

試論華嚴經教中的教育方法

蘇州大學宗教研究所 研究員
釋德安

摘 要

《華嚴經》與華嚴教學中，不但展開了基於法界緣起的圓融無礙的方法論，而且將之轉化為從人間修成佛道的「別教一乘」理路，後者既是華嚴經教的基本精神，也提供了一種教育的方法論，這一教育方法成為關聯到師與生、教與學、知與行等雙方的樞紐。本文以《華嚴經》及華嚴家著作中關涉教育方法的內容為主要研究對象，透過文本梳理與義理分析，提出華嚴經教中所蘊含的教育方法，指出其與華嚴教學的基本精神「別教一乘」教義的一致性，並探討華嚴教育方法的影響與價值。

關鍵詞：《大方廣佛華嚴經》、華嚴教學、教育方法、佛教與當代社會

漢語系的華嚴經教，即漢譯本《大方廣佛華嚴經》（下簡稱《華嚴經》）與依之成立的華嚴教學，是中古時代中、印兩大文明交流的重要歷史成果，也是漢傳佛教最具代表性的思想與實踐體系之一。從內容與方法論上理解華嚴經教在教育意義上的特點與價值，因之得以洞悉其建構與流變歷史進程中的經驗，並使華嚴經教在當代佛教傳承之中煥發新的生機。就關涉華嚴思想的研究，從華嚴教學代表性文獻的校釋與解讀、華嚴教學之中的斷代思想史與問題意識、華嚴教學之中代表性人物與思想等，一直以來是海內外學界所關注之議題。¹而就教育的方面，無論是教相判釋²還是佛教或者宗派的特色性的詮釋（釋經）學³，抑或是華嚴經教之中文獻與人物的教育思想⁴，亦都有重要的代表作問世。而從另一方面來看，從方法論意義上討論華嚴教學，仍有較多可以探究的空間。例如，作為一種從言傳到身教、從義理建構到修證實踐的佛教宗派，華嚴教學在解經之展開歷史中、在基於著述的宗派建構中，其融攝中印教化理念，彰顯《華嚴經》的特色精神並融攝中華文化精髓而形成獨特的教育精神，並將之具化為方法，成為華嚴教學經歷歷史曲折後仍能在近代得以復興的基礎。從其基本精神所開展出的方法上的特質及其來源和演進為何？這正是洞悉華嚴思想傳承得以歷久綿長的基礎因素之一，同時也能為當代弘傳此宗教學從歷史源流上提供經驗。

一、何以華嚴？——問題的提出

從人類諸文明的保有及交流上看，教育是文明傳承的基礎，而其中關涉到內容與方法兩個面向。就內容上，往往因地理環境、族群生活習慣、經濟文化發展進程等諸多因素導致明顯的差異，因之呈現了「文明的衝突」⁵或「文明的交流」⁶的論斷，而在其中宗教往往扮演著教育者與推動者的角色。而從方法上看，在內

¹ 陳英善. 華嚴與諸宗之對話. 臺北: 法鼓文化, 2020. 王頌. 華嚴學研究的歷史, 現狀與未來. 宗教學研究, 2018, 4, 頁 89-96. 魏道儒. 中國華嚴宗通史. 南京: 江蘇古籍出版社, 1998. 王雷泉主編. 中國大陸宗教文章索引. 臺北: 法鼓文化, 1995, 頁 24、55、128. 吉津宜英. 華嚴禪の思想史的研究. 東京: 大東出版社, 1985. 阪本幸男. 華嚴教學の研究. 京都: 平樂寺書店, 1976.

² 韓煥忠. 華嚴判教論. 濟南: 齊魯書社, 2014. 張曼濤. 華嚴宗之判教及其發展. 臺北: 大乘文化出版社, 1978.

³ 陳琪瑛. 《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋. 臺北: 法鼓文化, 2007. 方東美. 華嚴宗哲學. 臺北: 黎明文化, 2006. 陳英善. 華嚴無盡法界緣起論. 臺北: 華嚴蓮社, 1996.

⁴ 沈立. 中國佛教《華嚴經》的終生學習觀. 比較教育研究, 2004, 5, 頁 33-36. 紀俊吉. 華嚴思想對教育哲學的啟示. 2018 華嚴專宗國際學術研討會. Peter N. Gregory. Inquiry Into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan jen lun. University of Hawaii Press, 1995. 方立天. 法藏. 臺北: 東大圖書公司, 1991.

⁵ (美國) Samuel P. Huntington (撒母耳·亨廷頓). 文明的衝突. 北京: 新華出版社, 2013.

⁶ (德) G.G. Leibniz (萊布尼茨). 中國近事 (Novissima Sinica). 北京: 大象出版社, 2005, 頁 1-4. 謝清果. 共生交往觀: 文明傳播的「中國方案」. 北京: 九州出版社, 2019.

容上的差異往往反映的是認知結構和方法上的不同，是一種「底層的邏輯」，後者因與實際理念或利益不具或較少具有直接關聯而顯示出較低的衝突性。所以，無論是從調和衝突的角度，還是從傳播自身思想角度，理解自身與他者的方法與認知模式，是與從內容上理解彼此的思想內涵相比具同等重要地位的另一面向。

《華嚴經》具名《大方廣佛華嚴經》，從佛教傳承角度講是毗盧遮那從「海印三昧」中，藉由文殊、普賢二大士之因位所宣說之法身佛究竟果海的經典，素有「無盡修多羅」之稱。從文獻的考證角度，此經集中流行之地是位於中、印，乃至希臘、波斯等域外文明都得以交匯之西域地區。是故，從文化生成的意義上，經典的流行與其中的文化背景也有密切關係，從而賦予包括此經在內的西域流行的思想性文獻以文明交流的價值。從漢譯《華嚴經》所流行之中土來看，佛教傳入之前幾近成熟的中華文明與域外的印度文明在思維框架和關注旨趣上呈現出極大的不同：印度重視出世間與宗教性，梵語的屈折變化導致了分析和縝密的邏輯理性；中國人重視家庭與宗族，奉世間性和人文性為圭臬，漢語要將語詞置於文本的大範圍來進行理解，從而造成了綜合性和宏觀的認知習慣。《華嚴經》中被後世所解讀出之「圓融無礙」精神，正是契合中土文化心理，同時保存印度文化中重分析、重邏輯理性的雙重特質。從文化背景上，《華嚴經》及教學因之得以成為一時之顯學正是中印文明交流的結果；而從華嚴經教的思想內涵看，作為結果的流傳的過程又不唯是順應這一文化背景的結果，同時還可以視為一種平臺，將散落或相對完整的中、印思想精華吸納、整合其中，從而為彰顯中印兩方文化特質提供一可能的管道。

在《華嚴經》與華嚴教學中，不但展開了基於法界緣起的圓融無礙的方法論，而且將之轉化為從人間修成佛道的「別教一乘」理路，後者既是華嚴經教的基本精神，也提供了一種教育的方法論，這一教育方法成為關聯到師與生、教與學、知與行等雙方的樞紐。延續註疏《華嚴經》的傳統，隋唐華嚴諸家也基於本經的基本精神提出解經與觀行具體方法，其中也蘊含著教育的方法和思想，既可以認為是《華嚴經》義理的進一步展開，又可以理解作為文明傳承基礎的教育，在中印文化融合背景下的一種融合和更新。本文以《華嚴經》及華嚴家著作中關涉教育方法的內容為主要研究對象，透過文本梳理與義理分析，提出華嚴經教中所蘊含的教學方法，指出其與華嚴教學的基本精神「別教一乘」教義的一致性，並探討華嚴教育方法的影響與價值。

