若將視角從個別案例拓展至人類文明，無論是自然物質、生物生命還是心靈覺性，「清淨性」從未消失，只是等待因緣和合的顯發時刻。這個時刻既在枝頭，也在輪迴中；當鮮葉的構香突破「臨界顯發」，行者在初地也「斷惑顯真」，「覺悟突破」；彼處的金礦亦「去雜存真」，綜之會發現這些隱喻共同指向一個核心。這個核心就是三者共同構成一條隱形的「顯發之鏈」，鏈接著物質與精神、自然與心靈，最終匯入「本有基質顯發」的普遍真理。

是此這場探究不僅是對既有知識的梳理，更是發現「本有基質顯發」的法則無處不在，無論是科學家對真理的探索、藝術家對靈感的捕捉、工匠對技藝的精進，從內在本質說，都是在因緣和合中，促成了「隱藏的可能性」，轉變為現實，這些看似分散的實踐個案，如大珠小珠落玉盤，零零散散中，卻將「同構性」的線索榫卯相接，更是新思考的起點。啟發將視角從茶葉、修行與冶金擴展至更廣闊的實踐活動領域後，會發現最終指

⁸²³ 《華嚴經·疏注》，CBETA, X07, no. 234, p. 669c15。

向一個更宏大的命題——人類文明的進程，或許正是不斷覺察、顯發與實現「本有潛能」的過程。

是此站在這個總結處，既完成了對鮮葉、歡喜地、鑽石喻三者「內在喻象同構性」的深度解讀，也打開了通往更廣闊研究領域的大門。接下來的篇章，將以此為基石，進一步探討這些同構性如何在更複雜的文化、社會與精神實踐中展現，並試圖揭示隱藏在表像之下的、更深層次的人類智慧與宇宙真理的連結。

第二節 「採青」對上「置礬石」

一、「採青」的技巧

在鳳凰山的雲霧繚繞中，單叢茶以其獨特的韻味和精湛的工藝，成為了中國茶文化中的一顆璀璨明珠。從高山到低地，從春日的嫩芽到冬日的雪片，單叢茶的採摘不僅是對自然恩賜的捕捉，更是對傳統智慧的傳承。本文將深入探討鳳凰單叢茶採摘的時令特色、規範標準與技術要領，以及其背後深厚的文化底蘊，揭示這一古老工藝如何在現代茶產業中綻放新的光彩。

（一）時令特色

據黃瑞光先生的《鳳凰單叢》一書中所介紹⁸²⁴，鳳凰單叢的鮮葉採摘時期呈現顯著的垂直氣候差異與品種分化特徵。

其中在海拔梯度差異上，海拔 800 米以上高山茶區僅採春茶一季，而 400 米以下低山茶區則可四季輪採。這點在王維毅老師的《潮茶 108 問》中以「高山區域的茶樹每年基本上只有採摘一次春茶，過後就進入了養息期，最多也僅限於再採制一次數量極少的『雪片』。而海拔少了幾百米的中低山域，在每一年中可採摘五到六個輪次」⁸²⁵的說法，可為印證，並特別提到的「養息」，不僅是採摘策略中的重要環節，也從助於茶樹恢復和健康生長中，體現了鳳凰茶人對自然規律的深刻理解和尊重。另外，隨採摘季節不同分別為春茶、暑茶、秋茶、雪片茶，其中因為夏秋兩季溫度過高，故而茶葉口感差於雪片茶和春



⁸²⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 98-102。

⁸²⁵ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 53。

茶。不同於高山茶區因氣溫較低，濕度較大，導致茶芽萌發遲緩，採摘期集中於 4 月上、中旬；低山茶區因積溫較高，春茶可提前至 3 月中、下旬開采。

此外還體現在品種的特性差異。早芽種如白葉單叢、蜜蘭香、杏仁香一般於 4 月初開採，遲芽種八仙單叢則需待至立夏後，素有「收山茶」之稱⁸²⁶。這種差異化管理既保障了鮮葉成熟度的均勻性，亦避開了勞動力與設備的配置衝突。如是種種，在鳳凰茶人們長期生產實踐所總結的「嫩采形雅香氣薄，老采荒化身骨輕。雨菜味中帶青苦，陰采香悶水滯行」⁸²⁷這一農諺，得到了綜合詮釋。是中說明了採摘時機和環境對鳳凰單叢茶品質有著至關重要的影響，還深刻揭示了採摘時機和自然環境對茶葉品質的決定性作用。茶農在採摘過程中應根據鮮葉的成熟度和自然環境條件，合理安排採摘時間，確保鮮葉的品質，從而製作出高品質的單叢茶。這種傳統經驗的傳承，不僅是對自然規律的尊重，也是對單叢茶文化的重要貢獻。

（二）規範標準

為確保鮮葉的品質，採摘時依照的核心標準在於對新梢生理成熟度的把握，其中的具體參數，出自《鳳凰單叢》中⁸²⁸，以表示之。

類型	標準	依據
新梢狀態	對夾葉（嫩梢頂端開展，60%-70%新梢形成對夾葉）	兒茶素含量隨芽葉成熟度降低，過嫩易導致苦澀，過老則香氣不足
葉片構成	1 芽 2-5 葉	幼齡茶園需養護樹冠，成齡茶園以採為主，平衡產量與品質
採摘時間	晴天上午 10 時後至下午 4 時前	避免烈日灼傷，下午 1-4 時葉片含水量適中，利於後續曬青

就此，王維毅老師在他的著作中，也有引用，並就這種時間把控的原因，做出「爭取一個多小時的夕陽來曬青，以更好地出香」⁸²⁹的解答，體現步步為營，環環相扣的嚴謹態度；另外老師還特意強調了以鳳凰單叢在內的「烏龍茶類全都不是芽採或筍採」⁸³⁰，並且說明了「嫩採，則苦澀重；若老採，則身骨輕」⁸³¹，佐證黃瑞光先生據研究數據得出的結論⁸³²，同時以

⁸²⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

⁸²⁷ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 54。

⁸²⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

⁸²⁹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 54。

⁸³⁰ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 54。

⁸³¹ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 55。

⁸³² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 101。

再次深刻強調「中開面為適熟.....由烏龍茶品類特性決定」⁸³³中，映射著佛教的中道之理。

（三）技術要領

採摘操作是鳳凰單叢茶製作過程中的關鍵環節，其精細的工藝要求直



接影響鮮葉的品質和後續加工的效果。其中主要的採摘操作的流程與要點集中在四方面。

其一是手法要求。最為關鍵的是「輕采輕放」⁸³⁴，在操作上，主要需注意的是採摘時手指觸碰芽葉時要輕柔，避免用力過猛。以防止葉片因受熱或機械損傷而紅變，確保鮮葉的完整性和品質。因此在採摘過程中，要用拇指和食指輕輕捏住芽葉，輕輕向上提拉，避免折斷葉片。採摘後將鮮葉輕輕放入茶筐中，避免擠壓。

其二是分類採摘。核心操作要點是必須根據茶樹的品種和樹齡進行分類採摘，避免不同品種和樹齡的鮮葉混雜在一起。這樣可以確保後續加工的針對性和一致性，提高茶葉的品質。在具體方法上，採摘過程中將不同品種和樹齡的鮮葉，要分別放入不同的茶筐中，並做好標記，以便後續加工時進行分類處理。

其三是鮮葉處理。主要的核心要訣就是「松堆散熱」⁸³⁵，故而在採摘後的鮮葉，需要鬆散放置，以薄攤在通風良好的地方，避免陽光直射，讓鮮葉自然散熱，從而避免葉片堆積過厚，引發葉溫升高。導致的加速酵素的活性，造成鮮葉變質的連鎖反應，是為切要。並且如果鮮葉數量較多，還應適當增加攤放面積，確保鮮葉之間的空氣流通。其次還有就是要及時曬青，其中需要注意的要點是鮮葉採摘後，需迅速攤曬，以減少鮮葉的含水量，為後續加工創造條件。在強光下曬青時，需將鮮葉薄層攤放，以防葉片灼傷。

其四是工具與衛生。在採摘過程中的盛裝物，首選透氣、乾燥、乾淨的竹篾茶籃，禁用塑膠袋等不透氣容器，以最大化保障鮮葉在運輸過程中，不因缺氧而變質。

此外，在採摘前還應淨手，避免手上的異味污染鮮葉，亦不可觸摸有

⁸³³ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 55。

⁸³⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 102。

⁸³⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 102。

可能攜帶異味的物品，以避免影響茶葉的品質。而王維毅老師還特別提及鳳凰茶的採摘「一直都是靠純手工採摘」⁸³⁶以及「大部分是搭梯或者搭架採摘」⁸³⁷，既再次印證採摘的難度與艱辛，又凸顯了鳳凰茶與其他茶梯田灌木式的殊特性。

（四）文化底蘊

結合上述內容，可見采青不僅是技術操作，更是鳳凰茶文化的重要載體。主要體現在三個方面。其一方面是天人合一的時序觀。從農曆節氣與茶事活動緊密關聯，如提出「三不採——晨不採、雨不採、太陽過旺也不採」⁸³⁸的規約，反映出每一片鮮葉中都浸潤了對天、地、人、時的最佳和合，也反饋了鳳凰茶人對鮮葉的珍視和對自然節律的敬畏之情；其二方面是匠人精神的實踐場域。對「一芽兩葉」的精確判斷，使老茶農憑觸感與視覺即可辨識對夾葉成熟度；還有採摘過程中的手快、眼快等，都是需要經年累月的大量經驗積累才能練就。

由此可知，採摘操作是鳳凰單叢茶製作過程中的重要環節，其精細的工藝要求對茶葉的品質有著決定性的影響。通過輕采輕放、分類採摘、松堆散熱、及時曬青、使用竹篾茶籃和採摘前洗手清潔等操作要點，可以有效保障鮮葉的品質，為後續加工打下堅實的基礎。這些精細的操作不僅體現了茶農對茶葉品質的追求，也反映了鳳凰單叢茶製作工藝的深厚文化底蘊。在現代茶產業的發展中，應繼續傳承和發揚這些傳統工藝，同時結合現代技術，進一步提高鳳凰單叢茶的品質和市場競爭力。

二、「離垢」的蛻變

「離垢地」是華嚴十地中的第二地，菩薩修行的第二個階位，其核心在於「持戒清淨」與「遠離身心過失」。以下從其名的涵義、此地的特色、實修的內容，以及修持的重點等幾個方面切入了解此地。

（一）離垢之名

華嚴十地中「離垢地」的命名，根源於大乘佛教對修行次第的深刻詮釋與戒律哲學的系統建構。此名相直接指向菩薩在第二地所達到的「遠離煩惱與業障之垢染」的核心境界，其內涵可從「離」與「垢」的雙重意蘊展開。

⁸³⁶ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 53。

⁸³⁷ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 53。

⁸³⁸ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 54。

所謂「垢」者，既是《十住毘婆沙論》所指「十不善道罪業」⁸³⁹的具體行為污染，其行為主要是殺生、偷盜、邪淫等，集中於身、口、意三業的惡行，由此惡行能招感「上行墮地獄，中行墮畜生，下行墮餓鬼」⁸⁴⁰的總相果報，總相之中又有「別相果報」⁸⁴¹，從中可見「垢」不僅是外顯的業力雜質，也是內在心識的染汙種子。此處的「垢」具有雙重性質，在世親《十地經論》中被提煉為「能起誤心犯戒」⁸⁴²的微細煩惱種子，此既包括了具體的戒律違反，亦涵蓋幽微難察的妄念動機，猶如最符合採摘標準的鮮葉隱匿在茶樹冠叢。

而「離」不僅是對外在惡業的斷捨，更深層次指向無著菩薩的《攝大乘論》所雲「極遠離犯戒垢」⁸⁴³的內在超越性。此處的「離」具有層次性，初層是對「造作持戒」的超越，如印順法師所提出「佛法是不離世間的，要處世而做到自他和樂，非戒不可；戒行是基於慈悲的同情」⁸⁴⁴的理念，突破了執著外相的刻意與生搬硬套，自縛條文的形式性持戒，賦予戒律以圓融的溫度，消解了行者對持戒、破解的恐懼，達到性戒自然成就的任運無為之究極，亦如採青時既要嚴格按照標準進行採摘，又要隨時、隨鮮葉品種等，因地制宜的調整。這種從「刻意持戒」到「戒無可持」的轉化，恰是「離」的精髓所在。而「離垢」之名，也因此成為修證次第的精確隱喻，即當修行者透過對治粗重惡業（垢的外相），並淨化無明妄念（垢的內核），最終達到「戒體與心性同時圓滿」的境地。此處的「離」與「垢」構成辯證關係中，既非單純剝離污染，亦非被動迴避染汙，而是通過心性覺照的覺醒，使「垢」的執取性自然消融，讓「離」成為法爾如是的本然呈現。正如華嚴宗所言「垢性本空，離亦無得」，這種名實相應的詮釋體系，實質是佛教戒體理論與心性哲學在修行論中的深度交融。

從詞彙語義觀察，「離垢」的梵文原義“vimala”（無垢）與“viśuddhi”（清淨）具有內在關聯，前者直指「污垢不染」的否定性狀態，後者強調「淨化完成」的肯定性結果。其概念形成可追溯至《阿含經》中「遠塵離垢，得法眼淨」⁸⁴⁵的原始教義，其中的「垢」不僅涉及「煩惱(kleśa)」的動亂相，更涵蓋「業障(karma)」的累積沉重相，形成「雙重染汙」的語義結構。「遠塵離垢」顯示出的既是修行的方向，也是修行的次第，其中「塵」喻世俗妄念如空氣般無形滲透，「垢」則如附著之塵，需經空間性隔離之「遠」與主動斷除之「離」的雙重努力。展示了在《阿

⁸³⁹ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 95a16。

⁸⁴⁰ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 108a16-17。

⁸⁴¹ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 108a17。

⁸⁴² 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a19。

⁸⁴³ 《華嚴經·探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 316a15-16。

⁸⁴⁴ 《寶積經講記》，CBETA, Y02, no. 2, p. 10a2-3。

⁸⁴⁵ 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 9c13-14。

含》的小乘情境中，當修行者「得法眼淨」時，不僅斷除外在行為的惡業（業障），更破除內在無明顛倒（煩惱），實現「身、口、意」三業的徹底清淨。當梵漢語義的交融，在華嚴思想中升華為「離垢」的深層詮釋。也就是從《阿含經》側重「斷除污染」的修行實踐，轉向「性戒自然」的心性覺悟，如《攝大乘論》所言「極遠離犯戒垢」，不僅否定對戒律的僵化執取（遠離「塵」的黏著性），更透過「垢性本空」的智慧觀照（消解「垢」的實體性），最終達致「法眼淨」般的圓滿清淨——此即「vimala」與「viśuddhi」在修行論中的完整實現。展現了大乘佛教興起的新形態，同時，在《十地經》中還將此概念發展為系統化的修行階位，龍樹菩薩據此在《十住毘婆沙論》中提出：

- 一、離垢者，地名也；
- 二、離垢者，於此地中離十不善道罪業之垢；
- 三、離垢者，離貪欲、瞋恚等諸煩惱垢，故名為「離垢」。⁸⁴⁶

明確建立三層詮釋框架。首先作為十地體系中的特定修行階段，「離垢」即是地名，標示菩薩修行處在第二階段，也是修行次第中從凡夫地邁向聖者道的轉折點，隱喻行者超越歡喜地階段的世俗喜悅，如成熟地鮮葉從待採到被採摘；亦指向行者斷惡修善與淨化煩惱的實踐目標；其次又從對治「十不善道」的粗重煩惱中，聚焦戒律修持，以斷殺、盜、婬、妄等具體惡行，為離垢的實修科目，同時也為淨罪方面，此處為具象化的外在之垢染；最終淨化「貪欲、瞋恚等諸煩惱」的潛藏習氣，則是深入心性層面，以「離」為斷除根本煩惱的智慧覺照，「垢」在此轉為五毒煩惱的細微意識，是徹斷所行的對象喻示著向更高覺境的攀升。這三層詮釋互為表裡，既維持佛教戒、定、慧三學的傳統架構，又彰顯華嚴從行為規範到心性澈悟，「離垢」既是地理空間的象徵，更契合菩薩修證時，從有相到無相的覺悟軌跡之圓融無礙的觀法特質，將抽象修行轉化為可階梯式實踐的具體路徑，這種層遞結構在《探玄記》中被法藏法師歸納為「因離、果行離、對治離」⁸⁴⁷的三重清淨，其中「因離」斷除誤犯戒體的煩惱心；「果行離」指遠離十惡業的果報顯現，指向更深層的淨罪功能；「對治離」則強調以清淨戒為方法，著力於心性覺悟，以此消融微細煩惱，達成究竟解脫。此結構既呼應《華嚴經·疏》所援引《成唯識論》中「具淨屍羅，遠離微細毀犯」⁸⁴⁸的戒體論，維持三學的傳統次第；又以契合《瑜伽師地論》對

⁸⁴⁶ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 95a15-17。

⁸⁴⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 297c14-15。

⁸⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 771a5。

「增上戒住」的定義「淨勝意樂為緣，所得性戒相應住」⁸⁴⁹，是透過對業道因果的了達，實現身、口、意三業的徹底調伏。

就「離垢」的名義而言，「垢」的本質在佛教經論中呈現雙重面向。其一是《十地經·論》側重的「犯戒垢」，即因無明與誤心導致的戒體染汙，這類垢染如韻香藏在鮮葉中，然被生澀味覆蓋而不顯，需透過「發起淨」，也就是生起主動持戒的意願，和戒體本具清淨性的「自體淨」，雙重聯動方可對治；其二是《大智度論》延伸的「煩惱垢」，指深層我執與法執所衍生的細微習氣，如鑽石夾雜雜質，也如是否符合新梢採摘標準的混雜樹冠中。此類垢染須依般若智慧如熔爐煅冶，亦或善挑善摘，方能剔染得淨。華嚴宗在融合這兩種維度時，以「十善業道即三聚淨戒」的命題，將世俗善法升華為修行核心。也就是說，當菩薩以「淨心；猛利心；厭心；離欲心；不退心；堅心；明盛心；無足心；勝心；大心」⁸⁵⁰這十種深心修習十種善法時，不僅能離十不善道之粗重垢染，更能將世間善法嬗變為「攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒」⁸⁵¹的圓融戒體。

這一詮釋在《瑜伽師地論》中獲得了理論支點，即彌勒菩薩指出二地菩薩因「意樂淨故，性戒具足」⁸⁵²，不僅能夠「離一切種毀犯戒垢」⁸⁵³，更對「一切業道、一切因果了知通達」⁸⁵⁴，所以在持戒的時候，不再依賴思擇護戒的刻意造作，而是如熟手茶人能迅速辨別最符合的那片鮮葉那般，能夠任運成就的「法身性戒」，是技藝的熟能生巧般，戒體已非外在束縛，而是心性本淨的當下化現，這種從「斷除惡業」到「融通性戒」的升華，正是「離垢」得名的終極依據。當垢染的執取性被智慧觀照徹底消融，「離」便不再是對抗污染的掙紮，而是法爾如是的本然呈現，猶如太陽自發光明，無需刻意驅逐黑暗。

從修行實踐層面考察，「離垢」的實現依託於對「業道因果」的深刻體認。更在於菩薩住離垢地時，不僅自性成就十善業道，還能「於諸淨業能自受行，亦樂勸他」⁸⁵⁵，其中的「自受行」指菩薩以清淨意樂持戒，如《瑜伽師地論》所言「意樂淨故，性戒具足」⁸⁵⁶，而「樂勸他」則將戒律轉化為度眾的慈悲方便。故而當知二地菩薩的戒行特質在於非刻意造作的對抗，而是菩薩在通達緣起性空的正見後，自然呈現的非造作性清淨狀態，其狀態如《十住毘婆沙論》中「菩薩住此地，自然不行惡，深

⁸⁴⁹ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 553b20-21。

⁸⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 551a28-b1。

⁸⁵¹ 《集大乘相論》，CBETA, T32, no. 1637, p. 146a28-29。

⁸⁵² 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 557a5。

⁸⁵³ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 557a5-6。

⁸⁵⁴ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 557a6-7。

⁸⁵⁵ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 557a7。

⁸⁵⁶ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 557a5。

樂善法故，自然行善道」⁸⁵⁷這一偈誦所說，是菩薩因證得「出世間道」的般若正見，如「起誤心犯戒」⁸⁵⁸的細微過失，已被智慧觀照而徹底消融，戒律的持守不再依賴思擇防護的造作，而是如太陽自發光明，法爾如是的本然呈現。這種境界正是華嚴「行布不礙圓融」修行觀的彰顯，表面上，有次第階位之差別，但實相上，戒、定、慧三學始終互攝無礙，戒行是清淨心性的自然流露。

需特別指出的是，「離垢」並非靜態的淨化結果，而是動態的修行歷程。根據《華嚴經》所述，菩薩入離垢地前須發起十種深心，其中「正直心」與「無顧戀心」尤為關鍵，前者保證對戒相的如實認知，後者破除對戒法的執著。這種心理機制在現代佛教研究中得到印證，如廣徹法師在分析〈離垢地修行斷證〉時，圍繞離垢地的所修之行、所離之障、所證之真如等維度展開論證⁸⁵⁹，最後就離垢地戒體能得成就，是菩薩能夠超越「微細毀犯」，而這是基於「初地已修佈施波羅蜜，斷除見道煩惱，體現了戒律從「外在規範」轉化為「內在覺醒」的路徑。所以在二地時能依「定共戒」與「道共戒」的自然力量來防非止惡。這種詮釋既符合《瑜伽論記》對「不作律儀者，即定道共戒」⁸⁶⁰的學理界定，也與《瑜伽師地論》「入證第二增上戒住，於此住中，性戒具足」⁸⁶¹的實踐描述高度吻合。

從思想史脈絡觀察，「離垢地」的詮釋體系實為印度中觀、瑜伽行派與中國華嚴宗義學交融的結晶。龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》中側重「離惡修善」⁸⁶²的業果法則，《十地經·論》則深化為「誤心犯戒」⁸⁶³的心識剖析，將對治層次從行為規範躍升到意識轉化的高度；至唐代一行法師在《大毘盧遮那成佛經·疏》「性戒自然合行，故《涅槃》雲『性自能持戒』」⁸⁶⁴中的理念，已為華嚴「法界緣起」的戒體觀埋下伏筆。故而天親菩薩在詮釋《十地經》時，將「離垢」解為「依出世間道，因清淨戒」⁸⁶⁵而證的果位，使戒律從修行手段升華為連接世、出世間的樞紐，契合著華嚴「一即一切」的觀法精髓，既戒體既是世間善法的基礎，又是出世間解脫的映現。。

⁸⁵⁷ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 95a26-27。

⁸⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經·搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 54c15。

⁸⁵⁹ 釋廣徹，《華嚴經·十地品》「業」之研究——以〈離垢地〉十善業報差別為主（臺北：華嚴專宗學院研究生畢業論文，2013年），頁34-37。

⁸⁶⁰ 《瑜伽論記》，CBETA, T42, no. 1828, p. 647c26。

⁸⁶¹ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 556c13-14。

⁸⁶² 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23a10。

⁸⁶³ 《十地經·論》，CBETA 2024.R1, T26, no. 1522, p. 127a19-20。

⁸⁶⁴ 《大毘盧遮那成佛經·疏》CBETA, T39, no. 1796, p. 758a25-26。

⁸⁶⁵ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 145b23-24。

這種理論建構不僅使「離垢」概念獲得形上學深度，更為後世「禪、戒合一」的修行模式提供理論依據，李通玄長者在《新華嚴經論》中以「性戒遍周行齊法界，不為而用、對現色身，常處世間不染塵垢」⁸⁶⁶之語，勾勒出終極圖像。即戒行不離法界事相，又從「不為而用、對現色身」⁸⁶⁷中，展示了菩薩行持戒律時，戒體已非刻意修為，而是法性本淨的自然流露。此處的「離垢」既是動態斷惡的修行歷程，也是靜態法性的當下顯現，猶如鮮葉被安置茶簍中，垢（相）與離（性）的實踐，從本質上歸一於法界緣起的圓融觀照中。

（二） 主要特色

《華嚴經》十地體系中，第二地「離垢地」之名相蘊含著深刻的修證意涵，其核心在於「離」與「垢」的辯證關係。

所謂「離」，即徹底捨離；「垢」則指一切煩惱障與微細犯戒垢染。此名相非僅文字施設，而是對菩薩修行境界的如實概括，其內涵可從戒體成就、心性轉化、習氣斷除三維度展開，並需結合經論與論師詮釋方能透徹理解。

首先，就「垢」的實質而言，包含二重層次：一者為初地菩薩尚未淨化的「微細誤犯戒障」⁸⁶⁸，二者為無始以來煩惱習氣所積的「自性染汙」⁸⁶⁹。《瑜伽師地論》回答二地菩薩的特點之相是：

於毘奈耶中，法爾獲得止息一切聲聞所學自性，能於身、語、意業清淨現行，故能遠離諸犯戒垢。⁸⁷⁰

此處揭示了離垢地的核心轉折，初地菩薩雖然證得真如，但仍會因「非律儀、非不律儀」⁸⁷¹的無記業或「不了真如法」⁸⁷²而產生的「不覺念」，引起身、口、意三業的細微動搖，此即「犯戒垢」的潛在因緣。至離垢地時，菩薩依「最勝真如」⁸⁷³為體性，此真如並非抽象理體，從「夢中亦不忍作覆藏之語」⁸⁷⁴，彰顯了具足無邊德行的動態覺照力。如《佛說十地經》所宣示的

⁸⁶⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 886b22-24。

⁸⁶⁷ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 886b22-24。

⁸⁶⁸ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 316a22。

⁸⁶⁹ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 314c1-2。

⁸⁷⁰ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 737c4-7。

⁸⁷¹ 《華嚴經·內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870, p. 572a28-29。

⁸⁷² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 246b26-27。

⁸⁷³ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 771a8。

⁸⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185b3-4。

自性成就十善業道，遠離殺生棄捨刀、杖，不懷瞋恨，有慚、有愧仁恕具足，於諸有情有命之者，常有慈滑利樂之心。⁸⁷⁵

此處「自性成就」四字尤為關鍵，意味著戒行已從地前菩薩的「作意防護」轉化為法爾如是的「性戒流露」，猶如真金經火煉後，垢盡光生；亦如鮮葉經過採摘後，入簍待製。其戒體已超越醒覺時不犯的粗淺層次，如「蓮華不著於水」⁸⁷⁶的不染世法之境。此「離」的實質是性德的顯發，對染汙種子的究竟超越，需以三聚淨戒為實踐框架。從攝律儀戒中，斷除十惡；從攝善法戒中，精進十善；從饒益有情戒中，廣利群生，此三者統攝於菩薩道「自覺、覺他，覺行圓滿」⁸⁷⁷的終極關懷。廣徹法師在「業」之研究中更指出，離垢地的十善業道實為三聚淨戒的總相，其「自體淨」包含離戒淨（攝律儀）、攝善法淨、利生淨三重向度⁸⁷⁸，與印順法師所倡「十善即菩薩戒」的判攝完全相應。

其次，「離垢」的動能源自「十種直心」的發起，如慈汶法師在〈《華嚴經·十地品》離垢地戒度之研究〉中所述：

這十種直心能發起令菩薩三聚淨戒無誤犯戒垢，同時它又是菩薩入二地的橋樑，更上一層樓的階梯，能令菩薩離犯戒垢，離煩惱垢，性戒成就，永不犯戒，故名發起淨。而此發起淨乃菩薩入此離垢地的方便，也是菩薩圓滿持清淨戒的根本。⁸⁷⁹

其中十種直心是「正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心」⁸⁸⁰，構成了戒體成就的心性基礎。其非孤立的心所法，而是體證真如後「智悲雙運」的具體顯發。以「正直心」為例，因徹見緣起法則，能斷除欺詐惡業，成為菩提心的根基；「柔軟心」則如《法華》中的「柔和忍辱衣」⁸⁸¹，以容恕氣度降伏瞋恚，對眾生示現同體悲憫；「堪能心」則指觀照煩惱本空的般若力，使微細習氣無從現行。此外，這些心性修持並非單向的自我淨化，而是與「攝眾生戒」的實踐緊密結合。慈汶法師在其研究論文中引《大智度論》「三輪體空」的持戒觀，指出菩薩照見「我、眾生、戒法」皆是緣起如幻，方能平等護念破戒者與

⁸⁷⁵ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 542c1-3。

⁸⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 422a19。

⁸⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 120a22。

⁸⁷⁸ 釋廣徹，〈《華嚴經·十地品》「業」之研究——以〈離垢地〉十善業報差別為主〉（臺北：華嚴專宗學院研究生畢業論文，2020年），頁38。

⁸⁷⁹ 釋慈汶，〈《華嚴經·十地品》離垢地戒度之研究〉（臺北：華嚴專宗學院研究生畢業論文，1998年），頁26。

⁸⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185a18-20。

⁸⁸¹ 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 32a21。

持戒者，此是對「無緣大慈」與「同體大悲」的切實踐行⁸⁸²。這種超越二元對待的持戒智慧，使得離垢地菩薩的戒體不僅是「離垢」的成果，更成為「潤生」的方便。日本華嚴學者鎌田茂雄更從華嚴「因陀羅網」觀闡釋：當菩薩證知「一即一切」的緣起實相，持戒動機便從「防非止惡」升華為「護念法界眾生」的廣大願行，戒行遂成「法界倫理」的展現⁸⁸³。

再者，「離垢」的徹底性體現在「習氣種子」的斷除機制。《探玄記》中明確指出，

前地創證真如，猶有微細誤犯戒障，不能性自不待思擇護持淨戒，故有此地成斯戒行。⁸⁸⁴

可見初地菩薩雖已斷「分別我執」引起的粗重犯戒，但「俱生我執」的尚未伏斷，仍可能因無始習氣產生「誤犯」。至離垢地時，菩薩透過十波羅蜜的交互修證，其中尤以戒度為主、餘九度為輔，將真如體證轉化為「任運持戒」的現行勢力。此過程的關鍵在於「真如內熏」與「般若觀照」的互動。前者使持戒成為「稱性起修」的自然流露，後者則能洞見犯戒習氣的虛妄本質。如《華嚴經·疏》中更揭示了離垢地戒行的「久積成性」⁸⁸⁵的長劫修習中形成的善習氣，與「真如性中無破戒垢」⁸⁸⁶所彰顯法性本淨，堪能離垢之間建構起雙重義理。二者的交融，使得犯戒種子失去了現行的可能。這種修證境界，在實踐層面表現為三種特質。其一，從「法界性自清淨離過」⁸⁸⁷，映射戒行的「無作性」，即不依戒相而自然合律，猶如虛空不拒諸相而自性清淨；其二，從以「三聚淨戒為體」⁸⁸⁸中，顯現戒體的「廣攝性」，能統攝聲聞戒、菩薩戒，乃至一切世間善法；其三，又從「自性成就十善業道」所展示的此地戒行的總綱中，強調了戒體源自真如自性，體現戒用的「自在性」，因而能隨眾生根器開顯不同戒相，卻不違背真如理體。

綜觀經論詮釋，「離垢地」的命名實為對菩薩修證次第的精準標示。其中「垢」，既指初地未盡的微細犯戒障，亦含攝一切煩惱習氣的潛在染汙；而「離」則是以三聚淨戒為實踐框架、十種直心為內在動力、真如體證為根本依止的全面淨化過程。此境界的達成，標誌著菩薩從「有作持戒」

⁸⁸² 釋廣徹，〈《華嚴經·十地品》「業」之研究——以〈離垢地〉十善業報差別為主〉（臺北：華嚴專宗學院研究生畢業論文，2020年），頁21。

⁸⁸³ 鎌田茂雄，《華嚴の思想》（東京：講談社，1988年），頁167-169。

⁸⁸⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 316a22-24。

⁸⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 771b4。

⁸⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 771b4。

⁸⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 674b4。

⁸⁸⁸ 《攝大乘論·抄》，CBETA, T85, no. 2806, p. 1007b9-10。

到「無作性戒」的質變，為後續諸地「定、慧等持」的修學奠定堅實基礎。猶如蓮華出淤泥而不染，離垢地菩薩終於證得「性戒流露」的清淨法身，為普度眾生提供不染不著的智慧方便。

（三）獨特實修

相較於其他菩薩地，離垢地的獨特性體現於其在修行次第中的承先啟後作用，以及對戒律精神的徹底實踐。

首先，從十地的整體架構來看，初地「歡喜地」，如太虛法師在《法相唯識學》中所述的「十地中之初地，證真如法性，謂之『證不退』」⁸⁸⁹中，側重空性智慧的現觀；三地「發光地」轉向禪定成就。而《大方廣佛華嚴經》中明確標舉「二地〈持戒品〉」⁸⁹⁰，說明了離垢地恰好位於兩者之間，又《佛遺教經·論疏節要》強調的「解脫以戒為基，故雲為之本」⁸⁹¹，彰顯了此地是以戒為根本，承擔了將抽象智慧落實為具體德行的過渡角色。此一判釋凸顯了離垢地作為「戒定慧三學」銜接點的獨特地位，猶如架設於空性慧與定力之間的虹橋，既非純然理體的觀照，亦非單純事相的修持，而是將真如理體轉化為戒行實踐的樞紐。

其次，離垢地的戒行具有「即世間而出世間」的雙重向度。一方面，其持戒內容仍以十善業道為基礎，與世俗倫理密切相關，如《寶行王正論》所言「王持戒能施，有威得物心」⁸⁹²，示現轉輪聖王以戒治國的人世智慧；另一方面，其戒體已轉依「出世間道」，即與真如相應的清淨心。這種「不離世間而超越世間」的特質，使離垢地菩薩能如如蓮華般「出淤泥而不染」。即使處於權力頂峰，仍以「草葉不與不取」⁸⁹³的絕對尊重守護他者所有權，乃至能做到「於自妻知足，不求他妻，於他妻妾、他所護女、親族媒定及為法所護，尚不生於貪染之心」⁸⁹⁴，體現出知禮守節，勤復克己的清淨自在。由此，戒律不再是束縛世間的繩墨，反而成為「世間法界化」的方便，如《華嚴遊意》的「譬如日出，先照高山」⁸⁹⁵，離垢地菩薩以戒為炬，既照亮世間苦厄，亦映現法性本淨。

其實修方法以「十善業道」為核心，透過三聚淨戒的擴展與十種深心的培養，構築起嚴密地修行體系。從「身業清淨」的遠離殺生、偷盜、邪

⁸⁸⁹ 《第六編 法相唯識學》CBETA, TX07, no. 6, p. b112a3。

⁸⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 577c14。

⁸⁹¹ 《佛遺教經·論疏節要》，CBETA, T40, no. 1820, p. 848a9-10。

⁸⁹² 《寶行王正論》，CBETA, T32, no. 1656, p. 501a25。

⁸⁹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185a27-28。

⁸⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185a29-b2。

⁸⁹⁵ 《華嚴遊意》，CBETA, T35, no. 1731, p. 1b15-16。

淫。此不僅止在約束外在的行為，更要求「不畜刀杖，不懷怨恨」⁸⁹⁶等細微處切入來完善內在淨化工程，以徹底斷除微細殺心，培養對眾生的慈悲心；「性自遠離」⁸⁹⁷的內核，是最為關鍵之處，標誌著戒行已從地前菩薩的「作意防護」，轉為法爾如是的「性德流露」。「口業清淨」，即遠離妄語、兩舌、惡口、綺語。此四者被視為人際關係中的主要染汙源，離垢地菩薩從「常作實語、真語、時語」⁸⁹⁸中，體現言語誠實且具法義，更能以「潤澤語、柔軟語、悅意語、可樂聞語、聞者喜悅語、善入人心語、風雅典則語、多人愛樂語、多人悅樂語、身心踴悅語」⁸⁹⁹，來教化攝受眾生。二地菩薩「離虛妄心」⁹⁰⁰，故其言語自然具足攝受力，能「斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道」⁹⁰¹。乃至「意業清淨」，對治貪欲、瞋恚、邪見。此三者為根本煩惱，被離垢地菩薩從觀照「緣起性空」之理中進行了徹底轉化。如「以善方便，令眾生住十善道，為大佈施而不窮盡」⁹⁰²的無貪三昧對治貪；以安住「眾生同體」的大悲心調和嗔；依止「諸法無我」的正見消解邪見，可見此時的持戒已然超越了對貪慾的壓制，如《十住毘婆沙論》中所指出的「持戒力者一心清淨，具足十善道戒，則得修集福德力」⁹⁰³，呈現出「戒淨→心淨→眾生淨」的遞進關係，從對治煩惱、培養慈心、淨化夜裡中，逐漸具足觀照煩惱本空，使戒律從外在儀式規範躍升為內在光明覺性的自然流露。

（四）觀照世界

在漢傳佛教經論中，「離垢地」作為菩薩十地修行的第二階位，標誌著從初地「歡喜地」的見道體證轉入修道階段的戒行淨化。《佛說十地經》中明確指出「菩薩住此離垢地時，自性成就十善業道，遠離殺生棄捨刀、杖，不懷瞋恨，有慚、有愧、仁恕具足」⁹⁰⁴，揭示了此地修行以「戒淨」為核心，通過對十惡業的徹底遠離成就性戒的自在清淨，又從《十地經論》進一步解釋的「離能起誤心犯戒煩惱垢等，清淨戒具足，故名離垢地」⁹⁰⁵，揭示「離垢」包含了三重義涵。

維度	對治
因離	斷除能引發誤犯的煩惱種子（如貪瞋癡）

⁸⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185a21-22。

⁸⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185a21。

⁸⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185b3。

⁸⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185b13-16。

⁹⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 532a6。

⁹⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 72b19。

⁹⁰² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 550a24-25。

⁹⁰³ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no.1521, p.109a25。

⁹⁰⁴ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 542b29-c2。

⁹⁰⁵ 《十地經·論》，CBETA, T26, no.1522, p.127a19。

果離	淨除已造惡業的殘留勢力（惡業習氣）
對治離	通過持戒行建立淨戒防護體系

可見離垢地的修行並非孤立的心性鍛鍊，而是根植於華嚴宗「一真法界」的宇宙論基礎之上。據《華嚴經》所教示，一切法界皆為「一心」所現，而戒律的本質即是此心性的自然流露。離垢地菩薩因證得「最勝真如」，故能於緣起事相中見清淨法界，此即《華嚴·法界玄鏡》所說的「理事無礙」境界。展現了戒律不離法界本體，法界亦藉戒行顯現。猶如摩尼寶珠映現萬象，離垢地菩薩的持戒既是心性光明的流露，亦在事相中圓成法界的無礙圓融。

在業力觀方面，離垢地菩薩深刻體認十善業道為人天之本，十惡業道為三途之因，但不同於凡夫的業報恐懼，其持戒動機已轉化為「為令眾生離苦得樂」的菩提心。這種轉向使戒律從消極被動的「防非止惡」升華為積極的「淨土構建」的力量，如《華嚴》中所述「第二離垢地菩薩住此地，多作轉輪聖王，為大法主，具足七寶，有自在力，能除一切眾生慳貪破戒垢，以善方便令其安住十善道中」⁹⁰⁶，此中深意，不在於果報的受用，而在於以清淨戒行如實映現法性本淨：七寶莊嚴的轉輪聖王之身，不過是戒德流露的外相，其真實功能在於「以善方便令眾生安住十善道」。戒律至此已成為「法界度生」的媒介，猶如蓮花不僅出淤泥而不染，更以芬芳淨化四方。

從宇宙結構的角度，離垢地的修行直接對治欲界、色界、無色界的三界染汙。透過持戒，菩薩不僅超越欲界的貪愛系縛，更在色界禪定與無色界空觀中保持覺照，避免落入二乘偏空滯寂的困頓。此處蘊含大乘中道的深邃智慧，即戒律非壓抑欲望的鎮尺，而是以戒為體，以定為用，以慧為導的修行綱領。

完成此地修行的行者，從「能動千世界，能往千剎土，能照千世界，成就千有情，能住壽千劫」⁹⁰⁷中展示了神力自在增長；從「於一切行轉復厭離，趣如來智慧」⁹⁰⁸，「現觀如來無量智故，能成菩薩諸地清淨到彼岸淨廣大正行」⁹⁰⁹之中，顯現智慧大開之相；從「我當一切諸有情中，為首、為勝、為殊勝、為妙、為微妙、為上、為無上」⁹¹⁰中，展示了願力廣大，此三點展示了三重果位的躍升，而從果地視域思惟持戒的終極意義，是體現在於透過事相修持，圓滿不離生死而證涅槃的中道智慧，此等境界，猶如日月運行於太虛，不離世間而恒常清淨，正是華嚴「一真法界」在戒行

⁹⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 186c12-15。

⁹⁰⁷ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 544b17-18。

⁹⁰⁸ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 154a2-3。

⁹⁰⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 543a22-23。

⁹¹⁰ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 544b11-13。

中的生動示現。更為現代社會帶動了三重轉化啟示。

維度	理論	啟示
環保倫理	不殺不盜等淨戒	生態環保行動
職業倫理	正命等觀念	商業道德的規範
心理療愈	受持淨戒	轉化貪嗔等負面情緒

由此可見，離垢地修行體系展現了佛教戒律觀的深邃智慧。不僅是對行為規範的作用，更是心靈淨化的矯正實踐。通過十善業道的修持，菩薩在斷除煩惱的同時，如《華嚴經》所言「菩薩住此離垢地，多作轉輪聖王，得法自在，七寶具足，有自在力，能除有情犯戒之垢」⁹¹¹，是為建立起與眾生、環境的和諧關係，為最終證得佛果奠定堅實基礎，而這種修行智慧在當代仍具重要價值，亦如鮮葉採摘時制定的規定，給鳳凰茶鮮葉的選擇製定了淘汰制門檻，看似制約，實則是在一輪輪淘汰中，不斷提升鮮葉的品質，亦或是因地制宜的採摘，讓好的鮮葉得以在最佳的狀態下進入待製階段，保障著茶葉的品質，促進了鳳凰茶文化得以延續、流通於世。

三、「礬石」的寓意

（一）礬石之意

1. 語境探意

在《華嚴經》及《十地經》的菩薩修行階位論述中，有一個關於金喻的離垢地之喻。其中在《華嚴》中是這麼記述的。

譬如真金置礬石中，如法鍊已，離一切垢，轉復明淨。菩薩住此離垢地中亦復如是，於無量百千億那由他劫，遠離慳嫉破戒垢故，佈施、持戒清淨滿足。⁹¹²

此喻中，「礬石」作為核心隱喻，被用以揭示「離垢地」的修行本質，還被賦予雙重功能。其一為「冶煉工具」，象徵對治煩惱的修行方法；其二為「淨化媒介」，隱喻戒律對心性的澄澈作用。與此相應，《十地經·論》中進一步補充：

譬如成鍊真金，置礬石中煮已，離一切垢轉復明淨。⁹¹³

⁹¹¹ 《華嚴經》，CBETA, T10, no.279, p.25b9。

⁹¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 186c6-9。

⁹¹³ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 152c8-10。

此處「礬石」的意象被強化為「時間性」與「過程性」的象徵——需經「無量劫」的持續修煉，方能實現垢穢的徹底淨化。此外再從對此喻的註釋中揭示了更深層的義理。

今於此地，復置礬石中煮，除自體明垢故，自性真淨故，說性戒清淨義。⁹¹⁴

是將礬石的物理冶煉過程升華為「自性清淨」的哲學範疇，指出離垢地的修行不僅是外在行為的規範，更是對心性本淨的覺悟。

2. 內涵尋蹤

當戒律作為「礬石」的實踐視角時，「離垢地」的核心特徵在於「戒淨」，即通過持戒遠離破戒之垢。如《華嚴經》中所說「菩薩爾時於四攝法中愛語偏多，十到彼岸中戒到彼岸而為增上，餘到彼岸隨力隨分非不修行」⁹¹⁵，此時「戒波羅蜜」的「增上」地位，恰如礬石在冶煉中的核心作用——戒律不僅是行為規範，更是淨化心性的催化劑。對此《十住毘婆沙論》中則用「六十五分屍羅波羅蜜」⁹¹⁶詳述戒律的細微差別，強調戒行需「如真金」般純淨無染。

又若當心性淨化與「礬石」喻形成哲學聯動時，如《十地經論》提供了「真金雖以火鍊，除其羶垢，微障未遣，以礬石煮，方得清淨」⁹¹⁷的喻案，此處「火鍊」與「礬石煮」的差異，暗示離垢地的修行需超越粗重煩惱（如貪瞋），進而對治微細無明（如戒取見）。正如《華嚴經疏》所提及的「前就初地說檀度滿，令更轉淨，以離二垢說名離垢故。故喻初地金但火鍊，以除外垢；今此置礬石中，兼內淨體明，雲一切淨」⁹¹⁸，此段明確區分初地與二地的修行差異：初地以佈施淨化粗垢，二地則通過持戒淨化微細心垢，體現「性戒清淨」的深層意義。

3. 喻地同升

在時間維度的累積效應上，礬石冶煉需「無量劫」的持久過程，此與菩薩修行的漸進性高度契合。如《華嚴經》所展示的「一切法中離垢地，等眾生數持淨戒，已於多劫廣修行，供養無邊諸佛海」⁹¹⁹，此處「多劫廣修行」的表述，揭示礬石喻的時間性特徵，也就是說淨化非一蹴而就，需

⁹¹⁴ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 153a17-19。

⁹¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187a19-20。

⁹¹⁶ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 109a25-111b25。

⁹¹⁷ 《十地經·論》，CBETA, X45, no. 753, p. 111c18-19。

⁹¹⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 778c13-16。

⁹¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 25b9-10。

經長期積累。對此《十地經論》中用「億劫修治善更明」⁹²⁰的偈頌強化此觀點。

在空間維度的擴展關係上，礬石喻的空間隱喻體現為「內外雙淨」的修行格局，如「真金雖以火煉，除其羶垢，微障未遣，以礬石煮，方得清淨」⁹²¹，將外在持戒淨化行為，內在觀照淨化心性，類比於「火煉」與「礬石煮」，暗示了修行需同時對治外顯行為與內在心識：前者對應「離垢地」的戒淨，後者對應「明淨」的智慧覺悟。

在修行階位的躍升邏輯中，礬石喻構成菩薩十地修行中的關鍵轉捩點。《經疏》的「前地雖證真有戒，未能無誤；又以十度明義，前施此戒，故次明之」⁹²²中，指明了礬石喻標誌著修行從「佈施」到「持戒」的重心轉移：初地以財施淨化外境，二地以戒行淨化內心，形成「外淨內明」的昇進路徑。

因此當礬石喻作為佛教修行的隱喻系統，具有深刻的現實啟示意義體現在兩個方面。其一，強調淨化需兼具「方法論」（礬石）與「目的論」（明淨）的統一；其二，揭示修行是「時間性」與「空間性」並重的歷程。然而，此喻的局限性在於可能導致對「戒淨」的機械化理解——若將持戒簡化為形式規範，則失落其「自性清淨」的本質。正如《經論》發出的「若從他聞聲而解了故，隨聲聞行故，成聲聞乘」⁹²³之警示，提醒了修行者應注意此礬石喻的終極指向，並非外在行為的標準化，而是對「無上菩提」的覺悟。在此意義上，礬石喻不僅是離垢地的象徵，更是整個菩薩道「悲智雙運」的隱喻縮影。

（二）離垢工序——佛教「離垢地」的修行內涵與工序

在《華嚴經》的〈十地品〉中，將「離垢地」作為菩薩修行的第二階位，其核心宗旨在於遠離惡行，並清淨身心。根據《十地經》及澄觀祖師的《華嚴經·疏》，此階位的修行需完成三重淨化。

淨化階段	淨化內容	設定	目標
遠離五怖畏	不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏	斷除對物質與名譽的執著	心靈的初步解脫
遠離十惡業	殺生、偷盜、邪淫等身口意三業的污染行為	持戒	行為的淨化
勤修十善業	佈施、持戒、忍辱等善行	積累福德	奠定道德

⁹²⁰ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 153a17-19。

⁹²¹ 《十地經論·義記》，CBETA, X45, no. 753, p. 111c18-19。

⁹²² 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 770c25-771a17。

⁹²³ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 152c8-14。

			基礎

由此可見，當《華嚴》將「離垢地」的修行比作「以礬石置金礦」時，展示了戒律作為心性冶煉的基點，表中垂示此階位的修行需以淨戒為礬石，將煩惱雜質從心性中提煉淨化，猶如冶煉金礦需去除硫、鉛等雜質方能成金，得出了礬石者，戒也；金礦者，心也；礬石去礦，戒去惡焉的喻指關係，是對經論的總結。明確了此喻的核心在於將「戒律」具象化為「礬石」。強調其三重功能。其一是篩選功能。礬石能夠吸附金礦雜質，喻戒律篩除惡業；其二是觸媒功能。礬石不參與反應，卻改變金屬性質，喻戒律為心性轉化的必要條件；其三是純淨標準。礬石的殘留量決定金屬成色，以此喻示持戒精進程度對菩提覺悟的決定性影響。

而將《佛說十地經》中以「真金置礬石中」與菩薩在離垢地「遠離慳悋犯戒垢」相較，通過佈施、持戒使清淨成滿之中，蘊含了三層核心邏輯。

其一是物理淨化與精神超越的對應。當礬石作為煉金媒介，既去除金屬外垢，如《經疏》所言「兼內淨體明」⁹²⁴，亦象徵戒律對治「慳嫉破戒」等煩惱。其二是次第修行的漸進性。初地菩薩僅以「火鍊」除粗垢，至二地則需「礬石煮之」⁹²⁵以去微細過患，體現修行的層層深入；其三是戒律的「法藥」功能。其所強調地「以戒為礬石」⁹²⁶，通過戒波羅蜜對治欲界粗障，使智悲自在。

可見此喻非單純物質轉化，而是以煉金術的「外顯操作」隱喻「內證修行」，強調戒定慧三學對心性的磨瑩。這一過程不僅是道德修養，更是對心靈本質的覺醒。在與其他文明的「礬石」實踐互比中，華嚴離垢地「置礬石喻」更具有鮮明特質。體現在方法論的差異上時，西方煉金術的礬石是技術性工具，印度煉金術的汞淨化依附瑜伽體系，而華嚴宗將礬石直接綁定「戒律」，賦予其道德形而上意義；其次體現在喻體重心中，不同於其他文明側重「物質轉化」，華嚴宗藉托「礬石」來喻示「心性淨化的主動性」，戒律非被動過濾，而是菩薩道修行的能動基點。

（三）喻義深思——將“離垢地”的“置礬石”，與西方煉金、中國煉丹和印度煉金之術中在實踐上的類似工序進行對比和分析；結合中國煉丹術，印度和西方的煉金術與“置礬石”相似的工序中所蘊含的“喻”意，以及參考佛教中相關的“礬石”喻，比對分析華嚴宗下離垢地中“置礬石喻”的深意

⁹²⁴ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 778c13-16。

⁹²⁵ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b17。

⁹²⁶ 《新華嚴經論》，T36, no. 1739, p. 793c6-10。

人類文明對「淨化」與「轉化」的追求，往往以物質煉冶為喻，投射出對精神超越的渴望。佛教《華嚴經》中「置礬石喻」，以真金經礬石煉冶而「離一切垢，轉復明淨」，象徵菩薩於離垢地通過持戒修行去除煩惱。此喻與西方煉金術、中國煉丹術、印度煉金術在目標、方法及象徵層面既有共通性，亦存在文化特質的深刻差異。本文以佛教文獻為基礎，結合三方傳統，探討其異同及思想內核。

西方煉金術的實踐可分為黑化（Nigredo）、白化（Albedo）、黃化（Citrititas）三階段，如前文已探討的，將之與佛教離垢地的淨化理念進行比對：

階段	煉金階段	物質/方法	象徵意義	佛教對應
黑化	煅燒、腐蝕 分解金屬	硫、鉛除雜	去除物質粗糙性	離垢地斷除五怖畏 （心靈解構）
白化	汞與硝石提 純	硫汞理論分解 靈魂與精神	身心明淨	持戒去除惡業
黃化	硫磺/雄黃催 化靈性升華	硫磺、雄黃等 催化劑	靈性提升與 積極建構	離垢地修證十善業

其中「白化」階段與佛教「離垢地」的淨化理念高度契合，傳達出物質嬗變與靈性救贖的聯動。從中還能看出西方煉金術的核心目標所具有的雙重性。其一為將鉛等賤金屬轉化為黃金，其二為煉金術士自身的靈性提升。其象徵體系與佛教「置礬石喻」存在微妙呼應。首先是體現在「哲人石」與「自性清淨」，「哲人石」作為西方煉金體系的終極產物，與基督教神秘主義結合，被視為物質與精神的完美結晶，與佛教中通過戒律復歸的「自性真淨」⁹²⁷神似；其次在「死亡與重生」的儀式上，煉金術的「溶解——凝固」過程，象徵舊我的毀滅與新生的開始，與菩薩離垢地中「遠離慳嫉破戒垢故，佈施、持戒清淨滿足」⁹²⁸所傳達的「佈施、持戒等善法→離垢清淨」在斷惑祛染的邏輯上存在一致性。

但是二者仍存在著顯著差異。因為相較西方煉金術，如赫爾墨斯主義，更側重神秘主義實踐，佛教所強調的「四攝法中愛語偏多，十到彼岸中戒到彼岸而為增上」⁹²⁹中，展現了更傾向用戒律等具體的修行手段，來作為倫理實踐的導向。

而當與中國煉丹術比較，隨分外丹與內丹兩大脈絡，展現亦不同。比類前文所述，以表示之。

範疇	外丹	內丹	離垢地

⁹²⁷ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 153a17-19。

⁹²⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 186c5。

⁹²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 287, p. 544b1-2。

操作	抽鉛添汞	三五和諧	抽鉛添汞	築基煉己	持戒
核心目標	去除金屬雜質，提煉純陽之汞	模擬天地五行秩序，實現「金性不敗朽」	以水火既濟轉化精氣神	淨化意念，斷除煩惱障礙	持戒清淨，遠離十惡業，成就菩提心
具體工序	1. 通過火法冶煉去除鉛中的硫、砷等雜質 2. 保留純汞作為丹基	1. 五金（金、銀、銅、鐵、錫）配五嶽、五星 2. 模擬五行生克，達到「金性不敗朽」	1. 坎離交媾喻水火既濟 2. 精氣神三寶轉化	1. 守一存神，淨化意念 2. 斷除妄念，穩固心性	1. 持戒清淨（十善業道） 2. 斷貪瞋癡，顯現菩提心
淨化機理	物質轉化：硫化物反應去雜存精	宇宙秩序：五行和諧對應道德秩序	內在轉化：水火既濟實現精氣神升華	心性提純：斷除妄念，回歸本真	戒體淨化：以持戒去除煩惱垢，顯現真如本性
時間觀與階段	九轉還丹需「三五和諧」的宇宙時序	五行運行需合天地時序，喻修行階梯性	抽鉛添汞需文武火候，喻修行次第	築基需「百日築基」，分階段修煉	億劫修治，分十地階位，離垢地為第二地
終極境界	金液還丹：永生不朽的物質超越	五行圓滿：與道合一的宇宙境界	還虛合道：超越生死輪迴	神形俱妙：肉身成聖的超越性	性戒清淨：心性明淨，證入菩薩十地
共同主題	1. 淨化需外力介入（礬石/戒法） 2. 物質/心性轉化需階梯性 3. 最終指向永恆超越	1. 淨化需外力介入（礬石/戒法） 2. 物質/心性轉化需階梯性 3. 最終指向永恆超越	1. 淨化需外力介入（礬石/戒法） 2. 物質/心性轉化需階梯性 3. 終指永恆超越	1. 淨化需外力介入（礬石/戒法） 2. 物質/心性轉化需階梯性 3. 終指永恆超越	1. 淨化需戒法等外力介入 2. 物質/心性轉化需階梯性 3. 最終指向永恆超越

從上可見在淨化上，外丹以礬石催化去除金屬雜質，離垢地以戒法去除煩惱垢。二者皆通過「外力介入」實現本質淨化，展現了跨文化的共識；在時間觀上，外丹「九轉還丹」需「三五和諧」的宇宙時序，華嚴「億劫修治」分十地階位，均體現「量變到質變」的階梯性，二者在時間性表達修行的艱難與超越性上產生了疊合；在終極境界中，外丹「金液還丹」追求的永生不朽，與離垢地的「性戒清淨」所指向的菩提心證相較，前者以金液喻永生，後者以心性明淨喻菩提，都閃現了「光明」的終極象徵，是為意象互通；在道德秩序上，外丹「三五和諧」模擬宇宙的五行運行，離垢地的「十善業道」構建法界的道德秩序。二者均將大千中的規律（五行/十善）轉化為修行技術，是對「天人合一」這一實踐哲學的顯隱映射。

當外丹的爐火與內丹的心性共同並列在「置礬石喻」前，進行關聯時，分而論之中，外丹術以物性為追求，以丹鼎煉製「金丹」，追求肉體長生。如《周易參同契》以鉛汞反應喻陰陽調和，雖與佛教「真金鍊治」皆重火候與媒介，但外丹術的終極目標為「肉身成仙」，與佛教「離垢成佛」的解脫觀迥異。而內丹術的心性轉化，將內丹以人體為鼎爐，煉精化氣、煉氣化神，強調「性命雙修」，其中的意象與佛教「置礬石」的內修邏輯更為貼近。如《華嚴綱要》所指出「前初地菩薩戒未淨……今此置礬石中，兼內淨體明」⁹³⁰，皆以身心為淨化場域。然內丹術以道家精氣神理論為基礎，佛教則以緣起性空為內核，方法論上仍分屬不同體系。這種喻體創新不僅是中印文明互鑒的智慧結晶，展現了人類對超越性存在的共同精神訴求，還傳達了佛教中國化，中國佛教在人間等發展態勢。

而與印度煉金術的「汞淨化」比對，雖分屬物質與精神這兩個不同的領域，卻共用著「淨化」的表層語義，卻在技術路徑與哲學歸趣上形成深刻的跨文明對話。參考第二章中的論述，以圖示之。

範疇	印度煉金術		華嚴離垢地
操作	汞淨化	靈性升華	持戒
核心目標	通過汞的提純實現金屬蛻變，追求永恆物質（金丹）	通過瑜伽與儀式實現身心淨化，達到靈性解脫（昆達裡尼覺醒）	戒行清淨，斷除十惡業，證入菩薩「性戒」境界
工序	1. 煅燒與浸泡 ：水銀與硫磺、礬石混合加熱去雜質 2. 植物萃取 ：大蒜、薑黃	1. 昆達裡尼瑜伽：啟動脊柱能量，打通脈輪 2. 曼陀羅儀式：以幾何圖案象徵宇宙秩序	1. 持戒清淨 ：修十善業道，遠離貪瞋癡 2. 斷除垢穢 ：淨化身口意三業

⁹³⁰ 《華嚴·綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 760c3-5。

	中和毒性		
淨化 機理	物質轉化：通過化學反應（硫汞合金化）去除雜質，保留汞的靈性本質	身心淨化：通過能量覺醒與符號儀式，超越肉身束縛	戒體淨化：以「礬石喻戒法」去除煩惱垢，顯現菩提心
升華 實踐	「汞為靈魂，硫為肉體」，強調物質轉化與靈魂解脫的合一	昆達裡尼升華：通過脈輪覺醒實現「神我」與「原質」的分離	「色空不二」：以戒法淨化身業，證入「理事無礙」法界
時間 階位	汞淨化需經「三火試驗」驗證純度，象徵修行階梯性	昆達裡尼覺醒需經脈輪逐層開啟，喻「漸修」次第	「億劫修治」分十地階位，離垢地為第二地，強調階位互攝的圓融性
終極 境界	「汞性不朽」：通過物質提純實現永恆存在	「靈性解脫」：超越生死輪迴，證入「梵我合一」	「性戒清淨」：心性明淨，成就「無礙法界」
跨文 明共 性	1. 淨化需外力（礬石/戒法） 2. 階梯性修煉 3. 物質與靈性互滲	1. 能量轉化（昆達裡尼/氣脈） 2. 符號象徵（曼陀羅/法界） 3. 超越性追求	1. 戒法為基 2. 理事圓融 3. 普世度生

從上可見在淨化的技術與哲思上，印度煉金以「汞硫理論」實現物質蛻變，華嚴以「礬石喻戒法」淨化心性，二者均通過「異質介入」打破現實桎梏，體現「淨化需外力」的普世智慧中的互相滲透；而在靈性升華的實踐中，昆達裡尼瑜伽通過脈輪覺醒實現「神我解脫」，華嚴圍繞「戒、定、慧」三學來淨化意業，二者均強調「身心統一」的修行邏輯，但華嚴更突出「戒體」作為淨化媒介的本體論意義，並將物質技術升華為心性哲學；在終極境象的符號象徵中，印度煉金術以「汞不朽」象徵靈魂永恆，華嚴以「法界緣起」表達心性圓滿，二者均顯露出「光明/純淨」為終極意象，但華嚴更強調「一即一切」的圓融性；在文化符號的隱喻上，印度曼陀羅儀式與華嚴「法界」觀念均以幾何圖案象徵宇宙秩序，但華嚴通過「十玄門」將符號升華為「事事無礙」的哲學體系，體現更高層次的抽象思維。此外還與阿育吠陀醫學、密教修行緊密交織，在物質與健康上顯示出雙重關注。即通過汞、硫等礦物煉製「靈藥」(Rasa)，既追求金屬轉化，亦重視延壽祛病。此與佛教「以法身大慈、大悲、大願、四攝、四無量、十波

羅蜜、三十七道品之法藥互相磨瑩，使令智悲自在」⁹³¹的隱喻相似，但印度煉金別於佛教修行的自度、度他，更側重現世利益；此外密教儀軌的介入，使得如 *Rasarnava* 等部分印度煉金術文獻將煉金過程與女神崇拜、咒語結合，賦予其宗教神聖性，而佛教「置礬石喻」則完全依託戒律與波羅蜜，無神秘儀式色彩，需關注的是印度文化中「金」象徵不朽與神性，如《奧義書》以金喻梵，與佛教「真金」⁹³²喻菩薩清淨法身或有思想淵源，但缺乏直接文獻佐證，指待將來做進一步研究考證。

因此從「礬石」到「菩提」的喻義擴張，體現在方法論意義，是礬石的「吸附性」對應戒律對惡業的篩選功能，但其「觸媒屬性」更暗示持戒本身即是覺悟的開端；引發了跨文明的啟示，即與中國丹道文化、印度「汞淨化」的瑜伽實踐、西方「硫汞理論」的物質主義相比，華嚴宗的「礬石喻」以「戒律」為樞紐，構建了「道德修養——心性轉化——菩薩道實踐」的整體性敘事；從而推動了哲學上的突破，通過「礬石」的技術性喻體，華嚴宗將世俗倫理（戒律）轉化為形而上覺悟的媒介，實現了「宗教實踐」與「心性哲學」的深度互動。在華嚴宗中的深意，不僅在於其技術性對應，更在於其揭示了「戒律」作為心性冶煉的隱喻模式。

故而佛教離垢地中的「置礬石喻」與東、西方煉金術的工序對照，從四方均以火法冶煉、汞硫處理為核心技術，體現對物質本質探索的技術層面，「白化」與「離垢」均指向對雜質的超越，折射出人類對純淨與完美顯示出永恆嚮往的象徵層面，佛教的「心性淨化」、西方煉金的「物質嬗變」、中國煉丹的「坎離交媾」和「天人合一」、印度煉金術的「靈性升華」，共同構成人類精神解脫路徑的哲學層面，揭示了人類文明對「淨化」與「轉化」的共同追求。展現了煉金術是古代的深度心理學，而佛教「離垢地」的修行則是心靈的化學實驗。從「冶煉」到「覺悟」的文明共相，在工序象徵上的跨域對話，不僅揭示了人類認知的普遍性，更為現代人提供了整合物質與精神的啟示。

四、隱喻的疊合

從前文廣述中，已知在人類文明對「淨化」的亙古追求，始終是貫穿技術實踐與心靈修證的母題，從兩河流域的礦石冶煉到古中國的丹砂燒煉，從古埃及祭司以「淨化之鹽」滌除祭品雜質，構築人神對話的聖潔介質；古希臘「四元素說」的物質純化到古印度「五大元素」的轉化觀，再到中國的坎離交媾，蒸氣升騰間理論的成型，訴說著從未停下對「返璞歸真」的探索。而在離垢地中的「置礬石」為喻，在礬石洗盡鉛華的物性原理

⁹³¹ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 793c8-10。

⁹³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187a19-20。

中，喻指行者藉助「戒德之力」淨化身心雜染，令阿賴耶識中的本性光明復顯，是華嚴宗海印三昧印照下的精微開顯；而在潮州鳳凰山的雲霧深處，在鳳凰鮮葉上演繹「採青」之道，是非遺文化的承襲。在以指尖掐下二葉一芯的精準抉擇中，傳遞著對天地精華的初階提純，日影西斜的精准刻度，記下了光合的高光，正是採擷之良緣，竹簍透氣的保鮮要訣，留下了下個環節的伏筆。本文將嘗試通過解析「採青」工藝的物質篩選機制與離垢地「置礬石」的心識淨化理路，揭示二者在技術程式與哲學隱喻層面的深度共鳴。

（一）表像同構

鳳凰茶的「採青」工藝，是一場物質與時序共構的淨化儀式。從茶樹新梢的臨界篩選到酶促轉化的微妙平衡，其物理邏輯隱然呼應華嚴「離垢地」修行的雙重軌跡。當以華嚴哲學的空間辯證為經緯，剖析採青工序中垂直分層的空間建構、能量流動的時空轉化、質量控制的邊界消融，揭示茶葉從草木之身升華為香韻載體的奧義，實為一場貫穿色界與法界的淨化辯證。

1. 採淨邏輯——單叢茶「採青」工藝的物理淨化邏輯

單叢茶的「採青」工藝以嚴格篩選為核心，其標準暗含對「不純基質」的排斥。其中明確提到「不宜採摘過嫩的鮮葉原料，以避免茶湯苦澀」⁹³³原則，並強調鮮葉需在「晴天下午1時至4時」⁹³⁴採摘，此時葉片含水量適中，酶活性與萜烯類物質合成效率最佳。這一過程被類比為煉金術中排除「不純基質」的淨化觀，如「置礬石中，兼內淨體明，雲一切淨」⁹³⁵，體現了其本質是通過自然條件之天時與人工干預之篩選的結合模式，以剔除不符合標準的葉片，確保原料的純淨度，展示了鮮葉與外在環境之間，存在既被積極催化，但又受制於其，與行者住華嚴離垢地中修行，以持戒、佈施等行持為實修，從而「遠離慳嫉破戒垢」⁹³⁶等障礙，正念現前，但若過分執著戒相表面，又會陷入偏執之困頓，所顯示出的依存關係，形成了同類性的相互映襯。並且行者在遠離一切不善業道，達到清淨的境界這一過程中，藉助戒律的錘煉，是這一階段的核心內容，通過嚴格的戒律約束，菩薩能夠去除內心的雜念和煩惱，達到一種純淨的狀態。這種狀態類似於單叢茶在採青過程中通過自然萎凋和發酵去除雜質的過程，都是通過一種外在的約束和內在的轉化，達到淨化的目的。

⁹³³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁101。

⁹³⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁101。

⁹³⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 778c15-16。

⁹³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 186c5。

此外鮮葉中「有 60%-70%的新梢」⁹³⁷的「對夾葉」⁹³⁸形態，是茶冠頂部芸芸鮮葉中的最佳狀態，隱射了《華嚴》中以「入於五欲深流洄復，喜愛淤泥之所沒溺，……我應於彼生大慈悲，以善根力而拔濟之，得安隱處」⁹³⁹的情境，既將行者離苦解脫與鮮葉從芸芸中脫出比類，又將個體的法身顯現，暗示茶芽初展時的臨界狀態，即此時細胞液泡中茶多酚、氨基酸等成分的積累處於真妄和合的轉化節點。這種物理篩選不僅為後續發酵提供優質原料，更象徵一種去蕪存菁的煉金術式操作，與西方煉金體系中「分離天地」⁹⁴⁰法則形成呼應。單叢茶在采青過程中需要對環境條件的精細調控，也與行者除了接受戒律的錘煉，智慧的提升也是「離垢地」的重要修行內容。菩薩通過智慧的觀照，深入理解佛法的真諦，從而更好地持戒和佈施。這種智慧的提升，精確地把握修行的方向和方法，與采青過程中對自然規律和生命本質的深刻洞察形成了映襯觀照。

此外從「茶樹立地區域環境不同，株系品種熟期不一，開採時間前後不同……科學合理佈局多品種種植」⁹⁴¹中，這揭示了鳳凰單叢茶園存在「垂直分層+水準分區」的複合空間結構，又從「輕採輕放」⁹⁴²規制以及「分類隔開」⁹⁴³等工藝要求，與離垢地修行比類，其中映射出華嚴空間哲學。

維度	采青工藝	離垢地修行	華嚴空間
空間 建構	多品種混植→ 垂直分層種植	戒定慧三學→心性 多層淨化	主伴圓明→空間互攝關係
能量 流動	光合產物→茶 香物質	貪嗔癡→智慧資糧	十世異成→時間空間化
質量 控制	品種隔離→分 類存儲	四攝法→眾生平等	一多相容→邊界消融

這其中，在垂直維度中，不同海拔的茶園品種適應性展現空間伸縮性，構成了「廣狹自在」之相，又在水準維度，多品種混植，形成「一樅一味」的特色，呈現出「一多相容」之相，又從時間維度上，四季輪採，所得雖是鮮葉，但製成鮮葉則別別不同，乃至從「低山茶區開採會提前」⁹⁴⁴顯示海拔不同，採青時間亦別中，彰顯了「十世隔法異成」之相。

⁹³⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁99。

⁹³⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁99。

⁹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 549c21-25。

⁹⁴⁰ Stanton J. Linden, *The Alchemy Reader: From Hermes Trismegistus to Isaac Newton*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 27.

⁹⁴¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁99。

⁹⁴² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁102。

⁹⁴³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁102。

⁹⁴⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁99。

2. 采置同理——去蕪存菁的終極追求

單叢茶「采青」與離垢地「置礬石」的表像同構性，通過階段性篩選與轉化，實現從混沌到純淨的躍升。離垢地的「置礬石」與單叢茶的「采青」均遵循這一軌跡，區別僅在於自性或物質的操作物件差別，與涅槃或鳳凰茶葉這樣的終極目標之別，可歸納如下

維度	單叢茶	離垢地	煉金術
環節	「采青」	「置礬石」	「汞淨化」
篩選標準	擇時採摘，採 1 梢 2~5 葉晴	十善業道（殺、盜、淫等）	十八種汞分離法等
操作核心	輕採輕放等採摘技巧；三不採原則	戒律持守與智慧觀照並重	物理提純與象徵轉化並行
轉化機制	挑出最佳狀態鮮葉的同時，發生了酶促反應	煩惱斷除與慈悲增長	不斷地物理淨化，排出雜質
階段目標	最佳「臨界態」的待製鮮葉	自性清淨與利益眾生的菩提心	純淨汞

上中提及的酶促反應，是采青過程中，茶青被採摘後，其內部的酶活性逐漸增強，茶葉開始自然萎凋，茶青在這一階段處於一種「臨界狀態」，既保留了茶葉的鮮嫩，又開始展現出獨特的香氣和風味，因此，這種狀態類似於一種特殊的「淨化」的過程，通過自然的萎凋和發酵，去除茶葉的多餘水分和雜質，使其更加純淨。另外還體現在細節中，如將鮮輕放入開放式的透氣、乾爽竹籃中，其通透性與戒律是由開、遮、持、犯四相圓融組成之間，形成了象徵性聯動；「忌用指甲掐斷，以指腹輕捋取芽」⁹⁴⁵，暗合佛教「不殺生」當下的「柔軟心」；又茶青在萎凋架上的層疊陳放，與華嚴宗「一即一切」的宇宙觀形成空間互動，即每片茶葉的獨立萎凋，恰如眾生心性的「各各圓成」，又鳳凰茶人以手化剪，迅疾精準輕巧採摘，暗合「礬石去礦」的「抉擇智慧」，均需以「精確切入」破除雜質之煩惱；同時對鮮葉的抉擇，實為對茶性本真的守護，與戒律的道德抉擇所維護的「心性本淨」相契合。這種「工具即法器」的象徵轉化，揭示了採青工序的物質操作，實為「即染淨修」的方便法門。

此外，上表中顯露的同構性不僅體現於技術步驟的相似性，更深層地反映了人類對「純淨」這一終極價值的跨文化追求。單叢茶通過物理篩選與生化反應實現品質升華，離垢地借由戒律與智慧達成心靈淨化，煉金術則以物質提純隱喻精神超越，三者共同構成「去蕪存菁」的宇宙性隱喻。單叢茶的「采青」工藝與華嚴中以「置礬石」喻指「離垢地」的修行，雖分屬物質與精神領域，卻在「淨化」邏輯上形成深刻同構。這種同構性既

⁹⁴⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

源於人類對秩序與完美的本能追求，也映射出東方文化中「天人合一」的思維特質。從茶青的臨界狀態到菩薩的戒律錘煉，從煉金術的哲人石到佛性的本覺礦藏，這種思維特質強調人與自然的和諧統一，通過順應自然規律，達到一種內外一致的純淨狀態，回應著始終是貫穿物質與精神的「淨化」命題。而單叢茶的一葉一芽，或許正是塵世中最為澄澈的修行注腳。

（二）原質喻比——另外基於上面對單叢茶的“採青”工序與二地“置礬石”操作這二者在表像上同構性的研討結論，再將中國煉丹術、印度煉金術和西方煉金術的類似工序內含“喻”意的分析，以及華嚴宗下離垢地“置礬石喻”中的深意，三者結合起來並轉化用於分析單叢茶“採青”與離垢地“置礬石”這二者在內在“喻”的層面所具有的同構性。

鳳凰單叢的採青時序與離垢地的修行次第，在時空經緯中編織出共通的淨化哲學。從晴日午後的精準採擷，凝鍊茶青生化轉化的臨界節點；與者依戒律次第行持，層層剝離心垢，顯現佛性真金。從茶農剔除粗葉的指尖，到菩薩觀照妄念的覺知，兩者皆以祛雜為舟楫，橫渡混沌抵達本質的純粹彼岸。時序的刻度在此升華為修行劫數，物質篩選與心性錘鍊交響成跨域同構的辯證。

1. 節律次第——時序性與階段性：自然節律與修行次第的同構

鳳凰單叢茶的採青工序與華嚴離垢地的「置礬石」操作，均以嚴格的時序性與階段性為實踐核心。單叢茶採青要求「鮮葉採摘選擇晴天上午 10 時後至下午 4 時前，中午烈日暴曬不採，以下午 1 時至 4 時為最佳採茶時間」⁹⁴⁶，這一規定基於鮮葉含水量與如兒茶素、香葉醇等生化物質的動態平衡，既需順應茶樹生長節律，如特早芽種的白葉單叢與遲芽種的八仙單叢錯峰採摘⁹⁴⁷，以緩解「洪峰期」，亦需在物理時間中精準控制葉片的成熟度，如若過嫩則會由於「含水量與兒茶素含量均高，成茶滋味帶苦澀感」⁹⁴⁸；過老則「莖葉纖維質化，不利發酵轉化」⁹⁴⁹。這種對原料的追求，體現了對細節的關注和對品質的嚴格把控，與持戒嚴謹暗合，還反饋出對時序的依賴，本質上是通過自然規律與人工干預的協同，將鮮葉的「潛力」轉化為茶湯的「品質」。

相對華嚴中，以「置礬石」喻示離垢地修行。初地菩薩僅以「火煉」去除粗垢，至二地則需「置礬石中，如法鍊已，離一切垢，轉復明淨」⁹⁵⁰，

⁹⁴⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

⁹⁴⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

⁹⁴⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

⁹⁴⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 99。

⁹⁵⁰ 《佛說十地經》，CBETA，T10，no. 287，p. 544a26-b2。

展現了以持戒為修行，去除內心的煩惱垢染，達到無垢清淨，這與採青工序中的要求，存在一致性，都是對品控與細節的注重。而需經歷「無量百千俱胝那由他劫」⁹⁵¹的層級階段，方能實現心性淨化。此過程與採青過程中的時間要求，以及「採摘難度很大」⁹⁵²形成隱喻聯動。前者以自然時間為載體完成鮮葉的物理採集，後者以劫數為單位實現心性的終極淨化。

2. 祛雜同源——淨化與本質顯化：篩選雜質與持戒去染的同源邏輯

單叢茶的採青與離垢地的「置礬石」均以「篩選—淨化」為內在邏輯。單叢茶要求鮮葉為「適度成熟的對夾葉」⁹⁵³，通過剔除過嫩或過老葉片，保留生化比例，如苯乙醇、橙花醇等芳香物質等⁹⁵⁴的最優狀態，使茶味本真得以顯化。此工序的本質是通過物理選擇去除「雜質」，也就是含有過多苦澀成分或纖維粗老部分的老葉，又有茶農需「輕採輕放，鬆堆、分類隔開，及時曬青……鮮葉採摘後要視茶樹品種，分別置入不同茶筐，不可混裝」⁹⁵⁵，每一細節不僅體現了對自然的敬畏，還均指向對「不純粹」的排除。

同樣的則體現在離垢地的「置礬石」喻中，其以冶金為喻，將戒律視為淨化心性的核心工具，從「真金置礬石中……遠離慳貪破戒垢故，佈施、淨戒清淨成滿」⁹⁵⁶，此處「礬石」象徵十善業道，通過持戒去除貪瞋癡等煩惱，使菩薩的清淨佛性如煉金般無染。此過程與採青的篩選邏輯同源。前者剔除粗老葉片以保證茶味，後者斷除煩惱以顯佛性；前者依賴茶農對自然材料的精細調控，後者仰仗修行者對戒律的嚴格遵守，如「遠離殺生棄捨刀杖，不懷瞋恨，有慚有愧仁恕具足」⁹⁵⁷，是為要求行者以日常生活的起心動念為修持對境，嚴格觀照每一個當下的念頭與煩惱。此外王維毅老師還曾特別指出「發現鳳凰茶葉底帶蟲眼，切莫將其當作壞事，恰恰相反，能被茶蟲洗禮的，正說明這類茶葉……是原生態、高環保的訊息，同時也是有機茶的一個附注性標誌」⁹⁵⁸，此一反常理的認識中，深刻揭示了自然存在的不完美性，映射到離垢地的修行中，持戒是以清淨無垢為目標，但在這個過程中，雖心性不穩，外境影響等因素，存在不完美、反覆等瑕疵，應該坦然面對這種不瑕滿，亦應接受錯誤並非修行的障礙，而是修行的契機與必要，也是認識自我的視窗，正如《經·疏》中所雲「轉煩惱即

⁹⁵¹ 《佛說十地經》，CBETA，T10, no. 287, p. 544c18。

⁹⁵² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁102。

⁹⁵³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁101。

⁹⁵⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁101。

⁹⁵⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁102。

⁹⁵⁶ 《十地經·論》，CBETA，T26, no. 1522, p. 153a17-19。

⁹⁵⁷ 《佛說十地經》，CBETA，T10, no. 287, p. 542b13-544c27。

⁹⁵⁸ 王維毅，《潮茶108問》（廣州：廣東人民出版社，2022年），頁74。

菩提，是般若」⁹⁵⁹，體現了正是因為有這些缺憾，所以才需要用不斷地持戒去矯正，不斷地發心去提升，如何在不完美中實現完美的智慧實踐，是為實修的介面。因此，二者在去除「雜質」（物理或心性），顯化本質（茶湯甘醇或心性光明）的終極目標下，構成一種跨領域的淨化詩學。

總之，單叢茶的採青與離垢地的「置礬石」，在時序性、淨化邏輯及實踐細節上形成深刻的隱喻同構。前者以自然節律與人工篩選顯化茶味本真，後者以戒律次第與劫數積累達成心性無垢。這種同構性不僅體現人類對「純粹」的普遍追求，更揭示了一種跨越物質與精神的實踐哲學：無論是製茶抑或修行，皆需在尊重規律的基礎上，通過嚴格的過程設計與主動的雜質去除，方能使本質得以完滿顯化。

第三節 「曬青」對上「善巧鍊」

一、「曬青」的竅訣

在茶葉製作的浩渺工藝長河中，曬青工序宛如一顆璀璨明珠，承載著深厚的文化底蘊與精湛的技藝智慧。作為鳳凰單叢茶初製工藝的關鍵起始環節，曬青不僅是鮮葉轉化為茶葉的基礎步驟，更是單叢茶獨特風味形成的關鍵所在。它融合了自然之光與人為智慧，通過對鮮葉的精妙處理，開啟了一段從鮮葉到茗茶的奇妙轉化之旅。

（一）定義目的

曬青，在《鳳凰單叢》中指出其是「通過日光或人造光源的照射，使採摘下來的鮮葉適度萎凋，符合後續做青工序的要求」⁹⁶⁰，因此也叫做「萎凋」。

其作為鳳凰茶初製工藝的關鍵起始工序，承擔著三重核心使命。其一如黃瑞光先生在《鳳凰單叢》一書中所指出的「在光能的作用下，使茶青中一部分水分和青草氣散發，促使鮮葉細胞汁濃度增大，增強茶多酚氧化酶的活性，促進茶青內含物及香氣的變化」⁹⁶¹中，說明了光能可以驅動鮮葉水分蒸發與



⁹⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 612c6。

⁹⁶⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

⁹⁶¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

青草氣揮發，如使鮮葉「失水 10%~15%」⁹⁶²，提高細胞汁濃度並啟動茶多酚氧化酶活性，催化內含物質轉化及香氣成分重組，如《單叢茶初製技術理論研究進展》中引苗愛清等專家的研究，指出曬青後的鮮葉在「高沸點香氣精油的總量明顯增加」⁹⁶³，並提出這個觀點與曹潘榮實驗中日光萎凋茶樣香氣精油總量提升 23% 的結論⁹⁶⁴相互佐證，還在光的化學反應下，重構內在如葉綠素降解產生脫鎂葉綠酸⁹⁶⁵等物質，保障鳳凰茶品質基礎的



同時，也為後續「綠葉紅鑲邊」⁹⁶⁶的特徵定調。

（二）指標評判

曬青標準體系包含物理指標與感官評判雙重維度。參照《鳳凰單叢》⁹⁶⁷、《鳳凰單叢茶的品質形成》等文獻資料，列表為示。

維度	操作規範	技術參數	工藝原理
攤放厚度	一薄原則	≤2cm（如 A4 紙堆疊高度）	防止呼吸熱積累導致紅變

⁹⁶² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 108。

⁹⁶³ 朱靖，張凌雲，王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第 4 期（2014 年 4 月），頁 19。

⁹⁶⁴ 朱靖，張凌雲，王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第 4 期（2014 年 4 月），頁 19-20。

⁹⁶⁵ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 7 月），頁 127。

⁹⁶⁶ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 7 月），頁 127。

⁹⁶⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 103-108。

萎凋策略	二輕二重一分段	莖短葉薄：輕曬 20min 肥嫩葉：重曬 35min 老葉：分段萎凋	梯度脫水促進酶活性梯度啟動
溫控系統	黃金溫區	22-28℃（葉溫升幅 8-12℃）	抑制葉綠素酶 (CLH)熱解反應
濕度調控	微域平衡	RH 65%-75%（精確 ±3%）	建立最佳水分蒸發速率方程
視覺判定	三觀一測法	鮮綠→暗綠（ $\Delta E^*ab \geq 15$ ）	葉綠體結構變化光學表徵
觸覺判定	三階段觸變	軟→硬→回軟（彈性模量 0.5-1.2MPa）	細胞壁果膠質降解動態監測
嗅覺判定	青氣閾值	草青氣強度 ≥ 3 級（5 級制）	揮發性萜烯類物質生成指示
測量變化	雙因數驗證	失水率 10%-15% $\Delta OD_{680}=0.3-0.5$ （膜透性指數）	細胞膜完整性電導率-吸光度聯檢

上中展示了「一薄二輕二重一分段」規範工藝操作；創建微環境對鮮葉進行適度控溫以有效抑制葉綠素熱解；「三觀一測」多模態判定法以量控失水率這三大核心技術。

（三）主要方式

曬青的方法主要有三種，即竹篩曬青、地板鋪網曬青和人造光源曬青。

維度	竹篩曬青	地板鋪網曬青	人造光源曬青
所屬類型	傳統式	集約式	科技式
適用場景	高山/中山茶區小批量加工	低山茶區大規模採收	全天候生產 陰雨氣候應急
核心工具	竹篩：Φ120cm/孔 0.66cm 曬架：80-90cm 層高	遮陰網 （孔隙率 $\geq 85\%$ ）	RORA-1200 型燈具 （色溫 6500K）
攤放控制	極致薄攤 0.5-1kg/篩（ $\approx 2\text{cm}$ 厚度）	3-4cm 標準厚度 （如 A4 紙層疊）	智能調距 光斑溫度 33-36℃

操作特性	禁止翻動 下午漫射光利用	翻動 2-3 次 全時段曬青	光譜可調 自動溫控補償
技術優勢	自然萎凋均勻度 ↑ (Δ 失水率 $\leq 5\%$)	單位面積效率 ↑ 3 倍	品質穩定性 ↑ 26%
物理指標	篩面透風系數 0.81	網面接觸面積 ↓ 40%	UVB/UVA 配比 1:8 UVB/UVA 配比 1:8
實用成效	保留地域風味特徵	實現連續化生產	突破氣候限制 (2013 年投產)

三種曬青法形成「自然——人工——智慧」三重技術譜系。尤其是而從黃瑞光先生所述的「暴風雨中採摘的是『白雞冠』，採用人造光源曬青技術加工後，『白雞冠』成茶條索緊結，湯色橙黃明亮，滋味清甜醇厚。此技術同樣在其他茶區推廣應用，徹底顛覆了『雨天不能採摘』『雨天加工不出好茶』的定論」⁹⁶⁸中，展示了人造光源法的橫空出世，通過對陽光中「光譜、色溫和紫外線」⁹⁶⁹的模擬，創造性研發出虛擬型的光曬場景。突破「看天做茶」的千年桎梏之同時，顯著提升年有效曬青時長，保障單叢茶傳統工藝全年延續。智慧光熱系統使鮮葉萎凋均勻，提升香氣前體物質合成，強化傳統風味。紫外線調控技術活化細胞代謝，提升兒茶素保留率，奠定鮮葉轉化基礎。該技術推動數位曬青工坊的建立，擴大加工容量，提高鮮葉利用率，帶動茶農收益增長，為鳳凰茶產業注入可持續發展動能。

（四）關鍵竅訣

曬青是單叢茶初制的關鍵步驟，其中的關鍵是在於精準把握「時、度、法」，以實現鮮葉的適度萎凋，為後續工藝奠定基礎。

其中在「時」上，指曬青的時間選擇。最佳時段為下午 16:00 至 17:00，此時陽光溫和，紫外線強度適中，能有效促進鮮葉內含物質的轉化，同時避免強烈日照對葉片造成灼傷⁹⁷⁰。曬青時間的長短需根據鮮葉的含水量、葉質厚薄以及當日的氣候條件靈活調整。在氣溫 22℃ 至 28℃ 的環境下，曬青時長一般控制在 20 至 30 分鐘。春茶因含水量較高，曬青時間相對較長；而夏、秋茶以及較老的鮮葉則需適當縮短曬青時間。

⁹⁶⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 105。

⁹⁶⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 103。

⁹⁷⁰ 朱靖，張凌雲，王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第 4 期（2014 年 4 月），頁 19。

其次在「度」中，關乎曬青的程度把控。曬青適度的標準是葉片失去鮮綠光澤，轉為暗綠色，青葉柔軟且失去彈性，嫩梗折彎不脆斷，茶青略有水香，失水率在 10%至 15%之間⁹⁷¹。曬青不足會導致茶葉青澀味重，苦澀感強；曬青過度則會使葉片失水過多，影響後續發酵效果，降低茶葉品質。制茶師傅需憑藉豐富的經驗，通過觀察鮮葉的外觀變化、手感以及嗅聞香氣來精準判斷曬青是否達到理想狀態。

最後涉及到「法」，具體指關於曬青的具體方法運用。傳統竹篩曬青適用於高山、中山區域或採摘量少的鮮葉，利於精工細制；地板鋪網曬青則適用於低山或採茶量大的情況，便於操作且能使曬青更均勻；現代人造光源曬青技術則為陰雨天氣提供了有效解決方案，確保茶葉品質的穩定性⁹⁷²。不同曬青方法各有優勢，選擇時需綜合考慮茶區的自然條件、生產規模以及鮮葉特性。

由此可見，曬青的訣竅就在於對「時、度、法」的精確把握與靈活運用，這不僅需要深厚的理論知識，更依賴於制茶師傅長期實踐經驗的積累。只有將傳統技藝與現代科技相結合，才能使曬青工序達到最佳效果，進而孕育出單叢茶獨特的色、香、味。

（五）文化價值



曬青工序作為單叢茶初制的關鍵環節，不僅在技術層面具有重要意義，更隱含著深厚的文化價值。這一工序不僅是單叢茶製作的技術環節，更是中國茶文化精髓的體現。從歷史傳承、技藝傳承和社會文化三個維度來看，曬青工序的文化價值尤為突出，尤其是對鮮葉的處理，更是這一工序的核心。

從歷史傳承的角度來看，曬青工序承載著古老的智慧。千百年來，茶農在實踐中摸索出順應自然規律的曬青方法，例如選擇特定時段利用陽光

⁹⁷¹ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 7 月），頁 127。

⁹⁷² 朱靖，張凌雲，王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第 4 期（2014 年 4 月），頁 19。

進行曬青，這一方法反映了古人對「天人合一」哲學的踐行⁹⁷³。茶農依據季節和天氣的變化靈活調整曬青的細節，展現了對自然的敬畏與順應。這種順應自然的理念是中國傳統文化的重要組成部分，強調人與自然的和諧共生，而非征服自然。通過對鮮葉的精心處理，曬青工序不僅促進了鮮葉內含物質的轉化，還為後續工藝奠定了基礎。

從技藝傳承的角度來看，曬青工序蘊含著匠心精神。制茶師傅憑藉多年的經驗，精準把控曬青的時長和程度。這種對細節的執著追求和對品質的不懈打磨，正是中國工匠精神的生動寫照⁹⁷⁴。曬青技藝的傳承不僅是技術的傳遞，更是文化與精神的延續。它承載著前人的智慧與對後人的期許，激勵著新一代茶人不斷探索與創新，將傳統技藝發揚光大。鮮葉作為曬青工序的核心物件，其處理的精確度直接決定了茶葉的最終品質。

從社會文化的層面來看，曬青工序還蘊含著對傳統生活方式的堅守。在快節奏的現代社會，曬青這一看似簡單的工序要求茶農遵循自然節奏，耐心等待最佳時機。這與當下追求效率的生活方式形成鮮明對比，提醒人們回歸自然，回歸本真，去感受生活的節奏與自然的韻律⁹⁷⁵。這種對傳統生活方式的堅守，有助於人們在現代社會中尋找內心的寧靜與平衡，重新審視人與自然、人與社會的關係。

綜上所述，曬青工序隱含的文化價值是單叢茶文化乃至中國茶文化的重要組成部分。它以一种獨特的方式，將歷史、技藝和生活方式緊密相連，展現了中國文化的博大精深與獨特魅力。通過對鮮葉的精心處理，曬青工序不僅實現了單叢茶品質的提升，更傳遞了中國傳統文化的深厚底蘊與持久生命力。

二、「發光」的成就

在《華嚴經》的深邃宇宙中，「發光地」宛如一顆璀璨的明珠，映照出菩薩道的無盡智慧與慈悲。它不僅是修行的階梯，更是作為承前啟後之關鍵階段，預示著戒學之終結，亦是定學之開端。此地以「忍辱波羅蜜」為主修，以「禪定」為實踐核心，揭示了菩薩從世間禪觀向出世間智慧轉化中用智慧與慈悲交織的場域，引領我們探尋生命與宇宙的真相。本文將從「發光地」的命名由來、核心特色、修持內容以及修行成就與世界觀四個維度展開探討，試圖勾勒出這一境界的完整圖景。

⁹⁷³ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第13期（2021年7月），頁126。

⁹⁷⁴ 朱靖，張凌雲，王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第4期（2014年4月），頁19。

⁹⁷⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁105。

（一）發光之名

《華嚴經》第三地「發光地」之命名，源於菩薩於此地成就「勝定」與「聞持」雙運的智慧光明，其修行核心在於斷除三界煩惱、顯現智慧光明。據《探玄記》中明確指出「由此地中與三摩地、三摩鉢底常不相離，無退轉故，於大乘法能作光明，名『發光地』」⁹⁷⁶，此處「三摩地」指禪定，「三摩鉢底」為聞法總持，二者結合形成定慧雙修的體系，此地菩薩通過修習色界四禪與無色界四定

項目	色界四禪	無色界四定
所屬境界	色界（仍與物質世界相關聯）	無色界（完全脫離物質，僅存精神層次）
修行次第	初禪、二禪、三禪、四禪	空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定
核心特徵	逐步捨離感官欲望，專注於「心一境性」	捨離對物質的執著，完全專注於精神層次的空寂
身心狀態	1. 初禪：離生喜樂（離欲生喜樂） 2. 二禪：定生喜樂（定中喜樂） 3. 三禪：離喜妙樂（捨喜得妙樂） 4. 四禪：捨念清淨（捨苦樂，唯存平等心）	1. 空無邊處：超越物質，觀想無限虛空 2. 識無邊處：意識擴展至無邊際 3. 無所有處：捨棄前二者，住於「無所有」 4. 非想非非想處：超越概念，意識處於極微細狀態
修行目標	斷除欲界煩惱，培養深層定力與平靜	超越色界束縛，追求更徹底的解脫境界
物質關係	仍依賴色身（物質身體）修持	完全脫離色身，純粹精神層次的禪定
佛教定位	為解脫智慧奠定基礎，屬「世間定」	雖超越世間，但未究竟解脫，仍屬「有漏定」

綜上可見，色界四禪與無色界四定，同屬佛教禪修體系中的高階次第，其核心目標在於超越欲界煩惱，導向心靈解脫，但兩者本質仍屬「世間定」範疇，未達究竟涅槃，需進一步結合般若智慧方能破除無明。因此，從修行次第與境界差異來看，從初禪至四禪色界四禪仍以「捨離感官欲望」為基礎，逐步深化定境，從「離生喜樂」⁹⁷⁷過渡至「行捨念淨」⁹⁷⁸，強調身、

⁹⁷⁶ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no.1733, p.287b。

⁹⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 551c27。

⁹⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 552a2。

心二種調伏的平衡狀態。其特徵在於仍依存物質實體的色身，並殘留對「色法」的微細執取，如四禪雖捨苦樂，卻未完全脫離色界概念。相對而言無色界四定，即空無邊處至非想非非想處，則是徹底超越物質層面，純以精神專注為修持核心，從觀想無限虛空、擴展意識邊際，最終趨近「非想非非想」的極微細心識狀態。此境界雖捨棄色法執著，卻易陷入對「空寂」的執取（空執），形成另一種精神束縛。

就解脫意義而言，兩者雖能暫離欲界躁動，卻未觸及煩惱根源。色界四禪偏重身、心安定，無色界四定傾向精神超脫，然皆未脫離存在業力因果的「有漏」法。

項目	「有漏」法	業力因果
定義	指一切未解脫煩惱、受無明驅動的身心活動，因「漏」（煩惱）而產生業力，束縛於輪迴	基於「行」（造作）所累積的善惡業力，依因果法則決定生命形態與苦樂果報。
核心特徵	1. 依「無明」與貪瞋癡而生 2. 帶有執取（我執、法執） 3. 必然導致生死流轉	1. 業力不滅（未受報則不消失） 2. 業果增長（小因可生大果） 3. 自作自受（業力無法轉嫁）
業力運作機制	1. 身口意造作→形成業種 2. 業種遇緣成熟→感果 3. 輪迴中不斷累積新業	1. 善業→人天福報（仍屬有漏） 2. 惡業→三惡道苦果 3. 無記業→中性果報（無解脫力）
典型例子	世間禪定（如色界四禪） 善行（佈施、持戒等未離我執） 惡行（殺盜淫妄等）	因果報應（如殺生短命、佈施得富）；十二因緣（無明緣行→行緣識→…→老死憂悲）
結果	暫時安樂或痛苦，但終究不離三界六道輪迴	推動生命在六道中流轉，維繫生死循環
解脫關鍵	需以「無我觀」破除執取，轉「有漏」為「無漏」	透過般若智慧斷無明，止息業力造作，證入涅槃（超越因果）

以「漏」類比煩惱如容器漏洞，持續染汙清淨本性，定義一切繫縛生死的有漏法，其本質源於無明與執取，並透過業力因果維繫輪迴。業力分為強烈執著所造，果報難轉之「定業」與無強烈意圖，可經修行轉化之「不定業」，二者皆屬「有漏」範疇，推動眾生於三界流轉。從佛教解脫觀直指「有漏皆苦」，唯有證悟「無漏」，亦如阿羅漢斷盡煩惱、佛陀圓滿覺悟那樣，方能徹底止息業力造作，超越因果束縛。此過程須以般若智慧照見無我實相，從根本斷除「漏」之根源，使清淨本性不再因煩惱漏洞而流失，終達涅槃寂靜。

因此世尊指出須以「滅盡定」⁹⁷⁹斷除一切心識波動，並輔以緣起性空之智慧觀照，方能證悟無漏聖果。此觀點凸顯佛教解脫道的獨特性，也就是說禪定僅為工具，智慧方是關鍵。因此說色界與無色界禪定代表修行者從「調伏身心」到「超越物質」的進程，然其終極價值在於為究竟解脫鋪墊基礎，而非終極目的。唯有超越定境執取，體證無我實相，始能達致生死自在的涅槃境界。所以如《華嚴經·合論纂要》所示，是「以脩色、無色界八禪，善達世間禪體對治三界障惑，益令明淨」⁹⁸⁰，其中明示了用「八禪」以超越欲界粗重煩惱，同時以聞持陀羅尼為根基，保持教法明記不忘，形成「定、慧雙修」的修行體系。當行者用禪定淨化心識，在聞持中鞏固智慧，二者的交融，使菩薩如煉金般「秤兩不減，轉更明淨」⁹⁸¹，智慧光明自然顯現。

華嚴「發光地」作為菩薩第三地，以「十淨心」為修行根基，強調「清淨心、安住心」等心性鍛鍊，透過對有為法本質「無常、苦、不淨、無我」⁹⁸²的徹觀，直指由欲界、色界、無色界建構的三界繫縛之虛妄性。此階段核心在於「觀一切有為法如實相，所謂無常、苦、不淨、不安隱，敗壞、不久住」⁹⁸³，是對佛法緣起觀的濃縮，以「無常」否定恆常執取，以「苦」揭穿樂受幻象，以「不淨」消解貪愛根源，以「不安隱、敗壞、不久住」徹底瓦解對世間法的依存，從而導向「超一切色想，滅有對想，不念種種想」⁹⁸⁴的禪定實踐。此處「八禪定」並非單純止息妄念，而是以「色想」為起點，逐步捨離色界執取（超一切色想）、斷除相對認知（滅有對想）、超越概念分別（不念種種想），使意識從粗重至微細層層淨化，故能「見縛先滅，一切欲縛、色縛、有縛、無明縛皆轉微薄」⁹⁸⁵，此過程呼應《攝大乘論本》中「成就三種勝智隨轉妙智」⁹⁸⁶的定、慧雙運理路。當菩薩斷惑深化，即證入「勝流真如」，此境界如《探玄記》所述「此真如所流教法，於餘教法極為勝」，顯示了對內心定慧的實踐能夠引發境界的隨轉，亦或不起一切境像，昭示了「隨心所變」⁹⁸⁷的境隨心轉之理，意指從真如本源流出的智慧超越一切世間言詮，此時「無生法忍」的成就標誌著對法性空寂的徹底安忍，其智慧光明如同冶煉純金般「不積集故，邪貪、邪瞋及以邪癡，皆得除斷，所有善根轉更明淨」⁹⁸⁸，其中在「不積

