

上冊 目錄

(點選作者或論題,可直接進文閱讀)

- | | | |
|---------|-----|----------------------------------|
| 001-036 | 陳英善 | 「大」華嚴 vs. 「妙」法華——華嚴海之「大」與法華橋之「妙」 |
| 037-060 | 薩爾吉 | 試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心 |
| 061-084 | 崔紅芬 | 西夏華嚴經論及其傳承研究 |
| 085-114 | 陳士濱 | 《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」之研究 |
| 115-134 | 陳琪瑛 | 《華嚴經》禮佛行儀之美學意蘊 |
| 135-162 | 李治華 | 智儼思想來源論考 |
| 163-178 | 釋會極 | 一闡提與佛種性之探討——以《華嚴一乘教義章集解》為主 |
| 179-194 | 郭朝順 | 論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法 |
| 195-212 | 劉鹿鳴 | 澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論初探 |
| 213-224 | 釋了意 | 宗密注疏《圓覺經》中的三聖圓融觀 |

「大」華嚴 vs. 「妙」法華

—— 華嚴海之「大」與法華橋之「妙」

中華佛學研究所 研究員
陳英善

摘要

同屬圓教一乘的中國佛教兩大宗派——天台宗（法華宗）、華嚴宗（賢首宗），彼此各依《妙法蓮華經》、《大方廣佛華嚴經》成立宗派。而此兩大宗亦分別針對其所依之經典，展開了極為慎密詳備之論述，尤其對經題所作的闡述各有其特色。史上盛傳天台智者九旬談妙之說，而其對《妙法蓮華經》經題之詮釋，形成了《法華玄義》。而華嚴宗智儼《華嚴經搜玄記》、賢首法藏《華嚴經探玄記》、清涼澄觀《大方廣佛華嚴經疏》等對《華嚴經》經題之詮釋，亦有其特色。

無論就此兩大經典之經題，所顯示《大方廣佛華嚴經》之「大」、《妙法蓮華經》之「妙」，或此兩大宗派分別針對二大經典的判攝，在在顯示於所化之根機有著密切之關係。由於《華嚴經》未涉及二乘問題，天台宗以「頓滿教」、「圓兼別」來分判《華嚴經》，而華嚴宗以「稱法本教」、「根本一乘」、「別教一乘」、「究竟一乘」等來形容《華嚴經》。由於《法華經》涉及二乘問題，天台宗以「漸圓教」、「純圓純妙」來形容《法華經》，而華嚴宗以「會三歸一」、「開三顯一」、「同教一乘」、「遮三明一」等來分判《法華經》。

因此，本論文著眼於此兩大經典之經題來切入，亦即就《大方廣佛華嚴經》之「大」、《妙法蓮華經》之「妙」來入手，探討這兩部經典所要彰顯的特色。另外，再配合此兩大宗派的判教，來探討這兩大宗派對此二部經的判攝。

關鍵字：華嚴經、法華經、法華玄義、探玄記、別教一乘、同教一乘、圓教

一、前言

不論《大方廣佛華嚴經》(以下簡稱《華嚴經》)或《妙法蓮華經》(以下簡稱《法華經》),亦不論華嚴宗或天台宗,其所要探討及展開的教義,可說不外乎一乘與三乘。¹天台宗依一乘、三乘,建構了藏、通、別、圓等四教判;華嚴宗依一乘、三乘,建構了小、始、終、頓、圓等五教判。而此二宗皆以一乘作為圓教之代表,且將《華嚴經》、《法華經》各分別判屬於圓教一乘,但彼此亦有所差別。

在《華嚴經》以「直顯」的方式,來展現華嚴圓教一乘,亦以寄顯或順帶方式論及了三乘教法,乃至人天乘法,且於隨順三乘或寄顯三乘中,展現一乘教義。

在《法華經》則以「開顯」²的方式,來顯示法華圓教一乘之特色,所謂「開方便門,示真實相」、「開權顯實」、「開麤顯妙」、「開迹顯本」等,即於三乘權法一一加以開顯、決了,顯示法法皆是妙法,一花一草無非中道實相,治世間生產事業與實相不相違。因此,三乘與一乘之關係,是藉由「開顯」的方式,來顯示三乘即一乘。

¹ 如《法華經》之三車(羊、鹿、牛車)、一車(大白牛車),而天台宗藉由《法華經》之三車與一車的開決,來彰顯《法華經》一乘之特色。華嚴宗則藉由《法華經》之三車與一車的不同,來彰顯《華嚴經》一乘之特色。因此,可看出此二宗皆以圍繞三車與一車來論述。

又如《大方廣佛華嚴經》卷7〈賢首菩薩品〉:「世間一切諸凡夫,信是法者甚難得,思惟無量諸善法,本有因力故能信,一切世界諸群生,鮮有欲求聲聞道,求緣覺者轉復少,求大乘者甚希有,求大乘者猶為易,能信是法為甚難,況能受持正憶念,如說修行真實解,」(CBETA, T09, no. 278, p. 441, a12-17)。

又如《大方廣佛華嚴經》卷26〈十地品〉:「菩薩住此地,如實知善不善無記法行、知有漏無漏法行、世間出世間法行、思議不思議法行、定不定法行、聲聞辟支佛法行、菩薩道法行、如來地法行、有為無為法行。」(CBETA, T09, no. 278, p. 568, a8-11)

《大方廣佛華嚴經》卷26〈十地品〉:「佛子!菩薩摩訶薩隨如是智,名為安住善慧地。菩薩住是地,知眾生如是諸行差別相,隨其解脫而與因緣。是菩薩化眾生法,度眾生法,如實知而為說法,聲聞乘相、辟支佛乘相、菩薩乘相、如來地相,如實知隨眾生因緣而為說法;」(CBETA, T09, no. 278, p. 568, c4-9)

² 以「開顯」來表達,是著眼於三乘對象上,而法華本身亦可說是「直顯」,如《妙法蓮華經玄義》卷2:「二、直顯滿理,方等、般若帶方便通滿理,今經直顯滿理。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 696, c8-9)此用以顯示法華經之不帶方便。又《妙法蓮華經玄義》卷10:「又解,般若之後,明華嚴海空者,即是圓頓法華教也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 808, a11-12)

由此可看出「直顯」、「開顯」的方式，成了《華嚴經》、《法華經》表達圓教一乘之差別所在。而此「直顯」、「開顯」方式的差別，主要在於所攝化對象之不同，《華嚴經》因不涉及二乘，而以「直顯」來表達圓教一乘，因此，華嚴宗以別教一乘來代表華嚴。《法華經》則因面對二乘問題，而以「開顯」來表達《法華經》圓教一乘。在華嚴宗、天台宗，各別依《華嚴經》、《法華經》而立宗，且彼此也對此二部經典加以分判。

依天台宗的判教，判《華嚴經》為「圓兼別」，基本上，視華嚴為頓滿教，但兼有別教之色彩，而此兼有別教之色彩其實並不明顯，此從天台在論述別教之階位而不採用《華嚴經》可得知。對天台而言，華嚴之「圓兼別」，皆屬大乘教法，因此無法攝受聲聞、緣覺二乘。所以，天台從攝化根性之融不融，來分判華嚴屬於融（於菩薩為融）及不融（於二乘為不融）兩個層面。而《法華經》以頓漸五味來調熟眾生，且再以「開權顯實」方式來顯示法法皆妙，因此判法華為漸圓教、圓頓教，或以純圓教表之。

依華嚴宗的判教，判《華嚴經》為別教一乘。為何特別強調「別」？此是就其教法不共三乘來說，亦即在於凸顯圓教一乘教義主伴具足，是不共三乘之教法，如以十玄、六相圓融等來顯示諸法主伴具足重重無盡之特色，雖三乘教法中亦提及「一即一切、一切即一」、因陀羅網等觀念，但不具足主伴互為圓明之關係。因此，由一乘、三乘之差別，而建構了華嚴別教一乘。至於華嚴宗對《法華經》之分判，則屬同教一乘、破三顯一、會三顯一，亦即法華本身所面對的，是一乘、三乘的問題，如何藉由開權顯實，來顯示三乘即一乘，所以判法華為同教一乘，以作為和華嚴之區別。也正因為《法華經》本身具有一乘、三乘之內涵，所以華嚴宗智儼、法藏在分判三乘、一乘時，往往藉用《法華經》之「三車、一車」為經典之依據，來建立一乘、三乘之觀念。

從兩大宗派分別對此二部經典所作的分判，無非在彰顯此二部經典所各具有的特色，以一乘圓教來顯示其所担綱角色之不同。然一般學術界對天台、華嚴之判教，往往容易捲入宗派的對立上，因而喪失了此二宗對《法華經》、《華嚴經》所彰顯之特色。

本論文主要著重於此兩大經典之經題來切入，亦即就《大方廣佛華嚴經》之「大」、《妙法蓮華經》之「妙」來入手，以探討這兩部經典所要彰顯的特色。另一方面，再配合此兩大宗派的判教，來探討這兩大宗派對此二部經的判攝，以便彰顯此二部經之特色。

二、就經題上而論

（一）《妙法蓮華經》之經題

若就經題上而言，天台智者（538-597）對《妙法蓮華經》（簡稱《法華經》）之經題所作的詮釋，可說是空前絕後的，此由《妙法蓮華經玄義》（簡稱《法華玄義》）可得知。《法華玄義》以五重玄義來闡述經題，亦即藉由名、體、宗、用、教等五個角度，來開顯《法華經》之義理。而整部《法華玄義》所佔之篇幅，於大正藏第三十三冊將近一百四十頁（p.p 681-814），其中對《妙法蓮華經》經題之「妙」字之解釋，又佔了整部《法華玄義》一半以上之篇幅（p.p 696-771），若由此來看，史上盛傳智者大師「九旬談妙」之說，應屬史實。³

有關天台智者對《法華經》經題之詮釋，於《法華玄義》序文中，開宗明義已表露無遺，如其云：

所言**妙**者，妙名不可思議也。

所言**法**者，十界十如權實之法也。

蓮華者，譬權實法也。

良以妙法難解，假喻易彰。況意乃多，略擬前後，合成六也。

一、為蓮故華，譬為實施權。...

二、華敷譬開權。蓮現譬顯實。...

三、華落譬廢權。蓮成譬立實。...

又，蓮譬於本，華譬於迹。

從本垂迹，迹依於本。...

二、華敷譬開迹，蓮現譬顯本...

三、華落譬廢迹，蓮成譬立本。...

蓮華之譬，意在斯矣。

經者，外國稱修多羅，聖教之都名，有翻無翻，事如後釋。⁴

此以「不可思議」來解釋「妙」，以十法界十如是權實之法來解釋「法」。換言之，十法界十如是乃權實之一切法，皆是不可思議的。由於法法皆不可思議，故以「蓮華」譬喻來表達之，如其云「蓮華者，譬權實法也。良以妙法難

³ 依據章安灌頂《隋天台智者大師別傳》之記載，智者宣講一部《法華玄義》需半年，若以所佔篇幅之比例來看，正好脗合九旬談妙之說，如其云：「智者弘法三十餘年，不畜章疏，安無礙辯，契理符文，挺生天智，世間所伏。有大機感乃為著文，奉勅撰淨名經疏，至佛道品為二十八卷。覺意三昧一卷。六妙門一卷。法界次第章門三百科。始著六十科為三卷。小止觀一卷。法華三昧行法一卷。又常在高座云：若說次第禪門一年一遍，若著章疏可五十卷。若說法華玄義并圓頓止觀半年各一遍。」（CBETA, T50, no. 2050, p. 197, b11-18）

⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷1（CBETA, T33, no. 1716, p. 681, a26-b18）

解，假喻易彰。況意乃多略，擬前後合成六也。」此即依據《法華經》本、迹二門之經文，藉由蓮華之三部曲，分別來表達本、迹二門之內涵，如下圖表所示：

蓮華之喻		迹門	本門
三 部 曲	1. 為蓮故華	為實施權	從本垂迹
	2. 華敷蓮現	開權顯實	開迹顯本
	3. 華落蓮成	廢權立實	廢迹立本

而此蓮華之譬喻，在於表達迹門權實法之關係，以及本門之迹本的關係。就迹門而言，說明佛陀為實而施權，以種種善巧方便來教化眾生，但眾生卻對此種種教法而加以執取，故以蓮華之喻，來遣蕩眾生之執，進而開方便門示真實相。乃至以蓮華之喻，來說明迹門、本門之關係，所謂「發眾聖之權巧，顯本地之幽微。故增道損生位隣大覺，一期化導事理俱圓。蓮華之譬，意在斯矣。」⁵

在《法華玄義》中，智者大師於解釋《法華經》經題之「妙」字，以相待妙、絕待妙來論述之，如其云：

二、明妙者，一通釋，二別釋。

通又為二：一、相待，二、絕待。

此經唯論二妙，更無非絕非待之文。

若更作者，絕何惑？顯何理？故不更論也。⁶

此說明了以相待妙、絕待妙來闡述法華之妙，而於此二妙中，尤其以絕待妙來顯示法華之特色。且以迹十妙、本十妙、觀心十妙等來說明法華之妙。⁷有關迹門十妙，是指：境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙。⁸而此迹門十妙，無非在於表達自行因果、利他能所之內容，即由自行至利他來貫串此十妙，以呈現迹十妙彼此間之次第關係。至於本門十妙，是指：本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通

⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 681, b15-17)

⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷2 (CBETA, T33, no. 1716, p. 696, b9-12)

⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷2：「別釋妙者，為三。若鹿苑三鹿鷲頭一妙，皆迹中之說，約迹開十重論妙。此妙有迹有本，本據元初，元初本妙十重論妙。迹本俱是教。依教作觀，觀復有十重論妙。迹中有眾生法妙、佛法妙、心法妙，各十重，合三十重。此與眾經論妙有同有異。本中三十妙，與眾經一向異。此六十重，一一復有待妙、絕妙，則有一百二十重。若破鹿顯妙，即用上相待妙。若開鹿顯妙，即用上絕待妙(云云)。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 697, b22-c1)

⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷2 (CBETA, T33, no. 1716, p. 697, c1-4)

妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙。⁹本門十妙，基本上，亦不離因果關係。而不論本、迹，其實皆是不可思議的，如《法華玄義》卷7：

釋本迹為六。

本者，理本即是實相一究竟道；迹者，除諸法實相，其餘種種皆名為迹。

又理之與事皆名為本，說理說事皆名教迹也。

又理事之教皆名為本，稟教修行名為迹。如人依處則有行跡，尋跡得處也。又行能證體體為本，依體起用用為迹。

又實得體用名為本，權施體用名為迹。

又今日所顯者為本，先來已說者為迹。

約此六義以明本迹也。...本迹雖殊，不思議一也。¹⁰

因此，可看出本迹之關係，是屬辯證之關係，乃就理事等六重辯證之關係來說明。以顯示依本垂迹、尋迹顯本，本迹雖殊，但皆不思議。¹¹

藉由天台智者對《妙法蓮華經》經題之詮釋，可得知其著眼於「妙」字，以妙來彰顯《法華經》之特色，不論迹門十妙或本門十妙，無非強調法法皆妙，法法之不可思議。

（二）《大方廣佛華嚴經》之經題

有關《大方廣佛華嚴經》之經題，主要用以表達法法、行行、位位等之遍攝無礙重重無盡，且象徵著佛果之圓滿周遍，如法藏《華嚴經探玄記》卷1：

大以包含為義。

方以軌範為功。

廣即體極用周。

佛乃果圓覺滿。

華譬開敷萬行。

嚴喻飾茲本體。

經即貫穿縫綴，能詮之教著焉。

⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷7 (CBETA, T33, no. 1716, p. 765, a12-15)

¹⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷7 (CBETA, T33, no. 1716, p. 764, b11-24)

¹¹ 有關迹本之關係，詳參拙文〈從「開權顯實」論法華之妙〉，中華佛學學報第十四期（2001.09），p.p293-308

從法就人，寄喻為目，故云：大方廣佛華嚴經。¹²

此是以包含解釋「大」，以此為軌範則為「方」，以體極用周解釋「廣」（亦即是方廣），證此則是果圓覺滿之「佛」，此果圓覺滿之佛是由菩薩萬行之「華」，所嚴飾而成故稱之為「嚴」，貫串著此教義者為能詮之「經」。此外，《華嚴經探玄記》更分別各以十義來解釋經題，如其云：

具名者，**大**有十義。

- 一、境大。謂十蓮華藏及十佛三業無邊依正，為所信境。如初會等說。
- 二、心大。謂依前大境，起大心故。如〈賢首品〉及〈發心品〉說。
- 三、行大。謂依大心，起大行故。如〈離世間品〉等說。
- 四、位大。謂積大行，成大位故，即五位圓通等。如第二會至第六會來說。
- 五、因大。謂行位普圓，生了究竟。如〈普賢品〉等說。
- 六、果大。謂隨緣自體，果德圓明。如〈不思議品〉等說。
- 七、體大。謂大用平等，皆同真性。如〈性起品〉等說。
- 八、用大。謂念念益生，頓成行位。如〈小相品〉等說。
- 九、教大。謂一一名句，皆遍一切。如下結通等說。
- 十、義大。謂所詮皆盡無邊法界，如一塵含十方，一念包九世，八會等說。

此上十義，一一統收一切法盡，莫不稱大。¹³

此是以境大、心大、行大、位大、因大、果大、體大、用大、教大、義大等十義來解釋「大」之涵義。從其所依之境大、心大，乃至義大，呈現修行上之次第關係。換言之，法藏以十義對「大」所作的詮釋，是有其彼此間之前後關係的。即因為所依之境大，所以心大；因為心大，所以行大；因為行大，所以位大；...乃至所依之教大，所以義大。亦可簡化為境心、行位、因果、體用、教義等五對來說明之。此在在顯示華嚴之境心、行位、因果、體用、教義等，是廣大無邊周遍法界。亦即以此十義，統攝一切法，顯示法法莫不廣大無邊周遍法界重重無盡。

同樣地，法藏亦以十義釋「方廣」，如《華嚴經探玄記》卷1：

次釋**方廣**，亦有十義。

- 一、周遍義。謂言教廣遍諸塵方故。

¹² 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 107, b12-16)

¹³ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 121, a24-b9)

- 二、普說義。謂普宣說一切法故。
- 三、深說義。謂說甚深法界海故。
- 四、備攝義。謂普攝無盡眾生界故。
- 五、廣益義。謂要令眾生得佛菩提大利樂故。
- 六、蕩除義。謂遍除二障及習氣故。
- 七、具德義。謂具攝無邊諸勝德故。
- 八、超勝義。謂獨絕超餘無比類故。
- 九、含攝義。謂通攝眾多異類法故。
- 十、廣出義。謂能出生佛大果故。¹⁴

此即以周遍義、普說義、深說義、備攝義、廣益義、蕩除義、具德義、超勝義、含攝義、廣出義等十義來解釋「方廣」，以顯示言教周遍諸塵方，普宣說一切法，演說甚深法，普攝無盡眾生，令眾生得佛菩提大利樂，遍除眾生二障及習氣，具攝無邊諸勝德，獨絕超餘無比類，且此教法通攝眾多異類，能出生佛大果故。因此，由「方廣」之十義，亦顯示了華嚴之大。

「佛」，亦具有十義，如《華嚴經探玄記》卷1：

次釋佛義，亦有十種，如無著佛等，尋文具辯。¹⁵

此引文中，則將十義之佛加以省略，只言「如無著佛等」，詳如《華嚴經》卷42〈離世間品〉云：

佛子！菩薩摩訶薩有十種見佛。何等為十？所謂：
 無著佛，安住世間成正覺故；
 願佛，出生故；
 業報佛，信故；
 持佛，隨順故；
 涅槃佛，永度故；
 法界佛，無處不至故；
 心佛，安住故；
 三昧佛，無量無著故；
 性佛，決定故；
 如意佛，普覆故。¹⁶

¹⁴ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 121, b14-22)

¹⁵ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 121, c1-2)

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷42〈離世間品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 663, b18-23)

此即是以無著佛、願佛、業報佛、持佛、涅槃佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如佛等十佛義，來顯示菩薩所見之佛。換言之，此十佛是就菩薩修行所見而論，是屬行境十佛。¹⁷而華嚴宗之十佛身，基本上，是融攝器世間、眾生世間、智正覺世間等三世間的，以此來顯示佛身之廣大周遍普容無障無礙。¹⁸因此，亦可由「佛」之十身，顯示了華嚴之大。

有關「華嚴」之十義，如《華嚴經探玄記》卷 1：

次釋「華嚴」。

問：華有幾義？復何所表以華為嚴？

答：華有十義，所表亦爾。

一、微妙義是華義，表佛行德離於麤相故說華為嚴。下竝准此。

二、開敷義，表行敷榮性開覺故。

三、端正義，表行圓滿德相具故。

四、芬馥義，表德香普熏益自他故。

五、適悅義，表勝德樂歡喜無厭故。

六、巧成義，表所修德相善巧成故。

七、光淨義，表斷障永盡極清淨故。

八、莊飾義，表為了因嚴本性故。

九、引果義，表為生因起佛果故。

十、不染義，表處世不染如蓮華故。¹⁹

此是以十義來說明「華」，如微妙義、開敷義、端正義、芬馥義、適悅義、巧成義、光淨義、莊飾義、引果義、不染義等十義，亦以此十義來詮釋「嚴」。即以微妙義來表佛行德離於麤相，故以華而嚴飾之。以開敷義，表行敷榮性開覺。以端正義，表行圓滿德相具。以芬馥義，表德香普熏益自他。以適悅義，表勝德樂歡喜無厭。以巧成義，表所修德相善巧成就。以光淨義，表斷障永盡

¹⁷ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2：「佛起布德垂化攝生，諸宗分齊不同。若依小乘，實佛報身，生在王宮，臨菩提樹成佛，攝生化用及德，皆在其中。若依三乘，法身無方充遍法性，報身成就在色究竟處，化身示現在菩提樹，化用及德皆悉不離此之三位。若一乘義，所有功德皆不離二種十佛。一、行境十佛，謂無著佛等，如〈離世間品〉說。二、解境十佛，謂第八地三世間中佛身、眾生身等，具如彼說。仍現王宮生及菩提樹其法，乃在十迴向終心。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 559, c25-p. 560, a5)

¹⁸ 有關佛之無礙，法藏於《華嚴經旨歸》中，以十重明之，如其云：「今顯此義，略辨十重。一用周無礙。二相遍無礙。三寂用無礙。四依起無礙。五真應無礙。六分圓無礙。七因果無礙。八依正無礙。九潛入無礙。十圓通無礙。」(CBETA, T45, no. 1871, p. 591, a5-9)

¹⁹ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 121, c2-12)

極為清淨。以莊飾義，表以了因嚴本性。以引果義，表為生因起佛果。以不染義，表處世不染如蓮華。此即是由華之微妙、不染等，顯示華嚴之大。

有關「經」之十義，如《華嚴經探玄記》卷 1：

次釋經字，亦有十義，如寶雲經說。餘義同上。²⁰

由上所述，《華嚴經探玄記》各以十義來解釋《華嚴經》之經題，此十義乃採象徵之義，以象徵華嚴無盡之「大」。此之「大」，實包含了所有一切處、時、人等，如《華嚴經探玄記》卷 1：

合名者，

大即當體為目，包含為義。

方即就用為名，軌範為義，是方法故；性離邪僻，是方正故；能治重障，是醫方故；遍虛空界，盡方隅故。

廣即體用合明，周遍為義。謂一切處、一切時、一切法、一切人，無不周遍，皆重重如帝網。

此中且就一攝一切名**大**，一遍一切稱**廣**。前廣後大，理亦不違。**方即**

是廣，**大即方廣**，皆持業釋。此是所得之法。

佛是能得之人，覺照為名，果滿為義。

此中人法境智有相依相即。

相依者。智依境故方廣之佛，簡下乘佛。境依智故佛之方廣，簡因位法。此二相依各有有力、無力緣起四句。思之可見。皆依主釋。

相即者。謂佛即方廣，方廣即佛。人法無礙，全體相即。空有四句，亦准思之。此唯持業釋。...是知法喻交映昭然有在。餘如前釋。²¹

由此可知，《大方廣佛華嚴經》經題所顯之大、方廣、佛、華嚴，彼此是相即相攝的，如「方即是廣，大即方廣」，乃至「佛即方廣，方廣即佛」。此在在顯示了人法無礙，全體相即。亦可得知，其實將「方」與「廣」分開解釋，或合併解釋「方廣」，是可相通的。以此顯示一切處、一切時、一切法、一切人，無不周遍，相即相入互遍互攝，如帝網重重無盡。換言之，佛即方廣，方廣即大，以顯示人法等之深廣無量無邊之大。

由上述對二部經典之經題的論述，可得知《法華經》以「妙」來顯示法法皆妙，法法皆不可思議，《華嚴經》以「大」來顯示法法之相即相入互遍互攝之重重無盡。

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 121, c12-13)

²¹ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 121, c13-p. 122, a13)

三、就判教上而論

(一) 天台之判教

有關天台對《華嚴經》、《法華經》之判教，宜從「五味半滿相成」來切入，如此比較能貼切地了解天台對諸經所作之分判。依天台之看法，頓漸五味教著眼於對眾生之方便攝化，半滿教則顯示諸經之法義（亦即是藏、通、別、圓四教之教義），如《法華玄義》卷 10：

三、約五味半滿相成者。若直論五味，猶同南師，但得方便；若直半滿，猶同北師，但得其實。今明五味不離半滿，半滿不離五味。五味有半滿則有慧方便解，半滿有五味有方便慧解。權實俱遊，如鳥二翼。雖復俱遊，行藏得所。

若華嚴頓滿大乘家業，但明一實，不須方便，唯滿不半，於漸成乳。

三藏客作，但是方便，唯半不滿，於漸成酪。

若方等彈訶，則半滿相對，以滿斥半，於漸成生蘇。

若大品領教，帶半論滿，半則通為三乘，滿則獨為菩薩，於漸成熟蘇。

若法華付財，廢半明滿。若無半字方便調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐。如來殷勤稱歎方便者，半有成滿之功，意在此也。²²

此引文中，一方面說明了天台之判教不同於南北方論師的判教，顯示天台之判教是以「五味半滿相成」，兼具權實的方式來判教；另一方面再將諸經典以頓漸五味來加以分判，以頓滿教來代表華嚴，法華則為廢半明滿，如下圖表所示：

諸經	譬喻---窮子喻		半滿	漸五味
華嚴	頓滿大乘家業	但明一實 不須方便	唯滿	乳
阿含	客作	但是方便	唯半	酪
方等	彈訶	半滿相對	以滿斥半	生蘇
般若	領教	半滿相帶	帶半論滿	熟蘇
法華	付財	半滿相合	廢半明滿	醍醐

從圖表中，可看出諸經教之差別，以及諸經典本身之特色。如以華嚴為頓滿教，顯示華嚴直就大乘教義明之，所謂「但明一實，不須方便」，即其教義並不涉及半教（聲聞、緣覺），於漸教則成為乳味；法華為漸圓教，其教義則涉及半教，以廢半明滿來呈現，以顯示半滿相合，於漸教則成為醍醐味。因此，可得知此

²² 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, a10-24)

二經典之差別，在於是否涉及半教，亦即是否攝化二乘，此為天台分判華嚴、法華之關鍵所在。由於華嚴是頓滿教，所以不攝化二乘，於漸五味中，屬於乳味。法華面對二乘，採廢半明滿的方式，所以於漸五味為醍醐味。

天台以藏、通、別、圓四教，來分判佛教三藏十二部的教義，將《華嚴經》法義判屬於「圓兼別」，而判《法華經》為純圓教。之所以有此差別，在於《法華經》以「開權顯實」方式，來顯示三乘即一乘，將藏、通、別三教，一一開顯、開決為圓教，決了聲聞經為諸經之王。²³而《華嚴經》雖為圓教，但兼有別教的色彩，且並未加以開決，所以判為「圓兼別」，如《法華玄義》卷1：

初教〔案：指華嚴〕建立融、不融，小根併不聞。

次教〔案：指阿含〕建立不融，大根都不用。

次教〔案：指方等〕俱建立，以融斥不融，令小根恥不融慕於融。

次教〔案：指般若〕俱建立，令小根寄融向不融，令大根從不融向於融。

…

今經〔案：指法華〕正直捨不融，但說於融，令一座席，同一道味，乃暢如來出世本懷故，建立此經名之為妙。²⁴

又云：

結者。當知華嚴兼，三藏但，方等對，般若帶，此經無復兼、但、對、帶，專是正直無上之道，故稱為妙法也。²⁵

此以攝化眾生根性之融、不融，來分判諸經之不同，以顯示《華嚴經》、《法華經》之差別。天台智者認為《華嚴經》為「圓兼別」，且不能融攝小乘。《法華經》則無復「兼、但、對、帶」，且是正直捨不融，但說於融，令一座席同一道味，暢如來出世本懷故，所以判《法華經》為融，故屬純妙。

基本上，有關天台對諸經典的分判，主要基於根性融不融相、化道始終不始終相、師弟遠近不遠近相等三個角度。如《法華玄義》卷1：

教相為三：一、根性融不融相。二、化道始終不始終相。三、師弟遠近不遠近相。²⁶

²³ 《妙法蓮華經玄義》卷2：「三、開鹿顯妙者，如經我法妙難思。前三皆是佛法，豈有思議之鹿，異不思議之妙。無離文字說解脫義，祇體思議即不思議。譬如長者引盆器米麵，給與窮子成窮子物。若定天性窮子，非復客作人。盆器還家安是他物，如來於不思議方便說鹿，何得保鹿異妙。今決了聲聞法，是諸經之王。即是開兩因緣即論於妙。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 700, b22-c1)

²⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 682, a29-b8)

²⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 682, b8-10)

又云：

教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。云何分別？

如日初出前照高山，厚殖善根感斯頓說。頓說本不為小，小雖在座如聾如瘖。良由小不堪大，亦是大隔於小。此如華嚴，約法被緣，緣得大益，名頓教相；約說次第，名從牛出乳味相。次照幽谷。…次照平地。…。復有義，日光普照，高下悉均平，土圭測影不縮不盈。若低頭、若小音、若散亂、若微善，皆成佛道。不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。具如今經。若約法被緣，名漸圓教；若說次第，醍醐味相。²⁷

可知天台以根性融、不融相來分判諸經，亦即以頓漸五味教來分判諸經，認為《華嚴經》直說大乘頓滿教法，如日初出前先照高山，厚殖善根者則能感斯頓滿教法，頓說本不為小根器說，小根器者雖在座卻如聾如瘖。所以，華嚴約法被緣，緣得大益，名頓教相；約說次第，名從牛出乳味相。而認為法華如日光普照，高下悉均平，若低頭、若小音、若散亂、若微善，皆成佛道，若約法被緣則名漸圓教，²⁸若約說次第則屬醍醐味相。

由上述引文中，天台對華嚴、法華作了揀別，顯示此二部經典各自之特色。雖然天台判《華嚴經》為「圓兼別」，但此「兼」只是順帶、附帶而已，基本上，天台智者仍視《華嚴經》為圓頓教為主，此從其所論述別教階位而不採用《華嚴經》可得知，如《法華玄義》卷4：

若《華嚴》明四十一地，謂三十心、十地、佛地。《瓔珞》明五十二位，《仁王》明五十一位。新《金光明經》但出十地佛果，《勝天王般若》

²⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 683, b8-9)

²⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 683, b9-c6)

²⁸ 基本上，天台亦視法華為圓頓教，如《妙法蓮華經玄義》卷10：「又解，般若之後明華嚴海空者，即是圓頓法華教也。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 808, a11-12)。有關法華為漸圓教之問題，湛然提出澄清，如《法華玄義釋籤》卷2：「應云：良由大機已熟，眾無枝葉，致使一切佛知見開。若約法被緣，名漸圓教者。此文語略，具足應云：鹿苑漸後，會漸歸圓，故云漸圓。人不見之，便謂《法華》為漸圓，《華嚴》為頓圓。不知華嚴部中有別，乃至般若中方便二教，皆從法華一乘開出。故云：於一佛乘分別說三。故疏云：於一佛乘開出帶二帶三。今法華部無彼二三，故云無二亦無三。又上結云：華嚴兼等，此經無復兼、但、對、帶。此非難見，如何固迷。又今文諸義，凡一一科，皆先約四教，以約鹿妙，則前三為鹿，後一為妙。次約五味以判鹿妙，則前四味為鹿，醍醐為妙。全不推求上下文意，直指一語便謂法華劣於華嚴，幾許誤哉幾許誤哉！」(CBETA, T33, no. 1717, p. 823, b20-c5)

明十四忍，《大品》但明十地，《涅槃》明五行十功德。...又《十地論》、《攝大乘論》、《地持論》、《十住毘婆沙論》、《大智度論》，並釋菩薩地位，而多少出沒不同(云云)。.....今判位名數，依《瓔珞》、《仁王》者，《華嚴》頓教多明圓斷，四十一地，不出十信之名。²⁹

此說明了《華嚴經》之階位，雖具有別、圓二教，但嚴格而論，《華嚴經》所明大多屬於圓頓教之修法及階位，因此於十信即已圓斷一切惑，而十信之後所施設的十住、十行、十迴向、十地、佛等四十一階位，基本上，皆沒有離開十信階位。由此可知，依天台的看法，《華嚴經》雖「兼有別教」之行位，而實際上所呈現的行位，是以圓頓行位為主。因此，天台智者在論述別教行位時，是採《瓔珞經》、《仁王經》之階位，而不採《華嚴經》。雖然天台智者判《華嚴經》為「圓兼別」，但仍認為《華嚴經》為圓頓教法。此也顯示了《華嚴經》之核心，在於圓頓教法，而所謂的「兼」別教，³⁰只是順帶、附帶而已。而《華嚴經》整個呈現的，是以圓頓教法為主，此無怪乎天台智者於論述圓頓教法，乃至圓頓觀法時，往往引用《華嚴經》為佐證。³¹

對天台而言，不論《華嚴經》為圓頓教，或圓兼別，基本上，皆顯示了華嚴為大菩薩、大根器眾生之教法，因此無法攝受聲聞、緣覺根器者，所謂：

²⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷4 (CBETA, T33, no. 1716, p. 731, c3-22)

³⁰ 如澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7：「華嚴兼。兼別說圓。法華無復兼但對帶。唯說圓教。但者唯一教。對則具四。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 49, c14-16)

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷7：「華嚴兼者。以寄位修行。行布羅列。兼斯一分故。法華唯此一事實故更無餘教」(CBETA, T36, no. 1736, p. 49, c25-26)

³¹ 因此，有關天台智者於論述圓教時，往往引述華嚴為佐證，如《摩訶止觀》卷1：「今依經更明圓頓。如了達甚深妙德賢首曰。菩薩於生死最初發心時。一向求菩提堅固不可動。彼一念功德深廣無崖際。如來分別說窮劫不能盡。此菩薩聞圓[1]法。起圓信。立圓行。住圓位。以圓功德而自莊嚴。以圓力用建立眾生。云何聞圓法。.....云何圓自在莊嚴？彼經〔案：指華嚴經〕廣說自在相。或於此根入正受。或於彼根起出說。或於一根雙入出。或於一根不入出。餘一一根亦如是。或於此塵入正受。或於彼塵起出說或於一塵雙入出。或於一塵不入出。餘一一塵亦如是。或於此方入正受。或於彼方起出說。或於一方雙入出。或於一方不入出。或於一物入正受。或於一物起出說。或於一物雙入出。或於一物不入出。若委說者。祇於一根一塵即入即出。即雙入出。即不入出。於正報中一一自在。於依報中亦如是。是名圓自在莊嚴。譬如日光周四天下。一方中。一方旦。一方夕。一方夜半。輪迴不同。祇是一日而四處見異。菩薩自在亦如是。云何圓建立眾生。或放一光。能令眾生得即空即假即中益。得入出雙入出不入出益。歷行住坐臥語默作作亦如是。有緣者見如目覩光。」(CBETA, T46, no. 1911, p. 2, a3-b11)

「初教建立融不融，小根併不聞。」³²、「如日初出前照高山，厚殖善根感斯頓說。...此如華嚴約法被緣，緣得大益，名頓教相。」³³、「華嚴初逗圓、別之機，高山先照。」³⁴、「華嚴頓滿大乘家業，但明一實，不須方便。唯滿不半，於漸成乳。」³⁵又如《法華玄義》云：

四、明合不合者。半滿五味既通約諸經。諸經不同。今當辨其開合。若華嚴正隔小明大，於彼初分永無聲聞，後分則有，雖復在坐如聾如瘖，非其境界。爾時尚未有半，何所論合。³⁶

此皆象徵著《華嚴經》如日初出先照高山，直就頓滿教法來教導眾生，但小根器則無法被攝受。所以從漸五味根器的修學上來說，《華嚴經》為乳味。《華嚴經》雖為乳味，但象徵的眾味之初，眾教之首，顯示佛說法以頓為先，如《法華玄義》卷 10：

〈方便品〉云：我始坐道場，觀樹亦經行。...我始坐道場，即是明頓。何者？從兜率下，法身眷屬，如陰雲籠月共降母胎。胎若虛空，常說妙法。乃至寂滅道場，始成正覺，為諸菩薩純說大乘，如日初出前照高山。此明釋迦最初頓說也。

〈序品〉云：佛放眉間光遍照東方萬八千土，覩聖主師子演說經法，微妙第一教諸菩薩。次云：若

遭苦，為說涅槃盡諸苦際。即是現在佛先頓後漸。³⁷

此引《法華經》之〈序品〉、〈方便品〉為佐證，證明先頓後漸之說法，以象徵著華嚴為頓教部，如日初出先照高山。而此頓教法，未必純教法身菩薩，亦有凡夫大根性者，如《法華玄義》卷 10：

文云：又見諸如來自然成佛道，世尊在大眾敷演深法義。次即云：一一諸佛土聲聞眾無數。即是古佛先頓後漸。.....如此等初頓，未必純教法身菩薩，亦有凡夫大根性者。即有兩義，當體圓頓得悟者，即是醍醐。初心之人，雖聞大教，始入十信，最是初味。初能生後，復是於乳。何

³² 《妙法蓮華經玄義》卷 1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 682, a29-b1)

³³ 《妙法蓮華經玄義》卷 1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 683, b9-14)

³⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 800, a29-b2)

³⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, a16-17)

³⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, a26-b1)

³⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 806, c28-p. 807, a12)

者？雖言是頓，或乘戒俱急，或戒緩乘急，如此業生，無由自致，必須應生引入七處八會。大機扣佛，譬忍辱草，圓應頓說，譬出醍醐。³⁸

又《法華玄義》卷 10：

又頓教最初始入內凡，仍呼為乳。呼為乳者，意不在淡，以初故、本故。如牛新生血變為乳，純淨在身，犢子若[口*數]，牛即出乳。佛亦如是，始坐道場新成正覺，無明等血轉變為明，八萬法藏十二部經，具在法身，大機犢子先感得乳。乳為眾味之初，譬頓在眾教之首，故以華嚴為乳耳。三教[案：指頓、漸、不定教]分別，即名頓教，亦即醍醐；五味分別，即名乳教。又約行者，大機稟頓即破無明，得無生忍行如醍醐。又雖稟此頓，未能悟入，始初立行，故其行如乳。若望小根性人，行又如乳。何者？大教擬小如聾如啞，非己智分，行在凡地，全生如乳。以此義故，頓教在初，亦名醍醐，亦名為乳。其意可見也。³⁹

此在在顯示《華嚴經》於頓、漸、不定教等三種教相中，為頓教法之所在，以醍醐味、乳味、初味、根本等來象徵之。若就頓教而言，則為醍醐味；若就漸五味而言，則為乳味。而天台判華嚴為五味之乳味，是具有多層涵義的，如以乳味象徵著眾味之初、頓教為眾教之首，此象徵華嚴乃為根本教法，佛陀於菩提樹下所覺悟之法，三藏十二部由此而流出。因此，以此而稱華嚴為乳味。另也說明大根器眾生雖乘此頓法，但卻未能悟入，所以其行稱之為乳味。又華嚴若對聲聞、緣覺而言，如聾如啞，全生如乳。

至於法華與華嚴之差別，在於頓漸五味中，法華以漸圓教來攝受眾生，如《法華玄義》卷 1：

復有義，日光普照高下悉均平，土圭測影不縮不盈。若低頭，若小音，若散亂，若微善皆成佛道。不令人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，具如今經，若約法被緣，名漸圓教；若說次第，醍醐味相。⁴⁰

又云：

今法華是顯露，非祕密；是漸頓，非漸漸；是合，非不合；是醍醐，非四味；是定，非不定。如此分別此經，與眾經相異也。⁴¹

³⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 807, a13-26)

³⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 807, a26-b11)

⁴⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷 1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 683, c1-6)

⁴¹ 《妙法蓮華經玄義》卷 1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 684, a7-9)

又云：

又異者，餘教當機益物，不說如來施化之意。此經明佛設教元始，巧為眾生作頓、漸、不定顯密種子，中間以頓漸五味調伏長養而成熟之，又以頓漸五味而度脫之。並脫並熟並種，番番不息，大勢威猛三世益物，具如〈信解品〉中說，與餘經異也。⁴²

諸如此類，在在顯示法華與諸經之不同，若就漸五味而言，法華為漸圓教、漸頓教，屬醍醐味，以種種方便善巧攝化眾生，如「此經明佛設教元始，巧為眾生作頓、漸、不定顯密種子，中間以頓漸五味調伏長養而成熟之，又以頓漸五味而度脫之。並脫並熟並種，番番不息。」且認為法華乃直顯圓理，如《法華玄義》卷2：

何者？利根菩薩於彼入妙，與法華不異。鈍根菩薩及二乘人，猶帶方便諸味調伏。方等帶生蘇論妙以待鹿，般若帶熟蘇論妙以待鹿。今經無二味方便，純真醍醐。論妙以待鹿，此妙彼妙，妙義無殊，但以帶方便、不帶方便為異耳。復次，三藏但半字生滅門，不能通滿理，故名為鹿。滿字是不生不滅門，能通滿理，故名妙。能通滿理，復有二種：一、帶方便通滿理，二、直顯滿理。方等、般若帶方便通滿理，今經直顯滿理。故中論云：為鈍根弟子說因緣生滅相，為利根弟子說因緣不生不滅相(云云)。⁴³

此說明法華不帶方便，直顯圓滿教理，所謂「今經無二味方便，純真醍醐。」、「今經直顯滿理」，以顯示法華與諸經之不同。且認為法華是圓頓教，如《法華玄義》卷10：

今依《法性論》云：鈍根菩薩三處入法界，初則般若，次則法華，後則涅槃。因般若入法界，即是華嚴海空。又華嚴時節長，昔小機未入，如聾如瘖，今聞般若，即能得入即，其義焉。……又解，般若之後明華嚴海空者，即是圓頓法華教也。何者？初成道時，純說圓頓。為不解者大機未濃，以三藏、方等、般若淘汰淳熟，根利障除，堪聞圓頓，即說法華開佛知見，得入法界，與華嚴齊。⁴⁴

而此法華之圓頓，與華嚴是相通的，此說明漸次根機入法界之情形，有三種：第一種是藉由頓漸五味之修習，至般若之淘汰，其根機已熟聞般若而入法界。

⁴² 《妙法蓮華經玄義》卷1 (CBETA, T33, no. 1716, p. 684, a9-15)

⁴³ 《妙法蓮華經玄義》卷2 (CBETA, T33, no. 1716, p. 696, b28-c11)

⁴⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 808, a2-16)

第二種是藉由頓漸五味之修習，修至法華時，則直接開示悟入佛知見，得入法界。如《法華玄義》卷 10：

若至法華，覺悟化城，云非真實。汝等所行是菩薩道，即是合法；汝實我子，即是合人。人法俱合，自鹿苑開權，歷諸經教，來至法華，始得合實。⁴⁵

第三種則是於涅槃時，得入法界。而不論般若時、法華時、涅槃時，其所入法界，是與華嚴等齊的。由此可知，華嚴圓頓教為根本教法，漸次鈍根眾生藉由漸五味之修習，於法華時，匯入華嚴法界，如《法華玄義》卷 10：

問：菩薩因法華入法界，與華嚴合。不見因華嚴入一乘與法華合？
答：華嚴入法界，即是入一乘(云云)。⁴⁶

另外，也顯示了華嚴通於後時，而不拘於二七日說，此可從天台以通別五時來判教可知，如《法華玄義》卷 10：

五、料簡者，為三意：一、約通別。二、益不益。三、約諸教通別者。夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。若華嚴頓乳，別但在初，通則至後。故無量義云：次說般若歷劫修行，華嚴海空，法華會入佛慧，即是通至二經。⁴⁷

此顯示華嚴為根本教，其教義是通於法華、般若的。所不同者，華嚴以頓滿教來呈現一乘教義，法華則以廢半明滿來顯一乘圓教，如《法華玄義》卷 10：

若華嚴頓滿大乘家業，但明一實不須方便，唯滿不半，於漸成乳。……若法華付財，廢半明滿。若無半字方便調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐。如來殷勤稱歎方便者，半有成滿之功。意在此也。⁴⁸

又云：

若約二法論開合者，約半滿兩教。初明華嚴之滿，若眾生無機，次約滿開半，次方等對半明滿，次般若帶半明滿，次法華捨半明滿。始則從滿開半，終則廢半歸滿(云云)。⁴⁹

⁴⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 10(CBETA, T33, no. 1716, p. 809, b11-14)

⁴⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, b27-c1)

⁴⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, c1-6)

⁴⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, a16-24)

⁴⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 811, a1-5)

此亦說明了華嚴、法華皆為滿教，而於漸五味所担綱角色是不同的，華嚴為頓滿教，於說法之初顯滿；法華捨半明滿，於漸五味之終顯滿，顯示了此二經有異曲同工之妙。

有關天台對諸經之分判，基本上，是涉及了對眾生攝化之融不融問題。換言之，即是半教與滿教融不融問題，此可就四句來表達，如《法華玄義》卷10：

總就諸教，通作四句。華嚴、三藏非合非不合。方等、般若一向不合，法華一向合，涅槃亦合亦不合。何者？涅槃為末代更開諸權，引後代鈍根，故言亦不合。⁵⁰

此四句，如下圖表所示：

諸經	四句
華嚴	非合非不合
三藏	
方等	不合
般若	
法華	合
涅槃	亦合亦不合

由此可看出，天台之判教，著眼於對眾生的攝化上，以此來判法華為圓為妙。其它諸經則存在著帶有方便之問題，而未加開顯，此如方等、般若。至於華嚴則為頓滿教，於教義上為「圓兼別」，故無法攝二乘。⁵¹

因此，對天台而言，華嚴雖為頓滿教（圓頓教）兼有別教之方便，並未加以開顯之，而法華則是不帶方便，直顯圓滿教理。所以，判法華為純妙、純圓。

⁵⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷10 (CBETA, T33, no. 1716, p. 809, b24-27)

⁵¹ 《妙法蓮華經玄義》卷10：「三、約行人心者。脫〔案：說〕華嚴時，凡夫見思不轉，故言如乳。說三藏時斷見思惑，故言如酪。至方等時被挫耻伏，不言真極故如生蘇。至般若時，領教識法如熟蘇。至法華時破無明，開佛知見。受記作佛心已清淨，故言如醍醐。行人心生，教亦未轉；行人心熟，教亦隨熟。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 810, b3-9)

(二) 華嚴之判教

華嚴宗對諸經典所作的分判，主要針對一乘、三乘之差別來入手，⁵²且以本、末教來加以區分之。⁵³以《華嚴經》為別教一乘（究竟一乘），用以顯示一乘之不共三乘，於《華嚴經》以外的諸經則為三乘教，而《法華經》所担綱之角色，乃引三乘入一乘，稱之為同教一乘（方便一乘）。因此，可看出《華嚴經》、《法華經》皆屬一乘圓教，但所担綱之角色卻不同，《華嚴經》著眼於直顯一乘教義，《法華經》則著重於引三乘入一乘。如智儼《華嚴五十要問答》卷1：

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。如法華經宗義是一乘經也，三乘在三界內，成其行故；一乘三界外，與三界為見聞故。餘義準可知。⁵⁴

此以華嚴為不共教之一乘，而法華經屬引三乘入一乘，為方便一乘。藉由法華經之「三車、一車」(羊車、鹿車、牛車、大白牛車)來說明三乘、一乘之差別。又如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：

又一乘義者，分別有二：一者正乘，二者方便乘。

正乘，如華嚴經說，亦如前分別。

方便乘者，分別有十：一、對三寶分別，佛寶是一乘法，僧是三乘。何以故？佛同無盡故，法、僧則不定。……七、對一乘三乘小乘分別，一乘是一乘，三乘等是三乘。何以故？一乘則無盡故，三乘等則不定。八、對大乘中乘小乘分別，大乘即是一乘。何以故？大乘尊上，即無盡故，中乘小乘，義則不定，如經會三歸一故。九、對世間出世間出出世間分別，出出世間，則是一乘，餘則三乘。何以故？出出世間勝同無盡故，餘二則不定。如法華經界外露地別索車者，即是其事。十、對譬喻

⁵² 此從智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》、《華嚴經五十要問答》、《華嚴一乘十玄門》……，及法藏《華嚴一乘教義分齊章》等可得知，主要皆以一乘、三乘來作切入點。

⁵³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「初約教者。然此五教相攝融通有其五義。一或總為一。謂本末鎔融唯一大善巧法。[12]二或開為二。一本教。謂別教一乘為諸教本故。二末教。謂[13]小乘三乘。從彼所流故。又名究竟及方便。以三乘小乘望一乘悉為方便故。(CBETA, T45, no. 1866, p. 482, a13-18)
《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「第六教起前後者。於中有二。初明稱法本教。二[38]明逐機末教。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 482, b18-19)

⁵⁴ 《華嚴五十要問答》卷1 (CBETA, T45, no. 1869, p. 523, b7-12)

分別，如王髻中明珠及大王等，即是一乘寶珠，繫汝衣裏及窮子等，即是三乘。何以故？髻珠王祕甚深故，餘則不定。此依法華經說。

上來所辨，於眷屬經中，欲顯圓通無盡法藏一乘教義故，於方便之處，示一乘名，令進入者易得解故，作如是說。

若橫依方便進趣法門，即有二義通說一乘，一、由依究竟一乘教成。何以故？從一乘流故，又為一乘教所目故。二、與彼究竟圓一乘為方便，故說一乘，非即圓通自在義也。餘義準可知。⁵⁵

此以正乘、方便一乘，來分判華嚴、法華之差別。且以十種來說明何謂方便一乘，即是於方便之處來顯一乘，由此方便之處而漸引入一乘中。所謂：「於眷屬經中，欲顯圓通無盡法藏一乘教義故，於方便之處，示一乘名，令進入者易得解故，作如是說。」換言之，所謂方便一乘，可以有多種之呈現方式，此中所舉十種，也只是略舉而已。可從三寶分別來說明，以佛寶為一乘，以法、僧是三乘。因為顯佛之無盡。乃至亦可從一乘、三乘、小乘之分別來說明，以一乘為無盡。若從大乘、中乘、小乘來分別，則大乘即是一乘，因為以大乘尊上，為無盡故。若就世間、出世間、出出世間分別，則以出出世間為一乘，因出出世間為無盡故。諸如此類，不勝枚舉，顯示了方便一乘有諸多種。⁵⁶

至於為何施設方便一乘？為何於三乘中說一乘，此不外乎針對眾生之根機不定、無我真如平等之故，智儼以八意來說明之，如《華嚴五十要問答》卷 2：

問：一乘語字，幾意故說？

答：有八意說。

- 一、為不定機性聲聞，通因及果，故說一乘。
- 二、為欲定彼不定性菩薩，令不入小乘，故說一乘。
- 三、據其法，真如是一。諸乘皆依真如，以體攝相，故說一乘。
- 四、據無我等，無人我理既是通法。大小乘共據無我理通，故說一乘。
- 五、據解脫等，大小諸乘脫煩惱障。據脫障通，故說一乘。
- 六、據性不同，聲聞身中，先修菩薩種性，後入聲聞。約性二處是通，故說一乘。
- 七、據得二意，此有兩二意。……

⁵⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 1 (CBETA, T45, no. 1870, p. 538, a10-b27)

⁵⁶ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 3 (CBETA, T45, no. 1870, p. 566, c24-28)

八、據為化意，佛為聲聞作聲聞佛。所以同彼聲聞者，欲令彼修聲聞行。故現同小佛，欲攝末歸本，導我此身即是一乘。據能緣化心故說一乘。

約此八意，括聲聞乘本來是一。唯聲聞人不了自法，謂言有別。意思住聲聞行，從彼愚故諸佛所訶。今一乘所救者，據此病別也。此文義在《攝論》也。⁵⁷

此八意，是依據《攝大乘論》(詳參附錄)。另外，智儼又以共教、不共教來區分一乘，以不共教一乘代表華嚴，以共教一乘說明小乘、三乘所說的一乘，如《華嚴五十要問答》卷1：

問：一乘教義分齊云何？

答：一乘教有二種：一、共教，二、不共教。

圓教一乘所明諸義文文句句皆具一切，此是不共教，廣如華嚴經說。

二、共教者，即小乘、三乘教，名字雖同，意皆別異，如諸大乘經中廣說。……可類準知。⁵⁸

因此，可知以不共教一乘顯示華嚴教義文文句句皆具足一切。而諸小乘、大乘經中，亦有所謂的一乘，而此只是名同一乘，而義卻有所別。有關智儼所說之一乘，整理如下圖表：

華嚴經	諸經
正乘	方便乘
究竟一乘教	
不共教一乘	共教一乘
主伴經	眷屬經

至於法藏對《華嚴經》、《法華經》之不共教一乘、共教一乘（究竟一乘教、方便乘）的看法，基本上依循著智儼來分判《華嚴經》、《法華經》。法藏於《華嚴一乘教義分齊章》以別教一乘、同教一乘來區分一乘，如其云：「初、明建立一乘者，然此一乘教義分齊，開為二門：一、別教。二、同教。」⁵⁹而所謂的別教一乘，主要在於彰顯華嚴一乘之不共三乘，⁶⁰且以稱法本

⁵⁷ 《華嚴五十要問答》卷2 (CBETA, T45, no. 1869, p. 536, a25-b22)

⁵⁸ 《華嚴五十要問答》卷1 (CBETA, T45, no. 1869, p. 522, b1-11)

⁵⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a13-14)

⁶⁰ 有關三乘、一乘之不同，法藏以十點來說明，如《華嚴一乘教義分齊

教、逐機末教，來分判一乘、三乘之差別，⁶¹如《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：

六、教起前後者，於中有二：初、明稱法本教，二、明逐機末教。

初者，謂別教一乘，即佛初成道第二七日，在菩提樹下，猶如日出先照高山，於海印定中同時演說十法門，主伴具足圓通自在，該於九世十世盡因陀羅微細境界。即於此時一切因果理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。何以故？卷舒自在故。舒則該於九世，卷則在於一時。此卷即舒，舒又即卷。何以故？同一緣起故，無二相故。經本云：於一塵中，建立三世一切佛事等。又云：於一念中，即八相成道，乃至涅槃流通舍利等。廣如經說。是故依此普聞一切佛法並於第二七日，一時前後說，前後一時說。如世間印法，讀文則句義前後，印之則同時顯現。同時前後，理不相違。當知此中道理亦爾。準以思之。⁶²

此以稱法本教，來代表華嚴別教一乘，而其特色在於十法門主伴具足圓通自在，該於九世十世盡因陀羅微細境界，於此時一切因果理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。

而所謂的同教一乘，亦可指三乘中之一乘，未必專指指法華。法藏以七種角度來詮釋同教一乘得知，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：

二、同教者，於中二。初分諸乘，後融本末。初中有六重：一、明一乘，於中有七：

初、約法相交參以明一乘，謂如三乘中，亦有說因陀羅網及微細等事而主伴不具。或亦說華藏世界，而不說十等。或一乘中亦有三乘法相等，謂如十眼中亦有五眼，十通中亦有六通等，而義理皆別。此則一乘垂於

章》卷 1：「然此一乘三乘差別，諸聖教中，略有十說。一、權實差別，以三中牛車亦同羊鹿，權引諸子務令得出。是故臨門三車，俱是開方便門，四衢道中別授大白牛車，方為示真實相。……十、本末開合差別。如大乘同性經云：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。此文約本末分異，仍會末歸本，明一乘三乘差別顯耳。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 478, b16- p.477, a27)

⁶¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「初約教者，然此五教相攝融，通有其五義：一、或總為一，謂本末鎔融唯一大善巧法。二、或開為二，一、本教，謂別教一乘為諸教本故。二、末教。謂小乘三乘，從彼所流故。又名究竟及方便。以三乘小乘望一乘悉為方便故。(CBETA, T45, no. 1866, p. 482, a13-18)

⁶² 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 482, b18-c5)

三乘，三乘參于一乘。是則兩宗交接連綴引攝成根欲性，令入別教一乘故也。

二、約攝方便。謂彼三乘等法，總為一乘方便故，皆名一乘。所以經云：諸有所作皆為一大事故等也。

三、約所流辨。謂三乘等，悉從一乘流故。故經云：汝等所行是菩薩道等。又經云：毘尼者即大乘也。

四、約殊勝門。即以三中大乘為一乘，以望別教，雖權實有異，同是菩薩所乘故。故經云：唯此一事實，餘二則非真。又云：止息故說二等。此文有二意：一、若望上別教，餘二者則大小二乘也。以聲聞等利鈍雖殊同期小果故，開一異三故。若望同教，即聲聞等為二也。又融大同一故。

五、約教事深細。如經云：我常在靈山等。

六、約八義意趣。依《攝論》。如問答中辨。

七、約十義方便。如《孔目》中說。

依上諸義，即三乘等並名一乘，皆隨本宗定故，主伴不具故。是同非別也。⁶³

此說明了三乘與一乘法相交參之情形，雖然三乘中有一乘，但與華嚴別教一乘畢竟是不同的，此在於三乘中雖說因陀羅網及微細等事而主伴不具，或雖說華藏世界而不說十等。而為何於三乘中安置一乘？目的在於引入別教一乘。另亦可從約攝方便、約所流辨、約殊勝門、約教事深細、約八義意趣、約十義方便等來說明同教一乘與三乘之關係。

對《法華經》之分判，主要以同教一乘視之，此所謂的同教一乘，是指以三乘為方便，而引之入一乘，如《華嚴一乘教義分齊章》卷1：

第二、教義攝益者。此門有二：先辨教義分齊，後明攝益分齊。初中又二：先示相，後開合。初中有三義。

一者如露地牛車自有教義。謂十十無盡主伴具足。如華嚴說。此當別教一乘。二者如臨門三車自有教義。謂界內示為教，得出為義。仍教義即無分。此當三乘教。如餘經及瑜伽等說。三者以臨門三車為開方便教。界外別授大白牛車。方為示真實義。此當同教一乘。如法華經說。⁶⁴

此則引《法華經》之「三車、一車」來說明三乘、別教一乘、同教一乘之區別。

⁶³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 478, c11-p. 479, a12)

⁶⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「(CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a5-14)

而對此別教一乘、同教一乘、三乘之區別，《華嚴一乘教義分齊章》進一步說明彼此開合之關係，如其云：

二、開合者，有二。先別，後總。
 別中，一乘三乘各有三句。
 三乘三句者
 或具教義，約三乘自宗說。
 或唯教非義，約同教一乘說。
 或俱非教義，約別教一乘說。為彼所目故也。
 一乘三句者。
 或具教義，約自別教說。
 或唯義非教，約同教說。
 或俱非教義，唯約三乘教說。隱彼無盡教義故。
 後總者。
 或教義俱教。以三乘望一乘故。
 或教義俱義。以一乘望三乘故。
 或具此三句，約同教說。
 或皆具教義。各隨自宗差別說矣。⁶⁵

此對別教一乘、同教一乘、三乘之差別作了區分，且進一步指出此三者所扮演角色之不同。從各自不同的立場來看教義，如以同教一乘立場來看別教一乘，則唯有義而無教，此似符合了天台對《華嚴經》之分判為「圓兼別」，而大不攝小，故於小根器不融。若以同教一乘來看三乘，則唯教而非義。若以三乘看別教一乘，則非教非義。如以三乘來看同教一乘，則唯義而非教。若以別教一乘來看三乘，則非教非義。如下圖表所示：

立場	三乘三句	一乘三句
自宗說	具教義	具教義
同教一乘說	唯教非義	唯義非教
彼此相望	俱非教義，約別教一乘說。 為彼所目故也。	俱非教義，唯約三乘教說。 隱彼無盡教義故。

而此別教一乘、同教一乘、三乘之施設，在於攝化不同根機，如三乘以攝界內

⁶⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a14-23)

機為主，同教一乘則先以三乘引之而後入一乘，別教一乘則直以一乘引之，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：

二、明攝益分齊者。於中有三：

一、或唯攝界內機令得出世益，即以為究竟。此約三乘當宗說，亦如《瑜伽》等辨。

二、或攝界外機，令得出出世益方為究竟。此有二種：

若先以三乘令其得出，後乃方便得一乘者。此即一乘三乘和合說，故屬同教攝。亦名迴三入一教。此如《法華經》說。

若先於一乘已成解行，後於出世身上證彼法者。即屬別教一乘攝。此如〈小相品〉說。

三、或通攝二機令得二益。此亦有二：

若先以三乘引出，後令得一乘。亦是三一和合，攝機成二益。故屬同教，此如《法華經》說。若界內見聞，出世得法，出出世證成。或界內通見聞解行。出世唯解行。出出世唯證入。此等屬別教一乘。此如《華嚴》說。⁶⁶

因此，若是以攝化界外根機而言，法華先以三乘為方便，而漸引入一乘，屬於「迴三入一」之同教一乘。而華嚴直以一乘教導之，屬別教一乘。若就通攝界內、界外根機而言，法華同教一乘仍先以三乘來攝界內機，而後以一乘引之，所以是三乘、一乘合論，來攝化界內、界外眾生。法藏對法華此看法，也合乎了天台分判法華於半滿教相合之說。至於別教一乘，於界內、界外，皆以一乘而引之，所不同者，在於見聞、解行、證入而作區分罷了。有關法華、華嚴，雖有同教一乘、別教一乘之差別，但基本上皆以得出出世間之一乘為主，所不同者，在於對三乘眾生之攝化上。

因此，法藏以有無二乘之對象，來說明華嚴別教一乘、法華同教一乘之不同，如《華嚴經探玄記》卷 1：

一乘二者：

一、破異明一，如《法華經》破二實滅，及《涅槃經》破無佛性，俱是對權會破，方說一乘。

⁶⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1 (CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a23-b9)

二、直體顯一，如《華嚴經》，不對二乘，無所破故，為大菩薩直示法界成佛儀故。是故初說華嚴無權可會，終說涅槃會前諸權。是即非盡權無以顯實，是俱名一乘。⁶⁷

《華嚴經》因為無二乘對象，而無權法可破，亦無權法可會，故以直顯方式來顯示一乘，所謂「直體顯一」。而《法華經》則須面對二乘問題，故以遮破方式來顯一乘，所謂「破異明一」。又如《華嚴經探玄記》卷1：

一乘三者：

- 一、存三之一，如《深密》等說。
- 二、遮三之一，如《法華》等。
- 三、表體之一，如《華嚴》等。⁶⁸

此在在說明了《法華經》以三乘為方便，一乘為究竟，屬「遮三之一」。而《華嚴經》是直就一乘而論一乘，屬「表體之一」。

除了以別教一乘、同教一乘區分一乘之外，法藏亦就絕想一乘、佛性一乘、密意一乘等來明之，⁶⁹甚至可就四句明一乘、三乘，如《華嚴經探玄記》卷1：

是故通說，有其四句：

- 一、或唯三無一，如《俱舍》等。
- 二、或唯一無三，如《華嚴》等。
- 三、或亦一亦三，此有二位。
- 初、三實一權，如《深密》等。
- 後、一實三權，如《法華》等。
- 四、或非一非三，約理絕言故。……

是故一乘三乘有存有泯，諸說不同。或聞唯破二乘，即謂唯約不定種性。或聞無二亦無三，即謂大乘實教亦破。或聞不破大乘，即謂大乘權教亦存。今釋有二位，一約事破二乘實滅。⁷⁰

⁶⁷ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 114, b20-26)

⁶⁸ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 114, c6-8)

⁶⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「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[18]等。[19]此終教云云。五密[20]義意一乘。如八意等。[21]此約始教[22]云云。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 482, a22-26)

⁷⁰ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 114, c8-19)

又如《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「由此鎔融有其四句：一、或唯一乘，謂如別教。二、或唯三乘，如三乘等教，以不知一故。或亦

又如《華嚴經探玄記》卷 1：

是故通論，總有五位：

一、根本一乘教。此如《華嚴》說。

二、密意小乘教。

三、密意大乘教。

四、顯了三乘教。上三如《深密經》說。

五、破異一乘教。如法華、涅槃等說。

此上四門既圓通無礙，是即前後即無前後，無前後即前後，皆無障礙。思准之耳。⁷¹

依法藏之看法，始、終、頓、圓教皆可視為一乘，只是角度不同而已，而圓教又分為別教一乘、同教一乘，如下圖表所述：

五教	一乘	諸經論
圓教	別教一乘（根本一乘、直體顯一乘）	華嚴
	同教一乘（破異一乘、破三顯一、引三入一、迴三入一、遮三之一）	法華
頓教	絕想一乘。	楞伽
終教	佛性平等為一乘	勝鬘、起信論
始教	密意一乘	攝論

對華嚴宗而言，判華嚴、法華皆為圓教一乘，所不同者，是以別教一乘、同教一乘來區分之。而不論別教一乘、同教一乘，其教義皆涉及了「一即一切，一切即一」之思想內涵，所不同者，在於是否主伴具足重重無盡。

為何判華嚴為別教一乘？此主要在於顯示華嚴一乘別於三乘，在於凸顯華嚴一乘教法與三乘之不同。⁷²

一亦三，如同教。四、或非一非三，如上果海。此四義中，隨於一門皆全收法體。是故諸乘或存或壞，而不相礙也。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 479, c27-p. 480, a2)

⁷¹ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 115, b27-c3)

⁷² 如法藏藉由法華大白牛車與三車來明之，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「分相門者，此則別教一乘別於三乘，如《法華》中，宅內所指門外三車誘引諸子令得出者；是三乘教也；界外露地所授牛車，是一乘教也。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a20-23)

為何判法華為同教一乘？主要在於說明法華同教一乘，是引三乘入一乘。說明一乘、三乘法相彼此交參，如一乘垂於三乘，三乘參于一乘，雖也論及了「一即一切，一切即一」、因陀羅網等觀念，但基本上未具足主伴之關係，如所謂「即三乘等並名一乘，皆隨本宗定故，主伴不具故。是同非別也。」所以，以同教一乘來明之。此同教一乘之施設，依法藏之看法，在於「兩宗交接連綴引攝成根欲性，令入別教一乘故也。」其它亦可就約攝方便、約所流辨、約殊勝門、約教事深細等來說明同教一乘與三乘之關係。即視三乘為一乘之方便，或認為三乘從一乘所流出，或直就大乘為一乘，或以法華靈山事法之深細來顯示一乘。

諸如此類，皆說明了同教一乘與別教一乘之差別。此亦可就德量之差別來說明之，⁷³若就三乘、一乘之德量來說，三乘之牛車不具諸德量；同教一乘之大白牛車雖具諸德，但未具有主伴互攝，故未達重重無盡之德量；別教一乘因主伴具足，故形成互遍互攝重重無盡之德量，且《華嚴經》對此廣明之。

在清·續法《賢首五教儀》中，則以直顯教來說明華嚴別教一乘，如《賢首五教儀》卷1：「此一時中，為圓頓大根眾生轉無上根本法輪，名為直顯教，令彼同教一乘人等轉同成別，所謂初善或日初分時入也。」⁷⁴又云：「譬如日輪出時名晝，沒時名夜。菩薩智輪亦復如是，教化眾生言其止住前劫後劫，華嚴直顯教中開發眾生宿世善根」⁷⁵甚至以「直顯、開顯」、「流出、會歸」等來區分華嚴與法華之不同，如《賢首五教儀》卷4：

八、料揀性宗一乘同教與一乘別教濫，亦五差異：

一、開顯直顯異，

同教開顯，開前三乘之權，顯今一乘之實，法華云：開方便門，示真實相……

⁷³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「四、德量差別，謂宅內指外，但云牛車不言餘德。而露地所授七寶大車，謂寶網寶鈴等無量眾寶而莊嚴等。此即體具德也。又彼但云牛不言餘相，此云白牛肥壯多力其疾如風等。用殊勝也。又云：多諸僕從而侍衛等。行眷屬也。此等異相並約同教一乘。以明異耳。又彼三中牛車唯一，以彼宗明一相方便無主伴故。此則不爾，主伴具足攝德無量。是故經云：我有如是七寶大車，其數無量。無量寶車非適一也，此顯一乘無盡教義。此義廣說，如《華嚴》中。此約別教一乘以明異耳。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 477, c4-16)

⁷⁴ 《賢首五教儀》卷1 (CBETA, X58, no. 1024, p. 631, c6-8 // Z 2:9, p. 4, d6-8 // R104, p. 8, b6-8)

