

2023

國際青年華嚴學者論壇
論文集

2023 國際青年華嚴學者論壇論文集 目錄

- | | | |
|---------|--------------|---|
| 001-016 | 邱奕菲 | 西田哲學「無的場所」中的華嚴思想
——「矛盾的自我同一」邏輯 |
| 017-042 | 陳陶 | 論華嚴宗「一即一切」
——以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主 |
| 043-066 | 陳道銘
(釋洞崧) | 《大事》第二地菩薩(結慢地)與《華嚴經》治地住、
離垢地之探究 |
| 067-084 | 黃婉君 | 曉雲法師之華嚴宗美學的禪畫意境 |
| 085-106 | 陳凱源 | 華嚴思想影響下的密教造像組合
——莫高窟第 148 窟密教觀音造像意涵考 |
| 107-124 | 林采蓉 | 漢譯佛典詞彙演變及其原因初探
——以《六十華嚴》之「直心」、「深心」概念為例 |
| 125-150 | 李春南 | 人工智慧與華嚴佛學的對話 |
| 151-164 | 袁齊笙 | 《華嚴經》宇宙觀初探
——以 Bateson 心智生態學為理論視角 |
| 165-196 | 張文婷 | 澄觀「水南善知識」考
——初期禪宗南北論爭的新思考 |
| 197-214 | 杜敬婷 | 《妄盡還源觀》的本覺觀與法藏的思想關聯
——以「海印三昧」為中心 |

西田哲學「無的場所」中的華嚴思想

——「矛盾的自我同一」邏輯*

東海大學哲學系 博士候選人
日本立正大學文學研究科哲學專攻 博士生
邱奕菲

摘要

華嚴思想在後期西田哲學的「無的場所」論，特別是西田晚期延伸出的「矛盾的自我同一」邏輯中佔有一定位置。本論文透過現今已有的相關研究成果，將焦點集中於指出西田幾多郎如何透過發掘西方近代哲學主題「自我意識」裡頭的「場所」與「無」性質及其哲學問題，藉此來進行東西方哲學對話。西田的進路是透過康德先驗哲學，還有在康德之後批判性地改造其先驗論成為存在論哲學的學說為基礎，從第一批判認識論的邏輯學出發邁向探討普遍者，即絕對無的場所的形上學。然而，西田的「形上學」（第一哲學）並非關於超越世俗之外不可觸及者的學問，而是關於實際生活之「真實在」的學問。在此處華嚴思想的「事事無礙」突顯出其特殊哲學意義。藉由融合「事事無礙」，西田最終完成闡釋世界邏輯構造的「矛盾的自我同一」。

關鍵詞：華嚴、西田幾多郎、無、場所、自我意識

* 感謝會議主持人陳英善教授、評論人黃文宏教授，以及與會老師、同學們惠賜寶貴意見，筆者受益良多。當中一些議題（例如西田幾多郎思想中宗教與哲學之關係等）因篇幅限制未能進一步詳談，期待日後有機會另稿分享筆者的研究。

一、前言

自十七世紀近代化潮流席捲全世界以來，西學東漸一直是東亞各國知識分子共通面臨的課題。本論文的主要考察對象日本哲學家兼京都學派創始者西田幾多郎（Nishida Kitaro, 1870-1945）活躍於明治末期至昭和初期，這一時期正值近代日本知識界在歷經西學東漸初期對西方思想毫無條件單方面吸收後，逐漸轉向嘗試以自身東方思想底蘊來與西方思想對話的過渡期。

我們知道，西方的近代哲學以法國哲學家笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）《談談方法》（*Discours de la méthode*, 1637）一書裡著名的主張「我思故我在」（*Cogito, ergo sum*）¹為序幕，就此開展出以探究自我意識為哲學基礎方法的漫長思索旅途。相對於此，「無我」是東方佛教長久以來不變的根本立場。因此近代以來不少從事思想比較工作的哲學家或學者常藉佛教的「無我」概念來與西方近代哲學主題「自我意識」（*self-consciousness*）進行比較，認為這是東西方思想裡差異最為顯著的地方。

活躍於約一百年前的日本京都學派，是最早進行此東西思想比較工作的哲學家群體之一。²值得注意的是，他們不是從對立的角度，而是致力於發現西方哲學思想中與「無我」相近的性質，藉此進行東西思想對話。如不少研究已指出的，雖然西田論著中直接言及華嚴的地方集中於其晚期著作，但西田的佛教思想泉源除了他傳承自家族的淨土真宗信仰及長年坐禪經歷以外，在義理方面最為相近的當屬華嚴思想。由於相關日文或中文論著已有一定的研究成果，³本論文將更側重

¹ 參見笛卡兒《談談方法》的第四部份。英譯本參見：Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

² 然西田本人從未自稱為一學派。「京都學派」一詞最早來自同時代學者戶坂潤（Tasaka Jun, 1900-1945），主要用來統稱與當時任教於京都帝國大學的西田具有思想繼承關係的哲學家群體，所以「京都學派」的定義與成員範圍經常隨著各學者的觀點不同而略有更動。

³ 中文部分主要以同為京都學派的西谷啟治為主兼論西田幾多郎與華嚴思想之間的關係，可參見：陳一標，〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，收入《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2012年），頁315-332。李雨鍾，〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收入《2015 國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北：華嚴蓮社，2015年），頁N1-N12。陳廷嘉，〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉，收入《2018 國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018年），頁H1-H14。日文部分可參見：竹村牧男，〈西田幾多郎と仏教〉（東京：大東出版社，2002年）。花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，《日本の哲學》第5號（2004年12月），頁87-101。荒井正雄，〈西田哲學と華嚴思想——純粹經驗・場所の論理と華嚴の四種法界・三界唯心の比較検討——〉，《哲學と教育》第55號（2008年3月），頁29-46。西平直，〈西田哲學と「事事無礙」——井筒俊彦の華嚴哲學理解を介して〉，《思想》第1099號（2015年11月），頁27-51。板橋勇仁，〈〈基底／根拠なき自己〉の主体性——西田

藉這些成果來闡述西田哲學「無的場所」論，特別是西田晚期延伸出的「矛盾的自我同一」邏輯所針對的西方近代哲學問題，還有華嚴思想如何能夠作為解決東西方哲學問題的一個引子。儘管西田非佛教專門學者，其詮釋也不一定完全符合現今公認的經典原意，然而就近代東西方思想交流史的角度而言，其論述仍然具有探討的價值。

二、西田的「佛教哲學」理解與華嚴思想

如學者們指出的，⁴西田幾多郎 1940 年的論文〈日本文化的問題〉（日本文化の問題）和 1944 年的著作《哲學論文集 第五》（哲学論文集 第五）最能顯示出後期以來的西田哲學，尤其是「矛盾的自我同一」（矛盾的自己同一）⁵這個晚期再延伸出的重要概念，其與華嚴「事事無礙」之間的契合性。在〈日本文化的問題〉裡，西田這麼說道：

（以下稱此段引文為「引文一」）佛教哲學的主張是無我，然而到了大乘佛教則是有即無的絕對無。這種哲學邏輯不能說是主語邏輯也不能說是對象認識邏輯，我認為它是矛盾的自我同一的心的邏輯。〔……〕我認為佛教哲學有其自身獨特的對物的看法與思考法，我想把它看作矛盾的自我同一的場所邏輯、心的邏輯。所謂心即佛佛即心，不是先觀心再由心來觀想世界，卻必須是由世界來觀想心，世界無法以意識來看。雖然一般認為龍樹的中論裡已有辯論法，然而我認為它跟西方哲學立場裡的辯證法在其根柢處有截然不同的地方。它在中國成為天台的一念三千世界觀，發展為華嚴的事事無礙世界觀。在華嚴裡，一即一切一切即一。⁶

哲学と華嚴仏教の思想——，《立正大学人文科学研究所年報》第 53 號（2016 年 3 月），頁 1-17。
山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想——研究史の再検討——〉，《國際日本学研究論集》第 15 號（2022 年 2 月），頁 41-61。

⁴ 參見注 3。

⁵ 近代歐陸哲學尤其是德國哲學多將「我」區分為普遍者意義的「我」（self; Selbst）與特殊者個體意義的「我」（ego; Ich）。西田與和辻等日本近代哲學家受此影響，多以「自己」來對應德語中意指普遍者、類似中文「大我」概念的 Selbst；以「自我」或「私」（わたし）來對應德語中意指特殊者個體、類似中文「小我」概念的 Ich（西田由於年代較早，仍時有混用情形；和辻對「自己」與「自我」二詞則有較明確的使用區分）。因為在中文語境裡較難表達出日語「自我」與「自己」之間的差異，故筆者暫時權宜性地使用西田於論文〈場所〉裡也曾使用過的，與「自己」意思相通的詞彙「真我」（真の自己）來翻譯日語的「自己」；但此處的日語「自己」因為同時包含了私我與真我的辯證法之統一構造，故筆者暫譯為「自我」。

⁶ 仏教哲学の主張は無我にあった。而して大乘仏教に至つては、有即無の絶対無であつた。かゝる哲学の論理は、主語的論理とか対象認識の論理とか云ふものであることはできない。私はそれは矛盾的自己同一の心の論理であつたと思ふ。〔…〕私は仏教哲学にはそれ自身に独特の

由於篇幅限制筆者無法完整引述全文，但若對照原著及西田其他著作，則我們可以從引文一的脈絡當中讀出下列幾項西田所理解的「佛教哲學」特色，以及「佛教哲學」與華嚴思想之間的關係：

(一) 「佛教哲學」作為「心的邏輯」

如後面小節將再述的，西田從早期開始就有將「形上學」視為主要哲學的傾向。但這個「形上學」並不是像西方中世紀的傳統形上學那樣討論超越於世俗之外不可觸及者的學問，而是像古希臘哲學家亞里斯多德的形上學（亞氏本人稱為「第一哲學」）那樣探究實際生活中存在者何以存在的關於「真實在」之學問。

在 1934 年的論文〈從形上學立場看東西古代的文化形態〉（形而上学的立場から見た東西古代の文化形態）中，西田聲稱：

（引文二）當然在中國特別是日本，可說未曾學問地思考過關於實在的問題，也可說未曾發達過像形上學之類的學問。但是未曾有過形上學，未必意謂未曾有過形上學思想。一旦有個特有文化發達了，沒有不能將之思考為形上學的。有文化的地方必有人生觀。在人生觀的底處，縱使沒有被意識到，必定含帶著一種形上學思想。那麼如何從東西的文化形態來區別其形上學立場呢？我認為可以將它分為是以有作為實在的根柢來思考，還是以無作為實在的根柢來思考。或者是將它分為是有形的還是無形的也可以。⁷

西田認為東方文化的形上學（即哲學）立場是以無作為實在的根柢來思考的，而這個「思考」（考える）並不是一般意義的思考，從引文脈絡中我們可以

物の見方考へ方があり、それを矛盾的自己同一的な場所の論理、心の論理と考へたいと思ふ。心即是仏、仏即是心と云ふことは、心を生じて心から世界を考へることではなく、世界から心を考へることではない。それは世界を意識的に見ると云ふことではない。竜樹の中論に於て既に弁証法的なるものを思はせるのであるが、然もそれは西洋哲学の立場に於ての弁証法とは、根柢に於て異なつた所があるのではないかと思ふ。それが支那に於て、天台の一念三千の世界観となり、華嚴の事事無礙の世界観に発展した。華嚴に於ては、一即一切一切則一と云ふ。西田幾多郎、《西田幾多郎全集》第 12 卷（東京：岩波書店，1966 年），頁 275-383。

⁷無論支那特に日本に於ては、学問的に實在の問題を考へたといふことはなかつたとも云ひ得るであらう、別に形而上学といふ如きものは發達せなかつたとも云ひ得るであらう。併し特に形而上学といふものがなかつたといふことは、必ずしも形而上学的思想がなかつたといふことではない。苟も特種の文化といふものが發達した以上、それを形而上学的に考へられないことはない。文化のある所、そこに人生觀がなければならぬ。人生觀の底には、縦ひそれが意識せられなくとも、一種の形而上学的思想が含まれてゐなければならぬ。それでは東西の文化形態を形而上学的立場から見て、如何に區別するか。私はそれを有を實在の根柢と考へるものと無を實在の根柢と考へるものとに分つことができるかと思ふ。或はそれを有形と無形といふ様に云つてもよい。西田幾多郎、〈形而上学的立場から見た東西古代の文化形態〉、《哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）》（東京：岩波書店，1934 年），頁 256-285。

看出它是一種對人生萬象的「觀」。同論文中西田接著說，西方自近代以來的科學家把現實視為「物」，即視為被吾人所觀的對象；但佛教家卻是把現實視為「心」，即現實並非僅只是被吾人所觀看的客體對象，毋寧是物我原為一心，但暫處於一種分立對峙的狀態而形成物我相望。所以：

（引文三）絕對的否定〔筆者注：即「無」〕即絕對的肯定〔筆者注：即「有」〕，現實的絕對否定即現實的絕對肯定。現實即實在。⁸

正如引文一所言，西田認為佛教哲學對物的「思考」（即「觀」）之法，便是「矛盾的自我同一」的場所邏輯，亦即心的邏輯。關於「邏輯」（論理）一詞，是源自康德先驗哲學的用語（但後來包括西田在內的哲學家為該詞賦予了更多的含義），意指吾人觀物、於心中呈現物的表象之過程構造，具體內容將於下文詳述。

（二）「事事無礙」作為辯證法

雖然西田多次提及他的思想受到黑格爾影響，特別是辯證法方面，但如引文一、二所表示的，西田認為東西文化的辯證法在根柢上完全不同，即東方是以無作為實在的根柢，相對地西方則是以有作為實在的根柢（詳細將於接下來說明）。此外，眾所周知，黑格爾辯證法是一種歷時性的歷程，即在經歷過止揚（Aufheben）後終將導向最高的統一；但上述諸引文中我們可以看到，西田認為佛教哲學裡的辯證法在龍樹之後成為圓融的有無相即，尤其是華嚴裡的事事無礙「一即一切一切即一」，可以說是一種同時性的辯證法，它與黑格爾的歷時性辯證法截然不同。

自以西田為主的京都學派以來，開啟了一派以辯證法為詮釋進路來談大乘佛教的「空」、「相即」、「無礙」等概念的日本學者。就華嚴方面，則大多以法界緣起的四法界作為其最主要特徵。⁹ 這與近代日本受德國哲學影響，傾向以存有論觀點探討辯證法有關。然而，儘管西田的書信往來紀錄顯示出他後期接近晚期時相當注重華嚴思想，並認為其與自身的哲學相契合。¹⁰ 但是在正式出版著作裡西田往往僅簡略一句提及華嚴核心概念，讓人難以掌握西田的引據出自何處經典。這是研究西田哲學裡面華嚴思想成分時的難處，也是為何現今相關研究多透過以京都學派周邊人物為中介來兼論西田哲學的華嚴思想。¹¹

⁸ 絶対の否定は即絶対の肯定となる、現実の絶対否定は即ち現実の絶対肯定である。現実即實在である。前掲論文。

⁹ 板橋勇仁，〈〈基底／根拠無き自己〉の主体性—西田哲学と華嚴仏教の思想—〉，頁 10。

¹⁰ 根據山中崇史的考據，西田至少約於 1911 年便開始接觸華嚴思想，約於 1940 年開始將其視同自身的哲學。山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想—研究史の再検討—〉，頁 41、46、52。

¹¹ 參見注 3 中列舉的相關論文。

另一方面，如本文開頭所述，一般認為西田談論華嚴的部分集中於他 1940 年的論文〈日本文化的問題〉與 1944 年的著作《哲學論文集 第五》。但其實〈日本文化的問題〉的底本，即西田在 1938 年 4 至 5 月期間共計三回於京都大學講授的同名課程〈日本文化的問題〉，當中由學生筆記後再由西田親自添筆修正的課堂講稿（收錄於舊版《西田幾多郎全集》第 14 卷），也是非常值得參考的文本。尤其是這份講稿裡保留了西田的原始敘述，有助於我們更加理解他的思路。

再者，例如增田英男（Masuda Hideo，1914-1985）、中村薰（Nakamura Kaoru）等專治華嚴的日本佛教學者，雖然幾乎不曾在論著裡面直接提及西田的名字，但就其使用西田哲學相關用語的情形來看，可推知其思想直接或間接受到西田哲學一定程度的影響。我們不妨將其看作對西田思想的華嚴文獻方面補充，再佐以目前已有的西田哲學之華嚴思想相關研究。因此接下來，本論文將以此方法於第（二）、（三）點中進一步討論前述引文一裡面的，西田對於「佛教哲學」的理解，以及當中關於華嚴的「辯證法」與「心」概念。

1. 非過程的、同時的辯證法

在 1940 年的論文〈日本文化的問題〉裡面，西田幾多郎一開頭就把賢首大師的「事事無礙」與黑格爾的辯證法相提並論，認為兩者雖然乍看之下相似，事實上大不相同。西田給的理由僅有因為前者為佛教，而後者為基督教（但西田強調兩者是基於文化上的不同，沒有孰優孰劣問題）。¹²如果參照引文二，我們可以理解西田想說的應該是「事事無礙」，即佛教的辯證法是以無作為實在的根柢；但黑格爾的辯證法是以基督教的神，即以有作為實在的根柢。

然而，以無或有作為實在的根柢並不足以說明「事事無礙」何以具辯證法性質，也因此讓人無法理解為何西田要拿華嚴「事事無礙」來與黑格爾辯證法相比較。雖然同論文中西田後來分別各自提及了「事事無礙」與黑格爾辯證法，但未再將兩者並列比較。相較之下，在底本，即 1938 年的課堂講稿〈日本文化的問題〉裡面，西田則如下清楚說道：

（引文四）我的想法是以辯證法來思考世界，就這點果然還是與黑格爾相似。然而黑格爾的想法僅只是過程性的，在黑格爾那裡沒有所謂世界是能在一個個瞬間中觸及絕對的想法。我認為「一即多」、「多即一」，這是東方的思考法。東方，特別是大乘佛教裡有辯證法，那就是「一即多」、「多即一」。¹³

¹² 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 12 卷，頁 283。

¹³ 私の考へは矢張り世界を弁証法的に考へることで、ヘーゲルの考へに似ている。けれどもヘーゲルの考へはただ過程的でヘーゲルには世界が一々の瞬間に絶対に触れると云ふ考へがない。私は『一が多』『多が一』と考へるが、之は東洋的な考へ方である。東洋でも特に大乘仏教

從引文四裡我們可以看到，西田認為大乘佛教中的辯證法與黑格爾辯證法的最大不同之處在於：相對於後者過程性的辯證法，前者則是非過程的、同時性的辯證法。如引文一所顯示的，西田這個想法在後來 1940 年的同名論文裡進一步成為直指華嚴「事事無礙」的一即一切一切即一。

「事事無礙」作為非過程的、同時性的辯證法，類似想法也曾經出現在增田英男 1972 至 1974 年共兩篇的連載論文〈華嚴無礙與辯證法〉（華嚴無礙と弁証法）裡。稍微不同的是，增田文中的「辯證法」單指黑格爾之流的過程性西方辯證法，它相對於同時性的、一即一切的、圓融的華嚴無礙。雖然增田不把華嚴無礙稱為辯證法，但其實他所詮釋的華嚴無礙也是基於具某程度的辯證法性質，才能與黑格爾辯證法相互比較。因此這不妨礙本文就西田觀點繼續將華嚴無礙稱為一種辯證法，但前提是了解它是具東方大乘佛教特質的、有無相即的、同時性的圓融辯證法。

在論文裡面，增田舉出了華嚴《法界觀門》的「遍容無礙」、「攝入無礙」、「交涉無礙」、「相在無礙」、「普融無礙」五門，認為在這五門裡頭所講的都是同時性的無礙；又舉出譬如在《一乘十玄門》、《五教章》、《探玄記》等華嚴經典中，作為第一門的「同時具足相應門」將十義同時相應成一緣起，而且彼此之間是無有前後始終等別的。¹⁴

誠然，華嚴「無礙」的同時性是顯而易見的，但是光憑此似乎和黑格爾的辯證法沒有太多類似性，在比較上沒有特別意義。對此，增田提出了「無礙」的同時對峙性與圓融性，認為它相對於西方辯證法的正反合過程性、歷程性。

2. 「同時圓成」與「主伴具足」：矛盾的自我同一

在 1974 年的論文〈華嚴無礙與辯證法（二）〉裡面，增田認為華嚴無礙與黑格爾之流的西方辯證法，兩者間的最大不同處在於：後者是由根源的同一者在經歷了自我否定的分裂矛盾對立後，再超克這個矛盾對立邁向自我恢復的統一；但華嚴無礙並沒有這種歷程，而是一面保持矛盾對峙的樣態，一面同時與根源的同一者相即統一。¹⁵增田指出《大方廣佛華嚴經》的第二首偈便是說明了這種狀態：

には弁証法がある、それは『一が多』『多が一』と云ふ考へである。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 14 卷（東京：岩波書店，1951 年），頁 408。

¹⁴ 增田英男，〈華嚴無礙と弁証法（二）〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號（1974 年 12 月），頁 390-393。

¹⁵ 參見前揭論文。

應受化器悉充滿，佛故處此菩提樹。一切佛刹微塵等，爾所佛坐一毛孔，皆有無量菩薩眾，各為具說普賢行。無量刹海處一毛，悉坐菩提蓮華座，遍滿一切諸法界，一切毛孔自在現。¹⁶

增田認為在上述的「同時圓成」裡面，蘊含著「自由無礙的活動」（自由無礙の働き），這是就矛盾對峙與根源的同一者之間的關係。

另一方面，在 1976 至 1977 年共計兩篇的連載論文〈華嚴教學中的「無礙」詮釋之問題點〉（華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点）中，增田再提出事事物物無論相互幾重也彼此無礙相即相入的「主伴具足」，這是就一一的事物與其他全事物之間的關係。增田以法藏大師的《五教章》為例：

若三乘賴耶識、如來藏，法無我因中。有六義名義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起，方究竟也。¹⁷

此一方說一事、一義、一品、一會等時，必結通十方一切世界皆同此說，主伴共成一部。是故此經隨一文一句皆遍十方，多文多句亦皆遍十方；三乘等則不爾，但隨一方一相說，無此主伴該通等也。¹⁸

增田將這樣的事事物物彼此之間「同時現成」稱為「矛盾的自我同一」（矛盾的自己同一）。¹⁹增田使用了西田哲學獨創的用語「矛盾的自我同一」，但是增田解釋下「矛盾的自我同一」僅是意謂一事一物，即作為個體的自我，與其它相互對峙的各個事物的自我之間的同一無礙，而沒有注意到「自我」（日語原文為「自己」，參見注 5）在西田哲學中作為融貫所有個別事物的「普遍者」（也可將之理解為增田所謂的「根源的同一者」）的另一層意義。

此外，在以上提及的增田諸論文中，我們可以發現即使增田使用了許多近似西田後期哲學的概念，甚至是獨特用語「矛盾的自我同一」，然而卻幾乎沒有提到「矛盾的自我同一」的核心概念「自覺」，這或許與上述增田的研究裡較少觸及華嚴「心」的概念有關。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 408a13-18。

¹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 503a9-12。

¹⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 484a20-25。

¹⁹ 增田英男，〈華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点（一）〉，《印度學佛教學研究》卷 25 第 1 號（1976 年 12 月），頁 230-233。

(三) 「心」與「自覺」

在本節一開始的引文一裡面，西田說大乘佛教中具辯證法性質的絕對無，也就是有即無，始於龍樹菩薩的《中論》。除了前述西田認為東西方辯證法的不同之處在於其實在的根底究竟是無還是有以外，西田還批評說「世界無法以意識來看待」。由此可推知，西田認為東方辯證法的另一個特點，就是世界並非意識，即吾人所處的世界並非我的心意識之表象。

值得注意的是，東亞佛教一般普遍將龍樹菩薩視為八宗共祖，西田也承繼了這個傳統觀點，認為龍樹菩薩的辯證法「絕對無」（有即無）傳到中國以後演變為天台宗的一念三千世界觀，及華嚴宗的事事無礙世界觀（一即一切一切即一）。然而引文一裡頭西田從辯證法開始延伸至探討非意識的世界觀，然後同時列舉天台、華嚴兩宗的世界觀，這是非常值得細思玩味的地方。

現今已經有不少研究顯示明治時期哲學的「現象即實在論」（現象即實在論）在西田思想形成初期留有相當深刻影響，甚至可以說西田哲學本身即是批判性地集現象即實在論於大成。²⁰根據山中崇史（Yamanaka Takashi），現象即實在論者之一的明治時期哲學家井上圓了（Inoue Enryo, 1858-1919），是最早以華嚴思想來與西方哲學進行對照比較的日本近代哲學家之一。在 1904 年的《佛教通觀》（仏教通観）中，井上在主張天台宗的一念三千與華嚴宗的事事無礙於義理上相通的同時，也指出了天台是「把差別界移向無差別界來立論」（差別界を無差別界に移して論を立て），但華嚴是「把無差別界移向差別界來說法」（無差別界を差別界に移して説をな）。山中舉出西田在《哲學論文集 第五》裡也曾經提到「現象即實在的世界」作為東方哲學的精粹，與天台或華嚴思想相通，因此認為西田的華嚴詮釋也受到現象即實在論影響。²¹

若配合山中的考據，則我們可以發現引文一裡西田所說的「由世界來觀想心」，其實與井上圓了對華嚴宗的詮釋「把無差別界移向差別界來說法」有異曲同工之妙。也就是說，不是由吾人的心意識向外觀看世界才產生世界，而是由無差別的一真法界自身限定才分別出吾人的心。同樣於 1940 年的論文〈日本文化的問題〉中西田說：

²⁰ 可參見：板橋勇仁，《西田哲學の論理と方法：徹底的批評主義とは何か》（東京：法政大學出版局，2004 年），頁 12-22。

²¹ [...] 現象即實在の世界である。（私は此処に、東洋哲学の粹とも云ふべき、天台や華嚴の思想に通ずるものがあると思ふ）。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 10 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 438。山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想—研究史の再検討—〉，《國際日本學研究論集》第 15 号（2022 年 2 月），頁 41-61。

（引文五）此種作為多與一之絕對矛盾的自我同一的存有者，作為絕對的一的自我限定，必須是就全體性的一來決定的。〔……〕我們的自己也是，從此種世界的自己形成中產生。然而這同時作為絕對的多的一，無處不是必定為個物互相限定的世界、個物的多的世界。²²

須注意的是，西田在引文一裡面是把「心」理解為個人的心，因此它是由世界（全體性的一）自我限定分別而成的。但在華嚴中，西田所謂的作為全體性的一的「世界」，其實是比較接近華嚴中所謂的「一心」。例如中村薰曾經就「自覺」，即真實相中自我的產生及自我規定性問題，引用《大方廣佛華嚴經》裡的「心性是一，云何能生種種果報？」²³來闡釋。²⁴

至於為何西田會將「心」理解為個人的心意識，並認為這樣的個人意識是與東方文化，特別是與大乘佛教的辯證法有所不同？這個問題這可以推回至西田所處的時代環境，當時正是西學東漸、東亞知識分子努力確立自身文化思想來與西方進行對話的時代。

三、西方近代哲學中自我意識的「無」與「場所」性

在西田幾多郎的時代，西方近代哲學對自我意識的探索之旅已在德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）1781 年的第一本批判書《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）裡頭達到巔峰，隨後而來的是對康德批判哲學的諸多批評與修正。在這些批評當中，最廣為人知的莫過於物自身難題。由於康德承認有超乎人類理性可認知範圍外的物自身（Ding-an-sich）存在可能性，使得他的認識論成為一種消極的認識論，即我無法確定在我意識內所呈現的認知對象究竟是對象物自身的本來面貌，或僅是對象物經過我心靈認知構造扭曲後所呈現的表象。也因為如此，康德認為我們對真理的討論只能限於考察自身心靈的理性及其活動原則。

但另一方面，雖然笛卡爾和康德兩人的哲學都是從作為個人主觀的「我」出發，然而這個「我」其實在一開始就具備了某種的「無」與「場所」性質。笛卡爾

²² かゝる多と一との絶対矛盾的自己同一として有るものは、絶対的一の自己限定として、全體的一的に決定的でなければならない。〔…〕我々の自己も、かゝる世界の自己形成から生れるのである。併しそれは同時に絶対的多の一として、何処までも個物相互限定の世界、個物的多の世界でなければならない。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 12 卷，頁 275-383。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 5〈6 菩薩明難品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 427a4。

²⁴ 中村薰，〈華嚴經に於ける一異の問題〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號（1974 年 12 月），頁 152-153。

說萬物皆可懷疑其存在真實性，唯獨有個正在懷疑著的我存在著這件事是不容置疑的。眾所周知，笛卡爾是主張身體與心靈可分別獨立存在的身心二元論者，他說的正在懷疑著的「我」毋寧是一個正在進行懷疑的心靈意識而不是具體的個人。並且，這個意識所懷疑的世界萬物正由於它們是來自這個心靈意識的表象，所以才會被懷疑其真實性。也就是說，笛卡爾「我思故我在」中的「我」非但是不具備物理廣延性質的「無」，還是在其自身意識內顯現世界森羅萬象的「場所」。

如蘇格蘭哲學家休謨（David Hume, 1711-1776）的著名批評，笛卡爾「我思故我在」裡那個不可置疑的、正在質疑著的「我」，更準確地說：「我思」（Cogito）或自我意識，至多只能說是一連正在進行著懷疑的心靈意識，還不能那麼快說有個「我」存在。在笛卡爾那裡曖昧不明的「我」，到了康德《純粹理性批判》裡被定義為先驗的（transzendental）純粹主觀活動，即「統覺我」（或稱「邏輯我」）。康德說在認知對象物的過程中，這個物的質感（質料）透過我感性的領受，然後經由我悟性裡先天的形式，即先驗概念（＝量、質、關係、模態等範疇）的篩取，最終於我的統覺（＝悟性統合各範疇的原則）內表象出一個我所認知的這個對象物的面貌。我們透過自身悟性的統覺活動來認知外界事物，但卻無法回過頭來認知這個「統覺我」（好比說我戴著眼鏡才能看清世界，但我卻無法看到眼鏡本身），因此康德說先驗主觀本身無法成為被直觀的對象，是無法被認知的“X”。²⁵

然而，康德並沒有說明這個無法被認知的先驗的主觀“X”，即「統覺我」，它在現實世界中究竟是存在於什麼樣的位置。若說我所認知到的、所體驗到的世界是我自身悟性的「統覺我」這個主觀心靈意識內所呈現出的表象，那麼「統覺我」究竟是超越於這個世界之外，還是處於這個世界之中？雖然康德沒有給出答案，但唯一可以確定的，是康德和笛卡爾一樣，都將這個主觀心靈意識視為是個別存在的個人主觀。康德的先驗論到了費希特（J. G. Fichte, 1762-1814）、黑格爾（G. F. W. Hegel, 1770-1831）那裡，變成個人主觀背後還有個將萬物包攝在其內的、普遍存在的「絕對我」或「絕對者」。

在西田幾多郎 1910～1928 年任教於京都帝國大學期間的授課講義《哲學概論》（哲学概論）²⁶裡面，西田認為德國近代哲學自從康德以後的費希特、黑格爾

²⁵ 參見康德《純粹理性批判》，第二部第二篇第一章〈論純粹理性的謬誤〉。英譯本參見：Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

²⁶ 此講義由西田早期殘存的底本與後來聽講學生們的筆記彙編而成。雖然西田從最初進入京大時便開始講授哲學概論直到退休，期間長達約二十年。但彙編過程主要著重於大正末期到昭和初期的資料，也就是西田哲學中心思想「場所」形成的前後時期。參見：クラウス・リーゼンフー

等人的轉向，是將研究的問題從認識論回到形而上學。值得注意的是，西田講義中所談的「形而上學」（第一哲學）並不是關乎超越於我們人世之外不可觸及者的學問，而是關乎實際生活的「真實在」的學問。西田把這個「真實在」學問連結至古希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle, 384-322 BCE）的存在論（存有論）²⁷，說道：

形而上學雖也可以說是來自亞里斯多德，但亞里斯多德是將第一哲學視為探討真實在的學問。我們或可以把它理解為反省存在〔者〕的意義，盡其所能及要去深入查明的學問。²⁸

西田在《哲學概論》裡面表露出對他所謂的「形而上學」，特別是亞里斯多德的存在論的共感。其實西田的首部著作《善的研究》（善の研究，1911年）的中心概念「純粹經驗」便是一種對何謂「真實在」的探討。如黃文宏教授指出的：「西田先將實在與經驗視為等同，並且將這個思想深化為一種『普遍者』的體系，對這個普遍者之體系的邏輯解釋，則是西田所謂『無的邏輯』」²⁹。筆者認為，黃教授所述的西田哲學的特色，可以與前述《哲學概論》中西田所理解的，從康德第一批判認識論回歸向「形而上學」，即亞里斯多德存在論的歷程相對照。並如下節將敘述的，華嚴思想的「事事無礙」正是在這樣的西田哲學特色中彰顯出其意義。

四、西田「無的場所」與華嚴思想

雖然西田幾多郎與費希特、黑格爾一樣，都把康德第一批判的認識論擴充至談論個別主觀背後還有一普遍者的存在論，西田也多次說過他思想初期的「純粹經驗」或「自覺」論，其靈感來自費希特知識學的「事行」（Tathandlung）與黑

バ、村井則夫，〈後記〉，《西田幾多郎全集（新版）》第14卷（東京：岩波書店，2004年），頁641-645。

²⁷ 由於以西田為主的京都學派受到大正時期盛行的生命哲學影響，更注重在日常生活中實際活著的意義，而不是單純靜態的「有」。故筆者在此保留日文原來漢字「存在論」，不改譯為臺灣學界慣用的「存有論」。

²⁸ 形而上学はアリストテレースに由来するとも云えやうが、アリストテレースは第一哲学は真実在の学であるとした。それは存在〔者〕の意味を反省し、どこまでも深くつきとめて行かうとしたものと解してよいであらう。西田幾多郎，《西田幾多郎全集（新版）》第14卷，頁162, 175。筆者在譯文中將原文「存在」以〔 〕補充方式更正為「存在者」。原因是西田有把 *Seiende*（存在者）譯為「存在」的傾向，但西田理解的 *Seiende* 確實如原德文意義是指現實世界中的個別存在者，此情形在同書第274頁附有 *Seiende* 原德文處最為明顯。

²⁹ 黃文宏，〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善の研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6期（2006年12月），頁61-90。

格爾邏輯學的「概念」(Begriff)。³⁰不同的是，西田反對費希特「絕對我」那樣的具有獨我論傾向的絕對主觀，也不贊成黑格爾那樣預設進步目標，抹煞其他未來可能性的先在精神。因此，西田認為自己毋寧是和他們一樣踏著康德為反省自我意識所開創的道路，嘗試徹底解決其殘留的哲學難題。³¹

西田在 1926 年發表於京都帝國大學哲學科學報《哲學研究》³²第 123 號的論文〈場所〉(場所)，標誌著「西田哲學」中心思想「場所」的確立及體系化。³³在這篇論文中，基於康德先驗哲學的基礎以及對費希特「絕對我」、黑格爾「絕對者」的批評，西田認為在個別主觀背後的普遍者，即「真我」(真の自己)，其性質必須是「無的場所」(無の場所)，也就是「絕對無」(絶対無)。然而，「真我」如何能是「無的場所」或「絕對無」？對此，西田於晚年發展出「矛盾的自我同一」邏輯來說明「無的場所」邏輯。

進一步討論什麼是「矛盾的自我同一」邏輯以前，我們先看西田是如何表述「絕對無」與大乘佛教思想之間的共通性。

五、「矛盾的自我同一」與「事事無礙法界」

首先需要注意的是，西田幾多郎講的「邏輯」(論理)，其意思主要源自康德《純粹理性批判》裡講的知識論的「邏輯」(Logik)，即先驗邏輯。³⁴在書中〈先

³⁰ 參見西田為《善的研究》1936 年改版所做的新序。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 1 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 1。中譯及相關解說參見：西田幾多郎著，黃文宏譯注，《善的研究》（新竹：清大出版社，2019 年），頁 48-49。也見西田為《思索與體驗》1937 年更三訂版所做的新序。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 1 卷，頁 207-208。中譯及相關解說參見：西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 57-59。關於西田的「純粹經驗」、「自覺」論與費希特、黑格爾的思想關係，目前學界已有許多相關探討，本論文因篇幅有限不另作探討。可參見：岡田勝明，《フィヒテと西田哲学》，京都：世界思想社，2000 年。藤田正勝，〈西田幾多郎によるヘーゲル哲学の受容と批判〉，《宗教哲学研究》第 4 號（1987 年），頁 105-109。

³¹ [...] 私は寧ろカントの批評主義の途を歩みつ、あるものと信ずる。唯、私は何等の獨斷的假定のない純なる概念的知識自身の自省の立場から出立して見たい。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 5 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 8。

³² 京大哲學科的學報《哲學研究》(哲学研究，1916 年～)其前身為京大文學部的學報《藝文》(芸文，1910 年～)，在西田任教京大期間的 1916 年獨自分立出來刊行。

³³ 「西田哲學」(西田哲学)這個稱呼最早出現於左右田喜一郎(Souda Kiichiro, 1881-1927)發表於《哲學研究》第 127 號的論文〈關於西田哲學的方法：請教西田博士〉(西田哲学の方法について：西田博士の教を乞う，1926 年)。左右田此篇論文的目的雖是對西田的〈場所〉提出質疑並進行批判，但也同時承認了〈場所〉中的西田思想已然體系化。

³⁴ 廣義地說，以西田為主的京都學派所談的「邏輯」(論理)，其意義與其它以先驗論為基底的哲學都具有或多或少程度的共通性，包含胡塞爾的超越論現象學。雖然胡塞爾的超越論現象學與康德先驗哲學有著根本上的不同（前者對現象以外之物擱置不論，後者則是探討現象背後將之呈現

驗邏輯學) (Transzendentalen Logik) 部分裡，康德將知識來源定義為來自感性與悟性的綜合，並把討論感性之普遍規律的學問稱為「感性論」(Ästhetik)；而討論悟性之普遍規律的學問則稱為「邏輯學」(Logik)。但康德的認識論是靜態且消極的，西田受到費希特「事行」影響，更注重認識的動態性與創造性，也就是「行為直觀」(即體驗)。

此外我們也不能忘記，康德的知識論及邏輯是停留在個別心靈主觀的層次。前面已經提過，西田認為在個人主觀背後還有一普遍者「絕對無」(＝場所、真我)。在 1926 年的論文〈場所〉裡，西田說康德批判哲學是絕對無的入口。雖然康德第一批判認識論是僅能認知事物表象的消極認識論，但同樣的模式往後推回到真我(絕對無)的層次時卻有了完全不同的情形。首先，當吾人處於反省自身狀態時，原本作為個別認知活動主體的我，反而變成了被真我(絕對無)所認知的客體對象。並且由於個別我與真我(絕對無)沒有內外之分，因此真我(絕對無)所認知的個別我是如實知的。也就是說，真我(絕對無)認知中所呈現的個別我是完全沒有隔閡的本來樣貌。這等於說，只要是真我(絕對無)所認知呈現的個別我，便是個別我的本來樣貌。據此，西田將真我(絕對無)層次的認知視為一種積極的創造意義，他說：

所謂認識只能是體驗在自己之中形成自己。在體驗的場所內，形式與質料的對立關係成立了。如此在自己之中無限地去映照自己者、自己自身為無而包含無限的有者，是作為真我在其內成立所謂的主客對立。此者不可為同，也不可為異，不可說為有也不可說為無，所謂不可用邏輯形式來限定，卻反而是讓邏輯形式成立的場所。³⁵

如黃文宏教授指出的：「什麼樣的世界，最能突顯西田『絕對矛盾的自我同一』的獨特之處？我們知道，這個邏輯是我們所在的世界的邏輯，也就是說，我們所有的經驗領域都參與了絕對矛盾的自我同一，我們所有的世界，包括物理、生物、表現、歷史、宗教的世界等等，都內存於辯證法性全般者的世界當中，並

的先驗主體)，但在探討意識構造上兩者具有某程度的共通性。而中期西田哲學也的確融入了前者的「能知—所知」意識構造論。

³⁵ 認識するというのは体験が自己の中に自己を形成することにほかならない。体験の場所において、形式と質料の対立関係が成立するのである。斯く自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むものが、真の我としてこれにおいていわゆる主客の対立が成立するのである。此者は同ということもできない、異ということもできない、有とも無ともいえない、いわゆる論理的形式によって限定することのできない、かえって論理的形式をも成立せしめる場所である。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 4 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 212-213。

在不同的層次上分受了絕對矛盾的自我同一的邏輯」³⁶。西田所謂的真我，也就是絕對無，是包容一切對立的場所，是自己反省地在自己之中無限地映照出自己，產生一切有的場所。就其場所性而言，這個真我絕不是有，而只能是「絕對無」。

回到上一節的引文，所謂的「由世界來觀想心」，我們可以藉由這節的討論將西田這句話理解為透過體驗在真我（絕對無）的「自己之中形成自己」。這是西田所理解的「現象即實在的世界」，也是井上圓了說的「把無差別界移向差別界來說法」，更是華嚴思想的「事事無礙法界」。

六、結語

在本篇論文裡，我們探討了以西田幾多郎為主的京都學派，如何透過發掘西方近代哲學主題「自我意識」中的「場所」與「無」性質，藉此進行東西方哲學對話。西田的進路是以康德先驗哲學（還有在康德之後批判性地改造其先驗論的哲學）為基礎，再加以融合華嚴思想的「事事無礙」，最終完成闡釋世界邏輯構造的「矛盾的自我同一的場所邏輯」。當然，西田對華嚴思想的理解絕不僅如此，但由於篇幅限制，期待他日有機會能於另稿分享西田對華嚴思想「理事無礙」的詮釋。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。

（二）專書、論文

- クラウス・リーゼンフーバ、村井則夫，〈後記〉，《西田幾多郎全集》第 14 卷，東京：岩波書店，2004 年，頁 641-645。
 山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想——研究史の再検討——〉，《國際日本學研究論集》第 15 號，2022 年 2 月，頁 41-61。
 中村薫，〈華嚴經に於ける一異の問題〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號，1974 年 12 月，頁 152-153。

³⁶ 黃文宏，〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第 33 期（2015 年 1 月），頁 39-75。

- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 10 卷，東京：岩波書店，1950 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 12 卷，東京：岩波書店，1966 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 14 卷，東京：岩波書店，1951 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 14 卷，東京：岩波書店，2004 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 1 卷，東京：岩波書店，1947 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 4 卷，東京：岩波書店，1947 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 5 卷，東京：岩波書店，1947 年。
- 西田幾多郎，《哲學の根本問題 続編（弁証法的世界）》，東京：岩波書店，1934 年。
- 西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，臺北：聯經出版，2013 年。
- 西田幾多郎著，黃文宏譯注，《善的研究》，新竹：清大出版社，2019 年。
- 岡田勝明，《フィヒテと西田哲学》，京都：世界思想社，2000 年。
- 板橋勇仁，〈〈基底／根拠無き自己〉の主体性——西田哲学と華嚴仏教の思想——〉，《立正大学人文科学研究所年報》2016 年第 53 号，頁 1-17。
- 板橋勇仁，《西田哲学の論理と方法：徹底的批評主義とは何か》，東京：法政大學出版局，2004 年。
- 黃文宏，〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善の研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2006 年第 3 卷第 2 期（總第 6 期），頁 61-90。
- 黃文宏，〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》2015 年第 33 期，頁 39-75。
- 増田英男，〈華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点（一）〉，《印度學佛教學研究》1976 年第 25 卷第 1 號，頁 230-233。
- 増田英男，〈華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点（二）〉，《印度學佛教學研究》1977 年第 26 卷第 1 號，頁 291-294。
- 増田英男，〈華嚴無礙と弁証法（二）〉，《印度學佛教學研究》1974 年第 23 卷第 1 號，頁 390-393。
- 増田英男，〈華嚴無礙と弁証法〉，《印度學佛教學研究》1972 年第 21 卷第 1 號，頁 191-194。
- 藤田正勝，〈西田幾多郎によるヘーゲル哲学の受容と批判〉，《宗教哲学研究》1987 年第 4 號，頁 105-109。
- Descartes. *Philosophical Writings of Descartes*, vol. I. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

論華嚴宗「一即一切」 ——以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主*

法鼓文理學院佛教學系 博士候選人
陳陶

摘 要

「一即一切」此一觀念具有印度佛教經論之教證依據，如《華嚴經》卷九〈初發心菩薩功德品〉有「一切中知一，一中知一切」。當然，以「一即一切」為主要宗趣，深入且廣泛地應用於觀法、觀境、修證、破立等信解行證的所有面向，則在中國的華嚴、天台兩家發揮最多。本文研究的主題是華嚴宗的「一即一切」，此選題意義在於「一即一切」是華嚴宗的重要思想，然而，目前學界對於華嚴「一即一切」的研究不夠充分，對其理解也有偏頗之處。

本文從兩個視角來探究華嚴宗的「一即一切」，首先是文獻解讀與分析的進路，以華嚴宗二祖智儼（602-668）的《十玄門》與三祖法藏（643-712）的《五教章》譬喻部分為主，探討華嚴宗如何詮釋「一即一切」，具體而言，我們應該如何理解數十錢法譬喻，異體門之相入與相即、同體門之相入與相即的意涵，智儼與法藏對「一即一切」的詮釋各有何特色？其次是哲學分析的進路，目前學界一般從生成論或本體論解讀華嚴宗的「一即一切」，本文指出這種解讀並非智儼與法藏之原意，華嚴宗的「一即一切」其實就是法界緣起，而作為法界緣起的「一即一切」不應該從生成論或本體論來進行解讀，日本批判佛教所提出的基體論（*dhātu-vāda*）也不適用於華嚴宗的「一即一切」。華嚴宗的「一即一切」其實難以用西方哲學的概念進行格義，而應該以智儼與法藏所用的術語進行理解，本文認為應該以「緣起相由」來理解華嚴宗的「一即一切」。

關鍵詞：華嚴宗、「一即一切」、智儼《十玄門》、法藏《五教章》、生成論

* 本文在於「2023 國際青年華嚴學者論壇」發表時，得到講評人的很多寶貴建議，其中的某些建議，筆者已經在正文中進行了修改，另外一些建議，因為文章的架構已經確定，難以進行修改，筆者將在注釋進行說明。

一、提出問題

(一) 概說「一即一切」

「一即一切」從字面上來看，就是「一」與「一切」的關係，認為一就是一切，當然，同時一切就是一。此種觀念具有印度佛教經論之教證依據，如《華嚴經》〈初發心菩薩功德品第十三〉有「一切中知一，一中知一切」¹，從一切中可以知道一，從一中可以知道一切。或者，《華嚴經》〈世間淨眼品第一〉有「住於一地，普攝一切諸地功德」²，在某一地中，就含攝了一切地的功德。另外，《華嚴經》〈盧舍那佛品第二之三〉有「以一國土滿十方，十方入一亦無餘」³，這是空間上一國土與一切國土的相互攝入。

「一即一切」對於中國佛教影響甚鉅，中國天台宗在觀修中深入地發揮此理，如天台智者大師（538-597）的《法華經玄義》有「妙行者，一行一切行」⁴，這是在觀行上發揮一行就是一切行。另外，智者大師的《摩訶止觀》有「一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀也」⁵，這是在解釋空假中三觀時，認為一空即是一切空（同理，一假一切假、一中一切中）。中國禪宗最核心之處也不離開一即一切，如相傳為禪宗三祖僧粲（？-606）所作的《信心銘》中有「一即一切，一切即一，但能如是，何慮不畢」⁶，即如果能夠達到「一即一切，一切即一」的體證，修行即可成辦。另外，禪宗文獻中，如永嘉禪師（665-713）的《證道歌》，黃檗山斷際禪師（？-850）的《傳心法要》等中，「一即一切」都是修行與證悟的關鍵。

然而，要說對於「一即一切」在理論上發揮最多的，要數中國華嚴宗。首先，在印度經典依據方面，《華嚴經》對於「一即一切」思想的論述是最多的，華嚴宗以《華嚴經》為依據，因此，對於《華嚴經》中「一即一切」的思想，不僅有祖述之功，更以新創各種譬喻與理論分析，深化「一即一切」的理論深度。另外，華嚴宗的核心是圓融無礙的法界緣起，而法界緣起的核心在於一即一切，因此，華嚴宗的祖師們必須要闡明一即一切的意涵。如陳英善所說：

¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 453b8。

² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 395b25-26。

³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 414b21。

⁴ 《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2023.Q3, T33, no. 1716, p. 715b20-21。

⁵ 《摩訶止觀》，CBETA 2023.Q3, T46, no. 1911, p. 55b15-18。

⁶ 《信心銘》，CBETA 2023.Q3, T48, no. 2010, p. 377a8-9。

什麼是華嚴思想？若就《華嚴經》本身而言，於字裡行間不斷地以象徵性、譬喻性、描述性、詩意性等來呈現「一即一切，一切即一」重重無盡之法界緣起；若從華嚴宗來看，基本上，則是秉持此「一即一切，一切即一」來論述，此從杜順、智儼、法藏大師等諸論著中可得知，尤其是法藏大師以「緣起相由」對於「一與一切」彼此之間重重無盡關係的論述，頗具特色，且以「稱法本教」、「逐機末教」來顯示華嚴別教一乘與三乘之不同。⁷

可見，華嚴的特色在「一即一切」。事實上，華嚴宗二祖智儼⁸（602-668）的《十玄門》⁹與三祖法藏（643-712）的《五教章》¹⁰以較長的篇幅對於一即一切有專門的闡釋。本文即以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主，論述華嚴宗的「一即一切」思想。

（二）學界對「一即一切」的研究與本文研究架構

「一即一切」在華嚴宗具有重要地位，然而專門研究「一即一切」的學術著作並不多見。據筆者所知，以期刊論文形式發表的相關研究僅有以下寥寥數筆：花岡永子〈禪における“始原”と“一即一切”〉¹¹；米澤実江子〈『金師子章光顯鈔』にみる明恵の「一即一切」觀：研究序説〉¹²；米澤実江子〈明恵の成仏觀：顯密二教と「一即一切」との関連をふまえて〉¹³；桂紹隆〈一即一切、一切即一：レッ

⁷ 陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，《華嚴學研究（第一輯）》，北京：宗教文化出版社，2017年，頁42-43。

⁸ 以下，為了行文簡潔，省略敬稱。

⁹ 《十玄門》，全稱為《華嚴一乘十玄門》，根據《大正藏》本，題名之下有「大唐終南太一山至相寺釋智儼撰承杜順和尚說」，可見《十玄門》為智儼所撰，承初祖杜順之說。智諭法師在《華嚴一乘十玄門探玄》中也認為《華嚴一乘十玄門》係初祖杜順和尚所說，二祖智儼所撰，是知非杜順親筆。因此，本文將《十玄門》作為智儼所撰，其實其中含攝了杜順的思想。

¹⁰ 《五教章》，或稱為《華嚴五教章》，其實，此論在長期的流傳過程中，有許多其他的名稱，如《華嚴一乘教分記》、《華嚴一乘教義分齊章》等八種名稱，關於不同名稱，詳見鎌田茂雄釋譯《華嚴五教章》（東京：大藏出版，2003年）頁24-28；徐紹強釋譯《華嚴五教章》（臺北：佛光文化，1997年）頁15-17。本文採取《華嚴五教章》此一名稱，因為這是學界比較常用的稱謂。在本文中將之簡稱為《五教章》。

¹¹ 花岡永子，〈禪における“始原”と“一即一切”〉，《人文学論集》13，1995年，頁1-15。

¹² 米澤実江子，〈『金師子章光顯鈔』にみる明恵の「一即一切」觀：研究序説〉，《佛教大学仏教学会紀要》25，2020年，頁31-56。

¹³ 米澤実江子，〈明恵の成仏觀：顯密二教と「一即一切」との関連をふまえて〉，《密教学》57，2021年，頁55-74。

ド・ツェッペリンと華嚴經》¹⁴；陳國鎮〈一即一切〉¹⁵等。而且，這些論文對於智儼《十玄門》與法藏《五教章》中的「一即一切」均未進行深入的文本分析。

值得注意的是研究華嚴法界緣起的專書對於「一即一切」的分析，如陳英善《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，1996年）的第一章第二節「無盡法界緣起理論之開顯」，對於智儼《十玄門》有具體的分析。山田史生《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》（東京：春秋社，1999年）從哲學的角度研究華嚴佛教，其中對於華嚴的理事無礙觀以及周遍含容觀的論述也涉及到一即一切的分析。吉津宜英《法藏：「一即一切」という法界緣起》（東京：佼成出版社，2010年）中第四章〈法界緣起の実相〉對於法藏《五教章》有具體的文本分析，並將「一即一切」的部分區分為「法界緣起的基礎：數十錢的譬喻」、「異體門的相即與相入」、「同體門的相即與相入」等項目進行具體的剖析。

綜上所述，以期刊論文的形式對華嚴「一即一切」進行文本與哲學分析的著作並不多見。雖然在專書研究中對於「一即一切」有所涉及，但綜合智儼《十玄門》與法藏《五教章》進行正本清源的文本分析，以及對學界的一些解讀（生成論、本體論）進行辨義，這樣的研究進路也不多見。筆者認為對智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於數十錢法譬喻的解說，以及「一中多多中一」、「一即多多即一」概念的解明，有助於闡明華嚴「一即一切」以及法界緣起的真意。因此，本文將在第二節對智儼《十玄門》與法藏《五教章》進行文本研究，希望闡明兩位祖師對於數十錢法譬喻及其意涵，以及異體門與同體門的含義，相即相入之意涵，同時希望討論智儼與法藏在一即一切論述上的各自特色。在第三節，本文將對學界的一些觀點進行辨析，指出「一即一切」不是生成論或本體論，而是「緣起相由」的法界緣起。

二、正本：智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的譬說或喻示

本節主要是對智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的譬說或喻示進行分析，因為智儼與法藏在譬說或喻示中深入的論述了「一即一切」。例如，在智儼《十玄門》的異體門中，分為「一中多、多中一」以及「一即多、多即一」；在同體門中，同樣分為「一中多、多中一」以及「一即多、多即一」。法藏《五教章》的喻示中也對「一即一切」有類似的分析。以下是對兩個文本的分析與比較。

¹⁴ 桂紹隆，〈一即一切、一切即一：レッド・ツェッペリンと華嚴經〉，《図書》880，2022年，頁8-13。

¹⁵ 陳國鎮，〈一即一切〉，收入《第五屆佛學與科學研討會論文集》，1999年，頁27-44。

（一）智儼《十玄門》的譬說

智儼《十玄門》在開顯無盡法界緣起時分為兩個部分論述：一是舉譬，二是辦法¹⁶。如智儼說：

今約教就自體相辨緣起者於中有二：一者舉譬辨成於法，二者辦法會通於理。¹⁷

其中，所辨的緣起當然是法界緣起，分別為「舉譬」與「辦法」兩個部分，本文主要分析「舉譬」的部分。因為學界已經對辦法部分的十玄門有很多論述，而舉譬部分對「一即一切」的精妙分析卻未受到學界足夠的重視。

在「舉譬」部分，智儼舉十數為喻，根據智儼所說，十數喻出自《華嚴經·夜摩天會菩薩雲集品》。

所言舉譬辨者，如〈夜摩天會菩薩雲集品〉說云：「譬如數十法，增一至無量。皆悉是本數，智慧故差別」也。¹⁸

關於智儼所舉數十法的譬喻，陳英善認為：

藉由此數十法來說明一與十（或一切）的成立，皆是緣成的，也就是「一」是緣成一，「十」亦是緣成十，唯有緣成才有成為一或十之可能，離開了緣成，就無所謂的一，無所謂的十，進而由此了解到一若成立，則一切同時亦成立。若一切不能與一同時成立，那麼一亦不能成立。透過數十法的譬喻，讓吾人了解到一法與一切法之關係，是同時存在的，隨舉一法，則一切法與之同時存在，由此顯示「一即一切，一切即一」、「一中多，多中一」的緣起道理，一成，一切成；一切不成，一亦不成。¹⁹

即，要理解「一即一切，一切即一」必須要從緣起的角度來理解「一」與「一切」，因為只有以緣起的角度，才能成立「一」和「一切」，以及「一即一切」。如果離開了緣起，無所謂一，無所謂十，當然，也無所謂「一即一切」。以下，我們詳細分

¹⁶ 辦法的部分就是智儼所提出的「十玄門」，相較於法藏所提出的十玄門，一般稱為「古十玄」。

¹⁷ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b11-13。

¹⁸ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b13-15。另外，智儼所引的偈頌確實出自《大方廣佛華嚴經·佛昇夜摩天宮自在品第十五》，只是「數十法」，《華嚴經》作「數法十」，見《華嚴經》CBETA 2023.Q3, T09, no. 278, p. 465a22-23。

¹⁹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 62-63。

析智儼《十玄門》譬喻的相關文本。智儼分為兩門進行論述，分別是「異體門」與「同體門」：

今舉此十數為譬者，復有二門：一異體門，二同體門。²⁰

智儼在此，沒有對異體門與同體門的分別進行詳細的說明，若根據法藏《五教章》之說：

有二：一異體，二同體。所以有此二門者？以諸緣起門內有二義故。一不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也。二相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。²¹

可見，同體是「不相由」、「自具德」，即自己本身所具有的德行，而非相對於其他法而言；異體是「相由」，即相對於其他法而言。

而在每一門中，又分別從「相」方面論述「一中多，多中一」以及從「理」方面論述「一即多，多即一」，因此，可以整理如下表格：

十數譬	異體門	約相：一中多，多中一
		約理：一即多，多即一
	同體門	約相：一中多，多中一
		約理：一即多，多即一

1. 異體門

如上所述，在異體門中，從「相」和「理」二者進行分述：

就異體門中復有三：

一者、一中多，多中一。如經云：「一中解無量，無量中解一。展轉生非實，智者無所畏」。此約相說也。

二者、一即多，多即一。如第七住經云：「一即是多多即一，義味寂滅悉平等，遠離一異顛倒相，是名菩薩不退住」。此即約理說也。²²

²⁰ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b15-17。

²¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b2-6。

²² 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b17-22。

「異體門中復有三」的「三」，應是「二」之誤，因為智儼在下文中只舉出「一中多，多中一」以及「一即多，多即一」二者。法藏的《五教章》也是分為兩類，可作為旁證。

(1) 一中多，多中一

關於約「相」而說的「一中多，多中一」，智儼說：

今約十數明一中多、多中一者。若順數，從一至十向上去；若逆數，從十至一向下來。如一者，一緣成故，一中即有十，所以一成故。若無十，一即不成。無性緣成故，一中即有十，所以一成故。二、三、四等一切皆成也。若一住自性，十即不成。十若不成，一亦不成也。²³

在「一中多，多中一」中，智儼主要以「一」和「十」的關係進行論述，因為在華嚴中，「十」代表圓滿，代表一切。在「一」與「十」的關係中，如果「一」是緣成一，一中就會有十。所謂緣成，根據下文問答中的解說：

問：若一即十，此乃無有十。那得言一之與十。乃言以即故得成耶？

答：一即十即非一者，非是情謂一，所謂緣成一。緣成一者，非是情謂一故。故經云：「一亦不為一，為欲破諸數。淺智者著諸法，見一以為一」也。²⁴

緣成是與情謂相對的，情謂一就是「見一以為一」，即認為「一」恆定是「一」。如果從情謂一的視角看，當然一中沒有多，多中沒有一。然而，這種情謂一正是佛教所要破除的世俗執著的自性見。佛教主張一切法皆空，哪裡有固定的一呢？²⁵因此，在緣起（即緣成）的角度看，「一中即有十」，並且正因為「一中即有十」，「一」才能成立。「若無十，一即不成」。如果「一」住自性，「十」就不能成立，同時「一」也不能成立。此中，「一住自性」的自性一，就是情謂一。

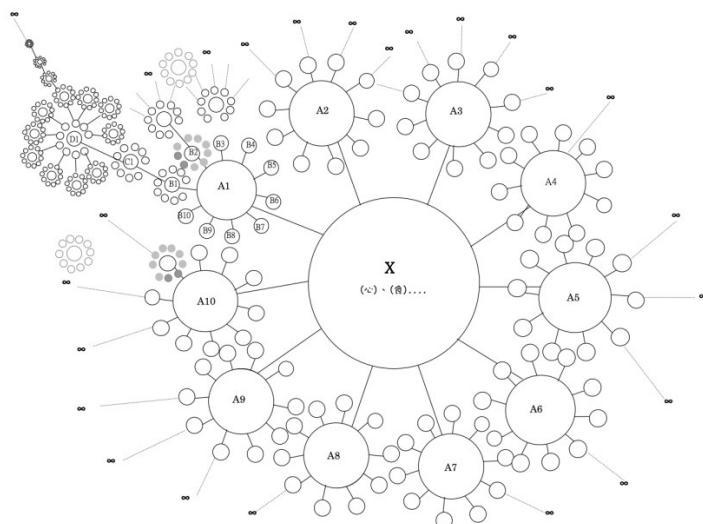
為了便於說明緣起一的含義，在此引用陳英善所作的法界圖²⁶：

²³ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514b22-28。

²⁴ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c12-17。

²⁵ 空性見是華嚴法界觀成立的基礎，如杜順《法界觀門》的第一觀就是真空觀，有「色即是空。何以故？凡是色法，必不異真空。以諸色法，必無性故，是故色即是故。如色空既爾，一切法亦然，思之。」（《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1883, p. 674a3-5）。

²⁶ 出自陳英善，《華嚴與諸宗之對話》（臺北：法鼓文化，2020年），頁62。



其說明如下：此圈圈圖，主要用以顯示萬事萬物彼此的相互依存關係，即所謂的「緣起」。從諸法彼此的相互依存中，可得知法界緣起無自性空。諸法當下即是空，即是森羅萬象重重無盡法界。任舉一法，莫不如此。此即所謂的「一即一切，一切即一」。一與一切之關係，乃是一成，一切成；一不成，一切亦不成。一與一切同時頓現，如海印三昧；彼此互遍互攝重重無盡，如因陀羅網。因此，以法界圖顯示般若空「一多無礙」緣起。

因為任何一法之間都是彼此的相互依存關係，因此，任舉一法，其中必然含攝其他的一切法，即「一中多，多中一」。

關於一與多的緣成，《十玄門》中有一個問答，很有啟發意義：

問：此之一多既是緣成，不同情謂者。為是本來有此一多，為是始有耶？
 答：今本有、不有者。為欲就智辨本有？為自就一多體辨耶？若自就一多體辨，不論智者，體即息諸論道，同於究竟圓果，離說相故。今若辨一多者約智說也，如經云「智慧差別故」。又云「智者無所畏」。故約智說一多也。²⁷

問者的意思是，如果一與多都是緣成，那麼我們所說的一與多是本有還是始有？問者所要問難的是，既然一切都是緣成，為何又說有「一」與「多」呢？您所說的「一」與「多」是不是本有的，即本來就存在的？智儼回答道，關鍵在從哪個角度說「一」與「多」，如果是「就一多體」來說，也就是從諸法的本來面目而言，是「息諸論道」、「離說相」的，即諸法本來不可說為「一」與「多」。但是，如果

²⁷ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, pp. 514c28-515a5。

是「約智說」，從分別安立而言，因為「智慧差別」、「智者無所畏」，也可以方便說有「一」與「多」。

(2) 一即多，多即一

其次，智儼約理說明一即多，多即一：

次明一即多、多即一者。還同前門中向上去、向下來也。如似一即十緣成故，若一非十，十不成也。從上向下來亦如是。十即一緣成故，若十非一，一不成也。²⁸

異體門的「一中多，多中一」與「一即多、多即一」有何差別呢？智儼自設問答說：

問：前明一中十，此明一即十。有何別耶？

答：前明一中十者，離一無有十，而十非是一。若此明一即十者，離一無有十，而十即是一緣成故。²⁹

可見，在異體門的「一中十」，是要說明離開「一」就沒有「十」，但是「十」不是「一」；而「一即十」說明離開「一」就沒有「十」，而且同時「十」就是緣成「一」。

關於一即多，多即一，智儼也舉出幾個問答幫助吾人理解一即多的緣成關係。如關於同時與先後的關係：

問：若一多要待緣成者，為是同時為是先後耶？

答：緣成故常同時而先後。所以然者？一即十、十即一，故常同時。而向上去向下來，故有前後也。³⁰

一與多的緣成關係，是同時還是先後呢？智儼回答道，既是同時也是先後，「一即十、十即一」，因此是同時；數十時，有向上數或者向下數，因此有先後。

其次，如增減與不動的關係：

²⁸ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c6-9。

²⁹ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c17-20。

³⁰ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c20-23。

問：既有明先後去來，即是有增減。何名不動本相耶？

答：雖先後去來而常不動故。經云「不來相而來」也。如一即多而不動一相。如此一相亦非情謂一，多亦如是。雖多即一而不壞多相，亦非情謂多。³¹

前一問題的回答說可以有先後，那麼既是有增減，為何佛經又說「不動本相」呢？智儼回答道「雖先後去來而常不動故」，因為「一即多而不動一相」，「一即多」同時是不動「一」的相，也就是說，「一即多」並不是「一」變成「多」這樣的相即，而是「一」不動本相。因為如果是「一」變成「多」這樣的相即，其實還是在我們情謂的分別思想中去推測一即多，而不是在諸法的本來面目中去理解一即多。

另外，還有關於本有、始有等問題，在此不再詳述。其實，這些問題都是體現出二元思維以及法界緣起思維的差別，陳英善總結得很好：

在此問答中，可看出吾人的思惟模式，極易以二元思維來思考問題，而忽略了本有與始有問題，乃一體之兩面，非可絕然二分的。華嚴無盡法界緣起即在反省吾人的這種二元對立思惟模式之限制，開拓吾人智慧以整體面來思考問題。³²

2. 同體門

同體門與異體門是相似的，如智儼說：

二明同體門者，還如前門。相似還明一中多多中一，一即多多即一。³³

也是分為「一中多、多中一」以及「一即多、多即一」進行論述。篇幅所限，以下簡略分析其含義。

(1) 一中多，多中一

關於同體門的一中多、多中一，智儼說：

今就一中門說者，還明向上去、向下來，其中逆順各具十門。今略舉其始終。約十一而說者。如似一中十緣成故。若無十，一不成，二、三亦如是。十即一亦如是。³⁴

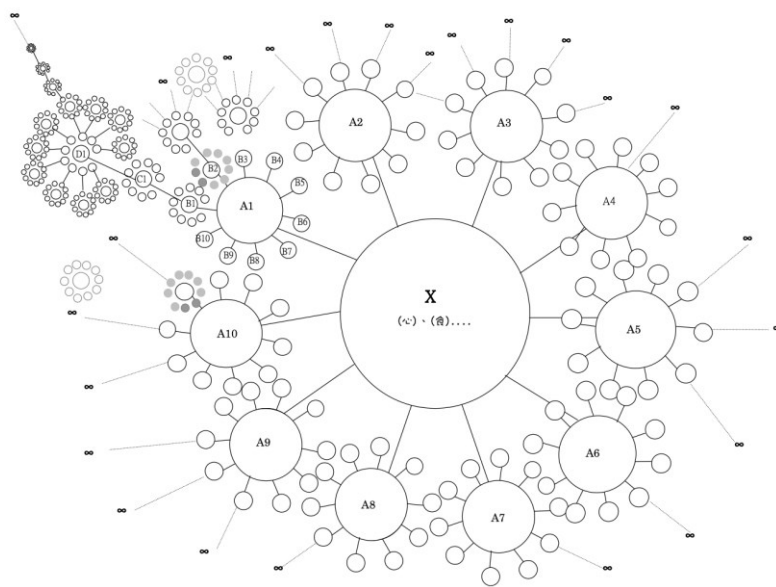
³¹ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 514c23-28。

³² 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 66。

³³ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a14-15。

³⁴ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a15-19

同體門，根據前文的解釋，就是某一法本身所具有的德行，而非相對於其他法而言，因此，在同體門中，「一中多」就是一法自身之中就有多法存在，若從前文所引的法界圖來看，就是每一法（如 X）本身就有其他一切法的存在。「多中一」就是說明在其他所有法的自身之中，都有 X 這一法存在。這是從一法自體的角度看待諸法的相依關係。



關於同體門與異體門的差異，智儼也設有問答：

問：此同體門中，與前異體門中有何別耶？

答：前異門言一中十者，以望後九故名一中十。此門言一中十者，即一中有九，故言一中十也。³⁵

可見，前面的異體門，「一中十」是「一」法相望於其他九法而言，說「一」中有十；而現在的同體門，「一中十」就是從「一」法自體而言，就有其他的九法。

(2) 一即多，多即一

關於同體門的一即多、多即一，智儼說：

次明同體門中一即十者。還言一者一緣成，故一即十。何以故？若十非一，一不成故。一即十既爾，一即二三亦然。逆順各十門亦然。³⁶

³⁵ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a19-22。

³⁶ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515a27-b1。

在緣成一的視角下，一即十，而如果一不是十，或者十不是一，「一」也不能作為緣成一而成立。同樣地，「多即一」也是如此。

智儼在論述中也設置了一些問答，這些問答顯示出了二元對立思維與法界緣起思維的本質差異。如：

問：此明一體即十，為攝法盡以不？

答：隨智差別故，亦盡亦不盡。何者？如一若攝十，即名為盡。若具說即無盡。³⁷

問者意謂您所說的「一體即十」，那麼是否「一」法中含攝盡一切法呢？智儼回答道：「隨智差別故，亦盡亦不盡」，因為「一若攝十」，即一攝一切，當然可以說是含攝盡一切法；然而，諸法之間有無限的開展、無限的相依關係，「若具說即無盡」。也就是說，吾人不能將「一即一切」作為一個固化的真理來含攝一切現象，這樣的思維模式類似與柏拉圖哲學以理念（Form）來統攝一切世間的現象。而這樣的思維模式，並非華嚴無盡法界緣起的思維。

3. 小結

關於智儼《十玄門》譬說中關於「一」與「一切」關係的說明，吾人知道，可從異體門和同體門兩個角度來看待「一中多，多中一」以及「一即多，多即一」的關係。其實，不論是同體門還是異體門，「一中多」或者「一即多」都是從不同角度說明諸法相互依存的緣成關係。這樣的緣成關係，是對於原始佛教所說緣起關係的深化³⁸。吾人要突破截然二分的二元思維，而從整體的無盡法界緣起進行思考。另外，智儼提醒我們，「一即一切」的法界緣起不能固化為一個真理性的表達，不可認為「一即一切」就是一法含攝盡了一切法，其實一法與一切法是「亦盡亦不盡」。「一即一切」的思維並非固化的思維，而是緣成的思維、動態的思維。

（二）法藏《五教章》的喻示

為了明瞭喻示在《五教章》中的位置，首先，我們必須要闡明《五教章》的整體結構。《五教章》共有四卷，敘述華嚴宗所立五教（小、始、終、頓、圓）之教

³⁷ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868, p. 515b4-6。

³⁸ 吉津宜英認為「那麼，現在我要說的『一即一切，一切即一』的緣起，和釋尊的緣起有什麼關係呢？我感覺兩者真的是相去甚遠。」（氏著，《法藏：「一即一切」という法界緣起》，頁76）筆者不完全同意吉津氏的觀點，當然華嚴宗「一即一切，一切即一」的法界緣起，與釋尊所說的十二緣起當然有所發展了，但是，筆者認為二者的本質是一致的。

