

## 言說與修行——淺析淨影慧遠〈證教兩行義〉

北京清華大學哲學系 碩士生  
梁峻銘

### 摘 要

修行以達涅槃是佛教的目標，其過程與語言有著莫大關連。語言是人類認識世界的工具和生活的核心，如何善用語言施教與受教，是修行中的必修課。淨影慧遠在〈證教兩行義〉中結合《十地經論》及自身的參悟，提出了「證行」和「教行」兩種修行理則，前者是指內在之境界和智慧，後者則是外緣的說教和助力。兩者既有先後、因果和真妄等對立關係，亦在通往涅槃的過程中相輔相成。因此兩者雖看似相異，實則相通，在修行中必須並舉而不可偏廢。同時，透過分析淨影慧遠如何辨別「證、教相對」、「證行」、「教行」能否以語言表述，可以帶出語言和修行之間不即不離的關係。語言表述尤其與「教行」關係密切，是教法的主要載體和精進修行的要素之一。然而若所說之言語不能相符於正法，則反而會妨礙修行，甚至不進反退。「證行」雖然本質上離言絕思，不可直說，但若善用遮詮、類比等手法，則可間接使其顯現。概括而言，「證行」和「教行」是修行中的不割裂的面向，而語言則在其中扮演著不可或缺的角色。

**關鍵詞：**地論學派、淨影慧遠、證行、教行、修行論

對於普通人來說，透過語言才得以認知、學習知識和表達思想，世界就是語言的世界。亦由於語言，人有了分別和執念，非到解脫之時不能徹底擺脫；但若離卻語言，人又恐怕無法去妄存真，對解脫不得其門而入。「信、解、行、證」乃修行佛道的必經之路，人必須借助語言才能樂信、理解佛法，多少亦需要語言才能知道如何踐行。

《維摩詰所說經》云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」<sup>1</sup>揭示了芸芸眾生根基不一之餘，皆以各自熟諳的語言為理解外緣的基點，因此對佛法的領悟程度不盡相同。《華嚴經》云：「佛以方便隨類音，為眾說法令歡喜。」<sup>2</sup>則顯示佛之神通，能按眾生差異應機設教，能以眾生的語言方便說法，使其心生歡悅而樂於信受、奉行佛法。由此可見語言於人猶如雙刃劍，既是苦之根源，又是去苦之門徑，須借以領受聖者之教化而修行，方可邁向涅槃。筆者將以《十地經論》和淨影慧遠《大乘義章》中的〈證教兩行義〉為依據，淺析「證、教」兩種修行的理則，以及語言和修行之間的關係。

## 一、地論學派與淨影慧遠簡介

《十地經論》是印度瑜珈行派論師世親對《十地經》（現《華嚴經》之〈十地品〉）所作的註釋論書，於北魏時傳入中國，由菩提流支和勒那摩提譯為漢文。此後便有學僧專門講習《十地經論》及二人所譯的其他論著，兼習《華嚴經》、《涅槃經》等，並以重視戒律和禪定為傳統，後世稱其為「地論學派」。其後「地論學派」中人因對阿賴耶識等義理的理解產生分歧，而分化為南、北兩道。北道系後來漸與「智論學派」、「攝論學派」合流；南道系則傳承更久，在其理論和社會基礎之上孕育出華嚴宗等宗派，這些宗派於判教觀和「六相圓融」的理念等方面均深受其影響。

淨影慧遠（下文稱為慧遠）被認為是「地論學派」南道系的佛學大師，是早期中國佛教中有代表性的重要學僧。他是敦煌（今甘肅省敦煌市）人，北魏正光四年（公元 523 年）生於建州高都郡（今山西省高平市），師承慧光、法上之「地論學派」南道系的學統。北周武帝下詔毀法滅佛之時，慧遠對其責難佛教之言當庭以理抗辯，贏得大眾景仰，更獲曇衍讚為「護法菩薩」。及至隋文帝時被任命為洛州沙門都匡任佛法，任內依僧伽制度大飭僧紀，嚴察僧眾操守，使得「徒侶肅穆，容止可觀」<sup>3</sup>。晚年被文帝召入長安，駐錫大興善寺；後創設淨影寺，由此被後人稱為「淨影慧遠」。他雖長年生活於北方，但在思想上卻未劃地為牢，對南方的佛教義學如《攝大乘論》等亦有所融攝。因此他的學說實際上綜合了諸家佛學義理，亦批判地繼承前人學說，如廖明活認為慧遠雖「被後人稱為『地論師』，但其著作並沒

