

下冊 目錄

(點選作者或論題,可直接進文閱讀)

221-250	施凱華	華嚴宗密與蕩益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋
251-270	陳堅	“對機說法”與“一門深入”——天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”所開出的不同解經路
271-292	林妙貞	簡別天台「一念心」與華嚴「如來藏心」所開展之「兩層存有論」及其義涵——試由牟宗三先生之觀點論述之
293-314	俞懿嫻	華嚴佛學的哲學詮釋——參照懷德海的形上範疇論
315-332	陳一標	從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展
333-366	陳士濱	《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀
367-378	釋惠謙	華嚴學與近代物理學的對話——以《胡桃裡的宇宙》及《無量之網》為例
379-400	楊永慶	從華嚴經「世主妙嚴品」的『教主難思』談十二年國民教育
401-424	賴賢宗	華嚴教學與字母唱持：南管〈普庵咒〉與《華嚴字母唱誦儀》之研究
425-454	陳琪瑛	《華嚴經》的「空間藝術」表現

華嚴宗密與蕩益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋

輔仁大學哲學系 助理教授
施凱華

提要

華嚴宗密由「教禪一致」之理，而擴延出三教合一之理，而開展出會權歸實、破相顯性、直顯心源之終極義理；而蕩益智旭亦由「性相一如」之理，而開展出萬法歸心、三教一致之主張，而進至會漸歸圓，彰顯唯一佛乘之圓教妙理。此二者皆以圓融會通儒佛道之辯證進路，進一步來開展之儒佛道圓融會攝之要義，然於是中，蘊具了宗密與智旭於「儒佛教判」之詮釋特質與主張。

宗密承繼了華嚴之五教教判為其論證基底，透過以佛攝儒、援儒入佛的論證趨向，進而以會權歸實之辯證趨向，判攝了以儒入佛之會通之理；而智旭則立基於天台之化法四教教判之理趣，而開出以相待絕待不二與權實相即的教判主張，並會歸統整了性相一如的如來藏思想，融攝於一佛乘之要義中而統貫無餘，以會漸歸圓之辯證路徑，展現了援佛入儒之究極諦理。二者於「儒佛」教判之判攝義涵，實呈顯出迥異之辯證歷程與論證向度，然又皆歸本於超越主客之本心本體，實值得深究之。

以是之故，本論文將從三重義理向度，進一步的來開展宗密與智旭於「儒佛教判」詮釋之真實義理與論證內涵，以之彰顯出二者之教判要旨與終極義趣。

首先，呈顯宗密與智旭於儒佛道三教之判攝模式

其次，探究宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證義涵，分別從二重面向來開展宗密之直顯真心義，與智旭之萬法歸心於心體理之真實義趣，分別為：（一）宗密「相即相入」式之超越主客真心論，（二）智旭「相即不二」式之超越主客唯心論。

最後，開展出宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路，以之開顯出宗密立基於華嚴五教教判，與智旭立基於天台化法四教教判，分別對於「儒佛教判」之論證歷程之核心諦理與究竟義。

關鍵詞：萬法歸心、萬法一心、會漸歸圓、會權歸實、華嚴五教、化法四教

壹、前言

華嚴宗密由「教禪一致」之理¹，而擴延出三教合一之理，而開展出會權歸實、破相顯性、直顯心源之終極義理；而蕩益智旭亦由「性相一如」之理²，而開展出萬法歸心、三教一致之主張，而進至會漸歸圓，彰顯唯一佛乘之圓教妙理。此二者皆以圓融會通儒佛道之辯證進路，進一步來開展之儒佛道圓融會攝之要義，然於是中，蘊具了宗密與智旭於「儒佛教判」之詮釋特質與判攝主張。

綜觀儒佛間之義理論衡歷程發展中，從東漢以降集中於儒家綱常名教與佛教出世解脫之，乃至儒家孝道與佛教辭親斷愛之論諍開始，經歷了魏晉南北朝之「神滅」與「神不滅」論之論辯。至隋唐之際，儒佛之論諍，進入了融合融滲之階段，夾雜於儒佛之間的「爭」之內涵，往往呈現出於衝突之中又有融合，對立之中又有調和，論諍之中又有比附的情境特質。佛教依於諸法無自性性、緣生無自性之根本義理基底，以之判攝儒佛之權實、偏圓、了義不了義之教相判釋主張，然則於融合調和之間，自始至終，即皆以五乘義理次第之論證架構，以之作為儒佛判攝之規式³。

從天台智者於其所著之《法華玄義》中，依於化法四教之義理架構，以「中道實相」為論證底蘊，循五重義理之觀達，即透過對於世典稱實，外道稱實，二乘稱實，鈍根菩薩稱實，乃至利根菩薩稱實等五重法義之推演，以之開展出

¹ 宗密「教禪一致」之理，出於其所著之《禪源諸詮集都序》之中，宗密同屬禪宗（荷澤禪）與華嚴宗，故主張教禪一致，本書即為提倡此一主張之代表作，為佛教思想史上之要典。其將一切眾生之根源稱為本覺真性、佛性、心地，以此為主題而展開之理論，即是教義；依之修證開悟，便是禪；此即禪之本源，故稱禪源。著者又多處徵引《大乘起信論》之心真如、心生滅等，而將禪之實踐分成五種，即外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪。於教禪一致之主張中，作者將教、禪各分為三種，互相發明融合，示其一致。教三種為：（一）密意依性說相教，（二）密意破相顯性教，（三）顯示真心即性教；禪三宗為：（一）息妄修心宗，（二）泯絕無寄宗，（三）直顯心性宗。

² 性相者，指體性與相狀。不變而絕對之真實本體，或事物之自體，稱為性；差別變化之現象的相狀，稱為相。性相之理皆為真如之全然體現，乃不二不異、平等無差別，故稱一如。謂真如界內，生佛之假名泯絕，平等性之中，無自他之形相。

³ 五乘之次第如宗密之《佛說盂蘭盆經疏》卷上所載，即表徵出為教化眾生而將之運載至理想世界之五種法門：（一）人乘，人以三歸五戒為乘，運出三塗四趣而生於人道。（二）天乘，以上品十善及四禪八定為乘，運載眾生越於四洲而達天界。（三）聲聞乘，即以四諦法門為乘，運載眾生越於三界，至有餘涅槃而成阿羅漢。（四）緣覺乘，即以十二因緣法門為乘，運載眾生越於三界，至無餘涅槃而成辟支佛。（五）菩薩乘，即以悲智六度法門為乘，運載眾生總超三界三乘之境，至無上菩提大般涅槃之彼岸。

一實相印所圓顯之圓妙教義之展現。其中，判攝儒家於「世典稱實」中之愛民治國稱為實；而判攝道家為「外道稱實」中之無為無欲稱為實者，觀智者對儒道所判之二實者，皆的屬於人天之乘法，以此法為有漏善法之故，以是，智者判攝其內涵為「但有實名，而無其義」⁴。

而嘉祥吉藏之《三論玄義》所建構之「摧邪顯正」觀，所彰顯之摧邪即顯正的「無得正觀」之「畢竟空」義中，其於摧邪之四重範疇辯證中，即於摧外道、折毘曇、排成實、呵大執中，皆總攝判攝儒道二教為世間外道，於摧外道之論證中，即亦歸結判攝出儒家與道家乃歸於人天乘法之中⁵。以是之故，宗密與智旭，亦傳承了此一判攝之框架，以之開展儒佛判攝之義理進路與辯證之模式，更進一步的，於儒佛融和會通之中，又彰顯出以佛攝儒、援儒入佛、與誘佛知儒之辯證主張。

宗密承繼了華嚴之五教教判為其論證基底，而以佛攝儒、援儒入佛的論證趨向，進而以會權歸實之辯證趨向，判攝了以儒入佛之會通之理；而智旭則立基於天台之化法四教教判之理趣，而開出以相待絕待不二與權實相即的教判主張，並會歸統整了性相一如的如來藏思想，融攝於一佛乘之要義中而統貫無餘，以會漸歸圓之辯證路徑，展現了援佛入儒之究極諦理。二者於「儒佛」教判之判攝義涵，實呈顯出迥異之辯證歷程與論證向度，然又皆歸本於超越主客之本心本體，實值得深究之。

以是之故，本論文將從三重義理向度，進一步的來開展宗密與智旭於「儒佛教判」詮釋之真實義理與論證內涵，以之彰顯出二者之教判要旨與終極義趣。

首先，呈顯宗密與智旭於儒佛道三教之判攝模式

其次，探究宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證義涵，分別從二重面向來開展宗密之直顯真心義，與智旭之萬法歸心於心體理之真實義趣，分別為：（一）宗密「相即相入」式之超越主客真心論，（二）智旭「相即不二」式之超越主客唯心論。

最後，開展出宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路，以之開顯出宗密立基於華嚴五教教判，與智旭立基於天台化法四教教判，分別對於「儒佛教判」之論證歷程之核心諦理與究竟義。

⁴ 隋·智者，《法華玄義》卷八上，大正藏第三十三冊，頁780上--781下。

⁵ 隋·吉藏，《三論玄義》，大正藏第四十五冊，頁1下~2中

貳、宗密與智旭於儒佛道之判攝模式

（一）宗密「以佛攝儒」的判攝模式

華嚴宗密對於儒佛道之判攝，採取了圓融會通、同歸殊途之辯證手法，作為其融通儒佛道的總體論證規式。然則於是中蘊涵了深層的義理鋪陳，意即建立了會權歸實的終極旨趣，作為其對於以佛攝儒之總體判攝的論證基底，與真實的旨趣。起始則以孔子老子釋迦等儒道佛三教，皆為至聖，為其同一大道，一致一理之義理端緒，至終則以會儒道之權，歸佛本之實，作為其終極義理之會歸論說，全然展現出以佛攝儒之核心諦理之真實義趣。如其所言：

然孔老釋迦皆是至聖，隨時應物設教殊塗，內外相資共利群庶，策勤萬行，明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛兼權實。策萬行懲惡勸善同歸於治，則三教皆可遵行，推萬法窮理盡性至於本源，則佛教方為決了。⁶

宗密先以肯認之方式，納儒佛於一理，然則有權實之劃分，實乃納儒教入佛教之五教判體系之下的「人天教」之初方便道上，予之以一體同觀、法味一如之義涵詮釋。另一方面，宗密將佛教之染淨緣起之理論框架，構築於儒道所宣說之天道生成化育，與元氣生化天地之天地萬物生成流演歷程義涵之上，一方面予以辯證論理性的論難與解構；另一方面，重構之以生滅染淨因緣之緣起論說。如其所言：

儒道二教說，人畜等類，皆是虛無大道生成養育，謂道法自然生於元氣，元氣生天地，天地生萬物，故愚智貴賤貧富苦樂，皆稟於天，由於時命，故死後卻歸天地，復其虛無。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由，所說萬物不論象外，雖指大道為本，而不備明順逆起滅染淨因緣，故習者不知是權，執之為了。⁷

宗密於修道歷程中，充份開展出援儒入佛、儒佛兼治之路向，其對觀儒佛之道與判攝二教之判準中介，乃是以「易道」之形上本體論證為其論證基底，以之為核心進路來加以融鎔會攝的。而「易道」之生生之德的要義展現，具體呈顯於乾卦之四德一元亨利貞之中，以「非本體之本體」的形上本體論證之預設，重新架構了「易道」德性流演化育的歷程演進，予之以涅槃佛果四德之究

⁶ 宗密，《原人論》序，大正藏第四十五冊，頁708上

⁷ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708上中

竟詮釋，以涅槃之三德密藏之終極義涵，代之以乾卦四德之創造性的詮釋，一轉「易道」之創化流演生成之路向，翻轉為如來藏恆沙妙德之周遍圓融、德性滿全之真實要義。於是中，全然的內在化、心性化，與相即相入化，進而會歸於絕對超越之真心本體之上。如其所言：

謂乾卦之四德，究其所從始，從一氣而有，類佛果常樂我淨之四德，根本在乎一心。又彼以始於一氣，故修鍊者專於一氣，佛德既本乎一心，則理宜修一心，方成佛果也。⁸

宗密對於佛道的總體判攝，由評破與融攝兩重面向，作一全然的援儒會佛之辯證。首先，在評破面向部份，其提出了四重命題，分別對於儒道二教提出問難與辯證，間之以緣生無自性的核心義理架構，來翻轉與解構儒道之學說思想，此即「萬物皆從虛無大道而生」、「萬物皆是自然生化非因緣」、「萬物皆從元氣而生成」、「貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命」等四重命題，透過論析辯證而回歸到緣起性空的核心諦理上面，來彰顯且開展出其對於儒道之判攝義趣。

首先，在「萬物皆從虛無大道而生」之命題部份，宗密提出「大道即是生死賢愚之本」的觀點，進而推論出「則禍亂凶愚不可除也。福慶賢善不可益也」的反證與論難，來評破大道為生死賢愚之本的背後，所呈顯的恆常不變的本質而生出變動無常之生滅現象的困頓論點。如其所言：

所言萬物皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福之基，基本既其常存，則禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也，何用老莊之教耶？又道育虎狼胎桀紂，天顏再禍夷齊，何名尊乎？⁹

其次，萬物皆是自然生化非因緣者—宗密仍以諸法因緣生因緣滅之論點來評破儒道之觀點並將其聯結至世俗之賢良愚劣神仙不藉丹藥仁義不藉教習之心性觀修之觀點來論難自然生化之論點緣於儒道之形上本體架構是構築在天人合一之架構之上。以是之故，儒道之下學上達與達本還源之道，本是建立在天人相待而合一之修學進路上。

宗密欲將萬物自然化生，道家之修鍊，與儒家之教習相互聯結作總體評破之論說，即欲將佛教因緣果報論與業力輪轉論架構於其上，儒道雖不以緣起空性來開展其天人合一之理論，但是儒道仍有其超然物外、下學上達之功夫境界論述，與內在生命超越之涵養修持觀點。透觀宗密之刻意將此二者加以聯結，

⁸ 宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》卷第一，卍續藏第九冊，頁460下

⁹ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁

欲以評破自然化生之悖於因緣生滅之理，即是顯而易見的。如其所言：

又言，萬物皆是自然生化非因緣者，則一切無因緣處，悉應生化，謂石應生草，草或生人，人生畜等。又應生無前後，起無早晚，神仙不藉丹藥，太平不藉賢良，仁義不藉教習，老莊周孔何用立教為軌則乎？¹⁰

其三，萬物皆從元氣而生成者—而元氣之生成者，亦是同樣的評破原理，宗密把握了因緣果報之辯證歷程，強調元氣之有無，既左右了萬物之生成變化，則置精神層面之神識面向將失去作用，取而代之的是不假因緣的元氣生成原理，則萬物之因緣果報之因果關係，將不假薰習便自然且直接的呈現，體現出唯物之傾向。以是之故，宗密提出因緣論與神識說予以評破之。如其所言¹¹：

又言，皆從元氣而生成者，則歟生之神未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言歟有自然，便能隨念愛惡等者，則五德六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成。又若生是稟氣而歟有，死是氣散而歟無，則誰為鬼神乎？且世有鑒達前生追憶往事，則知生前相續，非稟氣而歟有，又驗鬼神靈知不斷，則知死後非氣散而歟無，故祭祀求禱，典籍有文，況死而蘇者說幽途事，或死後感動妻子讎報怨恩，今古皆有耶。外難曰：若人死為鬼，則古來之鬼填塞巷路，合有見者，如何不爾？答曰：人死六道，不必皆為鬼，鬼死復為人等，豈古來積鬼常存耶？且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得歟起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？

其四、貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命者—宗密判攝儒道於人天乘之位階的背後之論證基底，基本上是建立在解構一切萬法有根源處與本體處之義理論述與思想推演。依於此，儒家的天命觀，自是循著其對於天道福善禍淫所體現之主宰義與意志義來立論的。故爾，宗密對於「貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命」的命題加以評破與解構，透過人世現象之觀察與聖人設教之理，來詰難此一命題之矛盾點與困頓處，進而論之以天命之主宰與意志雙義之不究竟處加以翻轉，蓋儒家將今生今世之生命單維向度之種種禍福窮通之境遇，皆歸之於天命使然之詮釋，實有落於諸法自生之虞。是故，難以全然的透觀過去現在未來等三世因緣果報，所體現於貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍等順逆違合之境的真實呈現，予以周延性與整全性之言詮。因此，其於天命之主宰與意志二義，加以評破與昇轉。如所言¹²：

¹⁰ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708中

¹¹ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708中

¹² 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708中下

又言，貧富貴賤賢愚善惡吉凶禍福皆由天命者，則天之賦命奚有貧多富少賤多貴少，乃至禍多福少，苟多少之分在天，天何不平乎？況有無行而貴守行而賤，無德而富有德而貧，逆吉義凶仁天暴壽，乃至有道者喪，無道者興，既皆由天，天乃興不道而喪道，何有福善益謙之賞，禍淫害盈之罰焉？又既禍亂反逆皆由天命，則聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。然則詩刺亂政，書讚王道，禮稱安上，樂號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？是知專此教者，未能原人。

綜上而論，宗密對於儒道之融合會通的基調，並不全然破而不立而遍破到底的，其乃採取「有破有存」之論證手法，即採取立破並存之進路來詮釋對儒道之判攝的。在「大道成論」、「元氣生成論」、「自然生化論」、與「天命主宰論」等論義上，其固然採取了「破執」、「破解」的詮釋路向，即是「但破其病，不破其法」之路數，然則對於儒家之治國養親忠孝，與修身慎禍仁讓之教行，與道家之修持有助於禪那靜慮之工期，宗密皆予以正向之肯定，建立了爾後漢傳佛教諸宗，對於儒佛道判攝的根本論調，也深遠的影響了智旭對於儒道之判攝手法與論證進路，宗密對於儒佛道之判攝基調，實是開啟了儒佛道融鎔會攝之端緒。如其言：

破執不破教，破解不破行，以教行是治國養親忠孝之至道，修身慎禍仁讓之宗源，但破其病，不除其法，況儒資戒律，道助禪那。唯於慧解證入，有累而無益，故有破有存也，亦大同會二乘入一乘之意矣。¹³

（二）智旭「援儒入佛」的判攝規式

智旭對於融通三教與判攝儒佛道的立場，乃是建立在無一法不是佛法的立場來立論的，包涵了世間法與出世安法。其中心思想仍是以「誘儒知佛」、「禪易互證」之義理進路，而開展出儒佛「殊途同歸」的思想，進而會儒道歸於圓教一佛乘的進路，來建構其儒佛會通、互攝之義理思想體系。其真諦乃在於對於內在心性的確然的保握，即是以道德心性思想作為主體根底來加以肯認與契入，其透過「萬法唯心」、「萬法歸心」的中心命題來融通三教之教理，然則其中有顯隱、本跡、權實之分。如其於《儒釋宗傳竊議》序言中，即言明三教之理之不可分別，實是開啟其儒佛道三教一致之理，與禪教律一體之端緒。如其所言¹⁴：

¹³ 宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，已續藏第九冊，頁608中

¹⁴ 智旭，〈儒釋宗傳竊議〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月，頁11027

道無一，妄得執一以為道，道無三，安得分三教以求道，特以俗之跡姑妄擬之焉，則儒與老，皆承真以御俗，令俗不逆真者也；釋乃宜俗以明真，真不混俗者也。故儒與老主志治世而密為出世階；釋主出世而明為世間祐，（中略），然則言儒而老與孔皆在其中矣；言釋而禪與教皆在其中矣。

另外，智旭於〈聖賢說〉之中，將儒家之存心養性與佛家之明心見性之義涵，相互融合歸結出此惻隱、辭讓、羞惡、是非之心，即具「萬法唯心」之理，而開展出其心外無法，萬法唯心，心具萬法之理，並擴大至天地之心，使此心具之理昇提至形上本體之位階，將三教融通之理建構於其上，透過對於心性的觀照與體證，來開展出其融通三教心法之義理思想。如其言¹⁵

佛祖聖賢之學無他，求盡其心而已，盡其心者，不於心外別立一法，不於心內欠缺一法。是故為子臣弟友，止孝忠順信，充惻隱辭讓羞惡是非之心，而仁義禮智不可勝用，造此次顛沛必於是，可以久處約長處樂，皆由了達心外無法故也。（中略），夫不知萬法唯心，泛求諸事事物物，安得不罔，不知心具萬法，獨取一昭昭靈靈安得不殆，嗟嗟著昭昭靈靈尚不可取，況昏昏墨墨哉。真志佛組祖聖賢者，素位而行不願乎外，凡富貴貧賤種種境緣皆大爐鞴，一切時中，動心忍性，憎益不能，然後富貴不淫貧賤不移威武不屈，如松栢亭亭獨秀於霜雪賢間，而天地之心賴此見矣。

智旭對於儒佛會通上的論證義理建構，表現其對於「易道」之詮釋上，另外，智旭亦有註釋四書之著作，從其二種著作透觀出，其以真如貫通《中庸》之三綱領之詮釋，同時亦以「萬法唯心」之理來融通易道與易理。可以觀見的是，其於「天命」的解釋上，智旭同樣的以「真如」之理，「佛性」之義，來表詮「天命」所蘊具之內在光明德性之形上本體義涵，意即以一種圓滿道德之主體性，以及道德形上本體義理之內涵而加以呈現。

此對於智旭欲建立儒佛會通之義理，有著關鍵性與普遍性的應用。因為「四悉檀」涵蓋了從可言說，可表詮之層次，言詮抽象的形而上的不可言說的境界論述，也涵蓋了世間善法一般性知識的論述，以及針對各別差異根器所作的不同詮釋論述，乃至導人以善之道德面向之論述等¹⁶。是故，「四悉檀」乃

¹⁵ 智旭，〈聖學說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月

¹⁶ 四悉檀，意即佛化導眾生之教法可分四個範疇，即：世界、各各為人、對治、第一義等四悉檀。法華經玄義卷一下，以悉檀為梵漢兼稱之語。悉，即遍之義；檀，為檀那即布施之略稱，即佛以此四法遍施一切眾生，故稱四悉檀。據《大智度論》卷一所載，佛之教法有

是一種圓融式的說法形式，也是佛家應用廣泛的普遍說法形式，對於儒佛的會通詮釋，自然能應用充份如理論說，而為智旭所援引，作為儒佛融會的重要詮釋方法。如其於《周易禪解》序中，回答有關以佛解《周易》之問題時，所作之多重面向之言詮，如其言¹⁷：

汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎。因緣者，四悉檀也。人謂我釋子也，而亦通儒能解易，則生歡喜焉，故謂是易者，吾然之，世界悉檀也；或謂我釋子也，奈何解易，以同俗儒，知所解之非易，則善心生焉，故為非易者，吾然之，為人悉檀也；或儒釋殆無分別也，若知易與非易，必有差別，雖異而同，雖同而異，則僂侗之病，不得作焉，故謂亦易亦非易，吾然之，對治悉檀也；或謂儒釋必有實法也，若知非易，則儒非定儒，知非非易，則非定釋，但有名字而無實性，頓見不思議理焉，故謂非易非非易者，吾然之，第一義悉檀也。

蕩益智旭對於儒佛義理思想之會通，有其獨到之處，其於〈性學開蒙荅問〉中，認為朱子之將「尊德性」與「道問學」之一分為二而導致諍論不以為然。智旭認為「尊德性」與「道問學」本是一體同觀、無二無別之義，意即「尊德性」即「道問學」，「道問學」即是「尊德性」，二者無二無別，頗有如中國佛教大乘佛法在表徵「諸法實相」義所呈顯之法法之間為「相即不二」之理的義涵，運用於其中。顯而易見的，智旭是透過以佛解儒之理念，融入於「尊德性而道問學」的命題之中，而有以致之的。

以是之故，而有「德性」與「如來藏」的相融會攝式的對觀詮釋。意即儒家的《中庸》所言之「德性」義涵，即是佛家之「如來藏」思想¹⁸，而且將「德

種種差別，若總其教說，則有四悉檀之別，皆為實義而不相違背：（一）世界悉檀，即隨順世間之法，而說因緣和合之義；亦即以世間一般之思想、語言、觀念等事物，說明緣起之真理。例如，人類係由因緣和合而存在，故非為實體。以人存在本是一般世俗之見，乃說適合世俗之法以隨順眾人，令凡夫喜悅而得世間之正智，故此悉檀又稱樂欲悉檀。（二）各各為人悉檀，略作為人悉檀。即應眾生各別之根機與能力，而說各種出世實踐法，令眾生起善根，故又稱生善悉檀。（三）對治悉檀，即針對眾生之貪、瞋、癡等煩惱，應病而予法藥。此係為滅除眾生煩惱與惡業之教；以其能斷眾生諸惡，故又稱斷惡悉檀。（四）第一義悉檀，即破除一切論議語言，直接以第一義說明諸法實相之理，令眾生真正契入教法，故又稱入理悉檀。

¹⁷ 智旭，《周易禪解》，藕益大師全集二十冊，佛教出版社，1975年8月，頁12569-12570

¹⁸ 如來藏，指於一切眾生之煩惱身中，所隱藏之本來清淨（即自性清淨）的如來法身。蓋如來藏雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所污，具足本來絕對清淨而永遠不變之本性。

性」之義涵，作擴延性與含融性的詮釋，意即「尊德性」的同時，則「道問學」即在其中；反之，在論及「道問學」時，則「尊德性」即在其中，「尊德性」與「道問學」是二而一、一而二的，並且蘊具融會了佛家「性修不二」的要義於其中。如其所言¹⁹：

初就儒典消釋者，朱註以尊德性為存心，道問學為致知；以致廣大、極高明、溫故、敦厚屬存心，以盡精微、道中庸、知新、崇禮屬致知，如兩物相需，未是一貫宗旨，所以偏重偏輕，致成大謬，（中略），然此大道全率於性，全擬於德，故名德性，猶釋稱如來藏性，以藏性雖十界所同，惟如來能合之故，以如來藏稱不稱地獄藏性，人、天藏性等也。然則德性二字，已含性修因果旨趣，而廣大精微等，皆德性所具之義趣；致之盡之乃至崇之，皆道問學者之妙修耳。尊此德性，方道其問學；道此問學，方尊其德性。

智旭承繼了天台智者所擅用詮解「諸法實相」不可說之境的言詮形式，應用了「諸法不可示，言辭相寂滅，有因緣亦可說」之「四悉檀」理，並掌握了智者以「中道實相」圓遍一切法，所開展之開跡顯本，開權顯實，乃至本跡一如，權實一如之理，同時兼之以華嚴理事無礙，事事無礙，重重無盡圓融圓遍之義，融合的開展出「一即一切」，「一切即一」，「一入一切」，「一切入一」的詮釋方法與詮釋原理，來涵蓋一切世間法、出世間法、內學、外學之義理思想於一爐，終則以「萬法唯心」之觀修要義，透過一念心來把握與契證一切法一切理，而達致真如佛性全然開顯之圓滿境界，作為其終極理趣境地，以此中心諦理，來融會儒家之義理思想。

參、宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證

（一）宗密「相即相入」式之超越主客真心論

宗密之論證直顯心源之絕對真心形上本體的辯證詮釋義涵，乃是循著華嚴一真法界之重重無盡緣起，所展現之如來藏自性清淨心，為其辯證之本懷。於是中，呈顯出一種相即相入式之超越主客真心論證形式。其於《禪源諸詮集都序》卷上之一文中，具體闡述了其對於周遍圓融於法界之絕對真心，展現出萬法同源，一體異義之義理詮釋，而無差別的會歸統整一切法於眾生之本覺真性

¹⁹ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10692-10694

之中，開展出萬法皆是絕對真心之全然的體現之論述，如其所言²⁰：

源者是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地，悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那，此性是禪之本源，故云禪源，亦名禪那理行者。此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云理行，（中略），況此真性，非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性，亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識（出楞伽經），亦是諸佛萬德之源，故名佛性（涅槃等經），亦是菩薩萬行之源，故名心地。

宗密的儒佛融攝互滲之原理，實充份的展現在其對於儒家的易道之詮釋路向之上，其於《圓覺經大疏釋義鈔》中，即援引了易道中的乾元亨利貞四德之始於一氣要義，以之對觀對比於表徵絕對一心之根本四德常樂我淨之諦理，並進而圓詮一心所呈顯之無去無來、非中非外、不生不滅之真實體性與相狀，而予之以靈明妙有，與無生真空之真實要義開展。如其所言²¹：

元亨利貞乾之德也，始於一氣，常樂我淨佛之德也，本乎一心，專一氣而致柔，修一心而成道。心也者，沖虛妙粹，炳煥靈明，無去無來，冥通三際，非中非外，洞徹十方，不滅不生，豈四山之可害，離性離相。奚五色之能盲，處生死流，驪珠獨耀於滄海，踞涅槃岸，桂輪孤朗於碧天，大矣哉。

宗密並開展一切的萬法由緣會而生，由生滅因緣中開出本不生滅之要義，然後透過空即不空、真空妙有、即寂即知的一心之相即一如的體用觀點，而開展出無有分齊，且同一真性的境界論述，於「無起而起」之妙境中，開展出華嚴「性起」之論義，且於「起而無起」之中，同時透顯出境智歷然，相得性融之圓融無礙的境界，於當體之一心，又身心一如的展現出，識浪不生，湛然澄清，至明至靜，森羅萬象，一時印現，三世一切之法，皆悉炳然無不現的不思議「海印三昧」之境界。如其所言²²：

萬法資始也，萬法虛偽，緣會而生，生法本無，一切唯識，識如幻夢，但是一心，心寂而知，目之圓覺，彌滿清淨，中不容他。故德用無邊，皆同一性，性起為相，境智歷然，相得性融，身心廓爾，方之海印，越彼太虛，恢恢焉，晃晃焉，迥出思議之表也。

²⁰ 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，大正藏第四十八冊，頁399上中

²¹ 宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》序，大正藏第三十九冊，頁524上

²² 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，大正藏第四十八冊，頁399中

宗密之「相即相入」式的超越主客真心論，乃是承繼了法藏賢首之華嚴五教判之順逆次第，為其立論之義理架構，並將表徵華嚴法界一心之既超越染淨，且非染非淨之超越義、絕對義，與不思議絕待義的開展下，統攝了小始終頓圓五教之義涵於「一心」之中，而統貫無餘。

易言之，即其是以斷證之順逆次第，與迷悟之深淺，來充分的論證其統攝一切法於「法界一心」之中，意即是華嚴五教之每一教之觀修歷程中，皆為展現「法界一心」之無分別義與無等差義，而此二義正是宗密建構其相即相入式之超越主客真心論之辯證規式的原初模型，依於此而開出於無分別義與無差別義中所彰顯出之相即相入、事事無礙之絕對真心的究極諦理。

依於此，而於無分別義中，進而展現出五教之次第義與分別義。故爾，其於愚法聲聞中，呈顯出業力所感而實有外境之執的假說一心；於大乘權教中，以異熟賴耶，名為一心；於大乘實教，則體顯如來藏理，無有二致之一心；於一乘頓教中，則呈顯出泯絕染淨之一心；而最終，則於一乘圓教裡，全然的體顯出理事本末無別異之「法界一心」，並以「法界一心」相即相入於五種教門之中，而彰顯出五重層次面向之「一心」的詮釋義涵，同時亦皆能體顯出絕對真心之相融相即相入於一真法界，所展現之無有等差，不可思議境界之奧義，而於其中無礙無盡的開展開來。如其所言的²³：

然諸經論，俱說萬法一心，三界唯識，宗途有異，學者罕知。今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心造業之所感故。二、大乘權教，明異熟賴耶，名為一心，遮無境故。三、大乘實教，說如來藏，以為一心，理無二故。四、一乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故。五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。

總而論之，宗密於此「萬法一心」之超絕詮釋，統貫於愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，與一乘圓教等五重義理向度之中，實蘊具著圓遍圓融圓即圓入總體法界之本末、體用、權實、頓漸、染淨，乃至性修等，圓顯出即待絕辯證即內在遍攝即滿全超越之圓頓論證歷程而無盡無礙的圓滿體現。

宗密以華嚴別教一乘圓教特有之「法界一心」，總攝一切萬有諸法，並由此開出三重義理向度，來圓詮其所建構之「相即相入」式之超越主客真心論。首先，其提出了「融事相入義」之面向，來開展一切事法既全是真心所現，所以於是中，隨舉一事即隨心而遍於一切法之中，而圓全的於一心遍一切中，皆

²³ 宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊，頁537中下

隨心入於一事，此一圓融周遍之整全滿全之模式，彰顯了絕對一心之「一入一切，一切入一」的「相入」之不思議境界的辯證義理形式。

其次，宗密提出「融事相即」義，此一論題，即是彰顯出其所舉揚之法界一心「相即」義之不思議境界之辯證義理形式，由一事即真心故，此絕對真心圓融相即一切，此事亦圓融相即一切；同理即一切法即真心故所以一切法皆圓融相即於任一事法之中此即此絕對真心所開展之「一即一切、一切即一」之真實要義。

其三，其開出「重重無盡」義，以之體現出「法界一心」之圓融周遍義與事事無礙義，此一論題即含融攝盡了「融事相入」義與「融事相即義」，由其「相即相入」式之超越主客絕對真心之超絕論證之趨向與辯證之路徑，遍攝一切萬法，而體現出無量向度、無限維度、與無盡之圓融度的開展出，於一切入一切、於一切即一切、於一切全一心、於一心全一切之重重無盡、重重無礙之滿全整全究竟義，彰顯出法界絕對真心的真實義與圓滿義之不思議具現。如其所言²⁴：

一乘圓教總該萬有，即是一心，謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心，然見觸事皆心，方了究竟心性，如華嚴說，良由皆即真心，故成三義：一、融事相入義，謂一切事法，既全是真心而現，故全心之一事，隨心徧一切中，全心之一切，隨心入一事中，隨心迴轉，相入無礙。二、融事相即義，謂以一事即真心，故心即一切時，此一事隨心，亦一即一切，一切即一亦然。三、重重無盡義，謂一切全是心，故能含一切，所含一切亦唯心，故復含一切，無盡無盡也，皆由一一，全具真心，隨心無礙故。

（二）智旭「相即不二」式之超越主客唯心論

蕩益智旭之一切萬法唯心之辯證進路，是建立在一切法皆「相即不二」之論證基底之下，圓妙的開展出「萬法歸心」、「萬法唯心」之辯證路向，統合了表徵「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之緣起即實相、本體即現象、本性即相用、觀修即教相、真空即妙有、乃至體現了即事即理、即體即用、性相一如之原理。透觀之，其所應用之辯證之規式，乃是承繼了天台智者所圓建開展之「中道實相」與一切法皆「相即不二」的論證模式而有以致之。

易言之，智旭對於易道之形而上形而下體用雙融兼備義之應用，即是建立在「相即不二」的立場上來立論的。此乃是漢傳佛教於天台、華嚴、禪宗等「圓教」教理根本之詮釋手法與論證模式。以是「相即不二」之故，所以形而上即

²⁴ 宗密，《圓覺經大疏》，卅續藏第九冊，頁353中

形而下，形而下即形而上，即體即用，即用即體，依於此之論證方式而開展出「道器一體」之理，此仍是性相一如，悟修一如，依正一如之義理思想之擴展與延伸之必然結論。

是以，權實本跡乃皆一如，此之理無二致的核心思想，是智旭詮釋儒典四書及周易之中心思想，也是其主張三教一致一理之核心論證基底。因此，其援引周敦頤所透觀之《周易》「太極」之形上本體—「無極」，即是真如自性三德密藏，相互聯結一致²⁵。以是，智旭之形上本體論證，即是即用之體，即體之用，乃建構出「無體之體」之形上本體觀。如其所言²⁶：

吾是以知形而上者，謂器即不器，器即不器，乃可稱法器，子以四教文行忠信，文行忠信古之學者以之為道，今之學者以之為器，研顏子博文約禮而欲從末由，則何器非道，由求亦各得其篇而富強禮樂何道非器，惟吾佛門亦然，三藏十二部，佛之以文教也；四等六度，佛之以行教也；至誠心深心回向發願心，佛之以信教也。文為般若德，行為解脫德，忠信為法身德，（中略），三三不為多，一三不為少，不縱不橫不竝不別，隨拈一法，頓彰何器而非道，何道而不具足一切器，先儒謂物一太極，太極本無極，庶幾近之。蓋以太極，則太極亦一器矣，知太極之本無極，而物物無非太極，則物物無非道矣。

由此即可透觀出，智旭對於《周易》太極之形上本體—無極，實是以「即用之體」之理來詮釋無極之理，其二，也將無極與真如三德密藏之妙德相互融攝結合，使得《周易》「生生之德」之形而上之道德本體義，與形而下之進德修業明德義，與心性觀修之修持體證義，三者融合為一，而開展出道器一體，形上形下一如，與體用一致之辯證理路的具體展現，以此來融會禪易與融通佛儒

²⁵ 「三德」之義涵，即指涅槃所具之三德相，即：法身、般若、解脫三者。又據《大乘義章》卷十八載：（一）法身係指一切存在本來具足之真如，或指以功德法完成之身。（二）解脫即脫離煩惱束縛之謂。（三）般若則指悟之智慧。此三者，三即一，一即三；而在因位時，稱為三佛性；在果位時，稱為三德。又於大般涅槃經玄義卷上，將「摩訶般涅槃那」譯為「大滅度」，此係以「大」為「法身」，以「滅」為「解脫」，以「度」為「般若」。此外，由於因、果之相對，故三德亦有順逆兩種之別，所謂順三德，即：正因佛性之果成就法身之德，了因佛性之果成就般若之德，緣因佛性之果成就解脫之德。反之，若由轉「苦」成就法身德，由轉「惑」成就般若德，由轉「業」完成解脫德，則稱為逆三德。依天台圓教之理，三德之說曾出現在法華經以前之諸經，但法華圓教之三德係非縱非橫、非三非一，可說大異於前說。同時此三德亦可配於三菩提、三佛性、三寶、三道、三識、三般若、三大乘、三身、三涅槃等。

²⁶ 智旭，〈法器說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月，頁10843-10845

之義理思想，其間並應用了天台圓妙三法之辯證形式，而予一不縱、不橫、不竝、不別之圓妙手法的論證詮釋使之體現「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之本質義理內涵之根本之展現。

其三，其在儒佛二家之義理思想上，也透過「道器一體」，即體即用之觀點，予以充份的聯結與融合。將佛教之「教理行果」，分別與儒家的「文行忠信」相互的對觀配置與融會。

由此可透觀出，智旭在融會儒佛二家思想可謂首尾一貫的融通到底，將形而上之道與形而下之器，透過佛家「性相一如」，「心境一如」之辯證理路，轉變為道器一體，道即器，器即道相即不二，同時也將儒家之「天人合一」之思想內化內構於「萬法唯心」，「心具萬法」的中心諦理之中。

蕩益智旭對於儒佛義理思想之會通，有其獨到之處，其於〈性學開蒙答問〉中，認為朱子之將「尊德性」與「道問學」之一分為二而導致諍論不以為然。智旭認為「尊德性」與「道問學」本是一體同觀、無二無別之義，意即「尊德性」即「道問學」，「道問學」即是「尊德性」，二者無二無別，頗有如中國佛教大乘佛法在表徵「諸法實相」義所呈顯之法法之間為「相即不二」之理的義涵，運用於其中。顯而易見的，智旭是透過以佛解儒之理念，融入於「尊德性而道問學」的命題之中，而有以致之的。

以是之故，而有「德性」與「如來藏」的相融會攝式的對觀詮釋。意即儒家的《中庸》所言之「德性」義涵，即是佛家之「如來藏」思想²⁷，而且將「德性」之義涵，作擴延性與含融性的詮釋，意即「尊德性」的同時，則「道問學」即在其中；反之，在論及「道問學」時，則「尊德性」即在其中，「尊德性」與「道問學」是二而一、一而二的，並且蘊具融會了佛家「性修不二」的要義於其中。如其所言²⁸：

初就儒典消釋者，朱註以尊德性為存心，道問學為致知；以致廣大、極高明、溫故、敦厚屬存心，以盡精微、道中庸、知新、崇禮屬致知，如兩物相需，未是一貫宗旨，所以偏重偏輕，致成大諍，（中略），然此大道全率於性，全擬於德，故名德性，猶釋稱如來藏性，以藏性雖十界所同，惟如來能合之故，以如來藏稱不稱地獄藏性，人、天藏性等也。然則德性二字，已含性修因果旨趣，而廣大精微等，皆德性所具之義

²⁷ 如來藏，指於一切眾生之煩惱身中，所隱藏之本來清淨（即自性清淨）的如來法身。蓋如來藏雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所污，具足本來絕對清淨而永遠不變之本性。

²⁸ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10692-10694

趣；致之盡之乃至崇之，皆道問學者之妙修耳。尊此德性，方道其問學；道此問學，方尊其德性。

從其「萬法歸心」與「萬法唯心」之辯證趨向，應用在判攝儒佛之論證框架中，予以超絕性的超越主體客體之相待隔歷不融之境，具體的應用了智者所圓詮法華一佛乘之不可思議妙，所整全運用的相待妙理與絕待妙理之相即不二的辯證路向，而具體的繼承與開展。除了以法華一乘會漸歸圓且普收蘊數的斷證進路的充份運用之外，也灼然確當的融攝了般若中觀、虛妄唯識、與如來藏不變隨緣、隨緣不變之遍攝染淨，且超越染淨的超然絕待之表詮模式。

觀穿之，即是充份的應用了智者「非本體之本體」詮釋中，所圓詮的相待即絕待、對立即統一、差別即平等、性體即相用、乃至隔歷即圓融之相即不二的辯證手法，整全的體現出智旭「萬法歸心」之當體，所全然體現彰顯之「相即不二」式之超越主客唯心論之論證原理與終極義趣。

故爾，其融攝了般若空性、虛妄唯識、與如來藏不變隨緣、隨緣不變，皆相即不二的整全的融攝於「萬法歸心、萬法唯心」之超越主客之絕對唯心之辯證原理，其論證之基底，自是體現了智者「中觀、唯識、如來藏，三者無等差」之原始論證之精神，而圓融的體現於其對於儒佛的判攝的辯證進路的會漸歸圓路向之中。而於會歸於法華一乘圓教妙理之同時，也圓融的展現了中道實相、般若、與如來藏佛性，皆相即不二的融攝於一味，而具體的體現在其援儒入佛、誘儒知佛、與禪易互證的辯證之中，而全然的體現與整全的展現。

肆、宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路

宗密與智旭於佛教心性論的主張，實趨於一致一理之特質，源於智旭對於禪易互證之路徑中，特將易道之本體融攝於如來藏隨緣不變、不變隨緣之義理中而統體貫串，使得易道之本體本源，乃由形上本體面向心體化、內在化為本心本性之面向。

是故，形而上者謂之道，與形而下者謂之器，不再是呈顯出一種相待合一的天人合其道之雙軌平行之上下統貫的縱向關係，代之而起的，是一種天人不二，雙遮雙遣之辯證路向，而會歸於本心本性之中，而統整無餘，彰顯出其「萬法唯心」與「萬法歸心」之辯證特質與究竟之義趣。於此觀之，智旭之對於儒佛教判之判攝模式與辯證之架構，實承繼自宗密儒佛會通、援儒入佛的基本義理進路，與會儒入佛之辯證趨向。所不同的是，宗密與智旭於儒佛判攝的終極辯證趨向，則各自有所開展。

宗密依循著華嚴五教分齊之「相即相入」式的會歸於「法界一心」，作為

其判攝儒佛之終極諦理；而智旭則在天台智者所建構之化法四教，法華一乘中道實相圓頓教觀體系下，所全然彰顯之「相即不二」的辯證規式，作為其判攝儒佛之究竟論證基底。然則，就宗密與智旭，皆以易道之「道器一體」的天人合道之義趣，作為判攝儒佛之判準中介，實是首尾一貫，可謂是「宗密規而智旭隨」。

（一）宗密「會權歸實」的儒佛教判進路

宗密的對於儒佛教判之論證進路，其基本的框架，乃承繼自東漢以降，儒佛相爭之原初判攝的模式，即是呈顯出以佛攝儒、引儒入佛的基本論證模式。此一模式，延續且繼承著從印度佛教對於佛梵論衡之根本判攝之擴延性的論證詮釋模式。

從佛教原始《阿含經》對於印度教的創生主一大梵，予以印度教解脫輪迴的最終原理「梵我合一」思想，加以解構銷融，詮之以我執之義理內涵，而判攝為色界天中的大梵天的乘階配置，即可透觀出，漢傳佛教自東漢以降，實仍舊是以此一基本的教理判釋規式，來簡別儒佛道間之判攝進路。故爾，儒家之盡心知性知天的「天命之天」，與道家道法自然的「自然之天」，在佛教三法印所建構之終極第一義—「諸法實相」，其對觀於儒道所體現的人天乘之道，自是被判攝於宗密之「人天教」之中，而作為「會權歸實」的斷證諸乘次第進路，昇進至一佛乘之權乘的義理框架之下。

因是之故，宗密對於崇行綱常名教與敦倫盡份之儒教，與崇尚自然之道與久視長生之道教，自是從「人天教」之立論出發，分別判之以「人乘」與「天乘」之規模。這亦是漢傳佛教自始至終，於佛教的五乘共法中，對於儒家之配置於「人乘」；道家之配置於「天乘」之定見。

宗密的「會權歸實」的儒佛教判進路之辯證基礎與義理框架，於實踐觀修的觀法背後所彰顯之「法界一心」的絕待圓融無礙義，而體顯出絕對真心之諦理，此乃承繼於初祖杜順依於「一心」之超越與絕待之要義，而當體開展出「法界三觀」的一真法界之究極理趣上；而於攝儒歸佛之判教趨向上，則承繼了三祖法藏賢首之「五教」教判之規模的辯證原理與論證規式而予以鎔融會攝融入其所建構之儒佛教判之義理進路之上。

同時，並顯揚了華嚴四祖清涼澄觀「一念之中萬行備足。心不起止也。知不起觀也」所呈顯之「所說萬行不離一心」之要旨²⁹，而開展其以絕對真心遍攝無餘的「五教教判」之辯證模式，予以「一心」所體顯之既遍攝染淨，且超越染淨，而終極呈顯出，染淨一如、本末一體、體用一理之超然絕待不思議境

²⁹ 宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卅續藏第九冊，頁464中

義之圓融性、周遍性、與滿全性之詮釋；至於在彰顯諸教相所詮釋之分齊深淺上而言，則取法《大乘起信論》之「一心開二門」之義理架構，以簡擇諸染法本末五重之論義來加以開展。

圭峰宗密所立之「五教」教判之義涵，其透過此教判之判攝，藉以統收世間出世間之二教，所呈顯之特質，在其承繼華嚴賢首五教判之辯證要旨之基礎之上³⁰，並援引之進行對於儒家與道家之教判判攝，其五教教判之五重義理向度如下³¹：

- (一) 人天教，乃開演世業報善惡因果之理，修四禪八定者，並將儒家之天命觀與道家之自然之道生成觀與元氣生化觀等，皆判入於人天教中。
- (二) 小乘教，說我空之理，修無我之觀智，以斷貪等諸業，證得我空真如。
- (三) 大乘法相教，此相當於賢首始教中之「相始教」。即說萬法唯識所現所變之理，並修唯識觀及六度四攝，且伏斷煩惱、所知二障，證二空真如。
- (四) 大乘破相教，此相當於賢首始教之「空始教」，說一切皆空之理，觀無業、無報、無修、無證，以破諸法定相之執。
- (五) 一乘顯性教，此稱性極談之教涵概了賢首之終教頓教與圓教之教相義理內涵由自性清淨心乃藉方便隱密，直指自心即是本覺之真性，離諸妄想執著，得於自身中，見如來廣大之智慧。

³⁰ 華嚴賢首五教教判之義涵為：（一）小乘教，乃對小乘根機者所說之四諦、十二因緣等阿含經之教。（二）大乘始教，乃是對小乘開始入大乘，然根機未熟者所說之教法。此教為大乘之初門，於中又分空始教、相始教二種：（1）空始教，即般若等經所說，謂一切物質皆無一定實體，主張一切本空。此教但明破相遣執之空義，未盡大乘法理，故稱為空始教。（2）相始教，指解深密等經所說，謂諸法均由因緣生，且萬有皆有主體與現象之區別，主張五性各別，以其廣談法相，少述法性，只在生滅之事法上說阿賴耶緣起，故稱為相始教。（三）大乘終教，即說真如隨緣而生染淨諸法，其體本自清淨，故謂二乘及一切有情悉當成佛。如楞伽、勝鬘等經及大乘起信論所說均屬之。又此教多談法性，少談法相，所說法相亦皆會歸法性。所說八識，通於如來藏，隨緣成立，具生滅與不生滅二義。以其已盡大乘至極之說，故稱大乘終教。（四）頓教，乃不立言句，只辨真性，不設斷惑證理之階位，為頓修頓悟之教，如維摩經所說。此教異於始、終二教之漸次修成，亦不同於圓教之圓明具德，故另立為一教。（五）圓教，即說一乘而完全之教法。此教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即成正覺，故稱為「圓」，如華嚴經、法華經等所說。此教又分為別教一乘、同教一乘二種，即：（1）超越諸教而說圓融不思議法門之華嚴經，大異於三乘教，故稱別教一乘。此即賢首所立之圓教。（2）法華經為開會二乘，其說與三乘教相同，故稱同教一乘。此即天台宗之圓教。

³¹ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708上-710下

宗密將儒家之天命之天，與道家之自然之天，判入人天教中，作為其五教判辯證與斷證次第進路之義理基底。顯見出，其欲統攝世間教與出世間教之教相判釋於五教教判之中，並進行了其會儒道之權，以入華嚴法界一心所彰顯之一乘顯性教之實中，並於是中，進行儒佛道之究竟簡擇與終極之判攝。

其中，更為特別的是，宗密繼承了魏晉南北朝以來，在儒佛會通融合的發展歷程中，所開展出之以佛教之五戒比附對觀於儒家之五常義理之融合論述建構³²。宗密亦在此一基礎之上，進行了佛家之五戒與儒家之五常的對觀詮釋，而予以細緻化與義理化，並進而超出儒佛融合論之基調，而予以儒入佛之實質的詮釋，其間的儒佛判攝論證之機轉，仍是建立在合會儒道之權教，以融入佛之實教的「會權歸實」的辯證原理，而加以論述。

除了原有的以儒家之仁義禮智信，分別配之以佛家五戒之不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒之義理，加以相互融觀之外，此之部份，可謂體現了儒佛融合理趣之合會論觀，而尤有進之的將佛教之三界觀修之論點予以納入，以進行儒佛判攝之論證理趣與要旨，而以六欲界天之上品五戒十善，以及色界、無色界之觀修四禪八定之因緣果報觀，予以統整統貫與相互聯結，進而開出儒家之五常之教乃的屬於人天乘之理，此不但是呈顯出儒家五常之為「人天教」之因緣果報之原理，亦為宗密判攝儒家乃「人天教」之諦理所由。如其所言³³：

佛為初心人，且說三世業報善惡因果，謂造上品十惡死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。故佛且類世五常之教（天竺世教儀式雖殊，懲惡勸善無別，亦不離仁義等五常，而有德行可修例，如此國歛手而舉，吐番散手而垂，皆為禮也），令持五戒（不殺是仁，不盜是義，不邪淫是禮，不妄語是信，不飲噉酒肉，神氣清潔益於智也），得免三途生人道中；修上品十善及施戒等生六欲天；修四禪八定生色界無色界天（題中不標天鬼地獄者，界地不同，見聞不及，凡俗尚不知末，況肯窮本，故對俗教且標原人，今敘佛經理，宜具列），故名人天教也。

³² 董群，《宗密的融合論思想研究》，中國佛教學術論典十七，佛光山文教基金會，2001年3月頁95。文中提及北齊顏之推主張佛家五戒與儒家五常有伏同之處如其《顏氏家訓·歸心篇》所言：「內典之門，設五種之禁，與外書仁義五常符同。」。另外，智者對此觀點有進一步的論述，其於《摩訶止觀》卷六上，大正藏第四十六卷，頁77中論及：「深知五常、五行義，亦似五戒，仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽己患彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所為秉貞，中當道理，即不飲酒戒；信切實錄，誠節不欺是不妄語戒。」

³³ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁708下

復次，在宗密五教教判之小乘教的論證部份，其並開出對於道家自然之道所呈顯之天乘思想，加以決定性的抉擇與判攝，彰顯出道教所云虛無之道，乃佛教成住壞空等生滅無常周而復始的輪轉原理，表徵之道家將循環不已的空劫，截之以本根性原理之論說，而演化為道家之大道之生化生成理的本根之道，並詮之以空劫混沌之論述，並進而詮釋《道德經》中道生成化育萬物原理之「道生一」義，予之以空界中大風之詮解，而於「一生二」義理之部份，則詮解為梵王界，乃至須彌頂之諸天應化；進而於「二生三」之義，兼採取佛教對於婆羅門教之大梵，乃於色界二禪，因福盡下生為空劫之始的第一人之論述³⁴，可謂將道家的「道生一，一生二，二生三」的化育萬物之生成原理，與佛教對於婆羅門教大梵創生主創生天地萬物之理趣，加以對觀推演式的詮釋，進而判攝道家，予之以佛教三界觀之色界大梵天之乘階的配置論述。

此乃是圭峰宗密於「會權歸實」的儒佛教判進路中的創設性之判攝詮釋模式。而此一論述，更是表現出，其對儒家道家之判釋，自始至終，咸是以儒家天命之天與道家自然之天，予以「人天乘觀」之理路出發，而加以辯證開演的。如其《原人論》所言及的³⁵：

空界劫中。是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通。不是虛無。老氏或迷之或權設。務絕人欲。故指空界為道。空界中大風。即彼混沌一氣。故彼云道生一也。金藏雲者。氣形之始。即太極也。雨下不流。陰氣凝也。陰陽相合方能生成矣。梵王界乃至須彌者。彼之天也。滓濁者地。即一生二矣。二禪福盡下生。即人也。即二生三。三才備矣。地餅已下乃至種種。即三生萬物。

宗密於判攝儒佛之會歸於超越主客真心論之超絕詮釋所立基的「絕對真心」本體論證，實統貫遍攝於其所建構之五教教判之中，而成為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教之終極的會歸，而於一乘顯性教中，全然的、滿全的、周遍的體現此絕對真心之全體奧義，並展現其既遍攝染淨，又超越染淨而，泯除了染淨對立不融之境，而予之以超絕性的統一，而達致染淨一如、一致、一理之絕待性、不思議性，與圓融周遍性之圓滿詮釋。

宗密之會權歸實的判攝儒佛之五教教判，所呈顯之次第昇轉的圓頓超越詮釋，不只是展現出，其於「法界一心」所體現之超絕形而上的非本體之本體詮釋，全然的彰顯出，此一絕對真心的本體，於世間出世間、有為無為、乃至染淨之對立相中，所展現出之「對立即統一」之本體辯證模式。也於是中，由染

³⁴ 後秦·竺佛念共佛陀耶舍譯，《佛說長阿含經》卷十四，大正藏第一冊，頁90中下

³⁵ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁709上中

淨對立的統一中，進而開出本末體用順逆義中，所開展之相對的絕對、隔歷的圓融，與差別的平等，乃至行布的圓融等，圓融周遍無盡無礙的圓頓詮釋義涵。於其中，並透過「同名異義」的應用詮釋模式，於既遍攝染淨且超越染淨，而達至染淨一如一味的融合的辯證，與絕待的超越中無礙的轉進與融轉。因是之故，在順逆、違合、染淨、本末、體用、事理、教行之中，皆能開展出其超絕性、圓融性、與不思議性的圓頓圓融圓即圓入之辯證詮釋，而無重無盡無礙的，於同名異義、一體異門中，開展出其超越融轉之論證模式與辯證進路。

是故，其以「降本流末門」之論證進路方式，由絕對真心出發，以逆向轉進的方式，來開展出絕對真心遍攝染淨且超越染淨，同時相即相入的展現出染淨一如的超絕詮釋，於「法界一心」之當體而論，以絕對真性之唯一真靈性而言，其開出不生不滅、不增不減、不變不易之本體論述，開展出大乘破相教之真實諦理。

其次，宗密開演於迷昧隱覆之際，呈顯出本覺始覺之對演關係，並如實的蘊具於眾生之中，體現了本具之如來藏義，並進而援引《起信論》一心開二門中，所謂真如門與生滅門之義理呈現，進而說明依持如來藏，而有生滅真心與生滅妄想和合之阿賴耶識的義理體現，而開展出大乘法相教之本質義涵；乃至依於阿賴耶識之覺與不覺二義，而有我法二執之產生而起惑造業，進而開出小乘教之惑業苦流轉生滅相之教相義理，乃至演化出輪迴生死之世間法與人天教之教理論說。故爾，此乃是由絕對真心本體起始，直貫統攝的展現出統貫本末五教，且進行了順逆遍攝染淨之詮釋義理論證與辯證進路之開展。如其所說³⁶：

謂初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易，眾生無始迷睡不自覺知，由隱覆故名如來藏，依如來藏故有生滅心相（自此方是第四教，亦同破此已生滅諸相）。所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義（此下方是第三法相教中，亦同所說），依不覺故，最初動念，名為業相，又不覺此念本無故，轉成能見之識及所見境界相現，又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執（此下方是第二小乘教中，亦同所說），執此等故，遂見自他之殊，便成我執，執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我，瞋嫌違情諸境，恐相損惱，愚癡之情展轉增長（此下方是第一人天教中，亦同所說）。

此外，宗密於「攝末歸本門」之中，乃至「本末兼融攝門」中，圓融的遍攝各種根性眾生，皆得納入此一五教教判之相即相入之圓融觀修體系之中而

³⁶ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁710中

遍攝無餘。是故於漸次觀修之轉染成淨之位次上由人天之教說起始使之離惡住善其；次於小乘教與大乘法相教之位次中令觀修者離染住淨；而後於大乘破相教與一乘顯性教中則開顯出破相顯性會權歸於絕對真心之終極義趣與究極諦理之實現。

而於「本末兼賅融攝門」中，乃應契於上根利器者而論，則直契頓入一真心體，而當體全現絕對真心之本體真智，進而妄盡真圓、法身朗現圓顯，是乃絕對真心之究竟之圓滿體現。如其所言³⁷：

先說初教，令離惡住善，次說二三，令離染住淨，後說四五。破相顯性，會權歸實，依實教修乃至成佛。若上上根智，則從本至末，謂初便依第五頓指一真心體，心體既顯，自覺一切皆是虛妄，令來空寂，但以迷故，託真而起，須以悟真之智，斷惡修善，修善息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。

（二）智旭「會漸歸圓」的儒佛教判進路

智旭於儒佛教判之辯證方法與判攝進路，乃以三教一致、儒佛會通之中心理念，而歸本於「萬法唯心」，「心法一如」，以達真如實相之境。掌握了智旭的中心思路之後，即可透觀出其儒佛會通、禪易互證之哲學詮釋方法進路。智旭在〈性學開蒙答問〉中，提出了其對於易傳天道之哲學詮釋模式，同時，也對於儒佛道三家對於「易道」義理思想與「德性」之義函之個別詮釋觀點作出判攝，針對此判攝，智旭其提出五種詮釋論點，分別為：一名同異義，二、名義俱同而歸宗異，三、對待絕二種妙義，四、約跡約權以檢收之，五、約實約本以融會之³⁸。

首先，在「名同異義」的面向上，智旭透過儒佛道三家對於德性義理之詮釋內涵，來表徵其對於三家論義證理之看法。當然其判攝的標準，是以儒家為「人乘」，道家為「天乘」，佛家為「佛乘」之觀點作為基調。其中，又將佛教分為四教，此乃是衍用天台化法四教之判教標準來劃分的，因為一佛乘圓教乃為漢傳佛教極致之判攝準據，故爾，具體的呈顯出在其「援儒道入佛」的義理辯證進路中，所承繼於天台智者之化法四教藏通別圓之四種判攝義理面向，而統貫於一氣，實皆稟持著此一基調。

其中，智旭揭示了儒家之修性上合於天者為德，與道家之復歸無名無物者為德，皆體現出儒道之天人合一與天人合其道之相待合一之詮釋模式，具體的

³⁷ 宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊，頁710中

³⁸ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10701-10710

展現出以表徵天人之教之人天乘作為起始，而一路向上的會歸於天台的化法四教中，並將藏教的擇滅無為的真諦義，與通教的體空智果之諸法無生義，與別教所證之法身、般若與解脫之三德，所體現之中道義，乃至融合一心三智與如來藏理於一身的三德秘藏之圓教妙理，皆賦予了「德性」之表徵義涵，而與儒家道家之德性相互接軌。

更為特殊者，乃是智旭立基於儒家之以天命為性，修性上合於天者為德，與道家以自然而強名曰道者為性，以復歸無名無物者為德，而判攝儒家的天命之天，與道家的自然之天，皆為天乘，並皆配置於六欲天之下。此一論點，乃是論衡了六欲諸天之以自然為性，以欲界諸未到地定及上品十善為德的義涵，而與儒家、道家之德性觀，相互對觀比較，而判攝儒家、道家之天乘層次，乃位於六欲天之下，此一觀點，實與圭鋒宗密於判攝儒佛道之位階的論點相異其趣。

於是中，在智旭接引儒道入佛的趨向進路中，實體現了天台法華一乘圓教之普被羣根遍收蘊數之「三被接」的精神³⁹，進而具體的運用於「圓接儒」與「圓接道」之中，將天台「無二三乘，唯一佛乘」之究極要義下，所體現之藏教、通教、別教皆「果地無人」的被接至超八醍醐的圓教之中，進而推而廣之、擴而延之的鎔融會攝儒家道家為人天乘之權，會歸於佛家圓教之實的終極進路，而於「會漸歸圓」的辯證路徑中，全然的體現佛儒道相融一味之妙義於其中。如下表所示：

³⁹ 「三被接」即指天台化法四教藏通別圓之斷證次第中之「別接通」、「圓接通」，與「圓接別」等三種被接之理。通教之修行者至見道悟空後，覺知通教所說之空非僅是但空，而是兼含不空之不但空，於超越空而現出中道之理時，其理從空、假獨立，而理解但中者，即進入別教（別接通）；若理解空假相即圓融之不但中者，即進入圓教（圓接通）。同時，別教修行者中之初地以上者，由於斷滅無明、了悟中道之理，與圓教之悟境全然一致，故無被接之必要；地前之菩薩，若於「中道」之理中，從理解「但中」之理，進而理解「不但中」之理，即進入圓教（圓接別）。於被接之後，在別教之十回向、圓教之十信階位者，以其只知中道之理，尚未斷無明，故稱似位被接或按位接。別教之初地、圓教之初住階位者，以其已悟「中道」之理，真斷無明，故稱為真位被接或勝進接。

〈藕益智旭詮釋儒佛道三家「德性」義涵表〉⁴⁰

儒佛道三家			德	性
人乘	儒家		修性上合於天者為德	以天命為性
天乘	道家		復歸無名無物者為德	以自然而強名曰道者為性
	欲界六天		欲界未到定、上品十善為德	以自然為性
	色界	初禪	離生喜樂為德	以出欲為性
		二禪	定生喜樂為德	以超出覺觀為性
		三禪	離喜妙樂為德	以永無喜水為性
		四禪	捨念清淨為德	以不動為性
		無想天	滅心心所為德	以一念不生為性
	無色	四空天	微細定心為德	以超出色籠為性
佛乘	佛家	藏教	擇滅無為為德	以真諦為性
		通教	體空智果為德	以諸法無生為性
		別教	所證法身般若解脫為德	以離過絕非中道為性
		圓教	一心三智合如來藏理為德	以不生不滅常住真心不縱不橫三德秘藏為性

其二、「名義俱同而歸宗異」者，於名義俱同之部份，智旭的基本底蘊是一致的，其強調了儒佛道三家，皆須尊德性而道問學，即須以性修不二，事修厥德之理，以達盡性合天之理，意即不論是體達儒家的天命之天、道家的自然之天，乃至佛家之如來藏性之第一義天，此一盡性合天之道，皆須以尊德性即道問學，道問學即尊德性之不二雙融之理為本。是故，名義俱同者，即是儒佛道三家，皆以尊德性融攝道問學為本。

而歸宗異者，即是儒家「成人道之聖，與天地參」，道家「成天道之聖，為萬化之母」，而佛家藏教通教「成三乘之聖，永超生死」，別教「成圓滿報身之聖，永超方面」，圓教則「成清淨法身之聖」，方為真能盡其儒佛道三家德性之極致，然則其歸宗則各有所異⁴¹。

其三、於待絕二種妙義面向上，智旭引用了天台智者之相待妙與絕待妙之理路，用來判攝三家義理，從相待妙的義理而論，則三家明顯有偏圓麤妙之別，因為智旭會通儒佛的核心要義，是德性蘊涵且展現出如來藏理之妙德；另外，從絕待妙的觀點來看，則呈顯出《法華經》「無二三乘，唯一佛乘」之平等

⁴⁰ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10701-10703。

⁴¹ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10707-10708

圓滿教理。意即，站在「為實施權」，「開權顯實」之觀點上論之，則儒佛道三家皆究竟同歸一乘圓人，無法不圓，法法皆妙，自此即已然的呈顯出，智旭欲融會三家義理思想之旨趣，於待絕二妙之中而表露無遺。

其四，而在「約跡約權以檢收之」之理念展現上，約跡權之面向而論，智旭以佛教五乘佛法之架構，來構築其判攝之義理框架，言明儒家強調仁義禮智信五常之德合於五戒，其餘諸法則半合於十善，是故判屬於「人乘」；而道家道法自然，是故判屬於「天乘」。

其五，若約實約本以融會而言，則孔老皆是菩薩化現，如來所使，終則歸本於佛家圓教之義理。

觀乎智旭從名同異義，名義俱同而歸宗異，對待絕二種妙義，約跡約權以檢收之，及約實約本以融會之等五個面向，所開展之判攝儒佛道之義理思想，乃是完全承襲自天台智者之教判思想，其中心義趣，乃是「會儒道以歸於佛家圓教」之理，而終歸於真如實相之妙諦。

智旭的「天命之謂性」的內在化、主體化、道德化、佛性化的詮釋模稜式，以「第一義天」，即「涅槃義」來詮釋《中庸》「天命」之內涵。此外，也以「阿賴耶識」⁴²來說明此天命之性落於世間後天，而成執持相續不斷之妄情；並以全真起妄，全妄是真的「如來藏緣起」說，來詮釋「天」與「命」之關係⁴³。以如來藏性之隨緣染淨之故，若染惡習氣而起現行，即是「小人之道」；若率淨善習氣而行，即是「君子之道」。如其所說⁴⁴：

⁴² 「阿賴耶識」，舊譯作無沒識，新譯作藏識。或作第八識、本識。無沒識意謂執持諸法而不迷失心性；以其為諸法之根本，故亦稱本識；以其為諸識作用之最強者，故亦稱識主。此識為宇宙萬有之本，含藏萬有，使之存而不失，故稱藏識。又因其能含藏生長萬有之種子，故亦稱種子識。此外，阿賴耶識亦稱初剎那識、初能變、第一識。因宇宙萬物生成之最初一剎那，唯有此第八識而已，故稱初剎那識。而此識亦為能變現諸境之心識，故亦稱初能變。由於有阿賴耶識才能變現萬有，故唯識學主張一切萬有皆緣起於阿賴耶識。

⁴³ 如來藏緣起，又作真如緣起，即指由如來藏之自性清淨心生起一切萬有之緣起論，乃楞伽經、密嚴經等所詮顯之思想。謂如來藏有常住不變之一面，同時亦有隨緣起動而變現萬有之一面。如來藏隨緣起動之次第，先是如來藏之一心被無始以來之無明惡習所薰習，而成為第八阿賴耶識（藏識），再由藏識現起萬有，然如來藏之本性並不毀損，而成為「如來藏為體，藏識為相」之關係。又如來藏之實體有真如門與生滅門二義，就真如門而論，如來藏為一味平等、性無差別之體；就生滅門而論，如來藏隨染淨之緣而生起諸法，如由染緣而變現六道，由淨緣而變現四聖等。

⁴⁴ 智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月，頁10714-10715。

天命之謂性者，天非望蒼蒼之天，亦非忉利業夜摩等天，即涅槃經第一義天也。命非命令之解，即第八識執持色身相續不斷之妄情也，謂生滅與不生滅和合而成，阿賴耶識此識即有生之性，以全真起妄，天復稱命；以全妄是真，命復稱天，詮真起妄，即不變而隨緣；全妄是真，即隨緣而不變也。率性之謂道者，此藏性中具染應淨善惡一切種子，若率染惡種子而起現行，即小人之道，亦名逆修；若率淨善種子而起現行，即君子之道，亦明順修。道仁與不仁而已矣，(中略)。修道之謂教者，小人之道修除令盡，君子之道修習令滿，此則聖賢教法，惟欲人返逆修而歸順修，即隨緣而悟不變也。

智旭判攝三教之義涵，乃承繼了自唐宋佛教以來三教融合的義理思想之主張，除了判攝儒家為「人乘」，道家為「天乘」，佛家為「佛乘」之外⁴⁵，智旭更強調三家見性之等而齊觀，將道家的「道」，儒家的「德性」、「天命」，與佛家「真如」之義理相互融攝。然則在方法及聞思修之次第上，則以「本跡權實」來融攝三家之教理；在辯證論理上，以「四句分別論證」的方式來融會三教之義理，即以「同異四句」分別「同」，「異」，「亦同亦異」，「非同非異」之四種範疇，來消解三家隔別不融之論諍，當然在可言說及可說示之論理內涵上，智旭仍是繼承了天台教觀所擅用之在「有因緣亦可說」之四種論理說法形式，加以充份應用，意即是以「四悉壇」及「本跡權實」的說法論證形式，來加以融會與統整三家思想。

伍、結論

宗密與智旭於「儒佛教判」詮釋之真實義理與論證內涵，於究竟抉擇上，採取了不同的辯證進路，來建構此二者對於儒佛教判之判攝，以之彰顯出二者之教判要旨與終極義趣。

首先、於宗密與智旭於儒佛道三教之判攝模式上，華嚴宗密對於儒佛道之判攝，採取了圓融會通、同歸殊途之辯證手法，作為其融通儒佛道的總體論證規式。先以肯認之方式，納儒佛於一理，然則有權實之劃分，實乃納儒教入

⁴⁵ 唐大潮，《明清之際道教三教合一思想論》，宗教文化出版社，2000年6月，頁66-68在佛教方面，以化約大同的義理闡述方式表現的牟子之《理惑論》，首發其三教融合思想之端緒，於後者接續此一思想者，如華嚴宗的圭峯宗密、天台山外派的孤山智圓、禪宗的看話禪宗匠大慧宗杲、臨濟宗的契嵩、萬松行秀，乃至於明末佛教之四大士—藕益智旭、憨山德清、紫柏真可、及雲棲株宏等，亦皆主三教合一思想。

佛教之五教教判體系之下的「人天教」之上，予之以一體同觀、法味一如之義涵詮釋。另一方面，宗密將佛教之染淨緣起之理論框架，構築於儒道所宣說之天道生成化育，與元氣生化天地之天地萬物生成流演歷程義涵之上，一方面予以辯證論理性的論難與解構；另一方面，重構之以生滅染淨因緣之緣起論說，進而會儒道之權以歸華嚴一佛乘圓教之實。

智旭對於融通三教與判攝儒佛道的立場，乃是建立在無一法不是佛法的立場來立論的，包涵了世間法與出世安法。其中心思想仍是以「誘儒知佛」、「禪易互證」之義理進路，而開展出儒佛「殊途同歸」的思想，進而會儒道歸於圓教一佛乘的進路，來建構其儒佛會通、互攝之義理思想體系。智旭在融合儒佛於心性義理之觀修上，統整地認為「尊德性」與「道問學」本是一體同觀、無二無別之義，意即「尊德性」即「道問學」，「道問學」即是「尊德性」，二者無二無別，其透過以佛解儒之理念，融入於「尊德性而道問學」的命題之中，而有以致之的，而以會儒道之德性觀，歸於天台一佛乘圓教之實。

其次、宗密與智旭於「心」之形上本體之辯證義涵比較上，宗密是以「相即相入」式之超越主客真心論宗密之直顯真心義。宗密之論證直顯心源之絕對真心形上本體的辯證詮釋義涵，乃是循著華嚴一真法界之重重無盡緣起，所展現之如來藏自性清淨心，為其辯證之本懷。於是中，呈顯出一種相即相入式之超越主客真心論證形式。透過「融事相入義」、「融事相即」義與「重重無盡」義，開展出，於一切入一切、於一切即一切、於一切全一心、於一心全一切之重重無盡、重重無礙之滿全整全究竟義，彰顯出法界絕對真心的真實義與圓滿義之不思議具現。

而智旭則是以「相即不二」式之超越主客唯心論，圓妙的開展出「萬法歸心」、「萬法唯心」之辯證路向，統合了表徵「中道實相即一切法，一切法即中道實相」之論證模式而有以致之。其援引周敦頤所透觀之《周易》「太極」之形上本體—「無極」，即是真如自性三德密藏，相互聯結一致。以是，智旭之形上本體論證，即是即用之體，即體之用，乃建構出「無體之體」之形上本體觀。也透過「道器一體」，即體即用之觀點，予以充份的聯結與融合。將佛教之「教理行果」，分別與儒家的「文行忠信」相互的對觀配置與融會。

最後，宗密與智旭於「儒佛教判」之論證進路之對觀上，宗密依循著華嚴五教分齊之「相即相入」式的會歸於「法界一心」，作為其判攝儒佛之終極諦理；而智旭則在天台智者所建構之化法四教，法華一乘中道實相圓頓教觀體系下，所全然彰顯之「相即不二」的辯證規式，作為其判攝儒佛之究竟論證基底。然則，就宗密與智旭，皆以易道之「道器一體」的天人合道之義趣，作為判攝儒佛之判準中介，實是首尾一貫，可謂是「宗密規而智旭隨」。

然則總體而言，宗密對於「易道」與「如來藏」，乃至「絕對真心」之融

合性論述，並不及於智旭來的湛深與細緻。對於宗密而言，易道之德，只是作為開展法界絕對真心之對觀與過渡而已；而智旭則進一步的融攝「易道」之德，融入於「如來藏」與「萬法唯心」之辯證論述之上。

宗密將儒家之天命之天，與道家之自然之天，判入人天教中，作為其五教教判辯證與斷證次第進路之義理基底。顯見出，其欲統攝世間教與出世間教之教相判釋於五教教判之中，並進行了其會儒道之權，以入華嚴法界一心所彰顯之一乘顯性教之實中，並於是中，進行儒佛道之究竟簡擇與終極之判攝。

宗密於判攝儒佛之會歸於超越主客真心論之超絕詮釋所立基的「絕對真心」本體論證，實統貫遍攝於其所建構之五教教判之中，而成為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘顯性教之終極的會歸，而於一乘顯性教中，全然的、滿全的、周遍的體現此絕對真心之全體奧義，並展現其既遍攝染淨，又超越染淨而，泯除了染淨對立不融之境，而予之以超絕性的統一，而達致染淨一如、一致、一理之絕待性、不思議性，與圓融周遍性之圓滿詮釋。

在智旭接引儒道入佛的趨向進路中，實體現了天台法華一乘圓教之普被羣根遍收蘊數之「三被接」的精神，具體的運用在「圓接儒」與「圓接道」之中，將天台「無二三乘，唯一佛乘」之究極要義下，所體現之藏教、通教、別教皆「果地無人」的被接至超八醍醐的圓教之中，進而推而廣之、擴而延之的鎔融會攝儒家道家人天乘之權，會歸佛家圓教之實的終極進路，而於「會漸歸圓」的辯證路徑中，全然的體現儒佛相融一味之妙義於其中。

智旭以五重義理向度在天台化法四教之會漸歸圓的斷證次第進路，對於儒佛教判，作了總體終極的判攝。首先，在「名同異義」的面向上，智旭透過儒佛道三家對於德性義理之詮釋內涵，來表徵其對於三家論義證理之看法。當然其判攝的標準，是以儒家為「人乘」，道家為「天乘」，佛家為「佛乘」之觀點作為基調。

其二、「名義俱同而歸宗異」者，於名義俱同之部份，智旭的基本底蘊是一致的，其強調了儒佛道三家，皆須尊德性而道問學，即須以性修不二，聿修厥德之理；而歸宗異者，則儒家之人乘與道家之天乘皆會漸歸圓的依循著藏通別圓四教之理而達至一佛乘圓教之境地。以是，儒道與四教之斷證皆異，而同歸一佛乘。

