

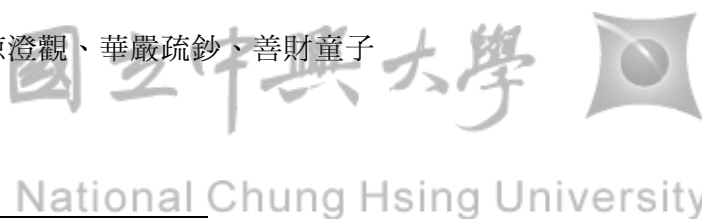
《華嚴疏鈔》之善財童子參學義探微

周玟觀*

摘 要

本文旨在探討唐清涼澄觀對善財童子故事的解讀與詮釋，及其代表的意義。善財童子典出《華嚴經·入法界品》，指出生福城的善財童子拜見文殊菩薩求法，文殊示其南行參訪善知識、遍學遍參以成佛道的故事。經典中的善財童子與明代之後流行的童子拜觀音，與龍女併為觀音脅侍的善財故事頗有出入。本文以唐清涼澄觀對《八十華嚴》之《疏》、《演義鈔》等註疏作品為主要研究對象，以「歷位圓修」的概念為架構，依序討論其中人、事、修學次位、圓理與事修等相關問題。最後指出澄觀以華嚴經教的義理，解讀與詮釋善財童子的故事，使之成為具有生命轉化意義的參學之旅；善財童子則是一位自聖胎凡位的童真行者，藉由遍學遍參，一方面轉化生命品質，一方面獲取生命智慧，從而圓滿佛道的華嚴行者。

關鍵詞：清涼澄觀、華嚴疏鈔、善財童子



*中興大學中國文學系助理教授。

Literary Analysis of Sudhana and His Pursuit of Knowledge, as Depicted in the *Huayanshuchao*

Chou Wen-Kuan*

Abstract

This study investigated the story of Sudhana, as interpreted by the Tang Dynasty monk Chengguan. The *Avatamsaka Sutra: Entering the Dharma Realm* the Sudhana literature depicts the story of a Fu City boy named Sudhana and his visit to Manjusri to seek guidances. Manjusri advises Sudhana to enrich his knowledge through traveling to the south. Taking on such advice, Sudhana ultimately discovers the way of Buddha. In this study, the notes of the *Eighty Fascicles of the Avatamsaka* and *Yanyichao* (notes of the Historical Novel) were examined. The concept of “liweiyuanxiu” (歷位圓修) (achieving enlightenment through self-cultivation) was applied as the study framework for sequentially discussing topics such as people, events, self-cultivation, achieving harmony, and self-cultivation through events. This study explained how Chengguan used the doctrine of *Avatamsaka Sutra* to interpret the story of Sudhana, allowing readers to understand how Sudhana’s trip changed his life. Sudhana, a novice itinerant monk from a holy origin, transforms his quality of life as he travels to acquire wisdom, ultimately discovering the way of Buddha.

Keywords: Chengguan、Huayanshuchao、Sudhana



National Chung Hsing University

* Assistant Prof., Dept of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

《華嚴疏鈔》¹之善財童子參學義探微

周玟觀

一、前言

善財童子五十三參的故事，是一則在漢地流傳甚廣的佛經教故事，不僅有圖讚，還有刻像等藝術圖像流傳。常見的善財童子造像，如北京法海寺保存的明代壁畫，其善財童子狀約六、七歲童子，立於觀音側，虔敬地朝拜觀音。至於善財童子與觀音相關的故事，著名者如吳承恩《西遊記》四十至四十三回所載²，善財前身為南海觀音菩薩收伏的紅孩兒，遂改名為善財童子，此後即於觀音座下修行。依其故事敘事手法反推，善財是一個典型的兒童神象徵。然而，據《西遊記》研究學者的考察，西遊記的人物多出自佛經與民間變文的改編³，作為觀音的脅侍的善財童子與龍女，實源出《華嚴經》與《法華經》。善財童子溯其源，乃出自《華嚴經·入法界品》。不過，後世傳說與華嚴經原始之善財童子形兩者之間已大不同，舉兩點為例。其一，「童子」的定義不同。《華嚴經》中的「善財童子」，已能「淨菩薩道，求一切知，成佛法器」，理應是青少年以上，並非幼童能為之事，但唐五

¹ 清涼澄觀法師為八十卷的《華嚴經》作註，有《大方廣佛華嚴經疏》（《大正藏》冊 35，No.1735）與隨疏所作的注解《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（《大正藏》冊 36，No.1736）。本文所引用皆出自《新修華嚴經疏鈔》（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2001 年 7 月），此《疏》、《演義鈔》會本依民國初年上海疏鈔編印會所編《華嚴疏鈔會本》八冊為底本，重新排版、分科段落、加新式標點、並考據引文出處，增撰注釋，詳列目錄，共二十冊，為今人研究澄觀法師華嚴注解帶來不少便利。筆者曾於 2014 年 4 月於華嚴蓮社發表論文，獲贈《新修華嚴疏鈔》一套，特此致謝。下文引用時，出自《大方廣佛華嚴經疏》者稱為《疏》，出自《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》稱為《演義鈔》，註腳版本出處則一律簡記為《華嚴疏鈔》之冊數、卷次與頁數。

² 第四十三回記載觀音收伏紅孩兒後文曰「那妖精早歸了正果，五十三參，參拜觀音」。參見吳承恩原著、徐少知校、周中明、朱彤注：《西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996 年），頁 787。

³ 張靜二：《西遊記人物研究》（臺北：學生書局，1984 年），頁 229-255。

代以《華嚴經·入法界品》為根據的善財童子造像仍多作幼童貌⁴，實因經文以「童子」稱善財故。為什麼經文以「童子」稱呼之？經文中稱文殊菩薩亦作「文殊童子」，童子之義乃是隱喻初學如童子，或心性如童子純真（童真行），非實指為幼童。⁵其二，與觀音菩薩的關係及其所修習法門不同。《入法界品》自末會後，善財訪學善知識眾，觀音菩薩僅為其中一會，且觀音菩薩如其他各會之主一樣，陳說個人所證悟法門後，指示善財童子續繼向其他善友修學，並未收其為弟子，且依《入法界品》經文內容檢證善財童子所修法門以「普賢法門」為主軸，並非「觀音法門」。不過，為何明代以降善財童子流行的造像多作拜觀音的童子像，恐受宋明以後觀音法門流行的影響，佛經故事與民間故事雜揉，觀音座下的善財童子版本反較流行。然而，一般人亦常稱善財童子「五十三參」，作為鼓勵學子善與人學的典範，究竟華嚴經教中的善財童子原貌為何？作為一個華嚴行者，如何透過參訪善知識的旅程，以達到求道、修道的目的？此一訪求善知識之旅，或近似宗教朝聖之旅，其故事如何體現《華嚴》經教的奧義妙理？這是本文的研究動機。

從研究動機來看，本文的工作或可屬於善財童子故事的溯源，依目前學界的研究成果分析，可分為兩種類型的溯源，一是歷史溯源，一是義理的考察⁶。歷史的溯源在於考察華嚴經的產生、集結等問題，所以對於善財童子的研究也會傾向找出「歷史」上真有其人其事的史蹟考察；後者則是就華嚴經教、注疏中尋覓潛藏於經注字間行間的義理。筆者因非閑熟歷史考證研究法，無法溯源至最原始的善財童子版本，自然無法賡續第一種研究工作，此項工作則有待歷史專家學者或考古學者憑據更真實可信的史料或文物印證。至於義理的考察工作，雖無法尋覓

⁴ 唐五代善財童子造像系統，據學者研究相關造像藝術品，指出作為文殊、普賢菩薩的脅侍、眷屬的善財童子亦作童子貌，參陳俊吉：《唐五代善財童子造像研究》，國立臺灣藝術大學書畫藝術學系博士論文，2013年6月，頁469-691。

⁵ 澄觀於《鈔》中解釋「童子」義：「文殊菩薩本是童子，而前列菩薩，此彰童子者，表創入佛法故，亦顯非童真行不能入故」，《華嚴疏鈔》卷71，冊18，頁233。審者提供的審查意見也指出「亦表法身不變，於密教喻為『童瓶身』」，亦可證明此義。

⁶ 學者從事歷史的溯源工作，如印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》第五章「善財南參」中考察印度部派佛教的歷史、參諸相關地理知識，推論福城善財童子為「烏荼」（今奧里薩 Ja^japur 市東北的 Bhadraka），文殊菩薩所住之「莊嚴幢娑羅樹林」「大塔廟處」為 Bhadraka 當地之「補澀波祇釐大塔」。見氏著《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），頁1130-1132。；也有學者從地理考察的角度比較善財童子與玄奘西行的異同，參李志夫〈玄奘大師在印度境內遊學與善財童子參學有關地理、路線、及其意義之探討〉，《中華佛學學報》07期（臺北：中華佛學研究所，1994年），頁167-189。

出真實世界中善財童子，但對於探訪善財童子的故事在傳世的過程中，如何被詮釋、被理解，被形塑，應有其義理層面的意義：善財童子作為一個參學求道的華嚴行者，如何轉凡成聖，成就聖學？