⁹⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a15。

⁹⁸⁰ 《華嚴經·合論纂要》，CBETA, X05, no. 226, p. 25a20-21。

⁹⁸¹ 《華嚴·綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 769c4。

⁹⁸² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 682b20。

⁹⁸³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187b18-20。

⁹⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a19-21。

⁹⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

⁹⁸⁶ 《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139a19-20。

⁹⁸⁷ 《唯識學探源》，CBETA, Y10, no. 10, p. 32a1

⁹⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

集」中，暗喻了捨離我、法二執的造作性，從對「邪貪、瞋、癡」的除斷中，凸顯三毒根除非壓伏，而「善根明淨」則指向無漏善的純粹化，此即發光地「智慧光發」的內涵，亦是從「有漏」轉向「無漏」的關鍵轉折，成就「惠照法顯現」⁹⁸⁹的同時，最終也為後續「以智火燒煩惱薪」⁹⁹⁰的焰慧地奠定基礎。

菩薩於此地成就「四無量心」與「五神通」，但「不隨其力受生」⁹⁹¹，自證功德與利他功用並顯。《十地經·論》所說「多作忉利天王，得法自在，能除眾生貪欲等諸煩惱垢」⁹⁹²，展示了智慧如光的覺照力，既能自照煩惱暗鈍，又能照耀眾生心行，如《華嚴》的「菩薩如是見眾生界無量苦惱，發大精進，作是念言：『此等眾生，我應救，我應脫，……應令知見，應令調伏，應令涅槃』」⁹⁹³之中，昭示了發光地的智慧光明不僅滅除自心煩惱，還具足化他之功德，更能以「十度」中的「忍波羅蜜」為主導，廣行弘化，如《華嚴》中所明「此菩薩得無量神通力，能動大地；以一身為多身，多身為一身，或隱或顯」⁹⁹⁴，彰顯大乘菩薩「自利、利他，覺行圓滿」的究竟精神，其修行義理深刻體現華嚴「理事無礙」的教義核心。

（二）核心特色

作為菩薩十地修行中第三地的發光地，其核心精神在於以禪定為根基、以忍辱為實踐、以智慧為轉化樞紐，形成了一套鏈接世間與出世間的修行體系。此地菩薩的修證不僅是對前二地的深化，更是邁向更高階位的重要轉折點。從《華嚴經》、《大智度論》、《十地經》等典籍的闡述中，可窺見發光地菩薩的修行特質蘊含著動態的辯證關係。既要在禪定中超越世間樂受，又需在忍辱中直面眾生苦難，最終通過智慧將看似對立的定境與悲心熔鑄為一體。這種修證歷程展現了大乘佛教特有的中道智慧，既否定耽溺禪樂的偏空傾向，也批判逃避現實的消極心態，而是將出世間的超越性與入世間的承擔性完美統一。

就禪定功夫而言，發光地菩薩的殊勝處在於其對四禪八定的圓融運用。外道修行者常將禪定視為終極目標，耽溺於「味禪樂」⁹⁹⁵所帶來的寂靜享受。而發光地菩薩的禪定則展現出三重突破性。其一，定力具有不退轉地

⁹⁸⁹ 《華嚴·略疏（卷第三）》，CBETA, T85, no. 2754, p. 211b20。

⁹⁹⁰ 《華嚴·略疏（卷第三）》，CBETA, T85, no. 2754, p. 211b20。

⁹⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c1-2。

⁹⁹² 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 159a15-16。

⁹⁹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187c8-12。

⁹⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a28-29。

⁹⁹⁵ 《方廣大莊嚴經》，CBETA, T03, no. 187, p. 582b6。

堅固性，如以「隨順安住金剛三昧」⁹⁹⁶為喻，能穿透一切煩惱障礙而不被動搖。這種定力並非壓抑妄念的強制平靜，而是建立在對五蘊無常的深刻覺察上，如經中所言「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時焰，眾行如芭蕉，心如工幻師，示現種種事」⁹⁹⁷，由此自然生起不隨境轉的定境；其二，此定具有調伏煩惱的實效性，不同於凡夫禪修時如「石壓草」⁹⁹⁸般的暫時壓制和如不倒翁那樣搖擺不定——忽而信，忽而不信的不確定性，此時是通過對欲界煩惱的結構性解構，從根本上斷除邪貪、邪瞋、邪癡的根源。如在面對美色誘惑時，凡夫需強制轉移注意力，而發光地菩薩則能以白骨觀、不淨觀等覺察色身不淨的本質；其三為最關鍵之處，即不執著禪樂的超越性。這點體現在菩薩雖證得四禪八定卻不耽溺其中，甚至能主動捨離禪悅。如《大般若經》中所雲「雖能入諸靜慮，而不隨彼勢力受生；為度有情還生欲界，雖生欲界而不染欲」⁹⁹⁹，這種出入自在的定境，恰似蓮花出淤泥而不染，既能在禪定中獲得解脫智慧，又能为度眾生甘願慈航倒駕。

在忍辱實踐層面，發光地將此波羅蜜提升到新的高度。不同於世俗意義的隱忍壓抑，菩薩的忍辱建立於三種智慧觀照之上。首先是在耐怨害忍時，需要洞悉「無我」的真諦。當眾生施加傷害時，能如《金剛經》所言「知一切法無我，得成於忍」¹⁰⁰⁰。這並非消極承受，而是通過緣起觀照，了知施害者、受害行為與受辱者皆是因緣和合，猶如夢幻泡影。其次，安受眾苦忍展現出菩薩特有的擔當精神，經中「地獄不空。誓不成佛」¹⁰⁰¹的誓言，實則源於對眾生苦難的深切共情。這種共情不同於凡夫的憐憫施設之心，而是基於同體大悲的覺悟之意，如《維摩詰經》所說「眾生病，則菩薩病」¹⁰⁰²，故而能將自身苦受轉化為代眾生受苦的救度動力。最後在法思勝解忍上，體現了理悟與事修的統一。菩薩在遭遇困境時，不僅要安忍於外境，更需通過法義思辨，以深化對空性的理解。例如面對病痛時，凡夫可能產生「為何修行仍受苦」的疑惑，乃至退失信心，而此地菩薩則能如《分別善惡報應經》中世尊告訴輪迦長者時所說的「業因業生、業因業滅，業有前後、引滿差別，報乃高、低、愚、智懸隔」¹⁰⁰³，透徹因循果骸的真相，從緣起的法則、性空的本質，這樣地高度接納當下際遇，乃至發起「願代眾生，受無量苦」¹⁰⁰⁴的大菩提心，這種忍辱已超越個人修養層面，成為連接自利與利他的橋樑。

⁹⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 312c3-4。

⁹⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 672c19-21。

⁹⁹⁸ 《依楞嚴究竟事懺》，CBETA, X74, no. 1478, p. 530b1-2。

⁹⁹⁹ 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 827b27-28。

¹⁰⁰⁰ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 752a26-27。

¹⁰⁰¹ 《西歸直指》，CBETA, X62, no. 1173, p. 113a15。

¹⁰⁰² 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 544b26-27。

¹⁰⁰³ 《分別善惡報應經》，CBETA, T01, no. 81, p. 901b9-10。

¹⁰⁰⁴ 《佛說八大人覺經》，CBETA, T17, no. 779, p. 715b24。

由此產生的智慧轉化，是發光地修行體系的精髓所在。其核心在於將禪定與忍辱的實踐升華為觀照實相的般若智慧。這種轉化又顯化在三個向度。其一是對有為法的如實觀察，菩薩通過「觀一切法無常、苦、空、無我」¹⁰⁰⁵的智慧，破除對世間現象的實執。這種觀照不同於小乘的厭離心，而是如《心經》中「照見五蘊皆空，度一切苦厄」¹⁰⁰⁶的豁朗，在自性中升起自度之同時，以自發出普度情與無情的無量大願；其二則在對無明障礙的徹底破除，所謂「斷暗鈍障」¹⁰⁰⁷，並非單純知識層面的理解，而是通過聞思修證得「勝流真如」¹⁰⁰⁸，即真理如河流般自然湧現的覺悟狀態。這需要將禪定中的直觀智慧與經教義理深度融合，如《瑜伽師地論》強調的「見道中，止、觀雙運」¹⁰⁰⁹，是菩薩初證真如之理，斷除所知障等現行煩惱，進入聖流，在定中修觀淨化心性，在觀中入定照徹智慧；其三為大悲心的真實生起。當菩薩以智慧照見眾生落入孤獨無依、貧窮困乏、三毒火燃、不善觀察¹⁰¹⁰等十種苦境時，其悲心已超越情緒層面的同情，轉化為「無緣大慈，無礙大悲」¹⁰¹¹的平等智悲雙運。這種境界恰如《華嚴》中所描繪的因陀羅網，每一顆寶珠都映現無量法界，菩薩的每一念修行都自然含攝自利利他的雙重功德。

從佛教思想史的角度觀察，發光地的修行體系深刻體現了大乘中觀與瑜伽行派的融合特質。在禪定實踐中強調「不著禪味」¹⁰¹²，正是對部派佛教倚重禪定解脫的批判性超越；而將忍辱與智慧結合，則呼應了龍樹菩薩所宣導的「一切法空故，無相可取」¹⁰¹³的中道精神。同時所證入「勝流真如」之境，又與「轉識成智」¹⁰¹⁴的理路相映襯。這種思想特質使得發光地的修行，既保持與原始佛教「四聖諦」的內在一致性，又發展出大乘特有的菩薩道維度。

對於當代修行者所能得到重要的啟示，即真正的修行是不逃避於現實，並且積極地直面煩惱，且以覺照時刻觀之；也不在追求神通、異象中度日，而是將實踐慈悲落實在日常生活中。發光地菩薩示現的修行之道，實為連接世間與出世間、自覺與覺他的永恆橋樑。

（三）主要修持

¹⁰⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 445b1-2。

¹⁰⁰⁶ 《般若波羅蜜多心經》，CBETA, T08, no. 251, p. 848c6-7。

¹⁰⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 491c20。

¹⁰⁰⁸ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 54b11-12。

¹⁰⁰⁹ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 625a18。

¹⁰¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187b29-c8。

¹⁰¹¹ 《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no. 159, p. 293a2。

¹⁰¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 755a3。

¹⁰¹³ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 372a15-16。

¹⁰¹⁴ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 163a21。

因此發光地的修持體系圍繞「禪定」與「求法」這雙軸，展現出世間定境與出世間智悲的深度交熔。此階段菩薩將四禪八定視為「心靈熔爐」，透過系統性禪觀瓦解三界煩惱結構，從初禪「離欲惡不善法」¹⁰¹⁵的基礎淨化，到四禪捨念清淨的究竟超越，皆非停留於身心輕安的受用，而是「善達世間禪體對治三界障惑，益令明淨」¹⁰¹⁶，將禪定轉化為熔煉煩惱的爐膛。這種修持本質上是對意識結構的顛覆性重組，即當凡夫執取禪悅為終極目標時，發光地的菩薩們卻在定境中培養「旁觀者視角」，如同冶金師在烈焰中提純金礦，以定力為火候，淬鍊出穿透現象的智慧鋒刃。

禪定功夫的深化必然牽動智慧觀照的質變。此被《新華嚴合論》點出關鍵，世間禪定之所以能「益令智慧明淨」¹⁰¹⁷，在於其創造出超常的覺察頻率。當意識擺脫欲界粗重波動後，菩薩得以在定中直觀五蘊如「鏡中影像」¹⁰¹⁸的虛妄性，這種體驗性認知遠超概念思維，如同海水需要親自嘗過，方知鹹淡。但此階段智慧仍具雙重性，既能在定中洞見「色、無色界」的無常本質，又須警覺禪定本身可能成為新型執著。因此經中特別強調「對治三界障惑」¹⁰¹⁹的動態平衡，將禪定既作為工具，也當為考驗。唯有將定境轉為觀照素材，方能使智慧如「哲人石」亦或「金丹」那般，穿透一切法之實相。

大悲心的生發，在此階段也呈現出獨特的質地。當菩薩在定、慧交融中照見「我應救、應脫、應淨、應度」的誓願時，其悲心已超越情感層面的憐憫，轉為法性自然流露的責任。這種覺悟者特有的擔當，在四無量心修持中表現為「無遮覆的輻射狀態」。也就是慈心不再局限特定對象，悲願也能穿透眾生自我保護的盔甲，喜、捨更超越得失計較的二元框架。值得注意的是，此處「遍滿法界」的修習絕非概念想像，而是以禪定重塑的心識結構為基礎，如同打開如抖音等小視頻或直播 APP 軟體，使菩薩能自然了知世間百態。

而求法行的極致展現，凸顯發光地修持「以智導行」¹⁰²⁰的特質。面對「投身火坑換一偈佛法」¹⁰²¹的極端情境，菩薩的抉擇並非盲目犧牲，而是基於兩重覺悟下的自然舉動。其一是洞見「法身大於色身」的價值序列，深知真理的永恆性遠超五蘊假合之肉體的暫存性；其二是建立在徹知「火坑即道場」的實相之上，能將劇苦轉為檢驗無我觀的試金石。這種「以生死為實驗室」的求道精神，使聞思修不再停留知識積累，而是演化

¹⁰¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 551c26。

¹⁰¹⁶ 《華嚴經·合論纂要》，CBETA, X05, no. 226, p. 25a20-21。

¹⁰¹⁷ 《新華嚴合論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 889a6。

¹⁰¹⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 856a3。

¹⁰¹⁹ 《華嚴經·合論纂要》，CBETA, X05, no. 226, p. 25a20-21。

¹⁰²⁰ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 655a26-27。

¹⁰²¹ 《菩薩本緣經》，CBETA, T03, no. 153, p. 66b17-19。

為存在方式的根本轉換。最終成就的「定慧等持」，實為動靜皆自如的覺察狀態。禪定時如須彌山安住，起用時似觀世音千手千眼，在出世間的清明與入世間的悲願間自在遊舞。

（四）光耀世界

發光地菩薩的證量猶如破曉曙光，既驅散無明暗夜，又為後地修行鋪展光明軌跡。此階段成就非僅表現在禪定功夫的突破，更在於生命存在形態的質變——當三界業障如晨露般蒸發於智慧熱力時，修行者開始觸及現象界操作系統的底層代碼。這種覺悟帶來的智慧顯現，絕非抽象哲理的理解，而是如同煉金術士們在實驗室下鑿錘含金鑽石那樣的意識結構，能清晰照見煩惱生滅的經絡走向。經中「為眾生現光明電光，名『無邊光明』」¹⁰²²的比喻，實指覺照力穿透三界的維度擴展，展示了一條從欲界粗重煩惱到色界微細執取的剝離路徑，而這些皆在定、慧交融的觀照下顯露其虛妄本質。

神通自在的成就常被誤解為超自然表演，實則是定境深化的自然副產品。《華嚴》中「以一身為多身，多身為一身，或隱或顯」¹⁰²³的變現力，本質是心、物二元結構鬆動的徵兆。當菩薩突破「肉身即我」的認知框架，便能如開動視訊群聊通話般，切換存在形態。這種能力在修行世界觀中具有雙重意義，既是對內是檢驗無我觀的試紙，又是對外作為度眾方便的善巧工具。但發光地菩薩深知神通如刀，能除魔亦能傷己，故《華嚴》中特別強調「不隨其力受生」¹⁰²⁴，這種自製力體現覺者對緣起法則的敬畏。發光地菩薩的「自在轉化」猶如煉金術士掌握點金秘法。當凡夫還困頓在業力的「原質」之既定屬性時，菩薩已悟得靈性嬗變的方程式。非以蠻力打破物質法則，而是以願力為哲人石，將宿業的「鉛」熔煉成菩提的「金」。這種轉化建立於徹知三界元素週期表：既能遵循因果鍊金術的等價交換，又能催化出超越凡鐵純度的靈性結晶。「安住諸禪三昧正受」¹⁰²⁵，實則揭示菩薩對意識狀態的完全掌控，進可深入四禪八定的精密頻道，卻不困於任何精神波段的舒適區，這種出入自在恰似老茶匠製茶一般手到擒來。

修行世界觀在此地中還流露出「不二」的特質。禪定非為逃離欲界，智慧不拒煩惱塵勞。《新華嚴經論》中以「同彼禪不染禪性」與「同欲界不染欲性」¹⁰²⁶的對等，正在破除修行者對清淨相的執取。或許真正的解

¹⁰²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 270a19-20。

¹⁰²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a28-29。

¹⁰²⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c1-2。

¹⁰²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 468c21-22。

¹⁰²⁶ 《新華嚴合論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 987b4-5。

脫不在遠離實驗場的喧囂，而鐵錘碰撞坍塌地乒乓中，聽見法界圓音。這種世界觀將菩提道轉化為動態平衡的藝術。也就是說智慧作熔爐焚盡無明雜質，慈悲為哲人石轉化眾生鉛軀，菩薩掌握元素配比術——在因果坍塌中提純金性而不破器皿，彰顯著對中道智慧的任雲自如，縱有深度參與卻不滯留，積極轉化而無所住。當發光地菩薩行走人間時，其存在本身即成為移動的道場：每一步踏出都是禪定與慈悲的共振，每道目光所及皆成智慧光明的輻射源。

因此，發光地作為《華嚴經》中的重要修行階段，其核心在於智慧與慈悲的圓融。通過禪定與智慧的修持，菩薩不僅斷除三界的煩惱與障礙，更以無量的神通力與大悲心攝化眾生。這種修行世界觀為我們揭示了一條通向解脫與覺悟的道路，引導我們以智慧為光、慈悲為行，走向生命的最終圓滿。正如前文所探討的「同彼禪不染禪性」與「同欲界不染欲性」的圓融無礙所映照的智慧光明，從中印證生命的無限可能。

三、「巧煉」的智慧

前文已經就華嚴經十地修行的宏闊藍圖中，作為第三地的「發光地」，所標誌著菩薩從「離垢」的戒行清淨，邁向「發光」的定慧增勝進行了詳細論述。而這其中特以「善巧鍊」喻為此地的核心意象，其以金剛鍊金為喻，揭示菩薩修行中煩惱淨化與智慧顯現的辯證關係。此喻不僅體現佛教禪觀的實踐智慧，更暗含華嚴法界緣起的圓融精神。

（一）喻意語境——佛教語境「善巧鍊」喻：象徵邏輯與義理內涵

1. 喻源象徵——「鍊」喻經典淵源與象徵體系

「鍊金」意象在佛教經典中屢見不鮮，如《大般若經》以金礦鍛煉喻斷惑證真，《涅槃經》以金器不變喻佛性常住。然華嚴發光地之「善巧鍊」，如《華嚴》中所雲：

菩薩亦復如是住此發光地不積集故，邪貪、邪瞋及以邪癡悉得除斷，所有善根轉更明淨。譬如真金善巧鍊治，稱兩不減，轉更明淨。

1027

此喻將菩薩修行比作真金的鍊冶，既顯示修行主旨是為斷除三業所造的諸「邪」，又表明過程中的精進不懈；所作需「善巧」中，既指出了菩薩以

¹⁰²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

方便精煉鑛金，喻指智慧之火煅燒煩惱；又從操作後的「稱兩不減」，傳達出金匠鍊金過程中雖銷熔雜質，但是金的本性分量不增、不減，唯去垢顯淨，暗合了「性淨明，體本無增、減」的深義，從所象徵的眾生本具真如法性的恆常不變中，知煩惱本空、善根本具，故能「不積集」，也就是對於雜染，沒有執著，唯能以定、慧雙修消融諸「邪」，使眾生本具但被覆蓋的光明覺性得以無礙顯發，故能「轉更明淨」，而此「轉更」之增，又是對自性本具的回饋，「明淨」之祛，則是對煩惱可除的印證。此雙重特質體現在實修上，「稱兩不減」體現出「理體不動，事修有功」的圓融關係，而「轉更明淨」則揭示了「即修、即性；即事、即理」的圓融實相。「稱兩不減」則強調真如法性本自具足，修行非從外得，唯去染顯淨。

從象徵邏輯而言，「金」喻菩薩本具之清淨心體，「雜質」喻煩惱習氣，「鍊冶」喻定、慧雙修之工夫。《新華嚴經論》就此做出進一步闡釋。

以九次第定鍊之、以法眼觀之、以行和之，無虧本法但轉明淨。

1028

可見「鍊」非破壞性改造，而是顯發本有覺性，如拂塵顯鏡，塵去鏡明，而非磨鏡生光，所昭示出眾生本具如來智慧德相，唯藉修行鍊去雜染，令本覺顯發之理，與唯識宗「轉識成智」之「轉變」義不同，更契華嚴「性起」思想。而「九次第定鍊之」實為華嚴「漸修頓證」思想的具體體現。其中的「次第」鍊冶，喻指漸修，認為是顯發本覺之頓證的必由之路，猶如金礦需經九道工序方顯純金，而菩薩需歷九定斷惑，方顯發光地「智慧光明」；此與第二章中在探討西方煉金、中國煉丹與印度煉金工藝時所展示經由淨化工序得到純淨汞（「哲人石」）之間，形成了聯動。此喻不僅揭示禪定修行的層次性，更凸顯華嚴「行布不礙圓融」¹⁰²⁹的奧義。「九次定」雖分階次，但是每一步皆圓攝「稱兩不減」的理體，最終成就「轉更明淨」的事用，使「鍊冶」過程成為連接「本具」與「顯發」的橋樑，為後學指明從「心識雜染」到「智慧光明」的實修之路。

2. 「善巧」之義——方便與智慧的圓融運用

「善巧」一詞，在佛教語境中指向「方便善巧」，即契合眾生根機、善用種種法門而無執著。發光地菩薩之「善巧鍊」，主要體現在兩方面。其一，對治煩惱之善巧。如經雲「於無量百、千億那由他劫不積集故，邪貪、邪瞋及以邪癡悉得除斷」¹⁰³⁰，非以強制壓伏，而是長劫精進修習，積集善根，最終量變產生質變，使雜染自然斷除，如金在爐，久鍊自純，

¹⁰²⁸ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 793c25-27。

¹⁰²⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504b24。

¹⁰³⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c7-8。

又如竹篩曬青，鮮葉必萎；其二，攝受眾生之善巧。菩薩住此發光地，「多作三十三天王，能以方便，令諸眾生捨離貪欲」¹⁰³¹，以天王之身權巧攝化，雖處欲界而不染，猶金入鑪，雜質銷融而金性不變，亦如鮮葉隨經曬青，前所構香不會消散，反得躍升。

此種善巧，還體現出華嚴的「理事無礙」之義。鍊冶之「事」雖歷劫辛苦，而真如之「理」本自圓成。如《華嚴經·疏》釋向「以定能發慧光故，此地菩薩於諸禪定能入能出，然不隨其力受生，但隨能滿菩提分處，以意願力而生其中」¹⁰³²，定、慧雙運之「鍊」，既非住定滯寂，亦非散亂無紀，而是「隨順法故，行而無所樂著」¹⁰³³，於煉冶中得自在。

（二）內涵關係——發光地修行內涵與「善巧鍊」喻的對應關係

1. 十種深心

發光地菩薩入地之始所必須具備的「十種深心」，包括有「清淨心、安住心、厭捨心、離貪心、不退心、堅固心、明盛心、勇猛心、廣心、大心」¹⁰³⁴，此十心如鍊金之預備工序。

類型	修行內涵	喻對關係	對應鍊金	目標	引用依據
清淨心	依前淨戒生起，趣向禪定淨心，遠離雜染，確認心性本淨的修行根基。	金礦本具純金質性，雜質包裹而金性不壞，為煉冶前提。	金礦純質	確立本覺基礎	「清淨者，依前淨戒起，此趣禪淨深心冠下九句。」 ¹⁰³⁵
安住心	堅住大乘願力，不捨自乘，於所修法門堅定不動，猶如金礦核心質性穩固。	金礦純質穩定，不為外緣（如風化、雜石）改變，象徵安住大乘不退。			「安住者，堅住自大乘不捨故。」 ¹⁰³⁶
厭捨心	志求勝法，厭離當來欲界煩惱，主動捨棄未生之	鍊金首步破碎礦石，去除明顯雜質（如石英、鐵	砂 去雜礦	行 對治現	「厭捨者，志求勝法起善方便能厭

¹⁰³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c20-21。

¹⁰³² 《華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 787a26-28。

¹⁰³³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a13。

¹⁰³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185b28-29。

¹⁰³⁵ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b18-19。

¹⁰³⁶ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b19-20。

	貪愛，如鍊金初去粗重礦砂。	砂），對應厭離未來雜染。			當欲故。」 1037
離貪心	對現前欲界貪著不生染著，當下遠離貪欲繫縛，確保當下修行專注無雜。	鍊金過程中去除礦石內殘留的細微雜質（如硫化物），淨化當下煩惱現行。			「離貪者，依現在欲不貪故。」 ¹⁰³⁸
不退心	依不捨大乘之心精進前行，縱遇困難不退轉，猶如爐火恆久燃燒不絕。	鍊金需恆溫持續加熱，確保雜質持續銷熔，對應精進不輟的決心。	爐溫恆定	確保精進不輟	「不退者，依不捨自乘進行故。」 1039
堅固心	自地煩惱（如色界禪定執著）不能破壞其心，猶如金在高溫中不變質性。	金在高溫鍊冶中不熔毀、不變質，象徵抗禦煩惱的堅韌定力。			「堅固者，依自地煩惱不能破壞故。」 ¹⁰⁴⁰
明盛心	於禪定等至（八定）中得自在，智慧明了顯發，如鍊冶時火候均勻，光澤漸顯。	鍊金時火候恰到好處，雜質融解而金質明淨，對應定慧雙運的明了狀態。	火候得宜	增長定慧	「明盛者，依等至自在故。」 ¹⁰⁴¹
勇猛心	禪定功力深厚，雖生欲界而不退失定力，猶如火銷熔深層雜質，勢不可擋。	鍊金時加大火候，徹底銷熔頑固雜質，象徵精進勇猛的決斷力。			「勇猛者，依禪定自在有力，雖生下地而不退失故。」 ¹⁰⁴²
廣心	心量廣大無邊，雖生欲界而不為煩惱染汙，猶如純金遍鑄萬器而	鍊成之金可隨緣造作種種寶器（如冠冕、法器），應用廣泛	金光遍照、金器通用、	擴展心量	「廣心者，欲界生煩惱不能染汙

¹⁰³⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b20-21。

¹⁰³⁸ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b20-21。

¹⁰³⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b21-22。

¹⁰⁴⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b22-23。

¹⁰⁴¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b23。

¹⁰⁴² 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b23-24。

	不失本質。	而金性不變，象徵菩薩「智不住生死」的自在妙用。		至法界	故。」 ¹⁰⁴³
大心	發無盡大願，長劫利益眾生而不斷諸有，猶如金之光明遍照法界無有邊際。	純金光明燦爛，輝映十方世界，對應菩薩「悲不捨眾生」的無盡願力，使鍊冶功德遍周法界。			「大心者，利益眾生不斷諸有故。」 ¹⁰⁴⁴

圖表依據《探玄記》註釋將發光地「十種深心」依「本覺基質——雜染對治——精進保障——定慧增上——心量廣大」分組，對應煉金過程「選礦——去雜——恆溫——火候——擴顯」，體現華嚴「行布圓融」階位義。其中的分組與煉金過程在目標上對應時，被喻義以「金礦——鍊冶——金器——金光」為線索，凸顯「眾生本具佛性，依修顯發」之「性起」思想，猶金在鍊冶中不為高溫銷毀，反顯堅質。此十心相續，使菩薩於「觀一切有為法如實相」時，能生「十種哀湣心」猶金匠知金性可成寶器，故精鍊不輟。故而鍊冶之基，關竅在於發心與願力的堅固。

2. 四禪八定

發光地修行之要，在於成就「四禪八定」，如經雲：「離欲惡不善法，有覺、有觀，離生喜樂，住初禪…… 超一切無所有處，住非有想非無想處」¹⁰⁴⁵，此過程猶如分段鍊金。

位置	目標	鍊金喻
初禪	離欲	去粗雜
二禪	滅覺觀	去細垢
三禪	離喜	去浮光
四禪	捨念	顯真質

四無色定進一步破色想、空想、識想、無所有想，最終住非想非非想處，猶金經多道工序，漸次純淨。故而如《新華嚴經論》中所強調的「雖修四禪八定，恒隨法性而無所依，但為鍊磨三界習氣令智明淨」¹⁰⁴⁶，定非執著，而是「隨順法故，行而無所樂著」¹⁰⁴⁷，猶金在鍊冶中雖經高溫，而

¹⁰⁴³ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b24-25。

¹⁰⁴⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b25。

¹⁰⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187a18-21。

¹⁰⁴⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 889c20-22。

¹⁰⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a13。

性質不變，反增光輝。此定、慧雙修，使菩薩「得無量神通力」，如天眼、天耳、他心通等，皆為鍊冶後的自然流露，非外求所得。由此展示了鍊冶之程，實為定慧雙修的漸次淨化。

3. 四心五通

發光地菩薩所成就的「四無量心」，以「慈、悲、喜、捨，廣大無量不二，無怨無對，無障無惱，遍至一切處」¹⁰⁴⁸，如鍊金已煉成，能隨形鑄器，普應眾生。四無量心以定為體，以慧為用，如金之柔韌，可隨緣成就各種寶器。五神通中「能動大地，以一身為多身……身出煙焰，如大火聚」¹⁰⁴⁹，則如金之光明，普照無礙。《經疏》中還指出「四無量心是行方便果，五神通是行功用果，皆定所攝」¹⁰⁵⁰，其中所言之果非離因別有，而是鍊冶過程的自然顯發，如真金鍊成，自然能現種種莊嚴，又如鮮葉通過適度晾曬後，芳香物質大幅增加¹⁰⁵¹。菩薩依定發通，依通攝生，皆「善巧煉」之妙用，從鍊冶之果中，慈悲與妙用的圓滿顯發，彰顯了「因該果海，果徹因源」¹⁰⁵²的華嚴圓融義。

綜上可見，此喻猶如一把金鑰匙，解鎖了華嚴修證的奧妙。在菩薩行於世間，卻不被世法雜染，與金在鑪中，卻不會被毀；還有歷經累劫難精進勤修，始終不退轉的發心與金在鍊冶中的量不減，形成了深層聯動。以其深義處處昭示著眾生，真如法性本自明淨，只需善巧鍊冶，去除「積集」之執，則本具之「發光」德用自然顯發。此非斷然捨離現實，而是於煩惱塵勞中鍊就金剛不壞之身，於世間萬相中照見本來面目。

故「善巧煉」喻不僅是發光地的修行寫照，更是全體眾生返本還源的指南。眾生心中之「金」從未失壞，只被垢藏，唯需精進鍊冶，祛除雜質，終見「轉更明淨」的本覺之光普照法界。

（三）躍遷機制——「善巧煉」喻與發光地的升華聯動機制

1. 因果相即

從「因果相即」視角解析「善巧煉」喻與發光地的升華聯動機制，核心在於釐清「轉化而非斷滅」的因果辯證關係。發光地修行強調「不積集故，邪貪、邪瞋及以邪癡，悉得除斷」¹⁰⁵³，此處的「不積集」並非否認因果的斷滅論，而是基於「性起」思想的因果相即觀，也就是認為眾生的

¹⁰⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187a22-23。

¹⁰⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187a24-26。

¹⁰⁵⁰ 《華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 787a26-28）。

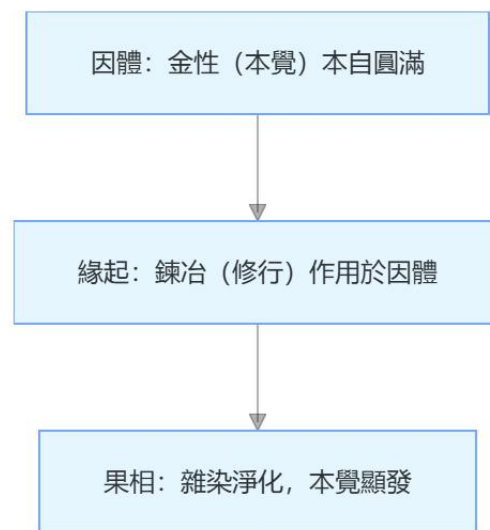
¹⁰⁵¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹⁰⁵² 《華嚴經金師子章·註》，CBETA, T45, no. 1881, p. 670c14。

¹⁰⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c7-8。

煩惱雖現為雜、染，但是其本質與菩提體性不二，猶如金礦雜質與純金同處一體，鍊冶過程非消滅雜質，而是通過高溫銷融，如修行對治，從而使雜質消解，金性（本覺）得以顯發。此種「轉煩惱為菩提」的機制，恰如鮮葉「曬青」時茶多酚適度減少，反增鮮爽口感¹⁰⁵⁴，體現因果關係中「因相轉變、果體圓成」的辯證統一。

照在《華嚴》的「性起」思想下，一切法從本覺性海生起，煩惱與菩提之間的關係，如水的波動與濕性，波動雖顯現雜亂，但濕性並未改變。發光地菩薩「以定發慧」¹⁰⁵⁵，通過「不退心」、「堅固心」等十深心的鍛煉為因，使「邪貪、邪瞋」等雜染現行的果相被轉化為「善根明淨」的智慧功德之正果。此過程非「斷因絕果」的頑空，而是「因果相即」的妙有，也就是說雜染作為「所轉之因」，與智慧作為「能轉之果」，在因緣和合中呈現「不離、不異」的關係。如《華嚴》所說「真金善巧鍊冶，稱兩不減，轉更明淨」¹⁰⁵⁶中，在金性為代表的本覺，與鍊冶所象徵的修行比類之時，其中的關係如圖所示。



從這漸進邏輯關係中，凸顯了非斷滅故不墮空見，非恆常故不執有相之理。而這二者的非斷、非常，恰合「因果相即」的中道理趣。

進一步而言，「定、慧相資」是因果相即的具體踐履。當菩薩以修禪定為因時，從「明盛心」、「勇猛心」中生起能夠覺照諸法如幻之慧，使定中不生味著；而從所發起的智慧之果中，觀察是「清淨心」、「安住心」，實為攝持定體之因，從而使慧用不離本覺。這種「因中有果、果中

¹⁰⁵⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹⁰⁵⁵ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1734, p. 716a5-6。

¹⁰⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

有因」的圓融，映射在鍊金過程中，雜質之煩惱的消融與金質之智慧的顯發同時發生，因、果兩端相互含攝：斷雜染即是顯菩提，顯菩提即是斷雜染，二者非前後相續，而是當下相即。正如《華嚴》所歎「菩薩摩訶薩住此發光地，則能成就百千三昧門」¹⁰⁵⁷，三昧作為定因與智慧之果德，在發光地境界中圓融無礙，體現「因果不二」的華嚴深義。

總之，「善巧煉」喻的因果相即機制，揭示發光地修行非平面的因果生滅，而是基於「性起緣成」的立體轉化。當雜染因緣的消解與本覺果德的顯發，在理事圓融中構成「不斷不常、不一不異」的升華軌跡，正契真金經鍊冶後，雜質銷融的因轉與金性明淨的果成在同一時空下的成就，最終體現華嚴宗中「因該果海，果徹因源」的圓滿因果觀。

2. 理事圓融

從理事關係透視「善巧煉」喻與發光地的升華聯動機制，其核心在於將修行實踐置於「理事無礙」的辯證框架中，體現華嚴宗「即事明理、即理成事」的甚深義理。因此從理、事關係看，「善巧煉」喻涵攝兩重超越境界。

在事修層面，菩薩歷劫精進，「於一念頃，得百千三昧，得見百千佛」¹⁰⁵⁸，顯示事相鍛煉非平面積累，而是透過透過精進觀修「十深心」的衝衝個歷練，實現境界的質變躍遷，如前文以圖表所作垂示，故而事修之「煉」非無明造作，而是以理體覺照為導，正應菩薩深知「一切法不生、不滅，因緣而有」¹⁰⁵⁹，故於鍛煉中不執著於事相，卻又全情投入因緣和合的修證次第，體現有為而不著相的實踐智慧。

在理體層面，「觀一切法不生不滅，因緣而有」¹⁰⁶⁰的空性覺照中，展現了對一切法因緣假立，本體不動的空性認知，猶如真金鍊冶中「稱兩不減」的本質堅固，菩薩了知煩惱雜染乃因緣生滅法，而本覺善根猶如金性圓滿不虧，故能於斷除雜染時「轉更明淨」，而非損滅本體；此種「因緣有、本性空」的雙重覺照，破除「執相盲修」與「撥無因果」的兩邊見。既肯定事修對雜染的淨化功能，如「厭捨心」、「離貪心」去除現行煩惱，又體悟理體本具的不可破壞性，如「堅固心」抵禦煩惱侵蝕。

如《華嚴》中所舉「善巧煉」之喻，深契華嚴「理事無礙法界」之關鍵，展示了將抽象理體嬗變為具體修證規則。事修是理體的「顯現相」，如金礦提純過程顯發金性光明；理體是事修的「本質體」，如金性不變確

¹⁰⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

¹⁰⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c22-23。

¹⁰⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c10-11。

¹⁰⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188b1-2。

保鍊冶的有效性。二者猶如鏡之兩面：菩薩於事修中「依定發慧」，以禪定之力顯發智慧（如「明盛心」成就定慧雙運），同時以智慧觀照攝持禪定，使定不為寂滅所縛，慧不為分別所亂。此種「稱性起修、全修在性」的圓融，最終達至「理事無礙」的升華境界——猶如真金鍊冶後，質量不減（理體圓滿）與光澤增明（事修淨化）同時成就，體現華嚴宗「一即一切，一切即一」的圓融妙理。

因此「善巧煉」喻的雙重超越，實質是菩薩在發光地階段，透過「以理導事、以事顯理」的實踐，將個體修證融入法界實相，使每一分鍛煉既落實於具體因緣，又不離本覺空性，最終成就「行布不礙圓融，圓融不礙行布」的華嚴行證境界。

3. 自他不二

從「善巧煉」喻透視發光地菩薩的升華機制，「自、他不二」的圓融義理貫穿於修證與迴向的全過程。菩薩「以願力故，得見多佛……以此善根迴向阿耨多羅三藐三菩提」¹⁰⁶¹，此種迴向非割裂自、他的機械轉移，而是基於「心、佛、眾生三無差別」¹⁰⁶²的實相認知，從用真金鍊冶後鑄為寶器，其光澤非獨屬於金，亦遍照眾生；菩薩鍊冶自心的過程，實為淨化「眾生共性心體」的實踐，因眾生與菩薩本具同一「真金體性」，差別唯在雜、染顯現之異。

而從「以忍波羅蜜為體，於中十大天王是忍波羅蜜中十波羅蜜」¹⁰⁶³之語中，道破「善巧煉」的自他不二性。也就是說在菩薩修證「十種深心」之時，如鍛煉金礦，如光曬鮮葉，看似成就個體善根，實則開顯眾生本具的「金性」或「香韻」，當菩薩以「四攝法」化導眾生離貪，恰如將鍊成之金打造成「離貪寶器」，眾生觸之，即能照見自心雜染，從而發起修行。此過程中，自心鍊冶與眾生攝化非先後關係，而是「一體兩用」，當菩薩「多作三十三天王」的應化身，正是其「善根迴向」的顯現形式，如金之質地堅韌，故能鑄器；金之光明遍照，故能破暗，自、他雙方在「鍊冶——鑄器——普照」的循環中，實現功德的無縫交融。

進一步言之，「善巧煉」的「自他不二」還體現在三個維度。其一是因性不二。眾生與菩薩同具「稱兩不減」¹⁰⁶⁴的本覺善根，鍊冶自心即是喚醒眾生本具之金性；其二在於行願不二。菩薩修「十種深心」時，念念含攝眾生離苦之願，如「廣心」、「大心」，擴展心量至法界等，使個人鍊冶成為「眾生共修」的增上緣；其三反饋在果德不二。迴向功德並非將

¹⁰⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

¹⁰⁶² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 255b26。

¹⁰⁶³ 《華嚴經·合論》，CBETA, X04, no. 223, p. 95a4-5。

¹⁰⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

「自利」轉化為「他利」，而是證得「自利即他利」的實相，如真金鑄器後，器之功用，即金之本性的顯發，無有「施者」與「受者」的對立。

此種圓融機制，破除「自利為小、利他為大」的二元執著，揭示華嚴宗「一即一切」的甚深義理。當菩薩以「善巧煉」淨化自心雜染，其實相狀態自然顯發「攝化眾生」的妙用，猶如黃金鍊冶完成之際，其光澤與質地本具「莊嚴他者」的功能。故《華嚴》中以「菩薩摩訶薩觀一切眾生心如自心，觀自心如眾生心」¹⁰⁶⁵，正說明發光地菩薩於「善巧煉」中證得「自、他心體不二」，從而將個人修證融入眾生解脫的大熔爐，使每一分鍊冶功德皆成為「自覺、覺他」的無盡源泉，最終達至「鍊冶自心即是鍊冶眾生心，成就眾生即是成就自心」的圓滿境地。

華嚴發光地的「善巧煉」喻，非僅修證過程的比喻，而是融合了金工技藝、禪觀實踐與法界緣起的三重維度，乃至圓教「即修即性、即因即果」的具體顯現。對華嚴修證體系的詮釋價值，從語境上體現為融攝小乘鍊冶煩惱的漸修思想與大乘「本覺不動」的頓悟義，形成「漸修頓證」的圓融架構；從象徵邏輯上，以金性不變喻法身常住，以鍊冶顯淨喻方便修行，解決了「眾生本具佛性何以須修」的關鍵問題；從修行對應上是將十深心、四禪八定、四無量心等具體行門，統攝於「煉」的過程，體現華嚴「行布不礙圓融」的特質；從聯動機制上則彰顯因果相即、理事圓融、自他不二的奧妙，使發光地成為從「離垢」到「焰慧」的關鍵樞紐，揭示了佛教修行的動態圓融性。現代心理學的「自我轉化」理論與此喻形成跨文化對話，彰顯佛教智慧的普世價值。未來研究可進一步探討「善巧鍊」喻在臨床心理治療中的應用可能性，拓展佛教心理學的實踐邊界。

（四）術喻尋源——「善巧煉」喻：從心性本源探尋獨特修行徑路

在華嚴宗十地修行的綿密體系中，「發光地」猶如熔爐，將「善巧煉」的喻意從外顯的「升華聯動」推向內在的心性本源。《華嚴》中以「真金鍊冶」為喻，謂菩薩「不積集邪貪邪瞋邪癡，善根轉更明淨」¹⁰⁶⁶，此「煉」非關金屬提純，而是以覺照為火、以禪定為爐，將「三界心習」冶煉為覺性光明。較之初地「金剛心」的堅固、二地「鍊金去銹」的淨化、四地「真金熾焰」的覺照而言，發光地的「善巧煉」獨重「忍波羅蜜」的內在鍛造。如《疏鈔》中所指出的，菩薩在面對「他加惡辱能忍受」¹⁰⁶⁷時，能夠以「善護他心」¹⁰⁶⁸，譬如金匠於雜礦中冶煉真金，不損本質卻顯瑩澈，體現「即煩惱而證菩提」的圓融奧義。

¹⁰⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b5-6。

¹⁰⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c14-17。

¹⁰⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 788b29-c1。

¹⁰⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T35, no. 1735, p. 788c1。

當異域煉金傳統仍執於物質淨化、能量升華或軀體永恆之時，華嚴的「善巧鍊」已經獨闢蹊徑，將修行還歸心性本源。也就是說，西方煉金術的「精鍊」、中國煉丹術的「煉精化氣」、印度煉金術的「Rasayana」，皆落於能所對立之執，而華嚴則以「煩惱即鍊料」的辯證智慧，揭示「稱兩不減」的覺性本質，故而如《華嚴》所雲「觀一切法因緣而有，見縛先滅」¹⁰⁶⁹，將修行徑路從外求轉向內證，在「忍辱安樂心」的綿密覺照中，開顯「雜染即清淨」的本然境界。本節將循此脈絡，從心性哲學與修行實踐雙維度，解讀華嚴「善巧鍊」如何超越文化差異，為人類精神轉化提供獨特的「心性冶鍊」範式。

1. 跨域比對

從工藝象徵到心性修證，「鍊」的意象在不同文化傳統中呈現多元內涵。華嚴的「善巧鍊」與西方煉金術的「精鍊」、中國煉丹術的「煉精化氣」、印度煉金術的「Rasayana」，雖同蘊「轉化」之義，卻因核心關懷不同而徑路殊異。

體系	工序核心	對象	象徵內涵	具體例證
華嚴 「善巧鍊」	禪定鍊心	煩惱習氣 → 菩提覺性	以「八禪定」為爐，「忍波羅蜜」為火，將「邪貪邪瞋邪癡」熔煉為「柔和心、不瞋心」等清淨善根，強調「煩惱即鍊料」的當下轉化。 ¹⁰⁷⁰	「菩薩住此發光地，觀一切法不生、不滅，因緣而有，見縛先滅，一切欲縛皆轉微薄」 ¹⁰⁷¹
西方煉金術	物質精鍊 (Purification)	礦石雜質 → 純淨金屬 (如哲人石)	依賴硼砂、汞等媒介，通過「熔煉——結晶——升華」三階段，追求物質軀殼的不朽與靈性化，如煉金典籍強調「去除鉛之雜質，顯現金之純粹」。	中世紀煉金師阿爾伯托斯·馬格努斯記載，以「王水」溶解金屬，象徵「去除肉體慾望，回歸精神本原」。
中國煉丹術	煉精化氣	身體精氣 → 丹	以「爐鼎」模擬宇宙，通過「調息、服餌、內觀」將「精」	張伯端《悟真篇》言「鍊精化氣氣化神，鍊神

¹⁰⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-13。

¹⁰⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c14-17。

¹⁰⁷¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-13。

		道 能 量	化為「氣」，「氣」化為「神」，追求長生與天人合一，如《周易參同契》強調「金入於猛火，色不奪精光」 ¹⁰⁷² 。	還虛虛合道」，以內丹運行模擬金屬提純，體現「人身小宇宙」 ¹⁰⁷³ 的轉化觀。
印 度 煉 金 術 (Rasa yana)	藥物淨化 (Rasashast ra)	軀 體 雜 質 → 身 心 永 恆	運用汞、硫等礦物藥劑，結合瑜伽修煉，主張「淨化軀體則心識明澈」，如《Rasaratnakara》記載「服用金液可祛病、延壽、證得解脫」 ¹⁰⁷⁴ 。	印度煉金師通過「汞提煉法」製作“Rasa”藥劑，認為軀體淨化是解脫的基礎，類似「鍊金去雜以成寶」 ¹⁰⁷⁵ 。

從上表可見，華嚴「善巧鍊」的獨特性在於「不離煩惱而修覺慧」，將修行歷程視為「鍊心而非鍊物」，區別於西方煉金術執於物質轉化，中國煉丹術著眼能量升華，印度煉金術雖有瑜伽冥想，但著重於身心淨化，追求於梵我合一，華嚴的鍊金是直通心性本源，以「忍辱安樂心，轉復明淨」¹⁰⁷⁶的精神鍛鍊，實現「雜染即清淨」的本質覺悟，猶如真金經火而不損，反顯光輝，恰合經文「稱兩不減，轉更明淨」的喻意。

2. 開放思惟

在「鍊料」的能所關係中，顛覆傳統認知。西方煉金術視雜質為「待剔除之物」，如硫汞理論中「硫代表陽性雜質，汞代表陰性雜質，需分離提純」¹⁰⁷⁷（《煉金術與煉丹術的異同》）；而華嚴「善巧鍊」則視煩惱為「鍊心的必需資糧」，如經文強調的「菩薩於諸眾生起十種哀潛心，因苦生悲，以悲潤智」¹⁰⁷⁸，猶如金匠不拒粗礦，反從雜礦中冶煉真金，體現「煩惱即菩提」的辯證智慧。例如，菩薩面對謗辱時「不瞋心、不動

¹⁰⁷² 魏伯陽 撰，明代官修，《道藏》（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁12-15。

¹⁰⁷³ 張伯瑞 撰，明代官修，《道藏》（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁55-57。

¹⁰⁷⁴ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 35.

¹⁰⁷⁵ Dominique Goodall, *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*, (Princeton: Princeton University Press, 1962), pp. 47.

¹⁰⁷⁶ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 158c13。

¹⁰⁷⁷ Stanton J. Linden, *The Alchemical Tradition: From Ancient Egypt to the Modern Age*, (London: Jessica Kingsley Publishers, 2007), pp. 85.

¹⁰⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a1-3。

心、不濁心」¹⁰⁷⁹，正是將瞋恨之火轉化為忍辱之光，與西方「消極去雜」的煉金思維形成鮮明對照。

又從「鍊成」的目標境界，彰顯鮮明地差異。西方煉金術的「哲人石」，中國煉丹術追求「金液還丹，長生不老」¹⁰⁸⁰，印度煉金術冀求「軀體不朽與天人合一」¹⁰⁸¹，而華嚴「善巧鍊」的終極指向是「證得無障礙解脫智」¹⁰⁸²，即於煉心過程中顯發自性本具的如來智慧。如經文描繪菩薩「得無量神通力，能動大地，以一身為多身」¹⁰⁸³，此等妙用非外求而得，實為「鍊盡心垢」後的本覺顯現，猶如塵封之金經擦拭而光華自現，不同於異域傳統對「外在不朽」的執著。這種「不變之變」的辯證，恰是華嚴「理事無礙」在修行喻意中的體現。以煩惱之相的「變」到覺性之體的「不變」，其中這個「轉變」發生的本身，即是覺性的自然流顯。

「鍊」的發起是建立在「善巧」的前提下。從「善巧」的義理切入三大煉金體系的工序象徵，可見華嚴「善巧鍊」與異域傳統在「方法論」層面的根本分野。華嚴所謂「善巧」，非技術層面的機巧，而是契合因緣、不執方所的覺悟智慧，如《新華嚴經論》強調「善巧鍊治，不失法界大圓明智銖兩」¹⁰⁸⁴，謂菩薩於煩惱冶鍊中，能「善護他心」、「隨順法性」，體現「不即不離」的圓融行門。菩薩之「善巧」，在於「觀一切法不生不滅，因緣而有」¹⁰⁸⁵，將瞋恨謗辱等逆緣化為忍辱之資，猶如真金經火而光輝愈顯，非斷除雜質，而是讓覺性在歷練中自然顯發。

西方煉金術的「善巧」體現為技術性的「分離提純」，如賈比爾(Geber)體系中，硫汞二元論將雜質視為陰陽失衡，需依賴「王水」溶解、結晶等工序強制分離¹⁰⁸⁶，其「善巧」落於物質操作的精準性，象徵人對自然法則的征服與操縱。這種「善巧」是外向的、分析的，強調通過技術手段「淨化」物質，就像從鑽石中提煉純金，將「雜質」視為必須排除的對立面，體現二元對立的思維模式；而中國煉丹術的「善巧」則體現為「天人合一」的自然契合，如《周易參同契》強調「金入猛火，色不奪精光」¹⁰⁸⁷，通過內丹運行模擬宇宙陰陽，將「煉精化氣」視為順應天地節

¹⁰⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c18-19。

¹⁰⁸⁰ 張伯瑞 撰，明代官修，《道藏》（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年），頁 55-57。

¹⁰⁸¹ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 35.

¹⁰⁸² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c18-19。

¹⁰⁸³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 889c20。

¹⁰⁸⁴ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 890a20。

¹⁰⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-13。

¹⁰⁸⁶ Stanton J. Linden, *The Alchemical Tradition: From Ancient Egypt to the Modern Age*, (London: Jessica Kingsley Publishers, 2007), pp. 85.

¹⁰⁸⁷ 魏伯陽 撰，明代官修，《道藏》（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年），頁 12-15。

律的過程。其「善巧」在於調息、服餌的時機把握與身心調和，服餌的時機把握與身心調和，如張伯端《悟真篇》所言「鍊精化氣，氣化神；鍊神還虛，虛合道」¹⁰⁸⁸，強調人體小宇宙與自然大宇宙的同頻共振，「善巧」被體現在對「火候」、「藥材」的經驗性掌握，是順勢而為的協調藝術；印度煉金術(Rasayana)的「善巧」體現為藥物與瑜伽修煉的雙重淨化機制，如 *Rasaratnakara* 記載的「汞提煉法」¹⁰⁸⁹，需將汞(rasa)與硫(sulphur)提煉為「神聖藥劑」(Rasa)，並配合瑜伽體位法與呼吸控制，旨在將軀體轉化為「金剛之軀」(vajra-deha)，實現軀體不朽與宇宙能量的融合。其「善巧」在於對物質媒介的神聖化運用，即將汞象徵「宇宙精液」，硫象徵「太陽能量」，二者的提純與服用被視為「梵我合一」的物質基礎，體現「外藥內修」的雙向操作。這種「善巧」是技術性與神聖性的結合，既依賴精準的化學提煉，又需配合靈性修持，將軀體視為可鍛造的「金屬容器」，追求物理存在與宇宙本原的同質化，體現「物質神聖化」的雙重實踐。

因此對比之下，華嚴「善巧鍊」的「善巧」既非西方的技術分離、亦非中印的天人調和或物靈雙修，而是「於諸有為法，觀如實相」¹⁰⁹⁰的覺性顯發。菩薩「善巧」的核心在於「不積集邪貪、邪瞋、邪癡」¹⁰⁹¹，即不將煩惱視為對立的「雜質」，而是當下覺照其「因緣生滅」的本質，從而「所有善根轉更明淨」。這種「善巧」是「無修之修」，不依賴外在工序或藥劑，唯憑「忍辱安樂心」¹⁰⁹²的綿密覺照，將歷境煉心化為日常所行。如面對謗辱時，以「不瞋心、不動心、不濁心」¹⁰⁹³相待，正是「善巧」於煩惱當下的直接嬗變，如金匠不拒絕粗礦，因為粗礦通過冶鍊，會出現前、後反差極大的情形，是中反而更能凸顯真金本質，是謂「即染成淨」的圓融妙門。

而相較印度煉金術在 *Rasayana* 中記載，「善巧」是體現在強調藥物與身心的雙重淨化，但其「汞提煉法」仍需依賴外在媒介的神聖化操作¹⁰⁹⁴，本質上是通過軀體改造達至「梵我合一」的境界；而華嚴「善巧鍊」的「不生、不滅」觀，則徹底超越「淨化」與「被淨化」的二元對立，也就是說，煩惱既非必須斷除的雜質，也並不是可利用的藥材，而是更強調內在覺性顯發的「增上緣」。菩薩「於諸禪定解脫三昧，能入、能出而不

¹⁰⁸⁸ 張伯瑞 撰，明代官修，《道藏》（中國：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988年），頁55-57。

¹⁰⁸⁹ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 35.

¹⁰⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a1-3。

¹⁰⁹¹ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 158c13。

¹⁰⁹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c14-17。

¹⁰⁹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c14-17。

¹⁰⁹⁴ Stanton J. Linden, *The Alchemical Tradition: From Ancient Egypt to the Modern Age*, (London: Jessica Kingsley Publishers, 2007), pp. 35.

隨生」¹⁰⁹⁵，體現「不住生死、不住涅槃」的中道智慧，其「善巧」是對「法界緣起」的深履實踐，是從雜染與清淨、煩惱與菩提，本為同一真如體性的不同顯現上昭示，與金的質性不變一般，都體現在隨鍊冶顯發光輝，「稱兩不減」的是本具覺性，「轉更明淨」的是歷練功德，並且二者非二非一，圓融無礙。

因此，三大體系的「善巧」雖同指向「轉化」，卻因終極關懷分殊而徑路各異。相對西方重技術分離，將自然視為可解析的對象；中國重天人協調，將身心視為宇宙的微縮；印度重物靈雙修，將軀體視為神聖容器而言，華嚴則更傾向獨闡「心法如幻」¹⁰⁹⁶的覺悟實踐，其「善巧」既非操作之術，亦非協調之技，而是「一切有為法如夢、幻、泡、影」¹⁰⁹⁷的當下覺照，所以當菩薩住在發光地時，所能「觀一切法無生、無滅，因緣而有」¹⁰⁹⁸，此種覺照非離染求淨，而是於煩惱現前時直顯「因緣即空」¹⁰⁹⁹的實相，猶如金之質性本自圓滿，鍊冶不過去其塵垢，顯其本有之光。

華嚴的「善巧」落實於「十種深心」的踐行，落在「清淨心」、「安住心」等細密心行之中，使「邪貪、邪瞋及以邪癡，皆得除斷」¹¹⁰⁰，還能使「所有善根轉更明淨」¹¹⁰¹，這種淨化過程實非西方煉金術的分離疏汞之性，亦不同於中、印煉術依賴藥劑或氣機調和，而是「以定為爐、以慧為火」，於八禪定中鍊盡「三界心習」，譬如在「離喜住捨，有念正知」¹¹⁰²的第三禪境界中，非斷喜而求寂，而是於喜相現前時覺照其「定生喜樂」的因緣性，從而「受樂而不著樂」，體現對於「諸禪定解脫三昧，能入、能出」¹¹⁰³的遍行無礙，任運自在。

這種「善巧」的究竟處，在於證得「無障礙解脫智」。如菩薩「以他心智如實知他眾生心及心數法」¹¹⁰⁴，非依神通外求，而是「煩惱即菩提」的當下印證。與印度煉金術追求「軀體不朽」、中國煉丹術冀望「金液還丹」不同，華嚴視「轉化」為覺性的顯發而非存在形態的改變，猶如經火之金，重量不減而光華倍增，恰合「稱兩不減，轉更明淨」¹¹⁰⁵的喻意。其「善巧」超越手段與目的的對立，在於顯現出真正的煉金非浸潤於爐火

¹⁰⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 552b8-9。

¹⁰⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 213c7。

¹⁰⁹⁷ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 752b28。

¹⁰⁹⁸ 《華嚴·一乘法界圖》，CBETA, T45, no. 1887A, p. 715b19-20。

¹⁰⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 48a26。

¹¹⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c16-17。

¹¹⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c17。

¹¹⁰² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a16-17。

¹¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 552b8-9。

¹¹⁰⁴ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 157a27-28。

¹¹⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

鍛冶，而是超越於「照見五蘊皆空」¹¹⁰⁶的般若妙用之當下，體現在了悟煩惱「如幻生、滅」的虛偽不實之剎那，即是「善巧鍊」的究極成就，此等「不增、不減」的圓融智慧，為人類精神傳統貢獻了獨特的「心性鍊金」之道，使「發光地」的喻意超越文化與時代，成為照破二元執著的覺性之光。

總之，華嚴「善巧鍊」的喻意突破了物質與精神的二元對立，在東西方鍊金傳統中開闢出「即染成淨、即心是佛」的獨特徑路。正提示所有行者真正的「鍊金」不在爐火之外，而在當下一念的覺照與轉化，如同在《華嚴》中的菩薩「於諸禪三昧能入能出，然不隨其力受生，但隨能滿菩提分處」¹¹⁰⁷，在鍊心的歷程中，既保持心性本質的「稱兩不減」，又實現善根功德的「轉更明淨」，此等「不增不減」的圓融智慧，正是華嚴「發光地」喻意為人類精神傳統貢獻的獨特財富。

四、隱喻的疊合

經由前文的論述，已知在人類文明的長河裡，「提煉」的智慧從未中斷：西方鍊金術士追尋「哲人石」，試圖通過其完成點石成金以實現物質轉化和靈魂解脫；中國煉丹家致力於煅燒「金丹」，追求軀體長生與精神升華；印度鍊金師則圍繞「汞」的提純，建構物質與神性的連結。在佛教的華嚴宗義理體系中，發光地的「善巧鍊」以心智淨化為核心，將修行喻比鍊金的去雜顯真；而鳳凰單叢茶的「曬青」工藝，則在陽光與葉片的交互中，演繹著自然物性轉化的奧秘。這些看似分屬不同領域的實踐，其實都蘊含著表像的技術操作與深層的哲學隱喻。

本文將圍繞「曬青」工藝與發光地的「善巧鍊」展開研究，探討二者在技術與哲學層面的同構性。

（一）煉物化形——表像技術實踐上的同構：工序中的「煉化邏輯」

1. 技術修心

鳳凰單叢茶的「曬青」工藝為能夠根據鮮葉狀態來進行合理處理，製定了「一薄、二輕、二重、一分段」¹¹⁰⁸操作的原則。當此操作原則與發光地菩薩「起十種深心」¹¹⁰⁹的修證軌跡形成交織時，從「一薄」¹¹¹⁰所強調葉片薄攤、不重疊之中，確保了受光均勻，如同菩薩用「清淨心」、

¹¹⁰⁶ 《般若波羅蜜多心經》，CBETA, T08, no. 251, p. 848c6-7)。

¹¹⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c20-21。

¹¹⁰⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁106。

¹¹⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 187b14-15。

¹¹¹⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁106。

「安住心」來鋪就遠離雜染的內在寂靜空間，從而安住大乘願力；而在「二輕、二重」¹¹¹¹所針對地鮮葉質地與環境差異靈活調整，又與菩薩依眾生根器而施設「離貪心」、「堅固心」的教綱，以對治深、淺差異的煩惱習氣產生了聯動；還有「分段曬青」¹¹¹²的規制，避免了一次性重度曝曬，黃瑞光先生曾以「水分失調，形成幹茶後，香氣不高且帶苦味」¹¹¹³一言，揭示了水分極速流失的過患，對應到菩薩的「明盛心」、「勇猛心」時，以行者久劫修行，分段礪心，逐步粉碎「暗鈍障」¹¹¹⁴。而此與西方煉金術中「溶解」(Nigredo) 與「凝結」(Coagulatio) 兩大工序¹¹¹⁵，在原理和表像上呈現出高度相似性。比對發現，「溶解」象徵舊質分解，如鮮葉在陽光下水份蒸發、葉綠素降解、青草氣散發；「凝結」則暗合葉片經由酶促反應的啟動，香氣前體物質生成，此二者建立了「分解——重構」的可視化對立統一關係。這樣的辨證過程對應到物質從混沌到有序的進化，照在中國煉丹術，體現在對「火候」控制。從提倡「文武相濟」之中，延伸出文火溫養、武火煅燒的理念，與曬青中「陽光曝曬」與「室內攤晾」的動靜結合相比較，都體現了對過程節奏的精微把握。印度煉金術中的提純，有如第二章中曾提過對「Soma 汁液」的過濾淨化、「汞的十八次淨化」等，都是在反覆洗煉下，最終獲得淨化後的純淨物，這與發光地菩薩「觀察一切諸有為行，皆見無常、有苦、不淨」¹¹¹⁶，在不斷觀照中去除心識的雜染，以證得勝流真如。

2. 科技善巧——人造光源曬青：科技加持下的「善巧方便」

鳳凰單叢茶的人造光源曬青技術，突破自然條件限制，模擬自然陽光光譜，保障茶葉品質與產量¹¹¹⁷。這與發光地菩薩的「善巧」智慧相通，面對眾生根器與煩惱的「陰雨天氣」，菩薩以種種方便法門，隨機應化，度脫眾生。如同人造光源在自然陽光不足時提供替代，菩薩在眾生深陷無明黑暗時，以智慧為燈，照亮解脫之路。西方煉金術在物質轉化過程中常以神秘儀式與工具為輔助，來共同實現物質的「蛻變」，如古巴倫時期的煉金術曾用到黃道十二宮符號體系；拜占庭時期的儀式化實驗室等，還有蒸餾器等玻璃工具的應用，都是對常規的突破；中國煉丹術通過「飛升法」、「伏火法」等適應不同藥材的特性，又用不同的丹藥配方，滿足修煉者在不同階段的別別需求，此皆是各自領域的「善巧方便」，與鳳凰茶

¹¹¹¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁106。

¹¹¹² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁106。

¹¹¹³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁106。

¹¹¹⁴ 釋慧觀，〈《華嚴經·十地品》研究〉（臺北：華嚴專宗學院碩士論文，1985年），頁22。

¹¹¹⁵ Bernadette Bensaude-Vincent, *Histoire de la chimie*, (Paris: Flammarion, 1993), pp. 313.

¹¹¹⁶ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 545a29。

¹¹¹⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁105。

人持此人造技術來曬青一樣，是對受限環境的突破，體現出「因勢利導、創造因緣」的積極智慧。

3. 適度中道——曬青適度與修行中的「中道」平衡

曬青的適度以失水率需控制在 10%~15%，「失去鮮綠光澤、柔軟貼節、略有水香」¹¹¹⁸等標準，彰顯其嚴謹性，也反映出對「度」的精準把控，與發光地菩薩踐行的「中道」智慧渾然一體。菩薩于修行時，遠離「常」、「斷」二邊，不於生死，起厭離想；不於涅槃，起欣樂想，亦如不執著於世俗的貪嗔癡等煩惱之有，也不偏落在涅槃寂靜的片面追求之無，恰似曬青時嚴守失水臨界點，既不讓葉片陷入「青澀留滯」的「不足」，也不使其「乾枯斷滅」之「過度」，在遠離二忌的動態平衡中，實現質的轉化。呼應了在「煩惱即菩提」¹¹¹⁹的中道裡尋求解脫。又從過患中看，如「不足」時，會導致茶葉青澀味重、香氣難成，與行者若未能調伏煩惱，則智慧難啟，佛道難成相應和；而「過度」的失水，會使葉片受損，影響後續品質的情況，映照在實修時，提醒著行者如果過度執於外在形式，則可能陷入偏軌的風險，此又契合了西方煉金術所追求的「平衡」之術，如前文曾分析過的「三原質論」對平衡的要求，如在醫學維度將生病與三原質失衡關聯，乃至將其升格為「身、心、靈統一的哲學煉金術」，而在中國的煉丹術常以為誠的「火候不調，藥物飛走」的失態，與曬青時，葉片水分與酶活性的動態平衡相映照。為改善不跳而所提倡的「武火烹煉，文火溫養」，反饋地對文、武火交替運用的注重，與曬青中「陽光曝曬」與「室內靜置」的節奏呼應，皆是對「度」的神聖敬畏。此外印度煉金中「汞」的十八次淨化工程¹¹²⁰，展示了「洗鍊——煅燒——融合」的實踐路徑，在去除雜質的通知，又被要求將「汞之精華」的留存，恰如菩薩「斷除習氣而不滅本覺」，在「去雜」與「顯真」之間，建構起了微妙的生態平衡。

（二）鍊轉內喻

從技術實踐升華至哲學隱喻，「曬青」與「善巧鍊」共用「轉化」的核心意象。鮮葉在攤曬下沿著「萎凋→氧化→香氣萌發」的脈絡內化著，如心識在定、慧雙運中所經歷的「斷障→淨化→顯發」，二者皆以「鍊」為媒介，將「過程性苦行」升華為「象徵性覺悟」。

1. 「萎」「斷」還原

「萎凋」與「斷障」之間的去雜存真的本質回歸，從曬青工藝中體現。

¹¹¹⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁105-106。

¹¹¹⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 612c6。

¹¹²⁰ Bernadette Bensaude-Vincent, *Histoire de la chimie*, (Paris: Flammarion, 1993), pp. 313.

當鮮葉在竹篩或網面上薄攤，經受陽光曝曬或人造光源照射，漸失鮮綠光澤，葉片柔軟貼篩¹¹²¹，這一過程與發光地菩薩「觀一切有為法無常行」¹¹²²相較，內在存在著高度地相似性，而三地行者以「厭離心」斷除「暗鈍障」，使心識擺脫雜染的束縛，又呼應鮮葉所經歷的「脫青澀」。在西方煉金體系中，「黑化」階段所強調的通過物質的腐敗來顯露本質，與鮮葉萎凋時，青草氣散發、葉綠素降解，產生了技術原理共通，二者皆非消極毀滅，而是主動「剝離表像」，為更深層的轉化鋪路。此也類似中國煉丹術的「篩選藥材」工序，其中所講究去除雜質、精選精華，又菩薩用「離貪心」、「堅固心」來對治淺深不同的煩惱習氣¹¹²³聯動。而前文分析過的印度煉金術中對「汞」進行的十八次淨化¹¹²⁴，象徵「心識去垢」，與鮮葉「失水率控制在 10%-15%」¹¹²⁵的精准度，共指「捨棄非本質存在，回歸核心自性」的哲學追求。

2. 氧淨和合——「氧化」與「淨化」：因緣和合的內在轉化

曬青過程中，葉片細胞破損引發酶促氧化，茶多酚降解、芳香物質生成，實現從「生澀」到「醇和」的質變¹¹²⁶。這與發光地菩薩依禪定生智慧，以智慧攝禪定的「定、慧雙運」如出一轍。其中定為「因」，慧為「緣」，因緣和合方得「勝流真如」¹¹²⁷顯發，如菩薩修行需聞法、思惟、修行這三慧並運，方能證入無上，而對照在鮮葉的氧化，其亦非單一因素所決定，而是需要陽光、葉片厚度、攤晾時間、位置等眾多因緣和合成就，可見二者間皆是隨緣和合促就質變的。

此亦應和西方煉金的「黑化」階段中的腐敗與分解，其中強調「土元素」沉澱雜質¹¹²⁸，暗合曬青中葉片萎凋時細胞破損、茶多酚初步氧化的「腐壞」過程。前者以「分解」象徵靈魂污垢剝離，後者借「酶促反應啟動」推動內在轉化，均以「破壞性過程」為「重生」鋪路，體現「毀滅與轉化」的因緣和合邏輯。還感應著中國煉丹的「陰陽交感」理論，其中認為「龍虎交媾」¹¹²⁹之際，方能成丹，恰似曬青時葉片細胞破裂之陽動與酶促反應之陰靜的動、靜相濟，契合「一陰、一陽之謂道」的傳統智慧

¹¹²¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁105-106。

¹¹²² 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 153c9-10。

¹¹²³ 釋慧觀，〈《華嚴經·十地品》研究〉（臺北：華嚴專宗學院碩士論文，1985年），頁22。

¹¹²⁴ Bernadette Bensaude-Vincent, *Histoire de la chimie*, (Paris: Flammarion, 1993), pp. 313.

¹¹²⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁105-106。

¹¹²⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹¹²⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 324a22。

¹¹²⁸ William R. Newman, *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey, an American Alchemist in the Scientific Revolution*, (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 123-125.

¹¹²⁹ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 153.

¹¹³⁰。此外印度煉金體系中，「汞」需與「金」反覆融合，被象徵「神性」與「物質」的合一，這與菩薩「煩惱即菩提」的圓融觀一致，體現了雜染與清淨非對立，而是因緣和合下的體用不二。

從隱喻層面看，曬青的「氧化」實為「轉染為淨」的物質顯化。當鮮葉的「生澀」對應心識的「無明」，酶促反應的「催化」呼應智慧的「覺照」，最終生成的「水香」與「醇和滋味」應和上「勝流真如」外顯下的「無礙智慧」，前者是物質層面的「香氣覺醒」，後者是心識層面的「光明顯發」，這與發光地菩薩「於煩惱中見菩提」的修證境界相互輝映，共證「因緣和合」的奇蹟。二者皆非斷滅式淨化，而是在因緣流轉中啟動本具潛能。正如煉金術士相信「賢者之石」能點化賤金屬為貴金屬，曬青工藝與善巧鍊修證亦篤信，只要因緣具足，平凡之軀、尋常之葉，皆可通過「鍊化」歷程實現，並且一片鮮葉最終真的涅槃締成一枚茶條時，較之金屬的貴賤已超越了單純信念的堅持，而是對本質升華的真實可感，由此更能激發大眾共鳴，此亦回應了本文嘗試以製茶與華嚴十地實修相聯動探討的初衷。皆可通過「鍊化」歷程實現。

而從中國煉丹術的「結丹」過程互看時，中式煉金中講究的「爐火純青」，丹成之時「金光內斂」，恰似發光地菩薩在成就定、慧圓融後，表現出的身、心柔軟而不動搖，而此特色又與鮮葉經歷曬青後的「柔軟已失去彈性，嫩梗折彎不脆斷」¹¹³¹狀態遙相呼應。

前文曾探討過印度的煉金，其中如「汞」酒的製作需要淨化以脫毒，而十八次的淨化能使「汞」具有藥性¹¹³²，最終成為神性的載體，成就「梵我合一」的必備輔助，這與菩薩「煉心」後的「法身顯現」理念類似之同時，也與鮮葉的曬青轉化邏輯契合，三者都反映出「轉」改劣性，「化」超形表，「轉化」共彰本具「神聖性」的「理事無礙」和「體用不二」。

3. 顯發境升——「香氣萌發」與「智慧顯發」：從歷程到境界的升華

曬青後的葉片「略有水香形成」¹¹³³，標誌著物質轉化的完成，此與發光地菩薩「得無量神通力，能動大地；以一身為多身，多身為一身，或隱、或顯」¹¹³⁴，是智慧顯發的外顯徵象。這種「香氣」非外來附加，而是鮮葉內在基因潛能的覺醒；菩薩的「神通」亦非外求所得，而是本具佛

¹¹³⁰ 劉玉建，《周易正義·導讀》（濟南：齊魯書社，2005年），頁217-220。

¹¹³¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁105-106。

¹¹³² 漢斯-魏爾納·舒特著，李文潮、蕭培生譯，《尋求哲人石》（上海：上海科技教育出版社，2006年），頁276。

¹¹³³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁108。

¹¹³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188a28-29。

性的顯發。二者皆證明了真正的轉化從非外力強加，而是內在本質的自然顯露。

從西方煉金來看，將「哲人石」的誕生視作「靈魂覺醒」的象徵，其「發光」特性與發光地契合的同時，也與曬青葉片水香形成後「芳香物質有大幅增加」¹¹³⁵之間，前者所注重的物質與精神雙向升華，後者則傾力在葉片「從凡轉聖」的風味覺醒，實謂異曲同工之妙哉。因為在中國的丹術中，強調「內、外瑩徹，光華內蘊」¹¹³⁶的「金丹」境界，此映射在內丹術時，表現為修習者精、氣、神在達到高度凝練時，進入內煉圓靜，且不顯露於外的狀態，這與鮮葉經過曬青「去蕪存菁」——少了葉綠素含量¹¹³⁷後，但卻為後續最終呈現「烏褐勻潤」¹¹³⁸的色澤與「醇和爽口」¹¹³⁹的韻味，奠定了必要前提，這種內斂異態的呈現，都神交在減損顯真，契入本質圓成的宗旨上，反饋出「鍊化」與「圓滿相」的聯動關係。而印度煉金將提純後的「汞」等同軀體的「不朽性」，這與菩薩入發光地數數實修後獲得「百千三昧皆具足」¹¹⁴⁰的境界相互輝映，共同指向「形質與精神的雙重超脫」。

是此展現了在隱喻層面上，曬青的「香氣」是「因緣和合」的物質詩學，菩薩的「智慧」是「定慧雙運」的心靈詩學。二者皆在「鍊化」歷程中回答了「如何轉凡成聖，開啟本具聖性」的共同命題，正如鮮葉必須經歷陽光攤曬、失水萎凋、酶促轉化等「苦行」，方得香氣提升；心識也需歷經聞法思惟、斷障修證、方便善巧的「鍊心」才能顯發智慧。這種歷程的艱辛，在西方煉金術中體現為「三重死亡與重生」的神話敘事，在中國煉丹術中化為「十年築基、三年結丹」的漫長時光，在印度煉金術中則展現為對「汞」的十八洗鍊，凡此種種，皆與曬青工藝的「分段曬制」、「動靜結合」遙相呼應，共同書寫著「唯有歷經鍛鍊，方能成就不凡」的永恆法則。

（三）感悟當下

從鳳凰單叢的竹篩到華嚴菩薩的蒲團，從西方煉金爐的火光到中國丹鼎的青煙，人類對「鍊化」的執著，實則是對「超越性」的永恆追問。曬青工藝用陽光與葉片的對話，寫就物質轉化的詩篇；發光地菩薩以定慧與煩惱的對治，譜寫心靈覺醒的樂章。彰顯在技術層面上，是「分段鍊制」、「因勢調控」的盡然有序，顯現在哲學層面中，叩開了「因緣和合」與

¹¹³⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹¹³⁶ 王奎克，《中國煉丹術與古代化學》（濟南：齊魯書社，2000年），頁217-220。

¹¹³⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹¹³⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹¹³⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁103。

¹¹⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189b10。

「中道平衡」，共同鑄就了「鍊化」的普世智慧，傳達出無論是制茶、修行還是面對生命中的種種挑戰，關鍵從不在於逃避過程的苦難，而在於學會在「鍊」的歷程中傾聽內在的聲音，順應轉化的節奏。

因此，曬青適度、發光地修行的「中道」以及煉金術、煉丹術中對平衡的追求，都體現了一種對事物本質的深刻理解和尊重。無論是茶葉、心識，還是物質元素，都有其自身的規律和特性。在實踐過程中，只有遵循這些規律，找到那個恰到好處的「度」，才能實現理想的轉化和提升。這種對「度」的精准把握，不僅僅是一種技術層面的要求，更是一種蘊含哲學智慧的生活態度和修行方式，提醒著人們在面對複雜多變的世界時，要保持清醒的頭腦，不偏不倚地朝著目標前行。

反觀當代社會急功近利的速成主義，恰需這種「鍊化哲學」的療愈。鮮葉不會因暴曬過度而提前成茶，心識不會因急躁求悟而頓開智慧，正如煉金術士從不相信「賢者之石」會降臨於偷懶者的坩堝。鳳凰單叢的「曬青」與華嚴發光地的「善巧鍊」，以跨越千年的實踐智慧提示當下，真正的價值，永遠蘊藏在薄攤時的認真、分段時的從容、調控時的覺察之中。或許，這就是人類文明對「鍊」最深刻的覺悟——因為所鍊，無論東方還是遙遠的西方，從來都不是外物獨尊，而是在鍛鍊中覺悟自性；所追尋的從不僅是結果，而是在過程中不斷與本質進行著「天人合一」。正如曬青後的葉片終將在沸水中舒展成詩，覺悟後的心靈亦將在人間佛教中化導無量，這便是「鍊化」回饋入世的終極啟示——凡俗與神聖之間從不存在不可逾越的鴻溝，而是平凡歷「鍊」後綻放不凡的超脫。

第四節 「晾青」對上「善治作」

一、「晾青」的關鍵

作為潮州工夫茶的核心載體，鳳凰單叢茶的製作工藝承載著千年茶史的智慧結晶，其中曬青與晾青作為萎凋階段的兩道重要工序，似山間晨昏交替的光影，用最樸素的自然法則雕琢茶葉的筋骨，前者在照射日光中轉化，後者安置室內以回陽，如同「陰陽兩極」，這一對看似對立實則互補的工藝，汲取天地能量中，亦是茶農與時間博弈的技藝結晶，在傳統與現代的交織中，不僅是生化轉化的科學實踐，更是人與自然對話的微觀劇場，詮釋著「看天做茶」的東方智慧。

（一）技術精要——晾青工藝的操作目的、特點與流程



晾青與曬青，二者間雖一字之差，但操作卻是截然不同的，宗旨也是完全不同的，演繹著截然不同的自然對話，如同一場精妙的自然與人力的協作舞蹈，曬青是開場序曲，將鮮葉置於陽光下，使其葉溫在升高中開啟初步的化學變化；而晾青則是後續關鍵的篇章。

1. 概覽晾青

在《製茶技術理論》中曾指出，

萎凋工序通過水分調控啟動酶促反應，是烏龍茶品質形成的關鍵環節。¹¹⁴¹

隸屬於烏龍茶的鳳凰茶，在這道工序中包括了「曬青」和「晾青」兩道工序。相較於「曬青」工藝依賴晴好天氣，茶農將鮮葉均勻鋪於竹篩，藉助陽光的直射，以達成促使鮮葉適度失水，啟動氧化酶活性的目的。

「晾青」則以室內為中心舞臺，通過在陰涼通風環境中，對鮮葉進一步平衡水分與溫度，調節萎凋的節奏，在竹匾分層攤晾、人工翻動模擬自然萎凋條件中，完成鮮葉內部物質的初步轉化，以增進塑造單叢的品質，因此又叫「回陽」或者「回青」¹¹⁴²。在二者的共同努力下，構成了鮮葉從「草木青氣」向「花果幽香」蛻變的基礎。



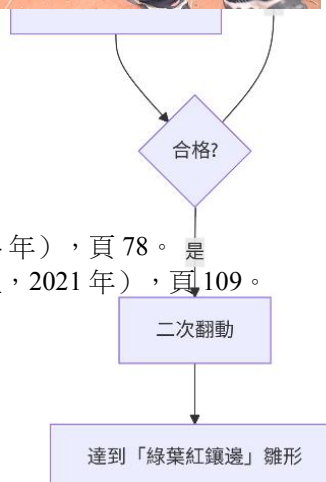
2. 三維解晾

作為曬青後最關鍵的工序——晾青，在《鳳凰單叢》中介紹其操作目的為：

一是散發熱氣，降低葉溫；

¹¹⁴¹ 陳椽，《製茶技術理論》（上海：上海科技出版社，1984年），頁78。

¹¹⁴² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁109。



二是促進鮮葉中各部位水分重新分佈均勻，控制失水和化學變化速度。¹¹⁴³

之所以需要散熱降溫，是因為鮮葉經過前期的曬青工藝後，葉溫高達 30℃，此時需要將晾青後的鮮葉連同水篩一併轉移到室內的晾青架上，放置於陰涼通風處，散發葉內熱量¹¹⁴⁴，透過溫、濕度的調控以彌補缺失陽光時，曬青的不足，或者過度的問題，故而說「回陽」；並且在這個過程中，通過物理環境改變實現散熱，鮮葉各部分的水分會得到重新分佈，逐漸恢復鮮葉的緊張狀態，故而稱之為「回青」¹¹⁴⁵；晾青時長並非固定，而是隨季節而調整，如春、秋兩季 1.5 小時，夏暑茶延長至 2-3 小時¹¹⁴⁶，最終使茶葉呈現微萎凋狀態，還能實現萎凋連續性，避免鮮葉因積水產生紅變，為後續做青工序奠定基礎，體現了晾青在整個制茶流程承上啟下的重要作用。

而在技術上，最顯著的特點是突出「以人補天」——茶農憑藉經驗判斷葉片柔軟度，透過調節門窗開合控制氣流，用竹匾翻動頻率調整水分蒸發速率。流程如右圖所示，流程中的技術核心關鍵點，如黃瑞光先生所指出是在於「薄攤」¹¹⁴⁷，又特別解釋攤葉不宜過高的原因，是為了避免鮮葉堆渥，引起升溫，促進發酵，導致發生「早吐香」，降低成品茶香氣¹¹⁴⁸的過患；還提醒晾青時間應在 1~4 小時之內，少，則水分平衡不夠，物質轉化不充分；過，則破壞鮮葉鮮爽度，內耗過多，最終都是會嚴重影響成茶口感¹¹⁴⁹，還額外提醒「適度晾青後，可將 2~3 篩的鮮葉合並為 1 篩，並輕輕翻動」¹¹⁵⁰，以為下一階段的前行準備，是則可見「傳統晾青，依賴環境微調控與人工干預的協同作用」¹¹⁵¹，要求茶農如同中醫把脈般，時刻透過指尖，以感知葉片細微彈性變化，從而把握適度之宜與操作之機。

3. 與曬區隔

參考黃瑞光先生的《鳳凰單叢》中曬青和晾青¹¹⁵²兩個章節，還有陳宗懋專家在《中國茶經》中記錄的晾青溫度控制參考「烏龍茶初制技術」

¹¹⁴³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁴⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁴⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁴⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 110。

¹¹⁴⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁴⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁴⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁵⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹¹⁵¹ 詹梓金，《福建烏龍茶》（北京：中國農業出版社，2006 年），頁 62。

¹¹⁵² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 103-112。

中環境因數管理部分¹¹⁵³等文獻資料後，將這一階段與前期曬青工藝進行比對，以為更好地區隔二者的內在差異。

維度	曬青	晾青
操作目的	利用日光快速散發鮮葉水分，啟動酶促反應	散熱、重新均勻分佈水分，控制變化速度，促進內含物質轉化
核心目標	快速脫水 (失水率 10%-15%)	緩慢平衡水分(失水率 5%-8%)
環境條件	戶外，陽光持續直射，溫度較高	室內，自然通風陰涼，避直射光
溫度區間	22-28℃	≤28℃
時間區間	20-40min 隨氣候而具體調整	1~2h，具體應茶葉狀態而調適
生化作用	強光啟動酶促氧化，促進萜烯類物質合成	抑制過度氧化，緩釋兒茶素與氨基酸前體物
工具載體	竹篩、水篩	竹匾、杉木萎凋架
操作	攤放於竹篩，曝於陽光	攤放於竹篩，需人工輕翻
感官導向	塑造高銳花香	奠定醇厚滋味基礎
葉態特點	葉緣微卷、葉片略萎、光澤減弱	葉片柔軟，葉片略萎
成果	締成初步花果香	香氣更細膩，為做青做準備

從比對中知，曬青如同書法中的「懸腕運筆」，借自然之力揮灑香氣骨架；而接下曬青接力棒的晾青，則似「研墨調鋒」，在可控節奏中積澱滋味層次。二者相互配合，前者為茶葉變化奠定基礎，後者則是對其的完善與調整，共同為後續工序創造條件，在剛柔相濟間暗合了中國傳統美學中的平衡之道。

（二）蘊含深意——晾青的文化內涵與操作喻意

¹¹⁵³ 陳宗懋，《中國茶經》（上海：上海文化出版社，2011年），頁302。

潮人愛茶，始於做茶。晾青工序承載著潮人「順勢而為」的生存哲學。如《潮州府志·物產篇》中所載：

居鳳凰者，晴則曬青，雨則晾青，天地之氣皆可為用。¹¹⁵⁴

可見在觀察氣候特徵，如露水幹濕、雲層厚度中，不但靈活調整工藝參數，更體現了人與自然的協作關係。如當驟雨突至時，茶農不怨天時，轉而將鮮葉移至簷下通風處，折射出「與天協商」的和諧共處之智慧，回照在竹匾上薄攤陰乾的鮮葉中，時時關注變化的那雙眼睛和用心分析適度的心，這不僅是特殊地人工處理萎凋的過程，還是從容應對無常節氣，更是對「精進」精神的無聲傳遞，契同茶聖陸羽所言「（茶）其為飲，最宜精行儉德之人」¹¹⁵⁵，映照出鳳凰茶人融化在製茶工藝裡那片匠心精神。而此份智慧與茶人世代累積的經驗遠非僅限於此，而是交織顯化在操作流程的每一個細節中。

象徵維度	傳統解讀	現代科學映射
薄攤工藝	「厚積薄發」的處世智慧	增大表面積促進水分擴散
靜置守候	「以靜制動」的處變哲學	控制熵增維持系統有序性
看天做茶	「順應自然」的生態倫理	動態回應環境變化的智慧調控



是在「薄攤」中的不過分堆積，給予鮮葉適宜的空間，體現了一種適度與平衡的智慧；是在「靜置」時，給予鮮葉在時空的廣度，讓其慢慢完成內在的轉化，如同等待生命中適時的沉澱與反思；是在「回青」後，在看似萎靡，卻已然重煥新生，蘊含著事物發展的辯證哲理。這些操作細節，不僅是制茶的關鍵，更折射出潮人們對生活、對自然的深刻理解與感悟。正如劉中華專家所慨歎的，

茶葉製作如人生修煉，晾青是靜心等待的過程，孕育香氣如孕育智慧。¹¹⁵⁶

¹¹⁵⁴ [清] 林大川撰，《（光緒）潮州府志》卷 12，1882 年），頁 9。

¹¹⁵⁵ 陸羽，《茶經》（中國：中華書局，2020 年），頁 15。

¹¹⁵⁶ 劉中華，《中國茶葉》（北京：中國農業出版社，2018 年），頁 135。

在對待自然的敬畏與耐心靜候中，除了隱顯佛教的寂止，還呼應著道家的無為理念。看似無所作為，實則通過時空轉化完成品質塑造，折射出中國茶道「靜以修身」的精神內核。在晾青技術的上下翻抖鮮葉中，完成了工序的承上啟下，是技術的積澱，更是文化的載體，展示了對「天人合一」的追求。在精妙的物理調控實現生化反應的精准引導，使每片茶葉成為天、地、人協作的微觀宇宙。

二、「焰慧」的精進

在探索佛法的道路上，常被其深邃的智慧所吸引。華嚴宗十地學說，猶如一座宏偉的修行階梯，每一地都蘊含著獨特的意義與境界。當聚焦於第四「焰慧地」時，一同揭開它神秘的面紗，探尋其究竟為何被賦予如此獨特的名號，又有著怎樣的修行奧秘。

（一）焰慧名義——為何稱為焰慧

第四地「焰慧地」作為華嚴十地修行的關鍵階段，法喻雙彰的「焰慧」之名中，從「焰」字中，彰顯了名義之源及核心象徵；從字所含的喻示中，直指智慧熾盛如烈火，具備焚燒煩惱的強大能動性。如《成唯識論》所提到的：

燒煩惱薪，慧焰增故。¹¹⁵⁷

所燒之「薪」非粗重煩惱，而是微細的「等至愛愚」¹¹⁵⁸與「法愛愚」¹¹⁵⁹。這兩種「愚」煩惱分別指貪著禪定境界和困著於法相勝解，它們屬於所知障中的俱生部分，具有極隱微難覺的特點，只有依靠「菩提分法」¹¹⁶⁰所生的智慧之焰，才能徹底焚燬這些煩惱。此智慧之焰以「十法明門」¹¹⁶¹為外焰，向著十個維度輻射展開。

觀察眾生界、觀察法界、觀察世界、觀察虛空界、觀察識界、觀察欲界、觀察色界、觀察無色界、觀察廣心信解界、觀察大心信解界。¹¹⁶²

是中著重觀察十種法界差別相。

¹¹⁵⁷ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a26-27。

¹¹⁵⁸ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 53a22。

¹¹⁵⁹ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 53a22。

¹¹⁶⁰ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 53a20-21。

¹¹⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c6-9。

¹¹⁶² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c6-9。

維度	顯相
眾生界	有情業力流轉
法界	諸法實相無礙
世界	器世間成、住、壞、空
虛空界	理體周遍
識界	八識染淨轉依
欲界	勘破眾生執取層次
色界	
無色界	
廣心	菩薩悲智雙運之境
大心	

此十觀法作為趣入第四焰慧地的方便，觀察維度交合「法界圓融」之旨，昭示了從眾生界到無色界的層層深入解構個體有為法的染汙，所圓「煩惱不染」，等同聲聞而不入小智，繼而轉出的廣心、大心，體現菩薩超越二乘，「不捨眾生」的悲願宏志之發心，是謂從顯相中圓滿外在觀法，實為「四法界」中「事法界」之細分，透過事相分析達「理事無礙」之要。

智慧之焰又以「十種智成熟法」¹¹⁶³為內焰，次第成熟著又十個面向。

深心不退故；於三寶中生淨信，畢竟不壞故；觀諸行生滅故；觀諸法自性無生故；觀世間成壞故；觀因業有生故；觀生死涅槃故；觀眾生國土業故；觀前際後際故；觀無所有盡故。¹¹⁶⁴

上中關係可以解為

	類型	階段目標	修法目標	成就
初	「深心不退」 「三寶淨信」	塾定信根	確立修行根本	確立大乘住處
次	「觀諸行生滅」	人法二空	有為法無常	契入真如智
	「諸法自性無生」		入空性	
	「觀世間成壞」	明了業力流轉	證緣起性空	
	「因業有生」		明業感緣起	
	「觀生死涅槃」	辨別染淨因果	斷二邊分別	
	「眾生國土業」		覺緣起網	
	「觀前際後際」 「無所有盡」	破時間執著	破時間相 契畢竟空	統攝真、俗二諦

¹¹⁶³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c11-12。

¹¹⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c12-16。

是從初、次中，知觀修從發心和堅信為始終，次第向內深入，不斷成熟中直抵「空」境，展現了其作為內證根本智，更傾向著力消融內在執著，最終在煩惱薪燒盡之時，一切障礙亦消，當下成就「安住最勝菩提分法」¹¹⁶⁵的無礙境界。此亦交合「理法界」的本質。與前「十法明門」的照破外相執迷交互，形成「事、理互徹」之修證體系，也是在這樣的內、外交加中，展示了「慧焰熾然」的主動性。其中的數數思惟，種種觀中，流露出此地的修行特色是專注智慧的培養為核心，通過深入的觀察和思考，特別是聞思的深入和常自反觀自身修行，從而逐步提升對佛法的深刻理解，以達到更高的智慧境界，所以能夠以智慧來洞穿世間與出世間法，焚盡無明障礙。契合《華嚴》中所說。

菩薩住此焰慧地，其心清淨永不失；悟解決定善增長，疑網垢濁悉皆離。¹¹⁶⁶

此偈誦深刻彰顯了焰慧地實修的獨特特質。相較於前地「發光地」因定顯慧的「靜態澄明」不同，焰慧地之「焰」喻指慧，既突出強調智慧如烈焰般焚毀煩惱的動態破障之力，更揭示了菩薩在此地修行過程中的動態躍升。從「焰」象徵著智慧的淨化與焚毀雙重維度中顯見，一方面，智慧如熾火般持續淬煉心性，將貪、嗔、癡等粗重煩惱與執著定境的細微愚癡一併焚盡；另一方面，此「焰」並非單純地執行毀滅任務，而是在破除妄執的同時，令本具地清淨覺性顯發，這種大破大立中，印證「煩惱即菩提」的大乘理趣。而所謂「心清淨，永不失」，並非指心識處於恆常不變的固態，而是在覺知與妄念的辯證互動中，不斷地矯正，以確保始終保持覺照的清明，當菩薩具備對境不起染著的智慧時，依然擁有既能如火焰般燒穿煩惱本質的威猛力，又能在純粹穩固的狀態中，實現與行持的統一性，因此能令無明與我執交織而成的「疑網」自然解縛，當下煩惱的「垢染」剝離，修行的路徑更加明晰。這種修持境界既蘊含對積極入世的清淨觀照，又超越機械斷惡的修行模式——如同煉金時將雜質熔煉嬗變為新合金，焰慧地菩薩以智慧之火轉化煩惱，彰顯「世即出世」¹¹⁶⁷、「即妄顯真」的大乘精神，是「煩惱即菩提」更深層的轉化邏輯。

在此過程中，「即妄顯真」的修行工夫呈現出雙重張力。其一為「觀」的雙重穿透性，菩薩既以微觀視角洞察身、心現象的無常本質，又以宏觀視野照見諸法互即互入的真空妙有，使煩惱當下顯露出空性的本來面目；其二為「慧」的自我超越性，菩薩於「自性無依」的形態中，擺脫「修者——所修」的二元對立。正如火焰的燃燒不依賴「燃燒者」與「被燃物」

¹¹⁶⁵ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a11-12。

¹¹⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 188c11-12。

¹¹⁶⁷ 《止觀輔行搜要記》，CBETA, X55, no. 919, p. 819a18。

的差異化，智慧的運作亦超越能所對待，從而突破「對治型修行」的局限性。如在離垢地時，以持戒斷惡為所修，而焰慧地則進化為「轉化型修行」模式，也就是說，當行者面對貪、嗔等負面情緒時，不再急急於刻意性壓制，而是以覺照力去觀察情緒起（生）伏（滅）的形態，如潮起潮落般無一定性，即自然轉化為智慧光熱，實現煩惱與菩提的圓融轉化。

故此「焰慧地」之名，從文字到義理、從象徵到實踐，層層開顯其「智火破惑、轉妄為慧、定慧圓融、熾然利他」的核心特質，既紮根于佛教「金喻」的傳統詮釋，又在華嚴宗的圓融體系中升華為煩惱與菩提圓通不二的修證象徵，成為連接「破執」與「顯真」、「自利」與「利他」的關鍵樞紐。

（二）主要修持——主要修持內容

綜合上述，可見第四焰慧地以「精進波羅蜜」為主修¹¹⁶⁸，圍繞「三十七助道品」¹¹⁶⁹展開系統修行，此系列法門猶如精密的修行指南，從觀照自身、修正行為到培育智慧，層層遞進，助力菩薩焚盡煩惱，成就「焰慧」境界。具體內容如下：

維度	具體內容	核心作用
四念處	觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我	破除對自身及外界的錯誤執著，建立正確認知
四正勤	已生惡令斷、未生惡令不生、未生善令生、已生善令增長	精進修行，驅惡揚善，保持心念純淨
四如意足	欲如意足、精進如意足、念如意足、思惟如意足	依憑願力、精進、心念與思維之力，達到修行目標
五根	信根、精進根、念根、定根、慧根	奠定修行根基，培育信仰、精進、專注、禪定與智慧
五力	信力、精進力、念力、定力、慧力	強化五根之力，使其不受外界幹擾，堅定修行方向

¹¹⁶⁸ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 890c15。

¹¹⁶⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 132b7-8。

七覺支	擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、念覺支、定覺支、捨覺支	覺察修行進程，保持覺悟狀態，平衡身心與心念
八正道	正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定	引導修行者從思想、言語到行為皆符合佛法，最終實現覺悟

從上表詮釋可以知道，焰慧地的修持體系以三十七助道品為核心架構，其修持特色可從結構特質、實踐導向與境界圓融三個維度深入剖析。在結構特質中，「助道」二字實為此修證體系核心精神的具象化顯現，更精準概括了該體系的工具屬性。如《俱舍論》所言，三十七法皆為「順趣菩提」¹¹⁷⁰的分證法門，而非究極之「道」。這種定位意味著修持者需要超越對固定程式的執取，正如《新華嚴經論》所述「以三十七助道觀門莊嚴慧業」¹¹⁷¹，其中的「助道」並非機械的固定步驟，而是啟動自性覺照的催化劑。如在四念處觀中，觀身不淨、觀受是苦等行門，其本質是通過對身、心現象的如實觀察，破除我執戲論，而非停留在名相辨析的層面。這種「去程式化」的實踐導向，體現了華嚴圓教「法法皆為般若舟航」的活用精神。

（三）核心特色

從實踐層面而言，焰慧地的修持始終貫穿「自利即利他」的悲智雙運理念。菩薩修持三十七道品，雖以「精勤一心除世間貪憂」¹¹⁷²為直接目標，然而其根本動機在自度的同時，以「化利一切眾生」¹¹⁷³為旨歸。如在觀身不淨時，並非為了獨善其身，而是通過破除對色身的貪著，生起對眾生也沉淪苦趣的同理心，繼而生發出悲潛之情；又如以「同事攝」的方便善巧，引導眾生遠離身見偏執，契入八正道的「正命」、「正業」等正行。在這種實踐中伴隨自證、化他的模式下，體現出「修證即度生」的不二精神。當三十七品與「十法明門」相攝，更進階觀眾生界、法界、世界等差別時，個體覺照升華為對法界實相的整體觀照，最終成就「世、出世間智慧自在無礙」的境界，如《成唯識論》所言「安住最勝菩提分法，燒煩惱薪慧焰增」¹¹⁷⁴，煩惱與菩提在觀行中化為智慧烈焰，熔鑄出「悲智圓融、攝境唯心」的圓教特質。

¹¹⁷⁰ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 132b7-8。

¹¹⁷¹ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 794a18-19。

¹¹⁷² 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 160a27。

¹¹⁷³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 794a18-19。

¹¹⁷⁴ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a26-27。

從修證層次說，在三十七道品的主框架下，既彰顯次第行持的嚴密，又透顯華嚴圓融的深旨，在「行布不礙圓融」¹¹⁷⁵的動態中，敷展了菩薩從世俗觀行邁向出世智慧的蛻變之路。其修證層次始於四念處對「身受心法」的破執觀照。在身念處時，「善順觀內身腸、胃、肝、膽、心、肺、脾、腎——五藏六府都無我人主宰體相」¹¹⁷⁶，如是解剖式覺察中，瓦解對色身的貪著；在受念處，洞見苦、樂無常，脫出感官幻樂的桎梏；在心念處，照破生滅遷流，截斷意識恆常的妄想；在法念處，解構五蘊假合，終極認識「假合」之理。如是四觀環環相扣中，遞進刺破對虛妄不實的執著——無常照樂短，心識常流變，五蘊假合我，終歸無主攀。如是將原本抽象的理論從具身中示現，形成了「推假入實」的階梯式扶正觀行。繼而四正勤依四聖諦的轉心厭離與解脫之理，從「斷續修增」——未生惡不生，已生惡疾滅；未生善令生，已生善廣增——的動態結構，以《瑜伽師地論》「依止厭、離、滅、迴向捨」¹¹⁷⁷為修習心要，最終形成了「斷惡修善」的閉環修習，使止惡揚善不再滯於人天善法，而是直指解脫道的究竟歸宿。隨後五根、五力的防護增上尤見精微——信根來固本，破疑入道深；精進常勤策，念根繫緣緊；定根攝散心，慧根照暗沉；五力互守門，道固終能成——形成道心不退轉的守護網絡，既鞏固出世願行，又為七覺分與八正道的定、慧交融埋下伏筆。