二、凡人亦可：《華嚴經》中的教學方法

「教」與「學」是教育過程的兩端。《華嚴經》中對義理的詮釋，或曰「教詮」呈現了恢弘的境界與內涵，而其中的方法，正是對此經基本精神的具化。在「學」

的一端，則側重於啟發性的引導，其中的方法具有融合解行的特質。而就凡人解行《華嚴經》的角度，似乎從「有限」如何趨於「無限」成為一種必要，而此經亦通過語言給出了這樣的方法。

（一）教誡的展開特色

《華嚴經》中的敘述和對義理的詮釋體現了「圓融與漸次無礙」的精神。在敘述的部分，如十地法門中，前九地的每一地臨結束時，說法的菩薩皆會說「餘（波羅蜜）非不修（行），但隨力隨分」⁷，表明每一地的修行是一個波羅蜜為主，其他九個波羅蜜為輔助，這其中蘊含了一位之中既含當位修行又有其他內容的意味。從漸次的角度看，選取當位修行的主要內容可以串聯成沿著十地位階的逐步提升的修行模式，而從圓融的角度看，當下這一位階即代表了十地法門乃至成佛的一切修行。這一點在華嚴家的解經中也得到重視，如法藏在解釋初發心住之後的逐個位階時，就用「信滿入位之際，通攝一切後諸位」⁸來說明一位即攝一切位的道理。與此類似的是，善財童子參訪的每一尊善知識都會說「我唯知此一解脫門」⁹，這也具有類似的意涵。需要指出的是，第十地和善財南詢善知識之中的彌勒菩薩代表當位圓滿，所以沒有此類的話語。不過，這一點正從反面證明了圓融與漸次的不可分割：從漸次的位階排列來看，具有一個圓滿者的存在，從而賦予了漸次之中的圓融義；從圓融角度看，當位圓滿者必然是已然含攝前述諸位元的全部內容。所以，漸次之中不但含有圓滿位階，圓滿位階本身也具有漸次的意涵。另一方面，從義理的表述上看，經中單一品目既涉及當品的內容，同時各品間又含有一些共通的主題；因此，在品品綴合而構成住、行、向、地、等妙覺的這一位階線索的基礎上，又形成了以共通的專題為線索的義理敘述。例如，發心的意涵，其在初發心住是作為初住的名稱而體現出來，進而於十行位之初行位中體現為以財法兩門佈施眾生，最終「令其永得安隱快樂」¹⁰的成佛之境，在十迴向之中則處處是「向上成佛」與「向下回施」的發心內容，在十地之初地中又以發十個「廣大如法界，究竟如虛空」的大願的內容成為其組成部分¹¹，無怪乎法藏對「願」與「行」開出四種關係¹²，從而將發心及其圓滿落實到了基於願於行關係、從而成就三業圓滿之中。

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 34-38 (CBETA, T10, no. 279, p. 183, a20-21; p. 186, c10-11; p. 188, c22; p. 190, b29; p. 192, c10; p. 195, a24; p. 198, a1; p. 201, a12-13; p. 204, a3)

⁸ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 176, a27-28)

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 62-77 (CBETA, T10, no. 279, pp. 334-420)記載從德雲比丘到德生童子、有德童女在教誨善財的最後，都有類似的話語。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 9 (CBETA, T10, no. 279, p. 103, b7)

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 34 (CBETA, T10, no. 279, p. 181, c11-p. 182, b8)

¹² 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷 4 (CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c21-27)

這種「圓融與漸次無礙」的精神在華嚴教學中逐步成為一種具有普遍意義的方法。在賢首法藏處是從修行位階的角度予以闡述的：

六、顯位故者，為顯菩薩修行佛因，一道至果具五位故。此亦二種：一、次第行布門，謂十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著、階位漸次；二、圓融相攝門，謂一位中即攝一切前後諸位，是故一位滿、皆至佛地。此二無礙，廣如下文諸會所說。¹³

法藏認為，菩薩修行至佛果位的過程可以有「次第行布」與「圓融相攝」二門的分野。「次第行布」自然是信、解、行、向、地逐位成滿「方至佛地」，而「圓融相攝」門則不同於前，是「一位滿」、「皆至佛地」。對於這一點，他在後文稱包括「行布」、「圓融」二義無礙在內的五對十義是「通收此經」、「具以為宗」¹⁴，是將之視為可以涵蓋整部經典、堪為宗要旨趣的理解框架。同時，法藏在此處還提出了這兩門的關係是「此二無礙」。這一無礙的關係，在清涼澄觀處得到了進一步的發揮，他將「行布」理解為「教相施設」，是「事相」為主、是「多」，而把「圓融」理解為「理性德用」，是「理體」為主、是「一」，因此從「理事無礙」和「一多無礙」的角度看，自然「行布」與「圓融」都是無礙的。¹⁵在這個基礎上，澄觀在《演義鈔》中進一步將之解釋為能詮之教、道與所詮之理的關係：

行布圓融，以教對理，以相對性。下正圓融，但融相性。初對，謂約能詮教道，則行布不同；約所詮之理，則圓融無礙。第二對，就所詮中，約相則深淺不同，約性則融通無二。¹⁶

這一表述實際上是將法藏基於修行位階關於「圓融」、「行布」二門的論述，進一步合為「教」與「理」、「相」與「性」的關係；相比而言，法藏則是側重從修行位階的角度引入這一問題，後者可以看作是順著智儼關於圓頓教-漸教這一傳統判釋思路的延續，其中儘管可能蘊含「教」的含義，但更多的是強調為一種在踐行角度上的理解。澄觀的這一處理賦予了這「圓融」、「行布」的二門無礙以兼具解行的普適性意義。

¹³ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 108, c3-8) (基於CBETA2016離線版的文字並添加標點，下同)

¹⁴ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 120, c2-6)

¹⁵ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1 (CBETA, T35, no. 1735, p. 504, b16-28)

¹⁶ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3 (CBETA, T36, no. 1736, p. 21, b23-28)

表 1 《華嚴經》〈離世間品〉中兩處關於「權實雙行」的論述

《大方廣佛華嚴經》(T279) 卷 56	《大方廣佛華嚴經》(T279) 卷 58
CBETA, T10, p. 296, c23-p. 297, a1	CBETA, T10, p. 308, b15-28
<p>住於涅槃而示現生死， 知無眾生而勤行教化， 究竟寂滅而現起煩惱， 住一堅密智慧法身而普現無量諸眾生身， 常入深禪定而示受欲樂， 常遠離三界而不捨眾生， 常樂法樂而現有采女歌詠嬉戲， 雖以眾相好莊嚴其身而示受醜陋貧賤之形， 常積集眾善無諸過惡而現生地獄、畜生、餓鬼， 雖已到於佛智彼岸而亦不捨菩薩智身。</p>	<p>菩薩摩訶薩了達自身及以眾生本來寂滅不驚不怖而勤修福智無有厭足， 雖知一切法無有造作而亦不捨諸法自相， 雖於諸境界永離貪欲而常樂瞻奉諸佛色身， 雖知不由他悟入於法而種種方便求一切智， 雖知諸國土皆如虛空而常樂莊嚴一切佛刹， 雖恒觀察無人無我而教化眾生無有疲厭， 雖於法界本來不動而以神通智力現眾變化， 雖已成就一切智智而修菩薩行無有休息， 雖知諸法不可言說而轉淨法輪令眾心喜， 雖能示現諸佛神力而不厭捨菩薩之身， 雖現入於大般涅槃而一切處示現受生……</p>