下文先說明本文選擇唐清涼澄觀（737-838年）⁷《華嚴注疏》為主要討論對象的原因。華嚴經典從六朝陸續分批傳入，始譯如《十地經》等，至澄觀時已有兩種較完整的版本：晉譯的六十卷《華嚴經》與唐譯八十卷《華嚴經》，後也有〈入法界品〉的增補版本傳入，即所謂四十卷《華嚴經》。伴隨經典的傳譯，相應的注解、詮釋與論著都逐漸增加，目前或傳或不傳。澄觀的《疏》與《演義鈔》不僅有個人的詮釋，也收羅之前華嚴學者的研究成果，可說《華嚴疏鈔》為清涼澄觀結集、整合前代學者的華嚴研究心得、意見，於諸異說中有所去取，又其經典詮釋的內容中多自設問答，帶有明顯的問題意識。是故筆者選擇先以《華嚴疏鈔》作為切入點，了解善財童子在中國早期容受與理解情形。

其次，說明本文的分析策略，意不在於全面的重述疏鈔解釋的內容，而是聚焦於相關議題的問題意識及討論方向。澄觀的疏鈔注解策略，或是訓解字詞，或是疏理文脈、文理，或是義理的推敲。在義理的推敲方面，或有申述其義，或有引述前人意見作綜合比對討論，這些疏釋，往往代表澄觀對於隱藏在善財童子故事內，蘊藏在字裏行間的義蘊討論，值得我們研究注意。但其中也必須承認，澄觀的解經之意與原經義之間可能存在理解對應的鴻溝。因此，必須重新強調本文的研究動機，並非找出最原始經典中善財童子的「原意」，而是善財童子的故事如何在傳入中國的早期階段為華嚴祖師所容受，並進行屬於中國式的解讀詮釋。

善財童子為《華嚴經·入法界品》末會之「當機眾」。澄觀將《入法界品》的結構分為本會與末會，本會指的是八十卷《華嚴經》自卷六十開頭的「爾時世尊，在室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣」說法，末會則自經文卷六十一「爾時文殊師利童子從善住樓閣出」以下，至全經全品卷八十結束。由此可見末會的重要性，〈入法界品〉佔了全經四分之一的幅度，而一品之中，世尊現身說法的本會僅有一卷，為末會主角—當機眾的善財童子故事卻佔了二十卷，或由篇秩長短

⁷ 清涼澄觀法師，俗姓夏侯，字大休，唐朝越州山陰（今浙江省紹興市）人，賜號「清涼國師」後人尊為華嚴四祖。大曆三年（768），詔與不空譯《華嚴經》為「潤文大德」。後入五臺大華嚴寺，覃思《華嚴》。與闍賓三藏般若共譯《華嚴經》四十卷，有《大方廣佛華嚴經疏》、《三聖圓融觀門》等著作。

多寡可見其重要性。澄觀判此「末會」為一部華嚴經具有實踐性質的「流通分」，對於末會之要旨會意，《疏》曰：

非人，無以證法；非法，無以成人。故前明不異漸之頓，多門而眾人同契；此明不異頓之漸。一人而歷位而圓修。⁸

言雖賅要，但細思「歷位圓修」四字，實已可以涵括善財童子參學歷程的主要議題：參學的主角是誰？何須啟程參學？參學的歷程、意義與所修法門如何？故下文即依「歷位圓修」此四字為綱，依序討論相關議題。本文題為「參學義探微」，《爾雅·釋言》說「探，試也」，有刺探嘗試之義；「幽，微也」，微，藏之微也。⁹；《易·繫辭》亦言「探賾索隱」¹⁰，希望透過善財童子參學的相關問題研究，發掘出隱藏在注疏間，善財童子身為一個「求道者」的華嚴行者身影及其意義。換句話說，本文的研究目的在於從澄觀對善財童子的參學之旅的意義說明中，觀察其如何形塑一位由凡即聖的華嚴行者，此一行者藉由參學歷程轉化生命品質，開發生命智慧，最後終能圓成佛道。

二、歷位之「人」與「事」—故事的主角與啟程

本節首先討論的問題是「歷位」之其人其事。歷位之人即末會的當機眾—善財童子，「善財」是什麼人？為何會展開歷位修學之旅？澄觀於《華嚴疏鈔》抱持何種眼光來詮釋這兩個問題，以下先說明《華嚴疏鈔》的詮釋內容，再討論其詮釋意義。

首先關於善財童子是誰？以及為何要展開參學之旅？《華嚴疏鈔》點出兩個問題意識與討論的方向，一是針對「當機眾」—善財童子外緣內緣的問題詮釋，一是針對既訪求文殊菩薩，何須再「歷事諸友」的問題詮釋。以下分別討論之。

⁸ 《華嚴疏鈔》卷 71，頁 213。

⁹ 晉·郭璞注、宋·邢昺疏，李學勤主編：《爾雅注疏》卷 3（臺北：臺灣古籍出版社，2001 年），頁 76。

¹⁰ 魏·王弼、韓康伯注、唐·孔穎達正義：《周易正義》卷 7（臺北：藝文印書館，1989 年），頁 157。

(一)「善財是誰」之疑

關於「善財是誰」的提問與回答，如前言所述，既可從歷史研究的角度，考察其人其事，也可從義理的角度加以探問。分析《華嚴疏鈔》的注疏內容，主要從兩個方向加以注釋，一是究其「外緣內因」，一是辨明善財「位次」問題。

1·由「命名」釋「外緣內因」

相對應的《華嚴經》經文是文殊菩薩從佛說法的善住樓閣（本會說法處）出發，漸次南行，遊歷人間，至福城東，住於「莊嚴幢娑羅林」說法。善財童子與諸眾人來詣文殊，眾有五百優婆塞、優婆夷、五百童子、童女，悉前集會，將說法前，特別先觀察善財童子所得，《華嚴經》經文有兩段：

復於是時觀察善財以何因緣而有其名，知此童子初入胎時，於其宅內自然而出七寶樓閣，其樓閣下有七伏藏，於其藏上地自開裂，生七寶芽，所謂金、銀、琉璃、玻瓈、真珠、碑磬、瑪瑙。善財童子處胎十月，然後誕生，形體支分，端正具足。其七大藏縱廣高下，各滿七肘，從地涌出，光明照耀。復於宅中自然而有五百寶器，種種諸物自然盈滿，所謂金剛器中盛一切香……。以此事故，父母親屬及善相師共呼此兒名曰「善財」。

又知此童子已曾供養過去諸佛，深種善根，信解廣大，常樂親近諸善知識；身語意業皆無過失；淨菩薩道，求一切知，成佛法器；其心清淨，猶如虛空；迴向菩提，無所障礙。¹¹

《疏鈔》順經文所謂「善財以何因緣而有其名」之意，將文理分為前後兩段釋之，前段為「觀外緣」，從外緣論名，「財」是指依報，以善財出生同時湧現種種珍寶，作為善財得名之由，是財現善相。後段則為「觀內因」，指善財過去能供養諸佛、深種善根，且從過去至今能生廣大信解心，常樂親近善知識，故以「解心順理」釋善，「積德無盡」釋財。因此說財亦可有二義：一是「依報」之財，為世間財寶之泛稱，一則是「法財」，修善積德之功德法財。¹²從釋善財名義已略可窺見《疏鈔》詮釋取向特色，善於自文字表面深掘出具有佛教義理的內涵。

¹¹ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 332b。

¹² 以上澄觀《疏》內容，引自《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 267。

2. 釋修行「次位」

關於「善財是誰」的第二個問題討論是修行階位的問題。於《華嚴經》本文「爾時善財童子從文殊師利所聞佛如是種種功德，一心勤求阿耨多羅三藐三菩提」¹³的《疏》中，澄觀提出一個問題：「此菩提心為當何位？善財童子為聖？為凡？」隨即引述前人數種意見：

古有多釋：一云即地上菩薩。言發心者，證發心也。一云是地前實報凡夫，但有宿善，信根現熟。有云古不足依，自引安住地神處，眾神相謂云此人已生法王種中，斯文可定。然自為二解：一謂智契法性，生在佛家，名法王種，即已入地；二謂據多聞熏習勝解真性，成就佛種，名生法王種中，即三賢內種性菩薩。¹⁴

針對這三種說法，前兩種引自法藏《華嚴經探玄記》的評述¹⁵，指古來的兩種說法，一是已至聖位的地上菩薩，一是仍為凡夫實報身，因宿世善根發露，信根現今當下成熟。至於第三種說法，澄觀雖隱其名，實為慧苑於《續華嚴經略疏刊定記》提出的意見，慧苑以為古說皆不足依，而另提出「法王種」與「生法王種中」兩種次位，前者是入地菩薩，後者處三賢位菩薩。不過，澄觀批駁「法王種」與「生法王種中」兩種次位的判釋仍不離前人之二說，乃是「不異初師」、「未殊次解」之說。那麼，對於善財童子次位的判定究竟為何？澄觀取賢首的意見，賢首云：

應是善趣信行中人。依圓教宗，有其三位：一見聞位，即是善財次前身，見聞如是普賢法，故成解脫分善根，如前歎德中辨；二是解行位，頓修如此五位行法，如善財此生所成，至普賢位；三證入位，即因位窮終，沒同

