# 論《大乘起信論》在法藏五教—四宗判教體系中的地位

**袁大勇**

**南京大學哲學系.宗教學系 2011 級博士生**

## 摘　要

法藏的判教思想可以分為三期：早期、中期、晚期。早期指法藏 48 歲（691）之前的時期，法藏採用五教十宗之判。從 49 歲（692）到 57 歲（701）為中期，此段時間法藏五教判教與四宗判教並用。從 58 歲（702）到 70 歲（712）為法藏判教體系的成熟期，此時他隱五說四，單說四宗判教。法藏一貫以理、事關係作為判教的依據，到中、後期判教文獻中，逐漸轉變為以佛性論為主要標準。在五教判教體系中，《起信論》由所說絕言、依言二種真如先是被判為始、終、頓三教，後因其許一切眾生悉當成佛被判為終、頓二教。在四宗判教體系中，法藏歸納所屬「如來藏緣起宗」之要義為「非空非有」，與《起信論》「亦空亦不空」之原文相反，這是以華嚴圓教思想統攝《起信論》教理之结果，雖然說依然符合《起信論》的根本思想，但是卻失去了其肯定性的言詮特色。在四宗判教體系中，法藏主要依據佛性論判《起信論》為「唯一無三」之「一乘究竟」。諸種教法之地位在四宗判教體系中比在五教判教體系中都有所提高，這體現了法藏欲以華嚴一乘圓教統攝諸教的努力。法藏把五教判教與四宗判教並列看待，以其圓融思想統攝各種判教，成為一無礙的體系。

**關鍵字：法藏、判教、五教判教、四宗判教、文獻學**

## 一、引言

佛教判教在印度已經出現，而中國判教則以其獨特的圓融特色有別於印度判教，此一特色在華嚴三祖法藏那裡表現尤為明顯。在《華嚴一乘教義分齊章》（又被稱為《華嚴五教章》，下略為《五教章》）與《華嚴經探玄記》（下略稱《探玄記》）中，皆先述古來十家判教思想以為先導。法藏自己的判教實則融攝十家，而又有自己的開創。法藏的判教體系十分複雜，是以五教判教和四宗判教兩種體系為主，包含「十宗」、「同別」、「 本末」、「一乘三乘」與「權實」等多種判法的宏大體系。而這一體系在法藏一生中，既非一次形成，更非一成不變。欲研究他的判教體系，必先疏理其判教文獻，理清脈絡，方能較為清晰地把握各種判法在他整體判教思想中的地位。論文採用文獻學與哲學兩種方法，以日本學者吉津宜英和鎌田茂雄兩位學者的研究為基礎，對法藏有關判教的文獻作一疏理，繼而結合法藏兩種核心判教體系「五教判教」與「四宗判教」探討《大乘起信論》在法藏整個判教體系中的地位。

## 二、文獻梳理

筆者主要依據日本學者吉津宜英[1] 與鎌田茂雄[2] 的考證，對法藏有關判教的相關著作排序如表1：

表1 法藏有關判教文獻匯總表

| 序號 | 著作名稱 | 吉津 宜英 | | 鎌田 茂雄 | 補充 |
|---|---|---|---|---|---|
| | | 時間（西元／年） | 年齡 | 年 齡 | |
| 01 | 《華嚴一乘教義分齊章》 | 不詳 | | 40歲之前 | |

1 吉津宜英，<法藏の著作の撰述年代について>，頁 163-179。
2 鎌田茂雄，《華嚴五教章》，頁 22-23。

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 02 | 《華嚴經探玄記》 | 695- | 53歲 | 40歲至49歲 | |
| 03 | 《大乘起信論義記》 | 696- | 54歲 | 40歲至49歲 | |
| 04 | 《大乘法界無差別論疏》 | 696- | 54歲 | 40歲至49歲 | |
| 05 | 《賢首國師寄海東書》 | 約700 | 58歲 | | |
| 06 | 《華嚴遊心法界記》 | 不詳 | | 49歲至63歲 | 691-699 |
| 07 | 《華嚴金師子章》 | 不詳 | | | 699/701 |
| 08 | 《入楞伽心玄義》 | 約705 | 63歲 | | |

以上著作中，《五教章》撰述最早，反映的是法藏早期的思想。

日本學者吉津宜英推測《探玄記》撰於 695 年之後，《起信論義記》撰述于萬歲通天元年（696）之後。《賢首國師寄海東書》曰：「《華嚴探玄記》二十卷，兩卷未成，……《起信疏》兩卷……已上並因勝詮法師抄寫將歸。」[1] 可能是由於《探玄記》篇幅較長，至《起信論義記》完成，尚差兩卷而未成書。因此可知，兩部著作基本同時，反映法藏同一時期的思想。可以確定的是，《起信論義記》中的四宗判教，是法藏在五教判教之後晚出的理論，此書為法藏中期的著作，能夠反映他比較成熟的思想。

《大乘法界無差別論》為提云般若於西元天授二年（691）譯成于大周東寺。《大乘法界無差別論疏》（下簡稱《無差別論疏》）為法藏為解釋此論所作的論疏，此疏亦與法藏《起信論義記》為同一時期的著作。

有學者懷疑《華嚴遊心法界記》是否為法藏著作，筆者以為證據不足，茲不從之。由於《華嚴五教止觀》多處使用了杜順之後玄奘譯《大乘莊嚴經論》的用語及杜順卒後才出現的寺名，故有學者以《華嚴五教止觀》為《華嚴遊心法界記》的初稿。[2] 換言之，《華嚴遊心法界記》可能是在《華嚴五教止觀》的基礎上修改而成。

1《圓宗文類》，
2 赖永海, 陈士强，《中国佛教百科全书·经典卷》，頁 276。

從文獻之間的引用關係上說，《華嚴遊心法界記》所引《楞伽經》為求那跋陀羅譯舊本，見表 2：

表 2 《華嚴遊心法界記》引用《楞伽經》經文

| 《華嚴遊心法界記》 | 宋本《楞伽阿跋多羅寶經》 | 唐本《大乘入楞伽經》 |
|---|---|---|
| 言說別施行，真實離文字。乃至愚者廣分別。[1] | 言說別施行，真實離名字。分別應初業，修行示真實。真實自悟處，覺想所覺離。此為佛子說，愚者廣分別。[2] | 言說則變異，真實離文字。我所住實法，為諸修行說。真實自證處，能所分別離。此為佛子說，愚夫別開演。[3] |

《華嚴遊心法界記》所引《華嚴經》之處甚多，皆為佛馱跋陀羅譯六十卷舊本，茲列舉幾例，如表 3：

表 3 《華嚴遊心法界記》引用《華嚴經》經文

| 《華嚴遊心法界記》 | 晉譯《華嚴經》 | 唐譯《華嚴經》 |
|---|---|---|
| 譬如人攢火，未熱數休息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。[4] | 譬如人鑽火，未出數休息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。[5] | 如鑽燧求火，未出而數息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。[6] |
| 一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。[7] | 一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。[8] | 如是一切皆自在，以佛華嚴三昧力。[9] |
| 一中解無量，無量中解一，輾轉生非實，智者無所畏。[10] | 一中解無量，無量中解一，輾轉生非實，智者無所畏。[11] | 一中解無量，無量中解一，了彼互生起，當成無所畏。[12] |

1《華嚴遊心法界記》，
2《楞伽阿跋多羅寶經》，
3《大乘入楞伽經》，
4《華嚴遊心法界記》，
5《大方廣佛華嚴經》，
6《大方廣佛華嚴經》，
7《華嚴遊心法界記》，
8《大方廣佛華嚴經》，
9《大方廣佛華嚴經》，
10《華嚴遊心法界記》，

從《華嚴遊心法界記》所引舊本《楞伽經》與《華嚴經》的情況來看，其撰述時間應在唐本《楞伽經》與八十《華嚴》譯出之前。唐本《楞伽》譯成于長安四年（704），實叉難陀八十《華嚴》的譯出時間在聖曆二年（699）。《華嚴遊心法界記》曾經提到過《大乘法界無差別論》，而此論譯於天授二年（691），那麼《華嚴遊心法界記》當成書於 691 年到 699 年之間。這亦合于鎌田茂雄認為此著撰于法藏 49 歲至 63 歲之間的結論。

兩位學者都沒有對《華嚴經金師子章》的撰述年代進行考證，而歷史上的記載亦眾說紛紜。關於《華嚴金師子章》的成書，有四種說法：1.天冊萬歲元年(695)見《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔（選錄《華嚴宗七祖行跡》）》；2.聖曆二年（699），見宋志盤《佛祖統記.諸宗立教志.賢首法藏法師傳》、《佛法金湯編》；3.長安元年（701），見《隆興編年通論》、《歷朝釋氏資鑒》、《釋氏通鑒》、《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》；4. 長安四年（704），見《法界宗五祖略記》。方立天先生[1,2] 認為可能在聖曆二年（699）或長安元年（701），陳永革[3] 先生從聖曆二年（699）之說。筆者贊同方先生的觀點，即不排除長安元年的可能性。

《大乘入楞伽經》為唐實叉難陀于長安四年（704）譯成。《入楞伽心玄義》為法藏對此經的解釋，吉津宜英認為此書大概完成於 705 年左右，這已經屬於法藏晚年的著作了。

## 三、《起信論》與五教判教

11《大方廣佛華嚴經》，
12《大方廣佛華嚴經》，
1 方立天，《法藏》，頁 267-268。
2 法藏，《华严金狮子章校释》，頁 13。
3 陈永革，《法藏评传》，頁 494。

法藏陳述其五教判教理論的著作，以《五教章》與《探玄記》為代表。曾略述五教判教的有《華嚴遊心法界記》與《華嚴金師子章》。法藏的五教判教是把諸經論之教相判為五種：「一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。初一即愚法二乘教，後一即別教一乘。」[1] 此五教體系中，第一種是小乘，后四種為大乘。法藏于此處特別提出，圆教是指別教一乘，并不包括同教一乘。

五教判教的重點是大乘諸教。法藏釋始、终二教曰：「謂於漸中開出始、終二教。即如上說《深密經》等三法輪中後二是也。」[2] 这三法轮分别是「转法轮」、「照法轮」、「持法轮」。依法藏的觀點，转法轮指的是转四谛法轮，即小乘法；照法轮于大乘中密意说诸法空；持法轮于大乘中明白显示三性及真如之不空。法藏的區分標準是「理」之空有：「約空理有餘，名為始教。」[3] 「空理有餘」之表述似乎是以大乘空宗為始教，但是看法藏論始教所引的經論，除「《般若》等經」、《中論》之外，還有《解深密經》、《地持經》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《雜集論》（法藏或稱《對法論》）、梁《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》、《佛地經論》、《成唯識論》等。可見法藏所講的始教，包含有大乘空宗和有宗。后人總結為“空始教”與“相始教”兩種，非常恰當。法藏《五教章》論始教還引用了《梵網經》、《菩薩本業經》、《十地經》、《大乘方便經》。這說明他對某些經典的理解與現代學者不同，因為《梵網經》與《本業經》都是屬於《華嚴》一系經典，其內容實際上已經超出了般若性空的思想範圍，在中土佛教實際上是當作「妙有」類經典看待的[4]，印順法師稱之為「含蓄的如來藏說」[5]。

法藏是從理事關係來看始教與終教的差別的：「此真如二義，同前始教中約法

1《華嚴一乘教義分齊章》，
2《華嚴一乘教義分齊章》，
3《華嚴一乘教義分齊章》，
4 杨维中，《如来藏经典与中国佛教》，頁 22。
5 印顺，《如来藏之研究》，頁 89-94。

相差別門故，但說一分凝然義也。此終教中，約體、相鎔融門故，說二分無二之義。」[1] 理、事不能融通，就是體、相隔別，具體表現就是唯識宗說凝然空真如理，與八識之生滅不能融通：「若依始教，于阿賴耶識但得一分生滅之義，以於真理未能融通，但說凝然不作諸法。」[2] 法藏判唯識宗為始教，認為始教之生滅法與真如為阻隔不通之狀態。結合其「空理有余」之論，說明在他的理解中，唯識之真如觀是凝然之空性。引文中的終教對應如來藏系經典：「約如來藏常住妙典，名為終教。」[3] 是體、相鎔融，或者說是理事無礙的。

從理、事之間的關係，或者說在法之性、相上看諸教差別是法藏一貫的思路。在《探玄記》中亦有所體現：「終教中少說法相，廣說真性，以會事從理故。所立八識，通如來藏，隨緣成立，具生滅、不生滅。」[4] 真性即是真如，也就是「理」；法相即是指生滅緣起諸法，也就是「事」。引文中的八識是屬於事，如來藏是屬於理。也就是說，法藏認為終教講法相少，講真如之性多，其第八識為和合識，同時具足生滅與不生滅二義。

法藏慣於從多個角度敘述，而《探玄記》的變化在于除理、事關係外，對佛性論的強調。在《探玄記》中，法藏對始、終二教的判釋有所變化：「始教者，以《深密經》中第二、第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。」[5] 就是說，在《五教章》中，始、終二教分別對應《解深密經》中的第二、第三時教，而在《探玄記》中此二時教法則只對應始教。其原因是法藏的判教根據發生了變化，是主要以許不許成佛為區分的標準：「終教者，定性二乘、無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二

1《華嚴一乘教義分齊章》，
2《華嚴一乘教義分齊章》，
3《華嚴一乘教義分齊章》，
4《華嚴經探玄記》，
5《華嚴經探玄記》，

教，並依地、位漸次修成，俱名漸教。」[1] 這是說始、終二教都屬於漸教，終教的確立依據是一切眾生都將成佛。此處即是以佛性論為判教依據。再看《探玄記》中頓教之判教標準：「但一念不生，即名為佛。不依位地，漸次而說，故立為頓。」[2] 即終教與頓教之相同點在於許一切眾生皆當作佛，其差別僅在於有無漸次。

需要注意的是，法藏對諸種教相的分判是粗略的，並不十分嚴格而死板。般若系經典和梁譯《攝大乘論》中的文句就同時在論始教與終教時引用。法藏論頓教時亦引用了般若系經典。《楞伽經》同時在論終教與頓教時被引用。如法藏在《探玄記》中釋《華嚴經》「一切諸如來，無有說佛法，隨其所應化，而為演說法」[3] 以及「如來法身不思議，無色無相無倫匹。示現色像為眾生，十方受化靡不見。」為「終教」義。[4] 后一段引文出自六十卷《華嚴經》「盧舍那佛品」，唯第三句作「示現色身為眾生」。[5] 法藏釋《華嚴經》「如來不出世，亦無有涅槃」以及《密嚴經》所說「佛常在法界，無不出世」之「非本非影」為頓教義。[6] 綜合來看，法藏對某經論屬於某一種教相的分判是以此經論的主要傾向為標準，有一個大致的判斷，並不排除別教一乘之《華嚴經》說頓、漸之法，也不排除作為始教的般若系經典會有頓法，各經論之判釋有可能會有交叉、重疊的現象。此一現象與法藏思想的圓融特色有關。法藏在《五教章》中陳述五教判教體系之前，先述古今聖賢十家判教，在最后總結時說：「此等諸德豈夫好異，但以備窮三藏，覿斯異軫，不得已而分之。遂各依教開宗，務存通會，使堅疑碩滯，氷釋朗然。聖說差異，其宜各

1《華嚴經探玄記》，
2《華嚴經探玄記》，
3《大方廣佛華嚴經》，
4《華嚴經探玄記》，
5《大方廣佛華嚴經》，
6《華嚴經探玄記》，

契耳。」[1] 這就是說，以法藏看來，各種判教體系其實并非是天壤懸隔，表面上異說紛呈，無非是為了適應不同的根機，其目的無非是為了使眾生最終導歸一乘，悟入佛之知見而已。既然各種說法都是為了一個成佛的目的，那麼其中有交叉現象就不足為奇了，因為本來所說只有一乘，其中有權有實而已。

法藏在《五教章》中並沒有把《起信論》僅僅判為終教，而是涵蓋了五教中的大乘始、終、頓三教，相當於十宗中的第七一切法皆空宗、第八真德不空宗以及第九相想俱絕宗。《五教章》曰：「又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。就依言中，約始、終二教，說空、不空二真如也。此約法以分教耳。」[2] 法藏此處判教的根據就是對真如的詮釋方式，絕言者為頓，依言說空為始教，依言說不空為終教。《起信論》未在《五教章》中有唯一確定的教判歸屬，和其兼說頓、漸有關，確實不容易和法藏的五教判體系直接對應。

在其中期作品《探玄記》中，法藏論終教往往引《起信論》為證。如「起信論中，許地前菩薩見報身佛者，彼約終教，依三昧見也。」[3] 又如「若終教中，信滿入住，則為不退。如《起信論》信成就發心不退故。」[4] 。又如「若終教，十信滿心，勝進分上，入十住初，則得不退，故能暫時化現成佛，如《起信論》說。」[5] 如此種種，引《起信論》證成終教諸種義理。

但是，看《探玄記》中法藏釋十門唯識時的論述，《起信論》并不是只對應終教。其文曰：

1《華嚴一乘教義分齊章》，
2《華嚴一乘教義分齊章》，
3《華嚴經探玄記》，
4《華嚴經探玄記》，
5《華嚴經探玄記》，

**四、以末歸本，故說唯識。謂七轉識皆是本識差別功能，無別體故。……解云：既離水無別有浪，明離本識無別六、七……五、攝相歸性，故說唯識。謂此八識，皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。……六、轉真成事，故說唯識。謂如來藏不守自性，隨緣顯現八識、王數、相見、種現。……又《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》皆說此義，成證非一。七、理事俱融，故說唯識。謂如來藏舉體隨緣，成辨諸事，而其自性，本不生滅。即此理事，混融無礙，是故一心二諦，皆無障礙。《起信論》云：依一心法，有二種門。一、心真如門，二、心生滅門。然此二門，皆各總攝一切法。**[1]

法藏自己解釋說，十門中之中間四門對應終教與頓教，後三門是圓教中的別教，總具十門是同教。第四以末歸本，是說的前七識皆為第八識的功能顯現，這其實還是在「相」的層面上講，未徹底歸到「性」，故方有第五「攝相歸性」才說到八識皆為如來藏平等顯現。我們知道，法藏釋《起信論》之真如，有不變與隨緣二義，此一層兩門唯識，只是相當於其「不變」之義。欲顯其隨緣，則在第六門「轉真成事」， 法藏於其後直引《起信論》，證明終教之義。如此合三門，真如之二義方得全面體現。中間四門之中，前三皆為漸教，唯最後一門是講頓教。然而，看法藏釋頓教時所引文字，釋成理事無礙的，正是《起信論》一心二門之語。這就是說，在《探玄記》中，《起信論》亦屬頓教。《探玄記》又曰「若約頓教，以始覺則同本覺，無始覺之異，故遂合此智，當相則是如，智相亦盡，唯一妙理，

1《華嚴經探玄記》，

離言絕慮，為佛果也。」[2] 此處所引始覺、本覺之說，亦出自《起信論》。法藏主張若依頓教，不但始覺同于本覺，智、如亦無別，當下即是佛果，而並非是需要從始至本有一漸進還源之過程。總之，法藏在《探玄記》中對《起信論》的判釋，為終教與頓教兩種，這是因為在《探玄記》中，法藏主要是按照能不能成佛，和成佛的方式來判教的。《起信論》因為主張一切眾生皆有佛性，因而被判為終教。又因其說一切法悉皆真，一切法皆同如，因此被判為頓教。

## 四、《起信論》與四宗判教

法藏所提出的四宗判教體系，見於《起信論義記》、《無差別論疏》、《入楞伽心玄義》三部著作。

《起信論義記》把教相分為四種，即「隨相法執宗」「真空無相宗」「唯識法相宗」及「如來藏緣起宗」。[1] 第一「隨相法執宗」對應五教之中的小乘教。第二、「真空無相宗」與第三「唯識法相宗」對應於大乘始教。對比五教判教體系可知，到了四宗判教時期，法藏開始對大乘空宗與有宗的經典進行有意識的區分。「如來藏緣起宗」是法藏討論的重點。它與之前無相、法相二宗的區別在於理、事無礙。在法藏看來，前面「真空無相宗」是偏於理上說，「唯識法相宗」是側重在事上說，只有「如來藏緣起宗」才體現了一種理事無礙的中道。值得注意的是，法藏明確表明各宗的區分是粗略的，實則四宗經典之間有重疊現象：「然此四宗亦無前後時限差別，於諸經論亦有交參之處。」[2] 這也可視作對五教判教時各經論分判時交叉現象的一個提示。

法藏在《無差別論疏》中，亦採用了與《起信論義記》相同的四宗判法，其

2《華嚴經探玄記》，
1《大乘起信論義記》，
2《大乘起信論義記》，

名目亦相同。[3] 法藏在此論疏中從 1.分諸乘，2.各建立幾種識，3.說空、有法義，4.立宗祖師四個方面解釋了四宗的不同。[4] 法藏先以諸乘差別區分諸宗，表明了其對所判諸宗佛性論的重視。

《入楞伽心玄義》是法藏晚期的著作，在這部作品中，法藏對四宗的表述略有變化：「若依此經宗及通諸教種類相收，或四或五。今且辨四：一、有相宗，二、無相宗，三、法相宗，四、實相宗。」[1] 在先前的兩部著作中，法藏對四宗的命名如「真空無相」、「唯識法相」、「如來藏緣起」的說法，包含了性、相兩個方面。而《入楞伽心玄義》中的命名，則單單從「相」之一面去看。或許是法藏是為了突顯釋迦一代教法之圓融一乘的特色，即在根本之「性」的意義上，諸教是一致的，而諸教的差別僅僅是在「相」的層面。「或四或五」的表述，說明法藏是把五教判教與四宗判教平等看待的，並不是欲以四宗判教取代五教判教。正如上文所論，法藏認為各種判教方法都是適應不同根機的方便。所以說五教與四宗，乃至於他自己所用的權實、本末、一三等等，並沒有什麼根本上的不同。這樣，法藏就以其圓融思想統攝各種判教思想到一互不矛盾的體系之中。

法藏以理、事關係為判教標準，最高的一種是以「理、事圓融」為特點的「如來藏緣起宗」。法藏以《起信論》為「理事融通」的圓融教法：「四、則理、事融通無礙說，以此宗中許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也，亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。」[2] 「如來藏緣起宗」之判，說明《起信論》是超越有相、無相兩邊的一宗。《起信論》排在空宗、有宗之後，體現了法藏欲融通空、有的「中道」思想。

---

3《大乘法界無差別論疏》，
4《大乘法界無差別論疏》，
1《入楞伽心玄義》，
2《大乘起信論義記》，

從法的角度看，法藏在《無差別論疏》與《入楞伽心玄義》中歸納「如來藏緣起宗」的要義為「非空非有」：

> **四說非空非有，謂此宗許如來藏隨緣成阿賴耶識，即理徹於事也。許依他緣起無性同如，即事徹於理也。以理、事交徹，空、有俱融，雙離二邊，故云也。**[3]

> **四非空非有，謂相無不盡故非有，性不礙緣故非空。理、事俱融，二邊雙寂，不妨一味，二諦宛然。**[1]

我們知道，此種表述在字面上與《起信論》「亦空亦不空」之原文是相反的。《無差別論疏》是「約法」從理、事關係上說《起信論》為空、有俱融，離空、有兩邊，所以是「非空非有」。《入楞伽心玄義》「約緣起法」所言性、相，與《無差別論疏》之理、事，思路基本相同。

相比之下，「唯識法相宗」則因為講遍計所執性為空，依他起性、圓成實性為有，所以被判為「亦空亦有」。[2] 從「空」的角度來說，法藏亦以「緣起無性同如」來解釋《起信論》中的緣起法。從「有」的一面來說，《起信論》從未講過真如為「有」。《起信論》對真如的描述可以分為兩個層次，一是絕言的層次：「是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心，故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。」[3] 這是說真如

---

3《大乘法界無差別論疏》，
1《入楞伽心玄義》，
2《大乘法界無差別論疏》，
3《大乘起信論》，

本身不可言說，亦不可以思維去把握。所謂「離四句」，就是講把真如描述成「空、有、亦空亦有、非空非有」都是錯的。所以從這個意義上講，當然不能說真如是亦空亦有。既然第一義諦不可言說，若無言說，眾生又不得其門而入，因此又不得不方便言說，《起信論》又曰：「真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。二者、如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。」[4] 這就是不得已而言所不能言，只能講它是「亦空亦不空」的。對比絕言、依言兩種真如，絕言真如是究竟的說法，而依言真如，則僅僅是一種方便。

如果從究竟的絕言真如來講，確實不能如法相唯識宗那樣講真如是「亦空亦有」。所以對比《起信論》中的依言真如與法藏的說法，法藏實際上是從依言真如之表述又向絕言方向移動了一步，使用了「遮詮」的表達。法藏的此種表述，雖然說依然符合《起信論》的根本思想，但是卻失去了其肯定性的言詮特色。

法藏在《起信論義記》中曾先述戒賢、智光三乘、一乘之區別。從法藏四宗判教體系中對《起信論》的安排來推斷，《起信論義記》實際上是以《起信論》為一乘的。他明確判《起信論》為一乘是在同時期的另一部著作《無差別論疏》中，以「真空無相宗」與「唯識法相宗」許定性二乘不成佛，所以是具三乘，而「如來藏緣起宗」則「唯一乘」。[1] 在晚年的《入楞伽心玄義》中，法藏的表述略有變化：「初宗唯三無一；二宗亦三亦一，謂三顯一密也；四宗唯一無三，謂一乘究竟，悉成佛故。」[2] 這是亦明確講《起信論》為一乘教法。如果整體上看，不僅僅是《起信論》的地位有所提高，其他各宗亦有變化。小乘教已經不是不只是小乘，變為“唯三無一”就是說，除了沒有一乘之教義，已經具有了三乘法。「真空無相宗」和「唯

4《大乘起信論》，
1《大乘法界無差別論疏》，
2《入楞伽心玄義》，

識法相宗」也變成了「亦三亦一」，是顯說三乘，密意說一乘。此種整體傾向上的變化，是以圓教統攝諸教的結果，其背後的含義是佛所說法，只有一乘，其「圓教」之「圓」就體現在一切教法，包括小乘諸教，也是要引導眾生成佛的。

法藏沒有進一步講《起信論》是屬於哪一種一乘，我們只能通過他的整個判教體系推知。在五教判教體系中，法藏《五教章》之開始「建立一乘」中只把一乘分為別教一乘與同教一乘兩種。後來，在「乘教開合·以教攝乘」中又復分為五種：「一乘隨教有五：一、別教一乘云云。二、同教一乘云云。三、絕想一乘，如《楞伽》，此頓教。四、約佛性平等為一乘等，此終教云云。五、密義意一乘，如八意等，此約始教云云。」[1] 此五種一乘是同、別一乘基礎上的進一步細分，因此后三種「絕想一乘」、「佛性平等一乘」、「密義意一乘」都可以看作是屬於同教一乘。《起信論》因為許眾生皆成佛，因此正符合其第四種「佛性平等一乘」，也是同教一乘的一種類型，對應終教。如果再進一步推論，法藏在《五教章》中把《起信論》同時判為始、終、頓三種教相，那麼結合其五種一乘的說法，亦同時具備「絕想一乘」與「密義意一乘」，《起信論》為同教一乘的結論就呼之欲出了。但是法藏在《五教章》中最終沒有這樣說，《起信論》被明確判為一乘是在四宗判教體系中。所謂同教一乘，在五教判教體系中是在其導三乘而入一乘的意義上講，以三乘教法為教法，以別教之義為教義。而四宗判教中《起信論》被判為「唯一無三」之「一乘究竟」，頗有別教一乘之意味，其地位又似乎比《法華經》要高。當然，此點結論還需要進一步的研究與論證。

## 五、結論

綜觀法藏的判教，有一個從最早提出的五教判教到後來的四宗判教轉變的過

1《華嚴一乘教義分齊章》，

程。本文基本同意吉津宜英及鎌田茂雄的考證，並在此基礎上把法藏的判教思想分為三期：早期、中期、晚期。早期指法藏 48 歲（691）之前的時期，此段時間法藏的判教體系為五教十宗之判，其代表作品為《五教章》。從 49 歲（692）到 57 歲（701 年）為過渡期，此段時間法藏五教判與四宗判並論。法藏中期五教判教的代表作品為《探玄記》，此一時期的五教判教作品還包括曾略述五教判的《華嚴遊心法界記》與《華嚴金師子章》。法藏中期四宗判教的作品為《起信論義記》和《無差別論疏》。從 58 歲（702）到 70 歲（712）為法藏判教體系的成熟期，此時他隱五說四，單說四宗判教，其代表作品為《入楞伽心玄義》。

从五教判教体系到四宗判教，有以下值得注意的现象：一、法藏在早期使用的是五教判教，在中期则是五教判与四宗判并存，在晚期的作品里，则主要採用四宗判教体系。二、在四宗判教体系中法藏沒有進行別教一乘与同教一乘的區分。三、《华严经》在四宗判教体系中的地位被淡化处理。四、在五教判教體系中，《起信論》先是被判為始、終、頓三教，后被判為終、頓兩教。而在四宗判教體系中，《起信论》的地位被最终提高到了「唯一無三」之「一乘究竟」。

法藏並沒有在四宗判教體系中給《華嚴經》一個位置。這當然不是為了特別顯示《起信論》的崇高（雖然《起信論》的地位確實提高了），因為法藏不僅在《起信論義記》中如此安排，在後來的《無差別論疏》、《入楞伽心玄義》中也是這樣。法藏是把四宗判教与五教判教并列起来看待的，他似乎在有意避免先前的五教判的说法，而代之以四宗判教，这有可能是对来自华严宗内、外批评者的一种回应。法藏一方面在心目中以《华严经》为至高无上的佛陀教法，另一方面又不得不面对来自天台等宗甚至于本宗内部的批评。而法藏本人判教的基本精神，除了要表明《华严经》的殊胜之外，还在于要融会释迦一代教法为一圆融体系，并不想特

别强调各宗各派各经各论之间的差别。因此笔者以为，法藏在四宗判教体系中回避《华严经》是为了避免批评和冲突，并不是像有些學者所認為的，法藏是故意不把華嚴思想與四宗並列，從而體現《華嚴經》的至高無上地位[1]。正是因为这个原因，法藏在四宗判教体系中，并没有进行同教与别教的区分。如果綜合五教判教與四宗判教兩種體系的總體特色，那就是圓融無礙。法藏無論是在兩種判教體系的內部，還是在兩種不同體系的變化中，都體現了這一風格，這或許也是法藏對建立華嚴宗為「圓教」的最大貢獻。

## 參考文獻

### 1. 原典文献

《大乘法界無差別論疏》，T44, no. 1838。
《大乘起信論》，T32, no. 1666。
《大乘起信論義記》，T44, no. 1846。
《大乘入楞伽經》，T16, no. 672。
《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。
《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733。
《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866。
《華嚴遊心法界記》，T45, no. 1877。
《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670。
《入楞伽心玄義》，T39, no. 1790。
《圓宗文類》，X58, no. 1015。

### 2.中日文專書、論文

1 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 122。

陈永革（2006）。《法藏评传》。南京：南京大学出版社。
法藏：《华严金狮子章校释》方立天，译，北京：中华书局，1983年，第13页。
方立天（1991）。《法藏》。臺北：東大出版社。
高峯了州（1983）。《華嚴思想史天台教學史合刊》，慧嶽（译） 。《現代佛學大系》（37）。台北：彌勒出版社。頁173。
吉津宜英（1979）。<法藏の著作の撰述年代について>。《駒澤大学佛教学部論集》。頁163-179。
赖永海, 陈士强（2000）。《中国佛教百科全书·经典卷》。《中国佛教百科全书》（壹）。上海：上海古籍出版社。
（日）鎌田茂雄（1979）。《華嚴五教章》。東京都：大藏出版株式會社。頁22-23。
（日）木村清孝（1996）。《中國華嚴思想史》，李惠英（译） 。台北：東大圖書有限公司。頁122。
杨维中（2012）。《如来藏经典与中国佛教》。南京：江苏人民出版社。頁22。
印顺（2011）。《如来藏之研究》。北京：中华书局。頁89-94。

# 《華嚴經疏・十地品》九地、十地菩薩之修行特色

釋正持

彰化師範大學國文學系博士候選人

## 摘　要

澄觀將〈十地品〉的宗趣分為總說、別說二種，其中別說十義之第九義為「約寄乘法」，也就是「十地寄乘」，華嚴宗以菩薩十地之位次寄於世間人天乘、出世間三乘、出出世間一乘，以分別法門之深淺。亦即，十地菩薩的修行特色，是介紹十地菩薩的因行，是行布門，初至三地，寄世間人天乘；四至七地，寄出世間三乘；八地以上，為出出世間一乘法。其中，九地、十地為一乘法。

本文所要研究的主題為「《華嚴經疏・十地品》九地、十地菩薩之修行特色」，將分為三個部分來說明。首先，探討遠離治想，包括：九地遠離四無礙障、十地遠離煩惱垢，此二種是入地的障礙，於入地前或初入地之障礙，能障無上菩提，故應遠離。其次，說明精勤修行，包括：九地勤修說法行、十地勤修受位行，菩薩已歷經了入地心、住地心的階段，接著還要精勤修行，才能證得佛果。最後，論述圓修波羅蜜，包括：九地力波羅蜜、十地智波羅蜜。十地菩薩於每一地中，都能修十種波羅蜜，只是每一地中皆有一種波羅蜜較為殊勝，其餘九種波羅蜜則是隨力隨分而修。

**關鍵字：澄觀、十地品、治想、精勤修行、波羅蜜**

## 一、前言

澄觀對於《華嚴經》之注疏為《大方廣佛華嚴經疏》(以下簡稱《華嚴經疏》)，共六十卷，又稱《新華嚴經疏》、《清涼疏》、《華嚴大疏》、《大疏》，收於《大正藏》第三十五冊，本文探討的範圍為〈十地品〉九地、十地，故只有《華嚴經疏》卷四十三至四十四的部分。目前學界對於《華嚴經疏．十地品》相關主題之研究，大致可分為二類：《華嚴經．十地品》相關著作、《華嚴經疏．十地品》相關著作。第一類《華嚴經．十地品》相關著作，包括〈十地品〉之專書，[1]及九地之單地論文，[2]其文本是以《華嚴經．十地品》為主，本論文則是以澄觀之《華嚴經疏．十地品》為主，由於文本之不同，則又使得內容的差異更大了，故可供參考的資料並不多。第二類《華嚴經疏．十地品》相關著作，包括：釋賢度《華嚴經十地品淺釋》上下冊，[3]以及拙著：〈澄觀《華嚴經疏．十地品》科判探析〉、[4]〈《華嚴經疏．十地品》釋經方法探析〉。[5]《華嚴經十地品淺釋》，只是於《華嚴經》之後，羅列澄觀的《華嚴經疏》或《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》(以下簡稱《演義鈔》)，加些作者隨文之釋義，屬於白話注釋書。拙著之二篇文章，則是從澄觀《華嚴經疏．十地品》之科判，以及釋經方法加以考察，欲了解《華嚴經疏．十地品》之義理，必先了解其科判形式、釋經方式，故此二篇可以視為進入十地義理之前置研究。所以，當代研究成果中，與此議題相關的，只是一鱗半爪，微乎其微。

澄觀的《華嚴經疏》，是解釋八十《華嚴》之文，後來又撰寫了《演義鈔》來解釋疏文，《華嚴經疏》並沒有祖師為他做注釋書，所以欲對文本正確理解，只能透過第一手資料《華嚴經疏》、《演義鈔》，反覆不斷的閱讀與思惟。在中國闡釋學理論中，「熟讀深思」便是一種全面把握諸語境要素，從而把握整個特定語境，並獲得「原意」的方法。[6]所以，欲對文本正確理解，必須虛心且不厭其煩的不斷「熟讀與深思」，這樣才能把握作者所要表達的旨意，從而對文本之文句有所理

---

[1] 《華嚴經．十地品》之專書與畢業論文：(1)伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》。(2)釋觀慧，《華嚴經十地品研究》，http://www.huayencollege.org/graduates/grad_thesis/PDF_format/101.pdf，2012.08.21。(3)釋演廣，《《華嚴經．十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究》。(4)神林隆淨著．許洋主譯，《菩薩思想的研究．下》。

[2] 九地單地論文：釋天聞，《《華嚴經》「法師」義研究》，http://www.huayencollege.org/grad/grad_thesis/PDF_format/1601.pdf，2013.08.30。

[3] 釋賢度，《華嚴經十地品淺釋》。

[4] 拙著，〈澄觀《華嚴經疏．十地品》科判探析〉，http://www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/2012_001.pdf，2012.06.11。

[5] 拙著，〈《華嚴經疏．十地品》釋經方法探析〉，頁 1-52。

[6] 參見李清良，《中國闡釋學》，頁 439。

解。

澄觀將〈十地品〉的宗趣分為總說、別說二種。[7]其中總說有二義：(一)以次第行布門為宗，以圓融相攝門為趣，亦即以別教一乘行位論的「約寄位顯」為宗趣，其中行布門為因，圓融門為果。例如：在十地六門中，來意、釋名、斷障、證理、成行、得果等，是有初後次第的行布門；若約總相圓融，斷障即一斷一切斷，證理即一證一切證，成行即一行一切行，得果即一得一切得。(二)以「約寄位顯」為宗，而以成就佛果為趣，即是以行布、圓融二門為因，以佛果為果。例如：初地歡喜地至十地法雲地之修行，是由淺至深，有其先後次第，為行布門；十地中，地地皆具圓融，為圓融門。性海果分是佛所悟的境界，是毘盧遮那佛內證的十種圓滿佛身，其境界無法用語言來詮釋，是以佛果位為果。以上總說二義中，皆是以行布門為因。在別說十義中，第九義為「約寄乘法」，也就是「十地寄乘」，華嚴宗以菩薩十地之位次寄於世間人天乘、出世間三乘、出出世間一乘，以分別法門之深淺。亦即，初至三地，寄世間人天乘；四至七地，寄出世間三乘；八地以上，出出世間一乘法，八地以上既是一乘，故不云寄。

澄觀釋文中，大致分為四種：一、依經科，若直就經文，應分為地法(地行、地相、位行)、地果(位果)二種。地法又分為入心、住地心、出心等三心，但《十地經論》以出心為調柔果。[8]二、依論科，將十地分為四十八分，亦即十地之地相是依《十地經論》分為二、三、四、五、七、八分。三、依四道科，四分即加行、無間、解脫、勝進。四、依三心科，若地相有四分，初一入心，後三住心，出心在調柔果。澄觀折衷了〈十地品〉、《十地經論》二者，而將地法分為入心、住心，而以出心為調柔果。[9]

十地菩薩的修行特色，是介紹十地菩薩的因行，是行布門，其中別說第九義「約寄乘法」的方式，分成三個部分：初至三地、四至七地、八至十地。本文所要探討的為第三部分「九地、十地菩薩之修行特色」，為一乘法，由於八地不動地當代研究成果豐碩，[10]再加上篇幅有限，故只以學界間較少人研究的九地、十地為

---

[7] 參見拙著，〈澄觀《華嚴經疏・十地品》科判探析〉，http://www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/2012_001.pdf，2012.06.11。

[8] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 756b28-c9。

[9] 四地焰慧地之正說分，分為地相、地果二分，其中地相又分為四分，四分中初一為入心，後三為住心，出心在調柔果。十地法雲地，先明地行，後彰位果，地行之中有六分，六中初一是入心，餘是住心，出心即調柔果。參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 789b2-12、834c4-6。

[10] 八地單地論文：(1)于珮珍，〈《華嚴經・十地品》不動地菩薩無功用行之研究〉。(2)于慈嚴，《無

對象。首先，探討遠離治想，包括：九地遠離四無礙障、十地遠離煩惱垢。其次，說明精勤修行，包括：九地勤修說法行、十地勤修受位行。最後，論述圓修波羅蜜，包括：九地力波羅蜜、十地智波羅蜜。遠離治想、精勤修行、圓修波羅蜜三者，所代表的為入地心、住地心、出地心三個階段，是依澄觀釋文之三心科來說明，但圓修波羅蜜之實際內容，大多在住地心，只有少部分在出地心。

## 二、遠離治想

《大智度論》云：「障道法，名諸有漏業，及一切煩惱，惡道報障。」[11]障道法，即是入地的障礙，包括入地前，或初入地之障礙，為煩惱、所知二障，能障礙涅槃不能脫離生死輪迴，以及障礙菩提不能證得佛果，故應遠離。上文曾說到「十地寄乘」，初至三地，寄世間人天乘；四至七地，寄出世間三乘；八地以上，出出世間一乘法。其中初至三地為世間行，唯斷除煩惱障故配於世間；四至七地斷除所知障，故配於出世間；入八地斷除體障，八地以上至如來地斷除治想，故配於出出世間。[12]所以，九地、十地之障道法，為治想。四至十地，皆是斷除智障，智障又依斷除之粗細分為三門：智障、體障、治想，其中智障最粗，體障居中，治想最細，治想亦為智障之一。

何謂治想呢？《演義鈔》云：「治想，謂妄識中，含如正慧。……第三治想，至佛方滅，故入八地，雖無障想，而有治想。從八地已上，無生忍體，轉轉寂滅，令彼治想，運運自亡，至佛乃窮，今此未盡，故說非無。」[13]治想，亦是緣智，對治神智之礙，雖心如合一，論其體性，猶是七識生滅之法，障於真證無生滅慧，故名為障。入第八地，雖已遠離體障，故無障想，但仍有治想，八地以上漸次斷除，至佛地乃盡。九地、十地遠離治想，即第七識之微細所知障仍可現行生起，包括四無礙障、煩惱垢，這些都是屬於障道法，能障無上菩提，故應遠離。

### （一）九地：遠離四無礙障

依據《十地經論》的分法，九地之地行共有四分：「一、法師方便成就；二、

---

生法忍之研究－以《華嚴經》不動地為主》。(3)釋性禪，《第八地菩薩嚴土熟生之研究－以《華嚴經》為主》。以上八地之論文，為華嚴專宗學院研究所畢業論文，或收入《大專學生佛學論文集》的作品。

[11] 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 243b29-c1。

[12] 參見《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 563c24-p. 564a18。《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 551b15-c6。

[13] 《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 551b18-c6。

智成就；三、入行成就；四、說成就。」[14]八地是淨佛國土，教化眾生；九地是辯才說法，教化眾生，具前四分，成就一切相。八地菩薩已證得無生法忍，即可進入涅槃，但為了度化眾生，而不入涅槃，更修十法才能進入第九地善慧地，此十法即是初分之入地心。初分「法師方便成就」，指第九地能起辯才說法，名法師地；趣地行而立，名為方便。

八地淨佛國土教化眾生，已於諸相得大自在，但尚未於說法得大自在，故不具有四無礙辯，產生了利他中不欲行障，故以十法來對治，使進入此地之法師不僅能樂修己利，亦能利樂有情，使自他得大利益。《華嚴經》云：

> 欲更求轉勝寂滅解脫，復修習如來智慧，入如來祕密法，觀察不思議大智性，淨諸陀羅尼三昧門，具廣大神通，入差別世界，修力、無畏、不共法，隨諸佛轉法輪，不捨大悲本願力。[15]

《十地經論》將此十句，分為一一五三句，法藏、澄觀亦承襲之。茲依據《華嚴經疏》分述如下：初句「欲更求轉勝寂滅解脫」為利他，九地菩薩已達到無色界的解脫境界，但菩薩不自求解脫，而只為了利益他人，化其令得大般涅槃，故云轉勝；次句「復修習如來智慧」為自利，未得究竟佛智，又修習如來智慧。次五句「入如來祕密法，觀察不思議大智性，淨諸陀羅尼三昧門，具廣大神通，入差別世界」是菩薩教化五類眾生而生起的利他行，包括：根熟眾生，教化令入如來秘密法，以身口意三密化益；邪念眾生，令觀察不思議智，而得正念；未知法眾生，為其說法，令其得知；邪歸依眾生，示現廣大神通，令入正法；信生天眾生，令入差別世界佛淨土。以上五句，是菩薩教化無證、無行、無解、無信眾生之利他行。後三句「修力、無畏、不共法，隨諸佛轉法輪，不捨大悲本願力」為自利，包括三德：正覺內證之智德、轉法輪之外化恩德、無住涅槃之斷德等佛果的三種功德。[16]所以此十句為兩對自他利益，一一句為一對，五三句為一對，皆為前句利他，後句自利。

澄觀除了依據《十地經論》的說法外，又增加了二種說法：前二句為自利，亦即第一句也是自利，即八地得中品忍，寂滅現前，依七勸而起修，又追求上品

---

[14] 《十地經論》，T26, no. 1522, p. 186a27-28。
[15] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202a13-17。
[16] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 827b4-22。

忍名為轉勝，達到即用而寂之真解脫；十句皆通自利、利他二利，於理無失。[17]

菩薩已修十法進入九地，包括自利、利他之二利事，已斷除了利他中不欲行障，即遠離四無礙障，能障礙四無礙解，入九地就能永遠斷除。八地以上，六識之所知障不再現行，但與第七識相應的微細所知障仍可現行生起，亦即治想猶存，必須漸次斷除，至佛地永捨。遠離四無礙障，即得四無礙辯，便能辯才無礙自在說法，以教化眾生。

（二）十地：遠離煩惱垢

依據《十地經論》的分法，十地之地行有六分差別：「一、方便作滿足地分；二、得三昧滿足分；三、得受位分；四、入大盡分；五、地釋名分；六、神通力無上有上分。」[18]十地之初分為「方便作滿足地分」，即攝前九地所修諸行以為方便，使十地得滿足，為入地心。

在十地中，初地、八地、十地等三地，皆為「總集方便」。初地收三賢位，為趣地之遠方便，取四加行，為近方便；[19]八地總集前七地為遠方便，無生忍淨為近方便；十地總集前九地諸行以為方便。八地之初分「總明方便作集地分」，與十地之初分「方便作滿足地分」名稱相似，但所敘述的內容是相同的，皆攝前七、九地所修諸行以為方便，也分為同相、別相。同相，是諸地通行，亦分為證道、助道、不住道；別相，諸地異修，八地是闡述初地至七地的別相，十地則攝前七地合為一相，以及八地的別相、九地之自分行、勝進分、十地的結行入位。《華嚴經》云：

> 爾時金剛藏菩薩摩訶薩，告解脫月菩薩言：佛子！菩薩摩訶薩從初地乃至第九地，以如是無量智慧觀察覺了已，善思惟修習，善滿足白法，集無邊助道法，增長大福德智慧，廣行大悲，知世界差別，入眾生界稠林，入如來所行處，隨順如來寂滅行，常觀察如來力、無所畏、不共佛法，名為得一切種一切智智受職位。[20]

「方便作滿足地分」分為總明、別顯二種。在總明中，「無量智」是廣智，「觀察

[17] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 827b9-11。
[18] 《十地經論》，T26, no. 1522, p. 193c8-10。
[19] 參見《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 454b17-21。
[20] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205a23-b2。

覺了」是證智。依《寶性論》之說法，地上菩薩起二修行：一、約根本智，名如實修行，即此證智；二、約後得智，名遍修行，即此廣智。諸地具起以上二種行，今於上二行決擇思修。別顯中有十句，《十地經論》攝為七相，其中初三句、七八二句，合為一相。「善滿足白法，集無邊助道法，增長大福德智慧」，為善修行，即是同相，謂初三句說明證道、助道、不住道，是諸地同修。善修行是前九地同修之相，證、助、不住三者間，形成了前果後因之關係，依次互釋。何以得證？由次句助道；何因成助？由後句不住道。以下共有六種別相，分述如下：1.「廣行大悲」，即普遍隨順自利利他相，此攝前七地之二利行相。2.「知世界差別」，令佛土淨，即八地的修行相。3.「入眾生界稠林」，教化眾生相，即九地自分行，入十一種稠林。4.「入如來所行處，隨順如來寂滅行」，善解相，謂解達真如是佛所行處，善順如來能證寂滅行。5.「常觀察如來力、無所畏、不共佛法」，無厭足相，常觀察力等，欲趣入故。以上二句中，前句解，後句行，為九地之勝進分。6.「名為得一切種一切智智受職位」，地盡至入相，謂十地證窮，同前諸地，結行入位，得受佛職位。[21]

九地菩薩入第十地法雲地時，攝前九地諸行以為方便，得到諸佛以智水灌其頂，以為受法王職之證明，是為入地心。第九地辯才說法教化眾生，已於說法得大自在，但尚未圓滿法身，故於諸法不得自在，障礙三摩地等各種功德，故不具有三昧，產生了於諸法中未得自在障，故於受職進入十地之後，修習第二分「得三昧分」，共有十種三昧，總離煩惱垢，別離八種垢，使進入此地之菩薩能得三昧現前，《華嚴經》云：

> 佛子！菩薩摩訶薩以如是智慧，入受職地已，即得菩薩離垢三昧、入法界差別三昧、莊嚴道場三昧、一切種華光三昧、海藏三昧、海印三昧、虛空界廣大三昧、觀一切法自性三昧、知一切眾生心行三昧、一切佛皆現前三昧，如是等百萬阿僧祇三昧，皆現在前。菩薩於此一切三昧，若入若起，皆得善巧，亦善了知一切三昧所作差別，其最後三昧，名受一切智勝職位。[22]

[21] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 834c7-p. 835a2。
[22] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205b2-10。

三昧分中，有十種三昧，其中「離垢三昧」是總，離煩惱垢，十地是障盡處，不加功力而自然現前。別中九定，六七合一，離八種垢：「入法界差別三昧」，入密無垢，謂解入事事法界深密之處，無垢故不與惑俱。「莊嚴道場三昧」，近無垢，行近佛果，萬行已圓，道場斯近，如《淨名》說。「一切種華光三昧」，放光無垢，身智二光：光開心華，令其見實是智光；亦能坐種種大寶蓮華，光無不照是身光，其正意在身光之業用。「海藏三昧」，陀羅尼無垢，如海包藏，口辯總持無量佛法。「海印三昧」，起通無垢，無心頓現，而意業現通。「虛空界廣大三昧、觀一切法自性三昧」，清淨佛土無垢，上句淨土無量廣大，則盡法界之疆域，即自受用土；下句正觀深遠，窮國土之體性，即法性土。「知一切眾生心行三昧」，化生無垢，知其心行，而化度眾生之事。「一切佛皆現前三昧」，正覺無垢，謂勝進上覺，將成菩提時，一切諸佛迭共現前而證知，如下受職處說，以本覺將現前。[23]八垢中，前七自分，後一勝進。七自分中，前六自利，後一利他。六自利中，前五法身行，後一攝淨土行。法身行中又分為三：一解；二行；下三成德，即身口意三密。十地菩薩不僅證得十種三昧，亦有百萬阿僧祇三昧久修成就，不加功力而自然顯現於前。而且對於一切三昧，入起相即、隱顯無方，皆能善巧，知其業用，最後獲得受一切智勝職位之三昧。

菩薩已證得十種三昧進入十地，遠離了煩惱垢，斷除了於諸法中未得自在障，入十地就能永遠斷除。遠離煩惱垢，即得十種三昧，便能圓滿法身，究竟成佛。

## 三、精勤修行

在「遠離治想」中，曾探討九地菩薩須修習「法師方便成就」之十法，十地須修「方便作滿足地分」之七相，才能入地，此十法及七相皆為入地心。九地、十地於入地前，或入地後，要遠離諸障道法，接著在住地心還要精勤修行。《華嚴經疏》云：「約所修：初地，修願行；二地，戒行；……九，說法行；十，受位行。」[24]精勤修行，指九地菩薩勤修說法行、十地菩薩勤修受位行，此時已進入正住地。九地、十地的菩薩已歷經了入地心、住地心的階段，接著還要精勤修行，才能證得佛果。

---

[23] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 835a6-19。
[24] 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 735b12-15。

（一）九地：勤修說法行

八地於三世間已得自在，普與眾生身心同事，復能多身多音說法利樂眾生，其所得的智慧，各經論名稱稍異：《十地經》稱為「無量智善思量智」，諸佛勸起，以無量智慧思量觀察，即是思修；慧遠稱「廣謂無量，深曰善思量」，諸佛勸與無量智是廣智，淨忍即是深智；澄觀則稱為二諦智，第一義智、世諦智。[25]第八地雖已能多身多音說法利樂眾生，具有二諦智，尚未達到九地之四無礙智，故還不是大法師。

「法師」一詞，其梵文為dharma-bhāNaka，指常修梵行及通曉佛法，又能宣說教理、引導眾生修行之僧眾，又稱為說法師、大法師。廣義之法師，指佛陀及其弟子；狹義則專指一般通曉經或律之行者，又稱為經師或律師。在初期大乘佛教時期，弘布流傳經典者，包括在家與出家二眾，皆稱為法師。以《法華經・法師品》為例，受持、讀、誦、解說、書寫，合稱為「五種法師」，《法華經》並不是將「法師」限定於固定的人群上，只要是進入受持、讀、誦、解說、書寫等實踐層面，即是說法者、法師。[26]所以，《法華經》所稱的「法師」，是指能廣宣佛法之五種人即是法師，並不限定於在家眾或出家眾。從當今佛教界的角度而言，「法師」一詞，包括出家之比丘、比丘尼等僧尼二眾；若從實踐層面而言，則指精通佛教聖典，並具有辯才無礙善於說法之出家二眾。

佛教各部經論對於「法師」之內容有所不同，但總體而言，皆不出自利、利他之二利，亦即其共通點為「上求佛道，下化眾生」之菩薩道精神。釋天聞曾歸納出十一部經論，[27]對於「法師」一詞可從三個面向來詮釋：一、學習佛法，以及以佛法教導眾生者，皆稱為法師；二、法師要能廣博多學，如說而行；三、法師要有慈悲心，愍念眾生而說法，不能貪著名聞利養、自讚毀他。[28]所以，法師之職責，是以弘法為家務，利生為事業，不斷修學，自我充實，並廣宣佛法。

至於《華嚴經・十地品》之「法師」，其內容為何呢？伊藤瑞叡曾經對十地法師之體系做過探討，並比對梵文、藏文之原典，而以有功用性、無功用性為分判

---

[25] 參見《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 558b25-28。

[26] 參見久保繼成，〈法華經的宗教性實踐〉，收入平川彰等著・林保堯譯，《法華思想》，頁 169。

[27] 十一部經論：《雜阿含經》、《大般涅槃經》、《大法炬陀羅尼經》、《仁王護國般若波羅蜜多經》、《妙法蓮華經》、《法華經玄贊》、《法華玄論》、《十住毘婆沙論》、《瑜伽師地論》、《華嚴經》、《十地經論》。

[28] 參見釋天聞，《《華嚴經》「法師」義研究》，http://www.huayencollege.org/grad/grad_thesis/PDF_format/1601.pdf，2013.08.30。

標準，區分為二項：初地至七地為有功用性，包括「見佛與供養」、「法的聽聞與領受」、「法的修行與成就」、「法的總持與說示」；八地至十地為無功用性，包括「見佛與供養」、「法的聽聞與領受」、「法的總持與說示或問答」。[29]所以，十地中皆有涉及「法師」等相關的內容，但稱為「大法師」則是指第九地，包括：見佛與供養、法的聽聞與領受、法的總持與說示三部分，[30]而法師的基本特性為說成就，即是第三部分「法的總持與說示」，故以下之討論將以第九地為主。

九地之地行四分中，前三分為法師方便成就、智成就、入行成就，屬於事成就，才能安住此地。安住九地之後，進入第四分說成就，才攝善法行，辯才饒益，故稱勤修說法行，包括三種成就：智成就、口業成就、法師自在成就。智成就，即是先了知眾生心行的差別；口業成就則是善於說法，教化調伏眾生，令得解脫；法師自在成就，指大法師以四無礙智說法，具有四種成就。

1.智成就

智成就，即是知法、知器、知化儀，亦即九地菩薩知種種法門、眾生根器、教化眾生的方法。《華嚴經》云：

> 佛子！此菩薩善能演說聲聞乘法、獨覺乘法、菩薩乘法、如來地法。一切行處，智隨行故，能隨眾生根性欲解，所行有異，諸聚差別，亦隨受生、煩惱、眠縛、諸業習氣，而為說法，令生信解，增益智慧，各於其乘，而得解脫。[31]

智成就又分為二：隨所知之法、隨所依之器，亦即第二分智成就、第三分入行成就皆是各別討論，今則總收二分共同討論，而以法逗器。隨所知之法，即法門之不同，三乘與一乘解脫法之差別，各含教證：教道以化眾生法，令解脫器得熟；證道以度眾生法，令解脫體正度。隨所依之器，即針對不同根器的眾生，宣說不同的教法，令其解脫。《十地經論》收為七種器，「一切行處，智隨行故」為第一器，即總明；「令生信解，增益智慧，各於其乘而得解脫」為第七器，即結益；中間通為五種器，即別顯。總明第一器，「說所說法對器」，即隨應度者，授予對治法，總明二句，上句是所對之器，下句是說所說法。別顯五器，初「能隨」至後「而為說法」，即是說所說法，中間「根等諸林」，即是所對之器，共有十一種稠

[29] 參見伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》，頁 611-634。
[30] 參見伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》，頁 612、629-630。
[31] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202c12-16。

林，即是為心、煩惱、業、根、解、性、樂欲、隨眠、受生、習氣、三聚稠林之眾生說法，包括五器：所說法器成、種種異行器、譬喻器、定不定根轉器、隨辭辯器。所以，總明與別顯，皆包括說所說法、所對之器二者。第七器結益，即「隨乘因能乘出器」，以上六器不出自乘解脫，即不出三乘因。[32]

2.口業成就

口業成就，是以「口」為眾生說法，即是起而說法。口業成就，區分為二：總明具說之德、正明口業成就。總明具說之德，兼具智成就及口成就，《華嚴經》云：「佛子！菩薩住此善慧地，作大法師，具法師行，善能守護如來法藏。」[33]法藏、澄觀是先明智成就，復云口成就，《華嚴經疏》云：「以具法師行，即是智故；而言說者，護如來法藏，通於說故。斯則內持於智，外口說故。」[34]《十地經論》是先徵問口業，結云智成，分為說者、持者兩種。說者，是指口業，大法師住在深妙義中，具有二十種功德；持者，是智成就以顯守護如來所說之教法。[35]

關於法師之資格，各種經論之說法稍有不同。《十地經論》須具二十法：時、正意、頓、相續、漸、次、句義漸次、示、喜、勸、具德、不毀、不亂、如法、隨眾、慈心、安隱心、憐愍心、不著利養名聞、不自讚毀他。[36]《十地經論》法師二十德，有內外之別，前十五德為外德，是隨順說，菩薩為利益他人，隨順眾生說一切法；後五德為內德，是清淨說，菩薩自心清淨，內心無過。《瑜伽師地論》則云：法師必須具備十德，才能成就眾相圓滿：善於法義、能廣宣說、具足無畏、言詞善巧、善方便說、具足成就法隨法行、威儀具足、勇猛精進、無有厭倦、具足忍力。[37]雖然諸經論之開合不同，但其大旨是無別的。所以，《十地經論》之二十法合之則為十法；《瑜伽師地論》之十法，開之則為二十法。

表 1：《瑜伽師地論》法師十德與《十地經論》法師二十德之對照表

| 《瑜伽師地論》法師十德 | 《十地經論》法師二十德 |
|---|---|
| 善於法義 | 漸、次、句義漸次 |
| 能廣宣說 | 頓、具德 |

[32] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 831b5-c1。
[33] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202c17-18。
[34] 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 831c4-6。
[35] 參見《十地經論》，T26, no. 1522, p. 189c11-p. 190a17。
[36] 《十地經論》，T26, no. 1522, p. 189c13-18。
[37] 參見《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 754b6-26。

| | |
|---|---|
| 具足無畏 | 隨眾 |
| 言詞善巧 | 相續 |
| 善方便說 | 時、示、喜 |
| 具足成就法隨法行 | 如法、安隱心 |
| 威儀具足 | 正意 |
| 勇猛精進 | 勸、憐愍心 |
| 無有厭倦 | 不毀、不亂、慈心 |
| 具足忍力 | 不著利養名聞、不自讚毀他 |

正明口業成就，先略明，再廣顯。略明中，四無礙之名有內外之別，外是指菩薩以美妙言辭而演說法義，名四無礙辯；內是指由智而起，名四無礙智，此智即無量善巧智，以無漏後得智為體，是觀照差別相之智。大小乘是否皆具有「四無礙」呢？慧遠之說法，通而論之，四無礙是大小乘之通目，故通於大小乘。若別而論之，各經論的說法不一，又分為二種：一為「大小乘皆具」，指小乘法中，唯利根阿羅漢具；大乘法中，種性以上皆具，部分十信菩薩亦具。二為「大乘有、小乘無」，即《涅槃經》所說：聲聞、緣覺，無四無礙。[38]根據唯識宗窺基之說法：「初地分得，九地任運離障圓成，佛果滿足。」[39]四無礙中，初地以上菩薩僅得部分的無礙辯，故稱初地分得；至九地離障，斷除利他中不欲行障，得四礙解，已達到自由任運的境界，此智一直存在並起作用，故無暫捨；至佛果時，始圓滿完成。四無礙智中，法等皆智境界，從境分為四種：「法」者，法體，謂法自體，有軌持故，為生法二空所攝，即真之俗境；「義」者，法境界體，謂於法體上有差別境，即上二空所攝，為真諦之境。亦可不約二諦而言，法約自體，義約差別。「辭」者，正得與眾生，謂通曉一切方言，與他人說；「樂說」者，正求與無量門，謂樂說乃辭中別義，以七種辯慧來剖析，名無量門。[40]所以，四無礙智中，法、義二無礙智，主要是認識般若的作用面；辭、樂說二無礙智，著重在解說諸法的作用面。[41]

四無礙智之廣顯，分為十種差別，又稱十種四無礙，或四十無礙辯才：自相、同相、行相、說相、智相、無我慢相、大小乘相、菩薩地相、如來地相、作住持

[38] 參見《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 693a5-9。
[39] 《妙法蓮華經玄贊》，T34, no. 1723, p. 700b12-13。
[40] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 831c24-p. 832a12。
[41] 參見伊藤瑞叡，《華嚴菩薩道の基礎的研究》，頁 517。

相。此十種差別中，每一相皆具有四無礙智，即四種相，且前五相差別是三乘教理，通於染淨相；後五相差別是三乘行果，唯有淨相。茲說明如下：

（1）自相

自相，謂知事法，其體各不相同。《華嚴經》云：「此菩薩以法無礙智，知諸法自相；義無礙智，知諸法別相；辭無礙智，無錯謬說；樂說無礙智，無斷盡說。」[42]自相中，前二約總別以分法義，後二則約同體義來區別，澄觀是依據《十地經論》來說明，共分四種：「生法自相」，知色法之自相是有質礙、會變壞的，故稱變礙相。「差別自相」，知色法有五根、五境及法處所攝色等十一處之差別相。「想堅固自相」，以所覺知之法，隨彼言辭為眾生說法而無錯誤，名為堅固。「彼想差別自相」，想義與上同，但以次第不息，有無量眾多異名，[43]具堅固義，為眾生說法令他人產生愛樂，名不斷盡。[44]

（2）同相

同相，謂知理法，不論從體性或相狀而言，其理相同。《華嚴經》云：「復次，以法無礙智，知諸法自性；義無礙智，知諸法生滅；辭無礙智，安立一切法不斷說；樂說無礙智，隨所安立，不可壞無邊說。」[45]同相中，約性與相，以分法義，共分四種：「一切法同相」，諸法緣起無自性，故以空性為其自性；「有為法同相」，諸法是無常的，故有生滅相；「一切法假名同相」，法是假名安立的，又以假名的言詮來說法，名不斷假名法說；「假名假名同相」，謂不壞前安立之假名，更以異異無邊假名說法，故重言假名。[46]

（3）行相

行相，從時間來區分，法是過去、現在、未來三世遷流。《華嚴經》云：「復次，以法無礙智，知現在法差別；義無礙智，知過去、未來法差別；辭無礙智，於去、來、今法無錯謬說；樂說無礙智，於一一世，無邊法明了說。」[47]行相中，約三世以分法義，共分四種：「生行相」，現在法是因緣而生，應知過去未來，亦名現在，以三世皆是當世現在。「已生未生行相」，應知現在，亦名過去未來；逆

---

[42] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202c21-24。

[43] 《華嚴經探玄記》卷 14 云：「言想堅者，想是起言所依，是故餘論中或云想、或云聲、或云名、或云字、或云施設，皆是名之異號。以言名(名言)顯義，令義堅固，故名想堅。」T35, no. 1733, p. 370c24-28。

[44] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832a28-b8。

[45] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202c24-27。

[46] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832b10-18。

[47] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202c27-p. 203a1。

見過去未來，能知現在，亦即見過去法謝、未來法未生，則知現在從未來而生，必當謝滅。「物假名行相」，總說三世之物而不錯謬。「說事行相」，前所說之事法不出三世，故云一一世；異於事法之無邊法，亦能明了說。[48]

（4）說相

說相，即知教法，而能對機宣教。《華嚴經》云：「復次，以法無礙智，知法差別；義無礙智，知義差別；辭無礙智，隨其言音說；樂說無礙智，隨其心樂說。」[49]說相中，約本釋(即釋法)以分法義，共分四種：「修多羅相」，為一切佛法之總稱，故云說法；「解釋相」，對於法相的解釋；「隨順相」，隨眾生類以不同言音，而為說法；「相似說相」，即隨心異說，謂隨諸眾生心樂聞何法，宜用何種譬喻來說，才能與眾生心相應。[50]

（5）智相

智相，指能知智分為四無礙。《華嚴經》云：「復次，法無礙智，以法智知差別不異；義無礙智，以比智知差別如實；辭無礙智，以世智差別說；樂說無礙智，以第一義智善巧說。」[51]智相中，前二約法類以分法義，後二約淺深來區分，共分四種：「現見智」，以法智觀如，謂觀差別二諦，與如相同，即諸法的本質是真如空理；「比智」即是類智，觀法智為能觀，如實分別之智，即以類推的方式，而知諸法的差別；「欲得方便智」，指相見道，依真假說，為後得智攝，故云世智，即以後得智為眾生說法；「得智」，以第一義智方便說，非顛倒異說。[52]

此外，關於四無礙是否通於大小乘，澄觀先引用慧遠之說法：「大小乘皆具」，法比等智，本為小乘《俱舍論》十六心之八忍八智，通於大小乘；「大乘有、小乘無」，四無礙智，唯局大乘，故《涅槃經》說，唯菩薩有，聲聞設有，少故名無。澄觀則是以所觀、能觀，來說明通、局：「若就二智所觀，並通大小；約能觀智，唯局大乘。」[53]即法比二智、四無礙智之所觀，皆通大小乘；但能觀之四無礙智，唯局大乘。

（6）無我慢相

無我慢相，總知三乘二諦離相明淨。《華嚴經》云：「復次，法無礙智，知諸

---

[48] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832b18-27。
[49] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a1-3。
[50] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832b27-c2。
[51] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a3-6。
[52] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832c2-16。
[53] 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832c7-8。

法一相不壞；義無礙智，知蘊、界、處、諦緣起善巧；辭無礙智，以一切世間易解了美妙音聲、文字說；樂說無礙智，以轉勝無邊法明說。」[54]無我慢相中，約真俗以分法義，分為四種：「第一義諦無我」，不言我知無我，我證無我，則不壞無我，故第一義諦無能、所之我。「世諦無我」，迷於蘊、界、處、諦緣起，執著積聚我、異因我、欲我、作我，今隨順觀察世諦緣生無實以為對治，得入第一義法無我，名善巧方便。「說美妙無我」，以愜情稱美，順理為妙的音聲或文字說法。「說無上無我」，無上故云轉勝，對於無邊法，亦能明了說。

（7）大小乘相

大小乘相，此約所行，通大小乘。《華嚴經》云：「復次，法無礙智，知一乘平等性；義無礙智，知諸乘差別性；辭無礙智，說一切乘無差別；樂說無礙智，說一一乘無邊法。」[55]大小乘相中，約權實以分法義，分為四種：「觀相」，一觀不異，唯一事實，即一佛乘；「性相」，就彼根性，分為三乘；「解脫相」，會彼三乘同歸一實，解脫相中無差別；「念相」，即開方便門，隨機念異，心行不同，以種種法明分別說三乘法，然皆為一事，唯以佛之知見示悟眾生。[56]大小乘相，主要說明《法華經》的三乘方便，一乘真實，會三歸一之思想。以知實為法，知權為義，會三歸一為辭，開方便門為樂說。

（8）菩薩地相

菩薩地相，為一乘之因行。《華嚴經》云：「復次，法無礙智，知一切菩薩行、智行、法行、智隨證；義無礙智，知十地分位義差別；辭無礙智，說地道無差別相；樂說無礙智，說一一地無邊行相。」[57]菩薩地相中，約地體相，以分法義，共分四種：「智相」，指一切菩薩行，即十地智體；「說相」，體雖一智，而相有十地分位，然此分位，是由心的差別；「與方便相」，巧說十地，授與眾生而不顛倒；「入無量門相」，入諸地相，各有差別。[58]菩薩地相中，地體為法，地相為義，說相不違體為辭，說相隨機，此之體相，即證教二道，為樂說。

（9）如來地相

如來地相，為一乘之體。《華嚴經》云：「復次，法無礙智，知一切如來一念

---

[54] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a6-9。
[55] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a10-12。
[56] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 833a1-8。
[57] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a12-15。
[58] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 833a8-19。

成正覺；義無礙智，知種種時、種種處等各差別；辭無礙智，說成正覺差別；樂說無礙智，於一一句法無量劫說不盡。」[59]如來地相，約真應以分法義，分為四種：「法身相」，即始覺、本覺無二之法身，故云一念成正覺。「色身相」，隨何等劫(時)，隨何國土(處)，隨何等佛而應現佛身。「正覺相」，通說正覺，十佛之差別。「說相」，佛德無盡，故說亦無盡。[60]

（10）作住持相

作住持相，為一乘之用。《華嚴經》云：「復次，法無礙智，知一切如來語、力無所畏、不共佛法，大慈大悲、辯才、方便、轉法輪，一切智智隨證；義無礙智，知如來隨八萬四千眾生心、行、根、解、差別音聲；辭無礙智，隨一切眾生行，以如來音聲差別說；樂說無礙智，隨眾生信解，以如來智清淨行圓滿說。」[61]作住持相中，約諸佛能說德、所說聲教以分法義，分為四種：「覺相」，即作住持德，覺法性相，知一切如來語等，總說為如來所轉法輪，為佛所覺悟之相；「差別相」，知佛隨眾生心、種性等差別，而有不同的聲教；「說相」，用前音聲差別為眾生說法；「彼無量相」，示現菩薩無盡樂說，以及諸佛法身不可壞等各種不同的說法。[62]

表 2：四智與十相之對照表

| 四智<br>十相 | 法無礙智 | 義無礙智 | 辭無礙智 | 樂說無礙智 |
|---|---|---|---|---|
| 自相 | 生法自相 | 差別自相 | 想堅固自相 | 彼想差別自相 |
| 同相 | 一切法同相 | 有為法同相 | 一切法假名同相 | 假名假名同相 |
| 行相 | 生行相 | 已生未生行相 | 物假名行相 | 說事行相 |
| 說相 | 修多羅相 | 解釋相 | 隨順相 | 相似說相 |
| 智相 | 現見智 | 比智 | 欲得方便智 | 得智 |
| 無我慢相 | 第一義諦無我 | 世諦無我 | 說美妙無我 | 說無上無我 |
| 大小乘相 | 觀相 | 性相 | 解脫相 | 念相 |
| 菩薩地相 | 智相 | 說相 | 與方便相 | 入無量門相 |
| 如來地相 | 法身相 | 色身相 | 正覺相 | 說相 |

[59] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a16-19。
[60] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 833a19-24。
[61] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a19-25。
[62] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 833a24-b7。

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 作住持相 | 覺相 | 差別相 | 說相 | 彼無量相 |

以上十種差別中，《十地經論》只是對每一相之四智做說明，但法藏、澄觀則對十種差別之四智歸納出其具有系統性，茲分述如下：四無礙智之法無礙智、義無礙智不同，法藏、澄觀皆約十門以分法義；辭無礙智、樂說無礙智大多相同，後二是同體義，只是廣略或淺深之不同。法藏前二智之十門：總別、二諦、三世、教本釋、現比分、真俗、權實、地體相分、佛體用分、佛說總說；[63]澄觀則分為總別、性相、三世、本釋、法類、真俗、權實、地體相、真應、諸佛能說德所說聲教，名異而實同。四智中，以辭無礙智來說明法、義無礙智，而樂說無礙智乃辭之別義。這十種差別中，亦有例外者，以辭無礙智來說明法無礙智，以樂說無礙智來說明義無礙智。例如：第七大小乘相，法知一乘，辭說一切乘無差別，即同一乘；義知諸乘，樂說一一乘無邊法，即同說諸乘。[64]

3.法師自在成就

法師自在成就，是指九地的菩薩為大法師，運用其四無礙智善巧說法，具有四種成就：持成就，得而不失；說成就，巧能演說；問答成就，能斷疑網；受持成就，更受勝法。其中前三自分，後一勝進；又前一得如來妙法藏，後三作大法師，於此四種皆無縛著，即攝第九迴向。茲分述如下：

（1）持成就

持成就，即是得而不失。《華嚴經》云：

> 得義陀羅尼、法陀羅尼、智陀羅尼、光照陀羅尼、善慧陀羅尼、眾財陀羅尼、威德陀羅尼、無礙門陀羅尼、無邊際陀羅尼、種種義陀羅尼，如是等百萬阿僧祇陀羅尼門，皆得圓滿，以百萬阿僧祇善巧音聲辯才門，而演說法。此菩薩得如是百萬阿僧祇陀羅尼門已，於無量佛所，一一佛前，悉以如是百萬阿僧祇陀羅尼門，聽聞正法，聞已不忘，以無量差別門，為他演說。[65]

陀羅尼，意譯為總持、能持、持，此處則譯為「持」，所以十種陀羅尼，即是十種

[63] 參見《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 370c21-p. 372a3。
[64] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 832a25-27。
[65] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203a27-b7。

十持。持成就可從二方面來詮釋：一是從所起的業用立名，十持包括身口意三業。初三起意業：持義、持教法、持能知智。次三起身業：善軟者，慈光攝受；剛強者，善慧降伏，種種施為；上供諸佛，下攝貧窮，故名眾財。後四起口業：於大乘中狹劣眾生，示教大乘威德勝利，令生喜故；不斷辯才，智常說故；無盡樂說，深說故；種種義樂說，廣說故。二是顯持之用。「以百萬阿僧祇」下，顯持之用；「此菩薩得如是」下，用前十持，持當所得，即以「聞已不忘」，正顯持義，「為他演說」，亦持之用。[66]所以，「持」之涵義，包括總一切法，持無量義。

（2）說成就

說成就，即是巧能演說。《華嚴經》云：「此菩薩初見於佛，頭頂禮敬，即於佛所，得無量法門；此所得法門，非彼聞持諸大聲聞，於百千劫所能領受。此菩薩得如是陀羅尼、如是無礙智，坐於法座而說於法，……其餘眾會，威德光明，無能與比。此菩薩處於法座，欲以一音，令諸大眾皆得解了，即得解了；或時欲以種種音聲，令諸大眾皆得開悟；……如是所念，一切隨心，無不得者。」[67]說成就，包括三部分：初顯所受法多，菩薩從佛處領受無量法門；「此菩薩得如是」下，菩薩得十種十持、四無礙智，坐於法席上，能廣開演；「此菩薩處於法座」下，隨心所念，皆能起說自在。

（3）問答成就

問答成就，即能斷疑網。《華嚴經》云：「佛子！此菩薩假使三千大千世界所有眾生，咸至其前，一一皆以無量言音而興問難，一一問難，各各不同，菩薩於一念頃，悉能領受，仍以一音，普為解釋，令隨心樂，各得歡喜。如是乃至不可說世界所有眾生，一剎那間，……乃至不可說不可說世界滿中眾生，菩薩皆能隨其心樂、隨根、隨解，而為說法，承佛神力，廣作佛事，普為一切作所依怙。」[68]問答成就，包括二部分：初為一界答難；「如是」下，為一切世界的答難。不管是一界，或一切世界眾生的問難，菩薩皆能以一音為眾生解釋，決斷眾疑，使眾生獲得歡喜。亦即《大乘莊嚴經論》云：「菩薩於九地中，四無礙慧最為殊勝，於一剎那頃三千世界所有人天異類、異音、異義、異問，此地菩薩能以一音普答眾問，遍斷眾疑。」[69]

---

[66] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 833b16-25。
[67] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203b7-26。
[68] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203b27-c9。
[69] 《大乘莊嚴經論》，T31, no. 1604, p. 659b11-14。

（4）受持成就

受持成就，即更受勝法。《華嚴經》云：「佛子！此菩薩復更精進，成就智明，假使一毛端處，有不可說世界微塵數諸佛眾會，一一眾會，有不可說世界微塵數眾生，一一眾生，有不可說世界微塵數性欲，彼諸佛隨其性欲，各與法門，如一毛端處，一切法界處，悉亦如是。如是所說無量法門，菩薩於一念中，悉能領受，無有忘失。」[70]菩薩更加精進成就智慧的光明，不管於一毛端處，乃至一切世界處，皆能一念間領受佛的無量法門，而不忘失，成就勝法，為眾生宣說。

## （二）十地：勤修受位行

十地之地行有六分差別，第三分為「得受位分」，已進入正住地行，依前定力而攝佛智。受位分，又分為四：一、法；二、喻；三、合；四、結。以法喻合的方式來釋經，大概來自隋・智顗的《仁王護國般若經疏》，[71]繼之又有吉藏、智儼、窺基、法藏、湛然、澄觀等亦承襲此方法。華嚴宗最早使用法喻合方式釋經的是智儼，他還將此方式擴充為法喻合結，[72]法藏、澄觀亦承襲之。以「法喻合」或「法喻合結」的方式來釋經，可能是根據古因明學的五支作法修改而成。[73]五支作法，又稱五分作法，即由宗、因、喻、合、結之五支所組成的推理論式。在因明中，「宗」相當於命題，指立論者所主張，在釋經中「法」則是指引一段經論的內容；喻是譬喻，說明之例證；合是命題肯定後的應用，此法也是如此；結是結論之陳述，即法之重述。在法喻合中，澄觀又分為法、喻；喻、合；法、喻、合三種方式呈現。所以，約從隋代開始，祖師們就將印度因明之五支作法，改為中國的釋經法喻合，至唐代則擴充為法喻合結。

1.法

法又分為六：隨何等座、隨何等身、隨何眷屬、隨何等相、隨何出處、隨所得位。以上六法本來是指轉輪聖王之太子受職之時的六種殊勝，此處是指十地菩薩受佛職時的六種殊勝。法說，是指菩薩進入法雲地時，此三昧稱為「受一切智勝職位」，此三昧現前時，具有六種殊勝：坐於大寶蓮華座、身體大小與蓮華相稱、

---

[70] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 203c9-15。

[71] 《仁王護國般若經疏》卷 3：「第二、約無聽說，以明空相也，文中法、喻、合可見。」T33, no. 1705, p. 269a3-4。

[72] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4：「二、善分別下，明自在儀式，此文有四：法、喻、合、結也，餘文如論。」T35, no. 1732, p. 71b17-18。

[73] 《華嚴經探玄記》卷 4：「前五偈中，初一法說，後四喻況；或可長為五分：一宗，二因，三喻，四合，五結。……以結隨法，故在宗因後，明合隨喻，故在喻後說。」T35, no. 1733, p. 177c12-p. 178a9。

有無量的菩薩為其眷屬、其光明與音聲充滿十方法界、十處出光令惡道出離、佛光入菩薩頂，此時菩薩證得百萬三昧，入於佛的境界，具足十力，列入佛數。

（1）隨何等座

《華嚴經》云：「此三昧現在前時，有大寶蓮華，忽然出生，其華廣大，量等百萬三千大千世界，以眾妙寶，間錯莊嚴，超過一切世間境界。出世善根之所生起，知諸法如幻性，眾行所成，恒放光明，普照法界，非諸天處之所能有。毘瑠璃摩尼寶為莖，栴檀王為臺，碼碯為鬚，閻浮檀金為葉，其華常有無量光明，眾寶為藏，寶網彌覆，十三千大千世界微塵數蓮華以為眷屬。」[74]隨何等座，是指世王子受職之時，坐於白象寶妙金之座；十地菩薩受佛職時，所坐的大寶蓮華王座為其主華，《十地經論》將其歸納成十種相，法藏、澄觀亦承襲之，茲以圖表示之：

表 3：十地菩薩大寶蓮華座之十相

| 〈十地品〉經文 | 代表十種相 |
|---|---|
| 有大寶蓮華，忽然出生 | 主相 |
| 其華廣大，量等百萬三千大千世界 | 量相 |
| 以眾妙寶，間錯莊嚴 | 勝相，具德故 |
| 超過一切世間境界 | 地相，生處故 |
| 出世善根之所生起 | 因相 |
| 知諸法如幻性，眾行所成 | 成相 |
| 恆放光明，普照法界 | 第一義相。正觀普照法界現事故，如世蓮華，開敷菡萏，為第一故 |
| 非諸天處之所能有 | 功德相，菩薩德招故 |
| 毗瑠璃摩尼寶為莖，栴檀王為臺，碼瑙為鬚，閻浮檀金為葉 | 體相 |
| 其華常有無量光明，眾寶為藏，寶網彌覆 | 莊嚴相 |

除了主華之十相外，還有「十三千大千世界微塵數蓮華以為眷屬」，即是眷屬華，共有十個三千大千世界微塵數的蓮華為眷屬華。

[74] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205b10-18。

（2）隨何等身

《華嚴經》云：「爾時菩薩坐此華座，身相大小，正相稱可。」[75]隨何等身，指轉輪聖王之太子，為正后所生，[76]具足王相，為得位身；十地菩薩殊妙之身，為受職身，與大寶蓮華座相稱合宜。

（3）隨何眷屬

《華嚴經》云：「無量菩薩以為眷屬，各坐其餘蓮華之上，周匝圍遶，一一各得百萬三昧，向大菩薩，一心瞻仰。」[77]隨何眷屬，指轉輪王子受位之時，文武百官共相輔弼；十地菩薩受佛職時，無量菩薩為其眷屬共相圍遶，其數量之多無法以數字來計算，皆坐於眷屬蓮華座上。

（4）隨何等相

《華嚴經》云：「佛子！此大菩薩，并其眷屬，坐華座時，所有光明，及以言音，普皆充滿十方法界，一切世界，咸悉震動，惡趣休息，國土嚴淨，同行菩薩靡不來集，人天音樂，同時發聲，所有眾生，悉得安樂，以不思議供養之具，供一切佛，諸佛眾會悉皆顯現。」[78]隨何等相，指世王子受位之時，張大網幔，建大幢幡，然香散花，奏諸音樂；十地菩薩受佛職時，周遍作業，如：大地震動、惡道息苦、世界嚴淨、菩薩來集、人天音樂同時發聲、眾生安樂、以供具來供佛、諸佛顯現等相。由於版本之不同，《十地經》及六十《華嚴》之隨何等相，只有五相：動地、息苦、光照、嚴界、見佛。[79]

（5）隨何出處

隨何出處，指世王子受職之時，能具足行十善道，亦得名為轉輪聖王；十地菩薩受佛職時，十處出光，令惡道出離，菩薩增行。《華嚴經》云：

> 佛子！此菩薩坐彼大蓮華座時，於兩足下，放百萬阿僧祇光明，普照十方諸大地獄，滅眾生苦；於兩膝輪，……；於臍輪中，……；從左右脇，……；從兩手中，……；從兩肩上，……；從其項背，……；從其面門，……；

---

[75] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205b18-19。

[76] 《演義鈔》卷 72：「然論經云：玉女寶所生。準《智論》玉女寶不生，乃是一說；準《薩遮尼犍子經》第三云：千子皆玉女生，彼名夫人寶。」T36, no. 1736, p. 576c10-12。諸經對於轉輪聖王之太子，是何人所生？有不同的說法，《十地經》為玉女寶所生；八十《華嚴》為正后所生。至於玉女寶是否會生子？《大智度論》說玉女寶不能生子；《大薩遮尼乾子所說經》則說能生千子。

[77] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205b19-21。

[78] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205b21-26。

[79] 參見《十地經論》，T26, no. 1522, p. 194c15-18。六十《華嚴》，T09, no. 278, p. 571c28-p. 572a2。

> 從兩眉間，……；從其頂上，放百萬阿僧祇三千大千世界微塵數光明，普照十方一切世界，諸佛如來道場眾會。右遶十匝，住虛空中，成光明網，名熾然光明，發起種種諸供養事，供養於佛。餘諸菩薩，從初發心，乃至九地，所有供養，而比於此，百分不及一，乃至算數譬諭所不能及，其光明網，普於十方一一如來眾會之前，雨眾妙香、華鬘、衣服、幢幡、寶蓋、諸摩尼等莊嚴之具，以為供養，皆從出世善根所生，超過一切世間境界，若有眾生見知此者，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。佛子！此大光明，作於如是供養事畢，復遶十方一切世界，一一諸佛道場眾會，經十匝已，從諸如來足下而入。[80]

隨何出處，可分為四方面：舒光作業、眾聖咸知、下類奔風、同聲相應。第一為「舒光作業」，指十處放光有三種業：利益業、發覺業、攝伏業。今類例相從，且分為四：a.前之七光，包括兩足、兩膝輪、臍輪、左右脇、兩手、兩肩、項背，只有利益業，前五利益凡夫，後二利益小乘，放光的部位不同，象徵普照五凡二乘的眾生，拔除其苦。b.第八「面門放光」，有二業半：一者利益，此光明能使初發心至九地菩薩皆得到利益；二者發覺，能令初發心至九地菩薩覺悟；一半者，攝伏之「攝」義，能攝九地以下菩薩皆來供養。c.第九「兩眉間光」，亦二業半：一者利益，此光明能使十地等位菩薩得到利益；二者發覺，能令十地等位菩薩覺悟；一半者，攝伏之「伏」義，能使魔宮隱蔽不現。d.第十「頂光」，只有發覺，能令一切諸佛覺悟，又分為三：(a)顯照分齊，即是頂光普照十方。(b)「右繞」下，正顯作業：謂興供養成利益。利益即得不退轉，《十地經論》有四義：於登地證決定、入正定聚、定離放逸惡、定集善事。(c)「佛子」下，事訖收光。「足下」入者，指收光的位置，又分為二：若約教相，頂光入足，顯深敬故；若約證實，終極之智，從下趣入，諸佛境故，《十地經論》是從下趣入，為「平等智攝」，顯證佛境即自證。法藏則採遠公三釋，與澄觀之二釋名異而實同。[81]