其三，智旭引用了天台智者之相待妙與絕待妙之理路，用來判攝三家義理，從相待妙的義理而論，則三家明顯有偏圓麤妙之別；另外，從絕待妙的觀點來看，則呈顯出《法華經》「無二三乘，唯一佛乘」之平等圓滿教理。意即，站在「為實施權」，「開權顯實」之觀點上論之，則儒佛道三家皆究竟同歸一乘圓人，無法不圓，法法皆妙，自此即已然的呈顯出，智旭欲融會三家義理思想之旨趣，於待絕二妙之中而表露無遺。

其四，而在「約跡約權以檢收之」之理念展現上，約跡權之面向而論，智旭以佛教五乘佛法之架構，來構築其判攝之義理框架，言明儒家強調仁義禮智信五常之德合於五戒，其餘諸法則半合於十善，是故判屬於「人乘」；而道家道法自然，是故判屬於「天乘」。

其五，若約實約本以融會而言，則孔老皆是菩薩化現，如來所使，終則歸本於佛家圓教之義理。

觀乎智旭從名同異義，名義俱同而歸宗異，對待絕二種妙義，約跡約權以檢收之，及約實約本以融會之等五個面向，所開展之判攝儒佛道之義理思想，乃是完全承襲自天台智者之教判思想，其中心義趣，乃是「會儒道以歸於佛家圓教」之理，而終歸於真如實相之妙諦。

參考書目

- 1.智旭，〈藕益大師自傳〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社，1975年8月。
- 2.智旭，〈性學開蒙答問〉，藕益大師全集十六冊，佛教出版社1975年8月。
- 3.智旭，〈致知格物解〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 4.智旭，〈儒釋宗傳竊議〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 5.智旭，〈藏性解難〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 6.智旭，〈除夕答問〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 7.智旭，〈洗心說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 8.智旭，〈聖學說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 9.智旭，〈法器說〉，藕益大師全集十七冊，佛教出版社，1975年8月。
- 10.智旭，〈性學開蒙自跋〉，藕益大師全集十八冊，佛教出版社，1975年8月。
- 11.智旭，〈周易禪解自跋〉，藕益大師全集十八冊，佛教出版社，1975年8月。
- 12.智旭，《四書藕益解》，藕益大師全集十九冊，佛教出版社，1975年8月。
- 13.智旭，《周易禪解》，藕益大師全集二十冊，佛教出版社，1975年8月。
- 14.宗密，《原人論》，大正藏第四十五冊。
- 15.宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卅續藏第九冊。
- 16.宗密，《圓覺經大疏》，卅續藏第九冊。
- 17.宗密，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，大正藏第三十九冊。
- 18.宗密，《注華嚴法界觀門》，大正藏第四十五冊。
- 19.宗密，《禪源諸詮集都序》，大正藏第四十八冊。
- 20.宗密，《佛說孟蘭盆經疏》，大正藏第三十九冊。

- 21.宗密，《金剛般若經疏論纂要》，大正藏第三十九冊。
- 22.智旭著、陳德述注釋，《周易·四書禪解》，北京團結出版社，1996 年 12 月。
- 23.弘一，〈藕益大師年譜〉，藕益大師全集目錄，佛教出版社，1975 年 8 月。
- 24.謝金良，《融通禪易之玄妙境界》，文史哲出版社，2007 年 1 月。
- 25.冉雲華，《宗密》，東大圖書，1988 年 5 月。
- 26.董群，《宗密的融合論思想研究》，中國佛教學術論典十七，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 27.黃磊《宗密禪教與三教一致論探析》，中國佛教學術論典十八，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 28.董群，《宗密的華嚴禪》，中國佛教學術論典十八，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 29.裴勇，《宗密的判教說研究》，中國佛教學術論典十八，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 30.胡順萍，《宗密的教禪一致思想之形成與影響》，中國佛教學術論典九六，佛光山文教基金會，2001 年 3 月。
- 31.釋聖嚴，《明末佛教研究》，臺灣學生書局，1987 年 9 月。
- 32.釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，東初出版社，1988 年 11 月。
- 33.唐大潮，《明清之際道教三教合一思想論》，宗教文化出版社，2000 年 6 月。
- 34.林科棠，〈宋儒與佛教〉，現代佛學大系 26，彌勒出版社，1984 年 5 月。
- 35.張岱年，《中國哲學大綱》，藍燈文化，1992 年 4 月初版。
- 36.牟宗三，《心體與性體》（一），正中書局，1996 年 2 月。
- 37.牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台灣商務印書館，1971 年 3 月。
- 38.馮達文，《中國哲學的本源-本體論》，廣東人民出版社，2001 年 4 月。
- 39.蔣一安，《本體思想史綱》，台灣商務印書館，1966 年 6 月。
- 40.成中英主編，《本體與詮釋》，三聯書店，2001 年 1 月。
- 41.成中英主編，《本體與詮釋：中西比較》，上海社會科學院，2003 年 7 月。
- 42.李翔海編，《知識與價值：成中英新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視，1996 年 12 月。

“對機說法”與“一門深入” ——天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”所開出的不同解經路

山東大學佛教研究中心 主任
陳 堅

我曾在拙作《“心悟轉法華”——智顗的“法華詮釋學研究”》（宗教文化出版社 2007 年 12 月版）中對天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”作過一些粗淺的文本學的比較，現在回過頭來看似乎非常不成熟，至少對於它們的實踐意義和相異性格沒有作很好的交代，從而不能給人以清晰的輪廓，因此我想借這個機會，再從佛教實踐的角度對作為解經方法的天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”作一比較，以期有新的突破，並求教於諸位大德學者。

佛教於兩漢之際初傳中國時，還沒有我們今天耳熟但卻不一定能詳的“佛學”這個概念，人們當時將翻譯過來的佛教經典中的內容或者說佛教知識體系——以“知識”來言說佛教不是很恰當，不過“格義”一下也無妨——稱為“禪數學”，“所謂‘禪數’的‘禪’，即是禪定；所謂‘數’，指用四諦、五陰、十二因緣等解釋佛教基本教義的‘事數’”。¹按照這個界定，佛教的知識，不外乎就是“禪學”和“數學”，其中“禪學”是談論佛教實踐的，而“數學”則是談論佛教理論的，因構成這些理論的相關佛教“名相”概念往往以一、二、三、四……等數字來標示²，故名“數學”（不是現代講幾何、代數的那個“數學”）。“禪學”和“數學”雖然在佛教中不能截然分開，經常你中有我，我中有你，但大致有這兩大範疇的區分。

雖然早期中國佛教所說的“禪數學”主要是指小乘佛教的知識體系，尤其是東漢時來華的安世高（約 2 世紀）所翻譯的小乘佛典中的那些內容³，但“禪數學”兩分佛教知識的格局在後來中國大乘佛教發展和壯大並最終一派獨大的過程中依然或清晰或依稀地保存著，只是內涵有了變化，其中的“禪學”，不

¹ 杜繼文《佛教史》，江蘇人民出版社 2007 年 10 月版，第 91 頁。

² 除了剛才提到到“四諦、五陰、十二因緣”，還比如“一心”、“二邊”、“三智”、“四攝”、“五明”、“六塵”、“七寶”、“八正道”、“九次第定”、“十力”、“十二處”、“十八界”、“三十七道品”、“六十二見”、“八十種好”、“百界千如”等等，不一而足。

³ 東晉釋道安（312—385）曾評價安世高曰：“博學稽古，特專阿毘曇學，其所出經，禪數最悉。”（參見《出三藏記集》卷六《〈陰持入經〉序》）在釋道安看來，安世高所翻譯的佛經——據《開元釋教錄》有 95 部 115 卷之多——中有著當時最為全面的“禪數學”體系。

僅僅只是打坐參禪，而是泛指一切有關佛教修行實踐的知識，也就是通常所說的“八萬四千法門”；而“數學”也不僅僅只是指小乘佛學，而是泛指涉及大小乘佛學的一切有關佛教思想理論的知識。南北朝的“南義北禪”其實就是“禪數學”在中國社會化的結果，而天臺宗的“止觀雙修”中亦有“禪數學”的影子，因為，“‘禪數’也就是後來中國佛教常說的‘止觀’、‘定慧’”⁴，至於本文所要探討的天臺“五重玄義”與華嚴“十玄門”，則分別是天臺宗和華嚴宗中非常重要甚至具有基礎重要性的“數學”，如果我們回到中國佛教史獨特的語境中來審視它們的話。

一

我之所以要從佛教“數學”的角度切入“五重玄義”和“十玄門”而開始其論，不但因為它們兩者確實屬於佛教“數學”的範疇，更是因為明代一如法師（1352—1425）奉敕編纂的佛教“數學”大全《三藏法數》就收有這兩個詞條並對它們作了詳細的解釋。我們都知道，“三藏”是涉及經、律、論的佛教經典之總稱，而“法數”則是佛教“數學”之別稱，“夫《三藏法數》者，所以通三界、五蘊、四諦、六度、十二因緣等之指歸，八萬四千法門，無不一以貫之者也，且解釋明顯，博據經論，誠為初學之導師，燭幽之火聚也”⁵，“其解釋根柢經論，折中融貫，開帙犁然，若絲連而璣組。凡艱深之理，尤能以淺顯之筆達之；其出於某經某論或某某撰述者，皆詳注於各條之下，如李燾《續通鑑長編》，凡所引證，必箸書名，與明人輯書而不箸其出典以致無征不信者迥不侔矣。惟經典大中小乘之說往往各異，即同屬一乘而宗派不同，其說亦異。此書遇各家或各宗派之異說，皆徵引諸家，頗為詳備，原原本本，如數家珍，洵覺海之津梁，昏途之束炬也。”⁶從這個意義上來說，《三藏法數》對所輯錄的包括“五重玄義”和“十玄門”在內的一切“法數”的解釋乃是超越宗派的客觀的學術研究而非帶有宗派偏見的宗教演繹。

《三藏法數》對“五重玄義”的界定是：

【法華五重玄義】（出《法華玄義》）天臺智者大師，凡釋諸經，皆立五重玄義，所謂以釋名，二辨體，三明宗，四論用，五判教相，故此法華一經，亦有五重玄妙之義也。⁶

⁴ 杜繼文《佛教史》，江蘇人民出版社2007年10月版，第91頁。

⁵ 黃中理《〈三藏法數〉通檢序》，載《三藏法數》（丁福保校印本），臺灣三慧學處2000年1月印行，第3頁。

⁶ 《三藏法數》（丁福保校印本），臺灣三慧學處2000年1月印行，第198頁。

對“十玄門”的界定是：

【十玄門】（出《華嚴經》隨疏演義鈔）玄者妙也，門即能通之義，謂玄妙之門，能通蓮華藏海故也。蓋此十門，乃晉雲華尊者，依華嚴大經一乘圓頓妙義而立也。⁷

《三藏法數》明確指出“五重玄義”是一種解釋佛經的方法，卻沒有明說“十玄門”是一種解釋佛經的方法，至少不能讓人一目了然。實際上，不但《三藏法數》如此，象現在我放在案頭並且經常隨手翻翻的丁福保主編的《佛學大辭典》和星雲主編的《佛光大辭典》，也都明確地說“五重玄義”是一種解經方法而沒有明說“十玄門”是一種解經方法，究其原因，根源還在於天臺智者大師（538—597）在創立“五重玄義”的時候就明確地說“五重玄義”是一種解經方法，而華嚴二祖智儼大師在提出“十玄門”的時候並沒有明說“十玄門”是一種解經方法。

二

縱觀天臺宗思想史，智者大師不但用“五重玄義”來解釋《法華經》而成《妙法蓮華經》玄義（簡稱《法華玄義》），而且還用它來解釋《金光明經》而成《金光明經》玄義（簡稱《光明玄義》）。智者大師所創立的這種解經傳統一直在天臺宗內部代代相傳，綿綿不絕，直至於今，而且其應用範圍還不斷擴大，以至於超出了智者大師原來的規定。智者大師原本主張以“五重玄義”來解釋佛所說的“經”，也就是經、律、論“三藏”中的經，但是後來天臺宗人卻用它來解釋“經”以外的佛教經典，甚至於只要他們願意，就可以用“五重玄義”來解釋一切佛教文本，比如近人靜修法師就以“五重玄義”來解釋明代高僧藕益智旭（1599—1655）撰寫的介紹天臺宗思想大要的《教觀綱宗》，曰：

今家釋經，先以五玄釋題，次以十義通文。此書義屬論藏，以經例論，寧得遠乎？就五玄中，釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五。⁸

⁷ 同上，第402頁。引文中的“晉雲華尊者”，應是“至相雲華”之誤。華嚴二祖智儼大師（602—668），“因曾居至相寺，故被稱為至相大師；晚年住雲華寺，又被稱為雲華尊者”（參見《歷代名僧——智儼大師》，<http://www.pushousi.net/newsinfo.aspx?id=1680&t=pswy>, 2009-1-21），並常被合稱為“至相雲華尊者”。古書豎排，“至相”兩字若豎排，與“晉”（晉）近似，故有此誤。

⁸ 靜修法師《〈教觀綱宗〉科釋》，福建莆田廣化寺1992年印行，第2

這裡的“今家”就是天臺宗(靜修法師屬於天臺宗的法脈傳承)，“五玄”就是“五重玄義”。靜修法師清楚地知道，《教觀綱宗》“義屬論藏”，屬於“論”而不屬於“經”，若按智者大師的意思亦即天臺宗的古則，那是不應該用“五重玄義”來解釋的，但是他卻沒有拘泥古則，而是活學活用，“以經例論”，參照“五重玄義”的解“經”方法來解釋屬於“論”的《教觀綱宗》，遂成非常著名因而現在被許多佛學院當作天臺宗教科書的《〈教觀綱宗〉科釋》。

作為一種解經方法，“五重玄義”自智者大師創立後便得到了天臺宗人的廣泛回應並被他們泛化成可以用來解釋一切佛教文本的“解釋方法”，為天臺宗思想的建構和闡述立下了汗馬功勞，至少智者大師自己主要就是靠“五重玄義”來闡發後來成為天臺宗教義基礎的那些佛學思想的。當然，更有甚至，不但天臺宗人自己使用“五重玄義”，而且其他宗派的人也往往會湊身前來，借“五重玄義”來解經，這在近幾年大陸佛教界方興未艾的漢傳佛教“法師講經比賽”⁹中就可見一斑。

所謂“講經”，實際上就是口頭解釋佛經。我自己曾擔任山東省佛教協會舉辦的首屆“法師講經比賽”評委，座間聽許多參加比賽的法師皆用“五重玄義”來發揮其所講的經，而且其中一些法師實際上並不是屬於天臺宗一派的。最近，我還在《江蘇佛教》上讀到一篇此類講經比賽的文字稿，講的是《佛說阿彌陀經》，作者是蘇州寒山寺學僧、2011年全國性“漢傳佛教講經交流會”金蓮花獎三等獎、江蘇省“漢傳佛教講經交流會”一等獎獲得者釋正信法師。正信法師乃是淨土宗法子，其所講的也是淨土宗的根本經典《佛說阿彌陀經》，但他卻以天臺宗的“五重玄義”為框架來演繹經義，他說：“從天臺宗釋經的五重玄義來看，此經以單人立題，以諸法實相為正體，以信願持名為修行之宗要，以往生極樂國土證得三不退為力用，以大乘菩薩藏為所攝教相，又是無問自說。”¹⁰接著便如此這般地講下去。

總之，從歷史到現實，從天臺宗到非天臺宗，從解經到釋論，“五重玄

頁。

⁹ 大陸漢傳佛教界的講經比賽，其來有自。由於受到成為主流的禪宗和淨土宗的影響，中國漢傳佛教的傳統一直強調“修”和“念”而不注重“講”，儘管天臺宗和華嚴宗乃是以“講”立宗，但還是勢力有限，胳膊扭不過大腿。時至今日，鑒於基督教的牧師和天主教的神父巧舌如簧，言之滔滔；伊斯蘭教的阿訇亦不遜于言，甚至藏傳佛教的活佛堪布也都十分擅長辯論和講說，漢傳佛教界自知自己“嘴”上功夫不行。為了在當代更好地弘揚佛法並在某種意義上也有出於與其他宗教爭奪信眾的考慮，大陸漢傳佛教界便主動舉辦或全國性或以省為單位的法師講經比賽，以期借此激勵法師們重視講經並不斷提高講經水準。

¹⁰ 釋正信《〈佛說阿彌陀經〉講解》，載《江蘇佛教》2011年第4期，第61頁。

義”作為一種解經方法，在中國佛教界已是路人皆知，晃如日月，大家只要一講經、解經，幾乎就會下意識地想起“五重玄義”，最不濟，也會想起用“釋名”一項中的“七種立題”來解釋一下經的題目或論的題目，亦即“在講每一部經之前，先講七種立題和五重玄義，這是天臺宗講經的規則。這七種立題是：單三、複三、具足一。單三是單獨的三種。複三就是重複的三種。具足一是單獨、重複合起來的立題。”¹¹可以說，“五重玄義”幾乎已在中國佛教的解釋學領域中取得了一種“壓迫式”優勢，誰要是在解經的時候不懂這種套路，或不按這種套路出牌，就極有可能被認為是佛教的外行，以至於許多法師即使不願按“五重玄義”來解經或有更好的解經方法，他們也會首先申明一下“五重玄義”以表示自己不是對之完全無知而只是不採用而已。

三

在中國佛教的解釋學領域，相比於天臺“五重玄義”的如日中天，華嚴“十玄門”則是雲翳日光，要暗淡得多，儘管人們有時也會將它看作是一種解經或講經的方法，如釋文定法師說：“作為講經的方法、程式，一般來說，我們都是採用天臺宗的五重玄義，或者也有採取華嚴十玄門的，常用的是天臺宗的。第一，釋名，講經題釋名，經題包含了一部經的大致內容；第二，辨體，辨體是一經的旨歸；第三，明宗，這部經的宗旨是什麼；第四，論用，這部經有什麼功能和作用，對我們的修行有什麼指導意義；第五，判教，就是一部經它歸於佛陀五時八教的漸頓偏圓，是屬於哪一類的，這叫名體宗用教。講經從序分開始，序分裡就是講六種成就：信、聞、時、主、處、眾，然後進入正宗分，把命題一層一層分析出來，這基本上就是講經的方法了。”¹²釋文定法師能夠從講經方法亦即解經方法的角度來界定“十玄門”，這幾屬慧眼獨具鳳毛麟角，因為自古至今，人們——包括華嚴宗的歷代祖師在內——主要是將“十玄門”看作是哲學範疇的理解世界的佛學方式，而不是看作是解釋學範疇的解釋佛經的佛學方法，以至於習慣成自然，因襲變情性，造成我們後人不太像以“五重玄義”來解經那樣地有意識地以“十玄門”來解經，一如釋文定法師所說的對華嚴宗來說無疑十分尷尬的話：“作為講經的方法、程式，一般來說，

¹¹ 宣化上人《〈妙法蓮華經（序品第一）〉淺釋·第一講》，參見 <http://www.douban.com/group/topic/18296893/>，2011-03-15。當然講經者或解經者一般還會在運用“五重玄義”解釋佛經之前，先按照東晉道安法師（312—385）的佛經分章法，將佛經分為序分、正宗分、流通分。

¹² 釋文定《講經說法的方法與技巧（下）》，載《江蘇佛教》2011年第4期，第40頁。

我們都是採用天臺宗的五重玄義，或者也有採取華嚴十玄門的，常用的是天臺宗的。”為什麼常用的是天臺宗的“五重玄義”而不是華嚴宗的“十玄門”？這是個遺憾，這是當代華嚴宗人應該反思和檢討的。在我看來，現在到了有必要將“十玄門”樹立為一種與“五重玄義”並駕齊驅的解經方法的時候了！至少本文想嘗試地去落實這一點，以求教于方家。為了實現這個目的，我不想就“十玄門”的來龍去脈、名相概念、外延內涵及其哲學意蘊說太多的話，因為這方面的研究相當多，而且下面這段話基本上就可以將之概括殆盡：

所謂“十玄門”，也是對《華嚴經》無盡緣起、圓融無礙理論的發揮，它主要內容是說，一切法無論在時間上，還是在空間上都是互相包攝的。一法中包含一切法，一一法中有無量法，乃至一即一切，一切即一，以此反復說明緣起無盡和圓融無礙的道理。“十玄”的名目是智儼創造的，但他講的十玄名目（詳細名目可看他的《華嚴一乘十玄門》）與以後法藏所講的十玄名目略有不同，因此以後華嚴宗傳人稱智儼講的“十玄門”為“古十玄”，而稱法藏在《華嚴探玄記》中所立的“十玄門”為“新十玄”。¹³

若要再有點這段話之外且較為新鮮的說辭，那就是方東美先生（1899—1977）煞有其事地從作為真正數學（亦即科學的數學而不是佛教的“數學”）的代數學的角度來詮釋“十玄門”。他首先認為“十玄門”思想乃根源于華嚴宗“一即一切，一切即一”或“一中具眾多，眾多中具一”的思想，然後對之作數學的解釋，曰：

假使我們用數學方面的說法，就是西洋的康得同 Poincare 這一類數學家的說法，所謂“數”是從 counting(計算)裡面得來的，譬如說“一”，當我們說有“一”，可以構成“二”，可以構成“三”，可以構成“四”，順著這個秩序可以構成“十”。然後華嚴宗就可以把“十”當作一個 symbol（符號），可不是當作有限數的一個符號，而是當作無限

¹³ 石峻等編《中國佛教思想資料選編》，中華書局1983年1月版，第二卷第二冊，第18—19頁。相關方面進一步的詳細解釋，不妨參見賢度法師《華嚴學講義》，臺北華嚴蓮社2010年1月版，第177—185頁；方東美《華嚴宗哲學》，臺灣黎明文化事業公司民國72年5月版，下冊，第441—499頁；《方立天文集（第2卷）·隋唐佛教》，中國人民大學出版社2006年10月版，第108—125頁；魏道儒《中國華嚴宗通史》，鳳凰出版社2008年7月版，第114—119頁和138—141頁；湯一介《華嚴“十玄門”的哲學意義》，參見 <http://www.fjdh.com/wumin/2010/04/213923106662.html>，2010—04—24。

數的符號去看待。那麼我們平常對於“一”是很容易體驗到，例如當我們伸出一隻手指頭來世一個“一”，伸出一隻腳來也是一個“一”，這種“一”只是一個 given fact（現有的事實），我們不必一定要具有很高的智慧，就可以很容易的把握得到。但是有了這個“一”，而以“一”為緣起的話，那麼馬上就可以得著“二”，“二”是什麼呢？“二”是由一加一而成的。從這一個觀點上看起來，以“一”為緣起，就可以構成“二”，但是對於“二”構成的時候，從 cardinal number（基數）上看起來，它同“一”當然是不同了，但是從另一個 ordinal number（序數）上看起來，那麼“二”是什麼呢？它只是第二個“一”，所以如果以“一”為能緣起，“二”為所緣起，就可以構成“二”。“二”一構成之後，“三”也自然順敘就構成了，而這個“三”的裡面等於什麼呢？也就是等於“二”加“一”，而這個“二”就是由“一”加“一”而來，這樣子由 $1+1$ 、 $2+1$ 、 $3+1$ 、 $4+1$ ……一直向上加，我們就可以說“十”等於什麼呢？就等於“九”加“一”。假使從這麼一個方面看起來，雖然“二”與“一”不同，“三”與“二”與“一”又不同，但是在這個數的裡面，從 cardinal number 看起來，它是不同，但是從 ordinal number 看起來，“二”是第二個“一”，“三”是第三個“一”，“四”是第四個“一”，那麼“十”是第十個“一”，那麼就這樣的一直向上數，我們可以說 $x+1$ ，而可以一直向上面數可以數至於無窮。……華嚴家用“十”代表圓滿數可以攝盡一切數，那麼由一到十的數目，如果以“一”為基本數來考察，沒有“一”就沒有“二”，沒有“二”就沒有“三”，其餘的四乃至十皆依一而存在，所以在“一”裡面便已經收盡二到十的數目。另外，倘若以“二”為基本數時，那麼“一”系存在於“二”裡面，三乃至於十的數目，也都被攝入到“二”裡面去。然後依次以“三”為基本數，乃至於以“十”為基本數，也都是具有同樣的道理。所以，如果以由“一”向“十”漸次為基本數，說明相關的十門，這就稱為“向上數”或“順數法”。相反的，如果以“十”為基本數，然後依十而有九，有八，有七，乃至於有一，那麼從九到一的數目都存在於“十”裡面。然後依次以“九”為基本數，十及八、七乃至於一的諸數皆涵攝於“九”中，像這樣由十向一漸次為基本數來說明其間相關的十門，就可以稱之為“向下數”或“逆數法”，所以如果從這一個觀點上面看起來，智儼大師在華嚴宗解說事事無礙法界的“十玄門”的思想裡面，就是要拿這個“數”的構成法，把有限的“有”當作為可以屢次數至於無窮。因此在華嚴宗的思想裡面，所謂的“十”，並不是有限的數到“十”就停止了，而是要把當作一個 ordinal

number，把“十”當作第十個“一”，到了“一百”的時候，就當成第十個“十”，到了“一千”的時候，便是第一百個“十”，這樣子一來，可以屢次數而達到無窮數。¹⁴

當然對“十玄門”的代數學解釋只是方東美先生的主觀發揮，見仁見智，不必細究。不過，他對“十玄門”所作的思想史考察倒是值得我們關注。按照方東美先生的看法，雖然華嚴二祖智儼在《華嚴一乘十玄門》中第一次完整地提出了“十玄門”的思想，但是“在這個‘十玄門’裡面，至少有七門，已經在杜順的《華嚴法界觀（門）》裡面發揮出來了，所以我們說智儼的這個‘十玄門’，還是根據杜順的思想而成立的，而且在《華嚴一乘十玄門》裡面，已經大部分從《華嚴法界觀（門）》裡面展開。如果我們仔細一點去分析，便可以發現在“十玄門”裡面只有兩項是杜順大師所沒有說的。事實上我們可以說，智儼對於華嚴宗理論建構上的貢獻比較少，不過雖然是少，可是如果從他的“德相十玄”轉變成“應用十玄”的立場上來說，在這個中間，他成為一個很重要的過度關鍵。”¹⁵所謂“德玄十相”，是指“十玄門”所體現的佛教世界觀或哲學意涵。在方東美先生看來，“十玄門”的哲學意涵，在華嚴初祖杜順（557—640）那裡已經大致形成，智儼只是在其中作了些許增補，並沒有對之作“哲學深加工”，是華嚴三祖法藏（643—712）在《華嚴探玄記》中完成了對“十玄門”的“哲學深加工”並最終使之成為華嚴宗“體大思精”之思想。方東美先生是如是評價法藏所做的這一無論對“十玄門”還是對華嚴宗來說都是至關重要的工作的，他說，當法藏“寫下《華嚴探玄記》的時候，他的理解功力就不同了，這就已經不是智儼大師所能夠比的了。因此，他為了解說‘華嚴十玄緣起’思想時便講述緣起的根本，並且要讓這個根本法能彰顯出來，讓它在哲學上面形成一個完整的原理，而且我們可以發現他所要發揮的這些有系統的原理，都是為了要進一步來解釋‘十玄門’，只要我們瞭解這些原理，那麼‘十玄門’就瞭若指掌了。”¹⁶經法藏精心拾掇後的“十玄門”思想或“十玄門”原理在華嚴宗中的重要地位，用方立天先生的話來說就是，“中國華嚴宗人的真正理論創造和著力闡發的是十玄說，此說為華嚴宗最重要的教義，其重要性在六相說之上”。¹⁷

儘管智儼大師對“德相十玄”也就是哲學層面的“十玄門”貢獻有限，但

¹⁴ 方東美《華嚴宗哲學》，臺灣黎明文化事業公司民國72年5月版，下冊，第455—457頁。

¹⁵ 同上，第442頁。

¹⁶ 同上，第471—472頁。

¹⁷ 《方立天文集（第2卷）·隋唐佛教》，中國人民大學出版社2006年10月版，第109頁。

是卻在將“德相十玄”轉變成“應用十玄”上“成為一個很重要的過度關鍵”，具言之即，智儼將杜順在《華嚴法界觀門》中所闡述的“事事無礙”亦即法界無盡緣起的道理稍加發揮，並按照華嚴宗所崇尚的圓滿數“十”——“所以說十者，欲應圓數，顯無盡故”¹⁸——而首次提出了後來被華嚴宗人不斷深化闡釋且奉為佛教緣起論極談的“十玄門”思想，然後就在這一思想的指導下來解釋《華嚴經》，這就有了他的《華嚴一乘十玄門》。《華嚴一乘十玄門》開宗明義便曰：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因只與果。¹⁹

就這樣，智儼在《華嚴一乘十玄門》中用他自己所發明的“十玄門”來解釋《華嚴經》（經中並無“十玄”之明文），這就是所謂的“應用十玄”。“應用十玄”就其本質而言就是將“十玄門”當作一種解經方法，這種解經方法在魏道儒先生看來乃是“在探索‘玄’理的原則指導下詮釋經典，構造概念體系，提出新學說，這個理論創新過程所經歷的從‘喻’到‘法’，從‘法’到‘理’的兩個階段，體現了中國文化中固有的不迷經、崇理性的人文精神”。²⁰正如智者大師之用“五重玄義”來解釋《法華經》而成《法華玄義》，智儼大師用“十玄門”來解釋《華嚴經》而成《華嚴一乘十玄門》。不過，相對於“五重玄義”簡潔明瞭的“釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五”這五個釋項，“應用十玄”相對來說要“名目繁多”些。智儼大師在《華嚴一乘十玄門》中從“約法以會理”的角度開列“應用十玄”的釋項，曰：

明約法以會理者，凡十門：

- 一者同時具足相應門（此約相應無先後說）
- 二者因陀羅網境界門（此約譬喻說）
- 三者秘密隱顯俱成門（此約緣說）
- 四者微細相容安立門（此約相說）
- 五者十世隔法異成門（此約世說）

¹⁸ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》，載《大正藏》第45冊，第503頁中。

¹⁹ 智儼《華嚴一乘十玄門》，載石峻等編《中國佛教思想資料選編》，中華書局1983年1月版，第二卷第二冊，第19頁。

²⁰ 魏道儒《從〈華嚴十玄門〉解析佛學中國化》，參見 <http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/15580258376.html>，2009—04—12。

六者諸藏純雜具德門（此約行說）

七者一多相容不同門（此約理說）

八者諸法相即自在門（此約用說）

九者唯心迴轉善成門（此約心說）

十者託事顯法生解門（此約智說）

就此十門，亦一一之門，皆複具十，會成一百。所言十者：一教義，二理事，三解行，四因果，五人法，六分齊境位，七法智師弟，八主伴依正，九逆順體用，十隨生根欲性。²¹

與“德相十玄”不同，“應用十玄”乃是屬於解釋學而不屬於哲學，儘管現在西方哲學中有所謂的“解釋學”（Hermeneutics）；屬於佛教方法論而不屬於佛教世界觀，儘管我們都知道任何方法論都是建立在一定的世界觀之上的。不過，就華嚴宗的理想而言，“德相十玄”與“應用十玄”本該是“十玄門”之兩翼，相輔相成，不可偏廢，也就是說，“十玄門”既展示了“德相”層面的哲學理念，也蘊含著“應用”層面的解經方法，而且完全看得出來智儼大師在《華嚴一乘十玄門》中也確實平衡了這兩個層面，然而現實的情況卻是，自從智儼大師提出“十玄門”後一直到今天，人們主要還是從“德相十玄”的角度來探討和言說“十玄門”，對於“應用十玄”不是完全無知，就是不太關注，造成這種局面的根本原因，主要是“十玄門”的始作俑者智儼大師本人雖然用“十玄門”來解釋《華嚴經》而成《華嚴一乘十玄門》，但卻“猶抱琵琶半遮面”，吞吞吐吐，含含糊糊，並沒有明確指出“十玄門”是一種解經方法，尤其是被稱為華嚴宗實際創始人從而在華嚴宗史上最具影響力的法藏大師完全從“德相十玄”的角度來闡發並深度挖掘“十玄門”的哲學內涵，這嚴重地打破了智儼大師在“德相十玄”和“應用十玄”之間所建立的平衡，使得後世的華嚴宗人和華嚴宗研究者唯法藏馬首是瞻，一般皆從“德相十玄”的角度來言說“十玄門”，儘管期間也曾有華嚴四祖澄觀大師（738—839）在《〈華嚴經〉隨疏演義鈔》中大張旗鼓地用“十玄門”來解釋《華嚴經》，但卻“螳臂當車”，根本無法改變以“德相十玄”為主導的“十玄門”歷史大局。

四

就其初衷而言，華嚴“十玄門”既有作為哲學義理的“德相十玄”之面向，也有作為解經方法的“應用十玄”之面向，這一點其實在天臺“五重玄

²¹ 智儼《華嚴一乘十玄門》，載石峻等編《中國佛教思想資料選編》，中華書局1983年1月版，第二卷第二冊，第22頁。

義”中也是如此的，即天臺“五重玄義”本來也是既有作為哲學義理的“德相五玄”之面向，也有作為解經方法的“應用五玄”之面向，只不過後來兩者在各自宗派中發生了不同的演變，其中，華嚴“十玄門”側偏於“德相十玄”的面向，而天臺“五重玄義”則側偏於“應用五玄”的面向。通俗地說就是，人們一般皆從哲學義理的角度來看待華嚴“十玄門”，而從解經方法的角度來看待天臺“五重玄義”，然而，正像華嚴“十玄門”何嘗不是一種解經方法，天臺“五重玄義”又何嘗不是一種哲學義理？而且更為有意思的是，就各自的名稱而言，顧名思義，“十玄門”更像是一種解經方法，因為“門”本身就具有方法的含義²²，而“五重玄義”則更像是一種哲學義理，因為其本身就明晃晃地有個“義”字，然而，事有蹊蹺，陰差陽錯，“十玄門”與“五重玄義”之間著著實實“擰了一把麻花”，有解經方法之名的“十玄門”結果卻成了哲學義理之表達，而有哲學義理之名的“五重玄義”結果卻成瞭解經方法之訴求，這一對比很是有趣。不過，無論這根佛教“麻花”怎麼擰，我們現在只作單邊考慮，只關心作為解經方法的“十玄門”和“五重玄義”。我們先來考察“五重玄義”究竟是一種什麼樣的解經方法。智者大師在《法華玄義》中在用“五重玄義”來解釋《法華經》之前，對“五重玄義”這種解經方法本身作了解釋性的說明，曰：

釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五，釋此五章有通有別，通是同義，別是異義。如此五章遍解眾經，故言同也；釋名名異，乃至判教教異，故言別也。例眾經之初皆安五事，則同義也；“如

²² 比如大陸道教界就將其所舉辦的道教講經活動命名為“玄門講經”，“玄門講經是道教界近年來大力提倡並在全國範圍內廣泛開展的一項重要活動，自2008年中國道教協會提出玄門這一號召以來，在全國的道教界產生了深遠的影響。……玄門講經這一名稱，體現了道教文化特色和核心要義，既富含深意，又簡明扼要。”（參見李雲華《崇尚清淨，力行和諧——記第三屆玄門講經暨中嶽論道活動》，載《中國宗教》2011年第12期，第17頁。相比之下，大陸漢傳佛教界的講經活動還沒有一個統一固定的名稱）在道教，“玄門”一詞是對老子所說的“玄之又玄，眾妙之門”^②的概括。道教不但將自己這一派稱為“玄門”（一如佛教稱自己為佛門、禪門），而且也常常將道經稱為“玄門”，甚至有時道經的經題中就有“玄門”兩字，如《太上玄門功德經》，在這裡，“玄門”之為意，“玄”是指道經中“玄之又玄”的內容，不過，道經的內容雖然“玄之又玄”，但卻蘊含著“眾妙之門”，因而只要你通過解經懂得了經意，就能在其中找到通向妙境彼岸的“門”。總之，在道教看來，道經雖然很“玄”，但卻內中有“門”隱藏著，就看你能否通過解經來打開這道“門”，正是在這個意義上，道經被道教稱為“玄門”。

是”詮異，“我聞”人異，“一時”感應異，“佛住”處所異，“若干人”聽眾異，則別義也。又通者共義，別者各義，如此通別，專在一部。²³

按照智者大師的意思，當我們用“五重玄義”（“應用五玄”）來解釋佛經的時候，實際上就是預設了並且當然也相信佛經中肯定包含有“五重玄義”（“德相五玄”）而需要我們用“五重玄義”（“應用五玄”）來將其解釋和顯明出來，而佛經中所包含的“五重玄義”（“德相五玄”）在智者大師看來乃有“通”和“別”兩種意涵，這就像任何佛經都以“如是我聞”——如《金剛經》中的“如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱”——開頭，這是“通”，而不同的佛經，其“如是我聞”的內涵是不一樣的，這是“別”。既然“五重玄義”（“德相五玄”）有“通”有“別”，且“通別”同處一經，那麼，相應地，倒推回去，作為一種解經方法，五重玄義”顯然也有“通別”兩法，“通則七番共解，別則五重各說”，其中“通作七番共解，一標章，二引證，三生起，四開合，五料簡，六觀心，七會異”²⁴，“別”則各闡千秋。

對於天臺“五重玄義”這種“通別兼具”的解經方法，拙作《“心悟轉法華”——智顗的“法華詮釋學研究”》已作過詳細的疏解和討論，這裡不再贅述，需者往檢。若長話短說，繁論簡述，那麼天臺“五重玄義”這種解經方法乃是以“通釋”為形式而以“別釋”為內容，因而其本質是“別釋”而不是“通釋”，比如，智者大師在《法華玄義》中就主要是透過《法華經》的五字經題“妙法蓮華經”以“五重玄義”來“別釋”《法華經》的微言大義，而且其中大約三分之二的篇幅還是在解釋“妙”之一字，那麼“五重玄義”的“別釋”究竟是一種什麼樣的解釋呢？其解經的基本精神是什麼呢？實際上，“五重玄義”的“別釋”，其基本精神就是天臺宗“五時八教”的判教原則，這個原則可簡單地歸結為“因機施教，對機說法”，意指佛陀所說的任何一部經都不是“放之四海而皆準”普適一切眾生的“萬金油”，而是分別有其針對性的，亦即都是對特定根機的眾生所說的特定教法，誠如《壇經》所言，“一切修多羅及諸文字、大小二乘、十二部經，皆因人置……若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興。一切經書，因人說有，緣其人中，有愚有智”²⁵，是故佛陀說不同的法以教化之，比如《金剛經》就說《金

²³ 智者大師《法華玄義》，載李利安主編《天臺八部》，西北大學出版社2007年10月版，第二冊，第1頁。

²⁴ 同上。

²⁵ 宗寶本《壇經·般若品》。

剛經》乃是“如來為發大乘者說，為發最上乘者說”²⁶而不是對其他人而說，但是絕大部分佛經都沒有這樣明說，所以天臺“五重玄義”要求我們在解釋佛經的時候，遵循“釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五”這樣的程式，將佛經的針對性內容——也就是針對何種根機而說的何種內容——交代清楚，尤其是最終一定要在“判教第五”上毫不含糊地指明被解釋的這部經究竟是適合於什麼樣根機的人，在天臺宗來說就是屬於“五時八教”中的哪一時哪一教，這就是所謂的“別釋”，“別”者，簡別也，說清楚某部佛經與其所對應的根機之間的關係，或者說在“五時八教”中的歸屬，比如智者大師在《法華玄義》中就明確指出《法華經》屬於“法華涅槃時”之“圓教”，再比如，近現代天臺宗高僧倅虛大師（1875—1963）在《〈心經〉講錄》中以“五重玄義”來解釋《心經》，說“此經之五重玄義，以法喻為名，以諸法空相為體，以無所得為宗，以破除三障為用，以熟酥為教相，茲分別詳釋之”，如此這般地“詳釋”一番後，最終指出，“綜上所述，此經判為第四時所說，以熟酥為教相，屬二權一實”。²⁷這裡的“熟酥”乃是指“五時”中的第四“般若時”。²⁸

嚴格地說，“五重玄義”解經法亦即“五重玄義”之“別釋”是要求我們在解釋某佛經時必須將其定點地對應于“五時八教”中的哪一時哪一教，然後依據這種對應我們就能清楚地知道它是適應於哪一類根機的眾生，因為“五時

²⁶ 《金剛經·持經功德分》。《壇經》對《金剛經》的這一思想作了如下發揮，曰：“（《金剛經》）法門是最上乘，為大智人說，為上根人說；小智小根人聞，心生不信。何以故？譬如天龍下雨于閭浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂草葉；若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說《金剛經》，心開悟解故，知本性自有般若之智，自用智慧，常觀照故，不假文字。小根之人，聞此頓教，猶如草木，根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。”參見宗寶本《壇經·般若品》。

²⁷ 倅虛大師《〈心經〉講錄》，山東陽谷阿城海會寺2007年印行，第5轉14頁。

²⁸ 《涅槃經》謂：“聲聞如乳，緣覺如酪，菩薩如生、熟酥，諸佛世尊猶如醍醐”；又謂：“譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子，佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅密，從般若波羅密出大涅槃，猶如醍醐。言醍醐，喻於佛性，佛性即是如來。”智者大師用《涅槃經》中所說的之牛奶“五味”來比喻華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時之佛法“五時”。印度佛教根據印度人以牛為圖騰並崇拜牛的民族文化，常以牛來喻佛，從而佛說法就如牛出奶。牛奶依其加工程度的深淺而有乳、酪、生酥、熟酥、醍醐之不同狀態，而佛法依眾生根機的利鈍亦有華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時之不同表現，兩者異曲同工，堪為比類。

八教”本身就是根據佛經所適應的眾生根機來劃分佛經的。當然，如果我們只注重“五重玄義”的解經原則或基本精神而不過分苛求其規範和細節，那麼只要在解經過程中明確地指出這部佛經是有什麼樣根機的人而說的，或者在講經說法的過程中指明所講所說乃是針對特定的人的，是在“對機說法，因材施教”，就可歸入“五重玄義”的解經範疇，比如淨慧老和尚的下面這則答居士問：

提問：有一位佛友請問淨慧長老，他說近來在網上看到您老的開示說打坐念佛，念六個字“南無阿彌陀佛”，而今天說念“阿彌陀佛”更能攝心，請您老開示。

老和尚：網上的一些文字乃至我今天在此說的一些話，應該都是有針對性的。有時候我教人念六字洪名（南無阿彌陀佛），有時候教人念四字洪名（阿彌陀佛），針對不同的情況、針對不同的修行人，而有不同的說法。這是在弘法過程中經常會有的事情，不可能前後都是一個說法。比如說佛經中也有各種各樣的法門，作為本人有些記錄只是當時當事。法無定法，希望大家能夠從這個角度去理解整個佛法，理解每一位法師的言論。²⁹

淨慧老和尚所說的“法無定法”，“針對不同的情況、針對不同的修行人，而有不同的說法”，雖然表面上談的是有關念六字“南無阿彌陀佛”還是念四字“阿彌陀佛”的問題而與解釋佛經無關，但卻無疑是對天臺“五重玄義”的解經原則通俗表達。

五

既知天臺“五重玄義”解經法，再看華嚴“十玄門”解經法。前文已經明確交代，在華嚴宗史上，“十玄門”主要是被當作一種觀察世界的哲學而不是一種解釋佛經的方法。作為一個哲學體系，華嚴“十玄門”的理論基礎是《華嚴經》中的“一即一切，一切即一”或“一即多，多即一”這種獨特的佛學理念，而其所展示的則是“事事無礙法界”或者說事事圓融無礙的世界圖景。如果以“十玄門”所開出的“事事無礙法界”之圓融觀來審視佛經，那麼佛經與佛經之間就是“經經無礙”的圓融關係（一經即是一法界），具體地說就是，雖然不同的佛經所說的具體內容不一樣，但任何一部佛經都與其他佛經在義理

²⁹ 淨慧《在煩惱中修習佛法——在加拿大湛山精舍的開示》，載《禪》2011年第6期，第9—10頁。

上不相妨礙，不唯不相妨礙，而且還“曲徑通幽”地包含並具足了其他佛經所要表達的思想觀念和修行理念，概言之即，“一經即一切經，一切經即一經”，經與經之間或者說“佛教的各種法門……之間互相映現，重重無盡，處於你中有我，我中有你的渾然一體狀態”。³⁰這“一經即一切經，一切經即一經”就是華嚴“十玄門”的解經原則，按照這個解經原則，儘管佛經很多，有所謂的“三藏十二部”；佛經中所開示的法門更多，有所謂的“八萬四千法門”，但實際上，你根本沒必要經經看，門門走，你只要通一部經就能“一通百通”，瞭解一切教理；你只要專一個法門，就能門門具足，涵蓋一切修行，比如“十玄門”中的“諸藏純雜具德門”，“‘此約行說’，即從修行規定方面講，‘如似就一施門說者，一切萬法皆悉名施，所以名純；而此施門即具諸度善行，故名為雜。如是純之與雜，不相妨礙，故名具德。’如果踐行‘施捨’這一門（施度），那麼他的一切活動都可以稱為‘施’，此為‘純’；而他在踐行‘施捨’這一門時，又完全具備了修行其它一切法門（諸度）的善行功德，此為‘雜’。‘純’與‘雜’不相妨礙，叫做‘具德’，這是說明，佛教各法門相互容攝，修行一門，等於修行了一切法門，這是‘一即一切’觀點在修行上的貫徹。”³¹比如剛才提到的淨慧老和尚在談到禪以及他所提倡的“生活禪”時說：

當然我所說的禪，不僅僅是禪宗的明心見性、參話頭的禪，實際上佛教的一切修行法門都可以概括在禪的大範圍之內。念佛是禪、誦經是禪、禮拜也是禪，這是一個大概念。因為佛教修的是六度：佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。禪定作為六度之一，它統帥了所有的修行法門在內。所以生活禪的提出，是把所有的修行都融攝在生活當中加以落實。如果不在生活中落實，修行就是空洞的，修行就沒有基礎，可能就只是一句空洞的口號。因此我的主張是要將信仰落實於生活，將修行落實於當下，將佛法融化於世間，將個人融化於大眾，這四句話既是修生活禪的四句口訣，也是我們修一切法門的一個根本要領。³²

在淨慧老和尚看來，禪甚至於“生活禪”乃融攝了佛教的所有一切法門，所以只要在禪上“一門深入”，便能修行有成。實際上，不但禪門的人這樣說，淨土宗的人更是這樣說。在淨土宗人看來，淨土念佛法門“三根普被”，

³⁰ 魏道儒《中國華嚴宗通史》，鳳凰出版社，2008年7月版，第116—117頁。

³¹ 同上，第118頁。

³² 淨慧《在煩惱中修習佛法——在加拿大湛山精舍的開示》，載《禪》2011年第6期，第5頁。

所以不管是誰，只要“一門深入”地念佛就行，念佛就是修行，修行就是念佛，“老實念佛，莫換題目”，“《無量壽經》說‘一向專念’，……只要老實念佛，一定成就。……修行念佛，不可夾雜其他的法門，要一門深入，……一定要一門深入，不可夾雜其他別的法門，……念佛若還夾雜別的法門，就好像出了軌的火車和偏離了航線的飛機一樣，永遠也達不到目的地，修行豈不白費功夫？……一句佛號念到底，自自然然的便能得大智慧，心開意解，見性成佛！……念佛人若是能夠做到不夾雜而一門深入，自有不可思議之成就。在近代淨土法門中，要數功夫不夾雜和一門深入者，即印光大師，老人家一生，一句阿彌陀佛念到底，從來沒有轉換過題目，……凡看過《印光大師文鈔》的人都知道，大師不但所學精純，而且智慧無礙，故被世人共尊為淨宗之第十三代祖，可謂實至名歸，這不僅僅是不夾雜和一門深入的好典範，同時亦啟示世人：修行若要有好成績，除了一門深入，別無他途。”³³誠如《楞嚴經》中所說的“令汝但於一門深入，入一無妄，彼六知根，一時清淨。”³⁴

雖然禪宗和淨土宗所宣導的“一門深入”有源自各自宗派的內涵，在內容上無關乎華嚴宗，但是它們所說的“一門深入”實在就是拿華嚴“十玄門”圓融無礙的解經方法來觀照和解讀參禪法門和念佛法門，因為華嚴“十玄門”的解經方法就是“一門深入”的圓融解經法，即從一經中解釋出“三藏十二部經”，從一法門中解釋出“八萬四千法門”。如若不以華嚴“十玄門”的圓融解經法為導向，那麼禪宗和淨土宗之提倡“一門深入”就無異於基督教“以自為高”的“排他主義”而遠離了佛教。唯有以華嚴“十玄門”為指導，禪淨之提倡“一門深入”才沒有逸出佛教“圓融主義”的範疇，才還是佛教——因為只有談圓融的才是佛教，凡是排他的都不是佛教。佛教的本質就是圓融，而這圓融也正是華嚴“十玄門”的核心價值觀和根本方法論。無論禪宗和淨土宗承認不承認，當它們在談論“一門深入”這個話題的時候，它們就是在華嚴宗的方法論語境中來說話，因為基於“十玄門”圓融理念的“一門深入”乃是華嚴宗刻意經營和著力深耕的“一畝三分地”，禪淨兩宗並無相關的理論資源。當然，我在這裡這樣說，完全不是貶低禪淨而讓人覺得有可能會挑起禪淨和華嚴之間對立（可能會被人認為有這種危險），而是本著中國佛教的獨特性格而立論，因為熟悉中國佛教史的人都知道，中國佛教各宗派之間，從來都是“互相串門”的，從來沒有發生過“老死不相往來”的現象，比如，華嚴五祖宗密大師（780—841）不也通於禪宗嗎？華嚴宗在唐末以後不也吸收了禪宗的一些佛教元素和佛教營養嗎？

³³ 鄧來送《談談念佛的“三不”（下）》，載《寒山寺》2011年第6期，第98—99頁。

³⁴ 《楞嚴經》卷四。

六

以上分別分析介紹並舉例說明了作為解經方法的天臺“五重玄義”和華嚴“十玄門”，從中我們可以一目了然地看出兩者的差別，即前者要求在解經的時候闡明這部經是佛針對什麼根機的眾生而說的，適合於什麼根機的眾生來修習，從而表明它的內容具有“對機說法”的性質，不能將之泛化而用之于所有眾生；而後者則要求在解經的時候闡明這部經雖然就其文字表面來看是意義有限的，但其實質則“涵蓋乾坤”，具足了佛教的所有一切意義，融攝了佛教的所有一切法門，所以只要從此經“一門深入”下去，便能得其所需，從而展示其“一即一切”圓融性質。實際上，我們對一部經或經中所說的一種法門（佛經所言皆是法門），說到底就是“五重玄義”和“十玄門”這兩種解釋方法或應用方法，非此即彼，不是“對機說法”，就是“一門深入”，比如學誠法師就在《一門深入與廣學多聞》一文明確地闡述了這兩種方法及其辯證關係，其中“一門深入”說的“法法相融無有障礙，門門相通入佛殿堂”的“十玄門”方法，而“廣學多聞”說的則是“法門廣開皆由方便，良藥對症各有千秋”的“五重玄義”方法，他說：“我們常常說佛法有‘八萬四千法門’，也常常說‘一門深入，廣學多聞’。廣學多聞就是學習眾多法門，那麼一門與多門有什麼關係、又有什麼區別呢？……這個道理看似簡單，其實裡面有很深的學問。……法門是修行成佛的方便，每個法門針對不同的煩惱，有其不同的功能和作用。……佛為什麼要開八萬四千法門？普賢菩薩為什麼要發十大願？阿彌陀佛為什麼要發四十八願？是否發一個願就可以了？其實不然。不同的願代表個的法門，都源自佛菩薩對眾生的大悲心。正是為了照顧不同根基眾生的需要，佛菩薩才開出眾多法門。……當我們與一個法門非常相應並產生好樂心理時，很容易心生驕慢而輕視其他人所學的法門，這其實是一種錯誤的心態，我們不可把八萬四千法門對立起來，因為法法皆相通相融、相得益彰，比如一座大樓，每個門都是相通的”³⁵，比如有一位佛教徒如是描述她所修習的“念經”法門與禪（她以“靜慮”來定義“禪”）的相通相應，曰：

在念經的時候，只要不回憶過去，不設想未來，當下專注在經文裡面，心念自然是不雜亂的，自然是“靜”。同時，經文的文字當中有內容和道理需要觀察，只要足夠專注，其內容和道理大致可以明瞭。這時，自然就是“慮”。所以，專注的念經其實已經具備了“靜慮”，其實就是

³⁵ 學誠《一門深入與廣學多聞》，載《中國佛學》中華書局2011年12月版，第6—9頁。

一種禪修了。正因為如此，念經聞思修才被公認為佛教當中最基本的修行方法之一。歷代高僧大德，除了不識字的，幾乎都實踐著這樣的修行。也正因為念經與禪修相通，所以才會有不少念經入定，以及念經悟道之類的事蹟流傳下來。智者大師念《法華經》寂然入定，悟入法華三昧前方便，得到了辯才無礙的初旋陀羅尼，是其中的典型代表之一。即使在禪宗語錄當中，我們也經常可以看到，某某禪師因為閱讀某部佛經，或者閱讀某段語錄而豁然開悟，豁然有省的記載。殊不知，他們其實已經在修行解脫的大道上面了，他們需要的只是堅持，堅持一門深入地修行下去。只要不懈地堅持，終有柳暗花明的時節。遺憾的是，多數人選擇了徘徊和退縮。隨著念經修行的不斷深入，它和禪修的共同特質愈加明顯。法喜已經不再需要產生，因為我們的心已經大體與佛法相應了，這種相應，使我們初步安住在了法的自在當中。這裡的安住，就是“靜”。在安住的同時，我們的心對於法義會格外明瞭，這就是“慮”。所以這樣的念經就是一種禪修。而這時所體會到的自在就是所謂的“禪悅”，它與法喜並沒有什麼本質的不同，也屬於悟道之前的一種“覺受”。在這個階段修行了一段時間以後，我們應當學會放棄自己所得到的那些禪悅和法喜。所謂放棄，其實就是不要在意它們，不要希望它們出現，讓一切都順其自然。我們只需要順其自然地繼續念經，或者，繼續我們平常的生活。³⁶

因為法門和法門之間是相通的，所以無論你從哪一個法門下手，只要你循著這個法門一直走下去，越是“一門深入”，你就越是視界開闊，越會覺得“一門含多門，門門相通”，從而根本不會生起排斥其他法門的念頭，這就是華嚴“十玄門”所宣導的圓融理念，其所謂的“玄”，意思就是，表面上看起來是“一門”，但實際上卻是“多門”或“一切門”，“一即多，多即一”、“一即一切，一切即一”，你說這還不“玄”嗎？而且在這裡我們還可以發現，華嚴“十玄門”的“一門深入”最後又連接上了強調“對機說法”的天臺“五重玄義”的“多門並舉”（“對機說法”必然導致“多門並舉”），因為“一門深入”的結果是“門門相通”，既然“門門相通”，那麼又何妨“多門並舉”？“一門深入”，所“入”乃是“多門”；“多門並舉”，所舉只是“一門”，依次看來，華嚴又何必去反對天臺，天臺又何必去抵牾華嚴。華嚴“一門”其內，天臺“多門”其外，內外一如，何其融洽？我們都知道，五臺山的夢參老和尚是精通華嚴和天臺“雙料和尚”，我見他老人家就經常說些

³⁶ 魏麗紅《念經也是一種禪修》，載《正覺》2011年第6期，第36—37轉41頁。

“一門”和“多門”圓融無礙的開示，比如：“佛法有八萬四千法門，你選擇一個門入就行。入一門，八萬四千門就都通了，這叫一門深入”³⁷，這個開示若從教理上來分析就是重“一門”的華嚴“十玄門”和重“多門”的天臺“五重玄義”的交相輝映。

結語

關於天臺“五重玄義”和華嚴“十玄門”，我想至少有三點是非常值得我們重視和總結的，這就是：

（一）“五重玄義”和“十玄門”，儘管具體內容不一樣，但卻具有同樣的性質，即兩者都是世界觀和方法論的統一，也就是說，它們既是一種哲學體系又是一種解經方法；既是哲學又是解釋學；既是佛學理論又是為佛教實踐服務的，並且最終是為佛教實踐服務的，這正如方立天先生在評論“十玄門”時所說的，“十玄無礙說……是為宗教實踐提供法門的，是為宗教實踐服務的。法藏在論述十玄門時，首先立十義以顯無盡，這十義幾乎概括了全部宗教義理，十玄門實際上就是從多種角度闡述宗教義理，以指導人們的宗教修持。十玄無礙說的宗教意義有其特色，這就是強調眾多的教派、法門都是相即相容的，眾生要調動主觀的能動作用，運用直覺思維，通過個別法門，知一即能知多，得一即能得一切，於一念中圓滿悟解宇宙萬物的究極實相，也就是在修持中斷滅惑障是一斷一切斷，成就功德是一成一切成，做到初發心時，便成正覺。”³⁸

（二）作為一種解經方法，“五重玄義”以“對機說法”來解釋佛經，“十玄門”以“一門深入”解釋佛經，但無論是“五重玄義”還是“十玄門”都強調了佛經多樣化對於眾生修行解脫的重要性。在它們兩者看來，佛經雖然很多，但經與經之間以及經中所體現的法門與法門之間卻都是圓融無礙的，不存在排他的現象，其中，“五重玄義”說的是不同的佛經和法門因適合於不同的眾生而圓融無礙，“十玄門”說的是一部佛經或一種法門蘊含著其他的佛經或法門，只要我們能夠“一門深入”下去，這顯然與基督教在經典問題上的排他性形成了鮮明的對照。竊以為，我們有必要對以華嚴“十玄門”之圓融義為基礎的佛教“一門深入”與以獨一無二的上帝的排他性為基礎的基督教“一神信仰”作一深入的比較，因為這是一個既有趣又富有比較宗教學理論意義的課題，只要我們認清了“一門深入”與“一神信仰”的不同，也就知道了佛教與

³⁷ 《五臺山夢參老法師訪談錄》，載《江蘇佛教》2011年第4期第7頁。

³⁸ 《方立天文集（第2卷）·隋唐佛教》，中國人民大學出版社2006年10月版，第125頁。

基督教的根本區別。

（三）作為“數學”，華嚴“十玄門”標以“十”，那是因為華嚴宗以“十”為圓滿之數，凡事凡理皆釋之以“十”，這是大家都知道的；那麼天臺“五重玄義”標以“五”，此又何故？智者大師在《法華玄義》中對此作了如下“料簡”：

問：“何故五章，不四不六？”

答：“設作四六，亦復生疑，墮無窮問，非也。”

問：“經經各有異同，那得五義共釋眾經耶？”

答：“若經經別釋，但得別不得同；今共論五義，得同不失別。”³⁹

智者大師在這裡表達了兩層意思，一是設“五重玄義”而不設“四重”、“六重”，這只是天臺宗所常說的“方便”，因為你即使設“四重”或“六重”，人家還會問為什麼“不七不八”，“不九不十”，不設七、八、九、十重，那就沒完沒了了。二是用“五重玄義”來解不同的“眾經”，既可以“得同”即闡明佛法之根本精神，同時亦“不失別”即展示眾經各自不同的具體思想，從這個意義上來說，“五”也是個圓滿之數，只是與華嚴宗的“十”是“究竟圓滿”不同，天臺宗的“五”乃是“方便圓滿”——實際上天臺宗和華嚴宗作為圓教的不同性格也正是體現在這裡。天臺宗說自己是圓教，華嚴宗也說自己是圓教，但這兩種圓教是在不同的意義上來指陳的，兩者並沒有矛盾，更沒有什麼高低之分，其中天臺宗的圓教是基於教化的“方便圓教”，而華嚴宗的“圓教”是基於境界的“究竟圓教”。阿彌陀佛！

³⁹ 智者大師《法華玄義》，載李利安主編《天臺八部》，西北大學出版社2007年10月版，第二冊，第12頁。

簡別天台「一念心」與華嚴「如來藏心」所開展之「兩層存有論」及其義涵——試由牟宗三先生之觀點論述之

南華大學哲學與生命教育學系 兼任助理教授

林妙貞

一、前言

華嚴依「如來藏自性清淨心」而開展出「一心開二門」之思想，牟宗三先生（以下簡稱牟先生）認為，此一思想架構提點出一個由清淨真常心涵攝生滅與真如——即一切「世間法」（染法）與「出世間法」（淨法）——所形構而成之「兩層存有論」：「一心開二門，二門各總攝一切法即是存有論的具足也。依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。」¹並認為此一格局可視為一個公共模型，而有普遍的適用性²。

因此，本文擬從牟先生之「兩層存有論」觀點，嘗試探析華嚴依「如來藏心」所開展而出之「一心開二門」架構，相應于天台「一念無明法性心」雖一念心而實蘊含兩重存有之特殊義涵作一比較與論述，期能於「一心開二門」之特殊義涵有以啟發。

二、華嚴之「唯一真心」與「一心開二門」思想

華嚴所謂之「真心」，亦即「如來藏自性清淨心」，如《大方廣佛華嚴經疏》云：「一佛真心外無別眾生，以眾生真心即佛真心故。...眾生心外更無別佛，以佛真心即眾生真心故。」³又云：「即如來藏中恒沙佛法，真心為體，真心為體即是理性。」⁴又或言為「真如心」，如《華嚴經》云：「譬如真如，體性堅固。...譬如真如，不可破壞。...譬如真如，性常清淨...。譬如真如，體性寂靜。...」⁵且此「自性清淨心」非但是「唯一真心」，且為一清淨「真常心」，言其「真常」者，為「常恆不變」，「不生不滅」也，

¹ 見牟著：《佛性與般若》上冊，台北：學生書局，1993，頁456。

² 見牟著：《中國哲學十九講——第十四講：〈大乘起信論之「一心開二門」〉》，台北：學生書局，1993，頁291。

³ 見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA（中華電子佛典2002光碟版），T35，no.1735，p.519，c22。

⁴ 見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA，T35，no.1735，p.769，b15-16。

⁵ 見《華嚴經》，CBETA，T10，no.279，p.162，b27-c18

如《華嚴經隨疏演義鈔》云：「不生滅者，是如來藏自性清淨心。」⁶又，《大乘起信論》云：

是心從本已來，自性清淨，而有無明，為無明所染，有其染心。雖有染心，而常恆不變。是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故，名為不變。⁷

「清淨真常心」雖會為「無明」所染，但此染乃「附著」的染，並無礙於真心之「清淨」、「恆常」、與「不變」。

對於華嚴所謂之「真心」有所了解，吾人可進一步說明依此「自性清淨心」開展之「一心開二門」思想。關於「一心開二門」思想，或源自梁朝真諦所譯之《大乘起信論》。這部論典向來傳為印度馬鳴尊者所造，然而這種說法或為假託菩薩之名以增其權威性的訛傳⁸。其思想內涵主要屬於大乘真常唯心論系的一支，因此，這部論典亦一向被視為乃大乘佛教宣揚「如來藏佛性思想」的代表作品之一。其義理內涵以「一心開二門」之思想為一切法的存在提出一根本的說明。此

⁶ 見《華嚴經隨疏演義鈔》，CBATA，T36，No.1736，p235b。

⁷ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576a。

⁸ 關於《大乘起信論》之真偽問題，無論是譯論者或造論者部分，歷代以來一直有所爭議。例如，隋代均正禪師即認為《起信論》非但不是真諦所譯，並且此論之造亦是假託菩薩之名，實際上乃是地論師所造。（參見均正著《四論玄義》）而後法經奉詔編撰經錄，亦將本論編入疑偽類，同樣不以為此論乃是真諦所譯。民國以來，梁啟超著《大乘起信論考證》一書，重新考證《起信論》非但不是馬鳴尊者所造，而是中國人造的，並認為此論亦非真諦所譯，且其論前智愷所序亦假，甚至唐朝實叉難陀所重譯者亦為可疑。此外，支那內學院歐陽竟無等則從義理方面認為起信論與唯識學不相合，故非馬鳴所造；而至王恩洋、呂澂等人更直斥此論為偽造了！然關於此一問題，牟先生則認為：「有人說大乘起信論是中國人偽造的；也有人說此論出現在中國，是在中國造的，其實這些說法均很籠統。因為若說中國人偽造的，那究竟是那個人所造的呢？至於說是在中國造的，則不必然不是中國人偽造的，亦即『在中國造的』與『中國人偽造的』是不相同的，因為在中國的都不一定是中國人。依我個人的推斷，其實就是真諦三藏所造的。真諦三藏是梁大同年間，從印度來的僧人，在中國弘揚唯識思想。大乘起信論被標為是馬鳴菩薩所造，其實這是假託菩薩之名，以增加論典之權威性。至於被標為是真諦譯，其實據我看就是真諦所造；當然不一定只是真諦一個人所造，也許有許多中國和尚幫他的忙。何以能推測大乘起信論是真諦三藏所造？因為真諦三藏的思想就是想融攝阿賴耶于如來藏的，而大乘起信論正是這種融攝之充分的完整的展示。」（見牟著：《中國哲學十九講》，頁289-290。）無論其說究竟為何，本文僅止於探涉有關此論中所提出之「一心開二門」的思想格局，及其於哲學思想上所透顯出之特殊義涵，因此，關於其真偽問題之辨，即非本文所亟欲探論之範圍，是故不擬於此深明。倘讀者有興趣研究，亦可另行參看〈大乘起信論真偽辯〉（此文現已收入《大乘起信論與楞嚴經考辨》一書中，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第35集），以及張心澂所著《偽書通考》等書。

所謂「一心」，即「如來藏自性清淨心」，也就是指超越的「真常心」；「二門」，即「心真如門」與「心生滅門」。《大乘起信論》「顯示正義」總說此「一心開二門」云：

依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。⁹

依上可知，《大乘起信論》認為，一切法皆依止於一超越的真常心，而所謂「一切法」，即泛指生死流轉的一切染污法，以及清淨無漏的一切功德法，這一切法的兩面，即無論清淨或染污都依止於這個「如來藏自性清淨心」。這亦意謂，從此「如來藏自性清淨心」即可開出二門，——若一切法生滅流轉，則即「心生滅門」；若一切法寂靜涅槃，則即「心真如門」。然而，此二門雖是分門別論，實際上卻非一心同時即開二門，因為，此二門「不相離故」，因此各能總攝一切法，這「各能總攝一切法」之義涵，牟先生曾釋之云：

一心雖開二門，然任一門皆可『各總攝一切法』。生滅門是流轉地總攝一切法。真如門是還滅地總攝一切法。但『還滅』是就生滅門所流轉地起現的一切法而還滅之，因而總攝之，並不是有另一套法為其所總攝。『心真如』是就『心生滅』而如之，因而成為心真如。心真如即是心生滅法底實相，並不是離開生滅法底空如性而別有一心真如也。分別說，有二門。就二門不相離而說其各總攝一切法，則是圓融地說。¹⁰

亦即，「各得總攝一切法」的意思，即因「生滅門」是就心所起現之一切染執法而言，故若能「蕩相遣執」，即就生滅門中之一切生滅流轉法而「還滅」之，則「心真如」將因「心生滅」如之而成，「生滅門是流轉地總攝一切法，真如門中則是還滅地總攝一切法。還滅地總攝一切法，則一切染執有相法皆轉成一相無相之無漏功德法。法只是這一套法，所爭只在執與不執而已。」¹¹這亦較唯識宗以真如門僅涵攝清淨真如法性，而生滅門也只收攝生滅流轉法事更為開闊。

至於「真如心」之義涵，《大乘起信論》續云：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別，若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得

⁹ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576a。

¹⁰ 見牟著《佛性與般若》上冊，頁455。

¹¹ 同上揭書，見頁467。

故。言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故，亦無可立，以一切法皆同如故，當知一切法不可說不可念故，名為真如。…此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。¹²

簡言之，此所謂「心真如」者，即是「心性」之「不生不滅」。「心性」即「心真如性」。心之真如性即法之真如性，以其總攝一切法，故亦是「一法界大總相法門體」。牟先生釋此云道：

「一法界」者，統一切諸法而為一整一法類，就此整一法類而言「一整一法界」也。……「大總相」亦就是平等性（絕對的普遍性）。「大」者，相應總法界之總（整一）而言也。是故心真如者即是一法界底大總相而且同時亦即是一切法門之體也。每一法是一門，故云「法門」。心真如是一切法門之體，此「體」是剋就空如性說，亦如言以空為性。心真如之真心就是一切法門之如性、真性、實相，而實相一相，所謂無相，故就如性、真性、實相，而說「體」，此體字是虛意的體，非有一實物曰體也。¹³

亦即，「真如心」是一切法離一切相之平等心、普遍性，亦是無可變異，無所動搖，不可言說，不可意念，如實「空而不空」¹⁴，自體具足無量無漏性功德法之清淨心。故而此「心真如門」亦即是由「如來藏自性清淨心」所直接流露而開出之者。

然則，既然從「清淨真常心」所流露之一切法都是清淨無漏的性功德法，何來生滅流轉的染污法？《起信論》續云：

¹² 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576a。

¹³ 見牟著《佛性與般若》上冊，頁457。

¹⁴ 所謂「空而不空」，如牟先生所云：「空不空皆就心真如之真心說。空是遠離妄念所起的一切計執——差別相。不空是真心這個法體恆常不變，而且具足無量無漏性功德。……此真心一方既是空，一方又是不空，空與不空融而為一，此即是中道。」（見牟著《佛性與般若》上冊，頁459。）而言其「自體」者，以緣起法雖無自性，但以此空而不空，實相無相之真心為體，是則此真心亦即是有自性、自體的。牟先生云：「此真心本身就是性就是體，因而這就是它的自性，它的自體。它雖然可以是作用的無心之心，亦無有相，亦無可立，然而它畢竟是一個實體性的心。只有這樣的心始可說『有自體』。緣生無性，以空為性。但我們不能說有實體性的空，此所以又說『空空』，以空為抒義字，非實體字故。」（同上）

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。¹⁵

關於「心生滅門」，這裡提出一個名相，叫作「阿賴耶識」。依如來藏心所開二門之「生滅門」中，心生心滅乃以此「阿賴耶識」為根本。那麼，「阿賴耶識」又是什麼呢？依傳統唯識宗（虛妄唯識）的說法，「阿賴耶識」乃一切法的根源，即一切法皆依止於此「阿賴耶識」，《阿毘達磨大乘經》有頌云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」¹⁶復於此中又頌曰：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」¹⁷此「無始時來」之「界」即「阿賴耶識」，同時它也是一切染淨法之依止¹⁸。然而實際上，「阿賴耶識」只是一個虛妄的生滅識，依《解深密經》所云：「阿陀那識甚深密，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」¹⁹此種子識既如瀑流一般，雖無覆無記地任運現行，卻無日可止，無時可停。是則阿賴耶識根本只是剎那生滅的虛妄識心，其體性亦不過只是染污心識，並非常住不變的清淨智心。及於《大乘起信論》中，則將「阿賴耶識」說是「不生不滅與生滅和合，非一非異」，「能攝一切法，生一切法」者，所謂「不生不滅」，指的即是「如來藏自性清淨心」，而所謂「生滅」則指的是「生死流轉法」，不生不滅與生滅和合起來，不一不異，就叫作「阿賴耶識」。故而說「阿賴耶識」是由生滅與不生不滅和合而成，即是說它具有超越與現實之「雙重性」，成為擺盪於理想世界與現實世界之間的連結線。牟先生於此即曾說道：

所謂阿賴耶兩頭通，乃是指阿賴耶有其超越性格，亦有其內在的性格，此即表示阿賴耶具有雙重性。……依唯識宗阿賴耶系統，阿賴耶識只有一性，即虛妄的染污性，而沒有超越的清淨性。但是在大乘起信論中，阿賴耶套進來，被說成是「不生不滅與生滅和合，非一非異」，則其具有雙重性甚顯。就阿賴耶和合識如實觀之，它現實的本性（即內在性格）是生滅

¹⁵ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576b。

¹⁶ 《阿毘達磨大乘經》又作《阿毘達磨經》、《大乘阿毘達磨》。此經之梵本、藏譯本、及漢譯本俱已不存，現僅存於瑜伽派之論書中。本文引自《宗鏡錄》，CBETA，T48，No. 2016，p692b。

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 在唯識系統，此「無始時來」之「界」指的是「阿賴耶識」，以其為一切染淨法之依止；而同樣的，於如來藏系統，此「界」則亦能意謂其一切法所依止之「如來藏自性清淨心」。

¹⁹ 見《解深密經》，CBETA，T16，No. 676，p692c。

染污的，但它同時也具有不生不滅的超越性格，雖然在現實中尚未顯現出來，卻是一直在隱伏著，所以我們說阿賴耶識是兩頭通的。²⁰

「阿賴耶識」既具有雙重性，則其與真常心之間即是不一亦不異的關係。就其內在之性格而言，它乃是會隨染污法起現生滅流轉的妄識心，故而與清淨心乃不一；然就其超越的性格而言，它又可通向自性的真常心，依止於清淨的如來藏心，是以又與其不異。故而「生滅染污法只是憑依如來藏起現，並非從清淨的如來藏直接生起」²¹，生死流轉法之依止於如來藏自性清淨心乃只是「間接地」依止，而非直接地依止。我們只能說由「自性清淨心」可以直接生出一切清淨無漏的性功德法，而不能說由此真常心亦能直接生出一切生滅流轉的染污法。

了解原來生滅流轉法只是透過阿賴耶識「間接地」依止於如來藏心之後，那麼，我們便要再進一步去追問，生死流轉因何而起呢？原來，這全都是因為「無明風動」所致。《起信論》云：

一切心識之相皆是無明，無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。²²

眾生的自性原本都是清淨無染的，然而只要一念不覺，隨即昏沈，隨即墮入無明。而《起信論》將此一念無明喚作「風動」，倘若無明風一吹，原本平靜的心湖隨即起現波動，此漣漪波痕原非水的本性，只因風吹所動，產生無端的波紋，故而只要無明風一停止吹動，波紋即刻消滅，回復原本清澈寧靜的心湖。因此，「唯一真心」不但是眾生從本以來之超越根據，並且具有轉染成淨之熏習力，如《起信論》續云：

真如熏習義有二種。云何為二？一者自體相熏習；二者用熏習。自體相熏習者，從無始世來，具足無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恆常熏習。以有力故，能令眾生，厭生死苦，樂求涅槃。自信己身有真如法，發心修行。²³

《大乘起信論》既肯定此唯一清淨真如心為一切染淨法之所依止，並由之以說明熏習「轉染成淨」之可能。即染法得以真如法熏習，則妄心斷而後方顯真如，如《起信論》復云：

²⁰ 語見牟著：《中國哲學十九講》，頁294。

²¹ 見牟著：《中國哲學十九講》，頁297。

²² 語見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576c。

²³ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p 578b。

復次染法，從無始以來，熏習不斷，乃至得佛，後則有斷。淨法熏習，則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，故妄心則滅，法身顯現，起用熏習，故無有斷。²⁴

是則依此而言，唯一清淨之真如心即與無明染污為二，亦即必斷除一切生滅流轉之染污法，而後方顯唯一清淨真如。

三、「一心開二門」思想架構之義涵與「兩層存有論」之開顯

依上可知，由《大乘起信論》所肯定一超越的「真常心」作為其成佛的先根據，就將唯識宗所說的虛妄阿賴耶識融攝於如來藏自性清淨心之中，並因而使唯識宗憑藉一個需靠「後天薰染」的「無漏種」，作為其成佛根據的理論再更往前推進了一步²⁵。除此之外，由《大乘起信論》所提出「一心開二門」之思想格局亦為哲學思考提供了一個重要的貢獻，意即由「一心開二門」之思想架構所開顯出之重要義涵，如牟先生所道：

《大乘起信論》所提出之「心」乃是超越的真常心，此真常心是一切法的依止；所謂一切法，乃是包括生死流轉的一切法，以及清淨無漏的一切法。這一切法的兩面，都依止於如來藏自性清淨心，「依」是依靠的依，「止」就好像說「止於至善」的那個止。一切法都依止於如來藏自性清淨心，就表示由如來藏自性清淨心可以開出二門，一是生滅門，指的是生死流轉的現象，有生有滅，剎那變化，所謂「諸行無常，諸法無我」；另一則是真如門，即開出清淨法界門。「真如」是針對無漏清淨法而講的。如此一來，「一心開二門」的架構也就撐開來了，這是哲學思想上一個很重要的格局。這個格局非常有貢獻，不能只看作是佛教內的一套說法。我們