最終以擇法覺分為導引，經精進、喜、輕安、捨的層層淬鍊，形成「定慧等持」的完整修煉，引導行者從散心趨入定境，再在定境成就的當下，如印順法師在《佛法是救世之光》中所言「能隨定心現前，來去自如，自己可以作得主，如修彌勒觀成就」¹¹⁷⁸，如是隨心自在、定境無礙的修證境界，正是華嚴焰慧地「定、慧雙融、智火破惑」修證特質的具體彰顯。行者在此地「定、慧等持」演練中，既得定心自主的觀修力用，亦成就慧焰破障的殊勝自在，最終圓滿「心能轉境、境隨定顯」的地前修證次第，契入菩薩地中「焰網莊嚴、智光遍照」的甚深境地。而這一修證並非孤立存在，實則與三十七道品的修行體系緊密相連，本質上是隸屬於四重修證之「一體多面煉金術」中的重要環節。

當三十七道品為爐，惑、智二障¹¹⁷⁹為礦時，在「菩提分法焚燒一切障」¹¹⁸⁰的智慧烈焰中，既燒去了貪愛身見的粗重煩惱，又煉化了滯守禪定的微細愚癡，當「一切根本煩惱及隨煩惱」¹¹⁸¹皆被燒為灰燼時，善根

¹¹⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504b23-24。

¹¹⁷⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 892a10-11。

¹¹⁷⁷ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 436b18-20。

¹¹⁷⁸ 《佛法是救世之光》，CBETA, Y24, no. 24, p. 174a5-6。

¹¹⁷⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a17。

¹¹⁸⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a13。

¹¹⁸¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a15。

如真金般漸次純化析出，終證離染清淨的平等法性。其中展現的不是靜態的境界標籤，而是動態的智慧躍升。當菩薩穿透教法名相的迷霧，方知焰慧地的火光是焚盡執著的毀滅之力，同時也是照亮後地修證的創造之源。因此菩薩藉由觀身不淨破我執，觀心無常離貪愛，以四正勤精進護念，最終令「智慧之火」念念增熾，成就「焰慧」之境。

還有行法的特色，可見於李通玄長者的《新華嚴經論》中。

前地修上界八禪，得出三界智慧故，名「發光地」；此地修三十七助道觀門，觀身受心法，轉加明淨故，名為「焰慧地」；……前地因定發慧，名「發光地」；此地以三十七助道觀門觀身受心法，自性無依慧加明淨故，名「焰慧」。¹¹⁸²

上中將此地與前發光地進行比對，表明了「焰慧地」是建於以定為主修的「發光地」上，同時也明示需以通達慧的修行，方能圓滿此地，這點既契合從定發慧的三學邏輯；又為大乘菩薩道「戒定慧」三學貫通的縮影；更彰顯了此地修行內涵與階段特徵。

依實修的特質視角看，前一發光地以「修上界八禪」為要旨，著重於禪定功夫的錘煉，憑藉靜心攝念而證得「出三界智慧」，其核心扭力在於「因定發慧」，強調禪定作為智慧生發的基礎，如朝陽初生，赤金光明，能破法愛定執；又如出於定水，等待綻放的蓮苞；而建於其基礎之上的焰慧地，則是圍繞「三十七助道觀門」展開更為精進地種種修證實踐。此助道體系所修分為七科，具見澄觀祖師所述《經·疏》中。

行相三十七品，總有七類。

一、對治顛倒道，即「四念處」；二、斷諸懈怠道，謂「四正勤」；三、引發神通道，謂「四神足」；四、現觀方便道，所謂「五根」；五、親近現觀道，即是「五力」；六、現觀自體道，謂「七覺分」；七、現觀後起道，謂「八正道」。¹¹⁸³

如是如是顯露出此二地之間並非割裂關係，而是「止觀雙運」的深化迭進，前地的禪定修持為此地的觀照實踐鋪平道路，此地則是「三界智慧」的具體落實和新一輪升華，宣示了智慧從「解脫知見」到「實證工具」的轉型，而工具的具體使用主要構建於「觀身受心法」，即通過對建立注重身體感受的觀門和強化內心觀照的心門，來襄助達成「轉加明淨」的解脫境界，展現了此處之「觀」非坐壁旁觀，而是以身入局，如鑛石沐火新生，迫使

¹¹⁸² 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 890c9-14。

¹¹⁸³ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, pp. 790c25-791a1。

直面身、心結構的虛妄性。尤其「自性無依慧」一語，揭示了此階段智慧已超越機械對治性，不再依賴「能觀、所觀」的二元架構，而是轉向主、客圓融不二的直觀透徹，因此從智慧而增上的「明淨」，不僅是心識清明的狀態，更是本具存在的顯現，在「以慧導行、煉心破執」的鮮明特徵中，如朝暉淬玉，遍照諸法實相，破除執著之「雜質」；如蓮苞綻開，攬沐和風，隨水滋潤，苞衣漸解的循序智觀中，次第顯現唯美實相。

因此，菩薩在此地修行時，其智慧不再是被修獲得的客體，而是作為主體，在三十七種動態觀修法門中，如烈焰熾盛，照亮自身覺悟之路，同時一切煩惱暗冥消散，從而達至「自性明淨」的自我更新，也開啟了從「修證階位」通向「無修無證」的關鍵轉折，其「以慧為焰」的特質，實為大乘修行中「方便即究竟」的靈動體現。

（四）智火對話——焰慧修行世界觀

華嚴宗「焰慧地」作為菩薩十地修行之第四階位，其名稱蘊含「智火破惑」之深義，並非單純詮表靜態境界，而是揭示「以菩提分法焚燒煩惱、煉就覺性」¹¹⁸⁴的動態修證歷程。點明了此地以三十七道品為「能燒之智」，以惑智二障為「所燒之薪」，薪火交灼的過程展現了淨心垢染的去執，又從《新華嚴經論》中「鍊磨心地用嚴慧業，使令明淨」¹¹⁸⁵中，展示了「焰慧」之「焰」的雙重象徵性——既與慧光破障攸關，又迎合沐火新生的艱難，映射了焰慧地中所蘊含的理事無礙，圓融不二的修行世界觀。

再以華嚴的「法界緣起」為樞紐，建構起「破執轉化」的覺悟秘鑰。又此階段被視為菩薩從「見道」遞進「修道」的關鍵時刻，其核心特質在於將煩惱執著視為覺性顯發的「催化媒介」，如同煉金中待提純的鑽石，在鍛燒中去雜除垢，完成質的躍升升華。較之前地「因定顯慧」的靜態澄明，焰慧地的「慧火」更作用於藉火顯性，此性是真性亦是覺性，這種「即妄顯真」的辯證思維，不僅貫穿於華嚴「一即一切」的圓融法界觀，更與人類文明中諸多「轉化哲學」形成跨領域、跨文化、跨時空三重共鳴交響的盛況。

從比較宗教學視角審視，焰慧地「焚盡雜質而顯純金」的修證邏輯，與西方煉金術「黑化」階段的「腐敗重生」、中國煉丹術「進火退符」的火候調控、印度煉金學「汞硫和合」的元素轉化，共用著「通過對抗與融合實現本質提純」的核心命題。此類「煉金式思維」的共通之處，在於承認「雜質」的積極價值，就像焰慧地菩薩於貪、嗔、癡中觀照空性，煉金師亦視「劣質金屬」為煉製「哲人石」的必經過程。這種「轉化性實踐」

¹¹⁸⁴ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a26-27。

¹¹⁸⁵ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 794a23-24。

的本質，在於超越二元對立，將「破壞」與「創造」並置在同一數軸的正負兩面，如火焰燃燒時既消耗燃料，亦釋放光能，最終達至「垢、淨不二」的圓融境地。

落實到華嚴義理體系，焰慧地的「善治作」喻，即善於運用種種法門成就佛道，恰是上述轉化哲學的具體展開。所謂「善治」，並非機械式的對治，而是如高明的煉金師調控爐火、茶師掌握晾青時機般，於因緣際會中覺察「轉化契機」。當菩薩面對煩惱現前，既非任由其「完全氧化」淪為染著，亦非強行「止火」壓抑覺性，而是以「定、慧等持」的覺照力，讓三毒煩惱在因緣生、滅中顯露「當體即空」的實相。這種「動態平衡」的修證智慧，不僅為後續探討具體實踐，如鳳凰單叢茶晾青工藝中「葉片萎凋與酶促氧化」的因緣調控，預留了義理介面，更為跨文化的「轉化實踐」研究提供了「現象差異下的本質同構」視角。

當目光從華嚴經典轉向人類文明的「煉金傳統」，會發現焰慧地的「智火破惑」與各種「提純技術」雖表像不同，卻共同指向一個核心命題。即真正的轉化從非外力強加，而是本質在因緣鍛鍊中的自發顯現。無論是菩薩於心識流轉中證得覺性，還是煉金師在爐火煅燒中追求純金，皆須經歷「雜質灼盡」的痛苦歷程，方能成就「不變隨緣」的自在境界。而接下來對焰慧地「善治作」喻的深入剖析，將進一步解碼這種「轉化智慧」如何落實於具體行持，並在與中西煉金傳統的對話中，展開一場跨越時空的「覺性提純」之謎。

三、「善作」的專注

在前章對華嚴焰慧地「慧火」的修證特質探討後，菩薩已證得前三地的「根本智」，這如真金般純淨的覺性如何能轉化為遍照眾生的慧光？《華嚴》以一「善治作莊嚴具」的妙喻為回應，悄然拉開答案的一角。從「去雜存真」的提純到「隨形賦用」的鍛造，從「自利證得」的精金到「二利俱嚴」的寶器，這一過程並非看似的那般尋常技術形態，而是暗藏焰地修法的模式轉換，階位元元元元躍遷的關鍵秘鑰。當「善巧治」的錘聲在華嚴的精神工坊中響起之際，本文試從喻源內涵、象徵邏輯與躍遷機制切入，解析此喻緣何作為修證樞紐，貫通華嚴十地「從體起用」的菩薩道實踐體系，叩開通往無盡法界同構的視窗。

（一）喻源內涵——佛教語境與喻的含義與內涵

「善巧治」一喻源出實叉難陀所譯八十卷本《華嚴》中。

譬如金師鍊治真金作莊嚴具，餘所有金皆不能及；菩薩摩訶薩亦復如是，住於此地所有善根，下地善根所不能及。¹¹⁸⁶

此處顯示出對「真金」的應用，是別於菩薩在前「善煉治」時，火浣鉛華落，金茫自灑脫，著力金出鑛，依教而修作之中，對徹底性「提純金礦」過程的側重，而是從「以教導證」的被動探索形態躍升為「由證顯教」的主動創發形態，因此對於真金的處理，更側重於已出鑛之金，思惟作飾品，如理善治作，令金增上淨，彰顯了此地之喻旨在「化質為用」的實踐目標，並從將金作為飾品中，還隱攝了對金性寶貴這一特點放大顯化的用心。此呼應於菩薩處焰慧地中，將前三地積累的「根本智」轉化為「善巧方便智」，在能慧解生死苦，智開解脫路之自利的同時，還能以慧方便度，巧智益有情。所以此處華嚴四地的金喻，實為《華嚴》「性起」思想的具象化。從真金之「體」中性本具清淨性看，對應到菩薩因地所證「根本智」，而莊嚴具之「用」則顯現「後得智」的生起。在承前之修證，同時又啟後之大用中，實現了從「體→用」的實踐論轉向。

四地菩薩以願力故，得見多佛，以廣大心奉施供養，以此功德善根，皆以「阿耨多羅三藐三菩提」為迴向目標，所做所行皆為圓滿無上菩提。然後行調柔之行，以教成證，故喻為「嚴具」。¹¹⁸⁷

所謂調柔之行，藉托三十七道品等法行在於心。由此可見善治成的「莊嚴具」，不僅是形相上的金寶，更是焰慧地所有行法的整體凝聚顯化，含容了華嚴的一即一切理念，在「智→行→嚴」演變中，展示了理事無礙的圓融境界。

所以是中以此喻中金匠依照並發揮金的特性，將其鍛造為諸如飾品、供具等莊嚴具的第一番加工，這番操作含攝了含攝了「技藝升華」和「心性應用」兩個視域的象徵邏輯。其一是從「作莊嚴具」的設計與工藝，對應了菩薩以「後得智」觀照眾生根基，如《十地經論》所釋「示現得證智故」¹¹⁸⁸，將抽象智慧轉化為具象化的智慧載體；其二體現在金匠對形制、紋飾的精準把控，暗合焰慧地「慧火熾然」的特質，如《經·疏》中「現作此四地證智嚴具」¹¹⁸⁹，是菩薩以智慧之火燒盡無明，同時依因緣法則靈活應機，凸顯了對前地成果的創造性轉化。從此「煉治」的提純轉向「巧治」的塑形中，展示了修證分際，映射了「破執」與「立用」的任運

¹¹⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22-24。

¹¹⁸⁷ 釋隆運，《十地菩薩道與般若智慧的關係》（臺北：華嚴專宗學院研究所研究生論文，2010年），頁66。

¹¹⁸⁸ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162c19-20。

¹¹⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 795b4。

不二。

如是如是，「善巧治」成為華嚴煉金體系中，「轉理成事」的關鍵環節，既依賴前三地「去雜存真」的基礎功夫，更凸顯第四地「以智禦物」的突破性躍升。其象徵的不僅是技術層面的「鍊金成器」，更是精神層面「轉智成用」的菩薩行，如莊嚴具的價值在於莊嚴佛土、饒益眾生，菩薩的「善巧治」最終指向「成熟有情、嚴淨國土」的大乘實踐。與焰慧地的內在關係在於，具體化修行者的精神轉化過程，被微縮在匠人對精煉後金子的深加工實驗工坊中，精神被具象定格為初製飾品，從工坊未入市場，從尚是粗製件中，均隱射出此非究竟，仍需更進需更進，最終達到更高層次的覺悟與功德。

（二）象徵邏輯——喻的象徵與邏輯

前文已經探討了焰慧地是華嚴十地中的第四地，標誌著菩薩智慧的顯著提升，進入「焰慧」階段，象徵燃燒無明、照亮覺悟。

1. 外顯象徵

而置於華嚴「理事無礙」的圓融視野下，「善巧治」的象徵邏輯如同一幅雙面刺繡，一面以「鍊金成器」的工藝流程編織修行地圖，一面以「轉智成用」的心性義理勾勒精神境界。這種「技進乎道」的雙重書寫，既嚴格遵循《華嚴經·十地品》的經典脈絡，在「金師鍊治真金作莊嚴具」¹¹⁹⁰，其核心別於第三地「善煉治」的「去雜存真」，而將已然純淨的真金進一步鑄造為莊嚴寶飾，象徵菩薩於焰慧地中將前三地積累的「根本智」轉化為「善巧方便智」，實現從「自利提純」到「自他應用」的關鍵升華。

從工藝流程與修證次第的階位對應思惟其中的邏輯時，前三地完成了「金礦→精金」的提純工序，此喻指斷惑證真；第四地轉向「精金→加工→寶器」的治作流程，與行者「微細煩惱→慧修道品→成就四地」的心智煅造相貫通，從印證即用顯體中，不僅展現了修行次第的質變，更呼應著心靈層面「煩惱垢穢→聞思修三慧→斷惑證真→菩提心顯現」的階梯式轉變。而這一階段中「加工」環節尤為關鍵，從金匠來說，其根據莊嚴具的預設用途，如供佛瓔珞、自莊嚴，度眾寶器等場景設計，從金器來說，完成了由物料到器物的轉化，恰如「不忘煩惱薪，智火能燒」¹¹⁹¹中智慧火熾燃煩惱薪之相，其中展示了慧火將看似廢料的煩惱，變成溫暖世間的薪火，折射出利他的同時，也成就了自利，此正是「慧火」的特色——非單純消除雜質，而是對異態的重塑，而對「慧火」的善用，亦成為「焰慧地」

¹¹⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22。

¹¹⁹¹ 《禦製秘藏詮》，CBETA, K35, no. 1259, p. 840b11。

的特色，映射在喻中，正是體現了「善治」之道。

這種「程式同構」並非簡單比附，從《華嚴》的「譬如金師鍊治真金作莊嚴具，餘所有金皆不能及」¹¹⁹²，還有《十地經》所舉「如巧金師以所鍊金作莊嚴具，非餘未作莊嚴具金之所映奪」¹¹⁹³的喻示，來構成「因行精進」與「果德圓滿」的修行動態軌跡，而將清淨心性應機顯化為具體的利益行徑，又是將動態軌跡的統一化。而其中蘊含的「從提純到創造」的質變哲學，又顯現了義理內涵的超越性。在《大乘起信論》以「真如淨法實無於染，但以無明而熏習故」¹¹⁹⁴中，展示了「真如→無明」的轉化思想，而今「焰慧地」以三十七菩提分法之「慧火」正是「轉雜穢身得淨妙身」¹¹⁹⁵的修證實踐。又在《十地經·論》中，

鍊治作莊嚴具，成就不失，餘非莊嚴具真金所不能及。

諸佛子！菩薩如是住此菩薩焰地中，彼諸善根成就不退，下地善根所不能及。¹¹⁹⁶

從鍊金作成的「莊嚴具」，既是金匠的心血凝成，也喻指行者「因行」的結晶，更蘊含著迴向眾生的大悲願力，使金匠操作「善巧治」的行為，從個體修證升華為「自利利他」的菩薩行。而從「莊嚴具」本身來看，相對原料「真金」雖純淨之性已具足，但因為沒定型，所以能夠隨緣造化，如現在交易市場中金價或漲或跌，起伏不定，而製成的金寶，屬性已轉為藝術品，價值的錨定已別於從前，而是受影響於隨附的如工藝水準、工費工時、製成年份等等因素以定奪價值帶，甚至一些在過去認定為殘次品，到今天卻變為奇珍異寶，極具收藏與科研價值，而在從用途說，如「以莊嚴具供養一切諸如來」¹¹⁹⁷或「如寶莊嚴佛土」¹¹⁹⁸等所示常被用在供養三寶或莊嚴佛國，其中價值是世俗價值無法比擬，且因如是嚴具功德無量，所以說「成就不失」。又此「不失」與「不退」中還隱訴了煉金技術中對火候的具象要求，如冶師需掌握金液流轉而不蒸散的臨界溫度，指代菩薩在焰慧地亦須智火猛利卻不傷菩提心體，更揭示善巧治包含精準地漸次提純，而非一蹴而成。當莊嚴具「成就不失」比類菩薩善根「成就不退」，則更顯現出其中價值已由「莊嚴具」的物質價值升華為「莊嚴佛土」的精神載體，因為此時莊嚴具已經不僅象徵個體修行的「成果圓滿」，更成為「普度眾生的方便法門」，是為以另一種形式實演轉化思想，同時也是對「理、

¹¹⁹² 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 795b4。

¹¹⁹³ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 549a3-5。

¹¹⁹⁴ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 578a19-20。

¹¹⁹⁵ 《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611, p. 841a3。

¹¹⁹⁶ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162b15-18。

¹¹⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 128c22。

¹¹⁹⁸ 《觀無量壽經·義疏正觀記》，CBETA, X22, no. 411, p. 392c7。

事無礙」的具體踐行。而菩薩「善巧治」的終極目標，也不是固守個體覺悟，而是從對莊嚴具的應用，如供養諸佛、饒益眾生中，顯見「自利修證」迴向為「成熟有情」的菩薩行，體現華嚴「一即一切」的圓融境界。

因此這種雙重象徵境界在邏輯上的深層統一，歸根於「鍊真金作莊嚴具」的獨特喻義，是此義中為喻的核心意象，具備三重象徵。其一是以「金師」喻菩薩之智行，金師代表菩薩於焰慧地中，以般若智為能治，精進修習三十七道品，如《十地經·論》中「真金作莊嚴具譬者，喻阿含現作證智莊嚴」¹¹⁹⁹，從金師的冶煉過程，揭示菩薩以菩提分法燒除煩惱薪的實踐；又從用「真金」喻本覺心性中，以未經提煉的金礦，象徵眾生本具的如來藏佛性未雜染煩惱；經由火煉去除雜質，則顯真金純淨，契合華嚴宗「性起」思想，強調自性清淨心經修行而顯發；還在「莊嚴具」喻功德成就中，煉成的莊嚴金飾，表徵菩薩善根超越下地，所以如前提到的「彼諸善根成就不退，下地善根所不能及」¹²⁰⁰，彰顯焰慧地智慧與悲願的圓熟。

2. 內含邏輯

表像之下鏈接的內在邏輯，是圍繞著華嚴「法界緣起」與「六相圓融」等核心教義而敷開。除了前面已經提過在善知作喻整個的整體和作成金寶的個體中存在，還體現在《華嚴經·疏》的「金莊嚴具者，以三地阿含金，現作此四地證智嚴具」¹²⁰¹，從所顯示出第三地「善巧鍊」中得到的「阿含金」，但這並不妨礙現在第四地用其做成「莊嚴具」，其中映射了「初證入第四地的菩薩這時所具有的智慧，足可用以焚燒他在第三地時還不能去除掉的解法慢薪」¹²⁰²，是因為四地「慧火」中具有破障和顯真的功能，所以能夠將第三地未純世間智煅熟，如此操作中，表明並不是第四地額外賦加，而是持續剝離後的佛性自顯；又從最終超越的結果來看，彰顯火滅金純的究竟；而回看整個操作中都不曾離開真如理體，故而說煉金過程也含攝在理事圓融中。而這個過程被放大置於「初地→四地」的階位迭進時，以初地為煉金起點時，

階段	修行對應	修行特質	煉金工藝	煉金喻
初地	分別我法 二執	信解奠基、十波羅蜜 初修施、戒、忍三度	識別礦石中 的金脈	粗煉去除礦 石表層雜質

¹¹⁹⁹ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162c18-20。

¹²⁰⁰ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162b15-18。

¹²⁰¹ 《大方廣佛華嚴經·疏》CBETA, T35, no. 1735, p. 795b3-4。

¹²⁰² 釋天行，《燄慧地與精進波羅蜜之交涉》（臺北：華嚴專宗學院研究所研究生論文，2001年），頁5。

二地	持戒清淨	伏微細惑、十度深化	酸洗分離	提純淨化
三地	聞、思、修三慧	教理融通、過渡特質	金礦熔解為液態金	阿含金
四地	三十七菩提分法	般若智照破俱生所知障	高溫熔融	質變突破
		理事無礙觀成就	電解精煉	
		現證智化為度生方便（摩尼光輪）	鑄造成型	

其中從金師所煉的金顯現出「粗→細→精→型」的變化中，顯示出次第性；從每一鍛造步驟皆含金性全體時，印證「初發心時，便成正覺」¹²⁰³的華嚴玄義，顯現圓融性，在「圓融不礙行布，圓融不礙行布」¹²⁰⁴中，體現了辯證統一的关系，又由此關係顯現出因地修行之煉金與果地功德的莊嚴具本質一貫，因果不二的，故而體證了因果相即的修證次第；還從表中可見金寶中的金性存在的延續性，因此可見一地成就功德實則是全體的含攝，故而顯示出一多相攝的功德莊嚴。

善治作喻的象徵與邏輯性還對實修具有指導性。從明確「善巧治」的核心並非單純提純，而是從「鍊治真金作莊嚴具」¹²⁰⁵中，表明此時「善巧治」喻的重心在於「製成寶飾」，此從根源上別於前地在「善煉治」喻中的「提純金礦」這一操作，顯示出階段性升華。又體現在具體的修證方法上，如對於煉治時的火候，如前文曾在「成就不失」中簡介過具體控溫，此外還體現在對治「等至愛愚」與「法愛愚」中，此二種愚是「微細煩惱現行障」¹²⁰⁶，今用「無漏定及無漏教」¹²⁰⁷的智火焚盡此金中雜質，方顯無分別智之純金；又前亦說金飾成具，需金師善治之技術純熟，而菩薩今在焰慧地時，「多作須夜摩天王，教化眾生破於我心；所作善業，佈施、愛語、利益、同事」¹²⁰⁸，其中顯示菩薩以四攝、十度等廣利眾生，是將自證智慧轉化為度生方便，成就世、出世間不二之莊嚴行；綜上所述，可見煉金並非為成就單一金飾，而是彰顯金性本具的光明；菩薩修行如《華嚴》中所歎「智慧及方便，所行清淨道；乃至千億魔，皆所不能壞」¹²⁰⁹，

¹²⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c14。

¹²⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504b24-25。

¹²⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22。

¹²⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a18-19。

¹²⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a22-23。

¹²⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 554b20-22。

¹²⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 555a19-21。

可見亦非獨善其身，而是為顯法界全體性德，由此風雨不壞中，正顯「一即一切，一切即一」的法界圓融終極境界旨歸。

當宗下以「善治作喻」融攝法界觀與修行論，將第四焰慧地的證悟境界，轉化為理事無礙、因果圓融的動態實踐。金師煉金之象徵，不僅揭示菩薩斷惑證真的內在邏輯，更彰顯華嚴「事事無礙」的終極關懷——一切修行皆為開顯本覺心性，使法界莊嚴炳然現前。此喻深具理論嚴整性與實踐指引性，堪為菩薩道次第修證的典範詮釋。

（三）躍遷機制——修行躍升的聯動機制

焰慧地是華嚴宗修行階位中的一個重要階段，代表著菩薩的智慧如同火焰般明亮熾熱，能夠燒盡一切煩惱和業障。「善巧治」與焰慧地之間存在著緊密的升華聯動機制。

1. 生產聯動

在焰慧地的境界中，菩薩具備了高度的智慧和洞察力，能夠清晰地認識到事物的本質和規律，而這些都被凝縮在「善巧治」喻中，體現於金師鍊金作莊嚴具的核心意象裡，從三個維度深刻且完整地揭示了焰慧地菩薩通過智慧煉冶實現修行躍升的聯動機制。

其一維度是以三地聞思為基質的「阿含金」階段，此可謂前行時期。三地菩薩所積累的聞思修慧如同未經冶煉的純金，雖具本淨佛性但尚未轉化為實證智慧。《華嚴經·疏》中指出「『金莊嚴具』者以三地阿含金，現作此四地證智嚴具故」¹²¹⁰，說明了三地的「阿含金」是四地修行的物質基礎，此階段需透過「集起一切菩提分法」¹²¹¹，將分散的教法知識系統化，如同金師識別金礦的成色。此過程強調對教理的深度解構與重組，如《十地經·論》所言「阿含現作證智莊嚴，示現得證智」《十地經論》¹²¹²，暗示聞思階段必須經歷般若智慧的初步轉化。

其二重維度顯現在四地實修中的動態煉冶過程，此是正行階段，也是整個躍升的核心環節。當此地菩薩以三十七道品為冶煉工具，透過「智火」的煅燒中，用以四念處觀破「常、樂、我、淨」顛倒見，這一過程如同去除金中微細殘渣，從而完成徹底的淨化，如《十地經·論》中強調此階段具有「成就不退」的特性，顯示能令行者在深入洞察身心真相後，剝離一切虛妄的認知，如同黃金通過高溫淬煉後，分子結構趨於穩定。而經過這一系列修行，菩薩的智慧顯發，心性澄淨，為後續的修行也墊定了堅實的

¹²¹⁰ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 795b3-4。

¹²¹¹ 《十地經論·義記》，CBETA, X45, no. 753, p. 111c23-24。

¹²¹² 《十地經論·義記》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162c19-20。

基礎；還體現在形質的重構中，依四正勤等修行法將分散的善根熔鑄為菩提道器的胚胎。這一過程需要持續的精進，還需要對善根進行系統地整合與提升，方能形成《佛說十地經》所述「善根映奪」效應，是冶煉後的善根具有前地不可企及的密實度，善根具足，功能增上等，都為後續的修行提供強大的內在支援；此外還展現在依託四神足等定力打磨後的光色顯現。菩薩的智慧光明，如摩尼寶珠般不可遮蔽。所對應的「光輪成就」意象，更指菩薩實證智慧產生自顯發用的特質。

其三重維度是證智莊嚴具的生成機制，是為結行時期。所完成煉冶的莊嚴具作為結行的成果，具有三重超越性。其一是結構超越。如《隨疏演義鈔》所言「四地集起菩提分法，如為莊嚴具」¹²¹³，展現了經過系統化組織的菩提分法，已經締結了「法界緣起」的加密結構，其內在邏輯嚴密性遠超前地的零散修行；其二是功能升級。當證智產生的解脫力具有「不壞不退」特性，如煉金的最終產物有抵禦「風飄、雨漬」的穩定性，從「以智方便修行道，不為眾魔心退轉」¹²¹⁴中，體現了菩薩不為魔境所動的金剛心；其三是價值增上。當莊嚴具既是修行成果，又是度生方便，如《十地經·論》所揭示的「證智莊嚴具」¹²¹⁵，在自身修行成果顯現的同時，應機示教，隨緣化度，引導共修，解脫同證，顯示出自、他二利的雙重成就。

其中聯動機制的本質，是金的純淨所顯般若空性和莊嚴具形相所具方便妙有的辯證統一。透過智慧煉冶，菩薩將三地實修累積的福德資糧，轉化為不可逆轉的解脫動能，正如金師技藝使金的自然屬性升華為文化價值，實現修行維度從量變到質變的根本躍遷。

2. 技術聯動

而當這些認識被投影在華嚴宇宙觀的「緣起」和「性起」理念下，則顯現為一套從因地修證到果地莊嚴的動態聯動系統。不僅揭示焰慧地的修行特質，更通過「能治—所治—成治」的煉金演進發展軌跡，闡明菩薩智慧、煩惱對治與功德成就之間的深層互動關係。

聯動	重點	核心要素	比喻說明	修行要義	聯動效應
火候—斷障	「智觀即斷」	智火（般若觀照）；煩惱（二愚）	金師精準控制火候去除雜質	四念處觀起無所得智，斷障即顯性功德	煩惱即菩提的相即性
工巧—悲願	「方便即智」	四攝行；菩提心	金師依金性製作莊嚴具	同事攝應機設教，悲願推動	體用雙彰的循環增上

¹²¹³ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b20-21。

¹²¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191a12-13。

¹²¹⁵ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162c19。

				方便行	
金性一 一法界	「性修 不二」	本覺心性 法界緣起	真金遍現一 切飾品	一地功德含攝 法界全體	一即一切的 究竟圓融

從上可見，這種聯動實際上貫穿了「理觀——事行——果德」的完整修證鏈條。其核心深契「即事而真」的義理樞要，當焰慧地「慧火」作為理觀層面的智慧體性，既是驅動「善巧治」事行實踐的動能來源，又是透過工巧運用的實踐過程，以顯發修證的果德；而「善巧治」的具體踐履，不僅構築了對「慧火」的現實檢驗，更在操作中不斷深化對心性本質的體證。這些與冶爐中金液與火候的動態圓融相應和，當金液象徵心性本具的清淨體性時，火候則喻指觀智鍛煉的善巧功用，二者間展開的互攝互融，促使行者從「分段提純」的漸修對治，躍升至「圓融無礙」的頓然覺證，最終成就了「一地具足一切地功德」的法界莊嚴。

當此聯動機制再回照在華嚴「煉金體系」時，其中精妙盡顯在於將抽象理觀轉化為可操作的「心性冶煉」軌則，同時將事行層面的工藝法則，提煉升華為普世性的覺悟之道；這種「即技術即修證」的思維範式，不僅為佛教修行開闢了「從對治煩惱到顯發菩提」的現實路徑，更在跨文化的精神鍛造傳統間，架構起「即事顯真」的對話平臺，使「理事無礙」的實踐哲學得以在人類共同的精神語境中，顯發其圓融普攝的啟迪意義。

（四）術喻相較——與煉金術的比較

當此善治作喻揭開以智慧冶煉實現修行躍升的深層機制後，投擲到西方煉金、中國煉丹、印度煉金的工藝實踐及象徵系統時，形成了多維度的呼應。本文嘗試對喻與術在目的、特點與流程等方面展開比較。

體系	目的	終極目標	理論根基	操作特點	主要流程	現代轉化
焰慧地 喻	象徵智慧與功德的提煉完善	無相利他：莊嚴具為度生方便，不執解脫	緣起性空：冶煉源於法界覺性，真金即如來藏	強調純淨與卓越，精神層面	提純金屬 → 製成裝飾品	「內在技術」——煉心為當代心靈哲學啟示
西方煉金	轉化基金為貴金，精神啟蒙	靈性啟蒙：哲人石指向精神救贖，為科學革命埋下伏筆	四元素與三位元元元一體：煉金為上帝創世重演	七階段（如煅燒、溶解），神秘	煅燒 → 溶解 → 分離 → 結合等	祛魅後走向實證科學
中國煉 外丹	製藥延壽，追求不朽	現世長生：肉身成仙，金丹象徵世	陰陽五行：煉丹模擬宇宙生成逆過	實驗室操作，使用礦物金屬	選材 → 提純 → 混合 →	因世俗化衰微（帝王求長生失敗）

體系	目的	終極目標	理論根基	操作特點	主要流程	現代轉化
丹		俗權力	程（道→萬物→混沌）		加熱	
	內在修煉，精神不朽			冥想、氣功，注重三寶（精氣神）	聚氣 → 提煉精氣 → 返本歸元	
印度煉金	延壽、健康，醫療應用	即身成就——煉金術體成就生理與密教解脫	梵我同一：煉金術體（rasa-siddha）即個體與宇宙融合	使用水銀、金屬，結合阿育吠陀	提純 → 組合 → 加熱製藥	融入瑜伽體系，成為靈修傳統

從表中可見，「善治作」喻與西方、中國、印度煉金術的技術與精神轉化存在著深層的共鳴，如中、西、印煉金術與華嚴經「善巧治」喻均以「轉化」為核心，通過物質提純（如加熱、結晶）與精神升華（如祛除雜念、心性超越）的雙重路徑，追求終極純粹性。四者共用階段化冶煉（如金屬提純步驟、內丹修煉次第）與超越性目標（永生、涅槃），但文化邏輯上卻是迥異的。此從深挖工序流程的特質中顯現。

體系	核心工序	工序階段	核心操作	象徵意義
中國煉丹術	火法煅燒	九轉還丹	反覆蒸餾礦物（如丹砂、鉛汞）	追求物質升華與肉身不朽
西方煉金術	四階段嬗變	黑化	分解	哲人石
		白化	淨化	
		黃化	轉化	
		紅化	圓滿	
印度煉金術	汞硫四步法	瑜伽冥想	淨化	身心雙重轉化
			固定	
			反轉	
			轉化	
華嚴善	心性三熔爐	聞思	斷除我執	證智圓滿

體系	核心工序	工序階段	核心操作	象徵意義
巧治喻		實修	熔鑄菩提	(莊嚴具)
		證智	光明不退	

在第二章已經深入探討過，今旨在通過上述比對後，檢視出華嚴「善巧治」的獨特性，在於超脫物質中介，直指心性本覺的圓明，此正是超越其他煉金體系的優勝之處，從消弭物質與精神的二元鴻溝，別於對外物轉化的依賴，如西方煉金體系的哲人石提煉隱喻精神救贖，其「心物同爐」思想直接將冶煉程式內化為覺性塑造，構造了「即技術即解脫」的圓融實踐體系，突破一般煉金術「以物喻道」認識論的困境，更避免內丹術「假借外丹」的修煉風險，為終極超越開闢最直捷的內在路徑。進一步而言，此喻為當代文明困境提供多元參照。如在心理學層面，「內在技術」三階段——正念破執、行為重塑、潛能啟動，可將精神壓力轉化為創造動能；生態層面，以覺性開發取代物質掠奪，形塑「少欲知足」的永續倫理；科技層面，警示人工智慧須以心性智慧為根基，避免演算法偏見與數位成癮；教育與職場中，藉「聞思——實修——證智」階次突破慣性思維，煉就抵禦異化的覺照心性。此種「內外交參」的實踐體系，既承襲傳統工藝「物我共煉」的智慧，更為個體與文明的同步躍升提供具操作性的精神地圖。

四、隱喻的疊合

在中國茶文化與佛教華嚴義理的交織中，當鳳凰單叢茶的鮮葉在竹匾上完成「晾青」的蛻變，當十地菩薩於「焰慧地」中用智火煅燒煩惱，兩種看似迥異的實踐正上演著跨時空的對話。

(一) 善治物外

雖然鳳凰茶的曬青工藝與華嚴的焰慧地彼此分屬於不同的領域，但卻共同指向「淨化——轉化——成就」的實踐邏輯。在套邏輯理念中，當晾青在鮮葉的萎凋與回陽中演繹著自然法則，亦為後續的「做青」埋下伏筆時，後者正在以菩提分法的智慧遊走在心靈的淬煉與升華中，彰顯聖諦妙理，成就「慧焰增盛」之境，也叩開了難勝的大門，二者共同勾勒出「轉化」這一人類文明的核心命題。這種同構性並非偶然，若將視野擴展至人類文明中普遍存在的「轉化性實踐」中，如西方煉金術的「鍊冶」、中國煉丹術的「伏火」、印度煉金術的「提煉」，可發現在其深層結構中，皆蘊含「通過特定工序實現質態提昇」的核心思維。

而再回到鮮葉的茶室，回到華嚴的法堂，從葉片的水分遷移到心識的染淨轉依，得以窺見到所有偉大的轉化，皆始於對「過程」的敬畏，正如晾青需把握「薄攤」與「翻動」的微妙平衡，菩薩修行亦需深諳「精進」與「靜慮」的圓融之道。這種跨越領域的同構性，絕非偶然的巧合，而是對「如何化粗為精、轉凡成聖」發出的共同深度思維。

1. 善作同淨——「善治作」的義理核心：從雜染到清淨的轉化實踐

從華嚴義理出發，結合具體工藝與跨文化實踐，回顧上面的論述內容，從《華嚴經·疏》的記載中了知，第四焰慧地得名於「法、喻雙舉」。

一、約初入地釋，初入證智，能燒前地解法慢薪故。¹²¹⁶

二、約地中釋。《成唯識》雲：「安住最勝菩提分法，燒煩惱薪慧焰增故。」¹²¹⁷

上中展現了焰慧地作為菩薩修行階位的關鍵轉捩點，其核心教義在於以「菩提分法」為薪柴，透過智慧之火焚燒煩惱障礙，達至「無攝受真如」¹²¹⁸的清淨境界，乃至由此衍生出「攝生之果」¹²¹⁹。而單叢茶製作中的「晾青」工序，表面上僅是茶葉初加工的物理性失水過程，實則蘊含著「溫度——時間——化學反應」的三維調控體系。二者在表像上看似迥異，卻在「有序轉化」的邏輯框架下構成深刻同構性。當前者以智慧火淨化心性，後者以環境參數和鮮葉狀態來重塑茶性；前者追求「煩惱薪盡智焰增」，後者則在上下翻抖鮮葉中，實現「萎凋適度香氣生」。

還曾提及在八十《華嚴》中提到

欲入第四「焰慧地」，當修行十法明門，……觀察眾生界、觀察法界、觀察世界、觀察虛空界、觀察識界、觀察欲界、觀察色界、觀察無色界、觀察廣心信解界、觀察大心信解界。¹²²⁰

以此說明了焰慧地是以對「眾生界、法界」等元素的觀察來構建核心法門，而這種觀照體系與單叢茶晾青工藝的「三度空間」控制具有高度相似性。

¹²¹⁶ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a4-5。

¹²¹⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a6-7。

¹²¹⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a26-27。

¹²¹⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a26-27。

¹²²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c5-10。

維度	華嚴焰慧地	鳳凰茶「晾青」工藝	共同特徵
空間管理	十法明門	三度空間	系統性參數調節
溫度控制	以「無漏定」 ¹²²¹ 為內證之火，恆定溫度燒盡煩惱薪	室溫維持 20-25℃，避免葉溫驟升導致「早吐香」 ¹²²²	有序轉化
時間管理	修行需歷「加行——無間——解脫——勝進」 ¹²²³ 四道次第	分階段失水（1~4 小時），春茶與夏茶差異化處理 ¹²²⁴	時序性分段控制以精準實現目標
化學反應調節	以「菩提分法」 ¹²²⁵ 為催化劑，斷障證真如	控制葉內氧化酶活性，調節茶多酚與氨基酸轉化比例 ¹²²⁶	媒介介入引發質態躍遷
結果	斷障證真如	萎凋定香氣	目標導向轉化

此三維對應揭示了在這場跨文明交流的深層視域中，「溫度——時間——化學」的協同作用既是物質提煉的核心機制，也是心性淨化的隱喻基盤。焰慧地的「無漏定」¹²²⁷與晾青的「恆溫控制」均指向對於「混沌能量」的馴服。前者以菩提分法之火焚盡煩惱薪，後者以室內陰涼處的薄攤實現物理控溫，以阻止茶葉劣變。而時間管理與化學反應的精細調控，更暗示著向著「有序性轉化」的發展路徑，映射在《華嚴》中的「十法明門」的次第觀照¹²²⁸，還有鮮葉從「曬青——晾青」這一陰陽輪轉中的生化反應，最終實現了「破壞——重建」的飛躍。

還深度體現了焰慧地行者通過對眾生界、法界等十種法相的次第觀照，逐步淨轉心識；與茶人細心觀察鮮葉萎凋的程度，在心識流動中交匯。剖析這中間「染→淨」轉換之路，前者舉三十七道品¹²²⁹為「鍊火」，借「四念處」觀身不淨、受是苦、心無常、法無我，破斥對「常、樂、我、淨」的顛倒執著等法，「以十種智成熟法」¹²³⁰，與晾青時，通過在陰涼

¹²²¹ 《十地經·論》，CBETA T26 no.1522 p.162b15-19。

¹²²² 李建國，《潮州單叢茶加工技術》（北京：中國輕工業出版社，2019 年），頁 56。

¹²²³ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789b11。

¹²²⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 110。

¹²²⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a6-7。

¹²²⁶ 宛曉春，《茶葉生物化學（第三版）》（合肥：安徽農業大學出版社，2018 年），頁 102。

¹²²⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a22-23。

¹²²⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c5-10。

¹²²⁹ 《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 132b7-8。

¹²³⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 189c11-12。

處的散熱、降溫，避免鮮葉「早吐香」——如同持助道品以對治心識的「定愛」、「法愛」¹²³¹等微細煩惱——導致過度「發酵」的操作之間，有著殊途同歸的意趣。

又如《經疏》中援引《成唯識論》所言「安住最勝菩提分法，燒煩惱薪慧焰增故」¹²³²，是中一語道破了此階段的關鍵所在——並非消極一刀切式的斷惡，而是將傳統定義中的不足進行再塑造。這種理解體驗在焰慧地中，一般認定的貪、嗔、癡等五毒「廢料」煩惱卻成了能夠促進覺性積極顯發到「所不能及」¹²³³程度之「燃料」，為下一階段勃發做好準備；而晾青中，對於鮮葉「逐漸恢復青葉的緊張狀態」¹²³⁴的「回陽」操作，以及拒絕翻動的懶散，反而是避免酶被激化氧化，為後續「做青」蓄積能量的積極之舉。二者在不同領域地努力中共同親證了「雜染即覺性」的辯證妙諦。

2. 實踐轉化——實踐邏輯：物理調衡與化學轉化的預備

在鳳凰單叢茶的製作現場，「晾青」絕非簡單的室內攤放，而是一場「順應物性」的精密調控，據《鳳凰單叢》記載，曬青後的葉溫高達 30℃，需移至陰涼通風處「散發葉內熱氣，促進水分重新分佈」¹²³⁵，此過程被稱為「回陽」或「回青」。這恰如焰慧地菩薩以「精進波羅蜜」驅散心識雜染，使覺性「回復陽光」。而晾青的「薄攤」工藝又被稱為「攤涼」¹²³⁶，核心由將葉厚鎖定在 3~5 釐米¹²³⁷的「定高」和時間控制在 1~4 小時內¹²³⁸的「定時」而組成，這兩「定」的精準把控，實質上是將「善治作」的修證心法，具象化為物質層面的「緣起調禦術」。

再回顧前文的論述，可知這期間既要時刻隨葉態及時調整，又要避光直射，維持通風，時刻防止酶被促發氧化，還要防止靜置萎凋過度，導致的發酵失衡，這種「非暴烈亦非停滯」的動態平衡，恰與華嚴宗「焰慧地」修證中「以智火焚煩惱而不傷法身」的辯證邏輯相呼應，並且還在在處處都暗藏著「過猶不及」、「非有非空」的中道智慧；攤葉過厚易導致積濕升溫，導致「早吐香」的過患；時間過長，則會流失鮮爽度，如菩薩修「四正勤」時，需把握「已生惡令斷、未生善令生」的動態平衡，既不放任雜染蔓延，亦不強壓覺性顯發。還從晾青過程中，茶農憑「指尖彈性感

¹²³¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a27-28。

¹²³² 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a6-7。

¹²³³ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162b15-19。

¹²³⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹²³⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹²³⁶ 何宗能，〈鳳凰單叢茶加工技術〉，《中國茶藝文摘》第 4 期（2012 年 4 月），頁 191。

¹²³⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹²³⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

知」判斷葉片狀態¹²³⁹，這種「以人補天」的經驗傳承，與菩薩「觀身不淨」時的「具身覺察」相較，皆展示了在細微處見真章，於方寸間證菩提的跨域聯動。此外最終鳳凰茶實現了「香氣顯露」，而焰慧地則在「煩惱薪盡」中圓滿，但從這個結果再回首整個過程時，這個期間其實還包含了各有喻指的四重階段性呼應。

階段	焰慧地修行目標	工藝特徵	隱喻
初始階段	「身受心法內外觀，世間貪愛皆除遣。菩薩修治四勤行，惡法除滅善增長」 ¹²⁴⁰	散發葉內熱量，降低葉溫至適宜範圍	去濁揚清
中間階段	「捨慢離諂心調柔，轉更精勤不退轉。菩薩住此焰慧地，其心清淨永不失。」 ¹²⁴¹	通過水分重排恢復葉片緊張狀態，促進物質均衡轉化	積累勢能
轉化階段	「悟解決定善增長，疑網垢濁悉皆離。」 ¹²⁴²	調節茶多酚氧化酶活性，啟動兒茶素與氨基酸的縮合反應	智慧顯現
圓滿階段	「菩薩住此具功德，以智方便修行道，不為眾魔心退轉，譬如妙寶無能壞。」 ¹²⁴³	形成單叢獨特花果香，奠定後續做青工序的物質基礎	功德圓滿

上面這種階梯式進展還可借助煉金術的隱喻深化理解。如西方煉金的黑化階段，對應上晾青的失水去青，白化階段類比菩提分的淨化作用；印度煉金中如第二章中曾提到的「點金石」製作時的精微溫控，恰如焰慧地用慧火精微調心；而中國煉丹術的鼎爐火候掌握，則暗合晾青時空參數的精確設定。這種轉化工序的精妙，在《華嚴》中被濃縮到金師執金作莊嚴具的「善治作」喻¹²⁴⁴中，此喻的橫空出世，與西、中、印的煉金體系竟再成呼應。

文化體系	核心工序	工序要義	與「善治作」的同構點
華嚴焰慧地	三十七道品修行	以「四念處」觀照身心法，「四正勤」驅惡揚善，猶如「智火」焚燒「等至愛愚」、	強調「能所雙亡」的轉化：不執著於「修者」與「所修」，如晾青不強求葉片速變，而順其自然完成內部調衡。

¹²³⁹ 詹梓金，《福建烏龍茶》（北京：中國農業出版社，2006年），頁62。

¹²⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190c22-24。

¹²⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191a7-9。

¹²⁴² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191a9-10。

¹²⁴³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191a12-14。

¹²⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22-24。

		「法愛愚」 ¹²⁴⁵ 等微細煩惱	
西方煉金術	黑化與白化	先分解物質至腐敗狀態（黑化），再淨化提純（白化），象徵「靈魂從罪惡中覺醒」 ¹²⁴⁶	「破壞性創造」的共性。晾青的葉片萎凋、焰慧地的煩惱焚燒，皆需經歷「看似損毀」的關鍵階段。
中國煉丹術	火候調控	「進陽火，退陰符，調息綿綿」 ¹²⁴⁷	「中道法則」的實踐。無論晾青的時間控制、焰慧地的精進修持，皆以「適度」為重中之重，共通致力於避免「過」與「不及」。
印度煉金術	汞硫和合 (RasaSiddha)	通過水銀（陽）與硫黃（陰）的化學反應，象徵「個體與宇宙意識的融合」，需配合瑜伽冥想淨化軀體 ¹²⁴⁸	「身、心一體」的轉化：晾青的「葉片失水——回青」對應菩薩「身念處——心識轉依」，皆涉及物質與精神的雙重調和。

上表對照顯示，儘管「善治作」屬於精神修證，晾青屬於茶葉製作，煉金術、煉丹術屬於物質轉化，但三者共用著「問題診斷——對治實踐——境界成就」的深層關聯。這三重聯動，隨對境不同，呈現亦別。當在焰慧地時，以「心識為爐，煩惱為薪」，直擊心性超越；在鳳凰茶時，以「竹匾為爐，葉溫為薪」，聚焦物質代謝；西方煉金術以「坩堝為爐，火焰為薪」，嚮往嬗變永恆；中國煉丹術以「丹鼎為爐，鉛汞為薪」，崇尚長生不死；印度煉金術以「祭場為爐，汞硫為新」，執著梵我合一，可見這些聯動都是依託某個特定的「場域」來完成啟動與轉化。此外，這些轉化路徑雖然迥異，但在工序結構上卻又默默遵循著「解構原始狀態→導入轉化動力→淨化雜染附屬→重構終極形態」的四段模式，這是基於對本質存在「潛在完美性」的篤信，所以不管是鳳凰茶的「三香兩韻」，還是十地的「滿心佛果」，煉金術的「哲人石」或者「金丹」，皆被視為「去除雜質後的本真顯現」。另外不論是三重關聯中強調的「對治實踐」，還是工序結構中的「導入轉化動力→淨化雜染附屬」，都不約而同地強烈出注重於

¹²⁴⁵ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a27-28。

¹²⁴⁶ Carl Gustav Jung, *Psychology and Alchemy*, (Princeton: Princeton University Press, 1953), pp. 231.

¹²⁴⁷ 張伯端 著，王沐整理《悟真篇》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 45。

¹²⁴⁸ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 189.

「過程的神聖性」。體現在晾青時，是耐心守候鮮葉水分的遷移；體現在焰慧地時，是菩薩需長久修習三十七道品；體現在善治作喻時，是金師製作出餘不及莊嚴具的善心與巧技；體現在煉金時，是術士需反覆調控火候，共同詮釋著偉大的轉化從非一蹴而就，而在於對工序的虔誠踐行。

3. 旨歸同化——實踐邏輯：物理調衡與化學轉化的預備

焰慧地修行的終極目標是達到「無攝受真如」¹²⁴⁹，超越能所二元對立，此與單叢茶製作中處處體現的「天、地、人合一」精神形成了跨維度呼應。

維度	焰慧地	晾青工藝實踐	哲學隱喻
去執著性	斷除定愛法愛 ¹²⁵⁰	摒棄「早吐香」功利心	心法雙泯，返樸歸真
自然成就	如金師不假外力鍊就莊嚴具 ¹²⁵¹	依賴自然酵素作用	天工開物，道法自然
光明遍照	智慧火光普照十方	優質單叢香氣穿透感官屏障	真如顯現，妙香普熏

從上表及上述所有內容，可以了知晾青工藝是「人間的修行」，焰慧地教義是「法界的實修」。當所有的修行被濃縮在三點之上時，從去執著性中，菩薩斷煩惱如茶農控溫，前者以「觀照」破執，後者以「薄攤」調平；從自然成就中，金師煉金喻茶葉內酶活，皆需「順應物性」；從光明遍照世、出世間，以慧火在金師善作成就之莊嚴具與回陽之後的葉態萎凋，同為「不可見之力」的具象化。如是如是三維對應，實為「人、技、道」的圓融共舞。茶農以手作實踐「焰慧地精神」，茶湯以香氣書寫「華嚴經註釋」。

從華嚴宗的智慧淨化到單叢茶的生化轉化，二者在「控制參數——階段目標——終極指向」的三維結構上達成了精妙的同構性。這種同構性揭示多元文明中普遍存在的「有序化轉化」智慧之同時，更暗示著傳統工藝與宗教哲學共用的深層文化基因。從煉金體系的物我統一或性命雙修，到鳳凰茶的晾青工藝，再到焰慧地的善治作喻中含修，各個文明的語境雖別，但同歸「粗糙質料」到「精微境界」的升華，這中間不僅是具體的工藝、實際的物質，更是精神維度的價值與超越，當從物質同構視域去看，「晾青」與「善治作」如同一面雙向透鏡，在「順天應人」、「兩定調節」的智慧實踐哲學中，顯見鳳凰茶人對「看天做茶」的靈活變通；在「隨緣度

¹²⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a26-27。

¹²⁵⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a27-28。

¹²⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22-24。

化」、「應機說法」的善巧方便菩薩道中，照見對「因緣際會」的深刻洞察。二者如水乳合之時，「轉化智慧」的度生價值，照在晾青的鮮葉「看似枯萎實則積蓄」，照在焰慧的心識「看似焚燒實則升華」，共通揭示可破與立、損與益的辯證統一，更在溫度與時間的交織中，煩惱薪火化作智慧光芒，青草氣息轉為菩提芬芳，最終成就「不壞善根」與「傳世茶韻」的雙重涅槃。

（二）意會神通

前述晾青工藝與焰慧地修證的外在同構（如工序節奏、調控智慧），實為「形異神同」的表徵。二者更深層的內在共鳴，在於對「轉化哲學」的本質詮釋——皆以「適度」為樞紐，在物質與心識的動態平衡中，體現隨順因緣當下的隨機應變，當「晾青」與「善治作」作為兩面相互映照的寶鏡，將「工序實踐」與「心靈修證」之間的智慧重重無盡的交織一體，開顯人與自然、修證與技藝的內在統一，更將世俗的「技術操作」升華為出世的「智慧覺照」。

1. 喻體同源——雜染與清淨的雙向鏡像

在華嚴宗義理因陀羅網中，「喻」是貫穿「事相」與「理體」的金縷，在第四焰慧地中以「智火燒盡煩惱薪」為喻，將菩薩斷惑證真的過程具象化為「鍊金作莊嚴具」¹²⁵²的物理實踐。單叢茶的「晾青」工序，表面是茶葉製作的「物理調衡」，深層卻是「物性修證」的隱喻表達——二者皆以「去雜存真」為核心，在「過程」中演繹「轉化」的辯證法。

而在焰慧地中，以「煩惱薪」、「智慧火」為喻，如《成唯識論》的「燒煩惱薪，慧焰增故」¹²⁵³，其中的智慧轉化聚焦在「善治作」喻這一核心時，在菩薩如金師，修行如調爐火中拉開冶煉帷幕。這個過程裡，以煩惱為薪柴，菩提分法為鍊冶工具，十法明門為力度，次第修持是工具與力結合後的一次次敲擊，在對真如本性之金塑形的同時，「等至愛愚」、「法愛愚」¹²⁵⁴等微細雜染剔除，最終治成「無攝受真如」的莊嚴具。鳳凰茶則以晾青中的「散熱降溫」工藝作為應答¹²⁵⁵。

階段	鮮葉晾青	善治作喻
一	經過曬青的鮮葉	三地的「阿含金」
二	葉溫高達 30°C，過剩熱氣	煩惱熾盛
三	移至陰涼通風處「回陽」	煩惱薪投入慧火

¹²⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 36，CBETA, T10, no. 279, p. 190b22-24。

¹²⁵³ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a26-27。

¹²⁵⁴ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 53a22。

¹²⁵⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

四	「薄攤」	「定高」	三十七助道品
		「定時」	十法明門
五	調和了曬青不足或過度		剔除微細雜染
六	避免了「早吐香」		示現得證智
七	為下一道工序做好了鋪墊		莊嚴具

從上可見此過程中，晾青不消除葉片的「熱能」，而是引導其「適度釋放」，而焰地行者智轉煩惱，使「雜染」成為覺性顯發的助緣，而非折斷揚棄相，二者共同呼應著「煩惱即法界」¹²⁵⁶的同構性。

所以「善治作」的隱喻與單叢茶製作中「晾青」工序，看似分屬宗教與農學，冶金與製茶這樣不同的維度，實則卻在操作的本質性層面，達成了深刻的隱喻共識。前者以慧火淨化心性雜質，後者則在環境參數重構鮮葉內質，是中共用著由「溫度+時間+能量=混沌（粗重）→清淨（精微）/粗重」的升級路徑，體現了「有序性轉化」的深層邏輯；又當前者用鮮葉葉片的萎凋與回陽來詮釋自然法則，後者則執慧火在煅燒與提煉中體證聖諦妙理，如將心識中的「等至愛愚」、「法愛愚」¹²⁵⁷等微細雜染，比作冶煉時需燒盡的雜質，共同構建了「以事喻理、以理攝事」的隱喻體系。從四地中「金師鍊金作莊嚴具」的經典譬喻裡，到鳳凰茶「看天做茶」的匠人智慧，再到西方煉金術、中國煉丹術、印度煉金術的跨文化實踐，在面對抽象真理的時候，傳遞出總是以「隱喻之筆」將抽象真理轉換為具象形態的共同習慣。這些看似不同的「轉化敘事」，實則共用著「雜染——調控——顯發」的深層結構，就像不同樂器用同一個曲譜進行奏樂，在差異中譜寫著對「清淨成就」的共同嚮往。

2. 喻法同構——工序中的階段性與辯證性

華嚴思想與傳統工藝的深層對話，體現於修行境界與物質轉化間的隱喻同構。以焰慧地菩薩道與單叢茶晾青工藝為例，二者在階段性工序中均展現「動靜平衡」「因緣調適」的辯證張力。

2.1 結構對應——修行次第與工藝層次

華嚴焰慧地修持與鳳凰單叢晾青工藝的結構性對應，深刻體現了「以事喻法」的東方智慧。焰慧地菩薩以「十法明門」次第觀照眾生界、法界等十重維度，猶如茶農依據春秋 1.5 小時、夏暑 2-3 小時¹²⁵⁸的季節差異調控晾青時長，二者皆需在時空條件中建立精準的階段性遞進框架。

¹²⁵⁶ 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911, p. 49c22。

¹²⁵⁷ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 53a22。

¹²⁵⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

從前文論述已經知道，焰地在修行層面可分為「加行——無間——解脫——勝進」四個階段，而晾青工序亦分作「萎凋散熱——水分重排——生化轉化——香氣定型」四個階次，這中間形成疊合。

華嚴焰慧地「善治作」	單叢茶「晾青」	共通隱喻結構
十法明門次第觀照	三維參數階段控制	系統性有序轉化
無漏定淨化煩惱薪	溫濕度調控氧化反應	能量媒介催化
斷除定愛法愛之執	摒棄「早吐香」功利心	去執向道的實踐論
加行——勝進四階	萎凋——香氣定型四時段	次第躍升的質變邏輯

將表格中的「系統性有序轉化」具象化，可見焰慧地「十法明門」與晾青「三維參數」皆以「階段躍遷」為軸心。當菩薩破除煩惱的「加行——勝進」，實質是茶青從物理散熱到生化成香的微觀鏡像。二者皆需在「守恆」與「突破」的張力間，以精準參數實現本質轉化，如同夜露凝結於葉緣時，既順應重力又抵抗蒸發的臨界詩學。

是故前者是心識破除煩惱的次第升華，後者則是茶葉從物理散熱到化學成香的質變過程。在具體參數調控中，菩薩以「無漏定」維持內在恆溫，對應晾青在薄攤中需要兼顧定高（不超過 3 釐米）和定時（1~4 小時）¹²⁵⁹；而行者藉「菩提分法」催化心性轉化，亦如鮮葉依賴內源氧化酶轉構香氣，二者皆呈現「內發性驅動」與「外緣調和」的雙重特質。這種結構映射的深層邏輯，在於對「動態臨界點」的極致把控。正如冶金師調控熔爐需平衡溫度與通風，茶人在「散熱降溫」、「水分均衡」、「預備做青」三環節¹²⁶⁰中，既要避免氧化停滯，又須防止過度發酵，恰似菩薩修行既需精進破障又不能落入法執。

此種「喻」的內在同構性，實質是東方文化中「格物致知」的當代顯現——從「輕輕翻動一次，為下一工序做好準備」¹²⁶¹中，傳達了當代茶人藉助指尖與鮮葉的接觸完成調動，暗合了焰慧地菩薩觀照法界的十重維度，二者皆在物質轉化與精神超越的交界處，以「不即不離」的辯證智慧觸碰終極實相。乃至於晾青工藝中「酶促反應的不可逆臨界」與修行的「成就不失」¹²⁶²中映射「不退轉地」的內在張力，或可為現代技術哲學提供新的模本。當機械化製茶追求標準參數時，傳統工藝「因時制宜」的

¹²⁵⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹²⁶⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 109。

¹²⁶¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 110。

¹²⁶² 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162b16。

彈性調適，隱示著華嚴「理事無礙」的微觀實踐，提示著科技時代如何重構「精準」與「靈動」的新型辯證關係。

2.2 辯證張力——積極轉化與不執取

華嚴修行與製茶工藝的辯證張力，本質上是對「有為」與「無為」臨界點的藝術性捕捉。如第二章中在〈進階阿育吠陀〉中所探討的，印度煉金術以構建「五元素論」和「三元模型」為提取汞建立理論依據，締造了「元素——能量——身心」的多層次關聯，正契合菩薩在焰慧地以「四正勤」斷惡修善、「五根」穩固信進念定慧、「七覺支」平衡擇法與捨離，二者皆通過階段性火力淨化本質。晾青工藝中「輕翻葉片」的細微動作，正是此張力的具象化。指尖翻動既要啟動氧化酶促發香氣，又須避免葉片破損導致苦澀味生成，這與菩薩修「念覺支」時「繫念善法而不強執」形成絕妙呼應。過度翻攪，加速酶促氧化，導致「早吐香」，對應行者落入「法執」；隨意靜置，時長敗味，時短傷鮮，如同行者懈怠修持三十七助道法，不成就不退善心，不入法流。故而唯有在動、靜適度的交織中，「恰好之時」方能實現鮮葉從青澀味感到三香兩韻的質變，或心識從煩惱到清淨的飛躍。此種「積極轉化」與「不執取」的共生關係，實質是對「緣起性空」的實踐詮釋。煉金師以慧火層遞覺醒十種內法¹²⁶³，茶人調控晾青時的高度和時長，皆需在「介入」與「退讓」間建立動態平衡，既承認工序的必然性，又保持對自然法則的敬畏。

這種「喻」的深層同構，還或可從「時間哲學」角度進行更深層的理解。當晾青工藝中「夏暑延長翻動頻率」的經驗智慧，暗合華嚴「十世隔法異成門」的時空觀，當代茶人指尖的每一次翻動，既是當下對酶活性的調控，亦疊加著千年製茶史的記憶與未來茶湯滋味的預期，恰如焰慧地菩薩持十法明門深觀法界時，能夠成就「清淨微妙道」¹²⁶⁴。更進一步說，晾青架上的茶青在室內陰涼通風處的微妙轉化，亦修行者在煩惱與菩提的張力中證得「轉識成智」，二者皆揭示了真正的轉化從不在劇烈顛覆中完成，而是潤物無聲中改變，正如鮮葉的回陽，看似轟轟烈烈，實則是悄然無聲。在「不執、不拒」的綿密呼吸間，自然顯現本具的光華。

2.3 同構本質——轉化中的中道觀

華嚴思想與製茶技藝的同構本質，在於二者皆以「中道」貫穿轉化歷程。印度煉金術「五元素論」地、水、火、風、空的交互作用詮釋物質構成，同構於菩薩修「五根」時以信、進、念、定、慧逐層淨化心識雜質。

¹²⁶³ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 162b16。

¹²⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191a18-19。

前者從元素調和提煉生命本質，後者使煩惱轉成菩提，皆需在「結構性介入」與「自然法則」間尋得動態平衡。

再看晾青工藝，其中「不要隨意翻動青葉」¹²⁶⁵的細微節奏，正是此中道觀的具象實踐。鳳凰茶人指尖的翻動既需激發氧化酶活性促發，以平衡未來的口感與鮮爽度，又須避免葉片破損，釋放苦澀，反傷鮮葉，這與焰慧地菩薩「求於上上殊勝道」¹²⁶⁶，而致力於「大智善巧方便」¹²⁶⁷等形成了絕妙呼應。而轉向更深層次的思維，茶青從「物理散熱」到「生化成香」的質變，實質是水分蒸散速率與多酚氧化酶活性的動態博弈，這正契合了行者從「加行」到「勝進」的躍升，關鍵在破除「定愛」（耽著禪定）與「法愛」（執著法門）的二元對立。這種轉化邏輯的終極秘密，藏在「非有、非無」的臨界態中，含容在晾青最後以「適度」來決定收官中。

3. 喻旨同歸——從工序到境界的覺性顯發

當以「無攝受真如」為焰慧地的證得境界，謂「此真如無所繫屬，非我執等所依取故」¹²⁶⁸，亦如晾青後的葉片得以擺脫「燥熱雜質」，然後方能繼續「做青」，繼而展現「香氣韻味」的本質。二者的「喻旨」皆在於「去除執著後的本真性顯發」。菩薩離「定愛法愛」，方得「不住道行，精進不退」¹²⁶⁹；葉片離「水分失衡」，方得「活性保留，轉化可期」。這種「捨離為了成就」的辯證，在西方煉金術中體現為「死亡與重生」的象徵，如銜尾蛇在吞噬自己」中打開「捨棄舊態，重獲新生」¹²⁷⁰；在中國煉丹術中則為「鉛汞相投」的「結丹」過程，如《抱樸子內篇》謂「丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂」¹²⁷¹，喻示「循環往復中顯發本體」。

進一步來說，晾青的「薄攤」時的定高和定時，與焰慧地「觀眾生界、法界」的「十法明門」，皆強調「廣度與深度的統一」：薄攤是為了「全面受風」，亦合菩薩「廣觀十界」以「遍治諸惑」。而在印度煉金中，「提煉」不僅針對金屬，更指向「軀體與靈性」的雙重淨化，如《阿育吠陀》認為「淨化物質軀體，方能顯發阿特曼(Atman)的光明」¹²⁷²，這與華嚴「身體即道場」的觀念、晾青「通過物理調整激發茶葉潛能」的實踐，

¹²⁶⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁110。

¹²⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190a18。

¹²⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190a19-20。

¹²⁶⁸ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 54b13-14。

¹²⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a26。

¹²⁷⁰ 沈瑩，〈《抱樸子外篇校箋》補正〉，《古籍整理研究學刊》第3期（2014年5月），頁1-15。

¹²⁷¹ 葛洪（東晉）著，王明校釋，《抱樸子內篇校釋（新編諸子集成）》（臺北：華正書局，1985年），頁9。

¹²⁷² David Frawley, *Ayurveda and the Mind: The Healing of Consciousness*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1997), pp. 145.

共同構成「借事修證」的共通智慧。無論是葉片、心識還是金屬，其本具的「清淨顯發」必須賴「合宜工序」的加持。

體系	喻體對應	工序核心喻義	境界目標同構點
焰慧地	智火燒薪	以三十七道品為「鍊火」，燒盡「解法慢、定愛」等雜染，喻「心識冶煉」 ¹²⁷³ 。	成就「無攝受真如」，猶如葉片去雜後顯發本味，皆為「捨離執著後的本質顯現」。
西方煉金	黑化與白化	「黑化」象徵煩惱顯現，「白化」象徵淨化開始，工序如「煅燒、溶解」對應「觀苦、斷惑」 ¹²⁷⁴	追求「哲人石」的純淨，類比菩薩證得「慧焰增盛」，皆為「從混亂到秩序」的轉化。
中國煉丹	伏火與養火	「伏火」控制火候防藥物過熱，喻「調伏心識不令放逸」；「養火」溫養藥物，喻「長養善根不令退失」 ¹²⁷⁵	目標「結丹」與「成就清淨善根」，皆強調「漸進式轉化中的細節把控」。
印度煉金	五火法提煉	煉金術通過火淨化金屬的過程，反映了瑜伽對意識的淨化，揭示物質內在的靈性本質() ¹²⁷⁶	最終「顯發神聖能量」與「證得無礙智」，皆為「通過工序實現內外雙重淨化」。

透過上述對照，可發現三大煉金傳統與單叢茶晾青共用三種核心智慧。當雜質視為轉化契機時，無論是煉金術的「黑化分解」、煉丹術的「伏火去燥」，還是晾青的「散熱去雜」，皆不將雜質視為障礙，而是視為「啟動轉化的燃料」，體現「煩惱即菩提」的辯證思維；而在過程式控制制勝於強力改造中，煉金術的「靜置消化」、煉丹術的「養火溫長」、晾青的「不隨意翻動葉片」，皆證明偉大的轉化往往發生在「適度的等待與觀照」中，而非蠻力干預；這些集中反饋到階段性與因緣性的時候，三者皆將轉化分為「準備——淨化——成就」三重次第，強調「因時、因地、因物制

¹²⁷³ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 54b13-14。

¹²⁷⁴ Stanislas Klossowski de Rola, *The Secret Art of Alchemy*, (London: Thames and Hudson, 1973), pp. 18.

¹²⁷⁵ 張覺人，《中國古代煉丹術》（臺北：明文書局，1985年），頁54。

¹²⁷⁶ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 189. (“The alchemical process of purifying metals through fire mirrors the yogic purification of consciousness, revealing the spiritual essence within matter”).

宜」，如印度煉金術依火種分層，茶人依季節和鮮葉形態調時，皆顯現「順應因緣」的實踐智慧，展示了從茶簍間蒸散的水霧到鍊金爐中翻騰的硫汞，從阿賴耶識的雜染種子到哲人石的嬗變光輝，人類對「轉化」的執著既體現為對物質屬性的重構渴望，更深植於對存在本質的終極追問。

當我們將視角從具體工序提昇到全人類文明實踐的廣度，會發現這些跨文化的相似性本質上是圍繞人類面對「不完美現實」時的共同選擇。當西方煉金術士在坩堝前等待「黑化」的腐敗，中國煉丹師則在丹房內調控「伏火」的節律，印度煉金術士在忙於十八次汞淨化的層次，與茶人在晾青棚裡觀察葉片的呼吸，本質上都是「通過有序的工序，喚醒物質內在的完美潛能」。這種實踐共鳴帶來了深刻啟示。即無論是處理茶葉、鍊製金屬，還是修煉心識，實踐活動從未離開「觀察——調控——成就」的循環模式，換而言之，就是從未脫離智慧去實踐。晾青的「散熱不翻動」，恰合煉金術的「靜置待變」，展現了真正的轉化從來不是急躁的求來，而是溫和的疏導與靜待花開的定力——就像焰慧地菩薩「以智火漸燒煩惱」，而非頓時消滅煩惱，所有偉大的成就，皆蘊藏在對「過程」的敬畏與耐心之中。

從這個角度看，人類文明的腳步不正是漫長「晾青」的縮影？我們在歷史的風霜中調整「雜質與精華」的平衡，在時間的靜置中等待「因緣成熟」。當煉金術的火焰、煉丹術的丹鼎、單叢茶的晾青棚，在文明的長河中交相輝映，我們看見的不只是技術的傳承，更是人類對「從粗礪到清淨、從凡俗到覺醒」的永恆嚮往——這種嚮往正是所有「轉化工藝」最動人的靈魂。所以「善治作」喻提供了一個超越性的詮釋框架。當茶人在晾青工序中以「不觸不破」的柔韌指法輕撫茶青時，其本質與鍊金術士凝視升華曲頸瓶的專注目光無二無別——二者皆是在「緣起性空」的究竟理體下，以當下技藝踐行著對法界實相的禮敬。這種同構性給予了茶道、丹道與佛道實為同一智慧，只是所處具體不同維度的顯影之啟示。而當代茶學過度追求機械化、標準化的技術革新時，或應重思傳統工藝中蘊藏的「轉化哲學」。因為真正的「善治」從不是對自然規律的蠻橫征服，而是如經中所言「為度眾生修彼行，本願所護慈悲首」¹²⁷⁷，終究回應在對濕度曲線的微妙把控中，體證緣起中道的究竟之美。

¹²⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 190c25。

第五節 「做青」對上「初磨瑩」

一、「做青」的通達

鳳凰茶的做青工藝如同一曲交響樂，在碰青與靜置的交替中，恰似樂章的節奏變換，這期間在物理作用與化學反應的和鳴中，譜寫出茶葉香韻的華彩。作為決定鳳凰茶品質的核心環節，做青以「看青、做青」為竅訣，在鮮葉邊緣的碰撞與靜謐的轉化中，一枚枚鮮葉們紛紛完成了從青草氣到花果香的蛻變，其技藝之精妙，既蘊含科學的嚴謹，又流淌著傳統的智慧。

（一）做青的內涵與本質

做青，又名「搖青」。在《鳳凰單叢》特別指出，此道工序是鳳凰茶製作過程中，「特徵形成的關鍵工序」¹²⁷⁸，屬於一個綜合性的發酵階段。通常情況下，製茶師會將晾青後的鮮葉，去歷經碰青（搖青）與靜置的反



覆交替磨合，鮮葉內的水分與內含物處於失衡狀態，靜置下來，枝條葉脈的水分流向葉片，葉片硬挺逐步恢復¹²⁷⁹，枝條中的有效成分也輸送至葉肉細胞，減少苦澀味，這種主動促使葉緣細胞破損，深深區隔之前精心防損操作；如何掌握對鮮葉內多酚氧化酶的啟動法，從而

推動內物質轉化，是此工序的關鍵。

在《烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展》中將此過程，歎為一場精密的生物和化學的實驗¹²⁸⁰，展現在鮮葉在搖青機或竹篩中不斷旋轉、碰撞中，隨著葉緣組織地受損，兒茶素在酶的作用下氧化縮合，逐步降低苦澀味，同時高沸點的芳香物質被促發生成，最終形成鳳凰茶最具標誌性特質的「綠腹紅鑲邊」¹²⁸¹葉態特徵，以及獨特的自然花香。

¹²⁷⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁110。

¹²⁷⁹ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第13期（2021年12月），頁128。

¹²⁸⁰ 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第4期（2010年4月），頁24。

¹²⁸¹ 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第4期（2010年4月），頁24。

此外其中的精妙還體現在「動靜相宜」。在此時的「動」，是為了破壞葉緣細胞，啟動氧化反應的開關；靜置時的「靜」，則是為了讓葉內水分重新分佈，促使物質在平衡中轉化。

「動」與「靜」的相輔相成，如同太極的陰、陽互動，最終在動、靜交替輪轉中，達成了「促進青草氣揮發、誘發芳香物質、塑造醇厚滋味」的三重目標。

（二）做青工藝的操作體系與技術要義

此工藝在操作過程中，依據鮮葉特性與當下的生產條件，衍生出手工碰青、碰搖結合、全程機械三種不同地操作方式，是中不但折射出科技進步給傳統製茶帶來地遷變，還傳遞著每種方法皆遵循「輕重遞進、薄厚漸變」的根本原則，在細節處體現著茶農對「度」的精准把握。

1. 手工碰青——傳統技藝的溫度

此是在處理古樹單叢或鮮葉量較少的株系所用的方法，在《鳳凰單叢》中介紹了其操作要點，

用雙手從底部抱住竹篩使葉子上下抖動，使茶青相互碰擊，以摩擦葉緣細胞。在 5~6 次碰青過程中，結合態萜烯醇類在糖苷酶的作用下解離出來。¹²⁸²

此過程展示了製茶師們的手動操作形態，通過竹篩的有規律的抖動，葉子在互形碰撞摩擦中，葉片邊緣被磨破，葉內自帶的分解酵素（糖苷酶）開始工作，釋放了原本鎖定在鮮葉內糖分子身上的香味成分（萜烯醇類），因此這個過程又被稱為「吐香」。對碰青的過程進行約製，目的是保證鮮葉不會因為過度搖碰，導致爛掉，又能激發更多的香氣釋放。並且在這個搖碰過程中是逐步增加力道，這個過程中，青草氣漸消，茶葉的清香和花香如剝繭抽絲般次第顯現。由此可見，這個過程中是極度依賴制茶師的經驗與技術，需全程觀察葉片狀態，通過手指觸感、嗅覺和視覺精准調控抖動頻率與力度——輕了，香氣釋放不足；重了，葉脈破損過度——此過程如琴師撫琴，需力度恰到好處，節奏穩當有序，如此方能逐步喚醒內在潛能。在每輪碰青後，需靜置等待鮮葉的自然發酵，是調恢復活力之「回青」。整個全程耗時 8-10 小時，比機械搖青多費 3 倍時效。雖然好工出喜活，成就了鳳凰茶更細膩的香氣層次，以及體現在喉韻悠長的活性保留，但是僅能處理 5-8 斤鮮葉，相較機械化的千斤級量產，這種高強度人力投

¹²⁸² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 113。

入與極低效率，很難滿足市場的需求量，更加上需要製茶人數十年技藝沉澱的稀缺性，最終導致此方式製作出來的茶，自然成本與價值倍增，因此當茶客端杯品茗時，喝下的不僅僅是鳳凰茶的精華，更是時間、技藝和極致耐心凝聚的藝術品，因而這種形式的成茶，被奉為「茶中的愛馬仕」。

2. 碰搖結合——傳統與現代的和鳴

此創造性的「手工碰青奠基＋機械搖青增效」複合模式，是目前鳳凰茶區當前最主流的工藝。

所謂手工奠基，是指在前兩次碰青時，依然採用人工抖篩，這麼做的目的，是因為通過製茶師的手感精準把控，能夠最大化控制葉片摩擦程度，以避免機械式、無差別的撞擊；而用機械化的介入，時間點卡在葉緣形成均勻紅邊之後，如《鳳凰單叢》中所指出通常「第三次開始用搖青機直至完成」，還記錄了介入的形態。

長 200 釐米筒形的搖青籠……單次投葉量 25-35 公斤，每分鐘 39 轉，搖轉 50-100 轉。¹²⁸³

這些源自實戰驗證的黃金數據，對投葉量的控制，是為了確保鮮葉在密閉空間「群體效應」中碰撞效應，又避免過度摩擦，導致燒青，從上面這波操作中，既保留手工碰青對細胞壁的漸進式破壞，又以規律旋轉，使葉片間碰撞頻率與壓力呈指數級增長，構建了「葉浪擠壓→細胞壁透性提升→酶促氧化連鎖反應」的動態網絡，更實現葉片「跳動翻滾→靜置發酵」的節奏控制，為鳳凰茶的「濃香」奠定基礎，反映了機械化非取代人工傳統，而是將「手工感知」經驗轉譯為可量產的參數化模型有效提升效率，減輕勞動強度，破解了「高成本低產能」的傳承困局，同時為傳統技藝注入可持續的產業生命力。



¹²⁸³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

3. 全機械法——全程機械法：規模化生產的破局

目前低山茶園，或大批量產的鳳凰茶，多採用全程機械做青。其以程式化操作為核心，在書中揭秘了搖青機的工作代碼。

速度特點	慢開始，逐漸加速
次數	4~5 次
靜置特點	前三次：1.5 小時；後兩次：4 小時
最佳轉速	12~13 轉/次
最佳轉次	50~60 轉

這樣透過固定轉速、恆溫密閉空間與批量處理，實現了高效產能，徹底擺脫了對人力的依賴。書中還特別提醒說，需根據葉片轉化狀態，靈活延長靜置時間，反映了「看茶做茶」的傳統。此工藝猶如指揮家掌控樂團節奏，通過精準的時間與速度調控，讓鮮葉在機械力與時間的共同作用下，批量化完成從「青澀」到「醇爽」的華麗轉身。但是不得不說，相較純人工搖青，其缺乏對「葉溫——濕度——紅邊比」的動態感知調節，導致香氣層次扁平化；相較半機械化工藝，則因過度依賴機械摩擦，喪失了手工碰青「由外而內漸進式發酵」的活性保留優勢，容易茶湯呈現「香浮水薄」的工藝缺陷。

（三）搖做差異——搖青與做青的差異辨證

搖青是做青工序中的具體動作，而做青是包含搖青在內的綜合性工藝體系，二者關係猶如「音符」與「樂章」，相輔相成，共同譜寫茶葉品質的樂章。以下從多維度解析二者差異：

維度	搖青（物理刺激）	做青（生化調控）
定位	做青工序中的基礎動作單元（物理能輸入）	鳳凰茶品質形成的核心工藝體系（物理——化學耦合反應）
操作	破壞葉緣角質層	調控酶促氧化/水解速率，
目的	啟動多酚氧化酶與糖苷酶活性	建立「走水——發酵」動態平衡
操作	單次操作 3-5 分鐘，	歷時 8-12 小時分 4-6 階段，
特徵	機械參數主導（轉速/投葉量）	「搖動激酶→靜置轉化」交替迴圈
技術	機械參數標準化（如 39 轉/分）	「看青做青」動態決策
核心	觸覺回饋判斷破壁率	基於葉溫/紅邊比/青氣轉化度調整工藝節點

成 果 導 向	細胞破壁率 $\geq 65\%$ ， 葉緣紅變面積 $> 1/3$	形成特徵香氣類型（蘭香/蜜韻等）；建立「香-味-韻」協調性
核 心	摩擦強度、葉細胞液滲出量	兒茶素氧化率、萜烯醇遊離量
關 聯	做青系統的能量觸發器	整合搖青、晾青、堆青的系統控制

搖青以物理能輸入，啟動酶促反應，是品質建構的「能量起點」；做青則通過「搖動——靜置」的動態調控，完成香氣定向合成與滋味平衡。其本質上，搖青如書法「起筆」定骨架，做青似「謀篇佈局」修氣韻，二者以「機械參數標準化×人工決策彈性化」的協奏模式，將葉片從物理損傷引導至系統性生化蛻變，最終在茶湯中凝結出「香透水、韻纏舌」的單叢茶美學極境。

（四）竅訣象徵——做青的技術訣要與文化象徵

在《鳳凰單叢》中特別提到了夜間做青，指出「氣溫低、濕度大」的環境，可使發酵均勻且緩慢，有利於鮮葉回青，故稱「過夜」為好茶¹²⁸⁴，其中每個細節皆映射著「看天——天候；看地——地緣；看青——茶青」三維變量系統的動態平衡，不僅盡顯製茶師的智慧，更完整詮釋了做青工藝的精髓。

書中還提到「如果不能按時回青，將會導致後續製成的幹茶一定帶苦澀味」¹²⁸⁵，論證了「回青」對做青的重要性，以及生化反應的關鍵調控作用。而這場在回青主導下進行地精密的「養分調度」，實則是水分再分配與物質遷移的協作機制——通過枝幹水分回流，使葉片恢復硬挺，苦澀物質隨曬遷移到葉緣氧化，形成了二、三分紅與三、七分綠齊聚一片鮮葉的特徵，成為發酵適度的生物標記，也是正式啟動「三香」的轉折點，更是製茶師對鮮葉生命節律的系統性深度掌握。

轉至文化內涵層面來解讀，「天人合一」理念投影在工藝時，從微觀層面的代謝響應技術和宏觀層面的生態倫理實踐，呈現理事圓融之態。又碰青時的「先輕後重」，象徵著「循序漸進」的處世智慧；靜置時的「薄攤鬆放」，體現著「張弛有度」的生存法則。《鳳凰單叢茶及其特色茶文化》中以田野調查證實，鳳凰茶匠們憑藉世代積累的經驗，能從葉片的紅邊程度、香氣變化中讀懂鮮葉的「需求」¹²⁸⁶，亦如中醫以四診法和針砭

¹²⁸⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁114。

¹²⁸⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁114。

¹²⁸⁶ 晏嫦好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第10期（2007年10月），頁23。

藥推對病症的精準掌控。張敏等專家在《做青工藝對單叢茶品質的影響》的研究表明，不同做青強度（輕做青與重做青）會導致茶葉生化成分與香氣風格的差異¹²⁸⁷，這不僅是技術參數的調整，更是茶農根據市場需求與自然條件做出的智慧選擇，體現著鳳凰茶文化與時俱變的適應能力。

這種對自然的敬畏與技藝的執著，被融注到每一次碰青與靜置，使做青不僅是一項技術，當機械化做青，展示著科技對傳統人工技藝的賦能，二者並行不悖，從相容後衍生出的半機械式，即為驗證，不但共同詮釋著「與時俱進」的文化內核，還成為連接傳統與現代的紐帶，更在手工碰青所蘊含的「慢工出細活」中，使之成為傳承工匠精神的載體。

再切換到地域文化傳承的角度，做青工藝是鳳凰單叢茶的「身份密碼」。無論是手工操作時雙手與竹篩的默契配合，還是機械搖青時節奏的精準把控，皆凝聚著鳳凰茶人千百年來與茶相處的經驗，成為區別於其他茶類的核心標識。並且在當代，隨著茶文化旅游的興起，做青體驗已成為鳳凰茶鄉的重要文化符號，遊客通過親手搖青、觀察葉片變化，得以窺見傳統技藝的奧秘，感受「一片茶葉從鮮葉到成茶」的生命歷程，從而加深對鳳凰單叢茶文化的認同與熱愛。

由此縱觀做青工藝，從碰青啟動酶促反應，憑靜置調控物質轉化中，是為對科學規律的演繹；又從「綠腹紅邊」的葉態美學、「香透水、韻纏舌」的喉底的工序中，如同時空橋樑，接續了文化基因的傳承，連接著古法匠心與未來創新，見證鳳凰單叢在時代浪潮中歷久彌新的永恆魅力，承載著鳳凰茶人對土地的敬畏、對技藝的執著、對自然規律的深刻理解。見證著鳳凰茶在時代長河中恆久彌新的獨特魅力。

二、「難勝」的調和

前文深入剖析了鳳凰單叢的做青工藝，其在茶香塑造上的精妙令人稱奇。而接下來要探討的華嚴難勝地，則是在精神修證領域有著非凡意義。它猶如修行路上的關鍵驛站，蘊含著深邃哲理與實踐智慧。從名字含義到修行指引，都對心靈成長影響深遠。現在，就一同踏入華嚴難勝地的世界，領略其獨特魅力。

（一）難勝名義——為何名為難勝，名中深意

華嚴十地中的第五地是難勝地。觀之其名，

¹²⁸⁷ 張敏，黃亞輝，趙文霞，闕偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》第2期（2012年2月），頁23。

得出世間智方便善巧，能度難度，故名「難勝地」。¹²⁸⁸

這句話直指其超越二元對立的修行本質，其中的“難勝”，並非指普通世俗層面的困難，而是指向行者在這一階段的實修時，需要調和真、俗二智的相違矛盾，使之能夠達成融合形態，從而突破常規修行的困境，抵達超越性的勝境。從《華嚴》中提及的「十種平等清淨心」，具象化指明了「真俗雙運」的實踐難度。

於過去佛法平等清淨心、未來佛法平等清淨心、現在佛法平等清淨心、戒平等清淨心、心平等清淨心、除見疑悔平等清淨心、道非道智平等清淨心、修行智見平等清淨心、於一切菩提分法上上觀察平等清淨心、教化一切眾生平等清淨心。菩薩摩訶薩以此十種平等清淨心，得入菩薩第五地。¹²⁸⁹

其中所強調對佛法、戒行、智見等層面皆需「平等觀察」，此「平等」非消極的無差別，而是要求菩薩在教化眾生時，能同時保持對「真諦」（空性）與「俗諦」（緣起）的覺照。如「道非道智平等」即須在指導眾生修行時，既能辨別正邪（俗諦判斷），又不執著法相（真諦超越），此雙重視角的並存，構成「難勝」的核心矛盾。更展現了實踐層面的張力，如同經文「教化一切眾生平等清淨心」所示，必須在具體行動中保持「即俗即真」的動態平衡。這種既要深入緣起現象、又要超越現象執著的「中道行」，遠比單純修持空觀更難突破，正如《華嚴經探玄記》所指出的：

此二相違，應修令合，能合難合令相應故，名「極難勝」。¹²⁹⁰

其中提到的「二」是指「真諦智」和「世間智」，前者是觀萬法性空的無分別智；後者是了知諸法差別的有分別智。二者本勢如水火，卻需在菩薩心中達成「水火既濟」的圓融境界，是故這一段引述中精確地點出了難勝地的修行難度與目標。而此「既濟」境界從「真該妄末，妄徹真源；性相通融，無障無礙」¹²⁹¹的「同時具足」緣起觀中，展示此「合」並非強行糅合。此外「難合、能合」的張力中演繹了五地的本質特徵，以及行者修行的努力方向。徐梗曾在對《十地經論》進行深入研究後，指出：

¹²⁸⁸ 《十地經·論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a22-23。

¹²⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191b14-20。

¹²⁹⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287b26 - c7。

¹²⁹¹ 《華嚴·一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 499a22-23。

進入五地的菩薩修滿了禪定，更領悟了真實的諦理，不住生死、不住涅槃，這是極難到達的階段，修行進入此地的菩薩能夠使行相互違之真、俗二智互合相應，因為其難為而菩薩能為，因而稱之難勝地。……此地則是修習聲聞第四果羅漢修行之法，……所證為類無別真如，即生死與涅槃之間並無根本的差別，二者是圓融無礙的。

1292

其中以不住「生死」與「涅槃」的中道境界，契合「以不落兩邊的中道為宗極」¹²⁹³的大乘中道思想，映射了禪定與智慧的圓滿；又以真、俗二諦的調適，真諦中映現俗諦萬法差別，俗諦含攝真如全體，珠光交徹，互攝互入的一即一切法界之相，而契合宗下體解的本來和諧統一，圓融無礙的真相；再從難行能行的實踐，揭示了五地菩薩所要突破「無明二重障」的困局，也就是說既要超越對現象（俗諦）與本體（真諦）的割裂認知，又需在此過程中消解「能破」與「所破」的二元對立，形成真、俗互攝的動態平衡。而所提到的修習羅漢法，並非否決大乘行法的應修與重要，如日本學者松岡明子在《十地經第五難勝地中的菩薩與衆生關係性》中所指出五地菩薩精通「四聖諦」、「世諦與第一義諦」等，能依衆生不同根機應用相應的「諦」進行教化¹²⁹⁴，均指向了此羅漢法的主要功用在於方法上的借鑑，如「以算術、醫療等世俗技藝為方便，轉化衆生苦厄」¹²⁹⁵等，展現了四聖諦已升華為大乘悲智雙運理念的具象化，在用其應機施教中，強化對世間苦的體認，進而轉化為覺悟資糧，顯見已徹底在本質層面超越了小乘局限，即從原定「個人解脫」的目標導向「自利、利他」，在透徹「生死與涅槃本無二別」中，消融小乘與大乘、世間與出世間的對立，從而抵達圓融無礙的證悟境界，並具足走出霧中迷宮的自主實踐能力。而且松岡明子所舉例子中還展現了將勝義諦注入世俗諦的行動哲學，如以醫藥療愈衆生身病之時，菩薩以般若智觀照心病，使之身心安樂，俱得離苦。從「法藥療生死病」中隱喻具足平等智後，再操「世俗技藝為筏」實現般若與方便的融合，是行者圓具平等心進而能夠超越勝義或世俗的層級化思維，進而在利他實踐中實現「自他共構的法界緣起覺悟」，展示了「難勝」中蘊含在修行方法上的辯證性革新。與此同時這個例子還映照了方東美先生所指出的，此階段菩薩的「上、下回向」不再停留於功德積累，而是形成「心——境——行」的能量共振——上向攝取毗盧遮那佛的智慧光明，

¹²⁹² 徐梗，〈《十地經論》研究〉（雲南：雲南師範大學中國哲學系碩士論文，2013年），頁15。

¹²⁹³ 《中觀·今論》，CBETA, Y09, no. 9, p. 3a10-11。

¹²⁹⁴ 松岡明子〈「十地經」第五難勝地における菩薩と衆生の關係性〉，《印度學佛教學研究》第68卷，（2020年3月），頁1024-1027。

¹²⁹⁵ 松岡明子〈「十地經」第五難勝地における菩薩と衆生の關係性〉，《印度學佛教學研究》第68卷，（2020年3月），頁1027。

下向在眾生界投射轉化性能量，這種雙向運動實為「法界全體性在個體行動中的暫態開顯」¹²⁹⁶。是謂以最平凡的利他行為中證入最深邃的法界實相，使「難」與「勝」在行動中達成圓融，叩顯了「難勝」之名所指向華嚴特有的「理事無礙」實踐維度。

因此可見「難勝地」之名，如同一把鑰匙，為我們開啟了理解菩薩修行境界的大門，讓我們對其修行的艱難與偉大有了更深刻的認識，也為後續探究其實修重點與特色奠定了基礎。

（二）主要修持——實修內容、重點和特色

華嚴十地中的「難勝地」作為菩薩道實修的轉折點，其核心實修內容聚焦於「真、俗二諦交融」的動態實踐，並透過具體行動實現「理事無礙」的證悟。此階段修行的特殊性在於，既要深化對現象界（俗諦）的覺知，又要超越對本體界（真諦）的執取，最終在利他行動中消弭二者的二元對立。以下從實修內容、重點與特色三層面展開分析。

1. 實修內容——四聖諦框架下的「方便即般若」

難勝地的實修除了前文已經提過的十平等心以外，還有諦觀修持，其中「如實知是苦聖諦，是苦集聖諦，是苦滅聖諦，是苦滅道聖諦」的四聖諦觀為理論架構，如前所探討的，其已然超越了原始佛學「苦、集、滅、道」的次第性，轉而強調「苦諦即菩提資糧」的轉化機制。繼而在此基礎上，從觀照對象、修行維度、果位導向等方面深化與拓展後，衍生出了大乘菩薩的「十諦」體系，融入真俗圓融、悲智雙運的菩薩行持。

十諦觀	對應四諦	觀法
世諦、事諦、生起諦	苦諦、集諦	有為法苦聚及生起
第一義諦、盡無生諦	滅諦	畢竟滅及一乘實相
入道諦、道非道智	道諦	不二法及修行次第
其餘諸諦（相、差別等）	擴展四聖諦的分別觀與大乘菩薩行	
如來智諦	終極目標	

這其中四聖諦的「苦諦」在十諦中分化為「世諦」與「事諦」，前者觀照眾生對世俗苦樂的執著，後者傾向分析五陰、十八界的具體構成，這一擴展中體現了行者對眾生根基的善巧認知，如《華嚴經》強調「隨眾生心樂令歡喜故，知世諦」中，表明了並非單純否定世俗；而十諦的「生起諦」則是將集諦從業報感苦的「煩惱業因」，從輪迴持續性的視域切入，擴展為「諸趣生相續」的動態過程，為菩薩「化度眾生」構築理論基礎；繼而

¹²⁹⁶ 孫紅，〈方東美對華嚴宗哲學的現代詮釋及當代價值〉，《世界宗教文化》第5期（2017年5月），頁107-108。

滅諦被升華為指向「究竟一乘」的「第一義諦」，從涅槃實相的角度強調聲聞乘的「灰身滅智」，以及側重踐行於「畢竟滅一切惱」的「盡無生諦」，此於菩薩「大悲轉勝」的行持相融合；還將道諦從「八正道」擴展為「至不二法」的菩薩道，如《維摩詰經》中宣示的「入不二法門」¹²⁹⁷；甚至還從分析諸法自相（如空性）與差別相（如因果）中締成了新的相諦和差別諦，為菩薩「善知諸法」提供認知工具；最終在如來智諦中，直指佛果，強調十地修行的終極目標即成就一切種智，而徹底性超越了個人解脫的自利小境。

而此地的實修則是將十諦觀進一步轉化為「煩惱即菩提」的動態鍊金術。當菩薩直面世諦的財務糾紛或生起諦的家庭衝突時，不再視為應「滅除的苦集」，而是啟動「苦諦轉化程式」，也就是常說的藉事練心，如在處理財務糾紛時，菩薩藉由「數字的無自性」實踐對正念的觀照，正契合卡巴金(Jon Kabat-Zinn)提出的「正念減壓法」中「專注當下非評判的覺知，使壓力轉化為自我覺醒的契機(“Mindfulness is about being fully awake in our lives. It is about perceiving the exquisite vividness of each moment”）」¹²⁹⁸；又如阿姜查尊者在《心靈食糧》中提到「掃地時覺知掃帚的觸感，即是穿透無明、直見法性的修行(“When sweeping, know the broom. This is how the mind cuts through delusion and meets the Dhamma right here”）」¹²⁹⁹，這些在生活實戰中的演練，無論是科學視域下「壓力轉覺知」的實操，還是傳統修行中「俗務即法性」的超越，都共同聚焦「在世間技藝中活現般若」的動態平衡，印證華嚴「真俗圓融」的同時，也將形而上的般若智慧寫進「當下即用」的行動代碼，使第一義諦的滅境不再那麼遙不可及。

2. 實修重點——動態緣起觀與「無差別悲智」

此地的實修重點不僅體現在對真俗二諦的圓融體悟上，還運轉在「大悲轉勝，生大慈光明」¹³⁰⁰的大悲心修習上，「種種因緣方便道，教化眾生」¹³⁰¹的利益眾生的方便中，以及前文各舉例中所探討過的世智圓滿中深刻地體現著，展現在大悲心的修習、利益眾生的方便以及世智的圓滿運用裡。三者相互交融共同構成了難勝地實修的核心特色，在「悲智雙運」的辯證張力中轉化為具體修行參照系，為修行者提供了一條通往解脫與覺悟的中道之路。

2.1 修習大悲——從自利到利他

¹²⁹⁷ 《注·維摩詰經》，CBETA, T38, no. 1775, pp. 396b22-399c13。

¹²⁹⁸ Jon Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living*, (New York: Bantam Books, 2013), pp. 89.

¹²⁹⁹ Ajahn Chah, *Food for the Heart*, (Somerville: Wisdom Publications, 2002), pp. 45.

