

南華大學宗教學研究所
碩士論文

指導教授：尤 惠 貞 教授

生活場域的美感實踐—
以《華嚴經·淨行品》為例

研究生：劉 郁 嘉

2013 年 7 月 16 日

摘要

佛教藝術的表現，大多以佛陀的形象為題材。華嚴法身佛就是毗盧遮那佛(盧舍那佛)，即光明遍照之意。《華嚴經》華藏世界微塵數相海，也是佛的法身，建構特有的佛身、佛土觀。傳統佛教藝術，都以佛陀的三十二相表現毗盧遮那佛。當代藝術表現上，如何詮釋華嚴法身佛？

《華嚴經》描述毗盧遮那佛所居，重重無盡的華藏世界，各種山河大地都是佛的本體。華嚴思想「一心」、一真法界、海印三昧等概念，建構了超越相對時間、空間限制的形式美感。毗盧遮那佛十次放大光明和華藏世界展現的崇高美，詮釋了佛教的理想美和最極致美感形式。

《華嚴經·淨行品》的結構是智首菩薩提出疑問，文殊師利菩薩回答。其中文殊師利菩薩說 141 項行願的意義，是〈淨行品〉在《華嚴經》中，詮釋信仰的價值，在生活中實踐佛法界的意義。《華嚴經·淨行品》詮釋心與宇宙萬物圓融無礙之美，應證定心所產生美感經驗。《華嚴經·淨行品》的行願來自道德、信仰的實踐，是美的展演，一切利益眾生的善行相，利益眾生的善法，都是如來相。

《華嚴經·淨行品》如何以藝術手法加以詮釋？當代石晉華的身體行動藝術，以華嚴懺悔偈、《華嚴經·淨行品》的發願，展現社會雕塑的功能，體證華嚴法界思想。行動藝術是以藝術家行動來展現觀念，甚至類似儀式性的表演。本文旨在探討華嚴佛法界的美感特質。當生活場域所實踐的法身佛的美感經驗，特別是以身體為書寫的方式，所展演的生命儀式，進而探求佛教藝術與生命教育的發展的可能。

關鍵字：《華嚴經·淨行品》、法身佛、美感實踐

生活場域的美感實踐—以《華嚴經·淨行品》為例

論文目次

摘要	III
論文目次	IV
第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究方法	3
第二節 研究目的	4
第三節 研究範圍	6
壹、 華嚴法身佛	7
貳、 華嚴法身佛之美	8
參、 華嚴法身佛的藝術實踐	9
第四節文獻探討	9
壹、 《華嚴經》相關研究資料	9
貳、 佛教美感的相關著作	11
參、 《華嚴經》美學相關論文著作	12
第五節 全文架構	13
第二章 華嚴法身佛的特質	15
第一節 華嚴法身佛	15
壹、 解境十佛	15
貳、 行境十佛	17
第二節 華嚴思想的佛土觀	19

壹、	華藏世界	19
貳、	華嚴空間特質	22
參、	佛法界思想	27
第三節	毗盧遮那佛的「放光」	30
第三章 佛法界美的特質		
第一節	理想美的呈現	35
第二節	崇高美的特性	44
第三節	法界美的形式	48
第四章 《華嚴經·淨行品》的義涵與實踐意義		
第一節	〈淨行品〉在《華嚴經》中的意義	52
第二節	《華嚴經·淨行品》的內容	55
壹、	智首菩薩總問	55
貳、	文殊師利菩薩總答	63
第三節	佛法界的實踐意義	75
壹、	〈淨行品〉的生活場域	75
貳、	十信的實踐意義	77
參、	一願即一德	79
肆、	〈淨行品〉的儀式特質	80
第五章 《華嚴經·淨行品》實踐的美感詮釋		
第一節	實踐〈淨行品〉的行動詮釋	83
壹、	《走鉛筆的人》	84
貳、	《X 棵菩提樹》	86

參、 社會雕塑·····	87
第二節 《華嚴經·淨行品》的美感特質·····	90
壹、 圓融無礙之美·····	90
貳、 定心的美感·····	94
第六章 結論·····	98
壹、 華嚴佛身的創作理念·····	98
貳、 華嚴思想與宗教實踐·····	99
參、 美與生命教育·····	100
肆、 《華嚴經·淨行品》對生命教育的意義與啟發·····	102
參考書目·····	104

生活場域的美感實踐—《華嚴經·淨行品》為例

壹、緒論

第一節 研究動機

佛教藝術是相關於佛教的雕塑、繪畫、建築、戲劇、音樂等。佛陀造像的雕塑或繪畫是最廣泛認知的佛教藝術。早期的佛教藝術，以表現佛陀的形象為開端。經歷以符號圖像代表佛陀的無佛像時代，到西元前二世紀，印度的桑奇佛塔以悉達多太子的造型呈現佛陀的形象；印度犍陀羅藝術或貴霜王朝佛教造像的準則，是根據《中阿含》〈王相應品〉，佛陀的應身像，具足三十二相、八十種好、項背圓光之身¹，一直影響到現代的佛像造像。一般討論佛教藝術，多以佛教造像藝術為主軸，特別是佛像造像的風格演變、或以圖像符號意義為研究議題。

當代，藝術發展出多元的面貌，但佛教藝術只能以佛、菩薩等佛教人物造形為題材嗎？當我們期待有更多深刻的佛教藝術，應該先就佛教的教義，思考佛教對美的認知，佛教的藝術哲學。佛教有美學嗎？可以討論佛教的美感嗎？以佛教的思維意識來建構佛教的美感。美學的本義是感官的知識。經由感官所得到的認知，是感官的知識，發展出美學及藝術哲學。很多學者認為佛教沒有美學，是以佛教對感官認知的角度來定論。原始佛教的觀點，人執著於美的形體、美的聲音、美的感覺、才有煩惱與痛苦。修習佛法應該體認一切人、事、物都有成、住、壞、空，世間萬物是短暫的、有變化的，不應該執著、愛取。佛陀曾告誡弟子，對人的身體作「不淨觀」。人的五種感官和心識，貪婪執著美的形色、美聲、香味、味道、美的觸感，而生起愛慾，所以有生死的流轉，其實佛教是否定執著、否定分別。所以，有人認為佛學逃避世間五欲的感受，進而認為佛教否定美，佛教教義不會有美感這個議題。²但是從佛教對外在現象界的認識，可以知道，佛教並未否定的感官認知，是不追求純粹的外在感官的形式美。

¹林保堯：《佛教美術獎座》（台北：藝術家，1997）頁：12-16。

²蕭振邦：〈佛教美學初探〉，《文學與佛教之關係》，（臺北：學生，1994）頁：1-21。

《華嚴經·淨行品》是由智首菩薩向文殊師利菩薩發問，智首菩薩代表一切諸佛之智，所以智首菩薩現能問之相。如何得「殊勝、清靜、無染、智為先導的身語意三業」？而文殊師利菩薩則以 141 個「願行」回答。文殊菩薩所述的願行，文句都是四句的構成，形成一願一德的意涵。分別是在家、出家受戒、坐禪觀時、行披掛時、明楊枝盥洗、遊步道路、所見事境、所遇人物、明到城乞食、時節炎涼、習誦旋禮、寤寐安習等情境中。在生活中各種情境皆發願，自己與所有眾生修行得以成就。生活中的境界與發願，是否就可以視為儀式、如何以藝術詮釋？

《華嚴經·淨行品》是日常生活空間，作為修行的場域。修行者用「心」來轉變環境，發願自己與眾生修行都能成就；是否展現華嚴思想中「一即一切；一切即一」的思想？那利益眾生的善法與心念，應用為藝術行動，是否就是生活場域，實踐華嚴思想的美感呢？

當代藝術表現手法多元，有觀念藝術、數位藝術等等。石晉華的《X 棵菩提樹》作品，起因是台北市為了花卉博覽會砍伐 1200 棵樹，所以石晉華號召大家把樹種回來。每次種樹，他會用鉛筆寫下一段願。例如：西元 2010 年，在高雄市立美術館所種下的菩提樹，他所下的祈願文：

當願眾生 一切養護 永得大安

當願眾生 心得歡喜 永除憂惱

當願眾生 知身空寂 解脫眾苦

當願眾生 大悲所熏 心意柔軟

當願眾生 究竟解脫 無上清涼³

《X 棵菩提樹》祈願文和《華嚴經·淨行品》的文句結構如出一轍，引用《華嚴經》的文句是否和《華嚴經》思想有關，是否可以稱為佛教藝術？石晉華的作

³石晉華部落格，<http://xbodhitrees.blogspot.tw/>，2013 年。

品《走鉛筆的人》，把每一枝筆當作一個人來看，它的筆觸有如一個人一生所有作為的痕跡。當中有是懺悔的儀式，對輪迴人生徒勞與無常的喟嘆。《走鉛筆的人》、《X 棵菩提樹》這類社會雕塑（Plastische），可以稱為佛教藝術嗎？另一方面，《華嚴經·淨行品》的文句內容主要是生活的場域中，遇事練心。《華嚴經·淨行品》是否可以透過石晉華的行動藝術，重新詮釋其現代意義？佛教藝術若以佛、菩薩為題材，那《華嚴經》中，森羅萬象的宇宙就是佛的法身。佛教藝術的佛像造像，以佛的三十二相為藍本。而《華嚴經》描述毗盧遮那佛、重重無盡的華藏世界，各種山河大地都是佛的本體，是佛的法身就是現象。這樣的法身佛有何種美感意義？唐代澄觀大師說：「若不讀華嚴經，不知佛富貴。」以華（花）莊嚴的《華嚴經》被喻為經中之王，華嚴思想以「一心」為本體，所有差別、對立的世界，串成廣大和諧的體系。透過精神的修養，將物質世界，產生轉變與超越，轉化為精神世界。世間的一切所有，皆是佛的法身相，一切利益眾生的善行相，利益眾生的善法，也是如來相。

第二節 研究方法

吾人的研究主要是解決思想的問題，以思想研究法為主。透過文獻的閱讀與理解思想內涵。在研究的過程中，首先理解華嚴法身佛的觀念，分析其作品與《華嚴經·淨行品》的關係，《華嚴經·淨行品》在《華嚴經》中所代表的意義，與佛身的關聯。行動藝術的意義與脈絡，再分析石晉華行動藝術作品的意涵。而《華嚴經》主要闡述「一心」、「一真法界」的理論成立。這個概念與康德審美理論對照，康德論現象世界，建立經驗知識。現象的本體「物自身」要透過道德達到至善。美之外還有無形式的崇高。華嚴法身佛的美感比對康德審美理論所詮釋出的美感意義。

華嚴思想有佛身、佛土的觀念，在《華嚴經》佛的放光或華藏世界的描述。吾人要透過托瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）對光的意義、英國經驗主義柏

克(Edmund Burke)的崇高，比對在超越感官認識的美感，達到精神世界的意義。

吾人的研究主旨，《華嚴經·淨行品》，不離開現實生活，透過善用其心，在生活中，詮釋華嚴法界的美感。透過華嚴圓融無礙之美，詮釋《華嚴經·淨行品》美感特質。

人類學者賈克·瑪奎(Jacques Maquet)提到將注意力集中在可見物體上，美感的沉思性是產生美感知覺的首要條件。這樣的概念對比在《華嚴經·淨行品》經歷境界、發願的形式，定心所產生的美感經驗，將在文中比較。

第三節 研究目的

本論文首先研究華嚴佛身的意義，佛法身的美感意義。

佛法身毗盧遮那佛放大光明，穿越時間、空間，映照十方。覺悟者以真實的智解照見法界時，任何事物無不是佛的境界。華嚴佛法身包含了一切物質存在、一切生命形式、一切精神狀態，把客觀的世界領域化成主觀的心靈狀態。理解《華嚴經》建構「一心」作為世界現象本源，超越相對時間、空間的世界。《華嚴經》毗盧遮那佛為法身佛，遍一切處，真如平等，而華藏世界展現毗盧遮那佛身土無礙的境界。華嚴思想主張世界一切精神與物質都是心所產生出來，三界所有的現象都是「一心」所變現。因此，華嚴思想不否定客觀世界，而是客觀世界從物質世界，發展到生命世界，再延伸到精神領域，才達到客體世界含有生命體，生命體就是精神的莊嚴領域。華嚴思想中法身佛的境界就是圓滿果位，這個境界就是一切即一，一即一切的圓融互攝、重重無盡妙境，一多無礙。華嚴思想莊嚴絕妙，因為無相大包虛空，遍應萬化。「一切劫入一劫，一念入一切劫。⁴」華嚴思想的空間也包含了時間的因素，詮釋空間是無限廣大、距離是無邊無際，時間是恆存性，詮釋圓融無礙的境界。

⁴唐，李通玄：《新華嚴經論》，《大正藏》冊 366，第 1739 號，937 頁上。

進一步，本論文處理《華嚴經·淨行品》所代表的佛法界的實踐意義。毗盧遮那佛的放光從眉間轉到兩足，足是實踐的工具，最高的智慧開始轉換成道德實踐的計劃。佛教美學不在純粹的外在、感官的形式美，而是面對大智慧、真正的解脫。將解脫聖者當作典範，追求聖者的崇高美與理想美。佛法界的概念被應用與發展，在無限廣大的宇宙中，當下即佛國的思想⁵。《華嚴經·淨行品》遇到事物而起清淨願，使所有事都具足清淨願，是日常生活空間，作為修行的場域。在現實生活場域，以心靈之美來印證華嚴法界美感。華嚴佛法界思想的美感，可以在人間實踐。其次，本論文整理《華嚴經·淨行品》的結構與意義。進一步，探討闡述《華嚴經·淨行品》的修行模式、意義、儀式的特質，在生活呈現的美感經驗。

當佛法界美感的概念，作為為現代藝術，要如何詮釋。石晉華的《X 棵菩提樹》，邀大家種樹，喚醒大眾對大地的關懷。在這個作品，石晉華種下的菩提樹，他用鉛筆寫下〈淨行品〉格式的祈願文。理解藉生活、藝術、儀式、理念，產生互相交錯的行動藝術的意義。行動藝術（Action Art）這種形式，是藝術家的身體當作繪畫藝術中的畫布、紙張。藝術家藉著身體的動作，往往也類似宗教儀式性的表演，來表達藝術的理念、態度。行動藝術家進行公眾表演的行為，直接向大眾溝通的方式，透過觀眾的認知、參與。重新審視原有的藝術觀與文化、社會之間的聯繫。

此外，佛法界美感的藝術作品，圓融無礙之美，但不是高不可攀的境界。可以向上、向下迴向，投射在現實世界，成就廣大和諧的體系到「事事無礙」的實踐。法界佛身之美可以無利害關係的、自由的、愉快的對應感官，透過感官，實踐華嚴佛法界之美。意謂道德實踐不能忽略感官，現實中實踐理想美，實踐定心之美，《華嚴經·淨行品》在生活中佛法界的美感特質。

民國初年教育家蔡元培先生，提出「以美育代替宗教」的想法，認為美育是

⁵廖閱鵬：《淨土三系之研究》，高雄，佛光，1989年。

自由、進步的、普及的，可以取代強制的、保守的、有界限的宗教⁶。面對當今台灣社會現象，扭曲的價值意識。近來，教育部提倡「生命教育課程」：「哲學與人生」、「宗教與人生」、「生命與科技倫理」、「性愛與婚姻倫理」、「生死關懷」、「道德思考與決擇」⁷。雖然立意良好，但是課程、教材、師資培訓都有再改進的空間。我的研究目的：華嚴思想廣大、超越，可以透過《華嚴經·淨行品》作為生活場域的美感實踐。我認為美育不可能代替宗教，但美感經驗可以作為生命教育的引導方向。

第三節 研究範圍

本論文企圖透過華嚴法身佛的美感、詮釋，論述《華嚴經·淨行品》的現代理論。西方美學有三大方向：一、從美的本質到所有美的現象，以現象本質為基本結構。二、從美的本質到美感本質，以主體、客體為基本結構。三、從美的本質到各類藝術，以美、藝術作為基本結構。從這個結構可以發現都是以美的本質作為核心⁸。美學必須要有基本範疇、基本原則。美學雖然是哲學，但也不能忽略感性的層面。

討論華嚴法身佛的美感，先理解《華嚴經》所說佛的境界，理解華嚴法身佛的描述與核心觀念。《華嚴經》是經中之王，佛陀以七處九會，放大光明所演說的經典。因為是佛陀對登地以上的大菩薩，所說圓滿教法。特別是華嚴法界是萬法的根本。

《華嚴經》中展現的萬象，都是佛的法身。如同大海可以映出一切景象，從境界的描寫，展現華嚴的時間、空間、形式結構，詮釋了大乘佛教最極致的美感形式。毗盧遮那佛的佛土是「華藏世界」，美妙莊嚴與種種境界：金剛所

⁶蔡元培：《蔡元培美學文選》（臺北：淑馨，1989年），頁68-69。

⁷劉桂光編：《生命教育-活出精彩生命》，台北：幼師文化，2010年。

⁸張法，2004，《美學導論》頁：12，台北：五南出版社。

成，堅固莊嚴，大地清淨，廣大平坦，遍佈著無數的香水海，即是佛的法身。在佛的法界的思想中，顯現了體相廣大，情器融通，時空交織，帝網交映的不可思議境界。

壹、 華嚴法身佛

《華嚴經》描述法身佛—毗盧遮那佛呈現的境界。

法身佛是釋迦牟尼自己內證而得的真如理體，理法之聚集稱為法身。為滅除一切諸煩惱，具足一切善法。「唯有如如、如如智，是名法身。⁹」毗盧遮那佛為法身佛，代表絕對真理的最高智慧，以智慧之光遍照法界之身，遍一切處，真如平等，身土無礙。華藏世界又稱為蓮花藏世界，山河大地都是佛的真理之身，自然界的形被佛格化。毗盧遮那佛所體證「海印三昧」投射在現象的世界。華藏世界的四方是由金剛輪山周遍圍繞。山是各種寶物構成，一切香水流注其中，大地散佈著珍寶，四處開滿蓮花。因陀羅網是帝釋天空中所懸掛的結有無數寶珠的網子，網上的每顆寶珠，珠光互映互現。各種寶物交相輝映。

毗盧遮那佛以放光當作語言，透過他的精神光明而彰顯出來，從齒間放光、兩眉之間、再到足放光，等十次放光，照射整個世界充滿了華彩和光輝，是精神光明透過象徵性的詮釋把它表達。直接面對精神界，不再只是推論，直接面對現象界，是圓融無礙的思想結構，也就是相即相入，一現象融入一切現象。是最莊嚴的精神與宗教領域。¹⁰法身佛的概念延伸到無限的宇宙中。《華嚴經·如來出現品》提到「佛身常顯現，法界悉充滿，恒演廣大音，普震十方國。如來普現身，遍入於世間。¹¹」

⁹《金光明最勝王經》〈分別三身品〉卷2，《大正藏》冊16，第0665號，頁408中。

¹⁰楊政河：《華嚴哲學研究》，台北：慧炬，2004年。

¹¹《華嚴經·如來出現品》，卷6《大正藏》冊10，號0279，頁30中。

貳、 華嚴法身佛之美

華嚴佛法身思想以「一心」創造了眾生和諸佛的世間萬法，宇宙萬法形成歸於「一心」。華嚴世界觀，就是把「法界」歸於「一心」。「一心」與「法界」思想有密切的關係，就是佛法界即現象。包含一切物質的存在、一切生命的形式、一切的精神狀態。把客觀的世界領域化成主觀的心靈狀態，這個客觀世界是從物質世界發展到生命世界，延伸到精神世界。「一真法界」的構造，形式、性質，都是精神的領域，就是整個宇宙客觀世界的全體。融攝心物為一體，消除主客二元對立的問題。華嚴思想通貫本體和現象，也作為因果緣起，也將「一真法界」具體的全體呈現。華嚴的世界觀是重重無盡的，而且遍布無盡的世界，法界是無窮無盡世界。宇宙事物與其相互關係都是彼此互攝、圓融自在。而且宇宙萬法互相依持，相即相入。豎通三界，橫遍十方，如同因陀羅網中影影互映，重重無盡的世界。

華嚴法界開展出廣大無所不包的「四法界」，世間萬物以事物的差別來認識事物的現象，差別的相統攝在「事法界」。這些「事」構成「理」，形成理解的範疇，認識到事物的共性，宇宙萬物雖互相差別，但其體性同於一理，就是無差別宇宙真理。「事事無礙法界」是佛所顯示的實證境界，事事都顯現法界的理體。理性周遍每一事物，而且彼此不相防礙。

華嚴佛法界之美，是理想美的概念，透過審美想像力對知性的、合目的性的決定相負責，和道德善的聯繫。康德用美來作為道德的表徵，美是道德在我們心中的理念聯繫。對應華嚴佛法界的美感，毗盧遮那佛為理想的佛身、真理之身，廣大圓滿，就是「理想美」。華嚴世界表現佛法界的美感形式，雖然只是一種比擬，卻是挑戰我們對數量、時空的認知，一種「超」經驗的設想，不在時間、空間的範疇，呈顯「崇高美」。

《華嚴經·淨行品》在現實生活中，藉事修心。一切善行，就是實踐實踐如來大人相。從生滅無常的現象，呼應華嚴法界思想「事法界」到「理法界」是可

以貫通、銜接、融通的整體。華嚴法界之美，把宇宙上下階級的隔閡解決了，事無大小、美醜、對立，事事周遍不相妨礙。

參、 華嚴法身佛的藝術實踐

華嚴佛法界將客觀的世界領域化成主觀的心靈狀態。《華嚴經》中描寫佛的境界，佛的智慧照透一切時空、現象。毗盧遮那佛以智慧之光遍照法界之身，遍一切處。華藏世界是自然界的形態被佛身化，超越時空的，山河大地都是佛的本體。

《華嚴經·淨行品》在家時的情境、出家修行，日常坐禪、頌經禮佛、行披掛、盥洗、飲食、睡眠等，生活中的行進、所見自然景觀、人物，所感受的氣候，現象的種種，轉化為的成佛的願行，一切道德善行是華嚴佛法界的實踐。而石晉華在《X 棵菩提樹》作品，種下的菩提樹，寫道：「當願眾生，一切養護，永得大安。…」是將《華嚴經·淨行品》以行動藝術的方式表現，以社會雕塑的方式，以生活中的經驗作為藝術的表現，表現對人、社會的關懷，實踐如來的大人像。落實事事無礙的圓融之美，藉物引境，修行者能善用其心，見事境、入其境界，成就其境。

第四節文獻探討

《華嚴經》的經典與論疏相關文獻內容，進行細讀，再者理解經文中的思想與意義。

壹、 《華嚴經》相關研究資料

本文在《華嚴經》的研究上，討論法界美學與實踐部分。以下就《華嚴經》傳譯、版本作簡單的瞭解。

一、 《華嚴經》的版本

據傳說，經典被寫成並被保存在龍宮裏面。直到龍樹菩薩深入龍宮，龍王

才將十萬偈，贈與龍樹菩薩。《華嚴經》被稱為「經中之王」。全名《大方廣佛華嚴經》大方廣是指佛法超越時空、無量無邊，華就是花；嚴是指嚴飾，以各種華莊嚴佛法。這是一部呈現如花嚴飾佛果境界的經典。

本經的漢譯本有三種：華嚴經的梵本版，原有十萬偈，東晉支法領從於闐國攜入三萬六千偈。

1. 六十華嚴。共六十卷。梵文原本有三萬六千偈，最早是東晉佛馱跋陀羅（又意譯覺賢）譯。因在東晉譯出又稱「晉經」或「舊華嚴」，別於後來的唐譯本。又稱為六十華嚴。六十華嚴的結構是：七處，八會，三十四品。文字典雅，但文義較簡略。
2. 八十華嚴。凡八十卷。梵文原文有四萬五千偈，唐代實叉難陀所譯的八十卷華嚴經。武則天認為舊經有所疏漏，所以派人到於闐國，攜入善本，自唐武則天證聖元年（西元 695），於大遍空寺開始譯經，實叉難陀與菩提流志、義淨、復禮、法藏等人重新譯經。武則天親自為經撰寫序文。又稱「新經」、因在唐代意譯出所以稱「唐經」。新譯的八十華嚴比舊譯，文辭更流暢，義理更加周全，所以較為普遍流通。
3. 四十華嚴。共四十卷。梵文原本有一萬六千七百偈，唐代般若譯。稱《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，又略稱《普賢行願品》，因在唐代貞元年間譯出又稱《貞元經》。是《華嚴經》新舊兩譯中，〈入法界品〉的別譯。所以只能稱為部分譯本。

《華嚴經》並不是一開始就是目前所見的版本，而很多單篇章是獨立出現。例如：《兜沙經》即《八十華嚴·如來名號品》；《菩薩本願經》，就是《八十華嚴·光明覺品》；《諸菩薩求佛本業經》就是《八十華嚴·淨行品》；《菩薩十住行道品》就是《八十華嚴·十住品》；《如來興顯經》就是《八十華嚴·如來出現品》；《菩薩十住經》就是《八十華嚴·十地品》；《度世品經》就是《八十華嚴·離世

間品》；《羅摩伽經》就是《八十華嚴·入法界品》¹²。本文研究時，以八十華嚴的譯本為主。

《華嚴經》歷代的疏論非常豐富，但筆者研究華嚴思想的美感經驗不是著重文獻研究，或是華嚴宗派的歷史發展上，所以理解經文典脈與文義為第一要務。

二、《華嚴經》當代學術論著

本文參考的著作有：方東美《華嚴經哲學》、楊政河《華嚴哲學研究》、劉貴傑《華嚴宗入門》、魏道儒《中國華嚴宗通史》等。方東美《華嚴經哲學》是第一本以哲學的角度，探究華嚴哲學的作品，有崇高的評價。楊政河《華嚴哲學研究》以哲學觀點，整理古德的華嚴教理，作系統的研究，對華嚴哲學的理論架構，實踐法門的核心分析，都有深入淺出的闡述。