²⁴ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p 579a。

²⁵ 就唯識系統而言，「阿賴耶識」只是一個虛妄的生滅識，順「阿賴耶識」而下，只能說明一切法的生滅流轉，卻無法說明清淨無染的功德法。《成唯識論》云：「然本有種，亦由熏習，令其增盛，方能得果。故說內種定有熏習。其聞熏習，非唯有漏，聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名聞熏習。」（見《成唯識論》卷二，CBETA，T31，No. 1585，p9a。）既然其清淨功德法乃根源於「無漏種」而來，而「無漏種」卻需靠後天的正聞熏習成就，則其清淨功德法之無漏並無先天之必然性，故其成佛之根據亦無必然之保障。是以如來藏系之肯定一先天超越的「如來藏自性清淨心」以作為成佛之根據和保障，乃是較唯識阿賴耶系統更往前推進了一步。

可以把它視為一個公共的模型，有普遍的適用性，可以拿它來對治一個很重要的哲學問題。²⁶

順著《大乘起信論》「一心開二門」之提出，我們今天主要說明的，是這個「一心開二門」的架構在哲學思想上的重要性。因為就哲學發展的究極領域而言，這個架構有其獨特的意義。我們可以把它看成是一個有普遍性的共同模型，可以適用於儒釋道三教，甚至亦可籠罩及康德的系統。若將其當作形上學的問題看，則此種問題即是屬於「實踐的形上學」，而不屬於平常的「理論的（知解的）形上學」。²⁷

依牟先生之意，《大乘起信論》之「一心開二門」思想不僅解決了關於一切法的存在之根源性的問題，更具意義的，是這個思想的架構提供了哲學思想上一個普遍適用的公共模型；這個公共模型，不僅適用於闡發儒釋道三教的精義，同時也能夠籠罩康德的哲學思想體系；而這個普遍性的公共模型之所以甚具意義，就在於其乃是就「哲學發展的究極領域」而言，意即，乃是就其具有「實踐的形上學」之義涵而言。

什麼是「哲學發展的究極領域」呢？就牟先生的意思，這個「究極領域」所指的「應是關聯著道德的實踐、自我生命的實踐或人生的究竟解脫而言」²⁸，牟先生曾於《現象與物自身》中談論「德行底優先性」時道：「知識不及，技藝不及，是能力問題。德行不及是道德問題。前者固亦可恥，但不必是罪惡；而德行不及之愧疚於心則是罪惡之感。故人首先所意識及的是德行；對於德行加以反省以求如何成德而使心安，這亦是首要的問題，而且那亦是最易為人所首先意識及者。故即使求知，亦是首先求這種知，此即宋明儒所謂『德性之知』。」²⁹可見，一切思想學問唯有關聯著自我的道德實踐，生命的實現與究竟解脫之問題，切實透過「下學而上達」以實踐這個「生命的學問」，才能將人的有限生命從桎梏中劃破開來，上達而證求其無限。這一點，才是哲學思考真正的究極目的。

故而，就如來藏自性清淨心所開出之二門而言，它一方面說明了現象世間一切生滅流轉的變化——心生滅門；同時另一方面，它也指出了一條通往清淨解脫的依據與道路——心真如門。因而，「一心開二門」之思想實已觸及了一切法存在之「形上」依據，它除了說明現實人生的一切生死流轉與理想世界之清淨無染外，並嘗試說明如何由煩惱雜染的「現實世間」（生滅門）轉化而為清淨無染之「理想世間」（真如門）的具體實踐方法。「依大乘佛教思想之發展而言，此亦

²⁶ 見牟著：《中國哲學十九講》，頁291。

²⁷ 見牟著：《中國哲學十九講》，頁298。

²⁸ 援引自尤惠貞：〈「依一心開二門」之思想架構看天台宗「一念無明法性心」之特殊涵義〉，《國立中正大學學報》，6卷1期，1995，頁99。

²⁹ 參見牟宗三：《現象與物自身》，頁21。

是屬於『轉識成智』的問題，亦即在『一切眾生皆有佛性』的肯定下，依止於自性清淨心以說明眾生如何由現實生活的雜染，而可修證成清淨佛果，並明白顯示了『轉識成智』所以可能的實踐方法」。³⁰「轉識成智」即是具體的道德實踐。而這種如何由有限的生命存在轉化而為究極無限之生命境界的實踐思想，亦即關聯著「覺悟成佛如何可能」的自我實現問題，就是牟先生之所以特別重視此一思想架構之義涵，且肯定其乃屬於「實踐的（道德的）形上學」，而非「理論的（知識的）形上學」的緣故了。

換言之，由「一心開二門」所開顯之特殊義涵，除了說明一切法之存在根源與情形³¹外，之所以可視之為哲學上之普遍性的公共模型，更在於其確實觸及了超越與現實，亦即理想世界與現實世界之間的問題與關聯。此一思想的架構提點出一個由清淨真常心涵攝生滅與真如——即一切「世間法」（染法）與「出世間法」（淨法）——所形構而成之「兩層存有論」：「一心開二門，二門各總攝一切法即是存有論的具足也。依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。」³²而此架構模式，於哲學思想上具有一公共普遍性，即蘊涵康德所說之由「現象」與「物自身」而形構成之「感觸界」與「智思界」兩層存有論。即牟先生於《現象與物自身》中所言：

對無限心（智心）而言，為物自身；對認知心（識心，有限心）而言，為現象。由前者，成無執的（本體界的）存有論。由後者，成執的（現象界的）存有論。此兩層存有論是在成聖，成佛，成真人底實踐中帶出來的。就宗極言，是成聖，成佛，成真人：人雖有限而可無限。就哲學言，是兩層存有論，亦曰實踐形上學。此是哲學之基型（或原型）。³³

亦即，由真如門中所涵攝之一切清淨功德法，可視之為由如來藏心（無限智心）所成就之「物自身」——「無執的（本體界的）存有論」；而從生滅門中所流轉之一切生死染污法，則可視為由虛妄識心（有限心）所拖帶而出之種種「現象」——

³⁰ 見尤惠貞：〈「依一心開二門」之思想架構看天台宗「一念無明法性心」之特殊涵義〉，頁99。

³¹ 《大乘起信論》說明真如與生滅之一切法存在的情形道：「摩訶衍者，總說有二種，云何為二？一者法，二者義。所言法者，謂『眾生心』，是心則攝一切世間、出世間法。依於此心，顯示摩訶衍義。何以故？是心『真如相』，即示摩訶衍體故。是心『生滅因緣相』，能示摩訶衍自體相用故。所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間、出世間善因果故，一切諸佛本所乘，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」（參見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p575c-576a。）

³² 見牟著《佛性與般若》上冊，頁456。

³³ 見牟宗三《現象與物自身》，頁15。

「執的（現象界的）存有論」，以此而開顯出「兩層存有論」。

四、天台「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」

（一）天台「一念心」之義涵

關此「一念心」，智者《摩訶止觀》（以下簡稱《止觀》）云：

界內外一切陰入皆由心起，佛告比丘，一法攝一切法，所謂心是。論云，一切世間中，但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色。心是惑本，其義如是。若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴，今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也。³⁴

又知禮《十不二門指要鈔》（以下略言《指要鈔》）云：

今為易成妙解妙觀故，的指一念，即三法妙中特取心法也，應知心法就迷就事而辨。…四念處節節皆云觀一念無明心，止觀初，觀陰入心九境，亦約事中明心，故云煩惱心病心乃至禪見心等，及隨自意中四運心等，豈非就迷就事辨所觀心。³⁵

由《止觀》，所言「觀心」者，「識陰」也，又云：「觀陰入心九境」³⁶，且《四念處》亦云：「觀一念無明心」³⁷，此處知禮則更明言，「一念心」乃「就迷就事而辨」。可知，天台圓教所謂之「一念心」，乃陰識心、煩惱心、剎那心，而非凝然真如心³⁸。然天台圓教所言之「一念心」雖是陰識心，卻與於五陰中所

³⁴ 見《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, a25-b1）

³⁵ 見《十不二門指要鈔》（卷1），（CBETA, T46, no.1928, p.706, b18-27）

³⁶ 《摩訶止觀》（卷9）云：「此十種境始自凡夫正報終至聖人方便，陰入一境常自現前，若發不發恒得為觀，餘九境發可為觀，不發何所觀。又八境去正道遠，深加防護，得歸正轍，二境去正道近，至此位時，不慮無觀，薄修即正。」（見CBETA, T46, no.1911, p.49, c4-8）可見此十境皆就迷就事說心。

³⁷ 智者《四念處》云：「此之觀慧，只觀眾生一念無明心，此心即是法性，為因緣所生，即空即假即中，一心三心，三心一心。」（見CBETA, T46, no.1918, p.578, a29-b2）

³⁸ 華嚴所解之「心」，乃凝然真如心，即如來藏自性清淨心，或云真性、真常心。如《華嚴經隨疏演義鈔》云：「不生滅者，是如來藏自性清淨心。」（CBETA, T36, no.1736, p.235, b14-15）凡此皆非天台所云之「心」，故知禮斥山外諸師云：「有人解今一念，云是真性，恐未稱文旨。何者，若論真性，諸法皆是，何獨一念。又諸文多云觀於己心，豈可真理有於己他。」（見《十不二門指要鈔》（卷1），CBETA, T46, no.1928, p.706, b28-c1）

說之識陰為「識心」不同，亦與唯識中分說八識之「妄識」不同，因為，上述兩種「識心」（陰心、妄心）皆為「思議」之心，由此「思議心」所生之法，皆為思境法，即思議之境，非今天台所觀心。見智者《止觀》云：

觀心是不可思議境者，此境難說，先明思議境，令不思議境易顯。思議法者，小乘亦說心生一切法，…乃是有作四諦，蓋思議法也，大乘亦明心生一切法，謂十法界也，若觀心是有有善有惡，…此之十法邈迤淺深皆從心出，雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。³⁹

荊溪《止觀輔行傳弘決》（以下略言《輔行》）釋此云：「由大小乘皆云心生，以教權故不云心具。」⁴⁰是而可知，就天台而言，無論大小乘，皆以「心」能「生」一切法，一切法為「心」所「生」，心法互別而為能所，是故心是「思議心」，而法則為「思議法」，故《止觀》闡云：「若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。」⁴¹則天台圓教所謂之「一念心」，即非能「生」一切法者，亦非一切法為心所「含」，而為「不可思議心」具「不可思議境」。如《止觀》所云：

縱亦不可橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫非一非異玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境意在於此。⁴²

又云：

若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真妄依持耶。若言法性非依持，黎耶是依持，離法性外別有黎耶依持，則不關法性。若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持。又違經，經言：「非內非外亦非中間，亦不常自有。」又違龍樹，龍樹云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」…當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者，應從一念心滅生三千法耶，心滅尚不能生一法，云何能生三千法耶。若從心亦滅亦不滅生三千法者，亦滅亦不滅，其性相違，猶如水火二俱不立，云何能生三千法耶。若謂心非滅非不滅生三千法者，非滅非不滅，非能非所，云何能所生三千法耶。亦縱亦橫求三千法不

³⁹ 見《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, b19-c6）

⁴⁰ 見《止觀輔行傳弘決》（CBETA, T46, no.1912, p292, c16）

⁴¹ 《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, a14-15）

⁴² 《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, a15-18）

可得，非縱非橫求三千法亦不可得，言語道斷心行處滅，故名不可思議境。⁴³

依上所闡，一切法（三千法）非緣生、非真妄心生，更非依法性所生、黎（賴）耶而生，換言之，「一念心」之「不可思議」者，乃非心「生」一切法，亦非心一時「含」一切法，亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法不可得，而祇「心是一切法」，「一切法是心」，即「心具一切法」之「不可思議境」。故《止觀》云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。⁴⁴

可知，「一念心」即具「十界百界千如三千世間」⁴⁵，亦即「一念心」即具「三千法」。簡言之，圓教「一念心」之特質，即其「不思議」而為「不思議境」者，乃以「一心具一切法」，「一念心具三千」。

是故即此而言，「一念心」雖是陰識心、煩惱心、剎那心，實際卻是即具一切法，一念具十法界三千世間法之「一念三千」，故言其是「非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言」之不可思議境心。所以「不可思議」，是由於它「祇心是一切法，一切法是心」，非縱亦非橫，十法界三千世間法，並非由一心所生，亦非一時具於一心之中，不可以言說，非可以識識。故智者《四念處》又云：

若約識為唯識，論者破外向內，今觀明白十法界皆是一識。識空，十法界空；識假，十法界假；識中，十法界中，專以內心破一切法，若外觀十法界，即見內心。當知若色若識，皆是唯識；若色若識，皆是唯色。今雖說色心兩名，其實只「一念無明法性」十法界，即是不可思議一心具一切「因緣所生法」。一句，名為「一念無明法性心」；若廣說四句，成一偈，即因緣所生心，即空、即假、即中。⁴⁶

⁴³ 《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.54, a29-b28）

⁴⁴ 《摩訶止觀》（CBETA, T46, no.1911, p.53, a9- p.54, a9）。

⁴⁵ 所謂「十法界三千世間」者，即十法界詳展之而為三千世間也。蓋一一法界皆具十法界，即成百法界。而百法界之每一法界皆具有十種眾生世間、十種五陰世間、十種國土世間，共三十種世間。故此三十種世間於百法界中即成三千世間也。（參見《摩訶止觀》卷第五上。CBETA, T46, no.1911, p.54 a。）

⁴⁶ 見智者大師《四念處》「圓教四念處」語。（CBETA, T46, no.1918, p.578, c18-26）

《輔行》釋云：

若色心相對，則有色有心，論其體性，則離色無心，離心無色。若色心相即，二則俱二，一則俱一。故圓說者，亦應得云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸，何但獨得云唯識耶？若合論者，無不皆悉具足法界。…若約識為唯識，攬外向內，令觀內識皆是一識。識既空已，十界皆空；識若假者，十界皆假；識若中者，十界皆中。專於內心觀一切法，觀外十界即見內心。是故當知若識、若色皆是唯色；若識、若色皆是唯識。雖說色心，但有二名，論其法體，祇是法性。⁴⁷

意即，若觀心十法界，則十界法無非一識，此是破外（法）向內（心），攬外向內，亦即，就十法界法而觀，識空，一切法皆空，識假，一切法皆假，識中，一切法皆中，故識色色識，識色不二，是則可言「若色若識，皆是唯識；若色若識，皆是唯色」⁴⁸，即一切法趣識、趣色，亦趣不過，即一切法，即空、即假、即中。是故智者即云，若就此圓說色心兩名，則色心不二，只是法性。故「不可思議一心」具「一切因緣所生法」，而十法界三千法，亦得具於「一念無明法性心」而圓說「唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識」⁴⁹。故智者《止觀》又云：

一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。…。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三三而不三，非合非散而合而散，非非合非非散，不可一異而一異。…此一念心不縱不橫不可思議。⁵⁰

既因緣所生（陰入）心，即空、即假、即中，則若根若塵並是法界，則「無明法性十法界即是不可思議一心」，而更可言，「一念無明法性心」即具十法界，「一念無明法性心」即具三千，「一念無明法性心」即具一切法。由此可知，依天台圓教所說之「一念心」，實即是將唯識宗所說之識心更進一層開發決了⁵¹，而為圓說下「具一切法」之「一念無明法性心」。

（二）「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」

⁴⁷ 見荊溪：《止觀輔行傳弘決》。（CBETA, T46, no.1912, p.388, a21-b3）

⁴⁸ 見同上註。

⁴⁹ 語見《四念處》。（CBETA, T46, no.1918, p.578, c8-9）

⁵⁰ 見《摩訶止觀》。（CBETA, T46, no.1911, p.8, c24- p.9, a5）

⁵¹ 「開發決了」，「開」，亦即「開權顯實」；「發」，亦即「發跡顯本」；「決了」，即就囿於權而不了實者，暢通而了之。此意可詳見牟著《佛性與般若》下冊，釋「開權顯實，發跡顯本」處。見上引書，頁589-591。

由上所述可知，天台之「一念心」既為圓具一切法之不可思議「一念無明法性心」，則「一念無明法性心」即具一切法，亦可言「從一念無明法性心立一切法」，亦即，一切法乃「無明」與「法性」同體依即而具，如《輔行》云：「無明即法性，法性即無明，體同名異，相對立稱。」⁵²又，《維摩經玄疏記》云：

是煩惱說法性體別，則是煩惱法性自住，俱名為自，亦可云離煩惱外別有法性法性為他，亦可法性為自離法性外別有煩惱煩惱為他，故二自他並非圓義，以其惑性定為能障，破障方乃定能顯理，依他即圓者，更互相依更互相即，以體同故依而復即。⁵³

同體者，即指無明與法性當體即是，意即，「無明無住」，無明「當體」即是法性，非離無明外，別有法性；反之，「法性無住」，法性「當體」即是無明，非離法性外，別有無明，故無明與法性，同體「依而復即」。對此牟先生即云：「此種來回地『相即』明法性與無明非異體，乃即在『不斷斷』⁵⁴中而為同體之不思議境也。…此『一念心』（無住本）從無明處一骨碌即是法性，從法性處一骨碌即是無明：未動無明而言法性，未動法性而言無明。法性與無明在『不斷斷』中相即為一，即成『一念無明法性心』⁵⁵」。

就上所言，無明與法性，同體相即，故「從一念無明法性心立一切法」，意即從無明立一切法，亦可言從法性立一切法，如智者《金光明經玄義》云：

初從無住本立一切法，夫三德者名秘密藏，秘密藏顯，由于三寶，三寶由三涅槃，三涅槃由三身，三身由三大乘，三大乘由三菩提，三菩提由三般若，三般若由三佛性，三佛性由三識，三識由三道，此「從法性立一切法」也。若「從無明立一切法」者，一切眾生無不具于十二因緣，三道迷惑由十二因緣分說，翻惑由解，即成三識，從識立因，即成三佛性，從因起智，即成三般若，從智起行，即成三菩提，從行進趣，即成三大乘，乘辦智德，即成三身，身辦斷德，即成三涅槃，涅槃辦恩德利物，即成三寶，究竟寂滅，入于三德，即成秘密藏也。是為逆順次第甚深無量義。⁵⁶

由三道即三德，輾轉即為「從法性立一切法」之「法性無住，法性即無明」；且由三德即三道，輾轉即為「從無明立一切法」之「無明無住，無明即法性」。上

⁵² 《止觀輔行傳弘決》。（CBETA, T46, no.1911, p.217, c24-25）

⁵³ 引見於《維摩經略疏垂裕記》。（CBETA, T38, no.1779, p.830, b16-21）

⁵⁴ 「不斷斷」，意即「不思議斷」、「圓斷」。也就是不客觀地斷除一切惡法而主觀地即得成就佛道之「解心無染」。故在此「不斷斷」中，即顯出主觀的解心無染與客觀的存在之法兩不相礙。

⁵⁵ 見《佛性與般若》（下冊），頁611。

⁵⁶ 見《金光明經玄義》。（CBETA, T39, no.1783, P.2, c4-16）

述即顯「無明」與「法性」雖皆無住，而皆為一切法作本，是則從「法性無住本」可以立一切法，而從「無明無住本」亦可以立一切法。故智者《法華玄義》即云：

從無住本立一切法，無住之理，即是本時實相真諦也。一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗跡，尋於俗跡即顯真本，本跡雖殊不思議一也。⁵⁷

荊溪《法華玄義釋籤》（以下略言《釋籤》）云：

無住之本既通，是故真諦指理也，一切諸法事也，即指三千為其森羅。言從本垂跡者，此理性之本跡，由此方有外用本跡。⁵⁸

又云：

「從無住本立一切法」者，無明為一切法作本。無明即法性，無明復以法性為本，當知諸法亦以法性為本。法性即無明，法性復以無明為本。法性即無明，法性無住處；無明即法性，無明無住處。無明法性雖皆無住，而與一切法為本，故云「從無住本立一切法」。⁵⁹

亦即，「並由理具，方有事用」⁶⁰，故荊溪《十不二門》解此無明與法性關係復進一步釋云：

若識無始即法性為無明，故可了今即無明為法性。法性之與無明，遍造諸法，名之為染。無明之與法性，遍應眾緣，號之為淨。濁水清水，波濕無殊。清濁雖即由緣，而濁成本有。濁雖本有，而全體是清。以二波理通，舉體是用。故三千因果俱名緣起，迷悟緣起不離剎那。剎那性常，緣起理一。⁶¹

「法性之與無明」（亦即「無明法法性」），遍造諸法，此造即具，即三千為「染」法；「無明之與法性」（亦即「法性性無明」），遍應眾緣，即三千為「淨」法。亦即，三千法既非由一念心所生，實乃「無明」「法性」同體依即而具，故同一三千法，「法性即無明」時為為「迷」，為「染」，此時之三千，即念具三千，識具三千；「無明即法性」時為「悟」，為「淨」，此時之三千，即智具三千。此染淨不二，故智識不二，而三千不改，故得云「一念無明法性

⁵⁷ 《妙法蓮華經玄義》。（CBETA, T33, no.1716, p.920, b20-23）

⁵⁸ 《法華玄義釋籤》。（CBETA, T33, no.1717, p.920, b2-4）

⁵⁹ 見《法華玄義釋籤》。（CBETA, T33, no.1717, P.920, a25-b2）

⁶⁰ 見荊溪《止觀輔行傳弘決》。（CBETA, T46, no.1911, p.293, a17）

⁶¹ 見荊溪《十不二門》〈染淨不二門〉。（CBETA, T46, no.1927, P.703c10-16）

心即具一切法」，「一念無明法性心即具十法界三千世間法」，亦即，「一念無明法性心即具一切染淨諸法」。是以牟先生即此更進一步闡釋：

就「性色」而說分別色與無分別色，乃至說分別智與無分別智，與就識而說分別識與無分別識不同。智者亦只說以唯識為例耳。前者是就智具三千而明智如不二，色心不二。後者是就識具三千（即「一念無明法性心」之具三千）而明識色不二。前者是本體界的存有論，無執的存有論，三千法皆是「在其自己」之實相法。後者則是現象界的存有論，執的存有論，三千法皆是念念在執中的現象法，計執法，亦即有執相定相的法。⁶²

同一三千法，就智具三千而明智如不二，色心不二；就識具三千而明識色不二。亦即，當念具念現時，即由「無明無住本」立一切法，三千皆染，而為「執的（現象界的）存有論」；當智具智現時，即從「法性無住本」立一切法，三千皆淨，即顯「無執的（本體界的）存有論」。

換言之，天台圓教由此「一念無明法性心具三千法」句，即蘊涵「兩層存有論」，亦即，當「無明無住，無明即法性」時，即從法性無住本立一切法，而顯為一「無執的存有論」；而當「法性無住，法性即無明」時，即從無明無住本立一切法，即顯為一「執的存有論」。對此「佛教式的存有論」，牟先生認為：

本來佛教講無自性，要去掉「存有」，根本不能講存有論；但是就著佛性把法的存在保住，法的存在有必然性而言，那麼就成功了佛教式的存有論。⁶³

對於一切法作存有論的說明必備兩義：一是其存在之根源，二是其存在之必然。這兩義，就佛家而言，皆有獨特的姿態。其存在之根源不由於上帝之創造，亦不由於良知明覺之感應（自由無限心之道德的創造），而乃由於「一念無明法性心」，「法性即無明」時之念具念現，「無明即法性」時之智具智現。這就有一獨特的姿態。當智具智現時，即有一「無執的存有論」，此時就是智心與物自身之關係。當念具念現時，即有一「執的存有論」，此時即是識心與現象之關係。至於一切法底存在之必然性問題，則由於成佛必備一切法而為佛，此即保住了法底存在之必然性。天台宗於這「存有論的圓具」…獨能顯出佛教式的存有論之特色。⁶⁴

牟先生認為，天台圓教「一念心」之圓具三千，不但說明了一切法存在之根

⁶² 語見牟宗三著：《現象與物自身》，台北市：臺灣學生書局，1996，頁413。

⁶³ 語見牟宗三著：《中國哲學十九講》，頁362。

⁶⁴ 援見牟著：《現象與物自身》，頁407-408。

源，同時也保障了一切法存在之必然性。亦即，當「念具念現」時，即法性無住，法性即無明之「迷中三千」，它說明的是識心與現象之間的關係，因而呈顯為一「執的存有論」；當「智具智現」時，即無明無住，無明即法性之「智中三千」，此時即智心與物自身之關係，而呈顯為一「無執的存有論」。亦即，「當說『無明即法性』時，法性即具帶著十法界而為法性，此即所謂性具或理具，此是悟中的性具或理具；同時，當說『法性即無明』時，無明亦具帶著十法界而為無明，此是迷中的性具或理具。」⁶⁵而無論在迷在悟，三千如故，三千不改。是故智者《玄義》「明一諦」即云：

明一諦者，大經云：「所言二諦，其實是一，方便說二。…轉二為粗，不轉為妙。三藏全是轉二，同彼醉人。諸大乘經帶轉二說不轉一。今經「正直捨方便，但說無上道」。不轉一實，是故為妙。……諸諦不可說者，「諸法從本來，常自寂滅相」，那得諸諦紛紜相礙？一諦尚無，諸諦安有？一一皆不可說。可說為粗，不可說為妙。「不可說」亦不可說，是妙。是妙亦妙，言語道斷故。⁶⁶

又云：

約理事明本跡者，從無住本立一切法。無住之理，即是本時實相真諦也；一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗跡，尋於俗跡即顯真本，本跡雖殊不思議一也。⁶⁷

又，《維摩經玄疏》亦云：

約理事明本跡者，此經云：「從無住本立一切法」。今明不思議理事為本跡者，理即不思議真諦之理為本，事即不思議俗諦之事為跡。由不思議真諦之理本，故有不思議俗諦之事跡。尋不思議俗諦之事跡，得不思議真諦之理本。是則本跡雖殊，不思議一也。⁶⁸

「所言二諦，其實是一，方便說二」，二諦即真諦與俗諦也，方便說二，亦即真俗不二。故而不思議真諦理即實相真本之理，亦即「一念無明法性心」之「無明無住，無明即法性」，由法性為本立一切法；而不思議俗諦事即是「法性無住，

⁶⁵ 引自牟宗三著《智的直覺與中國哲學》，台北市：臺灣商務書局，1993，頁231。

⁶⁶ 見《法華玄義》。（CBETA, T33, no.1716, P.705, a14-b1）

⁶⁷ 見《法華玄義》。（CBETA, T33, no.1716, p.764, b19-23）

⁶⁸ 見《維摩經玄疏》（卷4）「明不思議本跡義」處。（CBETA, T38, no.1777, P.545, b23-27）

法性即無明」之森羅俗諦，即以無明為本立一切法。此二諦既為「一念無明法性心」，「無明與法性」之詭譎相即而成，故而其實即是一心，方便故說為二。此即不思議「圓融二諦」，亦即圓教之所以為圓處。

由此可知，由於無明與法性這種同體依即，詭譎無住之關係，圓教由「一念無明法性心」為說明一切染（無明法法性）、淨（法性性無明）二法之存在而透顯出之兩層存有論，實則「即于一切無明虛妄而顯現清明法性，則一切法作為心性之迷悟對象時，實有不同的『表象』，如此即成就所謂的淨善穢惡法門」⁶⁹。故而：

就「如是相，性，體，力等等」的差別而究之，既可是實相無相地（緣起無性地）究之，亦可以有相地（執有實性自性地）究之。如果是有相地究之，則如是這般的相，性，體，力，等等，便成「法定象」義的相，性，體，力等等，此皆是執也。此計執義的相，性，體，力等等便是「執持義」的法。執者執解，可生物議，持者任持，不捨自性。任何法皆有其自性，此「自性」顯是計執義、法定象義的自性，因為因緣生法皆空無性故，此計執的性，相，體，力等等，即是康德所說由概念決定成的。依是，吾人依超越地形而上的體性，實性，而言「無執的存有論」，即「本體界的存有論」；依計執的，法定象義的（亦內在的）性，相，體，力，等等，而言「執的存有論」，即「法定象界的存有論」。前者成真諦，後者成俗諦。⁷⁰

亦即，由《法華經》所謂之「十如是」可知，就法本身而言，即就法之「實相無相」地究之，其本身實無所謂差別，無所謂穢惡淨善，而所成的即是一「無執的存有論」；然就十如之有相，亦即就法之差別相而言，則一切法即有所執定，此即成就所謂「執的存有論」。依此可知，圓教由「無明與法性」詭譎無住，同體依即，於「三道即三德」之辯證方式下透顯出「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」，而此兩層存有論「實已化除了兩層存有論之間的隔別相，亦可說是具有存有論系統而無系統之定限相。」⁷¹其雖二而實不二，亦雖不二而實為二，有無融通，染淨無礙，是為即于同一三千法而無可改也。如此，即保障了一切法之存在，同時也顯示出了一種「佛教式的存有論」之圓具。

⁶⁹ 援引自尤惠貞：〈「依一心開二門」之思想架構看天台宗「一念無明法性心」之特殊涵義〉，《中正大學學報》，1期6卷，1995，頁113。

⁷⁰ 見牟著《現象與物自身》，頁46。

⁷¹ 見牟著：《中國哲學十九講》，台北市：學生書局，1996，頁115。

五、天台與華嚴於「兩層存有論」之簡別及其特殊義涵

由上所言可知，華嚴與天台雖皆可開顯出「兩層存有論」之模式，然則，相較華嚴於「唯一真心」思想下，由清淨真常心涵攝生滅（染法）與真如（淨法）所形構而成之「世間法」（執的存有論）與「出世間法」（無執的存有論）之「兩層存有論」，其強調就心所起現之一切染執法（生滅門）而言，若能「蕩相遣執」，即就生滅門中之一切生滅流轉法而「還滅」之，則「心真如」將因「心生滅」如之而成，換言之，一切生滅流轉之染污法皆必斷除而後方顯清淨真如，此則透顯於華嚴而言，「兩層存有論」之關係實即二而不一。故荊溪《法華文句記》云：

真如在迷能生九界，即指果佛為佛法界，故總云十，是故別人覆理無明為九界因，故下文中，自行化他皆須斷九，九盡方名緣了具足，足故正因方乃究顯。⁷²

又云：

但理為九界覆，而為所依，法界祇是法性，復是迷悟所依，於中亦應云，從無住本立一切法，無明覆理，能覆所覆，俱名無住，但即不即異，而分教殊，今背迷成悟，專緣理性，而破九界。⁷³

真如在迷，能生九界，此即隨緣起現染淨諸法，而其自心之清淨則不變，是則其隨緣而生之九界法（執的存有論），全是無明的作用，故在還滅時，仍須破無明，破九界法（執的存有論），而後始能還歸朗現原本之清淨真如心與清淨法（無執的存有論）。是故真心與無明煩惱體別，而有能覆被覆，能障所障之別⁷⁴，則其由真心與無明煩惱所形構之「兩層存有論」即分而為二，二而不一。

而天台依智者大師所倡言之性具圓教，於面對「轉識成智」，「轉染成淨」之問題時，卻並不強調必須斷除一切煩惱虛妄之染污法，而唯肯定眾生當下之「一念心」：「即于此『一念無明法性心』而言其是染是淨：一念迷則三千法皆虛妄分別，一念覺則三千法皆真實如理」⁷⁵。如前所述，三千法既非由一念心所生，實乃「無明與法性」詭譎無住，同體依即而具，故同一三千法，「法性即無明」時為為「迷」，為「染」，此時之三千，即念具三千，識具三千；「無明即法性」時為「悟」，為「淨」，此時之三千，即智具三千。

⁷² 見《法華文句記》，CBETA, T34, no.1719, P.171a。

⁷³ 見《法華文句記》，CBETA, T34, no.1719, P.171a-171b

⁷⁴ 參考牟著：《現象與物自身》，頁420。

⁷⁵ 同註2所引文。見頁107。

此染淨不二，故智識不二，而三千不改，故總云「一念無明法性心即具一切法」，「一念無明法性心即具十法界三千世間法」，亦即，「一念無明法性心即具一切染淨諸法」。意即，同一三千法，當「無明無住，無明即法性」時，即法性為本立一切法，而有一「無執的存有論」；當「法性無住，法性即無明」時，即無明為本立一切法，而有一「執的存有論」。是則圓教由「一念無明法性心」為說明一切染（無明法法性）、淨（法性性無明）二法之存在而透顯出之「兩層存有論」，實已化除了「兩層存有論」之間的隔別相，故雖二而實不二，亦雖不二而實為二，有無融通，染淨無礙，是為即于同一三千法而無可改也。故荊溪云：

從無住本立一切法者，無明為一切法作本，無明即法性，無明復以法性為本，當知諸法亦以法性為本，法性即無明，法性復以無明為本，法性即無明，法性無住處，無明即法性，無明無住處，無明法性雖皆無住而與一切諸法為本，故云從無住本立一切法，無住之本既通，是故真諦指理也，一切諸法事也，即指三千為其森羅。⁷⁶

就圓教而言，「無執的存有論」即一切法為「實相真本之理」，「執的存有論」即一切法為「森羅俗諦之跡」，然，「本跡雖殊，不思議一也」⁷⁷，二諦雖二，二而不二，即中道第一義諦。是知森羅「俗諦之迹」（世間諸法），無非實相真本之垂形，然無森羅俗諦之迹，又豈能顯真本實相？真諦即理，即常寂光（淨土）；一切諸法即事，即三千世間相（穢土）。無明與法性與一切諸法為本，是故迷三德性為三惑染，曰垢心（無明），即「法性無住，法性即無明」，三千法皆是無明，即感「穢土」；了三德性離三惑染，曰淨心（法性），即「無明無住，無明即法性」，三千法皆是法性，即感「淨土」。故知禮《觀音玄義記》又云：

應知生佛依正，及己色心，皆是法界，無不具足三千三諦，故內外自地，皆是妙境，但為觀境，近而復要，莫若內心。故諸經論，多明心法遍攝一切，須知遍攝，由乎不二，故四念處云：唯是一識，唯是一色。萬象之色，既許心具，千差之心，何妨色具。眾生成佛是依報成，國土廢興，豈是他事，…以心例色，乃顯諸法一一圓具，故云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸，況唯心之說，有實有權，唯色之言，非權唯實。⁷⁸

意即，眾生及佛之依正果報，並是法界，既是色亦是心，即具三千世間

⁷⁶ 《法華玄義釋籤》（卷15）。（CBETA, T33, no.1717, p.920, a26-b3）

⁷⁷ 語見《法華玄義》（卷7）。（CBETA, T33, no.1716, p.764, b23）

⁷⁸ 《觀音玄義記》（卷2）。（CBETA, T34, no.1727, P.907, b26-c9）

法，亦即，心具三千且色具三千，而色心不二。因此，心不離色，色不異心，以心例色，方顯一一諸法，而諸法皆是實相，故可云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸。此即知禮《十不二門指要鈔》中所言：「今家明三千之體，隨緣起三千之用。不隨緣時，三千宛爾。故差別法與體不二，以除無明有差別故。」⁷⁹故而，「眾生成佛是依報成」（唯心）為權但是實，則「國土廢興」（唯色）又豈非權唯實。由此色心不二，寂光之有相，亦即常寂光乃「是法住法位，世間相常住」⁸⁰之中道實相，得以成立。是則就此進一步為言，實相真本之理（淨土）即權而實，森羅俗諦之跡（穢土）即實而權，而權實不二。

是故天台圓教在其存有論的圓具（一念無明法性心具一切法）下，一切法，無論淨穢，得以必然而客觀的存在（世間相常住），同一三千法，以「一念心」或執識識現而成為所謂的「娑婆穢土」（執的存有論），或智如智現而無非「佛國淨土」（無執的存有論）。則「土」之「淨」、「穢」關係，於圓教下，並非截然二分，全然背反，而乃是主觀之執（迷、染）與無執（悟、淨）。故知禮《指要鈔》即云：「圓家斷證迷悟，但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。」⁸¹就圓教而言，「善、惡、淨、穢」法門，乃客觀本有，故「除無明有差別」，無明可斷而「三千差別法」不可改；而「斷、證、迷、悟」，則全為個人之主觀，是故而有同一三千法之「執」（迷、染）與「無執」（悟、淨），故「娑婆人間」與「佛國淨土」，亦無非主觀之「迷」與「悟」。故《法華玄義》即云：「淨穢差別，悉由眾生高下苦樂，不關佛也。」⁸²又云：「寂光理通，如鏡如器，諸土別異，如像如假，業力所隔，感見不同。淨名云：我佛土淨而汝不見，此乃眾生感見差別，不關佛土也。」⁸³如《維摩詰經》亦云：

爾時舍利弗，承佛威神作是念：若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此！佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見」。對曰：「不也。世尊！是盲者過，非日月咎」。「舍利弗！我此土淨，而汝不見」。爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是念：謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨；譬如自在天宮」。舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎，荊棘沙礫，土石諸山，穢惡充滿」。螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生悉皆平等，深心清淨。依佛智

⁷⁹ 《十不二門指要鈔》（卷2）。（CBETA, T46, no.1928, P.715, b19-20）

⁸⁰ 《妙法蓮華經》（卷一）。（CBETA, T9, no.262, P.9, b10）

⁸¹ 語見《十不二門指要鈔》（卷上）。（CBETA, T46, no.1928, P.707, b20-21）

⁸² 見《妙法蓮華經玄義》（卷6）。（CBETA, T33, no.1716, p.751, b16-17）

⁸³ 見《妙法蓮華經玄義》（卷7）。（CBETA, T33, no.1716, p.767, a21-23）

慧則能見此佛土清淨」。於是佛以足指按地，即時三千大千世界，若千百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛，無量功德寶莊嚴土。一切大眾，歎未曾有！而皆自見坐寶蓮華。……佛告舍利弗：「我佛國土，常淨若此，……如是舍利弗，若人心淨，便見此土功德莊嚴。⁸⁴

換言之，主觀之「心」之感見，並無礙於客觀之「土」的淨穢與否，更無礙於客觀之「土」的存在與否，究實而言，更無所謂土之淨穢，而淨穢之別，皆因眾生的無明感見使然。是故所謂「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！」，即主觀之迷染，則「深心清淨，依佛智慧則能見此佛土清淨」者，即主觀之悟淨。是故「我此土淨，而汝不見」，「我佛國土，常淨若此，……，若人心淨，便見此土功德莊嚴」，即示「穢土即淨土」而「淨穢不二」。故荊溪《法華文句記》即云：「豈離伽耶，別求常寂；非寂光外，別有娑婆。」⁸⁵「非寂光外，別有娑婆」，意即常寂光土（淨土）即是娑婆（穢土）。正如前所云，「所言二諦，其實是一，方便說二」，二諦即真諦與俗諦也，方便說二，亦即真俗不二。

藉由上述，就天台圓教而言，由「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」義涵，除說明了「兩層存有」——現象（感觸）界與物自身（智思）界之二而實一，以及吾人之可由有限進而無限之實踐可能外；吾人可得而進一步推明實相淨土（無執的存有論）與娑婆穢土（執的存有論）之可能關係，即此「兩層存有」——淨土與穢土，別名為二，其實是一。此意即，於天台圓教義下，佛國與人間，相即不二，是則「娑婆即蓮邦」，「人間即淨土」⁸⁶。

⁸⁴ 見《維摩詰所說經》（卷1）。（CBETA, T14, no.475, p.538, c6-29）

⁸⁵ 《法華文句記》（卷9）。（CBETA, T34, no.1719, p.333, c4）

⁸⁶ 本文之結論乃藉天台圓教「一念心」之「無明與法性」詭譎相即所開顯出之「兩層存有論」以說明土之「淨」、「穢」關係，並就此提出依天台圓教之圓理，「兩層存有論」二而不二，故「人間即淨土」。然則，理即不等同修證，更不等同究竟圓滿，故有六即，但云「觀心」，如荊溪《十不二門》云：「剎那染體悉淨，三千未顯，驗體仍迷。故相似位成，六根遍照。照分十界，各俱灼然，豈六根淨人謂十定十？分真垂跡，十界亦然，乃至果成，等彼百界。故須初心，而遮而照，照故三千恒具，遮故法爾空中，終日雙亡，終日雙照，不動此念，遍應無方，隨感而施，淨穢斯泯。亡淨穢故，以空以中，仍由空中，轉染為淨。」（見CBETA, T46, no.1927, p.703, c18-24）是故重點仍在於吾人之觀心修證，而能於此所謂娑婆穢土，不厭不棄，不捨此就彼，妄分二土，真真切切當下修觀，觀心實踐、實現出人間之美好---淨土。

華嚴佛學的哲學詮釋 ——參照懷德海的形上範疇論 *

東海大學哲學系 教授

俞懿嫻

摘要

在《歷程與真際》(Process and Reality)一書，當代英國哲學家懷德海(A. N. Whitehead)提出了一個形上思辨的方案，他宣稱這項方案是個「邏輯一致地、必然的普遍觀念的體系，在其中我們經驗的每個成分都能得到詮釋」。麥克亨利(L. B. McHenry)認為懷德海的體系的基本邏輯結構與他早期的數學著作關係密切，其中含有一套既定的公式或者程式，一套固定的實存，基本觀念的解釋，以及規範實存之間關係的公設。大致說來，懷氏的目的在發展出一形而上方案，用以描寫我們所生活的宇宙，其機體圓融的特徵與創化演進的歷程。懷氏將具體立即經驗視為他形而上體系的基石，但根據麥克亨利的說法，這體系深深涉及數學的抽象性。一千五百年以前，中國的第一位華嚴宗師，唐朝的帝心尊者杜順和尚在留下一連串的學說中，也曾提出一套形而上的方案。這套形而上的方案可說是最早企圖揭露宇宙是機體相關系統的思辨哲學。杜順的華嚴哲學衍自《華嚴經》，日後發展成為華嚴宗的重要學說，其中毫無科學邏輯的抽象考量。華嚴宗哲學和懷德海的形而上方案這兩個獨特的形上系統，何以擁有十分相近的哲學觀點，值得重視。

關鍵詞：華嚴佛學、杜順、懷德海、形上學

...這可以說在華嚴宗的這一種宗教，當我們把它變成為哲學智慧來說，它是具有一套完整的理論體系，可以用來說明宇宙人生是怎麼樣形成的，...對於這樣圓滿的一套哲學思想，華嚴宗的大宗師們，竟然能跳出宗教範圍的限制，而變成第一流的哲學家，並且各個都表現出高度的哲學智慧。...先是能與華嚴宗大宗師們的思想最相似的，就是近代英國的哲學家 Whitehead（懷德海），他可以在許多的著作中與華嚴哲學相契合。

方東美，《華嚴宗哲學上冊》，頁 339。

中西形上學家常致力於提出各種不同的思辨系統，企圖藉著普遍概念和原理提供每個經驗元素合理的解釋。對於古典懷疑論者和現代實證分析學派的人而言，這樣的企圖似乎太過了，他們不相信人的思辨能力能辦得到。然而中西哲學傳統顯示這形而上的努力不曾稍歇，因為總有精神的元素、永恆的價值和普遍的原理涉及人對自我、自然和社會人群真相的理解，那不是科學分析所能及的。更且形而上的探究對於解答「人在宇宙中的地位」，也就是人存在的獨特性，是不可或缺的。什麼是人？此生此世當如何過？人死之後又有何歸宿？只有在形而上的脈絡裡，有關真我、生命、觀念、理想、價值、意義的討論才能得到整全的處理，而崇高的人類精神才能得以彰顯。

一、大乘佛學華嚴宗

傳統中國哲學無論是儒家、道家，還是墨家，基本上都是形上學家，各自主張不同的普遍原理。但他們熱衷於倫理的、教育的和政治的課題，以內修其身，外濟其世，頗有過於建立符合邏輯的、綿密複雜的理論體系。直到大乘佛學傳入中國之前，中國知識份子幾乎不知道由理論概念和邏輯論證構成的嚴密思辨體系，會比道德教條更具說服力。一般以為佛教自東漢時（西元六十七年）始由印度傳中國；明帝夜夢金人，於是遣蔡愔迎回《四十二章經》。但學者研究多以傳入時間要更早於此，至少在漢哀帝元壽元年（西元前 2 年）便已傳入。¹ 佛教初傳中國，僅流行於民間，滿足信眾崇拜禮敬、祈求平安的心理。其後佛經不斷傳入，其嚴密的理論體系與深邃的抽象思考漸次引起學者的興趣。然而開剛始時，學者深受中國傳統以人為本哲學思想的浸潤，難以接受佛

* 本文改寫自拙作：“The Categorical Scheme in Hua-yan Buddhism and Whitehead’s Metaphysics,” *Process Studies* 36.2 (2007): 306-29.

¹ 呂澂，《中國佛學思想概論》（台北：天華出版事業公司，1982年），頁 23。

教「法空」、「無我」的學說，有賴道家思想的轉介，佛學始初立根基。² 此後他們對佛經中複雜精密的形上學說與心理分析，深感興趣。自東漢以後的一千多年間，無數的中國知識份子，包括中土與西域的，不斷去印度取經，進而譯經、解經，將成千上萬卷的佛經傳到中國，譯為典雅的中文，以應付這項文化挑戰。據此可知保羅威廉斯（Paul Williams）所謂：「中國人有很強烈的排外心態，對於一個異國宗教和披著奇怪的袈裟的野蠻人，頂多只是感到好奇而已」，是毫無根據的。³ 歷史證明中國學者對於具有智識和道德價值的學問，向來樂於追求，無論其是否來自異邦。

佛經傳入中土，百家競進；俱舍、成實、三論、法性、法相、律宗、密宗...紛紛傳入。至隋唐時期躋於頂峰，發展出四個最著名的中國大乘佛教：依《妙法蓮華經》而立的天台宗、依《華嚴經》⁴ 而立的華嚴宗、依《金剛經》與《楞伽經》而立的禪宗，以及依《淨土五經》而立的淨土宗。威廉斯（Paul Williams）認為中國佛教依經典而立的這項特色，頗不同於印度佛教和藏傳佛教。後者認為經典深奧難解，如詩一般充滿象徵性的模糊含意，自相矛盾之詞到處可見，不如修行重要。這或是因為中國知識份子受到重視典籍文獻傳統的影響，祖師大德無不以自己奉持的經典是佛陀最高的教言，因而特別重視經典的詮釋解讀。⁵ 這四大宗派裡，天台和華嚴重「解」，禪宗和淨土宗重「行」。天台宗倡「三界唯心」之旨，華嚴則傳「事理圓融」之義。華嚴「圓融」的思維模式與中國傳統儒道兩家尤為侔合；當代中國哲學家方東美因而特予推崇，於民國 64 年 9 月至 65 年 6 月間在輔仁大學講授「華嚴宗哲學」，⁶ 闡發華嚴要義。先生逝世後授課錄音由其弟子轉記成書，迄今釋解華嚴哲學，除了已故美國賓州州立大學宗教研究的榮譽教授張澄基（Garma C. C. Chang）《佛教總相論——華嚴佛學的哲學》（*The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*）一書之外，尚未見出其右者。⁷

² 此指魏晉南北朝的六家七宗（即本無、本無異、即色、心無、識含、幻化、緣會宗，不計本無異即六家）。

³ 參見 Paul Williams, *Mahayana Buddhism The Doctrinal Foundations* (London and New York: Routledge, 1989), p. 118.

⁴ 《華嚴經》（全名《大方廣佛華嚴經》）譯本有三：一是東晉佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經（六十卷）》，二是唐武則天時實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經（八十卷）》，三是唐德宗時般若三藏譯《大方廣佛華嚴經（四十卷）》。現有英文譯本，請參看 Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc., 1984)。

⁵ 參見 Williams, Paul., *Mahayana Buddhism*, pp.116-117。

⁶ 方東美，《華嚴宗哲學》上下冊（台北：黎明文化事業公司，1981）。

⁷ 參見 Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Pennsylvania: The Pennsylvania

方東美在《華嚴宗哲學》一書中不僅詳細介紹《華嚴經》的傳譯歷史、剖析《華嚴經》的內涵（本經、疏論、教義與宗教精神）、分科（信解行證四分）、⁸ 義理（五周因果周），並且對華嚴佛學的哲學含義，提出了許多精闢獨到的見解。如他認為《華嚴經》是追求最高精神境界（一真法界）的正覺智慧，不同於小乘十二因緣論的「業感緣起說」、法相唯識的「阿賴耶緣起說」、如來藏系的「如來藏緣起說」，華嚴提出「無盡法界緣起說」，可謂「經王」。⁹ 在佛教宗派的發展上，華嚴由小乘轉為大乘的一乘別圓，¹⁰ 也是中國大乘佛學發展的最高峰。¹¹ 而華嚴宗歷經杜順（557-640）、智儼（602-668）、法藏（643-712）、澄觀（737-838）、宗密（784-841）等大和尚浩卷繁帙，疏論不輟，使華嚴除了深究宗教經驗和踐行之外，也展現了高度智慧理性的思維。¹² 隨著佛經傳譯日增，各家各派於是企圖將眾多經典組織起來，予以評價，這便是所謂的「判教」：對佛教的不同派別、所奉持的經典作一判斷，給予不同等級的評價（如大小、一二三乘、頓漸不定、藏通圓別、半滿、五時等等）。¹³ 這「判教」便是天台與華嚴宗的主要工作。根據杜順和尚《華嚴五教止觀》，華嚴實為一「由小入大」、綜合「天台唯心」與「般若空宗」的「一乘圓教」。張澄基也曾指出華嚴宗佛學綜合三大大乘佛學概念：一是「法界」(總相 totality)，二是「唯心」(mind-only)，三是「空」(emptiness)，此說雖不中亦不遠矣。¹⁴

University Press, 1971)。另有李世傑所著《華嚴哲學要義》一書，其中教理鋪陳的成分要過於哲學詮釋：參見李世傑，《華嚴哲學要義》（台北：佛教出版社，1978）。

⁸ 即舉果勸樂生信分、修因契果生解分、托法進修成行分、依人證入成德分。

⁹ 方東美認為《大般若經》、《法華經》等經典也是「經王」。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁117，134。方且引《高僧傳》之說，隱士孫思邈答唐太宗問：「佛經以何經為大？」時說：「《華嚴經》為諸佛所尊大。」太宗反問：「近玄奘三藏譯《大般若經》六百卷，何不為大？而六十卷《華嚴經》獨得大乎？」孫回答道：「華嚴法界，具一切門，於一門中，可演出大千經卷，《般若經》乃《華嚴》中一門耳。」見方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁144。

¹⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁167-178。

¹¹ 同上註，頁181。

¹² 除上述華嚴諸祖之外，方東美尤為重視唐朝李通玄的華嚴詮釋，即《華嚴經合論》一書。他們的著作目錄，可參見李世傑，《華嚴哲學要義》，頁12-25。

¹³ 天台宗提出「五時判教」之說：一是華嚴時，二是阿含時，三方等時，四是般若時，五是法華涅槃時。此說以《華嚴》為佛陀初轉法輪時所說，《法華》為佛陀涅槃時所說，顯然有以《法華》勝於《華嚴》之意。

¹⁴ 同注7。

總之，對前述學者而言，華嚴宗在大乘佛學的發展上，可說居於最高頂峰、集大成的位置。¹⁵ 對方東美而言，華嚴不僅是以「行布」和「圓融」為核心的宗教，¹⁶ 也是廣大和諧的哲學。而其中所含一種「互攝性原理」，是其最重要的原理。¹⁷ 這原理和當代西方哲家 A. N. Whitehead 提出的「機體哲學」(philosophy of organism)，頗有相通之處。他說：「...近代西方 Whitehead (懷德海) 所講的 organicism (有機體論)，把它拿來同中國的華嚴宗哲學，做一個本體論上的比較，方法學上的比較，概念的比較，思想範疇的比較，整個理論系統地比較。假如你真的能得著這個結果，那麼 You will cut yourself a great figure in philosophy (你將會在哲學上卓然成家)。」¹⁸ 稍早於此，張澄基也有類似的說法；他認為唯有華嚴佛學是一全體有機(以華嚴術語而言即「總相」)哲學(a philosophy of totalistic organism)，近乎懷德海的「機體實在論」(organic realism)。¹⁹ 方張二人彼此互無影響，各自獨立肯定華嚴和懷德海之間的關聯，可說是「英雄所見略同」。

二、懷德海與華嚴佛學之比較

懷德海發展他的機體哲學，其背景與動機當然不同於華嚴佛學。雖然懷氏也曾給予各種西方哲學思想不同的評價，曾對實體論(substantialism)、實證論(positivism)、感覺論(sensationalism)、科學唯物論(scientific materialism)、因果機械論(causal mechanism)、康德先驗論(Kantian transcendentalism)、亞里士多德和笛卡兒的二元論(Aristotelian/Cartesian dualism)等等提出嚴厲的批判。此外，他的機體哲學背後也有一個強烈的宗教動機---就如同華嚴宗的祖師大德一般，機體哲學總脫不了「超卓存有」(supreme Being)的概念。懷氏身為數學家與邏輯學家，生活在愛因斯坦(A. Einstein)的相對論(theory of relativity)和量子物理學(quantum mechanics)造成科學革命的時代。這些

¹⁵ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁206-207。

¹⁶ 同上注，246頁。所謂「行布」是指行列布置，在華嚴宗而言，即指菩薩依序列進修果位的法門，由淺而深，次第不同。而所謂「圓融」則是指與「行布」相對，初發心即成正等正覺的頓悟法門。華嚴有「六相十玄」之說，六相之中，總相、同相與成相即屬於「圓融門」，而別相、異相與壞相則屬於「行布門」。參見李世傑，《華嚴哲學要義》，頁93-95。「六相」之說見於《華嚴經十地品》，其後至相大師、賢首大師皆給予闡釋，原是極為重要的形上範疇。但本文因以杜順大師所提華嚴學說為主要討論範圍，因而未及此說。

¹⁷ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁236。

¹⁸ 同上注，頁412-413。

¹⁹ Chang, Garma C.C., *The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Ten Buddhism*, Preface.

學說動搖了古典物理學所提供的固執的物質、絕對時空和赤裸裸的事實等觀念，懷氏因而感到有必要引介一嶄新的哲學觀。於是他成為和柏格森（Henri Bergson）、亞歷山大（Samuel Alexander）、珀思（Charles Sanders Peirce）、詹姆士（William James）、杜威（John Dewey）等站在一起的哲學家，將自然視為一創進的歷程（creative advance），且所有的事物均有機性的交鎖關聯在一起。他們認為自發性（spontaneity）、時間性（temporality）、更新性（novelty）、綿長性（durability）和自我創造（self-creation）是真實存在的特質。顯然當代的歷程哲學家是從科學裡，尤其是從物理學和生物學裡，汲取孕育他們哲學的滋養，而唐代的華嚴祖師們則對這些科學一無所知。

不過熟諳華嚴佛學和懷德海哲學的人也會發現兩者之間有著令人訝異的相似之處。兩者都強調宇宙實際的機體性和萬物之間的交相關聯；兩者都相信人的直觀和思辨的反省能力，足以把握最終實際的本質；兩者都同意一種辯證的邏輯，其中「互補原理」（the principle of complementarity）取代了「矛盾律」在傳統邏輯的地位；最後兩者都提出高度複雜的思辨系統，以描繪他們所理解的實際。兩者之中都有精神勝利（spiritual triumph）、宗教清明（religious soberness）和思辨智慧（speculative wisdom）的成分。受到方東美及其弟子程石泉先生的啟發，²⁰ 作者在此擬就華嚴佛學和懷氏的機體哲學中的形上範疇和思辨系統，進行一初步的比較研究。華嚴的部分乃根據華嚴初祖杜順和尚的思想，尤其是「十玄門」之說，懷氏的部分則根據他的哲學灌頂之作《歷程與實際》（*Process and Reality*）一書中的「範疇架構」（the categorical scheme）之說。識者將可發現兩者間有明顯相似之處，當然也有許多基本概念和設定是絕然不同的。而二者的不同，正足以彰顯中西思維模式各自的特色。其中有關華嚴的部份，不僅方東美曾作許多相關論述，張澄基、李世傑、楊政河諸先生亦有專書出版，²¹ 另南亭法師開在台華嚴專宗，為宣說華嚴也有不少論述。²² 但

²⁰ 方東美有關華嚴佛學著作，除了《華嚴宗哲學》上下冊之外，尚有《中國大乘佛學》、《中國精神及其發展》上冊等書。而程石泉相關著作則主要見於收錄於《中國哲學綜論---石泉先生論文集（上）》的「佛學評論」和收錄於《中西哲學合論---石泉先生論文集（下）》的「思想點滴」（原出版於1986年）部分。參見方東美，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，1981）；方東美著，孫智燊譯《中國哲學精神及其發展》上冊（台北：黎明文化事業公司，2005）；程石泉著，俞懿嫻編，《中國哲學綜論---石泉先生論文集（上）》（台北：文景書局出版，2007年）；程石泉著，俞懿嫻編，《中西哲學合論---石泉先生論文集（下）》（台北：文景書局出版，2007年）。

²¹ 楊政河曾受教於方東美，撰有《華嚴哲學研究》一書，逾四十餘萬字，在經教和教理研究方面皆有很大的貢獻。參見楊政河，《華嚴哲學研究》（台北：慧炬出版社，1987年）。

²² 主要見於南亭，〈華嚴宗史〉，張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展》

囿於篇幅，本文僅就個人理解，純就哲學立場，探討杜順和尚所提「五教」、「法界三觀」、「四法界」和「十玄門」等說。

三、懷德海的範疇架構

懷德海在《歷程與真際》一書中提出了一套「思辨架構」，他宣稱是「以普遍觀念構成一個融貫的、邏輯的、必然的系統，那系統能詮釋我們經驗中的每個成分。」²³ 懷氏提出這樣的範疇架構，目的在描寫我們所生活和經驗的宇宙，那整體有機和創化不已的特質。懷氏的範疇架構有四個預設的理念（notions）：即「現行實存」（Actual Entity）、「攝持」（Prehension）、「聚結」（Nexus）和「本體原理」（Ontological Principle）。²⁴

又該範疇架構有四個部分：（一）終極範疇（The Category of the Ultimate）：由「創化」（creativity）、「一」（one）與「多」（many）所構成。其中「創化」是更新原理（the principle of novelty），其作用在結合「多」以形成一嶄新的「一」。²⁵（二）存在範疇（Categories of Existence）：由「現行實存」（Actual Entities）、「攝持」（Prehensions）、「聚結」（Nexus）、「主觀形式」（Subjective Forms）、²⁶「永相」（Eternal Objects）、「命題」（Proposition）、「雜多」（Multiplicities）和「對比」（Contrast）等八個所構成。²⁷（三）解釋範疇（Categories of Explanation）：由二十七條描寫現行世界變化生成現象的解釋所構成。本於「創化」作為終極原理的信念，懷氏認為現行世界是由不可再化約的最終事實「現行實存」所構成的生成歷程。在這項

（台北：大乘文化出版社，1987年），247-286。

²³ A. N. Whitehead, edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978), p. 3.

²⁴ 根據懷德海的說法，現行實存、攝持、聚結和本體原理是我們經驗中最具體的經驗。現行實存是構成宇宙世界最終的真實存在，而「攝持」是現行實存的「向量特質」（vector character），也就是現行元之所以與外在世界發生關係的感知能力。現行實存是複合在一起且彼此相關的，懷氏稱現行實存聚合在一起是一「公共的事實」（a public matter of fact），他稱之為「聚結」。至於所謂的「本體原理」，是說「沒有現行性，就沒有理由」。換言之，懷氏認為凡存在的，必有一理由。參 Whitehead, A. N., *Process and Reality*, pp.18-19.

²⁵ Ibid., p. 21.

²⁶ 「主觀形式」有多種如情緒、評價、意圖、敵對、厭惡、意識等等。

²⁷ Ibid., p. 22. 這八個存在範疇中，「現行實存」、「攝持」、「聚結」、「主觀形式」、「雜多」和「對比」都是實際的存在，只有「永相」和「命題」是潛存的。這些概念的意義，詳見拙作，〈懷海德形上學研究〉，《東海大學文學院學報》，第四十五卷，頁375-425。

歷程中，歧多的現行實存聚合成為一個嶄新的實存，潛存的實存也實現成為一全新的存在。懷氏稱此歷程為「共生」(concrecence)，是一結合純粹潛存(永相)、最終實存(現行實存)和其他相關存在以創造一新事物的過程。一方面，每個現行實存都是一個有不同主觀形式的、攝持(有感受的)主體(a prehending subject)，透過主觀形式以攝持到「客觀與材」(objective datum)。而有關現行實存的攝持有兩種：如果被攝持的與材是其他的現行實存，那攝持被稱之為「物理攝持」(physical prehension)，而其他現行實存便是攝持主體生成變化的動力因(the efficient causes)，作為其改變的條件。如果被攝持的與材是「永相」，那攝持被稱之為「概念攝持」(conceptual prehension)。而有些永相提供攝持主體以意圖、目的評價、可能性和潛存性等等，可作為攝持主體變化生成的目的因(the final causes)。於是懷氏稱先前的現行實存在隨後現行實存身上發揮的作用，是所謂的「客體化作用」(objectification)，而「永相」在「現行實存」生成變化時被攝持，是所謂的「契入」(ingression)。於是在現行實存生成變化的過程中，各個現行實存會以攝持與其他現行實存交相關連，沒有孤立獨存的現行實存，只有在「聚結」中的、真實的、個別的現行實存。簡而言之，根據懷氏的「解釋範疇」，現行實存生成變化的歷程。是一有目的的、自我創造的、有機的和攝持相關(prehensive)的過程。²⁸

(四) 範疇義務(Categoreal Obligations)：由以下九項原理所構成：²⁹

1. 「主觀一體範疇」(The Category of Subjective Unity)以許多感受在最終的滿足階段，將整合成一個統一的主體。

2. 「客觀同一性範疇」(The Category of Objective Identity)以每個使現行實存滿足的客觀與材的元素中，有個一致完整(self-consistent)的功能，而該元素不能被複製。

3. 「客觀歧異性範疇」(The Category of Objective Diversity)強調在現行實存的客觀與材的歧多元素中，有「對比」內含其中，那是歧多元素發揮抗拒絕對同一性(absolute identity)的作用。

4. 「概念評價範疇」(The Category of Conceptual Valuation)主張從每個「物理感」(physical feeling)裏，都可以衍生出一純粹的「概念感」(conceptual feeling)，那「概念感」的與材是決定相關「現行實存」或者「聚結」生成變化的「永相」。

5. 「概念對反範疇」(The Category of Conceptual Reversion)主張概念感有一次級起源，其內容與構成現行實存「心極」(mental pole)原初階段中與材的

²⁸ 同注21，頁22-26.

²⁹ 同注21，頁26-27.

永相，部分相同，部分不同。

6. 「改變範疇」(The Category of Transmutation) 顯示同一個概念感是由一個攝持主體從類似的簡單物理感衍生而出，而這簡單物理感會和衍生的概念感結合。這時概念感的與材會被轉變成為攝持主體所在聚結的一個特質。在此懷氏特別提到萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 的「單子論」(monadology)，³⁰ 並且認為他的這項「改變感受」的理論，能解決所有單子宇宙論的困難，因為它提供了「含混知覺」(confused perception) 產生的說明。

7. 「主觀和諧範疇」(The Category of Subjective Harmony) 以概念感受到評價，是根據它們和現行實存的主觀目標配合的程度。這個範疇和「主觀一體範疇」合起來表達任何主體共生過程中的預立和諧，其重點在於任何「攝持」不能自其主體抽離出來考量，雖然它來自於主體的創造歷程。

8. 「主觀強度範疇」(The Category of Subjective Intensity) 表達現前立即感和未來預期感之間的密切關係。其說主張一攝持主體的主觀目標，根據其立即現前和未來相關有其感受強度。這對未來的決定和預期感的強度出自現前，且是影響立即感受複合體的因素。而有關道德的問題，絕大多數有賴於這未來相關性。

9. 「自由與決定範疇」(The Category of Freedom and Determination) 是說「每個個別現行實存的共生是內在被決定的，但是外在自由的。」這項學說非常接近萊布尼茲所主張：單子的發展是內在決定的，但不受外在影響的。³¹

就前述簡介可知，懷德海的範疇架構涉及極為抽象複雜的概念和理論；不過其要總在說明宇宙自然為一創化演化的歷程，其中現行實有，由多入於一，由潛存而實現，且彼此交鎖相關，形成一既有強烈對比又能彼此和諧的整體。這一構想基本上符合佛教「因緣和合」之說，而與華嚴所謂「事理圓融」之說更為切近。

四、約翰生 (A. H. JOHNSON) 和麥克亨利 (L. B. MCHENRY) 的評論

對於懷氏《歷程與真際》一書中範疇架構的評價，在學者間引起不少爭議。

³⁰ 萊布尼茲認為宇宙萬有都是由最簡單、最真實的「單子」(monads) 所構成。這「單子」不同於那在運動 (in motion) 之中、具有延展性的物質，而是總在活動 (in activity) 的心靈之中。「單子」是自足的主體，依自身內在的目的而活動。「單子」沒有窗戶 (windowless)，不受任何外在事物的影響。參見 H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz* (London: The Favil Press, 1930), pp. 48-49; H. W. Carr, *Leibniz* (Boston: Little, Brown, and Co., 1929), p. 47.

³¹ Ibid., pp. 26-27.

在此僅引兩位較具代表性者，做一說明。比如約翰生（A. H. Johnson 1980）認為此一架構只有次級地位，可以被懷氏其他著作中的範疇概念所取代。³² 他指出懷氏的範疇忽略了我們在立即經驗中實際發現的東西，雖然他曾宣稱他的機體哲學是植基於立即經驗之上的。當懷德海將人看做是現行實存的社群（society）時，他就忽略了一個經驗者的存在（換言之，他將一個有具體經驗的人分化成許多現行實存的聚合，這與我們的實際經驗並不相符）。在這種情況下，懷氏的範疇架構「在於提出一些不是我們立即經驗所能證實的東西這方面，是有缺陷的。」在懷氏的範疇架構中還有其他困難：如在存在範疇中的「上帝」作為一「非時間性的」現行實存，與懷氏整個系統不一致（inconsistent），而「客體化作用」（objectification）一詞有時用以指稱與材的作用，有時又指與材的實際吸收（融入）。而「契入」一詞的使用，更搖擺於「可取用」（being available）和「被實現於」（to be realized in）之間，等等問題，不一而足。如此問題層出不窮的範疇架構，應可被懷氏其他著作（《科學與現代世界》（*Science and the Modern World*）、《思想的形態》（*Modes of Thought*）、和《觀念的歷險》（*Adventure of Ideas*））中的範疇概念所取代。³³

另一方面，麥克亨利（Leemon B. McHenry 1986）認為《歷程與真際》中的範疇架構是該書的「公設母體」（an axiomatic matrix），是懷氏根據數學和邏輯系統的範型所做的。這不是說懷氏認為他的形上原理是不證自明的公設，從中我們所有的經驗必然導出。事實上，他只是將他們看做是嘗試性的原理，其完美性只是最終的目標。麥克亨利於是提出這「公設矩陣」的四個基本邏輯結構的特質：（一）一既予的公式或方程式；（二）一套實存（entities）；（三）原始觀念的解釋；（四）作為管理實存間關係規則的公設。麥克亨利並且認為，在整個《歷程與真際》一書裡，懷氏使用了「公設母體」，而四個主要的範疇都是根據「創化」這一終極概念而運作的。麥克亨利因而讚美懷德海的形上系統可以和柏拉圖的《提米斯語錄》（Plato's *Timaeus*）並駕齊驅，那提供一個邏輯的、融貫的解釋，適用於所有人類的經驗。且與懷氏和羅素（Bertrand Russell）合作的《數理大全》（*Principia Mathematica*）一書相比，《數理大全》的「母體」較具邏輯清晰性，但缺乏哲學深度，而《歷程與真際》一書的「母

³² A. H. Johnson, "The Status of Whitehead's Process and Reality Categories," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, Issue 3 (March, 1980), pp. 313-323.

³³ 例如《科學與現代世界》中提到的六個理念：變化（change）、價值（value）、永相（eternal objects）、綿長（endurance）、機體（organism）、交融（interfusion）。參見 A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), p. 88.

體」較能碰觸到哲學的靈魂，以及宇宙審美的和價值的層面。³⁴

因此麥克亨利認為懷德海在《歷程與真際》中的範疇架構完成了他形上學發展的最後階段，應當被視為是他的首要學說。該說符合懷氏曾在《科學與現代世界》中提出的哲學目標：

哲學的其中一個功能是對宇宙論的批判（the critic of cosmologies），其功能是去協調、重塑且證明各種不同的直覺，以把握事物的性質。哲學在堅持深究終極觀念、保存塑造我們宇宙架構觀的全部證據。³⁵

在此本文的目的不是去檢視懷氏範疇架構的種種困難，那或許出於其理論不必要的複雜性，或者概念繞擾不清，抑或者出於懷氏喜好自創新詞（如「攝持」、「契入」等），令人難以解索，又或者出於「上帝」所擔任不當的角色。在此本文所採取的是一比較哲學的角度，旨在引介另一高度發展的思辨系統——唐朝華嚴初祖杜順的學說，與懷氏的哲學進行比較。杜順和尚在一千五百餘年前的中國便已發展出一套和懷氏相同理念的形上架構，以試圖詮釋各種不同的人類經驗，同時證明人類直觀的最精緻形式。這樣的比較研究，將有益於我們理解機體思想在中西思想模式中所發揮的不同作用。

五、杜順和尚說「五教」

華嚴初祖帝心尊者曾提出一系列具有形而上含義的學說：「五教」、「法界三觀」、「四法界」和「十玄門」等，作為華嚴佛學的基礎。³⁶所有這些學說均以發展一通體相關的真際觀，以及其與修行法門之間的關係為目的。首先所謂的「五教」見於杜順和尚所說、華嚴二祖智儼所記的〈華嚴五教止觀〉一文中。³⁷該文雖短小，卻精簡扼要、字字珠璣。〈五教止觀〉之目的在判教，將佛教區分為由低而高的五種等第：最低的是小乘終教，其基本教義是「法有我無」；亦即肯定「諸法」的存在，但否定「我執」。此說意在勸修行者遠離六根、六塵、六識等十八界的染著，以淨行「去我執」，但不必「去法執」，

³⁴ Leemon B. McHenry, "The Axiomatic Matrix of Whitehead's Process and Reality," *Process Studies*, V15, N3 (Fall, 1986), pp. 172-180.

³⁵ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Preface.

³⁶ 方東美曾指出華嚴思想具足五套哲學理論：三觀、四法界、法界/真如/法性/十玄緣起論、無礙、六相圓融，本文則依智儼傳記帝心尊者所提四項，予以討論。參見方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁338-339。

³⁷ 見於《大藏經》冊45，諸宗部二，頁509-518。另請參閱拙作，〈華嚴五教止觀形上哲理探〉，《東海哲學研究集刊》，第十四輯，2009年7月，頁171-192。

因此可說是一種「捨離實在論」(detached realism)。接著是四種大乘教，其目的在協調積極的、樂觀的、進取的中國傳統人生態度，和消極的、悲觀的、捨離的佛教人生觀。首先是以「生即無生」為基本教義的「大乘始教」，將「緣起之生」等同於「無生」，採取一近乎「反實在論」(anti-realism)的立場，否定諸法的存在。因此這是個主張「法我兩空」的法門。但其目的並非在追求「虛無主義」(nihilism)，而是想要克服小乘的「無我」之說（因為「無我」本身也是一法），達到「法無我智」的境地。

第三等是以「事理圓融」為教義的「大乘終教」，其旨在建立個別之「事」和普遍之「理」間，一圓融無礙的關係。此說暗含一種「一元唯心論」(monistic idealism)。根據杜順的說法，唯有一心能領悟真實不虛的、永恆普遍的真如；也唯有一心能認識這生滅無常、念念遷流的世界。因為普遍原理和個別事件都是由一心所知，甚而可說一心同時含攝「真如門」與「生滅門」。這時生滅界和真如界便在一心之中，合而為一，成為一彼此相關的整體，其中沒有任何扞格，便是所謂的「事理圓融」。

第四等是以「語觀雙絕」為教義的大乘頓教，該教籠罩著一「精神神秘主義」(spiritual mysticism)的外袍，以其引介「聖默然」之說，達「言語道斷、心行處滅」之境。這項學說事實上是大乘佛教的基本教義之一，而其後禪宗正衍生自此說。³⁸「語觀雙絕」之說對於思想和言說概念是否能把握真我與真際，表示存疑，因為「諸法寂滅相，不可以言宣。」

最後是以「華嚴三昧」為教義的一乘圓教，其旨在顯示佛教修行法門的最高境界，最高的精神成就，即入「華嚴三昧」。所謂「華嚴三昧」是指當修行者進入最高的禪定境界時，將可直觀到「理事無礙」、「真空即妙有」、「一即多、多即一」、「色即是空、空即是色」、「空有不二、自在圓融」的道理。杜順以帝釋「因陀羅網」中的「摩尼寶珠」為喻，說明行者進入「華嚴三昧」時，可得之境界。據說帝網天珠，重重無盡，由「摩尼寶珠」綴飾而成。其中每一珠均玲瓏剔透、光可鑑人。這時每一顆寶珠反映出所有其他寶珠，而入於其他寶珠之中。如此珠影遞傳，重重無盡。於是一珠中含一切珠，一切珠入於一珠。而這「入」是珠影映照，就如鏡中顯影，隨來隨顯，不著痕跡。杜順以此譬喻宇宙萬有之間既有相即相入、旁通互攝的關係，也可說是一種「有機的關係」(organic relation)；也有各自獨立、互不影響的性質，則可說猶如萊布尼茲的單子「無窗戶」(windowless)一般。

如此杜順大師所說的「帝網陀珠，一入一切，交徹互攝，重重無盡」，和

³⁸ 「聖默然」境界可見於禪宗所奉持的《維摩詰經》〈入不二法門品〉，維摩詰對文殊師利所問默然不語。

萊布尼茲的「單子說」極為接近。萊布尼茲形容「單子」是宇宙的活鏡（*living mirrors of the universe*），沒有窗戶（即任何外物無由進入其中），它「活在」自身的知覺與經驗之中，以這知覺反映所有其他的「單子」。³⁹因此「單子」既是獨立的，又與其他「單子」整體關聯在一起。由「單子」構成的宇宙，不是由同時並存的靜態物質所構成的機械宇宙，而是具有睿智的真實世界（*a universe of noumenal reality*）。⁴⁰其中每個「單子」都反映所有其他「單子」，所有其他「單子」也在每個「單子」之中，因此可說「一即一切，一切即一」。⁴¹如此這一乘圓教的最高境界既本於禪定，可說是一項與懷氏「機體實在論」極為接近的「機體唯心論」（*organic idealism*）。

顯然杜順和尚創「五教止觀」不是出於哲學的興趣，而是出於宗教的興趣。就哲學的觀點而言，小乘教的「無我」之說預設了一「因果業惑」的理論和經驗心理學，那與中國傳統思想並不相侔。這樣的學說必須被轉化為一「超越精神導向的」，而不是「因果心理導向」的學說，才能滿足中國人的心靈要求。於是大乘佛教預設了一「非因果的」（*acausal*）的，或者「較高層次因果的」（*a higher level causal theory*）、追求精神自由和生死解脫的理論。就宗教的觀點而言，站在華嚴宗的立場，杜順和尚想要將所有主要的佛教理論納入華嚴宗，如般若空宗、唯識有宗和天台的「唯心」之說，俱為華嚴一乘圓教所吸納。顯然他認為無論是與「空」有關的學說，還是與「有」有關的學說，一旦墜入邊見，「空」成為「頑空」和「斷滅空」，「有」成為「俗有」和「唯心有」，致使「空有相礙、互奪雙亡」，便無以見「一真法界」、「真空不礙妙有」的究竟實相。因此無論是「空宗」還是「有宗」，均有賴於「華嚴」，以章「空有不二、畢竟圓融」之理。

六、「三重觀門」與「四法界」

又據華嚴四祖澄觀大師（738-839）所撰〈華嚴法界玄鏡〉一文，杜順和尚曾提出「華嚴法界三重觀門」之說。⁴²所謂「法界三觀」是指「真空觀」、「理

³⁹ 萊布尼茲所謂的「知覺」可解為：「知覺是活動的普遍形式（*Perception is the universal form of activity*），是活力的自身，而且沒有任何意識的含意。知覺有程度，意識顯示知覺清晰明確的程度，且有賴於心靈活動自我反省的力量。」知覺是「單子」的活動，這活動是出於內在本有的力，而不是機械的運動。參見 H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz*, pp. 48-49; H. W. Carr, *Leibniz*, p. 47.