⁷⁵ 《賢首五教儀》卷1 (CBETA, X58, no. 1024, p. 636, a13-15 // Z 2:9, p. 9, a1-3 // R104, p. 17, a1-3)

別教直顯，直顯一乘根本實義，無有昔權可對說故，華嚴云：此法門名為演說如來根本實性不思議究竟法。此法門唯為趣向大乘菩薩說，唯為乘不思議乘菩薩說，如日初出先照須彌山等諸大山王，是則合共為同不共名別也

二、會歸流出異，同教是會歸，謂三乘咸會一乘，九界同歸佛界。《法華》云：本聲聞人在虛空中說聲聞行，今皆修行大乘空義。……

三、廢立普容異，……

四、圓融無盡異，……

五、性具性起異，……⁷⁶

此說明法華同教一乘在於開顯，開三乘之權，顯一乘之實，以廢立、圓融、性具來顯之。而華嚴別教一乘則是直顯一乘根本法義，無有昔權可對說⁷⁷，所呈現為普容、無盡、性起之法界。

* * * * *

若從天台頓漸五味的判教上看，在在顯示《華嚴經》為頓滿教之特質，以象徵著乳味為眾味之初，頓教為眾教之首，此頓教即是醍醐味，其對漸根器眾生而言，於此法門未能轉其根性，故全生如乳。而《法華經》所扮演之角色，有二：會三歸一、開三顯一。所謂會三歸一，是視三乘為方便，一乘為究竟，引三乘入一乘。所謂開三顯一，是以開權顯實，開顯三乘即一乘。對天台而言，著眼於「開權顯實」，來顯示三乘即一乘，以此彰顯《法華經》之特色，而不同於往昔以三乘為一乘之方便來詮釋《法華經》。

至於華嚴宗，則以別教一乘、同教一乘，來分判《華嚴經》、《法華經》。此用意在於彰顯《華嚴經》別教一乘之特質，不共於三乘。而視《法華經》為同教一乘，則用以說明《法華經》之一乘，乃與三乘之所共，並未具足主伴重重無盡。

⁷⁶ 《賢首五教儀》卷4 (CBETA, X58, no. 1024, p. 663, c1-p. 664, c15 // Z 2:9, p. 35, c11-p. 36, d7 // R104, p. 70, a11-p. 72, b7)

⁷⁷ 《賢首五教儀開蒙》卷1：「別三時者，第一日出先照時。為圓頓大根眾生。轉無上根本法輪。名為直顯教。令彼同教一乘人等。轉同成別。所謂或日初分時入。初善是也。故華嚴云。譬如日出。先照須彌山等諸大高山。如來亦復如是。成就無邊法界智輪。常放無礙智慧光明。先照菩薩諸大山王。法華方便品云。我始坐道場。時即自思惟。若但讚佛乘。眾生沒在苦。不能信是法。破法不信故。信解品云。爾時長者。處師子座。眷屬圍繞。諸人侍衛。出內財產。注記券疏。窮子見父。馳走而去。即勅使者。追捉將來。窮子驚喚。迷悶躡地。其經即是華嚴梵網等也。」(CBETA, X58, no. 1025, p. 689, a12-21 // Z 2:9, p. 60, b6-15 // R104, p. 119, b6-15)

有關天台、華嚴宗，對《華嚴經》、《法華經》之分判，如下圖表所示：

〈天台宗對華嚴經、法華經之分判〉

天台宗		華嚴經	法華經		
三種教相	頓	頓滿教 (頓在眾教之首)	漸圓教 (頓漸五味，堪聞圓頓即說法華)	非頓 非漸	廢半明滿
	漸				
	不定				
化法四教		圓兼別	圓	妙(絕待妙)	
二乘		不融	融		
		非合非不合 (不涉二乘)	合		
權實		實兼權	蓮華三部曲	為實施權--為蓮故華 開權顯實--華開蓮現 廢權立實--華落蓮成 (非權非實)	

〈華嚴宗對華嚴經、法華經之分判〉

華嚴宗	華嚴經		法華經	
一乘(本) 三乘(末)	一乘	別教一乘	一乘	同教一乘
		唯一無三		一乘三乘相合
		根本一乘 直顯一乘 表體之一		破異一乘 開顯一乘 遮三明一 迴三入一
本教 末教	稱法本教		融本末	

四、結語

從上述之探討可得知，不論天台宗對《華嚴經》、《法華經》之分判，或華嚴宗對《華嚴經》、《法華經》之分判，基本上，可看出皆以圓教一乘的角度來切入這兩部經。所不同者，皆賦予了這兩部經的特質性，天台宗以「開權顯實」來開顯《法華經》之「半滿相合」特質，華嚴宗以別教一乘來直顯《華嚴經》之重重無盡法界。

由於《華嚴經》、《法華經》所攝化對象之不同，而呈現其教法之不同，《華嚴經》因未涉及聲聞、緣覺，以一乘為主導，直接彰顯了一乘教義之重重無盡，至於《法華經》則面對三乘、一乘之問題，而以「開權顯實」來說明三乘即一乘。因此，可得知此二部經有直顯一乘與開顯一乘之不同。雖然皆屬於圓教一乘，但對於一乘所扮演之角色，彼此是有別的，各自有其特色，藉由天台、華嚴對此二經所作的分判，以凸顯此二經典之特色。

在華嚴宗以一乘與三乘的對決，來說明《華嚴經》一乘之不共三乘，以彰顯《華嚴經》一乘教義主伴具足之重重無盡法界。在天台宗則以三乘、一乘所面對之問題，以決了三乘即一乘，決了聲聞經即諸經之王，來顯示《法華經》之特色，誠如憨山德清所說：「不知法華，則不知如來救世之苦心。」⁷⁸此亦顯示了面對漸次根機之眾生，藉由法華時之引進，以便入華嚴法界。

參考文獻：

1.原典文獻

- 《妙法蓮華經》。CBETA, T09, no. 262。
- 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 《攝大乘論本》。CBETA, T31, no. 1594。
- 《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1597。
- 《妙法蓮華經玄義》。CBETA, T33, no. 1716。
- 《法華玄義釋籤》。CBETA, T33, no. 1717。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。

⁷⁸《憨山老人夢遊集》卷18：「不知法華，則不知如來救世之苦心。不知楞嚴，則不知修心迷悟之關鍵。不知楞伽，則不辨知見邪正之是非。」(CBETA, X73, no. 1456, p. 590, c23-p. 591, a1 // Z 2:32, p. 234, b14-16 // R127, p. 467, b14-16)

- 《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 《大方廣佛華嚴經疏鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 《華嚴一乘十玄門》。CBETA, T45, no. 1868。
- 《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。
- 《華嚴經旨歸》。CBETA, T45, no. 1871。
- 《摩訶止觀》。CBETA, T46, no. 1911。
- 《賢首五教儀》。CBETA, X58, no. 1024 // Z 2:9 // R104。
- 《賢首五教儀開蒙》。CBETA, X58, no. 1025 // Z 2:9 // R104。

2. 中日文專書、論文

- 陳英善（2001）。〈從「開權顯實」論法華之妙〉。《中華佛學學報》第十四期。
- 陳英善（2004）。〈論「五味半滿相成」所建構的天台判教體系〉。《中華佛學學報》第十七期。

附錄 [八意圖表]

《攝大乘論》	《華嚴五十要問答》卷 2
為引攝一類及任持所餘	一、為不定機性聲聞，通因及果，故說一乘。
由不定種性諸佛說一乘	二、為欲定彼不定性菩薩，令不入小乘，故說一乘。
	三、據其法，真如是一，諸乘皆依真如，以體攝相，故說一乘。
法無我	四、據無我等，無人我理，既是通法，大小乘共據無我理通，故說一乘。
解脫等故	五、據解脫等，大小諸乘脫煩惱障，據脫障通，故說一乘。
性不同	六、據性不同，聲聞身中，先修菩薩種性，後入聲聞。約性二處是通，故說一乘。
得二意樂	七、據得二意。此有兩二意。 初二意者。 佛意欲攝一切有情得同自體意樂，我既成佛，彼亦成佛。據此意樂，故說一乘。自體有法性為自體。 第二、佛先為彼聲聞授記，欲發聲聞平等意樂，我等與佛平等無二，佛為此意與諸聲聞等皆受記。據佛等意，故說一乘。 第二義於一言下有二義。 一、實聲聞攝，從自體意樂。 二、有實菩薩，名同聲聞，及菩薩化為聲聞。 於一授記下，有其二義。據一受記意樂，故說一乘。
8.化究竟說一乘 (T31,no.1594, p.151,b17-20)	八、據為化意，佛為聲聞作聲聞佛。所以同彼聲聞者，欲令彼修聲聞行。故現同小佛，欲攝末歸本。導我此身，即是一乘。據能緣化心，故說一乘。

《攝大乘論》	《攝大乘論釋》
1.為引攝一類	為引攝一類謂為者。引攝不定種性諸聲聞等令趣大乘。云何當令不定種性諸聲聞等。皆由大乘而般涅槃。
2.及任持所餘	及任持所餘者，謂為任持不定種性諸菩薩眾令住大乘。云何當
3.由不定種性諸佛說一乘	令不定種性諸菩薩眾不捨大乘。勿聲聞乘而般涅槃。為此義故佛說一乘。
4.法無我	由不定等句義，已說法無我解脫，乃至廣說。此中復由別意趣力唯說一乘。何別意趣。謂法等故等。法等故者。法謂真如，諸聲聞等同所歸趣。所趣平等，故說一乘。 無我等故者。謂聲聞等補特伽羅。我皆無有。由無我故。此是聲聞，此是菩薩，不應道理。由此無我平等意趣，故說一乘。
5.解脫等故	解脫等故者。謂聲聞等。於煩惱障同得解脫，故說一乘。如世尊言。解脫解脫無有差別。
6.性不同	性不同故者，種性差別故。以不定性諸聲聞等，亦當成佛。由此意趣，故說一乘。
7.得二意樂	得二意樂故者，得二種意樂故。 一、攝取平等意樂。由此攝取一切有情。言彼即是我，我即是彼。如是取已，自既成佛，彼亦成佛。由此意趣故說一乘。 二、法性平等意樂。謂諸聲聞法華會上蒙佛授記，得佛法性平等意樂，未得法身。由得如是平等意樂。作是思惟，諸佛法性即我法性。 復有別義，謂彼眾中有諸菩薩，與彼名同蒙佛授記。由此法如平等意樂，故說一乘。

<p>8.化究竟 說一乘</p>	<p>言化故者，謂佛化作聲聞乘等。如世尊言：我憶往昔無量百返依聲聞乘而般涅槃。由此意趣，故說一乘。以聲聞乘所化有情由見此故，得般涅槃。故現此化究竟故者，唯此一乘最為究竟，過此更無餘勝乘故。聲聞乘等有餘勝乘，所謂佛乘。 由此意趣，諸佛世尊宣說一乘。 卷 10(T31, no. 1597, p. 377, c12-p. 378, a22)</p>
----------------------	--

試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心

北京大學東方文學研究中心 副教授
薩爾吉

摘要

《華嚴經》作為一部大部頭的佛教經典集成，在吐蕃時代已經被完整翻譯為藏文，且經卷的開合與漢譯華嚴有一些不一致之處，最突出的表現是藏譯華嚴中稱之為「華嚴品」和「普賢品」的兩品在漢譯中闕。此外，藏譯中還保存了《華嚴經》的部分異譯，這在藏譯佛經的歷史上也是不多見的。《華嚴經》中的部分品類以單經的形式在歷史上亦曾流行，這不僅由早期漢譯佛典證實，亦由藏文經錄和梵文引文證實。《華嚴經》的「賢首品」在《大乘集菩薩學論》中亦有近乎完整的引用。本文擬討論如下幾個議題：一是從梵文的視角檢視「華嚴」譯名的由來，《華嚴經》梵本的傳世情況；二是探討藏譯《華嚴經》的經題、經卷的開合，以及「華嚴異譯」、「華嚴別譯」的情況；三是探討《華嚴經》在印藏漢佛教文化圈中的交涉，以及藏族人對漢譯《華嚴經》傳譯和傳承情況的認識。

通過對《華嚴經》相關梵藏文獻的探討，不僅可以豐富我們對《華嚴經》的認識，而且有助于從整體上推進《華嚴經》的相關文獻研究。

關鍵字：《華嚴經》、梵文、藏譯

一、梵文文獻視角下的《華嚴經》

(一) 經題

我們現在所熟知的梵文佛典的標題多是得自藏譯佛典之便。藏譯佛典一般在經文之初都會以藏文字母轉寫的方式給出經文的印度語標題 (rgya gar skad du)，然後再給出藏譯標題 (bod skad du)，根據藏譯，《華嚴經》的梵文經題全稱為《大方廣佛華嚴經》(*Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭyasūtra*)，簡稱 *Buddhāvataṃsaka*，後者亦收錄在吐蕃時候編輯的梵藏辭書《翻譯名義大集》(*Mahāvvyūtpatti*) 中。¹ 《華嚴經》的梵文標題亦可從梵文文獻得以證實，俄羅斯聖彼德堡收藏有十三世達賴喇嘛贈送的《華嚴經·普賢行品》(*Samantabhadracaryānirdeśa*) 殘片，跋文說該經是「十萬頌大方廣佛華嚴經」(*Buddhāvataṃsake mahāvaiṣṭyasūtre śatasahasrike granthe*) 中的一品。² 最近，中國藏學研究中心和奧地利科學院聯合出版了西藏自治區梵文文本系列叢書的第七冊，這是二十部短小梵文經典的集成，其中一部題名為《顯無邊佛土功德經》(*Anantabuddhakṣetraguṇodbhāvana-nāma-mahāyānasūtra*)，該經相當於《華嚴經·壽量品》，跋文說該經出自「方廣藏佛華嚴」(*Buddhāvataṃsakād vaiṣṭyapīṭakāt*)，³ 這證實了上述《華嚴經》的梵文標題。

《大方廣佛華嚴經》經題中的「大方廣」(*mahāvaiṣṭya*) 一詞可以視作佛陀言教的一種形式，許多大乘經典均冠有此標題，亦稱方等、廣破，此不贅述。難解的是「華嚴」(*avataṃsaka*) 一詞。*Avataṃsaka* 亦寫作 *avataṃsa*, *vataṃsa*, *vataṃsaka*，一般指耳環、耳飾，Monier-Williams 的《梵英詞典》收錄有 *avataṃsa*、*vataṃsa*，釋義為“a garland, ring-shaped ornament, ear ornament, ear-ring, crest”。⁴ Edgerton 的《佛教混合梵語詞典》收錄了 *avataṃsaka*，給出

¹ 棟亮三郎，《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集》，S 1329。需要提請注意的是，在漢傳佛教的歷史上，往往將《華嚴經》的梵文標題指稱為 (*Buddha*) *gaṇḍavyūha*，但從梵藏文獻來看，*gaṇḍavyūha* 只是《華嚴經·入法界品》的標題，並不能用來指稱整部《華嚴經》。漢傳佛教的這一說法應該來自法藏 (643–712)，他在《華嚴經探玄記》中說：「華嚴之稱，梵語名為健拏驃訶。健拏名雜華，驃訶名嚴飾。」(T35, no. 1733, p. 121a10–11)，澄觀 (737–838) 也繼承了這種說法：「依今梵本。云摩訶毘佛略勃陀健拏驃訶修多羅，此云《大方廣佛雜華嚴飾經》，今略雜飾字耳。」(《大方廣華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 524b20–22)。

² 轉引自 Ōtake, Susumu., “On the Origin and Early Development of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*,” p. 89.

³ Vinita Tseng (ed. and tr.), *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala*, p. 582.

⁴ Monier-Williams, Sir Monier., *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 98, 915.

的釋義是「集合」(a large number, collection)。⁵ 就佛教文獻而言，avatamsaka 除了上述釋義，也有別的用例，以下分別敘述。

1. (花做的) 耳飾。

此種用例在梵文佛典中較為多見，例如，avatamsaka 在《方廣大莊嚴經》中出現四次，均指用花做的耳飾，⁶ 該詞還出現在《撰集百緣經》第 61 緣、⁷ 《三摩地王經》、⁸ 《律本事》、⁹ 《律經·布薩事》等經論中。¹⁰

2. 蓮花的臺/藏?

Avatamsaka 在《華嚴經·入法界品》中出現一次，描述的是從海中出現的蓮花，其中說到蓮花的各部分時用到了該詞：

梵文：Tasya mama kulaputra evaṃ yoniśaś cintāmanasikāraprayuktasya mahā- sāgarasya-adhastān mahāpadmaṃ prādurabhūt | aparājita-maṇi-ratnendra- nīla-maṇi-vajra-daṇḍam mahāvaidūrya-maṇi-ratna-**avatamsakaṃ** jāmbūnada-suvarṇa-vimala-vipula-patraṃ kālānusāri-candana-kalikā-vyūham aśmagarbha-ratna-kesaropetaṃ sāgara-vipula-vistīrṇa-pramāṇam.¹¹

藏譯：De ltar kho bo tshul bzhin du bsam pa yid la byed pa la brtson par gnas pa'i tshe | rgya mtsho chen po'i 'og gi gzhi las pad mo chen po nor bu rin po che indranīla thub pa med cing rdo rje lta bur sra ba'i chu ba can | nor bu rin po che vaidūrya dam pa'i **rgyan** dang ldan pa | 'dzam bu chu klung gi gser ltar dri ma med pa'i lo ma rgya chen po can || dus dang mthun pa'i tsan dan gyi snying po'i rgyan gyis brgyan pa | rin po che aśmagarbha'i ze ba can | rgya mtsho tsam du yangs shing rgya che ba.¹²

⁵ BHSD 71. Edgerton的釋義很可能是受了藏譯 phal po che 的影響。

⁶ 藏譯見 D 95, 87b1, 176a4, 7: me tog rna rgyan; 104b2, 108b6: me tog gi rna rgyan。地婆訶羅漢譯《方廣大莊嚴經》有兩處分別譯作「莊耳花」(T3, no. 187, p. 567a22) 和「耳璫」(T3, no. 187, p. 599a16)。

⁷ 漢譯未予譯出，藏譯為 rna ba'i gong rgyan (D 343, 169a2)。

⁸ 那連提耶舍譯《月燈三昧經》譯作「耳璫」(T15, no. 639, p. 604a3)，藏譯為 rna ba'i rgyan (D 127, 131a5)。

⁹ D 1, Ga, 146a6: me tog gi thum bu'i rna rgyan.

¹⁰ D 4117, 441-2: me tog rna rgyan.

¹¹ Vaidya, P. L. (ed.), *Gaṇḍavyūhasūtra*, p. 52.

¹² D 44, Ga, 329b5-7.

《六十華嚴》：作是念已，即見海底水輪之際，妙寶蓮華自然湧出。伊那尼羅寶為莖，閻浮檀金為葉，沈水香寶為臺，碼碯寶為鬚，彌覆大海。¹³

《八十華嚴》：善男子！我作是念時，此海之下，有大蓮華忽然出現，以無能勝因陀羅尼羅寶為莖，吠瑠璃寶為藏，閻浮檀金為葉，沈水為臺，碼碯為鬚，芬敷布濩，彌覆大海。¹⁴

《四十華嚴》：善男子！我作如是思惟之時，從大海中有大蓮華，眾寶莊嚴，欻然出現，以無能勝帝青頗胝迦金剛摩尼王寶為莖，毘瑠璃摩尼王寶為臺，無垢清淨閻浮檀金為葉，隨時芬馥白栴檀香沈水妙寶而為其藏，黃色映徹碼碯寶王以為其鬚，百萬摩尼寶莊嚴網羅布其上；凡所莊校，周圓無際，光榮四照，彌覆大海。¹⁵

這裏講到了蓮花的莖、藏、葉、臺、須（或莖、臺、葉、藏、須）等，對 *avatamsaka* 一詞，漢譯或譯作「臺」，或譯作「藏」，藏譯譯作 *rgyan*。這究竟指的是蓮花的哪一部分並不清楚。¹⁶ 同樣的敘述在其他經典中也有發現，例如，《十地經》在講到十地菩薩生起最後三昧時，會有此種蓮花出現，但是彼處並未出現 *avatamsaka* 一詞：

Mahāvaidūrya-maṇi-ratna-daṇḍam atulya-candana-rāja-karṇikam
mahāśmagarbha-kesaram jāmbūnada-suvarṇāvabhāsa-patram.¹⁷

這裏分別指稱了蓮花的莖、臺、須、葉。以《八十華嚴》為據，「臺」對應其中的「沈水為臺」，因此，*avatamsaka* 當對應其中的「藏」。關於此點，以下還會涉及。

3. 《文殊師利根本儀軌經》中的 AVATAMSAKA。

《文殊師利根本儀軌經》在每品結束之際有時候說其出自「菩薩藏華嚴大方廣經」(*Bodhisattvapīṭakāvatamsakān mahāyānavaipulyasūtrād*)，¹⁸ 藏譯也保存了這樣的說法(*Byang chub sems dpa'i sde snod phal po che theg pa chen po rgya*

¹³ T9, no. 278, p. 691a6-9.

¹⁴ T10, no. 279, p. 335b21-24.

¹⁵ T10, no. 293, p. 681b6-13.

¹⁶ 漢譯中「臺」「藏」的互換或許說明當時的譯師將 *avatamsaka* 和 *vyūha* 作為同義詞使用，而 *vyūha* 除了「排列、配置」的含義外，也有「聚集、集合」的含義，這或許可以從另一個角度解釋藏族譯師為何把 *avatamsaka* 譯作 *phal po che*。關於藏譯《華嚴經》的經題，參見下文論述。

¹⁷ Vaidya, P. L. (ed.), *Daśabhūmikasūtram*, p. 55.18-20.

¹⁸ Gaṇapati Śāstri, T. (ed.), *Mañjuśrīmūlakalpa*, p. 70.

che ba'i mdo las) ,¹⁹ 但是這個信息沒有反映在天息災的漢譯中。此處的 avatamsaka 似乎是經典的類名，但是含義並不清楚。

4 · 《法華經》中的 AVATAMSAKA 。

Avatamsaka 在《法華經》中出現一例：

梵文 ²⁰	藏譯 ²¹
uccān mahantān ratanāmayāṃś ca chatrāṇa koṭīnayutān anantān dhārentime paṇḍita bodhisattvāḥ avatamsakān yāvat brahmalokāt	gdugs rnam bye ba khra khrig mtha' yas pa rin chen dag las bgyis pa mtho zhing che phal chen tshangs pa'i 'jig rten par thug pa byang chub sems dpa' mkhas pa 'di dag 'dzin
笈法護漢譯 ²²	鳩摩羅什漢譯 ²³
廣大周匝，七寶嚴飾，聰明智慧， 諸菩薩執，身形高長，上至梵天。	其大菩薩眾，執七寶幡蓋， 高妙萬億種，次第至梵天。

這裏講的是莊嚴佛土的寶傘蓋層層疊疊，直抵梵世，藏譯「集會」(phal chen) 也是對 avatamsaka 的通常翻譯，但該詞的漢譯在笈法護與鳩摩羅什的譯本中也沒有反映出來。該句頌文之前有長行表達了類似含義，梵文為 ratnamayīm chatrāvalīm yāvad brahmalokād，鳩摩羅什譯作「(執持) 幡蓋，次第而上，至於梵天」，藏譯為 rin po che'i gdugs kyi phreng ba tshangs pa'i 'jig rten la thug pa，聯系梵藏文，估計 avatamsaka 對應此處的 valī，因此，其可能有「鬘」的含義。

5 · 裝飾、集、聚。

《大乘集菩薩學論》引用了《大方廣總持寶光明經》的大量段落，這些段落部分對應於《華嚴經·賢首品》，其中連續四次提到 avatamsaka，²⁴ 藏譯《大乘集菩薩學論》和《大方廣總持寶光明經》譯作「集、聚」(phal cher, phal chen)，藏譯《華嚴經·賢首品》在對應的地方一律譯作「裝飾」(rgyan)，漢譯《六十華嚴》譯作「莊嚴」，²⁵ 《八十華嚴》譯作「集、聚」。²⁶

¹⁹ D 543, 138b5.

²⁰ Vaīḍya, P. L. (ed.), *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, p. 198.

²¹ D 113, 124b2.

²² T9, no. 263, p. 116a17-19.

²³ T9, no. 262, p. 44c11.

²⁴ Bendall, Cecil. (ed.), *Çikshāsamuccaya*, p. 327.6-13.

²⁵ T9, no. 278, p. 435a5-18.

²⁶ T10, no. 279, p. 74a27-b13.

6·佛的神變。

當 *avatamsaka* 和 *Buddha* 相聯系時，指的是佛的神變。例如，在《撰集百緣經》的第 15 緣（漢譯為第 16 緣）中，佛示現了稱之為「佛華嚴遊戲」（*Buddhāvatamsakavikrīḍita*, *Sangs rgyas phal po che'i rnam par rol pa*）的神變，漢譯《撰集百緣經》並未給出神變的名稱，而是說明了神變的內容：

於其臍中，出七寶蓮華，各有化佛結跏趺坐，放大光明，上至阿迦膩吒天，下至阿鼻地獄。²⁷

在《天業譬喻》(*Divyāvadāna*) 中，*Buddhāvatamsaka* 出現兩次，也指的是佛的神變。²⁸

7·三昧之名。

藏譯《宣說出生佛力神變經》(*Buddhabalādhānaprātihāryavikurvāṇanirdeśa-sūtra*) 中提到了名為「佛華嚴」的三昧 (*Sangs rgyas phal po che zhes bya ba'i ting nge 'dzin*)，²⁹ 同樣的表述在《華嚴經》中有兩見：

品名	笏法護	佛馱跋陀羅	實叉難陀	藏譯
「賢首品」		華嚴三昧 ³⁰	佛華嚴三昧 ³¹	<i>sangs rgyas tshogs kyi ting 'dzin</i> ³²
「離世間品」	佛藏三昧 ³³	三昧名佛華嚴 ³⁴	廣大三昧名佛華莊嚴 ³⁵	<i>sangs rgyas phal po che zhes bya ba'i ting nge 'dzin</i> ³⁶

從譯名來看，笏法護將 *avatamsaka* 譯為「藏」，與前述《八十華嚴》講到蓮花時一致，藏譯《華嚴經·賢首品》中的 *Sangs rgyas tshogs kyi ting 'dzin* 在《大方廣總持寶光明經》的對應部分則譯作 *Sangs rgyas phal chen ting 'dzin*，因此，雖然缺乏梵文原詞，但是這些譯名應該都是對 *Buddhāvatamsaka* 的翻譯。

因此，*avatamsaka* 最初可能指某種耳飾，此種耳飾或許與蓮花有某種類比性，佛教文獻用它來比擬裝飾的重重疊疊，並且用其指稱某種最高的三昧、神

²⁷ T4, no. 200, p. 211a12-14.

²⁸ 見第12個故事(*Prātihāryasūtra*)和第27個故事(*Kunāla*)，Cowell, E.B. and Neil, R.A. (eds.), *The Divyāvadāna*, p. 162.26; p. 401.14。

²⁹ D 186, 144a4-5.

³⁰ T9, no. 278, p. 434c11.

³¹ T10, no. 279, p. 74a4.

³² D 44, *Ka*, 224a1.

³³ 《度世品經》，T10, no. 292, p. 618a5-6。

³⁴ T9, no. 278, p. 631c19.

³⁵ T10, no. 279, p. 279b16-17.

³⁶ D 44, *Ga*, 144b4.

變，即遍滿三界、重重無盡的佛的化現。《華嚴經》對此場景有具體描寫，例如，《華嚴經·賢首品》說：

有勝三昧能出現，眷屬莊嚴皆自在，一切十方諸國土，佛子眾會無倫匹。有妙蓮華光莊嚴，量等三千大千界，其身端坐悉充滿，是此三昧神通力。復有十剎微塵數，妙好蓮華所圍遶，諸佛子眾於中坐，住此三昧威神力。³⁷

《華嚴經·十地品》講到菩薩得最後三昧時說：

獲得無數諸三昧，亦善了知其作業，最後三昧名受職，住廣大境恒不動。菩薩得此三昧時，大寶蓮華忽然現，身量稱彼於中坐，佛子圍遶同觀察。³⁸

《華嚴經·十定品》中普賢菩薩講到三昧時說：

菩薩摩訶薩以三千大千世界為一蓮華，現身遍此蓮華之上結跏趺坐，身中復現三千大千世界，其中有百億四天下，一一四天下現百億身，一身入百億百億三千大千世界，於彼世界一一四天下現百億百億菩薩修行，一一菩薩修行生百億百億決定解，一一決定解令百億百億根性圓滿，一根性成百億百億菩薩法不退業。然所現身非一非多，入定、出定無所錯亂。³⁹

《華嚴經·如來出現品》中說：

佛有三昧名不動，化眾生訖入此定，一念身放無量光，光出蓮華華有佛。佛身無數等法界，有福眾生所能見，如是無數一一身，壽命莊嚴皆具足。⁴⁰

（二）《華嚴經》的梵文本

作為佛典集成的一大部類，《華嚴經》的梵文原本現已不存，以前我們所能看到的相對完整的單經只有《十地經》和《入法界品》，這兩部單經之所以留存很大程度是因為它們在後期佛教儀式，尤其是尼泊爾佛教儀式中的重要作用，例如，《文殊師利根本儀軌經》中說要在曼荼羅四方讀誦大乘經典，在南

³⁷ T10, no. 279, p. 77c1-6.

³⁸ T10, no. 279, p. 210a28-b1.

³⁹ T10, no. 279, p. 213b19-27.

⁴⁰ T10, no. 279, p. 277a10-13.

方讀《佛母般若波羅蜜經》，西方讀《聖月光三摩地經》，北方讀《聖華嚴經》，東方讀《聖金光明經》，⁴¹ 參校梵本，此處的《聖華嚴經》指的就是《華嚴經·入法界品》（*Gaṇḍavūyaha*）。再如，同經還說「《佛母般若經》、《聖月燈經三摩地經》、《十地經》、《金光明經》、《孔雀王經》、《寶幢陀羅尼經》，如是等經早晨讀誦，至於午時隨讀多少，即時迴向收經案上，以淨衣蓋覆作禮經卷。」⁴² 在儀式目的的驅動下，上述兩部經典在尼泊爾有大量抄本存世，學者們也做了諸多校勘工作，但是還有很多問題等待發掘，例如，尼泊爾保存的《十地經》的其中某一部貝葉抄本的年代不會晚於 7 世紀，其不僅是尼泊爾現存最古老的梵文寫本，而且代表了另一個傳本系統，但還沒有得到充分研究。⁴³ 據信，上述兩部單經的梵文本在西藏亦有保存。總體而言，西藏所藏的梵文寫本年代多為 11–14 世紀，比絕大多數尼泊爾的寫本年代要早得多，在版本校勘上的價值不言而喻。

此外，近年發現，西藏還保存有《華嚴經·壽量品》的梵文原本，寫本已經校勘出版。⁴⁴ 西藏保存的梵文寫本仍然是尚待開發的寶藏，相信其中還有很多值得我們關注的東西。

如前所述，《大乘集菩薩學論》曾引用過一部題名為《大方廣總持寶光明經》的佛經，該經的梵文原本已經不存，但有藏漢譯本存世，漢譯本為趙宋時期的法天所譯，通過對該經的初步分析，我們發現《大方廣總持寶光明經》大致可以分為五個部分，其中第二部分對應於《華嚴經·十住品》，第四部分對應於《華嚴經·賢首品》。⁴⁵ 借助《大乘集菩薩學論》的引文，我們可以重構梵文《華嚴經·賢首品》的絕大部分內容。

隨著對中亞發現的梵文寫本的比定，校勘，一些屬於《華嚴經》的殘片也被陸續發現，⁴⁶ 它們的年代估計為 6 世紀或稍後，雖然這些殘片大部分屬於

⁴¹ T20, no. 1191, p. 854b4–6.

⁴² T20, no. 1191, p. 871b3–7.

⁴³ Matsuda, Kazunobu., *Two Sanskrit Manuscripts of the Daśabhūmikasūtra Preserved at the National Archives, Kathmandu*, pp. xi–xxi, Introductory Remarks.

⁴⁴ Vinita Tseng (ed. and tr.), *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala*.

⁴⁵ 元代編定的《至元錄》注意到了《大方廣總持寶光明經》和《華嚴經》的關係，說該經與《華嚴經第十六·十住品》同本異譯（參見黃明信，《漢藏大藏經目錄異同研究：〈至元法寶勘同總錄〉及其藏譯本箋證》，頁 129），這種說法并不十分全面。明代僧人智旭（1599–1655）也注意到了《大方廣總持寶光明經》和《華嚴經》的關係，並且他的考察更為細緻和準確，他在《閱藏知津》中對此有專門說明，參見 CBETA, J78, no. B271, p. 799a22–b10。

⁴⁶ Karashima, Seishi and Wille, Klaus (editors-in-chief), *Buddhist Manuscripts from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments*.

《華嚴經·入法界品》，但是相較於尼泊爾藏品，年代亦相對早。而且，目前至少發現了部分《華嚴經·離世間品》的梵文殘葉。⁴⁷ 這些殘片的校勘研究對我們認識《華嚴經》的構成流布提供了不可多得的第一手資料。

從漢傳佛教譯經史來看，我們知道，《華嚴經》的各個部分很早就以單經的形式流傳，⁴⁸ 雖然後來有了晉譯《六十華嚴》和唐譯《八十華嚴》，但是，這兩個譯本並非絕對意義上的「全本」，且不說佛教傳統說龍樹在龍宮所見《華嚴經》上中下三本中僅有下本流傳，也不說流傳的下本十萬偈僅有三萬六千或四萬譯為漢言，單就漢譯所見「華嚴別譯」而言，有幾部單經也應該納入「華嚴」部類，漢文經錄的記載、印度論書的引用，以及經文內在的證據都促使我們得出這樣的結論，茲舉三例為例。一是《信力入印法門經》，隋法經目錄視其為《華嚴經》別品，⁴⁹ 龍樹所造《大乘寶要義論》引用該經五次，有三次冠名為《華嚴經》（*Sangs rgyas phal po che'i mdo*），⁵⁰ 經文中數次出現「佛子」的稱呼，而「佛子」的稱呼似乎與《華嚴經》有特殊的聯系。⁵¹ 另一部單經是《度諸佛境界智光嚴經》，該經漢譯有三譯，闍那崛多譯直接題名為《佛華嚴入如來德智不思議境界經》，指明了該經和《華嚴經》的關係，⁵² 經文中亦出現了「佛子」的稱呼，⁵³ 與此相關的段落在《大乘寶要義論》和《究竟一乘寶性論》中也有引用。⁵⁴ 三是前面業已提及的《宣說出生佛力神變經》，該經沒有漢譯，但有吉爾吉特的梵文殘葉存世，⁵⁵ 亦有藏譯，其中不僅提到了名為「佛華嚴」的三昧，而且在短小的篇幅中竟然出現了六次「佛子」的稱呼。⁵⁶

⁴⁷ Hori, Shin'ichir., "Sanskrit Fragments of the *Buddhāvataṃsaka* from Central Asia."

⁴⁸ 關於此點，可以參看 Nattier, Jan., "The Proto-History of the *Buddhāvataṃsaka*: The *Pusa benye jing* 菩薩本業經 and the *Dousha jing* 兜沙經”，以及同一作者的“Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources”。

⁴⁹ T55, no. 2146, p. 119c15.

⁵⁰ 此據藏譯，D 3934, 198a7; 213a6; 214b6(mdo 'di nyid)。

⁵¹ 通過檢索漢文大藏經發現，「佛子」這一稱呼在《八十華嚴》中出現了1,726次，遠遠超過其他部類，關於此問題的初步研究，參見 Skilling, Peter and Saerji, "'O, Son of the Conqueror': A note on *jinaputra* as a term of address in the *Buddhāvataṃsaka* and in Mahāyāna sūtras”。

⁵² Ōtake, Susumu., "On the Origin and Early Development of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*."

⁵³ D 185, 141a3; 4.

⁵⁴ D 3934, 212b4-213a6; D 4025, 75a7.

⁵⁵ 關於梵文殘葉的研究，參考 Schopen, Gregory., "The Five Leaves of the *Buddhabaladhānaprātihāryavikurvāṇanirdeśa-sūtra* found at Gilgit”。

⁵⁶ D 186, 146b2; 147a1; 147a2-3; 147a6; 147b6; 151a6. 關於此經應該歸屬於「華嚴」部類的另一個證據是在德格版《甘珠爾》中它排在《度諸佛境界智光嚴經》和《宣說佛法不可思議經》之間，上面我們說了《度諸佛境界智光嚴經》屬於「華嚴」，《宣說佛法不可思議經》則

早期印度論書在引用《華嚴經》時，多數情況下並未使用《華嚴經》這一稱呼，而是直接引述其中單品的經名，唯一的例外是《大乘寶要義論》。如上所述，《大乘寶要義論》引用《信力入印法門經》五次，三次冠名為《華嚴經》，兩次冠名為《信力入印法門經》（*Dad pa'i stobs bskyed pa la 'jug pa'i phyag rgya'i mdo*），雖然我們知道一部佛經有不同的標題並不鮮見，但此處用《華嚴經》這一類名來指代目前並沒有歸入藏漢《華嚴經》譯本的佛經還是讓我們難以解釋其中的關節，問題的複雜性在於同書還三次引用了一部題名為《出生信力經》（*Dad pa'i stobs bskyed pa'i mdo*）的經典，從經題上看，應該和《信力入印法門經》是同一部佛經，漢譯《大乘寶要義論》也是如此處理，直接翻譯為《信力入印法門經》，但相關引文並不能在現存的《信力入印法門經》藏漢譯本中找到，更進一步，初步檢索發現，現存的藏漢佛典中均無法找到相關引文的表述，一個可能性是《出生信力經》指向的是歷史上散佚的一部佛經，與《華嚴經》或《信力入印法門經》沒有任何關係，但從引文內容主題而言，其與《信力入印法門經》似乎又很契合，甚至其中的關鍵角色也是文殊。看來，這其中牽涉的問題還需進一步研究。

通過檢索重要的印度論書如《大乘集菩薩學論》、《究竟一乘寶性論》、《大乘經莊嚴論》、《攝大乘論釋》、《廣釋菩提心論》、《入菩提行論》及釋、《中觀心論釋》等等，我們發現，《華嚴經》的單經（品）在這些論書中得到頻繁引用，計有「淨行品」、「十地品」、「十迴向品」、「如來出現品」、「離世間品」、「入法界品」等，這說明《華嚴經》在印度亦非常流行，也得到印度論師的很大重視。⁵⁷

二、藏文文獻視角下的《華嚴經》

（一）經題

藏文一般將《華嚴經》稱為 *Sangs rgyas phal po che*，這一譯名對應於 *Buddhāvataṃsaka*，並且由《翻譯名義大集》得以證實。這裏 *phal po che* 用於翻譯梵文的 *avatāṃsaka*，*phal po che* 也可以寫作 *phal mo che*, *phal cher*，在藏文中一般的意思是大部分，多數，有時候可以與藏文中表示「眾多」的 *tshogs* 互換，但現存的梵文辭書並沒有給出 *avatāṃsaka* 的此一含義，藏文的翻譯在這裏應該取的是其引申含義，即諸佛的集會、聚集。根據《翻譯名義大集》，*avatāṃsaka* 也可以譯作 *me tog rna rgyan phal mo che*，前部分 *me tog rna rgyan*

是《華嚴經·佛不思議法品》的同本異譯。

⁵⁷ 關於《華嚴經》在印度論書中的流行情況，參見 Skilling, Peter and Saerji, "The Circulation of the *Buddhāvataṃsaka* in India"。

往往是 *avatamsaka* 最常見的翻譯，比照漢譯《華嚴經》的古代經題《大方廣佛雜華嚴飾經》，*me tog rna rgyan phal mo che* 似乎與「雜華嚴飾」比較對應，即 *phal mo che* 對應於「雜」，*me tog* 對應於「華」，*rgyan* 或 *rna rgyan* 對應於「嚴飾」。或許藏文的 *me tog rna rgyan phal mo che* 是 *avatamsaka* 最完整的翻譯，後來則根據不同的語境翻譯為 *me tog rna rgyan* 或 *phal mo che*。

藏文文獻中也記載了《華嚴經》的另外一些藏文經題。布頓（1290–1364）在其《佛教史大寶藏論》中說：「（《華嚴經》亦）稱作《方廣藏》、《耳飾》、《蓮花飾》、《方廣經》」。《木斯唐甘珠爾目錄》中說：「（《華嚴經》）亦稱作《大方廣·聖華嚴》，亦稱作《*Smad gang 'chad* 經藏》」。《德格甘珠爾目錄》說：「《大方廣佛華嚴經》舊譯為 *Sangs rgyas rma ga chad*，也有《耳飾》的譯法」。其中「方廣」在前面已經解釋過，「耳飾」是對 *avatamsaka* 的常見翻譯，梵文辭書《無死藏》（*Amarakośa*）認為 *avatamsa*, *uttamsa*, *karnapūra* 和 *śekhara* 是同義詞，藏譯中保存有一部介紹梵文一詞多義現象的論書，稱之為《一詞多義辭書·寶鬘》（*Skad dod gcig gis don du mar 'jug pa'i mngon brjod nor bu'i phreng ba*），其中講到 *karnapūra* 的同義詞是青蓮花、耳飾、集、妙飾，而且藏文《甘珠爾》中確實保存了一部與《華嚴經》有關的題名為《耳飾》（*Mdo sde snyan gyi gong rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*）的佛經，證明了這一用法的古老（下詳）。聯系上面的解釋，「蓮花飾」的說法也較容易理解，估計是從「青蓮花」或「雜華嚴飾」演變而來，難解的是 *rma ga chad* 一詞，藏文對此詞有各種不同的拼寫，除了上面提到的 *smad gang 'chad*, *rma ga chad*，還有 *smag chad*, *smad chad*, *rmag chad*, *rmad ga cad*, *rmad gcad*, *rmad gced* 等等。拼法的不同造成了解釋的困難，有人推測該詞正確的形式是 *rmad gcad*，*rmad* 釋為「希有，不可思議」，*gcad* 釋為「斷除」，即斷除煩惱得解脫，連起來則釋為「不可思議解脫」，這樣一來，就與《大智度論》中述及的《華嚴經》的經題《不可思議解脫經》一致，這種解釋較為牽強，且缺乏藏文的文獻證據。五世達賴喇嘛在其《深廣正法之得法錄·恒河水流第四函》（*Zab pa dang rgya che'i ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gaṅga'i chu rgyun las glegs bam bzhi pa*）中記載了對於該詞的四種說法，一是衛巴洛色認可的 *rma ga chad*，認為該詞是「正確、純正」（*yang dag pa*）的古代拼寫；二是曲吉札巴認可的 *smag chad*，即「無有無明之蒙昧」；三是白瑪桑波認可的 *smad chad*，即「無有低劣」之義；四是巴沃認可的 *smag chad* 是 *phal po che* 的古代拼寫。五世達賴喇嘛認為前兩種說法可靠，對后面兩種說法他則表示懷疑。如果我們認為 *rma ga chad* 是正確的拼寫，那么 *rma ga chad* 看起來不像藏文固有的詞匯，或許這是一個借自中期印度語（？）的借詞，或者是譯自勃律語（*Bru sha*，吉爾吉特？），因為德格《甘珠爾》「古怛特羅部」收錄的吐蕃時期從勃律語翻

譯的續部典籍中已經出現該詞。另一方面，如果我們認可 smag chad 的拼法，或許該翻譯指向的梵文源頭語是 avatamsaka 的某種訛誤形式，可能就是 avatamaska，ava-可以被視作名詞的否定前綴，tamaska 意為「黑暗」。藏譯《華嚴經》第十一品的品名為「如來華嚴品」(De bzhin gshegs pa rmad ga cad)，該品在漢譯中闕，五世達賴喇嘛認為整部《華嚴經》的得名即源于此品，是以單品之名指稱全經。如果我們認可 smad ga chad 的拼法，還有一種可能的解釋就是 smad 對應梵文 avatamsaka 的前綴 ava-，ga chad 在藏文中有「沮喪、灰心」之義，而 Monier-Williams 的《梵英詞典》給出 vtams 的一個義項是“‘to afflict’ or ‘to be distressed’”，與藏譯的 ga chad 意義相近。需要說明的是，藏譯在各品分品處用的《華嚴經》的題名是 Sangs rgyas phal po che，而分卷時用的題名則多用 Sangs rgyas rmad gcad，藏譯《華嚴經》經題各種譯名之間的關係與流變還需進一步討論。

(二) 藏譯《華嚴經》

藏譯《華嚴經》翻譯於吐蕃時期，譯者是 Jinamitra, Surendrabodhi 和 Ye shes sde，一些記載說譯本曾經 Vairocanarakṣita 校訂。這幾位翻譯家都是吐蕃譯經史上的重要人物，前兩位為印度人，Ye shes sde 據信是吐蕃時期翻譯佛經最多的人物，除了《華嚴經》，藏譯「寶積部」中的部分經文亦為他們三人合作完成。

藏譯《華嚴經》共分四十五品，39,030 頌，卷數各個《甘珠爾》版本之間有些出入，大致是 130 卷或 115 卷，⁵⁸ 四函。根據漢文記載，龍樹所傳《華嚴經》為下本十萬頌三十八品，中土所傳《六十華嚴》為前分，36,000 頌，⁵⁹ 《八十華嚴》則有 45,000 頌，⁶⁰ 藏文文獻說《華嚴經》原本有十萬頌一千品，後因種種變故，僅剩三十八品。⁶¹ 雖然藏譯《華嚴經》在品目的分類上與漢譯不一致，但基本內容一致，只是相較於漢譯，藏譯多了兩品，一是第十一品「如來華嚴品」，一是第三十二品「普賢宣說品」(Kun tu bzang pos bstan pa'i le'u)。

絕大多數的藏文《甘珠爾》都將《華嚴經》作為一個單獨的部類，排在「般

⁵⁸ 這是因為藏文的分卷是為了經文不致散佚而對佛經的機械劃分，大致以 32 個音節為一頌，每 300 頌為一卷，有時候也以每 350 或 400 頌為一卷。

⁵⁹ 參見法藏《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 122b18-25。

⁶⁰ 參見澄觀《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 524a9-12。

⁶¹ 參見多羅那他，《印度佛教史》，頁 84 [Tāranātha, *Rgya gar chos 'byung*, p. 84]。這裡的一千品可能是一百品的誤寫，德格版《甘珠爾目錄》寫作十萬頌一百品 (D 4568, 119a7)。假設一品為一千頌，剩下三十八品約為 38,000 頌，與藏譯較為接近。

若」部類之後，彰顯了該經的重要地位。與「律部」、「般若部」、「寶積部」不同的是，前者是不同譯經團體的作品的合集，且每一部類之下都有若干相對獨立的單經，有各自的經題和跋文，而藏譯《華嚴經》為同一個譯經小組完成，全經只有一個統一的經題和跋文。但這並不能說明《華嚴經》在藏地自始至終都被作為一個統一的單元處理，相反，早期的經錄已經注意到了《華嚴經》單經的存在。

傳統認為吐蕃時期編撰了三部佛經目錄，這三部目錄以佛經保存地為名，分別是《旁塘目錄》(*Dkar chag 'phang thang ma*)、《丹噶目錄》(*Dkar chag Lhan kar ma*)和《欽浦目錄》(*Dkar chag mchims phu ma*)，其中《欽浦目錄》早佚，《丹噶目錄》保存在《丹珠爾》中，《旁塘目錄》則於近年才發現。我們先來看《旁塘目錄》。⁶²

《旁塘目錄》在講完「般若部類」後，於第二節列出了「華嚴部類」：⁶³

藏文	梵文	漢譯	卷數
'Phags pa shin tu rgyas pa'i mdo sangs rgyas phal po che	Ārya-Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtra	《華嚴經》	115 卷
'Phags pa 'jig rten las 'das pa'i le'u	Ārya-Lokottara-parivarta	《離世間品》	9 卷
'Phags pa byang chub sems dpa'i sa bcu	Ārya-Bodhisatva-daśabhūmikā	《菩薩十地品》	7 卷
'Phags pa dkon mchog ta la la	Ārya-Ratnolkā	《寶光明經》	4 卷
De bzhin gshegs pa skye ba 'byung ba bstan pa	Ārya-Tathāgatotpattisambhava-nirdeśa	《如來出現品》	5 卷

⁶² 關於《旁塘目錄》和《丹噶目錄》孰先孰後的問題，藏族學者中有不同的看法，學術界也還未達成一致意見。

⁶³ 《旁塘目錄》，頁5：'*Phags pa shin du rgyas pa chen po sangs rgyas phal po che'i mdo sder gtogs pa*。

《丹噶目錄》也將「華嚴部類」置於第二節，緊接著「般若部類」：⁶⁴

藏文	梵文	漢譯	卷數
'Phags pa shin tu rgyas pa chen po'i sde sangs rgyas phal po che	Ārya-Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtra	《華嚴經》	130 卷 ⁶⁵
De bzhin gshegs pa phal po che'i le'u	*Tathāgatāvataṃsaka-parivarta	「如來華嚴品」	14 卷
Byang chub sems dpa' rdo rje rgyal mtshan gyis yongs su bsngo ba'i le'u	*Bodhisatva-Vajradhvajapariṇāma-parivarta	「十迴向品」	13 卷
'Phags pa byang chub sems dpa'i sa bcu bstan pa	Ārya-Bodhisatva-daśabhūmikā-nirdeśa	「十地品」	8 卷
'Phags pa kun du bzang po'i spyod pa bstan pa	Ārya-Samantabhadracaryā-nirdeśa	「普賢行品」	13 卷
'Phags pa de bzhin gshegs pa skye ba 'byung ba bstan pa	Ārya-Tathāgatopattisambhava-nirdeśa	「如來出現品」	5 卷
'Phags pa 'jig rten las 'das pa'i le'u	Ārya-Lokottara-parivarta	「離世間品」	11 卷
'Phags pa sdong po bkod pa'i mdo	Ārya-Gaṇḍavyūha-sūtra	「入法界品」	30 卷

對照兩部目錄，最大的一個特色是它們在列出《華嚴經》的總名後，又列出了其他一些單經(?)，但是二者的關係並不是十分清楚，從卷數來看，《華嚴經》應該指的是該經的全本翻譯，也就是我們今日所見的《華嚴經》。其他的單經則相對複雜一些，例如，《旁塘目錄》登載的《寶光明經》就是我們前面提到的《大方廣總持寶光明經》，傳統的藏族經錄學家對其歸屬似乎顯得猶豫不決，各種《甘珠爾》抄本刻本將其或置於「經部」，或置於「續部」，或置於「陀羅尼集部」，甚至在上述幾個部類中均予以收錄，但沒有一部《甘珠爾》將其置於「華嚴」部類中，但該經確實和《華嚴經》有很大的關係，而且部分文句對應於「十住品」和「賢首品」。證明該經屬於「華嚴」部類還有一個證據，現存 Them spangs ma 一系《甘珠爾》收錄的《寶光明經》在譯跋中明確說明該經出自《大方廣佛華嚴經》，⁶⁶ 這也印證了《旁塘目錄》的記載。

⁶⁴ *Theg pa chen po'i mdo sde shin tu rgyas pa'i phyogs su gtogs pa*，參見 Adelheid Herrmann-Pfandt (2008), *Die lHan kar ma*, pp. 12–17.

⁶⁵ 此據保存在德格《丹珠爾》中的《丹噶目錄》的說法，德格《甘珠爾目錄》則認為《丹噶目錄》記載為127卷，而130卷是布頓的說法(D 4568, 120a3–4)，藏族學者多認同后一種說法。

⁶⁶ *Shin tu rgyas pa chen po'i mdo 'phags pa sangs rgyas phal po che las | dkon mchog ta la la zhes bya ba'i gzungs kyi chos kyi rnam grangs rdzogs so*. 參考 Skorupski, Tadeusz., *A Catalogue of the Stog Palace Kanjur*, no. 127, p. 108. 關於《甘珠爾》的歷史，參見 Harrison, Paul., "A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur," pp. 70–94. Skilling, Peter., "From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur," pp.

雖然目前我們無法在《甘珠爾》中找到上面記錄的這些單經，而且我們可以看到，假設《丹噶目錄》中《華嚴經》130卷下面列出的七部單經是《華嚴經》的全部組成，那麼這七部分總共為94卷，距《丹噶目錄》所載的130卷尚差36卷，但是這種對《華嚴經》的記述為後代藏族學者繼承，例如，布頓的《佛教史大寶藏論》在《華嚴經》條目下完全照錄了《丹噶目錄》的記載，唯一不同的是他將「普賢行品」記為十六卷。⁶⁷ 五世達賴喇嘛認為「如來華嚴品」細分為第一至二十九品，「十迴向品」為第三十品，「十地品」為第三十一品，「普賢行品」細分為第三十二至四十二品，「如來出現品」為第四十三品，「離世間品」為第四十四品，「入法界品」為第四十五品。⁶⁸ 德格《甘珠爾目錄》也基本沿用了這一說法。⁶⁹ 「普賢行品」組成了藏譯《華嚴經》第三十二至四十二品應該問題不大，今德格《甘珠爾》這幾品的卷數加起來是十五卷，與《丹噶目錄》的十四卷或布頓的十六卷比較接近。問題在於「如來華嚴品」的構成，從卷數來看，若按五世達賴喇嘛等人的說法，「如來華嚴品」14卷組成了《華嚴經》前二十九品，而今德格版《華嚴經》前二十九品共30卷，超出一倍多，無法自圓其說。也有藏族學者注意到了這一問題，在白嘎桑布的《經藏總論》中，他將《華嚴經》分成了八個部分，第一部分「如來華嚴品」包括第一至十一品，第二部分「菩薩藏品」包括第十二至二十七品，第三部分「十迴向品」為第二十八至三十品，其餘則與五世達賴喇嘛所述一致。⁷⁰ 「如來華嚴品」包括第一至十一品應該比較合理，德格版的這十一品剛好是14卷，而且藏譯《華嚴經》第十一品的品名也正好是「如來華嚴品」。前十一品與后面部分的分立從漢譯《華嚴經》的同本異譯也可以看出一些端倪，⁷¹ 但另外劃分出來的「菩薩藏品」的說法則不見於他處，《翻譯名義大集》在「華嚴」詞條後緊隨著就是「菩薩藏」，未知是否與此處有聯繫。

從印度論書對上面列舉的大多數品目的引用，以及這些品目在早期漢譯本中的同本異譯情況的觀察，⁷² 我們有理由相信，《華嚴經》的這些品目很早就

87-111。

⁶⁷ 西岡祖秀，〈「プトゥン佛教史」目錄部索引I〉，§ 127。

⁶⁸ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, "'Khor lo mtha' ma'i snying po phul du byung ba sangs rgyas phal po che'i mtshan gyi rnam grangs ston pa'i sde snod skor," p. 248.

⁶⁹ D 4568, 119b1-120a3.

⁷⁰ Pad dkar bzang po, "thog mar sangs rgyas phal po che'i mdo bshad pa," pp. 6-23.

⁷¹ 漢代支婁迦讖的譯本《佛說兜沙經》相當於《華嚴經》「如來名號品」（藏譯第十二品）和「光明覺品」（藏譯第十四品）。

⁷² 例如，「十地品」、「如來出現品」以及「離世間品」有西晉竺法護的同本異譯，分別是《漸備一切智德經》、《佛說如來興顯經》和《度世品經》。

開始以單經的形式流行，並且不斷被印度論師作為權威而加以引述。

漢文大藏經收錄佛經的原則之一是盡量將歷朝歷代翻譯的經本都搜羅完全，因此，佛經同本異譯的現象層出不窮。藏文《甘珠爾》則與此不類，藏譯佛經歷經校訂後，絕大多數情況下只保留有一個譯本，但這並不表示歷史上這些佛經沒有同本異譯的現象。不僅部分內容相同的佛經因為翻譯底本不同或經題的不一致而被收錄入《甘珠爾》，而且隨著敦煌藏經洞文獻的發現，以及各種《甘珠爾》抄本寫本的發現，一些歷史上有過同本異譯的經論亦得以重現於世。具體到《華嚴經》而言，也存在這種情況。

《甘珠爾》中保存有《華嚴經·壽量品》的兩部同本異譯，一是《詮說諸如來佛土功德法門》(D 104: 'Phags pa de bzhin gshegs pa rnam kyis sangs rgyas kyis zhing gi yon tan brjod pa'i chos kyis rnam grangs)，一是《不可思議王經》(D 268: 'Phags pa bsam gyis mi khyab pa'i rgyal po)；《華嚴經·佛不思議法品》的同本異譯為《宣說佛法不可思議經》(D 187: 'Phags pa sangs rgyas kyis chos bsam gyis mi khyab pa)

英藏敦煌藏文文獻中保存有數件《十地經》寫本，均不全，⁷³ 編號為 82 的寫本保存有 66 葉，其餘的均只有數葉殘葉。編號為 82 的寫本首尾俱缺，但初步檢索發現其與藏譯《華嚴經·十地品》的翻譯並不一致，當是另外一個獨立譯本。Them spangs ma 一系的《甘珠爾》亦收錄有一部《十地經》的完整單獨譯本，⁷⁴ 經過比較，發現其與編號為 82 的敦煌寫本文句一致，當為同一個譯本，可惜的是，Them spangs ma 一系《甘珠爾》亦沒有譯跋。漢文材料中保存有一位于闐僧人尸羅達摩的行跡，他曾將《十地經》和《迴向輪經》譯梵為漢，藏文材料則說他曾將《迴向輪經》譯漢為藏，⁷⁵ 因此，敦煌保存的藏譯《十地經》有可能是尸羅達摩的譯作，甚至很可能是由漢文轉譯而來，當然，這一問題的解決，還需要我們仔細對讀尸羅達摩漢譯的《十地經》和藏譯《十地經》。另外，編號為 132 的敦煌寫本僅保留了《十地經》的譯跋，其中說該經出自《華嚴經》，⁷⁶ 並且說譯者是 Surendrabodhi 和 Ye shes sde，雖然現存《華嚴經·十地品》並沒有單獨的譯跋，聯想到 Surendrabodhi 和 Ye shes sde 也參與了整部《華嚴經》的翻譯，此處的敦煌寫本或許反映的就是《華嚴經·十地品》的譯本，

⁷³ La Vallée Poussin, Louis de, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*, nos. 82-86, 88, p. 34; no. 132, p. 51.

⁷⁴ 該經在 Stog Palace、Ulan Bator、Shel dkar 《甘珠爾》中均有收錄。

⁷⁵ 關於尸羅達摩及其譯經的研究，參見薩爾吉，<<甘珠爾>>中保存的于闐僧人尸羅達摩譯經>。

⁷⁶ *Byang cub sems dpa'i sde snod | sangs rgyas phal po che theg pa chen po'i mdo la rims kyis | thams cad mkhyen pa'i ye shes kyis 'byung gnas shes bya ba sa bcu pa bstan pa'i le'u rdzogs so.*

如此，我們可以說吐蕃時期在敦煌至少有《十地經》的兩個不同的藏譯流傳。

如前所述，Them spangs ma 一系的部分《甘珠爾》還保存有一部題名為《耳飾》(*Mdo sde snyan gyi gong rgyan*) 的佛經，⁷⁷ 譯者是 Ce Btsan skyes，據藏文史籍《青史》(*Deb ther sngon po*) 所載，此人來自勃律 (Bru zha) 地區，德格《甘珠爾》「古怛特羅部」中收錄有他從勃律語翻譯的佛經。初步比較發現《耳飾》對應于藏譯《華嚴經》的第九至十品，《耳飾》本身也提到了這兩品的品名。⁷⁸ 需要注意的是，《耳飾》是《華嚴經》這兩品的另一個翻譯，二者的關係還需進一步探討。

綜上所述，雖然目前我們所見的藏譯《華嚴經》是一部首尾相貫的完整經典，但這只是藏譯《華嚴經》的主流，其間的支流和暗流還需要我們關注和研究。

三、《華嚴經》與印藏漢佛教的交涉

《華嚴經》中的一些單經在印度本土非常流行，這除了我們上面提到的印度論書對它們的頻繁引用外，部分單經還有印度論師的注疏存世。其中最重要的當屬《十地經》的注疏，漢譯中保存有龍樹造《十住毗婆沙論》(T26, no. 1521)，世親造《十地經論》(T26, no. 1522)，藏譯中保存有世親造《十地經論》(D 3993, *'Phags pa sa bcu pa'i rnam par bshad pa*)，日成 (Nyi ma grub) 對世親注疏的疏釋 (D 3998, *Sa bcu'i rnam par bshad pa'i rnam par bshad pa*)，以及釋迦慧對《十地經》序分的注疏 (D 3999, *'Phags pa sa bcu'i mdo sde'i gleng gzhi bshad pa*)。此外，藏譯中還保存有一部羅睺羅跋陀羅 (Rāhulabhadra) 造《菩薩行境清淨經義略攝》(D 3965, *Byang chub sems dpa'i spyod yul yongs su dag pa'i mdo'i don mdor bsdu pa*) 的論書，全書為頌文，篇幅非常短小，從內容判斷，應該是對《華嚴經·淨行品》的概述。

《華嚴經》與密教亦有一定的關涉，這方面日本學者早有論述。⁷⁹ 漢譯中保存有不空譯《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》(T19, no. 1019)，以及失譯的《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毗盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》、《華嚴經心陀羅尼》(T19, no. 1021)，後一部陀羅尼在《甘珠爾》「怛特羅部」中

⁷⁷ Skorupski, Tadeusz, *A Catalogue of the Stog Palace Kanjur*, no. 248, p. 140.

⁷⁸ 第九品：*'Jig rten gyi khams kyi rigs rnam par gzhas pa'i sgra ma lus pa*；第十品：*Rnam par snang mdzad kyi le'u*。其中第九品的品名與現存藏譯《華嚴經》稍有不同，這兩品大致相當於漢譯《八十華嚴》的「華藏世界品」和「毘盧遮那品」。

⁷⁹ 參見 Martin, Dan., "Illusion Web: Locating the *Guhyagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History," p. 190. Martin 在這篇文章中討論了寧瑪派舊譯續部典籍中的「幻網」和《華嚴經·入法界品》的關係。

亦有保存 (D 585, *Sdong po bkod pa'i snying po*)，「怛特羅部」還保存有《執持華嚴陀羅尼》(D 584, *'Phal po che gzung bar 'gyur ba'i gzungs*)，兩部陀羅尼都提到書寫念誦其中的真言即相當於書寫念誦《華嚴經》，功德不可思量。一些怛特羅論書對《華嚴經》亦有引用，此不詳述。

《華嚴經》作為一部整經在藏地似乎並不是十分流行，倒是其中的某些單經在藏文論書中頻繁得到引用。《華嚴經》在漢地的流行正值唐代，聯系到當時漢藏文化交流頻繁的大背景，中原地區的「華嚴」熱潮理論上應該在藏地有所反映，但是這方面的資料非常缺乏。德格《甘珠爾》保存有《華嚴經》的一篇譯跋，是一個叫做 *Bkra shis dbang phyug* 的僧人應德格土司 *Bstan pa tshering* (1678–1738) 於 1722 年所寫，其中透露出藏族人對《華嚴經》流傳情況的一些認識，茲翻譯如下，並以此作為該篇文章的結尾：⁸⁰

如來三轉法輪中，末轉真實了義法輪之精髓（即為此）無與倫比之《華嚴經》。（彼經）有《大方廣藏經》、《耳飾》、《蓮花飾》等諸多異名。「如來華嚴品」、「十迴向品」、「十地品」、「普賢行品」、「如來出現品」、「離世間品」、「入法界品」這（根本）七品再各自予以細分（而有）四十五品，39, 030 頌。布頓仁波切等認為有 130 卷零 30 頌，蔡巴《甘珠爾目錄》為 115 卷，《丹噶目錄》為 127 卷，今日諸傳本中的卷數也不盡一致。該（經）首先是由龍樹傳給班智達佛馱跋陀羅（*Byang chub bzang po*, 359–429）和實叉難陀（*Dga' ba*, 652–710），此二人將其譯為漢文。據說 *Surendrabodhi* 和 *Vairocanarakṣita* 曾對漢譯做過校訂。

經教傳承（有二），從漢譯而來的是：佛陀→文殊→龍樹→上述兩位班智達，然後由 *Thu thu zhun*（祖杜順, 558–640）和尚等次第傳承。衛地人士桑傑奔（*Dbus pa Sangs rgyas 'bum*）從 *Gying ju* 和尚處聽聞，從此傳給卻登（*Mchog ldan*）譯師，並延續至今。⁸¹ 從天竺而來的是：

⁸⁰ D 44, *Nga*, 362a6–b5. 跋文大致內容的英譯可參閱 *Martin, Dan.*, “Illusion Web: Locating the *Guhayagarbha Tantra* in Buddhist Intellectual History,” p. 203, n. 41.

⁸¹ 五世達賴喇嘛在其《深廣正法之得法錄·恒河水流第四函》給出了一個更詳細的名錄：*Thu thu zhun*（祖杜順）→*Gyim btsun ja*（智儼尊者）→*Ten zhi du go zhi*（大賢首國師）→*Tshing lang go zhi*（清涼國師）→*Gyi hung*（圭峰）→*Ha'i hrī tha'i*→*Gyi ju son chen gyin*→*Sing ga sang*→*Gying ju*→*Dbus pa Sang rgyas 'bum*→*Lo tsā ba Mchog ldan legs pa'i blo gros bla ma bsod nams seng ge* ... 參見 *Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, “*Khor lo mtha' ma'i snying po phul du byung ba sangs rgyas phal po che'i mtshan gyi rnam grangs ston pa'i sde snod skor.*” p. 249.

龍樹→提婆→文殊稱 ('Jam dpal grags) 等次第傳承。巴日 (Ba ri) 譯師從金剛座 (Rdo rje gdan pa) 處聽聞，從此傳給欽·尊珠森格 (Mchims brtson seng)、至尊大薩迦巴 (Rje btsun sa skya pa chen po)。⁸²
 上述譯跋不見載於其他譯師班智達的翻譯史和(《甘珠爾》)傳本。

縮略語

BHSD – F. Edgerton: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols., New Haven 1953. Vol. II: Dictionary.

D – Derge blockprint version of Tibetan canon. Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yenshō Kanakura, and Tōkan Tada, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur)*, Sendai: Tōhoku Imperial University, 1934.