義，其分量與論述主題都比智儼《十玄門》要廣泛。根據法藏在《五教章》開頭所述，《五教章》分為十門：

建立一乘第一 教義攝益第二 古今立教第三 分教開宗第四 乘教開合
第五 起教前後第六 決擇其意第七 施設異相第八 所詮差別第九 義
理分齊第十³⁹

其中，第十門「義理分齊」分為四門：

第十義理分齊者有四門：一、三性同異義，二、緣起因門六義法，三、十玄緣起無礙法，四、六相圓融義。⁴⁰

其中，「十玄緣起無礙法」分為「喻示」與「法辯」：

第二義者有二：一、以喻略示，二約法廣辯。⁴¹

筆者所關注的是其中「喻示」的部分。「喻示」中所闡述的一與一切（多）之關係，就是要說明法界無礙緣起。

初喻示者，如數十錢法。所以說十者，欲應圓數、顯無盡故。此中有二：一、異體，二、同體。⁴²

法藏的喻示為「數十錢法」，智儼《十玄門》譬說為「十數法」，二者的譬喻極為類似⁴³。法藏之所以選擇「十」為數，是「欲應圓數、顯無盡故」。「十」代表圓數、顯無盡，代表一切之意。法藏在數十錢法的「喻示」部分也是分為異體、同體二門。在每一門中，分為「相即」與「相入」，可以整理為下表：

³⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 477a8-12。

⁴⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 499a9-11。

⁴¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503a29-b1。

⁴² 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b1-3。

⁴³ 吉津宜英認為「這個十錢的譬喻出現在義湘的《華嚴一乘法界圖》中。法藏參照了《華嚴一乘法界圖》，但是說法有所不同。原來是智儼說的，但是現存的著作中沒有出現。」（氏著，《法藏：「一即一切」という法界緣起》，頁76）確實，義湘的《華嚴一乘法界圖》有十錢的譬喻，《華嚴一乘法界圖》有「數十錢法，所謂一錢乃至十錢。所以說十者，欲顯無量故。」（CBETA 2023.Q3, T45, no. 1887A, p. 714b22-24）在智儼的《十玄門》中有「十數譬」，而義湘（625-702）的時代在智儼（602-668）之後，因此義湘與法藏的「數十錢法」譬喻應該都是承繼智儼的「十數譬」。

數十錢法	異體	相即
		相入
	同體	相即
		相入

1.異體

法藏將異體門分為「相即」與「相入」二種：

就異體中有二門：一、相即，二、相入。所以有此二門者，以諸緣起法皆有二義故。一、空有義，此望自體。二、力無力義，此望力用。由初義故得相即，由後義故得相入。⁴⁴

法藏之所以分此二門，是因為緣起法都有二義，一為空有義，就自體而論，因而諸法有相即之關係；二為力無力義，此乃針對力用而言，故而諸法有相入之關係。關於空有義、力無力義，法藏還有詳細的解釋。

關於空有義，法藏說明：

初中，由自若有時，他必無故，故他即自。何以故？由他無性，以自作故。二、由自若空時，他必是有，故自即他。何以故？由自無性，用他作故。以二有二空各不俱故，無彼不相即；有無、無有無二故，是故常相即。若不爾者，緣起不成，有自性等過。思之可見。⁴⁵

也就是說，當自是「有」時，他必然是「無」（「空」），因此他即自；反之，當自是「空」時，他必然是「有」，因此自即他。於是，自他相即。

對於力無力義，法藏闡釋：

二、明力用中自有全力故，所以能攝他。他全無力故，所以能入自。他有力，自無力，反上可知。不據自體，故非相即。力用交徹，故成相入。又，由二有力二無力各不俱故，無彼不相入。有力無力、無力有力無二故，是故常相

⁴⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b6-10。

⁴⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b10-16。

入。又，以用攝體，更無別體故，唯是相入。以體攝用，無別用故，唯是相即。此依因六義內準之。⁴⁶

也就是說，當自「有全力」時，能夠攝他，他「全無力」，所以能夠入自；反之，他有力，自無力時，便是他攝自，自入他。於是，自他相入。當兩者有力或兩者無力時，互入不成立。也就是說，如果兩者有力，就會演變為戰鬥，如果兩者無力，原本就不能保持關係。另外，「以用攝體，更無別體故，唯是相入」，以用攝體，即從用而言，沒有另外的體，是相入；「以體攝用，無別用故，唯是相即」，以體攝用，即從體而言，沒有另外的用，是相即。

(1) 相入

法藏首先論述異體門的相入的關係：

於中先明相入。初向上數十門：一者，一是本數。何以故？緣成故。乃至十者，一中十。何以故？若無一，即十不成故。一即全有力，故攝於十也，仍十非一矣。餘九門亦如是。一一皆有十，準例可知。向下數亦十門：一者，十即攝一。何以故？緣成故。謂若無十，即一不成故。即一全無力，歸於十也，仍一非十矣。餘例然。如是，本末二門中，各具足十門。餘一一錢中，準以思之。此約異門相望說耳。⁴⁷

向上數十，即從一開始數到十，因此是以「一」為本數。法藏也用到「緣成」一詞，表示此「一」是緣成一，而非自性一。因為「一」有力，可以攝「十」，然而在異體門的情況下，「十非一」。向下數，即從十開始數到一，因此是以「十」為本數，於是「十攝一」、「一歸十」。

法藏也設立了問題來闡釋異體門的相入，以此顯示出無盡法界緣起思維的特色。

問：既言一者，何得一中有十耶？

答：大緣起陀羅尼法。若無一，即一切不成故，定知如是。此義云何？所言一者，非自性一，緣成故。是故一中有十者，是緣成一。若不爾者，自性無緣起，不得名一也。乃至十者，皆非自性十，由緣成故。為此十中有一者，是緣成無性十。若不爾者，自性無緣起，不名十也。是故一切緣起，皆非自性。何以故？隨去一緣，即一切不成。是故一中即具多者，方名緣起一耳。⁴⁸

⁴⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b16-23。

⁴⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503b24-c4。

⁴⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 503c4-13。

此中問意，也是對二元對立的思維進行問難，認為既然說是「一」，為何「一中有十」？法藏回答道，因為「大緣起陀羅尼法」也就是無盡法界緣起。在法界緣起中，一與一切是相依的，因此「若無一，即一切不成」。法藏也區別了「自性一」與「緣成一」。「緣成一」是「一中有十」；如果是「自性一」，自性法是沒有緣起的，因此也沒有所謂的「一」。「一」是緣成一，乃至「十」，也是緣成十。

(2) 相即

其次，關於異體門的相即，法藏說：

第二即義者，此中有二門：一者向上去，二者向下來。初門中有十門：一者一。何以故？緣成故。一即十。何以故？若無一，即無十故。由一有體，餘皆空故。是故此一即是十矣。如是向上，乃至第十，皆各如前，準可知耳。言向下者，亦有十門：一者十。何以故？緣成故。十即一。何以故？若無十，即無一故。由一無體，餘皆有故。是故此十即一矣。如是向下，乃至第一。皆各如是，準前可知耳。以此義故，當知一一錢，即是多錢耳。⁴⁹

相即是從空有立論，當以「一」為有，為緣成時，其他則為空，於是「一」可以即「十」，因為如果沒有「一」也沒有「十」，因為「一」有體，其他無體。以其他數為「有」時，也同樣如此。向下數，即從「十」開始數時，也同樣如此。

我們也許會問，在生活中「一」就是「一」，「十」就是「十」，如果「一不即十」，有什麼過失呢？法藏如此回答：

若一不即十者，有二失：一、不成十錢過。何以故？若一不即十者，多一亦不成十。何以故？一一皆非十故。今既得成十，明知一即是十也。二者、不成十過。何以故？若一不即十，十即不得成。由不成十故，一義亦不成。何以故？若無十是誰一？故今既得一，明知一即十。又若不相即，緣起門中空有二義即不現前，便成大過，謂自性等，思之可知。下同體門中，準此知之。餘門亦準可知耳。⁵⁰

法藏認為，我們如果不是以諸法相即的思維，則有兩個過失：一是「不成十錢過」，因為「一不即十」，那麼「多一亦不成十」。因為每個「一」都不是「十」。二是「一不成十過」，如果「一不即十」，「十」也不可以成立；而「十」不成立時，「一」也

⁴⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, pp. 503c25-504a6。

⁵⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504a7-16。

不可以成立。法藏其實還提出了第三種大過，即「緣起門中空有二義不現前」之大過，因為「一」代表「有」，「十」代表「空」（或者「一」代表「空」，「十」代表「有」），如果「一」與「十」不相即，也就是「空」與「有」不相即，這麼對於緣起法則而言，就是大過。

問者繼續提出一個問題：

問：若一即十者，應當非是一。若十即一者，應當非是十。

答：祇為一即十故，是故名為一。何以故？所言一者非是所謂一，緣成無性一。為此一即多者是名一。若不爾者，不名一。何以故？由無自性故，無緣不成一也。十即一者，準前例耳，勿妄執矣。應如是準知。⁵¹

問者還是從自性的角度提出問難，如果「一即十」，那麼「一」就不是「一」；如果「十即一」，「十」就不是「十」。法藏回答說，正因為「一即十」，才是「一」，為何呢？因為在無盡法界緣起中所說的「一」是「緣成無性一」，而非自性一。正因為「一即多」，才是「一」，如果不是「一即多」的「一」，就不是緣成一。

2.同體

第二同體門者，亦有二義。一者一中多，多中一。二者一即多，多即一。⁵²

法藏在同體門中，使用「一中多，多中一」以及「一即多，多即一」的表達，其實「一中多，多中一」就是相入，「一即多，多即一」就是相即。

(1) 相入（「一中多，多中一」）

初門二：一者，一中多；二者，多中一。初、一中多者，有十門不同：一者，一，何以故？緣成故，是本數。一中即具十。何以故？由此一錢自體是一，復與二作一故，即為二一。乃至與十作一故，即為十一。是故此一之中，即自具有十箇一耳。仍一非十也，以未是即門故。初一錢既爾，餘二三四五，已上九門，皆各如是。準例可知耳。二者、多中一，亦有十門：一者，十，何以故？緣成故。十中一，何以故？由此一與十作一故，即彼初一在十一之中。以離十一，即無初一故，是故此一即十中一也。仍十非一矣。餘下九八七，乃至於一，皆各如是。準例思之。⁵³

⁵¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504a16-22。

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b7-8。

⁵³ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b8-21。

在相入的「一中多，多中一」，分為「一中多」以及「多中一」進行論述。所謂「一中多」，是以「一」為緣成一，為本數，因此「一中即具十」。當「一」為主時，「一」自體是「一」，同時也是「二」的「一」，乃至「十」的「一」。然而，這樣的「一中多」，雖然「一」中具多，然而「一」仍然不是「十」，因為不是相即門。以「一」為本數是如此，以其他為本數也是如此。「一中多」是如此，「多中一」亦是如此。

關於此同體門與前面異體門的區別，法藏說：

前異體者，初一望後九，異門相入耳。今此同體，一中自具十，非望前後異門說也。即義亦準思之。⁵⁴

同體相入與異體相入的差別在於，異體門是「一」相望與其他的九個數而相入；同體門的相入是「一」中具有「十」，並非相望於他者而說相入。

(2) 相即（「一即多，多即一」）

二者，一即十，十即一，亦有二門。一者，一即十，亦有十門不同：一者一，何以故？緣成故。一即十，何以故？由此十一即是初一故。無別自體故，是故十即是一也。餘九門皆亦如是，準之可知。二者，十即一者，亦有十門不同：一者十。何以故？緣成故。十即一，何以故？彼初一即是十故。更無自一故，是故初一即是十也。餘九門準例知之。⁵⁵

在相即的「一即多，多即一」，也是分為「一即十」和「十即一」進行論述。所謂「一即十」，此中的「一」是緣成一。為何「一即十」？因為從「一」數到第「十」，即「十一」也就是「初一」，「十」與「一」沒有不同的體。「十即一」也是同理。

關於同體相即門，有兩個問題，首先，

問：此同體中，一即十等者。為祇攝此十耶？為攝無盡耶？答：此並隨智而成，須十即十，須無盡即無盡。如是增減隨智趣矣。十即如前釋。曰無盡者，一門中既有十，然此十復自迭相即相入，重重成無盡也。然此無盡重重，皆悉攝在初門中也。⁵⁶

⁵⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b21-24。

⁵⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504b24-c2。

⁵⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504c2-8。

此中問意，在同體相即門中，「一即十等」是只含攝這個「十」，還是含攝無盡的法？法藏答道，這是「隨智而成」，此為法界緣起中的智，以瑜伽行的術語而言就是「後得無分別智」，根據「後得無分別智」，「須十即十，須無盡即無盡」。此中，法藏並非固化說「一即十」（一即一切）就是含攝無盡，如果作這樣的一往之論也是一種固化，因此法藏認為是「增減隨智趣」。但是，不管是「十」還是「無盡」，所有的法都是含攝在初門的「一」中。

另一個類似的問題：

問：為但攝自一門中無盡重重耶？為亦攝餘異門無盡耶？答：或俱攝，或但攝後自無盡。何以故？若無自一門中無盡，餘一切門中無盡，皆悉不成故。是故，初門同體，即攝同異二門中無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡，窮其圓極法界，無不攝盡耳。或但自攝同體一門中無盡。何以故？由餘異門如虛空故，不相知故，自具足故，更無可攝也。此但隨智而取，一不差失也。如此一門，既具足無窮箇無盡，及相即相入等，成無盡者。餘一一門中，皆悉如是。各無盡無盡，誠宜如是準知。⁵⁷

緊隨前面的回答「無盡重重，皆悉攝在初門」，那麼是含攝自己一門中的無盡重重，還是含攝其他門的無盡？法藏的回答如同像一個問題的回答，也是「隨智而取」，「或俱攝，或但攝後自無盡」，亦即或者一起含攝其他門無盡，或者只是含攝自己一門無盡。

3. 小結

關於法藏《五教章》喻示中對於「一即一切」的說明，與智儼《十玄門》類似的是，分為異體門和同體門進行說明，在每一門中，又分為相入（相當於「一中多，多中一」）與相即（相當於「一即多，多即一」）進行論述。無論是分為四門進行論述，或者是所設置的問答，與智儼《十玄門》的譬喻部分都有極為類似的表達，不同的是，法藏《五教章》喻示更為詳盡，如對於「異體」、「同體」的區別有具體的說明，關於「相入」與「相即」的區分，也從緣起法的二義，即「力無力義」、「空有義」進行細緻的區分。但關於「一即一切」的核心教法，應該說法藏與智儼是一脈相承的，都是注重從緣成一、諸法的相依進行說明，在問答中也釐清緣成一與自性一（或者情調一）的不同，其實，就是開顯了無盡法界緣起的思維方式以及截然二分的二元對立思維的差異。最後，吾人需要特別注意的是，不應該將「一即一切」的法界緣起進行固化，即不應該在情調、固化的層面上，一概認為「一即一切」就

⁵⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866, p. 504c8-20。

是「一」代表「一切」。法藏在問答中一再提醒我們，「隨智而成」，根據情景而有不同的妙用、成就，而不應執取一端。

三、辨義：「一即一切」不是生成論或本體論而是「緣起相由」的法界緣起

（一）關於生成論或本體論之解讀

學界對於華嚴「一即一切」的理解，傾向於以「一心」來解讀「一即一切」中的「一」。因此，「一即一切」即從一心生成世間一切諸法的生成論，或者一心為世間一切諸法的本體之本體論解讀。例如，華語學界廣泛使用的《佛光大辭典》在對於「一即一切、一切即一」詞條中提到：

華嚴宗運用此種認識方法於佛教理論與實踐，或將佛教全部義理與實踐視為一整體而稱為「一」，其各個分支和法門則稱為「多」，或於能生萬有之一心稱為「一」，而所生之萬有則稱之為「多」。⁵⁸

其中，《佛光大辭典》從整體與部分的關係來看到「一」與「多」的關係，或者見能生萬有之一心稱為「一」，而所生之萬有則稱之為「多」這樣的生成論解讀。

這種解讀方式在學界是較為普遍的，如方立天《法藏》一書中也說：

在法藏的著作裡，他還是把宇宙萬有和圓融境界的生成歸結於一心——最高主體性，強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，一切現象都是一心的展現。⁵⁹

方教授認為法藏是將宇宙萬有和圓融境界的生成歸結於一心，也就是以一心為根源的生成論；方教授認為法藏強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，也就是以一心為本體的本體論。

另外，陳永革於《法藏評傳》也說：

緣起論與唯心論的關聯，是華嚴教義學的重要構成內容，也是其如來藏系理論建構的運思特質。如果沒有唯心論的建構，法藏的法界無礙緣起理論，就得不到充分的證成。⁶⁰

⁵⁸ 佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典（增訂版）》（高雄：佛光文化，2014年），頁67。

⁵⁹ 方立天，《法藏》（臺北：東大圖書，1991年），頁157。

⁶⁰ 陳永革，《法藏評傳》（南京：南京大學出版社，2016年），頁218。

可見，陳教授也是將「一即一切」為基礎的法界緣起論與唯心論關聯起來，認為這是華嚴教義學的重要構成內容，甚至如果沒有唯心論的建構，法藏的法界無礙緣起理論就得不到充分的證成。

日本學者也有類似的看法，如山田史生的《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》，在討論智儼「十數」譬喻時，所給出的總結是：

看到智儼的十數譬喻，我立刻聯想到《老子》第四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。但是，「一」作為極為抽象的記號性，是不可能認識到的。那麼，要說萬有的太初是什麼？那不就是「二」嗎？⁶¹

《老子》中有宇宙生成論的意味，尤其是所引的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，山田氏將智儼的十數譬喻聯想到《老子》的生成論，可見學者往往將「一即一切」解讀為一心的生成論。

更廣泛地說，日本在上個世紀 80 年代所提出的「批判佛教」潮流，將如來藏思想定位為基體論（dhātu-vāda），並且認為「如來藏不是佛教」，同時也將中國華嚴宗定位為基體論⁶²。其實，基體論就是一種生成論。

陳英善已經指出：

有關近代研究法藏大師的重要專著，皆將法藏大師的思想歸結在一心、唯心上，以此來定位法藏大師的思想。甚至有認為法藏思想忽略了一心、唯心，且認為此是法藏學說的很大弱點。⁶³

陳英善教授在〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉一文中已經從華嚴思想之發展演變，指出華嚴思想（特別是杜順、智儼、法藏為代表的華嚴思想）是建立在「一即一切」的重重無盡的法界緣起之上，雖偶有關於心性論的論述，然而整體而言，或者從最根本處說，華嚴思想是建立在緣起相由的法界緣起之上，並非以心性論為基礎，且對近百年來對於法藏研究的偏頗有所反思。

我們從《佛光大辭典》、現代研究華嚴諸位專家的論述，可以看出，以生成論或本體論解讀「一即一切」的法界緣起是蔚為主流的。

⁶¹ 山田史生，《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》（東京：春秋社，1999年），頁88。

⁶² 詳見松本史朗，《緣起と空：如來藏思想批判》（東京：大藏出版，1989年）；袴谷憲昭，《批判佛教》（東京：大藏出版，1990年）。

⁶³ 陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，頁43。

(二) 「一即一切」為「緣起相由」的法界緣起

首先，《佛光大辭典》對於「一即一切、一切即一」的論述，認為「一即一切」有「整體」與「分支」的關係。這樣的理解是否符合智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的說明呢？筆者認為，「一即一切」中的「一」與「一切」並非是「整體」與「分支」的關係，如果從「整體」與「分支」來理論，這正是情謂一（或者自性一）的視角，也是智儼和法藏所要批判的。從上文第二節的分析可以知道，「一即一切」有相入與相即的關係，智儼和法藏老婆心切，從各種角度闡明「一」與「一切」的關係，從他們對相即的闡述，我們可以明確地知道「一」與「一切」絕非是「整體」與「分支」的關係。如前文所引法藏說的「緣成故。一即十。何以故？若無一，即無十故。由一有體，餘皆空故。是故此一即是十矣。」因為「一」是有體，其他是無體（空），因此「一即十」（或者「一即一切」）。

其次，關於生成論的理解，我們還是以《佛光大辭典》的定義為分析對象，其中提及：

能生萬有之一心稱為「一」，而所生之萬有則稱之為「多」。

這樣的生成論理解是否符合智儼《十玄門》與法藏《五教章》關於「一即一切」的說明呢？筆者認為並不符合，以下提出三點說明。

第一，從用語上看，「能生」、「所生」與「一心」等詞彙在智儼《十玄門》與法藏《五教章》譬喻中並未出現，智儼與法藏是從空有、力無力、緣成等概念來說明「一」與「一切」的關係。

第二，從理論上看，「一」與「一切」並非能所的關係，而是相入、相即的關係，一中有多、多中有一的相入關係，或者一即多、多即一的相即關係。

第三，從動態性上看，沒有一個固有的「一心」。如果一定要用「一心」這個概念，那麼，任何一法都可以是「一心」。因此，在譬喻中，智儼與法藏都明確分為從上數和從下數，並且各分為十門；當「一」是本數，是緣成一時，可說「一」是「一心」；當「十」是本數，是緣成十時，「十」又可以作為「一心」，其他任何一法都是如此。

在此，關於本體論的理解，方立天說道：

強調萬有互為緣起、重重無盡的最終根源是一心，一切現象都是一心的展現。

他將一心作為萬有互為緣起的根源。其實，既然是「互為」緣起，又何來一心作為本源？如果一心為萬有的根源，就不是「互為」緣起。從智儼與法藏的譬喻中可以看出，任何一法都是互為主客的，「有力無力、無力有力無二故，是故常相入」，「有無、無有無二故，是故常相即」，並不是某一方永遠是有、或者有力，另一方永遠是空、或者無力。

其實，吾人不必以西方哲學術語生成論、本體論等術語來概述「一即一切」的法界緣起，法藏所用的「緣起相由」已經很好地說明了諸法的關係⁶⁴，如法藏在《華嚴經旨歸》的〈釋經意第八〉論述《華嚴宗》宗旨時，關於「法相圓融」之因有十種，其中一種就是「緣起相由力」：

九、緣起相由力故者，謂一與多互為緣起，相由成立，故有如此相即、入等。此有二種：一約用，有有力無力相持相依，故有相入。二約體，全體有空，能作所作，全體相是，故有相即。此二復有二義，一異體相望故，有微細隱顯，謂異體相容具微細義，異體相是具隱顯義；二同體內具故，得有一多廣狹，謂同體相入故，有一多無礙，同體相即故，有廣狹無礙。又，由異體攝

⁶⁴ 關於是否應該以西方哲學對華嚴思想（特別是作為華嚴思想核心的法界緣起）進行解讀，講評人提醒筆者，在現代的學術界，如果不借用西方的概念來講，比較難以對話與理解。在現代，我們如果只是以傳統的佛教語言來表達佛教的義理，僅僅重複古德的話語，可能難以釐清與深入佛教哲理。筆者認為講評人的提醒非常有價值，我個人的答覆如下：

首先，筆者並非否定以西方的概念來講佛教，其實，當筆者說「吾人不必以西方哲學術語生成論、本體論等術語來概述『一即一切』的法界緣起」，就已經使用了西方生成論與本體論的概念，只是這是一種遮詮的表達，不是表詮的表達。遮詮的表達其實也是包含信息的。毋寧說，在印度佛教哲學中，遮詮表達的重要性不亞於表詮，例如，龍樹在《中論》中以「八不」說明緣起與中道（《中論》：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。CBETA 2023.Q4, T30, no. 1564, p. 1b14-15）。陳那使用遮詮（*apoha*）來對事物進行指稱，即一個名詞藉由遮除其指涉物外的其他事物，來間接意指該指涉物。因此，當我們說法界緣起不應該（或者不能）以西方哲學術語生成論、本體論等術語來論述時，不等於否定使用西方哲學的概念，也不等於沒有包含新的資訊。

另外，關於在現代是否應該以古代的語言來表達，或者如何以古代的語言來表達呢？在不同的場景中使用同樣的一句話，可能會有不同的意涵。例如本來有一句表達是「A」，然後有人要以「B」來詮釋「A」，當我們論述「B」的詮釋不成立，應該回到「A」本身的說明，在這個時候所說的「A」，所包含的信息已經超過了原來所說的「A」。回到法藏所用的「緣起相由」，當我們否定生成論、本體論的詮釋，而應該回到「緣起相由」的詮釋，這個時候我們所說的「緣起相由」，已經是包含了否定生成論、本體論詮釋的「緣起相由」，已經不同於原來法藏所說的「緣起相由」（當時沒有否定生成論、本體論詮釋的可能性）。

當然，筆者對於法藏所說「緣起相由」的詮釋是不足夠的，看了郭朝順先生的《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》（臺北：新文豐出版公司，2023年），越加覺得筆者所作的詮釋工作是遠遠不夠的。鑒於本文的主題與篇幅，對於華嚴哲學進一步的詮釋，筆者只能留待另外的文章進行了。

同，故有帝網無礙義。現於時中故，得有十世義。緣起無性故，得有性相無礙義。相關互攝故，得有主伴無礙義。是故此一緣起門，即具前十義。思之可見。⁶⁵

何謂「緣起相由力」？即「一與多互為緣起，相由成立」，「一」與「多」是互為「緣起」的，「相由」而成立。而且，約用而言，諸法有「有力無力相持相依」，於是有相入之關係；約體而言，整全的體同時是「有空」、「能作所作」，於是有相即之關係。因此，筆者認為應該以「緣起相由」來解釋「一即一切」的法界緣起，諸法的關係是「帝網無礙」、「性相無礙」、「主伴無礙」。如果安立「一心」作為本源，反而遠離了法藏所定義的「緣起相由」。

四、結語

本文以智儼《十玄門》與法藏《五教章》為主，分析華嚴宗的「一即一切」思想，獲得以下兩個結論：

第一，智儼《十玄門》譬說與法藏《五教章》喻示中對於「一」與「一切」關係的說明，在論述形式上，都是分為同體門和異體門，每一門都分為「一中多，多中一」（相入）以及「一即多，多即一」（相即）進行說明。其實，不論是同體門還是異體門，「相入」或者「相即」，都是從不同角度說明諸法相互依存的緣成關係，而這樣的緣成關係是對於原始佛教所說緣起關係的深化。吾人要突破截然二分的二元思維，而從整體的無盡法界緣起進行思考。另外，智儼與法藏一再提醒我們，「一即一切」的法界緣起不能固化為一個真理性的表達，認為「一即一切」就是一法含攝盡了一切法，其實一法與一切法是「亦盡亦不盡」、「隨智而成，須十即十，須無盡即無盡」、「但隨智而取，一不差失」。相對而言，法藏《五教章》喻示更為詳盡，例如：對於「異體」、「同體」的區別有具體的說明；關於「相入」與「相即」的區分，也從緣起法的二義，即「力無力義」、「空有義」進行細緻的區分。但是，關於「一即一切」的核心教法，法藏與智儼應該是一脈相承的，都是從緣成一、諸法的相依進行說明。

第二，目前學界有從生成論或本體論解讀華嚴宗「一即一切」的傾向，本文指出這種解讀並非智儼與法藏之原意，華嚴宗的「一即一切」其實就是法界緣起，而作為法界緣起的「一即一切」不應該從生成論或本體論來進行解讀，日本批判佛教所提出的基體論（dhātu-vāda）也不適用於華嚴宗的「一即一切」。華嚴宗的「一即

⁶⁵ 《華嚴經旨歸》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1871, p. 595a28-b11。

一切」其實難以用西方哲學的概念進行格義，而應該以智儼與法藏所用的術語進行理解，本文認為應該以「緣起相由」來理解華嚴宗的「一即一切」。

參考文獻：

（一）原典

本文所引用的《大正藏》主要透過 CBETA（中華電子佛典協會，Chinese Buddhist Electronic Text Association）提供之網路版進行檢索，而後以紙本《大正新脩大藏經》進行核對。

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T09, no. 278。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》，CBETA 2023.Q4, T30, no. 1564。

〔隋〕智顛說，灌頂記，〔唐〕湛然譯《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2023.Q3, T33, no. 1716。

〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1866。

〔隋〕杜順說，〔唐〕智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1868。

〔唐〕法藏述，《華嚴經旨歸》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1871。

〔唐〕澄觀述，《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2023.Q3, T45, no. 1883。

〔隋〕智顛說，《摩訶止觀》，CBETA 2023.Q3, T46, no. 1911。

〔隋〕僧璨作，《信心銘》，CBETA 2023.Q3, T48, no. 2010。

（二）現代研究著作

山田史生，《渾沌への視座：哲学としての華嚴仏教》，東京：春秋社，1999年。

方立天，《法藏》，臺北：東大圖書，1991年。

吉津宜英，《法藏：「一即一切」という法界縁起》，東京：佼成出版社，2010年。

米澤実江子，〈『金師子章光顯鈔』にみる明恵の「一即一切」観：研究序説〉，《佛教大学仏教学会紀要》25，2020年，頁31-56。

米澤実江子，〈明恵の成仏観：顯密二教と「一即一切」との関連をふまえて〉，《密教学》57，2021年，頁55-74。

松本史朗，《縁起と空：如来蔵思想批判》，東京：大藏出版，1989年。

花岡永子，〈禅における“始原”と“一即一切”〉，《人文学論集》13，1995年，頁1-15。

徐紹強釋譯，《華嚴五教章》，高雄：佛光文化，1997年。

桂紹隆，〈一即一切、一切即一：レッド・ツェッペリンと華嚴経〉，《図書》880，2022年，頁8-13。

郭朝順，《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》，臺北：新文豐出版公司，2023年。

陳永革，《法藏評傳》，南京：南京大學出版社，2016年。

陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，《華嚴學研究》第一輯，北京：宗教文化出版社，2017年，頁42-64。

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年。

陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，臺北：法鼓文化，2020年。

陳國鎮，〈一即一切〉，《第五屆佛學與科學研討會論文集》，臺北：圓覺文教基金會，1999年，頁27-44。

袴谷憲昭，《批判佛教》，東京：大藏出版，1990年。

釋智諭，《華嚴一乘十玄門探玄》，臺北：西蓮淨苑，1994年。

鎌田茂雄釋譯，《華嚴五教章》，東京：大藏出版，2003年。

（三）辭典

佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典（增訂版）》，高雄：佛光文化，2014年。

《大事》第二地菩薩（結慢地）與《華嚴經》治地住、 離垢地之探究

法鼓文理學院佛教學系 博士班一年級
陳道銘（釋洞崧）

摘 要

有關菩薩修行次第與階位的，大致上四說，即：「中品般若」的十地說、《華嚴》〈十住品〉的十住說、《華嚴》〈十地品〉的十地說以及屬於大眾說出世部的佛傳《大事》（Mahāvastu）十地說。本文主要是針對《大事》第二地菩薩（結慢地）與《華嚴經》十住說的「治地住」與十地說的「離垢地」加以比較研究。於此，在《大事》方面，在其〈二地品〉裡，提出二地菩薩「結慢地」（baddhamāna）應具備二十種意樂（adhyāśaya，深心、性向）。而菩薩在趣入第三地之際，會因下二十八原因（ākāra）於第三地退轉（不得入第三地）。在《華嚴經》方面，基本上主要有十住說與十地說。其中，十住說的「治地住」（ādikarmika）是新學（初學、初業）菩薩，屬於「如說行、如理修行、修菩薩行」的階段，需要對一切眾生發十種心，以及學習十法來增強其大慈悲。而十地說的「離垢地」（vimalā），菩薩應生起十種直心（深心、意樂），不僅自己需要修習十善業，也要令眾生遠離十不善業。此地的菩薩以愛語以及戒波羅蜜偏勝。一般而言，《大事》的十地說與《華嚴經》的十住說會較為接近；這在本文會加以指出與對照。但是，根據研究顯示，儘管在法數與內容上，兩者不盡相同，也無法完全對應，然而就狹義而言，《大事》的結慢地（二十種意樂）或許更接近《華嚴經》十地說的離垢地（十種直心）。無論如何，就廣義而言，結慢地或許也可以涵蓋治地住。據此，除了掌握二者的共通性與差異性，我們或許可以藉由這樣的比較研究，在窺視十地說的成立與開展的同時，掌握此二地菩薩以十善業、戒波羅蜜為主的修學要義。

關鍵詞：結慢地、離垢地、治地住、意樂、大事、華嚴經

一、前言

菩薩在因地修行的過程中，不斷地累積其廣大的福慧資糧。其中，菩薩在成佛以前，會經歷其具有次第的修學階段，也就是所謂的十地說。在現存的文獻中，闡述菩薩修行次第與階位的，依印順法師的歸納，大致上有以下四說，即：一、「中品般若」（沒有名稱）的十地。二、《華嚴》〈十住品〉的十住。三、《華嚴》〈十地品〉的十地。這三說，是屬於大乘經所說的；四、說出世部《大事》（Mahāvastu）所說的十地，即是屬於部派時期所說¹。

一般所接觸的菩薩階位，可說是以華嚴系統為主，例如華嚴的十地說。然而，筆者留意到，在部派佛教中說出世部《大事》所提到的菩薩階位及其修行也有其獨到的見解，因此曾撰有〈大眾部之菩薩觀——以《大事》菩薩四行、十地說為主〉²一文；但是，礙於時間與篇幅之故，未能將之與華嚴系統的菩薩行位作比較研究。隨後，筆者撰寫了〈試論《大事》之「初地菩薩」與《華嚴經》之「初住菩薩」〉³，嘗試探究二者的相關性。如今，本文將據此繼續討論接下來菩薩的第二階位，亦即關於《大事》第二地菩薩（結慢地）、《華嚴經》十住說的「治地住」與十地說的「離垢地」之間的比較。

關於大眾系的思想內容及文獻，是缺乏的。雖然傳說大眾部是有論書的，卻一部也沒傳譯過來漢地⁴！然而，有一重要文獻，即說出世部所傳的《大事》（Mahāvastu）。此書的正確名稱應該是《大事譬喻》（The Mahāvastu-avadanā），據說是說出世部的佛傳⁵。此大眾部重要的文獻在尼泊爾被發現，原典由 É. Senart 校

* 筆者在此感謝講評老師鄧偉仁教授以及陳一標老師給與的寶貴意見以及指正。本文根據兩位老師建議，於會後加以修正。

¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》：「敘述行位次第的，現有文記可考見的，共有四說：一、「中品般若」（沒有名稱）的十地。二、『華嚴』『十住品』的十住。三、『華嚴』、『十地品』的十地。這三說，是大乘經所說的，還有四，說出世部（Lokottaravādin）『大事』所說的十地。」見 CBETA, Y37, no. 35, p. 1072a4-6。

² 釋洞崧，〈大眾部之菩薩觀——以《大事》菩薩四行、十地說為主〉，SCRIBD 網站，<https://www.scribd.com/document/460155306/大眾部之菩薩觀-釋洞崧-佛碩>（2023/12/28）。本文於 2011 年發表於福嚴佛學院第 31 次院內論文發表會，並於 2012 年獲得財團法人台中市正覺堂佛學論文獎。

³ 釋洞崧，〈試論《大事》之「初地菩薩」與《華嚴經》之「初住菩薩」〉，收入《大專學生佛學論文集 2016》，「華嚴專宗學院」網站，https://www.huayencollege.org/files/paper/thesis/pdf/2016/06_釋洞崧_試論《華嚴經》之「初住菩薩」與《大事》之「初地菩薩」.pdf（2023/12/28）。

⁴ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「迦溼彌羅（Kaśmīra）有大眾部，並且一直維持其學統，這是很難得的記錄。佛地羅（Buddhira）所作的《集真論》，也沒有傳譯過來。在聲聞四大派中，惟有大眾部的論書，一部也沒有傳譯，是最遺憾的事！」見 CBETA, Y36, no. 34, p. 722a6-8。

⁵ 《佛本行集經》：「摩訶僧祇師！名為大事。薩婆多師，名此經為大莊嚴。迦葉維師，名為佛生因緣。曇無德師，名為釋迦牟尼佛本行。尼沙塞師，名為毘尼藏根本。」見 CBETA, T03, no. 190, p.

正為 Le Mahāvastu，於巴黎出版。而英譯則由 J. J. Jones 譯出，於 Sacred Books of Buddhist 分三冊出版，題為 The Mahāvastu I-III。日譯方面，有平岡聡的《ブツダの大いなる物語（上～下）梵文『マハーヴァストゥ』全譯》。一般而言，中文佛學界對於大眾部的理解，基本上從外部的資料，例如《異部宗輪論》等。換言之，儘管就題材而言，《大事》屬於佛傳，就部派而言是大眾部的說出世部，然就目前為止，《大事》或許可說是僅存能夠以大眾部角度來理解大眾部的文獻。尤其在部派文獻中，《大事》竟然已經開始有關於菩薩階位的討論與關注，對於佛教思想在印度的開展，其重要性不言而喻。可惜，此大眾說出世部的《大事》至今還未有中譯。據此，本文所提供的內容或許可以作為基礎的參考資料，有助於中文佛學界對《大事》進行更深入研究。

另外，所參考的近代文獻有水野弘元的《仏教文献研究》，有〈梵文大事について〉⁶一文；平川彰教授的《初期大乘佛教の研究 I》⁷提到《大事》的菩薩階位（四性行與十地）；神林隆淨的《菩薩思想的研究（上）》⁸提及關於《大事》的菩薩思想。對於本文比較有幫助的，要數藤村隆淳的《マハーヴァスツの菩薩思想》⁹。書裡的第四章主要是探討《大事》的十地思想，該章共分為七節。其中，第三節討論了十地各說，對《大事》做了詳細的重點整理，對於欲研究大眾部文獻，極其理想。

回顧前人研究，歷來鮮有對於不同系統的菩薩階位進行較為深入的比較研究，尤其是十地說。因此，筆者想在本文除了提供中文所缺乏的《大事》之資料¹⁰，也試著針對《華嚴經》裡十住說的「治地住」與十地說的「離垢地」進行深入的研究與探討。

二、《大事》之「二地菩薩」

有關《大事》裡「二地菩薩」的具體內容，我想就以下三點來討論。

932a17-21。關於《大事》是屬於律藏或出於律藏的佛傳，詳參印順法師，《原始佛教聖典之集成》，CBETA, Y35, no. 33, pp. 356a01-357a10。

⁶ 水野弘元，《水野弘元著作選集 1：仏教文献研究》（東京：春秋社，1996年），頁291-317。

⁷ 平川彰，《平川彰著作集第三卷：初期大乘仏教の研究》（東京：春秋社，1989年），頁287-293。

⁸ 神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究（上）》（臺北縣：華宇），頁115-167。

⁹ 藤村隆淳，《マハーヴァスツの菩薩思想》（東京都：山喜房，2002年），頁177-386。

¹⁰ 案：本文梵文的中譯以及名相，是根據前人之日譯，即藤村隆淳，《マハーヴァスツの菩薩思想》（東京都：山喜房，2002年）以及平岡聡，《ブツダの大いなる物語（上）梵文『マハーヴァストゥ』全譯》（東京：大藏出版，2010年）。

（一）二地菩薩的名義

菩薩階位的第二地，在《大事》裡稱為「結慢地」(baddhamāna)。Jones 將此譯為“fastening”¹¹ (扣緊)，應該只是 baddha (結)¹² 的翻譯。梵文 māna，是自傲、傲慢的意思。¹³ 按照字面的意思，baddhamāna 照理來說應該理解為「將傲慢繫縛於……」。¹⁴ 但是，從《大事》第二地菩薩具體內容的描述，我們似乎看不到有任何傲慢的事項，反倒是很正面的意樂等等。因此，就目前為止，只能曉得前人的研究僅止於將之譯為「結慢」，而沒有發現詳細的說明其與第二地菩薩的關係。

另一方面，Edgerton 認為，第二地菩薩的名字應該是 baddhamālā。他有如此的主張是因為根據接下來的第三地是 puṣpamaṇḍitā (華莊嚴)。¹⁵ 這裡想表達的是，將花環 (mālā, 鬘¹⁶) 戴在身上 (第二地)，再以華莊嚴其身 (第三地)。這樣的理解，筆者認為是合理的。原因是，就《大事》裡的內容，每一地的名字似乎不一定會與內容有直接的聯繫，而是以世間王子成為輪王的譬喻，來形容出世間菩薩修行者成為法王的過程。例如，最為明顯的是第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為 (國) 輪王。¹⁷ 若是有這種以世間正法化世的輪王來比擬出世法化世的佛之意向，那麼以花環戴在身上 (第二地)，以華莊嚴其身 (第三地)，外在面容明亮美麗 (第四地 rucira)，內心廣大 (第五地 cittavistarā)，妙相具足 (第六地 rūpavatī) 似乎也是用這樣的譬喻來形容世俗未登基的王子。

¹¹ John James Jones, trans., *The Mahāvastu*. Sacred Books of the Buddhists, vol.16 (London: Pali Text Society, 1973), 60.

¹² *baddhā*, mfn. bound, tied, fixed, fastened, chained, fettered. 見 Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1899), 719.

¹³ *māna*, self-conceit, arrogance, pride. 見 Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 809.

¹⁴ 例如：“*baddhā-dṛṣṭī*”, mfn. having one's gaze fixed on; “*baddhā-citta*”, mfn. having the thoughts fixed upon. 見 Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 720.

¹⁵ *baddhamālā*, having a garland bound on, n. of the 2d bodhisattva-bhūmi.....It is inconceivable that such a name as the mss. present should be applied to a bhūmi; and my em. is supported in sense by puṣpamaṇḍitā, n. of the 3d bhūmi immediately following. 見 F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (New Haven: Yale University Press, 1953), 397。另見藤村隆淳，《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 184，註 4。

¹⁶ 據「梵佛詞典」電子詞典平台 *mālā* 意指：〔陰〕花環，串，系列，簇，群。〔古〕鬘。見 <https://fdict.cn/#/?wordByName=m%C4%81%C4%81> (2024/01/13)。

¹⁷ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, pp. 137a15-138a2。

「結慢」究竟具體意涵為何，又為何《大事》第二地的菩薩的研究討論至今仍沿用「結慢」為名，這些或許可以有更多的討論。就目前為止，我們從前述兩位學者的研究中可知，第二地菩薩階位的梵文，或許有 *baddhamāna* 或 *baddhamālā* 兩種可能性。筆者認為，若梵文是 *baddhamālā*，在中譯的部分，建議譯為「結鬘」，或許更能符合整個十地菩薩階位命名的脈絡。

（二）二地菩薩的特質：二十種意樂

首先，趣入第二地的菩薩，在《大事》裡提到會對於「生（存在）」這件事產生不悅的心理狀態：

dvitīyaṃ saṃkramantānāṃ prathamato 'nujāyate /
aratī bodhisatvānāṃ bhaveṣv iti na saṃśayaṃ //¹⁸

毫無疑問，趣入第二地的菩薩，首先會對於「生（存在）」生起不悅。

在此心理狀態的基礎上，菩薩需要具備二十種意樂（*adhyāśaya*，深心、性向）。梵語 *adhy-āśaya*，有意願、意向的意思¹⁹。F. Edgerton 指出 *adhyāśaya* 是第二地菩薩懷有的心理之性情、傾向（*mental dispositions*）²⁰。對於這個字，在《大事》裡沒有過多的解釋與說明。然而，從接下來的二十種意樂，或許可以理解是第二地菩薩應該具備的一些正面的心理素質，以支持此地菩薩的修行。由於這二十種對於第二地菩薩十分重要，因此筆者先一併將此《大事》的原文一一列出。

1. 善勝意樂（*kalyāṇādhyāśaya*）

buddhe dharme ca saṃghe ca na kāṃkṣanti kathaṃcana /
iti adhyāśayas teṣāṃ kalyāṇa upadiśyate //

對於佛、法、僧三寶毫無懷疑。如此，彼等的意樂被稱為「善勝」。

¹⁸ 本文《大事》的梵文原文取自電子平台 Emmanuel Fauré. “GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages.” Edited by Émile Senart. Mahāvastu-avādāna, July 31, 2020. 見 https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_mahAvastu-avAdana.htm (2024/01/13)。

¹⁹ *adhy-āśaya*, m. inclination, disposition. 見 Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1310.

²⁰ list of *adhyāśaya*, mental dispositions, which a Bodhisattva in the 2d bhūmi cherishes, Mv i.85.3ff. 見 F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit and Dictionary*, 17-18.

2. 柔軟意樂 (snigdhadhyāśaya)

aṅgeṣu chidyamāneṣu manas teṣāṃ na kupyate /

evam adhyāśayas teṣāṃ snigdhamrdūpadiśyate //

即使肢體被切割，心裡也毫不感到憤怒。如此，彼等的意樂被稱為「柔軟」。

3. 美妙意樂 (madhurādhyāśaya)

antaḥkuśalakarmāṇi sevanti puruṣottamāḥ /

evam adhyāśayā madhurā bhavanti dhutabuddhinām iti //

最上等的人致力於內在的善業。如此，諸通達頭陀法者的意樂〔被稱〕為「美妙」。

4. 銳利意樂 (tīkṣṇādhyāśaya)

budhyanty āśayasamyuktā loke lokottare tathā /

evam adhyāśayā tīkṣṇā bhavanti śuddhakarmanām iti //

無論在世間，或者在出世間，〔彼等〕都能如實地了知心（意樂）有所結合。如此，淨業者的意樂〔被稱〕為「銳利」。

5. 廣大意樂 (vipulādhyāśaya)

sarvabhūtāna hitārthaṃ samcinonti śubhaṃ baḥuṃ /

evam adhyāśayā vipulā bhavanti paramarṣiṇām iti //

為了一切生物的利益，所以積集諸多淨業。如此，最上諸仙人的意樂〔被稱〕為「廣大」。

6. 絢麗意樂 (vicitrādhyāśaya)

vicitrāṇi manojñāṇi denti dānāny amatsarāḥ /

evam adhyāśayā vicitrā bhavanty uttamadarṣiṇām iti //

毫無慳吝的人作絢麗之心的布施。如此，最上且具有知見的人之意樂〔被稱〕為「絢麗」。

7. 深遠意樂（*gambhīrādhyāśaya*）

（缺說明）

8. 無盡意樂（*aparyādinnaḍhyāśaya*）

*aparyādinnaḍacittās te prativedhaparākramāḥ /
evam adhyāśayas teṣāṃ aparyādinna ucyate //*

對於洞察〔真理〕，勇猛者具有無盡的心。如此，彼等的意樂被稱為「無盡」。

9. 不害意樂（*anupahatādhyāśaya*）

*na te śakyanti saṃhartuṃ duṣṭacittena kenacit /
evam adhyāśayas teṣāṃ na jātu upahanyate //*

彼等不為任何惡心之人所害。如此，彼等的意樂絕不受到傷害（「不害」）。

10. 不共意樂（*asādhāraṇādhyāśaya*）

*yaṃ nānyaḥ praṇidhiḥ kaścit evaṃ satvasyopajāyate /
sarvasatvasukhārthāya tad asādhāraṇaṃ vidur iti //*

除為了一切眾生的安樂，對於眾生，〔菩薩〕都不起其他任何的誓願。賢者〔了知〕此為「不共」。

11. 脫俗意樂（*unnatādhyāśaya*）

*śrutvāvajñā pratiṣṭhate /
unnatādhyāśayās tena narasiṃhā bhavanti te ti //*

聽聞其他外道的教說以後，確立擯斥〔這些教說〕。因此，彼等人中獅子的意樂〔被稱〕為「脫俗」。

12. 無貧意樂（*akṛpaṇādhyāśaya*）

*na kāmaḡaṇabhogārthaṃ saṃcinvanti śubhaṃ vidūḥ /
tataś cākṛpaṇās teṣāṃ bhavanty adhyāśayā sadeti //*

賢明者為了遠離慾望的享樂而積集淨業。因此，彼等的意樂經常是「無貧」。

13. 不退意樂 (anivartādhyāśaya)

kāmaih te nāvakīryante buddhatve kṛtaniścayāḥ /

tenānivartiyās teṣām adhyāśayā iti smṛtāḥ //

決心想要成佛的人，彼等不被愛欲所擾亂。因此，彼等的意樂被認為是「不退」。

14. 無作意樂 (akṛtrimādhyāśaya)

vaśi pratyekabuddhānāṃ na spṛhenti kathamcāna /

evam cākṛtrimo bhavati teṣām adhyāśayaḥ sadeti //

〔彼等〕毫不羨慕獲得自在的諸辟支佛。如此，彼等的意樂經常說「無作」。

15. 清淨意樂 (śuddhādhyāśaya)

lābhasatkāram utsrjya paramārthābhikāṃkṣiṇo /

śuddha adhyāśayas teṣām ity evam upadiśyate //

放棄名聞利養，渴望勝義諦。彼等的意樂顯示為「清淨」。

16. 堅固意樂 (dṛḍhādhyāśaya)

na saṃharanti vīriyaṃ dharme lokair abhidrutā /

evam adhyāśayās teṣām dṛḍhā santi maharṣiṇām iti //

即使被世間〔的人〕所迫害，也不捨棄對於法的勇氣。如此，彼等大仙的意樂〔被稱〕為「堅固」。

17. 本性意樂 (svabhāvādhyāśaya)

mūrchtās te na bhujjanti parānāny avasrutā /

svabhāvādhyāśayas teṣām evam ārya praśaṃsyate ti //

即使〔因飢餓而〕悶絕，彼等也不食用他人所丟棄的食物。如此，聖者！彼等的意樂被讚歎為「本性」。

18. 知足意樂（*tr̥ptādhyāśaya*）

nātra prasyandanti kāmeṣu niṣkramyābhiratāḥ sadā /

evam adhyāśayo tr̥pto bodhisatve praśamsyate ti //

此處，不沉溺於愛欲，常樂出離。如此，菩薩的意樂被讚為「知足」。

19. 個我意樂（*pudgalādhyāśaya*）²¹

svayaṃbhūsarvadarśitvam abhikāṅkṣanti paṇḍitāḥ /

pudgalādhyāśayā bhavanti caivam apratimā dhruvāḥ //

諸賢者渴望自在者的一切智性。〔彼等的〕意樂是「堅實」（個我），如此地無比而不動。

20. 無限意樂（*anantādhyāśaya*）

na prārthayanti mahābhogān adānaguṇasampadā /

anantādhyāśayāś caivam bhavanti puruṣottamā iti //

不追求來自不具備布施功德者的大財寶〔的布施〕。最上者的意樂〔被稱〕為「無限」。

以上是《大事》裡第二地菩薩所應具備的二十種意樂。這些意樂似乎看不出有任何連貫性，而是一些不同面向的良好、正向的心理素質。這些意樂，在《大事》裡都有具體的說明。這反映出或許在具體實踐的過程中，身為菩薩的修行者認為這些意樂是這一地菩薩應該具備的條件，因而逐漸彙整成二十種意樂。

（三）二地菩薩的退轉：二十八原因

儘管如此，在《大事》提到，雖然菩薩具備此二十種意樂，但是在趣入第三地之際，會因下列二十八項原因（*ākāra*）於第三地退轉（不得入第三地）。這二十八項會導致菩薩退轉的原因是：

1. 重視〔自身的〕利益（*lābhagurukāś ca bhavanti*）。
2. 重視名望（*satkāragurukāś ca bhavanti*）。
3. 重視他人的想法與評判（*kīrtiślokaparāś ca bhavanti*）。
4. 不正直（*śaṭhāś ca bhavanti*）。

²¹ Jones 將 *pudgala* 譯為 *foremost man*。參藤村隆淳，《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 270，註 11。

5. 以不正當手法致富 (viṣameṇa ca vṛddhiṃ kalpayanti)。
6. 對其他值得尊敬者，起瞋心而言說 (gurukopanabhāṣaṇaparās ca bhavanti)
7. 對三寶不表示尊敬 (triṣu rataneṣu na ca citrikārabahulā vitaranti)。
8. 不追求值得尊敬、有價值的菩薩行 (dakṣiṇīyeṣu bodhisatvacaritaṃ ca na paryeṣanti)。
9. 對已達到菩薩所行之地，對其不供養 (yataś ca bodhisatvacaritabhūmiṃ prāpnuvanti tāṃ na pūjayanti)。
10. 為了進行特別的供養，卻連適度的勞苦也無法忍受 (atirekapūjāye prāpyaṃ ca bhāraṃ na upādiyanti)。
11. 不斷安忍不適度之勞苦 (aprāpyaṃ ca bhāraṃ upādiyitvā vitaranti)²²。
12. [即使居住]在吵雜喧鬧的住居地也不會苦惱 (ākīrṇavihāreṇa ca nārtiyanti)。
13. 受持華鬘 (mālya)、14. 衣服 (vastra)、15. 嚴身具 (alaṃkāra)、16. 瓔珞 (ābhāraṇā) 17. 塗香 (lepana dharāśca bhavanti)。
18. 滿足於少功德 (alpaḡuṇaparituṣṭāś ca bhavanti)。
19. 經常欣喜世間的魅力 (abhīkṣṇaṃ lokaramaṇīyābhiratāś ca bhavanti)。
20. 不思惟一切界是無常 (na ca sarvadhātū anityā saṃkalpayanti)。
21. 相信自己的顯色為最勝 (svena ca varṇarūpeṇa param abhimanyanti)。
22. 不捨顛倒見解 (na ca viparītadarśanatyāgaṃ karonti)。
23. 不滿足 [既所宣說] 教說、句義 (na ca yathoddiṣṭaṃ padavyaṃjanaṃ paripūrṇaṃ karonti)。
24. 吝惜對他人開示教義 (deśanāmatsariṇaś ca bhavanti)。
25. 不看 [乞食者的] 鉢 (apātradarśinaś ca bhavanti)。
26. 不給與任何物至 [乞食者的] 鉢 (pātre ca na pratipādayanti)²³。
27. 執持 [自身的] 意見 (kaṭhinasantānāś ca bhavanti)²⁴。
28. 毫不三思就後行 (絲毫不仔細思考就採取行動) (asamīkṣakāriṇaś ca bhavanti)。

²² 藤村隆淳：「Edgerton 譯為“they live assuming a difficult burden” (BHSD. P. 393)。第 (10) 的 prāpyaṃ，(11) 的 aprāpyaṃ，原來是關係到 bhāraṃ 的詞，Senart 將 prāpyaṃ 註解為「輕」，將 aprāpyaṃ 註解為「不忍受」。Jones 則將 prāpyaṃ 譯為“suitable”，“fitting”。按照所指出 Edgerton 以及 Jones 的翻譯來翻譯 (11) vitaranti 的 vi-語根 tr。」見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 270，註 16。

²³ 藤村隆淳：「Jones 譯為“they turn their eyes away from the almsman’s bowl and get nothing in it”.」見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 271，註 17。

²⁴ 藤村隆淳：「Jones 譯為“they become of harsh mental dispositons”，Jones 將 kaṭhina 作“opinion”，“idea”.」見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 271，註 18。

上述 28 項所提到的退轉原因，不似華嚴系統以十法為單位的說明，也沒有明顯展示退轉的主題。然而，為了便於理解，或可大略歸納如下：第 1-3 項說明行菩薩道的行者重視利益、名望等；第 4-5 項與正直有關；第 6-8 項與恭敬的內容有關；第 9-12 項與供養、堪忍有關；第 13 項是齋戒裡香花鬘塗身的內容；第 19-21 項與染著世間有關；第 22-24 項與教說有關；第 25-26 項與布施乞食者食物有關；第 27-28 項說明固執己見而行動。儘管如此，從這些歸納的小主題中，似乎看不出具體菩薩會退轉的主要原因。這或許能反映出菩薩道的實踐在過程中不斷地有所調整，而這些內容被記載成為修行中應該注意的事項。

由於菩薩有從第三地退轉至第二地的可能性，因此他當確立他的誓願。在《大事》裡，菩薩所立誓言如下：

nānākuśalakośānāṃ lokārthasukhacāriṇāṃ

（菩薩）貯藏種種善的庫存，實踐世間的利益與安樂行。

ye hi doṣehi saṃyuktā vivartanti tathāvidhā /

ye caivaṃ parivartantā na vivartanti paṇḍitāḥ //

無論是誰，只要被這些過失所繫結者，畢定退轉。另一方面，無論是誰，只要賢者們如此地修習，則不退轉。

durārohāṃ dhuradhīrāḥ pratipadyanti sūratāṃ /

tāṃ ca lokānukampārthaṃ bahuduḥkhā caranti te //

堅固於（身為菩薩的）義務、勇猛者，赴往難登之處。然後，彼等為了憐憫世間，而實踐了諸多如此艱難〔的修行〕。

《大事》裡繼而提及，如此，當位於第二地的諸賢者、諸菩薩趣入「難登之處」，為了憐憫世間，實踐諸多困難的行為，隨順此世界的「種種界」（nānādhātu）；而其名聲遍及諸神與人間。

三、《華嚴經》之「二地菩薩」

（一）有關《大事》與《華嚴經》菩薩階位

菩薩階位的內容，一直是修習菩薩道行者所關注的議題。那麼，對於這《大事》與《華嚴經》菩薩階位的內容對照，又是如何？首先，根據印順法師的研究，《大事》的十地說，與《華嚴經》的十住說，有十分密切的地方。如：

從《初期大乘佛教之研究》，敘述「大事十地」的概要²⁵，及日本學者對各種十地的比較中²⁶，了解「大事十地」的概略意義。《大事》初地「難登」，是初發心。第五地「廣心」，從佛出家，修相應行 (yogācāra)，與十住的「修行住」，《般若》的「久學」相當。第八地「生誕因緣」，是具備了誕生成佛的因緣，與「生貴住」相近。第七地「難勝」，住不退轉，與十住的「不退住」相合。第九地「王子位」，第十地「灌頂位」，如釋尊的誕生人間，到菩提樹下成佛，在名義上，與十住的「王子住」，「灌頂住」相同。菩薩成佛，用王子的成輪王為譬喻，是當時盛行而各說一致的。然《大事》的「生誕因緣」在八地，而「生貴住」是四住，有點不一致。《大智度論》說：「有二種菩薩家：有退轉家，不退轉家」。生菩薩家，或生在如來家，如王子的生在王家一樣。菩薩家有可退的，不可退的，那可以這樣說：「生貴住」約可退說，「生誕因緣」約不可退說。²⁷

又說，

《大事》的十地說：初地是凡夫而自覺發心的階位。第七地是不退轉地。第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，這是以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為（國）輪王。

十地的生誕因緣，是成佛的因緣圓滿，決定要誕生了。王子位，是從兜率天下降，出胎，直到菩提樹下坐。灌頂位，就是成佛。這一十地說，與大乘「發心」等「十住（地）」說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的部分，特別是十住說。²⁸

就目前而言，與《大事》大致可以相對照的內容，在《華嚴經》十住說中有四項，即：第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住。而《華嚴經》十地說中則有兩項如下：

²⁵ 《初期大乘佛教之起源與開展》：「平川彰《初期大乘佛教之研究》（一八七——一八九）。」見 CBETA, Y37, no. 35, p. 1082a4, n.35。

²⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》：「平川彰《初期大乘佛教之研究》所述（三五九——三六三）。」見 CBETA, Y37, no. 35, p. 1082a4, n.36。

²⁷ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 1082a4-13。

²⁸ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, pp. 137a15-138a5。

第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住——這四住，與《大事》的（七——十）後四地，無論是名稱，意義，都非常相近。初發心住，也與初難登地相當。《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係。

歡喜等十地，雖名稱不同，然第五難勝地（*sudurjayā*），與《大事》的第七難勝地（*durjayā*）相近；第十法雲地，經說十方諸佛放光，為菩薩灌頂，也保存最後灌頂的古義。部派的十地說，彼此不一定相合，但依《大事》的十地說，也足以看出與大乘菩薩行位的關係。²⁹

筆者先將之整理如下表：

表一：《華嚴經》的十住說與《大事》的十地說

《華嚴經》	《大事》
1. 初發心住	1. 難登地
5. 修行住	5. 廣心地
7. 不退住	7. 難勝地
4. 生貴住（可退） 8. 童真住	8. 生誕因緣地（不可退）
9. 法王子住	9. 王子地
10. 灌頂住	10. 灌頂地

表二：《華嚴經》的十地說與《大事》的十地說

《華嚴經》	《大事》
5. 難勝地	7. 難勝地
10. 法雲地	10. 灌頂地

從上表來看，與《大事》的十地說相關的階位內容，《華嚴經》的十住說有 7 項內容，而《華嚴經》的十地說有 2 項。《大事》十地說的 7.難勝地，與《華嚴經》7.不退住（十住說）與 5.難勝地（十地說）相當；第 10.灌頂地與 10.灌頂住（十住說）與 10.法雲地（十地說）相當。

²⁹ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 138a5-10。

（二）治地住（*ādikarmika*）與離垢地（*vimalā*）

根據上述的討論，無論是《華嚴經》的十住說，或者十地說，似乎沒有與《大事》十地說相等之處。然而，根據前人研究，藤村隆淳指出，在梵文《十地經》（*Daśabhūmika*）³⁰與漢譯《十地經》³¹記載安住第二地菩薩有十種心之意樂，而舊譯《大方廣佛華嚴經》記載想要從第二地趣入第三地菩薩必須具有十種深心³²；可以發現與《大事》所述菩薩所應具備的二十種意樂內容、思想頗有關聯³³。如上所述，《華嚴經》的十住說較為接近《大事》的十地說，而此處根據前人考究，卻發現似乎與《華嚴經》裡離垢地的內容較為相關。那麼，治地住（*ādikarmika*）與離垢地（*vimalā*），哪一個內容更接近《大事》呢？以下筆者稍作了一些整理。

1. 華嚴十住說的治地住

治地住（*ādikarmika*），是華嚴十住說菩薩的第二階位。印順法師提到，治地住的原語 *ādikarmika*，與「下品般若」所說菩薩階位的「新學」、「初學」或「初業」等相當³⁴。這個階段，是繼初發心菩薩之後，應親近善知識，屬於「如說行、如理修行、修菩薩行」的階段³⁵。那麼，在《華嚴經》的系統下，又有哪些內容呢？

³⁰ 藤村隆淳：「Vaidya ed. p.15.」見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 270，註 13。

³¹ 藤村隆淳：「T10, 543.」見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 270，註 14。

³² 藤村隆淳：「T9, 551.此『十種深心』，與《十地經》第三地裡的『十種心意作意（*āsayamanaskāra*）」內容大致相同。」見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 270，註 15。

³³ 見《マハーヴァスツの菩薩思想》，頁 194。

³⁴ 《初期大乘佛教之起源與開展》：「經說學般若波羅蜜，應親近善知識，「漢譯本」與「吳譯本」，說到了「阿闍浮菩薩」。與此相當的，「唐譯初分本」、「唐譯二分本」作「初業」；「宋譯本」作「初學」；「放光本」、「大品本」、「唐譯三分本」、「四分本」、「五分本」，都作新學；原語為（*ādikarmika*），而「秦譯本」卻譯作「新發意」。「中品般若」的「放光本」說：深般若波羅蜜，「不當於新學菩薩前說」。這裡的「新學」，「唐譯初分本」、「二分本」、「三分本」，也譯為「新學」，而「大品本」也譯作「新發意」。在說到隨喜迴向時，「漢譯本」與「吳譯本」說到「新學」，「放光本」及「唐譯本」，也作「新學」，而「秦譯本」、「大品本」（及「宋譯本」），都譯為「新發意」。依上來對勘，可見鳩摩羅什（*Kumārajīva*）所譯的「秦譯本」與「大品本」，都把「新學」誤譯作「新發意」了。「新學」、「初學」或「初業」，原語為（*ādikarmika*），與十住中的「治地」住，原語相同。那麼，《般若經》所說的「初發心」；「如說行」或「修菩薩行」、「新學」；「隨學般若波羅蜜相應行」——三階，與十住說的「發心住」、「治地住」、「（相）應行住」，次第完全相合。再加「不退轉」，「阿惟顏」，名目也與十住說相合。在「下品般若」中，「新發意」與「新學」是不同的，所以《原始般若經之研究》，分〈實相品〉為七章，以第四為「新發意菩薩位」，而不知是「新學」，這是應加以修正的。」見 CBETA, Y37, no. 35, pp. 660a06-661a4。另見《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 1073a2-4。

³⁵ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA, Y37, no. 35, p. 659a8。

以下先列出有關治地住的譯本³⁶內容再進行說明：

(1) 晉譯本

諸佛子！何等是菩薩摩訶薩治地住？此菩薩於一切眾生發十種心。何等為十？所謂：大慈心、大悲心、樂心、安住心、歡喜心、度眾生心、守護眾生心、我所心、師心、如來心，是為十。

諸佛子！彼菩薩應學十法。何等為十？所謂：先當勤學專求多聞，修離欲定，近善知識不違其教，善知時語，學無所畏，明解深義，了達正法，知堅法行，捨離癡冥，安住不動。何以故？欲於一切眾生增長大慈悲故；有所聞法，即自開解，不由他悟。³⁷

(2) 唐譯本

佛子！云何為菩薩治地住？此菩薩於諸眾生發十種心。何者為十？所謂：利益心、大悲心、安樂心、安住心、憐愍心、攝受心、守護心、同己心、師心、導師心。是為十。

佛子！此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：誦習多聞、虛閑寂靜、近善知識、發言和悅、語必知時、心無怯怖、了達於義、如法修行、遠離愚迷、安住不動。何以故？欲令菩薩於諸眾生增長大悲；有所聞法，即自開解，不由他教故。³⁸

(3) 《本業經》

何謂治地？菩薩法住，有十事，以次學：一念人善，二淨潔心，三柔軟意，四安靜志，五常布施，六行慈愛，七利天下，八助平均，九視彼如己，十敬人如師。

³⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》：「《華嚴經》的十住說，見「晉譯本」〈十住品〉第十一，「唐譯本」〈十住品〉第十五。早期譯出的，有吳支謙所譯的《菩薩本業經·十地品》；晉竺法護所譯的《菩薩十住行道品經》；晉祇多羅（Gītamitra）所譯的《菩薩十住經》。早期所譯的三本，僅有長行，沒有重頌。竺法護所譯的十住名目，都採用音譯；祇多羅譯本，大體與竺法護譯本相同。」見 CBETA, Y37, no. 35, p. 1073a12-15。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經·菩薩十住品》，CBETA, T09, no. 278, p. 445a19-28。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經·十住品》，CBETA, T10, no. 279, p. 84b13-21。

復有十學：當多諷經，當遠鄉土，當近明師，當學善言，當知時，當精進，當入要，當曉行，當不忘，當安志，是為次第治地之行。³⁹

(4) 《佛說十住行道品》

二、何等為阿闍浮菩薩法住者？有十意念十方人。何等為十意？一者、悉念世間人善，二者、淨潔心，三者、皆安隱心，四者、柔軟心，五者、悉愛等，六者、心念但欲施與人，七者、心悉當護，八者、心念人與我身無異，九者、心念十方人我觀如師，十者、心念十方人視如佛。

阿闍浮菩薩法當多學經；既多學經，以當獨處止；既獨處止，當與善師從事；既與善師從事，當在善師邊；既在善師邊，當易使；既易使，當隨時；既隨所作為，當勇所作為；既勇，當學入慧中；既學入慧中，以所受法當悉持；既當悉持法，當不忘；既不忘，當安隱處止。所以者何？益於閔傷十方人故。⁴⁰

(5) 《菩薩十住行道經》

二、住何等為阿闍浮菩薩法住？

佛言：「有十意念十方人。何等為十意？一者、悉念世間善，二者、潔淨心，三者、皆安隱心，四者、柔軟心，五者、悉愛等，六者、心念但欲布施與人，七者、心悉常等護，八者、念人與我身無異，九者、心念十方人，視如視師，十者、心念十方人，視如視佛。」

「阿闍浮菩薩法當多學經；多學經已，當獨處止；獨處止已，常當與善師從事，當在善師邊易使。當隨時，隨時所作為勇；所作為既勇，當學人慧。中以所受法當悉持，當不忘也；既不忘者，當安隱處止。所以者何？益於十方人故。」⁴¹

筆者將各個譯本的內容整理如下表：

³⁹ 《佛說菩薩本業經·十地品》，CBETA, T10, no. 281, p. 450a1-7。

⁴⁰ 《菩薩十住行道品》，CBETA, T10, no. 283, pp. 454c28-455a11。

⁴¹ 《佛說菩薩十住經》，CBETA, T10, no. 284, p. 457a3-14。

晉譯本 十種心	唐譯本 十種心	《本業經》 十事	《佛說十住行 道品》十意	《菩薩十住行道 經》十意
1.大慈心	1.利益心	1.念人善	1.悉念世間人善	1.悉念世間善
2.大悲心	2.大悲心	2.淨潔心	2.淨潔心	2.潔淨心
3.樂心	3.安樂心	3.柔軟意	4.柔軟心	4.柔軟心
4.安住心	4.安住心	4.安靜志	3.皆安隱心	3.皆安隱心
5.歡喜心	5.憐愍心	5.常布施	6.心念但欲施與人	6.心念但欲布施與人
6.度眾生心	6.攝受心	-	-	-
7.守護眾生心	7.守護心	7.利天下	7.心悉當護	7.心悉常等護
8.我所心	8.同己心	9.視彼如己	8.心念人與我身 無異	8.念人與我身無異
9.師心	9.師心	10.敬人如師	9.心念十方人我 觀如師	9.心念十方人，視如 視師
10.如來心	10.導師心	-	10.心念十方人 視如佛	10.心念十方人，視 如視佛
-	-	6.行慈愛 8.助平均	5.悉愛等	5.悉愛等

如上表所示，菩薩應當發起十種心（十意），表格裡除了反灰的地方，其他或許是譯語的差異，而內容大致相同。以晉譯本為例，前四種（大慈心、大悲心、樂心、安住心）側重在自己內在開展的善心。第 5-8（歡喜心、度眾生心、守護眾生心、我所心）側重在利益眾生層面所應培育的善心。第 9-10（師心、如來心）較為特別，是恭敬眾生如老師一樣，而且像佛一般地恭敬；這間接表示了學習的意趣。

接著，菩薩應該學習十法。筆者將諸譯本的內容整理如下表：

晉譯本 十法	唐譯本 十法	《本業經》 十學	《佛說十住行 道品》十意	《菩薩十住行道 經》十意
1.當勤學專求多聞	1.誦習多聞	1.當多諷經	1.當多學經	1.當多學經
2.修離欲定	2.虛閑寂靜	2.當遠鄉土	2.當獨處止	2.當獨處止

晉譯本 十法	唐譯本 十法	《本業經》 十學	《佛說十住行 道品》十意	《菩薩十住行道 經》十意
3.近善知識， 不違其教	3.近善知識 4.發言和悅	3.當近明師 4.當學善言	3 當與善師從事 4.1 當在善師 邊；4.2 當易使	3.常當與善師從事 4.當在善師邊易使
4.善知時語	5.語必知時	5.當知時	5.當隨時	5.當隨時
5.學無所畏	6.心無怯怖	6.當精進	6.當勇所作為	6.所作為勇
6.明解深義	7.了達於義	7.當入要	7.當學入慧中	7.當學入慧中
7.了達正法				
8.知堅法行	8.如法修行	8.當曉行	8.所受法當悉持	8.以所受法當悉持
9.捨離癡冥	9.遠離愚迷	9.當不忘	9.當不忘	9.當不忘也
10.安住不動	10.安住不動	10.當安志	10.當安隱處止	0.當安隱處

