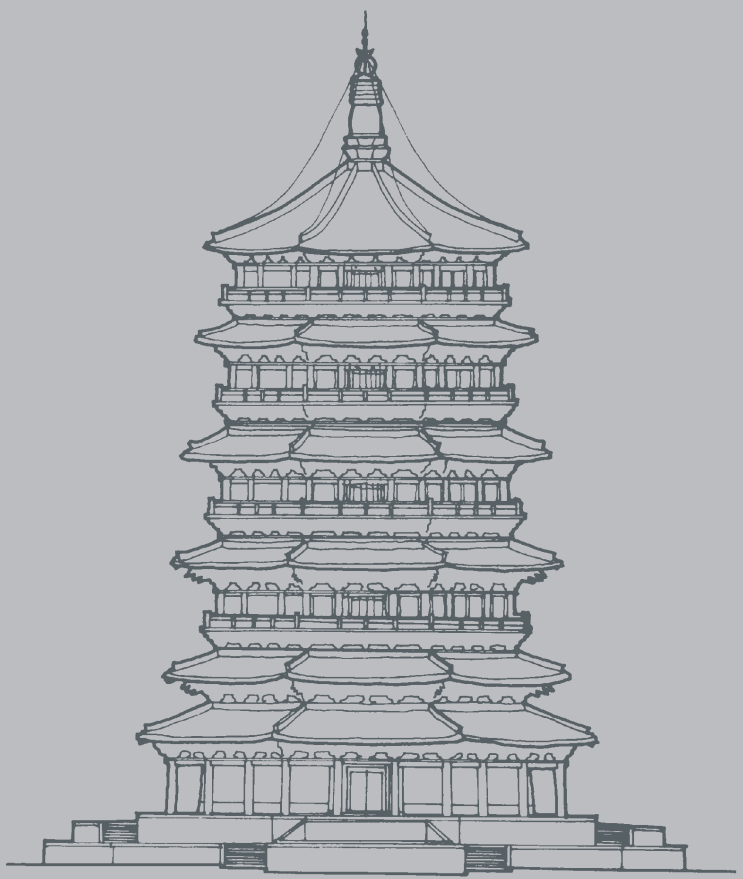
2019
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊



上冊　目錄

001-028	鄭阿財	從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題
029-054	程恭讓	《華嚴經‧十地品》第七地「方便慧」(「慧方便」)譯語及所反映初期大乘經典的思想動向
055-086	吳國聖	《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同
087-124	林欣儀	晉唐時期漢譯華嚴經中的醫藥譬喻與療病觀
125-142	釋堅融	唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變
143-170	西野翠	『華厳経』と『維摩経』
171-194	伊藤眞	**Teachings on Karmic Retribution in the *Huayan jing* and *Zhancha jing***
195-216	李治華	《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉
217-234	陳英善	聽見華嚴 ——從悉曇字顯華嚴一乘緣起
235-252	楊維中	華嚴宗佛性思想的特質 ——「五教佛性」與「即生即佛」
253-266	李萬進	智儼法界緣起思想研究

下冊　目錄

267-280	張 文 良	法藏的如來藏緣起說及其理論意義
281-292	業 露 華	法藏大師燃指因緣略探
293-302	索 羅 寧	宗密思想在西夏的發展： 《心地法門文》與西夏佛教中的「頓漸」
303-318	陳 劍 鍠	續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋 「稱名念佛」的義理辨析
319-334	韓 煥 忠	吹萬廣真對《華嚴經》的禪學解讀
335-356	黃 惠 菁	北宋居士對華嚴思想的接受 ——以蘇軾、張商英為觀察核心
357-372	陳 俊 吉	宋遼金時期華嚴教主手印造像初探： 兼論佛門問訊手印意涵
373-388	周 玟 觀	明清華嚴傳承史料中的靈驗敘事及隱喻
389-408	朴 眞 暎	**Ethical Imagination: Huayan Buddhism and Postmodern Ethics**
409-426	崔 紅 芬	法界緣起觀對構建當代人間淨土的思考
427-444	闞 正 宗	民國華嚴經疏鈔編印始末 ——以徐蔚如**(1878-1937)**的問題發現為中心
445-458	姚 彬 彬	晚近新儒家的華嚴思想探析

459-468	郭　磊	韓國古代華嚴典籍的傳來與刊行
469-478	范文俊	越南陳朝(1225-1400)華嚴思想論述
479-496	Waruni Tennakoon	**Hua-yen Buddhism in the Lines of Selected Poetry**
497-514	Madugodage Dilani	**Spread of Hua Yen Buddhism in the World and its Impact on Beat Poetry**