「圓融與漸次無礙」的精神落到實際的操作層面，就有了「權實雙行」這一行動理念。「權實雙行」一語出現在《華嚴經》經文之中，且不止一次，一處是〈離世間品〉中「十種不共法」的第五「不由他教權實雙行不共法」¹⁷，一處是同品「十種佛業」的第十門¹⁸。表 1 總結了這兩部分原文關於「權實雙行」的論述。從上表

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 56 (CBETA, T10, no. 279, p. 296, c22-p. 297, a3)

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 58 (CBETA, T10, no. 279, p. 308, b15-28)

可以看出，「權實雙行」是以「(雖)A而B」的格式來論述的，其中的「A」是「實」的部分，而「B」則是「權」，因此，這個格式即具體化為「(雖)『實』而『權』」。從這個規律性的短句來看，「權」與「實」關係的重心最終是落在了「權」上，這隱含著從體悟「理體」(或曰「空性」)基礎上，尚需回到「權巧方便」的「事相」上。另一方面，也可以認為即便證得「空性」，亦不可偏廢而忽略「事相」。這一理解與澄觀所整理出的四法界中「理事無礙法界」有著相似的結構，且被認為是通向「事事無礙法界」的中間環節¹⁹，關於這一點法藏在《華嚴發菩提心章》中也將「理事圓融義」視為一種方法，與「色空章十門止觀」一起構成了溝通法界三觀的橋樑²⁰。從這個意義上，「權實雙行」似乎不但空有溝通凡聖，同時可能也是一種溝通「空性」、「事相」以及「空有不二」的橋樑。

類似的結構可見於從十住直至十地等諸位階的描述中。如〈十住品〉之後宣講初住功德的〈初發心功德品〉有「其心清淨無所依，雖觀深法而不取，如是思惟無量劫，於三世中無所著」和「於諸世間不分別，於一切法無妄想，雖觀諸法而不取，恒救眾生無所度」，²¹從「悲」、「智」兩個方面說明，菩薩觀深法之實不妨礙從權的角度踐行直至圓滿悲智二資糧。如十行中第七難得行中「此菩薩雖了眾生非有，而不捨一切眾生界」²²是從對眾生界的態度上使用到了權實雙行的方法。與此相反，「雖……而」的結構不以「雖『實』而『權』」的格式出現則表現為對事相上修法的一種三輪體空，如十行之中的第六無著行，皆以「(修)事法而『無著』」²³為其基本格式，說明了從「事相」之「多」起修而以「理體」之「一」為歸趣的特點，與上述的「權實雙行」則相反，這也表明類似「雖……而」的敘述結構，要結合其內容特點來判定當處是否是對「權實雙行」方法運用。在十迴向²⁴和十地中，有關於業報方面對「權實雙行」方法運用，第七地中還在敘述業報的基礎上繼續將此方法運用對此地所獲之「滅定入出自在」的描述²⁵。十地之後的〈十定品〉，不但對具體法門用權實雙行的方式加以闡述²⁶，而且還對於普眼菩薩關於「菩薩摩訶薩得如是法，同諸如來，何故不名佛」的提問運用類似的結構予

¹⁹ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1 (CBETA, T36, no. 1736, p. 9, a27-b12)

²⁰ 見拙作的詳細論述：釋德安·華嚴發菩提心思想研究·新北：花木蘭文化·2021，頁136-156。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷17 (CBETA, T10, no. 279, p. 92, c4-6; p. 93, b4-6)

²² 《大方廣佛華嚴經》卷20 (CBETA, T10, no. 279, p. 106, c11-12)

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷20 (CBETA, T10, no. 279, p. 106, a9-16)

²⁴ 如，《大方廣佛華嚴經》卷23 (CBETA, T10, no. 279, p. 126, c2-3)。另據統計，十迴向中有關權實雙行法的描述至少約有7處。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷37 (CBETA, T10, no. 279, p. 196, a20-b6); 《大方廣佛華嚴經》卷37 (CBETA, T10, no. 279, p. 197, c1-11)

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷42 (CBETA, T10, no. 279, p. 223, b4-28) 《大方廣佛華嚴經》卷43 (CBETA, T10, no. 279, p. 225, a29-c10)

以回答²⁷，即一方面就「實」而言說名為「佛」，另一方面同時也就「權」的角度說名為「菩薩」。這一方法，直至善財南詢參訪到彌勒菩薩時，仍舊出現於所見法門之中²⁸，可見，這一方法是通普通人直至即將成佛的全部修行階段。當然，這一方法在後續華嚴家和其他與華嚴教學頗有淵源者中亦得到重視與運用。²⁹

（二）學人的學修引導

就「學」的面向，《華嚴經》側重於啟發性的引導，並蘊含融合解行的意蘊。

《華嚴經》整部經典首先從「啟發初心」來引導。全經依信解行證可以四分，或將解分從差別與平等的角度進一步二分，從而形成五週四分因果。在此劃分的基礎上看，信分中描述了佛果依正的殊勝，這即是對啟發初心的一種具體化。例如，《瑜伽師地論》《大智度論》等³⁰對發菩提心的因緣和分類等做了整理，其中欣慕佛果殊勝是發心因緣之一，本經的信分若從凡夫位的學習角度看，正是這類的發心因緣。其中對於佛法僧三寶的信心也是其中重要的組成部分，信分中不但是遮那殊勝依正，而在法身佛依報中，也有出場的菩薩以及其他發大心的隨眾，這些都是賢聖僧的範疇，同時諸位菩薩的名號及對應的法門，都是法寶。從這個意義上，以佛果殊勝依正為中心的三寶的展開，成為了本經啟迪初心的最初方式。

此經解分中，如住位之前的〈賢首品〉談及的初發心因素包括對三寶的淨信以及因之獲得的清淨諸根，進而能有遠離惡知識和親近善知識的能力以及修集廣大善根、成就大因力、得決定解，由此為佛所護念，從而發起菩提心。³¹此品這一段的敘述中，提出了以見佛聞法為主要因素的一個發心的次第，即：以佛法僧三寶為所緣，從信的角度進入，繼而透過信心的增上獲得清淨諸根而轉變認知者自身，進而透過這種清淨的認知主體進一步對三寶之外顯示為非究竟、非圓滿者的辨析和學習，由此獲得解與行的能力，最終在自身努力下得以接受佛的護念、發起菩提心。又結合此品在差別因果的修行理路中屬於最初階段這一點來考慮，說明發心不但成為了簡別華嚴一乘角度下退轉與否的一種標誌，而且還可以作為關聯起初學之信與後續之解行的樞紐，而上述信滿初心的過渡過程，又透過經文中〈問明品〉〈淨行品〉將信心學習的內容依次從解十種甚深和善用其心之行加以充實，前者提供了從緣起到佛境界的甚深理解理路，後者提供了通過理、事之間轉

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 43 (CBETA, T10, no. 279, p. 228, b21-c27)

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 77 (CBETA, T10, no. 279, p. 423, a22-p. 424, a11)

²⁹ 如圭峰宗密（《圓覺經大疏》卷 1, CBETA, X09, no. 243, p. 341, c21-23）和永明延壽（《萬善同歸集》，CBETA, T48, no. 2017, p. 992, a11-16）

³⁰ 《瑜伽師地論》卷 35 (CBETA, T30, no. 1579, p. 481, a3-b5); 《大智度論》卷 38 (CBETA, T25, no. 1509, p. 342, c16-21); 《大智度論》卷 41 (CBETA, T25, no. 1509, p. 362, c27-p. 363, a26)

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 14 (CBETA, T10, no. 279, p. 72, b8-c21)