¹³ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 270。

¹⁴ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 269-270。

¹⁵ 法藏《華嚴經探玄記》，《大藏經》冊 35，頁 454 上。法藏（643～712）字賢首，俗姓康，祖先康居國人。自祖父舉族遷至中土，世居長安。早年師事智儼，聽講《華嚴》，深入華嚴奧義玄旨。後奉命參與義淨譯場，翻譯《華嚴經》、《大乘入楞伽經》等佛經。嘗為武后講華嚴十玄緣起義，即《金師子章》。一生宣講《華嚴》三十餘遍，致力於華嚴經教弘傳。著作計有《華嚴經探玄記》、《華嚴料簡》、《華嚴五教章》等著作。

果海，善財來生是也。若爾，定是何位？謂以在信是信位，在住是住位。一身歷五位，隨在即彼收，以徧一切，故如普賢位。¹⁶

賢首說法即「三生成佛說」，指善財之位屬人天二趣中信行人（相對於法行人），並依三生分為前生身見聞位見聞普賢法，今生解行位頓修五位至普賢位，來生證入位直達佛果境界。那麼究竟該判定在何位？若分別解，則行在何位，即屬何位，如行至十信，即是十信位，行至十住位，乃至十行、十迴向、十地「五位」皆是如此。澄觀《疏》以為此解「甚順經宗」，但補充說「但更有一理，謂歷位而修，得見普賢，一時頓具。地獄天子尚三重頓圓，何以善財剋定初地等？」¹⁷如果賢首強調的是「歷位」而修而證，則澄觀的補充是再強調歷位同時具有「圓修」「圓證」義。

綜上所述，關於善財的位次問題，澄觀批評慧苑之說無得管見以害經宗，批評將善財位次剋定於初地，如果善財果已經初地，那麼現前的修行就無意義了，所以說「一生有增進耶」？極力撇除善財是初地聖人示現之說，而強調前、現、未三生修法歷程的重要性，接著再補充歷位而修，得見普賢，是一時頓具，是就第三證入生而言，此時則漸頓交融，圓義彰顯，方是華嚴本色。何以澄觀對前人之說去取如此，何以不能剋定初地？何以要採取三生說？或許可說澄觀主張善財參學之行，乃是真正的由凡位，真實的「解」「行」並進，終而取證佛果。三生之說既明當生是解行增進，又得來生證入圓頓佛果。至於補充一生歷五位，隨在即隨收的圓修圓證義，則補強了歷位背後乃具華嚴圓融之理。

本節釐清澄觀對「善財童子是誰」、「修行階位為何」等問題的陳述，但或可再進一步追問，這樣的提問或回答問題的取向有何意義？或可就現代人的生命觀思考，進一步討論。心理學家余德慧就宗教療癒的觀點，曾提出兩種「立命觀」的觀念¹⁸——「水平生命」與「垂直生命」的思考，如果我們面對「善財是誰？」

¹⁶ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 270，賢首原文見《華嚴探玄記》，《大正藏》冊 35，1733，頁 454 上。

¹⁷ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 269-271。

¹⁸ 余德慧：《宗教療癒與身體人文空間》（臺北：心靈工坊，2014 年 9 月），指出人朝向入世運動與出世運動會產生、發展出兩種「立命觀」：「水平軸的生命世界，追求的就是我們最熟悉的立德、立言、立功，各種對外部世界的嚮往追求；但是垂直軸的「立命觀」根本就不在意這些，甚至連你是什麼人都不談。……宗教療癒談的是人怎麼認識自己的命，談人要以自己的經驗來認識生命」，頁 374。大體而言，此處取余教授說

的問題，剋定求其為一實有之人物，生於何時何地，長於何土何國，乃至出生之地福城是否確有真實地理位置，這樣的提問取向，其實是「水平生命」的提問取向，問者在意的是這個人物在外部物理性時空中的定位與歸屬。然而澄觀詮釋所呈現的問題意識與回答方向，卻朝著善財內緣外因梳理，乃至討論其人之修行程度、修行階位，我們或可說澄觀關注的是深度心理中的「垂直生命」，指的是人在生命經驗中的自我超越與對生命智慧的摸索。所以他討論次位問題，並不把次位臻至登地聖者位，而是採取賢首的三生成佛說，三生之「生」並非指一期一期的生命生死，而是就修行意義上的心態、智慧轉變說，所以從見聞、解行到證悟，是垂直生命中的修練過程與抵達目的的歷程。如果善財已是登地再來，那麼接下來一連串的求法，實無真實意義可言，生命品質因為修行而產生轉變、轉換的意義也全成空說，因為其人已是登地之人，欲尊之反而貶抑了修學的真实意義。職是之故，澄觀不採登地之說。

從「善財是誰」的議題開始，似乎可以感受到澄觀對這位善財童子的理解，已經打開一道非現實時空，但別具生命深度意義的理解之門。

（二）「歷事諸友」之疑

文殊觀善財機宜，為善財童子及與會大眾說法後，大眾已發阿耨多羅三藐三菩提心。善財童子發菩提心後，繼續向文殊求法，欲請文殊為其能觀察、照察、教救與守護，開示其解脫菩提道，說其「已入法王城，已著智王冠、已繫妙法繒」¹⁹，欲繼續求法問菩薩行、菩薩道。經文中，文殊菩薩首先回應說：

汝已發阿耨多羅三藐三菩提心，復欲親近諸善知識，問菩薩行，修菩薩道！
善男子，親近、供養諸善知識是具一切智最初因緣，是故於此勿生疲厭。²⁰

善財則順此續問應如何學、修、趣、行、入、成就、隨順、憶念、增廣菩薩行，乃至促令速得圓滿普賢行。文殊對於善財勤求問菩薩法，先廣陳偈頌勸修普賢行，

法，乃是說明「水平生命」關注的是外部世界的功名成就，「垂直生命」的立命觀關注的是人在生命經驗中的自我超越與對生命智慧的摸索，善財是誰的討論，澄觀關注的是後者而非前者。

¹⁹ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 333b。

²⁰ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 333c。

後長行文記載文殊說：

……發菩提心，是事為難；能發心已，求菩薩行，備更為難。善男子！若欲成就一切智者，應決定求真善知識。善男子！求善知識，勿生疲懈；見善知識，勿生厭足；於善知識，所有教誨，皆應隨順，於善知識善巧方便，勿見過失。²¹

經文有三層意思，先是讚許善財能發心，其次是勸求「真善知識」，最後指示向善知識求法的正確心態。並隨即指示善財向南方名為勝樂國土處，妙峰山中尋德雲比丘問學求法。善財聞是語後，則「歡喜踊躍，頭頂禮足，繞無數匝，殷勸瞻仰，悲泣流淚，辭退南行。」²²

於此即產生一有趣問題，如果善財童子從富有財寶的家中離開，來向文殊求法，是一個典型的求道朝聖之旅。以離俗而朝聖言，福城富貴之家是俗世之家，文殊法閣是聞法聖地，已是離俗而朝聖，應該是朝聖之旅的目的地，何須重啟旅程？澄觀在《疏》中揭示了這個問題，其言曰：

大聖有智能演、善財有機堪受，何不頓為宣示，而別指他人，歷事諸友？²³

澄觀《疏》說其中有「深旨」，並以十義申明²⁴，這十義澄觀《疏》中就「師」（老師）、「生」（學生）、「教」（教法）三個面向加以分析，其義如下：首先就師資同說，《疏》注「善財求法不懈，善友說法無吝故」，《鈔》詳說其義取自《維摩詰所說經·菩薩行品》如來為眾香菩薩說法不盡有為之義，「不盡有為」是指「不離大慈，不捨大悲，深發一切智心，而不忽忘；教化眾生，終不厭倦；於四攝法，常念順行；護持正法，不惜軀命；種諸善根，無有疲厭；志常安住方便迴向，求法不懈，說法無吝」，今取末二句以代表，說明其義；二是約資說，即就求法者善財

²¹ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 334a。

²² 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 334b。

²³ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 302。

²⁴ 十義名義為一總相而明，二顯行緣勝故，三破愚執故，四破見慢故，五破偏空執故，六令即事即行，七為破說法者攝屬之心，八為顯寄位漸修入故，九為顯佛法甚深廣故，十顯善財與友成緣起故。

童子這一方說，或是指破除愚執之心，虛己求教、或是指破除見慢之心，如菩薩戒《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》)有「不得觀法師種姓」，戒自恃聰明有智、高貴年宿、大姓高門等故而心生憍慢，對有實德的說法者因其小姓、年少、卑門、貧窮而心生憍慢不咨受，或是令求學者能即事即行；三是約師說，即破說法者「攝屬」之心，以我徒我資，拘守門戶之見；最後約華嚴教法說有三義，一是顯示「寄位修行」之義，如果不層層向後推進，遍學遍參，則「位位中住」(停止義)，修學程度無法向前勝進。二是顯示佛法深廣，善友尚皆謙虛推讓，三是顯善財童子與眾友成緣起義，指能入所入無二相，依教法「一即一切」說，無善友外之善財，皆是善財歷位之修；依教法「一切即一」說，無善財外之善友，多位成就，皆在善財，顯示教法中卷舒自在無礙之義。²⁵

