

南 華 大 學

宗教學研究所碩士論文

心靈轉化之探究一

以華嚴「三界唯心」「法界緣起」為主的考察

Investigation on the transformation of mind ---
Inquiries based on “san-jie-wei-shin” ” fa-jie-yuan-chi”
of Hua-yan buddhism

研 究 生：林 恒 卉

指 導 教 授：尤 惠 貞 博 士

中 華 民 國 98 年 6 月 12 日

南華大學

宗教學研究所

碩士學位論文

心靈轉化之探究—以華嚴 「三界唯心」「法界緣起」為主的考察

研究生：林昭昇

經考試合格特此證明

□試委員：尤惠貞
黃國清

王晴薇

指導教授：尤惠貞

系主任(所長)：呂凱文

□試日期：中華民國 98 年 6 月 12 日

中文摘要

自有人類以來，不論意識潛在意識裡，都在疑問，究竟什麼力量，在主宰著人類以及世界？究竟所謂生命、命運是否注定的？有無改善乃至解脫的機會？這樣的疑惑長久以來，一直不斷的在筆者內心深處喚起，或許是這樣的因緣，觸發筆者初探「心靈轉化」之機緣。

「心靈轉化」是屬於現時代的語言，而這個議題亦充斥在這二十一世紀裡，為何文明的進步、經濟的繁榮、資訊、科技的發達、教育改革後的當今時代裡，「心靈」為何還需要「轉化」？我們的「心靈」在這物質富裕的年代裡，存在著什麼問題呢？這是本論文所欲追溯的方向，而「心靈轉化」此語言模式，雖不曾見於佛教的文獻中，但綜觀佛教義理的內涵，處處可見「心靈轉化」的智慧與導引。如眾所皆知的《心經》中云：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」因此，為了更貼近於現時代的語言模式，本論文以「心靈轉化」作為標題，再就佛教的義理的角度來探討「心」的問題與「轉化」的智慧。所謂法門無高下，各有殊勝處，在眾多的佛典經教中，對「心」的探討可說觸目可及，但筆者以一門深入為前提，再加上對「不讀華嚴經，不知佛富貴」中，所謂「佛」「富貴」所指為何？欲以探求之心，因此，對於「心」的探索及「轉化」的智慧，將嘗試以華嚴教海的義理角度來切入。故本論文是從華嚴中的「法界緣起」「三界唯心」兩大思想作為「心靈轉化」的主要考察進路。一方面透過此探究，一窺華嚴教海中所謂佛富貴之處。

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 研究成果回顧	7
一、中文方面	7
二、日文方面	10
第三節 問題意識與研究方法	13
一、問題意識	13
二、研究方法	14
第四節 論文架構	16
第二章 《華嚴經》概述	19
第一節 《華嚴經》經本	20
第二節 《華嚴經》之傳譯本及注疏本	23
一、主要傳譯本	24
二、相關傳議本	24
三、注疏本	26
四、儀軌本	31
五、其他	32
第三節 「六十華嚴」、「八十華嚴」之品目對照表	33
第四節 華嚴五祖 略記	36

第三章 華嚴經教與「心靈轉化」之關涉	40
第一節 華嚴「三界唯心」與「心靈轉化」之關涉.....	41
一、華嚴「心」之釋義.....	41
二、華嚴祖師對「心」的看法.....	46
三、「三界唯心」之義涵.....	58
四、「三界唯心」與「心靈轉化」.....	64
第二節 華嚴「法界緣起」與「心靈轉化」之關涉.....	71
一、「法界緣起」之釋義.....	72
二、從「新十玄門」探析「心靈轉化」之可能蘊含.....	79
(一)、「同時俱足相應門」與「心轉境轉」.....	82
(二)、「廣狹自在無礙門」與「同體共生」.....	83
(三)、「一多相容不同門」與「包容異己」.....	84
(四)、「諸法相即自在門」與「緣起諸法」.....	85
(五)、「隱密顯了俱成門」與「空有不二」.....	87
(六)、「微細相容安立門」與「互尊互重」.....	89
(七)、「因陀羅網法界門」與「心包太虛」.....	90
(八)、「託事顯法生解門」與「將心比心」.....	90
(九)、「十地隔成異成門」與「一念之間」.....	92
(十)、「主伴圓明俱德門」與「因果法則」.....	93
四、小結.....	95

第四章 依《華嚴經》中 之修行次第論「心靈轉化」	98
第一節 以《華嚴經·淨行品》為例	98
一、「淨行」之釋義	99
二、〈淨行品〉之結構	101
(一)、本品問答之人	102
(二)、智首菩薩之百問	103
(三)、文殊之總別答	104
1.總答	104
2.別答	104
(四)、〈淨行品〉之分類	105
三、〈淨行品〉之現代意義與「心靈轉化」之關涉	111
(一)、「善用其心」之義涵	111
1.約理	111
2.約事	111
(二)、〈淨行品〉現代之分類	113
1.家庭眷屬	118
2.人際關係	119
3.食	119
4.衣	119
5.住	120
6.行	121
7.娛樂	121
8.休閒	122
9.氣候	123
四、小 結	125

第二節 以《華嚴經·普賢行願品》十大願為例·····	126
一、「普賢」之釋義·····	127
二、〈普賢行願品〉之結構·····	130
三、「普賢十大願」與「心靈轉化」之對應·····	136
(一)、透過「禮敬諸佛」深化心的傲慢·····	136
(二)、透過「稱讚如來」深化心的柔軟·····	137
(三)、透過「廣修供養」深化心的能捨·····	138
(四)、透過「懺悔業障」深化心的平安·····	140
(五)、透過「隨喜功德」深化心的歡喜·····	141
(六)、透過「請轉法輪」深化心的智慧·····	142
(七)、透過「請佛住世」深化心的光明·····	144
(八)、透過「常學佛學」深化心的方向·····	144
(九)、透過「恒順眾生」深化心的平等·····	146
(十)、透過「普皆回向」深化心的寬廣·····	149
四、小 結·····	150
第五章 結 論·····	151
參 考 書 目·····	165

第一章 緒論

自有人類以來，不論意識潛在意識裡，都在疑問，究竟什麼力量，在主宰著人類以及世界？究竟所謂生命、命運是否注定的？有無改善乃至解脫的機會？¹這樣的疑惑長久以來，一直不斷的在筆者內心深處喚起，或許是這樣的因緣，觸發筆者初探「心靈轉化」之機緣。

「心靈轉化」是屬於現時代的語言，而這個議題亦充斥在這二十一世紀裡，為何文明的進步、經濟的繁榮、資訊、科技的發達、教育改革後的當今時代裡，「心靈」為何還需要「轉化」？我們的「心靈」在這物質富裕的年代裡，存在著什麼問題呢？這是本論文所欲追溯的方向，而「心靈轉化」此語言模式，雖不曾見於佛教的文獻中，但綜觀佛教義理的內涵，處處可見「心靈轉化」的智慧與導引。如眾所皆知的《心經》中云：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」因此，為了更貼近於現時代的語言模式，本論文以「心靈轉化」作為標題，再就佛教的義理的角度來探討「心」的問題與「轉化」的智慧。所謂法門無高下，各有殊勝處，在眾多的佛典經教中，對「心」的探討可說觸目可及，但筆者以一門深入為前提，再加上對「不讀華嚴經，不知佛富貴」²中，所謂「佛」「富貴」所指為何？欲以探求之心，因此，對於「心」的探索及「轉化」的智慧，將嘗試以華嚴教海的義理角度來切入。故本論文是從華嚴中的「法界緣起」「三界唯心」兩大思想作為「心靈轉化」的主要考察進路。一方面透過此探究，一窺華嚴教海中所謂佛富貴之處。

¹ 曾嵩山著《大乘唯心佛法》台北：文津出版，2000，p.109。

² 《卍續藏》第五冊，《華嚴經行願品疏鈔·卷二》：「此經稱性備談十身威雄，若不讀華嚴經，不知佛富貴，為欲顯斯果德，故說華嚴大經十種因緣，皆應一一隨其本因。」p.242b。

第一節 研究動機與目的

身處在這二十一世紀的時代裡，文明的進步、資訊的發達、經濟的繁榮、教育的改革、科技的發達，但生活中依舊充斥著各種各樣的身心疾病，身體方面如：心血管病症、癌症、疲倦綜合症等；心理方面如：人們心理越來越空虛、生命沒有方向感、價值觀的混淆、思覺與情緒的失調、人與人的距離越來越遠。無論是家庭、事業、健康、親子關係、老年、青少年等等問題，都深切的影響著每一個人「心」，讓人「心」處處有所「罣礙」，因為「心」有所「罣礙」，表示「心」有了框架，受了拘限；因此，「心」需要「轉化」，而轉化是一種改變、轉變或轉向亦或轉念，也就是說，讓受拘限、罣礙的「心」透過「轉」的智慧得以解放、自在。「轉化」過程，亦可說是一種「回心」狀態，所謂「回心」，日本學者芹川博通提到說，因宗教的體驗而有重生的改變，或有某特定的信仰、亦或是改信其他宗教都可以說是廣義的回心；而狹義的回心是指因突發強烈的宗教體驗，將這之前不安定的身心狀態，轉變為安定的狀態，因此藉由宗教的自我肯定，得到了身心的轉化或轉變，我們稱之為「回心」，佛教也有類似這樣的說法即是「迴心」。換言之，在這之前分裂、意識性的邪惡、低劣、不幸的自我，因宗教真實的體證結果，意識逐漸或是突發性的變為光明、美好的、幸福的過程。³因此，筆者亦試圖透過對華嚴思想的理解與析探，以期能作為提供「心靈轉化」的一個方向及指標，對於心靈上的種種迷惑及困境，找到一個出口，而心靈上的困境究竟因何

³「回心とは、宗教によって心理的に新しい自我が確立される心身の変化をいう。広義には、宗教的に新しく生まれ変わる宗教体験をいい、ある特定の信仰をもつ入信や、一つ信仰から他の信仰に入る改宗も、回心と考えるができる。狭義には、突発的な烈しい宗教体験によって、それまでの不安定な心身の状態が、転じて安定した状態になって、宗教的自我が確立するという心身の変化をさして回心という。……仏教語にも類似語として『廻心』がある。」又「それまで分裂していて、意識的に邪悪で、低劣で、不幸であった自我が、宗教的実在を確認した結果として、意識的に公明で、すぐれ、幸福となる漸次的、あるいは突発的な過程。」芹川博通著《現代人と宗教世界---脳死移植、環境問題、多元主義等を考える》東京：北樹出版，2006。p、71-72。

而生呢？

以人所面臨的人生種種議題，從佛教的分類來說如：生老病死、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦等等⁴。總之，不論是人我之間，或是個人、家庭、社會、國家所呈現的種種人生面向，都會讓我們感受到五味雜陳的人生際遇，因而常感於人生所謂何來之嘆。即便是現代文明發達的二十一世紀裡，依然存在著許多舊有未解決的問題和因文明科技所帶來的新問題，因而造成「心靈」上的種種傷害，而受傷的「心靈」如何修護？又如何避免及預防「心靈」的受傷？乃至如何常保身心靈健康的狀態。這樣的議題長久以來，一直是許多的哲學家及宗教家所關切的面向，他們的論述皆是為了思考人之生存意義和為了處理人生之種種議題所因應而生的。所以，不論是東方還是西方所孕育而生的宗教⁵或哲思，無不是為了提升人類的生命品質以及身心靈健康的生活而努力的。因此，宗教的經典所闡述的內容就是人生的指南書，不論是天主教、基督教的《聖經》，伊斯蘭教的《可蘭經》，都有它可依循的人生指導方針⁶。換言之，人是宗教的動物，人生只要有生死問題，就一定要信仰宗教，世界上各個宗教皆有其教義主張。⁷因此，宗教所處理的都是人生意義和生命價值的課題。就佛教的立場，三藏十二部經亦是為此而努力所成的結晶。故《六祖壇經》般若品第二：「一切修多羅⁸及諸文字，大

⁴ 「佛教經論之中對苦的分類甚繁，有三苦、四苦、八苦乃至百十苦等等。自苦以來最流行的說法是，生老病死（四苦），以及死苦加上愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦與五陰盛苦的（八苦）。其他如《舍利弗阿毘曇論第十二》...七苦.....十一苦...十八苦。又如《正法念處經》.....十六苦。」傳偉勳著《從創造到詮釋學到大乘佛學---「哲學與宗教」四集---》〈從終極關懷到終極承諾---大乘佛教的真諦新探〉台北：東大圖書，2000。P.196~197。

⁵ 對於宗教一詞的釋義，日本學者說明了，「教」是指客觀且多種的教義；「宗」即是指從多種的教義中，因個人主觀認定的最高真理，作為自己人生觀及世界觀的依歸，而所做的信仰選擇。

「教は客觀的な多種多様の教義であり、宗はその多種多様の教義のなかから、主觀的に最高の原理で、人生觀や世界觀の帰趣として選択した自己の信仰という意味である。」芹川博通著《現代人と宗教世界---脳死移植、環境問題、多元主義等を考える》東京：北樹出版，2006。P.11。

⁶ 日本學者久保田圭伍提到宗教指引人們的生存方法和信仰的生活。

「宗教は、個々人の生き方と信仰生活を方向づけ、生き生きとしたものに導いていくのである。」脇本平也、柳川啓一編者《現代宗教学1 宗教体験への接近》久保田圭伍執筆〈自己実現論と宗教〉東京：東京大学出版，1922，p.176。

⁷ 星雲大師《迷悟之間 1---真理的價值》台北：香海文化，2004，p.60。

⁸ 多羅，意為多羅了義經；修多羅，即經、契經之意。契是上契諸佛妙理，下契眾生根機，經是線的意思，貫穿法義，使不散失。

小二乘，十二部經，皆因人置。因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法本自不有。故知：萬法本自人興；一切經書，因人說有。」⁹從佛教三藏十二部經典之浩瀚龐博的內容來看，可說是佛教歷代祖師把佛陀的思想，以不同的角度來論證闡述說明人生之實相，進而引領眾生次第修行，以達到圓滿的人生歷程。換句話說，佛之出世之一大因緣，所演說之三藏十二部經典，乃是為了解決人生之種種議題，並開發人人本自具有之佛性。由此可知，種種的經教都是為了處理「人」的問題。

而人生命中最關切的問題是什麼呢？不外乎是生是什麼？死是什麼？¹⁰以及關於「宇宙」存在的因緣是什麼？「人」在宇宙中所處的立場又是什麼？是以怎樣的因緣而存在？若再從整個歷史、文化、社會現象來追溯問題本源，發現有兩個問題我們並沒有正確的了解，一是對自己的不了解，二是對生命所依附的現象界不了解。當我們對這些根本問題產生錯誤的認知時，將導致我們人生價值觀念的偏差，因而影響我們對人生問題的處理產生錯誤的判斷。因此，經典的思想內涵，即是幫助我們釐清概念並建立正確的思惟，進而指出可行之方向及可依循之方法，因此，透過對經文的理解或體驗，反觀自心，認識自心，進而達到一種轉化，而這轉化的過程，即是一種「心靈轉化」，也就是日本學者芹川博通所提到的「回心」。¹¹星雲大師曾對「治心」議題說到：「治國容易，治家難。」歷

⁹ 《大正藏經》，第四十八冊，《六祖大師法寶壇經》p.351a。

¹⁰ 日本學者提到，無論我們在意或是不在意，人生在世總是有許多的不安，而最大的不安是我們什麼時候會死並不知道。又，宗教對於（為什麼要生?）、（死是什麼?）之生死相關問題，提供了正面的回答。

「私たちは、気づくと気づかないとにかかわらず、生きて行く上に何らかの不安をもっています。その最大の不安は、いつ死ぬか分からないということでしょう。」田中香浦著《正しい宗教Q&A》東京：真世界社，1986，p.15。

「宗教は…（なぜ生きなければならないか）とか、（死とは何か）と言った人間の生きと死に関する問題に、積極的にその答えを提供する。」芹川博通著《現代人と宗教世界---脳死移植、環境問題、多元主義等を考える》東京：北樹出版，2006。p.50。

¹¹ 宗教對於個人的人格轉變是有貢獻的。接觸、信仰宗教有宗教體驗的人們（蒙受）、（得到），乃至因神佛的（救助）如上所說時，漸漸地他們的人格開始轉變，因而建構了宗教性的人格，這樣的一個心理轉化的現象叫做回心。

「宗教は 個人の人格変容に貢献する 宗教に出会い、入信という宗教体験をもった人たちが、『おかげさまで、』とか、『…させていただいています』とか、さらに、神や仏によって『生

史上有名的將相可以把國家治理得很好，可是回到家裡，有時候連妻子、兒女都沒有辦法相處。有的人治家很好，治心很難，他把家庭管理得很好，可是自己內心的貪、瞋、愚痴、邪念等等，卻沒有辦法，常常爲了心裡的七情六欲而苦惱。所以，治心也是人生的一大課題。¹²換言之，心靈爲什麼要「轉化」呢？因爲心靈受到了污染，就如神秀大師說：「時時勤拂拭，勿使惹塵埃！」心靈的污染，必需要有方法來對治。就如田園裡長了雜草，也要有除草機來整理；荆棘葛藤擋路，也要用利剪加以清除；銅鐵生鏽了，要用潤滑劑抹要用潤滑劑抹拭；身體污穢，要用清水洗滌乾淨。¹³因此，我們從探討現實人生的不圓滿之處來釐清理想生命之方向，進而找到對治之方法，以趨向圓滿人生之路。而日本學者久保田圭伍指出至高的宗教體驗是發現存在的價值、完全照見真理，解決人生的對立、矛盾和葛藤，趨向統合。面對內外一如、獨特性，人那特有的個性和真實的自己，變成無私，充滿愛與包容，感到幸運、幸福及福蔭。¹⁴而筆者認爲造成人生不圓滿之主要因素，究其根源是來自於「心」的問題，諸如貪、瞋、癡、慢、疑……等等，因此對於「心」的問題掌握，有助於釐清生命之方向，而按「心」所呈顯的方式可謂是一凡一聖，凡夫的心所呈顯的是苦的、有執著的、不美好的，而聖人的心所呈現的就是清淨、無染的、本淨，是一種解脫意義的心境。換句話說，凡聖之差別僅在於悟與不悟之間，如《華嚴經》云：「知一切法即心自性，成就慧身悟不由他」¹⁵。又《六祖壇經》般若品第二：「不悟，即佛是眾生；一念悟時，眾生是佛。」¹⁶所以，不論是佛教或天主教，是釋迦牟尼佛或上帝，都是起

かされています』という言葉を使うようになったとき、しばしば、かれらは人格が変容し、宗教的人格が確立されたとめることができる。この心理の回転現象を回心という。」同上，p.51。

¹² 星雲大師著《星雲法語「治心」》

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/01/01-41.htm>。

¹³ 星雲大師著《迷悟之間 4---生命密碼》台北：香海文化，2004，p.90。

¹⁴ 「存在の価値を発見し、すべてに聖なる意味をみる。人生の対立、矛盾、葛藤を解決し、統合に向かう。完全な自己同一性、独自性、その人特有の個性や真実の自己に向かう。無私になる。愛に満ち包容的になる。幸福、幸運、恩寵を感じる。」脇本平也、柳川啓一編者《現代宗教学 1 宗教体験への接近》久保田圭伍執筆〈自己実現論と宗教〉東京：東京大学出版，1992，p.182。

¹⁵ 《大正藏》，第三十六冊，唐、湛然撰《大方廣佛華嚴經願行觀門骨目》，p.1054a。

¹⁶ 《大正藏經》，第四十八冊，《六祖大師法寶壇經》p.351a。

源於我們的心。也就是宇宙間只有一個東西，那就是我們的「心」。心想作佛，就是佛心；「心」想上帝，就是上帝的心；「心」想成聖賢，就是聖賢的心；希望把人作好，就是人心；假如心存不良，不懷好意，那就是三惡道的心。¹⁷

華嚴思想流傳至今已有一千五百年的歷史，而華嚴思想是依據《華嚴經》而建立的，《華嚴經》中的七處九會，是從佛的立場來說明佛的境界¹⁸，亦是對宇宙人生實相的完整說明，以及如何圓滿人生所精闢講述的修行次第法門。所以筆者以理入、行入兩個面向，所謂理入即是以理入門，本文則以華嚴中的「法界緣起」、「三界唯心」等主要核心思想為依據，來探究「心靈轉化」的智慧，「法界緣起」所闡述的是華嚴世界觀中的事事無礙法界思想內涵，而事事無礙所呈顯的法界究竟為何？與「心靈轉化」之間可有關涉？另外「三界唯心」所欲闡明的「心」的狀態為何？與「心靈轉化」之間的關涉又是為何？又華嚴經教對於「心靈」是否提供了具體可行的「轉化」理論？以上透過對理的釐清與明白，更進一步須於事上修，事即是行的入門，本文再以〈普賢行願品〉來探究修行的內涵以及生命成長、心靈得以轉化之契機，並析探〈淨行品〉中之經義，對應於現代生活是否有其實踐的可能及方法指導。並藉由對經文的研究與理解，開啓「心靈轉化」之智慧，冀望能將華嚴思想落實於生命之省思中，啓發生命之意義，以期達到自利利他的圓滿人生，此乃本文之期許與研究動機和目的。

¹⁷ 星雲大師編著《佛教 8 教用》台北：佛光文化，1998，p.134。

¹⁸ 「從經文中，讓我們會立即發現華嚴經並不像其他的大乘經典，都從宇宙的低層世界逐漸提升，到了最後才把成佛的果位烘托出來。因為華嚴經是一開始便把人類所要求的最高精神的理想對象---毘盧遮那佛，這尊具有至高無上的最高真理、最後所要成就的菩提佛果、究極的事實彰顯出來。並能令一切有緣眾生，都直接去面對他，對他產生堅定的信念，由此而發心，向他學習，以他為榜樣。所謂，初發心時即成正覺。這也就是華嚴經初會的真正本義。」楊政河著《華嚴哲學研究》台北：慧炬出版，1987，p.34。

第二節 研究成果回顧

一、中文方面

從中文學術著作與論文的出版年來看，最早的可說是張曼濤所主編的現代佛教學術叢刊中的華嚴學 1~4 專集，於西元 1978 年初刊，此專書是結集數篇論作所成，主要可分為四大類：

一是宗史方面的論作，如：洪普傑〈華嚴宗〉¹⁹、黃懺華、〈華嚴宗大意〉²⁰、慧嚴〈簡介華嚴宗〉²¹、朱世龍〈華嚴概要〉²²、李世傑〈華嚴宗綱要〉²³、南亭、〈華嚴宗史〉²⁴、〈華嚴宗概要〉²⁵、無礙〈華嚴宗成立史〉²⁶、鑑安〈華嚴宗的傳承及其他〉²⁷。二是華嚴思想的論作，是以華嚴哲學與思想為深入的研究議題，如：李世傑〈華嚴的世界觀〉，作者以現象界、本體界、現象本體相即的世界、現象圓融界等之哲學立場，來闡釋華嚴的世界觀。²⁸和〈杜順的法界觀〉以杜順的法界觀(真空觀、理事無礙觀、周偏含容觀)等，來闡釋華嚴的法界觀。²⁹、張澄基〈華嚴境界與華嚴哲學〉作者從現量與比量的角度來說明華嚴境界與華嚴哲學之區別，透過比量(華嚴哲學)，試圖理解現量的(華嚴境界)。³⁰慧潤〈華嚴法界觀的構造及其特質〉作者以華嚴歷代祖師(杜順、智儼、法藏、澄觀、宗

¹⁹張曼濤主編《華嚴學概論·華嚴學專集之一》，p47~65

²⁰同上，p19~45

²¹同上，p67~96

²²同上，p105~140

²³同上，p142~272

²⁴張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展·華嚴學專集之三》，p247~286

²⁵張曼濤主編《華嚴學概論·華嚴學專集之一》，p141~154

²⁶張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展·華嚴學專集之三》，p231~234

²⁷同上，p235~246

²⁸張曼濤主編《華嚴思想論集·華嚴學專集之二》，p17~32

²⁹同上，p273~292

³⁰同上，p33~52

密)之思想為進路，來探究華嚴法界觀的構造及其特質。³¹以及〈華嚴哲學的現代意義〉以華嚴之教旨，宇宙觀、四法界、十玄門、六相等義理的闡述和實踐法門重要性之說明，以呈顯其現代之意義。³²楊政河〈華嚴法界緣起觀簡釋〉作者從法界緣起的形成、分類、展開，以及緣起的種類，來說明華嚴法界緣起。³³申東漢〈華嚴宗賢首法界緣起論組織的方法論〉作者以「空有無二」來闡述華嚴法界緣起。³⁴顯教〈釋法界〉³⁵作者以「名」、「義」、「體」、「相」、「用」、「觀」等面向來解釋法界。太虛〈三重法界觀〉太虛大師以「物我法界」、「心緣法界」、「性如法界」等三重法界來回互交絡華嚴宗所立之四重法界。³⁶如釋〈賢首五教的心識觀〉作者以華嚴的「五教」(小、始、終、頓、圓)，分別來探究各教中的「心識」之說。³⁷等；三是教判與學派的研究論文，如：唐君毅〈華嚴宗之判教論〉³⁸、懺摩〈賢首宗的五教十宗判釋〉³⁹、太虛〈論賢首與慧苑之判教〉⁴⁰、李世傑〈澄觀華嚴判教及其思想的特質〉⁴¹等；四是相關華嚴典籍的研究論文。

著作專書方面多為華嚴經典的註釋或單品講記為多，如：演培法師《華嚴經普賢行願品講記》⁴²、海雲繼夢《華嚴經導讀 1~3》⁴³、《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》⁴⁴、《華嚴經淨行品講記》⁴⁵、《華嚴經普賢行願品講記》⁴⁶、《華嚴經梵行品講記》⁴⁷、《菩薩問明—華嚴經菩薩問明品講》、夢參老和尚

³¹張曼濤主編《華嚴思想論集·華嚴學專集之二》，p207~260。

³²同上，p53~88。

³³同上，p167~188。

³⁴同上，p261~272。

³⁵同上，p305~312。

³⁶張曼濤主編《華嚴思想論集·華嚴學專集之二》，p313~322。

³⁷張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展·華嚴學專集之三》，p3~38。

³⁸同上，p39~108。

³⁹同上，p1~8。

⁴⁰同上，p119~124。

⁴¹同上，p125~132。

⁴²演培法師著《華嚴經普賢行願品講記》台北：天華文化出版，1987~89。

⁴³海雲繼夢著《華嚴經導讀 1~3》台北：空庭書苑，2006。

⁴⁴海雲繼夢著《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》台北：圓明出版社，1993。

⁴⁵海雲繼夢著《智慧一切搞定！華嚴經淨行品講記》台北：空庭書苑，2001。

⁴⁶海雲繼夢著《普賢行願：華嚴經普賢行願品講記》台北：空庭書苑，2002。

⁴⁷海雲繼夢著《梵行清境：華嚴經梵行品講記》台北：空庭書苑，2002。

《華嚴經疏論導讀》⁴⁸、《華嚴經梵行品講述》⁴⁹、《華嚴經淨行品》⁵⁰、《華嚴經普賢行願品》⁵¹、宣化上人《華嚴經疏序淺釋》⁵²、《華嚴經淨行品淺釋》⁵³、《華嚴賢首品淺釋》⁵⁴，以及少數的宗史及祖師傳記和華嚴哲思的專書和其他相關華嚴議題的著作，如：魏道儒《中國華嚴宗通史》⁵⁵、劉貴傑《華嚴宗入門》⁵⁶、英武、《華嚴宗簡說》⁵⁷、方東美《華嚴宗哲學(上下)》⁵⁸、楊政河《華嚴哲學研究》⁵⁹、海雲繼夢《華嚴宗哲學概要》⁶⁰。

雖然三十多年前華嚴研究在台灣已經開始，但相關華嚴的專書著作的出版，也是近十幾年來才有較多的成果展現，換句話說，若從張曼濤所主編的現代佛教學術叢刊中的華嚴學 1~4 專集，於西元 1978 年初刊算起，共集 53 篇論作之後，再根據筆者現所收集的資料中，從 1987~1999 時，約有 26 本相關華嚴著作出版，乃至 2000~2009 年為止，約有 45 本著作出版的情況來看，台灣研究華嚴的風氣應是這十幾年來才開始盛行的。

⁴⁸ 夢參老和尚著《華嚴經疏論導讀》台北：方廣出版，2005。

⁴⁹ 夢參老和尚著《華嚴經梵行品講述》台北：方廣出版，1995。

⁵⁰ 夢參老和尚著《華嚴經淨行品》台北：方廣出版，1995。

⁵¹ 夢參老和尚著《華嚴經普賢行願品》台北：方廣出版，1998。

⁵² 宣化上人著《華嚴經疏序淺釋》台北：法界佛教出版，1997。

⁵³ 宣化上人著《華嚴經淨行品淺釋》台北：法界佛教印經會出版，2001。

⁵⁴ 宣化上人著《華嚴賢首品淺釋》台北：法界佛教印經會出版，2002。

⁵⁵ 魏道儒著《中國華嚴宗通史》大陸：江蘇古籍出版社，1998。

⁵⁶ 劉貴傑著《華嚴宗入門》台北：東大出版，2002。

⁵⁷ 英武著《華嚴宗簡說》大陸：四川巴蜀書社出版，2004。

⁵⁸ 方東美《華嚴宗哲學》台北：黎明文化出版，1993。

⁵⁹ 楊政河著《華嚴哲學研究》台北：慧炬出版，1993。

⁶⁰ 海雲繼夢著《華嚴宗哲學概要》台北：圓明出版社，1993。

二、日文方面

從台灣的華嚴專書論作的出版年與日本研究華嚴之相關著作、論文的出版年來來看，日本從最早明治時代到現今的平成時代，其研究時間，已長達百年之久。相較於台灣來說，日本可說是華嚴研究成果最為豐碩的國家。

日本研究華嚴學者有：龜谷聖馨(1856 江戶)、湯次了榮(1872 明治)、曉烏敏(1877 明治)、高峯了州(明治 1898)、坂本幸男(1899 明治)、海音寺潮五郎(1901 明治)、中村元(1912 大正)、玉城康四郎(1915 大正)、平川彰(1915 大正)金子大榮(1881 昭和)、山邊習學(1882 昭和)、鎌田茂雄(1927 昭和)、木村清孝(1940 昭和)、吉津宜英(1943 昭和)、竹村牧男(1948 昭和)……………等多達六十幾位專家學者們。其研究內容除了華嚴經概說及華嚴核心思想最多之外如：曉烏敏《華嚴經の歸趣》⁶¹、龜谷聖馨《華嚴大經の研究》⁶²、金子大榮《華嚴經概說》⁶³、鎌田茂雄《華嚴の思想》⁶⁴、木村清孝《中国華嚴思想史》⁶⁵，對於華嚴經中的佛的光明、無性、空觀、菩提心……等單一的議題亦有深入研究之論作，如：河野雲集〈華嚴經普賢明難品について〉⁶⁶、鍵主良敬〈華嚴における佛の光明について〉⁶⁷、〈華嚴における無性の意義〉⁶⁸、田上太秀〈華嚴における菩提心の研究〉⁶⁹。而就單品單經的研究論述亦為不少，如：寺田正勝《華嚴經十地品》⁷⁰、須佐晋龍〈華嚴經十地品の研究〉⁷¹、高峯了州〈華

⁶¹ 曉烏敏著《華嚴經の歸趣》石川：香艸舎，1923(大正 12)。

⁶² 龜谷聖馨著《華嚴大經の研究》東京：萬里閣出版，1931(昭和 6)。

⁶³ 金子大榮著《華嚴經概說》京都：全人社出版，1948(昭和 23)。

⁶⁴ 鎌田茂雄著《華嚴の思想》東京：講談社學術文庫，1988(昭和 63)。

⁶⁵ 木村清孝著《中国華嚴思想史》京都：平樂寺書店，1992(平 4)。

⁶⁶ 河野雲集著〈華嚴經普賢明難品について〉大谷學報二四--一，1943(昭 18)。

⁶⁷ 鍵主良敬著〈華嚴における佛の光明について上〉佛教學セミナ-六，1967(昭 42)。

⁶⁸ 鍵主良敬著〈華嚴における無性の意義〉印佛言一七-二[34]，1968(昭 43)。

⁶⁹ 田上太秀著〈華嚴における菩提心の研究〉駒大佛研紀要二八，1970(昭 45)。

⁷⁰ 寺田正勝著《華嚴經十地品》京都：法藏館，1961(昭 36)。

⁷¹ 須佐晋龍〈華嚴經十地品の研究〉現在佛教六九・七〇，1930(昭 5)。

嚴經十地品に就いて)⁷²、土橋秀高〈華嚴經淨行品について戒律思想のながれから〉⁷³等等相關論著；其他如華嚴與淨土、華嚴經與語言學、華嚴經成立史等的研究論文也有。

從台灣及日本的研究成果來看，台灣專書方面則以釋經的著作為多，論文方面則多以華嚴宗史及思想的論述為主；而日本無論是專書或是論文著作，則較偏重思想義理方面的深入專研。因此就宗史和思想義理的研究成果，台灣與日本可說是既深且廣。而在台灣以生活化、大眾化和現代的語言、觀點，回歸經典理解佛教的精神與內涵，以契合現代的需求與實踐而契入生命省思為導向的論作，有：戴蘭琪〈《華嚴經·入法界品》思想內涵與現代詮釋〉之碩論，從人物的剖析，解析善財之性格與特色，並就五十三參學的歷程來論述入法界品的思想內涵，最後以理論之運用，交涉於現代實踐之中，如：教育的關懷、政治的關懷和經濟的關懷等等之論述；以及慧潤法師〈華嚴哲學的現代意義〉是從華嚴法界觀的哲思來探究現代意義，就其法界觀論述的部份則有深入剖析之功，但對顯於現代意義層面上之論述，則稍感薄弱。

在日本方面的論作有坂本幸男的〈華嚴經とその実践〉⁷⁴主要是以佛、信仰、智慧、菩薩行、覺證的實踐等主題式的來導出華嚴思想與實踐之論作，其內容特色較偏向於文學性的寫作方式。另外，在台灣專書則有伊凡的《放下-即擁有:從華嚴經談自心的明白與放》又名《這本華嚴經很受用》作者將《華嚴經》的內容，以電影剪輯的手法來表述其內涵，可以說是一部專屬華嚴的精華短片影集著作⁷⁵，而洪啓嵩的《如何修持華嚴經》之

⁷² 高峯了州著〈華嚴經十地品について〉龍谷大學論叢 285，1929(昭4)。

⁷³ 土橋秀高著〈華嚴經淨行品について戒律思想のながれから〉佛教學研究一六/十七合併號，1959(昭34)。

⁷⁴ 坂本幸男著〈嚴經とその実践〉，1949~1960(昭24~35)所著集之論文之一，收於坂本幸男論文集、第三『佛教—論理と実践』，東京：大東出版社，1981(昭56)。

⁷⁵ 「因為篇幅有限，經文很長，……我們必需如同用很多場景過場、轉換與跳接的拍攝技巧方

著作是以華嚴行持的觀點為其特色；以及在日本方面也有針對〈入法界品〉與人生議題連結的專書著作，如山辺習学著《華嚴經の世界—人生修行の旅》，一樣也是以五十三參的參學歷程來解構人生的種種，以每一參作為一單元主題來講述，其內容擴及人生各層次⁷⁶。還有海音寺潮五郎的《人生遍路--華嚴經》⁷⁷等等，以上皆是相關華嚴思想之生命省思著作。

但綜觀整個研究成果，以《華嚴經》所強調無所不包「圓」的思想來說，無論從哪一面向來切入對生命之省思與探究，皆有無限寬廣之研究空間。換言之，吾人所欲探討的「心靈轉化」之議題，雖有前述之著作問世，但以「法界緣起」及「三界唯心」等思想，作為對「心靈轉化」具體議題面向之探討仍屬不多見，又研究者的詮釋理解差別，及其所省思的視角往往會因人而異，有鑑於此筆者認為仍舊是有其可發揮之空間。

另外，本文有別於前述論作多以〈入法界品〉為主的探討，而以〈淨行品〉及〈普賢行願品「普賢十大願」〉作為「心靈轉化」進一步的省思與探究，針對「心靈」「轉化」之可行性，嚐試提供可落實之方向。因此，筆者試圖從華嚴經的「三界唯心」與「法界緣起」來探究佛的法界及心靈轉化之關涉。再透過〈淨行品〉〈普賢行願品「十大願王」〉的經典義理之啟發而能將之實現於生活層面上之應用，期許本文藉由華嚴思想之探討，提供「心靈」得以「轉化」之省思，並於省思過程中，期能達到自利利他的生命實踐。

式，彷彿拍攝一場莊嚴盛會的現場實況報導。也就是說，本書必須經過剪接整理，有時又以說書方式串場，串接法會的劇幕安排，……華嚴現場，以下連線作業，……。」伊凡著《這本「華嚴經」很受用》台北：曼尼文化，2007，p.63~64。

⁷⁶ 「1 散財童子の発心…3 人生の道行……12 円満なる人格者…17 治病の道……21 社会の指導者…23 人生の航路…25 睿智の女性……44 芸能の道…48 心と言葉……55 無限の行願等。」山辺習学著《華嚴經の世界—人生修行の旅》東京：世界聖典刊行協会，1987，目次。

⁷⁷ 海音寺潮五郎著《人生遍路--華嚴經》京都：法藏館，1957(昭32)，目次。

第三節 問題意識與研究方法

一、問題意識

以下就以三個部份來分別說明，本文所欲探究的問題。

(一)、針對華嚴之「心」的問題意識

「心」在華嚴經教中所具有的意義為何？華嚴中的「唯心」思想所欲闡述的特性是如何？而「三界」與「唯心」之間的關係有何交涉？華嚴歷代祖師對「心」的論述有什麼樣的異同？「三界唯心」與「心靈轉化」其關涉性為何？對於人生種種課題是如何提供「心靈轉化」的智慧？

(二)、針對華嚴之「法界緣起」的問題意識

華嚴的「法界」意義為何？「法界緣起」所欲闡明的內涵是什麼？華嚴祖師對「法界緣起」的論述有何見解和詮釋？而「法界緣起」與「心靈轉化」之間的關涉性為何？對於「心靈」是否具有「轉化」的可能性？

(三)、針對華嚴〈淨行品〉〈普賢行願品「普賢十大願」〉兩品經之問題意識

華嚴經教中，是否有提供生活上可依循的實踐方針？《華嚴經》中〈普賢行願品〉、〈淨行品〉，所闡述的義理為何？對於現代的我們來說，這兩品經具有何意義？而對於「心靈轉化」有著什麼樣的啟發及運用？

二、研究方法

本論文研究進路採「理入」與「行入」的兩個向度，即以華嚴中兩大思想及兩品經來探究「心靈轉化」的智慧；並能落實於生活層面上之運用。

第一向度，則從華嚴思想中的「法界緣起」「三界唯心」為著手處，透過「理入」的理解，更具體的認知「心」的特質以及「法界」的特性，藉此找到「心靈」得以「轉化」之關鍵與要領。

第二向度，則從〈普賢行願品〉和〈淨行品〉來看《華嚴經》中所鋪陳的(實踐)修行次第，作為本文「行入」之探討依據，為「心靈」找到得以「轉化」的具體實踐方法。

以下就本論文之研究方法，再以七點作為說明：

- (一)、經證：以漢譯《八十華嚴經》、《四十華嚴》等經典作為研究之依據。
- (二)、理證：以華嚴相關之論疏等義理作為理論思想之論證依據，如《華嚴旨歸》、《華嚴綱要》、《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴一乘十玄門》、《華嚴心要法門註》《華嚴經疏》、《華嚴探玄記》...等等。
- (三)、分析：從漢譯華嚴經典論疏和近代研究資料中進行精讀、歸類整理分析。如「三界唯心」「法界緣起」之思想體系，則透過分析再加以說明。另者，以經典解釋經義，更廣引古德之著述疏解與參考近代學者之

詮釋和引用當代高僧之聖言量⁷⁸，以及加上個人之詮釋，強化對這論題的理解向度。

(四)、比對：華嚴祖師智儼、法藏、澄觀、宗密等對「心」的看法和詮釋都有其不同之處，其中的差異與特色將以比對方式來釐清，進而理解華嚴「唯心」思想之旨歸。

(五)、表格：爲了簡略式、重點式來理解義理其關係或組織，文中運用了表格以方便閱讀。

(六)、引喻：爲了讓生澀的經義更貼切生命之省思，文中亦結合社會現象、故事、譬喻來突顯義理本身的特色及功用。

(七)、省思：從《華嚴經》中佛的法界來省視「心」之本質，進而找到生命所蘊含的意義，試從華嚴思想之視角探討「心」之功能，發掘於生命中實踐之可能性。換句話說，透過華嚴「理入」和「行入」兩個面向之探討，嚐試爲「心靈」找到得以「轉化」之省思。

⁷⁸ 「聖言量是因明學三量之一，即現量、比量、聖教量。現量是在根境相對時，用不著意識思索就能夠直覺親證到的，如眼耳鼻舌身前五識去了別色聲香味觸五塵的時候是；比量是比度而知，如遠見煙就知道彼處有火，聽到隔壁有說話的聲音，就知道裡面有人；聖教量又名聖言量，是因爲有聖人的文教才知道的意思。【佛學常見辭彙】http://www.baus-eps.org/fodict_online/

第四節 論文架構

承前所述，本文藉由華嚴「三界唯心」與「法界緣起」兩大思想為導的「理入」，再輔以〈淨行品〉、〈普賢十大願〉兩品經，作為「行入」的探析，期以提供「心靈」得以「轉化」的考察。以下，就本文各章節架構的概略說明：

第一章緒論部份，主要是說明本文之研究動機與目的，問題意識和研究方法，以及台灣、日本有關於《華嚴經》之研究成果回顧，和本論文的章節架構之說明。如第一節是研究動機與目的，第二節是研究成果回顧，第三節是問題意識與研究方法，第四節是論文架構。

第二章第一節和第二節是有關《華嚴經》經本種類以及傳譯本和第三節六十和八十華嚴之品目對照表，由於當代學者們，在這部份已有相當多的著墨專研，故本章則表格化來呈顯此一章節，是華嚴歷史文獻的提綱整理，有助於華嚴思想歷史脈絡概念性的掌握，藉此對於本論文所欲研究之進路，有一連貫輔助性的理解。

第三章《華嚴經》與「心靈轉化」之關涉，人類所有的活動都是屬於生命的範疇，由於生命呈顯出許多不圓滿的狀態，為了使生命趨於圓滿，必須認清當前生命不圓滿之處，進而找出趣向生命圓滿之路，而人類主要的問題根源於心，因此追求生命的圓滿，通常由自心下手，以達到人我內外境的圓滿，而本章將從《華嚴經》中有關涉到「心」此一範疇的思想，來看轉化的進路，如經中所提出「三界所有，唯是一心」是，說明人生的一切現象，無非都是源於「心」。「心」對

