

南蓮園池圓滿閣的佛教精神

李葛夫

(一) 引言

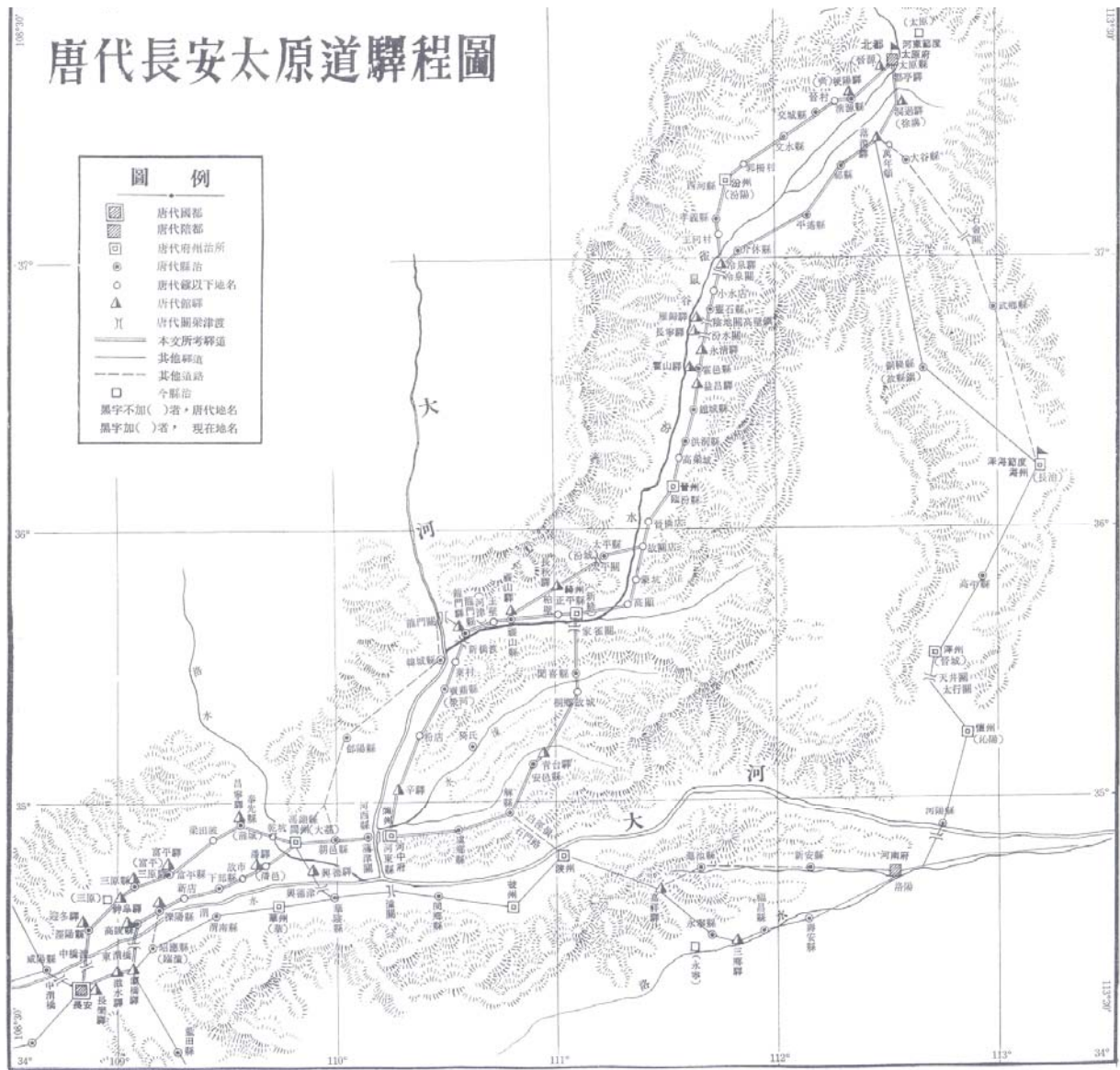
香港東九龍鑽石山「南蓮園池」為 2006 年新落成的唐式單向回遊式園池。此園是根據唐代山西絳守居園池為藍本而建造，以水、石、樹、木建四大元素組成。絳守居園池始建於隋開皇十六年（596 年），由正平令梁軌，引導絳州城西北 25 里鼓堆泉泉水，開渠灌溉田土，另引渠水入城內官衙，挖池蓄水，築堤建亭，廣植花木而成園池。¹ 到了唐代，絳守居園池踏入鼎盛期，在穆宗長慶三年（823 年），博學多才的樊宗師任絳州刺史，就當時所見的園池景物，寫成〈絳守居園池記〉，並刻石銘記下來。其文艱澀難解，致令歷代文士屢加釋注，以求得窺園池之實貌。今香港政府及志蓮淨苑建設唐式園池，取絳守居為軌則，依筆者的推斷，實基於兩大理由。

首先，唐代絳州（山西新絳）為交通要塞，其地理地位特殊，嚴耕望師在其《唐代交通圖考》論「長安太原驛道」謂：

此道大畧取渭水北岸東經同州（今大荔），由蒲津渡河至蒲州（今永濟），再東北循涑水河谷而上，至絳州（今新絳）。又由同州有支線東北行至龍門，渡河，循汾水而上亦至絳州。又有支線由蒲州沿河東岸北行至龍門，接龍門、絳州道。絳州又循汾水河谷北上，經晉州（今臨汾），至太原府（今晉源）²。[圖一]

¹ 見趙鳴：《山西園林古建築》，PP.75-76。北京：中國林業，2002

² 見嚴耕望：《唐代交通圖考》第一卷，P.91。台北：中央研究院歷史語言研究所，1985。



圖一 唐代長安太原道驛程圖（錄自嚴耕望：《唐代交通圖考》第一卷）

絳州既為驛道重鎮，奉使往來者自亦相當繁忙，其景象可見於《舊唐書·李儵傳》：

李儵……以莊憲皇后妹壻，元和已來驟階仕進。以恩澤至坊州、絳州刺史。……常飾廚傳以奉往來中使及禁軍中尉賓客，以求善譽。治民蒞事，粗有政能。上以為才，召拜司農卿，遷京兆尹。³

李儵「常飾廚傳以奉往來中使及禁軍中尉賓客」之地點，想必就是那個「天

³ 見（後晉）劉昫等撰：《舊唐書》，卷 162，PP.4240-4241。台北：洪氏出版社，1975。

人共榮，動與天游」的絳守居園池了。此園池為唐代名園，而樊宗師那篇文字晦澀、自成一家的園記，令歷代文士皆費盡心思考察，故此園到今天仍保留著唐代的形制和風格。若要修築唐式園林，絳守居實為一個具備文獻與實境的參考典範。

第二個理由是絳守居與南蓮園池的地形相若，二者皆是東西狹長、南北較短。絳守居是假借自然之水向東西開展，並以坻、橋、堤將水面劃分成大、小兩個水面來增強景觀的層次感。在建築布局方面是在南北、東西兩條中軸綫上散點構置亭室，一條是由池中二橋、洄漣亭和香亭構成南北軸綫；一條是由蒼塘亭、洄漣亭、白濱亭構成東西的軸綫，而以洄漣亭為全園的構圖中心。⁴ 而南蓮園池的地型亦是東西狹長，故在東西向的軸綫上亦是藉湧泉山之水而開展出圓滿閣、蒼塘、松茶榭而至浣月池龍門樓之銀帶瀑布。在南北向的中軸綫上本來短促，但南蓮園池卻借助了北面志蓮淨苑及其後屏山脈而展現一條依山而下的南北中軸綫，直至圓滿閣前之南門而止。在如此相似的兩幅園池地型，再加上志蓮淨苑的唐式木構寺院群，取絳守居園池作為藍本自是不二之選。