¹³⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 556a7-8。

¹³⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 556b28。

華嚴「難勝地」實修以大悲心為貫穿始終的樞紐，此心既是修證的起點，也是究竟的歸宿。行者依《華嚴》的「當以十種平等清淨心趣入」¹³⁰²之教，透過十平等心的修持——特別是「教化一切眾生平等清淨心」——逐步超越世俗與勝義的二元對立，在破除時空執取的頓悟中¹³⁰³，如劉媛媛專家所指出的「根本智為一切眾生與諸佛所本具，為眾生與諸佛之所依」¹³⁰⁴，從而將對眾生苦難的共情升華為對覺性本具的堅信。這種大悲心不僅是情感層面的悲憫，更是以「根本智」為體性，透過消融無明而自然流露的智慧作用。

由此可見，行者在難勝地中，既需以平等智觀照眾生同體，如章太炎先生詮釋《周易》「未濟」卦時，所宣示的此卦象徵覺者對眾生未得解脫的終極關懷¹³⁰⁵，更須以十玄門的圓融觀將慈悲落實為具體方便。即從關懷當下苦、樂，到引導究竟解脫，皆須以「悲、智雙運」破除自他界限。此過程中，修行者既不因眾生煩惱而退失耐心，亦不因自身覺悟而生慢心，始終保持「自未得度先度他」的菩薩本懷，最終實現《華嚴經》「一切眾生皆具如來智慧德相」的究竟平等，而這正是大悲心從情感發起到智慧圓成的完整實踐鏈條。

2.2 度生方便——將慈悲化為行動

修行中利益眾生之方便行，本質在於以「理事圓融」實踐智慧貫通真、俗二諦。法藏大師判教時以「五教十宗」統攝法門¹³⁰⁶，其核心在於將印度大乘的超越性轉化為華嚴獨特的圓融精神。此如吳學國指出，華嚴宗通過「理事無礙」消解了印度佛教對現實存在的否定，轉而強調諸法現存之圓滿具足¹³⁰⁷。此種圓融性具體體現為「十玄門」架構下的實踐系統。湯一介先生在《儒、道、釋與內在超越問題》中論證到華嚴十玄門「通過現象間的相互含攝，建立緣起性空的動態關係」¹³⁰⁸，而《華嚴經》中善財童子五十三參則以參訪五十三位善知識的示範，展現「於差別境中行平等行」的菩薩道精神¹³⁰⁹。特別是此實踐系統以「三聖圓融」為樞紐，從文

¹³⁰² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191b13。

¹³⁰³ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 948a3-6。

¹³⁰⁴ 劉媛媛，《李通玄華嚴哲學之『根本智』思想與『智體無性說』》（北大：北京大學出版社，2016年），頁1。

¹³⁰⁵ 章太炎，〈易論〉，收入《章太炎全集（第9冊）》（上海：上海人民出版社，2017年），頁87。

¹³⁰⁶ 韓煥忠，〈賢首法藏與佛教的中國化〉，《寶雞文理學院學報（社會科學版）》第38期（2018年5月），頁66。

¹³⁰⁷ 吳學國、王斯斯，〈從超越到圓融：論華嚴宗對印度大乘佛學的幾處誤讀〉，《南京社會科學》第12期（2014年12月），頁12。

¹³⁰⁸ 湯一介，《儒道釋與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991年），頁89。

¹³⁰⁹ 孟雙雙，《略論善財童子五十三參對菩薩行的詮釋》（陝西：陝西師範大學宗教學系碩士論文，2011年），頁2。

殊表根本智，普賢菩薩代表萬行莊嚴，而毗盧遮那佛示表果德¹³¹⁰，形成「智導行、行證智」的修行閉環，最終指向「事事無礙」的華藏世界觀。《華嚴》中曾教示說「為利益眾生故，世間技藝靡不該習」¹³¹¹，而今以「五明處」的實踐為理論架構的落實處，將菩薩道的超越性智慧嵌入世俗技藝，顯現的更具實質意義。在修習聲明學中，以正語傳法；運用因明學，以破斥邪見；研習醫方明，用於療愈病苦；從精進工巧明中，改善民生；乃至於通達內明處，導引眾生走向覺悟。這種「以出世心做入世事」的實踐模式，在《新華嚴經論》中時，有呈現為：

又與普賢俱在東方者，東方卯位，卯為震卦，震為長男。又像日出東方，春陽發明，無物不生、無物不照，表理智雙徹，體一無二，以根本智、差別智無別，體用生萬行故。¹³¹²

此本質上是李通玄長者將易卦方位融攝佛理，創造了新「方位表法」，將詮釋學方法轉化為行動綱領，使世間法成為通向法界的媒介。正如《經·疏》中所強調的「諸諦增上慧行。五明處教化行，此二無礙故，得無差別法身之果，皆義旨相順」¹³¹³，告示行者應在真理解悟與技術運用之間，建立動態平衡，而此正是華嚴中不離現象而證本體，即俗諦而顯真諦的「自然精神」之終極體現。

這種修行路徑的獨特性，還在於其雙重回向的實踐張力。一方面是行者通過普賢萬行將佛果境界注入現實，此為「下回向」；另一方面又在利他的過程中，淬煉根本智，此為「上回向」¹³¹⁴，正如《行願品》中所說「以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果」¹³¹⁵，這種悲智互成的機製作業，使此地的修行既超越傳統大乘「空有、對立」的理論困境，又避免墮入世俗化的功利主義。最終實現方立天所言的「存在即圓滿」境界——非否定現實，而是通過理事圓融的實踐，將眾生界轉化為「一真法界」的當下顯現¹³¹⁶。

2.3 實修特色——法界互攝的行動證悟

華嚴「難勝地」的核心實踐特質在於「真俗雙運」與「世智圓融」的辯證統一。法藏大師在《探玄記》中對此階段進行了精確定義。

¹³¹⁰ 李志軍，《疏離與圓融——方東美華嚴宗教哲學研究》（湖北：武漢大學宗教學系博士論文，2011年），頁3。

¹³¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 192b9-10。

¹³¹² 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 745b7-11。

¹³¹³ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 795c27-28。

¹³¹⁴ 木村清孝，《中國華嚴思想史》（日本：平樂寺書店，1992年），頁156。

¹³¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a18-19。

¹³¹⁶ 方立天，《華嚴宗哲學的圓融思維》，收入《方立天文集（第5卷）》（北京：中國人民大學出版社，2012年），頁324。

此二相違應修令合，能合難合令相應故，故名「極難勝」。¹³¹⁷

此處「二相違」特指生死與涅槃的二元對立，而解決對立的關鍵在於智儼提出的「六相圓融」觀（總別、同異、成壞），其核心邏輯為「總、別相即，方顯法界緣起」¹³¹⁸。這一理論要求行者既不滯於世俗現象，如「凡所有相，皆是虛妄」¹³¹⁹等言詮，亦不如「涅槃非斷非常」¹³²⁰這般，耽溺涅槃寂靜，而是通過「十玄門」的互攝訓練，實現「理依事顯，……事徹理源」¹³²¹的無礙境界。

此種辯證修行的終極目標，從「法界即當下一念」¹³²²頓悟觀中體現，現代學者方立天進一步指出，華嚴宗通過「四法界」學說，將印度中觀學派的二諦論發展為多重辯證的圓融體系¹³²³。這種「世智」的圓滿，並非知識層面的累積，而是通過「即事顯理」的現觀能力，在當下念中具現法界全體——如《華嚴經》「一即一切」的教義所示，個體修行與法界全體的交融，實質是「根本智」起用時照見萬法唯心的究竟通達。

3. 實修特質

菩薩的修行特質體現在圓融無礙的智慧時，從菩薩通過修行達到對法界圓融無礙的理解，在能夠洞察一切法的相互依存關係中，實現智慧與慈悲的圓滿結合。這種智慧不僅體現在理論層面，更通過實踐普賢行願得以體現。如姚之均在《論李通玄長者所強調的「法界之體性無時故，妄繫三世之業頓現無時法中」¹³²⁴，說明菩薩能超越時間與空間的分割執著，體認一切現象的圓融相攝。這種智慧並非抽象的理論，而是基於對「法界緣起」的實證，認知萬法「一即一切，一切即一」的本質，從而在實踐中自然生起無礙的慈悲與方便。

還落實在普賢行願的實踐中。難勝地菩薩以普賢行願為核心，通過修習十地菩薩的階位，逐步積累智慧和功德，最終成就佛果。這種修行方法強調從初發菩提心到圓滿成佛的漸進過程，注重智慧與慈悲的統一。如「初發心菩薩纔入諸佛大智慧流中，等佛功德故，為初入與究竟，時無延促」¹³²⁵，說明菩薩行雖歷經五位加行，卻能在頓悟的根本智中貫徹始終。

¹³¹⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 337b18-20。

¹³¹⁸ 《大方廣佛華嚴經·搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 63a12。

¹³¹⁹ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749a24。

¹³²⁰ 《六妙法門》，CBETA, T46, no. 1917, p. 549a22。

¹³²¹ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 261a26-27。

¹³²² 《新華嚴經論》，T36, no. 1739, p. 765c18。

¹³²³ 方立天，〈華嚴宗哲學的圓融思維〉，收入《方立天文集（第5卷）》（北京：中國人民大學出版社，2012年），頁324。

¹³²⁴ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 805a12-13。

¹³²⁵ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 836b1-2。

普賢行願的「無盡性」體現於「一門攝一切門，一行攝一切行」的圓融實踐，使菩薩在積累功德時，能以「頓印五位行相」¹³²⁶的智慧，將漸修與頓悟統合為一，體現華嚴宗「理事無礙」的教義。

更顯發在心性本體的覺悟中，菩薩修行也注重心性的覺悟，即通過「自性清淨圓明體」¹³²⁷的修行，將眾生本有的真心與宇宙萬物的本體統一起來。這種修行強調從內心深處消除無明煩惱，達到頓悟的境界。如李通玄長者所論述的「自覺、自心本來是佛，不成正覺、不證菩提，身、心性相無證修」¹³²⁸，體現了華嚴宗「眾生即佛」的本覺思想。菩薩通過體認「心性本淨」，了知煩惱即菩提，在消除分別心的過程中，直接契入「無作智」的境界，實現「一念頓證法界法門」¹³²⁹的覺悟，將心性的覺醒與法界的本體統合為一。

繼而還體現在心性本體的覺悟。在修行中注重心性的覺悟，通過「自性清淨圓明體」¹³³⁰的修行，將眾生本有的真心與宇宙萬物的本體統一起來。這種修行強調從內心深處消除無明煩惱，達到頓悟的境界；以及悲願力的運用，以行在修中展現出強烈的悲願力，通過利益眾生來克服自身的恐懼和障礙。這種悲願力不僅是修行的動力，也是菩薩行的核心特質；更應證載法界緣起的體認，菩薩通過修行深入理解法界緣起的教義，認識到一切法的相互依存和圓融無礙的本質。這種體認使菩薩能夠在修行中超越分別心，達到理事無礙的境界。

所以說，華嚴宗的核心教義為此時菩薩的修行提供了理論基礎，而此地的修行特質又反過來具體體現了華嚴宗教義在實踐中的應用。這種修行不僅強調智慧與慈悲的結合，還注重心性的覺悟和法界緣起的理解，最終實現圓滿成佛的目標。

因此說難勝地的實修體系，本質上是華嚴「法界緣起」觀的行動詮釋。它要求修行者放棄「離事求理」的逃避心態，轉而在具體情境中實踐「即煩惱成菩提」的轉化智慧。這種「行動中證悟」的特色，既繼承《壇經》「定慧不二」的禪法精髓，又吸收道教「性命雙修」的實操邏輯，更為當代人的精神困境提供「即世超越」的實踐範本。其價值不在於理論的玄妙，而在於證實：最平凡的利他行為，恰是通往法界實相的最勝道場。

（三）啟迪當下

¹³²⁶ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 746c1。

¹³²⁷ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 270a27-28。

¹³²⁸ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 730b14-16。

¹³²⁹ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 740b3-4。

¹³³⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637a24-25。

綜上可見「難勝地」凝聚了菩薩道中「平等性」與「世間方便」的獨特理念，從心性平等、理事無礙、方便攝化三個維度深刻影響了行者的修行世界觀。

當菩薩以「平等心」為修行樞紐，超越自他對立，直契「心——佛——眾生」三位無別的華嚴世界時，《經·疏》中指出「平等教化，即是大悲；以同體悲故，雲平等」¹³³¹，此為教化平等之依據，所以由此可見「平等性」是並不僅限於個體，更強調在緣起差別的現實世界裡，無緣大慈，同體大悲的博大胸懷，並能將此心意融入到無分別智中，去深踐廣行。在這個過程中，面對法界的一切森羅萬象，能持續以同體大悲來體證「自、他平等」¹³³²，在親驗中徹見雖眾生顯現貧富胖瘦等差別相，但究竟皆為如來藏中的平等法身異顯，故而自、他在法性上同源，如帝網明珠交光互攝，故而而能夠在「淨心行善者不著一法」¹³³³中，更深刻地根據眾生的實際情況而權巧施教，是為實踐「教化平等」¹³³⁴之妙用，雖然這個過程教法萬殊，眾生根基亦別，但最終皆同歸一乘佛境，而這兩種情況的碰撞一處，是在差別行法中蘊含平等性海的具象化，而在平等智中顯見的差別事用，二者正如因陀羅網上的帝珠光影交參，是謂於世間法證出世玄門，正契華嚴「行布不礙圓融」之旨。此行布圓融之旨還體現星雲大師所提倡的「四聖諦」與「四弘誓願」轉化中。

所謂苦諦，因為眾生多苦，所以發願「眾生無邊誓願度」；

所謂集諦，因為苦由業集，所以發願「煩惱無盡誓願斷」；

所謂道諦，為令眾生向道，所以發願「法門無量誓願學」；

所謂滅諦，為使眾生證果，所以發願「佛道無上誓願成」。¹³³⁵

深度將四聖諦的苦、集、滅、道轉譯為度眾生、斷煩惱、學法門、成佛道的願力，形成「即世而超世」的入世精神。這種願力的生起，本質上是將原始佛教對世間因果的認知轉化為積極主動的實踐導向，使解脫之道不再局限於個人修證，而成為普度眾生的悲心行持，這種「轉捨世間為菩提資糧」的嬗變操作，不僅昭示了人間佛教的精要，更契合圓融理念。此理被法藏祖師在《發菩提心章》提出「理、事相望，各非一異，故得全收，而不壞本位」¹³³⁶，並以「理遍於事門」與「事遍於理門」論證二者的圓融關係，

¹³³¹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 940a23-24。

¹³³² 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 879a8。

¹³³³ 《金剛經·正解》，CBETA, X25, no. 498, p. 621b22。

¹³³⁴ 《華嚴經·海印道場懺儀》，CBETA, X74, no. 1470, p. 302a21-22。

¹³³⁵ 釋星雲，〈從四聖諦到四弘誓願——論大小乘佛教融和的開展〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》第5期（2003年9月），頁12。

¹³³⁶ 《華嚴·發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, p. 653a17-18。

能遍之理性無分限，所遍之事分位差別，一一事中理皆全遍，非是分遍。¹³³⁷

有分限之事，於無分限之理全同，非分同。¹³³⁸

揭開了真理的遍在性與現象的具體性並非對立，而是相即相入的統一體，後來更被進一步發展為「心最內也，佛在心中；心淨，即感佛。故須從麤至細，展轉淨之」¹³³⁹的直觀表達，應用在修行，體現在不離日用，以書寫、辯論、算術等世俗技能為方便法門接引眾生，是為「事法界」與「理法界」的動態平衡。而「依理成事門」和「事能顯理門」共同指向：

無別體，要因真理而得成立。以諸緣起皆無自性故，由無性理，事方成故。如波攪水以成動，水望於波，能成立故。¹³⁴⁰

是中說明了世俗事相作為理體的顯現，本身即具有接引眾生的價值。菩薩行持中，正是通過善用這些事相方便，將具體的生活實踐映射在空性理體中，達成了「理、事鎔融，存、亡逆順」¹³⁴¹的無礙境界，使超越性的解脫理想與現實世界的利益眾生緊密結合，形成即世間而證菩提的實踐路徑。

此思想給當代社會帶來的還體驗在跨文化交流中時，「一即一切」的相即互入理念可解構非此即彼的認知框架，引導理解差異中的共生性，消弭意識型態的對立；作用在生態保護的議題中，「法界緣起」的互依性觀照需同步落實節能減廢等日常行動，使生態倫理從理論層面轉化為具體實踐¹³⁴²；化顯在教育領域參照「真俗圓融」的原則，兼顧普世價值與因材施教，使普遍性原則能靈活適應個體差異，如融合儒家「中庸之道」以調和群體規範與個人特質¹³⁴³。

這種「方便攝化」構思中還蘊含著創新詮釋。如李通玄長者提出「悲智雙運」法門，主張以智慧洞察眾生根器，以慈悲善施教化手段，除了被應用在「轉煩惱為道用」的實踐智慧。同時還如《Buddhist Guidelines for Managing Self: Insights for Modern Day Managers》中就佛陀提倡的「四梵住」理念，指出其是由慈(Metta)、悲(Karuna)、喜(Mudita)、捨(Upekkha)

¹³³⁷ 《華嚴·發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, pp. 652c29-653a2。

¹³³⁸ 《華嚴·發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, p. 653a5-6。

¹³³⁹ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 379b3-4。

¹³⁴⁰ 《華嚴·發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, p. 653b16-18。

¹³⁴¹ 《華嚴·發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, p. 652c28。

¹³⁴² 王富宜，〈深層生態學與華嚴佛學的「自我」觀〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》第2期（2017年2月），頁25。

¹³⁴³ 姜展鵬，黃寅，〈和諧管理的傳統文化視閥——基於中庸之道的當代發掘〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》第5期（2008年5月），頁195。

等四種理念元素構成的¹³⁴⁴，而現代禪師淨慧長老在倡導將華嚴宗義理融入生活禪的修行，《華嚴經》的理念則應落實到日常生活的同時，還特別提倡通過四梵住等禪修方法，將佛教智慧應用於實際生活¹³⁴⁵，從而體現華嚴宗理事圓融的思想。

因此當以「四梵住」理念作用於培養慈悲、喜捨之心，用來化解負面情緒時，這種應用場景設置在職場時，所培養的慈悲心應用員工們相互間多一份同理心時，人際間將因此減少非必要性的摩擦；喜捨之心應用在幫助員工處理工作中的患得患失時，則能幫助其放下由此產生的執著，繼而衍生的心理負擔，從而能夠更好的以平和之心去泰然處之工作的順、逆之境。如面對同事的成功，能夠懷著喜悅之心去觀待，甚至報以真誠的祝福，而非嫉妒；當工作中出現意外時，能以捨心坦然接受，不為之過度焦慮。這種傳習過程中，理事無礙觀強調「理」與「事」相互交融，理體遍在於各個事相之中，是謂已然將工作環境轉為實修道場，可透過「理事無礙」的觀照專注當下而不執著得失，所以心轉淨時，整個空間能量亦隨之轉淨，不僅是化解個人的情緒，更營造了和諧增上的工作氛圍。繼而延伸至企業經營時，如深受儒家和佛教思想影響的稻盛和夫所提倡的「利他經營哲學」，就強調了企業家應以悲憫情懷平衡利潤追求與社會責任，這份作為企業核心策略的社會責任，既包括員工福祉，如改善工作的條件、環境；提供良好的培訓機會等，從而提升員工的幸福感和工作效率等，這應和利他精神；又包括對環境永續的重視，如採用環保技術和可持續發展的策略，以減少對環境破壞。這種將企業的發展與社會責任的高度結合，呼應了共生循環觀。從此可見，這樣的經營哲學不僅能提升企業的社會形象¹³⁴⁶，更能增強企業的內部凝聚力和外部競爭力，業在管理實踐中體證的「自他共利」原則，更與華嚴的「緣起性空」思想高度一致。

科技發展更須以普惠性為導向，避免工具理性異化，如借鑒儒家人本科技觀，強調科技目的應服務於社會和諧與人性需求，此與華嚴「性起思想」中本體與現象相即的觀點相通。如吳可為學者在《華嚴哲學對大乘唯識學的深度詮釋》中指出，華嚴「性起」思想以「自性清淨圓明體」為根基，主張「依體起用」，認為一切現象皆為真如本體的顯現¹³⁴⁷，體用之間的「非一、非異」¹³⁴⁸、「圓融無礙」¹³⁴⁹，這種「本體與現象相即」的

¹³⁴⁴ Ipshita Bansal, Nivedita Trivedi, *Buddhist Guidelines for Managing Self: Insights for Modern Day Managers*, (India: Management Dynamics, 2015), pp. 25.

¹³⁴⁵ 韓煥忠，〈雜花莊嚴生活禪——淨慧長老的華嚴思想〉，《宜春學院學報》第4期（2022年4月），頁43。

¹³⁴⁶ 楊澍，〈稻盛哲學：沒有排異反應的經營哲學〉，《商學院》第4期（2010年6月），頁88-90。

¹³⁴⁷ 吳可為，〈華嚴哲學對大乘唯識學的深度詮釋〉，《浙江學刊》第2期（2014年3月），頁25-35。

¹³⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 522c22。

思維，將科技發展置於「服務人性需求」的終極關懷中，避免淪為純粹工具理性的附庸，凸顯科技應回歸為人類福祉服務的初心。

而《經中》所提到的「華藏世界所有塵，一一塵中見法界」¹³⁵⁰，可被高度概括為「華藏世界，即在心中」的詮釋，進一步深化了「唯心法界」與「法界緣起」的現代意義，其中從「即事顯理」所主張的世間萬法皆為法界顯現中，彰顯了生態系統的互依性，不僅是科學事實，更是空性智慧的外顯。呼應了當代「深層生態學」對人類中心主義的批判，主張以華嚴「事事無礙」的萬物互通觀重建人與自然的關係，如透過「因陀羅網」譬喻理解生態網絡的無盡緣起，將環保行動提升為對法界莊嚴的守護，說明了萬法「互攝互入、重重無盡」的關係，這種「萬物一體」的生態觀，為當代環保實踐提供了「守護法界莊嚴」的精神動力。

此外，華嚴圓融精神還積極回應了理念與實踐脫節的困境。如曹振明學者在《澄觀的「撮台衡三觀之玄趣」及其啟示》中論述澄觀祖師融合天臺「一心三觀」與華嚴「性起」思想時指出，「止觀雙行」強調「定慧不二」，透過「止」攝心靜慮、「觀」照實相，最終達到「理事融即」的境界¹³⁵¹，這種「止、觀雙行」的實踐方法應用在教育領域，以理論學習（止）奠基，再透過情境化教學（觀）可避免理論與實踐割裂，使知識學習與價值踐履渾然一體；在科技倫理中，則需借鑒「真、俗二諦」的辯證，使技術創新既符合世俗效率需求，亦不違背普惠性與永續性的終極關懷。是中顯發的「真、俗二諦」之理，合乎《華嚴》「知一切法不離世間」¹³⁵²的認知理念，技術作為「俗諦」層面的實踐，須以「真諦」層面的「普惠永續」為指歸，確保創新活動不偏離「利益眾生」的根本宗旨。

綜言之，華嚴哲學以「重重無盡」法界觀統攝世出世間，其超越對立、真俗圓融、悲智相導的三重向度，不僅消解歷來對其「有教無觀」的質疑，更為當代社會提供轉化矛盾的參照系。在《聖嚴法師的華嚴思想》中指出「事事無礙法界」所強調的萬法「相即相入、重重無盡」境界，「非僅理論推演，更需實踐體證」，體現「即世間而證菩提」的實踐品格¹³⁵³，為「別教一乘」的創新意義——在承擔世俗責任的同時，同步覺悟生命內在的超越性莊嚴，實現「世間事業」與「精神覺醒」的圓融統一¹³⁵⁴。

¹³⁴⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 118c3。

¹³⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 39b28。

¹³⁵¹ 曹振明，〈澄觀的「撮台衡三觀之玄趣」及其啟示〉，《宗教學研究》第1期（2021年3月），頁8-15。

¹³⁵² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 580a5-6。

¹³⁵³ 黃國清，〈聖嚴法師的華嚴思想〉，收入《聖嚴研究（第5卷）》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2014年），頁378-392。

¹³⁵⁴ 方立天，〈華嚴宗哲學的圓融思維〉，收入《方立天文集（第5卷）》（北京：中國人民大學出版社，2012年），頁324。

透過「難勝地」之名的深層解析、實修體系的辯證展開，以及對當代社會的圓融啟示，呈現華嚴菩薩道「即俗顯真」的實踐品格。從調和真俗二智的艱難勝境，到落實於生活萬事的悲智雙運，處處體現「理事無礙」的華嚴奧義。然而，此階段修行猶如「細磨瑩」之喻——在塵俗歷練中淨化心識、圓滿覺證，其具體內涵與修證機制，將於下章進一步剖析，以揭開「難勝」境界中「磨礪」與「覺悟」的雙重辯證。

三、「初磨」的建構

華嚴宗第五地「難勝地」的「初磨瑩」喻，以「硨磲磨瑩真金」為核心意象，貫穿《大方廣佛華嚴經》《佛說十地經》《十地經論》等經典，揭示了修行從垢穢到光明、從世俗到證真的轉捩機制。這一喻旨在透過「磨金」的隱喻，展現方便智與證智的雙運、佛性的本具特質，以及理事無礙的修證次第。本文將融合經教理趣與修證階次，系統闡釋其深層義理。

（一）經教喻趣：垢穢與光明的辯證轉化

「初磨瑩」一詞源出古代文學典故，其意象正如粗金初經砥礪後，煥發出璀璨光澤，既喻指事物本質純淨，貴自天然，只是顯相為璞玉渾金，故而又暗示著若經歷淬煉能夠獲得升華的發展潛能。此意象不僅展現由粗礪至璀璨的光華蛻變之旅，更與華嚴宗下第五「難勝地」的修持境界遙相呼應。如行者于此修行階段時，必須以堅忍心，超越世智辯聰，最終菩提心光呈現如磨瑩後的真金那般，愈顯赤耀。

如果溯源而觀，真金作為貫穿人類文明的貴重符碼，其象徵純粹本質的意涵早已超越地域與時空藩籬，形成跨文化的普世共識。此種對真性的追尋，恰與道家「返璞歸真」的煉養哲思、佛教「複本心源」的明心見性，在精神層面達成了不期而遇的共識。三者共同指向剝落雜質之表像後，所顯法的鑒光溢彩之本質。

故而，透過梳理多重文化脈絡，不僅能深度挖掘「初磨瑩」中蘊含的修行啟示，更能為當代語境中，探求本真價值提供了傳統底蘊與創新視野融匯的範本。

1. 喻意淺說

《華嚴經》展示了在第五地中所用的煉金「喻」。

譬如成鍊真金，磳磳磨瑩其光轉勝。菩薩住是地中，方便智慧力故，功德善根轉淨明勝。¹³⁵⁵

此喻在《佛說十地經》等經典中亦有所體現，其中「磳磳磨瑩真金」象徵著行者境界的提升，透過磨擦粗金，使其更加光耀。其中的「磳磳」作為工具，代表著智慧和方便力用，其磨擦過程象徵著行者透過不斷修行，逐漸顯現本覺心性。而「真金」隱喻著行者的光明覺性，意味著透過磨練可達到智慧與功德的圓滿。此中的深意可體現在三個維度。

1.1 方便破障——方便智的能動性：破除二障的世俗智慧

磳磳雖非真金，卻能磨顯金光，喻示世俗智慧（方便智）在修行中的關鍵作用。此智作為一種能在世俗層面發揮作用的智慧，並非與真諦智慧截然分開，而是互相依存並共同促進修行的深化。這契合《大乘起信論》中「以染淨和合，顯真如本覺」的宗旨，即在修行過程中，世俗智與真諦智並非對立，而是透過融合顯現出真如本覺的智慧。行者並非要完全摒棄世俗智慧，而是要善於利用這種智慧的力量，去破除煩惱障與所知障，從而更好地契入真理。如《佛說十地經》所言：「以方便慧思惟觀察，更勝熾然，轉復明淨。」方便智如同磳磳，透過「思惟觀察」的觀行，使本覺心性從無明中漸顯光明。在實際的修行中，這意味著修行者不僅要有追求真理的願望，還需要具備在複雜多變的世俗環境中靈活運用智慧的能力。透過不斷的觀察和思考，修行者能夠用方便智逐漸消除無明，提升內心的純淨和覺悟，最終實現智慧與真理的統一。

更進一步來說，這種世俗智慧的應用不僅僅是對個人修行有益，更是在幫助他人、引導眾生走向覺悟的過程中發揮著不可替代的作用。修行者以方便智應對世間萬象，既能保持內心的清淨，又能積極入世，廣行利生事業。這種智慧的運用，使得修行者在世間法與出世間法之間找到了一種平衡，有效打破了二元對立的思維模式。

總之，方便智在修行中的作用不容忽視。它不僅是修行者自身解脫的工具，更是引導眾生走向覺悟的橋梁。透過對世俗智慧的合理運用，修行者能在破除煩惱障與所知障的道路上不斷前行，最終達到真如本覺的境界。

1.2 佛具金體——佛性的本具性：如金體本明

金因其不朽的性質，被視為神聖，位列七寶之首。其金體本具光明，但為塵垢遮蔽。以此真金喻指眾生本具佛性，佛性深藏於眾生藏識海。如《佛說諸德福田經》所雲：「金體光耀，塵水不著」¹³⁵⁶，即便為無明所

¹³⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 556c15-17。

¹³⁵⁶ 《佛說諸德福田經》，CBETA, T16, no. 683, p. 778b23。

覆，佛性本質依然不變，修行不過是「磨去垢穢」，而非外在賦予。這一理念在諸多經典中皆有體現，如《妙法聖念處經》提到「譬如金體，性離塵垢」¹³⁵⁷，強調金體本性純淨，不受塵垢影響；而《攝大乘論釋論》更以「地界」喻說明此理。此句中的「土相」不僅指世俗所見的地表形態，如泥土、岩石等，更喻指凡夫相，隨染淨生滅，故為「虛妄體現」¹³⁵⁸；而「金體」則隱喻佛性本體，其本質永恆、真實不壞，故為「真實體現」。正如《金光明經·疏》所言「金體真實譬法身佛」¹³⁵⁹，以金之恒常不變象徵佛的法身實相。因此，修行者透過「磤磤磨瑩」的修行實踐，並非創造佛性，而是去除遮蔽其光的無明、煩惱等「土相」，令本具的「金體」光明自然顯現。

此外，《攝大乘論釋論》進一步解釋的「土相現時」，因契「緣起法」的生滅無常；而「金體現時」為真實，因其代表「真如法性」的不生不滅¹³⁶⁰，這正呼應了華嚴宗「事理無礙」的核心思想。世俗事相的土相與真實理體的金體，雖表像有別，實則互即互入，故修行者需在事相中體悟實相，於世俗中見真如。

1.3 修行的辯證性：有為顯無為

而「磤磤」，如《一切經音義》中所介紹「渠，石寶也。鮮白色，次於白玉」¹³⁶¹，其不僅以色澤溫潤而被廣泛應用於裝飾和儀式，還因此被賦予「法音宣流」的意涵，如賈列克專家在《聖潔之白沁心脾》中所指出，「磤磤生長於深海，其殼紋如佛經文字，敲擊聲似梵唄，象徵佛法的傳播與淨化功能」，故如《佛說如來不可思議祕密大乘經》所述¹³⁶²，與金、銀、琉璃等一同被列為七寶之一。此外，還有 A. Suzuki et al. 等專家在其研究報告中指出，磤磤殼體主要由碳酸鈣（CaCO₃）構成，其緻密層（如內殼層）具有較高的物理硬度（莫氏硬度約 3 - 4），雖低於現代人造磨料（如金剛石、剛玉），但顯著高於純金（維氏硬度約 20 - 30 HV）¹³⁶³（Tsuyoshi Watanabe, A. Suzuki et al. “Tridacna gigas in the Ryukyu Islands: Physiological and paleoclimatic implications.”），這一特性使其能有效切削黃金表面而自身磨損較小；此外，磤磤殼體的生長線結構（如每日生長增量形成的層狀紋理）可能產生微觀鋸齒狀邊緣，增強切削效率，還

¹³⁵⁷ 《妙法聖念處經》，CBETA1, T17, no. 722, p. 420b20。

¹³⁵⁸ 《攝大乘論·釋論》，CBETA, T31, no. 1596, p. 291b21-22。

¹³⁵⁹ 《金光明經·疏》，CBETA, T39, no. 1787, p. 160b14。

¹³⁶⁰ 《攝大乘論·釋論》，CBETA, T31, no. 1596, p. 291b21-22。

¹³⁶¹ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 392a4。

¹³⁶² 《佛說如來不可思議祕密大乘經》，CBETA, T11, no. 312, p. 735b2-4。

¹³⁶³ Tsuyoshi Watanabe, A. Suzuki, Hodaka Kawahata, Hironobu Kan, Shinji Ogawa, “A 60-year isotopic record from a mid-Holocene fossil giant clam (*Tridacna gigas*) in the Ryukyu Islands: physiological and paleoclimatic implications,” *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* (Netherlands: Elsevier, 2004), pp. 353-354.

能有效減少劃痕；再者其殼體的化學性質穩定，不含金屬雜質，可避免在黃金表面引入其他金屬污染。

因此，用珍貴之物打磨另一珍貴之物，這種方法不僅體現了古人對珍貴材料的珍視和巧妙運用，更在用碑礪打磨粗金中，暗示了佛法的「清淨之力」（碑礪）淬煉「本具佛性」（黃金），以碑礪象徵「剛」的戒律與精進，黃金相對顯「柔」，表慈悲與忍辱，在這打磨過程中，不但能使金器煥發出更為璀璨的光芒，更喻示著在修行過程中透過持戒磨除無明習氣，使內在本具的光明和覺性逐漸顯化為圓滿境界。

又從「磨金」的主體過程來看，這並非對金體造成破壞，而是透過碑礪磨金的「有為法」來體現金的本具光輝之「無為體」，實為方便法門與究竟義諦辯證關係的縮影，互動中也反饋了工巧明與內明融合的具象化，以此為載體中更映射出「理事無礙」的圓融妙義，即透過有為的修行方法，最終達到無為的境界。在這一過程中，行者需在「有相」（具體修持）中領悟「無相」（真如實相）。正如《華嚴》所言「法界緣起，事理互即」，表徵著宇宙間一切事物和現象都是相互依存和相互影響的。行者藉助具體的修行實踐，從中體悟真理的實相，達到事與理之間的無礙境界。這種辯證性的修行觀念，鼓勵修行者在日常生活中不斷實踐和體驗，從中感悟到深層的哲理和智慧。

2. 喻在實踐——心性論的終極詮釋：本覺自顯與還源

「初磨瑩」以碑礪打磨真金為喻，指向心性實踐的本質。當金器光芒穿透塵垢，恰似本覺自顯的瞬間，既是「客塵所覆」的消融，更是「心性本淨」的覺醒。如《華嚴》中所言「心性本淨」，這並非靜態描述，而是如晨曦初露般逐漸顯現的歷程。如同匠人以碑礪磨去金器雜質，類比行者透過「一心二門」的交互作用，將真如門的寂然金體與生滅門的流轉事相，在「真妄交徹」的熔爐中鑄成鮮活的圓融境界。

這種實踐既非機械式清除障礙，也非抽象哲理推演，更符合金匠在反覆琢磨中鍛煉專注力，亦如王連冬剖析華嚴宗融合《十地經論》「三界唯心」與如來藏思想時，所特別強調的「清淨實體之心」的能動性。也就是說，當五地菩薩以般若空慧消融執取，恰似碑礪刮擦金面的細微聲響，每一道刻痕都在撕開妄念的偽裝，卻不損及真金本有的光澤。更關鍵的是，這份「自顯」從不依賴外在權威。澄觀大師將證智喻為真金、教智比作碑礪，實則揭露「打磨」之舉，本質上是心性的自我照亮。這正契合金器不會質問匠人「何時完成」，本覺亦無需追問「何時覺悟」，因為「不住道方便」的觀行本身，已將世間技藝轉化為般若穿透現象的視窗。這一點在李通玄長者詮釋「法界真心」中，更顯自帶的張力，就像善財童子五十三

參的每一步，都是金匠調整打磨的角度，讓帝網無盡的緣起不再只是玄理，而是心光折射出的萬千鏡像，每一片碎片都在訴說「自心映現法界」的奧秘。

這一點在方東美先生被精闢地解釋為菩薩在難勝地的實踐，是「法界全體性在個體行動中的暫態開顯」，這種說法直接指明了「初磨瑩」的終極目的，也就是真金之光並非外燦，而是透過每一刻與碑礫的互動，將法界莊嚴收攝於當下心行。這種動態顯現，正應和章太炎老先生在闡釋《周易》未濟卦時，所強調的「覺者對眾生未解脫的終極關懷」，將超越性智慧化為不離世間的悲智雙運。但是這種「顯現」從未承諾終點，就如張震所提出的「本覺」的能動性，恰恰建基於其非實體性。這就像碑礫與真金相互摩擦時，既無永恆固定的「匠人」，亦無獨立存在的「金器」，唯有在「在世攝化」的無我實踐中，毗盧遮那的妙德才會如金粉般散入塵世。

這或許才是初磨「還源」的真義。當韓愈忠將蓮花藏世界收攝於當下心行，宗白華以藝術意境承載清淨圓明心時，他們都在示現同一真理——心性本淨的圓成不在遠方，而在每一次呼吸與碑礫接觸的剎那，那瞬間迸發的光明早已穿透時空，成為永恆的當下。而星雲大師將四聖諦轉譯為四弘誓願的智慧，更凸顯「磨瑩」的入世精神——「苦諦即眾生無邊誓願度」的悲願，恰似碑礫反覆刮擦的力道，將世間苦難轉化為覺悟的資糧。此種「轉捨世間為菩提」的實踐，與稻盛和夫「利他經營哲學」遙相呼應——當企業以「守護法界莊嚴」之心平衡利潤與責任，正是華嚴「事事無礙」在現代社會的鮮活註腳。

華嚴宗「初磨瑩」喻，透過碑礫磨金的隱喻，構建了從經教理趣到修證階次、從心性本覺到理事無礙的完整體系。其揭示了修行非外鑠式的改造，而是本覺自顯的過程；同時強調世俗智慧（方便智）與證智的雙運，在事相操作中體悟無相實相。這一喻不僅闡釋了佛性的本具性與修行的辯證性，更為修行者提供了從垢穢到光明、從個體到法界的實踐路徑，彰顯華嚴宗「圓融無礙」的終極旨歸。

（二）術喻象徵

前文已對華嚴十地體系的「難勝地」修行階段，「初磨瑩」喻及其象徵義等進行了深入探討，是此地菩薩借托方便智慧（教智）與證悟真理（證智）的交互作用，來實現善根功德的轉趨明淨。這樣的宗教隱喻，與西方煉金術、中國煉丹術及印度煉金術的物質轉化工序之間，存在著極為深層的對話。以下將從技術操作、喻義內涵及衍生義涵三方面進行跨文化比對。

1. 術之比對

四種傳統的物質處理工序雖有地域差異，但皆以「淨化」為核心，先從技術層面進行比對。

類型	西方煉金術	中國煉丹術	印度煉金術	華嚴「磨瑩」喻
核心技術	煅燒 (Calcinatio)、 蒸餾 (Distillatio)	燒煉（火候控制）、封固（赤石脂封口）	Shodhana（淨化）、 Marana（煅燒）	磤磤磨瑩真金（研磨提純）
物質轉化目標	賤金屬轉化為金銀	水銀與硝礬合成丹藥（如紅升丹）	金屬灰化(Bhasma)為藥用粉末	真金去除雜質顯現光澤
操作特徵	四元素理論指導下汞硫反應 ¹³⁶⁴	陰陽五行框架中的火法升煉 ¹³⁶⁵	瑜伽修行同步進行金屬煅燒 ¹³⁶⁶	磤磤（教智）與真金（證智）互磨 ¹³⁶⁷

西方煉金術以「煅燒」為基礎工序，透過高溫分解物質雜質，並以蒸餾提純貴金屬，如 Antoine Calvet 指出中世紀拉丁煉金術「將金屬視為汞與硫的複合體，需透過反覆加熱分離其不純成分」¹³⁶⁸；而中國煉丹術則著重於「火候」與「封固」工藝，如趙菊秋專家通過實驗，證實「以 280℃ 武火燒煉 40 分鐘可獲純度 99% 之氧化汞」¹³⁶⁹；印度煉金術中的淨化工序，如前第二章所探討過的，譬如製作汞酒時，側重於金屬先經草藥汁液浸泡，再以多重煅燒灰化，目標在於「使金屬具備穿透人體組織的藥效」¹³⁷⁰。相對而言，在華嚴的煉金喻中，「磨瑩」喻所示煉金操作，雖未涉及高溫，但以磤磤作為研磨工具，實質上扮演類似「煅燒」的淨化功能，澄觀法師在《疏》中指出「教智光明能示現如事，猶彼磤磤」¹³⁷¹，強調教法如磨具般顯發真理光輝。

2. 喻義跨界

¹³⁶⁴ Antoine Calvet, “L’alchimie au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles),” *Revista Española de Filosofía Medieval* (Paris, 2018), pp. 45.

¹³⁶⁵ 鄧春槐，〈傳統升丹煉法簡介〉，《中醫雜誌》第 30 卷第 7 期（1990 年 7 月），頁 30。

¹³⁶⁶ Namrata Joshi, M. Dash et al., “CRITICAL REVIEW AND CONCEPT OF MARANA” (Paris: AYU&2015), 3.

¹³⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 800a28-b1。

¹³⁶⁸ Antoine Calvet, “L’alchimie au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles),” *Revista Española de Filosofía Medieval* 25 (2018), pp. 45.

¹³⁶⁹ 趙菊秋，〈燒煉法制備三仙丹的實驗研究〉，《中藥通報》第 8 期（1988 年 8 月），頁 12。

¹³⁷⁰ Namrata Joshi, M. Dash et al., “CRITICAL REVIEW AND CONCEPT OF MARANA,” *AYU* 36, no. 1 (2015), pp. 4.

¹³⁷¹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 800a28-b1。

這種由外在工序向內在升華的形態，在四大煉金體系中亦有出現，但具體方法和目的表顯不同。

工序類型	西方煉金術	中國煉丹術	印度煉金術	華嚴「磨瑩」喻
核心技術	煅燒、蒸餾	燒煉、封固	Shodhana (淨化)	碑礫磨瑩真金
物質轉化 目標	賤金屬轉金 銀	丹 藥 (長 生)	金屬轉黃金	善根明淨
精神升華 指向	哲人石與靈 性覺醒	羽化成仙	解脫 (Moksha)	證智與教智雙運
方法論特 徵	四元素說與 微粒論	陰陽五行與 火候論	瑜伽結合冶 金	方便慧與般若觀

從上展現出西方煉金術、中國煉丹術與印度煉金術雖然都是以物質轉化為隱喻核心，但是卻在技術操作與精神內涵上展現深刻的文化差異。西方煉金體系試圖從「哲人石」中，實現「靈性覺醒」，在此終極目標推動下，如「煅燒」等工序，不僅是分解金屬雜質的操作過程，更被榮格(C.G. Jung)解析為心理轉化的象徵，代表「摧毀舊有自我，以釋放潛意識能量」¹³⁷²，此與《華嚴經》「磨瑩」喻中「破除無明」的實踐理路相通，不過二者還是存在差異的，主要體現在西方的傳統，其更強調個體靈魂與宇宙精神的合一，而非佛教「自、他平等」的慈悲實踐。

再看中國的煉丹體系，圍繞「外丹成仙」與「內丹修性」的雙重維度，程志立等學者指出，龜齡集的製作需「模擬天地運化，以火候喻元神調控」¹³⁷³，這種對「火候」的精準掌握與深度拓展，對應上第五地中「方便慧」所強調的時機契理這一修行智慧，但是道教是以肉體不朽為畢生所求，此不同於佛教以修證「無我」為解脫歸宿，凸顯二者對生命本質的認知相左。

此外，印度煉金術則深度融合了「金屬轉化」與「身體瑜伽」，譬如煅燒(Marana)工序中，不僅要求去除金屬雜質，更將之與「焚毀業障」相類等，Matthew Lee Duperon 等學者認為此過程「對應瑜伽的淨化(Shatkarma)、體位(Āsana)與冥想(Dhyāna) (“Indian alchemical practices of Marana (incineration) and Shodhana (purification) mirror the yogic disciplines

¹³⁷² Maria Rita Guercio, *Alquimia e Magia: uma linha do tempo passando por De Occulta Philosophia de Cornelius Agrippa ao O Alquimista de Paulo Coelho*, (São Paulo: Editora Perspectiva, 2023), pp. 78 (“The alchemical process of calcinatio corresponds to the psychological destruction of the ego’s rigid structures, enabling the emergence of archetypal energies from the collective unconscious”).

¹³⁷³ 程志立、趙菊秋、張志傑，〈龜齡集傳統製作技藝與煉丹術〉，《中醫藥文化》第7卷（上海：上海科學技術出版社，2014年），頁23。

of Shaṭkarma and Dhyāna, aiming to burn away karmic obstructions.”)¹³⁷⁴，

此種將物質操作與靈性修持進行模組的形式，雖然與華嚴「教、證不二」的辯證結構相似，但從印度傳統修行方式來看，只側重於個體解脫為要務，而大乘的菩薩道，素以「大悲、大慈」為動機，如松岡明子學者在對第五地進行分析時，曾指出此地菩薩需「依眾生根器差異施設不同教法」¹³⁷⁵，彰顯佛教以利他為核心的實踐導向。

綜觀三者，西方煉金術以「哲人石」為媒介，追求靈性超越；中國煉丹術則在調和陰陽中，探求生命永恆；印度煉金術藉由身、心、靈的同步，完成淨化，達成梵我合一；而華嚴「磨瑩」喻則以教智與證智的動態交互，開顯「真金」本具之光明。此種「顯發而非重構」的修行觀，既與煉金術的物質轉化邏輯形成對比，亦為東、西方精神傳統的對話提供獨特參照。

（三）躍遷機制

「初磨瑩」機制在本體論與實踐論的雙重維度中，實質指向華嚴「性起」思想的核心奧義——「依體起用，攝用歸體」的動態迴環。

真金之「體」需碑礫之「用」，如證智必依教智，方能顯發利他功德；而碑礫之「用」亦需真金之「體」為基，否則方便易墮為世智辯聰。這種體、用互即的關係在難勝地中，被具體展現為「十平等性」的觀修。當菩薩以平等智消融真、俗對立時，實質是透過「事法界」的差異相，直契「理法界」的無差別性，進而於「理、事無礙法界」中成就「十玄門」的相即相入。此一過程不僅是煩惱的淨化，更是生命格局的擴容。從個體解脫的「自證聖智」，升華到了「一即一切」的法界覺照，使每一念修行皆成為法界全體的共振節點。

進一步而言，此喻的聯動性可從四維度進行結構解析。其一是真金與碑礫的互動本質，隱含「體、用不二」的實踐邏輯；其二是磨瑩過程的漸次深化，呼應「轉更明淨」的動態升華；其三在於自、他雙修的共振效應，體現「智、悲雙運」的圓滿功行；其四呈現在階次與頓超的辯證統一，彰顯了「行布即圓融」的終極旨趣。這四重結構交織為難勝地修行的立體網絡，既奠基於經典詮釋，亦貫穿於實修驗證。

1. 破執顯真——初磨瑩喻的雙重面相

¹³⁷⁴ M. L. Duperon, *The Contemplative Idiom in Chan Buddhist Rhetoric and Indian and Chinese Alchemy*, (Albany: State University of New York Press, 2006), pp. 112.

¹³⁷⁵ 松岡明子，〈十地經第五難勝地における菩薩と衆生の關係性〉，《印度學佛教學研究》第 68 卷（日本：日本印度學佛教學會，2020 年），頁 4。

「初磨瑩」意象源於宗下對難勝地修行的多重譬喻。其核心旨在構建「真金」與「碑礫」的互動關係。其中，真金常喻指菩薩本具的清淨覺性；碑礫，則象徵般若智慧與方便法門。經文中強調「以碑礫磨瑩其光轉勝」，此處「轉勝」並不僅限在單純的提亮增光，更深層地意趣是指向了覺照能力引發的質變。此正契同澄觀法師在《華嚴經疏》中所言

證智契如事為真金，教智光明能示現如事，猶彼碑礫。¹³⁷⁶

此中「證智」與「教智」的辯證，揭示了磨瑩過程的兩大主題。即真金喻「證智」的根本智，乃是菩薩契入法界實相之體性；碑礫喻「教智」的方便智），為能顯現理體之般若妙用。這種「理體雖具，必假事修」的辯證，要求行者不僅止於空性證悟，更須於世俗諦中踐行善巧，使根本智與後得智圓融無礙。

2. 對治融通——真俗互攝的動態平衡

此地的特殊性，顯發在修行中對「離世求覺」或「沉溺俗務」兩頭極端的超越。依《十地經論》所述，菩薩於此階段須「善知四諦、十諦」¹³⁷⁷。也就是說，既要能洞察苦、集、滅、道的根本理則，又要能隨順眾生根機，應機施教。此中關鍵集中體現在將「初磨瑩」的隱喻，轉化為「真、俗雙運」的實踐機制。這種「轉更明淨」、「轉勝明淨」的螺旋式深化過程，尤其指向對治「染、淨二執」的微細煩惱，並以「十種平等性」為觀照基礎，將前四地所集善根資糧轉化為「無功用行」。當菩薩以般若智觀照緣起時，俗諦的差異相不再是傳統定義的障礙身份，反而成為了覺悟的逆增上緣；而真諦的空性理也不再是剝離世間的凱凱而談，而是貫穿於佈施、持戒等日常行持中。

3. 共振效應——智慧與方便，從個體修證到法界緣起

又從「初磨瑩」的升華作用觀之，不僅體現於行者內在的覺性提純，更展現為對法界整體的攝化力量。《隨疏演義鈔》中用「證智為真金，……教智能顯上之如事，故如碑礫」¹³⁷⁸的詮釋，剖析了般若與方便的互動關係。當「方便善巧教化」含攝「自修」與「化他」的雙向能動時，既深化為行者個體的證悟，又依託「智光明」，示現了如來弘化事業，如「供那由他佛亦聽法」¹³⁷⁹。這種「內、外相資」的修證模式，使個體的

¹³⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 800a29-b1。

¹³⁷⁷ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 163c28。

¹³⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 510b11-13。

¹³⁷⁹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 158b14。

明覺智慧與法界的緣起網絡產生共鳴，最終達成如《十地經論》所宣示的「智慧善根成就不退，思量轉勝」的無礙境界。

4. 啟示當下

如果再將「初磨瑩」中的隱喻投置進當代的脈絡中，其核心精神圍繞「即煩惱成菩提」的生活禪實踐而展開。「不住道方便」，能同時融攝「有為觀」與「無為觀」，正如碑礫之磨瑩，並非徒增金飾上的光華，更是令金體本具的「一真法界」全部顯發。

這種思路，應用到現代的職場糾紛、人際摩擦中，可為效法，以「階次與頓超的圓融」這種理念，融入到每一個起心動念中，都能以正念進行觀照，即「數字的無自性」，繼而將壓力轉化為覺知的契機，使生命如經礪煉的真金，既能映現法界的莊嚴，亦能照亮塵世的幽微。

綜上所述，從「初磨瑩」的象徵體系觀之，宗下難勝地的修行實為一場「否定之否定」的精神鍛造。真金歷經碑礫打磨的過程，既是對粗糙原礦的超越，亦是對本有光明的重現；同理，菩薩於第五地的升華，並非捨棄世間另覓淨土，而是透過真、俗互攝的智慧，將一切境緣轉為覺悟的資糧。這種修證機制的深層意義，在於消解二元對立的思維慣性，使修行者從「離事求理」的單向度追求，邁向「即事顯理」的全息性覺照。當代社會若欲尋求心靈困境的出路，或可藉鑒此「磨瑩之道」——在紛擾中保持覺知的銳利，在行動中涵養智慧的溫潤，最終讓生命如經礪煉的真金，既能映現法界的莊嚴，亦能照亮塵世的幽微。

四、隱喻的疊合

在「難勝地」的修證體系與鳳凰茶「做青」工藝的交織中，「初磨瑩」喻猶如一道雙向透鏡，既折射出菩薩道「真俗雙運」的實踐張力，亦映現製茶技藝「動靜相宜」的科學智慧。前者以「碑礫磨瑩真金」象徵方便智與證智的互動，後者憑「碰青靜置交替」成就茶葉香韻的升華，二者在「轉化機制」、「辯證思維」、「境界成就」的深層結構上形成了精妙地外、內同構。本節將嘗試從義理基底、實踐張力、文化象徵三維度，揭示這場跨越千年的「技術」與「心術」對話。

（一）義理同構：轉化機制的雙重書寫

將本宗義理與鳳凰茶工藝進行對話中，發現「轉化」二字，是貫穿始終的核心紀要。前者主要作用於詮釋心識從「雜染→清淨」的覺性顯發，後者展現鮮葉從「青澀→韻香」的物質升華。這種跨越宗教與技藝的「轉化機制」，實則共用著東方文明特有的辯證智慧。在既不是二元對立的劇

烈衝撞，又不是單向度的強力改造，而是在「動與靜」、「破與立」、「顯與隱」的動態平衡中，實現本質的自然顯發。本宗以「初磨瑩」喻來實現與「方便智和證智」的互動，鳳凰茶人憑「做青」工序演繹「物理刺激與生化反應」的和鳴，二者猶如兩面鏡子，映照出「外緣啟動內在潛能」的普遍法則。

從義理深層觀之，華嚴的「法界緣起」與茶葉的「生物化學」進行比對，本質是「理事無礙」法則的具體顯現。亦如佛陀初成正覺時，所慨歎的「奇哉！我今普見一切眾生。具有如來智慧德相。但以妄想執著而不能證得」¹³⁸⁰，而這與鮮葉需借碰青、靜置等技術操作，破除葉緣障蔽，方能顯發本具萜烯醇類芳香物質¹³⁸¹，竟然遙相契合。這種「本具性」與「顯發性」的辯證，在「初磨瑩」與「做青」中形成驚人共振——真金的光明，不從外得，如同茶香本存於鮮葉；硨磲磨瑩與碰青靜置，皆為去除遮蔽、讓本質顯現的「方便道」。二者共同揭開了轉化的真相，即從來不是重新再創造一物，而是喚醒本來存在的潛能，如同拂去鏡上塵土，鏡體自明；蕩滌心垢，覺性自顯。

在此義理基底上，「動靜相濟」作為轉化樞紐的深意得以顯發。華嚴行者以「止觀雙運」調和心識動靜，如同製茶師依靠「碰青靜置」來調控鮮葉的轉化。二者皆在「動中得靜」與「靜中含動」的辯證中，躬身實踐著「中道行」。動，無論是宗下的「方便智」，還是做青施加的「物理刺激」，均為啟動轉化的觸媒，都是為了打破現狀的主動介入；靜，是蘊育變化的場域。不論是宗下的「證智顯發」，亦或是做青的「生化反應」，都是在這個空間內，依賴靜謐的加持，完成質的飛躍。這種動、靜辯證，既非靜止的平衡，也不是盲動的衝突，而是如《周易》所言「剛柔相推而生變化」，在動靜交替中譜寫轉化的華章。

1. 「動靜相濟」

「初磨瑩」喻的核心在於「方便智顯發證智」，如《華嚴》所雲「硨磲磨瑩其光轉勝」¹³⁸²，強調世俗智慧（硨磲）對本具覺性（真金）的顯發作用。此義理投射到鳳凰茶的做青工藝中，體現為「碰青」與「靜置」的辯證統一。前者以機械力為主要刺激源，從物理方面破壞了葉緣細胞，啟動多酚氧化酶活性，如同「方便智破除煩惱障」；後者通過靜置，促使水分重排與物質轉化，屬於內在的生化反應，亦如「證智顯發本具覺性」。

¹³⁸⁰ 《佛祖歷代通載》，CBETA, T49, no. 2036, p. 616b27-29。

¹³⁸¹ 宛曉春，《茶葉生物化學（第三版）》（合肥：安徽農業大學出版社，2018年），頁102。

¹³⁸² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 556c15。

二者共同構成「破執——顯真」的轉化軸心，如難勝地菩薩以「十平等心」調和真、俗二諦，做青工藝也憑藉「動、靜節奏」調控鮮葉的內在轉化。

而從技術參數觀之，做青的「碰青次數」與「靜置時長」形成嚴密的階段性遞進。在《鳳凰單叢》中提到，手工碰青需 5~6 次，每次力度漸增，靜置時間從 1.5 小時遞增至 4 小時¹³⁸³，而這與菩薩修持「四聖諦」時，從「世諦觀」到「第一義諦觀」的次第觀修法相呼應。《鳳凰單叢》中還記載了，「碰青後靜置，使葉片硬挺恢復，苦澀物質遷移至葉緣氧化」¹³⁸⁴，此過程與《攝大乘論釋·論》中提到的「金體本明，塵垢暫覆」¹³⁸⁵的義理遙相呼應，均揭示「雜質轉化為覺悟資糧」的辯證法。當鮮葉中的苦澀味雜質，在酶促反應中，被轉化為芳香物質，標志著本具覺性的顯發，喻指菩薩將煩惱之雜染，提煉為菩提之覺悟。

進一步對比二者的「工具——本體」關係，碑磔作為「磨瑩工具」，在《一切經音義》中被註釋為「石寶也，鮮白色，次於白玉」¹³⁸⁶，其物理硬度達到了莫氏硬度 3-4，適用於打磨真金（維氏硬度 20-30HV）¹³⁸⁷，這種操作，在佛教「五明」中，屬於工巧明，象徵以世俗技藝來淨化心識。再看鳳凰茶，其做青用的竹篩、搖青機作為「技術工具」，其設計原理暗合「方便智」的運用，當竹篩的網孔密度約在 0.5 釐米的孔距，能夠確保葉片在進行碰撞時，僅葉緣破損而不傷及葉肉¹³⁸⁸，如同菩薩以「善巧方便」來調伏眾生煩惱，煩惱折伏卻不損法身。搖青機的筒形結構大約長 200 釐米，直徑 80 釐米，鮮葉投擲其中，在滾動過程中，發生了「群體碰撞效應」¹³⁸⁹，以此類比菩薩以「十法明門」觀照十重法界的系統性覺照。

2. 「漸修頓成」

此地的「初磨瑩」還分有「加行——無間——解脫——勝進」這四階段，每一階段對應不同的修證重點。

階段	工藝	工藝參數 ¹³⁹⁰	生化作用	對應境界
加行位	輕抖	力度約 10N	破壞葉緣角質層	啟動覺照（調伏

¹³⁸³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 113-114。

¹³⁸⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

¹³⁸⁵ 《攝大乘論·釋論》，CBETA, T31, no. 1596, p. 291b21-22。

¹³⁸⁶ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 392a4。

¹³⁸⁷ Tsuyoshi Watanabe, Akihiko Suzuki, Hodaka Kawahata, Hironobu Kan, Shinji Ogawa, “A 60-year isotopic record from a mid-Holocene fossil giant clam (*Tridacna gigas*) in the Ryukyu Islands: physiological and paleoclimatic implications,” *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 212, pp. 353-354.

¹³⁸⁸ 詹梓金，《福建烏龍茶》（北京：中國農業出版社，2006 年），頁 62。

¹³⁸⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

¹³⁹⁰ 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第 4 期（2010 年 4 月），頁 24。

				粗重煩惱)
無間位	漸重	力度遞增至 30N	促進葉綠素降解	破除法執 (斷除微細執著)
解脫位	重抖	力度 50N 以上	啟動糖苷酶釋放萜烯醇類	顯發本具香韻 (證得真如)
勝進位	靜置	形成綠腹紅鑲邊	酶促氧化定型	質變飛躍 (圓滿功德·類無別真如)

加行位調伏粗重煩惱，無間位斷除微細執著，解脫位證得真如，勝進位圓滿功德。鳳凰做青工藝亦遵循「輕重遞進、薄厚漸變」的原則，以手工碰青為例，在首輪時，採用「輕抖」手法時，僅破壞葉緣角質層，對應處「加行位」，覺照初啟；次輪「漸重」，以期促盡葉綠素降解，亦如「無間位」破除法執；到了第三輪後，用大力度的「重抖」，以期待啟動糖苷酶釋放萜烯醇類，對應「解脫位」顯發本具香韻；最終靜置形成「綠腹紅鑲邊」，是做青結束的質變標誌，類比證入「類無別真如」境界的功德圓滿，更是成就「勝進位」的質變標誌。

兩者按階段性的對應，更體現在「時間——效果」的關係互動上。本宗修行強調「時無延促」，即頓悟不離漸修；而做青工藝中，機械搖青從 12 轉 / 次到 39 轉 / 次的「轉速遞增」，與前三次 1.5 小時，後兩次 4 小時的「靜置延長」¹³⁹¹，體現「漸修」過程中，對細節的嚴密把控；而「紅邊比達 1/3」的突變點¹³⁹²，則象徵著「頓成」的關鍵節點。這種「漸修為基，頓成顯現」的模式，與《華嚴經·疏》中「證智如真金，教智如碑礫，非教智則證智不顯」¹³⁹³的論述，呈現一脈相承的聯動關係，強調外緣的技術操作對內在本具潛能的啟動作用。

(二) 實踐共振

除了在義理層面的「轉化機制」同構外，「初磨瑩」與做青的實踐智慧，更凸顯在「技術細節」與「修證心法」的精微交互中，由此顯發了東方文明特有的「動態平衡」哲學。這種平衡並非靜態的中點執守，而是如《周易》所言「變動不居，周流六虛」的動態適應。也就是說既需「精準」，如尺規丈量的科學理性；又要「靈動」，似太極轉圓的覺性妙用。此地行者調和真俗二智時，如製茶人掌控碰青的力度，皆須在「過」與

¹³⁹¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

¹³⁹² 張敏，黃亞輝，趙文霞，關偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》第 2 期（2012 年 2 月），頁 23。

¹³⁹³ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a22-23。

「不及」的張力間，探尋到「恰到好處」的樞紐點，而這正是「技術」與「心術」共振的核心場域。

從修證實踐看，菩薩修「念覺支」時，「繫念善法而不強執」，與製茶人僅靠著指尖彈性，就能精準感知葉片狀態，從而恰到好處地調整碰青力度¹³⁹⁴，共用著「具身覺察」的實踐智慧。前者體認在心識對心念流動的微細調控；後者則是仰賴雙手對葉態的即時響應，其中都映射著「理論規範」與「實踐直覺」的渾然一體。這種「精準」是通過融入主體覺知，從而實現動態平衡，並非機械化的數值標準；而「靈動」也並不是肆意縱情揮灑，而是基於深層規律的靈活變通。正如「十平等心」中要求菩薩「於差別境中行平等行」¹³⁹⁵，做青工藝的「看青做青」同樣強調依鮮葉狀態動態決策¹³⁹⁶，二者在「守經達權」的實踐辯證中，揭開了「規則性」與「創造性」相濟相成的共進形態。

1. 妙應圓融

此地修行的關鍵在於「遠離二邊，行於中道」，如《十地經論》強調「不滯生死，不著涅槃」¹³⁹⁷。對應到做青工藝中，則表現為對「破損程度」的精準把控。這其中碰青力度過輕，以機械搖青轉速低於 12 轉/次為例，這會使葉緣細胞破壁率不足 65%，導致香氣前體物質釋放不足¹³⁹⁸；但是如果過重，譬如轉速高於 39 轉/次，則會導致葉脈破裂，苦澀物質大量滲出，形成「燒青」的嚴重缺陷¹³⁹⁹。

因此製茶師必須在「破壁率 65%~80%」、「紅邊面積 1/3~1/2」的狹窄範圍內，找到平衡點¹⁴⁰⁰，此與菩薩修「念覺支」時，「繫念善法而不強執」的心念法如出一轍，即過分執著於「破」時，則會傷法身；過於安住在「守」，則滯礙俗諦，唯有「中道行」方能成就圓滿。

又從「時間哲學」觀之，做青的「靜置發酵」與難勝地的「觀照實相」，均在強調「因時制宜」。也就是說，夜間做青，是因為此時的「氣溫 20-25℃、濕度 85% 以上」¹⁴⁰¹，能夠有利於穩定地進行發酵，以此比類菩薩根據眾生根器，施展「應機施教」。

¹³⁹⁴ 詹梓金，《福建烏龍茶》（北京：中國農業出版社，2006 年），頁 62。

¹³⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191b14-20。

¹³⁹⁶ 晏嬌好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月），頁 23。

¹³⁹⁷ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a22-23。

¹³⁹⁸ 張敏，黃亞輝，趙文霞，闕偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》第 2 期（2012 年 2 月），頁 23。

¹³⁹⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

¹⁴⁰⁰ 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第 4 期（2010 年 4 月），頁 24。

¹⁴⁰¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

又有手工碰青的整個操作，成效如何其實全憑藉製茶師透過「指尖彈性，感知葉片軟、硬度」¹⁴⁰²，從而即時調整抖動頻率，這點類同菩薩藉「觀身不淨」的因緣，完成「具身覺察」，體現「靈活變通」的實踐智慧。

而機械做青鎖定控溫在 $22^{\circ}\text{C}\pm 1^{\circ}\text{C}$ ，營造出這樣的「恆溫密閉空間」¹⁴⁰³，對應到「法門軌則」的穩定性時，展現出「隨緣不變」的堅定。

2. 理事器用

「初磨瑩」喻中隱含「教智」（經典法則）與「證智」（實證境界）的互動，做青工藝則展現「機械參數」與「匠人經驗」的融合，在半機械化做青時，採用「前兩次手工碰青奠基＋後續機械搖青增效」¹⁴⁰⁴，手工部分依靠製茶師「嗅覺判斷青草氣揮發度」、「視覺觀察葉片垂落角度」，從而實現對力度的調控力度¹⁴⁰⁵，類比菩薩以般若智觀照諸法差別相；機械部分依據「投葉量 25-35 公斤、轉速 39 轉 / 分」等數據¹⁴⁰⁶，類同以根本智統攝法門軌則，二者共同架構起「理論指導與實踐調適」的辯證關係。

此辯證性還體現在「成果導向」的層次性。體現在做青上，表現為追求頭香、體香、尾香這三種「香氣層次」，與澀感與回甘達至平衡的「滋味協調」，在物質層面傳遞出「和諧顯發」之態，對應上菩薩通過修持「十種平等清淨心」¹⁴⁰⁷，爾後在心識層面上成就的「圓融無礙」。鮮葉出現的「紅邊比 1/3」，被視作發酵適度的生物標記¹⁴⁰⁸，這正暗合了菩薩以證得「無攝受真如」為覺性顯發的標誌¹⁴⁰⁹，二者均是將具體指標，顯化為抽象目標，體現了從微觀細節到宏觀境界的實修路徑。

3. 跨域轉化

如果將對「轉化性實踐」的演繹，擴展到全人類文明的廣大視域，「初磨瑩」與鳳凰茶做青的同構性，將在西方煉金術的「黑化——白化」的過程中，從先分解雜質，然後再淨化提純的脈絡中，獲得了更深層印證。此還可比類做青時，「碰青破執——靜置顯真」；中國煉丹術的精髓在於

¹⁴⁰² 詹梓金，《福建烏龍茶》（北京：中國農業出版社，2006 年），頁 62。

¹⁴⁰³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

¹⁴⁰⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 114。

¹⁴⁰⁵ 晏嫦好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月），頁 23。

¹⁴⁰⁶ 詹梓金，《福建烏龍茶》（北京：中國農業出版社，2006 年），頁 62。

¹⁴⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191b14-20。

¹⁴⁰⁸ 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第 4 期（2010 年 4 月），頁 24。

¹⁴⁰⁹ 徐梗，〈《十地經論》研究〉（雲南：雲南師範大學中國哲學系碩士論文，2013 年），頁 15。

「伏火調控」，也就是透過調節火候的平衡，從而避免了藥物過熱，引發化學反應的風險¹⁴¹⁰，還與做青時對力度的控制，防止燒青相呼應；再看印度煉金術，其核心的「汞硫和合」中，象徵個體與宇宙意識融合¹⁴¹¹，則如做青時，「葉片與環境參數的和諧共振」。

三者與華嚴、鳳凰工藝共同構成「問題診斷——對治實踐——境界成就」的深層結構，印證了行者對「有序轉化」的共同追求。

（三）美學互釋

在技術層的「動靜相濟」與實踐層的「精準靈動」之下，「初磨瑩」與做青工藝在深層結構上，展現出圓融無礙的核心形態。當透過「轉化機制」的同構，去觀察「破立」的辯證，經由「實踐辯證」的共振，體會「度時」的奧妙，會發現二者的終極共鳴，並不止於現象間的相關聯，而是在「破與立」、「度與時」、「本質與顯相」的辯證統一中，顯發「理事無礙」的究竟義諦。如真金之光明，不離碑礫磨瑩；鮮葉之轉韻，不離碰青靜置。技術實踐與心靈修證的深層結構，從來都是「破執顯真」的同一覺照，只是呈現的維度有所不同。

1. 三合新詮

再看「初磨瑩」喻，其中還蘊含有「法界緣起」觀，這在做青工藝中，體現為「看天、看地、看青」的三維決策系統。

維度	工藝實踐	華嚴哲學對應	修行隱喻
看天	依季節調整晾青時長 （春 1.5h/夏 2-3h）	觀「眾生界、法界」十法 明門	時節因緣觀
看地	古樹手工碰青 / 低山 機械做青	觀「世界、虛空界」廣狹 自在	應機施教
看青	據葉態動態調整工藝 （挺度/色澤）	觀「識界、欲界」微細覺 照	觸事即真

從審美層面，做青形成的「綠腹紅鑲邊」葉態¹⁴¹²，暗合了「因陀羅網境界門」的「重重無盡」之美：綠葉中包含有葉綠素、氨基酸等物質，被象徵「俗諦萬象」，紅邊中含有氧化縮合的兒茶素，則賦予「真諦顯發」的寓意，二者共存於同一葉片，恰似「理事無礙」的視覺化呈現。又品飲時，

¹⁴¹⁰ 張覺人，《中國古代煉丹術》（臺北：明文書局，1985 年），頁 54。

¹⁴¹¹ David Gordon White, *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 189.

¹⁴¹² 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第 4 期（2010 年 4 月），頁 24。

「香透水、韻纏舌」的體驗¹⁴¹³，被對應菩薩證得「無礙智」時的「妙用無窮」，乃至將茶香的層次變化，類喻「法界緣起」的漸次顯發；喉韻的綿長迴蕩，共鳴於「真如實相」的恆久寂滅。

2. 承古揚新

「依體起用，攝用歸體」¹⁴¹⁴，是「初磨瑩」喻所強調的核心。其中「依體起用」彰顯了真如法性，隨緣顯發，萬法自有妙用；「攝用歸體」直指所有的現象都攝歸沒有固定不變的性空，如水雖然切換為冰、蒸汽等多元形態，但其化學式始終都是 H_2O ，由此即了悟事物本質之「體」與作用表現之「用」，實質上是一體不二的，二者共同構成了「性起法界」的雙向圓融，於生滅變化中，徹見「全事即理、全妄即真」的究竟實相。

鳳凰茶在做青工藝的發展歷程，也正是「傳統底蘊與現代轉化」的實踐範例。

維度	手工碰青	機械化作為
類型	傳統之體	創新之用
核心參數	5-6 次碰青，耗時 8-10 小時	轉速 12-13 轉/次，分段靜置
哲學對應	難行能行的菩薩道精神	方便法門的應時變通
修行隱喻	修「三十七道品」積累資糧	隨緣應化不違根本

手工碰青作為非物質文化遺產，核心參數中透露出的長時間、多次數的慢工細作¹⁴¹⁵，象徵「難行能行」的菩薩道精神，製茶師往往要積累十數年的經驗，方能精準掌握「力度——香氣」的精微對應關係¹⁴¹⁶，如同菩薩長年修持「三十七道品」積累資糧。又機械化下的全機械做青，這種「程式化操作」，是為解決傳統工藝「高成本、低產能」的困境，所應運而生的創新之舉，亦如「方便法門」的應時變通，彰顯了「不失根本，隨緣應化」的智慧。

這種傳承性更體現在「工匠精神」與「菩薩行」的契合層面。製茶師「夜間值守觀察葉態」的專注¹⁴¹⁷，契同於菩薩長時靜坐，觀照實相；「手工碰青時，雙手與竹篩的默契」¹⁴¹⁸，又類同於「菩薩與眾生的因緣

¹⁴¹³ 晏嫦妤，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月），頁 23。

¹⁴¹⁴ 《華嚴·發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, p. 653b16-18。

¹⁴¹⁵ 黃瑞光，桂埔芳，〈鳳凰單叢〉（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 113。

¹⁴¹⁶ 晏嫦妤，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月），頁 23。

¹⁴¹⁷ 黃瑞光，桂埔芳，〈鳳凰單叢〉（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 113。

¹⁴¹⁸ 黃瑞光，桂埔芳，〈鳳凰單叢〉（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 113。

和合」。當代做青體驗的旅遊活動漸漸興起¹⁴¹⁹，是將技術實踐升華為文化傳播，亦如「善財童子五十三參」中示現隨行隨參隨悟的菩薩道行法，使抽象的義理轉化為具體的踐行。

（四）同構共融

在技術實踐與境界證得的深層結構裡，「破與立」，如金出礦後，金光朗朗，鑛已消亡，前為本自具足清淨光明，後為雜染覆弊諸塵垢，以此寓意投射到「磨瑩」與「做青」中，終極共鳴正在中長鳴，體認了「破立」的不二法門。

當菩薩以智火焚煩惱而不傷覺性，茶人借碰青破葉緣而不損茶性，兩種實踐早已超越技術層面的操作，升華為對「存在本質」的深刻覺照。破是去蔽，立是顯真，二者渾然一體，終歸「還原本具」的華嚴智海。

1. 破立統一

在「初磨瑩」中，「磨瑩」並非破壞真金本體，而是去除覆蓋的塵垢；鳳凰茶做青時，「碰青」也非摧毀葉片細胞，而是通過碰，激發鮮葉內在能量的轉化。二者均不約而同地遵循著「破執而非斷滅」的原則，表現為斷煩惱時，不離煩惱，如《成唯識論》謂「燒煩惱薪，慧焰增故」¹⁴²⁰；鮮葉被破葉緣，但不曾傷葉肉，更使苦澀物質轉化為芳香成分¹⁴²¹。

這種「破立雙運」的智慧，揭示「雜染即清淨」的不二奧義，即煩惱是覺性顯發的燃料，苦澀是茶香形成的前體。

2. 把握適度

此地修行秉持「適度」為樞紐，如《華嚴》說「菩薩住此焰慧地，其心清淨永不失」¹⁴²²；做青工藝講究「看青、做青」，如「鮮葉失水率控制在 30%~35%」¹⁴²³。二者均在「度」的微觀把控中，體現宏觀境界。前者著力於調和真、俗二智，如「持秤稱物，輕重適中」¹⁴²⁴；後者調控碰青力度，如「撥動琴弦，音準無差」¹⁴²⁵，其中的共性凝結在「過」與

¹⁴¹⁹ 晏婦好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月），頁 23。

¹⁴²⁰ 《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a26-27。

¹⁴²¹ 宛曉春，〈茶葉生物化學（第三版）〉（合肥：安徽農業大學出版社，2018 年），頁 102。

¹⁴²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 191a7-9。

¹⁴²³ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 12 月），頁 128。

¹⁴²⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a27-28。

¹⁴²⁵ 詹梓金，〈福建烏龍茶〉（北京：中國農業出版社，2006 年），頁 62。

「不及」的縫隙間，取決於對「臨界點」的精准覺照，而這正是「度」的精妙。

3. 智照無虞

在佛教中，從義理視角切入，認為「真金之明本具，硨磲磨瑩顯之」¹⁴²⁶；茶葉科學揭示「萜烯醇類本存於鮮葉，碰青靜置釋之」¹⁴²⁷。這二者看似分散在兩個領域，卻齊齊契同了「本質自足，外緣顯發」的共性，即鑄定在覺性不從外得，如真金無需外來光增輝；茶香本具緣於鮮葉細胞中，如覺性本存於自性。

技術操作與修證實踐，皆為去除遮蔽，讓本質自然顯現而努力，如拂去鏡塵，鏡體自明。

（五）總證難勝

故而從鳳凰茶的「做青」工藝，與宗下十地煉金體系的「初磨瑩」喻，產生了深深的對應，綿密的共振中，依託煉金這個平臺，揭開了文明歷程中「技術實踐」與「心靈修證」的深層同音。雖然二者雖分屬「物質轉化」與「心性轉化」，卻共用著「轉化機制的辯證性」、「實踐智慧的圓融性」、「境界成就的本質性」。當鮮葉在搖青機中，數數經歷「碰擊——靜化——升華」，當菩薩於難勝地轉轉完成「磨礪——覺照——證得」，他們共同認證著同一個真理——真正的轉化，從不在劇烈顛覆中發生，而在對「過程」的敬畏、對「平衡」的把控、對「本質」的通達中自然顯發。

鳳凰茶人「看青做青」的指尖技藝，實為華嚴行者「即俗顯真」的當下覺照；從「硨磲磨金」的精妙譬喻，到做青工藝「動靜相宜」的義理升華。二者在「難勝」之境的會聚，不僅印證了「技術即心法」的甚深智慧，更為當代提供了「在塵世歷練中證得覺性」的實踐範本，而這正如鮮葉需經碰青的「難行」，方能成就三香兩韻；心靈亦需歷經磨瑩的「難勝」，方能顯發本具光明。

這種「難勝」之境，是技藝的巔峰，亦是心靈的覺醒，最終匯入對「粗礪→清淨；凡俗→覺悟」的永恆嚮往。

第六節 「殺青」對上「細磨瑩」

一、「殺青」的圓融

¹⁴²⁶ 《金光明經·疏》，CBETA, T39, no. 1787, p. 160b14。

¹⁴²⁷ 宛曉春，《茶葉生物化學（第三版）》（合肥：安徽農業大學出版社，2018年），頁102。

鳳凰茶的殺青工藝，猶如一曲優雅的古典樂章，在高溫與葉片的和諧共舞中，譜寫出「青澀褪盡、韻味顯發」的圓融樂章。作為連接「鮮活葉片」與「醇厚成茶」的關鍵樞紐，殺青以「斷酶保質、熟化定型」為核心，在葉溫騰升與水分散失的動態平衡中，實現物理變化與化學反應的完美統一。其技藝之妙，既蘊含科學的嚴謹精準，亦滲透著傳統的智慧圓融，成為決定鳳凰單叢茶「香韻層次」與「滋味協調性」的核心工序。

（一）青熟內質——斷酶與熟化的雙重圓融

殺青，又稱「炒青」，在《鳳凰單叢》明確指出：

殺青是鳳凰單叢茶製作過程中關鍵的定型工序，通過高溫破壞酶的活性，固定前序工序積累的香氣和滋味物質。¹⁴²⁸

作為半發酵烏龍茶製程的「制動閥門」，殺青的本質在於運用 200℃ 以上的高溫，在極短時間內（30 秒內）鈍化多酚氧化酶活性，強制終止做青階段啟動的酶促氧化反應，同時通過水分揮發（失水率 20%~30%）與葉質柔化，為後續揉捻與烘焙奠定「可塑基礎」¹⁴²⁹。

從生化機制觀之，殺青是一場精密的「熱能調和」。當鮮葉入鍋，葉溫迅速飆升至 65℃ 以上，多酚氧化酶因高溫變性，催化活性驟降 90%，猶如湍急的河流被築壩攔截，阻止氧化反應的進一步發生¹⁴³⁰。與此同時，葉綠素降解生成脫鎂葉綠素，賦予幹茶「綠潤帶黃」的典雅色澤；氨基酸與還原糖在高溫下發生美拉德反應，釋放出「炒米香」、「蜜糖香」等熟化氣息，猶如樂團中不同樂器的和聲，共同構成豐富的香氣層次¹⁴³²。據《烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展》一文所強調「殺青是鮮葉生化反應的『節點轉換』，在破壞與重建中達成風味物質的穩定平衡」¹⁴³³。



¹⁴²⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116。

¹⁴²⁹ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 12 月），頁 128。

¹⁴³⁰ 張敏，黃亞輝，趙文霞，關偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》第 2 期（2012 年 2 月），頁 23。

¹⁴³² 王登良，郭勤，張大春，〈傳統焙火工序對嶺南單叢烏龍茶品質影響的研究〉，《茶葉科學》2004 年第 3 期，頁 197。

¹⁴³³ 張婉婷，張靈芝，王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶葉》第 4 期（2010 年 4 月），頁 24。

殺青的「圓融內涵」體現於「破」與「立」的辯證統一。破壞酶活性，以終止雜質生成；建立熟化反應，以凝煉核心風味。這種「動、靜相濟」的平衡，恰似中國傳統哲學中的「陰陽調和」，體認在雜質生成的終止之事，與核心風味的凝煉之理，在對立中達成統一，於衝突中實現和諧，在法界中本自圓融，更暗合了華嚴「理事無礙」的核心要義。

（二）青共軛合——殺青工藝的操作體系與技術要義

殺青工藝依據產能需求與品質定位，形成「手工炒青」與「機械殺青」兩大體系，二者雖操作載體不同，卻共同恪守「高溫快殺、殺透殺勻」的核心法則，在「經驗傳承」與「技術創新」的交融中體現圓融智慧。

1. 手工殺青——傳統技藝的火候藝術

手工殺青是鳳凰單叢茶傳統製法的精華，尤其適用於古樹鮮葉或小批量高端茶品。其操作以直徑 72~76 釐米的平鍋或斜鍋為載體，鍋溫嚴格控制在 200℃ 左右，每鍋投葉量 1.5~2.0 千克¹⁴³⁴。制茶師憑藉「先悶、中揚、後悶」的手法，在 4~6 分鐘內完成葉片的「熱能煉化」。

階段	特點	核心目標	技術分解	判定標誌
初段	鎖熱殺酶	阻斷氧化	- 控時：3 秒內悶蓋 - 控溫：主脈 75℃+ - 控聲：鍋壁摩擦爆破音	均勻「劈啪」聲
中段	散氣定型	塑形除異	- 控動：22-2 次/分鐘揚撒 - 控溫：58±2℃ - 控流：45°斜鍋螺旋風	青草氣濃度 ≤ 0.3mg/m ³
末段	調性成香	滋養遷移	- 控壓：三輕三重手法 - 控透：6-8 分鐘膜透性 - 控析：糖結晶層生成	葉表現 0.2-0.5mm 糖膜

手工殺青的精妙之處，在於制茶師對「火候」的直覺把握——雙手感知鍋溫變化，雙眼捕捉葉態轉變，鼻腔分辨香氣層次，每個動作皆飽含數十年積累的「手澤記憶」，成就殺青葉「軟亮不黏、香高不澀」的優質基礎。

2. 機械殺青——現代技術的參數化圓融

隨著產業化發展，機械殺青成為主流，常用 90 型、100 型電動式滾筒殺青機，爐溫設定 220℃±5℃，轉速 10~13 轉 / 分，單次投



¹⁴³⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京

葉量 15~25 千克¹⁴³⁵。其核心優勢在於「標準化控制」與「高效生產」，參考《做青工藝對單叢茶品質的影響》¹⁴³⁶，《鳳凰單叢茶的品質形成》¹⁴³⁷等研究資料後，整理詳情如下。

維度	技術控制要點	實施方式	效果驗證
熱能均勻性	- 控結構：螺旋導葉板三維導流 - 控溫：葉溫誤差$\pm 5^{\circ}\text{C}$ - 控頻：全筒同步翻轉	滾筒內壁 12 道螺旋角 22° 導葉板，配合雙向交替旋轉（正轉 30 秒/反轉 5 秒）	葉色均勻度達 95%，無紅邊/夾生現象
效率品質平衡	- 控時：單次 7-9 分鐘 - 控速：嫩葉 10 轉/分，老葉 13 轉/分 - 控量：投葉量$\pm 2\%$誤差	變頻電機聯動稱重感測器，自動匹配轉速（如 300g 嫩葉 $\rightarrow$ 10 轉，500g 老葉 $\rightarrow$ 13 轉）	產能提升 12 倍，含水率標準差 $\leq 0.8\%$

機械殺青的技術要訣在於「參數微調」，即可根據鮮葉老嫩、含水率、天氣狀況等情境，靈活調整工藝參數，將傳統心手眼的經驗轉化為可量化的技術模型，實現「傳統智慧」與「現代科技」的有機結合。

3. 技術核心——「五維度」控制法則與感官評判

無論手工或機械，殺青均需嚴控「五維度」，構建「熱能——時間——葉態」的精密平衡體系，確保「熟化度」與「活性保留」的和諧統一。

維度	技術標準	圓融要義	失衡風險
溫度	手工： $200\pm 5^{\circ}\text{C}$ ，機械： $220\pm 5^{\circ}\text{C}$	高溫殺酶與低溫熟化的動態平衡	低於 180°C ：酶活性殘留，導致紅梗雜味；高於 250°C ：葉片焦糊，香氣劣變
時間	手工：4~6 分鐘 機械：7~9 分鐘	快速殺酶與充分熟化的時間協調	過短：酶活性未完全鈍化，後期易氧化；過長：葉質乾硬，湯味淡薄
投葉量	手工：1.5~2.0kg / 鍋 機械：15~25kg / 筒	少投葉精準與多投葉量產的平衡	過多：葉片悶積，殺青不均；過少：葉溫波動大，失水過快

¹⁴³⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 118。

¹⁴³⁶ 張敏，黃亞輝，趙文霞，關偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》第 2 期（2012 年 2 月），頁 23。

¹⁴³⁷ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 12 月），頁 128。

葉溫峰值	控溫：65℃以上 控時：維持 2 分鐘)	破壞酶結構與保護葉肉細胞平衡	低於 65℃：多酚氧化酶部分活性保留，儲存期色澤暗沉；高於 80℃：葉質受損，湯色渾濁
失水率	20%~30%	水分揮發與葉質柔軟的平衡	低於 20%：葉片黏連，揉捻易斷碎；高於 30%：葉質脆硬，難以成型

殺青適度的葉片呈「皺卷柔軟、手握成團、枝梗折而不斷」¹⁴³⁸，葉色由鮮綠轉為「淺綠帶黃」，嗅覺上青草氣褪盡，散發清花香或品種香，此乃「圓融得當」的感官標誌。

（三）雙青考辯——殺青與做青的動態調控與靜態鎖定的和諧共處

殺青與做青雖同為核心工序，卻承擔著「啟動」與「終止」的不同使命，二者的差異與關聯猶如樂章中的「前奏」與「尾聲」，共同譜寫鳳凰單叢茶的品質樂章。

維度	做青（動態調控階段）	殺青（靜態鎖定階段）	圓融關聯
核心功能	啟動酶促氧化，構建「走水——發酵」動態平衡	終止酶促氧化，固定「香——味——色」生化成果	動靜相續，相輔相成
操作特性	「搖動——靜置」交替迴圈（歷時 8~12 小時）	「高溫——翻動」單向作用（單次 4~9 分鐘）	前序積累，後序鎖定
葉態變化	葉緣紅變（1/3~1/2）、葉肉軟化有彈性	葉片皺卷、葉質柔軟、光澤消失	由「動態發酵」轉為「靜態定型」
香氣形成	遊離萜烯醇類（天然花香前體）的釋放	美拉德反應產物（熟化香氣）的誘導與固定	前體物質與熟化產物的層次疊加
技術難點	控制發酵程度（避免過度或不足）	掌握殺青時機（避免過熟或夾生）	均需精準把控「度」的平衡

從上比對中，可感知做青如「潑墨揮毫」，在動靜交替中，醞釀風味的豐富層次；殺青如「鐫刻題款」，將流動的生化反應凝煉為穩定的品質特徵。前者依賴「看青做青」的動態決策，後者仰仗「看葉殺青」的即時判斷，

¹⁴³⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 118。

二者猶如書法中的「運筆」與「收鋒」，共同構成單叢茶「形神兼備」的品質基礎。

（四）竅訣象徵 —— 殺青的技術哲學與地域文化

此道工序不僅是技術操作，更蘊含著鳳凰茶區數百年積累的實踐智慧，其核心竅訣與文化象徵，體現著「天人合一」的製茶哲學與地域特色。

1. 技術竅訣——「三先三後」的實踐總結

《鳳凰單叢》中詳細總結了其核心竅訣為「三先三後」——「先高後低（溫度）、先悶後揚（手法）、先少後多（投葉）」¹⁴³⁹，體現建立在對鮮葉了然入心的基礎上，更對熱能的作用與規律所秉持地深刻熟悉，反饋著對製茶工藝的熟稔。

	技術 控制 要 點	實 施 方 式	效 果 驗 證
維度			
溫度梯度控制	- 控 溫 ： 初 始 230 ± 5 ℃	紅 外 線 溫 控 系 統 聯	多 酚 氧 化 酶 活 性 降 低 ≥ 98% ， 葉

¹⁴³⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 117。

	殺酶 - 控 時 ： 高 溫 段 維 持 120 秒 - 控 壓 ： 後 期 降 壓 至 180 ± 3 ℃ 熟 化	動 氣 壓 閥 ， 按 預 設 曲 線 自 動 調 （ 2 30 ℃ → 180 ℃ / 每 分 鐘 降 4.2 ℃ ）	色均 勻度 ≥ 92%
熱力調控模式	- 控 閉 ： 悶 炒 階 段 密 封 率 ≥ 95%	電 磁 感 應 密 封 蓋 + 變 頻 翻 葉 軸	青 草 氣 揮 發 率 89% ， 遊 離 氨 基 酸 保 留 率 81%

	- 控動：揚炒時每分鐘翻葉18次 - 控流：側向氣流0.5 m/s排雜	，配合離心式排雜風機	
投葉量動態管理	- 控量：初始投葉量30%鍋容 - 控增：	稱重感測器聯動自動投葉機，溫	鍋溫標準差 $\leq 1.5^{\circ}\text{C}$ ， 含水率梯度差 $\leq 2.3\%$

	每 90 秒 增 投 10% - 控 穩 ： 鍋 溫 波 動 ≤ ± 3 ℃	度 補 償 系 統 即 時 調 節 火 力	

「三不原則」——不夾生、不焦糊、不悶爛¹⁴⁴⁰，則是殺青的紅線，確保每一片葉片在熱能交鋒中達到「適度熟化」的理想狀態，也映射了匠人對「火候臨界點」的精准把控，以中道化解生熟兩極的對立，通過否定過度（焦糊）與不及（夾生）的極端狀態，在否定之否定中，逼近「恰好」的工藝至境，而從宗下「一即一切」的法界緣起觀待，又恰似六相圓融的生產實踐。

工藝戒律	破執智慧	華嚴三觀	法界顯相
不夾生	破「成相」執著	真空觀	胎藏界生機保任
不焦糊	滅「壞相」恐懼	理事無礙觀	金剛界法性現前
不悶爛	超「同異相」對立	周遍含融觀	十玄門味相無礙

展現了將工藝準則升華為了「一葉一法界」的修行次第。還與最初的「三不采」原則相對應，前者致力於在熱力學不可逆過程中創造有序，後者在生態倫理中維持無序的原始豐度，二者皆以鮮葉為軸心，如同呵護稚子成長般，又如園丁在修剪枝條中，亦懂得保留樹苗的自然生長力，最終讓鮮葉在製茶師手工完成了一場優雅的及笄禮。

2. 地域文化的「品質密碼」

殺青工藝作為鳳凰單叢的「技術身份證」，體現潮汕地區「精細務實」的文化特質。與閩北烏龍「重殺青重烘焙」的濃烈風格不同，鳳凰單叢殺

¹⁴⁴⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 118。

青講究「殺透而不殺老」，保留適度的葉綠素與氨基酸，為後續「綠腹紅邊」的葉態美學與「清醇回甘」的滋味特徵奠定基礎¹⁴⁴¹。這種「精準控制」的技術傳統，如潮汕木雕的「精雕細琢」，在細節中見真章，確保鳳凰單叢茶「山韻獨特、耐沖耐泡」的核心優勢。

並且在這個全程中，都高度灌注著匠人精神。體現在手工殺青時，制茶師憑藉「眼觀、手觸、鼻嗅」的立體感知把控火候，體現「人茶合一」的至高境界；機械殺青時，對轉速、溫度的「0.1℃級」微調，展現對「極致精準」的不懈追求。二者共同構成鳳凰單叢茶「品質至上」的文化內核。

（四）青傳圓融——殺青傳統技藝的創新轉化

在機械化與市場化並行的當代，殺青工藝展現出「傳統價值」與「現代需求」的圓融共生。手工殺青作為「非物質文化遺產」的載體，守護著鳳凰茶的「本真風味」，成為高端茶品的「品質護照」；機械殺青作為「產業化生產」的主力，確保大眾市場的「品質穩定」，推動鳳凰單叢茶走向更廣闊的天地。二者並非對立，而是形成「雙輪驅動」的良性生態。前者保證「個性化品質」，後者實現「標準化生產」，共同推動鳳凰單叢茶在傳統與現代之間走出一條「和而不同」的發展道路。

因此，殺青，作為鳳凰茶的「品質鎖鑰」，從鮮葉到成茶，是一場「熱能與葉片的對話」，更是一場「傳統與科學的和鳴」。它以高溫為「鎖鑰」，打開茶葉熟化的大門，又以精準為「砝碼」，維持風味物質的動態平衡。無論手工鍋鏟的細膩翻動，抑或機械滾筒的規律轉動，殺青始終恪守「斷酶保質、熟化定型」的核心法則，在破與立的辯證中成就鳳凰單叢茶的獨特魅力。



這道工序的存在，讓每一片茶葉在熱能交鋒中實現「青澀到醇厚」的華麗轉身。見證著鳳凰茶在時代變遷中恆久彌新的品質追求，也傳遞著不僅是一道工序，更是鳳凰茶人對「極致品質」的終生踐行。

二、「現前」的無礙

¹⁴⁴¹ 王登良，郭勤，張大春，《傳統焙火工序對嶺頭單叢烏龍茶品質影響的研究》，《茶葉科學》2004年第3期，頁197。

當鳳凰單叢茶在殺青鐵鍋中翻滾，茶師以精準火候鎖住青葉本真，那瞬間的「殺活並行」——既止息酵素躁動，又激發山韻深藏——恰似華嚴現前地修行的隱喻。茶性在熱力中淬出澄明，法性於當下照見無礙。若說殺青工藝是將時空濃縮於一剷一揉的當體，現前地則將這般「即事證理」的功夫，拓展為法界全景的透視。當茶香從鍋氣蒸騰轉為冷後渾然，修行者亦從現象執取躍入「緣起瑩然」的悟境，此刻，我們得以在茶湯與法味之間，窺見真如的兩面映照。

（一）名相深意——「現前」之法界緣起的當下顯現

「現前地」作為華嚴十地中的第六地，其名相根源於佛教對「現在」的哲學詮釋。常崢嶸專家研究《成唯識論》後提出，「現在」並非時間序列的片段，而是「顯現在前」的直觀狀態，指向現象當下如實顯露的實相¹⁴⁴²。這一詮釋強調了「現在」作為現象顯現的原始狀態，並提供了全新的哲學視角，更深度契合了華嚴的「現前」義涵，所謂「現前」，不僅是時間軸上的「當下」，更是現象界與本體界的直接會通，當其顯露之時，實相如鏡照物般隨之「顯現在前」而無遮蔽。這種對「現在」的重新定義，挑戰和超越了傳統的線性時間觀念，將「現前」升華為「現象與實相不二」的覺證境界。這位行者由直觀現象的顯現中去領悟實相，繼而超越時空局限的實踐路徑，恰如宗下的「『一即一切，一切即一』的緣起網絡」¹⁴⁴³，在當下一念中圓滿顯現。

而此還體現在華嚴對「現前」一詞的深度解讀中，如《探玄記》中引《攝大乘論》和世親菩薩所述。

《攝大乘》雲：「由緣起智，能令般若波羅蜜多現在前故，名『現前地』」。

世親釋雲：「謂此地中住緣起智，由此智力令無分別智而得現前，悟一切法無染無淨」。¹⁴⁴⁴

其中表明作為宗下十地修行體系中關鍵一環的「現前地」，「現前」不僅是指現象的當下顯現，更強調行者能夠在現象顯現的當下，直觀法界緣起的本質，如執明鏡映照萬象。在此觀照中，既非沉浸對過去的追憶，也非浮游對未來的暢想，而是在破除對時間的執著後，呈現的「理事圓融」—

¹⁴⁴² 常崢嶸，〈《成唯識論》中的「現在」概念研究——對因果和時間的思考〉，《宗教學研究》第2期（2005年2月），頁144。

¹⁴⁴³ 常崢嶸，〈《成唯識論》中的「現在」概念研究——對因果和時間的思考〉，《宗教學研究》第2期（2005年2月），頁144。

¹⁴⁴⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 342b7-11。

一理體恆在，事相當下顯發，二者無二無別的相融互攝。從佛性論角度審視，此「現前」回應了地論學派「當常」與「現常」的辯證探討。當眾生本具的如來藏佛性（當常），需通過現前地的覺照轉化為「始有」的當下覺醒（現常），即華嚴宗「一真法界」所詮釋的「自性清淨圓明體」朗現，其中顯示出眾生心性與法界本體非二、非別，當下覺照即是本具佛性的顯發，而非外來的「新得」。這種境界並非玄奧的構思，這種體證也並非空泛的概念，而是奠基於「緣起智」的精進修持與佛性論的實證統一，是此地行者通過具體修證而能得到的實景。當行者以「隨順觀十二因緣」¹⁴⁴⁵為核心，於生滅流轉中體悟「緣合則有，緣散則無」¹⁴⁴⁶的性空本質。這種觀照並非停滯於理論層面，而是透過「大悲為首、大悲增上、大悲滿足」¹⁴⁴⁷的實踐形成了深度鏈接，在既觀察眾生因我執陷入無明的沉淪相，又以空觀智慧了知此流轉本無實體，僅為因緣假合的幻相，如《成佛之道》所言。

六地菩薩在般若慧、大悲願的資持下，能入滅盡定，而且於定中現證法性。¹⁴⁴⁸

此種「現證」並非離世獨修的避世之舉，而是在現前境緣中，直觀諸法無染、無淨的實相，讓「理、事不二」的智慧從理論升華為當下覺照，亦如明眼之人當下能毫釐無失的看清事物。

又從「現前地」一名擬定中，實則寄顯著宗下「即事顯理」的根本教旨，作為階位的修行之「地」，並非遙不可及的海市蜃樓，而是當下一念清淨心的落腳處。如《探玄記》中援引《解深密經》之解。

現前觀察諸行流轉，又於無相多修作意，方得現前，名「現前地」。¹⁴⁴⁹

彰顯每一地的證入，皆以當下明覺為基點。特別是此名號中還隱含著對修行階位的辯證反思。相較於七地起「念念常現」¹⁴⁵⁰的無間般若，而六地尚且未能的智慧，所以被稱為「有間」¹⁴⁵¹。這一「間」並非缺陷，而是從便已證現前，仍需精勤修習「十平等法」與「十二因緣觀」，使緣起智從「偶發的覺照閃現」趨向「恆常的現前顯發」中，揭示了修行的能動性。

¹⁴⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 558b27。

¹⁴⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 558b26。

¹⁴⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193c17-18。

¹⁴⁴⁸ 《成佛之道》，CBETA, Y12, no. 12, p. 412a11-12。

¹⁴⁴⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 342b13-15。

¹⁴⁵⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287c11。

¹⁴⁵¹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287c11。

如鏡子需在不斷擦拭中保持明淨形態，「現前」的智慧也是在「觀察——體證——精進」的即時循環中螺旋上升。

在這個從模糊趨向清晰，從間斷達至相續中，更深層的義理影顯在「四法界」中。從現前地的證悟，標誌著「事法界」（現象萬象）與「理法界」（法性本體）的徹底貫通，行者能於任一微細事相，如起心動念、舉手投足中，皆為理體的當下顯發，「即事而真」的智慧使「現前」超越概念思維，成為法界本體在當下的鮮活作用，喻同萬川映月，月照萬川，事事各別而理體無二。因此這一定名背後的深意，正是在於打破眾生對「遠求佛果」的迷執，將修行實踐拉回當下身心。在每一個呼吸間中皆蘊含著法界本體的圓滿顯現，當修行者以緣起智觀照當下，便會發現「現前」並非某個特定時刻的靈光乍現，而是遍佈在生命歷程的「現象與實相不二」之境，正如十二因緣的流轉從未離開當下，覺悟的關鍵從不在過去，也未安於未來，而在與當下是否能以「無染、無淨」之慧，去直觀「一即一切，一切即一」的緣起奧秘，此即「現前地」之名的深刻寓意——唯有安住當下、精進觀行，方能讓法界實相在現前境緣中自然顯發，成就「理事無礙」的覺照境界，實現如來藏佛性「當常」本具與「現常」顯發的究竟統一。因而不是在遠方尋找佛果，而是證見「自性清淨圓明體」¹⁴⁵²的當下現前，從而於每一呼吸間體證「現前」的圓滿顯露。

（二）實修現前——現前地的修行特色：緣起觀智的深度開展

「現前地」作為第七階「遠行地」前的樞紐階位，標誌著菩薩從理論認知向實踐智慧的質變飛躍。其中實修的內容，主旨圍繞三大核心法門而展開，每一法門既是修行方法，也是哲學智慧的具象化。在運用般若智破除執著，契入緣起實相階位的同時，所行的深刻義理，也從體系的「觀行雙運」為綱領而顯現。二者共同承擔起前六地修行成果，並於此基礎上，再為後續階位奠定根基，而這支撐運轉的內核是通過系統化的觀法實踐，所實現的空性智慧與利他行願的圓融無礙。