宇宙現象產生了分別，因而形成了萬事萬物千差萬別的存在。煩惱與菩提、主觀與客觀，都是依「心」而變現，因此只要「心」轉，世界就隨之而改變，亦即當我們「心」清淨，世界也清淨，當我們「心」污染，世界也污染。由於華嚴祖師智儼、法藏、澄觀、宗密等對「心」之看法，都曾留意學習，並以各自觀點加以採擇或賦予新的意義。而居於華嚴思想中之樞要地位的「法界觀」從傳為杜順所說之〈法界觀門〉至宗密，其意義也因「心」之觀念的變化而有所不同的發揮。⁷⁹第三章將透過《華嚴經》中「三界唯心」「法界緣起」此兩大核心思想，來看「心」之本質與功用以及對心靈轉化之啟發。

第四章《華嚴經》中之修行次第與「心靈轉化」，華嚴世界宛如電腦的運算機制，可說是由零和一所組成的數碼世界⁸⁰，以此建構了一個重重無盡的世界，華嚴經中的無盡法界是以佛之果德來呈顯，令眾生心生嚮往，而生起成佛之信心，故後以修行次第諸品，引導眾生邁向成佛之道。《華嚴經》中所談及之修行次第諸品中，有：〈初發心功德品〉、〈十住品〉、〈十行品〉、〈十迴向品〉、〈十地品〉、〈普賢行願品〉、〈入法界品〉……等都是說明修行次第的進路。從〈法界緣起〉的視野來看「心」之內涵，可以說《華嚴經》的精神闡述了事事無礙、重重無盡的宇宙整體性，開展宇宙廣大和諧的精神，是華嚴思想最主要之特色。由於人世間處事往往立足於相對立，華嚴世界則打破對立，展現人和宇宙構成互相呼應的整體和諧性，打破人與宇宙的互相對立，時空不再是障礙，過去現在未來的時間分別消失了，超越了不同維度的空間，令心靈突破障礙，進入一多相容，廣狹自在的境界。從《華嚴經》中之心靈轉化這一環扣中，再回歸連結於運用層面上，筆者第四章、第一節將探討《華嚴經·淨行品》之現代生活意義以及與「心

⁷⁹鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版，1997，P.1~2。

⁸⁰「電腦只懂0和1，又稱數位/數碼(digital)，0和1以外的東西都要靠0和1以二進制表示(即逢2進1)，例如2就是10，3就是11，10就變成1010(2的3次方+2的1次方，即 $8+2=10$)。」<http://itchinese.blogspot.com/2004/11/01.html>。0和1兩個簡單的數字誕生了一個資訊化的世界，它看似簡單，卻無所不在，無所不能，這就是數字的力量！

靈轉化」之關涉。第二節以〈普賢行願品〉來探討「心靈」得以「轉化」之具體對應方法。

第五章 結論，從《華嚴經》核心思想中的「法界緣起」和「三界唯心」來探究佛的法界以及對所謂的「心」的認識而達到對「心」的提升及轉化。再透過〈普賢行願品〉來看圓滿人生之修行內涵，期以生命得以邁向成長之路。再以〈淨行品〉中行、住、坐、臥的生活指導，發掘佛法於生活中實踐之可能性。如上之步驟，引領進入《華嚴經》之智慧海，期以落實於人生每一個階段(老少中青、生老病死)中運用。而能在這如夢如幻的人生舞台上盡情演出，當戲落幕時，又能圓滿自在的揮別舞台歡喜謝幕。⁸¹試以透過佛法義理的理解與實踐，能夠體證佛法所說的「菩薩清涼月，常遊畢竟空」這般的瀟灑自在。

換言之，佛教透過經文的流傳與闡述，引領眾生將佛法實踐運用於日常生活中，乃是佛陀及歷代祖師們對眾生生命最終極的關懷。不論是從「宗教面」來呈顯華嚴思想之本懷，或者從「生活面」來探析華嚴思想之實踐，皆試圖透過佛法義理之探析為現代人們身、心、靈健康指出一條可依循之方針，並且期以提供圓滿人生和生命意義價值實現之可能性。

⁸¹ 「筆者曾從事於傳播事業工作，並且亦實際參予幕前之演出及幕後製作等工作，因此有感於幕前的演出則需全心投入，才能詮釋好，所扮演之角色，其過程雖然辛苦，但總是在導演說 OK 的時候，內心當下的喜悅不可言喻。反思，當我在人生這齣戲的舞台上，是否也能帶著歡喜走下舞台呢？由於有這樣的演出經驗，不禁也讓我期許自己在人生的舞台上，能夠盡情的演出，並且也希望能夠歡喜自在的謝幕。」

第二章 華嚴概述

《華嚴經》的說法因緣，依據《如來出現品》云：

爾時如來以無障礙清淨智眼，普觀法界一切眾生，而作是言：奇哉！奇哉！此諸眾生，云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見。我當教以聖道，令其永離妄想執著。⁸²

佛陀菩提樹下証悟時，發現眾生皆有如來智慧德性，只因無明障蔽而不能知見，為使眾生離妄想執著，於是便稱法界性，說華嚴經，令一切眾生也都能在自己的心中，得見如來廣大智慧，證取無邊法界。

華嚴思想流傳至今已有一千五百年的歷史，而華嚴思想是依據《華嚴經》所建立的，而《華嚴經》有六種版本，何謂六種版本？而這些版本它們之間有何差異？關於歷代華嚴思想傳譯、論作著述等等的成果如何？所謂六十華嚴與八十華嚴有何不同？以及華嚴五祖所指的是哪五位？這些問題在華嚴思想史、華嚴歷史起源著作中都可以得到理解，但本論文為了使華嚴思想有一整體性及連貫性的掌握，故將華嚴思想的歷史脈動，簡略地並以表格方式在這一章表述，有別於華嚴思想史等等之著作的繁細，且能有效率性檢閱，並能迅速地對華嚴思想歷史有一基礎的認知，讓本論文的論述更具完整性。

⁸² 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》，〈如來出現品〉，卷五一，p282c。

第一節 《華嚴經》的經本

佛陀於成道二七日，於菩提樹下，為文殊普賢等大菩薩們所說的圓滿諸法，即是《大方廣佛華嚴經》簡稱《華嚴經》。根據華嚴宗第三祖法藏大師的《華嚴經探玄記》中，所提出有關《華嚴經》的經本計有：恒本、大本、上本、中本、下本、略本等六種。佛滅度七百年後，南天竺國(今印度)龍樹菩薩，往龍宮，見此華嚴經有三本，其中上、中二本，偈品龐帙，龍樹菩薩深感此二本，非凡夫眾生所能受持，於是帶回下本(十萬偈三十八品)，流傳於世。以下表格簡介六本經：

六本	《華嚴經探玄記》 ⁸³ 經文	註解
恒本經	「初恒本者。下不思議品云。一切法界虛空界等世界悉以一毛周遍度量。一一毛端處於念念中不可說微塵等身盡未來際劫常轉法輪。解云。此通樹形等異類世界各毛端處念念常說。無有休息。此非可結集。不可限其品頌多少。亦非下位所能受持。」	恒本經與大本經，它所蘊涵的法義是無量無邊的，其偈品數量亦是無法計算的。因此無法將法義內容以文字如實的記載下來，並且其奧義也不是下根機者所能夠理解的，而是要具備有陀羅
大本經	「二大本者。如下海雲比丘所受持普眼經。以須彌山聚筆四大海水墨書一品修多羅不可窮盡。如是等品復過塵數。此是諸大菩薩陀羅尼力之所受持。亦非貝葉所能書記。」	尼力 ⁸⁴ 的大菩薩們方能夠受持的。

⁸³ 大正藏，第三十五冊，法藏法師著《華嚴經探玄記》卷一，P.122b~122c。

上本經	「三上本者。此是結集文中之上本也。故西域相傳。龍樹菩薩往龍宮見大不思議解脫經有三本。上本有十三千大千世界微塵數頌四天下微塵數品。」	相傳有關文字記載《華嚴經》的原初本，是龍樹於龍宮所發現的三本「大不思議解脫經」，上本經是三本之首，其偈品有十三千大千世界微塵數之多。
中本經	「四中本者。有四十九萬八千八百偈一千二百品。此上二本並祕在龍宮。非閻浮提人力所受持故此不傳。」	上、中二本經，其偈品數，也是廣大無邊，絕不是我們娑婆世界的眾生所能受持，所以秘藏在龍宮不傳。
下本經	「五下本者。有十萬頌三十八品。龍樹將此本出現傳天竺。即攝論百千為十萬也。西域記說。在于闐國南遮俱槃國山中具有此本。」	下本經，有十萬偈，三十八品，龍樹菩薩將此本傳於印度。根據「西域記」中記載，在于闐國南遮俱槃國山中具有此本。 ⁸⁵
略本經	「六略本者。即此土所傳六十卷本。是彼十萬頌中前分三萬六千頌要略所出也。近於大慈恩寺塔上見梵本華嚴有三部。略勘並與此漢本大同。頌數亦相似。」	略本經就是後來傳到中國的「六十華嚴」與「八十華嚴」，也可以說是十萬偈，三十八品的要略。因為「六

⁸⁴ 陀羅尼又作陀隣尼。意譯總持、能持、能遮。即能總攝憶持無量佛法而不忘失之念慧力。換言之，陀羅尼即為一種記憶術。大智度論卷五、佛地經論卷五載，陀羅尼為一種記憶術，即於一法之中，持一切法；於一文之中，持一切文；於一義之中，持一切義；故由記憶此一法一文一義，而能聯想一切之法，總持無量佛法而不散失。陀羅尼能持各種善法，能遮除各種惡法。蓋菩薩以利他為主，為教化他人，故必須得陀羅尼，得此則能不忘失無量之佛法，而在眾中無所畏，同時亦能自由自在的說教。有關菩薩所得之陀羅尼，諸經論所說頗多。及至後世，因陀羅尼之形式，類同誦咒，因此後人將其與咒混同，遂統稱咒為陀羅尼。然一般仍以字句長短加以區分，長句者為陀羅尼，短句者為真言，一字二字者為種子。《佛光大辭典》

<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=12887&DTITLE=陀羅尼>

⁸⁵ 相傳華嚴經的起源，有兩種說法，一是龍樹菩薩在龍宮看到了上中下三本《華嚴經》，並將十萬頌的下本華嚴帶回人間。另一種說法是，龍宮其實是西域一個叫「龍地」的地區，《華嚴經》原是藏在那裡。迦色編著《圖解華嚴經》北京：陝西師範大學，2008，p.34。

		十華嚴」僅三萬六千偈，三十四品；「八十華嚴」也僅四萬五千偈，三十九品。
--	--	-------------------------------------

由上可知，華嚴所流傳於世的經典依據是六本經中的下本。而下本華嚴有十萬偈，三十八品，龍樹菩薩覺得此本，自己誦持甚為方便，且娑婆世界的我們亦能堪受，於是便誦回下本華嚴流通於世。後來傳到中國的《華嚴經》乃是此本之撮略，所以稱之為《略本華嚴》。

第二節 大藏經所收入《華嚴經》之傳譯及注疏本

《華嚴經》最初傳到中國比較完整的是由慧遠的弟子支法領，於于闐國獲得了華嚴梵文的略本，但未經翻譯。後根據佛祖統紀記載，到了東晉義熙十四年，來到中國的印度佛學家佛馱跋陀羅(譯云覺賢)，於中國的寺內道場中將此梵本譯出，通稱晉譯六十華嚴。到了唐朝時代，武則天推崇大乘，對於晉譯華嚴，處會均未有周全，聽說于闐國尚有其梵本⁸⁶，便遣使求之。于闐國便遣實叉難陀來到落陽，其所帶來的梵本華嚴經比晉譯譯本增加九千多頌。武則天即下令，由實叉難陀將八十卷的華嚴譯成中文。到了中唐時，德宗收到了南印度一小國進貢的四十華嚴梵文，於是詔請北印度罽賓國的般若三藏主譯，此即四十華嚴。⁸⁷所以，在中國傳譯的《華嚴經》有東晉·佛馱跋陀羅所譯之十萬偈中前分三萬六千偈的《六十華嚴》又稱為舊經；以及唐武后·實叉難陀所譯前分四萬五千偈是《八十華嚴》則稱為新經；唐德宗·般若所譯「入法界」一品，為四十卷，又稱《四十華嚴》，今皆收於《六十華嚴》及《八十華嚴》之最後一品。此三本為華嚴主要傳譯本，皆收於大正藏第九和第十冊之中，而其他收於藏經中的華嚴相關傳譯本、注疏本、儀軌本等，筆者皆以簡表整理如下。

⁸⁶ 「六十華嚴的梵本與八十卷的梵本均已失傳，只有四十華嚴在十九世紀的英國劍橋大學仍可找到其梵本，所以目前比較可靠的華嚴經本是中國的傳譯六十、八十、四十華嚴。」方東美著《華嚴哲學·上冊》台北：黎明文化，1992，p.11。

⁸⁷同上，p.9~11。

一、主要傳譯本

年代	譯者	內容
西元 421 年 譯出	東晉、佛馱跋陀羅 (Buddhabhadra)	《大方廣佛華嚴經》三十四品、六十卷(收入《大正藏》第九冊 P.395a~788b，略稱《六十華嚴》)。
西元 699 年 譯出	唐、實叉難陀 (Siksananda)	《大方廣佛華嚴經》三十九品、八十卷(收入《大正藏》第十冊 p.1~444c，略稱《八十華嚴》)。
西元 789 年 譯出	唐、般若(Prajna)	《大方廣佛華嚴經》一品、四十卷(收入《大正藏》第十冊 P.661a~851c，略稱《四十華嚴》。亦被六十、八十、藏譯華嚴等經，收為最後一章，也就是〈入法界品〉的部份。)

二、相關傳譯本

大正藏 第十冊	譯者	經名
P.445a~446b	後漢 支婁迦讖譯	《佛說兜沙經》共一卷
P.446c~450c	吳 支謙譯	《佛說菩薩本業經》共一卷
P.451a~454a	西晉 聶道真譯	《諸菩薩求佛本業經》共一卷
P.454b~456c	西晉 竺法護譯	《菩薩十住行道品》共一卷

P.456c~458a	東晉 祇多蜜譯	《佛說菩薩十住經》共一卷
P.458a~497b	西晉 竺法護譯	《漸備一切智德經》共五卷
P.497c~535a	姚秦 鳩摩羅什譯	《十住經》共四卷
P.535a~574c	唐 尸羅達摩譯	《佛說十地經》共九卷
P.574c~591c	西晉 竺法護譯	《等目菩薩所問三昧經》共三卷
P.591c~952a	唐 玄奘譯	《顯無邊佛土功德經》共一卷
P.592a~592b	宋 法賢譯	《佛說較量一切佛刹功德經》共一卷
P.592c~617b	西晉 竺法護譯	《佛說如來興顯經》共四卷
P.617b~659c	西晉 竺法護譯	《度世品經》共六卷
P.851c~876a	西秦 聖堅譯	《佛說羅摩伽經》共三卷
P.876b~878c	唐 地婆訶羅譯	《大方廣佛華嚴經入法界品》共一卷
P.878c~879c	東晉 佛陀跋陀羅譯	《文殊師利發願經》共一卷
P.880a~881c	唐 不空譯	《普賢菩薩行願讚》共一卷
p.883a~884a	唐 實叉難陀譯	《大方廣普賢所說經》共一卷
P.884b~905a	宋 法天譯	《大方廣總持寶光明經》共五卷
P.905a~908c	唐 提雲般若譯	《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》共一卷
P.909a~912a	唐 實叉難陀譯	《大方廣如來不思議境界經》共一卷
P.912a~917b	失譯	《度諸佛境界智光嚴經》共一卷
P.917b~924b	隋 闍那崛多譯	《佛華嚴入如來德智不思議境界經》共二卷
P.924b~928b	唐 實叉難陀譯	《大方廣入如來智德不思議經》共一卷
P.928c~959a	元魏 曇摩流支譯	《信力入印法門經》共五卷
P.959a~961a	唐 提雲般若等譯	《大方廣佛花嚴經修慈分》共一卷
P.961b~963b	姚秦 鳩摩羅什譯	《佛說莊嚴菩提心經》共一卷
P.963b~965b	元魏 吉迦夜譯	《佛說大方廣菩薩十地經》共一卷
P.966a~1047b	姚秦 竺佛念譯	《最勝問菩薩十住除垢斷結經》共十卷

三、注疏本

大正藏經 第三十五冊	著者	著述
P.001a~013b	隋 吉藏撰	《華嚴遊意》共一卷
P.013b~106b	唐 智儼述	《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》共五卷
P.107a~492b	唐 法藏述	《華嚴經探玄記》共二十卷
P.492b~501c	唐 法藏撰	《花嚴經文義綱目》共一卷
P.503a~963a	唐 澄觀撰	《大方廣佛華嚴經疏》共六十卷

大正藏經 第三十六冊	著者	著述
P.001a~701a	唐 澄觀述	《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》共九十卷
P.701b~709c	唐 澄觀述	《大華嚴經略策》共一卷
P.709c~719c	唐 澄觀述	《新譯華嚴經七處九會頌釋章》共一卷
P.721a~1008b	唐 李通玄撰	《新華嚴經論》共四十卷
P.1008c~1011b	唐 李通玄撰	《大方廣佛華嚴經中卷卷大意略敘》共一卷
P.1011c~1049c	唐 李通玄撰	《略釋新華嚴經修行次第決疑論》共四卷
P.1049c~1064c	唐 湛然撰	《大方廣佛華嚴經願行觀門骨目》共二卷
P.1064c~1066c	唐 靜居撰	《皇帝降誕日於麟德殿講大方廣佛華嚴經玄 義一部》共一卷

大正藏經 第四十五冊	著者	著述
P.477a~509a	唐·法藏述	《華嚴一乘教義分齊章》共四卷
P.509a~514a	隋·杜順說	《華嚴五教止觀·五教止觀一乘十玄門合行敘》共一卷
P.514a~518c	隋·杜順說 唐·智儼撰	《華嚴一乘十玄門》共一卷
P.519a~528b	唐·智儼集	《華嚴五十要問答》共一卷
P.536c~589b	唐·智儼集	《華嚴經內章門等雜孔目章》共四卷
P.589c~596c	唐·法藏述	《華嚴經旨歸》共一卷
P.597a~598b	唐·法藏述	《華嚴策林》共一卷
P.598b~612c	唐·法藏撰	《華嚴經問答》共二卷
P.613a~626b	唐·法藏述	《華嚴經明法品內立三寶章》共二卷
P.627a~636c	唐·法藏述	《華嚴經義海百門》共一卷
P.637a~641a	唐·法藏述	《修華嚴奧旨安盡還源觀》共一卷
P.641b~650c	唐·法藏撰	《華嚴遊心法界記》共一卷
P.650c~656a	唐·法藏述	《華嚴發菩提心章》共一卷
P.656a~659b	唐·法藏撰	《華嚴經關脈義記》共一卷
P.659b~663a	唐·法藏述	《華嚴關脈義記》共一卷
P.663a~667a	唐·法藏撰 宋·淨源述	《金師子章雲間類解》共一卷
P.667a~670c	唐·法藏撰 宋·承遷註	《華嚴經金師子章註》共一卷
P.671a~972a	唐·澄觀述	《三聖圓融觀門》共一卷
P.672a~683a	唐·澄觀述	《華嚴法界玄鏡》共二卷

P.683b~692b	唐·宗密註	《註華嚴法界觀門》共一卷
P.692b~707c	宋·本高述 琮湛註	《註華嚴經題法界觀門頌》共二卷
P.707c~710c	唐·宗密述	《原人論》共一卷
P.711a~716a	新羅·義湘撰	《華嚴一乘法界圖》共一卷
P.716a~767c	不詳	《法界圖記叢髓錄》共二卷
P.767c~737c	唐·李通玄撰	《解迷顯智成悲十明論》共一卷
P.773c~775b	新羅 明臯述	《海印三昧論》共一卷
P.775c~792c	新羅 見登之 集	《華嚴一乘成佛妙義》共一卷
P.793a~806b	宋 惟白讚	《文殊指南圖讚》共一卷

已續藏經 第五冊	著者	著述
P.001a~48a	明 方澤纂	《華嚴經合論纂要》共三卷
P.48b~198c	唐 澄觀述	《華嚴經行願品疏》共十卷
P.199a~219a	唐 宗密撰集	《華嚴經行願品疏科》共一卷
P.220b~1008b	唐 澄觀別行疏 宗密隨疏鈔	《華嚴經行願品疏鈔》共六卷
P.330a~342a	宋 遵式治定	《華嚴經普賢行願疏科》共一卷
P.343a~685a	唐 澄觀排定	《華嚴經疏科文》共十卷
P.686a~855a	唐 湛然撰	《華嚴經疏鈔玄談》共九卷

卍續藏經 第七冊		
P.615a~946c	唐 澄觀述 宋 淨源錄疏注	《華嚴經疏注》共一百二十卷
卍續藏經 第八冊		
P.001a~89a	遼 鮮演述	《華嚴經玄談抉擇》共五卷
P.90a~413a	元 普瑞集	《華嚴懸談會玄記》共四十卷
P.414a~448a	新羅 表員集	《華嚴經文義要決問答》共四卷
P.449a~468b	宋 戒環集	《華嚴經要解》共一卷
P.468c~896b	宋 道通述	《華嚴經吞海集》共三卷
P.343a~685a	唐 澄觀疏義 明 德清提挈	《華嚴綱要》共四十四卷
卍續藏經 第九冊		
P.301a~312c	清 永光錄集	《華嚴經綱目貫攝》共一卷
P.313a~322c	清 永光敬錄	《華嚴經三十九品大意》共一卷

卍新纂續藏經 第五十八冊	著者	著述
P.86a~113c	宋·師會述	《華嚴融會一乘義章明宗記》共一卷
P.159b~160b	唐·法藏撰	《華嚴經普賢觀行法門》共一卷
P.166a~169a	宋·淨源刊正	《華嚴還源觀科》共一卷

P.170a~184c	宋·淨源述	《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》共一卷
P.185a~257a	宋·道亭述	《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》共十卷
P.257b~274c	宋·師會錄	《華嚴一乘教義分齊章焚薪》共二卷
P.275a~301a	宋·師會述	《華嚴一乘教義分齊章科》共一卷
P.302a~396b	宋·師會 善熹述	《華嚴一乘教義分齊章復古記》共三卷
P.397a~409b	宋 希迪述	《五教章集成記》共一卷
P.410a~415c	宋 希迪錄	《評復古記》共一卷
P.425b~425c	唐 澄觀述	《五蘊觀》共一卷
P.426a~426c	唐 宗密述	《華嚴心要法門註》共一卷
P.447a~458a	唐 宗密述	《註華嚴法界觀科文》共一卷
P.459a~465a	唐 宗豫述	《註華嚴法界觀科文》共二卷
P.485c~489b	唐 裴休述	《勸發菩提心文》共一卷
P.514b~527c	宋 道通述	《華嚴法相繫節》共一卷
P.528a~529b	宋 道通述	《法界觀披雲集》共一卷
P.530a~567c	高麗 義天集	《圓宗文類》共二卷(卷 14/22)
P.568a~573b	宋·師會述 希迪註	《註華嚴同教一乘策》共一卷
P.574a~580a	宋 師會述 善熹註	《註同教問答》共一卷
P.620a~623b	宋 佚名撰	《五相智識頌》共一卷
P.623c~625a	善堅撰	《華嚴大意》共一卷
P.625b~688b	清 續法集錄	《賢首五教儀》共六卷
P.688c~696a	清 續法集	《賢首五教儀開蒙》共一卷
P.696b~699c	清 續法集	《賢首五教斷證三覺揀濫圖》共一卷

P.700a~702a	清 續法集	《法界宗蓮花章》共一卷
P.702b~704a	清 續法集	《華嚴鏡燈章》共一卷
P.704b~713b	清 彭際清述	《一乘決疑論》共一卷
P.713c~718b	清 彭際清述	《華嚴念佛三昧論》共一卷
P.718c~737b	宋 淨源述	《華嚴原人論發微錄》共三卷
P.738a~773c	元 圓覺解	《華嚴原人論解》共三卷
P.774a~801a	元 圓覺解 明 楊嘉祚編	《華嚴原人論合解》共二卷

四、儀軌本

己新纂續藏經 第七十四冊	著者	著述
P.133a~138c	不詳	《華嚴經海印道場九會請佛儀》共一卷
P.139a~360b	唐 一行慧覺 依經錄 宋 普瑞補註 明 讀徹參閱 明 木增訂正 明 正止治定	《華嚴經海印道場懺儀》共四十二卷
P.360c~363c	宋 智肱述	《華嚴清涼國師禮讚文》共一卷
P.364a~369b	宋 淨源集	《華嚴普賢行願修證儀》共一卷
P.369c~373b	宋 淨源集	《華嚴普賢行願修證儀》共一卷
P.374a~374c	宋 不詳	《華嚴道場起止大略》共一卷

五、其他

己新纂續藏經 第七十七冊	著者	著述
P.153a~173a	唐 法藏集述	《華嚴經傳記》共五卷
P.280a~289c	新羅 崔致遠結	《法藏和尚傳》共一卷
P.619a~625c	清 續法輯	《法界宗五祖略記》共一卷
P.173b~178b	胡 幽貞刊纂	《華嚴感應傳》共一卷
P.631b~636a	明 株宏輯錄	《華嚴經感應略記》共一卷
P.636b~647a	清 弘璧輯	《華嚴感應緣起傳》共一卷
P.647b~654c	清 周克復纂	《華嚴持驗記》共一卷

第三節 《六十華嚴》、《八十華嚴》之品目對照表

《六十華嚴》有「三十四品」，七處八會⁸⁸，《八十華嚴》有「三十九品」，七處九會⁸⁹。據《華嚴經隨疏演義鈔》卷一載，七處包括人間三處、天上四處。七處是指：1.菩提道場(一稱寂滅道場)⁹⁰、2.普光明殿、3.忉利天宮、4.夜摩天宮、5.兜率天宮、6.他化天宮、7.會逝多林等七處，《八十華嚴》普光法堂會重會二次，故為九會。為了易於辨別《六十華嚴》與《八十華嚴》於各處會及各品中之相異處，筆者將其品目對照列表如下：

	《六十華嚴》		《八十華嚴》
一 、 菩提 道場 會	(1)世間淨眼品	一 、 菩提 道場 會	(1)世主妙嚴品
	(2)盧舍那佛品		(2)如來現相品
			(3)普賢三昧品
			(4)世界成就品
			(5)華藏世界品
			(6)毘盧遮那品
二 、 普光 法堂 會	(3)如來名號品	二 、 普光 法堂 會	(7)如來名號品
	(4)四諦品		(8)四聖諦品
	(5)如來光明覺品		(9)光明覺品
	(6)菩薩明難品		(10)菩薩問明品
	(7)淨行品		(11)淨行品

⁸⁸大正藏，第三十五冊，法藏撰述《華嚴經探玄記》卷二，P.125a

⁸⁹大正藏，第三十六冊，澄觀撰述《華嚴七處九會頌釋章序》卷一，P.710a~710b

⁹⁰大正藏，第三十五冊，《花嚴經文義綱目》中云：「初中第一會在摩竭提國(此云不害國)寂滅道場菩提樹下。」。P.496b

	(8)賢首菩薩品		(12)賢首品
三 、 忉利 天宮 會	(9)佛昇須彌頂品	三 、 忉利 天宮 會	(13)昇須彌山頂品
	(10)菩薩雲集妙勝殿上說偈品		(14)須彌頂上偈讚品
	(11)菩薩十住品		(15)十住品
	(12)梵行品		(16)梵行品
	(13)初發心菩薩功德品		(17)初發心功德品
	(14)明法品		(18)明法品
四 、 夜摩 天宮 會	(15)佛昇夜摩天宮自在品	四 、 夜摩 天宮 會	(19)昇夜摩天宮品
	(16)夜摩天宮菩薩說偈品		(20)夜摩宮中偈讚品
	(17)功德華聚菩薩十行品		(21)十行品
	(18)菩薩十無盡藏品		(22)十無盡藏品
五 、 兜率 天宮 會	(19)如來昇兜率天宮一切寶殿品	五 、 兜率 天宮 會	(23)昇兜率天宮品
	(20)兜率天宮菩薩雲集讚佛品		(24)兜率天宮偈讚品
	(21)金剛幢菩薩十迴向品		(25)十迴向品
六 、 他化 天宮 會	(22)十地品	六 、 他化 天宮 會	(26)十地品
	(23)十明品		(27)十定品
	(24)十忍品		(28)十通品
		七	(29)十忍品

	(25)心王菩薩問阿僧祇品	、 重會 普光 明殿 會	(30)阿僧祇品
	(26)壽命品		(31)壽量品
	(27)菩薩住處品		(32)諸菩薩住處品
	(28)佛不思議法品		(33)佛不思議法品
	(29)如來相海品		(34)如來十身相海品
	(30)佛小相光明功德品		(35)如來隨好光明功德品
	(31)普賢菩薩行品		(36)普賢行品
	(32)寶王如來性起品		(37)如來出現品
七 、 重會 普光 明殿 會	(33)離世間品	八 、 三會 普光 明殿 會	(38)離世間品
八 、 逝多 園林 會	(34)入法界品	九 、 逝多 園林 會	(39)入法界品

第四節 華嚴五祖略記

任何一個學說的形成或宗派的成立，都須由人分類、注疏和集大成。而華嚴思想得以有一完整的思想系統成立，皆有賴於歷代祖師大德們的辛勤耕耘，從華嚴發展的歷史文獻中，華嚴五祖即是建立華嚴思想體系與宗派傳承最具代表性的人物，以下就以表格簡介華嚴五祖：

華嚴五祖 ⁹¹	生卒&著述
初祖 杜順和尚	<p>生年：</p> <p>南北朝時代陳武帝定二年（西元 557 年—640 年）。本名法順，俗姓杜，敕號帝心，雍州萬年縣，杜陵人。生於南北朝時代陳武帝定二年。</p> <p>卒年：</p> <p>貞觀十四年十月二十五日，於雍州南郊義善寺，普會善信，聲言告別，復入宮內向唐太宗辭謝，然後升太階殿，坐御座之上，奄然而逝，世壽八十四。杜順和尚的傳承不得而知，相傳是文殊菩薩的化身。</p> <p>著作：《五教止觀》《法界觀門》</p>
二祖 智儼大師	<p>生年：</p> <p>（西元 620 年—668 年）俗姓趙，曾講經於雲華寺，別號雲華和尚，又以其曾居至相寺，所以又稱至相尊者。</p>

⁹¹ 《卍新纂續藏》第七十七冊，錢塘慈雲沙門 續法《法界宗五祖略記》p.619b-625c。

	<p>卒年：</p> <p>顯慶四年，於雲華寺登座敷講華嚴經，大振宗風，名遍寰宇，王宮貴族人民百姓莫不景仰。後得賢首大師，得傳玄旨。某夜夢見般若塔傾塌，知世緣盡。於是告門人說：「我將暫往西方。」不到一月說法而逝。</p> <p>著作：</p> <p>《華嚴一乘十玄門一卷》</p> <p>《大方廣佛華嚴經搜玄記分齊通智方軌十卷》</p> <p>《華嚴五十要問答二卷》《華嚴經內章門等雜孔目章四卷》</p> <p>《佛說金剛般若波羅蜜經略疏二卷》</p>
<p>三祖 賢首國師</p>	<p>生年：</p> <p>（西元 643 年—712 年）名法藏，唐帝別封國一法師。俗姓康，元康居國人，母夢吞日光而孕。</p> <p>卒年：</p> <p>玄宗先天元年，預知時至，十一月十四日，於西京大薦福寺吉祥而逝。世壽七十，臘四十三，敕諡「賢首大師」。</p> <p>著作：</p> <p>《華嚴經探玄記》《華嚴一乘教義分齊章》《華嚴經旨歸》</p> <p>《華嚴經義海百門》《修華嚴奧旨妄盡還源觀》</p> <p>《華嚴經金獅子章》《華嚴經傳記》《大乘起信論義記》</p>
<p>四祖 清涼國師</p>	<p>生年：</p> <p>（西元 737~838 年，一說 738~839 年）名澄觀，別號大休，清涼</p>

	<p>爲其封號；俗姓夏侯，越州會稽人；身長九尺四寸，雙手過膝，齒有四十，聲如洪鐘，目光夜發，每日能記上萬言之多，識者一見即知其非爲常人。師生於唐玄宗開元二十六年，誕生之日，光明滿堂。</p> <p>卒年：</p> <p>文宗開成三年，三月六日，召眾弟子，說遺囑曰：「當取信於佛，無取信於人。真界玄微，非言說所能顯。要以身心體解，朗然現前。對境無心，逢緣不動，則不辜負我矣！」言畢，趺坐而逝。世壽一百零二歲，弟子一千人，惟海嚴、寂光、僧睿、宗密等四賢得其心髓。</p> <p>著作：</p> <p>《唐譯華嚴經疏》二十卷</p> <p>奉德宗詔與般若三藏譯出《四十華嚴》且作疏十卷</p> <p>並作《八十華嚴疏演義鈔》等著作二十餘部四百餘卷</p>
<p>五祖 宗密大師</p>	<p>生年：</p> <p>（西元 780~841 年）嘗居圭峰，因號圭峰。生於唐德宗建中元年，果州西充縣人。家本豪盛，少通儒書，憲宗元和二年，將赴貢舉，偶值遂州大雲寺道圓禪師法席，問法契心，遂求披剃，時年僅二十七。</p> <p>卒年：</p> <p>武帝元年正月六日，坐滅於興福塔院，儼若平日，容貌益悅。荼毗後，得舍利數十粒，明白而潤大。世壽六十二，僧臘三十四。門弟子得度者凡數千人。</p> <p>著作：</p>

《圓覺》、《華嚴》、《涅槃》、《金剛》、《起信》等經論的疏鈔。又集諸宗禪言，集為「禪藏」，並為作序。又有四分律疏五卷。

以上即是華嚴宗成立在中國相傳的五祖簡略生卒年。另外，筆者再就五祖之個別特色及貢獻稍作說明，華嚴初祖杜順大師，專宗華嚴，一生禪通妙用，濟世度人。著作《法界觀門》，將華嚴高深的理論，融貫為禪定的觀門，而創出法界三觀，是一位融理論實踐為一體的大德。所著的《五教止觀》和《法界觀門》是創立華嚴宗，開展華嚴思想的根本要典。華嚴二祖智儼大師，是初祖順和尚上門度化，父母欣然應允，智儼乃跟隨順和尚至終南山至相寺出家。曾親近法常法師，聽講《攝大乘論》，後隨智正法師修學《華嚴經》。作《華嚴經疏》五卷，也就是有名的《華嚴搜玄記》，成一宗之規模，智儼一生不求名聞，風範清高。三祖法藏大師聽了智儼大師講《華嚴經》，於是歸投在他的門下。他攝取了杜順大師的《法界觀門》、《五教止觀》等實踐法門，並以《華嚴經》為骨幹，融合智儼大師的《搜玄記》，完成了華嚴教理的組織系統。所以，華嚴宗到了大師的時候，才完成自家教觀雙門圓滿的架構，華嚴宗由於大師弘揚，而集其大成。法藏大師一生宣講《華嚴》三十餘遍，著作甚多。四祖澄觀大師，華嚴教法，遙承於法藏。親近錢塘天竺寺法詵法師，修學華嚴教法。曾參學於南山律宗及南禪、北禪、《三論》、《涅槃》等當代名師。澄觀大師一生宣講《華嚴》五十遍，設無遮大會十五次，身歷九朝，先後為七帝講經。華嚴五祖 宗密大師跟隨澄觀大師學《華嚴》，宗弘華嚴。師又隨荷澤宗的禪師學禪，提倡教禪一致，影響後代甚鉅。大師畢生的貢獻之一是對《圓覺經》的精關注釋。他以《華嚴經》為根據，對《圓覺經》做詳盡的註解，著有《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏釋義鈔》等書，為歷來注解《圓覺經》的泰斗。華嚴宗經過五位傑出大師的推弘，完成了華嚴宗精深的思想體系。⁹²

⁹² 星雲編著《佛教叢書 6---宗派》台北：佛光文化，1988，p.352~360。

第三章 華嚴經教與「心靈轉化」之關涉

漢朝末年所傳入的佛教，在漢以後數百年的戰亂分裂時期大為流行，逐漸開展出與印度不同的佛學道統。從此儒、釋、道三家並為中國哲學主流。換言之，中國哲學的發展大抵可區分為四個時期，一是先秦，二是兩漢到隨唐，三是宋明，四、近代。先秦可謂是中國哲學的萌芽時期。與西方哲學萌芽時期所關心的宇宙間的秩序和存在問題相比，中國哲學家們更重視人在世界上如何安頓自己。因此，西方哲學家所關懷的面向是世界與存在的議題；而東方哲學家所關懷的重心則是世界與自己。⁹³而談自己最貼切莫過於是我們的「心」，對於認識「心」這個議題，從原始佛教到大乘佛教的典籍中，有關「心」的闡明或論述可說遍及三藏十二部，而華嚴思想起源相傳是由龍樹菩薩於龍宮誦回下本華嚴，傳入中國後經過傳譯即成為今日的《華嚴經》。

龍樹菩薩往龍宮見大不思議解脫經有三本，上本有十三千大千世界微塵數頌，四天下微塵數品；四中本者，有四十九萬八千八百偈一千二百品，此上二本並祕在龍宮，非閻浮提人力所受持故此不傳。五下本者，有十萬頌三十八品，龍樹將此本出現傳天竺。⁹⁴

從第二章關於華嚴經教的出土、傳譯及論作、注疏品目中，可以得知歷代對華嚴思想的研究及流傳乃至華嚴五祖所形成華嚴宗派的歷史脈動來看，華嚴思想至此可說是已臻至完備。而作為華嚴思想的基本架構的經典《華嚴經》來說，經中有關於「心」的描述為何？與本論文所欲探究的「心靈轉化」之間有何關涉？將是本章節所要進入探討的面向。

⁹³李忠謙著《圖解哲學》台北：易博士文化，2003，p.156。

⁹⁴《大藏經》，第三十五冊，法藏撰《華嚴探玄記》卷一，p.122b。

第一節 華嚴「三界唯心」與「心靈轉化」之關涉

「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」⁹⁵三界唯心是華嚴思想對「心」最具體的一個表述，亦是華嚴思想最主要的特色之一，但從《華嚴經》經文的內涵來看，「心」除了說明是「三界唯心」之外，其對「心」的意義或特性是否有還有其他的表述？

一、華嚴「心」之釋義

當代學者鄧克銘先生，以《華嚴經》中經文的用例，將「心」的意義與特性區分為四類，以下筆者將其類別摘錄加以整理過後，以表格方式來呈現。⁹⁶

心之類型	說明
1.一般心理意義之心	無論是修行上積極意義的心或退墮意義之心，均可視為心之一般的作用。此種心並無超越或思想上的特殊意義，其作用視其如何發度或為善為惡等而定，與一般世俗觀念之心並無差異。
2.作為修行主體、樞要之心	在此意義下，華嚴經文中似可認為具有一定程度之唯心思想，但此唯心之觀念，依經文之文義以觀似僅指修行之方向，即不能向外求之於如神、大梵、自然等外在的因素，而應從內心之思惟或健全的觀察(如正觀、深觀、現觀等)

⁹⁵ 同上，卷十九，〈夜摩宮中偈讚品〉第十九，p.102a。

⁹⁶ 鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版，1997，P.11~33。

	來著眼。)
3. 屬於法性空寂、幻化不實之心	指感官或有思惟活動之心體，與眼耳鼻舌身之五根及一切之實際的體性一樣，均為空性，如幻如化，無實在不變的相狀。
4. 具有某種程度的如來藏意義之清淨心	華嚴經整體以觀，雖非如〈如來藏經〉、〈大法鼓經〉等之偏種強調如來藏之觀念，但經文中具有印順法師所稱含蓄的如來藏說者，亦不容忽視。

由以上表格，對於鄧先生將《華嚴經》中「心」之意涵所歸納的四類來看，可以說是有其獨到與細膩之處，但筆者認為，若要對華嚴「心」的意義及特性，有更簡略與直接的認知，可從兩個面向來切入，一是「空」的角度，二是「有」的角度。也就是，明「心」「空性」之理；然後，起「心」「妙有」之用。明空性之理即是理入；起妙有之用即是行入的視角。從《華嚴經》經文中的闡述來看，對「心」的意義與特性，可以說亦不離「心」之「空性」的內涵。如：

眼耳鼻舌身，心意諸情根，一切空無性，妄心分別有，如理而觀察，一切皆無性。⁹⁷

六根接觸外境所生起的種種心念皆屬妄想分別，若能如是了知，即能通達一切空無性之理。又

知其心性無所有，我法皆離永寂滅，彼諸佛子如是知，一切法性常空寂……了達其心如幻化，勤修眾行度群生。⁹⁸

⁹⁷ 《大正藏》第十冊，實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，P.66b。

⁹⁸ 同上，卷三十〈十迴向品〉第二十五之八，p.165a。

同樣的，若能明白洞察心性無所有、知心如幻如化，便能大作夢中佛事利益眾生。所謂的真理，即是知一切法空性故，一切皆無所有，所以說無我、無眾生、無壽者等相。

知一切法性空寂故，菩薩摩訶薩聞一切法無我、無眾生、無壽者、無補特伽羅、無心、無境、無貪瞋癡、無身、無物、無主、無得、無著、無行，如是一切皆無所有，悉歸寂滅，……。⁹⁹

由《華嚴經》諸品經文中，可以清楚地看出華嚴對「心」的釋義，仍以「空性」的立場來表述其「心」之如幻如化、幻化不實的狀態。這與原始佛教我空乃至大乘般若性空思想，所強調「空性」的本質與意義層面上，都有其不相違背之處，換言之，「空性」思想乃是佛教思想的根本立場。由此可見，華嚴經文亦將佛教基本意涵融攝其中。以上就「空」的面向，來釋其華嚴「心」之意義。

以下再就「有」的角度，再來進行華嚴經文中，有關於「心」的比對，其中「三界唯心」便是最具體的呈顯出「有」的內涵，除此之外，我們再從《華嚴經》其他諸品經文中，來加以舉證說明。

言辭所說法，小智妄分別，是故生眾礙，不了於自心。不能了自心，云何知正道？彼由顛倒慧，增長一切惡。¹⁰⁰

語言文字都是一種知識分別，因此若不能確切的明白自心，這些語言文字都將成為障道的因緣，故此處強調了明「心」之重要性，亦說明了心「存在」的這樣一個「有」的觀念。

⁹⁹ 同上，卷五十八，〈離世間品〉第三十八之六，p.307a。

¹⁰⁰ 同上，卷十六，〈須彌頂上偈讚品〉第十四，p.82a。

知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟。¹⁰¹

此文說明了「心」是一切法的總集，所以說知一切法，即心自性，而法身慧命的成就，皆由此「自心」而成，所以不由他悟。

若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。¹⁰²

這是華嚴思想闡述「三界唯心」最經典代表句，完全呈顯出所有一切法，皆源自此一心的觀念，而三世諸佛亦不離於此。於此說明了萬事萬物，皆由心所造，肯定了「心」的存在及作用。又，

心如工畫師，能畫諸世間。五蘊悉從生，無法而不造。¹⁰³

心的「作用」，就宛如畫家手中的彩筆，能繪出世界種種相狀，而我的這個「五蘊」色身，亦是由此「心」之所畫現。換言之，不管是內在身心，亦或是外在世界，亦都是由「心」之作用所感召。由此可知，「心」的作用，可說是無量無邊的，如經云：