⁴⁰ H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz*, p. 35.

⁴¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴² 見《大藏經》冊45，頁672-683。有關英文著作參見 Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, pp.153-171; 318-320;

事無礙觀」和「周遍含容觀」。其要俱在說明「一真法界」中，無盡事法同一性，彼此無礙。在此要先說明的是「空」和「因果」這兩個佛教思想的兩大支柱。「一切法，因緣生，無自性，空」是佛學的基本理論。換言之，宇宙萬有之生成變化均出因緣和合，沒有其自身的、獨立的性質。這無自性、依賴的、無常的法性，即所謂「空」。又一切法既賴因緣而起，那必預設一「因果」概念，主因助緣，多因多果，是萬法產生的基本原理。然而「空」和「因果」的概念容易使人誤解。不辨究竟的人或以「空」便是「無」，進而發展出類似「虛無主義」的論點；又或以「因緣成」是一因果決定論（低層級的因果論），以「三世因果」之說解釋人生的境遇。無論是虛無主義還是低層級的因果決定論，都無法為傳統儒道兩家學者所接受，因此必須設想新的觀點以詮釋之。對杜順和尚而言，「真空觀」便是對治「頑空」的良方，澄觀大師曾對這點評論道：

言真空者，非斷滅空，非離色空。即有名空，亦無空相，故名真空。⁴³

如此任何把握到「空」之真諦者，便可得「真空觀」。以此觀之，便可見「真空即妙有，空有不二」之義，「空」「有」並非矛盾的敵體，而是一有機的整體。至於談到「三重觀門」的第二觀「理事無礙觀」，這含攝了「五教止觀」中的第三觀「事理圓融觀」，也涉及了「四法界」的學說，因此在此先需說明一下。根據杜順和澄觀的說法，「法界」(Dharmadhatu)有「四相」，即「理法界」、「事法界」、「理事無礙法界」和「事事無礙法界」。杜順和尚似乎觀察到「真際」(即法界)有一二元性：他以「理」表彰「真際」之中永恆不變、普遍抽象、理智理想、真如本體的一面，又以「事」說明「現行界」變遷不已、具體殊別、表面可感、現實無常的一面。由於「理」、「事」性質殊異，在常人經驗中二者相互扞格是常有的是。此外，殊別之事彼此之間也經常相互質礙。最明顯可見的，兩個個別存在的事物不能佔據相同的時空。表面上看來，在同時空中，一物的存在必排除另一物的存在。但這一切的妨礙干擾，在「一真法界」之中，頓然消失無蹤。無論是「理」與「事」，抑或「事」與「事」，均融入一無分別的真如本體。這如何可能呢？根據華嚴宗師們的說法，只要我們一旦瞭解「理事」或者「事事」之間的質礙是出於我們的計量心、分別心和執著心，致使我們忽略了「理事」和「事事」之間的交鎖相關、相成互補、不可或分的關係。唯有透過修行法門，滌去煩惱，顯心清淨，便可發現在真如本體之中，「理事」和「事事」之間，有著「相即」、「相入」、「相望」、「相在」，的

Thomas Cleary, *Entry into the Inconceivable* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 24-42, pp. 69-124.

⁴³《大藏經》冊45，頁672。

關係，因而互攝圓融。

法界的第三觀是「周遍含容觀」，所指的便是「四法界」中的「事事無礙法界」。所謂「事事無礙」講的便是「一入於一切」、「一切入於一」之理，具體殊別之事彼此相關互攝，圓融無礙。澄觀以「十鏡」為喻，一鏡是一，其餘九鏡是多。若一鏡照九鏡時，九鏡便入於一鏡之中，即是「一切入於一」。此時一鏡亦必在九鏡之中，即是「一入於一切」。如此一多相容互攝，卻又彼此不相礙，正是萬事萬物在「一真法界」的實相。

七、「法界緣起」和「業感緣起」

華嚴的「法界」之說引介了另一種「緣起之說」，同時也提供了一種不同的「因果概念」。根據佛教原始教義，即所謂的「十二因緣」，以眾生之所以墮入生死輪轉是出於無明業惑。這項因果的「業感緣起」的理論，主張世界人生是來自於一黑暗潛意識，無明業惑是人生一切罪惡的淵藪。受到無明業惑的羈絆，眾生無法從生死輪轉中獲得解脫。而所有佛教的教義，根本上便在教人如何從生死輪轉中解脫，以證得究竟涅槃。⁴⁴ 如此就大乘佛學的立場看來，「十二因緣」是一項低層次的因果論，這樣的理論無法滿足華嚴祖師，因為「業感緣起」既從負面的心理因果出發，又否定了這娑婆世界。於是杜順和尚乃提出一較高層次的因果論，即所謂的「法界緣起」。根據杜順和尚的說法，《華嚴經》所昭示一乘圓教的緣起之說，是「法界緣起」。而「法界緣起」即「自體因果」；「所言因者，為方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言果者，為自體究竟，寂滅圓果。」⁴⁵ 換言之，在杜順和尚看來，宇宙人生緣起之因，不是「業惑」，而是真實普遍的「法界」。「法界」即「真際」，在此中萬有融為一體。行者若能依法修行，以文殊師利菩薩的智慧和普賢菩薩的行願為因，便能證得究竟涅槃的果德。如此「法界緣起」之說，實為一高層次的「因果論」；肯定人透過反省實踐、慈悲智慧，可以得到最終的解脫。

八、華嚴一乘十玄門

又根據杜順和尚所說、智儼所記〈華嚴一乘十玄門〉一文，杜順提出了一

⁴⁴ 「十二因緣」是佛教的基本教義，人之所以墮入生死輪轉，即因「無明」業惑，引發一連串の後果所致。「無明」是貪嗔痴的煩惱，引發了「行」（造作種種身口意三業）、「識」（染著之心）、「名色」（對於可見和不見事物的攀緣）、「六入」（五官和意識）、「觸」（染著）、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」、「老死」等。

⁴⁵ 《大藏經》冊45，頁514。

形而上的範疇大綱，即所謂「十玄門」。⁴⁶根據杜順的說法，這「十」不只是個數字，且包含了「無盡」之意。因此「十玄門」實暗含了無盡法門、無窮的形而上原理和範疇之意。在此簡說如下：

第一同時具足相應門，此約相應，無先後說：這是形容在「一真法界」之中，無窮無盡之法同時具足，一時炳現，如入「海印三昧」者所見。這時心如一平靜大海，波瀾不興。天上雲彩，山河大地均倒影其上。如此此心清淨，澈如明鏡，反映世間一切，遠離邊見，含容周遍，無所不納。如此在「一真法界」中，所有的對立：普遍與殊別、永恆與變遷、真如與生滅、理想與現實、潛存與實現、抽象與具體、主觀與客觀、現象與物自身、理與事、空與有，無不俱亡銷融，結合為一有機的整體。此時因果同時，整體與部分不能分。小乘教主張「轉因以成果，因滅始果成」，難免陷於因果機械決定論（*mechanistic determinism*）。杜順和尚則認為若不能入「海印三昧」，自然不能理解「因果同時」之理。他舉建築為例，如果房子需要磚瓦、樑柱共同搭蓋而成，那建築要完成必須所有的材料同時到位，才能算完成。只要有任何一部份不到位，便不能算完成。因此缺少任何一部份，都會造成整個建築的缺陷。同理，原因要發揮影響結果的作用，必須和結果結合。在原因促成結果的那一剎那，正是因果同時存在的時候。既然因果合一，不可或分，也就沒有因果鎖鍊和因先果後可言。因此，根據這個範疇，在這無盡真際中，並沒有因果時間先後。

第二因陀羅網境界門，此約譬說：這也是「五教止觀」中的第五教「華嚴三昧門」所說。其旨在表達真際之中「一入於一切、一切入於一」的實相。

第三秘密隱顯自成門，此約緣說：這是在說一物之或顯或隱，端看其所處的相對環境。就其自體本性而言，卻毫無增減。杜順舉例說明，月亮在人看來有虧有盈，但月亮自身卻無盈虧。又如對「十」這個數字而言，「十」雖本身是「顯」，且其中所含「二」、「三」、「四」等是「隱」，但「十」之「顯」和「二」、「三」、「四」之「隱」必是同時具足的。

第四微細相容安立門，此約相說：這在形容在「一真法界」中沒有空間的分別，所謂「芥子納須彌」亦非難事。

第五十世隔法異成門，此約三世說：這在形容在「一真法界」中沒有過現未三世、時間的分別。所謂「十世」，根據杜順和尚的說法，是指過現未三世有著不可或分的關連：

⁴⁶ 見《大藏經》冊45，頁515；杜順的「華嚴一乘十玄門」，人稱「古十玄」。據傳是智儼所記，其後法藏也提出與之稍有不同「新十玄」。有關「一乘十玄門」的由來與發展，參見方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁430432；441-479。

如〈離世間品〉說，十世者過去說過去，過去說未來，過去說現在，現在說現在，現在說未來，現在說過去，未來說未來，未來說過去，未來說現在。三世為一念，合前九為十世也。如是十世，以緣起力故。相即復相入，而不失三世。如此五指為拳不失指，十世雖同時，而不失十世。故經云：「過去劫入未來，現在劫入過去；現在劫入過去，未來劫入現在。」又云：「長劫入短劫，短劫入長劫，有劫入無劫，無劫入有劫。」又云：「過去是未來，未來是過去。現在是過去。菩薩悉了知。」⁴⁷

這是杜順從整體圓融的觀點說明過現未三世彼此相關，不可或分。

第六諸藏純雜具德門，此約行說：這是形容在實際之中，理想和現實同時具存，彼此無礙。如杜順和尚說：「一切萬法皆悉名施，所以名純。而此施門即具諸度等行，故名為雜。如是純之與雜不相妨礙，故名具德。」

第七一多相容不同門，此約理說。此門重複第二門因陀羅網境界門所說，再次強調「一入於多、多入於一」之理。杜順說「以一入多、多入一，故名一多相容。即體無先後，而不失一多之相，故曰不同。」換言之，在「一真法界」中，一與多具融於一無分別的整體，但不至因此而喪失一多各自之不同。猶如詩人說「一粒沙中見世界，一朵花中見天堂。」杜順則引經云：「一切諸世界，令入一塵中。世界不積聚，亦復不雜亂。須彌入芥子，即此不說也。」

第八諸法相即自在門，此約用說。此說再次重複「一即一切、一切即一」的教義，且強調「器世間」、「有情世間」和「智正覺世間」之間的圓融、無礙、自在。此門強調圓融無礙之理，其用在「自在」。如杜順和尚說：「如譬說同體門中說者，若就隱映相應、互相顯發，重重復重重，成其無盡者，即是因陀羅網門攝。若諸門一時具顯，不相妨礙者，是相容門攝。若就三世圓融，無礙自在，相即復相入，成其無盡復無盡者，即是此門攝。」⁴⁸

第九惟心迴轉善成門，此約心說：這是說心外別無境界，或善或惡，唯心所轉。根據這項原理，人是道德的、精神的存有，唯有「心王」是他的主人。只是俗人心隨物轉，時時受制於物。唯有如來藏性，真實淨心，才能迴向善成。

第十託事顯法生解門，此約智說：這是為傳法方便，要傳教法者舉具體之事以彰顯抽象之法，以利學者理解。如杜順和尚說：

⁴⁷ 見《大藏經》四十五卷，頁517。

⁴⁸ 同上注。

言託事者，如經舉金色世界之事，即顯始起於實際之法。一切幢、一切蓋等事，是行體也。又如〈法界品〉云：「開樓觀門相，見彌勒菩薩所行因是。至菩提道場，以樓觀則菩提相。」所以言顯法主解也。若大乘宗中所名，亦託事以顯法，即以異事顯於異理法。此中以事即法，故隨舉一事攝法無盡，故前舉幡幢等，皆言一切所以不同大乘說也。⁴⁹

總此十玄門所說，除第十門較關乎佛教宣教之事，其餘九門可說均在說明真際是一一彼此相關、圓融不二的整體。在這「一真法界」中，所有時間的、空間的、因果的、模態的等等差別，均被含攝於其中，圓融無礙。杜順和尚認為這樣的境界唯有入「華嚴三昧」或者「海印三昧」者才能洞鑒，因此我們可說這是一「唯心機體論」，容許心靈有連結、組織和綜合宇宙各層面的功能。但須注意的是對華嚴佛學而言，這「唯心」不同於西方哲學中的「唯心論」或「觀念論」。華嚴佛學預設了「因緣生法」的前提，因此外在世界（諸法）或多或少有其「自存性」。至於西方的唯心論者，則主張外在世界完全依附於上帝的心或者人心之上。

九、西方學者對於華嚴佛學的誤解

相較於杜順和尚的學說，懷德海的範疇架構著重於描寫自然創進的歷程，以及現行存在的主體感受。而杜順和尚的華嚴佛學旨在描寫一項透過深度反省和高度直觀才能取得的、偉大的精神成就---如來藏性清淨心。也許對懷氏而言，只有「上帝」而非「人」可以迄及此。不過根據佛教基本教義，一切眾生皆可成佛。如果忽略了華嚴佛學和懷氏形上學的這項基本不同，就可能誤將兩個不能相比的學說概念拿來比較。例如奧丁（Steve Odin）曾以為華嚴的學說主張主體與客體、一與多之間的辯證交涉（the dialectical interpermeation），從懷氏歷程形上學的觀點看，這較不符邏輯一致性和經驗有效性。華嚴佛學主張一在時空上對稱的（symmetrical）、無礙的、彼此穿透的事物關係。懷氏則主張一不對稱的（asymmetrical）、累積的（cumulative）、客體到主體或者多到一的融合；而這是本諸經驗立即性和意識流明顯可見的時間結構而來。⁵⁰在此之前哈茲洵（Charles Hartshorne）也曾指責佛學---雖非專指華嚴：「佛教徒想

⁴⁹ 同上注，頁518。

⁵⁰ 參見 Steve Odin, *Process Metaphysics and Hui-yen Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1982), p. 15. 值得注意的是，奧丁將「無礙」翻譯為“interpenetration”並不妥當，無論是“penetration”或者“interpenetration”都強烈地表達了兩個東西佔據相同時空觀念，這與中文「無礙」的本意並不相符。

要做變化生成的哲學家 (philosophers of becoming)，但他們除了以對稱地否定過去和未來的事件，只肯定現前的事件以外，別無他法。」⁵¹ 稍後在區別懷氏哲學和佛學的不同時，哈茲洵特別指出懷氏更明確地肯定前繼後續事件之間的不對稱關係。對懷氏而言，事件的不對稱包括前者是被攝持或者客體化的與材，這是構成後者的、而非前者的事件。至於佛教徒經常暗示對稱的關係，好像向在包含過去就像包含了未來一樣。如他所說：

佛教用語「因緣生」似乎有些曖昧不明。至少它含了緣生之物彼此依賴之意。對懷德海和相對物理學而言，同時的事件是彼此獨立的。只有當它們共同享有部分從過去來的、一起流向未來時，才有關聯。在懷德海而言，「承襲」和「被承襲」的關係是不能互換的，那對主體一樣是內在的。反之，一個現前的事件或者經驗是完全獨立於在它之後發生的、且攝持到它的事件。但我不能在佛學裡發現一個對於這不對稱的陳述，雖然「因緣生」之說似乎暗含此意。⁵²

哈茲洵和奧丁和任何持此主張者，也就是以為華嚴或者佛學和懷氏形上學之所以不同，是因為佛學包含了一個事件在時空中可以彼此穿透的、一個不合邏輯的假定。這混淆了華嚴所形容的由覺悟之心所觀照到的終極真際——「一真法界」，和懷氏所描寫的基於我們立即具體經驗的現行世界。

事實上，懷氏的形而上系統或許和華嚴佛學未必那麼不同，如果我們把懷氏的「上帝」概念也一起納入考量。就懷德海而言，上帝是一個「非時間性的現行實存」，有著兩極性質：他的「原初性」(primordial nature) 是永相的庫藏，也就是那超越時空限制的理想性、可能性和潛存性的基地。而他的「後效性」(consequent nature) 是現行世界的實現，從他無所不包的原初評價中衍生而出。於是懷氏稱上帝的原初性是自由、完整、永恆、實際不足 (actually deficient) 和無意識的；而上帝的後效性是被決定的、不完整的、效應的、長久的、完全實現的、和有意識的。他並以下面的句子說明上帝這二極性：⁵³

「上帝」是恆常的，「世界」是變遷的；但說「世界」是恆常的，「上帝」是變遷的也行。「上帝」是一，「世界」是多；但說「世界」是一，「上帝」是多也行。「上帝」與「世界」相比，是真實卓越；但說「世界」與「上帝」相比，是真實卓越的也行。「世界」內在於「上帝」；

⁵¹ Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1962), p. 17.

⁵² Charles Hartshorne, "Whitehead's differences from Buddhism," *Philosophy East and West*, 1975, Vol. 25, 407.

⁵³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 347-348.

但說「上帝」內在於「世界」也行。「上帝」超越「世界」；但說「世界」超越「上帝」也行。「上帝」創造「世界」；但說「世界」創造「上帝」也行。

讀到這樣的句子，不禁令人訝異這和華嚴以「理事」、「一多」、「生佛」之間相容互在的學說，實在太為相像。又正如奧丁不經意的觀察到，佛學中「因緣生」的學說本就暗含了一個不對稱的、或者是因先果後的概念，那正是小乘教的根基。而華嚴佛學以小乘終教為起點，並沒有否認世界與人生的因果層面。但這是個低層次的因果理論，應當以一高層次的因果論補充之。也就是把萬事萬物視為緣起於無分別的整體---「一真法界」。這時所有過現未三世的存在一時炳現，毫無差別。這就好比在一全知上帝的心中，所有過現未三世同時存在，因果先後，對全知的上帝而言，並無甚差別。這就是杜順和尚在「海印三昧」和十玄門中的「同時具足相應門中」所說的境界，雖然他並沒有預設一個全知者。

十、小結

囿於篇幅，本文的討論在此僅作一總結：觀照宇宙實相、追求精神自由解脫、超越現世現實是中西形上學家一致推崇的人生理想。其途萬殊，終歸於一。一千五百年前中國的華嚴佛學與當代西方懷德海形上學均認為建構一有機整體的宇宙觀，是佛學或者哲學的主要工作。以這項為基礎的人生觀、世界觀，當能夠有效地整合人類經驗的各個層面。對華嚴佛學而言，「圓融無礙」之說可以化解「空」「有」的對立，提升佛教的層次，由小入大。對懷德海而言，他的機體哲學足以化解西方傳統哲學種種的兩元論（dualism）與二元對立（opposites），如：實體與屬性、實現與潛存、因與果、心與物、主與客、不定與決定、消亡與不朽、真實與表相、個人與社群、整體與部份、內在與超越、連續與斷續等等。儘管這兩項學說未盡十全十美（也不可能有這樣的學說），但處於二十一世紀因為各種形式的極端主義（radicalism）---即「邊見」，缺乏宇宙萬有實一有機整體的智慧觀照，導致全球高度資本化、科技化、後現代主義化，產生種種型態的虛無主義，令現代人陷於心靈生態和自然生態瀕臨崩潰的危機，這中西兩大智慧豈不令人深思？

參考文獻

中文部分

- 《大方廣佛華嚴經》(六十卷)。東晉，佛跋拔陀羅譯。《大藏經》冊 9，第 278 號。
- 《大方廣佛華嚴經》(八十卷)。唐，實叉難陀譯。《大藏經》冊 10，第 279 號。
- 《大方廣佛華嚴經》(四十卷)。唐，般若譯。《大藏經》冊 10，第 293 號。
- 方東美 (1981)。《華嚴宗哲學》上下冊。台北：黎明文化事業公司。
- 方東美 (1981)。《中國大乘佛學》。台北：黎明文化事業公司。
- 方東美著 (2005)。孫智桑譯。《中國哲學精神及其發展》上冊。台北：黎明文化事業公司。
- 呂澂 (1982)。《中國佛學思想概論》。台北：天華出版事業公司。
- 李世傑 (1978)。《華嚴哲學要義》。台北：佛教出版社。
- 程石泉著 (2007)。俞懿爛編。《中國哲學綜論---石泉先生論文集》上下冊。台北：文景書局。
- 楊政河 (1987)。《華嚴哲學研究》。台北：慧炬出版社。
- 俞懿爛 (2004)。〈懷海德形上學研究〉。《東海大學文學院學報》45。頁 375-425。
- 俞懿爛 (2009)。〈華嚴五教止觀形上哲理探〉。《東海哲學研究集刊》14。頁 171-192。

英文部分

- Carr, H. W. (1929). *Leibniz* (Boston: Little, Brown, and Co) .
- Carr, H. W. (1930). *The Monadology of Leibniz* (London: The Favil Press) .
- Chang, Garma C.C. (1971). *The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Pennsylvania: The Pennsylvania University Press) .
- Cleary, Thomas. (1984). *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc) .
- Hartshorne, Charles. (1962). *The Logic of Perfection* (La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co) .
- Hartshorne, Charles (1975). "Whitehead's differences from Buddhism," *Philosophy East and West*, 1975, Vol. 25.

- Johnson, A. H.(1980). “The Status of Whitehead’s Process and Reality Categories,” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, Issue 3 (March) .
- McHenry, Leemon B. (1986) . “The Axiomatic Matrix of Whitehead’s Process and Reality,” *Process Studies*, V15, N3.
- Odin, Steve. (1982) . *Process Metaphysics and Hau-yen Buddhism* (Albany: State University of New York Press) .
- Williams, Paul.(1989). *Mahayana Buddhism The Doctrinal Foundations* (London and New York: Routledge) .
- Whitehead, A. N. (1925) . *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company) .
- Whitehead, A. N. (1978) . Edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition, *Process and Reality* (New York: The Free Press) .

從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展

佛光大學佛教學系 副教授
華嚴專宗學院研究所 副所長
陳一標

摘要

西谷啟治的哲學融合了佛教空的哲學與西方哲學的思惟，以其獨特的方式，企圖以虛無主義超克虛無主義。一般說到其空的哲學時，都說在《宗教是什麼》中，空乃是一種回互相入的關係，但是到晚年的〈空與即〉，回互相入的關係變成是理事無礙的定式，不是事事無礙的立場所能及，在此看到西谷空哲學的發展與深化。

本文即是從華嚴四法界的概念，來疏理西谷哲學的整體脈絡，從中來看出其思想中有關空思索的深化所呈現的內涵，並藉由此研究，期待未來對華嚴四法界的研究能有一個參考的作用。

關鍵詞：西谷啟治、情意中的空、理事無礙、事事無礙、回互相入、構想力

事、理、理事無礙、事事無礙四種法界，為華嚴宗的重要概念，說其乃華嚴教理與觀法的核心亦不為過。四法界可說是隨應著心的觀照的不同，所呈現出來世界的不同相貌，這也分別代表著佛法在不同發展階段的不同教理。

簡單來說，小乘佛教依蘊、處、界三科，觀苦、集、滅、道四諦，以證五蘊、十二處、十八界的「人無我」，其中所觀照的諸法亦即「事」一一具有其自性，去除了人我執，但並不否定具體的「事」的存在性，小乘所見即對應於「事法界」，所依的觀法為四諦觀。大乘佛教認為不只「人我」是空，五蘊、十二處、十八界等「事」，皆由因緣和合而成，其中並無常一、自在、不變的自性，從緣起無自性提出「一切法空」，擺脫了現象事物的差別相，觀照到一切法平等無差別的「理」，此即對應到「理法界」，所依的觀法即華嚴法界三觀中的「真空觀」。然而大乘佛教進一步發展，分一切法為真如門與生滅門，談「空有無二，自在圓融，隱顯俱同，竟無障礙」，所謂「色即是空，空即是色」、「真該妄末，妄徹真源」，開顯此「理事無礙法界」的是《涅槃經》、《勝鬘夫人經》、《大乘起信論》、《法界無差別論》等，對應於華嚴法界三觀中的「理事無礙觀」。最後乃是《華嚴經》中所闡述的「一一微塵中，見一切法界」，在一一具體的事當中觀照到「主伴交絡，逆順無羈」，對應的是華嚴法界三觀的「周遍含容觀」。¹

華嚴的四法界不只是華嚴宗教觀的核心，更是中國佛教傳統在論及教判與觀法的重要概念，而如何對其有適當理解、詮釋與應用，也常是現代學者努力的焦點，其中日本京都學派的西谷啟治在其哲學中所展現的四法界的內含，是值得重視的。

西谷啟治（1900-1990）師承京都學派創始者西田幾多郎（1870-1945），以及當代西洋哲學巨擘海德格（Martin Heidegger, 1889-1976），1961年所出版的《宗教是什麼》（宗教とは何か）被譽為京都學派戰後最重要的代表作；畢生立足於東方的空與禪的立場，與西方的哲學與宗教對話，企圖為現代人在科學、宗教、哲學等方面所遭遇的困境，提供具體可行的解決之道，以虛無主義超克虛無主義。²

西谷在《宗教是什麼》一書中，除廣泛運用空的立場，以超越意識與虛無的立場外，還使用了華嚴的「性起」、「一切即一」等概念，並依《華嚴經》談時間、處所皆可一入於一切、一切入於一的經文，來做他「回互相入」一概

¹ 有關四法界的敘述，參考法藏《華嚴遊心法界記》、澄觀《華嚴法界玄鏡》（《大正藏》冊45）。

² 有關西谷啟治的生平與思想梗概，請參見陳一標、吳翠華，〈從絕對無到空的哲學——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場〉。

念的注腳。³其次，如小野真的研究所指出的，西谷掌握空的觀點，中期與晚期稍有不同，中期以《宗教是什麼》尤其是第三章〈空的立場〉為代表，此時認為「回互性的關係」是根源性的，而且對「空」是否可以被映現到人的感性或理性中，採取否定的態度，而晚年作品〈空與即〉(〈空と即〉)一文，則認為表現理事無礙世界的定式是「一即多、多即一」，亦即「回互相入」，但是當要表現此理事無礙世界的極限時，則可嘗試使用轉入到不回互的事事無礙性的沈默的「一即零、零即多」的這種「零」的表現；而且也發現到「空」被映現到構想力乃至 image 中，所具有的積極意義。⁴

又如花岡永子在歸納論述西田的「絕對無」與西谷的「空」之差異時，說「絕對無」乃是理事無礙世界的關鍵，而西谷的「空」則是在事事無礙世界中一一萬物作為真如的存在方式，它已脫自地自覺到理事無礙的世界。⁵

由此可見理事無礙和事事無礙兩個概念在西谷啟治空的哲學的發展過程中，扮演了重要的角色，對此二概念的內涵若能有清楚的分判，絕對有助於釐清西谷哲學的具體內容。但是當我們應用佛教的這些名相來為京都學派的不同思想做定位時，應該注意的是這些概念某些已經脫離了佛教原來使用的脈絡，被放在現代哲學思想來借用而已。⁶不過雖然是借用，其中有些理路，還是有非常明顯的相近性，所以對這些借用內涵的釐清，也將有助於我們認識傳統的佛教哲學，並進一步探索它們在現代哲學思潮中所可能具有的現代意義。

以下試將本文問題的出發點闡述如下：

(一)、西谷啟治《宗教是什麼》中談西方哲學的發展乃是以「有」為核心，只有虛無主義與存在主義處理「無」的問題，與東方「無」或「空」的傳統顯然有別。他對所有哲學思想的論述，可用「意識的立場」、「虛無的立場」和「空的立場」來說明。⁷此時空的立場乃是西谷空哲學的極點，其中一個重要

³ 西谷啟治著／陳一標、吳翠華譯，《宗教是什麼》，頁190-192。

⁴ 小野真，〈西谷啟治における「空」の思索の深化〉頁1。

⁵ 花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，pp.98-100。

⁶ 西谷啟治在《宗教是什麼》的〈序言〉中明白表示：「本書以「空」與「業」等佛教基本概念為問題，同時也使用一些與佛教某些宗派密切相關的用語，如「現成」及「回互」，或用「性起」取代生起。但是，如前所述，這並不表示我的立場從一開始便傾向佛教或其某一宗派的教義。毋寧只是借助這些用語，來照亮「實在」以及人的本質和現實(*the essence and actuality of man)而已。因此，這些用語乃是脫離傳統概念既定的框架，非常自由地被運用，有時在使用時也暗指(不一一說明)與現代哲學概念的對應。因此，如從傳統既定的概念來看，或許會覺得本書的用法稍顯粗放，有時還不免歧義。這樣的麻煩本來應該避免，但因本書同時立足在傳統內外的立場，在某種程度上總是難以避免，有關這點，敬請讀者諒解。」頁5。

⁷ 有關此三種立場歸納性的論述，請參見陳一標、吳翠華，〈從絕對無

的關鍵是「回互相入」，以此來超克虛無主義。但是到了晚年寫作〈空與即〉時，卻認為「回互相入」乃是理事無礙的特徵，其定式為「一即多、多即一」，要貫徹空的哲學，一定要進一步推進到事事無礙的境界才算完成。在這裡，我們看到西谷對空思想思索的深化。但是為什麼同樣談空，用「回互相入」來詮釋有何不足呢？進入到事事無礙境界所觀照到的空，又是什麼樣的風景呢？

（二）、西谷所用的意識、虛無、空的三種立場，和四種法界要如何對應，也是一個值得思考的問題。簡單來說，站在意識的立場，也就是站在以人或自我為中心的立場，看待一切事物時，事物只不過顯露出對我們所展現的相貌而已，我們所看到的理則也只是在對象化論理形式下所呈現的理則，這勉強要說，可以說站在意識的立場看到的是事法界與理法界。唯有進入到一與多彼此可以回互相入的空之場所，才可能看到理事無礙的法界。但是西谷從西方哲學發展的歷程中，看到還有一種虛無的立場，如果就四法界來說，站在虛無的立場，所有的主觀與客觀，所有的事與理，都在虛無當中被無化，被化為一個大問號，此時所見到底是屬於理法界還是理事無礙法界，還是有一個中間過渡的階段。這放在佛教思想的發展上來看，般若與中觀等提倡一切法空的大乘佛教，以華嚴宗的判教來說，只屬於闡揚理法界的教說，這是不是可以說類似西谷哲學對虛無的立場的判定。如果可以，則我們可以說雖然在般若與中觀也一直提倡「色即是空、空即是色」這種類似理事無礙的立場，但是華嚴宗在看待這些思想時，或許只是重視其重空的一面，而說其尚未進入空有不二的境界，將其與西谷眼中的虛無主義對應，或許有助於我們理解華嚴宗的想法。

（三）、華嚴法藏將一切教法判為小、始、終、頓、圓五教，以其觀法所見來配屬對應，則前三分別對應事、理、理事無礙三法界，後一圓教則為事事無礙法界，但是《楞伽經》、《維摩詰經》、《思益梵天所問經》與禪宗所屬的頓教，強調所證乃「言語道斷、心行處滅」，到底應該對應到理事無礙或事事無礙。華嚴宗認為終教與頓教的差別在於言說與默然，⁸在此談到了語言與理法界或理事無礙的關連，西谷也說語言是屬於理事無礙法界。但是靜默所顯所照，是不是就是事事無礙法界，若是如此，則頓教與圓教的分際為何，也是

到空的哲學——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場》，頁 xliii-lvi。

⁸ 如法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「所謂漸頓，以始、終二教所有解行，並在言說，階位次第因果相承，從微至著，通名為漸。故《楞伽》云：『漸者如菴摩勒果，漸熟非頓』，此之謂也。頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等，故《楞伽》云：『頓者如鏡中像，頓現非漸』，此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智，如《淨名》以默顯不二等，又《寶積經》中，亦有說頓教修多羅。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b13-21)

一個值得探究的問題。

（四）、從結果來說，不管是華嚴法界三觀最後的周遍含容觀，或者是西谷最後用的「在情意當中的空」，其所照見的都是事事無礙的世界，在任何一個最微小的事物上面，我們都可以無礙地看到三千大千世界所有一切法，可以在一微塵中，開啟三千經卷。也就是說當我們的心有了轉換，在同一個現象世界的「事」上面，就可以看到普遍的「理」乃至其他原本與它有礙的「事」，而這些都是在任何一個現象事物中本自具足的，不需要依待言說，依待般若智慧、無分別智等。所以從究極實相的角度來說，「事」內在就應有如此的本來之相，只是我們無法證得、體會而已。如此，事事無礙才成為可能。因此，對於「事」的解析，絕不能僅以小乘佛教所說具一一自性的五蘊、十二處、十八界來說明。

順著以上的提問，以下將依四法界的順序，來闡明西谷啟治空哲學的內涵與進展，試著回答以上的問題。

一、「事法界」與「事物的自體性存在方式」

華嚴宗認為小乘佛教觀一切現象事物中無有一個「我」，以從三界六趣的輪迴世界中解脫，但是在這樣的觀察中，並不妨礙五蘊、十二處、十八界等現象世界的一切「法」皆保有其固有的自性，如色以質礙為自性，乃至識以分別為自性，甚至於說能如實觀照此一一諸法的自性，才是如實的觀法，只要不執著在這些現象事物中有一個不變的靈魂亦即「我」。也就是說在證得沒有「人我」的同時，卻同時肯定了「法」的「有」，也就是現象事物的「有」。當然小乘佛教不會單純地認為眼前的花瓶為「法」的本質，而是肯定構成現象事物的要素的色、受、想、行、識這樣的「法」為「有」。所以當我們看華嚴宗所說的事法界時，即是指這種一一具有其不變的自性的「法」，其極致非小乘說一切有部所說的五位七十五法莫屬。

但是西谷啟治在談「事」時，比較是在一個更廣的哲學問題脈絡下來進行論述的，不可執於華嚴宗所說的事法界。西谷曾說，「事」乃是有某個東西在現實中存在，強調存在的樣態一面，指的是「東西」於此成立、現起這樣的一件「事情」；「理」則是在「東西」現起的方式中所內含的「東西」的構造一面，說明「東西」存在時的構造為何。⁹簡單來說「事」即是現象事物，「理」即是事物中所內含的構造、理則。

西谷談論「事」的真實樣態時，與他根源的主體性哲學相關，強調在所有

⁹ 西谷啟治，〈理と事—自覺—永遠の現在〉，頁289-290。

的論理、言說、對象化之前，事物所具有的內涵或契機。譬如某人年青時是學生 a_1 ，中年時是藝術家 a_2 ，老年時則成為出家人 a_3 ，我們用 a_1 、 a_2 、 a_3 來代表某個個人的特定相貌，而用 a 來代表此存在的個別者自身。當我們說 a 此一個別者和其他的個人都是「人」時，「人」 A 就成為 a 的形相。西谷依亞里斯多德的哲學，說對在現實中存在的個別者 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ 來說， a 是其本質，但是此 a 不是從 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ 這些不同相貌的個別者被抽象出來以作為外延地包攝它們的普遍者，而是作為 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ 之自體的個別者自身，內含地統一著它們。所以每一個人都是不斷地作為在不同的相貌中的自己而有，同時也恆時作為他自身而有，亦即作為 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ ，而同時是 a 。他借用康德的話說，此「有」乃是在「現象即自體、自體即現象」中成立的。¹⁰

同樣地，若說 a 的形相「人」以 A 來表示，則此形相 A 並非如柏拉圖所言可離開現象世界獨立自存的「理型」(idos, eidos)，而是與個別者自身不可分離的，形相現實化為個別者，乃是個別者的本質，它不是抽象的普遍，而是具體的普遍。就如 $a_1(a)$ 和 a 不是相互分離的存在一樣， a 和 A 作為現實的存在，永遠都是一個 $a(A)$ 。因此三層合起來即是一，也就是 $a_1 \{ a(A) \}$ ，「即是活生生的一使得這三層一貫而成，三者由同一的『生命』所貫穿，是一個活生生的『東西』。此三者不外是在這具體的一個『東西』當中被以 *logos* 方式區別的契機。」西谷以現實個別者的樣態 a_1 、個別者自身 a 、作為具體的普遍性的形相 A 三者的相互不離來說明所謂的萬事萬物的根源性的存在方式，可以說是他的哲學的重要觀點。從生命的角度來說，三者是不二的。但是若從牽涉到理性思惟、語言的 *logos* 角度，三者又是不一的，後來許多哲學思惟的分歧，也就是以 *logos* 的方式區別才導致如此的。

西谷進一步說明兩種可能性的區別。也就是，若從 a 的側面(亦即從內在)來看 a_1 和 a 為一的 $a_1(a)$ ， a 是 $a_1(a)$ 的本質；若從 a_1 的側面(亦即從外在或現在於此以某種相現起的這個面乃至表面)來看， a 是未現起者，也就是 $a_1(a)$ 的潛勢。然而三者當中作為中間的契機者乃是被稱為個別者自體或個別者自身的 a ，它一方面作為一一特定場合的現實存在之本質與其為一，一方面反過來藉由以作為一般性之契機的形相「人」為其本質與其為一。因此，我們可以說個別者自體 a 在三個契機中，作為兩端的契機之媒介，支撐著三者的「一」或存在者的自己同一性，形成存在者的存在性之中心。¹¹

由一一事物構成的世界聯關，到處都有間隔、區劃、界限。當我們說這是年青的學生 a_1 時，他就不是藝術家 a_2 或出家人 a_3 ，是某人 a 就不會是另外的人

¹⁰ 西谷啟治，〈生における個別と一般〉，頁270-274。

¹¹ 西谷啟治，〈生における個別と一般〉，頁274-278。

b 或 c，是「人」A 就不是「狗」B 或「樹」C，「『有』在不同的次元，恆時都意含著是其自身而和任何的他者都不同一的自己同一性」。「有」或「存在」一般，被限定在「人」A 這樣的特殊的存在，「人」被個別地限定在某個人 a，乃至 a 從樣態的角度被限定在 a₁ 時，這當中即有無限的界限劃定。透過界限的劃定，每一個存在者個體保有其同一性，被局限在世界的一個局部，形成一種「自己—內—閉合性」，相對地所有其它的他者也就成為自己的障壁。然而這種「自己—內—閉合性」就一一的個別者作為「非—他者」的獨自性、獨立性的意義下，也是「自己—內—充足性」，西谷說這即是「萬物皆自得」、「萬物各得其所」。¹²

西谷分析的重點在於個別的存在者自體，也就是存在者的存在性，萬物、萬象、萬法在現實中存在，其中就內含了存在者的樣相、存在者自體和存在者的形相，三者合而為一，從根源的主體性哲學立場來說，要能觀照到這個部分，才能夠如實地觀照到事物的真實相。所以，我們可以說，西谷在分析具體的「事」，已經是站在自身的哲學立場來闡述的。當然我們已可以說「事」當中本身就內含了這樣的契機，所以在華嚴四法界的最後，我們才能就著「事」直接說事事無礙。

二、「理法界」與意識之場、虛無之場

在萬事萬物中，西谷特別提到在擁有意識的生命或在精神性的生命中，其生命的結構有根本的不同，他們會有所謂的「表象」成為其生命的基本要素，所有的東西都變成是被想出來的、被放在眼前看的或者內在被映現出來的一種存在方式。這時候，生命成為含有「離一切事物且能使其映現出來的一個面」，但是為了要使「離一切事物且能使其映現出來的一個面」這樣的東西能夠成立，這個面就非得是「能映現其自身，能往自身之內返照者」不可。後者即是所謂的自我意識，即是作為自我而存在的東西，它擁有所謂的「對自性」，而此「自我意識映現出一切事物」一事，即是所謂的「意識」，以意識要以自我意識為基礎，有自我意識，才有意識。自我意識作為能映現其自身者，使一切事物映現出來，但它卻不被任何其它的事物所映現，還是自我意識所擁有不可思議的特質，為全宇宙一切事物中所僅見。¹³

西谷的說明頗為費解，以燈為例來說明的話，燈照燈自身，此即為自我意識，燈照萬物即為意識，而燈唯其能照自身，才能照萬物；若以唯識哲學來

¹² 西谷啟治，〈空と即〉，頁 135-137。

¹³ 西谷啟治，〈生における個別と一般〉，頁 282-283。

說，自我意識即第七末那識，意識則是依於末那識而有的第六意識，當我們說，意識由於依恆與我痴、我見、我慢、我愛相應的末那識生起，因而變得雜染時，如果從存在論的角度來看，可以說即是自我意識有永遠往其自身內在返照的「對自性」、「自我心中性」，依於其成立的意識也永遠具有自我中心性，讓所有於其中映現的事物，都只是圍繞著意識，只是作為被映現的東西而已。

對西谷來說，這種自我意識和意識生起，即意謂著人開始以自我為中心，來看待所有的萬事萬物的「有」，甚至於在其中所建立起來的「自己」也只是一種對自我的執著。在意識中，我們作為我們「自己」而和「萬物」有所關連，此時意識此一場所有一種欺瞞、虛偽的本質，讓我們誤認在真實存在的主觀與客觀，西谷對意識之場定義如下：

意識之場即是自己的存在與事物的存在產生關聯之場(自己という存在と事物という存在との係わりの場，*the field of relationships between those entities characterized as self and things)¹⁴，要言之，意識之場即是唯存在之場(存在だけの場，*the field of beings)，亦即是在存在之根柢(存在の根柢，*the ground of being)的虛無被遮隱蔽之場。在此，自己雖然是主體但卻被以自己意識的方式表象為自己，也就是受到一種客觀化，被當作是一種「存在」(存在，*being)來看待。¹⁵

若用佛教的用語來說，只要我們還有自我意識即末那識，則我們所有的認識即意識都是有分別，都是一種以自我為中心的認識方式，不能認識到事物的真相，唯有擺脫虛妄分別，進入到無分別智即般若智，才能夠看到事物如其所如的相貌。西方整個傳統哲學不管是從感性或理性的立場來掌握世界，說一切只都是感覺或說一切都不外是理型，這樣所掌握到的事物之「理」，都只是站在意識的立場看到一個局部而已。西谷說：

不管是「事物」在感性之場所顯示的「形」(かたち，*shapes)(限定於感性的諸樣態)，或者是它在理性之場所顯示的各種「形」(它可被當作是事物的形相，或者是悟性的「形式」)，都是限定在向著我們顯現的「事物」之相，是在此限制之下的「事物」的樣態，是它的「表面」。不外是在與我們的關係中所映現的「事物」的形貌。顯示出的已經是從其自身偏移的「事物」之相，不能顯示在其自身當中的「事物」的存在方式。

¹⁴ 本文專門術語附英文者，乃為幫助讀者理解，參考《宗教是什麼》的英譯而做，在其前以「*」標示。由於英譯本由西谷本人修訂，有極高的參考價值。英譯由Jan Van Bragt所譯，改名為*Religion and Nothingness*, Berkeley: University of California Press, 1982。

¹⁵ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁29。

「事物」從其自身偏移而映現在我們的「意識」，即映現在我們的感性與知性中。這些形貌就有如是從光源發射出來的光線，是來自「事物」自體的放射。¹⁶

因此，我們似乎可以說只要不能超越意識之場，只是以理性論理的思惟方式，將一切事物對象化、表象化，如此所掌握到的事物之「理」，都只是在「有」的範圍中打轉，如柏拉圖的「理型」、笛卡兒的「我思」，康德的「悟性的形式」等，都屬於「理法界」。用這樣的方式所認識到的「理」，所有的「物質性」、「觀念性」、「實體性」都只是事物的「表面」，不能真正掌握到事物的自體性存在方式。當我們進入到虛無的立場，從根本上懷疑對我們展現其相貌的事物，乃至此能懷疑的我自身時，所有的一切都化作一個大大疑問號時，對隱藏在現象事物背後的虛無有所自覺，打破意識之場的契機才從此開啟。

西谷認為在意識之場中所被表象化的主體與客體，在虛無之場中都被無化，事物反而能夠以一種更接近於實在的方式現起，如此就能夠「使主體變成比原來更為主體性，事物更如實地現起。」¹⁷用佛教的術語來說，西谷所談的虛無或許已經帶有某種空的內涵，可以對治佛教所說的我執和法執。但是西方的虛無主義所談的虛無，「還是殘留有『無』被表象為無的『東西』的痕跡」，或者認為「『無』只是與存在相對的否定概念，而與存在形成了對立」¹⁸，「虛無」雖然已經不是意識的對象，但還是不免被以表象化的方式對待。西谷說進入到真正的「空」，才有辦法擺脫表象化：

所謂的「空」，唯有將把空表象為空的「東西」這樣的立場也一起空掉之時，才是真正的空。這意味著「空」不是在「有」之外，作為與有不同的東西而被安立的，毋寧是作為與有為一、與有自我同一者而被自覺到的。虛無是對一切存在的絕對否定，因此與存在是相對的。¹⁹

西谷認為真正的空乃是所謂的「空亦復空」，不能做任何的表象化，不能有任何的限定，這樣的空不是在萬事萬物之外，毋寧是與其同一的，也就是說「色即是空」、「空即是色」。所以相對於真正的空，虛無之場帶有過渡的性質，是必須要「急走過」的地方：

虛無的本質在於單純否定的(消極的)否定性(単に否定的な[消極的な]否定性，*purely negative [antipodal] negativity)。此立場乃是含有既不停

¹⁶ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁156-157。

¹⁷ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁132。

¹⁸ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁118-119。

¹⁹ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁119。

留於存在也不能離開存在的自己矛盾，被其自身撕裂的立場，在這當中，也有其過渡的本質。雖然說是虛無的立場，實際上並不是可以在真正的意義下成立的場所。只不過是應該「急走過」²⁰的地方。就這種本質性的過渡性、否定的否定性來說，它始終都是實在的，都是現實的，但其立場本身本質上是無實性的。虛無的立場本身本質上是虛無的。此立場唯有作為這樣的事物，才是虛無的立場。²¹

虛無的立場本身即是單純的否定，其中沒有任何的肯定，在虛無之場中，所有事物都不再具有「物質性」、「觀念性」、「實體性」，呈現出來的是徹底的解體與散亂之相，在這當中沒有一般所謂的認識與意義。我們可以說虛無之場，扮演的是解構、去執的角色，真正要認識事物自體性的存在方式，必須進入到空之場所。

如果我們將西谷對虛無之場的論述，放到被華嚴宗配屬到理法界的般若與中觀思想，如果我們只看待其中解構、去執的面向，似乎可以說如果空只是一種單純的否定，否定對現象事物中所附加的表象性的描述，這就有如西方虛無主義的立場。如此一來，以西谷哲學來詮釋「理法界」時，除了包括立基於意識的立場，以表象化的方式所建構出來的「物質性」、「觀念性」和「實體性」等之外，也應包括雖然站在虛無的立場，但仍無法脫離表象化所呈現的「虛無」亦即「被表象化的空」。

三、「理事無礙法界」和「回互相入」

在《宗教是什麼》裡，西谷認為由虛無的立場，進入到空的立場，就可以如實見到事物的自體性存在方式，重新恢復到「有」的意義。在空之場當中，一即一切、一切即一，所有的事物彼此處於「回互相入」的關係，即是整個空的哲學的極致。但是到了晚年寫作〈空與即〉時，則認為這種回互相入只是達到了「理事無礙法界」，還未能進入到「事事無礙法界」。由此可見，縱使同樣立足於空的立場，其中還是有差異性、階段性的，其中的微妙，值得探索。

首先依《宗教是什麼》，來說明何謂空的立場：

意識和虛無之場所都不能離開空之場所而成立。在一切事物被對象化為外在的實在的相之前，而且在它被無化的更本來的相之前，它已經在空當中，在真正地本來性且根源性的相之中。在空當中，事物真正地在事

²⁰ 《景德傳燈錄》第27卷：「僧辭趙州和尚，趙州謂曰：『有佛處不得住，無佛處急過。』」（《大正藏》，51.437a）

²¹ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁165。

物自身當中。而且，同時在以表象為基礎的對象意識之前，以及在虛無之上的存在性的覺知之前，在作為絕對的此岸的空當中，有真正本來性且根源性的智成立。這就是在可以稱為萬物來證自己、山河大地草木瓦石皆自己本分的場所當中所成立的知，勉強說它是「無知之知」。在這當中，自己是真正在自己自身當中。草木徹於其自身之底是草木自身，瓦石徹頭徹尾是瓦石之時，與此自己同一地，自己徹其底是自己自身。這是無知之知，不外是空之場所。²²

在意識之場中被以主客對立的方式表象為對象前，或者在虛無之場中被無化前，萬事萬物早就已經存在於空之場中，以一種不受意識立場所限定，甚至於不受虛無立場無化的根源性存在方式存在著，用中觀的話來說，即是「以有空義故，一切法得成」。在它們如此現成的當下，即有我們如實的會得，這是大乘佛教所謂的空性、真如。空性、真如不是在我們親證之後才如此存在的，它們本來就是一切法的本性。在空之場中，原來在虛無之場中事物所呈現的散亂與解體之相，在此又收攝為一，以一種作為事物自體存在的方式，重新為我們所知，然而此時所謂的知已經不是在意識之場中的理性認知，所以說它是一種無知之知，用大乘唯識學派的話來說，即是一種無分別智，西谷也說它是「無分別的分別」。

每一個現象事物，在空之場中再度受到肯定，肯定其作為「有」的性格，但是這種「有」已經不再是於事法界當中，擁有其自身的充足性、閉合性、自我同一性的「有」，是與「空」合一的「有」。西谷特別強調「有唯有與空為一才是有」²³，也可以說在某個現象事物現起時，它是唯一的，有其不可取代的現實性、真實性，但所有的事物如果都是實，則世界就不會是一個整體，現象事物之間應該沒有任何的關係、任何的連結。但是我們看到現象事物之間有緊密的連結，如此形成一個世界，可見一一事物在其自體性的存在方式中，除了保有其自身的充足性、閉合性、自我同一性，立基於「主」的地位外，同時在其根柢也延伸到其它事物之「本」，成為支撐其它事物存在的一個力量，扮演著「從」的角色。因此，一切事物是「有」的同時也是「無」，是「實」的同時也是「虛」，是「主」的同時也是「從」，在其作為「有」而現起的同時，即帶有「假」的色彩。當一切事物互為主從，收攝為一，即為「世界」，而此使一切收攝為一的力量，即是空之場，西谷有時也稱之為「自然」。這種唯有在空之場所中才能成立的一切事物互為主從的關係，西谷稱之為「回互相入」（*circumin-sessional interpenetration）。有關回互相入的結構，西谷說明如

²² 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁133。

²³ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁152・156。

下：

自己作為與空為一的有，是一個絕對的中心，在此情況下，一切事物是在自己之本中。在自己在一切事物之本中的這種情況下，亦即在空之場中，一切事物也在自己之本中。如前所述，這種回互相入，唯有在也包含了自己在內的一切事物的非對象性的、「中」的存在方式中，才能成立。由於此回互相入，一切事物被收攝，如此而使得「有」的秩序亦即「世界」成為可能，因而也使得「事物」的存在成為可能。²⁴

由於一切事物這種互為主從的回互相入關係，使得「世界」亦即整個「有」的秩序成為可能，而這都要在空之場才有可能。因此，空之場就是回互關係之場、一切事物自體收攝它們自身於一的「力」之場、世界可能之場。²⁵西谷在〈空與即〉當中，進一步說，這種回互相入的關係，即是可以用「一即多、多即一」的定式表示的「理事無礙法界」。²⁶

在此「多」指得是一切事物各自保有其自我同一性的充足性、閉合性，「一」則是由此一「多」回互相入而成為「世界」的「一」，前者是絕對的閉合性，後者是絕對的開放性，兩者的相即也就是「絕對的差別與絕對的無差別的相即，絕對的對向性、分立與絕對的平常性、平等的相即」。²⁷西谷又說：

一即多相當於從世界來看萬物，此時的「一」相當於作為萬象當下現成之場之開顯的世界，是作為萬象自身窮極之「所」的世界；「多」則是此世界成為世界一事（亦即世界這樣的開顯被開顯一事）中所內含的局部之多。在一即多中，「所」即是「有」。

多即一相當於從萬物來看世界，此時的「多」用以表示可稱為當下現成之一切物的窮極的一一自性或個別性，「一」則相當於這許多事物被看作各得其所，被透明化成擁有各自自性的「有」擁有其局部性之「所」。在多即一中，「有」即是「所」。²⁸

四、「事事無礙法界」與「情意中的空」

西谷認為用回互相入的關係所表現的理事無礙法界，其中所透顯出來的空，還是不究竟的。在〈空與即〉一文中，他從詩作的思索理解到語言或理事

²⁴ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁188-189。

²⁵ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁179。

²⁶ 西谷啟治，〈空と即〉，頁139。

²⁷ 西谷啟治，〈空と即〉，頁138。

²⁸ 西谷啟治，〈空と即〉，頁138。

無礙的窮極處：

所有在如此文脈下所出現的語言的 logos 不是論理意義下的「理」，而是在事實被給出的本原之處，與「事」為一而現成之「理」，在事實體驗的場所中當下所被會得之「理」，也可說是所謂理事無礙的原初型。在此意義下的語言的 logos 中，也含有在情意世界中扮演重要任務的「沈默」或「無言」的契機。難以用語言表達，縱使表達出來也不會是真實，這樣的東西在此和語言有同等的重要性。在語言的本原之處，語言和沈默是相互滲透的，也就因此之故，語言也可成為有影響者。²⁹

語言的 logos 本身即是一種理，深刻的詩作可以透過語言，表現事物被給出的本原之處的風貌，達到理事無礙的境界。但是在語言的理當中，與沈默本來就是相互滲透的，上乘的詩作裡，我們可以看到「難以言表者逐漸從事實之底現起，『默』佔盡了優勢，在此遭逢了語言的窮極處、語言成為無力之處」³⁰，這時候剩下的就只有「默觀」或「默照」了。西谷依這種詩人的體驗說：

對詩人而言，原本與語言的 logos 結合在「理事無礙」中成立的體驗，在事理究明的窮極處，遭逢了「理」的消失，不是嗎？在此，「理」與徹其自身之底，都被吸收到「事」當中去了。³¹

筆者認為或許從這種角度切入，我們比較有辦法理解為什麼要在理事無礙之後，再進入到事事無礙。但是若再回到原來所談理事無礙的「回互相入」、「一即多、多即一」的結構，內在到底有什麼問題，換句話說，即是在理事無礙的境界中所透顯的空到底還有什麼不足，西谷的說明就不是那麼容易理解了。

首先，他在這種回入相入中，看到了絕對不回互的兩極：作為一的世界之開顯以及作為多的一一的有。他說：

世界的開顯自身作為絕對的「一」，不含有任何的相對性，也完全不含有作為事物與事物間之關係的場所之開顯的意味。它也斷絕了如在回互或相即所包含的，帶有相互否定性的「辯證法性」的相對性，它作為絕對的一，是不回互的。在此，世界成為世界一事也是純一無雜的唯一

²⁹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁130。

³⁰ 西谷啟治，〈空と即〉，頁132。

³¹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁131。

事，超越任何的局部性。世界的開顯等同虛空，是「無一物」的。在此意義下，它是全然的「無礙」。無礙見於此世界的開顯。³²

一一的「有」在其是所與的最初的本原中，顯示出絕對是其自身的「頑固」自我同一性，而只要是如此，其「有」就是徹底被限定的有，被全面設定了界限，在其自身之內是閉合性的。個別的「有」作為絕對的一，斷絕了一切的相對性，也斷絕了如和他者相互滲透、相即這樣的「回互性」，與先前所舉絕對是一的世界的開顯，同樣都是完全「不回互」的。³³

兩極的其中一端，作為「世界」的一個整體的開顯，其本身無有任何一物，有如虛空一般，而另一端則是具有自我同一性的閉合的具體存在，前者是無限定的無礙的開顯，後者則是被限定的有礙的障壁。在這一虛一實的中間，則是「被規定為『一即多、多即一』的回互性、具體性的世界聯關的整體」，在這個領域中，有倫理與藝術的成立。「和只屬於純粹理性思惟的『論理』有所不同，在人當中支配著實踐和行為的『道理』、『義理』，以及支配的藝術的 logos（如在詩中語言的 logos），這種屬於『意志』、『感情』的理法，和理性都可以是稱為『情念的論理』這樣的理法」。³⁴也就是說倫理、藝術的極緻即是在理事無礙法界，進入到事事無礙法界已經是屬於宗教的領域了。

對西谷來說，事事無礙法界的開顯，必須要正視作為絕對的多與絕對的一這兩個極端所具有的不回互性，往下挖掘其中的結構才可能將空的哲學往前推進。西谷接著說：

萬事萬物在世界中現成，乃因世界是開顯的。反過來，世界是開顯的，乃因萬事萬物於此現成。無一物的「開顯」若無現成的萬物，則非現實性的開顯，若是非現實性的開顯，就不是作為現實性世界的開顯。反過來，萬物現成，乃因世界的開顯現在正在開顯。

結果，這兩個極端不外是同一件事情的兩面，而這兩面是相互矛盾的。這兩個相互矛盾的東西的同一性，已經不是回互的關係，不是理事無礙的理法了。西谷說：

絕對的一與絕對的多的同一性，既不是一即多，也不是多即一，也不是這兩個相即的相即。若勉強要說，可說是一即零、零即多，乃至這兩個即的相即。這不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的，是非「理」

³² 西谷啟治，〈空と即〉，頁139-140。

³³ 西谷啟治，〈空と即〉，頁141。

³⁴ 西谷啟治，〈空と即〉，頁143。

的。……作為世界的聯關的具體的現實「世界」，是唯有透過作為絕對的不回互相互矛盾的兩極是同一這樣的方式，才成為可能的。……這不外就是「事事無礙」法界。³⁵

在此用「一即零、零即多」此一不對稱、令人費解的定式，來表現事事無礙此一「非理」的世界。小野真曾仔細從西谷同時期的另一篇論文〈禪當中的法與人〉（〈禪における「法」と「人」〉），找到解讀此「零」之線索。在此論文中，「零」此一場所的成立，「一即多、多即一」才能成立，而且「『一』從與『多』的相即，亦即從作為多樣事物的統一的一，歸入到作為一即一的其自身，只有在一即零、零即一這樣的形態下才有可能」³⁶。小野真用了相當的篇幅來論證，在此無法詳細說明。但是如果簡單來說，他認為「一即零、零即多」，乃是「〔一即零、零即一〕、〈一即多、多即一〉、〔多即零、零即多〕」這樣的對稱形式的一個濃縮。〈一即多、多即一〉乃是水平的、回互相入的理事無礙世界的定式，〔一即零、零即一〕、〔多即零、零即多〕，則是在回互相入世界中所出現的兩個極點，這兩個極點唯有在事事無礙的「非理」之場、在此用「零」來表現之場，才可表現出其同一性。

筆者雖然借由小野真的推理，稍微可一窺西谷的用意，但對於其中深意，還是覺得有其難解之處。對筆者來說，理解的一個重要線索，可以說是前面所提過西谷依於詩作的解析，說在事理究明的窮極處，所遇到的「理」的消失。如果說在「一即多、多即一」的定式中，「一」表示的是「理」，那麼在宗教所表現的事事無礙境界中，必然遭遇到「理」或「一」的消失，這或許就是〔一即零、零即一〕的部分所要表現的。放在修行實踐上來說，最終花紅柳綠還是還它花紅柳綠。而就每一個修行主體而言，主體作為主體是一個個別事物，在〔多即零、零即多〕的定式中，或許即是表現往無盡法界消失的主體。

西谷還說事事無礙的境界乃是斷絕了所有的理智與條理，是絕對無條理的，也是荒謬、愚蠢的，就有如華嚴初祖杜順曾說張三喝酒而李四醉了，或者有人生病叫醫生來，醫生卻來幫狼狗打針。³⁷西谷更說，就因為無條理之故，

³⁵ 西谷啟治，〈空と即〉，頁144。

³⁶ 西谷啟治，〈禪における法と人〉，頁141。小野真，〈西谷啟治における「空」の思索の深化〉，頁9。

³⁷ 西谷啟治，〈空と即〉，頁145。西谷此處所說一部分應指禪籍中所流傳的杜順和尚「法身偈」，如《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷10：「又杜順和尚道：懷州牛喫禾，益州馬腹脹；天下覓醫人，灸豬左膊上。」（CBETA, T48, no. 2003, p. 219, b19-20）即是一例。另外一個例子即所謂「張公喫酒李公醉」，也常見於禪籍，但未見與杜順有關，如《圓悟佛果禪師語錄》卷19：「教云：張公喫酒李公醉。僧云：老人大，龍頭蛇尾。」（CBETA, T47, no. 1997, p. 801, b11-12）

才能有真正宗教的信，才是與絕對不可思議、不可得者相遇的唯一可能的立場。³⁸

最後值得一提的是，西谷在〈空與即〉一文中，提出了「情意中的空」。也就是說在《宗教是什麼》當中對空是否能表映現在人的感性或理性中，或許是採否定的態度的，但是晚年卻認為在人的構想力或心象（image）中，可以映現出空來，而且這是在事事無礙的境界中，直接就著在我們的最原初的經驗中出現的。有關於此，無法詳細解說，只就著西谷所言對這種直接經驗做些許說明。

西谷說「被經驗的現實的事實，原本對我們來說，一直都是『被直接給與者』」，這是在論理的分析、語言的使用之前的。以我們聽聞蟬聲為例，原本的所與並不是經過了知性分析、抽象化後普遍的「聲」和普遍的「蟬」這種「表象」和「表象」之間的關係，而是在現實世界中直接被給與我們聽覺的這隻蟬的叫聲，即是蟬的「心象」（image），此即被稱為「原初性的『事』現成之場所」，即聲亦即聽此一「感覺」現成之場。在此之際，在此聲音中，蟬被聽到，所以在此感覺中，同時就含有蟬的心像。西谷特別說，在如此的直接經驗中，並沒有一個「我」去聽聞到蟬聲，沒有我們反省的認知所形成的主客對立；此時乃是「忘我」的。³⁹西谷特別對這種心像的特徵做了說明：

不只是聽覺，所有的感覺都是在某時作為具體的經驗，以如此的方式成立的。在此意義下，聽覺原本是聽聞「某個聲音」。不是聽聞抽象的普遍的聲音，而是聽聞被限定為「某個」的聲音。在聲音的這種限定中，含有發出此聲音者的原初的亦即萌芽的心象（image）。這不是依構想力（imagination）此一能力自身獨自的活動所被構想（imagine）的心象，而是作為心象形成力——在「被動的」感覺者之力（被動之能力）中，好像與其一體性地被包含於其中——之所產的心象。而此心象的形成力乃是被包含於感覺中的構想力，有如種子被包覆胚中並於其中萌芽。⁴⁰

五、結論

綜合以上的討論，可以對西谷啟治如何利用華嚴的四法界，來處理他所關心的哲學問題，有一個大體的了解。如果再回到一開始扣緊著華嚴四法界所提出的一些問題，或許可以提供一個思考的參考，讓華嚴的四法界思想有更深厚

³⁸ 西谷啟治，〈空と即〉，頁145-156。

³⁹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁127。

⁴⁰ 西谷啟治，〈空と即〉，頁127-128。

的內涵。

(一) 西谷認為在相互回入、「一即多、多即一」的理事無礙中，作為兩個極點的作為「世界」的絕對的「一」與作為具有閉合性的雜多事物的「多」，這兩者基本上是「不回互」的。而要談這兩者的同一性，非得進到事事無礙不可。在這當中，乃是乃是「〔一即零、零即一〕、〈一即多、多即一〉、〔多即零、零即多〕」，也就是「一即零、零即多」的。到了事事無礙的境界，理就被吸收到事當中，如此才是空的究竟。

(二) 依西谷的立場，如果我們在意識之場所中，來看待事物，所有的事物皆有其自我同一性，也就是華嚴事法界所呈現的，它們是「自己一內一閉合性」、「自己一內一充足性」，而其它的東西對它而言，都是障壁。同樣地，如果我們未脫離意識之場，則其所見的理法界，如在西方唯論物或觀念論所見，都只是表象化、對象化的結果，其內在未脫離人的自我中心性。換句話說，此時所見的理都只是「以人為中心，其它的事物都是對人所呈現出來的相」，不管是對人的感性所呈現出來的質料，或者是對人的理性所呈現出來的形相、表象。

而虛無主義乃是由理法界邁向理事無礙的過渡，從虛無主義還不免殘留表象、對象化，可以說虛無主義所說的虛無還是屬於理法界，但是從其否定一切觀念論、經驗論的表象化來說，已經有往空的方向，但是從其對現實世界無所肯定來說，還不能說是理事無礙法界。這相當類似華嚴理法界中所提的般若、中觀的空，退一步來說，應該說是被誤解、錯用的空，其中還未能達到空有不二、理事互融。

(三) 西谷在談到當我們對理事無礙的境界中做事理究明，在其窮極處，看到了「理」的消失，看到了語言的 *logos* 的極限，此時就只能默照。這剛好對應於在終教的理事無礙後，在圓教之前，有《楞伽》與禪宗的頓教的成立。但是，對西谷來說，似乎默照、靜觀已經進入了事事無礙的境界，尤其在解釋禪的立場時，應該將禪看作其哲學所要表現的最高點。但是站在華嚴的立場，頓教是介於終教與圓教之間，是不是代表著華嚴所指涉的最高境界還是西谷哲學所未到處，這或許也是一個值得再深入探討的問題。

(四) 如果純就華嚴的事法界而言，這是小乘佛教所說一一帶有其自性的現象界的諸法，要到事事法礙法界，有關「事」如何突破「理」在法界的層次站有絕對的地位，才有進一步的解釋。在西谷哲學當中，在談一一現象事物時，即不斷地強調其「根源的自體性的存在方式」，也就是在理性的論理之中、意識的表象化之前，物本身所具足的各種的契機。在一個事物的呈現當中，本身即有人的感性、理性不分主客的現起，進到這樣的觀察，突破意識的立場，從虛無的立場急走過，進入到空之場，我們就可以看到事物的自體性存在方

式。進而在理的消失處，純就「事」而完全無礙。

參考書目

- 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，No.1866。
- 法藏，《華嚴遊心法界記》。《大正藏》冊 45，No.1877。
- 澄觀，《華嚴法界玄鏡》。《大正藏》冊 45，No.1883。
- 紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》。《大正藏》冊 47，No.1997。
- 重顯頌古／克勤評唱。《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》冊 48，No.2003。
- 道原，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，No.2076。
- 小野真（2003）。〈西谷啓治における「空」の思索の深化〉。《宗教研究》（日本宗教学会）77(3)。頁 535-557。
- 西谷啓治著（1982）。*Religion and Nothingness*。Jan Van Bragt 譯，Berkeley: University of California Press。（《宗教是什麼》的英譯）
- 西谷啓治（1986）。〈生における個別と一般〉，《西谷啓治著作集》1，東京：創文社。頁 259-300。
- 西谷啓治（1987）。〈禪における法と人〉，《西谷啓治著作集》11，東京：創文社。頁 85-157。
- 西谷啓治（1987）。〈空と即〉，《西谷啓治著作集》13，東京：創文社。頁 111-160。
- 西谷啓治（1995）。〈理と事—自覚—永遠の現在〉，《西谷啓治著作集》26，東京：創文社，頁 287-304。
- 西谷啓治著（2011）。《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。台北：聯經出版社。
- 花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第 5 號，特集《無／空》，頁 87-101。
- 陳一標、吳翠華（2011）。〈從絕對無到空的哲學——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場〉。作為〈導讀〉收於西谷啓治著／陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》。台北：聯經出版社。頁 xi-lx。

《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀

德霖技術學院通識中心 助理教授
陳士濱

摘要

「分形」(fractal)的概念是由美籍數學家伯奴瓦·曼德布羅特(Benoit Mandelbrot 1924-2010)於1967年首先提出,他認為一切事物的「局部」形態與「整體」形態總是「相似」的,這種「自我相似性」(self-similarity)形態廣泛存在於自然界中,如:海岸線、飄浮的雲花、岩石的斷裂口、綿延的山川、大腦皮層構造、花椰菜形、天際星系、蛋白質高分子結構……等都有這種「分形」的特徵。如果能了解「單一」的個體,就可掌握到「全體」,此即《華嚴經·卷六》「一塵中現無量剎」的哲學觀。「全息」(Holography)理論又稱「全像」理論,與「分形」是相似的學說,「全息」理論由美國物理學家大衛·玻姆(David Bohm 1917-1992)所提出,在不探討物件的複雜性問題下,他認為宇宙在「高維」(Higher Dimensions)系統中是一個不可分割的「整體」,但在「三維空間」時卻變成了獨立的個體。他的「全息理論」即是《華嚴經·卷五》「一能為無量,無量能為一」的哲學觀。本論將探討與《華嚴經》相呼應的「分形」與「全息」理論哲學觀,進而了解宇宙萬物都是微妙地相連著,宇宙與我乃「無二無別」之理。

關鍵詞：分形 (Fractal)、全息 (Holography)、《華嚴經》、一即一切、自我相似性

Abstract

“Fractal,” an idea first coined by the American mathematician Benoit Mandelbrot in 1967, refers to the “similarity” existing between the “fragmented shape” and the “holistic shape” of everything. While “fractal” is a mathematical construct, its manifestation, “self-similarity,” can be found widely in nature, e.g. coastlines, floating cloud-flakes, cross sections of rocks, mountain ranges, cerebral cortex, shape of cauliflower and broccoli, galaxies, and the molecule structure of protein. If a person can grasp the essence of the “oneness” of an entity, the person can intuitively understand the “wholeness” of that entity. This is the key philosophical outlook espoused by the 6th scroll of the *Avatamsaka Sutra*, “in a dust mote there is infinite Buddha lands.”

The theory of “holograph,” also called the theory of the “whole-picture,” is offered by the physicist David Bohm and is similar to that of “fractal.” This theory doesn’t aim at the discussion of complexity. Bohm opines that the universe observed under the system of “higher dimensions” is a “holistic unity” which cannot be divided. The universe, however, when observed in the “three dimensions,” becomes an independent entity. This “holographic theory” echoes the philosophical outlook of the 5th scroll of the *Avatamsaka Sutra*, that is, “the one is all and the all is one.”

This paper aims to explore the philosophical theories of “fractal” and “holograph,” with the teachings of the *Avatamsaka Sutra* as the base. Everything in this universe is subtly connected in a way of “non-duality.”