隨何出處之第二為「眾聖咸知」，《華嚴經》云：「爾時諸佛及諸菩薩，知某世

---

[80] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205b26-c25。

[81] 《華嚴經探玄記》卷 14：「言入佛足下者，遠公三釋：一、就教相，頂光入足，顯深敬故。二、約相顯實，菩薩智光證入佛境，從下趣入名入足下，故論名為『平等智攝』。三、約實以論，菩薩自已因行趣成果時，從下證入名入佛足。」T35, no. 1733, p. 374c18-23。澄觀二釋之「顯證佛境即自證」，是入自佛境，因圓趣果，相當於遠公第三釋菩薩因行趣果。

界中，某菩薩摩訶薩，能行如是廣大之行，到受職位。」[82]由以上十光普照，令一切諸佛菩薩皆知，某位菩薩證入十地。

隨何出處之第三為「下類奔風」，《華嚴經》云：「佛子！是時十方無量無邊，乃至九地諸菩薩眾，皆來圍遶，恭敬供養，一心觀察。正觀察時，其諸菩薩即各獲得十千三昧。」[83]下類，指下地菩薩為十地以下的菩薩，如同風一樣奔來，來此廣興供養，先供養後得益，獲得十千三昧。

隨何出處之第四為「同聲相應」，《華嚴經》云：「當爾之時，十方所有受職菩薩，皆於金剛莊嚴臆德相中，出大光明，名能壞魔怨，百萬阿僧祇光明以為眷屬，普照十方，現於無量神通變化，作是事已，而來入此菩薩摩訶薩金剛莊嚴臆德相中，其光入已，令此菩薩所有智慧，勢力增長，過百千倍。」[84]「同聲相應」，乃是《周易》之語，指同類的事物相互感應，今取同位，故曰同聲。同位菩薩指十地菩薩，以修平等因行相資，內有深廣之萬德，外於胸前有萬字放光，現相顯其利益。今放胸相萬字光，表心契懸同，德圓魔盡，名壞魔怨。

（6）隨所得位

隨所得位，如世王子受位之時，父王手執金鐘，盛四大海水置金瓶內，灌太子頂即名受王職位；十地菩薩受佛職時，十方諸佛於白毫所放一切智光，入菩薩頂名受佛位。《華嚴經》云：

> 爾時十方一切諸佛，從眉間出清淨光明，名增益一切智神通；無數光明以為眷屬，普照十方一切世界，右遶十匝；示現如來廣大自在；開悟無量百千億那由他諸菩薩眾；周遍震動一切佛剎；滅除一切諸惡道苦；隱蔽一切諸魔宮殿；示一切佛得菩提處，道場眾會，莊嚴威德；如是普照盡虛空遍法界一切世界已，而來至此菩薩會上，周匝右遶；示現種種莊嚴之事。現是事已，從大菩薩頂上而入，其眷屬光明，亦各入彼諸菩薩頂，當爾之時，此菩薩得先所未得百萬三昧，名為已得受職之位，入佛境界，具足十力，墮在佛數。[85]

---

[82] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205c25-27。
[83] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 205c27-p. 206a2。
[84] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206a2-7。
[85] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206a8-19。

隨所得位中，又分為二：放光；「現是事已」下，入頂成益。放光中十業：「爾時」下，利益一切智，令成佛故，是益業；「無數」下，眷屬光，是因業；「示現」下，示現如來，令他恭敬，是敬業；「開悟」下，是開悟業；「周遍震動」下，是震動業；「滅除」下，滅除諸惡道苦，是止惡業；「隱蔽」下，魔宮隱蔽，是降魔業；「示一切佛」下，是示現業；「如是」下，卷舒業，自在顯現；「示現種種」下，即變化業，示現各種神通。入頂成益中，「入頂」，若約化相，上收於下；若約實義，是為光入。即菩薩頂光入佛足，則因上進於果，為上進；佛光入菩薩頂，是果收因，為下攝。以上二種，因果互相攝受，故云平等。「當爾之時」下，得益，得百萬三昧；「名為」以下，結位，受佛職位，與入佛境所證相同，具足十力成就佛德，同列入佛數，如剛出家便列入僧數。[86]

以上六種法說，前五自分德備，後一上攝佛果。德備中，初三位體，即依正眷屬；次一位相，後一位用。

2.喻、合、結

喻說，是以譬喻來說明。《華嚴經》云：「佛子！如轉輪聖王所生太子，母是正后，身相具足；其轉輪王，令此太子坐白象寶妙金之座；張大網幔，建大幢幡，然香散花，奏諸音樂；取四大海水，置金瓶內，王執此瓶，灌太子頂，是時即名受王職位，墮在灌頂剎利王數；即能具足行十善道，亦得名為轉輪聖王。」[87]喻中，即譬喻上面「法說」之六事，但順序稍有變動：初喻隨何等身；「其轉輪」下，次喻隨何等座；「張大」下，喻隨何等相；「取四大」下，喻隨所得位。王喻真身，手喻應身，瓶喻白毫，水喻於光。以上之引文缺一譬喻，應有第三隨何眷屬，謂文武百官以為輔弼。「即能」下，明隨何出處。

合說，是命題肯定後的應用。《華嚴經》云：「菩薩受職，亦復如是，諸佛智水灌其頂故，名為受職，具足如來十種力故，墮在佛數。」[88]合說是此法也是如此，但合隨所得位，十地菩薩受佛職位也如轉輪聖王之太子，受到諸佛的灌頂，具足十力，列入佛數。

結說，是結論之陳述。《華嚴經》云：「佛子！是名菩薩受大智職。菩薩以此大智職故，能行無量百千萬億那由他難行之行，增長無量智慧功德，名為：安住

[86] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 835c10-23。
[87] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206a19-25。
[88] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206a25-27。

法雲地。」[89]總結是結論之陳述，即法之重述。十地菩薩受職後，將候補佛位，不久將會成佛，能行無量難行之事，增長無量的智慧，積聚無量功德，名為「安住法雲地」。

## 四、圓修波羅蜜

十波羅蜜，其梵文為 daśa-pāramitā，是菩薩到達大涅槃所必備之十種勝行，全稱十波羅蜜多，又作十勝行，或譯為十度、十到彼岸。十波羅蜜即是六波羅蜜加方便、願、力、智之四波羅蜜，亦即以六波羅蜜為中心，後四波羅蜜為助法。依《成唯識論》卷九，菩薩於十地之間，依次修習此十波羅蜜，而稱十勝行。[90]

澄觀將十波羅蜜分為三門來詮釋，突破了傳統之別地門，將其意義擴大了：

> 然十度行，曲復有三：初、別地門，如今文。二、約增勝門，則初地成檀，二地成二度，以戒加檀，前檀已得故，乃至十地加智，十度即圓，謂前已得，後不失故。三、約圓修門，地地之中，皆修十度，初心菩薩尚自圓修，豈況登地，唯施無戒等耶？明知具足，今顯地差，故言各一。[91]

初門為別地門，也就是每一地皆有一種波羅蜜較為殊勝；第二門為增勝門，一地比一地更為增上，初地只有布施，二地則為持戒加布施二度，以此類推十地則有十度圓滿；第三門為圓修門，於每一地中，都能圓修十種波羅蜜。[92]以上所說的十波羅蜜三門中，《華嚴經》主要依據第一種別地門，說明菩薩於每一地中，依次修習一種波羅蜜，故與《成唯識論》之十勝行相同。依第三門圓修門，初地已能圓修十種波羅蜜，為何還要十波羅蜜配合菩薩十地呢？其主要的目的，是為了說明十地菩薩修行的次第關係。

十地菩薩於每一地中，都能修十種波羅蜜，只是每一地中皆有一種波羅蜜較

---

[89] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206a27-b1。

[90] 《成唯識論》卷 9：「謂十地中修十勝行，……十勝行者，即是十種波羅蜜多，施有三種：謂財施、無畏施、法施。……智有二種：謂受用法樂智、成熟有情智。」T31, no. 1585, p.51a20-b18。

[91] 《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 407b21-27。

[92] 八十《華嚴》卷 37：「為求佛智，施與眾生，是名檀那波羅蜜；能滅一切諸煩惱熱，是名尸羅波羅蜜；慈悲為首，不損眾生，是名羼提波羅蜜；求勝善法無有厭足，是名毘梨耶波羅蜜；一切智道常現在前，未嘗散亂，是名禪那波羅蜜；能忍諸法無生無滅，是名般若波羅蜜；能出生無量智，是名方便波羅蜜；能求上上勝智，是名願波羅蜜；一切異論及諸魔眾無能沮壞，是名力波羅蜜；如實了知一切法，是名智波羅蜜。」T10, no. 279, p. 196b27-c7。七地菩薩於念念中，皆悉具足十波羅蜜行，其餘九地菩薩亦是如此。

為殊勝，其餘九種波羅蜜並非不修行，而是隨能力、資質之限度而行，稱為隨力隨分。九地善慧地，以力波羅蜜特別殊勝；十地法雲地，以智波羅蜜特別殊勝。

**（一）九地：力波羅蜜**

力，其梵文為 bala，音譯為波羅，指力用、智力等。大多指佛、菩薩的能力、力用。根據《成唯識論》云：「力有二種，謂思擇力、修習力。」[93]思擇力，指思惟揀擇一切善法而得其力；修習力，指修行數習殊勝妙行。

九地菩薩為一乘法，以無量智觀察無邊境界，說法教化眾生，往生後感報作大梵天王。《華嚴經》云：「佛子！菩薩摩訶薩住此地，多作二千世界主大梵天王，善能統理，自在饒益，能為一切聲聞、緣覺，及諸菩薩，分別演說波羅蜜行，隨眾生心，所有問難，無能屈者。」[94]八地不動地與九地善慧地之菩薩，往生感報皆為大梵天王，但善慧地是色界第三禪主二千世界，故有所不同。

在十波羅蜜中，九地善慧地以力波羅蜜特別殊勝。九地的地行共有四分，其中與力波羅蜜有關的為第二分的智成就、第三分的入行成就、第四分的說成就。

1.智成就

第二分智成就，即是了知種種法門的智慧。依據澄觀之說法，九住法王子住，與九地善慧地有相通之處：「此下二三段，攝王子住，知法知根，皆法王軌度等故。」[95]九地之第二分智成就，了知種種法門；第三分入行成就，了知眾生根器，皆與九住法王子住之軌度相通。[96]《華嚴經》云：

> 如實知善不善無記法行、有漏無漏法行、世間出世間法行、思議不思議法行、定不定法行、聲聞獨覺法行、菩薩行法行、如來地法行、有為法行、無為法行。[97]

九地菩薩如實了知各種法門之智慧，而為眾生說法。十句中，初句是總，包括三

---

[93] 《成唯識論》，T31, no. 1585, p. 51b17。

[94] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 204a5-9。

[95] 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 827b23-24。

[96] 八十《華嚴》卷 16：「此菩薩善知十種法，何者為十？所謂善知諸眾生受生、善知諸煩惱現起、善知習氣相續、善知所行方便、善知無量法、善解諸威儀、善知世界差別、善知前際後際事、善知演說世諦、善知演說第一義諦，是為十。」T10, no. 279, p.85b15-20。九住法王子住之前四法，相當於九地善慧地之十一種稠林，故為第三分入行成就；九住之第五法，相當於九地之第二分智成就，故說兩者之軌度相通。其對應關係，請參見《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 295b29-c25。

[97] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202a19-23。

性：淨、染、不二，不二即無記。其餘九句，《十地經論》展轉別開為六，澄觀亦承襲之；法藏則於善法中，別開三重。茲依據《華嚴經疏》分述如下：(1)有漏無漏法行。於淨法中，開出有漏、無漏。布施、持戒等十度，若取相心修善，即是有漏；反之，若離相心修善，即是無漏。(2)世間出世間法行。於無漏中，復開世間、出世間。見道以前，名世間；見道以後，名出世間。(3)思議不思議法行有二義：一約世間出世間而言，地前行布門，為可思議；地上圓融門，為不可思議。二約出世間而言，基於阿含教說而實踐者是教道，是可思議；契合悟境真理之實踐者是證道，是不可思議。(4)定不定法行。於思議中，復開定不定。思議有二義：雖地前思議、有漏之善，大乘十住種性堅固，俱名為定；十信如輕毛，為緣所動，名為不定。此外，定不定亦可依《佛性論》定有佛性，即三乘人，餘一切法皆悉不定。亦即通三乘說，聲聞忍心、緣覺世第一、菩薩十迴向已去名定，餘必不定。(5)聲聞獨覺法行、菩薩行法行、如來地法行。總上諸善，開出三乘。聲聞、緣覺、菩薩三乘，其修行法門為四諦、十二因緣、十度，皆是有漏無漏、世間出世間、教證二道、定不定等四種法，故云皆通。其中，佛果是無漏法，屬於菩薩乘之果。(6)有為法行、無為法行。於三乘，復開有為無為。四諦中，滅諦緣性，所證真理，稱為無為；道諦緣智，能證修起，稱為有為。[98]對於智成就，法藏之別開三重與澄觀之展轉別開為六，兩者間有些差異，茲列表說明如下：

表 4：法藏與澄觀智成就之比較

<table>
<tr><td>六重</td><td>法藏別開三重[99]</td><td>澄觀別開六重[100]</td></tr>
<tr><td>有漏無漏</td><td rowspan="2">見道前善名有流，見道後善名無流。<br>緣修阿含名世間，正證真行名出世間。</td><td>取相心修名有漏，離相心修名無漏。</td></tr>
<tr><td>世間出世間</td><td>見道前名世間，見道後名出世間。</td></tr>
<tr><td>思議不思議</td><td rowspan="2">地前可思，地上不可思。<br>初教：聲聞忍位、緣覺世第一、菩薩十迴向名定；以下名不定。<br>終教：十住名定，十信名不定。</td><td>地前可思，地上不可思；教道可思，證道不可思。</td></tr>
<tr><td>定不定</td><td>通諸乘說，小乘忍心已去名定，餘必不定；[101]大乘十住名定，十信名不定。</td></tr>
<tr><td>聲聞、獨覺、菩薩、如來</td><td>彼復就善開出三乘。</td><td>總上諸善開出三乘，唯佛果是無漏。</td></tr>
</table>

98 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 827b26-c9。
99 參見《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 366c23-p. 367a3。
100 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 827b26-c9。
101 《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 559a8-9。

| | | |
|---|---|---|
| 有為、無為 | 能證修起名有為，所證真理名無為。 | 滅諦緣性，彼岸真理，名無為；道諦緣智，能證修起，名有為。 |

法藏別開三重與澄觀別開六重之差異：「見道前後」，法藏以此來分判有漏無漏，澄觀則以此來分判世間出世間；「教道、證道」，法藏以此來分判世間出世間，澄觀則是以此來分判思議不思議。所以法藏、澄觀對於這二重之解釋不同，等於差了一重。

智成就，即是為眾生說法應知曉種種法門的智慧，應知彼法是有漏法、無漏法，或三乘法、一乘法之差別，即能分辨法門之不同。所以智成就，就是九地菩薩善於思擇各種法門來教化眾生，是力波羅蜜二力之思擇力。

2.入行成就

入行成就，即是達所化器之心行，如實知眾生心之種種差別。九地菩薩為了教化眾生，必先了解眾生的根機，知其煩惱之所在，才能應病與藥。《華嚴經》云：「此菩薩以如是智慧，如實知眾生心稠林、煩惱稠林、業稠林、根稠林、解稠林、性稠林、樂欲稠林、隨眠稠林、受生稠林、習氣相續稠林、三聚差別稠林。」[102]稠林之「林」是指眾多，「稠」是指難知，「《論經》十(一)林，皆有行字，謂不正信義故，名心行等稠林。心行若絕，證信圓明，非稠林行。」[103]在《十地經》之十一種稠林，皆有「行」字，比喻眾生之邪見煩惱，交絡繁茂，有如稠林般眾多難知，直到心行處滅，沒有思慮分別的境地，才能證得佛智。

十一種稠林中，「衆生心稠林」爲總，其餘十種為別。《十地經論》以「依共」為總，是其餘十種染淨所共依；十種為別，不出煩惱、業、生等三種雜染。[104]「煩惱雜染」共二種，煩惱稠林、隨眠稠林；「業雜染」共五種，業稠林、根稠林、解稠林、性稠林、樂欲稠林；「生雜染」為受生稠林；習氣相續稠林、三聚差別稠林二種，通三雜染。由於眾生依心行的造作，產生種種煩惱執著，而成為業力，因而受生於三界。

廣釋經文時，分為九段，解稠林、性稠林、樂欲稠林合為一例，稱為例三稠林，此三者與根稠林性相順入，即依根生解、依解成性、依性起欲，皆悉相似，故在例三稠林中只是略例，而不廣說。由於九段稠林範圍太廣，無法一一介紹，故只說明前二種稠林。

---

[102] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202a23-26。
[103] 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 828a6-8。
[104] 參見《十地經論》，T26, no. 1522, p. 186c24。

（1）心稠林

心稠林共有十相，其中二三與後二合為一相，故攝為八相，指菩薩了知眾生之心有種種相狀。《華嚴經》云：

> 此菩薩如實知眾生心種種相，所謂雜起相、速轉相、壞不壞相、無形質相、無邊際相、清淨相、垢無垢相、縛不縛相、幻所作相、隨諸趣生相。如是百千萬億乃至無量，皆如實知。[105]

「雜起相」，即心之差別相，第八識心、第七識意，與前六識有所不同。「速轉、壞不壞相」，二相合為心的四種行相，即四相遷流，速是住、轉是異、壞是滅、不壞是生。「無形質相」，即第一義相，觀彼心離心，心身不可得，與《大乘起信論》的「心體離念」相同。「無邊際相」，即自相，順行無量境界去攀緣。「清淨相」，為自性不染相，依不空性，染而不染之真如門，名自性清淨。「垢無垢相」，即同煩惱不同煩惱相，在纏不染，雖隨緣有垢，但性恆離。「縛不縛相」，即同使不同使相，與垢無垢相的意義相同，是不染而染之生滅門，但所詮釋的角度不同，垢無垢相是從現行而言，縛不縛相是從種子而言。[106]「幻所作相、隨諸趣生相」，二相合為心之因相，隨因受生，菩薩以幻智願力而受生，餘眾生隨業力諸趣而受生。[107]心之前四相，通染淨，屬妄心，是心之空性，如來藏中煩惱為空，為空如來藏，其中初二為心相，三是心體，四是心用。心之後四相，明淨心隨緣，屬真心，是心之不空性，如來藏與煩惱不離、不脫、不異，為不空如來藏，其中第五為清淨心，六七煩惱染示現，第八隨業生染。

（2）煩惱稠林

煩惱稠林，指菩薩了知諸煩惱之種種相狀，共有九相，其中初二各一，後七合為一相，攝為遠入相、難知相、染相等三相。《華嚴經》云：

> 又知諸煩惱種種相，所謂久遠隨行相、無邊引起相、俱生不捨相、眠起一義相、與心相應不相應相、隨趣受生而住相、三界差別相、愛見癡慢如箭

---

105 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202a26-b1。

106 《華嚴經疏》卷 43：「縛不縛者，同使不同使相，義不異前，但種現有別耳。」T35, no. 1735, p. 828b2-3。《演義鈔》卷 70：「隨現煩惱，故有第六；隨煩惱種，故成第七。」T36, no. 1736, p. 560b18-19。

107 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 828b3-5。

深入過患相、三業因緣不絕相。略說乃至八萬四千，皆如實知。[108]

「久遠隨行相」，即遠入相，煩惱是無始劫來常相隨行，乃至有頂天才可斷除。若小乘，以非想非非想處天，為欲界、色界、無色界之絕頂，故稱有頂，三界之煩惱，是從四住之煩惱現行來說明；若大乘，以金剛喻定，斷除最後一品微細無明才斷除，則是從種子的角度來說。「無邊引起相」，即難知相，一一善中皆有煩惱，惑與善俱，所以煩惱之相難知。「俱生不捨相」以下七相，即染相，為三雜染，煩惱與業生，二俱起故，即分為三：初三句，當體明煩惱染；次二句，生明煩惱染；後二句，業明煩惱染。a.當體明煩惱染：「俱生不捨相」為能所縛，能縛的煩惱與所縛的妄心同時生起，能所不離。「眠起一義相」為能縛，使為能縛，是隨眠的舊譯，與「煩惱」同義，為煩惱種子；起即現行。現行由使不得解脫，以現行及種子同一惑義。「與心相應不相應相」為所縛，心被妄染，名為相應，是繫縛非解脫；心的本性是清淨的，名不相應，示可解脫。b.生明煩惱染：「隨趣受生而住相」，由於有煩惱，才有六道輪迴之因；「三界差別相」，有煩惱，才有三界受生之因。c.業明煩惱染：「愛見癡慢如箭深入過患相」，在《十地經》只有愛、見、癡三分是業因障礙解脫，此處則為我愛、我見、我癡、我慢等四惑，為末那識相應之四種根本煩惱。「三業因緣不絕相」，此惑隨順世間身口意業，不斷起因。[109]以上只是略說九種煩惱相，攝為三種事，又以八萬四千種「煩惱相」來總括世界所有眾生之煩惱，此地菩薩亦能如實知曉。

入行成就，即是菩薩以如是智慧，如實知眾生之十一種稠林，是染淨共依，而知其煩惱所在，應眾生之根機，應病與藥，才能藥到病除，令其解脫。所以入行成就，就是九地菩薩善於思擇十一種稠林，能息諸惡行，修諸善行，即是力波羅蜜二力之思擇力。

此外，力波羅蜜之修習力，即是修行四無礙智，已於精勤修行之「九地：勤修說法行」介紹，茲不再重述。由此思擇與修習二力，能令所修的六種波羅蜜多無間斷的念念現行，是為「力波羅蜜」。

（二）十地：智波羅蜜

智，其梵文為 jñāna，音譯為若那，即如實知一切法之智。根據《成唯識論》

---

[108] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 202b1-6。

[109] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 828b6-c9。

云：「智有二種，謂受用法樂智、成熟有情智。」[110]受用法樂智，證一切種智，恆自受用，得大自在。成熟有情智，教化饒益一切眾生，成就道果。

十地菩薩寄位在一乘，以法身為雲，普覆眾生，觀察覺了，意業自在，往生後感報作摩醯首羅天王。《華嚴經》云：「佛子！菩薩住此地，多作摩醯首羅天王，於法自在，能授眾生、聲聞、獨覺、一切菩薩波羅蜜行，於法界中所有問難，無能屈者。」[111]摩醯首羅，意譯為大自在，又翻威靈，或云三目，故為三界尊極之主。在印度教中，大自在天被視為世界最高位的神，是宇宙世界的創造者。但在大乘佛教中，被視為是位居法雲地的聖者，它是以色界四禪天之頂上為住處。《大智度論》揭示其像容：「八臂三眼，騎白牛。」[112]佛教界自古以來皆用「伊字三點」、「天主三目」之語來比喻鼎立之三位。十地法雲地之菩薩，往生感報為色界四禪之摩醯首羅天王，主三千世界。

在十波羅蜜中，十地法雲地以智波羅蜜特別殊勝。十地的地行共有六分，其中與智波羅蜜有關的為第四分的入大盡分。入大盡分，依《十地經論》又分為五種大，法藏、澄觀承襲之：智大、解脫大、三昧大、陀羅尼大、神通大。澄觀提出，十住灌頂住之十智，[113]與十地法雲地之五種大，兩者間有共通之處。[114]五種大依五種義，茲分述如下：依正覺實智義，離智障故；依心自在義，離煩惱障故；依發心即成就一切事義，意定力故；依一切世間隨利益眾生義，意能遍持、口能遍隨故；依堪能度眾生義，身及諸通廣能運故。前二自利，內智外用，後三利他，包括身口意三業，即意業起用、依發語業、身業變化。[115]所以，此五種大之前二種即受用法樂智，是自受用之自利，後三種即成熟有情智之饒益有情之利他。其中五種大中，前二種個別說明，後三種則合例說明。

智大又分為七種：集智大、應化智大、加持智大、入微細智大、密處智大、入劫智大、入道智大。七種智大中，茲不一一列舉，只以應化智大為例：《華嚴經》云：「佛子！此菩薩摩訶薩以如是上上覺慧，如實知眾生業化、煩惱化、諸

---

110 《成唯識論》，T31, no. 1585, p. 51b17-18。

111 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 208b26-29。

112 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 73a6-7。

113 八十《華嚴》卷 16：「此菩薩得成就十種智，何者為十？所謂震動無數世界、照耀無數世界、住持無數世界、往詣無數世界、嚴淨無數世界、開示無數眾生、觀察無數眾生、知無數眾生根、令無數眾生趣入、令無數眾生調伏。」T10, no. 279, p. 85b26-c2。

114 十住灌頂住之前五智，為神通大兼解脫大，即作用解脫；後五智攝餘三大，多同智大，故為智成就說。參見《演義鈔》，T36, no. 1736, p. 296a26-b2。

115 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 836a2-9。

見化、世界化、法界化、聲聞化、辟支佛化、菩薩化、如來化、一切分別無分別化，如是等皆如實知。」[116]應化智大，即依前緣集智身起化用，如實了知應化眾生差別的智慧。十句中，初三句「眾生世間自在化」，化眾生善惡業及利鈍使，令眾生見，似真造作；次一句「器世間自在化」；次五句「智正覺世間自在化」，法界化，為三乘所說的諸法行，餘四化為三乘人及果，故說三乘正覺；後一句通「三世間」，有情眾生以有分別智應化，無情的器世間以無分別智應化，智正覺世間以分別智、無分別智二種應化。[117]以上七種智是一切諸佛之智慧，廣大無量，此地菩薩皆能得入，故名智大。

解脫大，即金剛藏菩薩向與會大眾宣說，十地菩薩所獲得的十種解脫法門。《華嚴經》云：「佛子！菩薩摩訶薩住此地，即得菩薩不思議解脫、無障礙解脫、淨觀察解脫、普照明解脫、如來藏解脫、隨順無礙輪解脫、通達三世解脫、法界藏解脫、光明輪解脫、無餘境界解脫，此十為首，有無量百千阿僧祇解脫門，皆於此第十地中得。」[118]十種解脫法門，可分為四對，前三一對，次三一對，次二一對，後二一對。1.「不思議解脫」，神通的境界，是言語道斷心行處滅，不可用言語表達、心思計度。「無障礙解脫」，依於菩薩所發的願智力，能至無量世界而無拘礙。「淨觀察解脫」，明離障解脫，故云「淨觀」。離障有二：約位，則世間、出世間所離障不同；就出世中，有學、無學亦不同。2.「普照明解脫」，約心所具有的神通而言，如觀音普門示現，能隨意轉變，一時普應。「如來藏解脫」，即法陀羅尼，顯如來藏中蘊含恒沙之功德。「隨順無礙輪解脫」，具有無礙之辯才，能破他言，達到解脫圓滿。3.「通達三世解脫」，通達三世劫，隨意住持，是入劫智。「法界藏解脫」，一切種智，包藏於法界之中。4.「光明輪解脫」，菩薩光明輪不離一身，而能普照眾生使其解脫，是解脫光輪。「無餘境界解脫」，即一時而能知多時無量世界諸眾生心。[119]

五種大之其餘三種大，分別為「三昧大」、「陀羅尼大」、「神通大」，則合例說明，又稱為總例餘三。《華嚴經》云：「如是乃至無量百千阿僧祇三昧門、無量百千阿僧祇陀羅尼門、無量百千阿僧祇神通門，皆悉成就。」[120]以上三種大，

---

[116] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206b10-13。
[117] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 836a26-b5。
[118] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206c11-16。
[119] 參見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 836c21-p. 837a8。
[120] 八十《華嚴》，T10, no. 279, p. 206c16-18。

是利他，即是三業，三昧大是意業，陀羅尼大是口業，雖也有意持，但主要在口說，神通大是身通。

## 五、結論

十地寄乘可分為三個層次：世間人天乘、出世間三乘、出出世間一乘，其中八至十地是出出世間一乘，本文只探討九地、十地菩薩之修行特色，為成佛的一乘教法。九地、十地遠離治想，即第七識之微細所知障仍可現行生起，包括四無礙障、煩惱垢，這些都是屬於障道法，是入地的障礙，於入地前或初入地之障礙，能障無上菩提，故應遠離。九地之障礙，即是說法不得自在，故不具有四無礙辯，產生了利他中不欲行障，於入地前先修習十法來對治，包括自利、利他之二利事，使進入此地之法師不僅能樂修己利，亦能利樂有情，使自他得大利益，而遠離四無礙障，具足四無礙解。十地之障礙，即於諸法不得自在，障礙三摩地等各種功德，故不具有三昧定，產生了於諸法中未得自在障，故於受職進入十地之後，修習第二分「得三昧分」，修十種三昧遠離煩惱垢，使進入此地之菩薩能得三昧定，便能圓滿法身，究竟成佛。

九地菩薩勤修說法行，包括三種：智成就、口業成就、法師自在成就。智成就，即是知法、知器、知化儀，包括隨所知之法、隨所依之器二種，亦即第二分智成就、第三分入行成就皆是各別討論，今則總收二分共同討論，而以法逗器。口業成就，即是起而說法。口業成就，區分為二：總明具說之德、正明口業成就。總明具說之德，兼具智成就及口成就，《十地經論》是先徵問口業，結云智成；法藏、澄觀則是先明智成，再云口業，順序相反。正明口業成就之廣顯，分為十種差別：自相、同相、行相、說相、智相、無我慢相、大小乘相、菩薩地相、如來地相、作住持相。此十種差別中，每一相皆具有四無礙智，即四種相，且前五相差別是三乘教理，通於染淨相；後五相差別是三乘行果，唯有淨相。澄觀又對十種差別之四智做了歸納：四無礙智之法無礙智、義無礙智不同，前二智是約總別、性相等，以分法義；辭無礙智、樂說無礙智大多相同，後二是同體義。四智中，以辭無礙智來說明法、義無礙智，而樂說無礙智乃辭之別義。法師自在成就，大法師以四無礙智善巧說法，具有四種成就：持成就，得而不失；說成就，巧能演說；問答成就，能斷疑網；受持成就，更受勝法。

十地菩薩勤修受位行，又分為四：法、喻、合、結，茲將其分為法、喻合結

二項來說明。法又分為六：隨何等座、隨何等身、隨何眷屬、隨何等相、隨何出處、隨所得位，以上六法本來是指轉輪聖王之太子受職之時的六種殊勝，此處是指十地菩薩受佛職時的六種殊勝。喻說，是以譬喻來說明上面「法說」之六事，但順序稍有變動，且缺少「隨何眷屬」一種譬喻；合說，是命題肯定後的應用，此法也是如此，以隨所得位之法來說明；結說，是結論之陳述，即法之重述。

九地菩薩為一乘法，以無量智觀察無邊境界，說法教化眾生，往生後感報作大梵天王。十波羅蜜中，九地以力波羅蜜增勝，包括二種：思擇力、修習力。九地的地行共有四分，與力波羅蜜有關的為第二分的智成就、第三分的入行成就、第四分的說成就。智成就、入行成就，即是二力之思擇力；勤修說法行之修行四無礙智，即是二力之修習力。十地菩薩以法身為雲，普覆眾生，觀察覺了，意業自在，往生後感報作摩醯首羅天王。十波羅蜜中，十地以智波羅蜜增勝，包括二種：受用法樂智、成熟有情智。十地的地行共有六分，與智波羅蜜有關的為第四分的入大盡分。入大盡分之五種大中，智大、解脫大，即受用法樂智，是自受用之自利；三昧大、陀羅尼大、神通大，即成熟有情智之饒益有情之利他。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。

《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。

《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。

《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。

《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。

《成唯識論》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。

《大乘莊嚴經論》。《大正藏》冊 31，第 1604 號。

《仁王護國般若經疏》。《大正藏》冊 33，第 1705 號。

《妙法蓮華經玄贊》。《大正藏》冊 34，第 1723 號。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 號。

《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號。

《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。

《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 號。

二、中日文專書、論文、網路資源等

于珮珍(2003)。〈《華嚴經・十地品》不動地菩薩無功用行之研究〉,《大專學生佛學論文集》冊 13。台北：華嚴蓮社。

于慈嚴(2003)。《無生法忍之研究－以《華嚴經》不動地為主》。台北：華嚴專宗學院研究所第八屆畢業論文，ww.huayencollege.org/grad/grad_thesis/PDF_format/805.pdf，2013.09.05

平川彰等著・林保堯譯(1999)。《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司。

伊藤瑞叡(1988)。《華嚴菩薩道の基礎的研究》。京都：平樂寺書店。

李清良(2001)。《中國闡釋學》。長沙：湖南師範大學出版社。

神林隆淨著・許洋主譯(1984)。《菩薩思想的研究》。藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》66。台北：華宇出版社。

釋天聞(2011)。《《華嚴經》「法師」義研究》。台北：華嚴專宗學院研究所第十六屆畢業論文，http://www.huayencollege.org/grad/grad_thesis/PDF_format/1601.pdf，2013.08.30

釋正持(2012)。〈《華嚴經疏・十地品》釋經方法探析〉,《中華佛學研究》第 13 期。

釋正持(2012)。〈澄觀《華嚴經疏・十地品》科判探析〉，http://www.huayencollege.org/thesis/PDF_format/2012_001.pdf，2012.06.11

釋性禪(2008)。《第八地菩薩嚴土熟生之研究－以《華嚴經》為主》。台北：華嚴專宗學院研究所第十三屆畢業論文，http://www.huayencollege.org/grad/grad_thesis/PDF_format/1301.pdf，2013.09.05

釋演廣(2008)。《《華嚴經・十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究》。新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文。

釋賢度(2002)。《華嚴經十地品淺釋》。台北：華嚴蓮社。

釋觀慧(1986)。《華嚴經十地品研究》。台北：華嚴專宗研究所第一屆畢業論文，http://www.huayencollege.org/graduates/grad_thesis/PDF_format/101.pdf，2012.08.21

# 華嚴與禪

## 禪宗諸祖對華嚴義理之引述與應用

釋道輔

政治大學宗教研究所博士班一年級

## 摘　要

「禪」，自印度之菩提達摩祖師傳入中土後，經中國歷代祖師悲心濟物、尚德能仁、糅合融治中華哲理思想以表彰佛學之妙用與究竟，使「印度禪」得能雅俗共賞，於震旦中土生根、茁壯，進而衍發出「中國禪」，并形成日後臨濟、溈仰、曹洞、雲門及法眼五家奔流、弘化一方、光吞萬象之氣勢。復因東亞學僧雅好唐風、遠渡重洋以習學中國文化，「中國禪」也因而遠颺日韓，而於今時在歐美大放異彩。「中國禪」所呈現廣大恢宏、氣象萬千的漢傳佛教特色，為炎黃子孫濟人接世之瑰寶。然今學者多專注於天臺教觀對禪門之影響，較少論及華嚴思想對禪門開展之功用。本文擬探究華嚴思想對禪宗之影響，茲以史料中禪門諸祖之公案語錄及著作中，其所引述《華嚴經》之思想概念或內容為考察對象，針對本研究主題進行探討。

**關鍵字：華嚴、禪、中國禪、淨行品**

## 一、前言

禪法之初入中土，並未拘泥於禪坐之証悟之必然，諸如大小乘所主之數息、不淨、慈悲、因緣及念佛等觀修方法均能克臻見性之功。而禪門祖師為化導群蒙故而隨方設教—如達摩祖師於《少室六門》所倡之「凝住壁觀」，[1] 至僧粲《信心銘》的「念靜」，道信的《入道安心要方便》所主張的「念佛淨心」，[2] 乃至弘忍之東山禪法的「念佛名、令淨心」，[3] 兼以後人神秀主以「觀心看淨」為入門見性之功，皆以息心靜慮為主。如印順導師在其《中國禪宗史—從印度禪到中華禪》所明：

> 弘忍的「東山法門」，繼承道信的〈入道安心要方便〉，重視達摩禪的「領宗得意」，所以當時傳禪的情形，如〈傳法寶紀〉所說：「及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。猶遞為秘重，曾不昌言。儻非其人，莫窺其奧」。[4]

惜哉末代眾生根器淺薄，遂以為習禪乃以靜坐淨心為明心見性之必然。迨至六祖慧能力主行住坐卧皆是禪，大闡宗風；[5] 而後「洪州禪」更是將「生活禪」發揮的淋漓盡致。論及禪門諸祖開宗演教，則多有引證華嚴思想演繹禪法以接眾、方便示導後進以趨向真如—「華嚴」與「禪」的深厚情誼，在禪門祖師們引經據典的親切話語中活靈活現地傳達出來。茲就此一脈絡，試引述史料中有關「華嚴

---

[1] 《少室六門》卷 1：「理入者，謂藉教悟宗；深信含生同一真性，俱為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真、凝住壁觀，無自無他、凡聖等一、堅住不移；更不隨於文教。此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。」。T48, no. 2009, p. 369, c21-25，又卷 1：「外息諸緣，內心無喘；心如牆壁，可以入道。」。T48, no. 2009, p. 370, a25-26

[2] 《楞伽師資記》卷 1：「唐朝蘄州雙峯山道信禪師後。其信禪師，再敞禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便法門。……又依文殊說般若經一行三昧，即念佛心是佛、妄念是凡夫。……。善男子善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌；繫心一佛，專稱名字。隨佛方便所，端身正向，能於一佛，念念相續，即是念中能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二；不思議佛法等分別，皆乘一如，成最正覺；悉具無量功德、無量辨才，如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛法界無差別相。夫身心方寸、舉足下足，常在道場；施為舉動，皆是菩提。」。T85, no. 2837, p. 1286, c19-p. 1287, a7。

[3] 《楞伽師資記》卷 1：「唐朝蘄州雙峯山幽居寺大師，諱弘忍，承信禪師後。忍傳法，妙法人尊，時號為東山淨門。……爾坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字，證後坐時，若曠野澤中，迥處獨一高山；山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔；坐時滿世界，寬放身心，住佛境界；清淨法身，無有邊畔，其狀亦如是。」。T85, no. 2837, p. 1289, b11-p. 1290, a18。

[4] 釋印順，《中國禪宗史──從印度禪到中華禪》。妙雲蘭若，頁 75。

[5]《六祖大師法寶壇經》卷 1：「般若之智亦無大小，為一切眾生自心迷悟不同，迷心外見，修行覓佛；未悟自性，即是小根。若開悟頓教，不能外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。」。T48, no. 2008, p. 350, c26-p. 351, a1。又如卷 1：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」。T48, no. 2008, p. 351, c9-10

思想」之概念或內容，在禪門諸祖之公案語錄或著作中之應用為考察個案，探討華嚴思想對禪門的影響。

## 二、華嚴思想與達摩

（一）達摩與四卷楞伽

根據《續高僧傳》中的卷 16〈慧可傳〉所載，達摩是以四卷楞伽印心—「初達摩禪師以四卷《楞伽》授可曰：『我觀漢地惟有此經，仁者依行自得度也。』。」，[6] 達摩所引用《楞伽經》，當世已有二譯本—宋元嘉二十年（四四三）求那跋陀羅譯之《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，及魏延昌二年（五一三）菩提留支譯之《入楞伽經》十卷，惟其未引用當時當地之十卷楞伽譯本，而用江南之四卷譯本傳心，蓋因達摩「初達宋境南越」，[7] 而譯者跋陀亦為如來藏系之禪師，而流支則重北方阿賴耶識說。[8]

《楞伽》之譯者求那跋陀羅，在《楞伽師資記》中，記述：「魏朝三藏法師菩提達摩。承求那跋陀羅三藏後。」。[9] 而《古禪訓》中所載：「求那跋陀羅禪師，以楞伽傳燈，起自南天竺國，名曰南宗；次傳菩提達摩禪師。」，[10] 且經傳所明跋陀之譯作頗豐。[11] 另據《歷代三寶紀》中記載南譙王劉義宣請師講華嚴經，師「自忖未善宋言心懷愧歎，即專係心旦夕禮懺，請觀世音乞求冥應。」，遂夢有白衣士持劍擎一人首為其易首，「旦起道義備領宋言，於是就講（華嚴）辯注若流。」。[12]

四卷《楞伽》譯出時間為宋文帝元嘉二十年（四四三），達摩請諮跋陀之時間，依印順導師的判定約為達摩五十五歲（四三五）至九十八歲（四七八）之間；[13] 而《華嚴經》於東晉安帝義熙十四年（四一八）始譯，至宋永初二年方訖（四二二），

---

[6]《續高僧傳》卷 16。 T50, no. 2060, p. 552, b20-22

[7]《續高僧傳》卷 16：「初達宋境南越」。T50, no. 2060, p. 551, b29

[8] 釋印順，《中國禪宗史》。妙雲蘭若，頁 14-19。

[9]《楞伽師資記》卷 1。 T85, no. 2837, p. 1284, c21-22

[10] 釋印順，《中國禪宗史》，妙雲蘭若，頁 17。

[11]《歷代三寶紀》卷 10：「沙門求那跋陀羅，七十八部 (一百六十一卷經集喻)」。T49, no. 2034, p. 89, a19

[12]《歷代三寶紀》卷 10：「文帝世，中天竺國三藏法師求那跋陀羅，宋言功德賢；善大乘學，……帝深崇敬。……勅住祇洹寺，仍請令譯雜阿含等。……復於辛寺又出無憂王等經，前後所翻凡百餘卷。……譙王嘗請講華嚴經，跋陀自忖未善宋言心懷愧歎；即專係心旦夕禮懺，請觀世音乞求冥應。遂夢有人白服持劍，擎一人首來其前曰：『何故憂耶？』，陀因稽顙具以意對。其人答曰：『無所多憂！』。即便以劍易於陀首更安新頭，語令迴轉訖因問曰：『得無痛耶？』，陀答：『不痛。』。豁然便覺心神喜悅；旦起道義備領宋言，於是就講辯注若流。」。T49, no. 2034, p. 92, a14-b12

[13] 釋印順，《中國禪宗史》。妙雲蘭若，頁 17。

[14] 華嚴經譯出在楞伽之前，且為皇族所重，這可自劉宋之南譙王（四一五－四五四）請跋陀講華嚴經乙事看出。而達摩既親承諮教，其亦可能已自跋陀處領受華嚴之玄旨與義略，那為何達摩授四卷《楞伽》予授慧可時曰：「我觀漢地惟有此經，仁者依行自得度也。」？

試推究其因如下—華嚴乃佛陀受梵天所請而宣講，明諸佛之果德、法界之圓妙，蓋非凡夫之心性可管測臆量；而華嚴明菩薩之六度萬行，與禪門之主張禪慧之一門深入有別；且華嚴之五十二階位因行相涉，理事圓融，主萬法乃唯心所現之唯識見，以出離心、菩提心及空性見為入道之方便；而楞伽則高唱人法無我為宗，闡明聖智自覺的如來藏性「究竟顯實」的藏性見，後者與達摩所弘「直顯心性」的如來藏禪相合，深契達摩印心傳宗之法要。

（二）達摩「二入四行」之『稱法行』

「華嚴」與「禪」的理趣相合，吾人亦可於達摩之「二入四行」中略窺堂奧。「四行」中之第四行的「稱法行」，[15] 引用《維摩詰所說經．弟子品》中維摩詰開示大目犍連之詞：「法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故。」。[16]

維摩詰的日常生活行儀，如《維摩詰所說經．方便品》（以下簡稱〈方〉）所呈現的丰采，在鳩摩羅什（三四四－四一三）所譯之版本中（譯出時間四〇二－四〇六），文字描述如下：[17]

> 爾時毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；……弟子、釋、梵、世主所敬。欲度人故，以善方便，居毘耶離；資財無量，攝諸貧民；奉戒清淨，攝諸毀禁；以忍調行，攝諸恚怒；以大精進，

---

[14]《歷代三寶紀》卷 7：「華嚴經五十卷 (義熙十四年於道場寺出，至宋永初二年方訖，或六十卷，見竺道祖晉世雜錄)」。T49, no. 2034, p. 71, a8

[15] 二入為理入與行入，四行為報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。
《楞伽師資記》卷 1：「第四稱法行者。性淨之理，因之為法；理此眾相斯空，無染無著，無此無彼。經云：『法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故。』。智若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳於身命，則行檀捨施。心無悋惜，達解三空；不倚著，但為去垢；攝眾生，而無取相，此為自復地，亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾，餘五亦然。為除妄想，修行六度，而無所行，為稱法行。」。T85, no. 2837, p. 1285, b6-15

[16] 《維摩詰所說經》卷 1〈3 弟子品〉。T14, no. 475, p. 540, a4-5

[17]《佛祖統紀》卷 36：「（東晉元帝）元興元年，秦羅什法師，自弘始四年(402)以來，譯遺教經、維摩詰經、大智度論、成實論等九十八部。」。T49, no. 2035, p. 341, c17-19
《開元釋教錄》卷 4：「維摩詰所說經三卷 (一名不可思議解脫)，或直云維摩詰經。僧祐錄云：「新維摩詰經」，弘始八年於大寺出，僧肇筆受、叡製序，第六譯見〈二秦錄〉及〈僧祐錄〉)」。T55, no. 2154, p. 512, b25-26

攝諸懈怠；一心禪寂，攝諸亂意；以決定慧，攝諸無智。[18]

由此觀之，維摩詰的行持已總攝六度之布施、持戒、忍辱、精進、禪定與智慧，與華嚴諸地菩薩因行相應。而經中對其處世及待人接物更具體的描述則與《華嚴經》中的卷 6〈7 淨行品〉[19] （以下簡稱〈淨〉）的菩薩心行相應；另者，《華嚴經》的〈淨行品〉之內文理趣首見於支謙（二二三－二五三）所譯之《菩薩本業經》的〈願行品〉（以下簡稱〈願〉），[20] 茲試依經典之譯出時間，比較《菩薩本業經・願行品》、《維摩詰所說經・方便品》及《華嚴經・淨行品》三者如下：

〈願〉居家奉戒，當願眾生，貪欲意解，入空法中。
〈方〉雖處居家，不著三界
〈淨〉菩薩在家，當願眾生，捨離家難，入空法中。

〈願〉順教妻子，當願眾生，令出愛獄，無戀慕心。
〈方〉示有妻子，常修梵行
〈淨〉妻子集會，當願眾生，令出愛獄，無戀慕心。

〈願〉身在房室，當願眾生，覺知惡露，無有更樂。
〈方〉現有眷屬，常樂遠離
〈淨〉若在房室，當願眾生，入賢聖地，永離欲穢。

〈願〉見端正人，當願眾生，意行質直，愛好道法。
〈方〉雖服寶飾，而以相好嚴身
〈淨〉見嚴飾人，當願眾生，三十二相，而自莊嚴。

〈願〉舉飯向口，當願眾生，悉得諸經，諸佛法味。
〈方〉雖復飲食，而以禪悅為味

[18] T14, no. 475, p. 539, a8-19, 禪寂＝禪定【聖】（正倉院聖語藏本〈天平寫經〉）
[19] T09, no. 278, p. 430, c2-p. 432, c14
[20]《華嚴經傳記》卷 1：「菩薩本業經一卷(或云淨行品經是淨行品)，吳月支國沙門清信士支謙譯」。T51, no. 2073, p. 155, b12-13

〈淨〉若嚥食時，當願眾生，禪悅為食，法喜充滿。

〈願〉見人眾聚，當願眾生，功滿得佛，成弟子眾。
〈方〉入講論處，導以大乘
〈淨〉若在聚會，當願眾生，究竟解脫，到如來處。

〈願〉若見公卿，當願眾生，明於道理，助利天下。
〈方〉若在長者，長者中尊，為說勝法
〈淨〉若見長者，當願眾生，永離愛欲，深解佛法。

〈願〉見諸臣吏，當願眾生，忠正順善，無固賊心。
〈方〉若在大臣，大臣中尊，教以正法
〈淨〉若見大臣，當願眾生，常得正念，修行眾善。

《華嚴經》的〈淨行品〉之內容首見於支謙（二二三－二五三）所譯之《菩薩本業經》的〈願行品〉，[21] 《菩薩本業經》其所闡明的大乘菩薩行持精神與維摩及華嚴相通。而後期所譯出的《維摩詰所說經・方便品》及《華嚴經・淨行品》，與《菩薩本業經・願行品》相較之，其文字更為優雅流暢、而其所闡述的大乘菩薩行持更為通俗易解；且易於依教奉行。另者，如〈方便品〉與〈淨行品〉中皆用第一人稱或祈使語句，較〈願行品〉以第一人稱（參與者）、或間雜第三人稱（旁觀者）之敍述文句，其文體之親和力與說服力也強化多許。

跋陀在天竺時即已熟諳《大品華嚴》，於元嘉十二年（四三六）至廣州；[22] 後移錫於辛寺譯經，並應南譙王之請為講授《華嚴經》。（華嚴經譯出時間四二二；

[21]《華嚴經傳記》卷 1：「菩薩本業經一卷(或云淨行品經是淨行品)，吳月支國沙門清信士支謙譯」。T51, no. 2073, p. 155, b12-13

[22]《高僧傳》卷 3：「求那跋陀羅，此云功德賢。中天竺人，以大乘學故世號摩訶衍。…。後遇見阿毘曇雜心，尋讀驚悟，乃深崇佛法焉。…頃之辭小乘師進學大乘，大乘師試令探取經匣，即得大品華嚴；師嘉而歎曰：『汝於大乘有重緣矣！……元嘉十二年（436）至廣州，刺史車朗表聞，宋太祖遣信迎接。…初住祇洹寺。…頃之眾僧共請出經於祇洹寺，集義學諸僧譯出雜阿含經；東安寺出法鼓經。後於丹陽郡譯出勝鬘、楞伽經。…後譙王鎮荊州，請與俱行安止辛寺，更創房殿。即於辛寺出無憂王、過去現在因果及一卷、無量壽一卷、泥洹、央掘魔羅、相續解脫、波羅蜜了義、現在佛名經三卷、第一義五相略、八吉祥等諸經，并前所出凡百餘卷，常令弟子法勇傳譯度語。譙王欲請講華嚴等經。…」。T50, no. 2059, p. 344, a5-b11
《歷代三寶紀》卷 10：「現在佛名經三卷 (元嘉二十九（453）年正月七日，於荊州為南譙王劉義宣譯。亦名華敷現在佛名，見始興錄及高僧傳)」。T49, no. 2034, p. 91, b5-6

劉義宣於四三二年受封為南譙王，壽至西元四五四年；元嘉二十三年（四四七），譙王鎮荊洲，請跋陀俱行，後安師於辛寺。故跋陀為譙王講華嚴時約在西元四四七年—四五三之間）。[23] 達摩親炙跋陀之時間推算應約為四三六—四七八之間，[24] 因跋陀在天竺已精熟華嚴，故其對達摩之指授應已涵容華嚴之宗旨於其中。且自達摩之「二入四行」論之『稱法行』中引用《維摩詰所說經・方便品》之文，理趣與《華嚴經・淨行品》相通而可得知，達摩與華嚴的旨趣是相合的。另者，我們可以自達摩的傳人慧可及禪門諸祖的語錄及著作，看到華嚴文句的引用與華嚴思想流露於字裡行間。是以「華嚴」旨趣對禪門之弘宣流布，實有提攜振發之功。

## 三、禪門諸祖思想，與華嚴義理相合之應用例說

### （一）二祖慧可答僧粲之問

《釋氏稽古略》中記述慧可答覆北齊一居士（即三祖僧粲在俗時）之問：「未審何名佛法？」，曰：「是心是佛、是心是法；法佛無二，僧寶亦然。」。[25] 此意趣與東晉天竺三藏佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉文句理趣相合，經中解脫長者告善財其所證之「如來無礙莊嚴法門」，曰：「善男子！當知菩薩皆由己心得諸佛法，修菩薩行，淨一切剎；教化眾生，出諸大願；一切智城，遊戲神通不思議門；諸佛菩提，一切自在，無礙境界，皆由己心，具甚深智，了一切法。」。[26] 此文句後由唐朝罽賓國般若三藏奉詔所譯之《華嚴經》之卷六〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，善財童子參訪解脫長者之「如來甚深無礙莊嚴解脫法門」曰：「善男子！當知自心即是一切佛菩薩法，由知自心即佛法故，則能淨一切剎，入一切劫。」之義理相通。[27]

---

[23] 劉義宣為劉裕第六子，劉義隆與劉義符之弟。元嘉元年，封竟陵王，432 年竟陵蠻族多，改封南譙王。（http://zh.wikisource.org/zh-hant/宋書/卷 68）
《名僧傳抄》卷 1：「名僧傳第三。求那跋陀(梁言功德賢也)……先自元嘉二十三年（447），譙王鎮荊洲，請與俱行，安憩辛寺，立殿房。即於寺內，出無憂王經一卷、八吉祥經一卷、過去現在因果四卷、無量壽一卷、泥洹一卷，凡十三部，合七十三卷。譙王欲請講華嚴等經。」。X77, no. 1523, p. 351, a5-b3 // Z 2B:7, p. 5, d4-p. 6, a8 // R134, p. 10, b4-p. 11, a8

[24] 時達摩約五十六歲（四三六）至九十八歲（四七八）之間

[25]《釋氏稽古略》卷 2：「二祖慧可大師尊者，…至北齊有一居士，年踰四十不言名氏，聿來設禮而問祖曰：『弟子身纏風恙，請和尚懺罪。』，祖曰：『將罪來與汝懺！』。士良久曰：『覓罪不可得！』，祖曰：『與汝懺罪竟！宜依佛、法、僧住。』。士曰：『今見和尚已知是僧；未審何名佛法？』。祖曰：『是心是佛、是心是法；法佛無二，僧寶亦然。』。士曰：『今日始知，罪性不在內、不在外、不在中間；如其心然，佛法無二也。』；祖深器之云：『是吾寶也。』，即為剃落，宜名僧粲。」。T49, no. 2037, p. 803, a9-22

[26] T09, no. 278, p. 695, a7-11

[27] T10, no. 293, p. 688, a17-19

（二）三祖僧粲之〈信心銘〉

《信心銘》卷 1：「一即一切，一切即一」，[28] 其所發微的義理與華嚴理趣相通；如唐魏國西寺沙門法藏之著述《華嚴經探玄記》卷 1 所明華嚴之旨趣：「四名圓教，亦名祕密教；謂法界自在具足圓滿，一即一切、一切即一無礙法門，亦華嚴等是也。」，蓋皆自妙契本真，如如是也。[29]

（三）四祖道信之〈入道安心要方便法門〉

道信在文中引用大量大小乘經典如《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》、《維摩詰經》、《金剛經》、《文殊說般若經》、《普賢觀經》、《法句經》等，乃及老莊思想等誘進學人歸心向道，其所引用華嚴經文如下：[30]

花嚴經云：「有一經卷，在微塵中，見三千大千世界事。」

華嚴經云：「普賢身相，猶如虛空；依於如如，不依佛國。」

華嚴經云：「無量劫一念。」

華嚴經云：「不著二法，以無一二故。」

道信運用諸經教，以「理入」詮釋禪法，是禪門承先啟後之重要人物；「達摩禪」因而演化南方，為日後雙峰山的「東山法門」之弘傳奠下了良好的礎石。

（四）五祖弘忍之《最上乘論》

印順導師在其《中國禪宗史》判曰「弘忍『東山法門』，形成中國的禪學主流，在佛教界有崇高的威望。」。[31] 關諸華嚴思想的引用，如弘忍於其《最上乘論》中引證《十地經》之文義，以答「自心本來清淨」之問；其文曰：

問曰：「何知自心本來清淨？」。答曰：「十地經云：眾生身中有金剛佛性，

[28]《信心銘》卷 1：「一即一切，一切即一。」。T48, no. 2010, p. 377, a8

[29] T35, no. 1733, p. 111, a24-26

[30]《楞伽師資記》卷 1。T85, no. 2837, p. 1286, c21-p. 1289, b10

[31] 釋印順，《中國禪宗史》。「『東山』，從弘忍所住的憑墓山得名。道信（六一九頃──六五一）、弘忍（六 五二──六七五），同在黃梅弘化，禪門大大的興隆起來，尤其是弘忍的時代。如《傳法寶紀》說：「既受付囑，令望所歸，裾屨湊門，日增其倍。（二）十餘年間，道俗受學者，天下十八九，自東夏禪匠傳化，乃莫之過」。妙雲蘭若，頁 72。

猶如日輪體明圓滿廣大無邊；只為五陰黑雲之所覆，如瓶內燈光不能照輝。譬如世間雲霧八方俱起天下陰闇，日豈爛也何故無光？光元不壞，只為雲霧所覆。一切眾生清淨之心亦復如是，只為攀緣妄念煩惱諸見黑雲所覆；但能凝然守心，妄念不生；涅槃法自然顯現，故知自心本來清淨。」[32]

另者，文中又引《華嚴經》謂，「經云：『十方國土皆如虛空，三界虛幻唯是一心作。』。」，[33] 文同《大方廣佛華嚴經》卷 9〈13 初發心菩薩功德品〉：「知一世界即是無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界；……；知一世界出生一切世界，知一切世界猶如虛空。欲於一念知一切世界，悉無有餘故，發阿耨多羅三藐三菩提心。」，[34] 及卷 37〈26 十地品〉：「佛子！此菩薩摩訶薩復作是念：『三界所有，唯是一心。』。」所闡述之概念。[35]

（五）六祖慧能之《六祖大師法寶壇經》

壇經中引用華嚴語辭多處，如六祖多次論及「三身」—清淨法身、圓滿報身、千百億化身，以此為方便令學人見自法性三身佛。如下文所舉：

善知識！既歸依自三寶竟，各各志心，吾與說一體三身自性佛；令汝等見三身了然，自悟自性。總隨我道：『於自色身，歸依清淨法身佛。於自色身，歸依圓滿報身佛。於自色身，歸依千百億化身佛。…。』[36]

其中「清淨法身」一詞首見於東晉佛陀跋陀羅所譯之《大方廣佛華嚴經》，如卷 9〈13 初發心菩薩功德品〉：「…，清淨法身一，普應一切世。湛然常不動，十方無不現，…」。[37] 另者如六祖所舉之須彌、大海之喻則如華嚴所闡述之宇宙觀（即

---

[32]《最上乘論》卷 1。T48, no. 2011, p. 377, a24-b3

[33] T48, no. 2011, p. 378, b6-7

[34]《大方廣佛華嚴經》卷 9〈13 初發心菩薩功德品〉：「知一世界即是無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界；知無量無邊世界入一世界，知一世界入無量無邊世界；知穢世界即是淨世界，知淨世界即是穢世界；於一毛孔中悉分別知一切世界，於一切世界中悉分別知一毛孔性；知一世界出生一切世界，知一切世界猶如虛空，欲於一念知一切世界，悉無有餘故，發阿耨多羅三藐三菩提心。」。T09, no. 278, p. 450, c17-26

[35]《大方廣佛華嚴經》卷 37〈26 十地品〉：「佛子！此菩薩摩訶薩復作是念：『三界所有，唯是一心。』。」。T10, no. 279, p. 194, a13-14

[36] T48, no. 2008, p. 354, b12-17

[37] T09, no. 278, p. 455, a14-15。除《佛說出家功德經》（T16, no.707，附東晉錄），《佛說佛名經》（T14, no.441）未詳譯出時間，及《六門陀羅尼經論》（世親菩薩造，T21, no.1361），此三經論無法確定其「清淨法身」一詞是否為首出。

首見於《大方廣佛華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉：「一切三世佛所願，皆得清淨具足滿，佛子饒益

佛教之宇宙觀，然經典所明則以華嚴最為完備。)。其他又如華嚴觀念「一即一切，一切即一」及「一真」之應用：

> 善知識！心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切；去來自由，心體無滯，即是般若。[38]

> （五）祖曰：「…無上菩提，須得言下識自本心，見自本性不生不滅；於一切時中，念念自見萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。」[39]

> 佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。[40]

六祖法脈洪州禪所立之「觸類是道」；見性之人觸類皆真，即心即佛，當體現成，不假修證，不自外求。如《華嚴經・淨行品》所揭櫫的：

> 佛子！若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德；於諸佛法，心無所礙。[41]

此一妙用亦如馬祖道一所主張的：「舉一千從，理事無別，盡是妙用，更無別理；皆由心之迴轉。」。[42] 又如《馬祖道一禪師廣錄（四家語錄卷一)》卷 1 云：[43]

> 平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。經云：「非凡夫行。非聖賢行。是菩薩行。」。只如今行住坐臥、應機接物盡是道，道即是法界；乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地

---

諸眾生，能自具行清淨道。皆能往詣諸佛所，清淨法身照十方，佛子智海無邊底，普觀諸法寂滅相。」。T09, no. 278, p. 407, c12-16

[38]《六祖大師法寶壇經》卷 1。T48, no. 2008, p. 350, b8-11

[39]《六祖大師法寶壇經》卷 1。T48, no. 2008, p. 348, c10-13

「一真」。丁福保，《佛學大辭典》。「（術語）又名一如，亦曰一實，皆為絕待之真理也。一者無二，以平等不二之故謂之一；真者離虛妄之義，所謂真如也。」。又，陳義孝編，竺摩法師鑑定，《佛學常見辭彙》。「唯一真實的意思，與真如同義。」

「一真一切真」。陳義孝編，竺摩法師鑑定，《佛學常見辭彙》。「一真是指絕對的真理而言，華嚴宗所謂一真法界，天台宗所謂諸法實相，都是不離自性，站在真如的立場上談性，則一切法的不虛妄性和不變異性即是真如，故說一真一切真。」

[40] T48, no. 2008, p. 351, c9-10

[41] T10, no. 279, p. 69, c25-27

[42] T51, no. 2076, p. 440, a16-17

[43] X69, no. 1321, p. 3, a13-19 // Z 2:24, p. 406, c7-13 // R119, p. 812, a7-13

法門？云何言無盡燈？一切法，皆是心法；一切名，皆是心名。萬法皆從心生，心為萬法之根本。

此一「觸目會道」之法，不假苦思冥想的禪修而代之以無念、無住的頓悟法門，乃洪州禪法之特色；如越州大珠慧海和尚示眾曰：

華嚴經云：「一切法不生、一切法不滅；若能如是解，諸佛常現前。」。[44]…。心真者語默總真，會道者行住坐臥是道，為迷自性萬惑茲生。[45]

洪州禪將禪法融入生活之行住坐卧中而發揮到淋漓盡致；又六祖另一法脈石頭禪的「無心合道」則似源於牛頭宗，而其「即事而真」的理體圓融思想則明顯受華嚴宗的影響。[46] 如《宋高僧傳》卷 9 所記載，當世之讚馬祖、石頭二大士云：「自江西主大寂、湖南主石頭，往來憧憧；不見二大士為無知矣！」，[47] 由此可知曹溪禪法之盛。另如荷澤宗宗密的「教禪一致」，荷澤宗與華嚴教合一，都是華嚴思想對禪門影響的公案証例。

（六）神秀所引證的華嚴思想

隋朝智者大師（五三九－五九八）之《妙法蓮華經玄義》判曰：「北地禪師，明二種大乘教。一有相大乘，二無相大乘。有相者，如華嚴、瓔珞、大品等；說階級十地功德行相也。無相者，如楞伽、思益，真法無詮次；一切眾生即涅槃相也。」。[48] 北地禪師，應是指達摩北渡以降，紹襲及弘傳達摩禪法於江北之禪師。智顗著作《妙法蓮華經玄義》之時，約值禪宗三祖僧璨（五〇四/五一二－六〇六）弘法之際。[49] 如此，「北地禪師」應是泛指達摩之法脈，自慧可弘化於鄴城（河南省安陽市），[50] 至僧璨於舒州（今安徽省）皖公山化導，上述等習禪者之通稱。

---

[44]《大方廣佛華嚴經》卷 7〈10 菩薩雲集妙勝殿上說偈品〉：「一切法無生，一切法無滅，若能如是解，諸佛常現前。」。T09, no. 278, p. 442, b12-14

[45] T51, no. 2076, p. 440, c20-p. 443, b5

[46] 楊維中，〈佛性與禪悟---南宗禪三系心性思想的區別〉。《哲學雜誌》第三十期，1999 年 10 月

[47] T50, no. 2061, p. 764, a15-16

[48]《妙法蓮華經玄義》卷 10。T33, no. 1716, p. 801, b21-25

[49]《景德傳燈錄》卷 27：「天台山修禪寺智者禪師智顗，荊州華容人。……。及隋煬帝請師受菩薩戒，師為帝立法名號總持；帝乃號師為智者。師常謂：『法華為一乘妙典。…』，遂出玄義。……。三十餘年晝夜宣演。…」T51, no. 2076, p. 431, c9-p. 433, a3

故推算智顗作《妙法蓮華經玄義》約莫西元 559—568 之際。

[50] 地名規範檢索。DDBC Place Authority Database。中研院歷史地名。漢魏郡也。後魏道武改為相州，隋為魏郡。武德元年，置相州總管府。四年，廢總管府，仍省零泉縣。六年復置總管府，管磁、

此後復因道信、弘忍於蘄州黃梅雙峰山東山寺大開「東山法門」，今世謂南北宗之分始於五祖弘忍東山法門之分流—北宗神秀（六〇五－七〇六）、[51] 南宗慧能（六三八－七一三）之弘化一方；[52] 故有南宗頓、北宗漸之稱。而禪門之有相大乘教的禪師，如多處引證華嚴文相闡釋禪法的東山法門之後神秀，在宗密於其著作中《圓覺經大疏釋義鈔》所明神秀〈五方便門〉中的第五「了無異門」曰：

> 第五了無異自然無礙解脫。依華嚴經，一切無礙人，是無礙道；一道出生死，是無住道。[53]

另又如永明延壽禪師的《宗鏡錄》卷 98：「神秀和尚云：『一切非情以是心等現故，染淨隨心；有轉變故，無有餘性。……。經云：『其身周普，等真法界。』。[54] ……。善財觀樓閣時，遍周法界，有情門空，全一閣故。經云：『眾生不違一切剎。剎不違一切眾生。』。[55] 雖云有無同時，分相斯在矣。』」，[56] 皆以華嚴思想解析禪法接引學人。

神秀曾受武周則天之請入京弘法，於大足元年（七〇一）入京，至神龍二年（七〇六）入滅；而確立華嚴宗的賢首法藏自證聖元年（六九五）至聖曆二年（六九九）參與《八十華嚴》的譯場，譯畢旋即開講新譯之《華嚴經》（長安元年〈七〇一〉），因此神秀與法藏二者有相互交流之可能。神秀所撰之〈五方便門〉之後三門，與杜順的《華嚴五教止觀》，及法藏的《華嚴遊心法界記》後三門之次與內容相合，應是受到華嚴宗師的影響。[57] 且神秀奉詔入京，賜諡大通禪師，朝野所重，

---

洺、黎、衞、邢六州。九年，廢都督府。

[51] 人名規範檢索 DDBC Person Authority Database。
http://dev.ddbc.edu.tw/authority/person/index.php?fromSearch=%25E6%25B1%2582%25E9%2582%25A3%25E8%25B7%258B%25E9%2599%2580%25E7%25BE%2585

[52]《佛祖歷代通載》卷 22：「秀歸河北。……。是以教盛西北；能受正傳於曹溪，是以禪盛東南。謂之南能北秀，此教禪所由分也。」。T49, no. 2036, p. 720, b22-25

[53]《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3。X09, no. 245, p. 533, b21-23 // Z 1:14, p. 278, b4-6 // R14, p. 555, b4-6

[54]《大方廣佛華嚴經》卷 5〈1 世主妙嚴品〉：「佛如虛空無分別，等真法界無所依，化現周行靡不至，悉坐道場成正覺。」。T10, no. 279, p. 22, a8-9
《大方廣佛華嚴經》卷 11〈6 毘盧遮那品〉：「爾時，一切功德山須彌勝雲佛，於其道場大蓮華中忽然出現，其身周普等真法界。」。T10, no. 279, p. 54, b21-23

[55] T48, no. 2016, p. 943, a24-b6
《大方廣佛華嚴經》卷 29〈25 十迴向品〉：「佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，得一切功德清淨歡喜法門，無量功德圓滿莊嚴。如是迴向時，眾生不違一切剎，剎不違一切眾生；……；菩薩行不違一切智，一切智不違菩薩行。」。T10, no. 279, p. 159, c27-p. 160, a13

[56] T48, no. 2016, p. 943, a24-b6

[57] 神秀的「不思議門」，與杜順的「事理圓融門」、法藏的「事理混融門」相應。「明正性門」，與

[58] 故其〈五方便門〉之「教禪一致」亦為世所宗。

迨至唐玄宗開元年間，荷澤神會數度在滑臺召開無遮大會，尊慧能為禪宗六祖，斥神秀之後普寂自謂為南宗七祖，[59] 自此會（七三二）「為天下學道者定其是非」（神會集二八八）後，曹溪宗門於是大盛焉。[60] 太虛大師於其《佛教各宗派源流》書中論曰：「忍祖下旁出大通神秀禪師一支，行於北地，對能祖之宏於南，號稱南北二宗。然北宗不久亦即消息，唯南宗由南及北，盛行全國，溢及日本、高麗云。」。[61]

（七）牛頭禪的華嚴思想

「牛頭宗」，尊「華夏之達摩」之美譽的法融為初祖（五九四－六五七），[62] 弘化區在長江下游的潤州牛頭山，[63] 與位處長江中游的東山宗分庭抗禮。法融在其《絕觀論》中亦見華嚴思想之引證：[64]

> 經云：「於一微塵中，具含一切法。」[65]

法融師事炅法師，「聽三論，及華嚴大品、大集、維摩、法花等諸經。」。[66] 在

---

杜順的「語觀雙絕門」、法藏的「言盡理顯門」相合。「了無異門」，則與杜順的「華嚴三昧門」、法藏的「法界無礙門」一致。

[58]《佛祖歷代通載》卷 13：「舊唐史曰：『則天聞神秀名詔至都，肩輿入殿親加跪禮，勅當陽山剏度門寺以旌其德。時王公已下及京城士庶，聞風爭來謁見，望塵拜伏日以萬數。』。」。T49, no. 2036, p. 589, a1-4

《景德傳燈錄》卷 4：「神龍二年於東都天宮寺入滅，賜謚大通禪師。…。門人普寂義福等，並為朝野所重。」。T51, no. 2076, p. 231, b26-29

[59] 釋印順。《中國禪宗史》。「『南宗』」一詞，本與南能北秀無關。『菩提達摩南宗定是非論』，這一論名，不正是說明了菩提達摩所傳，就是南宗嗎！所以神會以慧能所傳為南宗，…。」。妙雲蘭若，頁 86。

[60]《圓覺經略疏鈔》卷 4：「能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沈廢於荊吳嵩嶽，漸門熾盛於秦洛；普寂禪師謬稱七祖、二京法主、三帝門師，朝臣歸崇，敕使監衛，雄雄若是；誰敢當衝？」。X09, no. 248, p. 862, c24-p. 863, a2 // Z 1:15, p. 131, b16-18 // R15, p. 261, b16-18

[61] 釋太虛，《佛教各宗派源流．第六章 中華之大乘宗派源流》。七葉佛教書舍。http://www.book853.com/show.aspx?id=97&cid=63&page=6

[62] 人名規範檢索。DDBC Person Authority Database。俗姓韋，為牛頭宗之開祖。十九歲（612）入句容茅山，從三論宗僧炅剃度。貞觀十七年（643），於牛頭山幽棲寺北巖下別立禪室，潛修禪觀，淨侶四至，百有餘人。道信聞之，往付所受僧璨之頓教法門。此後，以此山為中心之法系稱為牛頭宗，至慧忠為止，稱牛頭六祖。法嗣弟子有道綦、道憑與智巖等。

[63] 地名規範檢索。DDBC Place Authority Database。中國-江蘇省-南京市-江寧區，在城南四十里。因山頂南北雙峰似牛角而得名。自南朝起，牛首山一帶佛教鼎盛，是佛教牛頭禪發祥地。

[64] 據釋印順判定《絕觀論》確為法融所作。釋印順，《中國禪宗史》，妙雲蘭若，頁 113。

[65]《大方廣佛華嚴經》卷 51〈37 如來出現品〉：「佛子！譬如有大經卷，量等三千大千世界，書寫三千大千世界中事，一切皆盡。……。此大經卷雖復量等大千世界，而全住在一微塵中；如一微塵，一切微塵皆亦如是。」。T10, no. 279, p. 272, c7-17

[66]《弘贊法華傳》卷 3：「釋法融。…。博覽經史，弱冠，遂被經去俗。……。乃依第山豐樂寺大明

日本國求法僧圓珍目錄中記有《華嚴經私記》上下兩卷是屬於牛頭宗之作，[67] 據印順導師判定，此亦應是法融之作；因其「遍讀內外典」，[68] 「牛頭而講經的，似乎只是法融，後來者都偏重於禪，所以注明『牛頭』的，不是法融著作，就是學者所記而傳下來的。」。[69]

以江東為中心的牛頭禪，從八世紀初以來，對曹溪南宗就發生重大的影響；[70] 然牛頭禪後期有傾向於玄學化的色彩，尤以佛窟學為最。唐代以降，隨著曹溪禪在江東的盛行，牛頭禪也漸漸融歸於曹溪南宗中。

另者又如華嚴哲理的相即相入、理事圓融無礙之境用，對禪門的「觀心破相」有顯發之作用。《少室六門》卷 1：「第二門破相論。問曰：『若復有人，志求佛道，當修何法，最為省要？』。答曰：『唯觀心一法，總攝諸法，最為省要。」。[71] 如《大乘無生方便門》卷 1 所載：「《大方廣佛華嚴經》，大方廣是心、華嚴是色；心如是智、色如是惠（慧），是智慧經。」。[72]

## 四、結論

《華嚴經》中的〈淨行品〉之藉事修行煉心、心心念念迴向眾生及佛果菩提，與《達摩多羅禪經》的「修行四無量三昧」有異曲同工之妙。[73] 而〈淨行品〉更確切地將「四無量心」之慈、悲、喜、捨融入日常生活之行住坐卧之中，明確地指引、開示了「佛法不離世間覺」之修行法門；此與曹溪南宗洪州禪的「觸類是道而任心」、「平常心是道」生活化的禪法之主張是相合的。

---

法師，聽三論，及華嚴、大品、大集、維摩、法花等諸經。」(CBETA, T51, no. 2067, p. 18, c17-21)

[67] 《福州溫州台州求得經律論疏記外書等目錄》卷 1：「華嚴經私記兩卷(上下牛頭)」。T55, no. 2170, p. 1095, c11-12

[68]《續高僧傳》卷 20：「釋法融。…。年十九，翰林墳典探索將盡。…。旻師三論之匠，依志而業，又往丹陽南牛頭山佛窟寺，現有辟支佛窟得名焉。有七藏經畫，一佛經，二道書，三佛經史，四俗經史，五醫方圖符。」。T50, no. 2060, p. 603, c17-p. 604, b6

[69] 釋印順。《中國禪宗史》。妙雲蘭若，頁 115。

[70] 同上，頁 404。

[71] 《少室六門》卷之「第二門破相論」。T48, no. 2009, p. 366, c18-20

釋印順。《中國禪宗史》。「『觀心破相』，是禪者對經中所說的法門，用自己身心去解說。」。妙雲蘭若，頁 170。

如《大乘無生方便門》卷 1 引《華嚴經》曰：「《大方廣佛華嚴經》，大方廣是心，華嚴是色。」。T85, no. 2834, p. 1276, a14-15。

又如《六祖大師法寶壇經》卷 1：「善知識！常行十善，天堂便至。除人我，須彌倒；去貪欲，海水竭；煩惱無，波浪滅；毒害除，魚龍絕。自心地上覺性，如來放大光明」。T48, no. 2008, p. 352, b14-17

[72] T85, no. 2834, p. 1276, a14-16。

[73]《達摩多羅禪經》卷 2：「修行四無量三昧第十四」。T15, no. 618, p. 319, c5-p. 320, b18

《華嚴經》與《達摩多羅禪經》的譯者均是佛陀跋陀羅。《貞元新定釋教目錄》卷 5：「沙門佛陀跋陀羅。博學群經多所通達。少以禪律馳名。。T55, no. 2157, p. 802, c18

華嚴思想，如上所論及除對禪學的影響外；對中華文化更有不可輕覷的貢獻，如家喻戶曉的華嚴經中之「善財童子五十三參」；此一「參學」之風，除了開展了學佛者的視野與境界，如「趙州八十猶行腳、只為心頭未悄然」；更為中華文教已固化的習學模式「私塾」體系挹注了活水源頭，不再宥於一人、一時、一地之知識與教育。此一「活水源頭」進而更與中華文化激盪出璀璨耀目的火花，關於此成果已有多位先進賢達專文或著書探討，在此不再贅述。

《華嚴經》是釋迦牟尼佛成道後首次開示，後人記錄而成的經典；經中暢明諸佛之本懷，顯現華藏世界的依正莊嚴，是以《華嚴經》素有「經中之王」的美譽。歷代祖師大德多以華嚴文句示眾、惕勵人心，如玉琳國師於其所制定之朝暮課誦，內文中的「普賢十大願王」、「三皈依」，及發願「四生九有、同登華藏玄門；八難三途、共入毘盧性海。」之讚唄，及晚課之懺悔文乃節錄自＜普賢行願品＞之偈頌，[74] 皆發人深省、勸進菩提願心，至今仍為漢傳佛教之習學者奉為圭臬。「華嚴」導明之功，猶如唐代清涼澄觀大師（七三八－八三九）歎曰：「若不讀《華嚴經》，不知佛富貴。」。[75] 華嚴思想、普賢行願之理事圓融、一多無礙；其義理之深契法性、自他兩利，誠為世人導航之燭炬、依止之舟楫、去翳之妙方；實乃吾人自凡夫地發菩提心、修菩薩行以圓成佛果無上的法寶。

---

[74] 早課有「四生九有、同登華藏玄門；八難三途、共入毘盧性海。」之祈願。

[75] 唐代清涼澄觀法師《華嚴經行願品疏鈔》卷 2：「此經稱性備談十身威雄，若不讀華嚴經，不知佛富貴，為欲顯斯果德，故說華嚴大經十種因緣，皆應一一隨其本因。」。X05, no. 229, p. 242, b15-17 // Z 1:7, p. 419, b13-15 // R7, p. 837, b13-15

另如宋永明延壽禪師《心賦注》卷 3：「十地菩薩示受佛職位，如來十號是佛職。不讀華嚴經，焉知佛富貴？此一真心，可謂富貴，可謂尊極，故云無等等。天爵者，即仁義也。」。 X63, no. 1231, p. 125, a8-10 // Z 2:16, p. 43, d17-p. 44, a1 // R111, p. 86, b17-p. 87, a1

【後記】

很感恩此次「華嚴蓮社」所舉辦的「2013 年國際青年華嚴學者論壇」，末學因此次因緣學習到很多；感謝講評人黃連忠先生的指教，末學謹以為日後研習之針砭。針對黃先生的指教意見，末學查詢相關文獻、資料加以修正，並對部份意見加以補充說明。

一、關諸 A.「禪與天台」、或 B.「禪與華嚴」的學術研究，相關網站查詢結果如下：（先以關鍵字「禪」查詢，再加以進階查詢「天台」或「華嚴」）

臺灣博碩士論文知識加值系統—A 八筆 B 七筆

臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館—A 二二四四筆 B 一四一七筆

臺北市立圖書館館藏查詢系統—A 四筆 B 零筆

Google 學術搜尋—A 三一三零筆 B 三八八零筆（惟 google 的涉獵範圍過廣，並未針對研究主題、內容詳加分類，數字僅供參考）

共計 A 為五三八六筆，B 為五三零四筆，如此則「禪與天台」較「禪與華嚴」的相關研究為多。

二、摘要所明之「糅合融治」，黃先生指正應為「融冶」；但末學認為禪宗諸祖只有「治理」，而非「冶煉」、引用華嚴之經文或義理，故仍維持原文不動。

三、僧粲的《信心銘》，內文中有「徒勞念靜」之文句，[76] 且末學文中亦明示此「念靜」為方便法門；在文中第三點之（二）亦表明僧粲所發微之義理與華嚴之「一即一切、一切即一」之理念相合。

四、道信之「念佛淨心」，乃方便之前行，與黃先生所主張的「道信以『法界一相，繫緣法界』建立其禪學理論的核心」之理念並不相悖。

五、本文所論及之「東山法門」，概以印順導師之《中國禪宗史》所論述弘忍之「東山法門」為主，本文有明列「弘忍之『東山法門』」。

六、關諸菩提達摩之師承，《楞伽師資記》記承求那跋陀羅三藏後；而《六祖壇經》中，六祖自述師承，則達摩承須婆蜜多之後，二文皆同主菩提達摩乃「南天竺國王（子）第三子」之說法。

---

[76] 《信心銘》CBETA 電子版，版本記錄: 1.1，完成日期: 2002/11/04，發行單位: 中華電子佛典協會 (CBETA) cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。資料底本: 大正新脩大正藏經 Vol. 48, No. 2010

依末學之見，求那跋陀羅三藏應是菩提達摩初來中土所請諮之對象，而為《楞伽師資記》的作者淨覺記為達摩之師。蓋達摩「初達宋境南越」，[77] 而求那跋陀羅於劉宋「元嘉年(元嘉十二年，四三六)，隨船至廣州；宋太祖迎於丹陽郡，譯出楞伽經，王公道俗請開禪訓。」。[78] 跋陀、達摩，彼二人時、地相合，[79] 且以劉宋王朝之重視佛法、禮遇高僧，兼之以達摩印心之《楞伽經》乃跋陀所譯之四卷楞伽；是以依淨覺所記「承求那跋陀羅三藏後」，應是就達摩在中土之情況而論述。且淨覺並未述及達摩在天竺之傳承；故跋陀極可能是達摩在初抵中土，在語言、文字、風土人情及對中國之中央、地方政府官員皆不諳識之情況下，請諮相關儀節之對象；是以淨覺記達摩「承求那跋陀羅三藏後」，此應與六祖慧能所敍述之「達摩師承（天竺）之須婆蜜多」無甚衝突之處。

又《楞伽師資記》卷 1：「第二、魏朝三藏法師菩提達摩，承求那跋陀羅三藏後。其達摩禪師，志闡大乘，泛海吳越遊洛至鄴。...略辨大乘入道四行，弟子曇林序。」。[80] 另又如《楞伽師資記》卷 1：「此四行，是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達磨論也。」。[81]

淨覺（683-750），唐代禪僧。俗姓韋，為唐中宗庶人之弟。雖受恩澤預將為侯，卻遁而乞食，入太行山剃髮受具足戒。曾師事北宗禪之神秀，神秀示寂後，聞東京有玄賾者，即隨從親受指導，律儀周密，深解經典。爾後於太行山靈泉谷撰楞伽師資記，復住長安大安國寺。（佛光：4713）

作譯資料 宏智禪師廣錄(T48N2001)，楞伽師資記(T85N2837)[82]

曇林，或作曇琳，法林，無臂林。隋代僧，生卒年不詳，為禪宗初祖菩提達摩之弟子。自北魏元象元年（538）至武定元年（543）期間，為瞿曇般若流支、毘目智仙、菩提流支、佛陀扇多等諸師之譯經擔任筆受，並撰序文。傳與道林為

---

[77] 《續高僧傳》卷 16：「菩提達摩，南天竺婆羅門種。….。初達宋境南越，末又北度至魏；隨其所止誨以禪教。」。T50, no. 2060, p. 551, b27-c1

[78] 《楞伽師資記》卷 1：「第一、宋朝求那跋陀羅三藏，中天竺國人，大乘學時號摩訶衍。元嘉年隨船至廣州，宋太祖迎於丹陽郡；譯出楞伽經，王公道俗請開禪訓。」。T85, no. 2837, p. 1283, c26-29

[79] 達摩親炙跋陀之時間推算應約為四三六—四七八之間，（釋印順，《中國禪宗史》。妙雲蘭若，頁 17。）時達摩約五十六歲（四三六）至九十八歲（四七八）之間

[80] CBETA, T85, no. 2837, p. 1284, c21-28

[81] CBETA, T85, no. 2837, p. 1285, b15-17

[82] DDBC Person Authority Database 人名規範檢索
http://dev.ddbc.edu.tw/authority/person/index.php?fromSearch=%25E6%25B1%2582%25E9%2582%25A3%25E8%25B7%258B%25E9%2599%2580%25E7%25BE%2585

同一人。（佛光：6230；佛人：278）。[83]

[83] DDBC Person Authority Database 人名規範檢索
http://dev.ddbc.edu.tw/authority/person/index.php?fromSearch=%25E6%25B1%2582%25E9%2582%25A3%25E8%25B7%258B%25E9%2599%2580%25E7%25BE%2585

# 參考文獻

## 一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》（佛馱跋陀羅譯）。T09, no.278

《大方廣佛華嚴經》（實叉難陀譯）。T10, no. 279

《大方廣佛華嚴經》（般若譯）。T10, no.293

《大乘無生方便門》。T85, no.2834

《六門陀羅尼經論》。T21, no.1361

《六祖大師法寶壇經》。T48, no.2008

《天聖廣燈錄》。X78, no. 1553

《少室六門》。T48, no.2009

《心賦注》。X63, no.1231

《弘贊法華傳》。T51, no.2067

《名僧傳抄》。X77, no.1523

《佛祖統紀》。T49, no.2035

《佛祖歷代通載》。T49, no.2036

《佛說出家功德經》。T16, no.707

《佛說佛名經》。T14, no.441

《妙法蓮華經玄義》。T33, no.1716

《宋高僧傳》。T50, no.2061

《宗鏡錄》。T48, no.2016

《信心銘》。T48, no.2010

《貞元新定釋教目錄》。T55, no.2157

《馬祖道一禪師廣錄》。X69, no.1321

《高僧傳》。T50, no.2059

《景德傳燈錄》。T51, no.2076

《最上乘論》。T48, no.2011

《華嚴經行願品疏鈔》。X05, no.229

《華嚴經探玄記》。T35, no.1733

《華嚴經傳記》。T51, no.2073

《開元釋教錄》。T55, no.2154

《圓覺經略疏鈔》。X09, no.248

《楞伽師資記》。T85, no.2837

《達摩多羅禪經》。T15, no.618

《福州溫州台州求得經律論疏記外書等目錄》。T55, no.2170

《維摩詰所說經》。T14, no.475

《歷代三寶紀》。T49, no.2034

《釋氏稽古略》。T49, no.2037

《續高僧傳》。T50, no.2060

二、中日文專書、論文、網路資源等

參考書目

原典

《大正藏》。新文豐出版社。

《全唐文》。上海古籍出版社，1990 年版。

《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏》。

《宋高僧傳》。贊寧 (宋)（1988）。文津出版社。

《景德傳燈錄》。釋道原(宋) 編纂（1973）。真善美出版社。

專書

日文專書

川田熊太郎（1989）。《華嚴思想》。法爾出版社。

舟橋一哉等著（1993）。《佛學研究指南》。關世謙譯。臺北：東大出版社。

孤峰智璨，印海法師譯（2003），法印集 13《中印禪宗史》，台北：嚴寬祜基金會。

阿部肇一（1994）。《中國禪宗史》。東大圖書公司。

鈴木大拙（1968），《鈴木大拙全集》卷三〈禪思想史研究第三〉。岩波書店出版所附《觀心論》四本對校本。

荻原雲來編（1979）。《梵和大辭典》。東京：株式會社講談社。（1987 年，第一版第三刷）。

鎌田茂雄（1990）。《中國禪》。佛光出版社。

中文專書

何國銓（1987）。《中國禪學思想研究 :宗密禪教一致理論與判攝問題之探討著》。文津出版社。

吳經熊（1889）。《禪學的黃金時代》。台灣商務印書館。

呂澂（1999），《中國佛學思想概論》（下）。天華出版。

吳汝鈞（1995），《中國佛學的現代詮釋》。文津出版。

洪修平（1999），《禪宗思想的形成與發展》。佛光。

楊惠南（1995），《禪史與禪思》。東大。

楊曾文著（1999），《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。

楊維中（1999，10），〈佛性與禪悟---南宗禪三系心性思想的區別〉。《哲學雜誌》第三十期。

釋太虛，《佛教各宗派源流．第六章 中華之大乘宗派源流》。七葉佛教書舍。

釋印順（1950）。《中觀今論》。香港。（臺北：正聞出版社，1971 年重版。）

釋印順（1978），《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》。妙雲蘭若。

釋印順（1998），《中國禪宗史》。正聞出版社。

論文

釋性禪（2012），〈圭峰宗密的華嚴禪之融通〉。《大專學生佛學論文集》。台北市華嚴蓮社。

三、西文之專書、論文、網路資源等

Powell, William F. 1986. *The Record of Tung-shan*. Honololo: University of Hawaii Press.