貳、佛教美感的相關著作

本文的論述主要在華嚴毗盧遮那佛的詮釋與美感，及藉由〈淨行品〉思考美感經驗的實踐。應用文獻回顧的方法，理解宗教美學的層面，西方美學及佛教美學的發展與論述。本文以華嚴思想為主軸，美感的文獻，為參考重心。

雖然佛教藝術研究的專家不少，但大多從事佛教美術史的專題研究。這方面的學者有：顏娟英、林保堯、陳清香、李玉（玉民）等。以佛教藝術風格史、圖像符號意義為主要研究。例如：李玉（玉民）的《中國佛教美術史》、林保堯的《佛教美術大觀》等。相關佛教美學研究有：曾議漢《禪宗美學研究》從文化學的角度，探討禪宗美學與審美活動，此書較偏重在空性在感性現象中的展現，討論的作品以中國傳統的禪詩與禪畫，未涉及當代藝術。

專門討論佛教美學的著作不多，可能因為佛教不特重感性之學，所以從教義去建構佛教美學的作品較少。中國學者撰寫佛教美學的研究有：皮朝綱《禪的美學》是以文藝美學為主軸的論述，對美的本質及形式等並無涉及。曾祖蔭、王海林、祁志祥都有佛教美學的專書，企圖建構大乘佛教美學的體系。祁教授的《中

¹²劉貴傑：《華嚴宗入門》（臺北：東大出版社，2002年），頁15-16。

國佛教美學史》以佛教教義各面相，建置佛教美學。祁教授對美學的建構不盡完整，較類似佛教教理的整理。出現「死亡之美」、〈華嚴宗美學：一多圓融，以十為美〉的標題，列出華嚴中與「十」相關的名相，認為是智儼對「十」的偏愛，弟子繼承發展，從而構成華嚴美學的一大特色¹³。華嚴經的十玄門重在表達法界中事事無礙之意，卻變成以「十」為美的思想。「光明為美，無明之醜」¹⁴的篇章，這樣的歸類，有欠嚴謹。

此外，中國學者皮朝綱教授期刊論文〈華嚴境界與中國美學〉的華嚴境界的詮釋有完善的鋪陳。〈太虛大師與佛教美學〉強調精神之美的重要性，對後來佛教美術的發展，有啟迪的作用。特別是皮朝綱教授〈華嚴境界與中國美學〉在《華嚴經》的美學思考上，以有周密的探討，以「境界」、和「華藏世界」兩個方向，以人生美學作闡述，可能礙於篇幅，對宗教美學的本質與形式範疇缺乏論述。

參、《華嚴經》之美感相關論文著作

碩博士論文相關《華嚴經》之美感的論文有：曹郁美相關華嚴毗盧遮那佛的論文：《「如來放光」意涵之研究》、《《華嚴經》「毘盧遮那佛」之研究》主要是透過教理，分析海印三昧，十身具足的毘盧遮那佛，進而以「光」作為語言，與菩薩進行對話。此論文主是義理部分的詮釋，在華嚴美學部份未涉及。

以《華嚴經》美學為題，民國八十四年，陳琪瑛所撰寫《《華嚴經》之美學研究》的碩士論文。以文藝美學的角度作書寫：存在論美學、如來性起思想，以境界論美、事事無礙、海印三昧、空靈意境、慈悲之美、放光之美、五十層境界之美，幾個層面說明華嚴文藝美學。《華嚴經》廣大圓滿，超越時間、空間的藝術想像，作者企圖詮釋其完整的美學體系，似乎欠缺深入。

之後，陳琪瑛又撰寫《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》的博士論文。以哲學、宗教學、地理學、社會學、美學、人類學等不同的學術領域，詮

¹³祁志祥：《中國佛教美學史》，（北京：北京大學出版社，2010年），頁253-257。

¹⁴祁志祥：《中國佛教美學史》，（北京：北京大學出版社，2010年），頁58-59。

釋〈入法界品〉的空間詮釋，多元的知識融化貫通。佛學研究不再是資料的堆疊，開創多元知識的整合，但美感的定義未見完善。

第五節 全文架構

本文的研究步驟：

第一章整合本文的資料收集，研究方法、目的、範圍，作初步的理解。

第三章分析華嚴法身佛思想特質，作為華嚴法界美感的背景敘述。本章先討論解境十佛、行境十佛，華嚴的佛身思想。再者，以華藏世界為例，說明超越時間、空間限制的佛土思想。而華嚴的佛土、佛身觀是建構在法界思想的體系。闡述《華嚴經》一心、一真法界、海印三昧。這個體系之下，華嚴思想的理論脈絡，探究華嚴法界思想，作為法界美的基礎。

第三章著重在華嚴佛法界美的論述。華嚴佛法界之美，透過審美想像力，和至高的佛境聯繫。康德用美來作為道德的表徵，華嚴佛法界的美感，就是至善至美的思想。毗盧遮那佛為理想的佛身、真理之身，廣大圓滿，就是「理想美」。華嚴世界表現佛法界的美感形式超越時間、空間、數量的認識，呈現「崇高美」。

第四章《華嚴經·淨行品》的內容與實踐。《華嚴經·淨行品》在整部經典中所代表的意義。以智首菩薩所疑百問，到文殊師利菩薩總答，一一加以分析文字意義，再理解其一百四十一項行願的意義，展現〈淨行品〉在《華嚴經》中，代表「十信」的價值、儀式的特質。

第五章《華嚴經·淨行品》實踐的美感詮釋。《華嚴經·淨行品》反應了圓融無礙之美。超越西方二元思維體系。石晉華以《走鉛筆的人》、《X 棵菩提樹》行動藝術形式，展現《華嚴經》的關聯，並作為一種利益大眾的社會雕塑，將美來表現道德、善行。同時，是以種將禪定導入美感經驗的行動，展現華嚴事事無礙的特質。詮釋

第六章企圖從華嚴美學所呈現的美感特質，探討佛教藝術在當代藝術詮釋的

可能性。在生活場域所實踐的美學形式，特別是以身體為書寫的方式，所展演的生命儀式，進而探求佛教藝術與生命教育的可能形式。

第二章 華嚴法身佛的特質

法身佛的意思，是「身」即是「法」，「法」即是「身」。華嚴法身佛是佛陀的真理之身，就是毗盧遮那佛，或稱盧舍那佛，即光明遍照之意。

在毗盧遮那佛造像藝術的歷史，最著名是西元七世紀中國唐朝武則天時代，所開鑿的龍門石窟奉先寺盧舍那大佛，高 17 公尺；八世紀日本奈良唐招提寺毗盧遮那佛像（3.4 公尺）；日本東大寺 15 公尺高，銅鑄的毗盧遮那佛像。兩尊日本的毗盧遮那佛像以背光有多尊小佛像，表現千百億化身；龍門奉先寺的盧舍那大佛，則以佛身背光的光線的符號，表現光明遍照的意義。佛身部分以佛陀的三十二相來表現、和「大」尺寸佛身，詮釋遍滿宇宙的真实佛身。

《華嚴經》建構毗盧遮那佛特有的佛身、佛土觀。世界所有的現象都是「一心」所變現，「法界」是最高、最究竟的真性，「一真法界」就是整個宇宙客觀世界的全體。華嚴佛法界的系統，主張世界一切精神與物質都是心所產生。

第一節 華嚴法身佛

大乘佛教興起後，佛身的觀念開展，不只釋迦牟尼佛一尊佛，十方的空間；過去、現在與未來三世時間，都存在無數的佛。《華嚴經》是描述佛的境界的經典。佛陀七處九會，是佛對登地以上的大菩薩，放大光明所演說的圓滿教法。當佛入甚深的海印三昧，體現一真法界，就具足十身佛。

壹、解境十佛（融三世間十身）

華嚴思想以毗盧遮那佛為理想的佛身，這是法身佛，真理之身。華嚴佛身顯現解境十佛與行境十佛。十身具足的毗盧遮那佛是融入世間，包括了人、天、菩薩等一切眾生。所有山河大地等有情的器世間，都統攝於佛正覺的境地。《華嚴經·如來出現品》提到「佛身常顯現，法界悉充滿…如來普現身，遍入於世間。

¹⁵」《華嚴經》中毗盧遮那佛為法身佛，代表絕對真理的最高智慧，以智慧之光遍照法界之身，遍一切處，真如平等，身土無礙。《華嚴經》的十佛，是徹悟空理，不執空相：

佛子！菩薩摩訶薩知分別說十種佛。何等為十？所謂：正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、化佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛。佛子！是為菩薩摩訶薩知分別說十種佛。¹⁶

佛是成正覺、發廣大願、萬行之因所報、自身舍利住持、斷除煩惱隨順樂欲、遍於法界、無所不現的佛身。

佛是覺悟真理者之意。即具足自覺、覺他、覺行圓滿，如實知見一切法之性相，成就等正覺之大聖者，是佛教修行之最高果位。自覺、覺他、覺行圓滿三者。澄觀大師在《華嚴經疏演義鈔》卷三中「融三世間十身。」解境是指因願報酬、修因感果的應身，就是「解境十佛」：

明前十身各有十相。第二十身即是前十中第七如來身之十相。又明前十身相作，謂隨眾生心樂，能以眾生身作自身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身¹⁷。

- 1、 眾生身，一切生命的為佛陀，有情眾生即是佛身，又稱有情世間。
- 2、 國土身，山河大地一切國土為佛陀，眾生所居的國土世間即是佛身，是非有情的器世間。
- 3、 業報身，感得所生的眾生與所造的國土，一切惑業為佛陀，即前面二

¹⁵ 《華嚴經·如來現相品》，卷 6，《大正藏》冊 10，第 0279 號，頁 30 下。

¹⁶ 《華嚴經·離世間品》，卷 37，《大正藏》冊 9，第 0278 號，頁 634 下。

¹⁷ 澄觀：《華嚴經疏演義鈔》，卷 3，《大正藏》冊 5，號 0232，頁 721 下。

身的業和煩惱，一切有情和非有情的根源，皆是佛身。

- 4、 聲聞身，即由聽聞四諦，修行佛道者，求取涅槃而證得之身。
- 5、 緣覺身，了悟十二因緣，求取涅槃而證得之身。
- 6、 菩薩身，即是廣行六度，求取菩薩而證得之身。
- 7、 如來身，即因圓果滿成就佛境而證得之身。
- 8、 智身，即能證的智慧，亦即具足崇高智慧佛身。
- 9、 法身，即所證的真理，亦即佛自身的精神主體。
- 10、 虛空身，虛空包容一切，上述前九諸身所依皆為性空，相互融攝能自在無礙。就是毗盧遮那如來的身相。¹⁸

前三身是迷界的染分，中間六身是悟界的淨分。最後的虛空是染境不二。佛是十身具足，圓融無礙，融三世間於十身。華嚴思想以佛身是融洽自在，通貫三世，周遍法界，攝盡諸法的毗盧遮那法身。¹⁹

貳、 行境十佛

澄觀大師又說，佛有十身，相當於行境十佛。行境十佛是指菩薩完成修證時，開為十身。

見其十佛：一、無著佛，安住世間成正覺故；二、願佛，出生故；三、業報佛，信故；四、持佛，隨順故；五、涅槃佛，永度故；六、法界佛，無處不至故；七、心佛，安住故；八、三昧佛，無量無著；九、性佛，決定故；十、如意佛，普覆故。²⁰

¹⁹劉貴傑：《華嚴宗入門》（臺北：東大出版社，2002年）頁：146-149。

龜川教信：《華嚴學》（高雄：佛光山，1997年）頁：325-326。

²⁰智儼：《華嚴五十要問答》，《大正藏》，冊45，第1869號，頁519中。

- 1、 無著佛，菩提身，就是正覺佛，不著於生死。成道正覺之佛身。
- 2、 願身，願佛：願生於兜率天的佛身。
- 3、 化身，即化佛：隨眾生根機，所示現的佛。
- 4、 住持身，即住持佛：釋尊滅後，自身舍利而住持世間，佛法之身。
- 5、 相好莊嚴身：業報佛，因行萬行的功德以現相好莊嚴的佛身。
- 6、 勢力身，即心佛：佛光明能攝伏眾生，遍於一切眾生心中的佛。
- 7、 如意身，即如意佛：隨意化現，廣度眾生的佛身。
- 8、 福德身，即三昧佛：福德具足，能作廣大利益，常住於三昧之佛身。
- 9、 智身，即性佛：大圓鏡智等之四智。通達無礙的佛身。
- 10、 法身，即法界佛，周遍法界的佛身。²¹

十佛境界就是圓滿果位，這種境界就是一切即一，一即一切的圓融互攝、重重無盡妙境，真應相融，一多無礙。實相法身之所以妙極，是因為無相大包虛空，遍應萬化。澄觀大師說：「法界為身，法界即身。」²²此外，解境十佛是指菩薩以真實的智解照見法界時，任何事物無不是佛。就是《華嚴經》所云：

一身為無量，無量復為一，了知諸世間，現形遍一切。此身無所從，亦無所積聚，眾生分別故，見佛種種身。²³

毗盧遮那佛在第一會寂滅菩提道場，從放光當作語言，透過他的精神光明而彰顯出來，從齒間放光、昇到臉、再昇到兩眉之間的放光。精神光明透過象徵性的表達。直接面對精神界，不再只是現象界的推論。一真法界是所有最高、最莊嚴的精神與宗教領域。這是包含真、善、美所有價值的集合。但是，華嚴世界的美好與莊嚴，不是高不可攀的「佛」境界。相反的，在十佛的概念中，佛身是周

²¹劉貴傑：《華嚴宗入門》（臺北：東大出版社，2002年）頁：149。

²²澄觀《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》，卷3，《大正藏》，冊5，第232號，頁719中。

²³《華嚴經·光明覺品》，卷13，《大正藏》，冊10，第0279號，頁64中。

遍法界，眾生因為分別心，所以無法覺察。

第二節 華嚴思想的佛土觀

宇是空間，宙是時間。所以宇宙是時空的總稱。佛教主張宇宙是地、水、火、風四種元素所造成，萬物生滅不定，所有事物沒有恆常不變，都是存在變動之中。佛教的宇宙是因緣所生，以各種因緣、條件關係而成就。在空間是無邊、在時間上是無盡，因果關係重重無盡。當我們闡述「佛土」時，必需瞭解一切佛土的陳述，只是譬喻，不是以我們習慣的空間、時間概念加以理解。

十佛境界所依住的地方可以分成兩種：一是佛陀的報身所依止的國土，叫國土海，國土海的境界非常殊勝，不是語言可以描述的，如果以經典來詮釋，就是《華嚴經》普光明殿第二次法會所說。二是佛陀教化眾生的地方，叫做世界海。《華嚴一乘教義分齊章》中說：「然彼十佛境界所依有二：一、國土海圓融自在，當不可說。若寄法顯示，如第二會初說。二、世界海有三類，一蓮華藏莊嚴世界海，具足主伴通因陀羅等，當是十佛等境界。²⁴」以下敘述佛土世界。

壹、華藏世界

《華嚴經》在空間的表現上，富有神妙的變化。華嚴境界因為事與理圓融無礙，所以當理遍佈一切事物時，所有事物也遍佈一切，打破空間障礙。不論大小、廣狹、輕重等事物就能圓融自在，不相防礙，表現了互攝、互融的空間變化。是事事無礙，互入互攝的不可思議境界。

古代印度人之宇宙觀。以須彌山為中心，周圍環繞四大洲及九山八海，稱為一小世界，1 小千世界：1000 個世界。1 中千世界：1000 個小千世界。1 大千世界：1000 個中千世界。三千大千世界：即三個千連乘的大千世界，所以叫三千大千世界。

²⁴ 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，卷 3，冊 45，第 1866 號，頁 494 中。

三千大千世界更上一個就是二十重華藏世界。三千大千世界在二十重華藏世界中不過是一粒微塵而已。

二十重華藏世界落在「無邊妙華光」香水海，一個巨大的摩尼王蓮上，名「一切香摩尼王莊嚴」。這個二十層世界的「世界種」，名「普照十方熾然寶光明」。所謂世界種，上下有二十重世界，個個相距有一佛剎微塵數。一個大千世界內有百億須彌，四洲輪圍以及大地等，一一微塵計一世界。

第一層世界名「最勝光遍照」，包含一個三千大千世界；接著第二層名「種種香蓮華妙莊嚴界」有兩個三千大千世界，第三層名「一切寶莊嚴界」有三個三千大千世界，依次是「普照光界」、「種種光明華莊嚴界」、「普放妙華光界」、「淨妙光明界」、「眾華焰莊嚴界」、「出生威力地界」、「出妙音聲界」、「金剛幢界」、「恒出現帝青寶光明界」、「光明照耀界」、「娑婆界」、「寂靜離塵光界」、「眾妙光明燈界」、「清淨光遍照界」、「寶莊嚴藏界」、「離塵界」、「清淨光普照界」、一直到最上層，第二十層「妙寶焰界」，就有二十個三千大千世界。第十三層的娑婆世界，就是我們所在的位子，是釋迦牟尼佛（法身即毗盧遮那佛）的佛剎，因此包含十三個三千大千世界。

前段的「華藏莊嚴世界海」：位於「十方世界海」的中央。以華藏世界海為中心，其東西南北四維上下，仍各有類似結構的世界海。繼續把視野拉遠，在無邊妙華光香水海的四周圍，亦有其他香水海，香水海各有其蓮花與世界種，其結構與上述香水海類似。

這些圍繞的香水海，又各有十個香水海，排成一直線，以無邊妙華光香水海為中心，成放射狀向外排列，共一百一十一個香水海。一朵大蓮花，名「種種光明蕊香幢」，包藏著以上的香水海；蓮花之下，為「普光摩尼莊嚴」香水海；香水海之下為微塵數風輪，最上的風輪名「殊勝威光藏」，華藏世界海的格局，至此完全呈現。這些風輪由無邊無盡的虛空，而往上面是無窮無盡的世界。

在微塵數娑婆世界更上一層就是十方微塵數娑婆種世界。就是遍照剎幡世界

種、佛幢莊嚴世界種、佛光莊嚴世界種、十方世界種、妙問陀羅網世界種、普照十方世界種、威德莊嚴世界種、普無垢世界種、法界行世界種、燈燄光明世界種。十方微塵數娑婆種世界座落在種種光明蕊香幢大蓮花。大蓮花邊緣有金剛輪圍山圍繞。

華藏世界又稱為蓮花藏世界。各種山河大地都是佛的本體，自然界的形態被佛格化。因陀羅網是帝釋天空中所懸掛的結，有無數寶珠的網子，網上的每顆寶珠，珠光互映互現。因陀羅網之一一結，皆附寶珠，其數無量，一一寶珠皆映現自他一切寶珠之影，又一一影中亦皆映現自他一切寶珠之影，如是寶珠無限交錯反映，重重影現，互顯互隱，重重無盡。以代表一種事物包含一切事物，而且還包含了其他事物中所包含的一切事物。每一寶珠，所呈現的一切珠影。又各自呈現其他的珠影。其他事物中所包含的一切事物，也各自包含了一切事物。所有現象都互相映現、重重無盡。如同網珠光光交涉，重重無盡。

華藏世界的四方是由金剛輪山周遍圍繞。山是各種寶物構成，一切香水流注其中，大地散佈著珍寶，四處開滿蓮花。各種寶物交相輝映。²⁵

毗盧遮那佛的莊嚴世界是華藏世界海的形狀。最下是須彌山微塵數大願風輪，風輪上持普光摩尼相水海生無邊行華，徧周法界，名種種光明蕊香幢。蕊香幢大蓮花內有蓮台，台上有金剛大輪圍山，周匝旋繞，地上各有不可說佛刹微塵數香水海，各有四天下微塵數香水河，右旋微繞，圍繞著每一個海，海內又各有一個廣大的世界種，其中心的香水海，稱為無邊妙華光明。有塵數的世界種，不可說佛刹微塵香水海，在華藏莊嚴世界海中，如天帝網，分布而住。

不可說佛刹微塵數香水海中，有不可說佛訶微塵數世界種。一一世界種中，一切世界，依種莊嚴住，遞相接成世界網，於蓮華藏莊嚴世界海，種種差別，周徧建立。

華藏世界中的無量世界，就是十重世界海，形式上是須彌山形，或作將河形、

²⁵楊政河：《華嚴哲學研究》，台北：慧炬，2004年。

或是樹林這些形相雖然不同，都是十身具足毗盧遮那佛所攝化的境界。佛剎微塵數廣大蓮華，大蓮花上各有大金剛輪圍山，輪圍山內又有佛剎微塵數香水海。一香水海中，出一蓮華，上有一世界種，世界種中又有二十重世界，布列著上下八方諸世界。其浮幢，皆上齊諸寶雲，下齊諸寶地，寶地為華幢所持，華幢下有大香水海，下有風輪。這是毗盧遮那佛無邊的妙莊嚴境。

貳、 華嚴空間特質

《華嚴經》中所說「海印三昧」，是過去、現在、未來的一切法，都在「一心」中映現出來，如同大海可以映出一切景象。這種境界的描寫，所詮釋的時間、空間、結構形式的特質：

一、 超越空間

《華嚴經》一開始寂滅菩提道場得第一會，佛從口齒眉間放光，這個光可以穿透娑婆世界，透過華藏世界二十重世界，光明放射出來，照耀宇宙每個地方。

以物質為基礎，安排到空間、時間裡面。文字陳述的空間有限，轉化到時間的無限包含了過去、現在、未來，作為時間的無窮。一層一層向上發展，發揮到最高、最完美的精神領域。時間和空間不具自主性，但卻含有無限性。事物在空間中互相聯繫，時間中也互相關涉。彼此是圓融無礙的。眾生入佛的境界：一念，含涉不同的空間。佛陀從口、齒、眉間所發出來的光，不僅僅透過娑婆世界，而且遍及東、西、南、北、西北、西南、東北、東南的八方，還有上方、下方，共十方。都有佛光普照。《華嚴經·光明覺品》云：「光明過此世界，遍照東方十佛國土；南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。彼一一世界中，皆有百億閻浮提，乃至百億色究竟天；其中所有，悉皆明現。²⁶」統計起來華藏世界，一個世界有不可說佛剎微塵數三千大千世界。

二、 穿越時間

²⁶ 《華嚴經·光明覺品》，卷 13，《大正藏》冊 10，第 0279 號，頁 63 上。

無窮的世界開展，表現出華藏世界的安布成立，其量是等同虛空，具有無盡莊嚴。《華嚴經·如來名號品》云：

爾時，世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺，…得佛平等，到無障處；不可轉法，所行無礙；立不思議，普見三世。與十佛剎微塵數諸菩薩俱…諸業果報、心行次第、一切文義，世、出世間，有為、無為，過、現、未來。²⁷

在時間上，佛放光透過現在，到達過去，無窮的過去；到達未來世界，還有無量的未來世界。在空間上，佛的清淨法身的光明遍照山河大地，照盡虛空遍法界，無不被照射。佛的福報境界，妙嚴世間的一真法界，是無礙的解脫境界，展現一個無窮的世界海。在華藏世界海中，包含著無窮的世界種，在無窮無盡的世界種中，上下又各有二十重，而其中的第十三重就是人類所居的娑婆世界。受到精神智慧的光明遍照，便把一切差別世界，提昇到最高正覺世間的一真法界。《華嚴經·世界成就品》云：「一念普現於三世，一切剎海皆成立，佛以方便悉入中，此是毘盧所嚴淨。²⁸」一切物質的存在，一切生命的形式，一切最高精神的神聖領域。

《華嚴經》的空間也包含了時間的因素，也包含空間上無數塵剎。存在的每一物體，若從它的連續性上看，有時間的顯現；從拓展性上看，有空間性的顯現。所以不能單看時空。要時間、空間及物體三者，三者結合²⁹。現象事物遍含一切時間，事物有過去、現在、未來三世。每一世又有過去、現在、未來，每一世又自己的過去、現在、未來三世，共有九世。九世雖有相隔，但卻一念所成。九世與一念稱為十世。十世互相有別，又相由成立。相隔十世的不同事物卻能同時成

²⁷《華嚴經·如來名號品》，卷11，《大正藏》冊10，第0279號，頁57下。

²⁸《華嚴經·世界成就品》，卷7，《大正藏》冊10，第0279號，頁35中。

²⁹陳琪瑛：《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》（台北：法鼓文化，2007年）頁35。

於一念，超越時空分限，於一念間，彼此映現，圓融無礙。

《華嚴經》的空間與時間，超越我們世俗對時空的認識，我們認知的時間和空間都是相對的。《華嚴經》的世界是修行者的修行，所映現出來的。而京都學派西谷啟智的〈空的立場〉，深受《華嚴經》的影響。他認為：空是超越的場所，超越感官與時間空間的限制。華藏世界世界種的第十三重就是娑婆世界，華嚴世界其實是靠近我們所開顯之場所，也意味著一種轉換，絕對的轉換³⁰。

華嚴世界的時間與空間是相對性，意味著以時間性、空間性的形式存在的事物，事物存在相對性。圓融無礙，代表多個方向，從任何一個方向構成，都是彼此圓融和諧的關係。華嚴思想相即的即就是「空」和「有」的概念的狀態，「空」在此不是無自性空；「有」亦非有自性的意思。《華嚴經·如來現相品》云：「無體無住處，亦無生可得，無相亦無形，所現皆如影。³¹」所謂的「空」處於隱位；「有」則是處於顯位。顯位是主導帶領的地位，隨順與輔助就是空的位置。相即是事物自體的虛或實。相入就是「有力」和「無力」這是表現兩個態勢。「有力」是一個帶領的作用，無力就是提供一個輔助的力量。所以相入則是指事物所處的態勢中的有力或無力。相入相攝是指兩者可以相入相攝，成就另一件緣起。³²