一、前言

《華嚴經·卷二十六》中曾說「八地菩薩」修學佛道的過程，必須要能觀照十方世界的「成住壞空」，知道四大假合的「一與異」相、了悟「小、中、無量」種種的差別相，也要通達三千大千世界種種「微塵」之理，若能如此的話，其餘的真理皆可觸類旁通，舉一而反三。如《華嚴經》云：

觀十方世界，成壞及與住。

能知四大一，亦知諸別異，小中及無量，種種差別相。

能數知三千，大千世界塵，亦知眾生身，四大微塵數。

諸天身眾寶，微塵數差別，皆悉遍明了，餘亦如是知。¹

既如此，吾人應該深入研究「四大緣合」的「小、中、無量」差別相及三千世界「微塵」理，而近代物理學、數學、量子學……等日新月異的豐富學說，正可以作為理解《華嚴經》哲學的重要輔助教材。中國近代諾貝爾得獎楊振寧（1922-）於2001年4月香港「世紀論壇」上作了一次「美與物理學」的學術演講，他最後的結語說：「科學的極限是數學，數學的極限是哲學，哲學的極限是宗教」，又說「科學的盡頭是哲學，哲學的盡頭是佛學」，又說「物理研究到盡頭是哲學，哲學研究到盡頭是宗教」、「佛教是世界上偉大的宗教之一，兩千年傳入中國後，對中國文化產生了深遠的影響」。²若套用楊振寧的名言，那麼研究近代科學數學物理學上的「分形」與「全息」理論；其盡頭就是《華嚴經》「一即一切」的最高哲學。美國物理學家約翰·阿奇博爾德·惠勒（John Archibald Wheeler 1911-2008）曾就「分形」理論說：

¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷26〈22十地品〉。CBETA, T09, no.278, p.567, a。另外在《佛說十地經》卷6〈8菩薩不動地〉也有同樣的經文，原文如下：「唯諸佛子！菩薩已至於第八地……觀世界成觀世界壞，如世間成皆能了知……又知地界小大無量及差別相；了知水界小大無量及差別相……又知微塵細相、麤相、無量相及差別相；於何世界所有若干微塵積聚，微塵差別皆能了知；於何世界所有若干地界微塵皆能了知……又此菩薩，知有情身麤相、細相、身差別相；知依那洛迦身有若干微塵」。詳CBETA, T10, no. 287, p.560, a。

² 詳馬毅「哲學與人」。大連大學學報第一期第26卷。2005年2月，p.57。或觀線上影片2001年4月香港「世紀論壇」之楊振寧演講：「美與物理學」。

http://www.56.com/u47/v_NjI1NzNxNDA.html。

或<http://www.youtube.com/watch?v=2TiqCr9jo7o>。

一個人如果不懂得「熵」（音商，Entropy）是怎麼回事，就不能說是科學上「有教養的人」；在將來，一個人如果不能同樣熟悉「分形」，他就不能被認為是「科學上的文化人」。³

誰不熟悉「分形」，誰就不算是科學家。⁴

從 Wheeler 的言論中可見「分形」理論已成為是不是「科學上的文化人」及「有知識」的判定標準，既然吾人生活在科學、數學、物理學、量子力學已有輝煌大躍進的二十一世紀；若不認識「分形」與「全息」兩套學說，則缺乏追求知識的精神，亦少了利益眾生的「方便法門」，⁵如《華嚴經》云：

佛子！此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數……地、水、火、風，種種諸論，咸所通達……日月星宿、鳥鳴地震……咸善觀察，一無錯謬……但於眾生不為損惱，為利益故咸悉開示，漸令安住無上佛法。⁶

故本論將以「分形」與「全息」學說作為理解《華嚴經》哲學的研究工具。

二、「分形」理論的哲學觀

（一）「分形」理論介紹

「分形」(fractal) 或譯為「碎形」，原譯是指「不規則的、支離破碎的」，從看似不規則的事物中找出整體及局部所遵守的「共同規則」。這種「分形」的概念是由美籍數學家伯奴瓦·曼德布羅特 (Benoit Mandelbrot 1924-2010) 於 1967 年首先提出，並於 1975 年創立了「分形幾何學」(fractal geometry)，形成了研究「分形」性質及科學領域的應用，也稱之為「分形理論」(fractal theory)。Mandelbrot 在他的《大自然的分形幾何學》中說：

³ 詳潘金貴《分形藝術程序設計》，南京大學出版社，1998年3月，頁2。此句或譯作：誰不知道「熵」概念就不能被認為是科學上的文化人，將來誰不知道「分形」概念，也不能稱為有知識。

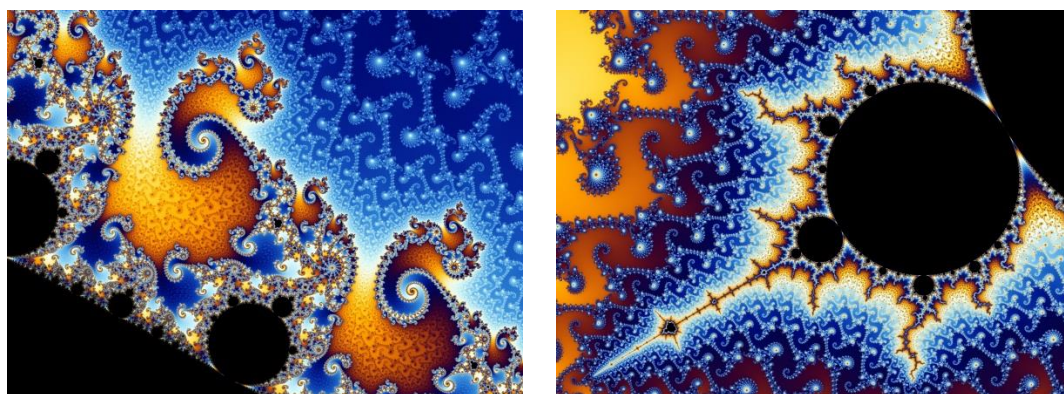
⁴ 詳潘金貴《分形藝術程序設計》，南京大學出版社，1998年3月，頁5。此句或譯作：明天誰不熟悉「分形」，誰就不能被認為是科學上的文化人。

⁵ 在《華嚴經》中常提出菩薩應修學種種利益眾生的「方便法」，如《大方廣佛華嚴經》卷36〈33 離世間品〉云：「一切菩薩無量智慧……具足成就一切菩薩『方便』智慧，善巧方便，調伏眾生……善攝眾生，深入無量『巧方便法』」。詳CBETA, T09, no. 278, p. 631, b。

⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷36〈26 十地品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 192, b。

拉丁語形容詞 fractus 創造了詞「分形」(fractal)。相應的拉丁語動詞 frangere 意味著「打破」和產生「不規則的碎塊」。從而可見(對我們的需要是何等地適合!)除了「破碎的」(如像碎片或屈折), fractus 也應當具有「不規則」的含義,這兩個含義都被保存在碎片(fragment)中。⁷

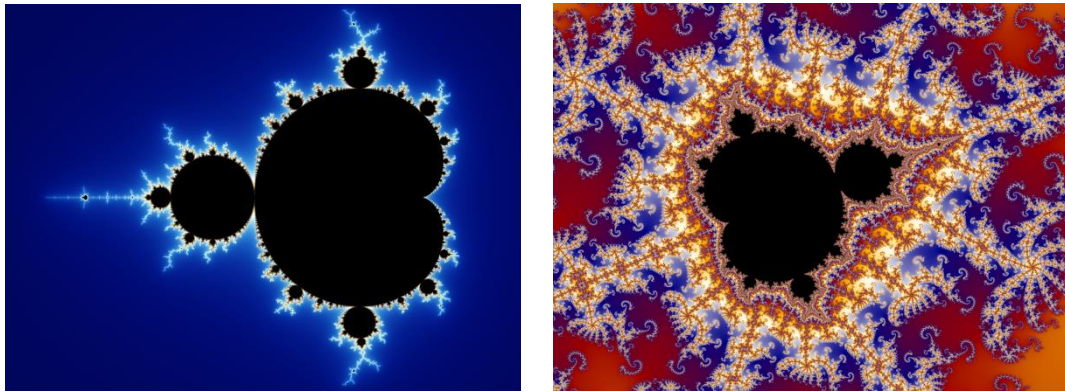
他的理論是:一切事物的「局部」與「整體」形態總是「相似」的,名為「自我相似性」(self-similarity)。Mandelbrot 的「分形」靈感來自於一篇著名的論文「英國的海岸線有多長?」(How Long Is the Coast of Britain? Statistical Self-Similarity and Fractional Dimension),⁸論文以海岸線作為曲線,如何才能精準的測量出海岸線的長度呢?他發現測量的工具愈精細,海岸線就會愈長。而且在空中拍攝的一百公里長的海岸線與局部放大十公里長的海岸線,兩組照片中看上去竟然十分相似,也就是「局部」與「整體」形態竟是相似的。Mandelbrot 最有名的圖片,僅舉如下四張代表作:⁹



⁷ 詳 Mandelbrot 撰《大自然的分形幾何學》(最新修訂本)。上海遠東出版,1998年,頁6。

⁸ 曼德布羅特的《英國的海岸線有多長?》論文曾刊載於1967年美國權威的《科學》雜誌156期pp.636-638。或參閱 Mandelbrot 撰《大自然的分形幾何學》(最新修訂本)之「第二篇 三種已馴服的經典分形 第五章 英國的海岸線有多長」?上海遠東出版,1998年,頁32-43。

⁹ 底下圖片取自「維基百科,自由的百科全書」,詳網址 http://en.wikipedia.org/wiki/Mandelbrot_set。或請參閱潘金貴《分形藝術程序設計》一書內有大量彩色圖片解說。南京大學出版社,1998年3月。



這種藝術般的「分形」美麗圖案，非常精緻壯觀，如近代中國語言學專家周海中（1955-）所說：「『分形幾何』不僅展示了數學之美，也揭示了世界的本質，從而改變了人們理解自然奧秘的方式；可以說『分形幾何』是真正描述大自然的幾何學，對它的研究也極大地拓展了人類的認知疆域」。¹⁰

茲再以飄浮的「雪花」為例，在顯微鏡下，無論是 1 毫米、1/10 毫米，還是 1/1000 毫米的尺度，「雪花」邊緣上的圖案和形狀幾乎都是相似的。這種「自我相似性」特徵廣泛存在於自然界中，如：樹上一片葉子、岩石的斷裂口、綿延的山川、大腦神經構造、花椰菜形、銀河星系分布、呼吸和心跳的節奏……等都有這種「分形」的特徵，我們從英國兒歌改編的一首小詩中就可發現「分形」理論普遍於世界一切萬物的情形，如詩云：

一個分形的人，
穿過分形的森林，
走過分形的一英里，
分形地檢到了一枚分形的六便士。
買了一隻分形的貓，
抓了一隻分形的老鼠。
分形的人，
分形的貓，
分形的老鼠，
都擠在分形的小屋裡。
分形人分形的大腦皮層裡，
構思著分形貓分形地吞下分形老鼠，

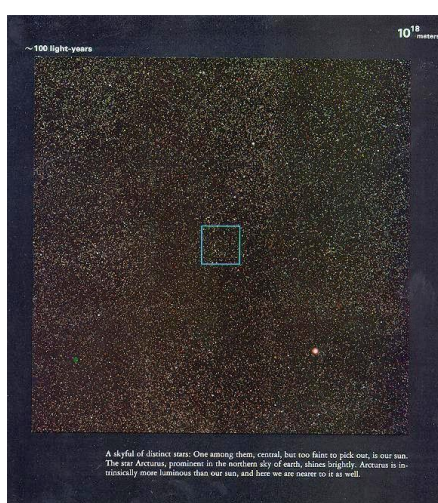
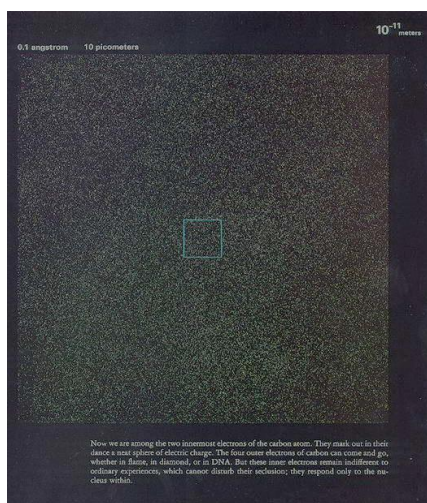
¹⁰ 引自網路「百度百科」資料，詳 <http://baike.baidu.com/view/83243.htm>。

分形老鼠被分形貓分形的小腸壁分形地吸收著……¹¹

近來將「分形幾何」運用到疾病上已有相當成就，如 2011 年有一篇「分形幾何學精確識別癌細胞」的研究報導，就是利用「癌細胞」在外觀上具有更顯著的「分形」特徵，因此可以提早發現「癌細胞」而予以治療。¹² Benoit Mandelbrot 的「分形」理論也成為《華嚴經》哲學的最佳註解，如「部份與整體的哲學」，及「自相似性」與「非自生、非他生」的哲學。以下分述之。

(二) 部份與整體的哲學

「分形」理論指出吾人可以透過事物的「部份」而認識「整體」，再從「整體」還原為「部分」。可以從「有限」中體會「無限」；再從「無限」中還原為「有限」。其餘「單一」與「整體」、「小」與「大」……兩者之間皆可互轉、互換，打破了部份與整體的界限。試舉網路上一個相當有名的例子，如在 10^{-11} mers 下觀察 DNA 分子中的「原子核」(左圖)，與從 100 光年 10^{18} mers 外觀我們的宇宙(右圖)。¹³



¹¹ 詳潘金貴《分形藝術程序設計》，南京大學出版社，1998年3月，頁1-2。

¹² 該篇相關論文發表在《物理評論快報》上。內容是說：美國克拉克森大學（Clarkson University）的伊戈爾·索科洛夫（Igor Sokolov 1958-）和同事利用「原子力顯微鏡」，在一奈米的精度上；對取自人類子宮頸的「健康細胞」和「癌細胞」的外形進行了對比。測量結果顯示，「癌細胞」在外形上具有顯著的「分形」特徵；而健康的細胞卻並不明顯。詳【科技網】科技日報，2011年07月08日。
http://www.stdaily.com/big5/kjrb/content/2011-07/08/content_323332.htm。

¹³ 引用網頁 <http://www.wensh.net/archive.php/topic/780.html> 的資料圖文。

上面這兩張圖的構造竟然是驚人的「相似」，完全符合「分形」理論。如同《華嚴經》所云：「能現一世界，而作無量剎。示現無量剎，而為一世界」¹⁴及「於『一法』中，解『眾多法』。『眾多法』中，解了『一法』」。¹⁵除了微小的「一法」與「眾多法」有「分形」特徵外，《華嚴經》在「入法界品」中提到善財童子觀察慈行童女的「宮殿莊嚴」情形，竟可從任何微小的「壁、柱、鏡、鈴……」等；皆可見到「整體」的「法界一切如來」景象，如經云：

時，慈行童女告善財言：善男子！汝應觀我宮殿莊嚴。

善財頂禮，周遍觀察，見一一壁中、一一柱中、一一鏡中、一一相中、一一形中、一一摩尼寶中、一一莊嚴具中、一金鈴中、一一寶樹中、一一寶形像中、一一寶瓔珞中，悉見「法界一切如來」，從初發心，修菩薩行，成滿大願，具足功德，成等正覺，轉妙法輪。¹⁶

英國一位浪漫主義詩人兼藝術家威廉·布萊克（William Blake 1757-1827），他的一首美麗詩歌這樣寫著：

To see a world in a grain of sand.[從一粒沙看見世界（一沙一世界）]

And a heaven in a wildflower.[從一朵花知道天堂（一花一天堂）]

Hold infinity in the palm of your hand.[用一隻手把握無限（手心掌握無限）]

And eternity in an hour.[用一剎那留住永恆（剎那即是永恆）]¹⁷

這首詩歌與《華嚴經》哲學的確有異曲同工之妙，《華嚴經》有大量的經文都說明從微小的「一塵」中可現「無量剎」的道理，如「一塵中現無量剎，而彼微塵亦不增」。¹⁸「一一塵中見三世一切剎，亦見彼諸佛，此是普門力」。¹⁹「無量諸佛剎，悉末為微塵，一塵置一剎，悉能分別知」。²⁰「於一塵中有不可說

¹⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷60〈34 入法界品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 787, a。

¹⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷28〈24 十忍品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 580, c。

¹⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷65〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 348, b。

¹⁷ 詳“Classic Poetry Series : William Blake - poems”, (PoemHunter.Com - The World's Poetry Archive 2004-09) p.18。

¹⁸ 出自《大方廣佛華嚴經》卷6〈8 賢首菩薩品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 434, c。

¹⁹ 出自《大方廣佛華嚴經》卷68〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 370, c。

²⁰ 出自《大方廣佛華嚴經》卷9〈13 初發心菩薩功德品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 455, b。

不可說世界塵數大會」²¹……等。

雖然《華嚴經》中也曾出現「分形」這個字詞名相，但它指的是佛的「法身」可以呈現各種「形態、形象」而周遍法界的度化眾生，如《華嚴經·卷二》云：「如來法身不思議，如影『分形』等法界。」²²此與「分形」理論是類似的；不同之處在於——佛的「法身」可以隨眾生根器而變化各種「形態」，甚至與佛的「原貌」可以完全不同，如《華嚴經·卷六十四》云：「菩薩摩訶薩成就一切殊勝三昧……一念普入三世境界，『分形』遍往十方國土，智身普入一切法界，『隨眾生心』普現其前觀其根行而為利益」，²³及「菩薩能知一切身，為化眾生同彼形，國土無量種種別，悉為現形無不遍」。²⁴也就是《華嚴經》的「分形」可以與原貌相似，或相同平等，或完全不同。又如《華嚴經·卷四十七》云：「一切諸佛同一法身、境界無量身、功德無邊身、世間無盡身、三界不染身、隨念示現身……遍住一切清淨法界身、『分形』普遍一切世間身。」²⁵但 Benoit Mandelbrot 的「分形」理論只限於局部與整體是相似的「自我相似性」，並不包括「完全不同」的形態。

《華嚴經》的「分形」哲學可以是一身變多身，也可以是多身合為一身，如經云：「或以一身分為多身，或以多身合為一身」。²⁶「一身」與「多身」兩者可以是「相似」，也可以是「完全不同」。可以「相容相即」²⁷而達到「一多、大小無礙。一多即入」²⁸的境界，如經云：

²¹ 出自《大方廣佛華嚴經》卷26〈22 十地品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 569, b。

²² 詳《大方廣佛華嚴經》卷2〈1 世主妙嚴品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 8, c。

²³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷64〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 346, a。與此段文經相似的還有《大方廣佛華嚴經》卷8〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：「諸菩薩摩訶薩成就一切殊勝三昧，於一切時而得自在……一念普入三世境界，分形遍往十方剎海，智身普入一切法界，隨眾生心普現其前，放淨光明令其愛樂，觀其根行而為利益」。詳CBETA, T10, no. 293, p. 698, b。

²⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷38〈26十地品〉：CBETA, T10, no. 279, p. 201, b。

²⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷47〈33 佛不思議法品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 250, a。

²⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷5〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 683, b。

²⁷ 此語引用《華嚴一乘教義分齊章》卷4云：「因果俱時，相容相即」。詳CBETA, T45, no. 1866, p. 505,。

²⁸ 語出唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷4〈1 世主妙嚴品〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 533, b。及同卷27〈25 十迴向品〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 709, a。

一切諸佛皆悉能於一毛孔中出現諸佛，與一切世界微塵數等，無有斷絕；一切諸佛皆悉能於一微塵中示現眾刹，與一切世界微塵數等，具足種種上妙莊嚴，恒於其中轉妙法輪教化眾生，而微塵不大、世界不小。²⁹

經文中說「微塵不大」是指十方一切佛刹、眾生刹皆能入一微塵；而微塵不會因此變大。「世界不小」是指一沙、一微塵皆能含容十方一切世界；而世界不會因此變小，此與《楞嚴經》「一為無量、無量為一，小中現大、大中現小」有相同的哲學，³⁰而近代英國研究佛教權威學者查爾斯·埃利奧特爵士（Sir Charles Eliot 1864~1931）也說：

In the Heaven of Indra, there is said to be a network of pearls, so arranged that if you look at one you see all the others reflected in it. In the same way each object in the world is not merely itself but involves every other object and in fact IS everything else. "In every particle of dust, there are present Buddhas without number." [在「因陀羅」的天堂裡，據說有一張寶石的網，在這樣安排下，你可以從其中的一個看到反映出來的其他所有寶石。世界上任何一個物體也是一樣的，它不僅是「自身」，而且包含著其他所有的物體對象，實際也就是「等同於」其他物體。在每一粒微塵中都有無數的佛存在著（在每一粒灰塵中都顯現出無數的佛）]。³¹

「在每一粒微塵中都有無數的佛存在著」本來就是《華嚴經》的哲學思想，所以「一」與「無量」之間的確有著微妙的「分形」關係。

（三）「自相似性」與「非自生、非他生」哲學

根據分形的「自相似性」(self-similarity)程度，又分為「有規分形」和「無規分形」兩種。整體而言，屬於「有規分形」只是少數，絕大部分都是屬於統計意義上的「無規分形」。「有規分形」是指具體有嚴格的「自相似性」，即可以通過簡單的「數學模型」來描述其「自相似性」的一種分形，比如德國數學家喬治·康托（Georg Cantor 1845-1918）的「康托三分集」³²、瑞典數學家海

²⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷46〈33 佛不思議法品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 243, a。

³⁰ 詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷4。CBETA, T19, no. 945, p. 121, a。

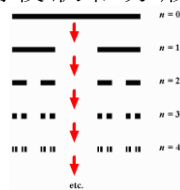
³¹ 詳Sir Charles Eliot, "Japanese Buddhism", (London: Routledge & Kegan Paul, 1959), pp 109-110。

³² 1883年，德國數學家Georg Cantor 提出了「三分康托集」，顯示出許多最典型的分形特徵。它是從單位區間出發，再由這個區間不斷地去掉部分子區間的過程。如此不斷的分割下去，最後剩下的各個

里格·馮·科赫 (Niels Fabian Helge von Koch 1870-1924) 的「科赫雪花曲線」³³、波蘭數學家瓦西羅·謝爾賓斯基 (Waclaw Sierpinski 1882-1969) 的「地毯曲線」³⁴……等。

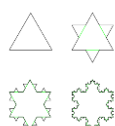
「無規分形」是指具有「統計學」意義上的「自相似性」分形，比如屬於地學上的山谷、河流、海岸線、島嶼、國界……等；屬於生物學上的人肺、神經、血管、人腦、脈搏跳動……等；屬於植物學上的樹木花草種種結構；屬於天文宇宙學上宇宙星系位置、月球坑洞直徑、隕石、行星大小、雲塊、雲層……等。天文學近來的研究也指出宇宙在不同的尺度上的確有著驚人的「重複性結構」，³⁵如「原子」和「銀河系」的比對，「原子」和「中子星」的比

小區間段就構成了「三分康托集」。「三分康托集」的Hausdorff維數是0.6309。以上可參閱Mandelbrot撰《大自然的分形幾何學》（最新修訂本）之「第四篇 標度分形 第十四章 樹枝狀和分形點陣」。上



海遠東出版，1998年，頁180。如右圖所示：

- ³³ 1904年，瑞典數學家Niels Fabian Helge von Koch創造了「Koch曲線」幾何圖形。Koch曲線是大於一維，它具有無限的長度，但是又小於二維，並且生成圖形的面積為零。它和「三分康托集」一樣，屬於一個典型的分形。根據「分形」的次數不同，所生成的Koch曲線也有很多種。比如三次Koch曲線、四次Koch曲線等，這樣無限的進行下去，最終即可構造出完整的Koch曲線。以上可參閱Mandelbrot撰《大自然的幾何學》（最新修訂本）之「第二篇 三種已馴服的經典分形 第六章 雪花片和其它科赫曲線」？上海遠東出版，1998年，頁54。



如右圖所示：

- ³⁴ 波蘭著名的數學家Waclaw Sierpinski於1916年提出了「Sierpinski Gasket圖形」。首先畫出實心的「正三角形」，然後將三角形每一邊的中點連線，會分割成四個小正三角形，再把中央的正三角形拿掉，會剩下其餘的三個正三角形，再將每一個實心的小角形都重複……重複地疊代下去。以上可參閱Mandelbrot撰《大自然的幾何學》（最新修訂本）之「第四篇 標度分形 第十四章 樹枝狀和分



形點陣」。上海遠東出版，1998年，頁178。如右圖所示：

- ³⁵ 參考曹天元 Capo撰《上帝擲骰子嗎：量子物理史話》，台北：八方出版社，2007年07月。頁53。

對，它們在「半徑、週期、振動」……等皆一一展現出十分「相似」的地方。如果我們把一個原子放大 1×10^{17} 倍，它所表現出來的性質就和一個「白矮星」³⁶ (white dwarf) 差不多。如果再把原子放大 1×10^{30} 倍，那就與一個銀河系的狀態差不多，如此宇宙在各個層次上展現出「相似」的結構，就被稱為「分形宇宙」(Fractal Universe) 模型，所以僅僅是一個「原子」，也包含了「整個宇宙」的某些資訊，「原子」就是一個宇宙的「全息胚」。³⁷

但這種「相似性」並不是說「完全等於」的意思，萬物並非是「自己生出自己的完全一致」或「由別人生出自己的完全不一致」，此觀點其實是接近《華嚴經》「世間非自作，亦復非他作」³⁸、「一切諸法不自作、不他作」³⁹的哲學理論，亦同於中觀「不自生、不他生」理論。⁴⁰佛典上說宇宙萬物是「眾因緣」生起，並非是「單一事件」而生，如《華嚴經》云：「譬如世界初安立，非一因緣而可成，無量方便諸因緣，成此三千大千界」⁴¹、「如是等無量因緣，乃成三千大千世界。」⁴²所以從大如「三千大千世界」及小如「微塵世界」都具有「眾緣和合」的不可思議境，舉《華嚴經》云：

無量諸佛剎，悉末（或作「抹」）為微塵，「一塵」置「一剎」，悉能分別知。⁴³

於一「微塵」中，普見一切佛……

菩薩知眾生，廣大無有邊；彼一眾生身，「無量因緣」起。

³⁶ 「白矮星」被認為是低「質量」的恆星演化階段最終的產物，在我們所屬的星系內97%的恆星都屬於這一類。

³⁷ 山東大學張穎清教授經過長期的觀察和深入的研究，提出了「全息胚」學說，創立了「全息生物學」。「全息胚」學說是指生物體的各個部分都是由「體細胞」發育和特化而來的。它們雖然形態不同，功能各異，但它們都含有「生物整體」的全部資訊，都是一種特化的胚胎。無論是植物的枝條還是葉片，動物的節肢或是器官都是「全息胚」。一切生物體都是由「全息胚」組成的。參考百度百科 <http://baike.baidu.com/view/138579.htm>。

³⁸ 詳《大方廣佛華嚴經》卷19〈20 夜摩宮中偈讚品〉：「世間非自作，亦復非他作，而其得有成，亦復得有壞」。CBETA, T10, no. 279, p. 101, b。

³⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷12〈18 菩薩十無盡藏品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 477, c。

⁴⁰ 詳《中論》卷1〈1 觀因緣品〉云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b。

⁴¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷50〈37 如來出現品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 265, b。

⁴² 詳《大方廣佛華嚴經》卷33〈32 寶王如來性起品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 612, c。

⁴³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷9〈13 初發心菩薩功德品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 455, b。

如知「一、無量」，一切悉亦然……

「一根、一切根」，展轉「因緣」力，微細各差別，次第無錯亂。⁴⁴

這種「眾緣和合」就是「不自生、不他生」及「不共生、不無因生」⁴⁵的哲學，但絕非是自己生成自己的「完全相同」；也不是由其它別物來生成自己的「完全不同」。顯然的，「無規分形」理論的確為《華嚴經》「非自作、非他作」哲學下了一個很好的註腳。

三、「全息」理論的哲學觀

(一)「全息」理論介紹

「全息」又名「全像」，英文名稱為「holography」，關於 holograph-這個字根，大陸學者一律採取上述的廣義解釋，將它翻譯成「全息」。其中「全」是由於希臘字首 holo-代表「完全」或「完整」；而「息」則是「信息」的簡稱。台灣的翻譯有兩種，即狹義的「全像」與廣義的「全息、全訊」，例如 holography 表示「全像術」，hologram 表示「全像圖、全像照片」，本文則以「全息」名詞為主。

早在 1948 年，一位英國物理學家鄧尼斯·伽柏（Dennis Gabor 1900-1979）为了提高電子顯微鏡的分辨率而提出了一個全新的拍照技術，他構想出利用「光學底片」記錄照射物體不同部位所反射出波的表面（Wavefronts）⁴⁶，包括了光波中的「振幅、位元相」等全部資訊，如果能用特殊的鐳射光照射這一張「全像片」時，就可以看到一幅立體圖像，這是 Dennis Gabor 最早的「全像片」創作。後來在 1962 年時經美國科學家利思（E.N.Leith）和蘇俄科學家烏派特尼克斯（J. Upatnieks）改良攝製技術後才製作出可靠度更高的「全像片」。⁴⁷Dennis

⁴⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷 59〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 316, a。

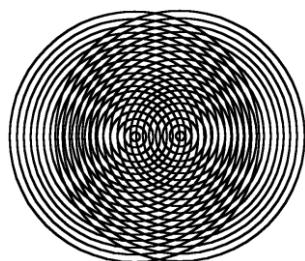
⁴⁵ 詳唐·法藏撰《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：「一不自生。二不他生。三不共生。四不無因生」。CBETA, T35, no. 1733, p. 351, a。

⁴⁶ Wavefronts 指波的表面，其上各點的相位在同一時間的值均是相同的。詳 AEEA 天文教育資訊網。
<http://aeaa.nmns.edu.tw/2002/0210/ap021015.html>。

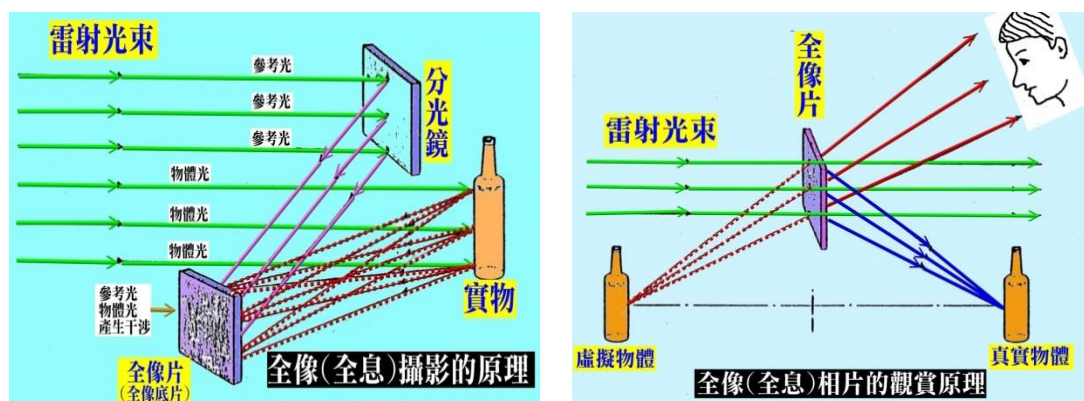
⁴⁷ 可參考 E.N. Leith, and J. Upatnieks, “Reconstructed Wavefronts and Communication Theory”, Journal of the Optical Society of America, Vol.52, No.10, pp.1123-1130, (1962)。及 E.N. Leith, and J. Upatnieks, “Reconstructed Wavefronts with Diffused Illumination and Three-Dimensional Objects”, journal of the Optical Society of America, Vol.54, No.11, pp.1295-1301, (1964)。

Gabor 於 1971 年亦因發明用兩組雷射光拍照的「全像片 (holography)」技術，而獨自榮獲諾貝爾物理獎。「全像片」的照片相當奇特，即使被撕成幾片，每片仍會保有完整的圖樣，只是「立體感」減低而已。

「全像」攝影有很多原理，最基本的就是利用雷射光的「干涉」與「繞射」現象，首先將雷射光源以「分光鏡」同時產生「物體光」與「參考光」，並設計不同的「光路徑」，使得「物體光」與「參考光」交會而產生「干涉」。若於兩光的「交會處」擺放「待攝影物體」及「底片」，當光線打到「待攝影物體」後再打到「底片」上，經過「顯影、定影」等暗房技巧處理後便可得到「全像片」，當「底片」洗出後，看起來像是無意義的「光圈」與「條紋」式的組合，如：



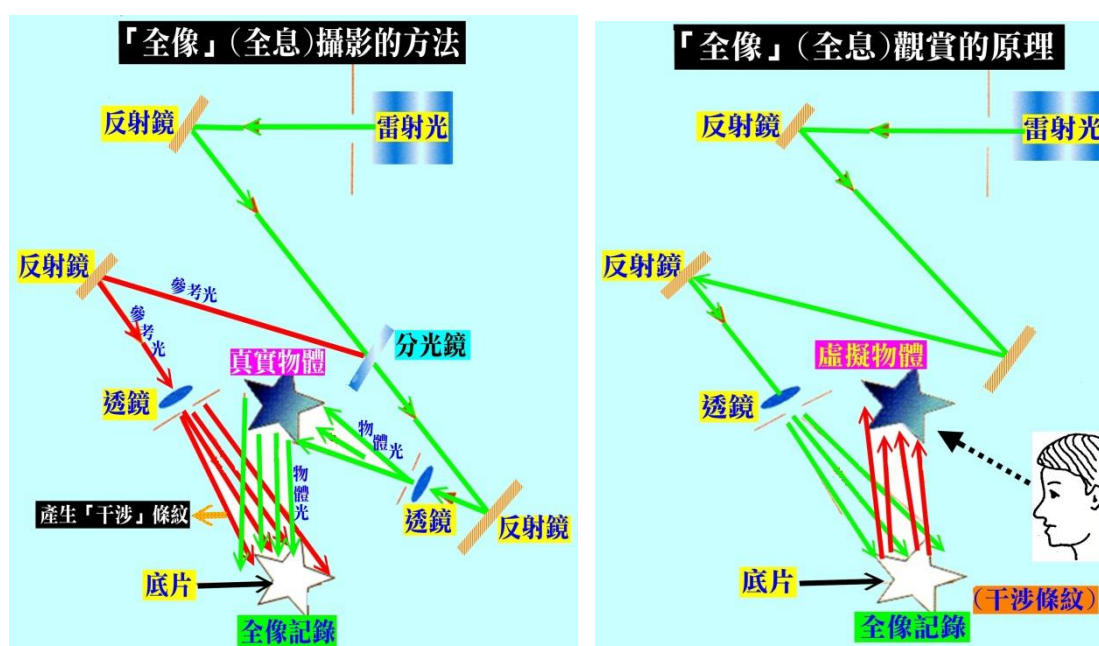
但如果用另一道「雷射光束」去照射這張底片時，則一個三度空間的立體影像就會出現在「底片」中，原理如下列二張圖片所示⁴⁸，及 YouTube 影片實際操作說明：



⁴⁸ 此圖參考AEEA 天文教育資訊網，並重新繪製。詳 <http://aeea.nmns.edu.tw/2002/0210/ap021015.html>。



另一種由彰化縣凌雲科技股份有限公司所介紹的「全像」攝影技術，如下圖說明：⁴⁹



其實圖中所投射出的「立體影像」並不是「全像攝影」最特殊之處。如果我們將其中一朵玫瑰的「全像底片」割成兩半，然後再用「雷射」光照射，會

⁴⁹ 原圖請參該公司的網頁說明，圖片已經筆者修改調整過。詳 <http://www.fbblife.com/13025089/article/content.aspx?ArticleID=1125>。

發現每一半都有「整個玫瑰」的影像，即使把這一半再分為兩半，然後再細分下去，每一小塊底片中都仍會包含著一個較小且是完整的「原來影像」。就像把一張有著三維雷射人頭的照片撕成兩半，則任何一半都一樣可看出原先完整的人像，就算撕成碎片也是一樣；就如同從鏡子的碎片中仍可照出完整人頭像一樣的道理。還有一種「穿衣鏡」也可說明這個道理，如果我們把穿衣鏡切成兩片，仍可看見每片穿衣鏡中有一個完整的自己；也就是說，一個人化身成了三個人（一個真實的自己，二個穿衣鏡中的自己），假如再將穿衣鏡分裂為三片，每片依然可看到一個完整的自己；依次類推，若把穿衣鏡粉碎成十萬片、十萬億片、千萬億片，每一微片皆依舊可看到一個「完整的自己」，如同《華嚴經》中所說的：「如『影現』眾剎，一切如來所，於彼一切中，悉現神通事」⁵⁰、「一念分身遍十方，如船入海因風濟」。⁵¹

有「全息理論之父」尊稱的美國量子物理學家大衛·玻姆（David Bohm 1917-1992），他同時也是哲學家、思想家，深受愛因斯坦（Albert Einstein 1879-1955）及印度哲學家基督·克里希那穆提（Jiddu Krishnamurti 1895-1986）的影響，他在自己撰寫的《全體與涉及次序》（*Wholeness and the Implicate Order*）一書中指出：hologram 是希臘詞，指的是「全體」和「克重」（1 克物體的重量），意為「書寫」，⁵²意思是指「每一個小整體（1 克重）中書寫著大整體」，所有物體都呈現「整體性、過程性」及連續性，是一個運動而非靜止的、無終結的過程。⁵³他以這種觀點針對宇宙、時空、運動、意識等哲學議題進行獨特的探討，David Bohm 在 “*A new theory of the relationship of mind and matter*” 一文中指出：

I developed the notion of the enfolded or implicate order .The essential feature of this idea was that the whole universe is in some way enfolded in everything and that each thing is enfolded in the whole.[我發現了「包覆」或「連動次

⁵⁰ 詳《大方廣佛華嚴經》卷6〈2 如來現相品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 30, c。

⁵¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷38〈26 十地品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 201, b。

⁵² ‘hologram’.The name is derived from the Greek words ‘holo’,meaning ‘whole’, and ‘gram’, meaning ‘to write’. Thus, the hologram is an instrument that, as it were, ‘writes the whole’. 詳 David Bohm, “*Wholeness and the Implicate Order*”, (Routledge Press, 2002 11) , p.183。

⁵³ 詳 David Bohm, “*Wholeness and the Implicate Order*”, (Routledge Press, 2002 11) , pp.xi- xii。

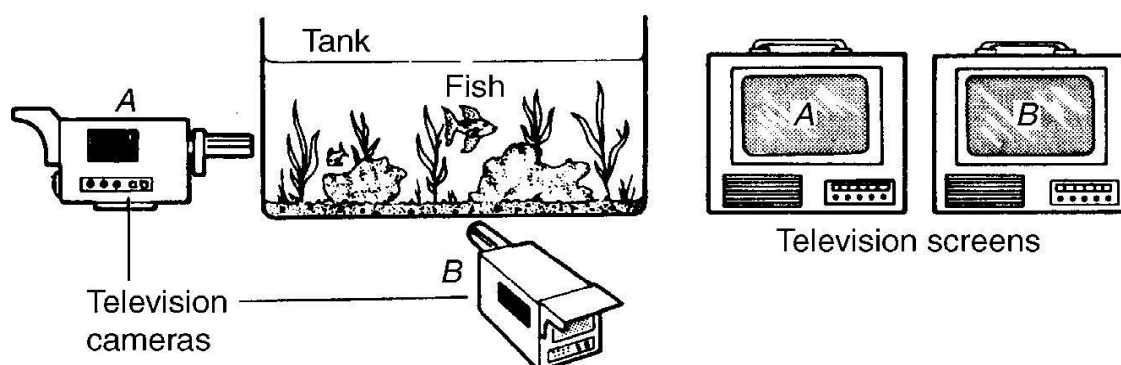
序」的道理。這種思想的基本特徵是整個宇宙都以某種方式被包覆住，而且每件事物都相互無礙地包含在一個整體內]。⁵⁴

David Bohm 的「全息」理論認為宇宙在「高維」系統下是不可分割的一個整體，但宇宙在人類的三維空間卻變成了獨立的個體。⁵⁵他在 “*Wholeness and the Implicate Order*” 書中舉了一個水族箱中的魚來說明這個道理。內容大略是說：水族箱裡有一條魚在游來游去，但你的眼睛無法直接看到這個水族箱，你對它的瞭解是來自於兩台「電視攝影機」A 和 B，一台位於水族箱的正前方，另一台位於水族箱的側面。當你看著兩台電視監視器時，你可能會認為在兩個螢光幕上的魚是分離的個體。畢竟，由於攝影機是在不同的角度，所得到的影像也會稍有不同。但是當你繼續注視這兩條魚時，你會發現到這兩條魚有著特定的關係。當一條魚轉身時，另一條也會做出互相配合的轉身動作；當一條面對前方時，另一條會總是面對著側方。如果你沒有發現是攝影機的角度造成幻覺，可能會做出結論：這兩條魚一定互有「心電感應」，兩條魚之間存在著「超距」的作用，它們之間似乎有某種看不見的「聯繫」。如下圖所示：⁵⁶

⁵⁴ 詳 PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY, VOL. 3, NO. 2, 1990 , pp.271-286。

⁵⁵ 本段已將原文略譯為中文，原文摘錄如下：which is the ground of the holographic image, obeys the laws of the quantum theory... a multidimensional reality which can only under certain conditions be simplified as a three-dimensional reality。詳 David Bohm, “*Wholeness and the Implicate Order*”，（Routledge Press, 2002 11），p.240。

⁵⁶ 上述內容已將原文改為中文「簡譯」大綱，圖示及原文請參考原文：Suppose further that there are two television cameras, A and B, directed at what is going on in the water（e.g., fish swimming around）as seen through the two walls at right angles to each other. Now let the corresponding television images be made visible on screens A and B in another room. What we will see there is a certain relationship between the images appearing on the two screens. For example, on screen A we may see an image of a fish, and on screen B we will see another such image. At any given moment each image will generally look different from the other. Nevertheless the differences will be related, in the sense that when one image is seen to execute certain movements, the other will be seen to execute corresponding movements. Moreover, content that is mainly on one screen will pass into the other, and vice versa（e.g., when a fish initially facing camera A turns through a right angle, the image that was on A is now to be found on B）. Thus at all times the image content on the other screen will correlate with and reflect that of the other. 詳 David Bohm, “*Wholeness and the Implicate Order*”，（Routledge Press, 2002 11），p.237。



David Bohm 的「水箱魚論」是要告訴我們，如果宇宙萬物從「高維」（四維空間）以上來觀察時，彼此間確實存在「超距」的連繫關係，但這種關係在「低維」三維空間以下觀察時，卻又成了沒有連繫的「獨立個體」。另一位近代的法國物理學家艾倫·愛斯派克特（Alain Aspect 1947-），他在 1982 年的研究中證實了「微觀粒子」間存在著一種叫作「量子糾纏」(quantum entanglement) 的關係。⁵⁷也就是任何兩個「微觀粒子」都有某種「糾纏」關係，不管它們兩者被分開多遠，都一直保持著「糾纏」牽繫，如果對其中一個粒子進行擾動，則另一個粒子不管它相距多遠也會有干擾糾纏的反應。這種反應是瞬時的，它超越了我們的三維時空，不需要等到很久就能讓信號傳遞到那邊；只要這邊一擾動，那邊不管有多遙遠，立即就會起反應。所以只要一個地方發生的某些擾動，就會立即、瞬間的影響到很遠的另一地方，如 Alain Aspect 的 “*Introduction to Quantum Optics: From the Semi-classical Approach to Quantized Light*” 書中說：

For our part, it seems difficult to understand these two notions as being independent. How could one conceive of independent physical realities for two spatially separated systems but which were nevertheless able to remain in contact via an instantaneous, superluminal interaction? ... This represents a negation of the whole local realist view of the world. Twin entangled photons are not just two distinct systems carrying identical copies of the same set of parameters. A pair of entangled photons must be considered as a single, inseparable system, described by a global quantum state, which cannot be decomposed into two states,[對我們來說，似乎很難

⁵⁷ 詳見 Alain Aspect et al (1982) 論文 'Experimental Tests of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers', "Physics Review Letters", Volume 49 Number 25, P.1804~1807。

理解這兩個概念被獨立分開著。我們要如何將兩個「分離的空間」卻能透過即時的「超光速」而保持互動的系統；想像成獨立的物理現象？這代表著否定了整個現實主義的世界觀。兩個相互糾纏下的光子並不只是兩個具備相同參數組的獨特系統。一對糾纏的光子必須視為「單一」且「不可分割」的系統，此系統必須架構在整體的量子狀態之下，我們絕不可能將此狀態分解成兩個不同的狀態]。⁵⁸

例如有兩顆以相反方向、同樣速率等速運動的「電子」，即使一顆電子行至太陽邊，另一顆電子行至冥王星邊，但它們仍保有微妙的關聯性。表面上看起來這兩個電子是互不相干、且相距遙遠，但卻能在量子力學中存在著微妙「鬼魅似的遠距作用（spooky action-at-a-distance）」⁵⁹關係，這種「量子糾纏」的「全息」理論在《華嚴經》中到處可見，如經云：

如來神變，能以「一身」普遍「一切諸佛世界」不思議故。

如來能以神力普令「十方一切諸佛及佛國土」皆入其「身」，不思議故。

如來能於「一極微塵」中普現「一切差別世界」不思議故。⁶⁰

在《華嚴經》中每每將十方無量世界形容成「世界網」，如：

《華嚴經·卷六》

此光……遍照十方一切佛刹，其中國土及以眾生悉令顯現。又普震動諸「世界網」，一一塵中現無數佛。⁶¹

《華嚴經·卷三十一》

普見無量「世界網」。⁶²

⁵⁸ 詳見Alain Aspect, Claude Fabre, Gilbert Grynberg, “Introduction to Quantum Optics: From the Semi-classical Approach to Quantized Light” 5C.5 Conclusion: from quantum nonlocality to quantum information, (Cambridge University Press, 2010 10), P 432。

⁵⁹ 「鬼魅」（spooky）一詞出自愛因斯坦（Albert Einstein 1879-1955）之口，他曾經發現這種「鬼魅般的超距作用」（spooky action at a distance）在眾多實驗中一再地出現，彷彿兩顆電子擁有超光速的秘密通信，就像是念動咒語一般。但愛因斯坦直到過世前都沒有完全接受「量子力學」的全部理論。詳A.Einstein, in M.Born (ed.), “The Born-Einstein Letters”, (Macmillan, London, 1971), p. 15。

⁶⁰ 詳《大方廣佛華嚴經》卷1〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 662, c。

⁶¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷6〈2 如來現相品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 29, c。

⁶² 詳《大方廣佛華嚴經》卷31〈25 十迴向品〉。CBETA, T10, no. 279,

《華嚴經·卷四十八》

充滿一切諸「世界網」，於中普現諸佛道場。⁶³

《華嚴經·卷六十四》

以無窮盡智，知無邊「世界網」。⁶⁴

《華嚴經·卷十四》

常聞菩薩普入無邊「世界網門」，未曾捨離。⁶⁵

《華嚴經·卷三十七》

菩薩摩訶薩住此第七地已，入無量眾生界，入無量諸佛教化眾生業，入無量「世界網」，入無量諸佛清淨國土。⁶⁶

在《梵網經·卷二》中佛曾為「大梵天王網羅幢因」宣說無量的世界皆猶如「網孔」的遞相接連，⁶⁷雖然世界各各不同，但其實是互相連繫的，如唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》中云「一一世界，猶如網孔遞相接」。⁶⁸為何？《華嚴經》云：「心、佛及眾生，是三無差別」，⁶⁹自己心、諸佛心、眾生心這三者皆無差別，形成了「全息」的理論，如美國量子力學專家邁克爾·塔爾博特（Michael Coleman Talbot 1953-1992）的“The Holographic Universe”一書中

p. 169, a。

⁶³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷48〈34 如來十身相海品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 254, b。

⁶⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷64〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 346, b。

⁶⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷14〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 724, a。

⁶⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷37〈26 十地品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 196, b。

⁶⁷ 詳《梵網經》卷2云：「時佛觀諸大梵天王網羅幢因為說無量世界猶如『網孔』，一一世界，各各不同，別異無量」。CBETA, T24, no. 1484, p. 1003, c。

⁶⁸ 詳唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷12〈5 華藏世界品〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 584, a。

⁶⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 465, c。這句話的解釋可參考《新華嚴經論·卷十四》〈7 如來名號品〉云：「佛心、眾生心、自心，總為一心、一性、一法界、一智慧，始成信故。」詳CBETA, T36, no. 1739, p. 814, c。或參考《略釋新華嚴經修行次第決疑論（又名《華嚴經決疑論》）》云：「經言：佛心、眾生心，乃至於自心，三心無差別」。詳CBETA, T36, no. 1741, p. 1014, c。

說：

In a universe in which all things are infinitely interconnected, all consciousnesses are also interconnected. Despite appearances, we are beings without borders. Or as David Bohm puts it, 'Deep down the consciousness of mankind is one.[在宇宙中所有事情都是無限相互聯繫的，所有人類的意識也是相互關聯一體的。外了外觀之外，我們之間是沒有限界的（是一種無國界的生命體）。就誠如 David Bohm 所說人類的意識深處是一體的]⁷⁰

Michael Talbot 的說法正解釋《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」的思想，整體宇宙內所有的萬法萬事都是「全息」的，每一個小部分都包含著整個宇宙的訊息，整個宇宙法界就猶如一顆「宇宙蛋」(Cosmic Egg)⁷¹而不可分割。

（二）一即一切的全息觀

中國古代醫學並沒有「全息」這種名詞，但古代的《黃帝內經》及《易經》都有隱涵「全息」的觀念，如《易經》將「天、地、人」當做是互相依存變化的一種「全息」系統，經云：「仰觀於天，俯觀於地，遠取諸物，近取諸身」就是「全息」的觀念，加上《易經》「河圖」的天文方位及「洛書」的空間平衡，就建構了一個無所不包的「全息」宇宙圖像。《黃帝內經》認為人臉及六根局部狹小區域內，都具有「五臟六腑」全身的縮影，尤其是人的「頭」為「諸陽之會，百脈之宗」。所以臉色的光澤代表「五臟六腑」氣血的特徵，五臟所屬的氣色，都可以在人的面部顯示出來，也就是一張小小的「臉面」就具有「五臟六腑、四肢關節」好壞的判斷標準。故《黃帝內經·素問第九卷·刺熱論三十二》便云：「腎熱病者，頤先赤。病雖未發，見赤色者刺之，名曰治未病。」如下圖所示：⁷²

⁷⁰ 詳 Michael Talbot, "The Holographic Universe", (New York: Harper Perennial Press, 1992), pp.60-61。

⁷¹ 關於「宇宙蛋」的觀點請參閱 Joseph Chilton Pearce, "The Crack in the Cosmic Egg" (New York: Pocket Books, 1974), p. 6。

⁷² 以上二張圖乃參考「貴州頸腰椎康復網」中的「人體全息圖」而重新繪製。原圖網址如下：<http://www.gzjyz.com/jyzbwd/rtqxt.htm>。



採用「全息」理論的診療法在目前醫學上是越來越受到重視，如大陸學者張穎清（1947-）便是「生物全息之父」，他的著作《生物全息診療法》⁷³記載豐富的「全息療法」，內容有：耳針療法、面部色診、虹膜診斷術、面針療法、面針麻醉、骨側的全息穴位法、頭皮針療法、鼻針穴位、足針穴位……等。還有更多的「體竅全息法、寸口全息診法、皮肝全息診法、唇全息、全息經絡刮痧、一藥多用、多用一藥」……等的治療方式。而中醫的「耳穴、足穴」系統，也使用「同病異治、異病同治」技術，並將「經絡」理論與「生物全息理論」密切聯繫起來，「全息」理論在人體及醫學過程發展中是非常受到重視的。

另一位西方被稱為「醫藥之父」的古希臘醫師希波克拉提斯（Hippocrates 約公元前 460-377 年）也提出「部分包含整體」類似「全息」的學理，他說：「如果有人即使在身體很小部分引起損害，全身都感到痛苦，其所以如此，是因為在身體的最大部分中所存在的，也同樣存在於最小部分中，這個最小部分……本身具有一切部分，而這些部分是相關聯繫著的，能把一些變化傳播給所有的部分。」還指出：「有什麼樣的眼睛，就有什麼樣的身體。」Hippocrates 的這些論述已隱約指出了人體的「局部」是「整體」縮影的規律化。⁷⁴這在《楞嚴經》中，佛也曾舉例說明此理，經云：

若此六根決定成六，如我今會與汝宣揚微妙法門，汝之六根誰來領受？

⁷³ 詳張穎清《生物全息診療法》。山東大學出版，1987年3月。

⁷⁴ 以上內容詳見廣州中醫藥大學張壯玲「從全息理論談錢乙的『面上證』」一文，網址

http://journal.9med.net/html/qikan/zgyx/szgygy/20077187/xstt/20080831063920236_315404.html。

阿難言：我用耳聞！

佛言：汝「耳」自聞，何關身？口？「口」來問義，「身」起欽承？⁷⁵

可見人的「六根」彼此是互相牽制，雖然只用耳朵聽聞佛語，但其餘的身、口也都有互動的微妙關係，可謂「六根」間彼此有「全息」關係，如《華嚴經》在「普賢菩薩行品」中舉出菩薩能「一切諸根入於一根，令一根入一切諸根」⁷⁶的道理，甚至說諸佛皆能以眼處而作耳處的佛事，亦即僅從「一根」中亦可作其餘六根之用，如經云：「一切諸佛能以眼處作耳處佛事，能以耳處作鼻處佛事，能以鼻處作舌處佛事，能以舌處作身處佛事，能以身處作意處佛事，能以意處於一切世界中住世、出世間種種境界，一一境界中能作無量廣大佛事，是為諸佛第八自在法」。⁷⁷「眼耳互用、耳鼻互用」看似不可能，但當今許多神經科學家們對佛典所說「六根互用」⁷⁸哲學皆予以高度的認同，六根能「互用、互轉」可從「全息」理論獲得更清楚的理解。

一位美國心裡學家肯恩·戴特沃德（Ken Dychtwald 1950-），他曾就「身心」的問題說：「『全息』的頭腦、心靈與身體彼此是息息相關、環環相扣，如同太極在宇宙的矛盾中，混亂原理與自然律是共存的。人類的頭腦具有『全息』圖像的能力，並且能夠影響身體的功能；我們的身體不僅僅是對現實有回應，也如同現實一般的呈現事實。」⁷⁹如《楞嚴經》中說「談說酢梅，口中水出；思蹋懸崖，足心酸澀」，⁸⁰當我嘴巴只是說著「酢梅」二字時，我的口腔也分泌出口水；只是想像懸崖時，腳底已產生「酸澀」的顫抖。所以光只是「想像、意念」，就可在我們身上下產生「全息」的效應，就像中外有名的針灸理論，提出人體內的五臟六腑所有資訊都包含在一個耳朵之中，我們的耳朵其實就是身體上的一個「小巨人」，如下圖示：⁸¹

⁷⁵ 詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷4。CBETA, T19, no. 945, p. 123, a。

⁷⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷33〈31 普賢菩薩行品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 607, c。

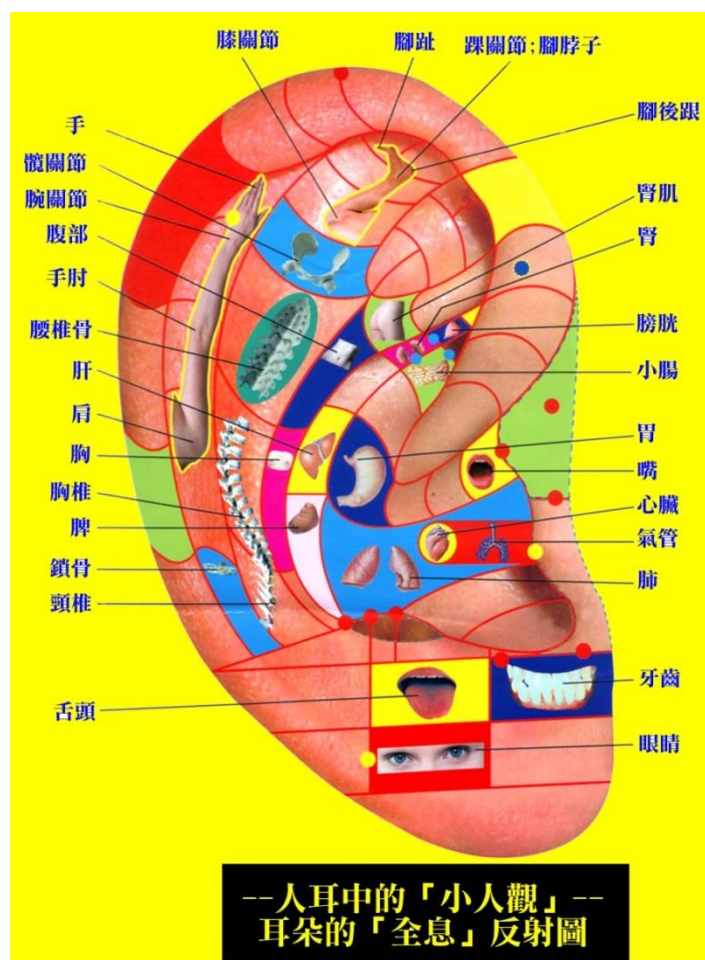
⁷⁷ 詳《大方廣佛華嚴經》卷46〈33 佛不思議法品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 245, b。

⁷⁸ 「六根互用」一詞出現在《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷10。詳CBETA, T19, no. 945, p. 155。《楞嚴經》卷四則例舉「六根互用」的聖賢，如「阿難！汝豈不知，今此會中阿那律陀無目而見；跋難陀龍無耳而聽；殑伽神女非鼻聞香；驕梵鉢提異舌知味；舜若多神無身有觸」。詳CBETA, T19, no. 945, p. 123, b。

⁷⁹ 詳Michael Talbot., *"The Holographic Universe"*, (New York: Harper Perennial Press, 1992), p.57。

⁸⁰ 詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷2。CBETA, T19, no. 945, p. 114, b。

⁸¹ 此圖於Michael Talbot., *"The Holographic Universe"*, (New York:



《華嚴經》上有大量的經文都在闡述「一即一切」的哲學理論，唐・法藏所述的《華嚴經探玄記》就云：「法界自在，具足圓滿，一即一切，一切即一，無礙法門，亦《華嚴》等是也」。⁸²瞬間的「一剎那」卻可以容納「無量劫」，一個極小的「微塵」中又可現出「無量剎土」，如《華嚴經》云：「一剎那中納多劫，於一極微現眾剎」⁸³、「一剎那中見多劫」。⁸⁴在《華嚴經》「離世間品」及「菩薩十住品」都說明菩薩有種種神力，每一種神力都是「一即一切，一切即一」的不可思議境，如經云：

於「一微塵」中顯現「一切法界」等一切佛剎，神力自在。

Harper Perennial Press, 1992), p.114中可見，但原文圖解年代久遠且不清，筆者已重新用電腦繪製成「全彩高清版」。

⁸² 詳CBETA, T35, no. 1733, p. 111, a。

⁸³ 詳《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》卷1。CBETA, T10, no. 300, p. 908, c。

⁸⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷7〈3 普賢三昧品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 34, a。

於「一毛孔」皆悉容受「一切大海」……

以「一切世界」內「己身」中……

以「一毛」繫不可思議金剛圍山……

「不可說劫」示現「一劫」，「一劫」示現不可說諸「成敗劫」。⁸⁵

無量佛剎難思議，皆悉能置「一掌中」，欲解一切如幻化，菩薩因此初發心。

無量佛剎諸眾生，皆悉安置「一毛端」，悉欲了達皆寂滅，菩薩因此初發心。

一切十方大海水，滴以「一毛」盡無餘，悉欲分別知滴數，菩薩因此初發心。

不可思議諸佛剎，皆碎為末如微塵，悉欲分別知其數，菩薩因此初發心……

無量無邊諸世界，能以「一毛」悉稱舉，欲知有無真實相，菩薩因此初發心。

金剛圍山數無量，盡能安置「一毛端」，欲知至大有小相，菩薩因此初發心。

十方一切諸世界，能以「一音」遍充滿，悉欲解了淨妙聲，菩薩因此初發心。⁸⁶

除了《華嚴經》的內容外，其餘經典如《楞嚴經》云：「於『一毛端』現寶王剎，坐『微塵裏』轉大法輪。」⁸⁷《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》也有「一葉一世界」或「一世界為千世界」⁸⁸的思想。《大乘本生心地觀經》更清楚說：「一一葉中一佛土，即是三千大千界」，⁸⁹從小如「一葉」可觀察大如「三千世界」，兩者有著微妙「一即一切」的「全息」關係。

唐宋以後的禪師也多詠誦「一即一切」的偈頌禪理，如唐末五代·永明延壽《宗鏡錄》引述菩提達摩弟子波羅提法師的偈頌說：「在胎曰身。處世名人。在眼曰見。在耳曰聞。在鼻辯氣。在口談論。在手執捉。在脚運奔。遍現俱該法界，收攝不出微塵。識者知是佛性，不識者喚作精魂。」⁹⁰所謂「遍現俱該

⁸⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷39〈33 離世間品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 648, c。

⁸⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷8〈11 菩薩十住品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 447, a。

⁸⁷ 詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷4。CBETA, T19, no. 945, p. 121, a。

⁸⁸ 詳《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷6〈4 演一切賢聖入法見道顯教修持品〉云：「一葉一世界為千世界」。CBETA, T20, no. 1177A, p. 754, c。另《梵網經·盧舍那佛說菩薩心地戒品·第十卷上》亦云：「一葉一世界為千世界」。詳CBETA, T24, no. 1484, p. 997, c。

⁸⁹ 詳《大乘本生心地觀經》卷3〈2 報恩品〉。CBETA, T03, no. 159, p. 305, b。

⁹⁰ 詳《宗鏡錄》卷97。CBETA, T48, no. 2016, p. 939, b。另宋·道原編《景德傳燈錄·卷三》亦有同文：「在胎為身。處世名人。在眼曰見。在耳曰聞。在鼻辨香。在口談論。在手執捉。在足運奔。遍現俱該沙界。收攝在一微塵。識者知是佛性。不識喚作精魂。」詳CBETA, T51, no. 2076, p. 218, b。

法界」是指吾人的「佛性」能「周遍法界」⁹¹的生起各種作用，包括八識的運作。「收攝不出微塵」是指「佛性」亦能收攝於一微塵間，如果能通達「周遍法界、收攝一塵」的道理，那就是已通達或證悟「佛性」的人。又如唐·玄覺禪師的《永嘉證道歌》云：「一性圓通一切性，一法遍含一切法。一月普現一切水，一切水月一月攝。諸佛法身入我性，我性同共如來合。一地具足一切地。」⁹²宋代禪宗公案中到處可見「一塵才起，大地全收」⁹³、「一花欲開，世界便起」⁹⁴的思想，所以「一」與「一切」看似不同，但卻是不能相離的。

（三）一相世界的全息觀

「一相世界」的全息觀是《華嚴經》的重要哲學觀點，經典指出所有的法皆是「一相」，如云：「一切諸相即一相」⁹⁵、「一切諸相悉入一相，一相入於一切諸相。」⁹⁶這種道理是昔所未見、昔所未聞的深奧大法，在《華嚴經》「入法界品」云：

昔所未見而今始見，昔所未聞而今始聞。何以故？

以能了知「法界相」故，知一切法唯「一相」故，能平等入三世道故，能說一切無邊法故。⁹⁷

關於這種「一相世界觀」的道理在美國物理學家蓋瑞·祖卡夫（Gary Zukav 1942-）的“The Dancing Wu Li Masters：An Overview of the New Physics”一書中也提到說：

Some biologists believe that a single plant cell carries within it the capability to reproduce the entire plant. Similarly, the philosophical implication of quantum mechanics is that all of the things in our universe

⁹¹ 語出《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3：「清淨本然，周遍法界；隨眾生心，應所知量」。詳CBETA, T19, no. 945, p. 117, c。

⁹² 詳CBETA, T48, no. 2014, p. 396, b。

⁹³ 語出《景德傳燈錄》卷27。詳CBETA, T51, no. 2076, p. 437, a。或見《古尊宿語錄》卷11云：「一塵纔舉，大地全收」。詳CBETA, X68, no. 1315, p. 67, a // Z 2:23, p. 143, d // R118, p. 286, b。

⁹⁴ 語出《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷2。詳CBETA, T48, no. 2003, p. 159, a。

⁹⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷57〈34 入法界品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 761, c。

⁹⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷33〈31 普賢菩薩行品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 607, c。

⁹⁷ 詳《大方廣佛華嚴經》卷71〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 385, b。

(including us) that appear to exist independently are actually parts of one all-encompassing organic pattern, and that no parts of that pattern are ever really separate from it or from each other.[一些生物學家認為，單一的植物細胞具有複製整株植物的能力。同理，量子力學的哲學含義是，在我們的宇宙中似乎是獨立存在的一切，包括我們人類在內，實際上是「一整個無所不包的有機體（有機模式）」的部份組織。而且這有機體當中沒有任何一部份是孤立的或是獨立於其他部份之外的]。⁹⁸

Gary Zukav 的觀點清楚的表明所有的「有機體」沒有任何一部份是可以「孤立」或「獨立」於全體的，這種「全體」觀念與《華嚴經》說的「無自性、無自體」完全一致。⁹⁹宇宙種種的萬法現象都是「眾因緣」而生起，沒有任何事物是可以「獨立」生起，如《華嚴經》云：「所有諸法皆從緣起」¹⁰⁰、「一切諸法因緣生」¹⁰¹、「觀一切法，皆從緣起」。¹⁰²

據美國布萊恩·格林恩 (Brian Greene 1963-) 撰《優雅的宇宙》(The Elegant Universe) 一書的說法，「弦理論」的研究成果將「相對論」與「量子力學」和諧地合而為一，因而有發展成「萬有理論」(theory of everything) 或「最終理論」(ultimate theory) 的潛力。¹⁰³該書作者 Brian Greene 並指出：

假如「弦論」是對的，我們宇宙的微觀結構將是一個「緊密糾纏的多維迷宮」；宇宙中的「弦」在裡面無止盡地扭轉和震動，韻律地演奏著宇宙定律的節拍。自然界基本建構成份的性質絕對不是偶發的瑣事，而是原本就和空間與時間的結構深深地「糾結在一起」。¹⁰⁴

⁹⁸ 詳 Gary Zukav, "The Dancing Wu Li Masters : An Overview of the New Physics", (Bantam Books New York Press 2001 8), pp.48-49。

⁹⁹ 如《大方廣佛華嚴經》卷30〈28 佛不思議法品〉云：「一切諸法皆無自性，不生不滅」。詳 (CBETA, T09, no. 278, p. 594, c。《大方廣佛華嚴經》卷20〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉云：「解了一切法無有自體」。詳CBETA, T09, no. 278, p. 525, c。《大方廣佛華嚴經》卷11〈17 功德華聚菩薩十行品〉云：「菩薩作如是念，一切眾生無性為性……究竟三世皆悉無性」。詳CBETA, T09, no. 278, p. 469, a。

¹⁰⁰ 詳《大方廣佛華嚴經》卷20〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 525, c。

¹⁰¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷25〈25 十迴向品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 135, a。

¹⁰² 詳《大方廣佛華嚴經》卷25〈25 十迴向品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 134, b。

¹⁰³ 詳林國弘等譯 (Brian Greene原著)，《優雅的宇宙》，台北：台灣商務，2003，頁14-19。

¹⁰⁴ 詳林國弘等譯 (Brian Greene原著)，《優雅的宇宙》，台北：台灣商務，2003，頁19。

「弦論」主張宇宙萬物都是「深深地糾結在一起」，宇宙萬物和人類所有眾生都是息息相關、環環相扣的一個「有機體」。我們的世界觀並不是只有平面、直線、二維或三維的，而是螺旋式的「多維、多重」世間觀，正如“Teilhard In The 21st Century: The Emerging Spirit Of Earth”一書中指出宇宙三個自然原則的其中一條，云：「行星上的一切都是息息相關、環環相扣的共融關係--地球」。¹⁰⁵宇宙是個不可分割的「一整體」，如《華嚴經》云：「分別一切法悉是『一相、一義』」¹⁰⁶、「一性一相無有殊」的境界。¹⁰⁷其餘如「生死」與「涅槃」、「煩惱」與「菩提」的道理也是如此；表面上看這兩者是不同的，實際上從「空性」及「緣起」的角度來看，兩者是無差別、是一相的。如《華嚴經》云：「平等觀察生死、涅槃同一相故」¹⁰⁸、「雖能了達生死、涅槃無二無別，而常善巧饒益眾生」，¹⁰⁹乃至《大方等大集經》云：「生死、涅槃無差別，佛、法、僧寶亦無二」。¹¹⁰

《華嚴經》雖然有著「一相世界觀」的「全息哲學」，但這種哲學只是一位菩薩修學過程的其中一個法門而已，另外尚有諸多法門仍需修學，底下附上「離世間品」的二段經文，以作為本小節的結尾。

佛子！菩薩摩訶薩有十種分別法。何等為十？所謂：

分別一切法悉從緣起。

分別一切法皆悉如幻。

分別一切法皆悉無諍。

分別一切法無量無邊。

分別一切法無所依止。

分別一切法悉如金剛。

分別一切法悉是如來。

¹⁰⁵ 以上只舉第一條內容，另外二條內容如下：「二、沒有任何的受造物是重複的，各有其獨特的個別性，萬物是多元的--藝術。三、每一個幅度都是獨一的，有其個別主觀性、內化的力量，有其奧秘性和神聖性--聖神」。詳Arthur Fabel and Donald St. John, “Teilhard In The 21st Century: The Emerging Spirit Of Earth”，（Maryknoll, New York: Orbis Books, 2003），pp.85-86。

¹⁰⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷38〈33 離世間品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 641, a。

¹⁰⁷ 詳《大方廣佛華嚴經》卷20〈21 十行品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 110, a。

¹⁰⁸ 詳《大方廣佛華嚴經》卷32〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 807, a。

¹⁰⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷7〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 691, a。

¹¹⁰ 詳《大方等大集經》卷13。CBETA, T13, no. 397, p. 90, b。

分別一切法皆悉寂靜。
分別一切法悉是正道。
分別一切法悉是「一相、一義」。¹¹¹

佛子！菩薩摩訶薩有十種證知。何等為十？所謂：
知一切法「一相」。
知一切法無量相。
知一切法在一念。
知一切眾生心行無礙。
知一切眾生諸根平等。
知一切眾生煩惱習氣行。
知一切眾生心使行。
知一切眾生善、不善行。
知一切菩薩願行自在住持變化。
知一切如來具足十力成等正覺。
是為十。若諸菩薩安住此法，則得一切法善巧方便。¹¹²

四、結論

本文所討論的「分形」與「全息」哲學意涵，讓人更清楚《華嚴經》的「一多、大小無礙」¹¹³的哲學觀，擁有這種哲學觀可以運用在日常生活上，如：電影的攝影術、宇宙天文學、經濟股票學、氣象天候學、生態學、神經科學、健康，以至於社會及經濟生活中的人口、噪聲、物價、股票指數變化……等等。

「分形」與「全息」理論雖可輔助解說《華嚴經》的高深哲學，但畢竟仍不出「唯心」所現及「眾生如影，諸法如幻」¹¹⁴的道理，如《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》云：「此諸佛刹，皆唯『心量』之所變現」，¹¹⁵及《華嚴經》

¹¹¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷38〈33 離世間品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 641, a。

¹¹² 詳《大方廣佛華嚴經》卷53〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 282, c。

¹¹³ 語出唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷6〈1 世主妙嚴品〉云：「一毛不大，而多刹不小。一多、大小皆無礙也」。詳CBETA, T35, no. 1735, p. 543, c。

¹¹⁴ 經文出自《大方廣佛華嚴經》卷28〈25 十迴向品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 155, b。

¹¹⁵ 詳《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》卷1。CBETA, T10, no. 300, p. 906, b。

云：「世間所見法，但以『心』為主，隨解取眾相，顛倒不如實。」¹¹⁶而近代德國物理學家量子力學的創始人馬克斯·普朗克（Max Planck 1858-1947）也曾描述說：「根本沒有物質存在。所有的物質是由一種力量產生的，是「原子」的顆粒在太陽系的「波動」造成的，在這一切的背後有一個「意識」和智力的心靈，而這心靈就是萬物之母（This Mind is the matrix of all matter）。」¹¹⁷Max Planck 指出「物質」並不真實存在，若存在的話，只是背後有一個「意識」心的力量去創造它罷了。另外一位美國專研麻醉和意識的醫師司徒華·漢莫洛夫（Stuart Hameroff 1947-）則從「量子意識理論」中提出人類的意識是「微管」（microtubule）中「量子」重力效應的結果；且與整個宇宙是互相連結的密不可分，他說：

that a change in the microtubules in one brain cell can affect microbules in another. This means the information in the microtubules can connect and become entangled with the universe outside the brain. these two neurons may be entangled, it's possible that the information of consciousness, of the whole brain, is entangled and can exist in the universe at large.[一個腦細胞裡的「微管」的變化會影響到另一個腦細胞裡的「微管」，這就意味著「微管」裡的資訊能夠進行溝通，並與大腦外的「宇宙」糾纏在一起，這兩個「神經元」可以被糾纏在一起，有可能我們人類的「意識」資訊在整個大腦裡就是「糾纏」在一起的，並能夠逍遙存在於「宇宙」之間]。¹¹⁸

所有一切外在的「諸法」現象皆由我們的「心識」變幻生起，而且與整個宇宙互相連繫糾纏在一起，無論是微小的「一法」或無量的「眾多法」都是「心識」所造，故《華嚴經》清楚的說：「菩薩深入諸法，皆悉『如幻』……於『一法』中，解『眾多法』。『眾多法』中，解了『一法』……譬若如幻」。¹¹⁹在

¹¹⁶ 語出《大方廣佛華嚴經》卷13〈10 菩薩問明品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 66, c。

¹¹⁷ 詳英國牧師與心理學家迪亞姆德 歐木庫Diarmuid O'Murchu, “Quantum Theology”, (New York: The Crossroad Publishing Company. 1997), pp.102-103。

¹¹⁸ 上述內容詳「與摩根 弗裡曼一起探索宇宙的起源」第二季第一集：有死後之生嗎（Science Channel Through The Wormhole: Is There Life After Death）影片13分:26秒-14分:07秒。或參閱Stuart Hameroff, “Consciousness, neurobiology and quantum mechanics: The case for a connection”, Departments of Anesthesiology and Psychology, Center for Consciousness Studies, The University of Arizona, Tucson, Arizona, USA, 2005。

¹¹⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷28〈24 十忍品〉。CBETA, T09, no. 278, p.