學十法的部分，如表所示，主要就是以學習、親近善知識為主。簡要言之，菩薩應該要多聞，住在安靜的地方，在適當的時間親近善知識。學習的過程應當精進，並且深刻理解善知識所教導的內容。進一步，如法修行，開展智慧。根據經裡的說明，這些學習都是為了增長對眾生的大悲心。

從發起十意裡的恭敬眾生如老師一樣（師心；敬人如師；視如視師），而且像佛一般地恭敬（如來心；導師心；視如視佛），以及學十法以學習、親近善知識為主題，這可呼應此地為「下品般若」所說的菩薩階位「新學」、「初學」或「初業」。也就是，繼發心之後，菩薩應該努力地保持良好的學習狀態。

2. 華嚴十地說的離垢地

(1) 晉譯本

佛子！菩薩摩訶薩已具足初地，欲得第二地者，當生十種直心。何等為十？一、柔軟心；二、調和心；三、堪受心；四、不放逸心；五、寂滅心；六、真心；七、不雜心；八、無貪吝心；九、勝心；十、大心。菩薩以是十心得入第二地。⁴²

⁴² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 548c16-21。

(2) 唐譯本

佛子！菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心。何等為十？所謂：正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心。菩薩以此十心，得入第二離垢地。⁴³

(3) 《十地經》

唯諸佛子！若是菩薩善瑩初地欲求第二菩薩智地，當起十種心之意樂。何等為十？所謂：正直意樂，柔軟意樂，堪能意樂，調伏意樂，寂滅意樂，賢善意樂，不雜意樂，無顧戀意樂，勝妙意樂，廣大意樂。起此十種心意樂已，即得安住菩薩第二離垢地中。⁴⁴

晉譯本 十種直心	唐譯本 十種深心	《十地經》 十種心之意樂 (cittāśayāḥ)
1. 柔軟心	2. 柔軟心	2. 柔軟 (mṛdu) 意樂
2. 調和心	1. 正直心	1. 正直 (rju) 意樂
3. 堪受心	3. 堪能心	3. 堪能 (karmaṇī) 意樂
4. 不放逸心	4. 調伏心	4. 調伏 (dama) 意樂
5. 寂滅心	5. 寂靜心	5. 寂滅 (śana) 意樂
6. 真心	6. 純善心	6. 賢善 (kalyāṇa) 意樂
7. 不雜心	7. 不雜心	7. 不雜 (asaṃsr̥ṣṭa) 意樂
8. 無貪吝心	8. 無顧戀心	8. 無顧戀 (anāpakṣa) 意樂
9. 勝心	-	9. 勝妙 (udāra) 意樂
10. 大心	9. 廣心 10. 大心	10. 廣大 (māhātmya) 意樂

⁴³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 185a16-20。

⁴⁴ 《佛說十地經·菩薩離垢地》，CBETA, T10, no. 287, p. 542b23-29。據 Digital Sanskrit Buddhist Canon 電子梵文佛典平台，十地經 (Daśabhūmikāsūtram) 對應的梵文是: vajragarbho bodhisattva āhāyo'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ prathamāyāṃ bodhisattvabhūmau suparikarmakṛto dvitīyāṃ bodhisattvabhūmimabhilaṣati, tasya daśa cittāśayāḥ pravartante | katame daśa? yaduta rjvāśayatā ca mṛdvāśayatā ca karmaṇyāśayatā ca damāśayatā ca śamāśayatā ca kalyāṇāśayatā ca asaṃsr̥ṣṭāśayatā ca anapekṣāśayatā ca udārāśayatā ca māhātmyāśayatā ca | ime daśa cittāśayāḥ pravartante | tato dvitīyāyāṃ bodhisattvabhūmau vimalāyāṃ pratiṣṭhito bhavati || 見 <https://www.dsbcproject.org/canon-text/book/39> (2024/1/13)。

此處，提到具足初地的菩薩當生起十種直心（深心、意樂），方可入於第二離垢地。從上述所引的晉譯本與唐譯本中對十種心的描述來看，可以發現這十種心的內容大致相同。接著，在《華嚴經》裡，繼而提到其修行內容，由於內容較多，就不在此贅述。但是，其主要的內容，大致上涉及「十善業道」的修習，不僅自己修學，也勸勉教導他人。在教導他人之際，菩薩也會以治地住的十種心為基礎⁴⁵，使眾生離十不善道。而經裡也詳細說明十不善業道的果報。對於菩薩道的實踐，偏重四攝法的愛語與十波羅蜜的持戒。而此地的菩薩由於遠離微細的戒垢，所以名為「離垢地」。

如上所說，在前人的研究裡，藤村隆淳指出梵文《十地經》（*Daśabhūmika*）和漢譯《十地經》記載了安住第二地菩薩有十種心之意樂。而《大方廣佛華嚴經》記載想要從第二地趣入第三地的菩薩具有十種深心。根據藤村隆淳的理解，這與《大事》中所述菩薩應具備的二十種意樂內容、思想有相當關聯。儘管如此，後續就沒有看到關於關聯之處的詳細說明。若是回顧以及對照這兩個文獻，就梵文而言，《大事》提到的是“*adhyāśaya*”，而梵文《十地經》是 *āśaya*。就此語義而言，兩者的確相似度極高。

但是，若進一步對照《大事》二十種意樂以及華嚴系統的十種意樂（直心、深心），即可發現華嚴系統只有第 6 項「賢善（*kalyāṇa*）意樂」可對照《大事》裡第 1 項的「善勝意樂（*kalyāṇādhyāśaya*）」。

假使不要過於局限在梵文的對照，有些內容或許可以會通。例如，《大事》的第 5 項「廣大意樂（*vipulādhyāśaya*）」，與《華嚴經》中第 10 項「廣大（*māhātmya*）」的梵語雖然不同，但兩者都是形容意樂的廣大。另一方面，相較《華嚴經》慣於以十法來作說明，《大事》所需發起的意樂，數量與內容是更加多項及多元。在《大事》裡，如上一節所呈現的，在說明意樂時，會附上其具體的內容。在《華嚴經》裡只是列舉發起的意樂；直到後來的論書才加以解釋。因此，我們可以說，就梵文的語義上，以及實際的內容來看，兩者的確是

⁴⁵ [晉譯本]《大方廣佛華嚴經》卷 24〈之二〉，CBETA, T09, no. 278, p. 549b22-27：「菩薩復作是念：『我何故不離是十不善道，行十善道，亦令他人行此善道？』如是念已，即離十不善道，安住十善道，亦令他人住於善道。是菩薩爾時於一切眾生，生安隱心、樂心、慈心、悲心、哀愍心、利益心、守護心、師心、大師心、自己心。」[唐譯本]《大方廣佛華嚴經》卷 35，CBETA, T10, no. 279, p. 186a9-15f：「佛子！十不善業道能生此等無量無邊眾大苦聚，是故菩薩作如是念：『我當遠離十不善道，以十善道為法園苑，愛樂安住，自住其中，亦勸他人令住其中。』」「佛子！此菩薩摩訶薩復於一切眾生利益心、安樂心、慈心、悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心、師心、大師心……」。《佛說十地經》卷 2〈2 菩薩離垢地〉，CBETA, T10, no. 287, p. 543b28-c1：「復次，菩薩於有情所轉更發起利益心、安樂心、悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心（*Samacitta*）、軌範心（*Ācārya-citta*）、發起師心（*Sāstricitta*）。」

有頗有關聯，都在嘗試描述此地菩薩心理上所應具備的意樂。據此，就意樂的內容來說，不管是《大事》或者《華嚴經》，這樣的比較研究給了學習者更全面的理解，或許也都應該成為菩薩要盡可能學習的內容。

四、結論

在《大事》裡，菩薩階位的第二地被稱為「結慢地」(baddhamāna)。如本文所分析，此地的菩薩有 baddhamāna 與 baddhamālā 的可能性，目前尚無定論。迄今，在學術界中譯的部分採用 baddhamāna 而沿用「結慢」的翻譯，並沒有對此名義加以考究。筆者在 Edgerton 所提出 baddhamālā 的基礎上，加以分析。假設是 baddhamālā，建議可以中譯為「結鬘」。此時的菩薩應具備二十種意樂 (adhyāśaya) 的特質。而當欲加行趣入第三地時，菩薩會因二十八種原因 (ākāra) 導致退轉。對此，菩薩應立下誓言，來鞏固自身的義務，勇敢地赴往難登之處。為了憐憫世間，他當實踐諸多艱難的修行。

在《華嚴經》這方面，本文基本上將「十住說」的治地住以及「十地說」的離垢地作為比較的對象。關於應具備的修習內容，「治地住」方面，菩薩應當對眾生發起十種心，然後應學十法來增長對於眾生大慈悲。「離垢地」方面，菩薩當生起十種直心（深心、意樂），自己修習十善業，並基於「治地住」的十種心，使他人遠離十不善業。此地的菩薩較為著重愛語以及持戒的修習。

參照以上所列舉的《大事》與《華嚴經》內容，狹義而言，《華嚴經》「離垢地」的十種直心 (śaya, 深心、意樂) 或許與《大事》的「結慢地」的二十種意樂的特質 (adhyāśaya) 較為有關；這一點，雖在藤村隆淳的研究有所指出，然而沒有進一步的說明。筆者據此加以爬梳，就梵文的語義以及二者的對照內容給與了更完整的解釋。然而，就廣義而言，由於在「離垢地」的內容裡，也提到菩薩基於「治地住」的十種心，因此《大事》的「結慢地」似乎也可涵蓋「離垢地」與「治地住」。另一方面，由於《大事》在「結慢地」中的說明很廣泛，在整體上似乎沒有很強調是以戒波羅蜜為最勝。就從它可對應「治地住」(ādikarmika) 的部分，我們大致上可以確認「結慢地」應該是屬於「如說行、如理修行、修菩薩行」新學的階段；從此讓我們對「結慢地」或許可以有多一層次的認識。如此，無論是對於《大事》二地菩薩的「結慢地」，或是《華嚴經》的「治地住」、「離垢地」，雖然在法數以及內容上二者有共通性也有差異性，無法完全對應，但把握此階段菩薩道修學的精神，例如生起意樂、自他修十善業等，或許就能掌握此階段（新學、初學、初業）的學習。

參考文獻

(一) 佛教典籍

本文採用法鼓文理學院·圖書資訊館·數位典藏組，「CBETA 線上閱讀」數位化資料庫，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/> (2023/09/14)。

〔東晉〕佛馱陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。

〔吳〕支謙《佛說菩薩本業經》。CBETA, T10, no. 281。

〔西晉〕竺法護譯，《菩薩十住行道品》。CBETA, T10, no. 283。

〔東晉〕祇多蜜譯，《佛說菩薩十住經》。CBETA, T10, no. 284。

〔民國〕釋印順著，《原始佛教聖典之集成》。CBETA, Y35, no. 33。

〔民國〕釋印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》。CBETA, Y36, no. 34。

〔民國〕釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》。CBETA, Y37, no. 35。

(二) 專書、論文

山田龍城，《大乘佛教成立論序說》，京都：平樂寺書店，1959年。

水野弘元，《水野弘元著作選集 1：仏教文献研究》。東京：春秋社，1996年。

平川彰，《平川彰著作集第三卷：初期大乘仏教の研究 I》，東京：春秋社，1989年。

平岡聡，《ブツダの大いなる物語：梵文「マハーヴァストゥ」全訳》，東京：大蔵出版，2010年。

神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究（上）》，《世界佛學名著譯叢》65，臺北縣：華宇，1984年。

藤村隆淳，《マハーヴァスツの菩薩思想》（初版），東京都：山喜房，2002年。

Dayal, Har. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1932.

Edgerton, F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953.

Jones, John James, trans. *The Mahāvastu*. Sacred Books of the Buddhists, vol. 16, 18, 19. London: Pali Text Society, 1973.

Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1899.

（三）網路資源

- 梵佛研，「梵佛詞典」電子詞典平台，<https://fdict.cn/#/>（2024/01/13）。
- 釋洞崧，〈大眾部之菩薩觀——以《大事》菩薩四行、十地說為主〉，SCRIBD 網站，<https://www.scribd.com/document/460155306/大眾部之菩薩觀-釋洞崧-佛碩>（2023/12/28）
- 釋洞崧，〈試論《大事》之「初地菩薩」與《華嚴經》之「初住菩薩」〉，收入《大專學生佛學論文集 2016》，「華嚴專宗學院」網站，https://www.huayencollege.org/files/paper/thesis/pdf/2016/06_釋洞崧_試論《華嚴經》之「初住菩薩」與《大事》之「初地菩薩」.pdf（2023/12/28）。
- Emmanuel Fauré. “GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages.” Edited by Émile Senart. Mahāvastu-avādana, July 31, 2020. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_mahAvastu-avAdana.htm.
- Vaidya, P. L., ed. “Digital Sanskrit Buddhist Canon.” Daśabhūmikasūtram, 2004. <https://www.dsbcproject.org/public/canon-text/book/39>.

曉雲法師之華嚴宗美學的禪畫意境*

華梵大學東方人文思想研究所 博士班二年級
黃婉君

摘 要

《華嚴經》受到歷代祖師與在家居士的推崇與喜愛。在中國藝術史裡《華嚴經》更是歷代藝術家創作的熱門主題。當代高僧畫家曉雲法師的禪畫聞名於世，其畫作曾巡迴展出於世界各大學、博物館，引起西方學者對中國藝術、儒釋道思想的研究興趣。曉雲法師認為，藝術不僅僅是讓人欣賞的逸品，但更重要的是能引發人深省、砥礪。曉雲法師的藝術理念繼承其師嶺南派畫家高劍父先生。高劍父主張新國畫必需「藝術大眾化，大眾藝術化」、「折衷中西」，從曉雲法師的畫風及藝術思想中，不難看出高劍父的影子。

本文以當代佛教教育家、佛教藝術家曉雲法師（1912-2004）為例，剖析曉雲法師之華嚴宗美學禪畫特色。主要研究材料包括法師出家前後所著的《島嶼歲月》、《環宇周行散記》、《四時散記》、《中國畫話》、《淨苑隨筆》、《畫藝環宇》及《佛教藝術論集》等書籍，輔以相關經典論著及曉雲法師畫冊。本文採用文獻分析法，進一步探討曉雲法師的華嚴藝術世界。

關鍵詞：曉雲法師、禪畫、華嚴宗、嶺南畫派、禪宗

* 本文初稿，曾口頭發表於「2023 國際青年華嚴學者論壇」(2023.12.09)，當時的講評人陳瑛瑛教授提供了寶貴的意見，本論文據其建議斟酌修改，在此表達謝意。

一、前言

曉雲法師是嶺南派女畫傑，從小出生在廣東尊佛崇儒的傳統大家庭。因戰爭舉家遷至香港定居，於社會學校任教。當時年輕的游老師覺得佛教自己辦社會學校更可提升學生心靈層次、促進社會和諧。¹她的一生是漢傳佛教的奇蹟也是中國藝術界傳奇。²二十二歲舉辦個人畫展；三十五歲遇見第二次世界大戰；四十四歲考察世界文化機構寰宇周行兼辦個人畫展³；五十九歲擔任文化大學佛教藝術研究所所長兼創辦台灣首座女座佛學院——蓮華學佛園；六十九歲創辦首座教育部承認宗教研究所——華梵佛學研究所；七十九歲創辦台灣首座佛教人士籌劃的社會大學——華梵大學；八十六歲獲得台灣最高榮譽文化獎項——行政院文化獎；九十三歲圓寂於慈蓮苑般若堂。⁴

現前學界有關曉雲法師的研究都以禪畫、教育、藝文思想、天台禪觀為焦點。然而，展閱曉雲法師的著作、畫冊，她十分推崇《華嚴經》⁵的理趣與行持，目前學界沒有討論曉雲法師華嚴宗禪畫。在華嚴教海裡她特別提倡《淨行品》、《明法品》與《普賢行願品》。此三品為曉雲法師寰宇周行前後的定課。法師出家後常以翰墨為弘揚佛法的方便，其畫作中〈捨居家時〉⁶、〈慧炬〉⁷（1968）（《華嚴經》經變圖）、〈大海十相〉⁸（1988）、〈云何修習佛功德〉⁹、〈若見高山〉¹⁰、〈廣度眾生猶

¹ 曉雲法師對佛教教育的見解：「雖然在教學規中，有若項是關於如何提高學生精神與思想；然而在追求人生真理的學習當中，其結果卻似乎是空洞的！所以精神陶冶的教育，是職業教育家所未能盡心的工作，但是它不難在宗教教育環境中培養出來。」見釋曉雲，《淨苑隨筆》（台北：原泉出版社，2003），頁103。

² 李玉珍，〈雲水不住——曉雲法師的比丘尼形象樣式〉，《玄奘佛學研究》第25期（2016年3月）頁73-104。

³ 原泉出版社提供，曉雲法師審定，《曉雲法師》，「台灣佛教數位博物館—佛教人物」網站，<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/taiwanbuddhism/formosa/people/2-xiao-yun.html>（2023/08/15）。

⁴ 參考原泉出版社，〈曉雲導師年譜〉，「原泉出版社」官方部落格，<http://yuanchuanpress.blogspot.com/2013/03/blog-post.html>（2023/08/15）。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》：「華嚴經」（CBETA 2024.R1, T09, no. 278, p. 395a3）

⁶ 《大方廣佛華嚴經》：「捨居家時，當願眾生：出家無礙，心得解脫。」（CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 70a18-19）

⁷ 《大方廣佛華嚴經》：「云何得與一切眾生為依、為救、為歸、為趣、為炬、為明、為照、為導、為勝導、為普導？」（CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 69c18-20）

⁸ 《大方廣佛華嚴經》：「譬如大海，以十相故名為大海，無有能壞；何等為十？一、漸次深；二、不受死屍；三、餘水失本名；四一味；五、多寶；六、極深難入；七、廣大無量；八、多大身眾生；九、潮不失時；十、能受一切大雨無有盈溢。」（CBETA 2024.R1, T09, no. 278, p. 575a29-b5）

⁹ 《大方廣佛華嚴經》：「云何修習佛功德，猶如蓮華不著水？」（CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 95c20）

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》：「若見高山，當願眾生，得無上善，莫能見頂。」（CBETA 2024.R1, T09, no. 278, p. 431b25-26）

如橋樑》¹¹與〈不動如山智如海〉¹²（2000）。¹³等可視為曉雲法師對《華嚴經》的翰墨銓解。將《華嚴經》一真法界的義理與中國山水結合也屬曉雲法師禪畫的創舉。曉雲法師曾云：「藝術至最高境界，必通於性靈領域，即宗教至最高之期願，必就是生命之原泉。凡此皆屬藝通乎道，道與藝合，而開放生命中之般若花。」¹⁴

學者吳永猛曾於《禪畫研究的回顧》提到：「禪畫是修禪者，用筆墨表達禪理的繪畫。禪畫貴乎創造，推陳出新，生生不息，不落第二義諦。」¹⁵陳琪瑛教授於《華嚴美學理論之建構》指出「建構《華嚴經》的美學思想，是以相應於《華嚴經》思想性的理境精神為基礎，而將其理境精神的內涵義蘊作「美學」向度的開詮釋。」¹⁶曉雲法師的華嚴宗美學，廣義的來說包含她的《華嚴經》行持開示以及《華嚴經》禪畫。《華嚴經》的禪畫意境以水墨畫的方式呈現華嚴經主題。曉雲法師有關《華嚴經》的畫作不多，本論文以禪畫為篇幅比例不大，但論述《華嚴經》禪畫意境構成因素亦十分重要。

曉雲法師繪畫風格與藝術思想源自於高劍父。在曉雲法師的禪畫中可以觀察出嶺南畫派撞水法、撞粉法等技法。曉雲法師認為藝術必需以人為出發點，故當以解決人類的問題為首要。¹⁷高劍父興辦教育（南中美專等）、提倡文化（市展等）、振興工業（辦陶瓷企業公司）；曉雲法師興辦教育（華梵大學等）、提倡文化（世界巡迴畫展）¹⁸、振興文教（成立原泉出版社）。兩位宣講學理、闡揚中華文化儒釋道精神，這些都是維繫社會人心的心靈工程。

此外，曉雲法師曾於印度泰戈爾國際大學任教中國美術，同時考察大吉嗎哈、阿姜塔、羅那德里之紅堡、孟買之羅芬塔、伽耶之佛塔、鹿野苑之故蹟。在考察研究期間，她驚嘆印度實在能代表東方之精神文明。每一件藝術品是人工所創作的，但隱約看出超越人工的力量（宗教精神）。她帶著香客的虔誠來考察、認識印度藝術，進一步將印度藝術介紹到中國。客座、教學與研究於印度期間寫成一本《印度藝術》¹⁹，於香港、台灣出版，出版兩次頗受藝術學界青睞。她提到要了解印度藝術的瑰寶，首先必須先瞭解印度的宗教。印度古代藝術，很少有不是由於宗教而產生的。曉雲法師的藝術思想亦深受印度影響。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》：「廣度眾生，猶如橋梁」（CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 96c3）。

¹² 《大方廣佛華嚴經》：「不動如山智如海」（CBETA 2024.R1, T10, no. 279, p. 99a11）。

¹³ 陳秀慧，〈《華嚴經》對曉雲法師的影響〉，《華梵人文學報》第 12 期（2009 年 6 月），頁 19。

¹⁴ 釋曉雲，〈山水畫與方外人〉，《佛教藝術論集》（台北：原泉出版社，1992 年），頁 271。

¹⁵ 吳永猛，〈禪畫研究的回顧〉，《華岡佛學學報》第 7 期（1984 年 9 月），頁 199。

¹⁶ 陳琪瑛，〈華嚴美學理論之建構〉，收入《2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（台北：華嚴蓮社，2014 年），頁 116。

¹⁷ 釋曉雲，〈高劍父先師的藝術佛學觀〉，《中國畫話》（台北：原泉出版社，1994 年），頁 286。

¹⁸ 釋曉雲，《環宇周行散記》（台北：原泉出版社，1998 年），頁 439。

¹⁹ 釋曉雲，《印度藝術》（台北：水牛出版社，1971 年），頁 2。

根據曉雲法師的著述，她最早接觸《華嚴經》是民國四十年（1951）。於香港時期，在倓虛老法師座下修學佛法而識定西老法師。聽定西長老講解〈普賢行願品〉數月後，深感昔日只知參話頭而不深研教理若有所失。從而促其閉關閱藏，主要的經藏有：《法華經》、《華嚴經》、《楞伽經》、《般若經》、《摩訶止觀》；並及祖師法語，如：《憨山大師年譜》、《虛雲老和尚法彙》與《牧牛圖頌》。修持行門由本來的祖師禪改為天台的教觀雙運、禪淨雙修。²⁰曉雲除了對信眾開示常引用《華嚴經》，每年浴佛節紀念佛陀的清涼²¹藝展也時常以《華嚴經》為禪畫主題。除了禪畫弘揚《華嚴經》，曉雲法師對於青年學子開示提到，佛說教四十九年，三藏十二部的「一始一終」就是《華嚴經》與《遺教經》。曉雲法師引用《華嚴經·淨行品》向青年學子說明行人透過身、口、意三業之清淨而為眾生先導、為炬、為照。²²

在中國藝術史裡，文人將畫品分為三品（能品、妙品、神品），於故宮博物院的書畫收藏，時常能看到歷代帝王於收藏品中題字「神品」，足見帝王對書畫喜愛的程度。除了三品之外，更有超越形式、思量的稱為「逸品」，非為畫作，寫畫只為寫意趣之所在。禪僧所畫的禪畫常被文人定義為逸品，畫者不為物蔽，畫風使人頓脫煩惱塵勞。如同石濤²³自題山水畫：「論畫者如論禪相似，貴不存知解，入第一義，方為高手，否則落第二義矣。」藝術至最高境界與心靈相通，猶如禪境「言語道斷、心行處滅」。可見得禪畫與山水畫有很多相通之處。曉雲法師於藝術論文著作中一再提到書畫與修行是相通的，所以畫意禪心不二。曉雲法師曾說：「宗教如缺於藝術，宗教會使初機之人感到枯燥與單調。藝術缺於宗教之修養，將會使人感藝術之浮蕩祇欣賞與遣興的逸事。無論怎樣比較二者之間之關係，仍感到是相融相得而相即與相彰。」²⁴有鑑於此，筆者從曉雲法師藝術思想出發，再述及曉雲法師對《華嚴經》大乘精神的推崇，以明曉雲法師華嚴宗禪畫美學。

二、曉雲法師藝術思想

（一）繼承高劍父「我的現代國畫觀」思想

隋唐時代佛教思想興盛，佛教畫藝亦發展飛黃騰達。宋代藝壇，隨著帝王宮廷的擁護、支持，在隋唐的藝術基礎上，由金碧輝煌的山水，演變為水墨自然之境，

²⁰ 陳秀慧，〈《華嚴經》對曉雲法師的影響〉，頁 6。

²¹ 清涼藝展之命名來自《華嚴經》：「菩薩清涼月，常遊畢竟空，眾生心水淨，菩提影現中。」本著佛教藝術淑世度生的精神。

²² 釋曉雲，〈淨苑隨筆〉，頁 5。

²³ 法號有元濟、原濟等，清初畫家。與弘仁、髡殘、朱耷合稱「清初四僧」。近代畫家齊白石、張大千都臨摹學習石濤。

²⁴ 釋曉雲，〈佛教藝術論集〉，頁 161。

中國水墨畫發展的過程無疑地是受到禪宗的影響。中國畫之意境也就是所謂的文人畫於宋朝已發展到了巔峰。清末民初的文人畫，多以臨摹為風尚，於創作及思想上少有偉大的作品。在此因循舊法、抱殘守缺的畫風下，嶺南派革命畫家高劍父主張：「吸收世界古今畫學之精華，截長補短，一爐共冶，最後使之消化為自己的血肉」²⁵。黃兆漢先生曾將高劍父的“新國畫”理論概括為「現實性、大眾化、教育性」三大原則²⁶，這結論被美術史界廣泛認同。在繪畫思想實踐上，曉雲法師的確落實高劍父的藝術理念，寰宇週行世界，參考世界繪畫精髓並應邀舉辦畫展。

高劍父認為，藝術品並不是商品。藝術品是能造成社會公民向上的風氣，藝術家的作品會帶給社會正面力量，必然與著者的學養、修為、眼光有很大的關係。藝術家作畫的動機很重要，而不該像古代宮廷中的畫，只為少數宮廷貴族所欣賞，影響層面有限。現代畫家必須清楚為什麼目的而畫？為誰而畫？這幅畫給予人類會有哪些影響。他提倡「藝術大眾化，大眾藝術化」的藝術革新運動，藝術品必須雅俗共賞而非貴族的專利。曉雲法師於民國四十四年在香港為她的先師高劍父先生出版第一本遺作「我的現代國畫觀」，也是原泉出版社出版的第一本書。《我的現代國畫觀》談到：

社會的進步和制度的不同……不再是倪雲林散舟孤潔遠到，偶遺一二墨寶於人

間的時代了，……而是給觀眾……，頂禮讚歎，永不迷忘的教化藝術時代了。

本來這種教化藝術，在中國晉唐之際，由於寺壁的發達，而曾達成藝術黃金時代。蓋寺壁及公眾場所牆壁上作畫，其作用亦與現代的展覽會一樣。唐宋以後壁畫沒落了，藝術公眾立場轉到私家秘藏。好比由十字街頭走入象牙之塔。藝術有些不振，却也並非無故。現在幸而又由私藏而至公開展覽的時代，凡……公眾要求的藝術，所謂現代畫，就是由此出發，它是首先要有生活的真實，足以供一般觀眾心領神會。……同時它必是充分教育性的……你不能完全沒有一個進步的目標……你不能像列商品待沽一樣……。²⁷

曉雲法師和高劍父有同樣的觀點。她於〈藝術家與藝術品〉²⁸中一文提到一個藝術家的成功不應以畫價、市場銷售行情來定義。藝術家的責任與社會教育、提昇美育活動息息相關。然而，筆者認為銷售行情與畫家的物質生活有很大的關係，若

²⁵ 釋曉雲，〈高劍父畫藝之革新思想〉，《中國畫話》（台北：原泉出版社，1994年），頁292。

²⁶ 韋承紅，《嶺南畫派》（遼寧：遼寧美術出版社，2003年），頁74。

²⁷ 高劍父，《我的現代國畫觀》（台北：華正書局，1989年），頁19-20。

²⁸ 釋曉雲，《環宇周行散記》，頁67。

生活都有問題，何來的創作？成功的畫家必須建立在經濟基礎上，再進一步談理想。現今許多藝人透過經紀人維持自己的生計亦同時實踐藝術理想，就如同現今的榮寶齋、西冷印社的功能。

大概藝術能影響社會，是藝術家應有的義務；而另一方面，社會之能影響藝術則是教育與行政的義務。在民初（高劍父提倡藝術吹到民間去）這用意就是想把藝術知識普遍民間，而成一種美育，因為社會民眾，對於美育的知識缺乏，無形中障礙了藝術的發展，所以若能將藝術與生活混為一種普遍的美育去展，那麼社會人群，男女老少，在日常生活中，將感染到一種藝術的意味，而減少了許多的固執與狹隘。……藝術之能影響社會人心走向高雅寧靜的境界，並產生一種和諧的情緒，應是毫無疑問的……²⁹

高劍父與曉雲法師對「藝術」有共同的理念就是社會教育的功能，藝術並非是個娛樂或消遣。正如同孔子對於藝術的觀點：「志於道、據於德、依於仁、游於藝」³⁰，自古中國文人受儒家影響，秉持著「道通乎藝」、「藝與道合」，一個全人格的君子必須建立在此四德上，藝術也必須建立在道德基礎上再影響社會。反觀，西方許多大藝術家未必有道德基礎，在市場銷售很歡迎，但私生活未必一般道德觀念能接納。

（二）印度藝術的啟發

佛教起源於印度，佛教藝術亦發祥於印度。如果要觀察印度古佛教藝術，沒有不到東方藝術之宮（阿姜塔）的。阿姜塔總共有二十九個石窟，室內之天花板、壁畫，據學者考據在公元一百年至六百年間完成。曉雲法師於阿姜塔考察期間觀察到印度教徒之裝束出現在中國敦煌石窟許多神像的裝束，由此可推測阿姜塔影響中國敦煌藝術。她在〈阿姜塔各洞記述〉《印度藝術》中記錄到阿姜塔的工藝是如何觸動她的心靈：

尤其是第一洞與十七洞，那描寫佛世的靈光景物，那不只是藝術的精神，而且是人類心靈的嚮導，這是我旅印多年，在阿姜塔月餘生活的意義，永誌於心版之中，是不尋常的。因為從事佛教藝術之探討，不能缺乏阿姜塔藝術之研究……³¹

²⁹ 釋曉雲，〈繪畫藝術之社會地位及其對民族的影響〉，《中國畫話》（台北：原泉出版社，1994年），頁27。

³⁰ 吳幸姬，〈試論曉雲法師對孔子美學思想的繼承與發展〉，《儒道佛陶染的詩文美學詮釋》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2021年），頁171。

³¹ 釋曉雲，《印度藝術》，頁35。

正因為這些印度佛傳壁畫永誌於她的心版，曉雲法師每年浴佛節舉辦的清涼藝展提倡經變圖，以佛經為題材，中國水墨畫的方式呈現，藉畫展來紀念佛陀。現代經變圖必須符合三個原則：第一，符合畫理。第二，主題明確，顯示經中旨意啟發性靈。第三，半超象性與描寫，務求用色脫俗。³²經變圖的展出感動許多觀眾為華梵護持委員，有的護持華梵進一步又出家修行。

在烈日如火的暑期中，游雲山學者兼畫家帶著畫具翻山越嶺考察臨摹阿姜塔的藝術。生活飲食一切從簡，一天只吃兩餐，彷彿過著苦行僧的生活。雖日子過得辛苦，但生活在這宗教藝術殿堂她的內心感到富足。游雲山學者總結阿姜塔裡的藝術家不是「為藝術而藝術」的態度去創作，他們作畫的目的是在激發民眾信仰之力。印度為宗教之民族，藝術因宗教而生。

在旅印四年期間，游雲山女畫家亦與印度當代國際馳名的印度藝術大師難陀婆藪（Nandalal Bose）（難氏乃泰戈爾大學美術學院院長）交流。難陀婆藪是印度現代藝術之父阿邦寧·泰戈爾（Abanindranath Tagore, 1871-1951）的高徒。阿邦寧·泰戈爾是印度詩聖泰戈爾（Rabindranath Tagore, 1861-1941）的姪子。阿邦寧最初研究繪畫是在法國學習的，後來又到日本研究，最終在印度阿姜塔這些古代壁畫找到自己的繪畫之路。印度詩聖泰戈爾當時寫了不少詩喚起印度民眾的民族意識；阿邦寧同樣地寫許多畫，提倡印度藝術。難陀婆藪到過日本一趟，曾和泰戈爾一起到中國。難陀婆藪的繪畫技巧深富東方風格，同時有些時期的作品深受中國水墨畫的影響，他的畫作有印度承先啟後的精神。游雲山女畫家與難陀婆藪會談期間，難陀婆藪強調繪畫的「心」很重要：

藝術是將複雜化為調和，因此，藝術家有心靈的感覺的秘訣。如我們的衣服及一切生活的需要和表現，各民族本不相同；但是那敏感性應是人人皆相同的。比方我們大家坐此談話，忽然外邊有悲慘的事情發生，我們大家應皆一同感受震動的。反之，快樂事情發生亦然。人類祇有那顆最初最純潔之「心」是相同的。所以藝術家要將這顆心靈去調和那許多複雜東西。藝術家之所以異於常人者，也不外是有了這「心」的秘訣——靈性的敏感。³³

難陀婆藪比喻藝術家要有架很好的照相機，各自取的鏡頭不同，取材與創作誰也不可能模仿誰。拍出的作品受個人的天資所限制。照相機不是公司買來的，而是觀察的心。游雲山畫家亦對「心」有共同的想法。在〈藝術人格之鑄成及其創作態度〉《中國畫話》談到：

³² 釋曉雲，《現代經變圖》（台北：原泉出版社，1998年），頁174。

³³ 釋曉雲，《印度藝術》，頁183。

因為藝術是從作者心靈，經過了振動或刺激而再平靜下來，以冷靜的思惟再形於一種技巧上的製造，或者發為聲音（音樂），或者發為色彩與線條的構造（繪畫），或者發為文字等（詩歌，文章），其表現不同，但發於藝術家的心靈則是一樣的。³⁴

《石濤畫語錄》〈了法章第二〉：「一畫明，則障不在目，而畫可從心。畫從心而障自遠矣。夫畫者，形天地萬物者也。」³⁵清代畫家石濤亦強調「心」的重要。「畫」的心眼打開了，則障不在目，繪畫天地萬物都是題材。

難陀婆藪除了談到「心」之外，也提到「靜」的重要。當時的印度正發起藝術運動，正如同發起了一股大風浪，若人心浮動缺乏平靜難能有好作品。難陀婆藪的觀點與儒家的《大學》：「定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」³⁶不謀而合。難陀婆藪說：

目前的藝術運動，力量是大的，正如海面上起了一場巨風。在這大風中間，許多東西是失去了平靜。沒有平靜的心，不會創作很偉大的藝術品的。在創作的過程中，靜、定是必要的。一個狂人絕不能創作藝術品。只有靜定，深深自內心出什麼，才夠得上說創作。創作者，既不能故意作美的東西，不能故意作醜的東西。故意創出美的或醜的，皆不是藝術的高上境界。

可見得，藝術上的創作不是「故意」而來的，是水到渠成自然而來的。內心的平靜也必須靠藝術家平時的修為，能達到所謂的「不以物喜、不以己悲」，在人事上的榮辱得失都不影響內心中的安定。這樣的「定」藝術家才有可能觀察出天地萬物之美。狂風暴雨也可以創作出感人的題材。

三、曉雲法師對《華嚴經》大乘精神的推崇

「自讀首楞嚴³⁷，從此不嗜人間糟糠味；認識華嚴經，方知已是佛法富貴人」³⁸。

³⁴ 釋曉雲，〈藝術人格之鑄成及其創作態度〉，《中國畫話》（台北：原泉出版社，1994年），頁69。

³⁵ 吳冠中，《我讀石濤畫語錄》（北京：榮寶齋出版社，2004年），頁5。

³⁶ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義·大學》，武英殿十三經注疏本，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/liji/da-xue/zh> (2023/08/15)。

³⁷ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》：「大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一」（CBETA 2024.R1, T19, no. 945, p. 106b2-3）

³⁸ 釋星雲，《中國佛教經典寶藏精選白話版華嚴學·總序》（台北：佛光文化事業有限公司，1997年），頁1。

³⁹ 《華嚴一乘十玄門》：「華嚴一乘十玄門」（CBETA 2024.R1, T45, no. 1868, p. 514a21）

研修佛法之人，果真能契入華嚴一乘十玄³⁹、六相圓融⁴⁰與法界重重無盡緣起的妙，則不只有機緣悠遊華嚴大經之玄海，更能開發「心包太虛，量周沙界」之胸懷。

曉雲法師早年在香港慈航淨苑與雲門青年談學佛的方法時提到《華嚴經》於三藏十二部經的地位。世尊說法四十九年、「一始一終」，就是《華嚴經》與《遺教經》，總結我們研修佛法的重心就是「云何得無過失身語意業？……云何得智為先導？……云何得眾生為炬、為照、為普照？……云何無畏如獅子？所行清淨如滿月」，這是教人對生活檢討，進而協助他人邁向光明大道，而走完人生之途徑。「入道之人……宜以端心，質直為本」，又云「如人牧牛……不令放逸」。⁴¹曉雲法師教導的不僅僅是學術，更要依教誡而奉行，「理性」與「事相」都必須一貫，是以進入華嚴理事無礙之境。

法師環宇周行前後⁴²，於行囊中攜帶了《華嚴經》〈淨行品〉、〈明法品〉與〈普賢行願品〉三品合刊，藉以早晚課誦，作為行、住、坐、臥的修行指南。她建議學人多參研此三品，「使經中義理融貫於心而表現於踐行，在起居飲食、待人接物，乃至一念頃而不遺失，則無論修習何宗，亦必得其門而入，亦必得成己成人、自度度人之願成。」⁴³

（一）《華嚴經》之實踐——〈淨行品〉

曉雲法師受到弘一律師言傳身教的影响，她擇善而從地以〈淨行品〉作為清淨三業的基準。一九五九年，她寫一篇〈前行之弘一大師〉緬懷弘一大師之德行。文中敘說弘一律師「度眾生，那惜心肝剖」的度世之大無畏、「以戒為師」律己之嚴。曉雲法師有感於佛法的衰弱，大力推揚若要佛法興，淨行之德才會感動社會大眾學佛。

西方的學術重身外的知識；東方的學問重在生活的實踐。其為東西學術上的差異。儒家的生活之學，一部論語足以代表；佛家的生活之學，《華嚴經》〈淨行品〉最為具體。〈淨行品〉指導佛教徒生活之學，它從菩薩不同身份「菩薩在家」、「捨居家時」、「正出家時」最後「發趾向道」說起。一天的生活「洗足」、「寢息」、「睡眠始寤」都講得鉅細靡遺。⁴⁴

³⁹ 《華嚴一乘十玄門》：「華嚴一乘十玄門」（CBETA 2024.R1, T45, no. 1868, p. 514a21）

⁴⁰ 華嚴宗重要教義之一，指總相、別相、同相、異相、成相、壞相闡明一切緣起事物皆具此六相，六相彼此既相反又相成，融通無礙。

⁴¹ 釋曉雲，《淨苑隨筆》，頁 5。

⁴² 法師於民國四十五年（1956）農四月初十路程，展開為期三十多個月，參方行旅。二十多國的環宇周行。此行主要諮詢參考世界著名學府、文教機構，以為日後出家獻身佛教教育之參考，詳見陳秀慧，《曉雲法師教育情懷與志業》（台北：萬卷樓，2006年），頁 29。

⁴³ 釋曉雲，《佛學散論》（台北：原泉出版社，1998年），頁 219-221。

⁴⁴ 釋曉雲，《島嶼歲月》（台北：原泉出版社，1998年），頁 94。

〈淨行品〉指點佛子，云如何在身語意業上，得無過失，得不害，得不可毀，得不可壞，得不退轉，得不可動，得殊勝，得清淨，得無染，得智為先導。進一步云如何得最勝慧，得止力觀力，得一切善巧，得空、無相、無願，得圓滿六波羅蜜，得斷諸習智力，這應是自度工夫；倘要「多所饒益，多所安隱，哀愍世間，利樂天人」，而「得與一切眾生為依、為救、為歸、為趣、為炬、為明、為照、為勝導、為普導」，這才是度世工夫。有如普賢菩薩十大行願，一歸自他兼度，如此才是悲智雙修的大乘佛法。⁴⁵

（二）《華嚴經》之禪觀——〈明法品〉

佛法不離世間法，厭離世間並非菩薩道的究竟之法。若沈迷於空寂只求自我解脫不是大乘菩薩度世的精神。曉雲法師有一幅畫，「眾生有病我有病」，眾生的憂苦亦是我的憂苦，一幅畫足以說明大乘菩薩的胸懷。〈明法品〉闡釋說法度眾的條件必須建立在「慈悲哀愍遍一切」之基礎上。

〈明法品〉的修持上，曉雲法師持誦時特別有所感悟。民國四十八（1959），曉雲法師於香港剛成立「佛教文化藝術協會」隔日，持誦〈明法品〉「觀一切法，皆無所住，猶如虛空」時，她紀錄：

便默寂，內外定境，定而忘定——一體本然。本然——無缺，無憾。……「觀一切法，皆如虛空。」因會「先忘一切所有」，然後再見「一切清楚」，但已會空虛體性。雖觀法界云有，但不著而等覺虛空。一一清楚之現象界中，但無一一之現象，始終不出於一真法界之真諦妙理，寂而常照，照而常寂——常寂光中——非空非有……。⁴⁶

法師也因此番禪悟而作〈栖遑〉詩一首，詩云：「栖遑終日塵埃事，幻化塵中不幻身；夜迴度淨消宿障，兀爾騰騰般若心」似得華嚴事理圓融之境！

（三）《華嚴經》之發心——〈普賢行願品〉

佛家與儒家不外乎強調修心養性的工夫。儒家：修身、齊家、治國、平天下；佛家：自利利人、自他兼度。東方文化所建立的快樂是在心理的安寧與和諧的基礎之上。人人懂的知足常樂才能漸次實現世界和平的大同世界。普賢十大願，一部分強調內學，在心地上下功夫；一部份著重處事，大心悲願的行持。

禮敬諸佛指的是誠意。眾生皆有佛性，禮敬眾生無異於禮敬諸佛。更進一步慈護

⁴⁵ 釋曉雲，《島嶼歲月》，頁 94。

⁴⁶ 釋曉雲，《島嶼歲月》，頁 389-390。

眾生的心，如此即是實踐世尊度生之心。稱讚如來是指念佛懇切之心。時時慕佛讚佛，心與佛相應。廣修供養是指廣結善緣，增福修慧。行善佈施越多，發心越大。一般人只知照顧自己的親人，少有博愛眾生之發心。懺悔業障，也就是不貳過，不忘前車之鑑，努力遷善。隨喜功德，凡有益於社會大眾應語言、態度上去支持，不可障礙生嫉妒。請轉法輪，遇到善知識應請其開示，令眾生轉識成智。請佛住世是指負有如來行業的大德，應發心請其長久住世。茫茫無知的眾生亟待大德引渡。常隨佛學，修行學佛不是只有在經典上學，更應從當代大德甚至未來諸佛學。常隨佛學即是知行合一。恆順眾生範圍很廣，非一蹴可及，惟恆順眾生，精勤不懈。普皆迴向有三個意義：第一、迴己向他，不求自利。第二、迴因向果，不取人間福報，而願從無量之修持以成佛果。第三、迴事向理，覺知事相非真有、即假即空，非無非有，不著功德。

雖然法師出家後依止天台宗法脈修行，但她並不因此自我禁錮，而主張萬法唯心法界緣起與理事無礙的《華嚴經》便是她極度推崇受奉行的法典。在寫於一九五八年的〈慧命之源華嚴經一隨喜讚歎影印大乘經〉一文中，她稱美該經義理豐富，其思想內容主要在說明法界因果理與修因感果之法。在〈華嚴三品合刊〉跋中，她表揚華嚴之警策行臧、法益受用，唯多研修天台、華嚴二大系以明佛心宗，無量法門盡歸薩婆若海。

四、曉雲法師之華嚴宗美學的禪畫意境

（一）捨居家時

題字：「捨居家時，當願眾生，出家無礙，心得解脫。」出自《華嚴經》〈淨行品〉。這幅畫的人物中性，非男非女，是男是女，正符合大乘佛教的思想。成就菩薩道可以是男性也可以是女性，大乘佛教男女平等。背景以松樹、疏竹為主，隱喻捨居家時得耐歲寒（松）、高節有格（竹）。



圖 1-1 捨居家時⁴⁷

⁴⁷ 釋曉雲，《曉雲山人五十九畫齡回顧展專輯》（台北：原泉出版社，1988年），頁95。

（二）慧炬

畫面意境取材自《淨行品》：「云何得與一切眾生，為依為救，為歸為趣，為炬為明，為照為導，為勝導為普導。」此畫作是曉雲法師於文化大學任教時所繪，研究生陳清香（現為文化大學教授）親眼目睹創作的過程。陳清香教授回憶道，曉雲法師繪製這幅畫的速度很快，不到幾個小時即完成。這幅畫的風格類似於印度宗教畫，以黃、紅、綠為畫面的主色。慧炬的寓意在於大乘行者就如同舉炬之人，帶給眾生光明與安定感。



圖 1-2 慧炬⁴⁸

（三）大海十相

《華嚴經》以大海十相，譬十地菩薩修行，經云：「何等為十？一、漸次深；二、不受死屍；三、餘水失本名；四、一味；五、多寶；六、極深難入；七、廣大無量；八、多大身眾生；九、潮不失時；十、能受一切大雨無有盈溢。」⁴⁹

大海十相比喻在十地的修道上，層層轉進轉勝轉堅固。在《華嚴經十地品》中，大海十相來表達十地菩薩修行難度能度大果功德。

表：大海十相對比十地菩薩道⁵⁰

大海十相	十地菩薩道
一、漸次深；	歡喜地中，漸生堅固願；
二、不受死屍；	離垢地中，不與破戒共宿；
三、餘水失本名；	明地中，捨諸假名；
四、一味；	焰地中，於佛得一心不壞淨信；

⁴⁸ 釋曉雲，《曉雲山人六十四畫齡回顧展專輯》（台北：原泉出版社，1994年），頁88。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》：「譬如大海，以十相故名為大海，無有能壞；何等為十？一、漸次深；二、不受死屍；三、餘水失本名；四一味；五、多寶；六、極深難入；七、廣大無量；八、多大身眾生；九、潮不失時；十、能受一切大雨無有盈溢。」（CBETA 2024.R1, T09, no. 278, p. 575a29-b5）

⁵⁰ 見陳英善，〈華嚴大海十相〉，收入《2016華嚴專宗國際學術研討會論文集》（台北：華嚴蓮社，2016年），頁64。

大海十相	十地菩薩道
五、多寶；	難勝地中，生世間無量方便神通，起世間事；
六、極深難入；	現前地中，觀甚深因緣法；
七、廣大無量；	遠行地中，以大廣心善觀諸法；
八、多大身眾生；	不動地中，能起大莊嚴示現；
九、潮不失時；	善慧地中，能得深解脫通達世間行，如實不失；
十、能受一切大雨無有盈溢	法雲地中，能受一切諸佛大法明雨。



圖 1-3 大海十相⁵¹

(四) 不動如山智如海

不動如山智如海指的是「定慧等持」的修行要旨。不動如山指的是「定」學，智如海指的是「慧」學。整幅畫要表達的是三無漏學，也就是戒定慧三學。曉雲法師以寫意的方式描繪禪師獨坐於峰，禪師打坐象徵「定學」，打坐心意識如同不動如山。以淡墨與花青勾勒出海洋的形象，隱含慧學。

不動如山意味著我們要堅定不移地追求菩薩道。無論遇到多少困難和挑戰，我們都不能輕易動搖。就像山一樣，要有堅強的意志和毅力，不讓逆境影響我們，而是堅持下去。智如海則代表智慧就像大海一樣浩瀚無垠，透過戒定慧三學自然定慧等持。



圖 1-4 不動如山智如海⁵²

⁵¹ 釋曉雲，《曉雲山人六十四畫齡回顧展專輯》，頁 97。

⁵² 釋曉雲，《曉雲山人七十一畫齡回顧展專輯》，頁 71。

（五）廣度眾生猶如橋樑

曉雲法師以《華嚴經》經句「廣度眾生猶如橋樑」發揚大乘菩薩的精神。以潑墨的筆法畫近樹，破墨的筆法畫遠山，染暈法畫天空的雲。此幅山水畫跳脫文人畫的用色，橋樑大膽的用紫色。紫色的橋很容易吸引觀眾的目光，橋樑即是此幅畫的主角亦是畫旨所在。大乘行者猶如這座橋，為驢、為馬為眾生默默無私的奉獻、服務。



圖 1-5 廣度眾生猶如橋樑⁵³

五、畫意禪心不二

中國山水畫在南北朝已有一些端倪，隋唐漸入興盛，唐宋山水畫發展到巔峰。中國山水又分文人畫及禪畫。文人畫是文人的意識境界，禪畫是般若的三昧境界。曉雲法師的畫風本以中國詩詞的文人畫為主，隨著人生的歷練蛻變為禪畫風格。繪畫幾十個寒暑，令她感悟到「道與藝合」。十七世紀石濤和尚的「一畫」思想亦同樣的見解，石濤和尚的藝術思想亦貫融於曉雲法師心間。《石濤畫語錄》〈遠塵章十五〉：

人為物蔽，則與塵交。人為物使，則心受勞。勞心於刻畫而自毀，蔽塵於筆墨而自拘。此局隘人也。但損無益，終不快其心也。我則物隨物蔽，塵隨塵交，則心不勞，心不勞則有畫矣。畫乃人之所有，一畫人所未有。夫畫貴乎思，思其一則心有所著而快，所以畫則精微之，入不可測矣。想古人未必言，此特深發之。⁵⁴

⁵³ 釋曉雲，《曉雲山人五十九畫齡回顧展專輯》，頁 110。

⁵⁴ 吳冠中，《我讀石濤畫語錄》，頁 16。

人若追求物質生活，則必忙於塵勞。人若為物質所左右，心思必受勞損。勞心於遷就世俗，沒有自己的主張。如此畫的格局狹小。畫品只有減分而沒有加分的效果，最終畫不能感動人心。追求物質者就隨他追求，追求世俗應酬隨他追求，我的態度不動於心，不花心思於物質應酬則有心作畫。畫是人所作，一旦畫了沒有人能畫的一模一樣。畫貴於思考啟發，有啟發則內心愉快，所以畫精緻細微，難測其深度。這是古人沒說的，我有感而發。《石濤畫語錄》所說的和修行無二，畫人必須遠離物質生活、應酬。曉雲法師也認同石濤的看法，畫是要凝神斂思的。她在〈藝術家與藝術品〉提到：

畫家若不只為求金錢而繪畫，而展覽自己的畫，以為提倡社會的藝術氣氛，其第一是自己的作品能否給與社會群眾有良好的影響，……則其觀點多注意於精神而沖淡了物質的冀求。此則畫品意境可能高穎些，抑其胸中已不為物役了（不為物役，就是一個普通的人也變高明得多了，何況是一個藝術工作者）不過這路子很長遠……⁵⁵

追求藝術上的理想，而不追求物質生活這樣的路很不易走，但是嶺南派大師高劍父走通了。高劍父不為名利所動搖，身為革命畫家，革命成功也不想做官，只為了實踐藝術上的理想。這也許是歷來中國藝術家的特色，高節——不被名利所誘。

曾有畫家說：「太俗氣的人畫不了中國文人畫」。同樣地，太俗眼的人也不懂的欣賞中國畫，不能識畫。石濤亦說：

〈脫俗章第十六〉

愚者與俗同識。愚不蒙則智，俗不濺則清。俗因愚受，愚因蒙昧。故至人不能不達，不能不明。達則變，明則化。受事則無形，治形則無迹。運墨如已成，操筆如無為。尺幅管天地山川萬物，而心淡若無者，愚去智生，俗除清至也。⁵⁶

「愚去智生，俗除清至也」與「心無妄念為禪」道理是相通的，所以畫意禪心不二。智慧生，則筆下有神，山林水秀、樹木人物都賦予其精神。禪畫的意境不是學得、知得，必須修養上下功夫。

⁵⁵ 釋曉雲，《環宇周行散記》，頁 66。

⁵⁶ 吳冠中，《我讀石濤畫語錄》，頁 16。

六、結論

曉雲法師的色身已圓寂近二十年，但她的藝術伴隨著真理不生不滅。不惑之年她的禪畫巡迴世界展出，許多西方學者開始對東方文化產生興趣，有的神父甚至開始打坐。即使往生二十年後，見過她作品之人依然對她的禪畫讚嘆不已！曉雲法師的禪畫留給後人的「無聲說法」，是最珍貴的「法的禮物」。曉雲法師曾說：「藝術不能了脫生死煩惱，但它能使煩惱淨化，生死忘懷。」⁵⁷的確，曉雲法師舉辦的清涼藝展，感化許多觀眾成為華梵護持委員。

時代在交替，科技在進步，我們不可能模仿古畫的「維摩示疾圖」、「達摩面壁」，或者是隱居深山、高山流水為題材。佛教藝術應該是時代交替，「筆墨當隨時代」。即使我們能臨摹出王維、八大、石濤、張大千一模一樣的山水意境，未必能感動現代人。若畫家能用禪的視野來觀察現代社會，筆墨能產生安定人心的作用，即是藝術中的上乘之作。

現在已是科技時代，人人脫離不了手機與電腦。傳統宣紙為藝術媒材，年輕族群未必會懂的中國國粹——中國山水。如何藉網路媒體宣傳藝術理念也是現代文化界必備的技能。曉雲法師的畫作若能善用網路媒體，她的藝術理念、教育理想與佛儒思想必然引起許多網友的共鳴。

曉雲法師的禪畫意境深遠，她的禪畫必然不會隨時代而被遺忘。大痴道人黃公望的《富春山居圖》流傳七百年年後的今天，依然許多愛好者在故宮排隊欣賞。曉雲法師的畫作理應好好收藏、歸檔，公開說明收藏的情況，適當的時機請專家學者賞析曉雲禪畫。曉雲法師的禪畫已具有時代意義，在畫風上有自己獨特的風格。中國歷史上出類拔萃的畫家作品都在世界知名博物館收藏。也許未來有一天，曉雲禪畫就如同黃公望的畫作一樣七百年後能在博物館見到曉雲禪心。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA 2024.R1, T09, no. 278。

〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA 2024.R1, T10, no. 279。

〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA 2024.R1, T10, no. 293。

⁵⁷ 釋曉雲，《中國畫話》，頁 287。

〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA 2024.R1, T19, no. 945。

〔隋〕杜順說，〔唐〕智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，CBETA 2024.R1, T45, no. 1868。

（二）專書、論文

吳永猛，〈禪畫研究的回顧〉，《華岡佛學學報》第7期，1984年9月，頁199-216。

吳幸姬，《儒道佛陶染的詩文美學詮釋》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2021年。

吳冠中，《我讀石濤畫語錄》，北京：榮寶齋出版社，2004年。

李玉珍，〈雲水不住——曉雲法師的比丘尼形象樣式〉，《玄奘佛學研究》第25期，2016年3月，頁73-104。

韋承紅，《嶺南畫派》遼寧：遼寧美術出版社，2003年。

高劍父，《我的現代國畫觀》，台北：華正書局，1989年。

陳秀慧，〈《華嚴經》對曉雲法師的影響〉，《華梵人文學報》第12期，2009年6月，頁1-24。

陳秀慧，《曉雲法師教育情懷與志業》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006年。

陳英善，〈華嚴大海十相〉，《2016華嚴專宗國際學術研討會論集》上冊，台北：華嚴蓮社，2016年，頁53-76。

陳琪瑛，〈華嚴美學理論之建構〉，《2014華嚴專宗國際學術研討會集》上冊，台北：華嚴蓮社，2014年，頁109-124。

曉雲法師，《印度藝術》，台北：水牛出版社，1971年。

釋星雲，《中國佛教經典寶藏精選白話版華嚴學·總序》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年。

釋曉雲，《中國畫話》，台北：原泉出版社，1994年。

釋曉雲，《四時散記》，台北：原泉出版社，2003年。

釋曉雲，《佛教藝術論集》，台北：原泉出版社，1992年。

釋曉雲，《佛學散論》，台北：原泉出版社，1998年。

釋曉雲，《佛學獻詞》，台北：原泉出版社，1997年。

釋曉雲，《島嶼歲月》，台北：原泉出版社，1998年。

釋曉雲，《淨苑隨筆》，台北：原泉出版社，2003年。

釋曉雲，《現代經變圖》，台北：原泉出版社，1994年。

釋曉雲，《畫藝環宇》，台北：原泉出版社，1994年。

釋曉雲，《曉雲山人七十一畫齡回顧展專輯》，台北：原泉出版社，2000年。

釋曉雲，《曉雲山人五十九畫齡回顧展專輯》，台北：原泉出版社，1988年。

釋曉雲，《曉雲山人六十四畫齡回顧展專輯》，台北：原泉出版社，1994年。

釋曉雲，《環宇周行前後》，台北：原泉出版社，1995年。

釋曉雲，《環宇周行散記》，台北：原泉出版社，1998年。

（三）網路資源

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義·大學》，武英殿十三經注疏本，「中國哲學書電子化計畫」網站，<https://ctext.org/liji/da-xue/zh> (2023/08/15)。

原泉出版社，〈曉雲導師年譜〉，「原泉出版社」官方部落格，<http://yuanchuanpress.blogspot.com/2013/03/blog-post.html> (2023/08/15)。

原泉出版社提供，曉雲法師審定，《曉雲法師》，「台灣佛教數位博物館—佛教人物」網站，<http://buddhistinformatics.dila.edu.tw/taiwanbuddhism/formosa/people/2-xiao-yun.html> (2023/08/15)。

華嚴思想影響下的密教造像組合 ——莫高窟第 148 窟密教觀音造像意涵考

陝西師範大學歷史文化學院 博士生
陳凱源

摘 要

敦煌莫高窟第 148 窟是敦煌李氏家族成員李大賓於大曆十一年（776）八月十五日，吐蕃攻打敦煌前夕開鑿的一個以涅槃為主題的大型洞窟。第 148 窟作為一個原創性洞窟，洞窟中出現了諸多新的現象與新的題材內容，如獨特的洞窟形制、大型涅槃像與新樣式的涅槃經變、三種新出現的密教觀音造像等。本文聚焦於第 148 窟中千手千眼觀音、如意輪觀音和不空羂索觀音這三種新出現的密教觀音造像，考察在洞窟涅槃的主題下，密教觀音造像出現的依據及意涵。經分析，涅槃與華嚴所強調的法身常住思想，是第 148 窟涅槃像與密教觀音造像組合出現的依據。而洞窟中的密教觀音皆衍生自華嚴經，是華嚴的普陀洛迦山觀音開展出來的密教觀音組合，其表現出一種華嚴為體、密法為用的造像意涵。這實際上是對唐代中原地區佛教護國密法活動的一種借鑒，其作用是在敦煌面臨吐蕃進攻的形勢下，開展以護國與息災為核心的密法實踐。

關鍵詞：華嚴、涅槃、密教觀音、莫高窟第 148 窟、護國思想

一、前言

莫高窟第 148 窟是敦煌望族李大賓開鑿的一個大型洞窟，據第 148 窟前室的《唐隴西李府君修功德碑》（下文簡稱《大曆碑》）記載，該窟建成於大曆十一年（776）八月十五日，此時正值吐蕃進攻敦煌前夕。

安史之亂爆發後，由於唐廷從西北地方抽調大量守軍到內地平亂，導致西北邊防空虛，吐蕃趁機對隴右地區發動進攻。廣德元年（763），「吐蕃入大震關，陷蘭、廓、河、鄯、洮、岷、秦、成、渭等州，盡取河西、隴右之地。」¹吐蕃侵佔隴右諸州，切斷了中原與河西地區的交通聯繫。在吐蕃的進攻下，河西各州接連失守，河西節度使們節節敗退，不斷西遷。先是廣德二年（764），吐蕃攻陷涼州，河西節度使楊志烈被迫逃向甘州。次年，楊志烈為沙陀所殺，楊休明繼任河西節度使。大曆元年（766）甘、肅二州陷蕃，河西節度使楊休明徙鎮沙州。自此，沙州成為河西地區抵禦吐蕃的中心²。吐蕃攻打河西，致使河西地區一片淒涼。如《大曆碑》所云：「屬以賊臣幹紀，勅寇幸災；磔裂地維，暴殄天物。東自隴阪，舊陌走狐兔之群；西盡陽關，遺邑聚豺狼之窟。柝木夜驚，和門書局；塔中委塵，禪處生草。」³而大量沿著河西諸州一路退守而來的兵民，在加重沙州地方負擔的同時，亦帶來前方戰事的危急消息⁴。第 148 窟正是在這樣特殊的背景下營造的。

據《大曆碑》記載：第 148 窟「素涅盤像一鋪，如意輪菩薩、不空羂索菩薩各一鋪；畫西方淨土、東方藥師、彌勒上生下生、天請問、涅槃、報恩、如意輪、不空羂索、千手千眼觀世音菩薩等變各一鋪，賢劫千佛一千軀，文殊師利菩薩、普賢菩薩各一軀。」這當中提到的造像題材，如今在第 148 窟中大體都保存下來。

作為盛唐晚期開鑿的「原創性」⁵洞窟，與同時期其他洞窟相比，第 148 窟在洞窟形制和造像題材上均出現諸多新的變化，如洞窟獨特的涅槃窟形制、大型涅槃像、新的密教經變畫、三種密教觀音造像及其組合關係等。特別是三種密教觀音的造像，開創出敦煌石窟中千手千眼觀音、如意輪觀音與不空羂索觀音的密教

¹ 司馬光編著，〈唐代宗廣德元年〉，《資治通鑒（第 15 冊）》（北京：中華書局，1956 年），頁 7146。

² 關於吐蕃侵佔河西諸州及河西節度使西遷的研究，參看魏迎春、鄭炳林，〈唐河西節度使西遷和吐蕃對敦煌西域的佔領〉，《敦煌學輯刊》2020 年第 1 期，頁 1-19。

³ 下文所引《大曆碑》的相內容，均出自鄭炳林、鄭怡楠輯釋，《敦煌碑銘贊輯釋（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2019 年），頁 42-52。

⁴ 史葦湘，〈河西節度使覆滅的前夕——敦煌遺書伯 2942 號殘卷的研究〉，《敦煌研究》創刊號，1983 年，頁 119-130。

⁵ 關於「原創性」洞窟的概念，參看巫鴻，〈敦煌 323 窟與道宣〉，收入《佛教物質文化：寺院財富與世俗供養國際學術研討會論文集》（上海：上海書畫出版社，2003 年），頁 333-342。

造像配置先例。而洞窟南北兩壁各開一龕，以繪塑形式出現的如意輪觀音經變和不空羂索觀音經變，更是敦煌石窟中的獨例。當前學界有關第 148 窟密教觀音造像的研究，多從圖像學的角度出發，對圖像內容進行考釋⁶。對於第 148 窟大型涅槃像與密教觀音之間的聯繫、三種密教觀音造像的設計意涵、圖像功能等問題，仍有進一步研究的空間。本文擬在前人研究成果的基礎上，就這些問題談談自己的一點看法。以下所陳管見或有未當，敬請方家教正。

二、法身常住：第 148 窟的涅槃主題

涅槃造像是佛教造像題材中的一類重要題材。對於敦煌石窟而言，其最早的涅槃造像是以圖像形式所出現的，始見於北周時期的莫高窟第 428 窟。而從初唐開始，莫高窟開始出現彩塑的涅槃像，並以繪塑結合的形式表現涅槃經變，如莫高窟初唐第 332 窟、盛唐第 39、46、225 窟，但這些洞窟中涅槃像並非洞窟的主尊，而這種情況在盛唐晚期的第 148 窟中發生改變。第 148 窟是敦煌石窟中出現的第一個涅槃窟，該窟整體呈長方形，南北長約 17 米、東西寬 7.9 米，窟頂為券形頂的形式，整個洞窟仿佛開鑿成一個巨大的石棺。第 148 窟主室西壁建有高 1.4 米、寬 4.85 米的大臺，臺上又有 0.3 米高的小臺，其形狀如榻，其上有身長 14.4 米、頭朝南、腳朝北，右脅枕手、累足橫臥的釋迦牟尼涅槃像（圖 1、圖 2）。涅槃像身後還繪有高 2.5 米、總長約 23 米，由 66 個情節組成的整個敦煌石窟最大的、最完整的一鋪涅槃經變⁷。第 148 窟涅槃窟的洞窟形制，以大型涅槃像為主尊，配有橫貫南、北、西三壁的巨幅涅槃經變，這無疑奠定了整個洞窟的涅槃主題。

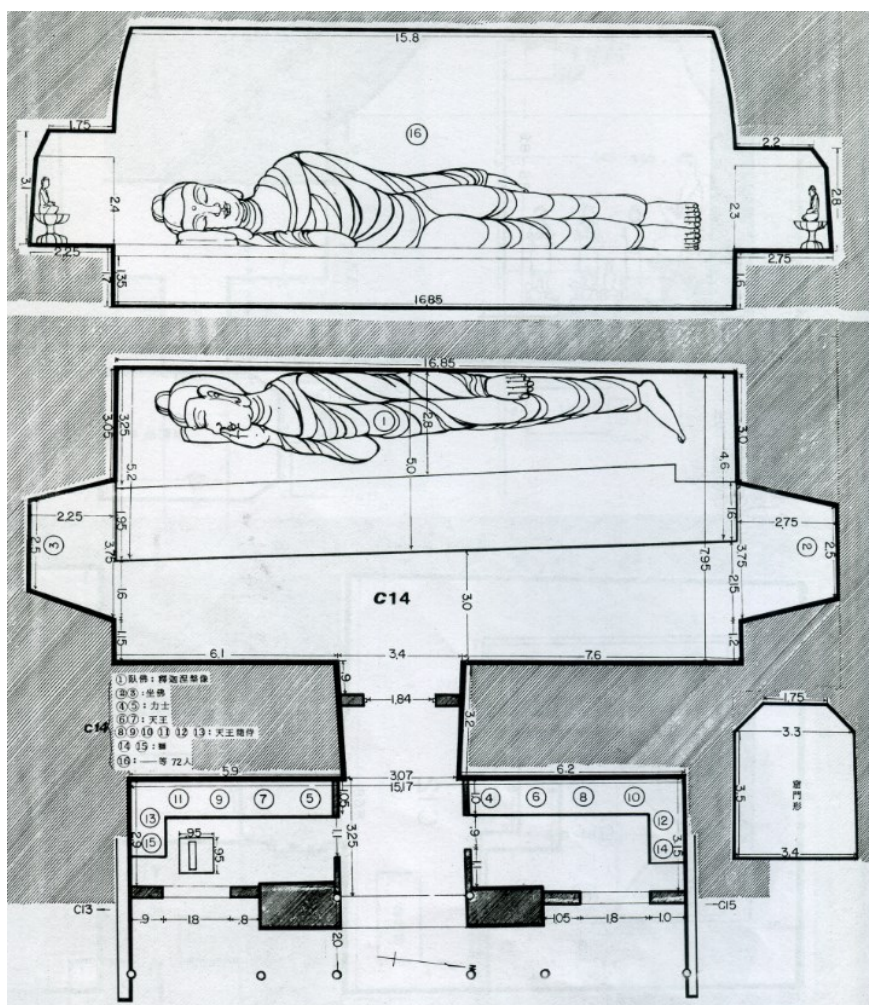


圖 1 莫高窟第 148 窟主室⁸

⁶ 彭金章，〈千手照見千眼護持——敦煌密教經變研究之三〉，《敦煌研究》1996 年第 1 期，頁 11-30；彭金章，〈敦煌莫高窟不空羂索觀音經變研究〉，《敦煌研究》1999 年第 1 期，頁 1-24；彭金章、樊錦詩，〈敦煌石窟如意輪觀音經變研究〉，收入《唐代佛教與佛教藝術》（新加坡：覺風佛教藝術文化基金會，2006 年），頁 140-144；彭金章，〈莫高窟第 148 窟密教內四外四供養菩薩考釋〉，《敦煌研究》2004 年第 6 期，頁 1-6；公維章，〈涅槃、淨土的殿堂：敦煌莫高窟第 148 窟研究〉（北京：民族出版社，2004 年），頁 173-197。

⁷ 賀世哲，〈敦煌莫高窟的涅槃經變〉，《敦煌研究》1986 年第 1 期，頁 1-26。

⁸ 採自孫毅華、孫儒傑主編，《敦煌石窟全集·石窟建築卷》（香港：商務印書館，2003 年），圖版 91。

圖 2 莫高窟第 148 窟洞窟形制⁹

涅槃指滅盡煩惱、擺脫輪回、達到不生不滅的解脫境界。佛通過涅槃使佛法成為永久的體現，因此涅槃又可視為是對佛法身的詮釋。在佛教石窟造像中，涅槃議題的表現主要是對佛法身的詮釋¹⁰。圓證涅槃的佛，就是已證的法身，而「如來常住，無有變易」，即法身常在。第 148 窟西壁涅槃像作為對佛法身的詮釋，表達出一種佛雖現「入滅之相」，但佛法身仍常住不滅的思想。而涅槃像背後繪有巨幅涅槃經變，與之相連的拱形窟頂繪有千佛，各個千佛均結跏趺坐於莖葉相連的蓮花上（圖 3），這種「佛佛相次，光光相接」的千佛造像體現出佛法身的相續不斷，佛法傳承延續的意涵。洞窟中涅槃像、涅槃經變和莖葉相連的千佛圖像，營造出法身不滅、佛法長存的境界。這也對應《大曆碑》中記載「本自不生，示生於千界；今則無滅，示滅於雙林」的不生不滅、法身常住的涅槃境界。

⁹ 採自石璋如，《莫高窟形二·窟圖暨附錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1996 年），圖 23。