菩薩摩訶薩知三界唯心，三世唯心，而了知其心無量無邊。¹⁰⁴

又，佛教最初的根本教義是「十二緣起」，在華嚴經文中所提到，此「十二緣起」亦是此心所勾勒出來的。

¹⁰¹ 同上，卷十七〈梵行品〉第十六，p.89a。

¹⁰² 同上，卷十九，〈夜摩宮中偈讚品〉第十九，p.102a。

¹⁰³ 同上，p.102a。

¹⁰⁴ 同上，卷五十四，〈離世間品〉第三十八之二，p.288c。

三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。¹⁰⁵

三界所有，唯是一心，如來所演說的十二緣起支，亦是依「心」所立，從無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等，皆是由此「心」所開演起來的，也就是說三界的輪迴，亦是依於此「心」而流轉。因此，了知此「唯心」之理，佛與眾生可說是不一不異的，所以才有成佛的可能性。

佛子！菩薩摩訶薩應知自心，念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故。如自心、一切眾生心，亦復如是，悉有如來成等正覺。

106

由此可知，佛與眾生皆是同於此「心」，而成佛亦或為眾生，皆不離於此「心」。因此，是「佛」還是「眾生」亦是由此「心」之所造，所以「心」的善惡造作，淨與不淨，便是佛與眾生的差別。所以，「出離心」是轉凡成聖、轉染為淨的第一步，而能常覺照自心，不起惡念，三業皆善，便能明心見性，成就佛道。

常樂出離，不著三有，恆覺自心，曾無惡念，三覺已絕，三業皆善，決定了知心之自性。¹⁰⁷

又，菩薩成就一切善法，亦是依此「一心」作種種方便，來度化利益眾生。

菩薩摩訶薩之善巧說法，示現涅槃，為度眾生，所有方便，一切皆是

¹⁰⁵ 同上，卷三十七，〈十地品「第六地」〉第二十六之四，p.194a。

¹⁰⁶ 同上，卷五十二，〈如來出現品〉第三十七之三，p.275b。

¹⁰⁷ 同上，卷五十八，〈離世間品〉第三十八之六，p.306c。

心想建立，非是顛倒，亦非虛誑。¹⁰⁸

因此，「心」是成就一切善法的根本，而「心」的清淨即代表著善法的成就。

佛子！菩薩摩訶薩又作是念：阿耨多羅三願三菩提，以心為本，心若清淨則能圓滿一切善根。¹⁰⁹

從「不了於自心，不能了自心，云何知正道？」「知一切法，即心即性，成就慧身，不由他悟」說明了「心」存在的價值意義以及強調了明「心」之重要性，並且對內在身心與外在世界之存在關鍵，和三界輪迴流轉之因及佛與眾生之差別、菩薩度眾之依據乃至圓滿一切善根成就佛道等，莫不是由此「一心」所造作。

因此，由以上經文的舉證，不難看出唯心思想在華嚴思想中所佔的份量，其重要性亦可窺知，因此，從「空」與「有」兩個向度來詮釋華嚴「心」之義涵，更可以證明華嚴經將佛教的「空」「有」思想之本懷，都盡收其中。

二、華嚴祖師對「心」的看法。

華嚴歷代祖師對華嚴思想的專研，可以說已成一派，故有華嚴宗之成立。然而每一位祖師的年代差距，再加上學經歷的背景不同，對義理的闡明與論述除了各有其獨道之處外，其間的相異處亦是難免。因此，吾人雖從《華嚴經》諸品經文中，將有關於「心」的內容，以「空」「有」兩個面向來理解，但為了更清楚的理解華嚴「心」在歷史脈動中是否有其不同的理解，則必須透過歷代祖師們的

¹⁰⁸ 同上，卷五十五，〈離世間品〉第三十八之三，p.291a。

¹⁰⁹ 同上，p.291c。

視角，方能釐清「心」在華嚴思想流傳過程中的思想差異。更助於對華嚴「心」意義內涵的理解與掌握。

華嚴初祖杜順和尚所著的《華嚴五教止觀》可以說是華嚴判教和法界圓融思想最初的原型¹¹⁰，杜順和尚以理事圓融來分判說明大乘始教對心的闡述，如經云：

事理兩門圓融一際者。復有二門。一者心真如門。二者心生滅門。心真如門者是理。心生滅者是事。即謂空有二見。自在圓融。隱顯不同。竟無障礙。言無二者。……一際圓融。二見斯亡。空有無礙。¹¹¹

此一觀點後來亦被三祖法藏大師採用，法藏大師以《華嚴經》所欲強調的是因果法界圓融無礙的境界¹¹²，因此認為一心具有真如門和生滅門，及真如(如來藏)具有不變和隨緣之性質¹¹³，較能完整地詮釋法界理事無礙的觀念。¹¹⁴法藏大師於《大乘起信論義記》中云：

依一心法有二種門，云何為二：一者心真如門，二者心生滅門，初中一心者。謂一如來藏心含於二：一、約體絕相義，即真如門也。……二、隨緣起滅義。即生滅門也。……然此二門。舉體通融。際限不分

¹¹⁰ 「杜順和尚依據華嚴經宣傳佛教教義，相傳著有〈華嚴五教止觀〉和〈華嚴法界觀門〉等文，為以後華嚴宗所注重，因而被推為五祖。……在這兩部著作中，包含了華嚴宗最初的判教說和法界圓融的思想。」，賢度法師編著《華嚴五祖論著精華》台北：華嚴專宗學院，1995，p.1。

¹¹¹ 《大藏經》，第四十五冊，杜順撰《華嚴五教止觀》，p.0511b。

¹¹² 「大方廣為理實法界，佛華嚴為因果緣起，因果緣起必無自性，無自性故即理實法界；法界理實必無定性，無定性故即成因果緣起。是故此二無二，為一無礙自在法門，故以為宗。」《大藏經》，第三十五冊，法藏撰《華嚴探玄記》，p.102a。

¹¹³ 「法藏常借用〈大乘起信論〉中之一心開二門---真如門與生滅門，和如來藏之不變與隨緣的觀念」，鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版，1997，P.83。

¹¹⁴ 「真如之染淨，從究竟無差別之法界義海中均可依其觀察角度而得到合理的說明。因此，法藏在評判（如來藏緣起宗）與小乘諸部之（隨事執相宗）及（唯識法相宗）時，以理事之立場謂如來藏緣起宗是（理事融通無礙說），最能說明無礙法界之性質。」，鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版，1997，P.84。

體相莫二。難以名目。故曰：一心有二門等也。¹¹⁵

換句話說，法藏大師對於杜順和尚的分判可以說是認同並且加以闡發，吾人將於後文將再進一步地說明法藏大師對「心」的論述。話又說回杜順和尚於華嚴三昧門中云：「若不先濯垢心，無以登其正覺」¹¹⁶認為「心」之染淨乃是迷與悟之關鍵，因此又云：「故須先打計執，然後方入圓明」¹¹⁷由此可知杜順和尚對於「心」的闡釋是以染淨為前導，而此二門即表空有不二的圓融無礙之心。

二祖智儼大師是從華嚴經疏中深入領會法界無盡緣起思想，進而闡述了「十玄門」「六相義」等思想，於此奠定了華嚴宗的基本思想理論¹¹⁸，智儼大師關於心的詮釋在《華嚴一乘十玄門》〈唯心迴轉善成門〉中云：

唯心迴轉善成門，此約心說，所言唯心迴轉者，前諸義教門等(一至八門)並是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡，隨心所轉，故云迴轉善成，心外無別境，故言唯心。¹¹⁹

於此說明善惡皆以「心」為主，若心能去惡成善即是迴轉善成，且強調心外無別境，所以說唯心。

至於三祖法藏大師，他的思想主要是承繼二祖智儼大師，並且加以發揮，如五教分判之思想雖始見於初祖、二祖之理論中，但五教之立名及次第排列則是由

¹¹⁵ 《大藏經》，第四十四冊，法藏撰《大乘起信論義記》卷下，p.0251b~c。

¹¹⁶ 《大藏經》，第四十五冊，杜順撰《華嚴五教止觀》，p0512b。

¹¹⁷ 同上，p.512b。

¹¹⁸ 「智儼從至相寺智正鑽研華嚴經，並從以前地論師慧光的華嚴疏中得到啟發，深入領會華嚴經別教一乘的地位和其中關於法界無盡緣起的思想。從而闡發了『十玄門』、『六相義』等思想，奠定了華嚴宗的主要思想理論。」，賢度法師編著《華嚴五祖論著精華》台北：華嚴專宗學院，1995，p.28。

¹¹⁹ 《大藏經》，第四十五冊，智儼撰《華嚴一乘十玄門》，p.518b。

法藏大師確立下來的，並且將華嚴宗立於一乘圓教的地位。¹²⁰對於「心」的論述法藏大師則從小、始、終、頓、圓五教之立場來說明心識之差別義，如經云：

心識差別者，如小乘論但有六識，義分心意識，……如依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義，……若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義，……若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮，不可說也。……若依圓教，即約性海圓明，法界緣起，無礙自在。一即一切，一切即一，主伴圓融，故說十心，以顯無盡。¹²¹

在五教中，心之作用各別，如小乘教所說的心是指「心意識」的範疇，並無涉及所謂的第七、八識的內容；而始教爲了權直接引小乘，故說阿賴耶識，但只說一分生滅之義，即對不生滅義，隱而不談；終教即以理以成事，事能顯理，事理融通來說明「心」所具不生滅之理和隨無明緣成阿賴耶之事，此二者可謂一而不二。頓教的「唯心」名爲真如，說明一切法唯是一心，但泯絕染淨，離言說、名字、心緣等相，而顯之一心。圓教之「一心」則可總括各種作用而不相妨礙，故說一即一切，一切即一的性海圓明之心。總之，法藏透過五教來比較說明「心」的差別義涵，四教雖各有不同，但聖者即依眾生根機深淺之差別來攝化眾生，亦如《華嚴經探玄記》所言：「總爲一教，圓融無礙，皆不相妨，以各聖教，從淺至深，攝眾生故」¹²²。換句話說，法藏之心識觀是以其解說之對象而分別其義，並透過綜合比較五教之「心」的觀念，以心能具足無量功德來彰顯性海圓明之無礙。

¹²⁰ 「法藏的基本思想，大體上是從智儼那裡延續下來的，但他比智儼的一些說法更明確，更充實了。如在判教理論上，教分爲五的思想在杜順和智儼那裏都已經有表露，但明確五教的名稱和次序爲：小乘、大乘始教、大乘終教、大乘頓教和一乘圓教，則是由法藏才確定下來的。他並且據此把當時的各宗各派分別判入上述各教，而把華嚴宗抬到一乘圓教的最高地位。」，賢度法師編著《華嚴五祖論著精華》台北：華嚴專宗學院，1995，p.126~127。

¹²¹ 《大藏經》，第四十五冊，唐大薦福寺沙門法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷二，p.484c~485b。

¹²² 《大藏經》，第三十五冊，智儼撰《華嚴經探玄記》，P.117c。

四祖澄觀大師的時代背景，時值南禪宗的蓬勃發展，澄觀大師把法藏大師五教判中的頓教，視為禪宗的思想，並將禪融入華嚴思想中，繼而開啓了禪教合一之先河¹²³。而七帝之師的澄觀大師對心的闡述於順宗問心時中云：

至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧，性相寂默，包含德用。該攝內外，能廣能深，非有非空，不生不滅。求之不得，棄之不離，迷現量則惑苦紛然，悟真性則空明廓徹。雖即心即佛，唯證者方知。

124

澄觀大師回答順宗問心時，指出「心」是諸佛眾生迷悟之根源，萬法即是心之本體，然依無住而立一切法；而心體本是空明廓徹，且具有無邊妙用，是謂妙有不空，真空不有之心，但因迷本逐末，惑苦不絕，若能返本還源，即見性成佛，雖說心即佛、佛即心，但唯有如實修證者方能了知佛心境。又經云：

然本寂不能自見，實由般若之功，般若之與智性，翻覆相成。本智之與始終，兩體雙絕，證入則妙覺圓明，悟本則因果交徹。心心作佛，無一心而非佛心，處處證真，無一塵而非佛國，真妄物我，舉一全收。心佛眾生，炳然齊致，迷則人隨於法，法法萬差而人不同，悟則法隨於人，人人一致而融萬境。¹²⁵

¹²³ 「法藏弟子慧苑不同意把頓教列入...因而另判四教。於是，慧苑的說法被正統的華嚴宗斥為異說。...慧苑的弟子法銑曾作〈刊定記纂〉釋，對慧苑的異說進行了指謫。澄觀繼承法銑，寫成〈華嚴經疏〉六十卷和〈華嚴經疏演義鈔〉九十卷兩部巨著，力破慧苑異說，以恢復法藏思想。如在判教問題上，他為法藏辯護說，所以列入頓教，是因為法藏已經看到禪宗的開始抬頭。其實，澄觀把頓教歸之禪宗，顯然與法藏的原意也是有出入的，但他對華嚴思想的闡述，是與法藏一脈相承的。澄觀把禪宗引入教法，開了禪教結合的先河，這一點到他的弟子宗密手中，則有進一步的發展。」，賢度法師編著《華嚴五祖論著精華》台北：華嚴專宗學院，1995，p.517。

¹²⁴ 《卍新纂續藏經》，第五十八冊，澄觀述《華嚴心要法門註》p426a。

¹²⁵ 同上，p426a~c。

以上經文可以看出澄觀大師對於「一心法界」的主張及強調修行實證上之重要性的說明。再依學者鄧克銘先生之分析說法，澄觀大師因其豐富的修學經歷，其對禪學之修定、內省之方式，均有深刻之體認，因之有關禪宗所特重的「心」之觀念，澄觀亦有較法藏更為多方面的論述。然而綜觀澄觀之教學體系，似宜認為澄觀仍以華嚴之無障礙法界為修證之指標，心體的觀念在對應於無障礙法界時，心之體用即達到完全圓滿之狀態。這亦是澄觀「一心法界」之主旨，也是實踐上避免學教典者與修禪者所犯毛病的對治方法，然特別重視一心之作用的澄觀，在其華嚴教學中之「心」雖仍與法界係屬相對待成立之觀念，但已摻有禪宗之心的活動意義。¹²⁶由於澄觀大師把禪宗引入教法，到了他的弟子宗密時，則又有了更進一步的發展。

宗密大師雖是繼承華嚴思想而被尊為五祖，但其思想除了承繼澄觀大師《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》之外，並融入當時其所專研的《圓覺經》教義之中¹²⁷，並會通禪教¹²⁸，以教三種，證禪三宗¹²⁹是為宗密大師思想之主要內涵。宗密大師亦以五教分別判釋「一心」之理，如《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》經云：

今約五教略彰其別：一、愚法聲聞教，假說一心，謂實有外境，但由心

¹²⁶ 鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版，1997，P.65~171。

¹²⁷ 「宗密師承複雜，雖宗『華嚴』，卻發揮《圓覺》義理；雖長於教海，卻精於禪門傳承。…」海雲繼夢著《華嚴宗哲學概要》台北：圓明出版，1993，p.104。

¹²⁸ 「宗密從荷澤宗道圓出家，習禪宗。後來，他讀到澄觀的〈華嚴經疏〉，深得旨趣，於是又往澄門下，求教華嚴數年。…宗密被後人尊為華嚴宗五祖，其實他的思想中已不是單純的華嚴教義，而是夾雜了大量的禪宗南宗思想。他在佛教內部是會通禪教，而在外部則有會通儒、釋、道三家的傾向。宗密在〈原人論〉一文中，提出了它的五教說……在法藏那裡，第五一乘圓教是專指華嚴宗而言，而在宗密這裡，實際上則是合華嚴與禪宗為一，同歸之為一乘顯性教。此外，宗密還把禪分為三宗，教分為三教，……但是，宗密的〈注華嚴法界觀門〉，基本上還是依據法藏、澄觀的思想來闡發華嚴宗的四法界、十玄門理論的。」賢度法師編著《華嚴五祖論著精華》台北：華嚴專宗學院，1995，p.617~618。

¹²⁹ 《大正藏》，第四十八冊《禪源諸詮集都序〈重刻禪源詮序〉》卷上：「以教三種證禪三宗。謂依性說相。即息妄修心。破相顯性。即泯絕無寄。顯示真心。即直明心性。江漢殊流而同歸智海。酸鹹異調而共臻禪味。至於空宗性宗之別。頓修漸修之殊。」p.397c。

造業之所感故；二、大乘權教，明異熟賴耶名為一心，遮無境故；三、大乘實教，說如來藏以為一心，理無二故；四、大乘頓教，泯絕染淨，但是一心，破諸數故；五、一乘圓教，總該萬有，即是一心，理事本末，無別異故。此上五教，後後轉深，後必收前，前不攝後。然皆說一心，有斯異者，盡以經隨機說，論逐經道，人隨論執。……今本末會通，令五門皆顯詮旨。¹³⁰

以上宗密大師依據諸經論俱說萬法一心，三界唯識之理。經中所言一乘圓教，總該萬有，即是一心，亦承傳了四祖澄觀大師一心法界之內涵。而初一心源即諸佛眾生本源之清淨心，宗密大師命以「圓覺妙心」、「一真法界」為名，如經云：

言諸宗所詮分齊者。謂人天乘唯齊業報。小乘唯後四蘊。法相極於三細。終頓通詮本末方窮初一心源。初一心源即此經圓覺妙心也。¹³¹「統唯一真法界，即是一心」¹³²「約體者，即本覺心體也。即諸法本源，一真法界也。¹³³

依宗密之說，法界之本體，不外「一心」，法界可說是本覺心體之展現。而法界種類雖多，但「法界」究其真實義，總而說之即是「一真法界」，即是諸佛眾生本源之清淨心。故經云：

真界者，即真如法界，法界類雖多種，統而示之，但唯一真法界。即諸佛眾生本源清淨心也。¹³⁴

¹³⁰ 《大正藏》，第三十九冊，宗密述《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷上 p.537c。

¹³¹ 同上，p.526c。

¹³² 《卍字續藏》，第五冊，《華嚴經行願品疏鈔》p.224c。

¹³³ 同上，p.224c。

¹³⁴ 《卍字續藏》，第五冊，《華嚴經行願品疏鈔》同上，p.224c。

換言之，無有一法不是本心所現，無有一法不是真界緣起，是謂法界性全體起為一切諸法。即真心不是個別單獨的存在，可以說是全體普遍性的存在。而人在開發本自具有之真心的同時，亦是展現法界性全體之一面。

以上，就華嚴歷代祖師對「心」之闡述，所開展出來的差異與特色，有助於吾人理解華嚴「心」在每一時期所形成的思想為何，亦有利於釐清華嚴「心」之種種差別的解釋義，進而對於華嚴「心」的發展脈絡有一具體的概括認識。如初祖杜順和尚對於「心」的闡釋是以染淨為前導，而此染淨乃指空有不二圓融的無礙心。二祖智儼說明善惡皆以「心」為主，若心能去惡成善即是迴轉善成。三祖法藏大師之心識觀是透過綜合比較五教之「心」的觀念，判華嚴為圓教，說華嚴之「一心」可總括各種作用而不相妨礙，所謂一即一切，一切即一的性海圓明之心，而四教雖各有不同，但聖者即依眾生根機深淺之差別來分別攝化眾生。四祖澄觀大師除了指出「心」是諸佛眾生迷悟之根源，萬法是心之本體之外，對於即心是佛之理，提出唯有如實修證者，方能了知佛心境，可見大師特別強調修行實證上之重要性。而五祖宗密大師亦承傳了四祖澄觀大師一心法界之內涵，並以「圓覺妙心」、「一真法界」為其名，但其闡述著重於法界是本覺心體之展現的說明，即「一真法界」，謂無有一法不是本心所現，無有一法不是真界緣起。也就是說，人於開發本自具有之真心的同時，亦是展現法界性全體之一面。

總而言之，華嚴祖師們對於「唯心」之理，都有共通的認知，並且於修證上的說明只是淺顯之差別，但都不可否認祖師們對於透過修證來體悟佛法，都持有一致的態度。承前文初祖杜順和尚《華嚴五教止觀》所說到：「若不先濯垢心，無以登其正覺，……故須先打計執，然後方入圓明」¹³⁵，以及二祖智儼的《華嚴一乘十玄門》中：「所言唯心迴轉者，若善若惡，隨心所轉，故云迴轉善成。……。」

¹³⁵ 《大藏經》，第四十五冊，杜順撰《華嚴五教止觀》，p.512b。

¹³⁶三祖法藏大師於《修華嚴奧旨妄盡還源觀》也提到：「大摩尼寶，體性明淨久被塵累，而有羸穢之垢，若人唯念寶性，不以種種磨治，終不得淨真如之法體性空淨，久被無明煩惱垢染，若人唯念真如，不以持戒定慧種種熏修，終無淨時。……」¹³⁷，四祖澄觀大師《華嚴心要法門註》：「迷現量則惑苦紛然，悟真性則空明廓徹。雖即心即佛，唯證者方知。然有證有知，則慧日沈沒於有地；若無照無悟，則昏雲掩蔽於空門。……然本寂不能自見，實由般若之功，般若之與智性，翻覆相成。」¹³⁸，五祖宗密大師在《華嚴原人論》中說：「萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根，未有無根本而有枝末者也。況三才中之最靈而無本源乎，且知人者智，自知者明，今我稟得人身而不自知所從來，曷能知他世所趣乎。……習佛法者，但云：近則前生造業隨業受報得此人身，遠則業又從惑展轉乃至阿賴耶識為身根本，皆謂已窮而實未也。然孔老釋迦皆是至聖，隨時應物設教殊塗，內外相資共利群庶，策勤萬行，明因果始終，推究萬法，彰生起本末。雖皆聖意而有實有權，二教唯權，佛兼權實，策萬行懲惡勸善同歸於治，則三教皆可遵行，推萬法窮理盡性至於本源，則佛教方為決了。……」¹³⁹，從初祖到五祖的華嚴相關論著中，不難看出祖師們對於佛法修證的上的強調與重視，而其所論述的內涵，亦可說是祖師們個人之修證心歷。換言之，若說祖師們有所相異之處，吾人認為僅在於其所切入的角度與其所側重的面向各有不同，但都不離開此「心」修證之範疇。由此，我們掌握了一個重點，「心」即是覺悟之樞紐，那麼如何透過「心」達到覺悟之彼岸呢？筆者為了能更明確的掌握此「心」修證之要領，故再以法藏大師的見解為主要依據，更進一步地來釐清與探討。

如法藏大師於《華嚴旨歸》云：「一切法皆唯心現，無別自體……此心於彼現大世界，大小同處互不相礙。……顯現一切法，各各不相知等。」¹⁴⁰所以，一切法皆是「唯心」所現，即一切現象，均由此「心」所開展，而心與物，不即不

¹³⁶ 《大藏經》，第四十五冊，智儼撰《華嚴一乘十玄門》，p.518b。

¹³⁷ 《大藏經》，第四十五冊，法藏撰《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，p.638c。

¹³⁸ 《卍新纂續藏經》，第五十八冊，澄觀述《華嚴心要法門註》p426a~c。

¹³⁹ 《大藏經》，第四十五冊，宗密述《華嚴原人論》，p.707c~708a。

¹⁴⁰ 《大正藏》，第四十五冊，法藏撰，《華嚴旨歸》卷一，p.595a。

離，互不相礙，又心能顯一切色，猶如工畫師，可是工畫師也不能知其畫心，一切萬象，其性亦然，如是如是顯出一切色而各各不相知。「然此一塵，與一切法各不相知，亦不相見。何以故？由各各全是圓滿法界，普攝一切更無別法界。」¹⁴¹換言之，由此心而生萬物，因之，煩惱與菩提，超越與內在，主觀與客觀，必然性與自由性，均能相即相入而無礙。¹⁴²因此，「心」是世界生命的本質，它有「作用點」，但無「實體」可捉，雖無「實體」，但有一個活動(變化性)的作用點，這個作用點，是「空」「有」相即的作用點，「心」是「即事」「即物」，相即相入而無礙的萬象本身的存在，具體萬象的本身即是「心」的本質。¹⁴³承前本文之論述，依據《華嚴經》經文之舉證，華嚴的「心」亦融攝了「空」與「有」及「空有不二」之意涵。

換言之，一切諸法乃「心」之所現，即是以「心」為緣，「心法」方生。如法藏大師《華嚴經義海百門》經云：「如見塵時，此塵是自心現，由自心現，即與自心為緣，由緣現前，心法方起。」¹⁴⁴因此，萬法是「心」之所緣，而「心」為萬法之因，所以因緣合和，萬象方生，由於是因緣所生，所以空無自性。換言之，一切萬法皆不能自生，須待「心」之緣所生。故經云：「謂塵是心緣，心為塵因，因緣和合，幻相方生。由從緣生，必無自性。何以故？今塵不自緣，必待於心。」¹⁴⁵又「心」之生亦不生，滅亦不滅，所謂「因緣故法生，因緣故法滅」¹⁴⁶。然「心」又如虛空，與一切法為依，全周法界，無有分限，通遍十方，而有無盡大用。¹⁴⁷而「心」亦無自他性，如經云：「心是因為自也，今心不自心，必待於緣。既由緣始現，故知，無自性也。又塵不自塵，亦待於心，既由心方現。故知，無他性也。又一切法，皆不自生，亦不他生，故無自他也。」¹⁴⁸又，「謂見塵圓小之相好惡飛颺者，是自心分別也。即此分別之心，緣塵而起，尋起無體，名相自亡，是無分別。…經云：法從分別生。還從分別滅。」¹⁴⁹對於所生之一切萬法，而有好惡之心，乃是心之分別，但因萬法乃因「心」緣法所生，而無有自性，即一切法從分別之所生亦從分別之所滅，所以言「心」無分別。如：塵圓相是小，須彌高廣為大，而此塵與彼山，大小相容，隨心迴轉，而不生滅，所見高廣之時，即是自心之所變現為大，而非分別有大，又見塵圓之小時，乃是心之所

¹⁴¹同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.627b。

¹⁴²李世傑著《華嚴哲學要義》台北：佛教出版，1990，p.76。

¹⁴³李世傑著《華嚴哲學要義》台北：佛教出版，1990，p.73。

¹⁴⁴《大正藏》，第四十五冊，法藏撰，《華嚴經義海百門》卷一，p.627b。

¹⁴⁵同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.627b。

¹⁴⁶「不生滅者，謂塵從風起散，而有生滅之相。今推生相滅相，悉皆空無。經云：因緣故法生。因緣故法滅。由生時是無性生，由滅時是無性滅，以無性故生即不生，滅亦不滅。」同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.628c。

¹⁴⁷「如虛空者，謂塵體空無所有，即無分限亦不可取捨，而遍通十方，能與一切理事解行等為所依，而有無盡大用。猶如虛空，即得虛空智虛空身無礙用也。」同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.628c。

¹⁴⁸同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.628c。

¹⁴⁹同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.628c。

見爲小，亦非分別有小。¹⁵⁰學者鄧克銘先生亦詮釋說：其意似爲塵（外境）之存在是因爲吾人之心（意識）的作用而予認知，而外境之存在意義，亦係因自心之作用而賦予；因此從心之作用而言，無獨立之外境存在、或外境之存在意義可言。¹⁵¹又經云：「以離心外無別塵故。由心與塵二即無二。唯心無體。一亦無一。由一無一。由二無二。一二無礙。方入不二。」¹⁵²由於離心之外無有一法，而「心」與「塵」（即法）乃無二無別，相即相入，互不相礙，故「心」與「法」不一亦不二。故經云：「謂三界所有法唯是一心造，心外更無一法可得。故曰：歸心，謂一切分別但由自心，曾無心外境，能與心爲緣。何以故？由心不起外境本空。」¹⁵³又「心外無境界無塵虛妄見，問若心外更無別境，有無皆由心成者。如人先見障外有物，別有人去物時心由謂有，爾時物實無何名由心成耶，答若隨虛妄心中轉者，此障外物亦隨心之有無，此亦心隨去物不去物而轉。」¹⁵⁴由此可知，一切法雖有分齊差別，但法無自性，一切皆空。「心」與「法」乃空與有相互融攝，故無有差別。如會以萬有以爲一空，觀一空而成萬有，此即差即無差，無差即差，差與無差一體顯現。經云：「謂見塵相圓小。與一切法分齊有異。是爲差別。……由空與有同別互融。會萬有以爲一空。差即無差。觀一空而成萬有。無差即差。差與無差一際顯現。」¹⁵⁵

又，法藏大師《華嚴經問答》云：「一切眾生心普在三世中。…一念無量劫等中。」¹⁵⁶法藏大師亦指出一切眾生心遍於三世即過去、現在、未來之中，又一念即無量劫。就時間的立場來說，心可說是超時性的。故經云：「如見塵時，是一念心所現，此一念之心現時，全是百千大劫。何以故？以百千大劫由本一念方成大劫，既相成立，俱無體性，由一念無體，即通大劫，大劫無體，即該一念，由念劫無體，長短之相自融，乃至遠近世界，佛及眾生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法，依心而現，念既無礙，法亦隨融，是故一念即見三世一切事物顯然。經云：或一念即百千劫。百千劫即一念。」¹⁵⁷法藏大師對於《華嚴經》之宗要定義，即是廣修萬行稱理成德，普周法界而證菩提。所謂華嚴，即是花有結實之作用，而行則有感果之功能。以花爲喻，即是託事以顯法。嚴者，則行證果德圓滿，性相雙亡，能所俱絕，即契於理是爲真。故經云：「謂廣修萬行稱理成德，普周法界而證菩提。言華嚴者，華有結實之用，行有感果之能，令則託事表彰，所以舉華爲喻。嚴者，行成果滿契理稱真，性相兩亡，能所

¹⁵⁰ 「如塵圓相是小，須彌高廣爲大，然此塵與彼山，大小相容，隨心迴轉，而不生滅。且如見高廣之時，是自心現作大，非別有大，今見塵圓小之時，亦是自心現作小，非別有小。」同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.630b。

¹⁵¹ 鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版，1997，p.248。

¹⁵² 同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.628c。

¹⁵³ 同上，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷，p.640a。

¹⁵⁴ 同上，《華嚴一乘十玄門》卷一，p.518b。

¹⁵⁵ 同上，《華嚴經義海百門》一卷，p.629a。

¹⁵⁶ 同上，《華嚴經問答》卷一，p.604b。

¹⁵⁷ 《大正藏》，第四十五冊，法藏撰，《華嚴經義海百門》一卷，p.630c。

俱絕，顯煥炳著，故名嚴也。」¹⁵⁸也就說，《華嚴經》是以佛果位的立場來，來說明佛德之證成，並令眾生為成就彼果德，而能發心修行，以成就三世平等之佛果。如經云：「汎諸佛為眾生說佛德，意為欲令眾生自亦得彼果故令修行，是故眾生證自當來所得之果德，為欲得彼故不惜身命修行，...他成佛時即得三世佛平等果故。」¹⁵⁹

另外，法藏大師對於修證的見解則是依眾生根機之深淺差別來分別攝化眾生，雖教法各殊，但總歸目標只有一個，即是圓滿毘盧遮那性海之果德。如法藏大師於《華嚴遊心法界記》云：「華嚴經云：乃至說無盡佛法等，如是次第不等，皆為機機各不同施門故異，隨人定教，教逐人分，以教裁人，人依教轉，人教相藉，次位有殊，會意而言唯歸一路。」¹⁶⁰又「此大緣起法法爾具足，必須心中證。」¹⁶¹因此，了知「心」是萬法之緣起根源，亦不生滅，空有不二、無自他性、無有分別，而過去、現在、未來諸佛皆不離此「心」而證得三世平等果德。所謂「心通則法通，引虛空而示遍，既覺既悟。」¹⁶²所以掌握此「唯心」之理，次第修證便能趣入毘盧遮那性海。

¹⁵⁸同上，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷，p.637c。

¹⁵⁹《大正藏》，第四十五冊，法藏撰，《華嚴經問答》卷一，p.604c~605b。

¹⁶⁰同上，《華嚴遊心法界記》一卷，p.643a。

¹⁶¹同上，p.650c。

¹⁶²同上，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷，p.637a。

三、「三界唯心」之義涵

透過華嚴經論中針對「心」之比對以及華嚴祖師們對「心」的論述，可以清楚的理解「唯心」之理，在華嚴思想中可以說佔有相當重要性之地位，亦是整個華嚴思想中的主要核心理論之一¹⁶³，而對於本文所欲探討之「心靈轉化」兩者之間是否具有其關涉性，為釐清此一層關係，吾人將於此章節進一步的探究華嚴思想中，所謂「三界唯心」之理論義涵。

華嚴〈十地品〉經文中的「三界所有，唯是一心。」¹⁶⁴根據《法界安立圖》經云，所謂三界即是「欲界、色界、無色界，此之三界，皆是眾生所受報處。」¹⁶⁵所以欲界、色界、無色界是眾生生死流轉之處，所以佛教行者皆以跳出三界為目的。以下吾人先以簡表來概述三界的狀態。

欲界(六道)	色界(四禪天)	無色界(四空天)
欲界眾生有生命、有肉體，並深受各種欲望支配煎熬的眾生所居之處。	已離欲心，得妙色相，但形像稀薄，凡夫肉眼不易見之眾生所居之處。	形像比色界更稀薄，越高越微妙，越微薄，可說已幾近無形色的眾生所居之處。
天人 (依欲心深淺，而分六層天)	初禪(離生喜樂)	空無邊處

¹⁶³ 日本學者竹村牧男於其華嚴著作中亦提到說，在華嚴經眾多的思想當中，唯心思想是重要的思想之一。

「《華嚴經》の多様な思想の中、重要な思想のひとつに唯心思想があります。」竹村牧男著《華嚴とは何にか》東京：春秋社，2004，p.61。

¹⁶⁴ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》〈十地品〉，194a。

¹⁶⁵ 《卍新纂續藏經》第五十七冊，燕山沙門仁潮集《法界安立圖》卷中，p.453a。

1. 四天王天 2. 忉利天 3. 夜摩天 4. 兜率天 5. 化樂天 6. 他化自在天		
修羅	二禪(定生喜樂)	識無邊處
人	三禪(離喜妙樂)	無所有處
畜生	四禪(捨念清淨)	非想非非想處
餓鬼		
地獄		

通論界地者，謂三界九地也。一、欲界六天下，二名地居天上，四名空居天。四王，謂于四方統攝諸部鬼神故；忉利，謂須彌頂有三十三天宮故；四教集云夜摩(此云：善時)以華開合分晝夜故；兜率，(此云：知足)于五欲境生喜足故；化樂，于境善化而受樂故；他化，于自他境皆能自在化用故。……以前通名欲界，(規矩注：欲謂：飲食、睡眠、姪欲也。又偈云：六受欲，交、抱、執手、笑、視。¹⁶⁶)，亦名五趣雜居地。(天人三塗也，修羅、天趣攝鬼畜遍五趣，皆有三欲。)¹⁶⁷

欲界六天又稱為六欲天，即四天王天¹⁶⁸、忉利天¹⁶⁹、夜摩天¹⁷⁰、兜率天¹⁷¹、化樂

¹⁶⁶ 「『六受欲交抱，執手笑視姪。』」此第一四王天與第二忉利天以男女交形為姪，第三夜摩天以相抱為姪，第四兜率天以執手為淫，第五樂變化天以相笑為姪，第六他化自在天以相視為姪。《大正藏》第四十一冊，《俱舍論頌疏論本》卷十一，p.883a。

¹⁶⁷ 《卍新纂續藏經》第五十七冊，燕山沙門仁潮集《法界安立圖》卷中，p.462a。

¹⁶⁸ 「四天王天，即持國天(東)、增長天(南)、廣目天(西)、多聞天(北)等，此天的一晝夜，相當於人間五十年，這裡壽命皆為五百歲，相當人間九百多萬歲。行欲之事，與人間相同，但沒有人間各種不淨。」洪啓嵩著《佛教的宇宙觀》台北：全佛文化，2006，p.130-131。

¹⁶⁹ 「忉利天，音譯是『三十三』的意思，因此又稱三十三天。此天的一晝夜，相當於人間百年，

天¹⁷²、他化自在天¹⁷³。在佛教的宇宙觀中，我們這世界是無量世界中的一者，以須彌山為中心，其中四天王天在須彌山之半腹，忉利天在須彌山之頂上，所以此二者稱為「地居天」。兜率天以上住在空中，所以稱為「空居天」。¹⁷⁴換言之，欲界上至六欲天及阿修羅¹⁷⁵，中自人界之四大洲¹⁷⁶，下至地獄、餓鬼、畜生等六道。欲界眾生其特點在於有飲食、睡眠、生理等需求，就人的部份則有財、色、名、食、睡等五欲需求及色、聲、香、味、觸等感官的享受，而其程度大小皆因人而異。換言之，若能斷除欲心，擺脫欲望的左右，即能升至色界天。

二色界，十八天，雖離欲染尚有色質故，名色界。通名梵世，為已離欲染也，通號四禪為離散動也。欲界，但十善感生此天兼禪定感生，然有漏禪觀六事行耳。（六行者，厭欲界苦羸障，欣色界淨妙離也。）此是凡夫伏惑超世間道也。初禪，俱舍論：名離生喜樂地，謂離欲界雜惡，生得輕安樂也。二禪，俱舍：名定生喜樂地，謂有定水潤業，憂懸不逼也。（資中曰：二禪已上無有語言，但以定心發光，光有勝劣分其高下。）三禪，名離喜妙樂地心，雖離喜而喜樂自具也。（初門云：初禪五支覺，觀喜樂一心；二禪四支，內淨喜樂一心；三禪五支，捨念慧樂一心也，

他們的壽命達千歲，相當人間三千六百萬歲。行欲之相與人間無異，但是沒有諸不淨。」同上，p.131~132。

¹⁷⁰ 「夜摩天，音譯『善時』，此天位於須彌山上，依於虛空而住，常受持快樂的果報；其一天一夜相當於人間兩百年，壽命長達兩千歲。此天行欲與下方諸天不同，僅僅相互擁抱即成淫事。」同上，p.132。

¹⁷¹ 「兜率天，又稱『知足』，此天對於色、聲、香、味、觸等種種五欲感觀享受，能有所節制滿足，不會耽於逸樂。此天一天一夜相當於人間四百年，其壽命約四千歲，行欲之相，執手即成淫事。」同上，p.132。

¹⁷² 「化樂天，由於經常自在變化各種感官享樂之具而娛樂，所以稱化樂天。此一天一夜相當於人間八百年，壽命為八千歲，行欲僅笑視便滿足了。」同上，p.133。

¹⁷³ 「他化自在天，即假藉他所化的愛欲境界而自在受樂而稱之，又名『魔王天』。此一天一夜相當於人間一千六百年，其壽命為一萬六千歲，行欲之相僅雙方相視便得滿足。」同上，p.134。

¹⁷⁴ 同上，p.130。

¹⁷⁵ 「阿修羅，意譯為『非天』，其果報和天人一樣殊勝，住所鄰次於諸天，卻沒有天人的德行，所以和天人不同故稱之。此是瞋心、驕慢心、疑心等三種特性超強眾生所投生。」同上，p.110~111。

¹⁷⁶ 「經中說人類的住處在『須彌四洲』，即須彌南部的閻浮洲（或瞻部）、西部的瞿陀尼洲（即牛貨）、東部的弗婆提洲（即勝身）、北部的跡單越洲（或俱盧）。我們所居住的地球即是指南部閻浮提洲。」同上，p.107。

(不復欲界受生故)乃聖賢別修靜慮資廣果故，業而生與凡夫不同故，又別列亦名五淨居，通名捨念清淨地，(初門云：四禪四支，不苦不樂捨念一心)亦名根本四禪。(初門云：四無量心，背捨勝處一切處神通變化及無漏觀慧，諸禪三昧悉從中出故稱根本。)¹⁷⁷

色界眾生已離一切欲望，不染欲界粗重的欲望享樂，但是仍然執著於清淨微細的物質，因此被稱為「色界」。且依其禪定深淺而有初禪至四禪等，一共十八層天之分界。¹⁷⁸初禪(離生喜樂地)，清淨心中，諸漏不動，即梵眾、梵輔、大梵等三天，此三天已不須段食，故無鼻舌二識，惟有樂受，與眼耳身三受相應，喜受與意識相應。二禪(定生喜樂地)，清淨心中，粗漏已伏，即少光、無量光、光音等三天，此三天無前五識，僅有意識，因之惟有喜捨二受，與意識相應。三禪(離喜妙樂地)，安穩心中，歡喜畢具，即少淨、無量淨、遍淨等三天，此三天識受皆與二禪略同，但意識怡悅之相，較為淨妙。四禪(捨念清淨地)，前五識俱無，亦無喜受，僅有捨受，與意識相應，即無雲、福生、廣果、無想、無煩、無熱、善見、善現、色究竟等九天。¹⁷⁹。色界眾生若能對色不起分別，斷除色相即能升至無色界天。而無色界眾生已離諸色，所以無形無相，但存識心的相續或靜止，因而住於所謂四天，即空無邊處¹⁸⁰、識無邊處¹⁸¹、無所有處¹⁸²、非想非非想處¹⁸³

¹⁷⁷ 《卍新纂續藏經》第五十七冊，燕山沙門仁潮集《法界安立圖》卷中，p.462a。

¹⁷⁸ 洪啓嵩著《佛教的宇宙觀》台北：全佛文化，2006，p.135。

¹⁷⁹ 網路佛學辭典http://www.baus-eps.org/fodict_online/另外，洪啓嵩所著的《佛教的宇宙觀》中對色界別稱的詮釋如「初禪，因遠離欲界過患而生出喜樂，所以又稱離生喜樂地；二禪，比初禪定中更生寂靜的喜樂，故又稱為定生喜樂地；三禪，已經沒有二禪的大喜湧動，只有綿綿無已的大樂，從內心發起，這種心樂美妙，難以比喻，是世間第一大樂，故稱離喜妙樂地；四禪，捨棄第三禪的妙樂，體悟無苦無樂的微妙捨受，所以又名捨念清淨地。」p.135~138。

¹⁸⁰ 「空無邊處天，由於心緣於無邊的虛空境界，而意念毫無分散，既無物質色的的纏縛，而且心念意識完全的澄靜而且自在無礙。」同上，p.141。

¹⁸¹ 「識無邊處天，由於厭棄虛空無邊，觀察虛空所緣的受、想、行、識，是如病、如癱、如瘡、如刺一般不可愛樂，並且是無常、苦、空、無我的，是欺誑不實和合而有的虛幻境界進而入於識無邊處天。於此禪定境界之中，不會見到任何的事相，只見到現在的心識，念念不住於而定心分明，心識廣闊，無量無邊，而在禪定中，並且能憶起過去已滅的無量無邊心識，以及未來應起的無量無邊心識，所有三世的心念皆在定中現起與識法相應。」同上，p.141。

¹⁸² 「無所有處天，由於觀察識無邊處的過患，訶責識無邊處定及觀破識無邊處定的境界而生此天，此天自心怡然寂靜，絕斷諸眾心念，一念心想皆不生起，此時連心相也不可見，因為心中無所分別，所以名為無所有處天。」同上，p.141。