⁸² 據五世達賴喇嘛，這兩個傳承到了一個叫做 *Mkhan chen shes rab rdo rje* 的人那里開始合流，在他之后的受法者接受了《華嚴經》漢地和印度合二為一的傳承。

參考文獻：

1. 中文、日文、藏文文獻

- 五世達賴喇嘛阿旺洛桑嘉措（2009）。〈深廣正法之得法錄•恒河水流第四函〉。
《五世達賴喇嘛阿旺洛桑嘉措文集》，北京：中國藏學研究中心。[Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. “Zab pa dang rgya che'i ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gaŋga'i chu rgyun las glegs bam bzhi pa.” Rgyal dbang lnga pa ngag dbang blo bzang rgya mtsho'i gsung 'bum. Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. TBRC W1PD107937. 4. <http://tbrc.org/l>.]
- 布頓大師著（1986）。《佛教史大寶藏論》。郭和卿譯。北京：民族出版社。
- 白嘎桑布（2006）。《經藏總論》。北京：民族出版社。[Pad dkar bzang po. Mdo sde spyi'i rnam bzhag. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.]
- 西岡祖秀（1981）。〈「プトゥン仏教史」目錄部索引 I〉。《東京大學文學部文化交流研究施設研究紀要》4。頁 61-92。
- 多羅那他（1986）。《印度佛教史》。成都：四川民族出版社。（1994 年第二次印刷）。[Tāranātha. 1986. Rgya gar chos 'byung. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang.]
- 西藏博物館（2003），《旁塘目錄；聲明要領二卷》，北京：民族出版社。[Bod ljong rten rdzas bshams mdzod khang. 2003. Dkar chag 'phang thang ma; sgra sbyor bam po gnyis pa, Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.]
- 高崎直道（1983）。〈華嚴思想の展開〉。平川彰、高崎直道，梶山雄一編，《華嚴思想》。（講座大乘佛教 3）。東京：株式會社春秋社。（1996 年，新裝版第 1 刷）。頁 1-222。
- 黃明信（2003）。《漢藏大藏經目錄異同研究：〈至元法寶勘同總錄〉及其藏譯本箋證》，北京：中國藏學出版社。
- 榊亮三郎（1916）。《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集》。京都帝國大學文科大學叢書 3。東京：鈴木學術財團。（1973 年，第五刷。）
- 薩爾吉（2011）。〈〈甘珠爾〉中保存的于闐僧人尸羅達摩譯經〉。《藏學學刊》（第六輯）。四川大學中國藏學研究所編。頁 51-106。

2. 西文文獻

- Bethlenfalvy, Géza., 1982. A Hand-List of the Ulan Bator Manuscript of the Kanjur Rgyal-rtse Them Spañs-ma (Debter, Deb-ther, Debtelin – Materials for Central Asiatic and Altaic Studies 1: Fontes Tibetani 1), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bendall, Cecil (ed.). 1897–1902. *Çikshāsamuccaya: A Compendium of Buddhist Teaching* compiled by Çāntideva chiefly from earlier Mahāyāna-sūtras (Bibliotheca Buddhica I), St. Pétersbourg: Imperial Academy of Sciences. (repr. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.).
- Cowell, E.B. and Neil, R.A. (eds.). 1896. *The Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends*, Cambridge: The University Press.
- Eimer, Helmut. 1999. The early Mustang Kanjur catalogue: A Structured Edition of the Mdo snags bka' 'gyur dkar chag and of Nor chen Kun dga' bzan po's bKa' 'gyur ro cog gi dkar chag dstan pa gsal ba'i sgron me. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 45). Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.
- Gaṇapati Śāstri, T. (ed.). 1920. *Mañjuśrīmūlakalpa*. (Trivandrum Sanskrit Series nos. 70). Trivandrum.
- Harrison, Paul. 1996. “A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur.” In José Cabezón and Roger R. Jackson, (eds.), *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca: Snow Lion, pp. 70–94.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 2008. *Die lHan kar ma: ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte; kritische Neuauflage mit Einleitung und Materialien* (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, 367. Bd.), Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Hori, Shin'ichirō. 2012. “Sanskrit Fragments of the Buddhāvataṃsaka from Central Asia,” in Roberto Gimello, Frédéric Girard, Imre Hamar, (eds.) *Avataṃsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism. Origins and Adaptation of a Visual Culture* (Asiatische Forschungen 155), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 15–35.
- Karashima, Seishi and Wille, Klaus (editors-in-chief). 2009. *Buddhist Manuscripts*

- from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments, Volume II.1, 2, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- La Vallée Poussin, Louis de. 1962. Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tunhuang in the India Office Library, Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Dan. 1987. “Illusion Web: Locating the Guhyagarbha Tantra in Buddhist Intellectual History,” in Christopher I. Beckwith, (ed.), *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, Bloomington: The Tibet Society, pp. 175–220.
- Matsuda, Kazunobu. 1996. *Two Sanskrit Manuscripts of the Daśabhūmikāsūtra Preserved at the National Archives, Kathmandu*, Tokyo: The Toyo Bunkyo.
- Monier-Williams, Sir Monier. 1976(reprinted). *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, New edition, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nattier, Jan. 2005. “The Proto History of the Buddhāvataṃsaka: The Pusa benye jing 菩薩本業經 and the Dousha jing 兜沙經,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004*, Vol. VIII, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, pp. 323–360.
- Nattier, Jan. 2007. “Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources,” in Imre Hamar (ed.), *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism (Asiatische Forschungen, Band 151)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 109–138.
- Ōtake, Susumu. 2007. “On the Origin and Early Development of the Buddhāvataṃsaka-sūtra,” in Imre Hamar (ed.), *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism (Asiatische Forschungen, Band 151)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 87–107.
- Ramanathan, A. A. 1971. *Amarakośa, with the Unpublished South Indian Commentaries*, Madras: the Adyar Library and Research Centre.
- Schopen, Gregory. 1978. “The Five Leaves of the Buddhāvalambhānaprātihāryavikurvāṇanirdeśa sūtra found at Gilgit,” in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 5, pp. 319–336.

- Skilling, Peter. 1997. “From bKa’ bstan bcos to bKa’ ’gyur and bsTan ’gyur.” In Helmut Eimer (ed.), *Transmission of the Tibetan Canon: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Graz 1995, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 87–111.
- Skilling, Peter and Saerji. 2012. “‘O, Son of the Conqueror’: A note on jinaputra as a term of address in the Buddhāvataṃsaka and in Mahāyāna sūtras,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2011*, Vol. XV, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, pp. 127–130.
- Skilling, Peter and Saerji. 2013. “The Circulation of the Buddhāvataṃsaka in India,” *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2012*, Vol. XVI, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, pp. 193–216.
- Skorupski, Tadeusz. 1985. *A Catalogue of the Stog Palace Kanjur*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Vaidya, P. L. (ed.). 1960a. *Gaṇḍavyūhasūtra*. (Buddhist Sanskrit Texts, no. 5). Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Vaidya, P. L. (ed.). 1960b. *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. (Buddhist Sanskrit Texts, no. 6). Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Vaidya, P. L. (ed.) 1967. *Daśabhūmikasūtram*. (Buddhist Sanskrit Texts series no. 7). Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Vinita Tseng (ed. and tr.). 2010. *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala (Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 7/1, 2)*, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press / Beijing: China Tibetology Publishing House.

西夏華嚴經論及其傳承研究¹

河北師範大學歷史文化學院 教授
崔紅芬

摘要

西夏佛教興盛，漢傳和藏傳佛教都一定發展，西夏先後六次向中原王朝請賜「大藏經」，開設譯場，翻譯佛經。西夏境內流行的佛經有漢文、西夏文和藏文等不同版本。西夏滅亡，遺民散居在各個地方，佛教信仰依舊。為了滿足西夏遺民誦讀、供養佛經的需要，蒙元統治者也多次刊印西夏文佛經，並散施河西地區流通。本文從三部分對西夏故地遺存西夏文、漢文《華嚴經》、《普賢行願品》及其注疏等進行梳理，考證《華嚴經》不同版本及帙號等，確定西夏時期曾經存在西夏文藏經，並形成一套帙號體系。結合對「華嚴懺儀」題記、塔銘以及洞窟題記的分析，考證了在西夏時期傳承華嚴的諸多僧人。

關鍵字：西夏、華嚴經論、帙號、傳承

1 本論文為2012年國家社科基金研究專案的階段性成果，課題號12BMZ015，並獲2012年“新世紀優秀人才支持計畫”資助。

因無正史記載，西夏成為長期被人們忽視的王朝，直到 1907~1909 年科茲洛夫率俄國探險隊在我國黑水城掘獲大量西夏文獻和文物，這批文獻運抵俄國後引起學界的關注，也拉開了國內外學界對西夏研究的序幕。黑水城文獻主要有俄藏、英藏和中國藏三大部分，佛教文獻占絕大多數。此外，銀川、靈武、賀蘭、武威和敦煌等也陸續出土大批珍貴西夏佛教文獻。

本文要探討的華嚴經論就是其中之一，王國維的〈元刊本西夏文華嚴經殘卷跋〉一文對上虞羅氏、仁和邵氏並藏西夏字經折本「大方廣佛華嚴經」進行初步考證，認為是元代刊印之物，非西夏原品，應是管主八負責刊印的。²羅福成《各家藏西夏文書籍略記》也提到杭縣邵氏和上虞羅氏藏西夏文「大方廣佛華嚴經」。³羅福萇對西夏文《大方廣佛華嚴經》(卷一)進行夏漢對譯釋讀。⁴1932 年出版的《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號「西夏文專號」之「啟事」提及：「民國十八年秋，本館購入寧夏發見之西夏文佛經百餘冊，皆屬宋元舊槧，蔚然成為大觀。」但「啟事」並沒有記述購入過程、地點等具體情況。周叔迦《館藏西夏文經典目錄》對「大方廣佛華嚴經」有收錄。⁵王靜如《西夏文木活字版佛經與銅牌》對寧夏收藏兩包佛經的收藏情況作了介紹，並考證其題款、格式和活字版特徵，認為是靈武出土活字版「大方廣佛華嚴經」。牛達生先生還對羅雪樵藏卷及靈武出「華嚴經」的版本做了考證研究。⁶張思溫對其收藏西夏文「大方廣佛華嚴經」的來源、版本及裝幀做了簡要介紹。⁷白濱則根據當事人留存的著錄、研究著作和會議文章探討了靈武出土西夏文佛經文獻的出土時間、地點、數量、種類，及國內諸家收藏和流失海外的情況等，對已有定論的元刊活字本「大方廣佛華嚴經」的時間問題提出質疑。⁸西田龍雄對日本藏 11 卷西夏文「大方廣佛華嚴經」的全文進行釋讀研究。⁹本文欲在前輩學者的基礎上，通過對西夏遺存華嚴經論梳理，考證華嚴經典在其境內刊刻流傳、師承情況及相關問題，不妥之處，敬請學界同仁批評指正。

一、

《大方廣佛華嚴經》，又稱《華嚴經》，中國歷史上先後多次進行翻譯，

2 王國維，《觀堂集林》卷 21，頁 519~520。

3 《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號“西夏文專號”，頁 361。

4 《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號“西夏文專號”，頁 179~184。

5 《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號“西夏文專號”，頁 259~318。

6 牛達生，〈元刊木活字版西夏文「大方廣佛華嚴經」的發現研究及版本價值〉，《印刷與設計》1996 年總 120 期。

7 石宗源主編，《張思溫文集》，頁 374~376。

8 白濱，〈寧夏靈武出土西夏文文獻探考〉，頁 92~99。

9 (日)西田龍雄，《西夏文華嚴經》(1-2 冊)，1975~1976 年。

存有不同版本。其一是《晉譯華嚴經》、《六十華嚴經》或《舊譯華嚴經》，東晉佛陀跋陀羅於義熙十四年（418）在揚州開譯，南朝宋永初二年（421）譯畢，50卷，慧觀等校定重審，開為60卷，二者同時流行。其二唐實叉難陀等在證聖元年（695）至聖曆二年（699）間譯《華嚴經》（八十卷）。其三唐般若譯本《大方廣佛華嚴經》（四十卷）。後來四十卷《華嚴經》最後一品《入不思議解脫境界普賢行願品》漢文單行本單獨流傳。

《華嚴經》、《普賢行願品》及其相關論疏等在黑水城等西夏故地出土佛經文獻中存有不同版本。

一、《大方廣佛華嚴經》

（一）俄藏黑水城西夏文、漢文《大方廣佛華嚴經》

俄藏西夏文有第84~90號，西夏特藏349號，譯自漢文，見《大正藏》第279號，即實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》（八十卷）；西田龍雄《西夏文佛經目錄》第63號；格林斯坦德《西夏文大藏經》第258~888頁。¹⁰綜合分析，俄藏黑水城西夏文《大方廣佛華嚴經》分為三種裝幀形式：

1.寫本-經折裝：第84號，存40卷，經文中無施寫發願者、抄經者及準確年款等資料，只提到了仁孝皇帝的尊號（奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝嵬名），有帙號。

第85號，共80卷，使用單獨1套帙號，使用《華嚴經》的第2種帙號。經文曾有一次用草體指出擁有者的名字酪屈那（Мэ...Кхви-нги），曾有兩次用草體指出抄經者名字移尚（мбуо Шио）、囉那征（Ра-ндон-ндзин）。保存完整的卷數有第1、4、8、10、13、17、19、20、23、24、26、28、32、35、37、51、54、55、57、72、77、78、79、80卷。無年款記錄，有仁孝尊號（奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝嵬名），有秉常皇帝（就德主國增福正民大明皇帝嵬名）及其母梁皇太后（天生全能錄番佑聖國正皇太后梁氏）或（天生全能錄番式法國正皇太后梁氏）的尊號，¹¹說明這組佛經譯自11世紀中葉的秉常時期。

第86號存1個館冊號，有仁孝皇帝（奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝嵬名）尊號。

2.刻本-蝴蝶裝：第87號，1個館冊號。有「人慶乙丑二年（1145）十月十七日重校施，仁孝皇帝（奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝嵬名）」

10 Е.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.301.

11 崔紅芬、文志勇，〈西夏皇帝尊號考略〉，頁9~13，全文被人大複印資料《宋遼金元史》，頁49~56。

尊號再御覽並散施官吏民眾」。

3.寫本-貝葉裝：第 88~90 號，正反面書寫，存 2 千多頁，有帙號，每頁正面寫有帙號和頁碼。發願者魯李尚崑（Лы-лие Шион-вай），抄經者麻吉江？寶（Ма-нгиу？-лдиэ）、金吉祥全（Вон-нгиу Ру-чиван）等。秉常皇帝（就德主國增福正民大明皇帝嵬名）及其母梁皇太后（天生全能錄番佑聖國正皇太后梁氏）禦譯。仁孝皇帝（奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝嵬名）校勘。¹²

西夏文《大方廣佛華嚴經》多次提到由秉常皇帝及其母禦譯，仁孝皇帝校勘。秉常（1068~1086 在位）八歲繼位，其母梁氏垂簾聽政，秉常母卒于天安禮定元年（1085），而秉常卒于天安禮定二年（1086），通常情況下，秉常和其母的尊號基本上都是一起出現的。可見，《大方廣佛華嚴經》最晚在秉常時期已被翻譯成西夏文。及至仁孝皇帝使用「奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝嵬名」尊號校勘。據考證帶有「制義去邪」的尊號從大慶二年八月（1141）以後才開始使用，大慶年間仁孝開始大規模的校勘佛經，同時也進行了小範圍的譯經活動。¹³

俄藏黑水城出土漢文：《大方廣佛華嚴經》卷第四十（刻本-卷軸裝，TK-88）。

（二）英藏黑水城西夏文《大方廣佛華嚴經》

《英藏黑水城文獻》中西夏文《大方廣佛華嚴經》有：Or.12380-3702a（K.K.II.0257.k）、Or.12380-3702aV（K.K.II.0257.k）、Or.12380-3702b（K.K.II.0257.k）、Or.12380-3702bV（K.K.II.0257.k）、Or.12380-3702c（K.K.II.0257.k）、Or.12380-3702cV（K.K.II.0257.k）、Or.12380-3446RV(K.K.)、Or.12380-2179RV(K.K.II.0265.j)等。¹⁴這些殘經都是唐實叉難陀譯八十《華嚴經》，分別為卷第 2、11、46、47、48、75 等內容。

（三）中國藏西夏文、漢文《大方廣佛華嚴經》

1.中國藏西夏文有：國家圖書館藏西夏文《大方廣佛華嚴經》主要出土于寧夏靈武，分別收錄在《中國藏西夏文獻》（6~11、12、13、15、16 冊）中，存卷第 11、12、14、15、16、19、20、21、22、23、26、27、28、29、30、

12 Е.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.301~317.

13 崔紅芬、文志勇，〈西夏皇帝尊號考略〉，頁 9~13，全文被人大複印資料《宋遼金元史》，頁 49~56。

14 上海古籍出版社等編，《英藏黑水城文獻》（3~4冊），2005年。

31、32、33（有複本）、34、35（有複本）、37（有複本）、39、40、41、42、43、44、45（有複本）、46、48（有複本）、51（有複本）、53、54、57、59、60、61、62、63、64、65（有複本）、66（有複本）、67（有複本）、68、69（有複本）、70（有複本）、71（有2個複本）、72、73、74、75、79、80（有複本），共53卷，其中有十三卷有複本存在，系唐於闐三藏實叉難陀譯本，因卷數較多，沒有列出編號。¹⁵

靈武出土西夏文《大方廣佛華嚴經》還有寧夏博物館卷第76（N11·004[03941]）；羅雪樵藏卷第26（N31·001）、57（N31·002）。¹⁶

北京故宮博物院藏靈武出土西夏文《大方廣佛華嚴經》卷第74（B51·001）。¹⁷

敦煌莫高北區第53窟發現西夏文刻本《大方廣佛華嚴經》卷2（G11·040[B53:10 正]）封面、西夏文刻本《大方廣佛華嚴經》卷44（G11·041[D.752-61]），藏敦煌研究院。¹⁸甘肅省博物館藏刻本-經折裝《大方廣佛華嚴經》卷第35（G21·056[T27]）、甘肅省定西文化館藏泥金字寫經《大方廣佛華嚴經》卷第15（G21·078[7·21]）。¹⁹甘肅張思溫個人收藏靈武出土《大方廣佛華嚴經》卷第11~15。²⁰

2.中國藏漢文《大方廣佛華嚴經》主要有：內蒙古藏《大方廣佛華嚴經》（F14：W13）「光明覺品第九」，²¹有「大夏圓寂寺」、「賀家新施經」內容。²²《大方廣佛華嚴經》（M1·1385【F13：6】）²³、《大方廣佛華嚴經》（M1·1415【F20：W4】）之「十無盡藏品第二十二」。²⁴《大方廣佛華嚴經》（M1·1417

15 1917年在靈武出土了不少佛經，大部分入藏國家圖書館，還有一部分藏于寧夏、甘肅和流失日本。其中寧夏藏西夏文《大方廣佛華嚴經》第26、57、76卷。甘肅的張思溫藏西夏文《大方廣佛華嚴經》第11、12、13、14、15卷。另外西安藏刻本西夏文《大方廣佛華嚴經》第9卷。甘肅定西縣文化館藏八面泥金字西夏文《大方廣佛華嚴經》等。

16 史金波等編，《中國藏西夏文獻》（第13冊），頁14、313~373。

17 史金波等編，《中國藏西夏文獻》（第12冊），頁369~401。

18 史金波等編，《中國藏西夏文獻》（第16冊），頁149~150。

19 史金波等編，《中國藏西夏文獻》（第16冊），頁353~354、380。

20 石宗源主編，《張思溫文集》，頁374~376。

21 李逸友編著，《黑城出土文書》（漢文文書卷），頁223。史金波等編，《中國藏西夏文獻》，頁287，《中國藏西夏文獻》中僅收錄這一個編號的殘經，編號為（M21·224[F14:W13]）。其殘葉內容應為實叉難陀譯八十《大方廣佛華嚴經》。

22 李逸友編著，《黑城出土文書》（漢文文書卷），頁223。

23 塔拉等主編，《中國藏黑水城漢文文獻》（第8冊），頁1718。根據殘經內容，可以確定其為唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經卷第六十八》「入法界品第三十九之九」的內容。

24 塔拉等主編，《中國藏黑水城漢文文獻》（第8冊），頁1737。

【F20：W68】之「十無²⁵盡藏品第二十二」。²⁶ 陝西西安市文物局藏漢文刻本《大方廣佛華嚴經》卷第9（S21·006[2gz59]）結尾處，但左面有4行西夏文題記。²⁷

（四）日本藏西夏文《大方廣佛華嚴經》

據學者考證，日本藏西夏文《大方廣佛華嚴經》也出自靈武，存刻本卷第1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、36和寫本第74卷等。²⁸

二、《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》

（一）俄藏黑水城西夏文、漢文

1. 俄藏西夏文《普賢行願品》（第92~96號，西夏特藏350號，共11個館冊號）有刻本-蝴蝶裝，第92~95號，9個館冊號。刻本-經折裝，第96號，2個館冊號。從佛經題記看，西夏文《普賢行願品》是由秉常尊號（德成國主福盛民正大明皇帝嵬名）及其母尊號（天生全能番祿祐聖國正皇太后梁氏）或秉常尊號（德成國主福盛民正大明皇帝嵬名）及其母尊號（天生全能番祿法式國正皇太后梁氏）禦譯的，仁孝禦校。

2. 俄藏漢文《普賢行願品》為刻本-經折裝，皆為般若譯本，分甲、乙、丙、丁、戊等版本，共有24個編號，7個版本，即天盛十三年（1161年）版（2個單行印本）、乾祐二十年（1189年）版（13個單印本）、天慶三年（1196年）（5個單印本）以及大安十一年（1085年）版、12世紀上半期版和12世紀中期的版本（各有1個單印本）。²⁹還有一些未標明版本的《普賢行願品》（TK-63A、TK-72、73、147、258、инв.№951等）。這甲、乙、丙、丁、戊等版本《普賢行願品》皆有「太原崇福寺沙門澄觀校勘並定譯」，下接《華嚴感通靈應傳記》。

（二）中國藏西夏文、漢文

1. 中國藏西夏文《普賢行願品》有：甘肅省博物館藏西夏文刻本《大方廣佛華嚴經》卷第40（G21·036[13221]）³⁰、《入不思議解脫境界普賢行願品》

25 M1·1415【F20：W4】和M1·1417【F20：W68】品題中「十天盡藏品」中的「天」應為「無」，為「十無盡藏品第二十二」，為實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》第二十一卷。

26 塔拉等主編，《中國藏黑水城漢文文獻》（第8冊），頁1737。

27 史金波等編，《中國藏西夏文獻》（第15冊），頁361。

28（日）西田龍雄，《西夏文華嚴經》（1~2冊），1975~1976年。

29（俄）孟列夫著，王克孝譯，《黑城漢文遺書敘錄》，頁5。

30 史金波等編，《中國藏西夏文獻》（第16冊），頁294。這個殘葉內容其實為《大方廣佛華嚴經》「入不思議解脫境界普賢行願品」的

(G21·055[10705])。³¹

2.中國漢文《普賢行願品》有：《普賢行願品》(F9：W20)。³²

(三) 英藏西夏文

《英藏黑水城文獻》中西夏文《普賢行願品》有：or.12380-3084aR (K.K.II.0232.cc)、or.12380-3084bRV (K.K.II.0232.cc)、or.12380-2964 (K.K.II.0240.bb)、Or.12380-2968RV(K.K.)、Or.12380-2967(K.K.II.0243.q)、Or.12380-3203RV(K.K.II.0295.s)、Or.12380-3204RV(K.K.II.0295.s)、Or.12380-3213RV(K.K.)、Or.12380-3215RV(K.K.0288.a.xi)、Or.12380-3484 (K.K.II.0243.t)、Or.12380-3501(K.K.II.0258.d)、Or.12380-2244(K.K.II.0266.d)、Or.12380-2758(K.K.II.0297.r)、Or.12380-2961(K.K.II.0290.b)、Or.12380-3483(K.K.)、Or.12380-0257(K.K.II.0284.mm)、Or.12380-0254(K.K.II.0284.jj) (右面)、Or.12380-0224RV(K.K.)、Or.12380-0058(K.K.II.0283.ooo)等。

三、華嚴注疏

(一) 俄藏黑水城西夏文、漢文注疏

1.俄藏黑水城西夏文有：寫本-卷子裝《大方廣佛華嚴經注由義釋補》(第491號，西夏特藏349號，館冊7211號)。³³刻本-蝴蝶裝《華嚴金獅子章》(華嚴宗法藏撰著)(第304號，西夏特藏323號，館冊739號)。寫本-卷子裝《華嚴法界觀幹》(第305號，西夏特藏324號，館冊5656號)。寫本-小冊子《注華嚴法界觀門深》(第306號，西夏特藏395號，館冊942號)。

2.俄藏漢文注疏有：《大方廣佛華嚴經變相》(刻本-經折裝，TK-114)、《注華嚴法界觀門卷》(上、下，宗密注，TK-241、242)、俄藏漢文《普賢行願品》皆有「太原崇福寺沙門澄觀校勘並定譯」，下接《華嚴感通靈應傳記》。

通過上文梳理，在黑水城、靈武、武威、敦煌等地出土《大方廣佛華嚴經》主要是唐實叉難陀譯八十卷本、般若譯四十卷本、四十《華嚴經》最後一品「入不思議解脫境界普賢行願品」及澄觀、法藏等對《華嚴經》所作的注疏等，為

內容。

31 史金波等編，《中國藏西夏文獻》(第16冊)，頁321~352。

32 李逸友編著，《黑城出土文書》(漢文文書卷)，頁223。

33 Е.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.521.孫伯君根據上海古籍出版社提供的西夏文照片，將其定為唐澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷13和遼代鮮演大師《華嚴經玄談抉擇記》卷4兩部分內容。

研究華嚴經典提供了珍貴的材料。

二、

西夏故地出土佛教文獻中《華嚴經》占相當份量。佛經種類有寫本、刻本和泥金字寫經等，裝幀形式有寫本-卷子裝、寫本-經折裝、寫本-小冊子、寫本-貝葉裝、刻本-經折裝、刻本-蝴蝶裝、刻本-卷軸裝等。這些材料足以證明西夏時期華嚴經典流行十分廣泛。這種局面一直持續到蒙元時期，蒙元時期依然多次印製西夏文和漢文《大方廣佛華嚴經》、《華嚴懺儀》等，滿足廣大信眾的需求。

有關蒙元統治者印製西夏文佛經的記載較多。夏乾定四年（1227）隨著西夏亡於蒙古，西夏遺民或留居故地，或簽發為軍隊隨蒙古軍隊到各地作戰，於是西夏遺民散居各地。目前，在河南、河北、安徽、浙江、福建、西藏等處都有西夏遺民活動的記載。西夏遺民散居各地後仍然保持本原來的宗教信仰和使用西夏文字，對佛經需求量仍然很大。蒙元統治者為了穩定西夏遺民的情緒，滿足信眾的誦經和供養流通經典的需要，在西夏滅亡二十餘年後就開始刊印西夏文佛經，散施於西夏故地和一些寺院。國家圖書館藏《金光明最勝王經》卷末發願文記載：

今釋迦已滅，付法傳而至於今時，佛法住盛榮者，以此經是。故大界國世界信眾施主陳慧高，念此語故，發出大願，番國舊印板國毀中失，因此施捨淨物，令雕新字，乙巳年八月十五日始起，丁未年中刻畢，淨紙上得以印施。

史金波先生曾對國圖藏西夏文《金光明最勝王經》序文進行翻譯，考證此經是在蒙古國太宗窩闊台死後的乃馬真稱制之時始雕，刊畢于定宗貴由二年，即1242~1247年間版本。³⁴

《元史》卷十八《成宗本紀》記載：「罷宣政院所刻河西藏經板。」³⁵至元三十一年（1294）忽必烈去世，其孫鐵木耳即位，是為成宗，成宗即位之初就罷停河西藏經板，足以說明在忽必烈時期存在雕刻河西字大藏經的行為，由宣政院具體負責。國家圖書館藏西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文記載了有關元代刊刻佛經的內容，依據西夏文重新翻譯如下：

34 史金波，〈西夏文「金光明最勝王經」序跋考〉，頁45~53。

35（明）宋濂等撰，《元史》卷18〈成宗本紀〉（一），頁389。

……後奉護城帝³⁶敕，與南北經重校，令國土盛。慧提照世，法雨普潤天下，大夏為池，諸藏潮毀全無。皇初界朝，中界寂澄，上師結合勝弱，修造一藏舊經。至元七年，化身一行國師，生廣佛事，具令校有譯無，如度意寶，印製三藏新經。後我世祖皇帝，恩德滿貫天下，令國土通。高道勝比萬古，四海平安。八方由旬時經，深信三寶。因欲重舉法幢，法事慧寶，深窮禪法密律，志多長意。上聖願滿求緣，清(淨)源、鮮卑吃靛尚等，可以至使無悟德音，聖旨已出，江南杭州實板應終已成，以主事僧鮮卑土清(淨)詔行，……先後二十多人，至元三十(1293)萬壽寺中印刻所需千種，施財超萬秩等。成宗帝朝，大德六年(1302)夏初大凡完畢，依詔施印十藏。武宗皇帝聖威神功無比，僧尼大居法門，殊匿治知金輪。今帝爾時東宮隱龍，起廣大願，已施印五十藏。如今皇帝(仁宗皇帝)，一得至尊至聖，勝南面中上萬乘諸主，文武奇出，深悟明曉佛法才行，大吉功德，皆如高大，帝道日新，佛事無有繼斷，受以七寶，四海如子，治知十善，依行八方，習德欲緣，依詔重印五十藏應已成。知院淨德法處大臣心重，敕受使令二師知總勾管，至大四年(1311)七月十一開始，皇慶初年(1312)八月望日印畢，知院中治二使依表自進雜校缺譯經，聖二名新正顛倒而於合，短窄廣平，縛牌莊懸，種事多已正知。依敕普施萬代法眼不絕，讀誦供養千劫善緣常求，悶迷言悟，最上佛種，守護聖德多言。以是善典，唯願：今如皇帝聖壽萬歲，願降聖皇太后賢壽當為無盡，宮正皇后與天壽長同等……時大元國皇慶元年(1312)歲次 壬子秋 中望日……

這一發願文既反映了西夏時期佛教興盛，譯校佛經的盛況，也列舉出蒙元統治者曾多次修造和刊印河西字大藏經，主要有：其一，皇初界朝，中界寂澄，上師結合勝弱，修造一藏舊經。其二，至元七年(1270)開始，統治者令搜集西夏舊版，由一行慧覺負責刊印。其三，在至元三十年(1293)在杭州萬壽寺經板已刻完，根據需要刊印河西字大藏經千餘種。其四，成宗大德六年(1302)夏初，依詔施印十藏。其五，武宗皇帝施印五十藏。其六，仁宗皇慶初年(1312)八月望日印五十藏。

蒙元曾先後六次修造和刊印河西字大藏經，前兩次應該在修造西夏舊版或在舊版基礎上重新翻譯缺失的經文，及至至元三十年(1293)萬壽寺經板雕刻完畢，後幾次刊印的河西字大藏經應是依據杭州路萬壽寺雕版進行刊印的。

《華嚴經》、《涅槃經》、《寶積經》和《般若經》作為四大部經，他們是歷來需求量最多的經典之一，在蒙元刊刻河西字大藏經也自然要刊刻的。

36 「護城帝」即是指仁孝。

《磧砂藏》影印本「遵」字函《大藏聖教法寶標目》卷九末題記（按照經題結尾處格式錄文，並添加標點符號）記載了管主八負責刊印佛經事業，所印河西字大藏經包括《華嚴經》及其經懺：

上師三寶加持之德

皇帝太子福蔭之恩，管主八累年發心，印施漢本、河西字大藏經八十余藏，《華嚴》諸經懺、佛圖等、西蕃字三十餘件經文外，近見平江路磧砂延聖寺大藏經板未完，施中統鈔貳佰定及募緣雕刊，未及一年，已滿千有餘卷。再發心於大都弘法寺，取秘密經律論數百余卷，施財三百定，仍募緣于杭州路，刊雕完備，續補天下藏經，悉令圓滿。集于功德回向西方導師阿彌陀佛，觀音、勢至、海眾菩薩。祝延

皇帝萬歲，太子、諸王福壽千春，佛日增輝，法輪常轉者。

大德十年丙午臘八日 宣授松江府僧錄廣福大師 管主八謹題。³⁷

《磧砂藏》影印本「何」字函《聖妙吉祥真實名經》卷末題記（按照經題結尾處格式錄文，並添加標點符號）也有類似記載：

上師三寶加持之德

皇帝太子福蔭之恩，管主八累年發心，印施漢本、河西字大藏經八十余藏，《華嚴》諸經懺、佛圖等、西蕃字三十餘件經文外，近見平江路磧砂延聖寺大藏經板未完，施中統鈔貳佰錠及募緣雕刊，未及一年，已滿千有餘卷。再發心，於大都弘法寺，取秘密經律論數百余卷，施財三百定，仍募緣于杭州路，刊雕完備，續補天下藏經，悉令圓滿。新刊《大華嚴經》板八十一卷，印施人天。回向西方導師阿彌陀佛，觀音、勢至、海眾菩薩。祝延

皇帝萬歲，太子、諸王福壽千春，佛日增輝，法輪常轉者。

大德十一年六月十五日宣授松江府僧錄廣福大師管主八謹題。³⁸

日本善福寺、中國國家圖書館和山西崇善寺都藏有元管主八負責刊印《大宗地玄文本論》卷三之題記大同而小異。其中山西崇善寺藏「踐」字函《大宗地玄文本論》卷三末記載：

上師三寶佛法加持之德，皇帝、太子、諸王覆護之恩，管主八誓報四恩，流通正教，累年發心，印施漢本大藏經三十余藏，³⁹四大部經三十

37 《大藏聖教法寶標目》（卷九），《影印宋磧砂藏經》，冊586，頁91。

38 《聖妙吉祥真實名經》，《影印宋磧砂藏經》，冊585，頁74。

餘部，《華嚴》大經一千餘部，經、律、論、疏鈔三百餘部，⁴⁰《華嚴道場懺儀》百餘部，《焰口施食儀軌》三千余部，梁皇寶懺、藏經目錄、諸雜經典不計其數。金銀字書寫《大華嚴經》、《法華》等經共計百卷。莊嚴佛像，金彩供儀，刊施佛像、圖本，齋供十萬餘僧，開建傳法講席，日逐自誦《大華嚴經》一百部。心願未周，欽睹聖旨，於江南浙西道杭州路大萬壽寺，雕刊河西字大藏經板三千六百二十余卷，華嚴諸經懺板，至大德六年完備，管主八欽此勝緣，印造 30 余藏，及《華嚴》大經、梁皇寶懺、華嚴道場懺儀各百餘部，《焰口施食儀軌》千有餘部，施于寧夏、永昌等路寺院，永遠流通……。⁴¹

這幾則由管主八負責刊刻河西字大藏經題記足以證明《華嚴經》在當時極為受到重視，管主八不僅刊印《華嚴經》及懺儀，而且還「開建傳法講席，日逐自誦《大華嚴經》一百部」，並在河西字藏經刊印完畢之後，散施于寧夏、永昌等路寺院，永遠流通。在靈武等地發現大量元代刊印的西夏文《華嚴經》等正好可與之相互印證。

除了管主八主持印刷西夏文《華嚴經》外，由西夏遺民李慧月⁴²等人刊印漢文《華嚴經》，西安市文物管理處藏漢文《華嚴經》卷九末有西夏文木押捺印四行，史金波翻譯內容：「番國賀蘭山佛祖院攝禪園和尚李慧月，平尚重照禪師之弟子為報福恩，印刷十二部大藏契經及五十四部《華嚴》，又抄寫金銀字之《華嚴》一部、《金覺》、《蓮花》、《般若》、《菩薩戒》契經、《起信論》等」。⁴³

從這記載可知，李慧月在蒙元時期也刊印過漢文及抄寫金銀字《華嚴經》，其版式亦為每折頁 6 行，行 17 字，與《磧砂藏》、《普寧藏》版式相同，這種裝幀方式是繼承宋《崇寧藏》的版式，《崇寧藏》一改《開寶藏》和《契丹藏》的卷軸裝為經折裝，每版刻經文 36 行，行 17 字版式。這種裝幀版式一直為元、明清以來刻本大藏經所沿用。因為殘經過於殘缺，其刊印地點不得而知，

39 日本善福寺藏本作「五十余藏」。

40 日本善福寺藏本作「五百余藏」。

41 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 291～292。

42 在《西夏佛教史略》（頁 99）中，史金波認為李慧月為西夏文，西夏時期在賀蘭山佛祖院曾雕刊了全部漢文大藏經經板，並至少印製過十二部漢文大藏經，賀蘭山佛祖院是西夏的一座重要寺院。李際寧在《關於〈西夏刊本漢文版大藏經〉》（《佛教大藏經論稿》，頁 196-197）一文中則根據《磧砂藏》、《普寧藏》和原守屋孝藏氏收藏品中四件罕見元代泥金寫本等內容考證李慧月是西夏遺民，隴西人，俗姓李，名立義，法名慧月，法號光明禪師，主要生活在元代初年，他先遊歷塞北，後到江南。

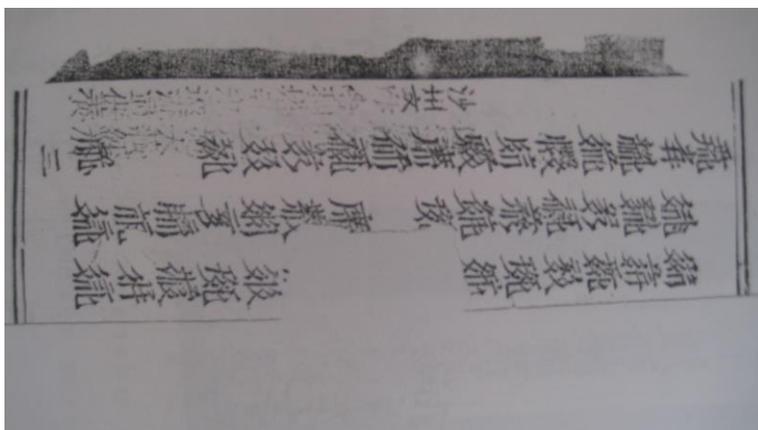
43 史金波，《西夏佛教史略》，頁 98～99。

估計應與管主八刊印佛經的地點基本一致。

開元、臥龍存「分」字函《阿毗曇毗婆沙論》卷四有二印章：一個是長方形陽文墨印，文曰：「河西李立義光明禪師惠月，舍體已財，印造一十二大藏經，散施諸方，普願見聞，生生見佛、世世聞經者，謹記。」另一是長方陽文朱印，文曰：「李□□光明禪師。」□□應為西夏文，可能為墨印中「立義」二字，可惜，影印本中沒有保留二印章。⁴⁴李富華推測《阿毗曇毗婆沙論》卷四為《普寧藏》，但為什麼《普寧藏》本佛經還會出現西夏文？

西夏遺民多次負責刊印《華嚴經》，充分說明西夏對其需求量之大。蒙元統治者幾次刊印河西字佛經，既有蒙元收集西夏舊版，校有譯無後而刊印版本；也有杭州萬壽寺新雕版本，河西字大藏經存在多個版本的情況。目前出土的佛經也完全證明這一點，河西字大藏經印製完畢，「施于寧夏、永昌等路寺院，永遠流通」，這在出土文獻中也得到證實。敦煌莫高窟北區第 159 窟出土佛經刻本《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》經末有一長方形漢文壓捺印記，內容為「僧錄廣福大師管主八施大藏經于沙州文殊師利塔寺永遠流通供養」。⁴⁵（圖 1）

《法藏敦煌西夏文文獻》[Pelliot Xixia 924(Grotte 181)110]、[Pelliot Xixia 924(Grotte 181)112]內容為《大智度本母》（卷第 87）（圖 2）尾題前有漢文壓捺印記，內容為「僧錄廣福大師管主八施大藏經于沙州文殊師利塔寺永遠流通供養」。⁴⁶

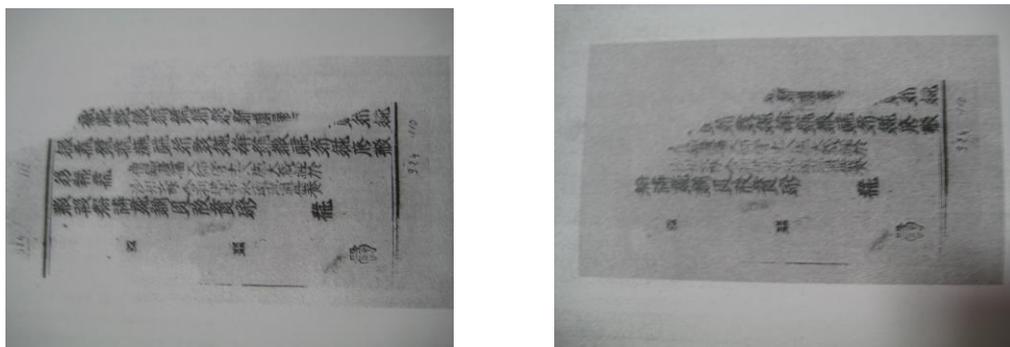


（圖 1）莫高窟北區第 159 窟《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》

44 楊繩信，〈論「磧砂藏」〉，頁 49～54。

45 《中國藏西夏文獻》（第 16 冊），頁 148。

46 《法藏敦煌西夏文文獻》，頁 99～100。



(圖 2) Pelliot Xixia 924(Grotte 181)110 、Pelliot Xixia 924(Grotte 181)112
《大智度論》

此外，在山西崇善寺收藏之西夏文殘片，西夏文內容翻譯為「當今皇帝聖壽萬歲」（圖 3），殘葉上方有收藏者標注「西夏文經首殘片，為西夏國王李元昊與野利仁榮所創，元大德年間松江府杭州路大萬壽寺雕刻之一，非常貴重」內容。

元代刊印佛經不僅被散施到西北諸多寺院，而且在山西崇善寺也有收藏，管主八刊印河西字大藏經也散施到其他有西夏遺民居住的地方，供西夏遺民誦讀供養和流通。



(圖 3) 崇善寺收藏之西夏文殘片

從上述圖 1、圖 2 內容可以知道，管主八負責刊印的莫高窟北區第 159 窟《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》殘存偈語，不好判斷字數，有帙號「語」或「言」，而《法藏敦煌西夏文文獻》收錄《大智度本母》則為行 17 字與《磧砂藏》版式相同，其帙號為「做」或「辦」，又與《磧砂藏》中同部佛教帙號不同。

《磧砂藏》影印本「何」字函《聖妙吉祥真實名經》卷末題記提及「新刊《大華嚴經》板八十一卷」這一情況需要注意，八十卷《華嚴經》本來十卷一函共八函八十卷，此處提到八十一卷多出一卷。學者考證，崇善寺藏本《大華嚴經》末函即「臣」字函中還有元延祐六年（1319）刊本的唐般若譯《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》一卷，在元代管主八負責刊印的大藏經中已經將《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》一卷加入《大華嚴經》之中，故成八十一卷。⁴⁷《普賢行願品》一部一卷添入《大華嚴經》末函在元大德三年（1299）「普寧藏目錄」之中已有著錄，可知，元代刊印漢文《華嚴經》的帙號基本遵循沿用前代漢文《大藏經》帙號。

靈武出土國圖藏元印製西夏文《華嚴經》的版式為每折頁 6 行，行 17 字，上下雙欄，實叉難陀漢譯，仁孝皇帝「奉天顯道耀武宣文神謀睿制義去邪醇睦懿恭皇帝禦譯」，其版式與《磧砂藏》、《普寧藏》版式是一致的，但帙號卻不相同。國圖藏西夏文《華嚴經》每十卷一個帙號，卷 11~20 為「資」、卷 21~30 為「產」、卷 31~40 為「鐵」、卷 41~50 為「生」、卷 51~60 為「東、尾」、卷 61~70 為「江、河」、卷 71~80 為「山、月」。國圖藏《華嚴經》缺卷第 1-10，而日本藏《華嚴經》則有卷第 1~10 內容，其版式與國家圖書館一致，卷 1~10 帙號為「解、悟、明、達」，卷第 36 為「鐵」。⁴⁸這樣元代印刷的西夏文八十卷《大方廣佛華嚴經》的帙號是：「解、資、產、鐵、生、東、江、山」，說明元代印西夏文《華嚴經》是入藏經典，但這一套帙號卻與漢文大藏經不同，那麼元印製西夏文《華嚴經》的帙號不可能是元代另創一套，應該繼續沿用西夏文佛經帙號。

目前「解、資、產、鐵、生、東、江、山」這八個表示帙號的字的出處不得而知，表示意義應與黨項人對山川、地理、環境和礦產資源的認識有著某種關係。

俄藏黑水城西夏文佛教文獻中收錄《華嚴經》也有帙號，克恰諾夫認為，俄藏西夏文《華嚴經》有兩套帙號，⁴⁹其中有一套帙號與元代印《華嚴經》的帙號使用文字大多相同，僅卷第 1~10 的帙號、卷第 11~20 帙號、卷第 31~40 帙號的三個字有差異，不知何故？⁵⁰只有等待俄藏黑水城《華嚴經》圖版出版之後，在進行核對。

47 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 290。

48 (日)西田龍熊，《西夏文華嚴經》(1~2冊)，頁 1、29、67、105、147、181、225、267、269、305、343、373、375、403。

49 Е.И.Кычанов，《Каталог тангутских буддийских памятников》，стр.690。

50 Е.И.Кычанов，《Каталог тангутских буддийских памятников》，стр.690。

西夏文《大方廣佛華嚴經》除用「解、資、產、鐵、生、東、江、山」八個字表示帙號外，在克恰諾夫的《俄藏黑水城西夏文佛經文獻敘錄》中還提到另一套帙號即用「大、方、廣、佛、華、嚴、經、典」標題八個字表示八十卷經文。⁵¹

英藏黑水城西夏文《華嚴經》雖然過於殘缺，但其版式與元印製西夏文佛經的字體、版式完全不同，可以確定英藏黑水城文獻殘經應該是在西夏時期刊印或抄寫的。

俄藏黑水城西夏文《華嚴經》尚未刊佈，我們僅能根據克恰諾夫敘錄所列各個版本每行 14 字、13 字、15 字、經末題記「人慶二年（1145）」和西夏抄經者人名等線索綜合分析判斷，西夏在翻譯完成西夏文之後，應該刊印過《華嚴經》。然而克恰諾夫在敘錄中僅僅提到某卷有帙號，並沒有給出表示帙號之西夏字。儘管如此，但有一點是很明確的，實叉難陀漢譯本傳到西夏境內，最晚在秉常時期已把此經翻譯成西夏文，西夏人仿照漢人刊印大藏經使用帙號的做法也採用帙號，但不是使用漢文佛經用「千字文」和藏族佛經用贊文表示帙號的習慣，西夏文佛經而是另有一套自己標識帙號的體系，元刊西夏文八十卷《華嚴經》帙号「解、資、產、鐵、生、東、江、山」與元刊漢文本《普寧藏》和《磧砂藏》中《華嚴經》的帙號為「拱、平、章、愛、育、黎、首、臣」八個字不同。可以說西夏文佛經帙號到元代刊印河西字大藏經時期繼續使用。

這裏還有一個問題需要交代一下，史金波先生在《敦煌莫高窟北區出土西夏文文獻初探》⁵²中提到在北區 B53 出土（編號 B53：10）《大方廣佛華嚴經》卷第二「鐵」，⁵³並論及在國圖藏西夏文《大方廣佛華嚴經》卷第 31~40 的函號為「鐵」，二者不同。其實史先生忽略了一個問題，我們把敦煌北區出土西夏文《華嚴經》封面與國家圖書館藏西夏文《華嚴經》封面進行比較就可以發現，西夏文《華嚴經》封面的標號與經文中的標號存在一定差別，封面一般只標每卷最後一個數，而經文中則要標注全部卷數，例如，如果這卷經是三十二卷，那麼在封面上只標第二卷，經文中則要標注卷第三十二，可以參見下面幾個圖片，西夏文《華嚴經》帙號和卷數的標注便十分明瞭。

51 Е.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.690.

52 史金波，〈敦煌莫高窟北區出土西夏文文獻初探〉，頁 1~16。

53 《中國藏西夏文獻》（第 16 冊）（頁 149）延續史先生觀點，依然把莫高窟北區出土《華嚴經》的封面直接定名為《大方廣佛華嚴經》卷第二「鐵」。

011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」



011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」

347

011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」



011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」

348

011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」



011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」

349

011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」



011-0003(312) 西夏文木刻本，大正圖書館藏。卷第「三十二」

350

因此我們可以確定，敦煌莫高窟出土西夏文《華嚴經》非卷第二「鐵」，應該是《華嚴經》卷第三十二「鐵」，史先生的判斷有誤。敦煌出土西夏文《華嚴經》的帙號與國家圖書館藏靈武出土的帙號是一致的，但仔細比對敦煌莫高窟北區《華嚴經》卷三十二封面與國家圖書館的封面還是存在一定差別，可以斷定，在靈武與敦煌出土的西夏文《華嚴經》是具有相同帙號的不同版本。

根據國家圖書館藏西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文有「民安（1090～1097）初年，五十三年國內先後大小三乘、半滿法皆有昌傳，已成三百六十二帙，八百十二部，三千五百七十九卷。後護城帝詔，依南北經重校，使國內茂盛，慧提照世，法雨普潤天下」⁵⁴的記載，再結合文獻記載、佛經題記和出土佛經版式，我們可以確定，西夏文和漢文《華嚴經》刊刻、抄寫的時間不一，有西夏時期刊刻、抄寫完成的，也有元朝刊刻的，具體情況只有等到俄藏黑水城西夏文佛教文獻刊佈之後再做深入探討。

54 崔紅芬，《西夏文「過去莊嚴劫千佛名經」發願文再研究》，臺北，臺灣大學主辦第二屆東亞佛教思想國際學術研討會提交論文。

三、

管主八負責雕刊江南浙西道杭州路大萬壽寺河西字大藏經板三千六百二十餘卷在大德六年（1302）已經完成，並欽此勝緣，在大德六年管主八刊刻河西字大藏經三十餘藏，此外，還刊印西夏文《華嚴經》、梁皇寶懺、華嚴道場懺儀各百餘部及《焰口施食儀軌》千有餘部，散施于寧夏、永昌等路寺院，永遠流通。元代刊印河西字和漢文大藏經大量施於西北諸多地區，也說明這一地區佛經興盛和華嚴經典流行。

從佛教在中國發展歷程看，西北地方有著良好的《華嚴經》翻譯和傳承基礎。尤其早期翻譯過來的華嚴經典很多是由西北僧人在西北地方完成的，最早可以追溯到漢代。其中有後漢支婁迦讖譯《佛說兜沙經》（即「華嚴經名號品」），西晉聶道真譯《諸菩薩求佛本業經》（「淨行品」）、《十住經》（「十地品」）、《菩薩十法住經》、《大方廣佛菩薩十地經》、《菩薩本願行品經》（亦「淨行品」）、《菩薩十道地經》（似「十住品」）、《菩薩初地經》（似「初地」），竺法護譯《菩薩十住經》（「十住品」）、《菩薩十地經》（似「十地品」似「十住品」）、《菩薩十住行道品》、《漸備一切智德經》、《等目菩薩所問三昧經》（一名《普賢菩薩定意》）（「十定品」）、《佛說如來興顯經》（「性起品」無重頌偈）、《度世品經》（「離世間品」），鳩摩羅什譯《十住經》（「十地品」）、《佛說莊嚴菩提心經》、《十住毗婆沙論》，西秦聖堅（法堅）譯《佛說羅摩伽經》，姚秦涼州竺佛念譯《十地斷經》（「十地品」），西晉白法祖譯《如來興現經》等，這這些經典譯出為以後六十卷《華嚴經》、八十卷《華嚴經》、四十《華嚴經》流行以及華嚴宗派的形成奠定了一定的基礎。西北地方信仰華嚴的傳統一直持續到夏元時期，西夏時期將《華嚴經》及其注疏譯成西夏文在境內流行，並由西夏遺民慧覺完成《華嚴懺儀》的集錄。

筆者對《華嚴懺儀》的集錄有所考證並撰寫文章，我們知道《華嚴懺儀》最晚在大德六年（1302年）前已由西夏遺民慧覺輯錄完成，大德六年雕板完備，到大德十一年（1306）左右已刊畢散施西夏故地，在河西等地流行。《華嚴懺儀》在元代刊印流行後，又經蒼山載光寺沙門普瑞添加注釋，重新刻印，到明代正式收錄到《嘉興藏》及後來《卍續藏》中。《華嚴懺儀》卷42末除列舉印度、東土傳譯華嚴經諸師外，還談到「大夏國弘揚華嚴諸師」師承，進一步證明了西夏時期不僅流行《華嚴經》及其注疏，而且在還形成華嚴信仰師承。

《華嚴懺儀》卷 42 列傳承華嚴諸師如下：

「初西域流傳華嚴諸師」

……

南無依大方廣佛華嚴經造大不思議論一切智者龍樹大師菩薩

南無依大方廣佛華嚴經造十地論六祖圓融千部論主天親菩薩

「次東土傳譯華嚴經諸師」

南無晉朝北印土佛馱跋陀羅覺賢三藏法師

南無唐朝中印土地婆訶羅日照三藏法師

南無證聖於闐實叉難陀喜學三藏法師

「次東土正傳華嚴祖師」

南無大方廣佛華嚴經中第三祖造法界觀帝心法順法師

南無大方廣佛華嚴經中第四祖造十玄門雲華智儼法師

南無大方廣佛華嚴經中第五祖造探玄記賢首法藏法師

南無大方廣佛華嚴經中第六祖造大疏鈔清涼澄觀法師

南無大方廣佛華嚴經中清涼門下得如來知見者三十八大師等千余法師

南無大方廣佛華嚴經中第七祖造華嚴綸貫注觀文圭峰宗密禪師

南無大方廣佛華嚴經中造觀注記者廣智大師

「次大夏國弘揚華嚴諸師」

南無大方廣佛華嚴經中講經律論重譯諸經正趣淨戒鮮卑真義國師；

南無大方廣佛華嚴經中傳譯經者救脫三藏魯布智雲國師；

南無大方廣佛華嚴經中令觀門增盛者真國妙覺寂照帝師；

南無大方廣佛華嚴經中流行印造大疏鈔者新圓真證帝師；

南無大方廣佛華嚴經中開演疏鈔久遠流傳臥利華嚴國師；

南無大方廣佛華嚴經中傳譯開演自在命咩海印國師；

南無大方廣佛華嚴經中開演流行智辯無礙頗尊者覺國師；

南無大方廣佛華嚴經中西域東土依大方廣佛華嚴經十種法行勸贊隨喜一切法師；

南無大方廣佛華嚴經中蘭山雲岩慈恩寺流通懺法護國一行慧覺法師。⁵⁵

慧覺所列西夏傳承華嚴的僧人不亞于中土其他時期傳承華嚴僧人。囿於材料，所列西夏傳承華嚴的帝師和國師目前尚無法全部考證，但如此多的西夏國師、帝師參與重譯、弘傳、開演《華嚴經》及中土華嚴諸師的著作，則充分說明西夏時期華嚴信仰的興盛，也體現西夏對華嚴經論的重視。

⁵⁵ 《華嚴懺儀》，《卍續藏》冊 128《禮懺部》，頁 710-711。

《華嚴懺儀》題記提到西夏國弘揚華嚴諸師中「鮮卑⁵⁶真義國師」居第一位。真義國師的活動主要在河西地區，他的畫像出現在榆林第 29 窟內室西壁門南側西夏供養人畫像之前，有榜題曰：

- (第一身) 真義國師信畢智海。
- (第二身) □□□沙州監軍攝受趙麻玉一心皈依。
- (第三身) □內宿禦史司正統軍使趣趙一心皈依。
- (第四身) □兒子禦宿軍訛玉一心皈依。
- (第三身與第四身之間紙貼小孩) 孫沒力玉一心皈依。

第 29 窟是一個典型的家窟，由西夏官員趙麻玉等人主持開鑿的。自歸義軍政權開始，一些有權勢的家族紛紛開窟造像，延請僧人作為導引已成為一種潮流。西夏初期繼續這一傳統，在第 29 窟供養人之前繪國師像，可見鮮卑真義國師在河西地區有一定威望，與趙氏家族關係非同一般。

居第二位的是「魯布智雲國師」，國圖藏西夏文《現在賢劫千佛名經》前木刻板畫「西夏譯經圖」榜題中有他的名字。譯經圖中共刻僧、俗人物二十五身，有西夏文題款十二條，標明圖中主要人物的身份和名字。譯經圖上部橫刻一條題款為「都譯勾管作者安全國師白智光」。智光左右兩側各有僧俗四人，僧前俗後，共十六人，榜題為「相佑助譯者，僧俗十六人」，八位僧人是：北卻慧月、趙法光、嵬名廣願、昊法明、曹廣智、田善尊、西玉智園、魯布智雲。據考「西夏譯經圖」描繪的是秉常時期譯經的盛況，安全國師白智光當屬秉常時期一位僧人。

白智光還出現在國圖藏西夏文《過去莊嚴劫千佛名經》發願文中：「……又千七年漢國王申歲⁵⁷(1032)中，夏國風帝起法禮德立新。戊寅(1038~1048)年中國師白法信及後禪都(1057~1062)年⁵⁸臣智光等先後三十二人為首，依令番譯。」⁵⁹其中禪都(1057~1062)年，是諒祚的一個年號。可見，智光國師等在諒祚時已開始翻譯佛經，至少經歷諒祚和秉常兩朝。魯布智雲與白智光一起譯經，說明他們為同時期的僧人。那麼排在魯布智雲前的鮮卑真義國師生活年代就應更早些，即在諒祚朝或元昊時期。因此，在西夏初期《華嚴經》已被翻譯成西夏文，鮮卑真義國師和魯布智雲國師都參與此事。

56 信畢即鮮卑、西壁。

57 聶鴻音，〈西夏文「過去莊嚴劫千佛名經」發願文中的兩個年號〉，頁 11~12。

58 聶鴻音，〈西夏文「過去莊嚴劫千佛名經」發願文中的兩個年號〉，頁 11~12。

59 崔紅芬，《西夏文「過去莊嚴劫千佛名經」發願文再研究》，臺北臺灣大學主辦第二屆東亞佛教思想國際學術研討會提交論文。

及至真國妙覺寂照帝師令《觀門》增盛，《觀門》應指法順《華嚴法界觀門》，在《俄藏黑水城西夏文佛經文獻敘錄》中西夏特藏 393 號，館冊第 6904 號《淨土求生順要論》提到一位「明照或寂照國師傳」，這是唯一一點與寂照有關的內容，俄藏文獻中的寂照是不是《華嚴懺儀》中提到的寂照帝師尚需繼續考證。

新圓真證帝師應該是傳承、刊印並使澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》流行的高僧。臥利華嚴國師進一步開演《疏鈔》並使之久遠流傳。

華嚴師承傳到「開演流行智辯無礙頗尊者覺國師」時，已是西夏晚期，之後列舉「西域、東土依大方廣佛華嚴經十種法行勸贊隨喜一切法師」，可以理解為西夏時華嚴諸師傳承到此結束。但隨後出現「蘭山雲岩慈恩寺流通懺法護國一行慧覺法師」，慧覺能如此詳細列舉西夏時期傳承華嚴諸師，如果他不是西夏遺民，不在西夏故地生活出家多年，是很難做到這一點。

筆者結合佛經題記和洛陽白馬寺出土的《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》⁶⁰對慧覺進行詳細考證。慧覺（？～1313 年）涼州人，俗姓楊，西夏高官的後代，精通顯宗和密宗，融會華嚴圓融之旨，一生致力於弘揚佛法，其活動大致可分為三個階段。第一，大約在蒙古國時出家為僧，修道於賀蘭山雲岩慈恩寺，法名慧覺，主修密宗和禪觀，為西夏遺民重刻西夏文《金光明最勝王經》作序等。第二，慧覺來到洛陽，從龍川修習華嚴，對法性圓融的理解已達到極高的境界。後留居白馬寺，協助龍川修葺釋源，並隨大師去大都從事校經，被授「宗密圓融大師」號。第三，慧覺受永昌王延請和奉太后詔，多次到涼州等地進行佛事活動，弘法建寺，教化民眾。在此期間，慧覺出任河南僧錄和洛陽白馬寺第三任釋源宗主，輯錄《華嚴懺儀》。慧覺的活動為蒙元時期佛教傳播和白馬寺的興盛起了積極作用，促進了西北和中原佛教文化的交流與融合，在當時享有較高的聲望。⁶¹

慧覺輯錄《華嚴懺儀》並能列舉詳細傳承華嚴諸位國師和帝師，這正體現慧覺是西夏遺民，並以自己是西夏人為榮。師龍川研習華嚴，到輯錄《華嚴懺儀》時，慧覺已是佛學大師，故輯錄《華嚴懺儀》時把自己列入西夏弘傳華嚴師承之後，以示對故土的懷念，並體現了他作為西夏遺民的榮耀。

在西夏境內不僅《華嚴經》及其《普賢行願品》流行，而且華嚴祖師的著述也傳到西夏，在黑水城西夏文藏品中還有宗密禪師《禪源諸詮集都序》、《禪源諸詮集都序綱文》、《南裴休禪師隨緣集》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》

60 洛陽市地方史志編纂委員會編，《洛陽市志》，卷 15「白馬寺·龍門石窟志」，《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》，頁 100～102。

61 崔紅芬，〈僧人慧覺考略〉，《世界宗教研究》，頁 47～57。

和《華嚴法界觀幹》⁶²，法藏《還源觀》、《華嚴金師子章》⁶³和《注華嚴法界觀門深》等得到西夏僧人的翻譯、開演、印造和護持傳承，使得《華嚴經》信仰得到發揚。

《注華嚴法界觀門深》(西夏特藏第 395 號，館冊第 942 號)結尾處提到「妙悅寺沙門慧海」⁶⁴，在西夏文獻中河西僧人有個周慧海，《聖勝慧彼岸到功德寶頌曰》(西夏特藏 66 號，館冊 598 號)題記載：「賢覺帝師、講經律論者、功德司正、賜具足沙門波羅顯勝證義；天竺密宗五明國師、講經律論者、功德司正、賜安寧沙門撈耶阿難答執梵證義；顯密法師、功德司副……沙門周慧海譯西夏文」。⁶⁵

《如來一切之百字要論》(西夏特藏 195 號，館冊 7165 號)題記稱：「賢覺帝師、天竺五明大鉢陀編寫集傳；解義法師義幹譯自梵文；顯密法師、功德司副周譯西夏文」。⁶⁶

雲居寺藏《藏漢合璧「聖勝慧到彼岸功德寶集偈」》題記也提到周慧海，內容為：「詮教法師、番漢三學院並偏袒提點、曠美則沙門鮮卑寶源漢譯；顯密法師、功德司副使、曠臥英沙門[周慧海]；演義法師、路贊訛、曠賞則沙門遏啊難捺吃哩底梵譯；天竺大鉢彌怛、五明顯密國師、講經律論、功德司正、曠乃將沙門撈也阿難答親執梵本證義；賢覺帝師、講經律論、功德司正、偏袒都大提點、曠臥勒沙門波羅顯勝；奉天顯道耀武宣文神謀睿智制義去邪惇睦懿恭皇帝再詳勸」。⁶⁷

仁孝皇帝帶「制義去邪」的尊號是在大慶二年(1141)以後開始使用的。武威天梯山石窟中發現《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》(下卷)，題記有：……沙門長耶阿衲捺(筆者按：撈也阿難答)傳，顯密法師、功德司副、受利益沙門周慧海奉敕譯。並有「奉天顯道耀武宣文聖智惇睦懿恭皇帝」尊號。陳炳應先生考證這是仁孝皇帝在 1139~1140 年間使用的尊號。⁶⁸題記中提到周慧海的封號與職銜為「顯密法師、功德司副、受利益沙門」和「曠臥英沙門[周慧海]」，

62 E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.465、577、584、614、454.

63 E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.453~454.

64 E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*, стр.455.

65 E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*. стр.482~483.

66 E.И.Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников*.стр.448~449.

67 羅炤，〈藏漢合璧「聖勝慧到彼岸功德寶集偈」考略〉，頁 4~36。

68 陳炳應，《西夏文物研究》，頁 56。

我們現在還不確知「臥利」是什麼意思？如果周慧海即是慧海，可以推斷，他在仁孝皇帝初年進行翻譯佛經的工作，不僅翻譯了密教經典，而且也將《華嚴經》注疏翻譯成西夏文。慧海與《華嚴懺儀》中所列西夏諸位弘揚華嚴的國師和帝師之間到底存在什麼關係？有待以後再做探討。

此外，《大方廣佛華嚴經注由義釋補》（西夏特藏第 349 號、館冊第 7211 號）還提到發願者、僧人「高慧尊」。⁶⁹《南裴休禪師隨緣集》（西夏特藏第 398 號、館冊第 2610 號）結尾處重複經題，題記為「發願者、五臺山沙門張善廣文、疏檢校者，皇孫之師士、番大學院正、群牧司承旨及論師釋力亞，重證義者、番三學……師子(博士、先生)衞囉法寶」等。⁷⁰高慧尊和衞囉法寶也為推動華嚴經典的流行起了一定作用。

如此之多西夏國師、帝師、僧人參與弘揚《華嚴經》經典和思想，可見西夏統治者和佛界對《華嚴經》重視。國師和帝師是西夏高級僧官，負責功德司事物和皇家一些佛事活動。根據黑水城出土漢文佛經文獻題記多次記載，仁孝皇后羅氏等施經中既有《華嚴經》、《普賢行願品》，也有太原崇福寺沙門澄觀校勘詳定譯《華嚴感通靈應傳記》等。

西夏《華嚴經》流行除與其在西北地方發展傳統有密切關係外，還與華嚴宣導的「入世」、「圓融」和「事事無礙」等思想有關。《華嚴經》認為「悟入法界，隨順法界」是佛教全部修行中的關鍵性的環節，強調通過世間學習，吸收外道的思想，突出世俗生活是通向成佛的必要途徑。《普賢行願品》突出了普賢的「十種廣大行願」即禮敬諸佛，稱讚如來，廣大供養，懺除業障，隨喜功德，請轉法輪，請佛住世，常隨佛學，恒順眾生，普皆回向，把悟入和深入「法界」當作其最後的歸宿。華嚴思想與淨土信仰、禪宗思想融合也促使西夏《華嚴經》廣為流行。另外，還與西夏文殊信仰興盛有著密切關係，《華嚴經》中多處提及文殊信仰，文殊信仰在河西地區歷史悠久，歸義軍時期，在莫高窟開鑿第 61 窟為「文殊堂」。德明時期曾派人往佛教聖地五臺山禮佛，元昊與宋交惡，雙方關係緊張，去五臺山禮佛不暢，於是在賀蘭山建立小五臺山以滿足西夏人供奉文殊需要。

綜上所述，通過對遺存西夏文、漢文《華嚴經》、《普賢行願品》以及論疏的梳理，考證和探討了西夏故地出土的西夏文和漢文《華嚴經》不同版本及帙號等，可以確定西夏文《華嚴經》有西夏時期版本，有元代印刷版本，可以確定，西夏時期曾經刊印過西夏文大藏經，並形成一套帙號體系。對《華嚴懺

69 E. И. Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников.* стр.521.

70 E. И. Кычанов, *Каталог тангутских буддийских памятников.* стр.585.

儀》題記、洛陽白馬寺《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》以及洞窟題記的分析，考證了在西夏時期傳承華嚴的諸多僧人，西夏時期還形成一定的華嚴傳承，充分說明西夏、元時華嚴信仰的興盛。

參考文獻：

1、原典文獻

《華嚴懺儀》。《卍續藏》，冊 128，臺北：新文豐出版公司影印本，1994年。

《聖妙吉祥真實名經》。《影印宋磧砂藏經》冊 585，上海：影印宋版藏經會印行，1943年。

《大藏聖教法寶標目》（卷九）。《影印宋磧砂藏經》冊 586，上海：影印宋版藏經會印行，1943年。

《元史》。卷 18《成宗本紀》，北京：中華書局，1997年。

上海古籍出版社等編纂（2005）。《英藏黑水城文獻》（3-4冊），上海：上海古籍出版社。

上海古籍出版社等編纂（2007）。《法藏敦煌西夏文文獻》，上海：上海古籍出版社。

2.中日文專書、論文

牛達生（1996）。〈元刊木活字版西夏文「大方廣佛華嚴經」的發現研究及版本價值〉，《印刷與設計》總 120 期。

王國維（2001）。《觀堂集林》，卷 21，石家莊：河北教育出版社。

史金波（1983）。〈西夏文「金光明最勝王經」序跋考〉，《世界宗教研究》3 期。

史金波（1988）。《西夏佛教史略》，銀川：寧夏人民出版社。

石宗源主編（1999）。《張思溫文集》，蘭州：甘肅人民出版社。

史金波（2000）。〈敦煌莫高窟北區出土西夏文文獻初探〉，《敦煌研究》3 期。

史金波等編（2005）。《中國藏西夏文獻》（第 12、13、15、16 冊），蘭州：甘肅人民出版社。

白濱（2006）。〈寧夏靈武出土西夏文文獻探考〉，《寧夏社會科學》1 期。

- (日) 西田龍雄 (1975、1976、1977)。《西夏文華嚴經》(1-3 冊)，京都：京都大學文學部。
- 李逸友編著 (1991)。《黑城出土文書》(漢文文書卷)，北京：科學出版社。
- 李富華、何梅 (2003)。《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社。
- 李際寧在 (2007)。《佛教大藏經論稿》，北京：宗教文化出版社。
- (俄) 孟列夫著，王克孝譯 (1994)。《黑城漢文遺書敘錄》，銀川：寧夏人民出版社。
- 洛陽市地方史志編纂委員會編 (1996)。《洛陽市志》，卷 15「白馬寺·龍門石窟志」，《故釋源宗主宗密圓融大師塔銘》，鄭州：中州古籍出版社。
- 俄羅斯社科院東方研究所聖彼德堡分所等編 (1996)。《俄藏黑水城文獻》(第 2 冊)，上海：上海古籍出版社。
- 《國立北平圖書館館刊》第四卷第三號「西夏文專號」，北平：1932 年。
- 陳炳應 (1985)。《西夏文物研究》，銀川：寧夏人民出版社。
- 崔紅芬、文志勇 (2006)。〈西夏皇帝尊號考略〉，《寧夏大學學報》5 期，全文被人大複印資料《宋遼金元史》2007 年 1 期轉載。
- 崔紅芬 (2010)。〈僧人慧覺考略〉，《世界宗教研究》年 4 期。
- 崔紅芬 (2013)。〈西夏文「過去莊嚴劫千佛名經」發願文再研究〉，台北，台灣大學主辦第二屆東亞佛教思想國際學術研討會提交論文。
- 楊繩信 (1984)。〈論「磧砂藏」〉，《文物》8 期。
- 塔拉等主編 (2008)。《中國藏黑水城漢文文獻》(第 8 冊)，北京：國家圖書館出版社。
- 羅炤 (1983)。〈藏漢合璧「聖勝慧到彼岸功德寶集偈」考略〉，《世界宗教研究》4 期。
- 聶鴻音 (2004)。〈西夏文「過去莊嚴劫千佛名經」發願文中的兩個年號〉，《固原師專學報》5 期。
- Е.И.Кычанов (1999)，Каталог тангутских буддийских памятников，
Университет Киото.