Heinrich Dumoulin. 2005. Zen Buddhism: A History (Volume 1) India and China. World Wisdom: Bloomington, Indiana

Buddhist door 佛門網. http://glossary.buddhistdoor.com/en/

Dharma Drum Digital Archives. 法鼓數位典藏專案. http://www.ddbc.edu.tw/zh/digital_archives/projects.html#vengis

Dharma Drum Digital Database of Buddhist Tripitaka Catalogues. 佛教藏經目錄數位資料庫. http://jinglu.cbeta.org/index_e.htm

Dharma Drum Integrated search. 法鼓 I 搜尋. http://isearch.ddbc.edu.tw/

Digital Dictionary of Buddhism 電子佛教辭典.

http://buddhism-dict.net/ddb/index.html

Digital Library & Museum of Buddhist Studies 佛學數位圖書館暨博物館.

http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm

Electronic Buddhadharma Society of BAUS 佛教電腦資訊庫功德會.

http://www.baus-ebs.org/links.html

Foguangshan Buddhist Electronic Texts 佛光電子大藏經.

http://etext.fgs.org.tw/Sutra/eSutra1.aspx

Library of Luminary Buddhist Institute 香光尼眾佛學院圖書館.

http://www.gaya.org.tw/library/dbjoin/index.asp

National Central Library Taiwan Digital Meta-Library 國家圖書館.

http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/login?o=dwebmge

Nyanatiloka Mahathera, Buddhist Dictionary- Manual of Buddhist Terms and Doctrines.

http://glossary.buddhistdoor.com/en/search

Qiye Fojiao Shushe 七葉佛教書舍. http://www.book853.com/

【後記】

很感恩此次「華嚴蓮社」所舉辦的「2013 年國際青年華嚴學者論壇」，末學因此次因緣學習到很多；感謝講評人黃連忠先生的指教，末學謹以為日後研習之針砭。針對黃先生的指教意見，末學查詢相關文獻、資料加以修正，並對部份意見加以補充說明。

一、關諸 A.「禪與天台」、或 B.「禪與華嚴」的學術研究，相關網站查詢結果如下：（先以關鍵字「禪」查詢，再加以進階查詢「天台」或「華嚴」）

臺灣博碩士論文知識加值系統—A 八筆 B 七筆

臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館—A 二二四四筆 B 一四一七筆

臺北市立圖書館館藏查詢系統—A 四筆 B 零筆

Google 學術搜尋—A 三一三零筆 B 三八八零筆（惟 google 的涉獵範圍過廣，並未針對研究主題、內容詳加分類，數字僅供參考）

共計 A 為五三八六筆，B 為五三零四筆，如此則「禪與天台」較「禪與華嚴」的相關研究為多。

二、摘要所明之「糅合融治」，黃先生指正應為「融冶」；但末學認為禪宗諸祖只有「治理」，而非「冶煉」、引用華嚴之經文或義理，故仍維持原文不動。

三、僧粲的《信心銘》，內文中有「徒勞念靜」之文句，[84] 且末學文中亦明示此「念靜」為方便法門；在文中點三之（二）亦表明僧粲所發微之義理與華嚴之「一即一切、一切即一」之理念相合。

四、道信之「念佛淨心」，乃方便之前行，與黃先生所主張的「道信以『法界一相，繫緣法界』建立其禪學理論的核心」之理念並不相悖。

五、本文所論及之「東山法門」，概以印順導師之《中國禪宗史》所論述弘忍之「東山法門」為主，本文有明列「弘忍之『東山法門』」。

六、關諸菩提達摩之師承，《楞伽師資記》記承求那跋陀羅三藏後；而《六祖壇經》中，六祖自述師承，則達摩承須婆蜜多之後，二文皆同主菩提達摩乃「南天竺國王（子）第三子」之說法。

依末學之見，求那跋陀羅三藏應是菩提達摩初來中土所請諮之對象，而為《楞伽師資記》的作者淨覺記為達摩之師。蓋達摩「初達宋境南越」，[85] 而求那跋陀羅於劉宋「元嘉年(元嘉十二年，四三六)，隨船至廣州；宋太祖迎於丹陽郡，譯出楞伽經，王公道俗請開禪訓。」。[86] 跋陀、達摩，彼二人時、地相合，[87] 且以劉宋王

---

[84] 《信心銘》CBETA 電子版，版本記錄: 1.1，完成日期: 2002/11/04，發行單位: 中華電子佛典協會 (CBETA) cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。資料底本: 大正新脩大正藏經 Vol. 48, No. 2010

[85] 《續高僧傳》卷 16：「菩提達摩，南天竺婆羅門種。….。初達宋境南越，末又北度至魏；隨其所止誨以禪教。」。T50, no. 2060, p. 551, b27-c1

[86] 《楞伽師資記》卷 1：「第一、宋朝求那跋陀羅三藏，中天竺國人，大乘學時號摩訶衍。元嘉年隨船至廣州，宋太祖迎於丹陽郡；譯出楞伽經，王公道俗請開禪訓。」。T85, no. 2837, p. 1283, c26-29

[87] 達摩親炙跋陀之時間推算應約為四三六—四七八之間，（釋印順，《中國禪宗史》。妙雲蘭若，頁 17。）時達摩約五十六歲（四三六）至九十八歲（四七八）之間

朝之重視佛法、禮遇高僧，兼之以達摩印心之《楞伽經》乃跋陀所譯之四卷楞伽；是以依淨覺所記「承求那跋陀羅三藏後」，應是就達摩在中土之情況而論述。且淨覺並未述及達摩在天竺之傳承；故跋陀極可能是達摩在初抵中土，在語言、文字、風土人情及對中國之中央、地方政府官員皆不諳識之情況下，請諮相關儀節之對象；是以淨覺記達摩「承求那跋陀羅三藏後」，此應與六祖慧能所敍述之「達摩師承（天竺）之須婆蜜多」無甚衝突之處。

又《楞伽師資記》卷 1：「第二、魏朝三藏法師菩提達摩，承求那跋陀羅三藏後。其達摩禪師，志闡大乘，泛海吳越遊洛至鄴。...略辨大乘入道四行，弟子曇林序。」。[88] 另又如《楞伽師資記》卷 1：「此四行，是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達磨論也。」。[89]

淨覺（683-750），唐代禪僧。俗姓韋，為唐中宗庶人之弟。雖受恩澤預將為侯，卻遁而乞食，入太行山剃髮受具足戒。曾師事北宗禪之神秀，神秀示寂後，聞東京有玄賾者，即隨從親受指導，律儀周密，深解經典。爾後於太行山靈泉谷撰楞伽師資記，復住長安大安國寺。 （佛光：4713）

作譯資料 宏智禪師廣錄(T48N2001)，楞伽師資記(T85N2837)[90]

曇林，或作曇琳，法林，無臂林。隋代僧，生卒年不詳，為禪宗初祖菩提達摩之弟子。自北魏元象元年（538）至武定元年（543）期間，為瞿曇般若流支、毘目智仙、菩提流支、佛陀扇多等諸師之譯經擔任筆受，並撰序文。傳與道林為同一人。（佛光：6230；佛人：278）。[91]

---

[88] CBETA, T85, no. 2837, p. 1284, c21-28

[89] CBETA, T85, no. 2837, p. 1285, b15-17

[90] DDBC Person Authority Database 人名規範檢索
http://dev.ddbc.edu.tw/authority/person/index.php?fromSearch=%25E6%25B1%2582%25E9%2582%25A3%25E8%25B7%258B%25E9%2599%2580%25E7%25BE%2585

[91] DDBC Person Authority Database 人名規範檢索
http://dev.ddbc.edu.tw/authority/person/index.php?fromSearch=%25E6%25B1%2582%25E9%2582%25A3%25E8%25B7%258B%25E9%2599%2580%25E7%25BE%2585

# 論華嚴思想之「相即」概念[1]

郭 秀 年

華梵大學東方人文思想研究所博三

## 摘 要

「即」義在漢語詞彙、西方語意學上具多種類型，對觀天台教義「一心三觀」、「即空即假即中」；華嚴則強調任一法之當下觀其無盡圓融，所謂：「一即一切，一切即一」。經由法界觀，說明眾生對於生存場域之理解型態，由色、空，理、事二法之對立滯執，進昇至到事與事之圓融、無礙相即。「海印三昧」、「因陀羅網」作為圓教覺悟者境界之全體映現，諸佛微塵剎土與華藏莊嚴世界海之相即攝入重重無盡。

大 綱

一、前言

二、「即」字之語意

三、近代學者對「相即」概念之理解

四、華嚴之「相即」概念

（一）「相即」之理論依據－《華嚴法界觀門》

1、真空觀

2、理事無礙觀

3、事事無礙觀

（二）覺悟境界之圓融相即

1、海印三昧

2、因陀羅網

五、結語

參考資料

[1] 初稿，請暫勿引用、複製。

## 一、前 言

「即」字從漢語字意，可知其意指「接近」、「即是」；原始佛教經典尚無與此字相關之法義出現。「即」字梵語「eva」、「yad…tad」，意指「同一」或「不異」，最早出現於玄奘譯《大般若波羅蜜多經》、《心經》及羅什譯《摩訶般若波羅蜜多經》，陳述色與空彼此相依互存或相即不離。《六祖壇經》：「即心即佛」，天台智者以空假中三者相即不二為天台核心要義，華嚴以「一即一切，一切即一」之重重無盡、法界緣起強調華嚴思想。

近代學者之研究從西方語意學與哲學之邏輯辨證分析此「即」字具有「具體同一性」型態，意即包含正反二面事物之統一性，如色與空，真、俗二諦。然而，吾人若從中國佛教之天台宗與華嚴宗之義理探究，「即」或說「相即」其內涵具有「轉化」之作用或「救度」精神。「轉化」、「救度」（解脫）有別於原始佛教視生死與涅槃、煩惱或菩提為對立之二端。雖然生死與煩惱都是實存於眾生生命之種種情境與遭遇，但是若要悟入菩提、涅槃之彼岸，則不能捨離此岸之生死與煩惱，而有彼岸之涅槃可得。換言之；生死與涅槃二者在「相即」概念下，所蘊涵之「轉化」、「救度」義，而能圓融、無礙的去觀照，煩腦與菩提二者相即並存。因「相即」思想，呈現天台與華嚴在世俗與出世俗、權實、本迹、空與不空等不同面向之思維與眾生之生存活動。

## 二、「即」字之語意

古漢語典籍[2]所出現之「即」字，多指「就是、接近、靠近」[3]、「依附、附著」[4]之意，或具介繫詞[5]、副詞[6]、連接詞[7]性質。現代漢語詞彙學者研究，認為語言中具有意義的最小單位的「詞素」[8]，如「民」是一詞素，可以用來造詞，如民眾、

---

[2] 如《爾雅釋詁》：「近也，當今也」。《素問》：「至也」。《經傳釋詞》：「即是」。

[3] 《左傳・襄公八年》：「民死亡者，非其父兄，即其子弟也」。《詩經・衛風篇》：「匪來貿絲，來即我謀」。

[4] 南朝范縝《神滅論》：「神即形，形即神，形存則神存，形滅則神滅」。郭沫若《中國史稿》：「形神相即」，精神與形體相依相成，相互結合。

[5] 指「當」、「就在」，如「即其此風雲佳，孤觴聊可命」。

[6] 指「便、就」，沈從文著：《沈從文自傳》「西北二十里後，即以漸入高原」。

[7] 指「則」，《墨子・非樂篇》：「利人乎即為，不利人乎即止」。漢・賈誼《過秦論》：「而以聖德與天下，天下息矣，即四海之內，皆歡然各自安樂其處。」

[8]「詞素」指構詞要素或造詞成份。竺家寧著，《漢語詞彙學》，p8，台北：五南圖書圖版，民 88 年。

國民等。早期之「即」字是一詞素，「相即」一詞，屬「派生詞」[9]（derivative word），是在字根的前、後或中間加入某一字，而構成的詞，稱為「詞綴」（affix），加在詞根前面稱「前綴」（也叫詞頭 prefix）或加在詞根的後面稱「後綴」（叫詞尾 suffix）。[10]詞綴通常是一虛的成份不具實質意義，如「老師」、「老虎」並無「老」的意思，詞綴多半和詞根緊密相連，並不單獨用，如「相見」、「相思」、「可惜」等。天台典籍以「即空即假即中」、「一念三千」說明天台教義，華嚴多以「相即相入」、「重重無盡」展現華嚴圓融無礙境界。「相即」或「相入」二詞亦屬「並列複合詞」[11]，其「相」字並無實質意義，其意義有時是偏向其中某個詞素（又叫偏義詞），如「睡覺」意指「睡」，「窗戶」指「窗」，故「相即」、「相入」就有指向「即」與「入」之涵意。

漢語「即」字，可對應於梵語「eva」，「evam」一字，英譯為 exactly so，或 same，truly、really，[12]「即」＝「不異」na prthak、「一」或「不二」，二者密切不離，一體不二，「相即」也是「不二」的同義語[13]。最早於羅什譯《般若經》[14]時開始用「即」字，其後之般若系經典亦出現「即」字與「則」字互用，「則」就是指「即」。[15]梵語「eva」到「yad…tad」字義之轉用，特指二者之關係，如「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」、色與空互即、不離不異，所謂：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，說明離空無色，離色無空，空色相即不二。宗密大師在《註法界觀門》中，特別對真空、斷滅空，實色與幻色，空色一如無礙作詳盡之論辯，乃至龍樹之《中論》亦舉眾生由無明、習氣薰染所成，故無明習氣與眾生彼此相即不異，。[16]上述略說「即」字具有之詞類性質。其次；就語意學之結構而言，理

---

[9]「派生詞」有一特性，具有旺盛的能產性、衍生性，可以和很多詞根相結合形成許多不同之派生詞。見：竺家寧著，《漢語詞彙學》，p156，台北：五南圖書圖版，民 88 年。梁曉虹《佛者詞語的構造與漢語詞彙的發展》，認為佛經中的附加式（派生詞）如前綴詞「老、阿」、後綴詞「~子、~者」，如「桌子、瞎子、長者」，促進漢語派生詞之發展。

[10]竺家寧著，《漢語詞彙學》，p157，台北：五南圖書圖版，民 88 年。

[11]竺家寧著，《漢語詞彙學》，p56，台北：五南圖書圖版，民 88 年。

[12] Monier Williams, M.A., K.C.I.E.，《Sanskrit-English Dictionary》，p.232，Oxford，The Clarendon Press。

[13]《佛教哲學辭典》p.1074~1075，創價學會，第三版。

[14]「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」又《小品般若經》：「幻不異色，色不異幻，幻即是色，色即是幻」。

[15] 如西晉《放光般若經》：「色與空等無異，所以者何？色則是空，空則是色」，西晉竺法護《光讚般若經》：「色者則空，色無異空，色則為空，空者為色」，玄奘《心經》、《大般若經》：「色不離空，空不離色，色即是空，空即是色」。

[16]《中論》〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」、〈觀業品〉：「無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不即亦不異」。

解一個字詞之意義，應注意其前後語詞關係：

> 一個字本身並沒有單一的意義，只有可能的含義。它是一個符號，等情境來表明其意；在一個句子中，它的意義將由字的互動來決定[17]

因此，「即」或「相即相入」一詞，雖從詞彙學上具介繫詞、連接詞、派生詞或前綴詞、並列複合詞等多種類別。二詞若同時出現或附加為「一即一切」、「相即相入」,「即空」、「即假」、「即中」、「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，所產生之語意，均可豐富義理思想之深層涵義。故語意學研究者之觀點亦強調：

> 從語意範圍中挑選一個說法，最接近你所研讀之經文中這個字的用法，注意這個字內涵層面，看它是否用在講對像、事件、抽像意義，或關係等方面，...最應當注意的乃是作者的用意。[18]

天台或華嚴之「即」或「相即相入」概念，縱然不盡相同，然從其上下不同之文意脈絡，可知其隱含佛法義涵、修行實踐與深層之哲理思惟。

## 三、近代學者對「相即」[19]概念之理解

「即」字，在華嚴的四法界觀多次出現；天台說心境互具平等觀照契入實相，以「即空即假即中」之空假中三者表達相即義；華嚴直就任一法之當下觀其圓融無礙，說「一即一切」，無盡緣起、海印三昧、因陀羅網，展現相即的內容。方東美先生從西洋哲學所謂的邏輯語句（logical predication）觀點，說明任何的邏輯符號與對像之間都有一對一之對應關係（one-to-onecorrespendence），因此，只具有單獨唯一的意義，易形成一種偏見，就不具有多重之歧義（ambiguity）。然而，《法界觀門》裏出現「色不即空，以即空故」的第一個「即」屬邏輯述語（logical predication），是全稱命題（all-proposition），第二個「即」字屬邏輯關係（logical

[17]格蘭．奧斯邦（Grant R. Osborne），《基督教釋經學手冊》，p.109，台北市，校園書房，民 91 年。
[18] 格蘭．奧斯邦（Grant R. Osborne），《基督教釋經學手冊》，p.130，台北市，校園書房，民 91 年。
[19] 對「即」有研究的資料並不多，在日本有佐藤賢順、坂本幸男，在台灣有方東美、牟宗三、陳榮灼，慧嶽法師的理念與四明知禮相近，故本文先以方東美、牟宗三、陳榮灼三為主，日後在進一步探討日本學者之相關研究。

relation）具有「動態關係（dynamic relation）」[20]，或具「邏輯功能」（functional relation）屬邏輯上的關係符號（functor）。方先生所謂的「動態關係」，也就是上層世界（指空理、精神世界）與下層世界（指色、物質世界）具有相通之動能，上層世界可以關注下層世界之種種苦難，而下層世界可以契入上層世界之「上下迴向」精神。「即」具有動態關注之意義，可融合對立之二端，故生死與涅槃不再是捨離此岸之生死希求彼岸之涅槃，而是二者必須同時予以平等觀照，也不是滅去色法而有空理可得。因此，華嚴法界觀之「明空即色」觀之「即」，指「就」、「遷就」，遷就、貫注下層世界，再將他們向上提昇，如方先生所說，用：「**最高的理想、最高的真像、最高的價值，來向下面貫注，這一點就是明空即色觀**」[21]。

精神世界（本體、形上、因、本）

空

↑↓ 上下互通

色

物質世界（現像、形下、果、末）

學者牟宗三先生於《佛性與般若》[22]一書，所論之「相即」義不內容多，僅從緣起法之相由、不相由、同體、異體、空有、力用之觀點理解。亦即「不相由」指「不待緣」就同體而言，由於同一法體自具眾德[23]，為同體中之一中多，多中一，一即多，多即一，於同一事中見無量，又全有力故不待緣助成，自因能具足一切，亦無可攝。「相由」指「待緣」，分相即與相入，就異體而言，從空、有二義說「相即」，就力無力說「相入」。

所謂「相入」從力用說，若自有力能攝他，他無力而入自，則能一攝一切，一切入一[24]，反之，若自有力、他亦有力，他無力，自亦無力，全有力、全無力，則不能相即相入[25]。牟先生認為，力用或攝、入，都只是「方便假說」、「虛說詞語」

[20]方東美《華嚴宗哲學》下，p355~363，黎明文化事業。
[21]方東美《華嚴宗哲學》下，p355~363，黎明文化事業。
[22]牟宗三先著，《佛性與般若》，p522~，聯經出版社，民。
[23]如溪水、河水或雨水等，皆能滋養生長萬物。
[24]如水有力時能攝水為波，波無力時波滅入水，一水攝一切水，一切波入一波。
[25]若水有力波亦有力，水無力波亦無力，二者則不能相即相入。

[26]相即無礙，由於一切事法皆是緣起法，是自性空，一緣起時則攝全體緣起，故一成一切成，一攝一切，一切入一，故一相無相即是如相。因為此一緣起是無自性之緣起，故亦無所謂之「力」用[27]。因此「相即相入」[28]可說是即而無即，入而無入；同體、異體亦各具有一中多，多中一，一即多，多即一，表述法界緣起之重重無盡，相即無礙[29]，此乃牟先生從緣起無自性空之方便假說解釋「相即相入」義。

| 緣 起 法 | | | |
|---|---|---|---|
| 相 由 | 待 緣 | 異 體 | 「相即」（體）－指空、有：自有他無，自無他有，此二無二，是故常相即。〔緣起故〕<br><br>「相入」（用）－指力、無力：<br>自有力能攝他，他無力而入自，則能一攝一切，一切入一。 |
| 不相由 | 不待緣 | 同 體 | 1、同一法體自具眾德，一中多，多中一，一即多，多即一。<br>2、自有力不待緣，自因具足一切，亦無可攝。 |

吳汝鈞教授對「相即」的理解提出「相即」有四種關係[30]，從空、有、有力、無力，每一事物都具有空、有二面性質，「空」代表否定、潛藏，「有」表肯定的、現實面，「即」則具有從否定之潛藏面，朝向肯定的現實面之趨向，如種子到結果

[26] 牟宗三，《佛性與般若》，p.522~525，聯經出版。此處之「方便假說」、「虛說詞語」或可說是「假名」，是指吾人在描述認識對像或真理時所暫時採取之言說策略，不具恆常不變之特質。學者指「假名」是：「被賦與權宜的名稱以資相互識別的現像界、經驗界的東西」，或說是「假立在某些事物的名稱上」。參見陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，台北：法鼓文化，p198~199。「假名」之相關研究可參考：萬金川，《龍樹的語言概念》，p54；嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念－以《大般若波羅蜜多經．第四會》〈妙行品〉與第二會〈善現品〉的對比做為考察的基礎〉，收錄於《中華佛學研究》第 10 期，p46。

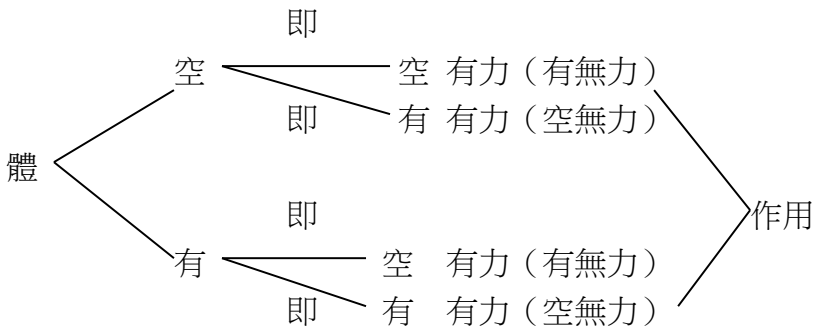
[27] 西洋哲學有所謂「動力因」，由亞里斯多德（Aristotle）所提出「四因」說之一。阿含經典對緣起法之說明，以「無明」、「行」、「識」乃至「生」、「老病死」闡述有情生命之存在及一切現像，不是突然生成，而是有其因緣之聚合而成，所謂：「緣會即形，（緣）散而無像」；然而能將「無明」、「行」、「識」乃至「生」、「老病死」等現像串連，並互為網絡的也就是「業力」（karma）之驅動，此「業力」具有生發之功能、力用，促使生命現像一再處於苦痛與輪迴中。因此，事物本身之作用並非固定不變，當吾人探討緣起義時，應思考「力」之作用，為「有力」或「無力」與其它條件之相互作用下所產生之意義。參見陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，台北：法鼓文化，p102~105。

[28]《佛教哲學辭典》，p.1075，創價學會，第三版。

[29]如波與水二者，波滅即水，水起而成波，波、水之生滅皆無自性，無所謂水攝波，波入水之力用關係，由緣起法故一波攝多水，多水入一波，波中水，水中波，彼此相即不二，一體圓融。

[30] 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，p.436，台灣商務。

之關係，從果而言是對種子的否定趨向結果之肯定。故「即」自身具有肯定與否定之雙重作用。若以「空」為主，「有」則是伴，「即」是二者關係之連結，但隨時空因緣之改變，主伴也是可相互替換。「相入」與「相即」都是說明萬法相互依存，圓融無礙之關係。空、有是就體性上而言，力無力是從作用上來看，空與有各具有力、無力，「有力」具實現之力量，「無力」則是潛隱之狀態：




若「空即空」時空為有力，有則無力；「空即有」時有是有力，空則無力；「有即空」時空為有力，有則無力，「有即有」時有為有力，空則無力。從空有之「相即」與有力無力之「相入」關係，說明華嚴法界緣起，相即無礙，一與多，個體與全體交互遍攝之無盡關係。

陳榮灼先生從西方哲學黑格爾的理念，對華嚴法藏、天台四明知禮思想進行「即」義分析[31]。「即」的梵文是 yad…tad 或 eva，有「不異」，「沒有分別」，英文指 no difference（沒有差別）或「同一性」可翻作 identity（「即」在中文亦有「同一」意思）。中國最先注意「即」義的是宋代天台知禮，代表天台山家派的重要人物，知禮提出「即」有三種意義：非二物相即、非背面翻轉、當體全是，認為天台宗的中心思想應透過「即」來了解，圓教所要表達的也就是「即」。現代日本學者佐藤賢順、坂本幸男對「即」之理解多用西方哲學辯證概念說明「即」義。

陳榮灼教授借用黑格爾的「具體同一性」哲學概念解釋華嚴的「即」義；天台則要透過海德格的「同一性」來說明天台的「即」義。華嚴的「即」義是強調「對立」與「矛盾」的融攝，如「色」與「空」之對立，透過「即」辯證方式將二者統一，如《般若經》所謂：「色即空，空即色」。舉四明知禮「二物相合」，說

[31]陳榮灼，〈「即」之分析－簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，p1~22，國際佛學研究中心創刊號，1991。（本段以華嚴為主，故先不涉及天台四明知禮部份）

明龍樹或空宗的「即」意，認為龍樹的「即」義是色、空二者相合，而不是強調二者的不同或矛盾；龍樹或空宗的「即」意是「不二」、不異、不相離的意義。龍樹說「色即空」是基於緣起法，說色是空、是假名，以分析性的立場平等看待空與假名（色）也就是中道，龍樹《中論》:「以有空義故，一切法得成」，因為空能支撐一切法的存在，所以空色是不相離，因此龍樹的色與空，就不用顧及色空二者的差異性與矛盾。

華嚴宗對於「即」的內在結構，不是以「二物相合」的立場解釋，而是重視色空之間的矛盾與對立，認為「即」有「對立面」與「統一性」。「對立面」指「異體」,「統一」指「同體」，也就是「即」有「異體」與「同體」來對應「對立」與「統一」；類似「相入」與「相即」，以「相入」對應「對立」以「相即」對應「統一」，因此，「即」具有「對力」與「統一」二面結構；「對立」是「相入」、「異體」，「統一」是「相即」、「同體」。黑格爾所說「具體的同一性」是把矛盾與對立收攝一起為同一性的內部結構，因此，「具體的同一性」是不離開差異性而成為同一性，所以同一性必包含「差別性」在內，才是「具體的同一性」[32]。華嚴的「即」就相當於黑格爾所說「具體的同一性」，也就是指華嚴法界緣起是「同體緣起」之「同體門」必須包含「異體門」將差異、對立一起包含進來，否則就不能稱為「同體門」，因此，「相即」須包含「相入」才是「相即」。「同體」是指「相即」或「統一」;「異體」指「相入」、「對立、差別」。黑格爾「具體的同一性」的「即」必包含「異體」、「相入」，才能成為「同體」裏的「相即」、「統一」;「同體」、「相即」、「異體」、「相入」四者彼此相即互攝。華嚴「即」具雙重結構「同體、異體」、「相即、相入」:

[32] 「抽象的同一性」或「直接的同一性」指排斥或不包含差異在內稱之。

「即」－天台——背面翻轉：煩惱即菩提（對立性的強調）

－華嚴——黑格爾「具體的統一性」：包含矛盾、差異、對立之同一性。

——同體－相即（體）－統一：法性融通、真性門

——異體－相入（用）－對立（差別）：緣起門——對立的統一

－同體－不相由（不待緣）：自具眾德，自我圓融，具足一切法，包含一切之緣起差別，統一性之全體，不待緣，「三界虛妄，唯心所造」，不離全體，遍一切法，一即一切。(「類似黑格爾絕對唯心論」？）

－異體－相由（待緣）：一切即一，多法間之圓融，彼此互為因緣。

## 四、華嚴之「相即」概念

「即」義在漢語具有多種之詞義類別，其梵語「eva」、「yad…tad」亦表現互依、不二或不異之關係，對應於西方邏輯學所謂的「具體的同一性」，包含一切差別對立；能夠下層世界契入上層，上層世界向下層世界關注之上下相通的「邏輯關係」或動態之作用。從「相即」語境脈絡可窺其連結世間與出世間、染淨、生死與涅槃二端之整體觀照。此整體圓融無礙之觀照下，有別於西方哲學將本體與現像、精神與物質或唯心、唯物之二元對立[33]；也不是早期佛教僅重視出離、寂滅、不受後有，將空與有、世俗諦與勝義諦之隔別不融，而是：

> 我們可以發現中國佛教諸宗大體上都是向圓融之路而趨，努力把上下間隔打通，…即使大乘佛教，說佛菩薩不捨眾生，於五濁惡世起悲，但仍不能把佛與眾生存在上及價值上的對立完全消融…[34]

展現大乘菩薩道不捨眾生、不離煩惱之全體觀思的救度活動，此「相即」概念是華嚴宗發揮其無礙圓融之精義所在，說明萬法一與多相互依存，同體、異體相即圓融之無礙關係，此無礙思想，既不妨礙每個相異個體特色，又包含全體之存在。華嚴佛果位之不可言說，藉由「相即」義之理解，說明無盡無礙，個體與全體之相融無礙，也是覺悟者所達到之圓滿境界。但是何以能達到相即無礙？此

[33] 方東美，《華嚴宗哲學》，黎明文化事業 p185~195。
[34] 參見霍韜晦，《絕對與圓融》，台北：東大圖書，p345。

是本文之重點所在。

（一）「相即」之理論依據－《華嚴法界觀門》

已知「相即」本身是理體也是作用，是矛盾與對立的統一，含有上下相通之「邏輯關係」的動態勢能，換言之；具有「互為主體」或「互為因果」[35]，相互含攝之特色，而能開顯相即無礙、圓融一體，也就是基於空（無自性）理。天台空假中三者相即互具，華嚴一即一切，法界無盡緣起，相即相入。法界中事事相即相入，物物緣起相生，無一法可以孤起，無一法能獨存，空有相即事事無礙，從相即、相入來看，則「心佛眾生三無差別」佛心即眾生心，眾生心即法界心。

本段第一部份，先說明「相即」之理論依據，先以杜順《法界觀門》「真空觀」、「理事無礙觀」與「事事無礙觀」三觀為主。華嚴四法界針對眾生所生存境界之理解方式與態度的分類，「真空觀」指對色、空二法之不當偏執；泯除吾人知見情執，令解行相應空理。在緣起性空之基礎下，「理事無礙觀」之事理二法相依相成，泯除對立，促成理與事彼此之相即無礙，乃至臻於最究極事與事任一法之相即無礙。此「相即」在法界三觀裏，層層轉深，契入事事相即無礙，三觀彼此圓融不分。透過法界三觀之理論說明後，第二部份，「相即」概念之具體展現，也就是佛果境界之開顯，如海印三昧之全體印現，及因陀羅網相即互攝無礙境界。（見下文）

杜順[36]著《法界觀門》一書是經由澄觀《華嚴法界玄鏡》[37]與宗密《註華嚴法界觀門》[38]二文對《法界觀門》之注疏而保留了《法界觀門》之文字。此外，法藏《華嚴發菩提心章》內容所提「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含融觀」三觀直接引用杜順《法界觀門》之內容，因此可判斷在法藏時期，《法界觀門》內容已存在，乃至慧苑之著作裏亦提及「理事無礙門」與「事事無礙門」但其內容偏離了華嚴思想之特質而遭澄觀之批判[39]。

---

[35] 如父相對於子而言，反之；子亦可成為父之可能性，如一種子具有長成大樹、花、果之潛能，而花、果亦具有結成種子之動能，即生果，果含因；父與子，種子與花、果，二者彼此互為因果，互為主體。

[36] 學界之研究有主張並無杜順此人，也有研究確有杜順，一般多偏向有杜順此人之存在，及其著《法界觀門》。另參考陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》:「若由澄觀與宗密的註疏《法界觀門》內容來看，仍可視為杜順之作」，p287，台北：華嚴蓮社。

[37]《華嚴法界玄鏡》:「觀曰：修大方廣佛華嚴法界觀門，略有三重，終南山釋法順，俗姓杜氏。」(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, a23-24)

[38]宗密，《註華嚴法界觀門》:「京終南山釋杜順集，姓杜，名法順。」(CBETA, T45, no. 1884, p. 684, c10)

[39] 慧苑對華嚴的理解，以法性融通詮釋華嚴教義，模糊了理事與事事間之差別，因而受澄觀批判。詳見陳英善，《中華佛學學報第》第 8 期，p373-396，臺北：中華佛學研究所，民國 84。

1.真空觀

《法界觀門》有三觀，即真空觀（表理法界）、理事無礙觀（表理事無礙法界）、週遍含融觀（表事事無礙法界）。「法界」指整體內外交融無礙境界與「即」的意義是一樣的；「真空觀」之「空」義是佛教各宗派所重視之根本法，就其實謂、意謂而言，說明法性無生、空寂，能遍一切處；部派佛教多數論述「我空法有」、「我、法二空」圍繞於「我」、「法」二義作分析，到中國魏晉南北朝時六家七宗，也集中論述色、心二法之空或有。大乘《般若經》所說的不生不滅、無性、寂滅，也就是指空理，法界諸法不離空與色，空、色二法是緣起無自性，由於空性作用而能相即相入，故法界即空即色。「真空觀」[40]第一句「會色歸空觀」有四門：

> 一、色不即空，以即空故，何以故？色不即是斷空故不是空也，以色舉體是真空也，故云以即空故，….二、色不即空，以即空故，何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。….三、色不即空，以即空故，何以故？以空中無色，故不即空，會色無體，故是即空。….是故由色空，故色非空(真也)也。四、色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法必無性故，是故色即是空故。如色空既爾，一切法亦然思之。[41]

第一句四門以色法為主，說「色即是空」第一門辯幻色不是斷空，是緣生緣滅、緣起無自性，無實體可得，故是真空。第二門辯青黃之色與長短之相，但無體性，故皆空。第三門若執實色取斷空，皆不相應真空之理，因空中無色，會色無體，故即是空。第四門總結，「色即是空」，說明色本身即是空，諸色法皆無自性。說真空不是指斷滅空，也不是離色明空，是即色明空亦無空相可得。此四門說明「色即是空」，諸經論凡有所說皆先明色法，因為色法是「緣生無性，無性真理即是圓成，故此真空該徹性相」，色法不異真空，因為諸色法緣起無自性故是空，見諸色法即顯真空理性。第二句有四門，以空為主論述「空即是色」：

> 一、空不即色，以空即色故，何以故？斷空不即是色，故云非色，真空必

[40] 有四句：會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀。
[41] 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 685, c17)

> 不異色，故云空即色。二、空不即色，以空即色故，何以故？以空理非青黃，故云不即色，然不異青黃，故言空即色。三、空不即色，以空即色故，何以故？空是所依非能依，故不即色也，必與能依作所依，故即是色也。四、空即是色，何以故？凡是真空必不異色，以是法無我理，非斷滅故，是故空即是色，如空色既爾，一切法皆然，思之。[42]

第一門說斷空無色法可言，所以說非色，真空也不離色可得，故說空即色。第二門說真空不是實色，因為前面說斷空無色法，所以轉而執真空為實色，但真空不是實色，真空之體與青黃之體皆是緣生無性，故說空即色。第三門，經由前二門之論辯後，說明真空不是斷空也不是實色，是空中無色，而空是所依非能依，因空能為色法之所依，故空即是色。第四門證明真空不是斷空也不是實色，真空全體與幻色之體不相異，故說「空即是色」。以上二句（會色歸空觀、明空即色觀）八門，說色即是空，空即是色，色不異空，空是一切法，一切法是色，空色關係如此，一切法亦是。第三句，空色無礙觀：

> 第三、空色無礙觀，雖有空色二字，本意唯歸於空。以色是虛名虛相，無纖毫之體，故修此觀者，意在此故也。文中舉色為首，云空現，舉空為首不言色現，還云空不隱也，是故但名真空觀，不言真空妄色觀。謂色舉體不異空，全是盡色之空，故則色盡而空現，空舉體不異色，全是盡空之色故，則空即色，而空不隱也。…謂若色是實色，即礙於空，空是斷空，即礙於色。今既色是幻色，故不礙空，空是真空，故不礙色也。[43]

前二句八門從「色即是空」，易陷入色盡存空之斷見；而「空即是色」易掉入色存空隱之常見，二者皆有過失。此句說空、色皆無自性。說「色即空」，若色盡滅則是斷空，但色性尚存色不盡滅，則空不礙色，可除斷滅見。說「空即色」時，空雖即色，但空性尚在，空不隱秘，空若隱則是常見，顯色不礙空可除常見。此句「空色無礙觀」顯示色現時不礙於空，空現時不礙於色，色中見空，空中有色之空色無礙。故菩薩能觀空色一如：「是故菩薩看色無不見空，觀空莫非見色，無

[42]《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 685~686)
[43] 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, b20-22)

障無礙，為一味法。」[44]。最後一句「泯絕無寄觀」，前三句所明以真空理性論空色相即無礙，此句掃除空色之相待性，不論說空、色、有、無一律泯除，不落言詮思慮：

> 此所觀（四、泯絕無寄觀）真空，不可言即色，亦不可言即空不即空，一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受，迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境[45]。

所謂「真空」是法性清淨，彌漫法界，不合不散，亦無相即或相異，亦不可說即空不即空，起心動念即乖法體，所謂「言語道斷，心行處滅」，無可寄託，不可思議，是真空之極，也是行境之工夫。「真空觀」四句十門，顯示理法界之般若空理之無性、空、不生不滅，一切法的平等寂滅，透過空色不二之論證，顯示空色一如，色、空相即不離。

2.「理事無礙觀」

前「真空觀」強調吾人知見情執之泯除，如實修行，相應空理，進而論述「理」「事」關係，若情見未除，實難理解「理事無礙觀」乃至「事事無礙觀」，故「真空觀」融攝了色與空之關係；而「理事無礙」則連繫了「真空觀」與「事事無礙觀」二者：「真空觀」⇨「理事無礙觀」 ⇨「事事無礙觀」。

此「理事無礙觀」的「理」是真空觀（理法界）的延申，真空理法說明空色相即無礙，加入「事」說明理、事二者關係之相即無礙。三觀不包含「事法界」，因為法界諸法無孤單法，若有皆是情執所生，非觀智之境，故無「事法界觀」。此「三觀一道豎窮，展轉深妙」[46]，若無「理事無礙觀」，就無法契入「事事無礙觀」之玄旨，也就無法體會事事相即之理論何在。「理事無礙觀」分十門論述理與事間如何相即無礙，其論證方式分成五對[47]：

---

[44] 宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, c3-4)

[45]宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, c9)

[46]宗密，《註華嚴法界觀門》:「略有三重，除事法界也。事不獨立故。法界宗中無孤單法故。若獨觀之。即事情計之境。非觀智之境故。…此三但是一道豎窮。展轉玄妙。」(CBETA, T45, no. 1884, p. 684, c4-6)

[47]宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884,p.687b）

一、理遍於事門
二、事遍於理門 —— 相遍（理事無礙基礎）
三、依理成事門
四、事能顯理門 —— 相成
五、以理奪事門
六、事能隱理門 —— 相奪
七、真理即事門
八、事法即理門 —— 相即
九、真理非事門
十、事法非理門 —— 相非

華嚴以「理事無礙觀」、「事事無礙觀」闡述重重無盡緣起。理事二者若只用來說明單一的因、果或緣生、緣起、大小或一異對立不可相融之二端[48]，彰顯不出華嚴無盡緣起之特色。華嚴無盡緣起自身即是理事，理中有事，事中有理，理與事相即遍入，故華嚴「理事無礙觀」以五對（十門）同時頓起，顯示無盡緣起的理事相即相遍、相成、相奪、相即、相非。

由於「理事無礙觀」之「理」是緣起無自性空，故能成就理與事，才能遍入一切事，第一「理遍於事門」與第二「事遍於理門」，說明理事相遍之道理。事有分限，理無分限亦不可分割，理遍一切處，一一事法遍攝無盡真理；且任一事法不壞其自身能遍法界，因為事無體，舉體即是理，故理遍事亦遍。事法本空，能攝無邊理，不壞事而遍法界，如波與水之關係，相攝相遍，故說事遍於理，理遍於事，事中有理，理中有事，此二門作為「理事無礙觀」之起點，其餘八門由此二門所開展出。當事顯時即是理隱，理顯實即是事隱，理事二者相隱相顯；由於緣起事法無自性，故全事即理，真理能隨緣成諸事法，離真理亦無諸事可得，真理與事法非一、非異，相依相存，彼此無礙。第七「真理即事門」與第八「事法即理門」：

[48]據《阿含經》與《中論》從十二因緣之因果生滅分為「緣起」與「緣生」。將緣起法視為「理」為「因」，指常住無為，永恒無形相之「理」或「體」，在生滅事相之「中」，或在生滅事相之「外」另有一常住不變之法則；緣生法視為「事」為「果」指事物生起之種種現像。故「緣起法」屬「理」（因），「緣生法」屬「事」（果），這是一依《阿含經》之十二因緣論緣起、緣生，說理事因果。參見：李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，p200~223，編入《華岡佛學學報》第四期，民國 69 年。

七、真理即事門：謂凡是真理必非事外，以是法無我理故，事必依理虛無體故，是故此理舉體皆事方為真理，如水即波無動而非濕故，即水是波思之。八、事法即理門：謂緣起事法必無自性，無自性故舉體即真，故說眾生即如，不待滅也，如波動相舉體即水無異相也。[49]

從緣起無自性論事理相即之道理，緣起無自性指「理」，緣起事法是「事」，事與理彼此相即無礙，不可言離事外有理，也不可說離理外有事，理事二者相即。

3.「事事無礙觀」

「真空觀」在於強調空理，破除知見情執；「理事無礙觀」表明空理與事法二者平等一如，同時頓起，相遍相即，關注了世俗事法的假名施設與勝義空理是相即不離，有隱有顯，非一非異。勝義指「空理」，世俗指「事法」，勝義空理與世俗事法二者相即并存，此不違龍樹所說「不依世俗諦，不得第一義諦」的精神。本文之前先說明真空觀與理事無礙觀之次第後，再契入事事無礙觀；以真空觀破執顯理，顯空理之不可說不可執，如實相應真空理性，色不異空，空不異色，進而明理遍於事，事遍於理，理成事，事顯理，理事相成、相奪之「理事無礙觀」。因此，真空、理事之不一不異，直說一切事法之不二、無礙，便指向「事事無礙觀」（周遍含融觀），其十門如下：

一、理如事門

二、事如理門

三、事含理事無礙門

四、通局無礙門

五、廣陝無礙門

六、遍容無礙門

七、攝入無礙門

八、交涉無礙門

九、相在無礙門

十、普融無礙門

[49]宗密，《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 687, b23-689b26)

由「真空觀」與「理事無礙觀」強調了事如理，理如事，事含理事，相遍、相成，進而開展一事與一切事，彼此間遍融攝入無礙之關係，形成溥融無礙，無盡緣起之華藏莊嚴世界海。「事事無礙觀」十門，闡明一切事法如理融通無礙，無非是要表明任一事與一切事緣起時之相遍相攝，互融無礙道理，也表達別教一乘之教法，故云：

> 周遍含融觀第三，事如理融，遍攝無礙，交參自在，略辯十門。[50]

因為理無分限，遍攝一切，事亦如理一樣，融通無礙遍於一切理，事理彼此交參自在。十門中第一、二門仍然強調真空理性與諸事間彼此之相遍攝，顯理如事，事如理，理不離事，全理為事，做為後八門「無礙」之根本。從第四門到第十門每一門皆冠以「無礙」其內容無非是要陳述事與事彼此間之遍容、交涉、廣狹、通局、交涉、普融無礙。法藏詳論此理事無礙、事事無礙之「無礙」理論的成立亦有十因，令諸事法相即無礙：

> 法相圓融實有所因，因緣無量略辨十種：一、為明諸法無定相故。二、唯心現故。三、如幻事故。四、如夢現故。五、勝通力故。六、深定用故。七、解脫力故。八、因無限故。九、緣起相由故。十、法性融通故。於此十中，隨一即能令彼諸法混融無礙。[51]

事事無礙，法相圓融，是因法法無定相，故第一「諸法無定相故」是十無礙因之重要基礎，直就事法表明無礙；第九「緣起相由」與第十「法性融通」，發揮了事事無礙，法性融通之究極真理，因此，法藏十無礙因重點即在於「無定相、緣起、法性」三面向。透過對真空理性、理事無礙之理解，進而掌握事事無礙道理，任舉一法即攝無盡緣起；同理，舉一因亦具無量因。第十門之「普融無礙門」是華嚴境界之極緻，前九門作為「普融無礙」境界之助行，此門才是華嚴所要開

---

[50]《華嚴發菩提心章》(CBETA, T45, no. 1878, p. 653, c16-17)

[51] 法藏，《華嚴經旨歸》(CBETA, T45, no. 1871, p. 594, c25-p. 595, a1)。《華嚴經探玄記》之十無礙因：「問：有何因緣令此諸法得有如是混融無礙？答：因緣無量難可具陳，略提十類釋此「無礙」：一、緣起相由故。二、法性融通故。三、各唯心現故。四、如幻不實故。五、大小無定故。六、無限因生故。七、果德圓極故。八、勝通自在故。九、三昧大用故。十、難思解脫故。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a8-14)

顯觀行與教理所欲達到之境。[52]如其云：

> 十、普融無礙門：謂一切及一，普皆同時。更互相望，一一具前兩重四句，普融無礙。[53]

「普融無礙門」論述一事與一切事是同時具起，事與事之關係是互為交攝無礙、通局無礙、遍容、廣狹亦皆無礙。法界觀門「相即」之深層結構，乃蘊涵法界三觀之法性融通無礙，理事相遍，事事無礙，隨舉一法即攝一切之重重無盡，緣起無礙。因此可說，法界三觀彼此相互含攝，且次第的層層轉深，由真空觀 → 理事無礙觀 → 事事無礙觀。真空觀含攝理事無礙觀、事事無礙觀；理事無礙觀含事事無礙觀與真空觀；事事無礙觀含理事無礙觀與真空觀之華嚴圓教三觀。

（二）覺悟境界之圓融相即：

華嚴「相即」義，透過「真空觀」簡別凡情對色、空二法的對立與執著，表達了色即空，空即是色，空色無礙相即，所謂：「菩薩看色無不見空，觀空莫非見色，無障無礙為一味法」[54]。「理事無礙觀」呈現緣起事相與理法之非一、非異，彼此相依互遍，相形相奪之無礙關係，「事事無礙觀」直接的彰顯每一事相之出現，除了內在包含真空理法外，還融攝了事與事相間彼此之差異與對立，隨舉一法即攝一切法。究極之佛果境界是離一切言說[55]，強以「事事無礙觀」說明其相即圓融，故再次藉譬喻傳達此圓融境界，如海印三昧之全體印現，如因陀羅網之相即互攝，重重無盡。

1.「海印三昧」：覺悟境界之<u>全體顯露</u>

「海印三昧」梵語 sgaramudr-samadhi，又稱「海印三摩地」或「海印定」。華嚴經七處八會中每一會處所入三昧之名稱各不同，如第一會入如來藏三昧，第八會入獅子奮迅三昧，海印三昧是華嚴經七處八會所依之總定，如平靜大海，森羅萬象無不顯現，喻佛心中亦如大海般圓明清澈，識浪不起，三世諸法湛然印現，

---

[52]參：陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，p.48，台北：華嚴蓮社，民國 85 年。

[53]《華嚴法界玄鏡》(CBETA, T45, no. 1883, p. 680, b10-12~0682c19)

[54]《註華嚴法界觀門》(CBETA, T45, no. 1884, p. 686, c3-4)

[55]《一乘十玄門》:「圓果絕於說相，所以不可以言說而辨，…」(CBETA, T45, no. 1868, p. 514, b7)

佛說法前入此甚深之三昧思惟法義，觀眾生之根機示現說法。大乘經典描述諸佛證悟之三昧名稱眾多，[56]「海印三昧」為諸多三昧之名稱之一，意指「近佛位地」、「能分別見一切眾生心行」、「能攝諸三昧如大海水」、「於一切法門皆得慧明，是為菩薩得海印三昧，見一切眾生心行所趣」、「得八事自在」之一[57]。華嚴宗所依之《華嚴經》有多處出現「海印三昧」，說明如來境界之甚深，如澄靜大海能現一切，法藏於《探玄記》解釋「海印」道：

> 海印者，從喻為名…如修羅四兵列在空中，於大海內印現其像。菩薩定心猶如大海，應機現異如彼兵像故。[58]

法藏以「真如本覺」如「海印」，喻佛境界如大海般平靜，無象不現：

> 言海印者，真如本覺也，妄盡心澄。萬象齊現。猶如大海因風起浪。若風止息海水澄清，無象不現。起信論云。無量功德藏法性真如海。所以名為海印三昧也。[59]

《華嚴經》對佛境界之描述，如「海印三昧」示現一切，如「一身作一切差別身」。〈賢首菩薩品〉云：

---

[56]《摩訶般若波羅蜜經》:「諸菩薩摩訶薩有三昧，名首楞嚴行，是三昧令菩薩摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提。有名寶印三昧、師子遊戲三昧、妙月三昧、月幢相三昧、出諸法印三昧、…攝諸法海印三昧」。《光讚經》:「何謂等御諸法海印三昧？住是定意時，行平等事思攝等御，是謂等御海印三昧。」《十住經》:「諸佛子！菩薩摩訶薩隨行如是智近佛位地，則得菩薩離垢三昧而現在前。又，入法性差別三昧、莊嚴道場三昧、雨一切世間華光三昧、海藏三昧、海印三昧」。《大方等大集經》:「云何菩薩得海印三昧能知一切眾生心行者？…得此三昧已。即得自然無量阿僧祇百千萬法門，得無量阿僧祇百千萬億修多羅，不從他聞自然能說，一切諸佛所說悉能受持，能了一切眾生心行。善男子：喻如閻浮提一切眾生身及餘外色，如是等色海中皆有印像，以是故名大海印，菩薩亦復如是，得大海印三昧已，能分別見一切眾生心行，於一切法門皆得慧明，是為菩薩得海印三昧，見一切眾生心行所趣。」。《大智度論》:「諸菩薩摩訶薩有三昧名首楞嚴，行是三昧，令菩薩摩訶薩疾得阿耨多羅三藐三菩提，…攝諸法海印三昧」。

[57]《佛說海龍王經》:「菩薩有幾法而得自在？佛告王曰：菩薩有八法而得自在。何謂為八？1 得五神通以自娛樂，未曾有退，無所罣礙；2 并除瞋恨，而無害心，具暢聖慧，攝于道明；3 所作已辦，現得叡達，誠信神足，拔諸所有；4 以智慧聖，捨離一切邪見塵垢，得四解明，佛所建立，無著不住；5 具足力處，逮于無盡福海印三昧；6 能悅眾生，攝御一切諸佛之教，以成總持；7 其心清淨，所聞不忘，應如所欲，而為說法；8 入一義味，住於本際，不計吾我，不起法忍，是為八事，菩薩而得自在。」(CBETA, T15, no. 598, p. 140, c7-17)

[58]《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733, p. 189, a14-16)

[59]《修華嚴奧旨妄盡還源觀》(CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b22-25)

> 或現聲聞緣覺道，示現成佛普莊嚴，…或現男女種種形，天人龍神阿脩羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲。一切示現無有餘，海印三昧勢力故，海印三昧勢力故。[60]

〈如來出現品〉，佛之覺悟境界，能入三世一切如來世界、眾生世界無所障礙：

> 正覺了知一切法，無二離二悉平等，自性清淨如虛空，我與非我不分別。如海印現眾生身，以此說其為大海[61]…。

〈菩薩問明品〉顯佛境界於十方世界、一切時間、一切眾生無所不遍：

> 如來深境界，其量等虛空，一切眾生入，而實無所入。…諸佛智自在，三世無所礙，如是慧境界，平等如虛空。…非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生。非業非煩惱，無物無住處，無照無所行，平等行世間。…爾時，此娑婆世界中，一切眾生所有法差別、業差別、世間差別、身差別、根差別、受生差別、持戒果差別、犯戒果差別、國土果差別，以佛神力，悉皆明現。如是，東方百千億那由他無數無量、無邊無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說，盡法界、虛空界、一切世界中，所有眾生法差別，乃至國土果差別，悉以佛神力故，分明顯現；南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。[62]

〈佛不思議法品〉以一念、一切彰顯海印三昧：

> 佛子！一切諸佛於念念中，悉能出生十無盡智。於一念中悉現一切世界從兜率天命終；於一念中悉現一切世界菩薩出生；於一念中悉現一切世界菩薩出家；於一念中悉現一切世界，…於一念中悉現一切世界轉淨法輪；於一念中悉現一切世界，隨應化導一切眾生悉令解脫；…於一念中悉現一切世界清淨眾生；於一念中遍一切世界，悉現三世一切諸佛；於一念中為種

[60]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 434, c2-3)
[61]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 275, c2-4)
[62]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 69, a11-13)

種諸根精進欲性故，顯現三世諸佛種姓，成等正覺，開導眾生。[63]

〈世間淨眼品〉以「大海不可思議」形容佛境界如「虛空」般不可窮盡、不可思議：

佛神力故；常出一切眾妙之音，讚揚如來無量功德，不可思議；師子之座，猶如大海，…於一念頃，一切現化充滿法界。如來妙藏無不遍至…妙音遍至一切世界，不可窮盡，猶如虛空，…一切光明普現三世諸佛所行諸佛世界，猶如大海，不可思議[64]

華嚴經文多處描寫「海印三昧」像風平浪靜之大海印現一切、入一切世界，攝一切世間出世間法，如佛境界之德用無礙，「一即一切，一切即一」。 華嚴宗祖師對「海印三昧」深入發揮其哲理詮釋，澄觀於《華嚴經疏》詳述了「海印三昧」十義：

一、無心能現義。二、現無所現義。三、能現與所現非一義，四、非異義。五、無去來義。六、廣大義。七、普現義。八、頓現義。九、常現義。十、非現現義。[65]

「海印三昧」從佛甚深定心所顯現之境相，如波與水，如光與影，非一非異，相遍相攝，廣大圓滿，無去來之分，遍十方法界，佛界入眾生界、眾生界入佛界一時頓現，入無量華藏微塵世界海，亦無功用、無分別，普現一切眾生之根性欲樂亦無所現。[66]

2.「因陀羅網（Indra）」：一即一切，一切即一之交相攝入

指掛在帝釋天宮殿之寶網上綴以珍寶，相互輝印，光彩無量，雖珠串有限，其光影無盡，一珠可現一切珠之光影，一切珠光影亦攝入此一珠，交相互入，一

[63]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 590, c23-24)
[64]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 395, a19-21)
[65]《大方廣佛華嚴經疏》(CBETA, T35, no. 1735, p. 621, c19)。
[66]法藏以「十義」解釋「海印三昧」，依《起信論》所云「真如本覺」之「唯心論」（或「如來藏」思想）傾向，由本心、本性呈現萬法，能知事事相即自在無礙，不受時間與空間之限制，含融一切，大入小，小入大之無礙自在。

多相即，一中影具一切影，又入一切，重重無盡，互不妨礙，喻華嚴法界緣起之無窮盡，舉一法攝一切法，入一位即入一切位。杜順大師《華嚴五教止觀》:「一珠中入一切珠，而竟不出一珠，於一切珠入一珠，而竟不起此一珠…」[67]，喻諸佛微塵剎如華藏世界海重重無盡，大入小，小入大，一入一切，一切入一之無礙無限。以「因陀羅網」比喻華嚴三昧境界，一與一切之相即互攝，若無一亦無一切；華藏世界之無礙自在，即諸佛界不可思、不可議、不可量之廣大無礙，清淨圓明。〈華藏世界海品〉以多入一、一入多，一多互入，互不相礙：

> 以一剎種入一切，一切入一亦無餘，體相如本無差別，無等無量悉周遍。…[68]，

又，〈華藏世界品〉亦描述華藏世界海中諸佛剎土微塵數，如帝網般重重無盡：

> 此中有何等世界住？我今當說。諸佛子！此不可說佛剎微塵數香水海中，有不可說佛剎微塵數世界種安住；一一世界種，復有不可說佛剎微塵數世界。…此不可說佛剎微塵數香水海，在華藏莊嚴世界海中，如天帝網分布而住。[69]

「海印三昧」是覺悟境界之全體印現，佛界、眾生界相即互入；「因陀羅網」是諸佛剎土與華藏世界海相遍相攝，無礙自在。華嚴「相即」義，在法界觀門裏，依緣起性空之基礎下，呈現理事無礙自在，事即理，理即事，理法與事相間彼此相即、相入，也建立了即教即觀，即觀即教之華嚴觀行法門；乃至任舉一法即攝一切法，一切法不離此一法之事事相即，普融無礙，表華嚴無盡法界緣起之全體與部份，一與多之交攝互入，對立與矛盾之統一。「相即」概念其內在理論，個人認為或許是一「轉化」與「救度」之關鍵，也是大乘佛教重視菩薩道的內在根基。菩薩道的行持不在於滅色證空入涅槃，而是雖滅度無量眾生，亦無一眾生可滅度之即空即色，空色一如，或如天台「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」，即空即假即中之一心三觀。

---

[67]《華嚴五教止觀》 (CBETA, T45, no. 1867, p. 513, b12)
[68]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 42, b17-19)
[69]《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 41, c22-26~p.42)

## 五、結 語

「相即」概念具豐富的語意功能，對觀華嚴四法界觀、海印三昧與因陀羅網，涵藏「轉化」與「解脫」之觀思活動。「四法界」展現眾生活動場域之四種類型與理解之內容，「真空觀」強調空，令解行與空理相應，作為「相即」理論基礎，進而契入「理事無礙」，事遍於理，理遍於事，理事無礙；「事事無礙」就現起之每一事法，顯示事事彼此關係相遍相攝，無礙自在，契入華嚴普融無礙之境，顯示生死與涅槃、煩惱與菩提二端相即不離，基於諸法無自性，而能緣起相由，法性融通，令法界三觀彼此互融，建立華嚴「一即一切，一切即一」之法界圓融理論。「相即」理論在「海印三昧」、「因陀羅網」之展現下，說明佛果境界之無限、無礙，全體映現，重重無盡，交相攝入，作為覺悟者境界之譬喻說－屬果德；法界觀門是達到覺悟者境界之實踐歷程的描述－屬因門之方便言說，二者即因即果，因果不二。泯除「生死與涅槃」、「煩惱與菩提」二端之對立，是實踐大乘菩薩道自我「轉化」與「救度」眾生之重要理念。

## 參考資料

1.陳榮灼：〈「即」之分析－－簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉（國際佛學研究中心創刊號 1991，12 月）

2.坂本幸男：〈「即」の意義及び構造にいて〉（《印度學佛教學研究》，第四卷第二期 p.34~43，1991/12 月）

3、佐藤賢順：〈辯證論理と相即論理〉（大正大學研究紀要，第 39 輯）

4、《漢語大詞典》，漢語大詞典出版社。

5、陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，p199，台北：法鼓出版社，民國 102 年 5 月。

6、陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，民國 85 年。

7、陳英善，《華嚴清淨心之研究》，文化哲研所碩士論文，民國 72 年。

8、鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》。

9、釋性覺，〈海印三昧思想初探〉，華嚴專宗佛學院佛學研究所論文集。

10、釋慧嶽，《天臺教學史》，中華佛教文獻編撰社，台北：新店。

11、傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》，台北：東大圖書，民國 88 年。

12、郭朝順，《智者與法藏圓頓思想之研究》，文化哲研所碩士論文，民國 79 年。

13、郭朝順，《佛教文化哲學》，台北：里仁，民國 101 年。

14、黃連忠，《宗密禪教一致與和會儒道思想之研究》，淡江中國文學所碩士論文，民國 83 年。

# 本生類的淡化與《華嚴經》的建構
# ——《華嚴經·入法界品》本事研究

呂昂

南京大學哲學系 研究生三年級

## 摘 要

本事是十二分教之一，是講述佛弟子前生之事的文體。《華嚴經》中共有十四則本事故事，集中在入法界品中。考察這十四則本事可以發現，其與普遍的本生頗有不同：首先，結構比較複雜，呼應人物和過去事數量都較多；其次，意圖比較模糊，前世與今世的聯繫更多是修飾性的，本生的特徵淡化了。從中可見作為大乘初期經典的《華嚴經》對本生類文體應用原則的改變，本生類開始淡化其本有的神化、解釋、傳播作用，而成為義理的一種補充說明。以〈入法界品〉本事為基礎，也可以探尋《華嚴經》之建構。因為本生本身具有的傳承意涵和〈入法界品〉本事本身的傳播特徵，流通分應該包含本事乃至五十三參在內。〈十迴向品〉的略說本生不僅體現了本生的淡化，與〈入法界品〉本事聯合考察，也能看出有其他五十三參寄位劃分的可能。事實上，本生的淡化與其大乘義理的凸顯是密切相關的。本生中，尤其是〈入法界品〉本事中所體現的深刻內涵是對華嚴義理的另一角度展現，與華嚴理趣息息相關。

**關鍵字：華嚴經、本生、本事、入法界品**

# 一、前言

「本生」梵语为 jataka，音译作「阇多伽」、「阇陀伽」、「社得迦」，意译作「本起」、「本缘」、「本生谭」、「本生谈」。

「所謂本生經類，是一種極其模糊的稱呼。」[1] 干潟龍祥先生的論斷並無誇張之處。「本生」是釋尊出世前印度的傳統文體之一。也是佛經所劃分的「九分教」[2] 或「十二分教」[3] 之一。但從歷史上看，無論「九分教」還是「十二分教」，都是關於佛經體裁、形式做出的分類。而這些分類並不是完全不相容的。一段經文完全可以具有多個「分教」的特徵。而且各「分教」的定義，也是隨著佛教發展不斷發生變化的，不同經論中的解讀大相徑庭。其中最易為混淆的，應屬本生、本事、因緣、譬喻這四分教。[4]

何謂佛本生？《阿毗達磨大毗婆沙論》言：「本生雲何。謂諸經中宣說過去所經生事。如熊鹿等諸本生經。如佛因提婆達多說五百本生事等。」[5] 印順認為：「「過去所經生事」，是通于佛及弟子的。」[6]弟子可以包括除佛以外的人物，可印順沒有明確說明此處的佛是特稱還是全稱，但從佛本生的內容看，確實有燃燈佛等佛出現。因此，本文以廣義理解本生，即釋迦牟尼佛、其他佛菩薩及佛弟子前生種種有教化意義的故事。本文所使用的「本事」[7]概念，亦包括在本生之內，即弟子本生。「本生以外的，佛弟子等過去世的故事，就是本事。」[8]「除佛本生，余说一切前际之事名为本事。」[9]

本生一直都不是當代大乘佛教哲學研究的重點，但本生經在大乘傳播中所起的重要作用毋庸置疑。在大藏經本緣部中，大多數本生故事都屬於大乘。在中土較為盛行的大乘經典中，本生的數量雖不多，但也佔有一席之地。在諸多大乘經典之中，《華嚴經》比較特殊。雖然所有大乘經典中的本生都有變化發展，但與《法

---

[1] 干潟龍祥，《本生経類の思想史的研究》，頁 3。
[2] 九分教為「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」、「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」。
[3] 十二分教為九分教加上「因緣」、「譬喻」、「論議」。
[4] 可參見印順法師：《原始佛教聖典之集成》、依淳法師：《本生經的起源及其開展》。
[5]《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 660, a24-26。
[6] 釋印順，《印順法師佛學著作全集 第 14 卷》，頁 459。
[7] 事實上，“本事”的定義有多種。“本事”梵語為 iti-vrttaka 或 ity-uktaka。若為 iti-vrttaka，則其定義與本生基本相同；若為 ity-uktaka，則為“如是言說”之意，如巴厘經典中的“如是語經”。但在漢傳佛教中，按諸大德的理解，“本事”多數指弟子本生。
[8] 水野弘元，《佛教要語的基礎知識》，頁 89。
[9] 《瑜伽師地論義演(第 33 卷-第 40 卷)》卷 33：「」(CBETA, A121, no. 1565, p. 37, b10-11)

華經》等經典對本生的「正統」用法相比，《華嚴經》的本生可以說是「淡化」了。這種淡化不只體現在內容結構等表面，而且直指本生所成立的根本基礎，即輪回思想。而這與《華嚴經》的整體結構與其意圖宣說的核心義理也密切相關的。鑒於此，本文擬對《華嚴經·入法界品》之本事做一考察。

## 二、《華嚴經·入法界品》本事的特色

本生本來是格式、結構和內容都相對固定，比較簡單的佛教文體。但果然「若不讀華嚴經，不知佛富貴」[10]《華嚴經・入法界品》的本事故事無論是結構的複雜性還是內容的隱喻性都到了令人驚歎的程度。〈入法界品〉中共有十四則本事故事，現整理列表如下：

| 序號 | 名稱[11] | 緣起 | 內容 | 目的 | 排位 |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 寶髻長者本事奏樂染香供佛發願緣[12] | 善財童子請問種何善根致此清淨眾會。 | 寶髻長者前世供養無邊光明法界普莊嚴王如來，發願遠離貧苦，常見諸佛，恒聞正法，以此因緣得今世清淨眾會福報。 | 說明供養發願功德。 | 15 |
| 2 | 不動優婆夷本事王女見佛發心修道緣[13] | 善財童子請問不動優婆夷所得諸門境界。 | 不動優婆夷前世為電授王王女，深夜於虛空見脩臂佛莊嚴法相，聞法發心，無數劫不變，得證今日境界。 | 解釋所證境界之由來。 | 19 |
| 3 | 婆須蜜多女本事長者妻善慧供佛聞法發心緣[14] | 善財童子請問修何善根致此自在境界。 | 婆須蜜多女前世為長者妻善慧，見佛神力，隨丈夫往詣佛所，以一寶錢為供養，聞文殊菩薩說法而發心。 | 說明供養發願功德。 | 25 |
| 4 | 安住地神本事於妙眼佛所得法緣[15] | 自說。 | 安住地神于莊嚴劫妙眼佛所得不可壞智慧藏法門。 | 說明前世因緣。 | 30 |
| 5 | 婆珊婆演底 | 善財童子 | 婆珊婆演底主夜神前世為王 | 說明何 | 31 |

[10] 《華嚴經行願品疏鈔》，X05, no. 229, p. 242, b16。
[11] 按本事通常的命名規則命名，即：「今世人物名稱」+「本事」+「過去世人物名稱」+「過去世行為」+「緣」。
[12] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 354, a23-b2。
[13] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 358, c15-p. 359, b22。
[14] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 366, a6-17。
[15] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 368, c21-p. 369, a6。

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 主夜神本事王夫人法慧月供佛發心緣[16] | 請問何時發心解脫。 | 夫人法慧月，為淨月夜神接引見一切法雷音王如來發心供養。法慧月無數劫後轉世為長者女妙慧光明，受淨月夜神轉世之清淨眼夜神接引見妙眼如來得解脫。 | 時發心解脫。 | |
| 6 | 喜目觀察眾生主夜神本事王寶女見佛發心緣[17] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 喜目觀察眾生主夜神前世為轉輪聖王（文殊前世）寶女，為普賢菩薩所化夜神接引見德海佛發心，以此因緣百千世見佛，於妙燈功德幢佛所，得大勢力普喜幢菩薩解脫。 | 說明何時發心解脫。 | 33 |
| 7 | 普救眾生妙德夜神本事妙德眼童女修補蓮華座像緣[18] | 善財童子請問何時發心解脫，修何行。 | 普救眾生妙德夜神前世為妙德眼童女，應普賢菩薩所勸修補蓮華座像始發心，後轉世見妙德幢佛供養得解脫。後轉世多次供養諸佛，聞法解脫。 | 說明何時發心解脫，修何行。 | 34 |
| 8 | 寂靜音海主夜神本事菩提樹神見佛發心緣[19] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 寂靜音海主夜神前世為菩提樹神，聞不退轉法界音如來說法而發心，後於無數劫中修菩薩行。 | 說明何時發心解脫。 | 35 |
| 9 | 守護一切城增長威力主夜神本事法輪化光比丘尼護持正法緣[20] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 守護一切城增長威力主夜神前世為清淨日光明面王（普賢前世）女法輪化光比丘尼，佛涅槃後隨父王護持正法，後累世供養諸佛，親近佛法。 | 說明何時發心解脫。 | 36 |
| 10 | 開敷一切樹華主夜神本事寶光童女信知功德緣[21] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 開敷一切樹華主夜神前世為寶光童女，信知毘盧遮那佛前世一切法音圓滿蓋王功德。[22] | 說明何時發心解脫。 | 37 |

[16] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 370, c25-p. 371, b22。
[17] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 375, c11-p. 378, a2。
[18] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 379, b7-p. 383, a5。
[19] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 386, a19-p. 387, b15。
[20] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 389, a3-p. 390, a23。
[21] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 392, a8-p. 395, c29。
[22] 此處做一辨析。一般而言，一則本生故事中如果出現佛的前生，就應該稱之為「佛前生身份+本生」。這種命名方式源於《六度集經》。但是為了大乘佛教開始流傳多佛信仰，出現了其他佛的本生故事，這時命名規則就出現了問題。是將其他佛的本生故事命名為本事？還是命名為「某佛本生某某緣」？好在其他佛的前生往往與釋迦牟尼佛一起出現，因此直接以釋迦牟尼佛前生名號命

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 11 | 大願精進力救護一切眾生夜神本事善伏太子救罪人佈施緣[23] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 大願精進力救護一切眾生夜神前世為善伏太子，願以自身換取對罪人的寬恕，後佈施供佛出家，命終後轉世供養無數佛。 | 說明何時發心解脫。 | 38 |
| 12 | 妙德圓滿神本事淨光乳母供佛緣[24] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 妙德圓滿神前世為淨光乳母，照看佛母喜光夫人生育自在功德幢佛，歡喜得解脫。 | 說明何時發心解脫。 | 39 |
| 13 | 瞿波釋種女本事具足妙德童女供佛緣[25] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 釋女瞿波前世為具足妙德童女，夢中見如來，以此見太子，太子願修習佛法，童女願意相陪。供養佛，得觀一切菩薩三昧海微細境界解脫門，後轉世供養無數佛。 | 說明何時發心解脫。 | 40 |
| 14 | 摩耶夫人本事慈德道場神發願為母緣[26] | 善財童子請問何時發心解脫。 | 摩耶夫人前世為慈德道場神，見毘盧遮那前世轉輪王神通歡喜，發願世世為其母。 | 說明何時發心解脫。 | 41 |

從列表中可以看出，這十四則本事都是應善財童子參學而說，有其內在的一致性。雖然這些本事具足本生的一切特徵，但與普遍的本生相比，其特色非常明顯。尤其體現在基本連續的後十一則本事上。

首先，這些本事大多數結構比較複雜。當然，一切本生總的結構並無太大差異。雖然漢譯佛本生不如巴厘本生[27] 結構那麼分明，但基本由現在事（緣起）、過去事（本生主體）、呼應（現在人物與過去人物的對應關係）三部分組成，而且現在事與呼應常常省略。本生結構的複雜與否主要體現在兩點：

第一，呼應人物的數量。依此可分為單呼應本生[28] 與多呼應本生[29] 。依呼應

名即可。而此處尤為尷尬，毘盧遮那佛是釋迦牟尼佛法身，很難取捨各種命名方式。因此本文索性與上下文保持一致，以五十三參之主角命名。

[23] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 398, b23-p. 400, c13。

[24] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 404, b25-c22。

[25] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 408, a4-p. 412, c9。

[26] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 417, a10-b7。

[27] 指《南傳大藏經》小部中的 547 則本生，結構為：1、現在事；2、過去事；3、偈頌；4、釋義；5、呼應。

[28] 過去事中只有一個人物與今世對應，如《六度集經》第一篇〈菩薩本生〉。

[29] 過去事中有多個人物與今世對應，如《六度集經》第五篇〈乾夷王本生〉。

人物的視角不同，可以把一則故事看做多篇本生。以《生經》第一篇〈佛說那賴經〉[30] 為例，以佛為主體就應該稱之為「那賴仙人本生」，以比丘為主體就應該稱之為「方跡王本事比丘不忘愛欲緣」。但通常把此類多呼應本生當做一則本生處理，命名的優先度為釋迦牟尼佛>主要人物>其他佛[31] 。〈入法界品〉十四則本事中，第 6、7、9、10、11、13、14 則都是多呼應本生，如果以《四十華嚴》為准，第 12 則也是。

第二，過去事的數量。大多數本生只有一件過去事，即單重本生[32] 。與之相對應，就有多重本生[33] 。多重本生又分為兩種，並列與嵌套。所謂並列，指的是多件過去事之間的聯繫並不比諸件過去事與現在事之間的聯繫更密切，而且內容極其相似甚至相同。事實上，並列多重本生完全可以拆為單重本生，只不過覺得這樣做沒有必要罷了。如《長阿含經》中的「天帝釋本生」[34] ，完全可拆為三則本生。[35] 所謂嵌套，指的是多件過去事之間的邏輯關係更為直接，如《六度集經》第三篇的「貧人本生」[36] 。〈入法界品〉十四則本事中，第 8、9、11、13 則是並列多重本生，第 5 則是嵌套多重本生。第 6、7 則是嵌套兼並列多重本生。第 2，4、12、14 則雖然沒有明確指出過去事中的身份，但從廣義上講，也是多重本生。

綜合此兩點中進行的統計可以發現，〈入法界品〉的本事多數確實屬於本生中比較複雜的。不僅如此，當把〈入法界品〉的本事作為一個整體來看的時候，就會發現這些本事之間還有複雜的關係。有些本事的呼應人物涉及到其他本事的主角[37] ，而且，文殊、普賢等菩薩也以種種身份不斷出現。

其次，〈入法界品〉中本事的意圖比較模糊。這與其他本生不大相同。大體說來，本生的意圖可以歸納為三種：

第一，是為了凸顯今生成佛之殊勝的。這類本生主要集中在四阿含中，如《長

---

[30] 《生經》，T03, no. 154, p. 70, a15-c26。

[31] 即本生中有釋迦牟尼佛出現即以釋迦牟尼佛前世身份命名；無釋迦牟尼佛則以主要人物前世身份命名；人物重要性幾乎相同，若其中有其他佛，則以其他佛前世身份命名。

[32] 過去事只有一件，為單獨之事，即過去事中並無過去事，亦非多件過去事之集合。如《六度集經》第一篇〈菩薩本生〉。

[33] 過去事有多件。

[34] 《長阿含經》，T01, no. 1, p. 141, a22-p. 144, a12。

[35] 其內容分別為：佛前世為天帝釋，與阿須倫王戰鬥，因忍辱/柔軟/慈悲品行生擒阿須倫王。

[36] 內容為：佛前世為貧人，捨身喂魚，轉生為魚王，又捨身救乾旱饑民，轉生為王子，求佛解除乾旱。三件過去事層層相扣。

[37] 《大方廣佛華嚴經》卷 70〈39 入法界品〉:「時王妃圓滿面者，寂靜音海夜神是，今所住處去此不遠。」(CBETA, T10, no. 279, p. 382, b5-7)

阿含經》中的「大典尊本生」[38]、《中阿含經》中的「善眼大師本生」[39]、《雜阿含經》中的「轉輪聖王本生」[40]、《增一阿含經》中的「地主王本生」[41]。這類本生的特點是重點在於今生。之所以要提到前世，是為了要襯托今世。雖然每一則本生都用濃墨重彩描繪前世人物之偉岸高貴，但最後一定要強調前世說法不究竟今世究竟，前世境界不圓滿今世圓滿。進而言之，這一類本生的根本要義在於「輪回是苦」上，只有成佛才是最終的解脫。所以後面也往往加有「生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有」[42] 一類的文字。

第二，是為了解釋所發生的現實狀況的。這類本生四阿含與本緣部中都有一些，但以律部本生為主。如《雜阿含經》中大目犍連見鬼道眾生，佛言其所見不虛，並為弟子們解說諸鬼道眾生之前生。[43] 又如提婆達多害佛，暴志比丘尼謗佛，流離王滅釋種等事，均有本生說明。又如僧團中一些比丘行為不如法，是由於前生習氣不除；一些比丘或居士福報大，是由於前生所作功德。對此，佛也講本生以闡述因果，告誡諸弟子。進而言之，此類本生的根本要義在於「因果不虛」上。之所以發生今世的狀況，與前生造業息息相關。

第三，是為了宣說菩薩行的。此類本生數量最多，主要集中在本緣部及各類大乘經典中。這類本生基本是佛本生，描繪佛在因地時行種種難行苦行。如《六度集經》、《菩薩本緣經》、《菩薩本行經》中的大部分本生。又如《法華經》「常不輕菩薩本生」[44] 一類。這類本生極力讚歎菩薩行的殊勝，根本要義在於「利益眾生」上，所以重點在於前世。佛果固然也很重要，但一定是由累世菩薩行的實踐而最終達成。

總覽以上之分類，《華嚴經》作為大乘經典，〈入法界品〉的本事的意圖按道理應該以第三種為主。但事實上，三種意圖都有存在，但都不很明顯。以第一種凸顯果報殊勝意圖而言，每一則本事確實都有描繪今生之神通福報，但並不是重點。以第二種解釋意圖而言，除了第 1、3 則本事是簡潔明快的解釋福報以外，其他本事不僅因果線錯綜複雜，重點也完全不在於解釋上。以第三種宣說意圖而言，

---

38 《長阿含經》，T01, no. 1, p. 30, b10-p. 36, b22。
39 《中阿含經》，T01, no. 26, p. 429, b7-c19。
40 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 67, c4-p. 68, b28。
41 《增一阿含經》，T02, no. 125, p. 609, b21-p. 611, a20。
42 《長阿含經》，T01, no. 1, p. 34, a25-26。
43 共有類似本事三十二則，見《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 135, a8-p. 139, a15。
44 《妙法蓮華經》，T09, no. 262, p. 50, b24-p. 51, a26。

本事中的菩薩行都很平淡。第 11 則本事中，善伏太子救罪人算得上其中最難行的了，但也只是達到了普遍本生中菩薩行的一般程度而已。〈入法界品〉每一則本事的字裡行間都是華嚴之莊嚴富貴，但背後卻分明是雲淡風輕，頗有一些為了說本生而說本生的味道。如第 4 則安住地神本事，只言我在妙眼佛處得此法門，只言我供養諸佛未曾捨棄此法門，僅此而已。[45] 這樣的陳述從內容邏輯上看，前世與今世的聯繫更多是修飾性的。這裡本生的使用僅是展示時間與輪回本身而已，每一世的故事本身和相互之間的關聯被明顯的淡化了。

## 三、〈入法界品〉本事與《華嚴經》的結構

〈入法界品〉的本事字數上只占《華嚴經》的極小部分，也並非提綱挈領或轉折性的經義，表面上看來與《華嚴經》的整體結構沒什麼關係。但以本生的傳播作用與《華嚴經》所體現的全息理趣而言，至少可以從兩角度進行探討：一是〈入法界品〉本事與流通分的科判；二是五十三參之寄位的判斷。

### （一）〈入法界品〉本事與流通分

流通分為三分科經之末。三分科經源于道安法師，印度亦有三分科經之說[46]。道安法師將佛教經典的結構分為三部分：「序分」，「正宗分」和「流通分」。《華嚴經》並非一時一地所集成，因此其三分結構並不明顯，古來有所爭議。楊維中先生曾依各代高僧注疏做過一番梳理：

> 依照傳統的「序分」、「正宗分」、「流通分」三分來科判八十卷《華嚴經》，一般以初品〈世主妙嚴品〉為「序分」，〈如來現相品〉（六十卷《華嚴》名為〈盧舍那佛品〉）以下為「正宗分」。關於流通分古來有多種說法，北魏慧光以〈入法界品〉為流通分，隋代慧遠以〈入法界品〉善財童子以下為流通分，隋代靈裕以〈入法界品〉最後的偈頌作為流通分，而法藏則認為此經沒有流通分……澄觀認為隋代慧遠的判釋最為合理。[47]

---

[45] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈39 入法界品〉：「善男子！乃往古世，過須彌山微塵數劫，有劫名：莊嚴，世界名：月幢，佛號：妙眼，於彼佛所得此法門。善男子！我於此法門，若入若出修習增長，常見諸佛未曾捨離，始從初得乃至賢劫，於其中間，值遇不可說不可說佛剎微塵數如來、應、正等覺，悉皆承事，恭敬供養；亦見彼佛詣菩提座，現大神力；亦見彼佛所有一切功德善根。」(CBETA, T10, no. 279, p. 368, c28-p. 369, a6)

[46] 《佛地經論》卷 1：「一教起因緣分。二聖教所說分。三依教奉行分。」(CBETA, T26, no. 1530, p. 291, c2-3)

[47] 楊維中，《經典詮釋與中國佛學》，頁 114-115。

從中可以看出，雖然意見不一，但大多數學者都認為如果以三分科判，流通分應出自於〈入法界品〉。《佛學大辭典》對流通分的定義如下：

> 于諸經之終以所說之法，付屬弟子。使流通於遐代。謂為流通分。[48]

可見，流通分的重點在於囑咐弟子將佛法代代相傳。而這層意義正是本生初創的重要目的之一。上文已提及，本生最初的意圖是為凸顯成佛之圓滿殊勝，佛自然希望弟子能世代相傳這樣的圓滿法門。《增一阿含經》在序品中就有一則本事，名為優多羅本事長壽王奉持法緣[49]。言阿難將此經付授優多羅，大迦葉詢問原因，阿難言優多羅前世曾為諸佛傳此法。當優多羅為轉輪聖王之子時，也將聖王法傳承下來。類似的故事亦見於《中阿含經》「大天王本生」[50]與《增一阿含經》「大天王本生」[51]，言佛前世為大天王，得法雖不究竟但也傳八萬四千王，今世的究竟法自然更應該永世相傳。在〈入法界品〉本事中，對法門傳承之意的強調更是比比皆是。

> 此世界中，有如是等佛剎微塵數劫，一切如來於中出現；我皆承事，恭敬供養；彼諸如來所說正法，我皆憶念，乃至不忘一文一句。[52]

> 我於彼時，或為天王，或為龍王……或為童男身，或為童女身，悉以種種諸供養具，供養於彼一切如來，亦聞其佛所說諸法。從此命終，還即於此世界中生，經佛剎微塵數劫修菩薩行[53]