等。由於此四天，心識仍有所「住」，因此還在三界之內，如果斷欲、色之後，又無住於四天，那就是出了三界。

三無色界，有四天無業果色，有定果色依正皆然乃滅身歸無定性聲聞所居或無想外道別報或捨厭天人雜處其類不一，皆無色蘊。(色界至此依溫陵解)空處者行者，厭患色籠心欲出離，即修觀智破三種色。(可見，可對色，眼見色塵也，不可見，可對色、聲、香、味、觸也。不可見，不可對色意緣法塵，即無表色也。)識處者，謂厭患虛空無邊，修觀捨前外空，更緣內識，無所有處者，外境名空，內境名識，捨此二境，入無所有定非想非非想處者，非識處之有想非無所有之無想，捨前二處，而入上定。(初門亦云：凡夫外道得此定，謂證涅槃斷一切想故，言非有想佛弟子如實知有細想，依四眾而住故，云非無想得失合名。)。¹⁸⁴

以上是三界的生態概況，以「人」的立場來說，我們都還在三界之中。而「三界唯心」是指的，以上所說的三界，皆是由我們的「心」所感召的。日本學者竹村牧男華嚴著作中亦有提到，所謂的三界是指欲界、色界、無色界三個世界，欲界是指欲望過患的世界；所謂的色界是指不受欲望的繫縛，但還有感覺的世界；而無色界是指感覺也消失的世界，雖然無色界在甚深的禪定中，但這三個世界仍屬迷妄中的世界。而我們所說的六道輪迴，即是地獄、惡鬼、畜生、修羅、人、天等六道；所謂的天上是指眾神們的世界。……經典歸結明說，三界的地獄到天上完全是由一心之所造。¹⁸⁵。也就是說，世界所有一切有情無情萬物都是由心之

¹⁸³ 「非想非非想處天，所謂『非想』，是因為已經滅除了粗想的心念，而其中雖然尚有微細的心念，但由於太微細了，所以無法運用並且難以察覺的緣故，所以稱為非想，但是由於尚有甚深微細的心念，故又稱為非非想。此天是所有世間禪定中最細密、最高的禪定，也是世界存有的最終感受，可以說是世間禪定的顛峰。」同上，p.141~142。

¹⁸⁴ 《卍新纂續藏經》第五十七冊，燕山沙門仁潮集《法界安立圖》卷中，p.462a。

¹⁸⁵ 「三界とは、欲界・色界・無色界の三つの世界で、欲望の渦巻く世界、色界とは欲望はつきまとわれないが感覚のある世界、無色界とは感覚も消えた世界、禪定の深まった世界のことですが、この三つの世界はいまだ迷いの中の世界です。私たちは六道輪廻するといいますが、そ

所造的。如《華嚴經》云：

所謂三界唯心。…應觀法界性一切唯心造。¹⁸⁶

換句話說，掌握了此三界唯心之理，「心靈」便可見其「轉化」之可能性，而心靈之所以需要轉化，乃在於仍受三界種種之執縛，因此身心不得自在，因此，了知三界所呈顯的種種的面向，便可依其所縛，予以法藥對治。以三界六道來說，輪迴即是一種苦的展現，而眾生無始以來，便輾轉生死流轉於這三界六道之中，無有出期。如地獄、畜生、餓鬼等三惡道眾生，飽受各種酷刑折磨、饑渴交迫、任人宰割等種種苦楚；即便是投生於所謂三善道的天、人、阿修羅等，亦有五衰相現、生老病死、鬥爭會苦等等之苦聚，換言之，「苦」即是三界六道的一個真實樣態，亦是使我們的「心靈」受到逼迫的根源。

四、「三界唯心」與「心靈轉化」

從前文論述吾人所得所謂「三界」之理解，即是「苦」的實相，而就「心」的立場來說，種種的貪、瞋、癡、慢、疑……等等的起心動念，無時無刻亦將此「心」推向無邊的苦海，所謂一念妄心起，剎那間輪轉於三界之內¹⁸⁷，時而三善道，時而三惡道，令此「心」無有歇息。換言之，知道潛藏在「心」的煩惱根源，

の六道とは、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上というものでしょう。天上とは、神々の世界の事です。……経典は結局、三界の地獄から天上までのすべてはただ一心のつくり出したものもみだと言明しているわけです。」竹村牧男著《華嚴とは何にか》東京：春秋社，2004，p.66~67。

¹⁸⁶ 《卍新纂續藏經》，第八冊，《大方廣佛華嚴經綱要》卷十〈華藏世界品第五之三〉，p.551c。

¹⁸⁷ 如日本學者山田史生著作中亦有提到，凡夫之眼所映現的差別現象，完全是基於無明妄念所產生的。……若把妄念的生滅現象視為是自性有的事物，那麼三界的虛妄就會不斷地持續著。

「凡夫の眼に映る現象の差別相は、すべて『無明』にもとづいた妄念の所産である。……しかく生滅している現象を妄念によって自性あるものとみなしている限り、三界は虚妄でありつづける。」山田史生《渾沌（カオス）への視座—哲学としての華嚴仏教》東京：春秋社，1999，p.173~174。

則是當務之急之事¹⁸⁸。傅偉勳教授曾提到說：「『一切皆苦』蘊藏著深邃的智慧，…如實知見諸法實相(“To see things as they really are”)的冷靜觀察出發，祇有勇敢地面對負面現象予以凝視，發現其中因緣之後，才真正懂得如何培養高度的生命智慧超克所謂『一切皆苦』，轉化負面體驗為正面體驗，這就是涅槃解脫，乃是一心之轉。」¹⁸⁹。因此，知三界是「苦」的根源，且「三界」乃「心」之所造，故掌握此唯心之理，心靈便有轉化之可能。經云：

如東方，南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。諸佛子！如娑婆世界，有如上所說；十方世界，彼一切世界亦各有如是。十方世界，一一世界中，說苦聖諦有百億萬種名，說集聖諦、滅聖諦、道聖諦亦各有百億萬種名；皆隨眾生心之所樂，令其調伏。¹⁹⁰

八十華嚴經中的四聖諦品，於十方世界說百億萬種苦、集、滅、道之名，雖說名字不一，但總說都是苦、集、滅、道之理¹⁹¹，好比世界各國雖然有人種、膚色、語言種種的不同，但人們感受苦的逼迫性、集起性質是一致而沒有差別的，因此亦是形成眾生迷惑之根源，為使眾生轉迷為悟，故說滅苦、修道之理。換言之，人生之中即存在著苦的本質，尤其在這所謂的E世紀，不管是外在的因素或是內在的原因，常常感到心力交瘁，身心失調，以致於形成了人生種種苦的情境，並沒有因E世代科技進步而讓人生的苦得以脫離。因此，身心靈成長與健康更是當代世界所共同熱切關注的話題，不論我們是歸屬於那一個文化與傳統，都不斷在

¹⁸⁸ 「心を晦ませている煩惱の正体を知ることこそが、さしあたり一番緊要事である。」山田史生《渾沌（カオス）への視座—哲学としての華嚴仏教》東京：春秋社，1999，p.173。

¹⁸⁹ 傅偉勳著《從創造到詮釋學到大乘佛學---「哲學與宗教」四集---》〈從終極關懷到終極承諾---大乘佛教的真諦新探〉台北：東大圖書，2000。P.196。

¹⁹⁰ 《大正藏》，第十冊，于闐國三藏實叉難陀奉 制譯《大方廣佛華嚴經》卷十二〈四聖諦品第八〉p0062b。

¹⁹¹ 「第一諦提出了人的內在問題，第二諦進行問題的分析(哲理性的內省)，而第三滅諦則提供問題的解決，即是涅槃與貪瞋痴三毒的消除，第四諦道諦，則更進一步提出解絕問題的具體方案(解脫之道)。」傅偉勳著《從創造到詮釋學到大乘佛學---「哲學與宗教」四集---》〈關於佛教研究的方法論與迫切課題〉台北：東大圖書，2000。P.340。

這人生之中尋求得以離苦的方法¹⁹²，進而面對自己、認識自己、調整自己以達健全之身心，並提昇人之生命品質與人生的意義和價值。而傅偉勳教授說明佛教的終極關懷，可以說始於開創者釋迦對於人類實存日日體驗到的「一切皆苦」的凝視或冷靜觀察，終於誓化眾生令其永遠脫離生死苦海的宗教悲願(基於宗教慈悲心的誓願承諾)¹⁹³。也就是說，佛教是藉由人人皆能體驗或觀察的身心相關的種種正負面生命現象，以及步步深化的內省功夫與如實知見的哲理詮釋之結合。¹⁹⁴而此內省的功夫與如實知見，即是建構「心靈」得以「轉化」的關鍵。

換言之，「心靈轉化」乃是建構於我們內在深層的力量，對個人生活具有舉足輕重的作用，然而大部份人在成長過程中累積了許多的負面情緒和限制性的想法，造成個人心靈成長的種種障礙，因而無法建構快樂的人生。因此，有必要再度喚醒我們內在本有的力量，來將這些阻礙我們的力量清除，並再重新賦予我們更大的力量和更超然的智慧，幫助我們能夠在生活中，轉化生活中的種種的不如意的處境，因此，生活中很多的情況都是能夠被轉化的，但先決條件是我們能夠運用內在的力量。而這力量必須掌握「三界唯心」之理，進而達到「心靈轉化」之功效。

從「三界唯心」中，我們可以清楚的理解，三界所呈顯的現象都是我們的「心」所造的，由前文所解釋「心」的兩個面向來說，華嚴的「心」除了強調「有」(緣起有)的性質之外，亦具有「空」(自性空)之特性。因此，藉由「心」的「空

¹⁹²在日本學者田中香浦著作中提到信仰宗教的理由，我們人，遇到許多人生和社會的種種的矛盾而感到煩惱和痛苦。對於那些苦惱的問題，並不是信口說說，而是真的希望得到正確的解答，進而追求信仰的人也有。

「私たち人間は、人生や社会のいろいろな矛盾にぶつかって、悩み苦しむことがたくさんあります。その悩み苦しむ問題にたいして 誤魔化すことなく、ほんとうの解答を得たいと願って、進んで信仰を求める人もありでしょう。」田中香浦著《正しい宗教 Q & A》東京：真世界社，1986，p.20。

¹⁹³傅偉勳著《從創造到詮釋學到大乘佛學---「哲學與宗教」四集---》〈從終極關懷到終極承諾---大乘佛教的真諦新探〉台北：東大圖書，2000。P.195。

¹⁹⁴同上，p.199。

性」之質，而起「心」「妙有」之用，故說「空有不二」。這也是華嚴經文中所融攝的部份，下面就引《華嚴經》諸品經的內容來舉證說明。

眾生分別故，見佛種種身，心分別世間，是心無所有，如來知此法，如是見佛身。¹⁹⁵

「心」本是無所有，即是「空」，但因分別心起，即「有」故有種種的法生(見佛種種身)，因此若能了知「空」「有」不一不異之理，即是見佛。人皆因分別心起，而生種種煩惱，促使身心不得安穩，因此需要有正知覺照，而此一正覺正念即是了知心無所有、空有不二之理，自然便能消弭分別對待，身心即得安穩。又

於身善觀察，一切皆明見，知法皆虛妄，不起心分別。……世間所見法，但以心為主，隨解取眾相。¹⁹⁶

換言之，對於一切法若能了知其虛妄不實，心不起分別，即是「空」；而世間一切法，皆因「心」而有種種相，即是「有」。好比我們的心像猴子，又像盜賊，我們不可以任它在外邊為非作歹。王陽明先生說得很好：「擒山中之賊易，擒心中之賊難。」山寨裡的土匪強盜容易抓，心裡的土匪強盜很難抓。佛教說：「所謂一切法，為治一切心；若無一切心，何須一切法？」所以我們要懂得收心，要有方法來收攝我們的心，不要讓它亂跑。¹⁹⁷換言之，若懂得諸法皆是虛妄不實，即是收攝心的方法要領。

佛子！諸菩薩初住地時，應善觀察，隨其所有一切法門，隨其所有甚深

¹⁹⁵ 《大藏經》第十冊，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈光明覺品〉第十，p.64c。

¹⁹⁶ 《大藏經》第十冊，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》，〈菩薩問明品〉第十，p.66c。

¹⁹⁷ 星雲大師著《星雲法語「治心」》

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/01/01-41.htm>。

智慧，隨所修因，隨所得果，隨其境界，隨其力用，隨其示現，隨其分別，隨其所得，悉善觀察，知一切法皆是自心而無所著……。¹⁹⁸

所以善觀一切法門、甚深智慧、修因、得果、境界、力用、示現、分別、所得，皆是源於自心，即是「有」；但「心」能無所著，即是「空」。禪宗的「明心見性」就是要我們清清楚楚的知道我們的心，明明白白的知道我們當下的這一念，但卻不執著於這一念，心才能真正的自在無礙。

一切眾生界，皆在三世中，三世諸眾生，悉在五蘊中，諸蘊業為本，諸業心為本，心法猶如幻，世間亦如是，世間非自作，亦復非他作。¹⁹⁹

三世諸眾生皆是以「心」為本，故說「有」；而「心」幻化不實，故曰「空」。譬如：有的人常常被心所用，自己不會用心。所謂心為形役，我們的心常被五欲六塵左右，被外境的色、聲、香、味、觸、法所左右，因而引起貪念及憎恨，所以我們要懂得用心，才不會起無明。²⁰⁰

心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。²⁰¹

畫中無「心」，故說「空」；但畫卻不離「心」，亦說「有」。因此，所謂虛幻的人生，也是我們的心所虛擬出來的，就像夢中所有的喜、怒、哀、樂種種情緒，在夢裡是那樣地真切的感受到，但夢醒時才知原來是夢一場。故

¹⁹⁸ 《大藏經》第十冊，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十八，〈明法品〉第十八，p.96b。

¹⁹⁹ 同上，卷十九，〈夜摩天宮中偈讚品〉第二十，P.101b。

²⁰⁰ 星雲大師著《星雲法語「治心」》

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/01/01-41.htm>。

²⁰¹ 《大藏經》第十冊，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷十九，〈夜摩天宮中偈讚品〉第二十，p.102a。

恆以智慧知諸世間，如幻如影，如夢如化，一切皆以心為自性。²⁰²

知世間一切如幻如夢，而說「空」；但一切世間皆以「心」為自性，故說「有」。

知一切佛及與我心，悉皆如夢，知一切佛猶如影像，自心如水。知一切佛所有色相及以自心，悉皆如幻。……我如是知，如是憶念，所見諸佛，皆由自心……如是一切悉皆由自心。是故，善男子應以善法扶助自心，應以法水潤澤自心。²⁰³

如是知一切佛所有色相及與我心，皆是如夢如幻，而所有諸佛，皆從自心之所生，若能如是憶念，則應長養善法，以法水常潤己心。因此，所謂「相由心生」，心乃為一切萬法之本，所以平時要以戒來對治貪心；以定來對治瞋心；以慧來對治痴心，這樣妄心就調伏了。心一調治好，相貌自然端莊。²⁰⁴

總而言之，如實知一切「心」的如夢如幻，即是「空」；但一切亦不離於「心」，即是「有」。也就是說，所有的一切現象，就如鏡中所映現的影像，沒有一點實體，僅是心之所造的虛妄。所謂心動則種種法生，心不動則種種法滅。²⁰⁵以上藉由經文的理解，再透過吾人將「空」與「有」兩個面向的導入，不難看出《華嚴經》文中的「空有不二」的思想意涵。如經云：「世間所見法，但以心為主，隨解取眾相。」²⁰⁶因心的造作，而有種種的差別現象故說「有」；而「於身善觀察，一切皆明見，知法皆虛妄，不起心分別」²⁰⁷，但若能了知這一切現象差別，

²⁰² 同上，卷二十二，〈升兜率天宮品〉第二十三，p.119a。

²⁰³ 同上，卷六十三，〈入法界品〉第三十九之四，p.339c。

²⁰⁴ 星雲大師著《星雲法語「看心」》

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/01/01-42.htm>。

²⁰⁵ 「一切の現象は、鏡に映る像のように、なんら実体のあるものではなく、ただ心【が造り出しているだけ】の虚妄である。心が働けば種々の法が生じ、心が働かなければ種々の法は滅びる。」山田史生《渾沌（カオス）への視座—哲学としての華嚴仏教》東京：春秋社，1999，p.173。

²⁰⁶ 《大藏經》第十冊，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》，〈菩薩問明品〉第十，p.66c。

²⁰⁷ 同上，〈菩薩問明品〉第十，p.66c。

皆是心之虛妄所變現，就其本質來說是「空」無自性的。因此，了知「心」的空無自性及差別現象之虛妄不實，故能於當下一念心轉時，世界亦隨之而轉，這便說明了世界相對於心只是一種附帶關係。所以，在佛教裡對於一念心轉，則有「哭婆變笑婆」的故事。

某個村子裡有位愛哭的老太太，每天哭哭啼啼。因為她有兩個女兒，大女兒嫁給賣雨傘店的人家，小女兒嫁給米粉店的老闆。天氣晴朗時，她總是掛念大女兒的雨傘賣不出去，遇到下雨天，她開始為小女兒著急，萬一米粉沒有太陽曬，發霉了怎麼辦？於是出太陽時，她為雨傘店的大女兒哭，下雨了，她為米粉店的小女兒哭。不論是晴是雨，老太太都要哭，因此，人人叫她「哭婆」。後來她遇到一位出家人，請他開示要如何才能不哭？法師微笑地她說：「你改變不了天晴天雨，卻可以主宰你的心情。世間的事物的好壞僅在一念之間，煩惱和菩提也是一體兩面的。以後，你看到出太陽，你就為小女兒歡喜，可以晒乾很多米粉；如果下雨，妳就想到大女兒，今天雨傘店的生意一定很好。這樣妳就不會再煩惱哭泣了。」老太太改變自己的想法，從天天哭泣的「哭婆」，搖身一變成了笑顏迎人的「笑婆」。外在的風雨，終有停止的一刻，但是我們內在的風雨，如何才能歸於平靜？在《大莊嚴經》中：「依止因緣，無有堅實；如風中燈，如水聚沫。」依靠鏡花水月的無常世間，是安頓不了我們的身心。「哭婆笑婆」原是一體，貴在一念轉境。當你埋怨下過雨的路面，泥濘難行，何不抬起頭來，看看滿天星光，正為你照亮腳下的路。²⁰⁸

從「哭婆變笑婆」的故事中，告訴了我們這個世界怎麼改變並不重要，重要是我

²⁰⁸ 星雲大師著《一池落花兩樣情》台北：時報文化，1997。

們的內心世界，不要陷入外境的迷思，平添煩惱。²⁰⁹換言之，「心如工畫師，能畫諸世間」既然心靈矇蔽了，何不換一張畫紙，畫一幅「萬理晴空，一朝風月」呢？²¹⁰因此掌握了「唯心」以及「空有不二」的這層關係，「心靈」的「轉化」便有其可能。



²⁰⁹同上。P.172。

²¹⁰ 星雲大師著《迷悟之間 7---生活的情趣》台北：香海文化，2004，p.300。

第二節 「法界緣起」與「心靈轉化」之關涉

經由前文對「三界唯心」的理解，對應於「心靈轉化」之關涉，便可得出一個結論，也就是我們若能掌握住「唯心」之理及其「空有不二」之內涵，「心靈轉化」便見其可能。

因此，本文再從另一面向探討「心靈轉化」更多元的思惟建構與省思，更進一步再就華嚴思想中的「法界緣起」來探究。從華嚴歷代祖師對「法界緣起」的註疏及論著來看，「法界緣起」亦是華嚴思想中很重要的一環，而「法界緣起」所闡述的思想本懷意指為何呢？與「心靈轉化」是否有其關涉？本章節將透過華嚴經教來理解析探二者是否有其關涉之存在。

《註華嚴法界觀門》有云：法界者。一切眾生身心之本體也。從本已來。靈明廓徹。廣大虛寂。唯一真之境而已。無有形貌而森羅大千。無有邊際而含容萬有昭昭於心目之間。而相不可睹。晃晃於色塵之內。而理不可分。非徹法之慧目離念之明智。不能見自心如此之靈通也。甚矣眾生之迷也。身反在於心中。若大海之一漚爾。而不自知。有廣大之威神。而不能見。而不自悲也。²¹¹

在《註華嚴法界觀門》中說明了法界即是佛清淨心之展現，亦是一切眾生之身心之本體，而其體本是靈明不昧，廣大且有無邊妙用，但因眾生迷故，不能自知，故無法起心體之妙用，因迷故而造作種種無明之業，故生起一切煩惱之惑苦，無有出期。換言之，世間所認知的一切境界，完全只是基於根本無明的謬誤而持續

²¹¹ 《大正藏》第四十五冊，唐綿州刺史裴休述《註華嚴法界觀門》p.683b

生起的妄心。²¹²然若能轉迷爲悟，眾生與佛之種種靈通妙用可謂是不一不異。此即「佛即眾生，眾生即佛」之義²¹³。方東美先生，亦曾於華嚴經之真理價值觀一文中提到說：「要使世界上的一切存在，最後都變成爲佛。而且這個佛，不僅是一個外在的理想，而是每一個人，都根據他內心的反省、體驗，把自己從生命中心，變作爲最高的精神主體與智慧中心。在這種情況下，那麼個人的生命主體都可以說是精神主體，而這個精神主體，同佛的精神主體(法身)同樣的重要，因爲法身是圓滿又圓滿、平等又平等的實際理地，這樣的一個觀念，便是人人都可以成佛。」²¹⁴也就是說，人人皆有佛性，人人皆可成佛。眾生與佛，就其體性上來說是不一不異的，但因迷故而名爲眾生，一念覺則稱之爲佛，故人人若能轉迷爲悟，則人人皆是佛。換言之，從「眾生」轉化爲「佛」這歷程來推衍，其轉化的機制可從《註華嚴法界觀門》的「法界者。一切眾生身心之本體也。」一語中道盡。因此不難看出「心靈轉化」與「法界緣起」之間似乎有其關涉存在。吾人爲了能夠更明確地掌握兩者之間的關涉性，則必須對「法界緣起」之思想有一具體的理解。以下將進一步來探析「法界緣起」之意義內涵。

一、「法界緣起」釋義

「法界緣起」是「華嚴宗」根據《華嚴經》中之義理所開演出來的主要核心思想之一。換句話說，《華嚴經》是華嚴宗所依據之經典，而「法界緣起」則是華嚴宗詮釋毘盧遮那佛所證法界之種種玄妙與不思議境界之具體義涵。

²¹² 「世間の一切の認識の対象（境界）はすべて根本的な無知（無明）に基づいた誤った心の働き（妄心）によって存続しているだけである。」山田史生《渾沌（カオス）への視座—哲学としての華嚴仏教》東京：春秋社，1999，p.173。

²¹³ 如日本學者山田史生提到，儘管眾生的心是本來清淨，而無明仍舊是儼然地存在。但即使被無明所染污那樣清淨的自性亦是不變的。

「眾生の心は本来自性清浄であるにもかかわらず、無明は現に儼然として在る。しかも、無明に染めせられてもなお清浄なる自性は不変である。」同上，p.176。

²¹⁴ 方東美著，《華嚴宗哲學(上)》，台北：黎明文化，1992，p.33。

故世尊初成正覺。歎曰。奇哉。我今普見一切眾生。具有如來智慧德相。但以妄想執著。而不證得。於是稱法界性。說華嚴經。令一切眾生。自於身中得見如來廣大智慧。而證法界也。故此經極諸佛神妙智用。徹諸法性相理事。盡修行心數門戶。真可謂窮理盡性者也。²¹⁵

如來證此法界性。示此法界相。廣此法界量。放此法界光。攝此法界機。彰此法界會。盡此法界理。演此法界經。²¹⁶

《華嚴經》是世尊於初成正覺時，所開敷演說的經典，爲了使眾生能證得如同如來之廣大之智，而說法界性。即是諸佛之神妙智用及諸法之理事性相。換句話說，《華嚴經》是藉由如來所證之法，即佛果的立場，令眾生開示悟入佛之智慧的一部經典。「佛身普遍諸大會，充滿法界無窮盡，寂滅無性不可取，爲救世間而出現，如來法王出世間，能然照世妙法燈，境界無邊亦無盡，此自在名之所證。……」²¹⁷「諸佛境界不思議，一切眾生莫能測，普令其心生信解，廣大意樂無窮盡，若有眾生堪受法，佛威神力開導彼。……」²¹⁸，而一大部的《華嚴經》所欲闡述的內涵是什麼？吾人從其經題亦可以概略地理解其主要的思想架構。「大方廣者所證法也。佛華嚴者能證人也。大以體性包含。方廣乃業用周遍。佛謂果圓覺滿。華喻萬行披敷。嚴乃飾法成人。經乃貫穿常法。」²¹⁹在《大方廣佛華嚴經》之經題中，其義總攝了「能所」、「體用」、「果因」、「人法」之義涵，如：「能所」乃指所證之法與能證之人；「體用」即體性之包含及業用之周遍；「果因」是指果覺圓滿之佛與萬行披敷之因；「人法」即飾法成人及貫穿常法之理。換言之，從釋

²¹⁵ 《大正藏》第四十五冊，唐綿州刺史裴休述《註華嚴法界觀門》p.683b。

²¹⁶ 《卍新纂續藏經》，第八冊，清涼山大華嚴寺沙門澄觀疏義，《華嚴綱要》卷一〈大方廣佛華嚴經綱要序〉p.486c。

²¹⁷ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷二〈世主妙莊嚴品〉之二，p.5c。

²¹⁸ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷二〈世主妙莊嚴品〉之二，p.6a。

²¹⁹ 《大正藏》第三十六冊，清涼山大華嚴寺鎮國沙門澄觀述《大華嚴經略策》p.701c。

題中，吾人亦可清楚地掌握到華嚴經所欲闡述義理之立場與思想之本懷。如「謂顯佛果殊勝之德。令諸菩薩信向證得。」²²⁰即是以成就「佛果」之立場，揭示成佛之「萬行」修行之因，且一舉「佛果」即人法皆具，果因同時；而「佛果」之體用兼備、包容周遍可謂圓融無礙。此圓融無礙即是華嚴思想之終極要義「法界緣起」。

此經以法界緣起理實因果不思議為宗也。法界者是總相也，包事包理及無障礙皆可軌持具於性分。緣起者稱體之大用也，理實者別語理也，因果者別明事也。此經宗明修六位之圓因契十身之滿果，一一皆同理實皆是法界大緣起門。²²¹

又在《大華嚴經略策》中，指出法界緣起之理事無礙與體之大用的特性，並稱華嚴為法界緣起理實因果不思議宗，即說明了「法界緣起」乃為華嚴思想之宗要。因此，作為華嚴思想核心的「法界緣起」是否可提供「心靈」得以「轉化」的空間，實則有必要再進一步深入探析「法界緣起」之具體思想義涵。

言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。然事法名界，界則分義，無盡差別之分齊。故理法名界，界即性義，無盡事法同一性故。無礙法界具性分義，不壞事理而無礙。故第四法界亦具二義，性融於事，一一事法不壞其相，如性融通重重無盡故。

222

華嚴宗之法界觀，可分別從四種層次來說，一是事法界，指宇宙萬物，各種現象

²²⁰ 《大正藏》第三十五冊，法藏述《華嚴經探玄記》卷一，p.108b。

²²¹ 《大正藏》第三十六冊，清涼山大華嚴寺鎮國沙門澄觀述《大華嚴經略策》，p.702a。

²²² 《大正藏》第四十五冊，唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀述《華嚴法界玄鏡》卷一，p.672c~673a。

差別，各不相同。二是理法界，指萬物真如本體之共性，皆為空性。三是理事無礙法界，此即理由事顯，事攬理成，由此顯出理與事互融無礙之法界。四是事事無礙法界，即一切諸法皆有體有用，雖各隨因緣而起，各守其自性，事與事看似互為相對，然多緣互為相應以成就一緣，且一緣亦助多緣。以其力用互相交涉，自在無礙而無盡，故稱事事無礙重重無盡。²²³此「四法界」即是澄觀大師將法藏大師的法界思想系統化之後，而成為華嚴宗詮釋法界觀之主要理論架構。再就「法」與「界」分別來說，「法」是對世界存有(緣起世界)之全體性的掌握，「界」則是從構成世界部份性的掌握，即世界所生起的差別作用²²⁴。

又「法」一詞，亦有三義之說，「法有三義：一、是持自性義；二、是軌則義；三、對意義。」²²⁵即作為全體的世界(法)，因為是被統一起來的全體，無需自身以外的東西(持自性)。二軌則，在某秩序下的存在。三對意，依據自身內在所包含的相互關係而被對象化。²²⁶若以『水』來譬喻，無論水中是加入奶粉變成牛奶，或是加入咖啡粉變成咖啡，就其本身所持有的水的『自性』是不變的，因為奶粉和咖啡粉都是外在因素的加入(即緣起軌則)，以水的『自性』來說，水還是『水』，仍舊保有其水的特質(此即持自性)，只是因其作用差別，如加入奶粉或咖啡粉而有所不同的界分對象，如一杯稱之為牛奶，一杯為咖啡(對意)。換言之，一切的宇宙現象皆依緣起法則所生，能理解此緣起法，智慧便能開顯，而不同事物因作用差別，各有其分界，即是法界。故《華嚴義海百門》經中云：「法界者，即一小塵，緣起是法，法隨智顯；用有差別，是界此法」²²⁷另外，界亦有三義：一、是因義，依生聖道故。攝論云：法界者謂是一切淨法因故。…二、是性義。謂是諸法所依性故，此經上文云法界法性…。三、是分齊義，謂諸緣起相

²²³ 星雲編著《佛教叢書 6---宗派》台北：佛光文化，1995，p.345~345。

²²⁴ 「『法』は世界を在るがままの全体性においてとらえ、『界』は世界を支える部分性のほうからとらえる。「縁起してある一つの世界を在るがままの全体性においてとらえたものが『法』であり、世界をそれを構成する部分性のほうからとらえ、そこにおいて差別的に働いている作用が『界』である。」山田史生《渾沌(カオス)への視座—哲学としての華嚴仏教》東京：春秋社，1999，p.311。

²²⁵ 《大正藏》第三十五冊，法藏述《華嚴經探玄記》卷十八〈入法界品〉第三八，p.440b。

²²⁶ 「全体としての世界(法)は、統一された全体であるために自身以外のものを要さず(持自性)、或る秩序のもとに存在し(軌則)、自身の内に含まれる相互関係によって対象化される(対意)。」同上。P.311。

²²⁷ 《大正藏》第四十五冊，唐法藏述《華嚴義海百門》，p.627b。

不雜故。」²²⁸界的三義則是生聖道之因，亦即乃所有淨法之因；二是諸法之體皆同一性，即是法界法性；三是諸法之分齊義，即諸法之緣起相互不礙等之意涵。總的來說，宇宙中的一切現象，雖然看起來無窮無盡，但是都是依照因緣軌則而形成，而且都能保持各自的特性，彼此之間互不相繫，條理分明。²²⁹又，法界乃是佛之清淨法身所示現，三世諸佛亦從法界之所生，佛身亦遍滿諸法界。如經云：

佛身常顯現。法界悉充滿……一切世界中。現身成正覺。各各起神變。
法界悉充滿。」²³⁰〈普賢行品〉卷四九：「三界諸佛法。從於法界生。
充滿如來地。清淨無礙念。無邊無礙慧。分別說法界。」²³¹

由此可知，法界整體的構成乃是諸佛眾生本源之清淨心，故法界諸法亦是由此心所彰顯。然諸法界性乃是心之妙用也，故又稱為性起法界、一真法界、一心法界。「諸佛證之以成淨土。法界即是一心。」²³²而諸法互為緣起、彼此融通不相妨礙，又稱無盡緣起、法界無盡緣起、十十無盡緣起、無盡緣起、一乘緣起。換言之，法界之形成，係以一法而成一切法，以一切法而起一法，即一即一切，一切亦含攝於一之中，故一切即一。如是法界之一與一切互為主從，相入相即，圓融無礙而重重無盡，故說法界緣起即是四法界中之事事無礙法界，亦即「法界緣起」之甚深義。

由上所述，吾人確知「法界緣起」思想內涵即是事事無礙法界，而這事事無礙的圓融智慧，如何由中析釋出「心靈轉化」之應用層面，則必須再更進一步的細化、析解「法界緣起」之思想理論，因此本文再從華嚴祖師的論點來深入理解。歷代華嚴祖師為了將「法界緣起」事事無礙的法界觀，更具體的闡述，於是針對這個部份另有精闢的論述，如「法界緣起」相當於初祖杜順和尚《法界觀門》三

²²⁸ 《大正藏》第三十五冊，法藏述《華嚴經探玄記》卷十八〈入法界品〉第三八，p.440b。

²²⁹ 洪啓嵩著《佛教的宇宙觀》台北：全佛文化，2006，p.98。

²³⁰ 《大正藏》第十冊，《華嚴經》〈如來現相品〉卷六，P.30b。

²³¹ 《大正藏》第十冊，《華嚴經》〈普賢行品〉卷四九，P.260b。

²³² 《大正藏》第三十五冊，法藏述《華嚴經探玄記》卷一，p.120a。

觀²³³中之周遍含容觀，而杜順和尚於此又開立十門。二祖智儼大師的《華嚴一乘十玄門》則是承杜順和尚此十門而立十玄門之說，後三祖法藏大師在《華嚴探玄記》中將其師智儼於《華嚴一乘十玄門》中之「諸藏純染具德門」改成「廣狹自在無礙門」「唯心迴轉善成門」改成「主伴圓明俱德門」，在次第的安排上亦略有不同，因有「古十玄」與「新十玄」之區別。以下列表參照：

杜順和尚「周遍含容觀」所立之「十門」	智儼大師《華嚴一乘十玄門》之「古十玄門」	法藏大師《華嚴探玄記》之「新十玄門」
1.理如事門	1.同時俱足相應門	1.同時俱足相應門
2.事如理門	2.因陀羅網法界門	2.廣狹自在無礙門
3.事合理事門	3.隱密顯了俱成門	3.一多相容不同門
4.通局無礙門	4.微細相容安立門	4.諸法相即自在門
5.廣無礙門	5.十地隔法異成門	5.隱密顯了俱成門
6.遍容無礙門	6.諸藏純染具德門	6.微細相容安立門
7.攝入無礙門	7.一多相容不同門	7.因陀羅網法界門
8.交涉無礙門	8.諸法相即自在門	8.托事顯法生解門
9.相在無礙門	9.唯心迴轉善成門	9.十地隔法異成門
10.溥融無礙門	10.托事顯法生解門	10.主伴圓明俱德門

十玄門之觀念係從十種角度以充分說明法界緣起之狀況，而此「法界」是指一整體的觀念，而非一一個別零散的現象。因而華嚴宗祖師，更周全的舉此十門來詮釋法界緣起之互相涉入而不礙之法界觀。本文主要是以「新十玄」為主要理論依據，雖然有古十玄與新十玄之別，但就其詮釋法界圓融無礙的視角來說，並無太大懸殊與差異。但若從其結構上來看，將偏重於「心法」詮釋的「諸藏純染

²³³ 杜順撰《法界觀門》三觀即：真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。

具德門」及「唯心迴轉善成門」改成著重於「法法」說明的「廣狹自在無礙門」和「主伴圓明俱德門」，其架構上可謂更具系統化及完整性，而「法法」所呈顯的現象，乃是「心」之展現，因此，亦不相違本文「心靈轉化」之探討。

二、從「新十玄門」探析「心靈轉化」之可能蘊含

十玄門者，一同時具足相應門，如海一滴具百川味。二廣狹自在無礙門，一尺之鏡現千重影，三多相容不同門，一室千燈光光涉入。四諸法相即自在門，如金與色二不相離。五祕密隱顯俱成門，片月澄空晦明相映。六微細相容安立門，如琉璃瓶盛多芥子。七因陀羅網境界門，十鏡互照影現重重。八託事顯法生解門，立像豎臂觸目皆道。九十世隔法異成門，一夕之夢翱翔百年。十主伴圓融具德門，北辰所居眾星皆拱。由此六相十玄同時具足。故成事事無礙法界。故經中凡舉一事一行一法。必該此六相十玄之義。以彰圓融法界。²³⁴

此十門是從十種視角再細說「法界緣起」之意涵，如透過海一滴具百川味，一尺之鏡現千重影，一室千燈光光涉入，如金與色二不相離，片月澄空晦明相映，如琉璃瓶盛多芥子，十鏡互照影現重重，立像豎臂觸目皆道，一夕之夢翱翔百年，北辰所居眾星皆拱等等事例中，可以更清楚地認知「法界緣起」的主要特色在於「圓融」「無礙」的思想。「圓」是無所不包「融」是相互融合，「無礙」則是互不相礙，即一切法互為緣起，重重無盡，一多相容，一即一切萬法，一切萬法即是一，全融周遍不相妨礙，因此法界萬事萬物皆可體現「法界緣起」之重重無盡。

如當今的學術論文亦有以此十門，從不同視野來詮釋，如：陳琪瑛的〈試論華嚴精神的藝術形式之建構〉²³⁵，其論文以藝術視野為進路，將「藝術」意境對顯於「十玄門」之內涵。即以藝術造型中密宗的壇城圖(曼陀羅)的「廣大和諧、富貴莊嚴」對應於「同時俱足相應門」。以「空間運用」對照「應廣狹自在無礙門」，作者舉出敦煌許多石窟，由矮小的洞口進入洞內時，剎那間會覺得洞內寬廣，此即運用了對比手法，以門徑的狹小，反襯室內空間的廣大。如同吾人所知

²³⁴ 《卍新纂續藏經》，第八冊，清涼山大華嚴寺沙門澄觀 疏義，《華嚴綱要》卷一，p.489a。

²³⁵ 《華嚴專宗學院佛學論文集八》，陳琪瑛〈試論華嚴精神的藝術形式之建構〉，p.2~10。

佛光山的「淨土洞窟」即是採此敦煌之建築設計，以小襯大的確能營造出廣大的空間感，亦是空間運用的巧妙之處。一首巧詩，橫讀、縱讀皆可，正所謂「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。」抽象畫從不同角度觀賞有不同的感受，此即說明藝術作品具有「八面玲瓏」的作用，作者將此對應於一多相容不同門。「諸法相即自在門」與「一氣流通」，如日本畫家相阿彌的禪畫〈山水〉，就以破墨手法帶出河水、雲霧和山與山的相連，畫面雖顯風雨的流動，卻不見水滴的痕跡，就在這諸法相即的關係中，使畫面呈現一氣流通的美感意境；在中國畫裡，雲霧的畫法，是由山色的留白處，烘托出來，也就是說，山水畫不著墨的地方，卻常是襯顯雲霧繚繞之處。以「秘密顯隱俱成門」來說，就是在開顯山色樹叢的同時，雲霧煙霞也同時成立了，此門對顯為「烘雲托月」。在中國藝術中，有一球中含攝無數的球，有一塔中有無數座塔，正是領悟了重重相攝的藝術形式，楊英風先生利用鏡子反射作用，使大自然形成重重相攝的琉璃世界，因此「微細相容安立門」呈顯於藝術上的「重重相攝」。如同吾人站在佛光山「華藏世界」的鏡相前，可以看到重重無盡的自己。又普陀宗乘之廟的圓頂，運用螺旋對襯的彼此呼應而表現出莊嚴和諧以及文章寫作分段結構上都要能彼此呼應，如「因陀羅網法界門」，因陀羅與因陀羅之間是「彼此呼應」的。藝術的表法就以理上而言，就是託事以顯法，以美學的角度，即是象徵藝術，「象徵藝術」則對顯於「托事顯法生解門」。中國園林的建築，即常利用時間的序列展開空間的節奏變化，在移步換景中，視點不斷的移動變更，流動的空間是多向的，時間是可逆的，時間變化的複雜性，導致空間變化的複雜性，因此，園林的變化就更為豐富多彩，這是時空交錯的藝術形式的展現，此「時空交錯」恰如「十地隔法異成門」。以「主伴襯托」對應於「主伴圓明俱德門」，有主有從是一般藝術創作的規律，主從分明，才能有重點、有中心，使主景更加突出、醒目，使次景各得其所，主從之間彼此呼應、連貫、相得益彰，而組成空間藝術的整體之美。另有，釋常煦〈事事無礙觀與齊物論比較〉²³⁶是以莊子的《齊物論》為導以詮「十玄門」之論作。如十日

²³⁶ 《華嚴專宗學院佛學論文集十三》，釋常煦〈事事無礙觀與齊物論比較〉，p.16-19。

的出現是因緣和合而同時具起，並且能夠圓融、平等的普照萬物，故以「十日並出，萬物皆照」相應於『同時俱足相應門』。以「天下、太山融通於秋毫之末」，廣狹相即、大小互容的義理，相對於『廣狹自在無礙門』及『微細相容安立門』。所謂「地籟則眾竅之已，人籟是彼竹之已」即地籟、人籟的風、人是總體，風聲、絲竹樂為個體，其一多相融的萬般聲響，皆能互相收攝，互為融合亦同於『一多相容不同門』。『諸法相即自在門』對應於「物量無窮，時無止，分無常，終始無故」即，時空、物量，雖無窮盡，但是卻能相容無礙，各自展現。『隱密顯了俱成門』對應「莊周夢蝶，罔兩問景。」從莊周夢蝶、罔兩問景中可知，莊周為顯，蝶為隱；罔兩為隱，景為顯，然而表裏、隱顯，俱時成立，並存無礙，圓融自在。以夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰也，對應『因陀羅網法界門』。「天地是一指也，萬物是一馬也」即天地、萬物喻為法，而指與馬皆為物，其理相通於『託事顯法生解門』。『十世隔法異成門』對應於「莫壽於殤子，而彭祖為夭」即時間雖有前後的不同，但總為一念所攝，於一念中一切皆現，成就緣起；殤子，與彭祖其年之壽夭，實為一念；事物緣起都非孤起的，而是主伴交輝，一多相攝，圓融無礙，蛇、蚺，蝮、翼，皆各為主伴，相依相待，「吾待蛇蚺蝮翼」相通於『主伴圓明具德門』。

由上可知，不論從藝術視野來詮釋此十玄門，或是從莊學視野來理解十玄門，都可以發現華嚴「法界緣起」之「圓融無礙」的思想內涵是全包法界而無有障礙。換句話說，「圓」的思想從任何一個角度、立場都可以說是一種「無礙」的智慧。亦即從不同的事象都能詮釋「法界緣起」所欲呈顯的重重無盡法界。那麼在「心靈轉化」這個區塊裡是否也意味著，兩者之間亦有其相互關涉之存在。因此吾人透過解析「法界緣起」的「十玄門」來窺探「心靈轉化」之契機。並藉由不同的理解向度來探究「十玄門」之意涵，因此也較易於廣泛地掌握其核心理論，以達啓迪心靈轉化之可能。以下吾人就以「新十玄門」為主和《金師子章》

中的金與師子²³⁷譬喻為輔，再以個人之詮釋，試析「十玄門」之意謂，更進一步的透過當代高僧之聖言量，對顯於「十玄門」來看現代生活如何透過此十門，開啓「心靈轉化」之智慧。

(一)、「同時俱足相應門」與「心轉境轉」

「同時俱足相應門」即一切現象同時相應，同時具足圓滿，換句話說，金與金師子是同時而立，好比一滴海水具有百川味，從「現象」的角度來說，它是同時具足的，以現代的語言模式來說，好比是一種「形象」象徵，如一提到王永慶、郭台銘、比爾蓋茲，馬上就會聯想到他們是有錢的企業家。就好比我們說到星雲大師，我們就會想到「佛光山」²³⁸，也就是星雲大師=佛光山；佛光山=星雲大師，這樣的形象概念是同時具足的。換言之，人人都希望具有好的形象，因此善護念心，即是「形象」最好的守護神。若能時時善護此心，透過「心」的善護念，必能帶來幸福的人生。