化、升華、圓滿的方法將日常有限之境轉化為無限之願行的實踐理路。此三品為凡夫位行者從解的角度來「啟發初心」。從其後的諸位中，這種「啟發初心」仍是基礎性的內容，只是差異在受眾的不同。如信滿行者的「初心」在〈十住品〉中³²以見佛殊勝、眾生苦、佛神通、授記教誡等因緣發心，這與初學相仿；但其所緣之法，即修學之基礎，包含有十種「難得法」，這已非普通人所能為之，同時，其正行之學習內容包含輪迴為道場而普度眾生等，這些更是大菩薩的行為。由此可見，即便是相似的發心因素，這種基於信滿與否的根器差異就能導致學習過程從基礎到內容的天壤之別。如果說初住還是對普通人理解發心的一種提升和圓滿，那麼在十行中的發心則表現為具體的踐行，如第一歡喜行中對被佈施者及佈施之事的理解與轉化，從方法上在〈淨行品〉中已經得到初步的瞭解，而經過如十種「難得法」這樣的方法進行超越，這種看似發願的內容已經逐步成為一種如說能行的行為與能力了。而在〈十迴向品〉〈十地品〉中，這種「啟發初心」就顯示得更為具體和豐富，無論是概要的來看每個迴向位的內容中都包含修行及行後的發願，還是具體分析每項內容，都能看到其中包含了凡夫位已然能夠瞭解到的方法與其後位階所顯示的更進一步解行方法這兩者的結合。這意味著，從凡夫角度看能夠部分的理解和體會其殊勝，而從正對機者角度則無論是從凡夫位提升至此還是頓行至此，都能繼續沿此路徑修行提升。從平等因果周來看，這種「啟發初心」則表現為對眾生的態度上，成佛之平等因最初為遮止嗔心而修十種法，其中又以不棄捨眾生為首。³³實際上，這種對眾生的態度某種意義上也是對以佛為所緣而發心的升華，因為在《華嚴經》的話語中，眾生與佛是一體無別者，而所緣眾生而發之大悲心更是成佛之不共因。在平等果中，如來出現之因的首位，仍是「過去無量攝受一切眾生菩提心所成故」³⁴。可見，「啟發初心」的方法在引導學人信受、理解成佛的全部路徑時都出現且扮演著比較重要的角色。

在行分中，菩薩「以菩提心為依」是普賢菩薩所答諸問之起首的答案。³⁵在證分中，舍利弗尊者教導大心比丘觀察文殊師利菩薩³⁶，實際上也是對「啟發初心」的運用，一方面文殊代表智慧和發心，經中正是諸大菩薩獲得和進入三昧海之後，描述了文殊從善住樓閣出而向南度生的畫面，意味著這種對信解行的證成即將開啟；另一方面，文殊後續啟發善財所展開了百城煙水的南詢之旅，彌勒菩薩不但提供了更為詳細的關於發心功德的讚說，還以「汝先所見諸善知識……皆是文殊威神之力」收攝了善財的參訪，同時還指出文殊「於一切處咸得究竟」³⁷，這意味

³² 《大方廣佛華嚴經》卷 16 (CBETA, T10, no. 279, p. 84, a26-b12)

³³ 《大方廣佛華嚴經》卷 49 (CBETA, T10, no. 279, p. 258, b2-12)

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 50 (CBETA, T10, no. 279, p. 263, a23-24)

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 53 (CBETA, T10, no. 279, p. 280, b7-8)

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 61 (CBETA, T10, no. 279, p. 331, a5-21)

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 79 (CBETA, T10, no. 279, p. 439, a22-24)

著百一十善知識的參訪為基礎，在第二次參文殊時將在之前基礎上進一步提升至究竟。因此，舍利弗對大心比丘的「啟發初心」，不但是前面的寥寥數語，某種意義上也涵蓋了此品整篇的內容，並以善財的學習為例而展開這一歷程。而作為末會的善財參訪，其所經歷時每每向善知識陳白發心，則更將這種「啟發初心」的方法賦予了「重重無盡」的意味。

《華嚴經》重視「因果該攝」而通過「讚歎功德」來同時說明因位與果位的殊勝。關於讚歎功德的內容，此經在開始時通過具體的佛果依正的描述來展開，這些內容被賦予「舉果勸樂生信」的意義，實際上已經奠定了關於殊勝境界描述的方法，即「讚歎果德」。而進一步從〈初發心功德品〉和〈入法界品〉幾近末尾的彌勒菩提心讚來看，這種對功德的讚歎延伸到了因位，〈初發心功德品〉所述的發心功德是站在包含初住之前所有生命狀態的角度來說明，可以認為是從成佛之路的起點處來讚歎功德並以此最初狀態之功德高廣來說明佛果功德更為殊勝，而到〈入法界品〉時彌勒所宣說的發心功德則是站在寄位「妙覺」的生命層次，但無論是從起點到「終點」，從華嚴教學的理解來看，這都是一種在「寄位修行」意義上的因分敘述。因此，從「信分」可以描述的作為「他者」或者「目標」的「果德」主要起到啟發學習的興趣與動力的作用，而其後解、行、證三分中是作為「我」或者「契入過程」的「因位功德」。從而構成以「讚歎功德」為線索而貫穿為從欣慕目標到踐行與實現目標的全部學習過程。此外，華嚴經教中對於因與果的關係，華嚴家有「徹果該因」³⁸的描述，如果進一步站在這個角度來看果德與因位功德的關係，就意味著從因位與果海的角度來「讚歎功德」也是具有一種互相指向、互相含攝，乃至圓融無礙的意味。除了作為線索之外，這種方法還可以作為體現華嚴「重重無盡」精神而通過有限性描述來指向無限性的表述方法。在〈初發心功德品〉中，初發心的功德便是結合善業的層級及其逐級提升來說明的。這些不同層級的善業的內容包括施與的物件的種類、數量、獲得的結果等，而在這些角度的逐級提升不但顯示出初發心功德遠超過普通人所能認知的範圍，而且還能從有限認知角度、以有限的語言，將功德的描述逐步擴大，這種借助有限性語言和逐步提升的規律性描述而趨向無限性的方法，具體到「讚歎功德」的教學方法而言，能夠進一步起到一種加強效果的作用。

此外，從重視解行一致的角度，《華嚴經》還從「身行為則」的敘述體現出教授者自證而啟發學人踐行的意圖。如果說發心與功德可以理解為修行實踐這一解行並重的學習過程的起始與終點，這一過程還需要從以身示範的角度來呈現教學的方法，後者即「身行為則」。這一方法不唯是從「教」的部分進行考量，更多還

³⁸ 〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷1 (CBETA, T35, no. 1735, p. 503, a8)

是從「學」的角度來規範教育者的行為。在〈十迴向品〉的第十法界無量迴向中³⁹有以「自於梵行而 A，不能令他而得非 A」格式的語句，從能否清淨、退轉、失壞、遠離、懈怠、信解、安住、證入、放舍、散動十個方面說明菩薩應自修梵行才能令眾生修行，其結果也是通過類似的格式，說明自修成就淨心、和忍、調伏其心、永離疑悔、得不壞信、安住正法後令他成就這些結果。相似的例證還可以見於〈十地品〉，並且此處還進一步明確提出「若自不能修行正行，令他修者，無有是處」⁴⁰，從而說明菩薩利他度生是以自修自證為基礎的。上述所引的內容，是以解分為基礎，因而「身行為則」更多是以語言的表述來體現的，而從證分的角度看，這種「身行為則」就直接是對教學者行為的描述。例如，善財南詢時每次初見一位善知識時要陳白初心，而善知識也會作相應的回應，其中彌伽長者⁴¹、毘目瞿沙仙人（通過徒眾）⁴²、大天善知識⁴³、寶眼主城神⁴⁴等更是以實際行動表現出面對發心者的態度以及如何施以供養或讚歎的，他們表現出的這些行為，本身就是一種「身行為則」的教育手段以及在行為上所應為之的具體內容。