「歷事諸友疑」小節討論的是為什麼一定要展開求訪善知識的求法之旅，而不能只在文殊座下聞法即「頓悟」？華嚴不就是圓頓教嗎？這一段的詮釋意義與上文「善財是誰」與「善財階位」的詮釋方向是一致的、相互呼應的。如果善財童子位屬「解行位」，尚須實修實證，遍學遍參方能至於佛果，那麼面見文殊就不會是終點，只有真正展開漫長的求法之旅程，真實落實修學的路，垂直生命中的真實生命體會才有落實的意義。

綜上所述，或可說澄觀對善財童子的理解，不只是打開一道具有生命深度意義的門，還要引領聽聞者開展華嚴「行布即圓融」「圓融即行布」的歷事修行取證的實修之路。

三、歷位之「位」—修行的驛站

上文所述，求法之旅已經開展，以下開展的是旅途的驛站，亦即「歷位圓修」之「位」。澄觀為何用「位」來說明參學的歷程呢？「位」所指為何？牽涉那些議題？暫先以語言的隱喻切入思考，「位」，《說文》：「從人從立」，是人站立所在，即人所處的空間位置。「位」的延伸語義則有「地位」、「職位」，如《易·繫辭》：「聖人之大寶曰位」²⁶，指的是君王的地位；《論語·憲問》：「君子思不出其位」，《朱註》引范祖禹解釋曰「物各止其所，而天下之理得矣。故君子所思不出其位，

²⁵ 此與華嚴圓觀教法義有關，於第四節再述其義。

²⁶ 魏·王弼、韓康伯注、唐·孔穎達正義：《周易正義》卷8，頁166。

而君臣、上下、大小，皆得其職也。」²⁷，指的是各司其職的職位。如果「位」是從人身體坐立的位置作為隱喻的「來源域」，因文化的不同而有不同的目標投射義，即「目標域」²⁸，相對於中國傳統學中的「位」隱喻為職位、地位，澄觀使用了「位」，隱喻何義？若配合參學歷程以旅次作為隱喻，那麼或許可以有兩種涵義，一是就外在的參訪對象而言，如同外在世界的客觀驛站，指一一善知識，各有其會，各有其位；一是善財童子在此旅次中身心轉化，內在地風光的轉變，隨著生命悟知轉化、智慧增進而有菩薩位次上的悟入與證得。此菩薩階「位」的隱喻，即《華嚴經》菩薩修學次第的「菩薩階位」，其階位自凡夫十信位以往，為十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺²⁹，終至究竟佛果。在此位次，指的是修學菩薩道，不同的身心狀態與智慧開顯，如同處於不同的階段、位置，故亦喻如「位」。

換句話說，將上述兩種「位」的涵義換成問題討論模式，一方面可討論參訪對象，包括「會數開合」、「會主多少」與「會主身份」等相關問題；另一方面可討論參訪者善財童子修學「位次」等相關問題。

（一）「會數與會主」的討論

以下先說明會與會主數量問題，再說明會主身份問題。

1. 會與會主數量問題

善財童子「五十三參」，不僅吳承恩《西遊記》中引用，也是今人對善財童

²⁷ 宋·朱熹：《論語集注·憲問》，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年）。

²⁸ 隱喻具有二域（來源域與目標域）對應模式，參考 Johnson Mark, 1987. *The body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press. p41, 140.

²⁹ 大乘菩薩行者從初發菩提心到修行圓滿成佛的階位，《華嚴經》中列出五十二個菩薩階位。十信有：1 信心、2 念心、3 精進心、4 慧心、5 定心、6 不退心、7 護法心、8 迴向心、9 戒心、10 願心；十住有：1 發心住、2 治地住、3 修行住、4 生貴住、5 方便具足住、6 正心住、7 不退住、8 童真住、9 法王子住、10 灌頂住；十行有：1 歡喜行、2 饒益行、3 無嗔恚行、4 無盡行、5 離痴亂行、6 善現行、7 無著行、8 尊重行、9 善法行、10 真實行。十迴向有：1 救護一切眾生離眾生相迴向、2 不壞迴向、3 等一切佛迴向、4 至一切處迴向、5 無盡功德藏迴向、6 隨順平等善根迴向、7 隨順等觀一切眾生迴向、8 真如相迴向、9 無縛無著解脫心迴向、10 法界無量迴向；十地有：1 歡喜地、2 離垢地、3 發光地、4 焰慧地、5 難勝地、6 現前地、7 遠行地、8 不動地、9 善慧地、10 法雲地；最後兩位為等覺、妙覺。

子參學對象的習慣用語³⁰。然而細數其中名數，卻有數目上的出入，歷來學者也針對參學的對象數目作為統計、研究與分析。從《疏鈔》內容的引用與討論來看，當時也確實是一個熱門的話題。澄觀在末會入文前，先以十門闡釋末會義理，其中第二「會數開合」、第三「會主多少」，即討論該問題。首先，「會」數多寡，依其開合分為四種情況：

- (1) 約所攝之機而論會數，唯有三會：比丘、諸乘人、善財會三種。三種分法是将文殊在逝多林說法起算，對比丘、諸乘人說法為前兩會，善財求法全歸為一會，是就所對之機宜而論。
- (2) 約能、所通辨而論會數，有五十五會。善財參與的有五十三會，雖然其間有五十四人，但文殊一人算四會說，但減去德生、有德同一問答，友無答故不成會，所以算為五十五會。
- (3) 約主、伴，成一百一十會。
- (4) 若約散說，則佛刹塵數會，尚順三乘，若約普賢德，則無盡會。(如普賢結通處說)

其次，就「會主多少」的問題言，繼會數開合處繁複計算與詳細說解後，《疏》僅有數語：

會主多少，若以人剋定，唯五十四；若以會顯人，則五十七，文殊分四故。或刹塵數，或無盡無盡，思之。³¹

綜上所論，五十三參只是其中一種計算方法，並非實指五十三人或五十三會。雖然澄觀對這些會數、人數的前人說法，類別、分類方式、開合計算有詳盡的解說，但澄觀似乎也有一種不必執以為定數的想法，有二處注解可以證明：一於計算會數中第四類「約散說」中以「或刹塵數，或無盡無盡，思之！」之語作結；另外在彌勒會前一百一十城或一百一十人中的討論爭議中，澄觀也是類此詳列各種說法的計算方式後，最後說「故進、退、行布及圓融，皆順百一十言，何必剋定前

³⁰ 或有以五十三參作為書名，如鄭秀雄：《善財五十三參》（高雄：佛光，1987年10月）；陳琪瑛：《尋找善知識——《華嚴經》善財童子五十三參》（臺北：法鼓文化，2012年8月）。

³¹ 《華嚴疏鈔》卷71，冊18，頁220。

後」，實「一百一十以順表法故」³²。由上或可見澄觀對於數目計算一事，雖詳列名義數量，但從「或無盡無盡，思之！」來看，或說明不必非詳盡執實計算，否則無契華嚴義理，若再從百一城以順表法的說法來看，數的意義並在計量本身，而在其呈現的義理。因此，華嚴圓教義，剎塵數、剎塵劫，法界無盡緣起觀照下，科學數字、計量方法，或許不是理解世界的唯一答案。

2. 會主身份問題

參訪對象的議題，除了上述數量的討論，還包括十門闡釋末會義的第八「會主類別」，討論的是會主的身份種類。澄觀《疏》將所參訪的諸善知識歸納「菩薩、比丘、尼、優婆塞、優婆夷、童男、童女、天、天女、外道、婆羅門、長者、先生、醫人、船師、國王、仙人、佛母、佛妃、諸神」等二十類，並在《鈔》中補充各類下所配屬的五十四人。

除了以「職業」分類之外，又提出以「義相」區分，「義相」為何？是以「菩薩五生」（息苦生、隨類生、勝生、增上生與最後生）配屬諸善知識，將諸善知識視為菩薩在不同情況的化生，這個概念除了如疏中所引出自《瑜伽師地論》外，在華嚴經文中也有前證，說明諸善知識雖職業、身份各各不同，但皆是菩薩化身。《疏》中亦說「此中多同善財所見，故知善財諸友即此會之菩薩。」³³

值得注意的是，十門釋末會義之「六、五相分別」討論「配地位」的問題，澄觀提到舊注的不同作法，以及個人取決的原因，《疏》言：

六分五相者，若意法師及臺山論，但隨文散釋，更無別配；光統等師，皆配地位。二皆有理，謂隨一一位，具多法門，豈容凡心不得習求善友之法？故不配有理。然無位次中不礙位次，顯位是常規，配亦無失，橫豎無礙。且依古德，配為五相。³⁴

³² 《華嚴疏鈔》卷 79，冊 18，頁 220。一百一十之數為「表法」，亦為菩薩修行位次的計算數目：「取一百一十表法為妙，言設有三賢亦唯具十者，十地一一攝三位故，一位尚得總攝於十，況三賢望地，類例相似攝之善成故。十地中各修一度，十行之位亦各一度，十住之位初是發心，後是灌頂十地之位，初證發心後亦灌頂而受位，故依開等覺合信屬住，若合等覺即開十信，開信是退開等覺是進，要令十一成百一十。」