因此，就「心靈轉化」的角度來說，心的善惡造作，就是內心境界的形塑，當下一念是善或歡喜，極樂世界即現前；一念惡或煩惱，則地獄生。如證嚴法師曾說過，一心念若是轉為善，便是快樂，其樂有如身處天堂；若是一念向惡，便是苦惱，其苦有如地獄，這都是心念的轉變。²³⁹也就是說，當下一念心「轉」，境界即「轉」，心與境是同時具足的。所以，我們的心就像藝術家，世界美麗的風光，我們可以把它畫得非常的逼真；都市中陰暗的陋巷，我們也可以把它畫成真實的一樣。甚至我們的心又像一個雕塑家，可以雕塑出天使、女神等不

²³⁷華嚴思想盛行於唐代，對於十玄門，唐代武后曾問：十玄門義為何？法藏大師借庭前金師(獅子)為喻，因此撰有金師子章，即是以金與師子之間的關係，來闡釋十玄門義，將十玄門所蘊含的重重無盡、無礙的思想，更生活性的讓人理解。

²³⁸「本章節多以佛光山為例，乃因筆者長時間親近於佛光山，故對佛光山之一草一木，心有感觸。」

²³⁹證嚴法師著《生活的智慧》台北：健行文化，1992，p.62。

朽的藝術作品，但也可以雕成魔鬼小丑，令人憎厭。我們的心又像一個音樂家，可以唱出輕脆動聽的歌聲，也可以唱出淒涼悲哀的聲調；我們的心，也像是一個工程師，可以建築華屋廣廈，但也可以建成茅房陋居。心是萬能的，心中的宇宙可以隨意變化，為什麼我們不好好的用它來做一些善美的事呢？所以一個人每天的舉心動念，都要存正、存誠，都要有道、有德，千萬不要把心放弛不管。心能帶我們上天堂，心也能帶我們下地獄，我們平常總希望別人來聽我們的話，其實重要的是，我們要讓自己的心來聽我們的話。我們能夠掌握自己的心，把心規畫成是佛、是菩薩，則我們自能隨心放曠，任意逍遙，那麼解脫自在的自我不就當下可得了嗎？²⁴⁰ 因此，在人的一生當中，最重要的是塑造自己，把自己的「心」照顧好，便是形塑優質、完美人格的主要關鍵因素。換言之，心靈的美化、淨化，亦是一種「心靈轉化」。

(二)、「廣狹自在無礙門」與「同體共生」

「廣狹自在無礙門」，廣狹看似對立的，但仍是不離相即相入的無礙。如師子的整體，謂之「廣」；師子單一部份，如眼、耳……等，謂之「狹」，無論是廣是狹，總言師子，其關係是相即相入。從「心靈轉化」的視野來看，心如空間若有「廣」「狹」之分，便容易產生對立概念，換言之，一般人最執著，也是諸般煩惱的根源，那就是「我」，凡事「我」最大，一切都以「我」為主。有了「我」，就會有分別，因為自他的利害關係或個人的好惡不同，而生起差別心。殊不知正因為有此分別與執著，人生才會苦不堪言！²⁴¹ 因此，心若能解消此一概念，便能突破個人「我執」障礙，而我執乃是「心」的侷限，煩惱也就因此而生。所以，我們在世間不斷對人我生起分別心，又從名利、地位、貴賤中再起分別，因而產

²⁴⁰ 星雲大師著《迷悟之間 5---人生加油站》台北：香海文化，2004，p.103。

²⁴¹ 慈濟全球資訊網---你、我的公案(證嚴上人說故事)

http://tw.tzuchi.org/V1/index.php?option=com_content&view=article&id=314%3A2008-12-23-09-01-14&catid=71%3Amaster-tell-stories&Itemid=270&lang=zh

生相互的對立、衝突，起種種煩惱。凡夫就在這些分別中產生很大的障礙，無法體認自己本具的清淨佛性。²⁴²由於這樣的執、分別對待，於是形成了生活上許多的問題，並且都深切地影響著我們的「心」，最明顯的例子如：婆媳問題，婆與媳本身就是一種對立概念，因為有這樣的對立，婆與媳之間便不能成爲一體，因為對立而問題就因此產生了。若婆婆能將媳婦視爲自己的女兒；而媳婦能將婆婆視爲自己的母親，解消婆媳這樣的對立的概念，將之建構在同一體上，那婆媳的問題便容易化解。換言之，在人際關係的對應上，也是如此，當一個人被同理了，也會反過來同理別人，因此彼此之間的關係也會往正面的方向發展。如星雲大師所說，人生彼此都是相關一體的，都是因緣的相互存在：「你中有我，我中有你」，人我之間是相關的、相通的。……要懂得人我一如，彼此相關。能夠認清自己與法界眾生「同體共生」，這是非常重要的。²⁴³「同體共生」是解消「心」的「對立」概念，使心「轉化」爲自他不二的平等對待。

(三)、「一多相容不同門」與「包容異己」

「一多相容不同門」乃指一與多並不相妨礙，如師子一相，而金爲多，但金與師子互容，雖「一」與「多」但不礙，以「現象」的角度來說，如一室千燈，光光相攝，互不相礙。以現代道場的管理模式來看，像佛光山在全世界都設有道場，而這麼多的佛光山道場其目的就是爲了弘揚佛法，就其共同目地來說是「一」，但從道場的經營模式來說，爲了因應不同國家的文化，乃至不同道場信眾的特性，因此會因應人、時、地、物之不同，道場的運作模式也會有所差異，雖說都是屬佛光山體系，但其運作上可說是多樣，所以是「多」。換句話說，佛光山弘揚佛法的宗旨是不變的，但其運作模式是可以多變的，所以一與多，變與不變是不相妨礙的。

²⁴²同上。

²⁴³ 星雲大師著《迷悟之間 4---生命密碼》台北：香海文化，2004，p.122。

而就「心靈轉化」的層次來說，我們的心是否也能夠「一心相容不同人」呢？常言「一個人的心量有多大，他的事業就有多大」，因此開展「心」的度量，亦是成就事業版圖的幅度。一個心量大的人，在生活上不會與人斤斤計較，煩惱也會降低很多，且也較容易受人歡迎，因此人際關係的問題也會變少，自然事事就能順利。因為他的「心」大，容易接受較多的「異」己，所以相處自然「無礙」。換句話說，我們要懂得包容異己，世間上的萬事萬物，只要有兩個以上，就不會有絕對相同的內容。一個母親生養的兒女，各有不同的性格；中國有十幾億的人口，就有十幾億不同的心。江海溪流，同樣是水，但水質各有不同；山嶽丘陵，同樣是山，但沒有絕對相同的兩座山。十個手指，伸出來有長短不同；兩個眼睛，也有大小的分別；即使滿口的牙齒，也不會全部相同！有人稱同志、同學、同鄉、同宗；實際上，在相同裏面，仍有許多的差異！既然世界上有這麼多的差異不同，所謂「千差萬別」，我們如何來與很多的不同相處呢？只有尊重不同、包容不同。如同樣是軍人，要分陸海空各種兵種；同樣是宗教，要分佛道耶回；同樣是文學，要分散文、詩歌、小說；同樣是哲學，也有東西、古今學派的不同。世間上，同的太少，異的太多；只有在異中求同、同中存異，那才是處世之道。²⁴⁴由此可知，擴展心的量度，而能夠「包容異己」亦是建構「心靈轉化」的空間。

(四)、「諸法相即自在門」與「緣起諸法」

「諸法相即自在門」一與一切相融互攝而自在無礙。如金師子的金與金色本是融攝一體，互不相礙。這是指現象界的交融狀態，如全世界都有佛光山的道場，不管從哪一個道場來說，它都是佛光山的體係，所以佛光山可以說是台灣的佛光山、日本的佛光山、美國的佛光山，……但總言一句它們都是佛光山。因此只要是佛光人，全世界都有佛光人的「家」。換言之，以佛光人的立場來

²⁴⁴ 星雲大師著《迷悟之間 5---人生加油站》台北：香海文化，2004，p.19。

說，台灣的佛光山是佛光人的「家」，全世界的佛光山也是佛光人「家」，故說一即一切，一切即一。

另外，再以連鎖企業的 7-11 便利商店來說，無論從北到南或是從南到北，它們的商品定價都是一樣的，因此即便它的定價較一般商店高，但因為它的便利性再加上全省數千家的 7-11 都是這不二價，所以大家也就普遍地接受了這個價格。就價格的角度來說，一家 7-11 和千家 7-11 都是一樣的價位，所以說，知道一家 7-11 的定價即等同知道千家 7-11 的價格是一樣的。因此，價格本身的意義即是一即一切，一切即一的含意，也就是法與法之間是可以相互融攝的。

再以「心靈轉化」的觀點來看，如何讓「心」於一切法中，相即自在呢？首先人們對於「法」的真理，要有正確的認知，便能使「心」不受諸法現象的羈絆，而法的真理是什麼？即是「緣起法」，有了這層的認知，對於所謂的順境則不易生狂、滿、傲心，對於逆境則不卑不亢，而能積極面對，那麼我們的「心」就較不易受順逆因緣所影響，相對於情緒起伏就不會太大。因此，知「緣起」一法，對「順逆」一切現象，心能轉「自在」的可能性就更高了。像現在的年輕人抗壓性都很低，因此導致憂鬱、自殺的傾向，這都表示他們的「心」對現象的一切法，容易產生了偏差的認知，而造成「心」的負荷，一旦超出負荷的界限，就造就了種種的自我傷害或是傷害他人的事件，因此擁有正確的見解，乃是「心靈」得以「轉化」的關鍵處。而如何於一切法自在無礙，則「心」對「緣起」一法的覺照是很重要的。換句話說，有這樣的緣起知見，所有一切的順逆現象，「心」的患得患失，就會消弭於「平常心」之中，因為人的一生，不是得，就是失；只是人們都是歡喜得，不歡喜失，但是「塞翁失馬，焉知非福。」有句話說：失之桑榆，收之東隅。所以《佛光菜根譚》說：有得有失的人生是非常自然的。而能夠透視這「順逆」及「得失」的人生實相，便是建構「心靈轉化」的智慧之源。

(五)、「隱密顯了俱成門」與「空有不二」

「隱密顯了俱成門」若只看師子時，師子即是顯，其金則為隱；反之，金為顯，師子為隱；同時俱看，則顯隱並具。可比太陽的光一直存在，但因繞著地球轉時，而有南北地球明暗之別，即所謂的時差，所以當亞州這邊是白天時，美洲即是黑夜，但都不增減太陽本身的光。以時間點來說，太陽可謂 24 小時不停轉，雖然南北半球有時差，但整體來看南北地球一樣都是 24 小時。

從事相上來說，許多事都是一體兩面的，它們之間的關係是顯隱同時俱足。就以吃飯這件事來說，一般情況下，吃飯是因為肚子餓了，所以要吃飯，無論是吃飯、吃麵、吃麵包……等等，無論是吃什麼，其目的只是為了讓肚子「飽」來取代「餓」的感覺，所以「飽」與「餓」之間是互為隱顯關係。從餓了「想吃」到飽了「不想吃」即是「餓(吃) / 飽(不吃)」兩者互為隱顯的交替關係。當然不論從「餓」到「飽」乃至「飽」到「餓」，它們之間的關係都是互為表裡的，因為在日常生活中，光吃飯這件事都是在「飽與餓」之間，如此地周而復始，由此可知，所以一切事物都存在這隱顯的關係中，亦表示事物本身皆具有隱與顯兩面之特性。如師子與金來說，當注意力在師子時，那麼金的特性為隱，師子則為顯；反之，師子為隱，金為顯；若注意力同時專注於金與師子時，則二者同時皆具隱和顯。

再就「心靈轉化」的層次來論，人不必侷限於某一個角度來看事情，因此可以提升心靈層次的多元化，亦表示「心」的深度與廣度的開展，常言道：「只知其一，不知其二」即是說我們的眼界不夠寬廣，正因為如此「心」便受其限，有「限」必有「礙」，所以為使「心」能無限伸展，就必須打破其「界限」，「心」便能悠遊

自在。換言之，這是「空」「有」智慧的交融。就像我們人生在世，一切順逆、喜怒哀樂，「心」都是如此的真實的感受著，但有人會隨順因緣「心」得自在；但大多數人的「心」卻深受其困，不得自在。以社會情殺事件來說，男女相愛本是美事，但因因緣變化，情海生波，原是美事卻成爲社會情殺事件，無不讓人驚「心」，而這樣的情執讓「心」縛著以致無法出離，而釀成悲劇。殊不知，「心」它本可無限，但因有所「執」而受限，而苦無出期。所謂：「夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。」若對空性之理能如實了知，「心」便能不受其限。例如當感情生變時，當下應盡心的去挽回，若發覺依舊無法挽回時，應將隨順其變，祝福對方。當下盡心挽回便是「有」的彰顯，隨順其變即是「空」的對應。「空」「有」之間拿捏的好的話，許多事情的處理不是更游刃有餘嗎？相對於「心」不就更自在無礙了嗎？總之，能以多元多角的眼界來看待事物，表示其「空性」的涵養是很深度的。所以，星雲大師指出做人要學習全方位的認知。有的人在時間上，從過去、現在到未來，都能融會於心；有的人在空間上，也有南北東西的全方位概念。總之，大至宇宙人生，固然有全方位的內容，小至個人一事一物，內中也有全方位的因緣關係。所以，做事，能夠全盤了解，才能游刃有餘；做人，能夠全方位的觀照自他，才能任運悠遊。好比百科全書是全方位的知識，廿五史是中國全方位的历史。學習外文，聽、說、讀、寫，是全方位的學習；運動場上，十項全能，才是全方位的體育選手。照相，有三百六十度的全方位照相；電影銀幕有三百六十度的大銀幕，帶給觀眾全方位的感覺享受。²⁴⁵換言之，「心靈」的全方位，則是幫助我們對應於人生種種情境時，都有多視角的「轉化」智慧。

²⁴⁵ 星雲大師著《迷悟之間 10---管理三部曲》台北：香海文化，2004，p.171。

(六)、「微細相容安立門」與「互尊互重」

「微細相容安立門」即於每一現象中，以小入大、以一攝多，大小相互為不亂，不壞一多之相，而秩序整然。情人節的時候，買一束花送給情人，而這一束花，不論是單一品種的花所成，亦或是各類品種花所集，而這「一束」的概念是明確的，即便花的數量是 99 朵、都是單一玫瑰花亦或是諸色雜花，但與這「一束」的概念是不相妨礙的。如本體(理)和現象(事)一起顯現，互相容納、互不妨礙、彼此成立，就如微細的事物也能容納其他事物。

從「心靈轉化」立場來看，一個人因為成長的背景與學經歷不同，因此建構了這個「人」的形象與特質，當然亦包括所謂的優缺點。由此可知，人與人之間本身即存在著許多的差異點，倘若彼此能將這些的差異相互理解與接受，那麼就能促進彼此間的互信互諒，而建立起優質的情誼。證嚴法師曾舉例說，好比一個有缺角的杯子，不看缺角，其他地方仍是圓的。做人也一樣，每個人都難免有缺陷，不去計較那些缺陷與缺點，就是圓滿的人生！²⁴⁶反之，人生的際遇則易困擾叢生。我們常聽到生活上的例子如：新婚夫婦，對於牙膏該如何擠，常常在新婚之日演變成離婚的導火線，其關鍵乃不懂「彼此尊重」之理。事實上，很多事非絕對，彼此能否達成共識，乃在於是否有一顆彼此「尊重的心」。而能將「心」的計較，轉化為「尊重」，彼此之間的關係便能夠和諧相容。人際關係的和諧即是建構在彼此的尊重之上。而「互尊互重」亦是成就大事業的要素之一，如：世界巨富比爾蓋茲的經營理念提到說：「他相信，如果微軟在未來能繼續保持良好的發展趨勢，就必須讓所有員工感到在微軟工作是有趣的、充實的、讓人激動的。而這些感受的獲得前提就是能獲得足夠的尊重。……如果你給別人以尊重，別人也將會還你尊重，以責任心來回報你。」²⁴⁷由此可知，擁有一顆「尊重的心」亦是建構成功人生的基因之一。

²⁴⁶ 證嚴法師著《生活的智慧》台北：健行文化，1992，p.58。

²⁴⁷ 鹿荷編著《比爾蓋茲的競爭優勢》台北：采竹文化，2003，p.148。

(七)、「因陀羅網法界門」與「心包太虛」

「因陀羅網法界門」森羅萬象一一互相顯發，重重無盡，如因陀羅網（帝釋天宮殿中寶珠之網）。有去過佛光的人可能都知道，在佛光山有個「華藏世界」，透過鏡子的折射效果，站在鏡前便可以看到重重無盡的自己。而鏡前的我和鏡中重重無盡的我，是同時顯像，卻不相妨礙，即便我如何地轉換姿勢，鏡中依舊如實顯像，換言之，無論是鏡前的自己或是鏡中的自己仍是互不礙著。「我」在鏡像之中是如此這般的重重無盡。

佛法的弘揚必須要有高瞻遠矚的視野，還要懂得種種因緣的靈活運用，這樣才能環環相扣住變化無窮的因緣生法。就「心靈轉化」的緯度來說，必須要有「橫遍十方」的眼界來擴大了我們的視野；「豎窮三際」的氣度來拓展了我們的心胸，即所謂的「心包太虛」亦是展現這重重無盡的氣度。因此，要享受幸福快樂的人生，首先要把自己的心胸擴大成爲「虛空」。虛空能容萬物，萬物並不妨礙虛空；正如一首形容彌勒菩薩的偈云：「大肚能容，了卻世間多少事？笑口常開，笑盡人間古今愁！」²⁴⁸

(八)、「托事顯法生解門」與「將心比心」

「托事顯法生解門」深妙之理可託卑近之事法加以彰顯，所託之事與所顯之理無別無二。如從一片雲朵可以知道天氣的變化；從一粒米可以看出農夫的汗水和辛苦；從一沙一石可以看出三千大千世界；從袈裟的一角可以看出佛像的金容慈悲；從樹木花草的成長，可以見到大自然無限生命的機能²⁴⁹。換言之，人們透對過萬物的觀察，而知四時，如一葉知秋或落葉知秋，並能將深奧之理

²⁴⁸ 星雲大師著《迷悟之間 4---生命密碼》台北：香海文化，2004，p.254。

²⁴⁹ 星雲大師著《迷悟之間 6---和自己競賽》台北：香海文化，2004，p.29。

對顯於日常之中，即舉一法而知其意，如以千江有水千江月，來闡述一即多，多即一的概念。就現代來說因為臭氧層及地球暖化的關係，四時的分際已不比早期的明顯，但仍舊可透過動物界的現象觀察，知四時的變化，如螞蟻大搬家時，即可預知風雨(颱風)欲來的徵兆，此現象對於住宿南華宿舍的我來說最能體會，另外當黎明乍現之時，雞啼亦是其徵之一，鳥叫亦是²⁵⁰。由此可知，所有一切法都是潛藏在這萬物之中，其之間的關係是無二無別的。

若以「心靈轉化」的角度來切入，「將心比心」亦是「心」轉化的動能之處，人與人之間的不和諧與不了解，乃是缺乏一種設身處地的為對方的立場來思考，因此許多的紛爭與排擠便油然而生。「心」也就處於一種不安的狀態，如何解構這一層「心」的繫縛，最具體的方式即心理換位法²⁵¹，也就是「將我心比他心」，己所不欲勿施於人，掌握了這個無二無別的原則，「心」自然就能脫離此縛。另外，這也是「心」的彈性緯度的訓練，彈性空間越大，「心」的應用就越活躍，如能舉一反三、聞一知十……乃至更多，端看「心」的彈性緯度的長短。而這就是心的「宏觀」與「微觀」，如星雲大師所說的，所謂「見到一切諸法的成就，就能見到因緣」，這是微觀；「見到緣起，就能見佛」，這是宏觀。乃至「須彌納芥子；芥子藏須彌」，就是宏觀；「佛觀一鉢水，八萬四千蟲」，就是微觀。我們有宏觀才有遠見，才能心胸擴大，看得遠、看得大、看得多，所謂「運籌帷幄之中，決策千里之外。」這就是宏觀。微觀要認識自己，透視自己，自己有多大的能耐，有多少的能力，有什麼缺點，有什麼

²⁵⁰ 因住於南華宿舍，陽台外正是小山林，日日於黎明乍現之前，總是會先聽到一種鳥的叫聲，雖然筆者我無法分辨其種類，但可以確定牠同雞啼的意義是相通的。

²⁵¹ 「心理換位法」，運用此法即是站到對方的角度上想問題，與他人互換角色、位置。俗話說：「將心比心」。通過心理換位，充當別人的角色，來體會別人的情緒與思想，這樣就有利於防止不良情緒的產生及消除已產生的不良情緒。例如：當同事觸犯自己時，我們也可以站在同事的角度想一想，可能就會覺得同事的行為情有可原。這樣，不良情緒就會減弱，甚至消失了。中國經濟網(職場情感指南)〈掌控你自己 職場中人如何控制情緒？〉透過心理換位法來控制情緒
http://big5.ce.cn/cysc/newmain/pplm/zcr/200903/17/t20090317_18526870.shtml

配合的因緣，能以一己之力結合社會大眾的需要，這就是微觀。²⁵²「心」一旦具足了「宏觀」與「微觀」這樣的覺照，那麼「心靈」就有了「轉化」的力量。

(九)、「十地隔法異成門」與「一念之間」

「十地隔法異成門」過去、未來、現在之三世——各有過現未三世，合為九世。此九世亦唯攝入一念，合九世與一念為十世。而此十世雖有時間之間隔，然彼此相即相入，先後長短同時具足顯現，時與法不相離。即一念即成就一切法。以星雲大師人生歷程來說明，這「一念」成就「一切法」的契機。

我自幼在深山古剎薰習佛法，成年後又踏入社會弘法利生，深感禪門裡所謂的機鋒相對，世間上所講的機緣際遇，往往發生在「一念之間」。我閒來喜歡一書在握，神遊天下，經常發現無論是古今中外反敗為勝的戰爭，或者是各行各業出奇致勝的事例，其關鍵莫不是在「一念之間」。近來閱讀《李登輝的一千天》與郝柏村的《無愧》，兩相印證，使我更加肯定人我彼此間關係、政策的利弊良窳，也無非決定在「一念之間」。多年來，我觀察紛紜世事，研析始末究竟，時時覺得人生數十寒暑中的成敗得失、緣起緣滅，都與我們的「一念之間」有著密切的關係。回首前程，自覺一生當中有許多事情，也都是取決於「一念之間」。十一歲那年，母親攜我離鄉，找尋在戰爭中失蹤的父親，途經棲霞山寺，我趁母親禮佛之際，好奇地在寺內到處觀看，遇到一位知客法師出奇不意地問我：「小朋友！你要出家嗎？」我因為急於回頭找母親，就隨意說了一句：

²⁵²星雲大師著《迷悟之間 6---和自己競賽》台北：香海文化，2004，p.30。

「好啊！」沒想到他真的為我引見監院志開上人(後來成為我的師父)，為了信守承諾，我只好與母親辭別。如今，我由衷感謝這無意間的「一念」，使我得以及早遨遊在真理的大海之中，汲取無邊的法味。²⁵³

由上的歷程可見，星雲大師「一念之間」具足了紹佛龍種之因緣，「一念之間」於異地成就了人間佛教事業。「一念之間」即是『十地隔法異戒門』現代語言模式最貼切的形容。面對人生的失意、事業的失敗、感情的破裂……而瀕臨崩潰、厭世的情境時，「心靈轉化」的關鍵不就是這「一念之間」嗎？若能提起正念，了知眼前這些種種的不如意也是一種「無常」，那麼當下的「心」也有了「轉化」的空間，不是嗎？

(十)、「主伴圓明俱德門」與「因果法則」

「主伴圓明俱德門」緣起之諸現象，隨舉其一則便為主，而其他一切現象即為伴，如此互為主伴，具足一切德。從星雲大師為弘法利生而培養了許多人才來說，師父上人是「主」，弟子們是「伴」，大師讓每個弟子到世界各地去發展佛教事業，因此，弟子們從「伴」又成為「主」在全世界發光發熱的為佛法度眾生。佛光山今天遍滿全世界五大洲之機緣，乃因大師將佛法種子灑向全世界，因為有大師播種的「主」要因緣，因此「伴」隨著種種助因緣，有了「主」「伴」具足因緣，成就了佛光普照三千界，法水長流五大洲。締造就了『主伴圓明俱德門』的佛光山淨土。

換言之，傳播事業的工作亦復如是，所謂的幕前幕後，都是「主」「伴」相隨的狀態，幕前男女主角是「主」，而配角們是「伴」，故「主伴」俱足。幕後，

²⁵³星雲大師著《永不退票》「一念之間」台北：佛光文化，1998，p.24~25。

以導演為「主」，燈光師、攝影師、化妝師……乃至幕前的男女主角都成為「伴」，一齣戲劇能順利完成皆因「主伴」俱足而圓滿的。

從「心靈轉化」的面向來看「主伴」之間，其擴展了「心」轉換向度，讓心能更靈活的運作，而讓這一片「心」海是活水，而不是死水。如果「心」的靈活度不夠，很容易深陷在某一桎梏裡，不得自在。好比一位成功的演員，不論演的是主角或是配角，都會將其角色詮釋的淋漓盡致，即所謂演什麼像什麼。而不會因其角色的不起眼，而退出這個舞台，亦不會執著主角的光環，而氣勢凌人。只是很單純地扮演好眼前這個角色。因此，「心」能在「主伴」之間靈活運用，人生的圓滿不就可期嗎？現代因經濟的不景氣而失業率一直升高，雖說外在的因素亦是失業的重要一環，但年輕人的「眼高手低」的心態，亦不能視而不見；這種凡事以「主」為出發點的心態，而無有「伴」的認知下²⁵⁴，一切事業的成就將無法締造，即便出現了「主」的因緣，試問本身是否有足夠的能力來承擔這「主」的因緣呢？換句話說，我們也往往忽略了「伴」的因緣，殊不知，這些「伴」的因緣亦是成就「主」的來源。星雲大師曾寫一篇主角與配角的文章中提到：「有人說，偉大的男人背後必有一個賢慧的妻子；偉大的男人是主角，賢慧的女人是配角。其實不然，如果照因果法則而論，沒有好的配角，可能也不會有好的主角。」²⁵⁵換言之，「心」若能夠透視這「主伴」之間的奧妙處，「心靈轉化」的活水，便可源源不斷。而「因果法則」亦透露了「主伴」之間的微妙處。

²⁵⁴ 凡事以「主」為出發點，無有「伴」的認知下，意指為何？筆者就以工作之例來詮釋，若人僅僅只是想站在高層，而不願從低層做起，即便有了高層的機會，但因不具實力，而錯失良機，這樣的情況是很容易發生的。

²⁵⁵ 星雲大師著《迷悟之間 4---生命密碼》台北：香海文化，2004，p.177。

四、小結

綜觀「法界緣起」的意義內容，一直強調的是「無礙」與「圓融」的思想，也就是「事事無礙」的境地，因為「事事無礙」所以「圓融」，而將此觀念運用在人生任何一個面向，都有助於我們提升生命品質以及心靈智慧的啟發。因此「心靈」之所以能夠「轉化」必須立基於優質的思考模式，而所謂「優質」的思考模式，則是中西哲學家長久以來不斷努力的方向，而每一個哲思即代表著一種思考模式，所謂正確的思考即能擁有正確的人生觀，在佛教四聖諦中的道諦中所提出的「八正道」，其中「正見」「正思惟」即是指正確的觀念或想法，而「正見」「正思惟」位列「八正道」之首，可見正確的見解及思惟是何等的重要。也就是說，人因為思想的偏差，而導致行為上的錯誤，因而產生起許多的苦的感受，內心因而得不到平安喜樂，所以「心生病了」而「心靈轉化」的過程，即是一種「心靈治療」或是一帖「心靈藥方」。而如何達到「心靈健康」則有賴「思惟模式」的重建，也就是「轉化」，即「轉」錯誤的觀念，「化」為正確的思惟，佛教三藏十二部經典意涵，都是透過種種的角度來幫助我們建立正確的「思考模式」，而《華嚴經》的「法界緣起」思想是一種「圓無礙」的「思考模式」。而「新十玄門」則從「圓無礙」(即「法界緣起」)這個思想中，再衍生出十種角度的「思考模式」，更有助於我們進一步理解所謂「法界緣起」的「思考模式」。

換言之，十玄門是藉由現象與現象、現象與本體、心與萬物間的重重無盡、事事無礙圓融之理解，以通向成佛之道。而佛與眾生僅是迷悟的不同，一旦具有十玄無盡的悟解觀法，則成佛有望。所以，藉由華嚴「圓融無礙」的思考模式，來建構「心靈轉化」的智慧，如「心」與「境」是同時俱足的，所以一念善或惡，即極樂、地獄現前；以「同體共生」來消弭對立差別，體認自他不二的平等關係；以「包容異己」來「一心相容不同人」；以透視緣起人生「順逆」「得失」之實相，來建構正確的人生知見，轉化「心」的患得患失；以「空有不二」通達事理的一

體兩面，構築「心靈的全方位」；以去除心的微細計較，達到彼此的「互尊互重」；以「心包太虛」來擴展心量；以「將心比心」來同理他人，以「宏觀及微觀」來擴大心眼；以「一念之間」開發「心」的無限可能；以「主伴」關係，來通澈「因果法則」。換言之，筆者以「心轉境轉」對應於「同時俱足相應門」；「同體共生」對應於「廣狹自在無礙門」；「包容異己」對應於「一多相容不同門」；「緣起諸法」對應於「諸法相即自在門」；「空有不二」對應於「隱秘顯了俱成門」；「互尊互重」對應於「微細相容安立門」；「心包太虛」對應於「因陀羅網法界門」；「將心比心」對應於「託事顯法生解門」；「一念之間」對應於「十地隔法異成門」；「因果法則」對應於「主伴圓明俱德門」，如是建立以上之思惟模式，並作為「心靈轉化」之應用，那麼對於心靈的轉化，不諱是一帖心靈藥方。然心靈可轉化的空間、視角亦不僅限於此，仍可不斷的延伸及擴展，筆者於論述當中，發覺門門之間有著相即相入的關係，也就是說，同樣的道理都可以在每一門中得到發揮²⁵⁶，所謂「一」即「十」，「十」即「一」之意謂。所以「法界緣起」無所不包，重重無盡法界的特性，無論是從(藝術、文學、心靈...等等)的任何的立場都可以切入。

總之，不論是透過經典的理解，或是從藝術領域及中哲思想的種種向度來詮釋「法界緣起」，其所顯現的法界思想皆不離一法而成一切法，以一切法而起一法，是故一即一切，一切即一的無盡緣起特色。即華嚴世界中「圓」與「無礙」思想的本懷。因此，透過經典的理解與詮釋和當代高僧們的聖言量配合人生現象之省思，來對顯於「法界緣起」「十玄門」中的佛教深意，讓我們更貼切的明白佛法義理，並能從中觸動「心靈轉化」之機緣，藉由生活中所發生的事件及運用「法界緣起」的智慧，不難發現處處皆有「心靈轉化」的空間，當然從工程面到技術面過程，即是理悟和事修這兩方面來說，因此對義理通徹的理解，還有賴於

²⁵⁶ 如筆者在「廣狹自在無礙門」中以消弭對立、破除我執，同體共生的立場切入，於「一多相容不同門」中，以千差萬別包容異己的視角來表述，在「微細相容安立門」導入互尊互重，而「託事顯法生解門」以將心比心及宏觀與微觀的角度來看及「隱密顯了俱成門」心靈的全方位的開展.....等之詮釋，筆者認為所詮之面向，都可以相互切入，作為各門之義涵陳述。

落實於實際的生活之中，才能達到所謂「心靈」得以「轉化」的可能性。而佛教所有的經典都離不開「解」和「行」這兩個層面，因此《華嚴經》諸品中，亦有融攝事修的部份，本文將以〈淨行品〉及〈普賢行願品〉作為探析「行」之所依據經品。

第四章 依《華嚴經》中之修行次第論「心靈轉化」

第一節 以《華嚴經·淨行品》為例

從華嚴的「三界唯心」與「法界緣起」的思想來看「心靈轉化」之間的關涉，可以發現，除了藉由華嚴這兩個核心思想，來認知這個「世界」存在的實相和認識自己「心」的妙用之外，它亦建構了「心靈」得以「轉化」的思惟模式，因此不難看出「三界唯心」與「法界緣起」的思想意涵，與「心靈轉化」之間是有其關涉性存在。所以，建構華嚴思想此二種思惟模式，對於「心靈轉化」可以說是有助的。那麼，針對「心靈轉化」之落實，在華嚴經中是否有提供我們直接在生活上的運用？若從整個佛教的義理結構來看，都離不開「信、解、行、證」這四個面向，再簡略的分類，亦只有兩個範疇，一是「理入」即信解的部份；二是「行入」即行證的過程。

華嚴思想可以說非常重視行入的部份，雖然三十九品《華嚴經》所劃分出「信、解、行、證」的品目中，只有〈離世間品〉和〈入法界品〉這兩品是屬於「行證」的部份，而前三十七品皆是屬於「信解」的範圍，但是從華嚴經文的內涵來看，都是「解行」並重的，本文將從歸屬於「解門」品目中的《華嚴經·淨行品》來看「行入」的教導。並嘗試將「心靈轉化」落實於生活層面中之啓發運用。

一、「淨行」之釋義

《華嚴經》是以理以行為主，以智以解為輔的理念。而普賢法中是以「十大願王」為法要，文殊法中則以〈淨行品〉為根本。是故：「欲廣弘大教於此土，必先倡〈淨行〉一品於斯時。」淨行者，菩薩為欲饒眾生故，依於清淨之根本智所行之行謂之淨行。此〈淨行品〉為一切淨行之總集。²⁵⁷

何故名為淨行品，以無始諸見，無明、貪、瞋、癡、愛，今已發菩提心，信樂正法，頓翻諸見，成其大願長大悲門。若但以三空無相對治，不生大慈大悲，不能成就普賢行故。欲行長路非足不行，欲行大悲入普賢門，充法界行者，於一切見聞覺知，而無過失便成萬行莊嚴，皆勤修習此一百四十大願門，便於生死海中，見聞覺知一切諸行悉皆清淨，入普賢行故，故名淨行。²⁵⁸

由於照見了無始以來的無明、貪、瞋、癡、愛等諸煩惱，因而發起了菩提之心，並且發大悲心修此一百四十大願，便能讓我們在生死海中，所見所聞等知見，皆能自淨其意，由此入普賢行，即是所謂的淨行。

以此一百四十大願門，頓能淨其一切塵勞行門，便成普賢法界行故，故名淨行。²⁵⁹

²⁵⁷ 繼夢法師《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》，台北：圓明出版社，1993，p.7。

²⁵⁸ 《卍新纂續藏經》第四冊，李通玄造論《華嚴經合論》卷二十九，p.196a~c。

²⁵⁹ 《卍新纂續藏經》第四冊，李通玄造論《華嚴經合論》卷二十九，p.196a~c。

修行此一百四十願門，能夠清淨一切塵勞煩惱，便成爲普賢法界之行者，即是淨行。

以此大願莊嚴一切世間諸行，總爲法界一切道場，故名淨行。²⁶⁰

以此大願落實於人世間萬事萬物之中，把法界作爲道場而行此大願，即名淨行。

以此諸見成大善根，故名淨行。²⁶¹

以這一百四十大願作爲人生處世知見，故能成就大善根，是名淨行。

梵云具折囉，此云所行，波利此云皆也，遍也；戍輪律提云清淨也。謂三業隨事緣歷，名爲所行；巧願防非，離過成德，名爲清淨。²⁶²

「淨行」就是在日常生活中，對身、口、意三業，所行之事，所歷之緣，都能隨時提高警覺、善巧發願，而防非止惡，成就三業清淨，啓發利他之願行，以悲心利益眾生，是爲悲智雙運之行。又，淨行品以「善用其心」一法，對應於一百四十之願行，願願皆以清淨心而行故，所以稱爲「淨行」。

²⁶⁰ 《卍新纂續藏經》第四冊，李通玄造論《華嚴經合論》卷二十九，p.196a~c。

²⁶¹ 《卍新纂續藏經》第四冊，李通玄造論《華嚴經合論》卷二十九，p.196a~c。

²⁶² 《華嚴經疏》卷第十五，唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰，《大正藏》第三十五冊，p.613。

二、〈淨行品〉之結構

〈淨行品〉經文結構可分為兩段，初為智首菩薩所問，次為文殊師利菩薩所答。亦可分為三段：第一是問答之人，第二是智首菩薩提出一百一十個問題，第三是文殊菩薩以一百四十一願答其所問。換言之，智首菩薩是問一百一十個有關淨化身口意三業的方法，然後文殊菩薩以一百四十一願行作為回答。

爾時，智首菩薩問文殊師利菩薩言：佛子！菩薩云何得無過失身語意業？云何得不害身語意業？云何得不可毀身語意業？云何得不可壞身語意業？云何得不退轉身語意業？云何得不可動身語意業？云何得殊勝身語意業？云何得清淨身語意業？云何得無染身語意業？云何得智為先導身語意業？……。²⁶³

即是智首菩薩問說：「如何使身口意三業清淨，獲得一切殊勝功德呢？」

爾時，文殊師利菩薩告智首菩薩言：善哉！佛子！汝今為欲多所饒益、多所安隱，哀愍世間，利樂天人，問如是義。佛子！若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德；於諸佛法，心無所礙，住、去、來今諸佛之道；隨眾生住，恆不捨離；如諸法相，悉能通達；斷一切惡，具足眾善；當如普賢，色像第一，一切行願皆得具足。於一切法，無不自在，而為眾生第二導師。佛子！云何用心，能獲一切勝妙功德。佛子！菩薩在家。當願眾生。……²⁶⁴

文殊菩薩則回答說若能「善用其心」便能獲得一切殊勝功德。亦即善用其心，藉

²⁶³ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.69-70。

²⁶⁴ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.69-70。

事啓願令其具足清淨行相，使八萬四千塵勞轉爲清淨的願行。

(一) 本品問答之人

首先經文中智首菩薩問文殊菩薩如何清淨身、口、意三業？智首菩薩是下方玻璃世界梵智佛的上首菩薩，所以智首菩薩表一切諸佛「法本自體、白淨無染」之智。以此「智首」爲能問，乃表以本淨自性爲緣起之因，故現能問之相。而文殊菩薩是一切諸佛淨智妙慧之本體。以文殊菩薩爲說法主，表一切諸佛「受用法樂智」爲揀擇行門之依據，以一百四十一大願爲根本淨智之門，故現答主之相。換言之，以兩位菩薩爲問答者，就如澄觀祖師云：「歷事巧願，必智爲導故，事近旨遠，唯妙德故。」²⁶⁵。「智首」與「文殊」之問答，乃表「圓解、圓行、圓修、圓證」之謂。圓修者，稱性而行，歷事巧願，以願防非，以願防障，以願無漏故稱圓修。願者行也，此願此行，以智首、文殊爲發起因緣；即以「智爲引導」而行萬行也。歷事者，事近而旨遠唯妙德以圓之，故「二智」菩薩乃藉相顯德，託事顯法之徵也！茲以此義擴而充之，展而敷陳其旨：則文殊之智者，以般若之門而觀「空」；智者之智者，以謳和之門而涉「有」。²⁶⁶

般若之門而觀空者，能致諸法實相謂之般若；不染塵累乃般若之力也。觀空能不礙於事相宛然，則雖寂而能不證。即能不厭有而觀空，以不厭有而觀空，故觀空而能不證也。謳和之門而涉有者，方便善巧適化眾生謂之謳和；涉事而能不迷於理，故雖願而能無取。蓋涉有而能不迷於幻，故行者能常處有而不染，故稱能而不形於證，適化隨緣而不執，皆謳和之功也。文殊表諸法實相之理體，此體遍一切處而不礙於事，故曰觀空。智首用表攝生之德用，此用窮法界而不遺，故曰涉有。故般若與謳和，觀空與涉有，相即相離不一不異。互涉而不迷，相雜而

²⁶⁵ 《大正藏》第三十五冊，唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，p.613。

²⁶⁶ 海雲繼夢《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》，台北：圓明出版社，p.66-68。

不染，乃真智(受用法樂智)之圓融作用也。²⁶⁷

(二) 智首菩薩之百問

在《華嚴經疏》卷十五，澄觀祖師將智首菩薩所問共一百一十問，分為十一段，每段十問，列表如下²⁶⁸：

第一段	明三業離過成德	(云何得身、語、意三業離過成德?)
第二段	得堪傳法器	(云何得具足十事為法器?)
第三段	成就眾慧	(云何得成就十慧為道體?)
第四段	具道因緣	(云何得十力以資道業?)
第五段	於法善巧	(云何得十善巧以利生?)
第六段	修涅槃因	(云何得七覺分三昧?)
第七段	滿菩薩行	(云何得十波羅蜜?)
第八段	得十智力	(云何得成佛十種智力?)
第九段	十王敬護	(云何得天龍等十王敬護?)
第十段	能為饒益	(云何得于一切眾生十種饒益?)
第十一段	超勝尊貴	(云何得成一切眾生中最尊貴?)