英國被譽為繼愛因斯坦之後最傑出的物理學家史蒂芬·霍金（Stephen Hawking 1942-），他在自己著作《胡桃裡的宇宙》¹²⁰（*The Universe in a Nutshell*）第七章「膜的新世界」中也說：「Do we live on a brane or are we just holograms？我們是生活在一張膜上？或者我們只是一張全息的投影圖？」¹²¹以佛典來說，眾生本來就活在「一切諸法如電、夢幻」¹²²之中；以「全息投影」的理論來說也是如此，如《全像宇宙投影三部曲》云：「這也許暗示著我們所謂的『現實世界』與『夢境』根本沒什麼差別。『作清明夢的能力』應被稱作『對共同宇宙的覺知力』，因為共存宇宙空間與其他影像都會在這『全像』中出現。」¹²³底下舉二部 YouTube 影片解釋：



這二個現代的 YouTube 影片告訴吾人最後的真理，那就是：

三世所有一切劫，於「一念」中能悉現，
猶如「幻化」無所有，是名諸佛無礙法。¹²⁴

580, c29-p. 581, a。

¹²⁰ 該書或譯作「果殼中的宇宙」一名。

¹²¹ 詳 Stephen Hawking, “*The Universe in a Nutshell*”, (Bantam Press 2001-11), p.173。「膜宇宙學」是一個物理學上「超弦理論」和「M 理論」的分支，他們認為宇宙其實是鑲在一些更高維度的膜，而那些更高維度的膜一直影響著我們的宇宙。

¹²² 語出《大方廣佛華嚴經》卷 55〈34 入法界品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 753, b。

¹²³ 詳麥可 泰波/著，潘定凱譯《全像宇宙投影三部曲〈第2部〉心志與肉體》（Michael Talbot, “*The Holographic Universe*”）。臺北：琉璃光出版，1997年12月1日，p.123。

¹²⁴ 語出《大方廣佛華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 407, c。

參考書目

一、藏經部份

- 1.唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》。八十卷。《大正藏》第十冊。
- 2.東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》。六十卷。《大正藏》第九冊。
- 3.唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》。四十卷。《大正藏》第十冊。
- 4.唐·法藏《華嚴經探玄記》。二十卷。《大正藏》第三十五冊。
- 5.唐·澄觀《大方廣佛華嚴經疏》。六十卷。《大正藏》第三十五冊。

二、中文圖書

- 1.法爾科內《分形幾何中的技巧》。東北大學出版社。1999 年 6 月。
- 2.辛厚文主編《分形理論及其應用》。中國科技大學出版社，1993。
- 3.孫博文《電腦分形藝術》。黑龍江美術出版社，1999。
- 4.金以文、魯世傑《分形幾何原理及其應用》，浙江大學出版社，1998。
- 5.李水根、趙翔鵬《二維和高維空間的分形圖形藝術》。大陸科學出版社，2009。
- 6.Mandelbrot 撰《大自然的幾何學》（最新修訂本）。上海遠東出版，1998 年。
- 7.林鴻溢，李映雪編著《分形論—奇異性探索》。北京理工大學出版社。1992 年 9 月。
- 8.林國弘等譯（Brian Greene 原著），《優雅的宇宙》，台北：台灣商務，2003。
- 9.麥可·泰波/著，潘定凱譯《全像宇宙投影三部曲》（Michael Talbot, The Holographic Universe）。臺北：琉璃光出版，1997 年 12 月 1 日。
- 10.張穎清《生物全息診療法》。山東大學出版，1987 年 3 月。
- 11.潘金貴《分形藝術程序設計》，南京大學出版社，1998 年 3 月。
- 12.王興元《廣義 M-J 集的分形機理》，大連理工大學出版社，2002 年 5 月。
- 13.曾國屏等編《分形-大自然的藝術構造》，山東教育出版社出版發行，1996 年 12 月。
- 14.顏澤賢《現在系統理論》，台北：遠流。1993 年 8 月。
- 15.曹天元 Capo 撰《上帝擲骰子嗎：量子物理史話》，台北：八方出版社，2007 年 07 月。
- 16.楊展如《分形物理學》，上海科技教育出版社，1996 年 9 月。
- 17.嚴春友、嚴春寶《文化全息論》，山東人民出版社。1991 年 5 月。
- 18.劉式達、梁福明、劉式適、辛國君編著《自然科學中的混沌和分形》，北京

大學出版社，2003 年 11 月。

- 19.肯尼士·法爾科內著，曾文曲、王向陽譯《分形幾何中的技巧》，東北大學出版社，1999 年 6 月。
- 20.陳凌著《分形幾何學》，大陸地震出版社，1998 年 7 月。
- 21.K.j.Falconer 著《分形集幾何學》，中國礦業大學出版社，1992 年 7 月。
- 22.文志英著《分形幾何的數學基礎》，上海科教出版社，1998 年 7 月。
- 23.謝和平等著《分形幾何——數學基措應用》，重慶大學出版社，1991 年 5 月。
- 24.汪國泉、李後強著《分形幾何與動力系統》，黑龍江教育出版社，1993 年。
- 25.本社編著《分形·標度及遠離平衡態的增長》，清華大學出版社，2000 年 6 月。
- 26.張志三著《科學家談物理-漫談分形》，湖南教育出版社，1994 年 12 月。
- 27.辛厚文著《分形介質反應動力學》，上海科技教育出版社，1997 年 12 月。
- 28.王橋等著，武漢測繪《地圖資訊的分形描述與自動綜合研究》，成都科技大學出版社，1998 年 9 月。
- 29.李崇靖主編《分形的理論及應用》，雲南大學出版社，1996 年 9 月。
- 30.史蒂芬·霍金/原著，葉李華譯《胡桃裡的宇宙》（The universe in a nutshell），台北：大塊文化出版，2001 年 11 月。
- 31.鄒方《果殼中的宇宙導讀》，湖南科技出版社，2007 年 12 月。
- 32.桂格·布萊登（Gregg Braden）原作，達娃譯《無量之網：一個讓你看見奇蹟，超越極限，心想事成的神祕境地》（The Divine Matrix: Bridging Time, Space, Miracles, and Belief）。台北：橡實文化出版。2010 年 02 月。

三、西文圖書

- 1.David Bohm,“Wholeness and the Implicate Order”, (Routledge Press, 2002 11) 。
- 2.Sir Charles Eliot,“Japanese Buddhism”, (London:Routledge & Kegan Paul , 1959) 。
- 3.Alain Aspect, Claude Fabre, Gilbert Grynberg,“Introduction to Quantum Optics: From the Semi-classical Approach to Quantized Light”, (Cambridge University Press , 2010 10) 。
- 4.Joseph Chilton Pearce,“The Crack in the Cosmic Egg”, (New York : Pocket Books , 1974) 。
- 5.Michael Talbot,“The Holographic Universe”,(New York : Harper Perennial Press, 1992) 。

6. Gary Zukav, "The Dancing Wu Li Masters : An Overview of the New Physics",
(Bantam Books New York Press 2001 8) 。
7. Arthur Fabel and Donald St. John, "Teilhard In The 21st Century: The Emerging
Spirit Of Earth", (Maryknoll, New York : Orbis Books, 2003) 。
8. Diarmuid O'Murchu, "Quantum Theology", (New York: The Crossroad Publishing
Company. 1997) 。
9. Stephen Hawking, "The Universe in a Nutshell", (Bantam Press 2001 11) 。
10. Deepak Chopra, "The Spontaneous Fulfillment of Desire", (New York : Three
Rivers Press, 2003) 。

華嚴學與近代物理學的對話 ——以《胡桃裡的宇宙》及《無量之網》為例

圓光佛學院 副院長
釋惠謙

摘要

華嚴學（佛學）是一門向內、古老的學問；近代物理學卻是一門向外、不斷創新的學問。然而科學家的巨擘愛因斯坦，卻早已點出這兩門學科將有精彩的交集之處。本文透過華嚴學的簡介，及《胡桃裡的宇宙》及《無量之網》兩本暢銷科普書的主要相關內容，來分析說明「華嚴學」與「近代物理學」這兩門學科的確有不少異曲同工、相輔相成的微妙之處：（一）時間與空間的不真實性，（二）一即一切、一切即一，（三）互攝互入、重重無盡。

關鍵詞：華嚴學、近代物理學、胡桃裡的宇宙、無量之網

一、前言

愛因斯坦（Albert Einstein）曾說：「若問哪種宗教可以應付現代科學進展的需求，那麼這個宗教便是佛教。」（If there is any religion that would cope with modern scientific needs, it would be Buddhism.）¹從此之後，愈來愈多的科學家與佛教徒，開始認真注意彼此相呼應的地方，也積極地相互學習並展開對話，而「佛法與科學」似乎也就成為了兩大領域的顯學了。以筆者為例，現於台灣淨覺僧伽大學擔任「佛法與科學」的學科教授，曾於 2007 年在湖南岳陽紫竹林禪院演講「佛法與科學」的題目，於 2009 年在湖南長沙「生死哲學與生命科學學術研討會」中發表〈佛法、科學與生命科學〉之論文。至於與「佛法與科學」相關的書籍與參考資料，更是多不勝數，例如：《佛法與科學》（王小徐編著）《僧侶與科學家》（杜默譯）、《意識的歧路》（鄭振煌譯）、Alan Wallace 主編的 Buddhism & science---Breaking new ground、Thomas McFarlane 所編的 Einstein and Buddha---The parallel sayings，等等，無法一一具列。

由中華民國佛教華嚴學會 2011 年 3 月所主辦的第二屆華嚴學術研討會---「佛學與科學」學術研討會中，包含了「華嚴經教與自然科學」（物理、化學、宇宙天文、地球科學）、「華嚴經教與生命科學」、「華嚴經教與心理學」等子題²，其中蕭素娥發表了「華嚴經與生命科學」，吳鶴年發表了「華嚴經十地品與心理科學」，陳德成則發表了「華嚴經入法界品與理智科學」等文章³。鍾茂森博士於 2008 年於香港理工大學演講「華嚴經的現代科學觀」⁴，也在同年的 4 月及 8 月在華嚴講堂講了「華嚴科學宇宙觀淺探」兩次⁵，亦在 2009 年 2 月在澳洲淨宗學會演講同一題目⁶，可算是一個研究華嚴與科學相關領域的專

¹ 這句話是否出自愛因斯坦，雖有些爭議，但經常被引用。可參見 <http://en.wikiquote.org/wiki/Buddhism>

² 參見 <http://blog.sina.com.tw/moni2353/article.php?pbid=105041&entryid=602627>

³ 參見 <http://www.rsd.fju.edu.tw/downloads/file/0301%E8%AD%B0%E7%A8%8B%E8%A1%A8.pdf>

⁴ 參見 http://video.buddhistdoor.com/movie/play_movie_view/935

⁵ 參見 http://www.amtb.tw/rsd/jiangtang_ch.asp?web_choice=72&web_rel_ind ex=1580（4月）及 http://www.amtb.tw/rsd/jiangtang_ch.asp?web_choice=72&web_rel_ind ex=1683（8月）

⁶ 參見 <http://www.youtube.com/watch?v=VCT63OqWq9k&feature=related>

家了。在鍾茂森博士演講稿第三個提綱「與現代宇宙學相吻合的華嚴法界觀」中，他列出了 10 點：1、對宇宙結構的描述，2、最早的天文數學，3、時間空間的可變性，4、物質的非真實性，5、宇宙的生滅，6、宇宙的基本粒子是什麼，7、超距作用和全息理論，8、黑洞理論，9、反物質與暗物質，10、宇宙以外的世界，來詳加說明⁷。

本論文所選的兩本科普專著《胡桃裡的宇宙》與《無量之網》，皆是英翻中的作品，不但在科學領域有相當的深度，在華人圈也相當暢銷，更重要的是他們內容，的確是有不少地方與華嚴學相互呼應。例如，《胡桃裡的宇宙》一書的書名，直接是與華嚴所說的「芥子納須彌」相互呼應，可謂有同工異曲之妙也！而《無量之網》一書，則是讓人直接聯想到華嚴中的「因陀羅網」境界，好似孿生兄弟，只是一個送到東方，一個送到了西方，但相似的神情還是一樣的。希望能透過這兩本的科普暢銷書與華嚴學的對話，帶領吾人進入科學求真與華嚴玄妙的互攝互入的不思議境界。

二、華嚴學大要

所謂的「華嚴學」，泛指一切與《華嚴經》、華嚴宗有關的研究範疇及成果，也就是對於「《華嚴經》的組織、成立、思想、翻譯，華嚴宗的成立、演變、及其影響」⁸等領域的相關學術研究。賢度法師所編著的《華嚴學講義》一書中，共有十三章：一、華嚴經探源，二、華嚴經之傳譯，三、華嚴經之組織，四、華嚴宗之成立及其傳承，五、教判之討討，六、華嚴哲學思想，七、修道論，八、華嚴觀門之圓融，九、三聖圓融法門，十、空觀與有行，十一、華嚴行者修行樞紐---十大願王，十二、融貫六位因果之「念佛法門」，十三、華嚴一乘淨土思想。與本文較相關的第六章「華嚴哲學思想」中，又分為九節：一、華嚴思想的根本原理，二、一真法界緣起論，三、性起論，四、海印三昧論，五、四法界說，六、三性同異義，七、緣起因門六義法，八、十玄門，九、六相圓融說。

賢度法師認為「華嚴思想的根本原理」即是性起說與緣起說，「就『果』談諸法之現起，是為性起；於『因分』談萬有之現起，是為緣起。即謂性起為果、緣起為因；性起為遮那法門，緣起為普賢法門」⁹。「一真法界緣起論」說明了華嚴法門重重無盡，於一說無量，於無量說一。一真法界，總該萬有，唯

⁷ 參見 www.amtb.org.tw/pdf/EB12-09-01.doc

⁸ 參見聖嚴法師所著《華嚴心詮：原人論考釋》，可獲取於 <http://www.book853.com/show.aspx?page=2&&id=134&cid=39>

⁹ 釋賢度（1997）《華嚴學講義》頁 160。

是一心。而心融萬有，則成四種法界：事法界、理法界、理事無礙法界、及事事無礙法界。「性起論」強調萬法是由一心而顯現，而並非待其它諸緣，故稱性起。法藏大師在《華嚴經探玄記》中則以不改義，來彰顯性起之義：「不改名性。顯用稱起。即如來之性起。又真理名如名性。顯用名起名來。即如來為性起」¹⁰。所以性起也就是如來，如《金剛經》所云：「若見諸相非相，則見如來」¹¹，則有見到性起之義。「海印三昧論」所表現出來的法界無盡緣起，可說是華嚴教理的中心思想。這樣的緣起觀，陳英善闡述為：「緣起不單是指某事某物的生滅現象，亦不單是指一切事物的生滅現象，而是包括了一切事物一切理都在內；非但如此，且每一事每一物彼此之間的關係，是無盡的、不可分割的，形成任舉一法，即是一無盡的法界，是一無盡的關係網」¹²。這樣對緣起的親見體證，正是在海印三昧之中所顯示，而「海印」也就是吾人的真如本覺也。

「四法界說」乃是對宇宙的現象論與本體論的不同論述層次。事法界是指差別的現象界，理法界是指平等的本體界，理事無礙法界則是說明本體界與現象界不二不別的關係，事事無礙法界則是指現象界中法法互融互攝不可思議的實相境界。「三性同異義」探討了遍計所執性、依他起性、及圓成實性的相同或相異關係，皆可融攝於華嚴法界緣起圓融無礙的一際理論中。「緣起因門六義法」探討空與有，有力無力，待緣不待緣的微細緣起觀。「十玄門」從同時具足相應門、廣狹自在無礙門、一多相容不同門、諸法相即自在門、隱密顯了俱成門、微細相容安立門、因陀羅網境界門、托事顯法生解門、十世隔法異成門、主伴圓明具德門，十個不同的角度，來探討深奧微妙的華嚴法界緣起觀。「六相圓融說」是從總別、同異、成壞，三對共六相的角度，來說明緣起的相互圓融、不相妨礙。由於都是在說明甚深緣，常與十玄門並稱為「十玄六相」¹³。

三、《胡桃裡的宇宙》簡介

《胡桃裡的宇宙》(The Universe in a Nutshell)(以下簡稱《胡桃》)，是當代非常著名的物理學家史蒂芬·霍金(Stephen Hawking)(以下簡稱霍金，被譽為繼愛因斯坦之後最傑出的理論物理學家)，在他出版《時間簡史》之後，

¹⁰ 大正35，405a，7

¹¹ 大正8，749a，23

¹² 陳英善(1996)。《華嚴無盡法界緣起論》頁20，行2。

¹³ 釋賢度(1997)《華嚴學講義》。

另一暢銷全球的科普著作¹⁴。《胡桃》一書共分為七章：第一章「相對論簡史」、第二章「時間的形狀」、第三章「胡桃裡的宇宙」、第四章「預測未來」、第五章「保衛過去」、第六章「我們的未來科幻嗎？」，及第七章「美麗膜世界」。

第一章「相對論簡史」主要介紹了愛因斯坦的相對論，推翻了當時的兩大絕對觀念：以太代表的「絕對靜止」，與放諸四海皆準的「絕對時間」。然而廣義相對論與量子理論並不相容，愛因斯坦未能全盤接受量子力學，而量子力學在之後卻為更多的科學家所接受，因為它們能解釋許多之前無法解釋的現象。第二章「時間的形狀」說明相對論中，時間與空間相互糾纏，一旦空間彎曲，時間也會有所改變，所以時間是有形狀的，而且可以利用「虛數時間」的概念來說明。在「過去光錐」的理論中，讓觀測者從此刻逆著時間回到大霹靂奇異點，時間的形狀看起來像梨子（葉李華，2001，頁 39-41）。第三章「胡桃裡的宇宙」介紹了宇宙學的「無邊界假設」及費因曼的「宇宙多重歷史」說，乃至「人本原理」所提出：宇宙是由智慧生命觀察世界的結果。

第四章「預測未來」說明了「科學型命定性」的概念，為了要包容測不準原理，粒子的狀態（位置及速度）可用「波函數」來表示，並利用薛丁格方程式來預測未來時刻的波函數。然而當粒子掉入「黑洞」時，其自旋與波函數便無法測量，科學家嚐試用「p 維膜模型」來重現粒子掉入黑洞後的資訊。第五章「保衛過去」說明了量子理論允許微觀尺度的時光旅行，但許多的物理定律合力阻止了巨觀物體進行時光旅行。第六章「我們的未來科幻嗎？」說明神經移植使人腦介面與電腦介面相結合而加速無數倍，且由於基因工程提高人類 DNA 結構的複雜度，並產生許多的倫理問題，智慧的價值也更進一步需要去省思。第七章「美麗膜世界」提出了吾人可能是活在一個膜世界上，是在高維時空中的一個四維曲面，而膜世界的形成可能類似於燒開水時出現汽泡的現象。由於「全像性」說明了一個時空區域中的一切資訊，都能蘊含在其邊界上；所以吾人認為自己活在一個四維世界中，可能其實是膜泡內部發生的事情，投射在膜泡（邊緣）的影子而已。

四、《無量之網》簡介

《無量之網》（The Divine Matrix: Bridging Time, Space, Miracles, and Belief）的作者是桂格·布萊登（Gregg Braden），被視為是連結古老智慧與未來科學、療癒及和平的領導權威，也是少數能將科學家、先見家與學者身分揉

¹⁴ 參見

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8F%B2%E8%92%82%E8%8A%AC%C2%B7%E9%9C%8D%E9%87%91>

合於一身的人。其知名著作尚有《神之密碼》(The God Code :The Secret of our Past, the Promise of our Future)、《解讀末世預言》(The Isaiah Effect : Decoding the Lost Science of Prayer and Prophecy)、《碎裂的年代：2012 新紀元解密》(Fractal Time: The Secret of 2012 and a New World Age) 等等。

《無量之網》共分為三部：(一)發現無量之網---連結一切萬物的奧秘、(二)想像與真實狀態之間的橋樑—無量之網的運作方式、及(三)來自無量之網的訊息---在量子意識中生活、愛與療癒。第一部中又分成兩章，〔第一章〕問：空無之間有何存在？答：無量之網，及〔第二章〕粉碎現有思維---改變一切的實驗。第二部中分成三章，〔第三章〕被動觀察抑或主動創造？〔第四章〕一朝相連，永不分離---生活在全像式宇宙中，及〔第五章〕此地即他方，此刻即彼時---在無量之網中跳躍時空。第三部中也分為三章，〔第六章〕宇宙正在對我們說話---來自無量之網的訊息〔第七章〕閱讀關係之境---來自自我的訊息，〔第八章〕重寫真實狀態密碼---進行意識創造的二十項關鍵。所以全書正是三部共八章。

〔第一章〕說明了無量之網是承載宇宙的「容器」，也是連結萬物的「橋樑」，更猶如一面「鏡子」能顯現我們種種的創作。普朗克認為無量之網場域的存在，即暗示了智能是物質世界存在的原因，而這個具意識及智慧的心智（智能、無量之網場域），即是所有物質的母體¹⁵。無量之網是全像性的，此網中任何部份的場域，皆包含了網中所有的場域¹⁶。〔第二章〕約翰·惠勒（John Wheeler）提出了「參與式宇宙」（Participatory Universe）的看法，認為建構宇宙的特有材料，正是觀察者的參與運動；他也提出了量子理論的中心思想：未被觀察或記錄到的基本現象，不能被視為存在現象。這樣的看法，支持說明了無量之網既是組成萬物的材料，同時也是所有造物的包含者。也就是說，無量之網即宇宙萬物，宇宙萬物即無量之網¹⁷。琶普寧（V. P. Poponin）及卡里耶夫（P.P. Gariaev）的實驗證明了人體的 DNA 對組成世界的量子物質產生直接效應（DNA 魅影效應）¹⁸；克里夫·巴克斯特博士（Dr. Cleve Backster）為美國陸軍設計實驗，證明了人類情緒對已分離的細胞 DNA 仍有影響（即使分離，不管距離多遠，情緒與 DNA 仍相互連結）¹⁹；心數研究所（Institute of HeartMath）的實驗也證明了人類情緒能改變已離開人體而在燒杯中的 DNA 形狀，不同的意圖亦能對 DNA 產生不同的效果，導致其扭轉或鬆開²⁰。諸如此

¹⁵ 《無量之網》頁 50。

¹⁶ 《無量之網》頁 57。

¹⁷ 《無量之網》頁 64-65。

¹⁸ 《無量之網》頁 68-70。

¹⁹ 《無量之網》頁 70-74。

²⁰ 《無量之網》頁 74-76。

類的科學實驗，證明了世間的確存在一種能量母體使得萬物可連結，DNA 使人類得以運用連結宇宙能量，而情緒（心念、意識）更是汲取整個能量場域的關鍵。

〔第三章〕說明人類的專注意識，創造了「參與式宇宙」。泰勒（Sir Geoffrey Ingram Taylor）於 1909 年所作的「雙狹縫」實驗，顯示出了「量子怪異性」，觀察者的意識會影響電子的行進方式（以波或粒子的方式）。目前有哥本哈根詮釋（Copenhagen Interpretation）、多重世界詮釋（Many-Worlds Interpretation）、及彭羅斯詮釋（Penrose Interpretation）等理論，說明量子世界如何在諸多可能性中，而成為一個被觀察到的真實狀態²¹。其中，人類的情緒感覺（種種意識條件），正是選擇真實狀態的關鍵，而唯有建立在不自我、不批判的意識條件，才能與無量之網有效對談並創造出真實狀態的世界。〔第四章〕在全像式的宇宙中，任一部分都反映出整體的每一個部分；每一部分的特質，也都存放在其它所有的部分。這樣的全像式宇宙網路，正是華嚴經的因陀羅網境界——網珠交映，互攝互入，重重無盡。腦神經學家卡爾·普里布朗（Karl Pribram）的實驗，說明了大腦的運作模式有如全像圖模式，更暗示著所謂的世界或宇宙，是個人及集體思想將更深層領域的狀態，投射出成外在物質狀態的結果。〔第五章〕愛因斯坦強力斷言，所謂過去、現在、未來的差別，不過是我們一種頑固不退的幻覺而已。愈來愈多的科學家接受了萬法「非定域性」物體的實驗證據，也就是說，任何一法都是無時無刻無所不在。物理學家惠勒將雙狹縫實驗加以變化，成為所謂的「延遲選擇實驗」（delayed-choice experiment），更是透露出吾人今日的選擇，能直接影響過去已發生的事物！

〔第六章〕離棄、貶抑自我價值、缺乏信任，是人類共通的三個恐懼。而粉碎恐懼的關鍵，則在於了解日常生活只是深層世界真實狀態的倒影，也就是來自無量之網的溝通訊息，而吾人所見的倒影及訊息，並不等同深層的真實狀態。〔第七章〕透過種種人際關係，也就是吾人的生命之鏡，可以真正了解自己傳送給身為無量之網的自己的訊息。在生命的人際關係之鏡中，反映出了（1）當下、（2）當下的批判、（3）失去、放棄、遭剝奪的事物、（4）靈魂的暗夜、及（5）最偉大的慈悲行為。〔第八章〕整個宇宙猶如一部電腦，吾人的意識猶如作業系統，感覺、情緒、祈禱及信念猶如應用程式，而真實狀態即是輸出的程式運作結果。全書所提的「二十項關鍵」（關鍵一：無量之網是承載宇宙的「容器」，是連結萬物的「橋樑」，也是顯現我們的創作的「鏡子」。關鍵二：世上的一切皆與其它一切萬物相連。……關鍵二十：完全成為自己在

²¹ 《無量之網》頁 94-102。

世間選擇要經歷的事物)²²，正是吾人重新創造真實狀態的導引，也就是無量之網意識電腦的操作手冊。

五、華嚴學與近代物理學的對話

(一) 時間與空間的不真實性

《胡桃裡的宇宙》的第一章「相對論簡史」，充分地說明了愛因斯坦狹義及廣義相對論的創立過程、立論主張、及面對的種種問題。在相對論提出以前，時間和空間被視為是各自獨立的絕對的存在。而愛因斯坦提出相對論認為時間和空間各自都不是絕對的，觀察者可以建立「自己的」參照體系，可以定義「自己的」時間和空間，而不同的觀察者所定義出的時間和空間是可以完全不相同的²³，這也就充分地說明了時間與空間的不真實性。《無量之網》也多處引述愛因斯坦所說：「過去、現在與未來的差別，只是一種頑固不退的幻覺」²⁴。

量子力學的「非定域性」(non-locality)，是一種超空間的無經典對應的量子性質。早期的量子物理學家認為，那些被量子理論的方程式所描述的物體，並不是具備外表的實在性的粒子，而只是一種「機率波」，只有在受到測量時才搖身一變而成為「實在」，這種說法，可算是對「非定域性」一種很粗淺的解釋。對「非定域性」更精準的說明，應該是所謂的「量子糾纏」(Quantum entanglement)：以兩顆向相反方向移動但速率相同的粒子為例，在非常遙遠的距離下，它們仍保有關聯性(correlation)，彷彿兩顆粒子擁有超光速的秘密通信一般。這種粒子間的「鬼魅般的超距作用」(spooky action at a distance)，可說是徹底粉碎吾人對時空存在的強烈信念²⁵。劉治對量子力學的非定域性，有更深廣性的推測：

「量子世界的非定域性，不僅在可能的量子資訊技術的開發中是一種寶貴的“主體”資源(就象電磁場的發現對電訊技術開發所起的作用那樣)，

²² 《無量之網》頁232-234。

²³ 維基百科「相對論」條目，參見
<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9B%B8%E5%B0%8D%E8%AB%96>

²⁴ 《無量之網》頁37及150

²⁵ 百度百科「非定域性」條目，參見
<http://baike.baidu.com/view/2940613.html?fromTaglist>
維基百科「量子纏結」條目，參見
<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%87%8F%E5%AD%90%E7%BA%A0%E7%BC%A0>
<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%87%8F%E5%AD%90%E7%BA%A0%E7%BC%A0>

而且在解釋某些神秘的生命現象方面，似乎也提供了一種新的線索。因為生命存在的基礎物質間的相互作用，是多種多樣而又同時並存的，生命的真實“神秘”現象必寓於其構成物質的物理本性中，或者說這些現象是物質的根本屬性被生命體有效利用的表現。諸如母子間超遠距離的“傳感”，植物被砍伐前會有某種生理反應，及人的某些“特異功能”等等傳聞，就需要從新的觀點以嚴謹的實驗來重新審視。是否量子世界的非定域性是這些現象可能的物理基礎呢？這得由研究人員以大量無可辯駁的資料來下結論了²⁶」。

這種對量子非定域性的推測，可說是又往華嚴學的法界唯心論又推進了一層。《大方廣佛華嚴經》卷第十九云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」。《佛學大辭典》更直接解釋「法界唯心」之條目：「總該萬有而名法界，此法界悉為自己一心之變造，謂之法界唯心。華嚴一經之所明是也」²⁷。總該萬有，就是法界，也就是整個宇宙時空。整個宇宙時空都是自己的心所變造的，也就是時間與空間並不真實，也就是愛因斯坦所說的「只是一種頑固不退的幻覺」而已了。

（二）一即一切、一切即一

《胡桃裡的宇宙》的第三章「胡桃裡的宇宙」中，霍金教授「利用虛數時間中的宇宙歷史（一個微小的、有點扁的球面），來瞭解這個浩瀚宇宙的行為。它很像哈姆雷特所說的胡桃殼，卻蘊藏著實數時間宇宙的一切資訊」²⁸。這樣微小球面的虛數時間宇宙歷史，看起來有點像整個浩瀚宇宙的黑盒子，也像是整個人體的 DNA，於一小單位中記載了一切整體的資訊。《無量之網》則利用「全像圖」理論，來說明在全像式的宇宙中，宇宙（物體）的每一個部位，都反映著整個宇宙（物體）的全部，這完完全全正是華嚴學中一即一切、一切即一的寫照。

霍金指出：「三維世界中所有現象的相關資訊，都可以儲存在它的二維表面上，好像全像照片一樣。因此就某種意義而言，世界其實是二維的」²⁹。全像照片或是全像圖（Holograms）是利用所謂雷射全像術（Holography）是將雷射與高科技結合，使用雷射光將圖像分布在整個膠卷的表面，而使膠卷表面的

²⁶ 參見 <http://www.lyun.edu.cn/wulixi/jpkc/lzlx/documents/wangluoziyuan/149.pdf>

²⁷ 參見 <http://zh.wikisource.org/zh-hant/%E4%BD%9B%E5%AD%B8%E5%A4%A7%E8%BE%AD%E5%85%B8/%E6%B3%95%E7%95%8C%E5%94%AF%E5%BF%83>

²⁸ 《胡桃裡的宇宙》頁 99。

²⁹ 《胡桃裡的宇宙》頁 64。

每個部分都具有如眼所見的完整圖像，也就是說膠卷的每個部分都具有全像。許多的科學家也認為全像攝影視覺魔術的原理，可以類推到對任何一個三維區域的物理學描述，可以利用在該區域的二維邊界上的物理學理論，去完整地描述該三維區域的物理學。³⁰ 筆者試著更大膽的假設，如果三維的世界訊息，可以完整的記載於其二維的邊界上，那這二維邊界的訊息，是不是應該也可以記載於其邊界的一個點(臨界點，或許也就是霍金所說的大霹靂奇異點)上呢？若再往上推，三維所見的現象，也是四維的縮影；四維所見的現象，是五維的縮影；五維所見的現象，是六維的縮影……，這也就形成了 p 維膜的「膜世界」理論。而這樣的膜世界，也就蘊含著華嚴一即一切、一切即一的理路了。

(三) 互攝互入、重重無盡

在《無量之網》，布萊登直接引用了《華嚴經》來說明全像式宇宙中，萬物間無盡重複的交互關係，也就華嚴學中的「互攝互入、重重無盡」的微妙境界：

「這似乎正是大乘佛教的古典籍《大方廣佛華嚴經》描述的「美好的能量網」，它連結了宇宙中的萬物。假使宇宙是非定域性與全像式，那麼這張網不僅將一切串連一起，其中每一點也都反映出其它的點。經書一開始便提及，在古老的過去，網有段時間「掛」了起來，且如宇宙自身一般，『朝四面八方無限延展』……。古經文中描述網上數不盡的珠寶是宇宙的眼睛。因此，一切皆可為萬物所見。這部可能是世上描述全像圖的最古老經文提及，每個珠寶都具有改變整張網的力量：『宮殿網珠，如是交映，重重影現，隱映互彰，重重無盡。』根據我參考的經文翻譯，這張網『象徵了宇宙中的萬物間，具有一種無盡重複的交互關係』³¹

很明顯的，布萊登所謂的「美好的能量網」或「無量之網」，正是華嚴學的因陀羅網境界。《大方廣佛華嚴經》(卷 23) 云：「又一切世界廣狹及中，無數無量，不可分別、不可壞、不可動、不可說、麤細、正住、倒住、平坦、方圓，隨入如是世界智，如因陀羅網差別，如是十方世界差別，皆現前知……」³²。在不可思議的法界中，有各式各樣的世界，粗的、細的；正的、倒的；圓的、方的；……如是等無量無邊的世界，每個世界都如同因陀羅網上

³⁰ 《無量之網》，頁 130-131 及 <http://blog.xuite.net/wellsli/003/32382565> 及 <http://www.wretch.cc/blog/isdpep/257400>

³¹ 《無量之網》，頁 131-132。

³² 大正 9，545，c10。

的一顆珠子，能照出其它無量無邊珠子的影像。在智儼大師的《華嚴一乘十玄門》中的「第二因陀羅網境界門」如是解說：「今言因陀羅網者。即以帝釋殿網為喻。帝釋殿網為喻者。須先識此帝網之相。以何為相。猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也」³³。因陀羅網也就帝釋天天王宮殿內非常莊嚴的莊飾用網，上面有許多的圓珠，它像什麼樣子呢？智儼大師用鏡子作譬喻，好像有很多鏡子彼此相照，所有鏡子裏的鏡像，都進入了某一面鏡子中；每一面鏡子，也進入其它鏡子中而成為鏡像；也就是鏡鏡之間，成為了一種互攝互入、重重無盡的關連性。在這樣的譬喻中，每一鏡就代表著宇宙中的一法，諸多眾鏡就代表了宇宙萬法，所以因陀羅網中的互攝互入、重重無盡的關連性，恰恰說明了全像式宇宙中，萬物間無盡重複的交互關係。根據《佛祖歷代通載》(卷第 12)的記載，法藏大師「又嘗為則天以十圓鏡置八隅上下。皆使相向中安佛像然燭照之。則鏡鏡現像互相攝入。及觀之者交羅齊現。以表剎海十界普容無盡之旨」³⁴。法藏大師為了幫助武則天女皇了解華嚴中互攝互入、普容無盡的道理，更實際地架起了十面鏡子彼此相向（八方各一面，再加上、下兩面，共為十面），中間放了佛像，並放蠟燭照亮之，再請則天皇帝進去觀看，一下子就能明白華嚴所明的「剎海十界普容無盡」的道理了。

六、結論

華嚴學，這是一門 2500 多年前一位先知（佛陀）以內心親證的一門學問；近代物理學，則是近 100 多年來許多科學家向外對物質研究並不斷更新理論的學問。可以這麼說，華嚴學向內，近代物理學向外；華嚴學古老，近代物理學創新。有趣的是，經過了華嚴學與近代物理學的對談，我們似乎發現這向內與向外之間、古老與創新之間，有著相同類似的交集。為什麼呢？因為這兩門都是「求真」的學問，只是用的方法跟手段不太一樣而已。然而，真理實相卻是一個，儘管用的方法跟手段不同，乃至詮釋的方式不一樣，他們的答案應該是相通的。如果是這樣，吾人應該可以預測，近代物理學再繼續地發展下去，應該會有更多與佛法、華嚴學相通的地方，這也就是為何愛因斯坦會說佛教是最能應付現代科學進展的需求的宗教了。

行文至此，也讓筆者不禁想起了幾米的繪本作品《向左走・向右走》。

³³ 大正 45，516，b8。

³⁴ 大正 49，585，c5。

「城市的一座公寓裡，其中的一個男住客每次出街，不論他的目的地所向何方，出了大門，就是習慣性地向右而行。

同一棟公寓裡，住著另一位女住客，每次出門，卻總是習慣性的左轉而行。因此兩人從未會面。

但人生總是有許多巧合，即使兩條反向而行的線，也可能出現交會的一點。所以在公園的圓形噴水池前，他們相遇了，一見如故……」³⁵

佛學家就是那個男住客，而科學家就是那個女住客，終於大家相遇見面了，而且一見如故！

參考書目

陳英善（1996）。華嚴無盡法界緣起論。台北：華嚴蓮社。

葉李華(譯)(2001)。胡桃裡的宇宙。台北：大塊文化。(Hawking, K. S., 2001)

劉治(2002)。量子力學的非定域性。黔西南民族師範高等專科學校學報，3，61-64。參見於

<http://www.lyun.edu.cn/wulixi/jpkc/lzlx/documents/wangluoziyuan/149.pdf>

達娃(譯)(2010)。無量之網。台北：橡實文化。(Braden, G., 2007)

³⁵ 參見維基百科「向左走·向右走」條目。

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%90%91%E5%B7%A6%E8%B5%B0%C2%B7%E5%90%91%E5%8F%B3%E8%B5%B0>

從華嚴經「世主妙嚴品」的『教主難思』談十二年國民教育

泰國朱拉隆功佛教大學台灣分校（淨覺僧伽大學） 教授
楊永慶

一、前言

恩師——上成下一長老，不只重視僧才的教育，更關心世俗的教育，每次見到來自「教育界」的我，總會特別騰出許多時間跟我「談」教育，並且開示說，您是學教育的，一定要把當代教育的錯誤「觀念」以及教育界人士一些偏差的「想法」，予以導正；務必將華嚴宗的理念，經典中的教導，落實在現代的教育「政策」之中，以及佛在華嚴經中教導我們的「修行」的理論、方法，融入現代教育的教材，並將「修行」的次第，參照學生的課程學習，予以「評鑑」，以達到「圓融」之「正等正覺」之教育。老和尚經常如此的教誨，我是學教育，一定要培育出符合現代社會「健全人格」的國民，建構一個和諧的「人間樂土」，才對得起台灣，對得起佛教。因此，在紀念這當代高僧——上成下一長老的學術論文發表會中，筆者特別挑選這推動「十二年國民教育」的關鍵時刻之前，站在從華嚴經「世主妙嚴品」的『教主難思』這角度，略述對十二年國教的一些啟示，以就教鑑素行家。

二、十二年國教概說

談到「國民教育」這個概念，必須回溯到德國的前身——普魯士。當年法國在拿破崙統治的時代，普魯士屢打敗仗，經常受到屈辱。這時，普魯士出了一位鐵血宰相——俾斯麥，他力主全民教育，以壯大全民的「文化、經濟水準」，使得國家的武力、競爭力，大為提昇，終於打敗法國；相對的，法國也開始重視教育，因而促成了其他國家的效法，而有了為鼓吹愛國思想，提昇國民素質的國民教育。歐戰結束一直到二次世界大戰期間，世界各國無不將實施國民教育，當作施政的重點工作；而一個國家是否現代化，也端視其「國民教育」的興辦，作為衡量的指標。

而我們台灣的教育，自有荷蘭統治，始有正式的文獻資料，也就是要談台灣的教育，應該從荷蘭統治開始談起。根據荷蘭治台的「日記」，當年荷蘭人為了防止「漢人」與清朝政府勾結，是禁止「漢人」接受（教會）的教育。而

1666 年的鄭氏王朝時期，鄭經採納咨議——參軍陳永華之建議，在今天的台南市內興建台灣首座孔廟，稱為全台首學，並創辦學院、書院，並建立考試，這是台灣「漢人」教育的開端。清朝時期，官方設辦了府學、縣學，民間也設有書院、社學、義學以及私塾等教育機構。此外，在 1872 年三月九日，加拿大基督長老教會宣教師馬偕·叡理博士（Rev. Dr. George Leslie Mackay）登陸淡水，作佈教、教育及醫療工作。擇定淡水砲台埔小山丘上，興建校舍，並親自規劃監工，1882 年校舍建成後，為感念其家鄉安大略省牛津郡（Oxford County）居民的捐助，遂命名為 Oxford College，中文名為：理學堂大書院，後人稱之為牛津學堂。當時所教授的課程，除了神學之聖經道理，尚有社會學的歷史、倫理、中國字部、中國歷史，自然科學的天文、地理、地質、植物、動物、礦物以及醫學理念、解剖學及臨床實習等，是台灣通識課程的先驅，更是台灣教育史上，由私人創辦之最早的「西式學校」，也是當今台灣歷史最悠久的一所學校。而在清朝統治台灣的最後十年，才將台灣獨立設省，首任巡撫——劉銘傳先生，在教育方面，採用歐式的近代教育，培養從事「洋務」的新進人材。1885 年在台北大稻埕的六館街，也就是現在的永昌街開設「西學堂」，教育英語、法文、地理、歷史、數學理科、測量繪圖等新學問。

日治時期，台灣總督府於台灣實施基礎教育，當時的總督府頒布「國語傳習所規則」，確定在全台各地教導日語的學習場所。在此規則下，共在台灣主要城市，設置了 14 所國語傳習所，並在其城市周圍各地，增設多間分教場。而所謂國語傳習所一詞中的國語，其實指的是日語。其學制，基本上仿照西式教育，教授國語，唱遊，數理。事實上，日治對台灣人實施的「西式初等教育」，日語教學是其重點，是作為其貫徹殖民政策的工具，這也是「國民教育」的另一種風貌。雖然在此基礎教育之後，日本也在台灣，發展中等教育與高等教育。不過，當時的教育，台灣同胞與日本人是採用差別待遇，甚至於也可以說，是採用隔離的教育政策。台灣人的子女，想要升學的機會是相當有限。到了日治的晚期，日本為了太平洋戰爭的需要，所以到了 1943 年，日本在台灣才全面推行「義務教育」。

1949 年，政府撤退來台以後，就以日本時代已經推動的「義務教育」以及延續中國的教育體制為基礎，推動台灣的教育。事實上，中國從清末的「欽定學堂章程」，「奏定學堂章程」，到蔡元培的「大學制」以及北洋政府的「壬戌學制」。除了晏陽初、陶行知、梁漱溟等有識之士的推動平民教育、與鄉村教育，還有一些中國特色之外，在新式的教育體制，北洋政府時期是模仿日本制度，設立大量的專門學校、以及單科大學；到國民政府北伐後，美國制度反成為主流。因此在「國民教育」上的推動，清末民初，真的是乏善可陳。而政府撤退來台，由於蔣中正先生又是留學日本，所以當時在台灣推動的教育，簡

直可以說是沿用日本的「義務教育」。因此光復之初，賡續日本實施 6 年義務教育的方式，教育的目標是放在普及國語，以及灌輸三民主義、反攻大陸、還我河山上。

我們都知道，國家的諸多建設，諸如文化、教育、經濟社會的永續發展，一切都以「人才」為先，所以老祖宗諄諄的告誡我們：「中興以人才為本」。而人才的培育，則是需要長期的、持續的、更要從基礎的教育做起。國共內戰後，國民政府基於遷台後實施地方自治制度的經驗，以及土地改革的成功，加上「客廳即工廠」的中小企業之發展，帶動了台灣整體社會、經濟的突飛猛進，因此當時實施的六年義務教育，已經有感不足。在民國五十六年的國父紀念月會上，已故總統蔣介石先生就提出加速推行九年義務教育的計畫，並隨即於次年的五月二十三日，以總統 (68) 台統 (一) 義字第 2523 號令，制定公布九年國教全文 22 條，奠定了台灣的「國民教育」之根基。所謂：「教育為百年大計」，透過九年國民教育的推行，不但穩定國民政府遷台以來的政治情勢，更透過九年義務教育，進一步教育人民的文化水準，以達到國家現代化的目標，自 1968 年起台灣開始全面實施 9 年國民義務教育。目前，義務教育在台灣的普及率，幾乎已經達到了 100%。台灣教育的普及，雖然有些意識型態的爭論，但也由於國民教育的提升，使得台灣後來的民主化，以及經濟起飛、甚至於創造經濟奇蹟的關鍵因素之一。

根據聯合國教科文組織 (UNESCO) 的統計：目前，全世界實施 10 年以上國民基本教育的國家，計有 40 餘國，而我國實施九年國民教育迄今，已逾 40 年，實施當時，全世界施行義務教育超過 9 年者不到 10 個國家，我國名列前茅，可見當年的九年國民教育，確實為台灣培養出「人才」，也為台灣帶來了「科技、文化、經濟」等各各領域的「競爭力」。而目前我們延至 103 年才要正式啟動「十二年國民教育」，已經有點「落伍」，不像當年的台灣是全世界教育領先的國家之一了。所幸教育部已經宣布，從民國 100 年 1 月至 103 年 7 月，為實施「十二年國民教育」的啟動準備階段；而自 103 年 8 月 1 日起至 109 年 7 月，全國將全面實施十二年國民教育，面對這二十一世紀的「身心靈」之重大教育政策，我們有權利、也有義務表達我們的看法。

三、台灣實施九年國教的困境

人的力量不如一頭牛，人的壽命也不如一隻烏龜，卻是「萬物之靈」，是這個宇宙的主宰者，靠的是「人」屬於互助合作，互通有無的「群居」的生物。比如說我們不需要為了喝一杯牛奶，去經營牧場；也不須為了穿一件衣服而去紡紗織布，所以自古以來，人類的社會是「相依相存」，共存共榮的一個「生

命共同體」。但是自從 1764 年，詹姆士·哈格裡夫斯發明的紡紗機，以機器大量生產「布匹」；1796 年塞尼菲爾德之平版印刷術，典籍的書寫，不必一個字一個字的抄寫；1797 年的亨利·莫茲萊之螺絲切削機床、1781 年舉世震驚的瓦特發明蒸汽機、到 1812 年特列維雪克-科爾尼之鍋爐，機器的生產，取代了人工，也開展了人類史上的「工業革命」。人類的文明，從中世紀的黑暗時代，進入「文藝復興」了，而因應機械生產，人類的生活被集中在資本家的「工廠」周邊，仰賴在「機器」運作的維持之所謂「現代化」。人類在這波機器生產以及自動化生產的激盪下，傳統的產業沒落了。而人口的大量集中，蝸居公寓，活動的空間，相當有限，於是「人」，不再生活在大自然中，日出而做，日落而息，優游自在的過日子。「人」與大自然的距離，越來越遠，人與人間，都會的興起，反而造成關係的冷漠。人，每天跟著機器運轉，生活步調機器化了而益顯單調，人，似乎只屬於「生產線」上的附屬品。這種情形越演越烈，到了二十世紀，「人」是社會上的「螺絲釘」，這句話，幾乎是耳熟能詳的「口頭禪」了。而為了刺激生產，「人」如何像機器一樣的「物化」，而有了「生產力」、「競爭力」，這就成為「國民教育」的主要目的。所以隨著國民教育的發展，「人」與「人」的互動越來越少，「人」與「機器」的互動成為日常生活中的「主要」一環。於是教育越發達的地區，雖然在國家的「競爭力」上表現亮麗；但事實上，「人」與「人」是越來越冷漠，把人「物化」的現象，越讓人憂心。

這種追求「生產力」、「競爭力」的「國民教育」，再加上達爾文的「進化論」之荼毒，使得國民教育的實施，與人類教育的期待，完全走偏了。當時的達爾文在西班牙王室的支持下，在旅行中，最為關心的是生物的「進化」。透過走訪世界各地，發現「物種」的進化，是「優勝劣敗」的自然結果，從而提出人與人之間的演化，也不能離開這自然的「生存法則」。「人」，不再是相互依賴，而是「生存競爭」。所以十九世紀以及二十世紀以來，我們的教育，隨著工業的發展，資本集中，自然而然的把「人」也因工業革命而「物化」了。同時把人類社會，帶上唯利是圖的「功利主義」。人，不再擁有無線寬廣的「自我」，只成為賺錢的機器中那顆「螺絲釘」。所以在這「國民教育」的推動期間，人類的教育不再是「互相扶持」，「相依相成」的愛、關懷、以及互相協助，以人為本的「人本」思想了，反而是教導人類在為了「適者生存」，而相互競爭，互相殘害，來「出人頭地」的這種無止境之「競爭」，這種偏差的「價值觀」，目前還存留在現代的教育之中。

到了接受完整的「國民教育」後，我們當下的這一代，電子計算機已經進入我們的生活，從家務的處理到整個商務運作，早已離不開「數位」、「雲端」等概念，人類的社會又進入了另一個『後現代化』之「資訊時代」。在這所謂

『後現代化』的社會，人類的生活是從工商業社會，進步到資訊社會。從強迫式技術（生產線），到高度技術、與高度情感。領導的型態，已從從階級組織「科層體制」到「網狀組織」。價值觀也從非此即彼，到多重選擇（多元）。以及資訊所促成的「地球村」的形成…。人與人之間，還延續著工商社會的疏離感、但卻盼望整合與妥協。可見，在這資訊時代，也就是『後現代化』的社會，隨著電腦、智慧型手機諸如 iPhone 等的使用，我們年輕一輩的思維，展現出不同以往的特色：

（一）斷裂——人是短命的歷史化身，脆弱得轉瞬即逝；但人類卻是追求長壽，長生不老。

（二）「反文化運動」——反宗教、反理性。追求衝動自由、本能釋放、個性解放。

（三）視覺文化——重視聲光影像，強化感性，將觀者拉入行動。

（四）藝術解體——藝術是一個行為，一個事件。標示著藝術家感情的淡化，表現力的匱乏，只能退化為直接振動感官的動作。

（五）非理性——沈溺於色情文學，反常的性生活。例如這次的租火車性趴事件，一女戰多男，引起社會嘩然。

（六）複製——好逸惡勞，例如整型手術，在街頭上已經找不到「醜」女孩了。

（七）迷失——人類的「真正」出路，「究」竟在那裡？

想想看，年輕人拿著一支「智慧型手機」，背著書包，塞著耳機，走在路上喃喃自語；坐在捷運車上，正對著「智慧型手機」打來打去，…人格是斷裂的，沒有宗教，也沒有理性，更不知他自己的明天在哪裡？全世界都一樣，治安敗壞，百業蕭條，學生集體凌虐同學致死、學生、家長打老師…就如同今日的台灣。很多父母不曉得如何面對自己的子女，身為教育工作的老師，以及我們身為「續佛慧命」的佛教四眾弟子，要如何教導這新的一代呢？如何透過十二年的國民教育之實施，真正走出一條「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的教育理想；最少也要能完成當時為實施「九年國教」所頒佈的教育目標：「國民教育依中華民國憲法第一百五十八條之規定，以養成德、智、體、群、美五育均衡發展之健全國民為宗旨。」之有德、有智、有健全身體、懂得相親、相愛，互相幫助、提攜之合群美德以及日常生活中有品味、有美感等五育均衡發展之現代國民。

四、十二年國教的規劃與目標

「十二年國教」的實施，能否達成上述的目標？我們先從十二年國教的規

劃背景來看，實在讓人憂心。自從 1968 年實施九年國民義務教育以後，實施「十二年國民教育」，一直是朝野人士努力的目標。大家總在思考如何進一步的延長國民教育的課題，其政策的目標以及具體的作法，又該如何？提出正式構想與措施的，始自 1983 年的朱匯森部長。接著的繼承者，做法雖不一致，但目標都是為了提升國中畢業生繼續升學的比率，使國民接受教育的年限，能夠進一步延長。這二十年來，一直在進行有關十二年國教的規劃與試辦，我們就從他們對延長國民教育之相關措施，來探討一下：

首先，我們看民國 67 年到 73 年，時任教育部長的朱匯森，就開始推動延長國教政策之研擬，依照他的規劃，是以實施「延長以職業教育」為主的國民教育。民國 73 年到 76 年，李煥部長是依循朱部長的規劃，進行「實施延長以職業教育為主的國民教育」之第二階段計畫，其中調整延教班辦理方式，為自願不升學國中畢業生，開辦年段式課程，同時揭櫫為十二年國民教育做準備。到了毛高文部長（76~82）仍然規劃「延長以職業教育為主的國民教育」第三階段計畫，積極研議延長國民教育為十二年之可行性。到了郭為藩部長（82~85）則是改變「以職業教育」之規劃，轉而成以「發展與改進國中技藝教育方案——邁向十年國教目標」，所以規劃試辦完全中學，綜合高中，並開辦國中技藝教育班以銜接實用技能班，同時修訂職業學校法，將實用技能班納入正式學制。接著吳京部長（85~87）則又是以擴大推動第十年技藝教育，成為「十年國教」，他修正「國民教育法」及「強迫入學條例」部分條文修正；並規劃高職免試多元入學方案、高級中學多元入學方案。到了林清江部長（87~88）則是繼續推動高職免試多元入學方案、高級中學多元入學方案。楊朝祥部長（88~89）則公布教育基本法，開始規劃高中職社區化方案，並組成「延長國民基本教育年限政策諮詢小組」、「延長國民基本教育年限規劃委員會」、「工作小組」及「研究小組」，積極規劃研擬推動十二年國教。政黨輪替，曾志朗部長（89-91）繼任，他對「十二年國教」並未著墨太深，但仍委託進行「延伸國民基本受教年限規劃研究」，但在升學管道上，他以申請入學、甄選入學、及登記分發入學方式，配合國民中學學生基本學力測驗及參採國中在校表現，全面取代傳統聯考，則是抒解了傳統「國民教育」所面對的「考試」升學，有了突破。黃榮村部長（91-93）除了委託完成實施十二年國民教育理論基礎比較研究、推動十二年國民教育辦理模式之研究、十二年國民教育之教學資源及課程研究，及十二年國民教育經費需求等推估之四項研究計畫，並召開「全國教育發展會議」，將「十二年國民教育」正式列為重要討論議題，會中達成八項結論、與建議事項，開始籌組「推動十二年國民教育工作圈」，包括「推動十二年國民教育指導委員會」、「推動十二年國民教育先期工作小組」、「推動十二年國民教育行政工作小組」，積極進行各項規劃，以落實全國教育

發展會議決議，才有了今天的「十二年國教」。¹

我們回顧這「十二年國教」的政策之發展，自 1968 年推動九年國民義務教育之後，首先有朱匯森部長，在 1983 年提出了「延長以職業教育為主的國民教育」到楊朝祥部長、曾志朗部長、黃榮村部長一方面對教育基本法中延長國民基本教育年限的議題，成立政策諮詢研究小組加以研議，一方面推展「高中職社區化方案」與「高中及高職多元入學方案」，以建立推動十二年國教的相關預備措施這過程，其政策的目的與理念，不外全面提升國民素質，均衡各地的後期中等教育品質國內的教育品質落差，大致出現在公立與私立、高中與高職、城市與鄉鎮等以及紓緩升學競爭，達成學生就近入學之目標。至於如何透過「十二年國教」，培育出有德、有智、有健全身體、懂得相親、相愛，互相幫助、提攜之合群美德以及日常生活中有品味、有美感等五育均衡發展之現代國民。甚或如何恢復和諧的「人倫」關係，讓『人』是「互相扶持」，「相依相成」的愛、關懷、以及互相協助，以人為本的品德教育，了無相關。當然，也無法期望這樣規劃下的「十二年國教」，教育真的能「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的教育理想的「人本」情操了。

五、華嚴經『教主』難思²的教育啟示

華嚴經經文的首句：「其地堅固，金剛所成……」³這句，說明了佛陀教育中教學的首要目標。所謂「其地堅固，金剛所成」，簡單的說，接受佛陀教育的我們之心地，必須達到一如大地般的堅固，可以為眾生做各種承擔，長養一切，利益一切有情。而這種大慈大悲的願力，是透過我們心地不斷的鍛鍊而來的，如何鍛鍊呢？必以「金剛」般若智慧，方能讓眾生成就「離苦得樂，轉迷成悟」的教育目的，使一切情與無情，同圓種智。因而，教育一如世俗的教育，要讓我們「認識自我」，「認識環境」做起；而佛陀在本經上要我們認識我們這成佛的心地，它一如：「上妙寶輪及眾寶華、清淨摩尼以為嚴飾，諸色相海無邊顯現。」⁴也就是說，我們的心地是「如如不動」的「一心」，如同眾「妙寶」般的一「轉念」，立刻成就萬法。所以我們常說宇宙人生是「唯心所

1

(http://ir.lib.ntnu.edu.tw/ir/retrieve/53455/ntnulib_ja_A0101_5202_001.pdf) 教育研究集刊 第五十二輯第二期 2006年6月推動十二年國民教育政策之研究 楊思偉

² 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第頁152-236。

³ 《大正藏》冊10，第279號。頁1b27，澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁132-3。

⁴ 《大正藏》冊10，第279號。頁1b27-29

澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁133-134。

現，唯識所變」。善用宇宙「因果法則」，找出一切法的「因地」，以離垢清淨的心，懂得以「四聖諦」、「八正道」為基礎，了知一切法，雖是千差萬別，卻是不離一心。只要秉持「四聖諦」、「八正道」的原理原則，就能讓「離苦得樂，轉迷成悟」。我們參考佛陀在華嚴經的教導，面對 103 年開始實施十二年國教，期待接受教育的國民，在教育目標的釐定，課程的設計以及教材教法的選擇與運用，能教導出下一代的國民，面對「一切人、事、物」諸多困境，或落入情緒的困擾時，了知：「凡所有相，皆是虛妄」，自然能解開「情緒的」、「意識型態」等所有的「結」，而得「解脫」自在。

要如何達到呢？佛陀以身作則，為我們立下了教育的「標竿」，也就是佛陀示現「十身」⁵，給我們做了『榜樣』。用現代的話來說，他在教學時的「人格」，具有十種特質。在說明這十種特質前，他老人家：「於一切法，成最正覺」⁶。所謂一切法，指世出、世間的一切法；成，是成就；正覺，是正知正見，煩惱斷盡，一切錯誤的思想、見解都不固執己見，也就是我們常說的「放下」。這是基於佛陀對於宇宙、人生的體性、現象、因果變化的軌則，都能正確的清楚明白，沒有絲毫差錯，這才是正知正見，也稱為正覺，這是真實智慧。「最」是達到頂點，沒有再比這個高，這是圓教的成果。什麼叫正？斷絕邪知邪見，遠離顛倒、妄想，叫「正」。什麼叫「覺」？大徹大悟，明心見性，見到一切法的真如本性。認清十法界依正莊嚴，森羅萬象，「唯心所現，唯識所變」。所以心在哪裡？盡虛空、遍法界就是。所謂：「全妄即真，全真即妄。」心性是真，妄指現相。證得整體的現相就是自己的真心本性，這叫開悟，這叫大覺，也因此佛教我們常說是最「究竟」的一種教育，道理在此。因此，未來的「十二年國教」不應該停留在「認知」的「智育」，也不要只追求「技職教育」上「競爭力」之提升為滿足，更不能不在「情意」上，給予服務的人生觀之薰習。底下，我們根據華嚴經的「世主妙嚴品」之「教主難思」的內容，提出在推動十二年國教，應該給予的省思：

（一）教育的目的 一身心柔軟、服務的人生觀

人與人之間的溝通，是透過身、語、意之造作，教育學生的意念，以「般若智慧」起利人利己之心，對「名、利」等「自我實現」的追求，隨緣盡力，「得意事來，處之以淡；失意事來，也能放下」，如此「不貪、不嗔、不癡」，知足常樂。而一心一意都是服務人群、社會，達到「我為人人，人人為我」的襟懷，建立共存共榮的「生命共同體」。說的話，「不惡口、不妄語、不兩舌、

⁵ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁160。

⁶ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁152-3。

不綺語」，還能進一步的「普順十方國土」⁷。而在平常的生活中，「不殺生、不偷盜、不邪淫」也不吸食有損心性的「酒類等迷幻毒品」，成為我們周遭一切眾生的榜樣，所以『其身充滿一切世間』⁸，如此身、口、意三業，是造福人群，服務社會，這在佛經上稱為「三業普周」⁹。在「十二年國」中，這是「公民」的基本素養，所以在課程的設計上，「多元」中，不能忽略教學的「教育」的基本「本質」。

華嚴經在這裡，「教主難思」是以「智入三世，悉皆平等。其身充滿一切世間。其音普順十方國土。」¹⁰說明佛陀的「三業普周」所謂「智入三世」¹¹，就是「認知」的「智育」，要在教育中，從「知識」的認知「內化」為生活的體驗，這就是「理解」，進一步的去「實踐」，這是「應用」；更能在日常生活中，將這些知識理解與應用，分析成很多的概念，這就叫「分析」，於是面對一切人、事、物，了知過去的因緣、經驗，從中吸取教訓，轉化成對「當下」能讓眾生離苦得樂，轉迷成悟的「決斷力」，並了知所有的造作，一定會感得未來的結果。該做就做，該怎麼做就怎麼做，沒有「我相、人相、眾生相、壽者相」的考慮，悉皆平等。談到身，一般的世俗教育只想到健康的「身體」，所以強調「體育」。但身體要健康，有強健的體格，不是只有重視營養以及運動而已，佛陀告訴我們，還要有健康的「心靈」才能「變、現」出健康的「身體」，所以還要提升菩提身、智身、法身、願身，……等十種身。這麼許多的身，都充滿一切世間。這個肉身，也充滿一切世間，例如大家都知道身體的組成，是由一些細胞，原子、離子所組合而成，其組成的元素都是大自然的「地、水、火、風」，也是一切大自然以及一般眾生身上，相同的成分，與個人八識田中的「種子」所感的。現在緣聚，「應」到我這個色身來組合；等到身體四大分解，也就是緣散，又到別的身體上去組合。因此，身體中的細胞，原子、離子，充滿一切世間。一旦證得菩提身的時候，得無量的清淨三輪，言語造作，『其音普順十方國土』，都能符合當下的時空，文化背景的差異，讓人如沐春風。這時的身、語、意，也就跟佛無二無別。

所謂「智慧入三世」，清涼大師告訴我們，「以如量智，通達世俗」，就叫「入三世」。¹²『其身充滿一切世間』¹³，講的是身業。身業通三世間，所以叫一切。成正覺身，這個身是總，說三身、說十身都離不開正覺法身。法身沒

⁷ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁176-7。

⁸ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁172。

⁹ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁160。

¹⁰ 《大正藏》冊10，第279號。頁1c26-28

¹¹ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁160。

¹² 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁162。

¹³ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁172。

有形相，法身是理、法身是體，不是相。無相才能現一切相，並為十法界一切依正莊嚴之所依，都是依據這個理體，顯現出來的。什麼叫「智身」¹⁴？明白這個理之後的智慧，有這個智慧的人，我們就稱他作智慧之身；人有這個相，我們稱他智慧之相。他所明瞭的理，遍虛空法界，他的智，也遍虛空法界。「色身」¹⁵，我們剛才講過了，色身與理、與法身，一樣遍虛空法界。清涼大師告訴我們，這個遍是圓遍，不是部分遍、不是偏在一邊的遍，圓滿的遍虛空法界。一切世間，一一極其細微的微塵，總看也現，別看也現。『其音普順十方國土』指的是語業¹⁶，也就是嘴巴所說的，都是恒順眾生，更是他們所樂予聽聞的。同時，「順」有三個意思。現在在這個世界，由於古時候我們居住的環境不相同，交通不方便，所以生活範圍很小，大多數人所謂「老死不相往來」，於是各個地區有它自己的言語、風俗習慣、生活文化。「譬如虛空具含眾像，於諸境界無所分別。又如虛空普遍一切，於諸國土，平等隨入。」¹⁷也就是願意主動的進入「各色各樣」的人群，以「三輪體空」的離一切相，沒有個人得失的「心態」去為眾生服務。因此在「十二年國」中，「群育」的實施，一定要本著「智遍一切處，心遍一切處，想遍一切處」，乃至於我們的「身」也遍一切處，這樣的「群育」，才能落實。

（二）教育的源頭—尊師重道，老師才能威勢超勝

現在的教育，隨著時代的改變，教育已經不再是一種「志業」，淪為一般的「職業」。所以在國內從事教育工作的「老師」，均需受到法律的約束。例如目前規範中小學教師的「法規」，主要的有〈師資培育法〉、〈教育人員任用條例〉與〈教師法〉這三部法律，以及根據這三部法律所頒布的細則與行政命令。我們看其中教師法的第十六條，規定教師接受聘任後，依有關法令、及學校章則之規定，享有：對學校教學及行政事項提供興革意見；享有待遇、福利、退休、撫卹、資遣、保險等權益及保障；參加在職進修、研究及學術交流活動；參加教師組織，並參與其他依法令規定所舉辦之活動；對主管教育行政機關或學校有關其個人之措施，認為違法或不當致損害其權益者，得依法提出申訴；教師之教學及對學生之輔導依法令及學校章則享有專業自主；除法令另有規定者外，教師得拒絕參與教育行政機關或學校所指派與教學無關之工作或活動或是其他依本法，或其他法律應享之權利。而第十七條也規定教師除應遵

¹⁴ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁173-4。

¹⁵ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁173-4。

¹⁶ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁176-7。

¹⁷ 《大正藏》冊10，第279號。頁1c28-2a01。

澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，177-207頁。

守法令履行聘約外，並負有下列義務：計有遵守聘約規定，維護校譽；積極維護學生受教之權益；依有關法令及學校安排之課程，實施教學活動；輔導或管教學生，導引其適性發展，並培養其健全人格；從事與教學有關之研究、進修；嚴守職分，本於良知，發揚師道及專業精神；依有關法令參與學校學術、行政工作及社會教育活動；非依法律規定不得洩漏學生個人或其家庭資料；擔任導師；其他依本法，或其他法律規定應盡之義務。從這些法條來看，教師之教學及對學生之輔導，必須依「法令」及學校「章則」的框架內，才享有「專業自主」的權利；不過，「法令」規定，學生是不能體罰的，偶而認真教學的老師，因學生的吵鬧，要學生「罰站」一下，以維持班級秩序，來「保障」其他學生的「受教權」，學生隨便以手機「一錄」，透過民意代表，召集媒體一播，立刻又影響「校譽」，優秀的教師其結果，不是記過，就是不再續聘，可見，當今的教師，連真正的「專業」地位都沒有，還能奢談「尊師重道」？

我們都知道古之學者，必有良師，而且對授業的恩師，非常尊重。所謂一日為師，終身為父。所以我們常說：「師嚴，然後道尊；道尊，而後民之敬學矣」。例如中國人尊孔子，稱為萬世師表。這是因為他「有教無類」，而且「樂道忘憂」，一生「學不厭，教不倦」，所以儒家後代，尊他為「聖人」。本師釋迦牟尼佛，也一樣：「身恆遍坐一切道場。菩薩眾中，威光赫奕，如日輪出，照明世界。」¹⁸所謂「威勢身」¹⁹，威是威德，勢是勢力，一般叫能力、攝受力。意思是說佛陀能夠隨九法界的有情眾生，眾生喜歡什麼身分，他就能示現什麼樣的身分，就像《楞嚴經》上所說：「隨眾生心，應所知量。」隨類化身，隨機說法，面對能力、性向、嗜好……種種差別的學生，都能「因材施教」，無不周遍，也是周遍法界。孔老夫子一生「學不厭，教不倦」，同樣的本師釋迦牟尼佛也是「身恆遍坐一切道場」。『身恆』，恆是恆常；『遍』，是普遍；『坐一切道場』，也就是以「般若智慧」以及「大慈大悲」教化一切學生。「一切道場」²⁰，清涼大師的註解說有十種，也就是以十種身，來「教化」十種道場。第一種「智身」；智是智慧，「遍坐法性道場」，是自性本具的般若智慧，引導學生了知「存在的本體」。第二是「法身」；「法」是萬法，一切法。在教學中，引導眾生認知宇宙之間，一切理、一切事、一切現相、一切因緣果報，動物、植物、礦物，還包括一些自然現象，以及為人處事的態度，也就是一切「人、事、物」說之不盡的所有一切的一切，離不開因緣果報這個「法」，要怎麼收穫，就要怎麼栽。

「十二年國教」這個工程，能否成功，關鍵在於「良師」。有了好的老師，

¹⁸ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a01-02

¹⁹ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，208頁。

²⁰ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁209-16。

他們的教學，面對未來將服務社會的「菩薩眾」，有德有行，宛如「日輪出」；老師的攝受力，一如「威光赫弈」，照明世界。例如孔子一生講道，從人本出發，諄諄不倦的講說人的至善行為、忠恕之道。而且身體力行的精神，感動了三千位有志青年，拳拳服膺，七十二位弟子「菩薩」，卒心跟隨，發揚光大老師的德澤，成為亂世中一股維護中道的強盛力量，「照明世界」的思想與文化。可見推行十二年國教中，應從提升師資素養做起，重新建構「尊師重道」的老師「志業」，是刻不容緩的課題。

（三）教育的旨要一修一切善，離一切相

在強調競爭力的今天，凡所有造作，一切都是「權」「錢」掛帥，講究「功利」。以致於教育越普及，人心越亂；教育越高，越是貪得無厭。誠如老子在道德經第十二章上說的：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」因此「德育」上，不能只在於教導知識，而是要「覺知」這些「道德知識」，「轉化」成「道德行為」成為個人的「人格特質」，更要「超越」它，這就是心經說的「無無明，亦無無明盡，乃至無老死……無苦集滅道」的「無智亦無得」，所以道德經第十九章說：「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」因此華嚴經的經文說：「三世所行眾福大海，悉已清淨。」²¹

所謂「福德身」²²，就是修一切善。世間人求福，諸佛菩薩也修福，可是佛常常警惕我們，唯恐我們修福「迷」在「福」中，那就沒有「離一切相」，落得只有福報，沒有智慧，一固執，反而落入貪嗔無明之中，貢高我慢了。『三世所行』指過去、現在、未來，佛沒有一樣不學，沒有一樣不修，所以福報宛如大海，深不可測。其實『眾福大海』²³這句話，「海」是比喻，福報廣大，就像海一樣。這只是形容，實際比海大得太多太多了，一般人修了一些毫髮之福，都要上報、上電視，還要找人去關說「入圍」諾貝爾和平獎，這哪算修福？所以修一切善，要盡虛空、遍法界，因為離一切相，悉已清淨。

（四）教學成功的要訣一良好的師生互動，隨意受生

傳統的教學，老師是以「過來人的角色」將知識「灌輸」給學生，所以學生一上課，只能靜靜的聽，默默的「接受」老師所灌輸的學問，因而上課呆板，了無生氣。五四運動以後，全盤西化，所以教學也要學習西方的「師生互動」

²¹ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a02-3。

²² 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁216。

²³ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁216-7。

訓練，因此，教學成為經營人類心靈的工程師，所以有「師範院校」以及「師大」教育系所的設立，專門訓練以及養成良好教師的「專業」場所。可是隨著行政院「教改」的諸多建議，這種封閉式的「師資養成」大門被打開了，任何大學院校都可以開設教育「學分」，只要具備多少教育學分的大學生，就成為「合格」的老師。個人曾經在「師專」任教，也在「師範學院」擔任講習，很多同事都曾說過：「師專」生不如「師範」生，而「師範學院」的學生，又不如「師專」生。理由無他，「師範」生視擔任老師為清高的工作，他們自比為「園丁」，願意一輩子燃燒自己，給學生做「榜樣」；「師專」生還重視課程以及教材的探究，也重視教學實務上的實習與研究；「師範學院」的學生，自比大學生，強調的是吃、住在學校，但也應該享有大學生「待遇」。如今，這些「專門」「培養師資」的學校，被迫轉型為普通大學，學生如要當老師，必須如普通大學生修習多少教育學分即可取得「教師」的資格。這種作法很不好，個人擔任督學期間，很多校長跟我反應，很多的「代課老師」比「正式老師」認真、敬業，因此，廣納所有的大學生，到「師範學院」去接受一定時間的「教育學程」，來取得「教師」的資格，我是肯定的。但是因而取消老師的師資培育的「師範院校」之專業學校，個人是反對的。想想看，學士後的醫學院招生，是以「醫學院」為主體，對於大學畢業生實施「醫學」的專業教育，及格後經過甄試，給予「醫師」證照，是大家認同的。而在現有的「師範院校」招考大學畢業生，仍是以「師範院校」為「主體」阿，只要經過一定時間的師範教育，及格後經過甄試、實習，給予「教師」證書，這才能保障教育的專業，怎可倒因為果，反將專門培養師資的「師範院校」改成一班大學呢？想想看，我們的社會，會同意廢止所有的「醫學院」，而改在一班大學院校設立醫學學分，只要修滿多少學分，就可以成為醫師嗎？所以十二年國教，教育專業人士，應該本諸「良知」，堅持沒有理想的師資，任何教育改革都是「徒勞無功」的，千萬不能遷就「政客」或「學店」老闆的需索，在選票前低頭。

其實，有良好的師資，好的師生互動之教與學，如沐春風；互動不好的，老師只是將教學當作一般的職業而已，學生當然視老師為人生中偶然相遇的過客。想想看，年近七十歲的我們這一輩子，多少人會說我這一生，很幸運的遇到了ㄟㄟ老師，沒有他就沒有今天的「我」！所以如何經營這師生互動呢？華嚴經上這樣說：「而恆示生諸佛國土。」²⁴這是佛陀十種身中的「意生身」。「意生身」指的是隨意受生²⁵，一個「隨他意」，就是佛菩薩與一切眾生感應道交時，像觀世音菩薩，千處祈求千處應。求的人是什麼身，菩薩就有能力跟

²⁴ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a03

²⁵ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁218。

他現同類身去度他，這叫隨他意。第二個「隨自意」，隨自意，可以不現形相，這在後一段我們會說。我們說的三身之中，法身不住生死，應化身不住涅槃。報身則分自受用身，是不住生死；他受用身，則不住涅槃。當老師的如此「寂然不動」，學生一「感而遂通。」

這樣說各位可能還不瞭解，我們看華嚴經普賢菩薩十大願，其中有一則「恒順眾生」。「恒順眾生」這一願的經文，大家要特別留意。經文提示我們，在教學的過程中，要將學生當父母想，要將學生當佛菩薩想，以這樣「恭敬」的心，您才會真正的敬業，也會在教與學之間，平等平等。教學者在平等的「教學」這樣的立場上，就不會處處以先入為主的老師姿態，去「灌輸」知識。學生有感，老師會以同理心進入學生的心中，以學生不同的程度、興趣、需要……來「感應道交」。傾聽學生的聲音，理解學生的需要，明白學生的問題，這時我們以恭敬的心，提出我們的意見、看法。所以不管是「隨他意」，還是「隨自意」，都是讓學生成長的。所以我們常說：「法身無生，無所不生」、「法身無相，能現一切相」這種教育專業的養成，值得規劃「十二年國教」的教育界同仁三思。

（五）教育無它，愛與榜樣

十二年國教，談的是以「職業教育」為主軸，以提升國家的「競爭力」；透過政客的壓力，想的是為了討好選民的「大學區制」，打破「明星高中」，寄望以各種「甄試」的管道，而有「免試升學」的「多元入學」……，至於真正影響教育成敗的「教育本質」、「教學理念」很少涉及。想想看，「十二年國教」的實施，要「建構」那些「人格特質」？要給學生哪些「價值觀」？要如何引導學生走上有意義的「人生」？因而，我們師資應該如何培養！我們的課程如何設計！如何因應學生不同的能力、性向、與興趣，十二年一貫教育應如何分流？師生、學生與家長要怎樣「互動」？使得十二年的國民教育，真的能將全部學生，依照不同的能力、性向、與興趣，——「適才、適學」。孔老夫子強調：「有教無類」，學生也分別有語言、政治、外交之分流；而本師釋迦牟尼佛更強調「無緣大慈，同體大悲」以及自我強調：「我是僧團中的一員」。

我們看經文上是這麼說的：「無邊色相，圓滿光明，遍周法界，等無差別。」²⁶所謂『無邊色相』²⁷，指的是色相無有窮盡。世尊告訴我們，佛身不是三十二相、八十種好；是身有無量相，每一個相裡，又有無量好。佛的三十二相、八十種好，是「隨眾生心，應所知量」。學生個個都因累世累劫的造作，

²⁶ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a03-4。

²⁷ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁220。

「業力」以及「願力」的不同，感得這一世各自不同的能力、性向、與興趣。所以心理學的研究告訴我們，每個人的智商有高低，性向各自不一樣，所以各個學生在課堂上的興趣，當然有都不同。要將所有的學生都帶上來，老師就要有「化身自在」的本領。學生愛打籃球，老師要在籃球這領域，有一定的素養；學生愛理工，老師自然也要在這理工的領域，能給學生引導。早年的師範教育，強調「通才」的訓練，這是有它的道理。學生在球類運動上，有能力有興趣，現的「今日的報身」，老師要「隨他意」，不是隨自意。但是透過教學的過程中，我們要引導學生在打籃球的過程中，懂得互助合作，尊重法令的規定，這就視老師要「隨自意」了，而不是讓籃球的比賽，可以毫無章法。同樣的，學理工的，老師教導他們在實驗室做各種實習，是「隨他意」，但是在實驗的過程，如何引導他們精確的觀察，注意「安全」這又是「隨自意」。當老師的，是個「法身大士」，我們透過教學，學生的意識中或是人格深處，處處都有老師（法身大士）的影響力，所以佛經上說「法身大士」（老師）的身相很大。我們絕不可小看老師，坦白說他們是「身」有無量相，相有無量好，真的是尊貴無比。而且身為教師的，「智入三世」，看問題可以看到過往的因緣，也可以看到當下的決定，影響是深遠的。所以除了相好（老師講的都是做人處事的道理，造作好的身、語、意業），為這個社會放光，圓滿光明。這種智慧之光，周遍法界，圓滿無比。

（六）十二年國教，要將所有的學生帶上來

教育是一種志業，一輩子從事教育工作，目的無他，把每個學生帶上來；以佛教的用語，就是發「四弘誓願」，生生世世「願身演法」，乘願再來。教育的本質，根據二十世紀的教育學者——杜威先生的說法：連續性以及實踐中學。所謂連續性的說法，是「經驗的不斷改造重組」，實踐中學我們用中國人喜歡的詞句叫「做中學」。他認為教育的連續性是指，一個人如果唸完一個教育階段，或比如說他唸完了數學第一冊，卻不想再繼續唸下去，這代表教育是失敗的。沒有連續性，成功的教育是一直延續下去的，就是現在所謂的「終身教育」，也就是我們佛教說的「無上正等正覺」。至於「做中學」是經驗主義，行為主義，也是我們佛門所強調的「信、解、行、證」。杜威在著名的教育著作《民主與教育》中，明確表示「教育的目的，是要使個人能夠繼續他的教育……不是要在教育歷程以外，去尋覓別的目的，把教育做這個別的目的的附屬物。」他還說：「教育的自身並沒有什麼目的。只有人，父母，教師才有目的。」這很類似華嚴經在「六度」之外又加了「智慧」等四度。²⁸

²⁸ <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%BA%A6%E7%BF%B0%C2%B7%E6%9D%9C%E5%A8%81>

老師，父母，以及社會人士對教育都有期待，但這期待，仍然是以學生的需要、興趣以及能力為考量，也就是「隨他意」，教學者不落入意識型態，湛然常寂，眾生有感，老師則應「隨自意」的「演一切法，如布大雲」²⁹（經文的句子），因應每個學生不同的根性，給予讓他不斷改造、重組他的成長「經驗」，這就是將每個學生帶上來。

「演一切法，如布大雲」的演，是表演，要作出樣子來給學生看。宇宙人生中的一切法，統統可以表演，用表演的方法來弘法利生，這才是最高明的。不管是實驗、工藝、美術、歌舞、戲劇，佛法中有都有。各位也要留意，「演」是我們老師自己要切身做到。我們生到這個世間來，聽聞到師長的教學，明白了，就要發四弘誓願，從今之後，我們在這社會的大舞台中，扮演任何角色，如「布大雲」般的，那一角色，該給怎樣的雲雨，就給怎樣的雲雨；學生一扣怎樣的「鐘」，就自然回應怎樣的音聲；種種的角色，種種的回應，都扮演好。十二年國教的師資培育與在職進修，一定要加強這方面的教育，一切為這個社會，一切為將每個學生帶上來。想想看，當年的教育，我們犧牲了多少後半段班級學生的教學，以致於今天非社會，諸如 Makiyo 夥同日本人打傷計程車事件，以及反社會，例如火車性愛趴的主持人還公然的說，在他們這群人的眼中，我們這一夫一妻，沒有「性愛自主」，才怪！此，為了導正社會風氣，幫助所有的人，破迷開悟，離苦得樂，才適實施十二年國教的最主要意義。

（七）教師的修養，心量寬廣無邊，才能化身自在

教育的目標，要將「每個學生」帶上來，十二年的國教，必須格外重視老師「心量廣大」以及「化身自在」³⁰的人格素養。凡夫的心，落在「分別、執著」上，這個學生很好，那個學生很壞……，至於甚麼是好？標準如何？甚麼是不好？標準又是如何？很多老師都說不上來。根據個人教學四十多年來的經驗，很多同事在學識上、能力上都不一樣，學識很好的老師，不是將標準定得很高，就是自以為自己是天縱英才，別人就不行，所以隨隨便便。但不管如何，他們心中自有「一把尺」，學生的成績不管考得如何，總是自然而然的以他心中的尺來丈量。於是學生的表現再怎麼優異，都還是有問題。縱然學生的表現不錯，但是當下老師的「心情」可能正鬧著情緒，所以還是有問題。所以以老師的「自我」為核心的教學，是很難在教學中有傑出的教學效果的。面對程度參差不齊，性向個個不同，興趣又不見得相同的學生，一堂課下來，問題真是無法形容的。要將「每個學生」帶上來，那必須要根據學生「當下」的需

²⁹ 《大正藏》冊10，第 279號。頁2a04-5。

澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁220。

³⁰ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁228。

要、興趣以及能力，以「隨他意」來教學；這過程中又能「教化、調伏」每個學生，老師如何「隨自意」去「演一切法，如布大雲」，那必須要有教師研習的機構，不斷的提供好的教材教法，來幫助老師成長的。華嚴經在經文上這樣說：「一一毛端，悉能容受一切世界，而無障礙。各現無量神通之力，教化調伏一切眾生。」³¹

「一一毛端，悉能容受一切世界，而無障礙。」毛端，是正報最小的，正報指的是自身，身體汗毛中的一一尖端，是正報中最小的單位。世界，則是依報最大的，在佛經中指的是一尊佛的教化區，通常就是一個三千大千世界。經文說的『一切世界』，意思就是說盡虛空、遍法界一切諸佛剎土，在我們老師的一毛端都能容受，沒有障礙，也就是在老師的心目中，學生的任何行為表現，都是事事無礙的。在詮釋經典上的「事事無礙」境界，常常用「芥子納須彌」。芥子，是芥菜子，大概像芝麻粒這麼大；須彌，是須彌山。把須彌山裝到芥菜子裏面，芥菜子沒放大，須彌山沒有縮小，這個不可思議。這一段經文所形容的，比它更不可思議，毛端，比得多了，一切世界，又比須彌山不知大多少倍，簡直沒有法子計算。當年有一位太守，官位高學問大，自以為了不起。有一天他去看一位出家師父說，「須彌山」那麼大，「芥菜子」那麼小，如何裝進去呢？您說！您說！