許多世界相入存在，一一的世界是可以映現出一切的世界³³。

三、 相即相入

華嚴世界宇宙萬象互融無礙之作用，其間保持著無限密切之關係，是一種圓融無礙的思想結構。細微如毛孔一樣，卻顯現世界海諸菩薩。

「相即」因緣而起的事物體性，可以互相融通。以現象本體而言，一方為空；另一方為有。即一與多之關係，無一則不成多。一與多關係密切。所以說：「一切即一」。

³⁰西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》（台北：聯經，2011年）頁：113。

³¹《華嚴經·如來現相品》，卷6，《大正藏》冊10，第0279號，頁30中。

³²吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津，1994年。

³³西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》（台北：聯經，2011年）頁：192。

「相入」因緣而起的事物作用能互相滲透。以現象本體來說，一方有力，另一方無力。牽動全體，並造成影響，全體之作用自是自一而始。兩者互相作用而非對立，互融而無礙。所以說：「一即一切」。

世間所有現象「相即相入」，才能成就整體，圓融無礙。《華嚴經·初發心菩薩功德品》說：「一切中知一，一中知一切。³⁴」在法界中，現象界有種種之差別相，但是本體皆同，都是「一心」的作用。所以種種現象，知其一，即知一切；一現象融入一切現象（一法入一切法），一現象隱而一切現象顯；當一切現象融入另一現象時（一切法入一法），則一切現象隱而一現象顯。隱與顯而互相扶持，顯隱不相妨礙。若以時間為例；表現一念萬年，萬年一念。也就是一須臾亦即瞬間中，如幻地示現一年或一百年時間的經過。而且現實的一年、百年，同時在此瞬間被示現，亦不妨礙現在的這一瞬間，是現實的此瞬間。³⁵《華嚴經·淨行品》云：「睡眠始寤，當願眾生，一切智覺，周顧十方。³⁶」我們在現實世界的一念、一現象即相融「一真法界」。佛與眾生本無差別，整個世俗的事物，也是空無自性。

華嚴思想一切宇宙萬法平等、圓融無礙。佛法不異世間法，世間法不異佛法。佛法和世間法是相即相入，入世間就是入法界。淨心品的清淨心、與廣大願心，與佛無異。

四、 六相圓融

華嚴思想談到現象界，諸法是具有「六相」而互不相礙，全體與部分、部分與全體皆一體化，圓融無礙。六相包括了現象界的一切範疇：

- 1、 總相：事物緣起包括了多種功能。
- 2、 別相：一個事物具備多種功能，並不一致。

³⁴ 《華嚴經·初發心菩薩功德品》，卷 9，《大正藏》，冊 9，第 0279 號，頁 453 上。

³⁵ 西谷啟治，陳一標、吳翠華譯著，《宗教是什麼》，台北：聯經，2011。

³⁶ 《華嚴經·淨行品》，卷 14，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 69 下。

- 3、同相：眾多功能，互不相防礙。共同由各種條件，有共同性。
- 4、異相：一物眾多功能，互不相混，各有自身的差異。
- 5、成相：依眾多功能，形成緣起事物。
- 6、壞相：眾多的功能各自保持自身的特殊作用，而不互相和合。

華嚴思想對物體現象的認知，物體的相是互相融通。所有現象事物都是總相和別相、同相和異相、成相和壞相統一。六相看似相互對立的兩方，都是彼此互相依存，互相交滲。每一個事物都是總別相即、同異相即、成壞相即的圓融狀態。異相就是同相，當各自保有自己的特質，是壞相、而壞相就是成相，只是組合條件的不同。

現象界的事物是六相的統一。《華嚴經·淨行品》見世間現象：例如，見樹葉茂、華開、樹華、果實、池沼、陂澤、叢林。叢林是「總相」；樹、果實、華開是「別相」；彼此也有共同性，是「同相」；又各有差異，是「異相」；共同構成一做叢林，也是「成相」；如果各自保留自己當下的特質，無法成為森林，稱為「壞相」。

所有的現象都與其它物質具有差異性、共同性、關聯性。在華嚴思想的觀點，是法界緣起，圓融無礙。所以法藏說：「是故一切緣起法，不成則已，成則相即鎔融，無礙自在，圓極難思。」³⁷《華嚴經·淨行品》所遇的種種境界、人、事物，是從差別相中，體解法界緣起，無盡圓融，自在相即。³⁸

五、明辨色空

佛教思想重在緣起性空，一切事物都是因緣和合無自性。宇宙萬法是一心所變化的幻相，論述了「色」與「空」，現象與本體的圓融無礙。華嚴經中許多對空間的描述，可以從空中化現，表現虛實互納的空間變化。詮釋華嚴思想的無礙

³⁷法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，卷4，《大藏經》45冊，第1866號，頁499上。

³⁸劉貴傑：《華嚴宗入門》（臺北：東大出版社，2002年），頁113-116。

空間，一切的現象都是性空，不是恆常永久的。因為是因緣和合而生，例如陶壺的製作就以陶土為因，隨著工匠的手藝技巧，而有陶壺的造型產生。空與色是圓融互攝。不是因為空而否定色，空是本質，萬物的理體，真實的本體。色是萬物的象狀，物質的現象。空與色無礙。

《華嚴經》納入無窮的時空中，時間、空間除去了差別。無限的華嚴境界也可以在剎那的空間景物中體現。「一即一切、一切即一」的空間觀³⁹。時空的意識往往是交織在一起，在運動的知覺中，時間是變化的輔助。

華嚴思想的「色」、「空」是統一、圓融無礙的。世界萬有就是空的顯現，空就是世界。真空是否定我執、我欲，超越現實，脫離個別和限制。佛的光明遍照就是妙有，華嚴思想是將空的妙用，應有到宇宙的整體。真空的體現到光明無量、互相通融無礙的華藏世界。這個思想也可以應用到人間的淨土實踐，一樣是「色」、「空」無礙。這個世界是我們的心所造，真如的立場是不變不動，無礙的自由是空的立場⁴⁰。

特別是華嚴法界是萬法的根本，從「一真法界」延伸出微妙而無盡的華嚴思想，法界的思想中，顯現了體相廣大，情器融通，時空交織的不可思議境界。理解其得道理，我們的心境才能融於宇宙萬象⁴¹。

參、 佛法界思想

一、 一真法界

華嚴「法界」的意思有：第一是真如、一心、如來藏，是眾生都有佛性；第二是宇宙萬物的規則、根本。在華嚴思想的法界緣起，是本體即現象、現象即本體。「心」是華嚴思想的本體，心是唯一，宇宙萬象是真心所現，所以稱「一真法界」。「一真法界」的構造，形式、性質，都是精神的領域，「一真法界」就是

³⁹陳琪瑛：《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》（台北：法鼓文化，2007年）頁183。

⁴⁰木村泰賢，演培法師譯，《大乘佛教思想論》，台北：天華，1989年。

⁴¹楊政河：《華嚴經研究》（臺北：慧炬出版社，2004年），頁：457。

整個宇宙客觀世界的全體。宇宙萬有皆是「一心」所生起，「一心」即是本體，也是「一心」所統攝。一切現象是「一心」所現。所以說：「華嚴世界所有塵，一一塵中見法界。⁴²」華嚴思想通貫本體和現象，也作為因果緣起，將「一真法界」具體的全體呈現。⁴³

「一真法界」內，不論凡、聖、理、事。隨舉一法，皆全是「一真法界心」。「心」是認識的主體，「塵」是客觀的外在事物，心是客觀事物能夠形成的原因，捨去心，便無一法可得。華嚴法界緣於一心，而且相融於我們的一心，促成的是圓融無礙的法界緣起，形成無窮盡的現象⁴⁴。

二、 一心

華嚴思想「一心」創造了眾生和諸佛的世間萬法，宇宙萬法形成歸於「一心」⁴⁵。「一心」，就是宇宙萬有的本體及心佛的總稱。心本清靜，性合法界。心是描述我們意志或行動的主體，是眾生心。心也是修行的主導，我們覺察到外在一切現象及其存在的意義。我們思維觀察思量、意志，都是心來作主。心是重要的自體性，主體性。

華嚴思想「一心」是構成宇宙萬物的原因。一切事物統一的本源，來自於「一心」。在華嚴思想「一心」，也可以視為真如，是眾生本具的心性。「一心」是真實不變的「心」，也是一切森羅萬象的本體。「心」是認知的主體，也是客觀事物存在的根源，「心」與客觀事物結合形成幻相。所以「心」是宇宙萬法的根源。

當所有條件因緣聚合，而成就萬物。所以世間沒有不變永恆的實體，萬物都是「一心」所變現。欲界、色界、無色界所有的現象，都是由「一心」所變現出來。沒有任何事物可以離「一心」獨立。萬法都是「一心」顯現，都歸於「一心」。華嚴思想認為佛教教理、法界所有義理都是「一心」所產生；現象界的空間、時

⁴²《華嚴經·華藏世界品》《大正藏》冊 10，第 0279 號，頁 39 中。

⁴³方東美：《華嚴經哲學（上）》，（臺北：黎明出版，1981 年），頁：258。

⁴⁴劉貴傑：《佛教哲學》（台北：五南出版社，2006 年），頁：201。

間、理事都是「一心」所變現。

華嚴思想「一心」與法界觀有密切的關係。華嚴世界觀是將本體與現象的法則，把「法界」歸於「一心」。所有現象都是一心的展現，少了心所有事物都無法成立。「一心」包含一切差別相，也超然成就圓融妙果。世間即使有任何差別，也是「一心」所現。重重無限的華嚴現象，而融攝心物一體，就是一真法界。⁴⁶哲學家方東美稱這是實在論的哲學⁴⁷。華嚴思想包含了一切物質的存在、一切生命的形式、一切的精神狀態。把客觀的世界領域化成主觀的心靈狀態。《華嚴經》不是否定客觀世界，而是客觀世界是從物質世界發展到生命世界，在延伸到精神世界，客體的世界是含有生命體，成就生命體的精神莊嚴領域⁴⁸。

三、海印三昧

「海印」是大海為譬喻，包含廣大宇宙的森羅萬象，也意指著沒有邊際。「印」是指映現，當海面平靜無波，所有景物日月星辰都能映現在海面上。佛陀的智慧照透一切時空、現象，一切萬法呈現其本來面貌。《華嚴經》不是神話故事，或是想像力的馳騁。是關於修行的，它是覺悟者的體驗詮釋，覺悟者的境地自證。海印三昧所呈現是一種精神統一的狀態。

三昧，佛正覺自身的實踐立場，心處於一種安定狀態。「一心」中，所有時間、空間、無盡的現象，都映現出來。華嚴思想詮釋佛智慧映現的萬象，不論過去、未來的一切，萬有都一一呈現。《華嚴經》是描寫法身佛境界的經典、描寫佛的「一心」⁴⁹，在佛的心中，一切萬有，無不映現。《海印三昧論》中說：

譬如天下所有諸水悉入大海無流不納，海印三昧亦復如是。悉納一切諸契經水，譬如空中日月星宿諸天宮殿。阿修羅兵及天帝釋所將兵眾，悉皆影現大

⁴⁶楊政河：《華嚴經研究》，臺北：慧炬出版社，2004年。

⁴⁷方東美：《華嚴經哲學（上）》（臺北：黎明出版，1981年），頁：259。

⁴⁸劉貴傑：《佛學與人生》（台北：五南出版社，1999年），頁：107。

⁴⁹劉貴傑：《華嚴宗入門》，（臺北：東大出版社，2002年），頁：85。

海水中，海印三昧亦復如是。⁵⁰

雖然心不可得，心無實體可掌握。然而，「一心」是相即相入而無礙的萬象存在，萬象就是心的本質。宇宙萬法形成的原因歸於「一心」，現象事物的最終根源是「一心」，就是「一心」的展現。心和客觀事物接觸，才形成各種幻相。客觀事物的存在，完全是自心的作用。「一心」視為一切諸法的本體。

「一心」，一法界、真如、海味三印都是同義。這裡的「一心」也是「一法界」。因為一法界是無所不攝，諸法相依相成，沒有一法離開真相而存在。真相就是緣起實相，就是一切法全體的實相，同時具有超越性和絕對性。⁵¹所以，《華嚴經·明法品》中說心造如來：

心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦然；心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉；若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心；作一切佛事，自在未層有。若人欲了知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。⁵²

《華嚴經》的世界觀是重重無盡的，而且遍布無盡的世界，法界是無窮無盡世界的意思。法界是一種存在，種種在時空中的一切存在，是一種思量的狀態。宇宙事物與其相互關係都是彼此互攝、圓融自在。而且宇宙萬法互相依持，相即相入。豎通三界，橫遍十方，如同因陀羅網中影影互映，重重無盡的世界。

第三節 毗盧遮那佛的「放光」

在《華嚴經》中，「光」是一個重要的意念，意謂全世界的一切生命存在。

⁵⁰明晶：《海印三昧論》《大正藏》冊 45，第 1889 號，頁 774 上。

⁵¹楊政河：《華嚴經研究》（臺北：慧炬出版社，2004 年），頁：527。

⁵²《華嚴經·明法品》，卷 10，《大正藏》冊 9，第 0278 號，頁 465 下。

毗盧遮那佛在初會的寂滅菩提道場上，在這「放光」當作語言，有深刻的宗教象徵意義。毗盧遮那佛第一會是在如來眾齒之間放種種光。其次，放眉間光。第二會放足輪光；第三會足指放光；第四會足上放光；第五會膝輪放光；第六會亦眉間放光；第七會放眉間光；第八會不放光；第九會亦放眉間白毫光明。⁵³

放光的次數與意義：

1、第一會第一放光：門面齒間

毗盧遮那佛在齒間放光，是告知十方世界眾生、莊嚴法界為初登正覺。《華嚴經·如來現相品》云：「爾時世尊。知諸菩薩心之所念。即於面門眾齒之間。放佛剎微塵數光明。所謂。眾寶華遍照光明。出種種音莊嚴法界光明。…。⁵⁴」此齒間放光是莊嚴告眾雲集光。澄觀大師說，口齒放光代表咀嚼真理法味，可以滋養法身。

2、第一會第二放光：眉間光

這意謂全世界的一切生命的存在。《華嚴經·如來現相品》云：「放眉間光。此光名一切菩薩智光明。普照耀十方藏。其狀猶如寶色燈雲。遍照十方一切佛剎。⁵⁵」所有的生命都可以感到光明，這個放光的精神，代表著象徵性的意義，以果成因，起信之首。代表通達一乘之道。

3、第二會放光：兩足輪光

毗盧遮那佛把光轉到兩足發光。《華嚴經·光明覺品》中云：「爾時，世尊從兩足輪下放百億光明，照此三千大千世界百億閻浮提…。⁵⁶」因為腳是實踐的工具，代表由下到上，腳最卑微，初信之門，也代表信是宗教實踐的基礎。

⁵³澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 5，《大藏經》36 冊，第 1736 號，頁 32 下。

⁵⁴《華嚴經·如來現相品》卷 6，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 26 中。

⁵⁵《華嚴經·如來現相品》卷 6，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 29 下。

⁵⁶《華嚴經·光明覺品》，卷 13，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 62 中。

在第二會把最高的智慧，轉換成一種思想、一套實踐的計劃，承接《華嚴經·淨行品》的生活實踐。光轉換成兩足輪放光，是用因成果，重新轉到現實的世界。

4、第三會放光：兩足指光

如來不離菩提樹下而上升到須彌山頂，再升到帝釋殿，而放足指光，以明發足之始。《華嚴經·須彌頂上偈讚品》云：「爾時，世尊從兩足指放百千億妙色光明，普照十方一切世界須彌頂上帝釋宮中，佛及大眾靡不皆現。⁵⁷」見道的初步，要以三昧力，以信入位，依止實踐，才是真實修證。

5、第四會放光：兩足上

腳指尖放光，是指出方向，說十行。所以接下來腳背（足趺）放光。《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》中云：「爾時，世尊從兩足上放百千億妙色光明，普照十方一切世界；夜摩宮中，佛及大眾靡不皆現。⁵⁸」當我們運用腳背，才能把足部的力量發揮出來，須要很大的動力，這才有行動的力量。代表行動、有成就的，依空起行，法身根本智慧。向上、下迴向，自在無礙。

6、第五會放光：兩膝上放光

釋迦牟尼佛從夜摩天的第三天，昇到更高的第四天兜率天。《華嚴經·兜率宮中偈讚品》云：「爾時，世尊從兩膝輪，放百千億那由他光明，普照十方盡法界、虛空界、一切世界。彼諸菩薩，皆見於此佛神變相；此諸菩薩，亦見於彼一切如來神變之相。⁵⁹」如來在雙膝蓋上放光，說十迴向。澄觀大師說：「輪屈伸可迴向故。⁶⁰」膝蓋是一切運動的樞紐，可以向上、向下的自由行動。膝蓋向上提昇，代表向上迴向。把生命投入到菩提本身、與光明合而為一，這是向上迴

⁵⁷ 《華嚴經·須彌頂上偈讚品》卷 16，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 81 上。

⁵⁸ 《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》卷 19，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 100 上。

⁵⁹ 《華嚴經·兜率宮中偈讚品》卷 23，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 121 中。

⁶⁰ 澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 5，《大藏經》36 冊，第 1736 號，頁 32 下。

向。膝蓋放光可以向上提昇，也可以向下迴向。以大慈大悲之心迴向現實的世界，再投身黑暗又光明的人間，這才是以膝蓋放光的意義。

7、第六會放光：眉間放毫光

佛再度昇到更高的他化天宮，而毗盧遮那佛在把這光，從兩膝蓋輪提昇到眉間放毫光相。已經達到有形世界的最高境界。《華嚴經·十地品》：「爾時，世尊從眉間出清淨光明，名：菩薩力焰明，百千阿僧祇光明以為眷屬，普照十方一切世界靡不周遍，三惡道苦皆得休息。⁶¹」為十地菩薩說法，此會會主是金剛藏大菩薩，福德俱足。生命境界都已培養到不會再摧毀的金剛不壞的狀態。一切境界都是充滿在光明照耀。

8、第七會放光：眉間白毫放光、口放光

人們經過修行，凡夫轉化為大菩薩，與佛的精神境界平等。如來在眉間在白毫相中大放光明。放眉間毫光灌文殊頂，明前他化天上十地果終。《華嚴經·如來出現品》：「爾時，世尊從眉間白毫相中放大光明，名：如來出現，無量百千億那由他阿僧祇光明以為眷屬。⁶²」如來在此眉間白毫放大光明，表現為中道，不住生死或涅槃。此外，佛陀口放光《華嚴經·如來出現品》：「爾時，如來即於口中放大光明，名：無礙無畏，百千億阿僧祇光明以為眷屬。普照十方盡虛空等法界一切世界。⁶³」比第一會的眉間放光更加清淨光明，滅除一切惡、滅一切苦道。眾生、菩薩、佛都化為一真法界。光中無量、不可思議，光中又展現不可思議的妙境。第八會佛未放光。

9、第九會放光：放眉間白毫光明

《華嚴經·入法界品》中有云：「爾時，世尊欲令諸菩薩安住如來師子頻

⁶¹ 《華嚴經·十地品》卷 34，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 180 中。

⁶² 《華嚴經·如來出現品》，卷 50，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 262 上。

⁶³ 《華嚴經·如來出現品》，卷 50，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 262 中。

申廣大三昧故，從眉間白毫相放大光明，其光名：普照三世法界門……⁶⁴」菩薩與佛達到精神平等的境界。如來放光是令眾生可以得到法益，放光的時候，納入無窮的時空中，時間、空間除去了差別，華嚴佛法界把時空的領域，成為無窮的體系。⁶⁵

10、 交光相羅，如寶絲網

華嚴經中之帝網天珠，每一個寶珠相互反射產生的影像，交光相網，如同網珠光光交涉，因陀羅網之一一結都附有寶珠，數目無量，所有寶珠皆現出一切寶珠之影，又一一影中皆映現其他一切寶珠之影，如是寶珠無限交錯反映，影現重疊，互隱互顯，重重無盡。《華嚴經》在空間的表現上，富有神妙的變化。表現了互攝、互融的空間變化。乃至事事圓融無礙的不可思議境界。

我們的娑婆世界，又有風輪、水輪等支持，形成無量無數的三千大千世界，我們現實世界，並不是唯一的世界，在這世界海的裡面，在無量數的三千大千世界的無窮世界海，這層層疊疊，層次嚴謹，其裡面的世界種，互相融會，互不障礙。

毗盧遮那佛的「放光」詮釋了物質世界的各種層次，到生命世界的層次，到心靈的層次，一直到發展精神世界的最上層。

⁶⁴《華嚴經·入法界品》，卷 61，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 327 中。

⁶⁵方東美：《華嚴經哲學（下）》（臺北：黎明出版，1981 年）頁：260-270。

第三章 佛法界美的特質

華嚴佛法界世界的構造、形式、性質，都是精神的領域，「一真法界」就是整個宇宙客觀世界的全體，而且融攝心物為一體。

《華嚴經》中描寫法身佛的境界，是超越一般相對性的認知，精神與物質圓融無礙的特質。論述法身佛之美的重點，佛法身是真理的意思。當真理映照於物質，是一心所映現的美感，自然界的形式被佛格化，與我們一般討論的形式美感，有很大的不同。所以討論法身佛之美要符合審美規範，又要表現理性特質的美感。在此，藉康德對現象的探討、在現象界透過道德實踐，體現了現象和本體統一的美學理論，來說明華嚴佛法界的理想美與崇高美。

第一節 理想美的呈現

一、理想美的理論背景

西元 1750 年包姆加登（Alexander Baumgarten）出版《美學（Aesthetics）》一書，確立美學一詞，稱為感性學或感覺學。是理解感覺、想像和情感的學科。本文企圖借用西方美學的觀念，討論華嚴佛法界（法身佛）的美感。

華嚴佛法界類似描述一個事物的原則、模式，是永恆的，是美本身，是宇宙永恆的運動規律，最終、最高的美。這類似於柏拉圖美學的核心是理型（idea），或說理想。理型（idea），是事物的原則、模式，是永恆和絕對的存在、不變與無限的，包括行為、倫理道德的美，和人靈魂的美。柏拉圖認為要追求美的本質，不是美的現象。柏拉圖的審美基礎是回憶，人的肉體與靈魂是分離的。⁶⁶這與華嚴法身佛遍一切處，包括我們所住的世界，和柏拉圖講現實是理想世界的影子，是不同的。更完整討論理想美，以下參考康德的判斷力批判。

華嚴法界思想所說的「四法界」。包括「事法界」是現象界的差別：我們判斷現象事物的美醜，是透過我們的認知，加在我們所感受的物件或現象上。我們

⁶⁶張法，《美學導論》（臺北：五南，2004 年）頁 39。

把事物的表象，我們心中產生對事物的感受，康德稱為審美的品味。康德認為，審美品味的判斷是美學判斷。「理法界」真理的世界的認識，在康德的想法是道德的「善」和上帝存在。「理事無礙法界」現象事物與真理之間，一種圓融無礙的關係。康德美學也詮釋一個美的最高理想形式：是自由的理念，是上帝的理念，理想美的詮釋。至於「事事無礙法界」將在第五章論述。

二、理想美的範疇

華嚴佛法界思想，開展出廣大無所不包的事相世界。世間以事物的差別為認識對象，差別的相統攝在「事法界」。「事法界」是分析性的事物、現象。我們以理性把它組合起來。在華嚴教教法中，將事物分成教義、理事、境置行位、因果、依正、體用、人法、逆順和感應等十種差別事法⁶⁷。這就包含一切差別事物。討論審美意義之前，先認識康德的現象和理性：

1、現象界的特質

討論審美意義之前，必須先認識康德（Immanuel Kant）的《純粹理性批判》。理解康德的知識論。這是對自然現象的認識，建立經驗界的規律與知識。其次，華嚴思想如何建構「事法界」脈絡。

康德將認識能力分為三類：一是感性，以空間和時間的形式，接受感官所提供的模式。二是悟性，藉著範疇、原理將感性提供的材料加以綜合，形成對象與關於對象的知識。三是理性，把悟性的知識和材料形成系統。

康德的純粹理性批判是說明知識，是現象範圍內的知識。純粹理性批判所說的知識，就是自然界，建立自然的觀念。依照康德的意思，現象的全部就叫作自然。純粹理性批判談自然、知識。我們所存在的世界是由現象所組成，根據康德的解釋，人類只能了解經驗組成的世界，現象界就是自然界。

⁶⁷楊政河：《華嚴經研究》（臺北：慧炬出版社，2004年）頁：475。

I、 先驗分析論：

探討悟性之先驗範疇及原理。康德認為表象為悟性的純粹概念，對概念進行分析，共有十二範疇：單一、多數、全體、實有、否定、限制、實體與依附體、因果、相互、可能與不可能、存在與不存在、必然與偶然。這十二範疇可被歸為四大類，即：量、質、關係、樣態。

十二範疇的根據原則是悟性的判斷。康德的範疇是先天概念的分類。

II、 先驗感覺論

探討感性之先天模式：空間及時間，稱為純粹直觀。

我們知性上的一個範疇（category）。雖然康德的範疇都要在時間、空間中表象，離開時間、空間，這些範疇沒有具體的應用，沒有具體的表象。現象就是靠時間、空間的表象，範疇的決定而成的。康德認為範疇應用到現象上，就會有相對的定相。譬如說，有因相，就會有果相。定相是知性統覺後，通過範疇所產生。康德說我們的知性通過概念所先驗決定的，這是超越的決定。我們的感官對現象作用，引起感官的活動，感官的行為稱作感覺，感覺所造成直觀或表象，這樣的直觀被納入先天的模式，先天的模式如時間、空間，我們這稱為現象。我們有先天的知識，但是沒有純粹的知識。因為悟性，即使有純粹的知識，沒有經驗表象的呈現，是無法產生知識的。