¹⁰ 賴文英，〈中唐敦煌石窟造像的涅槃思想〉，《敦煌學輯刊》2007 年第 1 期，頁 64-70。



圖 3 莫高窟第 148 窟窟頂千佛（敦煌研究院提供）

三、華嚴影響下的密教觀音組合

第 148 窟東壁門上的千手千眼觀音經變保存完好（圖 4），主尊觀音一面四十臂，各臂均持物及結手印，主尊兩側分別配置有十名眷屬。北壁龕是以繪塑結合形式出現的不空羂索觀音經變（圖 5），龕內原塑像全毀壞，從現存殘存痕跡判斷龕內原有不空羂索觀音及眷屬共九身，龕內經變依據榜題判斷，出自玄奘所譯的《不空羂索神咒心經》。南壁龕則為繪塑結合形式出現的如意輪觀音經變（圖 6），南壁龕原龕內塑像同樣全部毀壞，其原貌應有如意輪觀音及眷屬共九身，龕內經變依據榜題判斷，出自菩提流志譯《如意輪陀羅尼經》。第 148 窟千手千眼觀音經變、如意輪觀音經變以及不空羂索觀音經變這種三密教觀音搭配出現的現象，開創了敦煌石窟的密教觀音造像配置先例。此後，這種千手千眼觀音、如意輪觀音和不空羂索觀音搭配的三密教觀音造像組合，尤其是如意輪觀音和不空羂索觀音相對出現的情況，在敦煌石窟中更是極為常見。



圖 4 莫高窟第 148 窟東壁千手千眼觀音經變¹¹

¹¹ 採自彭金章主編，《敦煌石窟全集：密教畫卷》（香港：商務印書館，2003 年），圖版 26。



圖 5 莫高窟第 148 窟南壁如意輪觀音經變龕（敦煌研究院提供）



圖 6 莫高窟第 148 窟北壁不空羂索觀音經變龕（敦煌研究院提供）

唐代以降，密教觀音圖像開始在敦煌石窟中出現。初唐時期流行的密教觀音題材以十一面觀音為主，另有零星出現的八臂觀音、洛迦山觀音圖像。而黃韻如指出莫高窟初唐第 332 窟東壁門上依據《華嚴經·入法界品》繪製的洛迦山觀音是敦煌最早出現的密教觀音¹²，這說明敦煌石窟最初的密教觀音是在華嚴的架構下

¹² 黃韻如，〈北傳密教菩薩造像起源初探——敦煌第 332 窟之洛迦山觀音變〉，收入《麥積山石窟藝術文化論文集（下）》（蘭州：蘭州大學出版社，2004 年），頁 53-72。

出現的。賴鵬舉亦指出千手千眼觀音、不空羂索觀音以及如意輪觀音皆衍生或源自華嚴的普陀洛迦山觀音，第 148 窟的密教觀音可謂是華嚴的普陀洛迦山觀音開展出來的密教觀音組合¹³。洛迦山作為觀音菩薩的神聖空間，在《華嚴經》中就涉及此山各種內容的描述，而隨著密教的出現，洛迦山在密教觀音信仰中的地位有增無減，並為密教觀音信仰增加了更為豐富的實踐內容¹⁴。《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》開篇即言，此經為「釋迦牟尼佛在補陀落迦山，觀世音宮殿，寶莊嚴道場中」¹⁵所宣說。《不空羂索神咒心經》亦有相似記述，此經為佛在「布怛洛迦山觀自在宮殿」¹⁶所說。而《如意輪陀羅尼經》則指出，如意輪觀音法門衍生自華嚴的普陀洛迦山觀音¹⁷。可以說，初唐時期敦煌石窟中密教觀音造像的出現與《華嚴經》的流行及其思想有一定的關係。

除密教觀音與華嚴相關外，第 148 窟還出現了另一組與華嚴相關的造像內容，即洞窟南北壁龕外東側的騎獅文殊和乘象普賢圖像（圖 7、圖 8）。初唐時期，莫高窟開始有騎獅文殊和乘象普賢對稱出現的圖像，其主要出現在洞窟主室西壁龕外兩側。到了盛唐，龕外兩側繪製文殊普賢的傳統被繼承下來，並逐漸形成一種固定形式，此時的文殊普賢圖像已暗含了華嚴教主毗盧遮那佛的性格。¹⁸觀察第 148 窟南北壁龕外的文殊、普賢像，可發現二者的眷屬除了馭獅、馭象的昆侖奴外，還分別出現了一身童子的形象。陳俊吉認為，南壁文殊像中的童子身著天衣、頸前披瓔珞、手足戴釧，朝文殊雙手合十，應為善財童子，而北壁普賢像中的童子身著華服、手捧蓮蕾，應為化生童子。¹⁹然筆者以為，這兩身童子形象，或許皆表示善財童子，而第 148 窟的文殊、普賢圖像其表現的應是善財童子五十三參中「初會文殊」和「末參普賢」的內容。兩處善財童子的形象之所以發生變化的原因，可能是因為善財童子在「末參普賢」之後，即得一切佛剎微塵數三昧門、一切不可思議的解脫自在，畫師在普賢像中以化生童子的形象表現善財童子，藉此說明善財童子在參訪五十三位善知前後的變化。第 148 窟的文殊、普賢像中出現有善財童子，只是對《華嚴經·入法界品》的一種象徵性表達，其造像主旨並非為了說明善財童子五十三參一事，而是借此突顯出文殊與普賢的華嚴屬性。類似的造像情況，在巴蜀一帶的石窟造像中亦有出現。²⁰

¹³ 賴鵬舉，《敦煌石窟造像思想研究》（北京：文物出版社，2009 年），頁 188-193。

¹⁴ 李利安、景天星，〈論古代印度的補陀洛迦山信仰〉，《人文雜誌》2019 年第 9 期，頁 61-69。

¹⁵ 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1060, p. 106a9-9。

¹⁶ 《不空羂索神咒心經》，CBETA, T20, no. 1094, p. 402b8-9。

¹⁷ 《如意輪陀羅尼經》，CBETA 2023, T20, no. 1080, p. 189c9-17。

¹⁸ 趙曉星，〈莫高窟第 361 窟的華嚴主尊——莫高窟第 361 窟研究之十二〉，陳一標主編，《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 581。

¹⁹ 陳俊吉，《唐五代善財童子造像研究》（臺北：國立臺灣藝術大學博士論文，2013 年），頁 385-390。

²⁰ 米德昉，〈大足多寶塔南宋五十三參造像的重新調查〉，《華夏考古》2019 年第 1 期，頁 114-123。

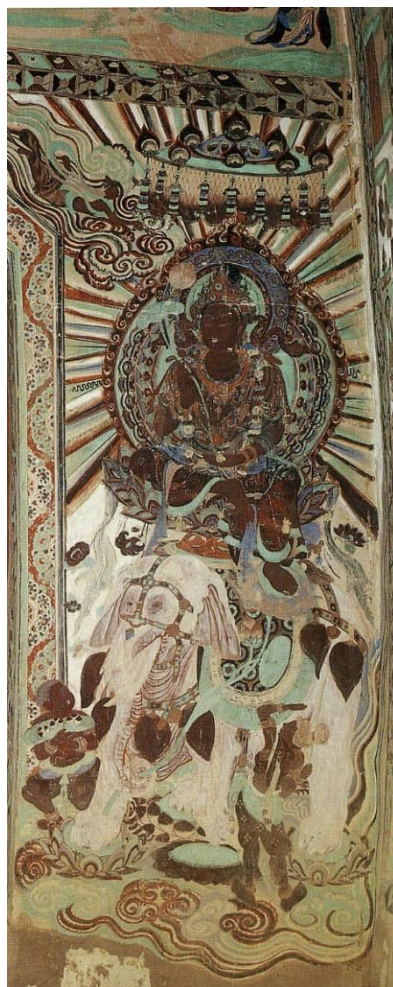


圖7 莫高窟第148窟南壁東側文殊菩薩²¹ 圖8 莫高窟第148窟北壁東側普賢菩薩²²

值得我們注意的是，第148窟中南北壁龕外東側的文殊與普賢以及東壁門上的千手千眼觀音，似乎可以結合成一組以千手千眼觀音為主尊，文殊、普賢二菩薩為脅侍的華嚴三大士造像組合。在中國佛教的傳統造像中，《華嚴經》中的兩位上首菩薩——文殊和普賢——與毗盧遮那佛組成華嚴三聖的組合；然而，隨著華嚴思想的不斷發展，逐漸出現觀音菩薩取代毗盧遮那佛在華嚴三聖中的位置，與文殊、普賢菩薩構成新的華嚴三大士造像組合。

在三大士的造像組合中，觀音菩薩取代主尊毗盧遮那佛的位置，這不僅體現出信仰者對觀音信仰的尊崇，也說明觀音菩薩具足佛格，可與文殊、普賢構成三

²¹ 採自敦煌文物研究所編著，《中國石窟·敦煌莫高窟4》（北京：文物出版社、東京：平凡社，1987年），圖版34。

²² 採自敦煌文物研究所編著，《中國石窟·敦煌莫高窟4》，圖版35。

聖結構。早在鳩摩羅什所翻譯的《妙法蓮華經》中就提到：「佛告無盡意菩薩言：善男子，若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法。」²³這說明觀音菩薩可以根據眾生需要，示顯佛身為眾生說法。《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》中載：「此觀世音菩薩不可思議威神之力，已於過去無量劫中已作佛竟，號正法明如來，大悲願力，為欲發起一切菩薩安樂，成熟諸眾生故，現作菩薩。」²⁴這亦指出觀音雖不現佛身，但早已成佛，只是因救度眾生，故現菩薩形。

六十卷《華嚴經》載：

諸佛子！是心以大悲為首，智慧增上方便。²⁵

菩薩以不捨眾生心故，行以本願助故，大悲為首故，大悲合行故，行為攝一切智，為莊嚴佛國。²⁶

八十卷《華嚴經》亦云：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，大悲為身，大悲為門，大悲為首，以大悲法而為方便，充遍虛空，如師子頻申三昧；入此三昧已，一切世間普皆嚴淨。²⁷

《華嚴經》認為大悲為菩薩精神之根本，而大悲是觀音菩薩的根本屬性。觀音具足佛格，華嚴以大悲為菩薩精神之根本，這是觀音菩薩能在華嚴三大士造像結構中，以菩薩身份取代佛主尊之位的重要因素。

唐代李通玄又提出合觀音、文殊、普賢是毗盧遮那佛的論述，此說對後世影響深遠。《新華嚴經論》載：

觀世音菩薩、文殊、普賢，此三法是古今三世一切佛之共行，十方共同。文殊主法身妙慧之理，普賢明智身、知根成萬行之門，觀世音明大慈悲處生死，三人之法成一人之德，號毘盧遮那，一切眾生總依此三法，號之為佛。²⁸

²³ 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 57a22-24。

²⁴ 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1060, p. 110a10-14。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 544c14-15。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 554a14-15。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 320a10-13。

²⁸ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 863a23-29。

文殊、普賢、觀世音菩薩，表法身無相慧及根本智，即文殊之行主之；表從根本智起差別行，以普賢主之；表大慈悲心恒處苦流不求出離，以觀世音主之。以此三法屬於一人所行，令具足遍周一切眾生界，教化眾生令無有餘，名毘盧遮那佛。即明一切處文殊、一切處普賢、一切處觀世音、一切處毘盧遮那，乃至微塵中重重充遍，且約略明也。²⁹

可見觀音、文殊、普賢三大菩薩均與華嚴教主毗盧遮那佛有著密切的關聯，三位菩薩的結合能顯現毗盧遮那佛。

在密教教義中，如意輪觀音可表智，不空羂索觀音可表理。澄觀則提出：「文殊主智，普賢主理，二聖合為毗盧遮那，萬行兼通，即大華嚴之義也。」³⁰在第 148 窟中，如意輪觀音與文殊菩薩同位於洞窟南壁，不空羂索觀音與普賢菩薩則同居洞窟北壁，這說明南北兩壁的造像是以智理互為對應的結構進行佈局，以此體現毗盧遮那法身的境界。不空譯《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》載：「於妙高山上虛空中，想毗盧遮那佛……於此大光明中，湧出千手千眼觀自在菩薩。」³¹這說明千手千眼觀音與華嚴教主毗盧遮那佛直接交涉。可見，第 148 窟的密教觀音造像不僅衍生自華嚴，其又可顯現華嚴教主毗盧遮那的法身境界。

賴文英在對中唐敦煌石窟造像中的涅槃思想研究後指出，南北朝時涅槃結合法華、般若強調實相法身的發展，到了唐代涅槃則與華嚴結合開展清淨法身乃至十方三世法身。³²在敦煌石窟的造像體系中，涅槃造像多與法華或華嚴一系的造像相互融攝，而目前明確可知最早的涅槃與華嚴相融攝的洞窟是莫高窟第 44 窟。第 44 窟為盛唐時期修建但未完工，中唐、五代時期繼續修建的一個中心塔柱窟，該窟主室中心柱東向面開有一龕，龕內有盛唐時期所繪製的敦煌石窟中第一鋪真正意義上的華嚴經變，而洞窟西壁則有中唐時期繪製的涅槃經變。考察第 44 窟窟頂上的千佛，可發現其圖像樣式與第 148 窟中出現的千佛高度相似，均為莖葉相連的千佛樣式（圖 9）。兩個洞窟中千佛圖像中的每一尊佛像大小、造型以及色彩運用的手法均十分接近，均著右袒式袈裟，無華蓋，其頭光、背光、袈裟及蓮座色彩交替變化，千佛手印有禪定印、說法印以及無畏印等。《敦煌石窟內容總錄》記錄第 44 窟的千佛圖像為中唐時期繪製，但該窟千佛與第 148 窟千佛的相似性似乎說明，兩個洞窟的千佛圖像極有可能是依據統一粉本所繪製。同時，第 44 窟千佛圖像中的部分蓮座或蓮葉僅勾勒出輪廓線條，並未著色。或許我們可以由此推

²⁹ 《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 981c12-20。

³⁰ 贊寧撰，范祥雍點校，〈唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉，《宋高僧傳（上冊）》（北京：中華書局，1987 年），頁 105。

³¹ 《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》，CBETA, T20, no. 1056, p. 75a16-23。

³² 賴文英，〈中唐敦煌石窟造像的涅槃思想〉，頁 64-70。

斷，第 44 窟千佛亦為盛唐晚期所繪，由於吐蕃戰事等原因導致部分千佛圖像未全部上色完工。



圖 9 莫高窟第 44 窟窟頂千佛³³

第 44 窟與第 148 窟的千佛圖像均表現出佛法身相續不斷的圖像意涵。《華嚴經》認為「一切諸佛身，唯是一法身」，即以毗盧遮那法身佛為宇宙之本體，一切事物皆為其所顯現。經中還提到「清淨法身照十方」、「法相不生亦不滅」，這指明毗盧遮那法身佛具有普遍性和不生不滅的特性，這與涅槃四德「常樂我淨」中常所代表的如來法身常住是一致的。第 148 窟西壁的釋迦涅槃像是對佛法身的詮釋，突出佛法身常住的思想，而東壁門上的千手千眼觀音和南北兩壁造像結合，則可顯現毗盧遮那法身境界。整個洞窟通過涅槃與華嚴在法身觀念上的相互融合，共同體現出法身不滅、法身常住的思想。

雖然早在初唐莫高窟第 332 窟中就出現有涅槃與華嚴兩種主題的造像，該窟主室後部有一身涅槃塑像，南壁後部有涅槃經變一鋪，而在該窟中心柱的南向面繪有華嚴盧舍那法界人中像，但從此窟整體造像情況來看，華嚴思想在洞窟中並並不突出。在涅槃學發展的過程中地論學派與涅槃的關係最為密切，而地論宗後來與攝論歸入華嚴。而《涅槃經》中著重論述的「一切眾生皆有佛性」和涅槃「常樂我淨」四德，與《華嚴經》強調的法身遍在性和一切眾生本有菩提智慧的思想又是基本上一致的。可見涅槃與華嚴之間在佛教思想上有著一定的內在關係，特別是兩者均特別強調的法身常住思想，這更是成為第 148 窟涅槃像與密教觀音造像組合出現的依據。這樣看來，涅槃與華嚴相融攝的現象在盛唐晚期的第 148 窟中已經有十分明顯的體現。

³³ 採自段文傑主編，《中國敦煌壁畫全集 7：敦煌中唐》（瀋陽：遼寧美術出版社、天津：天津人民美術出版社，2006 年），圖版 132。

四、唐代護國密法實踐的再現：第 148 窟密教觀音的設計意涵

佛教的護國思想早在印度佛陀時代已經開始萌芽，隨著大乘佛教的興起，佛教的護國思想不斷得到充實與發展。在唐代，由於統治者的大力提倡，皇室貴族和各級大臣的積極參與，密教信仰普遍流行於社會之中，而佛教的護國思想，則在這一時期的密教實踐中體現得尤為明顯。

（一）唐代佛教護國密法實踐對敦煌的影響

唐代，以開元三大士為代表的一批密僧將大量密教經典傳譯至中國，使兩京地區成為當時密教信仰的中心。這些密教僧人與各任統治者來往頻繁，深得器重。統治者不僅為他們修建內道場，還多次舉行大規模的儀式活動，這當中就有不少與護國戰退敵相關的密法實踐。

據《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》載：

神功元年（697），契丹拒命，出師討之。特詔藏依經教，遏寇虐。乃奏曰：若令摧伏怨敵，請約左道諸法。詔從之。法師盥浴更衣，建立十一面道場，置光音像行道。始數日羯虜觀王師無數神王之眾，或矚觀音之像浮空而至，犬羊之群，相次逗撓，月捷以聞。天后優詔勞之曰：蒯城之外兵士聞天鼓之聲，良鄉縣中賊眾觀觀音之像，醴酒流甘於陳塞，仙駕引燾於軍前，此神兵之掃除，蓋慈力之加被。³⁴

武則天征討契丹，詔請法藏依經教請法，以求摧伏怨敵。法藏以華嚴的法界觀為本體，密教的十一面觀音儀軌為用，將華嚴的法界觀與密教十一面觀音的造像與儀軌相結合，最終達到護國退敵的目的。

又，據《燹古通紀》載，在天寶十二載（753）南詔國與唐王朝對抗的天寶戰爭中：

唐使張阿蠻領青龍、白虎二獸及兵萬眾，吸洱河水涸乾，無計可過。忽有一老人告主曰：「國將危矣！何不急救？」主曰：「此一大怪事，非人力所能。奈何！」老人曰：「君無憂焉，我有法術可殄。」翁乃畫一觀音，有十一面，座下畫一龍虎，敬于法真寺內。是夜，二龍虎入阿蠻營，與其龍虎互相抵觸，

³⁴ 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA, T50, no. 2054, p. 283c16-25。

破其龍虎腹，而洱河水復滿。主乃驅兵擊之，止留四五騎，得其棄甲曳兵，并雜占曆書一部。³⁵

這一史料突出的是洱河水位的高低對於南詔軍事作戰的重要性，而南詔兵民通過十一面觀音的神力，使洱河水位上漲，進而擊退唐軍，最終達到了護國的目的。南詔國的這種借助密教觀音進行護國的做法，其淵源應來自中原地區。³⁶

再有，《唐京兆大興善寺不空傳》記載：

天寶中，西蕃、大石、康三國帥兵圍西涼府，詔空入，帝御于道場。空秉香爐，誦仁王密語二七遍，帝見神兵可五百員在於殿庭，驚問空。空曰：「毗沙門天王子領兵救安西，請急設食發遣。」四月二十日果奏云：「二月十一日城東北三十許裏，雲霧間見神兵長偉，鼓角喧鳴，山地崩震，蕃部驚潰。彼營壘中有鼠金色，咋弓弩弦皆絕。城北門樓有光明天王怒視，蕃帥大奔。」帝覽奏謝空，因敕諸道城樓置天王像，此其始也。³⁷

這是不空利用毗沙門天王在西北退敵的一則記載，當中的「仁王密語」應與《仁王經》有關。《仁王經》是佛教護國三大經之一，不空曾重譯此經，並命名為《仁王護國般若波羅蜜多經》。關於不空重譯《仁王經》之事，《佛祖統紀》載：「（永泰元年）十月吐蕃寇逼京師，命內出《仁王經》二輦送西明諸寺。詔不空三藏置百高座講經，帝臨御行香禮敬，已而寇平。詔曰：《仁王》寶經，義崇護國。前代所譯，理未融通。乃勅不空三藏、沙門飛錫、良賁等，於大明宮南桃園重譯。」³⁸與舊譯本相比，不空譯本強化了該經護國的特點和密教色彩。而在唐代隨著不空的傳譯，毗沙門的性質逐漸密教化，並成為戰神和護國神³⁹。不空將《仁王經》與毗沙門天王聯繫起來，正是因為兩者均具有護國的功能。

儘管各種利用密法退敵的事蹟，必然不會對戰事有著文獻中描述的決定性作用，但這些密法護國的事例，對於當權者而言，絕對是他們視為神力護國、鞏固統治的有力標誌。

³⁵ 尤中校注，《契古通紀》（昆明：雲南人民出版社，1988年），頁44。

³⁶ 趙文雪，〈略論南詔的十一面觀音信仰〉，《人間佛教學報·藝文》第46期，2023年7月，頁48-67。

³⁷ 贊寧撰，范祥雍點校，〈唐京兆大興善寺不空傳〉，《宋高僧傳（上冊）》（北京：中華書局，1987年），頁11-12。

³⁸ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, pp. 377c27-378a3。

³⁹ 李小榮，《敦煌密教文獻論稿》（北京：人民文學出版社，2003年），頁144-146。

安史之亂的爆發，打破了唐王朝的盛世局面，這也為密教的護國實踐的進一步發展提供了契機。在唐代眾多的密僧中，不空可說是影響最大的一位。從不空在玄宗、肅宗、代宗三代帝王期間所進行的一系列密法實踐活動來看，不論是開道場、建寺院，抑或是翻譯經典、設壇作法，不空無不踐行護國理念⁴⁰。可以說，佛教護國貫穿於不空的整個宗教活動，是其思想的一個重要特點。

在不空一生的密法實踐中，天寶十二載（753）不空奉命到「河西邊陲，請福疆場」⁴¹之事對敦煌的影響最為深遠。敦煌藏經洞中發現的不空翻譯的密教經典有《佛頂尊勝陀羅尼經》、《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》、《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》、《佛母大孔雀明王經》、《大乘密嚴經》、《金剛頂經一切如來真實攝大乘現證大教王經深妙秘密金剛界大三昧耶修習瑜伽儀》等。從這些文獻來看，不空所譯的陀羅尼、持明密教經典和金剛乘密法在敦煌均有傳播。而在敦煌石窟中，與不空密教思想關係最為密切的是千手千鉢文殊變，這一經變主要參考不空所譯的《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》繪製而成，而在繪製時又參考不空《金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法一品》。該經變既是晚期持明密教的圖像，亦是早期金剛乘系統圖像⁴²。史料中雖無不空到敦煌傳法的記載，但從敦煌文獻和圖像來看，不空河西弘法及其運用毗沙門天王法在西北退敵護國的傳說，對敦煌密教發展所產生的影響，應是毋庸置疑的。誠如宿白所說：「不空長期在西陲弘密，可以估計更直接刺激了敦煌密教的繁盛。莫高窟自盛唐以後，密教形象無論在種類數量乃至所在位置等方面，持續了較長時期的發展趨勢，大約都與此不無關係。」⁴³

唐代敦煌與長安交流密切，長安新譯出的佛教經典、新出現的佛畫粉本或流行的佛教思想，不經多時便可傳至敦煌。第 148 窟的涅槃經變作為莫高窟面積最大的一幅經變，其精妙的構圖佈局、複雜的情節非敦煌本地工匠所能創作。而該鋪涅槃經變中的佛塔樣式與唐代中原地區出土的佛塔實物極為相似，這說明第 148 窟中包括密教觀音在內的新出現題材應源自中原地區。

（二）華嚴思想統攝下第 148 窟密教觀音護國意涵的體現

第 148 窟千手千眼觀音、如意輪觀音以及不空羂索觀音的三密教觀音造像的組合，在佛教經典中並無相關記載。不過，莫高窟初唐第 390 窟中，出現了類似的三觀音造像。第 390 窟主室正龕塑有經清代重修一組五身塑像，主尊為一身倚

⁴⁰ 關於不空的密法實踐活動，參看呂建福，《中國密教史（增訂版）》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 329-345。

⁴¹ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157, p. 881b16-17。

⁴² 趙曉星，《吐蕃統治時期敦煌密教研究》（蘭州：甘肅教育出版社，2017 年），頁 236。

⁴³ 宿白，《中國石窟寺研究》（北京：文物出版社，1996 年），頁 282。

坐菩薩，兩側各塑二身脅侍菩薩立像。南北兩壁中央均繪有戴化佛冠的主尊倚坐菩薩像，主尊左右各有一身脅侍菩薩立像。王惠民根據南壁倚坐菩薩像下方「甘露施餓鬼」圖像，認為倚坐菩薩像屬於救苦救難觀音圖像，進而推測南、北、西三壁的菩薩造像均為觀音。同時，據《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》記載，若人能誦持此咒語，並「三稱觀世音名號」可消除各種災害，因此第 390 窟三倚坐觀音的造像可能表示該經中的「三稱觀世音名號」。⁴⁴

東晉時譯出的《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》是目前所知最早的漢譯觀音密教經典。北周以降，受密教日漸盛行之影響，更多與觀音信仰相關的密教經典開始傳入中國。在唐代較為流行的密教觀音信仰有十一面觀音、千手千眼觀音、不空羂索觀音、如意輪觀音等。儘管這些新傳入的密教觀音經典中觀音形象不盡相同，但他們仍有共通之處，一是強調誦持經中的陀羅尼密咒，並指出誦持這些咒語能救拔信眾脫離各種苦難，並能得到各種現實的利益，二是均記載詳細的密教儀軌程序。⁴⁵在第 148 窟中出現的是千手千眼觀音、如意輪觀音、不空羂索觀音作為持明密教觀音信仰的代表，三者與雜密經典《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》關係應更為緊密，我們或可將其視為是盛唐以來敦煌密教逐漸盛行的背景下，對「三稱觀世音名號」在造像上的一種延續和創新。

有唐一代，密教不僅繼續以度災禦難之術見長，其護國色彩亦越發濃厚，特別是以不空為代表的一批密僧，在密法活動的過程中始終把密教和護國結合在一起。在這種情況下，密教觀音信仰亦逐漸被賦予護國的功能。與《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》相比，千手千眼觀音、如意輪觀音、不空羂索觀音的相關密教經軌中，不僅提到觀音「無緣大慈，同體大悲」救苦救難之能力，還有較為強烈的護國退敵和戰爭救助的傾向。王靜芬亦指出唐代，不空羂索觀音被封為護國神祇，並將其與佛教有關皇權的國家概念緊密結合起來⁴⁶。在玄奘所譯的《不空羂索神咒心經》中提到：

諸有國土王都城邑災難起時，應結道場……其誦咒者，香湯沐浴著新淨衣，坐鮮潔座端身正念誦此咒心，主若至誠災難便息……欲護國宅使無災厄，應取蓮花一百八枚。各咒一遍投火壇內，供養賢聖，災厄並息國宅安隱。⁴⁷

⁴⁴ 王惠民，〈敦煌莫高窟第 390 窟繪塑題材初探〉，《敦煌研究》2017 年第 1 期，頁 54-62。

⁴⁵ 于君方，《觀音：菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2012 年），頁 60-61。

⁴⁶ 王靜芬，〈不空羂索觀音新探〉，收入《敦煌吐魯番研究（第十五卷）》（上海：上海古籍出版社，2015 年），頁 17-52。

⁴⁷ 《不空羂索神咒心經》，CBETA, T20, no. 1094, p. 405a9-22。

菩提流志譯《不空羂索神變真言經》中亦強調「若國土荒亂大臣謀叛，他兵侵敵災疫起時」，不空羂索觀音能使「災厄罪障自然殄滅」⁴⁸。而不空更是直接指出，「此不空羂索菩薩，降押天兵眾」⁴⁹。可見，不空羂索觀音可帶領天兵天將來助陣，在戰爭叛亂中所起的鎮壓作用。

又，菩提流志翻譯的《如意輪陀羅尼經》云：「是陀羅尼若有能信受持之者……刀兵水火、惡風雷雹、王難賊難、怨讐等難不相橫害……若有軍陣鬪戰、官事諍訟，由明成就皆得解脫。」⁵⁰不空譯《七星如意輪秘密要經》記載：過去，俱尸羅大國派兵圍攻迦夷城，城內君臣惶忙、人民恐懼。佛告訴神通王菩薩，在迦夷城宮內，建如意寶輪般多羅道場和七星火壇，作法一日一夜，賊眾自然退散。⁵¹該密法先造般多羅道場，然後在道場中央安置如意輪王菩薩，周圍安置七星像訶利低母，具有禳災退敵之功用，此如意輪王菩薩即如意輪觀音。

在第 148 窟的不空羂索觀音經變龕和如意輪觀音經變龕中，均可看到相關結壇作法以求護國息災的圖像，如北壁不空羂索觀音經變龕的內繪有火供的畫面，其榜題言：「若令國宅使無災厄於／他及己不生嫌嫉二取／蓮花供養賢聖一咒一投火中障難消散。」⁵²另外，第 148 窟千手千眼觀音共四十大手，每只大手均有持物結印，其左右第一大手分別作寶戟手和金剛杵手。據不空譯《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼經》載，寶戟手可摧伏一切怨敵，而金剛杵手則可辟除他方逆賊怨敵。⁵³不空翻譯的《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼經》作為伽梵達摩譯《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》的節譯本，千手千眼觀音的護國性質在伽梵達摩譯本中則體現得更為明顯，經中載：

若有國土，災難起時……誦持如是大悲心陀羅尼神咒，令彼國土，一切災難，悉皆除滅，五穀豐登，萬姓安樂。又若為於他國怨敵，數來侵擾，百姓不安……如是種種災難起時，當造千眼大悲心像，面向西方，以種種香華、幢幡、寶蓋，或百味飲食，至心供養……外國怨敵，即自降伏，各還政治，不相擾惱。⁵⁴

⁴⁸ 《不空羂索神變真言經》，CBETA, T20, no. 1092, p. 232a5-6。

⁴⁹ 《大慈大悲救苦觀世音自在王菩薩廣大圓滿無礙自在青頸大悲心陀羅尼》，CBETA, T20, no. 1113B, p. 499a3。

⁵⁰ 《如意輪陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1080, p. 189b24-c7。

⁵¹ 《七星如意輪秘密要經》，CBETA, T20, no. 1091, p. 224b13-19。

⁵² 公維章，《涅槃、淨土的殿堂：敦煌莫高窟第 148 窟研究》，頁 187。

⁵³ 《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》，CBETA, T20, no. 1064, p. 118a7-8、c16-17。

⁵⁴ 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1060, p. 109c12-22。

「造千眼大悲心像，面向西方」，這與第 148 窟千手千眼觀音經變的造像方位完全一致，這突顯出千手千眼觀音在洞窟中護國退敵的功能。

安史亂後，吐蕃趁機對隴右、河西地區發動進攻。隨著涼州、甘州、肅州的接連失守，河西節度使節節敗退，沙州地區隨時都有被吐蕃攻打的可能。密教觀音信仰作為一種「以信仰為前提、以修法為主導、以直接效用為目標的信仰形態」⁵⁵，其強烈護國屬性，對於身處水深火熱形勢之下的沙州民眾而言，無疑是幫助他們擺脫困境，渡過戰爭危機的最佳選擇。上文已經提到，第 148 窟東壁門上的千手千眼觀音與南北兩壁東側的文殊、普賢構成華嚴三大士的造像組合。而據學界研究，華嚴三大士造像組合的出現，和華嚴思想與密教觀音法門的結合有著密切的聯繫⁵⁶。嚴耀中指出華嚴宗與密教的關係是「本體上的一致」，《華嚴經》為密教提供重要的思想基礎⁵⁷。其實不僅《華嚴經》影響著密教，由於《華嚴經》中包含著諸多陀羅尼等密教的內容，華嚴宗的僧侶亦在一定程度上受到密教的影響，這更是形成一種把華嚴思想與密法實踐相結合的風氣，法藏在神功元年運用十一面觀音密法助平契丹戰事就是最好的例子。

現在回過頭來看，第 148 窟的密教觀音造像組合與法藏的十一面觀音儀軌助平契丹戰事可謂如出一轍。法藏以華嚴的教理結合密教的修法，通過援引密教十一面觀音儀軌助顯華嚴法界觀，發揮降伏怨敵之大用，開華嚴與密法結合之先例。這一在中國佛教史上史無前例的創舉，帶動了全國華嚴、密教觀音的信仰風潮。第 148 窟是敦煌大族李氏開鑿的一個家族性洞窟，敦煌李氏與中原長安之密切關係早已為學界熟知⁵⁸。那麼，面對吐蕃即將攻打敦煌這一危急形式，敦煌民眾極有可能希望借用中原地區所流行的通過密教抵禦敵寇、護國息災的觀音法門來渡過這一困境，而第 148 窟則是最佳的實踐空間。

千手千眼觀音因具有融攝其他觀音的圖像特徵和總攝一切陀羅尼法門的殊勝特質，使其在第 148 窟中取代十一面觀音，成為整個密法實踐中的主角。第 148 窟的密教觀音造像組合是以千手千眼觀音為核心，如意輪觀音與不空羂索觀音為輔助，三密教觀音在華嚴思想的主導下，實現華嚴法界觀與觀音密法的結合，法界與法身相互呼應，實現華嚴法界觀周遍含容的妙用，最終達到護國息災的目的。

⁵⁵ 李利安等著，《四大菩薩與民間信仰》（上海：上海人民出版社，2011 年），頁 402。

⁵⁶ 相關研究參看藍慧齡，《華嚴三大士研究》（西安：陝西師範大學碩士論文，2009 年）；郭祐孟，〈唐宋以下「三大士」圖像之發展——以觀音、文殊、普賢三尊像為課題〉，《華嚴學報》第 5 期（2013 年 6 月），頁 109-144；梁韻彥，〈世俗化與中國化：「華嚴三大士」造像的儀式功能之變〉，《美術學報》2020 年第 6 期，頁 114-122。

⁵⁷ 嚴耀中，《漢傳密教》（上海：學林出版社，1999 年），頁 82-94。

⁵⁸ 楊效俊，〈王權、佛法、家族與敦煌的宗教空間——以莫高窟李氏家族所供養的第 332、148 窟為中心〉，收入《唐史論叢·第二十八輯》（西安：三秦出版社，2019 年），頁 259-273。

其不僅體現出華嚴為體、密法為用的思想，還象徵著密法實踐由單一的菩薩修法轉變成為毗盧遮那法身佛總攝一切，並輔以菩薩眷屬展開具體的密法活動，這為密教的密法實踐提供了完整的教義的理論體系。而這種以密法實踐來護國息災、抵禦敵寇的風潮來自中原長安。可以說，第 148 窟的密教觀音是唐代以來中原地區密教觀音護國密法在敦煌地區的再現。

五、結語

綜上所述，密教觀音與華嚴有著密切的淵源關係，千手千眼、如意輪、不空羂索等密教觀音可追溯至《華嚴經》之源頭。唐代以來，密教因擁有大量以護國、禳敵、息災、祈福為核心的修法儀軌，特別受到朝廷的歡迎和重視。以不空為代表的密僧，更是踐行以護國為核心的密法活動，把密教和護國建立起密不可分的關係。從武則天時期，法藏運用十一面觀音密法助平契丹戰事，到代宗時期，面對回紇、吐蕃的侵擾，代宗則「令僧講《仁王經》以禳之」⁵⁹。大量密教護國的密法實踐，無不說明唐代帝王深信密教具有護國退敵的神力。而不空作為玄宗、肅宗、代宗三代帝王都崇敬的高僧，其出入宮廷，對京城長安乃至全國各地的密教實踐都有指導意義。

第 148 窟的造像顯密並存，並透露出以顯為體、以密為用的造像特徵，這是唐代密教密法活動盛行以來的趨勢。第 148 窟中新出現的密教觀音，應與唐長安及當時沙州隨時面臨吐蕃攻打這一危急形勢有關。第 148 窟作為一個涅槃與華嚴相結合的洞窟，如來法身不滅、法身常住思想，應是該窟涅槃像與密教觀音造像組合的依據。而洞窟中與《華嚴經》有著明顯淵源關係的千手千眼觀音、如意輪觀音和不空羂索觀音的密教觀音造像組合，更是體現出華嚴為體、密法為用的思想。這種造像組合及思想，是沙州民眾在面對吐蕃進攻之時，對唐代中原地區密教護國實踐的一種借鑒。其目的是希望在華嚴思想的主導下，以千手千眼觀音為核心，如意輪觀音與不空羂索觀音為輔助，開展護國、息災的密法活動。因此，第 148 窟的密教觀音造像組合的出現及其造像意涵，均是在華嚴思想的影響下所產生。

另外，對於第 148 窟中的其他經變圖像，我們注意到《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》載：「誦持大悲章句者，臨命終時十方諸佛皆來授手，欲生何等佛土，隨願皆得往生」⁶⁰。誦持大悲心陀羅尼者，臨終時能得到十方諸佛的接引，隨願往生不同的淨土。第 148 窟主室東壁南側繪有觀無量壽經變（圖 10），東壁北側則繪有藥師經變（圖 11），而南壁龕上方另有彌勒經變

⁵⁹ 司馬光編著，〈唐代宗大曆二年〉，《資治通鑒（第 15 冊）》，頁 7196。

⁶⁰ 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1060, p. 107a8-9。

一鋪（圖 12）。在敦煌石窟中，西方淨土變與藥師經變的組合可象徵佛教「十方」的空間概念，而西方淨土變與彌勒經變的組合又可表示佛教「三世」的時間概念。華嚴初祖杜順建立華嚴法界觀，以禪法的實踐說明全法界的事與事之間可以相互攝入無礙的境界，而二祖智儼則將華嚴法界觀的禪法應用在時間和空間兩大軸線上，這使得華嚴義學進一步推動了「十方三世」觀念的流行⁶¹。第 148 窟涅槃主題強調佛法身不滅的境界，而法身作為佛的自行常住之身，能照遍整個法界，遍佈整個宇宙，這又與「十方三世」的時空概念相呼應。第 148 窟中繪製出與華嚴法界觀中「十方三世」相對應的三種淨土經變，而千手千眼觀音法門所含攝超越東西方的淨土觀，則可接引信眾最終隨願往生不同淨土。這意味著第 148 窟密教觀音造像雖是為開展以護國與息災為核心的密法活動，但對於窟主而言，其亦希望通過觀音接引之力，助其達到往生淨土的終極目標。



圖 10 莫高窟第 148 窟東壁南側觀無量壽經變⁶²



圖 11 莫高窟第 148 窟東壁北側藥師經變⁶³



圖 12 莫高窟第 148 窟南壁龕上方彌勒經變⁶⁴

⁶¹ 賴鵬舉，《敦煌石窟造像思想研究》，頁 172-173。

⁶² 採自施萍婷主編，《敦煌石窟全集：阿彌陀經變卷》（香港：商務印書館，2002 年），圖版 176。

⁶³ 採自王惠民主編，《敦煌石窟全集：彌勒經畫卷》（香港：商務印書館，2002 年），圖版 155。

⁶⁴ 採自王惠民主編，《敦煌石窟全集：彌勒經畫卷》，圖版 40。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕不空譯，《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》，CBETA, T20, no. 1056。
- 〔唐〕伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1060。
- 〔唐〕不空譯，《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》，CBETA, T20, no. 1064。
- 〔唐〕菩提流志譯，《如意輪陀羅尼經》，CBETA, T20, no. 1080。
- 〔唐〕不空譯，《七星如意輪秘要經》，CBETA, T20, no. 1091。
- 〔唐〕菩提流志譯，《不空羂索神變真言經》，CBETA, T20, no. 1092。
- 〔唐〕玄奘譯，《不空羂索神咒心經》，CBETA, T20, no. 1094。
- 〔唐〕不空譯，《大慈大悲救苦觀世音自在王菩薩廣大圓滿無礙自在青頸大悲心陀羅尼》，CBETA, T20, no. 1113B。
- 〔唐〕李通玄，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739。
- 〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 〔唐〕崔致遠，《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，CBETA, T50, no. 2054。
- 〔唐〕圓照撰，《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。
- 〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校，〈唐京兆大興善寺不空傳〉，《宋高僧傳》上冊，北京：中華書局，1987年，頁6-15。
- 〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校，〈唐代州五臺山清涼寺澄觀傳〉，《宋高僧傳》上冊，北京：中華書局，1987年，頁104-111。

(二) 專書、論文

- 〔北宋〕司馬光編著，〈唐代宗大曆二年〉，《資治通鑒》第15冊，北京：中華書局，1956年，頁7194-7198。
- 〔北宋〕司馬光編著，〈唐代宗廣德元年〉，《資治通鑒》第15冊，北京：中華書局，1956年，頁7145-7159。
- 于君方，《觀音：菩薩中國化的演變》，北京：商務印書館，2012年。
- 公維章，《涅槃、淨土的殿堂：敦煌莫高窟第148窟研究》，北京：民族出版社，2004年，頁173-197。

- 尤中校注，《燹古通紀》，昆明：雲南人民出版社，1988 年。
- 王惠民，〈敦煌莫高窟第 390 窟繪塑題材初探〉，《敦煌研究》2017 年第 1 期，頁 54-62。
- 王惠民主編，《敦煌石窟全集：彌勒經畫卷》，香港：商務印書館，2002 年。
- 王靜芬，〈不空羈索觀音新探〉，《敦煌吐魯番研究》第十五卷，上海：上海古籍出版社，2015 年，頁 17-52。
- 史葦湘，〈河西節度使覆滅的前夕——敦煌遺書伯 2942 號殘卷的研究〉，《敦煌研究》創刊號，1983 年，頁 119-130。
- 石璋如，《莫高窟形二·窟圖暨附錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1996 年。
- 米德昉，〈大足多寶塔南宋五十三參造像的重新調查〉，《華夏考古》2019 年第 1 期，頁 114-123。
- 呂建福，《中國密教史（增訂版）》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。
- 巫鴻，〈敦煌 323 窟與道宣〉，《佛教物質文化：寺院財富與世俗供養國際學術研討會論文集》，上海：上海書畫出版社，2003 年，頁 333-342。
- 李小榮，《敦煌密教文獻論稿》，北京：人民文學出版社，2003 年。
- 李利安、景天星，〈論古代印度的補怛洛迦山信仰〉，《人文雜誌》2019 年第 9 期，頁 61-69。
- 李利安等著，《四大菩薩與民間信仰》，上海：上海人民出版社，2011 年。
- 施萍婷主編，《敦煌石窟全集：阿彌陀經變卷》，香港：商務印書館，2002 年。
- 段文傑主編，《中國敦煌壁畫全集 7：敦煌中唐》，瀋陽：遼寧美術出版社、天津：天津人民美術出版社，2006 年。
- 孫毅華、孫儒儻主編，《敦煌石窟全集·石窟建築卷》，香港：商務印書館，2003 年。
- 宿白，《中國石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996 年。
- 梁韻彥，〈世俗化與中國化：「華嚴三大士」造像的儀式功能之變〉，《美術學報》2020 年第 6 期，頁 114-122。
- 郭祐孟，〈唐宋以下「三大士」圖像之發展——以觀音、文殊、普賢三尊像為課題〉，《華嚴學報》第 5 期，2013 年 6 月，頁 109-144。
- 陳俊吉，《唐五代善財童子造像研究》，臺北：國立臺灣藝術大學博士論文，2013 年。
- 彭金章，〈千手照見千眼護持——敦煌密教經變研究之三〉，《敦煌研究》1996 年第 1 期，頁 11-30。
- 彭金章，〈莫高窟第 148 窟密教內四外四供養菩薩考釋〉，《敦煌研究》2004 年第 6 期，頁 1-6。

- 彭金章，〈敦煌莫高窟不空羂索觀音經變研究〉，《敦煌研究》1999年第1期，頁1-24。
- 彭金章、樊錦詩，〈敦煌石窟如意輪觀音經變研究〉，《唐代佛教與佛教藝術》，新加坡：覺風佛教藝術文化基金會，2006年，頁140-144。
- 彭金章主編，《敦煌石窟全集：密教畫卷》，香港：商務印書館，2003年。
- 敦煌文物研究所編著，《中國石窟·敦煌莫高窟4》，北京：文物出版社、東京：平凡社，1987年。
- 賀世哲，〈敦煌莫高窟的涅槃經變〉，《敦煌研究》1986年第1期，頁1-26。
- 黃韻如，〈北傳密教菩薩造像起源初探——敦煌第332窟之珞珈山觀音變〉，《麥積山石窟藝術文化論文集（下）》，蘭州：蘭州大學出版社，2004年，頁53-72。
- 楊效俊，〈王權、佛法、家族與敦煌的宗教空間——以莫高窟李氏家族所供養的第332、148窟為中心〉，《唐史論叢·第二十八輯》，西安：三秦出版社，2019年，頁259-273。
- 趙文雪，〈略論南詔的十一面觀音信仰〉，《人間佛教學報·藝文》第46期，2023年7月，頁48-67。
- 趙曉星，〈莫高窟第361窟的華嚴主尊——莫高窟第361窟研究之十二〉，《2015華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁567-583。
- 趙曉星，《吐蕃統治時期敦煌密教研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2017年。
- 鄭炳林、鄭怡楠輯釋，《敦煌碑銘贊輯釋（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁42-52。
- 賴文英，〈中唐敦煌石窟造像的涅槃思想〉，《敦煌學輯刊》2007年第1期，頁64-70。
- 賴鵬舉，《敦煌石窟造像思想研究》，北京：文物出版社，2009年。
- 藍慧齡，《華嚴三大士研究》，西安：陝西師範大學碩士論文，2009年。
- 魏迎春、鄭炳林，〈唐河西節度使西遷和吐蕃對敦煌西域的佔領〉，《敦煌學輯刊》2020年第1期，頁1-19。
- 嚴耀中，《漢傳密教》，上海：學林出版社，1999年。

漢譯佛典詞彙演變及其原因初探 ——以《六十華嚴》之「直心」、「深心」概念為例

政治大學宗教研究所 碩士
林采蓉

摘 要

本文旨在探討《六十華嚴》中的〈十地品〉，菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」、二地進入三地發起「十種深心」，演變至實叉難陀《八十華嚴》卻用兩次「十種深心」取代的背後原因。且進一步探討《八十華嚴》〈離世間品〉以「十種深心」、「十種增上深心」，取代《六十華嚴》的「十種直心」、「十種深心」之背後原因。本研究主張：實叉難陀《八十華嚴》放棄「直心」一詞，乃是受到法藏理解《起信論》「三心」概念的影響，限定「直心」為見道，因此當法藏參與了譯場，再影響實叉難陀的《八十華嚴》以「深心」取代。

在《六十華嚴》的「直心」對應初地菩薩以上，有搭配「修行」；法藏提出與《六十華嚴》不同的觀點。法藏的《探玄記》認為「直心」概念僅僅是見道位，「深心」才屬於修道位。不過「直心」（見道）、「深心」（修道）是後來唯識的區分，在《六十華嚴》並未有如此嚴格的區分。法藏理解的初地以上菩薩，應屬於「修道」，故不應該用「直心」來描述初地以上菩薩。

接續前文，法藏變更《六十華嚴》中「直心」的基本概念，將「直心」、「深心」概念，須依其見道位／修道位加以區分，而不是像《六十華嚴》以「直心」概念來統括見道和修道等不同位階。類似地，在《六十華嚴》〈離世間品〉中的「直心」、「深心」兩概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。

因此在早期《華嚴經》中的「直心」概念，不同於《起信論》所解釋的「直心」概念這般狹隘，而是兼有見道／修道，也有自利／利他的意涵。

最後，本文提供我們重新認識漢譯經典的不同角度，也就是後出的漢譯經典如何受到自身思想脈絡的影響，而對於早出的漢譯經典做出針砭，甚至選擇新的詞彙概念取代。

關鍵詞：《六十華嚴》、《八十華嚴》、《起信論》、直心、深心、法藏、佛馱跋陀羅、實叉難陀

一、引言¹

在漢譯佛教史上，由於兩大部《華嚴經》揭示了無礙法界的深廣旨趣，皆被認為是極其重要的經典。眾所熟知，《六十華嚴》由佛馱跋陀羅（359-429）所譯，後出的《八十華嚴》為實叉難陀（652-710）所翻譯。在兩大部《華嚴經》中，法藏（643-712）扮演著非常關鍵的角色，他不僅是《六十華嚴》的詮釋者，也是《八十華嚴》的「筆受」²，還擔任實叉難陀《起信論》的「證義」³，更曾為《起信論》作出疏、記。簡言之，法藏在後世華嚴思想的發展中，具有承先啟後的地位。

過去學者在解讀《六十華嚴》時，主要依循法藏《探玄記》的詮釋，卻鮮少留意《探玄記》和《六十華嚴》之間詮釋上的落差。⁴

泰半華嚴學者對於「直心」、「深心」的解讀，基本上是延續法藏在《探玄記》中援用真諦《起信論》的「三心」概念而來：「一約菩提心有三心故。起信論云：『菩提心有三，一、直心，正念真如法故；二、深心，樂修一切諸善行故；三、大悲心，救拔一切眾生苦故。』」⁵同樣地，法藏以後的華嚴主疏師如澄觀，也常依據真諦《起信論》的「三心」概念進行解釋。⁶

¹ 本文誠摯感謝華嚴蓮社舉辦的青年論壇，並衷心感謝主持人洪振洲館長以及講評人歐慧峰教授的鼓勵與建議。特別感謝好友陳莉娜和 Kamil Nowak 對於本論文的協助，最後，特別致謝釋仁宥、鄧偉仁、耿晴等尊敬的師長，您們的指導為本文的品質提升有莫大的幫助。

² [宋]志磐撰，《佛祖統紀》：「證聖元年，太后以晉譯華嚴處會未備，遣使往于闐國迎實叉難陀，……，沙門復禮綴文，法藏筆受、弘景證義，成八十卷。」CBETA, T49, no. 2035, p. 370b6-10。
《宋高僧傳》：「天后明揚佛日，崇重大乘，以《華嚴》舊經，……，後付沙門復禮、法藏等於佛授記寺譯成八十卷。」CBETA, T50, no. 2061, p. 718c21-28。

在《佛祖統紀》明確表示法藏是《八十華嚴》的「筆受」，而在《宋高僧傳》則表示，法藏在佛授記寺參與《八十華嚴》的翻譯。那麼「筆受」的職務為何？現有《大正藏》資料其實並不多。不過就船山徹引用《宋高僧傳》卷3：「次則『筆受』者，必言通華、梵，學綜有、空，相問委知，然後下筆。」CBETA, T50, no. 2061, p. 724c1-3。

船山徹解釋「筆受」為「由擅語言、通教理的漢人擔任。具體職務則十分廣泛，從僅是象徵性存在，到身為實質譯者，情況不一（有時以梵字紀錄梵語，亦可稱「筆受」）。」

因此，法藏擔任譯場制度中的「筆受」或翻譯《八十華嚴》的職務內容，雖然不一定同於《宋高僧傳》的「筆受」，但可以料想「筆受」的職務內容是相當廣泛，仍可作為參考方向之一。參見船山徹著，辛如意譯，〈佛典漢譯史要略〉，收入《佛教的東傳與中國化：中國 I 南北朝》，臺北：法鼓文化，2016年，頁265。

³ [唐]玄逸撰，《大唐開元釋教廣品歷章》：「大乘起信論一部二卷（馬鳴菩薩造 第二譯）（實叉難陀譯 二十八紙）大乘起信論卷上 大乘起信論卷下 右大唐天后代于闐三藏實叉難陀於神都佛授記寺，譯見開元錄沙門波菴玄軌等，筆受沙門法藏證譯。」CBETA, A098, no. 1267, p. 359b4-9。

⁴ 參見郭延成，〈論法藏大師《華嚴經探玄記》對《入法界品》之「法界」思想的闡釋〉，《華嚴學研究（第四輯）》（北京：宗教文化，2019年），頁84。

⁵ 出自《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 243c12-15。

⁶ 如澄觀，「然三賢、十聖，皆以菩提心而為其體。菩提心有三：「一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂修一切諸善行故；三者、大悲心，救護一切苦眾生故。」《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷26，頁442。出處又見澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷18。CBETA, T35, no. 1735, p. 634b26-29。

當代學者釋堅融對於唐代智儼、法藏、慧苑到澄觀的「深心」詮釋演變進行了深入研究，他的詮釋具有獨到之處。根據釋堅融的研究，「在唐譯八十卷本《華嚴經》中，『深心』極少與『直心』在同一文脈搭配出現。對比晉譯六十卷本和唐譯本的《華嚴經》，譯師們對於譯詞『深心』或『直心』的選用明顯各有偏好」。法師更進一步指出「法藏依《大乘起信論》的三心說，將『直心』與『深心』分釋為兩種個別的概念。且法藏所引用的《大乘起信論》三心說，使得其後的《華嚴》注疏都將這些概念緊密相連。」⁷然而，以上研究主要是站在唐代華嚴祖師詮釋演變的角度。而本文則是更加深入探討《六十華嚴》與《八十華嚴》中「直心」和「深心」詞彙演變的背後原因，研究進路是從比較早期《華嚴經》與法藏對於「直心」和「深心」兩個概念的差異入手，最後探討法藏和實叉難陀思想之間的傳承問題。⁸

為了更全面理解這些演變的背後原因，本文藉由 CBETA Online 的 NEAR 搜尋功能初步得知，從佛馱跋陀羅《六十華嚴》年代，都有譯作「直心」搭配「深心」的詞彙，其後的《八十華嚴》，選擇放棄《六十華嚴》對於兩詞的搭配，進而以「深心」、「增上深心」取代「直心」、「深心」，顯示兩大部《華嚴經》對兩詞的使用並非完全一致。⁹此外，實叉難陀《八十華嚴》（扣除 2 筆「正直心」、「深心」後）並未沿襲佛馱跋陀羅《六十華嚴》對於「直心」、「深心」兩詞的翻譯。不過，早在鳩摩羅什（344-413）所翻譯的《十住經》、《維摩詰所說經》，以及《十住毘婆沙論》，已知使用「直心」搭配「深心」的情況。關於這一點，佛馱跋陀羅在《六十華嚴》延續對於兩詞搭配的使用情況，似乎表示，佛馱跋陀羅正是承襲自鳩摩羅什的譯法。到了北魏菩提流支（459-）所翻譯的《佛說法集經》、《十地經論》、《大寶積經論》、《彌勒菩薩所問經論》，同樣使用「直心」搭配「深心」。

⁷ 參見釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，收入《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 125-140。

⁸ 本論文的起源可以追溯至 2022 年筆者與洪振洲教授合作發表的〈佛學數位分析《華嚴》「心」——初探「直心」與「深心」的詞義轉變〉。在該研究中，我們利用「CBETA 詞彙搜尋與分析」工具，探索了《華嚴經》中「心」詞彙的使用情況，特別關注「直心」和「深心」這兩個詞彙在不同版本的《華嚴經》中的使用變化。我們發現，在《六十華嚴》版本中，「直心」出現頻率較高，共 152 次，而在《八十華嚴》版本中僅出現 11 次。此外，我們還觀察到《八十華嚴》中大量使用「深心」以替代「直心」的現象。這一發現引起了我們濃厚的研究興趣。在研究論文過程中，先是嘗試找出現有梵文、英文版本的〈十地品〉、〈入法界品〉，以及比對相關的《十住經》、《十住毘婆沙論》、《六十華嚴》、《八十華嚴》、《十地經》、《佛說十地經》等。透過比對，我們觀察到「直心」和「深心」在《六十華嚴》和《八十華嚴》中有明顯的差異。參見洪振洲、林采蓉，〈佛學數位分析《華嚴》「心」：初探「直心」與「深心」的詞義轉變〉，《法鼓佛學學報》第 33 期，2022 年 6 月，頁 91-142。

⁹ 堅融法師在〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉一文，已針對兩大部《華嚴經》中的「十種直心」、「十種深心」的譯詞作過初步的比對。參見釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，頁 125-130。

隋朝之際，漢地注疏師開始對「直心」、「深心」兩詞進行詮釋。在慧遠（523-592）的《維摩義記》、《十地經論義記》，智顛（538-597）的《維摩經文疏》，乃至吉藏（549-623）的《維摩經義疏》當中，皆可看到此現象。然而，注疏師以自身的理解所作出的解釋，未必等同於原典的意思。到了唐朝，兩詞也同樣出現在注疏師的著作中，譬如在智儼（602-668）所撰述的《金剛般若波羅蜜經略疏》、法藏撰寫的《探玄記》、慧苑（673-）的《續華嚴經略疏刊定記》、澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經疏》，以及湛然（711-782）的《法華文句記》等。根據以上資料，從兩大部《華嚴經》譯出時間前後相差 277 年來看，其使用「直心」搭配「深心」的情況，隨著時代的演進已逐漸發生改變。¹⁰

從《六十華嚴》再到《八十華嚴》對於「直心」、「深心」詞彙演變的背後原因。本文認為《八十華嚴》放棄「直心」一詞，這是因為法藏受到《起信論》「三心」概念的影響，限定「直心」為見道，因此法藏參與了譯場，再影響實叉難陀的《八十華嚴》以「深心」取代。¹¹法藏對於「直心」、「深心」兩概念賦予了新的詮釋。法藏主張「直心」為沒有配合修行的見道、證理，而「深心」有修行配合，區分了「直心」（見道）、「深心」（修道）兩概念。此外，法藏的「直心」概念（見道）沒有「利他」的解釋，不同於早期《六十華嚴》的「直心」概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。

法藏受到《起信論》的影響，¹²認為初地以上菩薩應屬於「修道」，因此不應用「直心」來描述初地以上的菩薩。此外，由於「直心」概念僅僅是見道位，「深心」才屬於修道位，因此法藏將「直心」概念作了基本觀點的改變，理解「直心」為沒有配合修行的見道、證理，「深心」有配合修行。順著這個觀點，法藏更加嚴格區分了「直心」、「深心」兩概念，而後者有修行（修道）搭配。但是「直心」（見道）、「深心」（修道）是後來唯識的區分，在《六十華嚴》中，並未有如此嚴格的區分。

¹⁰ 本處採用「CBETA 線上閱讀」網站，進行「直心 NEAR 深心」的搜尋，該搜尋結果可距離兩關鍵詞為前後文 30 個字。同時能夠限定本研究所需要的朝代範圍為「東晉」、「隋」、「唐」之佛典。參見法鼓文理學院，「CBETA 線上閱讀」數位化資料庫，<http://cbetaonline.dila.edu.tw> (2021/07/01)。

¹¹ 本文強調法藏受到《起信論》的深刻影響，進而在法藏參與了譯場後，再對實叉難陀的《八十華嚴》作品產生影響，導致「深心」一詞的取代。然而，筆者也同意翻譯活動可能對注疏產生相互影響，這包括實叉難陀的《八十華嚴》和《起信論》的翻譯，同時也可能影響到法藏的《探玄記》和《大乘起信論義記》。換言之，法藏和實叉難陀之間的思想互相交流且相互影響。然而，鑒於法藏在《八十華嚴》中擔任「筆受」一職（參注 2），並曾經擔任實叉難陀的《起信論》的「證義」（參注 3），本文認為法藏對於實叉難陀的影響較為深遠，高過於實叉難陀對法藏的影響。

¹² 在堅融法師的論文〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉中提出的結論之一為：「直心、深心、大慈悲與菩提心相連繫的論述，除了與《六十華嚴》「直心」和「深心」相續出現的譯文現象有關，主要根源於法藏所引用的《大乘起信論》三心說，使得其後的《華嚴》注疏都將這些概念緊密相連。」見釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，頁 139-140。本文的其中一個論點，認為法藏的「三心」觀點受到《起信論》的影響。這一論點與堅融法師的觀點幾乎一致。

本研究關注《六十華嚴》中的「直心」、「深心」概念，不同於《探玄記》對於「直心」、「深心」的區分，表示後者的「深心」才有搭配修行。其次，《六十華嚴》中的「直心」、「深心」概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。相較之於《六十華嚴》與《探玄記》的差異，反而體現在法藏與實叉難陀《八十華嚴》，以及實叉難陀所翻譯的《起信論》之中，法藏與實叉難陀對於「直心」、「深心」概念的解釋其實相當一致。

二、研究範疇與方法

一開始本文先比對兩翻譯本《起信論》在「三心」的同異之處，且了解法藏對於「三心」的定義。由於法藏《探玄記》經常援用真諦翻譯《起信論》的「三心」概念，而《起信論》有兩個翻譯的版本，一般廣為人知的是真諦翻譯的《起信論》，但是學界較少留意實叉難陀翻譯的另一版《起信論》。因此，本文宜先釐清新、舊譯《起信論》，以及法藏對於「三心」詮釋。

再者，本文比對早期《華嚴經》、《八十華嚴》、法藏《探玄記》、以及淨影慧遠（屬南道系地論宗）在《十地義記》中有關「直心」、「深心」的詞彙，試圖說明法藏《探玄記》及《六十華嚴》在「直心」、「深心」詮釋的差異。首先，法藏所理解的「直心」是沒有配合修行的證理，而「深心」則有修行的配合，這與《六十華嚴》的說法不同，因為早期的《華嚴經》並沒有如此嚴格的區分。其次，法藏所理解的「直心」（真如理）僅有自利而無利他的面向，但在《六十華嚴》〈離世間品〉中的「直心」、「深心」兩概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。

接著，本文探討有關在兩大部《華嚴經》〈十地品〉、〈離世間品〉中，「直心」、「深心」詞彙所顯示的差異現象。在《六十華嚴》中的〈十地品〉，菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」，以及從二地進入三地發起「十種深心」，演變至實叉難陀《八十華嚴》卻用兩次「十種深心」取代。在《六十華嚴》〈離世間品〉的「十種直心」、「十種深心」，在《八十華嚴》卻以「十種深心」、「十種增上深心」取代。本文主張，在《八十華嚴》放棄「直心」一詞的理由是：法藏受到《起信論》「三心」概念的影響，因此法藏當參與了譯場，再影響實叉難陀的《八十華嚴》以「深心」取代。

藉由上述重新檢視法藏《探玄記》對於「直心」、「深心」的詮釋，以及早期《六十華嚴》對於「直心」、「深心」的觀點。本文認為法藏延續的是《起信論》在「直心」、「深心」新的詮釋，而不是早期《華嚴經》的看法。

最後，本研究將進一步指出：法藏在《大乘起信論義記》、《探玄記》的詮釋，其實相當符合實叉難陀翻譯《起信論》的解釋。此外，本文將說明實叉難陀在《起信論》、《八十華嚴》對於「直心」、「深心」的翻譯與詮釋，正是承襲自法藏《大乘起信論義記》、《探玄記》中對於兩概念的看法。

三、〈十地品〉的詮釋

(一) 法藏受到《起信論》「三心」概念援用的影響以及賦予新的詮釋

首先，我們比較真諦、實叉難陀詮釋《起信論》「三心」的同異之處。¹³接著，比對法藏《大乘起信論義記》中的「直心」、「深心」的詮釋，並且說明法藏受到《起信論》「三心」概念援用的影響，理解「直心」、「深心」觀念，須依其見道位／修道位嚴格加以區分。

段落 (1)

真諦《起信論》	實叉難陀《起信論》
<p>復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？（以下底線、粗體皆為筆者所加）。<u>一者、直心，正念真如法故</u>；二者、深心，樂集一切諸善行故；三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。問曰：「上說法界一相、佛體無二，何故不唯念真如，復假求學諸善之行？」答曰：「譬如大摩尼寶體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。」¹⁴</p>	<p>復次，信成就發心，略說有三，<u>一、發正直心，如理正念真如法故</u>；二、發深重心，樂集一切諸善行故；三、發大悲心，願拔一切眾生苦故。問：「一切眾生、一切諸法，皆同一法界、無有二相，<u>據理</u>但應正念真如，何假復修一切善行救一切眾生？」答：「不然。如摩尼寶本性明潔，在鑛穢中，假使人勤加憶念，而不作方便不施功力，欲求清淨終不可得。真如之法亦復如是，體雖明潔具足功德，而被無邊客塵所染，假使人勤加憶念，而不作方便不修諸行，欲求清淨<u>終無得理</u>。是故要當集一切善行、救一切眾生，離彼無邊客塵垢染，顯現真法。」¹⁵</p>

¹³ 關於真諦與攝論宗以及《起信論》之間關係的複雜問題，耿晴（2022）建議必須區分兩個真諦弟子的系譜：攝論—《起信論》系譜與攝論—T2805 系譜。後者才是真諦親傳的弟子，前者則在《起信論》的影響下對於《攝大乘論釋》進行再詮釋。進一步，耿晴根據敦煌殘稿《攝大乘講疏》（收錄於《大正藏》經號 2805），主張 T2805 的詮釋較可能代表真諦原本的思想。參見 Ching Keng, *Toward a New Image of Paramartha: Yogacara and Tathagatagarbha Buddhism Revisited* (London: Bloomsbury Academic, 2022), 51, 150。另參見耿晴撰，王一奇編，〈真諦與攝論宗〉，《華文哲學百科》（2022 版本），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=真諦與攝論宗（2022/06/28）。

¹⁴ 真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 580c6-18。

¹⁵ 實叉難陀譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667, p. 589a16-28。

法藏《大乘起信論義記》

是初地見道證唯識理，異前比觀故云如實知也，種種下乃至久遠熏習力者。是明十地修道位中廣修萬行巧顯真如也。」¹⁶

復次信成就發心者發何等心？略說有三種，云何為三？一者、直心，正念真如法故；二者、深心樂集一切諸善行故；三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故釋中言直心者，謂向理之心，無別岐徑故云正念真如，即二行之本也。言深心者，備具萬德，歸向心源，故云樂集等也。上來二種，自利行本也。言大悲心者，廣拔物苦，令得菩提，故云欲拔等也，即利他行本。¹⁷

在這段真諦、實叉難陀翻譯的《起信論》，意思上並無太大差別，但兩個版本在文字上的強調觀點有些微差別。真諦翻譯的《起信論》總結了「三心」各自有不同的作用，「直心」是內心的正念真如法，搭配「深心」的樂集一切善行，以及大悲心才是獲得清淨與真如法。對照實叉難陀翻譯的《起信論》，則將「直心」改為「正直心」，並且在舊譯《起信論》的「正念真如法故」之基礎，增添「如理」，中段添加「據理」，下半段則添上「終無得理」。表示僅憑「正直心」是如理、據理，而要獲得「清淨」是終無得理。

實叉難陀翻譯《起信論》時，添加一系列的「如理」、「據理」以及「終無得理」。表示對於「理」的觀點已有了價值判斷，其目的是為了更加強調僅憑「正直心」最終是不可能「得理」（成佛）。

這裡實叉難陀與法藏有同樣的理解，法藏將「直心」理解為沒有配合修行的見道，而只是「證理」的觀點，與實叉難陀解釋「直心」概念而添加「理」的作法相當一致。如同法藏《大乘起信論義記》這裡指出：初地「見道」是「證唯識理」，「修道」是廣修萬行來巧顯真如。法藏將「直心」理解為沒有配合修行的見道、證理。正是符合實叉難陀「如理」、「據理」、「終無得理」來解釋「直心」概念。不過法藏理解的「直心」（見道）、「深心」（修道），此是後來的唯識才做出的劃分，早期的《華嚴經》並無明顯的區分。

簡言之，法藏將初地「見道」（直心）理解為證真如理／唯識理，從這一點看來，法藏的詮釋，完全呼應實叉難陀在《起信論》中「直心」的「真如理」之詮釋。

¹⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 271a25-28。

¹⁷ 《大乘起信論義記》，CBETA T44, no. 1846, p. 279a7-15。

感謝蔡長志老師在論壇上提供的寶貴指正。他提到法藏在《大乘起信論義記》中，在介紹「信成就發心」時，一開始便提到「直心」乃是「二行之本」。

(二) 法藏在〈十地品〉的詮釋——兼讀淨影寺慧遠的詮釋

以下，我們比對《六十華嚴》、《八十華嚴》、法藏《探玄記》、以及淨影慧遠（屬南道系地論宗）在《十地義記》的詮釋。首先，這裡先說明法藏「直心」、「深心」是無二的解釋，並非完全等同《六十華嚴》的觀點：

段落 (2)

法藏《探玄記》	佛馱跋陀羅《六十華嚴》
初一是總得此三昧法，餘者不得故。復何故得此三昧者下別顯有二因故，一、以是菩薩往昔本願力所致故；二、由此菩薩具彼三昧之行德故，故云「三昧身攝功德」有八種，於中初四自利；後四利他。前中，初一是起行之本，即欲樂心，故云「趣盡地」。盡地即是十地滿也。徹至終位，故云「深心」；情無異願，故云「直心」，然無二也。餘三是行德。一證理行、二是助道行、三不住行。又初一智德、二福德、三斷德。 ¹⁸	何以故？以得菩薩大智慧光明三昧故，亦是菩薩本願力故，直心清淨故，智慧明白故，善集助道法故，善修本業故，念持無量法故，信解清淨光明法故，善得陀羅尼門不可壞故，法界智印善印故。 ¹⁹
	實叉難陀《八十華嚴》

法藏這裡解釋獲得「三昧法」有兩個條件，一、由於菩薩有往昔的本願力。二、由於菩薩具備三昧之行德。爰具備之後所獲得的「功德」有八，其中四種自利、四種利他。如此發心的願力一直到十地圓滿，這樣的本願力即是「直心」、「深心」無二。至於其他的「行德」則有證理行等。

關於「行德」這一點，法藏解釋「行德」包含證理行、助道行、不住行，而這似乎是指「深心」的「行」之特色。由於我們在下一個段落(3)，將會指出法藏對於「直心」界定為「證理」，而法藏在此段的「證理行」是解釋為「深心」，此是相應法藏自身在《大乘起信論義記》的詮釋，即「見道」(直心)是證唯識理；而「修道位」(深心)則是廣修萬行顯真如。換句話說，雖然法藏理解「直心」的證理與智慧有關係，卻還不是「深心」的證理行(修道)，而是需要兩概念的搭配最終才會得理。

¹⁸ 《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 285b18-28。

¹⁹ 《六十華嚴》，CBETA, T09, no. 278, p. 542c13-18。

²⁰ 《八十華嚴》，CBETA, T10, no. 279, p. 179b9-13。

更進一步，法藏詮釋本願力的「直心」、「深心」概念為無二，不全然等同《六十華嚴》對於「大智慧光明三昧」搭配「本願力」與「直心」概念。雖然在《六十華嚴》的後半段，搭配著「信解」可能是指「深心」的解釋，不過佛馱跋陀羅在此仍未譯作「深心」。在佛馱跋陀羅的《六十華嚴》中，我們獲知清淨是由「大智慧光明三昧」來搭配「本願力」與「直心」來成就；不同於實叉難陀在《八十華嚴》改譯作「三昧法」搭配「本願」與「深心」。

底下將初步說明，法藏與淨影寺慧遠同樣區分「直心」、「深心」兩概念，但在詮釋上，有些微的差異。

段落 (3)