²⁶⁷ 同上，p.68~69。

²⁶⁸ 繼夢法師《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》，台北：圓明出版社，p.83~84。

（三）文殊之總別答

1.總答

文殊菩薩以一法，遍答智首菩薩的一百一十問，此「一法」即為「善用其心」。在〈淨行品〉中提到：「佛子！若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德。」²⁶⁹「善用其心」是佛法修學總綱領，文殊菩薩為教導眾生善用其心，因而提出了一百四十一願，作為淨化身心的指南。

2.別答

其中每一願，都是從日常生活中來運用，所謂眼見、耳聞、一舉手、一投足的每一當下，皆以成就一切眾生為前提，而發如是願「若……當願眾生……」。而這百四十一願，從早到晚、出入門戶、所行所作、家庭社會乃至出家修行皆有指導。如經云：

初有十一願，明在家時願；二有十五願，出家受戒時願；三有七願，就坐禪觀時願；四有六願，明將行披挂時願；五有七願，澡漱盥洗時願；六有五十五願，明乞食道行時願；七有二十二願，明到城乞食時願，八有五願，明還歸洗浴時願；九有十願，明習誦旋禮時願；十有三願，明寤寐安息時願。²⁷⁰

²⁶⁹ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.69c。

²⁷⁰ 《大正藏》第三十五冊，唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，p0615c~616a。

(四)、〈淨行品〉之分類

澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏》中將《八十華嚴經》的〈淨行品〉所提到的一百四十一願，歸納為十類。吾人將之類別與淨行品原文對照整理列表如下：

1.	十一願	明在家時願	<p>菩薩在家，當愿眾生，知家性空，免其逼迫。</p> <p>孝事父母，當愿眾生，善事于佛，護養一切。</p> <p>妻子集會，當愿眾生，怨親平等，永离貪著。</p> <p>若得五欲，當愿眾生，拔除欲箭，究竟安隱。</p> <p>伎樂聚會，當愿眾生，以法自娛，了伎非實。</p> <p>若在宮室，當愿眾生，入于圣地，永除穢欲。</p> <p>著瓔珞時，當愿眾生，舍諸偽飾，到真實處。</p> <p>上升樓閣，當愿眾生，升正法樓，徹見一切。</p> <p>若有所施，當愿眾生，一切能舍，心無愛著。</p> <p>眾會聚集，當愿眾生，舍眾聚法，成一切智。</p> <p>若在厄難，當愿眾生，隨意自在，所行無礙。</p>
2.	十五願	出家受戒願	<p>舍居家時，當愿眾生，出家無礙，心得解脫。</p> <p>入僧伽藍，當愿眾生，演說种种，無乖諍法。</p> <p>詣大小師，當愿眾生，巧事師長，習行善法。</p> <p>求請出家，當愿眾生，得不退法，心無障礙。</p> <p>脫去俗服，當愿眾生，勤修善根，舍諸罪軛。</p> <p>剃除須發，當愿眾生，永离煩惱，究竟寂滅。</p> <p>著袈裟衣，當愿眾生，心無所染，具大仙道。</p> <p>正出家時，當愿眾生，同佛出家，救護一切。</p> <p>自歸于佛，當愿眾生，紹隆佛种，發無上意。</p>

			<p>自歸于法，當愿眾生，深入經藏，智慧如海。</p> <p>自歸于僧，當愿眾生，統理大眾，一切無礙。</p> <p>受學戒時，當愿眾生，善學于戒，不作眾惡。</p> <p>受獬梨教，當愿眾生，具足威儀，所行真實。</p> <p>受和尚教，當愿眾生，入無生智，到無依處。</p> <p>受具足戒，當愿眾生，具諸方便，得最勝法。</p>
3.	七願	就坐禪觀願	<p>若入堂宇，當愿眾生，升無上堂，安住不動。</p> <p>若敷床座，當愿眾生，開敷善法，見真實相。</p> <p>正身端坐，當愿眾生，坐菩提座，心無所著。</p> <p>結跏趺坐，當愿眾生，善根堅固，得不動地。</p> <p>修行于定，當愿眾生，以定伏心，究竟無余。</p> <p>若修于觀，當愿眾生，見如實理，永無乖諍。</p> <p>舍跏趺坐，當愿眾生，觀諸行法，悉歸散滅。</p>
4.	六願	明將行披掛願	<p>下足住時，當愿眾生，心得解脫，安住不動。</p> <p>若舉于足，當愿眾生，出生死海，具眾善法。</p> <p>著下裙時，當愿眾生，服諸善根，具足慚愧。</p> <p>整衣束帶，當愿眾生，檢束善根，不令散失。</p> <p>若著上衣，當愿眾生，獲勝善根，至法彼岸。</p> <p>著僧伽梨，當愿眾生，入第一位，得不動法。</p>
5.	七願	澡漱盥洗願	<p>手執楊枝，當愿眾生，皆得妙法，究竟清淨。</p> <p>嚼楊枝時，當愿眾生，其心調淨，噬諸煩惱。</p> <p>大小便時，當愿眾生，棄貪淪痴，蠲除罪法。</p> <p>事訖就水，當愿眾生，出世法中，速疾而往。</p> <p>洗滌形穢，當愿眾生，清淨調柔，畢竟無垢。</p> <p>以水盥掌，當愿眾生，得清淨手，受持佛法。</p>

			以水洗面，當愿眾生，得淨法門，永無垢染。
6.	五十五願	明乞食道行願	<p>手執錫杖，當愿眾生，設大施會，示如實道。</p> <p>執持應器，當愿眾生，成就法器，受天人供。</p> <p>發趾向道，當愿眾生，趣佛所行，入無依處。</p> <p>若在于道，當愿眾生，能行佛道，向無余法。</p> <p>涉路而去，當愿眾生，履淨法界，心無障礙。</p> <p>見升高路，當愿眾生，永出三界，心無怯弱。</p> <p>見趣下路，當愿眾生，其心謙下，長佛善根。</p> <p>見斜曲路，當愿眾生，舍不正道，永除惡見。</p> <p>若見直路，當愿眾生，其心正直，無諂無誑。</p> <p>見路多塵，當愿眾生，遠離塵坌，獲清淨法。</p> <p>見路無塵，當愿眾生，常行大悲，其心潤澤。</p> <p>若見險道，當愿眾生，住正法界，離諸罪難。</p> <p>若見眾會，當愿眾生，說甚深法，一切和合。</p> <p>若見大柱，當愿眾生，離我諍心，無有忿恨。</p> <p>若見叢林，當愿眾生，諸天及人，所應敬禮。</p> <p>若見高山，當愿眾生，善根超出，無能至頂。</p> <p>見棘刺樹，當愿眾生，疾得翦除，三毒之刺。</p> <p>見樹葉茂，當愿眾生，以定解脫，而為蔭映。</p> <p>若見華開，當愿眾生，神通等法，如華開敷。</p> <p>若見樹華，當愿眾生，眾相如華，具三十二。</p> <p>若見果實，當愿眾生，獲最勝法，証菩提道。</p> <p>若見大河，當愿眾生，得預法流，入佛智海。</p> <p>若見陂澤，當愿眾生，疾悟諸佛，一味之法。</p> <p>若見池沼，當愿眾生，語業滿足，巧能演說。</p>

		<p>若見汲井，當愿眾生，具足辯才，演一切法。</p> <p>若見涌泉，當愿眾生，方便增長，善根無盡。</p> <p>若見橋道，當愿眾生，廣度一切，猶如橋梁。</p> <p>若見流水，當愿眾生，得善意欲，洗除惑垢。</p> <p>見修園圃，當愿眾生，五欲園中，耘除愛草。</p> <p>見無憂林，當愿眾生，永离貪愛，不生憂怖。</p> <p>若見園苑，當愿眾生，勤修諸行，趣佛菩提。</p> <p>見嚴飾人，當愿眾生，三十二相，以為嚴好。</p> <p>見無嚴飾，當愿眾生，舍諸飾好，具頭陀行。</p> <p>見樂著人，當愿眾生，以法自娛，歡愛不舍。</p> <p>見無樂著，當愿眾生，有為事中，心無所樂。</p> <p>見歡樂人，當愿眾生，常得安樂，樂供養佛。</p> <p>見苦惱人，當愿眾生，獲根本智，滅除眾苦。</p> <p>見無病人，當愿眾生，入真實慧，永無病惱。</p> <p>見疾病人，當愿眾生，知身空寂，离乖諍法。</p> <p>見端正人，當愿眾生，于佛菩薩，常生淨信。</p> <p>見丑陋人，當愿眾生，于不善事，不生樂著。</p> <p>見報恩人，當愿眾生，于佛菩薩，能知恩德。</p> <p>見背恩人，當愿眾生，于有惡人，不加其報。</p> <p>若見沙門，當愿眾生，調柔寂靜，畢竟第一。</p> <p>見婆羅門，當愿眾生，永持梵行，离一切惡。</p> <p>見苦行人，當愿眾生，依于苦行，至究竟處。</p> <p>見操行人，當愿眾生，堅持志行，不舍佛道。</p> <p>見著甲冑，當愿眾生，常服善鎧，趣無師法。</p> <p>見無鎧仗，當愿眾生，永离一切，不善之業。</p>
--	--	---

			<p>見論議人，當愿眾生，于諸異論，悉能摧伏。</p> <p>見正命人，當愿眾生，得清淨命，不矯威儀。</p> <p>若見于王，當愿眾生，得為法王，恒轉正法。</p> <p>若見王子，當愿眾生，從法化生，而為佛子。</p> <p>若見長者，當愿眾生，善能明斷，不行惡法。</p> <p>若見大臣，當愿眾生，恒守正念，習行眾善。</p>
7.	二十二願	明到城乞食願	<p>若見城郭，當愿眾生，得堅固身，心無所屈。</p> <p>若見王都，當愿眾生，功德共聚，心恒喜樂。</p> <p>見處林藪，當愿眾生，應為天人，之所嘆仰。</p> <p>入里乞食，當愿眾生，入深法界，心無障礙。</p> <p>到人門戶，當愿眾生，入于一切，佛法之門。</p> <p>入其家已，當愿眾生，得入佛乘，三世平等。</p> <p>見不舍人，當愿眾生，常不舍離，胜功德法。</p> <p>見能舍人，當愿眾生，永得舍離，三惡道苦。</p> <p>若見空鉢，當愿眾生，其心清淨，空無煩惱。</p> <p>若見滿鉢，當愿眾生，具足成滿，一切善法。</p> <p>若得恭敬，當愿眾生，恭敬修行，一切佛法。</p> <p>不得恭敬，當愿眾生，不行一切，不善之法。</p> <p>見慚恥人，當愿眾生，具慚恥行，藏護諸根。</p> <p>見無慚恥，當愿眾生，舍離無慚，住大慈道。</p> <p>若得美食，當愿眾生，滿足其愿，心無羨欲。</p> <p>得不美食，當愿眾生，莫不獲得，諸三昧味。</p> <p>得柔軟食，當愿眾生，大悲所熏，心意柔軟。</p> <p>得粗澀食，當愿眾生，心無染著，絕世貪愛。</p> <p>若飯食時，當愿眾生，禪悅為食，法喜充滿。</p>

			<p>若受味時，當愿眾生，得佛上味，甘露滿足。</p> <p>飯食已訖，當愿眾生，所作皆辦，具諸佛法。</p> <p>若說法時，當愿眾生，得無盡辯，廣宣法要。</p>
8.	五願	明還歸洗浴願	<p>從舍出時，當愿眾生，深入佛智，永出三界。</p> <p>若入水時，當愿眾生，入一切智，知三世等。</p> <p>洗浴身體，當愿眾生，身心無垢，內外光潔。</p> <p>盛暑炎毒，當愿眾生，舍離眾惱，一切皆盡。</p> <p>暑退涼初，當愿眾生，証無上法，究竟清涼。</p>
9.	十願	明習誦旋禮願	<p>諷誦經時，當愿眾生，順佛所說，總持不忘。</p> <p>若得見佛，當愿眾生，得無礙眼，見一切佛。</p> <p>諦觀佛時，當愿眾生，皆如普賢，端正嚴好。</p> <p>見佛塔時，當愿眾生，尊重如塔，受天人供。</p> <p>敬心觀塔，當愿眾生，諸天及人，所共瞻仰。</p> <p>頂禮于塔，當愿眾生，一切天人，無能見頂。</p> <p>右繞于塔，當愿眾生，所行無逆，成一切智。</p> <p>繞塔三匝，當愿眾生，勤求佛道，心無懈歇。</p> <p>贊佛功德，當愿眾生，眾德悉具，稱嘆無盡。</p> <p>贊佛相好，當愿眾生，成就佛身，証無相法。</p>
10.	三願	明寤寐安息願	<p>若洗足時，當愿眾生，具神足力，所行無礙。</p> <p>以時寢息，當愿眾生，身得安隱，心無動亂。</p> <p>睡眠始寤，當愿眾生，一切智覺，周顧十方。</p>

從這一百四十一願中，願願都與生活緊密結合，並強調於生活當下應「善用其心」，如何善用其心，在這每一願都有所引導，如是依願而行，念念清淨，即是〈淨行品〉之旨要。

三、〈淨行品〉之現代意義及與「心靈轉化」之關涉

由前述可知，整部淨行品的修行要旨，其關鍵在於「善用其心」，而善用其心與「心靈轉化」之間所具有什麼樣的現代意義？與「心靈轉化」是否有其關涉？首先就理事兩個部份來探討「善用其心」之意義與內涵。

(一)、「善用其心」之義涵

1.約理而言，「善用其心」有二：

- (1).諸行無常是生滅法，約真約妄，約空約有，皆因緣生滅法，菩薩如何於諸法無自性中，善取「體」、「相」、「用」之義，而不落「空」、「有」兩邊，斯謂「善用其心」。
- (2).諸法體性本自常然，隨緣度化無方。「無方」之隨緣度化即是「善用其心」也。以隨緣歷事而心清淨不為塵染，歷事雖繁廣，而因本自如如不動，清淨而不為外緣牽動，是真「善用其心」也。²⁷¹

2.約事而言，「善用其心」亦二：

- (1).佛法原為一法無二法，但為應眾生根機之差別，佛說八萬四千法門，以應眾生八萬四千之機。因此，佛教本極融通而可適應任何人之需要。佛法如水眾生如器，佛法應眾生，如水入容器隨形而化。是故佛法本應自在、活潑、生動的活躍在每一個人的心中，其所展現的生活方式是充滿朝氣、充滿活力，表現著生生不息的生命力及人生觀，能夠如此自在的將佛法用在日常生活中，而建立健全的人生觀及正確的佛教觀，即是善用其心！

²⁷¹ 海雲繼夢《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》台北：圓明出版，1993，p.152~153。

(2).如本品經所昭示，文殊師利菩薩所舉百四十一大願，事雖百四十一，理卻是一；此一四一事，全部就生活中種種事相作例，而一一事相皆導入法界體性，此即「即俗而恆真」之例也！故此一四一事即所「善」用其心之因緣，而一四一願即是所「善」用其心之標的，當中「當願眾生」即是能「善」用其心之動力也。是故本品經文中「善用其心」者即是指於二六時中，行住坐臥，衣食住行，乃至課誦禮佛等一一事法皆可作願起觀，不失正念而謂「善用其心」也！於一一事中不失正念即於一一事中皆起導引之「當願眾生」之念。²⁷²

本文於「三界唯心」與「心靈轉化」之關涉中，以「空」「有」兩個面向來探討「心」之意涵，發現「空有」思想皆融攝於華嚴教義之中，並且若能掌握了「唯心」以及「空有不二」的這層關係，「心靈」的「轉化」便有其可能。而如何達到「空有不二」這一層次，便有賴於此章節所述之「善用其心」。也就是說，以隨緣歷事而心清淨不為塵染，歷事雖繁廣，而因本自如如不動，清淨而不為外緣牽動，是真「善用其心」也。由此可知，就是在日常生活中，對身、口、意三業，所行之事，所歷之緣，都能隨時提高警覺、善巧發願，而防非止惡，成就三業清淨。如太虛大師說：「佛法如如萬法融，真真俗俗本圓通，若人會得其中意，都在日常生活中。」換言之，〈淨行品〉與我們現代生活可說是息息相關，而就「心靈轉化」之間的關涉來看，則為我們的「心靈」提供了「轉化」的方法，即是「善用其心」。

²⁷² 海雲繼夢《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》台北：圓明出版，1993，p.153~154。

(二)、〈淨行品〉現代之分類²⁷³

〈淨行品〉是於日常生活中之行、住、坐、臥，觸發自身發願，並具體對應到修證的目標及菩薩行之自覺覺照。本文爲了更貼切於現代意義，以下將〈淨行品〉所提及的偈文中，依其屬性及配合現代語言由吾人分類如下：

家庭眷屬	<p>孝事父母，當愿眾生，善事于佛，護養一切。</p> <p>妻子集會，當愿眾生，怨親平等，永离貪著。</p>
食	<p>若見空鉢，當愿眾生，其心清淨，空無煩惱。</p> <p>若見滿鉢，當愿眾生，具足成滿，一切善法。</p> <p>若得美食，當愿眾生，滿足其愿，心無羨欲。</p> <p>得不美食，當愿眾生，莫不獲得，諸三昧味。</p> <p>得柔軟食，當愿眾生，大悲所熏，心意柔軟。</p> <p>得粗澀食，當愿眾生，心無染著，絕世貪愛。</p> <p>若飯食時，當愿眾生，禪悅爲食，法喜充滿。</p> <p>若受味時，當愿眾生，得佛上味，甘露滿足。</p> <p>飯食已訖，當愿眾生，所作皆辦，具諸佛法。</p>
衣	<p>著瓔珞時，當愿眾生，舍諸僞飾，到真實處。</p> <p>著袈裟衣，當愿眾生，心無所染，具大仙道。</p> <p>著下裙時，當愿眾生，服諸善根，具足慚愧。</p> <p>整衣束帶，當愿眾生，檢束善根，不令散失。</p> <p>若著上衣，當愿眾生，獲胜善根，至法彼岸。</p> <p>著僧伽梨，當愿眾生，入第一位，得不動法。</p>

²⁷³ 對於淨行品中的有關出家修行的指導內容，是屬於特定對象的部份，故筆者暫不列入現代之分類。

住	<p>若在宮室，當愿眾生，入于圣地，永除穢欲。</p> <p>從舍出時，當愿眾生，深入佛智，永出三界。</p> <p>若敷床座，當愿眾生，開敷善法，見真實相。</p> <p>正身端坐，當愿眾生，坐菩提座，心無所著。</p> <p>手執楊枝，當愿眾生，皆得妙法，究竟清淨。</p> <p>嚼楊枝時，當愿眾生，其心調淨，噬諸煩惱。</p> <p>大小便時，當愿眾生，棄貪淪痴，蠲除罪法。</p> <p>事訖就水，當愿眾生，出世法中，速疾而往。</p> <p>洗滌形穢，當愿眾生，清淨調柔，畢竟無垢。</p> <p>以水盥掌，當愿眾生，得清淨手，受持佛法。</p> <p>以水洗面，當愿眾生，得淨法門，永無垢染。</p> <p>洗浴身體，當愿眾生，身心無垢，內外光潔。</p> <p>若洗足時，當愿眾生，具神足力，所行無礙。</p> <p>以時寢息，當愿眾生，身得安隱，心無動亂。</p> <p>睡眠始寤，當愿眾生，一切智覺，周顧十方。</p>
---	---

行	<p>若入堂宇，當愿眾生，升無上堂，安住不動。</p> <p>若入水時，當愿眾生，入一切智，知三世等。</p> <p>上升樓閣，當愿眾生，升正法樓，徹見一切。</p> <p>下足住時，當愿眾生，心得解脫，安住不動。</p> <p>若舉于足，當愿眾生，出生死海，具眾善法。</p> <p>若在于道，當愿眾生，能行佛道，向無余法。</p> <p>涉路而去，當愿眾生，履淨法界，心無障礙。</p> <p>見升高路，當愿眾生，永出三界，心無怯弱。</p> <p>見趣下路，當愿眾生，其心謙下，長佛善根。</p> <p>見斜曲路，當愿眾生，舍不正道，永除惡見。</p> <p>若見直路，當愿眾生，其心正直，無諂無誑。</p> <p>見路多塵，當愿眾生，遠離塵坌，獲清淨法。</p> <p>見路無塵，當愿眾生，常行大悲，其心潤澤。</p> <p>若見險道，當愿眾生，住正法界，离諸罪難。</p> <p>到人門戶，當愿眾生，入于一切，佛法之門。</p> <p>入其家已，當愿眾生，得入佛乘，三世平等。</p>
---	---

社會人際

若有所施，當愿眾生，一切能舍，心無愛著。
眾會聚集，當愿眾生，舍眾聚法，成一切智。
見嚴飾人，當愿眾生，三十二相，以為嚴好。
見無嚴飾，當愿眾生，舍諸飾好，具頭陀行。
見樂著人，當愿眾生，以法自娛，歡愛不舍。
見無樂著，當愿眾生，有為事中，心無所樂。
見歡樂人，當愿眾生，常得安樂，樂供養佛。
見苦惱人，當愿眾生，獲根本智，滅除眾苦。
見無病人，當愿眾生，入真實慧，永無病惱。
見疾病人，當愿眾生，知身空寂，離乖諍法。
見端正人，當愿眾生，于佛菩薩，常生淨信。
見丑陋人，當愿眾生，于不善事，不生樂著。
見報恩人，當愿眾生，于佛菩薩，能知恩德。
見背恩人，當愿眾生，于有惡人，不加其報。
若見沙門，當愿眾生，調柔寂靜，畢竟第一。
見婆羅門，當愿眾生，永持梵行，離一切惡。
見苦行人，當愿眾生，依于苦行，至究竟處。
見操行人，當愿眾生，堅持志行，不舍佛道。
見著甲冑，當愿眾生，常服善鎧，趣無師法。
見無鎧仗，當愿眾生，永離一切，不善之業。
見論議人，當愿眾生，于諸異論，悉能摧伏。
見正命人，當愿眾生，得清淨命，不矯威儀。
若見于王，當愿眾生，得為法王，恒轉正法。
若見王子，當愿眾生，從法化生，而為佛子。
若見長者，當愿眾生，善能明斷，不行惡法。
若見大臣，當愿眾生，恒守正念，習行眾善。
若得恭敬，當愿眾生，恭敬修行，一切佛法。
不得恭敬，當愿眾生，不行一切，不善之法。
見慚恥人，當愿眾生，具慚恥行，藏護諸根。
見無慚恥，當愿眾生，舍離無慚，住大慈道。

娛樂	<p>若得五欲，當愿眾生，拔除欲箭，究竟安隱。</p> <p>伎樂聚會，當愿眾生，以法自娛，了伎非實。</p>
休閒	<p>若見大柱，當愿眾生，離我諍心，無有忿恨。</p> <p>若見叢林，當愿眾生，諸天及人，所應敬禮。</p> <p>若見高山，當愿眾生，善根超出，無能至頂。</p> <p>見棘刺樹，當愿眾生，疾得翦除，三毒之刺。</p> <p>見樹葉茂，當愿眾生，以定解脫，而為蔭映。</p> <p>若見華開，當愿眾生，神通等法，如華開敷。</p> <p>若見樹華，當愿眾生，眾相如華，具三十二。</p> <p>若見果實，當愿眾生，獲最勝法，証菩提道。</p> <p>若見大河，當愿眾生，得預法流，入佛智海。</p> <p>若見陂澤，當愿眾生，疾悟諸佛，一味之法。</p> <p>若見池沼，當愿眾生，語業滿足，巧能演說。</p> <p>若見汲井，當愿眾生，具足辯才，演一切法。</p> <p>若見涌泉，當愿眾生，方便增長，善根無盡。</p> <p>若見橋道，當愿眾生，廣度一切，猶如橋梁。</p> <p>若見流水，當愿眾生，得善意欲，洗除惑垢。</p> <p>見修園圃，當愿眾生，五欲圃中，耘除愛草。</p> <p>見無憂林，當愿眾生，永離貪愛，不生憂怖。</p> <p>若見園苑，當愿眾生，勤修諸行，趣佛菩提。</p> <p>若見城郭，當愿眾生，得堅固身，心無所屈。</p> <p>若見王都，當愿眾生，功德共聚，心恒喜樂。</p> <p>見處林藪，當愿眾生，應為天人，之所嘆仰。</p>
氣候	<p>盛暑炎毒，當愿眾生，舍離眾惱，一切皆盡。</p> <p>暑退涼初，當愿眾生，証無上法，究竟清涼。</p>

從《華嚴經》·〈淨行品〉百四十一偈中，依其屬性，將其歸納整理分為家庭眷屬、食、衣、住、行、社會人際、娛樂、休閒、氣候等為9類之後，吾人再依此9類分別論述其現代之意義內涵：

1.家庭眷屬：由「孝事父母，當愿眾生，善事于佛，護養一切。」²⁷⁴此偈，對父母應視如佛一般來孝養，說明了佛教是重視孝道的，如地藏王菩薩於因地修行時，亦是以孝順成就其修行之德，佛陀亦將孝分為三等層次，²⁷⁵所以佛法的修行之要是「百善孝為先」。換言之，不孝父母修行則無有是處，濟公醒世語：「不禮爹娘禮世尊，敬什麼？」²⁷⁶故大集經云：「世若無佛善事父母，事父母者即是事佛。」²⁷⁷

佛陀之所以出生在人間，修行成佛在人間，主要是為了幫助芸芸眾生的我們解脫世間種種的憂悲苦惱，如夫妻、子女是親，彼此之愛有如膠漆。然而複雜的環境中，或因某些關係結了怨，因愛恨交織，而怨憎會苦，促使人們妄生煩惱。常言：「不是冤家不碰頭」，此言亦道出了家庭生活中的百般無奈。所以「妻子集會，當愿眾生，怨親平等，永离貪著。」²⁷⁸此偈教導我們應以「怨親平等」來對應「怨憎會苦」。

²⁷⁴ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.70a。

²⁷⁵ 一般的甘旨奉養父母，使父母免於饑寒，只是小孝；功成名就光宗耀祖，使父母光彩愉悅，是為中孝；引導父母趨向正信，遠離煩惱惡道、了生脫死，使宗親得度，永斷三途展轉之苦，才是上上大孝。

²⁷⁶ 濟公活佛聖訓，<http://www.dfg.cn/big5/cszd/rjgx/rjgx-4.htm>。

²⁷⁷ 《大正藏》第三十五冊，唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，p.616a。

²⁷⁸ 《大正藏》第十冊，于闐國三藏實叉難陀奉 制譯《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.70a。

2.社會人際：人是群居的動物，不能離群獨居，所以與人之交際互動是生活中無可避免之事。常言道：「有人的地方就有『是非』。」，可見與人相處是極其不易之事，而「眾會聚集，當愿眾生，舍眾聚法，成一切智。」²⁷⁹此偈是教導我們學習以佛之智慧，來看待人世間之是是非非，以達到人際關係之和諧，如「見嚴飾人，當愿眾生，三十二相，以為嚴好。見無嚴飾，當愿眾生，舍諸飾好，具頭陀行。見樂著人，當愿眾生，以法自娛，歡愛不舍。見無樂著，當愿眾生，有為事中，心無所樂。見歡樂人，當愿眾生，常得安樂，樂供養佛。……」²⁸⁰等偈，教導我們看到對方不論是好是壞，都能不起分別喜惡之心，而能生起善心善願，如此便能與人無隔閡，人際關係必能和諧融合。

3.食：中國自古以來是「民以食為天」，可見「食」這件事，於日常生活中是何其重要。在〈淨行品〉偈中也提到了對「食」這件事的觀照「若得美食，當愿眾生，滿足其愿，心無羨欲。得不美食，當愿眾生，莫不獲得，諸三昧味。得柔軟食，當愿眾生，大悲所熏，心意柔軟。得粗澀食，當愿眾生，心無染著，絕世貪愛。若飯食時，當愿眾生，禪悅為食，法喜充滿。」²⁸¹對於美食當前，固然易生歡喜之心。反之，若是粗糙之物，而非美食時，是否能夠不生嫌惡之心，且於此境之上，再生起利他之心呢？

4.衣：給人第一印象的感覺，通常是來自於人的外表而言，俗語說：「佛要金裝，人要衣裝」，從菩薩的法相莊嚴，到身著天衣、頭冠、瓔珞披身等等來看，佛教對於衣飾穿著，並不強調它但也不忽視它。在〈淨行品〉偈中，亦提到著衣

²⁷⁹ 《大正藏》第十冊，于闐國三藏實叉難陀奉 制譯《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.70a。

²⁸⁰ 同上，p.71a。

²⁸¹ 同上，p.71c。

穿戴時心之觀照「著瓔珞時，當愿眾生，舍諸偽飾，到真實處。著下裙時，當愿眾生，服諸善根，具足慚愧。整衣束帶，當愿眾生，檢束善根，不令散失。若著上衣，當愿眾生，獲勝善根，至法彼岸。」²⁸²就修行的角度而言，衣著的莊嚴來自整齊、簡單、樸素之原則。

5.住：「若在宮室，當愿眾生，入于圣地，永除穢欲。從舍出時，當愿眾生，深入佛智，永出三界。」²⁸³佛法是注重生活中的修行，對於居住的空間，並不一定要住得多大多寬，只要把居家整理得井然有序、環境清潔乾淨，便是最好的居住品質。「若敷床座，當愿眾生，開敷善法，見真實相。」²⁸⁴再說一個人躺下來所佔的空間，最多也不過七尺八尺寬，何必要求一定要「高廣大床」呢！居住品質的好壞與否，亦受生活習慣之影響，這些習慣不外乎是刷牙、洗臉、盥洗沐浴、如廁等等，在〈淨行品〉偈中，對於這些生活習慣亦有其用心觀照之處，如「手執楊枝，當愿眾生，皆得妙法，究竟清淨。嚼楊枝時，當愿眾生，其心調淨，噬諸煩惱。大小便時，當愿眾生，棄貪淪痴，蠲除罪法。事訖就水，當愿眾生，出世法中，速疾而往。洗滌形穢，當愿眾生，清淨調柔，畢竟無垢。以水盥掌，當愿眾生，得清淨手，受持佛法。以水洗面，當愿眾生，得淨法門，永無垢染。洗浴身體，當愿眾生，身心無垢，內外光潔。若洗足時，當愿眾生，具神足力，所行無礙。」²⁸⁵由此可知，居住的品質與生活習慣有著密不可分的關係，如何擁有好的居住品質，亦須注重好的生活習慣之養成。「以時寢息，當愿眾生，身得安隱，心無動亂。睡眠始寤，當愿眾生，一切智覺，周顧十方。」²⁸⁶有好的居家品質及優良的生活習慣，亦可營造出優質的睡眠品質，才能創造美好的每一天。

²⁸² 同上，p.70a。

²⁸³ 同上，p.70a。

²⁸⁴ 同上，p.70b。

²⁸⁵ 《大正藏》第十冊，于闐國三藏實叉難陀奉 制譯《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一，p.70b。

²⁸⁶ 同上，p.72a。

6.行：生活在科技發達時代的我們而言，以車代步是習以為常的事，從腳踏車、摩托車、汽車、火車、飛機等等，都是我們用以代步之交通工具，不論是走路還是以車代步，一樣都是在「行走」，因此在「行走」之當下，我們仍可以依照〈淨行品〉中對「行」所說之偈，起觀照修行之心，如「若入堂宇，當愿眾生，升無上堂，安住不動。若入水時，當愿眾生，入一切智，知三世等。上升樓閣，當愿眾生，升正法樓，徹見一切。下足住時，當愿眾生，心得解脫，安住不動。若舉于足，當愿眾生，出生死海，具眾善法。若在于道，當愿眾生，能行佛道，向無余法。涉路而去，當愿眾生，履淨法界，心無障礙。見升高路，當愿眾生，永出三界，心無怯弱。見趣下路，當愿眾生，其心謙下，長佛善根。見斜曲路，當愿眾生，舍不正道，永除惡見。若見直路，當愿眾生，其心正直，無諂無誑。見路多塵，當愿眾生，遠離塵坌，獲清淨法。見路無塵，當愿眾生，常行大悲，其心潤澤。若見險道，當愿眾生，住正法界，離諸罪難。」²⁸⁷我們的修行，必須一步一腳印的落實於生活之中，才能累積修行之功，成就佛之果。因此，出入門戶、舉手投足、或行於平坦亦或是斜曲之路時，當下所生之善心善願皆是未來成佛之因。

7.娛樂：「若得五欲，當愿眾生，拔除欲箭，究竟安隱。」²⁸⁸財、色、名、食、睡「五欲」為人類之所愛好。佛法並不鼓勵我們沈溺於五欲之中，但適當的五欲生活，是佛法所認同的，過份的貪著五欲亦是苦之根源，佛法要我們不貪著五欲，有助於我們拔除五欲之箭。所以，不過份的求財求名，可使我們免於「求不得苦」之害。「伎樂聚會，當愿眾生，以法自娛，了伎非實。」²⁸⁹為了滿足五根(眼、耳、鼻、舌、身)之享受，拜現代科技之所賜，透過電視、電影、音樂、歌舞技藝……種種聲色常令人目不暇給，當然適當的五根享受，亦有助於心緒之陶冶，反之，

²⁸⁷ 同上，p.70b。

²⁸⁸ 同上，p.70a。

²⁸⁹ 同上，p.70a。

則有過之患。好比「水能載舟亦能覆舟」之理一樣，佛法修行所強調的，亦是不偏不倚的「中道」之理。

8.休閒：其實娛樂與休閒常被在一起表述的，而娛樂與休閒其最大之分野，在於休閒是與大自然較為貼近的一種娛樂，佛法除了認同適當的娛樂之外，亦不排斥戶外的休閒活動，並從〈淨行品〉許多偈中，證實「休閒」亦「修行」之理，如「若見大柱，當愿眾生，離我諍心，無有忿恨。若見叢林，當愿眾生，諸天及人，所應敬禮。若見高山，當愿眾生，善根超出，無能至頂。見棘刺樹，當愿眾生，疾得翦除，三毒之刺。見樹葉茂，當愿眾生，以定解脫，而為蔭映。若見華開，當愿眾生，神通等法，如華開敷。若見樹華，當愿眾生，眾相如華，具三十二。若見果實，當愿眾生，獲最勝法，証菩提道。若見大河，當愿眾生，得預法流，入佛智海。若見陂澤，當愿眾生，疾悟諸佛，一味之法。若見池沼，當愿眾生，語業滿足，巧能演說。若見汲井，當愿眾生，具足辯才，演一切法。若見涌泉，當愿眾生，方便增長，善根無盡。若見橋道，當愿眾生，廣度一切，猶如橋梁。若見流水，當愿眾生，得善意欲，洗除惑垢。見修園圃，當愿眾生，五欲園中，耘除愛草。見無憂林，當愿眾生，永離貪愛，不生憂怖。若見園苑，當愿眾生，勤修諸行，趣佛菩提。若見城郭，當愿眾生，得堅固身，心無所屈。若見王都，當愿眾生，功德共聚，心恒喜樂。見處林藪，當愿眾生，應為天人，之所嘆仰。」²⁹⁰無論是看到大柱叢林、高山大河、陂澤池沼、汲井涌泉、橋道流水；園圃、無憂林、園苑、城郭、王都、處林藪或者花樹果實不論是棘刺樹還是花開樹葉茂盛等等之榮枯景像時，內心皆不起好壞分別對待之心，而生起一切平等無差別之心，並藉由此種種境像，令心起正見思惟，並發種種利益眾生之善願。總之，不論是榮是枯，對一切法一切境，皆能以平等心而作思惟，即是「善用其心」。

²⁹⁰《大正藏》第十冊，于闐國三藏實叉難陀奉 制譯《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一，p.70c。

9.氣候：「盛暑炎毒，當愿眾生，舍离眾惱，一切皆盡。暑退涼初，當愿眾生，証無上法，究竟清涼。」²⁹¹此偈可知，生活上的用心是不分春、夏、秋、冬，嚴寒、酷暑，透過季節的更換，每一時節可以說都是歷事練心的最佳時機，而四時或天氣的變換，通常會使人們心理上產生喜惡之心以及生理上的四大不調，而面臨這樣季節交替時，我們是否還能保持健康的身心狀態呢？換言之，我們亦不可忽視四時變化下的「用心」。

從以上〈淨行品〉中所示之偈，偈偈都與我們日常生活息息相關，因而可以印證「佛法即生活，生活即佛法。」之現代意義。所以，修行不是離群獨居，而是要走入人群，活在每一個當下，且念念之間平等無分別，處處所行皆是利他之善願，此即是「善用其心」之真實義。換句話說，在日常生活中，不管任何事情都可以修行，把心安住在每一個當下，用心去感受每一個當下，無論是好的境界、不好的境界，都能將「心」導向好的一面，如經云：「若得美食，當愿眾生，滿足其願，心無羨欲。」能得美食，表示是在一種所求如意的情境中，因此也希望所有的眾生都能隨其所願得到滿足，而心不貪著。而「得不美食，當愿眾生，莫不獲得，諸三昧味。」反之，得不美食，即表示不能順遂己意，藉此亦希望所有的眾生皆能獲得三昧²⁹²味，不為不順之境，而心有所動亂。又「若見棘刺樹，當愿眾生，疾得翦除，三毒之刺。」棘刺樹是有刺的樹，好比一個人的內心充滿貪、瞋、痴的煩惱，不但容易刺傷自己，也會刺傷別人，因此，若見棘刺樹，除了期許自身貪瞋痴三毒之刺能夠早日翦除之外，同樣的也希望眾生能夠斷除三毒之害。「見無憂林，當愿眾生，永離貪愛，不生憂怖。」無憂林意謂著對一切美好的事物的貪著，亦是對順境的一種貪愛，因此當一切美好、順境不再時，內心的

²⁹¹ 同上，p.71c。

²⁹² 「三昧為梵語Samadhi之音譯，又稱三摩提，三摩帝。譯言定，正受，調直定，正心行處，息慮凝心。心定於一處而不動，故曰定。正受所觀之法，故曰受。調心之暴，直心之曲，定心之散，故曰調直定。正心之行動，使合於法之依處，故曰正心行處。息止緣慮，凝結心念，故曰息慮凝心。」【佛學大辭典】「華譯為正定，即離諸邪亂，攝心不散的意思。」【佛學常見辭彙】
http://www.baus-ebs.org/fodict_online/

患得患失，便容易生起了恐懼和憂慮。因此，在處於順境時，應要時時提高警覺，莫讓貪愛之心種下了憂怖之因。所以希望一切眾生都能永離貪愛，不生憂怖。「若得恭敬，當願眾生，恭敬修行，一切佛法」人人都希望受到尊重與恭敬，因此當我們遇見恭敬我們的人，我們亦希望他於一切佛法，都能恭敬修行，因為能夠聽聞佛法，是一種福報，相信恭敬之人必能於佛法中獲得真實的利益，因此我們衷心的祝福、希望恭敬之人能於佛法中受益。「不得恭敬，當願眾生，不行一切，不善之法」對於不恭敬之人，我們亦希望他於一切不善之法，都能夠導之以正。由上可知，「淨行品」所教導的都是幫助我們能在順境與逆境之中，懂得如何安身立命，並且透過生活境界的反省與檢討，淨化心靈、提升生命的品質以達到真、善、美的人生。而「心靈」的「轉化」智慧，就在「善用其心」之中，所謂修行在生活，處處須用心。誠如證嚴法師所說：「大地宇宙間，沒有一項不是我們要學的對象，沒有一項不是佛法，也沒有一項不是修心的工作。只要肯用心去想，用心去做，就是成功的事」²⁹³

²⁹³ 證嚴法師著《靜思語》台北：九歌出版，1990，p.145。

五、小結

從《華嚴經·淨行品》這品經中，可以發現佛陀所發展的佛教，非常重視生活，對我們生活中的衣食住行，乃至行住坐臥，處處都有教導。甚至對於家庭、眷屬的關係，參與社會、國家的活動等，都有明確的指示。因此，佛法是不離世間覺的。換言之，佛教，是佛陀的教育，其義則為覺悟之訓練，其方法有八萬四千法門，門門皆可覺悟。覺林菩薩偈稱：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」心如何造，便是如何用心。「了知三世一切佛」即是「一切勝妙功德」，唯「善用其心」始能獲得。換言之，「善用其心」即是「應觀法界性」，此百四十一願皆以「觀法界性」為核心所鋪陳開來，此法界性即指世間之萬事萬物，所以每一願皆是「活在當下」之用心。

因此，不論任何經法或理論，必須要能在日常生活中去體驗、去實行；才是活的理論，才是眾生所要的經法。換言之，佛法中之「無上甚深微妙法」乃是因其實用性與生活性，才將之認為「無上甚深微妙法」。因此越是高深的理論越具有實用性及生活性。由以上之分類可以得知〈淨行品〉所闡述的內容，與我們的日常生活可說是息息相關、密不可分，因而更可以證明佛陀所說的教法於現代生活中是具有實用性、生活性之意義。日本學者竹村牧男先生也說到，華嚴思想對於現代思想來說，有它極具魅力的一面。²⁹⁴

總之，《華嚴經》乃可說是集佛陀一切智所編纂而成的，亦是佛陀思想的全方位的展現，這也是「不讀華嚴經，不知佛富貴」之『富貴』所在之處。

²⁹⁴ 「華嚴思想は現代思想にとっても、きわめて魅力的な側面を持ち合わせているものなのです。」竹村牧男著《華嚴とは何にか》東京：春秋社，2004，p.332。

第二節 以《普賢行願品》「十大願王」為例

《華嚴經》是以理以行為主，以智以解為輔的理念。而普賢法中是以「十大願王」為法要，文殊法中則以〈淨行品〉為根本。而成就佛境界的如來功德即是以普賢大行和文殊大智二者所相輔相成的，故而造就了所謂的華嚴三聖，圓滿了華藏世界毘盧遮那性海。因此，本文基於「淨行品」為文殊法之根本以及普賢法以「十大願」為法要之理由，以此兩品為主，作為本文探討「心靈轉化」之可能。

如本文上一節以《華嚴經·淨行品》為例中，可以看出經文涵義著重於歷事鍊心。換句話說，修行在哪裡修？在日常生活當中，在吃飯穿衣、待人處事接物之中，在這個裡面鍛鍊自己的清淨心，鍛鍊自己的廣大心，鍛鍊自己的平等心，鍛鍊自己的大慈悲心，這就是真實的利益。從「淨行品」的經文可以看出修行不離生活中之運用，而「淨行品」內涵的智慧是在於「善用其心」，因此關係著「心靈轉化」的要領與運用；而深化「心靈轉化」的運用層次，則有賴於〈普賢行願品〉「行」與「願」的落實。

〈普賢行願品〉全稱是〈入不思議解脫境界普賢行願品〉是《四十華嚴》第四十卷經文，亦被收於《六十華嚴》《八十華嚴》的〈入法界品〉之末。此品以「信解行證」來分科，是屬「行證」的範疇。本文從「三界唯心」「法界緣起」的「理入」，乃至透過〈淨行品〉來探究「心靈轉化」之智慧與要領，若以「行入」的面向，如何才能真正達到「心靈轉化」之用？本文將以〈普賢行願品〉來進行這一方面的探索。

一、「普賢」釋義

「普賢」於諸經疏中皆有釋其義，如：

《華嚴經注疏》經云：「言普者遍也。賢善也。道也。因也。」²⁹⁵

《華嚴經探玄記》經云：「德周法界曰普，至順調善曰賢。」²⁹⁶

《法華義疏》經云：「普賢者外國名三曼多跋陀羅。三曼多者此云普也。跋陀羅此云賢也。此土亦名遍吉。遍猶是普。吉亦是賢也。」²⁹⁷

「普賢」梵文是Samantabhadra音譯為三曼多跋陀羅，即「遍吉」之意，三曼多(samanta)為「遍」，乃普遍之意；跋陀羅(bhadra)為「吉」，即妙善之意，又稱「普賢」。《大日經義釋》云：「普賢菩薩者，普是遍一切處，賢是最妙善義。謂菩提心所起願行，及身口意，悉皆平等遍一切處，純一妙善，備具眾德，故以為名。」²⁹⁸又，「普」有二義，一指法身遍一切處，三世諸佛皆是普賢法身；二是應化示現於十方作一切方便，三世諸佛皆是普賢之應化身。故普賢身猶如虛空，應化於世無所不在。

普有二義。一者法身普遍一切處。故總攝三世佛法身皆是普賢法身。如華嚴云。普賢身相猶如虛空。依於如如不依佛國也。二應身普應十方作一切方便。故十方三世佛應身皆是普賢應身。皆是普賢應用。故智度論云。普賢不可說其所住處。若欲說者應在一切世界中住。即其證也。注經解云。化無不周曰普。鄰極。亞聖稱賢。²⁹⁹