2、 理性的特質

康德的第一批判是客觀知識的理性批判，第二批判：探討人的道德，理性能力；肯定「上帝」、「靈魂」、「自由」等「超經驗」的理念。在華嚴法界思想，人的精神現象和精神作用，稱為「理法界」。康德認為人既屬於現象界，又是物自身（本體）。人在現象界，但是人又是物自身（本體），因此人的本質就不屬於現象界。人的意志行動，人的實踐理性高於理論理性。

I、物自身

康德分析物質和物質的本體。康德提出現象與「物自身」之區別。「現象」與「本質」是對立的。另外一個和我們經驗相對的世界，「物自身」是無法了解的。人只能認識現象，不能認識本體。當然，科學不能理解上帝，科學知識不能解釋靈魂、意志自由，也達不到「物自身」。

本體（物自身）是一種客觀的存在，不在時間、空間的範疇是非經驗，是一種「超經驗」的設想。康德認為一種包括主體、客體，絕對統一的整體，就是道德。上帝就是主客體統一的理念。⁶⁸

II、實踐理性

第二批判《實踐理性批判》道德的實踐原則：包括決定意志的原則和實踐規則。在意志的層面，人的自由意志，涉及人如何運用自由，到純粹實踐理性，就是道德的問題。其次，實踐理性的對象是追求道德與行為的符合，解決善與惡的問題⁶⁹。從實踐理性來說，我們的理性也在運用，決定善的判定、惡的判定。因此，判斷是一種能力：道德是知善惡、知識是知是非。道德法則反應了現象世界和純粹理性的差異。康德的實踐理性的方法，就是將道德法則落實在我們生命中。純粹實踐理性以善為對象，包括道德本體與道德實踐，就是道德修養。道德行為的目標是善，而「至善」設定為靈魂不滅和上帝存在。這個設定的命題是信仰，不是知識。

康德解決了現象界的問題，進一步通向精神領域，再提昇到道德世界。在《實踐理性批判》康德證實了上帝、靈魂不死的必要性。康德提出德行和幸福的統一達到至善。至善是至高的善，是純粹理性應用的理想，才是道德是最高境界。

⁶⁸牟宗三，盧雪崑記錄，〈康德第三批判講演錄〉《鵝湖月刊》9月號，台灣：台北，2000年。
<http://phi.ruc.edu.cn/bbs/archiver/?tid-28024-page-3.html>

⁶⁹馬新國：《康德美學研究》（北京市：北京師範大學，1995年）頁：96。

界。以道德，體現了現象和本體的統一⁷⁰。以道德連接現實與精神領域，企圖把真、善統一起來，達到最高的價值。這反應出西方基督宗教的思維體系，人類自己是渺小。須向外、向上去尋求更高且無限的精神本體。《實踐理性批判》闡述了自由因果範疇認識本體世界，就是道德世界。康德的《實踐理性批判》証明了上帝、靈魂不死和自由存在的合理性。然而，至善只有在超感性的本體世界才能實現。至善的實踐必須有上帝的存在，代表著將宗教的上帝轉化為道德的上帝。

康德哲學試圖突破二元對立；從上層到下層；從內心到外在環境產生隔閡。康德哲學必須向上尋求更高、無限的精神本體，依賴上帝的存在、才有至善的實現。

III、理法界

物質世界有各種現象，森羅萬象。理法界是事物的本質，就是真理的世界。空間無盡、時間無際。理法界在這也可說是人類的精神現象、精神作用。所以是統攝精神萬物的理體，雖然物質界有各種多元的面貌，但是它的理體、本體不變。宇宙萬物如如不動的本體界就是理法界，就是自性空，事物都是因緣生滅，沒有實有，永恆不變的本體。

華嚴世界遍觀法界，都是清淨真如，理解法身佛，就是理解空性。當明瞭理法界的意義，自然心量廣大，自然一切法平等。

3、溝通現象與理性

康德前面兩個世界，一個是自然、現象可以感受的，是屬於理論哲學；另一個世界是自由或超越的，討論道德問題。但兩個領域是無法跨越的。所以康德建構判斷力批判，討論悟性的先天範疇和原理，判斷力來溝通兩個世界。判斷力是聯繫知性與理性的橋樑。康德把判斷力分為以下內容：

⁷⁰馬新國：《康德美學研究》（北京市：北京師範大學，1995年）頁：119。

I、 決定性的判斷

決定性的判斷有屬於知識的，知識是決定是非，決定一個對象的量、質關係。決定性的判斷也有屬於道德的，實踐理性方面的。實踐理性決定善惡，決定性的判斷都是從概念而來。例如以知性的範疇為例，依自然現象的普遍的條件，這些相關自然知性的判斷力，是決定性判斷。所以決定性判斷是「有相判斷」。

II、 反省的判斷：

對於對象方面無所決定的判斷，則是「反省判斷」，非決定性判斷是「無相判斷」。康德說反省判斷沒有客觀的歸屬原則，沒有客觀原則將現象系統化。不能成一個決定性的判斷，但它一定有一個主觀原則(subjective principle)。所以審美判斷純粹講美，審美判斷是反省判斷。

III、 審美判斷

康德分析審美判斷有四個特性：沒有任何利害關係，不依靠任何概念，沒有激情，沒有魅力。把利害關係、概念、激情、魅力去掉，對其對象感到愉快，對表象感到舒適、愉快。這是純粹美。審美判斷是我們的認知能力，想像力與知性之間的自在遊戲。這是種我們對表相與認知的遊戲。我們感到對象（現象界），通過我們的感性知識，內心生命的情感，才能獲得確定的感性知識。更深一層，是我們心靈或內在的性情與外在自然的關係⁷¹。

審美判斷不能決定知識的是非，也不能判定道德的善惡。所以審美判斷就是無相判斷，因為美不是屬於一個對象的特性，將美歸屬到某個原則下，沒有這樣的原則。

審美判斷是一種反省判斷(reflective judgement)，因為美不是對象的一個特性。我們的知識是了解對象的特性，對象的特性主要是三類：它的質，它的量，它的關係，這三類是實的，還有程態，程態那一類是虛的。這四類範疇都是規範

⁷¹ Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》（臺北：聯經出版社，2011年）頁：11。

知識的。以範疇作為了解審美判斷的一個方便判斷。因為以範疇來構造判斷，就是知識判斷、決定性的判斷。有四個特點：

i、 依性質的鑑賞判斷：審美無利害

審美判斷不是用概念或範疇去規定對象，不關心對象是否存在。審美是無關心的欣賞，不能有任何利害關心愉快，不管是藝術的美，或者是自然的美，皆不能有任何利害關心。這些就是了解純美的一些最重要的特性。

ii、 依量的鑑賞判斷：普遍性

量的範疇了解審美判斷的第二相，就是普遍性。量範疇就是一、多、綜。審美判斷是「我」下的判斷，是當下主體下的判斷。每一個單稱的判斷，但它又有普遍的要求，要求普遍的同意。「美無須一個概念，即普遍地令人喜悅。」⁷²這朵花美，大家都認同，就是普遍性。審美判斷都是單稱判斷，不依於任何概念；不從概念來。

iii、 依關係的鑑賞判斷：無目的的合目的性

通過關係範疇認識審美判斷的第三相，就是「無目的的合目的性」。康德認為有經驗目的和先驗目的兩種。先驗是一種先天的、普遍有效的目的的概念。康德對先驗的對象是物自身；經驗對象是現象。⁷³我們對於目的不需要一個經驗，而是需要一個先驗的理解。康德認為這是先驗經驗的認知，一種合目的性的原則。所謂「無目的的合目的性」，無須預設一個意識、情感來獲得心靈的聯繫。所以在美感經驗無須有一個決定的目的，而去安排所有的行為，這是不必要的。

審美判斷本身沒有任何目的。沒有任何目的，因為目的是一個概念。就是不依靠概念。康德在這裡提出，作為我們審美判斷的超越原則的是目的性原則。

⁷²Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》（臺北：聯經出版社，2011年）頁：181。

⁷³ Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》（臺北：聯經出版社，2011年）頁：69。

iv、 依程態的鑑賞判斷：無概念的必然性

通過關係範疇認識審美判斷的第四相，就是程態（modality）範疇來說這個關係來認識審美判斷。這個程態和可能性、實際性、必然性相關。審美判斷是沒有任何利害關心，不依靠概念，也沒有任何目的的審美判斷有必然性，這就是審美判斷的第四相。審美判斷的超越原則是合目的性原則，所謂「合目的」最後是合道德的目的。

四、 美的理想概念

我們的思考習慣，總覺得美的最高理想形式，應該有一個對象，但是康德美的最高理念：是自由的理念，是上帝的理念。康德說：

「我們如何達到這種美的理想？是先天？還是經驗的？同樣的，哪一種美的種類允許一個理想？」「唯有自身具有存在目的的人，他透過理性自行決定自己的目的。或說，當他在必須從外在知覺取其目的時，它還能把它們與本質與普遍的目的作比較，並且也能美感地判斷它們的和諧：只有人才配作為一個美的理想，就好像他人格中的人性如睿智，才是一切世界萬物中唯一能作為圓滿理想。⁷⁴」

在康德的觀念，我們是道德反省的主體，我們也是思想的對象。只有人可以給自己一個目的，所以只有「人」作為一個美的理想⁷⁵。將美、道德、我們心中的人性理念作成聯繫。在美感的反省，判斷的主體和對象是相同的。我們必須在他人身上看到人性的理念，也看到他的內部作用，性格、德行。「靈魂的善、或純潔，或力量，或安定。」在人的形態中「理想在於道德的表示」在理想中存

⁷⁴Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》（臺北：聯經出版社，2011年）頁：83。

⁷⁵Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》（臺北：聯經出版社，2011年）頁：182。

在普遍性。

美的理想是符合美的理性概念的具體表象，是有客觀合目的的概念固定下的美，是理智和鑒賞判斷的客體。再進一步，構成美的理想更中要的條件是符合審美規範觀念的人體必須體現理性觀念。人的理想是表現道德，成為理性的道德人。

康德明確提出審美不涉及利害，而且不涉及對象的存在，因此可以是無目的的合目的性。這個命題，美和客觀無觀，完全是主觀，是人的審美態度決定了美。自此，美的客觀轉向了主觀。所以沒有美的對象，只有審美的對象。再進一步，美的主觀特質，把美的本質和人的本質相聯繫。人的本質說明美的本質：

我們聲稱高樓或大樹莊嚴華麗或山水景緻歡欣愉悅；甚至連顏色，都被稱作是天真、謙和或柔嫩的，因為它們在我們內心喚起的感受，多少和我們所有的、由道德判斷產生的心態的意識相類比。審美好像使我們，從一個感官的嫵媚過渡到習慣的道德趣味之間沒有太激烈的跳躍；因為審美甚至在他的自由裡，允許將想像力表象成對知性的合目的性的決定相負責了似的，並且他教我們即使離開感官的嫵媚，也能自由地愛悅著感官對象。⁷⁶

審美表現的自由與道德的自律是契合的，並且在道德意識到審美自律時，審美才能在感官世界表現道德的自律，反過來張顯道德。透過自由審美和道德善的聯接。

五、 理事無礙法界

現象事物與真理之間，一種圓融無礙的關係。理是本體，事是現象。本體是無自性，藉由現象而發顯；而一切萬象，則皆為真如理體之隨緣變現。就是理由事顯，事攬理成。從本體和現象的關係，每一事物都展現了本體。本體和現象界相即相入的關係，指現象界與本體界為一體的關係。性相交融，心物一如的世界。

⁷⁶李淳玲：《康德哲學問題的當代思索》（嘉義縣大林鎮：南華大學社會所，2004年），頁：91。

更具體的說，世間事物都是空性，離開空的性格，現象界的一切便不能成立。一切萬象，都是真如理體之隨緣變現。顯出理與事互融無礙之法界⁷⁷。

前段，康德要認識本體世界，要透過道德、直觀的審美，才能體會；美、道德可以聯繫人性理念。審美在感官世界表現道德的自律，所以美的理想是符合美的理性概念的具體表象。而美的最高理想形式，是上帝。康德企圖將人的心靈轉化向上提昇，使心靈到達藝術境界，道德界、甚至宗教界⁷⁸。在華嚴法界思想，並沒有佛與眾生；下與上隔閡的問題。所以理想美可以呈現佛的法界，也可以是娑婆世界。這部份的觀念，留待第五章再加以說明。

在華嚴佛法界思想「一心」、「真如」、「法界」，是真實不變的，也是一切萬象的本體。客觀的世界領域化成主觀的心靈狀態。《華嚴經》中描寫佛的境界，佛的智慧照透一切時空、現象，一切萬法表現其本來面貌。華嚴思想對佛身的描述：毗盧遮那佛代表絕對真理的最高智慧，以智慧之光遍照法界之身，遍一切處。其次，蓮花藏世界，自然界的形態被佛格化。各種山河大地都是佛的本體。華嚴佛身顯露了解境十佛、行境十佛，超越時空的華藏世界。以康德「美的理想」，最高的美的形式概念，透過審美想像力對知性的和道德善的聯繫。審美蘊含道德自律聯繫我們心中的理念。毗盧遮那佛為理想的佛身、真理之身，廣大圓滿，就是呈現理想美。

第二節 崇高美的特性

因陀羅網其數無量，一一寶珠映現寶珠之影，寶珠無限交錯反映，重重無盡。這是重重無限的華嚴現象，是盧舍那佛的神妙境界。

美，是透過感官認知的。可是無形式的、另人愉快的是崇高。

美康德的審美判斷可分成兩支：一支講純美，一支講崇高。美和崇高的共同

⁷⁷楊政河：《華嚴經研究》（臺北：慧炬出版社，2004年）頁：478。

⁷⁸方東美：《華嚴經哲學（下）》，（臺北：黎明出版，1981年），頁：268。

點，就是都令人感到愉快。不依於感官的知覺、概念、或是表象。在前段，我們理解到美，涉及到對象的形式；但是崇高的對象是無形式的、無界限的。《華嚴經》中說：「菩薩身毛孔中，各現十世界海微塵數，一切寶色光明；一一光中，又現十世界海微塵數諸菩薩。」這種描述完全顛覆我們對空間大小的認知，另人感到不可思議，詮釋一種超越形式、界限的觀念。崇高的表象類似於理性的理念，而且崇高是令人感到驚訝和敬畏。

一、 無形式的美

康德說崇高和美是一致的。崇高和審美判斷一樣都有普遍性和必然性、無利害性。但是崇高的主體是理性，崇高不存在自然事物中，是存在人們的觀念裡。所以沒有任何對象可以被歸類在崇高，崇高是一種無形式、無限的，沒有什麼表象，先天就包含崇高的特質或概念。所以崇高的無限性是超越我們的感性能力，我們的感性是無法衡量無限的，崇高是超過我們感官標準的心靈能力。

崇高是蘊含「數學的」、「力學的」，並且凌駕我們的想像力，對照出自己的渺小。在對崇高判斷對理性及道德使命是愉快與合目的性的。康德討論崇高所下的定義：

心靈的擴充，令自己自覺有力，從另一個實踐的觀點跨越了感性的限制。「自然，在美感判斷裡被看成是對我們沒有主宰的力量時，就是力學的崇高。」

「使自己體知自己甚至超越自然的崇高使命。」⁷⁹

康德的美感論中有崇高(sublime)。崇高不屬於悟性的純粹概念、不是感性、更不是知識。崇高的表象是主觀的，超越感官的一切標準。崇高是想像力與理性的合作。康德發現一種情感，是因為道德行為所引發的情感。人遵守道德規律情

Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》（臺北：聯經出版社，2011年）頁：134。

感轉換成崇高的感情。⁸⁰

力的崇高是令我們恐懼，崇高的對象特徵是無形式，體積上是一種無限的廣大，數量上的崇高是力量的無比威力，巨大的超過想像。

崇高是無形象限制，崇高是主觀、理性的觀念。面對想像力無法適應而感到恐懼，只好以理性來面對恐懼，從避畏的痛感（否定）轉化為對自身尊嚴、勇氣（肯定）的快感。崇高是想像力與理性的衝擊，反覆地震盪，產生強烈的審美感受，展現人實踐道德、倫理、理性的力量的快感。⁸¹

1、理性的力量

狂風暴雨的夜裡不是崇高，景象讓人畏懼，人心中掀起理性、挑戰的勇氣、道德價值。所以崇高是文化薰陶、道德修養的意識。康德也提出崇高的典型：狂風暴雨，斷垣殘壁，狂怒無邊的大海。崇高是無利害關係的、主觀的合目的性、事物的審美表象和崇高，能夠引起情感上的愉快，存在普遍性、必然性。崇高是無形式和無限崇高的事物必須是無形式和無限。崇高在一個無形式的對象上看到，透過對象的引發，聯想無限制的總體。

康德的崇高是無形式、無限的事物，也屬於鑒賞的範圍。理性提供先驗理念的能力，理性才能處理和把握無限的事物，理性是提供先驗理念的能力。崇高是一種反思判斷。崇高不是單純、直接的愉快，而是理性和道德精神的追求。

華嚴思想強調觀察思量、意志，都是心來作主，心是重要的主體。康德的審美判斷是感到對象的表相（現象界），通過感性知識，內心生命的情感，才能獲得確定，更強調心靈與外在自然的關係。

崇高是無形式，華嚴世界也是無形式。華嚴思想很多描述是挑戰我們的認知，一再挑戰體積上無限的廣大，巨大得超過想像。面對想像力無法適應，並非

⁸⁰ 黃振華：《論康德哲學》，台北：時英，2005年。

⁸¹ 李澤厚：《批判哲學的批判-康德述評》（台北：三民，1996年）頁：417-421。

產生恐懼，而是轉化成精神的追求。

華嚴世界的美並不是直接的快感，而是理性和精神的追求。

二、 崇高的感覺經驗

十八世紀啟蒙運動的柏克（Edmund Burke）崇高與美的理念，英國經驗主義美學的集大成者。柏克的崇高是自然的偉大所引起的情感，柏克把崇高美感帶到人的感覺經驗。

1、 崇高引起的情感

柏克的崇高是自然引起的情感，崇高是強大力量所產生的作用。這情感就是驚愕所有的精神狀態，崇高是帶有恐懼和隱晦不明的。我們不難理解柏克的崇高是西方基督宗教「神」的概念。柏克以《聖經·約伯記》的章節，認為崇高是在描寫可怕的不確定性。

柏克也說永恆和無限的觀念，是最讓人感動的。永恆和無限的觀念世人所知極少。所以崇高也是帶有空乏是巨大。而且是可怕的、幽暗、孤獨、寂靜，這似乎也是人對自然或是宇宙的不可預期所有的感觸。

2、 遼闊與無限

崇高是規模巨大、是形成崇高的，是強而有力的。是指思考規模的巨大、範圍的遼闊或數量上。這與康德對崇德在數量或力量上的詮釋，是相同的。崇高的來源就是無限。無限會讓人心中充滿另人喜悅的恐懼，這是崇高最道地的效果。柏克特別強調真正無限，所以也意謂崇高的神聖性。

3、 連續與一致性

事物的連續與一致性（uniformity），就構成了人為的無限。連續是一個方向上，綿長的延續。一致性是觀念上不斷的聯結，想像力就不會受到阻礙，有可能在物象上顯現無限的特徵。例如：聯續的柱子或是建築物的規模的巨大。

4、壯麗（magnificence）與光線（light）

一個數量龐大而本身就很華麗且有價值的事件，是壯麗的。數量龐大所構成的雄偉，例如，滿天的星斗。崇高歸於龐大的豐富意象。此外，光線是一個可以產生崇高的原因。強光可以征服感官是一種偉大的觀念。例如：閃電可以產生壯觀的景象。⁸²

在《華嚴經》第一會描述毗盧遮那佛所居，重重無盡的華藏世界；毗盧遮那佛的放光，各種山河大地都是佛的本體，自然的形式是佛的法身所呈現的境界。表現種種華美，毗盧遮那佛放光、數量的無限、詮釋空間是無限廣大、時間是恆存性，種種崇高美感。

第三節 法界美的形式

藝術依循統一的組織原則有：和諧、多樣、平衡、比例、佈局、莊嚴等形式。藉由相似處連結對比，來尋找美的形式特徵⁸³。美感性質的概念或美感範疇視為一種概念，這範疇統整為「想像的快感」（pleasures of the imagination）。此段落以經中描述華藏世界的形式，加以討論：

一、美的形式（concinntas）

形式之美，完美的比例在藝術的表現最為常見。為了表現佛境的妥善，將人類對生活上的須求、感官上認同的合諧與適當性表現在經文中。形式比例的完美，在不同的時空，因不同的民族族群有不同的認知。例如：希臘人追求黃金比例；中國唐代喜好相較現代，較為豐潤的形式典型。《華嚴經》的文句，表現印度當時，對美的形式觀念。

⁸² Edmund Burke，林盛彬譯：《崇高與美的起源》，臺北：典藏藝術家庭，2011年。

1、 裝飾 (ornament)

結構與裝飾，追求色彩的和諧，形式比例的完整。人為方式加到事物上。

清淨妙寶所共成立，縱廣各有七千由旬；七寶為廓，樓櫓却敵，悉皆崇麗；七重寶塹，香水盈滿；優鉢羅華、波頭摩華、拘物頭華、芬陀利華，悉是眾寶，處處分布以為嚴飾；寶多羅樹，七重圍遶；宮殿樓閣，悉寶莊嚴；種種妙網，張施其上；塗香散華，芬瑩其中；有百萬億那由他門，悉寶莊嚴；一一門前，各有四十九寶尸羅幢次第行列。⁸⁴

此段文句，以大量寶物、珍寶來裝飾。例如：優鉢羅華是蓮花，波頭摩華是最上等的紅蓮花。拘物頭華也是是千葉蓮白蓮。芬陀利花，是世間稀有的多瓣大白蓮花。以人世間最稀有、罕見，最尊貴的白蓮、紅蓮來處處分布作裝飾。《華嚴經》常見蓮花、七重樓閣、寶珠等，當時印度最上乘美的形式加以裝飾。

2、 莊嚴 (dignities)

莊嚴是一種美。發展到內在美、精神美，也是一種尊貴、高尚的美。

世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明，所謂：眾寶華遍照光明、出種種音莊嚴法界光明、…各得見此華藏莊嚴世界海。⁸⁵

此段落的經文，不斷出現光明的字樣，光明不只是發光、放射出光線而已。佛的光明是智慧，可以理解事物真相並且破除黑暗、彰顯真理。所以光明能遍照一切處而無所障礙，也是無礙光明。所以《華嚴經》中的描述，種種華麗美好，

⁸⁴ 《華嚴經·毘盧遮那品》，卷 11，《大藏經》冊 10，第 279 號，頁 54 上。

⁸⁵ 《華嚴經·如來現相品》卷 6，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 26 中。

其實不全是物質現象的表現，更是表達佛境界的精神性，智慧的莊嚴特質。

3、和諧

形式的詮釋，分別連結在一起。當規律的視覺單位重複表現，韻律會產生。重複的意思是只東西反覆的出現，重複可以相似或相同。重複性本質可以透過停頓和節拍性，來創造和諧與韻律。比例、秩序、對稱與明確性，美是追求形式的和諧。⁸⁶

因陀羅網者。…猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影。一一影中復現眾影。即重重現影成其無盡復無盡也。⁸⁷

因陀羅網的形式，詮釋一種廣大卻不雜亂，有節奏、韻律的形式表現。寶珠皆反映射出其他寶珠的影像，又在影中映現其他寶珠的光影，如此寶珠交錯反映，無限的重重映現，重重無盡，是形式的和諧。

二、「光」的美感

光，在人類宗教上有特別的涵義，常見於各個不同的宗教儀式。古代的拜火教（祆教）以火「光」作為善、神聖的象徵。基督宗教，「光」代表聖靈的存在，中古世紀的祭壇畫，常以蠟燭的燭光，代表上帝的存在。猶太教的獻殿節的儀式，家人團聚誦讀祝福詞，每一晚點蠟，來象徵發生在聖殿的長明燈奇蹟。印度教有排燈節，以油燈、蠟燭、彩燈、用「光」來慶祝羅摩流放歸來。佛教儀式中，常有上燈、點燈的儀式。「光」代表光明、智慧。所以有「千年暗室，一燈即明」的句子。

⁸⁶Otto G. Ocvirk、Robert E. Stinson、Rhilip R. Wigg、Rober O.Bone、David L. Cayton 著，江怡瑩譯：《藝術原理與應用》（Art Fundamentals：Theory and Practice），台北：六和出版社，2004 年。

⁸⁷ 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大藏經》45 冊，第 1868 號，頁 516 中。

「光」也是宗教上強調的美感。中古世紀基督宗教美學集大成者是托瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）。上帝是整個宇宙的秩序。美是客觀，而且美是來自至美、至善的上帝。托瑪斯·阿奎那「美」有幾個條件：

- 1、 完善、完整或完美：阿奎那斯認為一眼見到就使人愉快的東西才叫做美。中世紀以神學為主的思維下，一切都出於上帝，美是客觀，美和善的本質是沒有區別。
- 2、 比例的和諧：和諧更包括了比例、秩序、對稱與明確性，美是追求形式的和諧。美在不同的地方是不同的呈現，因為美是善的一種形式。
- 3、 明晰性：具有明亮顏色的東西是公認為美的，明亮與上帝的神聖的光輝有關，阿奎那斯認為「光」既不是物體也不是物質，而是物體內部照亮自身的一種特質。精神上是以上帝為中心的宇宙秩序。都必須要有光才能呈現各種形式的美。