³³ 《華嚴疏鈔》卷 70，冊 20，頁 209。

³⁴ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 224-225。

由此亦可證明，以「空間位置」為本義的「位」、「地位」，就澄觀來說是指修習法門所象徵的「菩薩位次」。善財參訪的每一位善知識，從圓融無分的觀點來說，自無可分別，但無位次中可不礙位次的安排。所以每位善知識依位次的觀念來配屬，都象徵一個修習法門，善知識除了上述以在家出家、職業、性別作為分類標準區分出的身份外，他們的身份差異，也可以就所處、所修證的菩薩位來區隔。所以《疏》言：「依人求解，顯修行故」，將每位參訪對象一一配屬菩薩階位，並釋其義，如此注解會主身份的方式，幾乎是貫穿了善財參學歷程始末，每一會、每一位善友都象徵了修法的位次，以及修證的法門，詳如附錄「五相分別：會主、善財修證歷位配屬一覽表」所示。

從上所舉的例子可以看出，「會主身份」這個議題，真正著墨注解的其實是每位會主象徵的菩薩修證法門，以此令善財童子聞法得法益之助³⁵。

(二)「位次」的討論—內在地風光的轉進

承上所說，「位次」雖然是每一參會會主所證之階位，但更重要³⁶的顯示意義應該在於善財童子一路參訪的歷程，每位每會的經歷，也都暗喻了善財童子內心修學，產生的身心轉變、智慧開發。可以兩個觀察的視角來理解，首先是整體修學歷程，其次是個別位內變化。

1. 五相分別

五相分別中的配屬地位，一如上文所述，指的是各個善知識所證得的法門，同時也是善財修習所得的法門，寄位修行相中的四十一位，一開始文殊菩薩開示所示的五相分別，乃是就整體約善財的自凡至聖的修證位次言。至於後四相是否可以配屬相應地位，澄觀《疏》言：

³⁵ 經文本有此相助成道之意，如德雲比丘向善財童子推介海雲比丘時說：「海雲比丘能分別說發起廣大善根因緣。善男子！海雲比丘當令汝入廣大助道位，當令汝生廣大善根力，當為汝說發菩提心因，當令汝生廣大乘光明，當令汝修廣大波羅蜜，當令汝入廣大諸行海，當令汝海廣大誓願輪，當令汝淨廣大莊嚴門，當令汝生廣大慈悲力」，唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 334。

³⁶ 在此說「更重要」，是指菩薩階位的配屬，善財所歷之位的意義比上述每會會主的配屬更重要，其例證以善財童子從福城出發，來到文殊菩薩座下，文殊階位自然已是位鄰極聖，但在位次上，澄觀等華嚴祖師只將其判釋為「十信」凡夫位。

其後四相亦得稱為寄位：前三義同等覺，故摩耶、慈氏並入重玄門，文殊表菩薩地盡，心無初相；普賢妙覺，纔見普賢，便等佛故。³⁷

所以說五相分別，不只第一寄位修行相配屬五十個菩薩階位，乃至後四相也可配屬相應的等覺位與妙覺位，等覺為菩薩極位，等同妙覺，妙覺即圓成佛果。因此，以五相分別代表修學的位次歷程，整體來看，象徵了華嚴行者「由凡即聖」的修學歷程。

2. 位內六分

善財的參學歷程，就整體觀點來看，是由凡而聖的歷程。但如果將視角放到個別位次內，每個位次也都可以說是進行了一次小規模的身心轉化的體驗。在澄觀之前對於此個別位次內的經文結構科判³⁸已經有不少的說法，或約「位」科分為三分說³⁹、五分說⁴⁰，或約「會」科為六分。澄觀為了配合經文卷次，採取了以「會」科分的六分法，斟酌文字後定為「依教趣求」、「見敬咨問」、「稱讚授法」、「謙己推勝」、「指示後友」與「戀德禮辭」等六個求訪善知識的次第結構⁴¹。這六個位內次第，即是約經文結構所作的科判，以下先說通例⁴²之情況。

首先，「依教趣求」分為「念前友教，趣求後友」兩層文理，前「念前友教」

³⁷ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 226。

³⁸ 「科判」為分科判釋之義。李炳南〈內典講座之研究〉對科判之意義與用處有詳說，其說：「科判，此乃辨明文體，揭示章法之學，科者等類也，判者分析也，即就全文提其綱領，分其條目，使知井然有次，如觀掌紋。喻人身之骨骼脈絡，有總有分，總則脊椎大脈，分則百節千絡。總攝於分，分統於總，無不枝枝相接，息息相通，短篇若《心經》，巨帙若《華嚴》，各有章次，如繩貫鬢，不論頭緒繁簡，絕不雜亂支離。古人謂出言尚須有章，行文益重法度，是篇章之有科判，猶字句之有注疏。質言之，注疏者解釋字句之工具也，科判者解釋篇章之工具也。」參見氏著《弘護小品彙存》，《李炳南老居士全集》（臺中：青蓮出版社，2006年）冊 4，頁 490-491。

³⁹ 《疏》指此為辦法師三分說：「一聞名求覓是加行位、二受其所說是正證法界、三仰推勝進是後得位」，《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 307。

⁴⁰ 《疏》末指何人說，當出自《探玄記》，五分說判為「一舉法勸修、二依教趣入、三見已請敬、四正示法界、五仰推勝進」，《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 307。

⁴¹ 位內六分是通例，並非指所有參會皆具六分。故澄觀言：「而諸文多具，其有增、減，至文科判」，即指六分為通例外，亦有多於六分或少於六分之例。《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 308。

⁴² 通例暫略舉德雲比丘、解脫長者、徧行外道為例，經文、注文出處見《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 307-339、卷 73，冊 18，頁 409-447、卷 74，冊 19，頁 130-136。下個別引文皆出於此三段文字，為免繁瑣，不再個別標注。

指善財童子受教於前一位善知識教法後或思惟，或證入的情形，如求訪解脫長者前念「爾時善財童子思惟諸菩薩無礙解陀羅尼光明莊嚴門，深入諸菩薩語言海門……思惟諸菩薩無量善心門……一切法界普入其身」，為憶念前友彌伽所教之妙音陀羅尼法門、求訪 行外道前述「爾時善財童子於不動優婆夷所得聞法已，專心憶念所有教悔，皆悉信受，思惟觀察」，即為對前一所受法門的重溫複習；⁴³後「趣求後友」指善財童子受前友指引、指示後往尋後友的情形，如經文求見德雲比丘時說「向勝樂國，登妙峰山，於其山上，東、西、南、北、四維、上、下觀察求覓，渴仰欲見」、求見解脫長者經文「漸次遊行十有二年，至住林城，周 推求解脫長者」、求見 行外道經文「漸漸遊行，經歷國邑，至都薩羅城，於日沒時，入彼城中，廛店、鄰里、四衢道側，處處尋覓 行外道」等為趣求善友之情況。

其次「見敬諮問」分二，先見敬，為善財見善知識先表禮敬之儀，如經文作「見已，往詣，頂禮其足」等句。後諮問，為善財向善知識求問如何「學菩薩行」、「修菩薩行」乃至「應云何於普賢行疾得圓滿」等段落判為善財致敬問法。⁴⁴

其次，「稱讚授法」，澄觀主張此次段就是善知識「正入法界」之義，將此段再分為二，前為會主「先讚器希有」、後為「正示法界」，「讚器希有」為會主稱讚善財能發菩提心，復能求問諸菩薩行，為甚難之事。後「正示法界」即每位善知識正陳所修證法行之「體相」與「勝用」，如德雲比丘之經文「我得自在決定解力，信眼清淨，智光照耀，普觀境界，離一切障……示現種種成正覺門，於大眾中而師子吼。」解脫長者之經文「時解脫長者以過去善根力……即入菩薩三昧門，名普攝一切佛刹無邊旋羅尼，入此三昧已，得清淨身……是故善男子應以要法扶助自心，應以法水潤自心……應以佛平等廣大自心，應以佛十力照察自心。」徧行外道之經文「善男子，我已安住至一切處菩薩行，已成就普觀世間三昧門，亡成就無依無作神通力，已成就普門般若波羅蜜……如是十方無量世界諸眾生海，我悉於中隨諸眾生心之所樂，以種種方便，種種法門現種種色身，以種種言音而為說法，令得利益。」等經文，多為描述該會善友所觀、所證法門之體相、勝用。以篇幅而言，往往為一會之中所佔比例最多的部份，詳陳會主所修、證、悟的法門的因緣、內容以及勸善財修習為其重點。

其次，「謙己推勝」，澄觀再將之分為先「謙已知一，即結其自分」、後「推勝

⁴³ 例中無求訪德雲比丘前例，因德雲比丘為第一例。

⁴⁴ 各例經文類同，故引一例以表之。

知多，即增其勝進」兩小段，前「謙己」，為自陳法門的結束，如經文德雲比丘說：「我唯得此憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門。」解脫長者說：「我唯於此如來無礙莊嚴解脫門而得入出。」徧行外道說：「我唯知此至一切處菩薩行。」後一段「推勝」，即經文會主謙稱自己的不足，再廣陳其他法門勝境，如經文德雲比丘說「豈能了知諸大菩薩無邊智慧清淨行門，所謂智光普照念佛門……而我云何能知能說彼功德行？」解脫長者說：「如是妙行，而我云何能知能說？」徧行外道說：「如諸菩薩摩訶薩，身與一切眾生等，得與眾生無差別身，以變化身普入諸趣，……以無我智徧照耀，以大悲藏一切觀察，而我云何能知能說彼功德行。」等經文，即「推勝」之意。