從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題

南華大學文學系退休教授兼敦煌學研究中心 榮譽主任
鄭阿財

摘 要

《華嚴經》是大乘佛教修學最重要的經典之一，素有「諸經之王」、「諸經中寶」的美稱。中土早有數十種《華嚴經》的支流別品傳入，有關《華嚴經》完品漢譯本的傳世，主要有三：一為東晉佛陀跋陀羅在所譯的六十卷本，凡三十四品，一般稱爲《六十華嚴》。二為唐武后實叉難陀所譯八十卷本，凡三十九品，一般稱爲《八十華嚴》或《新譯華嚴》。三為唐德宗般若三藏所譯的四十卷本，一般稱爲《四十華嚴》。

敦煌文獻保存有《華嚴經》寫本，總數逾 400 號，在敦煌佛教文獻中占有極大的比重，前賢除了各館藏寫本目錄的著錄及敘錄外，學界重視敦煌本《華嚴經》的研究價值，惜尚未充分展開。特別其中有近 100 號屬於五十卷本的殘卷，寫本的時間相對較早，大抵爲南北朝時期寫本。其留存情形正呈現晉譯華嚴經譯出初期具體而珍貴的實況，有助於瞭解六十卷本流行前的情形，釐清晉譯五十卷本與六十卷本間的相關問題。

本論文主要根據今所公布的敦煌文獻華嚴經寫本，輔以吐魯番文獻中的華嚴經殘片，對照今存由金藏廣勝寺本與明永樂北藏本拼合而成而五十卷本《華嚴經》（收入《中華大藏經》第 12 冊），及《大正新修大藏經》第 9 冊收錄的六十卷本《華嚴經》，結合佛教史傳及經錄等相關記載，考察晉譯華嚴經五十卷本為重開為六十卷？何為人所重開？如何重開？並論述五十卷本流行與敦煌本流傳的情況，析論五十卷本與六十卷本具體差別與意義極其盛行的時代與區域。

關鍵詞：敦煌寫本、華嚴經、佛陀跋陀羅、五十華嚴

一、前言

《華嚴經》全稱《大方廣佛華嚴經》，素有「經中之海」、「經中之王」之稱。漢譯完品的《華嚴經》一般認為傳世的本子主要有：一、東晉義熙十四年(418)佛陀跋陀羅在揚州道場寺歷時三年完成的六十卷本，凡三十四品，一般稱爲《六十華嚴》。二、唐武后證聖元年(695)于闐國三藏法師實叉難陀在東都大內變空寺歷時五年完成的八十卷本，凡三十九品，一般稱爲《八十華嚴》或《新譯華嚴》。三、唐德宗貞元十二年(796)罽賓般若三藏於長安崇福寺歷時三年完成的四十卷本，一般稱爲《四十華嚴》或《入不思議解脫境界普賢行願品》。

晉譯佛陀跋陀羅的《六十華嚴》一般以為是漢譯最早的完品。實際上，早期先是以五十卷本流傳，之後重開為《六十華嚴》，而廣為流傳，舊本五十卷遂成罕見。今《大正新脩大藏經》第 9 冊所收佛陀跋陀羅譯《華嚴經》即六十卷本，而五十卷本《華嚴經》今收入《中華大藏經》第 12 冊，是由金藏廣勝寺本與明永樂北藏本拼合而成[1]。

近代敦煌莫高窟藏經洞發現的文獻中，保存有大量的中古佛教文獻，是考察漢傳佛教經典發展的珍貴資料。這些漢文佛教文獻，寫本年代為 4 世紀到 11 世紀，也就是從魏晉南北朝隋唐五代到北宋初期。在眾多的佛教文獻中，有關《華嚴經》的寫卷據已公布的資料論，約保存有將近 400 號寫卷。[2]東晉佛陀跋陀羅譯、唐實叉難陀譯、及唐般若三藏譯的三種譯本皆有。其中佛陀跋陀羅譯的《華嚴經》寫卷，有六十卷及五十卷二種系統，尤其屬於五十卷本《華嚴經》殘卷及其系統的異本，為數近百件，且頗多為北朝時期的寫本，既呈現《華嚴經》在敦煌主要流傳的實況，更提供我們瞭解《華嚴經》來華初傳及譯本流行發展的第一手資料，對晉譯《華嚴經》流傳史研究極具價值。

二、敦煌本晉譯《華嚴經》研究述評

1962 年日本京都大學藤枝晃教授在為大谷大學所藏敦煌本《華嚴經》卷第四十七撰寫解題時，除據以論述北魏敦煌鎮官營寫經外，還持與《大正藏》進行文本校勘及寫卷異體字的調查，並注意到晉譯《華嚴經》五十卷本的存在。文中特別提到