<sup>1</sup> 《維摩詰所說經》，〈佛國品第一〉，T14, no.475, p.538, a02。

<sup>2</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 03，T10, no.279, p.11, c21。

<sup>3</sup> 《續高僧傳》卷 08，T50, no.2060, p.491, a16-17。

有刻意標舉一家之義」<sup>4</sup>，陳寅恪亦說：「當六朝之季，綜貫包羅數百年間南北兩朝諸家宗派學說異同之人，實為慧遠」<sup>5</sup>，亦因此他與智顛、吉藏並立，被後世尊為隋代三大師。

慧遠一生論著甚豐，《續高僧傳》記其章疏流通者共有五十餘卷、二千三百餘紙，如《十地疏》、《華嚴疏》、《法性論》、《維摩義記》等；其中影響力最深遠的，以《大乘義章》為最，被譽為「六朝佛教之總匯」<sup>6</sup>，是該時期流傳至今的著作中原創性、完整性較高的。《大乘義章》原有五聚二百四十九門，但第五聚「雜法聚」二十九門已亡佚，現僅存「教聚」、「義法聚」、「染法聚」、「淨法聚」二百二十門，共二十卷，收於《大正藏》第四十四冊。《大乘義章》猶如大乘學說之百科全書，行文呼應緊密，歷經長年累積和修訂方才成書，系統性地呈現了慧遠的思想全貌，是其畢生心血結晶、集大成之作。該書兼采眾經論之成說而不刻意標榜一家之義，反映出慧遠的思想特色，既能繼承師說傳統的論述，又能構建出獨有的體系。

## 二、相反相成的證、教兩行

悟入真如而證得涅槃是佛教最終極的目標，要達成此目標則必須經過不同階段的修行，在實踐中不斷圓滿自身。慧遠在〈證教兩行義〉中論述了修行的理則為何，指出修行有「證行」與「教行」兩種。這樣的區分源出《十地經論》的「阿合力」和「證力」，「阿含」即梵文「教」、「教說」、「聖教」之意，「阿合力」則是指修行生起之初所需的教導、點撥，是修行的外緣；而「證力」則是指能取得成就所需的智慧、努力，是修行的內緣。兩者相結合方能讓修行者「入證」，「云何入證？已入地者令得佛力故，未入地者令得入地故」<sup>7</sup>，也就是說凡夫需要佛、聖者的開示和自身努力、智慧才能進入十地的位階；即使是進入十地的菩薩，亦須待佛說法方可「得佛力」。而「阿合力」和「證力」在修行上則須以「戒定慧三學」為先導，世親云：

有二種妄想不堪聞阿含：一、我；二、慢。以我、慢故，於法、法師不生恭敬。復有二種妄想不堪得證：一、見；二、疑。見者，顛倒見故；疑者，於不思議處不生信故。妄者，謂妄想見中同使故。有二種對治堪聞阿含：一、定；二、戒。定者，心調伏故；戒者，善住威儀故。次有二種對治堪能得證：一、正見；二、正意。正見者，善思義故；正意者，得歡喜故。<sup>8</sup>

<sup>4</sup> 廖明活，《淨影慧遠思想述要》，頁 18。

<sup>5</sup> 陳寅恪，《大乘義章書後》，頁 181。

<sup>6</sup> 同上註。

<sup>7</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.130, a27-28。

<sup>8</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p. 130,b07-15。

在聽聞聖教之前，需要先修「定」和「戒」，調整心態以對治我執、端正態度；在得「證力」之前，亦需要先「正見」、「正意」方能生成智慧。據此，慧遠認為：「地前聞、思、修等為阿含淨，猶此教行；十地行德，同為證淨，猶此證行。」<sup>9</sup>，以「阿含力」為其「教行」，以「證力」為其「教行」，並指出其間的相對性，如以修行位階之間的關係而言，則較低之位階為「教行」，較高者為「證行」，如以進入十地前之修行為「教行」，則菩薩十地是「證行」；若以菩薩十地為「教行」，則佛地是「證行」<sup>10</sup>。