²⁹⁵ 《卍新纂續藏經》第七冊，澄觀述《華嚴經疏注》卷七十九〈普賢行品第三十六〉p.826a。

²⁹⁶ 《大正藏》，第三十五冊，《華嚴經探玄記》卷二，〈盡世間淨眼品〉p.133b。

²⁹⁷ 《大正藏》，第三十四冊，《法華義疏》卷十二〈普賢菩薩勸發品第二十八〉p.631b。

²⁹⁸ 《卍字續藏》，第二十三冊《大日經義釋》卷一〈毗盧遮那成佛神變加持經義釋〉，p.270b。

²⁹⁹ 《大正藏》，第三十四冊，《法華義疏》卷十二〈普賢菩薩勸發品第二十八〉p.631b。

另外，鄭振煌教授對「普賢」之意詮釋說：「普」是謂平等心，乃看待一切萬法本身都是空性，都是真如性，都是緣起性，也就是悟證一切萬法的實相、本來面目。這種平等觀的智慧，叫做「普」。「賢」乃賢能之意，就是比別人來得好，不但是倫理道德比別人好，同時智慧也比別人來得高，慈悲比別人來得廣，位臨極聖（佛）曰賢。³⁰⁰又經云：

謂此菩薩身遍法界，若依若正，乃至微塵毛端等剎故，具滿眾善德海故。雖成正覺，不捨因行，徹窮來際，常脩利樂，無竟期故。故普賢三昧品云。普賢遍住於諸剎。坐寶蓮華眾所觀。又云。普賢恒以種種身。法界周流悉充滿。又云。一切佛身所有剎。悉現其形而詣彼。又云。普賢廣大功德海。遍往十方親近佛。一切塵中所有剎。悉能詣彼而明現。又云。佛子能以普遍身。悉詣十方諸國土。眾生大海咸濟度。法界微塵無不入。又云。入於法界一切塵。其身無盡無差別。譬如虛空悉周遍。又理趣般若云。普賢菩薩自體遍故。釋曰。此普與賢。各是別義。³⁰¹

普賢菩薩法身能無所不在，乃因具足無量福德，故能遍及一切處乃至微塵毛端等剎，雖已成正等正覺，但因不捨眾生，窮竟十方為利樂眾生，故無有休息，是名「普賢」。淨空法師亦指出，普賢行願講到如來圓滿的果德，一定要修大行，他的福德才能圓滿。每一種行門與自性統統相應，而且一一行門都能夠普遍周遍法界；還有，任何一行都能夠廣攝一切行，一切行也都含攝在一行之中，這個是普賢行的本體，這就是普賢菩薩所行的，換句話說，也是這種修行的方法、方式才成就普賢菩薩。³⁰²

³⁰⁰ 鄭振煌《普賢十大願》p.1 http://www.aaa.org.tw/Chen_voice/a_2008_05_29_2.pdf

³⁰¹ 《卍新纂續藏經》第七冊，澄觀述《華嚴經疏注》卷七十九〈普賢行品第三十六〉p.826a。

³⁰² 淨空法師講座《普賢十大願的啓示》講於新加坡居士林，1992.3月，p.6，<http://www.amtb.org.tw/pdf/04-07jiangji.pdf>

然普賢行。諸經文中。多有其名。品中雖廣。今但略顯。束為十義。以表無盡。一所求普。謂要求證一切如來平等所證。二所化普。一毛端處有多眾生。皆化盡故。三所斷普。無有一惑而不斷故。四所行事行普。無有一行而不行故。五所行理行普。即上事行皆徹理源。性具足故。六無礙行普。上之二法。互交徹故。七融通行普。隨一一行。融攝無盡。八所起用普。用無不能。無不周故。九所行處普。上之八門遍帝網剎而修行故。十所行時普。窮三際時。念劫圓融。無竟期故。上之十行參而不雜。涉入重重。³⁰³

又，「普賢」之意，可總括十義來說，一是「所求普」，要求一切如來平等證故，換句話說，我們將來成佛要跟十方三世一切諸佛平等，沒有一絲毫差別，這是我們所求的。第二個是「所化普」，化是教化眾生，諸佛如來教化法界無量無邊眾生，我們也要發這個願，「眾生無邊誓願度」，「眾生無邊」是指法界無量無邊眾生。第三個是「所斷普」，斷煩惱，見思煩惱要斷，塵沙煩惱要斷，無明煩惱也要斷，煩惱不可以留一絲毫。第四個是「事行普」，我們日常生活當中，無論大事小事、點點滴滴也要能稱法界，像菩薩一樣。第五個是「理行普」，一一行事都與自性相應，《華嚴經》上講「理事無礙，事事無礙」，這才是真正講到究竟圓滿，才真正像普賢菩薩一樣，德用周遍法界，不但遍法界，而且是橫遍法界，一切諸佛刹土與自己身心無二無別。從時間上來說，念劫圓融，普賢菩薩每一願都是虛空界盡，眾生界盡，我願乃盡，而虛空界、眾生界、眾生業無有窮盡，普賢菩薩的行願也是無有窮盡，不疲不厭，這是普賢行，所以行門裡面達到了登峰造極。³⁰⁴

³⁰³ 同上，p.800a。

³⁰⁴ 淨空法師講座《普賢十大願的啓示》講於新加坡居士林，1992.3月，p.7，<http://www.amtb.org.tw/pdf/04-07jiangji.pdf>

二、〈普賢行願品〉之結構

然此經一卷，文少義豐實修行之玄樞乃華嚴之幽鍵，功高德遠，何不修持？西域王臣，未有不習。³⁰⁵

〈普賢行願品〉這一品澄觀大師稱它作「華嚴關鍵」，因為《華嚴》修學的綱領全在這一卷當中，也是整部經的總結論，因此大師在當時翻譯之後，因為華嚴這部大經流通相當不容易，於是就把這一卷提出來別行流通。³⁰⁶

經文的結構通常可分為三類：一是序分；二是正宗分；三是流通分。以〈普賢行願品〉結構來說，序分：承前起後；正宗分：正說行願(普賢十大願)；流通分：勸囑受持。以下再以表格將經文結構細分。

總標	副標	經文
序分	承前起後	爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：「善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。 ³⁰⁷
	十大願行	若欲成就此功德門，應修十種廣行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、

³⁰⁵ 《卍新纂續藏經》第五冊，《華嚴經行願品疏鈔》澄觀撰別行疏/宗密述隨疏鈔〈大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔卷第五〉p.307b。

³⁰⁶ 淨空法師講座《普賢十大願的啓示》講於新加坡居士林，1992.3月，p.9，

<http://www.amtb.org.tw/pdf/04-07jiangji.pdf>

³⁰⁷ 《大正藏》第十冊《大方廣佛華嚴經》卷四十，〈入不思議解脫境界普賢行願品〉P.844b。

正宗分		廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。」 ³⁰⁸
	當機眾(善財)	善財白言：「大聖！云何禮敬，乃至迴向？」 ³⁰⁹
	普賢別釋十願	<p>普賢菩薩告善財言：「善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛世尊，我以普賢行願力故，起深信解，如對目前，悉以清淨身、語、意業，常修禮敬；一一佛所，皆現不可說不可說佛剎極微塵數身，一一身遍禮不可說不可說佛剎極微塵數佛；虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。」³¹⁰</p> <p>「復次，善男子！言稱讚如來者：……。」³¹¹</p> <p>「復次，善男子！言廣修供養者：……。」³¹²</p> <p>「復次，善男子！言懺除業障者：……。」³¹³</p> <p>「復次，善男子！言隨喜功德者：……。」³¹⁴</p> <p>「復次，善男子！言請轉法輪者：……。」³¹⁵</p>

³⁰⁸ 同上。

³⁰⁹ 同上。

³¹⁰ 同上。

³¹¹ 同上，p.884c。

³¹² 同上。

³¹³ 同上 P.845a。

³¹⁴ 同上。

³¹⁵ 同上，P.845b。

		<p>「復次，善男子！言請佛住世者：……。」³¹⁶</p> <p>「復次，善男子！言常隨佛學者：……。」³¹⁷</p> <p>「復次，善男子！言恒順眾生者：……。」³¹⁸</p> <p>「復次，善男子！言普皆迴向者：……。」³¹⁹</p>
流通分	十願之益	<p>善男子！是為菩薩摩訶薩十種大願具足圓滿。若諸菩薩於此大願隨順趣入，則能成熟一切眾生，則能隨順阿耨多羅三藐三菩提，則能成滿普賢菩薩諸行願海。是故，善男子！汝於此義應如是知」³²⁰</p>
	聽聞之益	<p>若有善男子、善女人以滿十方無量無邊、不可說不可說佛剎極微塵數一切世界上妙七寶，及諸人天最勝安樂，布施爾所一切世界所有眾生，供養爾所一切世界諸佛菩薩，經爾所佛剎極微塵數劫相續不斷所得功德，若復有人聞此願王一經於耳，所有功德比前功德百分不及一，千分不及一，乃至優波尼沙陀分亦不及一。³²¹</p>
	受持之益 1 (業障消除， 諸神守護。)	<p>或復有人以深信心，於此大願受持讀誦，乃至書寫一四句偈，速能除滅五無間業，所有世間身心等病，種種苦惱，乃至佛剎極微塵數一切惡業，皆得銷除；一切魔軍、夜叉、羅剎、若鳩槃荼、</p>

³¹⁶ 同上。

³¹⁷ 同上，P.845c。

³¹⁸ 同上。

³¹⁹ 同上，P.846a。

³²⁰ 同上，p.846b。

³²¹ 同上。

		若毘舍闍、若部多等飲血啖肉諸惡鬼神，皆悉遠離，或時發心親近守護。 ³²²
受持之益 2 (無有障礙，人天禮敬供養。)		是故若人，誦此願者，行於世間，無有障礙；如空中月，出於雲翳。諸佛菩薩之所稱讚，一切人天皆應禮敬，一切眾生悉應供養。 ³²³
受持之益 3 (相好莊嚴)		此善男子，善得人身，圓滿普賢所有功德，不久當如普賢菩薩，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。 ³²⁴
受持之益 4 (制伏外道，解脫煩惱。)		若生人天，所在之處，常居勝族。悉能破壞一切惡趣，悉能遠離一切惡友，悉能制伏一切外道，悉能解脫一切煩惱；如獅子王摧伏群獸，堪受一切眾生供養。 ³²⁵
受持之益 5 (往生極樂，蒙佛授記。)		又復是人臨命終時，最後剎那，一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失。輔相大臣，宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨。唯此願王不相捨離，於一切時，引導其前。一剎那中，即得往生極樂世界。到已，即見阿彌陀佛，文殊師利菩薩，普賢菩薩，觀自在菩薩，彌勒菩薩等。此諸菩薩色相端嚴，功德具足，所共圍繞。其人自見生蓮花中，蒙佛授記。得授記已，經於無數百千萬億那由他劫，普於十方不可說不可說世界，以智慧力，隨眾生心而為利益。不久當坐菩提道場，降伏魔軍，成等正覺，

³²² 同上。

³²³ 同上。

³²⁴ 同上。

³²⁵ 同上。

		轉妙法輪，能令佛剎極微塵數世界眾生，發菩提心。隨其根性，教化成熟，乃至盡於未來劫海，廣能利益一切眾生。善男子，彼諸眾生，若聞若信，此大願王，受持讀誦，廣為人說。所有功德，除佛世尊，餘無知者。是故汝等聞此願王，莫生疑念，應當諦受，受已能讀，讀已能誦，誦已能持，乃至書寫，廣為人說。是諸人等，於一念中，所有行願，皆得成就。所獲福聚，無量無邊。能於煩惱大苦海中，拔濟眾生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂世界。 ³²⁶
	偈言重頌十願	爾時普賢菩薩摩訶薩，欲重宣此義，普觀十方而說偈言。
	初頌禮敬諸佛 末頌普皆迴向	所有十方世界中，三世一切人獅子，我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。普賢行願威神力，普現一切如來前，一身復現剎塵身，一一遍禮剎塵佛。……我此普賢殊勝行，無邊勝福皆迴向，普願沈溺諸眾生，速往無量光佛剎。 ³²⁷
	信受奉行	爾時，普賢菩薩摩訶薩，於如來前，說此普賢廣大願王清淨偈已。善財童子，踴躍無量。一切菩薩，皆大歡喜。如來讚言：善哉，善哉！爾時，世尊與諸聖者菩薩摩訶薩，演說如是不可思議解脫境界勝法門時。文殊師利菩薩而為上首；諸大菩薩，及所成熟六千比丘。彌勒菩薩而為上首；賢劫一切諸大菩薩，無垢普賢菩薩而為上首；一

³²⁶ 同上。

³²⁷ 同上， p0848b。

		<p>生補處，住灌頂位，諸大菩薩。及餘十方種種世界，普來集會，一切剎海極微塵數諸菩薩摩訶薩眾。大智舍利弗，摩訶目犍連等，而為上首；諸大聲聞，並諸人天一切世主：天、龍、夜叉、乾達婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩侯羅伽、人、非人等，一切大眾聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。³²⁸</p>
--	--	--

³²⁸同上，p0848b。

三、「普賢十大願」與「心靈轉化」之對應

藉由《入不思議解脫境界普賢行願品》的結構上之分析，大體上仍是以序分、正宗分、流通分等三分為其主要結構，而「十大願」即是此品之核心思想，亦可說是整部華嚴經濃縮精華的內容。而如何透過此十大願來達到心靈轉化之可能，以下就以「十大願」經文之義涵，進一步來析探其對心靈轉化之關涉。

(一)、以「禮敬諸佛」深化心的恭敬

普賢菩薩告善財言：「善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛刹極微塵數諸佛世尊，我以普賢行願力故，起深信解，如對目前，悉以清淨身、語、意業，常修禮敬；一一佛所，皆現不可說不可說佛刹極微塵數身，一一身遍禮不可說不可說佛刹極微塵數佛；虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。」³²⁹

第一願禮敬諸佛，就不同的宗教來說，都有其禮敬的對象³³⁰，如天主教的聖母瑪利亞、基督教的耶穌、回教的穆罕默德...等等，而佛教的禮敬除了是對佛陀世尊

³²⁹ 同上 p0844c。

³³⁰ 日本學者久保田圭伍提到各宗教因所處的時代背景、社會、文化等之不同，皆有其不同的象徵代表，如西方的基督聖像，東方的佛陀。

「諸宗教が……、それぞれの宗教が置かれた時代や社会、文化などにより異なった象徴で表されている。たとえば、西洋においては、自己の象徴はキリスト像で示されるし、東洋はブツダで示される。」脇本平也、柳川啓一編者《現代宗教学 1 宗教体験への接近》久保田圭伍執筆〈自己実現論と宗教〉東京：東京大学出版，1922，p.176。

圓滿的德行敬仰之外，亦是培養我們的恭敬心，而這樣的恭敬心並非僅對於佛陀世尊一人，乃是遍十方三世一切佛刹微塵數諸佛世尊，可以說把我們的恭敬心無限的延展開來，而且是沒有時間和空間上以及數量上的限制。換句話說，以現代的語言模式來說，就是對所有一切人皆能生起恭敬之心，無論是哪一國家的人，我們都能以禮敬諸佛這般的恭敬心來對待所有的人，那麼我們的心就能夠時時保持著一顆謙懷之心，生活周遭自然呈現出融洽的人際關係，乃因我們對一切人都有如禮敬諸佛這般的心境。反之，若以傲慢心來對待一切人，因而造成人與人之間衝突不斷，那麼我們的心就會深陷於無明煩惱之中，苦不堪言。而傲慢心乃是人們心靈毒素之一，如何轉化此毒素，則有賴於禮敬諸佛此一大願於生活中確切不斷的落實。

(二)、以「稱讚如來」深化心的柔軟

種種諸惡的造作，都是我們心靈的殺手，無論是從身、口、意那一個環扣所引發的，總是會帶給我們心靈上種種的負擔。若以口業來說，有柔軟心之人，其語也柔軟。反之，撥弄是非、惡口謾罵、譏諷誹謗....等等出口傷人之言詞，無非是拿一把刀往人心坎裡劃上一筆，此乃極其損人不利己之行爲，而造作這樣的口業，若以「刀子口豆腐心」作為其行徑之掩蔽，無非是令其心更蒙上一層陰影，如影隨形地使其心常處於黑暗之中，如何讓心如柔軟常處於光明之中，第二大願稱讚如來，便提供了我們轉化的契機。

復次，善男子！言稱讚如來者：所有盡法界、虛空界十方三世一切刹土所有極微一一塵中，皆有一切世界極微塵數佛，一一佛所皆有菩薩海會圍遶，我當悉以甚深勝解，現前知見；各以出過辯才天女微妙舌根，一一舌根出無盡音聲海，一一音聲出一切言辭海，稱揚讚歎一切如來諸功

德海，窮未來際相續不斷，盡於法界無不周遍。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我讚乃盡。而虛空界乃至煩惱無有盡故，我此讚歎無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³¹

身而為人本來就有優缺點，因為圓滿的人格是透過不斷的修正而達成的，我們稱讚如來是對佛世尊已成就圓滿人格之讚嘆與嚮往，並藉由稱讚如來，來廣結善緣，人與人之間都是透過語言來溝通，而如何透過言語來與人為善，稱讚即最好的方式之一，所謂：「好言一句三冬暖，惡語傷人六月寒」，一句話說得好，可以使人生大功德，一句話說不好，可以使人成大過失。換言之，一言足以興邦亦能毀邦。經文中「各以出過辯才天女微妙舌根」即以勝過辯才天女這般的微妙舌根來稱讚佛的一切功德，說明了舌根之殊勝處。換句話說，如果我們常常能透過舌根來稱讚、讚美別人，那麼我們所到之處必能受人歡迎、皆大歡喜，心中自然光明無礙。反之，自讚毀他，與人結怨，那麼心中黑暗無明將永無出期。稱讚此一行願，可以說輕而易舉能讓我們的心靈沈浸在歡喜之中，何樂而不為呢？

(三)、以「廣修供養」深化心的能捨

心靈之所以要轉化，乃在於我們多生累劫的輪迴流轉，所造作種種的習氣煩惱，讓心靈充滿了毒素，慳吝心亦是殘害心靈的毒素之一，我們常因為心的慳吝而影響心量的擴展，所謂心有多大，事業就有多大，由此可知心量的大小，相關著成就的大小。也可以說是，我們的心對應無明煩惱的能力大小，心量越大的人較不易受煩惱的繫縛，凡事容易想得開，因此心靈較易處於平穩、清淨的狀態，如何讓我們的心量無限的延展，第三大願的廣修供養即是最好的入手處。

³³¹ 同上。

復次，善男子！言廣修供養者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵中，一一各有一切世界極微塵數佛，一一佛所種種菩薩海會圍遶，我以普賢行願力故，起深信解，現前知見，悉以上妙諸供養具而為供養。所謂：華雲、鬘雲、天音樂雲、天傘蓋雲、天衣服雲、天種種香、塗香、燒香、末香，如是等雲，一一量如須彌山王；然種種燈，酥燈、油燈、諸香油燈，一一燈炷如須彌山，一一燈油如大海水，以如是等諸供養具常為供養。善男子！諸供養中，法供養最。所謂：如說修行供養、利益眾生供養、攝受眾生供養、代眾生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。³³²

供養亦即布施的之意，所謂捨得捨得，能捨便能得。透過種種的內外之財的布施供養，培養心的無慳無貪，由於心能捨得一寸，便能讓心的量度延展一寸，不斷這樣難捨能捨的訓練，我們的心量將會無限的擴展開來，常言道「宰相肚裡能撐船」，能夠成爲一人之上萬人之下，位高權重的宰相，除了象徵著一個人的心量大小，亦代表著一個人的智慧德行。智慧德行的培養，更勝於種種外財的布施供養，如經文說道：

善男子！如前供養無量功德，比法供養一念功德百分不及一，千分不及一，百千俱胝那由他分、迦羅分、算分、數分、論分、優婆尼沙陀分亦不及一。何以故？以諸如來尊重法故，以如說修行出生諸佛故。若諸菩薩行法供養，則得成就供養如來，如是修行是真供養故。此廣大最勝供養虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我供乃盡。而虛空界乃至煩惱不可盡故，我此供養亦無有盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³³

³³² 同上，p0845a。

³³³ 同上，p0845a。

種種外財如衣服、飲食、臥具、醫藥.....等等的布施，是增加我們器世間的福報，讓我們於生活中能夠衣食無慮，但仍不出生死煩惱的囹圄，但是法的供養，它則關係著我們智慧的提升與開啓的門徑，是增長我們的法身慧命，遠離生死煩惱的關鍵處。心靈會因為無明煩惱所障蔽，乃因智慧不夠，因此無力照破無明煩惱，使心靈處處罣礙，不得安寧。而能轉此心靈上的種種障礙，唯有開啓智慧之光，方能照破重重無明，而佛法所教導我們的便是要開啓我們的智慧，所謂「入佛之智，開佛之慧」。因此，透過對法的尊重與供養，讓我們學習佛陀的智慧，不斷的培養正知正見，任何的順逆境界都能透過智慧的觀照，讓身心自在無礙。心靈毒素得以轉化療癒之關鍵，智慧可為第一，因為智慧乃百藥之首。

(四)、以「懺悔業障」深化心的平安

「人非聖賢，孰能無過，過而能改，善莫大焉」，人在一生當中，難免都會有做錯事，傷害到人的地方，雖然有時無法避免，但是最重要的是要能夠懂得懺悔，然後不復造，我們的心才能時時處於安然的狀態。反之，自知有過失而不肯懺除悔過，那麼在我們的心靈上無意是蒙上一層污垢，無法淨除。日積月累能使心的光明如烏雲遮蔽，暗淡無光，煩惱重重。

復次，善男子！言懺除業障者：菩薩自念我於過去無始劫中，由貪、瞋、癡發身、口、意，作諸惡業無量無邊。若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受。我今悉以清淨三業，遍於法界極微塵剎一切諸佛菩薩眾前，誠心懺悔，後不復造，恒住淨戒一切功德。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我懺乃盡。而虛空界乃至眾生煩惱不可盡故，我

此懺悔無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³⁴

此一大願「懺悔業障」即是指出我們身口意三業所造的無量無邊的罪業，必需要透過懺悔來淨除我們的罪業，然後改過自新，重新做人，才是懺悔業障之真實意義。就心靈轉化的立場來說，懺悔如同將心靈的污垢淨除，亦是心靈的毒素的排除，並且能使不安的心靈得到平安，所謂「平安即是福」，福報是人人所悉求的，外在和內在的福德，都是要不斷地培植才能召感福報，懺悔業障即是內在福德的養成。換句話說，一個人內心若能坦蕩蕩的活著，而無愧於天地之間，那麼他的心何懼之有？能夠擁有這樣的心境，不啻是說明了「福至心靈」之道。

(五)、以「隨喜功德」深化心的歡喜

在心靈毒素之中，嫉妒心也是心靈主要殺手之一，胸襟狹隘者總是把嫉妒當眼睛，它的症狀總是見不得別人比自己好，不論是對方的道德、才識、金錢、相貌.....或者於商場、事業的競爭上.....等等，若有勝於已或超過自己者，內心總是酸葡萄心理，常常不是滋味。可是若真要與人較量時，又缺乏實力，自己不但無法正視此一問題，反而因嫉妒心而生起瞋恚之火，內心將因嫉妒瞋恚之火所灼傷，痛不堪言。如何息滅此嫉妒瞋恚之火，〈普賢行願品〉第五大願的隨喜功德即是息滅嫉妒瞋火的一道甘露之泉。

復次，善男子！言隨喜功德者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛如來，從初發心為一切智，勤修福聚，不惜身命，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，一一劫中捨不可說不可說佛剎極微塵數頭、目、手、足，如是一切難行、苦行，圓滿種種波羅蜜門，證入種種菩薩

³³⁴ 同上，p0845a。

智地，成就諸佛無上菩提及般涅槃，分布舍利，所有善根，我皆隨喜。及彼十方一切世界，六趣、四生一切種類所有功德，乃至一塵我皆隨喜。十方三世一切聲聞及辟支佛、有學、無學所有功德，我皆隨喜。一切菩薩所修無量難行、苦行，志求無上正等菩提廣大功德，我皆隨喜。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此隨喜無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³⁵

隨喜功德可以說是再從另一個面向來擴展我們的心胸，如經文提到從佛的成就到十方一切世界，六趣、四生一切種類，以及聲聞、辟支佛、有學無學所有功德，乃至一塵我皆隨喜，也就是隨喜的層面是很廣泛的，目的就是讓我們的心量無限的延展開來，上至諸佛菩薩、聖賢，下至六道眾生，即便僅有一毫之善我皆隨喜。換言之，先從我們的周遭的一切開始乃至遍及全世界的人們，不論是聽到還是看到別人勝於我，或者見人們行一切善法時，我們都能隨喜讚嘆，並且期許自己更進一步盡己所能的去修一切善法。時時若能不忘隨喜，那麼內心的功德自然日漸豐實，嫉妒之心便能轉化為歡喜心，因為隨喜別人種種的善事，不單使對方感到歡喜，自身的部份也洋溢在歡喜之中，這亦是自利利他最佳之寫照，而所謂隨喜的「功德」便油然而生了。

(六)、以「請轉法輪」深化心的智慧

佛教三藏十二部的經典都是幫助眾生開悟的經典依據，亦即是指導人們轉迷成悟的智慧寶典。心的執迷不悟則有賴於正確知見的引導，方能轉化已迷之心。而對經典中種種知見的建立與釐清，則需有人代為宣說講解，在《華嚴經行願品

³³⁵ 同上，p.845b。

疏鈔》云：「譬如闇中寶無燈不可見，佛法無人說，雖慧莫能了。」³³⁶因此第六大願的「請轉法輪」即是幫助我們建立正確知見應有之重要行儀。

復次，善男子！言請轉法輪者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵中，一一各有不可說不可說佛剎極微塵數廣大佛剎，一一剎中念念有不可說不可說佛剎極微塵數一切諸佛成等正覺，一切菩薩海會圍遶，而我悉以身、口、意業種種方便，慇懃勸請轉妙法輪。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我常勸請一切諸佛轉正法輪無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³⁷

在這科技不斷發展的現代裡，人們的心靈並未因為科技的發達而感到幸福，反而各種社會事件和媒體網路種種負面的新聞報導，把心靈推向無邊的苦悶，造成了許多的現代文明病，如憂鬱症、躁鬱症、自閉症....等等種種名目的身心疾病，可說是層出不窮、琳琅滿目。生處在這種種知見充斥的時代裡，如何有正確的辨別和正確的知解，解決此一時代所面臨的種種困境，最有效和最直接的方式即是智慧的開顯。第七大願「請轉法輪」便是讓我們開啓智慧最有力的助緣，因為佛陀的教理不但能降伏眾生心中的煩惱賊，並且能令眾生心生種種善法。換句話說，只要佛陀的智慧之法能夠轉入眾生的心，那麼煩惱就如瓦礫細石一般，被智慧之輪所碾碎。心靈的「轉」與「化」亦是輪之轉動之義，而輪本身不能轉動，必需有人去推動它，才能產生迴轉的作用，所以請轉法輪，猶如明燈可以指路，人生之路有了明燈指引，便能暢行無礙。而心靈的轉化，有賴於將佛陀正確的知見牢記於心，時時的憶念不忘失，就如心中智慧之輪永遠轉動著，將無明煩惱隨即輾過無法遮蔽自心，亦是請轉法輪之深義。

³³⁶ 《卍新纂續藏經》第五冊，澄觀別行疏/宗密隨疏鈔《華嚴經行願品疏鈔》 P.225c。

³³⁷ 《大正藏》第十冊《大方廣佛華嚴經》卷四十，〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，p0845b。

(七)、以「請佛住世」深化心的光明

佛陀入涅槃已有二千五百多年，至今我們仍有機會聽聞佛法，乃靠當初佛陀弟子們的經典結集，讓佛陀的教法得以繼續留傳，令後世眾生的我們仍得以見聞佛法，入佛之智，開佛之慧，這便是「請佛住世」之本懷。

復次，善男子！言請佛住世者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛刹極微塵數諸佛如來將欲示現般涅槃者，及諸菩薩、聲聞、緣覺、有學、無學，乃至一切諸善知識，我悉勸請莫入涅槃，經於一切佛刹極微塵數劫，為欲利樂一切眾生。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此勸請無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³⁸

佛是覺悟者，住世即表恆常，而對顯於心靈轉化來說，即是當我們受日常生活中五欲六塵所迷惑時或是種種不順心的境界現前時，讓心頓時陷入無助困頓之時，若能將佛陀覺悟的智慧提起，內心便能很快地回復生機與活力。換言之，藉由佛陀覺悟的智慧，常常觀照自己的起心動念，不讓自己覺悟的心忘失掉，此時心便能時時常處於智慧光明裡，心無罣礙。面對一切不如意境界時，馬上用覺悟之心來觀照，心的失意、低落、頹喪....種種情緒將得以轉化。請「佛」的智慧、光明，常住於我們的「心」中，此即「請佛住世」對心靈轉化所帶來的真實利益。

(八)、以「常學佛學」深化心的方向

佛陀從初發心，即不斷地累功積德成就了無量的福慧資糧，乃至成佛、弘法

³³⁸ 《大正藏》第十冊《大方廣佛華嚴經》卷四十，〈入不思議解脫境界普賢行願品〉， p0845c。

直至示現涅槃，其所做所行，無不是都在利益眾生，佛陀這樣的功德行儀，是我們應該跟進與效法隨習的，因此，我們要發起「常學佛學」的心。

復次，善男子！言常隨佛學者：如此娑婆世界毘盧遮那如來，從初發心精進不退，以不可說不可說身命而為布施；剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，為重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林一切所有，及餘種種難行、苦行，乃至樹下成大菩提，示種種神通，起種種變化，現種種佛身，處種種眾會：或處一切諸大菩薩眾會道場，或處聲聞及辟支佛眾會道場，或處轉輪聖王、小王眷屬眾會道場，或處剎利及婆羅門、長者、居士眾會道場，乃至或處天龍八部、人、非人等眾會道場。處於如是種種眾會，以圓滿音，如大雷震，隨其樂欲，成熟眾生，乃至示現入於涅槃。如是一切，我皆隨學，如今世尊毘盧遮那，如是盡法界、空界十方三世一切佛剎，所有塵中一切如來皆亦如是，於念念中，我皆隨學。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此隨學無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³³⁹

我們的心會常常覺得「無力感」，乃在於我們的心力不夠，所謂願力有多大，力量就有多大。而這裡的力量，即是指心力的部份，而心能夠有轉化種種情境的力量，即是要培養心的願力，常隨佛學便是在指導我們如何培養心的力量，如果我們能學習佛陀於因地發心時，種種善行和精進不退的道心，那麼我們的心，就會像佛陀一樣，擁有無限大的心力，而這樣的心力將能降伏內心的魔軍，不為世間種種的得失、榮辱、毀譽、名聞利養...等等所困擾，能夠讓心更有力量對應於這五濁惡世的世間，不為所惑。換言之，心靈的轉化，「心」必須有力，而這力量可以藉由學習佛的行儀來培養。因此，我們若能發「常隨佛學」的願心，如是隨

³³⁹ 同上，p.0845c。

習，便能增長我們內心的力量，人生因此更有了明確目標與方向。換言之，「心」有了方向，就不會有感到「漫而無助」的無力感。

(九)、以「恒順眾生」深化心的平等

佛法所指導我們的除了最直接的自己受益之外，最重要的是自利之後，還能夠分享所有眾生，使眾生皆能同受佛法之利益。而第九大願「恒順眾生」便是一個最具體的利他立願。從以下這段經文來看，佛陀所欲利益之眾生，可以說是無邊無際的，其心量之廣大更是無法度量的。換言之，能夠恒順的眾生越多，即代表其心的量度寬廣，對應於心靈轉化，自然有其轉化的空間。

復次，善男子！言恒順眾生者：謂盡法界、虛空界十方剎海，所有眾生種種差別，所謂：卵生、胎生、濕生、化生，或有依於地、水、火、風而生住者，或有依空及諸卉木而生住者，種種生類、種種色身、種種形狀、種種相貌、種種壽量、種种族類、種種名號、種種心性、種種知見、種種欲樂、種種意行、種種威儀、種種衣服、種種飲食，處於種種村營、聚落、城邑、宮殿，乃至一切天龍八部、人、非人等，無足、二足、四足、多足，有色、無色，有想、無想、非有想、非無想，如是等類，我皆於彼隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢乃至如來，等無有異。³⁴⁰

所謂相逢即是有緣，能與眾生相遇，即表示我們與眾生之間有其因緣，如何善待此一因緣，增益此因緣？透過第九大願的「恒順」來與「眾生」結緣，即是最令眾生歡喜的。如經文所說：

³⁴⁰ 《大正藏》第十冊《大方廣佛華嚴經》卷四十，〈入不思議解脫境界普賢行願品〉， p0846a。

於諸病苦為作良醫，於失道者示其正路，於闇夜中為作光明，於貧窮者令得伏藏，菩薩如是平等饒益一切眾生。何以故？菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生歡喜者，則令一切如來歡喜。³⁴¹

對於眾生的病苦，我們能夠竭盡所能的提供醫藥，如現代的慈濟佛教團體，其宗教特色即是為眾生之病苦提供良醫良藥的服務。對於陷於迷惑無助的眾生，許多的宗教團體所提供的諮詢、協助的服務，亦是幫助迷惘的眾生為其指出正確的方向，或是透過辦學，如佛光山及各宗教團體辦了許多的學校，無非是想透過宗教的力量藉由教育來啓迪眾生們的良知良能，建立正確的思惟，讓眾生走向康莊大道。另外，宗教團體的救濟和社會上許多的福利事業以及大企業家們如：比爾蓋茲³⁴²、郭台銘…等企業團體捐獻大筆財力的投入社會公益以及知名藝人們也都熱心參予³⁴³，他們都是為了幫助眾生，脫離貧苦、災難、無依的困境。換言之，不論是團體還是個人，都可以依其能力來幫助眾生，就個人來說，當周遭的人有急難時，我們能及時的伸出援手給與協助；或是家人、親戚、朋友，內心有種種的苦楚時，我們能夠聽其傾訴，使其心之苦悶得以舒解；若見身旁之人誤入其途時，我們則需善巧方便的運用智慧，將之導歸於正路。因此，欲發心恒順利益眾生之前提，必須有大慈悲心作為其根本。

何以故？諸佛如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生

³⁴¹ 《大正藏》第十冊《大方廣佛華嚴經》卷四十，〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，p0846a。

³⁴² 「微軟創辦人比爾蓋茲：當我妻子和我和到這些疾病的時候，這些疾病正折磨著貧窮的人們，且無人問津的時候，比如說愛滋、瘧疾和肺結核，還有其他疾病，我們決定將一部分工作精力，放到與這些疾病奮鬥上，投資新型疫苗，讓人們得到更好的治療。」有感生命的脆弱，08年年中，比爾蓋茲卸下他在微軟的全職工作，投入「蓋茲基金會」，他與妻子走訪世界各地貧窮落後之處，投身公益，談使命，蓋茲這麼說。」

TVBS網路新聞網<http://tw.news.yahoo.com/article/url/d/a/090414/8/1huoz.html>

³⁴³ 「川震今天屆滿一週年，台灣多位藝人愛心不落人後，包含天后張惠妹、蔡依林、林志玲、周杰倫和陶晶瑩等，將祝福的話錄在MP3裡送給四川的小朋友，為他們鼓勵打氣；而這個帶著祝福的MP3總共有一萬台，是由鴻海董事長郭台銘出資捐贈的。」中廣新聞網
<http://tw.news.yahoo.com/article/url/d/a/090512/1/1jd3k.html>

菩提心，因菩提心成等正覺。譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。³⁴⁴

所謂無緣大慈、同體大悲，即是以平等心來對待所有一切眾生，因為平等所以消弭了對立，沒有對立就能夠生起慈悲心，我們的心一旦生起了對立，就會有喜好惡之分別心，便無法對眾生一視同仁。因此，即使所生之慈悲也只是小慈小悲，有其侷限性，而非全面性。就心靈轉化而言，以平等、慈悲心來轉化心的對立，因此，「恒順眾生」的前提，必須具有慈悲和平等的心。

善男子！汝於此義應如是解。以於眾生心平等故，則能成就圓滿大悲，以大悲心隨眾生故，則能成就供養如來。菩薩如是隨順眾生，虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此隨順無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³⁴⁵

總之，以平等心來恒順眾生，才是真正的慈悲，亦是成就佛果的根本。也就是當我們以大悲心來饒益眾生的同時，亦是自己本身菩提智慧增長的時候，而心靈在轉化的同時，也表示心能夠順應外在的種種情境了。

³⁴⁴ 同上，p.0846a。

³⁴⁵ 同上，p.0846a。

(十)、以「普皆回向」深化心的寬廣

從第一願至第九願的功德，都能以迴向再次的利益眾生，這又是心量的寬度與廣度的再次延伸，亦是幫助我們心靈不執不礙，一般人都將所做之功德，執為己有，不願迴向，亦即捨不得與眾生分享，這樣子的心量顯得狹隘，亦會造成心靈上的障礙，如：自私自利、慳吝不捨...等，會使我們的心不得自在。

復次，善男子！言普皆迴向者：從初禮拜乃至隨順，所有功德皆悉迴向盡法界、虛空界一切眾生，願令眾生常得安樂，無諸痛苦；欲行惡法皆悉不成，所修善業皆速成就；關閉一切諸惡趣門，開示人天涅槃正路；若諸眾生因其積集諸惡業故，所感一切極重苦果我皆代受；令彼眾生悉得解脫究竟成就無上菩提。菩薩如是所修迴向，虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此迴向無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。³⁴⁶

菩薩的發心，乃在於利益眾生，所謂但願眾生得離苦，不為自己求安樂。能夠處處人為別人著想的人，心情自然容易處於平靜喜悅之中，如匈牙利籍天主教的神父葉由根說：「人，想自己愈少，就愈快樂。」³⁴⁷，我們如何擁有一顆快樂的心，那就是要時時心中有眾生，常常以眾生的利益為考量，因此，「普皆迴向」是讓心靈轉向快樂之妙方。

³⁴⁶ 《大正藏》第十冊《大方廣佛華嚴經》卷四十，〈入不思議解脫境界普賢行願品〉， p0846b。

³⁴⁷ 葉由根神父，於今年 2009 年 3 月 17 日往生，享年 99 歲，中廣新聞網報導，<http://tw.news.yahoo.com/article/url/d/a/090318/1/1g97w.html>

四、小結

最近的新流感(H1N1)疫情截至五月底已經擴散到全球 66 個國家，五月下旬台灣也發現幾起境外移入病例。證嚴法師說：「人心的貪、瞋、癡，堪稱「心靈病毒」，對社會的殺傷力遠超過外在病毒。外在病毒，依附生命而生；人心煩惱，依附癡念而生。要避免病毒致病，應配合防疫；要消除人心煩惱，應摒棄癡念，回歸清淨心。」³⁴⁸換言之，佛陀的法有八萬四千法門，意謂著眾生的煩惱有八萬四千需要對治，我們心靈毒素可說是不枚勝舉，且錯綜複雜。而本文僅就普賢十大願為範疇，來探討心靈轉化之可能，並藉由十大願來對治我們常見的心靈毒素。因此，透過「禮敬諸佛」來轉化心的傲慢、「稱讚如來」轉化心的惡口、「廣修供養」轉化心的慳吝、「懺悔業障」轉化心的不安、「隨喜功德」轉化心的嫉妒、「請轉法輪」轉化心的煩惱、「請佛住世」轉化心的無助、「常學佛學」轉化心的漫無、「恒順眾生」轉化心的對立、「普皆回向」轉化心的狹隘。從心的傲慢……到心的狹隘等等，皆是障礙我們心靈的毒素之一，我們若不將這些毒素做一轉化，那麼對於我們生命品質的提升將是一大阻礙，並且也深深的影響著我們日常生活中與人互動時，所造成的種種問題。為了能夠避免以上所說的情況，我們透過普賢十大願，試著轉化我們的心靈毒素，讓生活中種種的問題，因十大願的落實，而達到幸福、圓滿、快樂的人生。

³⁴⁸ 證嚴法師開示「以愛防疫」

<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!mjkIbUKdAhBBjIOMISiDYxbWzdV7qo-/article?mid=19500>

第五章 結 論

身處在這二十一世紀的時代裡，雖然文明的進步、資訊的發達、經濟的繁榮、教育的改革、科技的發達，但生活中仍舊充斥著各式各樣的身心疾病，以及家庭、事業、親子關係、老年、青少年等等的諸多問題，並且都深切的影響著每一個人的「心」，讓我們的「心」處處有「罣礙」而不能自在，因此我們的「心靈」需要藉由「轉化」讓心能夠不受種種問題的障礙，而能夠自在無礙。所謂的「轉化」即是一種改變、轉變或轉移或是轉念。而「心靈」的「轉化」即是讓受侷限、罣礙的「心」透過「轉」的智慧而得到解脫、自在的心。

我們從原始佛教到大乘佛教的典籍中，有關「心」的闡明或論述可說遍及三藏十二部，而華嚴思想起源相傳是由龍樹菩薩於龍宮誦回下本華嚴，傳入中國後經過傳譯即成為今日的《華嚴經》。而「心」在華嚴經教中所具有的意義為何？從現代學者鄧克銘先生將《華嚴經》中「心」之意涵歸納為四類，即一般心理意義之心、作為修行主體、樞要之心、屬於法性空寂、幻化不實之心、具有某種程度的如來藏意義之清淨心等等。而筆者對於華嚴經中的「心」則從兩個面向來切入，筆者透過經文的舉證，發現華嚴經將佛教的「空」「有」思想之本懷，都盡收其中。而華嚴歷代祖師對「心」的論述又有什麼樣的看法？筆者透過祖師們的論作舉證發現初祖杜順和尚對於「心」的闡釋是以染淨為前導，而此染淨乃指空有不二圓融的無礙心。二祖智儼說明善惡皆以「心」為主，若心能去惡成善即是迴轉善成。三祖法藏大師之心識觀是透過綜合比較五教之「心」的觀念，判華嚴為圓教，說華嚴之「一心」可總括各種作用而不相妨礙，所謂一即一切，一切即一的性海圓明之心，而四教雖各有不同，但聖者即依眾生根機深淺之差別來分別攝化眾生。四祖澄觀大師除了指出「心」是諸佛眾生迷悟之根源，萬法是心之本

體之外，對於即心是佛之理，提出唯有如實修證者，方能了知佛心境，可見大師特別強調修行實證上之重要性。而五祖宗密大師亦承傳了四祖澄觀大師一心法界之內涵，並以「圓覺妙心」、「一真法界」為其名，但其闡述著重於法界是本覺心體之展現的說明，即「一真法界」，謂無有一法不是本心所現，無有一法不是真界緣起。也就是說，人於開發本自具有之真心的同時，亦是展現法界性全體之一面。總而言之，華嚴祖師們對於「唯心」之理，都有共通的認知，並且於修證上的說明只是淺顯之差別，但都不可否認祖師們對於透過修證來體悟佛法，都持有一致的態度。從初祖到五祖的華嚴相關論著中，不難看出祖師們對於佛法修證上的強調與重視，而其所論述的內涵，亦可說是祖師們個人之修證心歷。