圓滿閣是南蓮園池兩大中軸綫的交會點建築物，自應具備極為重要的精神理念，本文便是嘗試從佛教角度來對圓滿閣的宗教精神作出探討。

(二) 圓滿閣的建築特色

圓滿閣坐落於園池兩條中軸綫上，它一方面是南北軸綫上的最後一座建築物，另一方面，它卻是東西軸綫上的啓肇建築，這正好顯出此閣的圓滿無盡境界。

〔圖二〕此閣為一八角形兩層樓閣，除閣頂及檐脊為唐式布瓦外，全幢內外皆呈金色。閣外亦以八角形蓮瓣而建有池中池，以令池內蓮花之水與池外蓮池之水不相混雜，令流往蒼塘之水清澈不染。

⁴ 同注 1，P. 81-82。



〔圖二〕

圓滿閣有子午二橋連接園池之南北兩岸，此二橋為丹霞色之木構拱橋，倒影池中，仿若彩虹。其布局亦如絳守居之洄漣亭，在〈絳守居園池記〉謂：

自甲辛苞大池泓，橫硤旁。潭中癸次，木腔瀑三丈餘，涎玉沫珠。子午梁貫亭曰「洄漣」，虹蜺雄雌，窮鞠觀蜃，礙佷島坻，淹淹萋萋。⁵

文中謂在絳守居園池的遊覽線開始，自東西包裹大池，水勢深遠，以欄木和鰲石護坡。池之西北偏北處，有流水自空木中流出如瀑，落差有三丈多，濺起水花如玉珠般晶瑩。有一座洄漣亭坐落在南北方向的拱橋上，亭、橋與涯岸聯成一體，水中倒影如雄虹、雌霓，又恍似海市蜃樓般美麗。⁶ 此當年洄漣亭美景，今日竟能在南蓮園池圓滿閣再睹姿采，實在蔚為佳話。

關於天虹橋，在數年前，美國 HNTB 建築工程公司聯同麥基爾大學及香港中文大學的教授學者，試圖解構宋代以木建成的天虹橋，故與中國古建專家，依宋代張擇端所繪的《清明上河圖》，仔細重組，經歷了多番考察和實驗，終在上海金澤水鄉河道上築成一座木構天虹橋，解開拱型虹橋的建築奧秘。⁷ 今圓滿閣之子午二拱橋，亦同時將古代天虹橋重新展現在眼前，實在是我們探索唐宋文化的重要題材。

⁵ 見（元）陶宗儀：《南村輟耕錄》卷十二，P.164。北京：文化藝術出版社，1998。

⁶ 譯文可參考趙鳴：《山西園林古建築》，PP.67-73。

⁷ 見 Bashar Altabba, P.E. : *Re-creating the Rainbow Bridge* – Civil Engineering magazine, May, 2000.

(三) 圓滿閣的佛教精神

佛陀是在藍毗尼園出生；在苦行林修持；在菩提樹下證悟及在拘尸羅雙林樹下入滅。可見佛與諸大弟子的活動，皆離不開園林。故《法苑珠林》〈園果篇〉讚云：

祇園感神爽，鹿苑化拘鄰，
聖人居福地，賢士樂山淵。
乍聞千葉現，時動百花鮮，
香草皆滿地，靈芝遍房前。
甘池流八水，神井涌九泉，
華幡高飄颺，應感下飛仙。
鳥弄千聲轉，人歌百福田，
盛哉茲勝處，誰見不留連？⁸

園林之所以為聖賢樂居，皆因其中草木花石種種之布局皆可表徵修行之德。這方面在中國之園林藝術更能充分表現出自然界有情、無情皆含德性。唐君毅先生在《中國文化之精神價值》一書中曾有詳細說明。他在〈中國藝術精神〉篇謂：

中國哲人之觀自然，乃一方觀其美，一方即於物皆見人心之德性寓於其中。此實至少為一種不私人心之德，以奉獻於自然，而充量的客觀化之於自然萬物之大禮。故依中國先哲之教，君子觀乎天，則於其運轉不窮，見自強不息之德焉；觀乎地，而於其廣大無疆，見博厚載物之德焉；見澤而思水之潤澤萬物之德；見火而思其光明普照之德；此易教也。……

至於有生之物，則中國傳統之言曰：馬有武德，牛有負重之德，羊有善美之德，……植物之中，松柏有後凋之德，梅有清貞之德。……中國園藝之聞名於世界，皆以其樂觀花卉之載德也。中國動植之學之不尚解剖，皆以其於動植皆有情也。情之至也，念人中有聖人焉，充藝

⁸ 《大正藏》第53冊，PP.768下-769上。

術性之想像，乃不私聖人為人所獨有，於是乃謂非人之禽獸中，亦有聖獸、聖禽。麒麟之不踐生草，獸之聖也。「鳳飛群鳥從以萬數」，禽之聖也。⁹

此種自然觀，若從佛教的角度來詮釋，便相當於三昧耶曼荼羅。曼荼羅(mandala)舊譯為「壇場」，新譯是「輪圓具足」、「聚集」的意思。藏文《大日經》〈建立曼荼羅的真言秘密藏品〉謂：

曼荼(mand)名為胎藏，羅(la)是完成。¹⁰

將曼荼及羅合起來的意思，是「胎藏的完成」，意即把大日如來親自證成的境界，用不同的象徵方式表現出來。也就是說曼荼羅是從宇宙實相的內容，生出諸佛境界的表現，透過圖畫、符號、音聲等描述出來的東西。諸佛境界無量無邊，因此曼荼羅的顯現亦是無窮無盡。曼荼羅即是宇宙，宇宙也就是曼荼羅。曼荼羅也就是凡夫(內在小宇宙)與佛、法界(超越的大宇宙)相即一體的場所，故舊譯的「壇場」，便正好顯出人與諸佛皆在「場有的自身」。¹¹

「三昧耶曼荼羅」是指宇宙中每一現象所顯的特殊相。一切事物的存在，皆有其深層的價值和意義。從宗教角度來說，每一位佛菩薩所持的刀劍、法輪、蓮花乃至手印，都是三昧耶曼荼羅，因為這些東西，皆象徵著他們的本誓大願。若從廣義看法，一切萬象，皆有其性能和作用，這種特殊性的具體表現就是三昧耶曼荼羅。三昧耶既有象徵的意思，也就是說藉著各種事物，表徵著佛的各種德性。