慧遠在《十地經論》的基礎上對「證」、「教」的內涵作出更細緻的論述。他指出「證」是以智慧體悟真理之意，能夠如實觀照諸法之無差別；亦是「知得之別名」<sup>11</sup>。所謂「得」是指行者「證出世間智」<sup>12</sup>，亦即進入菩薩十地的位階。因此慧遠說：「初地已上，一切諸德同為證行，行熟舍言，證法性故」<sup>13</sup>，又說：「一切地中所成之德，名為證行，以此成德證法性故」<sup>14</sup>。由此可見「證行」應是專指菩薩歡喜地之後的修行。他在〈賢聖義〉中亦表達了相仿的看法：

所解之法，有證有教。外凡位中，於佛教法假他開道方能悟解，不能自知。是故判為四依弟子，於深證法但能信順。內凡位中，於佛教法能自開解，不假他教。故《華嚴》中說十住等，隨所聞法，即自開解，不由他悟。不由他人能自解故，堪為初依，於深證法獨須他教。故《地持》中宣說教授初業菩薩；《地經論》中說為一切信行菩薩說不思議法。初地已上，於諸教法能自宣說，於深證法自能證知，不假他教。<sup>15</sup>

這裡以「外凡」至「內凡」，再到「初地已上」的修行次第分別「證」和「教」，「外凡」之修行完全依賴外緣的開導，對艱深的佛法只能信順、依循。「內凡」則能以自力理解佛法，但未能自力證入真如，仍需倚靠外緣點撥。直到行者證入初地，才能以內緣自力契會真如而不用仰賴他人，是為「證行」。<sup>16</sup>

「教行」則相應地代表著初地以前的修行，慧遠說：「一切地前造修方便，名

<sup>9</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c29-p.653, a01。

<sup>10</sup> 「最初所行者，依阿含行故。成就一切佛法者，謂是證智」，《十地經論》，T26, no.1522, p.129, c24-26。

<sup>11</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c07。

<sup>12</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.144, b04。

<sup>13</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c27-28。

<sup>14</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c21-22。

<sup>15</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.810, c20-29。

<sup>16</sup> 但《十地經論》則主張即使是十地菩薩，亦需要得佛說法，才可順利證入佛地。

為教行」<sup>17</sup>，又說：「地前所修名為教行，世間之行依言起故」<sup>18</sup>。總括而言，「教行」就是「方便行德，依教修起，從其所依」<sup>19</sup>，意謂依循佛、賢聖之應機設教，或先師教導之方便法門，從而生起和精進修行。從「方便」一詞可以看出，雖然眾生修行所證之果是平等無差的，但修行法門卻會因根基不一而有差異。其間差異主要體現在所受之「教」上，「因材施教」、「應機設教」，此之謂也。除了受教之差異，「教」的另一層意義是分辨修行法門之間的差別，能助修行者認識修行為何以及該如何修行，能指導眾生通往真理顯現之處。「教行」亦包括了施教的面向，「上德下被，義名為教」<sup>20</sup>、「說法智行，能起言說，教被世間，故名教行」<sup>21</sup>，意味著修行者除了要精進自身，亦要分享修行所得，致力行善，度化他者，體現了大乘佛教「自利利他」的宗旨。

由此可見，「證行」和「教行」之間在實踐上有著相輔相成的關係，修行者受教起行，依聖教而精進，生起智慧；進而能證入真如，實觀平等；繼而須向未得證者、未起行者說法施教，開啟下一個教、證循環，以達「自利利他」之圓滿。因此慧遠認為「證行」和「教行」是互通的概念，「二行藉教以彰，應通名教；行成合法，應通名證」<sup>22</sup>二者只是內外有別，實為一體兩面，修行因教而起，並得以彰顯；修證之時，得平等之果。因此慧遠指出「此教與證，集起名行」<sup>23</sup>，兩者不可偏廢，只有同時具足方為修行。