> 善男子！如是等須彌山微塵數如來，……我皆尊重，親近供養，聽聞受持所說妙法；亦於彼一切諸如來所，出家學道，護持法教，……從是已來，於

---

48 丁福保，《佛學大辭典》，頁 896。
49 《增一阿含經》卷 1，T02, no. 125, p. 551, a27-p. 552, c7。
50 《中阿含經》，T01, no. 26, p. 511, c23-p. 515, b1。
51 《增一阿含經》，T02, no. 125, p. 806, c21-p. 810, b19。
52 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 382, c25-28。
53 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 386, c1-8。

> 佛剎微塵數劫，所有諸佛出興於世；我皆供養，修行其法。[54]

不僅如此，〈入法界品〉本事還往往列舉極多佛名。縱使在輪回中輪轉無數次，但應護持此法不令斷絕之意蘊非常明顯。事實上，這種流通已非下貫的時間線，而是如毗盧遮那，光芒從一點而出遍照虛空，複歸於一。[55] 而此法門，也應如此永不消亡。

此外，也應該注意本生本身的傳播作用。在佛教傳播的過程中，本生以其通俗易懂的特性成為僧人向下層民眾宣法的首選，擔任起普及佛教的作用。雖然〈入法界品〉本事比較複雜，隱喻極多，但與整本《華嚴經》相比，依然算得上是其中最易懂的部分。而且〈入法界品〉本事無論是今世人物還是前世人物，都以女性為主。完全沒有本生所通常強調的發願為男身的故事情節。這與女性信眾不斷增多，地位不斷提升也不無關係。因此，從本事的角度可以判斷，流通分應該包括五十三參在內。以這方面而言，慧遠的判釋確實是最有道理的。

（二）〈十迴向品〉本生與五十三參寄位

嚴格意義上，或者說廣泛意義上來講，似乎不能說《華嚴經》中沒有佛本生。如〈十迴向品〉言：

> 佛子！菩薩摩訶薩能以所愛妻子佈施，猶如往昔須達拏太子、現莊嚴王菩薩，及餘無量諸菩薩等。[56]

「須達拏太子」應指「須大拏太子本生」，故事講述佛前世為須大拏太子，施捨國家重寶白象給人，大臣不滿，太子被流放入山。在山中太子又把兒子施捨給惡梵志，天帝來相試，太子也肯施捨妻子，終無懊悔。後一家團聚歸國，得道成佛。此則本生故事流傳很廣，見於《六度集經》、《太子須大拏經》、《菩薩本行經》、《菩薩本緣經》、《根本說一切有部毘奈耶藥事》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》。但此處是以略說本生的形式出現的。

所謂略說本生，是與一般的詳說本生相對而言的。略說本生往往只有一兩句

---

54 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 390, a14-21。
55 關於華嚴本事體現的時間觀，下節將詳細論述。
56 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 153, a21-23。

話，甚至只提本生之名，不及內容。如果對略說本生出現的原因做一分類，那麼大概有三種。其一，此本生的廣說版本還沒有出現和完善，如《增一阿含經》中的「菩薩本生」[57]。其二，此本生的廣說版本眾所周知，如《摩訶僧祇律》中的「略說水獺本生」[58]。其三，是詳說本生的一個附屬說明，只是強調千百世都是如此，沒有必要廣說，如《雜阿含經》中的「轉輪聖王本生」[59]。這裡的須大拏太子本生屬於第二種，但〈十迴向品〉在這一部分還有不少其他的略說本生。如「六牙象王菩薩」[60] 指「象王本生」[61]，「大丈夫迦屍國王」[62] 指「迦屍王本生」[63]，「一切施王菩薩」[64] 指「一切施王本生」[65]。以上本生與須大拏太子本生一樣，都能夠被確定為第二種略說本生。但〈十迴向品〉中提到的更多人物並不能確定，如「寶髻王菩薩」[66]、「歡喜行菩薩」[67]、「莊嚴王菩薩」[68]。這就出現了兩種可能性，一是這些本生確實屬於第二種略說本生，但詳說本生已經失傳了。二是這些本生屬於不成立或還未成立的第一種略說本生。[69] 失傳倒也罷了，但如果是第二種可能，就頗值得玩味。

所謂「十回向」的次第，即是十回向心，是菩薩生起大悲心普度眾生的十階位。與「十信」、「十住」、「十行」、「十地」、「等覺」相比，是最為強調回向世間的階位，也應該是本生最恰當的使用之處。但此處卻只是以略說本生一提即過，甚至以不成立的略說本生來修飾。這裡，本生的淡化甚至體現為了「非本生化」，

---

[57] 《增壹阿含經》卷 14〈24 高幢品〉:「世尊告曰：「昔我未成道時，曾為菩薩，有鴿投我，我尚不惜身命，救彼鴿厄。況我今日已成如來，能捨此小兒令汝食噉？」(CBETA, T02, no. 125, p. 616, b8-11)

[58] 《摩訶僧祇律》卷 8：「爾時諸比丘以是因緣。往白佛言。雲何世尊。是優波難陀欺彼摩訶羅比丘。佛語諸比丘。是優波難陀不但今日欺彼比丘。過去世時已曾欺彼。諸比丘白佛言。已曾爾耶。答言曾爾。過去世時南方國土。有無垢河河中有二水獺。一者能入深。二者入淺。時入深水者。捕得一鯉魚。如生經中廣說。」(CBETA, T22, no. 1425, p. 291, c7-14)

[59] 《雜阿含經》卷 10：「佛告比丘：「我自憶宿命，長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事。曾於七年中，修習慈心，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時生光音天，七劫成時還生梵世，空宮殿中作大梵王，無勝、無上，領千世界。從是已後，復三十六反，作天帝釋。復百千反，作轉輪聖王，領四天下，正法治化，七寶具足，」(CBETA, T02, no. 99, p. 67, c16-23)

[60] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 145, b13。

[61] 《六度集經》，T03, no. 152, p. 17, a19-b29。

[62] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 146, a1-2。

[63] 《菩薩本行經》，T03, no. 155, p. 119, b11-12

[64] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 146, c13。

[65] 《四分律》，T22, no. 1428, p. 854, a23-b23。

[66] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 144, b6-7。

[67] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 144, c5。

[68] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 153, a22-23。

[69] 第一種略說本生成立的前提是後世相對應的詳說本生的出現。

確實令人有些詫異。也許上文引文「及餘無量諸菩薩等」是一個很好的解釋。在輪回中，無數菩薩行過此菩薩行，那麼略說本生，新造本生，就都是為了淡化對某個個體的執著。

《華嚴經》在〈十迴向品〉中使用了大量的略說本生。那麼，按華嚴的全息理趣而言，五十三參對應菩薩五十二階位，〈入法界品〉本事也應該集中在十回向位上。但按澄觀所言，似乎並非如此：

> 約位則文殊一人表信位。以信未成位。故但一人。餘四十人各以十人寄一位。二從德雲至慈行寄十住位。三善見至徧行寄十行位。四鬻香長者至安住地神寄十向位。五婆珊夜神至瞿波寄十地位。摩耶至天主光等十一人寄等覺位。彌勒普賢寄妙覺位。[70]

若按此種寄位劃分，十回向階位只有 2 則本事，十地階位卻有 9 則。因此，有可能以德雲至慈行寄十信位。依次下推，婆珊夜神至瞿波就可寄十向位。當然，以本事的角度作推理只是一個孤證。而且「十地」集中以本事的方式表現也不是不可理解，因為「地」能生功德。無論是本事的複雜，還是意圖的模糊，都可以解讀為生成了無量無邊的功德。

## 四、本生的內涵與《華嚴經》的義理

佛本生在佛經中的地位比較特殊。一般看來，它的思辨性，邏輯性，深刻性不及其他佛經，但文學性，故事性，情節性又在其他佛經之上。但本生絕非單純的「佛教文學」，淺顯的「佛教故事」，它是建立在佛教獨有世界觀的基礎上，內蘊著深刻哲理的明珠。在此，可以借華嚴義理重新理解一下本生的深刻內涵，尤其是《華嚴經》中的本生。而事實上也只有這樣的理解，才能在深層的邏輯中達成圓滿。

本生本身是基於佛教輪回時空觀而成的文體，漢譯佛本生有千餘篇，但在「無始有終」的時間長河中，記載的不過是其中的滄海一粟罷了。「有終」指的是成佛，但一端展開的無限與兩端展開的無限都是無限。在世尊成佛之前這無限的輪回中，也就有了無限的本生，也就有了無限的可能。以此，便能推論出一些大乘佛

[70] 《華嚴綱要》，X09, no. 240, p. 148, a12-18。

學核心的觀點。

首先，以無限的可能作為推論前提，意味著每一個人，乃至每一個生物現在過去直至將來所有可能的狀態都是佛陀曾經的狀態。所以，人人皆可成佛。而且在無限的時間中，人人必將成佛。授記也只有在這一基礎上解說才通達。若只因供佛發心，便必可成佛，世間焉有是理。佛所授記的，並非某種具體之行為，而是存在本身。以大願精進力救護一切眾生夜神本事善伏太子救罪人佈施緣為例：

> 佛子！彼諸罪人，我所救者，即拘留孫等賢劫千佛，及百萬阿僧祇諸大菩薩——於無量精進力名稱功德慧如來所，發阿耨多羅三藐三菩提心，今於十方國土，行菩薩道，修習增長此菩提，教化眾生，令生善根解脫者是。時勝光王，今薩遮尼乾子大論師是。時王宮人及諸眷屬，即彼尼乾六萬弟子——與師俱來，建大論幢，共佛論議，悉降伏之，授阿耨多羅三藐三菩提記者是。此諸人等，皆當作佛，國土莊嚴、劫數、名號，各各有異。[71]

善伏太子所救罪人已成千佛，自己如今卻尚未成佛。外道論師尼乾子（nirgrantha）及其弟子卻已經被授記成佛。這與普遍的本生授記相比，邏輯似乎有些混亂，但這正是華嚴義理的暗示。罪人可成佛，外道可成佛，善伏太子亦當為佛。《法華經》中，釋尊連提婆達多也授記做佛。[72] 於無量輪回中，凡是存在的，總有一善言善行，總有一智慧萌芽，經累劫可成熟，而這便是成佛之種。

其次，釋尊經歷無限輪回而成佛，而無限可以切割為多個無限，意味著釋尊在無限的輪回前早已成佛。「無始有終」也就是「無始無終」。「有終」是脫離生死苦海，但這種脫離是覺悟、是了知真相，而不是與世俗斷然割裂，歸於寂滅。「無終」在實踐上代表了無盡的菩薩行，在本體上代表了可以推衍變化為一切穢一切淨，一切惡一切善，重重不休又根本為一的佛性本身。以此佛性，可包容一切存在。正如摩耶夫人本事慈德道場神發願為母緣所言：「過去、現在十方世界無量諸佛將成佛時，皆於臍中放大光明，來照我身及我所住宮殿屋宅；彼最後生，我悉

---

[71] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 400, a12-21。

[72] 《妙法蓮華經》卷 4〈12 提婆達多品〉：「提婆達多卻後過無量劫，當得成佛，號曰[1]天王如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」(CBETA, T09, no. 262, p. 35, a1-4)

為母。」[73] 白淨王，摩耶夫人不僅是釋尊父母，亦是佛之理體毗盧遮那佛父母，乃至一切佛父母。因為一切佛本是一佛，一切存在本是一佛，「融三世間而為佛身」[74]，世間無一物不是毗盧遮那的顯現。眾生乃至草木瓦礫，皆內蘊在毗盧遮那之中，本就是佛，悟則解脫，不假外求。

最後，既然前世輪回沒有起點，那麼所有因果終究不可能完全斷絕。如「小兒本生」[75]（流離王滅釋種）所言，釋迦牟尼已然成佛，亦不免因業報頭痛三日。所謂不昧因果，義理正在於此。一切因緣成熟時，此心了然不動，安然承受。無論割肉剜眼，於其心並無增減。因果輪回，歷歷在前，不虛不實。「三法輾轉，因果同時」，時間性的桎梏在此被完全打破。如《央掘魔羅經》所言：「現生一切生，故名為本生。」[76] 現時生起一切生命、現象、因緣，所以稱之為「本生」。時間線的方向被完全打破，盡在圓融之中，本生、授記也本是一體。若在這無限之中心心執念輪回實有，恐怕真的要在生死大海中輪轉不得脫身了。華嚴本事複雜的結構與善惡的轉化也在暗示輪回本身的虛幻，「一即一切，一切即一」[77]，一旦打破，一切如是而已。如「海印三昧」所描繪的狀態：

> 言海印者。真如本覺也。妄盡心澄。萬象齊現。猶如大海因風起浪。若風止息海水澄清無象不現。起信論雲。無量功德藏法性真如海。所以名為海印三昧也。經雲。森羅及萬象。一法之所印。言一法者所謂一心也。是心即攝一切世間出世間法。即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別。若離妄念唯一真如。故言海印三昧也。[78]

如能認識到我心以至於外境也無非是海印三昧的顯現，亦與佛性不即不離。那麼，一切煩惱惡念都融化在潔淨無瑕之性海中，這五濁惡世也就變成釋迦牟尼之淨土。最真實的善包容了一切。存在即是存在，輪回只是假像。而本生在此也最徹底的淡化了，在時空的圓融中消弭了一切意義，歸於佛之理體本身。

## 五、結論

---

[73] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 417, b5-7。
[74] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 4, a22。
[75] 《六度集經》，T03, no. 152, p. 35, b23-p. 36, a28。
[76] 《央掘魔羅經》，T02, no. 120, p. 528, b10-11。
[77] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 18, c27-28。
[78]《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，T45, no. 1876, p. 637, b21-28。

第一，〈入法界品〉的本事與普遍的本生相比，特色非常明顯，主要體現在結構複雜與意圖模糊上。

第二，〈入法界品〉的本事可以支撐《華嚴經》流通分包含五十三參的判定。

第三，〈十迴向品〉的本生也體現了《華嚴經》建構中對本生的淡化，與〈入法界品〉之本事結合考察，可以支撐五十三參寄位的其他可能。

第四，本生雖看似淺顯，但其所蘊含的義理同樣深刻。本生的淡化是指其喪失特徵的過程，也是其接近了義法的過程。本就無生，何來本生。

# 參考文獻

## 一、原典文獻

《長阿含經》，T01, no. 1。

《中阿含經》，T01, no. 26。

《雜阿含經》，T02, no. 99。

《央掘魔羅經》，T02, no. 120。

《增一阿含經》，T02, no. 125。

《六度集經》，T03, no. 152。

《生經》，T03, no. 154。

《菩薩本行經》，T03, no. 155。

《妙法蓮華經》，T09, no. 262。

《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。

《阿毗達磨大毗婆沙論》。T10, no. 1545。

《摩訶僧祇律》，T22, no. 1425。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736。

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，T45, no. 1876。

《華嚴經行願品疏鈔》。X05, no. 229。

《華嚴綱要》，X09, no. 240。

## 二、中日文專書、論文、網路資源等

丁福保（1984）。《佛學大辭典》。北京市：文物出版社。

干潟龍祥（1954）。《本生経類の思想史的研究》。東洋文庫。

水野弘元（1984）。《佛教要語的基礎知識》。譯叢編委會譯。華宇出版社。

楊維中（2006）。《經典詮釋與中國佛學》。北京市：宗教文化出版社。

釋印順（2009）。《印順法師佛學著作全集 第 14 卷》。北京：中華書局。

# 華嚴三聖信仰研究 ——以巴蜀地區為中心

劉光雨

西華師範大學歷史系 研一學生

## 摘 要

華嚴四祖澄觀在《三聖圓融觀門》中指出「觀華嚴三聖圓融相即」。華嚴三聖各有象徵，如來為果，菩薩為因。二大菩薩又分別代表修行歷程中相對的特質。經過澄觀的發揮，此後確立了對華嚴三聖的信仰崇拜。華嚴三聖標誌著大乘菩薩修行思想的發展和變化，同時，華嚴三聖信仰很好地解決了佛教理論與實踐的問題，將高深的佛學問題化為簡潔通俗的對象來體現。華嚴三聖造像最晚於中唐時期就已出現。四川是華嚴三聖造像分佈最多的地方，特別在大足、巴中、安嶽、資中的石窟群中數量較多。如廣元的千佛崖，巴中的南龕，安嶽的華嚴洞，大足的北山、南山、寶頂等都有不少的華嚴三聖造像、碑刻遺跡。這些遺跡既是修行者觀想、禮拜、功德的對象，也是華嚴學說以及華嚴宗信仰在民間社會流行的反映。唐以後佛教發展的大勢影響；華嚴學說在巴蜀的弘揚（澄觀、宗密在巴蜀的影響）；巴蜀本土學說的影響（如包容、和會的思想等）。

**關鍵字：李通玄、澄觀、宗密、華嚴三聖造像、巴蜀**

## 前言

三尊，是佛教安置佛像的一種形式。大乘佛教認為，每位如來皆有大量菩薩脅侍，以便度化眾生，多半造像時會設置兩位脅侍菩薩以代表之，如西方淨土的西方三聖、東方淨琉璃世界東方三聖等。華嚴三聖是很特殊的一種組合，與《華嚴經》有著直接的關係。華嚴三聖是大乘佛教發展到一定程度的產物，是佛教中國化的結果。華嚴三聖是理論和實踐的高度結合。弘安法師發表過《“華嚴三聖”研究》[1]，探源了為什麼只有毘盧遮那佛、文殊、普賢被尊為華嚴三聖的原因，論證了華嚴三聖的功用源於“人法”的釋經模式，即中國佛教的以人來表法的傳統，另外闡述了李通玄的三聖所表的不同的法。殷光明寫的《從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展》[2] 認為。從犍陀羅釋迦三尊到我國華嚴三聖的圖像轉變．實質上就是大乘菩薩思想的發展和變化，即由早期印度大乘上證下化的菩薩思想，向我國華嚴三聖一體菩薩思想的發展和變化。馮巧英的《論華嚴三聖的關係》[3] 一文，闡明瞭普賢菩薩與文殊菩薩的“理”、“智”的相契相融，以及普賢、文殊與毘盧舍那佛三聖之間的因果即:佛為“理”和“智”圓融之果。崔文魁的《五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻— “華嚴三聖”的濫觴》[4] 探索了“華嚴三聖”及其思想、觀法、造像的淵源,並指出這是五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻。段玉明的《大足寶頂山大佛灣“華嚴三聖”質疑》[5] 認為，寶頂“華嚴三聖”很可能為“橫三世佛”之誤。鎌田茂雄先生的《華嚴三聖像的形成》則指出了華嚴三聖像的成立時間等。[6]

本文試圖從巴蜀出發，探討以華嚴四祖澄觀為中心研討華嚴三聖信仰的理論確立及三聖圓融思想的發展，以巴蜀的造像遺跡為中心，研討華嚴三聖信仰的具象呈現，探討華嚴三聖信仰從理論到實踐的圓融結合，以及關於巴蜀地區華嚴三聖信仰流行的幾點思考。

---

[1] 釋弘安，〈“華嚴三聖”研究〉，http://www.zgfxy.cn/ztjj/zgfx/fy/zdesqq2009n/2012/05/17/1029131175.html。

[2] 殷光明，〈从释迦三尊到华严三圣的图像转变看大乘菩萨思想的发展〉，頁 1-10。

[3] 冯巧英，〈论华严三圣的关系〉，頁 15-19。

[4] 崔文魁，〈五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻—“華嚴三聖”的濫觴〉，頁 18-20。

[5] 段玉明，〈大足寶頂山大佛灣“華嚴三聖”質疑〉，頁 56-57。

[6] 鎌田茂雄，〈華嚴三聖像的形成〉。《印度學佛教學研究》44。

## 一、華嚴三聖圓融思想的提出與發展

最初論述三聖圓融的是唐代有名的居士李通玄。李通玄在其所著的《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷第一之上載:

> 此一部經，以文殊師利，此雲妙德，明無相法身智慧門。毘盧遮那佛，此雲種種光明遍照。以根本智光，遍照種種眾生，同行濟生，名曰普賢。無相法身，明成普賢大悲之行，處世間而不染也。根本智明，神性光明，自無體性根本之相，善知一切眾生業也根種，悉皆明瞭，名之差別智。此三法是一體性。又文殊、普賢、毘盧遮那，三法體用平等，名為一乘。[1]

這裏指出,毘盧遮那佛、文殊師利菩薩和普賢菩薩,是《華嚴經》中的三位聖者。從而提出了「華嚴三聖」這一思想。

在李通玄思想的基礎上將三聖圓融思想予以發揮完成的是澄觀。華嚴四祖澄觀雖繼承李通玄獨創的三聖圓融思想，但又獨自加以解釋，使三聖圓融思想更加條理化和體系化。在其《三聖圓融觀門》中,開宗明義地說:

> 三聖者，本師毘盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也。[2]

這就明確提出了「華嚴三聖」的命題。至於三聖之間的關係,他也作了深刻發揮。他說：

> 三聖之內，二聖為因，如來為果。果起言想，且說二因。若悟二因之玄微，則知果海之深妙。[3]

文殊、普賢所示之法互即互融而重重無盡。這就表明他們至佛果之因已經完成,因之立場與果之立場同一,且歸屬於佛果境界。由是,文殊、普賢和毘盧遮那如來就融為一體了。這就叫三聖圓融。

---

[1]《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》冊 36，第 1741 號 ，頁 1013 上 24。
[2]《三圣圓融觀門》，T45，no.1882，p.671a10。
[3]《三圣圓融觀門》，T45，no.1882，p.671a13。

澄觀的這一「三聖圓融」思想,說明瞭「心、佛、眾生無差別故。」[1] 所證之「理、證、智」亦不離心;眾生之心念即如來藏,在不空如來藏之一面為普賢,在不空如來藏之另一面為文殊,而總如來藏之理是毘盧遮那佛。在此一念上具足三聖圓融之相的觀法,就是「三聖圓融觀」。即觀想毘盧遮那佛與文殊、普賢二菩薩相互圓融，成為華嚴宗特有的觀法。

澄觀還用三聖圓融來揭示《大方廣佛華嚴經》經名的含義。疏中以“華嚴三聖”解釋經題：

> 上來諸門，或以七字攝盡，如前已辯，或以教義攝盡，或以理智攝盡，或以人法攝盡，或信解行證攝盡，或唯普賢文殊毘盧遮那三聖攝盡，謂大方廣即普賢，普賢表所證法界故，華嚴即文殊，文殊表能證故，佛即遮那具能所故。又大即普賢，普賢菩薩自體遍故，方廣即文殊，文殊表即體之智故，華即普賢，普賢行故，嚴即文殊，文殊以解起行故，佛即圓解行之。普賢文殊證法界體用之普賢文殊，成毘盧遮那光明遍照。[2]

將經題與華嚴三聖相聯系，這是澄觀的創舉。普賢是「大」，文殊是「方廣」，文殊普賢二俱華嚴萬行，披、敷、信、智、解、行皆是因「華」用「嚴」，本寂體故。舍那即「佛」。通圓諸因，證上體用。故說即為「經」。因言顯故，既包題目無遺，則攝大經義盡，亦一代時教，不離於此理智等。[3]

他認為，三聖圓融就是《華嚴經》的精髓。

澄觀認為三聖圓融的殊勝之處更在於，若對心有徹底的理解，就會「念念因圓，念念果滿」，眾生若能依此修行，即便是「一生不克」，也會「三生必圓矣」。[4]

澄觀把三聖圓融發展為一種表達華嚴圓教的義理方式，還使之具有了禪觀修習的作用，成為悟入華嚴圓教一乘境界的法門。經過澄觀的發揮，確立了對華嚴三聖的信仰崇拜：學習義理者可以欣賞其理論思辨的精微和玄妙，普通信仰大眾者也可敬畏其無所不包、無所不能的廣大神通。華嚴一乘圓教由此獲得了接通禪

[1]《三圣圓融觀門》，T45，no.1882，p.671c28。
[2]《大方廣佛華嚴經疏》，T35，no.1735，p.525a26。
[3]《三圣圓融觀門》，T45，no.1882，p.671c21。
[4]《三圣圓融觀門》，T45，no.1882，p.671c28。

觀與草根的捷徑。[1]

「華嚴三聖」及其「三聖圓融」思想是源於唐代著名居士李通玄,而繼承發揮完善這一思想及其「三聖圓融觀」法的則是唐代著名的清涼國師澄觀。

## 二、華嚴三聖理論和實踐的圓融結合

華嚴三聖的形成是一個較漫長、複雜的過程，是佛教已經中國化的證明，是隋唐佛學的一個閃光點。

華嚴三聖標誌著大乘菩薩修行思想的發展和變化。隨著大乘佛教的興起，菩薩的地位得到了提高，有關菩薩修行的理論和實踐的經典被大量譯出，《華嚴經》就是這樣一部論述菩薩修行為中心內容的經典。法身毘盧遮那佛在《華嚴》中無言的說法，使華嚴菩薩具有了代佛立言的身份。[2] 透過菩薩這個橋樑，似乎能夠溝通佛與眾生的法界，這是佛經常用的方法，也是《華嚴經》的一大特色。[3] 《華嚴》主要是敘述菩薩從樹立信仰到解脫成佛各個階段的修行過程的經典。經中具體講了菩薩的十信、十住、十行、十地等法門行相和修行的感果差別，以及依此修行實踐證得無量功德和清淨法界等。菩薩修行的終極目標，就是掌握這種功能。這既表明菩薩上證菩提具備了諸佛的功德，也表明他具有下化眾生的無限能力。[4] 修行者(菩薩)必須獲得佛的諸種神通，從而最終借此與法身相契合。

華嚴三聖信仰很好地解決了佛教理論與實踐的問題，將高深的佛學問題化為簡潔通俗的對象來體現。華三嚴聖作為佛學問題和人們之間的橋樑，讓人們在頂禮膜拜中進一步參悟佛理，找到了理論和實踐的最佳的結合點。

在《華嚴經》中，毘盧遮那佛取代釋迦牟尼佛的地位，並作為「法身佛」的形象出現的。法身本來只是佛法的象徵，無形無相，不能限定在某個具體的佛身上。而《華嚴經》卻用「毘盧遮那」這樣一個具體的佛身為法身，於是深奧的“法身”被人格化，抽象的佛法變成了人們日常可以敬奉崇拜的實體。[5]

「理」，即佛法，即法身。佛教用形象的人來象徵它，把這個象徵性的人叫做「普賢菩薩」。「智」又稱「如來智」、「菩提」，即佛教的認識體系。被人

---

[1]韩焕忠，〈清凉澄观的三圣圆融观〉，頁 31。

[2]殷光明，〈从释迦三尊到华严三圣的图像转变看大乘菩萨思想的发展〉，頁7。

[3]釋見脈，《佛教三圣信仰研究》，頁 46。

[4]高峰了州，《《华严思想史》，頁ll-23。

[5]冯巧英，〈论华严三圣的关系〉，頁 16。

格化為「文殊菩薩」。

宗教實踐中的一個最重要的問題是對佛的信仰。信佛，才能去行、去證。普賢表示理，表示佛法，也就表示佛，表示佛國。《華嚴經·十回向品》說: 「一切諸佛菩薩清淨微妙法身，悉從諸佛真法化生。」從信仰角度來說，眾生所信的是佛，也可以說，眾生所信的是普賢。即普賢為「所信」。 文殊呢?則表示眾生能信之心。即文殊為「能信」。二者相輔相成，成為毘盧遮那佛的兩位代表。

只要弄懂了普賢與文殊所說的道理，就理解毘盧舍那佛是怎麼回事了，而按照普賢和文殊菩薩所說的去做，就可以成佛了。可以說，毘盧遮那佛是統攝文殊、普賢二聖的「總體」，而二聖是毘盧遮那佛的「別德」。

## 三、華嚴三聖造像在巴蜀地區的呈現

三聖圓融觀是觀想三聖一體、圓融無障之相的一種觀法,那就要有一種直觀地表現文殊、普賢和毘盧遮那如來形象的實物。將此運用於實踐並提出「華嚴三聖」造像的則是澄觀的高足一圭峰宗密。宗密（780—841）按其師之意創造了「華嚴三聖」之像。他在其《圓覺經修證儀》卷第一《圓覺道場禮懺禪觀等法事》中的《道場事七門》的《第六門嚴處》中說:

> 若在人間，須除去一二尺舊土，以香泥泥地，懸諸幡花，當中置盧舍那象，兩畔置普賢、文殊二象，是為三聖。點蓮花燈，焚百和香，諸莊嚴具。[1]

這裏的盧舍那,即毘盧遮那,就是《華嚴經》中說的蓮華藏世界的教主,即前面說的不可說不可修不可得不可證的法身佛。

從此,以毘盧遮那佛居中,文殊、普賢居其兩畔的「華嚴三聖」造像就應運而生了。

宗密將「華嚴三聖」與「懺法實踐」結合了起來。看來由於宗密所作的這種記錄，才興起後來以四川為中心製作華嚴三聖像的造像。四川是宗密的家鄉，與宗密有著很深關係的地方。因此以四川為中心的石窟當中，有很多華嚴三聖像的石刻造像。

《妙法蓮華經》雲: 「若人為佛故，建立諸形像，刻雕成眾相，皆已成佛道。」

[1] 《圆觉经道場修证仪》，T74，no.1475，p. 379a3。

[1] 利用視覺的教化力量，造像傳道，是佛教實現普生的慈悲理想，引發信仰熱忱，廣泛弘教的一種非常重要的方式。[2] 同時，信眾把刻雕石像看成積功德，甚至成佛的一種手段。

北朝時期，北地人們為興佛造像而結為「邑義」、 「法社」的現象很普遍。[3] 中、晚唐時期，直至五代前後蜀，蜀中的綿州、簡州、資州、普州等地都有結「社」造像的情況，其中還有僧人等參加在裏面作具體管事。[4] 四川唐宋時期產生的數量眾的摩崖造像與這種「社」也當有密切關係。

《四川通志》卷五十八《金石·重慶府六》 有如下記載：

《盧舍那二菩薩記 碑目考》在石照縣之北岩，唐長慶二年刺史劉溫撰[5]

據此，在石照曇的北岩有刺史劉溫所撰《盧舍那佛二菩薩記》。很明顯，這是華嚴三聖像，表明在822年已雕造了華嚴三聖像。

巴蜀佛教碑文集成裏面《盧舍那佛二菩薩記》 有如下記載：

> 敬造盧舍那佛一軀菩薩二
> 唐長慶三年，歲次癸卯，三月十九日，銀青光祿大夫、使持節合州諸軍事、行合州刺吏、兼禦史中丞口口口溫，自幽燕而來口口羽林軍使改授此，記之歸正寺岩。[6]

碑記作於唐長慶三年（823 年），在合川濮岩寺後。

同樣的記載見於《中國地方誌集成・四川府縣誌輯 44》裏的合川縣誌卷三十一金石上五第 71 頁。

據文物管理部門考察,四川省邛崍縣石筍山上有開鑿於唐代宗大曆三年(768)的華嚴三聖龕。這一華嚴三聖龕高 4.2 米，寬 4.8 米，深 1.8 米，其主像為結跏趺坐於千葉蓮花臺上、手結禪定印的毘盧遮那佛,左側為騎著六牙白象的普賢菩薩,右側為騎著綠毛獅子的文殊師利菩薩。他們前面還有合掌站立的兩位童子。這是我國

---

[1] 《妙法莲华经》，T9，no.262，p. 9c3。
[2] 李桂紅，〈川中明珠—安嶽佛教石刻〉，頁 63。
[3] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 510—512。
[4] 胡文和，陳昌其，〈淺談安嶽圓覺洞摩崖造像〉，頁 23。
[5] 常明，《嘉慶四川通志》，卷 58，頁 59。
[6] 龍顯昭，《巴蜀佛教碑文集成》，頁 57。

現存的最古的華嚴三聖像。

華嚴洞石窟最為有名。洞中華嚴三聖像是全國保存最好、雕刻最精美的宋代造像。它位於四川省安嶽縣城東南 56 公里赤雲鄉的箱蓋山。始鑿於北宋（西元 1068—1083 年）。窟高 6.2 米，寬 10.1 米，深 11.3 米。窟口呈「冂」字形，窟門楣上書刻「箱蓋山華嚴洞」六個大字，每字徑 40 釐米。窟內平頂約呈正方形，正壁華嚴三聖高 5.2 米，毘盧遮那佛居中，頭戴淺鏤空寶冠，冠中坐一化身像，身著居士裝，頭戴毘盧帽，右手彎曲至胸前，左臂衣袖下垂於主佛花冠的下邊沿(很明顯是沒有左臂)，由此像的座處化出兩道毫光，直抵窟頂中部的「唵」字處。毘盧遮那佛像身著袈裟，手施智拳印，佩戴腕釧，兩頰豐潤，兩耳下垂，雙目半睜，神態嚴肅，嘴唇微動，結跏趺坐於束腰須彌蓮花座上。佛後壁的左右題刻: 「若久(欲)了(知)，三世一切佛。應觀法界性，一切惟心造。」 佛的左右是普賢、文殊菩薩，頭上梳五髻發式，戴飾有化佛的寶冠，結跏趺坐。普賢、文殊身穿通肩袈裟，胸飾瓔珞，面目慈祥，儀態端莊。普賢左手彎曲於胸，捧有梵函，右手施金剛掌印，放於盤曲的右腿上，而左腿下垂，足踏蓮花，遊戲座於背馱蓮臺的白象身上。文殊左手掌心向上，放於盤曲的左腿上，右手彎曲於胸，執如意，右腿下垂，足踏蓮花，遊戲座於背馱蓮臺的青獅背上。三聖像背光均為桃形，邊沿刻飾火焰紋。[1]

從整體造像規模來看，讓人從內心感受到佛教的震撼與洗禮,產生敬仰和讚歎的情懷,從而提升和擴大人的精神境界。

另外，安嶽還有一些地方保存有華嚴三聖造像。其情況如下：[2]

| 編號 | 名稱 | 位置 | 龕窟 | 造像 | 時代 | 級別 | 備註 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 22 | 塔坡摩崖 | 林鳳鎮新壩村 | 22 | 150 | 唐宋 | 省級待批 | 保存完好 |
| 24 | 佛洞崖摩崖造 | 李家鎮八一村 | 6 | 117 | 明 | 縣級 | 保存完好 |

[1] 李官智，〈安岳华严洞石窟〉，頁 40。

[2] 唐承義，王平中，《普州攬勝》，頁 132-140。

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 28 | 大佛寺摩崖造 | 高升鄉天佛村 | 4 | 30 | 宋 | 全國待批 | 保存完好 |
| 29 | 大佛寺摩崖造 | 白塔寺鄉師家 | 1 | 24 | 宋 | 省級待批 | 保存完好 |
| 45 | 東嶽廟摩崖造 | 幹龍鄉政府西 | 2 | 88 | 唐 | 文保點 | 保存完好 |
| 51 | 白鬥寺摩崖造 | 瑞雲鄉長石村 | 5 | 48 | 清 | 文保點 | 基本完好 |
| 53 | 半邊寺摩崖造 | 石羊鎮西壩村 | 1 | 37 | 宋 | 省級待批 | 保存較好 |
| 61 | 雷神洞摩崖造 | 高升鄉千佛村 | 1 | 26 | 宋 | 文保點 | 保存較好 |
| 64 | 毘盧寺摩崖造 | 合義鄉政府後 | 6 | 21 | 明 | 文保點 | 又名佛洞寺 |
| 66 | 魚龍廟摩崖造 | 永清鎮雙堰村 | 4 | 21 | 宋 | 文保點 | 有嘉慶二十一年題記 |
| 79 | 社皇廟摩崖造 | 高升鄉天佛村 | 1 | 15 | 明 | 文保點 | 保存完好 |
| 83 | 觀音堂摩崖造 | 高升鄉沙子村 | 3 | 12 | 明 | 文保點 | 基本完好 |
| 139 | 福濟寺摩崖造 | 來鳳鄉安樂村 | 9 | 85 | 宋 | 省級待批 | 基本完好 |
| 142 | 華嚴寺摩崖造 | 坪河鄉坪河村 | 3 | 45 | 明 | 文保點 | 基本完好 |
| 148 | 靈應寺摩崖造 | 林鳳鎮長林村 | 1 | 21 | 明清 | 文保點 | 基本完好 |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 155 | 觀音岩石造像 | 馴龍鎮觀禮村 | 1 | 34 | 清 | 文保點 | 基本完好 |
| 158 | 大山寺摩崖造 | 定新鄉大山村 | 3 | 32 | 清 | 文保點 | 基本完好 |
| 176 | 觀音廟石造像 | 鎮子鎮玉清村 | 2 | 63 | 清 | 文保點 | 基本完好 |
| 201 | 太平山石造像 | 高升鄉王寨村 | 1 | 65 | 清 | 文保點 | 基本完好 |

最大的華嚴三聖像在大足石窟群的寶頂山石窟。寶頂山造像由名僧趙智鳳開鑿。寶頂山在大足縣東北 15 公里，從南宋淳熙六年至淳佑九年(1179—1249)的 70 多年之間，在此深山穀之中雕刻了為數眾多的佛像。寶頂山的華嚴三聖像是巨大的立像，佛像高約 7 米，頭頂崖簷，腳踏蓮臺，袈裟褶皺如刀斧劈出。高大的聖像體朝前傾。中央是毘盧遮那佛，螺髻金身，頂現毫光，左手結印，右手平伸。左側的普賢頭戴五佛寶冠，手捧舍利寶塔。右側的文殊亦頭戴花冠，左手掌中托七重寶塔，右手扶塔身。塔高 1.8 米，重約千斤。是中國華嚴三聖像中最大的。

就北山遺存中，第 105 窟和第 106 窟、大佛灣西南面三公里的佛祖岩、東南 1.5 公里的廣大寺後松林坡、西南 5 公里、西南方 2 公里的廣大山等皆有華嚴三聖像。

寶頂山第 5 號摩崖華嚴三聖像，其表現了華嚴思想中的法界觀，與第 2 號龕對應的表現了圓融觀念。北山第 136 窟轉輪經藏窟的主尊依據文殊與普賢為脅侍可視為華嚴教主，全窟也被認為是華嚴世界海的一環。[1]

大足石窟的佛教題材中華嚴一系的信仰是相當濃厚的，還有密宗、淨土、禪宗等。可以看到華嚴宗融攝於上述諸宗之中，這也是宋代以後，中國佛教史發展的一大趨勢。

地處四川盆地中部資中縣(內江市)的重龍山，有很多摩崖造像群。重龍山石窟

[1] 陳清香，〈大足石窟中的華嚴思想提要〉，頁 286—287。

的華嚴三聖像在第93龕。龕寬3.62米，高3.2米，深2米，中央結跏趺坐的毘盧遮那佛有桃形的背光和頭光。左右壁刻有文殊、普賢二菩薩像。旁邊有牽獅子的侍者和牽象的毘侖奴，文殊、普賢二菩薩像與毘盧遮那佛造像一樣也有背光和頭光，並且在頭上有花瓣形的寶蓋。

巴中南龕有58尊釋迦牟尼佛像，身旁有二脅侍菩薩，即文殊菩薩與普賢菩薩。顯然是華嚴三聖像。這是以釋迦佛為主尊的華嚴三聖像。

華嚴三聖像的成立，可推定是在宗密在世的時候，大概是 9 世紀的初期。從文獻來說，有宗密《圓覺經道場修證儀》的記錄；在《宗密》這本書的年表中，從長慶四年（824）到太和元年（827），宗密陸續寫成《道場修證儀》十八卷等書。[1]

此書所載，應即宗密當年所編寫的懺願文。可知，華嚴三聖像的形成應在827年後。

從文物來說，中國重龍山摩崖造像題記的紀年是854年及858年，大中八年的題記是重龍山現存最古的題記。

據此可以推定華嚴三聖像的成立當在 9 世紀中期，可以認為，在 9 世紀中期以後已經分佈在以四川為中心的地區。

源於四川的從唐末至宋代華嚴三聖像造像，後傳到各地。在雲南省劍川縣的石鐘山石窟第四窟也有華嚴三聖像的造像。開鑿年代當在劍川成為南詔國的版圖的794年以後，即8世紀至9世紀之間：可以想見，這一造像受到在地理上和歷史上都與四川有著密切關係的四川石刻造像的影響。[2]

華嚴三聖造像的出現，是信仰層面的真實顯現。這些造像既是修行者觀想、禮拜、唱誦的對象，也是華嚴學說以及華嚴宗信仰在巴蜀當地社會流行的反映。

## 四、巴蜀華嚴三聖信仰流行的分析

唐以後佛教發展的形勢影響。巴蜀，是唐代經濟與文化得到突出發展的地區。隋唐大統一局面的形成，促進了這一地區與中原和江南的聯繫與交流。特別是唐中葉以後，中原動亂，而巴蜀保持了相對安定；唐皇室兩次(玄宗、僖宗)入蜀，客觀上加強了這種聯繫。巴蜀佛教，也在這一局面下取得長足的進展。

華嚴學說在巴蜀的弘揚。中唐時期最重要的佛學家，華嚴五祖的宗密就是巴

[1] 冉雲華，《宗密》，第 280 頁，東大圖書公司。
[2] 鎌田茂雄，〈華嚴三聖像的形成〉。

蜀人，他生在果州西充(今四川西充縣)，在遂州（今四川遂寧市）大雲寺道圓門下剃染。而他曾師法過的華嚴四祖澄觀早年曾遊峨眉，「求見普賢，登險陟高，備觀聖像」，然後回五臺才開講《華嚴經》的。

巴蜀佛教碑文集成裏面的《聖果寺請華嚴經碑記題名》有如下記載：

> 斯寺自宋紹興時創立招提，今曆三朝矣。太祖初，地當兵焚，下殿焚毀，惟留石像於壁間，歲久荒蕪，可慨也。茲幸殿宇聖容天正，廊廡、牆垣、山門落成，故礱石以勒之，不沒人善也。
> 刻碑題名為記，修理經室，包砌牆垣、右邊鼓樓，信士王茂傳、男王讓、王言、王緗、王元。修造左邊鐘樓，信人陳嘉繼、男陳經綸、陳秀寶。募化華嚴諸經，糾首信善李文斌、男李繼倫、李氏一。募經僧惟方、方現，嘉靖十四年。[1]

碑立於明嘉靖十四年（1535 年），從這個記載可見，華研學說以及華嚴宗信仰在寺廟中流行的反映。

此書又有華嚴寺八所，分佈在巴蜀的巴縣、銅梁縣、崇慶縣、安嶽縣、綿竹縣、豐都縣、合川縣、樂至縣等。從寺院的命名上也可看出華嚴宗信仰在巴蜀地區的流行。

隨著隋唐時期佛教宗派先後形成，對佛教義理的衍釋闡發，不斷建立起中國佛教的教理學說，及與此相應的新的佛菩薩信仰體系。在法華思想影響下形成的釋迦與文殊、普賢組合的三尊像，由華嚴宗人在華嚴三聖的義理中進行了深入闡發，這一新的佛菩薩信仰體系建立起了系統的教理學說。[2] 峨眉山系華嚴思想流派是受三聖圓融思想的影響形成的。

巴蜀本土學說的影響。巴蜀地區特殊的地理環境，使它自古以來就成為中華民族多元文化的積澱地和交匯地；特殊的地理環境所帶來的人文環境的變化，又造就了巴蜀文化具有兼收並蓄的鮮明特徵。

從安嶽華嚴洞毘盧遮那佛冠中坐著的化身像可以看出，身著居士裝，頭戴毘盧帽，右手彎曲至胸前，左臂衣袖下垂於主佛花冠的下邊沿(很明顯是沒有左臂)。此居士為川密的始祖柳本尊，有一說是毗盧遮那佛是柳本尊的法身，這可以推斷

---

[1] 龍顯昭，《巴蜀佛教碑文集成》，頁 338。

[2] 殷光明，〈从释迦三尊到华严三圣的图像转变看大乘菩萨思想的发展〉，頁10。

出華嚴三聖信仰的流行與川密在蜀地的影響有關。

華嚴三聖信仰也受阿彌陀佛信仰的影響，例如，大足八角村的摩崖造像中，有一華嚴三聖龕，原編號為 2。後壁是毗盧遮那佛，但光頂造像記卻是「奉善弟子古貫之夫婦，發心鐫造無量壽佛，祈乞□母親任氏早獲□□□存二親悉皆安樂。」大宋天元甲子中元日設齋題壁。左侍文殊騎獅，頂銘「古文士發心鐫造」。右侍普賢乘象，也銘「古及之為母親造」銘。筆者分析，在民間，人們關注的是佛，由信仰阿彌陀佛而信仰一切佛，且都當做是阿彌陀佛。不太計較佛的名稱。由此看出，毗盧遮那佛信仰由阿彌陀佛信仰的發展而發展，而華嚴三聖信仰也跟著流行開來。

## 結語

由於澄觀的發揮，此後確立了對華嚴三聖的信仰崇拜。由於宗密的提倡，開始興起了華嚴三聖造像。四川是華嚴三聖造像分佈最多的地方，從造像可以看出，華嚴三聖信仰在四川有著廣泛的群眾基礎。這些遺跡既是修行者觀想、禮拜、功德的對象，也是華嚴學說以及華嚴宗信仰在民間社會的流行的反映。華嚴三聖標誌著大乘菩薩修行思想的發展和變化，這種理論在群眾當中得到很好的貫徹。巴蜀地區特殊的地理環境，巴蜀文化的相容並蓄，使華嚴三聖信仰得到了廣泛的傳播。

由於時間的原因，本文還有許多問題尚未解決。如有些地方尚未親自走到，這些都是以後要及時解決的問題，華嚴三聖信仰是非常有意義的，尤其在巴蜀的流播情況。這些問題終將得到完善。

# 參考文獻

## 一、原典文獻

《三聖圓融觀門》。T45，no.1882。

《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號 。

《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號 。
《圓覺經道場修證儀》。T74，no.1475。
《華嚴懸談會玄記》。T8，no.236。

《略釋新華嚴經修行次第決疑論》。《大正藏》冊 36，第 1741 號 。

## 二、中日文專書、論文、網路資源等

馮巧英（1993）。〈論華嚴三聖的關係〉。《法音月刊》107。頁 15-19。

冉雲華（1988）。《宗密》。臺北：東大圖書公司。

李官智（1993）。〈安嶽華嚴洞石窟〉。《四川文物》。頁40。

李桂紅。<川中明珠—安嶽佛教石刻>。《四川文物》。頁 63。
湯用彤（1963）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：中華書局。
張森楷（1992）。《中國地方誌集成・四川府縣誌輯44》。成都：巴蜀書社。

胡文和（1997）。〈四川石窟華嚴經系統變相的研究〉。《敦煌研究》。頁96。

胡文和、陳昌其。〈淺談安嶽圓覺洞摩崖造像〉。《四川文物》。頁 23。
段玉明（1988）。〈大足寶頂山大佛灣“華嚴三聖”質疑〉。《四川文物》。頁56-57。

姚崇新（2011）。《巴蜀佛教石窟造像初步研究—以川北地區為中心》。中華書局出版社。

陳清香（2005）。〈大足石窟中的華嚴思想提要〉。《2005重慶大足石刻國際學術研討會論文集》。頁286-287。

唐承義，王平中（2011）。《普州攬勝》。大眾文藝出版社。

高峰了州（1979）。《華嚴思想史》。臺北：中華佛教文獻編撰社。

殷光明（2010）。〈從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉。

《敦煌研究》3。頁1-10。

常明（1986）。《嘉慶四川通志》。江蘇廣陵古籍刻印社。

崔文魁（2000）。〈五臺山僧人對佛教文化的巨大貢獻—“華嚴三聖”的濫觴〉。《五臺山研究》。頁 18-20。

韓煥忠（2007）。〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉。《五臺山研究》1。頁 31。

傅成金，唐承義（1993）。〈四川安嶽石刻普查簡報〉。《敦煌研究》1。頁 44-49。

龍顯昭（2003)。《巴蜀佛教碑文集成》。成都：巴蜀書社。

魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社。

鎌田茂雄（1994）。〈華嚴三聖像的形成〉。《印度學佛教學研究》44。

釋見脈（2010）。《佛教三聖信仰研究》。北京：中國社會科學院研究生院博士學位論文。

釋弘安（2009）。〈“華嚴三聖”研究〉。

http://www.zgfxy.cn/ztjj/zgfx/fy/zdesqq2009n/2012/05/17/1029131175.html。

# 嶺南佛門天然一系的華嚴因緣——以明清之際逃禪現象為背景[1]

孫國柱

北京大學哲學系 2012 級博士研究生

[1] 本文最初印製于 2013 年第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（2013 年 4 月 26 日），后于 2013 年國際青年華嚴學者論壇發表（2013 年 11 月 22 日），題目原為《明末清初曹洞宗禪法的華嚴意涵——以嶺南佛門天然函昱禪師一系為中心》，現改為《嶺南佛門天然一系的華嚴因緣——以明清之際逃禪現象為背景》，思想理路、內容材料、觀點立場基本不變，表述方式有所調整。修改時間：2014 年 1 月 3 日。

**內容提要：**

本文的寫作以嶺南佛門天然函昰一系為中心，在明清鼎革時期的逃禪背景下，上溯乃師空隱道獨，下及其徒眾阿字今無，澹歸今釋等人，聚焦華嚴學在嶺南的研習與實踐。在章節安排上，“嶺南佛門的華嚴因緣”，是縱向考察道獨、天然、今無、澹歸等人的華嚴因緣，側重揭示每一個體在華嚴學上的踐習與貢獻；而“華藏世界的感召”，這一章節，從業論的視角，側重於橫向研究道獨、天然、今無、澹歸等人一以貫之的繼承與發展線索。在文本與實踐雙重維度的考察下，我們發現，天然一系與華嚴學因緣甚為深厚，不僅在義學上有所闡揚，而且在實踐上也熔鑄為富有人間佛教色彩的無窮行願，呈現出蒸蒸日上的群體特徵。總之，明末清初的嶺南佛門，其華嚴成就，是可圈可點，彪炳史冊的。這其中，在著作方面，宗寶道獨的《華嚴寶鏡》；天然函昰的《楞伽經心印》、《首楞嚴直指》都可謂珍貴的華嚴禪經典，而澹歸今釋的《徧行堂集》也有許多運用華嚴學來詮釋世間概念的經典文章；在制度架構上，從道獨以來就有華嚴長期之結，僧人以八十華嚴為日課，與此同時，還積極刊刻各種華嚴學典籍以為流通，這些都為後人傳播和推廣華嚴提供了良好的示範；在硬件建設上，澹歸作為別傳寺法祖，藉助丹霞山的地形，營造了以華藏莊嚴閣為核心的華嚴景觀，成功表現了華藏世界的莊嚴圖景；在思想成就上，澹歸將華嚴學名相結合世間概念進行詮釋，創造了許多富有文化哲學意涵的名詞，放在明清之際的歷史大背景下更顯豐厚底蘊，例如可謂佛門“天下興亡，匹夫有責”的世界種說，六相圓融視角下的忠孝概念。這些成就都可圈可點，實是後人寶貴的精神財富。究其原因，可以這麼說，明清佛教之所以能夠出現人間佛教的萌動，與華藏世界的感召是密不可分的。是以，明末清初那段飽含鐵血之情的逃禪悲曲，實際上是一支響徹天地的浩歌，其主旋律既有對民族之仇、國家之恨狹隘界限的超越，也有“等愛眾生，猶如一子”的精神昇華，值得後人感懷。

**關鍵字：明末清初　華嚴禪　人間佛教　天然一系　逃禪**

## 一、前言

明之亡是天崩地裂、驚心動魄之事。[1]是時也，山河破碎，社會動盪不安，上至王公貴族，下至平頭百姓，還有更多為國家柱石的士大夫，雖回天無力，仍不降其身，遁入空門以全貞志者難可勝數。正如邵廷采在《遺民所知錄》序言中指出的“僧之中多遺民，自明季始也”。[2]在這一片混亂蒼茫中，在中華大地上形成了若干重要的全國性逃禪重鎮。[3]其中，嶺南佛門天然函昰禪師可謂龍天推出，以華情學梵事，以忠孝作佛事，所與交者多文人雅士、縉紳遺老、忠節自持之輩，緇素頂禮受教者數千人，幾復曹溪之盛。[4]然而不幸的是，待到海內塵埃落定，由於天然一系多為勝朝遺老，故為清廷深忌，其門下著作大多遭受禁毀，不復為後人所熟知。如今經由中山大學古文獻研究所諸位老師的辛勤發掘整理，以《清初嶺南佛門史料叢刊》的形式出版，發幽德潛光，嘉惠學界甚多，必將影響學界深遠。

在此有必要對天然函昰禪師做一簡介。天然函昰禪師（1608～1685），俗姓曾，名起莘，字宅師，僧字麗中，別號天然，號丹霞老人，廣東上番禺慕德里迳逕村（今屬廣州市花都區）人。少穎悟，頗負才名，與友人善，則縱談時事，以康濟天下為己任。崇禎九年（1636）詔舉賢良方正，得兩廣總督熊文燦特薦，當授郡守，掉頭不顧，後世稱名孝廉。崇禎十三年（1640）上京應試，入廬山歸宗寺，認為選官不如選佛，求道獨和尚削髮為僧，法名函昰。此時，明清尚未易代，及世亂，海內皆歎其先見之明。身在方外的天然和尚，雖然不會直接參與反清復明的武裝鬥爭，但是平昔投分者，大都節義之士，聲氣相通，往復唱和，而皈依天然門下的弟子亦不乏聖朝遺民，例如著名文人屈大均，與乃師天然、師叔函可並列為清初“嶺南三大遺民僧”的澹歸今釋，都是大有文章可作的人物。總之，道法高深、門廳清峻的天然函昰，實為嶺南遺民的精神領袖，後人贊之曰：是明遺老，是名孝廉；是二是一，亦儒亦禪。[5]

---

[1]牟宗三，《道德的理想主義》，第 547~548 頁。
[2]邵廷采，《思復堂文集》，第 206 頁。
[3]蔡鴻生先生指出當時全國有三大逃禪中心：蘇州靈岩山弘儲和尚、滇南雞足山擔當法師、嶺南海雲寺天然函昰禪師。見天然和尚，《瞎堂詩集》序，第 1 頁。在對全國性逃禪中心的理解上，饒宗頤先生說，明季遺民遁入空門，一時才俊勝流，翕然趨向。其活動自江南迤及嶺南，徒眾之盛，實以金陵天界上人一系與番禺海雲天然和尚一系最為重鎮，彼此各以詩鳴，且與當時新貴往來酬答。（見姜伯勤，《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》，第 1 頁。）
[4]黃國聲輯錄，《海雲文獻輯略》，第 174 頁。
[5]此處材料綜合《瞎堂詩集》校勘前言，《澹歸今釋》（鐘東著），《天然函昰》（楊權著）等予以介紹。

現在問題是，明清之際嶺南佛門那些“定力能經滄桑換，叢林尚有典型存”（趙朴初詩句）的人物，我們應該怎樣看待方能不負如來？考之往昔學術史，對於明清之際逃禪現象的研究，往往集中於忠孝節義的遺民書寫，然而遁跡空門的逃禪人物，他們在國恨的逼迫中如何尋求生命的安頓與超越，實在是我們“同情之了解”的關鍵視角。對此，有學者研究指出，經由華嚴學的洗禮，從宗寶到天然到今無、今釋、今辯等，對於菩薩道精神的弘揚，明顯呈現出一條蒸蒸日上的趨勢。[1]從國恨的無奈糾纏，到菩薩道精神的自覺發揚，毫無疑問，這是生命的巨大飛躍。這一研究視角對於我們了解明清之際嶺南佛門遺民僧的精神變遷史大有裨益。那麼，嶺南佛門與華嚴之因緣究竟若何？華嚴學對於遺民僧內在精神世界的超越究竟提供了什麼樣的動力？這些都是本文著力關注的。

其實，只要仔細考察天然和尚的身份特徵與著作行誼，就會發現，嶺南佛門之於華嚴，其因緣由來有自矣。從禪宗譜系上來看，天然承嗣博山無異元來一系，為曹洞宗第三十四代兒孫，從遠處講，曹洞宗自創立伊始即與易經，華嚴就大有幹係；[2]從近處講，天然函昰禪師所在的博山法脈也有著連綿不絕的華嚴因緣。[3]從區域佛教史上來看，華嚴學在江西大地上宿植深根[4]，而廬山在江西素為佛教法窟，天然在廬山出家，語錄結集亦以廬山題名，天然接受華嚴學的機緣當甚為豐渥。從個體生命上來講，天然發自齠齡，即熱愛易學。[5]佛教在中國，華嚴素與周易有緣，這樣我們也不難理解，天然爲什麼在秉持禪教一致的立場時更為親近華嚴了。

總之， 在這幅波瀾壯闊的畫面中，歷史在悄悄上演。明末清初，遺民僧這一具有標誌性的文化符號，充滿了解讀與詮釋的空間。在文化交涉與人類普徧境遇雙重視角的觀照之下，我們發現了一種歷史的永恆生命力，這種歷史的永恆生命力，這就是菩薩道精神的自覺發揚，人間佛教的整體轉向。

---

[1]陶乃韓，《大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例》，第 377~410 頁。
[2]呂澂，《呂澂佛學論著選集》第 5 卷，第 2387~2388 頁。
[3]劉貴傑：《明末清初曹洞禪法的華嚴意涵─以圓澄、慧經、元來、元賢、道霈為例》，《新世紀宗教研究》，第 1~28 頁。
[4] 歐陽鎮：《華嚴學與江西禪宗》，《地方文化研究》，第 99—106 頁。
[5]（天然）十三，思注周易，問太極相生於塾師，為依文解說。師曰：此名言耳。太極究為何物？且兩儀未生，極從何住？兩儀既判，極從何去？塾師不能荅。湯來賀撰，《天然昰和尚塔志銘》，見明・天然和尚，《瞎堂詩集》前言，第 13 頁。

## 二、嶺南佛門的華嚴因緣

爲了更好地觀察嶺南佛門華嚴因緣對於個體生命的影響，筆者特意從開悟機緣、法名道號、判教語言、詩文著作、教化原則、制度架構、硬件建設等層面展開個體性縱向考察，從而可以直觀到華嚴學對於嶺南佛門道獨以降的深遠影響。

### （一）宗寶道獨的華嚴因緣

在徹見本來面目上，宗寶道獨和尚曾借力於華嚴。道獨示眾云：

> 老僧少時，誦華嚴空忍品，遂不知有身心器界。如此境界，將有旬日，至今每一提起，猶見痛快。[1]

華嚴空忍品當為《華嚴經•十忍品》，此品在大本華嚴經卷四十四第二十九。所謂的十忍為：1、音聲忍；2、順忍；3、無生法忍；4、如幻忍；5、如焰忍；6、如夢忍；7、如響忍；8、如電忍；9、如化忍；10、如虛空忍。道獨少時誦讀華嚴，得大自在，以至於時過境遷，猶記憶猶新，每一提起，大生痛快，從中可見華嚴于其修行助力不少。道獨既然從華嚴中借力，則於弘法利生中昌明華嚴亦是理所當然，情所必至。

根據現存資料，道獨和尚在多處寺廟道場募誦華嚴經。《募誦華嚴經引（福州萬歲寺）》中，道獨如是云：

> 諸經惟華嚴最尊，乃如來根本法門，一乘圓頓至教也。一切二乘，不聞此經。佛惟付囑大心凡夫，若能信入，疾得阿耨多羅三藐三菩提，至於禳災集福，壽國保家，其緒餘耳。[2]

道獨視華嚴經為最尊，判為如來根本法門。這裡的大心凡夫，實際上就是“不住生死，不住涅槃”的大菩薩。[3]經懺佛事，雖流行于明清，然嶺南佛門并不專務于此，而是以“疾得阿耨多羅三藐三菩提”為鵠的，這就迴歸到佛教“正覺”的本來路線上來了。至於祈福禳災，只是求道的副產品而已。這種

---

[1]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第三，X72，No.1443，p.0745a14。
[2]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。
[3]大心菩薩，澹歸常用之，其“應跡不窮，一真常住”的思想，實與此一脈相通。

“上求菩提，下度眾生”的做法圓滿地照顧了世出世間的關係，值得肯定。

除了募誦華嚴經，道獨亦於華嚴經論刻板流通。根據現存資料，道獨曾經刻有《十明論》這一華嚴學專門論著加以流通。《十明論》，全稱為《釋華嚴經十二緣生解迷顯智成悲十明論》，為李通玄所著，其核心思想在於溝通十二因緣與法界緣起之關係，是論認為，在體上，無明與智慧無別，在用上，佛與眾生同一悲仰。道獨認為，“通玄長者，未造華嚴論，先造此十明論，乃華嚴論之關鑰也。”[1]意思是說，《十明論》可以視為華嚴學的入門典籍。這就昭示了道獨宣揚華嚴學的苦心孤詣。此外，道獨刊刻《十明論》，還有矯正當時叢林禪教分離，“口耳之徒，習以成風”之弊端的心願在內。面對“禪教淆亂”的可能批評，道獨堅定地指出，“或云此是教乘，宗門別有長處，則道獨自甘負墮也。”[2]

在此有必要指出的是，道獨在華嚴歷代尊宿中尤其推崇李通玄，“李長者華嚴論，一乘圓頓，見性成佛之秘典也。”[3]以至於道獨“一覽此論，痛哭流涕，以為千生罕遇而今得遇，萬劫難逢而今得逢，”踴躍慶倖無已，嘆為稀有。[4]時人錢謙益讚歎云“法界一心，則懸鏡棗柏”。[5]道獨爲什麽這麽推崇李通玄？从历史上來講，與憨山德清對於李通玄的提倡有關係；從現實講，對在家居士的作品提倡與弘揚，可從某種程度上反應出嶺南佛教的居士面向。嶺南佛門弘揚華嚴，尤重李長者的事實，表明了佛教的傳播與發展從根本上無法脫離本土文化的影響，實是窺測佛教在中國的良好窗口。

難能可貴的是，道獨亦親自抄刀，撰有專著《華嚴寶鏡》（1656 年秋，丙申）。[6]是著宗旨，在序文中講得明白，“寶鏡者，法界真智也。此智為萬法之體，法界依之而建立。又能洞照萬法，故號為鏡也。”[7]更为具体地讲，“諸佛根本不動智，即是眾生分別性，”“直下信得及，當體便是”，“若信至滿處，即入十住初心，明見佛性，成等正覺”，舍此別求，終無得理。[8]華嚴宗作為滿字教，其殊勝處正在於信圓果滿，這一特點，可以說在道獨《華嚴寶鏡》著作中得到徹底的體現。

---

[1]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。
[2]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。
[3]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。
[4]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。
[5]《長慶空隱獨和尚墖銘》，錢謙益撰寫。見《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0769b14。
[6]該著清道光 6 年（1826 年）海幢寺藏版重刻本現藏廣州中山圖書館。
[7]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。
[8]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0767b11。

可以這樣說，在道獨處，華嚴禪的精神已經初具規模，不過於實踐上則有所淵默。據宗寶自述，博山先師常說，“宗寶我深悉汝意，汝只想入山去，得兩餐飯吃，便一切不管。正道著山僧意中事。”對此道獨自解云，“於今大眾須要體諒，雖山僧者等卻像小乘”，這是道獨的自謙，背後實是滴水不漏的綿密作略——“依菩薩行，祇願度盡眾生，寧可自家墮落，乃至度一人，數劫相隨。其人不發心，菩薩亦不動念。”“但願與大眾，大家著緊，如救頭然，便滿鄙意。”[1]堪作山林典則的道獨，其作略表面上是保守的，但實際上是對當時禪林急功近利浮躁風氣的自覺抵制，這固然與道獨藏山含水的隱忍性格有關，但也可以說是博山縝密家風的體現。

總之，嶺南佛門的華嚴因緣，在道獨處已經宿植深根，其枝繁葉茂，指日可待。

### （二）天然函昱的華嚴因緣

天然和尚，秉持禪教並重的宗趣觀，其于諸宗之弘揚，已非一般曹洞宗僧人所可籠絡。[2]然而，天然和尚對於華嚴的偏愛是顯而易見的，不僅其開示法語、詩文注疏中時見華嚴思想之甚深影響，其教化亦充滿華嚴精神。

以盛年孝廉出家的天然，纔搭緇衣，便登祖位，開法訶林，年方卅五，實在難能可貴。釋函修在《天然是禪師語錄序》中曾解釋個中原委。

> 師嘗究理而坐，十七晝夜不合眼，以為必識盡功忘，自然合他古轍，始得任心自在。後參黃岩，因閱華嚴，所得都亡，其絕情過量之智已於無量佛所培養，豈特三二十年而已？[3]

此處表明，天然能夠登座演法，智慧通達，與閱讀華嚴有所悟大有關係。

諸佛剎土，即眾生剎土。此菩薩能於眾生日用，通達如來境界。[4]天然的教化開示，亦充滿華嚴精神，在實際生活中，常以大乘菩薩道精神的典型案例與徒眾相期許，千波競發，一亙晴空，在平地裡做出一個華嚴法界來，幹起文殊和普賢的事業。[5]

---

[1] 《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第一，X72，No.1443，p.0736b04。
[2]馮煥珍，《天然函昱禪師的悟道因緣及其禪教並重的宗趣觀》，第 66~74 頁。
[3]《廬山天然禪師語錄》卷第一，J38，No.B406，p.0125a16
[4]函昱，《楞伽經心印》，第 2 頁。
[5]《廬山天然禪師語錄》卷第三，J38，No.B406，p.0142c17。對文殊、普賢兩大菩薩的特加尊崇，與李通玄開啟的三圣圓融（後來演變為“華嚴三聖”）思想脈絡有關，但其背後的思想

老僧祇教你在根源上徹底立一個決定心，祇將此心無有不辦，即將此心入一切生死，做出一個華嚴法界來。大眾，你看那華嚴菩薩十信滿心，且道信個什麼？亦祇是信得個自己根源，徹頭徹腦，就者根源上立決定心，便入住位。……十住初心便與佛齊，了無階級。你道為個什麼？祇為者一個根源十方三世，一切如來，同行同住，同入一切法界，作一切佛事。更無差別。若入住位，便起行向。以理入事，還向於理。事理交融，步步實踐。如入十地，從初至十，悲智相扶。把自利底事向利他處圓滿，卻把利他底事向自利處融釋。至十一地全悲無智，直至成佛，以後一切行願皆從悲起。十方三世，一切法界無聖無凡，無自無他，無延無促，無不是普賢行願處，無不是普賢放身命處。你說到者田地，轟天轟地，不是神通變化，亦非法爾如然，卻元來祇是我和你於今現前一個直捷根源，更無他事。[1]

在這裡，我們看到，天然直接以華嚴菩薩作為修行的模範相號召，事理交融，步步實踐，悲智相扶，自他兼利，結合華嚴學“十信，十住，十行，十回向，十地”的行願模式，將菩薩道的根本精神，解釋得十分通洽妥帖。除此之外，我們還應該注意天然此處的說法，“至十一地全悲無智，直至成佛，以後一切行願皆從悲起。”此種思想脈絡，是承接李長者而來。爲什麽說十一地全悲無智？這種說法暗示著什麽？十一地之後，一切行願全從悲起。全悲無智的狀態，并不是違背了悲智雙運的菩薩道路線，相反，這是一種慈悲與智慧純然融合的狀態，“以有空義故，一切法得成”，全悲無智的狀態，暗示了菩薩生生世世，不捨眾生的度化作略。這種說法，實際上可以回答日本學者中村元的疑問，也就是表面上閑卻了慈悲行的中國禪宗，實際上，是從未忽略慈悲的。[2]不過，我們并不能把天然刻畫成一位華嚴本位的行者，從身份上來講，歸根結底，天然則為一位名副其實的禪師，因此，天然對於華嚴學還有一層蕩相掃執的功夫在內，“到者裡實無華嚴境界可得，亦無什麽悲智，亦無十地境界，亦無行向可得，無有住與不住，信與不信，亦無徹底不徹底，決定不決定，亦

---

動力，是來源於教化的切實需要。
在《題普賢圖》中，天然如是吟詠，“差別無非根本智，根本差別無有二。文殊為唱普賢和，二妙圓成如來住。”見明・天然和尚，《瞎堂詩集》，第 55 頁。
[1]《廬山天然禪師語錄》卷第四，J38，No.B406，P.0144c04。
[2] （日）中村元，《慈悲》，第 54 頁。

無說與麼事底，亦無聽與麼話底。”

除了募誦華嚴、登堂演法，天然的日常唱和，對華嚴亦多有吟詠。天然詩作甚多，結為《瞎堂詩集》，共二十卷，達一千七百多首，蔚然大家。其中保存在語錄中的《讀華嚴》引人矚目。此類吟哦閱讀經典的詩作，在天然現存作品中是絕無僅有的，現舉一首，以饗讀者。

信滿已窮生滅事，十方諸佛現全身。離波覓海深何極，即色觀空際絕倫。
世間出世乘須歷，功到無功覺豈真。心相無初情盡見，重重華藏目前人。[1]

這首詩歌依然體現了華嚴禪的特色，也就是說，天然對華嚴學的行願模式相當讚賞，認為它能夠完整體現佛教悲智雙運，行解並重的全幅精神，但是華嚴與禪之間尚有不同，禪之殊勝正在於可以不立文字，法爾如是，重重華藏界，靈山一笑中。

與乃師道獨相比，天然未有明確題有華嚴字樣的著作行世，但是誠如馮煥珍先生在《楞伽經心印》校勘前言中所指出的：

> 他疏解經中每一法義時，除疏通經義外，都注重一一會歸一真法界，俾令學人每有披覽，皆能因指見月、當下知歸，而不至於執相迷性、執權迷實。……此雖亦禪家本色，但在楞伽諸疏中則不可不謂頗有特色。[2]

信哉斯言，如果稍加留意，天然這部著疏，隨處可見四法界、一真法界、海印三昧、華藏世界、普賢行願等與華嚴有直接關係的名相。在《楞伽經心印》總論中，天然開宗明義表達了自己的撰述宗旨，“夫法界之性，元無悟迷；含識之倫，是分真妄。”經由“心緣雙泯，寂照遍於河沙；事理交融，空有彰于海印”之舍妄證真過程達到“法界本自無生，妄有不廢緣起”的境地，“十方三世，總是一乘；世出世間，元無二我”。[3]經過這樣的處理，華嚴與禪水乳交融，又歷歷分明，華嚴學可以說是天然註釋佛典的尺規，而立場又是禪家本色。天然另一部重要佛學著作《首楞嚴直指》的精神品格，與《楞伽經心印》

[1]《廬山天然禪師語錄》卷第九，J38，No.B406，p.0174c09。
[2]函昱，《楞伽經心印》前言，第 5 頁。
[3]函昱，《楞伽經心印》，第 1—6 頁

類似，亦符合上述論斷。天然的兩部著疏，放在中國明清佛教歷史上，亦稱得上華嚴禪不可多得的經典。

晚年的天然在一首詩歌中如是吟詠：

潦倒雪岩日惘然，聽泉時枕石頭眠。且非有意逃人世，那得閒情結俗緣。
蓋代勳名都是夢，大家生死倩誰肩。年來老大心須歇，百劫光輝在目前。[1]

總之，至天然處，嶺南佛門的華嚴精神得以全幅打開，其悲智雙運，行解並重的精神規模已經成型，然明顯的實踐階段之到來尚待來日。這種歷史使命是由澹歸今釋等徒眾完成的。

### （三）阿字今無的華嚴因緣

阿字今無，番禺萬氏子，為天然函昰禪師得意法嗣，在海雲“十今”中位列第一。阿字今無聰敏絕倫，髫齔披緇，年十六禮天然和尚，後監棲賢院務，備諸苦行。年二十二，奉命隻身走瀋陽，謁師叔剩人函可和尚，唱酬多契。後渡遼海，涉瓊南而歸，再依雷峰。主海幢十二年，一時法席交遊之盛，不減晦堂、大慧。阿字今無，面如滿月，舌能覆鼻，有廣長相，人以博山懸記，謂師為再來，有《海幢阿字無禪師語錄》、《光宣台集》行世。[2]

繼承乃師天然禪教並重的家風，阿字今無亦博通內外。在青年時期，即已能夠貫通三教，曾經信筆註解《信心銘》。我們知道，僧璨的《信心銘》，是佛教中國化過程中的重要著作，深受老莊精神的影響，並汲取了僧肇的萬物一體觀念和華嚴的一多相即思想。阿字今無能夠信筆注解三祖《信心銘》，使諸老耆宿都深為歎服。[3]據此可以推斷，阿字今無應對華嚴有所了解，方能為此。

與宗寶道獨，天然函昰等相比，現存資料尚不能表明華嚴在阿字今無得道弘法過程中的具體影響。但是，下面這則近乎阿字今無自白的資訊，則可以證明華嚴確乎對阿字今無有著強烈的吸引力。

---

[1]天然函昰，《瞎堂詩集》，第 99 頁。
[2]清 徐作霖，黃蠡等編，《海雲禪藻集》，《海雲禪藻集 海雲文獻輯略》（上冊），第 4 頁。
[3]古雲述:《海幢阿字無禪師行狀》,出自《海幢阿字無禪師語錄》卷下,J38,No.B408,p.0281c03。

大眾，還會麼？者個境界，你十二時中時刻踏著，者個叫做建立智而不建立識。嘗愛李長者注《華嚴經 法界品》法界兩字，他說道：純與智俱，非情識境界，名為法界。又云：違（自注：當為達）無明識種，純為智用，不屬迷收，此是無依分別智之境界，名為法界。大眾有分別是識，無分別是智。如今善見、惡見，乃至達聖語之玄微，別聖境之階級，皆名分別。所謂證於如來清淨涅盤，猶是我相，作麼生得成智用去？者裡大要辨別。[1]

這段資訊，點明瞭阿字今無與李長者《華嚴經注》的甚深法緣。 此處阿字明言，迷悟之間的關鍵在於是否有分別，有分別是識，無分別是智。“如今善見、惡見，乃至達聖語之玄微，別聖境之階級，皆名分別。”聯繫阿字的開悟因緣，更覺此語有味，阿字今無參明上座因緣，聞貓聲汗下，覺世界如擘走，粉碎善惡諸分別，然後乃得大機大用。[2] 在阿字看來，法界乃是純與智俱，非情識境界，只有無分別智，才能夠證入法界。不過，百尺竿頭更進一步，“證於如來清淨涅盤，猶是我相”（引自《圓覺經》），真正的大菩薩是不住涅槃的，所謂的法界也是夢幻中事。

與宗寶道獨、天然函昰類似，阿字今無在開示中亦時常引用華嚴典籍的語句，但是有所不同的是，阿字今無有時候會對華嚴學理論整體援引，隨舉華嚴六相、十玄奧義、四法界等，歷歷如數家珍。

例如，阿字曾經如是開示：

如今三乘十二分，豈不說盡，只是無悟底消息。就如華嚴一經是個通宗之典，十地品中所講總別同異成壞六相，一字中六義互為主伴，如人一身具足各相（略）。六義中又具十玄門義（略）。事法界、理法界、事理法界、事無礙法界、理無礙法界、事理無礙法界、事事無礙法界，如天帝網重重攝入，纖悉融透，極玄極妙，只是還不許望著者一著子。如今忽有個出來問，如何是者一著子？教兄弟答句應時合節，以為送舊迎新，又如何答他？良久云：今夜大盡是三十一年夢事，又去訖借婆帔子拜婆年，靴裡動指無出入，為甚無出入，不見道：能為

[1]《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，p.0258b16。
[2]《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，P.0281c03。

萬象主，不逐四時凋。[1]

此處阿字所引十玄門當為新十玄，然名目有所改動，不傷原意。在此，阿字今無從禪師的立場上區分了宗門教下，然於教典獨稱華嚴，認為華嚴一經是個通宗之典。阿字今無，在禪堂開示中能夠大量深入地引用華嚴學理論，既能夠說明阿字今無對於華嚴學的熟稔，也反映出嶺南地區浸淫華嚴學的深厚程度，否則在禪堂長篇大論地引用華嚴學理論，就讓聽眾感覺不知所云了。

根據現存資料顯示，阿字今無，對於華嚴學的傳播做出了相當紮實的努力。這包括了華嚴長期的推廣以及華嚴日課的堅持。

華嚴長期之結，早在道獨時已有此因緣際會。道獨層高度肯定了誦讀華嚴的殊勝法益，“此經如清涼月，能消熱惱。如善見藥，無病不除。如如意珠，能雨眾寶。如天甘露，能潤焦枯。”[2]與道獨類似，阿字今無在《華嚴長期》中亦曾開示到，推廣華嚴禪學，實在是建立廣大佛事的應有之義。

出家之士，鬚髮廣大勝心，方能建立廣大佛事；能建立廣大佛事，方能妙體無上至道。教中所謂“坐毫端裡，轉大法輪”，剎海無邊，自他罔隔，古今十世，刻念而前。者個是廣大之道，若能信得，理在目前，不須時節因緣，晝夜昭彰顯赫，動亦如是，靜亦如是，行布圓融，互相攝入。[3]

至於華嚴長期的具體內容，根據《光宣台集》可知，在阿字今無主持下，華嚴長期曾在海幢寺的冬至舉行過，其共修方式有誦讀，同時也有類似於禪堂的開示。華嚴長期的舉辦應該是寺廟的隆重活動，為了維持華嚴長期的進行，往往需向十方乞募。阿字今無亦曾以化主的身份寫過募誦華嚴長期偈——沙界微塵列大千，群動忙忙亦晏然。一回提起方知得，笑向人間乞誦錢。[4]這首“法交華嚴喜”的偈語，表明作為一個大型華嚴法會，整個過程都可以傳遞華嚴學的信息，從而使更多有緣的人接觸到華嚴禪學。實際上，華嚴長期的募結，並非僅僅是一種教化的方便，這其中還包涵著華嚴重光的宏願。在《募結華嚴長期序》中，阿字今無直接表達了對華嚴經不為人所研習的痛心與重振華嚴的決

[1]《海幢阿字無禪師語錄》卷下，J38，No.B408，P.0268c11。
[2]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，X72，No.1443，p.0766b07。
[3]《阿字無禪師光宣台集》第一卷，第 36~37 頁。
[4]《阿字無禪師光宣台集》第十二卷，第 14 頁。

心。在阿字今無看來，華嚴經具有神聖的來源，由龍樹菩薩直接從龍宮請出，非羅漢之所結習，非小聖之所傳持，直指毘盧果海性德圓滿無礙廣大自在之宗也——如此繁長的形容，無非是想表明華嚴的殊勝。但是，在阿字看來，愚昧眾生，汩沒愛河，執吝生死，有畢其生不聞是經名字，豈不重為諸佛菩薩之所深惜哉？職是，今無引用《華嚴經》“只在一微塵，含大千經卷”的典故，鼓勵有智者剖而出之，利益有情無窮。

除了華嚴長期，在阿字今無的宣導與推動下，八十卷本華嚴（八十軸之真詮）成為海幢寺僧人的日課[1]，而教化徒眾時，華嚴經籍亦成為不可或缺的材料。這種教化效果是比較顯著的，嶺南佛門擁有了一大批“直種薩婆若海之芽苗”的華嚴學信眾。

總之，阿字今無，在推行華嚴禪學方面可謂善述其志者，其風格綿密平穩，紮實持重，能夠很好地將華嚴長期等制度予以堅持和發揚，不愧“博山再來”之譽。

### （四）澹歸今釋的華嚴因緣

澹歸今釋是奇特人，崇禎十三年（1640 年）進士，曾任明朝山東臨清直隸州知州，雖有政聲，然因得罪上司，不得不引疾辭職。甲申鼎革後在杭州舉兵抗清，兵敗逃脫，歷任南明重臣，奔走四方，聯絡義軍，正言敢諫，不避權貴，有虎牙之稱。順治七年（1650 年），因上《朝政八失疏》議論朝政被人陷害，受盡酷刑，在錦衣衛詔獄發菩提心。後在流放途中得脫，流寓途中，在茅坪草庵落髮為僧，法名性因。順治九年（1652 年），下東粵，參雷鋒海雲寺天然和尚受具足戒，法名今釋，字澹歸。出家伊始，澹歸身心仍為塵網所羈，火氣未銷，乃師天然故意安排他在海雲寺香積廚洗滌器具，痛加錘煉。澹歸今如是胼手砥足，搬水運柴，穿州過府，苦行不殆者幾近十五載。不經一番寒徹骨，哪得梅花撲鼻香，澹歸今釋入俗入僧，幾番下火，終成丹霞山別傳寺開山之祖。[2]

作為明清之際典型的逃禪人物，澹歸成功完成了從朝廷重臣到法門龍象的轉變，其不計個人得失厲害的作略，展現了大心菩薩的行願。等到澹歸今釋圓寂後，天然用“普賢行願誰如汝，長子於今永絕茲”的詩句來表達內心道風空

[1]《阿字無禪師光宣台集》第六卷，第 30~33 頁。
[2]澹歸今釋生平可以參看鐘東：《澹歸今釋》，嶺南美術出版社，2012 年。

付後人傳的悲痛。[1]

如果我們要考察澹歸的華嚴因緣，確實有許多值得大書特書的事蹟。本文僅考察三個方面，其一，徧行二字的來歷與可能意涵；其二，華嚴學色彩濃厚的“以文會友”活動；其三，華嚴景觀的建設。下面分述之。

一)、首先，澹歸的“徧行”二字就大堪玩味。澹歸晚年，不僅堂號徧行，集號徧行，於日常交接亦每每自稱徧行道人、徧行老僧。 澹歸之所以取徧行二字為號，若是考察其佛教思想淵源，唯識學、《思益梵天所問經》、《大方廣佛華嚴經》，甚至漢譯阿含典籍等都能够提供线索。但是，這些佛學思想究竟哪些最有可能深刻影響澹歸呢？今辯在《丹霞澹歸禪師語録序》中所說：

> 吾先法兄澹歸和尚，乘悲願以救時弊，不出法界一真三昧。處世間則重彝倫分誼，每多忠君憂國之行，出世間則重佛祖慧命，而一意孝順三寶師僧，殊途同歸，非一非二，不即不離。[2]

這似乎暗示著我們，澹歸徧行義，更多的是體現了華嚴學的菩薩道精神。在《丹霞澹歸禪師語録序》中，今辯讚歎云，丹霞山，一名龍奮迅，澹歸和尚建寺丹霞，興法雲，注法雨，與奮迅之龍神似者。這可以說是“十地聖人示爲龍王，護持三世如來寶藏。”龍變不可思議，“現大則七匝須彌，現小則獨藏竇穴，人中示爲人相，天中見爲天身。上至諸佛菩提薩埵，下至群品龜鼉魚鼈，悉入其類，肖其形。”是山是人，山人不二，澹歸的作略也是這樣，“和尚之現世間也，則為名士，為廉吏，為直臣，甚而猛虎之爪牙，詔獄之酷訊，煙瘴之遠戍，一一悉為物現而無所損益。其現出世間也，則為苦行，為詩僧，為文字禪，為僧坊主，為教化主，為坐禪行法說法之主，極而獅子之嚬呻，象王之回顧，迦陵之妙音，一一悉為物現而無所取捨。此天下所共見共知，無容擬議者。”[3]總之，今辯的序文隱含了澹歸為“十地聖人”的讚譽，澹歸一生奔波，入俗入僧，幾番下火，與華嚴菩薩類似，甚至可以說等同，最終能夠開法丹霞，實不愧斯名。

但是，徧行義究竟為何？還有繼續探討的餘地。考察佛典，澹歸此徧行典故或出於善財童子五十三參之二十。善財童子在都薩羅城求學於徧行外道。徧

[1]天然，《瞎堂詩集》，第 172 頁。
[2]明 澹歸，《徧行堂集（四）》，徧行堂續集敘，第 2 頁。
[3]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，徧行堂集序，第 6 頁。

行外道顧名思義，能夠演說一切世間種種技藝，具足一切巧術陀羅尼咒。正因如此，徧行外道對於善財童子自我介紹說，我已安住至一切處菩薩行，已成就普觀世間三昧門，已成就無依無作神通力，已成就普門般若波羅蜜。[1]經由徧行外道的點化，善財童子身心脫落，精進不已，不顧身命，不著財寶，不樂人眾，不耽五欲，不戀眷屬，不重王位，唯願化度一切眾生，唯願恒於一切劫中以大願力修菩薩行，專求此等一切諸佛菩薩功德。[2]善財童子第二十參，寄十行位，至一切處菩薩行，故為真實。澹歸的徧行，用徧行外道的精神來解釋，也能通洽。不過，這僅僅是一種可能的猜測。《思益梵天經》開顯的徧行義，亦富有菩薩道精神 ，其一，如來光名曰徧行，佛以此光能令等分眾生斷除等分；其二，通達於佛乘，一切無分別的菩薩徧行。[3]在《种种光明遍照说为刘大中丞寿》一文中，澹归曾經解釋了什麼是遍？“遍即種種耳，遍一切處即圓滿耳。千百億化身如來釋迦牟尼，此云能仁寂靜，千百億能仁，千百億寂靜，即種種光明一切處遍照耳。”[4]這與《思益梵天經》如來光徧行義法味一等。又，翻閱《阿含經》典籍，內有苦體乞食，不擇貴賤、徧行乞求，廣度人民的教導。[5]澹歸曾經自況云，出家學道，本非專為高尚，弟執役法門近三十年，強半穿州撞府，為十方充化主，絕無高尚行徑，若任兄虛加褒贊，不自辨白，欺世盜名，義所不敢。[6]這樣看，澹歸的徧行義又可以取法乎阿含了。總之，《思益梵天經》、阿含典籍中的徧行義與澹歸的菩薩道精神也很符合。那麼，我們再看看唯識學，唯識學有五徧行心所，即作意、触、受、想、思，這是心理活動的基本模式。澹歸雖然對於唯識學有所涉獵，但是若是推斷澹歸徧行義取法乎唯識學，在諸多選項中并不具備據較高可能性。[7]