在日本古代，受佛教思想的影響，便曾經出現過「菩薩園林」。曹林娣在其《中日古典園林文化比較》一書中，談及到 1735 年北村援琴所編著的《築山庭

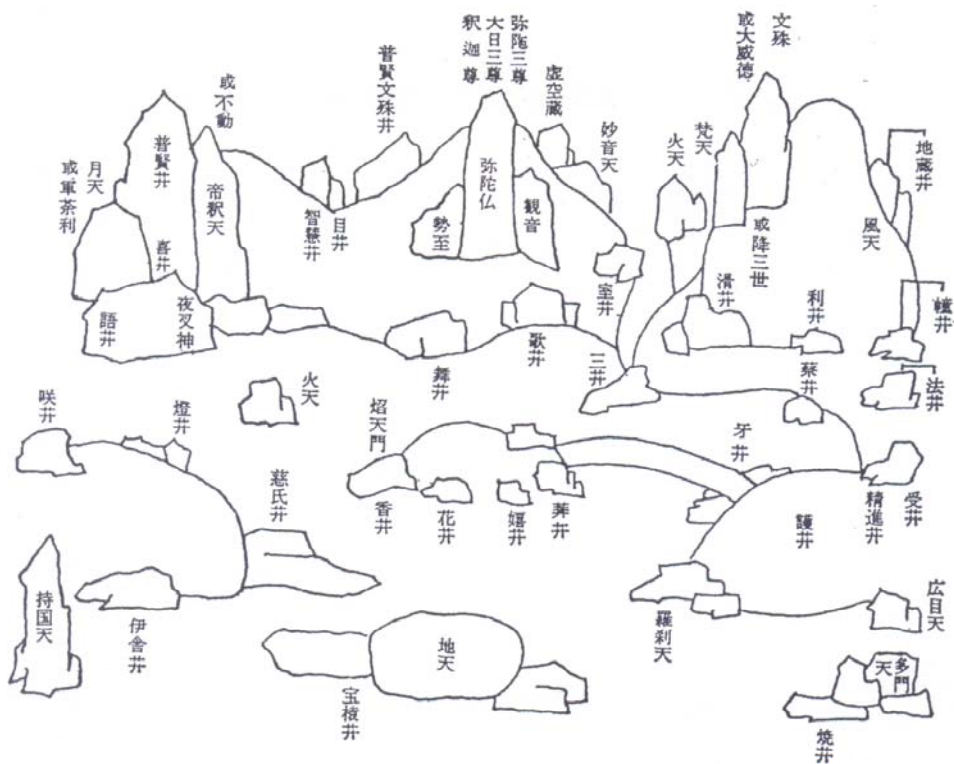
⁹ 見唐君毅著：《中國文化精神價值》，PP.292-293。台北：正中書局，1969。

¹⁰ 轉引自賴富本弘〈喇嘛教美術的特色〉一文，載於《世界佛學名著譯叢》第 75 冊《西藏密教研究》P.250，台北：華宇出版社，1988。

¹¹ 這裏借用了唐力權的場有哲學觀念。在《周易與懷德海 - 場有哲學序論》裏，唐先生對場有哲學描繪如下：「場有思想的特徵在哪裏呢？……它就在相對相關性這個概念裏。相對的含義當然就是沒有絕對的意思。在場有的思想裏，沒有絕對的一，也沒有絕對的多；沒有絕對的超越，也沒有絕對的內在；……沒有絕對的主體，也沒有絕對的客體；沒有絕對的心，也沒有絕對的物 - 總而言之，所有相對的兩極都是互為依存而非可以獨立的存在。所以一中有多，多中有一；凡超越者也必同時內在，凡內在者也必同時超越；……」見該書 P.6，沈陽：遼寧大學出版社，1997。

造傳·前編》對「菩薩園」的描述：

《築山庭造傳·前編》對各種造園思想都有說明。在闡述佛教與園林的關係時說：「凡山水皆表示西方淨土曼荼羅，故石悉為佛菩薩明王等御名。又，山島、平沙皆是九品次第」。即認為園林是佛國，而山石等則是諸佛的化身。作為這一思想的具體實踐，古代日本曾出現過一種純佛園林—菩薩園。在這種園林中，置石全部根據菩薩名冠名。《築山庭造傳·前編》對這種園林以圖文進行了解說（見圖三）。¹²



圖三 菩薩與山水配置圖

北村對園林的佛教詮釋，正合乎天台宗智者大師所說的「三塵為經」，在《法華玄義》卷八上謂：

歷法明經者，若以經為正翻，何法是經？

舊用三種：一、用聲為經，如佛在世，金口演說，但有聲音詮辯，

¹² 見曹林娣、許金生著：《中日古典園林文化比較》，P.127。北京：中國建築工業出版社，2004年。

聽者得道，故以聲為經。《大品》云：「從善知識所聞也。」

二、用色為經，若佛在世，可以聲為經，今佛去世，紙墨傳持，應用色為經。《大品》云：「從經卷中聞」。

三、用法為經，內自思惟，心與法合，不由他教，亦非紙墨，但心曉悟，即法為經。故云：修我法者，證乃自知云云。

三塵為經，施於此土。耳識利者，能於聲塵分別取悟，則聲是其經，於餘非經。若意識利者，自能研心，思惟取法，法是其經，於餘非經。眼識利者。文字詮量，而得道理，色是其經，於餘非經，此方用三塵而已。餘三識鈍，鼻臭紙墨，則無所知；身觸經卷，亦不能解，舌噉文字，寧別是非。¹³

智者認為佛經的存在形式並非是單以文字經卷而得的知識，只要能達到令心開悟，不管是聲音或各種色相皆是佛經。他提出「用法為經」的說法，無疑是將經的形式無限地擴大成為「法經」，這樣便如同佛的「法身」一樣無處不在，因此，「一色一香，無非中道」便自然成為智者的重要觀法。這樣，園林的草、木、山、石、亭、榭、樓、閣對修行證悟的重要便可得知。在南傳《長老偈》中薩帕克長老（Sappaka）亦對大自然讚歎如下：

仙鶴甚白淨，烏雲使恐懼；
為了隱避處，急回居處去。
阿賈卡尼河，使我甚愜意。
因無隱蔽處，尋找甚焦急。
阿賈卡尼河，使我甚愜意。
彼處有我洞，環境亦美麗；
後有棕櫚樹，令人心著迷。
出洞即河岸，景色更壯麗。
青蛙離蛇遠，鳴聲何歡欣；
阿賈卡尼河，實能慰我心。

¹³ 《大正藏》第33冊，P.776下。

此地為居處，不與山河分。¹⁴

而《妙法蓮華經·如來神力品》亦謂：

佛告上行等菩薩大眾：諸佛神力如是無量無邊，不可思議。若我以是神力於無量無邊百千萬億阿僧祇劫，為囑累故，說此經功德猶不能盡。以要言之：如來一切所有之法，如來一切自在神力，如來一切祕要之藏，如來一切甚深之事，皆於此經宣示顯說，是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫，如說修行。所在國土，若有受持、讀誦、解說、書寫，如說修行；若經卷所住之處、若於園中、若於林中、若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野，是中皆應起塔供養。所以者何？當知是處即是道場，諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提，諸佛於此轉于法輪，諸佛於此而般涅槃。¹⁵

《法華經·神力品》按天台宗之區分是屬於本門部分，故文中所言「若經卷所在之處，若於園中、若於林中……是中皆應起塔供養。」的經卷應指「本法華經」而非「跡法華經」，也就是法經了。智者大師在《法華文句》以「本跡」釋「如是」時說：

本迹釋如是者，三世十方橫豎皆爾，過去遠遠，現在漫漫，未來永永，皆悉如是，何處是本？何處是跡？且約釋尊最初成道經初如是者是本也，中間作佛說經，今日所說經初如是者皆跡也。又阿難所傳如是者跡也，佛所說如是者本也。又師弟通達如是，非始今日亦非中間者本也，而中間而今日者跡也。¹⁶

此「本法華經」，過去、現在、未來三世無量諸佛悉皆講說，其所用之文本，自然不僅止於文字的「跡法華經」，而是色聲香味觸法諸塵皆可運用。那麼，南蓮園池圓滿閣若配擬於「跡法華經」，其形式可開決出甚麼真實遠本奧義呢？現在我們試從「佛性」及「曼荼羅」兩大項目來作出探討。

¹⁴ 鄧殿臣譯：《長老偈·長老尼偈》，P.97。北京：中國社會科學出版社，1997。

¹⁵ 《大正藏》第9冊，P.52上。

¹⁶ 《大正藏》第34冊，P.3下。

(a) 圓滿閣的佛性義

圓滿閣內外皆呈金色，在佛教而言，「煉金譬喻」是如來藏心性本淨的說明。據印順法師的細密考察，發覺此「心性本淨」之心學，實與原始佛教「修定」的思想有關。他舉出修定項目中有「四神足」，即欲三摩地勤行成就神足、勤三摩地勤行成就神足、心三摩地勤行成就神足及觀三摩地勤行成就神足。四神足的體性是定，而「心」正是四神足之一項。修心與修定相關，形成後來佛法中戒、定、慧三學被稱為「增上戒學」、「增上心學」和「增上慧學」¹⁷。在《雜阿含經》1246經的「煉金譬喻」，正就是如來藏心性本淨思想的古說：