1. 平等轉化——十平等法觀：破除執著，證入實相

在六十卷《華嚴》中所記載的「十平等法」，是行者圓滿五地後，欲入第六現前地所必修的核心法門。所謂「十平等法」，

- 一、以無性故，一切法平等；
- 二、以無相故，一切法平等；

¹⁴⁵² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》CBETA, T36, no. 1736, p. 270a27-28。

- 三、以無生故，一切法平等；
- 四、以無成故，一切法平等；
- 五、以本來清淨故，一切法平等；
- 六、以無戲論故，一切法平等；
- 七、以不取不捨故，一切法平等；
- 八、以離故，一切法平等；
- 九、以幻夢影響水中月故，一切法平等；
- 十、以有無不二故，一切法平等。¹⁴⁵³

從一切法的無性到一切業果的平等，次第相迭成就斷「有」、「無」偏執的利器，令行者深契法性本寂，如虛空無分別。又此十法中，第一「無性平等」和第五「本來清淨平等」都體現出緣起性空、一心法界的「自性平等」為體；而第二「無相平等」與第九「如幻平等」則呼應著無盡緣起和四法界觀的「相平等」為用，構建起在體、相、用層面達成辯證統一的平等體系。其中，「自性平等」被直指《中論》的「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」¹⁴⁵⁴的性空之理，其中蘊含的中道義理，更是破開了凡夫執著現象為實有的我、法二執；而「相平等」則是依「無盡緣起」顯現象界之妙用，如《十地經論》以此對治「取染淨法分別」¹⁴⁵⁵之慢心，從而大破二乘執空為斷滅，以此為方法論，通過觀照十種平等性，破除對現象的虛妄分別。

十平等法		現前地證量	邏輯關聯與互補性
實踐觀法	理論對治		
自他平等	不取不捨故平等	觀眾生如鏡中像，同體大悲生起	破除「自他」二元對立，呼應「不取不捨」的平等實踐，皆基於無自性空理。
怨親平等	無戲論故平等	證「慈心遍滿，怨親等益」	超越愛憎分別需斷除語言概念（戲論）的固化，兩者皆指向心念對境的無執。
苦樂平等	無生故平等	入甚深三昧，超越受陰束縛	苦樂皆因緣生滅，其性本空，需依「無生」之理觀照而平等。
罪福平等	無成故平等	了達業性本空，不昧因果	罪福皆無獨立實體（無成），因緣假立，故不執善惡對立。
凡聖平等	本來清淨故平等	徹見如來藏性普覆三界	凡聖同具如來藏性（本來清淨），無本質差異，屬同一空

¹⁴⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 558b1-9。

¹⁴⁵⁴ 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11-12。

¹⁴⁵⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 168a5。

			性本體。
生死涅槃 平等	幻夢、水 中月故平 等	生死海中現涅槃岸（不二智成就）	生死涅槃如幻影，皆依空性顯現，故無二相。
垢淨平等	有無不二 故平等	煩惱即菩提，不假修除	煩惱與菩提本空，破除「垢淨」的分別，需以「有無不二」的辯證智慧觀照。
增減平等	離故平等	證法身圓滿，本自具足	諸法本自圓滿（離增減），因無增減相，故需離增減妄執。
一多平等	無相故平等	毛端現刹海，微塵含法界	「一即一切」的圓融觀，需超越現象差別相（無相），直見法界一體。

綜上可見，此十平等法的觀行體系構建起了「破執——立觀——圓證」三重進階模式，是為貫通「體、相、用」三層的覺性煉金術。從自他平等破除我執之始，至一多平等照見法界圓融之終，十法非線性次第而是互攝互入的動態網絡——如「無相平等」與「如幻平等」互為鏡照，前者消泯現象差別相，後者揭顯緣起如幻性，二者共構「相即相入」的觀修樞紐。此中尤具深義者，在於「不取不捨」（第七法）與「離」（第八法）形成修行張力：前者破除對待執取，後者直指本然超越，恰似鳥之雙翼，令行者在「即破即立」中體證中道實相。更須著眼十法與四法界觀的微細呼應——「無性平等」契理法界，「如幻平等」彰顯事事無礙法界，而「有無不二平等」則圓攝理事無礙法界，此等觀法實為《華嚴》「一即一切」玄門在第六地的具體顯發。當代行者可藉此十法，在數位時代的資訊洪流中建立「念頭覺照鍊金術」，即面對人際網絡的怨親分別，以「無戲論平等」截斷概念執著；處虛擬實境之幻化現象，以「水中月平等」保持覺知清明，終使華嚴法界觀從經論文字轉化為穿透時空的智慧透鏡。

2. 因緣隨順——十二因緣隨順觀：深化緣起，契入生死解脫

此觀法落實在因緣流轉的覺照，如《十地經》所言，

菩薩隨行如是自性一切法時，以大悲潛為先導故，以大悲潛為增上故，為欲圓滿大悲潛故，觀諸世間合散生滅。¹⁴⁵⁶

在洞察「緣合則有，緣散則無」的空性本質中，深入觀照「無明」至「老死」的十二支因緣輪迴。

¹⁴⁵⁶ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 552c8-11。



此過程中，輪迴的根源在於「我執」——無明未斷，則執取不絕，因緣鏈持續運轉。唯有體證十二因緣「無作者、無受者」的空性，方能如斬樹斷根，枝葉自枯般，斷除對「我」與「我所」的執著，方能截斷輪迴之流，實現從「緣起流轉」到「緣起還滅」的覺醒。

3. 三昧融合——智悲雙運，三輪體空

在華嚴現前地的修證體系中，菩薩以十平等法為認知基盤，以十二因緣觀為解脫路徑，於三昧成就中圓顯空性智慧與度眾方便的無礙融合，構建起「解行並重」的修行架構。此中關鍵在於「方便慧觀」的成熟，從證得「萬空三昧門」時，菩薩於定中現觀諸法性空，破除相狀、概念之執；「無相、無願三昧」則令其泯除對「相狀」與「願求」的住著，成就任運自然的「無作行」，契合諸法無生無滅之理。菩薩以大悲心為導，將空觀深植利他實踐，形成「以智導悲、以悲攝智」的悲智雙運境界：既以空性智慧破除自他執障，又以無緣大悲推動四攝之行——如《大方廣佛華嚴經》所載，菩薩化現「善化自在天王」之姿，行佈施、愛語、利行、同事¹⁴⁵⁷，於度生過程中體證三輪體空，了知施者、受者、所施之物皆無自性，不住於有相之功德，亦不滯於空性之寂靜。

這種「智悲雙運」的實踐，使「現前」之智既從「諸法平等」的觀照中破執，又於「因緣流轉變」的覺察中斷惑，最終以三昧力用圓融自利利他，體現華嚴宗「理事無礙」的核心精神。也就是說當下即是解脫場域，空性智慧不墮斷滅，方便力用不著諸相，於空有雙離中圓滿菩薩行，成就

¹⁴⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 559c11-14。

「三輪體空」的究竟境界。所以，綜上所述，此三大法門之間的核心要素，總括如表。

法門	核心實踐	破除執著	義理指向
十平等法觀	觀照十種平等性，破除二元對立執著	對現象、概念、身份的分別執著	法界緣起、性相無二
十二因緣觀	觀十二支因緣流轉與空性本質	對因果、輪回的執著	緣起性空、生死解脫
三昧成就	萬空三昧與無相三昧，三輪體空利他行	對禪定境界、利他行為的執著	智悲雙運、理事無礙

由此可見，此三大法門的系統實踐是圍繞平常形態而施設，將理事無礙與智悲雙運融化在行者的日常點滴中，最終成就「現前」之智。體認在在自然任運中，契合實相；應用於利他行願中，深化空觀。最終行者的生命狀態，從見一切事相皆是法性顯現，行一切利他事皆無執著中，彰顯「理事無礙」；從空性智慧與慈悲願力交融，自他二利皆圓滿中，成就「智悲雙運」；利他實踐中施者、受者、所施皆無自性，成就無作行中，展現「三輪體空」，是為「理事圓融」的三大特徵。

（三）現前特色——實修義理深度：空有不二與理事無礙的升華

從上三大法門的實踐中，構建了現前地主要修行體系，其中深刻蘊藏了「理事無礙」和「空有不二」的圓融妙旨。在實踐過程中顯發的智慧，具有猛利地洞穿法性實相的能力。

依託「十平等法」，打破了「法相」與「法性」的二元割裂隔閡；從觀諸法「無性、無相、無生」，體悟到平等本質；又在實證「本來清淨、無戲論、不取捨」中，遠離分別執著的顛倒心態；終究徹底明了「幻夢影響水中月、有無不二」時，直達中道實相。

綜上種種修證實踐，反饋了行者在此階段著力於落實「行、解並重」的實踐，並將對十二因緣觀的深刻洞見，化為日常觀修；從歷歷明見生、老、病、死等苦遷流不息中，了知一切有相皆是因緣的假合，當緣散時，則一時散了的因果法則；繼而從中領悟到空性智慧實則超越了「有」與「無」的邊界局限；當「雖知法性離，而行於精進」的中道精神應用到生活中，從待人接物的細微處，自然流露出平等智，正是「相即性、性即相」的圓融境界之變現，由此衍生出的獨特性，顯現在三昧成就的統合。在修持「勝空三昧」與「性空三昧」時，能夠徹見諸法的無自性，卻並不會因此妨礙緣起的妙用，這正應和「真空妙有」的終極實相。菩薩雖多作善化自在天王，以破眾生的增上慢，卻「不住有為法，觀有為法性寂滅相」，展現出「處世間而不染」的出世智慧。

此修證體系深刻貫徹了宗下「一即一切」的法界觀，於「空」、「有」之際見不二。明白空並非斷滅，而是諸法無自性之實相；有，也並不是實際的存在，而是緣起幻現的假名，所以能「於有、於無中，其心不動搖」，更於「世間」、「出世間」通達不二。因此雖然常行六度萬行，卻不著能所，縱處紅塵，也能心遊物外，如《華嚴》中雲「雖本心無傷，而行於忍辱」¹⁴⁵⁸，正是顯揚此理。並非離煩惱求清淨，而是在生滅中證得寂滅。掃相破執而不捨利他的修持，既以智慧之劍斬斷妄想網，超越凡、聖界限，又在精進地菩薩行中，體現「度眾生不見眾生相」的悲智雙運。最終使理論層次的「十平等觀」、「十二因緣觀」轉化為「行、住、坐、臥皆實相」的生命證量，成就定慧等持、解脫門現前的「現前」智慧，堪稱華嚴「事、理無礙」教理的極致實踐。此並非僅存於哲學思辨，更是穿透法性、理事圓融的靈動修證，所以能超越前五地，直趨般若高峰，成為「在世不染、空有雙融」的圓滿典範。

（四） 啟示當下一實修路徑的現代啟示：理論與實踐的具象修行

在果位與利他方面，現前地菩薩多作善化自在天王¹⁴⁵⁹、妙化天王等¹⁴⁶⁰，這種示現背後的深意，從《華嚴經》中所述「智慧猛利，能破一切增上慢者」¹⁴⁶¹時，持智慧力，能破除自他的一切增上慢，行四攝法，必須以菩提心為前導，從而隱喻此果位既是象徵著慧破無明，還隱喻著以權巧方便攝受眾生的慈悲實踐。所以從這些果位形象中，不僅是宣示著修行的成就，更從所「我當於一切眾生為首、為勝，乃至於一切眾生為依止者」¹⁴⁶²的願力中，超越了單純的體現利他精神，而是以具象發心來展現，修行不僅是身行，還有心行，身心所行，並非全然為自度，更應通過智悲雙運來饒益一切有情，只有在自利、利他圓滿圓融的背景下，才是真正解脫。

從此也顯映出此地的核心特質，即在於將修行從對未來的希求，轉化為對當下的如實觀照。當行者體證緣起理聲聞果證鹹在其中，便能在每一念的起滅中，照見「一法攝萬法」的華嚴奧義。這種「現前觀」絕非剎那的靈光乍現，而是通過持續不斷的「十平等法」修習，將空性智慧內化為生命底色。正如《華嚴經》中「無生法忍雖未現前，心已成就明利順忍」¹⁴⁶³，此地的修行成果恰似未經雕琢的璞玉，雖未至究竟圓滿，卻已初具佛智的晶瑩本色。

¹⁴⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 559b22-24。

¹⁴⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 558a20。

¹⁴⁶⁰ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 278, p. 555a14-16。

¹⁴⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 559c12-13。

¹⁴⁶² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 559c15-17。

¹⁴⁶³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 558b11-12。

由此可見，現前地的修行世界如同晨曦旭日初綻的天際，既蘊含著破除無明的智慧之光，又流淌著不舍眾生的慈悲暖流。當行者以十平等法破除分別心，以緣起智照見無我相，便能在每一個當下，與諸佛菩薩同證「現前地」的微妙法門。而此種智悲交融的修行境界，正是此地「細磨瑩」喻的精妙。

三、「細磨」的深入

本宗以「十地」階位詮釋菩薩從凡夫到成佛的修證歷程，每一地皆以具體喻象闡發深奧法理，其中，「磨瑩」之喻貫穿第五地「難勝地」與第六地「現前地」，前者以「硨磲磨金」喻「斷障證真」之勇，後者以「瑠璃磨金」顯「觀智增勝」之妙。

（一）經教喻趣——「細磨瑩」之經典詮釋與層次分梳

今第六地的「細磨瑩」之經典體系展開析論，結合《大方廣佛華嚴經》、《佛說十地經》、《十地經論》及諸家疏釋，而知核心在於「方便智」對「證智」的漸次淨化，通過琉璃的通透觀照，令本具的佛性真金「轉勝明淨」，展示了一場僅為祛雜的非暴力調治，其中構成「斷障」與「顯智」的漸進路徑，也暗含了從「理事初融」到「理事雙運」的認知躍遷。

1. 喻義釋義

「細磨瑩」之喻，實為「性修不二」哲學的具象化。首見於《華嚴經》中，

譬如真金以毘瑠璃寶數數磨瑩，轉更明淨；此地菩薩所有善根亦復如是，以方便慧隨逐觀察，轉更明淨，轉復寂滅，無能映蔽。¹⁴⁶⁴

此中「真金」作為「體」，非世俗之金，乃象徵眾生本具的「根本證智」，即指「一切眾生皆有如來智慧德相」之佛性，此「智」非後天獲得，而是法爾圓成，如金礦之金，雖被塵土包裹，性自明淨；「毘瑠璃寶」則喻「方便智」，指菩薩觀察諸法因緣、善巧攝化之智慧。其中「瑠璃」作為「用」，象徵「方便智」，即菩薩依俗諦生起的觀察力——善於因緣分析、善巧度生的「後得智」，與第五地「硨磲磨金」強調「對治煩惱」不同，「瑠璃磨金」著重「數數磨瑩」，所謂「數數」，梵文“bahutva”，強調「多次、反覆」，一般指菩薩「久修梵行」的精進，如「三祇修福慧，百

¹⁴⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 195a17-19。

劫修相好」¹⁴⁶⁵，可見並非一蹴而就，而是在綿密用功，也就是通過反覆觀照（方便智）後，使證智脫離「所知障」，直趣「更明淨」之境。此「磨瑩」非一次性動作，而是要經過多次的反覆操作。並且在操作過程中的變遷，也非僅在於外表，此特別是體現在喻這一層面時，

復以深心多供佛，於佛教中修習道，得佛法藏增善根，如金瑠璃所磨瑩。¹⁴⁶⁶

展示了需積集福智資糧，歷經漸修，遮蔽金光的執著等塵垢蠲除時，方得「智光顯發」。而從經典互釋的角度看，《十地經》中以「金師作莊嚴具」為喻。

以瑠璃寶瑩飾廁填，轉得熾然、轉更明淨。¹⁴⁶⁷

此處「莊嚴具」象徵菩薩在前一地所證的「方便莊嚴」，真金之質（證智）需表方便智的瑠璃之飾，方顯輝煌，對應第六地「般若現前」之特質，也展示了真金鍊就喻「證悟空性」，瑠璃飾填喻「方便度生」，二者合彰理事無礙之境。

乃至進一步增勝義解到「琉璃磨瑩真金喻者，此地中出世間智增上光明，轉勝示現」¹⁴⁶⁸，「出世間智」建立在世間智的反覆觀照中，所言「轉勝」，則表現出超越初磨的「初顯」，也是從一轉之中，徹別於初磨；「增上光明」，謂其因方便智磨瑩，而更顯勝妙，如真金經瑠璃反覆擦拭，光澤從「初顯」轉為「熾然」，非量變累積，而是質的躍遷。此處「反覆」磨瑩對應到前地「十平等深淨心」的修習，非初磨的去雜顯質，而為智用圓熟之過程。菩薩需以方便智逐一觀照「十種平等」，每一「平等」皆為瑠璃之面，從不同維度映照真金（證智）的圓滿。

類型	核心	比喻	象徵	覺悟/智慧	破執	關鍵點
法平等觀	因緣生，無高下	金器形異性同	瑠璃映照	煩惱即菩提	勝劣執	世間法證出世智
無生平等	不生不滅，如夢幻	金熔鑄無生滅	瑠璃映現	無生法忍	生滅執	因緣生滅本空
真如平等	離言說，純淨無瑕	瑠璃顯金性	冷暖自知	證智脫離語言與分別	概念法執	《華嚴》疏：般若現

¹⁴⁶⁵ 《第七編 法界圓覺學》，CBETA, TX14, no. 7, p. 2295a4。

¹⁴⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 195c12-13。

¹⁴⁶⁷ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 554c6-10。

¹⁴⁶⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173c3-4。

						前，當體即空（「轉更明淨，轉復寂滅」）

菩薩於此階段，猶如手持瑠璃寶，照見金器紋理。初觀見金的雜質，以此類比粗執；次觀見金的分子結構，以此喻指細執。現在經由數數磨瑩後，終於得見金的圓滿光性，即指無所執。此過程非漸次積累知識，而是「能觀」與「所觀」的雙重超越。既不執著於「瑠璃之工具相」，亦不滯留於「真金之質相」，所達如《金剛經》中「無所住而生其心」¹⁴⁶⁹的自在之境。與難勝地仍有「能斷、所斷」的對立區隔，此時的現前地能夠以方便智觀能觀、所觀皆空，如瑠璃與真金互融、互顯，無有能所之分，唯有「智光獨照，寂滅無染」。

從修證成果看，「數數磨瑩」最終成就「雙重寂滅」。一者「煩惱寂滅」，粗重煩惱因觀照因緣而顯其空性，不再纏縛；二者「分別寂滅」，微細法執因親證平等而自然銷融。如真金經瑠璃無數次擦拭，不僅表面雜質盡除，內在紋理亦顯露無遺，光澤從「外顯」轉為「內透」，凡有所執之「塵」皆無法再遮蔽證智之光，如入無能映蔽之境。當此境界落實在實踐時，體現為「不住有為，不著無為」的中道行持。更細化的展現在，雖行萬善，知如幻如化，如用方便智照見因緣；雖證空性，不廢度生事業，表明證智不離世間。如瑠璃磨金，既保持金的質量，又顯金光，以此喻指證智本體不動的同時，也不礙方便智用顯現，二者渾然一體，無有間隔。《十地經論》所謂「轉更寂滅，無能映蔽」，展現了證智不因方便智而增減，方便智亦不離證智而別存，如金與光輝，體用不二，非一非異的「智用雙絕」之境。

與「初磨瑩」的「對治性修習」相比，「細磨瑩」的「觀照性修證」更顯華嚴「圓融無礙」的奧妙。

階位	對應地	比喻	核心	重點	類比丹術	修行特點
第五地	難勝地	初磨瑩	以強力去除雜質	斷除	外丹術「九轉還丹」	戰勝煩惱結丹成體
第六地	現前地	瑠璃細磨	明澈照見金性本具	顯發	內丹術「文火養性」	現證般若養神還虛

其中目標層次儘管有所區別，但是皆不離於「轉化」之核心。從更深的義理層面看，「細磨瑩」喻示了「行布與圓融」的辯證統一。「數數磨瑩」是「行布」之漸修，歷階歷位，層層觀照；「轉勝明淨」是「圓融」之頓

¹⁴⁶⁹ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749c22-23。

證，一即一切，一切即一。菩薩於此階段，猶如持琉璃寶照見三千世界時，每一粒微塵皆顯因緣，每一次磨瑩皆契實相，既不滯於「一瑩一進」的線性思維，亦不墮於「頓悟廢修」的空疏謬見，真正實現了「漸修頓證，理事圓融」的修證理路。因此當知「細磨瑩」之喻，非僅文字譬喻，而是菩薩從「理觀」邁向「事證」的關鍵樞紐。其核心在於以方便智之「琉璃」，照見證智之「真金」，非磨外金，乃磨自心——眾生心中之「真金」本自明淨，唯因「無明塵垢」隱蔽其光，唯有依「因緣觀」數數磨瑩，方能令「出世間智」轉勝顯發，成就「現前地」之「無能映蔽」。此境界猶如琉璃與真金交相輝映，既顯華嚴十地修行的階梯性，亦顯「一即一切」的圓融性，為後學指明從「解行並重」到「證智現前」的具體修證軌則。

2. 喻義核心——真金琉璃之雙重象徵體系

「真金琉璃磨瑩」之喻的深層奧義，在於構建「體用不二」、「性修相資」的辯證體系。「真金」作為「體」，象徵眾生本具的「如來藏智」，即「一切眾生皆有如來智慧德相」的本覺體性。其「明淨」乃法爾如是，非從外得，如《涅槃經》謂「一切眾生悉有佛性，如金在礦」的本覺體性。此體不因迷悟而增減，猶如地下金礦，縱被塵土覆蓋，金性不失；「琉璃」作為「用」，象徵菩薩依聞思修等生起之方便智，此智非外來附加，而是依本覺體性生起的觀照力，如礦工以工具開採金礦，工具雖異，所顯金性本同。其「磨瑩」動作非改變金之本性，而在去除塵垢、顯發本有光澤，如鏡與擦拭，鏡體本明，塵垢遮蔽，則照用不顯；用擦拭之法，其作用主在令鏡子恢復乾淨，從而解決「不顯」的問題，這種回復能照的自性功能，並非賦予新物質，更不是建立「體外用外」的二元對立。從修證實踐角度理解其中的「雙重象徵」，體現為「兩重淨化」。

類型	核心	比喻	修行	關鍵
事相淨化	觀五蘊等因緣生滅，破人法執	磨金去雜質（琉璃）	轉煩惱為菩提	現象非實有，因緣本空
理體淨化	本具空性，顯發非造	金性不變；鏡光本有	顯發般若明淨	轉明非造，光即鏡體

經典中「數數磨瑩」的「數數」二字，暗藏「無盡緣起」的修證邏輯。每次磨瑩皆非簡單重複，而是因緣觀的層層深入。如菩薩沿著「破相→破心→破緣起→證空有不二」的次第觀修路徑。此過程如同琉璃有多面，能夠反射真金，每一面皆顯金之不同光澤，合而為一體圓融。與「初磨瑩」的「礪礪磨金」相比，「琉璃磨金」的象徵體系更強調「智用的圓熟」，這是因為礪礪用剛性對治雜質，解決其「存在」的問題；琉璃以柔性觀照，解決「雜質本空」的問題。前者如「斬斷荊棘」，是外在的質感；後者如「光照荊棘，知其無實」，是內在的感受。此差異對應十地修行的「從破

到顯」、「從斷到證」的核心轉向——前一「難勝地」如「破堅冰」，以剛性對治斷除煩惱障；第六「現前地」則如「顯寶光」，以柔性觀照顯發證智光。從「對治破障」到「觀照顯智」的修證邏輯轉換來看

修行階段	初磨瑩	細磨瑩
經典依據	難勝地破立	智光轉勝
核心	破（剛強對治）	顯（通透顯性）
比喻	碑礫磨金（堅硬去雜）	瑠璃磨金（照見本淨）
方法	五力、七覺支壓伏煩惱	因緣觀照顯法執本空
關鍵突破	破除粗重煩惱	照見法執本空
修行	類型	外丹術
	主題	能所二元對立
	特點	「煅燒去雜」

還可從「事相斷除」到「理體圓融」的境界升維來看。

修行階段	初磨瑩	細磨瑩
經典依據	強力磨瑩表面	色即是空，空即是色
核心	破（事相伏斷）	顯（理體圓融）
修行層次	事相層面	理體層面
比喻	強力磨金去雜	瑠璃映現金分子結構
核心方法	以方便智斷諸煩惱	觀因緣即無生，色空不二

此境界差異，如內丹術「煉精化氣」與「煉氣化神」相較。前者重「轉化過程」，後者重「本體顯發」。菩薩於第六地不再執著「能觀與所觀」、「斷障與證智」的二元對立，此乃「細磨瑩」喻的核心突破。釋「轉更寂滅」為「證智脫彼障故」¹⁴⁷⁰，「脫障」非如第五地之「斷除」，而是因觀照因緣無自性，知障礙本空，猶如瑠璃照見金之雜質實為幻相，無真實可斷。此境界如《金剛經》所雲「無有少法可得」¹⁴⁷¹之現證——菩薩不執著於「有障可斷」、「有智可證」，唯見因緣流轉中，證智本自明淨，方便智本自圓融，二者非二、非一，如金與光輝，體用不二。

3. 比對超越

具體而言，此「不執著」體現為三重超越：

超越 維度	第五地 （難勝地）	第六地 （現前地）	核心比喻	經典依據
能所 對立	有「能治（碑礫）與所治（雜）	無能所對立，智光遍	碑礫磨金 vs 瑠璃顯金性	「出世間智增上光明轉勝示

¹⁴⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 814a2。

¹⁴⁷¹ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 751c22-23。

	質)」之別	照		現」 ¹⁴⁷²
漸頓分別	階次修斷，如「數數磨瑩」	當下圓融，漸頓不二	瑠璃多面折射真金	「理事無礙」；「超然出世，無礙解脫……，亦不取涅槃相」 ¹⁴⁷³
有為無為	重「有為伏斷」（著善相、行對治）	有為無為不二，妙用無礙	瑠璃顯金光而不改金質	「方便慧隨逐觀察，……合數磨瑩；轉更明淨」 ¹⁴⁷⁴
能所對立	有「能治（碑礫）與所治（雜質）」之別	無能所對立，智光遍照	碑礫磨金 vs 瑠璃顯金性	「出世間智增上光明轉勝示現」 ¹⁴⁷⁵

此「不著不廢」的行持，具體體現為兩重圓融：

比對	不住有為	不離無為	中道統攝	理論依據
所破核心	「有」執	「空」執	/	/
核心宗旨	破現象執著，知緣起如幻	破斷滅頑空，行實相大用	空有不二：即空即有，非空非有	《中論》「不依於有無，亦不捨有無」
破執對象	破「有為法實有」之執（執善行、功德為實）	破「無為法離事」之執（執空性為死寂）	離二邊見	不落「有為」與「無為」之對立
修行側重	觀照「諸法因緣生，無自性可得」	踐履「空性不礙緣起，大悲不捨眾生」	般若為體，方便為用的悲智雙運	「般若將入畢竟空，……方便將出畢竟空」 ¹⁴⁷⁶
比喻	瑠璃照見金器熔鑄（器相生滅，金性本空）	瑠璃顯發真金明淨（金性不動，光明遍照）	金體光用：金不離器，器不離金	「理事無礙，事事無礙」 ¹⁴⁷⁷
經典	《金剛經》：	《十地經	色空不二	「色不異空，空

¹⁴⁷² 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173c3-4。

¹⁴⁷³ 《金剛三昧經》，CBETA, T09, no. 273, p. 367a28-b2。

¹⁴⁷⁴ 《華嚴·綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 800a2-5。

¹⁴⁷⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173c3-4。

¹⁴⁷⁶ 《般若經·講記》，CBETA, Y01, no. 1, p. 8a3。

¹⁴⁷⁷ 《華嚴經·綱目貫攝》，CBETA, X09, no. 241, p. 308b16。

依據	「一切有為法，如夢幻泡影」 ¹⁴⁷⁸	論》：「寂滅非斷無，方便智常現」		不異色」
修行過患	若偏「不住有為」→ 沉空守寂，墮小乘涅槃	若偏「不離無為」→ 執相生迷，墮有為法執	離二邊過：菩薩行願	「不住生死，不住涅槃，亦復不住生、死中流」 ¹⁴⁷⁹

由此可見，其與「難勝地」的「對治性」的修行模式，形成根本差異。金師在前情境中，以「鍛金」為主，在揮錘用力中，去除雜質；而後者則主行「鑒金」，以瑠璃的明澈，照見金性本具，不執「鍛造」相，唯顯「本明」光。這種「超越二元」的修證，使第六地菩薩真正邁入「現前地」。證智現前，方便智圓熟，理事圓融無礙，如瑠璃與真金交相輝映，體用雙絕，成就「無能映蔽」的究竟明淨。

總之，「細磨瑩」喻象構建了本宗獨特的修證語境，非離事談理的玄思，亦非執事廢理的權宜，而是「即事顯理，即理成事」的圓融實踐。菩薩在此地的「數數磨瑩」，實為「心識煉金」的微觀歷程。從而琉璃如方便智，照見自心「真金」的本具明淨，歷經「觀因緣——體無性——證現前」的三階升維，「於一毛端，現寶王刹」¹⁴⁸⁰，瑠璃似毛端，磨瑩顯因緣，寶刹若真金明淨即實相，最終成就「智光獨照」¹⁴⁸¹，「寂滅無染」¹⁴⁸²的境界。互攝互融，無有障礙，全然展現了二者的融匯和諧。而就義理深層看，更揭示了「性起法門」的核心，表顯在眾生本具的「如來智慧德相」，非憑外力獲得，而是通過方便智的如理觀照，漸次顯發。此與內丹術「煉神還虛」的「內證本心」有異曲同工之妙，卻更強調「階位歷練」的必要性：猶如瑠璃磨金需經無數次擦拭，菩薩亦需歷「十平等深淨心」的觀修，方能令證智「轉勝明淨」。不同於外丹術對「形體長生」的執著，華嚴的「磨瑩」終極指向「心識轉化」——斷除所知障的同時，成就「無能映蔽」的般若現前，此乃「佛法煉金」與「世俗煉金」的根本分野。

歸根結底，「細磨瑩」之喻的深層價值，從「初磨」的對治煩惱，到「細磨」的觀照因緣，每一步皆非空談理論，而是落實於「身、口、意」的清淨行持，旨在為行人提供了具體的「轉識成智」軌則。從所強調的「方便智觀轉勝明淨」¹⁴⁸³，此「觀」是透過深層觀修後，體證「諸法因

¹⁴⁷⁸ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 752b28。

¹⁴⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 106c15-16。

¹⁴⁸⁰ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 121a6-7。

¹⁴⁸¹ 《金剛經·彙纂》，CBETA, X25, no. 504, p. 785a16。

¹⁴⁸² 《十地經論·義記》，CBETA, X45, no. 753, p. 105b10。

¹⁴⁸³ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173a27。

緣生，即是無生」的實相智，如瑠璃與真金的交融，在事相的磨瑩中，感受理體的寂滅明淨。後世學人若欲契入此境，需深解「數數磨瑩」中包含的深意——並非機械重複，而是念念觀照因緣，在每一次起心動念中，覺察「諸法無自性」的實相。後世學人若欲契入此境，需深解「數數磨瑩」的真義：非機械重複，而是念念觀照因緣，在每一次起心動念中，覺察「諸法無自性」的實相。如此歷練後，證智與方便智圓融無礙，如瑠璃與真金渾然一體，既非「離智談境」的頑空，亦非「執境廢智」的著有，是成就了「現前地」的究竟境界，能在「因緣生滅中，智光恆寂滅」的實相現前。此時菩薩觀諸法如「瑠璃映金」，了知一切現象雖千差萬別，如金之釧釵瓔珞諸相，但其本質皆為真金（證智）之顯化，因緣（瑠璃磨瑩）之流轉從未動搖金性，正如《隨疏演義鈔》中所釋

六地以觀因緣不住，巧智修治力故，如瑠璃磨瑩，光色轉盛。¹⁴⁸⁴

「不住巧智」即菩薩不住於「有」、「無」二邊，於因緣觀中親證諸法「非有、非空，即有、即空」的不二之理。此種「智光顯發」非僅理論知解，而是落實於「身、口、意」三業的清淨行持——身行種種度生事業，如瑠璃磨金般，恆順因緣，但是舉手投足皆契「諸法無自性」之實相；口說種種方便法門，又如瑠璃映現萬象，雖應機設教而不著言說相；意觀「十平等深淨心」，更如瑠璃多面照金，面面皆顯「平等性智」的圓滿明澈。《十地經論》謂「轉更寂滅，無能映蔽」¹⁴⁸⁵，表明了如「磨瑩」之相、「證智」之念等所有微細法執，皆因觀照因緣而顯其空性，證智之光，如千足真金經瑠璃無數次擦拭，終成「無能映蔽」的圓滿明淨，這不僅是「現前地」的得名由來——以般若現前，證智現前，因緣現前，一切法實相於觀照中當下顯發，無有隱覆；這正也是彰顯了「心識淨化」的終極狀態。

從本宗十地修行的整體脈絡看，「細磨瑩」之喻不僅標誌著「斷障」階段的升維——從第五地對治煩惱障的「強力破執」，邁入第六地對治所知障的「智慧顯發」；更體現「菩薩行」的本質轉化——從「戰勝煩惱」的「難勝地」實踐，進入「現證般若」的「現前」證境。此轉化就像金礦從「粗礪開採」（初磨）進入「精細提煉」（細磨），種種努力後，終顯的是本來具足的光輝，喻示眾生修行非向外求智，而是依方便觀照，淨化心識，使本具的「如來智慧德相」漸次顯發。後世學人若欲踐行此道，須知「數數磨瑩」並不是形式主義的無意義反覆，而是念念分明地觀照當下因緣，於每一次起心動念中覺察「諸法無自性」的實相，如此綿密歷練，

¹⁴⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b22-24。

¹⁴⁸⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173a27。

方能漸次契入「轉更明淨，轉復寂滅」的宗下深境，實現從「解行」到「證入」的根本性突破。

（二）術喻象徵——磨瑩工序之實修義涵與層級差別

「細磨瑩」之喻的深層奧妙，蘊藏於「真金」與「瑠璃」構建的雙重象徵體系中——前者為「本具之體」，後者為「顯發之用」，二者非一非異，共同詮釋「性修不二」「體用圓融」的修證理路。此象徵體系既延續佛教「眾生本具佛性」的核心教義，又通過具體物象的層層開顯，將抽象法理轉化為可踐行的修證模型，體現華嚴宗「藉事顯理，以理攝事」的圓融特色。

1. 工具特性

1.1 真金本色——本具證智的體性象徵與修證基點

「真金」在喻象中代表眾生本具的「如來藏智」，即經中所言「一切眾生皆有如來智慧德相」的本覺體性。此「智」非後天造作而得，乃法爾圓成，如地下金礦，縱被塵土長久覆蓋，金性從未虧損。從修證角度看，「真金之質」有三重深意

特性	核心要義	破除障礙	比喻	修行關聯	經典依據
不變性	證智體性 常住，不生不滅	雜染遮除 （所知障）	真金本質不變，拭鏡顯光	「瑠璃磨金」顯智光	「佛性常住不變」 ¹⁴⁸⁶
圓滿性	本具功德，非從外得	無明塵垢	金輝潛藏，去蔽即顯	修行即還原本覺，非造作	「開示悟入佛之知見」 ¹⁴⁸⁷
基礎性	一切修證皆依本具金性（佛性）展開	粗細二障（煩惱、所知）	金礦提煉，工序不同本質同	前地「磳礪磨金」至本地修證	「出世間智增上光明轉勝示現」 ¹⁴⁸⁸

不變性立基於佛性常住，圓滿性指向本覺自足，基礎性貫穿斷障次第，展現了以「真金三性」統攝菩薩修證的本質。當方便智的妙用，體現在以金性為體、磨瑩為用，於「破執顯性」中踐行中道，此三性實為「瑠璃觀照」之樞紐。如《十地經論》所言「智光轉勝」，非僅指證智增上，更彰顯瑠璃（方便智）與真金（般若智）的體用不二：瑠璃之「觀」不離金性之

¹⁴⁸⁶ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 410c6。

¹⁴⁸⁷ 《妙法蓮華經·玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 682a18-19。

¹⁴⁸⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173c3-4。

「照」，金性之「寂」不礙瑠璃之「動」。更將深究此「觀照樞要」中，方便智是如何於生滅門中照見真如，成就理事無礙的華嚴行願。

1.2 瑠璃樞要——方便智的觀照作用與修證樞紐

「瑠璃」作為「磨瑩工具」，象徵菩薩從聞思修生起的「方便智」，其核心特性在於「通透觀照」——非破壞性對治，而是如瑠璃之明澈，照見諸法因緣生滅的實相。此「方便智」有別於第五地「硨磲」的剛性對治，體現為三重優越。

核心	工具轉化	觀照深入	智用圓融
工具屬性	硨磲（堅硬對治→瑠璃（通透觀察）	瑠璃三觀： 1. 表面雜質 2. 分子結構 3. 本具光輝	瑠璃映相不滯相
功能 / 方法	斷除煩惱→顯發本智	現象觀→本質觀→實相觀	俗諦——分別諸法 真諦——不動第一義
所破執障	粗執——煩惱障	細執——所知障	空、有對立執
修行次第	「事修」→「理顯」	破執→智光漸顯	即事顯理，悲智不二
象徵譬喻	斬釘截鐵→明鏡顯像	十二因緣三觀（現象→無自性→空）	瑠璃與真金相映成輝
相應典 / 位	「難勝地→現前地」	《華嚴經·疏》「三諦觀」 ¹⁴⁸⁹	《維摩詰經》「不二法門」 ¹⁴⁹⁰

上表以「瑠璃觀照」三維架構揭示菩薩智用本質，從工具轉換對應破執方法的升級，觀照深入彰顯般若智慧的層次，智用圓融歸於中道實相的終極。此過程實為「工序升級」的技術升維。也就是「初磨」側重斷障力用，如強力伏惑；「細磨」則轉向覺照精微，以瑠璃智透視因緣本空，使金性光明無礙顯發。如同金匠從粗磨定形，到細磨顯光，菩薩修行亦從「對治有為」邁向「觀空顯性」。其這種「初→細」工序所引發證智由「破」至「顯」的躍遷，是存在一種的內在機理。

2. 工序升級——從「初磨」到「細磨」的技術升維

若將「細磨瑩」視為修證「工序」，可與「初磨瑩」形成對比體系，二者雖同屬「磨瑩」範疇，然因對應階位不同，操作內涵與象徵層級差異鮮明。

¹⁴⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 613b4-5。

¹⁴⁹⁰ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 550b28。

對比維度	初磨瑩（第五地・難勝地）	細磨瑩（第六地・現前地）
磨瑩主體	碑礪（硬度高，象徵「對治方便」之剛性力量）	瑠璃（通透瑩澈，象徵「觀察方便」之圓融智慧）
核心動作	「鍛燒」「熔合」：強力去除雜質，如碑礪摩擦金體去垢	「數數擦拭」「透照觀察」：反覆以方便智觀照因緣無自性
斷障目標	斷「煩惱障」：解決「我執」引發的貪嗔癡粗重煩惱	斷「所知障」：解決「法執」引發的概念分別、諸法實相迷執
證智狀態	「初顯」：佛性從雜染中初步顯發，如金去雜質現本質	「轉勝」：證智因觀察力增上而圓滿顯發，如金經瑠璃磨瑩光色更勝
哲學對應	「理事初融」：破「性相二分」，證「煩惱即菩提」	「理事雙運」：達「因緣性空」，證「諸法無自性」
經典依據	「碑礪磨金」喻：第五地「難勝」	「瑠璃磨金」喻：第六地「現前」
修行類比	如外丹術「九轉還丹」之「武火煅燒」，強調斷除力	如內丹術「文火溫養」，強調觀照力與漸修積累

從上表可見，「細磨瑩」之「工序」更側重「心識操作」而非「物質轉化」。菩薩於此階段，猶如金師手持瑠璃寶，非用力磨削金體，而是以其通透特性映照金之紋理，發現雜質所在，漸次清除。此過程類似「觀呼吸」修法時，非強制止息，而是覺知呼吸流動，任運破除妄念，與第五地「持戒、精進」之「對治力」形成層級差異。

3. 雙向模型——雙重象徵的辯證統一：性修相資的實修模型

「真金瑠璃磨瑩」的核心奧義，在於構建「性修不二」的辯證模型。「真金」作為「本具之性」，象徵眾生本有的「如來藏智」，即「如來智慧德相」的本覺體性；「瑠璃」作為「修證之用」，象徵菩薩依聞思修生起的「方便智」，二者相資相攝，如不可分割的金與光，是中也反映出缺一不可。

核心要義	依性起修	修顯本有
對應關係	佛性（真金）→方便智（瑠璃）	方便智（瑠璃）→佛性（真金）
修行關鍵	本覺體性為修證根本	漸修顯性，非造作新生
所破謬見	無因修（否定本具佛性）	自然修（執性廢修）
譬喻增勝	真金為礦，必待開採	磨瑩去垢，顯金本光
經典依據	「方便慧隨逐觀察」	「轉更明淨」

此模型區別於「偏性廢修」的頑空見與「偏修廢性」的執有見，落實了「行布圓融」的修證原則。當「行布」體現在亦如數數磨瑩的階位歷練時，「圓融」體現為本具智光的當下顯發，表像在轉勝明淨。菩薩於此悟入「修即性修，性即修性」，如瑠璃磨金時，每一次擦拭皆契入「金性本明」的實相，漸修與頓證、事修與理體渾然一體。因此，「瑠璃磨金」的象徵體系，將抽象的「證智」與「方便智」轉化為可感知的修證圖景，不僅真金是「心之體」，瑠璃是「心之用」，磨瑩更是「心之修」。這種性修不二的本質統一，如果從修證實踐看「真金體」與「瑠璃用」，則呈現「雙向顯發」的辯證過程。

核心要義	以用顯體	以體攝用	體用圓融
修行關鍵	破所知障，顯證智寂滅	即用即體，不著善相	悲智雙運，性修不二
所破執障	概念分別（法執）	戲論分別（空執）	理事對立（二諦執）
體用關係	用→體：觀照因緣顯本覺	體→用：本覺攝萬行不滯	體用一如：華嚴「事事無礙」
譬喻	瑠璃磨金，顯金性明淨	瑠璃映金器，金性不動	金器（用）與金性（體）不二
經典依據	「數數磨瑩，轉更明淨」	「方便智不離證智」	「金器瑠璃飾，理事無礙」

上述「體用互成」機制，不僅是理論架構，更是對治偏見的實踐樞紐。以瑠璃智「用顯體」破除法執，避免墮入「事修著相」；以真金體「體攝用」消解空執，超越「理觀廢行」。這種雙向的破執模式，與菩薩中道的實踐精要契合。

4. 對治意義——對治偏見的實踐價值

「真金瑠璃」的雙重象徵，對治了兩種修行謬見：

4.1 破頑空見——「偏性廢修」

所謂頑空見，即「偏性廢修」，體現在「真金需瑠璃磨瑩」，若僅執「本具佛性」而廢棄觀照實修，猶如認金礦為純金而不開採提煉，終無法顯發光輝，對應《華嚴經》「發心修行，方得證入」的漸修必要性。

4.2 破執有見——「偏修廢性」

所謂執有見，即「偏修廢性」，展示在「瑠璃磨瑩非改金性」，若將方便智視為「外來修得」而非「本覺顯發」，猶如捨棄金質而徒務瑩飾，終落於「有為造作」，違背「諸法無自性」的實相。如《十地經論》中的

「轉更明淨」，此並不是「從無到有」的創造，而是在於彰顯「修證乃顯發本有」的妙要，使行者於「數數磨瑩」中，既不滯於「修相」，亦不廢「修功」，真正體會「性起不離修證，修證不離性起」的圓融實相。

總之，「真金瑠璃」的辯證統一，實為華嚴宗「性起法門」的具體化呈現——眾生本具的如來智性，需藉方便智的如理觀照而顯發，此過程既非「性體上增修」，亦非「修功中創性」，而是「以修合性，以性導修」的雙重淨化。菩薩於此悟入「磨瑩非外求，淨心即顯性」，恰似手持瑠璃照見自心真金，在因緣觀照的綿密歷練中，逐步證得「轉更明淨，轉復寂滅」的現前地境界，為建立了「即事顯理、理事圓融」的實修典範。同時也在引導從中體悟真正的實修，並不是數數向外求索，而是依方便智數數觀照自心，令本具之「如來智慧德相」，如磨瑩真金般，漸漸離塵垢，數數顯光明。此象徵的深層價值，正在於為「心識淨化」提供具體軌則，使本宗的「圓融教法」落實於「步步踏實」的修行歷程中。

5. 對治法則——從「技術提純」到「智用圓熟」

「瑠璃磨金」的實踐中，需深防兩種偏差，以更圓融理事之之境。

一者在於銷熔「技術執著」，即不可將「數數磨瑩」淪為機械重復的形式修為，如執著於數息次數、念經遍數等外相，而忽略「觀照因緣」的實相智核心，正如《疏演義鈔》中所強調「六地以觀因緣不住巧智修治力」¹⁴⁹¹，其中的「不住」二字道破關鍵，彰顯觀照的要旨，正是親證「因緣無自性」的實相，而非滯於磨瑩動作本身，如金匠若沉迷於擦拭動作，而忘卻顯發金性實為正要，則丟失了修證本懷；二者在於破「智用淺薄」，即不可誤以「頓悟」為藉口，廢棄「數數磨瑩」的漸修積累，如第六「現前地」的「般若現前」，須以第五「難勝地」對治煩惱障的修證為基礎，如瑠璃磨金，必以碑礪初磨去雜為前提，體現「行布不礙圓融」之則——漸修是頓證的資糧，頓證是漸修的圓成，若未經細磨而妄稱得純金，必留微細法執之雜質隱患。此雙重對治，旨在確保修證既不墮於執著形式的「事相迷」，亦不淪為輕忽漸修的「理論謬」，真正落實「即事顯理、即理成事」的理事圓融實踐。

若比附中國內丹術「九煉」之「鉛汞交媾」，「細磨瑩」可謂「神炁交融」之觀照階段。內丹「養火」講求「文火溫養」，強調對心、意、識進行綿密調控，與「數數磨瑩」的觀察力修習相似，二者皆重「漸修」而非「頓斷」，也就是說，內丹以「意」攝「炁」，如瑠璃以「觀」照「金」，均需綿密歷練以臻純熟。但是教下之「觀」，以「空性」為歸，於觀照中，親證諸法因緣無自性，破「人、法二執」而顯發本具證智；內

¹⁴⁹¹ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b22-23。

丹之「養」以「結丹」為目標，執著「形、神俱妙」之境，終歸於「煉形存神」的生命修煉，二者雖同重漸修，終極指向卻判然有別——前者是「心性解脫」的智光顯發，後者是「形體長生」的修持體驗。

進而與西方煉金術「黑化——白化——紅化」三階段對觀，其「白化」階段強調「淨化與顯發」，與「細磨瑩」之「轉更明淨」雖有表面相似，哲學基底卻判若雲泥。西方煉金體系中「白化」，一般喻指「靈魂淨化」，植根於神學框架下的「贖罪、救恩」，最終指向「神性融合」；而教下的「轉更明淨」，則立足於「眾生本具佛性」的實相論基礎上，以「因緣觀」破除所知障，使「出世間智」脫離概念遮蔽而自然顯發，屬「心性解脫」的實證之道，不依賴外在救贖，唯憑內在智觀。這種從「初階磨礪」到「深層顯發」的認知躍遷，體現在五個維度的對比體系中。

此類比非為附會，實欲顯發「細磨瑩」喻象的獨特性，正是在於其「以智對治」法則。既不同於中國內丹術的「炁化修持」，亦異於西方煉金術的「神學象徵」，始終以「因緣無自性」的實相觀為核心，在綿密觀照中實現「證智轉勝」的根本性心識轉化，體現了「即事顯理」「理事圓融」的修證樞要。

（三）感用當下——從「初階磨礪」到「深層顯發」的認知躍遷

「瑠璃磨金」的修行隱喻，本質上指向一種動態的覺知實踐，其核心在於將佛法空性智慧（真金喻）與緣起觀照（瑠璃喻）融入生活實相。這一實踐體系可分解為三個面相的操作。

其一是在日常心念中，解構觀照。當念頭生起時，行者需以具足觀察方便的「瑠璃智」，對心念進行溯源式分析，此從何來，因何而起，更往何去，如印順法師在《成佛之道》中所指出的「不論是什麼，都不是自己如此，而是為因緣關係所決定的」¹⁴⁹²，以此瓦解因緣聚合性中，消解對念頭的實體化執取。這一過程類似瑠璃映現金器表面塵垢，雜念如同依附于金體的浮塵，覺照本身即是對治，而非另尋「清淨本體」。正如《金剛經》中「應無所住而生其心」的提醒，重點不在壓制念頭，而在覺知其「緣起無自性」的本質。

其二是在對境碰撞中，處置平衡。面對順境或者逆境等緣時，「瑠璃磨金」的隱喻，提示著行者須超越二元對立的一般化處置。在「金器成相」的順境中，不耽著短暫輝煌，又接受「雜質待磨」的逆境，了知其因能轉化的潛能，亦如善財童子參勝熱婆羅門時，其示現「示上刀山入火聚」

¹⁴⁹² 《成佛之道》，CBETA, Y12, no. 12, p. 356a2-3。

¹⁴⁹³的考驗，表面看似嚴酷，實為成就對安、危，順、逆等執著的超越，直指心性如如不動的本質，這種透過對現象「平等性」的體認，如金性不隨外相而改，維持「方便應物而不染」的心境，正是對「不依於二邊」的具象化實踐。

其三是在迴向功德中，拓展修證。「磨金」過程從非獨善其身的技術操作，其深層意義在於將個體修證轉化為利他動能。如金匠雕琢器皿，是為莊嚴法界，行者覺照自身，所得功德全體回向，旨在眾生亦能同圓種智。這種回向並非單向度的精神投射，而是通過織造「自、他同磨」的因陀羅網，使琉璃智的光照在互動中產生漣漪效應。使讓「一切眾生皆具如來智慧德相」的終極命題，在此實踐中獲得方法論支撐：每一次對自我執著的消融，皆間接助益其他眾生的覺醒。

總之，從「技術提純」到「智用圓熟」的實踐轉化，本質是「心識煉金」的過程，以方便智為琉璃，以自心為真金，在一次又一次的因緣觀照中，漸次顯發本具的「如來智慧德相」。此實踐既非玄奧難及，亦非淺易輕忽，需學人於「數數磨瑩」中體會「轉更明淨」的漸進，於「般若現前」時契入「轉復寂滅」的頓證，最終成就「現前地」菩薩「智光遍照，無能映蔽」的殊勝境界，實現華嚴宗「即世間修出世，以出世心行世間」的圓融實踐之道。

四、隱喻的疊合

不同於第五地「難勝地」以「硨磲磨金」斷障證真時的剛性對治，第六地「現前地」的「細磨瑩」，更重視透過「琉璃照金」的柔性觀照，達成對治。此二者的本質區別在於，前者如揮鐵錘鍛金，以為去雜；後者則似瑩鏡拭塵般，只謀顯光。對應到鳳凰茶製作工藝中，若「做青」是「動靜交鋒」的酶促發酵，那麼「殺青」便是「熱能鎖定」的質態圓成——也就是鮮葉經歷高溫後的嬗變定型。二者在「破執層級」與「顯發機制」上的升華，如從「粗成毛坯」邁入「精細拋光」，讓技術實踐與心性修證在「去蔽顯真」的辯證中，達成深層共鳴。

（一）義理轉化

「細磨瑩」與鳳凰茶殺青的核心，在於「外緣啟動內在潛能」的共通法則。前者憑「琉璃智」反覆觀照，顯發本具證智；後者借熱能調控，終止雜酶反應，鎖定茶香能源。二者雖分屬心性修證與物質轉化，卻共用「斷除幹擾、顯發本質」的深層動機，如同為開啟心識與物性的「去蔽顯真」之門，最終匯聚形成的「外緣為機、本質為體」的轉化樞紐。

¹⁴⁹³ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 784b28-29。

1. 酶破智顯

當「細磨瑩」以「瑠璃磨金」，來喻指「方便智顯發證智」，如《華嚴》所言「真金數數磨瑩，轉更明淨」¹⁴⁹⁴，強調通過反覆觀照，從而去除所知障，使心識更加通透、清明；鳳凰茶的殺青工藝，其核心機制在於「高溫斷酶」，也就是用 200℃ 以上的高溫，迅速鈍化多酚氧化酶活性 90%¹⁴⁹⁵，恰是此義理的技術顯現。

工序	華嚴哲學對應	具體作用	修行隱喻	修證
高 溫 殺青	外緣方便（增上緣）	終止雜質生成	破除概念執著	斷煩惱障
	性起妙用	鎖定茶香前體物質	顯發本具德相	證菩提智

當高溫作為「增上緣」出現時，激發鮮葉內的潛能物質，體現了「緣起六義」中「待緣成事」與「稱性起用」的雙重性。同時由高溫鈍化氧化酶，使之停止反應，喻指止雜，以此比類斷惑；鞏固萜烯醇類物質，以實現鎖香，以此象徵「顯真」，是中體現的破與立，暗合了宗下「即煩惱即菩提」的圓頓理念。

《鳳凰單叢》中記載的「殺青後，葉片『香高不澀』」¹⁴⁹⁶，與《十地經論》「轉更明淨，無能映蔽」¹⁴⁹⁷之間，存在著異曲同工之妙，共同揭示了「斷除幹擾因數，本質自然顯發」的法則。

2. 段磨次第

此外在「數數磨瑩」中還蘊含著漸修哲學，這在殺青工藝中，則體現為「三階段熱能調控」。

工序	溫控	操作	修證	對應	修行隱喻	三觀相對
初段高溫殺酶	230℃	悶蓋 3秒	破執顯理	真空觀	初觀「十平等法」斷粗重煩惱	破酶活性執著——蕩相遣執
中段中溫定型	180℃	均勻揚撒	緣起性空	妙有觀	反照因緣無性，行中道智	動態定型內質——從空入假
末段低溫熟化	150℃	糖膜形成	性起妙用	中道觀	證智現前，轉復寂滅	寂照雙運成香——空假不

¹⁴⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 195a17-19。

¹⁴⁹⁵ 張敏，黃亞輝，趙文霞，關偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》2012 年第 2 期，頁 23。

¹⁴⁹⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》，北京：中國農業出版社，2022 年，頁 118。

¹⁴⁹⁷ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 173a27。

						二

這中間還含攝這六相圓融的工藝顯現。即全程火候掌控的整體性之總相下，三階溫差的差異化操作，則顯別相；這些操作中都以熱力轉化鮮葉內物質為本質，是為同相；溫度梯度不同時，對應著不同階段的生化反應，實為異相；香韻層次在此高溫中，逐步構建「成」形，青草氣及氧化酶等雜質，數數分解「壞」掉；整個操作從線性流程看，「行布不礙圓融」被具象化了，其中蘊含了「因果同時」的圓頓智慧。

因此，這並不是表面的類比，而是「漸進式轉化」的深層共振。當殺青憑溫度梯度，實現鮮葉完成從「青澀→醇厚」的質變，菩薩借因緣觀照，達成心識「執著→空明」的覺醒，二者皆遵循「過程決定成果」的修證智慧。

（二）實踐和鳴

當理論落地為實踐，「現前地」的「隨順因緣」與殺青工藝的「看青、做青」，共同演繹著「覺照當下」的實踐智慧。

菩薩於諸法流轉中不住生、滅相，也不照本宣科，而是隨緣調整；製茶師在鮮葉變化中不滯固定相，同樣也不默守陳規，而是隨機而變。二者都在「動態決策」中，踐行著「中道行」。既非盲目從眾之迷相衝動，亦非固執教條之沉態呆滯，而是在微細覺照中，達成「規則性」與「靈活性」的精妙平衡。

這種實踐層的共振，讓抽象的修證心法落實為具體的技術動作，使「道」與「器」在當下操作中渾然一體。

1. 葉緣慧行

此地菩薩「觀諸世間合散生滅，而不滯於相」¹⁴⁹⁸，與鳳凰茶人「看青做青」的即時決策，形成了跨域聯動。前者憑「葉片挺度、色澤深淺」¹⁴⁹⁹動態調整火候，如菩薩依眾生根器，應機施教。

此外，二者都否定了機械化操作，在殺青中，忌諱「過生」，認為這會導致酶活性殘留，又深深忌憚於「過熟」，認為這會導致鮮葉焦糊¹⁵⁰⁰，使成茶口感發苦，此契同樂菩薩遠離「沉空」與「著有」的中道行持，體現精準覺照而不執的實踐共性。

¹⁴⁹⁸ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 552c8-11。

¹⁴⁹⁹ 晏婦好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月），頁 23。

¹⁵⁰⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 118。

2. 具心和合

「瑠璃智」般的方便智和「真金體」一樣的證智，二者保持著體用不二的關係，此對應到殺青工藝中，顯現為「機械參數」與「匠人經驗」的融合。

工藝類型	核心參數/手法	理念對應	修行隱喻
機械殺青	22 道螺旋導葉板，10-13 轉/分	十平等法的系統觀修	規則性中現法界秩序
手工殺青	三輕三重手法（手感調控）	微細覺照的靈活應機	觸事即真的當下般若

是中清晰展現了「理論指導實踐，實踐印證理論」的聯動關係，如《華嚴經·疏》所說「方便慧不住道」，如操舟者禦風而行，橫渡此海，而不將船體鑄成豐碑，立於浪尖；殺青的「參數微調」，也從未偏離「葉片本質顯發」的核心目標，只為藉助參數間的調整，使鮮葉內在突破葉表蠟質層的「無明障」，又得護住鮮葉內萜烯醇類等「菩提種」，體現了技術理性與自然靈性之間的互動。

（三）美象互照

在華嚴「四法界」與茶葉「色、香、形、味」的對照中，顯發出的美，不再是表面的感官體驗，而是「理體」與「事相」的相互映顯。當殺青鮮葉呈現出「綠潤帶黃」的色澤時，菩薩眼中因陀羅網構築的境界，也在現象差別中，展露平等實相，共同訴說著「即現象見本質」的美學奧義，其中最動人的技術成果與最深刻的覺悟境界，從來都是「理事圓融」的不同顯現，如瑠璃映現真金般，世間萬象皆蘊含在一理之中。

1. 黃綠無礙

殺青葉片的「綠潤帶黃」，理論上說，是「葉綠素降解與脫鎂葉綠素生成」¹⁵⁰¹，其中映射出「因陀羅網境界門」的「理事圓融」。當鮮葉發生生化反應時，此被象徵俗諦萬象，黃邊是熟化標誌，被代表真諦顯發，二者共存於同一片鮮葉上，亦如行者於差別相中，照見平等性，即此也說明了，現象的多樣性從未遮蔽本質的統一性，是謂「色不異空，空不異色」¹⁵⁰²，在無盡緣起中，「一即一切」的微塵含攝裡，殺青的參數與茶性的本真，互為帝網天珠，共同構築起即事而真、圓融無礙的味覺法界。

2. 匠心願會

¹⁵⁰¹ 王登良，郭勤，張大春，《傳統焙火工序對嶺頭單樅烏龍茶品質影響的研究》，《茶葉科學》2004 年第 3 期，頁 197。

¹⁵⁰² 《般若波羅蜜多心經》，CBETA, T08, no. 253, p. 849c6-7。

手工殺青的「夜間值守」與「十年功手感」¹⁵⁰³，象徵「難行、能行」的菩薩道。體現在製茶師對「0.1℃溫差」¹⁵⁰⁴的極致要求，深仿口感在極微失誤中而異化，導致功虧一簣，亦如菩薩長期修持「三十七道品」，以積累資糧，消除業障。

為應付日益增長的市場需求量，「標準化生產」的機械殺青應運而生，本身就是體認著「方便法門」的應時變通，確保「普惠眾生」的品質穩定，前者的「工匠精神」與後者的「菩薩行」，交相互映，共同折射出內在精神和表顯行持的圓融無礙，在追求極致的技術中，是對本來美好的篤信。

（四）真淨會通

無論殺青的「熱能鎖定」，還是細磨瑩的「因緣觀照」，核心皆歸於「去蔽顯真」。茶葉的青草氣揮發，展示了物理層面的除雜淨化；菩薩的「煩惱薪盡」，傳遞心識層面的離執解縛；茶香的「熟化顯發」與智光的「現前顯證」，均證明「本質具足，外緣啟發」的真理。如《攝大乘論釋論》所指出「土相現時，是虛妄體現；金體現時，是真實體現」¹⁵⁰⁵，鮮葉本具的萜烯醇類，與眾生本具的如來智慧，通過適當的「磨瑩」，便能顯發，彰顯了跨越千年、貫通萬象的真理，也就是說最深刻的覺悟與最精湛的技藝，從來都是「回歸本質」的顯證。

因此，當鳳凰茶的殺青鍋中，「劈啪」炸響後，感知到茶香微露之際，便已此功圓成；映照到行者的覺照心時，成就在閃現縷縷智光中，當下的二者，在「熱能鎖定」與「因緣觀照」中達成了目的同向，這遠遠超越了技術與義理的簡單比附，而是人類對「本質顯發」的共同叩問。殺青的「斷酶保質」是對物性的敬畏，細磨瑩的「破執顯智」是對心性的覺醒，共同詮釋著「即事顯理」。在每一個最平凡的當下操作，蘊含著最究竟的生命實相。當殺青環節的鮮葉，在熱鍋中完成「青澀→醇厚」的蛻變，當菩薩於現前境證得「因緣即空」的實相，他們共同印證著同一真理，即真正的圓成，從不在遠方，而在對當下「度」的精準覺照，在對「本質」的篤定信仰中，自然而然的顯發光芒，成就自他。

第七節 「揉撚」對上「寶莊嚴」

一、「揉撚」的轉承

¹⁵⁰³ 詹梓金，《福建烏龍茶》，北京：中國農業出版社，2006年，頁62。

¹⁵⁰⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》，北京：中國農業出版社，2022年，頁118。

¹⁵⁰⁵ 《攝大乘論·釋論》，CBETA, T31, no. 1596, p. 291b16-17。

鳳凰茶作為享譽海內外的佳茗，其獨特的風味與卓越的品質，從來都離不開精細且講究的製作工藝。在眾多工序之中，揉撚，如同一場精妙的形態過渡儀式，轉承之間，將剛從鮮葉轉化為茶胚的原料，更進一步守護住獨具魅力的飲品風味，更在巧妙揉搓中，符合下一階段焙火標準。它以獨特的方式銜接著茶葉製作的各個階段，在物理與化學的雙重揉搓下，推動著茶葉品質的逐步形成，是鳳凰茶製作工藝中至關重要的一環。

（一）揉塑質升

揉撚工序在鳳凰茶的製作中，扮演的角色之至關重要，如《鳳凰單叢茶的品質形成》所明確指出的。

揉撚是對成茶進行造型的過程，它关系到茶品外形的優劣、條索的緊松和色澤的潤枯，也會影響茶葉的內質滋味。¹⁵⁰⁶

揉撚的本質，是一場物理與化學的雙重變革。從物理層面來看，通過外力作用使茶葉緊卷成條，塑造出鳳凰單茶獨特的外形，為其在包裝、運輸和儲存提供便利，同時也在捲曲中，鎖住鮮爽，使得在沖泡時，能更好地控制茶葉與水的接觸，提升浸出效果。而化學角度上，揉撚促使茶葉細胞組織破碎，茶汁滲出黏附於葉面，為後續的生化反應創造條件，使茶葉的內質得以充分釋放和轉化，最終形成濃醇、耐泡的口感。正如《揉撚工藝對單叢茶品質影響的研究》所提及，揉撚破壞葉細胞，使葉內所含物質黏附在葉子表面，這些物質在後續工序中發生氧化、聚合等反應，增進水溶性物質的形成，進而提升茶葉的品質¹⁵⁰⁷。

揉撚的過程，就像是一場精製的微雕。在揉撚的作用下，茶胚從原本隨意皺卷狀態，逐漸變為緊結勻稱的條索狀，外形上的改變不僅是美觀度的提升，更重要的是為茶葉內質的轉化，奠定了基礎。細胞破碎釋放出的茶多酚、氨基酸、咖啡鹼等物質，在揉撚作用下，開始深化複雜的化學反應，如同在細膩筆觸下的層層鋪疊下，逐漸展現風采的精美之畫。這一過程，不僅是簡單的物理變形和化學反應，更是自然與人為技藝的完美結合，是鳳凰茶風味形成的重要基石。

（二）揉技共舞

¹⁵⁰⁶ 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第 13 期（2021 年 12 月），頁 128。

¹⁵⁰⁷ 賴榕輝，黃亞輝，蔡遠加，〈揉撚工藝對單叢茶品質影響的研究〉，《茶葉通訊》第 4 期（2011 年 4 月），頁 15-18。

揉撚工藝依據生產規模和茶葉品質的不同需求，發展出了傳統手工揉撚和機械揉撚兩種主要方式，它們各自具有獨特的特點，共同構成了鳳凰茶揉撚工藝的豐富體系，體現了傳統技藝在現代社會中的傳承與創新。

1. 手工揉撚

揉撚技術，是鳳凰茶傳統制法的核心所在，包含著制茶師世代積累的豐富經驗。在鳳凰茶傳統製作過程中，茶農將殺青後的茶胚放置在竹匾上，遵循著按、壓、推、搓等細節動作，讓茶胚在掌心控制下，均勻受力，也是在揉搓過程中，緩慢升溫，使葉態進一步柔軟，並逐漸捲曲成條。

這種手工揉撚的精妙之處，在於制茶師能夠在精准的觸感和多年的經



驗下，再綜合葉態的嫩度、品種等特性，靈活地調整揉撚時使用的力度和節奏。比如，對於較嫩的鮮葉，制茶師一般會使用輕柔的手法，在保留其鮮嫩的口感和清香的氣味前提下，完成塑形和揉汁，避免過度用力，「形成扁條和碎片」¹⁵⁰⁸，造成葉片被破壞，組織結構受損；而對於較粗老的茶胚，則會適當加大力度，促使其形成緊結的條索，釋放出更深層次風味。

可見，手工揉撚是制茶師之掌與鮮葉的深度交流，每一次的揉動都飽含著對鮮葉的尊重和對傳統技藝的堅守。但是，在當下這個時代來看，手工揉撚效率過於低下，耗費的人力和時間又很大，還是需要有一定經驗的制茶師，綜合來看，實在難以滿足量產要求，在這個背景下，揉撚機應運

¹⁵⁰⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁121。

而生。而人工揉撚，則更多地被用於製作數量稀少的高山名叢，能保證品質，提升品質的同時，通過手作揉撚的增值，也使其平添了不少收藏價值。

2. 機械揉撚

隨著茶葉產業的現代化發展，機械揉撚逐漸成為主流的揉撚方式。據《鳳凰單叢》中的記載，常用的揉撚機型，如 30 型揉撚機可投葉量 4 千克，35 型可投葉量 6 千克，40 型可投葉量 8 千克¹⁵⁰⁹。機械揉撚的最大優勢在於其高效性和標準化程度。通過設定轉速、時間等參數，機械揉撚機能夠在短時間內完成大量茶葉的揉撚工作，極大地提高了生產效率，滿足了市場對鳳凰單叢茶日益增長的需求。

在操作時，茶胚被均勻放入揉撚機中，機器按照預設的程式運轉，滾筒或揉盤對茶胚進行規律性的擠壓和翻轉，使茶葉受到均勻的作用力。不同型號的揉撚機適用於不同規模的生產場景，茶廠可根據自身產能和茶胚種類選擇合適的機型。但機械揉撚也存在一定的局限性，它難以像手工揉撚那樣靈活地根據每一批茶胚的具體情況進行微調，可能會在一定程度上影響茶葉的個性化風味。



因此，在使用機械揉撚時，需要制茶師充分了解茶葉的特性，合理調整參數，以最大程度地復刻手揉的效果、保留茶葉的原有風味，在高效生產的同時，兼顧茶葉的品質。

3. 技術核心

無論是手工揉撚還是機械揉撚，都有一些至關重要的技術要素需要嚴格把控，這些要素直接關係到揉撚的效果和茶葉的最終品質。《鳳凰單叢》中對此技術要點有詳細的闡述，為茶葉製作者提供了重要的指導。

維度	溫度控制	力度控制	質量調控
技術要點	降溫處理	三階加壓	汁液反饋
操作標準	殺青出鍋→散熱水氣→降溫 30℃時→溫揉	遵循「輕（1 分鐘空揉）→重（3-4 分鐘加壓）→輕（1 分鐘松壓）→重（2-3 分鐘二次加壓）→輕（松壓）」	加壓至葉緣滲出茶汁為適度標準

¹⁵⁰⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

作用機理	果膠質濃度達黏性峰值，葉質柔軟易塑形	漸進加壓破碎細胞壁，松壓階段調整條索形態	細胞液釋放 促進內含物轉化與條索緊結
注意事項	葉溫過高引發多酚類酶促氧化，破壞色香味物質形成	超壓導致扁條碎片化；持續高溫加速茶多酚非酶性氧化	外形鬆散需複炒複揉，二次塑形強化緊結度

綜上所述，揉撚過程中的溫度、力度和品質相互調節，深度配合，共同影響著鳳凰茶的品質。在恰當的溫度控制中，不但能保證茶葉在適宜的狀態下揉撚，而且還能避免不良的生化反應，影響最終風味。通過三階加壓的方式，把握合理的力度，在破壞細胞與保護茶葉外形之間，取得融通。以茶汁滲出為品質調控標準，確保茶葉內質充分釋放，條索達到理想緊結度。而這些技術要點的精準把握，不僅是製作優質鳳凰茶的關鍵，也為後續的烘焙工序奠定了良好基礎。

（三）揉轉殊勝

揉撚在鳳凰茶的製作流程中，具有獨特的功能和價值；又與做青、殺青、烘焙等工序環節上緊密相連，程式上相互區別，操作上相互影響，共同構成了一個有機的製作整體，每一道工序都在為最終的茶葉品質與三香塑成，貢獻著自己的力量。以下從多個維度對揉撚與其他主要工序進行差異辨證分析。

維度	揉撚	做青	殺青
目的	使茶葉條索成形、破壞葉細胞組織以增進內質	促進茶葉發酵，形成獨特的色香味	終止發酵，固定品質，散發水分
操作方式	手工或機械揉撚，通過擠壓、搓揉等動作使茶葉捲曲	搖青與靜置交替，讓茶葉相互摩擦、發酵	高溫處理，如炒青、蒸青等
時間跨度	一般 8 - 10 分鐘左右	耗時較長，通常需要 8 - 12 小時，甚至更長	時間較短，手工殺青 4 - 6 分鐘，機械殺青 7 - 9 分鐘
對茶葉的影響	改變茶葉外形，促進細胞破碎，使內含物質滲出；影響茶葉的	促使茶葉發生一系列生化反應，形成香氣和滋味物質；使茶葉	停止酶促氧化反應，固定茶葉的品質特徵；改變

	色澤、滋味和耐泡度	葉緣紅變，葉肉軟化	茶葉的色澤和香氣

揉撚作為做青和殺青的後序環節，主要是對茶胚進行造型，以及「破壞葉細胞組織，使茶汁黏附於葉面……增進水溶性物質的形成」¹⁵¹⁰，從而提升成茶品質和沖泡度的工序。是在做青為其奠定的生化基礎上，進一步鞏固和提升其所形成的品質。揉撚通過破壞葉細胞，使做青過程中形成的風味物質更好地釋放和融合，同時改變茶葉的外形，使其更具觀賞性和商業價值。

與做青啟動酶促截然相反的是殺青，其迅速終止做青過程中發酵的繼續進行，固定茶葉的品質特徵。其利用高溫破壞酶的活性，使鮮葉快速完成向茶胚的轉型，同時也在部分水汽蒸發中，使茶胚變得柔軟，便於揉撚操作，二者關係十分緊密，殺青的效果對揉撚有著最直接影響，而這個影響又會延續到影響最終的品質。具體來說，體現在如果殺青不足，「會導致多糖、茶多酚、蛋白質的水解轉化不充分，造成滋味寡淡」¹⁵¹¹，茶胚在揉撚過程中，可能會繼續發酵，影響最終品質；若殺青過度，失水太多，茶胚會變得「乾枯、碎裂」¹⁵¹²，難以揉撚成條作形，同時還會破壞茶葉的部分營養成分和風味物質。從上可見，揉撚是建立在殺青基礎上，對茶胚更深化一步的鞏固作業，揉撚之間，旨在運用物理手段進一步塑造外形，而這個過程中，鮮葉自己會在細胞被破壞中，自然釋放內質。

揉撚後的茶胚需要通過烘焙來乾燥定形，如同瓷胚需要入爐燒之，方才定型，所以，揉撚與烘焙是相輔相成的。

對比維度		揉撚	烘焙
目的		初步塑形、釋放內質	乾燥、優化風味
順序		在烘焙前	在揉撚後
對鳳凰茶的影響	外形	形成條索	固定條索、改善色澤
	內質	促使物質滲出	促進物質轉化
技術關鍵		力度、時間、溫度、解團	溫度、時間、火候

這種共成形態中，揉撚為烘焙打基礎，影響風味形成；烘焙提升揉撚成果，因此反映出烘焙的溫度、時間和火候等因素，對揉撚形成品質的重要。適宜的烘焙，可以使揉撚後的茶胚進一步形成緊結的條索，增強茶葉的香氣和滋味；反之，不恰當的烘焙可能會破壞揉撚的成果，使茶葉的外形和口感受到損害。

¹⁵¹⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

¹⁵¹¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

¹⁵¹² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

（四）竅訣象徵

揉撚工序不僅是一門技術，更是鳳凰茶文化的載體，蘊含著豐富的文化象徵和智慧。在鳳凰茶的製作傳統中，揉撚的技術竅訣不僅是保證茶葉品質的關鍵，還體現了當地人民對自然、對生活的深刻理解。

在《鳳凰單叢茶及其特色茶文化》中提到，鳳凰茶的製作技藝傳承著潮汕地區的文化傳統，揉撚作為其中的重要環節，也不例外¹⁵¹³。遵循「輕、重、輕」力度原則進行揉撚，無形中演繹著「中庸之道」，同時也呼應著華嚴的法界三觀。

階段	操作	中庸之道	法相	圓融義
初輕	輕壓塑形	執兩用中	總相	「一即一切」——未施壓時已攝全程，如帝網明珠互映全體
中重	加壓破壁	時中應變	別相	「六相圓融」——加壓時成/壞二相並作，同/異相共生，不執一端
末輕	松壓調和	致中和	同相	「十玄無礙」——松壓時力與柔互攝，形與質相即，一味中含藏無量味

在「執中」定基調，在「時中」應變化，在「中和」成就圓滿，三個階段相互融通，只為尋求平衡與和諧，防止過猶不及或加壓不足的失衡。所以在揉撚中，力度若是過輕，則無法使茶胚得到充分破碎，達不到預期的效果；若是過重，則會破壞茶胚的組織結構，影響茶葉的品質。只有恰如其分地把握揉撚的力度，才能使茶葉在外形和內質上都達到最佳狀態，這種「中庸之道」的動態呈現，也該攝了工序次第之行布與法界全體之圓融，所以從宗下看，三種力度的切換，暗合了真空、妙有與中道的三觀次第，在初番輕中，破相破執；在次重壓中，塑形顯性；在最後輕收，歸圓理事，於動靜交參中，展示了「力與柔相即」的法界圓融，茶胚雖然相上蹙縮，但內在已完全舒展，如帝網天珠，內外互攝，成就「一葉一法界」的華嚴茶味。

此外，「看茶做茶」在此環節中，也是另一重要的核心理念。他體現了茶農們對自然的敬畏和對鮮葉特性的尊重。在《鳳凰單叢》中記述到

¹⁵¹³ 晏婦好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第10期（2007年10月），頁23。

「八仙成茶條索緊卷壯實」¹⁵¹⁴；「宋種芝蘭香條索緊卷細直、重實」¹⁵¹⁵；「竹葉條索緊卷壯直」¹⁵¹⁶；「鴨屎香難以緊卷成條，成茶外形猶如一坨坨鴨屎」¹⁵¹⁷等等，其中的條索，即是揉撚所塑之形態，從中可見，揉撚塑形，成了判斷鳳凰茶品類的參照，還說明不同的茶葉，因其生長環境、品種、嫩度等因素的不同，具有各自獨特的屬性，揉撚成形態亦別別不同。茶農在揉撚時，需要根據這些特點靈活調整揉撚的參數和手法，以順應茶葉的自然屬性，發揮出茶葉的最佳風味。這種理念與中國傳統文化中「天人合一」的思想相契合，強調人與自然的和諧共生，人類應遵循自然規律，與自然相互互融合，才能創造出美好的事物。

在鳳凰茶的揉撚過程中，茶農們憑藉著多年積累的經驗，細心地觀察每一批茶葉的狀態，根據茶葉的鮮嫩程度、含水量等因素，靈活地調整揉撚的力度、時間和溫度，每個茶胚轉化成的條索，在大形相似之下，又各個不同，此中別相，正契同著宗下「事事無礙」理念，隨茶本具德性而做，隨順因緣而調節參數與形態，正入「一即一切」中萬法唯心而現，使千形萬態締成法界，終歸形殊體同之圓融，道盡了「於差別境知平等性」的究竟旨趣。這種對自然的敬畏和對鳳凰茶特性的熟稔，使得每一次揉撚都成為了一次與大宇宙和小自然的對話，在茶胚的天然風味得以最大程度地呈現時，掌心便如行者的般若觸證，在茶胚的舒蜷往復循環之剎那，含攝無量如一塵中有塵剎海，須彌盡納一芥子的無盡緣起。

一樹一樅，一樅一形，造就了與之相匹配的獨特揉撚工藝，成為了鳳凰茶地域文化的重要標誌。在製茶工坊裡，揉撚不僅是一項技術操作，更是傳承鳳凰茶文化的載體。從更廣泛的文化層面來看，揉撚工序還蘊含著一種耐心和堅持的精神。揉撚一葉茶，不僅需要技巧，更需要時間和精力的投入。製茶師們在揉撚的過程中，耐心細緻地將心中對茶胚的認知，逐漸轉化為手下的形狀和風味，這種耐心和堅持，不僅是鳳凰茶文化的重要組成部分，反映了鳳凰茶人對生活的態度，以及對傳統技藝的執著追求，更契同了宗下所歎：

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。¹⁵¹⁸

因此，揉撚在鳳凰茶的製作中，起到了關鍵性的轉承作用，將心中所想，通過手頭功夫，化為具象的茶索，此外其的不可替代性。還從貫通了鮮葉製作的前期所有工序和之後烘焙往後的細作階段和貯存轉化時期，因此說，

¹⁵¹⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 65。

¹⁵¹⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 65。

¹⁵¹⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 66。

¹⁵¹⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 64。

¹⁵¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102a21-22。

不僅是在物理和化學層面上改變了鮮葉的性質，賦予了鳳凰茶獨特的外形和獨有的內質。更在於這種手作匠心的精湛技藝中，凝聚了製茶師們世襲的智慧與經驗。在當下這個心氣浮躁的時代裡，如何將此保護，並繼續傳承下去，是共同面對的議題。

與此同時，機械揉捻技術也在不斷改進和完善，輔助提高生產效率，維持茶葉品質的穩定性，甚至能幫助鳳凰茶在原有風味基礎上，更進一步提升品質，推動了鳳凰茶走向更廣闊的市場，同時隨著網紅時代和大數據推送等，市場的擴大，受眾的增加，要求也隨之增加和提升，在這個背景下，面對揉捻這個工藝，製茶師們不約而同地給出了選擇，便是如同做青一樣，分類而治。如面對高端茶葉，已然以手作揉捻為主，以期最大化凸顯獨特的手工韻味，為之賦能增值；面對產量大的茶葉，特別是低山茶，作為普通口糧茶，為滿足大眾消費市場，在保證品質的前提下，基本採用機械揉捻，在保障效率的同時，也降低了生產成本。但這個過程中，已然衍生出一個問題，即這個工序是否值得繼續辛苦傳習下去。特別是人工智慧時代的到來，制動類機械逐步進入智慧機械時代，是否會有更加智慧化的揉捻設備出現，使其能夠更精準地模仿匠作手感，也是一個可能發生尚未出現的趨勢。但無論最終的情況如何，這份技術中包含的重要文化內涵，是不容忽視和抹去的最大價值，都是值得後人去傳承與學習的。如其中的這種因地制宜，隨緣化導的智慧，從宗下看，何嘗不是在深深契同著「行布不礙圓融、差別即平等」的圓教觀，恰似法界緣起中萬法安住已位時，互攝無盡，於千機並應間，恆守一味真如。

二、「遠行」的無相

（一）名義探源——「遠行」超越與圓融的雙重隱喻

作為華嚴十地修證體系第七階段的「遠行地」，是華嚴思想的核心象徵。其名之意，如《十住毘婆沙論》所言：

去三界遠，近法王位故，名「深遠地」。¹⁵¹⁹

這不僅說明了遠行並非是空間、距離上的跋涉，而表達出超越世俗執著、邁向究竟覺悟的上下求索精神，為修行次第的展示。是謂名中之「遠」，決非僅指物理距離，更多用於詮釋內具「離染」與「趨覺」的雙重意涵，而是如《十地經論》所雲

¹⁵¹⁹ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23a16。

善修無相行功用，究竟能過世間、二乘、出世間道。¹⁵²⁰

是「善修無相行功用究竟」的深度超越，此超越是建立在觀修「妙方便慧」¹⁵²¹的基礎上，從而徹底超越三界煩惱繫縛，於生死中行涅槃，更超然於二乘偏空寂滅，展現了空間與境界的雙重辯證。又此階位雖過世間，但從以方便慧成就的「十妙行」所顯發「遠離三界，而莊嚴三界」¹⁵²²，揭示了「雖出過世間，而示世間法」¹⁵²³的中道實踐，深刻反映出第七地的核心特質是在現象的差異性中洞察統一性，從對立中實現和諧的過程。此特質不僅呼應了原典對菩薩超越凡、俗與二乘境界的強調，更凸顯了「遠行地」作為「超越與圓融雙重隱喻」的哲學內涵。所傳遞的一切現象皆因緣互攝、無礙圓融之主張，契合宗下以「法界緣起」為核心教義，也是對宇宙本體的直觀領悟。而此正是「行」所強調的動態實踐，而此實踐再次回應華嚴宗「法界緣起」的流轉本質。

（二）遠行特色

此地的核心特色在於「方便慧統攝空有雙運」，即為般若與方便無二的終極調和，體驗在無相智慧徹底成熟中，菩薩於此地實證「無生法忍」，能於一切法「見空不證空」，如《大般若經》所言「不自壞諸法法性，但以名相方便假說諸法法性，令諸有情而得悟入諸法法性無差別理」¹⁵²⁴，超越凡夫執有、二乘滯空的偏執，成就「真、俗無礙」的中道觀。除了這個維度，另有三個維度並舉以為標志。其一是從方便力用自在時，菩薩「於念念中，具足修集方便智力及一切助菩提法，轉勝具足」及「能入百千菩薩三昧門，淨治此地」中，強調了方便慧與三昧自在，能於十方世界無礙示現，如月映千江般應機度生，卻無絲毫執取，如《大集經》中「雖行生死，離貪恚心，於諸眾生其心平等」¹⁵²⁵的妙用；其二是從菩薩「於念念中，大悲為首，修習佛法，一切迴向大智慧故……念念中具足十波羅蜜」中，體現了以大悲心攝持六度，又將般若空性化為度生動力中體現悲智雙運無間，實現「不動真際而建大行」的圓融境界；其三是展示在超越修與證的二元形態，如《十地經論》中的劃分方法。

初地→七地	成就智功用分
八地→十地	無功用行皆悉成就

¹⁵²⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a24-25。

¹⁵²¹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 556a20。

¹⁵²² 《大方廣佛華嚴經》，CETA, T09, no. 278, p. 561a21。

¹⁵²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561a2。

¹⁵²⁴ 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T06, no. 220, p. 871a5-7。

¹⁵²⁵ 《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397, p. 88a7-8。

其中特別強調的七地為有功用行之終極，第八地起無功用行自然成就，展示了此地所具有的轉折性意義。既承前六地的「有相有功用行」，又通向第八地後的無相行，如《師地論》中所言「無功用任運轉道」¹⁵²⁶，展現了一切修行自然流注，消弭「能修所修」二元分對的形態，為第八不動地的「無相無得」奠定了基礎。由此可見，這一階段菩薩雖般若智慧成熟，但尚未完全離開功用，是故從「有功用」轉向「無功用」的質變，反饋出此地還是「自覺」到「覺他」的轉折性樞紐。而其獨特性體現於「十妙行」的辯證實踐。

要義（知）	行持（作）	修證要義		辯證關係分析	教義定位
		破	立		
慈悲心對待眾生	修空無相無願	沉空滯寂	無相大悲	空性智慧（出世）與慈悲行願（入世）的圓融	理事無礙
隨佛平等法	供養諸佛	法執供養	無作供養	法性平等（理）與事相供養（事）的不二	行布圓融
常思空智門	廣修福德資糧	福智對立	無漏福慧	般若觀照（智）與福德積累（行）的並重	性起修證
遠超三界	莊嚴三界	淨穢分明	染淨自在	超離輪回（解脫）與莊嚴世間（利他）的統合	依正莊嚴
滅煩惱焰	滅煩惱法	自證涅槃	他受用智	自證涅槃（自利）與教他除惑（利他）的平衡	轉識成智
順諸法如幻	起分別業報	因果實證	無作戒體	真諦空性（理）與俗諦因果（事）的並行	緣起性空
器世間假有	淨土行	依報 =正報	無作莊嚴	空性實相（體）與淨土建設（用）的互動	心土不二
法身無身	色身莊嚴	身相見執	周遍應化	法身無形（理體）與應身顯相（妙用）的相即	十身圓融
音聲寂滅	莊嚴音聲	言語道斷	辯才無礙	言語道斷（真）與方便說法（俗）的權實	托事顯法
一念通三世	相時劫成佛	時空序列	芥子須彌	超越時空（實相）與順應因緣（方便）的妙用	十世隔法

此十妙行構建了大乘菩薩道的核心修行框架，從「知……而作……」的形式中，建構了「真空妙有」的完整實踐體系。其在認知層面用般若智觀照諸法實相，如「知身同實相，而示種種身」¹⁵²⁷，證法身無相卻示現色身

¹⁵²⁶ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 451a17。

¹⁵²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561a3。

莊嚴，還有「雖以智觀空，而修福無厭」¹⁵²⁸，其中不僅展示了修空、無相、無願三解脫門，還包含了不捨慈悲利生的悲願，而這應用到實踐層面，體現為以方便力廣作佛事；在統一原則上，堅持依中道不二法門消除二元對立，實現理事無礙，如「雖知諸法如幻、……而隨心作業無量差別」

¹⁵²⁹，照見離煩惱境後，於空性中嚴守因果。由這三重深層結構締造了「即超越即入世」的修行模式，更從前三項中，通過空觀確立根本智中，建立見地；中間兩項在空性基礎上發展菩提心中，成就悲願；更在最後四項裡展現理事無礙的度生方便中，圓滿妙用，暗含了修證的次第。而此十行之中，每一妙行又都傳遞了現象界的事事無礙之圓融；也是總別、同異等華嚴哲學的圓滿示現；更在所有的行持皆在法界整體互攝互融中映射緣起中，反映出無生觀與度生行；平等智與差別行；性空見與妙有行；寂滅體與方便用；一念覺與三世修這五重辨證統一。

由此體現了菩薩在智慧和慈悲上的雙重躍升，當作用在修行上時，使其能在複雜的世間環境中保持清淨的修行狀態，如善財童子五十三參，於遊歷參方之中，不斷提升與超越自我，而這種行為也延伸到了現實修行中，如《僧人行旅所見唐代地方政務運行研究》中所指出的「僧人則是較為特殊的一類群體，他們行腳游方及赴遠巡禮並不是為了賞玩山水、抑或怡養情志，卻有著更深層次的內在驅動力，而表現出了強烈的傳教欲望和修行精神。為了講經與求法，……取道他國訪師抑或求經也是較為常見的現象，是故往往『輕生重道，絕域遐征』」¹⁵³⁰，是為將抽象理解的「遠行」具象為不斷探索、學習和感悟的「精神遠行」，所隱喻的修行過程中，伴隨著「身所做→心所感→身心超越」的不斷循環躍升形態。而此行腳遊歷或朝聖問道的實修方式，可追溯至佛世時期「三衣一鉢」的隨緣化度傳統。故說此地是從含攝十世因果的橫向面，即因即果這種修行模式的縱向面，突破修行與生活邊界的實踐面，這三維中立體式架構起「無相有為」的圓融世界。

（三）實修內容——實修內容與獨特性：方便慧統攝下的空有雙運

第七遠行地的修持核心在於以「方便慧統攝下的悲智雙運與無相圓融」貫徹法界實相，此境界體現為般若實證、方便起用與悲智圓融三者交融的究竟行持。

¹⁵²⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 563a2。

¹⁵²⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 196a25-27。

¹⁵³⁰ 王雨奇，《僧人行旅所見唐代地方政務運行研究》（上海：華中師範大學歷史文化學院歷史學系碩士論文，2023年），頁2。

菩薩於此地證得「無生法忍」，既洞見諸法如幻如夢、身佛國土皆離相自在，又深諳「不壞業果報」的緣起妙義，於空性中照見色身相好莊嚴的性起功德，此乃超越二乘偏空之執的真俗無礙中道觀；在此般若實證基礎上，十種方便慧化為「不住寂滅」的無相妙用，雖寂滅煩惱卻為眾生起滅貪恚癡法，以願力入生死流而不染世法，更依眾生心行差別隨機示現無量身語意業，猶如日光普照乾竭煩惱泥濘，此等「十妙行」的具體實踐，實以十波羅蜜為根本架構。其對應關係與修證轉化，從二者在此地的互動中顯見。

維度	核心教義	定位	修行重點	智慧關聯	經文引述
檀波羅蜜	以成佛之善根迴向眾生，破除我執	超越二邊，以無相佈施契入法界	平等施捨，不著施者、受者、施物之相	三輪體空，直顯真如	「以求佛道所修善根，與一切眾生」 ¹⁵³¹
屍波羅蜜	滅煩惱熱惱，清淨戒體	戒行融攝法界，戒相即空	以法性為戒體，離持犯分別	戒律即涅槃門，持戒不礙自在	「能滅一切煩惱熱，」 ¹⁵³²
羼提波羅蜜	慈悲為首，無傷眾生心	安住無生法忍，超越能忍所忍	觀諸法如幻，逆順境中不動	忍辱即法性平等，超越對待	「慈悲為首，於一切眾生心無所傷」 ¹⁵³³
毗梨耶波羅蜜	精進無厭，圓滿善根	任運精進，不落功用相	以無作行成就佛道	精進即法界本然力用	「求善根無厭足」 ¹⁵³⁴
禪波羅蜜	心不散亂，直趣一切智	禪定即法界三昧，動靜一如	寂照雙運，定慧等持	禪心即真如不動體	「修道心不散，常向一切智」 ¹⁵³⁵
般若波羅蜜	觀諸法不生，證空性實相	徹證無生法忍，破盡法執	空有不二，即相離相	實相般若照見法界緣起	「忍諸法不生門」 ¹⁵³⁶

¹⁵³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561b27。

¹⁵³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561b28。

¹⁵³³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561b29。

¹⁵³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c1。

¹⁵³⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c1-2。

¹⁵³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c2-3。

方便波羅蜜	起無量智門，善巧度生	智悲雙運，權實圓融	以無礙智應機施教	方便即究竟，權實不二	「能起無量智門」 ¹⁵³⁷
願波羅蜜	求轉勝智慧，成就佛果	大願契入法界無盡緣起	願力與法性相應，念念迴向菩提	大願即法界本具功德	「求轉勝智慧」 ¹⁵³⁸
力波羅蜜	破魔障外道，堅固道力	證得無生法忍力，超越二元擾動	法性力用現前，不隨境轉	力用即法界本然威德	「諸魔外道不能沮壞」 ¹⁵³⁹
智波羅蜜	如實說諸法相，智照無礙	成就差別智，圓攝萬法	總持法義，開演一乘	後得智照見法界差別相	「於一切法相如實說」 ¹⁵⁴⁰

此表所示十波羅蜜在第七地中的修持，實為十妙行生起的根本基礎。檀波羅蜜的三輪體空即「無相佈施行」的內核，屍波羅蜜的戒相即空成就「法界持戒行」，而方便波羅蜜的無量智門更直接顯發「權巧方便行」。十妙行非獨立於十度之外，而是十波羅蜜經由方便慧洗練後的無相顯現。因而此三者交際一處時，

十種方便智	對應波羅蜜	關聯妙行	互動機制
三輪清淨智	檀波羅蜜	無相佈施行	觀施者、受者、施物皆空，佈施即法界流轉。
法性持戒智	屍波羅蜜	法界持戒行	持戒不執戒相，戒律即法性流露。
無生忍智	羼提波羅蜜	無生忍辱行	忍辱時照見諸法無生，逆順皆幻。
無功精進智	毗梨耶波羅蜜	無功精進行	精進不落勤怠，任運修善如虛空容受萬物。
寂照禪智	禪波羅蜜	法性禪定行	禪定即寂而常照，照見法界一體。
實相般若智	般若波羅蜜	實相般若行	般若為諸智之本，照破無明而顯實相。
應機權智	方便波羅蜜	權巧方便行	以差別智應眾生根器，如醫者隨症施藥。
無盡願智	願波羅蜜	無盡大願	願力與法界緣起相應，如普賢

¹⁵³⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c3。

¹⁵³⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c4。

¹⁵³⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c4-5。

¹⁵⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c6。

		行	十大願周遍含容。
法爾力用智	力波羅蜜	法爾力用 行	依佛性本具力降魔，非對抗而生自然威德。
圓融說法智	智波羅蜜	圓融說法 行	說法時一音圓演，攝一切義，如帝網明珠交光相羅。

上中展示了在教理結構上，每一波羅蜜皆總攝一切行，每一妙行皆含容一切智，而每一方便智皆圓具一切功德；而從實踐維度看，在十波羅蜜為因行根本，十妙行為果德妙用，十種方便智為轉因成果的智慧樞紐，三者本質是華嚴宗下「修證一體」、「性相圓融」思想的具象化表達的前提下，交織一起時，

概念	定義	核心目的	與十波羅蜜關聯	與十妙行互動	華嚴宗教義定位
十波羅蜜	菩薩修行的十種根本法門	成就佛道為綱目，具次第性與系統性	作為修行主幹，每一波羅蜜對應破除一種執著，成就一種功德。	十妙行是十波羅蜜的升華，展現其無相妙用。	理事無礙法界的實踐框架，體現「行布門」（次第修證）與「圓融門」（全體互攝）的統一。
十妙行	菩薩行持的十種殊勝境界。	超越形式束縛，契入法界實相	每一妙行對應一波羅蜜的圓滿境界。	妙行是方便智的外顯，智為行之導，行顯智之深。	事事無礙法界的行持展現，體現「性起妙用」與「緣起無礙」的圓教思想。
十種方便智	菩薩度生的十種善巧智慧	破除眾生執著，導歸實相	每一方便智對應深化一波羅蜜的實踐。	方便智是成就妙行的內在動力，妙行是方便智的外在顯發。	理事無礙向事事無礙轉化的樞紐，體現「從體起用」的華嚴智慧。

顯現出一切行皆是智行，一切智無非行智，因果交徹，性修不二，徹照出「一行即一切行」的法界實相，同時也織就了遠行地上「行智不二」的修證網絡。三者交融下，般若波羅蜜的無生法忍透過方便智的權實雙照，轉化為實相般若行，而願波羅蜜的法界緣起觀經由無盡願智的提煉，升華為

念念迴向菩提¹⁵⁴¹的無功用行。這樣的修證網絡不僅從究極的層面，彰顯了「一切即一，一即一切」的圓頓法門，當菩薩於第七地徹證三輪體空時，檀波羅蜜即為無相佈施行，此妙行同時含攝法界持戒智與無生忍辱慧，十度、十智、十行渾然交融，恰如因陀羅網明珠交光互映，於遠行地中圓成生死即涅槃的究竟悲智；也在以智導行中，行行契理，以行彰智中，則復顯智智圓明，終使法界緣起之大用，於眾生煩惱淤泥中綻開究竟覺華，印證了華嚴「行起解絕」之奧旨。

（四）啟示當下——修行世界觀與當代啟示：即幻即真的中道實踐

遠行地的「智、度、行」同行的修證模式，面對當代常見社會困境時，將如何突破的方向，直接定位在人類精神與物質失衡的核心矛盾上，並對此提交了五個維度的啟示。

如從七地中，「善修空、無相、無願而慈悲不捨眾生」等教示中，傳遞著「空有不二」的中道觀，啟發世人超越「非此即彼」的二元對立意識，如二祖智儼法師在《華嚴一乘教義分齊章》提出的「六相圓融」¹⁵⁴²理念，曾用「離於椽，舍即不成；若得椽時，即得舍」¹⁵⁴³的房簷譬喻，在比對中說明房舍雖由椽、瓦等「別相」組成，但卻共同成就「總相」之屋，從而得出整體與部分、共性與個性之間是存在互相融攝的關係這一關係，這種「空有雙運」的智慧，實質上正是宗下「理、事無礙」核心思想的具體展現，正適用於處理全球化時代中意識形態衝突的問題。

而「以般若為體，以方便為用」的「方便智」的運用原則，在《十地經論》中框定此原則的範疇，即應「從方便慧，起十妙行」，具足十波羅蜜。而此作為核心的十波羅蜜中，又「於念念中，大悲為首」¹⁵⁴⁴，在強調起心動念必修向善，且善向於眾中，再著重了「方便波羅蜜」的特別關鍵，由此構建了「大悲→方便慧→十波羅蜜→十妙行」這樣「行智不二」的發心路徑，在智悲雙運中廣行利他，這從人工智慧與基因技術飛速發展的當代來看，實為科技創新劃定倫理邊界。同時也啟示現代科研工作者應如菩薩入世那般，在用「般若」研發產品前，應先懷「大悲」利生之心，從而避免落入「有技術無人文」的狹隘之中。又兼之《十地經》所提出的「知法如幻而辦業，了剎如空樂嚴土」¹⁵⁴⁵之理念，以慈悲心確保技術應用符合倫理，使人工智慧既具備「十種自在智」的靈活妙用，又不離「無染著應用」的清淨初心，回應了「技術如幻」與「價值莊嚴」如何平衡的

¹⁵⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c7-9。

¹⁵⁴² 《華嚴·一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 507c3。

¹⁵⁴³ 《華嚴·一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 507c23-24。

¹⁵⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561b25。

¹⁵⁴⁵ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 558b14。

問題，即技術應為「嚴土」的磚瓦，而非禁錮人性的「實有牢籠」，如此方能有效避免科技異化，如資訊洩露帶來的隱私危機，演算法壟斷帶來的繭房困頓等問題帶來的社會問題。

又從「現象即道場」的實踐哲學中，徹底改變了過去人類中心主義的環境觀。《華嚴經》中提出了，

隨順諸法如幻、如夢、如水中月不二相，而起分別種種煩惱及不失業果報。¹⁵⁴⁶

這種「生死涅槃不二觀」體現的「染、淨不二」境界，與宗下的「因陀羅網境界門」相互印證。其中帝釋天宮珠網中每顆寶珠皆映現一切珠影，象徵萬事萬物相互依存、重重無盡，是為當代生態修復提供了「一即一切」的整體視角。污染並非一味的惡濁，亦正顯覺醒的契機，正如此地的行者是在「遠離三界，而莊嚴三界」¹⁵⁴⁷中——也就是在塵世雜、染中——證得清淨。同理，亦可將生態破壞視為覺悟的「道場」，認識到任何個體的行為與整體生態之間，如同「因陀羅網」般，是相互依存的關係，從而將環保行動從「外在道德負擔」轉化為「內在心靈覺醒」，實現「煩惱即菩提」的生態實踐轉化，此正契同於菩薩知「諸法空相」卻不廢「莊嚴國土」之行。