（三）以有限趨向無限

作為凡夫角度的學習必然是以有限的角度為起點的，而《華嚴經》借用有限的視角來指向無限，使其能夠為普通人所理解和踐行。

《華嚴經》的組織結構和內容所體現的前後關聯結構起溝通有限到無限的一種進路。經中有以發大心者在前後的重複出場，表現出以法門為線索的關聯性。此中較為明顯的是普德淨光主夜神，祂在〈世主妙嚴品〉中出現，同時具有名為「寂靜禪定樂大勇健解脫門」的法門，經中的偈頌對此法門的描述是「廣大寂靜虛空相，欲海無涯悉治淨，離垢端嚴照十方」⁴⁵。其中的描述與十地中第二地「離垢地」頗為相似，其中以對治欲念、修習戒律為主要內容，二地的名稱與此法門描述偈頌的總結詞彙亦相同。同時，在善財南詢時，這一善知識也得以記載，其法門名稱與〈世主妙嚴品〉之中的表述一致⁴⁶。在主夜神回答善財關於成佛的提問後，祂還自述了自身所修解脫門的特質，即通過緣起空性的中道見諸佛的依正清淨⁴⁷，依此而證得出出世間四禪⁴⁸及啟發眾生修行梵行清淨直至成佛⁴⁹。此外，相

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 32 (CBETA, T10, no. 279, p. 171, b9-c5)

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 35 (CBETA, T10, no. 279, p. 185, b25-c1)

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 63 (CBETA, T10, no. 279, p. 337, c15-p. 338, a7)

⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 64 (CBETA, T10, no. 279, p. 345, c5-14)

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷 68 (CBETA, T10, no. 279, p. 368, a11-21)

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 76 (CBETA, T10, no. 279, p. 413, c22-p. 414, a23)

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 3 (CBETA, T10, no. 279, p. 14, b14-16)

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, c10-11)

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, b5-14)

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, b14-23)

似的法門也能出現在不同的品目之中，反映著有規律的關聯性基礎上的更多元的關聯形態。如〈十迴向品〉「隨順堅固一切善根迴向」中，記載了菩薩見到獄囚應捨棄一切而代彼受苦⁵⁰，這一行為在善財參訪的善知識「救護一切眾生主夜神」的本生中也有相似的記錄⁵¹。類似的，善財還將普眼參禮普賢的方法運用到了禮敬摩耶夫人善知識和普賢善知識處。⁵²這些既可以理解為解與證的關聯，又可以將法門當做一種線索關聯起人物。關於這種人物與法門的前後關聯，李通玄長者對這一前後關聯性進行發揮，如在其專門論述《華嚴經》修行次第的著作中就對此進行充分的展開。⁵³

從「舉一類推」式的擴展並突破既有維度來體現無限。上文述及〈初發心功德品〉既是此類。除這一品外，其中最明顯的要數〈入法界品〉中善財南詢參訪每一位善知識結束前，諸位善知識提及「我唯知此一解脫門」的情節。這類情節從首次參訪文殊其後的德雲比丘開始一直到彌勒善知識之前的德生童子、有德童女這一組，其中的每一組皆有類似之語，而配合著所敘述的一系列法門，都屬於與這一組善知識的解脫門相仿、大致可以歸為一類者，同時這些法門並不是後續善知識的解脫門。這意味著，善財所參訪者，乃是一類解脫門的一個代表，相仿的無量解脫門通過十玄無盡的方式顯示出代表性解脫門的名稱而未充分展開敘述。另外，〈十地品〉中第八地有這樣一個譬喻，也可以認為是對這個「舉一類推」的描述：

佛子！是菩薩先以一身起行，今住此地，得無量身、無量音聲、無量智慧、無量受生、無量淨國，教化無量眾生，供養無量諸佛，入無量法門，具無量神通，有無量眾會道場差別，住無量身、語、意業集一切菩薩行，以不動法故。佛子！譬如乘船欲入大海，未至於海，多用功力；若至海已，但隨風去，不假人力以至大海，一日所行比於未至，其未至時設經百歲亦不能及。佛子！菩薩摩訶薩亦復如是，積集廣大善根資糧，乘大乘船到菩薩行海，於一念頃以無功用智入一切智智境界，本有功用行經於無量百千億那由他劫所不能及。⁵⁴

此處以乘船入海為例，前七地都是未入海的狀態，第八地才得以入海。由這個譬喻可以理解到，與第七地相比，第八地時的修行是以前述七地修行內容為基礎而

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 69 (CBETA, T10, no. 279, p. 372, b23-c10)

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 26 (CBETA, T10, no. 279, p. 143, c24-p. 144, a23)

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 73 (CBETA, T10, no. 279, p. 399, a2-p. 400, a1)

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 76、80 (CBETA, T10, no. 279, p. 414, c9-12; p. 440, a21-c19)

⁵³ 〔唐〕李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》(CBETA, T36, no. 1741, p. 1011-1049)

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 38 (CBETA, T10, no. 279, p. 199, b28-c11)

進行擴展的。這一例證從內涵上豐富了「舉一類推」的方法，將這種易被平面化理解的「類推」突出了其具有超越現有領域的意味。也就是說，「舉一類推」的方法不是單純的重複，而是可以跨越維度——無論是從河入海，還是聚七地成第八地，又或者是「證分」中善財參訪的一位善知識背後代表的一系列法門，這些「類推」背後不但在數量而且還在內涵上進行擴展，是對華嚴「重重無盡」的一種具體實現形式。

「舉一類推」的方法也可以在華嚴家的作品中見到。例如，智儼評價六十華嚴〈盧舍那佛品〉有關世界海成立因緣相狀的內容時，就以「此中事狀廣說，餘理行教等略說，可思之」⁵⁵來評價經中此處以事相敘述為主，其餘內容從略，而這種從略並不是不去理解，而應以對所敘述之事相的理解為例，將其中的方法或相似要點遷移至理、行、教的理解中。又如，法藏在敘述「法法界」時，也運用這樣的方式呈現十類法法界，並以此類推法來敘述十法界的關係為融通無礙和一具一切。⁵⁶據統計，以「思之」來引發「舉一類推」思考的較為普遍的出現于智儼、法藏和澄觀的作品中⁵⁷，表明這一方法在華嚴教學中得到了運用和繼承。

最後，通過「連綿問答」教學手段對重點問題加以突出。〈菩薩問明品〉第一組問答中⁵⁸，文殊菩薩以緣起甚深來提問，其提問的方式是問和重難，也就是先提出一個問題，在追加問題來進一步表明問難的核心問題。在智首菩薩的回答中，其首先對重難進行作答，而文殊的第一個問題則最後作答。這種回答的方式不但能使得對話呈現連續性，即重難後緊接著回答，使問答雙方在對談交界處處於相同的議題；同時，還顯示為問答之間的邏輯合理性，即先回答核心問題進而回答一般問題才能消除這兩個問難的疑惑。又如〈初發心功德品〉中層次歷數功德，其特點是週期性的以「且（複）置此喻」⁵⁹來收攝前面關於功德的描述，進而將之作為後者的組成基元，形成了前者的展開濃縮為後者的一個組分，從而達到既表達了不斷提升層級的變動性，又以週期性的收攝來保持一種穩定性和重複性。這種「連綿」的「回答」呈現為週期規律，一方面具有在讀誦和理解上的便利性，一方面也體現出遞增的邏輯性。「連綿問答」還體現為對法殊勝性的表述上，例如〈十地品〉中諸菩薩反復向金剛藏菩薩請法，最終在確認正對機眾、一切聞法者得佛護念、諸菩薩同聲請法、佛陀加持和金剛藏菩薩偈頌增淨信等多重問答後才