爾時世尊告諸比丘：如鑄金者，積聚沙土置於槽中，然後以水灌之，麤上煩惱，剛石堅塊，隨水而去；猶有麤沙纏結，復以水灌，麤沙隨水流出，然後生金；猶為細沙黑土之所纏結，復以水灌細沙黑土隨水流出，然後真金純淨無雜；猶有似金微垢，然後金師置於爐中，增火鼓鞴，令其融液，垢穢患除，然後生金猶故，不輕不軟，光明不發，屈伸則斷。彼鍊金師、鍊金弟子，復置爐中，增火鼓鞴，轉側陶鍊，然後生金輕軟光澤，屈伸不斷，隨意所作，釵鐺環釧諸莊嚴具。如是淨心進向比丘，麤煩惱纏，惡不善業，諸惡邪見，漸斷令滅，如彼生金淘去剛石堅塊；復次淨心進向比丘，除次麤垢欲覺恚覺害覺，如彼生金除麤沙礫；復次淨心進向比丘，次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺、思惟除滅，如彼生金除去塵垢細沙黑土；復次淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如生金除去金色相似之垢，令其純淨；……復次比丘，離諸覺觀，乃至得第二、第三、第四禪，如是正受純一清淨，離諸煩惱，柔軟真實，不動於彼，彼入處欲求作證，悉能得證，如彼金師，陶鍊生金，極令輕軟，光澤不斷，任作何器，隨意所欲。如是比丘三昧正受，乃至於諸入處，悉能得證。」¹⁸

這則以鍊金作為淨心得定的譬喻，在後來與如來藏思想有關之大乘經如《華

¹⁷ 見印順法師著：《修定·修心與唯心·秘密乘》PP.3-7。台北：正聞出版社，1989。

¹⁸ 《大正藏》第2冊，P.341中及下。

嚴經·十地品》及《大方等如來藏經》均常採用¹⁹。在《華嚴經·十地品》中，鍊金之喻可散見於各「地」之中，如在最初的歡喜地謂：

譬如金師鍊金，隨以火力調柔可用，增益光色。如是菩薩供養諸佛，教化眾生，行淨地法，此諸功德，皆迴向薩婆若，轉益明顯，隨意所用。²⁰

而在《大方等如來藏經》中，佛現神變，於千葉蓮華中，一一華內皆有化佛，同時舉出九種譬喻，以示眾生身中有佛，只要經歷修持便可顯現出來。九喻中有四喻皆與金、寶隱藏不現有關係 – 即「真金墮不淨處」、「貧家內有寶藏」、「弊穢物藏金像」及「鑄模內有金像」，而最後之「鑄模內有金像」喻則與《雜阿含經》及《華嚴經》之鍊金喻相若：

譬如大冶鑄，無量真金像，
愚者自外觀，但見焦黑土。
鑄師量已冷，開模令質現，
眾穢既已除，相好盡然顯。
我以佛眼觀，眾生類如是，
煩惱淤泥中，皆有如來性，
授以金剛慧，搥破煩惱摸，
開發如來藏，如真金顯現。
如我所觀察，示語諸菩薩，
汝等善受持，轉化諸群生。²¹

圓滿閣內外的鋪金設計，可說明此閣是象徵著「如來秘密之藏」，能通隱顯兩義。在《大般涅槃經·壽命品》對此秘密藏解說如下：

諸比丘！譬如大地諸山藥草為眾生用，我法亦爾，出生妙善甘露法味，而為眾生種種煩惱病之良藥。我今當令一切眾生及以我子四部之眾，

¹⁹ 見印順法著：《如來藏之研究》，PP.98-113。台北：正聞出版社，1981。

²⁰ 《大正藏》第9冊，PP.546下-547上。

²¹ 《大正藏》第16冊，P.459中。

悉皆安住秘密藏中，我亦復當安住是中，入於涅槃。何等名為秘密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成；如摩醯首羅面上三目，乃得成伊三點，若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異，亦非涅槃，我今安住如是三法，為眾生故，名入涅槃，如世伊字。²²

涅槃法身與般若智德及解脫斷德三者合成此秘密藏，後來天台宗更就此三德義演為三因佛性，即中道第一義空為正因佛性，與法身相應；斷德為緣因佛性，與解脫相應；智德是了因佛性，與般若相應。牟宗三師在《佛性與般若》一書中討論此涅槃法身隱顯問題時便說：

「如來秘密之藏」，《經》卷第二〈壽命品〉第一之二解說為解脫、般若、與法身三者合成。此三法如伊字之三點，不縱不橫，亦不別異，此為圓伊，即大涅槃也。涅槃即是「安住秘密藏中」。涅槃是果，亦曰涅槃法身。此涅槃法身亦是解脫，亦是般若。此三法合一之整法身即曰「真我」。顯名法身，隱名如來藏。安住秘密藏而入涅槃，則法身朗現，秘密藏亦朗現。而在佛自身亦無所謂秘密，秘密是對眾生不解而言。是以如來秘密之藏通隱顯兩義而言。顯即轉名為涅槃法身，此佛果也。隱則轉名為如來藏，則曰佛性。佛性是由那整一佛果法身置于因地而說。佛性與佛果其內容無二無別。²³

而圓滿閣既象徵佛性的隱顯妙義，其所處的位置更值得我們注意。它既是在由北至南中軸線之末端，但又是由西至東中軸線之起點，更是在全園池水道湧泉之開首，這種無窮無盡的設計可說是象徵佛教修行者的「修證一等」道環觀，此深密的佛性意義，要到 800 年前日本曹洞宗創立者道元禪師才明確地演繹出來。道元由於對京都市叡山天台教團將《大般涅槃經》之「一切眾生悉有佛性」義轉成眾生均有本覺佛性，無待修行的主張產生疑惑而入宋求法。據他在宋參學時所寫的日記《寶慶記》所載，他在天童寺曾向其師如淨和尚請教謂：

²² 《文殊大藏經》第 59 冊，P.66。

²³ 見牟宗三：《佛經與般若》上冊，P.190。

道元拜問：「參學古今佛祖之勝躅，初心發明之時，雖似有道，集眾開法之時，如無佛法。又初發心時，雖似無所悟，開法演道之時，頗有超古之志氣。然則，為用初心得道，為用後心得道？」

如淨誨云：「佛佛祖祖正傳云，不但初心，不離初心。為甚恁麼？若但初心得道，菩薩初發心，便應是佛，是乃不可也。若無初心，云何得有第二、第三心，第二、第三法。然則，後以初為本，初以後為期。」

24

如淨對道元「後以初為本，初以後為期。」的教誨，奠定了道元在開悟後所主張的「修證一等」觀。所謂「修證一等」是指道元打破了一般修行與證悟的對立矛盾(即時間性的直線因果關係)。他將修行的出發點從因位轉到果位，又把證悟的終點從果位轉到因位，因此修與證是互為因果，形成一個無始無終的「道環」。這樣，道元早歲的疑團「既是本覺，無待修行」便得以圓滿地詮釋為「既已本覺，故須修行」、「既已修行，於中必有證」²⁵。修與證、始覺與本覺的矛盾對立從此在道元的生命中圓通起來。他在《正法眼藏》〈現成公案〉謂：

運自己修證萬法為迷，萬法進修證自己則悟也。大悟乎迷者諸佛焉，大迷于悟者眾生焉，更有悟上得悟漢，有迷中又迷漢。諸佛正諸佛時，則不須覺知自己諸佛也，然而證佛證佛將來焉。²⁶

眾生本來是悟，但因執著於有所得的證悟境界，胡亂猜測，故反變為迷。諸佛知道迷之所在，故反不存心成佛，因此證悟成佛，不是修行的結果，而是真正的開始。道元的論點，正好吻合於阿彌陀佛的根本誓願。在《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》云：