總之，徧行二字，無論出於何處，澹歸今釋的菩薩道精神之洋溢是有目共

---

[1]《大方廣佛華嚴經》，T10，No.0279，P.0360a20。

[2]《大方廣佛華嚴經》T10，No.0279，p.0360a20。

[3]在《思益梵天經》中，菩薩徧行的根本宗旨為能淨身口意業，具體精神意涵是指：若身淨無惡，口淨常實語，心淨常行慈，是菩薩徧行。行慈無貪著，觀不淨無恚，行舍而不癡，是菩薩徧行。若聚若空野，及與處大眾，威儀終不缺，是菩薩徧行。知法名為佛，知離名為法，知無名為僧，是菩薩徧行。知多欲所行，知恚癡所行，善知轉此行，是菩薩徧行。不依止欲界，不住色無色，行如是禪定，是菩薩徧行。信解諸法空，及無相無作，而不盡諸漏，是菩薩徧行。善知聲聞乘，及辟支佛乘，通達於佛乘，是菩薩徧行。明解於諸法，不疑道非道，憎愛心無異，是菩薩徧行。於過去未來，及與現在世，一切無分別，是菩薩徧行。見《思益梵天所問經》，T15，No.0586。

[4]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 8 頁。

[5]《增壹阿含經》，T02，No.0125，P.0559a23。從《徧行堂集》可以看出澹歸對阿含經典的，其文章多參以個人體會而頻出新意。明末清初嶺南佛門確乎有一股回歸佛陀的嘗試與努力。

[6]明 澹歸，《徧行堂集（四）》，第 285 頁。

[7]由於有關澹歸資料甚夥，未來還會有發現其他資料的可能，若是將來能夠找到澹歸自己對於徧行二字的解釋，則幸何如之。

睹的了。在《募准提閣疏》中，澹歸和尚說：“准提菩薩者，毗盧遮那法身所示現也，蓋以五道眾生與十方諸佛同一體性，此性不能自了，於是以慈威大用入無邊智行，使作了因，由此轉凡證聖，故曰佛母。佛母遍一切處，佛子遍一切處，是能生遍一切處者，而實為遍一切處所生。”[1]可見，澹歸徧行，實含法身遍滿義。

二)、下面，我們再考察澹歸華嚴學色彩濃厚的“以文會友”活動。

綜觀澹歸今釋弘法利生之事業，雖然堅持平章華梵、禪教一致的立場，在博采兼弘中卻尤顯對華嚴的特殊傾向。澹歸於《菩薩戒疏隨見錄》經前演義，開宗明義指出，“譚圓教者，必以《華嚴》為宗。”[2]在華嚴學的歷史傳承上，與道獨、天然等類似，澹歸十分重視華嚴經的研習與傳播，於李長者的著作特推重焉，澹歸坦率言及自己對於長者的敬仰——此長者真是宗門種草，可愛也。[3]這種由衷的推崇，亦流露於澹歸的文集中。[4]這些特徵，在宗寶道獨、天然函昰處皆可見之，然而澹歸的特色，并不在此，澹歸的華嚴學，更多地體現在教化藝術中，其方式則為“以文會友”。

檢視澹歸的著作、行誼，我們發現，在“以文會友”中，澹歸往往以華藏世界為號召，每每示以一真之境，所謂“圓極共一真之量，等觀順羣動之情”是也。[5] 在《龔升璐〈容安集〉序》中，澹歸如是言：

> 《華嚴》以徧照光明無分別智爲大體，以文殊分別玅慧、普賢萬行爲大作，以情爲大悲，以盡其才爲大願，一軌於正，而後謂之正見正行。[6]

此處， 澹歸以華嚴體用義來釐定正見正行，“《華嚴》以徧照光明無分別智爲大體，以文殊分別玅慧、普賢萬行爲大作。”這種詮釋，是華嚴學老生常談。下面的“以情爲大悲，以盡其才爲大願”則是澹歸對於明清時期“重情”觀念的佛教化處理。這很可以反映澹歸的教化藝術，即澹歸往往把世間觀念結合佛教名相相互詮釋，最終達到世出世間不二的境地，真個是圓滿無礙，

---

[1]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 232 頁。
[2]明 澹歸，《徧行堂集（三）》，第 442 頁。
[3]澹歸在與棲賢石鑑覞和尚尺牘往來哦中曾云：“近於病中觀《華嚴合論》，與吾兄恰好同時，此長者真是宗門種草，可愛也。惜老景無多，精神憊極，無由更鼓文瀾，與之飜騰法海耳。見明 澹歸，《徧行堂集（二）》，第 120 頁。
[4]例如，澹歸曾經在《菩薩戒疏隨見錄》引用方山華嚴學理論來討論圓教問題。
[5]這句話是澹歸為道獨祝壽語，《演連珠為空老和上六旬初度頌（八首）》。見明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 398 頁。
[6]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 202 頁。

透明無暇。這方面的例子，澹歸文集中甚夥，下面我們僅舉一則澹歸用華嚴學“六相圓融”理論詮釋忠孝價值觀念的例子。

在《書周芸齋血書貼黃後》這則短文中，澹歸針對周芸齋先生刺血訟冤的事情，首先提供一個思考的大背景，“人人具此心光，聖凡等無增減。發處不真，用處不純，則感者同，應者異。”所謂人人具此心光，反映在澹歸的華嚴學上就是眾生，在本真上皆以徧照光明無分別智爲大體。但是，現實情況，並不是人人都能夠當下親見本地風光，生命的存在，往往為妄想煩惱所纏繞。但是，“心佛與眾生，是三無差別”，“一切世界為眾生妄想所結，即為菩薩願力所持。”這樣，我們就可以說，佛菩薩與眾生，“同在一世界中，世界各異；異在一世界中，世界各同。成與壞劃然，是與非較然，純與雜紛然，皆不離乎一真。”那麼，在此一真法界中，世間的成住壞空，生老病死，實在應該用六相圓融的無礙觀來看待。“忠介公之世界以觸邪？以養直，以殺身成仁，血肉俱糜，鬚眉常動，蓋以壞為用，不壞不足以為忠。芸齋先生之世界以繼志，以述事，以永錫爾類，指舌可枯，精誠不歇，蓋以成為用，不成不足以為孝。”這是什麼意思呢？意思是說忠介公，殺身成仁，從世間法上來看，這是犧牲生命的“壞相”，芸齋先生，善繼其志，刺血訟冤，指舌可枯，精誠不歇，這是一連續的成相。本來，成與壞，是對待的，但是放在一真法界的圓融觀點來看，無論是成與壞，都是各隨其志而已。“人知成世界之為世界，不知壞世界之為世界，同一莊嚴，同一悠久也。”這樣看來，“隨其心淨，則佛土淨”并不是說佛土有別一境界，所謂的心淨，所謂的佛土，有時候只是在于當下一念，法住法位，每一種存在都如其本來，彼此圓融無礙。那麼，佛菩薩與眾生之間的區別也非常明顯了，“菩薩與眾生同此世界，一則能自作主，一則不能自作主，一則同成同壞，自信其成，一則隨壞隨成，並不知其壞，而各有入成壞之中、出成壞之外者，此吾輩於心光所宜自重，而不宜自暴自棄也歟？”[1]澹歸此文，可謂文采飛揚，氣勢順暢，使忠孝觀念在華藏世界中獲得了同一莊嚴，同一悠久的存在。忠孝何尝非佛性？成坏本自是圆融。《書周芸齋血書貼黃後》這則短文，很可以代表澹歸華嚴學詮釋的特點——世出世间，圆融无碍。總之，澹歸對於忠孝觀念的華嚴學處理，放在明末清初儒佛之爭的大背景下來理解，很顯彌足珍貴，這也是澹歸“以忠孝作佛事”的具體表現。

澹歸擅長運用圣俗交參的方式進行理論詮釋、方便開示，這種特點，賦予

[1]明 澹歸，《徧行堂集（四）》，第 215—216 頁。

了澹歸與前輩相比不同的風采。比如說，同樣是華嚴偈——若人欲識佛境界，當淨其意如虛空。遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。有人諮詢，淨意豈不是不生不滅境界？這裡面還有工夫在么？道獨對此，只是藏山含水地說一句，“不省得時，向者裏體究，便是工夫。”當諮詢者進一步表示，“凡遇事來物來，隨時應付過去，便不留蹤跡。何如？”道獨說，“者（這）境界也大難”。或許道獨的開示，過於簡略，以至於首座老婆心切，代替道獨向諮詢者兜漏箇中消息，“要到者田地，先須識心始得。”[1]相比道獨的綿密平穩，澹歸的開示可謂老婆心切了，還講了一則笑話幫助人理解。澹歸對於上述華嚴偈不僅每句都有提點，而且還不厭其詳地開顯華嚴偈的內在內涵。

> 諸兄弟，天下本無事，庸人自擾之。諸佛世尊事不獲已，向汝恁麼道。纔道個佛境界，早成多事。便是佛無境界，境界無佛，也覺無端。然雖如此，汝要佛無境界則易，要境界無佛則難。譬如兩個花子，各說大話。一個做天，一個便做雲，乃至做風做牆，做鼠做蛇，仍舊做回花子。盡大地是個弄蛇底，何不仍舊去？”驀豎拂子云：“還見蛇麼？”擲拂子云：“卻是一條爛井索。”[2]

此處，澹歸用“諸兄弟”來稱呼道友，很是親切。華嚴偈究竟講了什麼？道獨用了一句俗語來概括，“天下本無事，庸人自擾之。”並說“要佛無境界則易，要境界無佛則難。”并講了一個叫花子各說大話的笑料，幫助別人理解華嚴偈。但是澹歸又害怕“諸兄弟”，沉浸在笑話中，迷於標月之指，最後還不忘提醒一句——還見蛇么？卻是一條爛井索。從中可以看出，澹歸能夠將神聖高深的華嚴偈結合民間流傳的笑話來解釋，真是打成一片了，可以這樣說，澹歸的開示，不僅有禪法的深刻內涵，更有菩薩行精神的洗禮，否則不可能達到如此生動活潑，流利自在之境地，澹歸以蓮花落大作佛事之風采可見於是。

澹歸今釋接物利生，晚年經營丹霞十餘載，終於大功告成，實現了丹霞山別傳寺莊嚴巍峨與雲門、南華鼎足而三的宏願。然而考察緣起，丹霞山別傳寺的橫空出世，實際上是奠基在這些圣俗交參的詩文著作之上的。[3]澹歸“以文會友”的魅力，實在不容小覷。

---

[1]《宗寶道獨禪師語錄》卷三，X72，No.1443，p.0751b03
[2]《丹霞澹歸釋禪師語錄》卷三，J38，No. B409 ,P.0295c10
[3] 難以想像，整座丹霞山也是澹歸以乞山之偈化緣而來。在《乞山偈》中，澹歸透露了此因緣，

三）、澹歸的華嚴禪實踐內容相當豐富，在制度和硬體上，多有建設。澹歸與道獨、天然類似，對於募誦華嚴經制度亦頗為關注。[1]但是，澹歸的教化事業最為我們矚目的當屬澹歸對於華嚴景觀匠心獨運的設計與創建， 其代表性作品就是丹霞山別傳寺。

作為丹霞山事實上的開法之祖，別傳寺是澹歸一生的心血結晶。橫空出世的別傳寺，正如別傳二字所示，沒有歷史的傳承，是澹歸白手起家創建而成的，這給予了澹歸更多發揮聰明才智的空間。在別傳寺這一平臺上，也使澹歸更自由地表達自己對於佛教真實精神的理解。可以這樣說，丹霞山別傳寺，就是澹歸的法身舍利。

那麼，澹歸爲什麽將別傳寺設計為華嚴景觀呢？澹歸又是怎麽創建這座寺院的呢？

這首先要了解下丹霞山的地利。丹霞山擁有特徵明顯的喀斯特（Krast）地貌，從丹霞山最高點長老峰四周遠眺，整座丹霞山層巒疊嶂，就如一朵盛開的蓮花。

爲了不辜負這塊得天獨厚的風水寶地，澹歸在《丹霞建置說》一文中留下了當時設計別傳寺的精妙構思，還提出了“一合時，一合地，一合法”的三原則。

什麽是合時合地呢？澹歸說，創建道場，今當像法時期，然而，“丹霞之山峻拔僻遠，不必爲巨麗之觀，但取堅緻，足以經久。蓮華九瓣，瓣瓣有佛，玅台三重，重重有僧。地之奇曲，至此而盡，爲寺主者，安得不慘澹經營使無相負耶？”這意思是說，丹霞地貌，有如佛國，與華藏世界神似，正好因地制宜，不能辜負了——以時合地，建置不可太緊；以地合法，建置不可太簡。而丹霞山最高點長老峰呢？“菩薩爲毘盧遮那法身流出，若以長老峰表現於此，左方屈伸十八臂，慈威竝用，據高臨下，顯密互融，法爾本然。事非有作，惟此度門，有主有伴。”[2]爲了更好地表現毗盧遮那佛的法身，澹歸還特別建設了華藏莊嚴閣[3]，“毘盧遮那於佛身至高至上，華藏莊嚴閣於別傳樓觀亦至高

---

亦若居士所居長老寨海螺巖，山水佳絕，空隱老漢聞之，四十餘年矣。一日走海幢，無端談及，忽遇莽澹歸衝口便道：“居士須將此山供養老和尚。”亦若唯唯，臨別謂澹歸：“有甚偈頌，寫紙與我珍藏。”澹歸道：“我便有乞山之偈。”亦若道：“我即有酬偈之山。”澹歸《乞山偈》有言：“這場買賣，如意自在。地湧金蓮，天垂寶蓋。乞山有偈，酬偈有山。更有相酬，兜率陀天。此日做中，他年作保。”這場如意自在的買賣現在還記載於《丹霞山志》卷首，可謂百世不祧。見明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 391 頁。

[1]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 251 頁。

[2]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 288 頁。

[3]有趣的是，華藏莊嚴閣，亦是澹歸以偈化緣而來，《種種光明徧照說爲劉大中丞壽》一文為

至上，真有適得其位置者”。[1] 至於華嚴莊嚴閣的主旨，其精神表徵意味在於“人人見本地風光，步步是一真法界。”[2] 爲了與華藏莊嚴閣匹配，澹歸添置了準提閣、兜率閣、大悲閣、藥師閣、彌勒殿、應真閣、地藏殿、韋陀殿等建築，甚至還有取法文天祥正氣歌，紀念明朝忠義的正氣閣。這樣，整座丹霞山，當然也包括別傳寺在內，就展現為重重無盡的藏海全潮。

我們可以想見，這座與雲門、南華鼎足而三的新建寺院，可以說是嶺南佛門的新地標了。《種種光明遍照說爲劉大中丞壽》這篇文章，告訴了我們華嚴莊嚴閣的表法意義——“於大千有忍土，忍土有震旦，震旦有粵東，粵東有丹霞，丹霞有此閣，於一毫端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪，執手而見毘盧遮那如來遊蓮華臺藏世界，不越公宴坐之一念頃。”[3]

總之，丹霞山別傳寺，其井然有序，其莊嚴巍峨，實是詮釋華嚴空間美學不可多得的寶貴作品。[4]但是，澹歸建設別傳寺，還有更深的意味在，澹歸希望通過別傳寺的全盤重新整合設計，來呈現佛教的本來面目和應有精神。“

為此，澹歸首先批判了當時佛教叢林“明背如來之正法，甘行世俗之陋規”的過度世俗化現象。澹歸著重批判了佛門的不良風氣——不肖房頭輩學世間家人禮，以父子兄弟爲尊卑；十方叢林學世間官府禮，以兩序各職爲高下。這樣導致的後果，就是“一入法門，便較量職位之大小，爭競事權之冷熱。”[5]對此，澹歸提出了什麼樣的解決措施呢？這就要解釋《丹霞建置說》的“合法”原則，在這一點上，澹歸羅列了七大不合法。

> 齊天之法，以慈氏如來爲主，今諸天二十四位雜置釋迦殿中，而慈氏化儀，襲明州布袋之相，此不合法也。大悲有堂，而大智、大行向無舉者，文殊、普賢未有專敬，此不合法也。結集三藏，論屬迦葉，經屬阿難，律屬優波離，而藏經閣上久缺報功，此不合法也。闡揚宗乘，祖道斯崇，而五家大老全無像設，此不合法也。有方丈，無說法堂，則法王之體不肅；有法堂，無戒壇，則初心之地不清；有戒壇，

---

我們透露了這種美妙的華藏因緣。以毗盧遮那種種光明徧照之文，募建華藏莊嚴閣，華嚴之因緣在嶺南也如是，實在是聖俗交參，光明剔透。有興趣者不妨一覽。見明・澹歸，《徧行堂集（一）》，第 7—8 頁。

[1]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 292 頁。

[2]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 209—210 頁。

[3]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 7—8 頁。

[4]關於華嚴空間美學的研究可見陳琪瑛：《<華嚴經·入法界品>空間美感的當代詮釋》。

[5] 明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 59 頁。

無布薩堂，則半月半月之戒誦全荒；有布薩堂，無論義堂，則三日三日之僧集半廢，此不合法也。善知識有下堂勘驗之規，而禪堂無法座；諸檀越修入山供養之福，而齋堂無聖僧；無童子堂、老堂，則無以養生；無八福第一堂，無藥局，則無以起病；無大涅槃堂，無普同塔，則無以送死，此不合法也。寺無窣堵波，則塔廟之事理不全，寺無放生院，無特設瑜伽堂、面然大士像，無鐘樓，樓之中無地藏王菩薩像，則惡道之塗轍不劃，此不合法也。[1]

澹歸列舉種種的不合法，無非意欲恢復佛教莊嚴國土、利樂有情的真實精神。“大悲有堂，而大智、大行向無舉者，文殊、普賢未有專敬，此不合法也。”這實際上意味著，觀世音、普賢、文殊等大菩薩表現的大慈大悲，大智大行精神，正好是剋制佛門陳規陋習的靈丹妙藥，也就是上文述及的澹歸強調的正見正行。[2]澹歸的別傳寺華嚴景觀，為佛教文化在嶺南的流佈又開一源頭活水，在明清佛教的勃興中，令人矚目。

對於澹歸的作略，其法兄今無之評價甚切。在《徧行堂文集序》中，如是云：

壬寅，予領眾海幢，澹歸方開丹霞，自此已往，營道抗志，綢繆跡密，涼燠頻移，靡或有間。一真之境備於日用，沖融玅敏從胸襟中流出，拈掇無遺，遂能大破町畦，忘乾坤之新故，鏟文義之萌芽，理事無軋，巨細必陳。[3]

法兄今無所云，是知根知底之言。為什麼澹歸可以“忘乾坤之新故”？其根本原因在於一真之境備於日用，也就是說，經由佛學，當然也包括華嚴學在內的洗禮，澹歸能夠超越國恨，而洞見生命的本來面目。對于澹歸前後的轉變，廖肇亨先生曾云，澹歸的出家機緣固然與其在世間的失勢有關，然其究心禪法，於逃禪之說，最不以為然，在澹歸看來絕塵逃世，在儒教已非正宗，對於佛法來講，更是乖離大乘精神。[4]澹歸今釋出家之前，曾陷錦衣衛詔獄中，但是在這種九死一生的境地下，大發菩提心，真可謂大乘根器。在《熱心說》一

[1]明・澹歸，《徧行堂集（一）》，第 60—61 頁。
[2]華嚴學與人間佛教之關係，是一個值得深入研究的課題。
[3]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，序，第 4 頁。
[4]廖肇亨：《澹歸今釋之文藝觀與詩詞創作析論——兼探集外佚文兩篇》，出自楊權，《天然之光——紀念函昰禪師誕辰四百周年學術研討會論文集》，第 244 頁。

文中，澹歸今釋如是說：

> 人以大雄氏之教，流於虛無寂滅，判為冷人，不知古今人之熱心，莫大雄氏若也。[1]

在澹歸今釋看來，釋迦牟尼不僅不冷，而且在古今熱心人中也是首屈一指的。我們現在看看，澹歸今釋何嘗不是古今第一等熱心人呢？

以上略說了宗寶道獨，天然函昰，阿字今無和澹歸今釋的華嚴因緣。實際上，明末清初的嶺南佛門興盛異常，用宗寶道獨，天然函昰和澹歸今釋來代表嶺南佛門確有掛一漏萬之嫌。只要我們放寬視野就會發現，在明末清初的嶺南佛門，已經形成了研習華嚴的整體風氣，僧俗內外皆有屬意華嚴者，或有宰官請教華嚴義理，或有居士身祈請時拜華嚴經，或有比丘刺血求書華嚴經，甚至有因書寫《華嚴經》過分辛勤而得咯血病而終者，至於在日常生活世界，或以華嚴為號題寫精舍、匾額（華嚴香海）亦多可見之。[2]經由海雲天然一系的長期努力，明末清初的嶺南佛門終於人間徧開華嚴花。

## 三、華藏世界的感召——乘願力，不隨業力

以上略說了嶺南佛門薪火相傳、蒸蒸日上的華嚴因緣，那麼，我們應該如何審視這股華嚴禪蒸蒸日上的精神軌跡呢？爲了更好地勾勒嶺南佛門一以貫之的上升線索，在此，我們僅以業論為視角，觀察華藏世界在明末清初的嶺南佛門呈現於現實人間的思想脈絡。

1)：道獨的業力說。

道獨在《募誦華嚴經引（福州萬歲寺)》中，對於業之種類進行了區分。

> 近者三災迭起，人人驚懼，或歸之於業，以為無可逃者。然業有二，有定業，有不定業。定業難逃，不定業則可釋也。[3]

[1]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 34 頁。
[2]明末清初嶺南佛門群體生態可于李君明《明末清初廣東文人年表》。
[3]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，卍續藏第 72 冊 No.1443，0766b07。

定業，不定業為佛學常用名詞，其分類本非絕對，一切隨著時間、條件、地點和人物為轉移。明末清初的嶺南，天災人禍橫行，面對這令人驚懼的局面，一般人將其原因歸之於業，以為無可逃者，亦是情理之中事耳。道獨對此區分了三種生命障礙，即煩惱、業、報，這三種障礙從本質上來講，都是可以消泯的，古來學道之士，如癡似兀，其道愈深，其養愈淳，故能以道力勝業力。然業力豈有體性，祇藉道力翻騰一轉，實轉換由人耳。[1]不過，這三種生命障礙雖然都可以消泯，但是其難易程度卻有差別——定業難逃，不定業可釋，惟報難移。

在道獨的語境中，煩惱、業、報統稱為障，又各有不同的轉化方法。“煩惱可以理遣，心地一明，情念自息也。業可以懺悔，燒香散花，竭誠禮佛，改往修來，則業自消也。惟報難移，必資大法。方能回轉，則無踰此經矣。”[2]道獨將轉報的力量訴諸於《華嚴經》，大力強調了華嚴經的殊勝法益，決不唐捐，幸勿蹉過。總之，從業論的處理上來看，道獨的教化方法，是古樸而紮實的，風格是縝密而傳統的，這表明在菩薩道之踐行，在道獨處已經奠定了良好的基礎，但是需要更多教化藝術手段來觀機逗教的時代尚未到來。

2）：天然的業力說。

在對待業力的問題上，首先，天然批判了那些冒充的禪和子“道力不勝業力”的思想，在天然看來，“一切眾生業緣如夢如幻，因既夢幻，果亦復然。”那麼口稱擔荷如來，卻又認為“道力不勝業力”的禪和子，應該慚愧。[3]對此，天然結合菩薩道的行願模式進行了實踐論上的重新思考。

> 者一個徹底決定底心源，不但了卻者一生生死，直教無始劫來，百千萬億生死一時了卻，就把者了一切生死底心，正要你向一切生死海裡頭出頭沒，建立祖宗一切法門，為一切眾生開百億方便，如水中月，如鏡裡華，無出無沒，無染無雜，入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因。乘願力，不隨業力。你若自不能了，如何了得他人？迷情未盡，於三界內一定無自由分。莫開大口，瞞老僧不過底。

入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因——天然此處的表達，實際上

[1]今釋重編，《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第五，X72 冊 No.1443，0762a07。
[2]《長慶宗寶獨禪師語錄》卷第六，卍續藏第 72 冊 No.1443，0766b07。
[3]《廬山天然禪師語錄》卷第四，J38，No.B406，P.0144c04。

是大乘菩薩道精神的體現。什麼是了因？什麼是生因？所謂了因，如燈照物，能顯果者；所謂生因，如種生芽，從起用者。對了因的強調，暗示著中國大乘佛教注重果地法門的特色，也反映了天然徹底的救度精神。考察文本，天然一系，在經典詮釋中對於所謂緣起佛頗不以為然，此處緣起佛，實即隨業力之阿羅漢。[1]下面，再考察願力與業力。我們知道大小乘的區分是牽強的，不過“小乘佛教”注重業力因果的特徵傾向也非常明顯的，而中國大乘佛教的菩薩道精神，正在於願力可超因果。願力可超因果，究竟而言，並非願力可以違背因果，而是在菩薩行願的實現與完成中，願力正是最大的因果，此即乘願力，不隨業力的真諦。更進一步地深入詮釋，願力和業力反映了不同的生命動力機制。業力可以說是將生命的起點設定在過去，故能得種種轉變受用，願力可以說是將生命的起點設定在未來，故能有種種創造功德。兩種生命動力機制，受用似有不同，而揆其解脫則一也。

與乃師的業論相比，天然可以不必首先區分業力的種類，及其相連的三障。從廣義上講，三障可以籠統地稱為業。天然所做的，是將願力與業力並列，并提出“入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因。乘願力，不隨業力。”這樣無論是時空背景，還是教化的範圍與程度，都大大地擴大了，而“乘願力，不隨業力”的原則，也非常富有方法論上的實踐意義。更進一步深入分析，道獨認為，“業力豈有體性，祇藉道力翻騰一轉，實轉換由人耳。”那麼，天然呢？天然在早年著作《禪醉》中引用華氏國白象的故事，藉以提出了“除心之法與除境同功。”[2]相比之下，天然在現實因緣上是更為注重教化的。天然對於實踐教化的強調，爲了避免流于攀緣，亦深自告誡——你若自不能了，如何了得他人？

至天然處，嶺南佛門提出了旗幟鮮明的“乘願力，不隨業力”說，可以這麼講，天然的業力說，是氣勢磅礴，光明富麗的，將菩薩道在人間的落實提升至可大可久之境界。

3）：今釋的業力說。

今釋的業力說，是非常複雜的，因為在澹歸處，各種概念之間往往呈現出彼此交融，相互通釋的關係。下面，筆者嘗試將澹歸的業論思想梳理成一個可

[1]更無毫頭許費力，你若向明照上除見泯相，縱饒磨治到盡頭處，亦只成得箇緣起佛。所以圓覺云：乃至證於如來清淨涅槃，猶為我相。見《廬山天然禪師語錄》卷第二，J38，No.B406，P. 0135c15。

[2]《廬山天然禪師語錄》卷第十一，J38，No.B406，P.0191a14。

能的有機整體。

在對現實世界的觀察上，與宗寶道獨一樣，澹歸面對明末清初的民不聊生、天地不寧的慘狀，想到了佛教中的小三災。[1]不僅如此，澹歸認為自己的一生，入俗入僧，幾番下火，也是小三災的縮影。不過，澹歸今釋對於應對小三災，依然充滿希望，只要人們踐行五戒十善就能夠“輾轉增上，至於八萬四千歲”。[2]

要想真正應對滿目瘡痍的人間苦痛，澹歸今釋認為，還需要有“留世界者”來擔當。[3]那麼，誰能夠留世界呢？澹歸訴諸於請佛住世。[4]

> 我大覺世尊云：一切世界，為眾生妄想所結，亦為菩薩願力所持。凡欲持世界，先識世界種，世界以何為種？心為之種。[5]

世界種，多載於華嚴經，用來描述華藏世界的專屬名詞，可以稱作三千大千世界的基本單元。但是，在澹歸今釋這裡，語境發生了轉移，世界種不僅具有了人格屬性這一根本特徵，還發揮為意蘊深遠的留世界說——人有一言足以留世界，一行足以壞世界，今之壞世界多矣，世界未遽壞，將必有留世界者。[6]澹歸今釋這樣定義“世界種”，其心以無盡為量，無住為行，與物以有餘，處己於無盡。這樣的世界種，“古之至人得之，持世界而饒益諸有情。如持一火，一切人來分其光去，熟食除冥，一切火無盡”。[7]這其實是說菩薩與眾生有著同體連枝的關係，在佛陀以一大事因緣出現於世中，“願力無盡，眾生業力亦無盡，乃以其不可盡之事，責之大心菩薩，然後大雄氏之熱心如薪盡火傳，與眾生極未來際，相結而不可散。”[8]可見，在澹歸今釋這裡，大心菩薩就是世界種，这實際上是從主體層面運用華嚴精神來建構僧人的精神樣貌。[9]澹歸在此

---

[1]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 31 頁。

[2]澹歸認為，人們能夠應對小三災，但是無法完全消除小三災。“八萬四千歲者，世壽之極地，出於一念歡喜地，一念歡喜地出於見三災、畏三災，然終不能斷三災也。”明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 9 頁。又，澹歸今釋的入八萬四千歲說，是對乃師精神的繼承與發揚。天然《偶感二首》其一云：千古人無背後情，當時感激為身名。若教八萬四千歲，地角天涯好弟兄。見明・天然，《瞎堂詩集》，第 206 頁。

[3]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 31 頁。

[4]“菩薩普賢王十大願七者請佛住世，佛豈去此哉！”見明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 9 頁。

[5]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 32 頁。

[6]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 31 頁。

[7]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 32 頁。

[8]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 34 頁。

[9]要想了解澹歸世界種概念的文化意涵，可以先關注世界一詞。通過印度佛經的傳譯，早在東

提出的世界種說，包含著“法界眾生一體”的責任承擔意識，包含著“持世界而饒益諸有情”的薪盡火傳精神。[1]

那麼，從業論角度怎麼理解大心菩薩，或者說世界種，生生世世度化眾生的行為呢？澹歸解釋說：

> 一切業從惑有，惑從見有，見從緣有，能不逐一切緣，即能破一切見，除一切惑，轉一切業，業無自性，故達無業者不言轉業。今未能頓達無業，宜先為不結業，以轉其業也。壽莫大於不結業。[2]

可見，從本然上來看，業無自性，了此可頓達無業，達無業者不言轉業。但是頓達無業者罕見，對此澹歸今釋提出了“宜先為不結業，以轉其業也”的方便法門。[3]在澹歸看來，不結業，就是拔苦與樂的穩妥辦法。在苦樂參半的世間，小則訴訟，大則干戈，相謀相害，相吞相噉，冤冤相報，痛苦不已。在這種情況下，若一人不結業，能使多人不復結業，業之勢不得復長。這樣人們就能“以三學轉三毒，以十善轉十惡”，拔人我刺，裂愛憎網，漸得輕安，然後豁見本性。不結業的方法，也就是轉業的方法，簡便易行，契合眾生根機，可大可久，故澹歸今釋贊為壽莫大於不結業。[4]

那麼澹歸怎麼理解“壽”呢？這“壽”字實關乎澹歸心目中世界圖景之理想境界。從文集可以看出，澹歸今釋對壽字別有會心，有許多種分法。[5]其中，作用莊嚴壽，與大心菩薩，或者說是世界種關係最為密切——要想使菩薩常住世間，以其能作饒益，就要了解“作用之大，以莊嚴華藏世界海為上，一切世界，為菩薩行願所持，持之以為久，久之以為大，壽之極，非數量所能盡，非

---

晉時期，世界作為一種前所未聞的新觀念被帶入嶺南，隨經流布，從僧界擴散到俗界，成為現實生活中有具體指稱意義的地理名詞。（見蔡鴻生，《清初嶺南佛門事略》，第 9 頁。）到了明清之際，情況又有所變化。如果將澹歸今釋具有人格屬性的世界種概念，放在嶺南文化觀念傳譯史的大背景來衡量的話，更是具有當時晚明隱世潮流中蘊含的社會正在向國家權力挑戰的隱秘意味。（見卜正民著，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，第 316 頁。）

[1]澹歸今釋認為“若以此世界種歸之留世界之人，而不知一切世界人皆具此世界種”。（ 見明·澹歸，《徧行堂集（一）》，第 32 頁。）據此，可以總結為一切人皆具世界種，一切人皆是世界人，一切人皆為留世界人的光輝命題。澹歸對於世界種的詮釋，與顧炎武對於明亡的痛苦反思類似，可謂佛門的“天下興亡，匹夫有責”說。

[2]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 35~36 頁。

[3]如來大慈，以眾生不能頓了無業自性，於無業性中示有轉業。明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 36 頁。

[4]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 35~36 頁。又，

[5]有身壽，心壽；有本來壽，作用莊嚴壽；有別壽，總壽。等等。

有加於本來之外，能還其本來而已。”[1]

要想實現這樣的莊嚴華藏世界海，呈現本來的作用莊嚴壽，就需要大心菩薩，“與眾生極未來際，相結而不可散。”這種精神在澹歸的《大士五生說》中言之甚詳，其中，以“最後生”的詮釋最為引人注目。[2]什麼是最後生？澹歸解說云：

> 大士以大願力，六度萬行，一切具足，于睹史天示生人間，坐金剛台，成等正覺，說無量法，度無量眾，應跡不窮，一真常住，是之謂最後（生）。[3]

其實“應跡不窮，一真常住”的“最後生”，就是大心菩薩，或者世界種救度眾生的教化形式。這種最後生，與乃師天然“入三塗六道，為一切眾生作了因，不作生因”的精神一脈相承的。只是在澹歸這兒，除了強調“為一切眾生作了因，不作生因”之外，在“六度萬行，一切具足”的廣大佛事上，還有“應跡不窮，一真常住”之橫向超越。[4]在最後生的橫向超越中，澹歸可以跳出乃師平地里做出一個華嚴法界來的論述話語，不必將話語敘述上的世出世間之差別作為邏輯起點，而是可以在實踐論上直接建立起“應跡無窮，一真常住”的度化形態。或許，在澹歸的世界里，這就是自度度他的最高形式了。

澹歸的業論，是複雜的，牽涉甚夥，通過梳理可知，至少與小三災、大心菩薩、世界種、作用莊嚴壽、最後生等概念相聯繫，這些概念不僅透漏出濃厚的華嚴學色彩，也能夠組織成一個有機的整體。這些與業論相聯繫的概念不僅包涵了澹歸對於世界圖景（小三災）的認識，還有這個世界責任主體（大心菩薩、世界種）的確證，當然也包括改善世界的實踐綱領以及理想生命境界的說明（作用莊嚴壽、最後生）。

大體上言，澹歸的業論思想，可以分成兩層，在究竟意義上，“達無業者不言轉業”，在方便意義上，“宜先為不結業，以轉其業也。壽莫大於不結業。”與此同時，澹歸的業論，還與作用莊嚴壽、最後生等概念相聯繫，這樣，業論思想在澹歸處就更富有教化的彈性，照顧到佛教自力解脫與教化實踐的雙重需

---

[1]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 28~29 頁。
[2]最後生，屬於菩薩五種生之一，五種生是指 1、息苦生；2、隨類生；3、勝生；4、增上生；5、最後生。
[3]明 澹歸，《徧行堂集（一）》，第 23 頁。
[4]橫向超越，在這裡是指菩薩能夠“不住生死，不住涅槃”地救度眾生；縱向超越，可以定義為自力解脫。綜合起來就是，縱橫不二，自利利他，自覺覺他，自度度他。

要展現出更為寬廣的精神領域。總體上，可以斷定，到了澹歸，業無自性，甚至可以不必提及業論了，因為在佛陀的化緣中，“願力無盡，眾生業力亦無盡”，大心菩薩，“與眾生極未來際，相結而不可散。”這就是澹歸強調的“應跡不窮，一真常住”的度化形式。與乃師天然相比，澹歸的業論思想，滲透著濃郁的菩薩行精神，這是澹歸多彩多姿人生軌跡的折射。[1]

業論，就如同一面小小的鏡子，從中折射出道獨、天然、今無、澹歸等人在華嚴學的浸染下，逐漸將華嚴學精神深入落實，全面展開的蒸蒸日上之群體特徵。在道獨處，對於煩惱、業、報等佛教名相還會做些理論區分，到了天然這兒就已經打并一處了，主張平地里“做出一個華嚴法界來”，提倡“乘願力，不隨業力”，“除心之法與除境同功”。而至澹歸這一代，其風采可於徧行二字見之，澹歸廣泛吸納了華嚴學理論，結合世間概念相互詮釋，頻出新意，對於世界種、作用莊嚴壽、最後生等佛教名相的綜合創造和重新詮釋，達到了世出世間圓融無礙的程度，直接在實踐論上建立起“應跡無窮，一真常住”的度化形態。

## 四、結語

明末清初的嶺南佛門興盛異常，龍象輩出，本文僅以宗寶道獨、天然函昰、阿字今無、澹歸今釋為代表，藉以窺測嶺南佛門的華嚴因緣。

通過挖掘可知，在制度上，從宗寶道獨以來，就有華嚴長期之結，至阿字今無而大盛。在義學上，對李通玄、憨山德清等大德尤其重視，宗寶有《華嚴寶鏡》，天然有《首楞嚴直指》、《楞伽經心印》，皆可以視為華嚴禪的經典之作。在實踐上，通過業論這一視角可以看出，在宗寶道獨處尚有保守的意味，經由天然函昰“乘願力，不隨業力”，悲智雙運精神的感召，平地裡做出一個華嚴法界來，至澹歸今釋處更是龍騰虎躍，其風采盡在於徧行，不僅全面繼承了嶺南的華嚴因緣，而且在丹霞山別傳寺建設華嚴景觀，實為明清之際嶺南佛門的地標。可以這樣說，經由道獨及其徒孫承前啟後的不懈努力，明末清初的嶺南佛門終於人間徧開華嚴花。

而慮及明末清初的逃禪現象，以天然函昰、澹歸今釋為代表的遺民僧，“觀

[1]道獨常有隱居山林的願望，天然則有三十年影不出山之願，而澹歸穿州撞府，為天下化主，未曾有住山想，出山想。三人生命質地不同，則精神特徵亦不同。

世得無我，隨時且愛人”[1]，能夠做到“忘乾坤之新故”與華嚴學的洗禮大有幹係。而明末清初嶺南佛門洋溢的菩薩道精神，潛伏的人間佛教脈動，更與華嚴精神在實踐上的不斷落實密切相關。

噫！華嚴之於嶺南，其意義也重矣。

[1]明・天然和尚，《瞎堂詩集》，第 90 頁。

## 參考文獻：

### 原典文獻：


1. 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，No.0279。
2. 《阿字無禪師光宣台集》。《四庫全書》集 186。
3. 《長慶宗寶獨禪師語錄》。《卍續藏》冊 72，No.1443。
4. 《思復堂文集》。杭州：浙江古籍出版社。2010 年。
5. 《思益梵天所問經》。《大正藏》冊 15，No.0586。
6. 《海幢阿字無禪師語錄》。嘉興藏第冊 38，No.B408。
7. 《海印昭如禪師語錄》。《卐續藏》冊 70，No.1398。
8. 《海雲禪藻集 海雲文獻輯略》（下中下冊）。華寶齋書社。2004 年。
9. 《徧行堂集》。廣州：廣東旅遊出版社。2008 年。
10. 《楞伽經心印》。杭州：西冷印社出版社。2011 年。
11. 《增壹阿含經》。《大正藏》冊 02，No.0125。
12. 《瞎堂詩集》。廣州：中山大學出版社。2006 年。
13. 《廬山天然禪師語錄》。《嘉興大藏經》冊 38，No.B406。


### 中日文專書、論文、網路資源等


1. （加）卜正民（2005）。《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》。張華譯。南京：江蘇人民出版社。
2. （日）中村元（1997）。《慈悲》。江支地譯。臺北：東大圖書股份有限公司。
3. 李君明（2009）。《明末清初廣東文人年表》。廣州：中山大學出版社。
4. 牟宗三（1992）。《道德的理想主義》。臺北：學生書局。
5. 呂澂（1991）。《呂澂佛學論著選集》。山東：齊魯書社。
6. 姜伯勤（1999）。《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》。上海：學林出版社。
7. 陳琪瑛（2007）。《<華嚴經·入法界品>空間美感的當代詮釋》，中華佛學研究所論叢 47。臺北：法鼓文化。
8. 陶乃韓（2001）。《大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例》。《中華佛學研究》。頁 377~410。
9. 馮煥珍（2003）。《天然函昰禪師的悟道因緣及其禪教並重的宗趣觀》。《現

代哲學》。頁 66~74。
10. 楊權主編（2010）。《天然之光——紀念函昰禪師誕辰四百周年學術研討會論文集》。廣州：中山大學出版社。
11. 楊權（2012）。《天然函昰》。廣州：嶺南美術出版社。
12. 廖肇亨（2010）。《澹歸今釋之文藝觀與詩詞創作析論——兼探集外佚文兩篇》。
13. 歐陽鎮（2013）。《華嚴學與江西禪宗》,《地方文化研究》第 2 期。頁 99~106。
14. 蔡鴻生(1997)。《清初嶺南佛門事略》。廣州：廣東高等教育出版社》。
15. 劉貴傑（2010）。《明末清初曹洞禪法的華嚴意涵─以圓澄、慧經、元來、元賢、道霈為例》。《新世紀宗教研究》第 8 卷第 4 期。頁 1~22。
16. 鐘東（2012）。《澹歸今釋》。廣州：嶺南美術出版社。

# 八十卷《華嚴經》中毘盧遮那佛本願救度的哲學詮釋[1]

雒少鋒

南京大學哲學系博士生二年級

## 摘　要

在《華嚴經》中，毘盧遮那佛常以本願力滿足眾生的一切願，或以神通而為眾生說法，這就構成了毘盧遮那佛以本願救度眾生的敍述。毘盧遮那佛的本願是作為其在因地修行所發的願，從佛來說即是已經圓滿的願。此種滿願的救度義與一般眾生願的成立機理並無二致，但在滿足眾生一切願的力量上有差異。此中佛滿願之方式來說，有主動式滿願與被動式滿願兩種，毘盧遮那佛實傾向主動的方面。

毘盧遮那佛本願救度之發生主要體現在證悟菩提絕對滿足和救度眾生的相對滿足之間，由此才能解釋多佛菩薩與無量眾生救度同時存在的可能。本願救度雖然為眾生而說，但作為行願之菩薩來說，也是自身出離二乘境界的救度舟筏。最後，我們將本願思想與列維納斯之他者的概念加以比較，從中推進了本願救度中可能開展的現代哲學論域，并嘗試提出了他生與我者的概念。

**關鍵字：毘盧遮那佛本願、八十卷《華嚴經》、滿願、我者**

---

[1] 本文曾在華嚴蓮社舉辦的 2013 年國際青年華嚴學者論壇口頭發表時，得到陳英善老師詳細的點評和熱忱的指導。在此呈現的文本是根據陳老師的建議作了進一步修訂的。故在此對華嚴蓮社所提供的發表機會和陳老師的指導一併表示謝忱。

## 一、前言

在《華嚴經》中，毘盧遮那佛常以本願力滿足眾生的一切願，或以神通而為眾生說法，這就構成了毘盧遮那佛以本願救度眾生的敍述。此中，本願在毘盧遮那佛之救度中究竟擔負了何種作用，本願救度發生的機理如何？皆是我們所要考察的。而「救度」一詞，乃是因應史提連格（Frederick J. Streng）在論述龍樹的空的理論時提出的「救度學」意涵，他認為「佛教的空有救度學的指向。我們在此使用『救度學』一詞，顯然指謂『終極轉化』，而轉化是被視為世界上各個傳統宗教所用到的『清淨』、『成為真理』、『成為自由』、『了悟真實』等語詞。」[2]「宗教生活的救度學功能，其中最為重要的一個宗教敍述的目的就是建立一『救度之道』。」[3]史提連格以救度學來理解龍樹空的思路，顯然對於考察毘盧遮那佛的本願中所含具的救度之道同樣有效。不過，有關毘盧遮那佛本願救度的論述並非像龍樹的論述那樣系統而有條例。為此，吾人欲在此以哲學的思辨推理對毘盧遮那佛本願救度加以闡釋。

我們在此所進行的哲學詮釋，並非以某種哲學的理念關照或解釋毘盧遮那佛的救度狀態，也不欲圖從這樣的救度中推出一種哲學的理論，而是想要從現實狀態中嘗試理解佛學的理論，也就是追問毘盧遮那佛本願救度如何可能。由於我們是站在日常經驗的立場嘗試的追問，首要的就是對於《華嚴經》中的敍述進行經驗的還原，這種還原遠不是現代佛學研究所作的歷史經驗的還原，而是一種經驗問題的還原，也就是還原到我們可以知道佛經面向的那些經驗現象。我們把經驗現象當作是公度性的日常語言，而非一種日常經驗。概念的轉換往往也是經文再次打開的一次嘗試，在轉化中不僅僅是復述經文，而是轉入了我們的追問和自我解釋的詮釋循環。因為任何解釋都不僅在於讓他人理解自身，也是在教化自身，讓自身成為自身對象的通道。

我們在此選擇哲學的詮釋，而非其它方式的詮釋，乃是哲學更能逼近佛學的真實，威廉·阿姆斯（William L. Ames）曾就佛教哲學對於救度學之價值有一精要的說法，他說：「救度學的目的是究極的，而哲學則能在救度學過程中的一個重要部份之上發揮作用。哲學開啟了通往瞭解事物真實的門戶」。[4]阿姆斯在此僅言哲學

---

[2] Frederick J. Streng, *Emptiness── a study in religious meaning*, p.171.
[3] Frederick J. Streng, *Emptiness── a study in religious meaning*, p.176.
[4] William L.Ames, "The soteriological purpose of Nagarjung's philosophy: a study of chapter twenty-three of the Mulamadhyamakakarikas", p.17.

作為救度學之一部分而說為有用，而非以哲學作為佛學之全部。很多學者都認識到邏輯思辨對於佛教的救度只是作為前行的需要，最終是要摒棄的，如亨廷頓（C. W. Huntinton, Jr.）在論述中觀救度學時曾說：「佛教不僅為一哲學理論的構建，同時也與禪定修習以及從此中所獲得的經驗密切關聯。」[5]因此，吾人於此所進行的哲學詮釋亦僅為指月之指，而非為月。

## 二、毘盧遮那佛、本願與救度

（一）毘盧遮那佛與本願

「毘盧遮那」為梵語 Vairocana 音譯，此名號在四十卷《華嚴經》和八十卷《華嚴經》中使用 ，只是四十卷《華嚴經》常將「佛」譯為「如來」，即「毘盧遮那如來」，而在八十卷《華嚴經》中則為「毘盧遮那佛」，此兩種《華嚴經》中還偶爾使用到「毘盧舍那」或「盧舍那」。而在六十卷《華嚴經》中則常使用「盧舍那」的譯名。此外，中國僧人尚有音譯「毘樓遮那」的用法，但不常用。為簡省之便，下文將統一使用八十卷《華嚴經》中「毘盧遮那佛」的名號。

「毘盧遮那」意譯為一切處、大日遍照、光明遍照或淨滿、三業滿、廣博嚴淨等。如此意譯，乃是「Vairocana」本身與太陽有關，具有「光輝」、「照耀」之意。早在《雜阿含經》中有載：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯」[6]，此中「毘盧遮那」一詞，即指「太陽」。而在《菩薩本生鬘論》卷十三曰：「光明相貌名盧舍那」，也與照耀有關。故「毘盧遮那」僅為一表德的語詞，並非專指佛的名號，亦常指其他菩薩或一類放光摩尼珠為名，如經中所見有：毘盧遮那勝智菩薩、毘盧遮那幢菩薩、毘盧遮那藏菩薩、毘盧遮那摩尼莊嚴寶網鬘、毘盧遮那摩尼寶王衣雲等。

此外，「毘盧遮那」本是釋迦牟尼佛的殊勝名號之一，六十卷《華嚴經》載：「此四天下佛號不同，或稱悉達，或稱滿月，或稱師子吼，或稱釋迦牟尼，或稱神仙，或稱盧舍那，或稱瞿曇。」[7]不同的名號代表了佛的一種功德，從不同方面讚歎佛的圓滿。而毘盧遮那即是以太陽的光耀比喻佛的法智廣大，《佛說觀普賢菩薩行法經》卷一說：「時空中聲即說是語：『釋迦牟尼名毘盧遮那，遍一切處；其

[5] C.W.Huntington, Jr. "The system of the two truth in the Prasannapada and the Madhya- makavatara: a study in Madhyamika soteriology", p.80.
[6]《雜阿含經》卷 22，T02, no. 99, p. 155, a16
[7]《大方廣佛華嚴經》卷 4，T09, no. 278, p. 419, a12-13。

佛住處名常寂光，常波羅蜜所攝成處、我波羅蜜所安立處、淨波羅蜜滅有相處、樂波羅蜜不住身心相處。不見有無諸法相處，如寂解脫，乃至般若波羅蜜，是色常住法故。」[8]《大乘同性經》也說：「所有聲聞法，辟支佛法，菩薩法，諸佛法，如是一切諸法，皆悉流入毘盧遮那智藏大海。」[9]所以，後來也將毘盧遮那佛說為法身佛。而華嚴宗則有佛具足十身之說，然此處吾人主要取法身義，由此身所擴範圍廣且深故。[10]

《華嚴經》中說，毘盧遮那佛於無量劫海修功德、供養諸佛、教化眾生最終成正覺，住蓮華藏莊嚴世界海，放大光明照十方。毘盧遮那佛作為已經覺悟者，其往昔作為菩薩修行時必先已發過愿求無上道而教化眾生的誓願，「『願』名大心要誓，必度一切眾生，斷諸結使，成阿耨多羅三藐三菩提，是名為『願』」[11]。此種願因其為佛因地所發而稱為本願，或由其願為成就的根本而為本願。「願」的梵語 Praṇidhāna，有將心放在目的物之前的意思，表示一種欲求或願望。《爾雅》中將「願」訓為「思」，而「思」即是「欲」。瑜伽行派一些學者曾對「愿」有過細緻的分析，認為「願」為心所之一的「思所」，「思者，令心造作，驅使意活動，當它起時，心就像鐵被磁石吸動一樣，向所緣移動」，而佛教中所發起的菩提心愿也是思所的發動，「發心的主體是具有希求的思所」。[12]這裡因為說的是凡夫所發的菩提心，故其生成的機理仍為有為法之界域。

然凡夫所發的菩提心，亦可說為「總願」，是共通於一切菩薩的誓願。菩提心之內容不同經論和宗派所說稍異， 簡化說來即是上求菩提、下化眾生，菩薩通過累積德行，斷除煩惱而成就佛果。菩提心為一切正願之始、菩提之根本，大乘菩薩最初必須發起大心。《華嚴經》中對於菩提心之功德作了極為豐富的比喻，「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。菩提心者，則為良田，長養眾生白淨法故。菩提心者，則為大地，能持一切諸世間故。菩提心者，則為淨水，

---

[8] 《佛說觀普賢菩薩行法經》卷 1，T09, no. 277, p. 392, c16-20。
[9] 《大乘同性經》卷 2， T16, no. 673, p. 650, b5-7。
[10] 說毗盧遮那佛具足十身有不同的說法，此處不細究，然視為法身則是有其依據的。
[11] 《大智度論》卷 5，T25, no. 1509, p. 100, c17。
[12] 參考陳玉蛟，〈發心在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉，頁 209-234。

洗濯一切煩惱垢故」。[13] 這些比喻都說明菩提心是菩薩成就的根基。

對這總願而說的別願，是關於下化眾生的所謂特殊的念願，由於種種的菩薩或佛陀，其種類或性質，被認為有多少的不同。例如從數目上說：千手觀音有六願，藥師如來有十二願，阿彌陀佛有二十四願或四十八願，釋迦有五百大願之類。[14]別願是總願精神的開展無疑，而木村泰賢認為：「本願有總別的二種中，不管從歷史的見地、教理的見地，或現代的意義說，最有興味的，是別願思想。總願，雖說代表大乘佛教的根本精神，但那不過光是抽象的標語；別願，是其具體的規定，在這之間，富於種種的教訓與暗示，即使從今日的我們說，作為最高文化的目標而可學習的，是也很多的」。[15]所以，他只講到別願的部分，而掠過了總願的分析。總願看似簡單，但是對於成就佛果來說，其中包含著較為隱秘的思辨問題。尤其是從毘盧遮那佛本願的角度來看總願的機理，更能發現總願的救度意味的形成過程，此方面並非抽象的標語。可以說，不理解總願救度的機理，別願中各種形式的構想都只看成是人類對未來生活的美好願望，將使大乘佛教中大願的救度意味淡薄了。[16]

（二）滿願的一般機理

「願」在《阿含經》中所經常使用到的例子是「願樂欲聞」、「願為我說」等，也就是希望、想要的意思，而「願」的滿足被說成是「滿願」[17]。在早期佛教的經典中，發願往往是與一定的果報相聯繫的，而願本身亦為業的範圍。因發願不僅為意業，而且還會牽引口業和身業的發動，最後引發果報乃必然之事。如《起世經》卷二載：

> 或復有人作如是念：「我於今者應行十善，以是因緣，我身壞時，當得往生

[13]《大方廣佛華嚴經》卷 59，T09, no. 278, p. 775, b19-21。

[14] 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本愿思想的开展及其道德的、文化的、宗教的意义〉一章。由於筆者所得文本為此書的 word 版本，該書原本尚未見到，具體頁數亦不能查證，在此致歉。嗣日後查到原書補充之。

[15] 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本愿思想的开展及其道德的、文化的、宗教的意义〉一章。

[16] 由於《華嚴經》中論述到本願之處，未必都指向毗盧遮那佛，但是作為佛來說，總願的機理是一致的，所以我們以總願涵括一切佛，而將毗盧遮那佛作為諸佛的代表，而以法身佛來說也確實可以如此。

[17] 《大乘悲分陀利經》卷 4〈14 三億少童子受記品〉：「菩薩具足行施，為度眾生故；菩薩具足持戒，為滿願故」(CBETA, T03, no. 158, p. 260, b22-24) 《小品般若波羅蜜經》卷 5〈12 小如品〉：「須菩提白佛言：「世尊！是如甚深，諸佛阿耨多羅三藐三菩提[5]從是如生。世尊！如來得是深法，能為眾生說是如相。如是如相，誰能信者？」「唯有阿毘跋致菩薩，及具足[6]正見者，滿願阿羅漢，乃能信之。須菩提！是如無盡，佛如實說無盡。」」(CBETA, T08, no. 227, p. 558, b19-24)。

> 欝單越中。彼處生已，住壽千年不增不減。」彼人既作如是願已，行十善業，身壞得生欝單越中，既於彼處復得定壽，滿足千年不增不減。[18]

願在此處是被設定為一個目標，並以發願者自身的相應行動作為擔保，最終就能夠實現願望。此願相當於發願者自己為自己訂立之契約，自己按照自身契約最終獲得回報。然此契約在現實經驗說來，非一完全有效力的契約，蓋缺乏執行契約回報者。發願者盡可按照契約完成相應之行動，然何人可保其所祈求之結果實現呢？以及此人之行動與願望之間的比例究竟是否得當，亦由誰而為之裁決？若按照一般經驗來說，我們設立一目標，然後按照可以達成目標的方式去做，最終可取得預期之結果。此結果的達成乃是由世間事物發展規律所保證，或者說是由事物自身因果律保證的。而如果先已有人就某事獲得成就，後人即可依照他的手段取得相應的成就無疑，此願望即是必然性的。若尚無人嘗試一新事物，人們亦可先有一欲求，然這樣就可能成功，也可能失敗，期望只具有偶然性。從欲求的結果不同來說，前者可稱為定願，後者為不定願。

如此推理，若《起世經》中此人的願望要達成，需要確定於十善與壽命的延長之間具有因果必然性。但是按照世間的經驗觀之，修十善對於長壽來說只是必要條件，而非充分條件。長壽為身體健康的問題，而十善乃是倫理的方面，修十善或者有助於長壽，但不一定會獲得長壽。故長壽的願只能說是一種偶發性的滿足。這樣的願似乎就只是不定願。不過，此處之長壽乃就來世的存在狀態來說，而且前提是先往生到另一國度，在那裏獲得長壽。這樣就與吾人所處的此世經驗有所不同，在滿足願過程中發生了時空的轉換，我們就不能只是按照我們現有的經驗推理。可能一時空看似不能完成的活動，在其它可能時空則未必如此。因此，此願滿足的保證因素託付給了可能時空，或者說一個理想的回報中介，它能夠將人們的任何願望給以實現。在此我們可以引入現代邏輯學上模態邏輯中「可能世界」的理論作為參照。[19]

---

[18]《起世經》卷 2，T01, no. 24, p. 316, c22。

[19] 本文以下爲了與可能世界的概念區分，將繼續使用可能時空，因為在佛教的語境中，可能時空並不僅僅被看作語言的模態邏輯問題，而是在觀念中具有一定實際存在性的真實世界。另外，陳英善老師曾指出，此處的可能時空或可以華嚴宗的重重無盡或其它的相關概念表示，或能更好地顯示華嚴的解釋。筆者亦很受啓發，不過考慮到可能時空所要突出的是果報呈現的方式，而并不在於闡釋時空的互具或無窮的意涵，雖然可能時空確實也具有互具和無窮的特徵，但是爲了表達果報的直接依據，筆者在此還保留了可能時空的說法。

「可能世界」的概念首先由萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）提出，他以任何事物的存在狀況或各種狀況組合只要推不出邏輯矛盾即可稱為一個可能世界，而世界就是可能事物的組合，如此就有無數的可能世界。而在這些可能世界中，有一些組合優於別的組合，顯得更加完美。而他認為我們所在的現實的世界也是一個可能世界，且為實現了的最完美的世界。這裏的可能世界儘管看上去是隨意的組合，但是它的出現有邏輯一致性的保證，事物的組合不能矛盾，所以可能世界與隨意的幻想並不同。因為幻想的內容可能發生邏輯矛盾，這樣就不能構成一個可能世界。如《起世經》中舉例說：

> 既熏修已作如是念：「願我所修此等諸戒，謂月戒、日戒、星辰戒、默然戒、大力天戒、大丈夫戒、水戒、火戒、苦行穢濁如是等戒，令我因此當得作天，或得天報。」發如是等邪思惟願。諸比丘！此諸丈夫福伽羅等，起邪願者，我今當說彼所趣向，必生二處：若生地獄、若生畜生。[20]

佛在此否認了此人的願望滿足，認為只能獲得相反的結果。這裏之所以會獲得相反的結果，並不是此人的願不能實現，而是按照他要去的天界來說，並沒有這樣的行動能夠感召果報，而只有在地獄或畜生界中才需要這樣的行動，所以他的行動與所感召的時空發生偏差。《大智度論》中也說：

> 有二種願：一者、可得願；二者、不可得願。不可得願者，有人欲籌量虛空，盡其邊際，及求時、方、邊際，如小兒求水中月、鏡中像；如是等願皆不可得。可得願者，鑽木求火，穿地得水，修福得人天中生，及得阿羅漢、辟支佛果，乃至得諸佛法王；如是等名皆可得願。[21]

此中雖不曾說得與不得的原因，就其所列舉的實例看，也是確定因果律為願之

[20]《起世經》卷 5，T01, no. 24, p. 333, c19-21。

[21]《大智度論》卷 30， T25, no. 1509, p. 277, b27-c2。陳英善老師曾指出，本文使用了較多的《大智度論》以解釋毗盧遮那佛的本願思想，而少取華嚴祖師大德的思想加以闡釋。這確實是本文的一個取向。這樣的選擇來自兩個方面：一是由於《華嚴經》本身實際涉及到本願的地方比較少，而且所論僅作為一般性的敘事，沒有具體闡明本願的意涵及價值。而本文所闡釋的本願機制問題，祖師大德的一些提示也尚不能構成一種較好的解釋，而在《大智度論》中，筆者發現了能夠更好地理解本願機制的一些思想，故側重於此論。二是由於華嚴思想所處的高度，實際僅能被解釋，而不能自己解釋或解釋其它，故選擇以論釋經的方式。

滿足與否的保證。

在佛教的論述中，願的滿足首先需要一個可能時空的出現，而維持這個可能時空的力量不是邏輯有效性，而是業報有效性，即任何願的滿足都必須具有相應的行動來換取回報。因此，願亦不能為任意的幻想，必知行動與回報之因果律，故滿願乃具客觀有效性，可說一願之能完成必然對一切人開放，只要完成相關之行動即可獲得一致的結果。然佛教提出的行動和回報之間的相關卻並不局限於我們現有的經驗之內，有些關聯會超出我們此世經驗。但不論是何種可能時空的發生，卻都需要從發願者所處的那個世界經驗開始，而不能完全離開其世界構想一世界。也就是說，可能世界是對現實世界的另一種可能發生的情景的描述，如我在南京的某個時刻等待火車，火車晚點了，我就設想火車能夠准點到達。 我所設想的這個願望儘管不是現實，但是與現實密切關聯。在這裏我沒有確定這個世界的真假，而只是想像與此有關的一個世界。

佛教的發願也具有這樣的特點，如菩薩在佈施時雖然一切都能割捨，但是他所遭受到的痛苦，總不希望在將來成佛時還出現，而是先欲除去那個苦因的誓願。舉二一例說：菩薩曾在前生為修行者而住於忍辱行時，有歌利王這個惡王，割截菩薩的身體支節。菩薩自己雖忍受這個，但「菩薩念曰：吾志成道，與時無爭。斯王尚加吾醜，豈況黎庶乎？願吾得佛必先度之（惡王），無令眾生效其為惡也」。[22]也就是說，菩薩誓願的立足處亦是具體之時空苦難情境，最終菩薩成佛所獲得的的各種不同的淨土正是對此苦難的遠離。而菩薩需要成佛之後救度，乃是其力量尚不能救度有些眾生，需要藉助更大的力量才能救度，所以諸佛之淨土是不離原初世界的另一可能世界，可能世界為爲了挽回原初世界而存在的。從此說來，淨土即是救土。

## 三、毘盧遮那佛的滿願功德

### （一）本願的宣說與開展

本願從開始發出到完成，實際也就是菩薩成就的全程實錄。從毘盧遮那佛來說，其本願可從三方面解析：一是發願，即此願是毘盧遮那佛因地所發的根本願；二是行願，即此願是毘盧遮那佛修行的全部歷程；三是滿願，即此願是已經滿足

[22] 此說參考木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本愿思想的开展及其道德的、文化的、宗教的意义〉一章。

的願。這三義不同於新學菩薩或修行菩薩所發的願，也不同於凡夫所發的菩提願。首先，菩薩或凡夫所發菩提願與佛之本願內容同一，但佛的本願為已經滿足的願，為實在的存有，菩薩或凡夫的願僅為一觀念的或半實現的。其次，佛之本願為具有一種佛觀眾生的如來藏義，而不同於菩薩或凡夫對此願的生起的仰信義。最後，佛之本願的願力具足無限性，但菩薩和凡夫的願力為局限性的力量。在此三義中，毘盧遮那佛的本願之特點即在滿願方面，以及從佛邊度眾生的方面，故我們將主要從行願和滿願來看毘盧遮那佛的本願救度義。

毘盧遮那佛的本願之救度意味的初步展開，即是佛對本願的宣說。由於本願為毘盧遮那佛的修行成道的全程實錄，亦可說為毘盧遮那佛的本生譚。「而本願思想的稍稍萌芽，實是起因於本生譚」[23]。本願的宣說實是勸人信佛可成之初要。《華嚴經》中佛親自說本願故事，「佛以本願現神通，一切十方無不照，如佛往昔修治行，光明網中皆演說。」[24]而佛演說本願故事，或以種種神變影像為之，或以妙音說之，「種種變化滿十方，演說如來廣大願，一切影像於中現，如是座上佛安坐。」[25]「一切莊嚴出妙音，演說如來本願輪，十方所有淨剎海，佛自在力鹹令遍。」[26] 而對本願的讚歎亦有延續佛種的價值，「悉能稱讚一切大願，是故能令佛種不斷」[27]。可說，毗盧遮那佛尤其推重眾生藉助佛之本願而令眾生生起信根。

（二）兩種滿愿方式

毘盧遮那佛行願中，對眾生的救度主要表現在滿足眾生一切願，《華嚴經》中說「佛昔修行為眾生，一切願欲皆令滿，由是具成功德相，此現福神之所入。」此包括世間願和出世間願兩種，世間願「所謂：衣服、瓔珞、象馬、車乘、華香、幢蓋、飲食、湯藥、房舍、屋宅、床座、燈炬、奴婢、牛羊及諸侍使，如是一切資生之物，諸有所須悉令充滿」[28]，而出世間願即是佛法。毘盧遮那佛能滿眾生一切願乃是於過去無量劫修習善根，獲得無量功德，可以滿足眾生一切願。也就是說，毘盧遮那佛也必須遵循願報因果律修習功德，由自己的善行獲得無量福德，再將此福德佈施給眾生。所以，毘盧遮那佛為此要修行十波羅蜜之願波羅蜜，「佛

[23] 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本愿思想的开展及其道德的、文化的、宗教的意义〉一章
[24] 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 22, c25。
[25] 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 23, b20。
[26] 《大方廣佛華嚴經》卷 8， T10, no. 279, p. 40, a1。
[27] 《大方廣佛華嚴經》卷 18，T10, no. 279, p. 97, c25。
[28] 《大方廣佛華嚴經》卷 65，T10, no. 279, p. 353, a11。

昔修行大劫海，淨治諸願波羅蜜，是故出現遍世間，盡未來際救眾生。」[29]由此功德，毘盧遮那佛就如同一富有的國王，可以滿足臣民的一切願。

本來毘盧遮那佛兼顧滿足眾生世間和出世間兩種願，把究竟的和不究竟的一起滿足，但滿足眾生世間的欲求，那只是一種勞務而已，而且長久的滿足這樣的願望眾生也未必覺悟到上求菩提，如《大智度論》中說：

> 欲滿眾生所願，悉皆能滿；而不滿者，以無數世來，常滿眾生衣、食之願，而不免苦；今但以涅槃無為常樂益之。如人憐湣所親，不與雜毒美食。如是世間願者，生諸結使，又復離時心生大苦，是故不以為要。[30]

世間願被認為是雜有毒藥的美食，也就是由於常滿足眾生的世間願，反而使得眾生貪戀世間，障礙其出離世間，成為解脫的毒藥。所以，本願中包含的兩種倫理精神最終要從緩和狀態走向決裂，出世間願要戰勝世間願的滿足。

雖然說毘盧遮那佛滿眾生願是極為容易的，這是從佛的角度說。但在眾生說來，要獲得佛的本願力卻並不容易，經中提出兩種方式：一是眾生直接見佛，為眾生說法；另一種方式，佛以本願力加持菩薩令其代為說法。此兩種方式實主要針對少許的菩薩，需要「各起淨願修諸行，悉曾供養無量佛，能見如來真實體，及以一切諸神變」。[31]而據《大智度論》所說：

> 如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持；惟有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。眾生其有見法身佛，無有三毒及眾煩惱，寒熱諸苦一切皆滅，無願不滿。如如意珠，尚令眾生隨願皆得，豈況於佛！珠與一切世間之願，佛與一切出世間願！[32]

此中將見法身佛之能力實有所限定，一般三乘人不易見佛。然此非給眾生以挫敗感，而是激勵眾生的信心，即自身追求菩薩的更高階位並非無益處，而能獲得直接聞佛說法的殊勝境界。

---

[29] 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 25, a26。
[30]《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, b8。
[31]《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 25, c2。
[32]《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278-279b3。

另一種為間接的本願救度，毘盧遮那佛本願力說明菩薩進入三昧說法，此事常為普賢菩薩所擔當。

> 又是毘盧遮那如來往昔願力、威神之力，及汝所修善根力故，入此三昧，令汝說法。為增長佛智故，深入法界故，善了眾生界故，所入無礙故，所行無障故，得無等方便故，入一切智性故，覺一切法故，知一切根故，能持說一切法故，所謂：發起諸菩薩十種住。善男子！汝當承佛威神之力而演此法。[33]

從此來說，菩薩承佛本願力說法亦須發起十住。

（三）滿願之滿的實現

毘盧遮那佛本願確有不思議的救度力，然佛願如何成滿尚未考察。按照佛所發的本願，上求菩提而下化眾生，佛如果說已經獲得了菩提的證入，那麼眾生尚未度盡，如何能夠成佛？而如果佛度完了眾生，那麼世界上不應更有未度的眾生，也不應有多佛和菩薩，一切眾生皆應是佛，但是事不然，何以故？吾人可從兩方面剖析之，一方面佛所說的一切眾生願是觀念上的一切，不等於現實的一切。此即為上述所言及的釋迦牟尼佛常滿一切眾生願之說法。佛觀念中需要度一切眾生，但是現實中只有部分相應的眾生獲得救度，這一部分眾生也就是作為現實的一切眾生。「一切」實為一集合概念，是界定範圍內之全體。在佛所度的範圍來說，此「一切」是作為需要滿足願望的眾生來說，而且是作為能夠滿足願望的眾生。

這種說法或者在一般人看來只是為了圓滿解釋佛滿眾生願的一種托詞，人們大可認為，佛既然有大神力，何以不能令一切眾生煩惱自盡，一起一時度盡。而如果佛不能如此，即佛之滿願的力量並非無限。已如上說，願之滿足本身為一業報率所保證，此事之發生有其必然客觀性，佛僅為一滿足眾生願的總代理，故佛是凡夫可以直接欲求的一個對象。但是獲得何種回報，必須以欲求者相應之行動為根據，佛僅僅提供一方便路徑而已，并非成為一主宰世界的神靈，可以按照背反任何一個可能世界業報律的方式救度。因此，救度的一切眾生，要從現實眾生行動的層面來關照。從此現實的角度才可進一步回應多佛菩薩同時救度的存在可能，也是由於眾生根基不同而多佛菩薩發心中有差別才各自度盡相應的眾生，所

[33] 《大方廣佛華嚴經》卷 16，T10, no. 279, p. 84, a8-10。

以不是一佛即可度盡眾生。從眾生的角度看，佛願的滿足為相對的滿足，故菩薩在成佛之後仍然能夠依本願力而教化眾生。

另一方面，按照我們已經討論的滿願機理，一切眾生是與一切可能時空關涉的，而一切可能時空的獲得是從本願的修福德獲得。這種福德的修持並非僅僅作為此世間的福德，而是以出世間的菩提為保證的，即覺悟諸法實相即可獲得完整的可能世界的描述，此實相的意義即如摩尼珠。得此珠即可滿足一切願，反過來說佛的本願也完全圓滿。在此我們可追溯前文提及毘盧遮那佛之名號也常用在摩尼珠前，摩尼珠的滿愿特質也可說用來表達毘盧遮那佛的滿愿功德。從這方面來說，佛願已經通達任何可能世界，任何眾生在任何的境況中，都可以從佛處獲得相應的願報，故以佛智來說滿足眾生之願為絕對。因為度眾生乃是一漫長之過程，非是瞬間即可將一切眾生提升為佛，一切眾生只是按照成佛之願獲得不同階段相應的回報，此即是在時間上的度盡，也就是絕對的度盡。在此意義上才說佛的願在兩個層次上皆已經滿足。

（四）毘盧遮那佛滿愿方式之反思

本來佛教所說的願並不只是一種對現實的不同狀態的設想，而是具有回報性的時空設定，願在此實際上相當於一種行動與時空的交易活動，眾生依一定的行動獲得相應的時空，由此新時空獲得自己的希求。這在毘盧遮那佛那裏需要有無量佛土為前提的。但是這樣的時空轉換的安排如何發生，有無主宰者？仍為一問題，即此中有一他力的設計者隱然於此種願報的發生之中。這一問題在中國被歸於天，上天嚴格按照人的倫理行動善惡加以賞罰，而且公正嚴明，絲毫不爽。這是有神論的解釋。而另依照科學的解釋則為宇宙之本來結構如此，並無誰主宰。而佛教是將此歸到業報輪回上去的，其間也無有主宰者。儘管如此，毘盧遮那佛的本願卻具有重新解釋主宰者的可能。

儘管如此，毘盧遮那佛本身並沒有僭越到願的分派者的地位，佛也遵循願報的因果律，只是說佛在此成為一切願滿足的代理者，將以前眾生的各種發願所需的不同修習行動簡單化和純粹化，即眾生只要發起對佛的信仰和對菩提道的追求便能滿足一切願，這就是佛的大願，這也就成為一個可能時空。佛的本願時空包含著無窮多個可能世界，佛本願的時空也包含了所有的可能因果律，反過來說毘盧遮那佛能夠如此滿願也意味著可以轉換到任何時空，所以毘盧遮那佛必須是能夠遍於法界的，而《華嚴經》中認為毘盧遮那佛的確如此。這樣來說，毘盧遮那

佛並沒有破壞諸法的律則，只是成為通達一切法的中樞（而這實際就是諸法實相），最終自身成為滿足一切眾生滿願的行動對象。

此處可有一反問，佛通達一切可能時空，那麼眾生求佛所通達的時空是否與求摩尼珠有差別呢？如果沒有差別，眾生為何一定要求佛？如果有差別，這種差別的發生是佛力還是因果律自身的作用，若為佛力的緣故能否違背因果律，如果違背即與前論所說違背。但若只是尊崇因果律的作用，眾生仍然沒有必要一定求佛，求摩尼珠即可。此問可有如下的迴應。

毘盧遮那佛能夠滿足眾生願，而且所滿足都是定願，而非不定願，否則佛滿眾生願就成為虛妄的。而要獲得定願，不僅是佛需通達無量世界，而且要知曉一切時空的因果律，由此才能有可能世界的實現，所以毘盧遮那佛必須具有一切可能世界的知識，也就是毘盧遮那佛必須具備一切智慧。而毘盧遮那佛確實具備這樣的智慧，佛本身就意味著一切智智，對於三世十方一切時空皆能了知，故毘盧遮那佛對於眾生願的滿足的充分條件完全成立，所有眾生願都可為定願。由此處言之，佛遵循因果律。但是此中遵循的意義中因為有一切智的開發要勝過求摩尼珠的滿願，因為摩尼珠之滿願模式永遠只是他力的存在者，眾生無法將自身提升為摩尼珠，故對此有絕對的依賴。但是佛之滿願則在於開發眾生自行通達一切可能時空的智慧，故佛之滿願具有方法論的意義。此外，佛之滿願具有超出一切世間解脫願滿足的功能。摩尼珠則就世間願無所不滿，無法具有滿足出世間願的力量。故欲圖達到究竟解脫的目的，只能求佛之本願，而不能求摩尼珠。

從一個層面來說，毘盧遮那佛為眾生指出了一條滿足一切願的萬能行動方案。而這一發生的機制是佛已經通過修行善行積累了無量的功德，足以滿足眾生的一切願，而眾生可到佛一處得一切願望之所需，所以佛其實是對眾生願報的二次分配。由此之故，才說供養佛所得的福報最殊勝和最大，乃是佛的滿願力最為廣大的緣故。這樣對於眾生來說佛本願救度即是易行道和正道。說為易行即是簡單可操作；正道是說眾生常常懷著美好的願望卻找不到合理的行動完成，最終南轅北轍，不能滿願，而經過佛對於願的滿足的指引，將自身作為一切願滿足的決定中介，這就是正道。所以說「各令如須彌山微塵數眾生，皆得安住毘盧遮那廣大願海，生如來家。」[34]

[34]《大方廣佛華嚴經》卷 6，T10, no. 279, p. 29, b11。

## 四、在菩薩與眾生界限內的本願救度

（一）、主動式滿願與被動式滿願

吾人已經了知，本願首先與一時空關聯，作為實現之願即與十方三世佛土關聯，也就是說，毘盧遮那佛的本願必然涉及淨土的造成，獲得定向性質的時空，而非任意的時空狀態。這是由於佛的本願是以修善功德為主，其土必然是清淨國土，按照願報因果律不可能成為染濁的國土，所以說毘盧遮那佛本願具有嚴淨國土之力，「所說無邊眾剎海，毘盧遮那悉嚴淨，世尊境界不思議，智慧神通力如是」[35]。所以若有趨向淨土者，實際就是入毘盧遮那佛大願中，此亦為其他佛菩薩淨土與本願之關係。此淨土的成立在毘盧遮那佛處並非作為實在的世界，而是同樣隨順眾生心願變現，「一切塵中所現剎，皆是本願神通力，隨其心樂種種殊，於虛空中悉能作。一切國土所有塵，一一塵中佛皆入，普為眾生起神變，毘盧遮那法如是」[36]。這種清淨之土只是作為影像出現於眾生心中，「或有諸剎海，從於願力生，猶如影像住，取說不可得。」[37]由此即不可執著此土為實有，這仍然是按照空性的狀態而說，也是三界唯心的體現。

然此心乃眾生心，由此心願的不同佛願力轉換之時空亦有別，由此能夠於無相之實相中變現出種種殊相，「譬如大龍王，興雲遍虛空，如是佛願力，出生諸國土。如幻師呪術，能現種種事，眾生業力故，國土不思議。譬如眾繢像，畫師之所作，如是一切剎，心畫師所成。眾生身各異，隨心分別起，如是剎種種，莫不皆由業。」[38]「或有純淨或純染，或復染淨二俱雜，願海安立種種殊，住於眾生心想中。」[39]與此可說，佛土本無相，為眾生有淨染差別心想而生起差別像。然此中像之生起的機理乃是佛之本願的轉換時空力。本願乃無差別而差別者，如摩尼珠因眾生愿而有別。而眾生欲見佛土清淨須有相應的清淨修治行動為保證，以獲得相應的願報，「妙莊嚴藏與世殊，清淨修治乃能見。如是種種各差別，一切皆依願海住」[40]。此說實際說明瞭佛本願滿足眾生無量無別，然眾生各因心想別而滿願狀態有別，也就是將此滿足的差別歸入眾生的心差別。

此即造成兩種不同的可能，一種是不論眾生心有何種差別，佛都能按照眾生

[35]《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 35, b8。
[36]《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 36, b16。
[37]《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 36, c10。
[38]《大方廣佛華嚴經》卷 10，T10, no. 279, p. 51, c20-23。
[39]《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 38, a11-12。
[40]《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 35, c28。

希望出現的方式呈現，使得眾生滿願，如普賢菩薩承佛本願力「隨諸眾生心所欲，示現普身等一切」[41]，而這一點是由佛具他心智所保證的，故能定滿其願且令其滿意。這樣的滿願方式，由於是按照眾生心意變現，故可說為主動式滿願。另有一種滿願方式可能是，佛按照眾生發願的內容滿願，但最終眾生並未獲得實際需要的滿足。

> 有人言：釋迦牟尼佛已滿眾生所願，而眾生自不能得。如《毘摩羅詰經》說：佛以足指案地，即時國土七寶莊嚴，我佛國如是。為多怒害者，現佛國異。又如龍王等心降雨，在人為水；餓鬼身上皆為炭火。[42]

此說在形式上與前者很類似，但是結果有差別。此種實際說來，佛以眾生不滿意的方式滿願，可說被動式滿願。此二者之差別都由眾生自身之心或業差別所致，然結果不同為何？

這裏實際上混淆了滿願和滿意的區分，滿願的結果不一定即是眾生所滿意的，滿願是按照眾生過去的契約所實現的結果，滿願是客觀的事務，而滿意則是現在諸多條件實現的心理感受，為主觀的體驗。論中所舉的例子是由於眾生業障而導致願的滿足效果無法實現，所以眾生不能獲得滿意。按以上所舉的例證可說，佛為眾生所現的國土乃是因眾生的機緣而發生變化，但此種變化根據在眾生的因緣。也就是說，眾生的願能不能獲得滿願主要受兩方面因素影響：一是在某個時空所完全不可能出現的事物，無法滿足；二是雖然那個時空具有此物，但是眾生自身的業障導致無法正常接受。所以，惡鬼無法獲得水的例子實際上應該說屬於前者。此說明眾生願確實有不能滿足的，或者說不能使其滿意的，但這種不能滿足的願與佛無關，只與時空的律則和接受者個體的能力有關。所以，在佛來說，永遠具有滿足一切眾生願的意願。而在眾生來說，則永遠必須考慮到時空和能力的現實。

此可說將願之實際滿足歸到眾生自力救度，圓融了佛滿願與眾生不可得兩方面的疑難。然此說對於陷於苦難眾生來說，終究為一消極的解釋，不能啟人歸信。在此困苦中，眾生實望有他力之救助，如《大智度論》中說：

---

[41]《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 34, a6。
[42]《大智度論》卷 30， T25, no. 1509, p. 278, b16-20。

> 如舍利弗弟子羅頻周比丘，持戒精進，乞食六日而不能得，乃至七日，命在不久；有同道者乞食持與，鳥即持去。時舍利弗語目揵連：「汝大神力，守護此食，令彼得之！」即時目連持食往與，始欲向口，變成為泥；又舍利弗乞食持與，而口自合；最後佛來，持食與之，以佛福德無量因緣故，令彼得食。是比丘食已，心生歡喜，倍加信敬。佛告比丘：「有為之法皆是苦相。」為說四諦，即時比丘漏盡意解、得阿羅漢道。有薄福眾生，罪甚此者，佛不能救。又知眾生不可得故，深達法性故，諸佛無有憶想分別：是可度、是不可度；心常寂滅，意無增減。[43]

羅頻周比丘借助佛的他力救度，「是比丘食已，心生歡喜，倍加信敬」，可說他力救度對於眾生的歸信之意義。而佛本願救度在一定意義上也有此等價值，《華嚴經》中說毘盧遮那佛為滿足眾生願流出無量化佛以種種神通來幫助眾生獲得滿願，如佛常入地獄將火熄滅，化為清涼，之後為其講法即能深信。然眾生不得滿願的原因確在眾生業障，論中認為若有重業者，甚至佛的神通力都不一定能夠救助。故無法全仰仗他力救度，亦須自己先修治惡業，清淨起行，由此而能獲得滿願。

而主動式的滿願具有一定他力救度的色彩，更為突出化佛或菩薩神通力的方面。

> 欲得種種飲食者，長者見其大集，即時默然，仰視虛空，於時空中雨種種百味之食，隨意皆得；若眾生不自取者，左右給使分佈與之，足滿乃止。須飲食、衣被，臥具、寶物等，皆亦如是。恣眾生所欲已，然後說法，令離四食，皆住阿鞞跋致地。如是等菩薩神通力故，能滿眾生願。[44]

或者「眾生見佛真身，無願不滿」[45]，主動的救度實重於開發如來智的不思議性，重在啟發怯懦者生起信心。而被動式救度則有自力救度的色彩，也就更為突出諸法實相的一面，「譬如日出，有目則覩，盲者不見；設使有目而無日者，則無

[43]《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, c3-11。
[44]《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, a1-5。
[45]《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, a18。

所覩，是故日無咎也。佛明亦如是」[46]。而且作為法身常住的佛本身是寂滅性的，無分別的，對於願只具有代理的角色，所以不對眾生是否滿意負責。此中救度義偏重於實相如如境的方面，意在激發眾生清淨自性，發起出世間的決心，勇猛精進，與前種不同。故兩種滿願方式實為本願救度之一體兩面，而《華嚴經》突出了主動式的救度，這是其令眾生發起信心的救度方式。

（二）本願對菩薩的救度

毘盧遮那佛的本願作為滿願狀態，並不是說願消失了，而是說願達到最有力之狀態，可以滿足一切眾生的一切願。不僅如此，法身存在的毘盧遮那佛本來表現出不動的寂滅態，超離了此世間，然毘盧遮那佛仍能遍於虛空法界，隨處現身說法教化群生，所依靠的力量就是本願神通力。「毘盧遮那佛，願力周法界，一切國土中，恒轉無上輪。」[47]本願在於顯現差別的世界，這樣就能夠將福德和智慧的教化聯繫起來，也就是為了保證眾生福德的滿足，佛獲得了普遍的法界流轉力，而反過來，佛借助這樣的力量才能夠完成教化眾生的誓願。佛願的修成本身就等於是在完善一艘救度的寶船，福德並不單是為了眾生的現世福報，也是為了眾生的未來出世間。本願所具的菩提和眾生的兩面，本身就成為溝通世間和出世間的舟楫，這也是所有佛菩薩度化眾生的舟楫。

是菩薩安住此難得行已，於念念中，能轉阿僧祇劫生死，而不捨菩薩大願。若有眾生，承事供養，乃至見聞，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。此菩薩雖了眾生非有，而不捨一切眾生界。譬如船師，不住此岸，不住彼岸，不住中流，而能運度此岸眾生至於彼岸，以往返無休息故。[48]

菩薩往來兩岸的舟筏可說即是本願。從此來說，菩薩放棄證入涅槃，並非自身所主導的，而是其發願救度世間所起的作用。這種阻止菩薩進入涅槃的願力從菩薩來說自然是其所希望的滿願，所以這同樣是菩薩自己願的實現。也就是說，本願在此首先讓菩薩從實相的寧靜中驚醒，認識到還有眾生未曾經救度，自身本願尚沒有完成，從而繼續滿願。故本願在作為菩薩救度眾生之舟筏之前，先作為救度自身出離二乘境界的舟筏。可說本願本身是菩薩自度度他所共的舟筏。而依

[46]《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 284, c27-28。
[47]《大方廣佛華嚴經》卷 6，T10, no. 279, p. 32, c12-13。
[48]《大方廣佛華嚴經》卷 20，T10, no. 279, p. 106, c11-15。

照世間的概念說，菩薩從本願實際獲得了一種義務，這種義務的本質是契約性的、直接兌現和絕不動搖的。

這也就是所謂的菩薩不舍眾生，「不捨一切眾生者，善修集大悲心，誓度眾生故，發心牢固故，不為諸佛賢聖所輕笑故，恐負一切眾生故不捨；譬如先許人物，後若不與，則是虛妄罪人！以是因緣故，不捨眾生」。[49]菩薩不舍大願，不疲倦的原因，並不僅僅為一義務，而是有能夠維持義務的能力。

> 菩薩摩訶薩，或有眾生訶罵毀呰、撾打楚撻，或截手足，或割耳鼻，或挑其目，或級其頭；如是一切皆能忍受，終不因此生恚害心。於不可說不可說無央數劫修菩薩行，攝受眾生恒無廢捨。何以故？菩薩摩訶薩已善觀察一切諸法無有二相，心不動亂，能捨自身忍其苦故。[50]

若菩薩雖有義務之責任心，而沒有完成義務的能力，最終亦或放棄義務。故實相的證得對於菩薩本願救度來說乃為一必要之助力。所以，把菩薩救度說成是慈悲，並沒有那種情感上同情的意味，同樣也沒有情感上不願意與脅迫救度義務之間的衝突，或者說菩薩以此能涅槃而不涅槃，能入清淨國土而入染汙世界的戲劇性衝突體現了一方是絕對的，而另一方則就是這個絕對或義務的虛妄性，進一步說，菩薩以此突出了實相的徹底無分別性的特質。

（三）本願中的他生與我者

本願儘管類似一種義務的存在，但是這種義務的發生並不像世間的義務那樣，有一監督者責令完成，而是單方面之義務，乃是菩薩自己所訂立的願之契約的行動付出。此種契約雖無另一方追索債務，但是由於在行動與回報間的對應關係，不同行動所產生的不同果報為菩薩所了知，故不敢輕毀自己所立的契約。「若欲除斷一切取緣，住一向道，我亦能得，而我不斷，為欲究竟佛菩提故，亦不即證無上菩提。何以故？為滿本願，盡一切世界行菩薩行化眾生故。」[51]

而從另一個方面來說，救度眾生恰為菩薩所斷不能盡的煩惱，只不過這樣的煩惱是菩薩自覺存留的。從此說來，眾生為菩薩煩惱。但是眾生作為菩薩的煩惱不由於有眾生，而是由於眾生有煩惱，若眾生煩惱淨則菩薩也無煩惱，而能證入

[49]《大智度論》卷 49，T25, no. 1509, p. 414, b7-9。
[50]《大方廣佛華嚴經》卷 55，T10, no. 279, p. 291, b29-c5。
[51]《大方廣佛華嚴經》卷 55，T10, no. 279, p. 291, c14-17。

涅槃。所以，本願之根本在於教化眾生出離煩惱而證入菩提，本願自身就帶有救度的意味，即菩薩將眾生願的滿足作為自身的本願，也就是這是與一般眾生願所相反的願，也就是本願將發心者與一切眾生完全關聯起來，成為共願同體，由此使得菩薩與眾生同體清淨，共成佛果。

菩薩救度眾生時，是在了知諸法皆空而心生一念，「一切諸法皆無所有，凡夫愚迷不知不覺，我當令彼悉得開悟，於諸法性分明照了。」[52]菩薩既然已經了知諸法皆空，眾生亦空，無有救者和被救者才是徹底的，如果菩薩還區分有眾生也就是預定了有自我，如果沒有自我，何來對象的眾生？此反問可從兩方面解明：一是菩薩出離了自我的執著，已經了知諸法空性；二是眾生作為他生出現。[53]菩薩無我而有他生意識，這就與一般的有我而有他生所不同。有我而後有他生乃是一種主體性的思維，是將他生作為與自我相區別、甚至抵抗的存在者看待，而且總是嘗試將他生納入到自我的規定性中，他生被認為只不過是我的變形，即他我。這種意義上的他實際上僅僅為一種客體對象的他，而非完整的他生。而真正完整的他生只是出現在菩薩證悟空性之後的無我態。此時，他生就是菩薩的全部，「菩薩除利益他更無有樂。菩薩得作利他歡喜樂。知利他者即是自利。捨自己利愛利他樂。知利己樂即是利他樂。知利他樂即是利己樂。知利他樂時即自己樂故」。[54]

故菩薩的教化本身是三輪體空的，雖現一切事相而不為事染。「此菩薩得如是三昧智力，以大方便，雖示現生死，而恒住涅槃；雖眷屬圍遶，而常樂遠離；雖以願力三界受生，而不為世法所染」[55]，就像是熟練的外科醫生進行手術，僅僅由於職業的原因對病人進行手術，而在此過程中不會對手術的場景恐懼，也不會關注病人的回報，而所有這些都只是依照應該發生的因果律發生。「菩薩摩訶薩亦復如是，以諸大願而得其名，終不暫捨度眾生願。譬如軍將，以能慣習戰鬪之法而得其名，終無有時捨離此能」[56]。

菩薩以自身之空而得他生的全部，這是從眾生有的一面說。從菩薩空性慧來

---

[52] 《大方廣佛華嚴經》卷 55，T10, no. 279, p. 292, a3-5。

[53] 佛教中眾生有六道，爲了表示與我區別的眾生，不取他人表示，而用「他生」一詞表示，以示與我區別的眾生。由於下文還將使用到我者，沿襲列維納斯表示最為絕對神秘對象的存在為「他者」，在此亦可借用表示毗盧遮那佛以為我者。在《華嚴經》中，佛與眾生體性無差別，不能作為像列維納斯那裡所暗示的上帝與眾生的關係將佛作為他者，而是應該作為絕對的我者。而這也是《華嚴經》中含具的佛果德常住的意味。

[54] 《大丈夫論》卷 2，T30, no. 1577, p. 264, a6-8。

[55]《大方廣佛華嚴經》卷 37，T10, no. 279, p. 197, c1-3。

[56]《大方廣佛華嚴經》卷 43，T10, no. 279, p. 227, c19-21。

說，菩薩的空性也就是眾生，作為眾生的他生同時是作為空性的他生，所以本願之救度性無疑體現著真理與允諾之關聯性。如德裔法籍哲學家列維納斯（Emmanuel Levinas）所說：「真理並不是那些對現實進行思考、且毫不動情的主體所能把握的東西，而是借助於允諾的方式才能把握的東西。在允諾中，他者保持在主體的他性中……只有他性才能探出責任的行為」[57]。這裡的「他者」相當於佛教之實相，而「他性」則相當於菩薩心中之他生。只是菩薩所發見的他者不是上帝，而是菩薩本具之空性，此即在如來藏語境中為「我」，此處可說為「我者」。

從這樣的空性來說，列維納斯的允諾才與佛教的本願具有可並行探究的價值，誠如他說：「允諾是嚴格意義上的個人關係。真理並不是由對上述允諾的反映而構成，而是其本身就是允諾……知識通過允諾而與存在契合。」[58]列維納斯將允諾看做是個人關係是對於本願救度的發心者的單方面契約的認同，他所說的真理即可說為毘盧遮那佛，而救度眾生成佛即是本願（允諾），眾生是通過本願與菩提或實相相契合的。這樣說來，真理就不是作為思辨的對象，而是實踐的境域，他生與我者在本願的行動中成為同一者。然而，現實存在的他生本身的個體性在此敘述中被淹沒了，他生似乎成為抽象的概念。列維納斯亦注意到此問題，提出了面孔的說法來思考作為差別化的個體他者。面孔是外貌存在的差別化，具有直觀辨認的特徵，由此直觀打開實踐的道路。而佛教的他生差別則是心相，由其心或業的差別而為個體的存在，他生的形象在菩薩的本願關照即是無量的可能世界圖景，具有超出單純一世間的特性。而從佛本願來說，任一他生的差別都為其願別而別，因為沒有一不變的他生存續，僅為無量妄心剎那映現。眾生的願求也就充當了他生在場的媒介，他生與佛的同體恰是從願的滿足獲得。

由此之故，他生在我們一般經驗中作為一獨立個體的單向度理解，卻隨著願的視域而成為複數的他生。他生可說並非作為多個個體的多，而是必須是作為綻出多向可能時空的現世時空的存在者。由此可說，他生就是可能的多樣差異時空，而這種可能時空的發生並非是作為消極的世間願望，其本身包含著走向自我救度的出路。正如美國邏輯學家克里普克（Saul Aaron Kripke）曾將可能時空看作人的抽象能力的提升，是人們對現實生活理想化的想像。但是他並未描述此中本來已經含具的眾生他力救度的心理功能。眾生的可能時空意味著一種對過去時空的挽

[57] Seán Hand (ed.). *The Levinas Reader*，p67.
[58] Seán Hand (ed.). *The Levinas Reader*，p67.