其次，「指示後友」，澄觀亦將之分為「初正示善友」、「後歎友勝德」兩小段，前「正示善友」為經文前友推介後友所處時地及其姓名身分，如德雲比丘介紹海雲比丘說：「善男子，南方有國，名曰海門；彼有比丘，名為海雲。汝往彼問菩薩云何學菩薩行，修菩薩道。」又如解脫長者介紹海幢比丘說：「善男子，從此南行，至閻浮提畔，有一國土，名摩利伽羅；彼有比丘，名曰海幢。汝詣彼問菩薩云何學菩薩行，修菩薩道。」又如徧行外道介紹次友說：「善男子，於此南方有一國土，名為廣大；有鬻香長者，名優鉢羅華。汝詣彼問菩薩云可學菩薩行，修菩薩道。」後小段「歎友勝德」則是說明後友對善財所產生的利益，先作預告，不一定每會皆說，如以德雲比丘稱歎海雲比丘為例，稱後友「能分別說發起廣大善根因緣」為總說，以下別說善財當機益，如經文「海雲比丘當令汝入廣大助道位，當令汝生廣大善根力，當為汝說發菩提心因……當令汝生廣大慈悲力。」等句。解脫長者與徧行外道則無此「歎友勝德」段。⁴⁵

最後以「戀德禮辭」作為一會結束，如離開德雲比丘時：「善財童子禮德雲比丘足，右繞，觀察，辭退而去。」離開解脫長者時「時善財童子頂禮解脫長者足，右繞，觀察，稱揚，讚歎，思惟，戀仰，悲泣流淚，一心憶念依善知識，事善知識，敬善知識……於善知識，起慈母想，捨離一切無益法故，於善知識，起慈父想，出生一切諸善法故，辭退而去。」等。凡此，澄觀說明其義為「生難遭想，故戀；喜見後友，故辭。」⁴⁶

⁴⁵ 例中無解脫長者與徧行外道無「歎友勝德」段，亦可說明澄觀說六分為通說，仍有個別增減之例，本小段所舉三例，雖有六分，但六分內各別的細分，仍有個別增減之例。

⁴⁶ 《華嚴疏鈔》卷 72，頁 339。

以上不避煩辭，徵引澄觀的分科判釋與相應經文例句，是因為在這裏有值得我們思考的事。澄觀選擇以這六分來標識、旁注善財每一會的歷程，如果善財童子作為一則故事的搬演，是一則體道人的故事演出，那麼，澄觀注疏的工作有何意義？他以注疏的方式重新講述了這則故事，⁴⁷或者我們可以說澄觀扮演了一種「說道人」的角色，⁴⁸若說《華嚴經·入法界品》善財童子一會又一會的參訪善知識，如同一位遠行的體道人，他在舞臺上進行一則求道人、體道人的演出，而澄觀或許可說是一個旁白、劇評家，他告訴觀眾⁴⁹，臺上主角：一舉手、一投足，布景：是山或海、是鬧市、是法會，各各傳達何種意涵。他告訴觀眾善財童子尋覓善知識所經的或山是海，乃至其人名號，皆其表法，如注德雲比丘所在的妙峰山，與其名號意義，曰：

山有二義：一寂靜不動義，二高出周覽義。以況初住解心創立，依定發慧，寂然不動；智鑒無遺，徹見果原。下觀萬類，山以表之；登此心頂，便成正覺，故曰妙峰。⁵⁰

注海雲比丘所在之海門國，與其名號意義，曰：

海門國者，彼國正當南海口故，表觀心海深，廣為治心地之門故。比丘海雲者，觀海為法門，以普眼法雲潤一切故，表治地中觀生起十種心深，廣

⁴⁷ 依《宋高僧傳》記載，澄觀除注解《華嚴》外，亦多次宣講華嚴經教。參《宋高僧傳·唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》卷5，頁737a。

⁴⁸ 善財童子與清涼澄觀的關係是體道人與說道人的概念，源出本雅明於〈講故事的人〉一文的詮釋，參見瓦爾特·本雅明著，李茂增、蘇仲東譯：《寫作與救贖：本雅明文選》（上海：東方出版社，2009年）頁79-104。賴錫三曾援引其概念用以說明莊子寓言故事，即如「體道人」所化身的「說書人」，筆者因讀其對莊子寓言故事的解讀，對於善財童子的故事與解讀，有此聯想，特識於此。見氏著〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事〉，收於《當代新道家—多音與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁337-393。

⁴⁹ 包括當時他宣講華嚴的聽眾對象，當然也包括今日憑藉疏鈔文本重聆法音的當代讀者。

⁵⁰ 《華嚴疏鈔》卷71，冊18，頁300-301。

悲雲故。⁵¹

由此看來，此一舞臺的布景、配角的出現與意義，不是只有表面所見所知的意義，而各有表法，而此表法的目的在於與求道者的求法之旅相互耀映，呈顯一個具有修行意境的生命空間。此一空間中，客觀世界的歷史時間刻度與地理空間位置，恐怕不是帝王年號、西元紀年或是經緯刻度所能表意，而各有一種透過境界本身即呈現說法之意的表法。而其中人物的行為舉措也都成為具有修學意義的行動表法，如其釋受訪之人德雲比丘徐步經行貌說：

徐即是止，不住亂想故；行即為觀，不住靜心故。若約事說，即正修習般舟三昧故。⁵²

又如解釋主角善財童子經文中的動作舉措，經文如上所引德雲比丘等例中可見，經文敘述善財求見時的渴切、離去時的悲泣不捨，澄觀旁註了這些動作的意義，如釋「辭退」義說：

慶聞後友，故喜躍；悵辭德音，故悲淚，下諸善友倣此，可知。⁵³

又如「見敬諮問」一段分「設敬儀」、「申己發心」、「正陳所問」與「歎德請說」等四個致敬設問的階段，彷彿陳說一段儀式的進行。⁵⁴，又如上文「戀德禮辭」義所說「戀德禮辭，生難遭想，故戀；喜見後友，故辭」等，皆是為善財的舉措行動賦予詮釋意義。

由此可見，所有的位次，共同貫穿、串連，象徵了由凡轉聖的全部修學旅次；而個別的位次，展現了善財作為華嚴行者在具有修行意境的生命空間中入、住、出，學習教法。經歷種種身心的轉變。澄觀為這兩種位次的注解，也成為〈入法界品〉末會中貫穿全場與各別場次的主要旋律。

⁵¹ 《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 338。

⁵² 《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 312。

⁵³ 《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 302。

⁵⁴ 《華嚴疏鈔》卷 72，冊 18，頁 314。

綜本節所述，或可說澄觀對善財童子的理解與詮釋的工作，當別具意義。其意義在於打開一道對善財童子生命深度的理解之門；開展一段歷位修行的生命參學旅程的同時，澄觀扮演了一位「說書人」的角色，他為閱聽者仔細梳通抉發善財求道的故事的種種表法，讓這一趟參學之旅，點染了深刻的華嚴義理氛圍，所有看似無足可觀的布景、道具，所有看似不可思議的神變場景，全都是具有華嚴表法的呈現，一人一事一物，觸法皆道。

四、「圓修」—說書人的微言大義

上文已論畢「歷位」之意，接續思考的是「圓修」之「圓」。如前所引本雅明說書人的概念，「歷位」兩字，已說畢求道人的旅程，「圓修」二字，或可視為說書人點示整個旅次的微言大義所在。以下分說：

(一)「圓」—參學之旅的華嚴圓觀義趣

上節所說是善財童子「歷位」而修，大體從字面能理解善財童子遍學遍參之事義，即藉由參訪善知識而修證佛法，悟證佛道。然而，再加「圓」字，卻成費解，⁵⁵何以善財依位次參學修習，看似漸修之事，為何要以「圓」字詮說？此「圓」有何義？澄觀於末會正式入文前作「十門」以解釋末會要旨，前九為通論末會之旨，第十才「隨文解釋」以入文。在十門中第一門「總顯會意」中，他開門見山就提出「圓」乃是會意核心，《疏》言：

今初⁵⁶。夫圓滿教海，攝法無遺：漸、頓該羅，本、末交映，人、法融會，貴在弘通。故非頓無以顯圓，非漸無以階進；非本無以垂末，非末無以顯本；非人無以證法，非法無以成人。

故前明不異漸之頓，多門而眾人同契；此明不異頓之漸，一人而歷位圓修。

前則不異末之本，雖卷而恆舒；此即不異本之末，雖舒而恆卷。本末無礙，

⁵⁵ 此處說「費解」，是假說對象是初聞善財故事的聽眾。對於熟悉華嚴經教的學者而言，一見「圓」字，立即可連想至華嚴五教的判教—小始終頓圓五教，而華嚴判為一乘圓教，解釋討論華嚴圓教理義之書，亦汗牛充棟。但本文闡述善財童子參學事修義，若先立即以圓教理套入解釋，恐落入玄談妙理，讀者亦難明白何以澄觀要以圓義釋善財參學義，故先從澄觀在末會中的討論入手。