我欲求佛為菩薩道，令我後作佛時，於八方上下諸無央數佛中最尊，智慧勇猛。頭中光明，如佛光明所焰照無極。所居國土，自然七寶，

²⁴ 轉引自恆清法師著〈道元禪師的佛性思想〉載於〈佛學研究中心學報〉第四期，P.245，台北，1999。

²⁵ 關於道元的「修證一等」觀，可參考前注揭頁 PP.245-248。

²⁶ 見本光瞎道著《正法眼藏卻退一字參》，收於《佛教大系》第 55 至 64 冊，本篇輯於第 55 冊，PP.236-237。台北：新文豐出版公司影印，1992。

極自軟好。令我後作佛時，教授名字，皆聞八方上下無央數佛國，莫不聞知我名字者。諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，諸來生我國者，悉皆令作菩薩、阿羅漢無央數，都勝諸佛國。²⁷

此阿彌陀佛的根本願，後來引申出二十四種大願，而第十七願是：「使某作佛時，令我洞視、徹聽、飛行，十倍勝於諸佛。」；第十八願更謂：「使某作佛時，令我智慧說經行道、十倍於諸佛。」²⁸ 可見阿彌陀佛的誓願是在成佛後，仍要不斷修行，勝過諸佛，日日精進，這便是道元所謂「諸佛正諸佛時，則不須覺知自己諸佛也，然而證佛證佛將來焉。」之「修證一等道環觀」。

道元的「修證一等」觀，超越了傳統對佛性有無的分歧，他在《正法眼藏》〈佛性〉篇便有以下的申述：

大凡佛性道理，明之先達鮮矣。非可諸阿笈摩教及經論師知焉，佛祖兒孫單傳也。佛性道理，佛性也者，非成佛以前具足，成佛以後具足，佛性必與成佛同參也。²⁹

佛性非在成佛以前具足，而是在成佛以後具足，這正好顯示修行者的無住精神，既是無住，便沒有手段及目的的分別，一切皆是「有時」。「有」是指一切存在與現象，「時」是指永恆的現在。³⁰ 「有」即「時」，「時」即「有」。他根據澧州藥山惟儼和尚之上堂法語「須向高高山頂立，深深海底行。」³¹ 改寫成〈有時〉篇之開首語云：

古佛言：「有時高高峰頂立，有時深深海底行，有時三頭八臂，有時丈六八尺，有時拄杖拂子，有時露柱燈籠，有時張三李四，有時大地虛

²⁷ 見《大正藏》第12冊，PP.300下-301上。另可參印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》PP.768-770。台北：正聞出版社。1981。

²⁸ 見《大正藏》第12冊，P.302上。

²⁹ 見《佛教大系》第57冊，P.310。

³⁰ 見傅偉勳著：《道元》P.111。

³¹ 見《景德傳燈錄》卷28，《大正藏》第51冊，P.440下。

空。」謂有時者，時已是也，有皆時也。³²

接著，他對自己提出之「有時」說作出解釋：

然不慣佛法，凡夫時節，所有見解，則聞有時言，謂：「有時為三頭八臂，有時為丈六八尺，譬如過河過山，今其山河，縱有而我過來，今處玉殿朱樓，謂山河與我天與地。」然道理非斯一條，謂上山渡河時有我，應我有時，我已有之，時不可去。時若非去來相，上山時有時而今也。時若保任去來相，則我有有時而今，是有時也。彼上山度河時，不吞卻此玉殿朱樓時耶？不吐卻耶？³³。

道元指出他所說之「有時」，並非凡夫所說的「有時候」，而是指無論渡河、上山之「時」，已「有」我在，我應「有時」，「時」既非有去來，上山之時即是「有時之而今」。那麼，每一存在與現象，皆是絕對不二的永恆，此所以道元在其〈辨道話〉中提出了「證上修」、「修上證」的修證一等道環說。其文謂：

夫謂修證非一，即外道見也。佛法修證是一等也。今證上修故，初心辨道，即本證全體也。故授修行用心，教無修外待證思，應直指本證故。既修之證，則證無際，證之修，則修無始。是以釋迦如來、迦葉尊者，共受用證上修；達磨大師、大鑑高祖，同引轉證上修，佛法住持，跡皆如是。既有不離證修。我等幸單傳一分妙修。初心辨道，即得一分本證於無為地也，可識為令不離修證不染污，佛祖頻教誨修行，不可悠緩，放下妙修，則本證滿手中，出身本證，則妙修行通身。³⁴

八百年前道元禪師在禪悟中體證的「修證一等道環觀」是在甚深三摩地中的親證。這種深層的觀法，在今天圓滿閣的「如是相」中朗然開展出來，可謂玄妙致極。

(b) 圓滿閣之曼荼羅義

³² 見《佛教大系》第56冊，P.56。

³³ 同上注，P.57。

³⁴ 《佛教大系》第55冊，PP.74-75。

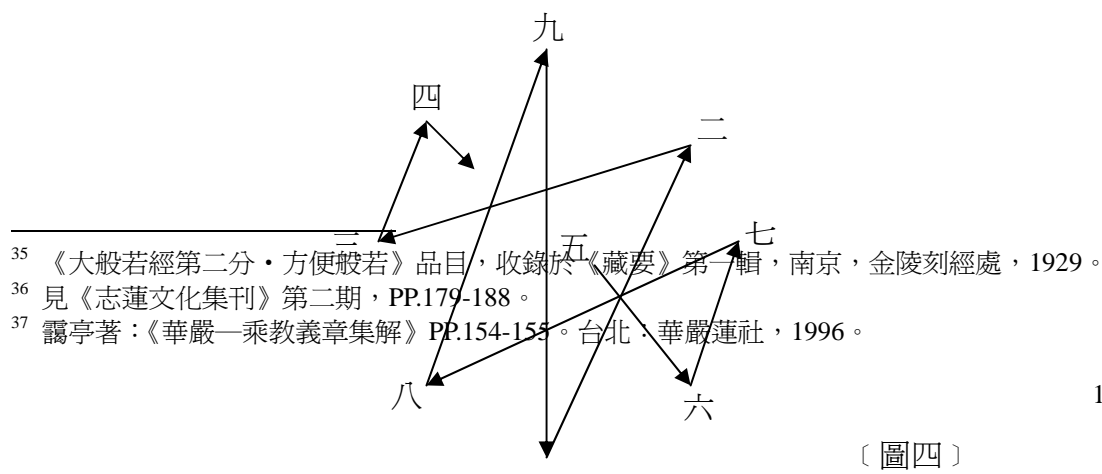
傳統曼陀羅是以「方中有圓，圓中有方」的結構來表達人與宇宙的全體合一，圓是代表著般若空理的純然無礙，而方是代表著方便善巧的繁興大用。般若與方便並非割裂的二樣事物，而是相即無礙的圓融境界。《大般若經》第二分〈無盡品〉至〈空性品〉之二十品經文，稱為「方便般若」。支那內學院校刊本之「品目」有一說明如下：

讀《方便(般若)》竟，然後知般若致用如是廣大；菩薩度量如是展布；大乘精神如是充滿。讀《方便》竟，然後知《涅槃》常寂、《華嚴》無礙，般若善巧宗各不同，而至無量無邊不可思議摩訶衍義，浩瀚汪洋，莫不一致。不讀《方便》，不知妙用，執一實相莽莽蕩蕩，日月悠久，幾何不流於敗種焦芽，沉空滯寂也哉。³⁵

可見般若實相，不離事相妙用。圓滿閣此八角形金色樓閣，其實亦是一種曼荼羅的演繹。有關八角形的壇場可否視作為曼荼羅，可參考筆者在上期《志蓮文化集刊》之〈佛教叢林「楞嚴法會」之探析〉一文。³⁶