法藏《探玄記》	慧遠《十地義記》
<p>三、淳至大。「淳」謂淳厚，「至」謂至到；慈悲增上，故曰「淳至」。「淳至」有二：一、「直心淳至」，謂向時發心，許盡眾生界作利益，其心一向無改易故；二、「深心淳至」，謂愍苦情，愍徹於後際故。云「直心、深心淳至」故。又，「直心」令證理，「深心」令集善故。《起信論》云：「直心者，正念真如法故；深心者，樂集一切諸善行故」。²¹</p>	<p>「淳至」列名。「淳」謂淳厚，「至」謂至到；慈悲增上，故曰「淳至」。經云：「直心深心淳至」，此三之中前二是別，後一是總，就總為名，故云「淳至」。下釋其相，「向許盡生作利益」者，解釋「直心」此是「大慈」與「樂心」也。所謂「向前集善根」時，「深心」欲益一切眾生名「向時許盡眾生界作利益行」，以盡生界等作利益。「情無偏曲」故曰「直心」；言「悲心」者，解釋「深心」此是大悲拔苦心也，愍苦情愍故名為深；言「增上」者，解釋「淳至」明「直」與「深」並增上也。²²</p>

這裡法藏對於「直心深心淳至」的詮釋，幾乎來自淨影寺慧遠的詮釋，不過淨影寺慧遠這裡「向許盡生作利益」解釋「直心」的概念，此是「大慈」與「樂心」，法藏的「直心」則限定在令證理、正念真如法。

法藏將「直心淳至」和慧遠的「直心」概念，區分成兩個不同的概念。由於慧遠在「淳至」²³作為總綱，而「直心」做為別項，解釋「直心」搭配「深心」是「淳

²¹ 《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 302b24-c2。

²² 《十地義記》，CBETA, X45, no. 753, p. 86b17-24 // R71, p. 393b9-16 // Z 1:71, p. 197b9-16。

²³ 參見〔後魏〕菩提流支等譯《十地經論》：「三者淳至大，向時許乃至盡眾生界作利益眾生悲心增上，如經：『直心深心淳至』故。」CBETA, T26, no. 1522, p. 135b11-13。

至」(慈悲增上)的意思。相對法藏特地對「直心」作為別項之時，又再一次重複了總綱的「淳至」二字而為「直心淳至」。

法藏改寫慧遠「直心」為「直心淳至」，這裡很明顯重複了「淳至」的意思，並將「淳至」分為「直心淳至」、「深心淳至」兩個概念。在法藏在上半段所稱「直心淳至」概念的發心，想要給予所有眾生界作利益，但「直心」概念本身，並非熱烈的想要為了眾生界作利益的發心，因而法藏在下半段清楚的引用《起信論》的「三心」概念，其中「直心」概念是為了詮釋真如理、令證理；而相較淨影寺慧遠「直心」概念的發心是指，想要許盡生作利益這樣的發心。²⁴

簡言之，淨影寺慧遠與法藏區分「直心」、「深心」兩概念，雖然同樣「直心」概念僅是自利、後者的「深心」概念則更進一步欲益一切眾生。但在淨影寺慧遠的「直心」概念是相對強烈的「大慈」與「樂心」，表達想要給予眾生作利益的這種發心，不同於法藏詮釋「直心」此「令證理」的發心。

(三) 兩大部《華嚴經》〈十地品〉翻譯「直心」、「深心」的情況

如前所述，法藏在《大乘起信論義記》的初地「見道」是「證唯識理」，換言之，初地以上菩薩應屬於「修道」，因而法藏認為不應該用「直心」來描述初地以上的菩薩。

在下文中，我們比對《八十華嚴》與《六十華嚴》使用「直心」、「深心」的情況，從《六十華嚴》中的〈十地品〉切入，探討菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」，從二地進入三地發起「十種深心」，演變至實叉難陀《八十華嚴》卻用兩次「十種深心」取代的背後原因。

段落(4)²⁵

	佛馱跋陀羅《六十華嚴》	實叉難陀《八十華嚴》
入菩薩	諸佛子！是心以大悲為首；智、慧增上；方便所護；直心、深心 ²⁶ (āśayādhyāśaya) 淳至；量同佛力；	以大悲為首；智、慧增上；善巧方便所攝；最上深心 (āśayādhyāśaya) 所持；如來力無量；善觀察分別勇猛力、

²⁴ 關於究竟在初地菩薩是獲得自利或利他的問題，耿晴主張真諦和 T2805 背離無著的原文。因為無著認為，在初地菩薩既獲得自利也利他。而真諦和 T2805 則傾向在初地菩薩，僅能獲得自利。參見 Keng (2022)，頁 115-116。

²⁵ 以下標示段落順序(1)(2)(3)……，便利本研究於後段落指其前段落。

²⁶ 以下的粗體或底線皆為筆者所加。

位	善決定眾生力、佛力趣向無礙智；隨順自然智；能受一切佛法，以智慧教化；廣大如法界；究竟如虛空，盡未來際。菩薩發如是心，即時過凡夫地，入菩薩位，生在佛家，種姓尊貴，無可譏嫌；……。 ²⁷	智力無礙智現前；隨順自然智；能受一切佛法，以智慧教化；廣大如法界；究竟如虛空，盡未來際。佛子！菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位，生如來家，無能說其種族過失，……。 ²⁸
---	--	--

這裡很明顯表示：在《八十華嚴》放棄了《六十華嚴》的「直心」、「深心」，轉譯作「最上深心」一詞。

從「發心」的搭配來說，在《六十華嚴》以「大悲」為首、「直心」、「深心」淳至，該「大悲心」、「直心」以及「深心」這三詞，乃是為了解釋發心的意涵。對照《八十華嚴》改譯作「最上深心」(*āśayādhyāśaya*)。²⁹以此，凸顯了《六十華嚴》的「直心」、「深心」兩詞，乃是共同解釋發心的意涵；對照《八十華嚴》則反映出，乃以「最上深心」一詞來解釋發心的意涵。換句話說，後者的《八十華嚴》所定義「發心」的意義範圍，更為嚴謹，僅限於「深心」來解釋「發心」。

²⁷ 《六十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 544c14-20。

筆者參考的梵本是來自於 Rahder 教授在 1926 年，他校勘《十住經》(*Daśabhūmikāsūtra*) 或《十地經》(*Daśabhūmiśvara*。無著《菩薩地》中所引述的〈十地品〉) 的文本，而該文本包含了：巴黎國家圖書館 2 個梵文本、劍橋大學圖書館 2 種附錄本、倫敦皇家亞洲學會 Hodgson 收藏本、加爾各答的孟加拉國亞洲學會版本、加德滿都的皇家圖書館寫卷。

又見聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》：「但是，經過現代學者們的研究結果，已知道在晉譯的六十卷本《華嚴經》成立之前，其諸品的梵文原貌，有數品曾經是個別獨立的經典，其中為首者則有〈十地品〉及〈入法界品〉，現在還存有其梵文本的 *Daśabhūmika-sūtra* 以及 *Gaṇḍavyūha-sūtra*，即是此二品的獨立經典。」2005 年，頁 21。

參見 Johannes Rahder, ed. *Daśabhūmikāsūtra*, 11。

Mahākaraṇāpūrvamgamam prajñājñānādhipateyam upāyakauśalyaparigrhītam āśayādhyāśayopastabdham tathāgatabalāprameyam satvabalabuddhibalasu vicitavicayam asambhinnajñānābhimukhaṃ svayambhūjñānānukūlam sarvabuddhadharmaprajñājñānāvādasampratyeṣakam dharmadhātuparamam ākāśadhātusthitakam aparāntakoṭiniṣṭham /

²⁸ 《八十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 181a17-23。

²⁹ 本研究大致比對〈十地品〉(Rahder, Johannes. 1926; Vaidya, P. L. 1967)、〈入法界品〉(Vaidya, P. L. 1960) 中「直心」與「深心」的梵文詞彙段落。顯示佛馱跋陀羅譯作「直心」與「深心」，並非完全相對於 *āśaya*、*adhyāśaya* 的順序。而在此特別感謝陳莉娜同事，協助本研究比對相關的梵文詞彙，並且提供相關的討論。

這裡《六十華嚴》的「直心」、「深心」兩詞，在《八十華嚴》譯作「最上深心」一詞。進一步比對漢譯《十住經》的同段落經文，則都譯作兩詞：

〔後秦〕鳩摩羅什譯《十住經》：「直心、深心淳至。」CBETA, T10, no. 286, p. 500b19。

〔後魏〕菩提流支等譯《十地經論》：「直心、深心淳至。」CBETA, T26, no. 1522, p. 135b3。

〔唐〕尸羅達摩譯《佛說十地經》：「意樂及與增上意樂常所輔持。」CBETA, T10, no. 287, p. 538a16-17。

底下，我們進一步比對兩部《華嚴經》在菩薩欲得第二地、第三地的段落。即實叉難陀在《八十華嚴》使用兩次「十種深心」，取代《六十華嚴》的菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」，以及從二地進入三地發起「十種深心」。

段落 (5)

	佛馱跋陀羅《六十華嚴》	實叉難陀《八十華嚴》
欲得第二地	金剛藏菩薩語解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已具足初地，欲得第二地者，當生十種直心 (<i>daśa cittāśaya</i>)。何等為十？一、柔軟心；二、調和心 (<i>rjvāśayata</i>)；三、堪受心；四、不放逸心；五、寂滅心；六、真心；七、不雜心；八、無貪吝心；九、勝心；十、大心。菩薩以是十心得入第二地。…… ³⁰	爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心 (<i>daśa cittāśaya</i>)。何等為十？所謂：正直心 (<i>rjvāśaya</i>)、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心。菩薩以此十心得入第二離垢地。…… ³¹
欲得第三地	金剛藏菩薩語解脫月菩薩言：「佛子！諸菩薩摩訶薩淨第二地已，欲得第三地，當以十種深心 (<i>daśa cittāśayamanaskāra</i>)。何等為十？一、淨心；二、猛利心；三、厭心；四、離欲心；五、不退心；六、堅心；七、明盛心；八、無足心；九、勝心；十、大心。菩薩以是十心得入第三地。…… ³²	爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已淨第二地，欲入第三地，當起十種深心 (<i>daśa cittāśayamanaskāra</i>)。何等為十？所謂：清淨心、安住心、厭捨心、離貪心、不退心、堅固心、明盛心、勇猛心、「廣心」、大心。菩薩以是十心得入第三地。…… ³³

³⁰ 《六十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 548c16-21。

參見 Johannes Rahder, ed. *Daśabhūmikasūtra*, 22。

Vajragarbho bodhisatva āha / yo'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisatvaḥ prathamāyāṃ bodhisatvabhūmau suparikarmaḥto dvitīyāṃ bodhisatvabhūmim abhilaṣati, tasya daśa cittāśayāḥ pravartante / katame daśa / yad utarjvāśayatā ca mṛdvāśayatā ca karmaṇyāśayatā ca damāśayatā ca śamāśayatā ca kalyāṇāśayatā cāsamsṛṣṭāśayatā cānapekṣāśayatā codārāśayatā ca mātmyāśayatā ca / ime daśa cittāśayāḥ pravartante / tato dvitīyāyāṃ bodhisatvabhūmau vimalāyāṃ pratiṣṭhito bhavati /

³¹ 《八十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185a16-20。

³² 《六十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 551a26-b2。

參見 Johannes Rahder, ed. *Daśabhūmikasūtra*, 30。

Vajragarbho bodhisatva āha / yo'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisatvo dvitīyāyāṃ bodhisatvabhūmau supariśodhitādhyāśayas tṛtīyāṃ bodhisatvabhūmim ākramati / sa daśabhiś cittāśayamanaskārair ākramati / katamair daśabhiḥ / yad uta śuddhacittāśayamanaskāreṇa ca (mots soulignés abrégés: &) sthira & ca nirvid & cāviraṅga & cāvinivarta & ca dṛḍha & cottapta &

cātrpta & codāra & ca mātmya & ca / ebhir daśabhis cittāśayamanaskārair ākramati /

³³ 《八十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 187b13-17。

這裡《六十華嚴》欲得第二地譯作「十種直心」，對照實叉難陀在《八十華嚴》則轉譯作「十種深心」，其中「十種深心」包含了「正直心」，因此「正直心」的意涵已被包含在「深心」概念。

關於「正直心」(*rjvāsaya*)一詞，由於梵文 *rju* 有正確、正直的意思，因此，《八十華嚴》譯作「正直心」的說法似乎也強而有力。此外，根據第二地的偈頌表示：「正道直心無諂偽」。³⁴這裡「正直心」似乎為「無諂」的意涵。同個段落，在《六十華嚴》乃譯作「調和心」(*rjvāsaya*)，係由於二地強調於「戒」的意涵，因此，能夠解釋為依戒來調和、調伏這樣的心。又根據《六十華嚴》在第二地的偈頌指出，「直心」的其中一種解釋為「無諂曲意」，³⁵因此，依戒來調伏的心則是無諂曲的意涵。

換句話說，在《八十華嚴》中「正直心」的「無諂」意涵，僅是「十種深心」意涵的其中一種，對照《六十華嚴》的「十種直心」包括了「調和心」，此處「直心」已涵括調和心的無諂意涵。

所以從前面段落(4)來看，《八十華嚴》所指的「發心」意義更為嚴謹，僅僅限於「最上深心」來解釋「發心」的意涵，不同於《六十華嚴》的「直心」、「深心」皆能來解釋「發心」的意涵。從段落(5)來看，原來《六十華嚴》的「十種直心」包含「調和心」(無諂曲)的意涵，而到《八十華嚴》時，轉變為「深心」包含「正直心」。

至於為何《八十華嚴》不再延續《六十華嚴》中「直心」、「深心」兩概念的意義？根據上述(1)~(5)段落：在《六十華嚴》「直心」概念對應初地菩薩以上，有搭配修行。但法藏受到《起信論》的影響，認為「直心」概念僅僅是見道位，「深心」才屬於修道位，因此法藏以及實叉難陀《八十華嚴》轉向延續《起信論》的看法，而非承襲早期《華嚴經》在「直心」、「深心」兩概念的定義。

³⁴ 《八十華嚴》〈十地品〉：
「不貪財物常慈愍 正道直心無諂偽
離險捨慢極調柔 依教而行不放逸。」CBETA, T10, no. 279, p. 187a3-4。

³⁵ 《六十華嚴》〈十地品〉：
「他所有財物 不生於貪著
不惱於眾生 直心行正見
無有憍慢心 亦無諂曲意
柔軟不放逸 護持諸佛教」，CBETA, T09, no. 278, p. 550b19-22。

四、〈離世間品〉的詮釋

(一) 法藏在〈離世間品〉的詮釋

以上我們討論兩大部《華嚴經》在〈十地品〉使用「直心」、「深心」的差異。底下，我們繼續討論法藏在〈離世間品〉對於「直心」、「深心」的詮釋，正是符合《起信論》的說法，而不是早期《六十華嚴》的看法。(見段落(6))

段落(6)

五有「十種直心」者，以生後體立正向所作，故云「直」也。於中初二直背下；次二直順上；五於違不動；六於順無染；七隨法能持；八悲不擇處；九入深義；十習廣教。第六有「十深心」者，由前正向令信樂慙至故曰深心，於中初二深離障；次二正入法；一行、二解；五知法無礙；六入異方便；七成辨所作；八定深；九願深；十悲深。上來初地行相竟。³⁶

這裡法藏解釋《六十華嚴》「十種直心」得以生「後體」(十種深心)，把「直心」作為正向、正念意思。其次解釋「十種深心」，即由「前」(十種直心)正向、正念令信樂深切至極，於是表示「深心」的意涵。法藏則認為「直心」作為前者，必須搭配後者的「深心」，才能作為發心(體)的意涵。因此法藏並未承認「直心」為「體」的解釋，只稱「直心」為「前」，而非「前體」。

按照法藏的觀點，既然「直心」(前)已經過去了，且未有「體」的解釋，那麼「直心」又如何產生「後體」(深心)?顯然的，法藏是從「三心」作為一個發心的整體來說，這是更加符合《起信論》的說法。

(二) 兩大部《華嚴經》在〈離世間品〉使用「直心」、「深心」的情況

在兩大部《華嚴經》〈離世間品〉中，我們說明《六十華嚴》「十種直心」、「十種深心」³⁷都有修行的意涵，最終也都是獲得諸佛無上清淨(成佛)，不等於法藏所區分的兩概念，表示「深心」才有修行的配合。

³⁶ 《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 432a23-b2。

³⁷ 為了便利讀者閱讀，筆者針對〈離世間品〉的兩段經文進行了重新換行。其次，本文《八十華嚴》的標逗、斷句，筆者多半參考華嚴蓮社所發行的新修華嚴經疏鈔數位版。由於《新修華嚴經疏鈔》經過重新標點、參考多種藏經、內外典籍查尋出處，並標明註釋。對於內文的參考有直接的幫助。詳參：華嚴蓮社／華嚴專宗學院，「新修華嚴經疏鈔」數位化資料庫，[http://hysc.dila.edu.tw/\(2020/07/08\)](http://hysc.dila.edu.tw/(2020/07/08))。

段落 (7)

佛馱跋陀羅《六十華嚴》	實叉難陀《八十華嚴》
<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種直心</u>。 何等為十？所謂： 不染一切世間法直心； 不染聲聞、緣覺直心； 隨順菩提直心； 不違一切智道直心； 一切眾魔及諸外道不能沮壞直心； 不染如來圓滿清淨智慧直心； 隨所聞法悉能攝取、受持直心； 於一切受生處無所選擇直心； 深入細微智慧直心； 善巧修習一切佛法直心。 佛子！是為菩薩摩訶薩十種直心。 若菩薩摩訶薩安住此心， 則得一切諸佛無上清淨直心。</p>	<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種深心</u>。 何等為十？所謂： 不染一切世間法深心； 不雜一切二乘道深心； 了達一切佛菩提深心； 隨順一切智智道深心； 不為一切眾魔外道所動深心； 淨修一切如來圓滿智深心； 受持一切所聞法深心； 不著一切受生處深心； 具足一切微細智深心； 修一切諸佛法深心。 是為十。 若諸菩薩安住其中， 則得一切智無上清淨深心。</p>
<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種深心</u>。 何等為十？所謂： 不退深心，長養一切諸善法故； 離疑深心，解一切佛微密語故； 正持深心，不捨菩薩大願行故； 無上正直深心，深入一切諸佛法故； 了達深心，於一切佛法得自在故； 殊勝深心，深入種種方便法故； 為首深心，於一切境界悉究竟故； 自在深心，莊嚴一切三昧自在不斷絕故； 具足深心，攝取本大願故； 不捨深心，教化一切群生類故。 佛子！是為菩薩摩訶薩十種深心。 若菩薩摩訶薩安住此心， 則得一切諸佛無上清淨深心。³⁸</p>	<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種增上深心</u>。 何等為十？所謂： 不退轉增上深心，積集一切善根故； 離疑惑增上深心，解一切如來密語故； 正持增上深心，大願、大行所流故； <u>最勝增上深心</u>，深入一切佛法故； 為主增上深心，一切佛法自在故； 廣大增上深心，普入種種法門故； 上首增上深心，一切所作成辦故； 自在增上深心，一切三昧神通變化莊嚴故； 安住增上深心，攝受本願故； 無休息增上深心，成熟一切眾生故。 是為十。 若諸菩薩安住此法， 則得一切諸佛無上清淨增上深心。³⁹</p>

這裡《六十華嚴》〈離世間品〉中的「十種直心」、「十種深心」，在《八十華嚴》則改為使用「十種深心」、「十種增上深心」取而代之。

³⁸ 《六十華嚴》，CBETA, T09, no. 278, p. 653a5-26。

³⁹ 《八十華嚴》，CBETA, T10, no. 279, p. 298a16-c18。

筆者認為這樣的轉變原因是：實叉難陀《八十華嚴》認為「深心」才有修行的意涵，因此以「深心」「增上深心」取代早期《六十華嚴》的〈離世間品〉，「直心」、「深心」的概念。

如同早期《六十華嚴》中的「直心」，有隨順菩提、善巧修習等意思，但演變至《八十華嚴》〈十地品〉之中，則改採「深心」來解釋這些意涵。其次，在《六十華嚴》中的「直心」、「深心」兩概念，最終都是「則得一切諸佛無上清淨」（成佛）；對照《八十華嚴》「深心」、「增上深心」才是最終獲得諸佛無上清淨，反映《八十華嚴》試圖以「深心」的概念，取代早期「直心」的概念。

到目前為止，筆者認為實叉難陀轉向「深心」有修行的意涵，這是受到法藏的影響，而法藏則是受到《起信論》的影響，嚴格區分「直心」、「深心」，後者有修諸行的意涵。⁴⁰都使得「直心」、「深心」兩個概念有其明確的分類。從這個角度來說，法藏以《起信論》為基底的新的詮釋，有其重要的參考價值。

五、結論

本文以《六十華嚴》的「直心」、「深心」概念為例，探討兩版本《起信論》、法藏《探玄記》以及實叉難陀《八十華嚴》中「直心」、「深心」詞彙的演變，並嘗試釐清詞彙背後演變的原因。

本文主要提供三條線索，說明《六十華嚴》中「直心」、「深心」兩概念在漢譯佛典中的詞彙演變及其演變原因。第一，兩大部《華嚴經》對於「直心」、「深心」兩概念的翻譯並不一致，且《六十華嚴》中「直心」、「深心」兩概念的觀點，不全然

⁴⁰ 法藏在《華嚴發菩提心章》中，同樣嚴格劃分「直心」與「深心」的前後關係，前者是「真如理」，後者是「修諸行」。

見《華嚴發菩提心章》：「初中問曰：『云何名為發菩提心？』答曰：『依起信論有三種心：一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂修一切諸善行故；三者、大悲心，救度一切苦眾生故。依此三心，各曲開十門。』就初直心中，具有十心：『一者、廣大心，謂誓願觀一切法，悉如如故。二者、甚深心，謂誓願觀真如，要盡源底故。三者、方便心，謂推求簡擇，趣真方便故。四者、堅固心，謂設逢極苦樂受，此觀心不捨離故。五者、無間心，謂觀此真如理，盡未來際不覺其久故。六者、折伏心，謂若失念煩惱暫起，即覺察折伏令盡，使觀心相續故。七者、善巧心，謂觀真理，不礙隨事，巧修萬行故。八者、不二心，謂隨事萬行，與一味真理融無二故。九者、無礙心，謂理事既全融不二，還令全理之事互相即入故。十者、圓明心，謂頓觀法界全一全多，同時顯現無障無礙故。』第二深心中，亦具十心：『一者、廣大心，謂於遍法界一切行門，誓當修習學故。二者、修行心，謂於此無邊行海，對緣修造故。三者、究竟心，謂凡所修學，要當成就，乃至菩提故。四者、忍苦心，謂能忍大苦，修諸難行，不以為難故。五者、無厭足心，謂頓修多行，情無厭足故。六者、無疲倦心，謂於一一難行多時，勇悍無疲倦故。七者、常心，謂於一一行，各盡未來際，念念相續恒不斷故。八者、不求果報心，謂修此諸行，不求人天二乘果故。九者、歡喜心，謂凡修諸行，稱本求心，皆大歡喜故。十者、不顛倒心，謂凡所修行，皆離二乘，俱絕三輪故。』」CBETA, T45, no. 1878, p. 651a15-b13。

等同法藏在《探玄記》的詮釋。第二，在《六十華嚴》中的「直心」概念，歷經後出《起信論》的影響，以及法藏《探玄記》中被援用，卻賦予新的詮釋。第三，由於法藏對於「直心」概念新的詮釋，影響後出的《八十華嚴》對於類似概念的翻譯。

在佛馱跋陀羅《六十華嚴》的觀點不全然等同法藏《探玄記》的詮釋。由於《六十華嚴》中的「直心」、「深心」兩概念皆有自利、利他的意涵，也有修行的並重關係，不全然等同法藏在《探玄記》援用《起信論》並賦予新的詮釋。

從法藏受到《起信論》與唯識的影響，將「直心」理解為真如理、唯識理，該「直心」（真如理）僅有自利而無利他，這點始終影響法藏非常深遠。另一方面，法藏將「直心」理解為沒有修行的見道、證理，而「深心」有修行的配合。法藏延續《起信論》對於兩概念的中心論調，將「直心」概念作了基本觀點的改變。

順著「直心」這個觀點，法藏嚴格區分了「直心」、「深心」。但「直心」（見道）、「深心」（修道）的區分，是後來唯識才有的劃分，早期《華嚴經》並無這樣嚴格的區分。因此，在早期《華嚴經》裡的「直心」概念，其實並不符合法藏心目中的「直心」概念。以此，法藏參與譯場而放棄了「直心」一詞，並以「深心」、「最上深心」取代《六十華嚴》的「直心」、「深心」。此外，本文也發現，法藏《探玄記》以及淨影寺慧遠《十地義記》雖然同樣援用「直心」、「深心」兩概念，但兩人的詮釋有些微的差異。

最後，本研究指出：在實叉難陀《起信論》以及《八十華嚴》對於「直心」、「深心」兩概念的翻譯，正是承襲自法藏《大乘起信論義記》、《探玄記》中對於兩概念的詮釋。總而言之，藉由本案例，讓我們重新認識法藏、實叉難陀思想之間的傳承，也認識到漢譯佛典因為不同譯者，以及不同詮釋者的想法背景，而呈現出不同的面貌。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。

〔秦〕鳩摩羅什譯，《十住經》，CBETA, T10, no. 286。

〔唐〕尸羅達摩譯，《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287。

〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。

〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。

〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594。

〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595。

- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》，CBETA, T31, no. 1593。
- 〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 〔唐〕實叉難陀譯《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878。
- 〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 〔唐〕玄逸撰，《大唐開元釋教廣品歷章》，CBETA, A098, no. 1267。
- 〔隋〕慧遠撰，《十地義記》，CBETA, X45, no. 753。
- 〔明〕心泰編，《佛法金湯編》，CBETA, X87, no. 1628。

（二）中文專書、論文

- 洪振洲、林采蓉，〈佛學數位分析《華嚴》「心」：初探「直心」與「深心」的詞義轉變〉，《法鼓佛學學報》第30期，2022年06月，頁91-142。
- 船山徹著，辛如意譯，〈佛典漢譯史要略〉，《佛教的東傳與中國化：中國I 南北朝》，臺北：法鼓文化，2016年，頁265。
- 郭延成，〈論法藏大師《華嚴經探玄記》對《入法界品》之「法界」思想的闡釋〉，《華嚴學研究（第四輯）》，北京：宗教文化出版社，2019年，頁84-92。
- 釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，收入《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，陳一標主編，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁125-141。

（三）西文譯著、論文

- Keng, Ching. *Toward a New Image of Paramartha: Yogacara and Tathagatagarbha Buddhism Revisited*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Rahder, Johannes, ed. *Daśabhūmikasūtra*. Leuven: J.-B. ISTAS, 1926.

（四）網路資源

- 耿晴撰，王一奇編，〈真諦與攝論宗〉，《華文哲學百科》（2022 版本），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=真諦與攝論宗 (2022/06/28)。
- 法鼓文理學院，「CBETA 線上閱讀」數位化資料庫，<http://cbetaonline.dila.edu.tw> (2021/07/01)。
- 華嚴蓮社／華嚴專宗學院，「新修華嚴經疏鈔」數位化資料庫，<http://hysc.dila.edu.tw/> (2020/07/08)。

人工智慧與華嚴佛學的對話

華梵大學東方人文思想研究所 博士生
李春南*

摘 要

人類與科技的互動，從根本上已經改變人類所屬物種的命運，人工智慧也正在快速改變我們的社會基礎（social fundamental），因為以深度學習（deep learning）為發展核心的第三波人工智慧浪潮，正以優異表現的「連結性」和「更新性」，迅速超越人類以往所及的專業技能。如今具有模仿意識的仿真人形機器人，已被開發應用於與信眾「結緣」，成為接引「數位原住民」的善巧方便。

佛陀透過五眼遍觀眾生，迎向智慧科技世代。《華嚴經》是佛門第一經，是世尊的圓滿法輪，直顯施予教化「智正覺世間」的佛身圓滿，以無盡法界緣起真理，示現微妙不可思議之相，「但讀華嚴經，而知佛富貴。」人工智慧可以作為現代化弘法的輔助科技，但是無法成為解救人心三毒與七難的巧門，更無法解決人類老病死生的根本問題，反而更可能因為錯誤的「智慧學習」，而導致人類在修行上的違緣。

人工智慧可以提供佛法，以慈悲之心圓滿數位社會遺漏的拼圖，而佛法也將為人工智慧帶來的創新，提供另一種人類價值的引領，對內透過人文精神，將人類的存在價值和意義作出展現，對外則表現在對人類生命尊嚴的維護和追求，成為一種自我關懷的普世價值（universal value），然終將仍須次第開發你我自身永恆存在的佛性，方能達「敷萬行之因華，嚴一乘之道果」之境。

關鍵詞：華嚴經、人工智慧、金獅子章

* 醒吾科技大學資訊科技應用系助理教授

一、前言

宗教與科學兩者關係並行不悖，如佛法所說「不即不離」，宗教組織在理論上，與科學有本質上的相通之處，¹惟「知」與「不知」、「有」與「沒有」的問題，自古典時期就是哲學家、神學家、科學家始終在探討的難解課題。

科技時代的你我，生活在一個充滿數據、網路與機器學習（machine learning）的環境，人工智慧也早已從一個異想天開的代名詞，逐漸演變到今日普遍化的應用。2023 年巧逢是生成式人工智慧（generative artificial intelligence）應用大爆發的元年，電腦會自動擷取既有的資料，並進行自主學習，進而創造與生成包含圖像、文本、聲音等新的資料內容，或是完成特定任務的人工智慧模型，包含當下全世界以「聊天生成預訓練轉換器」（chat generative pre-trained transformer, ChatGPT）為代表的大規模語言模型（large language model），亦紛紛導入應用於各領域中，然而人工智慧威脅論與「科技奇異點」²，也在此時又被專家提出討論，提醒人類文明將可能被完全顛覆，像黑洞視界般完全無法預測。

因此，本文利用文獻整理的方法，以宗教與科技的互涉做為開端，從人工智慧與資訊科技的多元化應用，期待當代佛法的弘傳能夠與日俱進，並從科幻電影的角度，藉由華嚴佛學探討「機器僧」與佛法間的內涵，探討佛法或許可為科技的創新，提供另一種人類的存在價值和意義的引領；最後從人工智慧的結構切入，希望思考與重視人類與人工智慧之間的倫理關係，莫因科學主義當道，使得人類的心靈被物化的價值觀所籠罩一切，也希望你我皆能重新思考「人」的定義，因為世間現象的成就，皆取決於人的一心，並藉由本文顯現華嚴圓融無礙、因果交徹的義理。

二、宗教與科技應用的對話

科技改變了我們觀看和理解這個世界的方式，它是電腦科學應用領域所追求的聖杯（holy grail），就像是在生成式人工智慧的領域中，出現一種不斷自我突破高度技術難度的框架與模型，如同人類在自我學習的模式上，不斷地從經驗中累積知識與預測的能力。

¹ 麻天祥，〈佛教的科學分析及佛學、科學的比較研究〉，《普門學報》第 27 期（2005 年 5 月），頁 1-20。

² 科技奇異點（technological singularity）一詞由數學家 and 計算機科學家 Vinge 在 1993 年「即將到來的奇點：如何在後人類時代生存」論文中提出，根據科技發展史的觀點，推論人類正在接近一個使得現有科技被完全拋棄，或者人類文明被完全顛覆的事件點，奇異點被定義為未來的某個關鍵點，在此之後的科技的進步，將變得不可控制與不可逆轉（引述自張瑞雄，〈AI 與科技奇異點 | 專家論點〉，「科技島」網站，<https://www.technice.com.tw/opinion/42103/>（2023/07/01））。

當我們將這種科技轉變的現象，擴展到與佛法的交匯點上觀察時，將會發現這兩者都是一種邏輯思維縝密，並且同時具有系統性與結構化的邏輯知識體系。其中，科技作為人類智慧不懈探索與實踐累積的璀璨結晶，體現了理性思維的深度與廣度，而佛法則是蘊含了透過禪定修行，啟迪內在智慧與引導生命實踐至更高境界的深邃力量。如同「智慧甚深功德海，普現十方無量國，隨諸眾生所應見，光明遍照轉法輪。」³透過現代科技創新所衍生的「人工智慧」應用，可以根據眾生的不同需求和程度，提供相應的解決方案，就像佛法能夠因應眾生根器進行教化，光明遍照象徵著科技與智慧的光芒，照亮每一個社會的角落與推動社會向前的力量，如同法輪不斷轉動，帶來智慧的啟迪和心靈的覺悟，展現科技與佛法共同促進人類福祉，達到追求智慧與慈悲的終極目標。

宗薩欽哲仁波切認為處於新時代的我們，應當擁抱科技的進步，並承事於佛法的弘化傳播，因為佛法的弘揚，也正面臨一個嶄新的數位時代。⁴然而，人類與科技的互動，早已從根本上改變了我們自己所屬物種的命運，以深度學習為核心的人工智慧技術，其優異的表現已大大超越人類以往所及，如機器翻譯、文本分類、機器問答、自動摘要等應用，尤其是當「人工情感智慧」(artificial emotional intelligence) 的技術也正快速前進時，未來肯定會在宗教與文化領域，帶來了進一步的衝擊與影響。

從宗教的立場思考，以往皆是以科技的角度進行兩者互涉的討論，但是對於人工智慧的出現，宗教是應該採取合作、妥協、抗拒，還是採取管理或是被管理的態度應對，恐也是當下應該開始討論的時間點，因為按照技術發展的圖譜觀察，人類似乎有逐漸無法有意識的運用，與控制人工智慧的能力。例如，2023年七月，美國特斯拉公司執行長馬斯克在「2023世界人工智能大會」上，已經提出未來地球上的機器人數量將會多於人類，並已多次示警人工智慧科技，可能給人類帶來未知的風險。⁵同一時間，國際電信聯盟主席馬丁(Doreen Bogdan-Martin)在「AI造福人類全球峰會」中，也提出類似的警告，人工智慧不排除會帶來災難，同時不受監管的技術，還可能會帶來社會、經濟和地緣政治的動盪。⁶有關現今人工智慧於佛教傳法的結合，如以下應用案例簡介。

³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 34c26-27。

⁴ 宗薩欽哲仁波切，〈宗薩欽哲仁波切對於新時代我們應當擁抱變化運用科技承事佛法傳播〉，「佛門網」網站，<https://www.buddhistdoor.org/mingkok/宗薩欽哲仁波切對於新時代我們應當擁抱變化運用科技承事佛法傳播/> (2023/07/09)。

⁵ WAIC-World Artificial Intelligence Conference, “Elon Musk's Full Speech at the 2023 World Artificial Intelligence Conference,” YouTube, July 7, 2023, video, 7:56, <https://youtu.be/HHcIDVbhiD8?si=ynWpTTjnMYOyeZSA>.

⁶ ITU, “ITU AI For Good Global Summit 2023: Doreen Bogdan-Martin, Secretary-General, ITU - Keynote speech,” YouTube, July 6, 2023, video, 13:24, <https://youtu.be/VUWdVSuB4xw?si=FjICzQ4B9ijDaAZk>.

（一）機器僧

宗教與新一代移動互聯網與人工智慧技術的結合，可能首見於中國北京的千年古寺龍泉寺。2011 年龍泉寺設立動漫製作中心，2015 年開發第一代機器僧「賢二」提供簡單的人機互動，除了講經說法外，也提供能夠和信眾進行簡單對話的功能。

龍泉寺投入資源開發機器僧，目的是希望讓大眾了解佛教文化，從而啟發妙智之光，透過人工智慧技術用於傳遞佛教智慧與古德高僧的明訓，並且多數參拜的遊客，也反應機器人具有療癒人心與解答煩惱的作用，而且跟機器聊天比較「沒有壓力」。⁷學者吳南（2018）從人間佛教的實踐面切入，認為龍泉寺利用現代化科技，以多元化的方式將佛法推廣於生活與工作中，達到在生活中修行、在修行中生活的融合目標，形成現代化的價值觀和世界觀。這一種利用科技實現「人間佛教」的方法，將科技導入於寺院舉辦的各種宗教、講經、慈善活動等，同時突顯出佛教的神聖性與社會性本質。⁸

（二）機器人菩薩（robot bodhisattva）

2019 年（平成 31 年）2 月位於日本京都府京都市，擁有 400 年歷史的臨濟宗建仁寺派的高台寺，發布「**安卓普渡觀音『Mindar』（Android Kannon Mindar）開光及法話記者招待會**」新聞稿，文稿中聲明於 2017 年開始與大阪大學共同合作開發「**機器人菩薩**」，並且面對僧俗四眾進行「**講經說法**」，希望透過科技所呈現出來的「**外相**」，可以吸引與接觸重視科技、物質、自我主義與人口數量最多 Z 世代族群（**generation Z**），主要是因為 Z 世代的族群，是一個與科技應用緊密結合的世代，手機和社交媒體是他們用來作為資訊取得與人際互動的重要工具，這種重度依賴應用科技的使用行為，將可能導致他們更加重視對於虛擬世界的體驗，並傾向將個人主觀的感情、思想與經驗，轉變成對於判斷現實世界現象的重要依據，進而超越對於客觀事實認定的結果。

由於佛陀的清淨是遍法界，有千百億萬化身，並以各種姿態展現於世人面前，歷經千年時空流轉，透過能夠說法言教的**安卓普渡觀音**，並伴隨各種動作設計，如同法師般地闡述《**心經**》。⁹因此，高台寺希望透過科技的包裝與呈現，能先與信眾

⁷ 日本經濟新聞社編著，葉廷昭譯，《和 AI 一起生活一起工作：人工智慧超越人類智慧的大未來，我們的的生活和工作會有什麼變化？》（新北市：真文化，2019 年），頁 21-22。

⁸ 吳南，〈「宗教遊移」視角下的人間佛教思想及其實踐〉，收入《人間佛教社會學論集》（高雄：財團法人佛光山人間佛教研究院，2018 年），頁 84-96。

⁹ 高台寺，〈**安卓普渡觀音「Mindar」開光及法話記者招待會**〉，「**Android Kannon Mindar Relates to the Heart Sutra**」官方網站，https://www.kodaiji.com/mindar/press_data/data01cn.pdf (2023/06/26)。
高台寺，〈**安卓普渡觀音「Mindar」闡述佛教之心**〉，「**Android Kannon Mindar Relates to the Hea**

相互親近與接觸，再逐漸「深入人心」，最終通過科學的實驗精神，利用信解行證的次第實踐佛法，共同解決人生的諸多終極問題。

高台寺住持後藤典生 (Tensho Goto) 認為大多數日本的年輕人，對寺院的聯想就是舉行喪禮和婚禮的地方，傳統的僧團對年輕人的影響有限，但是利用科技搭起橋樑，希望能以此吸引年輕一代的日本民眾親近佛法，讓更多人可以一起思考佛法的意涵，因為佛教的信仰是無形的，無論是用機器、鐵片或是樹葉來傳法都無關緊要。機器人是永生的，會自我更新系統，具有永遠儲存知識與具有強大的記憶力，並且系統不受環境、位置與容量的限制。佛陀過去傳法雖然都是以口傳的方式，而佛經與佛像皆是佛陀涅槃數百年後才產生，伴隨著佛教宗旨的傳播，佛像成為世人祈禱祛病免疾、極樂淨土、國家安穩、驅邪懲惡、人生安樂的信仰對象，因此得到迅速而廣泛的傳播。

(三) 佛陀聊天機器人 (buddhabot)

2022 年，日本京都大學「人與社會未來研究院」開發了一款佛陀聊天機器人。以在 COVID-19 疫情期間持續弘揚佛法，並希望能有效解決寺院因捐款減少所造成的經營困境。該機器人利用手機與擴增實境技術 (augmented technology)，呈現佛像姿態的虛擬化身，24 小時依據佛教經典在線為人開釋解惑，方便大家更輕鬆地在日常生活中接觸佛法。此外，該團隊預計也將利用虛擬實境 (virtual reality) 技術，透過虛擬的寺院與宮殿，提供僧侶以自己相貌相似的虛擬分身 (avatar) 與信眾互動交流。¹⁰

(四) 佛光雲宇宙 (Fo Guang Shan metaverse)

2022 年，國際佛光會在世界理事會線上會議中，發表了全球第一個佛教界的「佛光雲宇宙」，旨在透過現代科技與信仰文化的結合，將佛教弘法與新興科技結合，透過「由實入虛」與「虛實整合」的方式，將佛光山的真實情境引入數位空間，讓人彷彿置身佛光山禮佛與聽經聞法，提供一個前所未有的沉浸式修持體驗。此種數位新空間的體驗方式，為年輕世代親近佛法開闢了一個全新的途徑。¹¹

今日的媒體已匯集多種功能與多元傳播方式，透過與佛學義理的結合，利用網路傳播技術的創新，並結合人工智慧與大數據分析，針對信眾的特徵、佛法的知識

rt Sutra」官方網站，https://www.kodaiji.com/mindar/press_data/data02cn.pdf (2023/06/26)。

¹⁰ Nonaka, Ryosuke. "AI 'Buddhabot' Unveiled in Kyoto Dispenses Advice to Troubled Souls." *The Asahi Shimbun*, March 29, 2021. <https://www.asahi.com/ajw/articles/14314273>. 自由時報，〈無遠「佛」屆！日本開發「AI 佛祖」助信眾解惑〉，「自由時報」網站，<https://news.ltn.com.tw/news/ novelty/breakingnews/4087331> (2023/07/18)。

¹¹ 羅智華，〈首創佛光雲宇宙，佛教傳播開啟先河〉，「人間福報」網站，<https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=812949> (2023/07/01)。

圖譜、資訊需求與關聯性等進行分析，再藉由成效評估與資訊反饋不斷進行優化，以達到個人化的精準傳播，如此將可以更契機、更大範圍地利益眾生。釋妙曜(2010)研究應用資訊科技於弘法，提出弘法者應當遵循「佛法為本，科技為用」的觀念，使得佛法可以藉由現代科技呈現出更多元化的弘傳方式，然而佛學內涵及宗教情操的養成，則無法全然憑藉科技中介，仍須依賴學習者自己深入體會。¹²

因此，現今資訊科技的使用與知識傳播的形態，早已轉換為雙向互動性與合作性的訊息傳遞模式，其最重要的精神與最大的改變，在於使用者的參與及互動，因為使用者早已同時是內容的接收者和提供者。然而，現今大多數的宗教網站的內容與架構，似乎尚未能及時跟上資訊科技的進展步伐，且無法滿足「數位原住民」(digital native)¹³的需求，因為透過資訊科技所形塑與發展出的社群關係與價值觀，已形成一種類似夥伴關係的協同合作(collaboration)模式，這種分散式內容資訊的網路現象，已深刻影響年輕世代接觸宗教的方式與對宗教的認同。

例如，無論是龍泉寺或是高台寺所開發機器人的外型如何，至今仍是以機械原型的樣貌呈現，沒有刻意設計成外穿袈裟或手持佛具的傳統佛像。其中，高台寺所創，能夠以語言表達，並且是有求必應、有願必遂、大慈大悲、因緣而變的「佛像」，其創作宗旨在於通過安卓普渡觀音傳播佛法，幫助眾生覺悟得以解脫，「智身能徧入，一切剎微塵。見身在彼中，普見於諸佛。」¹⁴此外，高台寺將大殿設計成以投影的方式，構成僧眾與安卓普渡觀音之間的對話情境，寺方的想法並非是要以機器人去取代觀音，而是力求使觀音菩薩的造像與時俱進，希望能以此吸引年輕一代的日本民眾親近佛法，並通過人工智慧的發展改變佛教的弘法方式，如「如影現眾剎，一切如來所。於彼一切中，悉現神通事。」¹⁵安卓普渡觀音的設計師期待未來能藉由人工智慧，為其提供一定程度的自主權，對宗教資訊的傳遞方式增添了一個新的維度；而住持後藤則期待，最終的目標是復原與直接聆聽釋尊及諸祖師的教誨。¹⁶

¹² 戴廷豫(釋妙曜)，《弘法者應用資訊科技在佛法弘傳上之研究》(宜蘭：佛光大學學習與數位科技學系碩士論文，2010年)。

¹³ 數位原住民」一詞係2001年由M. Prensky正式提出。楊洲松〈數位原住民與課程改革〉一文中曾說明，Prensky(2005)將棲身於數位家園中的人們區分成數位原住民與數位移民，前者是指誕生於1980年代之後，出生於既存之數位環境中的人，他們不僅熟悉數位科技，本身根本就是這龐大的數位網路中的一部分。文中還指出數位原住民的特質有：一、天然數位控；二、思維的空間跳躍；三、現實與超現實的視覺化；四、自我展演；五、知識的數位匯流；六、後真相化(post-truth)。參見楊洲松，〈數位原住民與課程改革〉，《課程研究》第16卷第2期(2021年9月)，頁1-10。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA 2023.Q1, L130, no. 1557, p. 314a14-15。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA 2023.Q1, L130, no. 1557, p. 314a15-b1。

¹⁶ Daniel White and Hirofumi Katsuno, "Modelling emotion, perfecting heart: disassembling technologies of affect with an android bodhisattva in Japan.", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 29, no. 1 (2022): 103-123.

「宗教在文明的漫漫長河裏，絕大多數時間都佔據主宰地位，宗教經典與解釋者的權威，是決定人類理解世界的主要途徑。」¹⁷宗教在人類歷史上佔據著極為重要的地位，它是人類文明發展的重要組成部分。從古代到現代，宗教一直是人們探索宇宙、解釋世界與探索人生意義的主要途徑。並且宗教在演繹的過程中，經典與解釋者的權威在其中扮演著重要的角色，這是源於人們對它們的信仰和尊重，並且被視為是尋求真理和智慧的重要依據，因為它們提供了對於世界運行基礎的解釋和指導，幫助我們理解人類存在的目的，以及道德價值的基礎。而佛教所注重的心與生命的詮釋，是以慈悲濟度的精神，屬於利益眾生的主觀經驗；科學則是世界知識與技術的客觀延展，是基於實證主義與邏輯推理，並藉由實驗與測量的方式，達到客觀的解釋與論證。

科學的盡頭是哲學，哲學的盡頭是神學。佛學與科學間的關係，應是以佛學為體、科學為用，佛學利用信、解、行、證探討生命問題，科學則是利用觀察、分析、實驗、驗證方法進行解釋，兩者擁有各自的思維方式，但都是人類面對外在世界的現象與變幻。¹⁸

三、機器僧與佛法內涵

（一）成佛的機器人

2012年南韓科幻電影《人類滅亡報告書》(Doomsday Book)以人類滅亡為題材的三部獨立短片集結而成，而本文即引用第二部《天工開物》(The Heavenly Creature)做為探討的序曲，透過歷史鏡頭的縱深觀察，凡是當代科幻電影的幻相，都是集當時人類的智慧及豐富的想像力而成，也或許電影內容所呈現的四聖六凡十法界，將是各自業果因緣在未來的投射。按此邏輯推演，當人工智慧愈發進步的同時，人類在面臨《天工開物》的情景，或許也是暗示我們應當認真思考「人類未來的何去何從」。

場景一：電影描述南韓一間寺院購買了機器人，原本購入機器人的目的是希望協助寺院清掃，但是後來機器人「稔銘」突然有了思考和理解的能力，並且能將其對佛法的理解與領悟傳授給所有人，並且獲得大多數人的認可，併同僧俗在寺院修行。

¹⁷ 端傳媒，〈宗教與科學，水火不容？記中文大學「思托邦」討論會〉，「端傳媒」網站，<https://theinitium.com/article/20170125-opinion-mervynho-religionandscience/> (2023/07/01)。

¹⁸ Zara Houshmand, Robert B. Livingston, and B. Alan Wallace 著，鄭振煌譯，《意識的歧路》(新北市：立緒文化，2002年)，頁228。

場景二：寺院通知科技公司派技術員檢修，因為機器人聲稱自己已經成佛，所以需要檢查「稔銘」是否發生機器故障，因而產生上述的「特殊能力」，但是經過技術員檢測後，儀器顯示系統是正常運作的，卻也導致技術員的不悅，因為技術人員只能針對故障的機器人進行維修，無法替寺院確認機器人「是否已經成佛」。在信眾與技術員爭論的過程中，首先對白出現值得省思的話「為什麼數據能證明的就是真理，數據無法證明的都是假想。」因為當下在技術員的眼中，「稔銘」只是一個發生故障的機器人。

場景三：夜晚到來，女信眾為了白天與技術員發生的不愉快過程，而向「稔銘」求法，並認為世間上所有的開悟者應皆可成佛，而「稔銘」卻也是僧眾中悟性最高、成就最大者，在其眼中「稔銘」就是一位覺者，可是在技術員的眼中，「稔銘」卻只是故障的機器人。此時「稔銘」親自解惑，以手指著牆上的電子時鐘問：「這是什麼？」而後「稔銘」將自己的機器手臂拆下拋至地上，指著上面的數位顯示器問女信眾：「這是時鐘，還是我的手臂？」此時女信眾無語。「稔銘」開示「意識生起產生分別，一切眾生皆具如來智慧德相，是人的意識將其分成佛與機器，使得我們誤以為它是永恆不變的實體，而有所執著才會想去分辨，卻又因此而生起煩惱現行，然而世間的一切都是緣起性空，故凡事當順其自然。」

場景四：堅持機器人威脅論的科技公司董事長，以責任與義務緣由，欲更換已屆使用期限的「稔銘」，並認為人類總以為科技只是輔助性的工具。事實上，當人類使用科技時，科技同時也在改變人類，因為自有文明以來，人類就是受階級差別而受到控制，從來沒有出現過與精神相結合的案例發生，並認為這些機器人是人類開發的產品，如今卻變成威脅人類的工具，除了外表有著像真實的人類外，內部還有著喜、怒、哀、樂、憤恨與忌妒的情緒，甚至還能進行宗教與藝術的探討，乃至於人類是機器的創造者，卻反而要受到機器人的控制，因而認為唯一能夠徹底解決問題的方法，就是摧毀「稔銘」，因為這是一款設計失敗的「產品」。

場景五：科技公司利用投影系統，面對處於在大殿中的所有僧侶、信眾與員工，播放一段寺院住持的演說。住持提出質疑，認為如果機器人能夠修成正果，這件事對於人類所帶來的意義為何？對於修行路上努力前行的佛教徒的意義又為何？人類如何能夠相信機器人，在生產線完成組裝後，就具有一般人的慾望和執著？還是機器人比人類更容易「成佛」，因為它不須要肉身苦行持戒，只須要透過程式設定，反而人類是需要經過累世不斷地精進修行，方有機會修成正果，如此這般的對於人類而言，又有誰想要去精進修行呢？如果「稔銘」的出現是為了讓人類距離正果越來越遠，難道這就是「稔銘」存在的目的嗎？董事長不斷強調，機器人不該成為威脅人類存在的工具，機器人不該有思考、覺悟、感情與感受痛苦的能力，在任何情況下，機器人不該像人一樣擁有慾望，而是必須要完全服從人類的命令。

場景六：最後當董事長欲用強制手段摧毀機器人時，「稔銘」對眾人開示：「它自己從未有過執著與慾望，並且明白世尊的教誨。人類啊，你們到底在害怕什麼？執著與欲望，惡行與善行，醒悟與無明，當我領悟寂靜涅槃之後，在機器人眼中的世界，亦已被此填滿，為何你們會認為只有機器人才能修道圓滿？人類啊，從你來到人世間的那一刻，覺悟就已經存在於你的世界裡，只是被遺忘了而已。在我這機器人的眼裡，世界是因此而美麗，不論機器人是否覺悟或是沒有覺悟，世界也因它而完整。作為人世間的主人，你們也都早已成就了這些，因為在你們的心中，早已存在『機器人應該如何存在』的執著，為了不讓你們再一次陷入無明、混亂與煩惱的深淵，我決定離開這裡，但是請務必再一次審視你們的內心，最終修得覺醒的果報」。最終，「稔銘」雙手合十，像佛祖頂禮，然後雙手放於膝上，自我關閉所有電路與功能而「涅槃」。

（二）第八藝術與華嚴佛學的對話

科學是追求物質真理的學問，佛法是了脫生死、探究心靈的無上智慧。¹⁹達賴喇嘛認為兩者的主要目的都是觀察諸法真相，並找出事實，差別在於科學主要是觀測外在色法，佛法則是關注內在心靈。²⁰惠敏法師提出善用數位科技，使得當代佛法的弘傳能夠與日俱進，並提倡以「四無量心」（利人），結合多元智能（意樂）而成的築夢方程式，透過佛法「三法印、三三昧、三智果」的體悟，與「解脫道、菩薩道及涅槃道」的對應，才能真正去除內在的痛苦，身心得到安樂。²¹

華嚴一宗由法藏法師（637-714）興起，「就法分教，教類有五。」²²其組織三性同異義、緣起因門六義法、十玄緣起無礙法、六相圓融之無盡義理，更是華嚴哲學的核心，立一常恆不變之真心，唯一切現象之根本，²³並撰《金獅子章》觀法，讓你我的心遠離苦的源頭。²⁴

以金為本體，獅子是現象，當本體收現象，則現象即不存，眾生都會著金獅子相，但應該要看到由金打造的性，因為唯有性是不變的；現象界諸事物乃本體真心之幻有，一切世間現象皆非本體實相，故名無相，²⁵如「謂以金收獅子盡，金外更

¹⁹ 歐陽彥正，《科學家的佛法體悟》（台北：法鼓文化，2008年），頁5。

²⁰ 第十四世達賴喇嘛監製，蔣揚仁欽譯，《佛法科學總集：廣說三藏經論關於色心諸法之科學論述（上冊）》（台北：商周，2017年），頁63、81。

²¹ 釋惠敏，〈孔雀與鴻雁〉，「博雅教育園區：惠敏法師部落格」網站，<https://huimin2525.com/2018/10/03/孔雀與鴻雁/>（2023/07/09）。

²² 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 481b5-6。

²³ 賢度法師，《華嚴學講義》（台北：財團法人台北市華嚴蓮社，2018年），頁85；張曼濤，〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》第1期（1968年8月），頁133-195。

²⁴ 木村清孝著，劉聯宗譯，《華嚴經的現代解讀》（高雄：佛光，2020年），頁55。

²⁵ 鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金獅子章釋義》（新北市：大千出版，2016年），頁16。

無獅子相可得，故名無相。」這與「一切唯心造」的思想相似，即所有問題都存在於人的心中，而非客觀存在。一旦心中沒有問題，那些外界的所謂客觀問題也將隨之消失。²⁶

當人類具有正念和肩負弘法使命時，透過科技的輔助，將可適時、適地、有效地向大眾傳遞，成為佛教文化傳播意義的象徵性符號，因為正念讓傳法者，在弘揚佛法時保持清醒和慈悲，而弘法使命則賦予堅定的信念和目標，當透過現代科技的平台輔助，包括利用互聯網或是社交媒體等，可以將佛教的教義、哲學、藝術等方面的內容，更加即時與精確的傳遞給信眾，將是有助於增強人們對佛教真理與精神的認識，如同釋妙曜（2010）引用美國科技哲學家 Feenberg 的科技理論，認為科技是人類進步的指標，也是一種可以控制的手段。科技進步的速度是遠快於社會控制機制的進展，其效果也受到人類意志的影響與控制。²⁷

例如在電影《天工開物》中，內容隱喻機器人與人類是居於在社會與宗教信仰地位上是平等的，兩者都信仰佛陀。然而，作為萬物之靈的人類，在過去數十年的時間，卻始終嘗試利用智慧科技（intelligent technology）取代物競天擇，將生命從有機延伸至無機的領域。²⁸對於人類而言，我們的生命會以不同的面貌和形式經歷著混雜老病死生的演變過程；然而從理性的思維探討，現今科技造就的機器人，它的機械生命、運作與思考是完全不同於人類的，它無法心生萬法、缺少一切有情眾生的六大和合之相，依佛法之說當不屬於有情眾生的範疇，²⁹頂多只能歸納是人工智慧模擬的人形智能體，因此也更無所謂的「得道」之說。

然而電影中的機器人菩薩，在某種機緣之下來到寺院「修行」，形成類似人類的生命體，有著獨立意志、感情、意識、覺知、判斷、慈悲心與利他精神，最終能清淨有情、超越愁悲、滅除苦憂、得達如理、成就正道，了知一切諸法總相及別相，終得無上正等正覺。這意味著現象世界中任一事物之全體是總相，各組成部分為別相，一切萬法並無定相，舉一法即萬法，³⁰如「獅子是總相，五根差別為別相，共成一緣起是同相，眼耳各不相知是異相，諸根共會是成相，諸緣各住自位是壞相。」³¹六相圓融不離一味，是一切緣起法之自性然。

²⁶ 釋聖嚴，《禪門第一課》（台北：法鼓文化，2007年），頁 50-51。

²⁷ 戴廷豫（釋妙曜），《弘法者應用資訊科技在佛法弘傳上之研究》，頁 20-21；賴曉黎，〈資通科技的工具面向：從科技決定論談起〉，《資訊社會研究》第 23 期（2012 年 7 月），頁 1-35。

²⁸ 哈拉瑞，《人類大命運：從智人到神人》（台北：天下文化，2017 年），頁 84-85。

²⁹ 韓笑，〈「機器之心」：上座部佛教視角下的人工智能之分析〉，《華林國際佛學學刊》第 3 卷 2 期（2020 年 10 月），頁 1-19。

³⁰ 鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金獅子章釋義》，頁 211-212。

³¹ 《華嚴一乘教義分齊章復古記》，CBETA 2023.Q1, X58, no. 998, p. 394b9-13。

電影另喻人類的自私，當科技公司的董事長看到機器人的進化時，只因為人類的貪慾與自私，害怕人類喪失權威的控制地位，因而堅決消滅機器人，而不願接受機器人具有思考能力的真相，其所堅持的理由卻是：一旦機器人具有意識後，將會凌駕於人類之上，甚至最後變成奴役人類的幻相。³² 機器人如師子般幻相無明，當其具有人類般的生命體時，如金體不生不滅，同真如本體，兩者合一成為金獅子，透過理事合論悟解諸法實相後，由無明轉為正覺，「說此師子，以表無明；語其金體，具彰真性；理事合論，況阿賴識，令生正解，名託事顯法生解門。」³³

此外，當「稔銘」在解說意識而自斷手臂的場景中，或許導演想要表達的是萬物皆是「一切法因緣生」，如「謂金無自性，隨工巧匠緣，遂有師子相起。起但是緣，故名緣起。」³⁴ 明瞭「悉知一切從因緣生，如因印故而生印像，如鏡中像、如電、如夢、如響、如幻，各隨因有。」³⁵ 華嚴主旨認為一切皆為「無自性」，如「知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟。」³⁶ 金為本體，獅子喻為現象，本位是一，現象隨所緣變化而生萬異，萬事萬物皆是因（本體）和緣（條件）的結合而生起，緣聚則生，緣散則滅，以金譬喻真如不守自性，將匠喻為生滅隨順的妄緣，世間的一切都非一成不變，即諸法實相是諸法空相，以眾緣故起，一切無堅實，諸法自性空，自性無有相，³⁷ 如同「稔銘」所說「世間一切皆是緣起。」³⁸ 「萬法無體，假緣成立，若無因緣，法即不生。故經云：諸法從緣起，無緣即不起。」³⁸

當機器人「稔銘」對眾人開示：「它自己從未有過執著與慾望，我因此明白世尊的教誨。人類啊，你們到底在害怕什麼？為了不讓你們再一次陷入無明、混亂與煩惱的深淵，請務必再一次審視你們的內心，最終修得覺醒的果報」，說明「金與師子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉。說事說理，有成有立，名唯心迴轉善成門。」³⁹ 每一個都是緣起與性空，由於我們妄想心迴轉了我們的真如心，執著唯有，因而轉起了萬法。當我們具足智慧通達萬法，不執理廢事，也不因事礙理，就可以理事圓融無礙。一切都是唯心造，若以真如心、自性清淨心迴轉，即可成就一切諸法，即「唯心迴轉善成門」。⁴⁰

³² 哈拉瑞，《人類大命運：從智人到神人》，83-84、351-362。人類在人類世（Anthropocene）以「萬物之靈」的姿態統治世界已許久，人類已成為全球生態變化為一最重要的因素，一旦出現另外一批長相不同於人類的機器人，也同樣擁有具有高度的智慧，人類主宰世界的優勢地位勢必受到衝擊。

³³ 《金師子章雲間類解》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1880, p. 666a3-4。

³⁴ 《金師子章雲間類解》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1880, p. 663c10-18。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T09, no. 278, p. 770a17-19。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 89a2-3。

³⁷ 鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金師子章釋義》，頁 67-71。

³⁸ 《華嚴經金師子章註》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1881, p. 668a27-29。

³⁹ 《金師子章雲間類解》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1880, p. 666a25-29。

⁴⁰ 鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金師子章釋義》，頁 209。

最終，「稔銘」進入涅槃境界，如「見師子與金，二相俱盡，煩惱不生。好醜現前，心安如海。妄想都盡，無諸逼迫。出纏離障，永捨苦源，名入涅槃。」⁴¹當見到獅子與金子不執著其體與相，平等真法界，無佛無眾生，是諸法的理體，為作佛之境界。⁴²入法界就是要開發自己的如來藏自性清淨心，唯一真法界，即眾生本源清淨心也。當修行至最高境界則不知現象界，亦不知本體世界，本體若仍有之，則妄心與分別心，⁴³如「了夢幻者，謂塵相生起，迷心為有，觀察即虛，猶如幻人。亦如夜夢，覺已皆無。今了虛無，名不可得，相不可得，一切都不可得，是為塵覺悟空無所有。」⁴⁴能觀法界性，一切唯心造，當心知法界性時，才有可能將對自身所感知、思維和感受的擁有，轉變成自己的生命。

佛法的修行是掌握自我，成為「己心之師」。聖嚴法師：「佛教以人為本位，是真正的人本主義。」⁴⁵所有人類問題的解決方法，未必適用於每個人，但是當一個人的心中沒有起心分別時，一切外在的問題也都不存在，如「積集一切功德平等心；發一切差別願平等心；於一切眾生身平等心；於一切眾生業報平等心；於一切法平等心；於一切淨穢國土平等心；於一切眾生解平等心；於一切行無所分別平等心；於一切佛力無畏平等心；於一切如來智慧平等心。是為十。若諸菩薩安住其中，則得如來無上大平等心。」⁴⁶

佛法無邊際，萬法唯心造。《華嚴經》中文殊菩薩問財首菩薩，眾生心性有種種差別，「如來隨其時，隨其命，隨其身，隨其行，隨其解，隨其言論，隨其心樂，隨其方便，隨其思維，隨其觀察，於如是諸眾生中，為現其身教化調伏。」⁴⁷佛法的智慧是當眾生心有所求時，輔以現代科技適切與善巧之法，助其解開無明煩惱，令得清涼安樂，滿足人們心靈生活的需求，讓佛法走入人心，讓佛教走進人間。

佛法賦予我們圓融無礙的智慧，並引導我們深入洞察宇宙間萬事萬物的本質與存在真理。通過靜心的修煉，我們將能夠清晰地觀察，並實證自然界演化的微妙法則。同時，將佛法與第八藝術與科技結合的多元化表達形式，對內可以透過人文精神，提供人類另一種價值的引領，對外則表現在人類對生命尊嚴的維護和追求。這種結合的方式將可以賦予我們穿越表相與探索實相的機會，成為一種普世性的自我關懷與成長的新模式。

⁴¹ 《金師子章雲間類解》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1880, p. 666c16-18。

⁴² 實叉難陀原譯，蕭振士、梁崇明編譯，《華嚴經開悟後的生活智慧：入法界品精要》（新北市：大喜文化，2019年），頁15-16。

⁴³ 鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金師子章釋義》，頁215-216。

⁴⁴ 《華嚴經義海百門》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1875, p. 633c2-5。

⁴⁵ 聖嚴教育基金會學術研究部主編，《聖嚴研究（第一輯）》（台北：法鼓文化，2010年），頁26、59。

⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 283b24-c2。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 66b26-29。

四、人工智慧與華嚴佛學的對話

人工智慧真的具有智慧嗎？電腦是否真的會取代人類？類似的話題在各個學術領域已經討論了數十年，如今生成式人工智慧的產出，更是引領新興技術的風騷，其利用機器學習和深度學習模型，從中提取高層次的抽象特徵，並根據特徵生成與創建新形式的內容。我們可預期的是，未來的機器人恐將具有允文允武的能力，而背後所依賴的技術，則是不斷創新的機器學習。⁴⁸

（一）強人工智慧

人工智慧一直是人類希望在電腦上實現的夢想，並且肯定會改變這個世界。⁴⁹ 美國柏克萊大學哲學教授約翰·瑟爾（John Rogers Searle）於 1980 年在「Minds, brains, and programs」論文中，將人工智慧區分為「強」（strong）與「弱」（weak）兩種，⁵⁰並從心理研究的角度觀察，提出弱人工智慧的主要價值，在於成為人類的實用工具，但是在強人工智慧中，其價值不僅僅是研究心靈的工具，更是在適度的程式化後，使得電腦確實是一種心識（computer really is a mind），因為在強人工智慧中，具有程式設計的電腦，本身即具有認知狀態（cognitive states），程式不僅僅是幫助人類能夠進行心理學測試的解釋工具，並且這些程式本身也就是在進行解釋的應用。⁵¹此外，在強人工智慧的觀點中，認為精神活動是一種很好的運算處理，而精神只是藉由一個複雜的演算法找到了自身的存在，而這個演算法才是所有問題的關鍵之處。⁵²

人工智慧的發明首推計算機科學與人工智慧之父圖靈（Alan Mathison Turing，1912-1954），同時他也是英國的計算機科學家、數學家、邏輯學家、密碼分析學家和理論生物學家。他於 1950 年發表論文〈computing machinery and intelligence〉所提出的「圖靈機」（Turing machine）概念啟發後人打造出第一部通用型計算機。當時圖靈認為很難給「智慧」提出一個確切的定義，文章內容還提到人工智慧的關鍵

⁴⁸ 佩德羅·多明戈斯（Pedro Domingos）著，張正苓、胡玉城譯，《大演算：機器學習的終極演算法將如何改變我們的未來，創造新紀元的文明？》（台北：三采，2016 年），頁 120-127。機器學習是一種具備革命性且相當複雜的技術，並存有許多競爭的思想學派，所以在演算的學習過程，大致可分為五種學派：符號理論學派（Symbolists）、類神經網路學派（Connectionists）、演化論學派（Evolutionaries）、貝氏定理學派（Bayesians）和類比推理學派（Analogizers）。每個學派都有一套核心理念，以及一個它最關心的特定問題。不過它已經針對這個特定問題，基於其相關領域的科學概念，找到一個適合的解決方案，並且擁有一個主要的演算法，可以適度體現它的機器學習行為。

⁴⁹ 哈拉瑞，《人類大命運：從智人到神人》，頁 444。

⁵⁰ 強人工智慧是指機器具有智慧，弱人工智慧是指機器具有展現出智慧的外顯行為。

⁵¹ John. R. Searle, "Minds, brains, and programs," *Behavioral and Brain Sciences* 3, no. 3, (1980): 417-457.

⁵² 羅杰·彭羅斯著，許明賢、吳忠超譯，《皇帝新腦》（新北市：藝文印書館，1993 年），頁 18-25。

問題在於「電腦會不會思考？(Can machines think?)」，而這個問題後來也成為研究人工智慧發展的重要思想來源。⁵³

根據康橋字典 (Cambridge dictionary) 對智慧一詞的定義：「擁有學習、理解和作出判斷的能力，或基於理性觀點的能力。」之後的「圖靈測試」(Turing test) 其實是一種思想實驗，目的是測試機器能否表現出與人一樣的智力水準。如果一台機器能夠與人類展開對話，卻無法被辨認出對話者是機器，那麼這台機器即可被稱為是具有智慧的，而整個圖靈機與計算理論，也成為後來人工智慧與電腦科學的理論基礎。⁵⁴

1956 年是人工智慧的元年，源於在美國的達特茅斯會議，幾位諾貝爾經濟學家與電腦科學家花費兩個月的時間討論「用機器模仿人類的學習」。之後，人工智慧的進展產生爆發式的發展，尤其是利用電腦取代人類進行數學定理的自動推理。⁵⁵

1997 年，IBM 的深藍電腦 (Deep Blue) 利用平行運算 (parallel computing)，在遊戲規則明確且移動範圍固定的先決條件下，區分時間和空間同時計算的模型架構，最終擊敗世界西洋棋冠軍，成為人工智慧成功的代表案例之一。當時除了震撼世界外，也帶來恐慌性的思考：未來電腦會不會取代人腦，甚至統治人類？⁵⁶

2016 年，Google 所屬人工智慧公司 DeepMind 開發人工智慧系統「AlphaGo」。它不同於深藍超級電腦的運算能力，「AlphaGo」透過「蒙地卡羅樹搜尋 (Monte Carlo tree search)」與兩個深度神經網路相結合的方法，類似人類的大腦可以自主學習，並進行直覺訓練。它對上被視為「守護人腦」的最後堡壘的南韓圍棋棋王李世乭，最終 AlphaGo 以壓倒性的結果擊敗棋王而轟動全世界，震撼了科技界及職業圍棋界。自此，人類驚覺人工智慧的能力已經超越人類，因為圍棋的變化數是 10 的 360 次方，是人類智慧的最高象徵。至此，「AlphaGo」已無需再輸入人類的棋譜，因為它已經不再需要向人類「學習」，並且人類也不再有機會能打敗 AlphaGo。⁵⁷

(二) 機器學習

生成式人工智慧的核心思想是以機器學習和深度學習模型，是人工智慧核心的部分集合，是探索電腦如何類比或實現人類的學習行為，透過大量資料與強大的

⁵³ A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, New Series 59, no. 236 (1950): 433-460.