回以及向未來生活的自我延溢，未來作為真正的他生呈現在自身的面前，并向轉為我者的願望發生。這個意義上的「我者」是對作為「他我」的轉換，還不能說為終極的轉換，但已經具有了世俗的救度意識。當眾生面對毘盧遮那佛的本願時，那種眾生對於終極的關切才真正體現出來，我者的救度性成為完整的。

## 參考文獻


一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》卷 4，T09, no. 279。

《佛說觀普賢菩薩行法經》卷 1，T09, no. 277。

《大乘同性經》卷 2， T16, no. 673。

《起世經》卷 2，T01, no. 24。

《大智度論》卷 30， T25, no. 1509。

《大丈夫論》卷 2，T30, no. 1577。

二、中日文專書、論文、網路資源等

木村泰賢著（1989）。《大乘佛教思想論》。演培譯。臺北：天華出版事業有限公司。

陳玉蛟（1990）。〈發心在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉。《中華佛學學報》第三期。頁 209-234。

三、西文之專書、論文、網路資源等

Frederick J. Streng. 1967. *Emptiness── a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press.

Seán Hand (ed.). 1989. *The Levinas Reader*. Basil Blackwell.

William L.Ames. 1988. "The soteriological purpose of Nagarjung's philosophy: a study of chapter twenty-three of the Mulamadhyamakakarikas", JIABS, vol.11 no.2.

C.W.Huntington, Jr..1983. "The system of the two truth in the Prasannapada and the Madhya- makavatara: a study in Madhyamika soteriology", Journal of Indian Philosophy 11.

# 《華嚴經問答》與《錐洞記》關係考

郭磊

韓國東國大學歷史系博士四年級

## 摘　要

統一新羅時代的佛教界，華嚴宗佔有非常大的比重。華嚴學和華嚴信仰對於新羅佛教以及國家的發展所產生的影響也不容忽視。義相（625~702）被尊稱為海東華嚴初祖，在他之後有眾多的華嚴學人傳法弘道。現存的《華嚴一乘法界圖》是瞭解義相華嚴思想的代表性著作，可以說這部著作是義相華嚴思想的完全之表現。義相之後的弟子們對於此書多有註釋和研讀，其華嚴思想歷經新羅、高麗、朝鮮傳承至今。

可惜他的著作除了《華嚴一乘法界圖》以及幾篇偈頌外未能傳世至今。本世紀八十年代日本學者石井公成提出了《華嚴經問答》是義相弟子所結集的講座筆記一說，這給韓國學界對於義相的研究又注入了一股活力。韓國學者金相鉉考證了石井公成提出的見解，也認為兩書互為異本。這對於瞭解智儼以及義相的華嚴思想又提供了一個重要的參考資料。筆者以前輩學者的研究為基礎，通過對均如等人著作中引用的《錐洞記》文句和《華嚴經問答》相關文句的比較，來論證說明兩者的關係。在介紹日本以及韓國學者研究的同時，對其未盡之處也做了補充說明。

**關鍵字：義相、法藏、智通、華嚴經問答、錐洞記**

## 一、序言

海東華嚴初祖義相（625～702）曾經在小白山錐洞宣講《華嚴經》九十日，其門下弟子智通參加了“錐洞九十日會”并做了聽講記錄，日後編輯整理成《錐洞記》兩卷，根據記錄可知此書一直到高麗後期還能見到，可以後不見其流通的相關記錄，時至今日《錐洞記》已經佚失。

大藏經中收錄有被認為是唐法藏（643～712）撰述的《華嚴經問答》兩卷[1]，針對此書有很多疑問，從日本平安時代被認為是僞作。從上世紀八十年代開始，日本陸續有學者指出《華嚴經問答》的成立與新羅有關，這就是所謂的‘新羅成立說’。吉津宜英是第一位提出《華嚴經問答》有可能出自新羅的學者[2]，其後有石井公成通過對文體以及思想等方面的探討，認為《華嚴經問答》不是法藏的著作，而是義相的弟子對義相華嚴經講義內容的記錄整理。[3]

新羅時代的華嚴思想家首推元曉和義相。元曉所著的《華嚴經宗要》今已失傳，所以義相的《華嚴一乘法界圖》特別受到重視，至今韓國的課誦及佛教儀式中，必持誦《法界圖》中的〈法性偈〉。高麗太祖時代（877 年—943 年；在位期间：918 年－943 年）在政治上是前一個王朝新羅的崩潰，新王朝高麗的誕生過渡期；在佛教歷史上，正值新羅末期傳入禪法（九山禪門），與教（華嚴、法相、法性、戒律、涅槃）對立的過渡期。均如大師處於這個時代，他繼承了義相的華嚴思想，將《法界圖》加以注釋說明，撰成《一乘法界圖圓通記》二卷。 并立義定宗，化解各派分歧；著書立論，闡揚華嚴。代表性的著作有《華嚴搜玄方軌記》十卷、《華嚴孔目章記》八卷、《華嚴五十要問答》四卷、《入法界品抄記》一卷、《釋探玄記圓通鈔》二十八卷（以上皆佚失）、《華嚴經三寶章圓通鈔》、《釋華嚴旨歸章圓通鈔》、《十句章圓通記》各二卷、《釋華嚴教分記圓通鈔》十卷等。

筆者把均如的著作以及《法界圖記叢髓錄》中引用的《錐洞記》文句與《華嚴經問答》做了比對，發現在均如的著作中所引用的《錐洞記》16 個文句都可以在《華嚴經問答》中找到類似的語句，甚至均如還重複引用了《錐洞記》的某一部份內容。

綜合日韓學者的見解，并通過對古文書文句的比較可以得出一個結論，即《華嚴

[1] 此文收錄於《大正新修大藏經》卷45以及《大日本續藏經》103冊。

[2] 吉津宜英, 〈舊來成佛について〉, 《印度學佛教學研究》 32-1, 頁243, 1983.12。

[3] 石井公成, 〈華嚴經問答の著者〉, 《印度學佛教學研究》 33-2, 1985.3。

經問答》并不是法藏的著作，而是新羅僧人智通記錄的義相講解華嚴經的講義，以後整理而成為 《錐洞記》。

## 二、義相的弘法與智通的《錐洞記》

韓國學界已有研究主要集中在義相入唐求法之過程[4]，各種史料中論及義相生平的傳記并不多，這對於瞭解其一生是比較困難的事情，現存有關義相的單獨傳記如下：

①《三國遺事》卷四，義相傳教條

②《宋高僧傳》卷四， 義相傳

此外與義相有關的記錄如下：

①《三國遺事》卷三， 前後所藏舍利條

②《三國遺事》卷三， 洛山二大聖觀音正趣調信條

③《三國遺事》卷四， 勝詮髑髏條

④《三國遺事》卷五， 眞定師孝善雙美條

⑤《海東高僧傳》 卷一， 安含傳

⑥ 義天，《圓宗文類》卷二十二， 海東華嚴初祖忌晨願文條

⑦ 澄觀，《華嚴法界玄鏡》 卷下

⑧ 曇噩，《六學僧傳》卷四， 義相傳

⑨ 徐昌治，《高僧摘要》卷四， 義相傳

以上列舉的都是對義相的不完整記述，《六學僧傳》、《宋高僧傳》等中國僧傳對於義相的言論也比較簡單。綜合這些零散的記錄也可以大致瞭解義相的生平。

義相（625-702），俗姓金（一說姓朴），雞林府人。真平王四十七年（625）出生在新羅國的王族家庭。他天資聰穎二十歲時出家，聞大唐佛教隆盛，即立志前往大唐求法。數年後他與元曉結伴來唐，到達遼東邊界時卻被軍人認為是奸細，囚禁了數十天，

[4] 與義相傳記關聯的論文如下：金煐泰,〈說話를 통해 본 義湘〉,《佛教學報》第 18 期，1981 年, 頁 77-94； 金斗進,〈義湘의 生涯와 政治的 入場〉,《韓國學論叢》第 14 期，1991 年 12 月，頁 5-37； 金知見,〈義湘傳 再考〉,《아세아에 있어서 화엄의 위치》,（동방원，1991 年）； 鄭炳三,〈義相傳記의 諸問題〉,《韓國學研究》第 1 期，1991 年，頁 11-29； 金相鉉,〈三國遺事 義相 關係 記錄의 檢討〉,《史學志》第 28 期（단국대사학회），1995 年，頁 67-95: 《義相의 思想과 信仰 研究》,（불교시대사，2001 年）。

才把他們遣送回國。

文武王元年（661），他與元曉再次計劃入唐求法。兩人準備前往海門唐州覓船渡海，行至途中元曉忽感悟到心外無法因而辭別義相返國。義相則不捨初衷，排除萬難孤身入唐求法。禮終南山至相寺智儼（602-668）為師專攻華嚴，義相在智儼圓寂百日前撰寫了《華嚴一乘法界圖》，得到了智儼的稱讚[5]。

義相於 671 年返回新羅，在太伯山奉敕建浮石寺，後在此聚徒講《華嚴經》，講解時也介紹唐智儼的見解。著有《華嚴十門看法觀》、《一乘法界圖》、《入法界品鈔記》、《阿彌陀經義記》等。其中《華嚴一乘法界圖》最為重要，此書吸收智儼的思想，據《華嚴經》和《十地經論》論述華嚴宗的基本教義。

唐朝的法藏法師托新羅的勝詮給義湘書信及著作多種。信中對義湘歸國宣傳華嚴教義表示讚賞，說："仰承上人歸鄉之後，開演華嚴，宣揚法界，無礙緣起，重重帝網，新新佛國，利益弘廣，喜躍增深"[6]。所贈的書有《華嚴經探玄記》、《一乘教分記》、《起信論義記》、《十二門論疏》等，並尊義湘為"海東新羅大華嚴法師"，故後世尊其為海東華嚴初祖，高麗肅宗諡以"圓教國師"之號。

義相門下以十大弟子最為有名，依《三國遺事》有悟眞、智通、表訓、眞定、眞藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂等人，他們也被稱為十聖弟子。其中眞定、相源、良圓、表訓等又被稱為四英。

《三國遺事》孝善第九<眞定師孝善雙美>中記錄了真定出家，聽講華嚴度母升天的故事。[7]

> 法師眞定羅人也.....母之訃音至定跏趺入定七日乃起。說者曰追傷哀毀之至殆不能堪，故以定水滌之爾。或曰以定觀察母之所生處也，或曰斯乃如實理薦冥福也。既出定以後事告於湘，湘率門徒歸于小伯山之錐洞，結草爲廬會徒三千，約九十日講華嚴大典。門人智通隨講，撮其樞要成兩卷名錐洞記流通於世。講畢其母現於夢，曰我已生天矣。

這裡義相爲了超度真定的母親而宣講《華嚴經》九十日，乃至其門下徒眾三千都

[5]《法界圖記叢髓錄》，CBETA，T 45, No.1887B,卷上之二，頁737a。

[6]《賢首國師寄海東書》，CBETA，X58，No.1015。

[7] 《三國遺事》 卷5, 孝善第九，眞定師孝善雙美條。

是比較誇張的說法，然而真定的出家以及智通的筆記卻反映了義相當時的名望和學識。義相還舉行過太伯山大蘆房講會、浮石山四十日會、小白山錐洞九十日會等。[8] 小白山錐洞位於現韓國慶尚北道豊基邑靈田洞，稱為送花洞。截止到 19 世紀中半此處還有靈田寺，但是現在變為一片果樹園。[9]

義相的門下弟子對師父講義內容的記錄和整理不在少數，這些結集本多以記錄人或者地名為書名，比如《道身章》是以記錄者的名字來命名，《錐洞記》、《錐穴問答》則是以地名來命名。[10]

智通參加了浮石山四十日會，還在太白山大蘆房聽義相講華嚴思想，得到了義相的認可并傳授給他《法界圖印》的精髓。[11] 於是就有了聽講錐洞九十日會而記錄《華嚴經》講義的《錐洞記》流通於世。《三國遺事》避隱第八<朗智乘云>條中寫道：

> 通到山之時， 乃文武王卽位元年辛酉歲也， 計已一百三十五年矣. 通後詣義湘之室， 升堂覩奧， 頗資玄化， 寔爲錐洞記主也。[12]

《三國遺事》卷第四，義解第五<義相傳教>條中有如下文句：

> 通著錐洞記， 蓋承親訓， 故辭多旨妙。[13]

《錐洞記》也稱為《華嚴錐洞記》、《錐洞問答》、《錐穴記》、《錐穴問答》、《智通記》、《智通問答》、《要義問答》等。均如在其著作中分別引用《智通記》六次，《智通問答》六次，《錐洞記》一次。《三國遺事》中三次提到《錐洞記》，《高麗史》稱其為《華嚴錐洞記》，《宋高僧傳》中記為《錐穴問答》。在此書眾多的別稱中“問答”一詞出現很多，均如著作中引用的《錐洞記》文章都是以問答的形式出現的。

因為《錐洞記》是門中學人聽義相講義的筆記，所以有些部份難免詞不達意，同時還夾雜有方言詞彙等，對此義天曾說道：

---

[8] 金相鉉, 《新羅華嚴思想史研究》, 民族社, 頁54, 1991。

[9] 朴容圭, 〈靈田洞 -錐洞의 遺蹟과 保存會의 成立-〉,《佛教》 11, 1925년 5월。

[10] 《宋高僧傳》卷4, 新羅國義湘傳。

[11] 金相鉉, 《新羅華嚴思想史研究》 頁58-60。

[12] 《三國遺事》 卷5, 避隱第八，朗智乘云條。

[13] 《三國遺事》 卷4, 義解第五，義湘傳教條。

> 錐穴問答等云云，但以當時集者未善文體 ，遂致章句鄙野雜以方言。或是大教濫觴務在隨機耳， 將來君子宜加潤色。[14]

後來李藏用（1201～1272）對此書內容進行了潤色，並以《華嚴錐洞記》的名稱流通。[15] 可知《錐洞記》一直到高麗後期還有流傳，可惜以後不見流通的記錄。只是散見于均如的著作以及《法界圖記叢髓錄》的引用文句中。

## 三、《華嚴經問答》與《錐洞記》的關係

（一）《華嚴經問答》的作者

大正藏中《華嚴經問答》兩卷的作者記為法藏（643～712）。但此書不見於法藏的著作目錄以及中韓兩國的目錄類史料。在圓超的《華嚴宗章疏并因明錄》（914）中指出此書的作者是法藏。[16] 在九世紀左右新羅已經以《香象問答》的異稱，流通了《華嚴經問答》，新羅僧侶見登在其《華嚴一乘成佛妙義》中引用了《香象問答》。[17] 香象是法藏的號，《香象問答》應該就是指法藏的《華嚴經問答》。日本僧侶增春在天曆年間（947～957）撰寫的《華嚴一乘義私記》中也引用了《香象問答》中的文句。同時他認為此書與先德們的見解不同，並不是法藏的著作。[18] 由上可知，大約在十世紀中期對於《華嚴經問答》的作者就已經產生了疑問。

凝然（1240～1321）明確指出《華嚴經問答》是後人的僞作，

> 此問答二卷題下云法藏撰，然文言卑拙，句逗雜亂，不似賢首常途章疏文言句逗。賢首大師所制文章簡而又要精而又美，隨讀得意隨解領旨。教章玄記，旨歸綱目，梵網戒疏門論疏皆此類也。至密嚴經疏，文言少異，四字成句，事無混濫要妙精雅，中正冷焉。今此問答與彼相反，俚而又野難言祖文。或賢首門人，承師記之如慈恩勝鬘疏等。然賢首弟子六英之中，惠花惠英文超等師，不異宗家所制文言，

[14] 義天, 《新編諸宗教章總錄》 卷1 (《韓國佛教全書》 4, 頁682a)。

[15] 《高麗史》 卷102, 列傳 15, 李藏用傳。

[16] CBETA，T55, 頁1133b。此處也提到智儼撰述了《華嚴問答》兩卷，應該是指《華嚴五十要問答》兩卷。

[17] CBETA，T45 No.1890, 頁778, 782, 792。

[18] 日本大藏經 72, No. 2327，頁35a。

餘之宏觀，智光宗壹俱瑩金王互飛風光，都不可有如是野言，或後人造之，借名宗家用不任意何勞會違。[19]

他指出法藏的文章“簡而又要，精而又美，隨讀得意，隨解領旨”。與此相反，《華嚴經問答》的文句“俚而又野，難言粗文”。 但是芳英（1764～1828）對僞作說予以否認，指出《華嚴經問答》的文風的不同是因為這是法藏最早撰寫的著作而導致的差異。[20] 鎌田茂雄對《華嚴經問答》的引用書、用語等進行了一番探討，也認為此書屬於法藏的早期著作。[21]

大約從上世紀八十年代開始，日本學界對於《華嚴經問答》的新羅成書問題有了一些爭議，吉津宜英認為《華嚴經問答》因為有智儼教學體系的明顯影響，推測此書有可能是在新羅編撰而成的。[22] 石井公成通過對《華嚴經問答》文體的探討，指出此書有可能是義相的弟子所記錄的問答筆記。[23] 《華嚴經問答》不僅在文體和用語上與義相的文風相近，更重要的是包含很多義相的思想，可見應當是義相的某位弟子所作的筆記，石井公成的這一觀點得到韓國學者的認同。石井公成還指出《法界圖記叢隨錄》中引用的《錐穴問答》文句與《華嚴經問答》中的‘自體佛’相關部份基本上一致。但是他認為《華嚴經問答》與《錐穴問答》雖然有很多類似之處，但是兩者互為異本之說不好下定論。石井公成認為：“《華嚴經問答》與《錐穴問答》之間的緊密聯繫比較容易理解，但說《華嚴經問答》與《錐穴問答》互為異本似乎有些困難。因為《錐穴問答》即《錐洞記》沒能流傳至今，只是在《法界圖記叢隨錄》或者均如的著作中略有引用而已。而且，除去引文中的一部份，其他的與《華嚴經問答》並不一致。……《華嚴經問答》中可見與義相弟子所作筆記相同的文句，這裡要考慮的是，對於義相的講經做筆記的不只是智通和道身兩人。 …… 有關義相問答的記錄書籍還有幾部，在均如的著作或者《法界圖記叢隨錄》中被稱為‘古記’或者‘古辭’，不單純是對義相講經的記錄，也有義相直系弟子對華嚴的理

[19] 凝然, 《五教章通路記》 卷6 (日本大藏經 72, No. 2339, 頁333c)。

[20] 芳英, 《探玄記南紀錄》 卷1 (《日本大藏經》 華嚴部章疏 1550 上)。

[21] 鎌田茂雄, 〈法藏撰華嚴經問答について〉, 《印度學佛教學研究》 7-2, 1959. 3。

[22] 吉津宣英, 前文。

[23] 石井公成, 〈華嚴經問答の著者〉(《印度學佛教學研究 32-1, 1985) 及《華嚴思想の研究》(春秋社, 1996) 。

解。《華嚴經問答》究竟是那一種呢？有可能是以上的綜合體。 ” [24]

（二）《華嚴經問答》與《錐洞記》的比對

《華嚴經問答》與《錐穴問答》的緊密關係已經由日本學者石井公成給予了說明，他認為《華嚴經問答》與《錐穴問答》雖然有很多類似之處，但除去逸文中的一部份，其他的與《華嚴經問答》並不一致。

韓國學者金相鉉指出《錐洞記》一文與《華嚴經問答》幾乎一致。[25] 《錐洞記》在均如的著作中被引用了 13 次，《法界圖記叢隨錄》引用其 3 次，總計 16 次。同時金相鉉教授還指出《錐洞記》的逸文都包含在《華嚴經問答》之中。[26]

以下，通過列舉《錐洞記》的逸文與《華嚴經問答》進行對比說明。

**《華嚴經問答》、《錐洞記》文句對照表**

| | 《華嚴經問答》 | 《錐洞記》 逸文 |
|---|---|---|
| 1 | 又疏中釋文 前約八敎互成 約三敎辨三次第意何耶<br>答 大意者 爲顯此經內 一切敎義等 無不攝故<br>謂佛始第二七日道樹中 臨大人說大法時 一切虛空法界一切微塵處 一切微塵處一切十世九世前後時中 一切五乘三乘一乘無量乘機中<br>頓應說一切法門 所臨機衆生 各各隨應聞解行證 如是一切敎義等<br>十十法門 頓同時顯現中 大機人 如是法門 見聞解行證 | 智通記云<br>又疏中釋文 前約八敎互成 約三敎辨三次第意何<br>答 大意者 爲現此經內 一切敎義等 無不攝故<br>謂佛始第二七日道樹中 臨大人說大法時 一切虛空界一切微塵 微塵處一切十世九世前後時中 一切五乘三乘一乘無量乘機中<br>頓應說一切法門 所臨機衆生 各各隨應聞解行證 如是一切敎義等<br>十十法門 頓同時現現 大機人 如是法門 |

[24] 石井公成, 《華嚴思想の研究》, 頁274-275。

[25] 金相鉉，《錐洞記와 華嚴經問答》，한국학보, 1996。

[26] 《錐洞記》也被稱為 《要義問答》，均如在 《釋華嚴旨歸章圓通鈔》 卷下引用了 《要義問答》的文句。(《韓國佛教全書》 4, 頁144a)。

| | | |
|---|---|---|
| | 一處一切處中 一時一切時中 一根一切根 一行一切行 頓頓修行 乃至三界六道四生等因果法 皆無所殘 此經內在<br>（《大正藏》 卷 45， p.599a） | 見聞解行證<br>一處一切處中 一時一切時中 一根一切根 一行一切行 頓頓修行 乃至三界六道四生等因果法 皆無所殘 此經內在<br>（《韓國佛教全書》 4， p.262c， 76a～b，284b） |

| | | |
|---|---|---|
| 2 | 問 如是三乘一乘教等 皆此經內在者 皆十佛說耶 三身佛說耶<br>答 亦得皆十佛說 十佛外 無別三身 故三身者 十佛用故 三乘卽一乘故 此約一乘說 亦得隨教宗 三乘教三身說 一乘教十佛說 見機不同故 一處一時 如來善巧無所不應故 三途衆生所聞教三途佛說 人天所聞教人天佛說 （小乘所聞教小乘佛說 三乘所聞教三乘佛說）一乘所聞教一乘佛說 各各能化所化相當不乖違故<br>（《大正藏》 卷 45， p.599b） | 智通問答云<br>如是三乘一乘教等 皆此經內在者 皆十佛說耶<br>答 亦得皆十佛說 以十佛外 無別三身 故三身者 十佛用故 三乘 卽一乘故 此約一乘說 亦得隨教宗三乘教 三身佛說 一乘教 十身佛說 機見不同故 一處一時中 如來善巧無所不應故 三途衆生所聞教三途佛說 人天所聞教人天佛說 ……乃至一乘機所聞教一乘佛說等 各各能化所化相當故<br>（《韓國佛教全書》 4， p.4） |

| | | |
|---|---|---|
| 3 | 地獄人等 彼光卽生兜率天 聞空聲卽得十眼十耳等大功德<br>（《大正藏》 卷 45， p.601a） | 智通記云<br>地獄人等 被光卽生兜率天 聞空聲卽得十眼十耳等大功德<br>（《韓國佛教全書》 4， p.348a） |

| | | |
|---|---|---|
| 4 | 問 若實惡業所受者 凡夫位 自所造之業 受地獄苦 由佛光大 故令出得 大功 | 智通記云<br>若實惡業所受者 凡夫位 自所造之業 受地獄苦 由佛光大 故令出得 大德 何有過 |

| | | |
|---|---|---|
| | 德 何有取退大人等乎<br>答 若爾 何人 令不出苦 而其中有限苦者 必有深善根人等 令出苦也<br>（《大正藏》 卷 45， p.601a） | 敢退大人等乎<br>答 若爾 何人 令不出在 而其中有限在者 必有深善根人等 得出在也<br>（《韓國佛教全書》 4， p.350a） |

| | | |
|---|---|---|
| 5 | 問 自未來佛還化自現在者 以何文知乎<br>答 瓔珞經中第八地菩薩云 自見己身 當果諸佛摩頂說法故 已其說灼然 可知 又既諸經經每云 三世佛拜故 諸罪業滅 未來諸佛者何爲乎也<br>問 此他已成佛拜 何爲自未成佛乎 答 拜他佛之義非無 而遠緣非近緣 所以者何 汎諸佛爲衆生說佛德 意爲欲令衆生自亦得彼果 故令修行 是故衆生證自當來所得之果德 爲欲得彼故不惜身命修行 非爲得他佛果故修行 是故正今吾令發心修行 佛但吾當果已成佛 非他佛也 此義不疑怪也 又有他已成佛 卽是自當果佛 所以者何 他成佛時卽得三世佛平等果故 又吾當果佛卽是他今成佛 所以者何 吾得當佛時 卽得三世佛平等法故 如是展轉更互平等 平等無差別果德 （皆化今吾令修行 其義亦非無故也 或今吾身全體如來藏佛等是也 今吾卽緣吾性佛 以卽是而不知故悲怪發 至心修行欲返迷 是故其觀化吾佛卽是吾體佛非 遠求他佛 此義其正觀行者大要也） 又此吾性佛者 卽於一切法界有情 | 錐穴問答云<br>問 自未來佛還化自現在者 以何文知乎<br>答 瓔珞經第八地菩薩云 自見己身 當果諸佛摩頂說法故 則聖說炳然可知 又既諸經云 三世諸佛拜敬故 諸罪業滅未來諸佛者何乎<br>問 此他已成佛拜義 何爲自未成佛乎 答 拜他佛之義非無而遠疎 所以者 凡諸佛爲衆生說佛德 意爲欲衆生自亦得彼果 故令修行 是故衆生望自當來所得之果德 爲欲得彼不惜身命修行 不爲得他佛果故修行 是故正令吾發心修行 佛但吾當果已成佛 非他佛也 此義不疑怪也 又他已成佛卽是自當果佛 所以者何 他成佛時卽得三世佛平等果 又吾當果佛卽是他今成佛 所以者何 吾得當果佛時 卽得三世佛平等法故如是轉展更互平等 平等無差別果德<br>（……<br>……<br>……<br>……<br>……<br>……<br>……<br>）又此吾佛 於一切法界有情無情中 全全 |

| | | |
|---|---|---|
| | 非情中全全卽在 無非一物吾體佛故 若能拜自體佛者 無物不所拜 此亦甚大要也 常可思惟之<br>（《大正藏》 卷 45， p.604c～605a） | 卽作在 無一物非吾體佛故 若能拜自體佛者 無物不所拜 此甚大要 常可思之<br>（《大正藏》 卷 45， p.759） |

| | | |
|---|---|---|
| 6 | 第十隨順無所有盡觀者（此觀有無一相不相妨礙 如陽炎水濕乾 竝顯順觀隨順有觀卽以三空門 逆觀隨順無所有 盡觀無所有卽空理 所隨順盡卽盡順俗盡 於空更無攝法 全卽是空理故爲盡） 此卽因緣法盡於自如也 卽俗事離分別之際自此去所卽是移衆庶盡癡顚倒 卽此甚深法 隨擧一盡攝一切 無盡自在緣起法正十數所顯普法 緣起道理也<br>（《大正藏》 卷 45， p.606a） | 錐穴記<br>第十觀云<br>（……） 此卽因緣盡於自如也 此卽俗諦離分別之際自此去所卽是初最麤愚癡顚倒卽此甚深法隨擧一盡攝一切 無盡自在緣起法 正十數所現普法 緣起道理也<br>（《大正藏》 卷 45， p.750a） |
| 7 | 問 見聞等三位 普法正位耶不耶<br>答 不也 但從三乘位 作如是說耳 若普法正位 卽無位無不位 一切六道三界一切法界法門 皆無不普法位 又一位一切位 一切位一位 如位法門 一切行敎義等法門 皆爾 可思<br>問 若爾者 普法中 以何爲始乎<br>答 得一法門以爲始 此始卽與終無差別始也<br>（《大正藏》 卷 45， p.607b） | 智通記云<br>見聞等三位 普法正位耶<br>答 不也 但從三乘位 作是說耳 若普法正位 則無位無不位 一切六道三界 一切法界法門 皆無不普法位 又一位一切位一切位一位等 如位法門 一切敎義等法門皆爾<br>問 若爾 普法中 以何爲始<br>答 得一法門爲始 此則與終無別始也<br>（《韓國佛敎全書》 4， p.351b， 157c， 354c， 《大正藏》 卷 45， p.751b） |

| | | |
|---|---|---|
| 8 | 若入一乘機熟 如來一代中 皆在此會<br>（《大正藏》 卷 45， p.611c） | 智通問答云<br>若入一乘機熟 如來一代中說 皆在此會<br>（《韓國佛教全書》 4， p.290c） |
| 9 | 問 善財值知識時 所聞法門 皆如聞得證耶 聞以後修行方得耶<br>答 隨所聞法聞卽得證也 問 若爾 旣得法門因緣得益中 明過去無量劫中 値諸佛聞法供養等諸行修 方得此法門 善財今方但聞所說法門耳 非修行無量劫行云何得乎 答 已得此法門 卽入法性 入法性卽自他無二 三世無前後故 善知識所得因果 自利利他法門 卽是善財自行成故 隨所得法門 其因果前後之法 皆自無不行 得法不移一時 而卽成無量劫隨所聞法門無量劫中修行以得 豈不修有得果之義乎<br>問 若隨所値知識同因行發心時節者 諸知識聞法皆可齊同 何故諸知識發心 値佛修行時節 皆不同耶<br>答 欲顯法不同故 如是示現耳 諸不同皆由同方不同耳 准可思也<br>（《大正藏》 卷 45， pp.611c～612a） | 智通問答云<br>善財値知識時 所聞法門 皆如聞得證耶 聞以後修行方得耶<br>答 隨所聞法卽得證也 問 若爾 得法因緣問答中 明過去無量劫 値諸佛聞法供養等諸行修行 方得此法門 善財今方但聞所說法耳 非謂修行無量劫行 云何卽得乎 答 旣得此法 卽入法性 法性卽自他無二 三世無前後故 善知識所得因果 自利利他法門 卽是善財自行成故 隨所得法門 其因果前後之法 皆自無不行 得法不移一時 而卽成無量劫 隨所聞法門無量法門 無量劫中修行得 豈不修有得果之義乎<br>問 若隨所値同因行發心時節等者 諸知識皆可齊同 何故諸知識發心値佛修行時節皆不同耶<br>答 欲現法不同 如是示現耳 諸不同 皆由同方不同耳<br>（《韓國佛教全書》 4， p.157a～b， 97c～98a） |

以上表格中的 1-9 中《錐洞記》的文句都被引用在均如的著作中。表 1 中的文句被均如引用在《釋華嚴教分記圖通鈔》卷一、二以及《十句章圓通記》卷下之中。《釋華嚴教分記圖通鈔》 卷二中沒有直接引用相關文句而是對其內容作了簡單的編輯。表 7 中的文句出現在《釋華嚴旨歸章圓通鈔》卷下一次，卷四兩次，《法界圖記叢隨錄》也

引用了一次，共計被引用四次。《釋華嚴教分記圓通鈔》上下卷分別引用了表 9 中的內容各一次。除去均如著書中重複引用《錐洞記》的內容，總計有 10 回、1，370 餘字與《華嚴經問答》的文句一致。

均如引用《錐洞記》文句的次數整理如下。

| | 著作 | 引用次數 |
|---|---|---|
| 1 | 《釋華嚴教分記圓通鈔》 | 7 |
| 2 | 《釋華嚴旨歸章圓通鈔》 | 3 |
| 3 | 《一乘法界圖圓通記》 | 1 |
| 4 | 《十句章圓通記》 | 1 |

在現存的五種均如的著作中，除了《華嚴經三寶章圓通記》其餘四種著作都引用了《錐洞記》的文句。可知均如對於《錐洞記》的重視程度不亞於《道身章》。《法界圖記叢隨錄》中也三次引用了《錐洞記》的文句，分別是表 5-7 中的內容。

通過前面的比對，可以看出《錐洞記》文句的內容與《華嚴經問答》幾乎相同，不同之處就是兩書之間存在一些異體字，但這屬於可以忽略的方面。《華嚴經問答》根據其版本的不同文字也有很多異同。收錄在《大正新修大藏經》 卷 45 中的《華嚴經問答》是以日本平安末期古寫本小野玄妙所藏本為底本，將其與元祿十四年刊本的大穀大學所藏本比較也會發現不少的異體字。

通過以上的對比，基本上可以確定《華嚴經問答》就是《錐洞記》的異本。但還有一個疑問，那就是基於什麼原因，《華嚴經問答》被認為是法藏的著作而流通。從題目上來看，《華嚴經問答》與《錐洞記》似乎沒有明顯的關聯。記錄義相講說《華嚴經》內容的筆記被稱為《華嚴經問答》，只是不知怎麼和法藏聯繫到了一起。如前所述，見登以《香象問答》的題目引用了《華嚴經問答》，可以推測出 8、9 世紀的時候大都認為《華嚴經問答》是唐法藏所作。當時在新羅流通有《錐洞記》，爲什麼內容相同的書還認為是他人的著作呢？吉津宜英認為也許此書在編撰時也引用了法藏的著作，但根據石井公成的研究，《華嚴經問答》中不見法藏思想體系的影響，應該是後人因為沒有撰者或題目的筆記而錯認為是法藏所作。

不管如何，在八世紀中葉的新羅華嚴學界受到法藏的華嚴觀的影響逐漸擴大，這可

從見登的著作中沒有引用義相的觀點而得到旁證。

一直以來，《華嚴經問答》深受日本華嚴宗的重視已久，同時也被現代學者們用來研究性起思想。對於此書的刊行和流通，日本一直在進行，代表性的有平安末期的古寫本，木板本有元祿十四年（1701）刊本以及光明寺板本流通。

## 四、結論

義相 662 年入唐求法，在長安終南山至相寺華嚴二祖智儼門下專攻華嚴，一直到 668 年智儼圓寂。義相的求法雖然以華嚴為主，但考慮到長安終南山是當時的佛教思想中心地，可以推知他接觸了眾多的佛教思想，不乏與當時終南山其他宗匠，北宗禪老安、南山律宗道宣律師等的交流往來。基於以上經歷，義相雖然繼承了智儼的華嚴思想，但是也形成了自己的思想特色。唐法藏法師在他與義湘的書信中尊稱其為“海東新羅大華嚴法師”，故後世尊其為海東華嚴初祖，高麗肅宗諡以“圓教國師”之號。

義相的《華嚴一乘法界圖》是他的華嚴思想之集要，在中國華嚴思想發展史上佔據重要的位置。他本人在韓國佛教歷史上也佔有非常重要的比重，可惜他的著作除了《華嚴一乘法界圖》以及幾篇偈頌外大都失傳。在這種情況下，上世紀八十年代日本學者提出的“新羅闡述說”，特別是石井公成提出的《華嚴經問答》是新羅撰述一說，給韓國學界注入了一股力量。韓國學者金相鉉考證了石井公成提出的見解，認為《華嚴經問答》和《錐洞記》互為異本。這對於瞭解智儼以及義相的華嚴思想又提供了一個重要的參考資料。

筆者把均如著作中引用的《錐洞記》文句和《華嚴經問答》做了對比，從而論證了兩書互為異本這一假說。收錄有義相華嚴經問答內容的《錐洞記》的異本存世值得慶倖，同時也解開了《華嚴經問答》的作者是誰這樣一個老問題。《華嚴經問答》一書不但是瞭解智儼以及義相華嚴思想的重要資料，還對瞭解義相和法藏的華嚴思想有一定的幫助。

謹以此文紀念導師金相鉉先生，願先生往生極樂，花開見佛，早日乘願再來。

另注：文中以及腳註中有‘義相’與‘義湘’兩種表述方式，關於哪一種是正確的，韓國學界尚無定論。此文中的正文以‘義相’表述為主，腳註引用則尊重原作者的表述方式。

參考文獻

一、原典文獻

《華嚴經問答》，CBETA，T45，No.1873。

《法界圖記叢髓錄》，CBETA，T 45, No.1887B。

《賢首國師寄海東書》，CBETA，X58，No.1015。

《三國遺事》, CBETA，T49，No.2039。

《宋高僧傳》，CBETA，T50，No.2061。

《華嚴一乘成佛妙義》，CBETA，T45 No.1890。

《華嚴一乘義私記》，日本大藏經 72, No. 2327。

《五教章通路記》，日本大藏經 72, No. 2339。

《高麗史》

二、日韓論文

【日本】

鎌田茂雄，〈法藏撰華嚴經問答について〉,《印度學佛教學研究》7-2, 1959. 3。

吉津宜英，〈舊來成佛について〉,《印度學佛教學研究》32-1, 1983.12。

石井公成，〈華嚴經問答の著者〉,《印度學佛教學研究》33-2, 1985.3。

【韓國】

朴容圭, 〈靈田洞 錐洞의 遺蹟과 保存會의 成立〉,《佛教》11, 1925 년 5 월。

金煐泰,〈說話를 통해 본 義湘〉，《佛教學報》18, 1981。

金斗進,〈義湘의生涯와政治入場〉，《韓國學論叢》14, 1991。

金知見,〈義湘傳 再考〉，《아세아에 있어서 화엄의 위치》，동방원, 1991。

金相鉉，《新羅華嚴思想史研究》, 民族社, 1991。

_____,〈三國遺事義相關係記錄의檢討〉,《史學志》28, 단국대사학회, 1995。

_____,《錐洞記와 華嚴經問答》，한국학보, 1996。

_____,《義相의 思想과 信仰 研究》，（불교시대사，2001）

# 《華嚴經》中菩薩代眾生苦之探究

釋貫孝

華嚴專宗研究所三年級

內容提要：

菩薩「代眾生苦」，在大部分的大乘經典中都有記載，這應該說明菩薩發起大悲心，救護一切眾生，代一切眾生受苦是菩薩道修行者必須經歷的過程，也是苦難眾生精神的依靠，所以一直以來都受到學佛者及佛教信眾的關注。然而菩薩如何發起悲心，又是如何觀察眾生，是什麼樣的心行，菩薩在自身尚未出苦的情況下，卻想要代眾生受苦，這究竟僅是美好的願望，還是真實可以代眾生苦。如果可以真實代受，又是修行到何種階位才可以實代，又有什麼樣的眾生菩薩不能代受呢？在《華嚴經》法界實相和圓融無礙的思想中，又是如何解釋的呢？

筆者試圖依《大方廣佛華嚴經》的經文為主要依據，並依華嚴祖師的諸部疏、鈔對「代眾生苦」的議題進行分析、探討。本文大致從三個方面進行。首先從菩薩代眾生受苦的心行方面，主要以《八十華嚴》為主，兼涉《六十華嚴》及《四十華嚴》的經文為主要經證，以及法藏的《探玄記》和澄觀的《華嚴經疏》來分析菩薩如何觀眾生苦，發起何等心行，起何等大願，真實代眾生苦的階位為何；第二大部分，彙集一些大乘經典有關菩薩代眾生受苦的經文，主要分析菩薩代眾生苦的對象；第三大部分透過澄觀祖師的疏、鈔，探討菩薩代眾生苦於世人的疑惑及菩薩代苦的種種因緣，並分析菩薩代眾生苦是否違背因果，及菩薩真實代眾生受苦的形式及方法，以及分析菩薩代眾生受苦的一些限制和意義，並在圓教法界實相上的觀點，以期顯示菩薩代眾生受苦的真實義涵。

關鍵字：華嚴　大悲心　菩薩　代眾生苦

# 目　錄

一、緒論 ..... 1

二、菩薩代眾生受苦的心行 ..... 2

三、佛、菩薩為何等眾生代受苦惱 ..... 5

（一）為地獄眾生 ..... 6

（二）為人及諸趣眾生 ..... 7

四、菩薩云何能代眾生受苦 ..... 8

（一）唯意樂 ..... 10

（二）為緣 ..... 10

（三）真實代受 ..... 12

（四）實相理觀 ..... 14

五、結論 ..... 16

參考資料 ..... 18

# 一、緒論

菩薩是以悲、智、願、行實踐着菩薩道，以無量劫之久攝化、度脫着眾生，並成就其佛果菩提。菩薩的種種願行乃至代眾生受苦，在諸多經典中都有詳盡的描述，如《大方廣佛華嚴經》、《妙法蓮華經》、《大悲經》、《悲華經》、《獅子月佛本生經》《大寶積經》、《大智度論》《大乘莊嚴經論》、《入菩薩行論》等等，歷代祖師大德的著作中也是屢見不鮮。在《悲華經》、《大寶積經》中都記載釋迦世尊因地如何發願，代眾生受苦，並付諸實踐的大願行。可見發大悲心，代眾生受苦是菩薩行者必由的心性之路，也因此悲心所住，而精勤修諸佛法，及至福、智雙圓，成就菩提。

然而菩薩的大悲心如何生起，是何等心行？又是如何發願，身躬踐行，代哪類眾生受苦，能夠代受的苦又有哪些，又是否能真實替代？藉由如是種種問題，筆者想從經典中尋求菩薩代生受苦的證明。

關於代眾生苦這個議題，在網路上可見一些法師的簡短開示，無非是令大眾生起信心，還未見深入觸及的；日本學者福原蓮月，在《印度學佛教學研究》中發表了一篇〈華厳経における救済観〉，在文中提及了《華嚴經探玄記》（下稱《探玄記》）中有關菩薩代眾生受苦的部分，也只是綱舉目張，沒有深入探討；台灣壹同女眾佛學院的釋傳法，曾在她的大學畢業論文中寫過這樣的議題，發表在福嚴會訊的第三十五期中。她是透過《大智度論》以及《大方廣佛華嚴經》（下稱《華嚴經》）的相關注釋書二者的對比，探討菩薩代眾生苦的真實性。她認為：首先在《大智度論》中沒有看到菩薩可以真實代眾生受苦，僅是菩薩的一種願心，是成就佛道有力的意樂；另外就《華嚴經》的注釋書中，其主要依據是法藏的《探玄記》與澄觀的《普賢行願品疏》（下稱《行願品》）中的六義和七義，從四個方面探討，認為代眾生苦是可行的，無論從發心，或以己所能但苦自而利樂眾生，猶未違背自作自受的業果法則。可以說是探討的比較全面，但於華嚴圓融思想及法界實相观方面探討的不夠深入。

筆者就如上問題，參閱眾多大乘經典，然諸部經典中尤以《華嚴經》最為詳細介紹了菩薩從初發心之始，由緣念眾生苦生起悲心，以苦難眾生為其修行的動力，於四十二個階位踐行菩薩道，從心行、發願、行持乃至願滿功成，華嚴諸祖對其都有詳盡的分析。在三個版本的《華嚴經》中，《四十華嚴》是《八十華嚴·

入法界品》的廣增本，《六十華嚴》與《八十華嚴》在經文上大致相同，在閱讀上可以作為補充，增進理解。由於《八十華嚴》較為詳盡，故本文以唐譯的八十卷《華嚴經》為本文論述的根本經典依據，兼涉《六十華嚴》及《四十華嚴》，以及有關代眾生受苦的大乘經典為理論依據，再以法藏法師的《探玄記》和澄觀大師的《大方廣佛華嚴經疏》（下稱《華嚴經疏》）等古大德的相關著述相輔，探討《華嚴經》中菩薩代眾生受苦的課題，以期對菩薩的修行之路有更清晰的瞭解，如說修證。

## 二、菩薩代眾生受苦的心行

《四十華嚴·普賢行願品》中說：「諸佛、如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。」[1]所以菩薩最初發起的即是以觀眾生苦而趣求正法，生起救度一切苦難眾生的悲心，並將度盡一切眾生體認為當然的使命與責任。然雖發心如此，但終究福德、智慧猶尚不足，不能真實代苦，但以緣念眾生之苦，而增自悲心，勤修戒、定、慧，趣求無上菩提。漸至善根深厚，信心清淨，復發願將所修善根全部迴向眾生及無上菩提。《八十華嚴·十迴向品》云：

> 菩薩摩訶薩以諸佛法而為所緣，起廣大心、不退轉心，無量劫中修集希有難得心寶，與一切諸佛悉皆平等。菩薩如是觀諸善根，信心清淨，大悲堅固，以甚深心、歡喜心、清淨心，最勝心、柔軟心、慈悲心、憐愍心、攝護心、利益心、安樂心，普為眾生真實迴向，非但口言。[2]

菩薩歷經無量劫修集菩提心，此處將菩提心比作「心寶」。有此難得「心寶」就與諸佛平等無二，故菩薩有了如此敬信與力量，當然要付諸於實際行動，生起十種心，普為眾生真實迴向，非但僅發願口言。然菩薩如何觀察眾生？由於《六十華嚴》在此處講的比《八十華嚴》詳細，故引用《六十華嚴》的〈十迴向品〉之第一「救護一切眾生離眾生相迴向」中云：

> 此菩薩摩訶薩復作是念：「一切眾生，造作無量諸不善業；因是業故，受無量苦，不見如來，不聞正法，不識淨僧；此諸眾生，具有無量大惡罪

[1]《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.846,a13-15)。
[2]《大方廣佛華嚴經》卷 23〈25 十迴向品〉，(CBETA,T10,no.279,p.125,b7-13)。

業，應受無量無邊楚毒。我當於彼三惡道中，悉代受苦，令得解脫；」[3]

菩薩如說而行，即以大智觀察一切眾生皆是造作種種不善而感召苦果，無由得聞三寶，常在無明中，由罪業深重，受無邊的巨苦，難得出離，於是思維當入於三惡道中，代受其苦，令其解脫。又說：

> 菩薩如是受苦毒時，轉更精勤，不捨、不避、不驚、不怖、不退、不怯，無有疲厭。何以故？如其所願，決欲荷負一切眾生，令解脫故。[4]

以上引文可以看出十迴向位的菩薩已能真實代受眾生之苦，但此位的菩薩還未見到諸法實相，未斷分別我執，故仍有苦樂的感受。菩薩此時雖受苦但由於善根福德的厚積，智慧的增長，故從感受眾生之苦而悲心轉勝，更加精勤修諸菩薩道。菩薩因其願力的驅動，才不會以眾生的邪見、愚癡、難可調服、不知報恩、數起過惡等，而退失菩提心。唯有一心精修佛法，希望早證佛的大勢力，荷擔一切眾生之苦，令其解脫。

菩薩常念眾生之苦，心生大悲，然眾生之苦究竟是如何產生，菩薩如何觀察眾生呢？《八十華嚴》〈十地品〉之初歡喜地中，金剛藏菩薩乘佛神力，為大眾宣說初地的菩薩如何觀察眾生之苦：

> 佛子！此菩薩復作是念：『諸佛正法，如是甚深，如是寂靜，如是寂滅，如是空，如是無相，如是無願，如是無染，如是無量，如是廣大。而諸凡夫心墮邪見，無明覆翳，立憍慢高幢，入渴愛網中，行諂誑稠林不能自出，心與慳嫉相應不捨，恒造諸趣受生因緣，貪、恚、愚癡積集諸業日夜增長，以忿恨風吹心識火，熾然不息，凡所作業皆顛倒相應，欲流、有流、無明流、見流，相續起心意識種子，於三界田中復生苦芽。[5]

菩薩證入初地，斷除分別我、法二執，見諸法實相，以正見思維諸佛正法，如是甚深，空、無相等，故愍念凡夫愚癡，墮在邪見、無明中，如長夜黑暗遮住了雙眼，恒常造作受生諸趣之因，所以輪轉於苦海之流。金剛藏菩薩又云：

---

[3]《大方廣佛華嚴經》卷 14〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉，(CBETA,T09,no.278,p.489,b24)。
[4]《大方廣佛華嚴經》卷 23〈25 十迴向品〉，(CBETA,T10,no.279,p.125,c1-4)。
[5]《大方廣佛華嚴經》卷 34〈26 十地品〉，CBETA,T10,no.279,p.182,b28-c8。

所謂：名色共生不離，此名色增長，生六處聚落，於中相對生觸，觸故生受，因受生愛，愛增長故生取，取增長故生有，有生故有生老死憂悲苦惱。如是眾生生長苦聚，是中皆空，離我、我所，無知、無覺，無作、無受，如草木石壁，亦如影像；然諸眾生不覺不知。菩薩見諸眾生於如是苦聚不得出離，是故即生大悲智慧。[6]

從上面所講的眾生由於無始以來無明煩惱的遮蔽，造作了無數的善惡業行，才有了在三界中輪轉的因，所以就有順生死流的十二因緣，而廣聚無量諸苦。眾生妄想執著認為實有，然諸法的實相是無我和我所的，沒有能做、能知和能受的人，是虛幻的假像，可是眾生在無明的大夢中，不覺不知。菩薩以此正智觀察眾生，即生起無盡的大悲心。《十地品》金剛藏菩薩又云：

復作是念：「此諸眾生我應救拔，置於究竟安樂之處。」是故即生大慈光明智。[7]

菩薩由觀察眾生輪迴於六道中的「十二緣起」正因，而生起大悲，即得到大慈光明的智慧，由此「大慈光明智」更增勝其悲願力，再次發願：此等無明眾生我應救拔，使眾生皆得出離生死大苦至究竟安樂。

菩薩因智、悲的引導，於六度萬行自然精進修持，動力十足。是故可知，菩薩由正智觀察眾生，而發起如是心，則能圓滿菩提資糧，最終趣證佛果。這也是菩薩道修證的必要心行。此種心行必定真實，何以見得呢？在《八十華嚴·十迴向品》的初迴向中，金剛幢菩薩如是說：

我願保護一切眾生終不棄捨，所言誠實，無有虛妄。何以故？我為救度一切眾生發菩提心，不為自身求無上道，亦不為求五欲境界及三有中種種樂故修菩提行。何以故？世間之樂無非是苦。眾魔境界，愚人所貪，諸佛所訶，一切苦患因之而起；地獄、餓鬼及以畜生、閻羅王處，忿恚鬪訟，更相毀辱。如是諸惡，皆因貪著五欲所致。耽著五欲，遠離諸佛，障礙生天，何況得於阿耨多羅三藐三菩提！[8]

---

[6]《大方廣佛華嚴經》卷 34〈26 十地品〉，CBETA,T10,no.279,p.182,c8-11。
[7]《大方廣佛華嚴經》卷 34〈26 十地品〉，(CBETA,T10,no.279,p.182,c11-16)。
[8]《大方廣佛華嚴經》卷 23〈25 十迴向品〉，(CBETA,T10,no.279,p.125,c25-p.126,a8)。

菩薩如是觀察諸世間，眾生皆因貪得少欲而受無量諸苦，所以終不為了得虛妄的五欲之樂，趣求無上菩提，修菩薩行；菩薩唯是為安樂一切眾生，發菩提心修菩薩道，成滿大願，斷截眾生諸苦羂索，令得解脫，是故所發之心終無虛妄。

總之，菩薩代眾生苦的悲心，是初發心時緣眾生苦而生起悲心的極致。至十迴向位時，由菩提心的堅固、善根的厚積可以真實代眾生受苦，但也會隨緣隨份，畢竟沒有斷除我、法二執煩惱，還有障礙；至初地時方證得我、法二空，於平等境界中代眾生之苦亦無分別也；至八地無分別功用現起，由本大願悲心，不代而代；至究竟圓滿的佛位，性起不待緣而度三千大千世界無量眾生。

菩薩在修習每一階位時，都以正智觀察，眾生由於無明重業障覆，若無有外力的加持、解負，眾生會始終處於惑、業、苦的無盡循環中無法自拔。菩薩觀察眾生如是實相，複加增勝悲心，以此悲心做行菩薩道的動力源，真實代受眾生之苦，使其業障減少，心智清明，眾生方能接受菩薩的教化，而趨向解脫。

## 三、佛、菩薩為何等眾生代受苦惱

菩薩發了無上的菩提之心，從最初的信位成就開始，就努力實踐著菩薩苦行，如《金光明最勝王經》中記載：佛為阿難陀講，佛於昔時曾作王子，與大王及二王子出遊，見一母虎餓至將死，恐其食子，心生悲念，自從高處墜落至餓虎前，以身飼虎。佛講完此事，復告阿難陀：

> 我於昔時雖具煩惱貪、瞋、癡等，能於地獄、餓鬼、傍生五趣之中，隨緣救濟，令得出離。何況今時煩惱都盡，無復餘習，號天人師，具一切智，而不能為一一眾生經於多劫在地獄中及於餘處代受眾苦，令出生死煩惱輪迴！[9]

菩薩在還未斷貪、嗔、癡的時候，就能以堅定的信念，同體的悲心實踐著菩薩的苦行，僅為一畜道眾生的饑餓都能捨身，何況諸佛已然成就佛道，為救度眾生出離生死輪迴，又怎能不一一代其受苦呢？

[9]《金光明最勝王經》卷 10〈26 捨身品〉，(CBETA,T16,no.665,p.453,a4-9)。

## （一）為地獄眾生

諸苦難中，地獄為最，故諸佛、菩薩無不發願入於阿鼻地獄之中，代受諸苦。《悲華經》中寂意菩薩云：「世尊！若我善根成就，得己利者，我之所有佈施、持戒，多聞思惟悉當成就，以是果報皆為地獄一切眾生，」[10]菩薩正是以大悲大願，要拔濟眾生於最苦難之所，而菩薩所修一切亦是「不為自身求安樂，但願眾生得離苦」。菩薩又是如何去做的呢？

> 若有眾生墮阿鼻地獄，以是善根，當拔濟之，令生人中，聞佛說法即得開解，成阿羅漢，速入涅槃。[11]

菩薩摩訶薩以自身所修種種善根，拔濟墮地獄的苦難眾生，然後為其演說佛法令其開解，證得四果羅漢，永離生死苦患。又說;

> 是諸眾生若業報未盡，我當捨壽，入阿鼻獄，代受苦惱。願令我身數如一佛世界微塵，一一身如須彌山等，是一一身覺諸苦樂，如我今身所覺苦樂，一一身受如一佛世界微塵數等，種種重惡苦惱之報，如今一佛世界微塵等，十方諸佛世界所有眾生，作五逆惡，起不善業，乃至當墮阿鼻地獄，若後過如一佛世界微塵等大劫，十方諸佛世界微塵數等所有眾生，作五逆惡，起不善業，當墮阿鼻地獄者，我當為是一切眾生，於阿鼻地獄代受諸苦，令不墮地獄，值遇諸佛諮受妙法，出於生死，入涅槃城。我今要當代是眾生，久久常處阿鼻地獄。[12]

若有眾生罪惡深重，以我善根未能拔濟者，我也當捨壽，入地獄中代其受苦。於一眾生，一生乃至無量生悉皆代苦救度，而十方法界的眾生如微塵數之多，我亦化身微塵數於地獄之中，感受每一身種種重惡苦惱之報。如是乃至無量劫，亦當不違此願，久處地獄，代受諸苦，無有懈怠。

在《大寶積經》中，佛對目連說：

> 我本於眾生有如是大悲，有如是大願，所有眾生於阿鼻大地獄受諸苦惱：

---

[10]《悲華經》卷 7〈4 諸菩薩本授記品〉，(CBETA,T03,no.157,p.212,c16-18)。

[11]《悲華經》卷 7〈諸菩薩本授記品〉，(CBETA,T03,no.157,p.212,c18-p.213,a5)。

[12]《悲華經》卷 7〈諸菩薩本授記品〉，(CBETA,T03,no.157,p.212,c18-p.213,a5)。

黑繩大地獄、僧伽陀地獄、活地獄、叫喚地獄、大叫喚地獄、炙地獄、大炙地獄，我常代此眾生，受諸大地獄中苦，乃至罪畢，受諸苦時心無憂悔。[13]

菩薩代受眾生之苦，非有為其受苦之心，而是懷著同體之念，故無有憂愁與懊悔。代眾生受地獄之苦的菩薩，最有名的要屬地藏王菩薩，在《地藏菩薩本願經》裡有詳細的記載，地藏菩薩曾多世發大誓願：

願我盡未來劫，應有罪苦眾生，廣設方便，使令解脫。[14]

後百千萬億劫中，應有世界，所有地獄，及三惡道，諸罪苦眾生，誓願救拔，令離地獄惡趣、畜生、餓鬼等。如是罪報等人，盡成佛竟，我然後方成正覺。[15]

如是諸願不可勝數，是故地藏菩薩於一切眾生結下不解之緣，盡未來際普救眾生。

## （二）為人及諸趣眾生

菩薩在地獄中拔濟眾生，令其投生人道，再行化度。然眾生業報未盡，雖可投生做人，但還有種種業果，菩薩亦不離不棄。

若有如一佛世界微塵數等，十方世界所有眾生成就惡業，必當受報，生於人中，聾盲、瘖瘂、無手、無腳、心亂失念、食噉不淨，我亦當代如是眾生受於諸罪。[16]

投生為人後，又有種種的障難，難以聽聞佛法。菩薩見此盲聾、喑啞、癲狂失念的眾生亦當久久發大悲心，代受其苦。還有「如生死眾生所受陰、界、諸入，畜生、餓鬼、貧窮、夜叉、拘辦、茶毘、舍遮、阿修羅、迦樓羅等，皆亦如是。」[17]如是於生死中流轉的眾生由於五蘊、十二處、十八界等逼迫之苦，或是生於畜道、餓鬼道、修羅道等諸惡道眾生所受之苦，皆是隨業流轉，屬業繫苦，而正是

[13]《大寶積經》卷 79〈6 大悲品〉，(CBETA,T11,no.310,p.450,c10-18)。
[14]《地藏菩薩本願經》卷 1〈1 忉利天宮神通品〉，(CBETA,T13,no.412,p.779,a25-26)。
[15]《地藏菩薩本願經》卷 1〈4 閻浮眾生業感品〉，(CBETA,T13,no.412,p.781,a20-23)。
[16]《悲華經》卷 7〈諸菩薩本授記品〉，(CBETA,T03,no.157,p.213,a10-14)。
[17]《悲華經》卷 7〈諸菩薩本授記品〉，(CBETA,T03,no.157,p.213,a10-14)。

由於眾生的邪見無智的愚癡，喪諸善法，才導致造作種種惡業，在種種趣中受無量諸苦。故菩薩為諸眾生真正承辦生死大事，即是要救眾生迷四諦之苦。如是種種，菩薩不言放棄。換言之，但凡是眾生受苦受難之處，都是菩薩行菩薩道代眾生受苦難之所。

## 四、菩薩云何能代眾生受苦

| 《華嚴經探玄記》、《大方廣佛華嚴經疏》、《華嚴經行願品疏》代苦之義對照表 | | | |
|---|---|---|---|
| 四種 | 《華嚴經探玄記》[18] | 《大方廣佛華嚴經疏》[19] | 《行願品疏》[20] |
| | 六義 | 七義 | 七義 |
| 唯意樂 | 菩薩代眾生苦，通論有六義：一、謂以苦事自要增其願行故。《瑜伽》第四十九云：問：菩薩從勝解行地隨入淨勝意樂地時，云何超過諸惡趣等？答：是諸菩薩依止世間清淨靜慮。於勝解行地已善積集菩提資糧。……由是因緣為利惡趣諸有情故誓居惡趣如己舍宅。作是誓言：我若唯住如是處所能證無上正等菩提：亦能忍受為除一切有情苦故，一切 | 通論代苦有其七義：一、以苦自要增悲念故。《瑜伽》四十九問云：菩薩從勝解行地，隨入淨勝意樂地時，云何超過諸惡趣等?……意云：謂菩薩於世間清淨靜慮，已善積資糧於多苦有情修習哀愍，無餘思惟，由此修習故，得哀愍意樂及悲意樂。為利惡趣有情誓處惡趣，如己舍宅。設住惡趣能證菩提，亦能忍受，為除物苦願身代受，令彼惡業永不現行，一切善業常得現行。由此悲願力故，一切惡趣 | 一、起悲意樂，自超凡境，事未必能。 |

[18]《華嚴經探玄記》卷 7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉，(CBETA,T35,no.1733,p.245,c29)。
[19]《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.699,b11)。
[20]《華嚴經行願品疏》卷 10，(CBETA,X05,no.227,p.195,b8)。

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 有情諸惡趣業，以淨意樂悉願自身代彼，領受苦異熟果。為令畢竟一切惡業永不現行，一切善業常現行，故心發正願。…… | 諸煩惱品所有麁重，於自所依皆得除遣，得入初地。釋曰：約此但有悲願意樂，身不能代，由悲決定自獲勝益。 | |
| 為緣 | 二、約菩薩留惑、同事，受有苦身，同苦眾生為其說法，令聞法免苦，故名代也。 | 二、約菩薩本為利生，求法苦行已，名為代，後能為物為增上緣，亦名代受。 | 二、修諸苦行，後能與物為增上緣，即名代苦。 |
| | | 三、約菩薩留惑、同事，受有苦身，為生說法，令不造苦因，因亡果喪，亦名代受。 | 三、留惑潤生，受有苦身，為物說法，令不造惡，因亡果喪，即名為代。 |
| 真實代受 | 三、設有眾生而欲造作無間等業，菩薩化止，不從，遂斷其命，由斷彼命菩薩自受惡趣苦報令彼得免無間大苦，此亦名代。此依梁《攝論》第十一辨也。 | 四、設有眾生欲造無間等業，菩薩化止，不從，遂斷其命，菩薩自受惡趣苦報，令彼得免無間大苦，名為代受。此依梁《攝論》第十一說。涅槃仙預國王，亦同此義，非唯意樂而已。 | 四、若見眾生造無間業，當受大苦，無異方便，要須斷命，自墮地獄，令彼脫苦，即名為代。 |
| | 四、由菩薩從初正願為生受苦，修習此願至究竟位，願成自在。常處惡趣救代眾生。如地藏菩薩等及莊嚴王菩薩等。 | 五、由菩薩初修正願為生受苦，至究竟位願成自在，常在惡趣救代眾生。如地藏菩薩及現莊嚴王等，乃至饑世身為大魚，皆其類也。或以光明照觸，或神力冥加，其事非一。 | 五、由初發心，常處惡趣，乃至飢世，身為大魚，即名為代。 |
| 實相理觀 | 五、由菩薩此願契同真如，彼眾生苦亦緣成無性即是真如，以同如之願還潛至即真之苦，依此融通亦名代也。此約同體願力。 | 六、由菩薩此願契同真如，彼眾生苦即同如性，以同如之願，還潛至即真之苦，依此融通亦名代也。 | 六、大願與苦，皆同真性，今以即真大願，潛至即真之苦。 |
| | 六、由普賢以法界為身一切眾生皆是法界，即眾生受苦常是普賢故名代。 | 七、由普賢以法界為身，一切眾生皆是法界，即眾生受苦常是菩薩，故名為代。 | 七、法界為身，自他無異，眾生受苦，即是菩薩。 |

因緣果報是佛法最基本的法則，若違背了因果即非佛法。佛法處處在說自業所招，自心所變，可是在大乘經典中記載有如此多的佛、菩薩發願代一切眾生受苦，這是否違背因果法則？而菩薩又云何能代呢？法藏的《探玄記》，澄觀的《華嚴經疏》、《行願品疏》中對此都有分析，例舉下表以探：

由上所例三個版本關於雲何能代眾生苦的分析，僅小有不同，唯在第二點為緣上，《探玄記》缺少為眾生作增上緣的一分，大致總結六義、七義為四個方向：

## （一）唯意樂

此是菩薩的意樂，即大悲願心。菩薩緣眾生之苦，發起悲心願意代受，然自身處在凡夫境地，在事上未必能代。雖然如此，但也並非毫無意義，因為這樣緣念眾生之苦，能夠增上菩提廣集資糧，伏斷我執，增勝菩薩悲願。《瑜伽師地論》說：菩薩在十迴向圓滿要進入初地之時，善積資糧於多苦有情，修習哀湣，無間斷思維眾苦，由此修習，而得哀湣意樂及悲意樂，發願為利惡趣有情，誓代受苦，長處惡趣。又云：

> 由是因緣，為利惡趣諸有情故，誓居惡趣如己舍宅，作是誓言：我若唯住如是處所，能證無上正等菩提，亦能忍受。為除一切有情苦故，一切有情諸惡趣業，以淨意樂，悉願自身代彼領受苦異熟果，為令畢竟一切惡業永不現行，一切善業常現行，故心發正願。[21]

菩薩將惡趣視如己舍宅，凡能除有情之苦和能證菩提，一切悉能忍受，由是而生起淨意樂。

## （二）為緣

即為令眾生離苦之緣。菩薩發菩提心僅為二事，一、為求取無上菩提，二、為度一切眾生。是故菩薩所行之苦行，皆為能令眾生離苦之緣。

---

[21]《瑜伽師地論》卷 49〈3 地品〉，(CBETA,T30,no.1579,p.565,a17-23)。

1、菩薩本願所行

菩薩為究竟利益眾生，求得正法，不惜自身，修諸苦行。謂得法之後能為一切眾生做增上緣，此亦稱為代受。玄奘譯的《大乘大集地藏十輪經》云：

> 我於過去修菩薩行，精勤求證無上智時，或為求請依聲聞乘所說正法，下至一頌，乃至棄捨自身手、足、血、肉、皮、骨、頭、目、髓、腦，或為求請依獨覺乘所說正法下至一頌，乃至棄捨自身手、足、血、肉、皮、骨、頭、目、髓、腦，或為求請依於大乘所說正法下至一頌，乃至棄捨自身手、足、血、肉、皮、骨、頭、目、髓、腦，如是勤苦，於三乘中下至求得一頌法已，深生歡喜恭敬受持，如說修行時無暫廢，經無量劫修行一切難行苦行，乃證究竟無上智果。[22]

菩薩為求聲聞、緣覺、大乘之法，乃至一偈頌，都能棄捨內外身所有，如此勤苦的求請正法，正是對法的極度尊重。因為有正法才能脫離苦海，度脫無量眾生。菩薩雖為求法而捨身，卻可成就自他二利，如是苦行為增上緣。故亦可稱為代受諸苦。

2、眾生聞法趣修，因亡果喪

眾生因為愚癡無知，不見三寶、不聞正法，故輪迴於苦海之中。澄觀大師說：

> 菩薩留惑同事，受有苦身，為生說法，令不造苦因，因亡果喪，亦名代受。[23]

菩薩為度化有情，乃其大悲願力所驅使，對自己所擁有之見思惑、塵沙惑、無明惑並不會排行第一順位先淨斷，而以四生六道眾生生死輪迴之苦最優先考量而度化之，邊修邊度眾生，其斷惑之心非如二乘之積極，既以眾生為先為重，故留惑為轉生六道資本。於眾生同事，受苦樂之身。此亦稱為「伏習潤生」，指八地菩薩。為眾生演說正法，眾生聽聞正法，如理思維，精進修行，入正定聚，截斷惡因，果自不會生起。所以三祖法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》「普代眾生受苦

[22]《大乘大集地藏十輪經》卷 6〈4 有依行品〉，(CBETA,T13,no.411,p.751,b20-c1)。
[23]《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.699,a22)。

德」中云：

> 謂修諸行法，不為自身，但欲廣利群生，冤親平等，普令斷惡，備修萬行，速證菩提。又菩薩大悲大願以身為質，於三惡趣救贖一切受苦眾生，要令得樂，盡未來際，心無退屈，不於眾生希望毛髮報恩之心。[24]

因菩薩發起大悲大願，以能感苦、樂受的五蘊身進入三惡趣，於眾生同生共處，救贖一切有情離苦得樂，菩薩於無量長劫如是救度而心無退屈，因發的是與眾生同體之心，如同左手助右手，豈能希求報恩。

## （三）真實代受

菩薩真實代眾生受苦有大方便，不拘任何形式及場所，或善或惡，但為利益眾生，於三惡道中化身無數，唯為拯濟群萌。

1、菩薩殺生代苦

> 設有眾生欲造無間等業，菩薩化止不從，遂斷其命，菩薩自受惡趣苦報，令彼得免無間大苦，名為代受。[25]

菩薩殺眾生，實為截斷眾生造惡之因，犧牲己身代其受諸苦果。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中舉涅槃仙預國王為度化一婆羅門的故事。國王其時以智觀察，沒有其它方便唯有斷絕其命才可令其得度，故殺之。婆羅門「命終之後生阿鼻地獄，即有三念：一者自念我從何處而來生此？即便自知從人道中來；二者自念我今所生為是何所？即便自知是阿鼻地獄；三者自念乘何業緣而來生此？即便自知我謗方等大乘經典，不信因緣，為國王所殺而來生此，念是事已，即於大乘方等經典，生信敬心，尋時命終生甘露鼓如來世界，於彼壽命具足十劫。善男子，以是義故，我昔為與是人十劫壽命云何名殺。」[26]

《大方便佛報恩經》中有一故事：無畏王如來正法之時，有一婆羅門子，為阻止賊子和五百同伴免造惡業，而殺賊子，自身墮入地獄，令眾生得安樂。[27]世

---

[24]《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，(CBETA,T45,no.1876,p.639,a12-26)。

[25]《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.699,a22)。

[26]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 47〈25 十迴向品〉，(CBETA,T36,no.1736,p.368,b13-28)。

[27]參考《梵網經菩薩戒本疏》卷 1：在無畏王如來正法之時，有一婆羅門子聰明黠慧，受持五戒，護持正法。婆羅門子緣事他行，遠至他國，與五百人同伴而行，在中途至危險處，有五百群賊常

親菩薩《攝大乘論釋》云：

> 若菩薩由如此方便勝智，行殺生等十事，無染濁過失，生無量福德，速得無上菩提勝果。[28]

以上皆是說明菩薩為使眾生不造無間惡業，故殺眾生，令其免造地獄之苦。因菩薩發心不為殺生而為救度眾生，故心無染著，雖因殺業墮入地獄，終不受其苦，反積攢無量的福德，速得無上菩提勝果，這是甚深的方便道。

上述是殺眾生身代受其苦，亦有菩薩捨自身代眾生苦。如《六度集經·殺身濟賈人經》中記載：菩薩往昔行菩薩道時，為令五百商人免於海中沉船之難，自殺身命獻祭海神，以此真誠度化無量眾生。[29]

諸如此類感人的菩薩奉獻事跡，舉不勝舉。總之，但凡於眾生有利，菩薩捨身赴死，樂此不疲，毫無怨言，以自身之苦，換取眾生安樂。

2、常在惡趣救代眾生

大悲心是菩薩從初始發心緣念眾生而得生起，進而發起菩提心，悲心增勝，直至成等正覺。悲心恒存，不用自用，菩薩願力成熟，故而惡趣眾生不盡，菩薩

---

住其中，欲劫行伴。爾時賊主密遣一人，往觀探查，應時欲發。賊中復有一人，於婆羅門子相識親善，故來告語，令其逃離，免受傷損。時婆羅門子聞是語已，傷心哽咽，欲告語伴，恐同伴害賊主所遣之人，由此沒三惡道受無量苦，若不語同伴，賊當加害於同伴，賊墮三惡道，受無量苦。「作是念已：『我當設大方便，利益眾生，不自為己。三惡道苦，是我所宜。』思惟是已，即便持刀斷此賊命，使諸同伴安隱無為。」爾時同伴齊聲驚問，「你是勝人，是純善之人，為何殺人，作此大惡？」婆羅門子胡跪合掌，心生慙愧述說此事，言為護彼等及諸賊故，殺此人，而我罪報，甘受地獄。諸伴感動，舉聲大哭，為報婆羅門子之恩，即發無上菩提心。五百諸賊聞此婆羅門子是純善勝人，為阻止此事而殺生甘受地獄苦報，亦為之感動，同發無上菩提之心。故《瑜伽戒品》云：「謂如菩薩見劫盜賊，為貪財故，欲殺多生，或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業，見是事已，起心思惟：我若斷彼惡眾生命，當墮地獄，如其不斷彼命，無間業成，當受大苦。我寧殺彼，墮於那落迦，終不令其人受無間苦。」(CBETA,T40,no.1813,p.612,a7-16)。

[28]《攝大乘論釋》卷 11〈6 釋依戒學勝相品〉，(CBETA,T31,no.1595,p.233,c8-10)。

[29]參考《六度集經》卷 6：菩薩往昔行菩薩道時，與五百商人共入大海中採寶，經過數月之後，所採獲的寶物已充盈滿船。眾人欲將載滿眾寶的船隻，駛向本土的途中，不幸遇到風浪，由於波濤洶湧，雷電交加，令眾商人心生佈畏而仰天求哀。菩薩為救五百商人，心生一計，引刀自絕生命，欲殺身濟眾，以祭海神。此一舉動不但止息了海神的怒吼號濤，眾商人也由於船隻被大浪沖上岸而得救。眾人抱著菩薩屍體，仰天號哭，以真誠的態度說：「斯必菩薩，非凡庸之徒……寧令吾等命殞於茲，無喪上德之士矣。」由於言詞至誠懇切而感動諸天，帝釋天子目睹菩薩為救度眾生，誓求佛道的弘慈行徑，從天上下，為眾人說：「斯至德菩薩將為聖雄，今自活之。」以天神藥灌入菩薩口中，待其甦醒，以舟中寶物更勝千倍，贈予菩薩。菩薩還至本土後，「賙窮濟之，惠逮眾生。敷宣佛經，開化愚冥。」(CBETA,T03,no.152,p.36,b1)。

摩訶薩即常在諸惡趣中愍念守護，救代眾生。

由菩薩初修正願，為生受苦，至究竟位，願成自在，常在惡趣救代眾生。[30]

究竟位是指佛位，常在惡趣救代眾生苦如地藏菩薩，地藏菩薩本可早成佛，但因願力所致，不捨眾生，故常在地獄救代眾生。在《地藏十輪經》中廣說地藏菩薩入種種禪定拔除眾生的痛苦，賜與眾生安樂。現莊嚴王菩薩等，以及佛往昔於饑世發願身為大魚，存命忍痛，以身肉救濟眾生數月，皆其類也。

菩薩救代眾生的方式，「或以光明照觸，或神力冥加，其事非一。」如《方廣大莊嚴經》云：

菩薩欲往菩提樹時，放大光明，遍照無邊無量世界，地獄眾生皆得離苦，餓鬼眾生皆得飽滿，畜生眾生慈心相向，諸根不具眾生皆得具足，病苦眾生皆得痊愈，怖畏眾生皆得安樂，獄囚眾生皆得釋然，貧窮眾生皆得財寶，煩惱眾生皆得解脫，飢渴眾生皆得飲食，懷孕眾生皆得免難，羸瘦眾生皆得充健。[31]

《大方等大集經》云：

以虛空藏菩薩神力故，於上空中雨如是等妙法及財，令三千大千世界一切眾生，得無量不可思議快樂，所願具足。有患苦眾生，蒙藥除愈；孤窮眾生，得無量珍寶；繫閉眾生，得開悟解脫；諸根不具者，悉得具足；應被刑戮者，空中雨諸化人而代受之；親愛久別，悉得歡會；被憂煎眾生，悉得無憂；墮三塗眾生，蒙光觸身，除一切苦身心快樂。[32]

如上所引，即可感知菩薩的無盡大悲。是故諸佛菩薩無始以來從未捨棄一眾生，平等普濟，攝化一切有情。

## （四）實相理觀

以諸法實相來講，眾生之苦與菩薩的悲願，皆是如如之一真法性，即同是一

[30]《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.699,b13-14)。
[31]《方廣大莊嚴經》卷 8〈19 詣菩提場品〉，(CBETA,T03,no.187,p.586,a1-8)。
[32]《大方等大集經》卷 16，(CBETA,T13,no.397,p.110,c2-9)。

真法性，又如何不能互相融通，代眾生受苦呢？

1、由菩薩願契同真如

> 彼眾生苦即同如性，以同如之願，還潛至即真之苦，依此融通，亦名代也。[33]

此是澄觀大師就實相上來解釋。華嚴思想的理觀是普容無礙的，由法界緣起的真空實相觀；至理如事、事如理，事含理事的理事無礙觀；最終至全事即理，舉事法即具理事，非於事外求理或理外求事，而是全理即事，事如理遍融的普容無礙觀。此如水與波之喻，水喻真如理體，波喻緣起諸事相。離波浪無水，離水無波浪，水與波浪固然無礙 ，而水和水，波浪和波浪，並皆無礙。此即是圓教的普容無礙觀。菩薩的大願和眾生所受之苦都是緣起的假相，沒有自性。佛菩薩證得人空、法空的平等性，所以能以慈悲拔苦與樂。大菩薩所發大願與眾生所受之苦皆是一真法性，故以即真性之大願潛入到即真性的痛苦，使痛苦融入法界，事理遍融，所以稱為代受。

2、一切眾生皆是普賢法界

佛、菩薩以法界為身，證得自他平等無異，一切眾生皆是普賢法界。眾生受苦即是佛、菩薩受苦，故能消除諸苦，所以稱為代眾生受苦。《起信論》云：心、佛、眾生三無差別。維摩詰居士亦說：「以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。」[34]又言如是之疾，是何原因呢？「菩薩病者，以大悲起。」[35]

綜上，在實代中菩薩設大方便殺欲造作惡業，或只有斷其命根才能令其解脫的眾生，而代其受地獄之果報；亦可殺自身而救度感化一切眾生，以及佛與現莊嚴王菩薩等，發願於饑世身為大魚，救濟眾生。此等皆是以己所能，但苦自以救護眾生，並未違背自作自受的因果。再者，菩薩因悲願力故，長處於地獄中，以入種種禪定拔除眾生之苦，而救代的方式亦以光明照觸或神力冥加等種種不同，

---

[33]《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.699,b13-14)。

[34]《維摩詰所說經》卷 2〈5 文殊師利問疾品〉：「從癡有愛，則我病生；以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩病者，以大悲起。」(CBETA,T14,no.475,p.544,b20-28)。

[35]同上。

這種救代方式由實相理觀，可以試著分析：菩薩在三昧實相之中，觀菩薩之願與眾生之苦，性同真如，故融通無礙；佛、菩薩以其無盡的善根及功德力加持眾生，待眾生減輕業力時，菩薩再以法施令眾生本具的智慧顯露，眾生依之勤修淨業，以止觀力住於實相，使業果無能現形，待其自身功德善根增厚時，業果即使顯現，也會以實相理觀，而能堪忍。這也僅是延緩業報而並非改變因果，還須眾生自身的努力方能解脫。如佛已成就佛道，但還有馬麥[36]之類的果報也。

如經中所說菩薩即發下大願，不捨一眾生，為何還是有眾生常在苦中，又是有什麼樣的眾生菩薩代不了他的苦呢？關於這個問題澄觀大師說有三種密義，菩薩不代眾生苦：

> 一、有緣無緣故，與菩薩有緣則可代也；二、業有定、不定故。不定者可代；三、若受苦有益菩薩令受，方能究竟得離苦故。如父母教子付嚴師令治，如是密益，非凡小所知。[37]