圓滿閣曼荼羅的勝金之色有百煉而不變壞之力，象徵了每一眾生內在的清淨真心雖經萬法而不變易，所謂「不變隨緣，隨緣不變」。華嚴宗賢首國師在《華嚴一乘教義分齊章》云：

不染而染者，明隨緣作諸法也。染而不染者，明隨緣時不失自性。由初義故，俗諦得成。由後義故，真諦復立。如是真俗，但有二義，而無二體，相融無礙，離諸情執。³⁷



³⁵ 《大般若經第二分·方便般若》品目，收錄於《藏要》第一輯，南京，金陵刻經處，1929。

³⁶ 見《志蓮文化集刊》第二期，PP.179-188。

³⁷ 靄亭著：《華嚴一乘教義章集解》PP.154-155。台北：華嚴蓮社，1996。

〔圖四〕

而其金光在八角型式的曼荼羅的動力〔見圖四〕隨緣推演而成就出「九山八海」的大千世界，也就是一個金光明的曼荼羅了。九山八海是一個共通於中國及印度的宇宙觀。中國早於戰國晚期，陰陽家鄒衍便建立了「大九州」說。文見《史記》卷 74〈孟子荀卿列傳〉：

鄒衍「以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰：『赤縣神州』，『赤縣神州』內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如『赤縣神州』者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。」³⁸

而與鄒衍可能有關的《山海經》之〈海經〉則載有「八方之海」之說，即：

1. 海外南經 — 海外自西南陬至東南陬者。
2. 海外西經 — 海外自西南陬至西北陬者。
3. 海外北經 — 海外自東北陬至西北陬者。
4. 海外東經 — 海外自東南陬至東北陬者。
5. 海內南經 — 海內東南陬以西者。
6. 海內西經 — 海內西南陬以北者。
7. 海內北經 — 海內西北陬以東者。
8. 海內東經 — 海內東北陬以南者。³⁹

到了《淮南子·墜形訓》更有較詳細之記載：

³⁸ 見《史記》卷 74，台北：洪氏出版社，1975。

³⁹ 見李豐楙導讀：《山海經》PP.138-179，台北：金楓出版社。

何謂九州？東南神州曰農土，正南次州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西兪州曰并土，正中冀州曰中土，西北台州曰肥土，正北洺州曰成土，東北薄州曰隱土，正東陽州曰申土。……

九州之大，純方千里。九州之外，乃有八殫（或作澤），亦方千里。自東北方曰大澤、曰無通；東方曰大渚、曰少海；東南方曰具區、曰元澤；南方曰大夢、曰浩澤；西南方曰渚資、曰丹澤；西方曰九區、曰泉澤；西北方曰大夏、曰海澤；凡八殫八澤之雲，是兩九州。⁴⁰

此「九山八海」的世界觀，在佛教則以須彌山為中心，周圍有八大山環繞，而山與山之間各有大海相隔，在《中華佛教百科全書》依《起世經》及《長阿含經·世紀經》記述如下：

〔九山八海〕

古印度的世界形成說。即以須彌山為中心，周圍有遊乾陀羅等八大山環繞，而山與山間各有海水相隔，故總為九山八海。諸經論對此均有所論述，但是，就內容與八大山次序而言，各書所述稍有不同，如《起世經》卷一謂九山皆為七寶所成，八大海水皆各遍覆優鉢羅華等諸妙香物；而《俱舍論》卷十一等則謂須彌山為四寶所成，中間七大山悉以黃金構成，八大海水中的內七海名之為內海，八功德水湛於其中，第八海名為外海，鹹水盈滿，廣三億二萬二千由旬。

茲依《起世經》卷一、《長阿含經》卷十八等所載，略述如下：

- (1) 須彌山（Sumeru）：又作蘇迷盧山、須彌盧山、修迷樓山，譯為妙高或好光。屹立於世界中央，高八萬四千由旬，頂上闍亦同。有三十三天宮殿，為帝釋所居。
- (2) 佉提羅山（Khadiraka）：又作佉提羅迦、軻地羅、佉陀羅，譯為

⁴⁰ 見何寧：《淮南子集釋》上冊，PP.312-333，北京：中華書局，1998。

擔木或空破。高四萬二千由旬，上闊亦同，端嚴可愛。在須彌山之外，圍而繞之，二山之間有大海，闊八萬四千由旬。海中有弗婆提、瞿陀尼、閻浮提、鬱單越等四大洲，各分布於東、西、南、北四方。

- (3) 伊沙陀羅山 (Iṣṭhara)：又作伊沙馱羅、伊沙多，譯為持軸或自在持。高二萬一千由旬，上闊亦同。位佉提羅山之外，圍而繞之，二山間有大海，闊四萬二千由旬。
- (4) 遊乾陀羅山 (Yugandhara)：又作遊犍陀羅、踰健達羅、由乾陀，譯為雙持。高一萬二千由旬，頂上闊亦同。圍繞伊沙陀羅山，二山間之大海，闊一萬四千由旬。
- (5) 蘇達梨舍那山 (Sudarśana)：又作修騰娑羅，譯為善見。高六千由旬，頂上闊亦同。圍繞於遊乾陀羅山之外，二山間之大海闊一萬二千由旬。
- (6) 安溼縛羯拏山 (Aśvaka)：又作阿沙干那，譯為馬半頭或馬耳。高三千由旬，頂上闊亦同。圍繞蘇達梨舍那山，二山間之海水闊六千由旬。
- (7) 尼民達羅山 (Nimindhara)：又作尼民陀羅、尼民馱羅，譯為持邊或持地。高一千二百由旬，頂上闊亦同。圍繞於安溼縛羯拏山之外，二山間之海水闊二千四百由旬。
- (8) 毗那多迦山 (Vinaṅka)：又作毗那耶迦、毗泥怛迦那、吠那野怛迦，譯為障礙、象鼻。高六百由旬，頂上闊亦同。周匝於尼民達羅山之外，二山間之海水闊一千二百由旬。
- (9) 斫迦羅山 (Cakravāda)：又作斫迦婆羅、斫羯羅、遮迦和，譯為輪圍或鐵圍。高三百由旬，頂上闊亦同。圍繞毗那多迦山，二山間之海水闊六百由旬。此為世界之外廓，出即太虛。……⁴¹

⁴¹ 見《中華佛教百科全書》第2冊，PP.118-119。台北：中華佛教百科文獻基金會，1994。

而在《大乘本生心地觀經》則對此金光明曼荼羅更有清楚的描述如下：

爾時如來於胸臆間及諸毛孔放大光明，名諸菩薩遊戲神通使不退轉阿耨多羅三藐三菩提，其光明色如閻浮檀金，此金色光普照三千大千世界及餘他界，乃至百億妙高山王、一切雪山、香山、黑山、金山、寶山、及彌樓山、大彌樓山、目真隣陀山、摩訶目真隣陀山、小鐵圍山、大鐵圍山，江河、大海、流泉、浴池，及以百億四大洲界，日月星辰、天宮、龍宮、諸尊神宮，并諸國邑、王宮、聚落。琰魔羅界，所有一切八寒八熱諸地獄中罪業眾生受苦之相，乃至十方畜生餓鬼受苦之相，一切世間五趣眾生受苦樂相，如是皆現於此金色大光明中。

又此光中影現菩薩修行佛道種種相貌，釋迦菩薩於往昔時作光明王，最初發於阿耨多羅三藐三菩提心，乃至菩提樹下得成佛道，娑羅林中入於涅槃，於其中間三僧企邪百萬劫中，所有一切慈悲喜捨，八萬四千波羅蜜門。……

……如是音聲及諸塔影，而於三世難思議事，悉皆影現大光明中。又十方界三世諸佛，及大菩薩道場眾會，神通變化希有之事，及諸如來所說妙法，皆如響應，於此金色大光明中無不見聞。一切眾生遇此光明，見彼瑞相，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心。⁴²