換言之，若說祖師們有所相異之處，吾人認為僅在於其所切入的角度與其所側重的面向各有不同，但都不離開此「心」之範疇。雖然華嚴祖師們對「心」的詮釋角度各有不同，但就整個華嚴思想來說「三界唯心」是華嚴詮釋「心」最具體的主張。所謂的「三界」，即是指「欲界」「色界」「無色界」，「欲界」的欲心若能斷除，即能升至色界天。「色界」的四禪天，即是所謂的四禪八定。「欲界」的欲是屬於粗妄，而「色界」的色是微細妄。因此，先斷欲，後斷色相，而對於色能不起分別，「色界天」即能升至無色界天。「無色界天」之眾生是住於四空天，雖已斷欲無色，但仍住於「空」，因此還在三界之內，如果斷欲、色之後，又不住於空，那就是出了三界。從我們「人」的立場來說，我們都還在三界之中。而「三界唯心」是指的，以上所說的三界，皆是由我們的「心」所變現的。也就是說，世俗世界一切有情眾生和無生命的萬物都是由心所造的。如經云：「其餘一一世界。皆心所善惡業行所感。故淨穢不同。所謂三界唯心。萬法唯識。應觀法界性一切唯心造。」³⁴⁹換句話說，掌握了此三界唯心之理，「心靈」便可見其「轉化」之可能性，而心靈之所以需要轉化，乃在於仍受三界種種之執縛，因此身心不得自在，因此，了知三界所呈顯的種種的面向，便可依其所縛，予以法藥對治。

³⁴⁹ 卍新纂續藏經，第八冊，《大方廣佛華嚴經綱要》卷十〈華藏世界品第五之三〉，p.551c。

以三界六道來說，輪迴即是一種苦的展現，而眾生無始以來，便輾轉生死流轉於這三界六道之中，無有出期。如地獄、畜生、餓鬼等三惡道眾生，飽受各種酷刑折磨、饑渴交迫、任人宰割等種種苦楚；即便是投生於所謂三善道的天、人、阿修羅等，亦有五衰相現、生老病死、鬥爭會苦等等之苦聚，換言之，「苦」即是三界六道的一個真實樣態，亦是使我們的「心靈」受到逼迫的根源。從「三界」的理解來說，我們知道它是「苦」的實相，也是造成我們「心靈」上種種的逼迫的根源，如種種的貪、瞋、癡、慢、疑……等等的起心動念，所謂一念心起，剎那間輪轉於三界之內，時而三善道，時而三惡道，令此「心」無有歇息。因此，知三界是苦，並且此「苦」亦是心之所造，若能掌握此唯心之理，心靈便有轉化之可能。

換句話說，「心靈」的「轉化」則是建構於我們內在深層的力量。因此，有必要再度喚醒我們內在本有的力量，幫助我們能夠在生活中，轉化生活中的種種的不如意的處境，因此，生活中很多的情況都是能夠被轉化的，但先決條件是我們能夠運用內在的力量。而這力量必須掌握「唯心」之理，進而達到「轉化」之功效。我們都不斷在這人生之中尋求得以離苦的方法，進而面對自己、認識自己、調整自己以達健全之身心。由此可知，「三界唯心」與「心靈轉化」之間可以說是有其關涉性，因為它是開啓我們「心靈」得以「轉化」的第一把關鍵鑰匙。證嚴法師曾說：「有些人常問我，算命有用嗎？說實在的，命理是有的，但不能迷信。一般人所說的命運，或說是運氣，也就是佛教中所說的業力；既然相信業力，自然就會有命理。但是，佛教中有句話說：『一切唯心造。』凡夫受命運所操縱，但聖人卻能操縱支配自己的命運。」³⁵⁰由此可知，只要掌握了「唯心」之理，命運也會隨之而轉。盛行於當今的前世催眠療法和深層心理溝通的專書中，亦有不少印證了「唯心」之理的案例，以下筆者試舉一例說明：小惠，三十歲，美麗大方，現任教於某國中，育有兩女，家庭幸福美滿。自小若吃到一些海鮮類的食物，

³⁵⁰ 證嚴法師著《靜思·智慧·愛》台北：慧眾文化，1991，74。

就起蕁麻疹全身過敏，也常為不經意的皮膚發癢的問題困擾著，透過深層溝通她看到前面出現一隻大螃蟹，似乎有點生氣的模樣；原來在明朝時代，小惠是二十多歲的男生；有天在河邊抓到一隻螃蟹，他看到這隻螃蟹一直在掙扎，並隱約感覺到螃蟹求著他說：「不要殺我！……」當時他以為是自己的幻覺；最後還是決定把螃蟹殺來吃了，此時溝通師引導他跟螃蟹對話，螃蟹說：「我已經跟了你四世，每一世你都是患了很嚴重的皮膚病，我就是要你體會我的痛苦！」再往前追溯，在唐朝時，她跟螃蟹是拜把兄弟，感情非常好。有一次到河邊玩，抓了一些蝦子和螃蟹，他跟當時的兄弟說：「沒當過螃蟹，不知道它們的感受是如何呢？」兄弟笑說：「下輩子當了螃蟹，不就知道了！」長大後，兩人分道揚鑣，他出家修行，雲遊四海；而朋友因當時的意念：「下輩子當了螃蟹，不就知道了！」而輪迴當了螃蟹，並有了明朝的因緣。大螃蟹說：「其實我一直跟著你，並讓你從小一吃到海鮮就過敏，現在知道前因後果了，我願意放下本身的執著，不再跟著你了，因為這樣我也蠻痛苦的。」又說：「你會過敏是因為我的憎恨心所致，同時你也可以多喝水，清除體內的毒素。」小惠問：「多喝水？什麼樣的水？」螃蟹回答說：「喝有意念的水！只要你對水抱持正念並感恩，水就可以幫你淨化身體，從今以後就不會再有過敏的現象。」當溝通結束時，小惠領悟道，所謂的因果業力真的很可怕，只因明朝一時貪念，造成今生的嚴重皮膚病；也了解到意念的力量。一個意念就會讓唐朝的兄弟輪迴當螃蟹；一個意念就讓螃蟹跟了四世報復；一個意念也可以轉化水清除毒素，真是萬法唯心。並且小惠也體悟到：今生的皮膚病只是一個果，同時也是要喚醒自己了解「慎念」的重要。溝通完隔天，小惠回娘家吃飯，她毫不考慮的夾起蝦子往嘴裡送，母親嚇一跳說：「那是蝦子耶！」小惠輕鬆的回答：「我知道啊！」溝通完至今已經半年多了，再也沒有出現過蕁麻疹的現象，而皮膚病的問題也徹底根治了。小惠從小因皮膚病遍訪名醫，花不少錢在醫藥上面，病發時只能吃藥控制，並無法根治，因長期吃類固醇而導致身材走樣，因化解了宿世的怨恨後，竟讓困擾她二十餘年的病不藥而癒；

另一方面也了解到意念的力量，真所謂：「一念天堂，一念地獄。」³⁵¹由以上之事例，更可以印證「三界唯心」之理的重要性，可以說是「心靈轉化」的關鍵處。

掌握了心靈轉化的關鍵之後，我們對於華嚴中的「法界緣起」思想，即所謂的「法界」意義為何？而「法界緣起」所欲闡明的內涵是什麼？它與「心靈轉化」之間是否有其關涉之存在？爲了探究與釐清二者之間的關涉性，我們從華嚴歷代祖師對「法界緣起」的註疏及論著來看，不難發現「法界緣起」亦是華嚴思想中很重要的一環，在《註華嚴法界觀門》中說明了「法界」即是佛「清淨心」之展現，亦是一切眾生之身心之本體，而其體本是靈明不昧，廣大且有無邊妙用，但因眾生迷故，不能自知，故無法起心體之妙用，因迷故而造作種種無明之業，故生起一切煩惱之惑苦，無有出期。然若能轉迷爲悟，眾生與佛之種種靈通妙用可謂是不一不異。此即「佛即眾生，眾生即佛」之義。也就是說，人人皆有佛性，人人皆可成佛。眾生與佛，就其體性上來說是不一不異的，但因迷故而名爲眾生，一念覺則稱之爲佛，故人人若能轉迷爲悟，則人人皆是佛。換言之，從「眾生」轉化爲「佛」這歷程來推衍，其轉化的機制可從《華嚴心要法門註》的「至道本乎其心」³⁵²一語中道盡。因此不難看出「心靈轉化」與「法界緣起」之間似乎有其密切關涉之存在。經云：「三界諸佛法，從於法界生，充滿如來地，清淨無礙念，無邊無礙慧，分別說法界。」³⁵³又「諸佛證之以成淨土，法界即是一心。」³⁵⁴如經文中所說，法界整體的構成即是諸佛眾生本源之清淨心，故法界諸法亦是由此心所彰顯。而歷代華嚴祖師爲了將「法界緣起」更具體的闡述，於是針對這個部份以十玄門之觀念來說明法界緣起之狀況。那麼，「法界緣起」之思想理論，對於「心靈」是否具有「轉化」之關涉？我們透過十玄門的析義理解，發現「法

³⁵¹ 林顯宗著《心靈基因改造》台北：瑞成書局，2007，p.137~142。此篇內容原有六頁之多，筆者將之刪減爲一頁半，但仍不失其原意。

³⁵² 《卍新纂續藏經》，第五十八冊，清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰，《華嚴心要法門註》，p.426a。

³⁵³ 《大正藏》第十冊，《華嚴經》〈普賢行品〉卷四九，P.260b。

³⁵⁴ 《大正藏》第三十五冊，法藏述《華嚴經探玄記》卷一，p.120a。

界緣起」思想是一種「圓無礙」的「思考模式」。而「新十玄門」則從「圓無礙」(即「法界緣起」)這個思想中，再衍生出十種角度的「思考模式」，更進一步幫助我們釐清「法界緣起」的「思考模式」。

換句話說，「心靈」之所以能夠達到「轉化」的功效，則必須具有優質的思考模式，而所謂「優質」的思考模式，即是正確的思考、正確的思惟。有了正確的思惟模式即能擁有正確的人生觀，如佛教四聖諦中的道諦，所提出的「八正道」，其中「正見」「正思惟」即是指正確的觀念或想法，而「正見」「正思惟」位列「八正道」之首，可見正確的見解及思惟是何等的重要。也就是說，人因為思想的偏差，而導致行為上的錯誤，因而產生起許多的苦的感受，內心因而得不到平安喜樂，所以「心生病了」而「心靈轉化」的過程，即是一種「心靈治療」或是一帖「心靈藥方」。而如何達到「心靈健康」則有賴「思惟模式」的重建，也就是「轉化」，即「轉」錯誤的觀念，「化」為正確的思惟。

換言之，十玄門是藉由現象與現象、現象與本體、心與萬物間的重重無盡、事事無礙圓融之理解，以通向成佛之道。而佛與眾生僅是迷悟之不同，一旦具有十玄無盡的悟解觀法，則成佛有望。所以，藉由華嚴「圓融無礙」的思考模式，來建構「心靈轉化」的智慧，如「心」與「境」是同時俱足的，所以一念善或惡，即極樂、地獄現前；以「同體共生」來消弭對立差別；以「包容異己」來「一心相容不同人」；以透視緣起人生「順逆」「得失」之實相，來建構正確的人生知見，轉化「心」的患得患失；以「空有不二」通達事理的一體兩面，構築「心靈的全方位」；以去除心的微細計較，達到彼此的「互尊互重」；以「心包太虛」來擴展心量；以「將心比心」來同理他人，以「宏觀及微觀」來擴大心眼；以「一念之間」開發「心」的無限可能；以「主伴」關係，來通澈「因果法則」。換言之，筆者以「心轉境轉」對應於「同時俱足相應門」；「同體共生」對應於「廣狹自在無礙門」；「包容異己」對應於「一多相容不同門」；「緣起諸法」對應於「諸法相

即自在門」；「空有不二」對應於「隱秘顯了俱成門」；「互尊互重」對應於「微細相容安立門」；「心包太虛」對應於「因陀羅網法界門」；「將心比心」對應於「託事顯法生解門」；「一念之間」對應於「十地隔法異成門」；「因果法則」對應於「主伴圓明俱德門」，如是建立以上之思惟模式，並作為「心靈轉化」之應用，那麼對於心靈的轉化，不諱是一帖心靈藥方。從「三界唯心」到「法界緣起」的思想剖析以及探究二者與「心靈轉化」之間的關涉性，讓我們更貼切明白了佛法的義理，並能從中觸發「心靈轉化」之機，而對顯於生活的事例當中，不難發現處處皆有「心靈轉化」的空間。因此，理悟和事修這兩方面來說，即對義理內涵的理解，還有賴於落實在生活之中運用，才能達到所謂「心靈」得以「轉化」的可能性。而佛教所有的經典都離不開「解」和「行」這兩個層面，因此《華嚴經》諸品中，亦有融攝事修的部份，吾人從華嚴經中的〈淨行品〉及〈普賢行願品〉來探究其具體可行的方法與指導。

所謂「淨行」就是在日常生活中，對身、口、意三業，所行之事，所歷之緣，都能隨時提高警覺、善巧發願，而防非止惡，成就三業清淨，啓發利他之願行，以悲心利益眾生，是為悲智雙運之行。從〈淨行品〉經文一開始，智首菩薩是以一百一十個問題，來問有關淨化身口意三業的方法，然後文殊菩薩則以一百四十一願行作為回答。如經文：「佛子！菩薩云何得無過失身語意業？云何得不害身語意業？……云何用心。能獲一切勝妙功德。……」文殊師利菩薩告智首菩薩言：「若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德。」³⁵⁵這段經文的重點在於「善用其心」一詞，而一百四十一願即是指導我們如何於各層面「善用其心」。而此一百四十一願的內容，吾人以現代的語言模式，將之歸納整理分為9類，即家庭眷屬、食、衣、住、行、社會人際、娛樂、休閒、氣候等類別。從分類的內容來看，〈淨行品〉之內涵與我們的日常生活可說是息息相關，因此可以印證「佛法即生活，生活即佛法。」之現代意義。「淨行品」所教導的都是幫助我們能在順境與逆境之

³⁵⁵ 《大正藏》第十冊，《大方廣佛華嚴經》卷十四〈淨行品〉第十一， p.69-70。

中，懂得如何安身立命，並且透過生活境界的反省與檢討，淨化心靈、提升生命的品質以達到真、善、美的人生。所以，吾人認為修行不是離群獨居，而是要走入人群，活在每一個當下，即是「善用其心」。換言之，若能於生活中，時時處於「善用其心」的情境裡，那麼對於「心靈」上的種種無明暗障，皆因為我們的「善用其心」而得到「轉化」之可能。因此，使「心靈」常處於光明之中，無有烏雲障蔽。所以，〈淨行品〉中的「善用其心」是「心靈轉化」要領，所以修行在哪裡？可以肯定是在日常生活中。從「淨行品」的經文可以看出修行不離生活中之運用，而「淨行品」內涵的智慧是在於「善用其心」，因此關係著「心靈轉化」落實的第一步；而如何擴大落實我們已經開啓的第一步？又如何讓我們的「心」更爲開展，將「心轉」的過程更爲深化？吾人認為〈普賢行願品「普賢十大願」〉之「行」與「願」的落實，便提供了我們這方面的方法與指導。

《華嚴經注疏》經云：「言普者遍也。賢善也。」³⁵⁶「普賢十大願」是出自華嚴經《入不思議解脫境界普賢行願品》，源自於四十華嚴的最後一卷經文。佛陀的法有八萬四千法門，意謂著眾生的煩惱有八萬四千需要對治，我們心靈毒素可說是不枚勝舉，且錯綜複雜。我們可以藉由「十大願」的落實來達到對治轉化我們的心靈上的種種毒素，於生活中將「善用其心」之理，藉由「普賢十大願」更爲深化的運用。如透過「禮敬諸佛」這一願來轉化心的傲慢、「稱讚如來」來轉化心的惡口、「廣修供養」轉化心的慳吝、「懺悔業障」轉化心的不安、「隨喜功德」轉化心的嫉妒、「請轉法輪」轉化心的煩惱、「請佛住世」轉化心的無助、「常學佛學」轉化心的漫無、「恒順眾生」轉化心的對立、「普皆回向」轉化心的狹隘。以上，從心的傲慢……到心的狹隘等等，皆是障礙我們心靈的毒素之一，我們若不將這些毒素做一轉化，那麼對於我們生命品質的提升將是一大阻礙，並且也深深的影響著我們日常生活中與人互動時，所造成的種種問題。爲了能夠避免以上所說的情況，我們透過普賢十大願，試著轉化我們的心靈毒素，讓生活中種種的

³⁵⁶ 《卍新纂續藏經》第七冊，澄觀述《華嚴經疏注》卷七十九〈普賢行品第三十六〉p.826a。

問題，因普賢十大願的落實，而達到幸福、圓滿、快樂的人生。另外，鄭振煌教授曾提到說：普賢菩薩的十大願，很具體地告訴我們修行的次第。重點是修心、是觀心，觀我們的起心動念。我們的起心動念有時時刻刻禮敬諸佛嗎？有時時刻刻稱讚如來嗎？有時時刻刻廣修供養嗎？乃至有時時刻刻普皆迴向嗎？重要的就是觀自己的心，你的每一個當下，不管你是正在做什麼，你的心是否清淨。³⁵⁷ 由此可知，普賢十大願，亦是「善用其心」的深化運用及落實的方法。

從華嚴思想中的「三界唯心」讓我們認知了「三界」是苦的實相，因此能夠幫助我們掌握「心靈」得以「轉化」的關鍵。而「法界緣起」事事無礙的概念，建構了我們「圓無礙」的思惟模式，打開我們「心靈」的經緯度，並且找到了心靈得以「轉化」的空間。再以〈淨行品〉中行、住、坐、臥的生活指導，發掘佛法於生活中實踐的要領，即是藉由「善用其心」一理，邁出了我們作為「心靈轉化」落實的第一步。而以〈普賢行願品之十大願〉的願行，讓我們的「心靈」更具深度的「轉化」，並且讓「心靈」更趨真、善、美。從本文以心靈轉化之探究以華嚴思想為題的考察過程中，吾人發現二千六百年來佛教不斷透過經文的流傳與闡述，開啓我們的智慧，引領我們將佛法實踐運用於日常生活中，此乃是佛陀及歷代祖師們對我們生命最終極的關懷³⁵⁸。而不論是從「宗教面」來呈顯華嚴思想之本懷，或者從「生活面」來探析華嚴思想之實踐，都可以透過佛法義理，讓現代的人們找到促進身、心、靈健康之可依循的方向，並且幫助我們圓滿人生和提升生命意義的價值。有人問鄭振煌教授說：「普賢行願，對現代學佛人的需要來說，有什麼特別的作用嗎？」教授回答說：「有！特別的作用就是心量一定要大，不

³⁵⁷ 鄭振煌《普賢十大願》p.1 http://www.aaa.org.tw/Chen_voice/a_2008_05_29_2.pdf

³⁵⁸ 日本學者芹川博通指出，所謂宗教終極的關懷，是具備對人類生活的終極意義的洞悉，以及人類相關問題的徹底解決，並依據人們所相信的事物(行為或宗教儀式的進行)為中心的文化現象。

「宗教の究極的關心とは、人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられているいとなみを中心とした文化現象である。」芹川博通著《現代人と宗教世界---脳死移植、環境問題、多元主義等を考える》東京：北樹出版，2006。P.17~18。

管是學佛或者從事世間工作，心量一定要大，心胸一定要廣。心量大、心胸廣的人才能夠廣結善緣，助緣才會來。譬如做生意如果只想到自己的利益，沒有想到客戶的話，只能賺一次的錢，路會越來越窄，人際關係會越來越差，一定要像普賢菩薩那樣無量無邊的心胸，才能成就任何世間法或出世間法。」³⁵⁹總而言之，從「十玄門」到「十大願」都是不斷的再擴大我們的心胸，它是超越時間、空間無限的延展，由此可知，華嚴思想欲告訴我們的一個重點在於「心的無限大」。

總而言之，正因為我們的「心」具有可塑性，因此種種的經教才能發揮功效，一切的教義的開演才有價值、才有意義。換句話說，三藏十二部經教都是在教育我們的心，如何趨向善美。誠如證嚴法師所說：「雖然佛教教理看起來非常深奧，即使投入數十年的時間研究三藏十二部經，都沒辦法透徹，不過，只要有志專心學佛，也可以說很簡單，那就是照顧好這一心念。千經萬論，無非都是教導我們照顧好這一心念的方法。」³⁶⁰因此，透過對經教的理解，便能找到落實的方向及方法，因此心就有了趨向真、善、美學習的依據；「心」便能獲得正確的指導，讓我們的人生有正常發展和行為上有正當的表現，因此便能發揮「心靈轉化」真實的效益，幫助我們人生享有幸福，當「心」不斷的趨向善美時，不但能讓我們擁有健康的身心之外，並且亦能提升我們的生命價值。因此，吾人認為這便是華嚴富貴之處，因為我們擁有健康身心的同時，便能享有幸福快樂的人生。而佛所教導我們的真理，無論是從個人的一生幸福快樂，家庭的美滿，事業的順利，社會的祥和，國家的富強，世界和平等等都具有真實的利益。³⁶¹2009 年全球金融風

³⁵⁹鄭振煌《普賢十大願》 http://www.aaa.org.tw/Chen_voice/a_2008_05_29_2.pdf

³⁶⁰ 證嚴法師著《生活的智慧》台北：健行文化，1992，p.54。

³⁶¹ 恪守宗教義理對於現世利益，能想到的有健康、長壽、財富、幸福等等的。針對幸福的內容則是透過儀式的作用，對安胎、成長、除災解厄、知足而死，人生種種的危機的超越，亦包括闔家平安、交通安全、就學、就業等福祉。

「宗教の約束する現世利益には、健康、長寿、富（財）、幸福などが考えられる。幸福の内容には、通過礼儀の目的である安産、成長、厄難除去、心豊かな死といった人生のもろもろの危機の超克があり、されには、家内安全、交通安全、就学や就職などに恵まれることが含まれて

暴衝擊著社會，讓大多數民眾除了面臨「金融海嘯」，也同時面臨了另一場「心靈海嘯」。有人在這「雙重海嘯」的夾擊下一蹶不振，卻也有人看見未來的無限可能。法鼓山創辦人聖嚴法師在圓寂前曾留下教誨開示：「心安平安，要在沒有希望中看見希望，要在艱難中創造快樂，在不景氣的年代擁抱幸福；只要心安，生活就有平安」³⁶²。因此，吾人認為「心安平安」可以建構在「三界唯心」理上的掌握和擁有「法界緣起」的思惟模式以及懂得「善用其心」的運用要領，並且於生活中落實普賢的「行」與「願」。如此一來，當心量不斷擴大時，所謂的順與逆，皆能坦然地面對與接受，那麼二六時中，不就在這「心安平安」中渡過了。

所以，人生最富貴之處，莫過於是擁有健康的身心和幸福快樂的人生。換言之，藉由華嚴義理，認識自己，剖析自己，發覺心中的寶藏，開發心裡的能源，讓本自具有的佛之清淨心彰顯出來，當下我們就是世界上最富貴的人了！而一生追求「美麗」的我，終於了解原來「心」美，才是真正的美。筆者藉由一則網路故事來說明，一位小學老師問小朋友說：「你的志願」或「你的夢想」時，一位叫小慈的小朋友總會說，她想要當「中國小姐」！「中國小姐」可以說是「美麗」的象徵，而老師也覺得小慈長得蠻漂亮的，不僅功課好、人緣也很好，穿著打扮也是乾乾淨淨、笑咪咪的，氣質跟別的孩子很不一樣。所以「小慈從小就與眾不同，想當中國小姐，家庭的環境與薰陶一定很不錯。」老師這樣認為著，再加上前一陣子，她計畫做班級通訊錄，小慈就自告奮勇舉手說：「老師，我來做，我家有電腦！」「在鄉下的學校，家中有電腦的孩子不多，人漂亮、功課好、才藝又很棒，才四年級，就被選為「全校總指揮」，經常在升旗典禮時，領導全校小朋友唱國歌，小慈真是「天之驕女」」老師心裡這樣想著，有一天下午她和十幾

いる。」芹川博通著《現代人と宗教世界---脳死移植、環境問題、多元主義等を考える》東京：北樹出版，2006。P.51~52。

³⁶²法鼓山全球資訊網---心安平安！你·就是力量

<http://www.ddm.org.tw/ddm/intro/index.aspx?cateid=924&contentid=12504>

<http://www.wretch.cc/blog/peace2009>

個小朋友約好，做非正式的家庭訪問，主要也是讓小朋友學習「當主人、接待客人」。那天，她和每個小朋友都騎著腳踏車，在靜靜的街道上呼嘯而過；在繞過幾條小路之後，小慈把腳踏車停在一間暗暗的小平房前，笑嘻嘻地對老師說：「老師，到了！」老師愣住了，心中納悶「小慈的家不是很有錢、是住大別墅的嗎？怎麼會是住在暗舊的小房子？小慈一定是在跟我開玩笑！」但是，小慈又說：「老師，這就是我家，歡迎您來參觀！」老師傻眼了！這小平房的門口，還掛著竹竿、曬著衣服呢！她停好車，低彎著頭，進了陰暗的屋子裡。天哪，這屋子這麼小，連沙發上也堆滿了東西，小朋友都擠進來，根本連站的地方都沒有。小慈笑咪咪地拿著一張椅子給老師坐，並說：「老師，這就是我的家！」隨後，她從冰箱裡拿個東西出來，說：「老師，這是我自己做的巧克力凍，請您吃吃看！」此時，小慈轉頭對其他小朋友說：「對不起哦！同學們，我不知道有這麼多人要來，所以我只有做一個巧克力凍請老師吃！」「沒關係，這巧克力凍很大杯，我們大家一起吃！」老師這樣提議說，於是小朋友每人都拿個小塑膠湯匙，一人吃一小口，嗯！好好吃！「老師，您看，這就是我家的廚房，很小，可是媽媽常在這裡做很好吃的菜給我們吃哦！」小慈笑笑地幫我介紹，可是，這廚房又黑又暗，陽光根本就照不進來。「老師，您再看，這就是我睡的床！」我轉過身，看到一張小床，上面還掛著「蚊帳」。老師心裡再次想著：「我已經好久沒看過蚊帳了，怎麼還會有人用蚊帳？」她順口問說：「小慈，這蚊帳好漂亮哦！」「對、對，這蚊帳很漂亮，只要一掛上去，就沒有蚊子了。老師，我們家是平房，旁邊有水溝，蚊子很多，以前我常被蚊子咬；可是，自從爸爸幫我買了蚊帳以後，就沒有蚊子會咬我了！」小慈臉上露出喜樂、滿足的笑容。接著又說「老師，您再看看，我有電腦耶！這是我媽媽回家打公文用的！平常我比爸媽早回家，我就先煮飯、洗衣服，然後自己學打電腦，我都是在這裡打的耶！」這時，小朋友都擠過來看電腦，把小小的屋子擠得密不通風，一下子，老師就滿頭大汗的問說：「小慈，妳在這裡打電腦，會不會很熱？」「不會啊！老師，您看！」老師順著小慈的手指，抬頭往上一看——斑駁的牆上，吊掛著一台老舊的「大同電扇」！小慈好似得意地說：

「老師，我們家有電扇耶！很熱的時候，打開電扇，就不熱了啦！」老師一聽，眼眶紅了起來！心想著：「即使沒有冷氣，很熱的時候，打開電扇就不熱，這麼知足的小慈，這麼乖的孩子，我還以為她是住「大別墅」！」小慈開口問說：「老師，今天的巧克力凍好不好吃？」「好吃，好吃，很好吃！」老師真心地稱讚，也不禁問道：「小慈，妳怎麼這麼棒，自己會做巧克力凍？」「老師，我自己看食譜，自己學的啦！老師，您看，我按照這本食譜自己學，我已經試做很多次了耶！」老師望著小慈，也打從心裡真心地佩服她。「老師，我爸媽很忙，白天都在上班，我放學回家，沒錢去上安親班，我就自己學做巧克力凍、學做菜、學縫衣服……。老師，上次我送妳的小針包，就是我自己做的耶！」小慈滿臉歡愉地說：「老師，放學回家後時間很多，我可以學做好多事哦！」老師心裡驚嘆地想著：「天哪，小慈，妳小小年紀，怎麼會這麼乖、這麼懂事？」此時，小慈又對她說：「老師，我還會做『生菜沙拉』、做『生機飲食』給媽媽吃呢！老師，您知道嗎？」這時，小慈突然壓低聲音，悄悄地對我說：「老師，我媽媽沒有乳房了！」「啊？」老師吃了一驚。「老師，我媽媽得了乳癌，乳房已經切除，她現在已經沒有乳房了！可是，我媽媽很勇敢耶！所以我也要很勇敢！老師，我媽媽說，我跟弟弟都太小了，她不能這樣離開我們，她一定要勇敢地活下去！所以，她到醫院割完乳房後沒幾天，她就回去上班了。老師，我媽媽生病了，又要辛苦賺錢養我們，我一定要很乖、一定要聽話，也要學做很多家事，來幫媽媽的忙！」看著小慈，老師哽咽了起來！心裡不禁佩服地讚嘆說：「小慈，親愛的乖孩子，老師以妳為榮！妳這麼懂事，這麼乖巧，妳在老師的心目中，已經是最漂亮、最美麗的「中國小姐」了！」³⁶³

從「老師，我要當『中國小姐』」這個真實故事中，我看見了真正的美人。或許外在的美麗，容易吸引人們的眼光，但若無那份知足感恩、善解人意、善良

³⁶³老師，我要當「中國小姐」

<http://tw.myblog.yahoo.com/buddha-dharma/article?mid=19132&prev=19143&next=19124>

的心爲其根本，外表的美麗只是短暫的，唯有從內心散發出來的美，才能持續著那份美，所謂，相由心生，不諦也是在告訴我們「心」是形塑真、善、美的下手處。因此，再一次肯定一切從「心」開始，誠如華嚴思想，從「三界唯心」的主張，到重重無盡的「法界緣起」，乃至〈淨行品〉中，將所見所聞的順逆之境，皆導向於當下發如是善願的「善用其心」，以及普賢菩薩的「十大願」中，願願皆是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我願無有窮盡的內涵來看，可以說是，不斷地幫助我們的「心」一層層地擴展開來。所以，華嚴富貴之處，就是幫助我們打開「心」的富貴之門，因爲我們心中藏有無限的寶藏，可以不斷地開發出來，透過華嚴思想來建構我們的思惟模式，讓我們的「心」不斷地超越再超越，因爲「心」它是無窮無盡的，可以無限地開掘。換言之，「轉法輪」就是轉自己心中的法輪，所謂「心能轉境，即同如來」，「心被境轉，便是眾生」。藉由華嚴思想的理解，提供了我們作爲「心靈轉化」的一個方向和方法指引。所以，「不讀華嚴經，不知佛富貴」；原來「富貴」早就在你我的「心」中了。

參考書目

一、經典文獻 (以冊數為順序)

- 唐、澄觀別行疏，宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》，《卍字續藏》，第五冊。
- 唐、澄觀述，《華嚴經疏注》，《卍新纂續藏經》，第七冊。
- 唐、澄觀疏義，明、德清提挈《華嚴綱要》卷一〈大方廣佛華嚴經綱要序〉，《卍新纂續藏經》，第八冊。
- 唐、澄觀疏義，明、德清提挈《華嚴綱要》卷十〈華藏世界品第五之三〉，《卍新纂續藏經》，第八冊。
- 唐、實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉《大正藏》，第十冊。
- 唐、實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷十六，〈須彌頂上偈讚品〉《大正藏》，第十冊。
- 唐、實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷三十，〈十迴向品〉《大正藏》，第十冊。
- 唐、實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷五十八，〈離世間品〉《大正藏》，第十冊。
- 隋、吉藏撰，《法華義疏》，《大正藏》，第三十四冊。
- 唐、法藏撰，《花嚴經文義綱目》，《大正藏》，第三十五冊。
- 唐、法藏撰，《華嚴經探玄記》，《大正藏》，第三十五冊。
- 唐、澄觀撰述，《華嚴七處九會頌釋章序》，《大正藏》，第三十六冊。
- 唐、湛然撰，《大方廣佛華嚴經願行觀門骨目》，《大正藏》，第三十六冊。
- 唐、宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》，第三十九冊。
- 唐、法藏撰，《大乘起信論義記》，《大藏經》，第四十四冊。
- 唐、杜順撰，《華嚴五教止觀》，《大藏經》，第四十五冊。
- 唐、宗密述，《華嚴原人論》，《大藏經》，第四十五冊。
- 唐、法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大藏經》，第四十五冊。
- 唐、法藏撰，《修華嚴奧旨安盡還源觀》，《大藏經》，第四十五冊。
- 唐、智儼撰，《華嚴一乘十玄門》，《大藏經》，第四十五冊。

唐、裴休述，《註華嚴法界觀門》，《大正藏》第四十五冊。
唐、宗密述，《禪源諸詮集都序〈重刻禪源詮序〉》，《大正藏》，第四十八冊。
元、宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊。
明、仁潮集，《法界安立圖》，《卍新纂續藏經》第五十七冊。
唐、澄觀述，《華嚴心要法門註》，《卍新纂續藏經》，第五十八冊。
清、續法輯，《法界宗五祖略記》，《卍新纂續藏》第七十七冊。

二、華嚴專書 (以筆劃爲順序)

方東美著，《華嚴宗哲學(上)(下)》，台北：黎明文化，1992。
木村清孝著·李惠英譯《中國華嚴思想史》台北：東大，1996。
伊凡著，《「華嚴經」很受用：華嚴世界多重宇宙海的神佛證悟故事》台北縣：曼尼文化事業，2007。
李世傑著，《華嚴哲學要義》台北：佛教出版社，1985。
法藏著/方立天校釋，《華嚴金師子章校釋》北京：新華印刷，1933。
宣化上人著，《華嚴經淨行品淺釋》台北：法界佛教印經會出版，2001。
_____，《華嚴經疏序淺釋》台北：法界佛教出版，1997。
英武著，《華嚴宗簡說》大陸：四川巴蜀書社出版，2004。
海雲繼夢著，《大方廣境界(華嚴經普賢行願品講記 5)》台北：空庭書院，2003。
_____，《不思議解脫(華嚴經普賢行願品講記 4)》台北：空庭書院，2003。
_____，《自性啓航(華嚴經如來出現品卷一講記)》台北：空庭書院，2003。
_____，《佛陀的花園(華嚴經世主妙嚴品卷五講記)》台北：空庭書院，2004。
_____，《航向薩婆若海(華嚴經如來出現品卷二講記)》台北：空庭書院，2003。
_____，《探玄記懸談 3~4》台北：空庭書院，2006。
_____，《習氣·性德·解脫門(華嚴經世主妙嚴品卷三講記)》台北：空庭書院，2004。

- _____，〈普賢行願(華嚴經普賢行願品講記 3)〉台北：空庭書院，2003。
- _____，〈普賢行願：華嚴經普賢行願品講記〉台北：空庭書苑，2002。
- _____，〈智慧一切搞定！華嚴經淨行品講記〉台北：空庭書苑，2001。
- _____，〈菩提心·感受力(華嚴經世主妙嚴品卷一講記)〉台北：空庭書院，2004。
- _____，〈菩薩問明：華嚴經菩薩問明品講記〉台北：空庭書院，2006。
- _____，〈華嚴宗哲學概要〉台北：圓明出版社，1993。
- _____，〈華嚴經淨行品剖裂玄義疏〉台北：圓明出版社，1993。
- _____，〈華嚴經導讀 1~3〉台北：空庭書苑，2006。
- _____，〈遨遊自性海(華嚴經世主妙嚴品卷四講記)〉台北：空庭書院，2004。
- _____，〈靜心傾聽：華嚴經普賢行院品講記〉台北：空庭書院，1999。
- 密林述，〈華嚴宗教義始末記〉台北：大乘精舍印經會，2000。
- 張曼濤主編，〈現代佛教學術叢刊 33 華嚴思想論集〉台北：大乘文化，1978。
- _____，〈現代佛教學術叢刊 34 華嚴宗之判教及其發展〉台北：大乘文化，1978。
- _____，〈現代佛教學術叢刊 44 華嚴典籍研究〉台北：大乘文化，1978。
- 楊政河著，〈華嚴哲學研究〉台北：慧炬出版，1993。
- 聖嚴法師著，〈華嚴心詮〉台北：法鼓文化，2006。
- 夢參老和尚著，〈華嚴經淨行品〉台北：方廣出版，1995。
- _____，〈華嚴經普賢行願品〉台北：方廣出版，1998。
- 演培法師著，〈華嚴經普賢行願品講記〉台北：天華文化出版，1989。
- 劉貴傑著，〈華嚴宗入門〉台北：東大出版，2002。
- 慧獄法師著，〈華嚴思想史〉台北：彌勒出版社，1983。
- 賢度法師編著，〈華嚴五祖論著精華〉台北：華嚴專宗學院，1995。
- 鄧克銘著，〈華嚴思想之心與法界〉台北：文津出版，1997。

三、一般專書 (以筆劃為順序)

Jean M · Twenge 著/曾寶瑩譯，《Me 世代：年輕人的處境與未來》

台北：遠流出版，2007。

LYSSA ROYAL 著/陸懿珉譯，《千禧年求生聖經》台北：水瓶世紀文化，1999。

Rodney Stark & Roger Finke 著/楊鳳崗譯，《信仰的法則：解釋宗教之人的方面》

大陸：中國人民大學出版社，2006。

大野欲著/林顯宗譯，《不再憂鬱，從改變想法開始(認知行為療法)》

台北：展智文化，2002。

卡爾·萊德(Carl Rider)著/淇亞譯，《靈犀之眼：如何開啓你天賦的心靈工具》

台北：世茂出版，1998。

吳汝鈞著，《佛教的概念與方法》台北：台灣商務，2000。

呂應鐘著，《心經宇宙生命學---現代宇宙論與生死學考察》台北：百善書坊，2003。

李忠謙著，《圖解哲學》台北：易博士文化，2003。

周華貴著，《唯心與了別：根本唯識思想研究》北京：中國社會科學出版社，2004。

林顯宗著，《心靈基因改造》台北：瑞成書局，2007。

_____，《與靈溝通·深層溝通穿越心靈療法》台北：瑞成書局，2002。

_____，《覺醒之路，勇敢的走！》台北：瑞成書局，2007。

威廉·H·麥加菲(美)編著/李佳東譯，《愛的小故事》台北：生命基金會，2008。

星雲大師著，《一半一半》台北：佛光文化，1998。

_____，《一池落花兩樣情》台北：時報文化，1997。

_____，《心甘情願》台北：佛光文化，1998。

_____，《永不退票》台北：佛光文化，1998。

_____，《有情有義》台北：佛光文化，1998。

_____，《老二哲學》台北：佛光文化，1998。

_____，《皆大歡喜》台北：佛光文化，1998。

- _____，〈《迷悟之間 1---真理的價值》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 2---度一切苦厄》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 3---無常的真理》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 4---生命密碼》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 5---人生加油站》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 6---和自己競賽》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 7---生活的情趣》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 8---福報哪裡來》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 9---高處不勝寒》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 10---管理三部曲》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 11---成功的理念》台北：香海文化，2004。
- _____，〈《迷悟之間 12---生活的層次》台北：香海文化，2004。
- 星雲大師編著，〈《佛教 6 宗派》台北：佛光出版，1998。
- _____，〈《佛教 8 教用》台北：佛光出版，1998。
- 洪啓嵩著，〈《佛教的宇宙觀》台北：全佛文化，2006。
- 海雲繼夢著，〈《非常心經 1~4》台北：空庭書苑，2004。
- 張志剛著，〈《宗教學是什麼=What is religious studies?》台北：揚智文化，2003。
- 張恆加著，〈《邪惡善良住在隔壁：讓善良曬曬太陽》台北：生命電視，2008。
- 許添盛著，〈《不正常也是一種正常：精神疾病的人格整合療法》
台北：賽斯文化，2006。
- _____，〈《身心靈的 10 堂必修課》台北：賽斯文化，2008。
- _____，〈《孩子都是老靈魂》台北：賽斯文化，2007。
- _____，〈《許醫師抗憂鬱處方》台北：賽斯文化，2007。
- 陳嘉堡著，〈《Z 檔案---宇宙輪迴啓示錄與佛陀超時空對話》台北：瑞城書局，2006。
- 鹿荷編著，〈《比爾蓋茲的競爭優勢》台北：采竹文化，2003。
- 傅偉勳著，〈《從創造的詮釋學到大乘佛學》--「哲學與宗教」四集，

台北：東大圖書，1981。

曾嵩山著，《大乘唯心佛法》台北：文津出版社，2000。

黃培鈺著，《生命教育通論》台北縣：新文京，2005。

慈濟文化出版部選編，《讓心甜起來》台北：慈濟文化，1998。

證嚴法師著，《大喜大捨》台北：洪建全教育文化，1993。

_____，《美的循環·談生生世世》台北：天下遠見出版，2000。

_____，《靜思·智慧·愛》台北：慧眾文化，1991。

_____，《靜思語》台北：九哥出版，1990。

_____，《生活的智慧》台北：健行文化，1992。

四、日文專書（以筆劃爲順序）

八木誠一著，《宗教とは何にか》東京：法藏館，1999。

上田義文著，《大乘佛教思想》台北：東大，2002。

大田九紀著，《仏教の深層心理—迷いより悟りへ・唯識への招待》東京：有斐閣，1983。

小川一乘著，《仏性思想》東京：文栄堂，1982。

山田史生，《渾沌（カオス）への視座—哲学としての華嚴仏教》東京：春秋社，1999。

山辺習学著，《華嚴経の世界—人生修行の旅》東京：世界聖典刊行協会，1987。

中村元編集代表，《仏教思想9 心》，平楽寺書店，1984。

木村清孝著，《中国仏教思想史》東京：世界聖典刊行協会，1991。

田中香浦著，《正しい宗教 Q & A》東京：真世界社，1986。

田代俊孝著，《現代人の死生観》東京：同朋舎，1994。

竹村牧男著，《華嚴とは何にか》東京：春秋社，2004。

松本史朗著，《縁起と空—如来蔵思想批判》東京：厚德社，2001。

芹穿博通著，《現代人と宗教世界---脳死移植、環境問題、多元主義等を考える》
東京：北樹出版，2006。

五、學術論文

陳琪瑛撰，〈試論華嚴精神的藝術形式之建構〉，《華嚴專宗學院佛學論文集八》

釋常煦撰，〈事事無礙觀與齊物論比較〉，《華嚴專宗學院佛學論文集十三》

釋天恩撰，〈普賢行願的一項考察〉，《華嚴專宗學願佛學論文集十四》

六、工具書 & 網路工具

吳汝鈞著，《佛學研究方法論(上)&(下)》台北：台灣學生，1996。

蔡耀明著，《佛教的研究方法與學術資訊》台北：法鼓文化，2006。

CBATA網路佛典<http://cbeta.buddhist-canon.com/index.htm>

FGS佛光山電子大藏經<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1.htm>

DODIAN佛教英漢對照辭典http://fodian.goodweb.cn/dict_5.asp

Yahoo!日文網路辭典 <http://dic.yahoo.co.jp/dsearch?enc=UTF-8&p=&stype=0&dtype=2>

網路佛學辭典http://www.baus-eps.org/fodict_online/

七、網路資料

星雲大師著，《星雲法語「治心」》

<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/01/01-41.htm>

淨空法師講座，《普賢十大願的啓示》講於新加坡居士林，1992.3，

<http://www.amtb.org.tw/pdf/04-07jiangji.pdf>