莊嚴、和諧、適切都是美的形式。這些形式的描寫都反應「美」的時代風格。經文被書寫的同時，當時人們對「美」的認知、詮釋。當然，現象、形式的美是暫時的；美的本質才是永恆。華嚴法界思想的美，並不只在於美的形式，是「一心」所體證的法界，是精神世界所應現的。毗盧遮那佛的「放光」除了是一種精神性的語言，佛境界的展現，絕對的價值、秩序、善、美的展現。華嚴法身佛、法界，對所有空間、形式的描述，重點不在塑造何種的景致，而是「暫借」文字，企圖詮釋佛的境界，不應把形式的陳述，認為是真實現象。

第四章《華嚴經·淨行品》的義涵與實踐意義

在現實世界去體證佛法界，修行與發願，是《華嚴經·淨行品》的特質。見到事物，發起普願一切眾生，一起所有世俗的煩惱都轉化為清淨行。一切德行、信仰的實踐提升到「推己及人」的意義，道德實踐不離感官，《華嚴經·淨行品》也是進行社會雕塑，藉行動改變社會。

第一節 〈淨行品〉在《華嚴經》中的意義

《華嚴經》中毗盧遮那佛放光的妙相，遍照一切佛土，他從眉間、口齒在到身體與腳部放光，放射出來的光明，是一種象徵的語言，光明遍照一切世界的山河大地，所有的生物都可以領受到光明，表現華嚴世界的精神平等。哲學大師方東美說，這是最高的宗教價值。而這種看似宗教上神話般的描述，卻可以透過我們對華嚴思想的理解，在日常生活行為修持來加以實現。⁸⁸

《華嚴經》一開始，說明毗盧遮那佛的莊嚴妙境，清淨法身遍照山河大地，以佛的依報正報莊嚴世界。「所信因果周」包括初會：〈世主妙嚴品〉、〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世界品〉、〈毗盧遮那品〉共六品。「信仰」是宗教的基礎，在此以佛的神通力與莊嚴妙境，讓眾生可產生信仰的信心。

《華嚴經》到了第二會，「差別因果周」是無所不容的圓滿因果。在「信」的基礎後，理解前後因果所產生的秩序，認識不同階段的教義、法門，自己再修證與行願。憨山德清說：

⁸⁸方東美：《華嚴經哲學（下）》（臺北：黎明出版，1981年），頁40。

差別因果周者，亦名修因契果生解分。自第二會普光明殿起，說十信、十住、十行、十迴向、十地，及重會普光明殿，說十定至諸菩薩住處品。共二十六品經，明差別因圓。⁸⁹

第二會普光明殿會處，章節有：〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉共六品。差別因果是理解前後因果所產生的秩序，認識每個階段的教義、法門，自己再修證與行願。第二會的會主是文殊師利菩薩，代表甚深妙智慧。章節脈絡為：

- 1、 〈如來名號品〉每一尊佛的名號，代表眾生根機不同，從體行中解脫，應物成身，隨順而顯現不同的名號，讓信仰者知道佛身是遍滿法界。
- 2、 〈四聖諦品〉文殊菩薩讓眾生知曉，無明業是由苦集成，眾生當知苦斷集，證滅修道。
- 3、 〈光明覺品〉毗盧遮那佛把光轉到兩足發光，因為腳足是實踐的工具，在第二會把最高的智慧，轉換成一種思想、一套實踐的計劃。佛的放光轉換成兩足輪放光，重新轉到現實的世界。
- 4、 〈菩薩問明品〉文殊菩薩與菩薩們相互問答，答所依果問。以明智生信，說明十信慧解的真理。也是鋪陳下一章節〈淨行品〉的意義。

文殊菩薩問，心為何有種種差別？無實眾生，如來如何教化？一切無我、無我所，為何有受果報？如來所悟的法，為何說顯示無邊種種境界？寶首菩薩答，如同鏡子影像，隨其所對應，所現象不同，業力也是如此。

文殊菩薩又問，法性中，為何有差別相？為何眾生布施果報不同？佛教說十二因緣，對眾生有無利益？為何受持正法，心依舊有煩惱？如來為何讚嘆眾生行六度、發四無量心？

⁸⁹ 憨山德清：《華嚴綱要》，卷 1，《大藏經》8 冊，第 240 號，頁 488 中。

眾菩薩答：一多相成無礙；眾生心有高下，隨心獲不同果報；除滅煩惱，就當在佛法中，勇猛精進；多聞法更要修行實踐；佛土無愛憎無分別，隨眾生心而所見不同；萬行皆智隨心。

最後，諸菩薩問文殊師利菩薩，何等是佛境界？《華嚴經·光明覺品》有云：「法界眾生界，究竟無差別，一切悉了知，此是如來境。⁹⁰」文殊師利菩薩答，法界眾生界無有差別。

文殊師利菩薩是過去諸佛的老師，他以自己的經驗，勸導所有的眾生相信自己可以成佛。《華嚴經·菩薩問明品》：

文殊師利菩薩問寶首菩薩言：「佛子！一切眾生，等有四大，無我、無我所。云何而有受苦、受樂，端正、醜陋，內好、外好，少受、多受，或受現報，或受後報？然法界中，無美、無惡。⁹¹」

佛的境界沒有愛憎、沒有分別。所有的眾生，其實心性和諸佛是一樣的。在法界是沒有美、醜；沒有善與惡；沒有聖、俗的差別。因為眾生的心有分別，所以遇事境心不同，果報不同。

文殊師利菩薩問覺首菩薩說到：「佛子！心性是一。云何見有種種差別？所謂：往善趣、惡趣；諸根滿、缺；受生同、異；端正、醜陋；苦、樂不同；業不知心，心不知業；受不知報，報不知受；心不知受，受不知心；因不知緣，緣不知因；智不知境，境不知智。⁹²」佛從兩足放光告訴眾生，要靠自己腳踏實地，在這個世界去體證華嚴思想。見到事物所起的淨願，所有的事物也具有清淨的形象，所有世俗的煩惱都轉化為清淨行。世間所有事物都是因為眾生的貪愛執著，才變成染污，才失去我們本來清淨自在的佛性。所以「淨行品」以念念起大願心，

⁹⁰ 《華嚴經·光明覺品》卷 13，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 69 上。

⁹¹ 《華嚴經·菩薩問明品》卷 13，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 66 下。

⁹² 《華嚴經·菩薩問明品》卷 13，《大藏經》10 冊，第 279 號，頁 66 上。

來對治無明、貪愛⁹³。從生活的任一小事，都可彰顯一切事法，透過任何一種事物都可以契合真理。

第二節《華嚴經·淨行品》的內容

前一品〈菩薩問明品〉，我們深入文殊菩薩智慧，就可以深入理觀，產生堅定的信心。法界眾生界無有差別，眾生因為心有高下，隨心才獲不同果報。眾生聞法，仍有煩惱，聞法更要修行實踐。相信自己必定成佛，觸事而起清淨願，令所有事都清淨無染。

〈淨行品〉是由智首菩薩向文殊師利菩薩發問，而文殊師利菩薩則以 141 個「願行」回答。第一段即是有關「身、語、意」三業，智首菩薩請益之題目總共分為十一段，共有十大問題，發 110 問；十段中每段分別各有十個問題，十代表重重無盡之意。稱為「個別問」。一切法本來清淨，是眾生分別妄想，所以眾生須先發大願，清淨行。眾生的生活行動中發願、修行，將華嚴妙境在人間實踐。隨緣而行，對境造修，所有的行動都是淨行，所以此品名為〈淨行品〉。

壹、智首菩薩總問

智首菩薩代表一切諸佛「法本自體、白淨無染」之智，所以智首菩薩現能問之相。第一段「總問」。在這裡提出十具足中的種族具足有兩種涵意。一個世間的，生在印度的種族世間；另一意義是生來具有佛種性，或說有佛法的地方。修行的菩薩如何得『無過失、不害、不可毀、不可壞、不退轉、不可動的身語意業』，以及如何得『殊勝、清靜、無染、智為先導的身語意等三業』？智首菩薩現能問之相。第一段「總問」：如何能有「十具足」、「十種智慧」、「十力」、「十善巧」。其次，如何用功修行：即「七菩提(七覺分)」、「十種圓滿菩薩行」、

⁹³楊政河：《華嚴經研究》（臺北：慧炬出版社，2004 年）頁：42。

「十智力」？得到「十王護持」、「十依怙」、「十種眾中超勝尊貴」？如何像佛一般，有眾人中最高超勝的尊貴、成為眾生的依怙，得十王的護持？問題以「十」為單位，「十」代表重重無盡之意。

一、 如何能有十具足？十具足是進入「菩薩道」之先決條件。

十具足：	語意：
生處具足	生在有佛法的中央大國。
種族具足	生在尊貴的家族，非卑賤之家。
家具足	生在信仰佛法正信之家。
色具足	身得行色莊嚴，非醜陋之身。
相具足	具丈夫相，諸根聚足不缺。
念具足	正念不忘，有正知正見。
慧具足	知見高明，善解世法，依法修行，
行具足	能柔和調善，且離過修行。
無畏具足	意志堅強，沒有怯懦。
覺悟具足	有般若智，不染著世法。

二、 如何修得「十種智慧」？這裡的智慧是出世勝慧。

十慧：	解釋：

勝慧	智慧勝世間之慧。
第一慧	智慧超越二乘之慧。
最上慧	智慧超過權教之慧。
最勝慧	佛果地智慧，超過因地一切智慧。
無量慧	慧無分量。
無數慧	此慧不可數。
不思議慧	此慧不可猜測。
無與等慧	此慧無有能相匹敵。
不可量慧	此慧不能比較。
不可說慧	此慧唯證相應，所以不可說。

三、如何得到「十力」？

發大菩提力、志樂大菩提心無退失、以大願善自覺悟不費功力、能緣所緣不忘失、大願善根、能觀力、止力、起正念觀、不失正理智。

十力：	分析如下：
因力	種性為因，翻轉世間習氣，轉為道業的力量。
欲力	欲樂正道之因緣。
方便力	造修行力。以六方便（慈悲顧戀、了知諸行、欣佛妙智、不捨生死、輪迴不染、熾然精進）修菩提道業。

緣力	能緣之力，隨緣發道心。
所緣力	善用其心，將境界轉為向道業之心。
根力	信心，修道業的基礎。
觀察力	明了世俗情境，善於揀擇，不被世俗情識所染。
奢摩他力	止力，不起造惡因緣之力。
毗鉢舍那力	使起造善業之力，起正念觀。
思惟力	思量、揀擇、判斷之力。

四、如何得到「十善巧」？

明瞭世間五蘊而生，但不著五蘊之果。十八界及三界法生而不染三界法。三界六道為處，皆不離，卻也無所染。十二緣生，流轉自在，色界欲界無色界善巧者，三界無所著，三世互參皆自在故。

十善巧：	分析如下：
蘊善巧	五蘊（色、受、想、行、識）流轉自在。
界善巧	十八界（六根、六塵、六處）流轉自在。
處善巧	十二處（六根、六境）流轉自在。
緣起善巧	緣起善起，知一切法空。
欲界善巧	得欲界（有食欲、淫欲、睡眠欲等）流轉自在。
色界善巧	得色界（淨妙之色質的器世界及其眾生）流轉自在。
無色界善巧	得無色界（超越物質之世界）流轉自在。

過去善巧	過去諸佛以善巧方便教化眾生。
未來善巧	未來諸佛以善巧方便教化眾生。
現在善巧	現在諸佛以善巧方便教化眾生。

五、「善修習」之方便法門。

如何「用功修行」？即七菩提(七覺分)。七種法能助菩提智慧開展，稱覺支。

七覺分：	分析如下：
習念覺分	心中明白，常念於禪定與智慧。
擇法覺分	依智慧能選擇真法，不向外道。
精進覺分	精勵於正法而不懈。
喜覺分	得正法而喜悅。
猗覺分	身心輕快安穩。
定覺分	入禪定而心不散亂。
捨覺分	心無偏頗，不執著而保持平衡。
空無相無願	無願、無相，沒有執著。

六、十種圓滿菩薩行，六度四無量心。

六度：	分析如下：
檀波羅密(布施)	財施、法施、無畏施（除去眾生恐怖）三種。
尸波羅密(持戒)	持守戒律，對治惡業，使身心清涼。

羸提波羅蜜(忍辱)	忍耐迫害，能對治瞋恚。
毘黎耶波羅蜜(精進)	上進不懈，能對治懈怠。
禪那波羅蜜(禪定)	修習禪定，能對治散亂。
般若波羅蜜(般若)	真實之智慧，能對治愚癡。

四無量心

慈	能與樂之心，眾生安樂的無量心。
悲	能拔苦之心。
喜	人離苦得樂生慶悅之心。
捨	怨親平等，捨怨捨親。

七、如何得到「十種殊勝智力」？

「十智力」乃是『佛』的功德智力(亦即是佛的境界)；前述六段之條件具足之後，才會有的境界。

十智：	分析如下：
處非處智力	知覺一切事正反之理的智慧。
過去現在業報智力	知道三世業報的智慧。
根勝劣智力	知眾生根性又勝或劣的智慧。
種種界智力	知眾生種種境內不同的智慧。
種種解智力	知眾生種種解力、知見的智慧。
一切至處道智力	知六道所有漏、無漏行的智慧。

禪解脫三昧染淨智力	知一切禪定、八解脫、三昧染淨的智力。
宿住念智力	知眾生過去宿命的智力。
無障礙天眼智力	知以無障天眼，觀察眾生生之善惡趣的智力。
斷諸習智力	知永斷一切妄想餘習的智力。

八、 如何得到「十王護持」？此乃「自受用」，十王護法是自利的部份。
因為所行願而能招致十王護持。

十王：	分析如下：
天王	「天」就是天神，如大梵天，帝釋天，四大天王。
龍王	龍王專管雲、雨。
夜叉王	捷疾勇健會傷害人的鬼。
乾闥婆王	香神，又是樂神。是服侍帝釋天的樂神之一。
阿修羅王	意思是無端，好鬥。阿修羅王常常和帝釋天戰鬥。
迦樓羅王	護持佛的天龍八部之一，頭生如意珠，有種種莊嚴。
緊那羅王	天龍八部之一，表現為半人半馬。帝釋天的樂神。
摩睺羅伽王	天龍八部之一，蛇首人身的大蟒蛇神。
人王	人道之王。
梵王	大梵天王，是印度教的創造之神，也是智慧之神。

九、 如何作眾生依怙？什麼為眾生所依的導師？

十依怙：	分析如下：
為依	眾生起一念，為依靠。
為救	眾生起一念，為救而離苦。
為歸	眾生起一念，為歸附。
為趣	眾生起一念，知妄欲返本性。
為炬	作眾生火炬，破除黑暗。
為明	為眾生趣向佛道，智慧之引導。
為照	作眾生明燈，指引方向，作眾生的眼目。
為導	引導眾生到佛道。
為勝導	作眾生最殊勝的導師。
為普導	作眾生的導師，一人一法都不捨。

十、如何眾中超勝尊貴?眾生中最勝最妙?

眾中尊貴：	分析如下：
為第一	功德圓滿，無出其右，為第一。
為大	體包法界，無出其外，為第一。
為勝	自證圓滿菩提，為勝。
為最勝	利他究竟迴向眾生，不同自了漢，為最勝。
為妙	煩惱盡，五蘊皆空，為妙。

為極妙	所知障盡，覆蔽法性障礙已去，為極妙。
為上	以覺悟看迷惑眾生，為上。
為無上	以覺究竟，故稱無上。
為無等	於一切法中無可譬類，無法超過，為無等。
為無等等	佛道超絕，無有能與等同者，佛佛皆同無等等故。

貳、文殊師利菩薩總答：

文殊師利菩薩總答智首菩薩所問，文殊菩薩讚嘆智首菩薩善提問，而成就利益眾生的因緣。以 141 個願行回答。所發願對象，都是自己和所有有情眾生，可歸類不同的空間場域、事項、發願內容：

一、在家十一願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
在家菩薩	知家性空，免其逼迫。	家是無明本源，也是修行的契機。
孝事父母	善事於佛，獲養一切。	孝事、感恩父母，是出世法的基礎。
妻子集會	冤親平等，永離貪著。	雖居於家世，能出愛纏、貪著。
若得五欲	拔除欲箭，究竟安隱。	拔除五欲貪愛，知皆因緣法生。
伎樂聚會	以法自娛，了妓非實。	明了貪愛非實，以真理為樂。
若在宮室	入於聖地，永除穢欲。	一切空間，都成聖地，除去穢欲。
著瓔珞時	捨諸偽飾，到真實處。	以瓔珞莊嚴其身，去除一切虛偽染著

上昇樓閣	昇正法樓，徹見一切。	明了一切正法，洞徹一切法。
若有所施	一切能捨，心無愛著。	布施時，心中沒有貪戀執著。
眾會聚集	捨眾聚法，成一切智。	能了悟因緣法，轉識成智。
若在厄難	隨意自在，所行無礙。	隨心如意得大自在，沒有困厄。

「家」是所有「愛」的根本和牽繫；是一切貪愛的積聚，是一切世法的基本，也是一切人情世故的根本。在這裡藉在家修行來破無明。以「空」的覺知，是「家」也可以修行的場域，重點在善用其心。在家居士所作事業，明瞭一切正法，一切悉捨亦捨心，了悟因緣法，轉識成智。

二、出家受戒十五願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
捨居家時	出家無礙，心得解脫。	出家時，心得真正解脫，沒有罣礙。
入僧伽藍	演說種種，無乖諍法。	在僧團，說種種法，是沒有諍論的。
詣大小師	巧事師長，習行善法。	善巧事奉師長，修習一切善法。
求請出家	得不退法，心無障礙。	得不退轉正法，心中沒有障礙。
脫去俗服	勤修善根，捨諸罪軛。	勤修戒定慧，捨去障礙修道的罪惡。
剃除鬚髮	永離煩惱，究竟寂滅。	永離煩惱，得究竟的涅槃。
著袈裟衣	心無所染，具大仙道。	心中無染著。得佛的正道。
正出家時	同佛出家，救護一切。	同佛一起出家，能救護一切眾生。

自歸於佛	紹隆佛種，發無上意。	令佛種不斷，發成佛之心。
自歸於法	深入經藏，智慧如海。	深入經藏，得佛真智慧。
自歸於僧	統理大眾，一切無礙。	率領大眾，修習正法，沒有障礙。
受學戒時	善學於戒，不作眾惡。	善於學習戒律，防非止惡。
受闍梨教	具足威儀，所行真實。	具足種種行為典範，沒有虛偽。
受和尚教	入無生智，到無依處。	得諸法之實相、無生滅的智慧，處於萬境而一無所依處。
受具足戒	具諸方便，得最勝法。	具足一切方便法，到最殊勝的地方。

捨離家庭，出家受戒共有十五願。僧伽道場是依「六和敬」而成。演說種種生妙法而無諍。大師謂佛，小謂和尚。一切大小師表示一切善法，都應奉行。出家是為解脫、為利益眾生。出家發願是大菩提心，修行萬萬行，故不退，有所進，心無障礙。出家落髮代表去除煩惱。袈裟須要染色，代表心染於法而無所染。以無所染可以摧毀無明，常住於妙法。落髮披衣之後才是身出家，更要心出家。不論比丘戒、菩薩戒，在善學不作惡，是心以因同果的意思。受和尚教而入無生智。無生則無滅，無生無滅，到無依處。新戒比丘，於受學戒時，不忘本懷，對緣造修，當下就善用其心，趨向佛果。

三、坐禪觀時七願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
若入堂宇	昇無上堂，安住不動。	升覺法法堂，得正法安住如如不動。

若敷床座	開敷善法，見真實相。	開敷善的法門，見諸法實相。
正身端坐	坐菩提座，心無所著。	坐覺悟座，心無染著。
結跏趺坐	善根堅固，得不動地。	心不散亂，得菩薩修行的不動地（生起無相之智慧，絕不為煩惱所動。）
修行於定	以定伏心，究竟無餘。	以定力降伏其心，無殘餘的妄心。
若修於觀	見如實理，永無乖諍。	見到如實的真理，通達無礙。
捨跏趺坐	觀諸行法，悉歸散滅。	觀諸行無常法，諸行自當散滅。

坐禪觀時願，前四願是修方便。其次二是正修止觀，定是止，觀是修。最後一願為後方便，是用心得力處也可以善用昔心。以結跏趺坐表幻行佛事，在夢中作佛事，就當觀諸行無常，諸法無我，諸行終歸散滅。

四、行披掛時六願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
下足住時	心得解脫，安住不動	心得自在，心依無所依，故能安住
若舉於足	出生死海，具眾善法	出生死苦海，捨惡向一切善法。
著下裙時	服諸善根，具足慚愧	行諸善根，未發心者令發。
整衣束帶	檢束善根，不令散失	已發善根，令增長不散失。
若著上衣	獲勝善根，至法彼岸	增長善根，善根成熟，到法彼岸。
著僧伽梨	入第一位，得不動法	具足善根到不退位。

行進時，心無所依，能遊履法界，才能安住不動。舉足、下足，是動靜之間的用心之道。在善根修法次第後是「服諸善根」、「檢束善根」、「獲勝善根」，這是事顯外法，由外而內，得究竟不退的圓滿。

五、明楊枝盥洗七願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
手執楊枝	皆得妙法，究竟清淨。	心中得妙法，得真清淨。（楊枝有五功用:明目、除痰、除口氣、辨味、消食。）
嚼楊枝時	其心調淨，噬諸煩惱。	心如嚼楊枝，得清淨去污穢煩惱。
大小便時	棄貪嗔癡，蠲除罪法。	貪嗔癡諸毒，一切罪法應去除。
事訖就水	出世法中，速疾而往。	修出世法，應趨淨而前往。
洗滌形穢	清淨調柔，畢竟無垢。	得清淨調和，離過得無垢。
以水盥掌	得清淨手，受持佛法。	清淨手得受持佛法，心無他染。
以水洗面	得淨法門，永無垢染。	心無垢染，不退菩提。

從感官的感受，轉變成修行。楊枝盥洗七願是一天中，從起床之後的行動，延續到之後的寤寐安習願，構成願願相扣，形成生生不息的修行生活。嚼楊枝可得五利，當下內心得清淨，而且轉煩惱為菩提。面對貪嗔癡三毒，捨去皆不戀棧。修出世法，心無垢染，不退菩提。

六、明乞食道行五十五願

1、 遊步道路十二願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
手執錫杖	設大施會，示如實道。	設大施會，示眾生走真如實相之道。
執持應器	成就法器，受天人供。	手執應量器，受天人供養。
發趾向道	趣佛所行，入無依處。	發心修行，向佛所修行，依法修行。
若在於道	能行佛道，向無餘法。	依佛所修行的道路，走向無餘涅槃。
涉路而去	履淨法界，心無障礙。	所到之處都是清淨法界，心無障礙。
見昇高路	永出三界，心無怯弱。	出欲界、色界、無色界，心不怯懦。
見趣下路	其心謙下，長佛善根。	心要恭謙、能容，增長學佛善根。
見斜曲路	捨不正道，永除惡見。	捨棄不正道，永遠消除邪知、邪見。
若見直路	其心正直，無諂無誑。	心念正直，沒有諂媚、誑言。
見路多塵	遠離塵坌，獲清淨法。	遠離灰塵，獲得清潔妙法。
見路無塵	常行大悲，其心潤澤。	常行悲憫之心，以自潤其心。
若見險道	住正法界，離諸罪難。	離一切罪業障礙，常住於正法。

出家以錫杖、應器表示行道，行道有道業與路途行走的意義。學佛發心在行佛所行，入無所依處。在此，有兩層意義，一是規勸行人以事練心；二是圓融一體，法界無窮世事，都在「一心」。行中遇事練心，反應出動中修行，在動態中，心也可以安住在正念上。如如不動，隨緣造修。本節明遊涉道十二願，都是藉著物件，歷事練心。

2、 所見事境十九願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
若見眾會	說甚深法，一切和合。	說甚深微妙法，一切和合無諍。
若見大柱	離我諍心，無有忿恨。	遠離諍論之心，沒有忿恨。
若見叢林	諸天及人，所應敬禮。	諸天和人，都恭敬禮拜、沒有傲慢。
若見高山	善根超出，無能至頂。	善根超越一切人，無人能超越其頂。
見棘刺樹	疾得翦除，三毒之刺。	三毒如毒刺，迅速除去貪嗔癡毒。
見樹葉茂	以定解脫，而為蔭映。	以定的解脫如林蔭，得清涼自在。
若見華開	神通等法，如華開敷。	得神通妙法，如同花開繁茂。
若見樹華	眾相如華，具三十二相。	一切相如同花一般圓滿，具足佛的三十二相。
若見果實	獲最勝法，證菩提道。	獲得最殊勝的法，證得菩提。
若見大河	得預法流，入佛智海。	得預法流，終歸入佛智海。
若見陂澤	疾悟諸佛，一味之法。	含眾流而一味，悟諸佛一味法。
若見池沼	語業滿足，巧能演說。	語業滿足，善巧演說諸法實相。
若見汲井	具足辯才，演一切法。	具足四大辯才，眼說一切妙法。
若見涌泉	方便增長，善根無盡。	善根如泉增長，沒有窮盡。

若見橋道	廣度一切，猶如橋梁。	身心猶如橋梁，廣度一切眾生。
若見流水	得善意欲，洗除惑垢。	流水可以除垢，得善意，永得清淨。
見修園圃	五欲園中，耘除愛草。	在五欲（財、色、名、食、睡）中，可以除去愛欲的障礙。
見無憂林	永離貪愛，不生憂怖。	永遠離開貪愛，就能沒有憂慮恐怖。
若見園苑	勤修諸行，趣佛菩提。	勤修一切法門，可以見如來本性。