⁵⁶ 「今初」為科判用語，此指十門中初門「總顯會意」。

同入法界。今託人進修，以軌後徒，使大教弘通，即斯本意。⁵⁷

《鈔》判〈入法界品〉為流通分，流通分各經內容、注者判別起止同或有異，但科名「流通」，即意欲經法能流傳於久遠，通達於十方，旨能利眾。故雖非正宗分，正陳義理法要，但以「流通」表實踐之義，正顯示其重要之義。所以從未會來看，善財參學代表了「漸修」、「未會」與「人」三個性質，而這三個性質放在「總顯會意」中說，是與「頓證」、「本會」與「法」三個概念互為表裏，息息相關，而說明兩者之間的關連性「該羅」、「交映」與「融會」就是「圓」的意義。

我們或可說「圓」是一種「動詞」性的概念，「圓」在世人對立兩分的概念如頓漸、本末、人法，乃至經文中一多（空間數量）、長短（時間計算）中，採取「該羅」、「交映」與「融會」等既對立又統合的觀點，所以澄觀在相對應的《鈔》中說：

若無頓證法界，豈顯此經圓妙；若無善財漸進，眾生如何趣入？若無本會佛為其主，何有未會皆得成經？若無末會善財成益，豈顯本會頓證之實？⁵⁸

又說

雖卷而恆舒，即不異末之本，相也。卷謂不離祇園，而恆舒者，而羅身雲於法界也。言雖舒而恆卷者，謂雖羅形於法界而未動足於祇園，是不異本之末也。⁵⁹

「頓漸」、「本末」、「人法」三對，說明了三組關係：「頓漸」一對指頓證法界與漸修之行；「本末」一對指本會佛陀為主角之法會，末指善財為主角的參學之旅；「人法」一對指善財行者與華嚴經教，澄觀以「圓」點出了作為華嚴經教中的參學故事特色，也點出了善財參學求道之旅，形式上固類同於一般宗教之朝聖求道之旅，但作為具有個別差異性的華嚴經教的華嚴行者典範，其特殊意義恐怕不能不由「圓」

⁵⁷ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 213-214。

⁵⁸ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 214。

⁵⁹ 《華嚴疏鈔》卷 71，冊 18，頁 216。

義來影顯。換句話說，如果不說「圓」義，則無法彰顯此一求道之旅的華嚴經教特色。即上述所言「圓」作為「該羅」、「交映」與「融會」的動詞義，圓並不只是說明對立概念兩者的內在關係，更重要的是誰能「觀照」到這些對立的存在與概念本自圓融無礙。所以善財參學一路依善知識所見、所觀、所證法門，而次第增廣智慧，至最後一參普賢菩薩處，「觀察普賢解脫境界」，澄觀解釋為「善財普觀，不同前文一友指於一友，良以普觀方見普賢故。」⁶⁰，亦能於普賢身一一毛孔見一切佛刹，又見「自身在普賢身內，十方一切諸世界中教化眾生」，澄觀《疏》注曰：「此則一生順成，行布亦足，非唯但約理觀，初後圓融」⁶¹，至此善財也抵達聖道目的，位同等覺、智如妙覺佛位，善財與普賢身相智慧交融無疑的意境，顯示了本末理事的圓融，既是佛果妙境的展現，即華嚴行者觀智所朗現之世界觀。

62

(二)「修」—三聖圓融觀門會歸普賢法門

前言中曾提及善財童子在西遊記中被改編為觀音收伏的紅孩兒轉生，成為觀音座下脅侍，造像石刻摹畫也多見童子拜觀音的形象，或可推定其所修習法門為宋明之後流行的觀音法門。那麼，原來在《華嚴經·入法界品》中的善財童子所修的法門為何？

雖在上節華嚴圓觀義趣中，圓觀中無差別法門相，但實際上卻因具體實踐而有法門差別。澄觀另作《三聖圓融觀門》，近二千字的內容，傳達出他以三聖作為《華嚴經》修行觀門的看法，三聖為佛陀、文殊菩薩、普賢菩薩。如果佛是果地，文殊、普賢示為因地，文殊為「智」，普賢為「行」⁶³，那麼在實際修行方法上，或可說善財童子所修為「普賢法門」。那麼，是指只歸趣於普賢菩薩座下嗎？如童子拜觀音般，只是改成童子拜普賢嗎？意非如此。普賢法門的意義，有狹義與廣義之別，或可說有約「人」言與約「法」言。約人，當只就普賢菩薩一人言，約

⁶⁰ 《華嚴疏鈔》卷 80，冊 20，頁 353。

⁶¹ 《華嚴疏鈔》卷 80，冊 20，頁 353。

⁶² 此一華嚴世界觀的陳述，即是自杜順《法界觀門》三觀「真空觀」、「理事無礙法界觀」、「周遍含容觀」的觀門所論，乃至後來發展成型的華嚴四觀「事法界觀」、「理法界觀」、「理事無礙法界觀」與「事事無礙法界觀」，華嚴「無盡法界緣起」教理所述，即此觀門所成。華嚴獨特的法界觀形成、發展與相關議題討論，可參見陳英善：《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，1996 年 9 月）。

⁶³ 唐·清涼澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊 45，頁 671。

法，則就普賢法門而言。如於未會始見文殊，文殊即為善財童子說偈：「若有諸眾生，不厭生死苦，則具普賢道，一切無能壞」；「汝為諸眾生，願修普賢行」、「汝徧一切剎，微塵等諸劫，修行普賢行，成就菩提道；汝於無量剎，無邊諸劫海，修行普賢行，成滿諸大願」，文殊指示其修的「普賢行」即為普賢之法，而非特指單一人物。澄觀在《三聖圓融觀門》說：

普賢表所證法界，即出纏如來藏，「善財童子入其身」故。又云：「得究竟三世平等身」故。一毛廣大即無邊者，稱法性故。普賢身相，如虛空故。又，見普賢即得智波羅蜜者，明依於理而發智故。普賢表所證法界，即出纏如來藏，「善財童子入其身」故。又云：「得究竟三世平等身」故。一毛廣大即無邊者，稱法性故。普賢身相，如虛空故。又，見普賢即得智波羅蜜者，明依於理而發智故。⁶⁴

此表普賢乃是所證法界的表法。至於普賢法門如何修法，在八十卷華嚴的經本與注疏中並無詳說，前人或以為此三聖圓融觀門無著手實踐處。其實，澄觀在四十卷本華嚴傳入後，又為末卷作《疏》，⁶⁵末卷為其六十華嚴、八十華嚴〈入法界品〉所無，陳述普賢菩薩為善財童子廣說十種普賢行願的內容，澄觀說此末卷「為華嚴關鍵，修行樞要，文約義豐，功高益廣，能簡能易，唯遠唯深」，可觀為普賢法門的具體實踐內容。⁶⁶

以上本節說述之圓理與修觀，或可說是澄觀作為說書人，敘說善財童子——一位體道者生命故事的微言大義。

五、結論

本文旨在探討澄觀如何解讀與詮釋善財童子的故事，以提供後人對於善財童子在中國早期、中唐以前容受與理解的情形與意義。上文以「歷位圓修」為架構，

⁶⁴ 唐·清涼澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》冊45，頁671a。

⁶⁵ 澄觀弟子圭峰宗密作《鈔》，後世合刻為《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》。

⁶⁶ 其十種普賢行願為一禮敬諸佛、二稱讚如來、三廣修供養、四懺除業障、五隨喜功德、六請轉法輪、七請佛住世、八常隨佛學、九恆順眾生、十者普皆回向。普賢法門的具體實踐內容非本文所能再延伸討論，當另文撰述。

分別探討澄觀在《疏》與《演義鈔》中如何回應：善財是誰？修行階位為何？參學的歷程、意義與所修法門諸議題。以下綜合前文，提出其詮釋的意義有三點：

第一，就善財是誰的身份問題，澄觀以現實人生偏向重視的何時何地、職業為何的「水平生命」觀回應，而以內因外緣、修行階次位居三生中的解行位等「垂直生命」取向加以回應，說明了澄觀並非在意善財是否為真實存在歷史某一時某一地的人物，而是強調其作為華嚴修學者示範修道歷程的行者。而對於文殊有智能演，善財有機堪受，何不頓為宣示，豈須別指他人，歷事諸友的存疑，詳以師、資與法三方面回答真實的求道之旅，務必開展，其詮釋的意義在於真正落實修學的路，且開展在俗世生活中，在垂直生命中的真實生命體會才有體現的意義。