當知佛法講緣，佛尚有三種不能[38]，眾生要與菩薩有緣方可代也；菩薩度化世間，亦不能脫離因果，所以眾生定業，佛、菩薩也無法轉，故不能代也；眾生在逆境當中，可能會對生命的意義進行反思，從苦難當中昇華，得以醒悟，再遇緣發起菩提心，究竟得離苦。如父母愛護子女，望其成才，故將子付於嚴師教導。如是密益，並非無智者與小心量者能了解。所以眾生若受苦有益，菩薩會令受不代也。

## 五、結論

綜上所述，代一切眾生受苦，是菩薩從初發心時即發的大願，雖初時只能以觀眾生苦而增自悲心，不能真實代眾生受苦，然正是這種悲心的推動，菩薩勤修戒、定、慧與四攝、十度、萬行，漸增長福德、善根與智慧資糧，待到觀自善根

---

[36]參考《佛說興起行經》卷 2：佛陀曾受到三個月只能接受馬麥的果報，因此說了過去世曾因嫉妒，對毘婆葉如來說「此髡頭沙門，正應食馬麥，不應食此甘饌之供。」由此因緣與當時同聲附和的五百弟子，即現在的五百比丘同處地獄輾轉輪迴了幾千年，今雖已成佛也得受食三月馬麥之果報。(CBETA,T04,no.197,p.172,a12-13)

[37]《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.699,b24-28)。

[38]佛三不能者：一、不能滅定業也。二、不能度無緣也。三、不能盡眾生界也。《傳燈錄·元珪傳》曰：「佛能空一切相成萬法智，而不能即滅定業；佛能知群有性窮億劫事，而不能化導無緣；佛能度無量有情，而不能盡眾生界；是謂三不能也。」

增厚，坚固菩提心（即等同佛心）的淨信後，復將所修善根迴向於眾生，並思維真實代受眾生之苦。是故菩薩修行至初迴向位時，由菩提心的堅固、善根的厚積就可為眾生真實代受諸苦，並不是純意樂，但也會隨緣隨份，畢竟沒有斷除我、法二執煩惱，還有障礙；至初地時方證得我、法二空，於平等境界中代眾生之苦亦無分別也；至八地無分別功用現起，由本大願悲心，不代而代；至究竟圓滿的佛位，性起不待緣而度三千大千世界無量眾生。菩薩代受諸苦的對象是九法界的眾生，但尤以最苦的地獄眾生及最佳修行法器的人道眾生為主要救代的對象。

然而佛、菩薩代受眾生苦，亦是不會違背因果法則的。首先為了令眾生不造惡業，菩薩殺生，自入地獄代受其苦，皆是以己所能，但苦自以救護眾生；再者菩薩修「至究竟位，願成自在，常在惡趣救代眾生」，這是成就佛位，本願成就自在，即於法界實相中隨緣赴感，彌周法界。此於上述真實代受及以實相理觀中，可以證明：從理上說：以真如實相觀，菩薩之願與眾生之苦性同真如，故融通無礙。以事理相融，故可救拔眾生，乃至令三千大千世界一切眾生離苦得樂。從事相上講：眾生在受到光明照觸或神力冥加時，業力減輕，佛、菩薩再為其說法，眾生依之修持，以止觀力住於實相，使業果無能現形，待其自身功德善根增厚時，業果即使顯現，也會以實相理觀，而能堪忍。這也僅是延緩業報而並非改變因果。然無論菩薩的大願是如何，若眾生和佛、菩薩沒有結過緣或從未種過善根或還有定業存在，佛菩薩也無能為力，無法解救。

菩薩的悲心從始至終貫穿著整個菩薩道。若無悲心，何為菩薩？反過來說菩薩若無眾生何處發心，遑論成佛。是故十方諸佛，自初發心直至成佛，無不悲智雙運，由智照知，生、佛體同，聖、凡無二，理性平等。是以眾生，是諸佛心中的眾生，眾生之苦，等如諸佛之苦。所以十方如來，無不以大悲心為自體。又因湣念眾生苦是迷失真性，進而激發菩提心，上求佛道，下化眾生。希求佛的大智大慧，大慈大悲，徹底拔除眾生之苦，與眾生之樂，所以興慈運悲，恒思救濟。廣修四攝、十度、萬行，積極饒益眾生，故能於利他的行為中成就自利的功德，當二利究竟，福慧具足時，便可以成等正覺。

# 參考資料

## 一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》，CBETA,T09，no.278。
《大方廣佛華嚴經》，CBETA,T10,no.279。
《大方廣佛華嚴經》，CBETA,T10,no.293。
《菩薩地持經》，CBETA,T30,no.1581。
《六度集經》，CBETA,T03,no.152。
《大方便佛報恩經》卷 7〈9 親近品〉，CBETA,T03,no.156。
《悲華經》，CBETA,T03,no.157。
《方廣大莊嚴經》，CBETA,T03,no.187。
《佛說興起行經》卷 2，CBETA,T04,no.197。
《大寶積經》，CBETA,T11,no.310。
《大方等大集經》，CBETA,T13,no.397。
《大乘大集地藏十輪經》，CBETA,T13,no.411。
《地藏菩薩本願經》卷 1〈1 忉利天宮神通品〉，CBETA,T13,no.412。
《維摩詰所說經》，CBETA,T14,no.475。
《金光明最勝王經》，CBETA,T16,no.665。
《大智度論》卷 27〈1 序品〉，CBETA,T25,no.1509。
《瑜伽師地論》，CBETA,T30,no.1579。
《攝大乘論釋》CBETA,T31,no.1595。
《華嚴經探玄記》卷 7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉，CBETA,T35,no.1733。
《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA,T35,no.1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA,T36,no.1736。
《華嚴經行願品疏》卷 10，CBETA,X05,no.227。
《梵網經菩薩戒本疏》，CBETA,T40,no.1813。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA,T45,no.1876。
《宗鏡錄》，CBETA,T48,no.2016。
《續高僧傳》，CBETA,T50,no.2060。

## 二、中日文專書、論文、網路資源等

聖嚴法師《學佛群疑》,《法鼓全集》第五輯・第三冊，台北法鼓文化 1999-12。

印順法師《妙雲集》中編之一《佛法概論》Copyright(c)1998,印順文教基金會。

釋賢度《華嚴學專題研究》出版者財團法人台北華嚴蓮社，錦立印刷製版有限公司，民國 87 年 10 月初版。

釋賢度《華嚴學講義》出版者財團法人華嚴蓮社，耿欣印刷製版有限公司，西元 1994 年 1 月初版。

陳英善《華嚴無盡法界緣起論》出版者財團法人華嚴蓮社，錦立印刷製版有限公司，民國 85 年 9 月初版。

福原蓮月，〈華厳経における救済観〉《印度學佛教學研究》第二十五卷，東京，日本印度學佛教學會，1977，p739~p770。

釋傳法《菩薩代受眾生苦之探討》,《福嚴會訊》第 35 期，頁 2~13。

## 三、電子版工具書

《中國大百科全書》。

藍吉富《中華佛教百科全書》。

釋慈怡主編《佛光大辭典》。

陳義孝編《佛學常見辭彙》。

# 《華嚴經》「異生世主」三學實踐研究
## —— 以「普遍吉祥無垢光夜神」為例

釋天承

華嚴專宗研究所三年級

## 摘　要

戒、定、慧三學，為佛教功夫實踐論中統攝所有佛教修行內容的總綱，是佛教行者為得佛果菩提所應受持、修習的三種學，稱為「三增上學」。《華嚴經》「異生世主」的生命實踐內涵，實亦不出此戒、定、慧三學之範疇，故能受持正法、攝持正法、令佛種性不斷。本文舉「普遍吉祥無垢光夜神」為例，透過善友所在之表法、名號之內涵、法門之殊特等向度，探究《華嚴經》「異生世主」三學實踐之內涵。

「普遍吉祥無垢光夜神」，乃寄第二菩薩離垢地之修行階位，亦即依於初地見道之出世間位，從而進修三學最初之戒學；又，以此地入於後地之斷障、證如，故於二地出心即修諸禪法門，待修習圓滿入於三地；於三地入心時，斷闇鈍障，證勝流真如，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光。此參善友所表徵者，即是修道之正位，故於戒律（得無誤犯）的基礎之上，進一步修習諸禪解脫法門，乃為能成就勝定，更發聞、思、修慧之光；然此乃就「三乘寄位法」之修道行相言。若說華嚴一乘教義者，實屬「普賢行位法」，具攝前後諸位中行，乃一行一切行、一修一切修、一位一切位的圓因大行，有別於凡夫、小乘，以及三乘寄法之行相。

漢民族文化中存在著諸多民間傳奇的信仰，可謂時間久遠，品目齊全，數量驚人；而為數眾多的神鬼、仙佛，除了滿足百姓心中趨吉避凶、消災解厄、平安植福的需求之外，如就眾家神明自身的生命實踐來說，透過戒、定、慧三學，乃至華嚴一乘教法的修學與行持，當是遠遠超越一般民間信仰層面，甚至開展出一個讓眾家神明普遍能夠達到整體生命改造、提昇、優化的實踐進路。今此「普遍吉祥無垢光夜神」，正是憑藉戒、定、慧三學之實踐，助成自他的生命覺醒，乃至寄於三乘法的出世修道位上，展現華嚴一乘不共別圓教中之特勝！

**關鍵字：異生世主、主夜神、普德淨光、普遍吉祥無垢光、寂靜禪定樂普遊步**

# 目　錄

一、前言 ..... - 2 -
二、於「空間場域」和「善友名號」中透露的「智慧正覺」 ..... - 3 -
（一）空間場域之表法 ..... - 3 -
1、「此閻浮提恒河南岸」表徵「契機」之含意
2、「摩竭提國菩提場中」表徵「契理」之含意
（二）善友名號之內涵 ..... - 6 -
1、開顯「能證正智」與「所證法界」之體性
2、展現「悲智育俗」與「行願周遍」之業用
三、從「三乘寄法」談性具的「極淨尸羅」 ..... - 10 -
（一）寄離垢地 ..... - 10 -
1、斷惑與證如
2、成行與得果
（二）性戒成就 ..... - 13 -
1、習久成性：十心持戒之發起淨
2、成自性戒：地中正行之自體淨
四、就「一乘普法」論常然的「三昧定境」 ..... - 15 -
（一）念佛十身三昧 ..... - 16 -
1、依定見佛：菩提身　2、觀外相：相好莊嚴身
3、念內德：智身　4、知所證：法身
5、毛光益物：願身　6、常光發焰：福德身
7、佛變化海：化身　8、圓音持法：力持身
9、隨意立名：意生身　10、調生自在：威勢身
（二）一乘諸禪解脫 ..... - 21 -
1、顯法名體：寂靜禪定樂普遊步勇猛法門
2、辨法業用：攀緣如來為諸定本・正明三禪別顯業用
五、結論 ..... - 27 -
引用文獻

# 《華嚴經》「異生世主」三學實踐研究
## —— 以「普遍吉祥無垢光夜神」為例

## 一、前言

有別於一般民間信仰中的眾家神明，《華嚴經》的「雜類神眾」乃「異生世主」，為佛之上首眷屬，表徵四十二位法身大士，同於智正覺世間主毘盧遮那如來，遍在大經七處九會道場。[1] 此等「異生世主」具足有情眾生的性情、個性，乃至不同的神格特質，何以在法界大經之中，不但無礙其解脫自在，甚至是升格為法身大士，而與如來並列為「三世間主」，共同扮演著「舉果勸樂生信」的重要角色，乃至成為善財童子所參訪的菩薩善友？此除彰顯佛境界「三世間圓滿」的狀態之外，自有其堪為世間主的世間人天善法福德、出世間三乘修道行相，以及出出世間一乘普法性德。[2]

又，戒、定、慧三學，為佛教功夫實踐論中統攝所有佛教修行內容的總綱，是佛教行者為得佛果菩提所應受持、修習的三種學，故稱「三增上學」。《華嚴經》「異生世主」的生命實踐內涵，既然涵蓋出世間的修道層次，亦當不出此戒、定、慧三學之範疇，而能受持正法、攝持正法、令佛種性不斷，甚至寄位於三乘法的修道行相上，開顯華嚴一乘普賢行位法中一即一切、一切即一、普遍圓滿、普融無礙的大方廣境界！

《華嚴經・入法界品》記載了善財童子證入法界之始末。於五十三參當中，自春和主夜神（第三十二參善友，梵名 Vāsanta-va-yanti，唐譯：婆珊婆演底主夜神）開始的十地善友們，皆以「夜神」形像現身，表徵「助成」之意含，實乃凸顯登地菩薩有別於暗夜沉睡的眾生，得為生死大海中出離的嚮導、甦醒的明燈。[3] 又

---

[1] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 534, a18-21。
「都序之中有四十一眾，謂：同生有一，異生三十九，師子座中一。若兼取前菩提樹中所流，及宮殿中無邊菩薩，總四十三眾。此四十三遍於九會。」
此都序之中有四十一眾，除了師子座中的如來之外，更有各方雲集的四十類海眾，是為世尊所化之機，可分為「同生世主」與「異生世主」兩大類，前者如十普菩薩、十異名菩薩（合為一類），後者即雜類諸神眾（十九類）、八部四王眾（八類）與欲色界諸天眾（十二類）。今此四十類海眾，或為有情世間主，或為器世間主，同於智正覺世間主毘盧遮那如來，遍在大經七處九會道場。

[2] 參閱：全國佛學論文發表會網站，釋天承，〈《華嚴經》「異生世主」之生命實踐探討──以「主林神」為例〉，「24 屆（2013）全國佛學論文聯合發表會論文集」。2013/10/20，https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDoxYTRhOTI0OTY2NTNlYWYx。

[3] 《華嚴經探玄記》卷 2，CBETA, T35, no. 1733, p. 134, c23-25。
「主夜神是助成義，非正時故；或闇夜中導引眾生，如下夜天等准之。」

無量主夜神中，「普遍吉祥無垢光主夜神」（第三十三參善友，梵名 Samanta-gambhīra- śrī- vimala- prabhā，唐譯：普德淨光主夜神）寄第二離垢地，乃《華嚴經・世主妙嚴品》主夜神眾之首；[4] 而春和主夜神，昔於寂靜光劫・出生吉祥寶世界，為蓮花光城・妙法岸轉輪王夫人（法智月），亦以「普遍吉祥無垢光夜神」（時名：淨月光）之因緣而發菩提心，無量劫來廣植善根，不墮三途諸惡趣中，亦不生於貧賤之家，恆不離佛及諸菩薩、大善知識。[5] 這似乎都意味著「普遍吉祥無垢光夜神」於自他生命覺醒的修道路上，扮演了極為關鍵的重要角色，具有相當的啟發性！

本文擬以「普遍吉祥無垢光夜神」為例，依唐・貞元年間新譯四十卷本《大方廣佛華嚴經・入不思議解脫境界普賢行願品》為主要研究範圍，輔以晉譯六十卷本、唐譯八十卷本〈入法界品〉經文，以及華嚴宗祖師們所著《探玄記》、《華嚴經疏》、《隨疏演義鈔》及《華嚴經行願品疏》之詮釋，透過「普遍吉祥無垢光夜神」所在之表法、名號之內涵、法門之殊特等向度，從而探究《華嚴經》「異生世主」憑藉戒、定、慧三學之實踐，助成自他的生命實踐歷程，以及寄於三乘法的出世修道位上，展現華嚴一乘不共別圓教中之特勝！

## 二、於「空間場域」和「善友名號」中透露的「智慧正覺」

欲探究〈入法界品〉中的菩薩善友，通常可藉善知識出場的地點、善友名號，及其所得菩薩解脫法門等角度，而得深入善財五十三參中每一參之法義。本文首先就「普遍吉祥無垢光夜神」現身的空間場域和名號，分別探討此參善友的慧學實踐內涵。

### （一）空間場域之表法

關於善友所在之敘述，晉譯六十卷本曰「此閻浮提摩竭提國」，唐譯八十卷本云「此閻浮提摩竭提國菩提場內」，而貞元譯本則稱「此閻浮提恒河南岸摩竭提國菩提場中」。茲就「此閻浮提恒河南岸」與「摩竭提國菩提場中」所象徵之表法，

---

[4] 《大方廣佛華嚴經》卷 1〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 3, c16-21。
「復有無量主夜神，所謂：普德淨光主夜神、喜眼觀世主夜神、護世精氣主夜神、寂靜海音主夜神、普現吉祥主夜神、普發樹華主夜神、平等護育主夜神、遊戲快樂主夜神、諸根常喜主夜神、出生淨福主夜神……。如是等而為上首，其數無量，皆勤修習，以法為樂。」

[5] 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, no. 293, p. 740, c2-p. 741, b2。

分別敘述如次。

### 1、「此閻浮提恒河南岸」表徵「契機」之含意

首先，「閻浮」，梵名 jambu，乃樹之名；[6] 「提」，梵語 dvīpa，為洲之意；合稱「閻浮提」，梵名 Jambu-dvīpa，舊譯為穢洲、穢樹城，[7] 乃盛產閻浮樹之國土；新譯為贍部洲，[8] 乃須彌山四大洲中南方大洲之名，即吾人之住處，因屬南方，故稱南閻浮提、南贍部洲。又，以出產閻浮檀金，故另有勝金洲、好金土之譯名。另外，依據《俱舍論》記載，於四大洲中，唯此閻浮提中有金剛座，一切菩薩將登正覺，皆坐此座。[9]

「閻浮提」，原為印度人對於印度的自稱，本屬印度之專名；然而，隨著佛法的東傳，閻浮提的範圍也就跟著擴大到中國；直到近現代，整個世界的範圍愈是擴大，則泛指我們生存的這個世間。[10] 諸經論中，採用了順應世俗的須彌四洲之說，且一切菩薩皆於此閻浮提菩提樹下金剛座上，成就無上正等正覺；此等無非顯明於人世間成就佛道之必然性，以及佛教為在地化發展所產生——隨方——的適應性。是故，今此善友現身「此閻浮提」，實則象徵契合眾生根機之意涵。

其次，經云「恒河南岸」，亦為順世攝善之緣故。[11] 「恒河」，乃印度民族的靈性精神依託，同時也是印度文明的象徵。而佛法傳入中國後，人們在詮釋經典時，祖師則會依於中國的時空、文化背景加以說明，如《華嚴經疏》提到「南」者，說有五義。[12] 初一、約事，一方善友已是無量，餘方亦復如此；餘四、約表。二者、明義，表捨闇向智故，如《周易・說掛傳》所載，南方離卦，表火，具有

---

6 《大智度論》卷 35〈3 習相應品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 320, a24-28。
「閻浮，樹名，其林茂盛，此樹於林中最大。提，名為洲。此洲上有此樹林，林中有河，底有金沙，名為閻浮檀金。以閻浮樹故，名為閻浮洲。此洲有五百小洲圍繞，通名閻浮提。」
《阿毘達磨俱舍論》卷 11〈3 分別世品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 58, a19-26。
「大雪山北，有香醉山，雪北香南有大池水，名無熱惱。…… 於此池側，有贍部林，樹形高大，其果甘美，依此林故，名贍部洲。或依此果，以立洲號。」

7 《法華義疏》卷 8〈6 授記品〉，CBETA, T34, no. 1721, p. 567, c16。
「閻浮者，此云穢。」

8 《大唐西域記》卷 1，CBETA, T51, no. 2087, p. 869, a29。
「南贍部洲，舊曰閻浮提洲。」

9 《阿毘達磨俱舍論》卷 11〈3 分別世品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 57, c27-p. 58, a4。
「於外海中，大洲有四，謂於四面，對妙高山。南贍部洲，北廣南陿，三邊量等，其相如車。…… 唯此洲中有金剛座，上窮地際，下據金輪。一切菩薩將登正覺，皆坐此座上，起金剛喻定。以無餘依及餘處所，有堅固力，能持此故。」

10 參閱：釋印順，《佛法概論》，頁 124-133。

11 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, b20-21。

12 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55〈39 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 920, a16-26。

光明、華麗、依附等象意，指萬物生長齊明相見；此明萬物皆有所依附，而各得其所宜，意味著凡事依附於正道而行，即得亨通，可推行教化而欣榮天下；是故，聖人南面而聽天下，即取嚮明而治之義。三、中義，離邪僻東西二邊，契中正一實道故。四、生義，南主其陽，發生萬物，表善財增長行故。五、隨順義，背左向右，右即順義；以西域土風城邑、園宅皆悉東向故；自東之南順日月轉，顯於善財隨順教理故。此知，善友現身「恒河南岸」，亦表徵隨順教理而能契合眾生根機之意涵。

### 2、「摩竭提國菩提場中」表徵「契理」之含意

言「摩竭提國」者，梵名 Magadha，中印度國名，王舍城所在，譯為持甘露處、善勝國等。[13] 據《一切經音義》所說：「摩者，不也；竭提，至也；其國將謀兵勇，鄰敵不侵至也。…… 摩，遍也；竭提，聰慧也；言聰慧之人，遍其國內也。…… 摩，大也；竭提，體也；謂五印度中，此國最大，統攝諸國，故名大體也。…… 摩，無也；竭提，害也；即此國法不行刑戮，有其犯死罪者，送置寒林耳！」[14] 另外，「帝釋往昔字憍尸迦，此云繭兒；名阿摩揭陀，此云無毒害，即謂摩揭陀乃過去帝釋修因之處，用為國名。」[15]

於上諸多釋譯中，無論是持甘露、善勝、敵不侵、遍慧、大體、無毒害等，皆顯示「摩竭提國」具有契合真理體性之義；乃至昔為帝釋修因之所在，亦具有藉由修行實踐為以證成真如理體之意涵。也因此，經中稱「摩竭提國」者，一般即是通舉說法之處，且所說法契合究竟真理之體性義。

至於，「菩提場中」者，所謂菩提，此云覺也。又，《一切經音義》引《漢書音義》記載：「築土而高，曰壇；除地平坦，曰場；斯皆神祇之所遊止。」[16] 菩提場，乃釋迦牟尼修證菩提、成佛得道之處，亦作寂滅道場、菩提伽耶、摩訶菩提。是故，經云「菩提場中」，表此修行與真理本體相契，可謂真阿蘭若、正修行處也！此參善友由契理之故，進修三學，得性戒成就、淨戒具足，遠離能起誤心犯戒之

---

[13] 《一切經音義》卷 21，CBETA, C057, no. 1163, p. 64, b21-c5。
「摩揭陁，…… 摩伽此云露，陁此云處，名甘露處國。上古，諸天共阿脩羅鑽海水、出甘露，安置此國，故以名焉。又，摩揭陁，是人名。有人往昔於此修諸功德，得生天上，遂本為名，亦言善勝國。」

[14] 《一切經音義》卷 21，CBETA, T54, no. 2128, p. 434, b1-4。

[15] 《妙法蓮華經玄贊》卷 2〈序品〉，CBETA, T34, no. 1723, p. 675, b4-7。

[16] 《一切經音義》卷 21，CBETA, T54, no. 2128, p. 434, b8。

微細煩惱。[17]

綜觀上述，普遍吉祥無垢光善友現身於「此閻浮提恒河南岸」，乃具有象徵契合眾生根機（契機）之含意；另一方面，言「摩竭提國菩提場中」者，即表徵契合真如理體（契理）之含意。寄十地位的菩薩善友們，自二地的普遍吉祥無垢光善友，至八地的守護一切眾生大願精進力光明善友，皆屬夜神一類，或住「此閻浮提恒河南岸摩竭提國菩提場中」，或住「菩提樹王道場右面」，或住「如來大眾會中」，或「去此不遠菩提場中」，或住「菩提場如來清淨圓滿會中」，或住「菩提場佛眾會中」，或住「菩提場如來會中」，表徵不離菩提心真如體大會海中，而能破除一切眾生無明闇障，無非皆是具足「契理」與「契機」的兩種意涵，而別於暗夜沉睡的有情，得為生死大海中出離的嚮導、甦醒的明燈。

## （二）善友名號之內涵

關於此參善友之名號，晉譯六十卷本曰「甚深妙德離垢光明」，唐譯八十卷本云「普德淨光」，而貞元譯本則稱「普遍吉祥無垢光」。然而，此三譯名事實上皆能呈顯「能證正智」與「所證法界」之體性，並且闡明「悲智育俗」與「行願周遍」之業用。茲就此二層面，分別說明善友名號之內涵如后。

### 1、開顯「能證正智」與「所證法界」之體性

善友梵名 Samanta-gambhīra-śrī-vimala-prabhā。samanta，普遍、周遍之義；gambhīra，甚深、深妙、深遠之義；śrī，妙德、勝德之義；vimala，離垢、無垢之義；prabhā，光明、焰明之義。據《探玄記》記載：「女夜天名者，最勝法界，稱曰甚深；正智證入，名為妙德。」[18] 又，《華嚴經疏》云：「友名普德者，最勝法界，無德不具故；淨光者，正智證入，離誤犯之垢故。」[19] 另外，《貞元新譯華嚴經行願品疏》則說明：「普遍吉祥無垢光者，最勝真如，德無不具。云普遍吉祥無垢，即是第二地名；必與智俱，故云光也。」[20]

華嚴祖師們詮釋此參善友之名號，皆由「能證正智」與「所證法界」的角度切入，從而顯示二地菩薩善友之修證體性。十地聖位，始於初歡喜地，終至第十

---

[17] 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, b21。
[18] 《華嚴經探玄記》卷 19〈34 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 474, b5-7。
[19] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 58〈39 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 941, c13-14。
[20] 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, b21-23。

法雲地，於此十種菩薩地中，總收地地之有為、無為功德，作為十地位之體性。[21] 所謂有為功德，舉其智德，乃能證之正智，即四智菩提，以十地猶屬因位，故指妙觀察智與平等性智，涵蓋唯出世間正智（如理智 / 實智）和世間出世間正智（如量智 / 權智）之範疇；[22] 而無為功德，舉其斷德，則所證之法界；亦即總收地地中自地之「理智二極」（真如與正智二者之究竟），以為十地聖位之體性。[23]

無著《攝大乘論本》頌云：「**法界中有十，不染污無明，治此所治障，故安立十地。**」[24] 頌意略謂：佛法中所以建立十地菩薩階位者，乃專為對治十種能覆、障礙法界真如理之十種不染污無明（十種所知障 / 十種俱生法執），是故安立十地聖位。此知，登地菩薩之所斷障，意取所知障者，但為顯示所知障之有覆性——以其能覆所知境（即二空所顯真如）及能障菩提妙智——而不說其煩惱染污性。何故不言？以煩惱染污為三乘共斷故，非此聖位菩薩斷障中所說，正顯十不染污無明乃登地菩薩於修道位所斷之法。

亦如世親、無性所著《攝大乘論釋》各有頌云：「（菩薩位中）**煩惱伏不滅，如毒咒所害，留惑至惑盡，證佛一切智。**」[25] 今此頌中，毒喻煩惱，咒喻禪定，藥喻智慧；地上菩薩雖有俱生我執之煩惱種子（隨眠），但為禪定、智慧所伏，是故不起現行；地上菩薩留煩惱障種，用以發業潤生，實乃為助悲願受生，遂說留惑至惑盡，煩惱盡時得一切智。此知，斷煩惱障確非十地聖位菩薩之正意，若論十聖位之修道重點，即是所知障對治道，而非煩惱障對治道。

實則「**為斷此障，修十相智，由十相智，得入十地**」，故說「法無我智」之分位差別有十，而安立十地聖位。[26] 今此「**普遍吉祥無垢光**」寄第二離垢地善友，

---

[21] 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 51, b5-7。
「如是十地，總攝有為、無為功德，以為自性；與所修行，為勝依持，令得生長，故名為地。」
《成唯識論述記》卷 10，CBETA, T43, no. 1830, p. 576, b3-4。
「能證、所證，以為地體。」

[22] 《瑜伽師地論》卷 72，CBETA, T30, no. 1579, p. 696, a6-17。
「何等為正智？謂略有二種：一、唯出世間正智，二、世間出世間正智。何等名為唯出世間正智？謂由此故，聲聞、獨覺、諸菩薩等通達真如；又由此故，彼諸菩薩於五明處善修方便，多住如是一切遍行真如智故，速證圓滿所知障淨。何等名為世間出世間正智？謂聲聞、獨覺以初正智通達真如已，由此後所得世間出世間正智，於諸安立諦中，令心厭怖三界過患、愛味三界寂靜；又由多分安住此故，速證圓滿煩惱障淨。又即此智未曾得義，名出世間；緣言說相為境界義，亦名世間；是故說為世間出世間。」

[23] 《成唯識論演祕》卷 7，CBETA, T43, no. 1833, p. 967, a27-29。
「約果與因者。以果與因而為地也。由所求果，方起行故。即隨自地理智二極，皆名為果。」

[24] 《攝大乘論本》卷 3，CBETA, T31, no. 1594, p. 145, c10-11。

[25] 世親，《攝大乘論釋》卷 10，CBETA, T31, no. 1597, p. 375, c16-17。
無性，《攝大乘論釋》卷 10，CBETA, T31, no. 1598, p. 444, c13-14。

[26] 《攝大乘論釋》卷 7，CBETA, T31, no. 1598, p. 423, b13-21。
「所知法界者，謂由十相所顯法界有十無明、所治障住者，謂於十相有十無明、十所治障為障

約二地菩薩修證之體性，即依於初歡喜地所證一切諸法緣起無自性的二空之理，基此出世間正位之上，修戒、定、慧三學之行，進而了達此二空理遍於一切法中最為殊勝、最勝清淨，斷邪行障，證最勝真如，如是得入二地。[27] 亦由翻破戒之過失為無邊德，成於自性清淨戒行（性戒成就），得最勝、無等菩提之果（此謂五重十善中之佛果十善），寄離垢地，以顯地相之別。[28]

依上述所言，今此夜神善友名「**普遍吉祥無垢光**」，正是顯示第二離垢地階位中「能證正智」與「所證法界」之修證體性。因為菩薩十地甚深，難知其分齊，故方便寄世間（一至三地）、出世間（四至七地）、世出世間（八地以上），涵蓋人天乘（一至三地）、聲聞乘（四、五地）、緣覺乘（六地）、菩薩乘（七地）、一乘（八地以上）等法，用以顯示華嚴一乘圓教中不共別圓處及普賢行位法之義相。[29] 而所謂一乘普賢行位法，即此二地行位之中，具攝前後諸位中行；或稱此位滿際，則至究竟位；乃究竟中菩薩，猶非是佛，以果分不可說故。[30]

### 2、展現「悲智育俗」與「行願周遍」之業用

「普遍吉祥無垢光」之名，除可顯示「能證正智」與「所證法界」之體性外，更是闡明「悲智育俗」與「行願周遍」之業用。且如《探玄記》云：「**戒無誤犯之垢，智有照俗之功，故云離垢光明也。**」[31] 亦如《新華嚴經論》所言：「**名普德淨**

---

而住，為斷此障，修十相智，由十相智，得入十地。法無我智，分位名地。謂初地中由遍行義者，即初地中一切法空，無有少法而非是空，故名遍行；了知此義，得入初地。第二地中由最勝義者，謂此空理一切法中最為殊勝，如說離欲最為殊勝；了知此義，得入二地。」

27 《成唯識論》卷 10，CBETA, T31, no. 1585, p. 54, b9-11。
「十真如者，…… 二、最勝真如，謂此真如具無邊德，於一切法最為勝故。」
《攝大乘論釋》卷 10〈5 釋入因果修差別勝相品〉，CBETA, T31, no. 1595, p. 222, a20-b3。
「論曰：何者能顯法界十相？釋曰：此問欲顯真如有十功德相。…… 論曰：於二地，由最勝義。釋曰：人、法二空攝一切法，盡是遍滿義；此義於一切法中最勝清淨。由觀此義，得入二地。」
《華嚴經探玄記》卷 11〈22 十地品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 316, a13-24。
「初、釋名者，依《唯識》第九，具淨尸羅，遠離微細犯戒垢故。《十住論》云，行十善道離諸垢故。《攝大乘》云，由極遠離犯戒垢。世親《釋》云，性戒成就，非如初地思擇護戒。…… 二、來意，有三：一、《地論》云，如是已證正位，依出世間道、因清淨戒，說第二菩薩離垢地。解云，已證正位是前初地，依此出世修三學行，戒最居先，故此來也。二、前地創證真如，猶有微細誤犯戒障，不能性自、不待思擇護持淨戒，故有此地成斯戒行。」

28 《大方廣佛華嚴經疏》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 771, a13-16。

29 《華嚴經探玄記》卷 10〈22 十地品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 299, a2-18。
「今釋有兩重：一、此十地有二分。一、就實十地，唯佛所知；佛智所行，名為果分。…… 二、隨相十地，菩薩所知；菩薩所行，名為因分。是即果分玄絕，當不可說；因分約機，是即可說。此義通一部經中大意。…… 二、言十地有二分。一、約妙智，正證智如境故，離相離言故，名果分，即不可說。…… 二、約方便寄法顯地差別，如下文初二三地，宮同世間；四五六地，同二乘等；又寄禪支、道品、諸諦、緣生以顯地別；令眾因此表解地義，故名因分。」

30 《華嚴經探玄記》卷 6〈17 功德華聚菩薩十行品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 216, b11-c8。

31 《華嚴經探玄記》卷 19〈34 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 474, b7-8。

光夜神者，智悲遍周，照眾生之長夜故，名為淨光；其慈育俗，名之為德，其智不為，性自大用遍周，名之為神。」[32]

又，「普遍吉祥無垢光」者，即《華嚴經》初會菩提場〈世主妙嚴品〉經文所載四十類海眾之「普德淨光主夜神」，乃眾多夜神之首，為「異生世主」中十九類「雜類神眾」之一，屬「器世間主」一類。若依據《華嚴經疏》中「眾海雲集」有關「集意」、「集因」與「辨類」之內容，[33] 今此善友實則扮演法菩提場中「為主伴故的影響眾」、「為作輔翼的常隨眾」、「為守護如來的守護眾」、「為莊嚴道場的嚴會眾」、「為供養故的供養眾」、「為發起此經的發起眾」、「為聞法獲益的當機眾」、「為表法故的表法眾」及「為順證佛、菩薩等的證法眾」等角色意義；又，此夜神以「蒙佛四攝，曾攝受故」、「往在生死，聞圓法故」、「樂聞正法，心無倦故」、「皆勤修習，以法為樂」等無量因緣，遍於大經七處九會，乃至一切無量眾會道場，助佛揚化、顯佛果德，令佛法化流行世間。

初會菩提場之十九類「雜類神眾」，其名皆各有所表。譬如：金剛表般若堅利，善導眾行，至彼岸故；足行通表修行，履佛所行故；城表行德防禦法城、心城故；地表深重願，荷負行德故，亦表心地為依持故……。此參善友為主夜神，所言夜者，象徵無明、黑暗；名主夜神，即是於夜攝化、耀光救物，於生死長夜、大苦海中，導以明慧，令知正路；[34] 表證智妙離眾相，破闇障故。[35] 諸如此等表法，觀其所歎行德，即能知曉其義，以此並得理解「器世間主」如何能夠即染成淨、無礙自在，實則因於往昔曾於菩提正覺的自利領域與眾生攝化的利他領域中之用心及耕耘，更於各各解脫門中（此夜神得寂靜禪定樂大勇健解脫門，亦名寂靜禪定樂普遊步勇猛法門），修持無量悲智願行、信解行證、教理行果，而各自感得器界莊嚴之成就，堪為「器世間主」。

另外，此雜類諸神眾等，除了執金剛神以外，餘十八眾皆為女神，即表慈育之故；菩薩同於彼類，為攝眾生緣故。[36] 又，自春和主夜神以下，有九天神，准梵本中皆為女神，此亦表徵地上菩薩親證真如實理，得同體大慈、無緣大悲，成就自利、利他之行，如世間女眾慈悲德相之呈顯。

綜觀上述，普遍吉祥無垢光善友之名號，無論是晉譯「甚深妙德離垢光明」、唐譯「普德淨光」，或貞元譯「普遍吉祥無垢光」，此三譯名皆能呈顯第二離垢地

---

[32] 《新華嚴經論》卷 38〈39 入法界品〉，CBETA, T36, no. 1739, p. 986, c5-8。
[33] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 533, c21-p. 534, a16。
[34] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 537, c13-p. 538, c17。
[35] 《華嚴經探玄記》卷 19〈34 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 473, b17。
[36] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 538, c18-19。

階位中「能證正智」與「所證法界」之修證體性，即斷邪行障、證最勝真如、成持戒度勝行；乃至藉此寄位修行之相，從而彰顯華嚴一乘圓教的不共別圓之處，以及一乘普賢行位法之特勝。另一方面，則闡明此參善友「悲智育俗」與「行願周遍」之廣大業用。

## 三、從「三乘寄法」談性具的「極淨尸羅」

關於善友法門之殊特，據《貞元新譯華嚴經行願品疏》所載「正授法門」段落，分別有「總答所問」和「別示己法」兩大內容；於中，前者即以「念佛十身三昧」總答善財，後者則說明此參善友所得菩薩解脫，名「寂靜禪定樂普遊步勇猛法門」，也就是修習「一乘諸禪解脫」的法門。然此總別法門，皆是直顯華嚴一乘圓教之特勝，如就寄位修行相言，第二離垢地善友者，即是斷邪行障，證最勝真如，成持戒度勝行。於此，筆者先從「三乘寄法」的角度，探討「普遍吉祥無垢光夜神」所圓滿具足的戒學實踐內涵。

### （一）寄離垢地

華嚴宗祖師的諸論著中，明顯是以小乘、三乘、一乘而分判諸教教義。此言三乘者，抑或以大乘名稱代表三乘，說其教義乃為接引愚法聲聞、根熟聲聞、直進菩薩等，故稱此教義為三乘教或大乘教。如智儼大師《華嚴五十要問答・諸經部類差別義》所云：

> 問：諸經部類差別云何？答：如四《阿含經》局小乘教；《正法念經》舉正解行，別邪解行，通三乘教；《涅槃經》等及《大品經》三乘終教，為根熟聲聞說故；《金剛般若》是三乘始教，初會愚法聲聞故，義意在文；《維摩》、《思益》、《仁王》、《勝天王》、《迦葉》、《佛藏》等為直進菩薩說，…… 《華嚴》一部是一乘不共教；餘經是共教，一乘、三乘、小乘共依故。又，《華嚴》是主，餘經是眷屬。以此準之，諸部教相，義亦可解。[37]

若將三乘或大乘的觀念加以展開，則有大乘（空、相）始教、大乘（空、相）終教、大乘頓教，加上人天小教、二乘小教，以及一乘（共同圓、不共別圓）圓教，即成華嚴宗之小、始、終、頓、圓教相判釋。由此可知，《華嚴經》雖有就三乘教而論述者，用意即在開顯別教一乘教義。如智儼《孔目章》說明晉譯六十卷本經

[37] 《華嚴五十要問答》卷 1，CBETA, T45, no. 1869, p. 523, a29-b10。

中，前五會及第六會〈十明品〉（唐譯：十通品）至〈佛不思議法品〉，是以別教一乘從三乘說；而〈十地品〉經文，即用一乘圓教從三乘教，以顯一乘別教說；正因甚深難解，故寄三乘之教，却顯一乘玄趣，令其聞者一往易解也！[38] 此即所謂「**寄位**」、「**寄顯**」、「**寄三乘顯一乘**」、「**寄三顯一**」，或稱為「**三乘寄位法**」。

從於理上來說，華嚴境界，乃諸佛自內證境界，是為佛之果德，離言詮及教說，不立任何階位；以法性徧周，恆沙功德無不含攝，故圓融相攝，能以一位周徧入於一切諸位，又收諸位攝於一位。但就事相上說，必須要有行布次第，透過一位一位證得，此乃為教示眾生而安立施設，是故寄位於三乘教中，並以此顯明一乘與三乘之差異，表彰華嚴普賢圓因與十佛境界之圓融互攝。又，華嚴祖師們引《仁王經》及《起信論》說終教十信滿心，勝進分上，入十住初，則得不退墮下二乘地，故能暫時化現成佛；[39] 此即說明所謂「**寄位**」，正是寄在「終教」的修道階位，並有其位位之行相。是故，倘若賦予「**三乘寄位法**」一個完整的定義，即是：寄別教一乘之菩薩修行階位，於終教三賢、十聖等行位順次，以此顯示其教門淺深之差別。

據《十地經論》的說明，初地見道已證出世間正位，依出世間道、因清淨戒，說第二菩薩離垢地。[40] 言離垢者，依《成唯識論》記載，為具淨尸羅，遠離微細犯戒垢故；《十住毘婆沙論》則說，行十善道離諸垢故；《攝大乘論》記載，由極遠離犯戒垢；世親著《攝大乘論釋》則說明二地性戒成就，非如初地思擇護戒。[41] 此謂初地始證真如，雖亦受持淨戒，但未能無誤，猶有微細誤犯戒障，不能自性成就十善業道，仍須思擇護持淨戒，故有二地成此戒行。此即第二離垢地之來意。茲就「**普遍吉祥無垢光夜神**」寄第二離垢地之斷惑、證如、成行、得果等層面，論述如次。

---

38 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4，CBETA, T45, no. 1870, p. 586, a16-26。
「《華嚴經》文前之五會，及〈十明〉已後，盡〈不思議品〉，即以一乘別教從三乘說；〈十地〉中文，即用一乘圓教從三乘教，以顯一乘別教說；所以知者，故文中以悉曇字音，會成無盡故也。…… 義深體略難解故，寄三乘之教，却顯一乘玄趣，令其聞者一往易解也。」

39 《華嚴經探玄記》卷 4〈8 賢首菩薩品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 189, a24-b1。
「若三乘初教中，總無化現成佛，以未得不退故。若終教十信滿心，勝進分上，入十住初，則得不退，故能暫時化現成佛，如《起信論》說。若一乘圓教中，實則不依位，寄終教位相，以辨之。於信滿不退之際，則明得彼普賢法界行德，具攝因果，圓融無礙。」
《大方廣佛華嚴經疏》卷 16〈12 賢首品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 622, a4-6。
「一切功德行滿作佛，依究竟菩薩地，《起信》依此，說信成就發心，能八相作佛，文據昭然。況圓融門中，不依位次；寄終教說，信滿即能，因果無礙。」
《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，CBETA, T45, no. 1866, p. 489, a27-b2。
「又《仁王經》云，習忍已前，行十善菩薩有進有退，猶如輕毛隨風東西等；在此修行經十千劫，入十住位，方得不退。故十住初，即不退墮下二乘地，況諸惡趣及凡地耶。」

40 《十地經論》卷 4，CBETA, T26, no. 1522, p. 145, b23-24。

41 《華嚴經探玄記》卷 11〈22 十地品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 316, a13-17。

## 1、斷惑與證如

初地菩薩尚有微細毀犯煩惱垢者，即是邪行障和二種愚之作用。[42] 據《成唯識論》云：「邪行障者，謂所知障中俱生一分」，即障得二地之俱生法執；「及彼所起悞犯三業」，以及因此而發動誤犯的身、語、意三業十惡行；「彼障二地極淨尸羅，入二地時便能永斷」，此論所說斷障及愚，皆約諸地之入地心斷除；「由斯二地說斷二愚及彼麁重」，以此遂說二地斷除兩種愚痴無明之現行及此二類種子；「一、微細悞犯愚，即是此中俱生一分」，即障得二地之俱生法執，此能起惑造業；「二、種種業趣愚，即彼所起悞犯三業，或唯起業、不了業愚」，此乃於種種業往趣種種生處之愚痴無明，即由俱生法執所障而起誤犯三業，及於此業與所得果彼此之關係，尚有愚痴無明之障礙。此約二地菩薩之斷障。

正因斷邪行障而證最勝真如。所謂「最勝真如」，《華嚴經疏》云：「此真如具無邊德，於一切法最為勝故；此亦由翻破戒之失為無邊德，是以成於戒行，得於最勝無等菩提之果。並寄於戒，顯地相別。」[43] 今此二地菩薩善友，斷除邪行障而證最勝真如，遠離能起故犯（麁重）、誤犯（微細）之煩惱，阻斷故心和誤心破戒之過失，進而成就無邊勝妙功德。此約二地菩薩之證如。

## 2、成行與得果

以性戒成就之故，《華嚴經‧十地品》載明菩薩住離垢地，性自遠離一切殺生、性不偷盜、性不邪婬、性不妄語、性不兩舌、不作離間語、性不惡口、性不貪欲、性離瞋恚、又離邪見，如是護持十善業道，常無間斷。[44] 而此品經文中，所謂性自遠離者，實則具有三種離義：[45] 一者、離煩惱，此即因離，謂離能起誤心犯戒的細惑之因，如離殺心之因、離殺心相續而預備助成其殺事之緣（離殺因、離殺緣）。二者、離惡業，此即果行離，謂離犯戒之惡業果報及造作，如離被殺者命根不得相續之業果與惡行（離殺業）。三者、對治離，即以能治之淨法與所治之妄執相對，而對治殺生煩惱產生之原因，於諸眾生所起各種對治之法；如生利益心，使眾生得世間、出世間二種樂因；或生慈愍心，引導眾生令生人、天、涅槃之果；[46] 正以遠離致被害者於死地之種種方便、加功用行等，故得清淨戒具足（離殺法）。

---

[42] 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 52, c22-27。

[43] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 771, a13-16。

[44] 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185, a21-b26。

[45] 《華嚴經探玄記》卷 9〈22 十地品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 287, b3-8。

[46] 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185, a21-25。
「佛子！菩薩住離垢地，性自遠離一切殺生，不畜刀杖，不懷怨恨，有慚有愧，仁恕具足，於一切眾生有命之者，常生利益慈念之心；是菩薩尚不惡心惱諸眾生，何況於他起眾生想，故

今此二地菩薩善友性自遠離十惡業，於攝律儀、攝善法、饒益有情方面，三聚清淨圓滿，成於戒行，即戒波羅蜜增上。此約二地菩薩之成行。

若論所成就之果，《疏》云：「得於最勝無等菩提之果」。[47] 今此果報乃立足於持戒而言，具有五重差別之相，即以十善為基準，從而成就人天十善、聲聞十善、獨覺十善、菩薩十善、佛果十善等五重十善；此中，最勝無等之十善，乃是佛果十善。此約二地菩薩之得果。

如上敘述，即從「三乘寄法」的角度，從第二離垢地之來意、二地菩薩之斷障、證如、成行、得果等，而說具足「極淨尸羅」乃此參善友法門特勝之一，是為「普遍吉祥無垢光夜神」的戒學實踐內涵。值得一提者，《華嚴經》二地菩薩所得五重十善中的佛果十善，乃就華嚴「一乘普法」的角度，闡明一行一切行、一位一切位、行布不礙圓融的別教殊特，是為「寄三乘顯一乘」的例子。

## （二）性戒成就

所謂性戒成就，有二：一者、久積成性，二者、真如性中無破戒垢。[48] 前者乃發起淨，是為入地心；後者乃二地正行之自體淨，是為住地心，明三聚無誤。今此二地菩薩善友已於過去久修成性，更以真如性中無破戒垢之原故，而得性戒成就。

### 1、習久成性：十心持戒之發起淨

此乃於第一大阿僧祇劫中，持續修習尸羅波羅蜜而成。今從初地欲入二地，於二地入心，應當發起十種深契理事之心，名發起淨。以直心持戒故，方能做到三聚圓滿。如《華嚴經・十地品》經文云：

> 菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心。何等為十？所謂：正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心。菩薩以此十心，得入第二離垢地。[49]

---

以重意而行殺害！」

[47] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 771, a13-16。

[48] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 771, b3-4。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 59〈26 十地品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 470, c5-7。

[49] 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185, a16-20。

此十心中，正直心為總，餘九心為別；又於別中，前四心屬攝律儀戒，次三心為攝善法戒，後二心則是饒益有情戒所攝。[50] 菩薩發起十種深心，直心持戒，方能作到三聚淨戒無誤，而入第二離垢地。

### 2、成自性戒：地中正行之自體淨

此即邪行重障及二種愚已經斷除，證最勝真如，得無誤犯破戒之垢染，故能成就自性戒，是謂二地住地心所淨修之三聚淨戒，名自體淨。首先，攝律儀戒之行持，如《華嚴經・十地品》經文云：

> 佛子！菩薩住離垢地，性自遠離一切殺生…… 性不偷盜…… 性不邪婬…… 性不妄語…… 性不兩舌…… 性不惡口…… 性不綺語…… 性不貪欲…… 性離瞋恚…… 又離邪見…… 佛子！菩薩摩訶薩如是護持十善業道，常無間斷。[51]

其次，攝善法戒之行持，即具人天、聲聞、獨覺、菩薩、佛等五重十善，如《華嚴經・十地品》經文云：

> 十不善業道，是地獄、畜生、餓鬼受生因；十善業道，是人、天，乃至有頂處受生因。又此上品十善業道，以智慧修習，心狹劣故，怖三界故，闕大悲故，從他聞聲而解了故，成聲聞乘。又此上品十善業道，修治清淨，不從他教，自覺悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深因緣法故，成獨覺乘。又此上品十善業道，修治清淨，心廣無量故，具足悲愍故，方便所攝故，發生大願故，不捨眾生故，希求諸佛大智故，淨治菩薩諸地故，淨修一切諸度故，成菩薩廣大行。又此上上十善業道，一切種清淨故，乃至證十力、四無畏故，一切佛法皆得成就。是故我今等行十善，應令一切具足清淨；如是方便，菩薩當學。[52]

末後，攝眾生戒之行持，首先觀察眾生流轉於地獄、餓鬼、畜生三途之業因和果報；其次復觀眾生輪迴之過患而發願，願自他一切眾生愛樂安住此十善道；甚而於一切眾生生利益心、安樂心、慈心、悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心、師心、大師心等十種心；並以此救攝十類有情眾生，如顛倒眾生、欲求眾生、有求眾生、邪梵行求眾生，以及好樂聲聞、辟支佛等小乘眾生，二地菩薩皆

---

[50] 《華嚴綱要》卷 35〈十地品第二十六〉，CBETA, X08, no. 240, p. 755, a17-20。
[51] 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185, a21-b26。
[52] 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185, b27-c15。

令住於廣大佛法、廣大智慧。[53]

今此「普遍吉祥無垢光夜神」善友，昔於尸羅波羅蜜習久成性，更於二地入心，發起十種深契理事之心，以正直心持戒；於二地住心時，則淨修攝律儀、攝善法、饒益有情三聚淨戒。正因邪行重障及二種愚悉已斷除，證最勝真如，得無誤犯破戒之垢染，故能成自性戒，具極清淨尸羅，行上上乘十善業道，獲三聚淨戒之圓滿。

## 四、就「一乘普法」論常然的「三昧定境」

整部《華嚴經》所欲闡明者，正是別教一乘之思想，亦即透過毘盧遮那如來與普賢菩薩的因果二位，能扣開門示無智者，為諸有情可化眾生「張大教網，絙生死海；漉天人龍，置涅槃岸」。由於眾生根機不同，分別示以小乘、三乘、一乘等教相：示小乘及三乘教，乃為令眾生信，而能起行分證；示一乘教，令其見聞、解行，後得入證。[54] 若說華嚴一乘不共教之特勝，在於其所闡述諸教義中，文文句句皆具一切，舉凡教義、理事、境智、行位、因果等，莫不如此；隨舉一法，皆具一切法；隨舉一法，皆入一切法中。諸法相互融攝、相互融入，正以文文句句皆在開顯此一主伴圓融、重重無盡之理，稱為一乘不共教。[55] 是故，所謂「普賢行位法」，即是：同佛果相之一乘無礙行位與行相。

於大經中，正明信位終心（十信滿心），即攝一切位及成佛等事，譬如〈梵行品〉經云：「初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」[56] 法藏大師於《探玄記》則說明於此信滿入普賢位，亦即顯示普賢行位體及相用之廣大無邊，乃始終俱括，應在信門該攝諸位、成佛妙果。[57] 故稱別教一乘實不依位，今寄終教位相以辨之，於信滿不退二乘之際，闡明得彼普賢法界行德，具攝因果圓融無礙，如說因門常是菩薩，若取果門則恆作佛。實則大經中之「異生世主」，皆為華嚴別教一乘的大菩薩，誠如澄觀大師所云：「菩薩同於彼類，以攝眾生。」[58] 或說：「莫不皆是一生補處。」[59] 正以往昔於因地修道的因緣不同，故今示現同彼異生眾之生類，意在攝取、度化彼類有情眾生。

---

[53] 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185, c16-p. 186, b24。
[54] 《華嚴五十要問答》卷 1，CBETA, T45, no. 1869, p. 522, a18-29。
[55] 《華嚴五十要問答》卷 1，CBETA, T45, no. 1869, p. 522, b1-11。
[56] 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈12 梵行品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 449, c14-15。
[57] 《華嚴經探玄記》卷 4〈8 賢首菩薩品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 186, c4-6。
[58] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 538, c18-19。
[59] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 534, b19-21。

如前所述，關於善友法門之殊特，據《貞元新譯華嚴經行願品疏》所載「正授法門」段落，分別有「總答所問」和「別示己法」兩大內容；於中，前者即以「念佛十身三昧」總答善財，後者則說明此參善友所得菩薩解脫，名「寂靜禪定樂普遊步勇猛法門」，也就是修習「一乘諸禪解脫」的法門。今此總別二門，皆是直顯華嚴一乘圓教之特勝，下文即自「一乘普法」的角度，從而探討「普遍吉祥無垢光夜神」的定學實踐內涵。

## （一）念佛十身三昧

當善財漸次遊行至普遍吉祥無垢光善友所，問彼夜神：「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何修行菩薩地？云何出生菩薩地？云何成就菩薩地？」於時，夜神首先讚歎善財能發阿耨菩提之心，復能問於諸菩薩地修行、出生，及以成就；爾後，夜神隨即以「念佛十身三昧」總答善財所問。[60] 茲就佛十身總別及貞元譯〈入不思議解脫境界普賢行願品〉經文[61] 及頌文，[62] 對照說明如后。

| 總答所問 —— 念佛十身三昧 | | | |
|---|---|---|---|
| 善男子！菩薩具足十法，則能圓滿諸菩薩行。何等為十？ | | | |
| 總 | 一、依定見佛：菩提身 | 經文 | 一者、得清淨三昧，常見一切如來現前； |
| | | 偈頌 | 一切三世諸如來　皆為信心而出現<br>若具清淨廣大眼　則能普見諸佛海 |
| 別 | 二、觀外相：相好莊嚴身 | 經文 | 二者、以清淨眼，常觀一切如來相好； |
| | | 偈頌 | 汝觀諸佛無垢身　妙相莊嚴極清淨<br>悉坐眾會道場中　示現神通無不遍 |
| | 三、念內德：智身 | 經文 | 三者、以甚深智，知諸如來福智大海； |
| | | 偈頌 | 毘盧遮那善逝尊　道樹降魔成正覺<br>普隨一切眾生心　轉大法輪充法界 |
| | 四、知所證：法身 | 經文 | 四者、知等法界無量諸佛法光明海； |
| | | 偈頌 | 佛證甚深真法性　妙體寂靜無差別<br>色身清淨具莊嚴　普示眾生無有盡 |

[60] 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, c13-22。
[61] 《大方廣佛華嚴經》卷 18〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, no. 293, p. 742, a4-16。
[62] 《大方廣佛華嚴經》卷 18〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, no. 293, p. 742, c9-p. 743, a2。

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 五、毛光益物：願身 | 經文 | 五者、知諸如來一一毛孔<br>放等眾生數大光明海，利益一切； |
| | | 偈頌 | 如來毛孔出光雲　廣大難思無有盡<br>普照一切眾生心　令其煩惱皆除滅 |
| | 六、常光發焰：福德身 | 經文 | 六者、見諸如來一一毛孔出眾寶色光明焰海； |
| | | 偈頌 | 諸佛圓光常遍滿　普照一切微塵剎<br>互相照現色無邊　一一周圓充法界 |
| | 七、佛變化海：化身 | 經文 | 七者、念念出現佛變化海，<br>普遍法界，調伏眾生； |
| | | 偈頌 | 佛身廣大不思議　遍周法界常無盡<br>平等普現於十方　一切剎中無不見 |
| | 八、圓音持法：力持身 | 經文 | 八者、得佛音聲同諸眾生語言音海，<br>能轉三世諸佛法輪； |
| | | 偈頌 | 如來廣大圓滿音　聲光所出言辭海<br>雨大法雨遍群生　令其普覺菩提性 |
| | 九、隨意立名：意生身 | 經文 | 九者、知一切佛無邊名號海； |
| | | 偈頌 | 佛昔無邊劫海中　為攝受我修諸行<br>令我今得見如來　影現十方諸剎海 |
| | 十、調生自在：威勢身 | 經文 | 十者、知一切佛調伏眾生不可思議自在威力。 |
| | | 偈頌 | 如來毛孔出化雲　一一神通無有量<br>調伏一切諸眾生　所有眾苦皆除滅 |
| 善男子！菩薩具足此十種法，則能圓滿諸菩薩行。 | | | |

《貞元新譯華嚴經行願品疏》云：「十身並彰，內外皆具。若專念此，何行不成？」[63] 此即顯示「普遍吉祥無垢光夜神」之修持法門，總為「念佛十身三昧」所攝，以佛十身同彰，內外德相兼具故，如能專念於此，具足此十種法，則能圓滿成就一切菩薩諸行。略解如下：

### 1、依定見佛：菩提身

「一者、得清淨三昧，常見一切如來現前」，此句經文總顯「菩提身」之相，世間影塵皆緣生無性，以非即非離故云清淨，謂成持戒度勝行，故得身、語、意三業清淨，依清淨三昧正定，常見一切如來現在其前；又，以信心不退轉、信力

[63] 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, c21-22。

無能動，而得諸根淨明利，能於現世無礙、無染濁，故說具足清淨廣大眼，即能普見一切佛。亦如此參最後頌文所云：「一切三世諸如來，皆為信心而出現，若具清淨廣大眼，則能普見諸佛海。」

### 2、觀外相：相好莊嚴身

「二者、以清淨眼，常觀一切如來相好」，此句經文別顯「相好莊嚴身」之相，謂成持戒度勝行，故得諸根清淨，以清淨眼常觀諸佛無邊色相莊嚴清淨，且諸相皆伴隨無量隨好光明，令諸罪苦眾生，現世暫得離苦，後世得增上之安樂；[64] 以稱法界故，普於廣處、狹處悉皆圓現，遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪，利益一切眾生。亦如此參最後頌文所云：「汝觀諸佛無垢身，妙相莊嚴極清淨，悉坐眾會道場中，示現神通無不遍。」

### 3、念內德：智身

「三者、以甚深智，知諸如來福智大海」，此句經文別顯「智身」之相。智身的證成，在於能夠窮就性相之源，了解性相圓融之理，而能「會理事、達色空、通大小、收遠近、明純雜、融念劫、了一多、會通局、明卷舒、總圓融」等；[65] 亦得因事見理，以理成事，性相無礙，鎔融任運。謂以甚深正智，知諸如來福智大海，知佛遍於一切時、一切處，普隨一切眾生，恆轉無上法輪。亦如此參最後頌文所云：「毘盧遮那善逝尊，道樹降魔成正覺，普隨一切眾生心，轉大法輪充法界。」

### 4、知所證：法身

「四者、知等法界無量諸佛法光明海」，此句經文別顯「法身」之相。法身之相，無形無相，以法為身，本來即是清淨、湛然、周遍、包羅，故說無有往來，此名「法性法身」；又，依法現色，還如法身，無處不顯，在彼即是在此，以不待往來故，名為「應化法身」。[66] 知佛以此遍十方無往來之法身，遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪，利益一切眾生。亦如此參最後頌文所云：「佛證甚深真法性，

---

[64] 《大方廣佛華嚴經》卷 48〈35 如來隨好光明功德品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 255, c13-20。「佛子！如來、應、正等覺有隨好，名『圓滿王』；此隨好中出大光明，名為『熾盛』，七百萬阿僧祇光明而為眷屬。佛子！我為菩薩時，於兜率天宮放大光明，名『光幢王』，照十佛剎微塵數世界。彼世界中地獄眾生，遇斯光者，眾苦休息，得十種清淨眼，耳、鼻、舌、身、意，亦復如是；咸生歡喜，踊躍稱慶，從彼命終，生兜率天。」

[65] 《華嚴經義海百門》卷 1，CBETA, T45, no. 1875, p. 630, a22-b2。

[66] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 18，CBETA, T36, no. 1736, p. 143, a22-25。

妙體寂靜無差別，色身清淨具莊嚴，普示眾生無有盡。」

### 5、毛光益物：願身

「五者、知諸如來一一毛孔放等眾生數大光明海，利益一切」，此句經文別顯「願身」之相，謂知諸如來一一毛孔放光益物。如佛以願力故，於一切世界、一切集會之中，遍佈大雲、雨無量法雨，以斷除一切眾生之疑惑。然而，隨諸眾生心之所欲，諸處大雲示現不同；[67] 此相現已，一切菩薩及諸眾生，身之與心皆得清涼；而後，從於如來大法身雲、大慈悲雲、大不思議雲等，雨不思議廣大法雨，令一切眾生身心清淨。[68] 是故經云：「毘盧遮那佛，願力周法界，一切國土中，恆轉無上輪。」[69] 即知諸佛以演一切法之願身，遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪，利益一切眾生。亦如此參最後頌文所云：「如來毛孔出光雲，廣大難思無有盡，普照一切眾生心，令其煩惱皆除滅。」

### 6、常光發焰：福德身

「六者、見諸如來一一毛孔出眾寶色光明焰海」，此句經文別顯「福德身」之相。一切諸佛悉有無量常妙光明，普照十方一切世界，不可說不可說諸雜妙色而莊嚴之，普照世間無所障礙，出生一切光明之藏，是為一切諸佛最勝無上常光莊嚴。[70] 經云：「三世所行眾福大海，悉已清淨。」所謂清淨者，即是不從前際來，非向後際去，不於現在住；以稱法界之修持，故無過去、現在、未來三際之分別相。三世以來無量劫的修習，往昔皆悉徧學；佛成正覺，三際已斷，萬行之上，垢習不存，遂說眾福皆淨，謂恆沙等煩惱皆已盡故。即見諸如來以此福德深廣之福德身，遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪。亦如此參最後頌文所云：「諸佛圓光常遍滿，普照一切微塵剎，互相照現色無邊，一一周圓充法界。」

### 7、佛變化海：化身

「七者、念念出現佛變化海，普遍法界，調伏眾生」，此句經文別顯「化身」之相。所謂變化海者，如《華嚴經疏》云「收法界入於一毛」，此明廣容一切；又

---

[67] 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈37 如來出現品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 270, a11-16。
[68] 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈37 如來出現品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 270, b8-11。
[69] 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈2 如來現相品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 32, c11-12。
[70] 《大方廣佛華嚴經》卷 30〈28 佛不思議法品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 593, b17-21。

云「展一毛遍於法界」，即是普遍十方，顯示廣容不礙普遍之理。[71] 謂佛能於一切眾生之中，自在地顯現佛智的差別妙用，以智為先導，無漏清淨的身、語、意業，各現無量神變之力，是名以自在無礙之化身遍於法界，教化、調伏眾生，恆轉無上法輪。亦如此參最後頌文所云：「佛身廣大不思議，遍周法界常無盡，平等普現於十方，一切剎中無不見。」

## 8、圓音持法：力持身

「八者、得佛音聲同諸眾生語言音海，能轉三世諸佛法輪」，此句經文別顯「力持身」之相。所謂佛能力持者，即能顯現諸佛正報佛身及一切佛土依報莊嚴之神變，無論自他、依正二報等種種莊嚴事法，都能夠在佛的光明中恆常顯現，是為三世間以為十身之例證。以此能持自他、依正之力持身，同諸眾生語言音海，遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪。亦如此參最後頌文所云：「如來廣大圓滿音，聲光所出言辭海，雨大法雨遍群生，令其普覺菩提性。」

## 9、隨意立名：意生身

「九者、知一切佛無邊名號海」，此句經文別顯「意生身」之相。除了能隨自意，無不受生；亦隨他意，處處受生；猶如意去，速疾無礙，故稱意生。此即說明佛之般若與慈悲，相應於眾生之機感，隨意速疾，恆常示現於一切國土中受生；正以如來內體圓寂，外應群生，是謂無住涅槃之大用，故《隨疏演義鈔》云「寂然不動，感而遂通」，或稱「法身無生，無所不生」。[72] 謂知諸佛以此隨意受身、隨意立名之意生身，遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪。亦如此參最後頌文所云：「佛昔無邊劫海中，為攝受我修諸行，令我今得見如來，影現十方諸剎海。」

## 10、調生自在：威勢身

「十者、知一切佛調伏眾生不可思議自在威力」，此句經文別顯「威勢身」之相，即能隨諸有情心之所樂，示現受用身、土等種種影像差別，無不周遍。又，依據《華嚴經疏》記載，今此十身悉皆遍坐一切道場；若就威勢身而言，則是遍於一切同類世界（如來名號品）、[73] 一切異類世界（世界成就品）、[74] 一切世界種

---

[71] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 18，CBETA, T36, no. 1736, p. 143, a13-20。

[72] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 18，CBETA, T36, no. 1736, p. 142, a7-25。

[73] 《大方廣佛華嚴經》卷 12〈7 如來名號品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 58, c5-14。
「佛國土不可思議，佛住、佛剎莊嚴、佛法性、佛剎清淨、佛說法、佛出現、佛剎成就、佛阿

中（華藏世界品）、一切世界海中（華嚴世界品）、一切微塵中（世主妙嚴品），[75] 以及剎塵帝網無盡道場（遍於七處九會之中）等六類道場。[76] 佛知眾生樂欲不同，隨其所應，說法調伏；同時，亦以種種方便善巧，令諸眾生各別知見。謂知諸佛以如大慧日出一般的大智慧、大福德、大威勢之光，普遍照明於一切世界、一切道場，乃至遍於一切時、一切處，恆轉無上法輪。亦如此參最後頌文所云：「**如來毛孔出化雲，一一神通無有量，調伏一切諸眾生，所有眾苦皆除滅。**」

於時，夜神告善財言：「**善男子！菩薩具足此十種法，則能圓滿諸菩薩行。**」實則以成持戒度勝行，故得身、語、意三業清淨，依清淨三昧正定，常見一切如來現在其前；又，以信心不退轉、信力無能動，而得諸根淨明利，能於現世無礙、無染濁，故說具足清淨廣大眼，即能普見一切佛。佛子若專念佛十身，成就念佛三昧，必能成滿一切諸菩薩行；故以此法門總攝諸菩薩行，總持一切菩薩地行法，總答諸菩薩地修行、出生，及以成就；遂說「**念佛十身三昧**」乃此參善友法門特勝之一。然而，善友總答此念佛三昧法門者，亦與別示己法中以「**攀緣如來禪**」為諸禪定根本而廣顯業用者，存在著異曲同工、前後輝映之妙。

## （二）一乘諸禪解脫

其後，夜神即以「**一乘諸禪解脫**」別示一己之法門，於中先標名體，後顯業用。名體者，乃普遍吉祥無垢光善友所得菩薩解脫法門，名「**寂靜禪定樂普遊步勇猛法門**」；業用者，即以「**攀緣如來禪**」作為諸定之根本，而廣顯「**現法樂住禪**」、「**引生功德禪**」、「**饒益有情禪**」三種禪之業用。茲就《行願品疏》別示己法之體用，[77] 配合〈入不思議解脫境界普賢行願品〉經文，[78] 對照說明如后。

---

耨多羅三藐三菩提皆不可思議。何以故？諸佛子！十方世界一切諸佛，知諸眾生樂欲不同，隨其所應，說法調伏，如是乃至等法界、虛空界。諸佛子！如來於此娑婆世界諸四天下，種種身、種種名、種種色相、種種修短、種種壽量、種種處所、種種諸根、種種生處、種種語業、種種觀察，令諸眾生各別知見。」

[74] 《大方廣佛華嚴經》卷 7〈4 世界成就品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 36, a21-25。
「諸佛子！世界海有種種差別形相。所謂：或圓、或方、或非圓方，無量差別；或如水漩形、或如山焰形、或如樹形、或如華形、或如宮殿形、或如眾生形、或如佛形，如是等有世界海微塵數。」

[75] 《大方廣佛華嚴經》卷 5〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 22, a2-3。
「佛於一切微塵中，示現無邊大神力，悉坐道場能演說，如佛往昔菩提行。」

[76] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 4〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 533, a14-19。

[77] 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, c23-p. 142, b23。

[78] 《大方廣佛華嚴經》卷 18〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, no. 293, p. 742, a16-b26。

| 別示己法 —— 一乘諸禪解脫 | |
|---|---|
| 一、先標名體 | 別示己法，謂得禪定。**二地出心，即修諸禪，滿入三地**。 |
| 善男子！我得菩薩解脫，名「寂靜禪定樂普遊步勇猛法門」。 | |
| 二、廣顯業用 | 明攀緣如來為諸定本，並正明三禪別顯業用。 |
| （一）攀緣如來<br>為諸定本 | 見佛無著，即寂靜義；**見佛法界，即攀緣如義**；<br>**無取、無入**，即同「**如來清淨禪**」義。<br>所以無著者，**窮了如來之體性故**；<br>亦**知諸佛十身無礙，且此十身不離體用**。<br>體外無用，用即是體；用外無體，體即是用。<br>體即法性，用即智應；二既不二，理智圓融。<br>唯一無礙法界之身，隨相顯十，以表無盡。<br>如是觀察，何著何取，是謂**攀緣如實自覺智境不思議事**，<br>豈非如來清淨禪耶？ |
| 普見三世一切諸佛，亦見彼佛清淨國土、道場、眾會、三昧神通相應行海、<br>種種名號、說法、壽命、言音、身相種種不同，充滿法界，悉皆明見，<br>甚深趣入而無取著，亦無入處。知諸如來非去，世趣永滅故；非來，體性無生故；<br>非生，法身平等故；非滅，無有生相故；非實，住如幻法故；非虛，利益眾生故；<br>非遷，超過生死故；非壞，性常不變故；一相，言語悉離故；無相，性相本空故。 | |
| （二）正明三禪<br>別顯業用 | 明現法樂住禪、明引生功德禪、明饒益有情禪。 |
| 善男子！我如是知一切如來時，<br>於菩薩寂靜禪定樂普遊步勇猛解脫門，分別了達，成就增長。 | |
| 1、明現法樂住禪 | **寂靜禪定樂業用**。正顯四禪者，以如來禪導於四禪，<br>不同凡、小，不同三地寄位四禪。四禪不同，即為四別。<br>然大、小雖異，四禪支林功德，名數皆同，義則大同。 |
| （1）初禪 | 思惟，觀察，堅固，莊嚴，普遍照明種種境界，（對治支）<br>圓滿廣大，甚深隨順，住平等際，（利益支）<br>不起一切妄想分別（所離障），大悲救護一切眾生（利益支），<br>一心不動，修習初禪；（所依支） |
| （2）二禪 | 息諸意業（所離障），攝諸眾生，智力勇猛，（對治支）<br>喜心悅懌（利益支），修第二禪（所依支）； |
| （3）三禪 | 思惟一切眾生自性（對治支），厭離生死（所離障），<br>住涅槃樂（利益支），修第三禪（所依支）； |
| （4）四禪 | 悉能息滅（四受俱亡，唯有捨受，是利益支；捨、念清淨，為對治支）<br>一切眾生眾苦熱惱（所離障），修第四禪（所依支）； |
| 2、明引生功德禪 | **普遊步業用**。引生功德禪，有三功德： |

| | |
|---|---|
| | 一、不同凡夫愛味於禪，不同小乘入於無願，能引一切智願；<br>二、一三昧中出多三昧解脫境界；三、成就變化，無所不生。<br>此三，即是難行之相，皆普遊步。<br>上來皆約一乘，異於三地寄法，故云普入法界。 |
| （1）能引一切智願 | 增長圓滿一切智願； |
| （2）出生諸三昧海 | 善巧出生諸三昧海，入諸菩薩解脫海門； |
| （3）成就清淨變化 | 遊戲一切菩薩神通，成就一切清淨變化，以清淨智普入法界。 |
| 3、明饒益有情禪 | **普遊步業用**。種種方便，無不饒益，亦普遊步義。 |
| （1）令入非家 | 善男子！我修習此解脫門時，以種種方便成熟眾生。<br>所謂：於在家放逸貪欲眾生，令生不淨想、不愛樂想、可厭想、疲勞想、逼迫想、繫縛想、羅剎想、無常想、苦想、空想、無我想、無主想、不自在想、老病死想。<br>自於欲境，不生愛樂，亦勸眾生不著欲樂，唯住法樂；<br>出離於家，入於非家。 |
| （2）作助道緣 | 若有眾生住於空閑，我為止息諸惡音聲；<br>於靜夜時，為說深法，與順行緣，開出家門，<br>示正道路，為作光明，除其暗障，滅其怖畏。<br>讚出家業，歎佛、法、僧及善知識具諸功德，<br>亦勸親近、承事、供養善知識行。 |
| （3）修四正斷 | 善男子！我修如是解脫門時，令諸眾生離非法貪，捨邪分別，<br>未生惡法，令其不生；（未生惡，令不生）<br>若已作者，皆令止息，妄想境界所不能轉；（已生惡，令永斷）<br>未生諸善法、未修波羅蜜、未求一切智、未起殊勝願、<br>未發大慈悲、未造人天業，皆令得生；（未生善，令得生）<br>若已生者，令其增長。（已生善，令增長） |
| 我與如是順道因緣，乃至令成一切智智。 | |

《貞元新譯華嚴經行願品疏》云：「別示己法，謂得禪定。二地出心，即修諸禪，滿入三地。」[79] 此即說明二地菩薩善友所以修持諸禪法門之原由。唯識經論說十障者，皆約十地之入地心斷障。例如：異生性障，初地入地心斷；邪行障，二地入地心斷；……。又，三地寄同世間修法，得圓滿世間等持、等至及聞法總持。換言之，二地出心，即開始修習諸禪法門，待修習圓滿入於三地；於三地入心時，斷闇鈍障，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光。[80] 現就「普遍吉祥無垢

[79] 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 140, c23-24。
[80] 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 52, c27-p. 53, a6。

光夜神」所修諸禪法門，分別體用二層面說明之。

### 1、名體：寂靜禪定樂普遊步勇猛法門

今此善友得菩薩解脫，名「寂靜禪定樂普遊步勇猛」。言「寂靜」者，契理無著；止、觀雙運，名為「禪定」；現法樂住，故稱為「樂」；大用無涯，謂「普遊步」；稱「勇猛」者，同普遊步之義。[81] 善友法門之名者，實則涵蓋根本智內證與後得智策修的兩種層面，故於法門之業用上，即此「寂靜禪定樂普遊步勇猛」之呈顯。於中，「攀緣如來禪」，乃攀緣如實自覺智境不思議事，同於如來清淨禪之義，更以此為根本而廣顯後三種禪之業用；「現法樂住禪」，即「寂靜禪定樂」之業用；「引生功德禪」和「饒益有情禪」，則是「普遊步勇猛」之業用。

### 2、業用：攀緣如來為諸定本・正明三禪別顯業用

其次，廣顯善友法門業用的經文段落中，即顯示「攀緣如來禪」總為諸定之根本，並闡明「現法樂住禪」、「引生功德禪」、「饒益有情禪」以別顯法門之業用。

#### （1）明攀緣如來禪

《楞伽經》記載「四種禪」的說法，「攀緣如來禪」乃其中第三種。[82] 四種禪，依次為愚夫所行禪（凡夫所行禪）、觀察義禪（觀察相義禪）、攀緣如禪（攀緣如實禪）與如來禪（清淨如來禪），是為大乘經典對於禪法觀修次第之分類。所謂攀緣如來禪，即由觀察人無我、法無法，而更進一步將二無我之分別妄想消除，如實地不生一切妄想；以加行位中，猶觀能所二取為空，唯識實性為有故，必須空、

---

「三、闇鈍障，謂所知障中俱生一分，令所聞、思、修法忘失。彼障三地勝定總持及彼所發殊勝三慧，入三地時便能永斷。由斯三地說斷二愚及彼麁重。一、欲貪愚：即是此中能障勝定及修慧者，彼昔多與欲貪俱故名欲貪愚。今得勝定及修所成彼既永斷欲貪隨伏，此無始來依彼轉故。二、圓滿聞持陀羅尼愚：即是此中能障總持聞、思慧者。」

81 《華嚴經行願品疏》卷 7，CBETA, X05, no. 227, p. 141, a1-3。

82 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉，CBETA, T16, no. 670, p. 492, a13-28。

「大慧！有四種禪。云何為四？謂：愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。云何愚夫所行禪？謂：聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，骨鎖無常、苦、不淨相，計著為首；如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。云何觀察義禪？謂：人無我自相、共相，外道自、他俱無性已；觀法無我，彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。云何攀緣如禪？謂：妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。云何如來禪？謂：入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：『凡夫所行禪，觀察相義禪，攀緣如實禪，如來清淨禪。』」

有二相悉皆滅盡之後，方能證入真理；[83] 若如實觀照第一義諦，非但所觀察的人我、法我（所觀境）不可得，能觀察的心（能觀智）亦不可得。又，所謂如來清淨禪，即地上菩薩於所緣境、無分別智皆無所得，不取種種戲論相故，乃名實住唯識真勝義性，即證真如；[84] 智與真如平等平等，俱離能取、所取相故，成辦眾生不思議事。

今此善友以得菩薩解脫法門，普見一切諸佛海、佛剎海、眷屬海、佛神力海、佛名號海、轉法輪海，知彼諸佛壽命無量、音聲微妙、法身清淨充滿法界，亦不著如來一切諸相。所謂見一切諸佛等遍滿法界，乃攀緣如來之義；但以無取著、無入處故，即同如來清淨禪之義。然所以無著者，即在窮了如來之體性；亦知諸佛十身無礙，且此十身不離體、用之體（理體）、相（相狀）、力（力用）、性（性分本質）、德（離染具德）之關係。[85] 實則體外無用，用即是體；用外無體，體即是用。體即法性，用即智應；二既不二，理智圓融。唯一無礙法界之身，隨相顯十，以表無盡。如此觀照無所取著，實乃攀緣如實自覺智境不思議事，謂同如來清淨禪。

值得一提者，經云：「**善男子！以如是知一切如來時，善友得於菩薩寂靜禪定樂普遊步勇猛解脫門，分別了達，成就增長。**」此即說明「**攀緣如來禪**」實乃承前起後之關鍵，非但呼應前述總答善財之「**念佛十身三昧**」法門，同時亦為後述三大禪定業用之根本，闡明「**一乘諸禪解脫**」法門，異於凡夫、二乘與三地寄位中的禪定修持，故經云「**大悲救護一切眾生**」，乃至「**以清淨智普入法界**」等。

### （2）明現法樂住禪

所謂「**現法樂住**」，是指修習禪定，離一切妄想，身心寂滅，現受法味之樂，而安住不動；乃經由修善靜慮，住於解脫之法樂；屬於「**寂靜禪定樂**」之業用。今此經文中正顯四禪者，實以如來禪導於四禪，不同凡小，不同三地寄位四禪，

---

83 《唯識三十論頌》卷 1，CBETA, T31, no. 1586, p. 61, b10-11。
「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。」

84 《唯識三十論頌》卷 1，CBETA, T31, no. 1586, p. 61, b14-15。
「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」

85 《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 十行品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 107, c22-29。
「佛子！此菩薩摩訶薩（第九善法行）成就十種身。所謂：入無邊法界非趣身，滅一切世間故（非去）；入無邊法界諸趣身，生一切世間故（非來）；不生身，住無生平等法故；不滅身，一切滅、言說不可得故；不實身，得如實故；不妄身，隨應現故；不遷身，離死此生彼故；不壞身，法界性無壞故；一相身，三世語言道斷故；無相身，善能觀察法相故。」
另可參閱《大方廣佛華嚴經疏》卷 23〈21 十行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 671, b15-c14。
及《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 44〈21 十行品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 340, a25-b12。

此亦彰顯「一乘諸禪解脫」法門之特勝。四禪不同，即為四別。[86] 然大、小雖異，四禪支林功德，名數皆同，義則大同。

色界四禪者，初名有尋有伺靜慮（離生喜樂地），具尋、伺、喜、樂、心一境性五禪支；二名無尋無伺靜慮（定生喜樂地），具內淨、喜、樂、心一境性四禪支；三名離喜靜慮（離喜妙樂地），具行捨、憶念、安慧、樂、心一境性五禪支；四名離樂靜慮（捨念清淨地），具捨、念清淨、中受、心一境性四禪支。於《十地經論》中，將此十八禪支統攝為四類，亦即：一、離障（所離障），二、修行對治（對治支），三、修行利益（利益支），四、彼二依止三昧（所依支）；然此四中，後三為支，初一非支。若合於此參經文者，詳見上表。

### （3）明引生功德禪

所謂「引生功德禪」，即能引三大功德：一者、能引智願，不同凡夫愛味於禪，亦不同小乘入於無願，是故能引一切智願；二者、一三昧中出多三昧解脫境界；三者、成就變化，無所不生。此三，即是難行之相，皆屬「普遊步」之業用。若合於此參經文者，「增長圓滿一切智願」乃第一功德，「善巧出生諸三昧海，入諸菩薩解脫海門」即第二功德，「遊戲一切菩薩神通，成就一切清淨變化，以清淨智普入法界」則為第三功德。又，此約一乘而言，異於三地寄位修行所說，故稱以清淨智普入法界。

---

[86] 《十地經論》卷 5，CBETA, T26, no. 1522, p. 156, b2-23。
「禪無色差別，有四種：一、離障（所離障），二、修行對治（對治支），三、修行利益（利益支），四、彼二依止三昧（所依支）。是初禪中，離諸欲（五欲）、惡（十惡）、不善法（五蓋：貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑），是名離障，如經『即離諸欲、惡、不善法』故；有覺有觀，是名修行對治，如經『有覺有觀』故；喜樂，是名修行利益，如經『離生喜、樂』故；入初禪行，是名彼二依止三昧，如經『入初禪行』故。第二禪中，滅覺、觀，是名離障，如經『滅覺、觀』故；內淨，是名修行對治，滅覺、觀障，如經『內清淨心一處，無覺、無觀』故；心一處者，修無漏不斷三昧，行一境故；定生喜樂，是名修行利益。如經『定生喜、樂』故；入二禪行，是名彼二依止三昧，如經『入二禪行』故。第三禪中，離喜，是名離障，如經『離喜』故；行捨、憶念、安慧，是名修行對治，如經『行捨、憶念、安慧』故；身受樂，是名修行利益，如經『身受樂』故；入三禪行，是名彼二依止三昧，如經『入三禪行』故。第四禪中，斷苦斷樂，先滅憂、喜，是名離障，如經『斷苦斷樂，先滅憂、喜』故；捨、念清淨，是名修行對治，如經『捨、念清淨』故；不苦不樂（捨受），是名修行利益，如經『不苦不樂』故；入四禪行，是名彼二依止三昧，如經『入四禪行』故。無色三摩跋提，亦有四種。」
《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 188, a14-19。
「佛子！是菩薩住此發光地時，即離欲、惡、不善法，有覺有觀，離生喜、樂，住初禪；滅覺、觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜、樂，住第二禪；離喜，住捨、有念、正知，身受樂，諸聖所說；能捨、有念，受樂，住第三禪；斷樂，先除苦，喜、憂滅，不苦不樂，捨、念清淨，住第四禪。」

### （4）明饒益有情禪

言「饒益有情禪」者，謂善友修習此解脫門時，以種種善巧方便，無不饒益廣大眾生，亦屬「普遊步」之業用所攝。首先，令離欲入於非家。即於在家放逸貪欲眾生，令生不淨、逼迫、繫縛、無常、不自在等十四想；自於欲境，不生愛樂，亦勸眾生，不著欲樂，唯住法樂；出離於家，入於非家。其次，乃為一切眾生作助道、順行之因緣。如開出家門，示正道路，為作光明，除其暗障，滅其怖畏；更讚出家業，歎佛、法、僧及善知識具諸功德，亦勸親近、承事、供養善知識行。末後，普令廣大眾生修習四正勤。謂令一切眾生不起貪愛、妄想，不生邪念差別之心，不作一切諸惡之業；若已生貪心、邪見分別及惡業之眾生，皆令止息：若尚未生善法、未種善根、未修波羅蜜行門、未求一切智慧、未生起大慈悲法、未造人天福業的眾生，普令生長善根；若已生善根、做諸善事，便令增長一切善根。如此，與一切眾生無量助道因緣，乃至令其成就一切智智。又，所謂一切智智，即是佛智；故此「饒益有情禪」者，亦約一乘而言，遂說普令成就一切智智。

今此「普遍吉祥無垢光夜神」善友，乃寄第二菩薩離垢地之修行階位，以此地入於後地之斷障、證如，故於二地出心即修諸禪法門，待修習圓滿入於三地；於三地入心時，斷闇鈍障，證勝流真如，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光。然而，此參善友所修諸禪法門者，實以如來禪導於諸禪，不同凡夫、二乘，亦不同三地寄位四禪，實乃彰顯「一乘諸禪解脫」法門之特勝。又，善友別示一己所得之菩薩解脫法門，即以「攀緣如來禪」作為諸定之根本，而廣顯「現法樂住禪」、「引生功德禪」、「饒益有情禪」三種禪之業用，同時亦呼應前述總答善財之「念佛十身三昧」法門，依清淨三昧正定，常見一切如來現在其前，又以窮了諸佛體性，故得見佛無著、入佛法界無取無入，成滿一切諸菩薩行，成辦眾生不思議事。如上是為「普遍吉祥無垢光夜神」之定學實踐內涵。

## 五、結論

《華嚴經》中的「異生世主」實乃華嚴別教一乘的大菩薩，正以往昔於因地修道的因緣不同，故今示現同彼異生眾之生類，意在攝取、度化彼類有情眾生。從一乘不共教的角度來說，異生世主們的生命實踐展現，正是自「世間」跨界至「出世間」乃至是「出出世間」，而達到生命改造、提昇、優化的實踐過程，這當中融攝了世間人天善法福德、出世間三乘修道行相，以及出出世間一乘普法性德。

又，〈入法界品〉乃大經三番遍明六位行法因果中的第三番，故得藉善財五十三參善友們之所在、名號及法門等面向，從而方便理解善友所寄階位修行中之修道體性與行相，乃至探究華嚴一乘不共別圓之深意。

今舉「普遍吉祥無垢光夜神」為例，探討《華嚴經》「異生世主」三學實踐之內涵。首先，透過善友所在空間場域之表法，現身於「此閻浮提恒河南岸」，乃具順世攝善之義，象徵隨順教理而能契合眾生根機（契機）之含意；另一方面，言「摩竭提國菩提場中」者，則是通舉說法之處，且所說法契合究竟真理之體性義，表徵契合真如理體（契理）之含意；此即善友所在空間場域的表法中，所透露出的慧學實踐內涵。寄十地位的菩薩善友們，自二地「普遍吉祥無垢光」起，至八地「守護一切眾生大願精進力光明」止，皆屬夜神一類，且均不離「菩提場如來會中」，無非具足「契理」與「契機」的兩種意涵，有別於暗夜沉睡的眾生，得為生死大海中出離之嚮導、甦醒之明燈。

關於此參善友之名號，無論是晉譯「甚深妙德離垢光明」、唐譯「普德淨光」，或貞元譯「普遍吉祥無垢光」，此三譯名皆能呈顯第二離垢地階位中「能證正智」與「所證法界」之修證體性，即斷邪行障、證最勝真如、成持戒度勝行；乃至藉此寄位修行之相，從而彰顯華嚴一乘圓教的不共別圓之處，以及一乘普賢行位法之特勝；即此二地行位之中，具攝前後諸位中行；或稱此位滿際，則至究竟位。

另一方面，善友名號同時闡明華嚴菩薩「悲智育俗」與「行願周遍」之廣大業用。今此善友實乃扮演大經初會法菩提場中的影響眾、常隨眾、守護眾、嚴會眾、供養眾、發起眾、當機眾、表法眾和證法眾等角色意義；又，此夜神以「蒙佛四攝，曾攝受故」、「往在生死，聞圓法故」、「樂聞正法，心無倦故」、「皆勤修習，以法為樂」等無量因緣，遍於大經七處九會，乃至一切無量眾會道場，助佛揚化、顯佛果德，令佛法化流行世間。正因往昔曾於菩提正覺的自利領域與眾生攝化的利他領域中之用心及耕耘，更於各各解脫門中，修持無量悲智願行、信解行證、教理行果，即染成淨、無礙自在，而感得器界莊嚴之成就，堪為「器世間主」。此即善友名號之內涵中，所透露出的慧學實踐內涵。

關於善友之法門。首先，從「三乘寄法」的角度，即就第二離垢地之來意、二地菩薩之斷障、證如、成行、得果等，而說「具極清淨尸羅」乃此參善友法門的特勝之一。今此二地菩薩善友，昔於尸羅波羅蜜習久成性，更於二地入心，發起十種深契理事之心，以正直心持戒；於二地住心時，則淨修攝律儀、攝善法、饒益有情三聚淨戒。正因邪行重障及二種愚悉已斷除，證最勝真如，以真如性中無破戒垢之原故，而得性戒成就，得無誤犯破戒之垢染，具極清淨尸羅，行上上

乘十善業道，獲三聚淨戒之圓滿。此即善友法門中，所圓滿具足的戒學實踐內涵。

其次，就「一乘普法」的向度，此參夜神善友之修持法門，總為「念佛十身三昧」所攝，以佛十身同彰，內外德相兼具故，如能專念於此，具足此十種法，則能圓滿成就一切諸菩薩行；同時，夜神善友並揭示其所得「菩薩寂靜禪定樂普遊步勇猛解脫門」，正是以如來禪導於諸禪，不同凡夫愛味於禪，不同小乘入於無願，亦不同三地寄位四禪，實乃彰顯「一乘諸禪解脫」法門之特勝。今此菩薩解脫法門，實則涵蓋根本智內證與後得智策修的兩種層面，故於法門之業用上，即此「寂靜禪定樂普遊步勇猛」之呈顯。「攀緣如來禪」，乃攀緣如實自覺智境不思議事，所謂見一切諸佛等遍滿法界，乃攀緣如來之義；但以無取著、無入處故，即同如來清淨禪之義；更以此為諸定之根本，從而廣顯後三種禪之業用；同時，亦呼應前述總答善財之「念佛十身三昧」法門，依清淨三昧正定，常見一切如來現在其前，又以窮了諸佛體性，故得見佛無著、入佛法界無取無入，成滿一切諸菩薩行，成辦眾生不思議事。又，「現法樂住禪」，即「寂靜禪定樂」之業用；「引生功德禪」和「饒益有情禪」者，則是「普遊步勇猛」之業用。此即善友法門中，以「念佛十身三昧」總攝諸禪法的定學實踐內涵。

戒、定、慧三學，為佛教功夫實踐論中統攝所有佛教修行內容的總綱，是佛教行者為得佛果菩提所應受持、修習的三種學，而《華嚴經》「異生世主」的生命實踐內涵，實亦不出此戒、定、慧三學之範疇，故能受持正法、攝持正法、令佛種性不斷。「普遍吉祥無垢光夜神」，乃寄第二菩薩離垢地之修行階位，亦即依於初地見道之出世間位，從而進修三學最初之戒學；又，以此地入於後地之斷障、證如，故於二地出心即修諸禪法門，待修習圓滿入於三地；於三地入心時，斷闇鈍障，證勝流真如，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光。換言之，此參善友所表徵者，即是修道之正位，故於戒律（得無誤犯）的基礎之上，進一步修習諸禪解脫法門，乃為能成就勝定，更發聞、思、修慧之光；此約三乘寄位修行相言。若說華嚴一乘教義者，實屬普賢行位法，具攝前後諸位中行，乃一行一切行、一修一切修、一位一切位的圓因大行。

漢民族文化中存在著諸多民間傳奇的信仰，可謂時間久遠，品目齊全，數量驚人；而為數眾多的神鬼、仙佛，除了滿足百姓心中趨吉避凶、消災解厄、平安植福的需求之外，如就眾家神明自身的生命實踐來說，透過戒、定、慧三學，乃至華嚴一乘教法的修學與行持，當是遠遠超越一般民間信仰層面，甚至開展出一個讓眾家神明普遍能夠達到整體生命改造、提昇、優化的實踐進路。今此「普遍吉祥無垢光夜神」，正是憑藉戒、定、慧三學之實踐，助成自他的生命覺醒，乃至

寄於三乘法的出世修道位上，展現華嚴一乘不共別圓教中之特勝！

# 【引用文獻】

## 佛教藏經或原典文獻


《大方廣佛華嚴經》（六十華嚴）。CBETA, T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》（八十華嚴）。CBETA, T10, no. 279。
《大方廣佛華嚴經》（四十華嚴）。CBETA, T10, no. 293。
《楞伽阿跋多羅寶經》。CBETA, T16, no. 670。
《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
《十地經論》。CBETA, T26, no. 1522。
《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
《瑜伽師地論》。CBETA, T30, no. 1579。
《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
《唯識三十論頌》。CBETA, T31, no. 1586。
《攝大乘論本》。CBETA, T31, no. 1594。
《攝大乘論釋》（世親釋 / 真諦譯）。CBETA, T31, no. 1595。
《攝大乘論釋》（世親釋 / 玄奘譯）。CBETA, T31, no. 1597。
《攝大乘論釋》（無性釋 / 玄奘譯）。CBETA, T31, no. 1598。
《法華義疏》。CBETA, T34, no. 1721。
《妙法蓮華經玄贊》。CBETA, T34, no. 1723。
《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
《成唯識論述記》。CBETA, T43, no. 1830。
《成唯識論演祕》。CBETA, T43, no. 1833。
《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
《華嚴五十要問答》。CBETA, T45, no. 1869。
《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
《華嚴經義海百門》。CBETA, T45, no. 1875。

《大唐西域記》。CBETA, T51, no. 2087。
《一切經音義》。CBETA, T54, no. 2128。
《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。
《華嚴綱要》。CBETA, X08, no. 240。
《一切經音義》。CBETA, C057, no. 1163。
《大明三藏法數》。CBETA, P182, no. 1615。

## 中文專書、論文或網路資源等

釋印順（1992）。《佛法概論》。台北：正聞出版社。（修訂二版）
靄亭法師（2000），《華嚴一乘教義章集解》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。（四版）
賢度法師（2002）。《華嚴經十地品淺釋》（上、下冊）。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。（初版）
賢度法師（2004）。《華嚴經世主妙嚴品淺釋》（上、下冊）。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。（初版）
林光明、林怡馨（2005）。《梵漢大辭典》（上、下冊）。台北：嘉豐出版社。（初版）
林光明、林怡馨、林怡廷（2011）。《梵漢佛教語大辭典》（上、中、下冊）。台北：嘉豐出版社。（初版）
釋天承，〈《華嚴經》「異生世主」之生命實踐探討——以「主林神」為例〉，「24 屆（2013）全國佛學論文聯合發表會論文集網站」。2013/10/20，https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDoxYTRhOTI0OTY2NTNlYWYx。

## 電子版工具書

美國佛教會・佛教電腦資訊庫功德會製。《佛學辭典集成》。FoDict v3.2.21 電子版。
明・一如等集註。《三藏法數》。FoDict v3.2.21 電子版。
明・楊卓主編。《佛學次第統編》。FoDict v3.2.21 電子版。
慈怡主編。《佛光大辭典》。FoDict v3.2.21 電子版。
丁福保編。《佛學大辭典》。FoDict v3.2.21 電子版。
藍吉富主編。《中華佛教百科全書》。FoDict v3.2.21 電子版。
陳義孝編。《佛學常見辭彙》。FoDict v3.2.21 電子版。

# 四門義理與法界緣起

## ——以《華嚴一乘教義分齊章》為中心

楊祖榮

北京大學哲學系 2012 級

## 摘　要

本文以法藏《華嚴一乘教義分齊章》為考察文本，對法藏“三性同異”、“因門六義”與“十玄無礙”、“六相圓融”這四門義理的內涵進行詳細梳理，進而分析出此四門義理之內在關聯與互動關係，并試圖以此為基礎，構建出法藏法界緣起思想的部份論證，明晰“四門義理”在法藏法界緣起思想的基石意義。在筆者看來，這“四門義理”中，“三性同異”與“因門六義”是直接來自唯識宗的相關概念，但其表述與側重卻與唯識宗不同，它們是法藏對法界緣起思想之構建，多指生成論而言。“十玄無礙”和“六相圓融”則主要承自智儼法師的相關理論，法藏對此加以吸收和發展，多指圓融論。如果說前兩者是法界緣起之理論基礎，那麼后兩者則是前兩者的具體體現，是“法界緣起”的內容。四門義理之表述雖各有不同，然其內在的邏輯脈絡是一致的，都具有較強的系統論色彩。並且，此四者間存在著緊密的內在互動關係。這一互動關係對法界緣起思想的論證和表述有著重要的意義，既共同體現出該思想因由與內容，又表徵了宇宙論的相關意涵。

**關鍵字：三性同異　因門六義　十玄無礙　六相圓融　法界緣起**

# 一、前言

《華嚴一乘教義分齊章》乃由唐朝賢首法藏大師（643—712）所著。法藏大師被認為是華嚴宗的實際創造者,是中古時期重要的佛經翻譯家和佛學義理高僧。除了這些身份外，陳金華教授在 Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)[1]一書中還揭示了法藏作為神秘主義者、律師、捨身供養者、奇跡製造者、巫師、魔術家、技術的發明和推廣者、導引術和道教色彩的儀軌的修煉者以及援儒入佛的儒家典籍的熱情讀者等多重身份。[2]然而，最為人所熟知的還是其在義理與宗派上的成就。這固然是因為研究視角的框定選擇，也在一定程度上表明這方面的造詣很深，以至於掩蓋了其他方面的身份。

法藏大師的義學成就，可以從其留下的相關著作中知道。法藏的著作種類甚多，按湯用彤在《隋唐佛教史稿》中的考證，現存有 23 部，知名而已佚者約有 20 餘部。[3]其中主要的著作有《華嚴探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》和《起信論義疏》等。其中，《華嚴一乘教義分齊章》不僅是法藏最主要的代表作之一，也被認為是華嚴學綱要書中最具代表性的著作。鎌田茂雄在《華嚴學研究資料集成》中給予了高度評價，認為該書既是法藏依據《華嚴經》所作的華嚴學概論，也是一種佛教概論，是研究華嚴學的入門書和必讀書。[4]除了高度評價外，鎌田茂雄還對其作了詳盡的介紹。

《華嚴一乘教義分齊章》有許多別名[5]，其中最主要的是《五教章》。不同的書名一定程度上可以反映記錄者或稱呼者對其內容的概括和定位。以《華嚴一乘教義分齊章》為例，“華嚴一乘教義分齊”即本章所著之綱領，本章開宗明義，即是爲了闡明華嚴一乘教義之分量齊限。中國佛學院華嚴學教研組在《〈華嚴五教章〉基礎教程》中則進一步詮解，認為其包含《華嚴經》與“華嚴宗”的不同，前者乃從華

---

[1]Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang,* Leiden, The Netherlands; Boston: Brill, 2007.