所見自然界或世事共十九境，行者遇到諸境，皆能善用其心。

3、 所遇人物二十四願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
見嚴飾人	三十二相，以為嚴好。	應得三十二相為真正的莊飾。
見無嚴飾	捨諸飾好，具頭陀行。	捨一切外在修飾，具足苦修的法門。
見樂著人	以法自娛，歡愛不捨。	以正法作為娛樂，歡樂不捨棄。
見無樂著	有為事中，心無所樂。	遇一切現象界事物，心中沒有貪著。
見歡樂人	常得安樂，樂供養佛。	常得安穩快樂，歡喜供養諸佛。
見苦惱人	獲根本智，滅除眾苦。	獲得根本的智慧，滅一切苦惱。
見無病人	入真實慧，永無病惱。	得真實智慧，沒有疾病煩惱。
見疾病人	知身空寂，離乖諍法。	知身體是四大（地、水、火、風）假合，遠離乖謬諍論之法。

見端正人	於佛菩薩，常生淨信。	在諸佛菩薩前，常生清淨信心。
見醜陋人	於不善事，不生樂著。	對不善的事，要生樂著的心。
見報恩人	於佛菩薩，能知恩德。	對諸佛、菩薩，能知佛的恩德。
見背恩人	於有惡人，不加其報。	對於有罪惡的人，不生起報復的心。
若見沙門	調柔寂靜，畢竟第一。	調和自己剛強心性，變成柔順，定成為第一。
見婆羅門	永持梵行，離一切惡。	永遠修持清淨行，離一切惡行。
見苦行人	依於苦行，至究竟處。	依止於苦行，到達最究竟處。
見操行人	堅持志行，不捨佛道。	堅持自己的行願，永不捨離佛道。
見著甲冑	常服善鎧，趣無法師。	常著善鎧（伏眾魔向菩提道），向無師自通的法。
見無鎧仗	永離一切，不善之業。	永離一切不善之業，善根增長，得解脫。
見論議人	於諸異論，悉能摧伏。	將一切邪知邪見，都加以摧毀。
見正命人	得清淨命，不矯威儀。	得清淨命（不依五邪命生活 ⁹⁴ ），不現奇特相。
若見於王	得為法王，恒轉正法。	作為法中之王，永遠轉動正法。

⁹⁴ 指比丘以五種邪法求取利養而活命。即：(一)詐現異相，謂諸比丘違反佛之正教，於世俗人前詐現奇特之相。(二)自說功能，謂諸比丘以辯口利詞，抑人揚己，自逞功能。(三)占相吉凶，謂諸比丘攻學異術，卜命相形、講談吉凶。(四)高聲現威，謂諸比丘大語高聲，詐現威儀。(五)說所得利以動人心，所得利，指所受之供養。五種皆是不正當之活命方法，為比丘者當深戒之。
[<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=4586&DTITLE=五邪命>]

若見王子	從法化生，而為佛子。	從法中化生，作為佛弟子。
若見長者	善能明斷，不行惡法。	能明斷事非，不行惡法。
若見大臣	恒守正念，習行眾善。	恆守正法，學習行一切善事。

所遇人物二十四願，遇到人事際會時，依舊善用其心，經不同因緣造修歷練。每個願念念不忘菩提，如如不動，身雖在俗境，在順或逆境中，心能導向在菩提法界中。

4、明到城乞食二十二願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
若見城郭	得堅固身，心無所屈。	得到堅固身，心中無所屈。
若見王都	功德共聚，心恒喜樂。	功德聚集一起，心中常有歡喜快樂。
見處林藪	應為天人，之所歎仰。	應為天人、人所讚嘆、景仰。
入里乞食	入深法界，心無障礙。	入甚深法界，心中沒有障礙。
到人門戶	入於一切，佛法之門。	入一切佛法法門，明瞭正法。
入其家已	得入佛乘，三世平等。	能入佛佛乘，和三世諸佛平等。
見不捨人	常不捨離，勝功德法。	常不捨離殊勝功德法。
見能捨人	永得捨人，三惡道苦。	永遠捨離三惡道之苦。
若見空鉢	其心清淨，空無煩惱。	其心常得清淨，沒有煩惱。
若見滿鉢	具足成滿，一切善法。	一切所作，具足圓滿一切善法。

若得恭敬	恭敬修行，一切佛法。	恭敬修行，行一切正法。
不得恭敬	不行一切，不善之法。	不行一切不善之法。
見慚恥人	具慚恥行，藏護諸根。	具足慚愧羞恥之心，謹慎護藏諸根。
見無慚恥	捨離無慚，住大慈道。	捨離無慚愧，能住在大慈悲道上。
若得美食	滿足其願，心無羨欲。	滿足所求的願望，心無羨慕他人的欲望。
得不美食	莫不護得，諸三昧味。	一切眾生，沒有不獲得正定的滋味。
得柔軟食	大悲所熏，心意柔軟。	為大悲所熏習，心意柔軟無瞋。
得麤澀食	心無染著，絕世貪愛。	心中沒有染著，斷除世間貪愛。
若飯食時	禪悅為食，法喜充滿。	以禪悅作為飲食，得法喜充滿。
若受味時	得佛上味，甘露滿足。	得佛法最上甘露之味，非常滿足。
飯食已訖	所作皆辦，具諸佛法。	所做的是都得圓滿，具足一切佛法。
若說法時	得無盡辯，廣宣法要。	得無窮盡辯才，廣大宣說佛法要義。

七、時節炎涼五願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
從舍出時	深入佛智，永出三界。	深入佛大圓智慧，永脫離三界苦海。
若入水時	入一切智，知三世等。	得到一切智慧，知三世因果。

洗浴身體	身心無垢，內外光潔。	身心無垢清淨，內外光明清潔。
盛暑炎毒	捨離眾惱，一切皆盡。	捨離一切熱惱，一切煩惱都滅盡。
暑退涼初	證無上法，究竟清涼	證得無上法，得真正的清涼。

時節炎涼五願，在盛夏最酷熱之時，象徵人生的煩惱，眾惱焦煎。深入佛大圓智慧，如酷暑以涼水沐浴，身心無垢清淨，證得無上法，得真正的清涼。

八、習誦旋禮十願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
諷誦經時	順佛所說，總持不忘。	隨順佛所說法修行，總持不忘。
若得見佛	得無礙眼，見一切佛。	得無礙五眼 ⁹⁵ ，見三世一切佛。
諦觀佛時	皆如普賢，端正嚴好。	如普賢菩薩一樣，端正、莊嚴妙好。
見佛塔時	尊重如塔，受天人供。	尊重眾生如佛塔，受天人供養。
敬心觀塔	諸天及人，所共瞻仰。	一切諸天、人，都恭敬瞻仰佛塔。
頂禮於塔	一切天人，無能見頂。 ⁹⁶	一切天人，願一切眾生皆與佛同。
右遶於塔	所行無逆，成一切智。	不可違逆佛法，成就佛一切智。
遶塔三匝	勤求佛道，心無懈歇。	勤求佛道，不生懈怠暫歇之心。

⁹⁵五眼。(一)肉眼，為肉身所具之眼。(二)天眼為色界天人因修禪定所得之眼，此眼遠近前後，內外晝夜。(三)慧眼，為二乘人之眼，能識出真空無相(四)法眼，即菩薩為救度一切眾生，能照見一切法門之眼。(五)佛眼，即具足前述之四種眼作用之佛眼，此眼無不見知，乃至無事不知、不聞，一切皆見。<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=4464&DTITLE=五眼>

⁹⁶無能見頂：佛三十二相中，有無見頂相，代表法身無有邊際。

讚佛功德	眾德悉具，稱歎無盡。	讚嘆諸佛功德，才得到眾德具足。
讚佛相好	成就佛身，證無相法。	成就佛身，證得無相法（本性為空，無形相）。

習誦旋禮十願，提到習法修行，順佛所說，勤求佛道，成就佛一切智，不生懈怠暫歇之心。

九、寤寐安習三願

事項、場域	當願眾生／內容：	意義：
若洗足時	具神足力，所行無礙。	具如意自在之神通力，行動沒障礙。
以時寢息	身得安隱，心無動亂。	身得到安隱，心無動亂煩惱。
睡眠始寤	一切智覺，周顧十方。	一切智慧覺悟，盡虛空遍法界。

每日結束，準備就寢睡眠時，從盥洗身體，祈願行動如願，睡眠時可以安眠。而且短暫的休息不是懈怠。依舊提到習法修行成就佛智慧覺悟。

第三節 佛法界的實踐

《華嚴經·淨行品》在家時的情境、出家受戒、坐禪、行披掛、盥洗、飲食、行進、見到自然景觀、見到各種人物、氣候炎熱時、頌經禮佛時、睡眠時等，所發的願行。這是將華嚴佛法界，在人間實踐。

壹、〈淨行品〉的生活場域

《華嚴經·淨行品》的場域空間，包含著時間性，有修行的次序性。

一、在家與出家空間

生活場域從「家」開始，「家」是所有「愛」的根本和牽繫，從家庭空間，開始發願修行。隨著心的轉化，樓閣、宮室一切空間，都成聖地，去除穢欲。

當然「出家」不只是現出家相的出家法師，也意謂的「心出家」在家居士。在家居士因俗世因緣，無法身出家，但心放下愛的牽繫，達到心出家、身未出家的狀況。以下雖針對出家修行者所說，但心出家的居士，一樣可以參照、修行。

其次，當出家人僧團，在求受戒法的場域，同佛出家，期許能救護一切眾生。出家修行，在禪修空間場域，得正法安住，心不散亂，如如不動。此外，披掛整衣束帶、便溺、盥洗等生理活動空間。人的肉體身軀，有生理的代謝，面對肉體的障礙一樣，心得自在，能安住轉煩惱為菩提。

二、森林與村落

出家以錫仗、應器，表示行道，行道有道業與路途行走的意義。走路時，空間的移動，見到種種狀況，上昇路、下降、區路、多塵、險道等不同的場域，都能圓融一體。

接下來場域的轉變，叢林、高山、叢林、湧泉、流水、園苑等，見到所愛的空間情境，如樹葉繁茂、花、果實等，祈清涼自在無佛圓滿；見荊棘、修園圃等厭惡之事，期許如除五欲草、貪毒、斷貪、瞋、癡。見世間事物，所以有嚴飾人；端正、醜陋；沙門、婆羅門；論議人、長者、王子，我們習慣以分別心對人，所以有身份、外表、情緒的差異。

三、王都空間

在俗世，不論在順或逆境中，心能導向在菩提。行經城郭、王都、林藪等場域，目的到人戶乞食，不論乞得何種食物、遇到何種的人，心中都沒有染著，斷除世間貪愛。以禪悅作為飲食，得法喜充滿。

四、佛塔空間

在印度氣候炎熱，離開房舍，入水得清涼，期許眾生證得無上法，得真正的清涼。到了有佛塔的空間，誦經或頂禮佛塔，願一切眾生皆與佛同。

五、睡眠空間

最後，睡眠空間可能是室內或戶外。因為印度氣候炎熱，晚上戶外空間，反而最舒適。睡眠寢息的空間，沒有干擾，身得到安隱，心無擾亂煩惱，發願一切眾生智慧覺悟，盡虛空遍法界。

貳、十信的實踐

文殊菩薩所述的行願，結構清楚，文義易解，還有深刻的意義。在文句都是四句的構成，其中一百四十這個數，被解釋成「十信」的意義。例如：李通玄，《新華嚴經論》說：

佛子菩薩在家已下有一百四十大願。答前所問。令十信心菩薩常用其心淨其身口意行。如文具明。十四最下佛子若諸菩薩有三行經。明依教而行獲其勝益。已上以世間有此一百四十種事法。頓翻為一百四十種大願。用成十信內修行之心。雖是有為之心能成十住。已後五位之內。理智大悲之海。已後八位萬行之海。皆由此一百四十大願勝上緣力之所能成故。⁹⁷

澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏》以一百是無窮盡，其次，四十一是指菩薩修行的階位。

⁹⁷李通玄：《新華嚴經論》，卷 16，《大藏經》冊 36，第 1739 號，頁 824 上。

總有一百四十一願。菩薩大願深廣如海。應如迴向非止爾也。此蓋示於體式餘皆倣此。又非無表。一百者。十信圓融一一具十也。四十一者。即四十一位也。明此諸位所有惑障。由此能淨所有勝行。由此能行故。⁹⁸

菩薩五十二階位中，最初十位應修之十種心；此十種心在信位，能助成信行。菩薩階位的十信位是不入聖賢，只是凡位，代表著凡位和聖位之間的，即是轉凡成聖，承先啟後的意義。《華嚴經·〈淨行品〉》是修行的開始。十信內容是：

- 1、信心：發起信心，願得成就。正信自己身心，是法界佛，〈淨行品〉中每個發願，都是信心的表現，每一個願行都相信是轉凡成聖的開始；滅盡一切妄想而成正覺。
- 2、念心：習誦旋禮十願，提到習法修行，順佛所說，勤求佛道，成就佛一切智，不生懈怠暫歇之心。真心明了，修習六念，念佛、法、僧、戒、施及天。
- 3、精進心：楊枝盥洗七願從起床之後的行動，延續到之後的寤寐安習願，生生不習的修行生活。面對貪嗔癡三毒，心無垢染，不退菩提。精勤修習善業，達到真淨，聞菩薩藏。
- 4、慧心：時節炎涼五願，酷暑象徵人生的煩惱，深入佛大圓智慧身心無垢清淨，證得無上法了知世事緣起性空，真實的智慧，知一切法無我，自性空寂，得真正的清涼。
- 5、定心：坐禪觀時願，前四願是修方便。其次二是正修止觀，定是止，觀是修。最後一願為後方便，是用心得力處，也可以善用昔心。心安住一境。於事心繫安住，遠離一切虛偽、輕躁、分別。
- 6、不退心：「家」是所有「愛」的根本和牽繫；是一切貪愛的積聚。藉在

⁹⁸澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，卷 15，《大藏經》冊 35，第 1735 號，頁 613 上。

家修行來破無明。在家居士所作事業等願。了悟因緣法，轉識成智努力不懈，有進不退。

- 7、 護法心：明遊步道十二願，都是藉著物件，歷事練心。保持恆心，依法修行。防護己心，不起煩惱。學佛發心在行佛所行，入無所依處。圓融一體，法界無窮世事，都在「一心」。行中遇事練心，反應出動中修行，在動態中，心也可以安住在正念上。如如不動，隨緣造修。
- 8、 迴向心：一百四十一願，願願都是「當願眾生」，不是願己身，而是眾生都修善根，迴向正法；迴施眾生，不是為己身。
- 9、 戒心：捨離家庭，出家受戒共十五願。僧伽道場是依「六和敬」而成。演說種種生妙法而無諍，安住淨戒，心無妄念。身口意淨，不犯諸過。
- 10、 願心：在一百四十一願，願願都是「當願眾生」隨其所見事理，迴向眾生，隨其所願，化導眾生。

參、 一願即一德

《華嚴經·〈淨行品〉》是修行的開始，每一個發願代表德行，以成就殊勝、清靜、無染的修行。

願：	德：
眾生得到堅固身身無所屈	成十種三業離過成德
具足成就一切善法	成就堪傳法器
深入經藏	成就眾慧
具足方便得最勝法	成就具道因緣
語業滿足巧能演說	成就十種善巧
得善意欲洗除惑垢	成就七覺三空
所做皆辦具足佛法	成就諸菩薩行

捨眾聚法成一切智	成就如來十智
如普賢菩薩端正相好	成就十王敬護
得第一位入不動法	成就超勝第一

願所依事：事雖有多，不出善惡；雖稱善惡，皆是自己的六根，依靠外緣所產生。願所為境：能發願者皆當願；為法界有情。願就是行，行成迴向，每個願皆是淨行。願境成益：即一願一切德，由發願成就一切德行，發願利益法界眾生。

宇宙萬象皆由法性的理體所顯現，每個事物都顯現同一本體。經由它所顯現的諸法也融通無礙。指現象界本身之絕對不可思議。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，多緣互為相應以成就一緣，且一緣亦徧助多緣。以其力用互相交涉，自在無礙而無盡。依楊政河的看法：「在修道中生煩惱，六位中，每位有二十，六位共有一百二十，根本十無明，皆因身見、邊見。兩見有二十，總共隨位進修，染淨煩惱有一百四十，為防阻此障，所以才有一百四十願。使修行者從最初信心，理事圓融，達其願體⁹⁹。」從事相上看，萬物各有差別，從理體來看，萬物為一真心所現，這建立了一切事物的圓融關係。眾生在日常生活的塵勞諸事中，將所見的人、事、物，以清淨的行願，菩薩初發心皆以大願為首，實踐事事無礙的一真法界，以大願來對治塵勞，無始的無明，都轉變智海無生滅性，所做都為清淨行。

肆、〈淨行品〉的儀式特質

一、行動的宗教儀式

十九世紀西方學者繆勒（F. MaxMuller）認為宗教開始於自然的崇拜。從觀察自然的變化，相信自然的力量，而發展出宗教。例如：風雨雷電、月的盈虧，潮汐漲落、四季變化，人們把這些現象神聖化、擬人化。

《華嚴經》一開始，佛在摩竭提國寂滅道場始成正覺，佛世界微塵數諸地神、

⁹⁹楊政河：《華嚴經研究》（臺北：慧炬出版社，2004年）頁：43。

樹神、河神、主晝神、主夜神聚集¹⁰⁰。到了《華嚴經·淨行品》佛弟子，面對種種空間，已經超越原始宗教信仰的自然崇拜。以正覺的心，在不斷移動的空間，見到不同的人，遇到不同的事，都是祝福的心，不斷的發願。空間的改變，是行願的增加。

宗教儀式的基礎是信仰，人透過儀式的過程，標示「神聖與世俗」，與超越界的關聯。宗教儀式是宗教信仰者的表現。按照規範化、一定的儀式儀軌進行，把人們納入一種普遍化的行為模式，和統一性的宗教生活中¹⁰¹。人透過信仰儀式流程。依靠認同、有意義的動作符碼來構成。例如，手勢、聲音、語調。透過宗教儀式標示一種社會與超越界的界線，從場域營造出觀看的經驗，是一種宗教意涵。

宗教儀式是宗教信念藉著外在的形式象徵表現出來。使宗教信仰的對象在宗教儀式過程中，呈現象徵性。也是宗教意識的展現，是「神與聖物」在情緒感受上的表現。宗教儀式基本上以象徵性的語言，與動作表現對神的敬畏、依賴。儀式是與神溝通，用種種方式接近神，是人接近神的方式。換個角度說，是人的聖化的過程。這個過程，實踐者展現一種核心建構性的動態特徵。儀式本身就是實踐者的知識與認知變化，個人內在可以昇華轉化¹⁰²。

二、 實踐如來相

從宗教儀式的角度，剖析〈淨行品〉的特質，實踐者透過場域空間，見到的人與事，發起清淨願，是一個將自己修行成聖的過程，並祝福所有的眾生，和自己一樣修行、成就善法。空間場域都是象徵符號，〈淨行品〉具有儀式特質的行動，帶有淨化現世環境的祈願，人人生活中，充滿祝福，大眾關心環境，社會當然會因此淨化。在心念建構一個佛法界美的世界，在現象界實踐佛法界。

¹⁰⁰ 《華嚴經·世間淨眼品》卷1，《大藏經》9冊，第278號，頁395。

¹⁰¹ 齊偉先〈儀式宗教場域與宗教市場〉《宗教與社會的世界圖像》（嘉義縣：南華大學教育社會學研究所，2007年）頁123。

¹⁰² 呂大吉編，《宗教學通論》（台北：博遠，1994年）頁389-405。

眾生分別心造成種種差別，如同鏡子影像，映現不同的影像，現象不同，業力也是如此。眾生心有高下，隨心獲不同果報。《華嚴經·淨行品》透過現實空間語彙、遇到不同的人，發清淨願。將所遇的境界當作符碼、能指；有意義的符號。生活場域當作儀式的展演空間，把「發願」作為「所指」從分別心轉化為清淨心、清淨行。不同於一般宗教儀式通往神聖超越界的溝通，《華嚴經·淨行品》的實踐是現象即法界的意義。《新華嚴經論》：

自利及以利生，具普賢行滿，便報成此九十七相。以十波羅蜜方便發起三界中有自在行用故，於九品煩惱上各成十波羅蜜行門，成九十種大人相。¹⁰³

如來身相包括一切利益眾生的善行相上，成就波羅蜜行門，滅一切世間邪惡。《華嚴經·淨行品》從生活中實踐諸菩薩行、離過成德、成就眾慧、成就十種善巧、成就如來十智。《華嚴經·淨行品》不是獨善其身的修行，是具有意義的修行儀式，也是利益眾人的祝福，是如來大人相的展演。

華嚴思想中「因陀羅網」的意義，所有光芒都照射出來，再迴向反射到其它的生命中，精神上是光明交相互射的狀態。這裡借用方東美大師的詮釋：「許多精神生命會聚在一個整體不可分割的精神宇宙上。」¹⁰⁴華嚴思想的重點在「心」，最崇高的精神不只是人類的生命中展現「真心」；事物在時空上互相包含，融為一體，一多相容。任何事物被照攝，又這照攝他物，一切現象相即相入，同時又保有自身的存在。更是把整個宇宙、整個山河大地、甚至包含所有的生物，都能互相的感應，都加以轉化。不只期待成就自己，也要發願世界一切山河大地、眾生，都可以互相感應。不只是個人可以成就，更貫通到所有萬事萬物，成就最高的價值。在華嚴思想並沒有聖與俗之分，在人間實踐佛法界之美。

¹⁰³李通玄：《新華嚴經論》，卷 31，《大正藏》，冊 36，第 1739 號，頁：932 下。

¹⁰⁴方東美：《華嚴經哲學（下）》（臺北：黎明出版，1981 年），頁：43。

第五章 《華嚴經·淨行品》實踐的藝術詮釋

前面的章節，討論法身佛一毗盧遮那佛，或說佛法界的美感特質。傳統毗盧遮那佛的美感表現，都是透過佛像造像藝術，以理解千百億化身，或是光明遍照的意義。若不熟悉佛教的圖象符號學，是難以識別毗盧遮那佛的造像意涵。藝術的詮釋，是指以技巧及想像力創作物件、環境或經驗的表達模式，所以不只是繪畫或雕塑。藝術家石晉華《X 棵菩提樹》，作品中引用《華嚴經·淨行品》遇事發願的文句結構；《走鉛筆的人》不斷誦念華嚴懺悔偈、心經，都帶著深厚的宗教意義。《華嚴經·淨行品》作為藝術理念，傳達圓融無礙之美、定心之美的特質。本章節討論以藝術的手法詮釋，與其中蘊涵的美感特質。

第一節 實踐〈淨行品〉的行動詮釋

今天台灣媒體輕易把某個街頭抗議場合裡，戴上面具，一場理念訴求表演，就稱為行動劇。這可能已經是一場誤解。在這裡行動的詮釋是「行動藝術」。

藝術是透過觀念的昇華和有意義的雕塑，傳達人精神的價值和形上美感，人們因此稱為「觀念藝術」，然而觀念藝術不只是一種思維或冥想，而是行動，所以也稱為行動藝術，或是偶發藝術。行動藝術根源於 60 年代的偶發藝術

(Happening Art)，藝術家的身體就是藝術的形式。我們認知的繪畫藝術中的畫布、顏料，是創作的媒介。藝術家藉著自己身體的動作，表達他的理念或藝術的態度。藝術形式常帶著宗教、儀式性表演¹⁰⁵。這樣的藝術，行為往往是一段過程，有特定的動作、時間與地點：

偶發藝術(Happening)頗類似宗教行為，如朝聖和儀仗隊伍。它們一樣傳達著

¹⁰⁵謝東山《台灣當代藝術》(台北：藝術家出版社，2000年)頁42。

一種集體的經驗，讓人意識到這個經驗的意涵，同時也可以感性方式影響參與者。¹⁰⁶

行動藝術家藉著身體動作，表達藝術的理念，也往往帶有儀式性的表演。儀式中所表現的行為經常是另有更深遠的目的，表現其象徵性而非實用性的意義¹⁰⁷。例如：德國行動藝術的大師波依斯(Joseph Beuys)，如同藝術上的祭司，將儀式性的行為導入作品。以一連串賦予意義的行為，來傳遞觀念。通過對參觀者視覺的質疑與思考，再通過精神上與作品的互動，來誘導觀眾聯想，達到啟發和審美的感受。

以下介紹石晉華行動藝術作品，都與《華嚴經》有所關聯：

壹、《走鉛筆的人》

藝術家藉著身體動作表達藝術的作品，台灣當代的行動藝術大多與現實環境的探討；或是心靈層次的探討。特別是石晉華《走鉛筆的人》讓我非常感動。

石晉華架設一面三十二乘八英尺大小的木板牆，用膠帶固定削鉛筆機與錄音機在自己的手臂上，錄音機的麥克風貼在嘴旁。以鉛筆在木板牆上來回畫出鉛筆線條，同時冥思誦唸《心經》和《華嚴懺悔偈¹⁰⁸》。這個削鉛筆、走線、和誦念的行動不斷重複進行，每次持續兩小時十五分鐘，並全程以錄影機紀錄下來。藝術家石晉華自己描述《走鉛筆的人》作品：「是一個個人的懺悔儀式。¹⁰⁹」