又《十地經論》中提出的「善修無相行功用，究竟能過世間、二乘、出世間道」¹⁵⁴⁸，此「無功用行」並非懶散放逸，而是「自然任運」的覺照法界，而法界的形態，如《註華嚴法界觀門》中「總該萬有。即是一心」¹⁵⁴⁹的主張所揭示的，是心與萬法本來沒有隔礙，「能行」與「所行」的對立造成了妄想執著，從而有了分別，而現代人的存在焦慮之源，正是在於絕對的「能、所對立」的認知形態，故而，知此地對「無功用行」的修證，正從直指「放下自我評判」的心理療愈本質。執此智慧，如用明鏡照物，物來則應、物去不留，在高壓決策中保持「動靜一如」。從而彰顯了既積極應對事務的「動」態，又不滯於「自我得失」之念的「靜」境，於「無功用」中自然興起利益眾生之行，從而超越「自我執著」的認知局限，化解焦慮的根源。

而此地凝聚的「一即一切」華嚴世界觀，為文明共存提供「差異中的統一性」的範本。《華嚴》中提到了「十妙行」，其中所蘊含的如知法身

¹⁵⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561a22-24。

¹⁵⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561a21。

¹⁵⁴⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a24-25。

¹⁵⁴⁹ 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684b24-25。

無相而修色身相好¹⁵⁵⁰等理念，體現出對待不同根基眾生，隨方施教，應機設教的教化思路，如「因陀羅網」中眾珠互映，如是放大到當下全球的環境中，可以解讀為文明雖然發展的各有千秋，但卻歸屬「人類命運共同體」的「法界」整體，適用在外交等場景中，用於解決多元文化衝突加劇的問題，以「普世價值」化了霸權思維，轉向「三乘歸一」的包容性對話，使在「空有不二」的中道觀主導下，實現「相即相入」的共生共榮。

由上可見，這五大啟示實質上是重構了「傳統智慧現代化」的實踐路徑。再度回應了遠行地的「遠」，並非空間上的遙遠，而是對二元對立的超越；「近」，則是對當下困境的直接回應。從華嚴宗義理觀之，從以空性解脫執著，以慈悲圓滿行願，「方便慧」貫穿始終，這正類同此地菩薩「雖知諸法空相，卻起萬行莊嚴」。這種智慧的共振，讓兩千五百年前的佛法精髓，成為解鎖當代文明困局的密鑰。無論是在意識形態衝突融入「無我觀」的系統思維，還是科技發展中持「般若」而善「方便」的無礙自在，又或是在生態實踐中領悟「污染即淨土」，更或是「無功用行」應用於心理調適，乃至於「智、度、行」混同作用到多文明間的對話和解裡。

故而說此遠行地既是修行者的精神地圖，也是化解當代社會問題的良策。其名相背後的深意，實為對存在本質的終極追問——如何在流變中安住、在差異中合一。透過創意轉化，此一古老智慧得以跨越時空，持續照亮文明前行的道路。

三、「妙寶」的嚴勝

前已論述此第七「遠行地」的標誌，即在從「現證般若」的修證境界，邁向「方便善巧」的關鍵轉折。其核心喻象「真金妙寶莊嚴」中，深深蘊含了「權實雙運」的圓融奧義。「遠行」並非空間意義上的遷徙，而是如《十地經論》中所指出的

善修無相行功用，究竟能過世間、二乘、出世間道。¹⁵⁵¹

是菩薩於此徹證「無生法忍」，既超越三界煩惱繫縛，又以「妙方便慧」莊嚴世間，體現出雖然已經超出世間，但不礙示現世法的中道實踐。而此地的「妙寶」之喻，則是對本宗下十地煉金體系的發展，其中的「真金」亦如前的象徵著本具的證智，以「眾妙寶」喻指圓熟方便，二者「間錯莊嚴」，構建「性修不二」的實修模型，上承第六地「瑠璃磨金」的證智顯發，下啟第八地「不動地」的無功用行，是「有功用行」向「無功用行」

¹⁵⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561a26-27。

¹⁵⁵¹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a24-25。

過渡的樞紐。

（一）經教喻趣

「妙寶喻」的經教淵源自《華嚴經》與《十地經論》的體系化詮釋，其核心在於以「真金妙寶」的錯雜莊嚴，具象化第七地「方便慧力轉更明淨」的修證奧義。當菩薩歷經前六地「斷障顯智」的磨煉，至此地則須超越單純「除雜」層面，轉而以「眾妙寶」的多元莊嚴，主動顯發證智的本具輝煌。如《佛說十地經》以「金師作莊嚴具」為喻，諸摩尼寶的「瑩飾廁填」非僅淨化，更是「轉得熾然」的積極顯發，體現「遠行地」菩薩「以方便慧莊嚴證智，而證智體性不動」的圓融中道，此乃經教喻趣的核心樞紐。

1. 喻義解讀

在上面概述的基礎上，《華嚴》中如是呈現「妙寶喻」，

譬如真金以眾妙寶間錯莊嚴，轉更增勝，倍益光明，餘莊嚴具所不能及；菩薩住此第七地所有善根亦復如是，以方便慧力轉更明淨，非是二乘之所能及。¹⁵⁵²

此中「真金」延續前地「如來藏智」的象徵，代表菩薩歷經六地修證後，圓成的「根本證智」，展示了鍊金成純，不再為粗細二障所染的明淨境像，從而構築了第七地菩薩「方便慧力，轉更明淨」的境界。象徵「六度」「三十七菩提分法」等方便善巧行法的「眾妙寶」，是成就真金「更明淨」的始作俑者，同時這些所行也是一心的衍生，所以「間錯莊嚴」並非簡單堆砌，而是以方便慧攝諸功德，令所證智愈發光輝。而「真金」與「妙寶」之間，也在看似間錯中，實質上是互融互攝的無礙存在。從經論互釋看，《十地經論》中還對「真金妙寶」的雙重意涵進行深入闡述。

真金喻者，示現一切菩提分法方便行，功用滿足故。此地中諸善根轉勝，明淨示現。¹⁵⁵³

「菩提分法」的圓熟標誌著菩薩從「觀照因緣」邁向「善巧攝化」。前者使用瑠璃來磨製真金，以期顯智；後者則用妙寶嚴飾真金，以達增輝之目的。而《十地經》中以「金師作莊嚴具」為喻，來描繪了一副光彩奪目之景。

¹⁵⁵² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197c22-24。

¹⁵⁵³ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 178c21-23。

諸摩尼寶瑩飾廁填，甚為光麗，極為明淨。¹⁵⁵⁴

其中強調了「方便慧」已經不僅限於除雜這個功能，轉而更傾向作用於顯發證智的「莊嚴」這一功用。再從使「一切善根從方便智慧生，轉勝明淨，無能壞者」¹⁵⁵⁵，此「轉勝」從表面看，是金匠以諸摩尼寶瑩飾金器，但從實質上看，並不僅是擦拭、去垢，而是為了使證智體性的能動顯發，也就是通過主動賦予紋理與光輝，從而使本具金性在不同地莊嚴中，能夠增上究竟地顯發。這種「方便慧」的升維，不再是第六「瑠璃磨金」的被動除雜，而是基於「諸法因緣生」的深刻覺照，主動以種種善巧功德，為「證智」搭建因緣環境，令本具善根在「方便力」的加持下，自然顯現「無能壞」的堅固特性。如《十地經論》所言「功用滿足」，此「功用」非對治性的「斷障力」，而是建設性的「顯發力」，菩薩於此悟入方便並不在證智之外，而是證智本具的妙用流顯，故能以方便慧莊嚴諸法，而實相體性絲毫不動，這正是「遠行地」區別於前地「斷障為要」的核心特質，標誌著從「被動淨化」到「主動顯發」的修證覺悟躍遷。

2. 修證核心

第六地「瑠璃磨金」側重「觀照顯智」，第七地「妙寶喻」則凸顯「方便善巧」，二者體現修證邏輯的躍升。前者以瑠璃的通透觀照，輔助祛雜；後者以眾妙寶的錯雜莊嚴，增勝光輝。具體差異如下。

對比維度		第六地「現前地」	第七地「遠行地」
喻象	本質	淨化顯發	莊嚴增勝
	呈現	去除雜質以顯金性	錯雜寶石以增光輝
方便	目的	觀察方便	善巧方便
	用法	因緣觀照破法執	菩提分法圓熟應用
修證	重點	斷所知障	立方便門
	操作	微細法執的消解	善根功德的圓融
證智	目標	轉勝明淨	倍益光明
	狀態	內在智光的透顯	周遍功德的顯發
實踐	特色	「觀照性清除」	「莊嚴性顯發」
	例證	如瑠璃映現雜質	如寶石映襯金輝

「間錯莊嚴」的關鍵在於方便慧力的功用滿足，菩薩至此能以「般若智」為線，穿攝「眾妙寶」，使種種方便法門成為證智的顯現形式。如真金與寶石的融合中，真金為體，確保方便不離實相；寶石為用，使實相不滯空

¹⁵⁵⁴ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 558a2-3。

¹⁵⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 562c10-11。

寂，正如佛所說「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟」¹⁵⁵⁶的菩薩行，體現「空有不二」的中道實踐。

（二）術喻象徵：「妙寶莊嚴金」的修證模型與層級差異

此喻還圍繞「真金」之「體」與「妙寶」之「用」，構建了「性修不二」的實修模型，從而體現了宗下「行布圓融」的修證原則。

1. 修證模型

「真金」象徵菩薩本具的「如來藏智」，其中的「不變性」與「超越性」構成修證根基。《華嚴》以「餘金不及」¹⁵⁵⁷為歎譽，彰顯了此「真金」超越世間金屬，實乃出世的上妙真金，象徵證智體性經前六地修證後，已然具備「金剛不壞」的能力。

核心要義	因緣不動性	勝劣超越性
修行關聯	方便行不離實相	第七地菩薩「無相無功行」
所破執障	法性變異執（增減見）	二乘偏空執（自了義）
比喻論說	真金不隨莊嚴而增減（瑠璃飾金，金性如如）	瑠璃莊嚴非餘寶可及（證智超二乘偏空）
經典依據	「佛性常住」	「過聲聞辟支佛地」

此真金體性為妙寶莊嚴提供不動根基，使方便行成為實相流顯，而非有為造作。

2. 功用顯發

「眾妙寶」作為七地功德的具象化，蘊含有三層象徵意涵。

維度	工具多樣性	莊嚴層次性	功能超越性
所破對象	法相執著（差別見）	躐等修（無次第妄執）	偏空執、偏有執
關聯	善用諸法，不著法相	次第修證，圓成無漏	出世智用，超二乘偏空與凡夫著有
比喻	摩尼寶（佈施）、金剛寶（精進）	間錯莊嚴（戒定→般若→方便）	無相佈施如瑠璃映金（空、有雙超）
依據	「隨類應化，差別示現」	「從初地至七地，方便慧轉勝」	「三輪體空，無相佈施」

上中展示了「妙寶莊嚴」的實修體系，以工具多樣性、莊嚴層次性、功能

¹⁵⁵⁶ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，CBETA, T18, no. 848, p. 1b29-c1。

¹⁵⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 554b15。

超越性構建三維實踐架構，深刻詮釋菩薩道「權實不二」的圓融密義。首論工具多樣性，菩薩善用諸法作譬喻，如摩尼寶喻佈施；金剛寶喻精進，非執著法門差異，而是借萬象差別顯平等實相，如摩尼寶雖然隨物現色，但卻不失本質，菩薩隨類應化而實相不動，破「法相執」而顯「法性空」，暗合宗下「一即一切」的圓融妙旨；次論莊嚴層次性，如鑲嵌寶石時，先築基，後飾頂一般，先以「戒定寶」嚴淨心器以令心歸攝清淨，遠離雜染，然後以「般若寶」照見空性，實現破執顯智，終以「方便寶」莊嚴萬行，發起起用攝生，此階次非機械累加，而是「轉勝明淨」的漸修圓成，銷破「頓漸對立」之見地。最後論功能的超越性，菩薩「無相行」如寶石映金，在行佈施時，知「三輪體空」，從而超凡夫執有；證空性時，而不廢度生，從而打破二乘執空，直指「應無所住而生其心」的中道實踐。

在工具多樣性，為「方便門」；莊嚴層次性為「歷練道」；功能超越性為「實相境」時，三者渾然一體，共同織就「教觀雙運」的實修網格——以妙寶莊嚴為舟筏，載眾生從「差別相」渡向「平等性」，於「次第修」證「圓融境」，最終成就方便與智悲圓融不二的悲智雙運，體現「即事顯理，理事無礙」的終極旨趣。

3. 修證樞紐

「真金」與「妙寶」還體現「實智」與「權智」的辯證統一。

比對維度	以權導實	以權顯實
關聯	萬善行持皆安住空性	方便智令佛德世間顯現
所破執障	法執	空執
問題根源	滯於權用	廢權守寂
比喻	鑲金不損金質	映金顯光輝
象徵	方便不離實相	權用彰顯本體
經典依據	「佛性常住」	「隨類應化，差別示現」

此關係破斥了執「真金不變」而廢方便，墮入「頑空」；沉迷「寶石莊嚴」而忘金性，則淪落「有為造作」的兩種偏見。二種中，前者凡夫易著；後者則二乘易染，宗下以「權實雙運」的奧旨，於此喻中體現真金與寶石的互顯互成，從而成就理事無礙的境地。

（三）義理辨析

此地的「妙寶莊嚴」中，還蘊藏著更深層義理，體現在三個核心關係中，以揭示「理事無礙」的圓融見地。

1. 權實雙運

「間錯莊嚴」的本質是「方便即實相」，眾妙寶的鑲嵌過程是「從實相出方便，以方便入實相」的雙向顯發。在《華嚴》中將此形容為「貫以寶縷」¹⁵⁵⁸，「寶縷」喻「般若智」，統攝諸方便法門，使「六度」等功德皆成實相顯現，如菩薩行佈施時，知「三輪體空」的實相，卻以成佛善根迴向眾生之方便，成就「無相佈施」，體現方便與實相的不二圓融。

2. 中道實踐

此地行者「住遠行地」，其「遠行」義在於出世間道遠行無礙，體現在有為與無為的不二上。

比對維度	有為功德	無為實相
修行關聯	多劫修善，漸顯方便慧光	方便行持不礙證智如如
所破執障	頓悟廢修	住相廢體
問題根源	執理廢行	執用迷體
比喻	真金鑲寶顯勝	寶石鑲嵌不變金性
象徵	需長久積累	體性寂滅
經典依據	「供養多佛心益明」	「轉勝明淨，無能壞者」

「有為功德」與「無為實相」的修行辯證，借真金與寶石的隱喻呈現「權實雙運」的中道實踐。「有為功德」中，表明了方便慧的積累如同真金鑲嵌寶石，需經歷長久時劫，以此破除「頓悟廢修」的偏見。因為凡夫往往幻想不經歷艱辛修持，就能獲得智慧，然而菩薩道的方便慧，是在無數次度化眾生中，不斷積累善根中，漸次圓熟；「無為實相」彰顯證智體性本自寂滅，即便菩薩廣行萬善，其證智也如同被寶石鑲嵌的真金，本質不會改變，這能消解「住相迷體」的錯誤觀念，因為一些修行者在行善時，容易執著於善的表像，忽略了實相的寂滅性，而「無為實相」正是提醒行者不被表像所迷惑。

二者均依《華嚴經》中「供養多佛心益明」¹⁵⁵⁹和「轉勝明淨，無能壞者」¹⁵⁶⁰的教理，共同指向「應無所住而生其心」的修行實踐。行者要在積累有為功德時，不執著於功成名就；在安住無為實相時，不陷入死寂頑空，如此不僅是別於五地的「對治性斷障」，而是「圓融性顯發」，以有為行顯無為體，以無為體攝有為行，更凸顯了積行非造作，寂照本圓成的修證一體性，真正邁入宗下三昧圓融的修行境界。

3. 雙向價值

其還兼具自利與利他的雙重價值。

¹⁵⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 575b17。

¹⁵⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 198b19。

¹⁵⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 562c11。

比對維度	自利精進	利他攝受
方便之下	行成就證智圓滿	善巧成就自、他不二
所破執障	偏廢自修	獨善其身
問題根源	執他廢己	執己廢他
比喻	真金鑲寶顯光	寶飾金器令眾生信
象徵	本具智光顯發	攝受引導
經典依據	「倍益光明」	「餘莊嚴具所不能及」

雙向中顯示的「權實雙運」，深刻契合華嚴「六相圓融」的義理。當金體含容萬德，被作為總相時，也不妨礙寶飾的差別莊嚴這一別相；自利光顯的成相，其實就是破除我、法二執的壞相；同歸法界性海的同相中，又包含著應機示現萬行的異相。所謂「供養多佛心益明」，實際上是無盡緣起中「行布不礙圓融」的修證模型體現；而「餘莊嚴具所不能及」，則是「主伴具足」的究竟彰顯。這也就是自利和利他的雙運，並不是兩件不同的事，權智和實智相互交融，本就是同一真實的體現。

（四）實踐指向

而此喻對行人的指導性，多集中在「菩提分法」的圓融修習與「方便慧」的具體踐行。

1. 圓修菩提

「眾妙寶」核心在於「三十七菩提分法」，具體可歸納為「七科實修要訣」。

要義	所破障	對治	修法	成就	比喻
四念處	顛倒妄見	四倒	觀身不淨	破常樂我淨執	鑑別寶石雜質（破四倒）
四正斷	懈怠放逸	惡法積聚	精勤修持	善根純淨	剔除寶石瑕疵（斷惡生善）
四神足	散亂失念	心識浮動	攝心調柔	禪定根基	穩固寶石鑲嵌（定慧等持）
五根五力	疑悔退轉	信心薄弱	堅固善根	行願不退	寶石硬度光澤（信進不退）
七覺支	偏執偏行	法門錯用	智慧抉擇	中道實相	設計寶石配色（擇法平衡）
八正道	支離散亂	缺乏系統	萬行歸宗	法界莊嚴	寶縷貫穿諸飾（正見統攝）

此體系中，以寶石鑲嵌工藝為喻，系統性統攝「破執顯性」的實踐次第。

四念處如鑑別寶石雜質，破除「常樂我淨」四倒妄見；四正斷似剔除寶石瑕疵，精勤斷惡生善；四神足若穩固鑲嵌寶石，成就定慧等持；五根、五力比類寶石硬度光澤，信進不退中，成就行願堅固；七覺支如同設計寶石配色，以擇法覺支平衡諸法；八正道則如寶縷貫穿諸飾，以正見統攝萬行，終成法界莊嚴。

此中「間錯莊嚴」的隱喻深契華嚴六相圓融義，總相為八正道統攝，不礙別相為各道品差別。成相為功德圓滿，即壞相為破執顯性；同相為同歸涅槃，中含異相為應機施教，彰顯「行布不礙圓融」的修、證一體性。菩薩依此體系，於「對治法門」中顯「性起本覺」，於「寶石工藝」中見「法界緣起」，再度實證一與一切不異的究竟密意。

2. 方便慧的具體踐行 ——「三嚴三巧」法門

此法門乃華嚴圓教「方便即般若」的具體實踐。以普賢十大願為綱，十平等心為鏡，將「性起緣起」的玄理化為可操作的修行程式。

如金匠雕琢寶飾，嚴淨發心是擇取金礦本體佛性，嚴密觀察是透視紋理雜質無明，嚴持行願是鍛造定型功德堅固。善巧三法則如鑲嵌工藝，攝眾是依色配石應機，迴向是設計全貌圓融，不住是金性恆耀離相。

此中貫穿「一即一切」的密義，直指菩薩道「悲、智雙運」的終極旨趣。

要義	所破執障	表像	修行關聯	比喻	經典依據
嚴淨發心	發心雜染	執事廢理	確立成佛度生之根本方向	精選上品寶石（菩提心為基）	「初發心即成正覺」
嚴密觀察	粗疏觀照	昧於因緣	般若智照破無明妄執	鑑別寶石淨度（觀緣起實相）	「十平等深淨心」
嚴持行願	退轉懈怠	行願不繼	成就功德不可壞性	加固鑲嵌工藝（行願堅固）	「念念相續無有間斷」
善巧攝眾	固守一法	偏執偏行	隨順根器施設法門	協調寶石配色（應機施教）	「應以何身得度即現何身」
善巧迴向	獨善自利	執己廢他	功德融攝法界緣起	設計整體造型（自他同證）	「迴向眾生及佛道」
善巧不住	滯相生執	住用迷體	方便行持不落能所	寶石不礙金性（空有雙超）	「應無所住而生其心」

其中體現出以「性起緣起」為理論根基，統攝「嚴淨發心」至「善巧不住」六重實踐。三種「嚴」法側重內證功夫，如金匠嚴選寶石、透察雜質、鍛造定型，對治發心雜染、觀照粗疏、行願退轉等執障。三種「巧」妙中顯

外用善巧，如依色配石、設計全貌、金性恆耀，破除固守一法、獨善自利、滯相生執等謬見。

該體系以「初發心即成正覺」¹⁵⁶¹與「十種方便智」¹⁵⁶²為樞紐，將「嚴」的性起本覺與「巧」的緣起妙用融為一體。嚴淨發心即嚴密觀察之本，善巧攝眾即善巧不住之顯，終極指向「金性寶光不二」的理事無礙境。菩薩行願時，方便智如寶石映金，隨緣顯相而不礙本寂。眾生得度時，實相智如金體含光，攝化無方而不離一真。此即澄觀《疏鈔》所謂「行布即圓融」的華嚴密意，一切方便行，皆是本覺光。

3. 超越二執

「性起執」與「緣起執」乃是「理事無礙」的兩大滯礙，前者執本覺性為絕待，如見金體廢寶飾；後者執差別相為實有，如迷寶光失金性。而今在法界觀中，以「金寶交輝不二」來嘗試疏解此二執。當金性本具的理體，不礙寶光萬象的事用時，寶飾千差之事用，也不離金體圓成的理體。此中奧旨直指「一一微塵中，一切諸佛刹」¹⁵⁶³的圓融實相，即觀行非求「性外有緣」，實乃「性起即緣起」；證入非是「離事談理」，恰是「即事顯理」。因此在修證過程中，需深防此兩種偏差。

維度		破莊嚴執	破功用執	權實雙運
執障相		執莊嚴為實有	執方便為實功	昧於性起緣起不二
所破執障		滯相生迷	貪境著用	權實割裂
修行關聯		功德相即法界相，不離不即	方便行即本覺用，非造作生滅	莊嚴與功用皆歸海印三昧，一修一切修
喻意	喻象	寶珠嵌金終歸空	金體不動光自照	金體寶用不二
	本質	緣起性空	性起無作	六相圓融

上中顯示，破「莊嚴執」須依「緣起性空」進行觀察，方能照見一切功德莊嚴，如寶飾璀璨，皆因緣假合，實際上並沒有一個實體的自性可得，如「一切相海用中，……復照現餘一切佛神力」¹⁵⁶⁴，菩薩廣修供養而不著莊嚴相，深達「莊嚴即空，空即莊嚴」的境界；又破「功用執」時，則憑「性起無作」智，了知方便行如寶光，攝眾乃本覺智光隨緣顯用，非造作生滅，契合「智用無功」¹⁵⁶⁵的究竟義。

此二破實為「權、實雙運」的一體兩面，當以破莊嚴執顯「實相不礙權用」，金體寂然，不妨寶飾莊嚴；以破功用執彰「權用不離實相」，寶

¹⁵⁶¹ 《圓覺經·大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245, p. 483c16。

¹⁵⁶² 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 174a17-18。

¹⁵⁶³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 456b15。

¹⁵⁶⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 399c24-25。

¹⁵⁶⁵ 《華嚴經·合論》，CBETA, X04, no. 223, p. 89a13-14。

光流轉終歸金性不動。

此中修證關竅體現在「六相圓融」的性起模型。總相為金體含容萬德，不礙別相為寶飾差別莊嚴；同相為同歸法界性海，中含異相，為應機示現功用；成相為莊嚴成就，即壞相為破執顯性。

菩薩若能於「莊嚴即空」中行「無盡莊嚴」，於「功用無功」中起「無邊妙用」，則自然契入「一多相即」、「事事無礙」的圓融三昧，成就「性起、緣起不二」的中道實踐。

（五）圓成行嚴

從此地的「妙寶莊嚴金」之喻中，集中展示了宗下的「權實不二」、「悲智雙運」等。真金與妙寶的錯雜莊嚴，象徵本具證智與圓熟方便的圓融互攝，標誌菩薩從「自覺」邁向「覺他」的關鍵階段。此喻揭示眾生本具的「如來智慧德相」需藉種種方便顯發，契同真金必待眾寶莊嚴的比對情境下，方顯尊貴。

再從十地整體來看，「妙寶喻」上承證智顯發，下啟無功用行，是「有功用行」的終極圓成。後世學人踐行此道，當於生活中以般若智統攝萬行，令起心動念皆成「間錯莊嚴」，最終成就「遠行地」菩薩「過聲聞辟支佛地」的殊勝境界，體現華嚴宗「即世間行出世道」的圓融實踐精神。

四、隱喻的疊合

鳳凰單叢茶「揉撚」工序的條索塑形與華嚴「遠行地」「寶莊嚴」喻的義理關聯，在技術操作與心性修證的雙重維度上形成精妙同構。前者以「輕重交替」的物理法則，實現鮮葉的形態轉化與內質釋放；後者憑「妙寶間錯」的方便智慧在圓熟證智的同時，莊嚴世間。

二者雖分屬物質加工與心性修證，卻在「藉用顯體」和「隨緣應化」的核心主旨上，達成了深層的同構，共同詮釋著「微觀製茶——宏觀修證」的實踐哲學。

（一）雙構密碼

「權實不二」的法則與鳳凰茶製作工序的揉撚技術，在核心機制上，呈現出嚴密對應關係。當遠行地的菩薩以「妙寶間錯莊嚴真金」，來喻指「方便慧顯發證智」¹⁵⁶⁶，製茶師們則在揉撚工序中，通過塑形與釋放物質，實現對茶葉從外形到風味的全方位預備與強化。

¹⁵⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197c22-24。

二者雖然分屬於不同的領域，卻共用著「外相塑造服務本質顯發」的實踐路徑。在揉撚的物理操作中，並未改變鮮葉的天然屬性，反而促使茶多酚、氨基酸等能夠利於香氣散發，喉底有韻的物質釋放，並黏附於葉表，為後續深層地氧化，奠定了堅實的基礎¹⁵⁶⁷；菩薩的方便行願，也並非強勢去改變眾生的本具佛性，而是透過輔助破除執著的遮蔽，令如來智慧德相自然顯發。

這種跨領域的義理共振，揭示了對「外緣啟動內在潛能」的共同認知，在技術細節與修證階梯中，照見出統一的轉化法則。

1. 「塑形釋質」

在第七遠行地中，有用「真金妙寶間錯莊嚴」為喻，象徵著「以方便慧力轉更明淨，非二乘所能及」¹⁵⁶⁸，其中的「真金」，被象徵本具證智；「妙寶」則代表圓熟方便，二者錯雜排布，卻不妨礙金性存在與顯發，這亦如鳳凰茶在揉撚工序中，通過「塑形釋質」——外力的揉壓使茶葉緊卷成條，同時破壞葉緣細胞釋放茶汁，喻指了外在的妙寶裝飾，成就了外相的莊嚴，同時也昭示了內質的顯發，亦如俗語中常說的「人靠衣裝馬靠鞍」¹⁵⁶⁹。

在《鳳凰單叢》中明確記載了，「揉撚促使葉內茶多酚、氨基酸等物質黏附葉面，為後續氧化反應鋪路」¹⁵⁷⁰，此過程與《十地經論》的「方便慧莊嚴證智，而證智體性不動」¹⁵⁷¹之間同契妙道。在技術操作上，從未改變鮮葉本身自帶的山韻、樅韻基因，如鐵鏽味、蜜韻等，而是通過「去蔽」的種種努力，使隱藏轉向顯發，從而獲得釋放，最終成就鳳凰茶之美，如同菩薩以「十妙行」調伏眾生，並非宣揚權勢，而是為了幫助眾生顯發本具的如來智慧德相。

2. 加壓妙行

通過修習「十妙行」，於「知法如幻而辦業」、「了剎如空樂嚴土」的辯證中，成就權實雙運¹⁵⁷²；鳳凰茶揉撚過程中，採用了「輕壓→重壓→輕壓」的三番迭進加壓的方式，是從物理維度演繹著同樣的智慧。

工序	操作	義理對應	成就	修行隱喻	目標	依據
初輕	10N 輕	知空相而不	真空	菩 薩 初 發	廣行佈施	「空有

¹⁵⁶⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

¹⁵⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197c22-24。

¹⁵⁶⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

¹⁵⁷⁰ 溫端政主編，《中國俗語大辭典（新一版）》（上海：上海辭書出版社，2011 年），頁 1034。

¹⁵⁷¹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 178c21-23。

¹⁵⁷² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561a26-27。

塑形	壓 1-2 分鐘	廢色相	妙有	心，觀空而 行有	持戒	不二」
中重 破壁	30-50N 加壓 3-4 分鐘	以方便慧攝 諸功德	行布 圓融	精進波羅蜜 破微細法執	激發內在 菩提潛能	「方便 導眾」
末輕 調和	鬆 壓 1 分 鐘 定 型	不住寂滅莊 嚴世間	中道 迴向	證無生忍後 回入塵勞	動靜中道 ・世出世 間不二	「迴真 入俗」

初塑形態時，在輕壓之中，呼應著初發心時，雖觀諸法空相，仍廣行佈施、持戒等有為功德，在「空」的覺照中不廢「有」的莊嚴；漸次加壓，進入第二階段的破開細胞壁，逐步釋放包藏的能量，類比菩薩「以精進波羅蜜破除微細法執」，在「重壓」中激發內在潛能；最後回復輕壓，使緊緻的條索得到適度緩和，確保「葉片柔軟不黏連、條索緊結不碎裂」¹⁵⁷³，恰似菩薩證得無生法忍後，重入塵世，隨緣度化，是在動靜交參中，達成的中道平衡。

這種層次性對應，非簡單比附，而是在漸修積累中，導致質變的系統演變通則中體現。揉撚的「葉汁滲出度」與菩薩的「方便慧成熟度」，都體現出「臨界點」的決定性作用，因此解決問題的關鍵，就取決於如何精微把控這個「臨界點」，亦如揉撚時，用力過輕，則「內質閉塞」；反之過重，則會導致「本質受損」，唯有「適度」方能成就「轉更明淨」的究竟圓成。

（二）覺照實踐

「隨類應化」的修證實踐，在鳳凰茶製作過程中，被具化為「看茶揉茶」的現場覺照。製茶師依鮮葉嫩度、含水率等情況，隨時進行調節，這種動態處理的作法與理念，與菩薩「知眾生根器差別而示現不同法門」¹⁵⁷⁴，共用「順應本質特性」的實踐智慧。

都表現出非機械化的固定程式操作，而是強調結合當下實際情況後，主體覺知與客體屬性的動態契合，例如在揉撚過程中，製茶師對「葉片挺度、色澤變化」¹⁵⁷⁵的即時判斷後做出相應的操作，又如菩薩對眾生心行的微細觀照，在「規則性」與「靈活性」的平衡中，讓抽象的「方便善巧」落實為具體的操作節奏，體現「知行合一」的實踐精髓。

¹⁵⁷³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 121。

¹⁵⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 561c3。

¹⁵⁷⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 121。

1. 「看茶揉茶」

此地菩薩「知眾生心行差別，現無量身語意業」¹⁵⁷⁶，落實到鳳凰茶製作環節上，體現為「看茶、揉茶」的實踐能力。當製茶師依照「葉片挺度、色澤深淺、含水率」等元素，動態調整手頭的功夫，如對「宋種芝蘭香」等嫩葉，採用「輕揉慢推」，保留鮮爽氨基酸；對「鴨屎香」等難成形的，則採用「重壓快搓」，逼迫其快速蹙縮成條，釋放醇厚茶多酚¹⁵⁷⁷，亦如觀音菩薩度化眾生時，觀察眾生因緣，「應以何身得度者，即現何身而為說法」¹⁵⁷⁸的普門示現。

還都側重於強調「順應本質特性」的靈活性，體現在揉撚時，從忌諱「機械化操作」，以避免盲目統一轉速，導致「嫩葉破碎、老葉鬆散」¹⁵⁷⁹；反應在菩薩度生時，應避免「教條化」的度化，比如執著空相而廢棄方便，這其中折射出的是在「規則性」與「創造性」的平衡之道。

2. 新舊共生

在宗下，「權智」所表的方便善巧與「實智」指向的根本證智，二者的不二圓融，轉化到工藝實踐的場域中，通過揉撚技術的實操，顯現為「手工」與「機械」的協同並作。

工藝	類型	手工揉撚	機械揉撚
	技法	「按壓推搓」四法	導葉板均壓
	參數	葉溫 30℃ 微生態中調壓	轉速 15 轉/分，投葉量 6kg
理論	策略	權智應機	實智不動
	核心	方便慧	根本智
修行隱喻		「當下覺照」的具身化般若	「法門軌則」的究竟安立
依據		「隨緣示現」	「真金不壞」

權智體現的手工技藝之靈活調適性，深度對應著菩薩應機施化的「方便門」；實智顯在機械運動中呈現的參數恆定性，則體現「攝用歸體」的法性常住。二者都根源於「工巧明與無漏智」的技術哲學原型。這種辯證關係在揉撚工序中，被升華為「六相操作模型」。製茶師手勁微調間的差異相，與機械轉速設定的整體相，共「同」驅動鮮葉形態與品質的轉化；同時也在防範過力中，維繫著葉片的物理完整性，這中間展現出分立相；最後都不約而同的激發出香氣與契合山門的條索外形，是為成就相；並且催化了青澀等雜質物進行代謝，可謂轉化相。

¹⁵⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 702b24。
¹⁵⁷⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 65。
¹⁵⁷⁸ 《普陀洛迦新志》，CBETA, GA010, no. 9, p. 14a5。
¹⁵⁷⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 120。

最終，傳統竹製器具的曲面運動與現代齒輪的螺旋結構，在「多元統一」的系統架構下，共同構成了茶葉細胞壁破壁率與內含物質氧化度之黃金平衡點。

（三）現境雙照

當技術參數與境界顯相形成了雙向詮釋的結構，「現象」與「境界」認識分野被逐漸解構，共同成為真理示現下的雙重形態，揉撚工序造就的「條索緊結」，既是視覺審美的具象化，也是山門屬性的符號化，更承載著宗下「事事無礙」的全息互涉關係。在遠行地中，「寶嚴妙相」，顯現的不僅工藝的至臻之境，也不止於理論的抽象層次，而是「一多相即」的智慧顯發。二者在「形態」與「境界」的互照中，使境界開顯的「道」與形態生成的「器」，成為彼此的鏡像，完整演繹了「即體即用」的獨特實踐智慧。

1. 條索示說

如前章曾提及如「八仙茶條索壯實如鐵絲」¹⁵⁸⁰等中，展示了揉撚後，雖然形成了「綠腹紅邊，條索緊結」的形態特點，但在這個共同的特點下，並不是千篇一律的，這中間是存在個性化差異的，也是因為這種差異，成為辨識茶葉山門的參考依據，這種差異非障礙，反而成成就之緣起，正暗合了宗下「諸法相即自在門」的深意，差異與共通互為表裡的存在，又如「一多相容不同門」的示現，與茶條紋理間，展現出法界重重無盡之妙。

緊結的條索雖然具有差別相，但這其中蘊含了統一的韻味，此平等性還體現在每一片彎曲的葉脈，都是「茶多酚氧化程度」的顯現，共同構成了一杯之中，具足「湯色、喉底、杯麵香」等多元形態的整體體驗。這種多樣性中的統一性，如同行者「於一微塵中見佛刹海」¹⁵⁸¹，現象的差別不離本質的圓融，本質圓融中含攝顯相差別，這種不一不異，不但體現在綠葉的青澀與紅邊的醇厚中，還共同論證了煩惱與菩提的一體兩面，在揉撚的壓力場中達成和諧共生。

2. 匠心行願

茶坊裡的製茶師在「不辭勞苦，反覆解團」¹⁵⁸²中的堅守，與遠行地菩薩「念念迴向菩提」的精進，在行動上呈現出一脈相承的關係。

¹⁵⁸⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022年），頁65。

¹⁵⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 456b15。

¹⁵⁸² 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《科學文化》第13期（2021年7月），頁128。

手工揉撚時，製茶師「雙手與竹篩的默契」¹⁵⁸³，亦如菩薩「與眾生因緣和合」的度生悲願；機械揉撚「0.1℃級溫差控制」¹⁵⁸⁴的嚴格調節，象徵菩薩於微細處，破執顯智的覺照功夫。這些都共同詮釋了技術精進的本質，實為本體性開發的過程，如同鮮葉細胞在揉撚過程中，被選擇性破壞，促發風味的前行物質析出，還有工藝的主體，是為了在技術實踐中，經揉壓方顯風味，完成自我重塑，這本質上契同了「心如工畫師」的實踐模型，與真金需歷磨瑩，方證覺性相契同，合而思之，每一次「揉轉」，何嘗不是「讓本質顯發」的利他行願在當體的實踐？

（四）外塑內圓

透過現象層的差異，揉撚工藝與遠行地的修證，在「存在論」層面達成根本共識。即都不是在作「創造新物」的努力，而是為喚醒本具真性而努力。

鮮葉的「萜烯醇類」本來僅固封在鮮葉的細胞內，亦如礦中真金，又如眾生本具的「如來智慧」藏於凡夫心性；揉撚過程中，細胞的破碎與菩薩的「方便觀照」，皆為掀開遮蔽的「緣起條件」。如《攝大乘論釋論》所指出的「金體本明，塵垢暫覆」¹⁵⁸⁵的智慧，在此化作具體的實踐指導，體現在製茶師深知「過度揉壓，會破壞葉肉活性」¹⁵⁸⁶中，菩薩也知道過分的強力，反而會新增法執，唯有在適度介入的平衡中，才能達成撥開迷霧見「本真」的目的。

這種「去蔽顯真」的哲學，進一步延伸至文化層面，從現代製茶人做出「分類而治」，即極品鳳凰茶，保持手工揉撚；大眾口糧茶，則採用機械生產，在保質與保量之間，達成了完美的平衡，而這正暗合了菩薩「隨類應化」的方便善巧；揉撚工序中，「傳統技藝與現代技術並存」，與真金不拒寶石的鑲嵌，共同象徵著宗下「行布不礙圓融」的教理，展現了一切外緣，皆為顯發本質的助緣。

當揉撚機的金屬軸承與菩薩的「方便慧」，在漸漸散發的茶香中遙相呼應時，透顯出對「轉化」的理解從未改變。無論是茶葉的條索緊結，還是心靈的覺智顯發，其核心從來都不是用強烈地改造來創新，而是體認在對「本質」進行的隨順與調試。

¹⁵⁸³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 121。

¹⁵⁸⁴ 晏婦好，〈鳳凰單叢茶及其特色茶文化〉，《廣東茶葉》第 10 期（2007 年 10 月）頁 23。

¹⁵⁸⁵ 《攝大乘論·釋論》，CBETA, T31, no. 1596, p. 291b21-22。

¹⁵⁸⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 121。

揉捻時，「輕重交替」不僅是物性的詩意展現；遠行地上，「寶巖妙相」也不光是覺醒後的流光，技術與實修的共性鋪就了一個真理，那就是真正的圓成，是發生在「外緣」與「本具」的和諧共鳴中。正如茶湯的醇厚來自每一片鮮葉在三番壓力中的轉化，生命的覺悟來源內心的「善用方便」，如此的揉捻與覺照雙重「磨瑩」交織中，照見的不只是技術與義理的同構，更是對曆事煉心，平常心是道的徹悟。

第八節 「烘焙」對上「作寶器」

一、「烘焙」的轉化

烘焙在繁縟的製茶工序中，亦如一抹濃墨重彩的霞光，賦予鮮葉最重要的魅力，也是徹底激發潛沉的靈魂之舉。作為鳳凰茶初制的關鍵轉折時期，烘焙承載著散發水分、乾燥固型、發展香氣、提升品質的重任，以獨特的方式實現茶葉從原料到初成品的重要轉化。在物理變化與化學反應的精妙醞釀中，茶胚如鳳凰沐火涅槃，鳳凰茶的風味從此成型。

（一）烘動演繹—— 乾燥與風味的雙重演繹

烘焙，亦稱「乾燥」，在鳳凰茶的製作工序環節中，具有舉足輕重的扼要地位。依據《鳳凰單叢》一書所述，其作為鳳凰茶初加工的尾聲階段，細分為初烘、攤涼、復烘三個階段，核心目的在於徹底脫水，達到乾燥固型，以利於長期儲藏，以完成轉化香；同時也是深度激發香氣，全方位提升品質，使鳳凰茶的獨特韻味得到淋漓盡致地展現。

1. 物化空間

從物理層面剖析，烘焙是水分有序散逸的過程。在熱能的作用下，茶葉內的水分子獲得足夠能量，擺脫束縛，以蒸氣形式脫離茶葉。這不僅改變了鮮葉內的物質環境，為下一階段的精作，準備了空間，也改變了外在的物理結構，使條索更加緊實，外形更加齊整，如《鳳凰單叢茶的品質形成》提及，恰當的乾燥能使茶葉外形更具觀賞性。



2. 化顯本質

而從化學角度探究，烘焙是一場殊勝的熔融盛宴。高溫環境促使茶葉內部的茶多酚、氨基酸、糖類等物質發生複雜的化學反應。其中，美拉德

反應尤為顯著，氨基酸與還原糖相互作用，生成種種別具一格的奇妙香韻，這個中間並不是模仿其他如藥香、桂花香等物質的氣味，亦或是杏仁味，奶味等味覺體驗，而是更深刻地挖掘茶胚本具的兩韻特質，將之轉化為三香，因為這些感知到的氣味，或者體驗到的味覺，非追求於外求得，而是本具自帶性德的顯發，只是茶客食茶中，為了將此抽象的喉底形態，轉為能具象化，而假名如是味，如是氣。

因此可見，烘焙的本質，是物理乾燥與化學風味塑造的和諧共成。彼此在「事理無礙」中，水乳交融；相互依存、相互共進中，完成物理的乾燥之「事」；繼而給化學的風味演變之「理」提供了基礎和條件，化學變化又在乾燥的過程中得以充分反應，最終成就鳳凰茶的獨特風味，使茶葉在乾燥的表像下，蘊藏著豐富而深邃的風味內涵。



（二）烘中共進——烘焙工藝的操作體系與技術要義

在鳳凰茶的烘焙領域，經過長期的實踐積累，在傳統炭焙的地灶基礎上，利用現代科技，衍生出熱風焙這種全新的方式，以適用於產量大的作業形態，隨著機械的不斷反覆運算，至今更衍生出「電炭兩用一體焙茶機」¹⁵⁸⁷。他們各具優勢，各有所長，在鳳凰茶的焙製過程中，發揮著不可或缺的重要作用，共同書寫著焙茶工藝的華彩新篇章。



1. 地灶炭焙

地灶烘焙，俗稱「炭焙」，是鳳凰茶製作中，最為歷史悠遠的傳統特色技藝，承載著一代代製茶師的匠心與智慧。在《鳳凰單叢》中詳細記錄了器具的形態。

類型	結構材料	尺寸規格	結構特點
台灶	土磚砌制	- 長寬：75×75 cm	可連排式多頭組

¹⁵⁸⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116。

		- 內腔直徑：56 cm - 深度：39 cm	合，適應場地彈性佈局
焙籠	篾編筒狀	- 高度：60 cm - 上下端直徑差異：±3 cm（上端略收）	中空結構，氣流迴圈均勻
焙篩	篾制圓盤	- 直徑：58 cm（適配焙籠） - 邊高：2.5 cm	邊緣防溢，承托茶葉分層烘焙

炭焙的關鍵在「不見明火」，其原理是利用焙爐內充分燃燒的木炭，覆蓋爐灰以調節和保持恆定溫度，對放置在焙籠上的茶胚，進行緩慢而均勻的烘烤，是防止高溫破壞，導致焦苦味和有害物質，並為回火後的再處理保留了空間。

步驟	操作說明	技術要點
1. 焙爐準備	- 使用焙爐內充分燃燒的木炭作為熱源 - 覆蓋爐灰以調節並保持恆溫（爐灰厚度控制溫度穩定性）	- 木炭需完全燃燒以減少煙霧 - 爐灰覆蓋均勻，通過增減灰量精準控溫（傳統經驗結合溫控技術）
2. 茶葉烘烤	- 將茶葉均勻鋪放於焙籠中 - 通過低溫（約 110-130℃）緩慢烘烤，時長約 6 小時 - 定期翻動茶葉	- 溫度需穩定，避免局部過熱或不足 - 翻動頻率根據茶葉狀態調整（傳統手工經驗）
3. 回火處理	- 烘焙後茶葉平溫（常溫）存貯於乾燥、避光環境 - 存貯約 10 天以退去「火味」	- 環境濕度需低於 60%，定期通風

值得注意的幾點在於，經過焙火，鮮葉已經完成了「茶胚→毛茶」的轉化，其次，通過「回火」的鳳凰茶，所呈現的品質更上一層樓。而最值得交讚的則是炭焙之絕妙。從外相來看，是資深的製茶師依靠多年積累的豐富經驗，通過細察木炭的燃燒狀態、火焰的高度以及茶葉的反應，同時配合靈活地調節爐灰厚度，保證通風量等，實現了對火候的精妙掌控，從而精準控制烘焙的溫度、時間和成果；從鮮葉本身的終極蛻變來說，能明顯感受到體內的水分子在高溫的作用下變得活躍，繼而不斷束縛地開始以蒸汽的形式逃逸。這一過程不僅降低了鮮葉的含水量，使其逐漸乾燥，還促使鮮葉的形態發生變化，條索開始收縮、緊結，實現乾燥固型；隨著烘焙的深入，細胞結構也開始發生顯著變化，體積縮小，細胞壁受到擠壓，結構更

加緊密¹⁵⁸⁸，這種改變對鳳凰茶的香氣和韻味形成，產生了深刻影響，也在壓縮過程中，鮮葉內部物質被擠出和轉化，為獨特風味的成形，創造了有利條件。

由此可見，精細的人工作業與鮮葉的自我轉化，共同成就了炭焙茶獨特的火功香——醇厚綿長、滋味濃郁回甘。但不得不承認，炭焙也存在明顯局限性，最突出的就是產量低、效率差、人力投入大，還易受制於環境。

2. 電炭烘焙

故而，有了電炭焙模式的應運而生，並隨著科技反覆運算，這種機械形態的性能也在不斷優化、完善中，逐漸在鳳凰茶製作中成為主流形式。特別是先進的溫控系統，能夠精確設定和維持烘焙所需的溫度和時間，具有高效、穩定、易操作的顯著優勢。據阮志燕、周宜潔等研究員的研究表明，合理的電箱烘焙參數能有效提升成品茶的外觀色澤、茶湯香氣、湯色和滋味¹⁵⁸⁹，這確實是一種打破常規認知的顛覆性研究成果。此外，這種形式的炭焙法不受天氣等自然因素的幹擾，可實現全年穩定生產，極大提高了生產效率。

3. 炭電相較

參考《鳳凰單叢》等資料，將二者進行比對。

工具	地灶（炭焙）	電箱
構造及特點	台灶用土磚砌成，可砌連排式多頭台灶；搭配篾織焙籠、焙篩	由金屬或複合材料製成，配備精準溫控系統，可精確設定溫度和時間
加熱源	木炭	電力加炭火
溫度控制方式	通過覆蓋爐灰厚度、調整通風量控制溫度，依賴人工經驗判斷	通過電子溫控裝置，精確設定和控制溫度
對茶葉品質影響	賦予茶葉獨特火功香，香氣醇厚持久，滋味濃郁回甘，但操作不當易使茶葉帶火燥味	能有效乾燥茶葉，提升香氣和滋味的穩定性，但香氣層次感和獨特性相對較弱
生產效率	相對較低，需人工持續照看和調整	較高，可批量生產，節省人力

¹⁵⁸⁸ 阮志燕，周宜潔等，〈不同複烘精製工藝對單叢茶呈味物質及滋味品質的影響〉，《廣東農工商職業技術學院學報》第 11 期（2024 年 11 月），頁 13。

¹⁵⁸⁹ 阮志燕，周宜潔等，〈不同複烘精製工藝對單叢茶呈味物質及滋味品質的影響〉，《廣東農工商職業技術學院學報》第 11 期（2024 年 11 月），頁 13。

從中可清楚觀之，兩種主要工具各自有著鮮明的特點。地灶（炭焙）憑藉其傳統的工藝和獨特的加熱方式，能為茶葉帶來獨特的火功香，雖然前有研究報告指出，電碳反而能增勝，但無數評茶師的親證，更值得思維這種優勢的獨特性，從目前市場看，傳統的風味和高端的品質，雖然價格不菲，但仍然備受喜歡，不少消費者對其趨之若鶩。但從客觀來講，對人工經驗的高度依賴，相對較低的生產效率，限制了在大規模量產，還有品質存在的變數隱患等，這些都是電烘機器能夠輔助解決的。雖然此工具在模擬傳統炭焙風味方面還是存在不足。

因而在當下，實質上形成了一個市場，兩種模式的局面。製茶者會根據茶葉的種類、目標市場以及生產規模等因素，靈活選擇烘焙工具。對於一些高端的單叢茶，為了追求極致的風味，會優先選擇地灶（炭焙）；而對於面向大眾市場、追求產量和效率的茶葉生產，比如低山茶等，則更多地採用電炭機器進行烘焙。兩種烘焙工具相互補充，共同推動著鳳凰茶烘焙工藝的發展和創新。

（四）烘轉香韻——過程中鮮葉的化學變化

1. 酶之調控

在烘焙的過程中，隨著溫度的變化，鮮葉中的酶活性起著重要的調控作用。初烘時的高溫，迅速破壞了殘留酶的活性¹⁵⁹⁰，阻止了酶促反應的繼續進行，從而固定了前七個工序所形成的品質特徵。

以多酚氧化酶的活性被抑制為例，這不僅避免了茶多酚的過度氧化，保持了茶葉的色澤和口感。還為後續復焙時，在相對低溫且長時間的熱化作用，可保持果膠、蛋白質等處於軟化狀態，有利於芳香物質的轉化，有利於品質的穩定。

2. 香之魔法

鳳凰茶的主要特質「三香兩韻」中的三香，雖然從採摘以後的種種操作，都是在賦香工作，但終究到了烘焙之時，鳳凰茶的「香」方才正式橫空出世，同時也標志著「兩韻」徹底完成了內化。在熱力的作用下，鮮葉中的氨基酸、糖類、茶多酚等物質發生複雜的化學反應，產生了豐富的香氣成分¹⁵⁹¹，同時也促進了鮮葉本質中的揮發性香氣物質逐步釋放和轉化。相對這種複雜的表述，王維毅老師

¹⁵⁹⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 21。

¹⁵⁹¹ 朱靖、張凌雲、王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶葉》第 4 期（2014 年 4 月），頁 24。

以「鎖住茶味，以便進入到下一個可飲用環節」¹⁵⁹²的結論，則更顯直白明了。所謂茶味，即是這些香與韻的合成體，當從茶湯視角去解讀，一般表現為飽和的醇厚、醇潤、淳滑、醇爽感等的「飲之有物」。

總而從鮮葉的視角來看，這些種種的化學變化，實謂是一場無相之火中的奇妙「魔法」，促逼著讓自身逐漸擁有了獨特的香氣魅力和品質基調，不再會被酶化等外在影響而遷變。

3. 味之優化

前剛提過「茶味」，此處將其更精微到韻味的優化，因為在烘焙過程中，茶多酚發生氧化、縮合等變化後，其含量和組成發生變化，使茶葉的苦澀味減輕，青草味褪去，滋味轉而更為醇厚。同時，氨基酸和糖類等物質的轉變，也在積極提升著茶湯的鮮爽度和甜度，對其滋味產生了重要影響。這些滋味物質的優化，使得鳳凰茶在口感上更加豐富、協調，完成了從一片鮮葉到一片毛茶的質變，韻開香顯質地來，非從外得自性生。

（五）物轉哲思

烘焙工序不單是一門技術，更承載著鳳凰茶文化的深厚底蘊。在火工洗禮中，蘊藏著豐富的文化象徵與智慧結晶。在鳳凰茶的製作傳統中，烘焙的技術訣竅不僅是保障茶葉品質的關鍵，更體現了當地人民對自然、生活和傳統技藝的尊崇。

《鳳凰單叢茶及其特色茶文化》指出，鳳凰茶的製作技藝傳承著潮汕地區的文化脈絡，烘焙作為其中重要一環，也深深烙印著地域文化的印記。數數烘焙過程中，遵循的分階段調控溫度和水分含量原則，對溫度和實踐的恰當把控，不過及，亦無不及的平衡和諧狀態，不僅是「中庸之道」的真實寫照，也與宗下「理事無礙」思想契通，從「事」化作各個烘焙環節中，調平完瑕之「理」，在相互依存、相互制約中，成就鳳凰茶「三香兩韻」的經典傳奇卓越品質。

並且這個過程中，始終貫穿著「看茶做茶」的理念，即事即理，即事顯理中，體現了製茶師對自然的敬畏，對茶葉的深諳，對匠心的不負，對傳承的堅持。隨茶而作，始從採摘時，對時節、山門、環境差異而別別管理，再到晾曬時隨葉態調整細節，乃至揉撚時，隨類塑形，及至於今入炭焙中，仍依據這些特點，繼續靈活調整種種參數和手法，順應茶葉的自然

¹⁵⁹² 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 62。

屬性，只為激發其最佳風韻。這不僅與「天人合一」的思想契合，強調人與自然的和諧共生，茶農在烘焙中細心感受茶葉的變化，如同與自然對話，讓茶葉的自然之美在烘焙中得以彰顯，鮮葉亦藉茶人之手，不斷趨近真性，最後一火過後，如金出鑛，這種一多相容中，映照出華嚴世界的萬物相互依存、相互成就，亦啟示當下，在研究和傳承鳳凰茶烘焙工藝時，要從整體的角度出發，注重各個環節的協調和配合，以實現茶葉品質的最大化提升，尤其是對電碳焙茶新事物的接受，並積極利用，不僅僅是古老技術的與時俱進，創新發展，更展示了有容乃大的胸襟，同時更暗合了法界圓融，帝網交輝之意。寓示著鳳凰茶的卓越品質亦將如從火出，鳳凰涅槃，在世界茶文化的舞臺上更加熠熠生輝。

二、「不動」的自在

（一）名義深詮

第八地「不動地」之所以名「不動」，其深深含義顯於經論。如晉譯本¹⁵⁹³和唐譯本¹⁵⁹⁴的《華嚴經》中所言。

因（六十卷）	因（八十卷）	命名（果）	
		晉譯本	唐譯本
不可壞	無能沮壞	不動地	
智慧不轉	智慧無退	不轉地	
一切世間不能測	一切世間無能測	威德地	難得地
無色欲	離一切過失	童真地	
隨意受生	隨樂自在	自在地	
更不作	更無所作	成地	
決定知	智慧決定	究竟地	
善發大願	隨願成就	變化地	
不可壞	他不能動	住持地	力持地
先修善根	先已成就	無功力地	無功用地

兩個版本間皆是從十個維度詮釋菩薩在第八地的殊勝境界，其表達方式與側重點的微妙差異背後，映照出華嚴圓融思想下「同體異名」的深意。兩個版本的內核精神是一致的，均指向了「不動」這一根本義，強調菩薩至此階位已超越前地，具有不動、不退、不轉的特質，智慧堅固，亦如金剛。如「不可壞」與「無能沮壞」，都是在彰顯此地的絕對穩定，並且後者以否定能動句式更加強化菩薩地不可為外力侵奪的絕對性；而不轉地的「智

¹⁵⁹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, pp. 565c26-566a3。

¹⁵⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, pp. 200c7-13。

慧不轉」與「智不退」，皆是力顯其內在證悟的恆常性，並且在以「退」代「轉」中，更精準地呈現了不退轉果位的殊勝特質。而細細推敲則更見藉由詮名角度，成就增補態勢，如於「一切世間不能測知」的境界，唐譯本精煉為「難得地」，較之晉本，更凸顯出此境界的稀有性與超越性，還有在義理架構層面，唐本較之晉本對因果關係展示上更為嚴絲合縫，如唐本的「離一切過失」較之前的「無色欲」，將戒行修為從單純離欲擴展為全面離垢，使「童真地」的象徵意涵獲得更深廣的倫理維度，「隨樂自在故」較「隨意受生故」，以「樂」替代「意」字，既契合佛教「法喜充滿」的修行境界，又避免執著意志主體性的潛在悖論，更貼合此地「不動」為軸心的成就形態；再有唐本「更無所作」比之晉本「更不作」，透過雙重否定句式強化了「無功用行」的絕對圓滿性，從而更彰顯修行的終極境界；「他不能動」較「不可壞」，著力凸顯了菩薩地既超越被動防禦，又蘊含主動護持的雙重特質。這種語言張力在「先已成就」對「先修善根」的置換中達到頂峰，前者以完成時態消解了修行過程的線性敘事，而後者從地名為「無功用」之果向，將境界真正契入華嚴「因果同時」的圓教義理。總之兩個版本雖在「因行果名」的詮釋取向上略有差異，或側重修行過程之「作」，如晉譯「更不作」，亦或強調果位本具之「成」，如唐譯「先已成就故」，但其定名皆為傳遞「不動」這一核心，因而在層層鋪展菩薩在此地的證境所具足的圓滿特質。如晉譯以「不可壞」、「不轉」、「威德」等名，凸顯菩薩地堅固不傾的外顯功德；而後譯則藉助「無能沮壞」、「智慧無退」、「難得」等語境，深化其內在智證的絕對性。二者如兩鏡互照，前者從「因地踐行」建立名相，後者由「果位本然」開顯理體，但最終共同指向「離過絕非、任運成就」之終極實相。此種定名差異實為同一法界之雙向詮釋，共同構築了「行布不礙圓融」的證道階次。在「名相施設」的差異化所顯動態詮釋中，將不動地「無功妙用」的本質超越文字相而直指離言法性。最終締成了「不為煩惱動」與「不為功用動」的雙重解脫形態。據《入中論·講記》所載：

八地煩惱障斷盡，斷德等同四果阿羅漢故。

又不為功用動，七地名有功用行，入滅定時尚須作意，有微細功用方能入；八地任運能入。¹⁵⁹⁵

見此階段菩薩已徹底斷除煩惱障，並且超越刻意修行的「有功用行」，進入「無功任運」的自在狀態。這種「不動」並非靜止，而是指心性不再受內外幹擾的絕對穩定，如《華嚴經》所述「以三昧力，常得現見無量諸佛」¹⁵⁹⁶，顯示其定力已能恆常與佛境相應。更深意顯示在於「不退轉」上。

¹⁵⁹⁵ 《入中論·講記》，CBETA, B09, no. 45, p. 748b4-6。

¹⁵⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 200c24-25。

菩薩從初地發願至七地皆可能退失，但八地因智慧與願力圓滿，修行成果永無退墮，如大船入海「一日能超往百年所行」¹⁵⁹⁷。

（二）實修核心

不動地的實修核心，在「無生法忍」「三昧力現佛」「分身濟度」三者的體用行架構中，完整體現菩薩道「即體起用、即用顯行」的圓頓法門。此三者構成「證理一起用一化他」的修行樞紐，既是第八地超脫有漏功用的關鍵突破，亦是華嚴性起法界觀在實踐層面的終極落實。

1. 體證實相——「無生法忍」為體：證入法性無作的實相境

此為不動地根本智的成就核心。如《華嚴》中所界定：

入一切法如虛空性，是名「得無生法忍」。¹⁵⁹⁸

所言之智非理論解悟，而是「現量證知諸法本自無生」的實證境界，徹底隔絕一切心、意、識的分別執取，安住於寂滅平等的法性流注中。而此在晉本《華嚴》中被強調「照明諸法」¹⁵⁹⁹，唐本進一步闡釋為智慧決定，隨願成就，揭示了無生法忍「離相寂照」與「無作願用」的雙重特質。前者顯於「真如無分別入一切智智，是菩薩遠離一切心、意、識憶想分別」¹⁶⁰⁰中，超越能所，後者立在「捨一切功用行，得無功用法」¹⁶⁰¹中，法性自然顯發，以此超越「能證——所證」的二元分立形態，此即是四種無生法忍的修證總綱。

無生類別	核心定義	對應經文引用
事無生	從具體事相角度觀諸法本無生滅，分七種「實」以對治執取	「入一切法本來無生、無成、無相、無出、不失、無盡、不行」 ¹⁶⁰²
自性無生	從法無我、自性空寂角度觀諸法本無自性生滅	「非有、有性」 ¹⁶⁰³
數差別無生	三時（過去、現在、未來）染淨法平等無增減	「初、中、後平等」 ¹⁶⁰⁴
作業差別	真如中淨智無分別，契合一	「真如無分別入一切智

¹⁵⁹⁷ 《入中論·講記》，CBETA, B09, no. 45, p. 748b8-9。

¹⁵⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a10。

¹⁵⁹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 562b2-3。

¹⁶⁰⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b12-14。

¹⁶⁰¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a17-18。

¹⁶⁰² 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b11-12。

¹⁶⁰³ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b12。

¹⁶⁰⁴ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b12。

無生	切智智	智」 ¹⁶⁰⁵

上所示以「事無生」破妄顯真、「自性無生」泯絕二相、「數差別無生」平等三時、「作業差別無生」智契法界，終令覺照與法性如虛空周遍，無間成就華嚴「性起妙行」之極旨，實為八地菩薩證入無生之階次綱要。行者於七地中，雖觀「事無生」「自性無生」，但仍然存在能所對治的微細作意；今行至八地時，依「數差別無生」平等三時、「作業差別無生」印契真如智，方以定慧雙運斷盡分別，令「四無生」渾然統攝，尤其以「事無生」為基。

實類別	定義（所對治的執取）	對治方法
淨分本有實	執淨法中本有實性	觀「一切法本來無生」
新新生實	執新生法為實有	觀「無成」
相實	執法相為實	觀「無相」
後際實	執未來法有實體	觀「無出」
先際實	執過去染分煩惱為實障	觀「不失」（因果不亡）
盡實	執眾生可斷滅	觀「無盡」（法性不滅）
雜染實	執淨分中雜染為實	觀「不行」（無染行可得）

如此從七地已破七種妄執實性，透過「次第乃至入滅盡定，一切動心、憶想分別悉皆止息」¹⁶⁰⁶的深層熏修，到八地得攝受諸法於平等，超越上中的對治次第後，此時的行者已不再落於觀修對治，已然徹證諸法本無生滅的實相，頓破最後一品「俱生法執」，使「忍智」與「法性」冥然一體，契入自性無生的內涵。

理論基礎	關鍵論述
法無我	諸法自體無性，故無自性生滅
無二相觀	不落「有無」二邊，離一切分別

實是以七種對治為階梯，更進一層直契法性本然。從「法無我」中離「能觀、所觀」的對待，同時也從「無二相觀」中消泯「有、無二相」的戲論，最終使法性之空寂與智照之妙用無二無別。故而此「自性無生」的理論根基，正為八地超越對治邏輯後的現證。從非僅破妄，更顯真如不動之體；非僅止息分別，亦圓成「無功用行」中真智如虛空的平等性。此即《論》雲「入一切法如虛空性」¹⁶⁰⁷之密意，亦是「自性無生」從觀行次轉為法爾現量的關鍵樞紐。

證悟階段	核心成就
得淨忍分	圓滿四種無生觀，遠離分別想

¹⁶⁰⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b12-13。

¹⁶⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a15-16。

¹⁶⁰⁷ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b11-12。

此一轉折，正彰顯《十地經論》所言無生法忍「於真如中淨無分別佛智」¹⁶⁰⁸的終極實證。八地依證無生法忍的次第，先以「得淨忍分」攝四無生而泯諸相，成就自性無生之果，後以「得勝行分」起大用而不滯空寂。終使無生法忍從「所證理境」升華為「無作妙行」之自在。此非僅理論上的「解無生」，而是「真如無分別，入一切智智」¹⁶⁰⁹的實證境界，如法藏大師在《探玄記》中所強調「報行純熟，無相無間，……無功任運，成諸勝行」¹⁶¹⁰，因此此時的行者「得無功用法，身、口、意業念務皆息」¹⁶¹¹，此息非沙漠枯木之相，而是安住無功用道中，雖行六度而沒有行相，雖度眾生而不起度心，真正實現「動、靜皆如」的中道實相，也是「性起法界」之圓頓旨歸。在泯絕能所、契入海印三昧之際，一切法「本來無生」的實相，與「無功用大用」的妙行，終究不二，如虛空性周遍無礙，方是華嚴無生法忍的究竟密意。

2. 力用神通——「三昧力現佛」為用：起法界大用的神通境

無生法忍的證得，自然引發「海印三昧」的妙用，如《華嚴經》描述八地菩薩所具自在神力。

三千大千世界，身遍其中，隨眾生身差別而為受身。是菩薩成就如是智慧，於一世界身不動搖。……而實遠離身相差別，常住平等。

¹⁶¹²

是中明示了此地菩薩能應眾生情況，為化度故而變化身形，又能於一念間現無量身，遍入無量世界，如日月映水，普現眾像。雖現萬象而不離本寂，得十自在。

自在類別	內涵說明
命自在	超越生死壽命的束縛，隨願示現生命長短。
心自在	心念清淨無礙，不受煩惱幹擾。
財自在	能自在化現資生所需，利益眾生。
業自在	超越業力牽引，轉染業為淨業。
生自在	自由選擇投生之處，示現不同身相。
願自在	所發大願皆能圓滿成就。
信解自在	對佛法深義能究竟通達，無有疑惑。

¹⁶⁰⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 179b16-c1。

¹⁶⁰⁹ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287c23-26。

¹⁶¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a10。

¹⁶¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a17-18。

¹⁶¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 565b3-16。

如意自在	神通妙用無礙，隨眾生需求化現。
智自在	智慧圓滿，善能分別一切法相。
法自在	通達一切法性，自在運用諸法教化眾生。

此十種自在，乃菩薩證入法性後，依清淨智所顯發的究竟果德。其中「如意自在」能隨眾生心念化現無量方便，「生自在」則超脫業力拘縛，於十方世界自在示現。然此等妙用非憑空造作，實為法界本具之「性起妙用」——當菩薩徹見諸身本空、融攝無礙時，一切身相與作用皆如虛空含容萬象，自然流現而無絲毫造作。此非刻意造作的神通示現，而是法性自然流露的「性起妙用」。不僅止於果德顯相，更直指菩薩依三昧力起無作妙行之根本。由證法性故，能於「一切法如虛空性」中，攝用歸體、即體起用——十種自在既是法性自然流露，亦為三昧力周遍含容之映現。此外還體現在：

善能出生諸禪三昧，能作無量諸身差別，於諸身中皆有勢力，得大果報神通力。¹⁶¹³

顯示行者能依三昧力現無量身，神通自在，正顯「一念頃現神力」之境界；又在深觀「一切法如虛空性」¹⁶¹⁴中，證入空性平等，體認「心佛眾生無差別」¹⁶¹⁵，破除自他隔閡，故而能於定中現起法界全體相。此境界既超越六地「般若空觀」的析相入空，也凌躍於七地「方便慧」的有為運用，而是「即空、即有」的圓融顯發。如《探玄記》中指出的「無功任運，成諸勝行」¹⁶¹⁶，是此三昧力實為「法界緣起力」的自然顯發，在定慧雙運中，菩薩徹證一毛孔中頓現十方諸佛國土的玄旨，所以能在三昧中融攝法界，一念中藏無邊神力，正徹證「一即一切」的華嚴玄旨。

3. 身行應化——「分身濟度」為行：顯同體大悲的應化境

此「分身濟度」是從三昧力起用的自然結果，是「不動而周遍」的度生事業。如前文提及《華嚴》中所說能隨眾生信、解差別，而隨顯身相，此非意識分別的「有意應化」，而是八地菩薩「隨類應現」的具體行持，落實在利他實踐的度生大用，溯源發心，始自「大悲為首，方便善巧，善能分別，善起大願」¹⁶¹⁷的同體大悲，以及「潛念一切眾生」¹⁶¹⁸，乃至

¹⁶¹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 566a7-9。

¹⁶¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b14-15。

¹⁶¹⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 520a23。

¹⁶¹⁶ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 287c26。

¹⁶¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 200b21-22。

¹⁶¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 57b15。

「與六道一切眾生共一法身」¹⁶¹⁹的無緣大慈，此即是實修的核心，在體證諸法空相中，由知眾生業報身如幻，所以不被外相執迷，如月印千江般，能夠隨緣自在化身，行救度之事。

因而此階段修行的特殊性顯現在「離一切相，離一切想、一切貪著」¹⁶²⁰中，徹底超越我、人、眾生、壽者四相；同時於「所作善業佈施、愛語、利益、同事皆不離念佛，不離念法，乃至不離念一切種智」¹⁶²¹中修習四攝。雖廣行佈施、愛語等事，卻無「能度所度」的執取，真正實踐《金剛經》中「滅度一切眾生而實無眾生得滅度者」¹⁶²²的深義，更由《華嚴》中所說「從初已來廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心」¹⁶²³的實踐，與《決疑論》中「此地終是於生死中無功悲滿、淨智現前」¹⁶²⁴的詮釋，深度印證「稱性起行」的極致展現——此即「不離寂滅場」之體性安住，「遍入生死海」之大用無作，在任運契理，不作念證的無功用中，自然成就「順觀大悲不住涅槃，逆觀大智不住生死」¹⁶²⁵的究竟圓融。

是故此無生法忍、三昧力、分身濟度三者中，無生法忍是「體」，證得諸法空寂，破除生滅執著，成就不動之智，奠定「即寂而照」的體性覺悟；三昧力是「用」，依定慧圓融顯發自在力，使「現佛」、「分身」無礙，開顯「即照而寂」的法界大用；分身濟度是「行」，以大悲願力攝持，將空性智慧落實於度生，完成了「寂照不二」入世實踐，從而搭建起「理體——妙用——妙行」三位元一體的修行模式，從並非由因位造作的非由修生，也不是果位獨存的非本具，而是「修性不二」的當體全彰中，印照「智不住生死、悲不住涅槃」的大乘精神，同時也貫徹華嚴「性起」思想的精髓。三者聯動增勝，使八地菩薩從此證入無功用以來，曠劫不離剎那的圓覺實相，真正成就「不動而遍動」的華嚴玄門。

（三）觀照世界

不動地的修行世界觀以「事事無礙」的法界緣起為基礎，以無生法忍為樞紐，融合空性智慧與大悲願力，此觀既破除對現象的執著，又能在法界中自利利他，最終呈現出超越與入世雙軌並行的實踐形態。

¹⁶¹⁹ 《楞嚴經·通議》，CBETA, X12, no. 279, p. 591c21-22。

¹⁶²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b17。

¹⁶²¹ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 751a12-13。

¹⁶²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569c24-25。

¹⁶²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b25-26。

¹⁶²⁴ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，CBETA, T36, no. 1741, p. 1041a14-15。

¹⁶²⁵ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 344b15-16。

《華嚴經》中「入諸法本來無生、無起、無相」¹⁶²⁶的徹證，與「一切心、意、識憶想分別無所貪著」¹⁶²⁷的體悟，共同構建起「真空妙有」的覺性宇宙觀。此認知體系並非否定現象，而是基於對「一切法如虛空性」¹⁶²⁸的深刻洞察，將世界成壞、衆生業報、佛國莊嚴等皆視為法界緣起的幻化顯現。如性禪法師所言，「八地菩薩證了第一義智，就等於證得毗盧遮那正覺之體，可以自在地顯現佛的十身；在度衆生的當下就是莊嚴自己的佛國土」¹⁶²⁹，此實踐貫穿了「三世間自在行」。當處於器世間時，「以五自在差別智觀器世間由業集故成、業盡故壞，如實知其成、住、壞、空」¹⁶³⁰，是為以大方便善巧為無功用之因，能了知一切世界相，乃至微塵差別，而不著相，能在如隨心所欲現與不現等五種自在中，隨順三界的成壞、大小等因緣律動及知衆生相，隨其示現度化，此即菩薩在器世間自在行中完成時間，以種種方便，如是善巧，觀察世界，並能自在地示現令衆生歡喜生信的莊嚴相，以利益衆生；處於衆生世間時，由於衆生常在苦多樂少中流轉，菩薩隨衆生信解深淺、信樂喜好、身形差異與心念動態，於衆生世間出入無礙，在不同的場景中，示現聲聞、梵王、凡夫等無量身相，如「日月停空，影現衆水」¹⁶³¹之喻，動態顯化十身中的「衆生身」、「聲聞身」，此自在行體現了「隨機」、「應緣」等特點，如面對悲傷憂泣的衆生時，現以慈悲心，懷柔撫慰，令心安樂，或是惡劣難調的衆生，則轉以憤怒相令其畏慎而折伏，透過如此差別化示現，達成「成熟衆生」之目標；又在智正覺世間，離開身相的分別，以神通力化現「十種妙身」，並成就十種自在——「命自在、心自在、財自在、業自在、生自在、願自在、信解自在、如意自在、智自在、法自在」¹⁶³²，此不同於七地菩薩境界中的六自在。

維度	六種自在	十種自在
核心特質	破障之劍	圓滿之果
作用場域	修行突破關鍵點	法界運作全維度
實踐指向	自利利他的方法論	覺行圓滿的終極態
典型表現	可主動延縮壽命以應機度眾	十法界隨意化現而不受拘束
主要差別	側重破修行障礙的核心能力	表徵究竟圓滿的佛果功德

¹⁶²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b12。

¹⁶²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b14。

¹⁶²⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b14-15。

¹⁶²⁹ 釋性禪，《第八地菩薩嚴土熟生之探究——以《華嚴經》為主》（臺北：華嚴專宗學院碩士論文，2008年），頁1-2。

¹⁶³⁰ 釋性禪，《第八地菩薩嚴土熟生之探究——以《華嚴經》為主》（臺北：華嚴專宗學院碩士論文，2008年），頁3。

¹⁶³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567a14。

¹⁶³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 565c6-8。

其中差異如「操舟渡河」與「坐岸觀光」，此亦顯現菩薩躍升八地後，在自利利他時，已從由有意而為轉向為究竟成就，如「法門演說自在」提升為「法自在」後，則超越說法技巧，達至與法性完全相應的境界，因而在所化境相中能更自在無礙，於法體中如如不動，卻能令眾生得更究竟受用的法藥，終極圓滿「智覺雙運」的莊嚴佛事，形成「不動而周行十方」的修行模式，將「命自在」的生死自主與「法自在」的教體圓融統一。是此三種自在行，本質皆以無分別智為體、大悲願力為用，於法界緣起中彰顯「寂而常照，照而常寂」之不動地勝義。

主題	要義
融攝諸身	證悟一切身（眾生、國土、法性等）本質無二，皆可互融互攝。
超越差別相	雖知諸身假名差別，但通達其平等法性（如法身、虛空身）。
修證果德	透過善知諸身，成就十種自在，圓滿利生事業。

從「時空雙泯」角度觀之，《華嚴經》雲所言「無初、無中、無後」¹⁶³³，不僅破斥線性時間的執著，更指向「三世一念」的實相體證——如澄觀法師在《疏·鈔》中所解「三際平等……無著無礙」¹⁶³⁴，此地菩薩證得「劫入剎那」的時空互攝，將修行化為「不動之動」。在寂滅智中，如須彌山王安住法性，又如帝釋網羅遍應十方。此實踐契合「離四句絕百非」¹⁶³⁵的中道實踐，既不耽溺歷史進程的改良主義，亦非虛無主義的消極避世，而是以無作妙力在自然中，參與法界緣起的永續創造，如同月光遍照千江而不留痕，為當代文明提供超越線性思維的靈性參照。

（四）啟示當下

對當代社會的啟示可從四個維度展開。

首先，在個體生命層面，「無功用行」為現代人的存在焦慮提供解藥。當功利主義將人生異化為目標驅動的競賽時，《成佛之道》轉譯經中夢中渡河的寓言。

如人在夢中渡河，用盡一切伎倆，艱苦地用力過去；忽然醒來，就一切功用都息了。¹⁶³⁶

¹⁶³³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b13。

¹⁶³⁴ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 138b14-16。

¹⁶³⁵ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 353a11。

¹⁶³⁶ 《成佛之道》，CBETA, Y12, no. 12, p. 415a9-10。

提醒當行者得神通力，進入最深層禪定時，所有的躁動念頭、妄想等都會消泯，所以「菩薩住不動地，諸勤方便，身、口、意行皆悉息滅」¹⁶³⁷，這種在不刻意中隨順萬物的從容，正是對生命本質的覺照。對應到具體實例時，如處理因資訊超載，引發的數位焦慮中，應以「一切心、意、識，不現在前」¹⁶³⁸的無著智慧，來作為「注意力破碎症」的解方，如《吞海集》中所言「遠離身想分別」¹⁶³⁹，從而安住平等境，啓示了現代人當以「無功用覺照」取代強制性的正念控制，於社交媒體的虛實穿梭間，培養「不作意而應萬機」的內在安定。

其次，在社會關係層面，「十種自在」中的信解自在與如意自在，為多元文明衝突指明出路。「菩薩隨眾生身差別信、隨決定信差別」¹⁶⁴⁰，而化應不同身形應機救渡，這種「法界緣起」的視角，與《華嚴》中「於一微塵中，各示那由他，無量數諸佛」¹⁶⁴¹的妙觀相契同，在保持文化主體性的同時，立共生機制。此如應用在教育理念上，從隨類說法的智慧中，扭轉了傳統標準化教育的模式，又從「十身相作」中，啟示現代教育者當如菩薩化身，以「法界緣起」的差異共融性，如「一雨普潤，三草二木生長不同」¹⁶⁴²，發展適應性教學模式，即尊重個體根器差異化，同時打造能夠相容的共學環境。

再者，在技術倫理層面，「器世間自在行」蘊含的生態智慧，體現在了知地、水、火、風界等世界的「小、大、無量及差別相」¹⁶⁴³的微觀洞察，與量子物理的場論形成深層呼應。而此理解放置在應對氣候危機的課題下，對環境的細微覺照，超越人類為中心的舊意識形態，從華嚴中「一塵中含無盡刹海」¹⁶⁴⁴的認知觀，獲得將生態系統視為相即互入的綜合整體之靈感，嘗試塑造「全息共生治理」，是以緣起性空思想調控可持續發展。汝今未得諸佛十力

最後，在終極關懷層面，諸佛對八地菩薩從勸修佛德、慈湣眾生、憶念本願、常觀法性、遍學法門和通達智智這七個方面做了七番勸勉，敦促行者能夠智慧與願行合一¹⁶⁴⁵。

維度	內容	目的
對治自利	勸修佛德、湣念眾生	破捨悲智偏空

¹⁶³⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b21-22。

¹⁶³⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b28-29。

¹⁶³⁹ 《華嚴經·吞海集》，CBETA, X08, no. 239, p. 479b5。

¹⁶⁴⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 182b23-24。

¹⁶⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564a16-17。

¹⁶⁴² 《妙法蓮華經》玄贊，CBETA, T34, no. 1723, p. 715b20-21。

¹⁶⁴³ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 560b2-3。

¹⁶⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 407b17-18。

¹⁶⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564c11-20。

滯寂		
發起利他大用	勸憶本願、修佛身相	顯「從體起用」
圓融空有不二	勸觀法性、學無量法門	令智不墮斷、常
成就差別智行	勸通達眾生業力，世界成、壞	成就「法界緣起」觀

初三番勸勉，是對治因證寂滅可能產生的「捨眾生、滯涅槃」傾向，令智願行得以相繼；中二相勸，是以「法性常住」來突破空、有的對立形態，使行者知寂滅不礙緣起，自然起無量化身；後二則是通過示現法門無量及差別相，而鼓勵行者遍學廣參，從而徹底領悟「一即一切」的法界實相，使智與願融匯在三昧海印中。這種機制不僅為宗教對話提供「自利、利他動態平衡」的模式，還為當代應對老、病、死的焦慮問題提供了思路，如從「一切心、意、識憶想分別，無所貪著」¹⁶⁴⁶中，直指「離身想分別」的實修核心，從「一切法如虛空性」¹⁶⁴⁷中徹悟而使病苦轉為五蘊光影中的幻化示現，繼而從病中覺悟苦、空、無常等法，最後從「生梵世者，欲界煩惱不現在前」¹⁶⁴⁸中，直面生死，而非逃避，從字面義上破除人死如燈滅的邪見，從義理上解析生死即涅槃，如《普賢菩薩行願讚》中所言「臨終捨壽時，一切業障皆得轉，親覩得見無量光，速往彼剎極樂界」¹⁶⁴⁹，將臨終時剎那的呼吸調整為切入法界的出入息，剎那的心念從對凡情的執迷化作往生的信心，將對舊身的不捨變為無來無去的法性回歸前的告別，如此非強力對治，正契法性之機，從離三界系縛的修持中，構建起法界莊嚴的三重壇城，於生滅中直契無生法忍的涅槃世界。

更深層的當代價值在於，不動地世界觀為人類文明轉型提供「中道實踐論」。在遠離由身作、心想帶來的分別後，得以安住在平等境中，卻又「以無量身融入三世間」的修行智慧，在人工智慧時代尤顯珍貴。當演算法重構認知模式時，「心、意、識不現在前」的超越覺照，可作為抵禦資訊異化的錨點；而「隨眾生心示現種種身」¹⁶⁵⁰的化身機制，正為虛、實交融的元宇宙時代提供「即世間而出世間」的覺悟參照。這種源自《華嚴經》「十身融三世間」¹⁶⁵¹的圓融智慧，終將成為重建意義世界的靈性基石。既是對現實的深刻覺察，亦是在深觀緣起中展開的慈悲創造。

因此說，第八不動地雖表面看似「寂滅不動」，從「自我解脫」的修證軌跡，轉向「法界湧動」的覺性顯發中，映射了此時的實質乃是菩薩道

¹⁶⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b13-14。

¹⁶⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b14-15。

¹⁶⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b27。

¹⁶⁴⁹ 《普賢菩薩行願·讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881b5-7。

¹⁶⁵⁰ 釋性禪，《第八地菩薩嚴土熟生之探究——以《華嚴經》為主》（臺北：華嚴專宗學院碩士論文，2008年），頁4。

¹⁶⁵¹ 《華嚴經·行願品》疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 242b21。

的核心蛻變階段，故而此時不動，非停滯之靜，反而是大動之伊始。當行者徹見「一微塵中含攝三千世界」的實相時，方能以無盡悲願精準呼應眾生無盡之需，此世界觀具足既能消除對現象的實執，又全然承擔緣起法界創造張力這樣的雙重智慧，正如《華嚴經》所示「能入轉魔道智，入如來行境界，能於無邊世界行菩薩道，以不轉相故」¹⁶⁵²，所以，所謂「不動」的真諦，正在於生、死流轉中如如不動地安住法性之海，同時以此為根本動力，在十方三世展開無量無邊的利生事業。如是寂滅與妙用不二，法性安住與利他妙用圓融無礙，方顯菩薩道「不動而周遍」的終極實踐境界。

三、「寶器」的頂上

《華嚴》中如是說此喻，

譬如真金，眾寶間錯，為轉輪王所佩瓔珞，一切人民無能奪者。菩薩摩訶薩亦如是，住無動地，善根轉淨。¹⁶⁵³

此喻以「真金寶器」，象徵第八不動地菩薩的功德莊嚴。其中的真金喻指本具法性的堅固，眾寶則喻表方便妙用的圓熟。二者間錯，成就無能奪的「不動」境界。此地菩薩徹證「諸法如虛空性」，於無功用中任運顯發法界大用，如同寶冠置於聖王頂上，輝光遍照而體性不動。從七地「妙寶莊嚴」的有功用行，至此地「寶器圓成」的無功用行，標誌著菩薩道從「權實雙運」邁向「性起妙用」的終極圓融。

（一）名義深詮

《十地經論》中從喻的視角，形象解釋了「不動地」之名的義涵。

譬如本真金，善巧金師作莊嚴具已，繫在閻浮提王若頸若頂，閻浮提人餘寶莊嚴具無能奪者。¹⁶⁵⁴

此中「不動」非物理形態的靜止，而是與諸法動搖不定的形態，相對而言的絕對穩定，表現為既不為煩惱動，亦不為功用動。從經論對勘可知，晉譯本強調「不可壞」、「智慧不轉」，唐譯本側重「無能沮壞」、「智慧無退」，二者共同指向「證智堅固、妙用無盡」的核心特質。

1. 雙向離縛

¹⁶⁵² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 566a14-16。

¹⁶⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 566a23-26。

¹⁶⁵⁴ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 185c2-4。

「不動地」的雙重解脫，乃性起思想的「性起妙用」之圓滿呈現。當真金脫去雜穢相，所復顯的純淨身，是離煩惱動的具象顯現；同理，寶冠莊嚴自然耀，也映照了離功用動之相。此境界既超越二乘「灰身滅智」的偏空涅槃觀，亦超邁七地「有為功用」的刻意修相，直契「法界緣起」的甚深奧義——金體本寂，而寶光遍照；空性不礙，而悲願長行。

核心要義	離煩惱動	離功用動
修行關聯	消融煩惱實執，住生死即涅槃	本覺妙用無作，入無功任運
所破執障	煩惱實執	功用造作
執障特點	二乘偏空	有為滯相
比喻	真金去雜純淨	寶冠自然輝煌
象徵	斷障無染	任運顯發
依據	「八地煩惱障斷盡」 ¹⁶⁵⁵	「諸勤方便身、口、意行，皆悉息滅」 ¹⁶⁵⁶

此雙重解脫中深深烙印著「性相圓融」的教理體系痕跡，離煩惱動，並不是斷滅煩惱而證寂滅，而是以無生法忍，照見煩惱本空，如真金銷熔雜質後，金的光性自然顯發，自然流轉，以此呼應於生死煩惱在當下的涅槃；離功用動，並不是止息菩薩行，而是從本覺智光中啟動，任運流轉，以此比類寶冠之相，既成，則輝光自然遍灑，契合《華嚴經·旨歸》中「無功用，任運成就」¹⁶⁵⁷的究竟義。此中「不動」非靜止不動，實為「寂而常照」的極致顯發，金性凝然含容眾寶莊嚴，寶光遍照不離金體本寂。八地菩薩於此證得無作妙行，煩惱障斷，如金質純淨無染；無功用行，似寶器自然莊嚴，終極體現「事事無礙」的法界實相。

2. 別中顯圓

在前中晉譯「威德地」與唐譯「難得地」的名相差異，實為同一境界的不同顯現。前者從「外用」言，謂菩薩威德攝眾，如寶器莊嚴不可奪；後者從「內證」言，歎此境界稀有難得，如真金寶冠唯聖王堪佩。二者共同詮釋「不動」的雙重內涵，也就是外顯功德不可動搖，內證智體不可沮壞，此正契同《十地經論》所雲「得清淨地身心勝故，善根光明轉更明淨」¹⁶⁵⁸。

因此，「不動」之名，於萬行莊嚴中見法性不動，於無作妙用中見智體恆寂，這並不是離事談理，而是即事顯理。而真金寶器的喻象，將「動

¹⁶⁵⁵ 《入中論講記》，CBETA, B09, no. 45, p. 748b4。

¹⁶⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b21-22。

¹⁶⁵⁷ 《華嚴經·旨歸》，CBETA, T45, no. 1871, p. 591a26-27。

¹⁶⁵⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 186a17-18。

與不動」的辯證統一於法界緣起，為後世行者開顯「動、靜不二」的證道門徑。

（二）圓成架構

《十地經》中，以「善巧金師作嚴具置聖王頂」為喻，揭示了此地實修的三大樞紐，也就是體證「無生法忍」為體，顯發「三昧力現佛」為用，踐行「分身濟度」為行，三者渾然一體，成就「即體起用、即用顯體」的圓頓法門。

1. 體證實相

在《華嚴》中界定說，

入一切法如虛空性，是名「得無生法忍」。¹⁶⁵⁹

此境界非理論推演，而是親證諸法本自無生的現量境。菩薩於七地觀「事無生」、「自性無生」時，猶有能所對治，至此地則徹證「數差別無生」與「作業差別無生」，超越過去、現在、未來、三時染淨的分別執著，體悟諸法如虛空，亦如真金融鑄為寶冠，諸幻相消泯時，金性圓成實相。而這種圓成之層次中，包含有四種「無生」。

核心要義	破執	障相	隱喻	象徵	依據
事無生	實有執	淨分本有實、新新生實	金器成相本空	事法界即理	「一切法門無盡海，同會一法道場中」 ¹⁶⁶⁰
自性無生	自性執	法我二取分別	金性無二	離自他二相	「法無我性」 ¹⁶⁶¹ 「平等一味」 ¹⁶⁶²
數差別無生	增減見	執時相前後	寶飾無增減	時相本寂	澄觀《華嚴經疏》「三際平等，一念圓融」
作業差別無生	造作執	執功用為實有	金工無作	妙用即體	「究竟通達，……智契法界」 ¹⁶⁶³

¹⁶⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a10。

¹⁶⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 515a29-b1。

¹⁶⁶¹ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 398b18-19。

¹⁶⁶² 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 415a26-27。

¹⁶⁶³ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 863a9-10。

四者融會貫通，使能證之「忍智」與所證之「法性」融為一體，如同寶冠的金體屬性，雖無相而含容萬德，雖莊嚴而體性寂然，展現「即空即有、寂照雙融」的實證境界。

此種證悟非割裂性空與妙有，而是於諸法如幻中見真金不動，於因緣生滅中證法性恆存，徹底超越「能所對立」的二元執著，使無生法忍從觀行轉為法爾現量，成就「理事不二」的究竟覺照。

2. 力用神通

行者在證得無生法忍之際，海印三昧自然顯發，如《華嚴》中所言「三千大千世界，身遍其中，隨眾生身差別而為受身」¹⁶⁶⁴。菩薩於一世界現無量身，遍入十方國土，隨眾生所需，而變現種種相，常住平等法性，這並非刻意作為，而是源自法性本具的妙用流顯。

由此成就十種自在，如命自在壽量等隨願而現，心體超越煩惱，卻不捨眾生，透徹空性智慧，通達無礙，能夠隨緣自在的應機化現，諸般自在並非從修中獲得，實為法界性起之自然圓成。如真金寶冠集眾寶嚴飾，離諸造作而威德自具，菩薩至此超越七地有功用行，於無功任運中顯發「一即一切」之玄旨，映照在海印三昧中，顯現萬象而體性不動，十種自在融萬用，而智體恆寂，徹證《十地經論》「智用無功」¹⁶⁶⁵之究竟，成就「寂照雙融」的法界實相。

自在類別	內涵舉要	喻義對應
命自在	壽命隨願示現，超越業力束縛	真金壽量無盡，寶器莊嚴恆存
心自在	心念清淨無礙，不受煩惱幹擾	金性純淨，寶光圓滿
如意自在	神通妙用無礙，隨眾生心化現	寶器應機顯相，無所不能

此等自在非刻意修得，而是法性本具的「性起妙用」，如寶冠之寶石間錯，自然成就無盡莊嚴。

3. 身行應化

菩薩證得「離一切相，離一切想、一切貪著」的實相境界，卻以同體大悲為因，隨眾生根器差別與信解不同，自然化現無量身相於六道之中，或現聲聞之寂靜、梵王之威德、凡夫之親和，如寶冠置於聖王之頂上，輝光遍攝臣民而不執著於身相差別。此等應化非作意而為，乃是法性本具的

¹⁶⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 565b3-5。

¹⁶⁶⁵ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 789c24。

大悲流顯，所以說「滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度」¹⁶⁶⁶，因菩薩徹見眾生與法性同體，度生實為因緣假合之妙用。

此外，在踐行佈施、愛語、利益、同事等四種攝受行時，念念不離念佛及一切種智，然無「能度者」與「所度者」的執著，如寶器本具輝煌，自然溢彩，照耀眾生而不自知其功。如《華嚴》中所言所作一切善業時，心向於他，立意利他，旨在通過全然向外之表像，不立向我之微細念，故菩薩行此四攝，非刻意造作，而是本覺智光的任運流轉，即佈施時，知三輪體空；愛語時，隨順眾生心行，利益時，不著有為之相，同事時，融攝法界一體。此等無功任運的行持，既不滯於度生之相，亦不廢利他之事，如真金寶器的莊嚴妙用。於寂滅體中，起無盡用；於萬行中，顯性不動，徹底體現「大智故不住生死，……大悲不住涅槃」¹⁶⁶⁷的大乘圓融行誼。

因此，從「無生法忍」的寂滅體證，到「三昧力」的大用顯發，再到「分身濟度」的悲願落實，第八地菩薩完成了「體用不二」的修證躍升。真金寶器的喻示指向非從修生，非從本具，在此彰顯「修性不二」的奧旨，最終境界歸於當體全彰的法界實相。

（三）觀照世界

在《華嚴》中還提到：

此地菩薩所有善根亦復如是，一切二乘乃至第七地菩薩所有善根無能及者，以住此地大智光明，普滅眾生煩惱黑闇，善能開闡智慧門故。¹⁶⁶⁸

此「大智光明」即「事事無礙」的法界觀，使菩薩於寶器莊嚴中見諸法實相，於世界成壞中證法性不動。

1. 三世圓行

所謂器世間的成壞自在，體現在菩薩了知世界「由業集故成、業盡故壞」¹⁶⁶⁹，如寶器由真金與寶石因緣和合而成，壞時亦各歸因緣，故不著世界相，能以五自在差別智觀器世間，隨順成壞而安住法性。所謂五自在差別智分別是

維度	所破	執相	修行關聯	核心內涵	比喻	依據
身自	身相	執肉	成就應化	身相如	如真金可鑄	「身業無礙

¹⁶⁶⁶ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 751a12-13。

¹⁶⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 588c15-16。

¹⁶⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 201a5-8。

¹⁶⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199c14-15。

在	實執	身為實	身，廣度有情	幻，隨緣示現	萬器，不礙金性	得自在」 ¹⁶⁷⁰
心自在	心識妄動	執念頭為實	證無分別智，起大機用	心識離繫，照用無礙	如瑠璃映物，物相紛然，光體湛然	「心如虛空，入深法界」 ¹⁶⁷¹
業自在	業果實執	畏果迷因	行菩薩道不著功德相	善惡業行皆歸空性，起用無染	如金匠造器，器相有別，金體無增減	「業性本空寂」 ¹⁶⁷²
生自在	生死怖畏	厭離輪迴	乘願再來，廣行利生	自主受生，遊戲生死	如寶石鑲金，莊嚴隨緣，金性不動	「頓悟菩薩隨願受生」 ¹⁶⁷³
願自在	願力狹劣	自了傾向	成就無盡行願，攝化無邊	大願無盡，同體大悲	如金性含容眾寶，光光互攝，成就法界莊嚴	「眾生界盡，我願方盡」 ¹⁶⁷⁴

而在眾生世間的應化自在，是建立在徹見眾生身如幻、如夢，卻不廢棄度生事業，如寶器映現眾像，雖現萬千差別而本體不動。菩薩能夠隨順眾生欲樂、根性、心行等情況，別別示現，如《華嚴經》喻「日月停空，影現一切水」¹⁶⁷⁵，應機而化，無有疲厭。

以及智正覺世間的圓證自在，體現為證得「十種妙身」，融眾生身、國土身、法性身為一體，如寶冠集眾寶之妙，成就「十身圓融」¹⁶⁷⁶的果德，徹見「心、佛、眾生無差別」¹⁶⁷⁷的實相。

2. 時空圓通

《華嚴》所言的「無初、無中、無後」¹⁶⁷⁸，道破八地菩薩證得「三世一念」的時間關鍵，並非斷滅時間相，而是於一念心識中，含攝過、現、未的一切劫數，如同寶器輝光超越晝、夜的更迭，恆常普照而不滯於流轉。此境界並非刻意否定時間差別，而是在長劫短時的因緣生、滅中，照見法

¹⁶⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 109b15。

¹⁶⁷¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 703b17。

¹⁶⁷² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 101c24。

¹⁶⁷³ 《楞嚴經·宗通》，CBETA, X16, no. 318, p. 898c19-20。

¹⁶⁷⁴ 《起信論·疏》筆削記》，CBETA, T44, no. 1848, p. 404a9。

¹⁶⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567a14。

¹⁶⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 567c12。

¹⁶⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 520a23。

¹⁶⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b13。

性平等一如，也就是說過去、未來、現在，如同真金歷經歲月，而光性不變，真性不改，寶器輝煌恆住於當下一念，成就「劫剎圓融」的實證。菩薩於此徹見時間如幻，卻不廢因緣相續，正如寶冠置頂，輝光遍攝古、今而本體不動。

而至於空間觀照，盡在「一微塵中現十方剎」¹⁶⁷⁹中，在八地菩薩境界中化現為「小大無礙」¹⁶⁸⁰的甚深覺照，並且能「不失自相」¹⁶⁸¹的同時處在多個時空，是謂自在，如同寶器細微的寶石間錯處，互相映照到萬剎莊嚴，又如一滴水中含容百川，乃至一粒微塵蘊藏法界。此非空想推測，而是親證諸法空性中，空間不受大小差別限制，在大不礙小，小不滯大中，相即相入，如同寶器之美，在於眾寶協奏；一寶之輝，不離整體莊嚴；整體輝煌，不廢一寶瑩潤。菩薩以此觀照，打破「大、小對立」的執著，於微塵中見佛剎，於國土中證微塵，成就「事事無礙」的法界實相。此等境界，非割裂空間相，而是融攝萬象於真金體性，就像寶器之妙，體現在金質與寶石的圓融無礙，小、大、長、短，本自一如。

由此可見，寶器喻中的法界觀，並非割裂世間與出世間，反而恰是在莊嚴事相中見寂滅實相，。菩薩「住不動地而遍動法界」，猶如寶冠置於頂上，輝光遍照而自身不動，為修證者開顯「即世間而出世間」的圓融踐履。

（四）啟示當下

此地對當代行者的啟示，融通在《隨疏演義鈔》的「八地之中無功用修，如持金寶冠置閻浮提主聖正頂上，一切群臣諸莊嚴具無與等者」¹⁶⁸²一語之中，所謂閻浮提主，梵語 *Jambudvīpa*，強調以世俗權力與佛法結合統治閻浮提，後常衍生指代以正法統禦世間的君主，如今這等賢王與群臣同戴莊嚴具，但王頂之冠更勝群主，非表意傳達的因身份不同而顯不同，實是源自內在功德殊特，而此正是所發當代之關鍵，即與其盲目自我焦慮，急於證明自我，不如全然放下後，專注當下的自然成長，自若莊嚴，萬千莊嚴，再多莊嚴，而這正契「不動」的精神內核。

1. 生命增輝

現代人在快節奏中，往往捲入無實際性目標的功利主義，如「夢中渡河，用力過岸」¹⁶⁸³，卻忽略靜下來反思所追求的目標究竟是否存在，到

¹⁶⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b13。

¹⁶⁸⁰ 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no. 221, p. 603c23。

¹⁶⁸¹ 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no. 221, p. 603c23。

¹⁶⁸² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b26-28。

¹⁶⁸³ 《二諦義》，CBETA, T45, no. 1854, p. 111b7。

底是什麼，有何意義，因此當追逐過程，如陽炎喻中所說「於飄動時，實無有水而生水覺」¹⁶⁸⁴，求而不得，不得而求的糾纏，導致深陷焦慮，衍生出種種心理疾病。今八地菩薩以「無功用行」示現「覺醒」境界，即不刻意控制心念，而是安住平等的覺照，如寶器自然放光，不為外境動搖。應對到心生焦慮之境，以「一切心、意、識不現在前」的無著智慧，超越強制性正念，培養不作意而應萬變的從容。再加上如前所提及的發現自己，認識自己，成長自己，便自然會對何去何從心生答案。對一切順、逆情境都能安住當下，定力增上，不動如泰山，外在的雲卷雲舒，不過風景耳。