在相輔相成的同時，「證行」和「教行」亦有相反相對之處。如前所述，就位階而言，修行是始發於「教行」，而終成於「證行」。因此慧遠認為修行的因果關係就是「證行」和「教行」相對的關係，「又此教者，是彼說大因分之行；是中證者，是彼義大果分之行」<sup>24</sup>，此語源於慧遠對《十地經論》的解讀，世親認為「教說之行」與「聞思慧」等雖「不能滿彼出世間智地」<sup>25</sup>，但仍能作為生出世間智的「智因」<sup>26</sup>。與此相類，慧遠認為「自分」和「勝進分」之間亦有「證行」和「教行」相對的關係，「自分所成一切行德，若體若用，斯為證行，自於此法已證得故；勝進分中，上受佛教，名為教行」<sup>27</sup>「自分」乃是修行者已然證得之境地，一切行德

<sup>17</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c20-21。

<sup>18</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c26-27。

<sup>19</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c08-09。

<sup>20</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c14。

<sup>21</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c11。

<sup>22</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c15-16。

<sup>23</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c18-19。

<sup>24</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c25。

<sup>25</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a13-14。

<sup>26</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a13。

<sup>27</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b07-09。

都已內化己身，此時若要更進一步，除了自身精進，亦需仰賴佛陀之教。如《十地經論》所載，縱是境界高如菩薩，亦有待佛陀演說十地法，才能得佛力，證佛果<sup>28</sup>。

（此處與前引〈賢聖義〉的說法有異。筆者認為〈賢聖義〉所云只是大體框架，應以論述更精確和深入的〈證教兩行義〉為準。）

除了因果相對之外，慧遠亦從「相實相對」、「體德相對」、「體用相對」和「詮實相對」四方面論述了「證行」和「教行」的相對關係。在闡述這四種「相對」時，他每每強調是「真中」之相對，筆者認為從「得彼出世」、「無始法性」等用詞顯示了此「真」乃是指「十地」之中的修行。

就「相實相對」而論，他說：「真證無相，說為教行，彼相現於教行中故；尋相得實，說為證行」<sup>29</sup>，真實法性之實相乃無相之相，但為了修行之方便，只好勉強以說教使之顯現，是為「教行」；行者則可以依循此相，進而證得真如，是為「證行」。慧遠在此引用了《十地經論》的典故，「此二猶是《地經》之中增上妙法光明法門，彼增上法是此證行；彼光明法是此教行。」<sup>30</sup>，指出十地之法對菩薩而言是助益修行的增上勝妙法（即「證行」），同時亦是普照世間的光明法門，是其餘眾生之「教行」<sup>31</sup>。

就「體德相對」而論，則是以「無始法性」為體，修行之方便法門為其德。「證行」是契會真理，顯證法性之時；「教行」則是依教而起的種種修行。猶如《十地經論》中以金莊嚴具設喻，佛具以黃金為原料，如「無始法性」、「證行」般是「體」；而瓔珞、環釧等就是莊嚴具之德，如方便法門和「教行」般彰顯其「體」。

就「體用相對」而論有兩種情況，一是合「證」、「教」為一體，二是僅以「證行」為體。兩者同以「教行」為用，得以示現，以說法來光照世間。猶如《十地經論》中以摩尼寶珠設喻，清淨珠體是「證行」（或證教一體），其放射之光芒則如同「教行」。

最後是就平等真如論其「詮實相對」，「平等證體，說為證行；即此證體，約言分十，說為教道」<sup>32</sup>，修證之果為實，無以言詮；而菩薩十地等法則是為了體現此實，而說為「教行」。猶如《十地經論》中以虛空鳥迹設喻，「證行」有如雀鳥的飛行軌跡，實存而難以接觸；「教行」則是以言詮為空中的痕跡作標示。

「證行」和「教行」亦牽涉到地論學派獨特的「真修緣修」觀念。在地論學派的修行論中，「緣修」是指以滌淨妄識為目的之修行，此時真心、真智尚未顯現。湛然在《維摩經略疏》中提到：「若地論師用七識斷六識，智障滅。八識真修方顯」

<sup>28</sup> 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.130, a25-29。

<sup>29</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a12-15。

<sup>30</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a13-15。

<sup>31</sup> 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.126 -p.127。

<sup>32</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a29-b01。

<sup>33</sup>，也就是說「緣修」是以第七識的末那識去斷除眼、耳、鼻、舌、身、意等六種有為妄識，使得純真本淨的阿陀那識得以顯現，然後方能起「真修」。以此義觀之，則慧遠在〈證教兩行義〉中提到的「妄修」實際上即是「緣修」。另據昌如法師的考證，「妄修/緣修」對應著「一切智」(空觀)和「道種智」(假觀)<sup>34</sup>，需要在修行中破一切法、立一切法；而「真修」則對應著「一切種智」(中觀)，<sup>35</sup>能妙一切法。