這時這位老和尚沒有直接回答，他回說：「太守的學問很好，聽說學富五車，不曉得對不對？」太守立刻回答說：「我讀過的書，用五部車還裝不下呢！」這時這位老和尚很懷疑的說，看您「小小」的頭的，怎能裝得進去「五部車」上的「書籍」呢？其實所有的存在，所有的理念，都在「小小」的「心」中；這些理念想法當下一起動，立刻變現出無窮無盡的「人、事、物」來。

我有很多朋友，知道我在分享學佛的心得，有時邀他們一齊跟學生談「佛法與教育」，他們立刻會「拖三阻四」的講各種理由，說以後再說，這就是「化身『不』自在」。事實上，我們一天之中之「角色」的扮演，是隨著時間、空間，而有不同的身份，這就是「應化身」，到了美國、到了日本；當老師、當學生；當老闆、當顧客；……都要演好當下的角色，這就是佛教導我們能現無邊作用差別，皆自在。「一一毛」端「容一切」剎，反正就在自己的「心中」，自己的心就是自己的心，本來就是「而無障礙」的。例如小孩子不用心把功課寫錯了，我們就立刻教育他，寫功課要用心，功課就可以做好；寫功課能用心，讀書、做人也一樣，只要「用心」，無事不會不成功的，所以一即多。在不同的時間、與空間中，角色的扮演也一樣。例如我年輕時擔任督學，視導很

³¹ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a05-7。

澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁228。

多學校，一進學校，校園的氛圍立刻可以感覺出這學校的校長，「人格特質」如何？舉如說，學生看到客人有禮貌，學校教師以及行政人員的服務很周到，我就知道這學校的廁所一定乾淨，校長的領導統御、師長之間以及師生之間，一定很和諧。這就是「廣遍十方，示現種種變化三業」，成所作事。

所以在推行十二年國教中，班級的教學中，學生的言行舉止，個個不一樣，當老師的如果不能坦然的接受學生不管是乖巧、或是暴戾的言行，那就是落入了「好」、「壞」，「對」、「錯」……等意識型態中了。一堂課，一場教學，有「希望心」，就有了「期待」，也有了煩惱。人，一想像，就落到意識中去，與自性相違背。也只有在湛然寂滅的佛性中，隨眾生之感，隨學生之意，以同理心去扮演學生「當下」覺得最貼切的「角色」，這就是「各現無量神通之力」的教學，並依老師之自意，「適才、適學」的轉化學生的觀念，這就是「教化調伏一切眾生。」

（八）教學的準則—常應常清靜，法身彌綸

當代的高僧^{上聖下}嚴老和尚，常教導我們，學佛的人要：「面對問題，接納問題，處理問題，放下問題。」一語道盡「行者」的行為準則。祖師大德常警示我們，要「看破、放下」。而道家的一部經典「清靜經」，講得很棒——常應常清靜。之所以能達到這境界，最主要的是了知了我們跟佛一樣，同樣擁有了「法身」，才能有此修養。華嚴經世主妙嚴品，談到「教主難思」的第八身叫「法身彌綸」，經文是這樣說：「身遍十方而無來往。」³²

所謂「身遍十方，而無來往」，指的是法「身」彌綸。以法為「身」³³，本來湛「遍」，所以「無來往」。如此，佛性啟動，依法現色，還如法「身」，也就是說，基於某些理念，展現某種角色的言行舉止；某一角色演完了，立刻又回歸內心的自性，簡單的說，就是道家「清靜經」上說的「常應常清靜」。自性是「如如不動」，所以本體是「不生不滅」；一念，而「因緣生」，就有了依報的「相」，而「凡所有相，皆是虛妄」，因為因緣不斷隨著時空以及個人的心態，不斷的在改變。而這些一如「夢幻泡影」的「相」，都是為了「用」。所以「當下」的緣在此，也即是在彼，離不開「如如不動」的『體』，所以無「往」、無「來」。例如我們對於宇宙人生間的任何數目字，再多、再少，都立刻回歸『零』。現代的電腦，都是「0、1」開展，但從不離開這「0」。所以說「法『身』彌綸」的「彌綸」，即是指周「遍」、包羅萬象的意思。進一步的說，彌是彌漫，彌綸兩個字的意思，簡單的說即是「精神長存」，周遍法界，

³² 《大正藏》冊10，第279號。頁2a07。

³³ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁230。

無所不包。

從以上的分析，法身就是自己的真身。佛在經上告訴我們，我們人這一世的身體是精神（名）、與物質（色），結合起來的暫時假合，因此十二因緣中說，「無明」緣「行」，「行」緣「識」，「識」進入母胎，這時叫「名色」。精神這一部分，屬於心理，是心法；物質這一部分，色相是色法。心法八類，稱為八識，或者稱為八大心王；色法有十一個，我們這個五蘊身心，統統具足。楞嚴經中說「根、塵、識」以及「地、水、火、風、空、識」，都是「妙真如性」。遷一髮而動全身，一個念，就有千差萬別的形形色色的「人、事、物」；只要懂得歸「0」，任何學生的教學，隨他意，隨自意，都是「自性起用」，哪有甚麼不能教的學生？哪有甚麼問題的學生呢？別忘了「常應常清靜」，教學自然左右逢源，沒有障礙。

（九）教學者的用心處—智身窮性相之源³⁴

今天，校園中師生的互動，或是家長檢舉老師的最主要因素，大都是老師無法管理自己的情緒，以致於衝突不斷，貶低了社會上對學校教師的觀感。其實，我們從父母教育子女的經驗來看，同樣是打罵孩子，如果家長是為了孩子好，子女心理是很清楚的；但如果父母是為了發洩情緒，子女當然會「埋怨」父母，甚至於還會「反抗」父母的體罰。一般說來，學生對老師不滿意的，大致上是老師對學生有了偏私、處事不公、常亂發脾氣等等。而學生對於老師的看法，會「投射」在他學習的成績上。例如學生對於理化老師的印象不好，就會「討厭」理化的學習；對教他們英文的老師不良，自然對於上英文課不感興趣。佛陀為了教導眾生，還要「百劫修相好」，就是這個道理。

佛陀的十種身之一，智身。經文上這樣說：「智入諸相，了法空寂。」³⁵所謂「智入諸相」的智，指的是般若智慧。「般若」智慧，能夠明瞭、通達宇宙人生的一切法相之根源。「般若」智慧從哪裡來？我們自性中，本來具足；一如六祖慧能大師說的：「自性本自清淨，自性本自具足，自性本無生滅……」。我們一般的世間人，有聰明，沒有智慧；或者說有世智辯聰的智慧，沒有「般若」。為什麼說沒有「般若」智慧？只因自性被五蘊身障礙住，沒有顯露出來，所以自性本具的般若智慧，被障礙住了，不起作用。世間人很聰明，從八識中流露出來的東西是聰明的，從自性中流露出來的才是「般若」智慧。實際上，八識中流露出來的有很多錯誤、錯覺。我們前面說的這個世間，從工業革命以來的近三、四百年來，西洋的科技，逐漸、逐漸在發展，許

³⁴ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁231。

³⁵ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a07-8。

許多的學說，在當時被認為是真理，了不起的發現。可是過了一些年，又出現一位科學家，又發現一套東西，把前面的定律推翻了，因為這些都是「理性」的「認知」；或是「感性」的想當然耳，都是識，所以是緣起的假象，沒有永恆不變的。而從真實的「般若」智慧所流露的東西，則是轉了「識」所成的「般若」，那才是永恆不變。

十二年的國教，老師在教學的過程中，一定要將教育以及課程的「專業」學好，更要超越這教育以及課程的「專業」，不能被這些基本的學識「意識型態化」。例如心經告訴我們，學佛當然要了知「苦、集、滅、道」，這是基本教材，但更要：「無苦、集、滅、道」，要破除「無明」，更要無無明……到最後是「無智亦無得」，如此的以「無所得故」，才是『入』「阿耨多羅三藐三菩提」。當我們在教學時，學生的言行舉止，有學生很多的情緒，因為他們不夠成熟，所以需要教育。任何言行舉止，都有其「因緣」，所以一位教師，要從「智入諸相，了法空寂」，以「智」身窮性，成就一切幻化、緣起諸「相」之本源，不感情用事。「相」字，另一種說法叫「諸」，其性皆「空寂」，也就是學生的好、壞，對、錯，本性是「空寂」的。一切緣起是「道生一，一生二，二生三，三生萬物……」；而『道』的體性，是清靜，故「寂」；而「相」的源頭，就是「無」，故「空」。能拿捏這分寸，教學一定「自在」。

（十）教育是一生的志業—力持身持自他依正

學佛者最高的境界是——「無上」「正等正覺」，同樣的一位從事教育工作的從業人員，也一定要「學不厭、教不倦」，將教育工作當作是他一生的志業。所謂「力持身」的力，是能力，是自性的本能，是性德的流露，不生不滅，也不是修來的。我們透過認知的學習，所修學而來的能力都是相當有限，都有個領域及其範圍；可是自性的能力，則是不可思議，沒有極限。佛陀在什麼時候顯現這些神變？其實都是應眾生之感；同樣的，老師的教學我們常說是「藝術」，因為他也是一種「神變」，老師的教材教法，變化多端，這都是應所有的學生之感。眾生的數字，沒有法子去計算，但一切眾生，都與佛感應道交，佛可以同時示現如這些眾生的需要而神變。所以只要我們有善心、有願心，在這一生當中，不斷的進修學習，自然可以具足各種能力，應學生的需要，時時刻刻「感應道交」，這就是一生的志業。

本經在描述佛陀成正覺，覺知一切法的第十，是力持身持自他依正³⁶。所謂「三世諸佛」，「佛佛道同」，這都是「力持身」能持自、他依、正莊嚴。也就是對教學者本身，對受教者來說，都是「學不厭、教不倦」。「學不厭」

³⁶ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁232。

是持正報，所以說是自受用；「教不倦」是持依報，也是他受用。「自、他依正」，簡單的說學的越多，自我不斷的成長，學生也越能從老師的教學中，獲得更正確更多的學習，這就是古人告訴我們的：『教學相長』，也是這裡清涼大師依照古大德的註疏，標為「自、他依正」的意思。經文是這樣說的：「三世諸佛所有神變，於光明中靡不咸睹。一切佛土不思議劫所有莊嚴，悉令顯現。」³⁷所謂「三世諸佛所有神變」的神，「神」謂之「妙智」³⁸，因為他不是意識心來的，而是來自不可思議的「自性」起用的，所以「神」指的是「妙智」，或稱為「般若」智慧；「變」，指的是「現」身。意思是教學者之所以能隨著「時、空」之不同；不斷的「學不厭、教不倦」，不斷的與學生一齊成長，所以一樣的教學，同樣的課程，不同的知識、說法，都能「與時俱進」，面對不同的文化，不同的角色，皆能「轉」「變」這些固執的想法、作法；「變」「現」出符合不同角色的事事物物。隨他意，隨自意，俱能一一角色中，皆能持之「自利利他」，轉迷成悟的扮演好「當下」。所以「一切佛土不思議劫所有莊嚴，悉令顯現」，也就是說橫盡諸「土」³⁹，當下的任一文化、教育、社會現象等，都因為老師的教學，讓所有的學生，扮演成最好的「利人利他」的角色，這才是十二年國教的目的；同時還要豎窮「諸」「劫」，也就是不管是生活在農業社會、工商社會、現代化，以及後現代化的「資訊社會」中，因為十二年國教的實施，社會「所有」的文化、經濟、以及社會秩序，「嚴而有序」。想想看，如果我們的老師，不能跟得上這「當下」時代所使用工具之變遷，還是「自以為是」的不想常「學不厭、教不倦」來鞭策自己，甚至於連雲端的電腦科技都沒概念，如何成為十二年國教「先知先覺」的好老師。

六、結語

個人一生中學佛，尤其佛陀所教導我們的經典，常讓我感動不已，一讀、再讀，無法自己。而我也在我的一生之中，從事我的教育工作。我在小學中擔任過導師，在高中、師專以及師範學院內，也教過書，更有多數是在「佛學院」擔任教席的；而在行政工作上，我擔任了視導學校教學的「督學」，也曾試著將辦教育的「經驗」，來推動國內的「社政」以及「勞工福利」業務，後來則是專門從事教育研究的機構內服務。民國八十四年，筆者參與、編撰，並經時任教育部長——郭為藩先生，於教育部長任內公佈的國內第一本教育白皮書：「中華民國教育報告書——邁向二十一世紀的教育遠景」。這是國內第一本教育

³⁷ 《大正藏》冊10，第279號。頁2a08-10。

³⁸ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁232。

³⁹ 澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔三》卷第九，頁232。

白皮書，且勾勒出未來的教育願景，其中，有我學佛的經驗，嘗試著將佛陀的智慧，運用到我們的教育規劃與推動之實務中；也因而當時的教育資料館（教育研究院前身），也嘗試著辦理教師宗教研習營、教師佛學研習營……使得當今國內的宗教團體——佛光山與慈濟，都廣續的在寒、暑假中，辦理教師研習進修活動。

當年的這一本教育報告書，根據媒體的說法說：「這一本教育白皮書」氣勢磅礴，企圖影響深遠。全書對我國未來的幼兒教育、九年的國小以及三年的國中之國民教育、高中教育、技職教育、大學教育、社會教育、師資培育、體育衛生、訓育輔導、文教交流和支援系統，都提出了願景和策略，當時的媒體還說簡直可成為教育政策的教科書了。不過，老實說這白皮書發表以後，教育的現況並沒有因此改變。郭為藩部長說了，如今回頭來想，表示白皮書還是需要良好的配套措施。尤其他認為師資培育制度如果配合得不好，九年一貫就很難推行；而師資培育制度沒做好，是讓他現在都還感到很難受的一件事。」⁴⁰

法界，本是「共同一法身」的，但在達爾文的「進化論」提出，以及工業革命以後，人類原本是「天下一家」，和諧互助、相輔相成的理念，已「轉化」為「生存競爭」，思維「自我」的適者生存，否則就被淘汰；原本是一個宇宙的「有機體」的萬物之靈的「人」，一下子成為工廠以及社會的一顆「螺絲釘」。未來的十二年國民教育，如何「超越」這些思想上的困境，還歸「互助合作」的「人本社會」，這都有賴身為教育體系的「人師」，以及規劃十二年國教的有關人員，所應思之再三的課題。

參考文獻：

- 1、原典文獻《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 2、唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀法師著：《新修華嚴經疏鈔》，財團法人台北市華嚴蓮社，西元二〇〇一年七月一日出版。
- 3、教育研究集刊 第五十二輯第二期 2006 年 6 月，〈推動十二年國民教育政策之研究〉，楊思偉。

⁴⁰ <http://forums.chinatimes.com/report/teach/focus/htm/92081801.htm>

華嚴教學與字母唱持： 南管〈普庵咒〉與《華嚴字母唱誦儀》之研究

臺北大學中文系 教授
賴賢宗

大綱

「唱持」(parikīrtayati) 是善財童子五十三參之中的一個重要法門。唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉說：「善男子！我得菩薩解脫，名善知眾藝。我恒唱持入此解脫根本之字，唱阿字時，入般若波羅蜜門，名菩薩威德各別境界。」¹「唱持」梵字原文為 parikīrtayati，「唱持」parikīrtayati 是善財童子五十三參之中的一個重要法門。《華嚴經》被稱為「顯中之密」。關於唱持（歌唱修持）、佛曲禪修與聲音法門，《華嚴經》「世主妙嚴品」加以說明。（以上第二節）

南管〈普庵咒〉作為密咒「唱持」的法門，為我們說明瞭〈普庵咒〉之所以銜接於華嚴經教與《華嚴字母唱誦儀》之處。而華嚴字母從四十二字門，如何發展成《華嚴字母唱誦儀》，為何一個梵文字母之後要跟隨十二個從音字，也不只是為了梵字母的語言學習的方便措施，也不是中國的文人以自身的聲韻學的習性而加上去的。而是必須從「唱持」（歌唱修持）作為一種音聲修持的法門來體會，就是當我們以華嚴性起法門的入定態來「唱持」這些梵字母的時候，就會產生一些音律、聲韻的變化，紀錄下來就成為《華嚴字母唱誦儀》那樣的一個梵文字母之後要跟隨十二個從音字，或成為南音〈普庵咒〉的曲譜了。而聲韻學的符合只是在語音學的層次而言是如此，此中乃有更深層的「唱持」修行上的內涵。本文第三、四節就此加以解說。

關鍵詞：普庵咒、唱持、華嚴經、華嚴字母、四十二字門

¹ 唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉。

第一節 導論：《華嚴經》中的四十二字門之唱持法門

1. 《華嚴經》中的唱持法門

什麼是「唱持」？根據林光明〈密教聲字實相之探討〉²的研究，《華嚴經》三種譯本關於「唱持」字母的修行方法的相關經文，如下：

東晉 佛馱跋陀羅	善男子！我得菩薩解脫，名：善知眾藝。我恒唱持此之字母：唱阿字時，入般若波羅蜜門，名：以菩薩威力入無差別境界； ³
唐 實叉難陀	善男子！我得菩薩解脫，名善知眾藝。我恒唱持入此解脫根本之字，唱阿字時，入般若波羅蜜門，名菩薩威德各別境界； ⁴
唐 地婆訶羅	善男子。我得菩薩解脫。名善知眾藝。我恒唱持。入此解脫根本之字。唱阿字時。入般若波羅蜜門。名菩薩威德各別境界。 ⁵

「唱持」（parikīrtayati）是善財童子（Sudhana）五十三參之中的一個重要法門。唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉說：「善男子！我得菩薩解脫，名善知眾藝。我恒唱持入此解脫根本之字，唱阿字時，入般若波羅蜜門，名菩薩威德各別境界。」⁶「唱持」梵字原文為 parikīrtayati，「唱持」parikīrtayati 是善財童子五十三參之中的一個重要法門。傳授唱持法門者給善財童子的是善知眾藝童子，唱持法門為《華嚴經》五十三位大菩薩所傳授的法門之一。華嚴字母的修持法從四十二字門就是四十二個微妙曼陀羅。若能唄詠讚揚，則同於持誦諸品神咒，功德無量。⁷

林光明〈密教聲字實相之探討〉認為：華嚴字母的修持法從四十二字門，發展成「華嚴字母唱誦儀」，其主要原因，可能跟《華嚴經》中強調「唱持」的方法有關，而也融合了中國語文的聲韻學。「唱持」也就是「歌唱修持」，也就是藉由歌唱激發虔誠之心，依循聲明的道理，與佛菩薩的本心相應；「唱持」乃是傳統佛教所說的「陀羅尼」、「音聲法門」、「聲明」。

依中村元《廣說佛教語大辭典》的解說，「唱持」梵字原文為 parikīrtayati，其義有二：一是出口稱讚；一是唱歌。其實，parikīrtayati 的梵文應該具有「充

² 林光明〈密教聲字實相之探討〉，收入《首屆中印密教國際學術研討會會前論文集》，陝西師範大學宗教研究中心出版，2010年4月。

³ 《大方廣佛華嚴經》卷76《入法界品》，《大正藏》，第418頁上7-9。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷57《入法界品》，《大正藏》，第765頁下3-6。

⁵ 《大方廣佛華嚴經入法界品》卷1，《大正藏》，第877頁上2-4。

⁶ 唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉。

⁷ 廣慈法師著述，《華嚴字母研究報告及教學課本》，台北，廣慈印經會，2003，頁83。

分、專心、非常」(pari)、「唱」(kirtan)、yati (引導、行)的涵義⁸，這與流傳至今的五會念佛的念佛法門是一致的。印度傳統的敬虔瑜珈 (Bhakti Yoga)，本來就強調「唱持」，敬虔瑜珈以 kīrtan 的明咒歌詠作為主要的修行法門。所以，「唱持」parikīrtayati 在印度是淵源流長的。而在中國的「清廟」與「雅樂」之中，以音樂而達到人心與天地的中和境界，也是眾所熟知的古老傳統，此一傳統還保持在「南音」(南管) 之中。

2. 經典傳統的「悉曇四十二字門」

經典傳統所謂的「悉曇四十二字門」乃就梵字之字母的四十二字而各別論其義門。又作四十二字門、四十二字陀羅尼門。「悉曇四十二字門」的文本來源，最早可以追溯到《般若經》與《大方廣佛華嚴經》這兩者。依據《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉的四十二字母之觀門，入四十二字門，則能悟入法空無邊際法界。

又，《般若經》稱此「四十二字門」為「觀字義法門」，又有「悉曇四十二字門」、「四十二字陀羅尼門」之說。《大品般若經》卷五「四念處品」說：聞此諸字門時，若能自己受持讀誦，或為他人解說，能得二十種功德。此四十二字門為陀羅尼的行門，可以配合四念處禪修，在授持讀誦字母的時候，觀照身、受、心、法，悟入字門之實相，使行者與般若相應，與般若第一相應。《華嚴經·入法界品》中，眾藝菩薩對善財童子所說的字母唱持法門和《般若經》的「四十二字門」在作為「觀字義法門」的內容上是一致的，而《華嚴經·入法界品》的特殊之處在於標舉這是一種「唱持」的音樂聲明的法門。

又，《大智度論》是《般若經》的解說書，說到這四十二字是一切文字之根本，稱為「字母」。《大智度論》卷四十八調，此四十二字門為文字陀羅尼，也就是一種音聲總持的陀羅尼的行門。菩薩聽聞此等字母，能「行深般若波羅蜜多時，以無所得而為方便。」也就是與般若相應，乃至生起種種菩薩莊嚴的度生方便。

又，天臺宗也有四十二字門的行法，乃是受到《般若經》的「四十二字門」的影響。《南嶽慧思大師據說曾經著作《四十二字門》二卷，即以大品所說之四十二字門配列菩薩四十二位，所以是一種菩薩禪的禪法。智者大師在其天臺止觀著作也常常提到四十二字門。

最後，《華嚴經·入法界品》當中說到的「四十二字觀門」，也就是眾藝菩薩傳授善財童子唱誦四十二梵字而與疾速與般若相應乃至生起獲得菩薩無量莊嚴的妙法。唐代的不空大師《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字

⁸ 林光明、林怡馨編譯《梵漢大辭典》，臺北，嘉豐出版社，2005。

輪瑜伽儀軌》載：觀由阿、囉、跛、左，曩至茶之四十二字輪，現證毘盧遮那智身，於諸法中得無障礙。阿、囉、跛、左，曩為文殊菩薩五字明。以四十二字輪，現證毘盧遮那智身則是普賢菩薩的無量法界身之音聲法門。所以，四十二字輪的唱持與觀修乃是文殊菩薩、普賢菩薩傳下的頓證毘盧遮那法身的音聲陀羅尼法門。⁹

《般若經》和《華嚴經》的「四十二字門」在作為「觀字義法門」的內容，以及以字母音聲而悟入般若上是一致的。而《華嚴經》的「四十二字門」的特殊之處在於眾藝菩薩傳授善財童子凸顯這是一種「唱持」的音樂聲明的法門；以及「四十二字門」不只是與般若之初步相應，更乃是「入法界」（入華嚴法界），體證無量三摩地的音聲陀羅尼的總持法門，也就是一種字母音聲陀羅尼的華嚴性起法門、海印三昧的法門。

3.《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》與《華嚴字母唱誦儀》的「四十二字門」所蘊含的一些問題

唐代的不空大師已經將《華嚴經》的「四十二字門」融入于唐密的修持之中，撰寫了《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》，此中運用了心月輪觀、佈字法、四種陀羅尼義的密咒修持，顯示了華嚴字母唱誦（唱持）的古義所包含的行法內容。對我們今天研究和實修華嚴字母唱誦（唱持）具有重大的啟示。

漢傳佛教大約自明代開始，依八十卷本《華嚴經》的「四十二字門」，撰成了《華嚴字母唱誦儀》。在《華嚴字母唱誦儀》之中，最主要的內容即四十二字母，與《華嚴經》原本的「四十二字門」不同的是，《華嚴字母唱誦儀》在每個華嚴字母梵字之後，也就是在每個華嚴字母梵字作為聲母之後，增加了十二個韻母不同的字，從而聲母與十二個韻母反切就形成橫列的 8 字形的周流不息之內氣流動，產生一種特殊的精神力量。從《華嚴字母唱誦儀》的拼音規律中，我們會發現它與「普庵咒、悉曇章」的形式很接近。就形式上來看，《華嚴字母唱誦儀》與「普庵咒、悉曇章」二者的字母排列的聲明原理原則是相同的。《華嚴字母唱誦儀》「華嚴字母系統」中每一行中的第一個字的派生字（從音字）是以華嚴四十二字與漢語的十二韻母實行反切而拼合成的系列字，如此乃是印度梵語的聲明與漢語音韻學的融通。¹⁰然而聲韻學的符合只是在語音學的層次而言是如此，只是就形式上而言是如此，此外乃有更深層的「唱持」

⁹ 以上討論參見賴靜涵（賴信川）〈悟入一真法界的音聲法門：華嚴篇〉
<http://www.buddhanet.idv.tw/aspboard/aspboard.asp?boardid=11&id=4015>

¹⁰ 林光明，〈密教聲字實相之探討〉，收入《首屆中印密教國際學術研討會會前論文集》，陝西師範大學宗教研究中心出版，2010 年 4 月。

修行上的內涵。如果只從語音學的層次來討論，那麼，《華嚴字母唱誦儀》的每一行的字母排列的做法就已經失失去了它的修持內涵，如此就已經不是音聲陀羅尼了。

如果從南音〈普庵咒〉來考察字母唱持行法的每一行的字母排列，則此中的音聲陀羅尼的內涵乃是十分明顯的。例如南管〈普庵咒〉音樂的最重要的第一段「總首」，「迦迦迦研界。遮遮遮神惹。吒吒吒怛那。多多多檀那。波波波梵摩。」此中的每一個「字母」在南音〈普庵咒〉之中的唱法都包含了華嚴字母四十二字門的此一「華嚴字母」的一行之中的十二個從音字的排列，形成一個金剛杵形式的音聲曼陀羅，也就是《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉所謂的唱持入此解脫根本之字，唱某一字母之時，入般若波羅蜜門，性起種種菩薩威德莊嚴境界。例如「多」與「波」字，就非常明顯是如此，就南音〈普庵咒〉的運氣法而言，十二個從音字的排列剛好就是在眉心輪或喉輪脈輪之緩慢的一合一開中形成音聲曼陀羅，這可在南音〈普庵咒〉之中「唱持」之中來細細體會。南音〈普庵咒〉的「多」與「波」字運腔行字十分緩慢，所以，南音〈普庵咒〉的一個「多」就包含了華嚴字母「多」字一行的十二個從音字「當登東都刀 □低顛單 顛 耽兜 多」，這十二個從音字的排列剛好就是在喉輪脈輪之緩慢的一合一開中形成音聲曼陀羅。同理，南音〈普庵咒〉的一個「波」字的「唱持」就包含了華嚴字母「波」字一行的十二個從音字「幫崩閉逋褒卑賓般斌 般 褒 波」。所以，南音〈普庵咒〉作為密咒「唱持」的法門，為我們說明瞭〈普庵咒〉之所以銜接於華嚴經教與《華嚴字母唱誦儀》之處，以及《華嚴字母唱誦儀》作為音聲陀羅尼的華嚴性起法門的具體措施。

第二節 顯密融通：《華嚴經》世主妙嚴品論「唱持」

《華嚴經》闡明音聲陀羅尼、唱持者之處甚多，例如「世主妙嚴品」。「唱持」（*parikīrtayati*）是善財童子五十三參之中的一個重要法門。唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉說：「善男子！我得菩薩解脫，名善知眾藝。我恒唱持入此解脫根本之字，唱阿字時，入般若波羅蜜門，名菩薩威德各別境界。」¹¹「唱持」梵字原文為 *parikīrtayati*，「唱持」*parikīrtayati* 是善財童子五十三參之中的一個重要法門。

此中之要義在於與般若相應，由一字母之唱持來體會緣起性空之法印，也就是經上所說的「恒唱持入此解脫根本之字，唱阿字時，入般若波羅蜜門」，悟入般若法門。其次，更深入者，則是要由空出有，假借佛菩薩的陀羅尼的無量功德力，而體驗「菩薩威德各別境界」，令行者速證無上正等正覺。

¹¹ 唐代實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷五十七〈入法界品〉。

唐密與華嚴經教的大師一行法師在《大毘盧遮那成佛經疏》一書中提到，他說：

復次秘密主。此真言相。非一切諸佛所作。不令他作。亦不隨喜。何以故。以是諸法法如是故。若諸如來出現。若諸如來不出。諸法法爾如是住。謂諸真言。真言法爾故者。以如來身語意畢竟等故。此真言相。聲字皆常。常故不流。無有變易，法爾如是。

華嚴字母乃是真言實相之修持法，也就是所謂的「聲字皆常。常故不流。無有變易，法爾如是」。一行法師《大毘盧遮那成佛經疏》此處又說到「已說若未說若現說。法住法位性相常住」。

非造作所成。若可造成。即是生法。法若有生。則可破壞。四相遷流。無常無我。何得名為真實語耶。是故佛不自作。不令他作。設令有能作之人。亦不隨喜。是故此真言相。若佛出興於世。若不出世。若已說若未說若現說。法住法位性相常住。是故名必定印。眾聖道同。即此大悲曼荼羅一切真言。一一真言之相。皆法爾如是。故重言之也。¹²

此中，所謂的「已說若未說若現說。法住法位性相常住」出自於《法華經·方便品》，就是在聲音的已說、未說、現說之中，或說是過去、未來、現在的時空遷流之中，在生住異滅四相遷流之中，去體會《妙法蓮華經》所說的「法住法位性相常住」的道理，因此也就悟入音聲的實相，體驗到音聲陀羅尼。

《華嚴經》被稱為「顯中之密」。關於唱持（歌唱修持）、佛曲禪修與聲音法門，《華嚴經》「世主妙嚴品」說：

「復次屍棄天王，得普住十方道場中說法而所行清淨無染著解脫門。慧光梵王，得使一切眾生入禪三昧住解脫門。善思慧光明梵王，得普入一切不思議法解脫門。普云音梵王，得入諸佛一切音聲海解脫門。觀世音自在梵王，得能憶念菩薩教化一切眾生方便解脫門。寂靜光明眼梵王，得現一切世間業報相各差別解脫門。普光明梵王，得隨一切眾生品類差別皆現前調伏解脫門。變化音梵王，得住一切法清淨相寂滅行境界解脫門。光耀眼梵王，得於一切有無所著無邊際。無依止常勤出現解脫門。悅意海音梵王，得常思惟觀察無盡法解脫門。時屍棄大梵天王，承佛威力，普觀一切梵身天、梵輔天、梵眾天，而說頌言：佛身清淨常寂滅，光明照耀遍世間，無相無行無影像，譬如空云如是見。佛身如是

¹²（唐）一行《大毘盧遮那成佛經疏》卷7《入曼荼羅具緣真言品》，《大正藏》，第650頁中13-26。

定境界，一切眾生莫能測，示彼難思方便門，此慧光王之所悟。佛刹微塵法門海，一言演說盡無疑，如是劫海演不窮，善思慧光之解脫。如來一音無限量，能開一切法門海。眾生聽者悉了知，此是大音之解脫」。

《華嚴經》「世主妙嚴品」又說

「諸佛圓音等世間，眾生隨類各聽解，而於音聲不分別，普音梵天如是悟。三世所有諸如來，趨入菩提方便行。一切皆於佛身現，自在音天之解脫。一切眾生業差別，隨其因感種種殊。世間如是佛皆現，寂靜光天能悟入。無量法門皆自在，調伏眾生遍十方，亦不於中起分別，此是普光之境界。佛身如空不可盡，無相無礙遍十方，所有應現皆如化，變化音王悟斯道。如來身相無有邊，智慧音聲亦如是，處世現形無所著，光曜天王入此門。法王安處妙法宮，法身光明無不照，法性無比無諸相，此海音王之解脫。」¹³。

《景德傳燈錄》所謂的「佛以一圓音說法，眾生隨類各聽解」乃出典於此：「佛刹微塵法門海，一言演說盡無疑，如是劫海演不窮，善思慧光之解脫。如來一音無限量，能開一切法門海。眾生聽者悉了知，此是大音之解脫。諸佛圓音等世間，眾生隨類各聽解，而於音聲不分別，普音梵天如是悟。」

《法華經·普門品》曾提到「梵音海潮音，勝彼世間音」，而未加以展開；提到觀世音菩薩以三十二妙相度化眾生，而未說明「三十二妙相度化眾生」與「觀世音」的音聲法門的關係。《華嚴經》「世主妙嚴品」此處說到「觀世言音自在梵王」的境界則為：「普云音梵王，得入諸佛一切音聲海解脫門。觀世言音自在梵王，得能憶念菩薩教化一切眾生方便解脫門。」此可以有助於我們理解「觀世音菩薩以三十二妙相度化眾生」。

此中，至於「梵音海潮音，勝彼世間音」，《華嚴經》「世主妙嚴品」此處則說到「悅意海音梵王」的境界則為：「悅意海音梵王，得常思惟觀察無盡法解脫門」，以及「自在音天」的境界則為：「三世所有諸如來，趨入菩提方便行。一切皆於佛身現，自在音天之解脫。」

「梵音海潮音，勝彼世間音」乃是諸佛體性之中的大喜悅與大自在的境界作用。

如何達到「梵音海潮音，勝彼世間音」的諸佛體性之中的大喜悅與大自在的境界作用，則必須修持「寂靜光天」、「變化音王」、「海音王」的工夫與境界，也就是深入於「靜定」之中，從而展現「變化音王」、「海音王」如大海音聲一樣的無量變化身。

¹³ 唐·實叉難陀譯，《華嚴經》世主妙嚴品第一之二。

此中，「寂靜光天」的境界則為：「一切眾生業差別，隨其因感種種殊。世間如是佛皆現，寂靜光天能悟入。」

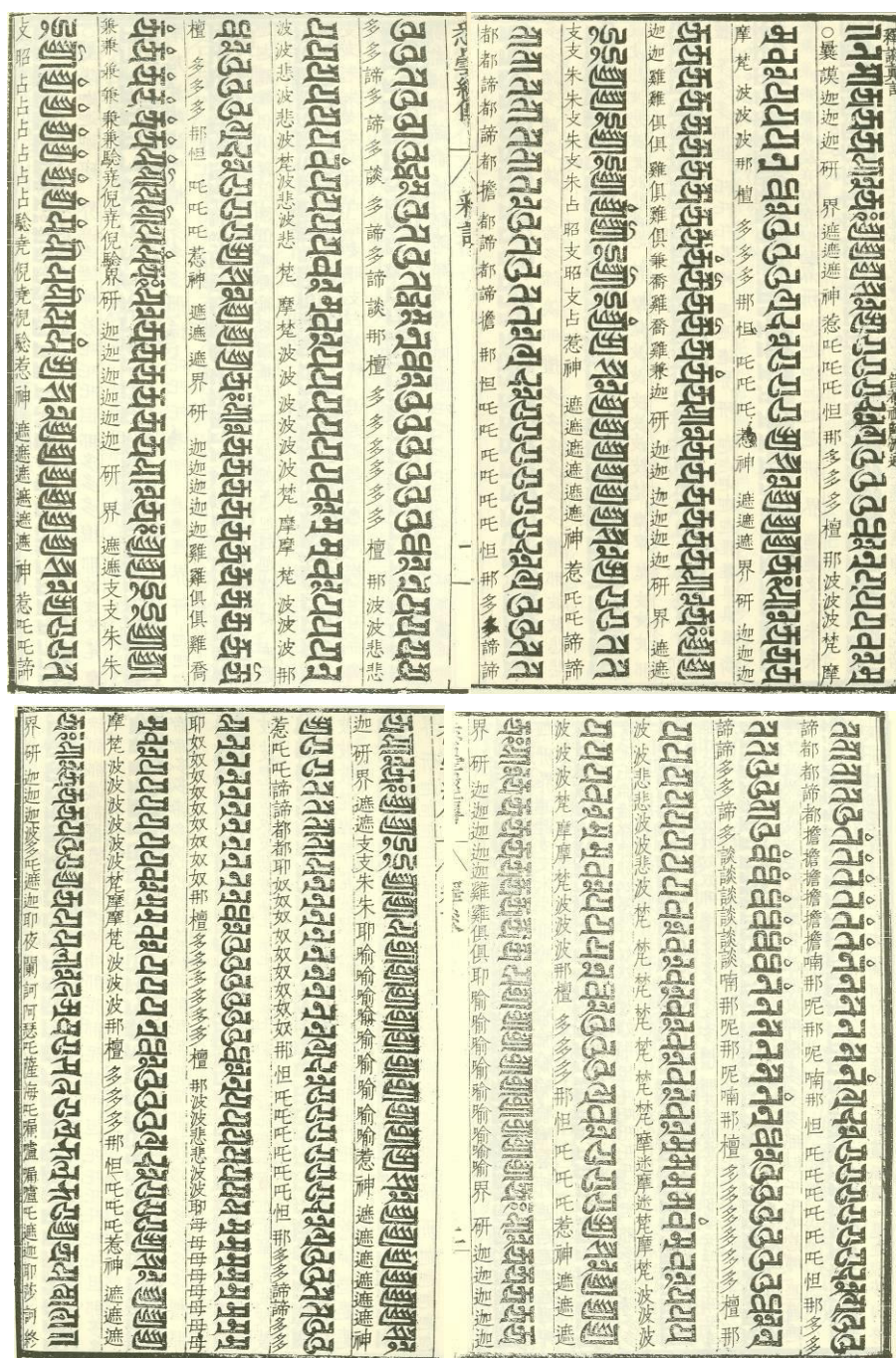
「變化音王」體悟音聲之道的境界則為：「無量法門皆自在，調伏眾生遍十方，亦不於中起分別，此是普光之境界。佛身如空不可盡，無相無礙遍十方，所有應現皆如化，變化音王悟斯道。」

「海音王」之解脫的境界則為：「如來身相無有邊，智慧音聲亦如是，處世現形無所著，光曜天王入此門。法王安處妙法宮，法身光明無不照，法性無比無諸相，此海音王之解脫。」

第三節 南音之中的宋代普庵禪師普庵咒的文獻考證

在南音（南管）音樂中，〈普庵咒〉一曲因為被視為咒語，所以平日在南音館閣之中是不可閑和，〈普庵咒〉指套前說明為：「此咒能辟邪，乃系真經，要學以清靜齋戒，最忌汙穢之地，產婦房中，不可收藏，要和要學，先用紅箋，上寫「弟子不時學習經文神佛莫聽」家有孕婦，或牝雞孵卵，切不可和，罪過甚大，甚之戒之。」。南音〈普庵咒〉以泉州腔發音，故一般人除非正式學習過，也難以演唱，以泉州腔發音其時就是中原古音，包存了佛經咒語的梵文古音。林珀姬教授的研究指出：泉州地區，〈普庵咒〉似乎已不傳，文革之後的大陸的南音曲譜在很長一段時間是沒有〈普庵咒〉的；近年泉州出版的指譜才又重新將〈普庵咒〉列入曲譜中，但似乎仍無人唱奏〈普庵咒〉。¹⁴，明代趙宦光《悉曇經傳》中之〈刻梵書釋談真言小引〉，其中的〈釋談真言〉如下：

¹⁴ 林珀姬，「南管〈普庵咒〉與〈南海觀音贊〉打譜與唱念」，臺北，華嚴全球論壇，2010。



(圖六) 明代趙宦光《悉曇經傳》中之〈刻梵書釋談真言小引〉

其中的〈釋談真言〉，即一般所稱之〈普庵咒〉。「釋談」就是「悉曇」，「悉曇」是古代梵文的一種，是唐密咒語的書寫文字。此中，梵文左側漢字的用法與現行南管中之用字只有「知知」與「諦諦」用字不同。

趙宦光《悉曇經傳》〈刻梵書釋談真言小引〉¹⁵說：

「釋談真言。世誦華文未究厥始。學地知識誤以世法揣摩謂普庵此方祖師。何事作彼土梵咒。妄解意義不能無疑。我輩行人。廢勿宣誦。寒山凡夫。因緝說文長箋。博采音聲字母類成悉曇經傳。即藏教未收者亦或取之。以至外道文字。凡系音韻之學。無不收攬將廣心目。遂得大梵品目釋談真言。即世俗所稱普庵咒者是也。庵系唐人。習誦唐語。唐梵不無亥豕。特從西目。邀請燕山沙門門公。校閱補訂。隨命墻兒摹大梵字。刻附總持。與華嚴字母相為流通。二經皆出總持。作法小異。總持為萬國文字之先。文字為十二經文之母。能誦持。如誦全藏。功德海量可想見矣。故二真言者。並調合音韻。以音聲為教。曼殊說字母。普庵宣釋談。無有二法。德不及庵而以邊國耳目聞見輒欲裁損伽陵僂音。音聲之教幾乎複晦。孰任其咎。是以表而出之。匪直老和尚忠臣。亦眾沈淪津梁寶筏。願與同社同衣共焉。」

「普庵咒」是俗稱「釋談真言」、「悉曇真言」，此乃「與華嚴字母相為流通。二經皆出總持」。「悉曇」(sidam)就是紀錄唐密的一種古代梵文。「悉曇真言」和「華嚴字母」都是以字母「總持」一切義。從趙宦光上文，可以很清楚的瞭解「釋談真言」和「華嚴字母」二者就都是為了「調合音韻，以音聲為教」，此處所說的「曼殊說字母。普庵宣釋談」，前者指「華嚴字母」，後者指「普庵咒、釋談真言(釋談章)」，此二者也就是校正聲明修行人的古梵文的發音，以陀羅尼音聲修持來進行修持的教化能夠雅正。

趙宦光《悉曇經傳》所收錄者的漢字的音譯與《禪門日誦》之音譯用字稍有不同，而且沒有佛頭與佛尾的部分。此外，起咒頭用的是「囊謨」(即「南無」)，而不是「唵」。然而，佛教明咒的開端一般都是「唵」字，而且也以佛頭與佛尾的方式比較符合佛教的長篇明咒的形式。¹⁶

林珀姬教授認為：但從音韻學習的角度以及從修持法的觀點來看，〈普庵咒〉不再那麼神秘。經過林珀姬教授誦唱的經驗，發現它極具漢語發音練習的效用性，尤其是在臺灣的音樂教育的全盤西化，受了西方歌唱法之影響，現在

¹⁵ 據饒宗頤編集《悉曇經傳》頁81，新文豐出版公司印行，民國88年初版。文中「普庵」即「普庵」，但提及「庵是唐人」恐有誤。

¹⁶ 林珀姬，「南管〈普庵咒〉與〈南海觀音贊〉打譜與唱念」，臺北，華嚴全球論壇，2010。

的年輕人無法瞭解中國傳統的歌唱法與音樂美學。林珀姬強調南音這種中國傳統的歌唱法實際是建立在語言上，而筆者則強調南音唱法是與修持法的身體能量流動的體驗有關。以臺北藝術大學的傳統音樂系的南管教學言，南管的唱念因為過於複雜與具有古代感不易為現代人所體會，因此是學生學習的一大障礙。但是林珀姬教授透過〈普庵咒〉的唱念教學，讓學生對自己的口腔發音部位出聲使力點的瞭解，南音唱念的學習效果具有很大的改進。¹⁷筆者整理出的南音〈普庵咒〉的歌詞，也就是《禪門日誦》之〈普庵咒〉咒文。加上音樂形式以及描述，如下。

普庵咒

喻 迦迦迦研界 遮遮遮神惹 吒吒吒怛那
 多多多檀那 波波波梵摩
 首節 首回 月移花影
 摩梵波波波 那檀多 那怛吒吒吒
 惹神遮遮遮 界研迦迦迦 迦迦迦研界
 首回 二段 泉流石壁
 迦迦雞雞俱俱雞 俱雞俱 兼喬雞 喬雞兼
 界研迦迦迦 迦迦 迦研界
 首回 三段 蛺蝶穿花
 遮遮支支朱朱支 朱支朱 占昭支 昭支占
 惹神遮遮遮 遮遮 遮神惹
 首回 四段 亂灑珍珠
 吒吒知知都都知 都知都 擔多知 多知擔
 那怛吒吒吒 吒吒 吒怛那
 首回 五段 細柳含煙
 波波悲悲波波悲 波悲波 梵波悲 波悲梵
 摩梵波波波 波波 波梵摩
 首回 六段 風吹荷葉
 摩梵波波波 那檀多 那怛吒吒吒
 惹神遮遮 界研迦迦迦 迦迦 迦研界
 二回 首段 子規啼月
 迦迦揭揭俱俱揭喬兼 兼兼 兼兼兼 驗堯倪
 堯倪驗 界研迦迦迦 迦迦 迦研界

¹⁷ 林珀姬，「南管〈普庵咒〉與〈南海觀音贊〉打譜與唱念」，臺北，華嚴全球論壇，2010。

二回 二段 織綿回文

遮遮支支珠珠支昭占 占占 占占占 驗堯倪

堯倪驗 惹神遮遮遮 遮遮 遮神惹

二回 三段 花雨繽紛

吒吒知知都都知都擔 擔擔 擔擔擔 喃那呢

那呢喃 那但吒吒吒 吒吒 吒但那

二回 四段 雁渡瀟瀟

多多諦諦多多諦多談 談談 談談談 喃那呢

那呢喃 那檀多多多 多多 多檀那

二回 五段 孤猿過洞

波波悲悲波波悲波梵 梵梵 梵梵梵 梵摩迷

摩迷梵 摩梵波波波 波波 波梵摩

二回 六段 浪送梅花

摩梵波波波 那檀多多多 那但吒吒吒

惹神遮遮 界研迦迦迦 迦迦 迦研界

三回 首段 春色平分

迦迦揭揭俱俱耶 喻喻 喻喻 喻喻 喻喻喻

惹神遮遮遮 遮遮 遮神惹

三回 二段 魚躍龍門

遮遮支支珠珠耶 喻喻 喻喻 喻喻 喻喻喻

惹神遮遮遮 遮遮 遮神惹

三回 三段 潛蛟起舞

吒吒知知都都耶 奴奴 奴奴 奴奴 奴奴奴

那但吒吒吒 吒吒吒但那

三回 四段 露滴芭蕉

多多諦諦多多耶 奴奴 奴奴 奴奴 奴奴奴

那檀多多多 多多多檀那

三回 五段 長空鶴淚

波波悲悲波波耶 母母 母母 母母 母母母

摩梵波波波 波波 波梵摩

三回 六段 終松籟鳴

摩梵波波波 那檀多多多 那但吒吒吒

惹神遮遮遮 界研迦迦迦 迦迦迦研界

為了讓大家更能明瞭〈普庵咒〉的結構，由林珀姬教授根據《禪門日誦》之〈普庵咒〉咒文而加以分列製作下表。¹⁸

佛頭		南無佛陀耶，南無達摩耶，南無僧伽耶，南無本師釋迦牟尼佛，南無大悲觀世音菩薩，南無普庵祖師菩薩，南無百萬火首金剛王菩薩。	
起咒	咒首	唵，迦迦迦研界，遮遮遮神惹，吒吒吒怛那，多多多檀那，波波波梵摩	
	咒首回文-合尾	摩梵波波波，那檀多，那怛吒吒吒，惹神遮遮遮，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
一回	一轉回身-合尾	迦迦雞雞俱俱雞，俱雞俱，兼喬雞，喬雞兼，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
	二轉回身-合尾	遮遮支支朱朱支，朱支朱，占昭支，昭支占，	惹神遮遮遮，遮遮遮神惹，
	三轉回身-合尾	吒吒知知都都知，都知都，擔多知，多知擔，	那怛吒吒吒，吒吒吒怛那，
	四轉回身-合尾	多多諦諦多多諦，多諦多，談多諦，多諦談，	那檀多，多，多，多檀那，
	五轉回身-合尾	波波悲悲波波悲，波悲波，梵波悲，波悲梵，	摩梵波波波，波波波梵摩，
	六轉咒首回文	摩梵波波波，那檀多，那怛吒吒吒，惹神遮遮遮，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
二回	一轉回身-合尾	迦迦雞雞俱俱雞喬兼，兼兼兼兼兼，驗堯倪，堯倪驗，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
	二轉回身-合尾	遮遮支支朱朱支昭占，占占占占占，驗堯倪，堯倪驗，	惹神遮遮遮，遮遮遮神惹，
	三轉回身-合尾	吒吒知知都都知多擔，擔擔擔擔擔，喃那呢，那呢喃，	那怛吒吒吒，吒吒吒怛那，
	四轉回身-合尾	多多諦諦多多諦多談，談談談談談，喃那呢，那呢喃，	那檀多，多，多，多檀那，
	五轉回身-合尾	波波悲悲波波悲波梵，梵梵梵梵梵，梵摩迷，摩迷梵，	摩梵波波波，波波波梵摩，
	六轉咒首回文	摩梵波波波，那檀多，那怛吒吒吒，惹神遮遮遮，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
三回	一轉回身-合尾	迦迦雞雞俱俱耶，喻喻喻喻喻喻喻喻，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
	二轉回身-合尾	遮遮支支朱朱耶，喻喻喻喻喻喻喻喻，	惹神遮遮遮，遮遮遮神惹，
	三轉回身-合尾	吒吒知知都都耶，奴奴奴奴奴奴奴奴，	那怛吒吒吒，吒吒吒怛那，
	四轉回身-合尾	多多諦諦多多耶，奴奴奴奴奴奴奴奴，	那檀多，多，多，多檀那，
	五轉咒身-合尾	波波悲悲波波耶，母母母母母母母母，	摩梵波波波，波波波梵摩，
	六轉咒首回文	摩梵波波波，那檀多，那怛吒吒吒，惹神遮遮遮，	界研迦迦迦，迦迦迦研界，
佛尾		唵，波多吒，遮迦耶，夜闍訶，亞瑟吒，薩海吒，漏嚧漏嚧吒，遮迦耶，掌婆訶，無數天龍八部，百萬火首金剛，昨日方隅，今日佛地，普庵到此，百無禁忌。	

¹⁸ 林珀姬，「南管〈普庵咒〉與〈南海觀音贊〉打譜與唱念」，臺北，華嚴全球論壇，2010。

林珀姬教授表格中的斜體字，是趙宦光《悉曇經傳》一書中所沒有的文字，林珀姬教授推測也許是後來的人逐漸加入的，筆者則認為是要有這些才是完整的修持儀軌，尤其是「佛頭」「佛尾」更是如此。林珀姬教授上表可以清楚的顯現一般所言，南音〈普庵咒〉之佛頭至佛尾共 22 節的說法。

〈普庵咒〉也有古琴傳譜，就是以流通的「普庵咒」來譜成古琴曲。現在，在古琴琴歌之中乃是以北京話來發音，而不是以泉州音的古漢語來發音。但是，〈普庵咒〉在古琴的音樂之中只聽過琴曲，而未聞琴歌。另外，也有以北京話來念誦〈普庵咒〉的現有的佛教寺廟的修持法，例如范李彬教授（啞行）曾錄製如此之音樂 CD，則只是單純念誦，而未歌唱之。在〈普庵咒〉的古琴傳譜中，有以「段」、「轉」、「節」來分，上表中使用了「轉」字，例如「一轉回身」與「二轉回身」等，主要根據為來自佛經「轉讀」，以及悉曇「音轉」之用法，也就是後來中國音韻學上所說的「轉」，¹⁹這也表達在林珀姬教授論文第參項中「〈普庵咒〉的唱念所依據的聲韻反切之法」。此中的意義就如趙蔭棠如下所云：

轉是拿著十二母音與各個輔音相配合的意思。以一個輔音輪轉著與十二母音相拼合，大有流轉不息之意。

然而，趙蔭棠這裡所說的拿著十二母音與各個輔音相配，主要應該是指「華嚴字母」的情況，《華嚴字母唱誦儀》之中，就是在每個華嚴字母梵字作為聲母之後，增加了十二個韻母不同的字。

漢傳佛教大約自明代開始，依八十卷本《華嚴經》的「四十二字門」而撰著了《華嚴字母唱誦儀》。在《華嚴字母唱誦儀》之中，最主要的內容即四十二字母，與《華嚴經》原本的「四十二字門」不同的是，《華嚴字母唱誦儀》在

¹⁹ 趙蔭棠《等韻源流》云：「轉，如輪轉之轉。觀《大毗盧遮那成佛神變加持經》卷第五有「字輪品」可證。所謂「字輪」者，從此輪轉而生諸字也。」趙氏又引空海對悉曇字母「迦」等十二字之解釋云：「此十二字者，一個迦字之轉也。....一轉有四百八字。如有二合三合之轉，都有三千八百七十二字。」於是趙氏歸結云：「轉是拿著十二母音與各個輔音相配合的意思。以一個輔音輪轉著與十二母音相拼合，大有流轉不息之意。《韻鏡》與《七音略》之四十三轉，實系由此神襲而成。」張世祿先生《中國音韻學史》云：『「轉」字的意義就是根據於向來對於佛經的「轉讀」。「轉」實亦即古之「囀」字，《說文》無「囀」字，凡言唱誦歌詠，古祇作「轉」。六代相承，凡是詠誦經文，都謂為「轉」，由此演變而為唐五代俗文、變文，一些民間唱本，也稱為轉。另一方面，凡是關於字音拼切的方法，也當然可謂之轉。』趙氏與張氏的意見雖不完全相同，但是認為「轉」字一名，出自佛教，是一致的。

每個華嚴字母梵字之後，也就是在每個華嚴字母梵字作為聲母之後，增加了十二個韻母不同的字，從而聲母與十二個韻母反切就形成橫列的 8 字形的周流不息之內氣流動，產生一種特殊的精神力量。從《華嚴字母唱誦儀》的拼音規律中，我們會發現它與「普庵咒、悉曇章」的形式很接近。就形式上來看，《華嚴字母唱誦儀》與「普庵咒、悉曇章」二者的原理原則是相同的。

復次，觀察「華嚴字母」中的十二個韻母，據周廣榮〈此方真教體，清淨在音聞——《禪門日誦》中的「華嚴字母」考述〉一文中的考證，發現此十二韻與明清時期流行的兩種等韻學著作《元韻譜》、《五方母音》在韻母數量的分設上正好相同，而這種等韻學著作是反映當時學者所掌握到的古漢語讀音的聲韻學。由此可知，「華嚴字母系統」中每一行中的第一個字的派生字（從音字）是以華嚴四十二字與漢語的十二韻母實行反切而拼合成的系列字，如此乃是融會梵語的聲明與漢語音韻學。²⁰

第四節 顯密融通：南管普庵咒的唱持與《華嚴字母唱誦儀》密咒唱持

根據一般的理解，〈南管普庵咒〉是宋徽宗時候普庵禪師創制的咒語，又名「釋曇章」（悉曇字母的章句），用以校正梵文發音，〈普庵咒〉的第一段（總首）的內容就是「梵文字母五十音」，也就是將梵文字母以五字母為一句，來加以念誦唱持。據云普庵咒具有「普安十方」的保護效果，所以也稱為「普安神咒」，至今修持者甚多。後來〈普庵咒〉被譜各種樂曲，例如南管曲、古琴曲等。普庵禪師為禪宗臨濟宗開悟祖師，閱讀《華嚴經論》至「忘情達本，知心體合」而開悟，他也是修持密咒有成就的大師。其實，根據筆者的研究，〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習，而是與唐密和藏密都有的「緣起咒」相關，並且是具有咒輪語布字法的成就法。²¹

普庵咒又名「釋曇章」（悉曇字母的章句），傳說是普庵禪師為了用以校正梵文發音而創制此咒，因此〈普庵咒〉的第一段（總首）的內容就是「梵文字母五十音」。

「南管」（福建泉州稱為「南音」。臺灣稱為「南管」）是中國最古老的音樂，「南管普庵咒」被研究者認為是保存了中國清廟音樂的最古老的層次，因此可以說南管普庵咒是中國最古老的「禪唱」。

據云普庵咒具有「普安十方」的保護效果，所以也稱為「普安神咒」，至今修持者甚多，遍佈佛道二門。後來〈普庵咒〉被譜各種樂曲，例如南管曲、

²⁰ 林光明，〈密教聲字實相之探討〉，收入《首屆中印密教國際學術研討會會前論文集》，陝西師範大學宗教研究中心出版，2010年4月。

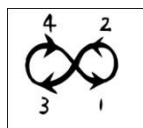
²¹ 賴賢宗，「南管普庵咒與聲音之道的修練」，收於《唱持講義》（台北，2012）。

古琴曲等。

普庵禪師為禪宗臨濟宗開悟祖師，閱讀《華嚴經論》至「忘情達本」而開悟，他也是修持密咒有成就的大師，所以對於華嚴經教與密宗實修都有獨到的體會。中國東南沿海的佛教寺廟頗多供奉普庵祖師，具有鎮守寺廟與普安十方的功效。此外，閩台的道法之中現存有「普庵」一門，是會通道門與佛法的一個流派，「普庵」道門的實修運用到許多佛教修持法，例如「唵字觀」、「觀音菩薩法門」與「普庵」的梵字觀……等。普庵祖師、普安禪師的研究正方興未艾，江西宜春曾經於 2010 年舉辦過普庵祖師的國際學術研討會。

根據筆者的研究，〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習，而是與宇宙緣起有關：

「根據筆者的研究與唱持之體會，〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習，而是與宇宙緣起有關，也就是以般若空性來觀照宇宙的創造演化過程。在唐密之中，此一〈普庵咒〉書寫成咒輪，也有實修的觀想法，是一可以修持至成就的成就法。在藏密之中，「梵文字母五十音」的發音練習是文殊菩薩所傳的開智慧咒，也常被書寫成咒輪，並且在各種成就法的修持儀軌之中都納入此咒，例如直貢葛舉「大手印五支圓滿道」。所以，〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習，而是作為成就法的「宇宙法性緣起之咒」。佛教之中以梵文字母維修持法門的除了〈普庵咒〉之外，還有著名的「華嚴字母」，後者是《華嚴經》傳出的修持法。」²²



南管之基本音形也是 金剛杵的音聲曼陀羅運動。舉例：南管之基本音形的明顯之例子之一是〈南管普庵咒「摩梵波波波」之各個字的音型，尤其是第三個字「波」。此中，先逆後順，先逆是逆旋向內，入於一點，是進陽，體會空性。後順是順旋向外，乃是退陰，緣起大悲。

以〈南管普庵咒〉前兩段的文本為例：。

「總首

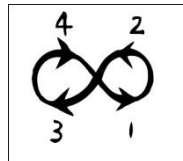
唵 迦迦迦研界 遮遮遮神惹 吒吒吒怛那

多多多檀那 波波波梵摩

首回，首段

²² 賴賢宗，「南管普庵咒與聲音之道的修練」，收於《唱持講義》（台北，2012）。

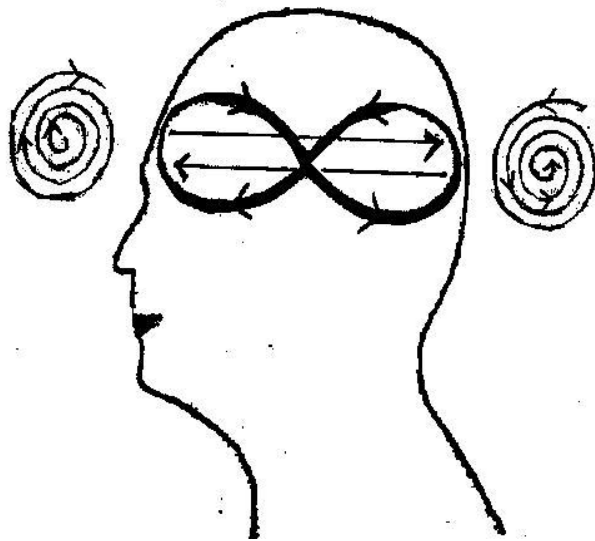
摩梵波波波 那檀多多多 那怛吒吒吒
惹神遮遮遮 界研迦迦迦 迦迦迦研界」



基本的圖示，南管之基本音形也是

金剛杵的音聲曼陀羅運動，

也就是金剛波（金剛杵形狀的聲波，般若金剛智慧的聲波），如下。



林光明的研究指出：《華嚴字母唱誦儀》從音字的目的何在？林光明認為這個問題如果從語言學習的角度來回答。古德在教導學習華嚴字母（梵文字母）的發音時，以系統的十二個從音字，說明體會華嚴字母讀音。對於這個說法，林光明認為還可以從「唱誦儀」中主字及十二個從音字之後，再唱一次主字，說明從音字的作用應該是幫助體會主字的讀音。

然而，林光明的研究並沒有能夠回答，為何選擇了如此的十二個從音字？，以及若只是從語言學習的角度來回答，《華嚴字母唱誦儀》這樣的做法就已經失去了它的修持內涵，如此就已經不是音聲陀羅尼了。

華嚴字母從四十二字門，發展成《華嚴字母唱誦儀》。其主要原因，應該說是與經文中強調「音聲陀羅尼」、「唱持」的方法有關。依中村元《廣說佛教語大辭典》的解說，「唱持」一辭的梵字原文為 *parikīrtayati*。 *kīrtan* 其義有二：一是出口稱讚；一是唱歌，應該是二義兼而有之的。不空的譯本，採用的「稱持」，即是採用「稱讚」、「稱名讚歎或念誦密咒」的意思，「稱持」包含「稱名讚歎或念誦密咒」與「唱持」。*parikīrtayati* 是不是一定要歌唱呢？應該說這是包含了「念誦」與「歌唱」兩種，密咒或是佛菩薩名號的「歌唱」本來就是「念誦」的延伸，也就是「念誦」而強調此中的音樂性，或更用音譜

曲的音樂予以強化，讓人容易因為音樂而體悟密咒或是名號的精神境界。不空三藏於其文本於字母前，也未加一「唱」字，乃是華嚴字母之修持法可以是「歌唱」也可以是「念誦」。林光明認為由此可見不空對之前的「唱持」翻譯，並不認同。但是，只能說是不空更精確體現了 *parikīrtayati* 的實質意涵。並不能就此斷言 *parikīrtayati* 作為歌唱修持是不對的。²³

就華嚴字母四十二字門而言，當吾人集中心力與內氣來念誦某一字母的時候，當字母音聲穿透身上脈輪的時候，出現音律的變化，紀錄下來而成為《華嚴字母唱誦儀》那樣的十二個從音字的排列，發現又與廣韻等韻的聲韻學記載是一致的。

華嚴字母（一合） 《一合視聽》

阿 ○ 俠 鞞 翁 烏 燠 哀 醫 因 安 音 諳 謳 阿
 唱阿字時 普願法界眾生 入般若波羅蜜門
 多 ○ 當 登 東 都 刀 口 低 顛 單 顛 耽 兜 多
 唱多字時 普願法界眾生 入般若波羅蜜門
 波 ○ 幫 崩 閉 逋 褒 卑 賓 般 斌 般 褒 波
 唱波字時 普願法界眾生 入般若波羅蜜門
 四十二字妙陀羅 字字包含義理多
 阿多波 梵韻滿娑婆 功德多 法界沐恩波
 四生九有 同登華藏玄門 八難三塗 共入毗盧性海
 南無華嚴海會佛菩薩（三稱）

如果從南音〈普庵咒〉來考察，乃是十分明顯的。例如南管〈普庵咒〉第一段「總首」乃是「迦迦迦研界 遮遮遮神惹 吒吒吒怛那 多多多檀那 波波波梵摩」，此中的每個「字母」在南音〈普庵咒〉之中的唱法都包含了華嚴字母四十二字門的此一「華嚴字母」的一行之中的十二個從音字的排列，例如「多」與「波」字，而就南音〈普庵咒〉的運氣法而言，十二個從音字的排列剛好就是在喉輪脈輪之緩慢的一合一開中形成音聲曼陀羅，這是必須在南音〈普庵咒〉之中「唱持」之中來細細體會的，示範如下。

在南音〈普庵咒〉的第一段的「多」與「波」字的「唱持」示範之中，請大家來諦聽與體會，南音〈普庵咒〉的「多」與「波」字運腔行字十分緩慢，所以，南音〈普庵咒〉的一個「多」就包含了華嚴字母「多」字一行的十二個從音字「當登東都刀 口低顛單 顛 耽兜 多」，這十二個從音字的排列

²³ 林光明，〈密教聲字實相之探討〉，收入《首屆中印密教國際學術研討會會前論文集》，陝西師範大學宗教研究中心出版，2010年4月。

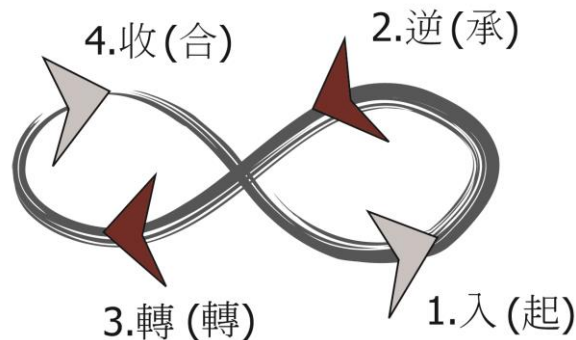
剛好就是在喉輪脈輪之緩慢的一合一開中形成音聲曼陀羅。同理，南音〈普庵咒〉的一個「波」字的「唱持」就包含了華嚴字母「波」字一行的十二個從音字「幫崩閉逋褒卑賓般 斌 般 褒 波」。

所以，南音〈普庵咒〉作為密咒「唱持」的法門，為我們說明瞭〈普庵咒〉之所以銜接於華嚴經教與《華嚴字母唱誦儀》之處。而華嚴字母從四十二字門，如何發展成《華嚴字母唱誦儀》，為何一個梵文字母之後要跟隨十二個從音字？這也不只是為了梵字母的語言學習的方便措施，也不是中國的文人以自身的聲韻學的習性而加上去的。而是必須從「唱持」（歌唱修持）作為一種音聲修持的法門來體會，就是當我們以「入定態」來「唱持」這些字母的時候，炁貫三脈，在海底到頭頂形成一波波海潮一樣的能量流的時候，就會產生一些音律、聲韻的變化，就是所謂的「梵音海潮音，勝彼世間音」。每一個字母的能量聲波震動，紀錄下來就成為《華嚴字母唱誦儀》那樣的一個梵文字母之後要跟隨十二個從音字，或成為南音〈普庵咒〉的曲譜了。其實，這乃是炁貫三脈，震動脈輪並且與口腔與喉部（喉輪）的曼陀羅共振，引生的微妙音聲變化。人體小宇宙相應於法界大宇宙，所以人體共振所引生的字母為微妙陀羅尼聲波，在五輪或說是七輪之中升降開合旋繞的時候，同時也是相應於法界大宇宙的緣起。

而聲韻學的符合只是在語音學的層次而言是如此，此中乃有更深層的「唱持」修行上的內涵。如果只從語音學的層次來討論，那麼，《華嚴字母唱誦儀》這樣的做法就已經失失去了它的修持內涵，如此就已經不是音聲陀羅尼了。華嚴字母從四十二字門，發展成《華嚴字母唱誦儀》，乃是一種音聲陀羅尼的修行法門，故不能只從語音學的層次來討論。

若是以唱持的修持法的觀點而言，〈普庵咒〉的唱念所依據的聲韻反切之法，以及〈普庵咒〉的唱念所依據的聲韻反切之法，乃就是一種「音聲陀羅尼」的法門。

首先，就是以「聲韻反切」的方法，來達到聲母與韻母之進陽退陰激，以激發身體正向能量，也就是「字正」所以「腔圓」，在「腔圓」之中也達到了「神韻」，所謂的氣韻生動。



其次，「聲韻反切」的方法，來達到聲母與韻母之進陽退陰激，在口腔前後形成一個橫寫的 8 字型的音聲曼陀羅，也符合聲韻學的等韻圖。²⁴

復次，在口腔前後形成一個橫寫的 8 字型的音聲曼陀羅的同時，身體上下也形成縱貫的 8 字型的音聲曼陀羅。

最後，身體上下也形成縱貫的 8 字型的音聲曼陀羅，所以南音的歌者執拍板而擊節之時候，拍板擊節的動作與身體上下也都在內氣運動之中形成上下縱貫的 8 字型的音聲曼陀羅，從而順逆交合，上下交融而昇華，乃由氣功態而進入入定態之中，在澄明靜定之中，發出定慧光，所以，唱持南音〈普庵咒〉乃是種音聲陀羅尼的定慧法門。

另外〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習，而是這些梵音代表著宇宙緣起、性起、如來性起（華嚴宗思想）：

「〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習而已，而是這樣的梵文字母五十音的發音練習就是宇宙緣起的聲波法門＝，所以「字母」和「緣起咒」合修具有什麼意思呢？筆者以為，這是「宇宙緣起」的意思，以佛教的術語來說是「性起」、「如來性起」（華嚴宗）。〈普庵咒〉不只是「梵文字母五十音」的發音練習，而是這些梵音代表著宇宙緣起、性起、如來性起，也就是說在修持之中，演練宇宙的逆返過程與重新創造的過程。〈普庵咒〉是以聲音建立曼陀羅，來演示宇宙的各種元素逆返回到空性的過程以及與重新創造新天新地的過程。若以唐密的五輪觀來說，聲音由海底發生上升至頭頂，是從地輪收攝于水輪，由水輪收攝於火輪，由火輪收攝於風輪，由風輪收攝於空輪，於空輪展現

²⁴ 參考賴賢宗〈當代佛教聲明的理論與實踐〉，發表於2011年1月12-15日，深圳大學宗教學系主辦，宗教的現代社會角色學術研討會。

定慧光明，這也相應於《楞嚴經》所說的與楞嚴定相應的宇宙演化的程式。」²⁵

第五節 從不空三藏《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》考查《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》之中的字母密咒修持

唐代的不空三藏已經將《華嚴經》的「四十二字門」製作成修持法的儀軌《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》，此儀軌乃以唐密之中的「心月輪觀」來修持，於心月輪之上，右旋布列「四十二梵字」。《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》說：

夫欲頓入一乘，修習毘盧遮那如來法身觀者，先應發起普賢菩薩微妙行願，復應以三密加持身心，則能悟入文殊師利大智慧海。…復應觀察自心、諸眾生心及諸佛心，…成大菩提心，瑩徹清涼，廓然周遍，圓明皎潔，成大月輪。…復應於月輪內，右旋布列「四十二梵字」，悉皆金色，放大光明。」²⁶

由此可見唐代的不空三藏已經將《華嚴經》的「四十二字門」融入于唐密的修持之中，其核心是「應以三密加持身心，則能悟入文殊師利大智慧海」，故「四十二字門」在此必須修持毘盧遮那如來的三密相應之密法。

而「四十二字門」在此必須修持的毘盧遮那如來的三密相應的正行乃是與唐密根本法的「心月輪觀」，唐密有所謂「四種曼陀羅」（four kind of mandala），也就是「大曼陀羅」、「三昧耶曼陀羅」、「法曼陀羅」、「羯摩曼陀羅」。觀行者自身是普賢菩薩乃是「三昧耶曼陀羅」，或說是三昧耶尊（誓句尊）。而「心月輪」則是「大曼陀羅」，或說是智慧尊，依據《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，此處包含金剛界三十七尊。又，月輪上的「四十二梵字」則是「法曼陀羅」，或說是本尊的明咒字母。又，月輪之中的「阿字」則代表「淨菩提心」，可以開展「無量三摩地」，或說是「三摩地尊」。至於「羯摩曼陀羅」則是唱持「梵字字母」以及種種上求下化的利益眾生的行法。不空三藏譯的《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》²⁷說：

²⁵ 賴賢宗，「南管普庵咒與聲音之道的修練」。

²⁶ 不空譯，《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》，《大正藏》第十九卷，頁709。

²⁷ 不空三藏譯《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》（亦名瑜伽總持釋門說菩提心觀行修行義），大正新脩大藏經 No. 1665。

「諸佛大悲。以善巧智。說此甚深祕密瑜伽。令修行者。於內心中。觀白月輪。由作此觀。照見本心。湛然清淨。猶如滿月光遍虛空無所分別。亦名覺了。亦名淨法界。亦名實相般若波羅蜜海。能含種種無量珍寶三摩地猶如滿月潔白分明。何者。為一切有情。悉含普賢之心。我見自心。形如月輪。何故以月輪為喻。謂滿月圓明體。則與菩提心相類。凡月輪有一十六分。喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者。於三十七尊中。五方佛位。各表一智。」

「四十二梵字」是「法曼陀羅」，月輪之中的「阿字」是則代表「淨菩提心」、「無量三摩地」，或說是三摩地尊，不空三藏譯的《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》²⁸說：

「准毘盧遮那經疏釋阿字。具有五義。一者阿字（短聲）是菩提心。二阿字（引聲）是菩提行。三暗字（長聲）是證菩提義。四惡字（短聲）是般涅槃義。五惡字（引聲）是具足方便智義。又將阿字。配解法華經中開示悟入四字也。開佛知見。雙開菩提涅槃如初阿字。是菩提心義也。示字者。示佛知見。如第二阿字。是菩提行義也。悟字者。悟佛知見。如第三暗字。是證菩提義也。入字者。入佛知見。如第四惡字。是般涅槃義。總而言之。具足成就。第五惡字。是方便善巧智圓滿義也。即讚阿字是菩提心義。頌曰

八葉白蓮一肘門。炳現阿字素光色。

禪智俱入金剛縛。召入如來寂靜智。」

不空三藏譯的《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》此處所說的心月輪的真言宗觀修，乃是以密修顯，以三密相應來修持《華嚴經》的菩薩禪。在前述引文之前，《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》說：

「如《大毘盧遮那成佛經》云。諸法無相。謂虛空相。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟真實之智。令無退失。安心若起。知而勿隨。妄若息時。心源空寂。萬德斯具。妙用無窮。所以十方諸佛。以勝義行願為戒。但具此心者。能轉法輪。自他俱利。如《華嚴經》云：

『悲光慧為主 方便共相應 信解清淨心 如來無量力

無礙智現前 自悟不由他 具足同如來 發此最勝心

²⁸ 不空三藏譯《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》（亦名瑜伽總持釋門說菩提心觀行修行義），大正新脩大藏經 No. 1665。

佛子始發生 如是妙寶心 則超凡夫位 入佛所行處
生在如來家 種族無瑕玷 與佛共平等 決成無上覺
纔生如是心 即得入初地 心樂不可動 譬如大山王』

又，准《華嚴經》云：『從初地乃至十地。於地地中。皆以大悲為主。如無量壽觀經云。佛心者。大慈悲是』。又《涅槃經》云：『南無純陀。身雖人身。心同佛心』。又云：『憐愍世間大醫王。身及智慧俱寂靜 無我法中有真我 是故敬禮無上尊。發心畢竟二無別。如是二心先心難。 自未得度先度他。是故我禮初發心。發心已為人天師。勝出聲聞及緣覺。如是發心過三界。是故得名最無上。』如《大毘盧遮那經》云。『菩提為因。大悲為根。方便為究竟』。

如上所說，不空三藏譯的《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》為融通顯密作出了巨大貢獻，尤其是他融通了《華嚴經》與《大毘盧遮那成佛經》（《大日經》），在行法則是融會《華嚴經》的三聖圓融觀與唐密的心月輪觀。

漢傳佛教大約自明代開始，依八十卷本《華嚴經》的「四十二字門」，撰成了一套「華嚴字母」唱誦儀，也就是《華嚴字母唱誦儀》。在文字表面上，《華嚴字母唱誦儀》省略了不空三藏前述的三密相應與四種曼陀羅，單方面凸顯了「華嚴字母」的唱誦與唱持。然而，既然《華嚴字母唱誦儀》是一種修持的文本，那就必須回到修持時候的種種設施來構想，因此，從身語意三密相應以及入壇唱持時候的四種曼陀羅之完整修持，也是必須大加仔細者。

結論

佛教非常重視聲音法門，菩薩要能要能通五明（梵文 *pañcavidyā*），也就是聲明、工巧明、醫方明、因明、內明，其中首要的就是聲明。南音之中的普庵咒為現存的中國佛教傳統聲明的珍寶。本文研究南音之中的普庵咒的文本考訂，從事字母唱持法門的對比研究，從而討論《華嚴字母唱誦儀》之「顯密融通」的內涵。由南音（南管）的美學型式與運氣法，展開佛教聲明之比較研究，回答《華嚴字母唱誦儀》為何會有那樣的十二個從音字的排列之問題。