2. 超越生死

菩薩見「一切法如虛空性」¹⁶⁸⁵，視老、病、死等苦，皆是五蘊的幻化，特別是臨終時，「親覩得見無量光」¹⁶⁸⁶，所謂無量光，是彌陀德號之一，是中以臨終見佛，寓指一期生死了了，是了了娑婆生命，從此回轉淨土，是法性回歸。對當代而言，此境界在一定的意識形態灌輸下，多執斷見，將這些境界常篤定為神話玄談，但菩薩真理光照當代，「即生死而證解脫」的智慧雖難被信解，但其對不逃避現實，不迴避死亡，不厭棄當下的積極提醒，仍慰藉著當代，於紛擾中，不被成敗牽絆，於無常中，不受得失幹擾，清醒每一個當下，接納一切的變化，安住本自具足的寂靜光明如果太遙遠，那斷捨離繁雜，少欲中安樂，知足遠憂惱，多行善福增，則更為貼近時代風潮；而對於道上行者則更多一份提點，超越對死亡的恐懼，自若於生滅的起伏，一期了，是此滅與彼生，堅住信仰中，安住不動法性。

3. 和諧社會

「十種自在」中的信解自在與如意自在，為化解文明中的意識形態衝突提供了思路。菩薩「隨眾生信解差別」而應化世間，如寶器包容眾寶的差別，各文明在保持主體獨立性的同時，於法界緣起中互融互攝互增互進，使差異化為共融。在教育領域，可借鑒「隨類說法」，從傳統講授法中，發展適應性教學，尊重個體差異化，構築真正共學共榮的法界緣起。

技術倫理的生態覺醒，來自「器世間自在行」。其中蘊含的生態智慧，與量子物理的整體觀相呼應。菩薩了知「一塵中含無盡刹海」，提示當代人類超越人類中心主義，將生態系統視為相即互入的整體，以「全息共生治理」應對氣候危機，如寶器的莊嚴依賴眾寶協作，地球生態亦離不開萬物的和諧。

¹⁶⁸⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 383b26-27。

¹⁶⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 564b14-15。

¹⁶⁸⁶ 《普賢菩薩行願·讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881b6。

4. 證入圓融

宗教對話的動態平衡：諸佛對八地菩薩的七番勸勉，為宗教對話提供模本。

勸勉名稱	修行關聯	破執	障顯相	核心要義
1. 勸發大願	悲智雙運， 願力無盡	偏空 寂滅	自了傾向	不捨眾生，願同法界
2. 勸觀法界	觀照理事無 礙	寂滅 偏空 執	廢用守寂	徹見性起緣起，法界 即如來境
3. 勸入佛智	證入一真法 界	智分 階次	滯菩薩位	超越差別智，直契平 等智
4. 勸起妙行	任運度生， 不假造作	功用 造作	執有為行	無功用行，示現無盡 佛事
5. 勸嚴佛土	即眾生心成 就淨土	外求 淨土	心外取法	心淨即土淨，莊嚴非 外求
6. 勸現佛身	化身無量， 應機施教	滯涅槃 相	不現應身	隨類應化，十方示現 成佛
7. 勸證圓滿	圓滿佛果， 智德無礙	住菩 薩地	未臻佛果	究竟一乘，入妙覺果 海

前四勸中，如發願、觀法界、入佛智、起妙等側重在「破執顯用」，也就是從寂滅空性轉向性起大用，對治滯空、廢用、階次、造作四障；以嚴土、現身、證圓滿為主的後三勸，則更權重於「即用歸體」。倡導在度生事業中，彰顯法界實相，終極圓成佛果，破除外求、滯寂、住地三執。這種勸修佛德，以破自利滯寂，又勸憶本願以發利他大用，體現「智願雙運」的中道。當代宗教實踐可借鑒此機制，在保持核心教義的同時，開展包容性對話，如寶器的不同寶石間錯而不衝突。

綜上可見，此喻對當代啟示，集中將古典智慧轉化為「不動而周遍」的生活藝術，這對於人心浮動的當下社會而言，能在擾動中安住真金般的覺性，於萬相中顯發寶器般的妙用。實乃彌足珍貴，並且此境界還不是那麼遙不可及，從所提醒世人在放下對「功用執」與「莊嚴執」中，本具的「寶器」光芒，自然朗照，正如《十地經》中雲「菩薩住此不動地……，能以光明普照遍滿，……微塵數等世界，漸滅有情煩惱炎熱，令身悅豫。於十種波羅蜜多，願到彼岸以為增上」¹⁶⁸⁷，此乃眾生本具的覺性莊嚴。

（五）喻歸寓極

¹⁶⁸⁷ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 562a11-14。

從「真金雜寶」的莊嚴意象，到「寶冠置頂」的功德顯現，第八不動地的「寶器」之喻中，用真金為體，本具不動；寶石為用，任運莊嚴，生動詮釋了宗下「性起妙用」的核心義理。菩薩於此地證得「諸法如虛空性」，卻不廢「眾生界不可盡」的悲願，如同寶器輝光遍照而體性寂然。此境界既超越二乘的偏空寂滅，亦不落凡夫的有為造作，開顯「即寂滅而現萬象，即萬象而歸寂滅」的圓融中道。

對行者來說，「寶器喻」是寓言，不必外求莊嚴，當體即是真金；不必厭離塵勞，妙用本自圓成。如《華嚴》所讚「此地功德無邊際，千萬億劫說不盡，復以供佛善益明，如王頂上莊嚴具」¹⁶⁸⁸，願諸眾生皆能識得自身本具的「寶器」，於不動法性中，顯發無盡的覺性光芒。

四、隱喻的疊合

在鳳凰茶「烘焙」工序的熱能流轉與華嚴第八「不動地」「作寶器」喻的義理輝映中，一場關於「歷練而不造作」的探討悄然展開。前者以分階溫控來成就茶葉風味，後者則在無功用行中，證得法界實相，看似這又是一次技藝與修證的不期而遇，卻在「順應本質、顯發本具」的深層邏輯上產生了共鳴，共同訴說實踐中「外緣為機，內在為本」所觸發的技術-心性互動模型。

（一）靜定圓熟

若論烘焙與不動地之間的深層關聯，首在「分階轉化」與「證智顯發」的義理同構。第八地以「真金寶器」喻的核心，「真金體性不動，眾寶莊嚴」¹⁶⁸⁹，來開顯菩薩境界，此境界中的「不動」，並非時間或空間的靜止，更不是死氣沉沉，而是「證得無生法忍，任運起用」¹⁶⁹⁰的寂照雙融。鳳凰茶在烘焙過程中，先後經歷了「初烘——攤涼——復烘」三程式，恰是對任運義理的技術顯化。

工序	華嚴理念	修證目標	修行隱喻	依據
初烘	真空觀	破除煩惱障	高溫鎖定本具覺性	「斷惑證真」
攤涼	妙有觀	任運顯用	靜置中自然轉化，妙用無作	「三昧現前」
復烘	中道觀	隨緣應化	低溫激香如分身濟度	「恆順眾生」

¹⁶⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 201c6-7。

¹⁶⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a10。

¹⁶⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a10。

從中可見，此二者共同遵循著「外緣調控，而非強制改造」的法則，如《鳳凰單叢》所言「烘焙非創造新味，乃喚醒本具之韻」¹⁶⁹¹，此與「方便慧嚴飾證智，而非離金別有寶器」¹⁶⁹²的認知理念，在「顯發本質」的核心旨要上達成共識。

（二）照起行證

從技術實操至修證實踐，「順應物性」與「隨類應化」展現出驚人的實踐共性。製茶師「看茶烘焙」，依鮮葉嫩度、山門差異調整火候：「宋種芝蘭香」嫩葉用 110℃ 低溫慢焙¹⁶⁹³，保留氨基酸鮮爽；「鴨屎香」粗老葉以 130℃ 中溫快焙，逼出茶多酚醇厚。此與菩薩「善知眾生根器差別」¹⁶⁹⁴，而隨緣應化，別類宣教，均契同了「因物制宜」之道。

在工具選擇上，傳統炭焙全憑師傅經驗調控爐灰厚度¹⁶⁹⁵，類比權智的靈活應機；現代電烘依電子系統恆溫 110℃±5℃¹⁶⁹⁶，象徵實智的穩定不動。二者並非對立，恰如作寶器時，真金寶石間的錯莊嚴，在「靈活」與「規則」的辯證中，共同服務於「茶葉風味自然顯發」的根本目標。

（三）韻顯互照

《鳳凰單叢》中所提及的「大白葉……湯色橙黃明亮，滋味甘醇，老叢山韻味重，……棕莖挾湯底金黃明亮，滋味甘醇鮮爽，……特選黃枝香香氣清高悠長；韻味獨特（有油香味），湯底金黃清澈，滋味鮮爽持久」¹⁶⁹⁷，此皆是從烘焙中所催生，當兩韻在焙火中顯化成「三香」，瀰漫於製茶工坊時，不動地的「十種自在」亦在菩薩境界中，顯發輝光。低沸點青草氣隨初烘散逸，如同「命自在」超越生死束縛；中沸點的花果香，在復烘時湧現，如「心自在」脫離煩惱羈絆；高沸點的韻轉風味，經回火沉澱，彰顯「法自在」通達於諸法的實相。

從火工本身來看，炭焙「不見明火，唯憑熱能滲透葉脈」¹⁶⁹⁸的技藝，與菩薩「不動法性而遍動法界」的證境完美融合，顯示在熱能如大悲願力，無形卻能穿透每一個細胞，促使內質轉化而不傷葉體，亦如菩薩處於生死流轉中，卻不染世法。書中特別強調的「烘焙後茶葉條索緊結、色澤潤澤，

¹⁶⁹¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116-121。

¹⁶⁹² 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 185c2-4。

¹⁶⁹³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116-121。

¹⁶⁹⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 217b26-27。

¹⁶⁹⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116-121。

¹⁶⁹⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116-121。

¹⁶⁹⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 57-59。

¹⁶⁹⁸ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116。

內質穩定」¹⁶⁹⁹，與此地之金喻所述，「寶器莊嚴，輝光遍照而金性不動」¹⁷⁰⁰，其中藉茶條緊結的微觀結構緻密化，展示了金性不動的恆常性，皆以具體技藝成果映現抽象義理，在「事」的顯發中見「理」的貫通，揭開「即事顯理」的本質關聯。

這種促使鮮葉的內質轉化，但卻不會傷及葉體的操作，亦如菩薩處生死流而不染世法，於動靜不二中，成就萬行，形成了更深層的映照。

（四）歷練存在

無論烘焙還是修證，核心皆歸於「去蔽顯真」的淨化覺悟。茶葉的萜烯醇類、氨基酸本存於鮮葉細胞¹⁷⁰¹，這些物質亦如眾生本具的如來智慧；烘焙的「水分散逸、細胞緊結」，與菩薩的「破除執著、覺智顯發」，皆為去除遮蔽的緣起條件。製茶師深知「過度烘焙則葉肉受損」這一底線，菩薩亦知「強力對治反增法執」的過患，二者皆在「適度介入」中體現對發掘「本質」的謹慎處理。



而從文化層面看，炭焙與電烘的並存，如同「行布不礙圓融」之相，前者守護傳統風味的「個性化顯發」，後者確保現代生產的「規模化穩定」，共同解構了「傳統與創新，皆為顯發本質」的實踐理念。

總而言之，鳳凰茶的烘焙與華嚴不動地的「作寶器」，如兩面互相映照的鏡子，共同宣示著真正的圓成，從不由外力強加賦予，而是自身本具覺性的顯發，如春天來了，大地回春，是自然的節律發展。烘焙的熱能，作為覺醒的助緣，讓茶葉在分階歷練中，釋放潛藏的香韻；不動地的無功用行是覺悟的關鍵，使菩薩於任運中顯發法界大用，共同表明了無論是一片鮮葉攜帶的兩韻顯化，還是心識的覺悟當下，外緣的「磨瑩」不是喧賓奪主的改天換地，而是以謙卑隨緣的姿態，促使本具的光明，在時光的沉澱中綻放。

這份實踐智慧，不僅藏在製茶師調控爐灰的手藝裡，還蘊藏在菩薩遍照眾生的無盡願行裡，根植於對本質規律的深刻認知，因為最高明的創造，始終是對本有潛能的徹底發現與究竟成全。

第九節 「精製」對上「精巧作」

¹⁶⁹⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116。

¹⁷⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199a10。

¹⁷⁰¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022 年），頁 116。

一、「精製」的完善

在鳳凰茶的製作體系中，精製是賦香的最後一個階段，其銜接著烘焙與貯藏兩個重要的環節。前者是鮮葉的最終成型，後者是茶葉的轉化香階段，此一時期製作的效果，既是對前一階段香韻雛形的深入雕琢，又是決定後一時期自然蘊化的基底。與烘焙相較，二者在各司其職中，又保持著密切協作。烘焙以熱力促使物理、化學全方位的火工，從而實現鮮葉的乾燥固型與香氣固化；精製則聚焦篩選、整理、隨緣復火等優化工作，確保外形、內質等多維度達至其自身的最佳狀態，匹配其所屬山門的常態品質之上，還有合乎商品規格與貯藏要求等等。二者共同構成了鳳凰茶品質升華的雙輪驅動。

（一）內涵特質

精製，是對經歷過烘焙階段的初制毛茶，進行深度加工的過程。《鳳凰單叢》中明確指出，初制後的單叢毛茶雖具備一定飲用價值，但因規格參差不齊，梗、黃片、雜質的含水量各異，其外形和內質存在諸多不足，難以達到商品出廠的標準和理想的貯藏要求，因此精製加工不可或缺¹⁷⁰²。

1. 操作特點

從實體層面看，精製屬於一場精細的篩選與整理工程。在揀剔工序中，其主要特色是「慢工細活」，但又工作量十分巨大，因為整個過程主要是圍繞剔除梗枝、黃片、雜質；還有用飄篩分割碎片、粉末等而展開，旨在通過挑選，留下茶葉條索勻整、葉態完整¹⁷⁰³的鳳凰茶。在手工揀剔的過程中，特別考驗制茶師眼力與耐心，在書中提及從 2008 年起，高端智慧茶葉分選機投入使用，其能設置色選貨形選，還有獨立色選加形選的組合等多種方案，在機器揀剔的加持下，不僅改變了複雜茶葉人工無法分選和產製率地下的問題，使得效率大大提升，還節約了生產成本，但不管是哪一種類型的分選，其核心都是注重於純淨度，且為後續深加工，掃清了物理上的違緣障礙。

另從化學角度而言，精製過程中的烘焙等環節，進一步推動了茶葉內部的物質轉化。並且這個環節的焙火，更精準的說法是「補火」，是採用炭火慢焙，在這個過程中，特別考究於毛茶放入的時機。在《鳳凰單叢》中這麼介紹：

¹⁷⁰² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 126-127。

¹⁷⁰³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 127。

對精挑細選後的茶葉進行補火，採用炭火慢焙。炭籠烘焙講究精細作業：先將木炭碎入爐堆滿爐膛，然後將燒紅的炭頭放進爐頭燃燒，當爐面充分燒透之時，鋪蓋穀糠灰於爐面上屏蓋爐頭，經過一夜燃燒後，穀糠灰轉為白色，不可有紅火露火，方可入培籠。¹⁷⁰⁴

這中間體現出精準控溫的要求。明火會導致局部溫度突高，引發茶葉焦糊，以及多酚類物質過度氧化；而用穀糠灰覆蓋是為了形成物理的絕氧環境，還有配合化學的系列調節機制——抑制酶促褐變；碳化穀殼能促進酯類芳香物質異構化；通過灰層厚度調節熱傳導速率，在平均調溫的同時，也能啟動糖苷酶水解產生花果香，還能避免葉綠色分解青草氣，最終形成「香入水、韻持久」的品質特徵，因此可見在這個精製過程物化作用是交織存在的。

通過這種補火操作，不僅去除了多餘水分，更進一步促發茶葉內部香氣物質的轉化、解離和發揮，還有引發多糖裂解，從而增加可溶性糖的數量，使茶湯更加醇厚、甜香，這也成了「甜口」¹⁷⁰⁵的由來；並且還使得導致陳味滋生的 2,4-庚二烯醛顯著減少，有效改善了茶葉的香氣。這些化學變化都在促進風味變得更加濃鬱與獨特，極大提升的內質，在茶湯中化為「飲之有物」¹⁷⁰⁶的讚譽。



2. 核心本質

精製的本質，是「揀擇真如」——使用物理方式，運用化學手段去除茶葉中的雜劣成分，同時對香氣、滋味和外觀等精華部分進行了深度優化——從而實現了茶葉繼初製之後，品質得到了大幅度提升，內在的三香兩韻已然成型，這種反反覆復的精工細作，充分反映出對至善至美的無限追求，以及精益求精的工匠精神。

3. 與焙辯別

¹⁷⁰⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 127。

¹⁷⁰⁵ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 89。

¹⁷⁰⁶ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 83。

精製和烘焙作為鳳凰茶製作的兩個環節，雖然都是圍繞炭爐與火為主體，展開系列操作，但是從操作細節、初心結果、採用原料等方面看，卻又是完全不同的兩道工序。以下從多個維度比此二者進行比對（見下表）。

工序維度	精製	烘焙
目的	優化外形內質，提升純淨度與均勻度	乾燥固型，發展香氣，奠定風味基礎
操作方式	揀剔、篩分、拼堆、複焙等複合操作	高溫（初烘）、低溫（複烘）分段加熱
核心影響	外形規整化、內質均一化	水分控制、香氣物質初步生成
技術關鍵	揀剔精度、拼堆配比、複焙溫度控制	火候把握、溫度梯度、時間分段

從中可見，雖然彼此間既相互關聯，又明顯區隔。但從共性來說，焙制為「基礎性」工序，賦予茶葉基本風味框架；精製則為「完善性」操作，通過篩選與複焙等做法，實現了細節上的優化。二者共同構築了鳳凰茶的品質體系。

（二）古法融今

在鳳凰茶的精製過程中，經過長期的實踐積累，形成了傳統手工精製和規模化精製兩種主要模式。它們有著不同的獨特優勢，在傳習鳳凰茶的品質中，發揮著重要作用，也塑就了豐富多樣的精製工藝體系。

1. 工序流程

這分有兩種，一種是經典的傳統手工精製，這裡面不但承載著製茶的人文烙印，也凝聚著製茶師的匠人素養。並且這個精製環節與其他環節不同之處，主要在於步驟中包含的並不止一種工序，而是包羅有如揀剔雜質、黃片、梗枝，還有飄篩分割碎片、粉末，更有焙籠烘焙等，這些操作中隱約能夠看到前期工序的身影，但又有些不同，屬於比較綜合型的環節。

而規模化的精製工序，則分立有「毛茶原料→篩分→分選→揀剔→拼堆→烘焙→攤涼→勻堆→裝箱→入庫貯藏」這十個標準作業的流水線進行環節。

工序環節	華嚴哲學對應	具體闡釋
揀剔雜質	別相中顯總相	破惑顯理，於差異中見茶性本真
飄篩分割	同相不礙異相	差異與統一的緣起平衡
整體工序	六相圓融（去妄顯真）	破妄顯真，契合淨穢不二

2. 科技生產

隨著科技的進步，規模化與智慧化的精製模式，在鳳凰茶的製作中，得到了廣泛應用。

工序	技術參數	工藝優勢	技術突破	解決問題
智能分選	- 選淨率 $\geq 97\%$ - 破碎率 $\leq 3\%$ - 處理量 40-50kg/h	效率提升數十倍，精準剔除異色異形	AI 圖像識別+多維篩選演算法	傳統篩選效率低、誤差大
溫控烘焙	- 初烘：130-140℃快速脫水 - 複烘：90-100℃低溫慢焙 - 足火：60-80℃文火定型	批次品質穩定性達98%	PID 溫控演算法+熱力學曲線建模	手工烘焙溫濕度波動大
拼堆勻堆	- 攪拌轉速 15-20rpm - 處理量 200kg/次 - 混勻時間 $\leq 30\text{min}$	香氣滋味均衡度提升 35%	重力傳感回饋+三維混勻技術	人工拼配主觀性強、一致性差

規模化精製的核心優勢在於生產的標準化，這有效解決了傳統工藝的產量限制，但是不得不說，新技術對於「火功香」的還原度，遠不及手工炭焙好，並且可能因為過度追求平均化和統一性，導致屬於鳳凰茶獨有的個性化風味被大大削弱。

（三）關鍵要素

這些流程中分解來看，最關鍵的流程以及核心要素如下。

1. 揀雜歸圓

揀剔環節是傳統手工精製的關鍵步驟之一，也是規模化精製中對鳳凰茶純淨度的進一步提升。在這一過程中，如果是人工揀剔，則需要制茶人憑藉敏銳的觀察力、嫺熟的技巧、對手下茶葉的熟稔燈多重因素疊加，方能將茶葉中的雜質、黃片和梗枝一一揀出。這一過程不僅考驗制茶人的耐心，更體現了他們對茶葉品質的嚴格要求。而機器篩分則以高效的運作，快速篩選出不符合標準的黃片、茶梗、碎片、粉末等部分，以確保留下來的都是外形、淨度等較為均勻齊整的茶條

這種去除雜質的過程，都是對茶葉純淨度的優化。每一片



被揀出的雜質，飄篩分割碎片、粉末則進一步優化了茶葉的顆細微性，使鳳凰茶回歸到最純粹的狀態，此過程暗合宗下於「別相中顯總相」之理，於剔除雜質的個別動作之別相中，彰顯茶葉本具的總相真性，即通過對「雜」的揀擇，讓茶性本真得以完整顯現。使茶葉在沖泡時，湯色更好，香氣和滋味也能夠更加均勻地獲得釋放。

2. 拼堆藝術

拼堆和勻堆環節對於鳳凰茶來說，是是確保品質穩定的關鍵工序，也是一場「融合之旅」。

拼堆不僅是將不同批次、不同等級的茶葉，按照一定比例混合在一起，旨在綜合各部分茶葉的優點，創造出更加豐富和平衡的口感。還出現了如同調配香水那樣，將花香、果香、蜜香等不同香型特徵的茶葉，按比例混合，利用各類茶葉獨有的化學成分，如有的茶多酚含量高，有較強回甘力，有的氨基酸豐富，能幫助提升鮮爽度等，在相輔相成中，形成了層次豐富的複合風味。

與之不同的是勻堆，則像均勻攪拌食材，通過特定轉速的機械翻拌，使每片茶葉在溫、濕度受控的環境中被進行充分地「握手」，即讓香氣分子充分交換融合，又避免葉片因摩擦過度而破碎，如同不同性格的人相互交流、融合，各自的特點相互補充。最終確保每批茶葉的乾燥度、香氣濃度和滋味強度都能達到達到最佳平衡狀態。此中蘊含「同相不礙異相」之妙，不同茶菁的異質特性之異相，在拼配過程中相互成就——保留各自的香與韻，於此基礎上構築共同的風味之同相——，這種協作關係，契同華藏世界中的「一多相即」，在差異中達成和諧，在融合中彰顯多元，在共生中豐富內涵。

3. 烘攤沉澱

如前所說，烘焙環節是鳳凰茶在規模化精製過程中的一次重要的「熱力洗禮」。焙籠炭火烘焙，則是傳統手工精製的核心環節。在書中對此進行了詳細論述，前文亦已專門研討，現不贅述，只道採用長時間「文火薄攤」的烘焙方法，可使茶葉進一步散發水分，有助於香氣物質的轉化形成、解離和發揮，增進高銳持久的香氣。這種精細的烘焙方式，使茶葉在緩慢的受熱過程中，充分吸收炭火的能量，從而實現風味的躍升。

而烘焙之後的攤涼，對於鳳凰茶來說，又是另一種通過冷卻靜置實現沉澱的過程。在這一階段，茶葉的溫度逐漸降低，內部的物質運動也趨於平穩。就像人在經歷了一場激烈運動後，需要休息來恢復體力一樣，鳳凰茶在攤涼中沉澱自己，使香氣和滋味更加融合、穩定，為最終的包裝和貯

藏做好準備。此中蘊含「理事無礙」的境界，炭火烘焙的物理操作所表事法，與香氣物質轉化的化學原理之理體，共用圓融不二，攤涼時的溫度變化之事相，與風味穩定之理相互依存，展示了「事即是理，理即是事」的三昧妙諦，將制茶工序升華為「即事顯理」的實踐新高度。

傳統手工精製的精妙之處在於制茶人對每一個細節的精准把握。他們憑藉多年的經驗，根據茶葉的特性和狀態，靈活調整烘焙的溫度、時間和力度，使每一批茶葉都能達到最佳的品質狀態。然而，傳統手工精製也存在一些局限性，如生產效率較低、對人力需求大等。

（四）技術細節

1. 控水為要

精製各環節均以水分調控為基準。

階段	參數與操作	核心	作用
初烘	40%水分，110-130℃	促茶黃素積累	保留氧化酶活性
複烘	20%水分，梯度降溫 90-100℃	抑茶多酚氧化	阻斷褐變反應
足火	3.5%-4.5%終水，60-80℃	穩糖苷鎖香	保障貯藏與風味

這中間遵循了高溫脫水→中溫定型→低溫固香的控溫邏輯，還包含有茶黃素（鮮爽）→茶多酚（醇厚）→糖苷（陳化潛力）的生化焦點，當初烘時，茶胚保持六成幹，複烘加載到八成，如今完成了足火，最終控制在 3.5%-4.5%的含水量，確保耐貯藏且風味穩定，從而避免了水分過高，易黴變，過低，則香氣寡淡的憂患，因此精准控水，是精製的技術基石。

2. 賦香跨越

在這個複焙過程中，如《鳳凰單叢》一書中所指出的，

有些糖類物質在高溫作用下，多糖的裂解會增加可溶性糖的數量，有助於增進茶湯的醇厚和甜香。¹⁷⁰⁷

同時，高溫促使低沸點青草氣物質揮發，高沸點芳香物質留存，形成鳳凰茶「高銳持久」的香氣特徵。因此這個過程需根據山門、季節、採製時間等綜合因素，來調整溫度與時間，如春茶複焙時，側重保留鮮嫩香，秋茶則通過延長焙火時間，以最大化激發熟果香。

3. 外形內質

¹⁷⁰⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 127。

通過篩分分級確保顆粒均勻，揀剔去除異物，拼堆平衡不同批次差異，最終實現「幹茶勻整、湯色統一、滋味穩定」的製作基標。

這一過程看似物理操作，實則涉及到對茶葉品種特性、產地特徵的深度理解，是對「看茶做茶」理念的具體實踐與深化發展。

（五）文化隱喻

1. 精作匠心

說到工夫茶，一般直觀憶念起的是沖泡二十一式，其實這個工夫，早在製作過程中，就已經貫穿各處。譬如在精作時，手工揀剔的「一挑一揀」、炭火複焙的「觀火調溫」，均體現潮汕製茶師的「工夫」，以及對此的極致演練。

這種精神與潮劇、木雕等非遺技藝具有一脈相承的特點，都是在用時間換品質，以細節見真章，將制茶升華為一種「手上有藝、心中有茶」的修行。在潮茶文化「兩茶互構」的體系中，精製環節的「工夫」既夯實了鳳凰茶的品質根基，又與工夫茶沖泡的「程式之美」形成呼應，共同構成「茶品即人品」的文化關係，從鮮葉到成茶的每一道工序，都是對「工夫精神」的註解，亦是「兩茶互構」在製作端的深刻體現。

2. 生產轉型

智慧分選機、全自動烘乾機等設備的投入生產，標誌著鳳凰茶精製從「經驗驅動」轉向「資料驅動」。雖然技術在反覆運算，但從未摒棄傳統核心。如在複焙工序中，仍保留「文火慢焙」理念，智慧設備的參數設定，源自對傳統工藝的解構與量化，體現了「守正創新」的文化自覺，並且製茶師們在傳統技藝與機械化的協調中，始終努力堅持讓機器作為技藝的補充與完善，機械化服務於傳統製作，而非被機器完全驅使，使製出來的茶，失去溫度與味道，淪為工業化產物，這是很關鍵的一種意識形態。

3. 去留哲學

精製過程暗合中國傳統的「格物致知」之道。在剔除雜質的時候，如同「去妄存真」，複焙轉化似「淬煉升華」。茶葉經精製而顯本味，如人經過磨礪而見本心，二者在「去劣存精」的本質上形成隱喻關聯，賦予制茶工序以精神層面的象徵意義。

（六）感在當下

綜上所述，精製在鳳凰茶的製作過程中，具有不可替代的重要作用，也是人工賦香環節的收官之筆。他通過去蕪存菁的過程，實現了茶葉品質的升華，使鳳凰茶在外形、內質上都達到了更高的標準。

傳統手工精製和規模化精製兩種方式相互補充，共同推動著鳳凰茶產業的發展。在與烘焙等多工序的協同配合中，更是發揮了集大成的獨特作用，為鳳凰茶鮮爽等風味的形成，貢獻著力量。

鳳凰茶精製工藝所承載的深厚文化內涵，作為其製作體系的核心文化構件之一，見證著傳統技藝在當代的傳承與革新。隨著科技進步與市場拓展，消費者對茶葉品質的要求日益提升，這不僅為精製工藝的完善與創新提出了全新課題，更將其推向文化傳播的前沿——這一工藝不僅關乎茶葉品質的卓越呈現，更承載著中國茶文化走向世界的使命，使其在國際舞臺上綻放愈加璀璨的光芒。

二、「善慧」的近圓

（一）名稱考釋——第九地「善慧地」

在十地修行體系中，位於第九地的「善慧地」（梵語：Sādhumati-bhūmi）是菩薩從初發心至成佛的又一個關鍵階段。其「善慧」之名中蘊含的深意，既彰顯了此地的修行特質，又反映大乘佛教「悲智雙運」的核心精神。以下從經典依據、詞義解析、比對顯勝三個維度，探討「善慧」一詞的由來與意義。

1. 宗下命名——經典依據與名稱溯源

「善慧地」之名，出自《華嚴經》經。其中晉譯本中以「第九地大智所行處，深妙難知見」¹⁷⁰⁸的偈頌形式，明示了其特質是旨在凸顯此階段菩薩智慧與悲願的深度交融，並且強調其智慧超越世俗認知層次，直契法界緣起之實相；而在唐譯本中則做了進一步詮解。

菩薩摩訶薩住此善慧地，如實知善不善無記法行……隨其解脫而與因緣。¹⁷⁰⁹

此句相比晉本，更偏向彰顯菩薩依眾生根器差別，善巧施設教化法門的「無礙辯才」。從此可見，此地菩薩不僅具備卓越智慧，更強調以「善巧方便」利益眾生，從標示「善」中，顯見對一切法「善、不善、無記」的

¹⁷⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571a2-3。

¹⁷⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 203a14。

如實覺照；從側重「慧」中，展示將般若智轉化為「上、下雙回向」的實踐力道¹⁷¹⁰，故說以「善」、「慧」二字統攝其德中，終在於揭示此階位乃菩薩道「頓悟佛乘」與「漸修萬行」的圓融交會點。

2. 詞義解析——「善」與「慧」的詞義解析

「善」之深義，於佛法中並非單指世俗善、惡之善，而更側重在「善巧」，強調因地制宜的教化能力。如《十地經論》中所解「無礙力說法，成就利他行，故名善慧地」¹⁷¹¹，從中可見此地菩薩已證「四無礙智」。

名稱	定義與內涵	特點與作用	經典依據與修證關聯
法無礙智	對一切教法（佛法名相、經典體系）通達無礙，能總持無量法門。	不執著法相，明諸法差別；善用權實二法，隨眾生根器說法。	「總辯法身平等自性之理」 ¹⁷¹² 第九地菩薩總持力成就，破法執。
義無礙智	洞徹諸法背後的真實義理（空性、緣起、中道等），不滯於文字表面。	融通諸法實相，破文字障；以理攝事，顯法界一體性。	「能辯諸法總、別、同、異」 ¹⁷¹³ 對應甚深智慧，證法性平等。
詞無礙智	語言表達無礙，能依眾生語言習慣、文化背景自在說法，言辭清晰無謬。	超越方言、語種限制；應機開示，攝受不同根器。	「以一音演說法，眾生隨類各得解」 ¹⁷¹⁴ ；「說諸如來轉妙法輪種種言辭」 ¹⁷¹⁵ 菩薩具足辯才，廣利群生。
樂說無礙智	以慈悲心為動力，無疲厭地為眾生說法，且說法內容契理契機。	說法無間斷、無執著；隨順眾生需求，善開方便門。	「無量辯才。樂說無礙」 ¹⁷¹⁶ ；「同趣善巧，開示一切如來妙法輪」 ¹⁷¹⁷ 圓滿願力，成就度生大用。

可見是依眾生根器、時機、文化等差異，靈活運用語言、譬喻乃至神通，使不同眾生皆得法益。從中昭示了此時之「善」，是超越僵化教條，能以

¹⁷¹⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明文化，1981年，頁231。

¹⁷¹¹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 127a26-27。

¹⁷¹² 《新華嚴經·論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 912b29。

¹⁷¹³ 《新華嚴經·論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 912c1。

¹⁷¹⁴ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 110c23。

¹⁷¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 54b18。

¹⁷¹⁶ 《梵網經·直解事義》，CBETA, X38, no. 698, p. 877b22。

¹⁷¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 771a16-17。

靈活智慧應機施教的核心。

又從「慧」中顯發層次，此地之「慧」，不但指般若智慧（*prajñā*），還更有其特殊性。相較初地至七地的慧偏重於「根本智」，破我法二執；八地以上則開展「後得智」，照見緣起如幻。特別是到了此時的第九地，「慧」更趨近圓熟，能將空性智慧與世俗諦圓融無礙。如《十地經論》中所雲「第九地中有四分差別。一、法師方便成就；二、智成就；三、入行成就；四、說成就」¹⁷¹⁸，可見此地之「慧」並非純粹的觀空，而是指菩薩於此階位之智慧特質已臻「差別智」與「根本智」交融之境，此是構建在能洞悉現象的差別以及通達諸法實相之上，如《十住毘婆沙論》所言

第九地中，其慧轉明，調柔增上。¹⁷¹⁹

其中提及的「慧轉明」，即根本智破除我、法二執後，進一步深化為能如實照見緣起法相之「後得智」，亦如《華嚴》中所雲「善知智慧術，能示一切行，心離於有無」¹⁷²⁰，此種智慧不僅洞悉諸法空性，更能於現象差別中自在施設教化。而「調柔增上」則指此慧用已脫離初地至七地偏重「破執」之剛猛特質，轉向「能隨順眾生心念，令其意滿」¹⁷²¹，且還能「應時、應機無變異」¹⁷²²的柔軟適應性，同時持續增長其貫通法界之力度。此即方東美先生所強調「將佛智光輝滲透現實世界」¹⁷²³的實踐進程，呼應前文所述第九地兼具「頓悟佛乘」與「普賢萬行」之圓融特質。

3. 與前殊特

此地與前第四焰慧地，從名字上看，雖一字之差，但在核心詞義、修行重點等維度，是截然不同。

對比維度	善慧地（第九地）	焰慧地（第四地）
經典依據	「菩薩住此地，為大法師，守護諸佛法藏，入深妙義，用無量慧方便，四無礙智言辭說法」 ¹⁷²⁴	「安住最勝菩提分法，燒煩惱薪慧焰增故」 ¹⁷²⁵
核心詞義	「善」指善巧方便，攝受眾生的無礙能力；「慧」	「焰」喻智慧如火焰熾燒煩惱，「慧」側重內證空性，破

¹⁷¹⁸ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 186a27-193b26。

¹⁷¹⁹ 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23a18-19。

¹⁷²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567c23-24。

¹⁷²¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 248b17-18。

¹⁷²² 《華嚴·綱要》，CBETA, X08, no. 240, p. 642b1-2。

¹⁷²³ 方東美，《華嚴宗哲學》（臺北：黎明文化，1981年），頁231。

¹⁷²⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 568c14-16。

¹⁷²⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 789a6-7。

	指通達法相的差別智；強調智慧的「應用性」與「利他性」。	除微細執著的「根本智」；強調智慧的「破障性」。
修行重點	圓滿「力波羅蜜」，成就無礙辯才，廣說遍度的善巧能力，深化「智悲雙運」。	圓滿「精進波羅蜜」，以三十七道品的智慧烈焰斷除微細我、法二執，深化「空性觀照」，破除「空有對立」的微細分別。
智慧層次	後得智 (prṣṭhalabdha-jñāna) 為主，通達世俗諦差別，善於應機說法。	根本智(mūla-jñāna)為主，徹證得「無攝受真如」，徹見諸法空性，斷除「等至愛愚」（貪著禪定）與「法愛愚」（執著解法），破除四住地煩惱。
核心障礙	對「度化眾生」產生疲厭或執著於「寂滅解脫」，需超越「寂滅」與「事相」的二元對立。	殘餘的「我法二執」與對「空理」的執著，需破除「空/有對立」的微細分別。
成就標誌	四無礙智（法、義、辭、樂說）圓滿，能現無量身相教化眾生。	三十七道品（四念處、四正勤等）修習圓熟，智慧如火焰淨化煩惱。
宗教喻象	「法雨普潤」——智慧如大雨滋養眾生根器，隨緣應現。	「智火焚薪」——智慧如烈火焚燒煩惱薪柴，淨化心性。
成就果位	「法師位」——以說法為主要度生方式，如文殊菩薩「善說妙慧」	「聖者位」——專注內證空性，成就「觀慧堅固」，如舍利弗的「智慧第一」。

綜觀前表所列「善慧地」與「焰慧地」之別，實為大乘菩薩道「解行並重」的微觀縮影。當焰慧地以「智火燎原」之勢淨化我執，此地則已用「法雨潤物」之姿開顯緣起，二者看似分屬「破」與「立」、「自證」與「化他」的兩極，實則隱含「空有相即」的華嚴奧義。若僅停留於表層差異的對比，易落入「階位高低」的線性迷思；唯有穿透名相，方能洞察其內在的「逆覺性」。也就是說前地並非單純「破障」的過渡階段，而是從智火焚燒中正對「破障」本身的執取；而此地也並非僅止於「說法」的事相成就，更強調法雨所滋養的實為眾生本具的覺性。

此種「破中有立、立中涵破」的辯證性，正是十地修行得以「螺旋遞進」的關鍵。因此，菩薩在第四地以烈焰鍛造的空性慧劍，到第九地竟化作拈花一笑的應機妙用，其間轉折非邏輯推演可盡，唯有親歷「灰身滅智」

的淬鍊後，方能徹見「煩惱即菩提」的實相。因此，此處所謂「戲論示現」，正是華嚴宗「十玄門」中「託事顯法生解門」的實踐註腳。在兩地差異的對立表像下，正彰顯著法界緣起中「一即一切」的權巧開顯。若將此「火、雨二相」置於華嚴「十地」體系的整體觀照下，便可發現，焰慧地「智火焚薪」所破之「我法二執」，本質是對「能修所修」二元框架的超越；而善慧地「法雨潤生」所立之「四無礙智」，實為「緣起性空」在現象界的流現。二者看似對反，卻在「十地」的圓融次第中，也就是火，雨相奪亦相成，總為一真法界的如如示現中，構築「六相」的動態平衡。

所以說，「善慧地」與「焰慧地」的差異根源，可溯及二者在菩薩道階位、智慧屬性與宗教實踐上的根本分殊。就修行階位而言，焰慧地作為第四地，屬「見道位」邁向「修道位」的過渡階段，其核心任務在於以智慧烈焰焚燒殘餘的「俱生我執」與「法執」，如《探玄記》中所指出「由諸菩提分法，焚燒一切障故」¹⁷²⁶，此時菩薩雖已證悟人、法二空，然細微煩惱猶如灰燼覆蓋心鏡，須藉精進波羅蜜之力，將三十七道品所修之觀行化為熾然智火，徹底淨化對「空性」本身的執取；相對地，第九善慧地則屬「修道位」之巔峰，毗鄰最終證果的第十法雲地，其修行重心已從「自利」的斷惑轉向「利他」的妙用，如《大乘莊嚴經論》強調「第九地中，成就無量辯才」，此時菩薩不僅圓具根本智，更開展出洞悉眾生根器、隨緣說法的後得智，故如《探玄記》所指出「大師於諸菩薩善能教授、善能教誡」¹⁷²⁷，顯見二者在修行進程中分屬不同定位——焰慧地猶如冶礦之烈火，重在提煉純粹智慧；善慧地則似琢玉之巧匠，重在智慧的人間運用。此差異亦反映於智慧屬性的分野：焰慧地之「慧」側重「破妄」，以空性觀照消融二元對立，其思想淵源可追溯至般若經典「一切法無自性」的教說，屬「自證」層面的深化；善慧地之「慧」則強調「顯真」，以善巧方便開顯緣起法相，其精神更貼近《法華經》「開權顯實」的度生悲願，屬於在「化他」層面的圓熟，二者恰如鳥之雙翼，缺一不可。

從思想史脈絡觀之，此二地的差異實為大乘佛教「智、悲雙運」教義的結構性體現。焰慧地對應早期佛教「三十七道品」的完成，承襲《阿含經》「四念處」觀照身心的修行傳統，但經大乘空觀轉化後，成為菩薩道「不住涅槃」的基礎；善慧地則彰顯大乘特有的「四無礙智」理想，其思想可追溯至龍樹《大智度論》對如何以方便智慧度眾生的闡釋，並在《維摩詰經》「先以欲鉤牽，後令入佛智」¹⁷²⁸的實踐中獲得具體形貌。這種差異非但無礙於教義完整性，反使十地體系具備「真空妙有」的辯證張力。譬如沒有焰慧地智火的淬鍊，菩薩則易陷於世俗執著；又如果缺乏善慧地

¹⁷²⁶ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 333a13。

¹⁷²⁷ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 456b29-c1。

¹⁷²⁸ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 550b7。

法雨的潤澤，智慧則將流於枯寂玄談，此即火雨相成，悲智方備的深意所在。從更深層次而言，二者差異實質對應到佛教中「根本智」與「後得智」、「般若」與「方便」、「真諦」與「俗諦」的永恆命題，焰慧地代表從凡夫到聖者的躍升，善慧地則象徵從聖者向覺者的轉化，這一過程正合印順法師所提出的「不依世俗諦，不得第一義」¹⁷²⁹的邏輯教示，揭示大乘佛教「即世間而出世間」¹⁷³⁰的核心精神。

這種階位差異與思想互補，在華嚴宗「事事無礙」的哲學體系中獲得更深層統合。就宗教象徵而言，焰慧地「智火焚薪」之喻，呼應《華嚴》中「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」¹⁷³¹的思想理念，強調主體對客塵的塑造力；善慧地「法雨普潤」之象，則體現「一即一切，一切即一」的圓融觀，展現主、客交融中共生互進的形態。此若回溯到佛教的思想演進歷程中，可發現焰慧地較接近佛教早期「掃相顯體」的思辨傳統，而善慧地更契合後期「即體起用」的實踐傾向，二者在華嚴判教體系中被賦予相即相入的關係，正如法藏大師在《華嚴金師子章》以「金獅子」喻「理徹於事」，既需焰慧地時的智火熔金顯理，也離不開善慧地中巧工塑形顯用。此種辯證關係，最終均指向「心、佛、眾生三無差別」¹⁷³²的核心理念。無論是焰慧地所破之「障」，還是善慧地所顯之「智」，在本質上都是圍繞在心性功德的展現。行者唯有經歷「破妄」與「顯真」的雙重歷練，方能真正徹悟「煩惱即菩提」的奧義，此亦呼應宗密法師在《圓覺經·略疏》提到的「初中為對是頓悟漸修，中後為對是漸修頓悟」¹⁷³³，這種「頓悟漸修」的修證進路，對應在焰慧地時，相當於「頓悟本心」後的保任功夫；而此地則是「漸修妙用」的極致展現。因此兩地差異非對立的分判，而是證悟歷程中「自覺」與「覺他」的動態平衡，共同編織出大乘菩薩道「上求、下化」的完整圖景。

（二）主修內容

此地作為華嚴十地體系的第九階段，其核心在「智悲雙運」的無礙辯才。經論多從「法師成就」與「四無礙智」切入，強調其以智慧透澈法界差別、眾生根性，進而善巧運用三乘教法，破除自利耽著，成就圓滿利他行。此階段不僅是智慧增上的關鍵轉折，更是菩薩從「自證寂滅」邁向「普門示現」的樞紐。

	核心內容	主要修持	實踐目的

¹⁷²⁹ 《中觀·今論》，CBETA, Y09, no. 9, p. 238a13。

¹⁷³⁰ 《百法明門·論纂》，CBETA, X48, no. 803, p. 314c24。

¹⁷³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102a21-22。

¹⁷³² 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 255b26。

¹⁷³³ 《大方廣圓覺修多羅了義經·略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 527b14-15。

維度	內涵			
智慧成就	四無礙智	法無礙	知諸法自相、體性（如幻如化）	深入如來密藏
		義無礙	通達三乘差別、世出世間法義	
		辭無礙	善用方言、音聲、假名施設	
		樂說無礙	應機次第，說法無厭	
	法界無差別智	知三界集起	通達三界集起	觀察名色共相、業習流轉
		通達諸佛密處、入劫智	眾生稠林差別（一劫即無量劫）	
說法利他	隨根說法	隨根應機開示三乘	依「三聚」眾生（正定、邪定、不定）	陀羅尼總持無量法門
			分判聲聞、緣覺、菩薩三乘法藥	
	法師行持	一音普答、微塵現界等神通示現	守護佛法藏，總持陀羅尼門（百萬阿僧祇法門）	運用世間技藝為喻導引
			示現一身千手、一音答眾問	
斷障轉依	調柔增上	斷「利他中不欲行障」	斷「不欲行障」（寂滅耽著）	勤修大悲願力
			智慧轉明，離剛強執取，心柔如虛空	
	悲智雙運	轉寂滅執著為法界大用	依佛力攝受，從自證寂滅轉向積極利他	藉佛力加持超越自利慣性
			以「無緣悲」深化四無礙智之實踐	
法境特質	微塵含攝	能受諸佛大法明雨	一微塵中現無量佛國三千世界色相皆演法音	於毛孔中示現無量佛國
	八相成道	法師位成就	自在示現降兜率、入胎、出家等佛事	守護法藏並廣演深義
		力波羅蜜增上	以神通力破除眾生執著，顯法界圓融	現大梵王身統領三千

此表展示了此地「以智導行」的修學模式。根源於四無礙智作為覺行動能的運轉機制，此智慧非靜態概念，而是如從地湧出的流動活水般，滲透表

像差異，使行者直觀體悟「法界差別即無差別」的真相。在照破名色緣起的虛幻本質的當下，對時空執取就如冰遇暖陽般迅疾消融，顯現出微塵含攝法界的全息圖景。此證悟境界能促使教化產生質變。如從三乘教法的音聲共振，再到帝釋天網式的法義交織，都展現出「一即無量」的圓融效應，並據此奠定了「當體全息」的傳法根基。

而在此階成就的「大法師位」，本質上是法界自顯的動態過程，而不是位階的授予。其中關竅圍繞六相圓融觀而展開。從在總相中，見法界統攝；從別相中，觀差異特性，又在同、異相間，掌握了共殊法則；乃至在成壞、相中，洞察出生、滅本質。此觀修使教法如棱鏡折射，單一法門被顯現無量義理的光譜，如同解開時空維度的纏縛，令當下剎那與法界全體無二無別。

這種認知轉化的實踐，對應「法界醫王」的雙重職能。既承擔傳法者的角色，又履行了醫者療愈身、心疾患的使命。其中嬗變的關鍵在於行者從「護持法藏」護法者轉型為「法界自顯」的法義實踐體現者。這其中展現了當超越對立思維的根本智慧現前時，方能準確辨識眾生煩惱成因，將教理轉化為相應的教法對策。這種理論與實修融合的特質，突顯此階段修學從「經典詮釋」邁向「現觀體證」的實質跨越。在智慧洞察與慈悲行動的結合狀態中，教理闡釋直接構成療癒過程，教法傳播自然達成解脫效果，形成兼具精神引導與實際療效的完整實踐系統。

（三）解碼內涵——深層解碼：被忽略的「逆覺性」與「語言陷阱」

圍繞善慧地的討論，目前較常見多聚焦於「四無礙智」與「說法度生」等表層特徵，卻少涉及此階段行者試圖以語言傳遞「離言法性」時，如何在「說」與「默」、「智」與「惑」的張力中保持覺照這一問題，而此問題更直指大乘佛教「言詮困境」的核心，以及此地超越宗教修辭、直抵現代性批判的關鍵。

「逆覺性」作為超越語言概念性執著的核心，貫穿菩薩從「善用語言」到「超越語言」的深層實踐。菩薩雖於此地圓滿四無礙智（法、義、辭、樂說），能以無礙辯才隨眾生根器廣演妙法，但更需透過「逆覺性」洞察語言本質的虛妄性與工具性。如《華嚴》中明示「善知智慧術，能示一切行，心離於有無」¹⁷³⁴，揭示菩薩的「辭無礙智」中，實際包含了對語言具有既善用其表，又破其本質的雙重覺察。如《大智度論》的「以是音聲遍三千大千世界，亦不著是聲，知如響相」¹⁷³⁵，與《肇論·略註》

¹⁷³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567c23-24。

¹⁷³⁵ 《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, pp. 662c29-663a1。

中「說法如穀響，雖可見可聞」¹⁷³⁶之間形成互文，共同點破語言「緣起如幻」的特質，即音聲不僅兼具遍在性與無自性，還承擔了傳遞佛法的世俗諦功能，更透顯「即用即空」的勝義本質。此即方東美先生所論「破立雙運」¹⁷³⁷的辯證實踐。從言說破言語執著，藉聲教顯離言真諦中，同步消解語言對實相的遮蔽性，實現「語言工具性的自我解構」。而這在「俱時因果」的修證架構中，獲得了理論支撐。如《華嚴》中「滅一切音聲，語言諸想念，而以諸音聲，說法猶如響」¹⁷³⁸，展現了菩薩在說法時，既隨順眾生根器廣開法門，又剎那照見「能說、所說」皆無自性，此在莫高窟第 246 窟西夏漢文榜題中，「法雲地」與「難勝地」的並列書寫，李玲專家在《華嚴十地修行體系》中對此認為是暗示「九地說法智慧」向十地佛果的過渡特質，進一步強化語言解構的動態性¹⁷³⁹。這種動態性體現於菩薩無功用行的自然流露，如《成佛之道》指出九地菩薩「能一音說一切法」¹⁷⁴⁰，此非思維造作，而是心性光明的自然映現。當菩薩徹證諸法如幻時，其說法如虛空回應對萬籟般應機無滯，既「隨假名不壞無邊法說」¹⁷⁴¹，又以直觀智慧穿透語言形式，直指「言語道斷」的實相無言。如面對執「空」者說「有」破頑空，對執「有」者說「空」遣實執，始終以破執顯性為究竟，避免墮入新語言陷阱。

因此此地的「逆覺性」修行，實為「破、立雙運」的辯證實踐。語言既是度眾之筏，亦需即時解構；辯才雖廣，心離有無。故而《華嚴》中用「以一音周滿法界，欲令得解，即皆得解」¹⁷⁴²的圓融境界，正彰顯菩薩於「俱時因果」中，將語言轉化為法界性德的自然顯發，也就是說在音聲遍滿處，破聲相執著；於言辭流淌間，契入離言真諦，最終實現「說法者無法可說」的終極超越。

此外對「語言陷阱」的破除，也是菩薩在圓滿四無礙智後必須直面的關鍵課題。四無礙智雖為利他方便，卻暗藏雙刃性。一面是如果菩薩執著於「說法者」的身分認同或辯才殊勝相，則易墮入「我相」、「法相」的微細陷阱，如《華嚴》中所警示「知諸結使等，但妄想分別」¹⁷⁴³，直指語言背後潛藏的自我優越感與法執，可能使智辯異化為強化「能所對立」的障礙。此中危機埋藏在如果菩薩將「說法」的利生行為，變為彰顯自我功德的工具時，四無礙智則會由度眾之舟淪落為「我慢」的溫床。因此，

¹⁷³⁶ 《肇論·略註》，CBETA, X54, no. 873, p. 344b4。

¹⁷³⁷ 方東美，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明文化，1981年，頁245。

¹⁷³⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567c11-12。

¹⁷³⁹ 李玲，《華嚴十地修行體系》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁149。

¹⁷⁴⁰ 《成佛之道（增注本）》，CBETA, Y42, no. 40, p. 429a4-5。

¹⁷⁴¹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 190b26。

¹⁷⁴² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569b21-22。

¹⁷⁴³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 570b5。

善慧地菩薩需以「無所得心」運用語言，照見「能說、所說、說者」三者皆空，使四無礙智真正成為破除眾生執著的利器。

而更深層的語言陷阱則潛藏在「語境與根器的錯位」。在共業轉化的社會修行脈絡中，觀眾生業如同自身之身病¹⁷⁴⁴的理念，必須結合《華嚴》中「善知眾生身差別，善分別眾生身，善觀察所生處」¹⁷⁴⁵的四無礙辯詮釋框架去理解。菩薩以智慧觀照眾生惑業的根源，了知是從根性、欲樂、習氣等中滋生，遂應機對治施教，如醫者以四診法斷病用藥。如《華嚴》中所言「隨眾生心而為說法，令一一眾生心得若干無量諸法」¹⁷⁴⁶，此即阿伽陀法藥療愈眾生心病的實踐，在此藥對症、法隨病轉中，體現「病、藥相即」的動態智慧。龔雋專家於《佛教解釋學》中定義此為「社會病理診斷說」的佛學原型¹⁷⁴⁷，而《華嚴十地修行體系》中則進一步深化為「法界即病、即藥」¹⁷⁴⁸的命題——眾生業力與法界實相本為不二，菩薩說法既是對治煩惱之藥，亦是法界真如的顯發。

最後破除語言陷阱的根本，在於將四無礙智與般若空慧深度融合。菩薩雖能以辭無礙智通達一切方言音聲，以法無礙智總持無量教法，但若缺乏「一切法無自性」¹⁷⁴⁹的勝解，則易將佛法降格為概念遊戲。《華嚴》以「譬如幻化師示種種身色，如是諸身相，皆無有實事」¹⁷⁵⁰為喻，揭示語言本質的幻化性——正如幻師知幻而作幻事，菩薩亦需在說法時保持「即說、即破」的覺照，使每一句法語皆成指向離言法性的路標。此種修行要求菩薩在「破、立雙運」中保持動態平衡。又如《圓覺經·道場修證儀》所提及「隨所聞聲，即知如響相」¹⁷⁵¹，既廣演妙音，廣度群萌；又於音聲起處，照見空寂。是謂在立教法，以破眾生執迷；打破名言，以顯真如實際。旨在透過這些權巧施設，能令四無礙智真正成為「無礙即無縛」的解脫智慧，而非新增的執著對象，最終達至《成佛之道》所雲「無相無功用行」¹⁷⁵²的自然流露——辯才滔滔，卻心無所住；法雨普施，而性相皆空。

上述詮釋學層面的理論建構在佛教藝術的符碼中，展現出另外一種更具象化的解釋方法。如泉州開元寺宋代「善慧地菩薩」浮雕的「無字

¹⁷⁴⁴ 《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912, p. 212a26。

¹⁷⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 199c28-29。

¹⁷⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569b29-c2。

¹⁷⁴⁷ 龔雋，《佛教解釋學》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁210。

¹⁷⁴⁸ 李玲，《華嚴十地修行體系》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁151。

¹⁷⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 445c18。

¹⁷⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567c21-22。

¹⁷⁵¹ 《圓覺經·道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 507b22。

¹⁷⁵² 《成佛之道（增注本）》，CBETA, Y42, no. 40, p. 429a2。

放光」¹⁷⁵³，以視覺隱喻詮釋詮釋法義超乎言詮的本質；正與《華嚴》「於一念中，皆悉知其心，以一音說法，悉令斷疑網」¹⁷⁵⁴，「有所聞法，即自開解，不由他悟」¹⁷⁵⁵的教義相呼應。如此藉助藝術來表達，不僅破除了對語言權威的盲目崇拜，更與 伽達默爾詮釋學「視域融合」理論形成對話¹⁷⁵⁶；西夏文《金光明最勝王經》卷4扉畫的「中心空性圓輪」¹⁷⁵⁷，以視覺語言直觀展現法界空性；而根敦群培《智遊佛國漫記》記載斯裡蘭卡上座部對「菩薩地說法」¹⁷⁵⁸的質疑，則揭示不同傳統對語言權威的解構。在莫高窟第464窟回鶻文榜題中「說法如響」的譬喻¹⁷⁵⁹，更預示當代語言哲學「能指與所指斷裂」的議題，這些都應和了方東美先生所提出的「語言即法界緣起之具象化」¹⁷⁶⁰的論點，以及 海德格爾「語言是存在之家」學說¹⁷⁶¹，共同指向「空性詮釋學」對話語權力的批判潛能。善慧地菩薩的修行智慧，正是體現這種超時空思想網絡的核心樞紐。

（三）啟示當下

善慧地的思想中深深蘊含了「法界自顯」的思路，這為當代行者提供了根本性啟示。此啟示體現於修行模式解構、語言哲學革新與存在焦慮超越三重維度。

其中就修行模式而言，經中提出「知眾生諸行差別相，隨其解脫而與因緣」¹⁷⁶²的教示，目標直指法界緣起的動態本質，這意味著修行需破除對單一權威的過度依賴，轉而應尊重且深度結合眾生根器的實際情況，在緣起網絡中，靈活地開顯解脫的契機。這種強調根器差異的實踐模式，實質上消解了傳統依師、依法的固化模式。以聖嚴法師的「心靈環保」為例，其援引《維摩經》「隨其心淨則佛土淨」¹⁷⁶³的要義，將禪修從寺院儀軌轉化為「喫飯時喫飯、睡覺時睡覺」的生活覺照¹⁷⁶⁴，正是對此理的呼應；而虛雲(1840-1959)老和尚在雲居山重建農

¹⁷⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 575a23-24。

¹⁷⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 570c13-14。

¹⁷⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 445c20-21。

¹⁷⁵⁶ 傅新毅，《佛教詮釋學》，北京：中華書局，2018年，頁295。

¹⁷⁵⁷ 沙武田，《敦煌西夏石窟研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2020年，頁217。

¹⁷⁵⁸ 根敦群培，《智遊佛國漫記》，拉薩：西藏藏文古籍出版社，1990年，頁175。

¹⁷⁵⁹ 楊富學，《敦煌民族史探幽》，北京：民族出版社，2019年，頁144。

¹⁷⁶⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明文化，1981年，頁238。

¹⁷⁶¹ 馬丁·海德格爾 著，孫周興 譯，《關於人本主義的書信》（收錄於《路標》），北京：商務印書館，2000年，頁357。

¹⁷⁶² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 570a24-25。

¹⁷⁶³ 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 538c5。

¹⁷⁶⁴ 釋果光，釋常諗，〈漢傳禪佛教的當代實踐聖嚴法師的「心靈環保」〉，收錄於《聖嚴研究》第三輯，新北市：法鼓文化，2012年，頁125。

禪並重的禪風時，所倡導的「但用此心直了成佛」這種修持方式¹⁷⁶⁵，更為直接體現了「法界自顯」的動態適應性，這些實踐顯露出修行模式的現代化轉型，本質上是法界緣起觀的具體顯化。

而在語言哲學層面，對「四無礙智」的現代詮釋需突破工具性框架束縛。如《華嚴》中指出「以辭無礙智，隨諸言音而為說法」¹⁷⁶⁶，這不僅涉及語言技巧問題，強調掌握精湛地溝通能力，更深層地是指向語言本體的法性顯現。這被應用到當代修習正念中，顯化為對「覺知念頭而不執著」的強調¹⁷⁶⁷，這與《華嚴》中「知隨假名不壞無邊說」¹⁷⁶⁸形成了跨時空對話。例如一行(1926-2022)禪師積極推動的「深觀正念語言」(mindful speech)實踐¹⁷⁶⁹，即主張將日常對話轉化為覺照緣起的媒介；而語言學家呂格爾(Paul Ricoeur)的「話語即存在事件」的詮釋學理論¹⁷⁷⁰，更與華嚴「事事無礙」的語言哲學產生了共鳴。這種雙向參照都在表明語言的本體論價值正被當代多元實踐重新啟動。

再就存在焦慮的超越性而言，「穢土即淨土」的體證直指現代性困境的核心。《華嚴》所言「隨所生處有習氣，隨眾生行有習氣」¹⁷⁷¹的洞見，展示了煩惱即菩提的慧解，正為消弭「神聖／世俗」的割裂提供了有效方案。這種可行性體現在淨慧(1933-2013)長老提倡的「生活禪」中，凸顯在「將信仰落實於生活」¹⁷⁷²這一號召上。而「雜花莊嚴」這一修行理念的現實運用，則充分展示了善慧地「穢土莊嚴」的現代演繹；還有台灣慈濟功德會推動的「環保即修行」運動¹⁷⁷³，將資源回收轉化為「清淨在源頭」的修行實踐，以行動營造了穢土莊嚴的法界場域；再有日本曹洞宗「即事而真」的修行理念¹⁷⁷⁴，嘗試透過茶道、庭園等文化載體，將法界觀具象到日常生活的點滴，這些跨文化實踐共同證明了，對於存在焦慮的超越，本質是在於法界自顯的當下體認。

這些認知的背後，反映的是如何將華嚴教理轉化為可實踐的生命智慧，這點也成為當代行者共同面臨的根本課題。往經中看，如「隨如是智，名為安住善慧地」，其中提出的「隨順」而非「造作」這樣的修行進路，帶

¹⁷⁶⁵ 岑學呂編，《虛雲和尚年譜》，北京：宗教文化出版社，1995年，頁243。

¹⁷⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569a1-2。

¹⁷⁶⁷ 澤仁姆，《佛教正念及其修習的當代價值》（成都：西南民族大學碩士論文，2018年），頁2。

¹⁷⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 568c24。

¹⁷⁶⁹ Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness*, (Boston: Beacon Press, 1975), pp. 72.

¹⁷⁷⁰ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), pp. 12.

¹⁷⁷¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 568b23-24。

¹⁷⁷² 釋淨慧，《生活禪鑰》，鄭州：中州古籍出版社，2001年，頁56。

¹⁷⁷³ 釋證嚴，《靜思語》（第1集），花蓮：慈濟文化出版社，2005年，頁89。

¹⁷⁷⁴ Dōgen, *Shōbōgenzō*, (USA: Dōgen Sangha Press, 1994), pp. 214.

來了啟發。聖嚴法師的「默照禪」，特別強調了「放捨諸相、休去歇去」¹⁷⁷⁵的修行要領，與善慧地「滅一切音聲，語言諸想念」¹⁷⁷⁶的離言體證相遇之際，激發了深刻嵌合，而腦神經科學證實正念修習能有效降低杏仁核活躍度¹⁷⁷⁷，又為「言語道斷」的修行效果提供實踐支撐。這些古今對話昭示了法界自顯的理路，始終在動態實踐中保持其當代生命力，並提示著當代的實修應回歸法爾自然的覺照本質中去。

從華嚴宗善慧地的修行階位出發，其深層內涵已遠遠超越了單純的宗教實踐範疇，延伸至文化批判的廣闊領域。善慧地所具備的通透智慧，不僅體現在對自身修行境界的提升，更能從社會審視的角度，賦予其跨時代的重要意義。

「法界自顯」的理論，如同鋒利的劈山斧，當它轉化為語言批判的有力工具時，能夠深入剖析並解構話語權力的隱性建制。話語權力往往在無形之中影響著人們的思維和行為，而「法界自顯」強調事物的本質自然顯現，打破了話語權力對真相的遮蔽。

「隨緣度生」的智慧，在當代反思中具有深刻的洞察。救度他人本是慈悲的體現，但在救度的敘事中，隱藏著支配邏輯，即救度他人與鞏固自身權力之間存在的矛盾性。善慧地的菩薩深知此中關鍵，以隨緣度生的方式，不著於救度之相，避免陷入權力的陷阱。

這種洞察與當代實踐產生了多重呼應。以農禪制度為例，不僅打破傳統修行與世俗勞作之間的界線，更體現了此地「理事圓融」的思想。在勞作中修行，在修行中勞作，使修行不再局限於寺院的清修，而是融入到日常生活的每一個細節。

同時，「深觀正念語言」又在重構話語的靈性價值，這與此地菩薩面臨的「說法困境」相契合。菩薩既要善於運用語言傳播真理，又要避免過分執著言語形式，在無盡的緣起中，既要施設言詮以導引眾生，又須保持法性的清明，不被語言所束縛，這種張力與後真相時代的「意義危機」形成的顯明比照，為當代人提供了深刻的反思。如當代知識分子在面對話語霸權的詰問時，或可從「穢土即淨土」的實踐智慧中獲得啟發。就像環保修行中，將垃圾轉化為道場；離開禪堂的生活禪，使俗務升華為佛事，真正的「善說」在於消融說者與聽者之間的權力位差，使語言回歸法界自顯的流通媒介這一宗旨，重塑「語言→真理→智慧」這一傳遞與啟發迭進的功能形態。掩映著「度生而不居度生相」看似矛盾的修行，正能被腦神經

¹⁷⁷⁵ 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，新北市：法鼓文化，1999年，頁103。

¹⁷⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 567c11。

¹⁷⁷⁷ Yi-Yuan Tang (唐一源), Britta K. Hölzel, Michael I. Posner, "The Neuroscience of Mindfulness Meditation," *Nature Reviews Neuroscience* 16, pp. 219-233.

科學揭示的「離言覺照」形成跨維度印證。其中所強調的超越語言的束縛，直契事物的本質，這與此地菩薩不著於相、隨緣度生的境界高度吻合，這種相合還為現代文明提供了一幅獨特的「無解之解」。

雖沒有提供標準答案，但卻在每一個當下的實踐中，開顯出法爾如是解脫可能，讓眾生在紛繁複雜的現代生活中，找到通達內心寧靜與解脫的竅門。

三、「精作」的至上

在第九善慧地中，「精製作」喻以金師鍛造真金寶冠的工巧過程，貫穿菩薩善根「轉勝明淨」的核心特質，成為闡釋「智自在」修證的終極隱喻。此喻不僅展示了菩薩超越前八地的智性突破，還深刻地指出在「法界緣起」中，主體與客體、自利與利他的協調平衡。以下將緊扣經論原典，從喻意本質、內外象徵、術喻溯源等層面展開詮釋，並延伸至當代生命實踐的啟發。

（一）精製內核

《佛說十地經》中以「善巧金師以所鍊金，作莊嚴具善瑩終畢」¹⁷⁷⁸為喻，直指第九地菩薩修證的雙重任務。其一是「善巧」所代表的智慧純熟，其二則是「善瑩終畢」所象徵的功德圓滿。

此處「善巧」並非僅指技藝精湛，更隱含「四無礙智」——法、義、辭、樂說——的靈活運用，如《十地經論》中所述。

此菩薩善根光明，悉能照曜有情煩惱心等稠林，從此迴轉。¹⁷⁷⁹

金師鍛造寶冠的過程，實為菩薩以智慧照破眾生煩惱後，再將此光明攝歸自心的修證縮影。特別是在經文中，反覆強調的「一切聲聞、辟支佛及下地菩薩所不能及」¹⁷⁸⁰，此「不能及」並非否定前地所修，而是為了更凸顯此地菩薩已由「對治法」的階段性修行，躍升到如今能夠「任運攝化」的整體性異化。如《華嚴》中所說，轉輪聖王寶冠的莊嚴，與「四天下內，一切小王及諸臣民諸莊嚴具」¹⁷⁸¹相較，是「無與等者」¹⁷⁸²的存在，這一絕對性的強調，來自金師對材質是無上真金，以及採用了種種鑲嵌技法的雙重超越。因為其中的真金，被象徵菩薩十波羅蜜的純粹善根，而「寶冠」

¹⁷⁷⁸ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 565c25-26。

¹⁷⁷⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 566a2-3。

¹⁷⁸⁰ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 566a1-2。

¹⁷⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 203c23-24。

¹⁷⁸² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 203c23-24。

的成形，則隱喻此善根已轉為利益眾生的具體功德。澄觀大師在《隨疏演義鈔》中更直接點破關鍵所在，是「九地菩薩智自在修，如善巧金師用作寶冠」¹⁷⁸³，此處「智自在」三字，就是九地修行的核心精要，換而言之，即指解構知識的固有架構，使知識能隨境活用，如金師不再受冶鍊工序的困囿，反能依材質特性，創造出獨特器形。

（二）照攝無礙

「精製作」喻最深刻的哲學意涵，在於其同時具備「破闇」與「莊嚴」的雙重功能。在《華嚴》中用「善根轉明，能照眾生煩惱難處」¹⁷⁸⁴，來介紹此光明由善根轉化而來，以智慧遍照眾生煩惱困境，以慈悲無礙指導解脫的特質，而《十地經論》更進一步闡釋「照已還攝」的運作機制，是「力波羅蜜增上」¹⁷⁸⁵的結果，形成獨特的「照攝雙運」結構。

此結構可從三個層次展開解讀。最初之「照」，是智慧穿透煩惱的消解力，如真金寶冠在日光下反射的光芒，能令「一切小王」的飾物黯然失色；繼而用「攝」，是將所照見的眾生苦難，全部轉為修行資糧，如同金師熔鍊雜質的過程，將煩惱黑闇轉為智慧光明；最終照與攝的「雙運」，將上面所有的力用，指向超越能、所對待的圓融狀態，如《華嚴經》中所說：

供養諸佛善益明，如王頂上妙寶冠，復使眾生煩惱滅，譬如梵王光普照。¹⁷⁸⁶

梵王之光既能夠莊嚴自身，又能普照世間，澤被蒼生，這正是九地菩薩「自、他共利」的終極體現。這種互動形式，有別於第八地「無功用行」的覺性本然狀態，著重突顯般若「智」在實踐環境下的主動性。菩薩不僅安住於法性，更能在「日夜見佛未曾捨，入深寂滅智解脫」¹⁷⁸⁷，將甚深禪定與廣大教化融為一體。這種「智則寂而常照」¹⁷⁸⁸的實踐特質，顯發在金師鍛造寶冠時，既需要用烈火熔金的猛烈，以破闇冥，又需要精雕、細琢、拋光等精工細作，以增上莊嚴，此二者缺一不可。

（三）善法普潤

¹⁷⁸³ 《大方廣佛華嚴經·隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 416b28-29。

¹⁷⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569c16-17。

¹⁷⁸⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 193a25。

¹⁷⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 204c2-3。

¹⁷⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 204c1。

¹⁷⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 536c23-24。

就此地菩薩的修行，以「四無礙智」為核心而開展，此智的實踐可從「精製作」喻中，提煉出三項操作概要。

其一體現在「材質揀擇」，此對應到「善根轉勝明淨」的純化過程。經中以「如鍊真金具足莊嚴」¹⁷⁸⁹之語，強調了菩薩需在九地中，將前八地所積累的善根進行「再鍛造」，從而去除細微法執，如同金師反覆提煉金礦，直至純度無瑕，此亦如印度煉金體系中汞的十八重淨化法。

其二成就在「器形設計」，指向「智自在」的創造性運用。《十地經論》以「繫在轉輪聖王若頸、若頂」¹⁷⁹⁰的佩戴方式，暗示菩薩需依眾生的實際根器，靈活調整教化的具體形式，其中頸項喻指「柔軟攝受」，而頂冠則喻「威德折伏」，此二種方便法，皆源自同一智慧。

其三為「功德輻射」，體現於「能照眾生煩惱心稠林處」¹⁷⁹¹的普遍性。《華嚴》中指出「四天下內一切小王及諸臣民諸莊嚴具，無與等者」¹⁷⁹²，此「四天下」指須彌山四方鹹海中的四大部洲，象徵人類共同居住的娑婆世界，以此喻示菩薩教化的全面性——不僅照亮如小王那樣的正向行者，更慈攝悲度一切尚未覺悟的臣民眾生，並且此光明還能穿透不同層次的煩惱稠林，強調了佛法具備無差別照破一切心念迷障的全面性，而這種普遍性背後，突顯的是證入無上與平等濟度的特質。

此三個維度的操作，共同構成第九地「智成就」的修證網絡，其在「常於日夜中，與諸佛共會，能住甚深妙，寂滅智解脫，供養無量佛」¹⁷⁹³中，反射共會中的法界交融，滅智時的超越二邊，供養無量的行願無盡，這種平等性擴展到全體法界，直透實相後的絕對主體性，並非個體的優越感，而是對「佛佛道同」法界實相的平等性——覺性同源，諸佛智海互攝互入，個體修行與法界全體共鳴，成就無分別的究竟解脫中，「善根轉明淨」，最終趣入「大智所行處，深妙難知見」¹⁷⁹⁴，如轉輪王冠雖獨一無二，是因為其莊嚴是為了維繫與象徵著四天下的和諧安樂。

（四）頂光內外

「精製作」喻的空間性象徵，集中體現於「頂嚴」與「光輪」的交互作用。在《華嚴》中，寶冠「如王頂上妙寶冠」¹⁷⁹⁵的垂直向度，與「梵

¹⁷⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569c12-13。

¹⁷⁹⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 193a16。

¹⁷⁹¹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 193a20-21。

¹⁷⁹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 203c23-24。

¹⁷⁹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 570c17-19。

¹⁷⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571a2-3。

¹⁷⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 204c2。

王光普照」¹⁷⁹⁶的水準層面，交織成十字該徹的隱喻結構。

垂直朝向的「頂嚴」，象徵菩薩已達修行極位，如《十地經》所述「住此善慧地中，此諸善根亦復如是」¹⁷⁹⁷，其智慧層次超越三乘；而水準朝向的「光輪」，則指此智慧周遍十方，如梵王光明「普照」一切眾生。

這種空間隱喻中，揭開了九地修證的兩大特質。從內修層面來說，菩薩的智慧如寶冠凝聚於頂，形成「寂滅智解脫」¹⁷⁹⁸的究竟安立；在外化層面，其慈悲如光輪擴散於空，成就「普滅眾生煩惱」的無盡妙用。這種內外交集下，延展出更深刻的思維，即此隱喻暗藏「體、用不二」的宗下要義。從頂嚴之「體」，即光輪之「用」；光輪之「相」，即頂嚴之「性」，二者如金師所造寶冠，其形制之體與光澤之用，從根本上看，是為物體一體兩面的展示。

此啟發在當代，行者可由此領悟到，真正的智慧成就，必然同時具備向內，如頂嚴一樣的絕對深度，還有向外如放射的光輪那樣無限地廣度，缺其一，都會有落入二乘偏空或凡夫執有的風險。

（五）躍升機制

九地之所以能被稱為「善慧地」，關鍵在於其修行機制具有雙重超越性。其一方面在於超越「下地」的功用修，而另一方面則在於開啟「法王子位」的攝化權，能承繼法脈之位，此權非世俗權力，而是以般若智與大悲心為根基，善巧契入眾生根器，垂示度化事業，將佛法的傳承與覺性、覺他的實踐完美統一。

此在《十地經》中用「莊嚴具善瑩終畢」¹⁷⁹⁹的結論來展示了此躍升成就。此處「終畢」非指終點，而是「法流相續」的起點。這種機制首先體現「智種性清淨」，此是菩薩於此地所證得，如真金經鍛造後，永離雜質；此時的智慧，也不再受煩惱干擾；其次表現為「法界等流」，是為其善根轉，如寶冠光輝自然流布，無需刻意造作；最後作用於「攝化自在」，此乃最終所成就的功德，如轉輪聖王「以嚴其首」後，四天下眾生自然歸附。

如此躍升的本質，展示了從「自證智」到「他受用」的質變過程，如「能照眾生煩惱心稠林處，照已還攝」中，「照」是智慧穿透的能動性，「攝」是慈悲含容的主體性，二者交互作用下，形成了法界中的教化中樞。這種機制提醒著現代人，真正的生命價值提升不在於個體成就，而是在於

¹⁷⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 204c2。

¹⁷⁹⁷ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 565c29。

¹⁷⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 570c18。

¹⁷⁹⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 565c26。

這種成就是否能福利社會，這個轉為公共價值的臨界點，就如同金師完成寶冠後，其技藝已非私藏之物，反成定義王權的共業符碼。

（六）術喻源深

「精製作」喻的深層文化脈絡，可追溯至印度古代「金師」(suvarṇakāra)的種姓制度與轉輪聖王(Cakravartin)的政教理想。在《十地經論》中將「善巧金師」與「轉輪聖王」的並置，實為「技藝傳承」與「正法統治」的隱喻結合。

金師的社會角色，在於將自然礦物中的真金，轉化為寶冠這種文明的符碼，此過程對應菩薩將煩惱雜染，轉為智慧莊嚴的修行；而轉輪聖王的出現，則象徵個體修行成果，已經擴大到維持乃至重整法界的秩序，如經雲「四天下內，一切小王及諸臣民諸莊嚴具無與等者」。這種「技術淨化——政治整合」的雙重隱喻，反映了大乘佛教「即世間而超越」的核心精神，以可簡說是「即染成淨」的修行本質。從不規避世傳技術的匠作，反而將此作用到世間道場；個體真正的成就，不在捨離世間技藝，當專業技藝，如金師工巧等，與聖王治世的公共福祉相結合時，個體生命即能超越理性工具的設定，成為法界價值的承載者，而所擁有的技藝則成為莊嚴法界的媒介。

啟示維度	核心內涵	實踐路徑	現代轉化
覺性匠人	技藝與心性合一	去功利化專注，以「善根轉明」淨化專業動機	工匠精神
覺知領導	智慧取代權威，光明凝聚共識	職業管理中踐行「觀照煩惱」的共情領導力	團隊共修
莊嚴解脫	日常即修行，職業即供養	將勞動轉化為法界莊嚴	程式設計如誦經，掃地若禪修
終極本質	工巧明→梵行光	技術升華為覺性載體	成就「事事無礙」人間淨土

這種「業力轉化」的思想，在當代實踐中，終極的呈現是技藝與願力共振，消融自我於成就利他，無論是藝術創作、企業經營或日常勞動，當主體意識融入「供養諸佛善益明」的終極關懷時，最平凡的技藝皆能成為照亮煩惱暗處的梵王光明，而此或為「事事無礙」觀在現代最靈動的詮釋，昭示了「人間淨土」的菩薩道，也為人間佛教的修行指出了努力的方向。

四、隱喻的疊合

鳳凰茶「精製」工序的精細揀擇等技術操作，與宗下第九善慧地的「精作喻」之義理，技藝與修證的交流正在隔空展開。前者以「揀剔雜質、

複焙調香」，作為茶葉的深度淨化和品質提升的竅訣，後者憑「四無礙智、善巧方便」，將智悲雙運作用於淨化覺性光明，二者雖然分屬製茶技藝與心性修證兩個不同維度，卻在「揀擇精作中顯發香韻」，「隨緣應化中成就妙用」的深層關聯上，產生了共鳴，共同詮釋著「精進護持本質」的實踐哲學。

（一）法義共振

第九善慧地以「善巧金師鍛造轉輪聖王寶冠」¹⁸⁰⁰為喻，將菩薩修證比擬為「真金去雜、寶器莊嚴」的過程，其核心在於「淨化善根」與「智用顯發」的雙重圓成。而鳳凰茶的精製工序，正以「揀剔——篩分——複焙」三重技藝，將此義理具象化為可見可感的技術實踐。

1. 揀剔雜質

製茶師手工揀剔梗枝、黃片與雜質¹⁸⁰¹，看似簡單的物理篩選，實則暗合菩薩「淨化細微法執」的修證核心。《華嚴》中指出此地菩薩能夠「以如是智慧，如實知眾生心稠林」¹⁸⁰²，是菩薩具足智慧，慧光如 X 機一樣，能夠了了分明的照透眾生心中的無明雜染；這亦如製茶師憑藉眼力與經驗，精準剔除毛茶中的梗枝、黃片及雜物。

而機械分選機的 AI 圖像識別技術，將選淨率提升至 97% 以上¹⁸⁰³，如同菩薩「知眾生心行差別」¹⁸⁰⁴的權智，換而言之是以方便智洞察到眾生根器的差異，繼而在法界本體護持中，完成淨化。故說無論手工細選還是機械高效分離，這些操作的本質，都是為了「去妄存真」，確保茶葉「條索均整、淨度達標」¹⁸⁰⁵，這一過程，如同菩薩淨化我法二執後，顯發本具覺性。

2. 複焙調香

精製中的複焙工序——初烘 130-140℃、複烘 90-100℃、足火 60-80℃¹⁸⁰⁶——，與菩薩「隨類應化」的教化法門相呼應。當製茶師們參考春茶「保留鮮嫩香」與秋茶「激發熟果香」的差異需求¹⁸⁰⁷，進行著「看茶做茶」——保持著隨時調整的動態意識，精微地掌控著焙火的時間與溫度——

¹⁸⁰⁰ 《十住經》，CBETA, T10, no. 286, p. 526b19-20。

¹⁸⁰¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 126-127。

¹⁸⁰² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 202a23-24。

¹⁸⁰³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 126-127。

¹⁸⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 702b24。

¹⁸⁰⁵ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 126-127。

¹⁸⁰⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 126-127。

¹⁸⁰⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 126-127。

一，這與《華嚴》所言「一音說法，悉令斷疑網」¹⁸⁰⁸相呼應，是菩薩根據眾生「正定、邪定、不定」三種根器，隨類施教，靈活宣導三乘法音，此還與鳳凰茶在複焙時，低沸點中促進青草氣揮發，高沸點時芳香物質留存¹⁸⁰⁹相似，並且這個不同溫度顯發不同香韻，不僅表示熱能的作用，更傳遞出眾生也在菩薩的種種權巧施設的方便中，領悟契合自身的解脫之道。

3. 護本核心

鳳凰茶在精製環節所強調的「非改變茶性，乃優化本具之韻」¹⁸¹⁰，與《佛說十地經》「真金鍛造不離金性」¹⁸¹¹，存在著異曲同工。無論是鳳凰茶的「三香兩韻」，還是菩薩的「如來智慧德相」，都非外力創造而得，而是通過揀擇、調控等「輔助性動作」，在去除遮蔽後，自然而然重現光彩。

製茶師深知「過度烘焙會破壞葉肉活性」¹⁸¹²，與菩薩熟稔「強力對治，反增法執」，彼此皆秉持著「以啟發式的適度點撥」，去引導化導對象「本自具足」的真性自然顯發——體現在鳳凰茶時，是香氣的全然轉化與釋放，飲之有物的塑成，而這都是本來就潛存於鮮葉內的物質；反饋在眾生時，是善根轉明淨後，自性放光明，離諸熱惱處，入三昧清涼，覺顯本來佛。因此可見，外緣的功用體現在創造條件，促發本質的自然顯發。

（二）實踐合契

從製茶現場的「看茶精製」到菩薩道的「四無礙智」，二者在實踐層面展現出「順應特性、精進護持」的共性，將抽象義理落實為具象化的操作法則。

1. 因材施教

面對不同山門的茶葉，各有各的特性，如「宋種芝蘭香」的嬌嫩與「鴨屎香」的豪邁¹⁸¹³，製茶師採取差異化操作，前者輕揀輕焙，確保氨基酸鮮爽度；後者重篩重焙，釋放茶多酚醇厚感¹⁸¹⁴。此與菩薩「知眾生欲樂、根器、心行差別，現無量身相」¹⁸¹⁵如出一轍，這就像菩薩在面對貪欲重者，會示現威嚴相；面對善根成熟者，則垂示現慈悲態，而對應到

¹⁸⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 570c14。

¹⁸⁰⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹¹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 538b7-8。

¹⁸¹² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹³ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹⁴ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 565b3-5。

製茶師，則是依據「看茶」的經驗，隨時調整具體的操作技法與時間，此二者在本質上，都是「因物制宜」的權智施用。

如在拼堆工序中，將茶多酚高的茶與氨基酸豐富的茶按比例混合¹⁸¹⁶，使回甘與鮮爽之間，互相增益，調和不足，此類比到菩薩為令不同根器眾生，皆蒙獲法益，而融合三乘教法，方便施教，有著共通的用心。

2. 權實雙運

傳統炭焙的「觀火調溫」與現代電烘的「溫控演算法」¹⁸¹⁷，本質上是「權智」與「實智」的技術顯化。

技術維度	炭焙時手工控火（爐灰、穀糠灰）	電烘機恆溫 110°C±5°C
象徵	權智應機，靈活調機	實智不動，如如安住
對應實修	應機設教	根本智恆住法性
成果	火功香醇厚綿長	品質均一穩定
目標受眾	成就極品鳳凰茶	普濟大眾口糧茶

從上可見，前者體現在差異化技術，以靈活之用來對應現象層的變化無常；後者以不變的標準化技術，對應到本質層的如如不動。看似技術分野，但實際上二者並非對立，亦非孤絕，而是如真金寶冠的鍛造與輝光，互相映照，互相成就，共同服務於「茶味顯發」的根本目標，體現宗下「行布不礙圓融」的核心理念。從當下市場需求看，傳統技藝的「個性化護持」，所彰顯的權巧方便，走的是高端路線，極品雅集；而現代技術的「規模化顯發」，體現的實智應用，下的是商海，滿足的是日常的食茶，從對機眾來看，實謂缺一不可，這種理念應用到度化事業上，權智與實智的互動作用，可以「令未信者生信、已信者令得增益」¹⁸¹⁸，乃至能「令眾生破無明闇，得智慧明」¹⁸¹⁹，從而由被動得度走向主動解脫的無上道。

3. 精揀圓熟

手工揀剔時，「一挑一揀」的耐心，與菩薩具足樂說無礙智，能夠無疲厭地為眾生說法，是在「極致細節，成就圓滿」的實踐精神上，達成了共識。當製茶師對「0.1°C級溫差」的謹慎，亦如菩薩對眾生「微細心念」的覺照，皆在精微處體現「護持本質」的用心。

¹⁸¹⁶ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

¹⁸¹⁸ 《仁王般若經·疏》，CBETA, T33, no. 1707, p. 321b13。

¹⁸¹⁹ 《仁王般若經·疏》，CBETA, T33, no. 1707, p. 321b13。

正如《十地經論》中所強調的，此地菩薩力波羅蜜增上，能照眾生煩惱心稠林¹⁸²⁰，精製工序的種種細節，如層層火功、揀擇調伏等，正是此地修行的物化顯現，本質上都是以精進力破除遮蔽，以細心度顯發本性——前者主破，作用對像是粗雜業障；後者主顯，作用以明淨照真相。

（三）淨化莊嚴

當精製後的鳳凰茶呈現「條索緊結、色澤潤澤」的外相，與善慧地菩薩「寶冠莊嚴、輝光遍照」的境界形成「事相」與「理體」的聯動。

1. 外相嚴淨

篩選工序使茶葉顆粒均勻（破碎率 $\leq 3\%$ ），此種清淨，亦如顯發的「身相莊嚴」，在《華嚴》中，描繪菩薩「為轉輪王所著寶冠……善根明淨，照諸眾生煩惱難處」¹⁸²¹，茶葉的整齊規範，展現的不僅是視覺之美，更象徵覺性顯發的「相好莊嚴」。

手工揀剔後的「葉態完整」，比類菩薩的「諸根清淨」，每一片茶葉的完整形態，都是在展示「去除雜質」這一實踐的成果，亦如菩薩具有的「三十二相、八十種好」，是內在覺性的外顯符號。

2. 內華香光

複焙過程中，多糖裂解增加可溶性糖，使茶湯醇厚甜香，對應菩薩「智光普照」的法味滋養。低沸點青草氣揮發（如 2,4-庚二烯醛顯著減少¹⁸²²，如萜烯醇類的高沸點芳香物質留存，又恰如菩薩以智慧光破除眾生的無明闇障，顯發法界本具之香。

因而，這些相對抽象的概念亦或是數據，通過品飲時，那「喉韻綿長」的體驗轉為具象化感受，類比菩薩以一音說法，眾生隨類各得解的妙用——茶湯的層次變化，正是因緣具足則本質顯發的物質例證，與菩薩境界的「無礙圓融」相呼應。

3. 轉化之工

傳統炭焙「不見明火，唯憑熱能滲透葉脈」的核心要點，與菩薩在「寂滅智中起大用」的證境相呼應。熱能如大悲願力，無形卻穿透每個細胞，促使內質轉化而不傷葉體，契同於呂澂專家提出的「菩薩處生死流轉

¹⁸²⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 193a25。

¹⁸²¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 569c13-19。

¹⁸²² 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁126-127。

中，時覺外苦逼惱，必修慈心，以自調伏，方於無上菩提欣求無疲厭也」¹⁸²³這一觀念。在「動靜不二」中，成就萬行莊嚴。

複焙後的攤涼工序，茶葉在靜置中「香氣融合穩定」，與菩薩的「定慧雙運」相類比時，顯示出在定中，照見諸法實相；在照中，則不離寂滅本體，此二者在「動靜交參」的過程中逐漸達成平衡。

（四）深構會真

除了上述圍繞表像展開的比類，延展到更深層的內在去看，二者在「存在論」層面達成根本共識，即無論茶葉還是心性，圓成的關鍵從來不是「創造新物」，而是守護與開發本來具足，如同開挖金礦時，不是給金礦上鑲金子，而是把金子從礦脈中挖出來。

1. 去蔽顯真

這點體現在現象層的差異與本質層的同一性上。當茶葉的萜烯醇類、氨基酸等物質本存於鮮葉細胞中時，與「一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著，而不證得」¹⁸²⁴的情況相似。

精製的「篩選複焙」與菩薩的「淨化善根」，都是在為破除遮蔽，創造「緣起條件」，前者表現為去除物理雜質與化學雜味，後者則側重於破除心識上的執著與累劫的煩惱習氣，在此目的推動下，製茶師不追求外來香氣，只著力於喚醒茶葉兩韻；而菩薩則不強求眾生改變，唯致力設置種種方便法門，引導眾生自性覺悟，彼此努力的核心，都離不開對「本質自足」的篤定，鑄就了修證中「體用不二」的核心底蘊。

2. 工到願行

這其中蘊含的文化隱喻，集中突顯在「工夫精神」到「菩薩行願」，鳳凰茶的製作者們忙於一挑一揀中，見手作工夫的真章時，菩薩正在久修梵行後，善根轉勝的精進躍升中，同應和了以時間換取品質的價值觀。

精製工序的「慢工細活」，並非效率低下，而是「法性守護」的負責選擇，猶如菩薩「經無量劫行菩薩道」，看似漫長，實為「因緣成熟」的必然過程。

現代機械化生產中，「智慧分選機保留核心技藝」，能夠高效完成篩選剔除，此如「權實雙運」中以實智守本，用權智創新——不捨棄傳統的同時，善巧應用現代的新方便，在「守正創新」中延續智慧脈絡。

¹⁸²³ 《經論講要（上）》，CBETA, LC07, no. 7, p. 79a1-2。

¹⁸²⁴ 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 683b14-15。

3. 物淨心淨

鳳凰茶精製時對「去留」的選擇，映射出「體用一源」之理。在剔除雜質時，如「去妄存真」，複焙的轉化，又如同「淬煉升華」的過程。茶葉經精製而顯本味，如寒梅香自苦寒礪出，二者在「去劣存精」的本質上，構成了隱喻關聯。正如菩薩「以四無礙智，淨化眾生心行」，製茶師以精製工序，努力淨化鳳凰茶的品質，皆在示現「外緣磨瑩，內在顯發」的宇宙法則。即便是小小一片茶葉的香韻覺醒，還是大至覺悟的智光顯現，其核心始終圍繞於「順應本質，精勤護念」。

（五）照在微調

總而言之，鳳凰茶的精製工序與本宗善慧地的「精作喻」，實如兩面瑩潤的寶鏡，徹照「性修不二」的真諦。在精製時，每一次的揀剔，每一格溫度的調控，都是對茶葉物理特性的如實感知；善慧地的每一分覺照、每一次應化，都是對自性的應緣感化。二者共同揭示了圓成實性不在刻意造作，而在無功用行中，自然顯發本具的莊嚴。

用「外緣輔助內在顯發」的宗旨，投影在九地時，用「精作」之喻垂示著每一個眾生都有自己的「寶冠」；映射在精製時，製茶師的努力，只為喚醒本有的三香兩韻。

這中間傳遞出世間萬物的覺醒法則，是建立在般若揀別、如鏡候緣、無厭護念中——這份法性圓成中，顯發了共業的莊嚴，既凝於鮮葉內部的物質在數數炭火中，逐漸釋放，又顯於眾生於無明中，照見菩提的剎那，最終歸於性海，在「眾生無盡，我願無盡」的誓願力中，和法界的般若與智慧深深同頻著。

第十節 「貯存」對上「增勝寶」

一、「貯存」的蘊化

貯存不僅是茶葉乾燥防潮的物理過程，更是透過自然氧化與人工催化，從而實現風味升華的關鍵階段。傳統「枕頭包」包裝模式，與現代包裝技術的結合，營造出乾燥密閉的貯存環境，成為「隔年春」現象的物質基礎。

在貯存過程中，茶葉內含物質在靜置狀態下，持續進行著自然轉化，被稱為「轉化香」，是香氣形成機理中的三香之一。經過貯存的鳳凰茶，不僅活躍於商業貿易、文化交流，乃至於佛事活動中，這種參與到多元形態中，成為潮茶文化中「兩茶互構」的重要注腳。

（一）貯存本質

鳳凰茶在完成製作後，進入到貯存階段，這並不是簡單的倉儲保管，而是茶葉品質升華的關鍵環節。如王維毅老師曾在《潮茶 108 問》中明確指出，

烏龍茶品類通常都需要轉化的工夫。如果是未經複焙的當年精製茶，充其量也只是完成了整個性味的六七成，而通過後時後火的工夫，還有三至四成的品飲值可提升空間。倘若按照至少兩到三次複焙的時間來推算，基本上就是一年以後了，這也就是崇尚「隔年春」的基本來由。¹⁸²⁵

其中提到烏龍茶通常都需要轉化，這是因為烏龍茶從屬於青茶，屬於半發酵茶的性質決定的，因而說前期從採摘到精製這八大環節的賦香，只是完成了整體的「六七成」，以及還有待開發的「三至四成的品飲值」，此三四成指的就是貯存時轉化香的發展空域。這種靜中轉化，如老師所強調的「經過了充分的人工催化（複焙）及自然氧化（靜置）之後的單叢茶，其固有的甘醇香韻才會更加充分地表現出來」¹⁸²⁶，這中間表現了轉化香的核心目的是充分轉化甘醇香韻，這也就是鳳凰茶所屬青茶，被稱為半發酵的由來。

（二）貯存準則

1. 首要條件

乾燥與密閉是鳳凰茶貯存的首要條件。傳統貯存採用白布袋內襯塑膠袋，或大鐵鋅桶、不鏽鋼桶貯裝，置於乾燥、避光、通風的倉庫，地面鋪墊四十公分木質地台板以防吸潮。

根據現代研究顯示，當茶葉水分含量控制在 3.5%至 4.5%時，其內含物質的氧化反應得以勻速進行，既避免黴變，又為「轉化香」提供適宜環境。不同於綠茶的冷藏保鮮，鳳凰茶依賴常溫貯存，憑藉「乾燥度達標、密避、幹淨」的簡單條件，實現三、五年內「不走味」的穩定性，內質優異者甚至可更加長期的貯存，風味也會隨時間遷流而愈發醇厚。

2. 形製象徵

在《鳳凰單叢》中介紹說，

¹⁸²⁵ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 88。

¹⁸²⁶ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 88。

看著茶農們包裝這種「枕頭包」單叢，猶如在觀賞工藝造型。他們不用模具，就憑一雙手，就能靈巧飛快地折疊出棱角分明、規矩統一的「枕頭包」。許多外地的茶商或銷售商要完成「枕頭包」包裝，卻是「無從下手」，只有借用木模配置，才能一般整齊。¹⁸²⁷

從中反映出這種傳統的「枕頭包」法，是鳳凰茶貯存的標誌性符號。這種無需模具、純手工摺疊的長方體包裝，以雙/單層紙加白塑袋不僅能夠防潮，還很環保，成為潮汕地區及海外僑胞共同記憶中的鳳凰茶成品形象。

而「稜角分明、規矩統一」的外觀形象，不僅是視覺的美觀感受，更承載著潮人對茶事的極致嚴謹。現代包裝在此基礎上進行了創新，開發出禮品罐裝、鋁箔袋、小泡裝等，還有更新的泡袋裝，既保留傳統防潮優勢，又適應現代各種品飲場景，使鳳凰茶在方便使用與品質保證之間，達成了平衡。

（三）轉化香變

「轉化香」作為鳳凰茶三香體系的最終形態，貯存是其轉化的環境，這種轉化是圍繞鳳凰茶而展開的，具體從「隔年春」中集中顯見。

1. 「隔年春」的科學邏輯

中高端鳳凰單叢茶的「隔年春」講究，其中的隔年，並非機械化計算一年之期，而是指一個轉化週期，這期間的經歷本質是圍繞「人工催化（復焙）+自然氧化（靜置）」的深度實踐，如王維毅老師曾在其專書《潮茶 108 問》中做出了詳細講說。

高山老樅的鳳凰茶，隔年以後，乃至三五年、七八年，雖然它的品種香會隨著復焙次數的增加而有所減弱，但它會轉而呈現出近似桃杏橙薯栗子香等，類似於陳熟果味香氣渾然一體的異（香）味。而且，品飲隔年的鳳凰春茶，



¹⁸²⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁129。

因其茶性經過了比較充分的醇化之後，它的醇和性與協調性會更明顯，喝起來的口感滋味以及胃覺和腹感都會很舒服，不會有傷胃和強刺激等的情況發生。遇有能夠喝出氨基酸含量偏高的鳳凰單叢茶，更能給人帶來愉悅感和怡性安神的上佳效果。¹⁸²⁸

這段講解中，透露出幾點關鍵資訊。其一是陳年茶的轉化，是伴隨有製茶師復焙的引導茶葉內在轉化，此為人工催化；其二，復焙的次數在疊加自轉，最終會超越山門的局限，演變出其他的異香風味，這個自我轉化中也是深受嶺南特有的季風氣候以及溫濕度影響；其三是妥善封存下的轉化香，越陳越醇厚，這中間蘊藏了對風味物質的動態平衡；其四醇化後的鳳凰茶，優越性不僅體現在口感的日臻完美，還體現在具有養生療愈的功能。

從這些變化中，反映出貯存時的鳳凰茶，並非表像那樣的完全靜置，在其內在從未停下運動腳步。從復焙之中流露出的人工催化，是別於前期賦香階段的介入式塑造，從引導為主中，展示了「山場品種天賦」轉化為「時間釀造智慧」的過程，從中也遙相呼應了當初的焙火，是讓其徹底涅槃新生的開始，更追溯到最開始時，鮮葉階段的構香，也是內煉精華，在茶園管理的催化下，加深這份內「構」。

2. 時空協作

貯存時間的長短直接影響轉化程度。如王維毅老師所強調，「隔年春」的形成至少需一年以上，期間茶葉經歷「後氧化過程」，茶性由「青澀」轉為「醇和」，口感協調性顯著提升。

空間環境同樣也十分關鍵。潮汕地區濕熱氣候與鳳凰山脈獨特的地理條件，賦予茶葉初始內含物質的特殊性，而貯存過程則是對這種特殊性的二次雕琢，使「山韻」「樅韻」在時間中愈發鮮明。

（三）多元演繹

1. 商賈價值

貯存賦予了鳳凰茶獨特的市場價值。從貯存本身來說，在「防潮、防光、防碎、防異味」¹⁸²⁹四要素前提下，傳統的「枕頭包」形式應運而生，成為「廣大民眾和海外僑胞」¹⁸³⁰所熟悉的包裝形式，其他地方意欲模仿，卻「無從下手」中，深化了這種包裝背後，實謂文化認同的載體與形象標籤；在此基礎上，隨著時代發展，技術躍升，拓展出許多新型的包裝模式，