慧遠提到「一切妄修，此名教行；一切真修，齊為證行」<sup>36</sup>，由於對一切法的破與立都牽涉到外緣，因此「妄修/緣修」在修行上屬於「教行」。與之相對，「真修」是依真識、真如理所作之修行，所有妄識、智障都已斷除，因此「真修」在修行上屬於「證行」。慧遠進一步指出兩種妄修亦有「證行」和「教行」之分。一種是「福德之行」，即持戒、布施等世間善行，他認為這類修行與他者有關，且易於以言語表達，屬於「教行」。另一種是「智慧之行」，是依於理法而有所修成，是內在於自身的修行，屬於「證行」。他指出「妄修」雖不能契會真如，但因其原理相通，因此亦能稱其有「證」。

總的來說，「證行」與「教行」最重要的區分在於內、外之分以及世間、出世間之分。略表如下：

證行	內在修為	出世間行	知得之別名，實觀平等契如。	
			初地已上一切諸德，行熟舍言，證法性故，同為證行。	
			真智不爾，離文字故，以離文字，故說為證。	
			依理所成，智慧之行。	
			自分所成，一切行德，若體若用，斯為證行。	
教行	由外而內		知諸佛所說教法，從其所知，故名教行。	
			德為教行，方便行德，本依言教修習生故	
			地前所修名為教行，世間之行依言起故。	
			方便行德，依教修起，從其所依，故名教行。	
	由內而外	世間之行		上德下被，義名為教。
				福依事生，易以言彰，故說為教。
				差別之行，可以教辨，行從詮目，故名教行。
			行能顯真，義說為教。	
			教智外彰，說以為用...用為教行，正說法智，照明世故	
			真證無相，說為教行，彼相現於教行中故。	
	說法智行，能起言說，教被世間，故名教行。			

<sup>33</sup> 《維摩經略疏》，T38, no.1778, p.686, a08-09。

<sup>34</sup> 昌如，《“地論學派”研究》，第 118 頁。

<sup>35</sup> 昌如，《“地論學派”研究》，第 118 頁。

<sup>36</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a02-03。

簡言之，「證行」和「教行」在修行中相輔相成，修行者從「教行」而起，再入「證行」，繼而以所證去彰顯教法。同時，兩者亦相分相對，概括而言「教行」依賴外緣生起，亦較易顯現於外；而「證行」則依靠內緣內因，是修行者內在的修為，亦難以言語等方式開顯於外。總的來說，「證行」和「教行」猶如一個錢幣的兩面，雖有差異但密不可分，在理解上不可分別，在修行的實踐中則不可偏廢。

### 三、證、教兩行與語言

經云「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」<sup>37</sup>，說明語言對眾生修行的助益，也顯示了語言對眾生來說是變化無窮的。語言是分別心的源頭，又作為眾生生命中不可或缺的部分，佛經中就此有不少相關論說。有關語言之所依，《華嚴經》的〈十迴向品〉中就有「辯才舌」、「普調伏舌」等記述，能使眾生斷除煩惱、示現秘法；在〈離世間品〉中亦有「菩薩十種舌」，能向開示眾生，演說佛法。有關語言之所受，〈十迴向品〉中則有「無礙耳」、「清淨耳」等，能讓眾生得聞佛法，不因言語生分別心；在〈離世間品〉中亦有「菩薩十種耳」，能在聞法時起精進心、慈悲心。亦有「廣長舌相」的說法，謂諸佛有舌，既廣且長，覆至髮際，言必真實，辯說無窮。由此可見，佛教提倡語言的正面作用，以其施教說法，精進修行；但同時亦強調要提防語言的負面影響，需避免因語言而起虛妄分別之心。

慧遠認為在「證、教相對」、「證行」與「教行」三者之中，都同時包含了可以用語言表達以及不能用語言表達的部分。從他的分析中，我們可以看出語言對於修行來說能有所助益，且有著密不可分的關係；但如果過於倚賴語言的作用，則一切修行都將淪為「偽修」而難得正果，顯示了語言有其局限性。