《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」之研究

德霖技術學院通識中心 助理教授
陳士濱

摘要

東晉·佛馱跋陀羅 (Buddhabhadra 359~429) 譯《大方廣佛華嚴經·卷十》云：「心、佛及眾生，是三無差別」，意指「自己心、諸佛心、眾生心」這三者皆無差別，也可作「吾人、諸佛、眾生」三者無差別之解。這句話在經論著解及諸多禪師語錄中被廣泛的運用，它是代表佛法的最高哲學「意境」？還是一種可以「實現」的真理？本文將討論這三者為何是無差別的問題？三者為何有「不離」的邏輯哲理，以及如何在人世間實現這番道理，如近代中國高僧太虛大師 (1890~1947) 云：「人成即佛成」，進而可與教育理念的「全人教育」相呼應。

關鍵字：華嚴經、心、佛、量子力學、多重宇宙

A Study of the Essential Notion of the *Hua-yen Sutra*— No Difference among the Mind, the Buddha, and the Sentient Beings

Assistant Professor, General Education Center, De Lin Institute of Technology
Shi-Bin Chen,

Abstract

Buddhabhadra (A.D. 359-429) of the East Jin Dynasty, in the tenth scroll of his translation of the 60-scroll *Hua-yen Sutra*, said that “there is no difference among the individual mind, the Buddhas’ mind, and the sentient beings’ minds.” This can also be interpreted as “there is no difference among the individual person, the Buddhas, and the sentient beings.” Prevalently adopted by many dharma masters in their works, this sentence unveils the most profound philosophical implication of Buddhism. Can the profound ideas inherent in the sentence “be realized”? This paper aims to explore the reasons why there is no difference between the three elements and the ways by which people can realize and carry out the essential ideas in this mundane world, as it is implied by the saying of the Dharma Master Tai-shu (A.D. 1890-1947) – “the Buddhahood is attained once the consummation of humanhood is completed.” This is quite in accord with ideal of “holistic education” of the general education.

一、前言

標題。關於《華嚴經》「心佛及眾生，是三無差別」的偈頌內容，茲以東晉·佛馱跋陀羅（Buddhabhadra 359~429）譯的《六十華嚴》與唐·實叉難陀（Ciksananda 652~710）譯的《八十華嚴》作個簡單的比對，如下表所示：

東晉·佛馱跋陀羅譯《六十華嚴》 卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉 ¹	唐·實叉難陀譯《八十華嚴》 卷 19〈20 夜摩宮中偈讚品〉 ²
猶如工畫師，不能知畫心， 當知一切法，其性亦如是。	譬如工畫師，不能知自心， 而由心故畫，諸法性如是。
心如工畫師，畫種種五陰， 一切世界中，無法而不造。	心如工畫師，能畫諸世間， 五蘊悉從生，無法而不造。
如心佛亦爾，如佛眾生然， 心佛及眾生，是三無差別。	如心佛亦爾，如佛眾生然， 應知佛與心，體性皆無盡。

關於這兩種譯本，唐·澄觀（738~839）撰《大方廣佛華嚴經疏》中認為佛馱跋陀羅《六十華嚴》譯文「是三無差別」就是實叉難陀《八十華嚴》譯文的「體性皆無盡」的意思，如云：

若依舊譯，云「心佛與眾生，是三無差別」，則三皆「無盡」。「無盡」即是「無別」之相。應云「心佛與眾生，體性皆無盡」，以「妄體本真」，故亦「無盡」。是以如來不斷「性惡」，亦猶闡提不斷「性善」。³

因為「吾心、諸佛心、眾生心」⁴三種心皆「不可得」，⁵三心的「體性皆無盡」，凡夫眾生心雖為「妄」，但「妄體本真」⁶，所以亦與諸佛心同為「無

¹ 詳東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 465, c~466, a。

² 詳唐·實叉難陀《大方廣佛華嚴經》卷19〈20 夜摩宮中偈讚品〉：CBETA, T10, no. 279, p. 102, a。

³ 詳《大方廣佛華嚴經疏》卷21〈20 夜摩宮中偈讚品〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 658, c。

⁴ 此話請參考《新華嚴經論·卷十四》〈7 如來名號品〉云：「佛心、眾生心、自心，總為一心、一性、一法界、一智慧，始成信故。」詳CBETA, T36, no. 1739, p. 814, c。或參考《略釋新華嚴經修行次第決疑論（又名《華嚴經決疑論》）》云：「經言：佛心、眾生心，乃至於自心，三心無差別」。詳CBETA, T36, no. 1741, p. 1014, c。

⁵ 關於「心不可得」之句請參考《大方廣佛華嚴經》卷39〈33 離世間品〉云：「一切法不可得，眾生不可得，心不可得」。詳CBETA, T09, no. 278, p. 645, c。

⁶ 語出南宋·宗曉（1151~1214）編《四明尊者教行錄》卷4：「雖曰

盡」。在《華嚴經》的「如來出現品」亦有說如來成正覺時，能普見一切眾生入涅槃，皆同一性，所謂「同一性」就是指「無相性、無盡性」等。如經云：

佛子！如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃，皆同一性，所謂……無相性、「無盡性」、無生性、無滅性、無我性……。⁷

本論將從佛典經論中針對「心佛及眾生，是三無差別」（內文將以「心佛眾生」偈作簡稱）句作更多詳細的探討，並從現代科學、物理學、量子力學來說明「心佛眾生」偈的問題，預計以七個小標題來撰寫。

- 一、前言
- 二、三心皆非「內外中間」
- 三、三者的「一相觀」
- 四、三者的「不離」關係
- 五、禪宗公案的解析
- 六、三者實現的修持學
- 七、結論

二、三心皆非「內外中間」

佛典中常說「三心了不可得」，但此「三心」多指向「過去心、現在心、未來心」的「了不可得」，如《佛說未曾有正法經》云：「大王當知，過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得，乃至一切法亦復如是」、⁸《大般若波羅蜜多經》云：「過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得」，⁹及《合部金光明經》云：「世尊！於菩提者，現在心不可得，未來心不可得，過去心不可得」¹⁰。《華嚴經》中的「心佛眾生」偈，此「三心」則是指「自心、佛心、眾生心」，如唐·李通玄（635～730）撰《新華嚴經論》云：「佛心、眾生心、自心。總為一心、一性、一法界、一智慧，始成信故」。¹¹意指「眾生心、自心」皆同「諸佛心」，本體無差別，如《梵網經直解》云：「所謂諸佛心內眾

斷妄，妄體本真，妄何所斷？」CBETA, T46, no. 1937, p. 891, c。

⁷ 詳《大方廣佛華嚴經》卷52〈37 如來出現品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 275, a。

⁸ 詳《佛說未曾有正法經》卷5。CBETA, T15, no. 628, p. 443, a。

⁹ 詳《大般若波羅蜜多經（第401卷～第600卷）》卷577。CBETA, T07, no. 220, p. 984, b。

¹⁰ 詳《合部金光明經》卷3〈6 陀羅尼最淨地品〉。CBETA, T16, no. 664, p. 372, c。

¹¹ 詳《新華嚴經論》卷14〈7 如來名號品〉。CBETA, T36, no. 1739, p. 814, c。

生，時時成道。眾生心內諸佛，念念證真」。¹²但心迷作眾生，心悟則作佛，迷與悟為成眾生與成佛的關鍵，如《銷釋金剛經科儀會要註解》所云：「諸佛心內所含以眾生所具之心，與諸佛所證菩提，本來無別。諸佛成道，即眾生成道。以眾生不曾在諸佛心外，故時時成道，此乃心佛眾生，同一體也」。¹³

佛常於經典中宣講吾人之心性「不在內、不在外、不在中間」，如《守護國界主陀羅尼經》中云：「佛告一切法自在王菩薩言……此心之性，不在內，不在外，不在中間」。¹⁴據《楞嚴經》的「七番破妄」之說，¹⁵有①心非在身內。②心非在身外。③心非潛伏在眼根裡。④心非在內外明暗之間。⑤心非隨合隨有的一種存在。⑥心非在根與塵的中間。⑦心非俱無所在，亦非一切都不著。雖說有七種，簡單說就是「內、外、中間」的延伸說法。如：③心非潛伏在眼根裡→仍屬心在內處的論。⑤心非隨合隨有的一種存在→仍屬心在內處或心在外處的理論。⑥心非在根與塵的中間→仍屬心在內處或心在外處的理論。心若一定在「身內」的話，則應該可以看見自己的五臟六腑及心肝脾胃。¹⁶若心在「身外」，則又如何了知自己身中事？¹⁷若心在「中間」，則究竟是在外塵的中間？亦是內身的中間？或是外塵與內身的某一個中間？而且所謂的「中間」一定要有確定的位置點。如果不符合這樣的定義，那所謂心在「中間」就是錯誤的道理。¹⁸

¹² 詳明·寂光直解《梵網經直解》卷2。CBETA, X38, no. 697, p. 831, b。

¹³ 詳姚秦·鳩摩羅什譯，宋·宗鏡述，明·覺連集《銷釋金剛經科儀會要註解》卷7。CBETA, X24, no. 467, p. 724, b。

¹⁴ 詳《守護國界主陀羅尼經》卷1〈2 陀羅尼品〉。CBETA, T19, no. 997, p. 527, c。或參考《佛說大迦葉問大寶積正法經·卷第三》所言：「迦葉！又此心法非在內、非在外，亦非中間」。詳CBETA, T12, no. 352, p. 211, b。

¹⁵ 「七番破妄」名詞引自明·柴紫山釋 乘峇述《楞嚴經講錄·卷一》云：「以至『七番破妄』，令契真常」。CBETA, X15, no. 299, p. 15, b。及清·溥畹述《楞嚴經寶鏡疏·卷一》云：「此上『七番破妄』無處竟。然上所破，唯明妄心無處耳」。CBETA, X16, no. 316, p. 451, a。

¹⁶ 原經文詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1云：「若汝現前所明了心實在身內，爾時先合了知內身……見心、肝、脾、胃，爪生、髮長、筋轉、脈搖，誠合明了，如何不知？必不內知，云何知外？是故應知汝言：『覺了能知之心住在身內。』無有是處」。CBETA, T19, no. 945, p. 107, a。

¹⁷ 原經文詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1云：「若汝覺了知見之心，實在身外，身心相外，自不相干，則心所知，身不能覺……是故應知汝言：『覺了能知之心住在身外。』無有是處」。CBETA, T19, no. 945, p. 107, b。

¹⁸ 原經文詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1云：「中何為在？為復在處？為當在身？……若在處者，為有所表？為無所表？無表同無，表則無定……中何為相？是故應知，當在中

這種不在「內外中間」之理不僅只是比喻「心法」而已，所有一切的諸法都同此理，如《大寶積經》云：「諸法無知故，無了別故……非內、非外，亦非中間」。而「如來」自己亦是非「內外中間」，¹⁹如《度一切諸佛境界智嚴經》云：「文殊師利！如來亦爾，非內、非外，亦非中間」。²⁰這三心雖然皆非在內外中間，但亦可隨各自的業緣而「周遍法界」的「在內、在外、在中間」，²¹何故？諸多經典皆云：「如來觀察一切眾生……其『身』皆有如來寶藏……汝等『自身』皆有佛性」、²²「佛告迦葉……曉了『己身』有佛性故」、²³「眾生各各『自身』有如來性，微密難見」、²⁴「如來祕藏有佛性故，其有宣說是經典者，皆言『身中』盡有佛性」、²⁵「此識於『身』攝受、藏隱……亦名為心」、²⁶「藏識亦如是，不離『自、他』身」。²⁷

上來所引的經典說明心並非真實在心內的「某個點」，也不會跑到「身外」去，也不是在「中間」，人的心如《楞嚴經》所云是「本來周遍、心遍十方、心精遍圓，含裹十方」的²⁸，亦如《華嚴經》所說的「菩提心遍十方」、²⁹「菩薩初發心，及以心周遍」。³⁰「心」既是「遍十方」界的，就不是真實且一定的在「內外中間」。以當今「量子力學」(Quantum mechanics)的理論認為當我們刻意去「觀察測量」一個粒子時，它只會出現在一個特定的地方，當我們不去觀察它時，它卻可以出現在任何地方，直到有一個具有「意識」

間，無有是處」。CBETA, T19, no. 945, p. 108, a。

¹⁹ 詳《大寶積經》卷73〈25 界差別品〉。CBETA, T11, no. 310, p. 417, a。

²⁰ 詳《度一切諸佛境界智嚴經》。CBETA, T12, no. 358, p. 251, c。

²¹ 如《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3云：「汝元不知如來藏中，性色真空，性空真色。清淨本然，周遍法界。隨眾生成心，應所知量，循業發現」。CBETA, T19, no. 945, p. 117, c。

²² 出自《大方等如來藏經》。CBETA, T16, no. 666, p. 459, a。

²³ 出自《大般涅槃經》卷8〈4 如來性品〉。CBETA, T12, no. 374, p. 414, c。

²⁴ 出自《佛說大般泥洹經》卷3〈8四法品〉。CBETA, T12, no. 376, p. 874, a。

²⁵ 出自《大般涅槃經》卷8〈4 如來性品〉。CBETA, T12, no. 374, p. 410, b。

²⁶ 出自《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉。CBETA, T16, no. 676, p. 692, b。

²⁷ 出自《大乘密嚴經》卷2〈2 妙身生品〉。CBETA, T16, no. 681, p. 731, b。

²⁸ 《楞嚴經》的「心遍十方」思想很多，如《楞嚴經》卷2云：「此見如是，其體本來周遍一界」。CBETA, T19, no. 945, p. 111, c。《楞嚴經》卷3云：「是諸大眾，各各自知心遍十方」。CBETA, T19, no. 945, p. 119, b。《楞嚴經》卷3云：「心精遍圓，含裹十方」。CBETA, T19, no. 945, p. 119, b。《楞嚴經》卷4云：「如來藏妙覺明心，遍十方界」。CBETA, T19, no. 945, p. 122, a。《楞嚴經》卷10云：「觀妙明心，遍十方界」。CBETA, T19, no. 945, p. 152, a。

²⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷17〈17 初發心功德品〉：「發心功德不可知……發心功德無能測。以菩提心遍十方，所有分別靡不知」。CBETA, T10, no. 279, p. 94, b。

³⁰ 詳《大方廣佛華嚴經》卷59〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 317, b。

(consciousness) 的「觀察者」(Observer) 去觀察粒子 (Particle) 時，它才會出現在「固定」的地方。如美國物理學家聖提諾瓦 (Jeffrey Satinover, M.D.) 在「我們到底知道多少續集：掉進兔子洞 (What the BLEEP - Down the Rabbit Hole) 影片中提到：

在正常情況下，假如有一個單獨的物體，一旦被「檢測」時（指被「觀察」時）就只有「一個位置」。但是，我們現在已經發現物體可以同時在「多個位置」上，不僅僅是兩個位置而已。實際上，會有三千個位置……但它仍只是「一個粒子」而已……我不保證人們會對這個信息的驚訝程度……人們可能會說：哦！你在撒謊……哦！你們科學家們都被整糊塗了……我認為這是太神秘了！你甚至無法理解它有多麼神秘！一個粒子竟會同時存在於三千個地方？³¹

科學家說粒子可以同時遍布在三千多個地方，在《華嚴經》中也提到過諸佛皆能「分形」於十方世界，如經云：「菩薩摩訶薩成就一切殊勝三昧……一念普入三世境界，分形遍往十方國土」、³²「一切諸佛同一法身……分形普遍一切世間身」³³。當代美國著名的理論物理學家與超弦理論 (Superstring theory) 家布萊恩·葛林 (Brian Greene, 1964~) 在 PBS NOVA 宇宙的結構之量子躍遷 (PBS NOVA S39E07: The Fabric of the Cosmos Quantum Leap) 中曾就「粒子」會出現於「任何地方」而說：

粒子就好像能在「同一時刻」出現在「不同地方」……如果人如果能像「粒子」一樣的運動的話，那麼多數情況下你將無法分辨出他們究竟在哪？實際上！「粒子」他們可能在「任何的地方」，直到你去找到它們之前……「粒子」的量子世界中有不可思議的事，這些不可思議之事將如何發展？為什麼量子世界中的事物，一直處於「不確定」的狀態？一會在這？一會在那？充滿著種種的可能性，然而你和我，或者說任何

³¹ 詳「我們到底知道多少續集：掉進兔子洞 (What the BLEEP - Down the Rabbit Hole)」。2006年美國發行。影片45分:58秒~47分:29秒。

³² 詳《大方廣佛華嚴經》卷64〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 346, a。與此段文經相似的還有《大方廣佛華嚴經》卷8〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：「諸菩薩摩訶薩成就一切殊勝三昧，於一切時而得自在……一念普入三世境界，分形遍往十方剎海，智身普入一切法界，隨眾生心普現其前，放淨光明令其愛樂，觀其根行而為利益」。詳CBETA, T10, no. 293, p. 698, b。

³³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷47〈33 佛不思議法品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 250, a。

人，都是由「原子」和「粒子」構成的，卻只能一直處於一個「確定的狀態」！我們總是會在這！或會在那！³⁴

布萊恩·葛林（Brian Greene）說，目前「量子力量」無法解釋為何你與我都只能在「一個確定的點」出現？筆者認為諸佛菩薩已達「無我相、我執、人相、人執」³⁵的境界，如《華嚴經》所云：「凡夫妄觀察，取相不如理，佛離一切相，非彼所能見」。³⁶佛已沒有一個「真實的我為觀察者」，³⁷當然也證悟「粒子遍三千界」的道理，如《華嚴經》云「如來神變，能以一身普遍一切諸佛世界不思議故」。³⁸可自由分身無數於十方法界中。而凡夫的眾生仍有「我執、我相」，有一個「真實的觀察者的」在運作，故只能停滯在我們所見的「三維」地球空間，也只能擁有一個「點」或「位置」而已。

三、三者的「一相觀」

「心佛眾生」偈原指「吾心、佛心、眾生心」三心，也可作「吾人、諸佛、眾生」這三者之解，如《修行道地經》云：「心不離身，身不離心」³⁹、《大智度論》云：「身與心俱，常不散」⁴⁰及《楞嚴經》云：「身心相知不相離」⁴¹。身不離心，身心是不離的，故「心佛眾生」偈亦可作「三種身」或「三者、三類」亦無差別解。「一相觀」是《華嚴經》的重要哲學觀點，如云：「一切諸相即『一相』」⁴²、「一切諸相悉入『一相』，『一相』入於一切諸相。」⁴³這

³⁴ 詳PBS NOVA影片。片名：宇宙的結構之量子躍遷（PBS NOVA S39E07：The Fabric of the Cosmos Quantum Leap）。《PBS：新星第38-39季》2010年11月發行。6分04秒～6分44秒，及49分2秒～49分38秒的內容。

³⁵ 請參考《金剛般若波羅蜜經》所云：「是諸菩薩無復我想、眾生想、壽者想、受者想……是諸菩薩若有法想，即是我執」。CBETA, T08, no. 236b, p. 757, c～p. 758, a。

³⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷16〈14 須彌頂上偈讚品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 82, a。另《金剛般若波羅蜜經》卷1亦云：「離一切諸相，則名諸佛。詳CBETA, T08, no. 235, p. 750, b。

³⁷ 此說可參閱唐·李通玄撰《華嚴經合論》卷2云：「如來涅槃，無有能所」。詳CBETA, X04, no. 223, p. 20, b。明·李贄《華嚴經合論簡要》卷2云：「一念之間，無有能所。能所盡處，名為正覺」。詳CBETA, X04, no. 225, p. 848, c。

³⁸ 詳《大方廣佛華嚴經》卷1〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 662, c。

³⁹ 詳《修行道地經》卷5〈22 神足品〉。CBETA, T15, no. 606, p. 212, c。

⁴⁰ 詳《大智度論》卷34〈1 序品〉。CBETA, T25, no. 1509, p. 310, a。

⁴¹ 詳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1。CBETA, T19, no. 945, p. 107, b。

⁴² 詳《大方廣佛華嚴經》卷57〈34 入法界品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 761, c。

種「一相觀」的道理是昔所未見、昔所未聞的深奧大法，也是《華嚴經》「心佛眾生」偈的另一種解釋，在《華嚴經》「入法界品」中云：

昔所未見而今始見，昔所未聞而今始聞。何以故？以能了知法界相故，知「一切法」唯「一相」故。⁴⁴

「心佛眾生」這三者如何能達到「一相觀」呢？我們可以試著從人腦的「鏡像神經元」(Mirror Neuron)來解釋這個邏輯問題。一般成人的大腦組織裏約有1千500億個「神經元」，⁴⁵裡面有非常多的「鏡像神經元」(Mirror Neuron)與「運動神經元」(Motor neuron)。當我們要做某種運動時，這組「運動神經元」就會發射資訊至相關的器官。「鏡像神經元」中大約20%左右會對他人的「行為」自動進行「模仿」，比如當我們在「觀看」他人被觸碰的同時，我們的「鏡像神經元」也會發出「被觸碰」的信號，可是我們通常是感觸不到的，那是因為我們手部的「痛感神經」(Pain nerve)會再做發出另一種「神經回饋」(neurofeedback)的信號，發出命令說：「你並沒有被真實觸碰！」但如果我們使用麻醉劑去麻醉手臂上的「痛感細胞」，那麼當我們再次觀看他人「被觸碰」的同時，我們大腦的「鏡像神經元」也會馬上發出這種「被觸碰」的信號。印度的神經科學家拉馬錢德朗(Vilayanur S. Ramachandran 1951~)在TED演講中的主題「一探神經元何以築文明」說：

當你或者移除掉你的手臂時，或者向你的手臂注射麻醉劑，從而去麻醉手臂叢的神經，使你完全無法感覺到你的手臂的時候，假如你現在再觀看他人手掌被觸碰，你的手掌就也會有被觸碰的感覺。換句話說，這將你與他人之間的隔膜完全溶解了！因此，我稱他們為「甘地神經元」，或者是「共鳴神經元」……你將「你與他人」之間的隔膜完全溶解了！這些也就是大部分東方哲學的基礎，那就是「沒有真實獨立的自我」……事實上，我們與他人交結並不只是只通過「Facebook」或是網路，而是以各式各樣的「神經元」與他人連繫！在這間大廳裏，有一群的「神經元」可能正互相交談著呢！你的意識與他人的意識並沒有任何真正的差異性！

⁴³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷33〈31 普賢菩薩行品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 607, c。

⁴⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷71〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 385, b。

⁴⁵ 根據維也納大學康士坦丁·梵·艾克諾摩博士估算，人類的「腦神經」(神經元)細胞數量約有1千500億個，這些細長樹枝狀的腦細胞彼此之間又會形成上兆個稱為「突觸」(synapse)的連結。請參考齊默(Carl Zimmer)撰，涂可欣翻譯「100兆個連結」。科學人雜誌·神經科學。2011年2月出版。P81。

這並不是晦澀難懂的哲學。這是由基礎神經學所引申出來的道理……我認為「鏡像神經元」系統將再次引起一場思潮，將使你重新思考什麼是意識？什麼才是代表「自我」？什麼將你與他人「區分開」？什麼使你與他人產生「共鳴」？什麼才是人類所「獨有」的事物？⁴⁶

神經科學家拉馬錢德朗說「鏡像神經元」(Mirror Neuron)將帶給我們一場全新的「思潮」，那就是沒有獨立的「我一個人」，也沒有獨立的「眾生」，更沒有獨立的「佛」。「我、眾生、佛」將是無法區分，無法割離的「一整體」，這種思想在《華嚴經》中到處可見，如：「菩薩深解『眾生界』如『法界』，『眾生界、法界』無有二」、⁴⁷「菩薩深入『眾生界』如『法界』，『眾生界、法界』無有二」、⁴⁸「法界眾生界，究竟無差別，一切悉了知，此是如來境」。⁴⁹除了《華嚴經》外，其餘佛典亦有同樣的說明，茲舉如下：

《大方等大集經》云：

不離「眾生」有法，不離「法」有眾生。

如「眾生體性」即是我體性。如「我體性」即是一切法體性。

如「一切法體性」即是「佛法體性」。⁵⁰

《佛說不增不減經》云：

不離「眾生界」有法身，不離「法身」有眾生界。

「眾生界」即法身，法身即「眾生界」。⁵¹

《大方等如來藏經》云：

我見眾生種種煩惱，長夜流轉，生死無量，「如來妙藏」在其身內，儼然清淨，如「我」無異。⁵²

⁴⁶原影片請上「Video on TED.com」網站參閱，影片來源網址為
http://www.ted.com/talks/lang/zh-tw/vs_ramachandran_the_neurons_th_at_shaped_civilization.html。

⁴⁷詳《大方廣佛華嚴經》卷11〈17 功德華聚菩薩十行品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 470, b。

⁴⁸詳《大方廣佛華嚴經》卷20〈21 十行品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 106, c。

⁴⁹詳《大方廣佛華嚴經》卷13〈10 菩薩問明品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 69, a。

⁵⁰詳《大方等大集經》卷50〈8 諸惡鬼神得敬信品〉。CBETA, T13, no. 397, p. 325, b。

⁵¹詳《佛說不增不減經》卷1。CBETA, T16, no. 668, p. 467, b。

⁵²詳《大方等如來藏經》卷1。CBETA, T16, no. 666, p. 458, c。

《佛說不增不減經》云：

「眾生界」者即是「如來藏」。如來藏者即是「法身」。⁵³

《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》云：

觀察「法界、眾生界」時，不見是差別相，見「眾生界」盡入「法界」，見「法界」是平等道、佛法道」。⁵⁴

「心佛眾生」偈若從「量子力學」的科學角度來說，亦可提供更多的註解，如美國專研麻醉和意識的醫師司徒華·漢莫洛夫（Stuart Hameroff 1947~）提出人類的「意識」是「微管」（microtubule）中「量子」重力效應的結果；且與整個宇宙是互相連結的密不可分，他說：

that a change in the microtubules in one brain cell can affect microbules in another. This means the information in the microtubules can connect and become entangled with the universe outside the brain. these two neurons may be entangled, it's possible that the information of consciousness, of the whole brain, is entangled and can exist in the universe at large.[一個腦細胞裡的「微管」的變化會影響到另一個腦細胞裡的「微管」，這就意味著「微管」裡的資訊能夠進行溝通，並與大腦外的「宇宙」糾纏在一起，這兩個「神經元」可以被糾纏在一起，有可能我們人類的「意識」資訊在整個大腦裡就是「糾纏」在一起的，並能夠逍遙存在於「宇宙」之間]。⁵⁵

司徒華·漢莫洛夫（Stuart Hameroff）認為一個人大腦中的「微管」（microtubules）會與整個宇宙「糾纏」（entanglement）在一起，此與《華嚴經》的「心佛眾生」偈理非常接近。這意謂著「吾人的大腦、眾生的大腦、諸佛的大腦」中的「微管」都是互相「串連」在一起，都是密不可分的一種「糾纏」。近代俄羅斯量子物理學家弗拉迪米爾·琶普寧（Dr. Vladimir Poponin）及彼得·伽利耶夫（Dr. Peter Gariaev）⁵⁶在美國完成一系列的實驗，證明了人體的 DNA

⁵³ 詳《佛說不增不減經》卷1。CBETA, T16, no. 668, p. 467, a。

⁵⁴ 詳《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》卷3。CBETA, T09, no. 268, p. 264, b。

⁵⁵ 上述內容詳「與摩根 弗裡曼一起探索宇宙的起源」第二季第一集：有死後之生嗎（Science Channel Through The Wormhole: Is There Life After Death）影片13分:26秒~14分:07秒。或參閱Stuart Hameroff, “Consciousness, neurobiology and quantum mechanics: The case for a connection”, Departments of Anesthesiology and Psychology, Center for Consciousness Studies, The University of Arizona, Tucson, Arizona, USA, 2005。

⁵⁶ 俄遺傳學專家彼得 伽利耶夫（Peter Gariaev），全名是Гаряев Петр

對組成世界的「量子物質」會產生直接的效應，此稱作「DNA 幻影效應試驗」(DNA Phantom effect)。⁵⁷

而另一位美國量子力學專家邁克爾·塔爾博特 (Michael Coleman Talbot 1953~1992) 在 “*The Holographic Universe*” 一書中也說：

In a universe in which all things are infinitely interconnected, all consciousnesses are also interconnected. Despite appearances, we are beings without borders. Or as David Bohm puts it, 'Deep down the consciousness of mankind is one. [在宇宙中所有事情都是無限相互聯繫的，所有人類的意識也是相互關聯一體的。外了外觀之外，我們之間是沒有限界的（是一種無國界的生命體）。就誠如 David Bohm 所說人類的意識深處是一體的]⁵⁸

邁克爾·塔爾博特 (Michael Coleman Talbot) 的說法完全符合《華嚴經》的「心佛眾生」偈思想，整個宇宙內所有的萬法萬事，包括「我、眾生、諸佛」都是「一體的」的「宇宙蛋」(Cosmic Egg)⁵⁹而不可分割，誠如《大乘密嚴經》中所云：

如來「清淨藏」，世間「阿賴耶」，如金（喻如來藏）與指環（喻世間阿賴耶識），展轉無差別。⁶⁰

四、三者的「不離」關係

「心佛眾生」偈看似獨立分開的三種類型，其實這三者有著「不離」的關

Петрович (伽利耶夫 彼得 彼得羅維奇)，他的英文名是 Peter Gariaev，也有拼作 Garjajev。他的「遺傳學」專著有三本，分別是：《波基因組》(1994年出版)。《波遺傳密碼》(1997年出版)和《語言學波基因組-理論與實踐》(2009年出版)。

⁵⁷ 關於「DNA 幻影效應試驗」請參閱 Gariaev, P.P., K.V. Grigor'ev, A.A. Vasil'ev, V.P. Poponin & V.A. Shcheglov. 1999. “Investigation of the fluctuation dynamics of DNA solutions by laser correlation spectroscopy”. Bull. Lebedev Phys. Inst. No.11~12: 23~30。或參考 Gregg Braden 原作，達娃譯《無量之網：一個讓你看見奇蹟，超越極限，心想事成的神祕境地》(The Divine Matrix: Bridging Time, Space, Miracles, and Belief)。台北：橡實文化出版。2010年02月。頁68~70。

⁵⁸ 詳 Michael Talbot., “*The Holographic Universe*”, (New York: Harper Perennial Press, 1992), pp.60~61。

⁵⁹ 關於「宇宙蛋」的觀點請參閱 Joseph Chilton Pearce, “*The Crack in the Cosmic Egg*” (New York: Pocket Books, 1974), p. 6。

⁶⁰ 詳《大乘密嚴經》卷3〈8 阿賴耶微密品〉。CBETA, T16, no. 681, p. 747, a。

係，即「我」不離「佛」，也不離「眾生」，佛陀自己也說他是「由人而佛」⁶¹，再「由佛而人」⁶²的渡化眾生。在《華嚴經》有說如果沒有了「眾生」，那一切的菩薩終不能成佛，所以要成佛是不能離開眾生的，經云：

若諸菩薩，以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故，是故菩提屬於「眾生」，若無「眾生」，一切菩薩終不能成無上正覺。⁶³

所以在《維摩詰所說經》上裡佛說「眾生」就是菩薩的「佛土」，因為菩薩是隨著所化導、所調伏的眾生而攝取佛土的。譬如有人如果在「空地」造立房屋，則隨意皆可成。若在「虛空」造房屋，終不能有成。所以菩薩若發願要取「佛國」，則必須於「眾生」中取，並非從「虛無」中而求取。如《維摩詰所說經》云：

「眾生」之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土……譬如有人，欲於空地，造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成！菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國，願取佛國者，非於「空」也。⁶⁴

在《淨度三昧》經中甚至直接說「眾生亦度佛」⁶⁵的觀點，為何？因為若無「眾生」的機緣感召，則佛亦無出世之必要性，亦不能成正覺菩提。唐末五代·永明延壽（904~975）也曾就「眾生亦度佛」的問題回答說：「若約內觀，因了妄念雜識，眾生無體，發其覺慧，成自心之佛，此豈不是因『眾生得

⁶¹ 此句乃消化《增壹阿含經》卷18〈26 四意斷品〉之語，原經典云：「我今亦是人數，父名真淨，母名摩耶」。詳CBETA, T02, no. 125, p. 637, b。

⁶² 此句乃消化《佛說內藏百寶經》之語，原經典云：「佛足譬如蓮花，不受塵垢，佛洗足，隨世間習俗而入，示現如是。佛身如金，不受塵垢，佛現入浴，隨世間習俗而入，示現如是。佛口中本淨潔，譬如鬱金之香，佛反以楊枝漱口，隨世間習俗而入，示現如是。佛未嘗有飢時，用哀十方人，故為現飢，隨世間習俗而入，示現如是。佛身如金剛，淨潔無瑕穢，無圍便，現人大小圍便，隨世間習俗而入，示現如是」。詳CBETA, T17, no. 807, p. 751, c28~p. 752, a。

⁶³ 詳《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, a。

⁶⁴ 詳《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉。CBETA, T14, no. 475, p. 538, a。

⁶⁵ 詳隋·智者大師說，灌頂錄《金光明經文句》卷5〈釋四天王品〉云：「又《淨度三昧》云：眾生亦度佛。若無機感，佛不出世，亦不能得成三菩提。出世菩提皆由眾生」。CBETA, T39, no. 1785, p. 76, a。或參閱唐末五代·永明延壽撰《宗鏡錄》卷18。CBETA, T48, no. 2016, p. 517, b。

度』？若論外化，皆因『眾生』感出，若無機緣，既無所化，亦不成佛」。⁶⁶若以蓮花當比喻，則「高原、陸地」是不生蓮花的，蓮花必須在「卑濕淤泥」中才能生長，蓮花是出自「淤泥」的。所以我們世俗人所認為的「生死、淤泥、邪定、眾生」這四類卑賤的東西，卻反而能生出真正的「佛法」。如《大寶積經》云：「譬如高原、陸地，不生蓮花……譬如卑濕、淤泥中，乃生蓮花。菩薩亦爾，生死、淤泥、邪定、眾生，能生佛法」。⁶⁷《維摩詰所說經》也有同樣的道理，經云：「譬如高原、陸地，不生蓮華，卑濕、淤泥乃生此華……煩惱泥中，乃有『眾生』起佛法耳」！⁶⁸所以「夫善者，是諸惡之師；惡者，是萬善之資」。⁶⁹

有淤泥才能有蓮花，有眾生、有生死，方能有佛道，故佛典常教我們「觀照」一切法皆是佛法，⁷⁰如果菩薩能見一切法皆是佛法的話，才能名為「菩薩」。⁷¹

《華嚴經》上也說「我當知一切法皆是佛法，隨眾生心，為其演說，悉令開悟」，⁷²不過這樣的說法曾遭懷疑說：「既然一切法都是佛法，那一切眾生本應都成佛」？不過佛直接以「眾生不住顛倒見者，即是佛也」回答了這樣的問題；⁷³意即無論任何的法只要不住於「顛倒見」中，就是佛法。從上述所舉的經典來看，「吾人、眾生」與「成佛」確實有著「不離」的微妙關係。

在現代的「量子力學」(Quantum mechanics)中，有一種「鬼魅似的遠距作用」(spooky action at a distance)⁷⁴的理論，這種理論指出任何兩個「微觀粒

⁶⁶ 詳唐末五代·永明 延壽撰《宗鏡錄》卷18。CBETA, T48, no. 2016, p. 517, b。

⁶⁷ 詳《大寶積經》卷112。CBETA, T11, no. 310, p. 634, b。

⁶⁸ 詳《維摩詰所說經》卷2〈8 佛道品〉。CBETA, T14, no. 475, p. 549, b。

⁶⁹ 此句引自唐·道宣撰《淨心戒觀法》卷2。CBETA, T45, no. 1893, p. 828, a。

⁷⁰ 如《大般若波羅蜜多經(第401卷~第600卷)》卷574云：「若諸有情，能修如是甚深般若波羅蜜多，觀一切法皆是佛法」。CBETA, T07, no. 220, p. 966, a。

⁷¹ 此說參見《勝思惟梵天所問經》卷4所云：「若菩薩見一切法皆是佛法，故名菩薩」。CBETA, T15, no. 587, p. 81, b。

⁷² 詳《大方廣佛華嚴經》卷54〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 285, a。

⁷³ 上述說法引自《父子合集經》卷20〈27 淨飯王信解品〉云：「何謂佛法？一切諸法皆是佛法。時淨飯王聞是說已，白言：世尊！若一切法皆佛法者，一切眾生皆應是佛。佛言：大王！眾生不住顛倒見者，即是佛也」！CBETA, T11, no. 320, p. 976, a。

⁷⁴ 「鬼魅」(spooky)一詞出自愛因斯坦(Albert Einstein 1879~1955)之口，他曾經發現這種「鬼魅般的超距作用」(spooky action at a distance)在眾多實驗中一再地出現，彷彿兩顆電子擁有超光速的秘密通信，就像是念動咒語一般。但愛因斯坦直到過世前都沒有完全

子」都有某種「糾纏」(entanglement)關係，不管它們兩者被分開多遠，都一直保持著「糾纏」牽繫，如果對其中一個粒子進行擾動，則另一個粒子不管它相距多遠也會有干擾糾纏的反應。這種「鬼魅似的遠距作用」也可用來解釋「心佛眾生」偈，如布萊恩·葛林 (Brian Greene) 在 PBS NOVA 宇宙的結構之量子躍遷 (PBS NOVA S39E07: The Fabric of the Cosmos Quantum Leap) 中說：

如果兩個性質類似的「粒子」且距離夠近，它們就會發生「糾纏」(entanglement)效應。同時量子力學表示，就算你將兩個粒子分開，將他們送往相反的方向，它們仍然保持著「糾纏」的緊密相連……如果這兩個輪子像兩個「糾纏」的電子。任何時候，其中一個停在紅色區域，另一個就會停在藍色區域……如果其中一個遠在天邊，甚至是在月球上，沒有電線和信號器連接彼此，如果你發現其中一個是紅色的，那麼另外一個必然是藍色的。換句話說：如果你在這兒去測量一個粒子，你的測量行為不僅僅會影響了它。同樣會影響到它所「糾纏」的另一個粒子，無論兩者之間有多遠……愛因斯坦將之稱為幽靈：「幽靈般的超遠距離作用」(spooky action at a distance)，儘管兩者之間沒有任何的力、皮帶輪，當然也沒有電話線。⁷⁵

布萊恩·葛林 (Brian Greene) 說只要是性質類似的「粒子」且距離夠近，它們就會發生「糾纏」(entanglement)，那這麼說「佛」是由「人」、由「眾生」而成，如果凡夫眾生能念佛、憶念，將來必定也能見佛、成佛，如《楞嚴經》所云：「若眾生心，憶佛念佛，現前、當來，必定見佛」。⁷⁶「吾人」與「眾生」與「佛」都是性質相似的粒子，所謂的「鬼魅似的遠距作用」不就在解說「心佛眾生」是互相「糾纏」的「不離」嗎？

另一種「多重宇宙」(multiverse)、「平行宇宙」(parallel universes)⁷⁷，或名「平行世界」(parallel world) 也可用來解釋「心佛眾生」偈的邏輯。一般公認的宇宙起源論都以「大爆炸」(Big Bang) 理論為中心，現在另一組科學家

接受「量子力學」的全部理論。詳 A. Einstein, in M. Born (ed.), "The Born ~ Einstein Letters", (Macmillan, London, 1971), p. 15。

⁷⁵ 詳 PBS NOVA 影片。片名：宇宙的結構之量子躍遷 (PBS NOVA S39E07: The Fabric of the Cosmos Quantum Leap)。《PBS：新星第 38-39 季》2010 年 11 月發行。27 分 55 秒 ~ 30 分 22 秒的內容。

⁷⁶ 詳「《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5。CBETA, T19, no. 945, p. 128, a-b。

⁷⁷ 人類早於 1954 年，一名年輕的美國普林斯頓大學博士研究生休·埃維雷特三世 (Hugh Everett III) 就提出了這個大膽的理論：人類世界存在著「平行宇宙」。結果經過半個世紀的研究和探索，美國科學家已逐步證明「平行宇宙」的存在。

提出新的宇宙起源學說叫做「永恆暴漲」(eternal inflation)，如現任斯坦福大學教授的美籍俄裔宇宙物理學家安德烈·林德 (Andrei Linde 1948~)，他是最早提出「暴脹宇宙學」的學者之一。另一位是“*Many Worlds in One, The Search for Other Universes*”的作者亞歷克斯·維蘭金 (Alex Vilenkin) 曾就「永恆暴漲」理論說：

宇宙的「大爆炸」並非是唯一的一次，在我們的宇宙之前有過很多次「大爆炸」發生，之後也將有無數次的「大爆炸」發生，只要新的大爆炸不斷的發生，新的宇宙就會不斷的誕生，就像是一塊瑞士乳酪一樣，他會不斷形成的新的宇宙，並組成了「多重宇宙」。⁷⁸

這種「多重宇宙」論也深受英國物理學家史蒂芬·霍金 (Stephen William Hawking 1942~) 所重視，史蒂芬·霍金在他的著作《新宇宙論》中說：大霹靂 (大爆炸) 的瞬間有無數「宇宙重疊」產生，如云：

「超弦理論」中有無數不同的宇宙世界其實應該是已經存在過的宇宙，所以宇宙在「大霹靂誕生」的最初瞬間，所有可能的宇宙是「重疊」在一起的。⁷⁹

這種「重疊」或「平行宇宙」究竟有多少？美國費城賓夕法尼亞大學理論物理學家兼宇宙學教授麥克斯·泰格馬克 (Max Tegmark 鐵馬克) 在 2004 年出版的著作《科學與終極實在》(Science and Ultimate Reality) 的「平行宇宙」這一章中說道：「事情變得越發明朗，建立在現代物理學基礎上的『多元宇宙模型』能夠經受住檢驗」，⁸⁰他曾精確算計說：宇宙中可能有「 1×10^{500} 」個「平行宇宙」。⁸¹

這種「多重宇宙」(multiverse) 論觀點會引出「不可思議」的結論，如布萊恩·葛林 (Brian Greene) 在 PBS NOVA 宇宙的結構之多重宇宙 (The Fabric of the Cosmos Universe or Multiverse) 中說：

⁷⁸ 詳 PBS NOVA 影片。片名：宇宙的結構之多重宇宙 (PBS NOVA S39E08: The Fabric of the Cosmos Universe or Multiverse)。《PBS：新星第 38-39 季》2010 年 11 月發行。19 分 21 秒～22 分 23 秒的內容。

⁷⁹ 資料來源：

<http://www.nature.com/news/2006/060619/full/060619-6.html>
2006.06.21, KLC。

⁸⁰ 詳 John D. Barrow, *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology, and Complexity*, (Cambridge University Press, 2004), p.459。

⁸¹ 資料來源詳於 Max Tegmark (鐵馬克) 專屬網站
<http://space.mit.edu/home/tegmark/crazy.html>。

還有更奇怪的事，在那個地方以外的某個地方，我們應該會發現一個我們宇宙的複製體，擁有所有事物和所有人的複製。這將會是怎樣的……如果我們用 52 張牌子，你無限次地分發那副牌，那麼重複就是不可避免的，在「多重宇宙」中也會有同樣的原則。像一副撲克牌在空間的任何區域，他們只能以有限種類的方式排列，所以如果空間是「無限」的，且有無數的宇宙，那麼這些排列一定會「重複」。由於我們每一個人，只是「微小粒子」的一種特殊排列，在某處一定有一個你和我的「複製品」，而且每個人都有一個「副本」。這肯定會讓人非常的震驚！⁸²

按照布萊恩·葛林（Brian Greene）的說法，在宇宙的深處一定會有與「我」幾乎一樣的「副本」存在？那這個「副本」在那裡？那個才是「正本」呢？筆者推測，或許我們的「正本」是在「佛國」或「極樂世界」吧？如《華嚴經》云：「菩薩摩訶薩了達自身，及以眾生，本來『寂滅』。」⁸³《大寶積經》說：「文殊師利言：天子！若聞一切眾生本來『寂滅』，不生驚怖，是名菩薩具足莊嚴。」⁸⁴《大乘理趣六波羅蜜多經》亦直接說：「一切眾生本清淨，三世如來同演說。其性垢淨本無二，眾生與佛無差別，空遍十方無分別，心性平等亦復然。」⁸⁵

那麼現在住在「地球」的我只是「全息」⁸⁶幻影投射下的「副本」嗎？史蒂芬·霍金在《胡桃裡的宇宙》⁸⁷（The Universe in a Nutshell）第七章「膜的新世界」中就這麼說：「Do we live on a brane or are we just holograms？我們是生活在一張膜上？或者我們只是一張全息的投影圖？」⁸⁸《華嚴經》也清楚的說：

⁸² 詳PBS NOVA影片。片名：宇宙的結構之多重宇宙（PBS NOVA S39E08：The Fabric of the Cosmos Universe or Multiverse）。《PBS：新星第38-39季》2010年11月發行。45分15秒～47分的內容。

⁸³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷58〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 308, b。

⁸⁴ 詳《大寶積經》卷87。CBETA, T11, no. 310, p. 498, a。

⁸⁵ 詳《大乘理趣六波羅蜜多經》卷1〈1 歸依三寶品〉。CBETA, T08, no. 261, p. 868, a。

⁸⁶ 「全息」又名「全像」，英文名稱為「holography」。「全」是由於希臘字首holo～代表「完全」或「完整」；而「息」則是「信息」的簡稱。台灣的翻譯有兩種，即狹義的「全像」與廣義的「全息、全訊」，例如holography表示「全像術」，hologram表示「全像圖、全像照片」。可參閱筆本另一篇論文：《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀。

⁸⁷ 該書或譯作「果殼中的宇宙」一名。

⁸⁸ 詳Stephen Hawking, “The Universe in a Nutshell”, (Bantam Press 2001～11), p.173。「膜宇宙學」是一個物理學上「超弦理論」和「M理論」的分支，他們認為宇宙其實是鑲在一些更高維度的膜，而那些更高維度的膜一直影響著我們的宇宙。

眾生本來就活在「一切諸法如電、夢幻」⁸⁹之中。

「多重宇宙」(multiverse) 論對《華嚴經》的「心佛眾生」偈有著非常令人震驚的啟示，「心佛眾生」三者都有「周遍法界」的意涵，甚至不能分辨何者才是「正本」的我？何者才是副本的「佛」？又何者才是真實的「眾生」呢？《大方廣圓覺修多羅了義經》上說的極好「生死與涅槃，猶如昨日夢」，那麼「心佛眾生」這三者亦可說如「昨日夢」是也。如經云：

善男子！此菩薩及末世眾生，修習此心得成就者，於此「無修」亦「無成就」。圓覺普照，寂滅無二，於中百千萬億不可說阿僧祇恒河沙「諸佛世界」，猶如「空花」亂起、亂滅，不即、不離，無縛、無脫；始知「眾生本來成佛」，生死、涅槃猶如昨夢。善男子！如昨夢故，當知「生死」及與「涅槃」無起、無滅、無來、無去。⁹⁰

五、禪宗公案的解析

「心佛眾生」偈的議題也廣受禪師們的引用與發揮，如唐·慧海（生卒年不詳）撰《諸方門人參問語錄》⁹¹記載法淵法師問如何是佛法僧？如何是一體三寶？馬祖禪師則以「心即是佛法僧，佛法無二，和合為僧，即是一體三寶」答彼，最後亦舉《華嚴經》的「心佛眾生」偈作結，如下所舉：

時有僧法淵問曰：云何是佛？云何是法？云何是僧？云何是一體三寶？願師垂示。師曰：心是佛，不用將佛求佛。心是法，不用將法求法。佛法無二，和合為僧，即是一體三寶。經云：心佛與眾生，是三無差別。⁹²

這段對話的公案也被北宋·道原（生卒年不詳）撰的《景德傳燈錄》所引用，⁹³而北宋·義青（生卒年不詳）頌古的《林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集》亦引用善慧大士的「心王銘」⁹⁴來解釋「心佛眾生」偈。如云：

⁸⁹ 語出《大方廣佛華嚴經》卷55〈34 入法界品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 753, b。

⁹⁰ 詳《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1。CBETA, T17, no. 842, p. 915, a。

⁹¹ 《諸方門人參問語錄》二卷，原為唐·大珠 慧海所撰，原名稱為《頓悟入道要門論》，收於卍續藏第一一〇冊。現存本則有上、下二卷，下卷又稱《諸方門人參問語錄》，或稱《諸宗所問語錄》。

⁹² 詳《諸方門人參問語錄》。CBETA, X63, no. 1224, p. 26, a。

⁹³ 詳《景德傳燈錄》卷28。CBETA, T51, no. 2076, p. 441, a。

⁹⁴ 「心王銘」為南朝梁代·傅翕大士撰，又作「傅大士心王銘、心王論」，係詠「心性根本」。全篇為四言八十六句三百四十四字之韻文體，闡說「即心即佛」之玄理，以明「心外無佛」可求；為禪宗韻文之嚆矢。

師云：心佛與眾生，是三無差別。未委乎阿誰，一一能見徹？……善慧大士心王銘云：了本識心，識心是佛，是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律，淨律淨心，心即是佛。除此心王，更無別佛。林泉道：有心用處還應錯，無意看時却宛然。⁹⁵

梁·善慧(497~569)大士「心王銘」末後尚云：「知佛在內，不向外尋。即心即佛，即佛即心。心明識佛，曉了識心。離心非佛，離佛非心」。⁹⁶可謂已將《華嚴經》的「心佛眾生」偈發揮的淋漓透澈。

明·吹萬 廣真(1582~1639)的《吹萬禪師語錄》⁹⁷中曾以「門前幾竿竹」回答「心」的問題，意指「心」如門前之「竿竹」般的清楚在前，而不待言說。「佛」也如嶺上的「株松」般的歷歷在前，不需詳說。而諸佛是眾生心內的諸佛，眾生也是諸佛心內的眾生，故可了悟「心佛眾生無差別」之理。如彼云：

問：心佛與眾生是三無差別。如何是心？

師云：門前幾竿竹。

進云：如何是佛？

師云：嶺上數株松。

進云：還有眾生也無？

師云：心佛與眾生是三無差別。

僧禮拜。師下座。⁹⁸

吹萬禪師以「竿竹」解「心」義與宋·大慧 宗杲(1089~1163)撰的《正法眼藏》，及宋·蹟藏主集的《古尊宿語錄》皆有「同工異曲」之妙。如《正法眼藏》載：「問：如何是祖師西來意？曰：『竹竿』頭上耀紅旗」。⁹⁹《古尊宿語錄》載：「問：如何是真道人？師曰：『竹竿』頭上禮西方」。¹⁰⁰這種「佛、心」之理與《光讚經》云：「心者本淨；本淨心者，自然而樂、清明而淨」¹⁰¹；都將心導向「清淨本然」¹⁰²的義理。

⁹⁵ 詳宋·義青頌古，元·從倫評唱《林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集》卷5。CBETA, X67, no. 1303, p. 306, a。

⁹⁶ 詳《景德傳燈錄》卷30。CBETA, T51, no. 2076, p. 456, c~457, a。

⁹⁷ 《吹萬禪師語錄》二十卷，於明·崇禎十六年(1643)刊行，係吹萬禪師說法之廣錄，吹萬一生致力於弘揚佛法，令當時衰弊之禪風為之一振。

⁹⁸ 詳明·吹萬 廣真(1582~1639)撰，三山 燈來編《吹萬禪師語錄》卷2。CBETA, J29, no. B239, p. 478, a。或觀見明·廣真說，燈來編《聚雲吹萬真禪師語錄》。詳CBETA, J29, no. B238, p. 461, c。

⁹⁹ 詳《正法眼藏》卷3。CBETA, X67, no. 1309, p. 609, c。

¹⁰⁰ 詳《古尊宿語錄》卷7。CBETA, X68, no. 1315, p. 44, b。

¹⁰¹ 詳《光讚經》卷3〈7 了空品〉。CBETA, T08, no. 222, p. 166, b。

明代的《密雲怡禪師語錄》中則將「心佛眾生」作「一即三，三即一」的解釋，如云：「心佛眾生三無差別，既無差別，即說箇心佛與眾生都在其間，即說箇佛心與眾生都在其間，即說箇眾生心與佛亦在其間。如是則說一即三，言三即一，既其一矣。即說箇心佛眾生亦是對待而言，強生分別，若不分別，山僧到此，有口如啞，有耳如聾。言語道斷，心行處滅。」¹⁰³

禪師認為「心佛眾生」這三者亦是從「對待」而生分別，此三者既無別，則亦不需「言語」解釋，故彼云「有口如啞，有耳如聾。言語道斷，心行處滅」。

清·燈來說，普定編《三山來禪師語錄》中載一則更有趣的「公案」，內容是：「僧問：心佛與眾生，是三無差別，因甚有凡有聖？師云：喫桃喫李」。¹⁰⁴既然「心佛眾生」無差別，為何會有凡有聖的差別呢？禪師答云「喫桃喫李」，這個「喫桃喫李」真耐人尋味，其實它的原頭可能來自宋·蘊聞錄《大慧普覺禪師普說》中的「公案」，如云：「正當恁麼時，畢竟誰人為你證明。若證明不得，一大藏教只成脫空去，且道畢竟如何？如人喫李子，定向赤邊咬」。¹⁰⁵宋·宗永集《宗門統要正續集》也有類似的內容，如云：「天童華云：南泉法眼大似喫李子，只向赤邊咬」。¹⁰⁶意思是說凡夫如同小兒喫李，只會忙著向「成熟的紅邊」咬去，結果可能連自己的手指頭都會咬破。¹⁰⁷而聖人是如同喫桃子，沒有偏向任何一邊，故能證得「周遍圓滿」的境界。

清·本謚(1606~1665)撰¹⁰⁸，超巨、超秀等編《隱謚禪師語錄》中舉「諸佛心光顯露」時就是現前眾生的「赤體相」；眾生現前的「赤體顯露相」，就是諸佛的「心光透明相」，這就是「心佛眾生」偈無差別的道理，如下云：

¹⁰² 「清淨本然」義引自《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3：「清淨本然，周遍法界」。詳CBETA, T19, no. 945, p. 117, c。

¹⁰³ 詳明·圓悟說，如瑩等編《密雲怡禪師語錄》卷2。CBETA, L154, no. 1640, p. 443, b

¹⁰⁴ 詳清·燈來說，普定編《三山來禪師語錄》卷5。CBETA, J29, no. B244, p. 710, b。

¹⁰⁵ 詳宋·蘊聞錄《大慧普覺禪師普說》。CBETA, M059, no. 1540, p. 816, b。

¹⁰⁶ 詳宋·宗永集，元清茂續集《宗門統要正續集（第1卷～第12卷）》卷3。CBETA, P154, no. 1519, p. 585, a。所謂「只向赤邊咬」句意謂「南泉法眼」只知瞻前去吃成熟的紅邊，而不能瞻後。這個說法可參考《宗門統要正續集（第1卷～第12卷）》卷3：「續黃龍心云：南泉法眼只知瞻前，不能顧後」。詳CBETA, P154, no. 1519, p. 585, a。

¹⁰⁷ 這個說法可參考清·集雲堂編《宗鑑法林》卷2云：「世尊一似小兒喫李，忙向赤邊敲，忽然敲破指頭，直得血濺梵天」詳CBETA, X66, no. 1297, p. 285, c。

¹⁰⁸ 師或稱行謚，為明末清初臨濟宗僧，著有《二隱謚禪師語錄》十卷。

秋清月朗，透明諸佛之心光；雲淨天空，突露眾生之赤體。眾生赤體既露，諸佛心光透明，要知透明處便是突露處，突露處便是透明處，何故？不見道，心佛與眾生是三無差別？……復以拂子打圓相云：諸佛心光顯露了也！現前一眾，豈非眾生現在耶？且道那裏是他無差別處？觀體同觀無二相，當空皎潔一輪圓。¹⁰⁹

「心佛眾生」偈從梁朝善慧大士的「心王銘」開始即被禪師廣泛的運用著，畢竟禪宗的修法就是「心法」，如明·憨山（1546～1623）大師在他的《夢遊集》中所云：

繇是觀之，眾生與佛本來無二。所謂心佛與眾生，是三無差別。但心淨即佛，心垢即眾生……故有「參禪、念佛、看話頭」種種方便，皆治「心」之藥耳……參禪看話頭一路，最為明「心」切要。¹¹⁰

禪宗以「明心見性」為目標，而「心佛眾生」偈就成成為最佳的「公案」觀究，這偈頌可用「三心」解，也可以「三者、三類」作解，隨著眾生的根機悟性不同，遂衍生出千變萬化的智慧火花。

六、三者實現的修持學

眾生與佛本來無二無別，但以心淨即佛，心垢即眾生，眾生與佛只在心「淨垢」與否。要實現「心佛眾生」的道理，就要從「心淨」下手，如《華嚴經》云：「阿耨多羅三藐三菩提，以心為本。心若『清淨』，則能圓滿一切善根，於『佛菩提』必得自在」。¹¹¹其餘佛典多有相同的說明，如《大方等大集經》云：「此心自性『清淨』相，觀是了知『菩提道』」。¹¹²及《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》云：「當證清淨，『心性淨』者，則是如來菩提性也」。¹¹³吾人若能從心上轉垢，當下即是清淨、即是佛。若為垢塵所障蔽，即名為眾生，如《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》云：「凡夫賢聖人，平等無高下。唯在心垢滅，取證如反掌」。¹¹⁴只要我們的「心垢」滅除，要取

¹⁰⁹ 詳清·本諡撰，超巨、超秀等編《隱謚禪師語錄·卷第三》。CBETA, J28, no. B212, p. 484, b。

¹¹⁰ 詳《憨山老人夢遊集》卷5。CBETA, X73, no. 1456, p. 490, c。

¹¹¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷55〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 291, c。

¹¹² 詳《大方等大集經》卷47〈2 四魔王波旬詣佛所品〉。CBETA, T13, no. 397, p. 304, a。

¹¹³ 詳《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷4。CBETA, T20, no. 1177A, p. 743, b。

¹¹⁴ 詳《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經·卷四》〈13 諸佛行齊無差別

證如來果位是易如反掌的。要維持「心清淨」的方法也很簡單，就如《增壹阿含經》上說的：「諸惡莫作，諸善奉行¹¹⁵，自『淨其意』，是諸佛教」¹¹⁶。這種方法簡單到連三歲小孩都聽得懂，但直到八十歲的老翁可能仍然做不到，這個典故來自白居易（772～846）向鳥窠道林（741～824）禪師請法的內容，據《大慧普覺禪師語錄》載：

白居易侍郎鎮錢塘，特入山謁之……

問：如何是佛法大意？

師曰：諸惡莫作，眾善奉行。

曰：三歲孩兒也解怎麼道。

師曰：三歲孩兒雖道得，八十老人行不得。

白遂作禮而去……

但諸惡莫作，便了此語。信也著，不信也著。請思之。¹¹⁷

「諸惡莫作，眾善奉行」就是讓「心清淨」的修行方法，「惡小」不能犯，「善小」不能輕，這種方法將導致「聚沙成塔」¹¹⁸的成佛與否效應，誠如佛典《法集要頌經》所云：

莫輕小惡罪，以為無殃報，水滴雖極微，漸盈於大器，惡業漸漸增，纖毫成廣大。莫輕小善業，以為無福報，水滴雖極微，漸盈於大器。¹¹⁹

當年的劉備臨終時也曾以「惡小、善小」之理來付囑劉禪作為治國之用，¹²⁰足見「道從心起，『心正』者可得道」¹²¹、「道從心生，『心淨』者乃得道」

品〉，CBETA, T12, no. 384, p. 1035, c。

¹¹⁵ 「諸善奉行」句，後人亦常作「眾善奉行」句。如梁·法雲（467～529）撰《法華經義記》卷4〈3 譬喻品〉云：「出世之始，仍言『諸惡莫作，眾善奉行』，『眾善奉行』即是大慈勸善，『諸惡莫作』即是大悲誠惡，是故慈欲與樂，勸令行善，悲能拔苦，誠令斷惡」。詳CBETA, T33, no. 1715, p. 616, b。

¹¹⁶ 詳《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉。CBETA, T02, no. 125, p. 551, a。

¹¹⁷ 詳南宋·蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》卷19。CBETA, T47, no. 1998A, p. 890, b。

¹¹⁸ 如唐末五代·永明延壽（904～975）大師所撰《萬善同歸集》卷2云：「聚沙成塔，漸積功德，皆成佛道」。CBETA, T48, no. 2017, p. 976, a。

¹¹⁹ 詳《法集要頌經》卷2〈17 水喻品〉。CBETA, T04, no. 213, p. 785, c。

¹²⁰ 引自宋·法雲編《翻譯名義集》卷2云：「蜀先主臨終謂太子曰：勿以惡小而為之，勿以善小而不為」。詳CBETA, T54, no. 2131, p. 1082, c。或參原文云：「人五十不稱天，吾年已六十有餘，何所復恨，但以卿兄弟為念耳。勉之，勉之！勿以惡小而為之，勿以善小而不為！惟賢惟德，可以服人，汝父德薄，不足效也」。詳《三國誌·蜀書·先

¹²²是世出世法共同的修行準則。

除了心「淨垢」與「小惡小善」為成佛與否的理論外，《金剛三昧經》中有云：「若人離欲，心常『清淨』，實語方便，本利利人，是『檀』（布施）波羅蜜」。¹²³意即心常「清淨」者，便能利益眾生，就是一種「布施」波羅蜜，故明·憨山大師曾提出若能一念「布施」便是成佛之體；若能令受者獲得「歡喜心」，即是入法界之理，因為「布施」看似小事，卻是成佛之大事，菩薩的六度萬行總以「布施」為首，如他說：

然心佛與眾生，是三無差別。故一念「捨」心，則盡法界之量，而為成佛之體。能令受者，一念歡喜之心，亦入法界。是則此心與佛，及眾生界，皆平等矣。所以「施」為成佛之本也。¹²⁴

據六祖慧能（638～713）說五祖弘忍（602～675）大師最常勸僧俗持誦的就是《金剛經》，而且只要持誦《金剛經》，照經典所說的方法修行，就能成佛，如慧能云：「大師常勸僧俗，但持《金剛經》，即自見性，直了成佛」，¹²⁵而《金剛經》中探討的「六度」修行，出現最多的就是「布施」字詞，整部《金剛經》出現「布施」字詞約有 15 次之多。¹²⁶「布施」包括了「財施、法施、無畏施」三種¹²⁷，如以「飲食、衣服、醫藥、臥具」等日用物施人者，必

主傳》。裴松之注。《諸葛亮集》第九篇。中華書局。1960年出版。頁63。

¹²¹ 語出《佛般泥洹經》卷1。詳CBETA, T01, no. 5, p. 162, b。

¹²² 語出《般泥洹經》卷1。詳CBETA, T01, no. 6, p. 177, b。

¹²³ 詳《金剛三昧經》卷1〈2 無相法品〉。CBETA, T09, no. 273, p. 367, a。

¹²⁴ 詳《憨山老人夢遊集·卷二十六》，詳CBETA, X73, no. 1456, p. 652, a。

¹²⁵ 詳《六祖大師法寶壇經》卷1。CBETA, T48, no. 2008, p. 348, a。

¹²⁶ 如《金剛經》第四分→「須菩提！菩薩於法，應無所住，行於**布施**」、「若菩薩不住相**布施**，其福德不可思量」、「菩薩無住相**布施**，福德亦復如是，不可思量」。第八分→「若人滿三千大千世界七寶，以用**布施**」、「善現！若善男子、或善女人，以此三千大千世界盛滿七寶，持用**布施**（玄奘譯本）」。第十一分→「若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用**布施**」。第十三分→「若有善男子、善女人，以恆河沙等身命**布施**」。第十四分→「是故佛說：菩薩心，不應住色**布施**」、「菩薩為利益一切眾生，應如是**布施**」、「若菩薩心不住法，而行**布施**，如人有目，日光明照，見種種色」。第十五分→「若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身**布施**；中日分復以恆河沙等身**布施**」。第十九分→「若有人滿三千大千世界七寶，以用**布施**，是人以是因緣，得福多不」？第二十四分→「若三千大千世界中，所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用**布施**」。第二十八分→「若菩薩以滿恆河沙等世界，七寶**布施**」。第三十二分→「若有人，以滿無量阿僧祇世界七寶，持用**布施**」。

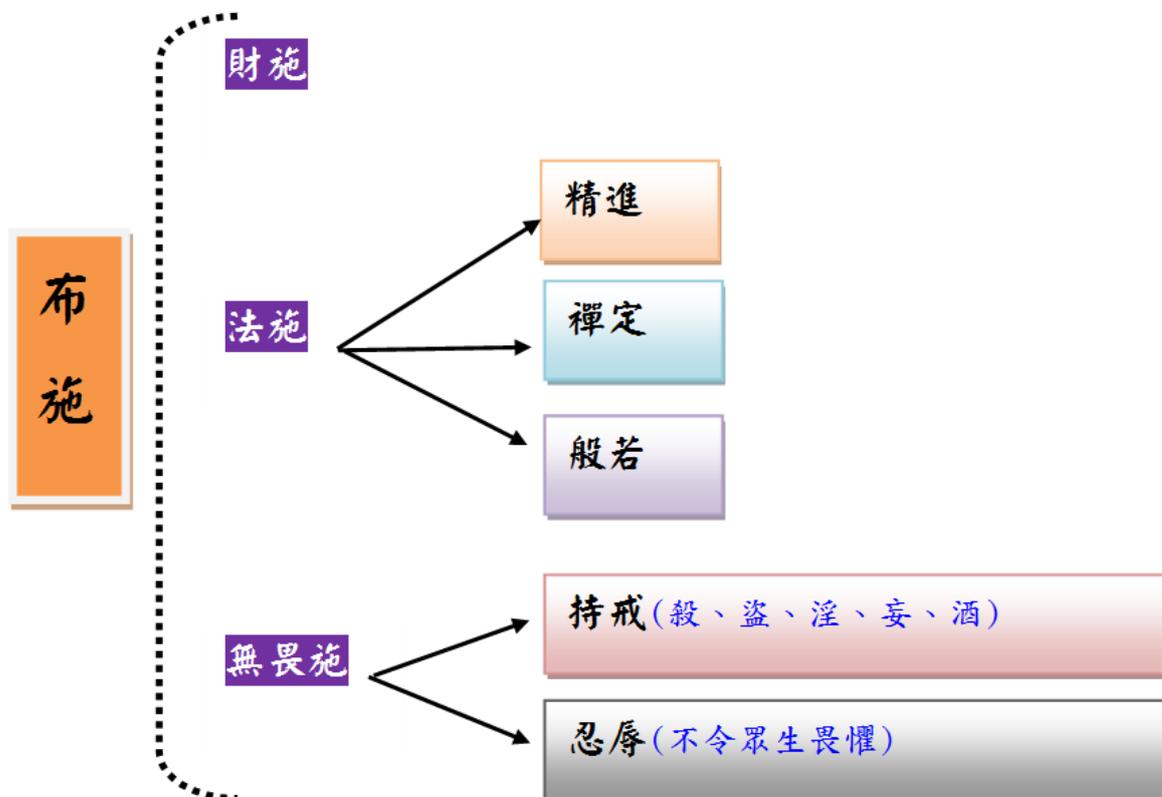
¹²⁷ 如《大智度論》卷81〈68 六度相攝品〉云：「菩薩常行三種施，未曾捨離，『財施、法施、無畏施』，是名『檀』波羅蜜」。CBETA, T25,

須用於金錢都叫「財施」。為人講經說法，或印贈經書，乃至世間典籍，只要有益於人，用於布施者，都叫「法施」。「無畏施」指救苦救難，如眾生在災難中必有驚恐，發心去救他，使他能「無畏」，只要能救渡對方，就算捨身命亦不顧，此名「無畏施」。此外尚有「內施、外施」，乃至「究竟施」，¹²⁸名目繁多，茲不贅述。

佛經雖提倡「六度」法門，但《金剛經》卻一再重視「布施」之法，為何？因為一個布施法就可統攝其餘五度，乃至攝萬行。如「法施」可使眾人知「持戒、忍辱、精進、禪定、般若」。「無畏施」則可使人了生死而「無所畏」。其實在「六度」行門中，任舉一度，亦可遍攝各度，故只行「布施」一法即可遍攝「一切法」。如下圖所示：

no. 1509, p. 632, a。

¹²⁸ 如《大方廣佛華嚴經》卷21〈22 十無盡藏品〉云：「佛子！何等為菩薩摩訶薩『施藏』？此菩薩行十種施，所謂：分減施、竭盡施、內施、外施、內外施、一切施、過去施、未來施、現在施、究竟施」。CBETA, T10, no. 279, p. 112, c。



在《華嚴經》中有諸多的經文都將「布施」當作修行的「第一關鍵」，也是修行「成佛」的大法，列舉如下：

如說：「菩薩摩訶薩有十種勤修。何等為十？所謂：『布施』勤修，悉捨一切，不求報故……是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來無上大智慧勤修。」¹²⁹

如說：「佛子！菩薩摩訶薩有十種方便。何等為十？所謂：『布施』方便，悉捨一切不求報故……佛子！是為菩薩摩訶薩十種方便；若菩薩摩訶薩安住此法，則得一切諸佛無上大智方便」。¹³⁰

¹²⁹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷56〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 298, c~p. 299, a。

¹³⁰ 詳《大方廣佛華嚴經》卷40〈33 離世間品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 653, a~b。

如說：「菩薩摩訶薩有十種器仗。何等為十？所謂：『布施』是菩薩器仗，摧破一切慳吝故……是為十。若諸菩薩安住此法，則能除滅一切眾生長夜所集煩惱結使」。¹³¹

如說：「善男子！菩薩修行十大法藏，得此解脫。何等為十？一修『布施』廣大法藏，隨眾生心悉令滿足……善男子！若諸菩薩安住如是十大法藏，則能獲得如是解脫，清淨增長，積集堅固，安住圓滿」。¹³²

如說：「菩薩發菩提心寶，亦有十事，何等為十？一、初發心『布施』離慳……佛子！是菩薩所行集一切智慧功德法門品，若不深種善根，不能得聞」。¹³³

如說：「佛子！菩薩摩訶薩有十種法，成就眾生。何等為十？所謂：『布施』成就眾生……佛子！是為菩薩摩訶薩十種成就眾生，若菩薩摩訶薩安住此法，則能成就一切眾生」。¹³⁴

如說：「佛子！菩薩摩訶薩有十種除滅一切疑惑，發無疑心。何等為十？所謂：菩薩摩訶薩發如是心：『布施』攝取一切眾生」。¹³⁵

如說：「佛子！菩薩修行十妙法故，得此法門。何等為十？所謂：菩薩修行『布施』，令一切眾生海，皆悉歡喜……是為第一除滅一切疑惑，發無疑心」。¹³⁶

如說：「菩薩修行十大法藏，積集圓滿，光明遍照，愛樂出生，威力自在，則能成就此解脫門。何等為十？一、修『布施』廣大法藏，隨眾生

¹³¹ 詳《大方廣佛華嚴經》卷57〈38 離世間品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 302, b~c。

¹³² 詳《大方廣佛華嚴經》卷71〈39 入法界品〉。CBETA, T10, no. 279, p. 386, a。

¹³³ 詳《大方廣佛華嚴經》卷27〈22 十地品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 575, b。

¹³⁴ 詳《大方廣佛華嚴經》卷36〈33 離世間品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 633, b。

¹³⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷37〈33 離世間品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 637, c~p. 638, a。

¹³⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷53〈34 入法界品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 736, a。

心，悉令滿足……若諸菩薩安住如是十大法藏，則能獲得如是解脫、清淨、增長、積集、具足、出生、堅固、廣大、成就、安住、圓滿」。¹³⁷

從上述《華嚴經》中可看見菩薩成佛修行的「十種法門」都將「布施」置於第一個最主要的行門，但要達到「真正的布施」境界則需「三輪體空」，即不去執著我是一位「布施的人」。不去執著對方是一位「被我布施的人。不去執著「布施的東西」及「布施會得到的功德果報」，唯有達到「三輪體空」才能成就「佛道」，這點在《大般若波羅蜜多經》中有詳細的說明，經云：

若菩薩摩訶薩，行布施時「三輪」清淨。

一者：不執我為「施者」。

二者：不執彼為「受者」。

三者：不執「施」及「施果」。

是菩薩摩訶薩行布施時「三輪清淨」……所修「施」福，普施有情。於諸有情，都無所得。雖與有情，平等共有，迴向無上正等菩提。¹³⁸

很多人以為佛典教我們的「布施」只有與「錢」有關，其實佛在《雜寶藏經》中詳細的介紹有七種「布施」是不需要金錢的，內容有「眼施、顏施、言施、身施、心施、座施、房施」七種。經云：

一名眼施：常以好眼，視父母師長沙門婆羅門，不以惡眼，名為眼施……是名第一果報。

二名和顏悅色施：於父母師長沙門婆羅門，不顰蹙惡色……是名第二果報。

三名言辭施：於父母師長沙門婆羅門，出柔軟語，非麤惡言……是名第三果報。

四名身施：於父母師長沙門婆羅門，起迎禮拜，是名身施……是名第四果報。

五名心施：雖以上事供養，心不和善，不名為施；善心和善，深生供養，是名心施……是名心施第五果報。

六名床座施：若見父母師長沙門婆羅門，為敷床座令坐，乃至自以已所自坐，請使令坐……是名第六果報。

¹³⁷ 詳《大方廣佛華嚴經》卷21〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。CBETA, T10, no. 293, p. 758, a~b。

¹³⁸ 詳《大般若波羅蜜多經（第1卷～第200卷）》卷75〈21 淨道品〉。CBETA, T05, no. 220, p. 424, c。

七名房舍施：前父母師長沙門婆羅門，使屋舍之中得行來坐臥，即名房舍施……是名第七果報，是名七施。雖不損財物，獲大果報。¹³⁹

若用白話詮釋，內容如下：

- 一、眼施：常以善意的眼光去看待別人，不要用惡眼或白目去看別人。
- 二、顏施：常以微笑與別人相處，不要老是面帶憂愁或故意擺臭臉。
- 三、言施：對別人多說鼓勵、安慰、稱讚、謙讓、溫柔的話語。
- 四、身施：以身體用實際行動去幫助別人，如看到長輩時皆能站起來以示恭敬，或幫忙拎東西等等。
- 五、心施：以上四件事情，如果內心不和善、不甘心的做，那就不是真正的布施。必須要用歡喜心去做，而非不甘心、不情願的做。
- 六、座施：乘船坐車時，能將自己的座位讓給老弱婦孺。
- 七、房施：將自己空下來、沒使用的房子提供給別人休息或借宿。

所以即使一個人即使沒有錢，只要掌握這七點，也可以做出與布施「金錢」一樣的功德，如前所言「不輕小善」¹⁴⁰，任何「小小的善根」¹⁴¹都應該勤勞積集，方能成就最終的佛道。

七、結論

《華嚴經》的「心佛眾生」偈看似簡單，實際上有高深的哲理，本文以五個小標題研究的結論如下說明。

(一)「三心皆非內外中間」：「三心」皆「了不可得」，非在「內外中間」，至亦能「周遍法界」的隨緣在「內外中間」，進而推論出凡夫眾生仍有「我執、我相」，有一個「真實的觀察者的」在運作，故只能停滯在我們所見的「三維」地球空間，也只能擁有一個「點」或「位置」而已。

(二)「三者的一相觀」：主要以《華嚴經》之「知一切法相唯是一相」句¹⁴²為探討起點，並從「量子力學」角度說明人類的「意識」及「吾人的大腦、眾生的大腦、諸佛的大腦」中的「微管」都是密不可分的一種「糾纏」態。

(三)「三者的不離關係」：以「眾生亦度佛」的理念出發，說明若無「眾生」

¹³⁹ 詳《雜寶藏經》卷6：。CBETA, T04, no. 203, p. 479, a~b。

¹⁴⁰ 此語出自唐·法藏述《華嚴經探玄記》卷17〈33 離世間品〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 436, a。

¹⁴¹ 此語引自《大方廣佛華嚴經》卷29〈25 十迴向品〉云：「佛子！此菩薩摩訶薩隨所積集一切善根，所謂：小善根、大善根、廣善根……集無邊功德善根、勤修習菩薩業行善根、普覆育一切世間善根」。詳CBETA, T10, no. 279, p. 156, c~a。

¹⁴² 詳《大方廣佛華嚴經》卷44。CBETA, T10, no. 279, p. 234, c。

則亦無有「佛」的觀點，並從量子力學的「鬼魅似的遠距作用」來說明「心佛眾生」都是互相「糾纏」的「不離」狀態。並以「多重宇宙」論談到周遍法界中都有「心佛眾生」，而不知何者才是正本？副本的問題。

（四）「禪宗公案的解析」：歷代禪師如何用高深的般若智慧來解釋「心佛眾生」偈的「公案」問題。

（五）「三者實現的修持學」：從唐·宗密（780~841）大師云：「若頓悟自心『本來清淨』，元無煩惱，無漏智性，本自具足。此心即『佛』，畢竟無異」¹⁴³點出「心淨」為成佛的根本，並進一步探討「布施」與「成佛」有一定的關係。

最後，《華嚴經》上雖說「心佛及眾生，是三無差別」，筆者在寫完這篇論文後，對這首偈頌深感非常「不可思議」，故覺得應該再加上「皆不可思議」五個字以成就法義上的圓滿。為何？佛曾在《增壹阿含經》中說有四種「不可思議」的事：一「眾生」不可思議、二「世界」不可思議、三「龍國」不可思議、四「佛國」境界不可思議。¹⁴⁴在四種「不可思議」中，「眾生、佛國」就佔了二個，為何「眾生」也是屬於「不可思議」呢？《華嚴經》上曾說菩薩應學十法，而這十種法都在理解「眾生」為何是「不可思議」的經文，如經云：

何等為十？所謂：
 學知眾生無有邊。
 知眾生不可數。
 知眾生「不思議」。
 知眾生種種色。
 知眾生不可量。
 知眾生空。
 知眾生不自在。
 知眾生非真實。
 知眾生無所有。
 知眾生無自性。¹⁴⁵

從上面十條經文可知「眾生」的確是如此的「不可思議」，若再加上《華嚴經》云：「諸佛不思議，誰能思議佛？」¹⁴⁶及《大哀經》云：「如來知其往古過

¹⁴³ 詳唐·宗密述《禪源諸詮集都序》（亦名《禪那理行諸詮集》）卷1。CBETA, T48, no. 2015, p. 399, b。

¹⁴⁴ 詳《增壹阿含經》卷21〈29 苦樂品〉。CBETA, T02, no. 125, p. 657, a。

¹⁴⁵ 詳《大方廣佛華嚴經》卷8〈11 菩薩十住品〉。CBETA, T09, no. 278, p. 445, b。

¹⁴⁶ 詳《大方廣佛華嚴經》卷23〈24 兜率宮中偈讚品〉。CBETA, T10, no.