自一九九六年至今，前後在美國、台灣、中國等地進行，已超過五十次。原

¹⁰⁶ Jurgen Schilling 編著，吳瑪俐譯：《行動藝術》（台北：遠流，1996年）頁：239。

¹⁰⁷ 齊偉先〈儀式宗教場域與宗教市場〉《宗教與社會的世界圖像》（嘉義縣：南華大學教育社會學研究所，2007年）頁123。

¹⁰⁸ 「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。」《華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》，卷40，《大正藏》冊10，第0279號，頁845上。

一般頌念：「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，今對佛前求懺悔。」

¹⁰⁹ 石晉華：「走筆 展覽自述」《走筆 石晉華》（臺北：臺北市立美術館，2008年）頁：2。

木色木板牆早變成黑色。¹¹⁰石晉華患有糖尿病，每日都要定時施打胰島素，所施打藥劑的針筒，也成為作品的一部分。石晉華自己反思：是什麼因緣，今生必須承受千萬針扎的苦痛？這種生命的苦，轉化成生命的歷程。《走鉛筆的人》是行動藝術，一種儀式化的藝術歷程。石晉華的行動藝術是以身體作為書寫，行動來刻劃生命，將儀式融入創作，以儀式作為生命的反省。

石晉華一系列與身體相關的行動藝術，石晉華的作品起源於對自己身體的痛苦，他將自己行動藝術，作為自己肉體的試煉的詮釋。透過身體來探索心靈，石晉華認為痛苦來自於人對於肉體或自我的執著。所以它透過禪定的般若空智來遠離執著，去除二元對立的價值觀，透過身體的行動，口中心中的發願與懺悔，以信仰來尋求人生的真正解脫。¹¹¹石晉華透過削鉛筆、走線、和誦念的行動不斷重複進行，鉛筆在木板牆上來回畫出鉛筆線條，同時冥思誦持《心經》和《華嚴懺悔偈》。這個重複又富有意義的行為，把世俗的心過度到信心、念心、精進心、定心、淨化的心。

我在創作《走鉛筆的人》的時候，是把每一枝筆當作一個人來看，它的所有筆觸有如一個人一生所有作為的痕跡。我把這些鉛筆、炭筆、原子筆當作是知己好友，協助這一枝枝的筆走到盡頭，紀錄他們生命的歷程。這當中有些是懺悔的儀式，如《走鉛筆的人》，有些則抒發所感…是對輪迴人生徒勞與無常的喟嘆。¹¹²

石晉華以懺悔的儀式來實踐自己的信仰，在日常生活中體證心是即物即事，相即相入。「筆」象徵人的一生，當面對世間每一境界、每一人，深切的發願懺悔，實踐《華嚴經》普賢菩薩所教的懺悔方法。自己與眾生生生世世都能提昇，趨向佛道。

¹¹⁰石晉華：《走筆 石晉華》，臺北：臺北市立美術館，2008年。

¹¹¹姚瑞中：《台灣裝置藝術》（台北：木馬文化，2002年）頁：486。

¹¹²石晉華部落格，<http://xbodhitrees.blogspot.tw/>，2013年。

貳、 《X 棵菩提樹》

石晉華在台北雙年展的行動藝術作品《台北的 X 棵樹》，起因於台北市市政府為了花卉博覽會，在中山北路的區塊，砍伐 1200 棵樹。樹木是都市之肺，砍樹為了花博，是何其荒謬，所以號召大家把樹種回來。石晉華的《X 棵菩提樹》延續《台北的 X 棵樹》作品，將玄武岩作為樹木的紀念碑，先在高雄市立美術館基地上暫留，期待樹木在不同的生態基地復活。石頭排列的前方，放了號碼牌 +001, +002, +003…。缺席的玄武岩就代表綠色的生命的復植。

《X 棵菩提樹》種回去的樹，如果是石晉華種下，他會用鉛筆寫下一段願文；若是由他人種下，也會提供鉛筆與紙，讓對方寫下對樹的承諾與對地方希望的祈願文。西元 2010 年，在高雄市立美術館所種下的菩提樹，祈願的內容是：

我希望這個計劃不只復植原來的樹木，我們要保護樹木，並在台灣種下更多的樹木。我們希望所有的樹木平安長大。涵養水份淨化空氣，庇蔭烈陽高溫，我們願種下愛護環境與慈悲的人心，樹苗與人心的苗一起茁壯。

當願眾生 一切養護 永得大安

當願眾生 心得歡喜 永除憂惱

當願眾生 知身空寂 解脫眾苦

當願眾生 大悲所熏 心意柔軟

當願眾生 究竟解脫 無上清涼¹¹³

石晉華的《X 棵菩提樹》，是將《走鉛筆的人》作品加進來。《走鉛筆的人》筆代表人，筆觸當作一個人一生生命的痕跡。菩提樹象徵生命、也象徵覺悟；鉛筆是人的一生。將樹移入社區環境空間，鉛筆寫下祈願文，意謂社區理解行動的

¹¹³石晉華部落格，<http://xbodhitrees.blogspot.tw/>，2013 年。

意義並接納。玄武岩的進入與移出，《X 棵菩提樹》意義與象徵，從美術館走入新的社區環境。象徵社區理解行動的意義，對環境的關心，接納者、參與者內心的淨化與祝福。藝術理念藉儀式行動，從美術館環境走入大眾社區環境。這個作品的意義與價值是不斷行動的過程。

從石晉華《走鉛筆的人》是一場自我的身體藝術，而《X 棵菩提樹》是引導大眾關心環境，也觀照自己的作品。發願眾生，能得究竟解脫，得無上清涼。

參、 社會雕塑

社會雕塑則以「人」的觀念為出發，雕塑不在物體的塑造而已。是觀念更新、社會變革和世界改造的總體藝術。以下以波依斯的作品為例，認識社會雕塑的意義。

1、 波依斯與《7000 棵橡樹》

行動藝術在第二次大戰以後，藝術家努力把藝術解放，從美術館的藝術轉變到一般人的生活，特別是藝術進入生活的體驗。內在的意識，比外在形式更重要。藝術的創造與過程，開放與一般人共享。德國藝術家約瑟夫·波依斯(Joseph Beuys, 1921-1986)是 20 世紀行動藝術和觀念藝術重要人物。以行動將藝術媒介理念化、象徵化、審美化和藝術化。波依斯將藝術媒介擴展到物件與行動，取材於生活並形塑生活。

波依斯打破藝術與生活之間的界限，一切生活中事物，以藝術作為媒介，來表達理念。打破了藝術與日常生活的藩籬，宣稱「人人都是藝術家」。西元 1940 年波依斯應召進入德國空軍，在一次演習中波依斯的飛機被砲彈擊中，墜落在克里米亞(Krim)。當地的韃靼人把波依斯從大雪中救出，用動物油肪和毛毯把波依斯救活。這段生死的歷程，帶給他心靈的覺悟，此後，他致力通過藝術來展現生命救贖的精神，作為他藝術創作的核心。波依斯的作品受到德國哲學家魯道夫·史坦納(Rudolf Steiner)「人智學」(Anthroposophie)的影響，人智學是「對人的本質的意識」，提供人心靈的方向，給予「智慧」的觀念。人智學給波依斯「物的象

徵化」的靈感，他開始尋找隱喻和象徵意義，從中提煉人類的超驗感知。波依斯取材日常生活，形而下的物件，經過藝術的裝置和塑造，產生精神意義的轉變，朝向超越、理想的形上理念¹¹⁴。

藝術家應用純粹的象徵符號，富有社會意義，成為一種社會思考。波依斯認為不只是藝術家個人的生命力，而是使社會本身自行思考。波依斯的作品《7000 棵橡樹》，1982 年波依斯在第七屆卡塞爾文件展提出《7000 棵橡樹》計劃，內容是大批玄武岩堆放在美術館廣場，堆成三角塚的玄武岩，尖端種第 1 棵橡樹。波依斯每次在卡塞爾市種下一棵橡樹，就移走美術館前的玄武岩，並在橡樹旁立一個玄武岩。這個作品迫使市政府不得不與居民開會討論，規劃種植的區域與路線。漸漸地廣場上石塊越來越少了，卡賽爾市的橡樹越來越多了，市民也參與這個計畫。最後，有些樹與石頭還種植到紐約。自 1982 年迄今，卡賽爾市已種植超過 2 萬棵的樹¹¹⁵。

《7000 棵橡樹》已經遠離一般世俗的審美思考，藝術家的意識行動對社會、環境產生了作用。

2、 藝術即經驗

行動藝術的行動特質，也常和實踐主義一併討論。美國近代哲學家約翰杜威（John Dewey，1859—1952 年），提出「藝術即經驗」，他說「人與環境互動的整體」，人與環境產生的任何經驗都有可能成為美感經驗。宗教儀式是藝術的起源，也正因為儀式是人生活的經驗。杜威強調經驗，非經驗的方法，都是二元論，真正的經驗是超越唯心與唯物的觀點，是兩者之間的連續互動，他認為超越物質與精神的二元世界，回到二元合一的一個世界¹¹⁶。

¹¹⁴宋國誠：《閱讀後現代》（台北：唐山，2012 年）頁 247。

¹¹⁵宋國誠：《閱讀後現代》（台北：唐山，2012 年）頁 247。

¹¹⁶John Dewey，高建平譯：《藝術即經驗》（北京：商務印書館，2010 年）頁 vi。

杜威認為人的藝術是源自經驗，而經驗是人和環境的互相作用的結果，也是理解審美經驗的關鍵¹¹⁷。經驗是人的行動與環境的互動的過程，隨著環境改變的一連串過程，這個連續性的發展就是突破二元對立的證明。人與環境互動是人類經驗的直接來源。人與環境產生的經驗都可成為美感經驗。人生與環境的「做」與「受」，這些經驗就是藝術的根源，其實人與環境的互動過程都有可能成為藝術，藝術是行動與感受的一種特徵。

杜威從藝術的起源來思考，藝術與經驗的關係，認為舞蹈等是宗教儀式和文化儀式，音樂、繪畫等也起源人類生活經驗。杜威的審美經驗論，引發創作與鑑賞藝術的價值，必須融入社會關係之中，他鼓吹「人」是個有機體（organism）的日常生活環境體驗，藝術產品只有當成經驗的有機成份，才能成為藝術作品。經驗和美感經驗也隨時在發生，所以審美經驗要從日常生活經驗入手。

3、《華嚴經·淨行品》的表現特質

社會雕塑是取材日常生活，尋找有象徵性的物件，經過藝術的手法，產生精神的意義，朝向理想的理念發展。社會雕塑與杜威提出藝術即經驗相同，回到普通和平凡的經驗中去找尋美感價值；《華嚴經·淨行品》也在生活中修行。〈淨行品〉從一切世間現象中，不須要特別尋找物件，見到喜愛、排斥的，都清楚、明白所有經歷過程。人與環境的互相作用，就是審美經驗產生：就是隨著環境改變的過程，這個經驗就成為美感經驗。從分別心到清淨心，隨時都可以發願、迴向。在物質的象徵性意義，可以提煉人類的超驗感知。《華嚴經·淨行品》中修行的經驗過程，都可成為美感經驗。在行者善用其心的過程，其意識行動自然會對社會、環境產生了作用。從自身觀念更新，就是啟動社會變革和世界改造的總體藝術。

¹¹⁷趙秀福：《杜威實用主義美學思想研究》（濟南：齊魯書社，2006年）頁：102。

第二節 《華嚴經·淨行品》的美感特質

華嚴思想面對世間森羅萬象，各隨因緣而起，各守其自性，事與事看似相對，「理法界」和「事法界」結合起來，成為「理事無礙法界」。但不只如此，《華嚴經·淨行品》呈顯華嚴思想，不只向上、也向下迴向，相即相成。成就圓融無礙大美。

西方哲學一直存在二元對立的觀點，康德藉著宗教將現象與本質統一，美是具體的、表象的，道德是理性概念。華嚴思想並沒有佛法界、眾生界的差別，但以凡夫因無明有分別心，可以從定心、美的實踐，來詮釋佛法界理想美。

壹、圓融無礙之美

法界也是萬物的本性或是具體的事物。華嚴法界思想涵蓋所有事物納入普遍聯繫之中，個體與個體的連繫中，才能體現自身的價值和意義。

《華嚴經》的法界緣起，是一種理想的、從修行者的境界，所映現出來的。毗盧遮那佛在甚深禪定中，佛所體證海印三昧投射在現象的世界。佛放出大光明，照射整個世界充滿了華彩和光輝，各種事物都是圓融無礙的。西方哲學思想有現象、本體的分別，華嚴思想把差別、對立的世界，串成廣大和諧的體系。透過精神的修養，將物質世界，產生轉變為超越的精神世界。再向下迴向，投射在現實世界，說明一切事物，差別境界貫穿起來，「理」滲透到各個層次，便成廣大和諧的體系¹¹⁸。《華嚴經·淨行品》常藉物引境，修行者能善用其心，見事境、入其境界，進而成就其境。再以事彰理，由事境之間彰顯法界真理。¹¹⁹

一切世界入一毛道，一毛道入一切世界；一切眾生身入一身，一身入一切眾生身；不可說劫入一念，一念入不可說劫；一切佛法入一法，一法入一切佛法¹²⁰；

¹¹⁸方東美：《華嚴經哲學（上）》，（臺北：黎明出版，1981年）頁149。

¹¹⁹釋繼夢：《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》（臺北：圓明出版社，1997年）頁：212。

¹²⁰《華嚴經·普賢行品》，卷49《大正藏》冊10，第0279號，頁258中。

我們從《華嚴經·淨行品》文中任舉一個現象發清淨願，都能盡收一切物；就遍於一切時間、空間；廣披一切眾生；入一切佛法。彼此能一一互收，就是前面提過六相圓融的道理；任何一法，都能全攬法界，萬法是互融，就是相即相入，如同因陀羅網，珠珠光光相映。

從事相上看，萬物各有差別，互相交涉，自在無礙而無盡，故稱事事無礙重重無盡，又作無盡法界。從理體來看，萬物為一真心所現，破除時間與空間的限制，建立了一切事物的圓融關係。《華嚴經》詮釋了不同的步驟與修行，最後達到光明遍照的境界。人都昇華到最高的精神境界。也是內在自己的生命，而且是實踐在現實世界之中。華藏世界、佛的殊勝圓滿，是佛的精神本質。《華嚴經·淨行品》說明心與宇宙萬物圓融無礙的關係。

法界的角度，就是真理的角度，一切都是圓融無礙，彼此相即相入。一切都是和諧的氣氛。《華嚴經·如來現相品》云：

如是坐已，其諸菩薩身毛孔中，一一各現十世界海微塵數一切寶種種色光明；一一光中，悉現十世界海微塵數諸菩薩，皆坐蓮華藏師子之座。¹²¹

華嚴經的圓融無礙是一種思想的結構，也就是相即相入。細微如毛孔一樣顯現世界海諸菩薩。「相即」即一與多之關係，無一則不成多，由多必有一，一與多乃密切不離者。「相入」即一之作用牽動全體之作用並給予影響者，全體之作用自是自一而始，故知二者具有密切不離之關係。

若以時間為例；表現一念萬年，萬年一念。也就是一須臾亦即瞬間中，如幻地示現一年或一百年時間的經過。也現出現實的一年、百年。同時在此瞬間示現，亦不妨礙現在這個瞬間。¹²²所有的時間都入於每一時、每一刻當中，華嚴世界時

¹²¹ 《華嚴經·如來現相品》，卷6《大正藏》，冊10，第0279號，頁28下。

¹²² 西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》，台北：聯經，2011年。

間是相對性。在現實的世界中，我們所見到的東西都是相對的：美與醜，長與短，少與多。但在法界緣起中，任何事物都具有獨一無二的價值。都是獨立，無須依待他物，自身得以成就的價值。事物與事物都處於圓融無礙的關係中。

《華嚴經·淨行品》在宗教信仰的前提下，理解佛的殊勝圓滿，在日常生活中，修行十信。從生活的境界中遇事練心，以慈悲喜捨之心修持行六度萬行。面對不同的現象界，給予不同的祈願。在分別的現實世界，以清淨發願，使事事圓滿無礙。

1、 超越二元對立的觀點

希臘時期的柏拉圖（Plato），認為美或藝術是一種對現實世界的模仿，是理想的影子的影子。柏拉圖認為理想世界和物質世界對立，藝術和理念是分開的。亞里斯多德認定美在形式，是唯物主義，藝術是物質與理想間結合並存，二元論的哲學思維引導著西方哲學的發展。

到十八世紀，康德分析物質和物質的本體，提出現象與「物自身」之區別。「現象」與「本質」是對立的。但康德企圖以上帝統一主客體的理念。

康德期待現象與「物自身」接合，因為知性的範疇不能到達物自身。「物自身」是智的直覺的對象，但上帝才有智的直覺，上帝就是主客體統一的理念。人沒有智的直覺，但康德把人看作上帝創造的最高目標。因為人有道德，道德行為的目標是善，而「至善」設定為靈魂不滅、上帝的存在。康德解決二元對立的問題，是往精神領域提昇到道德世界，所以道德的人體現了現象和本體的統一。¹²³ 康德藉著宗教解決美學上客體與本體相對立的難題。

華嚴佛法界和眾生界並無分別，是在我們既定的思維模式，特意區分佛與眾

¹²³ 牟宗三，盧雪崑記錄：〈康德第三批判講演錄〉《鵝湖月刊》2000年9月號，台灣：台北。

生的差別。佛法界就是現象界，不須要任何觀點加以統一。

2、美是道德的象徵

現象與「物自身」能透過審美判斷得到聯繫，「美」是隱藏在「物自身」的自由。透過審美從感性世界中穿透到超越界。康德認為人們心中共同存有先驗的理性概念，而理性直觀的概念是象徵。象徵把概念運用到感性直觀的對象。象徵的形象可以引起反思判斷，使我們的悟性和想像力活躍，獲得審美愉快。這詮釋了美是道德情感的象徵。所以美與道德的人，展現出現象與本體的統一。現實的生命體驗，提昇為超越的生命。¹²⁴

康德提出美是道德象徵，審美判斷是來自於超感性的理性觀念，審美本身已有規律，就像道德一樣。因為美和道德都是來自先驗。道德觀念沒法直接從客觀事物的接觸獲得，只能透過美。美是具體的、表象的，道德是理性概念，美使心靈上昇至道德狀態，結合、統一。審美判斷是理論理性和實踐理性結合，是超越感性界的理性觀念。審美判斷也是反思判斷的理論和實踐理性的結合。

美是道德的象徵，意謂道德實踐不能忽略感官，而且至善的實現，包括一切感官經驗的美好。道德認定美感的自律時，審美為道德的自律服務。這時，審美可以無利害關係的、自由的、愉快的對著感官對象，才真正使「物自身」通達到感官世界¹²⁵。

《華嚴經·淨行品》每一個發願，如同道德實踐提昇到「推己及人」的意義。雖然，華嚴思想嚴格說來，沒有真理、現象的概念。以康德的觀點來說。道德實踐不背棄感官，至善才能落實到經驗世界。每一個發願是自己的感官感受，對應到一切人與物的感官。

¹²⁴陳伯海：《生命體驗與審美超越》，北京：商務印書館，2010年。

¹²⁵李淳玲：《康德哲學問題的當代思索》（嘉義縣大林鎮：南華大學社會所，2004年）頁：90-91。

貳、 定心的美感

定心是心專注於某一對象，不散亂之狀態。「定」在美感經驗上，是重要的，不論是動或靜。

1、 沉思模式

人類學者賈克·瑪奎（Jacques Maquet）在討論美感經驗，特別提到將注意力集中在可見物體上，是產生美感知覺的首要條件。他稱這是美感眼光的沉思性。西方在討論美感經驗，一直圍繞在主體與客體的關係。相同於冥想導師用抽離（detachment）這個詞。賈克·瑪奎以他接受禪修的經驗，強調美感視覺的特徵是淡漠、「抽離」。如果情緒、感情和慾望的浮動，沒有加以控制，它們會使人無法專注，是無法體會美感經驗。

在《華嚴經·淨行品》禪觀的觀照，在祈願自己與所有眾生，能得正法安住、如如不動，心無染著、不散亂，以定力降伏其心，沒有殘餘的妄心。見到世間萬物變化無常，見到如實的真理，通達無礙。在佛教中，將戒律和禪定視為智慧的基礎。賈克·瑪奎說：

冥想大師和美學學者都持同樣的立場，認為無罣礙的戒，基本上不是一種為達社會道德目的而努力的目標。而是為達心智專注的一種必要條件。¹²⁶

當我們面對思緒與情感、焦慮、害怕或希望。將情緒放下，調整並放鬆時，將注意力停駐在視覺物體上，這是將主體融入（absorption）客體，就好像主體的意識穿透並消失於客體之中。或者相反的說法，客體侵入（invasion）主體的意

¹²⁶ Jacques Maquet 著，武姍姍、王慧姬譯、袁汝儀校譯，《美感經驗》，臺北：雄獅，2003年。

識領域，就好像客體引致視覺穿透，而且填滿主體的心。也是一種非二元性（nonduality），是主體與客體合一。

賈克·瑪奎特別指出：美感或說冥想顯示出相同的意識模式，因為不同於認知（cognition）、情緒（emotion），稱為「沉思模式」（the mode of contemplation）。¹²⁷賈克·瑪奎試著把美感眼光獨立出來，把它放到更大的架構下，美感眼光在沉思模式，或是禪定的前提下理解對象，開展主體與客體合一的關係。

禪，意思是止他思，專注一境、思惟修習、棄惡。就是將心專注在對象，極寂靜的思惟，而定慧均等的狀態。而《華嚴經·淨行品》把禪在日常生活中實踐起來，不只是「若敷床座」、「正身端坐」、「結跏趺坐」時禪觀。其他祈願的項目，如：得最殊勝的法、理解諸法實相，都須要以禪定為基礎。禪修者所關心的是如何強化自己的意志，不對外界分別，不與外界對立，不被感官所操弄。《華嚴經·淨行品》的禪修七願，表現的意思不只是禪修的相關事項，進一步，也是用心在諸事相上的觀照。坐禪觀法，就是禪觀。一般人的觀是透過感官，得到感覺知識。坐禪時，修行種種觀法，是「內心的照察」，自己能返觀自性。從賈克·瑪奎的美感經驗的認知，美感和冥想都顯示出相同的意識模式。

《華嚴經·淨行品》也是進行一種沉思性的美感眼光的實踐。整篇《華嚴經·淨行品》也揭示在動中修行的境界。「善用其心」在生活當中，不只是「結跏趺坐」才是如如不動的冥想、禪修。在生活中，行動中心一樣安住。不只是如如不動一樣，也可以隨緣修行。處於法界而又能返觀世界，就是世俗即法界。

2、 遊戲三昧

「三昧」是三摩地，就是禪定的意思，是意志集中起來。三昧，常被認為是

¹²⁷ Jacques Maquet 著，武姍姍、王慧姬譯、袁汝儀校譯，《美感經驗》，臺北：雄獅，2003年。

靜的意思。「禪機」則是禪祖師的大機大用，遊，本作游。遊戲當然是動態的。所以「禪」是遊戲與三昧之間，亦動亦靜的。

遊戲三昧者，猶如無心之遊戲，心無牽掛，運轉自如，得法自在。處於靜的心境又能返觀世界，亦即言獲得空無所得者，進退自由自在，毫無拘束。遊戲是動的，三昧則偏於靜的，兩者結合。吳汝鈞對遊戲三昧有以下的詮釋：

所謂遊戲三昧，是禪者或覺悟者以三昧為基礎，在世間自在無礙地進行種種教化、點化、轉化的工夫，對於不同情境、條件的眾生，皆能自在地拈弄，以適切的手法或方便去回應，使他們都得益，最後得到覺悟。¹²⁸

禪的遊戲以三昧為基礎，游是移動或運動的意思，這是一個動靜相融的狀態。所以這個遊戲不是隨興而是三昧隱藏其中，有殊勝的力量。禪心在日常生活運用，說是禪的表現，就是遊戲三昧。

《華嚴經·淨行品》見到身體的移動，在不同的境界中，也是審美的體驗活動。吳汝鈞在〈遊戲三昧：禪的美學情調〉一文中提到，在處理禪與美學情調的脈絡說到：「審美者或欣賞者把自身的感情移注到物事中去，而物事的形相(form)亦被吸納入審美者的生命中。這樣，物事對審美者來說，即是美的。¹²⁹」。每一個體驗都是自己對生命的面對與審視。而且這種對生命與美的認知與審視，是超越主客對立，是一種無我。才可說是遊戲三昧。

整部《華嚴經》從未提到美的問題、美的感受。但是美必須透過感官和想像力，讓人體會美。《華嚴經》對華藏世界的描述、對佛身毗盧遮那佛放光的描述，讓人體會到崇高之美。《華嚴經·淨行品》在所見事境十九願、所遇人物二十四願，不斷的藉由人、物、境，以相互、正反、對比的方式描述。從樹華、華

¹²⁸吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：學生，1994年）頁163。

¹²⁹吳汝鈞：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：學生，1994年），頁：167。

開、果實、葉茂到叢林；流水、湧泉、池澤、池沼、大河。依正反兩面，如飾人與無飾人、樂著人與無樂著人、歡樂人與苦惱人、無病人與疾病人、端正人與醜陋人、報恩人與背恩人等。在此不同的人，或是事物的別相、同相、異相，從我們的分別心轉變為圓融的狀態。

《華嚴經·淨行品》就是在現實世界，藉著生活的實踐，清淨的行願，體證華藏世界、佛的法身、佛的境界所承現的美感經驗。《華嚴經》的空間也包含了時間的因素。一念即三世，也包含空間上無數塵刹。佛教認為，存在的每一物體，若從它的連續性上看，有時間的顯現；從拓展性上看，有空間性的顯現。所以不能單看時間、空間。要時間與空間及物體三者，三者結合。¹³⁰