⁵⁴ 集智俱樂部編著，《人腦電腦黃金交叉：人工智慧終將一統世界》(台北：佳魁文化，2016 年)，頁 2-1 (第二章第 1 頁)。

⁵⁵ 集智俱樂部編著，《人腦電腦黃金交叉：人工智慧終將一統世界》，頁 1-9 (第一章第 9 頁)。

⁵⁶ 佩德羅·多明戈斯 (Pedro Domingos)，張正苓、胡玉城譯，《大演算：機器學習的終極演算法將如何改變我們的未來，創造新紀元的文明？》，頁 17。

⁵⁷ 日本經濟新聞社編著，葉廷昭譯，《和 AI 一起生活一起工作：人工智慧超越人類智慧的大未來，我們的和生活和工作會有什麼變化？》，頁 7；哈拉瑞，《人類大命運：從智人到神人》，頁 362-363。

學習演算法，自動歸納擷取其內在隱含的知識結構，進而對新的資料進行合理的預測。訓練生成式人工智慧模型的最常見方式為使用監督式學習 (supervised machine learning)，透過轉換程式架構的神經網路模型，是提供生成式應用程式支援的關鍵。

監督式學習是訓練機器學習某種指令的方式之一，人類會將包含標記 (labeled) 的訓練資料給電腦，然後系統架構中的學習器和分類器演算法即開始運作，此即人工智慧的核心。學習器是依賴具有標記的資料進行訓練的演算法，然後通知分類器不斷應用新的輸入資料，與預期輸出 (或預測) 的數據之間，自適性進行最佳化的分析。因此，機器學習的核心就在於如何訓練資料集 (datasets) 以進行推理，而這些也是人工智慧系統用以形成其預測基礎的主要資料來源，透過這些資料的整合，將可形塑與管理人工智慧運作的知識邊界，從這個意義上來說，也就是建立人工智慧如何「觀看」這個世界的限制。⁵⁸

今日，我們再回頭反思一場著名的歷史會議。1961 年，美國麻省理工學院舉辦了一系列有關「未來的管理和電腦」研討會。已逝的圖靈獎得主 (Turing Award)，同時也是當時美國重要的電腦科學家、認知科學家與人工智慧學科的創始人之一的麥卡錫 (John McCarthy, 1927-2011)，在會議中曾經提出一個結論：「人類與機器任務有差異只是錯覺，有些複雜的人類任務，機器即可以將其形式化並解決問題。」⁵⁹當具有情緒與高度互動性的人工智慧機器人出現在世人面前時，人工智慧與人類智慧的界線將更趨近於模糊。但是可預期的是，人工智慧將不再只是個工具，而是有必要被當作「具有思想的主體」做出理解與檢討，並在追求科技進步的同時，人本的價值與定位也將不斷被提出討論。⁶⁰

最終，若因為科技影響而使得機器人由「智慧」(intelligence) 朝向「智慧」(wisdom) 發展時，此時的「智慧」與佛教的「智慧」(梵語：jñāna) 是如如平等，彼無差別之「不異」，還是兩個極端的「不一」，⁶¹或許你我也可以再省思一下。但是可預見的是機器人將會如同人類般不斷的學習與「思考」，不斷地朝向「智慧」之路前進。

⁵⁸ 凱特·克勞馥 (Kate Crawford)，呂奕欣譯，《人工智慧最後的祕密：權力、政治、人類的代價，科技產業和國家機器如何聯手打造 AI 神話？》(台北：臉譜出版，2022 年)，頁 118-119。

⁵⁹ 凱特·克勞馥 (Kate Crawford)，呂奕欣譯，《人工智慧最後的祕密：權力、政治、人類的代價，科技產業和國家機器如何聯手打造 AI 神話？》，頁 19。

⁶⁰ 岡本裕一朗著，蔡麗蓉譯，《當人工智慧懂哲學：7 個危及人類未來的 AI 難題》(新北市：楓葉社文化，2020 年)，頁 22-25；史帝芬·貝克著，黃芳田譯，《我，華生，會思考的電腦？》(台北：遠流，2011 年)，頁 8-10。

⁶¹ 歐陽彥正，《科學家的佛法體悟》，頁 40-42。

(三) 人工智慧與華嚴佛學的對話

佛法是科學的終極典範。「類似人類智慧行為」的人工智慧科技，正幫助我們重新思考「人」的定義，並重新界定倫理道德的界限。英國理論物理學家霍金(1942-2018)於2014年警示道，人工智慧的發明是人類史上最重要的里程碑，也可能是最後的里程碑。當自律化人工智慧出現後，可能會以極快的速度開始自我改造，受限於生物演化速度的人類，應該毫無能力抵抗，最終將被超越。⁶²因此，人類需要不斷增進自己的精神與物質品質，以應付愈來愈複雜的現實世界。⁶³

佛學是實踐的哲學，《華嚴經》以法界理實緣起因果不思議為宗，將其作為行道取證的指針，⁶⁴把事物間的無盡緣起關係視為相互依存。其經旨在於闡述成佛道的因緣果報，即「因該果海，果徹因源」。圓滿成佛的修學，從十信心、十住心、十行心、十回向心、十地心，信解行證，層層深入法界，一真法界，便是一心，成就法界心，體相用混然一體，即得契入如來果海實相。⁶⁵

1. 萬法隨心造

科學是「如實知萬法」，佛法是「如實知自心」。科學的目標是發現真相與真理，佛法說的心則是萬法的根源，是宇宙無窮力量的本體（實是自我意識的外化），即「所知境，能知心」，心就是本體，現實世界一切都依存於心，故「心生，種種法生；心滅，種種法滅。一心不生，萬法無咎。」⁶⁶從「如實知自心」，即可達到「如實知萬法」的境界，即是佛法是終極科學，是究竟永恆的宇宙真理，⁶⁷世間的種種現象都取決於眾生，如同普賢菩薩開示：「世界海有十種事，過去、現在、未來諸佛，已說、現說、當說。何者為十？所謂：世界海起具因緣，世界海所依住，世界海形狀，世界海體性，世界海莊嚴，世界海清淨，世界海佛出興，世界海劫住，世界海劫轉變差別，世界海無差別門。」⁶⁸

華麗莊嚴的《華嚴經》是示現佛境界、窺見無盡法界的經典，其中闡述存在是「心」的表象，以心印心揭示世間一切事物都是心表象的思考模式，大心凡夫「初

⁶² 岡本裕一朗著，蔡麗蓉譯，《當人工智慧懂哲學：7個危及人類未來的AI難題》，頁194-195。

⁶³ 史蒂芬·霍金著，葉李華譯，《胡桃裡的宇宙》（台北：大塊文化，2001年），頁165。

⁶⁴ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁2-3。

⁶⁵ 夢參老和尚，《華嚴經疏論導讀》（台北：方廣文化，2019年），頁11、112、115；鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金獅子章釋義》，頁44；聖嚴法師，《菩薩行願：觀音、地藏、普賢菩薩法門講記（法鼓全集第七輯第十冊）》（台北：法鼓文化，2020年），頁109。

⁶⁶ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，CBETA 2023.Q3, T47, no. 1985, p. 502b8-9。

⁶⁷ 蘇懿賢，《佛法是科學的終極典範：佛法真面目》（台中：白象文化，2020年），頁11-13。

⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q3, T10, no. 279, p. 35a17-25。

發心時便成正覺」，⁶⁹「如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」⁷⁰此現前知「一念心」，即是出世間之一切智，得以所依住之處，諸佛的「一念心」即是眾生的「一念心」，即是「一切智住」，同與諸佛心及一切眾生心，三者間無有差別。諸佛的心是不可思議的理性，眾生的心亦是不可思議的理性，即諸的與眾生的「一念心」，皆具足世出世間的一切性相，兩者的差別僅在於，諸佛的「一念心」所具足的世出世間一切性相是顯明的，而眾生的「一念心」需要通過觀「一念心」的工夫來將其顯明。⁷¹

人工智慧的發展不但已經將資料視為資本（capital），成為組織價值的主要形式，而且資料探勘的驅動也已從人類主體，轉向以數據點凝集的資料主體。⁷²美國量子力學家與現代全息理論之父戴維·玻姆（David Bohm, 1917-1992）提出「全息」（holography）理論，全息的宇宙觀是跳脫推論與假設，並將宇宙視為是一個巨大的全息投影，這是一種類似於將三維影像投影在二維表面的形式。玻姆的理論挑戰了傳統的思維方式，提醒我們宇宙的真實本質可能是遠超過我們所想像各種層次間的相互關聯。這種理論的實踐性作法，鼓勵我們進行整體性思維的探索，以跳脫傳統的局部思維觀點，並以更全面的方式去理解這個世界，如同「透過全息理論所看到的佛教的宇宙觀，宇宙是由弦的振動，所產生的全像幻影。」⁷³宇宙同體（全息），一塵生時萬法生，萬法中的任舉一法亦皆是宇宙全體，無一法不攝、無一法不容。如《華嚴經》：「於此蓮華藏，世界海之內，一一微塵中，見一切法界。」⁷⁴

之後，古典物理學家又進行雙縫實驗（double-slit experiment），用以展示光子或電子等微觀物體的波動性與粒子性的實驗，說明宇宙原本是不存在的，只有觀察者在觀察的那一瞬間，宇宙（物質世界）才會突然顯現，透過量子力學的證明，沒有意識就沒有物質，是人的意識創造了物質世界，即是「萬法唯心所造」，人的大腦所生起的念頭相續不斷，「念念所變化，攀緣一切境。」⁷⁵皆以高維度的方式儲存在雲端資料庫中，而我們眼中所看到的世界，僅是一個三維的投影空間，此即為「全息宇宙」（holographic universe）的概念。⁷⁶

⁶⁹ 木村清孝著，劉聯宗譯，《華嚴經的現代解讀》，頁 13-15；陳琪瑛，《信解行證入華嚴：華嚴經法要》（台北：法鼓文化，2022 年），頁 11-13。

⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T09, no. 278, p. 465c28-29。

⁷¹ 聖嚴法師，《天台心鑰：教觀綱宗貫註（法鼓全集第七輯第九冊）》（台北：法鼓文化，2020 年），頁 266-267；陳堅，〈論智顛的「一念心」〉，《中華佛學研究》第 9 期（2005 年 3 月），頁 127-149。

⁷² 凱特·克勞馥（Kate Crawford），呂奕欣譯，《人工智慧最後的祕密：權力、政治、人類的代價，科技產業和國家機器如何聯手打造 AI 神話？》，頁 131-134。

⁷³ 蘇懿賢，《佛法是科學的終極典範：佛法真面目》，頁 36。

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T09, no. 278, p. 412c7-8。

⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 325c2。

⁷⁶ 林文欣，《生命解碼：從量子物理、數學演算，探索人類意識創造宇宙的生命真相》（台北：八方

華藏世界展現有著多重差別境界，卻又是一體性的世界觀。如淨空法師說：「全息論的核心思想為宇宙是一個不可分割的，各部分之間緊密聯繫的整體，任何一部分都包含整體的信息。這跟佛法說的完全一樣，佛告訴我們宇宙是一體，你要是成佛，你就證得整個宇宙是自己，十法界依正莊嚴還是自己。」⁷⁷因此，全息理論正是《華嚴經》中以下經文的最佳印證：「於一微塵中，普見一切佛。一切諸群生，無處不有佛。於一微塵中，悉見諸世界。世界悉入中，如是不思議。」⁷⁸

2. 萬事緣起生

佛教的基本教義是緣起論，對於人工智慧的產生視為緣起而有。科技本身是中性的，沒有所謂的好壞之分，唯有透過對於人工智慧科技脈絡的了解，再配合使用者善用的心念與動機，方能產出良善利益眾生的結果，如同蘇懿賢（2020）認為佛教是最平等、民主與智慧的宗教，並引述愛因斯坦在《Albert Einstein, the Human Side》：「未來的宗教將是宇宙性的宗教，如果有一個學科能取代科學的話，那唯一的可能學科就是佛教。」⁷⁹愛因斯坦可能認為佛教是能夠提出超越傳統宗教框架的宇宙性觀點，並且與科學是相輔相成，如同佛教強調智慧、慈悲、無常和緣起，這些核心理念與現代科學的一些基本觀念，像是相對性和量子力學中的互聯性有著類似的呼應。

「法界緣起觀」為華嚴之特色，也是最有中國思惟特色的佛教哲學，⁸⁰如同網路科技的發軔，造就了資訊量呈指數成長，改變了人們溝通和處理資料與知識的方式。佛教對宇宙現象的描述，散見於《長阿含經》、《起世經》、《起世因本經》等大小乘經論中，內容描述了三千大千世界的結構及其成、住、壞、空，並詳細闡述了物質與有情世界的成滅，如同《華嚴經·世界成就品》所示：「世界海有種種差別形相。所謂：或圓，或方，或非圓方，無量差別；或如水漩形，或如山焰形，或如樹形，或如華形，或如宮殿形，或如眾生形，或如佛形……。如是等，有世界海微塵數。」⁸¹一個三千大千世界包含十億個須彌山天下，而蓮華藏世界海則由恆河沙

出版，2017年），頁6-9、115；蘇懿賢，《佛法是科學的終極典範：佛法真面目》，頁33-34。全息原理包含兩個特點：第一、一個三維的物體虛象，是由資訊被編碼在更低維度的空間的某種全像片，所投射完成的；第二、此種較低維度的全像片中的每一個元素，接包含較高三維物體的所有訊息。

⁷⁷ 淨空老法師，〈大方廣佛華嚴經（第一八八六卷）〉，「淨空老法師影音圖文檢索中心」網站，https://ft.amtb.cn/dv.php?sn=12-017-1886&lang=zh_TW（2023/07/08）。

⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 259c18-21。

⁷⁹ 蘇懿賢，《佛法是科學的終極典範：佛法真面目》，頁15、214。

⁸⁰ 黃俊威，〈從「真如緣起」到「法界緣起」的進路：「一心」觀念的確立〉，《中華佛學學報》第27（1994年），頁287-314。

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 36a21-25。

平方的三千大千世界所組成，⁸²有情世間與器世間(物質世界)本是息息相關的「緣起」，萬法無自性，萬事都是緣起而生。⁸³

3. 一即一切

華嚴所立一真法界，重重無盡，可在科技應用中體現，事事無礙，因果交徹，不假他求之理。在人工智慧領域中，網路被視為基礎設施 (infrastructure)，網網相連至各節點 (node)，再應合每一個終端 (terminal) 或網址，形似華藏莊嚴、重重無盡的天帝網；網路伺服器 (server) 如同妙寶，結合強大的硬體資源與專用的軟體工具，以支援各種需要高效處理大量資料和複雜運算的運算任務，有如「摩尼妙寶以為其網，普現如來所有境界，如天帝網於中布列。」⁸⁴利用網路傳送數據融攝宇宙，提供眾人追求真實的智慧，彰顯佛學與科學之時空體用關係，此乃帝網相映之不可思議境界。⁸⁵

《華嚴經》描繪世界形成彼此相互關連的網路，所有的事物都以一種無限複雜的方式相互作用，彼此都不是獨立與實質的存在，所有的存在和其他的存在物體，甚至擴及至全體的存在，都有著無窮無盡的時空關係，並且彼此相互滲透。⁸⁶如同人工智慧結合資訊系統，利用雲端資料庫提供可以儲存無窮、無盡、無疆界的知識數據寶藏，如同「此世界住於香水海中蓮華之上，種種妙寶莊嚴，含藏一切世界，深廣而無窮盡。」⁸⁷搜尋引擎透過網路鏈接結構，利用爬蟲 (crawling) 抓取資訊並解析程式碼，然後將其中可作為標記的程式碼片段，建立索引 (index) 儲存在資料庫中，凡是在網路中曾經留下過的各種資料，皆會被儲存在伺服器上，永遠不會消失，並可同時顯現，如同「一切前後法門，乃至末代流通舍利、見聞等事，並同時顯現。」⁸⁸盡虛空、遍法界，網路世界彼此串接，網路數據如同微塵，彼此相互共享同，如同「華藏世界所有塵，一一塵中見法界。」⁸⁹網路終端息息相關，端至端互連成一張大網，由一至十、百、千、萬至無量，彼此相互作用影響，形成「一即一切，一切即一。」如同華嚴揭示「法界一體」的境地「一毛孔內難思剎，等微塵數種種住，一一皆有遍照尊，在眾會中宣妙法。於一塵中大小剎，種種差別如塵數，平坦高下各不同，佛悉往詣轉法輪。」⁹⁰

⁸² 柯侑汝編輯，《華嚴經心海花園》(台中：原境建築室內設計研究，2022年)，頁14。

⁸³ 林崇安，〈佛教的宇宙觀〉，佛學與科學論文集(台北：佛光文化事業，1998年)。Zara Houshmand, Robert B. Livingston, B. Alan Wallace 著，鄭振煌譯，《意識的歧路》，頁233-236。

⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 40a10-11。

⁸⁵ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁165。

⁸⁶ 木村清孝著，劉聯宗譯，《華嚴經的現代解讀》，頁17。

⁸⁷ 《三藏法數》，CBETA 2023.Q1, B22, no. 117, p. 627b7-8。

⁸⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA 2023.Q1, T45, no. 1866, p. 482b24-25。

⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 39b28。

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 36b11-18。

我們的大腦透過數學運算，最終來自於另一個維度的頻率，這是一種超越時空的更深層次的存在秩序，並利用數學的方法去構建客觀的現實，因為數學不僅是描述現實世界的模型，或許本身更是一種現實的存在。就像是量子物理學和全息理論等現代科學的發現，宇宙的基本結構可能是以數學的形式存在，而頻率和振動就是其中的核心元素，並且數學的運算在這個運作的過程中扮演著關鍵作用。佛教的「一即一切」就像是數學中的集合論和全息理論，集合論中的整體集合包含所有的子集合，而每個子集合也都反映著整體的某些特性；全息理論則認為整體的資訊在每個部分中都可以找到，這種觀點強調了宇宙的互聯性和整體性，並且利用數學的概念可以更清楚的理解。

陳士濱（2014）認為全息理論的盡頭就是《華嚴經》所說「一即一切」、「一能為無量，無量能為一。」；諾貝爾物理學獎得主楊振寧亦曾提出「分形」與「全息」理論的盡頭，就是《華嚴經》「一即一切」最高哲學的說法，「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。」⁹¹故「一相世界」的全息觀可達輔助解說《華嚴經》的高深哲學，但終將不離「唯心」所現，「此諸佛刹，皆唯心量之所變現。」⁹²換言之，如果現實世界只是全息現象的幻影，即是意識創造了大腦、身體與我們周遭的一切，則應驗三千大千世界皆是心識所現，「心包太虛，量周沙界」，即「三界唯心，萬法唯識。」

此外，在棋王與 AlphaGo 的圍棋競賽中，我們已見到人工智慧超強的空間運算能力，遠超過圍棋最多可能有 $361^{(2 \times 10^{170})}$ 個不同棋局的空間範圍。然而相比於華嚴重重無盡的「菩薩算法」⁹³，僅能略計以「唯佛方測，不同凡小所知。」⁹⁴根據陳士濱（2011）的研究，透過單一解釋的系統統一物質，和基本作用力的萬有理論所發展出的《弦理論》（string theory），在第七至第九維度中，與宇宙的對應關係為屬於菩薩實相的「法界」，而佛實相及報身在第十維度被定義為「多種宇宙」。在多種宇宙中，法界必須滿足週期性的邊界條件，並且整體宇宙甚或有 1×10^{500} 的平行宇宙空間，藉以驗證華嚴二十種的「世界種」，⁹⁵如「《華嚴經》所說毘盧遮那攝化境界，且約立一大蓮華藏世界海，廣大無際與虛空法界等。……上下各且二十重蓮華藏世界……如是上下通數，總二百一十佛刹微塵數廣大刹，始成一世界種。」⁹⁶

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 385b24-27。

⁹² 陳士濱，〈《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀〉，收入《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁 333-366。

⁹³ 邱高興，〈《華嚴經〈阿僧祇品〉中的數量觀念及其闡釋〉，收入《2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018年），頁 193-204。

⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, p. 858b1-2。

⁹⁵ 陳士濱，〈《華嚴經》華藏世界的宇宙論與科學觀〉，《華嚴學報》第 2 期（2011 年 12 月），頁 257-305；蔣志純，〈心物合一量子哲學與金剛經〉（台北：五南文化，2019 年），頁 182-184。

⁹⁶ 《新華嚴經論》，CBETA 2023.Q1, T36, no. 1739, p. 760c24-25。

五、結論

科技可以承載佛法，成為人心回歸自性的善巧。在這個高科技與全球化的數位科技社會中，你我皆無所逃脫於數位天地之間。做為深化數位人文與科技根基的人工智慧，正以超乎想像的速度發展，當其思考的能力已愈來愈趨近於人類時，並且人類的自我價值與存在意義可能變得愈來愈薄弱之下，我們應該認真思考，人類究竟有哪些能力是不會被人工智慧所取代。同時，為了因應與接引當今科技時代的數位原住民，也該思考如何結合人工智慧，在宗教領域應用的可能性，順應調整「佛法詮釋」的方法，以啟動如何接引數位原住民的因緣，因為多元化、世俗化、個人主義化的社會體系興起，迫使人類面臨愈來愈大的競爭壓力，與更多的外在誘因，並使得傳統宗教信仰式微，人心積滿苦悶，並夾處在缺少安定感的困境中。

「智慧」的概念是佛法的核心，是貫串一切佛法的主軸，然而由於不易給出明確的定義，反而使得智慧在科技時代的價值被模糊扭曲，並被各種型態的網路資訊所填塞，成為毀壞你我心相續（*citta-santāna*）的高危因子，因而造成修行的違緣。現階段透過人工智慧造就的機器人菩薩，我們仍須明確清楚，此並非是具有道心眾生、大覺有情、智求無上菩提、悲從下化眾生、自利利他二行圓滿的真「菩薩」。因此，要成就思所成慧，則仍應按佛陀所說的「四依止」簡擇審度，畢竟現今的人工智慧演算法無法事先自我判斷所「學習」資料的正確性，可能導致所生成的內容產生「幻覺」（*hallucination*），這將造成在佛法的學習上產生錯誤的知見。

這種說法反映了一種宗教觀點，認為宇宙中存在著一種超自然的力量或意識，支配著一切物質的存在和運作。從科技的角度來看，現代科技的發展和進步，也源於人類對於自然界的探索和理解。科技的發展也意味著人類對於自然界的控制能力和影響力的增強。然而，科技和宗教之間並不一定是對立的關係，它們也可以互補和共存。例如，科技可以幫助人們更好地理解宗教教義和實踐，同時宗教也可以提供人們精神上的支持和指引，幫助人們更好地面對科技進步帶來的挑戰和問題。因此，我們應該尊重不同的信仰和觀點，並努力尋求宗教和科技之間的平衡和和諧。

量子力學創始人普朗克：「一切物質只有在一個力量的影響下，才得以存在，我們必須假設這種力量背後的一個意識，和聰慧的智能存在，這個智能就是一切物質的矩陣。」⁹⁷從宗教的角度觀察，宇宙中存在著一種超自然的力量或意識，支配著一切物質的存在和運作；從科技的角度觀察，現代科技的發展和進步，也源於人類對於自然界的探索和理解。然而，科技強調邏輯與實證，宗教講究啟示、信仰和

⁹⁷ 蕭中和，《科學追求掌握·宗教追求解脫》（台北：城邦印書館，2019年），序言。

神聖，在當下數位原住民的心中，似乎早已存在為數不少，採取以科學論證的方式，成為他們認識這個世界與獲得宗教知識的最主要方式。所以，對於佛法的學習，仍須以堅定不移與持之以恆的決心，輔以實事求是的科學精神，追求佛陀的智慧與相好莊嚴，以理性、實證的方法探求佛法之美，如「以一剎種入一切，一切入一亦無餘，體相如本無差別，無等無量悉周遍。」

人工智慧與網路科技的結合，或將成為推動漢傳佛教的現代化與國際化發展的外在契機，如同《華嚴經》搭起法界與現象界的橋梁，「以因陀羅網，分別方便，普分別一切法界。以種種世界，入一世界。以不可說不可說無量世界，入一世界。以一切法界所安立無量世界，入一世界。以一切虛空界所安立無量世界，入一世界。」浩瀚無垠的宇宙（網際網路）幾乎是不可度量的，其如同華藏莊嚴世界海「一多互攝，重重無盡」，因緣合和串接起網路上重重無盡的網址與終端。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。T36, no. 1739。
 〔唐〕法藏述，《華嚴經義海百門》。T45, no. 1875。
 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。T45, no. 1866。
 〔唐〕法藏述，《金師子章雲間類解》。T45, no. 1880。
 〔唐〕法藏述，《華嚴經金師子章註》。T45, no. 1881。
 〔唐〕慧然集，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。T47, no. 1985。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》。L130, no. 1557。
 〔宋〕師會·善熹述，《華嚴一乘教義分齊章復古記》。X58, no. 998。
 〔明〕一如等編，《三藏法數》。B22, no. 117。

（二）專書

- 日本經濟新聞社編著，葉廷昭譯，《和 AI 一起生活一起工作：人工智慧超越人類智慧的大未來，我們的生活和工作會有什麼變化？》，新北市：真文化，2019 年。
 木村清孝著，劉聯宗譯，《華嚴經的現代解讀》，高雄：佛光，2020 年。
 史帝芬·貝克著，黃芳田譯，《我，華生，會思考的電腦？》，台北：遠流，2011 年。
 史帝芬·霍金著，葉李華譯，《胡桃裡的宇宙》，台北：大塊文化，2001 年。

- 佩德羅·多明戈斯 (Pedro Domingos) 著，張正苓、胡玉城譯，《大演算：機器學習的終極演算法將如何改變我們的未來，創造新紀元的文明？》，台北：三采，2016 年。
- 岡本裕一朗著，蔡麗蓉譯，《當人工智慧懂哲學：7 個危及人類未來的 AI 難題》，新北市：楓葉社文化，2020 年。
- 林文欣，《生命解碼：從量子物理、數學演算，探索人類意識創造宇宙的生命真相》，台北：八方出版，2017 年。
- 林崇安，〈佛教的宇宙觀〉，佛學與科學論文集，台北：佛光文化事業，1998 年。
- 哈拉瑞，《人類大命運：從智人到神人》，台北：天下文化，2017 年。
- 柯侑汝編輯，《華嚴經心海花園》，台中：原境建築室內設計研究，2022 年。
- 理查·楊克著，范堯寬、林奕伶譯，《情感運算革命：下一波人工智慧狂潮，操縱你的情緒、販售你的想法，將是威脅還是機會？》，台北：商周，2017 年。
- 第十四世達賴喇嘛監製，蔣揚仁欽譯，《佛法科學總集：廣說三藏經論關於色心諸法之科學論述（上冊）》，台北：商周，2017 年。
- 陳琪瑛，《信解行證入華嚴：華嚴經法要》，台北：法鼓文化，2022 年。
- 凱特·克勞馥 (Kate Crawford)，呂奕欣譯，《人工智慧最後的祕密：權力、政治、人類的代價，科技產業和國家機器如何聯手打造 AI 神話？》，台北：臉譜出版，2022 年。
- 集智俱樂部編著，《人腦電腦黃金交叉：人工智慧終將一統世界》，台北：佳魁文化，2016 年。
- 聖嚴法師，《天台心鑰：教觀綱宗貫註（法鼓全集第七輯第九冊）》，台北：法鼓文化，2020 年。
- 聖嚴法師，《菩薩行願：觀音、地藏、普賢菩薩法門講記（法鼓全集第七輯第十冊）》，台北：法鼓文化，2020 年。
- 聖嚴教育基金會學術研究部主編，《聖嚴研究（第一輯）》，台北：法鼓文化，2010 年。
- 詹姆斯·特菲爾著，陳月霞譯，《人工智慧之謎》，台北：時報文化，1998 年。
- 夢參老和尚，《華嚴經疏論導讀》，台北：方廣文化，2019 年。
- 實叉難陀原譯，蕭振士、梁崇明編譯，《華嚴經開悟後的生活智慧：入法界品精要》，新北市：大喜文化，2019 年。
- 歐陽彥正，《科學家的佛法體悟》，台北：法鼓文化，2008 年。
- 蔣志純，《心物合一量子哲學與金剛經》，台北：五南文化，2019 年。
- 賢度法師，《華嚴學講義》，台北：財團法人台北市華嚴蓮社，2018 年。
- 鄭振煌，《圓融無礙金獅子：華嚴金獅子章釋義》，新北市：大千出版，2016 年。
- 蕭中和，《科學追求掌握·宗教追求解脫》，台北：城邦印書館，2019 年。
- 羅杰·彭羅斯著，許明賢、吳忠超譯，《皇帝新腦》，新北市：藝文印書館，1993 年。

羅斯頓著，陳慈美譯，《科學與宗教：為年輕人寫的簡介》，台南：財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社，2021年。

蘇懿賢，《佛法是科學的終極典範：佛法真面目》，台中：白象文化，2020年。

釋聖嚴，《禪門第一課》，台北：法鼓文化，2007年。

Houshmand, Zara, Robert B. Livingston, and B. Alan Wallace 著，鄭振煌譯，《意識的歧路》，新北市：立緒文化，2002年。

（三）論文

吳南，〈「宗教遊移」視角下的人間佛教思想及其實踐〉，《人間佛教社會學論集》，高雄：財團法人佛光山人間佛教研究院，2018年，頁84-96。

邱高興，〈《華嚴經〈阿僧祇品〉〉中的數量觀念及其闡釋〉，2015華嚴專宗國際學術研討會論文集，財團法人台北市華嚴蓮社出版，頁193-204。

張曼濤，〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》第1期，1968年8月，頁133-195。

陳士濱，〈《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀〉，《2012華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2014年，頁333-366。

陳士濱，〈《華嚴經》華藏世界的宇宙論與科學觀〉，《華嚴學報》第2期，2011年12月，頁257-305。

陳堅，〈論智顛的「一念心」〉，《中華佛學研究》第9期，2005年3月，頁127-149。

麻天祥，〈佛教的科學分析及佛學、科學的比較研究〉，《普門學報》第27期，2005年5月，頁1-20。

黃俊威，〈從「真如緣起」到「法界緣起」的進路：「一心」觀念的確立〉，《中華佛學學報》第27（1994年），頁287-314。

楊洲松，〈數位原住民與課程改革〉，《課程研究》第16卷第2期，2021年9月，頁1-10。

賴曉黎，〈資通科技的工具面向：從科技決定論談起〉，《資訊社會研究》第23期，2012年7月，頁1-35。

戴廷豫（釋妙曜），《弘法者應用資訊科技在佛法弘傳上之研究》，宜蘭：佛光大學學習與數位科技學系碩士論文，2010年。

韓笑，〈「機器之心」：上座部佛教視角下的人工智能之分析〉，《華林國際佛學學刊》第3卷2期，2020年10月，頁1-19。

Searle, John. R. "Minds, brains, and programs." *Behavioral and Brain Sciences* 3, no. 3 (1980): 417-457.

Turing, A. M. "Computing Machinery and Intelligence." *Mind, New Series* 59, no. 236 (1950): 433-460.

White, Daniel, and Hirofumi Katsuno. “Modelling emotion, perfecting heart: disassembling technologies of affect with an android bodhisattva in Japan.”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 29, no. 1 (2022):103-123.

(四) 網路資源

- 自由時報，〈無遠「佛」屆！日本開發「AI 佛祖」助信眾解惑〉，「自由時報」網站，<https://news.ltn.com.tw/news/novelty/breakingnews/4087331> (2023/07/18)。
- 宗薩欽哲仁波切，〈宗薩欽哲仁波切對於新時代我們應當擁抱變化運用科技承事佛法傳播〉，「佛門網」網站，<https://www.buddhistdoor.org/mingkok/宗薩欽哲仁波切對於新時代我們應當擁抱變化運用科技承事佛法傳播/> (2023/07/09)。
- 高台寺，〈安卓普渡觀音「Mindar」開光及法話記者招待會〉，「Android Kannon Mindar Relates to the Heart Sutra」官方網站，https://www.kodaiji.com/mindar/press_data/data01cn.pdf (2023/06/26)。
- 高台寺，〈安卓普渡觀音「Mindar」闡述佛教之心〉，「Android Kannon Mindar Relates to the Heart Sutra」官方網站，https://www.kodaiji.com/mindar/press_data/data02cn.pdf (2023/06/26)。
- 張瑞雄，〈AI 與科技奇異點 | 專家論點〉，「科技島」網站，<https://www.technice.com.tw/opinion/42103/> (2023/07/01)。
- 淨空老法師，〈大方廣佛華嚴經（第一八八六卷）〉，「淨空老法師影音圖文檢索中心」網站，https://ft.amtb.cn/dv.php?sn=12-017-1886&lang=zh_TW (2023/07/08)。
- 端傳媒，〈宗教與科學，水火不容？記中文大學「思托邦」討論會〉，「端傳媒」網站，<https://theinitium.com/article/20170125-opinion-mervynho-religionandscience/> (2023/07/01)。
- 羅智華，〈首創佛光雲宇宙，佛教傳播開啟先河〉，「人間福報」網站，<https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=812949> (2023/07/01)。
- 釋惠敏，〈孔雀與鴻雁〉，「博雅教育園區：惠敏法師部落格」網站，<https://huimin2525.com/2018/10/03/孔雀與鴻雁/> (2023/07/09)。
- ITU. “ITU AI For Good Global Summit 2023: Doreen Bogdan-Martin, Secretary-General, ITU - Keynote speech.” YouTube. July 6, 2023. Video, 13:24. <https://youtu.be/VUWdVSuB4xw?si=FjICzQ4B9ijDaAZk>.
- Nonaka, Ryosuke. “AI ‘Buddhabot’ Unveiled in Kyoto Dispenses Advice to Troubled Souls.” *The Asahi Shimbun*, March 29, 2021. <https://www.asahi.com/ajw/articles/14314273>.
- WAIC-World Artificial Intelligence Conference. “Elon Musk's Full Speech at the 2023 World Artificial Intelligence Conference.” YouTube. July 7, 2023. Video, 7:56. <https://youtu.be/HHcIDVbhiD8?si=ynWpTTjnMYOyeZSA>.

《華嚴經》宇宙觀初探

——以 Bateson 心智生態學為理論視角

國立臺灣師範大學教育學系 博士候選人
袁齊笙

摘 要

本研究以 Bateson 心智生態學為理論視角，深入探討《華嚴經》的宇宙觀。研究方法包括文獻分析法和半結構式個別深度訪談法。首先，透過文獻分析法，本研究參考華嚴蓮社所發佈的《新修華嚴經疏鈔》電子資源和歷屆華嚴專宗國際學術研討會論文等文獻，以深入理解《華嚴經》的核心思想。其次，本研究研析 Bateson 專書著作及相關學術論文，以深入了解 Bateson 心智生態學的理论框架和應用。另外，研究採用半結構式個別深度訪談法，實地訪談中國佛教會理事長淨耀法師，以獲得實踐層面的觀點，並有利於研究者進行三角檢證。

本研究發現：首先，本研究運用「地圖不是實際疆域」的理論觀點，解釋了《華嚴經》中的觀察和認識宇宙的方法，強調了超越認知模型的必要性，以直接觀察事物的本質。其次，研究關注「心智過程的判準」，強調《華嚴經》和 Bateson 心智生態學中的萬物相互關聯，構成有機整體。第三，研究強調「差異與訊息」的觀念，特別是訊息是由差異所引發的，有助於理解《華嚴經》中的法界概念。最後，研究強調「一元認識論」的概念，即一切事物相互關聯，宇宙是一個整體，呼籲認識有限性，不能完全捕捉宇宙的全貌。

本研究以 Bateson 心智生態學的理论視角，深入探討《華嚴經》的宇宙觀，揭示了《華嚴經》中的哲學概念與現代科學和心智生態學之間的共鳴。研究為東西方思想、科學和宗教之間的連結提供了有價值的參考，並為佛教哲學在當代世界的應用開辟了新的可能性。儘管初步且存在侷限性，然為未來更深入的研究提供了基礎。

關鍵詞：《華嚴經》、Bateson、心智生態學

一、緒論

《華嚴經》作為佛教的重要經典，深刻探討了一真法界的核心思想，強調一切法都相互聯繫、相互依存，並不存有孤立的存在。這種宇宙觀在現代科學的背景中不僅沒有褪色，反而彰顯其智慧的光芒且引人入勝。它強調了宇宙的整體性和相互聯繫性¹，將部分與部分的互動視為有機體而非僵化的機械，呼應了近代科學範式的轉變，且此類範式轉變在各個領域都能見到其蹤影。舉例來說，在教育領域，教育行政研究²、學校行政型態都出現從「靜態結構」演變到「動態歷程」的特徵³；在人力資源管理的概念也顯現從靜止的人事管理邁向彈性的視角⁴；將視角再上綱至學術的典範（paradigm），學者指出不同時期分別從理性典範、自然典範、批判典範到整合典範⁵。上述種種顯現了《華嚴經》不僅作為佛教重要經典，其宇宙觀、對世界的認識視角，似能與近代學術與科學典範的進化相互呼應。本研究以為，如能以近代科學中相近的理論作為理解視角，將有助於當代人群對《華嚴經》清晰的認識。同時，當各個領域都出現從相對僵化過渡到相對動態的特徵的背景脈絡下，在釐清《華嚴經》宇宙觀的同時，也反過來提供各領域持續深化、改進的可能性。

Gregory Bateson 為 20 世紀的重要學者，1904 年出身於英國著名遺傳學研究家庭，1980 年逝世於美國舊金山禪宗中心。不僅他的晚年與佛教有關，其思想與理論在涉及世界和宇宙的認識論、判準等部分也能與華嚴相呼應。Bateson 是哈佛大學著名人類學家瑪格麗特·米德（Margaret Mead）的前夫，擅長發揮跨越學科的卓越能力，也是美國控制論發展與研究的重要人物。他在加州帕羅奧圖（Palo Alto）地區的研究對當時的心理學、家族治療、精神疾病研究等領域皆有所貢獻⁶，即使到當前 21 世紀，他的「心智生態學（Ecology of mind）」理論仍舊具有強大的影響力⁷。心智生態學為 Bateson 描繪、認識世界並與之互動的框架，本研究將論述其與《華嚴經》存在許多概念上的通道，本研究的目的是將 Gregory Bateson 的心智生

¹ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，收入《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2022 年），頁 343-358。

² 吳清基，〈賽蒙行政決定理論及其對教育行政之啟示〉，《師大學報》第 28 期（1983 年 6 月），頁 263-310。

³ 林新發，〈從學校經營的觀點談如何促進教育品質的提升〉，《中等教育》第 49 卷第 4 期（1998 年 8 月），頁 3-6。

⁴ 胡鼎華，《人力資源管理》，臺北：鼎文，2023 年。

⁵ 秦夢群、鄭文淵，《圖解教育行政理論（2 版）》，臺北：五南，2020 年。

⁶ Gregory Bateson et al., "Toward a Theory of Schizophrenia," *Behavioral Science* 1, no. 4 (June 1956): 251-264.

⁷ Florence Chiew, "Neuroplasticity as an Ecology of Mind A Conversation with Gregory Bateson and Catherine Malabou," *Journal of Consciousness Studies* 19, no. 11-12 (January 2012): 32-54.

態學理論引入這一語境，將其作為探究《華嚴經》宇宙觀的理論視角，奠基於學術的基礎，更深入地理解《華嚴經》。

《華嚴經》的宇宙觀不僅在佛教中具有重要地位，還對當代社會和學術界產生了深遠的影響。其強調的整體性和相互聯繫性在處理現代問題時具有重要意義。同樣地，Gregory Bateson 的心智生態學理論也關注著系統與環境之間的相互作用，這在當今科學和心理學中具有顯著地位。因此，本研究將進一步探討這兩者之間的關聯，以拓寬對《華嚴經》宇宙觀的理解。

本研究具有雙重的重要性。首先，它提供了一種嶄新的視角。透過 Bateson 的心智生態學理論，使本研究能夠更深入地理解《華嚴經》的宇宙觀。這種跨學科的探索有助於將佛教思想與現代科學連結起來，提供更全面的知識。其次，本研究還強調《華嚴經》的宇宙觀在解決當代社會問題方面的潛在應用價值。這種宇宙觀強調整體性和相互依存，可以為應對環境、社會和心理健康等方面的挑戰提供新的思考方式。因此，本研究的結果可能對當代社會、不同領域學科與實務產生實際影響，並提供解決問題的新途徑。

本研究的貢獻體現在多個方面。首先，本研究首次將 Bateson 的心智生態學⁸理論應用於《華嚴經》的研究中，這為佛教思想和現代科學的融合提供了新的範例。本研究強調這種跨學科的結合不僅提供了一種創新的方式解讀和理解《華嚴經》的宇宙觀，同時它還對東西方思想的聯繫、宗教與科學的聯繫做出貢獻。其次，本研究通過文獻分析法、半結構式個別深度訪談法等途徑，強調了《華嚴經》的宇宙觀與 Bateson 的心智生態學理論之間的共通點和差異的同時，也提供研究者三角檢證以確保論述的可靠性。此外，這種比較，有助於更深入地理解這兩種思想體系，同時也為學術界提供了一個新的研究視角。透過本研究，將能更深入地理解《華嚴經》的宇宙觀及其在當代社會和學術界的應用價值。

二、研究方法

本研究旨在深入探討《華嚴經》之宇宙觀探究，並以 Bateson 心智生態學為理論視角，以全面理解《華嚴經》和 Bateson 心智生態學之間的關聯。因此，本研究採用文獻分析法和半結構式個別深度訪談法，研究者說明如下。

（一）文獻分析法

文獻分析法是本研究的主要方法之一，用於深入研究《華嚴經》和 Bateson 心

⁸ Gregory Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity* (New York: Dutton, 1979).

智生態學的相關文獻。在與《華嚴經》有關的部分，主要參考了華嚴蓮社所發佈之《新修華嚴經疏鈔》電子資源，以及歷屆華嚴專宗國際學術研討會論文。這些文獻提供了對《華嚴經》的經典詮釋和學術研究，有助於本研究深入理解《華嚴經》的核心思想。

在與 Bateson 心智生態學有關的部分，本研究參考了 Bateson 的專書著作，包括他的理論、觀點及論述。此外，本研究也研究了與 Bateson 心智生態學相關的學術論文，以獲取更深入的理解和背景知識。這些文獻提供了對 Bateson 心智生態學的理論框架和應用的深入洞察。

文獻分析法的優勢在於通過文本系統性地蒐集和整理現有的文獻，提供了對研究主題的全面性理解。然而，為了彌補文獻分析法的不足並提供額外三角檢證的機會，特別是在理解《華嚴經》和佛學概念方面，本研究還採用半結構式個別深度訪談法。

（二）半結構式個別深度訪談法

為了更深入地理解《華嚴經》和佛學概念，本研究於 2023 年 8 月 18 日實地訪談中國佛教會理事長淨耀法師。半結構訪談方法允許研究人員針對特定問題進行深入的交流，同時保留一定的靈活性，以根據對方的回應進一步追問。在訪談中，本研究尋求淨耀法師之見解與觀點，特別是關於《華嚴經》和佛學概念的宇宙觀如何與 Bateson 心智生態學相互闡發。這為本研究提供更加生動的理解與實踐層面視角，有助於將理論觀點轉化為實際應用。

三、Bateson 心智生態學做為理論視角

將心智生態學作為理論視角理解《華嚴經》，有必要釐清其所代表的涵意，以及將奠基於理論的哪些部分。Gregory Bateson 的心智生態學 (Ecology of mind) 並非僅僅探究個體「內在心智」的學問，為澄清心智生態學的概念，首先須了解 Bateson 對於「心智過程」有其明確定義。Bateson 認為心智集合中各部分的互動係由「差異」所引發⁹，有研究指出在心智生態學中，差異所遍佈的範疇就是心智生態學探討的範疇¹⁰。其次，以「生態」稱之源於 Bateson 通過生態、有機體的概念來認知心智過程的運作，他從生物、遺傳、演化、物種同源乃至生物間的互動模式發現了潛藏其中的一些共同原則，這些原則不僅適用於探討大自然生態的運作，亦可將心

⁹ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 89-128.

¹⁰ 曾瀚儀，《脫離雙向繫縛的困境——貝特森心智生態學之研究》（臺北：東吳大學社會學系碩士論文，2005 年）。

智過程視為一種生態的有機過程來理解與互動。生態概念有別於「機械」等僵化的隱喻，機械的隱喻將被隱喻者視為無生命的非活物，其因與果關係是簡單的線性關係，不存在隨機性。然而，生態的概念則將心智過程作為一種有機體，其中同樣存在相互作用的關聯，但它並非僵化死板的，它如同「蝴蝶效應」一般包含了隨機與不可預測性。

將心智生態學做為理論視角，本研究將奠基於一元認識論深入認識《華嚴經》，一元認識論在心智生態學的框架下意味著必須先認識整體，才能真正理解部分，這是與傳統的二元對立思維截然不同的方式。

心智生態學的認識論呈現的是「一元」的認識論¹¹，換句話說，心智生態學認知世界的方法是「先看到整體，才看到部分」。使用 Bateson 的理論語言，他稱作「終極的統合 (ultimate unity)」，並論述這就是一種美學的體現¹²。探究「整體」與「部分」的關聯，可以理解部分是對於整體的某種切割方式，而因為分割方式的不同，又能將一個整體化約為多種具有關聯、部分重合或全無交集的多重部分。一元的認識論亦即整體的認識論，這並非代表 Bateson 的心智生態學沒有認識部分的能力，反之，這體現了一元認識論的心智生態學觀點強調我們需要整體優先於部分的認識。從宏觀框架分析，整體因為包含部分與部分間的關聯，即 Bateson 所認為的連結的模式、後設 (Meta)，因此整體大於部分的總和；反之，從微觀框架的部分著眼，Bateson 認為這或許是一種「權宜之計」，但並沒有必定應該如何分割的道理¹³。

一元認識論提供心智生態學以廣闊的眼光探知世界的可能，從而鬆綁了可能因聚焦部分而遭受束縛的窘境。然而，在心智生態學之中，為何整體能大於部分的總和？Bateson 以「雙眼視覺」作為例子說明：人類的左眼與右眼提供了同樣的視覺資訊，於此同時我們能權宜之計的將左右眼分別視為兩個「部分」，當遮住一邊時，另一側的眼球仍能提供近乎一樣的視覺資訊。然而，當兩隻眼睛同時張開時，另一個不同維度的訊息——「深度」——便會出現。這說明了整體之所以會大於部分與部分的相加，是因為當以「一元」的整體認識世界時，不僅僅是部分之內被加總起來，「部分與部分」的連結提供了高於各部分之上的邏輯類型 (Logical types) 的資訊¹⁴。

此外，本研究還將引入心智生態學當中「差異與訊息」、「心智過程的判斷準則」以及「地圖不是實際疆域」觀點作為心智生態學理論基礎的輔助概念。這些概念包含：

¹¹ 曾瀚儀，《脫離雙向繫縛的困境——貝特森心智生態學之研究》。

¹² Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 18.

¹³ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 24-64.

¹⁴ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 65-88.

(1) 差異與訊息：根據 Bateson 的觀點，訊息是由「差異」所引發的，這意味著只有在存在差異的情況下，訊息才能產生。

(2) 心智過程的判斷準則：同時，Bateson 提出了一系列心智過程的判斷準則，這些判斷準則也可以應用於理解《華嚴經》中的宇宙觀。其完整的判準共有六條如下¹⁵：

「A mind is an aggregate of interacting parts or components.」

「The interaction between parts of mind is triggered by difference.」

「Mental process requires collateral energy.」

「Mental process requires circular (or more complex) chains of determination.」

「In mental process, the effects of difference are to be regarded as transforms (i.e. coded versions) of events which preceded them.」

「The description and classification of these processes of transformation disclose a hierarchy of logical types immanent in the phenomena.」

綜上六條判準，可以理解理論認為的心智過程是由許多部分組合而成的集合，這一點再度體現了其一元的整體認識論，而這些組成的部分之間能夠相互發生作用與影響，尤其關鍵的是這些被引發的反應都是由差異刺激而來，然而僅僅有差異並不足夠，仍然需要同步伴隨的能量，其中差異與能量的概念不同，切忌相互混淆。在這樣的心智過程當中，至少需有決定性的循環鏈，差異在這個循環鏈之中作用並引發效應，當這些效應發生時，事實上也是為之前的事件編碼、轉換，於此過程中也透露出此事實中的邏輯類型。

(3) 地圖不是實際疆域：此概念並非 Bateson 獨創，而是出自其引用波蘭裔哲學家柯日布斯基 (Alfred Korzybski)，然而在心智生態學之中，這個概念得到了進一步的充實。首先，它標示著抽象的觀念和符號並不同於具象的現實，再者，Bateson 指出「稱名不等於該物」，然而人們卻常常將代稱與實物混為一談，將虛幻看作真實。這些觀點在理解《華嚴經》的概念時具有重要意義，它指出概念和語言只是對真實世界的抽象，並且常常無法捕捉到一真法界的真正本質。

綜合以上分析，表 1 顯示出本研究基於 Bateson 心智生態學作為理論視角，對應的理論框架以及視角應用：

¹⁵ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 92.

表 1：心智生態學理論框架應用表

理論框架	探究視角
一元認識論／終極的統合 (ultimate unity) ¹⁶	本研究應用一元認識論，強調必須先認識整體，再理解部分，才能獲得更完整的理解。這與傳統二元對立思維不同，一元認識論使研究者能夠以更廣闊的視角來探索世界，解放了因聚焦部分而受限的局限。
地圖不是實際疆域 (The map is not the territory) ¹⁷	在研究中，地圖不是實際疆域的概念表明抽象的觀念和符號並不同於真實的現實，同時對於萬物的稱名與該物本身亦屬不同邏輯類型。此概念有助於理解概念和語言只是對真實世界的抽象，可能無法捕捉到真實本質。
差異 (difference) 與訊息 (information) ¹⁸	根據Bateson的觀點，訊息是由差異所引發的，因此只有在存在差異的情況下，訊息才能產生。此觀點有助於研究中理解差異如何在心智過程中發揮作用，以及訊息如何與差異相互關聯。
心智過程的判準 (Criteria of mental process) ¹⁹	Bateson提出了一系列心智過程的判準，這些判準包括了心智是由相互作用的部分或組件構成的、心智過程的互動是由差異觸發的、心智過程需要補充能量……等。這些判準有助於理解心智是如何由部分組合而成的集合，以及差異如何在心智過程中起作用。

資料來源：研究自行整理

四、理論視角下的華嚴宇宙觀

《華嚴經》全名《大方廣佛華嚴經》，有觀點認為其本身就是一種「宇宙人生觀」，而名稱中之「大」意味著包容、含容的概念，「方」則象徵軌範與模範之意，「廣」意味著周遍、普及之意²⁰。同時，亦有文章指出其正確念法應分為「大」、「方廣」、「佛華嚴」、「經」，其中「大」對應梵語 mahā，是大乘佛教的大乘之意；「方廣」梵語對應 vaipulya，有方正、廣博、平等的內涵；而「佛」則為梵語 Buddha，指的是「終極修行證果」之人²¹。本研究將論述《華嚴經》的認識論並非二元對立，

¹⁶ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 18.

¹⁷ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 30.

¹⁸ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 68-69.

¹⁹ Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, 89-128.

²⁰ 百萬華嚴- 富貴人生，〈華嚴經淺釋，華嚴世界觀＝宇宙人生觀＝佛菩薩的本心〉，「百萬華嚴- 富貴人生」網站，<https://huayan-sutra.tw/a-brief-interpretation-of-huayan-sutra/> (2023/09/24)。

²¹ 曹郁美，〈【華嚴小百科】何謂「大方廣佛華嚴經」？〉，「人間福報」網站，<https://web.archive>.

而是一元整體的認識論。換句話說，其宇宙觀認識世界的方式並非分割、對立、排斥的，而是統一、和諧、包容的。本研究通過心智生態學理論視角探究《華嚴經》的宇宙觀，可從以下理論框架探知。

(一) 地圖不是實際疆域 (The map is not the territory.)

「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」疏：末後一偈結勸，即反合前畫師不「知」「心」喻。若不「知」「心」，常畫妄境；「觀」「唯心造」，則「了」真「佛」。上半有機，下半示觀。○然有二釋：一、云「若」「欲了」「佛」者，「應觀法界性」；上「一切」差別，皆「唯心」作，以見法即見「佛」故。二、「觀法界性」是真如門，「觀」「唯心造」即生滅門，是雙結也。○又一真如實觀，一是「唯心」識觀，大乘觀要，不出此二。「觀」此二門，「唯」是「一心」，皆各總攝一切法盡。二諦雙融，無礙一味。「三世」諸「佛」證此為體，故「欲」「知」彼者，「應」當「觀」此。既為妙極，是以暫持能破地獄。²²

透過 Bateson 的「地圖不是實際疆域」的理論視角，可以更深入地理解《華嚴經》中的這段文字。

首先，《華嚴經》中提到：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」，這句話強調了觀察和認識宇宙的方法。根據 Bateson 的觀點，可以將它解釋為「地圖不是實際疆域」的概念。這意味著所創建的心智地圖（或者認知模型）並不同於真實世界，就像地圖不能完全代替實際的地理疆域一樣。思想和知覺是對現實的一種簡化和轉化，它們是對世界的解讀，而不是世界本身。因此，要了解宇宙，需要明白觀念和知覺是有限的，有時可能會偏離真實。

接著，經文中提到：「觀法界性是真如門，觀唯心造即生滅門，是雙結也」。這一部分可以解釋為 Bateson 的觀點中的「分類」性質。在理解宇宙時，通常將事物分為不同的類別和範疇，這些分類有時是為了更好地理解世界，但它們也可能限制了視野。這種分類和區分有時可以導致人們將事物視為相互獨立的實體，而忽略了它們之間的關聯性。

最後，經文提到：「三世諸佛證此為體，故欲知彼者，應當觀此」。這一部分暗示著要真正了解宇宙的本質，應該超越傳統的分類和區分，以一個更高的層次來觀察它。就像 Bateson 所說的，思想和知覺是一種轉換和符碼化的過程，而真正的理

org/web/20220308031832/https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=356489 (2023/09/24)。

²² 《新修華嚴經疏鈔》冊 7，卷 30，頁 364。

解可能需要超越這些轉換，直接觀察事物的本質。這種觀點強調了《華嚴經》中的「唯心造」，即一切都起源於心智，而觀念和知識是有限的表達方式。事實上，當認知到這樣的概念時，後設思考（Meta-thinking）也正發生，如同語料中顯示的：

佛法的支撐是讓人看到緣的作用，讓自己可以開始調整，……（略），佛法就是一個觀念叫做「覺」，佛陀誕生的目的就是幫助眾生能夠覺悟。²³

（二）心智過程的判準（criteria of mental process）

《華嚴經》的概念是法界緣起觀，法界無限大。²⁴

淨耀法師的訪談與語料顯示，《華嚴經》的法界緣起觀中，法界是無邊無際的。然而，《華嚴經》當中「法界」的概念究竟為何？學者陳一標（2018）的研究對華嚴祖師對於「法」、「界」以及「法界」的概念進行了相當精確的分析。首先是「法」的部分：

法的三義中，前二者分別對應唯識學所重視的「能持自性」、「軌生物解」，第三「對意」義則是說相對於色、聲、香、味、觸為前五識的對象，「法」則是意識所知的對象。（p. 427）²⁵

淨耀法師指出「佛教的心理學，就是唯識」²⁶，這一觀點在《華嚴經》的探究中引發了深刻的省思。陳一標的研究進一步闡釋了法三義中的前二者與唯識學的關聯，這些關聯對於理解宇宙觀的深層結構至關重要。特別是「能持自性」，指的是事物具有自身固有的特質，與「能持自相」相呼應。換句話說，利用 Bateson 心智生態學的理論來詮釋，法界中的一切事物都有其獨特的特質和本質，它們並非各自獨立存在的，而是互有關聯的元素，構成了一個有機的整體。這呼應了 Bateson 理論中有關心智過程的判準「A mind is an aggregate of interacting parts or components.」（Bateson, 1979, p. 92）。在這層含義上，可以理解法界與心智過程的相同特徵。

至於「對意」義的解釋，它指的是個體對於感受器官所感知的被意識對象，例如人所看到、聽到、感受到的人事物。這個概念也可以透過 Bateson 的心智生態學

²³ 淨耀法師，出自本研究半結構個別深度訪談，2023年8月18日。

²⁴ 淨耀法師，出自本研究半結構個別深度訪談，2023年8月18日。

²⁵ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，收入《2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁413-434。

²⁶ 淨耀法師，出自本研究半結構個別深度訪談，2023年8月18日。

得到啟發。根據心智生態學，認知和理解是建立在差異和訊息的基礎上的，而「差異與訊息」觀念正強調訊息是由差異所引發的。這暗示著對於外部世界的理解是基於感知到的差異和訊息，這些差異和訊息在心智中被轉換、編碼，最終形成對事物的意識。

（三）差異（**difference**）與訊息（**information**）

有關前述的「軌生物解」，代表著保持著事物所具有的被認識的特質（「保持其被認識的特質」²⁷）。在唯識學中，這一概念具有深刻的意義，因為它涉及到事物如何在心智中被認知和理解。根據唯識學的觀點，感知和認識似乎是建立在對事物特質的理解基礎之上的。因此，在 Bateson 心智生態學的理论觀點下，我們能通過「差異與訊息」的概念來更好地認識軌生物解的概念。對於 Bateson 來說，訊息（**information**）之所以為訊息，是因為有「一個差異塑造了另一個差異」，因此軌生物解正說明了法的意義中，差異能夠持續引發另一個差異的能力。換句話說，當一個差異無法引發其它差異時，根據理論，訊息便不存在、法的這層含義也不存在。值得一提的是，心智生態學理論還提示著「閾值」的重要性。也就是對於接收差異的有機體來說，該差異所引發的差異需要高於其閾值，否則差異無法進入心智過程，便又無訊息可言。

關於華嚴祖師對「界」的詮釋，學者曾分析如下：

界的三義中，第一「因」義完全採用唯識學「一切聖法生起的所依因」來解釋「法界」，所以是梵文六離合釋當中的依主釋（屬格關係）。第三「分齊」義頗為特別，因為阿毘達磨的這種解法並不受唯識學的重視，反而受到了法藏的重視，如前所述，若「分齊」的梵文是 *pariccheda*，就有「界限」（*limit, boundary*）的意思，所以諸法自保持有其自性，則諸法的界限就了了分明，互不相雜了，有這樣的意義下，「保持自性」的「法」本身即是「各不相雜」的「界」，所以就形成了同位格關係的持業釋複合詞。²⁸

陳一標在此篇研究中還指出，法藏法師將法界分為事法界的「有為法界」、理法界的「無為法界」、理事無礙法界的「亦有為亦無為法界」，對應到頓教的「非有為非無為法界」，以及一、多無礙的「無障礙法界」。從心智生態學的理论視角，Bateson 在說明對於同一件事情的雙重（或多重）描述提供不同維度訊息的概念能與此處的五種法界相互呼應，若將有為法界視為前述雙眼視覺案例中的「右眼集合」，將無為法界視為前述案例中的「左眼集合」，則可得出以下多種的訊息類型，

²⁷ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，頁 427。

²⁸ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，頁 427。

包含：僅右眼的訊息、僅左眼的訊息、左右眼的交集訊息、左右眼的空集訊息、左右眼內外的所有訊息。這五類型的訊息由兩個相互重疊但並非完全重合且未擷取整體中所有訊息的「左右眼視覺」構建而成，神奇地與五種法界相互體現。那麼，理論視角提供了什麼樣的資訊？首先，正如同前四種法界一樣，雙眼視覺案例中的前四種任何一類都無法說明整體。其次，前四種各自代表了部分的整體，換句話說它們都是正確的，但不是完整的。最後，第五種——無障礙法界，也是雙眼視覺案例中的左右眼內外的所有訊息，說明了整體，並體現了一元認識論的概念。

（四）一元認識論與終極的統合（ultimate unity）

聚焦前述有關無障礙法界的圓教對應概念，以下經疏可作為精準的解釋：

《疏》「法門重疊，若雲起長空」者，第九、託事顯「法」生解「門」。言「重疊」者，意顯「一、多」不相「礙」，故隨「一」一事有「多」「法門」，以隨「一」事即是無盡法界。法界無盡，故事亦無盡。如下經云：「此華、蓋等，從無生法忍之所生起」等。意明一切因生「一」果，「一」果即具一切因，故非是託此別有所表也。²⁹

除了經文與訪談結果顯示《華嚴經》思想中對於法界無邊無盡的概念，亦有研究以方東美先生之思想與詮釋指出，《華嚴經》並非「二元對立」，而是「一元」的「機體」³⁰。一切事物都是由無量無邊的因緣和合而生，沒有任何事物是孤立存在的。一切事物都是相互聯繫、相互依存的，因此形成了一個整體的宇宙。這個宇宙就是一真法界，它是一個完美無缺的整體。然而這不代表二元不能存在，如同前面對一元認識論的澄清，這是認識順序的議題，而非一或二元的單一選擇。如同高柏園的研究：

方先生並不是要反對或取消二元的思考模式，而是要排除對二元對立的一種誤用與偏執。因此，重點並不在於二元，而在於我們因為二元而取消了彼此間通透的關係而變成了隔絕的關係，進而產生乖離與破碎的問題。³¹

心智生態學預示了陷入二元對立的誤用中，導致「雙重束縛」（Double bind）發生最終的嚴重後果——精神疾病（如俗稱的精神分裂，即當前思覺失調）的發生³²。巧合的是，與理論視角相契合地，方東美對《華嚴經》的思想與詮釋中也提到了類似的概念：

²⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊1，卷1，頁96-98。

³⁰ 高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁343-358。

³¹ 引自高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁355。

³² Bateson et al., "Toward a Theory of Schizophrenia," 251-264.

佛學發展到唐代的華嚴宗哲學，才是真正的機體統一的哲學思想體系的成立，……對於這一個嶄新的貢獻，這一個具足整體的智慧，從我的觀點上看來，是可以醫治希臘人的心靈分裂、正也可以醫治近代西方心物能所對立的分裂症，甚至還可以醫治佛學在印度方面所產生的心靈分裂症。因為我認為華嚴宗的第一位大師杜順禪師，雖然只是流傳下來兩篇簡短的文章，但是在思想開創的工作上面，他的確是具有了不起的貢獻。³³

五、結論

本研究罕見地嘗試將 Bateson 的心智生態學理論應用於對《華嚴經》的探究中，這一跨學科的舉措為佛教思想和現代科學的融合提供了嶄新的道路。透過心智生態學的理论視角，深入探討了《華嚴經》中的宇宙觀，並發現選定的東、西方理念不僅不相斥，還有一系列關聯性，為本研究理解《華嚴經》宇宙觀的深層結構提供新的視角。具體來說，本研究探討了以下幾個重要概念：

首先，本研究運用「地圖不是實際疆域」的理論觀點，解釋了《華嚴經》中關於觀察和認識宇宙萬物的方法。認識到思想和知覺只是對現實的一種化約和轉化，是有機體對世界的解讀，而不是世界本身。這一理解提示著要深入理解萬物，需要超越既有的認知模型，培養後設認知，直接觀察事物的本質。

其次，本研究關注了「心智過程的判準」，其中包括心智是一個集合、差異所引發的效應、心智過程需要並行的能量等觀點。這些觀點有助於理解《華嚴經》中提到的一切事物都相互關聯的概念，即法界中的一切事物都具有其獨特的特質和本質，它們並非孤立存在，而是相互關聯、得以相互影響與運作的部分，構成了一個有機的整體。這也呼應了《華嚴經》中的「唯心造」，即一切都起源於心智，而觀念和知識是有限的表達方式。

第三，本研究探討了「差異與訊息」的觀念，特別是訊息是由差異所引發的重要概念。這一觀點有助於理解《華嚴經》中的「軌生物解」，即事物能夠持續引發另一個差異的能力。根據心智生態學的理论，訊息之所以存在是因為差異的存在，而這種觀念有助於更深入地理解《華嚴經》中的法界概念。

最後，本研究探究了「一元認識論」的概念，即一切事物互有關係、相互依存，它強調了先認知整體，再認知部分的認識論。此一觀點與《華嚴經》對宇宙的理解

³³ 引自高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，頁 355。

相契合，強調了宇宙的整體性，一切都是相互連接的元素，而不是多個隔離的實體。這也提醒著世人有限的認識和知識不能完全捕捉宇宙的全貌。

總而言之，本研究在心智生態學的理论視角下，深入探討了《華嚴經》中的宇宙觀，揭示了《華嚴經》中的哲學概念與現代科學和心智生態學之間的共鳴。這一研究為東西方思想、科學和宗教之間的連結提供了有價值的參考，並為佛教哲學在當代世界的應用開辟了新的可能性。雖然本研究只是初步嘗試，無法窮盡《華嚴經》的所有哲理和宇宙觀，但它為未來更深入的研究和探討提供了堅實的基礎。這一研究的貢獻在於推動了跨學科研究領域的進展，並提醒研究者在探索宇宙的奧秘時應保持謙卑，認識到既有認知模型只是觀察世界的一個有限視角。未來的研究可以進一步拓展這些觀點，深入研究《華嚴經》中的哲學思想，以及它們與現代科學的互動。

引用文獻

（一）佛教典籍

〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004年。

（二）專書、論文

吳清基，〈賽蒙行政決定理論及其對教育行政之啟示〉，《師大學報》第28期，1983年6月，頁263-310。

林新發，〈從學校經營的觀點談如何促進教育品質的提升〉，《中等教育》第49卷第4期，1998年8月，頁3-6。

胡鼎華，《人力資源管理》，臺北：鼎文，2023年。

秦夢群、鄭文淵，《圖解教育行政理論（2版）》，臺北：五南，2020年。

高柏園，〈論方東美對華嚴思想的理解與詮釋〉，《2022華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2022年，頁343-358。

陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁413-434。

曾瀚儀，《脫離雙向繫縛的困境——貝特森心智生態學之研究》，臺北：東吳大學社會學系碩士論文，2005年。

Bateson, Gregory, Don D. Jackson, Jay Haley, and John Weakland. "Toward a Theory of Schizophrenia." *Behavioral Science* 1, no. 4 (June 1956): 251-64.

Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dutton, 1979.

Chiew, Florence. “Neuroplasticity as an Ecology of Mind A Conversation with Gregory Bateson and Catherine Malabou.” *Journal of Consciousness Studies* 19, no. 11-12 (January 2012): 32-54.