[1] 《中華大藏經》，北京：中華書局，1984-1996。

[2] 敦煌寫本《華嚴經》據統計約有 400 件。英藏 68 件；法藏 14 件，俄藏 56 號；日藏 15 件（中村不折舊藏 6 件、杏雨書屋羽田亨舊藏 6 件、大谷大學藏 2 件、三井文庫別館藏 1 件）。中國國家圖書館藏 196 件。此外，中國國家博物館藏 2 件、甘肅省藏 6 件、天津藝術博物館藏 4 件、北大圖書館藏 3 件、浙圖藏 1 件、上海博物館藏 1 件、上海圖書館藏 5 件、中國文化遺產研究院藏 3 件，其他藏地 1 件。另臺灣臺北國家圖書館 5 件，中華海峽兩岸文化資產促進會藏 1 件。

宋以前晉譯《華嚴經》的寫本更多是由五十卷構成的[3]。1998 年，《敦煌學大辭典》出版，方廣錩在為辭典撰寫『大方廣佛華嚴經』詞條時，更關注到敦煌本中東晉佛陀跋陀羅《大方廣佛華嚴經》初譯的五十卷本及之後重開的六十卷本，以為：「匯總全部殘卷，已不足綴成一部完整的《華嚴經》。但敦煌文獻中的五十卷本《華嚴經》不但反映了該經的最早形態，而且抄寫年代較早，大體上均爲南北朝時期的寫本。」基本上已指出敦煌本《華嚴經》的研究價值[4]，可惜未見有進一步的展開。

此外，除了各館藏寫本目錄的著錄及敘錄有所觸及外，似乎未見有相關專文進行探究。直至 2004 年日本北海道大學舉辦『日本學、敦煌學、漢文訓讀的新開展』國際學術會議，會中韓國李丞宰以〈探尋敦煌佛經的 50 卷本《華嚴經》〉[5]為題宣讀論文，主要據北大 D029 及英藏 S.235 等 10 件敦煌《華嚴經》寫本與再雕本《高麗藏》、《大正藏》進行比對，說明敦煌本《華嚴經》五十卷本的存在。2006 年李氏更出版了《50 卷本〈華嚴經〉研究》[6]一書，是最早討論五十卷本《華嚴經》的專著。書中蒐羅日、韓等國博物館藏及敦煌寫本中五十卷本《華嚴經》的寫卷，藉以略析《華嚴經》的早期形態。主要比對 50 卷本與 60 卷本的卷次，並對異體字進行比勘。惜涉及敦煌寫本相當有限，校勘也較粗疏。不過，此書披露韓國湖林博物館藏初雕《高麗藏》的《大方廣佛華嚴經》卷一、卷三十七、卷四十七、卷四十八等四卷，以及誠庵古書博物館藏《華嚴經》卷二十一等，提供考察五十卷本另一珍貴資料，初具五十卷本研究的規模。

2008 年，李海峰《敦煌遺書中的早期〈華嚴經〉及其相關文獻》[7]一文，對敦煌寫本中早期《華嚴經》的寫卷及相關文獻進行初步梳理與數量的統計，並分析相關題記所反映的時代問題，考察當時《華嚴經》的翻譯、流行、信仰者心理及抄經人等情況。該文統計《華嚴經》文獻包括本部經典加上支品、注疏等合計凡 220 件，非以五十卷本為主。雖資料不夠完備，論述相對寬泛粗疏，但却是華人中較早對敦煌本《華嚴經》進行關注的專文。

---

[3] 藤枝晃：〈大谷大學所藏敦煌本「華嚴經」卷第 47 解題〉，《墨美》120，1962.8，頁 18-21。

[4] 1998 年方廣錩為《敦煌學大辭典》撰寫『大方廣佛華嚴經』詞條時說：「《大方廣佛華嚴經》又名《晉譯華嚴經》、《華嚴經》、《六十華嚴經》或《舊譯華嚴經》，爲印度大乘佛教主要經典。東晉佛陀跋陀羅義熙十四年(418)於揚州（即建康，今江蘇南京）道場寺開譯，南朝宋永初二年(421)譯畢。五十卷，後由慧觀等人校訂重審，開爲六十卷。兩種卷本同時流通。北圖藏有乃 37、芥 92、麗 31 等約四十號，兩種卷本均有，以五十卷本爲主；英、法、俄、日等國亦藏有數十號。但匯總全部殘卷，已不足綴成一部完整的《華嚴經》。……敦煌文獻中的五十卷本《華嚴經》不但反映了該經的最早形態，而且抄寫年代較早，大體上均爲南北朝時期的寫本。其中不少經卷為該精義出後不久的寫本，彌足珍貴。」（見《敦煌學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998 年，頁 654-655）。