去，眾生之心，不可思議，不可稱量。」¹⁴⁷那麼就可成為法義圓滿的「心佛及眾生，是三無差別，皆不可思議」句也。

參考文獻：

1. 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》。八十卷。《大正藏》第十冊。
2. 東晉·佛跋跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》。六十卷。《大正藏》第九冊。
3. 唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》。四十卷。《大正藏》第十冊。
4. 唐·法藏《華嚴經探玄記》。二十卷。《大正藏》第三十五冊。
5. 唐·澄觀《大方廣佛華嚴經疏》。六十卷。《大正藏》第三十五冊。
6. 史蒂芬·霍金/原著，葉李華譯《胡桃裡的宇宙》(The universe in a nutshell)，台北：大塊文化出版，2001年11月。
7. 鄒方《果殼中的宇宙導讀》，湖南科技出版社，2007年12月。
8. 桂格·布萊登(Gregg Braden)原作，達娃譯《無量之網：一個讓你看見奇蹟，超越極限，心想事成的神祕境地》(The Divine Matrix: Bridging Time, Space, Miracles, and Belief)。台北：橡實文化出版。2010年02月。
9. 桂格·布萊登(Gregg Braden)原作，達娃譯《找回祈禱的力量：讓全宇宙一起為你祝福！》(Secrets of the Lost Mode of Prayer)。台北：橡實文化出版。2010年05月。
10. 朗達·拜恩(Rhonda Byrne)原作，謝明憲譯《祕密》(The Secret)。台北：方智出版。2007年06月。
11. 影片：我們到底知道多少續集：掉進兔子洞(What the BLEEP-Down the Rabbit Hole)。2006年美國發行。
12. 影片：PBS NOVA。片名：宇宙的結構之量子躍遷(PBS NOVA S39E07: The Fabric of the Cosmos Quantum Leap)。《PBS：新星第38-39季》2010年11月發行。
13. 影片：PBS NOVA。片名：宇宙的結構之多重宇宙(PBS NOVA S39E08: The Fabric of the Cosmos Universe or Multiverse)。《PBS：新星第38-39季》2010年11月發行。
14. 影片：「與摩根 弗裡曼一起探索宇宙的起源」第二季第一集：有死後之生嗎？英國2010年6月發行。

279, p. 123, c。

¹⁴⁷ 詳《大哀經》卷5〈17 知眾生本行品〉。CBETA, T13, no. 398, p. 431, b。

《華嚴經》禮佛行儀之美學意蘊

銘傳大學應用中文系 兼任助理教授
陳琪瑛

摘要

孔子對周代禮樂制度，以「郁郁乎文哉」形容其文采的燦爛，古代為了天子所蹈的八佾舞，即是美哉大禮的具體展現。宗教儀式亦如中國傳統的禮樂文化，於莊嚴儀式中，蘊育了善美，並於儀式中默化心靈。《華嚴經》最凸顯的行儀，當屬禮佛行儀，除了在〈入法界品〉善財每至一參必禮敬善知識之外，普賢菩薩十大願王中的第一願，即是禮敬諸佛，而普賢的禮敬諸佛，是能禮者與所禮者皆為遍虛空、遍法界，能所雙融，契入帝網珠不可思議的超美境界。

佛教的各類藝術表現，包括行儀之美，都有其深刻的法意，佛教在形式美的表現上，不只是為了表現而表現，而是有其目的，因此，本文對於佛教在形式美的表現，不以「藝術表現」稱之，而是稱為「藝術表法」。「藝術表法」既非美學上的專門用語，也非佛學名相，而是本文針對華嚴（乃至佛教）在美學的開發上，就藝術之美的載道表現所賦予之名。禮佛此一美妙的行儀，可以達到淨化身心、甚至體悟佛的境界，所以本文將以「藝術表法」來探討其蘊含的深意。

關鍵字：華嚴經、禮佛、表法

一、前言

禮敬諸佛是佛門行儀之一，此一儀式若僅止於形體上的動作，或是流於重複性的僵化形式，不僅不能契入佛教精神，也使個人失去活潑的生命力。佛教的各種儀式，都是契入佛法大海的表法，禮佛行儀是藉由禮佛的動作，趨入佛道，乃至契入甚深境界。而《華嚴經》中談到的禮佛行儀，將禮佛的境界遍及無限，當禮佛不再只是形體上的動作，而能「一身復現刹塵身，一一遍禮刹塵佛」，即能契入不可思議的華嚴境界，此一甚深美妙的儀式，是宗教、是藝術、也是不可思議的華嚴大美境界，本文為了方便詮釋禮佛行儀所具有的甚深內涵，將以「藝術表法」做為切入角度。

探討佛教行儀與美學藝術的關係，就筆者蒐羅的資料來看，學界目前僅見文化藝研所的《淨土行儀之藝術論》¹，然而行儀是需要美感的滋潤，才能成就其真、善、美、聖的境界，所以此一領域仍有待開發和投入研究。

二、藝術表法的內涵

將「藝術」與「表法」結合，造「藝術表法」此一新詞，而不以其他詞彙替代，是因於「藝術」與「表法」二詞的內涵。下即先就此二詞彙略作釋義，進而說明二者形成的詞彙——藝術表法：

（一）「藝術」釋義

「藝」字或「藝術」一詞，在中國古代的使用上，意思甚廣，泛指所有實務方面的藝能、技術²。而西方對「藝術」的界說，顏崑陽先生將西方各家對藝術的論見，從原則上立說，歸納出四點：

1. 藝術創作不離技術。
2. 藝術創作常以美、善為目的。
3. 藝術創作須有特定對象，並體現為成品。
4. 藝術作品必有一定的形式與內容。³

但這四點，若非就藝術「創作」立說，即是從藝術「作品」定義，沒有從「藝

¹ 王哲雄，1972，《淨土行儀之藝術論》，[文化大學藝術研究所](#)碩士論文。

² 顏崑陽，1985，《莊子藝術精神析論》p55-70，台北：華正

³ 同註一

術」本身的特性界義；然而，藝術本身的特性是「超越時空的原理」⁴，難以說明，所以，日本學者渡邊明認為，不當替藝術下定義，不過他提出不當替藝術下定義的理由，卻恰恰道出了藝術的特性：

第一，藝術要根據其本性進行直觀把握，需要人類精神的整體性體驗。就是說者是根據感覺和精神的協動而進行的生命性東西的體驗，將其用語言加以把握只會做得不全面。....

第二，...就其本來的性格而言，不是像自然科學那樣可以認作絕對客觀性的。....

第三，我們不給出定義，也是為了尊重藝術的開放性格...是完全自由的，樣態繁多且不斷翻新。在這一點上，藝術是未知、是神秘、是給人帶來驚喜的東西。⁵

藝術本身是開放的性格，人類以其整體的生命精神，才能直觀把捉的住，也因此，隨人、時、地的不同，可開發出不同的精采，不像自然科學的客觀準確。所以，對於藝術，我們不妨說，藝術接近生命，藝術可觸碰人類生命的內在美。

（二）「表法」釋義

「表法」一詞，並非佛教名相，而是一般使用的術語，所以在經典或論疏中，並沒有作過正式的定義，只是一種慣用語。比如澄觀於註疏《華嚴經》中，也曾用過「表法」一詞，但只是當作術語使用，並未專門解釋。首先節引澄觀疏中，提到「表法」一詞的經文：

壯年美貌，端正可喜，其髮紺青，右旋不亂，頂有肉髻，皮膚金色，頸文三道，額廣平正。眼目修廣如青蓮華，唇口丹潔如頻婆果，.....智慧廣博，猶如大海。於諸境界，心無所動.....無量天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩喉羅迦、釋梵護世、人與非人，前後圍繞.....⁶

此段經文是善財參見善見比丘時，見比丘身、心二相之莊嚴，及攝受眷屬之眾多，澄觀就此段經文疏云：

⁴ [日] 渡邊明 1991, 《藝術學》p26-27, 台北：駱駝

⁵ 同註三

⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈39 入法界品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 349, c3)

先見身勝相...於中七處平滿者，即師子上身相矣....二智慧下，明其心相，即止觀雙運....三無量下，明諸侍從，不無表法，恐煩不說。⁷

澄觀認為，無量天龍、夜叉以下的經文，雖無如前二段經文的直示身相莊嚴、行持雙契中道的蘊含；但並不表示無量天龍、夜叉等侍眾的圍繞，沒有表徵的佛法意涵，只是若一一說明，恐將煩瑣不堪，故略而不說。而澄觀疏云「不無表法」，可見他認為，前二段經文的描述皆有表法，而其中「表法」一詞，則是澄觀在行文當中，意指「表徵法意」的簡潔用法。也就是說，「表法」是古德在詮釋佛經，或事、或物、或句法當中，具有特殊意涵時所用的精簡詞彙。「表法」一詞除了意指表徵法意之外，並擴大意義為「表徵法意的法」：

從前中國，做官的人戴的帽子叫進賢冠，這個官帽是表法....它兩層像樓梯一樣，前面一層低，後面一層高，低的代表自己，高的代表後人，作臣子的念念當中都希望後人能高過自己。⁸

官帽是表法，是具有表徵意義的物件，至此，表法的意涵已由抽象變為具體的指涉。但是，亦如上文，淨空法師也是將表法當作一般詞彙使用，並未加以詮說。是以，對於「表法」一詞，若欲作嚴格的釋義，唯從「表」與「法」，兩個單詞中探索，進而結合二者，以定其義。

《佛學大辭典》對「表」的解釋是「表顯法事之旨趣」⁹，將一切法事的意旨、趣向，表顯出來，即為「表」之意。《禪源諸詮》言：

表謂顯其所是。又表者直示當體。¹⁰

將所當顯者，表顯、直示出來，即為「表」之義，總而言之，「表」字的用法即是彰顯、表示、象徵等義。而何謂「法」？

梵云達磨，此云法也，謂教理行果。唯識論云：法謂軌持，軌謂軌範，可生物解。持謂任持，任持自體。¹¹

凡是眼、耳、鼻、舌、身、意，一切可見、可聽、可嗅、可食、可觸、可思，或不可思的，皆為「法」字的指涉範圍，小的、大的，有形者、無形者，真實

⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷57〈39 入法界品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 933, c4)

⁸ 淨空法師，《認識佛教——幸福美滿的教育》，p157

⁹ 《佛學大辭典》p1243

¹⁰ 《禪源諸詮》，CBETA, T48, no. 2015, p. 406, b18

¹¹ 《法華經玄贊要集》卷5(CBETA, X34, no. 638, p. 276, a17-19 // Z 1:53, p. 277, d11-13 // R53, p. 554, b11-13)

者、虛妄者，事物其物者，道理其物者，都是法，所以，盡虛空界遍法界的一切事物，或非事物，皆悉為法。

「表」與「法」的意義都略作說明之後，可知，只要具有表示、象徵意義的事物、名稱、概念等等的法，即為「表法」。而佛學運用「表法」來傳達某種道理，即是藉著事物、或非事物，來表示、象徵某種意義。譬如：進官帽傳達你高我下之意，而手印、姿勢，乃至於一切的儀軌、文字，也都是傳達、象徵佛法大義的表法。

（三）「藝術表法」釋義

結合「藝術」與「表法」二詞所形成的詞彙——藝術表法，自然兼具二者的意涵。而為何須兼具二者之意，以詮說本經美學在「達用」上的藝術表現？

從表法之意可知，佛教運用各種事物、名稱……等等的表現手法，並不只是為表現而表現，而是有其象徵意義。而藝術表法就是以具有藝術性質的法，來象徵各種道理。所以，佛教的表法，展現的不只是單純的形式之美，而是蘊有意涵於其中。譬如佛經表「清淨」之意，常以「蓮華」為藝術表法：

普賢菩薩功德智慧具足莊嚴，猶如蓮華，不著三界一切塵垢。¹²

比喻廣大無量，則以「須彌山」為藝術表法：

悉以上妙諸供養具而為供養，所謂：華雲、鬘雲、天音樂雲、天傘蓋雲、天衣服雲、天種種香、塗香、燒香、末香、如是等雲，一一量如須彌山王。¹³

「光明」則表徵「智慧」，「黑暗」表徵「愚癡」：

譬如日出閻浮提，光明破暗悉無餘。¹⁴

佛經中的許多藝術表法具有意義，已為大眾的共識，其他較不熟稔的藝術表法，則常因於表相的美麗而忽略了其中的蘊意。例如各種的香、蕊、華、鬘……等等美好事物，也都是蘊有深意：

¹² 《大方廣佛華嚴經》卷 80〈39 入法界品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 442, c12)

¹³ 《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. 845, a2)

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 50〈37 如來出現品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 267, c14)

智慧為眾樂，戒品為香潔……。菩薩德如華，常發菩提分；菩薩願如鬘，恆繫眾生首。¹⁵

面對佛經中的藝術表法，人類要以整體的生命精神，直觀把握，才能契入藝術境界，也才能深體表法所象徵的意涵。以其具有表徵意涵，而需直觀契悟的雙重性格，是以，本文對華嚴美學的藝術媒材，即取具有扣動生命的特性的「藝術」，和佛學上用以表徵意義的事物的「表法」，而立「藝術表法」一詞。又一切法中，只要具有藝術性質，而能表示、象徵某一內涵意義的法，即為「藝術表法」。諸如：香雲花雨、法器供品等「物」，梵唄禮讚、法會祭典等「事」，乃至於一切將隱而未說者表現出來的「語言文字」，皆為「藝術表法」一詞的指涉範圍。

（四）藝術表法的特性

界明藝術表法的指涉範圍之後，進而探討藝術表法本身的特性，以明表法本身的限制、作用、功能。以下將藝術表法分為「相對」、「融通」與「絕對」三層次，循序漸進，層層深入，展現出佛法諸層面對藝術表法的不同認知：

1.相對的說：藝術表法是權巧方便，並非真實義

若將藝術表法與真實義相對待而言，藝術表法可說是權巧方便，非真實義。

形上存有的彰顯，必須藉助表法；但表法並非存有本身，只是藉以觸碰存有的工具。就如船筏，可借之渡至彼岸，但非彼岸；然不借船筏，無以渡至彼岸。又如白雪雖非棉花，但對未見過雪花之人，棉花等的表法，卻是借以進入白雪的世界、明白雪之形色的資助。所以，表法雖非真實意，然是寓有深層意味的權巧方便。楊英風先生言：

由於佛教藝術有其宗教內涵及圖象學上的意義，所以在造型要領之上，有更深層的精神建構。在佛教發展之始，是不以有形之素材來塑鑄佛的形象，法句譬喻經中就曾以「所行非常，謂興衰法。夫生輒死，此滅為樂」來揭示娑婆世界的有限性及無常性，所以早期人們僅以各種相關形相如法輪、蓮座、手印等來象徵佛。¹⁶

佛教深厚的理境精神，在藝術的展相上，常於一舉手、一投足中蘊含無窮。楊先生以《法句譬喻經》中的「所行非常，謂興衰法。夫生輒死，此滅為樂」為

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷59〈38 離世間品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 314, a18)

¹⁶ 楊英風，〈華嚴境界——談佛教藝術與中國造型美學〉，《海潮音》四期七十卷，p5-6

理論根據，說明早期佛教藝術因基於娑婆世界的有限，無法一體呈現佛的無限，故而以法輪、蓮座、手印等表法來象徵佛。

以表法象徵法意，於是形成佛教在造型藝術上有種種的表現；但佛教在造型藝術上的種種表現，並不是為了表現而表現，而是為了表意而表現，乃至緣此一善巧而悟入實相。但近代發展的美學觀，不僅是為表現而表現，且將表法的工具性價值提昇為終極目的：

在詩的語言中，突出達到了極限強度：它的使用本身就是目的，而把本來是文字表達的目標的交流擠到了背景上去，它不是用來為交流服務的，而是用來突出表達行為、語言行為本身。¹⁷

俄國形式主義對本世紀西方美學觀提出新的看法，他們將本是作為傳達工具的媒介，從交流作用中獨立出來，突出藝術表法本身的價值，使表法與表意的關係截斷，表法自身就是終點。西方美學認為，這是深化藝術表法的美學觀，因為此種美學觀，使藝術表法從次要地位躍身而出，開闢出表法自身，廣泛而獨立的審美特性。

但就佛教來說，藝術表法的價值，並不在於開出表法自身的審美特性，而是重在眾生能否由藝術表法而透進真實義中，否則都是顛倒見：

如來已離三種顛倒，所謂想倒、心倒、見倒。¹⁸

佛教認為，對色、聲、香、味、觸、法等六塵的想法不合理，即是想顛倒；對於事相上的理，計量、揣度、推測，此為見顛倒；對於萬事萬物，以虛妄非正見的心去認識，此為心顛倒。因此，眾生對萬法如果不能正思維，而在法上妄取執著，乃至於法上更造諸法，佛教認為都是顛倒。藝術表法既也為諸法之一，就佛教而言，自不應妄取執著，乃至於法上更造諸法，所謂「法尚應捨，何況非法！」（《金剛經》）

所以，在具體的藝術形相等表現手法上來說，俄國形式主義與佛教（亦即華嚴）的美學觀，恰巧背反。對佛教來說，形式主義的美學觀是本末倒置，並且走向隱沒實相、知解不斷的識見。眾生無法透入藝術表法隱含的真實義，這是無可奈何的無明執著所致；但將作為表義工具的表法，由工具性價值提昇為終極目的時、由次要地位提昇出來時，超越的形上意義也在同時被拉下，乃至就此隱蔽，而本是借以令眾生開示悟入諸佛知見的表法，至此則離本來面目愈行愈遠。所以，對於佛教（亦即華嚴）在具體的藝術形相等相用之層面上所開

¹⁷ 王志敏、方珊，1989，《佛教與美學》，p223，遼寧人民出版社

¹⁸ 《大般涅槃經》卷33〈24 迦葉菩薩品〉(CBETA, T12, no. 375, p. 829, c8)

出的美學，首須把握藝術表法是作為工具性價值的善巧方便，而不是只是為表現而表現的藝術形相；若不如此，所開出的美學，則非佛教的美學觀，而是有執存有論的美學觀。

2.融通的說：藝術表法是有相亦無相的方便般若

若將藝術表法與真實義的對待性融通，藝術表法是有相亦無相的方便般若。

藝術表法非真實義，只作為工具性價值的善巧方便，所以不應有所執取。雖不應有所取執，但亦不能棄之如蔽蔕，因為它們都是入道的途徑，故而不可廢置，而佛菩薩亦以此度眾。所以，佛教中的藝術表法，應稱之為「方便般若」：

方便般若：方便智與般若慧也，致實理曰般若慧，通權謀之智曰方便智。¹⁹

方便般若是基於般若空慧，隨緣依方便智，權巧安立的種種善巧，眾生緣之以入實理，然種種善巧之安立，實無安立：

一切佛法依慈悲，慈悲復依方便立，方便依智智依慧，無礙慧身無所依。²⁰

一切佛法皆因慈悲眾生而立的，所以，佛教當中的一切藝術表法，也是因於智者悲心深切而立的。而悲願的深切，也要隨緣依方便智安立；方便智要依般若空慧，才能運行無礙。而般若空慧所依者何？無所依者，不再需要依靠任何一法，其本身就已圓滿究竟、自滿自足。智者以般若空慧，權巧施設方便法，知萬法無來亦無去，「了知諸法性寂滅，如鳥飛空無有跡。」（〈如來出現品〉）所以，善巧施設的藝術表法，雖說有相，實則無相：

一切世間中，處處轉法輪；無性無所轉，導師方便說。²¹

世間所有經書技術，如五地中說，皆自然而行，不假功用。²²

巧以言辭說諸法，不取文字音聲相。²³

¹⁹ 《佛學大辭典》p622

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷50〈37 如來出現品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 265, c26)

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷13〈9 光明覺品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 65, a5)

²² 《大方廣佛華嚴經》卷37〈26 十地品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 197, a21)

但「諸取著凡夫」(〈須彌頂上偈讚品〉)，對種種的善巧方便，認為是有相，有來也有去，故起取著心，所以，雖然藝術表法是方便般若，但眾生執持為有相，則透不進表徵的意含。「若見諸相非相，即見如來。」(《金剛經》)若能由有世間相的萬法，直觀照見其無世間相狀，即能契入表法所蘊含的真實義中：

欲以譬喻而顯示，終無有喻能喻此；然諸智慧聰達人，因於譬故解其義。²⁴

諸佛所行無上道，一切眾生莫能測；示以種種方便法，淨眼諦觀能悉了。²⁵

乃至得諸佛神力加被：

勝法微妙音，譬喻字相應；無量佛神力，咸來入我身。²⁶

總之，智慧聰達人明表法為「無所從來無所去」(〈如來出現品〉)的方便般若，故能由之入道；而取著凡夫則執為實有，故為表法所轉。

3.絕對的說：藝術表法攝受性靈，一即一切

站在華嚴絕對的立場來說，則可說，藝術表法攝受性靈，一即一切。

藝術表法既為方便般若，是入道的資糧，所以，進一步我們要討論，藝術表法在入道上，有何特出之處？

佛教攝受眾生的方法當中，教理經論開啟眾生智慧，得慧解脫；機境表法攝受眾生性靈，心離貪愛，得心解脫²⁷。理論與藝術表法，契領眾生入道的進路並不相同：教理經論建立眾生的正知見，但彈性小，聞法者順著理論思考，客觀性強，啟發性少；而藝術表法隨人、時、地的不同，開示出不同的意義和境界，主觀性強，啟發性大。下即從藝術表法本身的開放性，與眾生相應於表法的心理現象，略述表法在入道上的特性：

(1)華嚴美學的藝術表法，一即一切

含意於事相之中的藝術表法，不以直說意義的論理性方式表意，而以象立言。以直說意義的論理性方式表意，則只此一意義，別無他義，無窮的意義至此有了限指性；以不明言意義的象立言，反而可以含意無窮，有無限的可能，譬如蓮華，一般人見其顏色、紋理、姿態之美，周敦頤則見其為出污泥而不染

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷37〈26 十地品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 196, a7)

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷15〈12 賢首品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 78, b27)

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷2〈1 世主妙嚴品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 6, c16)

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷34〈26 十地品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 181, a8)

²⁷ 《大乘義章》卷20：「一心解脫。斷除四住。功德心淨。二慧解脫。除滅無明。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 851, b2-3)

的出染之美，海雲比丘則因見蓮華而開敷心華，現主客一如的清淨光明大美，所以，禪門祖師揚棄理論教法，藉一機一境啟發眾生開悟，因為表法的開放性大，有彈性，可能性多，聞法者不會因之而受限於某種意義下，反而能作無窮的開發，所以古人言：「言不盡意，故以立象。」

表法不僅開放性大，而且，一即一切，雖然各個表法有其各自相應的意含，譬如唱「阿」字，名「以菩薩威力，入無差別境界」；唱「多」字，名「無邊差別門」；唱「波」字，名「普照法界」...（〈入法界品〉），雖有不同的差別名稱，但是皆得入般若波羅蜜門，所以，表法雖有多樣，各個不同，然各自具有無窮性，一一皆可通向全體，一即一切，是以讚《華嚴經》偈言：

四十二字妙陀羅，字字包含義理多，阿耨梵韻滿娑婆，功德大，法界沐恩波。²⁸

(2)藝術表法攝受性靈，直觀契悟藝術三昧

人面對不同的境界，相應的心識會因之而異：面對教理論說，所興發的是理性的思辨；面對藝術表法，升起的是感性的直覺，感受代替了思辨。而感受是存在的「當下」，思辨是理論的「推演」，所以，即將開悟者，又臨適恰的機境表法現前，於剎那間即開悟，因為它觸碰的是整個身心的脹滿感受，而不是流轉分明的意識，是以曉雲法師即言，藝術可契入三昧定境之中，而提出「藝術三昧」一詞：

.....藝術三昧，我（曉雲法師）只能用「正定正受」四個字，讓有興趣的人容易了解。「正定正受」，就是三昧，又叫做「等持」，平等的受持.....²⁹

藝術表法攝受性靈，掃蕩思辨，體會淺者，於欣賞中與善心所相應；體會深者，緣入「藝術三昧」之樂。曉雲法師並以「無念無想，納法在心」的正受，闡發藝術三昧之義：

.....「正受」，心無動亂、心無浮動、心不升沉，在那種所謂正住中，一念不旁生，沒有從旁生之種種雜念，...是怎樣的「受」？我要用「三昧」的另一名稱來解釋，叫做「得法樂受持」。得到法樂，當時心之平靜和諧，語言道斷，自然生起一種悠然自得，這種叫做法樂。更深一層、也更普遍的解釋，在我們這種寧靜的心境，充滿和諧，什麼問題都

²⁸ 《諸經日誦集要》卷3(CBETA, J19, no. B044, p. 182, b5)

²⁹ 曉雲法師，《佛教藝術論集》p28-30，原泉出版社

沒有。...問題是什麼？就是有長有短，...不得寧靜，就是由於這個分別相。³⁰

分別心使問題都來了，不得寧靜，更無法契入平等理體，「眾生妄分別，是佛是世界；了達法性者，無佛無世界。」(〈兜率宮中偈讚品〉)但進入藝術三昧，無有分別對立，心無動亂、心無浮動、心不升沉，平靜和諧，心與境界交融合一，恬美安詳，一切是如此的美好平等，不可言說，曉雲法師稱此為法樂，並認為，「對於藝術有一種深深的感受，可以影響我們福慧雙修」³¹：

...依佛法來講「安靜」一個妄念都不生，就叫做有智慧；善念增長，就會有福德。原則上以這樣來解釋「藝術三昧」這個名稱，就可以叫做福慧雙修。³²

凡夫大眾的性向各別，佛教八萬四千法門，即是應眾生根機而施設的，欲令眾生開示悟入諸佛知見。而藝術表法此一方便法，其普攝性大，眾生可在與藝術表法的能所雙泯、無有分別的對待之中，契入一體圓融的真義；而因妄念不生，善念增長，是以福慧雙修。

藝術表法此一方便，雖異於其它方便法的路，然而，殊途同歸。下由《華嚴經》的禮佛行儀之美，具體呈展藝術表法由美而攝受眾生入道的進程。

三、禮佛行儀之美

許多儀式深富美感境界，宗教的儀式中又蘊含了甚深法意，下先概介十種禮佛行儀，進而說明禮佛行儀的藝術性質，及其默化心靈，乃至入宗教藝術超美境界的功用：

(一) 十種禮佛行儀

澄觀大師據勒那三藏的七種禮佛行儀，依程度深淺，增為十種³³：

(一) 我慢禮：如碓上下，身雖禮拜而心馳蕩，為色身所障，自恃高貴無恭敬心。

(二) 唱和禮：高聲喧雜，辭句渾亂，人禮我禮，缺乏至誠懇切的意念，為意業不敬。以上二者，皆不合禮敬行儀。

³⁰ 同註 27

³¹ 曉雲法師，《佛教藝術論集》p30，原泉出版社

³² 同註 29

³³ 《華嚴經行願品疏》卷 10(CBETA, X05, no. 227, p. 193, a15 // Z 1:7, p. 380, c12 // R7, p. 760, a12)

(三) 恭敬禮：五體投地，運心觀想，捧足殷重，三業相應，虔誠恭敬，為禮敬的標準行儀。

(四) 無相禮：深入法性，離能所相，觀自本性，令心佛相互為用，則能所相薰，了知心佛一體，當體即空，遠離能禮所禮之相。

(五) 起用禮：無能所相，並普運身心，發廣大心，遍入法界體，如影普遍，稱體起用，理事無礙，此禮不可以有形的禮限度。

(六) 內觀禮：心外無佛，佛外無心，禮自性法身中佛，不向外求。

(七) 實相禮：內觀自佛，外觀他佛，性皆空寂，體用不二，即能所無能所，自他雙泯，證入法性，實相無相，皆是同一實相的法身體性。

(八) 大悲禮：觀大地一切苦惱眾生，皆在我心中，故隨一一禮，皆普代眾生懺悔，受無量苦，悲心禮敬而激發砥礪。

(九) 總攝禮：總攝三至八門，為觀照禮。

(十) 無盡禮：此禮入帝網境界，若佛若禮，相互攝入，重重無盡，為普賢大禮。以稱性智，禮稱性佛，依報正報轉成光明法藏，俱無窮盡。

(二) 禮佛行儀的藝術性質

將禮佛行儀視為藝術活動，可以從藝術的起源說起。有一種說法認為，今日能見到的藝術行為，如舞蹈、音樂、雕刻、繪畫、詩歌、戲劇等，多數都能追溯到原始的宗教儀式——巫術：

藝術的原始狀態與巫術具有密切的關係。³⁴

持這種觀點的人認為：巫術的舞蹈、戲劇、音樂，具有藝術的原始性形體；咒文具有詩的韻律，且進行具象性描寫，所以，宗教儀式具足了藝術性質³⁵。而禮佛儀式在方便攝受眾生的入道階段，也借助有相的藝術媒材，諸如：深具音樂性的梵唄、如詩般成韻的懺文、造型豐富的圖像、莊嚴典麗的佛堂陳設...等等，而這些具有宗教氣質的儀軌，在進入無相禮的深層禮佛之後，宗教性格則從他力轉入自力，而藝術性質也由一般的藝術情意，化入藝術的超越境界。

下由禮佛儀式本身的藝術性質，和禮佛儀式中的直接媒材——佛像的造型莊嚴，具體解析將禮佛行儀視為藝術活動的理由：

1. 禮拜對象造型莊嚴

在禮佛行儀中，藉之為助緣的藝術表法是佛像造型。佛像的莊嚴美好，

³⁴ 關於巫術與藝術的相關性，詳可參見〔日〕渡邊晧1991，《藝術學》p237-252，台北：駱駝

³⁵ 同上

《華嚴經》以九十七相展現如來之美，九十七相為：頂三十二相、眉間一相、眼一相、鼻一相、舌四相、上齧一相、牙四相、齒一相、唇一相、頸一相、肩五相、胸十一相、手十三相、陰藏一相、坐處二相、髀二相、臚三相、足十三相。下列舉第一頂相，與第九十七足相：

如來頂上有三十二寶莊嚴大人相，其中有大人相，名光照一切方普放無量大光明網，一切妙寶以為莊嚴，寶髮周遍，柔軟密緻，一一咸放摩尼寶光，充滿一切無邊世界，悉現佛身色相圓滿，是為一。……

如來左足指端有大人相，名現一切佛神變雲，不思議佛光明月燄普香摩尼寶燄輪以為莊嚴，放眾寶色清淨光明，充滿一切諸世界海，於中示現一切諸佛及諸菩薩，演說一切諸佛法海，是為九十七。³⁶

讚佛偈云：「相好光明無等倫」，本經標舉的九十七相，只是在如來相海莊嚴中，略舉陳述。至於菩薩的法相，則因修行次第而漸趨莊嚴圓滿，試觀證入善法行的不動優婆夷：

見其形色端正殊妙，十方世界一切女人無有能及，況其過者，唯除如來，及以一切灌頂菩薩。口出妙香，宮殿莊嚴...。見此女人其身自在不可思議，色相顏容世無與等，光明洞徹物無能障...。其身毛孔恆出妙香，眷屬無邊，功德第一。³⁷

佛菩薩的相好莊嚴，在造型藝術上已成為世界各國珍藏的藝術品，從石雕、木刻，到書畫、刺繡，各種材質都曾用以塑模佛像，而且在樣式上，坐姿、手印、珠冠、纓飾、蓮台...等等，有著多樣豐富的變化，使佛像在圖像美學上，璀璨亮麗。所以，就觀照的對象來講，極具有藝術性質；但客體對象具有藝術性質，只能說客體有藝術性，並不能含攝整個禮佛行儀的活動也具有藝術性質，因此，下更進一步地討論，禮佛活動本身的藝術性。

2. 禮佛儀式表現美感

禮佛活動具有的藝術性，可從觀禮者欣賞的角度，與行禮者感受之美，兩方面來談：

(1) 觀禮之美：禮佛行儀之美，就旁觀者的角度欣賞，具足了舞蹈性、音樂性，和節奏性，行禮者於舒緩的叩拜中，柔軟的肢體語言有如舞蹈；起落有致的動作猶似合拍子的節奏；衣襟於起落間形成的波紋，亦如音樂的流動。而於肅穆的大殿中，扣響清亮的引磬、破曉的晨鐘、與黃昏的暮鼓，使整個禮佛

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷48〈34 如來十身相海品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 255, c8)

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷66〈39 入法界品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 358, c1)

行儀，從有形的肢體運轉、手勢開合、衣襟流動、梵音悠揚，至無形的韻律、節奏、風格、旋律，呈現了美感的攝受力。

此外，大眾共行禮佛、繞佛之行儀，於盛大中呈現和諧、完整、統一的和合之美。尤其是拜懺儀式，東西邊交疊唱誦的合唱音聲，輪替禮佛的結合變化，充份表現參差錯落之美。

(2)行禮之美：欣賞的角度，與親臨禮佛的美感愉悅，在感受上有極大的差異；而行禮者又依其禮佛的層次的不同，當下證入各自不同的境界。譬如行我慢、唱和禮者，對於禮佛，只覺身體的操勞、心意的煩亂，但對行無盡禮的普賢菩薩而言，禮佛即進入華嚴重重無盡的境界，廣大深邃，光明遍照，法味無窮。所以，禮佛行儀如人飲水，冷暖自知，旁人體會不得。

禮佛行儀的藝術形式是「單純相同形式（動作）的無限反復」³⁸，在美感上，異於一般藝術形式的多樣化，蔣勳先生認為，單純相同形式的無限反復，是宗教藝術催眠人的感官進入超理性的一種技法：

宗教藝術為了渲染超自然的巨力，常常運用單元重複的技法，使人的感官進入超理性的狀況，是用近於迷狂的催眠，使人產生精神上從現世的游離與超升。我們看到雲崗石窟中就常常有在一個佛龕壁面上遍布上千上萬同樣佛像的單元重複做法，使視覺上產生一種單音連續的合唱，進入宗教吟誦般的昇華境界。³⁹

宗教的超理性，一般是隱沒人的覺性，進入情緒性的迷狂；但佛教是覺性的教育，在禮佛行儀中，心念的覺性不夠，僅在形式上依樣畫葫，在十種禮佛種類中，是不合禮佛行儀，所以，佛教在藝術形式的單一化，並不是為了催眠人的精神，而是使人的精神性靈，由點、至線、至面的安定：

單純相同動作形式的無限反復中，不僅賦有安定思想感情等心理活動之消極性作用，亦且寓有積極的創造性，前述之由點線面的安定調和到整體的安定調和，就是所謂「淨化作用」之過程。⁴⁰

文飾繁複的儀節，雖見其形式甚美，但往往在繁複儀式中，眼花遑亂，情意不得安定。而禮佛儀式則在單純的形式中，帶給行者由點、到線、到面的安定調和，在藝術中，正是淨化的過程，所以，掘發禮佛儀式的深層美感，應就藝術淨化的美育功能上來談，主體於禮敬諸佛時，能禮所禮相互攝入，於攝入中昇

³⁸ 王哲雄，1972，《淨土行儀之藝術論》p45，文化藝研所

³⁹ 蔣勳，《美的沉思》p68

⁴⁰ [日]渡邊暉1991，《藝術學》p47，台北：駱駝

華了心靈，完成高明的藝術淨化作用，而這也才是禮佛行儀之所以具有藝術性質的核心因素。

（三）禮佛行儀的美育功能

美學對於藝術問題的思考，不僅是藝術的形式和內部的結構，同時也要研究：藝術與人的關係？藝術對人的價值取向，精神超越有何作用？在人的審美心理上，有何特出之處？中外歷史上，對藝術的作用都曾提出看法：

孔子指出藝術的「興、觀、群、怨」作用，席勒看到藝術對人的「人性復歸」作用，王國維認為藝術可收「情育」之效...人們普遍認為，這種將藝術本體與人的本體聯繫起來，去揭示人的感性的審美生成潛在規律的是藝術的人格心靈審美化——美育的功能。⁴¹

歷來都認為，藝術對人的心靈有審美化的美育功能，藝術不是只娛樂感官，深度的審美活動是使存在的生命本質，在審美的過程，或淨化、或純化、或深刻化。而禮佛行儀是一種深度的藝術活動，在禮佛過程中，心靈的變化不僅是審美體驗中的「藝術淨化」，且是「藝術超越」。下由美學理論的「模倣說」及「藝術淨化」，探討禮佛行儀的藝術性質，及其藝術超越：

1. 觀像禮佛的藝術模倣

精心塑造的佛像，或其它菩薩聖眾的造像，皆是富於傳達力的藝術品，行禮者緣此一藝術表法，直觀照見表法下的蘊含，喚起本具的佛性，與佛相應，藉同一動作的單純反復，強化意識經驗，成為行儀者精神生命的一部分，興發效法之心，此就西方美學理論而言，稱之為「模倣」。

模倣說最早提出者使柏拉圖，亞里士多德繼而發輝與修正，而他們的模倣說，是從藝術發生的立場上來談，劉昌元先生將亞氏的模倣說，歸納為三方面解釋：

首先由創作過程看，模倣指的是 臨模他人作品； 再現一外物或內心情感。

第二，由作品本身看，模倣指的是作品與其所再現對象之間的相似性。最後，由觀賞者之反應看，模倣指的是觀賞者對作品所表現的行動與情感的學習。⁴²

亞氏所謂的「模倣」，不是僅在外形上複製，而是因欲求與對象相似，而在情

⁴¹ 胡經之 1992, 《文藝美學》 p373-374, 北京大學出版社。

⁴² 劉昌元 1986, 《西方美學導論》 p293, 台北：聯經

意上有所相聯，從創作到成品，乃至於觀賞者，都是如此。而禮佛行儀中，藝術媒材－佛像－的創作，到成品，乃至於觀像者，皆欲與佛相聯，尤其就禮佛行者而言，佛像蘊含著佛的精神與人格，禮佛的儀式就是藉以激發禮佛者希賢希聖的行願，模倣禮敬的對象。

亞氏的模倣說，是就理論上立論，近代美學理論則從審美心理上作內在的分析，而在「模倣說」上，提出「內模倣」，谷魯司在他的名著《動物的遊戲》中說：

一個小孩子在路上看見許多小孩子在戲逐一個同伴，站住旁觀了幾分鐘，越看越高興，最後也跟著他們追逐。在我看來，這幾分鐘的旁觀就是對於那運動現象的最初步的美感觀賞，這裏已經有內模倣。⁴³

模倣是人的下意識的衝動，譬如見人微笑，自己也隨之微笑，看籃球賽，手足的筋肉也躍躍欲動。不過谷魯司認為，尋常知覺的模倣與美感的模倣不同，尋常知覺的模倣大半是筋肉的動作，美感的模倣則是隱在內面不發現出來：

像好讀描寫海上生活的書籍的少年們常想當水手，讀《少年維特的煩惱》的人們想自殺，都是模倣的好例。⁴⁴

在美感的觀賞中，主客交融而起內模倣，心靈性情於無形中不自覺地模倣了客體對象，所以，賞竹而虛心，觀梅而堅忍，於山水中而清靈洒落，人的精神情操，即在藝術對象的獨有特性中，默化涵養。而禮佛行儀的美育功能，也正是在觀佛禮敬中，佛像造形所散放的獨有特質，乃至因知禮敬對象的精神與人格，為吾人起美感的內模倣。譬如千手觀音的造型特色，予人的感受，陳清香教授分析為：

……千手觀音像首先予人以安定感，也意味著教人修「定」，從雙腿盤膝結跏趺坐，就是定的開始，一雙手上下重疊於足心上或腹前，也就稱之為「禪定印」；其次在雙肩、在頭部、在鼻樑、眉宇間等，在在表示「定」。……

其次，千手觀音像，在兩眉之中，或額前正中，往往畫上白毫，（也有畫第三隻眼者）白毫象徵光明，千手中有持物為日輪、月輪、也象徵光明，在具體手臂身後，由千手組成的圖輪光環，是大悲像的光背，更象徵光明，…而光明就是智慧的象徵。

⁴³ 谷魯司《動物的遊戲》轉引自朱光潛1987，《文藝心理學》p74，台北：建宏

⁴⁴ 劉昌元1986，《西方美學導論》p75，台北：聯經

再者，歷代所遺的觀音像，除了極少數例外，一般的五官均端正圓滿，而兩眼恆是垂簾，此種眼簾下垂所表現的正是「慈悲」、「含容」。⁴⁵

佛像造型是一種藝術表法，所以，各種造型有其各自的涵意，也予人不同的感受，如陳教授舉出觀音像予人安定、智慧、慈悲等的感覺。而不同的藝術造型予人的不同的感受，能使觀賞者於濡染之既久，自然而現其感覺。禮佛者於行儀中，觀照佛像而興美感之模倣，默化之既久，自然則現安定、智慧、慈悲的氣質，乃至學習模倣禮敬對象的深弘行願，高邁修養，而這些都是禮佛行儀的美育功能。

但有相禮佛是模倣對象的美感活動，有模倣的客體，與主體對立，此所成就的美育功能，就十種禮佛種類來說，只達標準的禮佛行儀——恭敬禮，須再深入轉精，才能得禮佛的藝術三昧。

2.無相禮至無盡禮的藝術三昧

曉雲法師於《佛教藝術論集》中記述，曾經在佛像的攝受下，忘我地跪拜，而體會到佛教藝術的三昧攝受：

我到阿姜塔，描寫一丈四尺高的佛像，不由自主，我的雙膝就跪下去，地上還是有很多大石頭，一個個洞，一直到我感覺到微微痛了，我才知道我跪下。從我本人的經驗來講，的的確確藝術有三昧，攝受人。⁴⁶

法師面對佛像的當下，不自禁的跪拜，地上石頭、坑洞扎在腿上的疼痛，都未曾發覺，無有我相的完全投入，佛教藝術的攝受，法師感受到，如入三昧定境：

……我們不能分析這個佛像怎麼美，這尊佛像顏色怎麼好，這些語言系統都是多餘，當體攝住...。超越佛像顏色的構造，尤其是佛像那一種莊嚴的氣氛，就好像整個人在止靜寂滅之間，得到很大的受用。⁴⁷

佛像的攝受，使禮佛者一點念頭都沒有，當體攝住，此中深層的藝術淨化作用，不只是「過剩的感情滌清或淨化」(一般藝術的淨化作用)，且在泯滅對立、截斷思維當中，與善心所相應，開啟佛種，增長善根，深體法樂，是以，法師稱為「藝術三昧」，以別於一般所謂的藝術淨化作用：

⁴⁵ 陳清香，〈佛教與中國藝術——千手觀音像造形研究〉p12（發表在民國八一年三月二七、二八日，輔仁大學主辦的「宗教與文化國際學術研討會」）

⁴⁶ 曉雲法師，《佛教藝術論集》p29，原泉出版社

⁴⁷ 曉雲法師，《佛教藝術論集》p29，原泉出版社

音樂所以應該學習，不是為一種好處，而是為許多好處...。當聽到聖樂時，就達到神迷的狂迷狀態，清醒後就像受到治療與淨化一樣那些受憐憫與恐懼以及其他情感影響的人一定有類似經驗。其他易受這些情感影響的人也可受到（音樂的）淨化，並在心靈中感到輕鬆及愉快，這樣具有淨化力的音樂就可給人類帶來無邪的快感。⁴⁸

亞里斯多德認為，一般的藝術淨化作用，給人類帶來的是無邪的快感，使恐懼煩悶的情緒滌淨。但西方藝術不能帶給人類凝定的超美境界，因為西方藝術是以雄偉的、壯麗的、形式上的美，填滿、佔據觀賞者的心靈，讓觀者在飽滿的美感經驗中，將不好的情緒轉移、渲瀉。而禮佛行儀，乃至於佛教的藝術，皆以無相為本，不以飽滿的美感充塞觀者心靈，更重在讓觀者契入無相精神的超美境界，因而，在形式上雖然單一重覆，但在境界上則不斷地超越深化，而禮佛者以無相禮佛後，才能體會禮佛的藝術三昧，乃至入無盡禮的深層禮佛境界，正如禮佛偈誦云：

能禮所禮性空寂 感應道交難思議
我此道場如帝珠 諸佛菩薩影現中
我身影現諸佛前 頭面接足皈命禮⁴⁹

能禮的人與所禮的佛，所現身相皆緣起如幻，性本空寂，以無相故，心佛相應，能所相薰，感應道交不可思議；以無身故，影現幻化一切色身禮敬諸佛，因而如帝網珠，能所交融，相互攝入，展現重重無盡的禮佛行儀，在五體投地皈命禮中，定慧等持，福慧雙修，因而能離諸纏縛，同登淨域，臻於藝術淨化的超美境界，但必須如經上所言：

虛空界盡，我禮乃盡。以虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，我禮乃盡...。念念相續，無有間斷；身語意業，無有疲厭。⁵⁰

如此真切誠懇，悲心深切，無有疲厭，才能深體無盡禮的藝術三昧。三業清淨的無相禮佛，不僅深化一般行儀的美育功能，而且開廣時空定限的行儀禮制，在有限的行儀中，卻展現無限時空的禮佛行儀：

⁴⁸ 胡經之，1992，《文藝美學》p299，北京大學出版社

⁴⁹ 《在家律要廣集》卷3(CBETA, X60, no. 1123, p. 541, a23 // Z 2:11, p. 449, c9 // R106, p. 898, a9)

⁵⁰ 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. 844, c21)

所有十方世界中，三世一切人師子；我以清淨身語意，一切遍禮盡餘。
普賢行願威神力，普現一切如來前；一身復現刹塵身，一一遍禮刹塵
佛。⁵¹

禮佛行儀統攝身、口、意三業與境界為一體，成為善美合一的宗教藝術，廣攝種種藝術作用，並由之體悟超越精神，成就佛教藝術的超美境界。

四、結論

作為宗教性活動的禮佛行儀，在道場一般是屬於基礎的修行工夫，但是佛教的任何一種法門，都是用來表徵法義，並由之入道、進而契入甚深境界。因此，禮敬佛像此一宗教活動，也可以有不同層次的進入，或是形式化的無心禮拜，或是有相的恭敬禮拜，或是昇華至無相的超越境界，乃至與華嚴帝網境界相冥合，當禮佛行儀融入於藝術三昧的消融境界之時，禮佛行儀不再只是一般的活動形式，而是真善美聖合一的藝術表法。

⁵¹ 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. 847, a3)

參考文獻：

1.原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。BETA, T10, no. 279。
 《大方廣佛華嚴經疏》。BETA, T35, no. 1735。
 《禪源諸詮》。BETA, T48, no. 2015。
 《法華經玄贊要集》卷5。CBETA, X34, no. 638。
 《大乘義章》。BETA, T44, no. 1851)。
 《諸經日誦集要》。BETA, J19, no. B044。
 《在家律要廣集》。BETA, X60, no. 1123。

2.中日文專書、論文

- 王哲雄（1972）。《淨土行儀之藝術論》。文化藝研所。
 王志敏、方珊（1989）。《佛教與美學》。遼寧人民出版社。
 朱光潛（1987）。《文藝心理學》。台北：建宏。
 胡經之（1992）。《文藝美學》。北京大學出版社。
 陳清香（1992），〈佛教與中國藝術——千手觀音像造形研究〉。（發表在民國八一年三月二七、二八日，輔仁大學主辦的「宗教與文化國際學術研討會」）
 〔日〕渡邊晁（1991）。《藝術學》。台北：駱駝。
 楊英風。〈華嚴境界——談佛教藝術與中國造型美學〉。《海潮音》四期七十卷。
 劉昌元（1986）。《西方美學導論》。台北：聯經。
 蔣勳（1990）。《美的沉思》。台北：雄獅。
 曉雲法師（1991）。《佛教藝術論集》。原泉出版社。
 顏崑陽（1985）。《莊子藝術精神析論》。台北：華正。

智儼思想來源論考

華梵大學佛教學系 助理教授
李治華

摘要

華嚴宗二祖智儼，草創並奠基了華嚴宗的教義。智儼十二歲時被杜順攜於至相寺，令其高足達法師教誨。智儼十四歲起，從學於攝論學派，二十歲起廣學經論，後歸宗於《華嚴經》，即至地論學派下聽研此經。五十七歲後的《五十要問答》中開始對於玄奘的新譯經論與唯識學多所注意與判攝，又論及三階教思想。六十三歲後的《孔目章》中形成小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）的五教判，五教判多少受到了天台判教的影響，其中的頓教之說，則可能與禪宗思想有關。智儼臨終願生西方淨土，也是淨土教的奉行著。此外，在《孔目章》中也出現《莊子·齊物論》的相關思想，從佛教中國化的歷程反省，莊子思想對華嚴思想的開展應有相當的影響。智儼博通經論，思想來源異常複雜，前述是智儼思想中較為重要或特殊的部份，本文大體依序論考。

關鍵字：華嚴、智儼、杜順、要問答、孔目章

一、前言

華嚴宗二祖智儼（602-668）是華嚴宗教義的奠基者，華嚴宗教義的基本規模是由智儼所創建的，華嚴宗是中國佛教的理論高峰，智儼是如何從當時的佛教思想中，繼承、批判、創造、發展，奠定出華嚴宗教義的基本規模？從研究智儼中，可以看到形成中國佛教理論頂峰華嚴宗教義的原初創建過程。本文是繼拙文〈智儼生平及其著作考察〉之後，更加考論智儼思想的來源。¹

智儼十二歲時被杜順（558-642）攜於至相寺，令其高足達法師（？）教誨。智儼十四歲起，從學於攝論學派，二十歲起廣學經論，後歸宗於《華嚴經》，即至地論學派下聽研此經。五十七歲後的《五十要問答》中開始對於玄奘（602-664）的新譯經論與唯識學多所注意與判攝，又論及三階教思想。六十三歲後的《孔目章》中形成小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘）的五教判，五教判多少受到了天台判教的影響，其中的頓教之說，則可能與禪宗思想有關。智儼臨終願生西方淨土，也是淨土教的奉行著。此外，在《孔目章》中也出現了《莊子·齊物論》的相關思想，從佛教中國化的歷程反省，莊子思想對華嚴學的開展應有相當的影響。智儼博通經論，思想來源異常複雜，前述是智儼思想中較為重要或特殊的部份，下文大體依序論考。

有關智儼思想來源考察的前賢研究成果，除在華嚴思想史之類的書中有所論及，另特別是在吉美羅（Robert Gimello）的《智儼與華嚴宗的建立》（*Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*），以及木村清孝的《初期中國華嚴思想の研究》，這兩部外文書中有著量多質精的研究，中文研究上則有廖明活的〈智儼判教思想的形成〉、〈智儼的緣起和性起思想〉的專題研究，其餘研究頗少，本文參考前人研究，對智儼的思想來源再進行多方考察與推斷。

二、杜順的法界觀與十玄門

（一）杜順與智儼

宗密（780-840）在《註華嚴法界觀門》中說，華嚴宗初祖為杜順、二祖智儼、三祖法藏（644-712），這是華嚴宗最早的祖統說，雖然此說在現代學界有著激烈的爭議，但一般仍接受此說。所以，要探究智儼思想的來源，從祖統上看，首應明瞭杜順對智儼的影響。

¹ 〈智儼生平及其著作考察〉收錄於《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，該文及本文〈智儼思想來源論考〉皆修訂自筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》。

道宣（596-667）的《續高僧傳》卷 25 載有〈釋法順（杜順）傳〉²，道宣是唐代律學著名高僧，與智儼為同時期之人，底下即依道宣記載為主，略述杜順行狀：

杜順師事因聖寺的僧珍禪師（？）受持定業，後成為知名禪師與神僧，其有許多神異感應，個性曠達虛遠，樂於助人，³「聲聞朝野」，又《佛祖統記》卷 39 記載，貞觀六年（632），太宗賜號「帝心」，⁴澄觀（739-839）《華嚴經隨疏演義鈔》卷 15 說，杜順相傳是文殊菩薩的化身。⁵在有關杜順的教學上，道宣只說「其言教所設，多抑浮詞，顯言正理。」以及其圓寂前告累門人「生來行法，令使承用」。杜順遺言過簡，其所指之意，無法就字面斷定。杜順強調先天本有的行法，應可能是指要人依真常本心修行，後來智儼的《搜玄記》中也有「本有修生」⁶之說。木村清孝以杜順教導樊玄智「依經行普賢行」，認為這句遺言可能正是此意，⁷即使如此，杜順心中的普賢行也應是「本有修生」的。

在杜順弟子上，道宣特別提及的唯有智儼：

弟子智儼，名貫至相，幼年奉敬，雅遵餘度，而神用清越，振績京臯，
《華嚴》、《攝論》，尋常講說。（恆）⁸至龕所化導鄉川，故斯塵不終
矣。

「幼年奉敬，雅遵餘度」，指出其師徒相處是在智儼幼年時，後仍謹遵杜順留下的規範，又記杜順圓寂（智儼四十一歲）後尚「至（杜順）龕所化導鄉川」。就此看來，杜順與智儼的師徒關係匪淺！

法藏《華嚴經傳記》卷 3 提到：智儼十二歲時，神僧杜順以「此我兒，可來還我」的理由，將智儼自其家中攜走。之後，杜順託付他的上足弟子達法師順誨智儼，令智儼曉夜誦持經教，此後杜順對智儼便不再過問。依此看來，杜順思想應是透過達法師傳予智儼的。或者如木村清孝推想「恐怕其後，杜順亦或多或少教育過智儼吧」。⁹

² T 50,no.2060.p.653b-653a。

³ 「受持定業」、「禎祥屢見，絕無障礙」、「感通幽顯」、「篤性綿密，情兼汎愛」、「情志虛遠」。

⁴ 《佛祖統紀》39，T49,no.2035.p.364a。

⁵ 參見 T36,no.1736,p.116a27。

⁶ T35,no.1732,pp.62c27-63a29。

⁷ 《中國華嚴思想史》，頁 75。

⁸ 宋元明版藏經多「恆」字。

⁹ 傳記內容詳見拙文〈智儼生平及其著作考察〉。木村之言，見《中國華嚴思想史》，頁 76。

（二）《法界觀門》與《華嚴一乘十玄門》

《十玄門》記載為「釋智儼撰 承杜順和尚說」，《十玄門》是否全文皆是智儼真撰，未有定論，而「承杜順和尚說」此一說法也可能是後人的比附。¹⁰ 現僅論《法界觀門》：

杜順之後，有許多記載為杜順的著作，但現在學者一般認為，其中能歸屬於杜順的著作應只有《法界觀門》一卷而已。不過，杜順作《法界觀門》的疑點仍甚多，如：（1）在智儼的現存著作中，並無明顯與《法界觀門》有關的訊息。（2）《法界觀門》在藏經中並不存在單行本，其內容「大同小異」出現在法藏《華嚴發菩提心章》的文脈中，且並未提及此乃引用他人之文。¹¹（3）後來到了澄觀的《華嚴法界玄鏡》中，才明確指《法界觀門》為「杜順集」，並以「觀曰」清楚區別出杜順之文與他的註解，後來的《法界觀門》就出於此，而其名稱並不固定。澄觀之時，杜順已傳為文殊化身，後來許多作品紛紛高託杜順，從這點看杜順作《法界觀門》之說的後出，確實可議。（4）若果真《法界觀門》、《十玄門》都淵源於杜順的教學，而這兩部著作，在華嚴教義上實居於高峰位置，如此，智儼的華嚴思想無疑地應深受杜順影響。但是，從法藏的〈釋智儼〉傳來看杜順與智儼的師生關係，實在尋找不出杜順對智儼思想有何重要影響，法藏清楚記載了其他教導智儼某某學問的幾位師長，卻為何不提聲望極高、廣被朝野推崇的「帝心尊者」、「神僧」杜順對智儼的「宗門真傳」，實甚可怪。

總之，《法界觀門》是否為杜順真撰，尚有疑問，此觀門也很可能是經後人添筆而成的。¹² 所以，杜順本人的思想及其影響智儼的程度，實都無法論定。若要具列杜順對智儼思想的可能影響，可以包含：

1. 終身仰慕師風範：若就傳記內容、分類上大體來看，杜順屬生活實踐型，智儼是經院學者型，兩者差異顯著。¹³ 不過，性情的差異並不妨礙人格、思想

¹⁰ 參見拙文〈智儼生平及其著作考察〉。

¹¹ 吉美羅從《菩提心章》的不同版本比對與此文的綱目形式上指出書中《法界觀門》的細部內容應是後人補入的。Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.82-85.

¹² 斐休在宗密《注法界觀門》序中說已有「數家之疏」註解《法界觀門》，宗密《注華嚴法界觀門》又特別說明《法界觀門》為「杜順集」、「此則集義，非集文也」（T45, no.1884, p.684c）。所以此書的義理很可能是從杜順、智儼到法藏相承，文字則到法藏、澄觀才完成，所以澄觀、宗密才高託杜順為此書著者。（宗密的「集義」之說，酌參牟宗三：《佛性與般若（上）》，頁543-544）

¹³ 如，道宣《續高僧傳》將「釋法（杜）順傳」放在「感通」類。法藏《華嚴經傳記》將「釋智儼傳」放在「講解」類。

的影響，甚至更會產生「補償」作用。杜順的高人神僧、溫情助人的鮮活形象，又視智儼如「兒」，自然會深深引發智儼自幼仰慕，終身奉行其教誨（「幼年奉敬，雅遵餘度」）。智儼在二十七歲後的長期潛沉時期，吉美羅甚且推想，智儼似乎過著一種隱居的生活，模仿杜順，漫遊於沉思冥想（contemplation）。¹⁴

2.少年誦持《華嚴經》：據法藏說，杜順教育智儼，曉夜誦持經教。這經教可能就是《華嚴經》，這也如同杜順教導樊玄智（？）「依經行普賢行」一般。

3.中年啟發新思維：杜順的《法界觀門》、《十玄門》這種的「新思維」，就法藏的記錄看，智儼自悟《華嚴經》「六相」之前，並不知曉觀門、玄門之類的圓融思想，所以在智儼啟悟之後，著《搜玄記》（二十七歲），疏中提出了「十玄門」，這可能是於智儼啟悟後，咨詢杜順之所得吧！之後，至杜順圓寂前，可能又傳授了觀門吧！¹⁵

學界現在一般認同，「能」歸屬於杜順的著作只有《法界觀門》，又澄觀指出「十玄門」的思想來自《法界觀門》中第三「周遍含融觀」的十門¹⁶。《法界觀門》與《十玄門》的思想可能是杜順對智儼的重大影響。

三、攝論學派與地論學派

中國的唯識學早期是由南北朝起流行的地論學派與攝論學派所弘傳，這兩派所講的唯識學都屬真常心系統，兩派對於弘揚《華嚴經》也有很大的貢獻。智儼早年在攝論學派、地論學派學習，攝地論學是智儼建構其思想體系的基礎，智儼對於《攝論（釋）》、《地論》引用頻繁。

（一）攝論學派

陳天嘉四年（562），真諦（Paramārtha, 499-569）在廣州翻譯無著《攝大乘論》3卷，與世親（320-400）的《攝大乘論釋》20卷，以此二論為依據，後形成攝論學派。《攝論》本身是妄心說，真諦翻譯多有增添，而形成真心系統。¹⁷

隋代迄於唐初，攝論風靡中國。智儼在攝論學派的學統傳承：曇遷（542-607）——法常（567-645）——智儼。曇遷、法常也都弘揚《華嚴經》。

¹⁴ Robert Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, p54.

¹⁵ 吉美羅推想《法界觀門》等「普融無礙」思想是在智儼少年時所學，之後智儼又接觸到慧光經疏的「無盡緣起」思想，如此連結了智儼最早所學與較後之學習。若果如此，則法藏何以說智儼閱及慧光經疏才稍開啟了對《華嚴經》的新認知。Robert Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.166-167.