以上經文描述的金光明曼荼羅普照三千大千世界，直能窮徹華嚴四法界、十玄門之不可思議境界。（清）來舟注釋此段經文時便說：

夫如上所現瑞相，皆大不思議之境界，與華嚴何別？儼然四法界、十玄門，皆一光所現。且如所見境界即事法界；光能周徧表理法界；如光中境界任運不拘，即理不礙事，如萬境紛然而一光不動，即事不礙理，此即理事無礙法界也。如無邊境不出一光，光不出佛之一身，一身只約化身說，不過丈六則小，盡十方三世境界則大，猶不出佛一身即小中現大，事事無礙法界中廣狹自在無礙門，所謂無邊剎海自他不隔於毫

⁴² 《大正藏》第3冊，PP.293下-294上。

端也。如來放光不過暫時，而却圓現三世之事，又是延促無礙，為十世隔法異成門。謂三世各三為別，一念為總，故名十世、三世區分，不相雜亂，故云隔法；三世互在遞相成立，乃為異成。所謂十世古今始終不離於當念也。如再以義會，此方釋迦放光攝十方，十方諸佛皆各放光相攝。光光交映，則重重無盡，又為因陀羅網境界門。又諸佛說法為主，菩薩亦說為伴，都在光中，一佛為主，諸佛為伴，又諸佛互為主伴，菩薩亦爾，主伴交參，同時頓唱，為主伴圓明具德門也。廣則恐人厭繁，略出大義。若微細發明，十門皆具，學者可以意會也。⁴³

四法界、十玄門是華嚴的廣大和諧宇宙觀，事法界是指現象界的種種事物；理法界是事物背後的全體之理；理事無礙法界是指萬事萬物的理與事的互融無礙；而事事無礙法界則是指一切法互即互入之理，為了解說此圓融無礙的法界妙境，更有十玄門的演繹，十玄門是指（1）同時具足相應門；（2）廣狹自在無礙門；（3）一多相容不同門；（4）諸法相即自在門；（5）秘密隱顯俱成門；（6）微細相容安立門；（7）因陀羅網境界門；（8）託事顯法生解門；（9）十世隔法異成門；（10）主伴圓明俱德門。⁴⁴ 此法界互攝互入的說明，亦成就出生命的廣大高明之心。唐君毅在其《華嚴宗之判教之道及其法界觀》謂：

華嚴經云「一念之功德，深廣無邊際，如來分別現，窮劫不能盡」。此皆根于一攝一切，一入一切，一即一切，而一切攝一，一切入一，一切即一，其相反映，重重無盡，故功德亦無窮盡也。人能于此以高明廣大之心契入，以成其深信，則此功德之無窮盡，亦即隨此信而現前。唯凡人之此信，不深而淺，難續易斷，則自不能見此功德之無窮盡。然若能深之又深，相續不斷，則一念功德即不可思議，力用周遍法界中之一切法，而無窮無盡。一發心便成正覺，亦確有此理，而非虛語。此即華嚴宗之圓頓法門。其要唯在知此一攝一切，一切攝一之法界緣起；而更修法界觀，以成其高明廣大之心之深信。此與智顛之

⁴³ 見（清）來舟：《大乘本生心地觀經淺註》，PP.564-565，《佛教大藏經》第133冊，台北：佛教出版社。

⁴⁴ 上引為法藏之新十玄門，另有智儼的古十玄門，詳見楊政河著：《華嚴哲學研究》PP.485-492，台北：慧炬出版社，1997。

教人生大信，要在于介爾一念之無明法性心，以空假中三觀破無明，以開顯法性，由凝翕以成其闢之工夫者固不同。而是先闢此心，以向于高明廣大，觀法界大緣起，而更觀此當下一念之發心，依此法界之大緣起，而功德無窮盡，即凝翕成大信。然其皆為一超思議之圓頓工夫，則一也。⁴⁵

圓滿閣的金光明曼荼羅不單表徵著生命能通達至四法界無礙無盡，它亦表達著一種上下雙迴向的精神，其關鍵便在於子午二橋。橋在中國文化上有一種「通過著，又回轉來」的無限情懷，程兆熊在其《中國庭園建築》說「橋之美」謂：

「在豐潤縣西，過沙巖寺北曰溲水。出巖兒口，由運河入於海，凡水東流，而此水獨西，人謂還鄉河也。河在魚梁務，舊有橋，宋徽宗北轅過橋，駐馬四顧，泫然曰：『吾過此，向大漠，安得似此水還鄉矣』。已而曰：『趙氏子孫文弱耳』。仰而曰：『天興後聖，雪吾恥讎』，因不食而去。人乃謂思鄉橋也。」

在這思鄉橋上，分明是通過著，又回轉來，因而往返著一無限的情懷，這如何能把它僅僅看成是一個土木工程呢？又據同一通志所載：

「南寒橋，在南和縣，跨澧水而南，為往來輪蹄之所，橋北有寺，寺中有樓，樓外看山，橋頭問水，楊柳參天，秋花滿路。」

在這南寒橋頭，分明是通過著，又回轉來，因而逗留著一無窮的景色。⁴⁶

橋既彰顯著這種通過又回轉的無盡意蘊，而圓滿閣的子橋正好將從北面沿中軸線而來代表菩薩歷劫修行至十地圓滿時種種功德帶進此的莊嚴廣大樓閣，同時菩薩在證佛位後更從午橋迴入九山八海眾生界廣度一切生命。方東美在《華嚴宗哲學》說：

⁴⁵ 唐君毅著：《中國哲學原論·原道篇》卷三，PP.336-337，台北：學生書局。

⁴⁶ 程兆熊著：《論中國庭園花木》P.310，台北：明文書局，1984。

當善財童子在南方海岸國大莊嚴園中的毘盧遮那莊嚴藏廣大樓閣，見到彌勒菩薩時，彌勒彈指一聲，閣門即開，這是彰顯攝用歸體，也就是攝收眾德因行，以彰顯諸種勝行，這是從差別行中到達無差別智，而可超越等覺補處位即當成佛。然後再見文殊菩薩時，這就更進一步要說明智照的無二相，以彰顯甚深般若因行，觀照到極點時，便能反照初心，那麼成就佛果就如同初發心時無二無別。等到再見普賢菩薩時，便是進一步要彰顯廣大行相、廣大行願，使它們都能等量具足如普賢行願海，而使一一行門、一一願門都能證入法界，其含容之廣大，無量無邊，如此終究便能達到行滿願海，而能於自性中證得佛的威神力、大慈悲力、淨神通力、善知識力，而得究竟三世平等清淨法力，彰顯華嚴宗教的最高極致。⁴⁷

此種上下相迴向的精神，可以使法界達致圓融無礙，生命亦充盈無住。方先生的高弟楊政河便對其師所提出的理念有一反思，他說：

在華嚴經的宗教精神中，令我感受最深，影響我最大的就是「十迴向品」所彰顯出來的「雙迴向」，也就是要進入法界必須具足無量迴向，如：救護眾生離眾生相、總明普代眾生受苦（如救八苦八難等）、令眾生成一切無盡善根清淨智慧圓滿功德藏、令眾生無著無縛自在解脫等迴向。這並不祇是上迴向而已，還要有下迴向，而且應該令上下雙迴向大悲心的觀照下全無障礙。上迴向就是向上面去企求，令般若與菩提相應，使佛法的見地與修證相應；但是方老師認為如果佛法只是向上迴向的話，就不免會被譏為消極、悲觀、厭世、離俗的佛教。因此，在行德具足之後不能停留，更要向下迴向，也就是隨緣赴感，入理雙寂而迴向實際理地，令大願普遍周滿。