慧遠首先就「證、教相對」進行論述：

證教相對，辨之云何？教行可說，證行叵論。蓋乃就其修證時語，始修之時，未出名相，行外猶有名相可得，用之顯修，是故可說。得證之時，證諸法如，證外更無名相可得，知復用何表影實證？是故證行一向不說，良以可說偏在教故。<sup>38</sup>

他認為相對而言「教行」未能超越語言之規限，是可以由語言表達的，因為依方便言教而起的修行無不是以語言詮顯其法門相狀的。「證行」所得之諸法真如卻是沒有相狀可言，是超越言詮的內在體驗，因此是語言所不可表達的。正如《十地經論》

<sup>37</sup> 《維摩詰所說經》，〈佛國品第一〉，T14, no.475, p.538, a02。

<sup>38</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b17-22。



中金剛藏菩薩摩訶薩明言「十地義如是，不可得說聞」<sup>39</sup>，此「十地義」即是進入菩薩地所需要修證之義，對於眾生而言是不可言詮之義。但他隨後又解釋說：「我但說一分，慈悲及願力，漸次非心境，智滿如淨心」<sup>40</sup>，世親認為此「一分」是證入菩薩地之「因分」，即前文所引述的「可生出世間智」的「智因」，但僅靠此因而沒有內在的「清淨心」卻仍不足以證得出世間智<sup>41</sup>。由此可見語言之於修行的局限所在，即使語言帶來的助力可以是「證行」之因，仍只屬於完整修行的一部分，因此修行者切不可忽視超越言詮的修為。

若僅就「證行」本身而論，總體來說是「一向叵說」<sup>42</sup>，是無法以語言傳達的。但慧遠認為其「不可說」只是不可直說，並非絕對的無以言詮。猶如《大方廣佛華嚴經》中的「華嚴」，意指作為佛果之德如「證行」般玄絕難彰，只能以因位之行寄喻之、莊嚴之，從而得以教被眾生。<sup>43</sup>他指出「證行」在五種情況下是既可說，又不可說的。概括而言是可以抽象、間接地說：

第一可以總相玄標，名為可說，故《地經》中宣說五偈顯示義大。又復經中說之為證，不可即相指以示人，名不可說。故《地經》云：言說不及。此義如彼空中所有鳥跡風畫等處，可以玄談，名為可說；不可即相指以示人，名不可說。<sup>44</sup>

縱使無法對「證行」作直接的描述，但還是能以抽象的說法勾勒其大概的相狀。有如《十地經論》中空中鳥跡之喻，雀鳥的飛行軌跡雖然虛無飄渺，難以直接向他人指明；但由於雀鳥有飛過，觀者也看到過雀鳥顯現的不同位置，因此仍是可以用間接地描述其軌跡的，並非絕對的不可言說。又如現代的空氣動力學家，即使無法直接觀察到雀鳥如何利用氣流在空中閃轉騰挪，但仍能以電腦軟件的模擬和數據的換算，間接地推知雀鳥飛行時的氣流變化。因此「不可說」的「證行」仍是能夠抽象和間接地說明的，以下的「拂相」、「況詮」則是較為具體的使之可說的方法。

慧遠認為恰當運用「遮詮」的話，就得以使「證行」可說。

第二可以拂相顯示，名為可說，不可相論，名不可說。何故如是？證離名相，

<sup>39</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.132, b20-21。

<sup>40</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.133, c19。

<sup>41</sup> 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a12-15。

<sup>42</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b26-27。

<sup>43</sup> 參見《丁福保佛學大辭典》，「華嚴經」條目。

<sup>44</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b28-c04。

不可說聞；今還道證，不可說聞；言當彼法，名為說證。故金剛藏彰地難說，名顯義大，若言證法可說可聞，言乖彼法則不名說。<sup>45</sup>

慧遠認為「證行」是能夠以遮詮的方式來從反面被標示的，但不能過於倚賴遮詮而得的內容，亦不可能就其進行論說。「證行」終究是離於名言，超於具體相狀的，因此只可修證而不可言傳。正如《十地經論》中當金剛藏菩薩摩訶薩說聖道（十地之證道）甚深而難知後，世親解釋說此「難知」既是指難以證得，亦是指難以說明<sup>46</sup>。雖然難說，但慧遠認為關鍵在於所說之法是否能與正法相當，若能相當，則可稱其為說「證行」；否則就是「證行」叵說。正因如此，「證行」雖然超越語言名相，慧遠卻仍認為「證行」能夠以「遮詮」的方式遣其所非地表達出來。