¹⁶ 筆者不完全認同此說，詳見筆者博論《智儼思想研究》，頁180-182。

¹⁷ 參見牟宗三：《佛性與般若（上）》，頁285-291。

曇遷曾受教於地論師承的慧光弟子曇尊（480-564？），曇遷有〈亡是非論〉，智儼認為此論符順《華嚴經》的性起思想，所以在《孔目章》中錄附其全文。另有「玄門準的」的僧辯¹⁸為了觀察智儼的神采器宇，與之往復激揚徵研。法常、僧辯都極為讚譽智儼的《攝論》義解。智儼青少年時就對《攝論》詞解精微，僧辯與之徵研，智儼辭理彌王，大眾皆歎智儼慧悟超凡，乃「天縱哲人」。另智儼在《搜玄記》及《要問答》中的「小乘、三乘、一乘」的三教判即是依真諦《攝論》而立，《搜玄記》中又承《攝論》的「種子六義」建構出「因門六義」，《孔目章·立唯識章》中也闡釋了《攝論》中阿賴耶識的八義十九相。¹⁹

後來玄奘重譯《攝論》、《攝論釋》等論，呂澂指出新譯「不論文字上還是義理上都比以前完備，《攝論》各家師說便為玄奘一系所淘汰。」²⁰不過事實上不盡如此，如智儼就也傳承、融攝了《攝論》之說，並且大加批判玄奘的新唯識學，華嚴宗的批判反倒是新唯識學的迅速沒落的重要原因。

（二）地論學派

北魏永平四年（511），菩提流支（?-527）、勒那摩提（508-515）於洛陽譯出世親（天親）的《十地經論》12卷，後形成地論學派。《十地經》相當於《華嚴經》的〈十地品〉，因此地論學者常兼弘《華嚴經》。

《地論》有「自性清淨心」之說，卻未明顯指為真常心，但地論師皆以真常思想詮釋。²¹地論學派有南道與北道的差異。勒那摩提傳慧光（468-537），慧光開出南道地論派，以阿黎耶識（*alaya-vijnana*）為淨識，而有八識之說，從勒那摩提、慧光，此派對《華嚴經》的研究者輩出，《華嚴經》的研究因此急速繁盛。菩提流支所傳北道，以第九識為清淨真識，第八識為妄識，真妄和合而採九識之說。後來，攝論學派興起，以第九菴摩羅識（*amala-vijnana*）為淨識，與地論北道派之說相符，於是北道派漸歸於攝論學派而消失。智儼先習於攝論學派，後學於地論南道派，也可說是學貫了攝論與地論兩派。

智儼在地論學派的學統傳承：勒那摩提（508-515）——地論南道派初祖慧光（468-537）——道憑（488-559）——靈裕（518-605）——彭淵（544-611）

¹⁸ 僧辯的師承：真諦（499-569）——法泰（570前後）——靖嵩（537-614）——智凝（526？-609？）——僧辯（568-642）。靖嵩又有地論師承：慧光——法上（495-580）——融智（？）——靖嵩。

¹⁹ 這部份可參見筆者博論《智儼思想研究》之結論中「從攝論學派到智儼」，頁338-339。

²⁰ 呂澂：《中國佛學思想概論》，頁167。

²¹ 參見牟宗三：《佛性與般若（上）》，頁276-281。

——智正（559-639）——智儼（602-668）。這些地論師承，也都是《華嚴經》的弘揚者。後來，智儼承傳智正，主持至相寺，地論這一支系到此，可說便成為華嚴宗了。

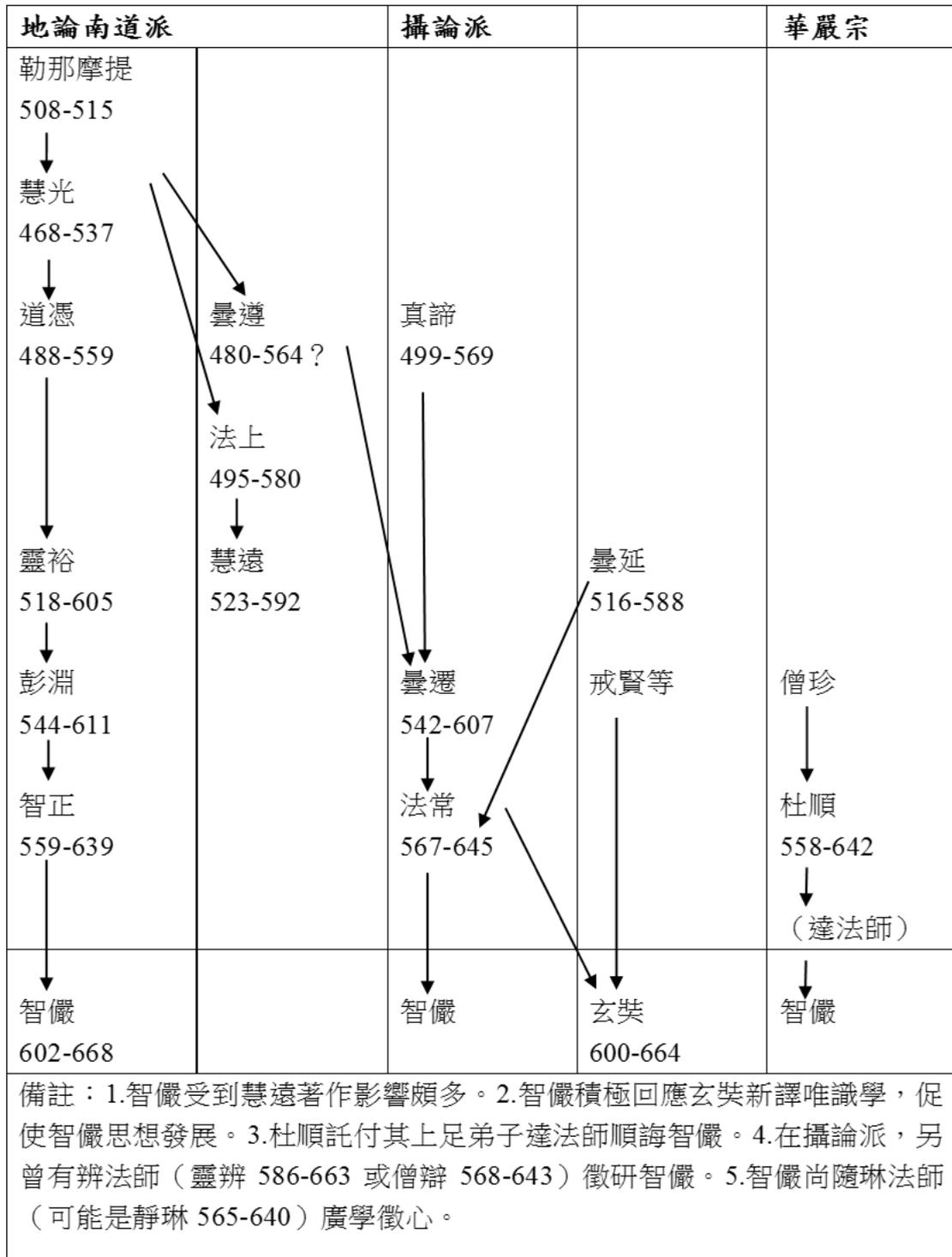
智儼發展了世親的《地論》之說，慧光與隋代地論學集大成者淨影寺慧遠（523-592）²² 的著述對智儼也產生諸多的影響與啟發，如：可不可說、六相、別教一乘無盡緣起、漸頓圓的三教判、法界緣起、《起信論》的詮釋，智儼著作中的多處字句顯然也與慧遠高度雷同。²³

地論學後來被華嚴宗學所統攝，地論學派遂歸隱沒。

²² 慧遠博綜當代，統貫攝論、地論，學思背景與智儼相似。其師承為：慧光（468-537）——法上（495-580）——慧遠，晚年又就曇遷（542-607）稟受《攝大乘論》。

²³ 這部份可參見筆者博論《智儼思想研究》之結論中「從地論學派到智儼」，頁339-342。

智儼傳承表與相關人物（慧遠、玄奘）



四、玄奘的新譯與唯識宗

唯識學派在印度為「瑜伽行學派」，依《解深密經》為根本經典而有轉（小乘）、照（法空）、持（唯識）的三時判，由於印度佛學界不甚重視真常心教，所以在瑜伽派的三時判中也忽略真常教的存在。玄奘從印度歸來後（645）忠實弘揚印度傳統的唯識學，並以護法（Dharmapāla，六世紀）的學說為中心，玄奘的唯識宗在當時的中國為新唯識學，是妄心系統。「妄心」教義，在地攝論兩派中是結合在「真常心」的架構下講解的，並無獨立地位。玄奘的新唯識學流行風靡之後，妄心系的唯識教在中國才有了獨立、顯著的地位，中國佛教界自然不得不正視與回應，智儼、法藏便是主要的回應者。

智儼與玄奘生卒年相近，兩人年輕時都同出攝論學派法常、僧辯門下，關於玄奘的新譯與智儼思想的互動關係，可分三方面說明：

1.從外緣刺激上看，促使智儼的學說成熟創新：智儼約五十七歲（658）到長安雲華寺，可能正是此時他對當時長安的玄奘新說非常注意。智儼積極學習玄奘的新譯經論，也採用玄奘的譯語，尤其對於新譯中關於唯識學的主要書大概讀破了，在《要問答》、《孔目章》中多有引用及檢討，並對無性《攝論釋》（649年譯）作了《無性釋論疏》。²⁴ 在受玄奘新學的影響、刺激下，可以看到智儼從《要問答》中回應新譯起，幾年之間便在《孔目章》中新建構出他最終成熟的五教判體系，顯然這是智儼在回應、論辯下，同時促使了自己的思慮、學說的成熟創新。

2.從理論體系上看，回應唯識學只屬基層結構：智儼在《要問答》中多處以舊唯識學的《攝論》義判攝玄奘新說，而將三乘分為始教與終教搭配新舊唯識學，僅判新唯識學為大乘始教，且是接引小乘的迴心教。智儼回應玄奘新學主要表現在大乘始終二教的判分上，但這並非智儼學說中的高明之處，只是其學說的基層結構。智儼學說中的上層結構是頓教、圓教、同別教，《華嚴經》、《法華經》、《維摩經》等等，這與玄奘的唯識學較不相應，卻與天台宗、禪

²⁴ 譯語如：梁本論云「於阿賴耶識中亦有自我愛」（《孔目章》1，T45,no.1870,p.545b），其中「阿賴耶識」，真諦譯的《攝大乘論》卷二的原文是「阿梨耶識」。或「若論其體，表無表性，或言作無作」（《孔目章》1，T45.541c）、「六因者：一能作因，亦云所作因」（《孔目章》1，T45,no.1870,p.539b），玄奘譯語先出，再對應舊譯語。引用如《佛地經》、《瑜伽論》、《顯揚論》、《雜集論》（引用23次以上）、《百法明門論》、《無性攝論》（另著《無性釋論疏》四卷）、《成唯識論》、《廣百論釋》、《因明正理門論》、《因明入正理論》，也引用玄奘說的西域相傳之事。（參考坂本幸男：《華嚴教學の研究》，頁398-401）

宗思想相呼應。智儼晚年學說的成熟創新，本文推想，是否智儼在長安又接觸到了天台與禪宗思想？不論如何，若就義理看，智儼學說的大格局在於佛教中國化的高度發展，回應玄奘回歸印度的唯識學，只是插曲。

3.華嚴宗判唯識宗僅為始教，促使唯識宗沒落：初盛唐之時，佛教興盛的教理型的宗派（有別於禪、淨、密，以行持為特色的宗派）是以華嚴宗與唯識宗為主，呂澂指出當時中國佛學趣向統一、調和，而唯識宗的「主張極端，特別是種性決定、三乘是實之說，引起論敵的反響，更加深了一部份人對於舊說的固執。由此，他們原想融會印度晚出而精密的理論來組織一代的佛學，卻沒有能如願以償。」²⁵ 這「論敵」中，華嚴宗當然是主要的了。法藏時華嚴宗大盛，這對唯識宗的義理弘揚自然有所阻礙。新譯唯識學流行風靡幾十年就衰竭了，若就義理的格局看，除了印度學風的新唯識學本身與中國思想風格不相契合之外，符應時代的華嚴宗大興，並判唯識宗只是大乘的初始教說，對唯識宗的迅速沒落當然也有重大的影響。²⁶

《孔目章·立唯識章》是智儼回應新唯識學的代表作：智儼引用《雜集論》（玄奘譯）中阿賴耶識存在的八相論證，又引《楞伽經》的十段經文力證如來藏存在，而以如來藏真心攝收妄心系的阿賴耶識。又論列舊唯識學《攝論》的八義十九相，以及略釋《顯揚論》（玄奘譯）的十九門，且略以《起信論》、《勝鬘經》融會。智儼晚年依據新舊譯充份建立阿賴耶識的各種面相，以此回應新唯識學，並顯示新舊譯唯識學本可綜合融通，除非如《成論》只持妄心之說。智儼對始終教心識之判的重點包括：引新唯識論典自說不了義、以真常心攝收生滅心、心數多寡、斷惑過程、種性之說等等。²⁷

²⁵ 《中國佛學思想概論》，頁386。

²⁶ 如楊惠男說：法藏判唯識宗不了義，「這一判教，顯然蓋過了唯識法相宗的主張，以致剛剛成立的唯識法相宗，在唐之後迅速的沒落。」（《吉藏》，頁272-273）方立天認為：唐代唯識宗盛行只不過三、四十年，震盪一時就很快轉向消沉歇絕了。唯識宗早衰的根本原因是：（1）這種煩瑣的經院哲學，固執印度佛教教義，反對人人都能成佛的學說。（2）它弘傳的地區只是偏於河洛一隅，限於有較高的文化水平的上層人士。（3）武則天上台後，轉而提倡華嚴宗。（4）法門簡易的禪宗興起。（參考〈論隋唐時代佛教宗派的形成及其特點〉，《中國佛教研究》，頁80）

²⁷ 這部份可參見筆者博論《智儼思想研究》之結論中「智儼對玄奘新唯識學的回應」，頁342-344。另其中引新唯識論典自說不了義，《要問答·二十五、心意識義》舉出：（1）意引無性《攝論釋》云：「今立異熟賴耶，此亦無傷。」（2）《瑜伽論》中「異熟受薰為愚者說，於內於外無有薰習，即不見藏住，能如是知者是名菩薩摩訶薩」；另在《孔目章·立唯識章》卷1「真妄不同」中也同樣引《瑜伽論》：「廣辨賴耶薰習成種，判定異熟生滅報分」，「我為愚癡無智者說」，「我不齊如是說阿賴耶，若知賴耶及陀那識等，

五、天台宗的判教思想

(一) 華嚴五教判與天台八教判

中國南方的天台教學，何時流行於北方，尚不甚明瞭，然而與智儼同時期、同處於長安的道宣，撰《大唐內典錄》（662-664），已記載了慧思（515-577）、智顛（538-597）、灌頂（561-632）等的著作，並說智顛的撰述「天下盛傳」。²⁸ 天台宗在判教上有五時八教之說，是從佛說法的時序、化儀（教化的形式）、化法（內容）等三種角度判攝佛經，在智儼晚期的五教判的架構中，若除去頓教，則小、始、終、圓與智顛化法判的藏、通、別、圓之間，兩者的架構與內容都相類似，慧苑（673-?）在《續華嚴經略疏刊定記》（簡稱《刊定記》）卷1即坦率指出華嚴宗的五教判大都是受到了天台的影響：

有古德亦立五教：一、小乘教，二、初教，三、終教，四、頓教，五、圓教。此五大都影響天台，唯加頓教令別爾。²⁹

慧苑首倡華嚴五教判的主要來源是天台的化法四教判，五教的形成主要是在四教中多加頓教。之後，華嚴宗四祖澄觀、五祖宗密、六祖子璿（965-1038）……等人也將天台四教判與華嚴五教判加以配釋。坂本幸男對此指出，華嚴宗的一般學者忽略了五教判的真正起源在於智儼，並非天台宗，但也不能說全然無受天台四教判的影響。³⁰ 雖然天台、華嚴兩宗四教的架構相似，但若從智儼的著述中考察五教判的來源，則其應來自《攝論釋》的小、大（三）、一與地論宗慧光的漸、頓、圓的兩種三教判的綜合。³¹ 或可說，天台、華嚴兩宗四教同判佛教，難免所見略同，如日人普寂（約17、18世紀之際）在《探玄記發揮鈔》卷2說：「天台、華嚴二家之判決，原出諦理，諦理無二，教何不似耶！」³² 另確實也有可能是智儼在架構五教判時，私下參酌了天台的判教，只

於內於外，不見藏住，能如是知者，是名菩薩菩薩。」《瑜伽論》卷51，大正580b、581c，說意引要。

²⁸ 卷5，T 55, no. 2128, p. 284b16。

²⁹ X3, no. 221, p. 578c8-9。

³⁰ 《華嚴教學之研究》，釋慧嶽譯，頁237、245。

³¹ 詳見筆者博論《智儼思想研究》中「智儼的三教判」「智儼的五教判」，頁214-234。

³² 日佛全本，頁60下。

是在著述中未曾提及罷了，例如智儼以《法華經》為同教一乘圓教的代表，³³顯然就應是受到了天台的影響。又兩家四教的相似並不代表智儼的判教缺乏新意，正如普寂所言：「雖似亦別，別而且相似，是為妙判！應由其似見其妙也。」(同前)，在相似中反倒更突顯出五教判中，安置唯識宗為始教之始、安立頓教、圓教分為同別二教、五教名稱的標示角度，這些正是五教判的特色所在。

(二) 文句比對

智儼在《要問答》「二十、教相義」解釋「一乘教相」時，其文意與智顛在《法華經文句》卷1上「約教」解釋「如是」之旨相似，且有幾句話極似改自智顛之語。底下比對這兩段話，智顛言：

【智顛】約教釋者：經稱三世佛法初皆「如是」，先佛有漸、頓、祕密、不定等經，漸又三藏、通、別、圓，今佛亦爾。諸經不同「如是」亦異。不應一匙開於眾戶……此義難明，須加意詳審。且依漸教分別……佛明生死是有邊，涅槃是無邊，出生死有邊，入涅槃無邊，出涅槃無邊，入於中道，阿難傳此出有入無、出無入中，與佛說無異為「如」，從淺至深無非曰「是」，此則別教經初「如是」也。佛明生死即涅槃，亦即中道，況復涅槃寧非中道，真如法界實性實際，徧一切處無非佛法，阿難傳此，與佛說無異，故名為「如」，如如不動故名為「是」，是則圓經初「如是」也。……敷八教網，亘（同互）法界海。懼其有漏。況羅之一目若為獨張。³⁴

【智儼】問：一乘教相，建立云何？此義相難……性起樹藏，內莊一乘，外嚴三乘及小乘等……為諸有情可化眾生，張大教網，經生死海，漉天人龍，置涅槃岸……即如《法華經》界外大牛車，及《地論》第八地以上文，即是其事。

智儼這段話似雖「暗用」智顛之文，實多別有精彩獨到之處。先就文意言：智顛為解釋（《法華》經文「如是」一詞的）圓教義，而列舉出「八教」（的「如是」）義，其後說明諸佛不只獨張圓教，而大張八教之網是恐有漏網之魚，這說明了從一乘圓教要擴展到整體教網的用意所在。而智儼在解釋一乘教相時也

³³ 如《要問答》卷上〈二十六、諸經部類差別義〉：「《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。如《法華經》宗義是一乘經也，三乘在三界內成其行故，一乘三界外，與三界為見聞故。」T45.523ab。

³⁴ T34,no.1718,pp.3b2-3c1。

說，一乘教相（性起樹藏）除顯然有一乘之外，尚有三乘、小乘等諸教相，即是為了要接引此類眾生，這就與智顛同樣是在說明從一乘圓教要擴展到整體教網的用意所在，進而智儼在這段話中又說到一乘圓教的本身即具備諸教相（性起樹藏，外嚴三乘）。另智顛在判教中主張唯有《法華經》是純圓之教，《華嚴經》乃圓兼別教，但智儼在此處卻指點出《法華經》本身也有界內三乘、界外一乘的內外相對之相，這與《地論》（擴大來說即可說是《華嚴經》）一樣都有兼帶。並且此理若對照於智顛此處所說的圓教與別教，圓教之相應無內外出入，而反觀《法華經》的「火宅三車喻」中卻有內外出入之相，界內非界外，三車非大車，則顯然也有兼帶別教之相。因此，智儼此處將《法華經》與《地論》連類例舉似乎又是智儼對智顛揚《法華》抑《華嚴》的回應，並且是「以子之矛，攻子之盾」。

次就文句言：智顛說「此義難明」，智儼也說「此義相難」；智顛言「敷八教網，亘法界海」、「出生死有邊，入涅槃無邊」與「獨張」等，智儼也說「張大教網，緜生死海，漉天人龍，置涅槃岸」，「八教」自是智顛的一家之言，智儼說為「大教」，而智儼使用的「張」、「生死」與「涅槃」等字詞也出現在智顛的前後文中。不過，智儼、智顛之所言，分別被其後人法藏與湛然（711-782）指出是來自《華嚴經》，³⁵ 在《六十華嚴經·離世間品》有一偈：

菩薩金翅王，生死大海中，搏撮天人龍，安置涅槃岸。³⁶

佛經中說「大鵬金翅鳥」會食海中之龍，而《華嚴經》又說菩薩示現成金翅鳥王之時，表面上雖然也會搏食大海之龍，但實際上卻是超度他們。綜上，智儼似將《華嚴經》的「菩薩金翅王」之語參合智顛之言改為「張大教網」，既表現出「大鵬張翅」的氣魄，又兼收「教網」之言。另智儼的「漉」「置」有「出」「入」的相對之相，並不符合智顛規定的圓教的絕待之相，但在智儼這正是一乘圓教具眾教相的方便相（性起樹藏，內莊一乘，外嚴三乘及小乘等），且也正有「張大教網」普度眾生的用意。

唐君毅指出「敷八教網」等這幾句話，氣象宏闊，具有象徵天台與華嚴俱為中國佛學大成之氣度：

此（本文案：指天台）是沿印度般若之學之路，而進至融攝印度二大流之佛學所成之圓教。故智顛於《法華文句》卷一有「敷八教網，亘法界海，漉天人龍，置涅槃岸」之語，氣象宏闊。此是中國佛學之一大成。……再至華嚴宗之成立，則為沿印度瑜伽法相唯識之學之道路，而

³⁵ 法藏之說見下一段文，湛然之說見《法華文句記》卷1，T34.160a。

³⁶ T9.670c。

進以融攝般若之學所成之又一圓教。故法藏于《華嚴一乘教義分齊章》，稍易智顛之語，而言華嚴圓教，亦有「張大教網，下生死海，灑人天魚，置涅槃岸」之語。其《游心法界記》，亦有此四語，更易第三句為「灑人天龍」，其語尤美。此正以華嚴之教為中國佛學之又一大成、或一大創造之故也。³⁷

首先辨明，唐氏之言略有問題：其引智顛「敷八教網，亘法界海，灑人天魚，置涅槃岸」之語，本文查無後二句；又說，法藏在《五教章》中稍易智顛之語而言「張大教網，下生死海，灑人天魚，置涅槃岸」³⁸，此則似應為智儼據《華嚴經》改寫智顛之語，法藏再稍易之；又說，法藏在《華嚴遊心法界記》中，更易第三句為「灑人天龍」，實則法藏之說為「張大教網，亘生死海，濟天人龍，置涅槃岸」³⁹。其次，誠如唐氏所言，在這文句的更易中表現出了「創造」的端緒。智顛原為「敷八教網，亘法界海」，「亘」字乃橫互之義，智儼將「敷八」改為「張大」，又配合「網」義，改用「縵」字，法藏則用「下、濟」表達出下濟眾生之意，這「敷八」、「張大」、「下海、濟眾」也反映出了越趨動態的變化。

由上種種，智儼應確實在其論作上「暗中」回應智顛之說。

六、禪宗的頓悟思想

智儼的頓教，在《搜玄記》卷1有「頓悟一乘」⁴⁰的說法，從其前後文字上考據，其來源顯然出自淨影寺慧遠。⁴¹在《孔目章》智儼的五教判中，依《維摩經》的「維摩默然」，設立了「不可說」的頓教，後又被法藏以《楞伽經》、《思益經》詮釋，這種型態的頓教若從思想史的淵源上看，頓悟不可說之義在

³⁷ 《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁274。

³⁸ T45,no.1866,p.482b。

³⁹ T45,no.1867,p.643a7。

⁴⁰ 智儼早期的《搜玄記》卷一就注重「頓悟」與「一乘」的關係，「問：頓悟與一乘何別？答：此亦不定：或不別，或約智與教別，又一淺一深也。」（T35.no.1732,p.14b）但尚未將頓悟一乘立為頓教。

⁴¹ 【慧遠】言頓悟者，有諸眾生，久習大乘相應善根。今始見佛，即能入大。大不由小，目之為頓。故經說言：「或有眾生，世世已來，常受我化。始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。」此是頓悟。漸入菩薩藉淺階遠，頓悟菩薩一越解大。頓漸雖殊，以其當時受大，受處一是，故對斯二人所說為菩薩藏。（《維摩義記》卷1,T38,no.1776,p.421,b12-18）

【智儼】二者、久習大乘，今始見佛，則能入頓。故經說言：「或有眾生，世世已來，常受我化。始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧」也。（T35, no. 1732, p. 14, b8-12）

中國佛教上從晉代以來就多有論及，較著稱的首推道生（355-434）的「大頓悟」之說以及後來禪宗的頓悟本心之說，道生於《法華經疏》卷2有一段關於頓悟與言說的關係之辨：

得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉！……夫未見理時，必須言津，既見於理，何用言為？其猶筌蹄以求魚菟，魚菟既獲，筌蹄何施？⁴²

引文中「得魚忘筌」之說來自《莊子·外物篇》與魏晉玄學。道生主張頓悟則言息，這正同於維摩默然之理，這在道生之後已是中國佛教的常談。五教判的特殊之處在於將不可說安立為頓教，澄觀認為這是為了判攝禪宗的安排：

賢首意云：天台四教絕言，並令亡筌會旨。今欲頓詮言絕之理，別為一類之機，不有此門逗機不足，即順禪宗者。達摩以心傳心，正是斯教。若不指一言以直說即心是佛，何由可傳，故寄無言以言，直詮絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。⁴³

澄觀認為頓教特別針對禪宗而立，在判教中不立頓教則逗機不足。坂本幸男卻認為：「法藏等的頓教，未必是預想著禪宗，寧是就經典中的遮詮作表現而說，這偶因著澄觀和宗密，學禪宗的關係上，不得脫離了禪宗的影響，所以特將頓教配於禪宗」。⁴⁴

若考察法藏安立頓教所用的《楞伽經》與《思益經》，這兩部經原是北地禪師設立「無相教」所根據的經典，而在北地禪師所謂的無相教方面，印順說：

北地禪師以《楞伽經》、《思益經》為無相大乘。禪師依《楞伽》、《思益》立「真法無詮次」的頓入。「眾生即涅槃」，是合於達摩門下之禪法的。⁴⁵

印順指出，北地禪師的無相教之義與達摩禪相合，所以北地禪師有可能正是指達摩門下的禪師。依此看來，澄觀之說確有根據。印順又說：

神秀入京時（年近百歲），法藏也在京中，年約六十歲左右。就這樣，神秀與法藏，有接觸與（乃至接觸之前就有）互相影響的可能。賢首立五教……頓教，雖說依《楞伽》、《思益》等經而立，而實受當時的「頓悟成佛」禪，也就是神秀等所傳東山法門的影響。⁴⁶

⁴² X27, no. 577, p. 15ab。

⁴³ 《華嚴經隨疏鈔》卷8，T36, no. 1736, pp. 62a27-b4。

⁴⁴ 《華嚴教學之研究》，頁254。

⁴⁵ 《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1989，頁36。

印順認為法藏所立的頓教是受到神秀的影響，這與坂本幸男的看法不同。

澄觀、坂本幸男與印順都是直接就法藏而論華嚴五教判中安立頓教的來源，其實這本應先追溯到智儼。在智儼、法藏的著述中，並無提及禪宗，所以此問題只能從當時禪宗的相關資料來推測。智儼與禪宗五祖弘忍（601-674）近乎同時，而在弘忍門下禪宗已頗興盛，且弘忍以後，「頓悟心性說」在弘忍門下分頭弘化的各系中均已初露端倪，如距弘忍歿後十五年所立的「唐法如（638-689）禪師碑」中即已述及「天竺相承，本無文字。入此門者，為意相傳。……當傳之不可言者……眾皆曲申臂頃，便得本心。」又記述法如來到弘忍門下，「稽請畢已，祖師默辯先機，即授其道，開佛密意，頓入一乘」。⁴⁷這裡所說都與後來流行的慧能南宗頓禪相類，就此看來弘忍之時就應有以「頓入一乘」、「傳不可言」教示禪者，所以其門下各系才都有頓悟之說。若果如此，則智儼晚年特別將「頓悟一乘」的不可說義立為頓教，也極可能正是受到了禪宗的影響。

七、三階教的末法思想

佛典對於佛教法運的流轉有「正法、像法、末法、滅法」若干年之說。⁴⁸南北朝時，在僧伽腐化、儒道排斥以及北魏武帝（423-452 年在位）與北周武帝（560-578 年在位）先後大舉滅佛等嚴重影響佛教存亡的問題發生之後，中國佛教普遍興起末法時代來臨的意識。根據佛教經論，末法時代無證果者，鬥爭、破戒種種不如法的亂象普及。

隋代信行（540-594）創立三階教，專重末法時代的救濟教法。三階教主張佛教分正法、像法、末法等三階段發展，第一階段的佛法是佛國淨土的「一乘法」，第二階段是在此世界佛說的「三乘法」，第三階段是說佛滅一千五百年後，人皆邪解、邪行，此時若據前二期的佛法修行，實甚困難，必須依第三階的「普法」，始易有成。

三階教在隋唐時代盛行一時，同時也曾多次被禁。在隋末、唐初，三階教於長安、洛陽等地，極為興盛，且有「無盡藏院」，勸化民眾，施捨錢財，救濟貧苦，利益民眾。

⁴⁶ 《中國禪宗史》，頁151。

⁴⁷ 〈唐中岳沙門釋法如行狀〉，《金石續編》6。以上禪宗部分參見洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，高雄：佛光出版社，1991，頁198、224、250。

⁴⁸ 有多種說法，後來多說正法五百年，像法一千年，末法一萬年。《大集經·月藏分》對佛陀滅後的佛教興衰有解脫堅固、禪定堅固、多聞堅固、造寺堅固與鬥諍堅固等五個五百年之分。T13,no.397,p.536a。

在地緣關係上，智儼一生大都在終南山、長安，正是三階教的興盛之處，信行與其弟子多人也都葬在終南山。智儼少年時期天下大亂、民不遘生，三階教的救民義舉，應予智儼不少好感吧！

隋唐的大多數佛教學者，都視三階教為異端、邪教，但是智儼例外，他給予三階教一定的評價，受容其部分思想，並加以辯護。⁴⁹ 智儼在《要問答》卷下「四十八、普敬認惡義·第九迴向初釋」錄附了三階教「普敬認惡」的思想。三階教的教義是以如來藏說，搭配其第三階的主張，而智儼錄附其「普敬認惡」的思想，並不是認同其第三階之說，如智儼在《孔目章》卷二言：

佛出世時及末代時，定其解行，善惡兩相，此亦不定。若說佛世善多，末代惡多，此亦可然。⁵⁰

木村清孝認為這段話受到三階教的很大影響。⁵¹ 不過，智儼在程度上並不如三階教認定當時眾生普遍上都是闍提，智儼也只如一般認為「末代惡多」而已。而智儼引三階教文只是看重其以如來藏理發揮出救度邪人、惡眾、闍提的道理，即如他說：

今上二義(普敬、認惡)，為救闍提，迴向一乘，兼順三乘，於理有順，故錄附之。⁵²

智儼著重於第三階的普法有「為救闍提，迴向一乘」的性質，而這也正呼應於智儼在判教中安立人天乘的精神。⁵³

八、淨土教的往生思想

三階教專重末法時代的救濟教法，這也導致了原來標榜「易行道」的淨土宗，在道綽(562-645)時又力倡末法時代唯依淨土得度的主張，⁵⁴ 其弟子善導(613-681)為淨宗集大成者，常住於終南山與長安，與智儼處於相近的時地。

智儼《孔目章》卷4〈壽命品內明往生義〉中，有引《阿彌陀經》、《觀

⁴⁹ 參考木村清孝：《中國華嚴思想史》，頁107。

⁵⁰ T45,no.1870,p.552c。

⁵¹ 《中國華嚴思想史》，頁111。

⁵² T45,no.1870,p.534a。

⁵³ 詳見筆者博論《智儼思想研究》中「終教接引人天教——三階教的受容」，頁314-319。

⁵⁴ 參見劉果宗：《中國佛教各宗史略》，頁491。

無量壽經》、《往生論》等淨土經論，⁵⁵ 闡明往生阿彌陀佛的西方極樂淨土的法門。智儼臨終也發願生西而說「今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界，汝等隨我，亦同此志」⁵⁶。為何智儼要先暫往西方淨土，而非直接去《華嚴經》理想世界——蓮華藏世界？西方淨土與華藏世界有何關聯？智儼的生西思想從何而來？底下探究這些問題：

(一)西方淨土與華藏世界

六十、八十《華嚴經》在〈壽量品〉、〈入法界品〉等處略有提及西方極樂(安樂)世界，但並無特殊推重之文。⁵⁷《六十華嚴經·盧舍那佛品》、《八十華嚴經·華藏世界品》中述及圓滿報身佛的「蓮華藏世界」，含容無數「佛剎微塵」⁵⁸的世界，我們所居的娑婆世界與西方淨土都在其中。⁵⁹智儼在〈明往生義〉中提到：

若依一乘，阿彌陀土，屬世界海攝。何以故？為近引初機，成信教境。
真實佛國，圓融不可說故。⁶⁰

更加闡明，西方淨土在華藏世界海中，這是為了淺近地接引初機而如此宣說的，佛國境界其實是圓融不可說的。

(二)往生極樂的思想淵源

往生極樂世界，早期除了淨土宗的專弘外，天台宗、地論宗等也都兼弘。《四十華嚴經》(798年譯)，最後一卷內容以「普賢十大願王」為主，這是以往六十、八十《華嚴經》所無的，其中有「導歸極樂」的內容，⁶¹這顯示出《四

⁵⁵ 「念阿彌陀，一日乃至七日，驗得往生。」(T45,no.1870,p.577a)此文意出自《阿彌陀經》(原文 T12,no.366,p.347b)。「依十六觀及九品生」(T45,no.1870,p.577a)此文意出自《觀無量壽經》(T12,no.365,p.344c等處)。

⁵⁶ 法藏，《華嚴經傳記》，T51,no.2073,p.163c27-28。。

⁵⁷ 如：「如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜。安樂世界一劫，於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜。」(T9,no.278,p.589c)「或見阿彌陀，觀世音菩薩，灌頂授記者，充滿諸法界。」(T9,no.278,p.786b)「我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見。」(T10,no.279,p.339c)

⁵⁸ 「佛剎微塵數」是將一個「佛剎(大千世界)」碎為「微塵」的微塵數量。

⁵⁹ 見《華嚴經行願品疏鈔》，宗密鈔，X5,no.229,p.322b。

⁶⁰ T45,no.1870,p.576c。

⁶¹ 如：「唯此願王不相捨離，於一切時，引導其前，一剎那中，即得往生(歸)極樂世界。到已即見阿彌陀佛……(是人)廣能利益一切眾生。善男子！彼諸眾生，若聞若信此大願王，受持讀誦，廣為人說……能於煩惱大苦海中，拔濟眾生，令其出離，皆得往生

十華嚴經》極力推薦往生西方作為進入真實法界的方便階道⁶²。

智儼、法藏之時，《四十華嚴經》尚未傳譯於中國，而智儼、法藏已發願往生西方淨土。南道地論派中：智儼師承的慧光、道憑等也發願生西；另靈裕和淨影寺慧遠更有《觀無量壽經》疏。

由上種種，智儼、法藏的願生西方應是受到了淨土經論、淨土宗與師承的影響。

(三)暫生西方的現實考慮

依佛教說，因緣具足的「凡夫」，即可往生西方淨土，而親證《華嚴經》所說的華藏世界則須超凡入聖、分證佛境界的法身大士。如智儼在〈明往生義〉中說：

第六往生人位分齊者。大位為其十解已前，信位之中，成十善法，正修行者，是其教家正所為之位。何以故？為此位中防退失故，及退滅故，并廢退故。十解已上，無上三退，教即不為。此據終教說。……若約頓教及圓教，在信位終心自分已還，是所為位。頓教及圓教，雖無相遲疾異，而約終教辨，其見聞約成多少，仍理自不同。⁶³

以上說明往生淨土的教說主要是為了會退轉者，這屬尚未證入法身的凡夫位，這應也是智儼自身所示現的位階。

(四)遍遊華藏的終極理想

智儼在〈明往生義〉中強調在穢土易退轉，往生淨土的重要在於能得不退，在不退的基礎上：

從此已後，展轉增勝，生無邊佛土，至普賢界，還來入彼蓮華藏世界海，成起化之用。此據極終入宅之言。⁶⁴

以先求往生西方淨土，作為證入華藏世界的跳板；這種思想和後來的《四十華嚴經》如出一轍，可說已預先兆示出《華嚴經》確實需要有「導歸極樂」之屬的方便法門。

阿彌陀佛極樂世界。」 T10,no.279,p.846c。

⁶² 如《華嚴經行願品疏鈔》，宗密鈔中說：「但聞十方皆妙，此彼融通，初心忙忙（茫茫），無所依託，故方便引之。」 X5,no.229,p.322b。

⁶³ T45,no.1870,p.577b。

⁶⁴ T45,no.1870,p.577c。

九、《莊子·齊物論》思想

木清村孝認為「智儼，很重視兩本著作……也證明了他的華嚴教學，是根植於中國固有的精神風土之上的」⁶⁵，這兩部著作是指曇遷的〈亡是非論〉與慧命（531-568）的〈詳玄賦〉，兩文都與《莊子·齊物論》有關，這也是智儼在《孔目章》中僅有引用過的中國前德的著述。智儼在《孔目章》卷4錄出〈亡是非論〉全文和〈詳玄賦〉的開頭語，底下依次看這兩部份。

（一）曇遷的〈亡是非論〉

曇遷，幼習周易，通達老子（春秋人）、莊子（約前369-前286）思想，後為攝論學派北土開宗之祖，弟子中的法常即為教授智儼《攝論》之師。〈亡是非論〉其理顯然出自《莊子·齊物論》，也受到郭象（252-312）注釋的影響，⁶⁶〈亡是非論〉將莊子的齊平是非之說分析成十點，智儼認為〈亡是非論〉與華嚴性起思想相順。底下先將〈亡是非論〉⁶⁷與《莊子·齊物論》略作比對，並就此指出莊學與華嚴學的相順之處。

曇遷首先說：「夫自是非彼，美己惡人，物莫不然。以皆然故，舉世紛紜，無自正者也。斯由未達是非之患。」舉世自是非彼，此即莊子所指：「人之生也，固若是芒乎？」這正是人的糊塗！以下曇遷分十點說明「是非」：

「初明無適主者」是說，彼此各說己是他非，是非究竟憑誰而定？此即莊子所說：若同於我、若不同我、若俱同彼我、若俱不知彼我則「惡能正之」，「而待彼也邪？」這是說，人有其各自不同的相對立場，哪種立場能說具有絕對的公信力呢？

「二自性不定者」是說，是非自性不定，說是說非是多餘的，能所兩亡，如此取悟，勿更分別。此即莊子所說：「欲是其所非而非其所是，則莫若以明」，則「彼是莫得其偶」。唯曇遷套用「自性」、「能所」（偶）、「悟」（明）、「分別」等佛學術語。

「三彼我俱有者」是說，是非皆由彼我自定。此即莊子所說：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？悉必知代而心自取者有之？愚者與有焉。」愚者依自心的成見做為標準。

「四更互因生者」是說，自是、非他，互為生因，並無自是之外的標準。此亦莊子說：「是以彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。……是亦一

⁶⁵ 《中國華嚴思想史》，頁95-96。

⁶⁶ 木村清孝指出《亡是非論》的一些語句與郭象的注釋類似。《初期中國華嚴思想の研究》，頁282-282。

⁶⁷ T45, no.1870, pp.580c-581b。

無窮，非亦一無窮也。」從彼此相通來看，無窮的是非也都是彼此相生互轉的。

「五互不相及者」是說，對方不會接受我的是非標準。此亦莊子說：「其發若機括，其司是非之謂也。其留如詛盟，其守勝之謂也。」發言如箭，伺機攻人之非；沉默如固守著自己的領域，等候致勝的機會。總是對立的。

「六隱顯有無者」是說，彼此皆自是非他，彼我自是則同有是處，均被他非則同有非處。此即莊子說：「物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。」每件事物都有可以成立的相對道理。

「七性自相違者」是說，自是必遭多人否定，自是非他必然相違，唯有反其道，「自非則無非」，如此才正確。此亦莊子說：「以是其所非，而非其所以是。」彼此相互否定對方的是非。

「八執情偏者」是說，彼我知見皆有偏局。此即莊子說：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。」彼此都是從自己一偏的立場而知。

「九是非差別者」是說：世俗上有顛倒是非者，但也有一些正確的是非判斷。進而，在物外高趣上，則主張無是無非，雖然如此，卻仍落於「無是無非」與「是非」的是非對待中。並且，迷惑者聽聞無是無非，則混同凡聖，誤解無是無非之義。此亦莊子說：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。」用概念解說超越概念的事，不如超越概念來領悟。

「十無是無非者」是說，心想無是無非、有所存心皆有所累，領悟無是無非，莫若無心，是非、彼我、得失自亡，任放無為，逍遙累外。此即莊子〈齊物論〉說的「吾喪我」，亦〈逍遙遊〉之精神。

智儼最後說：「此又順性起，故錄附之。」〈亡是非論〉與華嚴的性起思想有何相順？木村清孝指出：

想來，應是在最後一段的「無心」境界。……智儼恐怕是於此「無心」，確信了性起……智儼對於曇遷《亡是非論》的高評價，暗示了看起來極為難解的華嚴思想，其實也由明快簡捷的體驗出發，並殊途同歸於此，這實具有深遠的意義。⁶⁸

引文以「無心」作為性起的關鍵，性起的華嚴思想由此體驗出發，並歸於此。但本文認為，無心的般若智慧，在佛教中每每談及，以無心作為「順性起」的解釋，較為浮泛。

〈亡是非論〉中，曇遷論是非的相反相生、「更互生因」，要人超越概念的對待，進入無心的絕待之中。換言之，無心絕待（性）則更能深刻體察出現

⁶⁸ 《中國華嚴思想史》，頁48。

象界的對待互轉（起），智儼應指這種方式順性起吧！這種思辯方式在中國從老子就很明顯，莊子更發揮得淋漓盡致，將相對與絕對也融合一體，泯除相對與絕對的對待相，〈齊物論〉中的一段話可作代表：

天下莫大於秋毫之末，而大山為小；末壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既以為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

這段短文處處與華嚴哲學相呼應：（1）莊子意云，道就在天地萬物的現象上，因此現象界的小者也即是至大了，至大包含一切，所以現象界中大者當然也被包含在內，如此，大者反而成為小者，小容納大。這就類似華嚴性起說的融通無礙，大小互涵。（2）莊子說「且得有言」、「且得無言」，智儼《十玄門》中，首先也就明法界緣起的究竟是不可說的，而從緣上方便說。（3）莊子從對天地萬物實存的「一」，引申出無言、有言，言「一」成二，二成三……，這些無窮的言說（現象），都本於「一」，要人不去追逐言說。《華嚴經》說「譬如數法十，增一至無量，皆悉是本數，智慧故差別」⁶⁹，《十玄門》舉此「數十法」，從數字由本數「一」的增加至無量，由此觀察事物的互攝互入，這無量的差別都是人為（所謂「智慧」）的。

從思想史的發展看，中國華嚴學對現象相涵互攝的思辨極盡開展，便是受到了莊學辯證風格的影響。誠如鎌田茂雄說：「中國自古以來，即有自宇宙之視野探討人類之所謂莊子哲學。《莊子》之〈齊物論〉，乃闡釋萬物一體之思想。莊子將自他互不對立之境地稱為『道樞』。於『萬物齊同』之實在真相中，大即小，長即短，個體即普遍。此思想與《華嚴經》所說『一即多、多即一』，非常類似。《莊子·齊物論》之思想，與印度典型之思惟方式——《華嚴經》思想，互相融合而產生者，即中國「華嚴宗」之教說。」⁷⁰

（二）慧命的〈詳玄賦〉

智儼在〈融會三乘決顯明一乘之妙趣〉引用到慧命的〈詳玄賦〉：

一乘三乘，同一善巧，是其同也。各為據機別，即是別也。有情眾生所知之境，則無上來所明諸義。何以故？為是遍計故。前德（指慧命）云：

⁶⁹ 《六十華嚴》，T9,no.278,p.465a。

⁷⁰ 《華嚴經講話》，釋慈怡譯，頁2。

「惟一實之淵曠，嗟萬像之繁雜，真俗異而體同，凡聖分而道合」者，此則先人已通斯趣耳。⁷¹

此段引文是智儼在「融會三乘來顯明一乘的同教與別教」的主旨下，對於相對與絕對、契理與契機等方面作多重觀察，最後引證了前德之語作結，也就是慧命〈詳玄賦〉的開頭之語。其引〈詳玄賦〉之文只是講真理本身是「體同、道合」，現象是「真俗相異、分聖凡別」，顯然這與《莊子·齊物論》主旨吻合，智儼僅僅引此即給予了慧命高度評價，稱許他已通會一乘的意趣，可見《莊子·齊物論》的思想方式甚得智儼之心。〈詳玄賦〉中有關老莊之語尚有：⁷²

歡窅冥於伯陽（即老子），湛一虛而致極，總萬有以為綱。雖即事而易迷，亦至近而難識。非名言之所顯，豈情智而能測。口欲辯而詞喪。心將緣而慮息。

絕爭論於封想，息是非於妄情。

其中第一段文出自《老子》，窅冥、湛一虛而致極、非名言等，顯然為老子思想與相近用詞。第二段文出自《莊子·齊物論》中「夫道未始有封（分界），言未始有常（定說），為是（因為是非）而有畛（界限）也」之文意。總之，在說老莊的大道虛極，必須無心會之，息絕是非。

〈詳玄賦〉中又採用《華嚴經》的一多相入、網珠交映、善財參訪外道等內容，會通凡聖法門，據此石井公成將「十玄門」各門與〈詳玄賦〉之文略為對應，⁷³ 更可見〈詳玄賦〉確通一乘意趣。另〈詳玄賦〉顯然有釋、道、儒三教和會的思想，智儼在此論同別教之時引用此文，也可能正蘊涵以「同教一乘」會通三教的用意，尤其這本就符合於智儼對「人天教」的觀點。⁷⁴

總之，〈亡是非論〉和〈詳玄賦〉這兩篇被智儼推重為順性起、通一乘之文，都和《莊子·齊物論》的思想相當吻合。

又〈詳玄賦〉、《搜玄記》、《十玄門》等中的「玄」、「玄門」之字詞，從中國哲學上看，是淵源於《老子·第一章》中「玄之又玄，眾妙之門」之說以及「魏晉玄學」。

⁷¹ T45,no.1870,p.586c，〈詳玄賦〉引文見T52,no.2103,p.340a。

⁷² T52,no.2103,pp.340a21-a24、340c3-c4。

⁷³ 《華嚴思想の研究》，頁153-154。

⁷⁴ 詳見筆者博論《智儼思想研究》中「智儼的人天教說之特色、會通外教」，頁333。

十、結論

智儼博通經論，思想來源異常複雜，本文對智儼思想來源中較為重要或特殊的部份進行考察：

杜順的影響：傳統上說，華嚴宗初祖杜順、二祖智儼，就此而言，在智儼思想的來源上，杜順對智儼的影響是首應瞭解的。在探究杜順對智儼思維的影響上，《法界觀門》與《十玄門》這兩部名著是主要的著眼點。後代有許多記載為杜順的著作，但現在學界一般認為，其中「能」歸屬於杜順的著作應只有《法界觀門》而已。另智儼撰的《十玄門》題下記有「承杜順和尚說」，一般大致尚接受此說。不過，這兩方面實際上都還存在著重大疑點。杜順本人的思想及其影響智儼的程度，實皆無法論定。若要具列杜順對智儼的「可能」影響，可以包含：少年誦持《華嚴經》、中年啟發新思維、終身仰慕師風範。

攝論、地論學派的影響：中國的唯識學早期是由南北朝起流行的地論學派與攝論學派所弘傳，這兩派都屬真常心系統，兩派對於弘揚《華嚴經》也有很大的貢獻。智儼早年在攝論學派、地論學派學習，攝地論學是智儼建構其思想體系的基礎，智儼對《攝論（釋）》、《地論》引用頻繁。在《攝論》方面，智儼多方運用「小乘、三乘、一乘」的三教判，又從「種子六義」建構出「因門六義」，也闡釋了阿賴耶識的八義十九相。在地論學派尤其是慧光、慧遠的影響下，智儼探究諸多課題，包括：不可說、六相、別教一乘無盡緣起、漸頓圓的三教判、法界緣起、《起信論》的詮釋等等。

玄奘新唯識學的影響：玄奘從印度歸來後忠實弘揚印度傳統的唯識學，並以護法的學說為中心，玄奘的唯識宗在當時的中國為新唯識學，是妄心系統。「妄心」教義，在地攝論兩派中是結合在「真常心」的架構下講解的，並無獨立地位。玄奘的新唯識學流行風靡之後，妄心系的唯識學在中國才有了獨立、顯著的地位，中國佛教界自然不得不正視、回應它的存在，智儼、法藏便是主要的回應者。玄奘的新譯與智儼思想的互動關係，可從三方面說明：（1）從外緣刺激上看，促使智儼的學說成熟創新。（2）從理論體系上看，回應唯識學只屬基層結構。（3）華嚴宗判唯識宗僅為始教，促使唯識宗沒落。智儼晚年依據新舊譯充份建立阿賴耶識的各種面相，以此回應新唯識學，並顯示新舊譯唯識學本可綜合融通。智儼對始終教心識之判的重點包括：引新唯識論典自說不了義、以真常心攝收生滅心、心數多寡、斷惑過程、種性之說等等。

天台宗判教思想的影響：天台宗的藏通別圓與華嚴宗的小始終圓，兩宗四教的架構相似，慧苑就說華嚴判教大都受到了天台的影響。但若從智儼的著述中考察其五教判的來源，則其應來自《攝論釋》的小、大（三）、一與地論宗慧光的漸、頓、圓的兩種三教判的綜合。但也可能是智儼在架構五教判時，

確實私下參酌了天台的判教，只是在著述中未曾提及罷了，例如智儼以《法華經》為同教一乘圓教的代表，顯然就應是受到了天台的影響。另智儼在《要問答》「二十、教相義」解釋「一乘教相」時，其文意與智顛在《法華經文句》卷1上「約教」解釋「如是」之旨相似，且有幾句話極似改自智顛之語，但智儼之文實多別有精彩獨到之處。又天台、華嚴兩家四教的相似並不代表智儼的判教缺乏新意，在相似中反倒更突顯出五教判中，安置唯識宗為始教之始、安立頓教、圓教分為同別二教、五教名稱的標示角度，這些正是五教判的特色所在。

禪宗頓悟思想的影響：智儼的頓教，在《搜玄記》卷1有「頓悟一乘」的說法，從其前後文字上考據，其來源顯然出自淨影寺慧遠。在《孔目章》智儼的五教判中，依《維摩經》的「維摩默然」，設立了「不可說」的頓教，後又被法藏以《楞伽經》、《思益經》詮釋，這種型態的頓教若從思想史的淵源上看，頓悟不可說之義在中國佛教上從晉代以來就多論及，然而五教判的特殊之處在於將不可說安立為頓教，澄觀認為這是為了判攝禪宗的安排，若考察法藏安立頓教所用的《楞伽經》與《思益經》，這兩部經原是北地禪師設立「無相教」所根據的經典，北地禪師的無相教之義與達摩禪相合，所以北地禪師有可能正是達摩門下的禪師。在智儼、法藏的著述中，並無提及禪宗，不過智儼與禪宗五祖弘忍近乎同時，弘忍之時就應有以「頓入一乘」、「傳不可言」教示禪者，所以其門下各系才都有頓悟之說。若果如此，則智儼晚年特別將「頓悟一乘」的不可說義立為頓教，也極可能確實是受到了禪宗的影響。

三階教末法思想的影響：隋唐的大多數佛教學者，都視三階教為異端、邪教，但是智儼例外，他給予三階教一定的評價，受容其部分思想，並加以辯護。智儼在《要問答》卷下「四十八、普敬認惡義·第九迴向初釋」錄附了三階教「普敬認惡」的思想。三階教的教義是以如來藏說，搭配其第三階的主張，而智儼錄附其「普敬認惡」的思想，並不是認同其第三階之說，智儼引三階教文只是看重其以如來藏理發揮出救度邪人、惡眾、闡提的道理，而這也正呼應於智儼在判教中注重安立人天乘的精神。

淨土教往生思想的影響：智儼《孔目章》卷4〈壽命品內明往生義〉中，有引《阿彌陀經》、《觀無量壽經》、《往生論》等淨土經論，闡明往生阿彌陀佛的西方極樂淨土的法門。智儼臨終也發願生西而說「今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界，汝等隨我，亦同此志」。智儼、乃至法藏的願生西方應是受到了淨土經論、淨土宗與師承的影響。智儼在〈明往生義〉闡明，西方淨土在華藏世界海中，這是為了淺近地接引初機而如此宣說的，佛國境界其實是圓融不可說的。又說明往生淨土的教說主要是為了會退轉者，這屬尚未證入法身的凡夫位，以先求往生西方淨土，作為證入華藏世界的跳板。這種思想和後來的《四

十華嚴經》如出一轍，可說已預先兆示出《華嚴經》確實需要有「導歸極樂」之屬的方便法門。

《莊子·齊物論》思想的影響：智儼在《孔目章》卷4錄出曇遷的〈亡是非論〉全文和慧命〈詳玄賦〉的開頭語，很重視兩本著作，也證明了他的華嚴教學，是根植於中國固有的精神風土之上的，兩文都與《莊子·齊物論》有關，這也是智儼在《孔目章》中僅有引用過的中國前德的著述。〈亡是非論〉中，曇遷論是非的相反相生、「更互生因」，要人超越概念的對待，進入無心的絕待之中，無心絕待（性）則更能深刻體察出現象界的對待互轉（起），智儼應指這種方式「順性起」吧！智儼引〈詳玄賦〉之文只是講真理本身是「體同、道合」，現象是「真俗相異、分聖凡別」，顯然這與《莊子·齊物論》主旨吻合，智儼僅僅引此即給予了慧命高度評價，稱許他已通會一乘的意趣，可見《莊子·齊物論》的思想方式甚得智儼之心。從思想史的發展看，中國華嚴學對現象相涵互攝的思辨極盡開展，便是受到了莊學辯證風格的影響。

以上探討的智儼思想來源，可對應到華嚴宗判教的層級，略如下表：

智儼思想來源（或可能來源）	對應判教層級
唯識宗	始
攝地論、容受三階教之如來藏理	終
禪宗	頓
杜順、攝地論、天台宗、融通莊子思維方式、結合淨土教	圓

華嚴宗教義的基本規模是由智儼所創建的，智儼是如何從當時的佛教思想中，繼承、批判、創造、發展，奠定出華嚴宗教義的基本規模？從本文對智儼的研究中，可以大致看到形成華嚴宗判教與對各類層級教義吸收的原初過程了。另智儼是《華嚴經》的奉持弘揚者，《華嚴經》是智儼的立宗根本，《華嚴經》對智儼的影響至巨顯而易見，這自不待言了。

參考文獻

1.原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T9,no.278。
 《大方廣佛華嚴經》。T10,no.279。
 《大方廣佛華嚴經》。T10,no.293。
 《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。
 《華嚴一乘十玄門》。T45,no.1868。
 《華嚴五十要問答》。T45,no.1869。
 《華嚴經內章門等雜孔目章》。T45,no.1870。
 《華嚴法界玄鏡》。T45,no.1883。
 《註華嚴法界觀門》。T45,no.1884。
 《佛祖統記》。T49,no.2035。
 《續高僧傳》。T50,no.2060。
 《華嚴經傳記》。T51,no.2073。
 《廣弘明集》。T52,no.2103。
 《老子》
 《莊子》

2.專書、論文

- 方立天（1993）。《中國佛教研究》。台北：新文豐出版公司。
 木村清孝（1977）。《初期中國華嚴思想の研究》。東京：春秋社。
 木村清孝（1996）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。台北：東大圖書公司。
 石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。東京：春秋社。
 牟宗三（1989）。《佛性與般若》。台北：臺灣學生書局。
 坂本幸男（1971）。《華嚴教學之研究——特以慧苑大師判教論為中心》。釋嶽慧譯。台北：中華佛教文獻編撰社。
 坂本幸男（1976）。《華嚴教學の研究》。京都：平樂寺書店。
 李治華（2008）。《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》。台北：輔仁大學哲學博士論文。
 李治華（2013）。〈智儼生平及其著作考察〉。《華嚴一甲子學術研討會論文集》。
 呂澂（1988）。《中國佛學思想概論》。台北：天華出版公司。

- 洪修平（1991）。《禪宗思想的形成與發展》。高雄：佛光出版社。
- 唐君毅（1989）。《中國哲學原論——原性篇》。台北：臺灣學生書局。
- 楊惠南（1989）。《吉藏》。台北：東大圖書公司。
- 廖明活（1995）。〈智儼判教思想的形成〉。釋恆清編。《佛教思想的傳承與發展》。台北：東大圖書公司。
- 廖明活（1997）。〈智儼的緣起和性起思想〉。《佛學研究中心學報》2。
- 劉果宗（2001）。《中國佛教各宗史略》。台北：文津出版社。
- 釋印順（1989）。《中國禪宗史》。台北：正聞出版社。
- 鎌田茂雄（1993）。《華嚴經講話》。釋慈怡譯。高雄：佛光出版社。

Robert Gimello. *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms Press, 1976.

一闡提與佛種性之探討

以《華嚴一乘教義章集解》為主

華嚴專宗學院研究所 教授
釋會極

摘要

《華嚴一乘教義章》是闡釋華嚴宗法界圓融思想的代表作，其『別教一乘』的特色融合了諸教乘的分齊，將如來一代時教之攝化善巧與方便權實做了一個彙整，使後世習學者對華嚴無盡微妙的義理有所指歸。

然華嚴性海廣博，深奧難思，雖歷代有諸家註釋，但總令人深覺繁複，不得要領。近代有弘揚華嚴的靄亭法師為之刪繁取要，並加以融通，名之為「集解」，實令初機者增益不少。本文取其中「諸教所詮差別」概論「佛種性」為議題，探討一闡提成佛之機緣。

關鍵字：法界圓融，別教一乘，佛種性，一闡提。

一、前言

一向說學佛修行的最終目標都是在成佛，因此把修行的方法和過程都貫稱是「成佛之道」，在這個過程當中，歷代通過諸經論的詮解，也開展出不可勝計的種種法門，隨著眾生根器的淺深、障重的厚薄、好樂的差別，法門也一一隨之迴轉融通。若說「法無定法、因機制宜」亦可，若就「因機制宜」而言，法法又不可說決無定法，那麼究竟諸法的權實要如何會通呢？一直以來受到宗派主張的倡說，常令學人莫名所以，不自覺的陷入自讚毀他的境地，雖然歷來大德判釋如來一代時教有十八家之多，但自賢首大師著《華嚴一乘教義分齊章》之後，天下後世未聞再判教矣¹！由此可以想見這章不但是華嚴宗重要的著說，也是法藏為確立《華嚴經》無上地位而釐清諸教所詮釋教義的差別最精闢的力作。

法藏所作《華嚴一乘教義分齊章》又稱為《五教章》，其義理演繹一直為修學華嚴者所依循，文中第九段講到「諸教所詮差別」中提到「佛種性」，從另一個角度來看可以說是指賴以成佛的必要條件，也就是各教對於眾生成佛與否持有不同的看法，最極端的是被列為一闡提之類的眾生是永遠沒有成佛的可能。本文將從這個主題進入探討一闡提的特性與佛隨機攝化的善巧，以及從華嚴一乘的觀點來看成佛的究竟義為何？所採用的主要思想依據是以靄亭法師所著的《華嚴一乘教義章集解》為核心。其文中含攝的著作包括《復古記》和《義苑疏》兩部注解，並以其研究之心得為之集解，使艱澀者通順之，深隱者淺顯之，繁瑣者刪除之，不足者補充之，而成此集解，可以說為後代初學華嚴者提供了一條進入華嚴玄門的捷徑！

靄亭法師生於 1893 卒於 1947，是江蘇省泰州縣人，十九歲於曲塘宏開寺出家，以文心、智光二公為師，一生為弘法教育不遺餘力，民國二十三年應香港張蓮覺居士之請，於香港籌辦成立「東蓮覺苑」宣揚佛法開辦義學，推動佛學教育普及婦女與貧民，為港澳地區開啟蓬勃的學佛風氣，此苑至今仍在香江大放異彩，成為一個佛教事業的傳播勝地。

二、一闡提的立義

「一闡提」是音譯（梵語 *icchantika* 或 *ecchantika*），華言「信不具」。謂此人撥無因果，顛倒邪見，不信現在未來業報，不親善友知識，不聽諸佛所

¹ 靄亭法師《華嚴一乘教義章集解》，頁 2

說教誡，當墮地獄，無有出期，如世重病，終難治也²。

一闡提的名字在《大般涅槃經》中出現得最多：

何等名為一闡提耶。一闡提者斷滅一切諸善根。本心不攀緣一切善法。乃至不生一念之善。³

「最極惡者名一闡提。⁴」如造作五逆十惡罪業的狠戾之輩為是此類。極下根者如來終不為轉法輪。極下根者即一闡提。⁵

以世間眾生相來看，有一類冥頑不靈之人由於愚癡魯鈍不具聽聞思惟能力者，自然沒有辨別是非的修習力，這類人從業報的角度來看，是這一期果報的顯現，不但斷滅善根，甚且無惡不作，不信因果，以此惡性相續，長劫難脫。雖然終有報盡業消之時，不能說在未來無量世後沒有得度的機會，只不過以現世的因緣來看，要能受法熏習畢竟還不是時候，以此因緣歸類為極下根之類，如來終不為此輩說法浪費唇舌，不是不慈悲，而是此眾生得度的因緣還不是時候。

覆罪之人亦復如是。云何罪人。謂一闡提。一闡提者不信因果無有慚愧不信業報。不見現在及未來世。不親善友。不隨諸佛所說教戒。如是之人名一闡提。諸佛世尊所不能治。何以故。如世死屍醫不能治。一闡提者亦復如是。諸佛世尊所不能治。⁶

簡言之是「生性頑劣，不受教化的人」統名為一闡提，可是也常聽到有人說是沒有佛性的人叫做一闡提，在終教教義裡面卻又說一切眾生皆有佛性，那麼一闡提理應是一切眾生之一，怎麼能說他不具佛性不能成佛呢？因此不得不釐清所謂的「佛性」又是指什麼定義而言？

《佛性論》云：「佛性者，即是人法二空所顯真如。⁷」。「真如」即指遍佈於宇宙中真實之本體，為一切萬有之根源。真乃真實，不虛妄之意，如即如常，不變其性之意，此即大乘佛教所說之「萬有之本體」。又有論云此佛性是「佛地淨法界相，如來地中一切有為無為功德，皆是清淨法界攝持，皆是清淨法界之相。...謂一切法空無我性所顯真如。永離二障本性清淨。今復離染能為一切善法所依。是故說名清淨法界。一切法者。謂世出世有漏無漏蘊界處等。

² 〈三藏法數(明·一如等集註)〉

³ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374, p. 393, b14)

⁴ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374, p. 454, a5-6)

⁵ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374, p. 447, c22)

⁶ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374, p. 477, c25)

⁷ 《佛性論》(CBETA, T31, no. 1610, p. 787, b4-5)

真如即是諸法實性無顛倒性。與一切法不一不異。體唯一味。隨相分多或說二種。謂生空無我法空無我。真如實非空無我性。離分別故。絕戲論故。但由修習空無我觀。滅障真如我我所執而證得。故名空無我。⁸」換言之，若證得人法二空無我之性，「佛性」即是「真如」，「佛性」也即是「清淨法界」，以此是如來果地的境界相。這是從究竟的果相來闡述如來成就不可思議的功德境界，以其體用特色殊異而方便建立種種假名，因此若說一闡提「斷善根」是狹義了些，若說一闡提「無佛性」那就廣義得太大了。

三、佛種性的差別

1.種性的定義

所謂種性（梵 *gotra*）又作種姓，是指「族姓」的意思。在印度自古即有種性制度，將社會分成婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅等四種階級，在這樣一個社會意義的建立下，種性就成為代表其身份地位的象徵。在佛教的引申下，此詞就轉為指佛及聲聞、緣覺、菩薩等三乘人所具有可能證得菩提之本性，由此種性的不同而有成佛遲速與否的差別，乃至永不成佛的可能！

「種」有生發之義，主要取無漏種子能證得聖種性而言，因此種性的意義就含攝有具由迷至悟的解脫本質，如《大乘莊嚴經論》〈種姓品〉中釋說種性自性義為：

性種及習種 所依及能依

應知有非有 功德度義故

釋曰：「菩薩種性有四種自性。一性種自性。二習種自性。三所依自性。四能依自性。彼如其次第。復次彼有者。因體有故。非有者。果體非有故。問若爾云何名性。答功德度義故。度者出生功德義。由此道理。是故名性。⁹」

此中所謂「性」是「功德度」的意思，也就是由此具有的因體能出生功德趣向解脫而得度之義，基於這樣的道理來說，故名為「性」。

然而在《集解》中說種性之義為「相似名種，體同名性，如稻自生稻，不生餘穀，此屬性也。萌幹花粒，其類無差，此屬種也。¹⁰」這是從「同一屬性，因果無差」的方向來解釋種性義，強調此性是不會改易的，由此性的決定義為

⁸ 《佛地經論》(CBETA, T26, no. 1530, p. 322, c27-p. 323, a6)

⁹ 《大乘莊嚴經論》(CBETA, T31, no. 1604, p. 594, b28-c6)

¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章集解》P.163

因，所以未來得果也必然是一致的。這與無著在《大乘莊嚴經論》所示的種性義為「功德度」的義趣是大不相同。其中「因體有，果體非有」也並不直接肯定果的呈現，而是偏向需經過修行善法功德趣向解脫才能得度的功行。學者呂澂所謂「有即有因相，非有即無果相。謂有情當種姓位，只有趣解脫之因相，而無解脫果相，故謂之為因也。然此解脫，云何得耶？則在能證聖種（即無漏法界），所謂能見佛性也。¹¹」由此推之《集解》中所釋的種性義當是直取佛性位而言！以依一乘教義因果相駭，五性差別實是依佛性而來。

如《疏鈔》云：「佛種從緣起者。然有二義。一約因種。因種即正因佛性。故涅槃云。佛性者。即是無上菩提中道種子。此種即前常無性理。¹²」這裡所說的種性是從因地說的，之所以說「常無性」是指所證之理而言，由於一切諸法乃本是住於真如正位的緣故。宗密亦謂：「云何無性。謂色心等。從本已來。性相空寂。非自非他。非即非離。湛然常寂。故曰無性。而言常者。謂此法等本來即無。非推之便無。故曰常無性耳。¹³」這是從一乘教義觀諸法性本來如是，亦即一切法緣起自性本空，緣起的事相全體就是真空之理，因為即全是真空之理，所以才說是「無性」。

在《涅槃經》說所謂的「佛性即是第一義空」，而無性就是指這個空義。要能成佛必須行六度萬行度化眾生才得成佛，那麼之所以能行六度萬行就是緣於有這個佛性為因種，才能引起正因修行，乃至成佛果位亦不離此佛性而成。《疏鈔》意以「唯以佛性起於佛性，更無餘性故說一乘，稱理說也。...二、果種性。果之種性。緣真理生。故云從緣。¹⁴」佛種本來具足因果二性，唯因種需假緣而起，果實方能成滿，由此看來以一乘教義觀之「種性」義實是直指「佛性」為是。

2、五教種性的差別

法藏在《一乘教義分齊章》中對五教各別主張的佛種性有如下的差別：

(1)、小教

若依小乘種性來說有六種差別相：一、退法：若遇違逆的因緣便退失所得之法。二、思法：常自思惟所得之法，恐有退失。三、護法：常自防護所得之法，恐退失故。四、安住法：常自安住所得之法，這個階段雖然沒有遇到重大的阻礙引起退心，可是既不善自防護煩惱也不退失善根，又無意奮力加功用行，也不能再更精進，所以此時的安住是幾近停滯狀態。五、昇進法：即是堪能通達法要的羅漢也。其性有超勝之力，堪能進入甚深法門，常好鍛鍊諸根，

¹¹ 呂澂，《呂澂佛學論著選集》，頁4275

¹² 《華嚴經疏鈔》(CBETA, T36, no. 1736, p. 55, b12-23)

¹³ 《圓覺經大疏釋義鈔》(CBETA, X09, no. 245, p. 503, c22-p. 504, a1)

¹⁴ 《華嚴經疏鈔》(CBETA, T36, no. 1736, p. 55, b12-23)