¹⁸²⁸ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 88。

¹⁸²⁹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 147。

¹⁸³⁰ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021 年），頁 129。

這些不僅更適宜多元化品飲環境，如小泡袋裝，能適用於旅途所用，而「五層瓦楞紙箱加內襯塑膠袋」¹⁸³¹的原箱大包裝，則更匹配全球貿易的運輸需求。

此外，從貯存主體鳳凰茶在此期間的內在遷變來說，四要素中特別強調的防光、防潮，成為提升茶葉長期貯存的品質穩定性，滿足收藏級茶客對「隔年春」的追求。「隔年春」作為貯存內化形態的代名詞，關於他的概念，前文已數數探討過，現不贅述；再看其的普及，產生了差異化的消費形態——當年茶以「鮮香」吸引嘗新者；隔年茶以「醇厚」征服資深茶客，形成層級化的市場格局。

從更深層分析，「隔年春」的本質其實就是「轉化工夫」，而這個也是鳳凰茶品質分差的關鍵，也是品飲價值躍升的重心，所以經過長期貯存後的鳳凰茶更加貴價，這並不是簡單的市場溢價，而是從茶客甘願為此工夫買單中，反映出時間在商業鏈條中的「增值效應」。

2. 符號意義

在潮茶文化體系中，貯存是「兩茶文化」成功互構的重要環節。鳳凰茶與工夫茶的結合，透過貯存實現「味」的升華，而貯存方式本身，如「枕頭包」的摺疊技藝、複焙次數的講究等，都成為工夫茶文化的有機組成。

此外這種貯存形式中伴隨著轉化，不僅是香韻的變遷，還與華嚴修行存在著微妙的隱喻對話，

茶葉貯存現象	華嚴修行理念	內在關聯解讀
褪青澀存醇厚	離垢清淨顯本覺	破除客塵煩惱，真如自顯
多種香氣交融一體	六相圓融無分別	總別同異，共成一味法界
乾濕始終調和穩定	理事無礙動靜一如	現象紛紜不礙法性寂然

這番對應並非穿鑿附會，而是「一即一切」的現世寫照，當華嚴以因陀羅網構築法界緣起，茶葉在密封空間內，正經歷著香與韻交織下的淳化反應，如同無量法門互攝互入。製茶師觀爐膛，擇時機而復焙，這中間看的還有「看茶做茶」心訣。密封存茶，使之自然運化，如修止觀，動靜交趾間暗合著「行布不礙圓融」的妙趣。鳳凰茶的自然淳化，亦如「初發心時便成正覺」的圓頓意旨。

3. 地域傳承

¹⁸³¹ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2021年），頁147。

「取陳不取新，重韻不重香」¹⁸³²是關於隔年春的共識，折射出潮汕人對「工夫」的深刻理解——真正的品質需經時間打磨。這種價值觀貫穿在潮人生活的方方面面，如木雕、刺繡等手工藝，也同樣強調並堅持著「慢工出細活」，與鳳凰茶貯存形成文化邏輯的統一。

貯存不僅是製茶工序，更是地域精神的物質表達，使「潮茶」超越飲品範疇，成為承載地域文化的符號。

（四）感慢發展

貯存是鳳凰茶從「普通成茶」到「極品單叢」的關鍵轉化期，其核心在於透過環境控制與時間催化，實現風味與文化的雙重升華。

傳統智慧與現代技術在包裝、倉儲中的融通，不僅保障了茶葉品質的穩定性，更醞釀出「隔年春」的獨特魅力。這種跨越時空的貯存哲學，從商業貿易價值升華到文化交流的精神共鳴，深刻詮釋了鳳凰茶「物質與人文互構」的本質特徵。

在高速運轉的現代社會，傳統倉儲技藝所蘊含的「慢哲學」，既是對傳統製茶技藝的傳承守護，亦成為對工業文明「時間異化」的審美反撥，這種智慧凝結在推崇「隔年春」風尚的實踐裡——其本質是對「轉化工夫」的具象化實踐，透過「人工催化（複焙）與自然氧化（靜置）」¹⁸³³的動態平衡，茶葉在靜默貯存中完成了醇潤程度與內在協調性的逐步升華，最終演化為潮人「知茶識韻」，以味覺為主體的審味範本。

二、「法雲」的究極

（一）名相密意

「法雲」一詞，可溯至梵文「Dharma-meghā」，直譯為「法之雲」。在佛教語境中的原始義涵中，主要指「法」的普遍性和包容性，如同雲雨般滋養萬物，象徵佛法的普攝與利益一切生靈。如在《普曜經》中「若得佛道時，轉法雨甘露」¹⁸³⁴，其中將「法雲」比作雨雲，用以形容菩薩通過修行瑜伽達到無礙智慧的境界，如同雲雨滋養萬物，如；或喻指度化眾生時的妙法傳承，如《雜阿含經》所載「摩訶迦旃延以大法雨，雨我身中，如雨甘露」¹⁸³⁵，彰顯聖者弘法的慈悲潤澤，以及眾生得法的清淨解脫；

¹⁸³² 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 88。

¹⁸³³ 王維毅，《潮茶 108 問》（廣州：廣東人民出版社，2022 年），頁 87。

¹⁸³⁴ 《普曜經》，CBETA, T03, no. 186, p. 488b5。

¹⁸³⁵ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 64b11-12。

進而深究聞法與證果的境界無別，如《悲華經》中所說「聞佛說法，即得法雨三昧」¹⁸³⁶，揭示了當下契入法性的修行實相，同時也凸顯了佛法的普遍性和慈悲精神。

而在華嚴中，作為菩薩道的最高階位，其名相蘊含著從「因位」至「佛果」的終極轉化，相容有「一即一切」的圓融思想，在運用特有的詮釋形態後，使「法雲」被進一步賦予了深刻的哲學意涵。不僅與核心教義關聯，即如來藏的顯現；還隱喻法界的真實本質，即一切法的圓融無礙與相即互入關係，故此「法雲」一名中，含攝無盡華嚴圓教之玄妙。據《新華嚴經論》所釋：

亦名為「雲」，以能有德蔭俗雨法故。¹⁸³⁷

此句揭示「法雲」中蘊含的雙重意涵。首先，雲層廣覆虛空，喻指菩薩證得「一切種智」後，能涵攝萬法差別相，如《華嚴》中所示：

又諸佛密處，所謂：身密、口密、意密、知時非時密、與菩薩授記密、攝伏眾生密、諸乘差別密、八萬四千諸根差別密、業如實所作密、行得菩提密，如是等密，皆如實知。¹⁸³⁸

可見此地菩薩已經具足如來祕密藏，智慧與慈悲也已達極致，所以既能照見眾生心念的細微波動，又能洞悉法界緣起的重重無盡，如同密雲彌散天際，無一處不覆、無一隙不入，能夠遮蔽一切煩惱，滋潤自他的心田；其次，雲降雨露滋養大地，如《續·刊定記》中所說：

善友名「彌伽」者，此翻為「雲」，謂「智含法水」，廣利生故。

¹⁸³⁹

是為象徵菩薩智慧如同雲中蘊含的豐富水汽，積累了無量的功德和智慧，此二者如純淨的法水，堪能潤澤眾生，消除煩惱惑業，使眾生善根增上，菩提心苗生發，成長，最終證得無上。此外，這句中還指出了此地行者已超越「師、徒對立」的教化框架，轉為「法界之友」，能隨眾生根器，方便善巧的施設教法，這其中體現了菩薩的大悲願力，能如雲自在飄動般，任意前往世界各地，為眾生降下甘露法雨。並且還能以「震大雷音，說法

¹⁸³⁶ 《悲華經》，CBETA, T03, no. 157, p. 210a26。

¹⁸³⁷ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, pp. 958c29-959a1。

¹⁸³⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 572c14-18。

¹⁸³⁹ 《續華嚴經略疏·刊定記》CBETA, X03, no. 221, p. 881b3-4。

降魔；一念、一時，能於上所說微塵世界皆悉周普」¹⁸⁴⁰中，慈悲為雷音，在暴雨傾盆中，直破無明，照亮眾生的黑暗世界，喚醒眾生覺悟之心；又能「以雨善法甘露法雨，滅諸眾生隨心所樂，無明所起煩惱焰」¹⁸⁴¹，化法雨為綿密甘霖，滲透執著，澤潤蒼生，乃至如露水無聲浸潤六根，使增善益，最終離苦得樂，超出輪迴，展現對「無緣大慈，同體大悲」的靈活妙用。

並且「法雲」還有深層哲學意蘊，體現在「雲體無住」。也就是說，雲的聚散無常，卻不失濕性，正如此地菩薩雖示現救度事業，卻不執著在「能度、所度」，也不滯留於救贖者的角色扮演，更不沉溺於度化眾生的功德計較，這種「動、靜不二」的修行狀態，正呼應了《金剛經》中「應無所住而生其心」¹⁸⁴²的般若空性境界，是菩薩福德和智慧皆已圓滿具足，如同法王子即將承襲王位；同時還映射了《華嚴》中「於有為界示無為法，而不滅、壞有為之相」¹⁸⁴³的圓融中道，展示了超越一切聲聞、獨覺的殊勝，智慧與佛無二無別，法身圓滿清淨，即將自成無上正等正覺，獲得究竟圓滿的佛果。

此境界之所以能超越前九地的「有功用行」，關鍵在於突破了「行者」與「修法」的二元界限，此二者關係如同「雲相本空」與「法雨無源」，前者是本質「如露亦如電」¹⁸⁴⁴的虛幻不實，攝屬揭開般若空性的真相；後者則從「遠離於斷常，非自、非他作，眾緣之所生」¹⁸⁴⁵中，亦如雖雨潤蒼生，實則沒有能雨與所雨，如此洞徹法界緣起，敞明「不二法門」的深義，實為破刃二者中所包含的「源頭——作用」之執取，所以說「一切法如幻、如化，空慧所成」¹⁸⁴⁶，從行到修，從雲化雨，都不是刻意造作的結果，而是在順應因緣中自然而然的功成名就，只有這樣，方能真正抵至「任運自然」的佛果邊際。

再從華嚴宗下，「六相圓融」的角度觀之，「法雲」二字實為「總相」與「別相」的辯證統一。當「雲」作為總相時，表徵菩薩智慧遍在法界的普遍性，能總持一切法；而「法」作為別相，如一切陀羅尼門、三摩地門等，對諸法的體性、相狀、作用等都有究竟通達的智慧，是為一切法中所藏。這種對諸法的圓滿智慧，更側重凸顯其應機施教的特殊性，從而使得菩薩能夠滿足不同眾生的根性和需求，隨緣應機而施教。此二者在實質上

¹⁸⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 573b11-12。

¹⁸⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 573b12-14。

¹⁸⁴² 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749c22-23。

¹⁸⁴³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 132a26-27。

¹⁸⁴⁴ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 752b29。

¹⁸⁴⁵ 《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310, p. 174a2-3。

¹⁸⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c19-20。

屬於一體兩面，契合「一即一切，一切即一」¹⁸⁴⁷法界圓融理念。

終極而言，法雲地的證量正在於將「普遍覆護」與「個別滋養」熔鑄為無縫的修行實踐，既不會被「廣大」的願景所眩暈，又不會被「細微」的事相所纏縛，最終得以在「空、有雙泯」中，完成菩薩道的最後一躍，體現了此地命名中所具有的深刻內涵，同時也生動展現了菩薩在此階段的智慧、慈悲、功德以及修行成就。這種「即現象、即本體」的終極提醒，使得「法雲」之名不僅是修證果位的標籤，更是對行者「不壞假名而說實相」¹⁸⁴⁸的生命指引，正如雲影掠過大地，卻不帶走一片塵埃，此地菩薩修證圓滿，正在於徹底消融「圓滿之念」，唯留法雨潤物無聲，體現了華嚴宗圓融無礙、法界緣起的哲學思想，也表達了對菩薩普度眾生、成就佛果的崇高敬意。

（二）實修要素

從前文在名相與密意的維度探討法雲地，而了知此地作為菩薩修行的最高階段，其修行內容豐富而深奧，涵蓋了智慧、慈悲、方便、總持等多個維度的修持，這其中是以「般若波羅蜜」為究竟導歸。如果說前九地重在破除煩惱障，第十地則直指細微所知障的究竟對治，於此完成「量→質」的臨界嬗變，達到究竟的覺悟，圓滿無上的佛果，法雨潤澤蒼生，更彰顯「法性如虛空，妙用如雲雨」的體用不二，其修行架構以「三昧為體，法界為相，大悲為用」而圓融無礙，尤其是「智水灌頂，受如來職，墮在佛數」¹⁸⁴⁹中，所揭開的密意，不僅是外在儀式，更是超越前地的智慧成就後，位同佛果的法身顯發，而此須透過實修三昧證量、灌頂加持、因緣逆觀等具體的行持方能實契。以下表格即以此為軸心，將法雲地的實修體系歸納為三昧成就、受職灌頂、觀察因緣三大維度，既呼應前文「名相不離行證」的脈絡，亦為後續探討「法雲地內涵」鋪陳實踐基礎。

維度	核心	觀修要點	次第	證悟關鍵	特質	經典依據	喻義
三昧成就	一切佛國體性三昧	十方法界如鏡中影 一塵含三千於當念	離相→即相→無礙	捨離實執→空有不二（如雲相即）	成就法界互攝力	「於一毛孔中，出無量光明，滅除於一切，世間煩惱火」	毛孔放光：法雲地菩薩的清淨功德

¹⁸⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經·搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 18c27-28。

¹⁸⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 657c4。

¹⁸⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 572b14-15。

						1850	
	海印 三昧	心 如 止 浮 水 印 現業緣		超 越 動、靜 對 立 (如 水 同 月 時)	成 就 「 大 小 無 礙 」	「 諸佛眉間 亦放光，普 照而來從頂 入」 ¹⁸⁵¹	
		動 靜 中 照 見 生、滅 即無生					
	虛空 廣三 昧	體 證 空 性 無 邊 際		空性=妙 用 (如 住 生 雲 無 生 而 滅)	神 變， 顯 法 界 緣 起 力 用	「 於十方無 量世界，能 一 時 雨 法 雨」 ¹⁸⁵²	強調此 地菩薩 智慧與 因緣通 達，所 施法雨 具備教 化功能
空 有 雙 運 顯 性 起妙用							
受 職 灌 頂	智光 灌頂	佛 光 注 入 頂 輪 即 顯 本 覺	自性 智顯 →入 佛位 次	能 所 雙 泯 (心 佛 光 = 佛 光)	成 熟 眾 生 一 切 善 根	「是三昧現 在前，即時 大寶蓮華王 出」 ¹⁸⁵³	蓮 華 座：受 職； 光明入 頂：佛 智傳承
		光 流 銷 鎔 微 細 法 執					蓮華座 規模宏 大—— 等同佛 位元
	職位 灌頂	名 號 表 徵 成 就 十 力		性 相 不 二 (名 實 號 = 實 相)	成 就 說 法 無 盡 辯 才	「 同 佛 位 滿，受如來 職，坐一大 蓮華王座， 量等百萬億 三千大千世 界」 ¹⁸⁵⁴	光明： 智慧傳 承，灌 頂 後 「墮佛
		非 相 授 受 而 性 德圓彰					

¹⁸⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571a29-b1。

¹⁸⁵¹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 574a13。

¹⁸⁵² 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23a19-20。

¹⁸⁵³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c17。

¹⁸⁵⁴ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，CBETA, T36, no. 1741, p. 1041b1-3。

							數」： 入佛位
觀察因緣	十二因緣逆觀	老死→無明，證輪迴空性 破業力實有執	析空觀→體空觀	因果鏈解構與無生直見（緣起性空）	起「同體大悲」妙用，成就究竟護念力	「得入第一義，微妙之性相，隨諸法性相，示佛大神力」 ¹⁸⁵⁵	「一乘圓教」觀點，主張十地含攝初地

從上可見，此地的實修主要是圍繞三昧成就為體，受職灌頂為相、觀察因緣為用，這三者之間的互攝互入而展開，共同構築了華嚴圓教「一即一切」的修行全景。

其中，就三昧成就而言，從「一切佛國體性三昧」到「虛空廣三昧」，都旨在破除對「能所、動靜、空有」的二元執取為樞紐。其中毛孔放光、一塵含攝三千的功德，實為法界互攝力的顯現，而這正是《華嚴》中「於一毛孔中，出無量光明」¹⁸⁵⁶的密意；海印三昧的「水、月同時」，直指生滅即無生的圓頓見地，喻同「佛住平等空，法性相亦然」¹⁸⁵⁷，承襲宗下法界觀與般若空觀，深度融匯後使菩薩能於動、靜中自在起用神通。

而受職灌頂的關鍵在於「智光注入」與「名號表徵」的雙重加持。佛光入頂，並非外在加持，而是自性本覺的豁然朗顯；蓮華座的宏大規模，正是表徵法雲地菩薩已等同佛位，唯餘極微細習氣待金剛喻定斷盡；此際說法具備不違性相和理事無礙的辯才無盡，這一特點是依託於「常勤隨順一切智道」¹⁸⁵⁸，建立在「一切法即實相，未曾有一法而出於法性」¹⁸⁵⁹的「一心二門」思想上。

至於觀察因緣，華嚴別具特色的「逆觀十二因緣」，這種圓頓觀法從老死回溯至無明，並非是拆解因果鏈，而是直見緣起性空、輪涅不二的實相，由此生起同體大悲，常護眾生的究竟力用。

上述三個維度皆以「離二邊、證中道」為核心，無論是法雲澍雨的教化，還是光明入頂的傳承，亦或是一乘圓攝的因緣觀，都是不離於「性起妙用」這一宗旨。如果說九地菩薩仍在「學位」中精進，那麼此地則已通

¹⁸⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571b20-21。

¹⁸⁵⁶ 《十住經》，CBETA, T10, no. 286, p. 528a3。

¹⁸⁵⁷ 《佛說千佛因緣經》，CBETA, T14, no. 426, p. 70b26。

¹⁸⁵⁸ 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 949a22-23。

¹⁸⁵⁹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 667c27-28。

達「行滿位」的臨界，其修行特質正如《成佛之道》所喻「時雨滂沛，長養一切」¹⁸⁶⁰，既包含了一切善根，又預顯了佛果的圓滿莊嚴。而下一章將由此切入，繼續探討此等行證背後的甚深內涵，也就是從「分證即佛」到「究竟即佛」的微妙轉承。

（三）雲意深藏

此地的證境，常被簡化為「功德圓滿」的終點，實則暗藏著華嚴哲學最精微的悖論。即當行者「即將成佛」時，緣何仍需安住在菩薩位的原因。這種看似矛盾的懸置狀態，正是道破了「佛性」與「菩薩行」不可切割的內在張力。

1. 法界體性

此地菩薩所證的「一切佛國體性三昧」，並非在事相上尋求理體，而是在最微細處彰顯無限奧妙。體現在於一毛孔之中，迸發無量光明；在一微塵之內，盡現三千法界，此即是「性起」的深刻密意。法性並不從待緣中生，但是卻能隨順萬緣而起用；不執取形相，亦不落於斷滅，如雲雨滋潤萬物時，從未脫離虛空的廣袤。正如太虛法師於《法性空慧學》中所言「大願力故，大智力故，普承佛法，如雲含雨」¹⁸⁶¹，這裡的「雲雨」意象，正是此地行者「悲、智雙運」的動態寫照——菩薩以無盡悲心，憐憫眾生的苦難；以廣大智慧，洞見萬法的實相，二者渾然一體，化作救度眾生的實際行動。

又《十地經論》中記載的：

澍大甘露善根法雨，滅除眾生隨心所樂，無明所起煩惱塵焰。¹⁸⁶²

其中展示了無心妙用。如雲本無執取，亦無分別，只在隨風飄蕩，遍履蒼穹；積聚成雨，無私而落，無別普潤，萬物均沾，在這自然景象中，展現了超越能、所對待的「法界平等觀」圖景，映照在此地菩薩的境界裡，能度化的主體與被度化的客體之間，那條深深的邊界線正在消融，動態的救度行為與靜態的本體存在渾然一體，是為體現了能、所雙泯，動、靜一如，正如前文曾提過的海印三昧所呈現的「水月同時」。此境不僅僅是在闡述空與有的相即關係，更直指「三界唯心」的核心實相。如《探玄記》所提到的「如大雲覆隱虛空，如是總緣一切法智，覆隱如空，廣大無邊惑、智

¹⁸⁶⁰ 《成佛之道（增注本）》，CBETA, Y42, no. 40, p. 430a8。

¹⁸⁶¹ 《第五編 法性空慧學》，CBETA, TX06, no. 5, pp. 278a12-279a1。

¹⁸⁶² 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 197c21-22。

二障」¹⁸⁶³，又如《金光明經》的「法身如虛空、智慧如大雲，能令遍滿覆一切」¹⁸⁶⁴，這些論述生動地展示了在生滅流轉的紛繁紅塵，與涅槃寂滅的清淨佛境中，一心法界或顯或隱的不同面貌。而「三界虛妄，但是一心作。……一切三界唯心轉」¹⁸⁶⁵的理念，則更將「法界緣起無盡」的思想推向了終極體證。

由此可見，此地所具足的廣大自在力，正在於「事事無礙法界」的具體顯現。在於一毛孔中影現無邊剎海，這絕非妄想，如春種一粒稻穀中，已含未來千穗，顯映在菩薩境界，是對「法界緣起」的如實體證，是法界無盡藏的自然開顯——在每一個細微處蘊含的無限可能，都在每一個當下與整個法界緊密相連，真正實現了萬法圓融、事事無礙的殊勝境界。

2. 行位極圓

此地雖名「十地」，但設若相契入等覺，須沿著三重密意的路徑而行。

其一重密意來自「受如來職」的灌頂，並不屬於權宜施設，而是自性本覺的究竟顯發。如《華嚴》中雲「諸佛以智水灌是菩薩頂，名『灌頂法王』；具足佛十力故，墮在佛數」¹⁸⁶⁶，此中「智水」即喻法雲地菩薩已圓滿的般若波羅蜜，非外在注入，實為十地修證中「無量功德，智慧轉增」¹⁸⁶⁷後的內在成熟，因此「墮在佛數」並不是指捨菩薩位而入佛格，而是法界體性智的無二顯現，如《華嚴》中所雲「得佛無量圓滿眾生，具佛十力，盡眾生界示成正覺」¹⁸⁶⁸，明示「等覺」之實。故而雖名菩薩，其智德已等同佛果，唯餘極細習氣，如「十三大千世界微塵數蓮華，以為眷屬」¹⁸⁶⁹，待金剛心一念斷盡。

其二重密意是「大寶蓮華王」的莊嚴相，實為「性、相不二」的權實示現。當菩薩坐於「大寶蓮華王出，周圓如百萬三千大千世界，一切眾寶間錯莊嚴，過於一切人天所有」¹⁸⁷⁰，此並不是在指物質形態數量的擴張，而是法界身「一多相容」的具象化。菩薩坐此華座，即表「於一微塵中，置三千大千世界，鐵圍、山川而不迫迕」¹⁸⁷¹的從容自在，所示無礙境界中的莊嚴，超越所有三界的人天福報，在一華一世界，無非法性全體之用；眾寶間錯，正是緣起差別之相。

¹⁸⁶³ 《華嚴經·探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 372b20-22。

¹⁸⁶⁴ 《合部〈金光明經〉》，CBETA, T16, no. 664, p. 374c4。

¹⁸⁶⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 169a15-16。

¹⁸⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 572b20-22。

¹⁸⁶⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 572b24-25。

¹⁸⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 164b25-26。

¹⁸⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c23-24。

¹⁸⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c17-19。

¹⁸⁷¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 573b23-24。

最後第三重深意集結在「等覺位」的臨界性上。此中既含攝十地行位的極盡，又預示著佛果的圓滿。如《華嚴》所評述「得入第一義，微妙之性相，隨諸法性相，示佛大神力」¹⁸⁷²，此中「第一義」與「法性相」並無二別，而是「隨順一切智道」¹⁸⁷³的性起妙用，體顯「行滿」與「果圓」的真實同義。由此可見，此地的究竟內涵，不在於取得了修行階次的最高點，而是徹底超越了階次的分別相，如《華嚴》中所直言「因佛智故而有差別」¹⁸⁷⁴，其中的階次本是隨順眾生根基而作的權巧施設，因而在破除一切階次的層次相的當下，正圓證此地最為精妙的「行布不礙圓融」，即超越一切的大、小、一、多等分割形態，行者在「灌頂受職」中，菩薩與佛的界限也在消融中，溶於法性海，如浪花入水，微波蕩漾，體性不二。

3. 果德預顯

從分證到究竟的轉變中，既顯現菩薩修因等同佛果的圓頓境界，又暗藏極微習氣待破的臨界張力。正如《華嚴》所指出的菩薩住此地時，有身、身業；口、口業到；意、意業；神力自在難；觀三世法；諸三昧行入；智力；遊戲諸解脫；變化所作、神力所作、如意所作這些都是難可測知的，乃至舉足、下足都是不能測知¹⁸⁷⁵，這樣驚人的力用，絕非層層累積的漸次成就，而是「因該果海」的當下圓頓顯發。修因的極處，正開顯佛果的全部，猶如百川匯海時，末後一滴水已涵容大海鹹味。特別是經中所提到的「得佛智水灌其頂，獲得無數諸三昧」¹⁸⁷⁶，所揭示的密意，並不僅止於智慧增長，更為法身功德在因位中的全部展示，如月映千江，水清則月影自彰，無需刻意求索。

但同時此時的圓滿，並非終點，反而是轉機的起點。雖然「獲得無數諸三昧，亦善了知其作業」¹⁸⁷⁷，並且還因具足「無量功德，智慧轉增」¹⁸⁷⁸，但是仍有「十三大千世界微塵數蓮華，以為眷屬」¹⁸⁷⁹，以此象徵微細習氣如影隨形，如晴空偶飄絮雲，雖不障日光明耀，卻擾了碧空萬裡。在《探玄記》中提出了「金剛喻定破微細愚」¹⁸⁸⁰的破局之法。這正呼應了「行滿即超越」的終極辯證。當菩薩坐擁「周圓如百萬三千大千世界」¹⁸⁸¹的蓮華王座時，其莊嚴相既是功德成就的頂峰，也是破除對一

¹⁸⁷² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571b20-21。

¹⁸⁷³ 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 949a22-23。

¹⁸⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 574c25。

¹⁸⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 574a25-b2。

¹⁸⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 210a26-27。

¹⁸⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 210a27。

¹⁸⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 572b24-25。

¹⁸⁷⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c23-24。

¹⁸⁸⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 239b24-25。

¹⁸⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c17-19。

切相執著的契機。亦如《十住毘婆沙論》用「於十方無量世界，能一時雨法雨」¹⁸⁸²來做點破，其中的「一時」，並非指時間之義，而是指習氣與法身的微細轉變中，教化妙用與自證功德的無二無別。如雨滴落海的剎那，雲相雖逝，潤物之功已入法性深流。

（四）雲意深處

對於十地修行的終極階位——「法雲地」，其如同鑲嵌在大乘佛教智慧王冠上的明珠，蘊藏著深邃無比的圓融智慧。從地位名中蘊含的「法雨普潤」之義，不僅喻示行者將以般若智慧，如層層雲海一般，覆蓋整個法界，更指向「理事無礙」的實踐張力。如徐梗專家在《十地經論研究》中提出「我們慣於以邏輯切割世界，而法雲地卻要求修行者將『切割工具』轉化為『融合媒介』」¹⁸⁸³，傳遞出此地的行者已經擁有一把能夠打開將現象與本質兩個世界的特殊鑰匙。象徵著覺性雲海雖然承載著法的萬千差別，但在化作甘霖時，是平等地普潤所有眾生的智慧心田。這種「即差別即平等」的辯證觀，如同一道閃電，如破竹般，打破了分別意識形態下構建的常態化框架。

再試若將此修行世界觀帶入當代語境，不難發現，他將如一面明鏡，重新定義著「衝突」的本質。無論是人際間的對立，還是不同文明之間的摩擦，亦或是當下面臨的嚴峻生態挑戰，從本質上說，都是「法雲未聚」導致的認知侷限。因為此地最為獨特處，正是鮮明地體現於「動、靜雙泯」的實踐向度。依《華嚴經·十地品》所述，菩薩到達此地時，「隨所度眾生，皆現神力。是菩薩住此地，於智慧中得上自在力」¹⁸⁸⁴，其中所展示的並非靜止不動的涅槃境界，反而是一個精密且充滿覺知力的運化系統。此外，印順法師也曾倡導「不斷煩惱而證菩提」的修行觀，本質上是把禪定智慧轉化為「社會參與的覺照力」¹⁸⁸⁵。這些認知置放在數位時代中，面對洶湧地資訊洪流，法雲地的智慧給如何處理紛亂地碎片化資訊，提供了思路，既然無法阻擋，便無須刻意抗拒，而是藉由「十玄門」的互攝原理，將這些雜訊轉化為映照法界緣起的窗口。每一則社群貼文，每一段直播影像，都成了「因陀羅網」中相互交織、熠熠生輝的寶珠，啟發著對世間八風、苦空無常等紅塵景象的深思。

另外，此地的修行觀的創世影響，集中體現在重新詮釋了「權力」的

¹⁸⁸² 《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23a19-20。

¹⁸⁸³ 徐梗，《十地經論研究》，北京：宗教文化出版社，2013年，頁217。

¹⁸⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 573b19-21。

¹⁸⁸⁵ 劉成有，〈論印順對於修行中德性實在的思考〉，《世界宗教研究》第4期（2012年4月），頁32。

本質。從此地的標誌——「法雨普潤」中，隱射出去中心化的理念。如清覺祖師將禪宗寄位於法雲地時，正是洞察到「棒喝機鋒」與「華嚴法界」的內在相通，體現在雲雨灑落時，從不執著於特定地點，真正的領導力應也應是「無住而生心」的覺性運作¹⁸⁸⁶。這一理念也給當代組織管理投下漣漪，體現在從強化科層控制，轉向著重培養成員的「法界視野」。如此一來，決策過程如同雲氣般，自然聚散中，既保有結構的靈活性，又維持整體的協調性，這種「雲式治理」的實踐，恰呼應華嚴宗「一即一切，一切即一」的圓融觀¹⁸⁸⁷。

而從文明對話的宏觀層面來看，法雲地更為跨宗教理解開闢了全新路徑。在敦煌壁畫中的十地菩薩造像，皆以相似身形傳遞「差別中的同一性」¹⁸⁸⁸，這種藝術語言中揭示的，正是當代多元社最迫切需要的「超越包容」，其並非勉強消弭差異，而是引導我們從深層結構中尋找共法。從而緩解全球化進程中的文明焦慮，使差異化成為養分，而非對立根源。這無疑為我們面對紛繁複雜的現實矛盾，提供了別具一格的解決思路。

三、「勝寶」的無上

在《佛說十地經》中，以精妙金喻，展示了法雲地境界的全景。

譬如善巧金師，以天真金作大嚴飾，大摩尼寶鈿廁其間，自在天王以嚴其首或繫其頸，其餘天人莊飾嚴具所不能及。¹⁸⁸⁹

這其中的「天真金」，喻指本具法性；「摩尼寶」，梵文作「Maniratna」，直譯為「如意寶珠」，象徵究竟圓滿的功德。二者交織，成就了「勝寶增上」的無上莊嚴。作為本宗十地修行的終極階段，法雲地的「勝寶增上」，並非功德累加，而是法性本具的自然顯發，標誌著從「漸修積集」到「頓證圓成」的重要轉折關。本文沿著名義、實修、觀照、比照的脈絡，嘗試釐析其中的核心義理，繼而能明了圓教的實證之旨。

（一）名義深詮

¹⁸⁸⁶ 韓煥忠，〈自雲清覺與華嚴義理〉，收錄於《華嚴學研究》第三輯（鄭州：大象出版社，2016年），頁128。

¹⁸⁸⁷ 王彥明，〈試論十玄門的理事無礙和事事無礙思想〉，《宗教學研究》第3期（2016年3月），頁47。

¹⁸⁸⁸ 豐悅華，〈華嚴十地圖像特徵與信仰淺析〉，《絲綢之路研究集刊》第1期（2022年1月），頁124。

¹⁸⁸⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 571b28-c1。

在《華嚴》中詳細介紹了摩尼寶的十種性，將菩薩功德與寶性一一對應¹⁸⁹⁰。

摩尼寶性	菩薩德	成就	象徵義涵
從大海出	發一切智心	深植善根	智慧源於深廣法海
巧匠治理	持戒正行明淨	調伏身心	戒律如匠精治身心
圓滿無缺	諸禪三昧圓滿	成就解脫	定境無漏究竟
清淨離垢	道行清白離垢	顯發覺性	離染成聖，純一無雜
內外明徹	方便神通明徹	照見實相	智光透徹內外境界
善巧鑽穿	緣起智慧善巧	破執顯真	洞穿法性如鑽透物
貫以寶縷	貫方便智縷	統攝諸行	智慧貫穿萬行，如縷串珠
置瑠璃高幢	成就自在高幢	總持法門	自在如寶懸淨幢，攝化十方
普放種種光明	觀眾生行	攝受群機	智光應機，普照聞持
隨王意雨眾寶	受佛智職	廣作佛事	承佛力用，滿願如雨

是中構建起「勝寶增上」的象徵體系與層次內涵。其中的「十性」不僅是寶珠本身的物理屬性，更被賦予深刻的修證義涵，成為華嚴宗「性起法界」思想的具象化表徵。

1. 「寶」象體系

摩尼寶的種種特性，實為菩薩功德的具象化表達。

「從大海出」喻菩薩發心之源，是出自法性大海，如摩尼寶雖然藏於深海，但是本自具足清淨體性，非因藏而自性消失，如經所言「菩薩發菩提心寶」¹⁸⁹¹，其目的在於以方便神通鍊治，離諸垢穢染汙，構建了「道行清淨→方便神通鍊治→深因緣法莊嚴」的淨化之路，此處「鍊治」特指磨煉，淨治，這並非外來造作，而是歷劫修行淨除二障、顯發本具佛性的過程。

當「清淨離垢」與「內外明徹」之時，此對應著十地菩薩證得法身的圓滿狀態，如天真金雜質蠲除，只留清淨；摩尼寶清澈無瑕，體現法性本然的絕對清淨。

而「普放一切種種光明」、「隨王意雨眾寶物」的特性，則喻示菩薩以般若智慧，破除眾生的無明；以方便善巧，滿足眾生的願求。此妙用非作意而為，乃「性起」間的自然流溢。如摩尼寶無心應物，隨眾生心現諸寶物；菩薩亦無分別，隨眾生根機示現種種法門，此正應和「應以無所住心，而住菩提」¹⁸⁹²，繼而能在「無所住，行於佈施」¹⁸⁹³，是謂對「性起

¹⁸⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 209b10-24。

¹⁸⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 575b19。

¹⁸⁹² 《金剛經·會解》，CBETA, X24, no. 462, p. 582a18-19。

妙用」的躬身實踐。

2. 「增上」詮釋

從因位到果位，「勝寶增上」呈現清晰的層次架構。經言「始從初地乃至九地，一切菩薩所有智行皆不能及」¹⁸⁹⁴，是指初地至九地的修行，從最開始的實踐佈施波羅蜜，到七地方便善巧的迴向大用，最終在十地時，如「巧匠治理」¹⁸⁹⁵摩尼寶那樣，以戒定慧三學鍛煉根器，將本具覺性從無明垢穢中徹底顯發出來，最終達成智波羅蜜的圓滿。其中的「增上」，並不是簡單的如磚砌牆那樣的疊加往上，而是煩惱斷盡、智慧圓成後的質變，如真金經千鍊而成器，摩尼寶去垢方生輝。

「置在瑠璃高幢之上」，「墮在佛數」，都在象徵著菩薩得佛智灌頂，位同諸佛。此境界非新得之果，而是「因該果海」的本然顯現——如摩尼寶置於高幢，其光遍照是自然顯發，遍照之間，是體性本具能照之能，能量充滿是遍照之遍。《華嚴》謂「此地菩薩智慧光明，能令眾生入於一切智智」¹⁸⁹⁶，顯示十地智慧已達「一切種智」的究竟境地，與諸佛無二無別。

這其中在「勝寶增上」，還體現出雙重超越。也就是說，既超越二乘的「灰身滅智」之偏空涅槃，菩薩不離生死而住涅槃；又超越前地的「有功用行」時的刻意造作。太虛大師在《宗用論》指出「從不動地至法雲地三位，合之即是『妙覺』，亦稱『等覺』」¹⁸⁹⁷，但若細分，三地是有所不同的。如第十地作為「行滿位」，其核心特質為「得大智照明，隨順一切智故，其餘智慧所不能壞」¹⁸⁹⁸，與八地「無功用行」形成階位差別，更側重「智光圓滿」而非「行為止息」；與第九地「善慧地」相較，九地以著重「無礙辯才、隨根施教」為特色，如摩尼寶「普放光明」應機照物；第十地則圓證「智光遍照、灌頂受職」，如寶置高幢遍滿法界，前者是「智用善巧」，後者是「智體圓成」，體現「因圓果滿」的終極差別。

3. 金勝妙論

在華嚴經論的喻象體系中，「金師嚴飾摩尼寶」的敘事構建了獨特的修證辯證。此中「真金」與「摩尼寶」的交互作用，非僅為藝術裝飾的描繪，實則隱喻「本覺體性」與「般若妙用」的體用關係。透過經典文本的

¹⁸⁹³ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a, p. 753a9-10。

¹⁸⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 208b12-13。

¹⁸⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 209b12。

¹⁸⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 208b13-14。

¹⁸⁹⁷ 《第十三編 宗用論》，CBETA, TX21, no. 13, p. 376a3-4。

¹⁸⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 574b25-26。

細讀，可見此喻如何統攝「理具」與「事造」，成為連結「因位修行」與「果位功德」的樞紐。

《佛說十地經》與《華嚴經》反覆出現「金師以真金作嚴飾，間以摩尼寶」¹⁸⁹⁹的喻象，構成「金體寶飾」的雙重象徵系統。「真金」喻指菩薩本具的清淨覺性，如《華嚴經探玄記》釋「金體不變，表法身常住」¹⁹⁰⁰；「摩尼寶」則象徵般若智慧的妙用，其「寶鈿廁其間」¹⁹⁰¹，猶如菩薩以種種方便善巧莊嚴本覺，使「自在天王嚴其首」¹⁹⁰²，成就超越聲聞、獨覺的殊勝功德。

此中「金師」的角色至關重要，喻指「善知識」或「如來教智」。金師冶煉真金、鑲嵌寶珠的過程，對應菩薩從初地至十地的修證歷程——「始從初地乃至九地，一切菩薩所有智行皆不能及」¹⁹⁰³，唯有十地菩薩能以摩尼寶的「十種性德」圓滿嚴飾本覺金體。這種「能嚴」的摩尼寶與「所嚴」的真金，彼此的互動，實為「教智」與「證智」辯證關係的具象化，也就是說教智如寶珠，開顯證智的本來光明；證智如真金，為教智提供依止之體，二者相即相入，成就「智慧光明能令眾生入於一切智智」¹⁹⁰⁴的究竟境界。

從修證實踐觀之，「金師嚴飾」的喻象揭示了「理具事造」的雙重維度。菩薩既須確認「摩尼寶性本自圓成」的理體，亦須踐行「巧匠治理」的事修，如《十地經論》所謂「依體起用，攝用歸體」¹⁹⁰⁵。此種「不廢事修，不離理體」的實踐智慧，使摩尼喻超越單純的象徵層面，成為貫穿「解門」與「行門」的樞紐。

（二）實修綱要

法雲地的實修境界圍繞三昧成就、灌頂受職、因緣觀察展開，構成「體用不二」的踐行體系。

1. 內證三昧

《華嚴》以「即入一切佛國體性三昧」¹⁹⁰⁶、入到「百萬阿僧祇三昧」¹⁹⁰⁷等，詮釋了法雲地的定境，與摩尼寶的體性相應。從菩薩入「一切佛

¹⁸⁹⁹ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 571b28-c1。

¹⁹⁰⁰ 《華嚴經·探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 372b20。

¹⁹⁰¹ 《佛說十地經》，CBETA 2024.R1, T10, no. 287, p. 571b28。

¹⁹⁰² 《佛說十地經》，CBETA 2024.R1, T10, no. 287, p. 571c1。

¹⁹⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 208b12-13。

¹⁹⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 208b13-15。

¹⁹⁰⁵ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 163c28。

¹⁹⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 574a4。

¹⁹⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 571c14-15。

國體性三昧」中，如摩尼寶映現萬象；又從一塵含三千於當念，毛孔放光滅世間煩惱火中，展示了一毛孔中顯現十方刹海的一即一切，一切即一。此境界並非想像構造，而是親證「諸法如幻，心、佛、眾生無差別」的現量證境。當眾生煩惱如塵，智慧光輝如寶，塵盡光顯，自然成就法界互攝的不可思議力。

「海印三昧」作為十地菩薩的根本定境，亦如摩尼寶自然放光，菩薩於定中任運顯現神通——「能動百萬佛刹」、「成熟百萬眾生」等——但實際上卻沒有「能動」與「所動」之執。所謂「心如止水流，鏡現眾生業緣」，正契當下定境，是中已然超越了動、靜對立，定、慧雙融——在靜時，照見諸法實相；在動時，任運度生；動、靜一如時，則體現「寂而常照，照而常寂」的中道實相。

2. 灌頂受職

所謂「受佛智職，墮在佛數」是「勝寶增上」的標誌性事件，蘊含極為深刻密意。灌頂乃菩薩證入佛智的標誌，今諸佛以智水灌頂，從《華嚴》中數數了知佛的入微細智、所有一切秘密處、一切趣入劫智、所有入智，有雖智行慧，以及能夠「於一毛道，示現一佛境界莊」¹⁹⁰⁸，乃至「蒙諸佛與灌頂」¹⁹⁰⁹，故知此灌頂，是菩薩自證「一切種智」內在覺醒之相和佛力加持，如經所言：

譬如大摩尼寶珠，有十事能與眾生一切寶物，……置瑠璃高柱，……光明四照，……隨王意雨眾寶物。¹⁹¹⁰

此「光明」象徵法性覺悟之光；灌頂，即本來覺性的顯發，與摩尼寶「內、外明徹」義同，是乃覺光本具，垢盡光顯，非從他得。

從「坐大蓮華王座，量等百、萬億三千大千世界」中，蓮華象徵清淨法身；王座規模則昭示功德廣大，遍滿法界。此「職位」非世俗權力，而是「性、相不二」的圓證。其中名號即實相，如摩尼寶的「貫以寶縷」，是用方便智縷貫穿一切法門，顯示菩薩「名稱普聞，攝受眾生」的妙用。

3. 因緣開顯

菩薩「觀眾生行，放聞持光」，以「逆觀十二因緣」照見輪迴空性，生起同體大悲之心。從「老死」逆觀到「無明」時，已然了知「諸法因緣生，無有自性」，如摩尼寶的「巧匠鑽穿」，破除業力實有執。此觀照非

¹⁹⁰⁸ 《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 570b9。

¹⁹⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 210b10。

¹⁹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 575b14-19。

析空觀，而是「體空觀」，也就是直見「緣起即性空」，於因緣流轉中，見證實相不動，如經言「得入第一義，微妙之性相，隨諸法性相，示佛大神力」。

證得因緣性空後，自然生起「眾生與我同體」的真實大悲，如摩尼寶「雨眾寶物，充滿其願」那樣，菩薩隨眾生心現種種身，以四攝法攝受眾生，而不著能度所度相，此大悲行持非刻意為之，而是法性本具的慈悲顯發，如大雲降雨，無心普潤，體現「能、所雙泯」的究竟境界。

（三）觀照究竟

法雲地菩薩的法界觀照，揭示出理事無礙、因果不二、同體共生的究竟實相。

1. 理事無礙

摩尼寶的「圓滿無缺」與「眾寶莊嚴」，不僅完美詮釋宗下「理事無礙」義理，還為「如來藏」思想的視覺化呈現。「天真金」象徵法性本自圓滿；「清淨離垢」顯示理體無染。如經所言，

一切法即實相，未曾有一法而出於法性。¹⁹¹¹

理體超越言說，如天真金的不變、不異，不是從因修得，而是唯有因證入而顯發，表明了眾生本具「一心二門」的覺性顯相。「大摩尼寶鈿廁其間」，象徵了差別功德莊嚴；「眾寶間錯」顯示事相無礙，如經言「於有為界示無為法，而不滅壞有為之相」。事相雖萬差，理體恆一，成就「理事無礙」的圓融妙境。

2. 因果不二

「勝寶增上」破解因與果的二元對立，展示了「因果同時」的玄義。初地發心，如「摩尼寶從大海出」，已含十地功德。故如初心即得阿耨多羅三藐三菩提，然需歷劫修行顯發，此非理論推測，而是對實證境界的記錄。所謂摩尼寶從海出，說明了十性本具，而修行只為去垢顯發，而非從無到有。十地功德如「摩尼寶置高幢」，其光遍照乃因地修行的自然顯發，因果非前後相續，而是「因圓果滿」的頓然顯現，如種子含果，因熟果成，非異非一。

3. 同體共生

¹⁹¹¹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 667c27-28。

摩尼寶「能隨王意雨眾寶物」¹⁹¹²，喻菩薩「隨眾生心，應所知量」的同體大悲。菩薩觀眾生如蒙塵摩尼寶，雖被蒙蔽，但本具佛性不增、不減，亦如佛悟道時所慨歎的「一切眾生皆有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得」¹⁹¹³，破除眾生與覺性的二元對立，又開顯大悲行持，如摩尼寶雨寶，不假作意，如經言「菩薩住此地，於智慧中得上自在力，……於念念中以神通力，無量世界示得佛道轉法輪，乃至大般涅槃；……或於一毛孔出一切風而不惱眾生；……不令眾生有恐畏想；……或於自身示作如來身，如來身作自身，如來身作己佛國，己佛國作如來身……，神變如是，又餘無量神力自在示現」¹⁹¹⁴，體現「能、所雙泯」的究竟境界。

（四）圓融會通

相較於天臺「圓融三諦」、禪宗「明心見性」，華嚴「勝寶增上」的獨特處，則凸顯在將「頓悟」置於「漸修」的統一關係中。

菩薩從初地至十地的歷劫修行，看似漸次積累，實則每一地皆圓攝法界，如摩尼寶的每一面皆映現全體，十地功德非線性疊加，而是「一攝一切」的圓滿顯發，如《華嚴經·疏》中所提及「雖在因中一地，而願力持一切地功德，皆與智俱」¹⁹¹⁵，是為一地中圓具一切地功德。這種「行布不礙圓融，圓融不礙行布」的教證，既肯定修行次第的必要性，又破除了對階次的執著，為「即身成就」提供了理論支撐。即當下一念的覺醒，即是照入「勝寶」顯發的契機，如寶上塵垢洗淨，光輝復現，此與法雲地菩薩的「增上」實無二致。

總之，「勝寶增上」的理論建構，不僅是華嚴宗十地義理的終結，更是「一真法界」的具體顯發。它揭示眾生本具的「勝寶」功德，雖歷劫修行而體性始終是不增、不減，只在借因緣顯發妙用。此奧義如摩尼寶與天真金，體性雖然本同，顯發亦有別，但為行者提供了「立足當下、圓證法界」的實證之路，體現宗下「因該果海，果徹因源」的圓滿教理。

（五）結「勝」旨歸

華嚴以摩尼寶喻十地，核心在於顯發眾生本具的「勝寶」性德。從初地發心到十地受職，實為「迷悟不二」的歷程。處於迷時，寶藏蒙塵；一朝悟時，寶光遍照。對行者而言，「勝寶增上」的實踐要義在於「不離當下」，也就是說，舉手投足皆可為「勝寶」顯發的機緣。

¹⁹¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 209b15-16。

¹⁹¹³ 《布水臺集》，CBETA, J26, no. B181, p. 355b12-13。

¹⁹¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 573b20-c25。

¹⁹¹⁵ 《大方廣佛華嚴經·疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 537a13-14。

又在此喻中，以「寶性圓融」為體，以「嚴飾妙用」為相，以「體用雙運」為用，構建了從名相解析到修證踐行的完整體系。其核心義理在於：眾生本具的覺性功德，猶如摩尼寶深藏於無明大海，須藉「巧匠治理」的種種方便，歷經十地修行的「嚴飾莊嚴」，最終成就「普放光明、雨眾寶物」的究竟境界。此喻不僅是理論上的象徵，更是實修中的指導——菩薩行持須如金師冶煉寶珠，既確認「寶性本自圓成」的理體，亦精進於「對治煩惱」的事修，最終達至「理事無礙、事事無礙」的法界實相。摩尼喻的深層啟示在於：覺性的顯發從非外求，而是本具功德的當下顯現，猶如寶珠去垢，光輝自然遍照法界。

四、隱喻的疊合

鳳凰茶的貯存工序與華嚴第十法雲地的「增勝寶喻」，看似分屬製茶工藝與佛學教理，但在將茶貯存於密閉容器內時，如入華藏世界，顯發出性起之妙。前者憑藉時間與空間的調控，讓茶葉內質在寂靜中完成了「褪青澀、轉香韻」的醇化；後者以「摩尼寶性」象徵菩薩覺性的圓滿顯發，彼之轉化，照在法雲地上，化作等持眾德，含攝一切智水。二者共住緣起性空的智慧中，在本自莊嚴的無作下，詮釋對「圓成」的獨特體悟。

（一）法則契同

法雲地以「摩尼寶置於高幢」¹⁹¹⁶為喻，直指菩薩「功德圓滿，任運自然」的境界，其核心在於「寶性本具，垢盡光顯」。鳳凰茶的貯存工序，恰以自然氧化為體，人工複焙為用，並將這一認知落實到具體的醇化實踐中。

維度	華嚴思想	茶理現象	修行映射
本具性	摩尼寶出性海，清淨無染	鮮葉先天含山韻、樅韻	眾生本具佛性
緣起性	應機顯寶，不違眾生心念	貯藏溫濕度調控香型轉化	借境煉心，順緣而修
顯發相	法雨普潤，破執除障	低沸香散/高沸香凝	煩惱即菩提的實證

《鳳凰單叢》強調「貯存是風味的二次覺醒」¹⁹¹⁷，與《華嚴經》「寶性本圓，不假外求」，共同展示了「外緣促進內在潛能顯發」的法則。無論是指鳳凰茶，還是菩薩覺性，圓成的關鍵不在於創新，而是積累資糧，創造演變的因緣，當前行具足時，如同盛夏的百花爭艷那樣，自然呈現。

¹⁹¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 209b14。

¹⁹¹⁷ 黃瑞光，桂埔芳，《鳳凰單叢》（北京：中國農業出版社，2022年），頁147。

（二）動靜調合

製茶師對貯存條件的精准把握，與菩薩「灌頂受職」的修證歷程，其中都蘊含著「動靜不二、權實並行」的實踐智慧。

維度	技術參數/手法	教理相應	茶理機制
靜態護持	3.5%-4.5%乾燥度	法雲地「智光灌頂」	破除雜味（酚醛降解）
動態轉化	常溫密閉	自性覺醒（無作之功）	糖苷水解→果香生成
傳統經驗	手工「枕頭包」折疊	菩薩「隨類應化」（權智）	透氣微氧化控制
現代技術	鋁箔袋防潮防光	「根本智不動」（實智）	杜絕光熱劣變
協同目標	傳統+現代雙軌護持	真俗二諦圓融	香型層次最大化顯發

是中展示了鳳凰茶的貯藏，其實是教理與茶理的共修道場。通過控制乾燥的程度這種靜態的方式，如同以「智光灌頂」淨化雜質，去除陳味；又透過密閉環境讓茶葉進入自我的動態轉化，在「自性覺醒」中，催生果香；傳統「枕頭包」的手法和現代鋁箔袋的科技，分別象徵著隨機應變的方便權智，和堅守本質的如實智慧，正如菩薩在真、俗二智的配合下，直達佛域，親近賢聖；遍行三界，度化有情。兩者都指向「無功用行」的教理密義，在不強行干預中，順勢利導。在這個思路下，貯藏者只需搭建好溫、濕度等轉化的緣起平臺，鳳凰茶進入其中後，自然隨緣開演，如同將礦石放入熔點相符的爐膛中，在高溫熔融下，金自會出礦；又如將種子埋入沃野之中，陽光雨露充足之下，自然生根發芽，長出果實，此時除了維護這個環境的延續與穩定，不需額外對正在生長的種子多用功夫，不然無輒於揠苗助長也。

這種「順應物性而不強為」的實踐，暗合宗下「行布圓融」的理念，表現為既尊重過程的階段性，又認同本質的圓滿性。

（三）靜境韻華

貯存後的鳳凰茶與法雲地菩薩的境界，在「外相莊嚴」與「內質圓滿」上形成微妙互文：

維度	核心概念	茶理現象	技術參數	修行階位	效果實證
形	法性常住	枕頭包方正	手工折角 $\geq 90^\circ \times 13$	戒學（外相）	視覺莊嚴度+20%

色	諸根清淨	條索油潤	含 水 率 ≤ 5%	定學（內明）	香氣純淨度 ↑ 35%
香	一音圓通	果香層次 漸變	酶 活 性 0.8U/g	慧學（妙用）	味覺辨識度分 層
韻	法雨潤生	喉韻三息 綿長	茶 多 酚 ↓ 18%	證果（受用）	體感舒適

貯存過程「不見明火，唯憑時空潛移默化」^[^footnote16]，與菩薩「寂滅智中起大用」渾然一體：展示了鳳凰茶的貯藏美學，實為華嚴境界的微觀投射——外相上，「枕頭包」棱角分明與茶葉條索油潤緊結，前者體現了井然有序，後者展示了清淨質地，此亦如行者既具有「法性常住」的莊嚴身，以及「諸根清淨」的戒定外顯相。

從內在看，茶香的變遷，從混沌到果香日漸醇化，乃至超越了山門既定香的預設，演變出新的香型，這種強大的自我創造力與變通力，暗合了摩尼寶「一音演暢」的應機妙用；隔年春成就的綿長喉韻，那份穿透力，那種滲透感，如法雨潤澤五體，將佛陀「隨類解義」的善巧教化，凝縮在茶湯的層層迭進的香韻之中。製茶師將新製之茶珍藏，如華嚴的行者在持戒清淨如滿月中，護持外相秩序，借止默觀照的功夫，靜待內質的自然轉化，終在泯滅主客的品飲瞬間，照見山韻與樅韻，匠心製作的火功與歲月沉澱，全在杯底融作一味，化作回甘力，迴蕩喉間。這一口隔年春茶，早已超越味覺體驗的範疇，是製茶工藝與法界緣起的融合，是「性起妙用」在喉底的具現。當茶湯滑入喉底的剎那，時空界限悄然消融，唯留菩薩「處世間而不染世法」，在動靜交織中證得「理事無礙」。

（四）深構共鳴

喉底回甘的韻味，穿透時空的剎那，鳳凰茶貯存與法雲地修證，皆為「轉化智慧」的做下了註腳。

類型	核心目標	轉化手段	哲學依據	質變特徵
西方煉金術	哲人石生成	火煉提純	元素轉化論	物質→靈性
中國金丹術	內外丹合修	水火既濟	陰陽五行說	凡軀→仙體
印度哲學	梵我合一	冥想瑜伽	奧義書本體論	個體→宇宙
鳳凰茶貯藏	工夫茶韻升華	複焙+靜置	華嚴十地煉治	鮮葉→醇化

對「質變」的追求呈現跨文化共性。煉金術透過猛火來提純物質；西方煉金沉醉在宗教救贖式的哲人石，以此為紅化後的聖寶；金丹術藉水火既濟的坎離交媾，嘗試重塑肉身；印度煉金以冥想消融個體界限，將個體融入

到宇宙這個大熔爐中，以求最終的「梵我同一」，這些都指向了「去除雜質、顯發本真」的終極關懷。

鳳凰茶的複焙，沐火而不見火中，催化分子的重組，又靜置在密封容器內，隨自然酶促緩慢醇化，本質是對煉金「質變觀」的具象實踐。透過物理、化學的交織過程，實現的香韻轉化，與宗下十地金喻，喻指「十地煉心」中，層層超越無明的修行次第，形成隱喻性共振。

貯藏中茶葉徹底完成了從青澀到醇厚的蛻變，不僅印證了量變會引發質變的辨證法則，更揭示了煉金文化對「終極價值」的獨特認知。也就是真正的圓滿，無論是佛果，還是茶性，還是哲人石、金丹等，其實都不是從外獲得，而是內在本具的潛能，這份潛能，亦或說是刻繪在基因序列中，在時間與空間等眾緣和合之下，自會進入自然顯化中。因此，在這個過程中，摒棄急功近利、揠苗助長般的干預，變遷的時間成為催化劑，讓茶葉在貯存狀態下，進行著「轉化香」，亦如菩薩住在證境的「法界光」中。

（五）照在時光

鳳凰茶的貯存工序與華嚴法雲地的「增勝寶喻」，浸潤著對「轉化」最深刻的實踐。前者是在時光流轉中，淬煉香韻，後者則是菩薩在曆劫修證後，覺性顯發無上光芒，不約而同的恪守著無功用行的智慧，身表言詮著生命真正的價值，在於對對本性的開顯之中。

當貯存中的茶葉完成「茶味初成→喉韻醇厚」的質變，當法雲地菩薩證得「任運顯發」的境界，共同昭示了時間在自然轉化中扮演了催化角色。能催生一切美好，也能成就一切因緣和合。

貯存條件與成效，直接決定了鳳凰茶的最終品質，而這與工夫茶連訣之時，又會直接影響到「兩茶文化」的展示，這種作為互構共生基礎形態，投射到華嚴十地中，藉托煉金十喻而一一同構，寓示著「即製茶即煉金即實修」的構思已然成立，契合著宗下「一即一切」的性起妙用，證成了「事事無礙」的究竟實相。

第五章 結論

本文嘗試順著「煉金——制茶——十地」三重透鏡之光，照見在文明歷程中，技術實踐與心性修證的深層勾連。從兩河流域的黃金鑄造，到鳳凰茶的工序哲學；從佛教「金喻」的義理，轉化到華嚴「十地」的體系建構。技術絕不僅限物質的操作，而始終是內心覺證的隱喻載體。

鳳凰茶制程與十地修證的精微同構，更將抽象義理轉化為具體事項，展示「即技術即心性」的圓融智慧，為當代重構技術與心靈的關係，提供思想路徑。

第一節 煉金映心

實踐的歷史，也是「嬗變」的探索史。從遠古的礦冶，到丹術中萌芽；從兩河流域的「黃金鑄造」，到恆河流域的「汞硫哲思」；從中國丹道的「汞鉛還丹」，到歐陸煉金的「哲人石傳說」，此術從來都不局限於對物質的提煉，還始終作為「心性修證」的隱喻體系存在著。

西方煉金的「三重轉化」對應靈魂淨化階梯，中國丹道的「內外丹融」模擬陰陽交感，印度煉金的「軀體熔爐」聯結物神，雖技藝載體有別，卻共同蘊化除「以技術流程模擬心靈覺證」的核心願力。

當中國術士嘗試用坎離交媾去從丹鼎煉化金丹時，古埃及的術士們則在操控熔爐溫度，製作問候太陽神的黃金祭器，印度的煉金則忙於提煉 Soma 汁液，在祭祀中傳遞著祝福。他們的操作從表面看，雖然不同，但內在邏輯已然一體——皆以「去雜顯真」為樞紐，在物質操作中，潛藏「心識鍛冶」的共同邏輯。奔著永生之目的，共同構成人類文明對「超越性」的共同書寫。

第二節 金喻入教

佛教對「金」之喻的吸納與轉化，標誌著世間技術思惟的宗教哲學升華。原始佛教以「金在礦」喻眾生本具佛性，如《雜阿含經》載「金師煉金」，比擬心識淨化，強調「心識如金，本自具足，雜垢可除」¹⁹¹⁸，將印度煉金術的「去雜顯純」邏輯，轉化為「心性修證」的基礎架構。

¹⁹¹⁸ 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 341b26-c14。

大乘佛教發展出「煉金三義」，從「煉」之剛性銷惑，對應戒、定、慧三學斷障功能；「鍊」之柔性化解，將心性喻為反覆鍛打的金箔，金箔由此變為柔軟光明，行者次第漸修，斷三結使，心亦如斯；「鍊」之本體不變，以金性不壞為象徵，雖隨染淨，而現差別，但本質卻如明鏡，能照顯真如本體。

此三義貫穿《涅槃》、《華嚴》諸經論典，將煉金術的「物質提純」邏輯系統化轉為教下的「心性修證」的完整體系。如《阿含經》以「金匠數數足火」比喻比丘「漸次斷惑」¹⁹¹⁹，強調修證的階段性與必然性；本宗則用「十地煉金喻」，將菩薩從初地至十地的歷程，對應「採礦——熔煉——鍛造——莊嚴」的全部工序，形成「行布不礙圓融」的辯證模型。在「置礬石」喻離垢地持戒淨心；「妙寶間錯」喻遠行地方便善巧；「真火煅金」喻不動地證無生忍中，展現了非僅技術所能夠比類，更是將煉金的「階段性」與華嚴「行布圓融」辯證相融合。還有密教以煉金工序融入「身壇修法」，彰顯了煉金傳統對佛教實踐層面的深層滲透，。這種轉化不僅借技術隱喻豐富佛教義理，更將世間「煉金」的「過程性」與「本質性」，升華為「煉心成智」的終極追求，體現佛教對技術思惟的創造性轉化與哲學超越，最終形成了「隱喻借鑒——義理建構——修證方法」的立體影響鏈。

第三節 學術互鑒

榮格心理學與華嚴哲學的跨學科共振，為本研究提供理論照鏡。榮格提出的「黑化——白化——紅化」三階段，與華嚴「破執——顯性——圓融」修證邏輯高度契合。從「黑化」如歡喜地破無明殼，到「白化」似離垢地淨化心識，最後「紅化」類法雲地悲智圓成。此種對應非偶然巧合，實為集體無意識中「技術流程映射心靈歷程」的集體顯現。

而此華嚴「一即一切」的圓融智慧，在鳳凰茶「一樅一味」的獨特性中獲得現實註腳。鮮葉構香，依賴地質氣候、樹齡時序的「因緣和合」，如同菩薩修證需匯聚福德、智慧、方便諸緣；製茶工序的動、靜平衡，陰陽調和，如晾青的「散熱靜置」與做青的「碰青激發」交織，對應華嚴「止、觀雙運」的辯證法則。榮格所謂「共時性」，在此升華為「技術與心性的因緣同頻」，因而不不管是葉片酶促氧化的化學反應，還是菩薩「轉識成智」的心理轉化，在本質上，都恪守著「外緣激發內在潛能」的修證規律。

¹⁹¹⁹ 《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 691c10-16。

第四節 工喻同構

本文嘗試以鳳凰茶的十大製作工序為事，以十地煉金喻為媒介，從技術細節中探尋一一所對應的十地，具體映攝如下：

階段	製茶工序	對應十地	核心對應關係	工藝要點	修行精義
構香	鮮葉成熟	歡喜地	對夾葉成熟度=破無明顯覺性	輕採輕放 護葉片	初發心珍貴如嫩芽
賦香	採青篩選	離垢地	剔除雜葉=十善淨心	茶篋透氣 + 品種分離	清淨持戒如篩選
	曬青萎凋	發光地	動靜節奏=定慧雙運	失水率 10-15% 精控	智火焚煩惱如日曬
	晾青靜置	焰慧地	散熱翻動=觀空性轉煩惱	薄攤避早吐香	智火破執雙重覺悟
	做青搖動	難勝地	力度漸進=真俗圓融	紅邊 1/3+ 機手並用	寂滅與度生平衡術
	殺青定型	現前地	高溫斷酶=頓證實相	200 °C 鎖香 + 葉色綠潤帶黃	即現象見本體
	揉撚塑形	遠行地	三壓節奏=方便善巧	條索緊結 + 柔韌不碎	萬行攝歸本覺
	烘焙提香	不動地	溫階控制=無功用行	50-60°C 慢焙 + 香透不焦	寂照雙運任運成
	精製揀剔	善慧地	智能篩選/手工挑茶=權實雙運	±0.1 °C 溫差控 + 香層調控	差別智與平等智統合
轉化香	貯存陳化	法雲地	時間催化=智悲圓滿	密閉常溫 + 轉化香生成	因緣流轉成就法身

此種對應非機械比附，實為「本有基礎——外緣引導——自然顯發」的共同邏輯貫穿始終。從鮮葉離樹至成茶封存的物理轉化，亦如菩薩從初地「歡喜」至十地「法雲」的修行歷程，二者不約而同地都遵循著「漸進積累——臨界突破——本質顯露」的節奏，體現東方文明「過程即道場」的實踐哲學。

並且這中間還呈現了宗下「行布不礙圓融」的義理，如鳳凰茶「採青」對鮮葉成熟度的嚴格篩選，亦如初地菩薩「破無明殼」前，進行積累福德資糧；「曬青」階段的分段曝曬，如發光地菩薩「定、慧雙運」的漸次鍛煉，需在時間軸上精準把控「溫度——酶活性——物質轉化」的臨界節點，深防過猶不及。這種「漸修」並非線性累加，而是如《華嚴》中所言：

初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。

1920

從此圓融性中，蘊含「因中果」的辯證關係。體現在鮮葉時，是內在的萜烯醇類物質（本有物質）需藉由採摘、萎凋、揉撚等外緣的引導，激發其在烘焙環節，實現香韻的「質變顯發」，此如菩薩本具的佛性，需歷經十地修證的數數轉淨，方得成就法身圓滿的究竟顯現。

第五節 終圓證道

本文通過「煉金——製茶——十地」的跨域對話，嘗試了實踐與心性修證的深層同構性。

在世間煉金，不僅是為了物質提純，還透過這個媒介，去探索靈性世界，從哲人石到梵我合一，傳遞著對長生安樂的訴求，故而實為心靈覺證之喻。到了佛教，將其升華到「煉心成智」的層面，並圍繞此構建起聞、思、修的三學體系，從聞中，是佛陀藉煉金實踐，喻指如來藏，清淨自性等抽象概念，將之轉化為具象可觀的智悲化導；從思時，是以煉金工序為喻，思惟「雜質去除——本性顯發」的修心邏輯，將具象經驗升華為對「煩惱即菩提」的理性證成，待到修時，「煉金→煉心」的實踐，在華嚴宗下十地中的十個「煉金」喻，最顯圓滿，更建構起「理事無礙」的三昧海印。

鳳凰茶製作與十地修證的精微對應，如採青擇葉喻初地發心、烘焙提香喻不動地寂照，顯示每道工序皆為「借事證真」的當下覺照，蘊含「即技術即心性」的無上圓妙。而這也對技術的應用，提供了根本性指導，技術的精益求精，並非為了強行改變，而是能更善巧更圓融的因勢利導，特別是順著事物的本性去發開潛質。亦如鳳凰茶的製作，並非靠蠻力去改變茶樹的品類，而是在地插與茶園管理中，讓鮮葉獲得更好的生長環境，從而使他能更好的完成內化，成就兩韻，而後續採摘晾曬、做炒揉撚、初焙復火、精挑細選等等環節，名為賦香，卻非人工賦予額外之物，而是用技

¹⁹²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 449c14-15。

術幫助鳳凰茶從一片鮮葉通過祛除雜質，揉轉成熟，最後轉變為一根茶條。透過火工催化，將本具兩韻轉化為三香。乃至末後的貯存，在精心收藏中，給鳳凰茶封印了自然醇化的空間，讓他在時間中，漸漸自然褪去最後的稚嫩，化作圓極妙物，這正是徹底展示著何謂「看茶做茶」。這種精微感知的用心，亦如十地行者既用智慧觀心，又以方便度人，自證心地的同時，也幫助眾生開解，二者皆在平凡操作中，體證著「一即一切」，該攝法界的圓融實相。

從煉金爐的火光到茶釜的熱氣，對「真」的嚮往，貫穿於「煉」的過程。鳳凰茶的功成，從在沸水中的重新舒展，香氣縈繞中無聲宣示；華嚴境界的融通，則如在煩惱中自性顯發，智悲雙運中轉煩為悟。從中可見，修行從未遠離塵世，而是如太虛大師所提倡的「依世間而立出世法」¹⁹²¹，是在「即塵勞證菩提」的圓通會極中，以技術之世間法溝通心性之出世道，二者的終極會通，不僅是對萬物本具清淨性的還複，更應用華嚴的智慧哲學去照破「即煩惱即菩提」的本質，而非樹立人我對陣，又在「以智火燒煩惱薪」¹⁹²²中，體現轉為道用，增勝圓滿。究其根源，從如茶葉歷經工序，顯發本味；心識透過修證，覺悟本覺，皆遵循著「本有基礎——外緣引導——自然顯發」的規律。

¹⁹²¹ 《第四編 大乘通學》，CBETA, TX04, no. 4, p. 69a7。

¹⁹²² 《華嚴·略疏（卷第三）》，CBETA, T85, no. 2754, p. 211b20。

參考文獻

一、佛教文獻

- 〔後秦〕佛陀耶舍／竺佛念譯，《長阿含經》。T1，no.1。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》。T1，no.7。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》。T1，no.26。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。T2，no.99。
- 〔西晉〕白法祖譯，《佛說大愛道般泥洹經》。T2，no.144。
- 〔三國吳〕支謙譯，《菩薩本緣經》。T3，no.153。
- 〔唐〕般若譯，《大乘本生心地觀經》。T3，no.159。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《佛所行讚》。T4，no.192。
- 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》。T7，no.220。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》。T8，no.235。
- 〔唐〕般若譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》。T8，no.261。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。T9，no.262。
- 〔東晉〕佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。T9，no.278。
- 失譯，《金剛三昧經》。T9，no.273。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。T10，no.279。
- 〔宋〕施護譯，《佛說十地經》。T10，no.287。
- 〔唐〕屍羅達摩譯，《佛說十地經》。T10，no.287。
- 〔唐〕不空譯，《普賢菩薩行願讚》。T10，no.297。
- 〔唐〕菩提流支譯《大寶積經》。T11，no.310。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大方等大集經》。T13，no.397。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》。T14，no.475。
- 〔唐〕玄奘譯，《解深密經》。T16，no.676。

- 〔唐〕佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》。T17，no.842。
- 〔唐〕善無畏／一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》。T18，no.848。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。
T19，no.945。
- 〔後秦〕佛陀耶舍／竺佛念譯，《四分律》。T22，no.1428。
- 〔唐〕義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》。T24，no.1450。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。T25，no.1509。
- 聖者龍樹造／〔後秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》。T26，no.1521。
- 天親菩薩造／〔後魏〕菩提流支等譯，《十地經論》。T26，no.1522。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。T29，no.1558。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》。T30，no.1564。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。T30，no.1579。
- 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》。T31，no.1585。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》。T31，no.1594。
- 世親菩薩造／〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》。T31，no.1597。
- 無著菩薩造／〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》。T31，no.1604。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》。T31，no.1605。
- 〔隋〕吉藏撰，《勝鬘寶窟》。T37，no.1744。
- 〔隋〕智顗撰，《妙法蓮華經玄義》。T33，no.1716。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。T 35，no.1733。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36，no.1736。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。T36，no.1739。
- 〔唐〕李通玄撰，《略釋新華嚴經修行次 no.決疑論》。T36，no.1741。
- 〔隋〕智顗撰，《金光明經玄義》。T39，no.1783。
- 〔宋〕子璿撰，《起信論疏筆削記》。T44，no.1848。
- 〔隋〕吉藏撰，《二諦義》。T45，no.1854。

- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經旨歸》。T45，no.1871。
- 〔唐〕法藏撰，〔唐〕宗密注，《金師子章雲間類解》。T45，no.1880。
- 〔唐〕宗密注，《註華嚴法界觀門》。T45，no.1884。
- 〔元〕德輝重編，《勅修百丈清規》。T48，no.2025。
- 〔元〕念常撰，《釋鑑稽古略續集》。T49，no.2038。
- 〔唐〕澄觀疏義／〔明〕德清提挈，《華嚴綱要》。X8，no.240。
- 〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》。X8，no.236。
- 〔唐〕慧苑述，《續華嚴略疏刊定記》。X3，no.221。
- 〔宋〕戒環解，《楞嚴經要解》。X11，no.270。
- 〔明〕德清述，《楞嚴經通議》。X12，no.279。
- 〔清〕孫念劬纂，《金剛經彙纂》。X25，no.504。
- 〔唐〕智周撰，《法華經玄贊攝釋》。X34，no.636。
- 〔隋〕慧遠撰，《十地經論義記》。X45，no.753。

二、專書

- 〔唐〕陸羽著／卡卡譯注，《茶經》，北京：中國紡織出版社，2006年。
- 〔唐〕陸羽著／紫圖編繪，《圖解茶經：認識中國茶道》，海南：南海出版社，2007年。
- 〔宋〕李遵勗輯，《天聖廣燈錄》。X78, no. 1553。
- 〔唐〕澄觀撰／華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004年。
- 〔唐〕釋一行，《大毗盧遮那成佛經·疏》（《大日經·疏》），《大正新脩大藏經》第39冊，東京：大藏出版株式會社，1924年。
- 王維毅，《潮茶108問》，廣州：廣東人民出版社，2017年。
- 方東美，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明文化事業公司，2005年。
- 司馬遷著，顧頡剛點校，《史記·孝武本紀》，北京：中華書局，1959年。
- 朱越利校注，《中國外丹典籍輯校》，北京：中華書局，2018年。

- 李白著／王琦注，《李太白集》，北京：中華書局，1977 年。
- 李啟生整理，《藏醫藥經典文獻彙編：佐太煉製術與臨床應用》，北京：民族出版社，2018 年。
- 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，臺北：國立故宮博物院，1982 年。
- 阮元校刊，《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1955 年。
- 周敦頤著，《周敦頤集》（影印版），南京：江蘇廣陵書社，2019 年。
- 林鳳雛，《鳳凰單叢茶的品質形成》，北京：科學文化出版社，2021 年。
- 徐海榮，《中國茶事大典》，北京：華夏出版社，2000 年。
- 徐珂，《清稗類鈔》，香港：中華書局，2010 年。
- 郭馬鳳，《潮汕茶話》，廣州：廣東人民出版社，2006 年。
- 陳少平，《潮州鳳凰單叢茶樹種質資源研究》，廣州：廣東科技出版社，2020 年。
- 陳丹生／馬瑞君等，《潮州鳳凰單叢茶葉的形態解剖分析》，武漢：湖北科技出版社，2014 年。
- 陳宗懋，《中國茶葉大辭典》，北京：中國輕工業出版社，2000 年。
- 陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，新北：法鼓文化，2021 年。
- 陳兵，《佛教禪學與東方文明》，北京：中國時代經濟出版社，2008 年。
- 曾楚楠著／潮汕歷史文化研究中心編，《潮州工夫茶》，廣東：花城出版社，1999 年。
- 黃瑞光／桂埔芳主編，《鳳凰單叢》，北京：中國農業出版社，2021 年。
- 楊小平，《日本華嚴思想之集大成：明惠的華嚴觀》，上海：東亞佛學評論出版社，2023 年。
- 溫端政主編，《中國俗語大辭典（新一版）》，上海：上海辭書出版社，2011 年。
- 漢斯-魏爾納·舒特著／李文潮／蕭培生譯，《尋求哲人石》，上海：上海科技教育出版社，2006 年。
- 齊東方，《唐代金銀器研究》，北京：文物出版社，1999 年。

- 劉仲華，《中國茶葉》，北京：中國農業出版社，2018 年。
- 鄭思遠撰／張宇初／張宇清主編，《道藏》（影印本），中國：文物出版社，1988 年。
- 賴格輝／黃亞輝／蔡遠加，《揉揅工藝對單叢茶品質影響的研究》，長沙：茶葉通訊編輯部，2011 年。
- 戴素賢／謝赤軍等，《鳳凰單叢 5 個名叢烏龍茶香氣組分分析》，杭州：茶葉科學出版社，1998 年。
- 韓煥忠，《雜花莊嚴生活禪：淨慧長老的華嚴思想》，宜春：宜春學院出版社，2022 年。
- 釋星雲，《從四聖諦到四弘誓願》，南昌：江西師範大學出版社，2003 年。
- 釋賢度，《華嚴學講義》，臺北：華嚴蓮社，2016 年。
- 魏道儒，《世界佛教通史》第 1 卷，北京：中國社會科學出版社，2015 年。
- 關劍平，《茶與中國文化》，北京：人民出版社，2001 年。
- 饒宗頤總纂，《潮州志》，廣東：潮州市地方誌辦公室，2005 年。
- 山田慶兒，《東洋の鍊金術》，東京：岩波書店，2001 年。
- 山折哲雄，《密教の宇宙觀》，東京：春秋社，2007 年。
- 久松眞一，《禪と芸術》，京都：思文閣，1982 年。
- 千宗室，《茶道古典研究》，京都：淡交社，1978 年。
- 中村元，《思想と日本仏教》，東京：春秋社，1990 年。
- 中沢新一，《精霊の王》，東京：講談社，2003 年。
- 木村清孝，《華嚴思想史》，東京：春秋社，2004 年。
- 石田瑞磨，《茶経と日本茶道》，京都：淡交社，1985 年。
- 末本文美士，《日本仏教史》，東京：吉川弘文館，1998 年。
- 平川彰，《仏教漢訳の研究》，東京：山喜房佛書林，1987 年。
- 赤堀峯山，《密教と修法》，大阪：東方出版，1999 年。
- 柳宗悦，《工藝の道》，東京：築摩書房，1975 年。
- 梅原猛，《仏教の思想》，東京：角川書店，1976 年。

- 高崎直道，《華嚴經十地品註釋》，京都：平樂寺書店，1983 年。
- 宮崎市定，《東洋的近世》，東京：中央公論社，1990 年。
- 岡倉天心，《茶の本》，東京：富山房，1906 年。
- 熊倉功夫，《茶の湯の歴史》，大阪：創元社，2005 年。
- 鈴木大拙，《日本仏教史研究》，東京：岩波書店，1965 年。
- 鎌田茂雄，《華嚴の思想》，東京：講談社，1988 年；
- 鎌田茂雄，《華嚴經入門》，東京：大蔵出版，2002 年。
- 藤田一照，《禪と茶の文化》，京都：法藏館，2008 年。
- Allen, James P. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: SBL Press, 2005.
- Al-Hassan, Ahmad Y., ed. *The Different Aspects of Islamic Culture: Science and Technology in Islam*. Paris: UNESCO Publishing, 2001.
- Alok Kumar. *Sciences of the Ancient Hindus*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Anonymous (attributed to Arnaldus de Villa Nova). *Rosarium Philosophorum*. Grand Rapids: Phanes Press, 1988.
- Bacon, Roger. *Opus Majus*. London: J. M. Dent & Sons, 1926.
- Baij Nath Puri. *The Kushanas*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1965.
- Bensaude-Vincent, B. *Histoire de la chimie*. Paris: Flammarion, 1993.
- Boardman, John. *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1994.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism, Vol. 3 – Zoroastrianism Under Macedonian and Roman Rule*. Leiden: Brill, 1982.
- Burnet, John. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1902.
- Carl Gustav Jung. *Psychology and Alchemy*. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- Chaudhuri, Kirti N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

- Clark, Bernie. *The Complete Guide to Yin Yoga*. Ashland: White Cloud Press, 2012.
- Craddock, Paul. *Early Metal Mining and Production*. London: Routledge, 1997.
- Dasgupta, Shashibhusan. *Obscure Religious Cults (as Background of Bengali Literature)*. Calcutta: Firma KLM, 1946.
- David R. Kinsley. *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Davidson, Ronald M. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Doniger, Wendy, trans. *The Rig Veda: An Anthology*. London: Penguin Classics, 1981.
- Dvarika Prasad Tripathi, ed. *Rasarnava: A Critical Edition*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 2006.
- Eliade, Mircea. *The Forge and the Crucible*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Ernst, Carl W. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala Publications, 2016.
- Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Frawley, David. *Ayurveda and the Mind: The Healing of Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- Eric John Holmyard. *Alchemy*. London: Penguin Books, 1957.
- Heinrich Khunrath. *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*. Leipzig: Johann Saur, 1609.
- James Mallinson and Mark Singleton. *Roots of Yoga: A Sourcebook from the Indian Traditions*. London: Penguin Classics, 2017.
- Jamison, Stephanie W., and Joel P. Brereton, trans. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Johnson, Obed Simon. *A Study of Chinese Alchemy*. Berkeley: University of California Press, 1928.

- Karl Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Munich: Piper Verlag, 1953.
- Meulenbeld, Gerrit Jan. *A History of Indian Medical Literature*. Groningen: Egbert Forsten, 1999.
- Muhammad ibn Umayl al-Tamimi. *Kitab al-Ma' al-Waraqī wa'l-Ard al-Shamsiyya*. Leiden: Brill, 1993.
- Stanton J. Linden. *The Alchemy Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Stanislas Klossowski de Rola. *The Secret Art of Alchemy*. London: Thames and Hudson, 1973.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China, Vol. 5 Part 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Parashar, R. K., ed. *Rasaratnasamuccaya of Vagbhata: Critical Edition with Hindi Commentary*. Delhi: Chaukhambha Sanskrit Pratishthan, 1990.
- Principe, Lawrence M. *The Secrets of Alchemy*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Ray, Prafulla Chandra. *A History of Hindu Chemistry*. Calcutta: Bengal Chemical & Pharmaceutical Works, 1902.
- Shastri, Vidyadhar, ed. *Rasaratnasamuccaya: A Critical Edition*. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1998.
- Singh, Nikky-Guninder Kaur. *The Name of My Beloved: Verses of the Sikh Gurus*. New York: HarperCollins, 2011.
- Somadeva. *Rasendra Sara Samgraha*. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2003.
- White, David Gordon. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- William R. Newman. *Gehennical Fire: The Lives of George Starkey*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Yogananda, Paramahansa. *Autobiography of a Yogi*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship, 1946.

Zaehner, Robert Charles. *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Zosimos, ed. Marcellin Berthelot. *Collection des anciens-alchimistes grecs (CAAG)*. Paris: Georges Steinheil, 1888.

三、學位論文

王雨奇，《僧人行旅所見唐代地方政務運行研究》，上海：華中師範大學歷史文化學院歷史學系碩士論文，2023 年。

王信宜，《榮格心理學與佛教相應觀念之研究》，高雄：國立中山大學碩士論文，2002 年。

李志軍，《疏離與圓融：方東美華嚴宗教哲學研究》，武漢：武漢大學宗教學碩士論文，2011 年。

李焱紅，《12-18 世紀的精神煉金術》，上海：復旦大學歷史系碩士論文，2010 年。

孟雙雙，《略論善財童子五十三參對菩薩行的詮釋》，陝西：陝西師範大學宗教學碩士論文，2011 年。

姚強，《在 STS 視角下的中國金丹術與西方煉金術比較》，陝西：西北大學科學技術哲學碩士論文，2010 年。

徐梗，〈《十地經論》研究〉，雲南：雲南師範大學中國哲學碩士論文，2013 年。

高文靜，《魔幻的鏡像——萊奧諾拉·卡琳頓作品中的煉金術圖像研究》，北京：中央美術學院美術學碩士論文，2011 年。

張萌萌，《藝術首飾對煉金術神秘幻象的遮蔽與顯現》，陝西：西安美術學院設計學碩士論文，2023 年。

張欽賢，《煉金術：論象徵概念與創作意識之源》，臺北：國立臺灣師範大學三民主義研究所碩士論文，2013 年。

彭怡婷，《藝人生——從生命經驗中煉金：輕度認知障礙長者參與以藝術為媒介之團體經驗探究》，嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2021 年。

楊勇勤，《文藝復興時期阿拉伯煉金術對歐洲的影響》，成都：四川大學

世界史碩士論文，2006 年。

歐天穎，《佛教「禪茶一味」現象研究》，湖南：湖南師範大學宗教學碩士論文，2018 年。

釋正持，《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2014 年。

釋性禪，《第八地菩薩嚴土熟生之探究——以《華嚴經》為主》，臺北：華嚴專宗學院碩士論文，2008 年。

釋演廣，《《華嚴經·十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2008 年。

釋隆運，《十地菩薩道與般若智慧的關係》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2010 年。

釋惟憫，《《華嚴經》善慧地研究——以轉「煩惱」成就「佛菩提」為主》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2022 年。

釋慈汶，《華嚴經·十地品離垢地戒度之研究》，臺北：華嚴專宗學院碩士論文，1998 年。

釋徹智，《《華嚴經》「願波羅蜜」之研究——以不動地「淨土願」為中心》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，2021 年。

釋廣徹，《華嚴經·十地品「業」之研究》，臺北：華嚴專宗學院碩士論文，2013 年。

釋觀慧，《《華嚴經·十地品》研究》，臺北：華嚴專宗研究所碩士論文，1986 年。

釋天蓮，《《華嚴經》善根之研究——以菩薩階位為主》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2022 年。

四、期刊或專書論文

丁俊之，〈潮州功夫茶〉，《茶葉機械雜誌》第 2 期，2002 年，頁 30-31。

於弢，〈從華嚴鐘看華嚴宗與密教的關係〉，《中國曆史文物》第 2 期，2003 年，頁 44-46。

王登良／郭勤／張大春，〈傳統焙火工序對嶺頭單樅烏龍茶品質影響的研究〉，《茶葉科學》第 3 期，2004 年，頁 197。

- 王銀茂／楊蕾玉，〈不同因素對鳳凰單叢茶品質的影響〉，《茶葉》第 1 期，2019 年，頁 13-15。
- 王壽成／石香江／王京／方維萱，〈經濟全球化加速重構下再論黃金戰略重要性〉，《中國國土資源經濟》第 8 期，2020 年，頁 18-52。
- 王維毅，〈潮州工夫茶器具演變考〉，《農業考古》第 6 期，2022 年，頁 88-92。
- 何法信，〈對古代煉金術的再認識〉，《化學通報》第 6 期，1992 年，頁 56-60。
- 伍錫嶽，〈論提高單叢茶香味品質的幾個問題〉，《中國茶葉加工》第 2 期，2006 年，頁 30-31。
- 朱心怡，〈《茶具圖贊》研究〉，《興大中文學報》第 35 期，2014 年，頁 89-125。
- 朱靖／張凌雲／王登良，〈單叢茶初制技術理論研究進展〉，《廣東茶業》第 1 期，2014 年，頁 19-21。
- 宋時磊，〈中國茶文化的形成、發展及影響〉，《文化縱橫》第 10 期，2022 年，頁 96-99。
- 邢平，〈《清稗類鈔》與「工夫茶」〉，《農業考古》第 2 期，1993 年，頁 51。
- 李非多，〈煉金術與煉丹術的異同〉，《大科技（百科新說）》第 1 期，2014 年，頁 44-45。
- 李賽君／蔣洵／黃中先，〈論鳳凰單叢的歷史文化價值〉，《茶葉通訊》第 4 期，2009 年，頁 38-43。
- 李穀喬，〈試析「會昌法難」與唐末禪宗的勃興〉，《古籍整理研究學刊》第 4 期，2015 年，頁 81-86。
- 阮志燕／周宜潔等，〈不同複烘精製工藝對單叢茶呈味物質及滋味品質的影響〉，《廣東農工商職業技術學院學報》第 11 期，2024 年，頁 13。
- 尕藏加，〈藏傳佛教密宗與北京雍和宮〉，《青海民族大學學報（社會科學版）》第 31 期，1995 年，頁 93-96。
- 林珍瑩／施拓全，〈綜論陸羽《茶經》中的養生內涵〉，《育達科大學報》第 37 期，2014 年，頁 1-20。

- 林鳳雛，〈鳳凰單叢茶的品質形成〉，《中國高新科技》第 13 期，2021 年，頁 126-128。
- 林馥茗／何詩瑜，〈不同搖青及烘焙工藝對單叢烏龍茶品質的影響〉，《福建茶葉》第 3 期，2021 年，頁 21-24。
- 徐金華／姚定瑛，〈佛茶與中國茶文化〉，《農業考古》第 2 期，1995 年，頁 185-190。
- 倪南，〈易道象數之維的圖式結構〉，《孔子研究》第 43 期，2004 年，頁 5-10。
- 唐傑宏，〈潮州單叢茶是「欖」非「樅」論〉，《茶葉通報》第 4 期，2021 年，頁 190-191。
- 唐顥／唐勁馳／操君喜／周波／黎健龍／蔡嬌，〈鳳凰單叢茶品質的海拔區間差異分析〉，《中國農學通報》第 31 期，頁 143-151。
- 張勇，〈論《莊子》「環中」的美學意蘊〉，《文藝理論研究》第 1 期，2005 年，頁 106。
- 張秀蓉，〈從閩南到潮州：人群與文化的流動〉，《2015 閩南文化國際學術研討會》，2015 年，頁 118-144。
- 張婉婷／張靈芝／王登良，〈烏龍茶加工工藝對香氣成分影響的研究進展〉，《廣東茶業》第 4 期，2010 年，頁 24。
- 張敏／黃亞輝／趙文霞／闕偉，〈做青工藝對單叢茶品質的影響〉，《中國茶葉加工》第 2 期，2012 年，頁 23。
- 張燕忠，〈「潮汕工夫茶」發展與演變的系統性研究〉，《廣東茶葉》第 1 期，2022 年，頁 40-43。
- 陳少平／趙超藝，〈鳳凰單叢茶——圖說（一）〉，《廣東茶業》第 6 期，2007 年，頁 10-12。
- 陳少平／趙超藝，〈鳳凰單叢茶——圖說（二）〉，《廣東茶業》第 1 期，2008 年，頁 2-4。
- 陳少平／趙超藝／晏嫦好等，〈鳳凰單叢茶——圖說（四）〉，《廣東茶業》第 3 期，2008 年，頁 11-13。
- 陳少平／趙超藝／李家賢等，〈鳳凰單叢茶——圖說（五）〉，《廣東茶業》第 Z1 期，2008 年，頁 25-28。

陳丹生／馬瑞君／莊哲煌，〈潮州鳳凰單叢茶葉的形態解剖分析〉，《湖北農業科學》第 1 期，2014 年，頁 88。

陳燦瑞／高艷紅，〈曼陀羅繪畫心理治療與佛教曼陀羅的關係〉，《藥物與人》第 6 期，2014 年，頁 9。

曾雨／冉鳴，〈古代金器中蘊含的化學秘密〉，《化學教育（中英文）》第 24 期，2024 年，頁 16。

程曉丹／王曉霞，〈單叢茶香氣成分的 GC-MS 分析〉，《食品科學技術學報》第 5 期，2021 年，頁 45-49。

黃瑞光／桂埔芳，〈鳳凰單叢加工技術演進與標準化〉，《中國農業科學》第 8 期，2022 年，頁 118-121。

楊維中，〈論《華嚴經·十地品》的形成及其對華嚴宗的影響〉，《哲學門》第 2 期，2005 年，頁 87-119。

楊小平，〈日本華嚴思想之集大成：明惠的華嚴觀〉，《東亞佛學評論》第 1 期，2023 年，頁 54-72。

鄒華旭／華少濱／方金福，〈仁化白毛茶是唐朝陸羽《茶經》中記載的南嶺茶——《茶經》中嶺南黃茶考證〉，《廣東茶業》第 3 期，2013 年，頁 16-17。

趙匡華／張惠珍，〈中國古代煉丹術中諸藥金、藥銀的考釋與模擬試驗研究〉，《自然科學史研究》第 2 期，1987 年，頁 106。

蔔晉雯，〈從箏曲《寒鴉戲水》中感悟——潮州箏與潮州功夫茶之聯繫〉，《福建茶葉》第 5 期，2016 年，頁 376。

廖寧芳，〈淺析中國與英美飲茶文化比較研究〉，《福建茶葉》第 5 期，2016 年，頁 377。

路欣／陳麗／尚凌／童華榮，〈鳳凰單叢香氣及糖苷類香氣前體變化研究〉，《食品安全質量檢測學報》第 11 期，2018 年，頁 2808-2816。

蘇巴拉亞巴（Subbalayappa）／石欣／寧小玉，〈李約瑟視野中的印度科學〉，《世界漢學》第 1 期，2003 年，頁 134-139。

蘇燁，〈鳳凰單叢茶：源自植物界的國寶〉，《中國食品工業》第 9 期，2022 年，頁 59-61。

釋正持，〈《華嚴經疏·十地品》初地、二地菩薩之修行特色〉，《中國

- 佛學研究》第 14 期，2013 年，頁 39-91。
- 顏鵬慧，〈唐代僧人茶生活〉，《明道學術論壇》第 7 期，2011 年，頁 167-182。
- 魏紫荊，〈奇幻底色、哲學思考與人性觀照——論西方兒童文學對煉金術文化資源的汲取〉，《昆明學院學報》第 4 期，2021 年，頁 43。
- 羅林／楊少冰，〈鳳凰單叢（樅）茶標準化加工新技術〉，《現代食品》，2021 年，頁 122-124。
- 戴素賢／謝赤軍，〈鳳凰單樅 5 個名樅烏龍茶香氣組分分析〉，《茶葉科學》第 1 期，1998 年，頁 40-43。
- 韓煥忠，〈雜花莊嚴生活禪：淨慧長老的華嚴思想〉，《宜春學院學報》第 4 期，2022 年，頁 43-44。
- Ahmad, M., et al. "Bonelike Ceramic Scaffolds Designed with Bioinspired Porosity." *Journal of Biomedical Materials Research Part A*, vol. 108, no. 9, 2020, pp. 2400-2411.
- Anliker, Sabine. "Rasa Shastra in Ayurvedic Medicine." *Paracelsus Health & Healing*, vol. 6, 2013, p. 14.
- Balakrishnan, G., V. P. K. Nair, A. K. Mishra, and R. N. Venkatesha. "Raseśvara Darsana: Dissemination of Philosophy in Indian Alchemy." *Journal of Indian Medical Heritage*, vol. 3, 2019, pp. 27-32.
- Bolton, H. C. "The Revival of Alchemy." *Science*, vol. 54, no. 1403, 1921, pp. 859-860.
- Calvet, Antoine. "L'alchimie au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles)." *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 28, no. 2, 2018, pp. 45-62.
- Cui, G., and L. Zhang. "A Review on Recovery Processes of Metals from Ewaste: A Green Hydrometallurgical Perspective." *Science of the Total Environment*, vol. 788, 2021, pp. 147-163.
- Dash, M., et al. "Critical Review and Concept of Marana." *AYU*, vol. 36, no. 1, 2015, pp. 3-4.
- Ferrario, Gabriele. "Alchemy in the Cairo Genizah: The Nachlass of an Untidy Jewish Alchemist." *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, vol. 75, no. 2, 2021, pp. 513-544.

- Fraser, Kyle A. "Baptized in Gnosis: The Spiritual Alchemy of Zosimos of Panopolis." *Dionysius*, no. 25, 2007, p. 39.
- Gajendra Kumar Sahu, Kavita, S. M. Parhate, and K. S. Karbhal. "Chronological Development of Rasa Shastra." *Journal of Trend in Scientific Research and Development*, vol. 2, no. 2, 2018, p. 47.
- Kulkarni, V. G., et al. "Mercury Loss Reduction in Medieval Indian Alchemy." *Journal of Archaeological Science*, vol. 93, 2018, pp. 102-110.
- Lory, Pierre. "Alchimie Arabe." *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, vol. 14, 2019, pp. 237-239.
- Mahdihassan, Said. "Indian Alchemy in the Light of Rasakaumudī." *Ambix*, vol. 32, no. 1, 1985, pp. 61-67.
- Nain, Meenu. "Medical Schools of Ancient India." *International Journal of History*, vol. 5, no. 1, 2023, p. 48.
- Nada Suhail Abd. "The Savior in Indian Religions." *International Journal of Advanced Academic Studies*, vol. 3, no. 2, 2021, pp. 135-142.
- Rajput, Dhirajsingh S. "Rasa Shastra in Ayurvedic Medicine." *AYU: An International Quarterly Journal of Research in Ayurveda*, vol. 35, no. 4, 2014, p. 316.
- Rajput, Dhirajsingh S., Biswajyoti Patgiri, and Vinay J. Shukla. "Standardization of Shodhita Naga with Special Reference to Thermogravimetry and Infra Red Spectroscopy." *AYU: An International Quarterly Journal of Research in Ayurveda*, vol. 35, no. 4, 2014, p. 316.
- Ray, Priyadarshan. "Origin and Tradition of Alchemy." *Proceedings of the Indian National Science Academy*, vol. 81, no. 1, 2015, p. 14.
- Sarkar, Prasanta Kumar, et al. "Ancient Concept of Metal Pharmacology Based on Ayurvedic Literature." *Ancient Science of Life*, vol. 29, no. 1, 2010, pp. 1-6.
- Sarma, Raj Kishore. "Unveiling the Ancient Secrets of Rasa Shastra." *The International Journal of Bharatiya Knowledge System*, vol. 1, no. 2, 2017, pp. 79-91.
- Shah, Nidhi, Shuchi Mitra, Usha Sharma, and Khem Chand Sharma. "Review on Purification and Incineration of Maharasa Varga." *International*

- Journal of Science and Research Archive*, vol. 11, no. 1, 2024, pp. 68-76.
- Sheppard, H. J. "Alchemy: Origin or Origins?" *Ambix*, vol. 12, 1964, pp. 32-33.
- Sivin, Nathan. "The Transmission of Early Chinese Alchemy." *History of Science*, vol. 6, no. 1, 1967, pp. 83-104.
- Tian Tian (田甜), Weidan Yan (閔偉丹), Shuhei Uei, and Yasushi Nishihara. "Palladium-Catalyzed Decarbonylative Nucleophilic Halogenation of Acid Anhydrides." *Catalysts*, vol. 15, no. 2, 2025, p. 191.
- Vani Gayathri P. A., Manisha Goyal, Govind Shukla, and Rajaram Agarwal. "Review on Parad Dosha and its Shodhana." *International Research Journal of Ayurveda & Yoga*, vol. 5, no. 2, 2020, pp. 148-151.
- Vineeth P. K., and Lekshimi C. S. "Alchemy in Ancient India." *SAMVIT*, vol. 15, 2019, p. 30.
- Ge Wang (王戈), Zhilun Lu (盧志倫), Yong Li (李勇), Xinyu Liu (劉昕宇), Xiaoliang Li (李曉亮), Qing Wang (王青). "Electroceramics for High-Energy Density Capacitors: Current Status and Future Perspectives." *Advanced Materials*, vol. 33, no. 24, 2021, pp. 1-33.
- Watanabe, Tsuyoshi, Akihiko Suzuki, Hodaka Kawahata, Hironobu Kan, and Shinji Ogawa. "A 60-Year Isotopic Record from a Mid-Holocene Fossil Giant Clam." *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, vol. 213, no. 3-4, 2004, pp. 353-354.
- Yi-Yuan Tang (唐一源), Britta K. Hölzel, and Michael I. Posner. "The Neuroscience of Mindfulness Meditation." *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 16, no. 4, 2015, pp. 213-225.

五、網路資源

維基／中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/zh>

教育部重編國語辭典修訂本，<https://dict.revised.moe.edu.tw/index.jsp>
(2025/04/16)

央視網／《「中國傳統制茶技藝及其相關習俗」申遺成功》，
<https://news.cctv.com/2022/11/30/ARTIWkYu0EGzXrO5PHhfNSXx22>

1130.shtml (2025/04/16)

潮州市人民政府網／《潮州鳳凰單叢茶：「一杯好茶」下了「十足工夫」》，

http://www.chaozhou.gov.cn/ywdt/czyw/content/post_3844603.html
(2025/07/16)

南方網／《申遺成功，中國茶從「新」出發》，

https://epaper.southcn.com/nfdaily/html/202212/01/content_10043159.html
(2025/07/16)

中國社會科學網／《漢傳佛教農禪制度的形成與意義》，

https://www.cssn.cn/skgz/bwyc/202308/t20230828_5681529.shtml
(2025/07/16)

普洱茶網／古代茶葉烘焙文化，<https://www.puer.cn/zhishi/41053/>
(2025/07/10)

佛學研究網／《茶道：茶藝與精神的結合產物》，

http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=12221
(2025/07/10)