其次是「證行」能以類推、比喻的方式所說：

第三可以況詮顯示，名為可說，故《地經》中用彼因分所修之行，況顯果分離相真德。名喻相應，喻猶況也。不可直詮顯示彼法，名不可說。<sup>47</sup>

慧遠引用《十地論經》中以因分類推果分的說法，並認為這種方法能使得「證行」可說。世親認為作為果分之「證行」與作為因分之「教行」有著相類之處，兩者「同與喜樂」、「同拔憂苦」並「同發心期大菩提」。因此雖不可直說「證行」，但仍能以類推或比喻的方法說之。

在抽象、間接地說之餘，「證行」亦能在「自體真法互相顯示」中被說。當中包括了「因果相顯」、「體用相顯」和「行法相顯」等等，每種皆以真實不虛為前提。如《十地經論》中以佛法為例開顯十地之法<sup>48</sup>，就是以兩者之間的因果相關性來彰顯十地之法中的「定滅」之行，是為「因果相顯」。又如《十地經論》中金莊嚴具和摩尼寶珠等比喻<sup>49</sup>，以黃金和寶珍之清淨體況喻真如佛法的自體清淨，以它們所放出之光明比喻佛法光照世間，普渡眾生之作用，正是以體用關係來彰顯佛法之精妙，是為「體用相顯」。亦如《十地經論》中以菩薩行作為佛智之根本<sup>50</sup>，認為即便佛智難顯難說，諸地菩薩仍可以在其地上修行之中體現佛之真智，是為「行法互顯」。慧遠強調此三者皆是以真法之自體為前提，才能在互相顯示中使「證行」

<sup>45</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653,c04-09。

<sup>46</sup> 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.132, c08-20。

<sup>47</sup> 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, c09-12。

<sup>48</sup> 「定滅佛所行，言說不能及，地行亦如是，難說復難聞。」，《十地經論》，T26, no.1522, p.133, b14-16。

<sup>49</sup> 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.162, b15-c29。

<sup>50</sup> 「難第一希有，菩薩所行示，地事分別上，諸佛之根本。」，《十地經論》，T26, no.1522, p.128, c03-04。

可說；若就有情眾生之相狀與修行而言，則不符合真實不虛之要求，無法互顯，亦因而使得「證行」在其中不可說。

最後是在「情實相望」之際，不可說之「證行」可能被說。若以「實」為出世間之智、諸法實相、「證行」的話，則「情」是世間之智、世間之行，只是虛妄之相<sup>51</sup>。從世間看出世間，「證行」已超越了可觀察的範圍，只可如前述般遮詮、抽象地玄談，是為「可說」；同時也是需要被說，才能證得出世間之智。從出世間看世間，則不論是「證行」還是「教行」，都只是虛妄分別，世間假名亦不可能彰顯真如，因此不可說。

若僅就「教行」而論，也有「可說」與「不可說」之別。筆者認為這裡的「教行」應是在修行階段意義下的，屬於證得佛果之前所有的「方便行德」。慧遠認為其中有真偽兩類修行，相對之下「真修」猶如「證行」，是內在之境界，難以顯現於外，是「不可說」的部分；而「偽修」相反，是可以對外陳述的，因此是「可說」的部分。他引述《十地經論》中的「是境界難見，難說自心知，我承佛力說，咸共恭敬聽」<sup>52</sup>一偈，認為不論是哪個階位，修行的境界都只有自心能知、能見，非承佛力而不能說。

「證行」與「教行」之間有著相反相成的關係，修行與語言之間同樣如此。修行及其證果本身是超越語言名相的，雖然無法以語言直接表達或明示，但若能適當運用遮詮、類比等方法，就可使語言得以相當於正法，從中使修行和證果可以顯現。此外，《十地經論》中的論述亦表明了說法、聽法在修行中是必不可少的；同時亦需要達到一定的境界，才能使所說平等分齊而無分別執著，因此說言說與修行同樣是相輔相成的。