換句話說，上迴向是迴向智慧、迴向菩提、迴向佛性本身，以到達更高的上層境界，自然就可以將下層世界裡面的一切限制、一切偏執、一切缺陷，都能普遍獲得超脫、解放；而且在精神上面，透過不

⁴⁷ 方東美：《華嚴宗哲學》下冊，PP.91-92。台北：黎明文化事業出版社，1981。

斷向上面提昇，自然就可以達到最高真理的智慧光明，獲得宇宙人生至高無上的真、善、美、聖的最高價值。不過，儘管在我們的精神領域要向上面去超昇到達最高的境界，而使我們的一切生命活動與最高的智慧光明相照應，可是它並不是最終的目的，還要透過這個大成就來起大作用，迴向現實界、迴向人間世，在廣大的慈悲願力引導下產生大菩提心，來拯救我們在向上迴向時，在精神領域上曾經憐憫、痛惜與鄙視的一切下層世界，這就是向下迴向。也就是拿最高精神本體的菩提，向下面去貫注，這種貫注，自然要遷就下層世界的對象。因此，我們可以說，上下雙迴向，從哲學思想上去看時，它是屬於雙軌運動：在上迴向時，他要從下層世界裡面去脫身，以達超脫解放、任運自在的境地；在下迴向時，是從上層真、善、美、聖的最高理想、最高價值世界，要向下面貫注，而歸趣到下層現實世界上面去落實。

這種上下雙迴向所以能夠形成雙軌的交通，這就是要證明上層世界與下層世界之間的關係，並不是互相抵觸的，而是具有互相扶持，互相依存的關係，使得上下雙軌能自由自在的上下交通，彼此間不發生障礙，而互相通透，以達圓融、和諧，沒有絲毫障礙的境地。⁴⁸

圓滿閣之稱爲「圓滿」，正是具備上述的無住、無盡、圓融、普皆迴向的廣大和諧的不可思議精神。

(四) 結語

中國園林是一種人文化成的性情展現，其特色是在於可遊可息。園林之可遊是表徵生命的無盡迴環；園林之能息是指歸生命的絕對安頓，此二者正好代表著中華民族在乾坤二道所開展的創生及保聚精神。所謂創生精神，便如《周易·乾象》謂：「天行健，君子以自強不息。」君子法天之健，故自強不息、努力奮進而永不言懈。而保聚精神則如《周易·坤象》言：「地勢坤，君子以厚德載物。」

⁴⁸ 見楊政河：《華嚴哲學研究》PP.27-29，台北：慧炬出版社，1997。

君子法地之柔順博大，故能容載萬物，德惠人群。此乾坤二道，乃我國人文精神的要粹，而園林的遊息亦正好蘊涵此二種大道。程兆熊在其〈中國造園藝術之特質〉中曾細說園林的遊息之道：

在中國造園上，「全」就是美，美是一個「全」，這有如花瓣裡的清露，暗夜裡的燈光，其一種圓相，就是美。我們說人性的美，說神的美，也正是因為人性的完滿和神的完滿，都是一種圓相。這圓相是一種不盡的迴環，絕對的安頓。真正說來，惟有不盡的迴環，才有所謂「遊」，惟有絕對的安頓，才有所謂「息」。在中國造園裡，氣韻不是表現力，丰神不是想像力。那只是一種「不盡的迴環」之意，那只是一種絕對的安頓之方。就因為如此，那才便於遊息。個人生命在那裡有了著落，天地萬物也在那裡有了著落。以我觀物，在那裡有人中景。以物觀我，在那裡有景中人。而以物觀物，更在那裡有景中景。百事皆「全」，在那裡最初一個「全」是「渾全」，那是「樂意相關禽對語，生香不斷樹交花」，一切是自然。在那裡接著而來的一個「全」，是「合全」，那是好鳥枝頭亦朋友，落花水面皆文章，全沒有俗態（即美的破裂）。在那裡最後一個「全」，是「普全」，或「大全」，那是「沖漠無朕而萬象森然」，真是「天下何思何慮」。渾全是物我無對，合全是心物俱泯，大全是萬物一體而與天地精神相往來。由渾全而合全到大全，那是由自然到性情再到神聖，那是由藝進乎道。」⁴⁹

從可遊可息進至「大全」，自然與人文得到超越的交會，而在佛教修行實踐路上，「可息」便是「止」，「可遊」便是「觀」，可息可遊便如同修習禪定止觀，此種禪觀，在常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種三昧中屬於最後的「非行非坐三昧」，智者大師在《摩訶止觀》謂：

非行非坐三昧者，上一向用行坐；此既異上，為成四句，故名非行非坐。實通行坐，及一切事。而南岳師呼為隨自意，意起即修三昧。大品稱覺意三昧。意之趣向，皆覺識明了。雖復三名，實是一法。今

⁴⁹ 程兆熊著：《論中國庭園花木》，台北：明文書局，1984。

依經釋名。覺者，照了也。意者，心數也。三昧如前釋。行者心數起時，反照觀察，不見動轉根原終末，來處去處，故名覺意。諸數無量，何故對意論覺？窮諸法源，皆由意造，故以意為言端。對境覺知，異乎木石，名為心。次心籌量，名為意。了了別知，名為識。如是分別，墮心想見倒中，豈名為覺？覺者，了知心中非有意，亦非不有意；心中非有識，亦非不有識；意中非有心，亦非不有心；意中非有識，亦非不有識；識中非有意，亦非不有意；識中非有心，亦非不有心。心意識非一，故立三名。非三，故說一性。若知名非名，則性亦非性。非名故不三，非性故不一；非三故不散，非一故不合；不合故不空，不散故不有；非有故不常，非空故不斷。若不見常斷，終不見一異。若觀意者，則攝心識，一切法亦爾。若破意，無明則壞，餘使皆去。故諸法雖多，但舉意以明三昧；觀則調直，故言覺意三昧也。隨自意，非行非坐，準此可解。⁵⁰

此種大乘禪法，又稱之為「宴坐」，是由禪定進而成就的「禪波羅蜜」，龍樹菩薩在《大智度論》說：

禪是波羅蜜之本。得是禪已，憐愍眾生內心中，有種種禪定妙樂，而不知求；乃在外法不淨苦中求樂。如是觀已，生大悲心，立弘誓願：我當令眾生皆得禪定內樂，離不淨樂；依此禪樂已，次令得佛道樂。是時禪定得名波羅蜜。復次，於此禪中，不受味，不求報，不隨報生，為調心故入禪；以智慧方便還生欲界，度脫一切眾生。是時禪名為波羅蜜。復次，菩薩入深禪定，一切天人不能知其心，所依所緣見聞覺知法中心不動。如《毘摩羅鞞經》中為舍利弗說宴坐法，不依身、不依心、不依三界，於三界中不得身心，是為宴坐。⁵¹

大乘宴坐之禪法必須藉般若波羅蜜而得以落實無礙，在此種禪修的法門中，大乘行者是不捨道法而行凡夫事，故當我們在踏進南蓮園池的烏頭門後，觀察眼

⁵⁰ 智顛：《摩訶此觀》，《大正藏》第46冊，P.14中及下。

⁵¹ 見《大正藏》第25冊，PP.187下-188上。

前的一樹、一花、一石、一山、一水皆是念佛、念法、念僧的清淨開示，大自然的事物在人的道心安置下，皆轉成一種合全大全，令到人與宇宙相融無間，感應道交，整個園林就是一個道場，就是一個圓滿的曼荼羅！《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》中覺林菩薩的偈讚正好說明這種真妄依持，二門無礙之妙法門，偈云：

譬如工畫師，分布諸彩色，虛妄取異相，大種無差別。
大種中無色，色中無大種，亦不離大種，而有色可得。
心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。
彼心恒不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。
譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。
心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。
如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。
若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。
心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。
若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。⁵²

(全文完)

⁵² 見《大正藏》第10冊，P.102。