⁵⁵ 〔唐〕智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1 (CBETA, T35, no. 1732, p. 23, c24-25)

⁵⁶ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷 18 (CBETA, T35, no. 1733, p. 441, a29-b2)

⁵⁷ 以《搜玄記》、《探玄記》、《華嚴經疏》為例，「思之」的表述對應於「舉一類推」思考的占比均超過 80%，分別為 95.9%（47 筆/49 筆）、88.0%（95 筆/108 筆）、和 80.2%（93 筆/116 筆）。除去檢索中出現的「思之」為兩個片語的詞尾與詞頭的組合這種情況，其比例更高。這意味著這一表述主要提示「舉一類推」的方法。當然，尚有未標示「思之」之處也有這種方法的存在。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 13 (CBETA, T10, no. 279, p. 66, a27-b25)

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 17 (CBETA, T10, no. 279, p. 89, a14-p. 91, c29)

得以將十地具體含義敘說出來。⁶⁰類似的問答也出現於〈十定品〉中⁶¹，只是此時對答的雙方換成了向普賢菩薩請法的普眼菩薩和引導普眼尋覓普賢的遮那世尊了。這類「連綿問答」不但通過重複性或者疊加提升來加強了對重點問題的突出意味，而且與上文「舉一類推」相配合，即將一個問題從多角度擴展敘述並保持其他方面的重複性，進而以類推法將對這一點的突出擴展為其他方面的突出，即突破現有的敘述維度。因此，「連綿問答」一類方法可認為是對「舉一類推」之中所舉之「一」從「向內」或「向下」的「類推」，從而與上述的「舉一類推」構成了全路徑的「類推」。⁶²

透過梳理《華嚴經》中的教育方法，我們能看到其中的一些特點。就面向教學內容的教誨的展開方法來看，具「圓漸無礙」、「權實雙行」、「校量譬喻」等內涵；就面向教育對象的學修引導方法看，則有「啟發初心」、「讚歎功德」、「身行為則」、「連綿問答」等優勢。而作為溝通「教」與「學」兩端的這些方法，又透過義理的直接闡述與運用回溯本生、曆數譬喻等描述性書寫這兩種方式相結合，構成了「法說」與「喻說」相統一的教學模式，既能突破語言上的局限，同時又避免了譬喻的隨意性。這種方法努力讓作為「凡夫」的讀者從「有限」的立場體會到了「法界」的「無盡性」。

三、多元通和：華嚴教學之方法論

華嚴家透過對「三心」解讀將對《華嚴經》「圓融無礙」精神風貌繼承與轉化為從「有限」來詮表「無限」，形成了華嚴教學獨特的教育方法。

法藏透過對「菩提心」的觀法，將「解行相即」作為方法，溝通「從事到理」與「從理事無礙到事事無礙」的橋樑。法藏實際上繼承了智儼關於「一乘菩提心」的解釋理路，後者基於「一乘」、「三乘」之別基礎上對《大乘義章》中⁶³關於「菩提心」及其與修道位階的關聯進行了調整⁶⁴，從而突出了「大乘」之中「一乘」與「三乘」的區別。法藏基於「一乘」、「三乘」判釋，進一步將他所集成的「五教」判釋作為理解「菩提心」的框架，這不但反映在其集中解讀《華嚴經》的《探玄記》中，還由此作單篇論述文章《華嚴發菩提心章》。在這篇單獨講「菩提心」的論文中，「菩提心」不單是一種名詞進而通過不同判教賦予其不同內涵，而且透過基於「修華嚴法界觀門」將解與行進行關聯，將之強化為一種修行實踐。《華嚴發

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 34 (CBETA, T10, no. 279, p. 179, c1-p. 181, a9)

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 40 (CBETA, T10, no. 279, p. 211, b20-p. 212, b13)

⁶² 當然，若按「廣狹自在無礙門」考察，這種「向上」和「向下」也仍可以互通互融、一具一切。

⁶³ 〔隋〕慧遠《大乘義章》卷 9 (CBETA, T44, no. 1851, p. 636, a11-c20)

⁶⁴ 〔唐〕智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1870, p. 549, a22-b17)

菩提心章》的「解行相即」，從關於「菩提心」定義的「三門三十心」中⁶⁵就有反映，後者皆以「行」為基本內容，意味著對「菩提心」的「解」要從「行」上入手。而在「觀行」的部分，則又透過對一切現象審視，從「色」、「空」到「理」、「事」，再到「止」、「觀」和「心」、「境」的「相即」，逐步脫離對所觀察之「境」的能所對立，再脫離對觀察對象名言與實際的對立，進而將「解」轉化為「行」。從這個意義上，「觀行」的部分則是從「解」的角度出發最終導向「行」。這種以「行」詮「解」和以「解」導「行」，構成了「解行相即」的兩端，最終這兩端通過法藏所添加的「色空十門止觀」和「理事圓融義」融合為「即解即行」的方法。此外，《華嚴發菩提心章》全文將「菩提心」的修行劃分為對「華嚴菩提心」的理解、接受這一修法的自檢條件、修行前須排除的錯誤認知、正修的原理、溝通正修三階段的兩個關鍵點，這五部分內容分別對應於「發心」、「簡教」、「顯過」、「表德」，其中最後兩個內容包含於「表德」之中，後者全文引用了據傳是杜順和尚所作之《修華嚴法界觀門》（對應於「正修原理」）以及添加了「色空章十門止觀」與「理事圓融義」（對應於「兩個關鍵點」）。由此，將對菩提心的解行實踐賦予了從「色空無礙」到「理事無礙」直至圓滿為「周遍含容」，這也為後續華嚴家將發心實踐轉化為真心實踐埋下了伏筆。

澄觀透過對「華嚴三聖」的圓融觀，將「信心」、「解行」融會一爐，架設起「信仰」與「理性」的橋樑。《三聖圓融觀門》從「因」的角度，透過文殊與普賢「二聖」及其圓融的表法間接體現了遮那的果德。文殊分別代表的「能信之心」、「能起之解」與「能證大智」，由信入解，由解成智，從而達到「信」、「解」、「智」三方面的圓融；普賢則表法「所信之境（法界）」、「所起之（萬）行」與「所證法界（理）」，是「信」、「行」、「理」三方面的圓融。就文殊普賢之間的融通，分別是「信」的主體與內容、「解」與「行」以及「理」與「智」。⁶⁶前兩者正是「信心」和「解行」，是前提與結果的關係，而「理」與「智」一對正是貫穿「信心」和「解行」的線索。同時，「信心」之初多以「感性」因素為主，而「解行」則偏重「理性」，而基於「理」與「智」導向的「信解行」的循環，則從「感性」抵達「理性」而最終兼而有之並突破凡情。關於「信心」和「解行」，澄觀甚至說「有解無信，增邪見故；有信無解，長無明故」，當「信解」能夠正確運用，便能「了本原」、「成極智」。⁶⁷此外，值得注意的是，此處，澄觀還說「極智反照，不異初心；故初發心時，便成正覺」，這提示他關於「極智」與「初心」的圓融關係；同時，關於「理」、「智」一對的討論，澄觀對兩者以「出纏如來藏」和「不動根本智」予以詮釋，這些都反映了其重視基於真心的解行機制，相比法藏僅是關於真心的伏筆而言，

⁶⁵ 〔唐〕法藏《華嚴發菩提心章》卷1 (CBETA, T45, no. 1878, p. 651, a18-b27)