《華嚴經》的空間與時間，超越我們世俗對時空的認識，我們認知的時間和空間都是相對的。《華嚴經》的世界是修行者的修行所映現出來的，超越我們世俗所認知的空間與時間。《華嚴經·淨行品》並未描述特定的時間，只是在文句中出現「周顧十方」；「三世平等」；「知三世等」。進一步說，《華嚴經·淨行品》每一個修行的當下，本身是超越過去、現在、未來的時間性。在華嚴思想，一即一切、一切即一，每個景象、瞬間都是無限的華嚴境界，無限的華嚴境界也可以剎那的空間中呈現。¹³¹

在《華嚴經·淨行品》文殊菩薩藉二十種人，詮釋「一心」，從分別中詮釋「一真法界」。各種人、事、物境，是世俗眾生心生分別，但都善用其心，都歸向真理。而《華嚴經·淨行品》141行願，所見的每個事境，都轉化為善、轉換成道德實踐，宗教的信心、念念都憶念佛、菩薩等覺悟者。時時精進不懈、禪定、不退轉、而且所有發清淨願，每一願都是迴向眾生。不難體會到行者內心的豐富和華美。我們理解《華嚴經·淨行品》是一連串修行的實踐，也符合所謂道德的實踐。美是道德的象徵。所以《華嚴經·淨行品》是是美的象徵。

¹³⁰陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》（台北：法鼓文化，2007年）頁35。

¹³¹陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》（台北：法鼓文化，2007年）頁183。

第六章 結論

現今科技進步，人類總覺得自己可以戰勝自然。人類用征服者的心態在面對這個環境、自然。人定勝天變成信念，慾望的追求愈來愈強，把自己當作世界的中心。只要不順己意，就是全盤否定。兩年前，我任教的學校，一位高二同學只因為考試作弊，同學檢舉，老師加以道德勸說。當晚放學後，竟然在校跳樓身亡。在嘆息之外，深刻體認教孩子知識，更要教孩子生活的意義。

教育部推動生命教育，民國九十五年教育部修定「生命教育課綱」，高中一學分必修的課程，技職體系則尚未訂定。九十九學年開始實施，課名為「生命教育」。課程有三大範疇「哲學與人生」、「宗教與人生」、「生死關懷」。今天，社會上所面臨問題，從生命態度、品德教育，靠「一學分」的高中課程來解決，實在苛刻。我認為生命教育，不只是單一的學科，每一門專業科目也都是人生的一門課程，都是生命教育。

「美感的人生」一直是我教學的重點。本論文試圖看到生活中的美感實踐。從華嚴思想入手，討論華嚴法界思想、及其美感價值。《華嚴經·淨行品》在生活中，不同情境發願，期待自己與眾生修行都能成就。世間一切所有，皆是佛的法身相，利益眾生的善法，也是實踐佛教藝術。

本論文的研究成果有以下幾個層面：

壹、 華嚴佛身的創作理念

佛教藝術的發展至今，題材上大多詮釋佛陀的形象，佛陀的應身像。三十二相、八十種好、項背圓光之身。大乘佛教興起後，佛身的觀念開展，十方的空間；過去、現在與未來三世時間，都存在無數的佛。華嚴思想以毗盧遮那佛為理想的佛身，是法身佛、真理之身。

佛教藝術如果以「佛」為題材，在三十二相之外，還有華嚴思想「十佛身」的觀念。毗盧遮那佛是融入世間，包括了人、天、菩薩等一切眾生。所有山河大地等有情的器世間，都統攝於佛正覺的境地。毗盧遮那佛也是法身佛，代表絕

對真理的最高智慧，以智慧之光遍照法界之身，遍一切處，身土無礙。佛身是眾生身，有情眾生即是佛身。佛身即國土身，山河大地一切國土稱為佛陀，眾生所居的國土世間即是佛身。佛身即虛空身，虛空包容一切，佛身皆為性空，相互融攝能自在無礙。當然，《華嚴經》所說種種絕妙都是方便，以眾生可以理解的方式說「真如」妙法，理解華嚴思想佛身、佛土的觀念，佛教藝術的創作必定開展了不同的形式。除了行動藝術，當代藝術創作數位化，發展出「虛擬實境」及「互動空間」等創新的表現方式，華嚴思想值得佛教藝術創作者研究與探討。

貳、 華嚴思想與宗教實踐

《華嚴經·淨行品》在所見事境十九願、所遇人物二十四願，藉著人、物、境，從樹華、華開、果實、茂葉到叢林；流水、池澤、大河；如飾人與無飾人、歡樂人與苦惱人、無病人與疾病人、端正人與醜陋人、報恩人與背恩人等。不同的人、事物是世俗眾生心生分別，其實都處於圓融的狀態。在《華嚴經·淨行品》文殊菩薩藉二十種人，詮釋「一心」，從分別中詮釋「一真法界」。各種人、事、物境，在善用其心都歸向真理。而《華嚴經·淨行品》141 行願，所見的事、境，心中感受轉化為善、轉化為美；轉換成修行實踐，宗教的信心、念念都憶念正覺、德性、道德。時時精進不懈、禪定、不退轉。心中所有發起願望，並每一願都是迴向眾生。可以體會行願者的德性，內心的豐富和華美。我們理解《華嚴經·淨行品》是一連串自由意志的實踐、宗教的實踐，美感的實踐。

康德將自由意志做為道德的根據，自由意志是超越、是無限的。人追求道德的自由。人透過實踐理性（道德）來確定自由意志的超越。康德的理論，道德認定美感的自律時，審美為道德的自律服務。這時，審美可以無利害關係的、自由的、愉快的對著感官對象，才使「物自身」通達到感官世界。美是道德的象徵意謂道德實踐不能忽略感官，而且最高善的實現包括一切感官經驗的幸福。與最高的上帝聯繫，實踐至善、至美，道德實踐提升到「推己及人」的意義，道德實踐

不離感官，宗教將美和善串聯，至善才能落實到經驗世界。

參、 美的生命教育

重重無限的華嚴現象、華嚴世界空間的無限、華美，盧舍那佛的神妙境界，是華藏世界的崇高之美。例如：因陀羅網其數無量，一一寶珠映現寶珠之影，寶珠無限交錯反映，重重影現，重重無盡。華嚴思想很多描述是挑戰我們的認知，一再挑戰體積上無限的廣大，巨大的超過想像。面對想像力無法適應，轉化精神的追求。

康德認為崇高和美是一致的。崇高的主體是理性，崇高不存在自然事物中，是存在人們的觀念裡。崇高是一種無形式、無限的，所以崇高的無限性是超越我們的感性能力，並超越我們的想像力，反應自己的渺小。崇高是無形象限制，崇高是主觀、理性的觀念。崇高在一個無形式的對象上看到，透過對象的引發，聯想無限制的總體。康德的審美判斷是感覺對象的表相（現象界），通過感性知識，內心生命的情感，才能獲得確定，更強調心靈與外在自然的關係。

華嚴思想強調觀察思量、意志，都是心來作主，心是重要的主體。從感覺外在的現象，盛暑炎毒，佛經中以盛夏最酷熱之時，象徵人生的煩惱。在《華嚴經·淨行品》中，見到叢林、樹葉茂、見華開、見樹華、見大河、見池沼、見流水，見昇高路、見斜曲路，這些情境都是生活中所見。現實生活的普通景致，透過「一心」超越主客對立，將宇宙萬象都如華嚴世界的崇高妙境：禪定如林蔭、善根如泉，流水除垢，心如同花開繁茂。

此外，在華嚴思想佛是十身具足，圓融無礙，融三世間於十身。華嚴思想以佛身是融洽自在，通貫三世，周遍法界，攝盡諸法的毗盧遮那法身。佛身是有情世間、是有情眾生；佛身是國土身，山河大地一切，眾生所居的國土世間；一切有情和非有情的根源是佛身；真理，亦即佛的精神主體是佛身。見世間事，以佛法真理來思維，心念慈悲與智慧，了悟業和煩惱，也是見佛身。

深入佛智慧、身心清淨，得真正的清涼。以「一心」為藝術創作觀念，創

作即修行，就是淨化社會的力量。觀佛相好，一面繪佛像，一面思惟佛的身相莊嚴。進一步，在生活中修行。例如，不綺語、不惡口、不兩舌，修行廣長舌相。

教育要教導學生專業知識，更重要的目標，應該從道德面向去思考培養具備關懷能力的人，而不是只有技術層面的追求。教育可以從社會、美學、環境等層面的學習，才能有完善的品格。杜威說：

教育的非正式面、社會面以及美學的環境和影響力等，都是很重要的。至於學校教育的所有工作都以固定而正式的方式陳列著，學生之間、師生之間缺乏一種非正式和自由的社交機會。就孩子的本性而言，他們是渴望地，或是隨性地表達他們的感覺。當學校系統被窄化成只有實用訴求（亦即功利主義）時，就侷限了小孩只能學習 3R（閱讀、寫字、算術）和正式課程，而將他排除在重除在重要的文學和歷史之外，剝奪他們接觸建築、音樂、雕刻、和繪畫的權利，因此期待訓練他們發展出一種完善品格是毫無希望的。

132

杜威的教育倫理思想有重要貢獻，每件事都和道德有關。道德教育是和社會關係作聯繫。學生應該學習關懷他人，從關懷自己、關懷親人、關懷熟識的人、關懷不認識的人、到關懷動物、植物、自然環境。有一天，課堂上，我隨口說到：墮胎手術是把小娃娃活活夾死，很慘忍。學生居然回說：「記得要用保險套加上墮胎藥丸，萬無一失。」我很驚訝這麼有效率的想法，花了半節課和他們溝通。我很憂心，當前強調升學、忽略美與道德的教育方式。

康德美學解決道德哲學的難題，「經驗世界」藉著美的管道而連接。通過理性判斷，現象與本體統一，物質與精神統一，就是美與道德的人。使得現象與物

¹³²Nel Noddings 著，國立編譯館主譯，朱美珍等合譯：《教育道德人：品格教育的關懷取向》（臺北：巨流出版，2008 年）頁：81。

自身能透過審美判斷得到聯繫，「美」似乎是隱藏在「物自身」的自由，透過審美從感性世界中穿透到超越界，在這就詮釋了美是道德情感的象徵。所以教育孩子美的觀念，是從實踐理性結合起來。美的教育不只是勞作課，審美本身已有規律，就像道德一樣。道德觀念必須透過美才能認識，美使心靈上昇至道德狀態，結合成統一體。

肆、 《華嚴經·淨行品》對生命教育的意義與啟發

華嚴思想的「善用其心」是應用在生活，不只是「結跏趺坐」才是冥想、禪修。在生活中心一樣安住。一般人的「觀」是透過感官，得到感覺知識。華嚴的「觀」，是「內心的照察」，自己能返觀自性。處於法界而又能返觀世界，就是世俗即法界。幾項特質：

一、 境界無限

我們思想總以自我為中心，最多擴大自己的親友眷屬。華嚴思想不只如此，我們要學著擴大事物範圍、環境無邊、超越感官的界限。禪修的心量不只是在自己的身體、還要擴大到整個房子、整個城市、整個國家、整個地球，整個宇宙，整個虛空，整個法界。雖然無明障礙我們的心量，處處自生障礙，然而，我們觀照自己也祈願眾生，不是只為自己、或有緣的眾生，還要擴大所有法界一切眾生。

二、 時間無限

禪修或說抽離的冥想，不只是盤腿靜坐的當下，念念相續。是念念每個剎那的當下，每個行願都是如此，清楚明白。每個當下，相續不斷，就超越了每一秒、每一分。即使一須臾亦即瞬間，一念萬年，中萬年一念。所有的時間都入於每一時、每一刻當中，在時間相入才成立的時間本身，華嚴思想的時間是絕對的相對性。在無限的時間中，人生更不用拘泥一時的現象或成敗。

三、 心量無限

迴向，迴是迴復，趣是趣向。回轉自己的善業功德，都趨向自己的期望。美的沉思，其實真正的用意，是要放下現有的觀念，放下執著，放下成見。不要再以自己為重心。所以觀諸法空寂，法性平等，見著無我，才放下執取之心。以無執、無染的心，自然可以智慧、理性來思維。給眾生深切的祝福，心量無限廣大。

四、 關懷的人生

《華嚴經·淨行品》在日常生活中，修行十信。要有信心，相信自己能成佛。從生活的境界中遇事修心，以慈悲喜捨之心，修持六度萬行。面對不同的現象界，給予不同得祈願。不只求己身成佛道，更是發願祝福所有的眾生。以心中美感來詮釋道德，心中的良善，不被任何境界所限制。

華嚴世界的描述，是以人間最完美的形式或描述，傳達佛的法界。使人透過美的詮釋與想像，去臆想佛的境界，進而產生信心。

只要善用其心，佛教藝術不是只有佛教人物藝術的題材而已，可以是融入生活，專注的心，和慈悲祝福的心，進一步，成就淨化社會的動能。例如：優人神鼓協助彰化監獄成立收容人組成的「鼓舞打擊樂團」。從靜心到擊鼓訓練，以「內在的靜定」與身體結合，動靜合一，啟發收容人內在正向力量¹³³。「鼓舞打擊樂團」演出時觀眾們感動得起立鼓掌，獲得廣大迴響，也深刻地對鼓舞收容人。我們的人生，當心境是美的時候，如同是一朵花，可以給人欣賞、給人芬芳、給人美感、給人感動。除了「鼓與心」，我們也可以「茶與心」、「種樹與心」、「行走與心」等等，學習用生命中的道德與美，體現華嚴思想的美好。

¹³³ 優人神鼓 <http://utheatre.glis.ntnu.edu.tw/node/228>

參考書目

壹、大藏經原典、注疏

- 1、唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。
- 2、唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》《大正藏》冊 10。
- 3、新羅，明暉：《海印三昧論》《大正藏》冊 45。
- 4、唐，法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，冊 45。
- 5、唐，澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》36 冊。
- 6、唐，澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35。
- 7、唐，智儼：《華嚴五十要問答》，《大正藏》，冊 45。
- 8、唐，智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》45 冊。
- 9、唐，李通玄：《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36。
- 10、明，憨山德清：《華嚴綱要》，《大正藏》8 冊。

貳、當代中文著述（以作者姓氏筆畫排序）

- 1、孔維勤：《真空妙有》台北：新文豐出版社，1980 年。
- 2、方立天：《佛教哲學》，台北：洪葉文化，2004 年。
- 3、方東美：《中國大乘佛學》，臺北：黎明出版，1984 年。
- 4、方東美：《華嚴經哲學（下）》，臺北：黎明出版，1981 年。
- 5、方東美：《華嚴經哲學（上）》，臺北：黎明出版，1981 年。
- 6、方珊：《美學的開端走進古希臘羅馬藝術》，上海：上海人民，2001 年。
- 7、王海林：《佛教美學》，合肥市：安徽文藝，1992 年。
- 8、皮朝綱：《禪宗的美學》，臺北：麗水文化，1995 年。
- 9、石晉華：《走筆-石晉華》，臺北：臺北市立美術館，2008 年。
- 10、朱立元：《西方美學思想史》上海：上海人民出版社，2009 年。
- 11、牟宗三：《康德-判斷力之批判》，臺北市：臺灣學生，1992 年。

- 12、 吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，臺北：台灣商務，2000年。
- 13、 吳汝鈞：《佛教研究方法論》，臺北：學生，1994年。
- 14、 吳汝鈞：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，臺北：學生，1994年。
- 15、 呂大吉編：《宗教學通論》，台北：博遠，1994年。
- 16、 宋國誠：《閱讀後現代》，台北：唐山，2012年。
- 17、 李世傑：《華嚴哲學要義》。臺北：佛教出版社，1985年。
- 18、 李淳玲：《康德哲學問題的當代思索》，嘉義縣大林鎮：南華大學社會所，2004年。
- 19、 李澤厚：《華夏美學》。臺北：時報文化出版，1989年。
- 20、 林保堯：《佛教藝術大觀》，台北：藝術家，1997年。
- 21、 祁志祥：《中國佛教美學史》，北京：北京大學出版社，2010年。
- 22、 姚一葦：《美的範疇論》，臺北：臺灣開明，1978年。
- 23、 姚瑞中：《台灣裝置藝術》，台北：木馬文化，2002年。
- 24、 孫振青：《康德的批判哲學》，台北市：黎明，1984年。
- 25、 馬新國：《康德美學研究》，北京市：北京師範大學，1995年。
- 26、 崔光宙、林逢祺主編：《教育美學》，台北：五南，2000年。
- 27、 張志剛：《宗教學是什麼》，臺北市：揚智文化，2003年。
- 28、 張法：《美學導論》台北：五南出版社，2004年。
- 29、 張曼濤：《涅槃思想研究》，台北：佛光出版社，1998年。
- 30、 曹俊峰：《康德美學導論》台北：水牛出版社，2003年。
- 31、 陳伯海：《生命體驗與審美超越》，北京：商務印書館，2010年。
- 32、 陳英善：《華嚴無盡法界源起論》，台北市：華嚴蓮社，1996年。
- 33、 陳清香：《台灣佛教美術的傳承與發展》台北：文津出版社，2005年。
- 34、 陳琪瑛：《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，臺北：法鼓文化，2007年。
- 35、 陳嘉璟：《維摩斗室空間美感之研究》臺北：法鼓，2002年。

- 36、 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大出版社，1990年。
- 37、 曾祖蔭：《中國佛教與美學》臺北：文津，1994年。
- 38、 曾議漢：《禪宗美學研究》，台北：花木蘭，2009年。
- 39、 慈濟大學師資培育中心彙編：《品格與創新教學》，花蓮市：慈濟大學，2008年。
- 40、 業露華：《中國佛教百科叢書 2 教義卷》，高雄：佛光，1999年。
- 41、 楊政河：《華嚴經研究》，臺北：慧炬出版社，2004年。
- 42、 楊惠南：〈蓮花一即聖潔而世俗〉《佛教思想的傳承與發展-印順導師九秩華誕祝壽論文集》，臺北：東大出版社，1995年。
- 43、 葉朗：《中國美學史》，臺北：文津出版社，1996。
- 44、 賈馥茗：《教育倫理學》，臺北市：五南，2004年。
- 45、 廖閱鵬：《淨土三系之研究》，高雄：佛光，1989年。
- 46、 趙秀福：《杜威實用主義美學思想研究》，濟南：齊魯書社，2006年。
- 47、 劉桂光編：《生命教育-活出精彩生命》，台北：幼師文化，2010年。
- 48、 劉素民：《托馬斯·阿奎那自然法思想研究》，北京：人民，2007年。
- 49、 劉貴傑：《佛教哲學》台北：五南出版社，2006年。
- 50、 劉貴傑：《佛學與人生》台北：五南出版社，1999年。
- 51、 劉貴傑：《華嚴宗入門》臺北：東大出版社，2002年。
- 52、 齊偉先、周平編：《宗教與社會的世界圖像》嘉義縣：南華大學教育社會學研究所，2007年。
- 53、 蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北市：法鼓文化，2006年。
- 54、 鄧克銘：《華嚴思想之心與法界》，臺北：文津，1997年。
- 55、 曉雲法師：《佛教藝術論集》，臺北市：原泉，1991年。
- 56、 蕭振邦：《文學與佛教之關係》，臺北：學生，1994年。
- 57、 賴賢宗：《佛教詮釋學》，台北：新文豐，2003年。
- 58、 謝東山：《台灣當代藝術》，台北：藝術家出版社，2000年。

- 59、 魏道儒：《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社，2008年。
- 60、 羅光：《生命哲學的美學》，臺北市：臺灣學生書局，1999年。
- 61、 釋恆清：《佛性思想》，臺北：東大出版社，1997年。
- 62、 釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》台北：法鼓文化，2006年。
- 63、 釋繼夢：《華嚴經淨行品剖裂玄義疏》，臺北：圓明，1997年。

參、 論文與期刊

- 1、 陳琪瑛：《《華嚴經》之美學研究》，國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，未出版，1995年。
- 2、 蔡文婷：《藝術與修行—以石晉華作品為例之探討》佛光大學藝術學研究所碩士論文，未出版，2008年。
- 3、 曹郁美：《「如來放光」意涵之研究》，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，未出版，2006年。
- 4、 曹郁美：《《華嚴經》「毘盧遮那佛」之研究》，台北：華梵大學東方人文思想研究所博士論文，未出版，2011年。
- 5、 皮朝綱：〈華嚴境界與中國美學〉《普門學報》17期，高雄：普門，2003年。
- 6、 曹郁美：〈華嚴經世尊十次放之光之探析〉《華嚴學報》第3期，台北：華嚴學術中心，2012年。
- 7、 黨措：〈《華嚴經·淨行品》四種漢譯本的比較〉《華嚴學報》第3期，台北：華嚴學術中心，2012。

肆、 外文中譯

- 1、 Allan G. Johnson，成令方,林鶴玲,吳嘉苓譯：《見樹又見林/社會學作為一種生活、實踐與承諾》，臺北：群學，2001年。

- 2、 B Morris 著，張慧端譯：《宗教人類學導論》，臺北：國立編譯館，1996。
- 3、 Christian Helmut Wenze 著，李淳玲譯：《康德美學》。臺北：聯經，2011。
- 4、 Edmund Burke，林盛彬譯：《崇高與美的起源》，臺北：典藏藝術，2011。
- 5、 Edward Cell 著，衣俊卿譯：《宗教與當代西方文化》，臺北：桂冠，1995。
- 6、 Emile Durkheim，陳光金、沈杰、朱諧漢譯：《道德教育》，上海：上海人民，2006年。
- 7、 Emile Durkheim (塗爾幹)，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠出版，1992年。
- 8、 Erving Goffman，徐江敏、李姚軍譯：《日常生活中的自我表演》，臺北：桂冠，1992年。
- 9、 Gregory Battcock 編，連德誠譯：《觀念藝術》台北：遠流，1994年。
- 10、 Jacques Maquet 著，武姍姍、王慧姬譯、袁汝儀校譯：《美感經驗》臺北：雄獅，2003年。
- 11、 Jane Ellen Harrison，吳曉群譯：《古代的藝術與儀式》鄭州：大象，2011。
- 12、 Jean-Luc Chalumeau，王玉齡、黃海鳴譯，《藝術解讀》，臺北市：遠流，1996年。
- 13、 John Dewey，高建平譯：《藝術即經驗》，北京：商務印書館，2010年。
- 14、 Jurgen Schilling 著，吳瑪俐譯：《行動藝術》台北：遠流，1996年。
- 15、 Mircea Eliade 著，楊素娥譯：《聖與俗:宗教的本質》，臺北：桂冠，2000。
- 16、 Nel Noddings 著，國立編譯館主譯，朱美珍等合譯：《教育道德人：品格教育的關懷取向》(臺北：巨流出版，2008年)頁：81。
- 17、 Otto G. Ocvirk、Robert E. Stinson、Rhilip R. Wigg、Rober O.Bone、David L. Cayton 著，江怡瑩譯：《藝術原理與應用》(Art Fundamentals：Theory and Practice)，台北：六和出版社，2004年。
- 18、 R. H. Hersh,J. Miller,G. D. Fielding，劉秋木、呂正雄譯：《德育模式》，臺北：五南，1993年。

- 19、 Renato Poggioli, 張心龍譯：《前衛藝術的理論》，臺北：遠流，1992 年。
- 20、 Rupert Gethin), 賴隆彥譯：《佛教基本通》，台北：橡實，2009 年。
- 21、 Thomas E. Wartenberg 編著，張淑君、劉藍玉、吳霽恩譯：〈〔杜威〕藝術即經驗〉《論藝術的本質》，臺北：五觀，2004 年。
- 22、 Thomas E. Wartenberg 編著，張淑君、劉藍玉、吳霽恩譯：〈〔柏拉圖〕藝術即模仿〉《論藝術的本質》，臺北：五觀，2004 年。
- 23、 Thomas E. Wartenberg 編著，張淑君、劉藍玉、吳霽恩譯：〈〔康德〕藝術即可溝通的愉悅〉《論藝術的本質》，臺北：五觀，2004 年。
- 24、 Umberto Eco, 彭淮棟譯：《美的歷史》，臺北市：聯經，2006 年。
- 25、 William Calloley Tremmel, 賴妙淨譯：《宗教學導論》，臺北：桂冠，2000 年。
- 26、 Wladyslaw Tatarkiewicz 著，劉文潭譯：《西洋六大美學理念史》。臺北：聯經出版，2005 年。

伍、日文中譯

- 1、 木村清孝、李惠英譯：《中國華嚴思想史》。臺北：東大，1996 年。
- 2、 西谷啟智，陳一標、吳翠華譯：《宗教是什麼》台北：聯經，2011 年。
- 3、 龜川教信，《華嚴學》高雄：佛光，1997 年
- 4、 鎌田茂雄，慈怡法師譯，《華嚴經講話》，高雄：佛光，1992 年。

陸、工具書

- 1、 中華電子佛典協會：《CEBET 電子佛典集成》，台北：中華電子佛典協會，2007 年。
- 2、 佛光大藏經編修委員會：《佛光電子大辭典》，高雄：佛光。
<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1.htm>

柒、網路資料

- 1、 太虛大師：〈佛法與美—民國十七年冬在法國佛教美術會講〉，《太虛大師全集》，佛學網路進修課程網站 <http://www.buddhaway.org/T00-taixu.htm>。
- 2、 牟宗三，盧雪崑記錄：〈康德第三批判講演錄〉《鵝湖月刊》9月號，台灣：台北，2000年。<http://phi.ruc.edu.cn/bbs/archiver/?tid-28024-page-3.html>
- 3、 石晉華部落格：<http://xbodhitrees.blogspot.tw/>，2013。
- 4、 優人神鼓 <http://utheatre.glis.ntnu.edu.tw/node/228>