亦堪能達證諸法，故名昇進。六、不動法：謂不被煩惱之所退動。以上六種是小乘種性修行的分相。

在不動性中還可分為三品：上者是佛種性，因發菩提心，修六度萬行期成佛果。中者是獨覺性，其根機小有明利，樂於修因緣行者。下者是聲聞性，其性厭苦，樂修出離生死者，如舍利弗等聲聞弟子就是屬於聲聞種性之類。

小教行者他們主張除了佛一人具有成佛的種性之外，其他人頂多是證得阿羅漢的果位。而且這個佛種性是修得的，並不是理性本具的真常佛性，由此理性本性具足，方能起無方大用，於十方世界現身成佛利益眾生，而且其利生功德是盡未來際無有斷絕。但如此的功德利益在小乘教裡並不作此說，所以即使修得佛果了，到最後一樣亡失色身，歸於寂滅。

(2)、始教

從始教的觀點來看，是就有為無常法中建立種性義，所謂有為乃是指由因緣和合所形成的一切事法，這都屬於無常生滅之法，既是有為無常的事法，就有相上的隔礙，即不能遍於一切有情普皆具有，所以在五種性的概括中即有一類的無性眾生的建立。五種種性即：一、聲聞種性，二、緣覺種性，三、菩薩種性，四、不定種性，五、無性種性。又為什麼會建立五種種性的差別呢？《顯揚聖教論》云：「謂一切界差別可得故。乃至云。唯現在世非般涅槃法。不應理故。¹⁵」《集解》中解釋這裡所謂的「界」是「因」義，也就是指「種子」而言，之所以會建立出有五種不同種性的眾生，就是因為一切種子的差別相是可以觀察分別得出來的，眾生的輪迴相有種種不同，善惡參差不定的原因，就是因為各各種子的差別所致。

是故當知由法爾故。無始時來一切有情有五種性。第五種性無有出世功德因故。永不滅度。由是道理。諸佛利樂有情功德無有斷盡¹⁶。

要成佛必需度眾生，成了佛也是為了度眾生，眾生若一個一個都成佛了，那麼最後一個眾生必然無眾生可度就成不了佛道，所以始教設定必然有一類眾生是永不成佛的眾生，這樣才能讓諸佛利樂有情的功德不會斷盡。若從這方面的考量看來，當知無始時來一切有情就有這五種種性的差別。

在《瑜伽師地論》中提到種性又可以分為二種：一是「本性住」，二為「習所成」。「本性住」指的是眾生自己本來就具有這樣的自體性，不是有個起始或是學習而得的，這樣的自性本來就是如此安住著，所以說「謂諸菩薩六處殊勝有如是相。從無始世。展轉傳來，法爾所得。¹⁷」這當中所說的本性就是指

¹⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》 (CBETA, T45, no. 1866, p. 485, c9)

¹⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》 (CBETA, T45, no. 1866, p. 485, c11)

¹⁷ 靄亭法師，《華嚴一乘教義分齊章集解》，頁167

第六意識含有無漏種子能做成佛的勝因而言。《集解》云：「言六處殊勝者，謂意處含有無漏種子，諸有為中，此最勝故，無始傳來，法爾而有。¹⁸」此中所說意處即是指末那識意根，因其體性含有無漏種子具內熏力，能將染污的意識轉為清淨，以此淨因為本修因可以修行成佛。意識在八識的流轉裡面是最具輪迴影響力的角色，但它是依第七識的染淨為因而轉，在《筆削記》裡面有說到唯一意識是「隨六根轉無別六異。三毒建立者。貪瞋癡使害物最深。能損法身慧命。故受毒稱。若以此三為能熏。現在色心為所熏。造業受生輪轉三界。此為染根本。若以無貪等三。為能熏。現在色心為所熏。斷煩惱出三界。此為淨根本。染之與淨由三有無。除此更無所依。¹⁹」

《八識規矩頌》的〈意識頌〉亦說它是「動身發語獨為最，引滿能招業力牽。²⁰」〈末那識頌〉則言「六轉呼為染淨依²¹」，由於意識的分別有廣為採集諸業的能力，令有情眾生動身發語造作迭迭，故能引得未來三界的總報果，並成滿未來的別報果，是諸識當中力量最強大的，而其性則該通善、惡、無記三性，由依於末那識之染淨愛執，此六識即能隨緣力、隨熏習力、隨善惡力而轉化，因此此性即攝阿賴耶識中之本覺解性，故以此為「性種性」。如《集解》云：「此指法爾無漏種子為本覺解性，阿賴耶識自體分處，有此無漏四智心品功德種子，法爾本然，名本覺智之種子故云解性。²²」

可是既然意處有如是性，一切眾生應該都有如是性。為何又說五種性中有無性一類的眾生成不了佛的呢？為什麼說一闡提沒有涅槃性，不能入涅槃呢？在《佛性論》中則解說是為了防止眾生造下毀謗大乘佛法的緣故，為了想要迴轉那一類誹謗大乘人的心，使他們心懷畏懼不致造作惡因，墮入長久的輪迴而無法出離，所以才依於長遠無量時來設想才這麼說的，這可以說是出於悲憫而施設的善巧方便，這是從「性種性」方面來看，可知眾生本性已具的條件。

但「習所成」則是經由緣起習學而產生的效果，所謂「先串習善根所得。²³」「習所成」種性是經過不斷的透過聞、思、修等緣起學習，才能隨其進展而成。然而「性種」和「習種」這二個部份其實是互為表裡，缺一不可，若缺一的話則無法成佛了。為什麼呢？如「本性」雖是法爾本具，但若不經薰習開發是不會顯現出來的，同樣的，「熏習」若沒有本性具足的條件也無由發揮成效，所以必須二者和合方能成就佛道。如《梁攝論》云：「聞熏習阿賴耶識中解性

¹⁸ 同上

¹⁹ 《起信論疏筆削記》（CBETA, T44, no. 1848, p. 306, b26-27）

²⁰ 《八識規矩通說》（CBETA, X55, no. 893, p. 422, c4）

²¹ 《八識規矩通說》（CBETA, X55, no. 893, p. 423, b10）

²² 靄亭法師，《華嚴一乘教義分齊章集解》，頁168

²³ 靄亭法師，《華嚴一乘教義分齊章集解》，頁167

和合。一切聖人以此為因。²⁴」也就是以聞、思、修不斷的熏習成習種，再與阿賴耶識中本具的解性和合，這就是所有三乘聖人之所以能成就的因。另外《瑜伽》也有說到必具種性方能發心，那麼必然以具足「性種」與「習種」這兩種性成為一種性，具備此二法，發心修習，方能成就佛道，所以此二法是缺一不可的。那麼這兩者究竟先後是如何的呢？其實也不能說是「性為先」還是「習為後」，因為這二者若從根本來說，是必需有性種為根本才能起修，若從修習的部份來說，則以習種為偏重，雖然講起來好像是兩個不同的道理，但其實是同一件事情的緣起，所以不可強言「性」或「習」孰先孰後的問題。因此可以了解始教雖立一類眾生必不成佛，那只是階段性的說法，其中乃就其心行而有成不成的分判，若以性習輾轉相依緣起來看，依無量時尚有轉圜的空間。

(3)、終教

終教是就真如性中建立種性義，以真如乃一切法之所依，猶如虛空遍一切處，那麼此性即亦遍一切眾生，故說一切眾生皆悉有性，皆能成佛。而所謂真如性也就是指如來藏性。此性體若隨緣與染法和合亦不受染法熏染，而且智體不動，具足無漏，能內熏眾生使之返本還淨，因此得以立為性種性。如《大智度論》中云：「白石有銀性，黃石有金性，水是濕性火是熱性，一切眾生有涅槃性，以一切妄識無不可歸自真性故。²⁵」

《涅槃經》亦說「眾生亦爾。悉皆有心。凡有心者定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。我常宣說一切眾生皆有佛性。²⁶」

從終教的角度來看，所有一切眾生都能成佛，那這麼一來於「眾生界」與「佛界」是否就有增減了呢？因為如果一切眾生都有佛性都能成佛，那麼眾生就少了，佛就多了，眾生若有盡，那麼對眾生界就生起減見，眾生界既減，則成佛者多了，必於佛界生起增見，於此而生起增減疑惑的想法，這都是不明白何謂「眾生界」的關係，所以經上說「一切愚癡凡夫。不如實知一法界故。不能實見一法界故。起邪見心謂眾生界增眾生界減。²⁷」其實眾生定相不可得！《金剛經》不是說了嗎？「眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。²⁸」何者是眾生相呢？眾生與佛都是緣起的假名施設而已，若究竟求其實，畢竟了不可得，哪裡還有增減可說呢？若有增減見那都是妄想分別的識見，都不正見諸法

²⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》 (CBETA, T45, no. 1866, p. 485, c20)

²⁵ 《大智度論》卷32〈序品〉：「「法性」名為本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性；如是一切世間法中，皆有涅槃性。」 (CBETA, T25, no. 1509, p. 298, b19-21)

²⁶ 《大般涅槃經》 (CBETA, T12, no. 374, p. 524, c7-8)

²⁷ 《佛說不增不減經》 (CBETA, T16, no. 668, p. 466, b8)

²⁸ 《金剛般若波羅蜜經》 (CBETA, T08, no. 235, p. 751, c19)

實相。

《文殊師利般若經》中說：

假使一佛住世，若一劫若過一劫，如此一佛世界，復有無量無邊恒河沙諸佛，如是一一佛，若一劫若過一劫，晝夜說法心無暫息，各各度於無量恒河沙眾生皆入涅槃，而眾生界亦不增不減。乃至十方諸佛世界亦復如是，一一諸佛說法教化，各度無量恒河沙眾生皆入涅槃，於眾生界亦不增不減。何以故？眾生定相不可得故。是故眾生界不增不減。²⁹

其文大意是說眾生界猶如虛空，假使有無量個成就了無比超勝神通的人，各各以無量劫的時間在虛空中飛行，希望求得虛空的邊際終究是不可盡的。是故眾生界不增不減，如上經文以神通力飛行虛空的譬喻可知，並不是無法得盡虛空邊際就否定了飛行，也並不是以飛行就能得虛空之邊際，所以說眾生界是否有增減的問題也是如此，並不因為眾生一定成佛就認為眾生必有終盡，也不是說無有終盡就認為眾生必不成佛。一切眾生皆悉本有清淨佛性，所以既然是決定本有，自然離於有無的相待，是不同於外道有無的定見。

(4)、頓教

頓教所立的種性是離言絕相，唯一真如。既不分本性或習種，也不立任何一法，而直顯真心本源。如《起信論》云：「是故一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，唯是一心，故名真如。³⁰」以一性平等，無有彼此一異之相，泯絕無寄，直顯真如。

又如《諸法無行經》云：「云何是事名為種性。文殊師利。一切眾生皆是一相。畢竟不生離諸名字。一異不可得故。是名種性。³¹」故頓教所立的種性是不可說。

(5)、圓教

《華嚴一乘教義分齊章》云：³²：

約一乘有二說：

- 一、攝前諸教，所明種性，並皆具足，主伴成宗。以同教故。攝方便故。
- 二、據別教，種性甚深，因果無二，通依及正，盡三世間，該收一切理事解行等諸法門。本來滿足已，成就訖。

就一乘的部份來說有分同教和別教二者。《集解》中說明同教還分「三乘

²⁹ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》(CBETA, T08, no. 232, p. 726, c2)

³⁰ 《大乘起信論》(CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a10)

³¹ 《諸法無行經》(CBETA, T15, no. 650, p. 755, a21)

³² 《華嚴一乘教義分齊章》(CBETA, T45, no. 1866, p. 487, c29)

同教」和「一乘同教」，這裡所討論的同教是指一乘同教而言其種性，總攝前面所述的始終頓三乘等種性並皆具足。從主伴圓融來說，三乘與一乘，若顯實的話，則一乘為主，三乘為伴，若開權的話，則三乘為主，一乘為伴，主伴互攝方便而成其同教宗旨。

同教有二，一、三乘同教，謂一乘垂於三乘，俾三乘同趣一乘是也。二、一乘同教，三乘參於一乘，法兼具德是也，今此所明，即一乘同教也。如法華開權顯實名為同教，於此同中，別指所開之權名三乘同教，即汝等所行是菩薩道是也。別指所顯之實名一乘同教，即昔所未說，而今說之是也。其所顯之實者，即此同中亦有別義，即今章具足主伴是也，三乘為伴，一乘為主。³³

別教一乘則在於種性上更為甚深，是因賅果徹，因果不二。以前三乘等所明的種性，皆著重在因，且僅就有情界。而別教之種性則含攝法界依報和正報，所以說盡三世間無不是佛種性。如經云：「菩薩種性甚深廣大，與法界虛空等。³⁴」乃至其中一切理事解行諸法門等，既是因也是果，以因果同體，唯是一真之性的緣故，此乃華嚴法界一即一切，一切即一的玄妙之理，法法相即相入，六相圓融無礙，是跟其他教乘不同的地方，其說「甚深廣大」誠然不可思議，故依一乘義一切眾生通依及正並皆成佛。

上述五教對種性的立義各有分齊，為什麼會有如此的差別呢？法藏在五教章中自設問答，歸納出二個方面來做解釋。一個是就法上來說，種性是隨緣無礙的，並具有五門特色，只因隱顯不同，所以有五教不同的觀點，但可以說都是同一緣起、互相無礙的。第二是就眾生的根機來揀別是不是具足種性，能不能成佛。

第一個分析具有五門特色：

- (1) 隨執非有門：如小乘的說法是執於除了釋迦佛以外，一切眾生皆無佛性，雖然說佛一人有性，但也不是指大菩提性而言。
- (2) 隨事虧盈門：如始教的觀點是於生滅事相中建立阿賴耶識，因此隨於諸乘串習何種修行，就說本有那樣的種性。所謂虧盈就是高下的意思，乃就受熏習之人所習之深淺，以顯出他得進階位之高下，來論其種性之優劣，故立有一分無佛種性之人難以成就佛道。
- (3) 從理遍情門：如終教所說是依真如理以為佛種性，此理能遍所有一切有情，包括定性聲聞乃至無性闍提，都能成就佛道。

³³ 靄亭法師，《華嚴一乘教義分齊章集解》，頁193

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T09, no. 278, p. 444, c25)

(4) 絕相離言門：如頓教所說唯一真如，離言說相，不可思議。

(5) 性備眾德門：如圓教所說因果無二，通依及正，盡三世間，並該收一切理事解行等諸法門，本來就滿足已，成就訖。

所以總括前面五教的種性差別，小乘說唯佛一人有，其他皆無。始教說亦有亦無，因為有一分無性眾生不能得。終教則認為一切有情皆有，除了非情的草木不能以外。頓教則認為非有非無，以真如離一切相故。若依一乘道理但為攝化方便而說的話，那前面四種道理都包括在內了。至於圓教則認為因果是一體的，一切諸法唯一真性所起，即因具果，通三世間，是為種性義。

四、一乘教義中的闡提觀

以華嚴一乘圓頓的教義來看，法界體用唯是一真之性，諸法相即相入，如帝網重重無盡，一即一切，一切即一，因果交徹，全理是事，全事是理，圓融無礙，實不可說其少分。「別教一乘」的思想淵源，係依佛果大定「海印三昧」而建立，以「性海果分不可說」與「緣起因分可說」之因果二門顯法界圓融之旨。若就「緣起因分可說」的部份，「闡提」與「佛性」就有了隨機設教的釋義內容。

法藏在《義海百門》中顯法界體用時說明「佛性」的定義是：

謂覺塵及一切法。從緣無性名為佛性。經云。三世佛種。以無性為性。此但一切處。隨了無性即為佛性。不以有情故有。不以無情故無。今獨言有情者。意在勸人為器也。常於一塵一毛之處。明見一切理事。無非如來性。是開發如來性起功德名為佛性也。³⁵

由是佛性乃以智覺諸法無性以名之，而不是從有情的業行善惡來論定其有無或能不能成佛。此覺性並不因為有情而有性，也不因為無情而無性，只是在有情身上稱為「佛性」，在無情身上喚為「法性」，名稱雖有不同，但所表述的理體卻是一個，之所以僅就有情的部份來說，不過是希望勸人接受教化而已，能了解一切法無非都是「如來性起」之大用，而泯絕我法二執的煩惱障礙，那麼這就是佛性的功德了。

所謂「性起」一詞乃出自六十華嚴〈寶王如來性起品〉，法藏在《探玄記》中引《佛性論·如來藏品》「從自性來。來至至得。是名如來。³⁶」釋義說「不改名性，顯用稱起，即如來之性起。又真理名如名性。顯用名起名來。即如來

³⁵ 《華嚴經義海百門》(CBETA, T45, no. 1875, p. 631, c3-8)

³⁶ 《佛性論·如來藏品》，(CBETA, T31, no. 1610, p. 795, c27-28)

為性起。³⁷」此性起之法具有三項特色：一、能出生一切智，二、最超勝於一切法之上，三、為一切法之所依。故此「性起觀」即是法藏確立為佛性義之本源，法藏重申「性有三種，謂理行果。起亦有三，謂理性，得了因顯現名起。二、行性，由待聞熏資發生果名起。三、果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具，修生至果位時，合為果性。應機化用名之為起。是故三位各性各起，故云性起。³⁸」這三性三起依緣起因分來說是如此，卻也是性海果分的直顯，即因即果，乃一體之分說。因為有情眾生自修眾德以至成果，均為真如體性之所顯現，在如來為果性，在眾生名因性，如來的果性之所以能現起於眾生的心中，這乃是其體性之所顯現的緣故，如此性起乃恆常的法體，故是不起而起，而致成果者就是緣起，所以「緣起」與「性起」是彼此相由而生，必無自性，雖說生果，而生即不生。說生即不生者是就體來說，因體本無生，而能生一切諸法相者為「性起」，所以說不起而起，因此「緣起」與「性起」可以說是一法的二義³⁹。

至此可以了知從一乘的性起觀來理解眾生之佛性，則無有一眾生不能成佛，因為一切眾生悉具是「理性佛性」的緣故。在這個道理上，另一位華嚴的祖師澄觀亦就無性闡提成不成佛的問題加以剖析。澄觀以《大般涅槃經》中的經文為論點：

云何說言斷善根人有佛性耶。佛言。善男子。如諸眾生有過去業。因是業故眾生現在得受果報。有未來業以未生故終不生果。有現在煩惱。若無煩惱一切眾生應當了了現見佛性。是故斷善根人以現在世煩惱因緣能斷善根。未來佛性力因緣故還生善根。⁴⁰

他說雖然《涅槃經》中說闡提成斷善不能發心，而且說一闡提成雖有佛性，卻為無量罪垢所纏，不能得出，就好像是蠶處繭中一樣。這不就正說明闡提是具有佛性的麼？只是被太多的罪垢纏裹住了，不能顯出，故不得其用而已。

澄觀在《華嚴經疏鈔玄談》中解析一闡提成與佛性的關係，道出了一般人斷章取義對一闡提成說無佛性的誤解。上述三性三起義中，他沒有講果性，只就因性當中的理性和行性來說明緣起。他說所謂佛性可分為二種，一是理性，一是行性。從理性上來說一切眾生平等具有，從行性上來說則有善不善的差別，因此不可說一切眾生定有佛性，若說有或無，那就要看是從哪個方面來定義，這

³⁷ 《華嚴經探玄記》，(CBETA, T35, no. 1733, p. 405, a7-13)

³⁸ 《華嚴經探玄記》(CBETA, T35, no. 1733, p. 405, a21-26)

³⁹ 賢度法師，《華嚴學講義》，頁164

⁴⁰ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 375, p. 818, c13-19)

當中也包括當機設教的因緣在內，所以斷言一闡提無佛性不能成佛是一時的權宜，並不是圓融之說。在《華嚴經疏鈔玄談》中澄觀引《涅槃經·迦葉菩薩品》文為證明，如來說佛性義具有四句，即「有、無、俱有、俱無。」經云：「善男子，或有佛性一闡提有，善根人無，或有佛性善根人有，一闡提無，或有佛性二人俱有，或有佛性二人俱無，善男子，我諸弟子若解如是四句義者，不應難言一闡提人定有佛性，定無佛性。⁴¹」經中說明佛性有「善、不善、無記、理、果」五種不同（歸納即是上述理性和行性二者）。這裡說「一闡提有、善根人無」，這個有無指的是「不善佛性」的有無。而所謂「善根人」澄觀說有二種定義，一個是離欲的善根人，其修行已離欲，斷除了一切的不善行。第二種是指修行階位已達五住已上的人稱為「善根人」，因為五住已上就沒有不善性了，這兩種人俱無「不善性」，是故說「善根人無」。「善根人有、闡提人無」，這是指「善佛性」而言，一闡提斷一切善，所以說無，因為他沒有「善佛性」。善根人和一闡提二人俱有的，是「理性」及「無記性」。二人俱無則是說俱無「果性」。而且這當中說的「有」是以「現在有」來論的，並不是還論及過去或未來的有。可是雖然經文講得這麼具體明白了，仍然有人執此經文，認為有一分善根人及一分闡提是無有佛性的。因為經中說有善根人及一闡提無，故善根人無者是無性不斷善人，闡提人無者是斷善無性，二人俱有者俱是有性，二人俱無者俱是無性，這樣的解釋闡提無性實在有違經文所示。因此他再舉涅槃經的前文說：如來佛性則有二種，一有，二無。有者，所謂三十二相乃至無量三昧是名為有。無者，所謂如來過去諸善、不善、無記、業因、果報、煩惱、五陰、十二因緣是名為無⁴²，乃至一闡提佛性也是如此。因此上從佛開始下至闡提之輩都有「有無」二性，沒有完全無性的眾生，由善根人與一闡提有無二性的不同，所以就有所謂「四句」的分類。這當中是說明佛性有很多種只是在於「有無不同」，而不是說眾生有很多種，「有性、無性」的。所以得知經上說：「或有佛性，善根人有，闡提人無等故。」而不說「或有善根人有佛性，闡提人無佛性故」。今此善不善、因果理性，無一眾生悉具一切，無一眾生悉無一切，始末以明一切眾生具一切也。佛與闡提亦有四句，佛有非闡提者，謂果性闡提，有非佛者，謂無明諸結性，二人俱有者是理性，二人俱無者善因性，故闡提決有佛性⁴³。另外，如果又認為「眾生中另外還有一個佛性存在」這也不對，為什麼呢？因為眾生即是佛性，佛性即是眾生，只是因為因緣時節不同，而有淨或不淨的異論，澄觀自解說：「眾生之與佛性既然二互

⁴¹ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374, p. 574, c7)

⁴² 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 375, p. 821, b22-23)

⁴³ 《華嚴經疏鈔玄談》(CBETA, X05, no. 232, p. 759, a3-b17)

相即，那麼說明有眾生即有佛性不就很明白了麼？」

五、結語

能夠將如來一代時教的脈絡條理出來，教判的產生實在功不可沒，雖然仍有人執於各家教判的高下，但我們也不應迷於指頭而忘了要朝月亮的方向看去。以華嚴「圓融不礙行布」、「行布不礙圓融」的一法界觀來審視一切諸法，都可以融通諸法的差別相。不論幾乘，或開或合，皆不失因應眾生的需要，以得度彼岸為期。

所謂「乘」是「乘載」之義，有由此到彼的意思，因此以現代語詞來說就是「交通工具」。我們若要去到一個目的地並不是只有一種到達的方法而已，或是海、陸、空的交通運輸工具，或是徒步的方式都可以到達，只是時日遲速快慢的差別而已！誰都知道搭飛機遊行虛空最快速了，為什麼不人人都搭呢？很簡單！就是沒有錢！買不起機票！不然就是害怕處於高空沒有安全感，不敢搭！所以像這樣以世間的現況，比喻出世間的攝化善巧，其實也很貼切。因為眾生福德與智慧資糧的參差和不足，以致於諸佛分乘攝化的善巧即有一乘、三乘乃至五乘的不同，雖然其間過程與時劫容有差殊，但最終獲得寂滅解脫畢竟是一味。如佛記說提婆達多雖造無間重罪，必墮地獄受報，但已得解脫分法，將來畢竟成佛，佛並不為他擔心，在《法華經》中尚且被授記作佛。如善星比丘雖邪見頑固，不信因果，但由出家受戒因緣，未來亦能發起善根一樣。故知一闍提人雖然現世作惡，但亦有少分善相，以佛性力故，能為做未來得度的因緣。如經云「雖未來世當有善根而不能救地獄之苦，未來之世雖可救拔，現在之世無如之何，是故名為不可救濟。以佛性因緣則可得救，佛性者非過去、非未來、非現在，是故佛性不可得斷。⁴⁴」這即是為闍提也能成佛下了註腳。

若以諸法假名說的觀點來看，「一闍提」名是無有實義的，並非單從外相的業行來判定其罪福善惡，重要的是在其心行。如《楞伽經》中大慧菩薩問佛：「如世尊說，若男子女人行五無間業，不入無擇地獄。世尊！云何男子女人行五無間業，不入無擇地獄？⁴⁵」我們都知道一闍提無惡不作，專造五無間業！所謂：殺父母及害阿羅漢、破壞和合僧、惡心出佛身血。但為什麼造了這樣的罪業卻不必受地獄的苦報呢？佛說偈曰：「貪愛名為母，無明則為父，覺境識為佛，諸使為羅漢，陰集名為僧，無間次第斷，謂是五無間，不入無擇獄。⁴⁶」令眾生

⁴⁴ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 375, p. 808, c13-25)

⁴⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》(CBETA, T16, no. 670, p. 498, a13-16)

⁴⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》(CBETA, T16, no. 670, p. 498, b11-14)

受生死苦痛的來源是得自於內心那一念的無明與貪愛的滋長，這就如同由有父母的親愛而生死不息一樣，如果修行斷了這兩個根本，就名為殺父母。「覺」者「佛」也，在自心中能覺識到諸有的幻化境界，無非都是八識的流轉作用，若能斷了它的相續，轉識為智就是害佛。一切的煩惱結使驅令眾生造業迷失，若斷了它就等同殺阿羅漢一樣。僧為和合眾，身心的結構便是五陰眾的和合，若斷了五陰的和合作用，一切身心業力不再生起了，便名為破和合僧。如果能做到這五無間業，雖名之為犯，但卻是因此而證得真如自性平等的無間善業⁴⁷。因此由心行迴轉的不同所引發的結果就不一樣，故如來說一切法無有定相。正如《涅槃經》云：

善男子，如來具足知諸根力，是故善能分別眾生上中下根。能知是人轉下作中，能知是人轉中作上，能知是人轉上作中，能知是人轉中作下。是故當知，眾生根性無有決定，以無定故，或斷善根，斷已還生。若諸眾生根性定者，終不先斷，斷已復生，亦不應說一闍提輩墮於地獄壽命一劫。善男子，是故如來說一切法無有定相。⁴⁸

是知眾生若轉心行，諸法的定義亦隨之而轉，「法無定法」由此可見一斑。非但凡夫眾生有得一闍提名，乃至菩薩亦有一類名為一闍提菩薩，因其憐愍一切眾生界，發願若有眾生不入涅槃他亦不入涅槃。之所以發此無盡之願心，乃是因為他已了知諸法本來涅槃之故，所以不捨一切諸眾生。這樣的大悲菩薩也假名為一闍提，故知所謂一闍提不能成佛，無非是為了嚇止一類眾生不要讓他們造作誹謗大乘的因，以免將來受苦無量，所以才依無量時劫之長遠而說他們沒有佛性不能成佛，並不是說永遠的決定不成，這其實都是佛的權宜方便，也是佛的一番苦心，事實上佛的悲心是不捨一切眾生，又何有斷善極惡之人會不受佛心眷顧呢？〈出現品〉云：「譬如生盲不見日，日光亦為作饒益，令知時節受飲食，永離眾患身安隱。無信眾生不見佛，而佛亦為興義利，聞名及以觸光明，因此乃至得菩提。⁴⁹」

從上述法界一心之佛性義，從因至果只在一個「轉」字而已，若以諸法具含能所而言，一闍提輩的迴心恐怕還得有個「肯」轉才行，因為只要轉了一闍提心就不名為一闍提了。然而這個「肯」的樞機，當是屬眾生無始以來的無明習氣無疑！以其染污習氣的厚薄，善種熏習力的強弱，來決定當前一念肯不肯轉的關鍵。故知眾生透過聞思修的熏習是「他力」，也需要「自力」肯聞肯思

⁴⁷ 南懷瑾，《楞伽大義今釋》，頁271

⁴⁸ 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 375, p. 809, a28-b6)

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》(CBETA, T10, no. 279, p. 267, c22-25)

肯修，肯轉現前之無明一念，那麼漸次修去，未來成佛不就有期了！

參考文獻：

1.原典文獻

- 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 232。
 《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 235。
 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
 《大般涅槃經》。CBETA, T12, no. 375。
 《諸法無行經》。CBETA, T15, no. 650。
 《佛說不增不減經》。CBETA, T16, no. 668。
 《楞伽阿跋多羅寶經》。CBETA, T16, no. 670。
 《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
 《佛地經論》。CBETA, T26, no. 1530。
 《大乘莊嚴經論》。CBETA, T31, no. 1604。
 《佛性論》。CBETA, T31, no. 1610。
 《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
 《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
 《華嚴經疏鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
 《起信論疏筆削記》。CBETA, T44, no. 1848。
 《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
 《華嚴經義海百門》。CBETA, T45, no. 1875。
 《華嚴經疏鈔玄談》。CBETA, X05, no. 232。
 《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。
 《八識規矩通說》。CBETA, X55, no. 893。

2.中日文專書、論文

- 呂澂（1996）。《呂澂佛學論著選集》。山東：齊魯書社。
 南懷瑾（1999）。《楞伽大義今釋》。台北：老古文化事業公司。
 賢度法師（2004）。《華嚴學講義》。台北：華嚴蓮社。
 靄亭法師（1996）。《華嚴一乘教義分齊章集解》。台北：華嚴蓮社。

論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法

華梵大學哲學系 副教授
郭朝順

摘要

清涼澄觀（738-839）早年曾參學各家包括天台、禪宗等，但惟獨鍾情華嚴義學，他雖不是三祖法藏（643-712）的傳法弟子，但卻以弘傳法藏的華嚴義學為己任，故被尊為華嚴宗的四祖。其主要注疏的經典即為《華嚴經》，包括了《大方廣佛華嚴經疏》（六十卷）、《隨疏演義鈔》（九十卷）、《普賢行願品疏》等。現今流傳最廣但也篇幅最長的《華嚴經》注釋，便是澄觀的《疏鈔》。

觀其著作，可見到直承法藏《華嚴經探玄記》的明確線索，而《探玄記》則又是由智儼（602-668）《華嚴經搜玄記》擴大而來，這三代祖師對《華嚴經》的注疏，具有一脈相承的關連。

澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》可以說是依照法藏《華嚴經探玄記》的內容與組織，對八十卷本《華嚴經》所進行的注釋；從另一個角度而言，甚至可以視為法藏《探玄記》的再注本，據由本書可以參照出澄觀對法藏思想的理解、掌握與補充。

特別是關於澄觀的對於「唯心」思想的解讀，其「圓教唯心」的觀點，可能是其能超越法藏注釋傳統的重要貢獻之處，且是將華嚴思想的解讀由法藏的法界觀，再拉回心性觀的重要的開展，為最值得再加深入研究者。

關鍵字：澄觀、法藏、智儼、《大方廣佛華嚴經疏》、唯心

一、從智儼、法藏到澄觀《華嚴經》釋經架構的演變

《華嚴經》在漢地的傳譯，有晉譯六十卷本與唐譯八十卷本之區分，另亦有新譯之《普賢行願品》的單行本，也被稱四十卷《華嚴經》，但此書與前二者不同，並不是全本《華嚴經》。¹華嚴宗從智儼、法藏、澄觀皆對全本的華嚴經有過注釋，而且這些注釋書形成了華嚴宗的一個解讀的傳統，因此本文的主要目的是要釐清此一解經傳統的內涵為何，考察其中的演變，而且特別注目於澄觀的解釋。

現代華嚴學的討論，多集中於智儼與法藏，對於澄觀的研究較少專著²。尤其是澄觀的注釋，《疏》（六十卷）《鈔》（九十卷）的龐大篇幅，使學者望之興歎，有難以入手之感。

本文首先對比智儼、法藏與澄觀的釋經架構發現，智儼《搜玄記》以五門釋經³，法藏的《探玄記》以十門釋經⁴，澄觀也以十門釋經⁵，將其架構整理並大致對比如下：

¹ 晉譯六十卷本為東晉佛陀跋陀所譯，唐譯八十卷本為，四十卷華嚴為，智儼及法藏針對六十卷作注疏分別為《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《搜玄記》）及《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）。澄觀則針對八十卷本作疏是為《大方廣佛華嚴經疏》，後又對自己的疏作了進一步的解釋，是為《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。此外澄觀又對四十卷本作了《普賢行願品疏》

² 較新的專書為張文良的《澄觀華嚴思想の研究——「心」の問題を問題に——》山喜房佛書林，2006。

³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1：「今分判文義以五門分別：一歎聖臨機德量由致，二明藏攝分齊，三辨教下所詮宗趣及能詮教體，四釋經題目，五分文解釋。」CBETA, T35, no. 1732, p. 13, c5-7。

⁴ 《華嚴經探玄記》卷1：「將釋此經略開十門：一明教起所由，二約藏部明所攝，三顯立教差別，四簡教所被機，五辨能詮教體，六明所詮宗趣，七具釋經題目，八明部類傳譯，九辨文義分齊，十隨文解釋。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 107, b22-26)

⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1世主妙嚴品〉：「將釋經義，總啟十門：一教起因緣，二藏教所攝，三義理分齊，四教所被機，五教體淺深，六宗趣通局，七部類品會，八傳譯感通，九總釋經題，十別解文義。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 503, c6-9)

智儼	法藏	澄觀
1.歎聖臨機、德量、由致	1.明教起所由	1.教起因緣
2.明藏攝分齊	2.約藏部明所攝 3.顯立教差別 4.簡教所被機	2.藏教所攝 4.教所被機
3.辨教下所詮宗趣及能詮教體	5.辨能詮教體 6.明所詮宗趣 9.辨文義分齊 (又名義理分齊)	5.教體淺深 6.宗趣通局 3.義理分齊
4.釋經題目	7.具釋經題目 8.明部類傳譯	9.總釋經題 7.部類品會 8.傳譯感通
5.分文解釋	10.隨文解釋	10.別解文義

智儼是三者之中在釋經的主要架構中最为簡略中，而法藏與澄觀皆以十門釋經。不過從上述的表列來看，我們可以看到智儼釋經架構對後二者的影響。智儼的第一項「歎聖臨機德量由致」筆者試將之標示為「歎聖臨機、德量、由致」意即：讚歎佛聖出臨開啟華嚴法會之機，佛聖莫測之德量，以及華嚴設教之理由；此項即同法藏之「教起所由」，與澄觀之「教起因緣」。

智儼的第二項「明藏攝分齊」與法藏、澄觀第二項亦同，此項即是說明《華嚴》經教在佛教三藏十二部經中的地位，不過法藏增加了第 3「立教差別」，澄觀則將法藏的兩項合併為第 2 項「藏教所攝」。法藏的「立教差別」與澄觀的「藏教所攝」包含漢地的判教理論之說明，而智儼與法藏此處尚還未指漢地的判教說法，而是就印度佛典中所包含一些區分佛陀教法的說法，以論述《華嚴經》的地位。華嚴宗將《華嚴經》判為頓圓之經典，是由智儼區分佛教有漸頓圓三類，以本經為頓圓教⁶，開始正式成為本宗的主要說法。至於法藏與澄

⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1:「此經即頓及圓二教攝。」(CBETA, T35, no. 1732, p. 14, b24)

觀所論及的教相理論當然較智儼更為完整周全完備，特別是漢地的教相理論部分，不過這些資料應有參考自天台宗之智顛與三論宗之吉藏的部分說法，從而提出華嚴宗自身的理論。

智儼的第 3 項「辨教下所詮宗趣及能詮教體」可對應法藏與澄觀的 5「辨能詮教體」6「明所詮宗趣」二項。智儼本身的說法，實際也在這個項目下包含兩個部分，首先是將「教」下所攝之宗趣，進行分辨說明，這是順著上述既說明華嚴教在佛典的地位後，再進一步的開展說明本經所包含的義旨，但智儼在此只提出一個簡單的分類；相較而言法藏後來將之區別為兩項的開展，無疑是完備華嚴宗趣的重要關鍵，關於這一點以下再行詳述。法藏與澄觀除了各在第 6 項討論宗義教趣之外，法藏還另外增加的是 4「教所被機」、9「義理分齊」澄觀也有相似的增加，但法藏原設為第 9 項的「義理分齊」，澄觀將之放在第 3 項。

除此之外，智儼對「能詮教體」作了說明，所謂「能詮教體」是指能夠載負《華嚴》教法宗趣的載體，智儼在此提出了有五種型式，但其目的即為了說明《華嚴經》中「一切法皆如」的含義⁷，一切法皆如，有雙重含義，一是如來所示現的諸法即同真如，一是真如法畢竟不可得，前者所謂的示現是為令眾生歡喜信受，後者之不可得是為令眾生不可執著，這也即證明華嚴教法之無所不包、無所不在，但又畢竟不可得的雙重性，也就是說示現是真如，而不可得之空也是真如。⁸法藏與澄觀在這個項目上，則皆提出十種教體，擴大了華嚴教法形式的內含。

智儼的第 4「釋經題目」對應法藏的第 7「具釋經題目」，澄觀的第 9「總釋經題」。但法藏多了第 8「部類傳譯」，而澄觀將法藏又分為「部類品會」與「傳譯感通」。智儼的第 5「分文解釋」，對應法藏之 10「隨文解釋」，澄觀之 10「別解文義」，三者僅有名目上有別。

智儼的釋經架構無疑是三者之中最簡略者，但他大體開啟了法藏的釋經架構，可是澄觀的釋經架構，無疑的則是大體繼承了法藏而來，且其中最重要的是以「十」作為標記的釋經方式，並未在智儼的作品看出，但法藏則是具體採用此一手法，而為澄觀擴大而極致地、統一地使用。例如法藏在上述十門之第

⁷ 「能詮教體者有其五種：第一義者實音聲名味句，第二義者可似音聲名味句，第三義者不可似音聲名味句，第四義者唯識音聲名味句，第五義者真如音聲名味句；故經云『一切法皆如也』。」《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1 (CBETA, T35, no. 1732, p. 14, c8-12)

⁸ 「一切法皆如，諸佛境亦然，乃至無一法，如中有生滅。眾生虛妄故，是佛是世界，若解真實者，無佛無世界。令眾歡喜故，普現一切前，如來所現身，畢竟不可得。」《大方廣佛華嚴經》卷 14〈20 兜率天宮菩薩雲集讚佛品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 487, c10-16)

一的「教起因緣」下，又開十門：

略提十義以明無盡。何者為十。謂由法爾故，願力故，機感故，為本故，顯德故，顯位故，開發故，見聞故，成行故，得果故。⁹

而澄觀也採取同位的作法，但更分就因、緣又各開十門：

先因後緣各開十義。以顯無盡因。十義者。一法應爾故。二酬宿因故。三順機感故。四為教本故。五顯果德故。六彰地位故。七說勝行故。八示真法故。九開因性故。十利今後故。」¹⁰

「二明說經緣者。一切經首說時方人等。皆是緣起。今有十緣。一依時。二依處。三依主。四依三昧。五依現相。六依說者。七依聽者。八依德本。九依請者。十依加者。」¹¹

從上我們可以明顯看出，澄觀有不少地方是依法藏的解釋形式而來，雖也會有所調整，但澄觀的釋經架構，無疑的是對法藏方法的擴大化與複雜化的結果。

再就天台智顛有名的釋經方法來比較華嚴宗的釋經架構。智顛的釋經方法分為五重玄義與四意消文兩類。五重玄義為「釋名、顯體、明宗、論用、判教相」，四意消文為「因緣、本跡、約教、觀心」，「玄義」是針對一經之大旨而言，「消文」是為隨文釋，智顛分別兩釋方法，同時也發展出「玄義」類及「文句」類兩種不同的著作。¹²華嚴宗的三位祖師，顯然不採「玄義」與「消文」分立的方法注釋《華嚴經》，而是綜採這兩種方法，而又略有調整。以智儼而言，其釋經架構的五項，第2項「藏攝分齊」近於五重玄義之「判教相」；第3「辨教下所詮宗趣及能詮教體」則與五重玄義之「明宗、顯體」兩項接近；第4「釋經題目」與五重玄義之「釋名」相近，第5「分文解釋」則與「文句」類之消文釋經的形式接近。不過在智儼釋經架構之中，有兩項與天台釋經法很不同，一是智儼沒有「論用」這項，而智儼也多了一項「歎聖臨機、德量、由致」即就是所謂的「教起因緣」。除此之外，智顛的五重玄義，特別是《法華玄義》一書，智顛乃以釋名（釋經題）為重心，既放在首要的位置，實際上整部《法華玄義》，也幾乎以解釋「妙法蓮華經」五字為主要的重點，以開展整部經典的義理內涵；但這麼極致的釋經法，並未影響到華嚴宗三位祖師的釋

⁹ 《華嚴經探玄記》卷1：CBETA, T35, no. 1733, p. 107, c10-13。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 503, c14-18。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 505, a17-20。

¹² 智顛的釋經方法，請詳見拙作《天台智顛的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004）。

經。三位祖師的作法是從華嚴經教出現的緣由開始，通過教相的分判，教體的辨明，宗趣義理的開展等等才收歸以證成或說明「大方廣佛華嚴經」的經題。換言之，天台智顛是由經名之解釋逐步開展義理，而華嚴祖師們則由說法因緣逐步會歸出一經之題目。不過天台之釋經是被用作為一普遍的釋經方法，而華嚴之釋經，則僅就《華嚴》一經而為。

法藏與澄觀的釋經架構雖可與智顛五重玄義有部分相似，但實際上是直接延續乃至擴大智儼的釋經架構而來，然而二者對於「十」作為一種解釋範疇，實際上要求的較智儼徹底，所以在法藏與澄觀的注釋之中，我們可以看到種種十門，然後十門又開十門，然而以「十」為範疇與其說是一種必要，不如說是一種象徵，這個象徵是來自《華嚴經》自身的書寫特色，即具有多重的十義，諸如在十住、十行、十迴向、十地、十定、十通等等。「十」的象徵義即如法藏所言：

一門中既有十，然此十復自迭相即相入，重重成無盡也。然此無盡重重，皆悉攝在初門中也。¹³

一而十，十而百以至無限，但十為一，百為一，乃至無限亦為一，故法藏以十門釋經，即是以為《華嚴經》既以十門表示一切諸法之相即相入與重重無盡的情形，故釋經也應採取相對之方式，方能顯此相即相入與重重無盡之精神。可是嚴格說來，以「十」釋經並無絕對實質的必要性，否則便不會有澄觀對法藏釋經架構的內容調整，因為一旦澄觀可以調整法藏釋經項目而予以開合，則意謂法藏原本的「十」項，是可予以簡化，故澄觀之「十」也就同樣可以開合，於是「十」便只是一種形式象徵義。然而這個形式確是華嚴宗承自華嚴經的一個重要標記。

二、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》對法藏《探玄記》的襲用

上節提到澄觀的釋經架構，無疑的是對法藏釋經方法的擴大化與複雜化的結果，這一論點不是僅適用在二人注經書中的第一層架構，在內容方面，我們也可以看到澄觀大量使用法藏《探玄記》的內容。例如在法藏《探玄記》9「義理分齊」——這是法藏論述其一乘十玄門義理的章節，但除了十玄門之外，法藏另提出十種理由以說明無礙：

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

¹³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷4：CBETA, T45, no. 1866, p. 504, c6-8。

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。¹⁴

相似的問答在澄觀的作品也出現了：

第二明德用所因。問：有何因緣，令此諸法得有如是混融無礙？答：因廣難陳，略提十類。一唯心所現故，二法無定性故，三緣起相由故，四法性融通故，五如幻夢故，六如影像故，七因無限故，八佛證窮故，九深定用故，十神通解脫故。¹⁵

澄觀「問答」文字與法藏的文字幾乎相同，只是略有調整，但澄觀將此一問答與前十玄門分別安上兩個標題，第一是正辨玄門，其次便是此處所謂「明德用所因」——也就是用以解釋何以一切諸法可以混融無礙的理由。不過澄觀雖用法藏的十個理由，但調整了原本的順序，內容上也略有開合，其對應關係列表如下：

法藏	澄觀
1 緣起相由故	3 緣起相由故
2 法性融通故	4 法性融通故
3 各唯心現故	1 唯心所現故
4 如幻不實故	5 如幻夢故，6 如影像故
5 大小無定故	2 法無定性故
6 無限因生故	7 因無限故
7 果德圓極故	8 佛證窮故
9 三昧大用故	9 深定用故
8 勝通自在故	10 神通解脫故
10 難思解脫故	

澄觀雖用了法藏的十因，但法藏的《探玄記》中並未解釋這十個理由的具體，只提出了項目，只有對第 1 緣起相由又開十義加以解釋，但是澄觀卻對此十門都進行了解釋。由此可以看出，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的寫作方式，確是依法藏《探玄記》為藍本，對法藏原書中，澄觀以為不明確的，須調整的部分，進行修正與補充，所以澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的篇幅達六十卷，遠超法藏《探玄記》的二十卷。澄觀延用法藏《探玄記》內文的情況，讀者若是

¹⁴ 《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a8-14)

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉 (CBETA, T35, no. 1735, p. 515, c25-p. 516, a1)

參閱民初圓淨居士《大方廣佛華嚴經疏科文表解》¹⁶以之和《探玄記》的綱目進行比觀，便可大致了然。

三、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》中的創見與新意處

不過，澄觀雖大體運用了法藏的釋經架構，但也不是一味習用法藏的說法。因為澄觀所注釋的是八十卷《華嚴經》，法藏注釋的是六十卷《華嚴經》，所以所依文本就有不同；其次，從重要釋經項目或者觀念的調整或補充中，我們則可以看到澄觀自己注釋作品中的還是具有一定的貢獻。我們可以如此說，澄觀的《疏》是法藏《探玄記》的再注釋，但是依八十卷本的經文為依據，將八十卷本《華嚴經》完全納入法藏的經典解釋傳統中，也擴大了對法藏注釋的理解，並指出其淵源，從而更加穩固了華嚴宗的《華嚴》解釋傳統。

例如就以二者十門釋經中第五門的「教體」部分，此「教體」自智儼以來被規定為經「能詮」的型式，不同於智顛《法華玄義》中乃指《妙法蓮華經》之核心即以「實相」為體¹⁷，而實相若就天台的十法界而言，便指佛法界¹⁸。可是依華嚴宗的觀點，《華嚴經》所要教導的正是「佛法界」之事，所以法藏論「教體」之時，其主要關注的角度在於，華嚴所教導的「佛法界」之事，如要依次地被引導出來以令聞教者得能領悟，便不只包含了教導的形式，也包含了所要教導的內涵，這一點也是法藏較智儼更為清楚的貢獻部分，前者即是能詮的形式或者方法，後者則是所詮之內容：

第五能詮教體者。通論教體。從淺至深。略有十門：一言詮辯體門，二通攝所詮門，三遍該諸法門，四緣起唯心門，五會緣入實門，六理事無礙門，七事融相攝門，八帝網重重門，九海印炳現門，十主伴圓備門。¹⁹

法藏「教體」第一「言詮辯體門」談的便是大小乘不同的教學語言運用模式，即是針對大小乘之能詮教體分析，最後才收攝到《華嚴》的能詮釋體。他指出小乘「但以名身句文身為教體」，便是唯以佛陀之音聲或者佛經之文字為教之本體者；但大乘則由「攝假從實、分假異實、假實合辯、假實雙泯」共有四種不同層次的語言運用。²⁰「假實」即是假名與實義之間的關係之辯證，關

¹⁶ 圓淨，《大方廣佛華嚴經疏科文表解》，台北：華嚴蓮社，2001重印。

¹⁷ 「正顯體者，即一實相印也。」《妙法蓮華經玄義》卷8 (CBETA, T33, no. 1716, p. 779, c27)

¹⁸ 「十法界中取佛法界」《妙法蓮華經玄義》卷8 (CBETA, T33, no. 1716, p. 779, c28)

¹⁹ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 117, c10-14)

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 117, c- 118,a)

法藏的語言問題之研究，目前還很少看到，值得作進一步的探究。

然後第二「通攝所詮」是就上一門之能詮教體說所詮之義理。至於從教體第三項開始，便指《華嚴經》之教體獨具的特色：本經之「遍該諸法門」包含各種法門；以諸法差別為「緣起唯心」；「會緣入實」即是收諸差別而入於一實；諸法唯一真如，而不礙殊相則為「理事無礙」；諸法不僅是「相即」甚至是「相是」，故稱為「事融相攝」；此一相融無礙的具體例證即如「帝網重重」；又如海印三昧中，一切諸法同時俱現，故為「海印炳現」；而法不孤起，必定是「主伴具備」呈現一種有秩序的和諧，而非無秩序的混亂。

澄觀依法藏「教體」之說，也以十門論教體：

第五教體淺深者。無盡教海體性難思。從淺至深略明十體：一音聲言語體，二名句文身體，三通取四法體；上三皆能詮體。四通攝所詮體，五諸法顯義體，六攝境唯心體，七會緣入實體，八理事無礙體，九事事無礙體，十海印炳現體。²¹

澄觀與法藏論教體的名目對應如下：

法藏	澄觀
1 言詮辯體門	1 音聲言語體 2 名句文身體 3 通取四法體
2 通攝所詮門	4 通攝所詮體
3 遍該諸法門	5 諸法顯義體
4 緣起唯心門	6 攝境唯心體
5 會緣入實門	7 會緣入實體
6 理事無礙門	8 理事無礙體
7 事融相攝門	9 事事無礙體
8 帝網重重門	
9 海印炳現門	10 海印炳現體
10 主伴圓備門	

²¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉 (CBETA, T35, no. 1735, p. 518, b9-14)

澄觀不只調整法藏說法的名目而有所增刪，就內容上也有補充之處。如原本法藏對教體的深淺問題並未詳述其理由或判準，但是澄觀乃將華嚴宗的教相觀，清楚地用在說明教體深淺的問題：

十中前五唯體，後五亦體亦性。又前四通小，後六唯大。前七通三乘，後三唯一乘。前八約同教，後二唯別教。²²

依澄觀的說法，教體十門中的前五門只是能詮教體，後五門則除了是教體之外也含蘊了教體之性質也就是同具能詮與所詮，在此稱為「亦體亦性」。也就是前五門是屬一種純粹的形式，但後五門不僅是形式，還具有實質的內容。然後前四門是小乘教體，後六門是大乘教體，前七者是三乘通用之教體，而八至十門「理事無礙，事事無礙，海印炳現」三者代表一乘教的教體，但前八者被歸為同教（即界內之三車），只有後二者「事事無礙與海印炳現」為華嚴一乘別教的教體（即界外之大白牛車）。

除此之外，澄觀將法藏的 1「言詮辯體門」中關於教法的形式拆成三門：「1 音聲言語體，2 名句文身體，3 通取四法體」，將經教的表達模式，分就聲音與語言，名句與文章，以及合併上述四者等三類方式加以闡述，因此就此經教與語文之關係而言，澄觀在法藏的基礎下提供更完備的資料與更詳盡的說明。

又特就「唯心」一門而論，法藏稱在此之前的「言詮辯體」「通攝所詮」「遍該諸法」等等教法皆為唯心所現²³，故本門即就教法唯心（識）所變現以論；但是澄觀將「唯心」放在第六門，對澄觀而言，「唯心」不只是教法形式，也是包含了內容；故澄觀即如上云「唯心門」是「有體有性」，且是「唯大（乘）」的內容，換言之，「唯心」是被視為大乘之「共法」。就能詮教體而言，澄觀同意本門也如法藏所述法含前面幾門，但就體性而言，澄觀除言及一種寬泛的「唯心」含義外，主要的便是將《起信論》的「一心二門」說法引入以解釋本門的一項總說，並且引證經文作為證明：

第六攝境唯心體者，總收前五並不離識。唯識等云：一切所有唯心現故。《起信》亦云：『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。以此二門不相離故。』〈梵行品〉云：『知一切法即心自性』²⁴，故唯心現。²⁵

²² 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 518, b14-17）

²³ 「第四緣起唯心門者，此上一切差別教法無不皆是唯心所現，是故俱以唯識為體。」《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 118, b5-7）

²⁴ 「若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，

澄觀引所《華嚴經》「知一切法即心自性」的經文，只出現在八十卷本，而六十卷《華嚴經》的譯文則為「知一切法真實之性」²⁶，兩本經文有相當的出入，這兩個譯本的出入，應是所依梵本不一所致，澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中引用了多次「知一切法即心自性」的經文。法藏雖在此處已將《大乘起信論》的義理引入對華嚴義理的詮釋，但法藏並未將「一心二門」的說法放在本門之首，而只是在「唯心」門中關於「眾生心」問題的一個部分提到：

亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中。從體起用，應化身時即是眾生心中真如用大，更無別佛。《起信論》中盛明此義。²⁷

法藏這段文字是從眾生心的角度來談佛德不離眾生心，眾生心外無佛德的唯心說法。法藏在該所引證的經文是〈夜摩天宮菩薩說偈品〉的偈子：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來」²⁸但澄觀將此處的說法配上了八十卷本〈如來出現品〉的經文，但也引用了法藏的解釋：

故〈出現品〉云：『菩薩摩訶薩應知，自心念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故，如自心一切眾生心亦復如是，悉有佛成正覺。』²⁹此明佛證眾生心中真如成佛故，本覺無異。『以始同本，總在眾生心中。從體起用，應化身時，即是眾生心中真如用大，更無別佛。如《起信》中多明此義。』³⁰

澄觀的釋文中，將八十卷本不同處的經文與法藏的釋文串連為一，八十卷本的〈如來出現品〉相當六十卷本的〈寶王如來性起品〉³¹，六十卷本文義

初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」《大方廣佛華嚴經》卷17〈16 梵行品〉（CBETA, T10, no. 279, p. 88, c29-p. 89, a3）

²⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 519, b6-11）

²⁶ 「菩薩摩訶薩如是觀者，以少方便，疾得一切諸佛功德。常樂觀無二法相，斯有是處。初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」《大方廣佛華嚴經》卷8〈12 梵行品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 449, c12-15）

²⁷ 《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 118, c21-24）

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉（CBETA, T09, no. 278, p. 466, a5-6）

²⁹ 「菩薩摩訶薩應知自心念念常有佛成正覺，何以故？諸佛如來不離此心成正覺故，如自心、一切眾生心亦復如是，悉有如來成正覺」《大方廣佛華嚴經》卷52〈37 如來出現品〉（CBETA, T10, no. 279, p. 275, b23-26）

³⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 520, a15-22）

³¹ 「此菩薩摩訶薩自知身中悉有一切諸佛菩提，何以故？彼菩薩心不離一切如來菩提故，如自心中，一切眾生心中，亦復如是，無量無邊，

與八十卷本雖大致相同，但在法藏《探玄記》中所引證的是六十卷本〈夜摩天宮菩薩說偈品〉的上述經文以為經證。不過法藏相當有洞識地指出《起信論》中具有「始覺同本覺」與「從體起用」的解釋，是使得澄觀找出了八十卷本的經文，將法藏所指出的「《起信論》多明此義」連結一起的重要線索。於是我們可說，澄觀根據法藏所提出的線索，構成了以法藏解釋為基礎的八十卷《華嚴》的注釋，這是法藏曾經想要完成但卻未完成的工作³²。而澄觀完成對八十卷本《華嚴經》的注釋工作的同時，也顯示了澄觀對於法藏關於《華嚴經》的解釋的理解，在此處則便是關於《起信論》在唯心門上的關連性。因此也可以說，澄觀是嚴密或繼承法藏的《華嚴》經典詮釋的重要貢獻者。

四、結論：圓教唯心論的提出

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》不論從架構或從內容來看，處處可以看到法藏《探玄記》的影子，但這並非只是簡單的襲取，而是澄觀由內心深處強烈地發出想要繼承法藏之學的心意，是以我們可以見到澄觀對法藏親傳弟子慧苑的不滿，及對《新經刊定記》的攻擊³³，在其所提出的理由中，慧苑違背師說是重要的理由之一。雖然坂本幸男在其《華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論為中心》指出，比較澄觀與慧苑的說法，他認為澄觀有部分理由是不成立的，甚至也可看到澄觀受到慧苑的影響之處³⁴；但無可否認的慧苑的四教判與兩重十玄門，確實異於其師法藏所提的五教十玄的說法，而澄觀雖然不是沒有改變或調整法藏之說的地方，但是基本架構與內容，如上所述的幾乎都是依照法藏的說法，亦步亦趨地依照法藏之說而進行開展，其參照之嚴密，使得《大方廣佛華嚴經疏》幾近乎是法藏《探玄記》的再注解本。

由於澄觀如此嚴密地跟隨法藏，所以就經典詮釋而言，我們很難一眼便看出屬於他個人的創新處，而是必須依據細密的比對，才能區別出他與法藏之間

無處不有，不可破壞，不可思議。」《大方廣佛華嚴經》卷35〈32 寶王如來性起品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 627, b2-6)

³² 據傳法藏曾對八十卷本《華嚴經》作有《新華嚴經略疏》未完成便過世，後來也佚失了。

³³ 「以斯經乃諸佛所證，根本法輪，諸教標準，此方、西域無不仰遵。而聖后所翻文詞富博，賢首將解，大願不終，方至第十九經，奄然歸寂。苑公言續於前疏，亦刊削之，筆格文詞不繼先古，致令後學輕夫大經，使遮那心源道流莫挹，普賢行海後進望涯。將欲弘揚，遂發慨然之歎：若有過不說，是非渾和，豈唯掩傳者之明，實乃擁學人之路；若指其瑕類出彼乖差，豈唯益是非之情，實乃黷心智之境。余故撫心五頂，仰託三尊，不獲已而為之也。」《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2 (CBETA, T36, no. 1736, p. 16, b12-22)

³⁴ 參見坂本幸男著，慧嶽譯《華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論為中心》，頁59-108，台北：中華佛教文獻編撰社，1971。

是否只是引證經典依於六十或八十卷的差別，抑或澄觀在某一微細的調整處突顯了自己的見解。於是作為一個想要完成法藏對八十卷《華嚴經》之注釋心意的追隨者而言，澄觀清楚地表達出他的心念，也真實地完成了他的成果；但要估評他是否只是一個追隨者，還是一個對《華嚴經》之詮釋，具有大創見的地位，仍待進一步研究，可是就法藏的研究而言，則我們亦可將澄觀的作視為對法藏思想的重要詮釋參考。

除此之外，依據筆者在上文的考察，我以為澄觀關於八十卷本《華嚴經》之「知一切法即心自性」之強調，絕對值得重視，因為法藏並不以「唯心」為究竟之說，故除將智儼之古十玄的「唯心迴轉善成門」改為新十玄的「主伴圓明具德門」外，對《起信論》的判攝也將之歸為五教之終教而非圓教。可是澄觀引用八十卷本《華嚴經》作為新的經證，也從而建立了圓教的唯心說：

疏：『梵行品』下，即引當經，以證圓教唯心之義。『知一切法即心自性』，非但相宗心變而已。³⁵

澄觀上述的鈔文，即自解他自己的疏文：

梵行品云：『知一切法即心自性』，則成就慧身不由他悟。然今學法之者，多棄內而外求；習禪之者，好亡緣而內照。並為偏執，俱滯二邊，既心境如如，則平等無礙。³⁶

澄觀認為梵行品之「知一切法即心自性」，實則含蘊了圓教的唯心義，他並以此批判法師與禪師，將法（境）與心分別為內外兩端，且偏執一邊，如此則無法成就慧身。他指出應是心境一如平等無礙，始能符應經文「知一切法即心自性」之義。然則應如何才能「知一切法即心自性」，澄觀自己在《疏鈔》中注釋這段文字時，點出「智性」或「本智」概念：

智知『一切法即心自性』故，故此『智性』入心入境。言心境重重者，合兩面鏡互照，智照斯在。即合一燈雙入，是則以本智為能照，心境二法皆為所照，由斯本智令心境互融。³⁷

澄觀認為，一般所以為的內心外境之別，都只是由能照之本智所朗現，心境之相對就如兩鏡之互對一般，彼此互照而具有重重交徹互映之功能，但心境二者

³⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷13 (CBETA, T36, no. 1736, p. 95, a2-4)

³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉 (CBETA, T35, no. 1735, p. 526, b18-22)

³⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷16 (CBETA, T36, no. 1736, p. 123, c15-19)

若無能照之光，則心境自身只是虛設，彼此無法互映；一旦具有智性之光照，能由心見光也能由境見光，故澄觀便說：

余曾瑩兩面鏡，鑑一盞燈置一尊容，而重重交光佛佛無盡。見夫心境互照，本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心，心境重重智照斯在。又即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡，照之不可窮，則理智交徹。心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸皆一致也，唯證相應，名『佛華嚴』矣。³⁸

這個例子說明了，求心求境皆不可得，而是之心境交映之下，明了本智(本覺)的雙入，這才可能「即心了境」「即境見心」明白心佛無限而本覺為一的證悟境界，且唯此境界可名為「佛華嚴」。於是「心」在澄觀中便有二義，一為心境相對之世俗義，一為心境交徹互泯互入之義；前者是為澄觀所欲批判，而後者則為澄觀基於本智(本覺)之說所點出的《華嚴》勝義，由此勝義即可從心境交映的角度，明了《華嚴》之從證悟角度說一切諸法的精神。這時澄觀所說的「心」便不再只是如法相宗等所說的主觀的認識義一心，而是可以映照外境的主觀之心，同時也是可曲映出本智之「心」。至於本智則是超越心境且使心境能夠互映的源頭，「本智」嚴格說來應是非心非境的，但也可說是超越的「本心」「真心」³⁹。

澄觀的圓教唯心之說，修改了法藏批判唯心說的態度，但並未倒退回主觀的唯心論的傳統，而是重新又把華嚴心性哲學展開了另個層次的論述，同時也可能影響了後代宋明陸王心學的開展，從下面澄觀這段注釋，即已然隱約見到「心即理」的影子：

既言：『知一切法即心自性』，則知此心即一切法性，今理現自心，即心之性已備無邊之德矣。⁴⁰

於是澄觀無疑的，不能被視為只是祖述師說的追隨者而已，然而他不但注釋八十卷《華嚴經》也注釋了法藏及其《探玄記》，澄觀也用了《疏鈔》對自己的《大方廣佛華嚴經疏》進行了自我再注釋的工作。於是一種重重交映的注

³⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈1 世主妙嚴品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 526, b22-c1)

³⁹ 澄觀之說不禁令人連想起西田幾多郎之「絕對無」的「場所」概念，與澄觀此處說法的相似性。但「場所」一詞較不易如「本智」或「本覺」「真心」等詞，令人以為還是一種心識概念，可是「場所」概念，其實還是就一種絕對的、超越的「心」來談的。參考〈場所〉《西田幾多郎》，《西田幾多郎全集》卷4，頁208-289。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷19〈16 梵行品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 643, a24-26)

釋方法，似乎便是澄觀所採取的一種為了符應華嚴思想的奇特注解方式。在澄觀的心目中，他身為注釋者的工作，不應只留意於文字而已，而是應該同時揭示出這種思想與思想、文本與文本乃至作者與作者之間的交映性，如此才能符合《華嚴》「唯證相應」的精神，而這是不是也能說明華嚴宗的祖師們那麼重祖以「十」作為解釋範疇的理由！

參考文獻：

1.原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T09，no.278。
 《大方廣佛華嚴經》。T10，no.279。
 《妙法蓮華經玄義》。T33，no.1716。
 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《搜玄記》）。T35，no.1732。
 《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）。T35，no.1733。
 《大方廣佛華嚴經疏》。T35，no.1735。
 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36，no.1736。
 《華嚴一乘教義分齊章》。T45，no.1866。

2.中日文專書、論文

- 圓淨，《大方廣佛華嚴經疏科文表解》，台北：華嚴蓮社，2001 重印
 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》卷4，東京：岩波書店，1965。
 坂本幸男著，慧嶽譯《華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論為中心》，
 台北：中華佛教文獻編撰社，1971。
 郭朝順，《天台智顓的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004）

澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論初探

南京大學中華文化研究院 哲學博士副研究員

劉鹿鳴

摘要

澄觀大師之《華嚴經疏鈔》與李長者之《新華嚴經論》是《華嚴經》的兩個重要註疏，二者對於《華嚴經》釋義有諸多方面之不同，如處會、科分、判教、宗趣、圓義、被機以及易象釋經、思維方式等，本文初步討論了其中“處會、科分”兩個內容，澄清了幾個混淆之處，包括《論》之“十處十會”的兩種解釋、釋經“十科”的三種解釋等。《疏鈔》與《論》的不同註疏風格與二位大師的不同學修經歷密切相關。澄觀大師註疏《華嚴》博大宏深，但後世對他的認識不足，尤其是對他以華嚴思想融貫中觀、唯識、密乘等認識還很不足。澄觀《疏鈔》具有印度大乘論師風格，博引經論，徵引經論遍及佛教各宗各派以及儒道學說，是印度佛學與中國文化思維方式的一種結合，屬於中國佛學圓融釋義的典型代表；而李長者《論》則除了經前懸論外，徵引經論並不多，偏向于中國文化風格的象理解釋義，簡明而玄奧，重視象徵意義的發揮，多以象理表法喻意及觀行義理解釋經中成佛始終因果深義。因此，《疏鈔》更多體現融會諸家的教理解說特點，而《論》則頗具觀行次第抉擇特點。

關鍵字：澄觀，李通玄，華嚴宗，華嚴經疏鈔，新華嚴經論

中國佛教對於佛教教理之傑出貢獻，首推華嚴宗、法華宗之圓教思想。其中，佛之果地妙境及因地始終修行次第，獨以《華嚴經》居首；而佛之出世本懷及教化眾生之方便究竟，當以《法華經》為勝。中土華嚴宗依《華嚴經》立宗，發揮理實法界因果緣起勝義，更以六相十玄門闡發法界圓融事事無礙玄義，將佛自證境界理事因果之致廣大與盡精微發揮到了極致。

一、《華嚴經》注疏

《華嚴經》之注疏，初由本宗二祖智儼大師（602~668）得北魏慧光所撰《華嚴經疏》，領會“別教一乘無盡緣起”義旨，並得異僧傳授而揭出六相十玄之義，於是為《六十華嚴》作疏，即《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，略稱《華嚴經搜玄記》（十卷），奠定了《華嚴經》注疏之基礎。三祖法藏大師（643~712）全面繼承和發揮智儼思想，又立五教義，建立華嚴宗，也為《六十華嚴》作疏，即《華嚴經探玄記》（二十卷）。法藏還參加實叉難陀新譯《八十華嚴》，任筆受，並對勘梵文補入地婆訶羅譯文兩段，為新譯《八十華嚴》作有貢獻。法藏晚年作《新譯華嚴經略疏》，未及成書而圓寂，弟子慧苑接續撰《續華嚴經略疏刊定記》（十五卷），雖述法藏之說，然於五教、十玄門之解釋與法藏頗有不同。

與法藏同時，有長者李通玄（635~730），值《八十華嚴》新譯成（聖曆二年[699]譯出），於開元七年（719）春攜新譯《華嚴經》隱于太原方山潛心研觀，著《新華嚴經論》四十卷（以下略稱《新論》、《論》），又作《略釋新華嚴經修行次第決疑論》四卷（略稱《決疑論》）、《解迷顯智成悲十明論》一卷（略稱《十明論》）等，于華嚴宗學系以外，別出《華嚴經》解釋新意。

此後有華嚴宗四祖澄觀大師（737~838），遍學諸宗而歸心華嚴，從唐興元元年（784）正月開始，到貞元三年（787）十二月，歷時四年，撰成《大方廣佛華嚴經疏》六十卷（略稱《大疏》、《疏》），後又撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷（略稱《演義鈔》、《鈔》），解釋疏文；後世把疏、鈔合刻為《華嚴經疏鈔》八十卷（略稱《疏鈔》）。澄觀還參加《華嚴經入法界品》的新譯，與般若三藏法師共同譯出《四十華嚴》四十卷，並撰成《貞元新譯華嚴經疏》（又作《華嚴經行願品疏》）十卷（略稱《行願品疏》）。

後世研讀《華嚴經》，多參考澄觀大師之《疏鈔》、李長者之《論》，並且為了閱讀之方便，對於李長者之《論》，先後有唐代志甯和宋代慧研會論入經而有《華嚴經合論》一百二十卷；對於澄觀大師之《疏》、《鈔》，宋代晉水淨源會疏入經而有《華嚴經疏注》一百二十卷，明代妙明又會鈔入疏而有《大