⁶⁶ 〔唐〕澄觀《三聖圓融觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a16-c8)

⁶⁷ 〔唐〕澄觀《三聖圓融觀門》卷1 (CBETA, T45, no. 1882, p. 671, b19-22)

要更近一步。此文結尾將《華嚴經》經題七字與三聖圓融進行了對應，認為普賢代表的是理體之「大」，文殊代表理的智用，是「方廣」，文殊與普賢皆具備「因華莊嚴」，遮那即「佛」，三聖圓融即「經」，經題全被三聖圓融所包含，說明「三聖圓融」即代表此經全部意涵，也代表了佛陀一代時教的全部。這一聯繫表明澄觀將教理內容的核心要素轉化為一種形象化的呈現，這既是意圖將「信仰」與「理性」、「解」與「行」相圓融的體現，也提供了一種圓融教育方法的具體機制。

宗密透過對「原人」的會通，將「真心」作為溝通「凡聖共有之原」，揭示了凡聖之間的轉化和「相即不離」的原理。宗密所作《原人論》通過「評破-會通」的方法將諸家對「人之本原」的問題加以評述，在「斥迷執」、「斥偏淺」兩章通過歸謬法說明儒道的大道本原說、非因緣化生說、元氣歛生說，以及佛教內部人天因果教、小乘教、大乘顯相教、大乘破相教關於「原人」思想的理論局限性；進而說明，當這些局限性一旦被執為實就需要加以破斥，而站在聖者的角度這些論述則只是聖人的「權說」。⁶⁸在評述佛教內部思想的理論不足時，採用了後種說法勝過前種的方式，這不但起到評破諸說的作用，還能提示諸家說法在內在邏輯上具有連續性，後者是對前者說法的進一步展開，這種逐步擴展的方式也為其破斥後會通本末提供準備。此外，宗密在評述儒道二家的「原人」思想時，將對其思想局限性的評述引導至佛教內部人天因果思想，從形式上似乎是將外教思想納入了判教體系，但實際上與慧苑直接將外道思想等同於佛教的處理完全不同，因而避免了佛教內外思想混同的弊端，同時又將佛教內外思想溝通起來。可以說，正是因為《原人論》會通諸說時將前述所評破者都視為自身理論的不充分展開的一個層面並將之納入其中，因此在「會通本末」時，就能說如果站在華嚴原人的角度「乃至儒道亦是」⁶⁹。宗密的會通，從「原人」乃是「本覺真心」的思想出發，說明顯發的「真心」依次陷入「迷睡不自覺知」，由此形成「生滅」與「不生滅」和合的「心」，進而構成凡夫的心識（或稱為「阿賴耶識」）。實際上，儘管退化為這樣的形態，但本質上都是「真心」的作用與顯發。進一步的退化，則起心動念就造作善惡業，同時產生與強化「自我」這一認知，繼而引發對人、我，心、境的對立，然後由執外境而產生法執。由此，根塵的實在性進一步確立，被認為是人的本原，從錯誤的分類學和轉化原理看，便形成了氣化、歛變等諸說。⁷⁰《原人論》圍繞「原人」議題，將對「真心」的回歸以及「真心」流變通過「評破-會通」的方式呈現出來，溝通了作為「凡聖共有之原」是「真心」的原理，揭示出由凡轉聖以及由聖垂跡示現凡情的轉化，體現了基於「共有真心」基礎上凡與聖的「相即不離」。這一方法與錢穆先生在論述中國學術傳統中時所提出之「正反合」規律

⁶⁸ 〔唐〕宗密《原人論》卷1 (CBETA, T45, no. 1886, p. 708, a7-15)

⁶⁹ 〔唐〕宗密《原人論》卷1 (CBETA, T45, no. 1886, p. 710, b7)

⁷⁰ 〔唐〕宗密《原人論》卷1 (CBETA, T45, no. 1886, p. 710, b8-c21)

相仿⁷¹，「評破-會通」本身不是對前者的完全否定，而是充分吸收被評價者正反兩方面經驗而予以多角度的善用，最終以「會通」呈現「合」的結論和方法，體現了「正反」而非「否定」的旨趣和精神。在隋唐之際佛教義學的話題從解脫論到成佛論，從佛性論再到心性論，這一嬗變逐步彰顯佛教的人文關懷，而《原人論》也扮演著促進漢傳佛教的人間旨趣形象塑造的推動作用。

上述三個議題，分別代表著佛教內核心修道要旨、佛教內外交流基礎以及生命狀態轉化的終極原理三個主要問題，並由兩個對立的視角及其最終的融合為線索。這樣的一種基於代表性問題的解釋所呈現出的共同的方法論，即「二元」的統合，如前人錢穆先生所述之「正反合」規律相仿。不過，華嚴教學並不止於這種二進位，「十門無盡」的意識提示我們這種分立、轉化、借鑒與融合的關係，不僅限於兩方，甚或可以推及至多元。若按牟鐘鑒教授的判斷，中華文明是在多元一體民族融合格局中，以長期農業文明和家族社會為背景，以儒佛道三家自身思想優勢與特點為基礎，在漫長歷史演進的動態中形成了「一、二、三、多」的結構，他謂之為「多元通和」⁷²。從這個意義上，華嚴教學中的圓融無礙關係，亦可以用這一「多元通和」的話語來做某種意義上的等效代替：從可理解的層面講，「多元通和」正是對華嚴重重無盡境界、圓融無礙精神的一種具體化，亦為解釋華嚴教育方法中的包容性、多元性與堅守基本特色之間的圓融無礙提供了可堪操作的具體方法原則。例如，在二元的「理」與「事」、「權」與「實」、「解」與「行」、「頓」與「漸」、「凡」與「聖」等基礎上，這種「通和」表現為「兩方」的轉化、交涉和融合，而「十玄」、「三觀」亦比照「二元」之例亦可通和，就如「十玄」中每一門皆可以十玄重複展開以至無限一樣。⁷³這種顯示為多元化及其基礎上的會通，反映著隋唐華嚴宗祖師繼承經典基本精神，藉助宗派教學將佛教教育方法賦予無盡性的意味。

餘論：當代視域下的華嚴教育

如果說在當代再來回溯華嚴經教之中的教育方法，跨越時空的差異性就需要予以考慮。例如，在隋唐之際，祖師提倡的宗派教育方法，是當時契理契機的佳作，與作為「源」的《華嚴經》相對則是「流」，而時過境遷的今日，祖師在歷史上的貢獻也某種意義上成為「源」，而從記載佛陀言教的經典到祖師開顯經典深意的示現之歷史過程，成為「流」，而當今傳承華嚴教學傳統並因應時代特質，從內

⁷¹ 錢穆先生曾注意到中國學術傳統中的正反合特徵。（參見：朱子學術述評，錢穆先生全集，北京：九州出版社，2011，頁117-118）

⁷² 牟鐘鑒，*儒道佛三教關係簡明通史*，北京：人民出版社，2018，頁6，585-587。

⁷³ 〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 123, a27-b5）

容和具體結論上繼承外，尚需把握經教的根本精神和主要特徵性方法論，以及評述傳承歷史之「流」，才能更好的提供豐富有利的思想資料。

當代的教育私人性、家族性特點逐步弱化，代之以學校授課與社會教育相結合的公共性教育。這種基於基督宗教傳統的學校教育，與東方的私塾、宗派等熟人社會基礎上的教育不同，也在東方傳統社會近代化、現代化演進中扮演著十分複雜的角色。不過，當今西方文明也是經歷了文藝復興的人文性洗練才實現了對中世紀的超越，最終形成仍具主導性的今日之形勢。今日之中西交涉，猶如古時之佛教傳入東土，是基於屈折變化的語言和邏輯理性的思維的文明與基於分析性的語言和整體性思維的文明的相遇，兩類文明在思維結構上幾乎呈現截然相反的特徵。在漢傳佛教的形塑過程中，業已積累了的關於這兩類文明交流互鑒與互相融通的經驗，並將之匯入中華文脈的傳承之中，華嚴教學在內的東亞佛教文明即是此之重要代表。是故，基於差異性兩大文明之相遇，從教育方法的視角能夠實現一定程度的對話與融通，因而研究歷史上形成並傳承至今的華嚴教育方法，為提供溝通文明理解鴻溝能夠一種經驗，亦可因之豐富華嚴教育方法乃至華嚴教學的內涵與新的問題意識。