考察《華嚴字母唱誦儀》之「密咒唱持」的內涵，必須由唐密大師不空三藏《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》開始研究起，否則難以理解其中的音聲修持與密咒法門之深意。不空三藏已經以唐密之中的「心月輪觀」為主軸，將《華嚴經》的「四十二字門」製作成修持法的儀軌《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》。本文就此加以探討。《華嚴字母唱誦儀》在唱持觀修的時候，就其古義而言，也可以包含佈字法、心月輪觀、唐密陀羅尼行法等密咒唱持的觀修法門。

聲音有關人體奧秘的課題，聲音關於宇宙萬物生命的根源的課題，特別是

聲音與人體氣脈的關係的課題，按佛法的道理來說，這些都有十分深刻內涵，有待未來逐步來展開探討。筆者于另文闡明普庵禪師乃是一位顯密融通，融會音聲陀羅尼與禪宗禪修的行者。

筆者近年來研究與推廣的「佛曲唱持」(唱持七輪音聲陀羅尼等等)，以當代聲明來闡明「字母唱持」、「密咒唱持」、「佛號唱持」，從事華嚴經教的聲音法門的當代創造，乃是延續顯密融通的音聲陀羅尼的偉大傳統，而開展的當代聲明法門。

後記：此文發表於 2012 年 4 月 14 日「華嚴一甲子回顧學術研討會」(台灣臺北，華嚴專宗學院主辦) 第一場論文發表。

附錄

「深度人文佛曲欣賞：諦聽與唱持」課程的「佛曲」由賴賢宗與郭淑玲共同作曲。作曲之後，由賴賢宗創立「佛曲唱持學苑」，賴賢宗傳授「深度人文佛曲欣賞：諦聽與唱持」等課程，以音樂為平臺，以能量為仲介，以靜心為目標。並由賴賢宗領導工作團隊，製作完成佛曲唱持音樂 CD、唱持網站、唱持部落格 (blog、博客)、QQ、佛曲唱持電子書、佛曲唱持講義。

賴賢宗所創立的佛曲唱持的數位資源，包含下列的網站與部落格 (blog，博客)：

1. (大陸) 「中華佛光文化網—佛曲能量音樂學苑」
<http://www.zhfgwh.com/zt/lxz/>
2. (臺灣) 音聲曼陀羅網站 (佛曲禪修推廣中心)：
<http://soundmandala.idv.st/>
3. (大陸) 新浪博客：音聲曼陀羅～佛曲禪修學苑
<http://blog.sina.com.cn/laishenchontw>
4. 優酷：佛曲唱持學苑的視頻空間
http://u.youku.com/user_show/id_UMzcyODMyMzMy.html
5. 稱「天籟波心：藝文與唱持的空間」，
QQ 空間網址是：<http://user.qzone.qq.com/2441225335/infocenter>
6. 新浪博客 (天籟波心：佛曲唱持學苑)
<http://blog.sina.com.cn/laishenchon>
7. (臺灣) 唱持 yahoo 部落格，名稱：能量音樂與佛曲唱持
<http://tw.myblog.yahoo.com/foqutw>
8. 個人網站：賴賢宗哲學宗教藝術雅集：<http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/>
9. 中華經典唱持與人文詮釋學會部落格 <http://chanting101.pixnet.net/blog>
10. (臺灣) 華嚴學術中心部落格 <http://blog.sina.com.tw/moni2353/>

音聲曼陀羅乃是真與美的圓輪會集。

以音樂帶動能量，以能量契入禪修。

諦聽三昧，聞者得度。唱持佛曲，究竟安樂

《華嚴經》的「空間藝術」表現

銘傳大學 兼任助理教授
陳琪瑛

摘要

經驗世界的有礙相對性，難以建立華嚴圓融無礙的佛境界，但在藝術領域卻可以發現這樣的空間。藝術家或宗教家，透過藝術的象徵手法，創作出供人參訪、欣賞、乃至投入而與之冥合的華嚴藝術聖境。以《華嚴經》為題材的佛教藝術，對於華嚴境界有許多豐富的藝術表現。

德國美學家萊辛把以畫為代表的造型藝術稱為「空間藝術」，把以詩為代表的一般文學稱為「時間藝術」。本文將討論《華嚴經》在「空間藝術」上的表現，包括：圖像、塑像、乃至華嚴石窟等等的作品。

關鍵詞：華嚴經、佛教藝術

佛教藝術中，有直接依據《華嚴經》、或以華嚴思想為創作理念的造像，本文將透過這些作品，掘發其圖像學上的華嚴意旨，以佛像藝術印證華嚴的美學思想，說明華嚴思想是如何表現在佛像藝術上。

華嚴藝術可分為六大類：

一、毘盧遮那佛

《華嚴經》中的教主是毘盧遮那佛，梵文 *Vairocana*，「毘」是遍，「盧遮那」是光明朗照，意譯為遍一切處、光明遍照、淨滿。世間的太陽照亮一面就照不到另一面，而毘盧遮那佛的智慧光不受內外、方所、晝夜的限制，《華嚴經》始終記述著光明赫奕之相，七處九會中佛在不同部位放光，〈入法界品〉的本會，佛現嚴淨相，放眉間光；普賢於菩提場毘盧遮那佛座前，先見十種光明相。全經可說是處處都反映著毘盧遮那佛的名稱特徵，說明佛境界的光景與光明是十分相應的。¹換句話說，《華嚴經》所展現的富貴莊嚴、圓融無礙的佛境界，也就是毘盧遮那佛的遍一切處、光明淨滿的境界。

最直接表現華嚴境界的藝術方法，就是造毘盧遮那佛的像。毘盧遮那佛的畫像唐代以後頗多，如：五代兩宋間著名的畫家有杜子懷、周文矩、王齊翰、王易等人²，均曾畫作毘盧遮那佛像。

石窟造像中，四川大足石窟和安岳石窟也有豐富的華嚴造像，在此舉大足石窟寶頂山大佛灣第 14 號窟為例。此窟是毘盧道場，全窟以《華嚴經》佈局，包括華嚴三聖、華嚴九會經變、許多尊佛和菩薩像，形成華嚴海會的圖像。窟內正面的長方形龕中趺作主像毘盧遮那佛（圖一），佛口射出毫光兩道，雙手結大日如來劍印，造型相當成熟優美。

四川安岳多處石窟的毘盧遮那佛，造型與一般毘盧遮那佛不同，是頂戴柳本尊居士。佛像一般不頂戴任何尊像，而安岳的毘盧遮那佛頂戴柳本尊，這種特殊造像是因為四川當地相傳柳本尊是毘盧遮那佛的示現³。如：安岳華嚴洞窟正壁主像為華嚴三聖，中尊毘盧遮那佛頭戴高寶冠（圖二），冠正中刻一柳

¹「放光」是《華嚴經》的象徵性的語言，不過佛的身光稱為「常光」，與「放光」略有分別，「常」是湛然遍在，「放」則有去來；放光與常光也非絕然二分，放光也通常光，「一一相常放光明」即是。（澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no.1735, p.564, a17-18）

² 宋郭若虛稱讚杜子懷畫毘盧遮那佛像的圓光「如初出日輪，破淡無跡，人所不到也。」（郭若虛，《圖畫見聞誌》卷二）

³ 柳本尊生於唐朝大中九年，因見鄉民疾病飢饉，痛苦難當，乃誓以苦行來消眾生罪業，度化眾生，苦行有十，如剜眼、剜耳、捨臂等都在造像上有所表現。

本尊的跏趺坐像（眇右目、缺左耳和左臂，象徵苦行後的形象），佛面形豐頤，神態肅穆，跏趺於蓮台上，雙手結大日如來劍印，身著大 U 字形領袈裟。

毘盧遮那佛的造像還有多種形式。下分述之：

（一）大日如來

毘盧遮那佛的光輝是遍一切處作大照明，密教因之稱為「大日如來」。大日如來的梵文 *Maha vaircana*，即「摩訶毘盧遮那」，也就是大毘盧遮那，是光明燦爛至高至聖的佛。密教認為毗盧遮那佛與大日如來同體，或為大日如來的別名。大日如來有「大日如來劍印」、「法界定印」、「智拳印」（圖三）；或雙拳握抱、食指相向，即「問訊印」等四種。⁴

在造型上，大日如來像迥異於顯教的標準如來像，是王者扮相的菩薩形，梳高髮、被天衣、戴寶冠首飾等，比菩薩的扮相、身上的裝飾更為富貴華麗，是以入世的裝扮象徵真俗圓融的精神。〈入法界品〉中的無厭足王周身瓔珞、雜寶嚴飾，即是王者扮相的法身菩薩，這類富貴華麗形象的菩薩在〈入法界品〉中比比皆是，皆是表現華嚴真俗圓融的精神。華嚴圓融莊嚴的精神，不僅在大日如來身上，在密教的胎藏界曼荼羅⁵中也充分呈現出來。胎藏界曼荼羅是以大日如來為中心，輾合一切諸佛、菩薩、諸天、諸神的密教道場，佛、菩薩都安排得非常巧妙，各有適宜的地位（圖四）。此種曼圖羅的表現，一方面象徵毘盧遮那佛是融三世十方於一的佛身，具有主伴圓融的意象；一方面則具有一般佛教所沒有的「色彩的饗宴」：大日如來為白色、其他如來依順時針方向以紅、藍、綠、黃的原色描繪。原色，給人強烈的感受；五彩之色則傳達出象徵的意涵，使我們的感覺喜悅。例如：白色為清淨痴毒，代表法界的體性智；紅色為清淨貪毒，代表妙觀察智等。⁶亦如西洋中世紀的「教會藝術」，基督的斗篷是紅的，馬利亞的上衣是青的，這種色的象徵主義構成了色彩之美，而大日如來的胎藏界曼荼羅即是藉著色的象徵，構成色彩的饗宴、感覺的饗宴。就像

⁴ 學界長久以來認為，大日如來的造像在中土、日本是結「智拳印」，西藏、東南亞為「轉法輪印」；不過近年來在印度往西藏路線上的阿爾齊貢巴發現，此處保留了十一世紀的佛教文物，其建築群中大日堂的主像為結智拳印的大日如來，此一發現改變了過去認為智拳印是中土所造的說法。（林保堯，《佛像大觀》頁66-頁68。）

⁵ 曼荼羅的世界是基於共存原理建立的世界，其意義是總合與本質，也就是佛的總合與徹悟的本質。大日如來的世界是統一的世界，一切都是從大日如來流佈展開，一切也都歸於大日如來，就像母體孕育孩子，一切都藏於大日如來胎內，所以大日如來具有統一一切的本質。古人認為太陽是宇宙的中心，所以毘盧遮那佛就成為十方佛淨土的中心地位，也因此密教出現以大日如來為中心的胎藏界曼荼羅。胎藏界曼圖羅表現了大日如來統一諸佛的方式。

⁶ 馬吉祥·仁青加布，《中國藏密聖像解說》頁87。

五十三處場所都是色彩繽紛、充分利用六根六境的，不同於否定世間欲樂的小乘觀點，而是正面肯定官能，並賦予物質層面象徵意義，以昇華其層次，是真俗圓融的精神展現。

（二）法報化三身佛

《華嚴經》依信、解、行、證的次第，最後的歸結是令善財童子證入法界，而證果的正報是佛身。大乘佛教分析佛有三身：（1）法身，體證實相之理體，為毘盧遮那佛。（2）報身，酬報因行功德而顯現相好莊嚴之身，為盧舍那佛。（3）應身，又名應化身，順應所化眾生的機性而顯現之身，是釋迦牟尼佛。⁷就華嚴而言，釋迦佛成道而說《華嚴經》當不僅是化身佛，化身佛的世間性是有限的，而超越時空、永恆不滅的真理則是體現在法身佛，所以在菩提樹下成道說《華嚴經》的釋迦佛身上，即含具了遍法界的毘盧遮那佛的法身境界。不過，世間有限的化身佛與理體遍在的法身佛，並無法表現福德、相好的理想圓滿典型，而果德圓滿的報身佛，則在《華嚴經》的佛身上顯現出來。所以，華嚴的佛身觀是三身同時具足。佛名之中的「清淨法身毗盧遮那佛，圓滿報身盧舍那佛，千百億化身釋迦牟尼佛」之說，就華嚴而言，毘盧遮那佛、盧舍那佛、釋迦牟尼佛，是同一佛體的異名，《六十華嚴》的〈盧舍那佛品〉，是相應於《八十華嚴》的〈毘盧遮那品〉，「毘盧遮那」可以略稱為「盧舍那」、「盧遮那」等等，同時具備「清淨法身」與「圓滿報身」之意。

在佛教藝術上，表現三身具足，便有法、報、化三身佛同時並列的造像，如：四川大足石窟石篆山第 7 號龕，北宋元豐五年（1082 年）所造，龕中主像三身佛（圖五）面東南，結跏趺坐於蓮座上，座上皆有一蟠龍。中像為毘盧遮那佛，左邊為盧舍那佛，右邊為釋迦牟尼佛，三坐佛高九十二公分，通高一百四十三公分。

除了法、報、化三身佛並列的造像外，另有一種表現方式，是以全窟的佈局來暗示一佛而具有三身的造像。例如：敦煌第 428 窟的盧舍那佛，根據全窟的佈置（圖六），可證知盧舍那佛同時具有釋迦佛和毘盧遮那佛的身分。窟內繪有釋迦牟尼佛的本生故事，而且從願生於兜率天的佛身、菩提樹下成正覺的降魔變、廣度眾生的說法和經行、證佛所說法的二佛並坐，到示現涅槃、真身及於舍利住持世間的金剛寶座塔等等題材，都是圍繞著釋迦牟尼佛在娑婆世界的教化事蹟。因此，石窟中盧舍那佛本身就包含法身和報身的意涵，並表現融合十法界於一身的法界圖像（即下之論述的「法界人中像」），同時從釋迦牟尼

⁷ 智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，T45,no.1870,p.580,a2-12。

佛行蹟的角度來看，也是成就圓滿佛果的化身佛。⁸

一佛而具有三身的造像，更符合華嚴思想。華嚴宗依法界無盡緣起法門說毘盧遮那佛為融三世間而具足十身的理想佛身，三世間包含器世間、有情世間、智正覺世間。因位的眾生和果位的智正覺總名為正報，器世間為依報，無論因果、依正，融攝一切全宇宙是為「融三世間」。「十身具足」是以佛身為 1. 眾生身；2. 國土身；3. 業報身；4. 聲聞身；5. 辟支佛身；6. 菩薩身；7. 如來身；8. 智身；9. 法身；10. 虛空身。前三身是迷界的染分，中間六身是悟界的淨分，最後的虛空身是染淨不二、迷悟一如的佛身。這十身互融，也融三世間，所謂「十佛之身，通三世間」⁹：1、3 是有情世間；2 是器世間；4~9 為正覺世間，其中 7 是化身，8 是報身，9 是法身。十身及自身遞相互作用，圓融無礙，所以稱為融三世間的十身。十身具足的毘盧遮那佛之所以成為華嚴的教主佛，因為「十身無盡」，「十」是象徵無盡，從華嚴無盡的深意來說佛身，無論有情無情，森羅萬象，悟界三身，重重無盡的一切法界都是佛體。《華嚴經》中舉佛有不同的十身，十身就是法界無非佛身。

華嚴的教主毘盧遮那佛是融即三身，廣攝三世間，具足十身，圓融無礙的一大法界。敦煌第 428 窟以全窟表現華嚴的理想佛身，其實此窟的盧舍那佛像在其身上就具體展現佛身圓攝一切、法界無非佛身的圖像，此種造像稱為「法界人中像」。

（三）法界人中像

南北朝時期，東晉佛陀跋陀羅在南方譯出六十《華嚴經》後不久，即出現稱作「人中像」的造像。北方也在北魏菩提流支等三人翻譯《十地經論》後有「人中像」的製作。南北朝的文獻和碑銘中有不少「人中像」的記載，可知西元五世紀初，中國出現了「法界人中像」，是在袈裟上刻畫著六道圖，乃至法界諸相的盧舍那佛像，只是這些作品沒有保存下來。目前保存的法界人中像，李玉岷教授依其特色分為三大系統¹⁰：

1) 中原的法界人中像是根據〈入法界品〉，以具象的圖樣表現三界一切皆盧舍那佛法身所化的觀念，如莫高窟第 428 窟，此窟南壁盧舍那佛（圖七）著通身袈裟，胸部和左衣袖的上半部畫天界，肩各繪天界聖者二人，其下有二飛天。胸前中央有須彌山，山前繪阿修羅，雙手上舉，一手持日，一手持月，交腳而坐。山頂的樓台建築當為忉利天宮。衣袖的下半部、腹部及腿部的袈裟繪山巒屋舍，人物或立或坐，是畫人間世界。其下雙手上揚的人物代表餓鬼道，

⁸ 陳慧霞，《龍門石窟萬佛洞之研究》頁 112-頁 113。

⁹ 法藏，《華嚴經探玄記》，T35, no.1733, p.130, b10。

¹⁰ 李玉岷，〈法界人中像〉頁 28-頁 41。

山林間行走的動物代表畜生道。內裙下襪繪裸形人物，代表地獄。由此觀之，佛衣自上而下分別繪天、阿修羅、人、畜生、餓鬼、地獄六道。這與善財參普賢菩薩見普賢現盧舍那佛境界相同：「普賢一一身分、一一肢節、一一毛孔中，悉見三千大千世界，風輪、水輪、火輪、地輪、大海、寶山、須彌山王、金剛圍山、一切舍宅、諸妙宮殿、眾生等類，一切地獄、餓鬼、畜生、閻羅王處、諸天梵王，乃至人、非人等，欲界、色界，及無色界…。如此娑婆世界盧舍那如來、應供、等正覺，所現自在力。」¹¹這段經文中的六道、閻羅王處、大海、須彌山、宮殿、舍宅等等，是法界人中像身上常見的圖像。¹²

2) 于闐以〈盧舍那佛品〉為基，採取較抽象的手法表達盧舍那佛的境界，如新德里國家博物館藏盧舍那佛像（圖八），該像下部已殘，不過從現存的禪定印看來，祂原是結跏趺坐的坐佛。此像上身全裸，雙肩畫日月，胸前繪寶珠、花葉等圖案，並有長方池，池上有束腰之山，山腰纏有雙龍，山頂有蓮華，腰腹畫野馬和寶冠，前肘畫金剛杵，上膊作梵筴，三角形和圓形圖案散佈在全身。這些圖案和六十華嚴〈盧舍那佛品〉中世界海的描述有關：「諸世界海有種種形，或方或圓，或如水洄復洄，或復如華形，……刹海無有量，殊形異莊嚴，十方世界海，或圓或四方，或復非方圓，三維及八隅，狀若摩尼寶，一切諸業海，種種別異故。……此香水海上有不可說佛刹微塵數世界性住，或有世界性蓮華上住，或在無量色蓮華上住，或依真珠寶住，或依諸寶網住……。或須彌山形、或河形、或轉形、或旋流形……。」¹³

3) 龜茲對華嚴並無信仰，所以對盧舍那佛的造像並不多見，在百餘個克孜爾石窟中僅發現兩鋪盧舍那佛壁畫¹⁴，二者的頭光與身光皆有多重代表法身境界的小化佛，由肩至足的佛衣上繪有代表佛道至地獄道的十道，臍部有須彌山。這兩尊的特徵融合了于闐和中原的特色，是集大成者。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》，T09, no.278, p.784, c19-22。

¹² 八十《華嚴經》善財參普賢的經文與法界人中像身上的圖形更相符，包含：十法界、閻羅王界、須彌山、日月星辰、大海、宮殿、舍宅：「普賢一一身分、一一毛孔，悉此毘盧遮那如來所，示現如是神通之力。」（《大方廣佛華嚴經》，T10, no.279, p.440, c20-24）不過法界人中像在南北朝就已出現，而八十華嚴是唐代才譯出的，所以不能作為經典依據。然而于闐、龜茲的法界人中像，也許是依梵本或其他語系的八十《華嚴經》而造的像，這段經文可作為參考。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》T09, no. 278, p. 410, c4、p.414, b2）。

¹⁴ 克孜爾第十三窟主室左壁側廊的盧舍那立像，和第十七窟後甬道的盧舍那立像。

賴鵬舉先生認為，于闐和龜茲的法界人中像是華嚴義學第十地菩薩的兩種主要三昧境界——「一切佛國體性三昧」和「光照十道眾生」¹⁵，這兩種三昧境界同時表現在佛的身上或袈裟上，用以闡釋十地至高的無礙解脫境界。這種造像是以第七遠行地的「法身觀」為基礎，于闐的盧舍那佛造像即採用《漸備經》比喻第七地象徵般若空性的「野馬」，放置在佛像身體正面的中心位置——臍部。《漸備經》以七個比喻描述法身本質：

曉諸所有，如幻如化，如夢、影、響、野馬、水中之月。¹⁶

這七個比喻中，「野馬」最具象，最易用圖像表達，于闐的造像於是以「野馬」象徵般若空性的「法身」。第十法雲地的無量「化身」、「一切佛國體性三昧」等境界都是由此推導而出，所以代表「法身」的野馬在于闐的造像上就被置於盧舍那佛的中心位置，表示整個盧舍那佛的境界皆由法身衍伸而出。

一般在菩薩像才有的寶物裝飾，在法界人中像也出現了眾寶裝飾，賴先生認為，這是以法雲地的境界來表現盧舍那佛：

自身中所有一切光明，摩尼寶珠、電光日月、星宿諸光明、世界所有光明諸物，皆於身中現。¹⁷

于闐的盧舍那佛身上即見經文所說的「摩尼寶珠」、「日月」，及金剛杵等的「光明諸物」。十地菩薩的境界何能表現盧舍那佛？賴先生認為，鳩摩羅什將第十地的「無礙解脫」視如佛的境界，所以第十地的境界可以表現盧舍那佛。¹⁸其實，也可從華嚴真俗圓融的精神來看，就像前述的大日如來造像，雖為佛身，卻有菩薩裝飾，就是象徵成等正覺的佛而有入世的菩薩心行，所以，以法界人中像造型出現的盧舍那佛，也就採取佛身而有菩薩裝飾的造像來象徵華嚴世出世間的精神。

¹⁵ 賴鵬舉，〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉，頁88-頁90。賴教授提出十地菩薩「光照十道眾生」的說法，經文是說，十地菩薩在身上不同部位放光，照地獄、畜生、餓鬼、人、諸天阿修羅、聲聞、辟支佛、菩薩、得位菩薩、諸佛大會等的十處。

¹⁶ 《漸備一切智德經》，T10, no.285, p.479,a6。「野馬」一詞在佛經翻譯上使用，應是格義佛教所致，是借《莊子·逍遙遊》：「野馬也，塵埃也」。據圓瑛法師註《楞嚴經》言：「野馬非塵埃，即田間游氣，春晴伏地可見，其狀如水，其光如燄。莊生呼為野馬，佛經多稱陽燄，渴鹿逐陽燄，遠望如水，至近則無。」（圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講記》頁1457。）

¹⁷ 《十住經》，T10, no.286, p.530, c14。

¹⁸ 賴鵬舉，〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉，頁91-頁92。

龜茲和于闐的法界人中像在上身中線有束腰的須彌山，賴先生認為，這是十地菩薩證入「一切佛國體性三昧」的境界，此三昧境界是十地菩薩身中現三千大千世界。另外繪有「十法界」，這是十地菩薩於其身上不同部位「光照十道眾生」的境界。只是，盧舍那佛的圖像學意義為何要以第十法雲地的境界來解釋？賴教授是以歷史文獻作依據¹⁹，若就華嚴思想而言，法界人中像身上繪有「須彌山」和「十法界」，這都是盧舍那佛本身所展現的境界。盧舍那佛在過去生的種種修行，嚴淨成就了蓮華藏世界海，蓮華藏世界海包含一切法界，小至以須彌山為中心的小世界，到無量剎塵世界種所共形成的難以思議的世界相，所以龜茲的法界人中像身上繪有「須彌山」和「十法界」即是盧舍那佛本身的境界。而于闐的法界人中像身上直接以華藏世界海為圖像，更是明確表現了盧舍那佛的境界。

總之，「法界人中像」就是在佛身像上呈現法界的圖像。而諸佛之中，華嚴系的盧舍那佛最能表現廣大無際的法界，所以法界人中像即以盧舍那佛為造像。佛的身業能現廣大無際的法界，這種觀念在《華嚴經》常見：「無盡平等妙法界，悉皆充滿如來身」、「十方三世諸如來，於佛身中現色像」²⁰。所以法界人中像以盧舍那佛為尊像，在其身上描繪法界諸相，闡明佛身無一不現、圓攝一切的境界。

（四）大佛

佛教世界觀中，層次愈高的聖者往往愈高大；善財參訪的善知識，寄位愈後者，即以數量或體量上的巨大來表現其境界的高偉，如第二十九參大天神描述他是取四海水洗面，巨人的形象躍然紙上。華嚴境界的體大、相大、用大，在佛教藝術的造像上，於是出現造就得廓大顯赫的佛的形象，藉以突顯雄渾宏偉的華嚴氣象。在美感經驗中，崇高感往往具有較強烈的震撼力，多數美學家認為，崇高這一審美感知來自兩方面：一是物質對象的巨大的量（包括：空間、體積、數量等），這種巨大的量可以產生令人震撼的偉大感。二是精神的偉大、莊嚴。佛教藝術以巨大的空間與體積表現佛像的雄偉性和廣大性，並不會與人壓迫感，反而具有安定人心的莊靜氣氛。因為佛像宴坐於寂靜觀照中，雖然以體積和空間的巨大顯得偉大，但結合了精神的莊嚴和凝靜，反而形成攝受人心的力量，表現出沈思和內省的精神境界。

另一方面，帝王的好「大」喜功也具有推波助瀾之效，華嚴雄偉的理想世

¹⁹ 賴教授以鳩摩羅什言「名之為佛」的十地菩薩的境界與法界人中像身上的圖形對照後，發現許多部份相符，尤其是「野馬」的圖像獲得了解釋，因而認為法界人中像的造像是以第十法慧地的境界來構畫的。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》T09, no. 278, p. 403, a26。

界與圓滿的盧舍那佛，確能作為帝王治世的象徵，而為當政者所好，如唐武則天與日本聖武天皇²¹都建造了盧舍那大佛像，以作為其政教合一、「帝王即是當今如來」²²的象徵。

1. 大同雲崗石窟

雲崗石窟中最早的作品是北魏文成帝和平元年（西元四六〇年）的曇曜五窟，這五大窟的巨佛鼻樑挺直，眼睛很大，顯然是犍陀羅的風格。曇曜五窟的佛像有一千多公分高（圖九），充滿巨大的質感。有學者認為，佛像表現的如此巨大都是基於華嚴思想而造的，包括阿富汗巴米揚（Bāmiyan）石窟²³的東西大佛分別為三千八百公分和五千五百公分。不過這些大佛的造型通常都是以幾個大的方塊為主，雙腿呈跏趺坐構成一個橫方塊，呈善跏趺坐姿或立姿時，雙腿又構成一個直方塊，形象上半身構成一個扁的直方塊，頭部包括頂上的肉髻又構成一個直方塊，甚至面部也是由方塊組成的，略呈矩形的眼眶，直方塊似的鼻子，幾乎為橫菱形的嘴唇，整個形象造型就是由大的方塊再輔以其他小方塊而構成的。雕刻技法雖然粗略，卻具有簡樸粗獷的雄壯氣勢，這些大佛矗立在廣漠的大地上，在金色光輝的照耀下，顯得神聖而偉大。

²¹ 日本聖武天皇也以華嚴思想而實現政教一致的理想，他自天平十五年（771）費時十年於國都創建東大寺，並以此為日本的中心道場，而令諸封國各建附屬的國分寺，又依華嚴系的《梵網經》：「我今盧舍那，方坐蓮華臺，周匝千華（瓣）上，復現千釋迦，一華（瓣）百億國（即大千世界），一國一釋迦（即小世界）。」（《梵網經》T24, no. 1484, p. 1003, c29）在東大寺鑄造盧舍那大佛像，象徵天皇，大佛蓮華瓣上雕刻的釋迦化佛則象徵各國司，華瓣中隱含了百億釋迦的意義則象徵各國人民。（釋聖嚴，《日韓佛教史略》，頁26～33。）

²² 唐高宗永徽六年立武后（西元六五五年）始，武后資助在東都洛陽龍門，歷二十年（西元六七五年）告竣，造了大盧舍那像龕。有學者認為，大佛呈現出中年貴婦的神韻是依武后相貌造像所致。武后說大佛「圖茲麗質，相好希有，鴻顏無比，大慈大悲，如月如日」，其中「如月如日」正符應盧舍那為光明遍照之意，而武氏於載初元年（西元六八九年）制名曰「曩」，也取日月遍照之意，由此可窺盧舍那大佛正是武后自比的形象，足見武后對華嚴思想在政教上運用的重視，表現了「帝王即是當今如來」的意象。（張乃翥，《龍門佛教造像》，頁130、138、144。）

²³ 巴米揚大佛建於西元七、八世紀，當時華嚴思想已流行於中亞地區，因而基於華嚴思想建造大佛是有可能的。而且在印度和中國的石窟中均有佛本生、經變等的故事畫，但在巴米揚石窟僅有佛、菩薩以及排列整齊的千佛，還有日、月、天、風神、太陽神，這些圖像有可能是象徵華嚴的佛世界觀和法界圖像。

2. 龍門石窟奉先寺大盧舍那佛龕

此龕主尊盧舍那大佛（圖十）通高一千七百一十四公分，佛頭有螺髻，身著貼體通肩式袈裟，結跏趺坐餘束腰須彌座上。左右為迦葉、阿難二弟子，高約一千公分，以之襯托主尊的高大壯美。次為文殊、普賢二菩薩，高約一千三百公分。次為二天王、二力士，高約一千公分。菩薩與天王間有高約六百公分的女供養人。群像之間以波浪起伏的曲線旋律連繫起來，整體呈現「山」字形的動感。這種獨到的整體設計，使大佛龕群體造像成為一幅賓主分明、和諧流暢的生動畫卷，這與中國其他大型造像如雲岡、曇曜五窟相較更展現出極富動態的召感人心的力量。為了展示內容豐富、體量龐大的造像群體，體制上採用了暢開式結構的佈局，此龕空間容量縱高二千七百公分，橫寬三千三百公分，進深三千六百公分，龕底下距河谷三千五百公分，以此廣袤的場地，將十一尊列像佈置在露天開放的半月環形結構中，氣象恢弘，這弘大壯闊的空間場面，造就了我國雕塑藝術史上空前宏偉的巨型群雕。²⁴

此龕在造像的藝術表現上反映盛唐初期的宮廷情態，尤其是盧舍那大佛，實為大唐藝術的極致，就造型美感而言，充分顯示立於中土傳統造型精神上再擷取印度人體美學的風範描繪。大佛的通肩式袈裟衣紋為淺浮雕，極細勁洗練，在層次重疊、繁縟複雜的背光圖案反襯下，藝術效果上愈發顯示大佛的樸實純真、光潔照人的美質。又在雕飾精麗、動態各異的其餘十尊塑像的對比襯托下，大佛顯得身軀典雅純潔，神情清邁獨達。大佛胸懷寬廣，在薄衣之下顯出壯碩體軀的健美量塊之感，卻有柔和之相，使人感受到肉體的彈性。面部造型更具有傳神摩化的工藝手法，嚴整周密的幾何尺度和精緻細膩的刀工技巧，將佛的面相刻劃得莊嚴肅穆，面龐豐潤，鼻樑高挺，目光凝斂，嘴角微揚，新月型眉線修長舒展，意緒慈祥，充滿雍容睿智的神情與崇高不凡的氣宇，大佛以此巨大的藝術魅力而流譽千古。²⁵

3. 日本奈良東大寺

東大寺金堂主尊盧舍那佛（圖十一），目前僅台座為原件。其台座高三百零三公分，由二十八瓣大小蓮瓣組成，上線刻大千世界。每一蓮瓣（圖十六）上部中央為盧舍那佛化身的釋迦牟尼佛正在說法，左右環坐聽聞佛法的菩薩眾。這是依據《華嚴經》所說，從佛的一一毛孔現出化身之雲，表現其化身的釋迦出現的情況。佛菩薩眾下是二十五階（即二十五界），再下方是七瓣大蓮半浮於香水海中，各瓣中以須彌山為中心圍成須彌山世界。一瓣是一世界，二十八瓣象徵形成了重重無盡的蓮華藏世界海，巨大莊嚴的盧舍那佛置於象徵華

²⁴ 張乃翥，《龍門佛教造像》頁130-頁153。

²⁵ 林保堯，《佛像大觀》頁118-頁121。覃保明，《中國佛像大觀》頁119-頁121。

藏世界的二十八瓣蓮台座上，莊嚴而生動地構成廣大而雄渾的華藏莊嚴世界。為了表現這雄大的世界，成立了巨大的毘盧遮那佛。這座高達一千六百多公分的金銅大佛像，其寺廟之建築（圖十二）自是宏偉壯闊，不過東大寺除了高度高拔之外，橫向的寬度更為廣大，加上整體的平面空間非常寬敞，使得寺廟建築並無壓迫性，反而具有雄渾而沈靜的美感。

以釋迦為化身，將十方如來統一成一體系的思想，就是《華嚴經》、《梵網經》等所說的毘盧遮那佛。毘盧遮那佛被視為佛教的本源之佛，認為此佛化身為釋迦牟尼佛，出現於所有的世界，在菩提樹下說法。東大寺的本尊大佛就是表現此形象。

（五）韓國毘盧遮那佛與「後佛幀像」

韓國佛教界以華嚴宗為最大的宗派，在華嚴宗派的寺院裡，有許多依據《華嚴經》及華嚴思想所創作的建築物、佛像和佛畫等，而且在其他宗派中，如禪宗等，也常以《華嚴經》及華嚴思想為主題創作各式各樣的佛教藝術，形成獨特的美術風格。²⁶

韓國為體現佛國淨土的形式，促使雕像與繪畫在殿閣中產生並列的配置形態，於是在寺廟佛堂中，除了供奉佛像以外，主尊佛像後面另配置與主尊像相關的佛像，稱之為「後佛幀像」。後佛幀像有壁畫（圖十三）或木刻（圖十四）兩種形式，毘盧遮那佛像之後的幀像通常是〈三身幀畫〉或〈華嚴幀畫〉。²⁷

這種佛像與佛畫並列的形式，雖然使原有佛像的獨立性為之喪失，但結合佛像象徵的、抽象的、立體的特色，與佛畫說明的、寫實的、平面的特點，卻讓佛殿的莊嚴空間生動活潑不少，並營造出整體性的佛國世界，如：以毘盧遮那佛為主尊而配置の後佛幀畫都是屬於華嚴系列，也就形成華嚴世界的空間境相。這種主尊像後配置相關佛畫的設計在中國寺廟少見，是韓國一大特色，在東亞地區別具一格。

²⁶ 元弼聖，〈韓國華嚴宗美術的展開〉，頁433。

²⁷ 陳明華，《韓國佛教美術》，頁112。

二、華嚴三聖

華嚴三聖是指文殊菩薩、普賢菩薩、毘盧遮那佛。華嚴學對於三聖像賦予深意。華嚴的「華」，代表普賢菩薩所具有的大行因華；「嚴」是代表文殊菩薩所具有的大智慧利劍，能斬斷煩惱重障，嚴飾菩提佛果。華嚴以普賢行作為大乘菩薩行的究竟，普賢行是深深內藏著文殊般若空智，是在文殊的空之理地上而廣修一切行願。三聖中以文殊與普賢二聖代表因分，毘盧遮那代表果分，將二聖的法門互相融通自在，進而則能彰顯三聖相融無礙之境。二聖的法門可分為三對：1) 文殊的大智代表「能信」的心體；普賢遍具的法體代表「所信」的法界。2) 文殊代表由真智起「解」佛理；普賢代表所起的萬「行」。3) 文殊代表能證悟的大「智」；普賢代表所證的法界「理」體。文殊和普賢各自具足三事，互相融攝，涉入重重，於是，解行圓滿、理智不二、空有雙融，便形成華嚴無盡緣起、主伴圓滿的毘盧遮那佛境界。²⁸

華嚴三聖在善財童子五十三參中扮演重要的關鍵角色，首先是文殊的啟蒙，開啟善財的智慧，並踏上解行並重的朝聖之旅，最後歸向普賢印許善財一切所修所證，而證入毘盧遮那佛境。華嚴三聖以其具有解行並重、空有互攝、圓融無礙的圖像學意義，因而有些道場以華嚴三聖為主殿的塑像，作為修行的方法和目標。此舉四川大足石窟一鋪有名的華嚴三聖像為例。四川大足大佛灣石窟造像區第5號窟是華嚴三聖像（圖十五），均立身高七百公分，蓮座高五十公分，普賢手托寶塔高一百八十公分。華嚴三聖均面向西北，身著U字形領袈裟，赤足立於雙蓮台上。三聖中，毘盧遮那佛居中，頭有螺髻，頂上現出毫光二道，左手結印，右手施與願印。佛左邊為文殊菩薩，頭戴寶冠，雙手捧佛塔；佛右手邊為普賢菩薩，左手托七重寶塔，右手扶住塔身。兩尊菩薩沒有騎獅騎象，雙足分採雙蓮，臉形是當地大足女人的典型。這三尊巨像向前傾斜，頂天立地，頭部和寶冠與石檐相連接，不僅使雕像適應仰視觀看，雄偉壯觀，也具有建築力學上三根頂樑柱的作用，雕像支撐石檐，石檐保護雕像，互相依存，這三尊巨像的手伸出兩百多公分，加上手中的石塔近千斤重量，所以經久不摧，是雕刻家運用手腕上的袈裟，將重力引向地下之故。在三聖像的後壁上雕刻有八十一個小圓龕，每龕直徑七十五公分，每龕內均有一趺坐的小佛。²⁹這是華嚴境界的表現，象徵十方世界皆有淨土。

²⁸ 《三聖圓融觀門》T45, no. 1882, p.671, a10-p.672, a5。

²⁹ 王官乙，〈大足石窟的藝術特徵〉，頁126-135。

三、華嚴經變

一般佛教藝術上所指的「華嚴經變」，是指「華藏世界」和「華嚴九會」，不過只要是出自《華嚴經》的圖繪、造像或洞窟，都可泛稱為「華嚴經變」或「華嚴變相」，包括〈入法界品〉和〈十地品〉的變相圖，不過因為這兩品都有單行本，且是早於《華嚴經》就出現的單行經，所以一般所指的「華嚴經變」是將這二品的經變圖排除，此處即是就一般佛教藝術上所謂的「華嚴經變」而論述的。

（一）華藏世界

華藏世界，即蓮華藏莊嚴世界海，《華嚴經·華藏世界品》中說明毘盧遮那佛無盡法界的妙莊嚴境界時，也就是在敘述華藏世界海的形狀。華藏世界的經變圖有的是以《梵網經》中盧舍那佛自述其所住的蓮華藏世界海的景象而繪製的，鳩摩羅什譯的《梵網經》言，盧舍那佛坐於蓮華藏海的蓮台上說法，此蓮華有千瓣，每瓣（圖十六）皆有釋迦化現，每瓣又有百億國，每國又有釋迦在為眾生說法。這一蓮瓣代表一個三千大千世界，整個蓮花座代表華藏世界。³⁰盧舍那佛坐「千葉寶蓮」代表在「蓮華藏世界」，「一葉一如來」代表「大千世界的化身佛」，形成「千佛繞毗盧」。最忠實表現《梵網經》記載的，為東大寺坐在千葉蓮台座上的盧舍那大佛。中生大蓮華，華中含藏不可勝數的微塵世界。韓國朝鮮後期有幅單獨繪製完整的華藏世界剎海圖（圖十七），此圖是依《華嚴經·華藏世界品》中所說的華嚴世界描繪出來的，最外層也就是最下先布「風輪」，風輪上持「香水海」，香水海生「大蓮華」，大蓮台上有「大輪圍山」，山內有海，海內有無數世界種於其中，此圖以一個個畫有一佛的小圓圈象徵無數世界剎種。

³⁰ 《梵網經》：「爾時盧舍那佛即大歡喜，現虛空光體性本原成佛常住法身三昧，示諸大眾。是諸佛子，諦聽善思修行，我已百阿僧祇劫修行心地，以之為因初捨凡夫成等正覺號為盧舍那，住蓮花台藏世界海。其台周遍有千葉，一葉一世界，為千世界。我化為千釋迦，據千世界。後就一葉世界，復有百億須彌山、百億日月、百億四天下、百億南閼浮提、百億菩薩釋迦坐百億菩提樹下，各說汝所問菩提薩埵心地。其餘九百九十九釋迦，各各現千百億釋迦亦復如是。千花上佛是吾化身，千百億釋迦是千釋迦化身。」（T24, no.1484, p.997, c2）

華藏世界的經變圖始見於盛唐，終於宋，常以圖繪的方式表現，敦煌莫高窟壁畫華嚴經變下端畫一巨大蓮華（圖十八，華嚴九會下的大蓮華），方形蓮孔，縱橫櫛比，狀若棋局，每一孔內畫一城坊，即表現香水海華藏世界「皆是心識如來藏法性圓融故」³¹，是圓攝三世業境，純雜無礙，所有莊嚴境界皆能現諸佛業、眾生三世所行業，或現在業現過去、未來業，或過去業現現在、未來業…，因為法界的體性並無時間限制，因果同時，時空圓滿，從一切法空之理隨智所現，隱顯自在、圓融無礙，所以是毗盧遮那佛的淨土的象徵。

（二）華嚴九會

《華嚴經》全經的組織可總攝為七處九會，〈入法界品〉是其中第九次的集會。每一次集會都是不可說不可數的佛和菩薩們的雲集，亦如經名《華嚴經》的「華嚴」，「華嚴」是「雜華嚴飾」之意，雜也就是眾多的意思，經中各會都有雲集的佛與菩薩，所以「華嚴」就是「如來淨華眾，正覺華化生。」³²雲集於七處九會的各菩薩眾，是如來淨華的聖眾，是盧舍那佛及十方諸佛剎如來的正覺華所化生的。所以，「華嚴九會」的經變圖就是以《華嚴經》七處九會的主角——盧舍那佛和雲集的菩薩聖眾，羅列成九鋪的「說法圖」。

此圖始見於盛唐，中、晚唐以後較盛，終於宋。目前以敦煌莫高窟中的華嚴經變最負盛名，以下諸窟有華嚴經變³³：

盛唐 44

中唐 159、231、237、471、472

晚唐 9、12、85、127、138、144、156、196、232

五代 6、45、53、98、108、146、261

宋 25、55、76、431、449、454

第 44 窟由華嚴九會和華藏世界兩個部份組成，中心龕柱的龕頂繪華嚴九會的八會毘盧遮那佛為主尊的不同說法圖，北壁上部繪盛唐華藏世界和華嚴九會的一會，龕內西、南壁上部繪盛唐的華藏世界圖，下部份以無數小圓蓮代表廣闊的華藏世界。此經變的內容和形式開唐代華嚴經變的先河。

第 231、232、144 窟由七處九會蓮花藏莊嚴世界海和下方的屏風畫構成，屏風畫內繪善財童子五十三參的內容。

第 85、156、55、454 窟則繪於窟頂，無屏風畫，善財諸參等內容在七處九會的下方兩端。

³¹ 《華嚴經探玄記》T35, no. 1733, p. 347, b26。

³² 《無量壽經優波提舍》T26, no. 1524, p. 231, a10。

³³ 《敦煌學大辭典》，頁133~134。

第 53 窟頂南披繪四會，北披繪五會³⁴，諸披下方兩端繪善財諸參。

第 76、98、108、127、138、196 窟內容簡略，僅七處九會。第 45 窟前室北壁有五代華嚴經變部份的殘存。

第 85 窟頂部尚留有九會題記，表明與經中九會的講經地基本符合。有的洞窟則將九會繪於窟頂，南、西、北三披各畫三會，第 9、25 窟頂南、西、北三披即作如此表現，每披三會。

此外，敦煌千佛洞第 8、102、117、118、168 諸窟，也存有七處九會壁畫變相。有的附帶繪出五十三參的內容。

一般將華嚴九會在天上集會的第三、四、五會繪於上層，很有特色。在變相圖中，不只畫九會的形象，且榜題解書這種圖像。如五代曹氏所開的第 98 號窟壁上的「華嚴經變」，第五會的榜題是「第五會佛在兜率陀天王宮一□□寶莊嚴殿，從兩膝放十萬億□瘳他光明普照十方法界、虛空界、一切世界。十方各有萬佛□微坐菩薩普智光三昧」。³⁵

華嚴九會變相的畫面下端通常畫一大海，上浮一大蓮花，中有無數城池，此即華藏世界。敦煌第 196 窟（圖十八）北壁有華嚴九會變相圖，此圖在蓮華四周並繪有無數小圈，應是象徵無數的其他世界剎種，也同樣在進行盧舍那佛和雲集的菩薩聖眾的九會說法。華藏世界是象徵圓融無礙的境界，相對來說，九會則可說是象徵行布的說法歷程，而九會繪於華藏世界之上，其圖像學的含意則可表示在毘盧遮那佛的清淨國土中，九會是一體呈現，五周因果的行布差別是一時炳然顯現，因果同時，無有前後分際。

此華嚴九會變相圖較之一般立體塑像更具有動態的美感，彷彿是騰空駕霧而來，尤其是飛天，全是在飛騰的舞姿。敦煌藝術的人像重點不在體積，而在那克服地心吸力的飛動旋律。所以身體上的主要衣飾不是貼體的衫褐，而是飄蕩飛舉的纏繞著的帶紋，佛的圓形背光也比塑像活潑生動許多，多尊菩薩的軀體也在曲動的舞姿中。而每一會的周圍都圍繞著流動的雲，一方面象徵無以數計的菩薩眾「雲」集，一方面又具有區隔會與會之間的巧妙而美化的作用。這些流動性的線條組成一幅廣大繁富的旋律，象徵著宇宙川流不息的節奏，包容這無常的韻律。敦煌的意境是音樂意味的，全以音樂舞蹈為基本情調。這種音樂舞蹈的歡愉景象，在〈入法界品〉中有多位善知識以根塵境的交互運用，也展現出開華奏樂、歌詠戲樂的活潑而動態的歡樂氣氛。

³⁴ 《中國石窟·敦煌莫高窟第 5 卷附篇》則記載：「南面是五代的華嚴經變（第五會），北面是五代的華嚴經變（第四會）。」二書記載略有出入。

³⁵ 閻文儒，《中國石窟藝術總論》，頁 247。

韓國華嚴經變相圖較之敦煌壁畫則顯得工整而有序，如全羅南道松廣寺朝鮮時代（西元一七七〇年）的〈華嚴經變相圖〉（圖十九），畫面下方為一系列蓮花排開的無數世界刹種，極為規整；之上為華嚴九會，地面為一、二、七、八、九會說法，天上為三、四、五、六會說法，最底端是善財童子五十三參的場面，以一菩薩一禮拜童子，次第排列。敦煌的華嚴九會通常是三會為一排，所以天上的四會多是取三、四、五會置於最上排，而韓國的華嚴經變則是天、地、人（善財童子）置於華藏世界海上，安排得井然有序。此圖有條不紊的將毘盧遮那佛開闊無垠、莊嚴殊勝的華嚴境界，濃縮扼要的描繪於畫幅之中，連五十三參也容攝其中，實屬不易。

（三）華嚴海會

華嚴海會的變相圖是指毘盧遮那佛和菩薩聖眾雲集的海會圖。前文七處九會變相圖也是華嚴海會變相圖，此處所指的是並無羅列成九鋪，只是毘盧遮那佛和雲集的菩薩眾。有的在佛和菩薩眾下繪有大蓮華，象徵華藏世界（圖二十）。

唐代華嚴變相表現在寺壁者不少，如西京長安懿德寺、東都洛陽敬愛寺的西禪院和山亭院等處都有華嚴經變的壁畫。³⁶宋代李公麟、元代許擇山、明代萬壽祺³⁷等人，也有華嚴變相或華嚴海會名蹟傳世。此外，清乾隆年間鎮國公永珊主持繪刻「釋迦如來應化事蹟」，共一百六十八圖，之後，普陀山慧濟禪寺精選其中三十二幅摹刻為牆壁石板浮雕，之一為華嚴海會版刻（圖二一）。

四、十地品變相

龍山章真氏翻譯《十地經》時，將六十《華嚴經》諸品分成三大系，除前一品及末一品為序文和結文外，三至八品、九至二十二品、二十三至三十三品，分別為文殊系、十地系和普賢系。文殊系以象徵理論智的文殊菩薩為主，是歷史上華嚴思想的先行者——般若空觀思想的再確定。普賢系以象徵實踐智的普賢菩薩為中心，是華嚴特有的菩薩行的理想。介於兩者之間的十地系，連結兩大系，立足於般若十地思想，闡明菩薩的修行道，發展出華嚴獨自的特色。³⁸〈十地品〉說的是十個菩薩地與十波羅密的思想，般若的無分別智也是在十地裡表達。初地確立的根本無分別智是在第六地完成，無分別後得智則是在自第七地以後至第十地完成，無分別加行智則是到第八地就不活動了。所以，

³⁶ 唐·張彥遠，明·毛晉校訂，《歷代名畫記》卷三，頁120,131,133。

³⁷ 陳清香，《佛經變相美術創作之研究》，頁105。

³⁸ 鎌田茂雄、上山春平，《無限の世界觀》，頁243-頁245。

無分別智的般若波羅密在三位相的全體上是十個菩薩地始能完成。³⁹十地表達了般若智是在十度的菩薩道修行中完成，可見《華嚴經》十分著重實踐「菩薩行」。

十地品變相圖的表現方式通常是畫十格佛與雲集菩薩眾的說法圖，顯示般若的十地思想，這類圖繪再加上文殊和普賢就成了十二區格的十地品變相圖（圖二二），這種規整的佈圖方式，在日、韓等國具有較大的影響力。十地菩薩既然重在修持無分別智的般若波羅密，因而出現具有禪的意境的變相圖，譬如東大寺保存的十地品變相圖（圖二三）是繪冬日雪景，此圖左邊所提的字是出自〈十地品〉的第五地，第五地是闡述第五度禪定波羅密的思想，此圖應是以草木為冰雪覆蓋象徵妄念不生，大地獨存慧日朗照，一片光明而寂靜的禪定境界。

菩薩道的十地階位是具有指標性的成佛階段，因而以表述菩薩道修行的圖像有的即以繪製十地菩薩來表現。現藏於佛瑞爾美術館（Freer Gallery of Art, Washington），原屬於北齊天統元年（西元 565 年始創）河北省南響堂山第二窟的中心柱上方浮雕龕（圖二四），浮雕以蓮花寶柱分為三段，中央為佛說法圖，兩旁有四位菩薩；右段上方為四佛摩頂二菩薩，下方為五位坐菩薩；左段上方現存八位菩薩，下方是五位坐菩薩。根據顏娟英研究，左右段合併來看，上方和下方皆有十位菩薩，很可能是象徵菩薩的十地修持，在和窟內所刻的經文配合下，應是表現菩薩道的修行。⁴⁰

五、十方三世的多佛配置

《華嚴經》是表現空間無限的觀念，而這無盡、無限的抽象觀念轉化為具象的空間觀，就以「十方」⁴¹為象徵。華嚴的空間無限與圓滿，在經文上常使用大數量之辭來表現，譬如無量阿僧祇、不可稱不可數佛刹微塵數…，前已述及，善財童子參訪的善知識也擅以巨大的數量和體量來表現神變境界，在造像上，則有十方諸佛的多佛配置，或是華藏世界海周匝有十方世界所共圍繞。炳

³⁹ 川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，頁 38-頁 53。

⁴⁰ 顏娟英，〈河北南響堂山石窟寺初探〉，頁 351-頁 354。

⁴¹ 佛教中崇尚的平面八方與上下兩方組成的十個方位立體空間圖式，是雜揉了垂直向與水平向兩種宇宙模式的結果，這種傾向在印度教也有發見。這種空間圖式方面的文化決擇，甚至影響到印度文化的數字與度量衡計量體系。古代印度人對於「十」這個數字的特殊敏感與重視，可由現代通用的十進制的印度——阿拉伯數碼的前身看出。（王貴祥，《文化·空間圖式與東西方建築空間》頁 38。）《華嚴經》則是高度運用「十」這個數字，以象徵重重無盡的深意。

靈寺建弘元年（西元 420 年）龕，在釋迦牟尼佛右脅侍彌勒菩薩的頭部化光中引出十方佛（圖二五）。十方佛皆是小坐佛的形式，呈兩排，均著通肩大衣，禪定印，坐蓮座上。十方佛旁有明確題名，根據張寶璽的比對，此十方佛名和晉譯六十《華嚴經·如來名號品》所說佛在摩竭提國寂滅道場普光法堂集會時所列舉的十方佛相同。⁴²

《華嚴經》通篇以「十方三世一切佛」來詮釋主尊毘盧遮那佛的境界，毘盧遮那佛就是融三世十方於一的佛身，這是《華嚴經》的佛身觀。阿富汗石窟在五世紀已形成「十方三世」的禪窟造像，三世佛造於石窟四壁，十方佛則造於石窟圓球形的窟頂，以窟頂正中央為圓心，向外呈多重同心圓的佛像分布，形成重重的十方佛（圖二六），重重的十方佛在造像上也就構成「千佛」或「萬佛」，是十方三世一切佛更具體的表現，也是表示無限大的概念，等同於無量諸佛的意思。具有東、西大佛的巴米揚石窟，窟壁上並有佛、菩薩以及排列整齊的千佛，形成華嚴盧舍那佛的十方三世一切佛，發展到中國則在大同雲崗石窟呈現出來，雲崗大佛的佛衣上直接刻有無以數計的小佛（圖二七），正是表現毘盧遮那佛就是融十方三世一切佛於一的佛身。

龍門石窟萬佛洞根據唐代永徽元年（西元 650 年）的造像記所載，造像人是在夢中發願造千佛，但是後來卻是造單尊阿彌陀佛像為主尊，其依恃的原因：「經言佛一身為多，多身為一。」⁴³這種觀念正是華嚴「一多相容」的思想。所以此窟兩側壁又雕滿坐佛一萬五千餘尊，正壁和左右壁共同形成十方三世佛的空間觀。此外，佔滿正壁上方有五十二位菩薩，和主尊佛同時出現在正壁，顯示其地位之重要，排列整齊，很可能是表現菩薩道五十二階位的修行境界。

十方三世的廣大空間觀發展到北朝末年，將西方阿彌陀佛淨土和當來下生的彌勒淨土都收納入十方三世佛觀的系統中，這種結構成為大乘佛教石窟的大脈。譬如：河南省安陽縣的小南海石窟，東壁是十方佛，西方淨土世界為代表；西壁是三世佛，彌勒淨土為代表；盧舍那佛結合十方三世，為正壁的主尊，窟壁上有題記，是節錄《華嚴經·賢首菩薩品》的精神：菩薩在修行中發願供養十方佛，而以盧舍那為一切佛母。此品的賢首菩薩說明初發心的淨信是一項重點，另一項重點是菩薩如何在禪定的狀態悠遊盧舍那佛的蓮華藏世界海，也就是入三昧門。這類石窟通常都是禪觀的場所，用以進行「十方佛觀」的修煉。

⁴² 張寶璽，〈建弘題記及有關問題的考釋〉，頁 11-頁 14。

⁴³ 陳慧霞，《龍門石窟萬佛洞之研究》。

「十方佛觀」源於中亞地區流行的《般舟三昧經》，般舟三昧的目的是「見十方一切諸佛悉在前立」⁴⁴。在中亞禪法的發展過程中，此觀與《十住經》（相應於《華嚴經·十地品》）菩薩至十方世界請法、度眾的修行方法結合後，「十方佛觀」由定中見佛轉而要求行者以分身親至十方世界，這也就是〈入法界品〉的解脫長者由定中見十方佛，更進而以分身親至十方佛國淨土的境界。十地菩薩除了以般若無分別智修持十度之外，並以無量分身遍至十方世界顯示十地菩薩的境界，而第一地至第十地菩薩的分身之多少與所入世界之多少則表示出其位次功力的深淺。華嚴系統的修觀方法是令菩薩得以十方分身親至十方佛所，在境界上不同於般舟三昧的只見到十方諸佛，而這二者的結合形成由淺至深的念佛三昧禪法，在石窟造像上則形成十方三世一切佛的多佛配置。

石窟造像是整體空間的設計，因而較單尊造像更能彰顯華嚴十方無盡的佛國世界，將華嚴佛境界的空間之美具體呈現出來。

六、當代創作

當代以華嚴思想為創作理念者，如位於永和的「世界宗教博物館」，即是依華嚴廣大包容的理念所建立的，例如：「朝聖步道」（圖二八）、「華嚴世界」（圖二九）等部份。

在進入「朝聖步道」之前，須先經歷水幕牆的洗淨儀式，潺潺的流水聲在靜謐的空間迴盪，象徵洗禮與滌淨。之後，在朝聖步道的兩旁，聲光特效會投射出宗教圖案和正在禮拜的朝聖者形象，參觀者踩著佈滿碎石的地面，展開這場靈性的博物館巡禮，是肉體與精神性的行動，頗有善財童子五十三參的意境。「華嚴世界」是依據《華嚴經》的「珠玉之網」而設計的，代表宗教間共通的智慧與美德，這是一個挑空兩樓層的圓形展區，外觀如一球體，並運用現代科技將其巧妙地懸在半空中，身處球體之中可以觸碰電腦螢幕參與互動，整個球體就是螢幕，所有在球體中的參觀者的操作步驟與路徑，都將投射在華嚴世界半球形的天頂上，其中若有兩位或兩位以上做出相似途徑的選擇時，天頂便相應顯現聲光影像與共鳴，藉此闡釋宗教觀念的共通與和諧。

高雄佛光山文物館利用鏡子互相反射的原理，於四面牆上設置了多面鏡子，並在適當的位置安置佛像，藉由特殊的打光，可見到佛像在鏡面的互射下同時形成多重影像，猶如珠玉互相輝映，一鏡中映現自他一切鏡中之像，如是交錯反映，重重影現，而至無限，呈現出華嚴因陀羅網般重重無盡的廣大意境。這種利用鏡像原理而呈現華嚴境界，其實三祖法藏就曾完成過，法藏為了

⁴⁴ 《般舟三昧經》T13, no. 417, p. 898, b3-4。

讓人明瞭剎海涉入重重的帝網義，於八方和上下各設置一面鏡子，面面相對，相距一丈餘，中間安立一尊佛像，然後以燈照之，互影交光，以明法界重重的無盡之旨。⁴⁵

在當代藝術家的巧思之下，運用了現代的科技而將華嚴重重無盡的廣大境相，擬態於經驗世界之中，對參訪者而言，透過這些以華嚴理念而設計的巧妙空間，化身無量的華嚴境界不再是遙不可及的佛國世界，而是當下就可以親臨體驗的。當代藝術創作將華嚴事事無礙、重重無盡的空間之美，讓每個人都能獲得存在性的體驗。

七、小結

在中、日、韓三地的佛教信仰，觀音菩薩、地藏菩薩、阿彌陀佛等主「情」的佛，要比如毘盧遮那佛等主「智」的佛受世人歡迎。一般認為，比起歐洲文化的主知性格，東方文化是主情的，美國曾駐日大使賴夏瓦指出，日本文化是情緒的，日本人接受佛教不是從理論上、哲學的觀點去理解佛教，而是透過藝術、美的、文學等理解佛教。⁴⁶賴夏瓦的觀點其實在中國也有類似的特徵，東方文化的這種性格使一般大眾對毘盧遮那佛較為陌生，連帶的，與華嚴相關的藝術造像也較為陌生，遑論其中所蘊含的圖像學意義。不過華嚴思想鼎盛的唐代，其造像藝術也是歷代中最為豐碩的，可見思想對藝術的影響之鉅。華嚴的造像雖然在華嚴思想的漸趨沒落之下而為世人所淡忘，不過這些佛像仍以其本然具足的藝術性而存在，其藝術價值是流傳千古的。

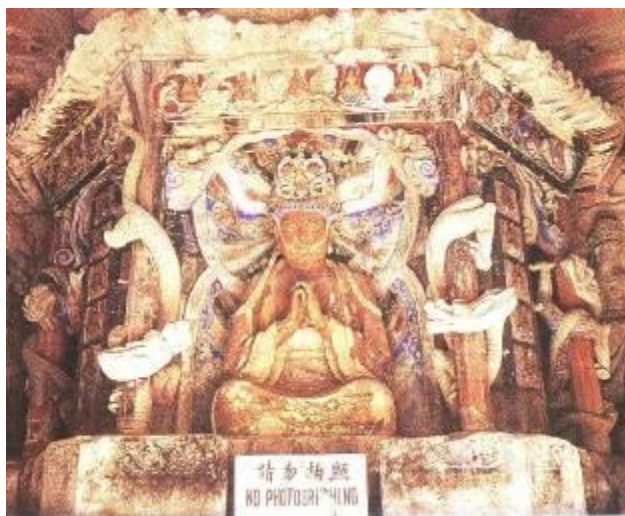
⁴⁵ 《起信論疏記會閱卷首》 X45, no. 767, p. 537, b22。

⁴⁶ 賴傳鑑編著，1994，《佛像藝術：東方思想與造型》頁78，台北：藝術家。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，T09, no.278
 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.279
 《十住經》，T10, no.286
 《漸備一切智德經》，T10, no.285
 《無量壽經優波提舍》T26, no. 1524
 《般舟三昧經》T13, no. 417
 《梵網經》T24, no. 1484
 《起信論疏記會閱卷首》X45, no. 767
 智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，T45,no.1870
 法藏，《華嚴經探玄記》，T35, no.1733
 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no.1735
 澄觀，《三聖圓融觀門》T45, no. 1882
 圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講記》
 釋聖嚴，1993，《日韓佛教史略》，台北：東初
 唐·張彥遠，明·毛晉校訂，1971，《歷代名畫記》卷三，台北：廣文
 北宋郭若虛著，《圖畫見聞誌》卷二
 清·孫岳頌等纂輯，1959，《佩文齋書畫譜》卷八三，台北：新興書局
 王貴祥，1998，《文化·空間圖式與東西方建築空間》，台北：田園城市
 卞永譽，1958，《式古堂書畫考》台北：正中
 林保堯編著，1997，《佛像大觀》，台北：藝術家出版社
 覃保明編著，1986，《中國佛像大觀》，台北：常春藤書坊
 楊政河，1987，《華嚴哲學研究》，台北：慧炬
 閻文儒，1987，《中國石窟藝術總論》，天津古籍出版社
 顏娟英，1991，《考古與歷史文化》，台北：中正
 張乃翥，1998，《龍門佛教造像》，台北：藝術家
 賴傳鑑編著，1994，《佛像藝術：東方思想與造型》，台北：藝術家
 陳明華，1999，《韓國佛教美術》，台北：藝術家
 陳清香，1997，《佛經變相美術創作之研究》，台北：中華叢書編審委員會出版
 馬吉祥·仁青加布編著，1998，《中國藏密聖像解說》，台北：書華出版社
 川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》，台北：法爾出版社
 鎌田茂雄、上山春平，1974，《佛教の思想》，東京：角川書局

- 王官乙，1985，〈大足石窟的藝術特徵〉，《大足石刻研究》，四川：社會科學院出版社
- 李玉岷，〈法界人中像〉，《故宮文物月刊》121期，1993.4，台北：故宮
- 張寶璽，1992.1，〈建弘題記及有關問題的考釋〉，《敦煌研究》
- 賴鵬舉，1998，〈四～六世紀中亞天山南麓的華嚴義學與盧舍那造像〉，《中華佛學學報》第十一期，台北：中華佛學研究所
- 元弼聖，1997，〈韓國華嚴宗美術的展開〉，《大專學生佛學論文集》（七），台北：華嚴蓮社
- 陳慧霞，民 82，《龍門石窟萬佛洞之研究》，台大藝術史研究所碩士論文。



圖一 第 14 號窟中心柱毘盧遮那佛坐身高 162 公分，佛口射出兩道光，並融入頭光中。



圖二 毘盧佛冠上柳本尊像，放兩道身光。



圖三 鎌倉時代京都圓成寺大日如來

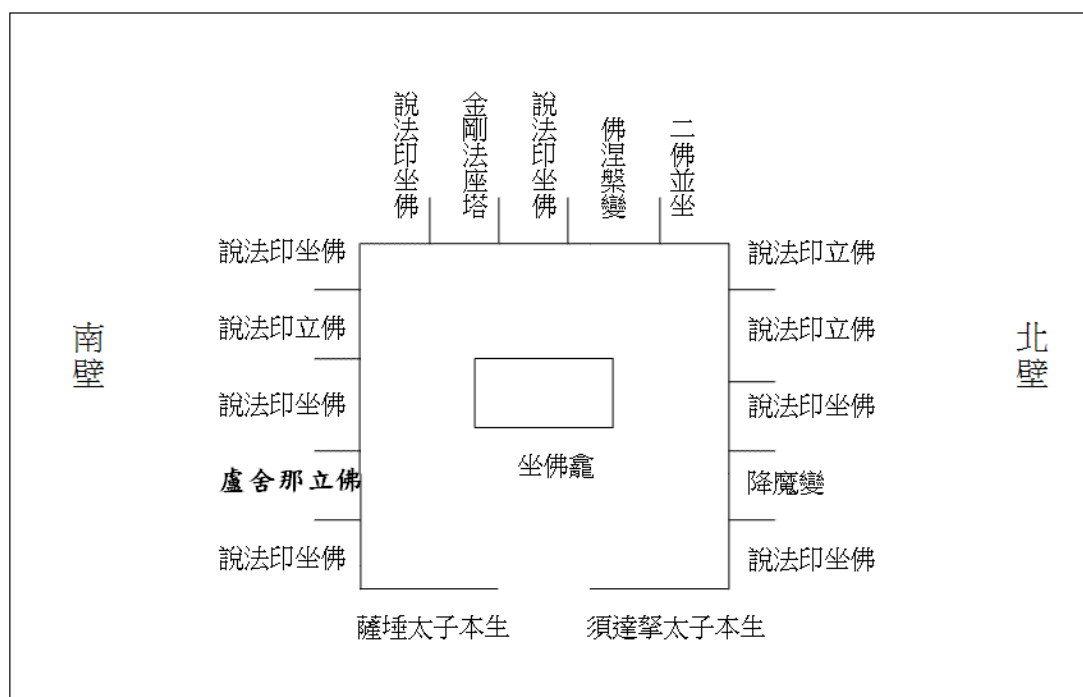


圖四 胎藏界曼荼羅中台八葉院

胎藏界曼荼羅共分十三大院，此圖是中央的中台八葉院，為胎藏界曼荼羅的總體，其他十二院為別德。中台八葉院以大日如來為上首，圍繞大日如來正東、南、西、北方的分別是開敷華王如來、無量壽如來、天鼓雷音如來、寶幢如來；東北、東南、西南、西北方的分別是普賢菩薩、文殊菩薩、觀世音菩薩、彌勒菩薩。此圖是日本本栖寺大雄寶殿牆上的圖刻。



圖五 大足石篆山第 7 號龕三身佛，龕為 147 x 636 x 138 公分



圖六 敦煌莫高窟第 428 窟 平面配置圖



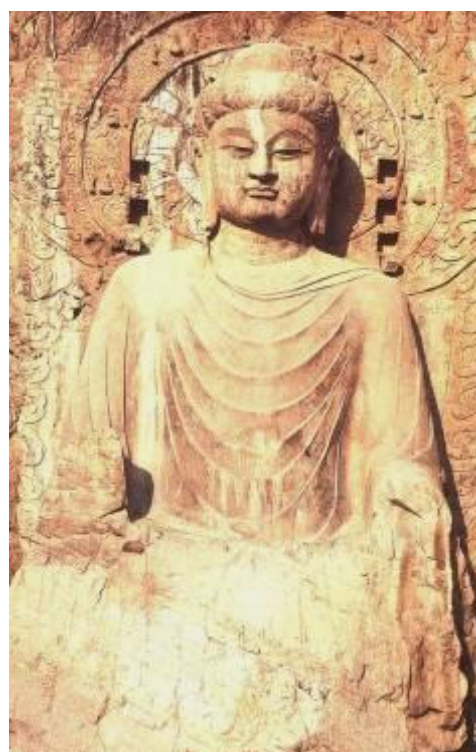
圖七 敦煌第 428 窟



圖八 于闐盧舍那佛坐像



圖九 雲崗石窟第 20 窟北壁佛坐像，高 13.7m



圖十 龍門奉先寺大佛，高 17.14m



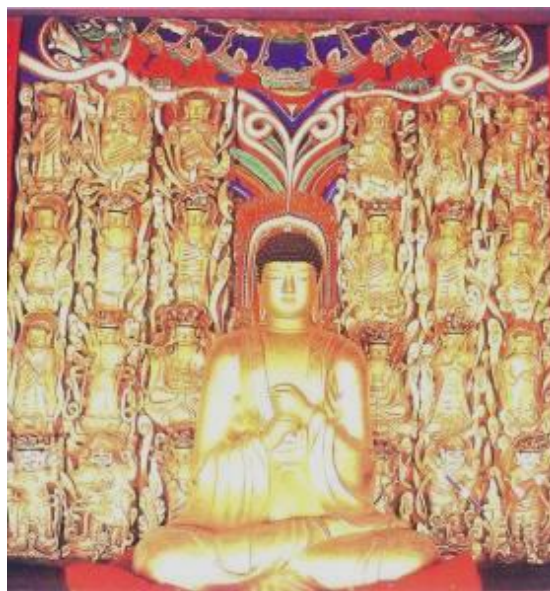
圖十一 日本東大寺盧舍那大佛



圖十二 日本東大寺



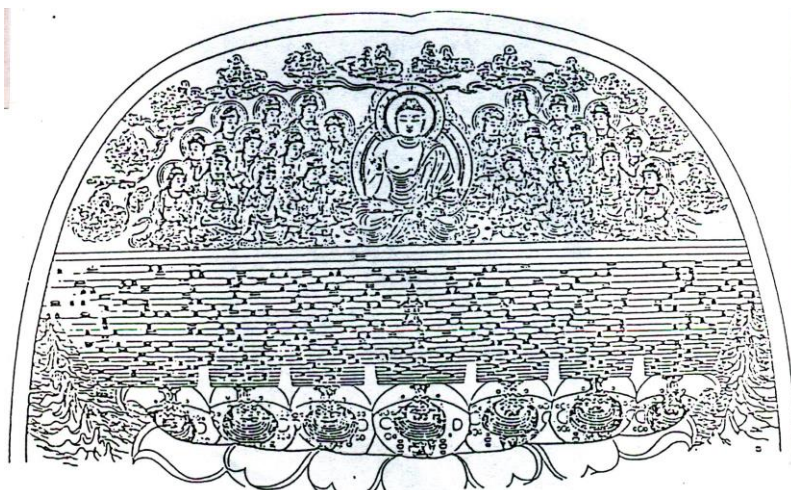
圖十三 韓國八世紀金銅毘盧佛像，高 177cm
(國寶 26 號)



圖十四 韓國朝鮮時代南長寺普光殿鐵造
毘盧佛像，木刻佛幀，高 226cm(寶
物 922 號)



圖十五 大足石窟大佛灣第5號華嚴三聖像，此窟高820公分，寬1450公分。



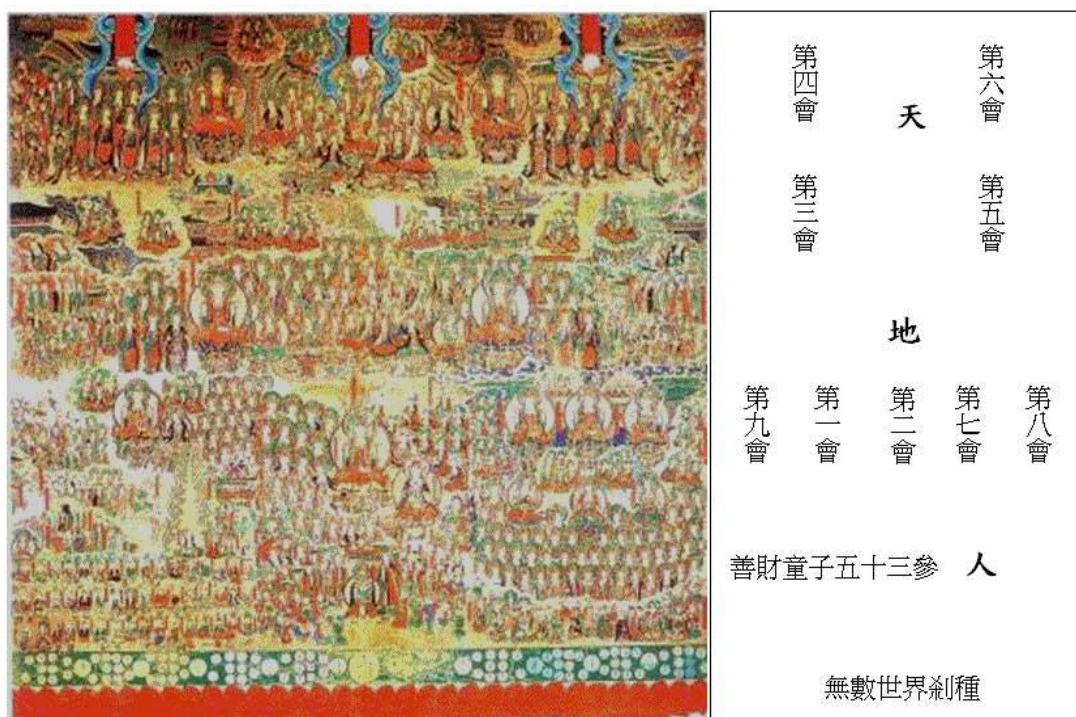
圖十六 日本東大寺盧舍那佛二十八蓮瓣之一，線刻畫，此為描圖



圖十七 華藏剎海圖，京畿道龍門寺麻本著色，朝鮮後期，230x297cm



圖十八 敦煌第 196 窟北壁華嚴九會變相，九會下是狀若棋局、方形蓮孔的大蓮華



圖十九 韓國松廣寺絹本著色〈華嚴經變相圖〉，281 x255cm



圖二十 台灣基隆靈泉禪寺華嚴海會浮雕



圖二一 普陀山慧濟禪寺石版浮雕



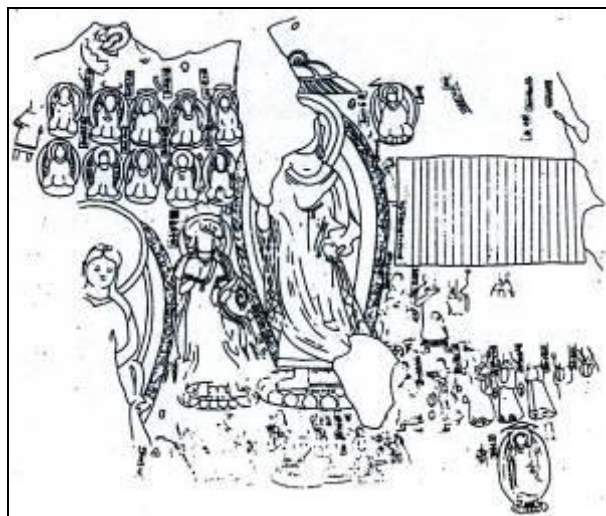
圖二二 敦煌莫高窟絹本



圖二三 《華嚴經·十地品》一卷，奈良東大寺傳來



圖二四 河北南響堂山第2窟中心柱上方浮雕龕



圖二五 甘肅炳靈寺石窟壁畫描圖



圖二六 阿爾齊貢巴的千佛（局部）



圖二七 雲岡石窟第 18 窟，北魏 460~467 年



圖二八 宗教博物館之朝聖步道模擬圖



圖二九 宗教博物館之華嚴世界

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴一甲子回顧學術研討會論文集. 2012 / 陳一標主編. -- 初版. --

臺北市 : 華嚴蓮社, 2014. 02

冊 ; 公分

ISBN 978-986-90427-0-3(全套 : 平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226. 307

103002612

華嚴 2012 一甲子回顧 學術研討會論文集

下冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：卓小雯

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

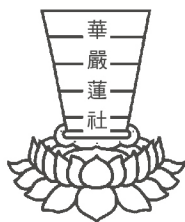
地址：10056臺北市中正區濟南路二段44號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：新店影印

出版日期：2014年2月初版



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化