方廣佛華嚴經疏鈔會本》八十卷¹。又有清代鼓山為霖道霈禪師會錄澄觀《疏鈔》和李長者《論》而有《華嚴經疏論纂要》一百二十卷。

對於澄觀大師《疏鈔》與李長者《論》之不同特點，明代蓮池大師有論：“統明大義，則方山專美於前；極深探蹟，窮微盡玄，則方山得清涼而始為大備。”² 清代道霈禪師在《華嚴經疏論纂要序》中說：“《疏鈔》則窮原極委，章句分析，不唯是此經標準，實乃如來世尊一代時教之標準也。《論》則廣論佛意，會歸自心，不唯是此經閩奧，實乃宗門之閩奧也。禪者喜讀《論》而不知《疏鈔》之廣大精微，講者喜讀《疏鈔》而不知《論》之直捷痛快，兩者皆失之也。”³《疏鈔》與《論》各勝其美，這自然會激起一番探究《疏》、《論》不同之興趣，然由於《疏鈔》、《論》卷帙浩繁，細論二者之不同實在是可望而難及，故本文只選取幾個特定問題予以討論，窺其一斑而已。

二、澄觀大師與李長者之行持經歷

探究澄觀大師與李長者對於《華嚴經》注疏之不同特點，先考察一下二人行持經歷之不同特點是有益的。毫無疑問，二人都是中國佛教史上具有鮮明行持特點的佛教大師。

澄觀大師的顯著特點是博通諸學，於世出世間諸家學問都有研習，其學修之廣博精深，在中國佛教史上大概只有智顛、玄奘、永明延壽等大師堪比，可以說是廣大菩薩行之典範。據《宋高僧傳》、《法界宗五祖略記》記載，澄觀是越州人，十一歲出家後即常誦《法華》，自二十歲受具足戒後至四十歲期間，廣參遍學，於“《般若》、《涅槃》、《蓮華》、《淨名》、《圓覺》等一十四經，《起信》、《寶性》、《瑜伽》、《唯識》、《俱舍》、《中》、《百》、《因明》等九論”⁴皆通達。先後在潤州依體律師受學相部律、在越州依曇一律師受學南山律；在金陵依玄璧法師受學關河三論⁵；在金陵瓦官寺聽受《大乘起信論》及《涅槃經》，又從淮南法藏受學元曉的《起信論疏》；在錢塘（今杭州）天竺寺聽華嚴宗法洗講授《華嚴》大經；又往剡溪從成都慧量重新研究三論；往蘇州從天臺宗荆溪湛然學天臺止觀及《法華》、《維摩》等經疏；又謁

¹ 1939年《華嚴疏鈔》編印會重新勘校《疏鈔》，廣泛搜集藏本及其他流通本，參互校勘，簡擇異同，經過六年而編印告成，可稱為《疏鈔》較善的刊本。

² 《雲棲法匯》卷19，《嘉興藏》第33冊，第119頁。

³ 清鼓山為霖道霈《華嚴經疏論纂要》第一冊卷一，金陵刻經處版，第1頁。

⁴ 《法界宗五祖略記》卷1，X77，no. 1530，p. 623，a8

⁵ “詣金陵玄璧法師傳關河三論，三論之盛于江表，觀之力也。”《宋高僧傳》卷5，T50，no. 2061，p. 737，a11

牛頭慧忠禪師、徑山道欽禪師及洛陽無名禪師，咨決南宗禪法；又見慧雲禪師瞭解北宗禪理。澄觀大師的參學經歷，一方面遍參名師研習經論教理，另一方面也注重參究止觀禪法。史籍中雖未記載澄觀學習唯識和密乘經典的經過，但從《疏鈔》所引經論看，澄觀大師對於唯識和密乘也有相當深入的研究。此外，對於世間學問，澄觀也抱以極大心願學習。史傳載：“遂翻習經傳子史，小學《蒼》、《雅》，天竺《悉曇》，諸部異執，四圍五明，秘咒儀軌，至於篇頌筆語書蹤，一皆博綜。多能之性，自天縱之。”⁶從《疏鈔》所引《老子》、《論語》、《易經》以及澄觀多次參與譯經場來看，非是虛語。

澄觀大師的行持風格，實踐了菩薩遍學一切世出世間學問之廣大行持，與單以參究心地大事的禪和子風格頗有不同，不僅在證得法身之見道位根本智上用力，同時也在差別智上廣學多參，故能“融冶萬有，廣大悉備”。《華嚴經》是菩提心及菩薩行教授的核心經典，澄觀大師一生的廣大菩薩行與本經深為相應。因此，澄觀大師《疏鈔》博引大小乘經論、諸家各派學說而以華嚴宗法界義圓融會通，這也使得他的注疏思想與智儼、法藏相比，更多地融會了諸如天臺宗、禪宗、唯識乃至易傳、老子等思想，具有鮮明的融攝諸家、統歸己宗的特點。澄觀大師《疏鈔》思想博大宏深，後世對他以華嚴思想融會中觀、唯識、密乘等認識還很不足。

長者李通玄的學修經歷，現有史籍諸如《決疑論序》及張商英《後記》、《華嚴經合論》卷首《李長者事蹟》、《宋高僧傳》卷二十二、《佛祖統紀》卷四十、《昭化寺李長者龕記》（《金石續編》卷十七）等，皆記載不詳，依稀為一隱修得道高人形象，至於所學經論、傳承師資則不明。如果史傳記載正確的話，則其所載大部分內容是關於李長者八十五歲時攜新譯《八十華嚴》隱居山西太原附近大賢村著述《新華嚴經論》直至圓寂這十一年間的事蹟⁷，而此前八十五年的經歷則僅寥寥數語。根據長者親傳弟子比丘照明在《決疑論序》中的簡略敘述⁸，我們可以大體勾勒出李長者的學修經歷為：出身太原李氏皇族，天賦異稟，形貌不凡，無心仕途，放曠林泉，學無常師，精于易學⁹，應當屬於天性對於玄妙學問和修行悟道充滿無限興趣的一類人，似乎過著一種遊

⁶ 《宋高僧傳》卷5，T50, no. 2061, p. 737, a25

⁷ 史傳於此有兩種說法：一是隱居八年，一是隱居十八年，故他隱居時或為八十五歲，或為七十五歲。

⁸ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷1，T36, no. 1741, p. 1011, c3

⁹ 又據云李長者所傳方山易至今仍傳承不絕，不知其詳。見當代成都昭覺寺原住持釋本光法師弟子所編《本光法師傳略》：“師（本光）博研諸子百家，尤專精周易。唐棗柏大士李通玄長者納易於華嚴，著《華嚴合論》，創佛家易學——方山易。方山易代有傳人，師得第四十二代師林際微師密授，融會貫通，並發揚光大”。見釋本光著《周易華嚴頓悟指要》，成都：巴蜀書社，1999年5月，第349頁。

學諸方、潛心玄秘的生活。是否成家史籍未著片語，但他未拘於家庭生活而獨自遊歷潛行修學則是可以肯定的，而未成家的可能性也很大。四十歲之後開始專心學習佛法，約五十歲或六十歲左右武則天時期開始傾心《六十華嚴》，感歎經文浩博，解文不易，並尋求多家古德義疏，從他後來佚失著述篇名《十玄六相》、《百門義海》以及《新論》所引“十玄門”、“六相”等來看¹⁰，無疑當讀過華嚴宗智儼或法藏的有關著述。聖曆二年（699）《八十華嚴》譯出，開元七年（719）春，八十五歲的李長者攜新譯《八十華嚴》到太原孟縣西南同穎鄉大賢村高山（一作仙）奴家，造論闡明經義。他三年足不出戶，每晨只食棗十顆、柏葉餅一枚（此暗示其禪觀內修工夫非凡），由此世稱棗柏大士。後又攜論稿移居神福山原下的土龕（即太原壽陽方山土龕）繼續撰述，曆五年完成《新華嚴經論》四十卷，史傳記載期間有靈虎馱經擇龕、仙女供紙侍筆、口出白光代燭等瑞應，襯托出其神測不凡的大士形象。又作《決疑論》四卷、《十明論》一卷、《華嚴經中卷卷大意略敘》一卷，以應初機。開元十八年（730，一說開元二十八年）三月二十八日坐化，壽九十六歲。史載“山林震驚，群鳥亂鳴，百獸奔走，白光從頂而出，直上衝天”¹¹，時人以為乃是文殊普賢化身一類人物。

從這些語焉不詳的史傳中，我們可以看出李長者是一位中國文化中的“隱修高人”形象，在他著墨不多的記載中，卻特別描寫了長者撰論注經及圓寂時的種種瑞應，這暗示了李長者的應化大士形象，及其精深的佛教禪觀境界。史傳突出了他晚年隱居撰成《新華嚴經論》一段重要歷史，但我們不應忽視他從四十歲至八十五歲之間長達四十五年的佛教學修經歷，《新華嚴經論》釋經前的十門分別懸論中，以八卷的篇幅對小乘、《梵網》、《般若》、《解深密》、《楞伽》、《維摩詰》、《法華》、《大集》、《涅槃》等經，以及南北朝隋唐時期菩提留支、真諦、慧思、吉藏等十位著名義學法師的判教觀點作了評判，這說明李長者對諸經義理、諸家觀點進行過深入研究，其研究在撰寫《新華嚴經論》之前應具有相當基礎，而不應是在撰寫之時才開始。

澄觀大師與李長者這兩種不同的學修經歷在後來各自的《華嚴經》注疏中都有明顯體現。澄觀《疏鈔》徵引經論遍及佛教各宗各派以及儒道學說，而李長者《論》則除了經前懸論外，徵引經論並不多，多以象理表法喻意及觀行義理解釋經中成佛始終因果深義。因此，《疏鈔》更多體現融會諸家的教理解說特點，而《論》則頗具觀行次第抉擇特點。

¹⁰ 《新華嚴經論》卷12《世主妙嚴品》，T36, no. 1739, p. 795, c3-8

¹¹ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷1，T36, no. 1741, p. 1011, c20

例如，澄觀在《隨疏演義鈔》懸論十科別意中，特別說明注疏經文應廣引經論以準確解釋法相名義，盡可能做到“句句有據”。他說：

然此經法相名義兼廣，或有名無義，或有義無名。昔人苟見一名，廣引論釋，隨名解義，義乃無窮。如釋《淨行品》“百四十一願”以諸門料揀，釋《梵行品》“四果”廣引《婆沙》，《問明品》“貪嗔”之名全抄《唯識》，《十向品》“三倒”廣據諸宗，雖則皆是法門而甚深觀行翳於名相，今皆略陳而已。古人若有義無名則莫知所以，今則引諸經論以名管之，使經中法相昭彰於眾論。至如《升兜率品》“二十一種功德”則有義無名，《離世間品》初則有名無義，今於《兜率品》廣引經論而委釋之，至《離世間品》略陳而已。又如《離世間品》具舍諸位，一一位內攝義無遺，或名異義同，或前後廣略，然於四十二位次第無差，今並具引六會經文對前釋之，昭然可見，使七卷之經句句有據。¹²

又澄觀大師注疏中對於名詞、法義的解釋，非常注重其釋義的準確性以及與諸家的不同觀點，凡複合名詞多以“六離合釋”準確說明¹³，于諸法相注意區分性相二宗之不同釋義區別，此種嚴謹學風堪比印度論師，當是受到《瑜伽師地論》、《大智度論》等印度注疏的薰陶和影響，而《疏鈔》引唯識、《瑜伽論》達六百多處，引《智論》、中觀達四百多處。他說：

然性相二宗，法相有同有異，如五眼十眼、六通十通等，並各示之，使無餘惑。如初卷歎德釋以十身，則法性宗之法相也；釋智入三世，廣引四智，即法相宗之法相也。以眾海解脫之門釋眾海之名，則法性宗之法相也；以九門六度釋經十度，即法相宗之法相也。如十通十忍會六通五忍、十身十智融三身三智、十門涅槃以會通四種涅槃、十種佛智而一智融于四智，即性相二宗無違之法相也。¹⁴

而《論》在文句解釋中，除了個別名相解釋引用他經，對於義理闡釋則很少引他經，這與澄觀《疏鈔》廣引諸經論具有明顯的不同。

三、《疏鈔》、《論》釋義之不同

澄觀大師《華嚴經疏鈔》與李長者《新華嚴經論》于《華嚴經》釋義之不

¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3，T36, no. 1736, p. 17, c8-21

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷38〈15 十住品〉：“然六釋義上下多有，今當略出。謂西方釋名有其六種：一依主，二持業，三有財，四相違，五帶數，六隣近。以此六釋有離合故，一一皆具二，若單一字名即非六釋，以不得成離合相故。”(T36, no. 1736, p. 288, a12-16)

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3，T36, no. 1736, p. 17, c24-29

同有諸多方面，如處會、科分、判教、宗趣、圓義、被機以及易象釋經、思維方式等，下面依次論之。

1、處會

《疏鈔》分為七處九會三十九品，而《論》立十處十會四十品。如下表一：

表一：《疏鈔》、《論》處會科分表

《疏鈔》處會科分				《八十華嚴》品數	《論》處會科分		
四分	五周	七處九會	內容		十處十會	十科	五周
信分	所信因果周	一菩提場	普賢為會主，說如來依正因果法門，佛放口光、眉間光，入毗盧遮那藏身三昧。	世主妙嚴品第一	一菩提場	一始成正覺	一示成正覺因果遍周
				如來現相品第二 普賢三昧品第三 世界成就品第四 華藏世界品第五 毗盧遮那品第六		二舉果勸修	
解分	差別因果周	二普光明殿	文殊為會主，說十信法門，佛放兩足輪光。此會不入定。	如來名號品第七 四聖諦品第八 光明覺品第九 菩薩問明品第十 淨行品第十一 普賢品第十二	二普光明殿	三以果成信	二進修因果遍周
		三切利天宮	法慧為會主，說十住法門，佛放兩足指光，入無量方便三昧。	升須彌頂品第十三 須彌偈讚品第十四 十住品第十五 梵行品第十六 初發心功德品第十七 明法品第十八	三須彌山頂帝釋天宮	四入真實證	
		四夜摩天宮	功德林為會主，說十行法門，佛放兩足趺光，入善思惟三昧。	升夜摩天宮品第十九 夜摩偈讚品第二十 十行品第二十一 十無盡藏品第二十二	四夜摩天宮	五發行修行	

		五兜率天宮	金剛幢為會主，說十迴向法門，佛放兩膝輪光，入菩薩智光三昧。	升兜率天宮品第二十三 兜率偈讚品第二十四 十迴向品第二十五	五兜率天宮	六智悲相入	
		六他化自在天宮	金剛藏為會主，說十地法門，佛放眉間毫相光，入智慧光明三昧。	十地品第二十六	六他化自在天宮	七蘊修成德	
		七重會普光明殿	如來為會主，說等覺妙覺法門，佛放眉光口光，入剎那三昧。	《論》增《佛華品》（出《瓔珞經》，說等覺法門） 十定品第二十七 十通品第二十八 十忍品第二十九 阿僧祇品第三十 壽量品第三十一 菩薩住處品第三十二	七三禪天		
	平等因果周	（普賢行品名平等因，如來出現品名平等果）	佛不思議法品第三十三 身相海品第三十四 隨好光明品第三十五 普賢行品第三十六 如來出現品第三十七	八普光明殿	八生自在	三定體遍周	
行分	成行因果周	八重會普光明殿	普賢為會主，說二千行門，此會不放光，入佛華嚴三昧。	離世間品第三十八	九普光明殿	九諸賢寄位	四行海遍周
證分	證人因果周	九逝多林	如來善友為會主，說果法界，佛放眉間白毫光，入獅子頻申三昧。	入法界品第三十九	十逝多林	十令凡實證	五法界不思議大圓明智海遍周

之所以立“十處十會”，李長者的理由很明確，“此經中諸法皆以十為圓數，不可但言七處九會之說”¹⁵。《華嚴經》以“十”數為圓滿，在“處、會”上也應循此原則，李長者認為《八十華嚴》僅有“七處九會”的情況是因為梵本“來文不足”。為此，他提出經中《十地品》之後、《十定品》之前，缺少宣說第十一地等覺位之一會，並根據《菩薩瓔珞本業經》一段經文補此一會一品，這樣就形成了“十會”之圓數。《論》中引證說：“又檢《菩薩瓔珞本業經》云：‘佛子！吾先於第六天（即他化自在天）說十地道化天人，今故略開眾生心地，汝等受行。’又下文：‘佛子！第四，十一地心者，名入法界心。’又此下文：‘佛子！吾先於第三禪中集八禪眾，說一生補處菩薩入佛華三昧定，說百萬億偈。今以略說一偈之義，開眾生心，汝等受持。’此品即在十地品後，是十一地等覺位，計此品名還名《佛華品》。”¹⁶

針對“七處九會”的“重會普光明殿”之說，李長者認為究竟而言，如來於菩提場初成正覺說《華嚴經》乃是“一時頓說”，“法本無去來”，而云普光明殿重會三會之次第說即成了法有來去，不合圓頓之義。他說：“總有十處十會四十品，並在始成正覺時，以一剎那際海印法門一時頓說。以依本法無前後故，...無重會普光明殿及三會等事故，...不論三會，以其法界海門總收三世，一念前後並是一時，亦無往彼重來入此。...如此三度之說。總是一處一時一法界一會之說，非是如情所見前後往來。”¹⁷《疏論纂要》合會二說，以為《疏》七處九會者，次第說，故云普光明殿重會三會，以圓融不礙行布也；《論》十處十會者，一時頓說，故無重會之說，以行布不礙圓融也。故應云：“即用之體，同時頓遍；即體之用，不壞前後。”¹⁸

《論》中“十處”與“十會”的關係，頗易混淆，因為《論》中說了兩種“十會”。一種是“於一法界內，隨其進修方便行相門中，寄處表法，以分其十處十會：第一菩提場會，第二普光明殿會，第三升須彌山頂會，第四升夜摩天會，第五升兜率天會，第六升他化自在天會，第七升三禪天會，第八給孤獨園會，第九覺城東善財大塔廟處會，第十于一切國刹及塵中一切虛空法界會。”¹⁹但《論》中與品目對照解說的十會則是：“第一菩提場會，第二普光明殿會，第三升須彌山頂會，第四升夜摩天會，第五升兜率天會，第六升他化自在天會，第七升三禪天會，第八普光明殿會，第九普光明殿會，第十逝多林會”，即上表所列“十會”。然究實而言，此兩種“十會”是一致的。首先，“逝多林會”即《入

¹⁵ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 762，b23-c1

¹⁶ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 761，c24

¹⁷ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 762，a11-20

¹⁸ 《華嚴經疏論纂要》第一冊，第14頁。

¹⁹ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 762，b10

法界品》，開為“給孤獨園會（世尊在室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣，與普賢、文殊師利等菩薩摩訶薩，...入師子頻申三昧，...從眉間白毫相放大光明等）”、“覺城東善財大塔廟處會（文殊師利童子從善住樓閣出，.....漸次南行，經歷人間，至福城東，住莊嚴幢娑羅林中往昔諸佛曾所止住教化眾生大塔廟處）”兩會。其次，按照李長者十會“一時頓說”的觀點，三個“普光明殿會”並不能理解為是“重會、三會普光明殿”，而是不離此一普光明殿有此三會，乃至即使是十會也不離此一普光明殿而有此十會。“十處十會總在普光明殿，一真法界因圓果滿，報居之宅之所含容。十方世界都為一法一處一時一體用際攝末歸本”²⁰，故立“第十于一切國刹及塵中一切虛空法界會”，實則與“普光明殿會”無異。就體言立“普光明殿會”，就用言立“一切國刹及塵中一切虛空法界會”，就位而言立“須彌、夜摩、兜率、他化、三禪天、逝多林等會”，“經中五位六位法門、十定妙理、普賢萬行、始終體用，十處十會總在普光明殿”²¹，此為《論》之“一處”與“多處”圓融無礙的圓教觀點。

2、科分

《疏鈔》分為五週四分，比較清晰；《論》分五周十科。見表一。

《論》中解釋經義的“十科”有兩種，一《論》前懸論“第十明教始終”中所論十科（略稱“明教十科”）；二“闡教弘經四義”中所論經意“十段長科”（略稱“經意十科”），兩種釋義略有不同。又《決疑論》中釋經“十門”（略稱“《決疑》十門”）也同“十科”。將此三種“十科”對比，即可發現李長者釋經的玄義所在。見下比較表：

表二：《論》十科比較表：

此三種釋經“十科”之不同處，正是李長者釋經之重點發揮處，尤其是對“十地品”以下“十定、十通、十忍、阿僧祇、壽量、菩薩住處、佛不思議法、十身相海、隨好光明、普賢行、如來出現”等諸品以及“離世間品、入法界品”的玄義解釋，發揮頗多，而這些品目相對來說也正是《華嚴經》釋義的難點。然“十科”劃分，要在五周圓義，十科開合，與五周相應，五周若明，則十科燦然。

《疏鈔》、《論》皆以五周判攝，將《華嚴經》全經攝為五重因果來解釋，即：所信因果、差別因果、平等因果、成行因果、證入因果，提綱攜領，大意相同，然二者對應品目開合略有不同。見表一。

《疏鈔》之五周依次以“舉果勸信、差別位、平等果、普賢行、證入”解釋，“十定品”至“菩薩住處品”為“等覺”，“佛不思議法品”至“隨好光明品”為“妙

²⁰ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 762，b23-c1

²¹ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 762，b23-25

覺”，“普賢行品”明平等因，“如來出現品”明平等果。

《論》之五周安立與此不同。《論》依據“世主妙嚴品第一、如來現相品第二、十定品第二十七、離世間品第三十八”等四品都有“爾時世尊在摩竭提國”以為品首，而“如來現相品、十定品、離世間品”等三品都在“普光明殿”宣說，依此發揮圓教義而分四周；再加上“入法界品”（始于“室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣”宣說）而成五周。

《華嚴經》品數	十處十會	經意十科	明教十科	《決疑》十門	五周
世主妙嚴品第一		一始成正覺	一始成正覺	第一舉佛自果勸修生信門	一示成正覺因果遍周
如來現相品第二，普賢三昧、世界成就、華藏世界、毗盧遮那品	一菩提場	二舉果勸修	二示果勸修		
如來名號品第七，四聖諦、光明覺、菩薩問明、淨行品、賢首品	二普光明殿	三以果成信	三信心成備	第二自己發心起信修行法門	二信位及進修因果遍周
升須彌頂第十三，須彌偈讚、十住品、梵行、初發心功德、明法品	三須彌山頂帝釋天宮	四入真實證	四入真實證	第三入位契真會佛智慧門 (此科當是誤多出，可與第二門合併為“第二自己發心起信修行、入位契真、會佛智慧門”)	
升夜摩天宮第十九，夜摩偈讚、十行品、十無盡藏	四夜摩天宮	五發行修行	五發行修行		
升兜率天宮第二十三，兜率偈讚、十迴向品	五兜率天宮	六智慧相入	六理事相入		
十地品第二十六	六他化自在天宮	七蘊修成德	七蘊修成德		
《論》增《佛華品》(出《瓔珞經》，說等覺法門)	七三禪天		八隨緣無礙		
十定品第二十七，十通、十忍品				第三以定該含三世古今無異門	三定體遍周
阿僧祇品第三十，壽量、菩薩住處、佛不思議法、十身相海、隨好光明品	八普光明殿	八利生無礙	九因果位終	第四入佛果位現障成位門	
普賢行品第三十六				第五明自行佛果所成果門	
如來出現品第三十七				第六普賢恆行門	四行海遍周
離世間品第三十八	九普光明殿	九諸賢寄位		第七成佛果滿一切皆為法界門者 (在給孤獨園說)	五法界不思議大圓明智海遍周
入法界品第三十九	十逝多林	十令凡實證	十令凡實證	第八以佛果法利益人間門(文殊出自樓閣，以明智慧重重)	
				第九說教勸修門(九令世間人及龍勸修入法、信心修行因果同時門，至覺城東)	
				第十善財入位契真門(十至妙峯山，入位舉行修行門)	

然五周與品目之具體對應，因為經前懸論中所說“第四周”一小段文字的原因，引起了一些迷惑，需要澄清一下。《論》卷八總結十科而提出“此一部之經總有五種因果遍周義”：

一示成正覺因果遍周，即世主妙嚴品通下五品經是。

二信位及進修因果遍周，從佛名號品已下六品經，通十住十行十回向十地位中，共十品經是。

三定體遍周，即十定十通十忍等品是。

四行海遍周，即普賢行品、離世間品是。

五法界不思議大圓明智海遍周，即法界品是。²²

此段中，存在兩個問題：

第一，“二信位及進修因果遍周”顯然不止“十品經”或“十六品經”，從“佛名號品”至“十地品”共二十品經，原文當是筆誤或抄寫錯誤。再者，也沒有提到增入的《佛華品》，依文義，此品當屬於第二遍周，而《論》中常稱“四十品經”，自然應把《佛華品》列入。

第二，“四行海遍周，即普賢行品、離世間品是”，根據五遍周的劃分依據，並與《論》中其他四處關於五周的論述進行比較，可以推斷，第四周單指《離世間品》，因此其中“即普賢行品”五字疑為錯寫（疑當為“即普賢行《離世間品》是”），或者是因為在論義抉擇上前後不一。此句字面意思應是“從《普賢行品》至《離世間品》”，中間省略《如來出現品》。單說《普賢行品》和《離世間品》二品為第四遍周雖然義理上說得通²³，但中間隔一個《如來出現品》，過於突兀，不符合分科義例。又五周論“遍”義主要是從定體大用之“周遍”和“圓滿”而言，核心義理是“如來居普光明殿不離本處而身遍坐一切道場”，行化周遍法界，而《普賢行品》與《離世間品》二品中，《離世間品》品首為佛在普光明殿，故單以此品為第四遍周比較合理。再核之《論》中其他四處關於五周的論述，分別在《懸論》、《如來名號品》、《十定品》、《如來出現品》之釋義中²⁴，可確定“第四遍周”即是指“《離世間》一品”。

²² 《新華嚴經論》卷8，T36, no. 1739, p. 766, c26

²³ 《論》中云：“《普賢行品》者，為明果前進修之行；《如來出現品》者，為明五位菩薩自力果終出現因果位極；《離世間品》者，為明佛果之後純是利他（之行）”。《新華嚴經論》卷7，T36, no. 1739, p. 765, b14

²⁴ 卷八“云何為五種遍周因果。...四離世間品。”（T36, no. 1739, p. 769, a16-p. 770, a15）卷十四《如來名號品》：“又如來及十方三世諸佛住五種遍周。...四普賢行教遍周，即離世間品是也。”（T36, no. 1739, p. 810, c1）卷二十九《十定品》：“明此一部經有五重因果。...四離世間品。”（T36, no. 1739, p. 922, a8），卷三十一《如來出現品》：“又

故綜合《論》中五處關於五周的論述，五周應為：一示成正覺因果遍周，世主妙嚴品下等六品，佛初成道在菩提樹下示成正覺。二信位及進修因果遍周，如來名號品至十地品，共二十品（加十一地《佛華品》為二十一品），于普光明殿中說佛自成因果，令諸後學信進修行，曆信、住、行、回向、十地、十一地等六位。三定體遍周，十定品至如來出現品，共十一品經，明諸菩薩經過六位信進修行，自行圓滿，成就佛果。四行海遍周（亦名普賢行教遍周），離世間品，是一切諸佛皆成佛果，恒以自己果行常行利生，亦名為利世間品。五法界不思議大圓明智海遍周（亦名法界圓滿無礙不思議智用遍周），入法界品，是一切諸佛之所共果，凡聖共同不離法界大智慧無限德用圓滿之果，一切諸佛以此法界大智慧而成正覺。²⁵

如來于菩提場初成正覺所證之一真本覺大智，其體周遍法界，本無去來，故如來居普光明殿不離本處而身遍坐一切道場，行化周遍法界。“始成正覺時，於一剎那際，以法界海智印三昧門，一時頓印，身色言音說諸佛法及一切塵中諸國刹海普宣流布及入涅槃，不移一時一際一性皆是，…隨諸眾生現差別法。”²⁶如來“始成正覺，于普光明殿入剎那際三昧，明以法界法身為定體，無三世性故。從兜率天下、降神、入胎、示現成佛及入涅槃，四十年住世轉一切法輪，總不出剎那際。…從凡夫地一念發心，忽然見道，進修十住十行十回向十地十一地五位等法成佛、轉法輪、入涅槃，總不移剎那。”²⁷修以普賢行，還以法界體大智、常隨眾行、圓該三世，還不移剎那際等，故明其眾行即法界體用。

要之，五遍周之義，一大智體自周遍，正覺圓滿；二始終因果差別行周遍，行位圓滿；三定體周遍，佛果大用進修之行圓滿；四普賢行周遍，佛果之後大悲利生智行圓滿；五法界體用周遍，寄位勸修、發菩提心五位升進圓滿。普光明大智體法界，根本智法，圓融之義，以文殊表法；一切理事因果始終法界，差別智法，行布之義，以普賢表法，圓融不礙行布，行布不礙圓融，“佛果之門總在二人根本智、差別智之際”²⁸。然五週四十品意謂雖別，總不離普光明智十定之體，一時同說，無前後際，始終因果，體用交徹，十方同然。²⁹

由五周辨析可知，十科只是五周的細化。第一周又分“始成正覺”、“示果勸修”兩科，第二周又分“信、住、行、回向、十地、十一地等六位”六科。《論》中兩種十科基本相同，只是“經意十科”把增入的《佛華品》列入下一科。

約此一部之經有三終因果二種常道”（T36, no. 1739, p. 938, c8）。

²⁵ 《新華嚴經論》卷29《十定品》，T36, no. 1739, p. 922, a8

²⁶ 《新華嚴經論》卷7，T36, no. 1739, p. 769, a20

²⁷ 《新華嚴經論》卷8，T36, no. 1739, p. 769, a20

²⁸ 《新華嚴經論》卷7，T36, no. 1739, p. 765, a14

²⁹ 《新華嚴經論》卷32，T36, no. 1739, p. 942, a12

對於第三周、第四周，“明教十科”統歸為“九因果位終”，“為《十定品》至《離世間品》總該五位十地佛位及普賢萬行始終因果前後徹故”³⁰，即菩薩進修行位至極，佛果出現，果後純為利他之行，前後因果圓滿。“經意十科”則以“八利生無礙”對應第三周，包括《佛華品》至《普賢行品》共十一品經，都視為第十一地“利生行滿，方名法行圓佛”³¹；以“九諸賢寄位”對應第四周，除《離世間品》之外，還把《如來出現品》也歸入此科，使得二品構成“體用”之義，意為“從性海大智境界中，方便出現其身，寄位成十信十住十行十回向十地及等覺位十一地法門”，這是一個別有新意的判攝。³²第十科“令凡實證”，二者皆對應第五周，於法界性中安立信等六位方便進修。

此外，“《決疑》十門”對於全經的解釋與《論》中兩種十科側重點有所不同，十地之前的解釋與前二者相同（只是出現了兩個“第三門”，故“第三入位契真、會佛智慧門”當是誤多出，可與“第二門”合併為“第二自己發心起信修行、入位契真、會佛智慧門”），《決疑論》的分科解釋重點在《十定品》以後。此《十定品》至《如來出現品》之第三周，“《決疑》十門”開為三門解釋，別出玄義，明等覺位中如來出纏之智行圓滿；第四周對應“普賢恒行門”，明入世之悲行圓滿。《次第論》更重點把第五周《入法界品》分為四門詳為解說，對於此品釋義極為有益。《入法界品》一般分為兩會：一是“給孤獨園會”，世尊在室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣，...入師子頻申三昧，現法界果德普莊嚴廣大境界，...從眉間白毫相放大光明等；二是“覺城東善財大塔廟處會”，文殊師利童子從善住樓閣出，.....漸次南行，經歷人間，至福城東大塔廟處，化導六千比丘、五百童子及一萬龍眾等，進而有善財童子五十三參等。《決疑論》將本品第二會判攝為三門，詳細解釋了文殊童子“出大莊嚴善住樓閣”、“至覺城東大塔廟處勸令世間人及龍發菩提心”以及“善財童子五十三參”之含義。

以上簡略論述了《疏鈔》與《論》在“處會”、“科分”上之不同，還有“判教”、“宗趣”、“圓義”、“被機”以及“易象釋經”、“思維方式”等內容，關涉華嚴玄義，體大論微，以篇幅關係，未能一一論述。

要之，《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起，所引諸家以成華嚴圓融思想，大大超過了此前智儼、法藏，教理辨析融會意味濃厚；而《論》則意在解行圓融，故以智覺義為中心，重點建立圓頓觀行見地，啟人信心，初發心即成正覺，直入大乘圓頓觀門，故論義更加簡明直截，深受以禪入佛者之喜愛。二者相比，澄觀大師的釋義宏大深刻，教之意味濃厚；而李長者的釋義則

³⁰ 《新華嚴經論》卷7，T36，no. 1739，p. 765，a14

³¹ 《新華嚴經論》卷8，T36，no. 1739，p. 766，b28

³² 《新華嚴經論》卷8，T36，no. 1739，p. 766，c5

簡明玄妙，觀之旨趣顯然。在圓義解釋方面，澄觀大師《疏鈔》之理論解釋可見《華嚴法界玄鏡》，詳為抉擇理事圓融無礙，而其理論奧秘實在《起信論》，然在緣起法之展開解釋方面，又引用了許多唯識學、天臺學的內容。李長者《論》之理論解釋則可見其《解迷顯智成悲十明論》，著力討論本智與無明之關係，與澄觀以理事、智境展開理論解釋如出一轍，而《十明論》所體現的思維方式，實與《起信論》頗為相同。故澄觀大師與李長者之《華嚴經》疏論釋義，其內在的理論思維模式其實皆可簡約為《起信論》，其根本原因，實由中國文化之思維方式所內在地決定，其釋義風格與印度佛學有較大差別。又澄觀大師、李長者皆引易釋經，《疏鈔》多直接引《易傳》義理與佛理對比解釋，多是以佛教義理重新解釋《易傳》；而《論》則更多以易學象理思維方式發揮經文的表法喻意，并直接援易學義概括佛學義理，創見發揮更多。

參考文獻：

- 智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》5卷
 法藏《華嚴經探玄記》20卷
 法藏《華嚴經傳記》5卷
 澄觀《大方廣佛華嚴經疏》60卷
 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90卷
 澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》80卷
 澄觀《貞元新譯華嚴經疏》（《華嚴經行願品疏》）10卷
 慧苑《續華嚴經略疏刊定記》13卷
 李通玄《新華嚴經論》40卷
 唐志寧會集《華嚴經合論》120卷
 宋戒環集《大方廣佛華嚴經要解》1卷
 清道沛會集《大方廣佛華嚴經疏論纂要》120卷
 杜順《華嚴五教止觀》1卷
 智儼《華嚴一乘十玄門》1卷
 智儼《華嚴五十要問答》1卷
 法藏《華嚴一乘教義分齊章》4卷
 法藏《華嚴經義海百門》1卷
 法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》1卷
 澄觀《大華嚴經略策》1卷
 澄觀《新譯華嚴經七處九會頌釋章》1卷
 澄觀《三聖圓融觀門》1卷
 澄觀《華嚴法界玄鏡》2卷
 宗密《原人論》1卷
 李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》4卷
 李通玄《解迷顯智成悲十明論》1卷
 李通玄《華嚴經中卷大意略叙》1卷
 明李贄集《華嚴經合論簡要》4卷
 明方澤纂《華嚴經合論纂要》3卷
 宋贊寧《宋高僧傳》卷五、卷二十二
 清續法《法界宗五祖略記》1卷

宗密注疏《圓覺經》中的三聖圓融觀

世界宗教博物館 執行長
釋了意

一、前言

「三聖圓融觀」是中土華嚴家所開展出來的重要思想，其源頭可以追溯到《華嚴經》本身，而透過中土出色的華嚴思想弘傳者在義理與修行上的雙軌發展，成為深具華嚴特色的義理思想與修行法門。根據《華嚴經》本身的內容，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢二菩薩固然有其獨有的代表性，但若沒有中土幾位華嚴思想家的精研義理與真修實煉，是不太可能發展出「三聖圓融觀」。

一般提到「三聖圓融觀」時，都是指稱華嚴四祖澄觀撰述出的《三聖圓融觀門》這一著作，從此展示出「三聖圓融觀」的內涵意義，如《三聖圓融觀門》說：「二聖為因，遮那為果，果超言相，且說二因；若悟二因玄微，則見果海深妙也。」以觀修文殊、普賢二菩薩為因，而入於毗盧遮那佛的深妙果海，而此華嚴三聖又是圓融相即的。不過，若進一步考察「三聖圓融觀」時，除了《華嚴經》本身的依據之外，發展這一思想的應包括澄觀之前的幾位華嚴家。

另一方面，華嚴五祖宗密一生除了弘揚的華嚴與荷澤禪思想，提出獨具的禪教一致說，在經典方面著力最多的，應算是《大方廣圓覺修多羅了義經》（案：一般略稱為《圓覺經》）。宗密說：「一軸之中，義天朗耀。」這是宗密讀《圓覺經》而開悟的經驗自道，在《圓覺經》的鈔文裡他解釋說：「於此一經，達一切義也，〈華嚴序〉云，空空絕跡，義天星象璨然。」用此空絕而星象璨然的真空妙有境界來描繪其開悟的經驗，這也意味著圓覺境界是通於大小乘諸宗的一切法義。宗密在此引用其師澄觀的《華嚴經疏》的序文來詮釋其早年讀《圓覺經》的開悟經驗，正好與本文所要探討的論題有某種對應性。

早年讀《圓覺經》開悟的宗密，後來成為華嚴宗五祖和荷澤禪的法脈傳人，但除了《華嚴經》之外，從現存文獻看，他一生著力最多的著述是《圓覺經》方面的注疏與著述，分別有《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》，還有此《大疏》和《略疏》的科判，以及以《圓覺經》為基礎所開展出的相關禮懺文等。而《圓覺經》也是從宗密開始才為世人所注意，自此也成為華嚴宗的重要經典之一，另，禪門也特別重視此經，這都與宗密對此經的注疏有著直接或間接的關係。

饒富興味的是，宗密在注疏《圓覺經》時，加入了與他個人學思背景與歷程關係深切的思想，這包括儒家與道家思想，當然，更是少不了與他個人佛法生命息息相關的華嚴思想，而這當中其師澄觀的思想更是佔有頗為重要的份量。本文起首提到的「三聖圓融觀」，其最具代表性的文本即是澄觀的《三聖圓融觀門》，而宗密無論在《圓覺經》的大疏、略疏、大疏鈔、略疏鈔等不同的注解裡面，或繁或簡、或詳或略的，都有在不同程度上援用「三聖圓融觀」的思想來注解《圓覺經》。一般探討「三聖圓融觀」思想時，大都把焦點放在華嚴四祖澄觀身上，比較少注意到宗密注解《圓覺經》時是否開顯出不同意義的「三聖圓融觀」思想，而本文即在以宗密注疏《圓覺經》中引述的「三聖圓融觀」為探討中心。

本文的研究方法是透過縱橫兩軸來詮解論題的內容，縱軸方面，從《華嚴經》三聖源頭簡介開始，到當時研究《華嚴經》的華嚴家對三聖思想的發揮，接下來，直到澄觀時才正式提出「三聖圓融觀」的觀修法門。橫軸方面，則以《圓覺經》本身的脈絡結構來看其與「三聖圓融觀」的關係，而這又與宗密對《圓覺經》的思想與地位判定，以及宗密引用其師的「三聖圓融觀」思想的方式有關。由這縱與橫的交會之處，正是「三聖圓融觀」在宗密本身思想脈絡中所開顯出的意義所在。

二、《華嚴經》的三聖思想

1. 《華嚴經》的三聖

《華嚴經》是佛陀自在證境界的呈現，如同《華嚴經》經文所，這是佛陀證入毗盧遮那法身佛的境界，由此而開演出整部華嚴大法。華嚴四祖澄觀根據經文內容而點出《華嚴經》由「七處九會」所開演出來，就是分別在天上人間七處不同地點、作九會開演，即分九次來講《華嚴經》，所以稱其為「七處九會」。每一會均有不同的會主、入不同的三昧、如來放不同的光，當然也有不同的法義思想與修行法門。但總的來說，傳統都把《華嚴經》視為毗盧遮那法身佛所開演出的大法，在整部《華嚴經》的多處地方都呈現出毗盧遮那佛法身遍在一切、遍入一切的境界，例如，《華嚴經·如來現相品》說：

爾時，普賢菩薩摩訶薩於如來前，坐蓮華藏師子之座，承佛神力，入于三昧，此三昧名一切諸佛毗盧遮那如來藏身，普入一切佛平等性，能於法界，示眾影像，廣大無礙，同於虛空。法界海漩，靡不隨入。出生一切諸三昧法，普能包納十方世界。三世諸佛，智光明海，皆從此生……含藏一切佛力解脫……成就一切佛功德海，顯示如來諸大願海，一切諸佛，所有法輪，流通護持，使無斷絕。如此世界中，普賢菩薩，於世尊前，入此三昧，如是盡法界虛空界，十方三世，微細無礙。……一一塵中，有世界海，微塵數佛刹。一一刹中，有

世界海，微塵數諸佛。一一佛前，有世界海，微塵數普賢菩薩，皆亦入此一切諸佛毗盧遮那如來藏身三昧。

這屬於第一會的經文，重點是藉著世尊證入毗盧遮那佛法身的境界，由會主普賢菩薩當諸佛的代言人，彰顯出毗盧遮那佛果德依正二報的種種殊勝莊嚴，而這種莊嚴是天上人間所沒有的，目的是令人生起學佛的心，讓眾生起嚮往佛果的欣慕之心，生起學佛、作佛的念頭，並確信此佛法身境界是真實不虛的，生起大信心，深信我們必能藉著和普賢菩薩一樣的大願大行，最終必能達到一真法界的理境。而整部《華嚴經》都可以找到類似的毗盧遮那佛法身的遍滿展現，所以毗盧遮那佛為「華嚴三聖」之一。

而這第一會的會主是普賢菩薩，普賢菩薩承佛威神力的加持，入於毗盧遮那如來藏身三昧，普現於十方一切法界中，並由此三昧出生、引發一切三昧法，成就一切諸佛的功德果海。所以普賢菩薩為諸佛的代言人，由此得知由因地行之普賢菩薩大行大願的因行果滿，彰顯出果地佛德的圓滿莊嚴。經文說：「爾時普賢菩薩，復告大眾言諸佛子此華藏莊嚴世界海，是毗盧遮那如來，往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中，親近世界海微塵數佛，一一佛所，淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。」這一會屬「舉果勸樂生信分」，所謂「信為道元功德母，長養一切諸善法」，華嚴大法的修學由此「信」為首而開展，所以從第一會的佛境界開始，第二會即是五十二階位的十信位，由此而展開整體的修學歷程，而第二會的會主是文殊菩薩。這是修學整部《華嚴經》的切入點。

另外，到了第八會的《華嚴經·離世間品》，《華嚴經》二千行門都在此羅列出來，這會的會主也是普賢菩薩。到了最後一會，即第九會的《華嚴經·入法界品》時，如來入師子頻申三昧，而以善財五十三參為這品經最主要的內容，善財在福城遇文殊菩薩而向南行展開其五十三參的修學歷程，在最後入參遇普賢菩薩前，再一次遇到文殊菩薩。這五十三參以及其中最後一參的普賢十願，是入華嚴法界最具體的修行方法。所以，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩，從他們身上彰顯出《華嚴經》的核心內容及主要精神。

2. 《華嚴經》三聖思想的發揮

如同上文所說，從《華嚴經》整體內容來看，無論就形式結構與內涵意義來看，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩，的確在很大程度上能象徵著整體的華嚴思想。加上自從華嚴初祖杜順開始，經二祖智儼的發展，到了三祖法藏（西元 643~712 年）時，可謂已融合前面兩位祖師之大成而又有所開創，整個華嚴學的思想體系稱得上已經頗為圓熟。

就在這三位華嚴祖師奠立的豐厚基礎為前提，當時若與三祖法藏同時代的李通玄（西元 635~730 年），原來是專研《易經》的思想，到了四十歲時開始

研修佛法，後來又特別醉心於華嚴思想，根據記載，李通玄於開元七年（西元719年）帶著當時新譯完成的八十卷本《華嚴經》隱居閉關，據《佛法金湯編》卷八所載：

通玄，太原人，宗室子也，當武后時隱居不仕。開元七年，以華嚴疏義繁衍，乃持新譯經至太原孟縣高仙奴家，造論逾三年，日食十棗，栢葉餅一枚，世號棗栢大士。又遷馬氏古佛堂，閱十年，負經書而去，行二十里，偶一虎當途，長者撫之曰：「吾將著華嚴論，能為擇栖止處否？」即以經囊負其背，隨至神福山原下土龕之前蹲駐，長者乃於龕著論。¹

這則說法雖然有點神異，在大藏經與續藏經的好幾個地方都有類似的記載²，可以肯定的是李通玄於開元七年開始專心鑽研《華嚴經》，當時華嚴三祖法藏已圓寂，而他應該也有研究過法藏等華嚴宗祖師的相關著作，才有所謂「以華嚴疏義繁衍」這類說法，經多年努力參研後，完成《新華嚴經論》等著作。

經過多年的參研與領悟，李通玄在《新華嚴經論》、《華嚴經決疑論》等著作開展出不少頗具洞見的看法，其中之一便是指出毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩所代表的法義，並點出三者修行上的關聯性，他在《華嚴經決疑論》卷一說：

此無相法身，根本智，差別智。三法是一。根本智之無相無作神用之源，皆遍周法界虛空界也。此一部經，以文殊師利，此云妙德，明無相法身智慧門；

毗盧遮那佛，此云種種光明遍照，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，善知一切眾生業果根種，悉皆明了，名之差別智。此三法是一體性。初發心者，皆須以禪定觀照助顯，方便發起令明，以此信心之後，安立五位之法，進修之行，治此三法，

¹ 卍續藏87，403c。

² 例如，在《居士分燈錄》也有類似的記載：「長者李通玄。唐宗室子。美髭髯朗眉目。丹唇紫腮。冠樺皮。衣麻衣。長裙博袖。散腰徒跣而行。每旦服棗十顆。栢葉餅如匕大者一枚。開元七年。太原高仙奴館之齋中。終日濡毫臨紙。未嘗接人。事逾三年。遷馬氏古佛堂側。閱十年。忽負經書而去。行三十里。偶一虎。當途馴伏。玄撫之曰。吾將著論釋華嚴經。汝能為擇棲止處否。即以經囊負其背。隨至神福山原。下土龕前蹲駐。玄取囊置龕。虎搖尾而去。龕廣六七肘。玄著論。」卍續藏86，580b。

漸漸令明。修行者常以此文殊師利、毗盧遮那、普賢三法，為始終之體。³

再看《新華嚴經論》卷五的另一段文字，文云：

二人齊體，互為主伴；中間無作智，即為佛果。三人體一，寄安五位，用接凡迷。若有凡夫信滿發心，十住之初三身同德，文殊是佛法身，普賢是佛行身，無作之智果是佛報身。常以文殊法身無相妙慧，以為先導。說時先後，證則三身一時，法合如是，廢一不可。若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏。若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘。若廢佛存文殊普賢，佛是覺義，無覺者故。以是義故，三人不可廢一，若廢一，三不成故。

根據這兩段話的內容看，至少有好幾重的意義。首先，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩分別代表不同的法義內涵，毗盧遮那佛表根本智，文殊表無相法身智慧，普賢表差別智，這主要是修行上所代表的法義；若從佛身角度，「文殊是佛法身，普賢是佛行身，無作之智果是佛報身」。從李通玄的整體論述來看，前一說法應是基礎所在，即以三聖分別代表無相法身、根本智、差別智，並以佛三身來強化這一講法，這主要是站在修行角度來說三聖的意義，李通玄說：「初發心者，皆須以禪定觀照助顯，方便發起令明，以此信心之後，安立五位之法，進修之行，治此三法，漸漸令明。修行者常以此文殊師利、毗盧遮那、普賢三法，為始終之體。」可見從初發心修習禪定，信心具足之後，即修此三法，一直到悟道成佛為止。

接下來是強調這三法的一體性，李通玄說得很清楚，他說：「若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏。若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘。若廢佛存文殊普賢，佛是覺義，無覺者故。以是義故，三人不可廢一，若廢一，三不成故。」所以，文殊師利、毗盧遮那、普賢為貫徹始終的三法一體。

無論是以文殊師利、毗盧遮那、普賢為表法，或是強調三者相即一體的關係，關鍵是這三法在修行上所起的作用，例如，「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，善知一切眾生業果根種，悉皆明了，名之差別智」。無相法身的「明」，其起用即是普賢大悲之行；根本智的「明」，其起用「自無體性根本之相，善知一切眾生業果根種」，從無分別之根本到明了眾生業果根種的種種差別，而成就了差別智之用。所以，以三聖作表法，強調三法的一體性，以及三法在修行上發揮的作用，是李通玄三聖思想的主要內涵。另外，除了文殊師利、毗盧遮那、普

³ 大正藏 36，1013a - b。

賢，李通玄對《華嚴經》三聖的說法倒是頗有彈性的，他也有以文殊、普賢、彌勒佛，以及文殊、普賢、觀音為另兩組的三聖，但這與本文並沒有直接關係，這裡就不再作進一步的討論了。

三、澄觀的三聖圓融思想

如前述所言，毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩在《華嚴經》中本來即有著特殊地位，而華嚴宗從初祖到三祖對整體華嚴義理有全面性的闡述與開展，到了李通玄時還就毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩這三聖所代表的法義有所詮釋，一定程度上開顯了三聖在修行上的意義。不過，把這三聖發展為華嚴教門特有的觀修系統，並且給予三聖修行法門一正式名稱和地位，這要到華嚴宗四祖澄觀之時才得以形成，澄觀並撰述篇幅不大、但意義完整的《三聖圓融觀門》，「三聖圓融觀」從此正式成為華嚴教門的正規觀行法門。

對澄觀來說，「三聖圓融觀」是華嚴具體的修行法門，雖說「三聖圓融」，但其具體切入點是以文殊菩薩和普賢菩薩二聖為主，因修行必從因地切入之故，如同澄觀自己所說：「二聖為因，如來為果。……若悟二因之玄微，則知果海之深妙。」⁴因此，《三聖圓融觀門》主要的著力處是以二聖為因，二聖因圓，法爾即能圓滿毗盧遮那佛的果海。

所以，《三聖圓融觀門》的主要內容為闡明文殊和普賢兩大菩薩所代表的法義，故說「《華嚴經》中獨標二聖為上首者，託以表法，不徒然也。」對此「二聖為因」的法義說明，澄觀把它分為「相對明表」和「相融顯圓」兩門。「相對明表」主要分別就文殊和普賢二聖各自所代表的不同法義列舉對照，由此以凸顯二聖所表述的不同內涵意義。文殊表能信之心、能起之解、能證大智，普賢表所信之法界、所起萬行、所證法界，以是而有「能信所信相對」、「解行相對」、「理智相對」，由對照的差異性使人了解文殊和普賢所分別代表的不同法義。

而這「相對明表」的目的，一方面固然為了把文殊和普賢的法義表述清楚，另一方面，是要成就後面「相融顯圓」的意義。這「相融顯圓」至少有三層意義的圓融，首先，是「二聖法門各自圓融」，文殊方面是信、解、智的圓融，普賢方面是體、行、理的圓融，此所謂「文殊三事融通隱隱」⁵以及「普賢三事涉入重重」⁶。第二層是二聖法門的互相圓融，這包括能所不二、解行不二、理智無二的圓融⁷。第三層是透過觀修寂照的止觀不二、定慧不二，以及理智相即

⁴ 大正藏 45，671a。

⁵ 大正藏 45，671b。

⁶ 大正藏 45，671c。

⁷ 詳見大正藏 45，671c。

以明體不二，由此而令「文殊三事融通隱隱」和「普賢三事涉入重重」全體不異而圓融相即，這即是攝智屬理的「普賢帝網之行」，是舉一全收的一心法界，也就是華嚴一多相即、重重無盡的華嚴境界。⁸

這三層圓融義是《三聖圓融觀門》的主要內容，接下來是歸結說：「二聖法門既相融者，則普賢因滿，離相絕言，沒因果海，是名毗盧遮那光明遍照，唯證相應故。」⁹由此而回應前述「二聖為因，如來為果」的說法。

後面還有兩個段落的文字，主要是把「三聖圓融觀」與華嚴教門的連接，以此為最後的結語。先以三聖與《大方廣佛華嚴經》的經題意義做連結，最後會歸於心、佛、眾生三無差別的華嚴義理，而入於「一即一切」的華嚴法界的無盡意義，並說依此修行最終必定能夠功德圓滿。¹⁰綜觀澄觀所闡述的「三聖圓融觀」，其最大特色是把華嚴重重無盡的意義，透過觀修的角度，以圓融一切的法義內容來達成華嚴修行的圓教義理。

四、《圓覺經》注疏文的三聖思想

宗密在不少地方都繼承其師澄觀的思想，在注解《圓覺經》思想的各部著作裡面，這包括《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏釋義鈔》、《圓覺經略疏》、《圓覺經略疏鈔》，宗密或詳或簡都引用到澄觀的《三聖圓融觀門》的內容來作解讀，其中在《圓覺經大疏釋義鈔》裡頭引用最多，在《卍續藏》版本的《圓覺經大疏釋義鈔》的卷一和卷四裡較為詳盡地引用到澄觀《三聖圓融觀門》的文字。

由於在《圓覺經》裡面出現的十二位菩薩的最前面兩位即是文殊和普賢，所以宗密不管在《圓覺經》的大疏、大疏鈔、略疏、略疏鈔裡的注解都在不同程度上援用「三聖圓融」思想來作解讀。若仔細比對宗密直接援用，或刪節引用，或只是選取其中的部分說法，可以發現宗密的引用或選取是有一定邏輯可依循的。首先，就筆者目前所看到過現存的宗密著作裡面，幾乎全文引用澄觀撰著的《三聖圓融觀門》的，只有宗密現存唯一一部注解與《華嚴經》有直接關係的著作，此即《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，其中《鈔》文部分就是宗密所撰著的，裡頭即幾乎全文引用澄觀的《三聖圓融觀門》，雖也有少數字句的調整，但《三聖圓融觀門》的思想內容都沒有遺漏地被全部援引進去¹¹。

⁸ 詳見大正藏 45，671c。

⁹ 大正藏 45，671c。

¹⁰ 詳見大正藏 45，671c — 672a。

¹¹ 詳見卍續藏 5，238a — c。

然而，宗密注解《圓覺經》時的情況便不一樣，無論是近似全文不變的抄錄進去，如《圓覺經大疏釋義鈔》卷一的引文¹²，又或是斟酌式的刪節式引文，像是《圓覺經大疏釋義鈔》卷四裡的引述方式¹³，宗密都有意識地略去《三聖圓融觀門》最後有關《華嚴經》內容的部分，這裡以較為詳盡的《圓覺經大疏釋義鈔》卷一的引文為例，文云：

疏妙德普賢尊十二百千眾者，上句偏指二菩薩，是法門上首，為大眾之尊。……偏標二大士者，有所表故，故華嚴法界品，列五百菩薩，特標此二而為上首。言表法者，清涼大師，以二聖對毗盧遮那，著《三聖圓融觀》。初明二聖法門，略為三對，一體信對，普賢表所信法界，即在纏如來藏也。（《理趣般若》云：一切眾生皆如來藏，普賢菩薩自體遍故。普賢初會即入如來藏身三昧，意在此也。）文殊表能信之心（《佛名經》說，一切諸佛皆因文殊而發心者，表依信故。善財始見發大心者，當信位故。為十信會主，名妙首故也。）二解行對，文殊表解（慈氏云，汝先得見諸善知識，聞菩薩行，皆是文殊威神力故，又文殊常為一切菩薩師故。）普賢表所起萬行（上諸經皆云普賢行故）。三理智對，普賢表所證法界，即出纏如來藏。（善財童子入其身故，身相如虛空故。見普賢即得知波羅蜜者，依理發智故。）文殊表能證大智（本所事佛，名不動智故。慈氏云，文殊常為諸佛母故，於諸經中，多顯般若故，又云從文殊智慧大海之所生故。先見文殊，方見普賢者，有智方能證理故。故古德以後文殊為智照無二相，不見身相者，理智無二故。初見身相者，信智能所不二故也。）言圓融者，初三文殊相融。謂必因信而成解。有解無信，增邪見故。有信無解，長無明故。信解真正，方了本源，成真極智。極智返照，不異初心，故初發心即成正覺。後三普賢相融，謂依體起行，行心稱理，稱理為真法界。又以二聖相對融者，一若不信如來藏，信則是邪。二解行無二，三理智無二，皆可知矣。疏二聖法門相融，離相絕言，沒同果海，是曰毗盧遮那光明遍照。由是義故，偏舉二聖而歸依也。¹⁴

《三聖圓融觀門》的主體部分，就是「相對明表」和「相融顯圓」兩門的內容全被宗密在這裡引用，但最後有關《華嚴經》的部分，對澄觀的《三聖圓融觀門》這部作品本身來講也是頗為重要的，除了與《大方廣佛華嚴經》的經題連接來解讀三聖的意義，《三聖圓融觀門》的最末段的部分，其內容為：

¹² 詳見卍續藏9，483c。

¹³ 詳見卍續藏9，556c—557a。

¹⁴ 卍續藏9，483b—c。

然上理智等，竝不離心：心、佛、眾生無差別故。若於心能了，則念念因圓，念念果滿。〈出現品〉云：「菩薩應知自心，念念常有佛成正覺」故。而即一之異，不礙外觀，勿滯言說。若與此觀相應，則觸目對境，常見三聖及十方諸菩薩，一即一切故，心、境無二故。依此修行，一生不剋，三聖必圓矣。¹⁵

這段文字提到的「然上理智等」，即包含理智、能所、解行等文殊與普賢二位菩薩所表的一切相互圓融的法義。最後更把這圓融法義的實踐會歸於華嚴的一心，所以說「然上理智等，竝不離心：心、佛、眾生無差別故。若於心能了，則念念因圓，念念果滿。」於此一心能了，則每一起心動念的觀行實踐都符合於華嚴圓教的精神，也即是華嚴一心法界的開顯。所謂「觸目對境，常見三聖」，這不單只表示文殊、普賢、毗盧遮那的「三聖圓融」觀境當下呈現，更表示不離於一心的理智、能所、解行等法義，每一當下的實踐皆是相應於華嚴一即一切、心境無二的圓融無盡行，這即是「念念因圓，念念果滿」的華嚴一心的實踐境界。

這對一心的義理與法門的重視，不正就是與宗密自己一生所追求與領會非常相應嗎？為什麼宗密在注解《圓覺經》時非常自覺地略去這一部分？宗密自己身為華嚴祖師，當然深刻了悟這一心法界、一即一切、重重無盡等法義思想正是華嚴圓教的關鍵之處，其實，這一問題之答案的關鍵在於，宗密自己了解到其注釋的是《圓覺經》而不是《華嚴經》，故有關《三聖圓融觀門》與《華嚴經》核心思想連結部分省略掉了，他這一作法基本上是合理的。

不過，這還有一疑問，既然如此，為何還要在《圓覺經》大疏、略疏、大疏鈔、略疏鈔等注解裡一再引用《三聖圓融觀門》的思想。這一問題的答案，與宗密對《圓覺經》在三藏十二部的全體佛法經藏的定位有直接關係，接下來筆者即對這一部分稍作釐清與闡明。

五、《圓覺經》與華嚴圓教思想的關係

自從《圓覺經》在中土漢地傳譯出來開始，有關其譯者和翻譯年月等都有所爭議，依據《開元釋教錄》卷九記載：「沙門佛陀多羅，唐云覺救，北印度罽賓人也，於東都白馬寺譯《圓覺了義經》一部。此經近出，不委何年。且弘道為懷，務甄詐妄。但真詮不謬，豈假具知年月耶！」除了年代上不確定是什麼時候譯出，有關佛陀多羅的生平事跡亦不詳，但如同《開元釋教錄》所言，重點不是年月問題，而是「真詮不謬」，也即是法義上的「真詮不謬」，就是正知正見。

¹⁵ 大正藏 45，671c — 672a。

宗密一生弘揚《圓覺經》思想不遺力，對於《圓覺經》的譯者和譯年等問題，他在《圓覺經大疏》裡也有談到，文云：

《開元釋教目錄》云：「沙門佛陀多羅，唐言覺救，北印度罽賓人也，於東都白馬寺譯。」不載年月，《續古今譯經圖記》亦同。此文北都藏海寺道詮法師疏又云：「羯濕彌羅三藏法師佛陀多羅，長壽二年龍集癸巳，持于梵本，方至神都，於白馬寺翻譯四月八日畢。其度語、筆受、證義諸德，具如別錄。」不知此說本約何文？素承此人學廣道高，不合孟浪，或應國名無別，但梵音之殊，待更根尋，續當記載，然入藏諸經，或失譯主，或無年代者亦多，古來諸德，皆但以所詮義宗，定其真偽矣。

可見宗密自身也質疑這些有關《圓覺經》的翻譯者和翻譯日期的相關記載，故說「不知此說本約何文？」但宗密最後的結論與傳統說法基本相同，對於一切有關譯者和翻譯年代的「入藏諸經」，都是以「所詮義宗，定其真偽」。宗密這裡說的「所詮義宗」，比起單純說的正知見又更多了一層意義。那麼，究竟《圓覺經》的義理宗旨是什麼？

這不只關乎《圓覺經》本身的定位問題，最主要這正與本文要處理的論題有直接關係。從前面幾節的論述知道，宗密在引用《三聖圓融觀門》的內容來注解《圓覺經》時，自覺地把最後歸結於《華嚴經》核心思想的部分略去，其用意顯然是極可能是以為這一部分與《圓覺經》思想並沒有完全一致，這在其引用《三聖圓融觀門》思想時並沒有特別交代，故必須檢視其對《圓覺經》的義理宗旨判別此一可能性，這便關係到宗密本身的判教思想。

說到判教，回顧佛教思想從東漢末年開始傳來中土漢地後，不同佛教經典都包含各自所弘傳的義理，已經不單純是無常、無我、空、苦、涅槃的問題，這些都是三法印、四法印，甚至是五法印的基本概念，是佛教思想的共法部分，但除此之外，三藏十二部不同的佛教經典詮釋的義理思想各有偏重，於是，大概從南北朝時代開始，便有所謂判教問題，透過判教思想，抉擇全體佛法思想義理的大與小、權與實、了義與不了義等種種不同的教判。在中土眾多的判教思想裡，以天台宗的五時八教與華嚴宗的五教說最具代表性。

宗密身為華嚴祖師，當然以華嚴的小、始、終、頓、圓五教為其判教思想的基礎。筆者這裡並沒有打算全面檢視宗密全部的判教思想，針對本文的主題，只需要把焦點放在宗密對《圓覺經》的義理系統定位，以及其與華嚴圓教的關係即可滿足這裡要處理的論題。

有關《圓覺經》本身的定位，宗密非常明確的把之判為「頓教」，宗密說：「今此經者，頓之類歟。」在《圓覺經大疏釋義鈔》卷一有詳細的解釋，文云：疏今此經者頓之類歟下，大文第二，別敘此經宗趣。文三，一標宗，二正敘，三結勝。今初也，然一藏經既不出頓漸二教，今應各指其類。漸者始自鹿

苑，終於鶴林，從始至終，漸引一類學者，於中《法華》、《涅槃》是會權歸實，大乘漸教中終極之教也。頓者有二，一化儀頓，謂《華嚴經》，初成佛時，稱性一時頓說理事本末始終因果窮理盡性故。二逐機頓，謂對上根具足煩惱凡夫，頓指絕待中道真性，不同《法華》、《涅槃》之類有三可破、有權可會，但顯一真覺性，即《勝鬘》、《密嚴》、《金剛三昧》、《如來藏》、《普光明藏》、《圓覺》等四十餘部，文中皆少說事緣，無三車除冀化城等由緣可會也，故指此經，是頓之流類也，此是逐機顯體之頓，非化儀之頓矣，既非漸次之教，故不屬三時五時。

宗密以為三藏十二部的一切佛教經藏，從大的分類看，都不離頓與漸二教，從鹿野苑講《阿含》到最後講《法華》和《涅槃》諸經，這順著由小到大、從淺到深的邏輯來開演，都屬於漸教。另外一種就是頓教，這又分為「化儀頓」和「逐機頓」，《華嚴經》屬「化儀頓」，這指佛陀成道之時十身遍滿，稱性頓說自內證境界，就是一切法的「理事本末、始終因果」都窮理盡性地一時頓說。至於《圓覺經》，說法對象是上根的凡夫，頓指絕待的中道真性，以直顯真心覺性而令開悟成道。

宗密指稱《圓覺經》屬頓教，並且與「化儀頓」的《華嚴經》做區隔，而稱之為「逐機頓」。但顯然這一分析說明還不夠明晰，究竟華嚴的「稱性頓說」，與圓覺的「頓指絕待中道真性」、「但顯一真覺性」的差異在那裡，除了都是頓教，兩者內涵是否還有相同之處，《圓覺經大疏釋義鈔》這段文字的解釋還不夠充分。必須進一步比較華嚴圓教與《圓覺經》核心內涵的同與異，才足以釐清此一問題，宗密在《圓覺經大疏》對此有一說明，文云：

未審此經與彼何攝，今顯此義分為三門，一、彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也。諸佛依正二果自在無礙，塵沙大用及一切諸法，法爾互相即入，重重融攝等義，此經不說。若但約直顯一真法界之體，及觀中一多無礙等義，此經即同。

這裡雖說三門，本文只需要著眼於第一門便可以，這一門是針對《圓覺經》與華嚴圓教的同異來說，這裡說明的文字雖不多，但已言簡意賅道出了其中關鍵，「彼全攝此」就是華嚴圓教的義理系統完全涵攝《圓覺經》的思想，簡單說，圓教精神本即是無盡的圓融與圓滿，即這裡說的「諸佛依正二果自在無礙，塵沙大用及一切諸法，法爾互相即入，重重融攝等義」，這是圓滿妙覺的佛境界本身，這是佛境界的「稱性頓說」。但另一方面，所謂「此分攝彼」，指《圓覺經》的義理系統也包含了部分的華嚴圓教的內涵，也即是「直顯一真法界之體，及觀中一多無礙等義，此經即同」，這是與華嚴圓教共同享有的法義，這也正是《圓覺經》特別殊勝的原因，以及宗密引用「三聖圓融觀」時的思想基礎。

六、結論

走筆至此，本文所要處理之論題的解答已呼之欲出，其關鍵即在宗密對《圓覺經》的義理系統之定位。從修行的角度來看，《圓覺經》分攝華嚴圓教的部分，正是凡夫得以修行成佛的關鍵所在，宗密說：「唯一心為本源，是心則攝世出世間法等，即此圓覺妙心也，經標圓覺為宗本故，又說染淨皆從覺心所現起故，華嚴即一真法界，與一切諸法為體性故。」¹⁶說得更明確一些，這一心，即《圓覺經》的圓覺妙心，同時也即是華嚴的一真法界。

所以，「三聖圓融觀」的源頭雖然是《華嚴經》，而從歷史縱軸的脈絡發展來看，經李通玄、華嚴四祖澄觀而發展出完整「三聖圓融觀」的完整觀修法門。從橫軸來看，也就是從宗密以「三聖圓融觀」來注解《圓覺經》的內容看，可以發現這種注解是雙向的，一方面是以「三聖」注解《圓覺經》，另一方面，《圓覺經》本身義理系統特色，又反過來影響宗密所「選取」的「三聖圓融觀」內容，最明顯的是略去《三聖圓融觀門》最後會歸於《華嚴經》思想義理的結尾段落部分，這是因為《圓覺經》只「分攝」《華嚴經》圓滿修多羅的一部分，所以宗密自覺地把會歸華嚴圓教的部分略掉。

注解《圓覺經》所保留的是《三聖圓融觀門》文殊與普賢二聖所表的理智、能所、解行等法義的相即圓融，這些法義最終會歸於一心法界，用宗密的說法即是「依體起行，行心稱理，稱理為真法界」¹⁷，這一部分是《圓覺經》與《華嚴經》共有的思想義理，而屬於「逐機頓」的《圓覺經》更是扣緊這一心來開展法義，這一心也即是圓覺妙心，以此來開展整部經的修行系統，而這圓覺妙心之「本」在《圓覺經》的〈文殊章〉與〈普賢章〉裡有完整的說明¹⁸，這也是其與《三聖圓融觀門》部分相攝的地方，這是凡夫眾生之所以能夠修行成佛的原因所在。

最後要交代的是，《三聖圓融觀門》畢竟是一自成系統的觀修法門，因此，除了透過以文殊與普賢二聖圓融以彰顯這圓覺妙心的修行之「本」，這與整部《圓覺經》在討論的實際觀修法門——「奢摩他、三摩鉢提、禪那」這「圓覺三觀」有何關係？是相互發明，還是某一方作為另一方的基礎，還是完全無關的兩套修行系統，凡此種種，皆有待日後進一步的釐清與闡明。

¹⁶ 《圓覺經大疏》，卍續藏第9，331c。

¹⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷一，卍續藏第9，483c。

¹⁸ 參見《圓覺經大疏釋義鈔》卷三，卍續藏第9，519b-c。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2013 / 陳一標主編.
-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2014.03
冊 ; 公分
ISBN 978-986-90427-2-7(全套 : 平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226.307

103006384

2013 華嚴專宗 國際學術研討會論文集

上冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：鄭梓含

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：新店影印

出版日期：2014 年 3 月初版



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法·慈善·教育·文化