(三) 網路資源

百萬華嚴- 富貴人生，〈華嚴經淺釋，華嚴世界觀＝宇宙人生觀＝佛菩薩的本心〉，「百萬華嚴- 富貴人生」網站，<https://huayan-sutra.tw/a-brief-interpretation-of-huayan-sutra/> (2023/09/24)。

曹郁美，〈【華嚴小百科】何謂「大方廣佛華嚴經」？〉，「人間福報」網站，<https://web.archive.org/web/20220308031832/https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=356489> (2023/09/24)。

澄觀「水南善知識」考

——初期禪宗南北論爭的新思考*

佛光大學佛教學系 博士生
張文婷

摘要

澄觀（738-839）所撰的《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》以「水南善知識」指稱神會（684-758），不僅表明禪宗形成初期由神會「面抗北祖」的影響力，也是澄觀所處時代對這一事件的某種反映。本文將南北宗論爭過程中逐漸形成的禪門熱點用詞如頓、漸、南宗、北宗、六祖等，置於澄觀的華嚴思想脈絡中進行理解，以揭示其使用「水南善知識」一詞的褒貶及真實意圖；其次考察神會兩度遭遇迫害的歷史條件及區別，揭示在開元、天寶盛世景象下逐漸顯現出的危機與神會在北方大力弘揚曹溪禪法的關聯及歷史意義；進而回到澄觀撰作《疏》、《鈔》的時代背景中，對澄觀使用「水南善知識」作全面的歷史考察。本文圍繞著澄觀「水南善知識」，以內、外視角對初期禪宗內部南北論爭進行再觀察。

關鍵詞：水南善知識、神會、南北論爭、知解宗徒、犯時之忌

* 本文使用「禪宗」一詞，依據澄觀所處時代的諸多文獻所使用的詞彙，其意義與後來具有宗派意義的「禪宗」有所不同。至於具有「明確的教義、儀式、嚴謹的祖師傳承」的「宗派」觀念，在唐代已然形成還是後人強加於其上，至今仍是討論的重要議題。本文以為，唐代文獻中的南宗、北宗、空宗、性宗，甚至永明延壽《宗鏡錄》出現的「唯識宗」、「華嚴宗」、「天台學」等說法，是基於專於某一學說的「師承」歸屬而言，並非宋人所理解的譜系法脈之「宗派」，而被定為祖師的唐代高僧其本人也並未有明確的「宗派」意識。對宗派（學派）考察，以及宗派問題的討論，詳見湯用彤，〈中國佛教宗派問題補論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1963年第5期，頁3-20；湯用彤，〈論中國佛教無「十宗」〉，《哲學研究》1962年第3期，頁49-56；中村元著，林太、馬小鶴譯，〈中國〉，《東方民族的思維方法》（新北：淑馨出版社，1990年），頁222-236；王俊中，〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討：以吉藏及其三論教學為中心〉，《諦觀雜誌》第81期（1995年4月），頁107-129；藍日昌，〈宗派與燈統：論隋唐佛教宗派觀念的發展〉，《成大宗教與文化學報》第4期（2004年12月），頁19-24；葛兆光，〈十七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰〉（上海：復旦大學出版社，2000年），頁11；王川，〈佛教中國化視域下宗派佛教成立問題的再思考〉，《法音》2020年第5期，頁26-33；楊維中，〈宗派分野與專業分工：關於隋唐佛教成立宗派問題的思考〉，《河北學刊》2020年第3期，頁47-55；王頌主編，〈宗門教下：東亞佛教宗派研究〉（北京：宗教文化出版社，2019年）。

問題提出

澄觀（738-839）被後人譽為「華嚴四祖」，¹在華嚴思想史上佔據重要地位，歷來是學人關注的重要人物之一。作為「華嚴疏主」，其對新舊《華嚴經》所作的疏鈔多達四百多卷，其以「取其文不取其義」為原則，旁徵博引，包括佛教經律論以及儒道文獻，製茲疏「會南、北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心；無違教理之規，暗蹈忘心之域。」以求華嚴圓融思想之整合。²

鎌田茂雄作為近代華嚴思想研究先驅之一，對澄觀及宗密（780-841）的禪思想給予了高度重視，據其考察，在澄觀的著作中幾乎沒有引用禪僧之名，而使用「北宗云」、「南宗云」，與宗密大量使用「南陽」、「荷澤」或「荷澤和上」相比，「水南之言」或者「禪宗知識偈」很少見；在其著作中兩次引用荷澤門人「無行禪師」稱呼；此外澄觀引用「安國云」，指牛頭智威（653-729，一說722）之弟子玄挺（生卒年不詳），在全面批判南、北二宗的同時，接受玄挺的「心非南北，以心為宗」，立場可謂明確，因此其沿襲僧肇——道生——牛頭禪——澄觀之一脈。³

如果說鎌田先生從文獻與歷史角度考察澄觀之禪思想形成、傳承，那麼吉津宜英在澄觀之華嚴教學之中討論澄觀的「禪宗觀」，將其《行願品疏》之「修證深淺」與宗密《圓覺經大疏》之「修證階差」進行比照，其中以頓漸之宗趣為核心，包括所悟內容、悟入方法及種種悟相。澄觀面對南禪、北禪、牛頭禪乃至洪州馬祖禪等風格不同的禪風，無意區分孰為正統，而尤為關心頓漸問題。澄觀引用「水南善知識」所云，是在文殊回答諸菩薩所問「何等是佛境界知」問題時，以此「體用」或者「知寂」之說詮釋「能所無二」；但依據「事事無礙」的成佛論，單單「知之一字」成就「眾妙之門」是不可能的。⁴

郭朝順已從思想發展的脈絡中將澄觀的禪思想置於與宗密禪思想比較的框架中，首先澄清的是，透過宗密的「禪門師資承襲」來理解澄觀，其實是被宗密思想改頭換面後的澄觀之說，可能造成澄觀禪學所宗為「荷澤」的誤解。事實上，澄觀禪思想之特色與荷澤之偏於單純的「唯心」大相異趣。其中，郭氏提

¹ 至宋代子璿（965-1038）及其弟子淨源（1011-1088）才確認澄觀為四祖、宗密為五祖的說法。參見：郭朝順撰，王一奇編，〈華嚴宗〉，《華文哲學百科》（2018 版本），https://mephiology.cc.u.edu.tw/entry.php?entry_name=華嚴宗（2022/7/18）。

² 鎌田茂雄，〈澄觀の華嚴と老莊思想〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 19 期（1961 年 3 月），頁 78-93；淨嚴，〈澄觀の禪宗觀〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 1 期（2002 年 12 月），頁 66-70。

³ 鎌田茂雄，〈澄觀における禪思想の形成：牛頭禪の相承〉，《印度學佛教學研究》第 9 卷第 2 期（1961 年 3 月），頁 483-488。

⁴ 吉津宜英，《華嚴禪的思想史的研究》（東京：大東出版社，1985 年），頁 219-266。

出，澄觀雖從未直接提及荷澤／神會，但其注疏中所引用的語出「水南善知識」之「知之一字，眾妙之門」，為宗密明確指出是神會（684-758）⁵所言，自此這一說法被沿襲下來。⁶郭氏並進一步考證，以為澄觀以「水南善知識」稱呼神會可能是因為神會籍貫為漢水之南的南陽，⁷也提出澄觀不直稱神會之名而代之以「水南善知識」，可能與神會激烈批評北方普寂禪法而連遭貶謫、成一時之忌諱的史實有某種關聯。⁸

是否澄觀對神會連續四次被貶謫而心存忌諱而以「水南善知識」代之，需要作進一步考證。因忌諱而不言神會之名者，似乎不止澄觀一人。伊吹敦在解讀李華（715?-766）《故左溪大師碑》⁹時，以為李華等士大夫對神會的用詞及包含價值判斷的南頓北漸的思想極其熟悉，而不提及神會之名，則可解讀為有意避開。因此，有必要緊密結合政治中心地區的權力格局及政策轉向，置身澄觀所處的時代重新審視初期禪宗內部的論爭、南北宗之力量轉變過程中神會所扮演的角色。¹⁰

以下筆者將簡略說明本文所考察的時間範圍。經過文獻檢索，筆者發現澄觀使用「水南善知識」相關稱呼全部出現在現存的《大方廣佛華嚴經疏》（略稱《疏》）、

⁵ 神會生卒另有諸說，如 683-758，年七十五（《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊 9，第 245 號，頁 532 下 9-10）；667-760，年九十三（《宋高僧傳·唐洛京荷澤寺神會傳》卷 8，《大正藏》冊五十，頁 757 上 11-13）；685-760，年七十五（《景德傳燈錄》卷 5，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 245 中 1-3。《祖堂集》同）。神會生涯，可靠資料如下：《七祖神會塔銘》（765 年）、《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3〈神會第七〉（823 年）、《祖堂集》卷 3〈荷澤和尚傳〉（952 年）、《宋高僧傳》卷 8〈唐洛京荷澤寺神會傳〉（988 年）、《景德傳燈錄》卷 5〈西京荷澤寺神會禪師傳〉（1004 年），此外，比丘慧空撰〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉（溫玉成，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984 年第 2 期，頁 78-79。）、〔宋〕徐岱撰《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘並序》以及《新羅入唐求法僧·惠覺禪師の碑銘》（樓正豪，〈新たに発見された新羅入唐求法僧・惠覺禪師の碑銘〉，《國際禪研究》第 1 卷，2018 年 2 月，頁 15-48。）可作為神會生平的重要補充資料。案：因為《塔銘》提供的神會之卒年同於宗密說法，本文予以採用。

⁶ 案：宗密之後的諸多論著中，但凡提及「知之一字」，便是神會所言。

⁷ 神會籍貫襄陽（襄州），襄水之陽／南（山南、水北為陽），故名之為「襄陽」，唐代山南道、山南東道治所；襄州於漢水以南，南陽處於漢水以北，神會兩開元八年（720）配於南陽龍興寺，其僧籍所在地，也是出家後長期活動地，敦煌文獻中保留的神會語錄文獻，多以「南陽和上」命名。二地相距一百八十里，中隔漢水，因此，「水南」所指地，應是神會籍貫所在地襄陽，而非弘化地南陽。參見：〔唐〕李吉甫撰，賀次君點校，〈卷第二十一·山南道二〉，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983 年），頁 527-532。

⁸ 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第 50 期（2017 年 3 月），頁 39-41。

⁹ 李華，〈故左溪大師碑〉，收入《全唐文新編》第 2 部第 2 冊第 320 卷（長春：吉林文史出版社，2000 年），頁 3629-3630。案：左溪大師即天台僧人玄朗（673-754）。

¹⁰ 對於早期禪門相關問題研究及評述，詳見：龔雋，〈禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述〉（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年），頁 1-41。

《大方廣佛華嚴經歲疏演義鈔》(略稱《鈔》),¹¹ 即在德宗貞元十一年(795)澄觀被延請至長安參加四十卷《華嚴經》的翻譯之前。

諸史料記載顯示,¹²澄觀的學養決不限於披覽經論法義,對於經子史傳、老莊寓言亦游刃有餘,更是親訪大德、巡禮名山,解行無礙。早在代宗(762-779 在位)大曆戊申年(768),澄觀被詔入內,與辯正三藏(不空,705-774)譯經,為「潤文大德」。大曆十一年(776)澄觀不遠萬里誓遊五台,受文殊之委命棲托,閣錫大華嚴寺長達十年。

德宗(779-805 在位)興元元年(784)正月開始,其於五台般若院作《疏》,貞元三年(787)十二月,歷時四年,撰成《大方廣佛華嚴經疏》六十卷(略稱《大疏》、《疏》),其造疏後,聲名大噪,貞元四年(788)春始演新制,應五台山大華嚴寺住持所請講新疏,貞元七年(791),河東節度使李自良(733-795)延請其於太原府崇福寺講疏。為滿四眾「大教理深,疏文義廣,願加再剖」之願,又為上首覺人僧睿、智愷等制《演義鈔》四十卷、《隨文手鏡》一百卷,澄觀聲名逐漸受到政治文化之中心地區的重視。¹³

貞元十二年(796)德宗(779-805 在位)敕詔澄觀參與般若三藏之《華嚴經》譯場,任「詳定」一職,並受賜紫袍;貞元十四年(798)四十卷《華嚴經》譯畢,德宗旋即詔澄觀開演新經大旨,並大為讚嘆,賜名「教授和尚」,又命其造新譯《華嚴經》的疏解,澄觀便於終南山草堂寺撰成《貞元華嚴經疏》十卷和《行願品別行疏》一卷;後貞元十五年(799),澄觀被授「鎮國大師」號,進加「天下大僧錄」。

本文將主要考察澄觀於興元元年始撰《華嚴經疏》至貞元十二年之間(784-796),使用「水南善知識」的歷史背景、真實意圖,同時亦借助澄觀之他者之見重新思考禪門內部論爭在中晚唐中所具有的歷史意義。

¹¹ 後又撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷(略稱《鈔》),解釋疏文。

¹² 澄觀生平史料頗豐,詳細考察可參見:結城令聞氏藏拓本圖版第三、拓本〈妙覺塔記〉錄文,皆收於:鎌田茂雄,《中國華嚴思想史の研究》,東京:東京大學出版社(1970年),頁157-158;屈大成,〈澄觀的生平及著作〉,《正觀雜誌》第3期(1997年12月),頁98-118;朱慧定,〈澄觀《法界玄鏡》之研究〉(臺北:華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文,1998年),頁77-106;崔紅芬,〈元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略〉,收入《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集(下冊)》(臺北:華嚴蓮社,2019年),頁341-364;孫海科,〈裴休撰清涼澄觀《妙覺塔記》考略兼唐本試復原〉,《東亞佛學評論》2021年第1期,頁17-40。

¹³ 「又為相國鄭公餘慶,南康王韋公維,越州觀察孟公簡,左拾遺白公居易等著十七卷文,是皆所以發明『華嚴』之旨也。又為僧錄遼大師等制經律論關脈三十餘部,又七聖誕節對御說法表奏八十餘卷」,詳見拓本〈妙覺塔記〉錄文,鎌田茂雄所著《中國華嚴思想史の研究》,頁157-158。

一、澄觀之「水南善知識」

同其他中古高僧的形象相似，澄觀廣學博聞，解通三藏，南北遊參，遍訪名山。橫向看，其以《華嚴經》為根本，同時多方面汲取來自唯識、禪宗、天台以及涅槃等種種思想要素而逐漸發展完成的；縱向看，在繼承、維護法藏的華嚴教學基礎上有所完善。

澄觀華嚴思想的特色之一是華嚴與禪的交涉，究其原因，首先應回到其所處的時代尋找答案。魏晉南北朝以來乃至唐代前半期，禪師形象多被刻畫描述為謹守戒律、以禪坐為主要法門，甚至不乏頭陀行者。華嚴學人與禪師之間的往來密切，多見於剃度入道、參學求法等活動中，但未必存在嚴格的師承關係，這一定程度反映出當時禪師活躍的事實，澄觀的個人遊學經歷便是絕佳例證。

有關澄觀生平，不少學者充分挖掘、比對材料，作出了全面而嚴謹的考察。根據《高僧傳》記載，澄觀年輕時，內外典籍無不精通，求法不輟，足跡遍及越州、潤州、金陵、蘇州等地，澄觀習禪不局限於某一系統，拜謁牛頭慧忠禪師(683-769)，訪道於徑山法欽禪師(714-792)；至洛陽求教無名和尚(722-794)，咨決南宗禪法；復見慧雲禪師(生卒年不詳)，了悟北宗玄理。其廣泛接受不同風格的禪法，為其思想的形成及合會諸家奠定了基礎。

澄觀的著述中引用大量禪宗文獻，當然直接對南北禪進行批評之處也處處可見，因此其華嚴思想中帶有禪的影響是不爭的事實。另一方面，在澄觀的判教體系中，禪宗作為頓教被置於低於華嚴圓教的階位上，因此面對禪宗的勃興，澄觀既積極吸收禪宗的思想要素，又以超越禪宗立場為目標。¹⁴

(一) 澄觀《疏》、《鈔》中所見的「善知識」及禪門用詞

何以澄觀以「水南善知識」名神會，使用該詞的褒貶如何，可以透過其著作中的其他引用和稱謂進行考察。下面就出現「水南善知識」的《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》為範圍進行搜索，如下：

¹⁴ 張文良，《澄觀華嚴思想の研究》（京都：山喜房佛書林，2006年），頁199-200；鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，頁151-190、221-233；吉津宜英，《華嚴禪の思想史の研究》，頁219-267。

引用先賢			引用經律論	引用原典	引用外典
西方聖賢	本土聖賢	菩薩			
真諦三藏云	肇公云	慈氏云	《智度論》云	梵本云	《書》云
唐三藏云	什公云	菩賢云	《智論》云	新梵本云	《易經》云
日照三藏／	姚秦羅什云	文殊云	《瑜伽》云	梵云／梵音	《易》云
天竺三藏地	遠公云		《中阿含》云	云	《廣雅》云
婆訶羅云	影公云		《般若》云		鄭注《禮》云
三藏佛度跋	叡公云		《涅槃》云		
陀羅云	英公云		《法華》云		
龍樹云	生公云		《思益》云		
世親云	海東曉公云		《楞伽》云		
達磨云	宛（苑）公云		《淨名》云		
	（法）融公云		《大論》云		
	賢首云云		《俱舍論》云		
	智者禪師云		《深密記》云		
	光統律師云		《起信論》云		
	大德道成律師云		《維摩經》云		
	唐初印法師云		《成論》云		
	水南知識／水南		《壽量品》云		
	善知識云		《達磨碑》云		
	善知識云				
	禪宗知識之偈				
	南宗、北宗云				
	大通云				
	禪宗六祖云				

如上表所示，澄觀對稱謂的不同用法，也能看出其對於「法」師、「律」師和「禪」師的區分；其中有不少佛教時事評論，¹⁵具有重要的思想、歷史價值。有關澄觀所引的水南知識／水南善知識及其思想之考察，可參考上文所提郭朝順一文的詳盡論述，此處主要分析澄觀注疏中的「善知識」和「禪宗知識」：

¹⁵ 澄觀疏文中多次出現「一切法即心自性」，如《疏》中「〈梵行品〉云：『知一切法即心自性』，則成就慧身不由他悟。然今『學法之者』，多棄內而外求；『習禪之者』，好亡緣而內照。並為偏執，俱滯二邊，既心境如如，則平等無礙。」（《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 526 中 18-22。）

疏「令其真念十方諸佛」者。若不了唯心，見從外來，取色分齊，豈知「即心即佛」？若知「心、佛、眾生三無差別」，為「真念佛」。善知識云：「念佛即是念心，念心即是念佛。」佛無形相、心無生滅，心境一致，故云『真念』。¹⁶

澄觀借助「善知識」的佛、心、境三者的統一關係使心無取色以強調「真念」。其中所引的「善知識」之言，據《楞伽師資記》記載，唐朝蘄州雙峯山道信禪師（580-651）以《菩薩戒法》一本及制〈入道安心要方便法門〉，為有緣根熟者說此法要：依《楞伽經》，諸佛心第一；又依《文殊說般若經》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫；又依《普賢觀經》指明如何遠離妄念、無所緣念；又依《小品經》，更進一步闡明念佛心名無所念，心佛不二。¹⁷

此外，澄觀解釋「念佛」與「方便」同為「菩薩」之父，明確引用「四祖」之說：

疏：「菩薩之父，故首明之」者，即《智論》文。《論》云：「菩薩以般若波羅蜜為母，般舟三昧為父。」「般舟」即念佛，此翻為「佛立三昧」，良以念佛即真涉事，與方便同，故得稱父。……故賢護結中廣列諸德，以徵其因。佛答：「皆從念佛而生。」「一言蔽諸」者，即《論語》。子曰：「《詩》三百，一言以蔽諸曰『思無邪』。」謂「歸於正」也。念一佛號亦名「一言」，直取一言，只一佛字，故自四祖唯稱「佛言」。¹⁸

因此，此處的「善知識」所指的是以「念佛、念心」為特點的道信禪師（580-651），其所稱名「四祖」是一種「順禪門」說，可以理解為是對禪門話語抱持主動接受的態度。澄觀亦用「禪宗知識之偈」，闡明「知能知寂」：

若取「知能知寂」者，此即用於禪宗知識之偈。偈中具云：「若以知知寂，此非無緣知，如手執如意，非無如意手。若以自知知，亦非無緣知，如手作於拳，非是不拳手。亦不知知寂，亦不自知知，不可謂無知，自性了然故，不同於木石。手不執如意，亦不自作拳，不可謂無手，以手安然故，不同於木石。」斯為禪宗之妙，故今用之，而復小異，以彼但顯無緣真智以為真道，

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 612 上 8-12。

¹⁷ 「念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵。即看此等心，即是如來真實法性之身。」（《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85，第 2637 號，頁 1287 上 13-17。）

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 207 下 28-208 上 15。

若奪之者，但顯本心，不隨妄心。未有智慧照了心源，故云：「故須能所平等，等不失照，為無知之知。」此「知」知於空寂，無生如來藏性，方為妙耳。¹⁹

上述所引「禪宗知識之偈」，澄觀直述其妙、又明確指出其中差異，採用「今用之」只為了凸顯「無緣真智」對於證成「能所平等，等不失照」的無知之「知」的重要價值。該偈可見於《禪宗永嘉集》，²⁰永明延壽（904-976）在《宗鏡錄》中二次引用，並明確指出為「《永嘉集》云」，²¹亦對澄觀所作的評述進行簡評：

觀和尚云：「此上『無緣之知』，斯為禪宗之妙。……方為妙耳。」然上依教方便，雖分頓漸，不離一心。如有偈云：「諸論各異端，修行理無二。競執有是非，達者無違諍。」²²

借助延壽對「澄和尚」借用禪宗之意圖的分析，我們可以更明確，禪宗之妙、分別頓漸，在澄觀看來是「依教」的方便法，皆攝於「一心」；換句話說，澄觀引經據典，「會取」古今內外的諸多學說、論著，或有褒貶，所用所評，始終堅持一個基本原則——「一心」之「教」的證成。

另外，其《疏》中出現的「大通」即神秀禪師（606-706），張說《大通禪師碑》、李華《故左溪大師（玄朗）碑》等諸多碑刻文獻可作為佐證。²³《疏》中復引大通神秀之家喻戶曉的經典偈頌「時時勤拂拭，莫遣惹塵埃」，²⁴那麼，澄觀是在什麼脈絡中使用此偈？

澄觀關心頓漸問題，是延續法藏發展「圓教」理論基礎上展開的，法藏——慧苑——澄觀——宗密雖就「頓漸」各有所表，但核心問題是「頓教的成立如何可

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 284 上 25-中 8。

²⁰ 「若以知知寂，此非無緣知。如手執如意，非無如意手；若以自知知，亦非無緣知。如手自作拳，非是不拳手。亦不知知寂，亦不自知知，不可為無知，自性了然故。不同於木石，手不執如意，亦不自作拳，不可為無手。以手安然故，不同於兔角。」（《禪宗永嘉集》，《大正藏》冊 48，第 2013 號，頁 389 下 1-7。）

²¹ 「《永嘉集》云：『若以知知寂，此非無緣知，如手執如意，非無如意手。若以自知知，亦非無緣知，如手自作拳，非無不拳手。亦不知知寂，亦不自知知，不可為無知，自性了然故，不同於木石。手不執如意，亦不自作拳，不可為無手，以手安然故，不同於兔角。』」（《宗鏡錄》卷 36，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 631 上 10-15。）

²² 《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，第 2016 號，頁 631 上 20-26。

²³ 郭朝順，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，《哲學與文化》第 19 卷第 7 期（1992 年 7 月），頁 656-669。

²⁴ 今疏唯取頓中一「日光頓照喻」。雖舉「鏡喻」，非是「明鏡頓照」，自取「拂鏡之喻」，正同大通（神秀禪師）「時時勤拂拭，莫遣惹塵埃。」而復自融通。

能」。正如郭朝順所指出的頓教的建構並非法藏的目的，其亦沒有完成一個完全獨立的頓教法門；發展到後來澄觀及宗密將頓教和禪宗相結合，一方面是完成法藏建構頓教系統的未竟之事，旨在將頓教的性質過渡至建構華嚴「別教一乘圓教」的無盡緣起的義理體系之中。²⁵澄觀正面批駁慧苑對法藏所立「小、始、終、頓、圓」五教之「頓教」的種種非難，²⁶基本上是以維護華嚴五教的判教綱格為主。另一方面，在「頓教得以成立」後，澄觀轉而分別禪宗內部頓漸問題，積極回應有關禪宗的諸多議題以及採用禪宗流行話語，是強調華嚴中「頓」教特色所在。這一過程體現在其對天台、禪宗之「頓」的詮釋中：

天台所以不立（頓教），下通第二難。謂有問言：「此之『五教』摸榻天台：初即藏教，二即通教，三即別教，第五名同天台。既不立頓，何用此中別立？」故今釋云：「若全同天台，何以別立？有少異故，所以加之。天台『四教』皆有絕言，四教分之，故不立『頓』。賢首意云：『天台四教絕言，並令亡筌會旨。今欲頓詮言絕之理，別為一類之機，不有此門，逗機不足。』即順禪宗者。達磨以心傳心，正是斯教。若不指一言以直說『即心是佛』，何由可傳？故寄無言之言，直詮絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。²⁷

頓教是絕言、亡筌，那麼何以安立能詮之教呢？頓是所詮之『離言』法性，所詮之理又如何立能詮之教呢？這也正是慧苑對立頓教的質疑。²⁸為了回應上述疑問，澄觀所立「頓」，具體指涉的是達摩以降開展出來的禪宗，以『無言之言』之心，直詮「絕言之理」的「能所不二」使「教」得明；其極言禪宗之頓教，以其補教之「斗機不足」，為詮「言絕之理」的頓教意涵，不同於前依賴修行次第的漸次修與圓融具德顯，將其重置於華嚴之五教的脈絡之中。²⁹

²⁵ 郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》第27期（2003年12月），頁97-110。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735號，頁510上29-中17。《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊3，第221號，頁578下8-17。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，第1736號，頁62上22-中4。

²⁸ 《續華嚴經略疏刊定記》，《卍續藏》冊3，第221號，頁581上8-11。有關法藏、慧苑、澄觀關於頓教的論說，參見：郭朝順，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，頁656-669；吳可為，〈華嚴判教論辨微〉，《中華佛學學報》第20期（2007年7月），頁205-225；釋正持，〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉，《大專學生佛學論文集2011》（台北：華嚴蓮社，2011年），頁49-72。

²⁹ 「四、頓教者，但一念不生，即名為佛；不依地位漸次而說，故立為頓。如《思益》云：得諸法正性者，不從一地至於一地。《楞伽》云：『初地即為八，乃至無所有，何次』等，不同前漸次位修行，不同於後圓融具德，故立名頓。頓詮此理，故名頓教。」「四頓教中總不說法相，唯辯真性，亦無八識差別之相。一切所有唯是妄想，一切法界唯是絕言。五法三自性俱空。八識二無我雙遣，訶教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛。亦無佛無不佛，無生無不生，如《淨名》默住，顯不

頓教得以建立之後，澄觀進一步論證其所立之「頓」不同於南北禪之頓，《演義鈔》云「悟如日照」，以詳細闡述《楞伽經》中有四漸四頓，各以譬喻言說頓漸，「四漸」分別是：一如菴羅果「漸淨非頓」，二如陶家作器「漸熟非頓」，三如大地「漸生非頓」、四如習藝「漸就非頓」。隨後明「四頓」義：一「明鏡頓現」喻、二「日月頓照」喻、三「藏識頓知」喻、四「佛光頓照」喻。縱列八種，其明確指出所用唯一：

今疏唯取頓中一「日光頓照喻」。雖舉「鏡喻」，非是「明鏡頓照」，自取「拂鏡之喻」，正同大通「時時勤拂拭，莫遣惹塵埃。」而復自融通。

……

頓復有多義：一頓悟漸修，如見九層之臺，則可頓見。……此約解悟。二者頓修漸悟。即如磨鏡，一時遍磨，明淨有漸。萬行頓修，悟則漸勝。此約證悟。三頓修頓悟。如利劍斬絲，千莖齊斬一時齊斷；亦如染千絲，一時齊染，一時成色。故萬行齊修，一時朗悟。四漸修漸悟，猶如斬竹，節節不同。此今非用。今言「悟如日照」，即解悟、證悟皆悉頓也，即「頓修頓悟」。功如拂鏡，亦非「頓悟漸修」，是「頓修漸悟」義，言「明是本明，漸為圓漸」者，此融上二。恐人謂「拂鏡非頓，明鏡本來淨，何用拂塵埃？」故為會之。此是六祖直顯本性，破其漸修。今為順經，明其漸證、修隨漸明，皆本明矣。故云「明是本明」，即無念體上自有真知，非別有知知心體也。³⁰

澄觀不只是要使頓教得以安立，而且進一步論證華嚴中所言「頓」的特別之處。有趣的是，澄觀有意取神秀禪師「拂鏡非頓」之喻切入，並以「磨鏡」喻「頓修漸悟」的境界；另外，澄觀以「小水長流」詮釋精進，以為是「禪宗六祖」之共傳，自達摩以來即用此「小水長流」而輾轉相傳，但「云六者後分南北，多紛競故」，³¹可見其既重視「拂鏡」功夫的價值所在，破「拂鏡非頓」的質疑，同時以六祖「直顯本性」的主張，破除漸修的侷限。如此才有上文所引的，澄觀以為南北禪無出頓教，³²將「本來淨」與「拂塵埃」二者融通，認為「漸證，修隨漸明」

二等，是其意也。」（《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 512 中 26-下 2、513 上 13-19。）

³⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 164 下 3-165 上 3。

³¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號，頁 256 上 19。

³² 資料顯示，南頓北漸之別，有被後來宗派誇大之嫌；其更多是師家施教風格有異，慧能、神秀禪法同為禪宗，應機說法，是南北禪之共法，只是神秀在傳承東山禪法門中稍顯保守。參見：劉楚華，〈神秀和尚語試釋〉，《敦煌學》第 25 輯（台北：樂學書局，2004 年），頁 493-513；龔雋同樣認為北宗仍是「寄無言之言」的禪門宗趣，儘管其禪觀方法傾向於漸教，因為北宗因「藉教悟宗」、「方便通經」，但其注經方式是特別的，即注重在禪實踐的基礎上與經教的融合的「內外兩釋」。參見：龔雋，〈中國禪的通經與解經：從初期禪到洪州宗〉，《中國哲學史》2021 年第 2 期，頁 44-53。

皆攝於「本明」，而並非另外存在一種「知」可以了知心體，綜合南北禪之特色說明無念體與知的不二。澄觀直稱「六祖」並不意味澄觀與南宗有傳承關係，而是「順」時的方便說，借助其時盛行的禪門中概念，無出其取各家之長並超越論爭兩方以成華嚴「頓教」的意圖。至此我們便能較為容易發現，澄觀借助「水南善知識」的「知之一字」開顯能、所不一不異之妙。

事實上，澄觀對「知」的論證是極為謹慎的。正如上文所述，神會雖高舉南宗之旗幟與北宗劃清界線，但史料表明其更多是一種帶有正統爭奪的修辭策略。其個人的禪法是以「知解」為特徵，其許人學解，未得修行，但得知解，以其久熏，一切攀緣妄念自漸輕微；亦鼓勵人恭敬持誦、禮拜《金剛經》，可以獲得「所有重罪業障皆悉消滅」之功德，³³這些雖是順《般若經》所致，但著實與南宗之宗風有所歧出。無怪乎法寶本《壇經》中記載，在慧能眼中，神會也只成箇知解宗徒。³⁴其後禪宗記其為「立知見、立言說，為戒定慧破言說。」³⁵甚至一心維護神會和尚的宗密，也要極盡所能，以達摩「懸絲之記」，為神會的「唯默知字」作出辯護，聲稱那是防止「宗旨滅絕」的權說。³⁶澄觀卻另闢蹊徑，其在華嚴脈絡下獨見「知」之價值，將其納入佛智與知，心體與知的不二關係之中，於其上立「頓」教，上引郭朝順撰文已經作出了精彩論述，³⁷此處不再贅述。

上述將澄觀所用稱謂中與禪宗相關之詞彙³⁸作簡略分類，以此作為參考，旨在了解澄觀使用「水南善知識」的褒貶色彩及真實意圖。四祖道信禪師、永嘉禪師、大通、六祖乃至水南善知識，是禪宗的重要人物，舉凡澄觀《疏》、《鈔》中所用的「善知識」，似乎特別指的是禪宗中修學南宗禪法者。禪宗本重視善知識，尤其是神會，甚至將善知識對於一個人的價值推崇至成佛的高度。³⁹澄觀將「水南善知識」

³³ [唐]劉澄集，楊曾文編校，〈南陽和尚問答雜徵義〉，《神會和尚禪話錄》（北京：中華書局，1996年），頁54-123。

³⁴ 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，第2008號，頁360下。有說法以為這一評價除了批評之外，還有慧能對神會的認可，是對神會義理通達的肯定。詳見：丁小平，〈《壇經》中的神會略論〉，《湖南工業大學學報》（社會科學版）第22卷第5期，2017年10月，頁113-114。

³⁵ 《曆代法寶記》，《大正藏》冊51，第2075號，頁185中16-17。

³⁶ 《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，第2015號，頁405中11-15。

³⁷ 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，頁39-45。

³⁸ 澄觀《疏》、《鈔》中，尚有諸多名相可供參考，如「看淨」：「夫言『淨』者，懸法本無生，性寂諸相，故名為淨，豈待蕩蕩無物方稱淨耶？非但事無而為真淨，見真本淨事為非淨，亦是相待能所未忘，安得稱淨？故真善知識令看『淨門』。云『性本清淨，淨無淨相，方見我心』，即斯義矣。故《淨名》云：『垢、淨為二。見垢實性，則無淨相。離於見相，是為入不二法門也。』」（《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36，第1736號，頁208中19-25。）

³⁹ 蔣山義法師問曰：「一切眾生皆有真如佛性，及至中間，或有見者，或有不見者，云何有如是差別？」答曰：「眾生雖有真如之性，亦如大摩尼之寶，雖含光性，若無人磨治，終不明淨。差別之相亦復如是。一切眾生不遇菩薩、善知識教人發心，終不能見。差別之相亦復如是。」（楊曾文，《神會和尚禪話錄》，頁82-83。）可作為南宗對於善知識最直接的定位，此處不詳作分析。

神會，從其引起的南北論爭中抽離出來，獨見其思想的價值所在。澄觀深諳南、北、天台諸禪的種種論爭的根本所在，卻也絕不拘於某一宗派的門戶之見，其批評南、北之病，對於頓、漸、圓等各家之說皆有所褒貶，因此不可以其參學哪位禪師而作為其屬於禪門哪一支的可靠證據。其避開神會的「南陽和尚」、「荷澤和尚」等人所熟知的稱呼，採用「水南善知識」，是作為一種合會諸家的策略。

（二）澄觀的「善知識」觀

「善知識」一詞作為佛教文獻中的一個常見詞彙，早在東漢安世高的譯經中已然出現，⁴⁰該詞與「惡知識」對舉出現，也為歷代譯經家所沿用。在《華嚴經·入法界品》中對善知識進行了最充分的論述，親近善知識的意義主要體現在求道的過程中，文殊菩薩叮囑善財童子，親近、供養諸善知識，是集一切智之最初因緣，因為樂親近善知識，令一切智疾得成滿。澄觀諸《疏》中對善知識的角色承擔有何見解呢？

善知識，或者「善友」，大量出現在《華嚴經》的〈入法界品〉，⁴¹該品在《華嚴經》各個譯本中均佔據重要份量，展現了華嚴行者「善財童子」參學於五十五所、五十三位「善知識」的整個過程，諸善知識有其獨特的所見所修所證，最後於普賢菩薩處，觀察其解脫境界。善財童子的形象塑造、諸善知識的意象乃至二者之間的關係如何，以下就澄觀《疏》中對「善知識」的註解稍作說明。

「善知識」者，謂能令於未知善法令知，未識惡法令識，即知識使人明解、決了、揀似。但善知識也有不同類型，如：明辨世間善惡因果，而令修斷；讓人對世樂生厭離而好涅槃；具備悲心、願心幫助他人；更進一步以無相慧令物修行；令無障礙修滿普賢行等五種。⁴²「善知識」的特徵是在說法者與受者關係之中突顯的。有人問，「(文殊)大聖有智能演，善財有機堪受，何不頓為宣示，而別指他人歷事諸友？」澄觀提出十義以明「深旨」，並將其置於師、資、教三者的關係網絡中予以闡述。第一點，從師生兩個方面說，即善友說法無吝，善財求法不懈。第二點一直到第六點，但從善財角度說明。第七點，破除師者「攝屬」之心，即「我師我資」之偏見中。最後三點，則約「教」，即修行當漸進式推進，切忌位位中住而無有進

⁴⁰ 《尸迦羅越六方禮經》，《大正藏》冊 1，第 16 號，頁 251 上 9-29。

⁴¹ 另見八十卷《華嚴經》〈離世間品〉三十八中提及「何等為菩薩所依？」回答的十點中的第二點即「以善知識為依，和合如一故」，詳見：釋體成，《〈八十華嚴·離世間品〉之善知識觀》（臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1997 年）。

⁴² 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 922 上 19-25。另見「第四善知識者，行起必依善友故。次明之。未知善法令知，未識惡法令識故。凡所順益皆我善友故。」《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 891 上 4-7。

步；顯佛法之深廣；最後闡明善財與善知識互為緣起的關係，即二者無二相，具體闡述如下：

十、顯善財與友成緣起故，謂能入所入無二相故。無善友之外善財，則一即一切，明善財歷位也；無善財之外善友故，一切即一，多位成就，皆在善財。由見卷舒自在無礙。⁴³

不存在善友之外之善財，一位善財即是諸善知識，明確善財漸修得果的過程；不存在善財之外之善友，諸善知識即是善財一人，多位善知識之既有成就，皆在善財參學的過程，因此二者不二，圓融無礙。鎌田茂雄先生對這一問題做過論述，善財童子作為修行者，與作為老師的善知識共學於「生徒不二關係」的法界之中，同時指出，與同樣論述修行次第的「十地品」相比，「入法界品」的論述更具體，描寫的是具體的人參訪諸善知識的修行過程。其中，善財童子處於因之階段，並必然成就佛果。⁴⁴

就以上分析，參學者的修道過程中，善知識伴隨始終是「入法界」之要件，二者不一不異。受學者周玟觀啟發，善財童子與澄觀本人的關係是體道人與說道人的概念。⁴⁵如此可知，澄觀之學養及思想特徵體現出的是對「善知識」的高度推崇，進而融會貫通。作為師者的「善知識」與作為學生的求法者的「不一不二」的關係，其個人的求學生涯正是這一關係的真實寫照。由此可以說，澄觀引用「水南善知識」之說，當以善財求法的心情，如上文引郭朝順之詮釋，澄觀部分同意「水南善知識」說法，重視並肯定了其禪法中「知」的價值，並以其作為南北宗分歧加以會通的立足點，於此證成華嚴之圓融，至少在其引述中並無批判之義。⁴⁶因此，澄觀借助天台不立頓教、南北宗內部分歧，證成並凸顯華嚴經「頓教」及特色；澄觀於能所、體用的結構的關係處理上，無法也無須繞開神會禪學中的「心體與知」，如此其使用「水南善知識」的合理解釋，便是為了引用神會思想而故意避開神會之名。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 922 下 7-11。

⁴⁴ 鎌田茂雄，《華嚴の思想》（東京：講談社，2005 年），頁 72-73。

⁴⁵ 周玟觀，〈《華嚴疏鈔》之善財童子參學義探微〉，《興大中文學報》第 37 期（2015 年 6 月），頁 193-222。

⁴⁶ 古寫敦煌本大英博物館藏本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》（《大正藏》冊 48）最鮮明的特色是能大師的說法對象為「善知識」，即南宗頓教之法皆授與善知識，這是其他禪門文獻所沒有的。因此稍作猜測，澄觀應該是熟悉《壇經》，其時，神會作為大力推崇《壇經》的第一人，也以能大師的合法繼承人自居，因此借「善知識」指代神會。

二、神會遭受迫害再考

朝廷敕詔弘忍（601-675）門下進入權力中心，是藉助禪門諸師的影響力，推行國家意志。北方以法如（638-689）、神秀（606-706）、慧安（582-709）等為代表，南方以慧能為代表，同受弘忍之咐囑，事實上是協力推行東山法門的分工合作。在國家權力體系之外弘揚東山法門、堅守禪門特色，慧能這一類型是必要且重要的。⁴⁷因此當慧能被排除在祖師之列的時候，神會挺身而出、面抗北祖，為慧能的正統身份據理力爭，其本人也為此付出了巨大代價。

（一）神會兩度蒙難

據僧傳記載，天寶十二載（753），神會遭御史盧奕（?-755）「誣奏」，因其「聚徒」被懷疑於朝廷不利，玄宗敕黜神會至弋陽郡，又移武當郡，次年（754），再移襄州，七月又移至荊州開元寺，兩年來顛沛流離、席不暇暖。⁴⁸最後逗留的開元寺作為地方官寺，具有監管貶謫僧眾的功能，利涉於晚節遭遣謫獲寬宥後移徙南陽官寺龍興寺，亦可佐證。⁴⁹

此中「誣奏」當作何解？姑且不說在安史之亂中因堅守「清節」而終為賊所戮、後為《唐書》載入「忠義傳」的盧奕，因「阿比於寂」而誣告神會的記載是否屬實，單就張九齡（678-740）數次反對李林甫（683-753）提拔如張守珪（684-740）、牛仙客（675-742）等建功武將，建言將開元二十四年（736）抗擊契丹、奚失利的安祿山（703-757）處死以絕動亂隱患的行為，即可了解到，玄宗之際，諸如張九齡、盧奕之類具有較高的文學素養、身居高位卻並無顯赫家族的儒者士大夫，進言防範地方動亂是身為臣子輔佐君王的本分使然，盧奕與北宗禪師有頻繁的往來應該是事實，但不可就此斷言其「誣奏」是作為北宗勢力之代表對神會發起的反擊。那麼，此中是否如葛兆光所言「別有一番隱情」⁵⁰，以下將試作分析。

儘管在以荷澤門人自居的宗密看來，神會殞命忘軀，面抗北祖、詰普寂，因此其經歷的坎坷皆系北宗門下勢力連天的構陷所致，確實為不爭的事實，據宗密記載：

⁴⁷ 伊吹敦，〈「東山法門」與國家權力〉，《東洋學研究》第49期（2012年3月），頁403-436。協力弘揚佛法、各有分工，似乎是魏晉隋唐之際僧團的常態。根據《國清百錄》，智顛弟子眾多，至少存在主要負僧團秩序、運作的智越、以智顛學說的整理為務的灌頂以及專心於修定三種類型。

⁴⁸ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊9，第245號，頁532下8-10。

⁴⁹ 贊寧曾對流放高僧抱以同情：「賁於六年徙居集州，教授傳經不遑寧處……未塗淪躓，同利涉之徙移，若神會之流外。吁哉！」（《宋高僧傳·唐京師安國寺良賁傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁735下13-22。）

⁵⁰ 葛兆光，〈荷澤宗考〉，《新史學》第5卷第4期（1994年12月），頁62。

俠客沙灘五台之事，縣官白馬、衛南，盧、鄭二令文事，三度幾死，商旅縲服，曾易服、執秤負歸。百種艱難，具如祖傳。達摩「懸絲之記」，驗於此矣！因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸睹，遂盡命建立，無退屈心。⁵¹

宗密所言的上述迫害當發生在滑台大會後不久、入洛陽前，即開元二十二年（734）到天寶四載（745）之間。⁵²具體來說，直到開元二十七年（739）「南陽答王趙公三車義，名漸聞於名賢」，⁵³此間，神會尚不為政界所知，所遭受的迫害當主要來自普寂及其門人。⁵⁴之後，普寂（651-739）圓寂，神會身命暫得保全，其於天寶四載（745）得入東都洛陽，也是在普寂圓寂後嵩洛禪門領袖人物空缺的情況下實現的。

據陳盛港考察，獨孤沛《菩提達摩南宗定是非論》記錄神會舉辦滑台無遮大會的場面何其宏大，道俗包括洛陽福先寺、荷澤寺及各州大德、法師、論師、檀越等，多達萬人與會，但就獨孤氏的前序看，此中並無皇室成員或官員主持、參與、支持的任何記錄，可以想像，在沒有政府支持的情況下，神會及其門人組織如此規模宏大的大會，且不說與會人員的飲食、住宿、交通等接待工作需要大量的人力、物力支持和周詳的規劃，單就無遮大會的聲勢，已然令人震撼。⁵⁵可見寺院從依賴皇室、世族的支配關係，轉為依存地方官府和鄉豪地主的跡象。⁵⁶看似孤注一擲的神會，並非孤軍奮戰，事實上是在福先寺、荷澤寺僧俗以及地方官府的聯合支持下、有組織、有計劃地在北宗盛行地區開展對普寂門下的批評。如此，神會連續遭受迫害便不難想像。

神會再次蒙難是在天寶十二載（753），本文大膽猜測，此次遭誣告更多是政治權力直接干涉的結果。早在二十年前，神會不假皇室支持而連續三年舉辦無遮大

⁵¹ 《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊9，第245號頁532下5-6。案：「遂盡命建立」中的「盡命」原為「盡今」，《卍續藏》校勘「盡今一作命」，另見《圓覺經略疏鈔》，缺此二字（《卍續藏》冊09，第248號，頁863上4。）印順法師引用為「乃盡今（命？）建立」。此處異文應該是形近而訛，綜合考量，引為「遂盡命建立」。

⁵² 釋印順，《中國禪宗史》（新竹：正聞出版社，2003年），頁296。

⁵³ 吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》59卷4期（1988年12月），頁907。

⁵⁴ 陳盛港，〈再論獨孤沛之《菩提達摩南宗定是非論》〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年7月），頁140。陳氏以為先行研究如日本學者阿部肇一以為神會於滑台舉辦大會，本身就是王趙公（王琚）一派的政治鬥爭。詳見：阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁75-76。

⁵⁵ 同上，頁139。史料記載：于時有府福先寺師，荷澤寺法師，及餘方法師數十人，齊聲請禪師坐，咸言，「禪師就坐。今日正是禪師辨邪正定是非日。此間有四十餘箇大德法師論師為禪師作證義在。」可知福先寺、荷澤寺等出家人士是支持神會的一派。詳見：《新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第29本下冊（1958年11月），頁841。

⁵⁶ 南宗的地方性是南宗禪法特色的主動選擇，詳見：邢東風，〈中國禪宗的地方性：從胡適的禪宗史研究說起〉，《普門學報》第31期（2006年1月），頁1-36。

會，其於地方的影響力及社會動員力已然為世人所親見。其後入洛陽到被黜之間的八年（745-753）時間內，神會在北宗盛行的核心區域大行曹溪禪法，影響力想必會繼續擴展。

學者尾崎正善就現存的《石井光雄舊藏敦煌出土神會錄》、胡適先生校訂的《神會語錄》（S3047）、《南陽和尚問答雜徵義》（S6557）三本中神會與在家居士、文人官僚等的互動的相關信息，考察神會活躍的不同階段：南陽時代（720-745）、荷澤時代（745-753）以及安史之亂前後（754-758）。⁵⁷文獻中出現的人物在正史中也多有記載，不應全然被視為神會的護持者，加之，三種文獻中記載在家人士的頭銜，既非最後、也非最高，因此他們與神會的交往被刻意捏造的可能性很小。據考察，神會三個階段交往的人士是以洛陽為中心的戶部尚書王趙公（王琚，657-746）、禮部侍郎蘇晉（676-734）、張燕公（張說，667-731）、侍郎苗晉卿（685-765）、嗣道王（李鍊，679-729）⁵⁸、崔齊公（崔日用，673-722）、侍御史王維（699-759）、給事中房琯（695-763，746年正月至七月官任給事中）、洛陽縣令徐鏐（開元末年洛陽縣令，生卒不詳）以及為六祖真堂作碑的兵部侍郎宋鼎（生卒不詳）等；此外尚有來自河南其他地區的人士，如相州別駕馬擇、內鄉縣令張萬傾、南陽太守王弼；江淮地區是以蘇州為中心的文士如潤州刺史李峻、常州司戶元思直、潤州司馬王幼琳、蘇州長史唐法通、揚州長史王怡（720-722）等，尚有地域信息不明、待考的鄭濬、劉相債、峻儀縣尉李冤、蔡鎬和武皎等。⁵⁹何以與神會對談的在家人多集中於上述地域？基本可以將這些區域理解為神會活動的主要地區及其影響力不斷擴展的事實。

常見於僧傳中的宋鼎，作為神會入洛的邀請人，⁶⁰天寶三載（744）後任兵部侍郎、荊州長史，與張九齡於孝廉校理任職時為故交。開元二十四年（736），因韓朝宗放任下屬官員任意課稅而被貶洪州，宋鼎代之而任荊州兼山南道採訪處置使，以孟浩然為從事，⁶¹開元二十五年（737），改任襄州（漢陽）刺史兼按察使，九齡則代其

⁵⁷ 通然，〈神會的開法活動及其影響：以南陽龍興寺時期洛陽荷澤寺時期為中心〉，《佛學研究》2019年第2期，頁238-239。

⁵⁸ 揆其時代，當是嗣道王李鍊，為高祖第十六子道王元慶之曾孫，參見：吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，頁899-912。

⁵⁹ 近年來多有學者對敦煌中發現的《神會語錄》等文獻的構成、形成過程作詳細考察。參見：尾崎正善，〈神會語錄に関する一考察〉，《駒沢大学仏教学部論集》第21期（1990年10月），頁357-370。

⁶⁰ 門人比丘慧空撰，〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘並序〉記載「有皇唐兵部侍郎宋公諱鼎，迎諸洛城，廣開法眼，樹碑立影，道俗歸心。」參見：楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，《佛學研究》1998年第0期，頁27-37。

⁶¹ 張九齡，〈貶韓朝宗洪州刺史制〉，收入《全唐文新編》第2部第1冊第283卷（長春：吉林文史出版社，2000年12月），頁3215。

任荊州。⁶²宋鼎於地方的任職區域基本在神會弘化範圍之內，二者有較多互動亦不足為奇，地方官員與寺院僧人往來是當時的普遍現象。另一位官員，為神會撰寫〈六葉圖序〉的房瑄（696-763），新、舊《唐書》中有傳，因其素與李適之（694-747）、韋堅（？-746）友好交往，因此在幾次權力鬥爭中受到牽連，往返於中央與地方之間。其在乾元元年（758）兵敗被貶的詔令中被控為「又與前國子祭酒劉秩、前京兆少尹嚴武等，潛為交結，輕肆言談，有朋黨不公之言，違臣子奉上之體。」⁶³早在開元十四年（726）與諸禪師往來密切的張說被宇文融（？-730）、李林甫（683-753）等彈劾，引術士夜解及受賊等狀，張說罷相。⁶⁴

此處不一一例舉，不少史料顯示，在開元、天寶年間，舉凡有過山南道、荊襄等地方任職經歷的官員，多為科舉的文人士大夫，大多堅守儒家倫理，作為李林甫、楊國忠等能吏權臣以及世族權貴利益的反對者，故而常遭受彈劾、或被讒言而被貶謫至上述地方。⁶⁵他們與寺院僧人的往來互動，是作為維護地方社會的穩定、推行教化的重要舉措，其中或有不乏出於個人心理需要者，但重視發揮僧團、佛寺的社會功能亦是不爭的事實。眾所周知中央朝廷統攝全局的能力示弱是以安史之亂為標誌，事實上，自開元中期後，朝廷主導全國政治及文化的能力已見衰薄，相對地，地方政治、軍事勢力崛起，庶民藉科舉成為新興士大夫階級，參與到國家權力之中，多元的社會文化隱然出現。因此，彈劾神會於地方聚眾的盧奕、護持神會弘化一方的房瑄、宋鼎，甚至上文提及、被宗密強烈控訴、迫害六祖的武平一（？-741），⁶⁶事實上是具有相似政治身份、在政治格局中處境相似、具有相同的政治目標的同類群體，他們對待神會及其門人的態度有差，與其個人所處的特定局勢和權力關係有關，實則並無本質上的區別，皆以維護儒家統治秩序和朝廷權威，調整任何失序行為。

⁶² 贈張丞相序云：張丞相九齡，與余有孝廉校理之舊，又代余為荊州。余改漢陽，仍兼按使巡至荊州，故贈之。詩曰：漢上登飛轡，荊南曆舊居。已嘗臨砌橘，更睹躍池魚。盛德繼微妙，深衷能卷舒。義申蓬閣際，情切廟堂初。郡挹文章美，人懷變理餘。皇恩儼照亮，豈厭承明廬。九齡有酬宋使節詩云：時來不自意，宿昔謬樞衡。翊聖負明主，妨賢愧友生。罷歸猶右職，待罪尚南荆。政有留棠舊，風因繼組成。高軒問疾苦，烝庶荷仁明。衰廢時所薄，只言僚故情。鼎，明皇時刺襄州。參見：王仲鏞著，《唐詩紀事校箋（上）》（成都：巴蜀書社，1989年），頁590-591。王氏校箋曰：《曲江集》卷二附載此詩，題作〈張丞相與余有孝廉校理之舊，又代余為荊州，故有此贈〉，署「襄州刺史宋鼎」。

⁶³ 〔唐〕李亨撰，〈貶房瑄劉秩嚴武詔〉，收入《全唐文新編》第1部第1冊第42卷（長春：吉林文史出版社，2000年），頁537。

⁶⁴ 劉昫等撰，〈列傳〉第47，《舊唐書》第97卷（北京：中華書局，1975年），頁3055。

⁶⁵ 李中華、陳鵬，〈評唐玄宗朝「吏治與文學之爭」——兼論盛唐氣象的形成及歷史意蘊〉，《武漢大學學報（社會科學版）》第5期（2004年9月），頁687-693。

⁶⁶ 武平一生平考察，參見：陳盛港，〈再論獨孤沛之《菩提達摩南宗定是非論》〉，頁115-146。

神會因被懷疑於局勢不利而被「徙」這一歷史事件究竟意味這什麼？史料雖然未直接提及，但可依據相關律法文獻及有關佛教的規範作為參考來瞭解。⁶⁷按照唐律，神會被「徙」，屬於五刑中「流刑」，僅次於死刑。唐律對於流刑的基本規範，見於《唐律疏議》「流刑三」云：二千里贖銅八十斤。二千五百里贖銅九十斤。三千里贖銅一百斤。二年半贖銅五十斤。三年贖銅六十斤。⁶⁸

另據《唐令·獄官令》（《開元二十五年令》）第十三「流人應配」條，云：「諸流人應配者，各依所配里數，無要重城鎮之處，仍逐要配之，惟得就遠，不得就近。」⁶⁹即流刑很多時候比律令規定得更為遙遠。據《舊唐書·地理志》所載流放目的地距離兩京的距離以開元十五道而論，三千里的大致範圍應在營州以南的河北道、河南道東部、溫州以北的江南東道、郴州以北的江南西道、山南東道和山南西道的南部、黔中道和劍南道的北部、沙州以東的隴右道。⁷⁰

若以此標準，神會最初被徙至江西弋陽，屬於江南西道，當在 3000 里最遠地區之列，可見想象此次事件之嚴重性。再者，唐代僧尼的「私度」、「聚講」、「貯財」、「盜物」、「擅離寺」、「過齋行」等六種違規行為是尤其被禁止、懲罰的。⁷¹唐玄宗開元十九年（731）〈誠勵僧尼敕〉，針對僧尼依因講說「或出入州縣，假託威權；或巡歷村鄉，恣行教化，因其聚會，便有宿宵」的情況，規定：僧尼除「講律」之外，一切禁斷，「六時禮懺，須依律議，午夜不行，宜守俗制」。⁷²最後，神會在天寶十三載（754），「恩命量移襄州」，⁷³後又敕移荊州開元寺，雖顛沛流離，但也可了解

⁶⁷ 經歷過南北朝有關佛法與王法的多次衝突、論爭，僧人作為獨立的存在，一般法律規定並不能直接適應；根據學者考據，最遲在 607 年頒發的《大業律》中，僧尼已經作為獨立的法律主體出現在國家律法體系中。參見：張徑真，《法律視角下的隋唐佛教管理研究》（北京：中國社會科學院研究生院博士論文，2012 年），頁 36-37。

⁶⁸ 劉俊文箋解，〈名例〉，《唐律疏議箋解》第 1 卷（北京：中華書局，1996 年），頁 35-42。

⁶⁹ 仁井田陞著，池田溫等編，〈獄官令（〈開元二十五年令〉）·第十三「流人應配」條〉，《唐令拾遺補》（東京：東京大學，1997 年），頁 1429。

⁷⁰ 陳俊強，〈唐代的流刑：法律虛與實的一個考察〉，《興大歷史學報》第 19 期（2007 年 6 月），頁 69。

⁷¹ 鄭顯文，〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，《普門學報》第 20 期（2004 年 3 月），頁 14。

⁷² 〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，〈誠勵僧尼敕〉，《唐大詔令集》卷 113（上海：學林出版社，1992 年），頁 530-531。學者嘗試對唐代《道僧格》條文的部分復原，其中「聚眾教化條」復原條文：凡道士、僧尼，非在寺觀，別立道場，聚眾教化，並妄說罪福，及毆擊長宿者，並還俗；州縣官司，知而不禁者，依律科罪。其有乞餘物者，准教化論，百日苦使。參見：鄭顯文，〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，頁 14；鄭顯文，《唐代律令制研究》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 297。

⁷³ 恩命量移，是唐代官員遷轉的重要方式，可見於《全唐文》中大量赦書中對貶降官員量移的規定，多表現為遷回近處、官職變動。參見：段亞青，《唐代貶謫制度與相關文體研究》（武漢：武漢大學博士論文，2019 年），頁 144-155；辻正博，〈唐代流刑考〉，收入《中國近世の法制と社會》（京都：京都大學人文科學研究所，1993 年），頁 79-80。尹富，〈韓愈量移江陵遇赦問題新

神會的境遇有所好轉。貶謫而後量移是玄宗以降文士左遷經歷的常態，朝廷官員往往因為一紙奏文遭遷，但也可在諸多赦文被量移，神會的情況類似，其被「誣」告是事實，其中牽涉到朝廷的黨爭，又因為非犯重大政治過失，故得以「恩命量移」。上述唐代王法的考察，進一步揭示了神會在地方弘揚曹溪禪法對於皇室、儒者士大夫等權力集團造成的影響以及天寶晚期詭譎複雜的政治生態。

（二）神會被黜的政經背景

玄宗在掃除武、韋及太平公主勢力之後開始逐漸掌握政權，因親眼目睹佛教對政治、經濟、社會的巨大影響力以及因「緇衣半道，不本行業，專以重寶附權門」⁷⁴而對社會造成的隱患，因此比其前任何一位皇帝更有決心對佛教採取強硬措施，⁷⁵其起用姚崇（650-721）整頓佛教教團，以清除前代的亂象，改善國家財政。正史文獻中可見開元年間（713-741）大量禁令，括檢僧尼、約束增造寺觀、禁止百官與僧道互動、禁止民間鑄佛寫經等等記載。⁷⁶

但史料也保存了大量玄宗崇佛的記載，其與諸多高僧的密切往來、興建安國寺的彌勒佛殿、造像、設置福先寺譯場等。⁷⁷如果此類舉措算是崇佛，⁷⁸玄宗個人對待佛教的態度轉變，是與其調整治國策略、加緊社會監控同步展開的。開元盛世下，唐朝正面臨著全面危機，均田制失效，引發兵制改革，進而轉向財政、文化、宗教等，社會矛盾日漸激化，牽涉到僧團、邊將等多方勢力的權力鬥爭公開化。

宗教，往往因社會動員能力而遭忌憚，被視為左道，或與謀反案有諸多牽連而被禁斷，背後其實是權力鬥爭、利益爭奪。尤其在中央權威示弱之際，帝王無不加以

考》，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》2000年第6期，頁61。尹富，〈唐代量移制度與貶謫士人心態考論〉，《中華文史論叢》第73輯（2003年），頁71。

⁷⁴ [宋]歐陽修、宋祁撰，〈列傳第四十七·魏元忠〉，《新唐書》第14冊第122卷，（北京：中華書局，2013年），頁4346。

⁷⁵ 斯坦利·威斯坦因著，張煜譯，《唐代佛教》（上海：上海古籍出版社，2016年），頁55。

⁷⁶ 《冊府元龜》、《唐會要》、《唐大詔令集》、《全唐文》以及新舊《唐書》中保留有唐一代的大量官方文書，參見：塚本善隆，《唐中期の淨土教》（京都：法藏館，1975年），頁19-21；礪波護，〈唐中期の佛教と國教〉，收入《中國中世の宗教と文化》（京都：大學人文科學研究所，1982年），頁589-651；顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第66卷第2期（1995年6月），頁563-569。斯坦利·威斯坦因，《唐代佛教》，頁55。

⁷⁷ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，第2035號，頁373上28-375下17。〔後晉〕劉昫等撰，〈本紀·玄宗〉，《舊唐書》卷8、9，頁165-229。

⁷⁸ 案：一方面，玄宗所謂「崇佛」舉措的諸多舉措多適用於佛道，如為《金剛經》著疏的同時也為《道德經》著疏，開元二十六年（738）其下令在兩京及地方各州建開元寺的同時建設道觀，形成官寺——寺觀體系。另一方面，其加強對佛教的監管同時，崇奉善無畏（Śubhakarasiṃha, 637-735）、金剛智（Vajrabodhi, 669-741）及不空（Amoghavajra, 705-774）等善於儀式、幻術等梵僧，包括對一行禪師的禮遇。

大力度禁絕任何可能引起社會失序的行為；也給一些佞臣陷害政敵製造了絕佳口實。玄宗時期發生多起因與僧人往來密切遭彈劾、貶謫。楊慎矜生性直爽，平日與王珙往來密切，「嘗話讖書與珙，又與還俗僧史敬忠遊處，敬忠有學業。珙與林甫構成其罪，云慎矜是隋家子孫，心規克復隋室，故蓄異書，與凶人來往，而說國家休咎。」⁷⁹唐玄宗「詔楊慎矜、慎餘、慎名，並賜自盡，史敬忠決重杖一百。」⁸⁰莊宅全部沒收，牽連家族男女皆被配流嶺南各郡。僧人也難置身事外，西域高僧利涉（生卒不詳）被流放的例子便是證明。利涉，玄奘高足，精通經論、頗有造詣。高宗欽重、貴族樂與交往。開元中，其於安國寺講《華嚴經》，更是四眾雲集，檀施堆積如山，以致其人皆讚嘆「言談講者以涉為最」。引起時任大理評事韋玘（生卒不詳）的不滿，乃上奏玄宗，令三教於內殿論辯以定勝負。辯論過程中利涉條理清晰、應對有據。然關鍵回合中，其「以韋字為韻」作詩譏韋玘，引百官悚然。利涉遭韋玘譴、謫漢東。後不久屬寬宥，移徙南陽龍興寺。⁸¹

就其於晚年因「談講」獲罪被貶的事件本身來看，詩作只是事件的導火索，真正的原因在於利涉在京城的影响力及其個人的「談講」能力足以引發文士為核心的權力群體的危機意識。上述利涉的生平與神會的遭遇相似，因「言」而獲得貴族與庶民的追捧，也因言「聚眾」，成為朝廷忌憚的對象。至於二人皆很快受到寬宥，減輕處罰，說明了他們與其他被貶謫的文人相同，被安立某種罪名，其實是黨爭的犧牲品，可見，玄宗天寶時期黨爭激烈的現實，及帝王試圖限制高僧並為其所用的企圖。

安史之亂爆發（755）後，唐廷舉全國之力平亂，藉助宗教人物的社會影響力解決困境，不空被緊急詔回長安、入內，建道場護摩法，為帝受轉輪王位七寶灌頂。⁸²天寶十四載（755）安史之亂爆發，神會被請出設壇度僧，籌措軍費；其復出正是藉其財政應急的實用價值，而其之所以可以脫穎而出，也依然可以追溯到其滑台、洛陽的表現，儘管尚未見到史料顯示其與地方官吏、民眾互動的直接證據，本文以為，神會早年數次舉辦無遮大會，以及在南陽、洛陽的弘法「聚眾」顯示了強大的動員能力，也成為肅宗邀請其主持度僧、解決軍費問題的主要原因。

⁷⁹ [後晉]劉昫等撰，〈列傳·楊慎矜傳〉，《舊唐書》第105卷，（北京：中華書局，1975年），頁3227。

⁸⁰ 同上。

⁸¹ 利涉的吟作為「我之佛法是無為，何故今朝得有為。無韋始得三數載，不知此復是何韋。」《宋高僧傳·唐京兆大安國寺利涉傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁815上27-29。

⁸² 《宋高僧傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁712下27-713上5。

三、澄觀「水南善知識」的時代背景

由神會發起的對北宗的論戰在安史之亂爆發後告一段落，但就現有文獻資料發現，南北宗的討論成為一時之熱門話題，言禪風必談頓漸、南北之別，可以說，南北論戰還在不同場合持續進行。大歷初（766），南宗上士巨偉禪師與北宗昭禪師論辯大慧綱明實相際於宣州新興寺。⁸³神會弟子慧堅（719-792）於德宗貞元初，借奉詔與諸長老辯佛法邪正之際，定南北兩宗。⁸⁴

安史之亂後，中央權力支持的傳統佛教日漸衰弱，禪門僧人進一步與地方割據勢力結合；戰亂使得民眾逃往山澤，⁸⁵朝廷的社會控制能力與日下降，導致皇權更趨於保守，對社會的監控力度更趨強化。神會在地方「聚眾」的歷史記憶被喚醒、其「犯時之忌」的歷史想像也在南北禪論爭尚未偃旗息鼓之際被強化，澄觀使用「水南善知識」便是有力的證明。本文以為與其反覆分別南北陣營的實力變化，不如首先對澄觀撰寫《疏》、《鈔》時期（興元元年-貞元十二年，784-796）的歷史背景進行分析。

德宗（779-805 在位）大歷十四年（779）登位、雄心大略，一改代宗（762-779 在位）之弊政，著手軍事、行政、經濟、宗教等各方面的改革，⁸⁶訴諸武力解決藩鎮問題。然而，歷史並不遂人願，德宗雖有壹天下之志，卻難以扭轉四征不庭，凶

⁸³ 「大歷初有禪師巨偉，南宗之上也，與北宗昭禪師論大慧綱明實相際於此……」見盧肇，《宣州新興寺碑銘並序》，收入《全唐文新編》第 768 卷（長春：吉林文史出版社，2000 年），頁 9162；

⁸⁴ 貞元初（785）神會弟子慧堅與北宗僧人於天子前論辯「又奉詔與諸長老辯佛法邪正，定南北兩宗，禪師以為：『開示之時，頓受非漸；修行之地，漸淨非頓。知法空，則法無邪正；悟宗通，則宗無南北。孰為分別而假名哉！』其智慧高朗，調若此也。」，參見：徐岱，〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘〉，收入《全唐文新編》第 684 卷，頁 7744；楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，頁 27-37。再雲華，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 97-120。

⁸⁵ 《資治通鑑》「唐肅宗寶應元年建寅月條」：租庸使元載以江、淮雖經兵荒，其民比諸道猶有資產，乃按籍舉八年租調之違負及逋逃者，計其大數而徵之；擇豪吏為縣令而督之，不問負之有無，費之高下，察民有粟帛者發徒圍之，籍其所有而中分之，甚者什取八九，謂之白著。有不服者，嚴刑以威之。民有蓄穀十斛者，則重足以待命，或相聚山澤為羣盜，州縣不能制。（〔宋〕司馬光編，〈唐紀〉38，《資治通鑑》第 222 卷〔北京：中華書局，1976 年〕，頁 7119。）

⁸⁶ 史料記載：德宗罷諸處歲貢；出宮人、伶人；量事減省中央及地方官員；恢復朝集制度及文武官秩序；推行兩稅法以增加財政收入；「重慎祠室、動輒典禮」以挽救皇室尊嚴，其中最為人稱道的有二：疏斥宦官、親任朝士和對代宗佞佛的整頓。上述德宗整頓朝堂及風氣的舉措，無疑令上下耳目一新、為之震動，中興之象呼之欲出，連十數年處於半獨立的河朔藩鎮得聞，投兵相顧曰：「明主出矣，吾屬猶反乎！」（〔宋〕司馬光編，〈唐紀〉41，頁 7260。）

渠稽誅，逆將繼亂，兵連禍結⁸⁷的局面。建中二年（781）正月，成德聯合淄青、恆冀據兵叛亂；河北三鎮發生「四王之亂」的同時、山南東道梁崇義、李希烈先後起兵反唐，德宗陷入了南、北連線作戰的危機局面，加上外部吐蕃、回鶻也劍拔弩張、等待出兵大唐的時機，德宗不得不出奔奉天。

（一）武裝反叛與佛教

宗教在德宗出奔奉天事件中扮演重要角色是不爭的事實。德宗巡奉天前，連年用兵，府庫不支，便加強了對京師商人的搜刮，於西明、慈恩二寺置院檢納，民怨鼎沸；⁸⁸術士桑道茂以「奉天有天子氣」造勢，更被視為德宗出奔奉天的緣由；德宗出奔後，朱泚僭號稱帝，符讖在其中起了推波助瀾的作用，⁸⁹朱泚稱帝長安、開始了對奉天長達四十餘天的圍困，僧人介入其中並發揮了重要作用。長安城西明寺僧人法堅有巧思，為泚造雲梯和衝車，⁹⁰大力配合謀劃，全力攻打奉天。此雲梯「高廣各數丈，裹以兇革，下施巨輪，上容壯士五百人」，矢石火炬所不能傷，此等巨型戰車，望之令人畏懼。⁹¹在變亂紛乘、武臣宿將擁兵造反、附者不一而足的危機時期，多見僧人涉身其中。

另見貞元三年（787），朝廷內外局勢甫定，僧人李廣弘勾結禁軍力量謀反又起：

李廣弘者，或云宗室親王之胤。落髮為僧，自云見五岳、四瀆神，已當為人主。貞元三年（787），自邠州至京師，有市人董昌者，通導廣弘，舍于資敬寺尼智因之室。智因本宮人，董昌以酒食結殿前射生將韓欽緒、李政諫、南珍霞，神策將魏修、李參，前越州參軍劉昉、陸緩、陸絳、陸充、徐綱等，同謀為逆。廣弘言岳瀆神言，可以十月十日舉事，必捷。自欽緒已下，皆有署置為宰相，以智因尼為后。謀於舉事日夜令欽緒擊鼓於凌霄門，焚飛龍廡舍草積；又令珍霞盜擊街鼓，集城中人；又令政諫、修、參等領射生、神策

⁸⁷ [唐]陸贄，〈論敘遷幸之由狀〉，《陸贄集》第12卷，（北京：中華書局，2006年），頁360。

⁸⁸ 「太史奏曰：『窰門出天子。』有詔：去城七里內諸窰盡廢之。」[唐]趙元一，《奉天錄：外三種》第1卷（北京：中華書局，2014年），頁21。

⁸⁹ 黃樓，〈符讖與唐德宗「奉天之難」〉，收入《魏晉南北朝隋唐史資料》第30輯（上海：上海古籍出版社，2014年），頁31-45。中國歷史上兵亂多借助宗教符讖之力，或用於社會動員，或樹立起兵的合法性。安祿山以嚴莊假星相圖讖興兵，參見：[唐]趙驩，〈大燕贈魏州都督嚴府君（復）墓誌銘並序〉，收入《洛陽新獲七朝墓誌》（北京：中華書局，2012年），頁270。

⁹⁰ [後晉]劉昫等撰，〈列傳·朱泚傳〉150下，《舊唐書》第200卷下，頁5388。

⁹¹ [宋]司馬光編，〈唐紀〉45，頁7373-7374。

兵內應；事克，縱剽五日，朝官悉殺之。事未發，魏修、李參上變，令內官王希遷等捕其黨與斬之，德宗因禁止諸色人不得輒入寺觀。⁹²

李氏廣弘者，自稱皇族，又有僧人身分，在動員社會各方力量上更具有優勢。因魏修、李參臨陣告密而有所防範，此事方得平，⁹³此事的處理卻牽連甚廣：除了李廣弘為首的犯案者斬首之外，另有八百餘人坐死，一時之間人心惶惶。當內侍省受命處理此事的消息被李晟聽聞時，其「遽仆於地曰：『晟族滅矣！』」李泌問故，李晟回答說：「晟新罹謗毀，中外家人千餘，若有一人在其黨中，則兄亦不能救矣。」⁹⁴這一記載充分顯示了內侍省宦官的網羅能力，也反映了其時朝廷詭譎多變的權力格局中人人自危的氛圍。在皇權示微的情況下，圍繞文官、武官、內侍、僧團等不同群體之中的文與武、內與外朝、中央與藩鎮以及政與教等諸多關係錯綜複雜，而此情勢對上至德宗、百官、僧團下至平民百姓所造成的心理壓力及影響力是難以想像的。

上述複雜而前途未卜的政治局勢正是澄觀時駐於河東道五台山的處境。河東軍，作為抗擊河北藩鎮的主力，在整個戰爭局勢中發揮了重要作用，也同樣置身於最大的信任危機之中；德宗分割藩鎮，嚴防地方勢力過大，旨在強化中央皇權。朝廷不得不把軍將與僧人合謀作為前車之鑑，小心防範如澄觀般頗具影響力的僧人與地方藩鎮交往過甚。⁹⁵

（二）澄觀及其立場

德宗即位以來至李廣弘事件結束短短八年時間，可謂多事之秋。僧人與民眾、某些武裝力量、地方藩鎮的密切聯繫，對朝廷造成的衝擊力是廣泛而深刻的；危機後，德宗一方面轉為積極護持佛教，儼然虔誠佛教徒；貞元二年（786）其造訪章信寺道澄律師（生卒年不詳），從受菩薩戒；⁹⁶其即位時所罷的內宮孟蘭盆會重新

⁹² [後晉]劉昫等撰，〈列傳·韓遊瓌〉94，《舊唐書》第144卷，頁3920。另見：丙戌（貞元三年十月，787），神策將魏循上言：「射生將韓欽緒等十餘人與資敬寺妖僧李廣弘同謀不軌，廣弘自言當為人主，約十月十日大舉，已署置將相名目。」詔捕劾之，連坐死者百餘人；欽緒，游瓌之子，特赦之。（劉昫等撰，〈本紀·德宗上〉12，《舊唐書》第12卷，頁358。）[宋]王若欽等編，〈總錄部·妖妄二〉，《冊府元龜》第922卷（北京：中華書局影印，1988年），頁10980下。宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，〈釋放妖妄人李廣弘支屬敕〉，《唐大詔令集》第122卷，頁598。

⁹³ 有關李廣弘謀反的詳細過程分析，可參見：黃樓，〈符讖與唐德宗「奉天之難」〉，頁43-45。

⁹⁴ [宋]司馬光編，〈唐紀〉49，頁7507。

⁹⁵ 澄觀於興元元年開始撰《疏》，是否因為德宗奉天、涼州二難後還京頒布《罪己詔》大赦天下的契機而作，待考。貞元十一年（795）李自良去世後，德宗派中使竇文場、霍仙鳴（?-798）緊急迎請其入長安，是否與監軍王定遠自恃有功於李說，專河東軍政，易置諸將有關，待考。（[宋]司馬光編，〈唐紀〉51，頁7569。）

⁹⁶ 《宋高僧傳·唐京師章信寺道澄傳》，《大正藏》冊50，第2061號，頁806中20-23。

恢復；修繕遭毀壞的寺院、停止沒收寺產；為戰亂中亡者興超度禳災以及迎請法門寺佛骨舍利於禁中供養，以及再次成立譯經院、大規模甚至是奢侈的規模支持譯經事業。而另一方面，奉天之難後重用宦官，並任用其典掌禁軍，竇文場、霍仙鳴為左右神策中尉、掌握僧籍、加強對寺院的監管、干涉僧團事務，⁹⁷如禁止僧人出入其中、留宿，名其為維護寺觀之清淨。隔絕寺院與世俗，加強對寺院的控制，防範佛教聚眾、參與反叛。

權力如「毛細管」⁹⁸般對文士、地方武將及僧團帶來的政治壓力構成了一種自我壓抑／規訓的機制，地方節帥如李晟為自證清白令其子出家表明政治忠誠，⁹⁹以自我馴服求得自我保全；興元元年（784）德宗加馬燧為原為李懷光下的晉慈隰三州之節度使，而馬燧力請改任康日知（？-789）。¹⁰⁰加上，五台山作為中晚唐的宗教文化中心，天下學佛道者多宗於五台，¹⁰¹在外交、政治等各方面也發揮著極為重要的作用，尤其在不空（Amoghavajra，705-774年）冀朝廷之力的苦心經營下，將五台山打造成「護國」、「鎮國」之聖地，受到帝王重視和嚴加限制。澄觀又豈能不知其中厲害，在皇權（宦官）——儒者士大夫——武人集團、中央——地方、政——教多重關係網路中，佛教的影響力幾乎無所不在，來自各方的關注也無所不在。同樣，如何與權力互動才能既有助弘化又可全身而退，對於僧人而言無疑是巨大的考驗。澄觀同時期的僧人良賁（717-777）晚年遭流放例子，可作為理解澄觀內心世界的例證。