[2]陳金華，《法藏新畫像》，收於《漢語佛學評論》第一輯，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 173—194 頁。

[3]湯用彤，《隋唐佛教史稿》，北京：北京大學出版社，2010 年，第 137 頁。

[4]鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》，日本：大藏出版株式會社，昭和五十八年，第 247—252 頁。

[5]這一點徐紹強在《〈華嚴五教章〉版本與思想源流及影響》一文中有詳細歸納，參見《佛學研究》，1994 年 00 期。按照徐紹強的歸納，《華嚴一乘教義分齊章》的別名有《華嚴教分記》、《一乘教分記》、《華嚴一乘教分記》、《華嚴中一乘五教分齊義》、《華嚴經中一乘立教分齊義記》、《五教章》、《義分齊》、《教義分齊》、《五教義分齊》、《華嚴教義分齊》、《華嚴一乘分教記》、《教義章》、《賢首分齊記》。

嚴家自身的角度而論，後者乃是從別家宗派之角度而論。[6]

在歷史流傳中，《華嚴一乘教義分齊章》有草本、煉本、和本與宋本之分。草本與煉本之名出自朝鮮均如法師（923—973）的《釋華嚴教分記圓通鈔》，據其記載，草本為法藏原本，煉本為義湘（625—702）改訂本；和本是奈良時代傳入日本的版本，也是日本僧人和學者講解注疏所用之底本；宋本是淨源（1011—1088）所校訂，也是宋朝"華嚴四大家"[7]所注解的本子，後於鎌倉時代流入日本，為區別于"和本"，日本華嚴學者稱其為"宋本"，而中國華嚴學者也常稱其為"唐本"。[8]這些版本中，有的版本間文字和排列次序上有出入，如和本與宋本中第三卷與第四卷的位置調換。位置前後的不同，在於對本書理解側重的不同。若將其理解為判教書，則側重點在五教；若將其理解為詮釋一乘圓融義，則側重點在義理分齊或四門義理。這也是《華嚴五教章》和《華嚴一乘教義分齊章》名稱不同的原因所在。本文所選定的版本是中華書局於 1983 年出版的《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊所收錄的《華嚴一乘教義分齊章》[9]，其來源乃基於金陵刻經處刊刻流通的宋本。

《華嚴一乘教義分齊章》就內容而言，主要可以分為判教和一乘教義理的闡釋兩部份，與之相對應的分別是"五教說"與"四門義理"。如果說前者在於突出華嚴"別教一乘"之概念，那麼後者則更強調"法界緣起"之義理。正如前面所分析的，對於這兩種思想的側重，連帶文本的次序，標題的選擇，是有爭議的，存在不同的理解。然而，這樣的爭議對接下來的討論並沒有太多的影響，因為本文寫作之論域僅集中於後者，旨在勾勒出"四門義理"內部的關聯、互動與論證。

或許正是因其思想的特色與系統，《華嚴一乘教義分齊章》在後世的流傳中有極大的影響。[10]就中國而言，在宋代有對其注疏而得名的"宋代華嚴四大家"，其後也有僧人不斷地敷講註釋，直到民國還有靄亭的《華嚴一乘教義章集解》；在朝鮮，義湘曾對《華嚴一乘教義分齊章》改訂次序，均如法師也曾加以全文注解；這樣

---

[6]中國佛學院華嚴學教研組編，《〈華嚴五教章〉基礎教程》，北京：宗教文化出版社，2013 年，第 5—6 頁。

[7]此華嚴四大家並非指宋代華嚴最出名之四家，而是因其都對《華嚴五教章》有注疏而得名。見王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 27 頁。

[8]詳細可見鎌田茂雄《華嚴學研究資料集成》一書和徐紹強《〈華嚴五教章〉版本與思想源流及影響》一文。

[9]法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，收錄於石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編寫，《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，北京：中華書局，1983 年。

[10]當然，這也與其能夠在會昌法難中保存下來有密切關係。

的注解情況在日本尤甚，僅專門的注解書就達七十八種之多。

由上看來，對《華嚴一乘教義分齊章》的研究是極為重要和必要的。這一進程也早已開始，目前最專門的研究是徐紹強的碩士學位論文《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》，收錄于《法藏文庫·中國佛教學術論典》第 18 冊[11]，其他的，如吉津宜英也曾有專文對其進行研究[12]。事實上，凡對法藏思想之研究，尤其是對其一乘教義與法界緣起的探討都離不開對《華嚴一乘教義分齊章》思想的探討。就此來看，本文之寫作是個極為重要而古老的話題，故本文之寫作不敢奢望能有所突破與創新，但求能在吸收已有研究之基礎上，詳盡系統地對其思想意涵、內在理路和相關論證，進行梳理和詮釋。因此，筆者嘗試以法藏《華嚴一乘教義分齊章》為主要考察文本，對法藏“三性同異”、“因門六義”與“十玄無礙”、“六相圓融”這四門義理的內涵進行詳細梳理，進而分析出此四門義理之內在關聯與互動關係，并試圖以此為基礎，構建出法藏法界緣起思想的相關論證，明晰“四門義理”在法藏法界緣起思想的基石意義。

## 二、三性同異

“三性”是大乘瑜伽唯識派所常用的概念，即遍計所執性、依他起性和圓成實性。但即便在同一脈絡體系下，這一概念的含義和運用也經歷了一定的變化。[13]其中，《攝大乘論》中關於“三性”的說明，值得我們注意。《攝大乘論》有真諦和玄奘兩個譯本。真諦譯本《應知勝相品》之一、之二與玄奘譯本《所知相分》都是解釋三性的。但兩者在譯名上略有不同，真諦譯為“依他性相”、“分別性相”和“真實性相”，而玄奘譯為“依他起自性”、“遍計所執自性”和“圓成實自性”。

法藏對唯識“三性”概念進行吸收和改造，并用以闡釋華嚴法界緣起之義理。在法藏看來，“三性一際，據一全收，真妄互融，性無障礙。”[14]之所以有這樣觀點，離不開法藏對“三性”的特殊詮釋和分析。

---

[11]佛光山文教基金會印行，《法藏文庫·中國佛教學術論典》第 18 冊，碩博士學位論文。對於徐紹強的研究，不得不提及其老師方立天先生的研究。應該說，徐紹強的研究在很大程度上承襲了方立天先生的研究。詳見方立天《法藏與〈金師子章〉》，北京：中國人民大學出版社，2012 年，64—123 頁。

[12]吉津宜英，《〈華嚴五教章〉研究》，《駒澤大學佛教學部研究紀要》36 號，1978 年。本文主要就源流版本和引用情況對《華嚴五教章》進行了分析。

[13]這一點在韓廷杰《唯識宗的三性三無性》中有過考察，但卻失之於脈絡性的詳細堪辨。參看韓廷杰，《唯識宗的三性三無性》，《五台山研究》，1993 年，第 3 期。

[14]《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第 179 頁。

真中二義者：一、不變義，二、隨緣義；依他二義者：一、似有義，二、無性義。所執中二義者：一、情有義，二、理無義。[15]

這樣的區分，大體可以放入本與末、體與用、空（無）與有、常與無常、一與多、靜與動這樣的框架之下。這顯然與唯識三性的表述不同，反而帶有《大乘起信論》真如觀的色彩，具有明顯的如來藏論的真常意味。法藏做這一步區分並非只是簡單的辨明層次與結構，而是爲了對此加以分析，以更好的說明“三性一際”的道理。

由真中不變，依他無性，所執理無。由此三義，故三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。
又，約真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也。
即由此三義與前三義是不一也。是故真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。[16]

法藏把真如（圓成實性）中的不變義，依他起性中的無性義，遍計所執性中的理無義放在一起，認為其“不壞末而常本”，能體現三性一際的道理。又將圓成實性中的隨緣義，依他起性中的似有義，遍計所執性中的情有歸為一類，認為其“不動本而常末”，同樣體現三性無異的道理。如果說前三義側重於本、體、空（無）、常、一和靜，那麼後三義則強調了末、用、有、無常、多和動。文中所引的兩段經文分別出自《維摩詰所說經》和《佛說不增不減經》，雖然在引用上與原意有差異，但卻較好說明了本末間的道理，為三性一際的論證，提供了依據。進一步的，法藏由兩類不同的三義，一際無異，最終得出“三性”“真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙”的結論。

然而，這樣的論證並非沒有問題。後續的兩個質疑，即“依他似有等，豈同所執情有耶”和“如何三性各有二義而不相違”則一陣見血的指出了問題的關鍵。

對於前一問題的回答，法藏以遍計所執性的情有義與依他起性中的似有義為

[15]同上，第 184 頁。
[16]同上，第 179 頁。

例，并加以分析，認為一方面遍計所執性中的情有義乃是執著於緣起以為實在，與依他起性中的似有並無差別；另一方面，若拋棄了遍計所執性中的情有義，依他起性中的似有義也不會出現。而圓成實性的隨緣義也是如此。其歸結點便在於對緣起的虛妄執著。

對於後一問題的回答則涉及到對整個三性的分析。具體如下：

在圓成實性中，真如雖然隨緣而成於染淨，但卻仍然保持自性清淨。反過來，也正是由於其自性清淨，所以才能隨緣而成染淨。這一道理在鏡喻中得到很好的說明，鏡子現染淨而不失明淨；不失明淨，方現染淨。因此法藏說："當知真如道理亦爾，非直不動性淨，成於染淨，亦乃由成染淨，方顯性淨；非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。"[17]由此，圓成實性之不變義與隨緣義，全體相收，一性無二，不相違也。

在依他起性中，因緣似有顯現而非真有，則可知其必無自性。反過來，也正因為其無自性，故而才需藉緣而成似有。因此法藏說："由無自性，得成似有；由成似有，是故無性。"[18]之後法藏舉《大智度論》、《中論》和《涅槃經》的話語，分別說明緣生顯無性、無性明緣生和無性即因緣，因緣即無性的道理。如果前兩者是分別就一側面敘說，那麼後一者則是對前兩者的超越，是對緣生似有與無性關係的最終概括。由此，法藏得出依他起性中似有義與無性義，性不相違，全體相收，畢竟無二。

在遍計所執性中，就道理層面而言是無的，然而"雖復當情，稱執現有"，於無處橫計為有。反過來，橫計為有才能知道其於理上，畢竟是無。這一點在木杌喻上得到很好的說明。木杌之上本無鬼，卻橫計為有；如果木杌之上真有鬼，也就不稱其為橫計有鬼，因為若木實有鬼，也就稱不上"計"。故而法藏認為："今既橫計，明知理無；由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無。"[19]由此，遍計所執性上之情有與理無之二義也一性無二。

在對兩個最為關鍵的問題進行回應的過程，同樣也是法藏"三性一際"理論的解釋與構建過程。在這一過程有明顯的兩條脈絡，即兩種三義。若將這兩種三義置於"有"與"無"的框架下，又該如何審視呢？對這一問題的回應，可以對"問答抉擇"

[17]同上，第 179 頁。
[18]同上，第 179—180 頁。
[19]同上，第 180 頁。

中之三門，即“護分別執”、“示執之失”與“顯示其義”，來分析。

在“護分別執”中，通過“有”、“無”、“亦有亦無”和“非有非無”這四個問題，對“真如”、“依他”與“遍計”三性依此發問，并加以回應闡釋，來揭示出不可對三性起分別執的道理，亦不可將其放入這四句中的任何單獨一句。因為無論放入哪一句，都會面臨與此相反情狀的責難。這也從另一個角度說明了，爲什麼法藏需要對三性各做兩義的區分，即便這樣的區分看上去還存在著矛盾。

前已告誡不應對三性起分別執，但如果起了分別執，又會有怎樣的過錯呢？法藏在“示執之失”中有詳細的說明。他以“有”、“無”為範疇來對三性加以分析，依此闡明三性若執著於“有”、“無”所犯之過失。這樣的過失，基本可以歸納為“常”與“斷”兩種。無論是“常”還是“斷”其過失的理由是共通的，即不能了知每一性中的兩義都是全體相收，一性無二的，反而執著於其中一者，將兩者絕對與孤立。值得說明的是，法藏對三性這樣的理解，與某些經文中的表述似略有區別，故而他在對問題的回應中，多有會通經文之舉。如真如“常”是“不異無常”的“不思議常”；依他“有”是“不異空之有”等。

明瞭以上分析之關竅後，在“顯示其義”中，法藏對三性與有無的關係做了概括。他認為三性是有、是無、是亦有亦無、是非有非無。這表面上看與之前的不有、不無、不亦有亦無、也不非有非無相矛盾，但實際上，兩者所表達的意思是一致的，即不可對三性起分別執。

這一點與法藏對三性的論證是一致的。這一論證的核心在於“總說”中的歸納：“三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙”；“真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，二分雙融，無礙全攝”[20]。

## 三、因門六義

法藏“因門六義”說來源之一，是玄奘譯《攝大乘論·所知依分》的“種子六義”。該品主要解釋阿賴耶識。《攝大乘論》中有偈頌言：“剎那滅俱有，恒隨轉應知，決定待眾緣，唯能引自果。”21這當中便有說明“種子六義”的名稱，分別為：剎那滅、俱有、待眾緣、決定、引自果、恒隨轉。對“種子六義”解釋較為詳細的在《成唯識論》。

[20]同上，第 185 頁。
[21]無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》第 31 冊，第 135 頁，上。

另一個來源是智儼。在《華嚴五十要問答・四十三如實因緣義》中，智儼就從因體（無與有）、力用（有力與無力）和助緣（待緣與不待緣）這三個方面對一切“因”進行考量，進而提出“因門六義”說。

> 又，一切因有六種義：一、空有力不待緣，念念滅故；二、有有力不待緣，決定故；三、有有力待緣，如引顯自果故；四、無無力待緣，觀因緣故；五、有無力待緣，隨逐至治際故；六、無有力待緣，俱有力故。[22]

法藏的“因門六義”，其名目與智儼的“因門六義”是一致的。

> 初，列名者，謂一切因皆有六義：一、空有力不待緣；二、空有力待緣；三、空無力待緣；四、有有力不待緣；五、有有力待緣；六、有無力待緣。[23]

但法藏說提出的“因門六義”與“種子六義”是相互對應的。雖然“種子六義”與“因門六義”的含義並不相同，但法藏卻對此加以會通解釋：

空有力不待緣，與剎那滅義對應；因其剎那滅，故其無自性，所以是空；因其剎那滅而使得果法得生，故言其有力；然其剎那滅並非由外在緣力所導致，故云其不待緣。

空有力待緣，與俱有義對應；因其因果同時俱有方才存在，故可知其非真有，實為空；因其因果同時俱有而使得果法得生，故言其有力；然因其因果俱有之故，因必不孤，故云其待緣。

空無力待緣，與待眾緣義對應；因其待眾緣，故其於內無自性，於外又待緣；也因其待眾緣而因不生，故無法生得果法，故言其無力。

有有力不待緣，與決定義對應；因其決定，自性不改，所以是有而非空；因其自性不改之時卻仍能使得果法得生，故言其有力；因其自性不改，不需外緣便能生得果法，故云其不待緣。

有有力待緣，與引自果義對應；因其能引現自果，故其非空而為有（因為空不能因現自果）；也正因其能引現自果，故其必然是有力；然而，這一引現自果須

[22] 智儼《華嚴五十要問答》，《大正藏》第 45 冊，第 531 頁，中。
[23]《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第 185 頁。

得待緣方生，故云其待緣。

有無力待緣，與恒隨轉義對應；因其恒隨他轉，故其不可無，必為有；因其恒隨轉中，無法違背他緣之作用，必待他緣而起作用，故一方面言其待緣，另一方面又稱其無力引生結果。

法藏的這一步處理極為精妙，可以算是涵蓋了所有原因的種類。然而這其中的許多關竅仍未能展開，故而便會產生諸多疑問：爲什麼是緣六法而不是其他；爲什麼不建立無力不待緣；待緣指的是待何緣；因望緣有六義，緣對因的情況如何；因中有六義，果中是否也有；現行為種因是否也有六義。對這些疑問的解決，便構成法藏對“建立者”的說明。這些回應主要可以分幾點來說：

第一，按道理，因體、力用和助緣三項內容的排列組合應該有八種，其中空無力不待緣，有無力不待緣不在法藏因門六義之列，因為這兩項既無力，又不待緣，又怎麼能稱其為因呢，故不列。故而以因體、力用和助緣之三項組合，取六義，不多也不少。

第二，就因與緣而言，所謂待緣者，待的不是“因門六義”中的其他幾支，而是除因緣外的等無間緣、所緣緣和增上緣。而因與緣間的關係，若以緣對因來說，則可分為“親因”和“疏緣”這兩類。所謂“親因”是同類緣望同類果，所謂“疏緣”是此類緣望他類果。前者得有六義，後者則不具備。

第三，就果上言，唯有“空”“有”二義，果從他生，無有自性，故言其空；果為因酬，是為假有，故言其有。然而，互為因果的情況下又怎麼辦呢？法藏認為，這時候因果其實是一法，如果它作為因時，那麼它就具有六義；如果它作為果時，則只有空有兩義。“是故六義唯在因中。”

第四，如果六義唯在因中”，那麼“現行為種因”中是否也有六義？法藏認為，這之中有初教與終教之別，有隨勝緣與緣起秘密之分。若就前者則不具，若就後者則具備。因為第六、第七識同樣作為如來藏之隨緣義，沒有其他自性，故而其也具有本識中的六義。

在明晰“因門六義”之具體內涵後，法藏以“體”“用”概念來具體分析：

若就體而言，“因門六義”可以歸為有無之四句。原因是“有”，即是說原因自性不改，不待緣也必然能使結果產生，這就是決定義；原因是“無”，即是說原因在極端時間里剎那生滅，這就是剎那滅義；原因是“亦有亦無”，那麼原因必然是要自身有力能引結果，但又要待緣方成，這就是引自果義和俱有義；原因是“非有非無”，

那麼原因必然自身無力不能引結果，唯有待緣方成，這就是待眾緣義與恒隨轉義。

若就用而言，恒隨轉義與待眾緣義並無區別，都是自身無力，唯有待緣，故而是“不自生”；剎那滅義與決定義也並無差別，都是自身有力，不需待緣，故而是“不他生”；俱有義與引自果義也並無差別，都是自身有力，仍需待緣，故而是“不共生”。由此三句統合因門六義，因義方得以成立，因此沒有事物是無因的，也沒有事物的原因是超過這之外的，故而“非無因生”。

此外，法藏還以開合之不同，將因門六義按不同的標準進行不同的分類，也以因門六義的具足情況來“教辨”。於前者，乃可更深入瞭解“因門六義”之層次結構；於後者，則能以“因門六義”為線索，考察法藏判教之情況。當然，這也是為了凸顯一乘教義之努力。如法藏說：“若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起方究竟也。”若從因體之空有來看，存在相即的關係；若從力用之有無來看，存在相入的關係；如從待緣之與否來看，有同體與異體的差別；若從整體來看，則法界內各種事物與現象相機不離、相互包含和相互融攝，得至“毛孔容剎海事”之境。

值得注意的是，法藏還以六相圓融來攝緣起因門六義。將“因門六義”統攝為一個整體，即是“總相”；將一個整體的原因開分為六義，則是“別相”；六義共名為因，則可稱“同相”；六義單獨而立，各不相同，則可稱“異相”；由此六義，使得因、果等成立，即是“成相”；六義各自表現自己特殊的意義，各住自位，則是“壞相”。

## 四、十玄無礙

法界緣起，自在無窮，可以分為兩方面來探討：從究竟果上而言，即十佛自境界；從隨緣因上而言，即普賢境界。然而，對於十佛自境界來說，這是“圓融自在，一即一切，一切即一”[24]，是不可言說，無可名狀的，因為其“不與教相應”。這一點在《華嚴一乘教義分齊章》的開篇便有提及。法藏區分了“性海果分”與“緣起因分”的差別，前者是十佛自境界，不可說；後者是普賢境界，思之可見。并引《十地經論》中“因分可說，果分不可說”之意來進行解釋。雖然究竟果上，無法直接正面的對十佛自境界進行說明，但從隨緣因分上，卻能夠實現這一目的。法藏也是基於這一層面對法界緣起理論進行闡發的。

那緊接的問題自然是，在因分上，法界緣起之妙義究竟如何？對於這一問題的回答，法藏從兩方面進行展開。一方面，他從譬喻入手，以十錢為喻，從同體

[24]同上，第 187 頁。

與異體兩個角度，來闡明法界緣起中諸法相即相入，圓融無礙之義；另一方面，他以“十玄門”入手，從十個方面來說明一乘緣起法界圓融無礙之深義。

首先來看十錢喻。

> 初，喻示者，如數十錢法。所以說十者，欲應圓數顯無盡故。此中有二：一、異體；二、同體。所以有此二門者，以諸緣起門內有二義故。一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也；二、相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。[25]

之所以以數字“十”來說，乃源於華嚴之傳統，此處所用，乃是以這一象徵圓滿之數字，凸顯法界緣起之重重無盡之意。在法藏看來，法界緣起之中不外乎兩類：一種是“不相由義”，自身即具備使結果緣起之能力，就如“因門六義”中不待緣的原因一樣，這就是“同體”；一種是“相由義”，指的是如“因門六義”中需待緣方能生果的原因一樣，這就是“異體”。

明白於此，法藏分別就異體和同體兩方面來表明諸法緣起之無礙義。

就異體而言，可以分為“相即”與“相入”兩類，前者就因體之空有而言，後者就力用之有無而言。在相即中，自有他無，是他即自；自無他有，是自即他；若自他體性上均為空或均為有，則兩不相即；若體性上自有他無與他無自有沒有分別，則永遠相即不離。在相入中，自有全力，他全無力，則於自而言能攝他，於他而言能入自；反之，他有全力，自全無力，則於他而言能攝自，於自而言能入他；若自他均有全力或均全無力，則無有相入之關係；若自有全力他全無力或自全無力他全有力沒有分別，則永遠相入。並且，以力用來攝受因體，則體用相入；以因體來攝受力用，則體用相即。

在完成相即相入關係的介紹後，法藏開始十錢喻之解說。若從一文錢數到十文錢，因為從一開始數，那麼一就是本數。並且這個一並非是孤立的一，而是處在整個因緣關係中的一。正因如此，以至於同樣成立的十，也是一中的十。因為如果沒有之前的一，也就不會有之後的十。一具有引生後續數字的全部力用，故而能夠攝入十，但十卻並沒有這樣的功用。同理，從二至九這九個數字也是一樣的。反過來，從十文錢數到一文錢道理也是一樣的，只不過這時候十與一這兩個

[25]同上，第 188 頁。

數字的位置發生了變化，是十攝一，而非一攝十。

就同體而言，也可以分為兩類，即“一中多，多中一”與“一即多，多即一”。依前者以明同體相入無礙義，依後者以明同體相即無礙義。

從“相入”的角度來說，從一文錢向上數到十文錢，這一中便具有十，因為這個一自身便是一，又給二充當一，給三充當一，直至給十充當一。這便是“一中多”，但這並不是說一等同於十，因為這是相入門而不是相即門。同理，剩下的第二錢至第九錢也是如此的。相反，作為本數的一處於構成十的十個一之中，若離於此，則不成其為本數的一。這便是從“多中一”，但這也並不是說十等同於一。同理，剩下的第九錢至第二錢也是如此的。

從“相即”的角度來說，與“相入”時的數錢方法一樣，只不過這緣成的一也就是十，並且構成十的十個一與最初的一，就自體上而言都是一致的，都是空性。反之亦然。這就是所謂“一即十”，“十即一”。

在這些論述中，法藏有明顯的系統論色彩。這裡所謂的“系統論”，是將所有的事物，各個子系統置入一個總的大系統之下進行衡量與審視，并期望得到一定的結構、規律、一般模式和共同特徵。在法藏的眼中，無論是“一”還是“十”，都置於一個系統下來考量，而非孤立的加以看待。當然這裡的“十”并不簡單是指數字的“十”，而是既代表圓滿，又用以表達“多”義。因此，所謂的“一中多，多中一”；“一即多，多即一”便是將整個法界緣起之世界置於一系統之內來觀照，并認為系統內的諸法存在相即相入的關係，這是其內在的規律，也是對系統進行衡量所得的共同特徵。所以，從整體來看，系統內事物圓融無礙，重重無盡。

除了以譬喻來論述法界緣起之圓融無礙義之外，法藏還立有十玄門加以詮解。“十玄”的說法首先見於智儼的《華嚴一乘十玄門》：

> 此下明約法以會理者，凡十門：一者、同時具足相應門；二者、因陀羅網境界門；三者、祕密隱顯俱成門；四者、微細相容安立門；五者、十世隔法異成門；六者、諸藏純雜具德門；七者、一多相容不同門；八者、諸法相即自在門；九者、唯心迴轉善成門；十者、託事顯法生解門。[26]

智儼的“十玄門”被稱作“古十玄”。法藏顯然吸收了這一思想，進而提出自己的

[26]智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 515 頁，中。

“十玄門”理論。但是法藏的“十玄門”並非一成不變的，而是有一個發展變化的次序。其中《華嚴一乘教義分齊章》中的“十玄無礙”，是法藏關於“十玄門”的最早論述。文中“十玄”的名稱與智儼的“古十玄”是一致的，變動的只不過是排列的次序。在法藏後期的著作，如《華嚴探玄記》和《華嚴經旨歸》中，法藏不僅變動了十玄的次序，還對部份的名稱和內容也加以變化，這就是我們通常所說的“新十玄”。如果說前者更多的是法藏對智儼繼承的一面，那麼後者則明顯是發展的成份居多。而《華嚴一乘教義分齊章》一方面作為在“古十玄”與“新十玄”的過度，另一方面因其理論之系統而詳盡而聞名，因此對文中“十玄門”的探討就更為必要。

法藏首先確立“十義門”來解釋十玄門所依之法義。這“十義”包括：

> 一、教義，即攝一切一乘、三乘乃至五乘等一切教義；二、理事，即攝一切理事；三、解行，即攝一切解行；四、因果，即攝一切因果；五、人法，即攝一切人法；六、分齊境位，即攝一切分齊境位；七、師弟法智，即攝一切師弟法智；八、主伴依正，即攝一切主伴依正；九、隨其根欲示現，即攝一切隨其根欲示現；十、逆順體用自在等，即攝一切逆順體用自在等。此十門為首，皆各總攝一切法，成無盡也。[27]

這段中既說明了“十義門”的名稱，又表明十義“總攝一切法”，以顯無盡的目的。然而對“十義門”更深入的解釋又如何呢？法藏《華嚴一乘教義分齊章》的“十玄門”便是在這一意義上出現的。其具體含義和名稱如下：

第一，同時具足相應門，即是一切法同時相應，成就一大緣起，無前無後（同時），無欠無缺（具足）。這是依海印三昧，同時顯現所成。

第二，一多相容不同門，即是任一門中具足攝受其他一切法門之因果理事，以此類推，故而重重無盡，皆盡一多相容。若就法藏所引之《華嚴經·盧舍那佛品》之文句，則也可說本體與現象間的一多相容。值得注意的是，前者一中雖具多，但卻並非一即多，多即一；而後者雖一多互容，自在無礙，但就體而言，也並不相同。

第三，諸法相即自在門，即是一切萬有一即一切，一切即一，圓融自在，相融無礙。若從同體門中來看，一事物本自具足，攝受一切萬法，而這被攝受的一

[27]《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第 191 頁。

切萬法又相即相入，互相攝受，重重無盡。

第四，因陀羅網境界門，即是一切事物，體相自在，隱顯互現，相即相入，重重無盡。所謂“因陀羅網”乃是一種譬喻，帝釋天宮殿所懸掛之珠網，每一珠子皆現一切珠影，而所現的珠影中又現其他一切珠影，如此無窮無盡。在論述這一門中，法藏還引用了一微塵現無量佛國，一毛孔現無量剎海等譬喻。

第五，微細相容安立門，即是每一事物一方面能夠一一安立，各住自性，不壞其相，另一方面即便每一微小的事物，如時間的一念，空間上的一塵，都既能包容其他事物，也能為其他事物所包容。

第六，秘密隱顯俱成門，即是一切事物被觀察時，基於條件的限制，總有所顯所隱，要麼此顯彼隱，要麼此隱彼顯，然而這隱與顯都能夠同時顯現俱成。這一門之義理中之“隱”與“不在場”，“顯”與“在場”實有相融通之處。

第七，諸藏純雜具德門，即是每一事物都能攝受其他一切事物，每一部份都能攝受整體，因此事物與事物，部份與整體，相互具足，無障無礙。這一門中“純”與“雜”的標準並非那麼確定，或者可以稱為多標準，或者可以說是相對標準。

第八，十世隔法異成門，即是每一事物都與其處於的時間脈絡緊密聯繫，不可分割，故而每一個時間脈絡下的事物之間既相互不同，有所區別，又一時具足顯現。

第九，唯心回轉善成門，即是一切諸法都是如來藏自性清淨心所轉的，並且無論是自性清淨心還是整個性起都具足無盡的德行。因此，一切事物都是自性清淨心的自在作用，都是唯心所轉的體現。

第十，托事顯法生解門，即是每一事法，隨託之事，都能別顯諸理事等一切法門。諸事法之間自在無礙，相互資澤。這一門與三乘中的區別在於，所託事相與所顯道理上的不同。三乘是“託異事相表顯異理”，而一乘“所託之事相，即是彼所現之道理”，同時它是“具足一切理事、教義及上諸法門，無不攝盡者也”。

以上十門，有一定的相似性，但也有不同的側重性。他們或是體現“同時”，或是體現“具足”，或是體現“相即相入”，或是體現“自在”，或是體現“相應”，或是體現“一多”等等。但總的來說，“以上十門等解釋，及上本文十義等，皆悉同時會融，成一法界緣起具德門。”若從佛智境界來審觀此等教義，其實都只存在於大解、大行和大見之中。但是，十玄門中的任何一門都融攝其他九門，無不皆盡。

值得說明的是，法藏還特別強調了兩點：第一，應該按照六相圓融的方式來

對十玄門進行把握；第二，此十玄門是別教一乘緣起之義，與彼三乘全別不同。對於前者的論述，法藏並沒有展開，若參照其以六相圓融對“因門六義”的表述，便大概可以知道以六相圓融對十玄門的把握。對於後者，法藏則較為詳細的通過幾個提問來進行反映。如在託事顯法生解門中一乘與三乘的差別，又如引《華嚴經·賢首菩薩品》、《華嚴經·十地品》和《華嚴經·入法界品》來證明三乘之外別有一乘。

## 五、六相圓融

無論在因門六義中還是十玄門中，法藏都已經提及以六相圓融的方式來進行把握和理解。那麼，這“六相”概念又是如何融入華嚴之中的呢？“六相”概念來源於早期單行的《十地經》。從《十地經論》的相關引文中可以發現，“六相”最早是對“一切菩薩所行”所作的說明。[28]後世親在《華嚴經》的研究中發現當中的“十句式”之間有密切的關係，故而採用“六相”的概念，將其作為可以普遍使用的詮釋“十句式”的範疇與方法。此後的地論師在世親的基礎上，逐漸增加新義，使得“六相”成為具有普遍意義的，詮釋“諸法”之間關係的解釋方法和義理體系。而在華嚴教理史上，對六相義的深入闡釋，首先始於智儼，法藏則對此進行吸收[29]，集於大成，并用來解釋一切緣起現象之間以及各種現象與統一總體之間的關係，進而建構其法界緣起思想。

在法藏處，“六相圓融”又稱“六相緣起”，何為六相？

> 初，列名者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一含多德故；別相者，多德非一故，別依止總，滿彼總故；同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望，各各異故；成相者，由此諸緣起成故；壞相者，諸義各住，自法不移動故。[30]

這就是說，由諸要素組成的整體是總相，構成一整體的諸要素非一致是別相。

---

[28] 世親造，菩提流支譯《十地經論》：“又發大願：所謂一切菩薩所行，廣大無量，不雜諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、同相、異相、成相、壞相。說一切菩薩所行如實地道，及諸波羅蜜方便業，教化一切，令其受行，心得增長故。廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫數，行數增長，無有休息。”（《大正藏》第 26 冊，第 139 頁，上。）“六相”漢語名目的使用，乃是依據菩提流支之翻譯。

[29] 法藏對六相義的吸收，應該主要來自淨影寺慧遠（地論學派）和智儼。

[30]《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第 197 頁。

別相依賴於總相，并構成於總相。構成一整體的諸要素不相妨礙是同相，構成一整體的諸要素各不相同是異相。依據諸緣諸要素，共同構成一個整體是成相，構成一整體的諸要素各住己義，不相和合是壞相。

之所以需要立此“六相”之意，乃在於“顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。”若能瞭達於此，那麼當此義現前之時，便可在斷惑、行德、理性和證悟上都有極大的效用。法藏說：

> 此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德即一成一切成；理性即一顯一切顯；並普別具足始終皆齊，初發心時便成正覺。[31]

如果能明白“六相圓融”之義，自然便可以明白“法界緣起，六相圓融，因果同時，相即自在，具足逆順”的道理。這是果分上十佛自境界所顯之無窮，落實到因分上普賢境界的體現。它在另一層面上，即可以“一即一切，一切即一”來表徵。既然“一即一切，一切即一”，那麼在斷惑上，自然“一斷一切斷”；在行德上，自然“一成一切成”；在理性上，自然“一顯一切顯”；在證悟上，自然“初發心時便成正覺”。

雖然已經明瞭“六相”之名，也懂得以六相來詮解的目的與功用，但基於法界緣起的六相圓融義究竟該如何理解，則成為另一個重要的問題。《華嚴一乘教義分齊章》中對這一問題的解決，主要是以自問自答的形式，通過椽舍之喻來加以闡釋的。

在總相和別相這一對範疇中，房舍是總相，有別於房舍的椽等諸緣是別相。房舍由椽等諸緣所構成，若離開椽等諸緣，也就沒有所謂的房舍了，若得有椽等諸緣，才能說有真正的房舍。而作為別相的椽等諸緣，正因為其有別於總相的房舍，所以才能使房舍的總相得以成立。值得注意的是，法藏認為“椽全自獨能作舍”，當然這並非是否定瓦等其他諸緣作舍之作用，也不是椽等諸緣各出少力共作舍，而是表明，一個木頭若它不作舍，便只是木頭，不名為“椽”，若它作舍時，方名為“椽”。因此，我們可以說有椽就有房舍，“椽即是舍”。當一個木頭為“椽”而成舍時，必然也就有瓦等其他因緣，如果沒有，也就稱不上是“椽”。

在同相和異相這一對範疇中，椽等諸緣和同來共同作舍，各不相違，都是成舍之因緣（而非其他），這就是同相，椽等諸緣都隨自己的特性，迭互相望，各不

[31]同上，第 197 頁。

相同，這就是異相。同相與總相的差別在於，後者是就房舍而言，而前者則是立足於椽等諸緣。異相與別相的差異在於，後者是椽等諸緣就別於總相之房舍而言，而前者是椽等諸緣各各相異。若構成一整體之諸緣無有同相或無有異相，都會落於兩種過錯：要麼不作舍，為斷；要麼無因執有舍，為常。

在成相與壞相這一對範疇中，由椽等諸緣而有房舍之成，也正因為能成房舍，所以“椽”才名之為“椽”，若非如此，也就不名為“椽”，不名為“舍”，這兩個相互成的就叫做成相，而椽等諸緣各住於自法的相對穩定性和獨立性就叫做壞相。成相和壞相與同相和異相是有一定的差別的，如果說前者更側重時間上或過程上的共同性和差異性，那麼後者則更強調構成力量或作用的共同性和差異性。若成相不成，壞相有作，則有斷和常兩種過失。

在完成六相圓融義的詳細論述後，法藏對椽舍喻六相之義，有一個精煉而到位的總結：

> 又，總即一舍，別即諸緣；同即互不相違，異即諸緣各別；成即諸緣辦果；壞即各住自法。別為頌曰：
>
> 一即具多名總相，多即非一是別相。多類自同成於總，各體別異現於同。
>
> 一多緣起理妙成，壞住自法常不作。唯智境界非事識，以此方便會一乘。[32]

這一總結中，最值得注意的是，法藏將一多關係引入對六相的闡釋。這一做法，客觀上在六相圓融的基礎上，提煉出了更為概括性的原則，即一與多的關係，并加以分析，來對對華嚴一乘教義進行維護與論證。

## 六、餘論

對於“三性同異”與“因門六義”，徐紹強在《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》中將其作為圓融哲學的理論基礎是很有道理的。[33]這裡的“圓融哲學”應是對“法界緣起”思想之描述，人們也常常將其稱為“無盡緣起”。不同的稱謂表達了對其不同意涵不同側面的突出與肯定。如果說“圓融哲學”側重強調圓融無礙的一面，那麼“無盡緣起”則著重強調緣起無盡之義。但無論是“圓融”還是“無盡”其所以能體現和發

[32]同上，第 199 頁。

[33]徐紹強，《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》，《法藏文庫·中國佛教學術論典》第 18 冊，第 173 頁。

揮，仰賴于一定的理路和基礎，這一基礎便蘊涵在“三性同異”與“因門六義”之中。

如果說“三性同異”與“因門六義”是“法界緣起”的基礎，借由這兩方面的內容，使得“法界緣起”思想的提出有了理論上的依據，那麼十玄無礙與六相圓融則是“法界緣起”的內容，借由這兩方面內容的開顯，使得我們對“法界緣起”思想有一個較為直觀的認識。

在陳永革《法藏評傳》中，他將“三性一際”置於“心性與種識”之下，將“因門六義”放入“如來藏緣起與法界緣起”之中，將“十玄無礙”與“六相圓融”作為“法界統觀”的一部份。這樣的分類方法也有一定的道理。若詳細堪辨起來，這樣的分法與文中的表述其實並沒有多少矛盾。只不過在陳永革處，所分更為細緻，更為專門，而此處則立足於法界緣起之一側面，來對四門義理進行論述。事實上，在法藏處，“法界緣起”與“心識和種性”、“如來藏緣起”和“法界統觀”均有密切的聯繫。

在以上行文中，已經詳細考察了四門義理的內在結果和論證思路，這四門義理間的互動與張力，也在其聯繫與側重的不同上，有所表述。正如之前分析所知，這四門義理中前兩者可以被視為“法界緣起”之基礎，後兩者可以被視為“法界緣起”之內容，若統言之，也不妨認為，四門義理是瞭解法藏“法界緣起”思想的一塊基石，四門義理的提出和構建，對“法界緣起”思想起了重要的基石作用。正是在這意義上“法界緣起”才得以彰顯。

在這四門義理中，“六相圓融”所扮演的角色似乎更為特殊，它除了自身作為一門，反映“法界緣起”的內容，而且作為一種分析的方式和框架，應用於“因門六義”和“十玄無礙”的分析之中。這或許與“六相圓融”本身的特點有關。法藏通過對六相義的解說，將其與法界圓融相應，從而形成獨特的基於法界緣起的圓融六相義。而一多關係的引入，也使得“六相圓融”的義理有所深化，解釋力有所加強。總的來看，一切世間無不是緣起之法，而“六相圓融”便是這緣起之法的完滿表達，同時也是對華嚴“法界緣起”的絕佳描述。

“十玄無礙”是法界緣起論的另一條詮釋進路，或是另一視角下法界緣起論的理論圖景。十玄門中雖然許多表述較為相似，但更應該注意到相似中的側重與差別。十玄門的獨特之處在於：隨舉一門，而攝餘下九門，而此十門同時會融，成一法界之緣起，相融無礙，故需以“六相圓融”之方便來會通，以顯華嚴一乘緣起之殊勝。另外，還需要注意的是，華嚴以“十玄”解釋緣起，是建立在“法空”觀基礎上的，也是對“性起”理論的一個發揮和表現，以此心本具一切功德，不假修成而隨緣顯現。

34

“因門六義”之提出，乃出於對法界緣起無礙之需要。然而單以“因門六義”卻既看不出“法界緣起”之面貌，也無法凸顯一乘之殊勝。這也從一方面說明了“因門六義”的基礎地位。然而，特別的是，法藏不僅將其與六相義相結合，而且將其融入三乘與一乘關係的解說中。對於前者，以“六相圓融”來解“因門六義”，則可知“法界緣起”之面貌；對於後者，以“因門六義”來考察判教，凸顯了一乘圓教中，主伴具足，無盡緣起。

“三性同異”這一門所強調的其實是“三性一際”之思想。“三性”之概念雖承自唯識，但法藏的“三性一際”卻更明顯的帶有《大乘起信論》真如觀色彩。這一特點主要體現在其關於兩種三性之劃分。另一個值得注意的在於，法藏結合中觀性空學，認為真如發行無不具有四句義。

以上便是四門義理的整體架構，然而，作為哲學的探討，我們似乎還應該更深入的追問，從原來的“三性”、“種子六義”，到如今的“三性同異”、“因門六義”這樣的變革是出於什麼樣的目的，又有何種意義？是僅僅出於會通的需要，還是有更深層次思想上的考量？

有一點是可以確定的，“三性同異”與“因門六義”作為四門義理的基礎，其對原有“三性”與“種子六義”的變革，客觀上，既有會通的效果，也有思想層面，乃至論證層面的需要。而後者尤其需要堪辨。

對於“三性”而言，唯識學派內部的認識雖也有些許的差別，但總體來說，遍計所執性歸于染，圓成實性歸于淨，依他起性則兼具染淨。因此，三性通過依他起性而互相聯繫，并取得統一。在這個系統下，遍計所執性的“所遍計”並不涵括“真如”；依他起性所謂的“他”乃是指“識”，依識而生萬有；圓成實性所對應的真如，也僅有不變義，而未有隨緣義。這一點，法藏顯然不滿意。一方面出於《大乘起信論》的影響，另一方面考慮到圓融的需要，法藏將三性闡發為六義：不變與隨緣，似有與無性，情有與理無。這就一方面保證了依真如而生起萬有，因為在法藏看來，真如有不變與隨緣二義，二義并不相違；另一方面，原有三性中強調的遍計所執性和圓成實性的絕對對立，并希望在認識上由染轉淨，這一“性相兩隔”的思路，則變為遍計所執性與圓成實性也融通無礙，萬事萬物皆乃真如顯現，故在認識上溝通了真與俗，并期望通過現象中去體證真如，這一“性相融通”的思路。

[34] 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，2001 年，第 363 頁。

對於“種子六義”而言，唯識學派所強調的乃是依“識”而生萬有，故以種子能生果為喻，分析其產生萬有之功能、特徵。而法藏顯然強調真如顯現而生萬物，故而他雖然採用了上述“種子六義”的說法，但並不贊同這一思路。所以，又吸納智儼因體（無與有）、力用（有力與無力）和助緣（待緣與不待緣）三方面的區分，將兩者相對應，而提出因緣和合，而構成事物的六種情況，即“因門六義”。這顯然是從現象層面來表明互為因果的緣起的。如果說“三性同異”側重于真如層面，強調從理事關係的角度貫通事物之間的關係，那麼“因門六義”則側重于現象層面，強調從事事關係的角度說明事物之間的關係。

因此，綜合全文來看，“三性同異”與“因門六義”作為“法界緣起”的基礎具有較強的生成論味道，這裡的生成論乃在強調其作為“法界緣起”的理由，在思想上體現了真如顯現，而生萬物的觀點，是“性起”思想的體現。而“十玄無礙”與“六相圓融”作為“法界緣起”的內容具有較強的圓融論色彩，這裡的圓融論乃在強調其作為“法界緣起”的表現，在思想上體現了相即相入，相融相攝，重重無盡的觀點，是“圓融”思想的體現。但無論是前兩者，還是后兩者，其內在邏輯脈絡都具有內在的一致之處，都是基於一定的系統論而言的，將一切事物置于整個大系統下進行考量，分析其中的結構、規律和特徵。這是理解華嚴思想的一個重要方面，離開了整個系統來考慮，則所有概念、判斷與結論的理解都會出現偏差。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。

《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》冊 45，第 1868 號。

《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊 45，第 1869 號。

《攝大乘論本》。《大正藏》冊 31，第 1594 號。

《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。

《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。
《華嚴一乘教義分齊章》。《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊。北京：中華書局，1983 年。

二、中日文專書、論文、網路資源等

徐紹強（1989）。《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》。北京：中國人民大學哲學系碩士學位論文。又，《法鼓文庫·中國佛教學術論典》18。高雄：佛光山文教基金會。
方立天《法藏與〈金師子章〉》，北京：中國人民大學出版社，2012 年。
靄亭（2000）。《華嚴一乘教義章集解》。臺北：財團法人華嚴蓮社。
徐紹強（2006）。《中國佛教經典寶藏精選白話版 60·華嚴五教章》。高雄：佛光山宗教委員會
中國佛學院華嚴學教研組（2013）。《〈華嚴五教章〉基礎教程》。北京：宗教文化出版社。
鎌田茂雄（昭和 58）。《華嚴學研究資料集成》。日本：大藏出版株式會社。
湯用彤（2010）。《隋唐佛教史稿》。北京：北京大學出版社。
陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。
王頌（2008）。《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。
呂澂（2011）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。
徐紹強（1994）。華嚴五教章版本與思想源流即影響。《佛學研究》00。頁 161—171。
陳金華（2009）。法藏新畫像。《漢語佛學評論》1。頁 173—196。
吉津宜英（1978）。〈華嚴五教章研究〉。《駒澤大學佛教學部研究紀要》36。頁 169—191。
韓廷杰（1993）。唯識宗的三性三無性。《五台山研究》3。頁 3—6。

三、西文之專書、論文、網路資源等

Jinhua Chen. 2007. “Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang(643-712)”. Edited by Barend J.ter Haar. Boston: Brill, 2007.

# 論華嚴宗對中觀學的繼承與改造
# ——以《肇論集解令模鈔》為例

丁建華

南京大學哲學、宗教學系博二

## 摘　要

《肇論集解令模鈔》是宋代華嚴中興教主晉水淨源的作品，是對《肇論中吳集解》的再註釋，後者雖然不是淨源所著，但卻是他理解《肇論》的重要思想來源，故以此二書來考察淨源是如何理解《肇論》的，并在闡釋的過程中對於中觀學又是如何繼承與改造的。基於真如宗與般若宗的立場及機宜不同，僧肇與淨源在觀“不遷”上形成種種差別：僧肇的能觀為般若，淨源之能觀為真心，兩者皆非有非無，但是在論述過程當中，僧肇與淨源根據機宜分別強調了非有與非無的一面，僧肇多以遮遣諸法自性為要，淨源則更樂於肯定空性之真、常。兩者所要遣除的對象也有差別，僧肇以遣除凡夫的虛妄分別為主，淨源則認為二乘滯空故示“不遷”。之所以所破不同，原因在於真心與般若的所觀不同，兩者都以真諦“不遷”為所觀，但是僧肇與淨源闡發的真諦各有偏重，僧肇偏重於自性空，淨源偏重於空性真、常，其理論基礎在於兩者的二諦觀不同，僧肇以能觀的凡、圣差別建立二諦，淨源則以性相區分二諦。僧肇之所以依凡聖立二諦，是希望通過對作為真諦的“不遷”的論述，揭示諸法無自性，昭示空義；淨源則以性不遷而依持因行、果報不遷，立修者之信愿。

**關鍵字：《肇論集解令模鈔》、晉水淨源、物不遷論**

# 一、引言

晉水淨源被稱為華嚴宗的中興教主，於宋代振興華嚴宗，他所作的重要貢獻之一就在於，搜集整理并註釋了大量華嚴學典籍。其中以他所註釋的《肇論》最為特別，原因在於，作為華嚴宗的僧人，并自覺宏傳賢首思想，他稱說“皇佑三年，余傳賢首之道迹於中吳”[1]。以這樣的立場註釋《肇論》難免受人質疑，因為按照近代太虛大師等人的分判，華嚴宗作為真如宗的代表，是與僧肇為代表的關河舊學的般若宗相區別的[2]，所以他所闡發的《肇論》，被認為根本不符合僧肇的原意[3]，是一種改造[4]。

晉水淨源對《肇論》的註釋有兩個，一個是他整理的秘思的註釋，另一個是他自己對秘思註釋的再解釋。嘉佑三年，晉水淨源整理了秘思對《肇論》的注解，稱為《肇論中吳集解》。又在第三年完成對《肇論中吳集解》的再解釋，成為二卷的《肇論中吳集解令模鈔》。《肇論中吳集解》的宋刻本藏於中國國家圖書館，上海佛學書局曾影印發行，而《肇論中吳集解令模鈔》在我國已經佚失，於 2008 年上海古籍出版社出版了伊藤隆壽與林鳴宇撰寫的校釋，2010 年出版的張春波的《肇論校釋》特別將《肇論中吳集解令模鈔》附于書后。

《肇論中吳集解》是淨源對秘思註釋《肇論》的整理，並非他本人的創作，但是可以認為是被淨源所繼承的理解《肇論》的思路，而這個理解思路在《肇論中吳集解令模鈔》中得到明確。伊藤隆壽根據淨源現存的史料從他的經歷中發現，“淨源是通過接觸澄觀、承遷以及子睿等的思想而加深了對《肇論》的解釋以及理解的。”[5]可見，淨源理解《肇論》的路徑是以華嚴宗的思想體系進行詮釋。所以，《肇論中吳集解》與《肇論中吳集解令模鈔》可以一併看作是體現淨源如何理解《肇論》的文獻，一個是為他所繼承的，一個是他進一步發揚的。

當然，秘思與淨源之間也可能存在著思想的差異，但是相比較兩人作為華嚴宗代表與僧肇的差異，則不可等同視之，其意義當然也不是對等的。

僧肇作為繼承并發揚羅什傳入漢地的中觀思想的代表，對傳入漢地的般若思想進行了總結并闡發了真正的空義，而後被吉藏為代表的三論宗所繼承，他所作

---

[1] 晉水淨源，《肇論集解令模鈔校釋・序》，頁 3。
[2] 太虛大師，《太虛大師全書》第十卷，頁 376
[3] 張春波，《肇論校釋・緒論》，頁 14。
[4] 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 231。
[5] 伊藤隆壽，《肇論集解令模鈔校釋・題解》，頁 16。

的《肇論》一直為後來的各宗所關注，“唐代之前《肇論》研究基本在三論學派的諸僧之間進行，此後則漸漸被以牛頭禪為首的禪僧以及專事華嚴的僧人取代并得以發展”[1]。其中尤以《物不遷論》最受爭議，在明末形成了一個討論，存有《物不遷論正量論》、《物不遷論正量證》、《物不遷論辯解》等等，鎮澄引觀國師語認為濫同小乘，有宗無因。

以《物不遷論》為基點考察凈源對《肇論》的理解，不僅能夠為厘清關於《物不遷論》的爭論提供思路，更加能夠展開般若中觀系與真常唯心系之間千絲萬縷之聯繫，使兩者的聯繫與差別更為清晰。

## 二、“不遷”之能觀－真心與般若

### （一）真心與般若

凈源將《肇論》的宗旨歸結為“真心”，“首標一義，作四論宗本。宗本之要，其妙明真心乎。”[2]“然茲四論，宗其一心。亦由元亨利貞，本乎乾矣。”“乾喻宗本，四德喻四論。……乾之功能，統唯四德，是故取之。以況一心四論耳。”[3]凈源稱四論所宗就是“妙明真心”、“一心”，并依此論述了四論與真心的關係，其中《物不遷論》所說之“不遷”是將真心推之於相，他說“推之于相，萬物不遷也。本之于性，萬有不真也。”[4]

凈源闡釋《肇論》的宗旨根本在於“真心”，其根據在於僧肇《不真空論》中“是以聖人乘真心而理順”[5]一句，他將其理解為“《論》‘乘真心而理順’者，即妙明真心，非集起緣慮之心。”[6]他的這種理解來自宗密的思想，宗密將心分為肉團、緣慮、集起、真心等，凈源認為僧肇所說的真心不會是集起、緣慮心，當然更不可能是肉團心，所以將僧肇的“真心”等同於宗密的“真心”。宗密的集起心是第八識，“由種種法熏習種子所積集故”[7]，而真心並非集起心外別有一個體，集起心與真心的差別在於，第八識作為集起心是雜染的，而真心則是離垢真如。

僧肇的真心與宗密的真心是否等同呢？聯繫上下文可以看出僧肇所說的真心

---

[1] 伊藤隆壽，《肇論集解令模鈔校釋・題解》，頁 2。
[2] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・宗本義》，頁 30。
[3] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・宗本義》，頁 33。
[4] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・宗本義》，頁 31。
[5] 《肇論・不真空論》，T45, no. 1858, p. 152, a7。
[6] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・不真空論》，頁 102。
[7] 《攝大乘論》，T31, no. 1594, p. 134, a9。

指的是緣萬物之本性空、契會中道的般若之智，元康、文才都以般若解“真心”。淨源卻著力發揮了真心之“真”，成了妙明真心。

般若與真心皆非有非無，淨源稱，“心，常住真心也。體絕妄想故不有，靈照獨存故不無。”[1]他所說的真心并非如外道神我、凡夫執我，為妄想所生，所以非有；但是又有如寂照之功用，所以非無。雖然非有非無，但是他還是稱其為“常住真心”，很容易讓人誤會，所以他解釋說“聖人說法，但遣情計。豈可如言執教，謂去可遷，住可留耶？”[2]“非謂無常言去可遷，真常稱住可留。”[3]真常並非意味著可住、可留，為遣除情計故說真、常，情計若遷，住亦不留。僧肇稱般若也是非有非無，“欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。”[4]般若之所以是非無的，因為般若并沒有形象可得，所以非有；但是般若寂照之用，連短暫的停頓都沒有，所以非無。

真心與般若皆非有非無，並非離般若外別有一真心，也並非真心外別有一個般若，可見，真心與般若并無本質上的差異。但是如果依此認為淨源的真心就是僧肇所說的般若，那也并不盡然。按照呂澂的理解，“僧肇在《般若無知論》中講到的般若，就是在八地以上能夠任運後得智的階段。”[5]正因為如此，僧肇才說般若無知而無不知，無知即無凡夫的虛妄分別，表明聖者的無分別智；無不知即表示雖證無分別智，亦能如實了知世間諸法，而不是緣一總相。而淨源所說的真心在眾生因位與佛果位，本來如此，不增不減，“真心本有，不從緣生也。妄情本空，不從緣滅也。一心法界，不屬有無也。雖不屬有無，而隨染淨緣能有能無。”[6]

### （二）真心與般若的不同偏向

般若與真心所強調的方面不同，僧肇的般若偏向于證得無自性空，淨源的真心偏向于強調空性的常，兩者雖然一體，但從不同層面表述。

般若偏向于否定諸法的自性，真心偏向于肯定空性的常，這個差別在淨源解釋下面這段話時表現明確。《宗本義》“一切諸法，緣會而生。緣會而生，則未生無有，緣離則滅。如其真有，有則無滅。以此而推，故知雖今現有，有而性常自空。性常自空，故謂之性空。”[7]這段是在解釋緣起即性空的意思，緣起意味著諸法

---

[1] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・不真空論》，頁 126。
[2] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 78。
[3] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 78。
[4] 《肇論・般若無知論》，T45, no. 1858, p. 153, b10。
[5] 呂澂，《中國佛學源流略講》，頁 107。
[6] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・不真空論》，頁 123。
[7] 《肇論・宗本義》，T45, no. 1858, p. 150, c16。

是因緣和合所顯現的虛妄名言，并非真實存在，并不存在一個常恒不變的自性，所以緣起即性空。而凈源的理解是“真心本有，不逐緣生，則無滅矣。《中觀》云：不從因緣有故即真。般若云：應夫真有。”[1]這裡凈源將《宗本義》原來緣起即性空的意思轉而去發揮“如其真有，有則無滅”一句，這句話原來是對“有”的否定，認為不存在“真有”自性之物，而凈源卻一反成為去肯定“真有”的“真心”，這明顯的是從否定自性的中觀轉向了肯定真心的如來藏思想了。

凈源這段話實現了從偏空至偏不空的轉向，在這段話中，他引用了《中論》“不從因緣有故即真”這一句。這句話并非是從《中論》原文引用，而是從《般若無知論》中引出的，僧肇也並非原文引用。這段話是關於《般若無知論》第三問難的回答，是對於般若與真谛能所關系的討論。問難認為既然兩者存在能、所的關系，就應該有能知、所知，所以般若並非無知，而是有知。僧肇回答“夫智以知所知，取相故名知。真諦自無相，真智何由知？所以然者，夫所知非所知，所知生於知；所知既生知，知亦生所知。所、知既相生，相生即緣法，緣法故非真。非真，故非真諦也。”[2]凡夫的知是取相的知，存在能知與所知的相待。聖人般若所緣的是真谛，真谛無相，般若亦不可得，兩者並非是二，這就是僧肇“夫所知非所知，所知生於知”的意思，之所以所知非所知，即所知不是自有的，即唯識說的依他起性，“依他緣力故有，非自然有”[3]。原文僧肇所引的意思是否定存在非緣起的自性，所以諸法不真，而凈源卻從僧肇肯定不真的意思轉向了肯定真，以此來證明“真心本有”。

凈源以作為離垢真如的“真心”來理解僧肇的般若“真心”，認為四論所詮就是這一個“真心”。從根本上來說，兩者當然不二，但是從差別義來說，兩者所強調的方面是不同的，凈源以此“真心”作為四論之源以代替僧肇所要詮釋的“空”，確實是實現了一個轉向。

**（三）真心與般若的不同所破**

成就真心與證得般若，成“不遷”義，意在破斥對象執著之“遷”，而作為所破的對象在僧肇與凈源那裡是不同的。

“談真有不遷之稱，導俗有流動之說。”[4]在這裡，僧肇表達了談真與導俗的差

---

[1] 晋水凈源，《肇論集解今模鈔校釋・宗本義》，頁 41。
[2] 《肇論•般若無知論》，T45, no. 1858, p. 154, a18。
[3] 《解深密經》，T16, no. 676, p. 694, a19。
[4] 《肇論・物不遷論》，T45, no. 1858, p. 151, c2。

別，即真俗二諦，真諦是謂不遷，俗諦則有流動。凡夫認為事物有一個自性，從生至死，從舊到新，有一個常一的自在之物，所以觀事物為“遷”；在般若面前，諸法無自性可得，本來虛妄，所以“不遷”。這是第一層意思，但是這個不遷為凡夫所聞，生起執著，又成了一個自性的“不遷”，以為事物念念變遷，後一念與前一念之事物成了兩物，所以僧肇又說了第二層意思，為“動靜未始異”，
“是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。”[1]在般若之前，諸法平等，沒有不遷與遷的分別，之所以強調“不遷”，是因為凡夫往往執著自性諸法是“遷”的。“涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。”[2]“應知一切法，本性無分別。所分別無故，無分別智亦無。”[3]涅槃與世間本來沒有差別，所分別的真諦與能分別的般若亦沒有差別，無有能、所、世間、出世間可得，更何談動、靜與去、住。可見，僧肇所破的是凡夫的虛妄分別。

淨源在解釋“江河競注而不流”一句時，“波之與浪，悉無自體，雖各相續，而不相到，則未嘗流也”[4]淨源進一步引用《華嚴經》與澄觀的《華嚴經疏》，解釋說“江浪河波，雖各相續，而前後各不相至。”[5]波浪雖然相續，然是人的虛妄分別，本無前波后浪可得，所以前後各不相至。這種解釋是符合中觀的，是與僧肇原文相契合的，《中論•觀去來品》從已去、未去、去時相待，去法與去時相待，去者、去法、去時相待等多方面，闡明并沒有一個真實的去法、去者、去時可得，都是因緣所合成的假象，在這種意義上，說前後波浪各各獨立，各部相至，因為前浪與後浪如同已去與未去一樣，并不存在一個相續的自體的法。

僧肇除了引用江、河之外，還有風、嶽、塵、馬、日、月，合為八物，展開論述世間所見變遷之事物其實不遷。淨源順此而設問，如何尋此變化而成道果？淨源“以彼凡外著有，故告之以無常，二乘滯空，故示之以真常。”[6]中觀空義偏說無常，無常是空之初門，是應對部派、外道、凡夫著有而為龍樹所創，以空破有。但後面的觀點以為二乘滯空，故示真常，是唯識系或如來藏系的判教，是代表淨源的立場的。“真常說不遷，無常說流動。”[7]這裡所說的真常不是外道神我、凡夫

---

[1] 《肇論・物不遷論》，T45, no. 1858, p. 151, c10-12。
[2] 《中論》，T30, no. 1564, p. 36, a5。
[3] 《攝大乘論》，T31, no. 1594, p. 148, a22。
[4] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 71。
[5] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 72。
[6] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 76。
[7] 晋水净源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 85。

所執我，而是空性，偏向與僧肇是不同的，偏向於說空性的真與常，而不是像僧肇一樣偏於說諸法的無常。

僧肇以凡夫妄識與聖者般若為遷與不遷的能觀，而凈源以真常大乘之“真心”與滯空二乘的空見為遷與不遷的能觀。凈源對說無常與真常的對象作了清晰的分別，“人之計常，我則演無常。人之執遷，我則示不遷。”凈源進一步解釋道“‘人之計常’，即凡外也。‘我則演無常’，謂四念處也。‘人之執遷’，即二乘也。‘我則示不遷’，謂四實德也。”[1]原本僧肇以凡夫執遷，聖者不遷；而凈源一改此為二乘執遷，大乘則不遷，“不遷”的所破從凡夫的虛妄分別轉變為二乘的空執。

## 三、“不遷”之所觀－真諦

### （一）所觀差別之根據—二諦差別

“《道行》云：‘諸法本無所從來，去亦無所至。’《中觀》云：‘觀方知彼去，去者不至方。’斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。”[2]僧肇引用這兩段是爲了即動而求靜以論證諸法不遷，這裡所說的是“物不遷”。凈源則认为全文广说相不遷，“俗諦之相，顯談不遷”[3]，從絕諸對待的“真心”推之於相，則成為“不遷”。而真諦則是性不遷，凈源在對僧肇所述的昔今之物各住于一世進行解釋時，引用了《楞嚴經》而申發僧肇這段論述乃在於性相的不遷，并認為《物不遷論》最受爭議的“各性住於一世”揭示的是真谛，“事各住性，則密顯真諦。”[4]“真諦之性，密示不遷也。”[5]真諦是事物各住於本性即空性，所以說真、常。“斯論約性兼明真諦，約相正辯俗諦，真密俗顯，其在茲乎。”[6]

僧肇論文廣說物不遷，以物不遷揭示物之自性不可得之旨，唯一談性的就是“各性住於一世”，而為凈源大力發揮，稱為真諦，以相不遷為俗諦。二諦是中觀的核心概念，與唯識的三性相對，中觀內部也有應成、自續對二諦的不同理解，但是是有一個基本理念的。在僧肇這裡，俗有真無，在凡夫眼中，諸法有自性故遷；在證得般若之智的聖人那裡，諸法無自性，故不遷。按照這樣的理解，很難對應于凈源性相二諦。僧肇以遷不遷為二諦，而凈源二諦都是不遷，以性相分二諦。

---

[1] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 87。
[2] 《肇論・物不遷論》，T45, no. 1858, p. 151, a20-22。
[3] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 68。
[4] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 89。
[5] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 68。
[6] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 68。

兩者的差別在於，僧肇是以能觀來區別二諦的，即以凡夫妄識與聖者般若來區分的，而淨源則是以所觀來區別二諦的，所以從性相分二諦。

基於這樣的二諦思想，淨源認為幽棲玉峰所謂的真諦有名無體是大過錯，“若謂真諦無體豈異斷空，俗諦有體全乖影像，真俗二諦既而雙失，兔角牛角空張喻況。”[1]可見淨源真諦有體，“如來演乎四念，令滯有者以修之，陳於四德，令滯空者以證之，方法也。以其法言，辯諸惑滯。”[2]四念即是四念處觀無常、苦、空、無我，這裡所說的滯有者是凡夫、外道，執著一個真常自我或梵天等，所以以四念處觀其自性本無。四德即是佛常、樂、我、淨四德，滯空者是指淨源多次批判的二乘，“二乘雖治所執生死五蘊常等四倒，然猶未顯所迷法身常樂我淨。”[3]

說我無我只是爲了遣除迷情、辯別疑惑滯礙，正如《中論》“諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。”[4]所以淨源總結說“聖人真心莫二，所被機宜不一。教迹雖乖，不異中道。”[5]

可見，從終極上講，有無當然不二。但是由於機宜不同，所以僧肇與淨源所宏之教亦不同，正是從這個意義上說，僧肇與淨源雖都談“不遷”，差別歷然。而這個差別正是基於二諦的不同，淨源認為真諦有體，空性不空、法身是常，所以“性不遷”，俗諦無體，自性本無，所以“相不遷”。僧肇則以能觀為區別二諦的依據，真諦是“物不遷”，俗諦是“物遷”。

### （二）所觀差別之歸結—理與行

淨源將《物不遷論》分為引教等五科，認為都是圍繞依正不遷論述的，“生存死亡，正報交謝。暑去寒來，依報迭遷。謂有依正之物遷謝流動者，世人常情所見也。我之所見則不如此，悟與迷反。”[6]這是對依正二報不遷的解釋，在凡夫眼中，作為正報的五蘊生身與作為依報的國土是不斷遷流變化的，而實際上是不遷的。僧肇認為諸法不遷，當然包括依正二報，淨源實際上將僧肇所闡發的“不遷”的對象具體化了，具體化的目的是為了強調。

淨源認為論文最後歸於因行不遷，淨源解釋道“蓋先發其慧解，令於物物，皆

---

[1] 晉水淨源，《肇論集解令模鈔校釋・不真空論》，頁 112。
[2] 晉水淨源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 84。
[3] 晉水淨源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 84。
[4] 《中論》，T30, no. 1564, p. 24, a2。
[5] 晉水淨源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 85。
[6] 晉水淨源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 56-57。

了不遷，直至末章，方結如來因行不遷大旨。”[1]凈源將整個《物不遷論》解釋為闡發依正不遷，通過依正不遷最後歸於因行不遷，以此為僧肇真意，“展轉唯結昔因不遷者，論意直以欲人背惡從善，修因克果。是故前明古今，各住未結，因行不遷，以明俗諦不泯，善惡報應，如影隨形。”[2]。

將《物不遷論》大旨歸於依正不遷、因行不遷，凈源的根據在於論文最末一段，“如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始簣，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷。不遷故，則湛然明矣。故經云：‘三災彌綸而行業湛然。’信其言也。何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣！”[3]在這段話中，僧肇確實也表達了因果不失的意思，他是從因果的不生不滅來論證的，因果皆無自性，沒有一個實際的因果可得，但因果又是有起用的，這就是中道，就是中觀的“空”。這樣的回答是符合中觀的，源於羅什所翻譯的《中論》，《中論•觀四諦品》面對外人以空為斷滅、空則破壞因果的問難，龍樹回答“以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成。”[4]因為正是空，才有因果的緣起，若不空而有自性的因果，則因果各各獨立，破壞了因果的緣起，僧肇正是從這個角度來論證因果不失的。

因果不生不滅，互為緣起，這一點凈源也有說明，比如他說“果暨因成，故不昔滅。因行在昔，故不來今。夫升高必自其下，求果必由其因。故以不滅不來竭誠因行，因果既而不昧，後代修者思齊在斯。”[5]但是在這段解釋中，凈源雖然承認因果的不生不滅，更強調的是因行的不滅，因行不滅故能成果。“因行在昔，故云功流。果德往今，乃曰道通。然則明珠必產合浦，美玉必生荆岫。所以彌固之果，必由常存之因。”[6]他所說的長存之因當然是指“真心”，此“真心”作為因行與果德之間的依持，使其不遷。

因果不失是僧肇與凈源都談到了，只是因果不失的理由是有差別的，僧肇從中觀空義的諸法不生不滅出發，認為因果無自性可得，然有緣起之用，這才是真正的中道“空”；而凈源依據真心長存，偏重於強調因行的不遷。相對於僧肇強調因

---

[1] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 62。
[2] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 93。
[3] 《肇論・物不遷論》，T45, no. 1858, p. 151, c18-25。
[4] 《中論》，T30, no. 1564, p. 33, a23。
[5] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 95。
[6] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・物不遷論》，頁 91。

果無自性，即非有的一方面，凈源更強調因果的緣起，即非無的一方面。兩人的差別在於兩人“不遷”義的歸結不同，僧肇偏重理，而凈源偏重行。僧肇總結當時般若格義的“空”，發揮真實空義，故偏向於空的無自性一面；凈源則偏重於修行證果，故強調因行、果德之不遷，偏向于空性之常的一面，所以處處表示真心長存。

## 四、總結

中觀以觀中為宗要，中即是空，非有非無，無自性故非有，假名、相、用緣起故非無，以中而觀即是中觀。《物不遷論》應該被看作《中論•觀去來品》的中國化表達，《觀去來品》通過考察去法、去者、去時，已去、未去、去時等，發現皆是緣起而成，并沒有真實的來、去可得。僧肇通過動、靜等玄學範疇所要表達的也是這個意思，人之所謂動，是自性的動，人之所謂靜，是自性的靜，其思想基礎就是凡夫對諸法的俱生我執，故僧肇通過觀察諸法的變化，得出無真實的變化可得，是為“不遷”。

《觀去來品》觀去與來，《物不遷論》則觀遷與不遷。關於此“不遷”之觀，僧肇與凈源由於出發點不同而導致差別，僧肇繼承并發揚羅什所傳之中觀，通過《物不遷論》等發明中觀真實“空”義，僧肇所要破斥的是以為事物有“遷”的凡夫見。相比較僧肇發明空義，凈源對考慮修行如果得果更感興趣，這與兩人所處的時代有關，僧肇所處的時代是般若學剛傳入，格義佛教時期，漢地還在轉譯及理解佛教的過程中，而凈源所處的北宋是佛教理論完備的時期，所要考慮的不是去理解，而當然是如何依據理論修行的問題。

除了所處時代的原因外，僧肇與凈源差別的原因還在於他們的的立場，即中觀宗與真如宗，中觀宗重在“策發觀行而伏斷妄執”[1]，真如宗重在“決定信愿而直趣極果”[2]，基於此，僧肇所談不遷重在遣除凡夫的虛妄分別，而凈源詮釋的不遷在於確立修者因行、果報的依據。所以凈源認為僧肇一味遮遣并不能闡發密義，“昔者論主生於姚秦，遮詮雖詳，表詮未備，幽致既密，微言亦隱。”[3]遮詮是中觀宗擅用的方法，破立不二，通過遮遣邊見而確立中觀，僧肇正是運用遮詮來遣除凡夫的自性見，但是這種方法并不能表詮真、常之“真心”，更不能樹立修者之信愿，相反會使初涉佛教者落入斷滅空、也會使二乘滯空，所以凈源批評僧肇，認為應該多

[1] 太虛大師，《太虛大師全書》第十卷，頁 377。
[2] 太虛大師，《太虛大師全書》第十卷，頁 377。
[3] 晋水凈源，《肇論集解令模鈔校釋・題辭》，頁 460。

用表詮才能揭示佛法密義。

基於立場與機宜的不同，僧肇與淨源關於觀“不遷”在能觀與所觀兩方面都形成了差別。以僧肇的能觀為般若，淨源之能觀為真心，但般若與真心實際上並非截然的兩個，并都具有非有非無的性質，但是在論述般若與真心的過程當中，僧肇與淨源根據機宜分別強調了非有與非無的一面，僧肇多以遮遣諸法自性為要，淨源則更樂於肯定空性之真、常。兩者所要遣除的對象也有差別，僧肇以遣除凡夫的虛妄分別為主，淨源則認為二乘滯空故示“不遷”。之所以所破不同，原因在於真心與般若的所觀不同，兩者都以真諦為所觀，但是僧肇與淨源闡發的真諦各有偏重，僧肇偏重於自性空，淨源偏重於空性真、常，其理論基礎在於兩者的二諦觀不同，僧肇以能觀的凡、圣差別建立二諦，般若緣真諦故“不遷”，妄識緣俗諦故“遷”；淨源則以性相區分二諦，真諦性“不遷”，俗諦相“不遷”。僧肇之所以依凡聖立二諦，是希望通過對作為真諦的“不遷”的論述，揭示諸法無自性，昭示空義；淨源則以性不遷而依持因行、果報不遷，立修者之信愿。

上文雖歷數僧肇與淨源在能觀、所觀上的種種差別，但是可以說僧肇談到的，淨源都談到了，淨源并沒有將僧肇的任何一個觀點忽視，淨源所闡發的，也都可以在僧肇那裡找到源頭，并不是無中生有。但是這是從所詮的角度說的，佛法本是一味，有佛無佛，相性常住，所以在考察兩個人的差別的時候，其實往往對方所強調的一面也是被談及的，但是從能詮之教法來看，兩個人觀“不遷”的路徑正是一體的兩面。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

《肇論集解令模鈔校釋》。上海：上海古籍出版社。2008 年。

《肇論》。T45, no. 1858。

《攝大乘論》。T31, no. 1594。

《解深密經》。T16, no. 676。

《中論》。T30, no. 1564。

《禪源諸詮集都序》。 T48, no. 2015。

二、中文專書、論文等

太虛（2004）。《佛法總抉擇談》。《太虛大師全書》編委會編集，《太虛大師全書》北京：宗教文化出版社。

呂澂（1979）。，《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。

張春波（2010）。《肇論校釋》。北京：中華書局。

魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。