其一，華嚴經教的教育方法，其基本精神底色主要源於《華嚴經》本身，而作為宗派建構及其傳承的歷史中的教育方法，則在此基礎上反映著時代背景下的演進，這意味著當代繼承弘揚華嚴教學也要注重在對「源」與「流」兩個方面的繼承都予以關注。在《華嚴經》翻譯史中，最初是支分經典的翻譯開始的，單篇品目的華嚴類經典從兩漢之際就傳入中土，其翻譯文本的演進也反映著先賢對華嚴經典最初的理解，而從文本到義理的綴合，呈現為文與義逐步契合、脫胎格義，最終走上文理會通與文辭優美並行的譯經成果。⁷⁴基於此的經典解釋，也經歷了地論學派與華嚴教學的建構，後者從傳承角度看更是從觀行而到解經的——因為初祖杜順以《修華嚴法界觀門》立解行大經的根本遵循，從而為後世學人定下了「周遍含容」的基調。因此，無論是從解經、建宗到融會諸宗並下及庶民的過程，還是從杜順和尚「周遍含容」的基調所展開的華嚴教學的解行歷史，抑或是從楊仁山居士注重華嚴學，繼而有月霞、應慈、南亭、成一等前輩大德為華嚴復興所作之努力，都體現為一種「源」與「流」的關係。考察這些關係，正是當代傳承華嚴教學之新起點。

其二，華嚴經教的教育方法，是對自身教學體系的具體實現，又有助於該體系保有特色的同時能夠不斷隨時代進行自我調適，從而兼具開放性與傳承性。對地論家菩提心的理解與調適，突出了初發心在三乘與一乘的差別，智儼建構了一

⁷⁴ 田健，從華嚴經典的傳譯看佛教的中國化，中國佛學，2021(總49)，頁60-76。

乘初發心的框架，而法藏進一步引入華嚴法界觀門使之成為一種觀行，體現了關於佛教基本問題的解讀與趨向注重實踐的自我調適；智儼與法藏對「初心即成正覺」的關注，在宗密處顯示為對「觀行相應」的突出⁷⁵，成為對核心議題在詮釋角度上的轉向與自我調適。在這些內容上的嬗變過程中，華嚴教學的基本底色保持了相對穩定性，但在所呈現的內容變化之外，還須注意的是其具化的方法也有一定的變化性。例如在智儼時注重建立一乘的特色，這一方法細化為法藏運用五教框架的解釋範式，而經過澄觀的融合解釋和規避慧苑納入外學的失敗，宗密建立了基於「評破-會通」方法的一種新的五教說，將之運用於「人之本原」的論述中。就像宗密在《原人論》中所運用的方法一樣，對華嚴經教開放與傳承的平衡把握，保持其特色的同時吐故納新，尤顯其現實的意義。

其三，華嚴經教的教育方法，其圓融無礙的精神與二元合一的方法論，在當下的僧教育與佛教社會教育上，仍具有重要的價值。基於緣起法則的佛教具有極大的包容性，同時能夠保有自身基本底色，而華嚴家更將之賦予以無盡的意趣。這種宏大的宏觀視野，使得華嚴教學方法帶有一定理性與超越性的雙重特質，兩者互相資持。華嚴教學建構的從發心到真心的詮釋線索，提供了凡聖轉化的可能機制；從依人證入的善財南詢到原人的真心解讀，提示了華嚴教學的凡聖皆宜；從十信成滿、初心成佛到信解行的表法融通，提供了人圓佛成的理論先聲。而當代面臨諸多選擇及其差異，看清權與實的關係，將華嚴方法論中的「權實雙行」善加運用，當下的新問題得以轉化、昇華，當下的新技術、新資源得以納入其中，最終匯入關於華嚴教學的傳承之中。

參考文獻：

（一）佛典文獻

《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279)

《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509)

《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579)

〔唐〕智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(CBETA, T35, no. 1732)

〔唐〕法藏《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733)

〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735)

〔唐〕澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(CBETA, T36, no. 1736)

〔唐〕李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》(CBETA, T36, no. 1741)

〔隋〕慧遠《大乘義章》(CBETA, T44, no. 1851)

⁷⁵ 釋德安，華嚴菩提心思想研究，新北：花木蘭文化，2021，頁 185。

〔唐〕智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》(CBETA, T45, no. 1870)

〔唐〕法藏《華嚴發菩提心章》(CBETA, T45, no. 1878)

〔唐〕澄觀《三聖圓融觀門》(CBETA, T45, no. 1882)

〔唐〕宗密《原人論》(CBETA, T45, no. 1886)

〔五代〕延壽《萬善同歸集》(CBETA, T48, no. 2017)

〔唐〕宗密《圓覺經大疏》(CBETA, X09, no. 243)

(二) 專著

釋德安. 華嚴發菩提心思想研究. 新北: 花木蘭文化. 2021.

陳英善. 華嚴與諸宗之對話. 臺北: 法鼓文化, 2020.

謝清果. 共生交往觀: 文明傳播的「中國方案」. 北京: 九州出版社. 2019.

牟鐘鑒. 儒道佛三教關係簡明通史. 北京: 人民出版社. 2018.

韓煥忠. 華嚴判教論. 濟南: 齊魯書社, 2014.

(美國) Samuel P. Huntington (撒母耳·亨廷頓). 文明的衝突. 北京: 新華出版社. 2013.

錢穆. 錢穆先生全集, 北京: 九州出版社. 2011.

陳琪瑛. 《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋. 臺北: 法鼓文化, 2007.

方東美. 華嚴宗哲學. 臺北: 黎明文化, 2006.

(德) G.G. Leibniz (萊布尼茨). 中國近事 (Novissima Sinica). 北京: 大象出版社. 2005.

魏道儒. 中國華嚴宗通史. 南京: 江蘇古籍出版社, 1998.

陳英善. 華嚴無盡法界緣起論. 臺北: 華嚴蓮社, 1996.

王雷泉主編. 中國大陸宗教文章索引. 臺北: 法鼓文化. 1995.

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

方立天. 法藏. 臺北: 東大圖書公司. 1991.

吉津宜英. 華嚴禪の思想史的研究. 東京: 大東出版社, 1985.

張曼濤. 華嚴宗之判教及其發展. 臺北: 大乘文化出版社. 1978.

阪本幸男. 華嚴教學の研究. 京都: 平樂寺書店, 1976.

(三) 研究論文

田健. 從華嚴經典的傳譯看佛教的中國化, 中國佛學, 2021(總 49), 頁 60-76.

王頌. 華嚴學研究的歷史, 現狀與未來. 宗教學研究, 2018, 4, 頁 89-96.

紀俊吉. 華嚴思想對教育哲學的啟示. 2018 華嚴專宗國際學術研討會.

沈立. 中國佛教《華嚴經》的終生學習觀. 比較教育研究, 2004, 5, 頁 33-36.