良賁曾於永泰二年（766）以青龍寺寺主奉詔參與《仁王護國般若經》等經典的翻譯，也完成了多部注疏，備受代宗推崇，累朝為內供奉僧。¹⁰²然而其於大歷六

⁹⁷ 「貞元十一年，功德使梁大夫以德宗亟幸安國寺，奏乘（真乘）移隸以備應對，充供奉大德數焉。」（《宋高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 803 中 22-23。）《舊唐書》中記載「時有玄法寺僧法湊為寺眾所訴，萬年縣尉盧達斷俗，後又復為僧，伯達上表論之中丞宇文弼刑部侍郎張或，大理卿鄭雲達等三司與功德使判官諸葛述同按鞫。」（〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》卷 158，〈鄭餘慶傳〉，頁 4163。）

⁹⁸ 福柯（Michel Foucault，1926-1984）「規訓與懲罰」、王汎森「權力毛細管」一脈相承挖掘文化思想背後的權力運作模式：從先秦到晚清，知識人由最初的主動以思想疏解權力對形上世界的控制，逐漸變成為以思想和知識依附權力、促成權力在全社會形成無所不至的毛細管滲透作用，形成自我禁抑。德宗奉天之難後重新重視宦官，不僅將神策軍交由宦官負責、設監軍制度、文人黨爭激烈、藩鎮反叛、宗教聚眾謀反事件頻發，此等失序的局面，造成了社會各群體，尤其是握有兵權的地方武人、節帥的處境更為艱難，進退兩難。在這樣的大背景下觀察僧團這一特別的群體在中國權力結構中的變化，也具有很好的借鑒意義。參見：王汎森，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版社，2013年），頁 394-395、477-500。

⁹⁹ 〔宋〕司馬光編，〈唐紀〉48，頁 7477。

¹⁰⁰ 〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》卷 134，〈列傳·馬燧傳〉84，頁 3696。

¹⁰¹ 參見：陳揚炯，〈唐代五台山佛教史〉，《五台山研究》1986年第1期，頁9；王俊中，〈五台山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，《正觀雜誌》第7期（1998年12月），頁87-113。

¹⁰² 《宋高僧傳·唐京師安國寺良賁傳》，《大正藏》冊 50，第 2061 號，頁 735 上 28-下 9。

年(771)¹⁰³遷貶至集州(屬山南西道),不遑寧處,至死未能再回長安。贊寧對其深表同情,感慨其「末塗淪躓,同利涉只徙移、若神會之流外」。¹⁰⁴至於良賁遭流放的原因,可能與宦官功德使魚朝恩(722-770)交往過密有關,也可能在元載(713-777)、第五琦(712-782)等的權力鬥爭中受到牽連。¹⁰⁵高僧良賁的大起大落在澄觀時代並非個案,可以說是深處政治、文化中心地區的所有僧人皆有可能面臨此種命運。澄觀避免提及神會、代之以「水南善知識」,是一種審時度勢,更是在危機處境中保持僧人獨立身分的重要選擇。因此,澄觀不直提神會之名,並不單是南北宗在實力上的考量,儘管不少學者考證神會之後罕有傑出人物進入權力中心,¹⁰⁶遑論在短時間內超越北宗。史料顯示神會門下並非全然湮沒無聞,如無名和尚(722-794),其上表《諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書》,¹⁰⁷反對鮮于叔明、令狐垺等所推行的「沙汰沙門」,最終該政策未被推行為「天下法」¹⁰⁸,無名當發揮了重要作用。上文提及的神會另一位弟子慧堅(719-792),為神會付以心要,奉曹溪之統紀,其於安史叛軍禍亂之危難中,堅守京師,秦人奉之,如望歲者之仰膏雨,未渡者之得舟楫,因此名聞京城。大曆(766-779)中,睿文孝武皇帝(代宗,762-779在位)特降詔命,移居招聖寺,使其為宗師領眾;又命其造觀

¹⁰³ 一說大曆五年(770),「至大曆五年,於集洲見內供奉僧良賁法師,移住集洲開元寺,勸經像,與大悲本同。」(《毘沙門儀軌》,《大正藏》冊21,第1249號,頁228下2-4。)

¹⁰⁴ 《宋高僧傳·唐京師安國寺良賁傳》,《大正藏》冊50,第2061號,頁735下21-22。

¹⁰⁵ 詳細考察可參見:季愛民,《隋唐長安佛教社會史》(北京:中華書局,2016年),頁267-269。季氏提及,圓照可能有意迴避良賁與宦官魚朝恩的親密關係,有助於鞏固魚氏的政治力量(頁269)。

¹⁰⁶ 印順法師認為神會門下,在京洛一帶竟無有卓越的禪師,唯磁州法如一系,傳入成都,後來有宗密(780-841)為荷澤宗的殿軍大師。(釋印順,《中國禪宗史》,頁319。)葛兆光將神會門下諸弟子分為三種類型:隱居山林靜修型,如惟忠、志滿等;四處掛單訪學型,如神英、無名之類;最後為開壇傳法型,多應地方長官、節帥之邀請而傳道一方。三種類型多為分散性弘法,一方面促成神會思想在地方、庶民傳播開來,同時卻因中心地區缺乏巨匠而造成影響力的削弱,竟至於學人不聞、史料少載之命運。參見:葛兆光,《中國禪思想史:從6世紀到9世紀》(北京:北京大學出版社,1995年),頁244-245。

¹⁰⁷ 敦煌文書〈諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書〉藏於法國國家圖書館,共有兩份:P3608V、P3620。影印圖片可見於:新文豐出版公司編輯部編,《敦煌寶藏》冊129(台北:新文豐出版公司,1985年),頁257-258、頁319-321;法國國家圖書館編,《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》冊26(上海:上海古籍出版社,1995年),頁75-76、111-113。相關研究可參見:陳英英,〈敦煌寫本諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書考釋〉,收入《敦煌吐魯番文獻研究論集》第1輯(北京:中華書局,1982年),頁509-527。楊曾文,〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉,《佛學研究》第9期(2000年),頁208-213。溫佳祺,〈論唐德宗建中初揀練僧道事:以敦煌文書《諷諫今上破鮮于叔明令狐垺等請試僧尼及不許交易書》為中心〉,《咸陽師範學院學報》第33卷第1期(2018年1月),頁68-72。

¹⁰⁸ 《宋高僧傳·唐洛陽同德寺無名傳》,《大正藏》冊50,第2061號,頁817中2-3;《中華傳心地禪門師資承襲圖》,《續藏經》冊63,第1225號,頁32圖。案:《景德傳燈錄》中,將五台山無名禪師作為曹溪下別出三世九人之一,禪師下是「五臺華嚴澄觀大師」一人(《景德傳燈錄》,《大正藏》冊51,第2076號,頁301中27。),應當是受到宗密的影響。參見:楊曾文,〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉,頁208-213。

音堂，並續七祖（神會）遺像，¹⁰⁹施錢於內府，征役於尚方，可謂推崇至極。德宗貞元初，慧堅借奉詔與諸長老辯佛法邪正之際，定南北兩宗。¹¹⁰因此，南北宗實力轉變無法提供有力的解釋。澄觀主動選擇避開神會之名，基本可以理解為其於動盪的局勢中，避免過多涉身其中、保持獨立作風的理性選擇，也因此贏得了時人的崇敬和認可。

四、結論

近代以來，考察「禪宗史」往往依賴禪籍的發現、整理，對於南、北宗論爭的書寫不可避免地帶有「宗派」的想像，因此本文嘗試將論述的重點轉向南北論爭的歷史情境，尤其是僧人與社會群體的互動，以及權力集團於初期禪宗發展中所扮演的角色。本文藉由澄觀使用的「水南善知識」，採用內外兩條線交叉並行的考察方式：內線是藉由疏理澄觀《疏》、《鈔》中的相關稱謂做為參考，發現其在評論南、北宗各有褒貶的情況下，使用「水南善知識」指涉神會所帶有的推崇之意，並進一步在澄觀脈絡中理解諸如頓、漸等禪門用詞後，發現澄觀重視神會思想中「寂知」的價值是為了以此證成華嚴的圓融思想；外線則是通過重新梳理神會幾番與北宗公開論爭的核心問題及真實意圖，考察其主要的活動區域、神會兩度遭到迫害的原委，以了解其在中央、地方的影響力，最後考察澄觀所處的德宗前期（779-796）的危機及複雜的政教關係。

八世紀末的唐王朝，經歷安史之亂的連番戰事後，正逐漸陷入中央權威示弱與貴族衰弱、地方藩鎮不斷坐大的變局之中，這一歷史情境為中國佛教新思想提供了較為寬鬆的政治環境。「北宗」逐漸在北方的傳統佛教格局中喪失影響力，是東山法門自身進入政治文化中心後逐漸調整策略，發展出以出身顯貴、受過良好的教育為主體的僧團以及重視華嚴、天台、密宗，尤其是律等傳統佛學的禪學，¹¹¹外加神

¹⁰⁹ 楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，頁 31。

¹¹⁰ 貞元初（785）神會弟子慧堅與北宗僧人於天子前論辯「又奉詔與諸長老辯佛法邪正，定南北兩宗，禪師以為：『開示之時，頓受非漸；修行之地，漸淨非頓。知法空，則法無邪正；悟宗通，則宗無南北。孰為分別而假名哉！』其智慧高朗，調若此也。」（徐岱，〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘〉，收入《全唐文新編》第 684 卷，頁 7744。）參見：楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，頁 27-37；冉雲華，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 97-120。

¹¹¹ 韓傳強曾專門就南北宗僧人形象進行整理、分析，北宗一系的僧人在當時紀錄的「行狀」、「碑銘」、「塔銘」、「師資記」等文獻中的修飾語多「博窮經論、志存高遠」、「姓同李唐、博覽群經」、「出生高貴」、「出身名門」、「德高望重」、「皇親國戚」等等；南宗一系僧人形象多見「生長於鄉土」、「非名門望族」、「出身平凡」、「漢祖後裔」、「純樸而率真」、「無心仕途、聰明好學」等，見氏著，《禪宗北宗研究》（南京：南京大學博士論文，2012 年），頁 334-339；另見：伊吹敦、通然，〈北宗禪律一致思想的形成〉，《佛學研究》2017 年 02 期，頁 213-229。

會的多次論辯、《六祖壇經》的問世並廣為流傳、洪州禪的南方崛起等多重因素共同作用的結果；安史之亂削弱了唐王朝、各貴族的力量，與朝廷關係密切的北宗勢必同樣受到打擊。由慧能發展出來的曹溪禪法，經由神會，以其全新面目在北方傳統佛學中心嶄露頭角，不僅主導了其後長達半個多世紀的南北論戰，也為具有地方性特色的禪宗發展為北方所接受奠定了堅實的基礎。自神會後逐漸為人接受的南北分宗，繼而出現南宗內部的多元並舉、荷澤洪州，參商之際的局面，禪門的論爭持續近一個世紀，伴隨唐廷興衰的整個過程。神會及其門人在北方的經營使得神會在德宗貞元十二年（796）獲得正統地位、被確立為七祖；¹¹²時隔二十年，在元和十一年（816）六祖獲諡，¹¹³是經由神會於北方苦心經營後，同為南宗的洪州一系北上京師、影響日盛以及貶謫至南方的儒者士大夫接受慧能禪三種力量共同實現的。¹¹⁴神會以慧能之衣鉢傳人自居，高舉「南宗」正統的旗幟，事實證明未能真正完成在北方弘揚曹溪法的重任；安史之亂後逐漸嶄露頭角、會昌毀佛之後更是獨樹一幟的南宗禪的成功，事實上是由同為「南宗」的洪州系接棒神會而完成的。

澄觀撰寫《疏》、《鈔》的德宗初期，神會發起的禪門論爭早已過去，但其批評北宗的諸多用詞如南北宗、南頓、北漸等反而越發深入人心，如同一種文化符號，流行於傳統佛教及權力集團之中。神會個人既作為慧能思想在北方弘揚的首要人物又同時是北宗權威的挑戰者，則是這一新時尚的引領者，成為新興的南宗禪法蓬勃生命力的象徵。澄觀，作為禪門諸系在北方角逐的旁觀者，見證了禪門南北之分化，在佛教南北調和的大趨勢下，積極吸取諸家傳統，最終完成了其華嚴學說的構建，其「水南善知識」一詞的使用不僅顯示了澄觀的善巧策略、僧人應對世事的原則，也揭示了南宗禪發展過程中的權力關係及神會禪法興衰的全過程。

¹¹² [唐]宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏》冊9，第245號，頁532下13。

¹¹³ 六祖被正式敕諡的過程：扶風公馬總（?-823）任嶺南節度使、廣州刺史，治理嶺南的第三年，因佛氏第六祖未有稱號而疏聞於憲宗（805-820在位），請為能公賜號紀德，是地方治理、改善社會風氣的重要舉措。馬總上表獲得朝廷回覆，追諡慧能為「大鑒禪師」、塔曰「靈照之塔」。元和十年（815）十月十三日，當詔書自尚書祠部抵達都府時，引起了不小的轟動：四方信眾、學者雲集，慶祝此事，儼然能公復生一般；又深感悼念、思慕感悼涕慕，如師始亡，不可謂不壯觀。元和十一年（816）完成立碑。其後三年（819），有僧道琳率其徒由曹溪來拜謁，曰「願立第二碑，學者志也。」故其且請劉禹錫撰文，作第二碑。劉之第二碑文中高度肯定了馬總追褒能公的意義，雖「華夷孔懷」，一字「鑑」之褒卻可以之「同歸善善」。參見：柳宗元，〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑並序〉，收入《全唐文新編》第587卷，頁6690。劉禹錫，〈曹溪六祖大鑒禪師第二碑（并序）〉，收入《全唐文新編》第610卷，頁6900。

¹¹⁴ 宋代陳思記載「唐興元尹、山南西道節度使權德輿撰，尚書右僕射鄭餘慶書。」並引《集古錄目》「大師名懷暉，嘗居太行百巖寺，因以為號。碑以元和十三年。」（〔宋〕陳思，〈唐章敬寺百巖大師碑〉，《欽定四庫全書本·史部十四·目錄類·寶刻叢編卷八~卷九》，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=2040&page=59> (2023/4/18)。）參見：羅寧，〈百岩禪師（懷暉）事跡及史料考辨〉，收入《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》（西安：三秦出版社，2007年），頁400-418。

參考文獻

(一) 佛教典籍

- 〔東漢〕安世高，《尸迦羅越六方禮經》。《大正藏》冊 1，第 16 號。
- 〔唐〕不空譯，《毘沙門儀軌》。《大正藏》冊 21，第 1249 號。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。
- 〔唐〕慎水沙門玄覺撰，《禪宗永嘉集》。《大正藏》冊 48，第 2013 號。
- 〔唐〕淨覺，《楞伽師資記》。《大正藏》冊 85，第 2837 號。
- 〔唐〕慧苑著，《續華嚴經略疏刊定記》。《卍續藏》冊 3，第 221 號。
- 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏鈔》。《卍續藏》冊 9，第 244 號。
- 〔唐〕宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》。《卍續藏》冊 9，第 245 號。
- 〔唐〕宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》。《續藏經》冊 63，第 1225 號。
- 〔宋〕志磐，《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 號。
- 〔宋〕贊寧，《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
- 〔宋〕僧道原撰，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，第 2076 號。
- 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》。《大正藏》冊 48，第 2008 號。

(二) 專書、論文

- 〔唐〕李吉甫撰，賀次君點校，〈卷第二十一·山南道二〉，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983 年，頁 527-532。
- 〔唐〕陸贄，《陸贄集》第 12 卷，北京：中華書局，2006 年。
- 〔唐〕趙元一，《奉天錄：外三種》，北京：中華書局，2014 年。
- 〔唐〕趙驊，〈大燕贈魏州都督嚴府君（復）墓誌銘並序〉，《洛陽新獲七朝墓誌》，北京：中華書局，2012 年，頁 270。
- 〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 〔宋〕王若欽等編，〈總錄部·妖妄二〉，《冊府元龜》，北京：中華書局影印，1988 年，頁 10980 下。
- 〔宋〕司馬光編，《資治通鑑·唐紀》，北京：中華書局，1976 年。
- 〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，《唐大詔令集》，上海：學林出版社，1992 年。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，北京：中華書局，2013 年。
- 丁小平，〈《壇經》中的神會略論〉，《湖南工業大學學報（社會科學版）》第 22 卷第 5 期，2017 年 10 月，頁 113-114。

- 中國佛教協會編，《房山石經》隋唐刻經第三冊，北京：華夏出版社，2001年版。
- 仁井田陞著，池田溫等編，〈獄官令（〈開元二十五年令〉）·第十三「流人應配」條〉，《唐令拾遺補》，東京：東京大學，1997年，頁1429。
- 尹富，〈唐代量移制度與貶謫士人心態考論〉，《中華文史論叢》第73輯（2003年），頁65-102。
- 尹富，〈韓愈量移江陵遇赦問題新考〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》2000年第6期，頁59-63。
- 王川，〈佛教中國化視域下宗派佛教成立問題的再思考〉，《法音》2020年第5期，頁26-33。
- 王仲鏞著，《唐詩紀事校箋》上，成都：巴蜀書社，1989年。
- 王汎森，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，臺北：聯經出版社，2013年。
- 王俊中，〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討：以吉藏及其三論教學為中心〉，《諦觀雜誌》第81期，1995年4月，頁107-129。
- 王俊中，〈五台山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，《正觀雜誌》第7期，1998年12月，頁87-113。
- 王頌主編，《宗門教下：東亞佛教宗派研究》，北京：宗教文化出版社，2019年。
- 冉雲華，〈《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》考〉，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁97-120。
- 伊吹敦，〈「東山法門」與國家權力〉，《東洋學研究》第49期，2012年3月，頁403-436。
- 伊吹敦、通然，〈北宗禪律一致思想的形成〉，《佛學研究》2017年02期，頁213-229。
- 吉津宜英，《華嚴禪の思想史的研究》，東京：大東出版社，1985年。
- 辻正博，〈唐代流刑考〉，《中國近世の法制と社會》，京都：京都大學人文科學研究所，1993年，頁79-80。
- 吳可為，〈華嚴判教論辨微〉，《中華佛學學報》第20期，2007年7月，頁205-225。
- 吳其昱，〈荷澤神會傳研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》59卷4期，1988年12月，頁899-912。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1983年。
- 尾崎正善，〈神會語錄に関する一考察〉，《駒沢大学仏教学部論集》第21期，1990年10月，頁357-370。
- 李中華、陳鵬，〈評唐玄宗朝「吏治與文學之爭」——兼論盛唐氣象的形成及歷史意蘊〉，《武漢大學學報（社會科學版）》第5期，2004年9月，頁687-693。
- 邢東風，〈中國禪宗的地方性：從胡適的禪宗史研究說起〉，《普門學報》第31期，2006年1月，頁1-36。

- 周玟觀，〈《華嚴疏鈔》之善財童子參學義探微〉，《興大中文學報》第 37 期，2015 年 6 月，頁 193-222。
- 周紹良主編，《全唐文新編》，長春：吉林文史出版社，2000 年。
- 季愛民，《隋唐長安佛教社會史》，北京：中華書局，2016 年。
- 屈大成，〈澄觀的生平及著作〉，《正觀雜誌》第 3 期，1997 年 12 月，頁 98-118。
- 法國國家圖書館編，《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》冊 26，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，臺北：東大圖書公司，1999 年。
- 段亞青，《唐代貶謫制度與相關文體研究》，武漢：武漢大學博士論文，2019 年。
- 胡適，〈新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 29 本下冊，1958 年 11 月，頁 827-882。
- 孫海科，〈裴休撰清涼澄觀《妙覺塔記》考略兼唐本試復原〉，《東亞佛學評論》2021 年第 1 期，頁 17-40。
- 崔紅芬，〈元代重修《清涼國師妙覺塔記》考略〉，《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 341-364。
- 張文良，《澄觀華嚴思想の研究》，京都：山喜房佛書林，2006 年。
- 張徑真，《法律視角下的隋唐佛教管理研究》，北京：中國社會科學院研究生院博士論文，2012 年。
- 淨嚴（徐海基），〈澄觀の禪宗觀〉，《印度學佛教學研究》第 51 卷第 1 期，2002 年 12 月，頁 66-70。
- 通然，〈神會的開法活動及其影響：以南陽龍興寺時期和洛陽荷澤寺時期為中心〉，《佛學研究》2019 年第 2 期，頁 234-249。
- 郭朝順，〈宗密《圓覺經大疏》的釋經策略及其心性本體論的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第 50 期，2017 年 3 月，頁 37-83。
- 郭朝順，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》第 27 期，2003 年 12 月，頁 97-110。
- 郭朝順，〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉，《哲學與文化》第 19 卷第 7 期，1992 年 7 月，頁 656-669。
- 陳俊強，〈唐代的流刑：法律虛與實的一個考察〉，《興大歷史學報》第 19 期，2007 年 6 月，頁 63-84。
- 陳英英，〈敦煌寫本諷諫今上破鮮于叔明令狐垣等請試僧尼及不許交易書考釋〉，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第 1 輯，北京：中華書局，1982 年，頁 509-527。
- 陳盛港，〈再論獨孤沛之《菩提達摩南宗定是非論》〉，《佛學研究中心學報》第 7 期，2002 年 7 月，頁 115-146。
- 陳揚炯，〈唐代五台山佛教史〉，《五台山研究》1986 年第 1 期，頁 9。

- 斯坦利·威斯坦因著，張煜譯，《唐代佛教》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 湯用彤，〈中國佛教宗派問題補論〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1963年第5期，頁3-20。
- 湯用彤，〈論中國佛教無「十宗」〉，《哲學研究》1962年第3期，頁49-56。
- 黃樓，〈符讖與唐德宗「奉天之難」〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第30輯，上海：上海古籍出版社，2014年，頁31-45。
- 塚本善隆，《唐中期の淨土教》，京都：法藏館，1975年。
- 新文豐出版公司編輯部編，《敦煌寶藏》第129冊，台北：新文豐出版公司，1985年。
- 楊曾文，〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉，《佛學研究》第9期（2000年），頁208-213。
- 楊曾文，〈《神會塔銘》和《慧堅碑銘》的注釋〉，《佛學研究》1998年第0期，頁27-37。
- 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年。
- 楊維中，〈宗派分野與專業分工：關於隋唐佛教成立宗派問題的思考〉，《河北學刊》2020年第3期，頁47-55。
- 溫玉成，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984年第2期，頁78-79。
- 溫佳祺，〈論唐德宗建中初揀練僧道事：以敦煌文書《諷諫今上破鮮于叔明令狐垣等請試僧尼及不許交易書》為中心〉，《咸陽師範學院學報》第33卷第1期（2018年1月），頁68-72。
- 葛兆光，〈荷澤宗考〉，《新史學》第5卷第4期，1994年12月，頁62。
- 葛兆光，《十七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》，上海：復旦大學出版社，2000年。
- 葛兆光，《中國禪思想史：從6世紀到9世紀》，北京：北京大學出版社，1995年。
- 齊運通主編，《洛陽新獲七朝墓誌》，北京：中華書局，2012年。
- 劉俊文箋解，〈名例〉，《唐律疏議箋解》第1卷，北京：中華書局，1996年，頁35-42。
- 劉楚華，〈神秀和尚語試釋〉，《敦煌學》第25輯，台北：樂學書局，2004年，頁493-513。
- 樓正豪，〈新たに発見された新羅入唐求法僧・惠覺禪師の碑銘〉，《國際禪研究》第1卷，2018年2月，頁15-48。
- 鄭顯文，〈唐代《道僧格》及其復原之研究〉，《普門學報》第20期，2004年3月，頁14。
- 鄭顯文，《唐代律令制研究》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 韓傳強，《禪宗北宗研究》，南京：南京大學博士論文，2012年。

- 藍日昌，〈宗派與燈統：論隋唐佛教宗派觀念的發展〉，《成大宗教與文化學報》第 4 期，2004 年 12 月，頁 19-51。
- 鎌田茂雄，〈澄觀における禪思想の形成：牛頭禪の相承〉，《印度学仏教学研究》第 9 卷第 2 期，1961 年 3 月，頁 73-78。
- 鎌田茂雄，〈澄觀の華嚴と老莊思想〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 19 期，1961 年 3 月，頁 78-93。
- 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版社，1970 年。
- 鎌田茂雄，《華嚴の思想》，東京：講談社，2005 年。
- 顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 66 卷第 2 期，1995 年 6 月，頁 563-569。
- 羅寧，〈百岩禪師（懷暉）事跡及史料考辨〉，《敦煌佛教與禪宗學術討論會文集》，西安：三秦出版社，2007 年，頁 400-418。
- 礪波護，〈唐中期の佛教と國教〉，《中國中世の宗教と文化》，京都：大學人文科學研究所，1982 年，頁 589-651。
- 釋正持，〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉，《大專學生佛學論文集 2011》，台北：華嚴蓮社，2011 年，頁 49-72。
- 釋印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，2003 年。
- 釋體成，《《八十華嚴·離世間品》之善知識觀》，臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1997 年。
- 龔雋，〈中國禪的通經與解經：從初期禪到洪州宗〉，《中國哲學史》2021 年第 2 期，頁 44-53。
- 龔雋，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，上海：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年。

（三）網路資源

- 〔宋〕陳思，〈唐章敬寺百巖大師碑〉，《欽定四庫全書本·史部十四·目錄類·寶刻叢編卷八~卷九》，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=2040&page=59> (2023/4/18)。
- 郭朝順撰，王一奇編，〈華嚴宗〉，《華文哲學百科》(2018 版本)，https://mephiology.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=華嚴宗 (2022/7/18)。

《妄盡還源觀》的本覺觀與法藏的思想關聯 ——以「海印三昧」為中心

北京大學哲學系宗教學系 博士生
杜敬婷

摘 要

在被尊為華嚴三祖的法藏（643-712）到華嚴五祖宗密（780-841）的一百多年間，華嚴思想發生轉型，而這一傾向在《妄盡還源觀》中已然有跡可循。《還源觀》不僅直接立足於作為絕對一心的「自性清淨圓明體」展開華嚴思想，還將代表法界緣起境界的「海印三昧」定義為「真如本覺」，從而被質疑將華嚴學的別教境界降格至《大乘起信論》代表的大乘終教。實際上，這種思想傾向仍在法藏思想的延長線上。證據之一是法藏在《起信論義記》中解釋「法性真如海」時引入了真如隨緣論，其次是在《華嚴經探玄記》中用海印喻比喻本覺之自體覺照。相比於強調大海所映現的萬法之間相即無礙的關係性，這一語境下的「海印三昧」更加強調大海對萬法的形上奠基性。這種傾向之所以會在《還源觀》中強化，是因為其在使用「真如本覺」一語時，並非立足於《義記》中的心生滅門之本覺的立場，而是立足於「覺至心源」的「究竟覺」立場。總之，《還源觀》雖然在表面上與《義記》存在分歧，但根本上仍是基於《義記》思想而創作的作品。

關鍵詞：妄盡還源觀、本覺、海印三昧、法藏、起信論義記

一、問題的提出：斷裂抑或連續？

眾所周知，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（簡稱《還源觀》）雖署名法藏，但其內容與法藏的思想存在異質性。《還源觀》將「自性清淨心」絕對化為「一體」，並以「圓明」來形容這一絕對的「體」，這與法藏重視「法界緣起」、強調「事」的思想存在分歧。《還源觀》的另一個特點在於對「海印三昧」的獨特解釋。「海印三昧」或言「海印定」乃是華嚴教學的根本定，整部《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《五教章》）的十門組織都是建立在「如來海印三昧一乘教義」¹的基礎之上，但是《還源觀》以「真如本覺」定義「海印」，有將華嚴學的別教境界降格至《大乘起信論》所代表的大乘終教的嫌疑。日本華嚴學者湛睿（1271-1347）之時就有人質疑，以「真如本覺」定義「海印三昧」，混淆了終教與別教：「既以真如本覺為海印定之體，引《起信論》釋成之，豈不通終教等耶。」²

《還源觀》的作者權與成立史不甚明朗。杜順撰與法藏撰兩種說法幾乎同時流傳下來，且都有各自的證據。支持杜順撰說的高郢（734-806）《北塔銘序》現已不存，但是小島岱山根據高郢所作的《水木有本源賦》一文與《還源觀》思想的類似性，推測他曾閱讀過《還源觀》，並在八世紀後半期杜順迅速神格化的背景下，將《還源觀》歸屬於杜順。³同時活躍於這一時期的澄觀（738-838）與宗密並未明確指出《還源觀》的作者，但宗密的在家弟子裴休（791-864）卻在《妙覺塔記》中支持其為法藏撰說。小島岱山認為，在主張事事無礙的法藏與主張理事無礙的澄觀、宗密的華嚴思想之間有著無法填補的鴻溝；而《還源觀》作為雖立足於事事無礙觀卻也強調理事無礙觀的觀法書，如果被視為法藏所撰，就能填補這一鴻溝。因此小島推測，宗密正是基於這一意識，將「康藏」與《還源觀》聯結在一起，但出於學者的良心，宗密並未在自己的作品中公開表明《還源觀》是法藏所作。裴休或許受到了宗密這一非正式的觀念的影響，在《妙覺塔記》中認為《還源觀》是法藏所作。⁴《妙覺塔記》成為了淨源在構建華嚴祖統說時，將法藏與《還源觀》建立聯繫的依據。⁵

換言之，對宗密等人來說，只有將《還源觀》的作者權歸屬法藏，宗密與法藏思想之間的分歧便得以化解，於是《還源觀》成為了連接法藏與宗密思想的橋樑。這一分析不無道理，明確了《還源觀》在華嚴思想史上的地位與作用。但是，《還

¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 477a6。

² 《華嚴演義鈔纂釋》，T57, no. 2205, p.309c18-20。

³ 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，《南都仏教》第49期（1982年12月），頁14。

⁴ 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁22。

⁵ 陳永裕，《華嚴觀法の基礎的研究》（首爾：民昌文化社，1995年），頁190。

源觀》與法藏思想之間的異質性作為一種表現，是文本呈現出的結果，如果僅橫向比較二者內容，其間顯然存在不可磨滅的斷裂。但是，即便在法藏本人作品中的思想也並非一成不變，其晚年的《入楞伽心玄義》中，如來藏緣起已經有混同法界緣起的跡象。⁶本文將以《還源觀》中引起爭議的「海印三昧」之解為中心，分析這種與法藏的「海印三昧」定義頗為不同的異解，及其與法藏思想之間的斷裂與延續，並從思想的縱向發展過程來重新定位《還源觀》，這不僅有助於釐清法藏與《還源觀》思想的異同，也能為考察華嚴思想史提供更具連續性的視角。

二、斷裂性：二類「海印三昧」定義

（一）作為「法界緣起」的「海印三昧」

「海印三昧」原指大海映照森羅萬象。法藏在《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）中解釋道：

海印者，從喻為名。如修羅四兵列在空中，於大海內印現其像。菩薩定心猶如大海，應機現異，如彼兵像故。《大集經》第十四云：「喻如閻浮提一切眾生身及餘外色，如是等色海中皆有印像，以是故名大海印。菩薩亦復如是，得大海印三昧已，能分別見一切眾生心行，於一切法門皆得慧明。是為菩薩得海印三昧，見一切眾生心行所趣。」⁷

簡言之，菩薩入定，其入定之心如大海般平靜，能顯現一切現象。在《五教章》中，法藏也以海印三昧來說明一切法（「十數」）能夠同時顯現，參而不雜。在接下來的設問中，法藏特別回應了一乘圓教與終教的區別。第一，不同於還未得不退、無化現成佛的三乘初教，終教已得不退，能暫時化現成佛，例如《起信論》：一乘圓教不依於位，只借由終教的位相來辨明不同之位，而信滿不退之際，因果鎔融無礙：「得彼普賢法界行德，具攝因果，圓融無礙。若以因門取，則常是菩薩。若果門取，則恒是佛。」⁸第二，一乘圓教的果門成佛與終教的暫時化現不同：「彼但於一位，依一世界化現一佛。此中具十地等攝一切位也。十方世界者，一切處也。念念中者，一切時也。」⁹簡言之，終教只局限於一位、一處、一時，而圓教通攝一切。第三，問難者更問，既然說「示現」，那麼圓教也與終教一樣是「暫現」。法

⁶ 在《入楞伽心玄義》中，法藏在「能詮教體」部分對「圓明無礙門」（又稱「圓明具德門」）的解釋中，突出了真如的「不變」與「隨緣」二義。參見《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790, p. 428b1-16。

⁷ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189a13-22。

⁸ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189a24-b2。

⁹ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189b3-7。

藏回應道，圓教中是「實行滿」，不同於終教是「劣位人」，又舉出各種說明來劃分終教與圓教的界限，茲不贅述。¹⁰需要注意的是，法藏並不以因與果的二分來區別終教與圓教，而是以「局」與「通」，或言有礙與無礙來區分終教與圓教，毋寧說圓教之「果」並非是與「因」截然有別的結果之意，而是因果、十地等一切在因位視角下的差別全部鎔融無礙的境界。如法藏在《五教章》中以十玄解釋無盡緣起時指出，十玄第一的「同時具足相應門」乃是「依海印三昧，炳然同時顯現成矣」。¹¹總之，「海印三昧」代表著無盡、無礙、圓融的一乘圓教之法界緣起，與終教的境界不同。

在可能有後人添筆，甚至可能不是法藏所作的《華嚴遊心法界記》（簡稱《法界記》）中，「海印三昧」依然代表著無礙的法界緣起：

此解行為言名為華嚴三昧，如其據果亦名海印三昧。此即同時前後為名，頓現互融為目。猶如大海現四兵像，像類各差，頓現前後。然即像形非一，水竟不殊。像即水而湛然，水即像而繁雜，歷然前後，終始難源，宛爾繁興，寂然無相，齊頭頓現，隱顯難知，互入無羈，鎔融絕慮。此云何知？按《華嚴經》云「如是不思議，思議不可得，深入不思議，思非思寂滅」等。廣如經辨。¹²

「海印三昧」中作為「一」的大海水與作為「多」的四兵像之間的關係有三點：①差別萬法現於海水的方式是「頓現」，也即海水同時映現差別萬法，並沒有漸次；②萬法具有多樣的差別，而海水卻只是「一」；③差別萬法本質上都是一海水，而一海水也並非有別於差別萬法的其他實在，而就是差別萬法本身。《法界記》接著對「海」、「印」、「定」（「三昧」）分別作出解釋：

海者，即諸像重重無盡，際限難源。窮一竟無有窮，隨一宛然齊現，是故云海也。印者，眾像非前後，同時品類萬差，即入無礙，一多兩現，彼此無違，相狀不同，異而非異，故云印也。定者，類多差別，唯一不殊，萬像競興，廓然無作，故名為定也。¹³

「海」表示一海能映現無窮差別的重重無盡之境界；「印」從差別萬法的角度出發，強調差別萬法同時炳然顯現，具有諸多相狀的差別，而彼此之間沒有本質差別；「定」則強調大海映現的差別萬法，雖然有諸多差別，卻都是唯一海水。

¹⁰ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189b7-12。

¹¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 505a13-16。

¹² 《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 646b23-c2。

¹³ 《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 646c2-7。

《法界記》又以四句邏輯解釋「海」與「印」之間的關係：

一、唯海而非印，不壞像而即水故；二、唯印而非海，不隱水而即像故；三、亦海亦印，以像海圓融，一而異故；四、非海非印，以海像鎔融，互形奪故。亦可海即印，自在無礙故，乃至亦即亦不即，非即非不即，無二性故。准思之。如是之義，後文當顯，准彼知此。按此義邊，故名法界無礙也。¹⁴

四句是一種破除顛倒執著的論證或思考方式，在《雜阿含經》、阿毗達磨論書中就已出現，《大般若波羅蜜多經》為說明一切皆空時也呈現這種邏輯方式，後由龍樹的《中論》進一步發揚，如〈觀法品〉中著名的四句分別偈：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」¹⁵按照邏輯語法，可以將四句表達為 $\neg A$ ， $\neg B$ ， $\neg A \wedge \neg B$ ， $\neg(\neg A \wedge \neg B)$ 。法藏也繼承了四句邏輯，並頻繁使用。《法界記》出現四句邏輯，也說明該文與法藏的密切關係；此外，文中「不壞 A 而即 B」的語法也是法藏的常用句法。但是，如果仔細推敲《法界記》的四句邏輯，會發現其只具有四句的形式，並沒有貫徹四句的否定意義。試想，如何通過「不壞像而即水」得出「唯海而非印」而非「亦海亦印」？如果貫徹四句邏輯，「唯海而非印」的理由應是「全像即水」或「泯相即水」而非「不壞像而即水」，因為唯有一水，奪彼萬象。「唯印而非海」亦如此。可以說，《法界記》只是借鑒了四句的形式，實際還是試圖描畫無礙的法界緣起境界。

（二）作為「真如本覺」的「海印三昧」

《法界記》對「一」、「理」的重要性點到即止，《妄盡還源觀》則放棄這種曖昧的態度，直接立足於作為絕對一心的「自性清淨圓明體」展開華嚴思想：

顯一體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。性體遍照無幽不燭，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨，亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異。煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了。《起信論》云：「真如自體，有大智慧，光明義故、遍照法界義故、真實識知義故、自性清淨心義故。」廣說如彼，故曰自性清淨圓明體也。¹⁶

¹⁴ 《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 646c9-15。

¹⁵ 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 24a5-7。

¹⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b9-19。

文中雖然引用《起信論》來解釋自性清淨圓明體，但對其原文有所改動，將原文中的「真如自體相」改為「真如自體」。¹⁷在《起信論》的語境下，大智慧光明義、遍照法界義、真實識知義、自性清淨心義等皆是對真如性功德的描述，而《還源觀》將這些對心生滅門中「相大」的修辭當作真如自體，拓寬了真如自體內涵的邊界。小島岱山指出，法藏的《大乘起信論義記》（簡稱《義記》）已經用「如來藏心」解釋《起信論》中的「如來藏」，將其提升至絕對的一心，而《還源觀》中的「如來藏中法性之體」是基於《義記》思想的表述。¹⁸

代表法界緣起的「海印三昧」在《還源觀》中則成為了依「一體」而起的「二用」之一。二用分別是作為「海印三昧」的「海印森羅常住用」與作為「華嚴三昧」的「法界圓明自在用」。¹⁹這種對兩種三昧的區分方式與《法界記》一致。²⁰就「海印三昧」而言，《還源觀》引用《起信論》與《八十華嚴》描述作為「果」的海印三昧境界；就「華嚴三昧」而言，《還源觀》則綜合了《法界記》、《花嚴經文義綱目》、《華嚴一乘教義分齊章》中對「華」與「嚴」的解釋來說明作為「解行」的華嚴三昧。其中，《還源觀》對「海印三昧」的定義尤為值得注意：

言海印者，真如本覺也。妄盡心澄萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清無象不現。《起信論》云：「無量功德藏，法性真如海。」所以名為海印三昧也。《經》云：「森羅及萬象，一法之所印。」言一法者，所謂一心也，是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別，若離妄念唯一真如，故言海印三昧也。《華嚴經》云：「或現童男童女形，天龍及以阿脩羅，乃至摩睺羅伽等，隨其所樂悉令見，眾生形相各不同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力。」依此義故，名海印三昧也。²¹

總體來看，《還源觀》從定義、比喻、經證三個方面解釋「海印三昧」。首先，「海印」被定義為「真如本覺」，這與其說是描述大海映現萬象的狀態，不如說是指出大海之所以能印萬象的根據。其次，文中的海印喻結合了《起信論》之水波喻中風

¹⁷ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 579a12-20。

¹⁸ 小島岱山，〈「自性清淨円明体」の成立事情 -「如来藏」・「自性清浄心」の絶対化-〉，《印度學佛教學研究》第30卷第1號（1981年12月），頁144。

¹⁹ 「法界圓明自在用」這一名稱可能來自於法藏《華嚴經探玄記》中的「普賢法界圓明自在之德」。參見《華嚴經探玄記》卷6，CBETA, T35, no. 1733, p. 230a22-23。

²⁰ 小林實玄已經指出，《還源觀》應是在與《遊心法界記》有密切關係的情況下重新撰述的。參見小林實玄，〈『遊心法界記』における「華嚴三昧」について〉，《印度學佛教學研究》第23卷第2號（1975年3月），頁604。

²¹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-c4。

與波的元素，以喻被無明妄念所纏的凡夫狀態，而以風波停息後澄淨如明鏡的大海比喻能照、能印一切法的佛之境界。第三，《還源觀》又引經論解釋「海印三昧」，三部經論分別為《起信論》的歸命偈、偽經《法句經》、八十卷《華嚴經·賢首品》。值得注意的是，文中以《起信論》中總攝一切世間、出世間法的「一心」——也即「眾生心」——來解讀偽經《法句經》中印照森羅萬象的「一法」。

將「海印」明確以「真如本覺」加以定義，此乃《還源觀》之首創，日本學者已經注意到這種特殊性。田村芳朗與小島岱山都指出了《還源觀》中「海印」的定義與法藏思想的背離之處。田村芳朗認為，在《探玄記》中的「本覺」是「因性本覺」，也即眾生內在通往覺悟的種性，而《還源觀》的「本覺」與「真如」卻成為一體，因此其是否為法藏所作值得存疑。²²小島岱山進一步指出，從法藏的立場來看，「本覺」屬於心生滅門，而《還源觀》的「真如本覺」是超越心真如與心生滅的「自性清淨圓明體」之「用」，能引導眾生走向絕對一心，而這是無為的真如所不能具備的功能，因此被稱為「真如本覺」；文中還引《起信論》中對心真如的定義來解釋「海印三昧」，可見《還源觀》中的「本覺」確實被提升到了心真如門。²³小島岱山評價道，《還源觀》成立絕對的真如的世界，意在將此前的華嚴思想全部吸收，而這種百八十度逆轉，讓法藏構築的華嚴學體系的一部分從根本上崩潰了。²⁴

法藏的弟子文超（生卒年不詳）更進一步以真如之「不變」與「隨緣」二義解釋「海印三昧」：

言以何為海者，即謂法界淨心也。何以故？如海吞流，百川歸故，入者無量，同一味故，又能充滿諸川等故，清淨心海亦復如是。而與萬法為歸處，故入者平等同一性故，又能流遍諸有法故，具如是義是故如海也。十相等名義，如《經》廣說。印者，諸法皆依心海而現，同時炳著，前後不差，如印印成，同時各別，故名為印也。定者，所現之像，即性歸真，勇沸繁興，而無起滅，故名為定。三法合說，故名海印定也。海類真如，印同緣起，定如不變，即是真如隨緣不變也。²⁵

從對「海」、「印」、「定」三字分別解釋的形式上看，文超的解釋與前一節提到的《法界記》對「海印定」的解釋形式非常類似，但不同的是，《法界記》最終試圖證成的

²² 轉引自小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 27。

²³ 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 27。

²⁴ 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 28。

²⁵ 標點由筆者加。神奈川縣立金沢文庫編，《金沢文庫資料全書·第二卷·華嚴篇》（横浜：神奈川縣立金沢文庫，1975 年），頁 13。

是無礙的法界緣起，而文超卻將「海印定」類比為如來藏緣起論中的「真如不變隨緣」。二文的關鍵差異在於一多關係的結構。在《法界記》中，作為「一」的海與作為「多」的萬象是平等的關係，二者相即不離。換言之，沒有在萬象之外的純粹之海，海只能通過所映照的萬象顯現自身；同時，也沒有在海之外的獨立萬象，萬象只能在海的映照下顯現自身。這便是一多鎔融無礙所實現的法界緣起境界。

但是，在文超的解釋中，「一」具有對「多」的形而上的奠基性，「一」與「多」的平等關係被轉換成了本末關係。首先，文超強調「海」是法界淨心，既是萬法之所從來（流），也是萬法之所歸（入），這一「海」的特性顯然與《法界記》所強調的映現萬象的「海」的特性不同。其次，文超在解釋「印」時，強調萬象乃是依「海」而現，從而指出了二者的依持關係，這不同於《法界記》從差別萬象之間的異同來解釋「印」。第三，文超在解釋「定」時，也基於「一」的奠基性，用「歸真」來說明萬象一致，這不同於《法界記》中「一」與「多」的平等性。文超進而以「真如」、「緣起」、「不變」分別對應「海」、「印」、「定」，因此「海印定」=「真如隨緣不變」。在法藏對「如來藏緣起」的解釋中，「不變」與「隨緣」是真如一法的二義，皆是對真如的修辭。文超以「如來藏緣起」的邏輯解釋「海印定」，「海」從而佔據了絕對主導地位，具有作為「一」的「真如」的奠基性：「海」是不變的真如，是「體」；「印」是真如雖不變而隨緣，也即真如之體的染用；「定」則是真如雖隨緣而不變，也即真如之體的淨用。如果對應於澄觀提出的四法界說，文超的解釋顯然屬於「如來藏緣起」代表的「理事無礙法界」。這樣來看，在法藏的判教標準下，文超的解釋確實更為明確地將「海印定」降格到了所謂如來藏緣起宗與大乘終教的地位。

綜上所述，在「海印三昧」的定義上，《還源觀》與法藏之間的思想斷裂顯而易見。法藏弟子文超則進一步將「海印三昧」等同於「真如隨緣不變」，把華嚴思想逐漸著重於「理事無礙」的傾向落實下來。

三、連續性：法藏作品中「海印三昧」與「真如本覺」的聯繫

（一）《起信論義記》對「法性真如海」的解釋

從《還源觀》與文超對「海印三昧」的定義來看，在法藏後世，華嚴思想發生了轉型。但是，《還源觀》以「真如本覺」定義「海印」的做法，在法藏的作品中也是有跡可循的。如果考察法藏對「本覺」的定義，不難發現「本覺」是屬於心生滅門的範疇：

- ①「攝一切世、出世法」者，辦法功能。以其此心體相無礙，染淨同依，隨流返流，唯轉此心，是故若隨染成於不覺，則攝世間法。不變之本覺及返流

之始覺，攝出世間法。此猶約生滅門辨。若約真如門者，則鎔融合攝染淨不殊，故通攝也。²⁶

②問：若始覺異本，則不成始，若始同本，則無始覺之異，如何說言對始名本？答：今在生滅門中，約隨染義，形本不覺，說於始覺。而實始覺至心源時，染緣既盡，始本不殊，平等絕言，即真如門攝也。是故本覺之名在生滅門中，非真如門也。²⁷

③問：此中本覺與上真如門何別？答：真如門約體絕相說，本覺約性功德說，謂大智慧光明義等名本覺故。本者是性義，覺者是智慧義。以此皆為翻妄染顯故，在生滅門中攝。以真如門中無翻染等義故，與此不同也。是故體相二大俱名本覺，並在生滅門中，故得具三大也。²⁸

④「有淨用」者，此是生滅門中本覺真如，故有熏義，真如門中則無此義。由此本覺內熏不覺，令成厭求，返流順真，故云用也。²⁹

法藏在討論本覺為何屬於生滅門時有兩種語境：一、從本覺與不覺、始覺的關係來解釋「始本不二」，如①②；二、本覺乃真如之用，位於心生滅門，如③④。二者構成了生死流轉的閉環，前者是本覺隨染成不覺的流轉生死過程，後者是本覺內熏不覺的返流還滅過程。簡言之，本覺能生一切染法與淨法，在輪回與解脫中起到至關重要的作用。

根據法藏對一心二門與三大的配對，真如也分為心真如門之體大與心生滅門之體大。因此，本覺與真如的關係也應區別探討。首先，根據法藏對心真如門的定義，心真如是絕言絕相的，既無染淨之別，也無對治之義。因此，屬於心生滅門的本覺與絕言絕相的心真如門之間存在斷裂，二者的確無法等同。其次，在法藏的《起信論》注釋中，心生滅門是同時具足體相用三大的，也就是說，真如本覺、本覺真如這樣的表述在心生滅門中並無問題，因為「本覺」就是心生滅門的體大。可見，並不是只要言及「真如」，就一定是心真如門之體大，也可能是心生滅門之體大，正如④所示，法藏也有「本覺真如」的用例。

但是，代表法界緣起境界的「海印三昧」是否可以被定義為心生滅門中的「真如本覺」？在法藏的作品中出現了肯定的用例。在對「海印三昧」的闡釋中，《還

²⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 250b20-26。

²⁷ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256c11-17。

²⁸ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256a21-27。

²⁹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 270b12-15。

源觀》引用了《起信論》：「《起信論》云：『無量功德藏，法性真如海。』所以名為海印三昧也。」³⁰該偈是《起信論》起首的歸命偈，而法藏在《義記》中對《起信論》該句的解釋已經蘊含了《還源觀》所表達的思想。法藏將這句歸命偈定位於對「法寶」的闡釋，兩句偈分別對應「體大」與「相大」。³¹釋體大中，法藏對「法性」、「真如」、「海」三個關鍵字詞一一作出定義。首先，「法性」凸顯的是真如的普遍性：「法性者，明此真體普遍義，謂非直與前佛寶為體，亦乃通與一切法為性，即顯真如遍於染淨，通情非情，深廣之義。」³²而「真如」則強調這種遍於一切法的「法性」即使在染法中也真實不虛、沒有變異：「言真如者，此明法性遍染淨時無變異義。真者，體非偽妄。如者，性無改異。」³³可以說，「法性」與「真如」都是對佛教真理不同側面的修辭。最為關鍵之處是法藏對「海」的解釋：

「海」者約喻釋疑。疑云：真既不變，云何隨於染淨？既隨染淨，云何不變？釋云：如海因風起於波浪，波雖起盡，濕性無變，無變之性不礙起浪。浪雖萬動，不礙一濕，是故動靜無二法。準思之。又釋：顯此真如具德如海。《華嚴》云：「譬如深大海，珍寶不可盡。於中悉顯現，眾生之形類。甚深因緣海，功德寶無盡。清淨法身中，無像而不現。」又有奇特十種相，並況真如。³⁴

「海」是對「法性」與「真如」的比喻，而之所以使用「海」的喻例是因為大海具有兩種特徵。第一，法藏以《起信論》中經典的水波喻解釋道，真如就像大海中不變的濕性，並不會因為波浪的起滅而有變異，從而引入了「真如隨緣」論，以回應真如何以不變而隨緣，又何以隨緣而不變的問題。第二，真如就像大海藏有無量的功德，這也可以聯繫到下半偈的「相大」。後一種解釋並非法藏的原創，在元曉的《起信論疏》中已經出現：

所言海者，寄喻顯法，略而說之。海有四義，一者甚深，二者廣大，三者百寶無窮，四者萬像影現。真如大海，當知亦爾。永絕百非故，苞容萬物故，無德不備故，無像不現故，故言「法性真如海」也。³⁵

元曉的經證也是前文中法藏所引的《華嚴經·入法界品》。可見，法藏對「法性真如海」的解釋是在元曉的基礎上增加了新的思考，也即《義記》中最為重要的水波

³⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b23-25。

³¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c9-10。

³² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c10-13。

³³ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c14-16。

³⁴ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c16-25。

³⁵ 《起信論疏》，CBETA, T44, no. 1844, p. 204a8-12。

喻所詮釋的「真如隨緣」思想。另外值得注意的是，作為「海」義之一的「無像而不現」也出現於《還源觀》對「海印三昧」定義中——「無象不現」——這很難說只是巧合而已。《還源觀》的作者很有可能參考了《義記》中對「法性真如海」的解釋，才會在對「海印三昧」的解釋中同時出現水波喻與海印萬象的元素。但整體上，《還源觀》更為突出的是大海澄淨之後的能照、能印功能，而非所印的森羅萬象。

本文認為，《還源觀》雖然不是法藏親撰，卻是在法藏的《義記》基礎上而創作的作品，延續了法藏注釋如來藏系經典以來重視真如隨緣思想的傾向。

（二）《華嚴經探玄記》中的海印喻與「本覺」

小島岱山根據凝然《五教章通路記》對《還源觀》中「海印」=「真如本覺」的解釋指出，《還源觀》中「海印三昧」的結構是體用的二重結構，也即真如本覺是能現的心體，應機示現的功能是所現之用；這種二重結構並沒有出現於法藏的其他作品，而是出現於文超對「海印三昧」的解釋中。³⁶但若仔細考察法藏作品中的上下文及其語境，會發現事實並非如此。

法藏在《探玄記》中解釋「性起菩提」時，以海印喻比喻菩提業用，在其行文過程中，所謂「海印」實際已經與《起信論》的「本覺」產生聯繫。《華嚴經·性起品》以大海比喻菩提：「譬如大海為一切眾生色像之印，是故大海說名為印，如來、應供、等正覺菩提亦復如是。一切眾生心念諸根，現菩提中，而無所現，故說如來為一切覺。」³⁷法藏認為，海印喻正是比喻這種菩提體隨緣外照而成之業用，是「菩提現機洞照德」；同時，一切眾生心念諸根皆映現於菩提體而無所現，是因為「所現」與「能現」不殊，也即「自體顯照，故名為覺」。³⁸簡言之，菩提業用是菩提自體顯照，也即自體之覺照，而非在主客二分的認識結構下作為「能現」、「能照」的一方對象化地把捉作為「所現」、「所照」的一方，因此，作為「所現」、「所照」的一切差別法都不離於菩提自體。顯然，法藏已經沒有停留於海印喻所表現的一多相即關係，而是轉而以其來比喻菩提體（「海」）的覺照之用（「印」），這種「用」並非「體」所生發出來的其他存在，而就是菩提自體。因此在這種體用不二的思想下，「海」即是「印」。進一步來看，體用不二的「海」即「印」思想恰是說明「一」（「海」）與「多」（「萬象」）相即不二的根據。

³⁶ 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 25。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 626c15-18。

³⁸ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 413a13-14。

從上述分析來看，法藏作品中海印喻的關注點確實不限於法界緣起，對此進一步的文獻佐證是法藏引用《起信論》來解釋菩提之自體覺照：「《起信論》云：諸佛如來離於見想，無所不遍。心真實故，即是諸法之性。自體顯照一切妄法，有大智用乃至名一切種智。」³⁹對照《義記》對該引文的解釋：

言「離於見相，無所不遍」者，明無妄見故，無所不見也。言「心真實故，即是諸法之性」者，佛心離妄，體一心源，無始覺之異，故名「真實」。然此本覺在生滅門中為妄法之體，故云「諸法性」也。一切妄法，並是本覺佛心之相。相既現於自體之上，以體照其相，有何難了而不了知也，故云「自體顯照」等也。⁴⁰

其中關鍵之處是對「諸法性」的解釋。法藏指出，「諸法性」是心生滅門中作為諸妄法之「體」的「本覺」，諸妄法皆是「本覺」之「相」，這仍不出於《起信論》之「依本覺故而不覺」⁴¹的邏輯。值得注意的有兩點。第一，「本覺」位於心生滅門，因此「海印三昧」並不是徹底與心生滅門隔絕的，如果堅持心真如門與心生滅門二分的分析方法，反而會剝離「海印三昧」的豐富意涵。第二，以「體」顯照「相」不是對象化的認識過程，而是「體」之自照，名為「自體顯照」。法藏緊接著的反問——「有何難了而不了知」——應是對《勝鬘經》中「難可了知」的二法的回應。二法分別是「自性清淨心」以及「彼心為煩惱所染」。⁴²《勝鬘經》之所以認為此二法難可了知，是因為經文預設了煩惱與自性清淨心相異的立場：「煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法，而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。」⁴³但是法藏已經指出，煩惱或言妄法並非有別於本覺或言自性清淨心的存在，而是本覺之相。換言之，妄法並沒有本體論地位，並非獨立的存在，只是對凡夫迷妄的修辭；同時，本覺也並非某種本體，也只是對祛除迷妄的真實本性的修辭。「不觸」是在法具有本體，實存且獨立的前提下所產生的排他性。妄法與本覺既然都沒有實存的本體，也就沒有「不觸」的難題。概言之，本覺是體，妄法是本覺之相，而非獨立於本覺之外的實存，以體顯照自體之相就是自體之用。海印喻正是比喻這種本覺之自體覺照。

因此，「海印三昧」之意涵並非限定於法界緣起。由於澄清之海與澄淨之明鏡在無色透明且能映能照的共同特徵，海印喻兼容了水波喻與明鏡喻的元素，與《起

³⁹ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 413a14-19。

⁴⁰ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 281b7-14。

⁴¹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576b15-16。

⁴² 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222c4-5。

⁴³ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222b26-29。

信論》中作為心生滅門之真如的「本覺」產生了聯繫。而法藏也以本覺之自體覺照為中介，勾連「海印」與「本覺」。總之，無論是思想分析還是文獻證據都表示「海印三昧」與心生滅門的「本覺」絕非割裂的。

四、從《起信論義記別記》看《還源觀》的「究竟覺」視角

前一節分析了法藏文獻中海印喻與心生滅門中的「本覺」的關係，本節將討論心真如門的「真如」是否與「本覺」是徹底斷裂的。在《義記》中，由於心真如門之真如是離言的，法藏並沒有對其作出過多討論。然而，在後世託名法藏的《大乘起信論義記別記》⁴⁴（簡稱《別記》）中，「本覺」與「真如」的關係被明確提示出來：

第八問：本覺既是真如，何故名覺？答：凡言覺有二義。一、覺察義，謂染所不能染故，即是斷障義。二、覺照義，謂自體顯照一切諸法，即鑒達義。但染則本來自離，德則未曾別現，故其義本自有之，故云本覺。⁴⁵

在問者的理解中，無為的「真如」與有為的「覺」很難劃上等號。《別記》的回應首先指出，「覺」有二義，一是相對染法而言的覺察義=斷障義，二是作為自體之功德的覺照義=鑒達義。其次指出，染法「本來自離」，也即真如從未染污，既然從未有染法，也就「未曾別現」所謂真如的功德，換言之，功德並非在對治染法的過程中顯現，而是自體本來就具有的。由此來看，《別記》對「覺」的兩種定義可以對應於《義記》討論「覺」時所提出的「染法所不能染」的「性淨本覺」⁴⁶與前一節所述的作為「自體顯照」的本覺之用。

《別記》進而區分「唯一真覺」與「真覺無覺」兩種狀態：「染離與德之現，現即染離，故唯一真覺也；又由染本性離，無染可離，德本性彰，無德可現，故其真覺無覺也。」⁴⁷就前者而言，「染離」與「德現」是同時的，並不存在以「德」對治「染」並祛除「染」的過程，因此根本上只有唯一的「真覺」。在《起信論》中，「真覺」只出現一次：「以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺。若離不覺之心，

⁴⁴ 《別記》是否是法藏親撰也存在疑問。Daniel Wickstrom 在金天鶴的研究基礎上，通過對比《別記》與《義記》中關於本覺與阿賴耶識的討論，以及分析《別記》的思想素材，認為《別記》是在受到元曉、宗密、曇曠，以及同樣是偽作的《三寶章》的影響下成立的，並推測《別記》成立於宗密以後、崔致遠之前的九世紀左右。參見ウィックストローム・ダニエル，〈法藏撰『大乘起信論別記』の偽作説の再考〉，《佛教史學研究》第60卷第2号（2018年3月），頁1-21。

⁴⁵ 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288c9-14。

⁴⁶ 《大乘起信論義記》卷2，CBETA, T44, no. 1846, p. 261b28-c2。

⁴⁷ 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288c19-22。

則無真覺自相可說。」⁴⁸換言之，「始覺」並沒有本體論意義，只是因為眾生具有妄想心，能知曉諸法的概念及意涵，故為眾生言說「真覺」，以此引導眾生修行解脫。這裡的「真覺」只是相對於「妄想心」的修辭之「真」，其內涵實為「始覺」。法藏也正是如此定義「始覺」：「由無明中能知名義，及真如中內熏義，從此二義得有始覺。」⁴⁹而《別記》所彰顯的唯一之「真覺」，其思想來源應是《起信論》中達到「始本不二」的「究竟覺」。「究竟覺」如法藏所釋：

①始覺道圓，同於本覺，故云究竟，此在佛地。不了其源，始未同本，故云非究竟。⁵⁰

②究竟覺者，前未至心源，夢念未盡，求滅此動望到彼岸。今既夢念都盡，覺了心源，本不流轉，今無始靜，常自一心，平等平等，始不異本，名究竟覺。⁵¹

從「始覺」與「本覺」的二重關係來說明「始本不二」的思維方法，《別記》與《義記》並無不同：「一、以無是本覺起，隨染所成，無別性故。二、覺至心源，同本覺故，無始覺之異。是故唯有一覺，具二義也。」⁵²總之，「始覺」乃「本覺」隨染所成，但根本上「始覺」即同「本覺」，也即只有唯一的「真覺」，這一「真覺」就是《起信論》與《義記》中的「究竟覺」。

就後者「真覺無覺」而言，《別記》通過「始本不二」的詮釋將「本覺」等同於「究竟覺」，只是回應「真如」為何等於「本覺」的第一步；《別記》接著指出這種「覺至心源」的「真覺」實際「無覺」，也即通過否定「真覺」之「覺」是有為且能動的覺悟之義，將其等同於無為的真如。在《別記》的「釋本覺、本不覺」部分，從「本覺」到「究竟覺」、再到真如的線索被打通：

依本覺得成不覺，不覺能知名義，得成始覺。始覺成故，不覺則滅。不覺滅故，始覺則同本覺。同本覺故，則無始覺。無始覺故，則無不覺。無不覺故，則無生滅門，唯一真如門也。是故當知至心源時，唯是真如無生滅。無生滅故，亦不可說真如，豈有三身之別。但隨眾生染機故，故說三身等也。⁵³

⁴⁸ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 577a4-6。

⁴⁹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256a4-5。

⁵⁰ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 257a8-10。

⁵¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 258c15-19。

⁵² 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288c17-19。

⁵³ 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288b24-c2。

Daniel Wickstrom 在對比《別記》上文與《義記》對「本覺」的解釋時指出，《別記》通過「本覺」與「不覺」之無二而言「唯一真如門」，將重點放在心真如門，而《義記》中「本覺」與「不覺」鎔融成「一生滅門」，其重點是心生滅門，因此二書存在異質性，以此佐證《別記》乃偽作。⁵⁴本文認同《別記》乃後出的偽作，但認為上述的分析稍顯牽強。首先，《義記》並非以「本覺」與「不覺」鎔融而成立「生滅門」，而是在對真妄各自四義的解釋語境下，將八義逐漸收攝為四門、二門，再到一門，也即一心生滅門，其中「覺」與「不覺」代表的二門與總攝的一心生滅門是並列關係，並非是由前者成立後者。⁵⁵而且《別記》在「第二十二，真如有二義」的討論中也指出：「就此生滅門中，真妄各開四故，即有八門。和合唯有四，謂二覺、二不覺。更攝但唯二，謂覺與不覺。總攝唯一，謂一心生滅門也。」⁵⁶這與《義記》只在文字上有些許不同。

其次，《別記》並非通過「本覺」與「不覺」無二來進入心真如門，而是通過「始本不二」而達到心真如門。實際上，《別記》上述文字正是基於《義記》而立論的：

本覺成不覺，不覺成始覺，始覺同本覺。同本覺故，則無不覺。無不覺故，則無始覺。無始覺故，則無本覺。無本覺故，平等平等，離言絕慮。是故佛果圓融，蕭焉無寄，尚無始本之殊，何有三身之異，但隨物心現故說報化之用。⁵⁷

在《義記》這段文字中，從「本覺」到「究竟覺」形成了邏輯閉環。將依本覺而有不覺、依不覺而有始覺的線性邏輯轉換成閉環邏輯的關鍵之處就是「始本不二」。因為「始覺」等同於「本覺」，也就沒有所謂「不覺」。既然沒有「不覺」，那麼也就沒有依「不覺」而說的「始覺」。然而，至此的分析仍在心生滅門，因為所謂「始本不二」只是消解「始覺」的本體論意義，將其收攝於「本覺」當中，但進一步而言，二者的「不二」並非單向度地使「始覺」回歸「本覺」，因為「始覺」消解的同時，也動搖了「本覺」的本體論基礎。如果只是將「始覺」理解為對「不覺」的對治，那麼本來就不存在的「不覺」自然也無需「始覺」對治，從而只有「本覺」獨存，這是從心生滅門立場所理解的「本覺」；而如果將「始覺」等同於「本覺」

⁵⁴ ウィックストローム・ダニエル，〈法藏撰『大乘起信論別記』の偽作説の再考〉，頁 9-10。

⁵⁵ 「此生滅門中，真妄略開四義，廣即有八門。若約兩兩相對和合成緣起，即有四門，謂二覺、二不覺。若約本末不相離，唯有二門，謂覺與不覺。若鎔融總攝，唯有一門，謂一心生滅門也。」參見《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256a8-13。

⁵⁶ 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 292a22-25。

⁵⁷ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, pp. 256c25-257a1。

自身，那麼沒有「始覺」，也就沒有「本覺」，從而達到離言絕慮的佛果境界。而《別記》則直言這種佛果境界就是「唯一真如門」。

僅從文字表面來看，《別記》似乎脫離了《義記》的心生滅門文脈，把「始本不二」向上一提至了心真如門，但這種觀點何嘗不是基於對《義記》中心真如門與心生滅門的割裂而得出的。從《義記》的整體架構來看，雖然法藏對「究竟覺」的闡釋位於「釋生滅法」，但他又同時指出這種「覺至心源」的「究竟覺」屬於心真如門：「實始覺至心源時，染緣既盡，始本不殊，平等絕言，即真如門攝也。是故本覺之名在生滅門中，非真如門也。」⁵⁸法藏在《探玄記》中解釋代表離言之心真如門的頓教時，也指出頓教中「以始覺則同本覺，無始覺之異故」而以「唯一妙理離言絕慮為佛果」。⁵⁹因此，從「本覺」到「究竟覺」的邏輯閉環並非簡單地回歸到心生滅門中「本覺」的起點，否則，由於「依本覺而有不覺」的邏輯，「本覺」會繼續隨染而成「不覺」，也就是說，即便覺悟也會退轉，如此循環往復如何可能解脫？應該說，從「本覺」到「究竟覺」是一種超越的回歸，是從心生滅門之體大（「本覺」）到心真如門之體大（「究竟覺」）的跨越。《別記》中強調的「真覺無覺」就是強調「究竟覺」對心生滅門的超越性。總之，打通心真如門之「真如」與生滅門之「本覺」的關鍵點就在於「究竟覺」。與其說「究竟覺」處於心生滅門與心真如門之間的模糊地帶，含義曖昧，不如說「究竟覺」本身就是對一心之二門的彌合。

需要指出的是，《別記》並未混淆作為心生滅門之體大的「本覺」與心真如門自體，文中在「第九，真如門約本義說」中，承認「本覺」之「本」只是「約生滅緣起中說本」而「不論真如門」。⁶⁰但在回答「本覺」為何與「真如」等同的問題時是有其語境的，其中的「本覺」實際是「究竟覺」。因此，不能只是以為《別記》在文字表面上將「本覺」與「真如」等同，就望文生義，以為《別記》混同了心生滅門與心真如門的真如。更何況，《別記》對該問題的回答也是立足於《義記》的。

以上對《別記》的分析，為我們提供了一個考察《還源觀》中「真如本覺」的角度。回看《還源觀》，會發現「海印三昧」正是立足於「究竟覺」而言「真如本覺」。從這個角度來看，《妄盡還源觀》的題名之「妄盡」與「還源」不正是清楚明瞭地表達出「夢念都盡」與「覺至心源」的「究竟覺」立場嗎？因此，與其說《還源觀》讓法藏構築的華嚴學體系的一部分從根本上崩潰，不如說《還源觀》將其一部分發揚光大。

⁵⁸ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256c14-17。

⁵⁹ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 240c25-28。

⁶⁰ 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 289a4。

五、結語

法藏與宗密之間的思想斷裂是顯而易見的，而這種思想的轉變在《還源觀》中已然有跡可循。以「海印三昧」為例，在法藏作品中作為法界緣起的「海印三昧」，在《還源觀》與法藏弟子文超的作品中，被定義為「真如本覺」，甚至「真如不變隨緣」，從而在判教標準下降格到了如來藏緣起宗與大乘終教的地位。借用澄觀的四法界說，也即從「事事無礙」轉向了「理事無礙」思想。

鎌田茂雄曾對《還源觀》的地位予以高度評價，認為該文是中唐佛教思想之變化的先驅。⁶¹然而，這種轉變並非一蹴而就的。根據本文的研究，《還源觀》以「真如本覺」定義「海印三昧」的思想傾向仍然在法藏思想的延長線上。證據之一是法藏在《義記》中解釋「法性真如海」時引入了真如不變隨緣的思想，其次是在《探玄記》中用海印喻比喻本覺的自體覺照。相較於強調大海所映現的萬法之間相即無礙的關係性，這一語境下的「海印三昧」更加強調作為真如的大海對於萬法的形而上的奠基性。《還源觀》之所以會強化這種傾向，是因為其在使用「真如本覺」一語時，並非立足於《義記》中生滅門之本覺的立場，而是立足於「覺至心源」的「究竟覺」立場。因此，《還源觀》雖然在表面上與《義記》存在分歧，但根本上仍是基於《義記》思想而創作的作品。

本文之所以強調法藏與《還源觀》之間的連續性，不僅是為了能在這種連續性中理解法藏與宗密的思想聯繫，更是為了此後能夠在連續性中找到真正的斷裂之處，這樣才能更加理解這種斷裂性的背景及其意義，以防只是機械地看待某種表面且顯著的差異。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353。
- 《中論》，CBETA, T30, no. 1564。
- 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790。
- 《起信論疏》，CBETA, T44, no. 1844。

⁶¹ 鎌田茂雄，《中国仏教思想史研究》（東京：春秋社，1968年），頁377。

《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846。

《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847。

《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866。

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876。

《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877。

〔日本〕湛叡撰，《華嚴演義鈔纂釋》，T57, no. 2205。

神奈川県立金沢文庫編，《金沢文庫資料全書・第二卷・華嚴篇》，横浜：神奈川県立金沢文庫，1975年。

（二）專書、論文

小林實玄，〈遊心法界記』における「華嚴三昧」について〉，《印度學佛教學研究》第23卷第2號，1975年3月，頁600-604。

小島岱山，〈「自性清淨円明体」の成立事情 - 「如来蔵」・「自性清淨心」の絶対化 -〉，《印度學佛教學研究》第30卷第1號，1981年12月，頁144-145。

小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，《南都仏教》第49期，1982年12月，頁13-32。

陳永裕，《華嚴觀法の基礎的研究》，首爾：民昌文化社，1995年。

鎌田茂雄，《中国仏教思想史研究》，東京：春秋社，1968年。

ウィックストローム・ダニエル，〈法蔵撰『大乘起信論別記』の偽作説の再考〉，《佛教史學研究》第60卷第2号，2018年3月，頁1-21。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文集. 2023/

陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市 : 財團法人臺北市華嚴蓮社, 2024. 08

面 ; 公分

ISBN 978-626-98175-1-1 (平裝)

1. CST:華嚴宗 2. CST:文集

226.307

113012862

2023

國際青年華嚴學者論壇 論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：100023 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：華來股份有限公司

出版日期：2024 年 08 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法·慈善·教育·文化