第二，對於所歷之位的解釋，澄觀雖然詳細解說參會之會數、會主開合數量，乃至其身份類別等問題，但真正貫穿未會的主旋律仍是善財透過參學的歷程，經歷了自初信位、十行、十住、十迴向乃至登地、等覺、妙覺，直至佛果的位次轉變；以及各別會內，依前友教趣求後友，從善財見敬咨問求問如何修學菩薩道的求法、到正示善友法門觀境、乃至善友謙己、推勝、復又指示後友與善財戀德禮辭等求訪善知識的次第結構。前者揭示、象徵由凡轉聖的全部修學旅次；而個別的位次，也展現了善財作為華嚴行者在具有修行意境的生命空間中入、住、出，學習教法、經歷種種身心的轉變。是一幅完整的由凡至聖具體生命圖像的展示，而澄觀如同說書人般，詳細的在旁說解故事中山、海布景、人物登場各各如何展現華嚴表法。

第三，最後，澄觀「圓修」二字可視為類同說書人對於故事闡釋的微言大義，顯示了這是一則具有華嚴圓觀義趣的求道之旅故事，同時也提出其具體實踐的法門為佛陀為果、文殊為智、普賢為行的三聖圓融觀門。

附錄一五相分別：會主位次說法與善財修證歷位配屬一覽表

五相分別與位次	會主	說法內容	所攝（修）法門
一、寄位修行相，共 41 人			
十信位 文殊 1 人	文殊	指示南行求訪善知識	
十住位·從德雲比丘至慈行（10 人）			
1 發心住	發心住-勝國妙峰山·德雲比丘	如入空界，慧住空性，得位不退，故名為住	憶念一切諸佛境界智慧光明普見

			法門
2 治地住	海門國·海雲比丘	常隨空心，淨治八萬四千法門，清淨潔白，治心地故	普眼法門
3 修行住	海岸聚落·善住比丘	巧觀空有，增修正行故	普速疾供養諸佛成就眾生無礙解脫法門
4 生貴住	達里鼻茶國自在城·彌伽	生佛法家，種性尊貴故	菩薩妙音陀羅尼光明法門
5 具足方便住	住林聚落·解脫長者	帶真隨俗，習無量善巧，化無住故	如來無礙莊嚴解脫門
6 正心住	摩利伽羅國·海幢比丘	成就般若，了法性空，無住無依，無邪無正，故聞讚毀，真正其心，念不動故	般若波羅蜜三昧光明
7 不退住	海潮普莊嚴園林·休捨優婆夷	入於無生畢竟空理，心心常行空、無相、願、止觀雙運，緣不能壞，湛猶澄海故	離憂安隱幢解脫
8 童真住	那羅素國·毗目瞿沙仙人	心不生倒，不起邪魔破菩提心故	菩薩無勝幢解脫
9 王子住	伊沙那聚落·勝熱婆羅門	從法王教，生於正解，當紹佛位故	菩薩無盡輪解脫
10 灌頂住	師子奮迅城·慈行童女	從前觀空，得無生心，最為上首，諸佛法水灌其頂故。	般若波羅蜜普莊嚴門
十行位·從善見至徧行(10人)			
11 歡喜行	三眼國·善見比丘	施悅自他，故名歡喜	隨順燈解脫門
12 饒益行	名聞國·自在主童子	三聚淨戒能益自他，故云饒益	一切工巧大神通智光明法門
13 無違逆行	海住城·具足優婆夷	忍順物理，名無違逆	無盡福德藏解脫門
14 無屈撓行	大興城·明智居士	勤無怠退故	隨意出生福德藏解脫門
15 無癡亂行	師子宮城·法寶髻長者	以慧資定，靜無遺照，動不離寂，名無癡亂	菩薩無量福德寶藏解脫門
16 善現行	藤根國普門城·普眼長者	慧能顯發三諦之理，般若現前故	令一切眾生普見諸佛歡喜法門
17 無著行	多羅幢城·無厭足王	方便涉有，不迷於空，事理無滯，不捨不受，故名無著	如幻解脫(幻智法門)
18 難得行	妙光城·大光王	無障礙願力乃能得故	菩薩大慈為首隨順世間三昧門
19 善法行	安住國·不動優	說法授人，動成物軌，思擇修	求一切法無厭足

	婆夷	習一切法故	三昧光明
20 真實行	無量都薩羅城·徧行外道	智已圓度，稱於二諦，言行不虛，故名真實	
十迴向位從鬻香長者至安住地神（10人）			
21 救護眾生離眾生相迴向	廣大國·鬻香長者	大悲增上，救護眾生；大智無著，離眾生相	調和一切香法
22 不壞迴向	樓閣城·船師婆施羅	得不壞信，十種善根而迴向，故名為不壞	菩薩大悲幢行
23 等一切佛迴向	可樂城·無上勝長者	等同三世一切如來能迴向道，所迴向善	一切處修菩薩行清淨法門無依無作神通之力
24 至一切處迴向	輸那國迦陵迦林城·師子頻申比丘尼	謂以大願力令其善根所成供等徧一切故	成就一切智解脫
25 無盡功德藏迴向	險難國寶莊嚴城·婆須蜜多女人	由迴向力能成無盡功德藏故	菩薩離貪際解脫
26 入一切平等善根迴向	善度城·鞞瑟胝羅居士	事理無違，皆入等理故	菩薩所得不般涅槃際解脫
27 等隨順一切眾生迴向	補怛洛迦山·觀自在菩薩	謂以善根等心順益諸眾生故	菩薩大悲行解脫門
28 寄真如相迴向	東方正趣菩薩	善根合如，成迴向故	普門速疾行解脫
29 無縛無者解脫迴向	墮羅鉢底，城·大天神	不為相縛，不為見著，作用自在，故名解脫	雲網解脫
30 法界無量迴向	閻浮提摩竭提國菩提場·主地神安住	等以法界善根迴向法界	不可壞智慧藏法門
十地位從婆珊夜神至瞿波（10人）			
31 歡喜地	閻浮提摩竭提國迦毗羅城·主夜神婆珊婆演底	初獲聖性，具證二空，能益自他，生大歡喜故	破一切眾生暗法光明解脫
32 離垢地	閻浮提摩竭提國菩提場·主夜神普德淨光	具淨尸羅，離於能起微細毀犯煩惱垢故	寂靜禪定樂普遊步解脫門

33 發光地	閻浮提摩竭提國菩提場右·夜神喜目觀察眾生	成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光故	大勢力普喜幢解脫門
34 焰慧地	同前會·夜神普救眾生妙德	安住最勝菩提分法，燒煩惱薪，慧燄增故	普現一切世間調伏眾生解脫
35 難勝地	近前會·主夜神寂靜音海	真俗兩智，行相互違·合令相應，極難勝故	念念出生廣大喜莊嚴解脫
36 現前地	菩提場如來會·主夜神守護一切城增長威力	住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故	甚深自在妙音解脫
37 遠行地	同前會·主夜神開敷一切樹華	至無相住功用後邊，出過世間二乘道故	出生廣大喜光明解脫門
38 不動地	同前會·主夜神大願精進力救護一切眾生	無分別智任運相續、相、用、煩惱不能動故	教化眾生令生善根解脫門
39 善慧地	閻浮提嵐毗尼園林·園神妙德圓滿	成就微妙四無礙辯，能徧十方善說法故	無量劫徧一切處示現受生自在解脫
40 法雲地	迦毗羅城·釋種女瞿波	大法智雲含眾德水，蔽如空粗重，充滿法身故	成就觀察一切菩薩三昧海解脫門
二、會緣入實相，共 11 人（等覺位）			
41~51 依次為摩耶夫人、三十三天正念王天主光女、徧友、善知眾藝、賢勝優婆夷、堅固解脫長者、妙月長者、無勝軍長者、寂靜婆羅門、德生、有德，已入實相，無分位次。			
三、攝德成因相，共 1 人—彌勒菩薩（等覺位）			
四、智照無二相，共 1 人—文殊菩薩（等覺位）			
五、顯因廣大相，共 1 人—普賢菩薩（妙覺位）			

參考文獻

一、傳統文獻

魏·王弼、韓康伯注、唐·孔穎達正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1989年。

晉·郭璞注、宋·邢昺疏，李學勤主編：《爾雅注疏》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。

- 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》。 T10, no. 279。
- 唐·法藏：《華嚴經探玄記》。 T35, no.1733。
- 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》。 T35, no.1735。
- 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。 T36, no.1736。
- 唐·澄觀：《三聖圓融觀門》， T45, no.1882。
- 唐·澄觀：《新修華嚴經疏鈔》。臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2001年7月。
- 宋·朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1991年。
- 明·吳承恩原著、徐少知校、周中明、朱彤注：《西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996年。

二、近人論著

- 印 順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年。
- 余德慧：《宗教療癒與身體人文空間》，臺北：心靈工坊，2014年9月。
- 李志夫：〈玄奘大師在印度境內遊學與善財童子參學有關地理、路線、及其意義之探討〉，《中華佛學學報》07期，臺北：中華佛學研究所，1994年，頁167-189。
- 張靜二：《西遊記人物研究》，臺北：學生書局，1984年。
- 陳俊吉：《唐五代善財童子造像研究》，國立臺灣藝術大學書畫藝術學系博士論文，2013年6月，頁469-691。
- 陳英善：《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年9月。
- 賴錫三：《當代新道家—多音與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- 德·瓦爾特·本雅明著，李茂增、蘇仲東譯：《寫作與救贖：本雅明文選》，上海：東方出版社，2009年。
- Johnson Mark, 1987. *The body in the Mind :the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press