### 三、結語

〈證教兩行義〉中所展現兩種修行並非具體實踐修行的法門，而是修行得以證入佛果的理則。若按修行之位階作區分，可稱「教行」是「世間行」，是初地以前的位階；「證行」則是「出世間行」，是初地以後的位階。若以修行之隱顯作區分，則能以言彰，依外緣而起的是「教行」；而難以表述，主要靠自身智慧而行的則是「證行」。若以修行之因果作區分，則「教行」為因，「證行」為果。若要以真妄作區分，則「證行」是真修，「教行」是妄修，兩者的相對關係是虛妄與真實的對立。另外亦可作「證行無相，教行有相」、「證行為體，教行為用、為德」、「證行為自分，

<sup>51</sup> 慧遠在《維摩義記》、《十地經論義記》、《大乘義章·三無為義》和《大乘義章·入不二門義》中均以「情實相望」的方法作概念分析，同時與「情真相望」混用，可見其「實」是指真如實相。

<sup>52</sup> 《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a17-18。

教行為勝進分」等對立式的分別。但究其實而言，兩者在相對之餘更是相輔相成的，修行依教而生起，繼而借助內、外緣之力得證；得證之後並非終結，而是傳播自身所證之法，教被世間，以達「自利利他」之大乘圓滿。因此在修行而言是不可偏廢的，只有內外證教並舉，自力參悟所受之教，才算是完整的修行。

語言之於修行，主要是作為說教之載體。在《十地經論》中，世親指出「說法」能否導向證果，同時取決於說者和聽者。首先是說者需要自身無過，說平等之法，亦需要隨聽者得教或得證而心生歡喜；其次是聽者需要尊重、禮敬說法者，更需要先斷除一切執著之見<sup>53</sup>。由此可見，語言是促進還是窒礙修行，端看說者與聽者之境界，其中尤以說者為甚。筆者認為語言與修行之間同樣存在相反相成的關係，涅槃、證果超越語言名相，可以說修行之目標是與語言對立的；但語言卻又承載著通往涅槃所必須的法門，是修行者前進的階梯之一。因此語言與修行的關係就仿如月稱對「量論」與「勝義諦」的評析，他認為「量」在世俗中具有開導眾生智慧的意義（語言亦有此般意義），有如去往「第一義諦」的梯子；縱使在安立「第一義諦」後，「梯子」就會失去存在的意義，但「量論」卻仍是積聚善根、導往解脫的內因<sup>54</sup>，如同說教能作為修行者去往涅槃的外因。綜上所述，語言在修行中有其重要性與，雖不可或缺，但不能以其為全部。其關係猶如指月之手指與月亮般，月亮需要手指指引其所在，但手指終究不可能取代月亮成為標的。因此修行者在借語言為助力的同時，亦要防範為其所侷限；超脫於語言，參悟言外之實才是最終極的目標。

## 參考文獻

《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。

《十地經論義記》。《卍新纂大日本續藏經》冊 45，第 753 號。

《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。

《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 號。

《維摩義記》。《大正藏》冊 38，第 1776 號。

《維摩詰所說經》。《大正藏》冊 14，第 475 號。

昌如（2015）。《“地論學派”研究》。北京：中國人民大學。

武邑尚邦（2010）。《佛教邏輯學之研究》。順真、何放譯。北京：中華書局。

<sup>53</sup> 「於說法中有二種過，不能得證：一、說者過；二、聽者過。說者過，有二種：一、佛不隨喜說；二、不平等說。聽者亦有二種過：一、見諍過，我法非、彼法非，如是執著種種諸見；二、於說法者不生恭敬。於中示現說者自身無過，我非諸佛不隨喜說，偈言『我承佛力說咸聽』故。次教聽者，防二種過。」，《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a20-25。

<sup>54</sup> 參見武邑尚邦，《佛教邏輯學之研究》，頁 81-83。

陳寅恪（1967）。〈大乘義章書後〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 37 本，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 121-123。

馮煥珍（2006）。《回歸本覺》。北京：中國社會科學出版社。

聖凱（2010）。〈地論學派〉。賴永海主編，《中國佛教通史》第三卷。南京：江蘇人民出版社。

廖明活（1999）。《淨影慧遠思想述要》。臺北：臺灣學生書局。