[5] 論文收入石塚晴通編：《敦煌學・日本學：石塚晴通教授退職紀念論文集》，上海：上海辭書出版社，2005 年，36-51 頁。

[6] 李丞宰：《50 卷本〈華嚴經〉研究》，首爾：首爾大學出版社，2006 年。

[7] 李海峰：《敦煌遺書中的早期〈華嚴經〉及其相關文獻》，《中國文化研究》2008 年秋之卷。

2014 年，上海復旦大學張小豔教授指導碩士生傅及斯以《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》為題撰寫論文[8]，研究範圍擴大到現存可知的所有敦煌寫本《華嚴經》。論文將篩檢所得敦煌寫本《華嚴經》殘卷 377 件，逐一進行敘錄，並將其中 104 件殘卷綴合成 41 組。在文獻整理的基礎上，辨析考察晉譯 50 卷本及其他的異寫本，並對部份疑僞寫卷進行考辨。全文分為六章，凡 20 萬字，是近年敦煌寫本《華嚴經》文獻全面、系統的整理研究。其中第四章〈敦煌本晉譯《華嚴經》的分卷〉探討了「五十華嚴」與「六十華嚴」的分卷，晉譯華嚴中的異本，以及從寫卷紀年看晉譯華嚴的分卷問題……等。論述紮實有據，值得參考。同年，傅及斯又與指導教授張小豔合撰〈敦煌本「晉譯五十華嚴」殘卷綴合研究〉[9]，通過殘字拼接、內容連續、行款相同、字跡風格近似等不同角度的比較分析，將敦煌文獻 26 號晉譯「五十華嚴」寫經殘卷（片）屬於同一寫卷而被撕裂為數號者，綴合為十一組，並進行相關寫本的分卷與定名，大大的推進了敦煌本《華嚴經》的研究發展。

另外，香港崔中慧也從佛教寫經與書法的視角出發，針對敦煌、吐魯番的《華嚴經》寫本進行探研，先後發表了〈吐魯番出土北涼且渠安周供養《佛華嚴經》研究〉[10]、〈敦煌藏經洞出土北魏《華嚴經》寫本研究〉[11]等論文。前篇主要從書法風格進行考察，針對日本書道博物館藏吐魯番土峪溝出土北涼且（沮）渠安周供養的《華嚴經》卷第廿八殘卷，討論「北涼體」書法產生的獨特文化現象；後篇則針對幾件敦煌北魏《華嚴經》寫本殘卷，將其置於北魏宣武帝的歷史背景下，透過寫經題記析論當時敦煌官方寫經組織與寫經生，並論述與龍門石窟石刻題記字體的關係，分析北魏佛經書寫所具的南方書風及其成因等。基於專研書法，譯經史論非其所重，故籠統將這些寫本視為晉譯六十《華嚴》寫經殘卷，因而未能涉及五十《華嚴》相關問題之探討，殊為可惜。

總體而論，自敦煌文獻發現以來，由於寫卷散藏世界各地，原卷獲睹不易，初期僅能從各館藏陸續公布的寫本目錄略窺一二，難有整體考察。近年隨著各國庋藏寫卷的陸續公布與縮微膠卷的流通，特別是 1990 年以後，大型敦煌文獻寫本圖錄的印行與流通以及『國際敦煌學項目』(IDP)，大量數位掃描影像的上網，提供彩色清晰的敦煌文獻寫卷圖檔，提升了敦煌文獻專題系統研究的條件，敦煌寫本《華嚴經》的研究也在既有的基礎上，得以逐漸開展。

---

[8] 傅及斯：《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》，復旦大學中國語言文學系碩士論文，2014 年。

[9] 張小豔、傅及斯合撰〈敦煌本「晉譯五十華嚴」殘卷綴合研究〉，浙江師範大學學報（社會科學版）2014 年第 6 期，頁 13-26。

[10] 崔中慧：〈吐魯番出土北涼且渠安周供養《華嚴經》研究〉，《華嚴學報》第 6 期，2013.12，頁 217-262。

[11] 崔中慧：〈敦煌藏經洞出土北魏《華嚴經》寫本研究〉，《2016 年第五屆華嚴專宗國際學術研討會論文集》， 臺北：華嚴專宗學院，2016。

敦煌文獻中的《華嚴經》寫本，總數約有 400 號，具有考察《華嚴經》流傳史的研究價值，特別是東晉佛陀跋陀羅譯本的寫卷，其中有近 100 號是屬於五十卷本的殘卷，寫本的時間相對較早，大抵爲南北朝時期及隋唐之前的寫本。這些寫卷留存的情形正呈現出晉譯《華嚴經》初出時流傳的具體實況，有助於瞭解六十卷本流行前後的情形，釐清五十卷本與六十卷本間的相關問題。

有鑑於此，本文特根據今所公布的敦煌文獻《華嚴經》寫本，輔以吐魯番文獻中的《華嚴經》殘卷，對照今存由趙城金藏廣勝寺本與明永樂北藏本拼合而成的五十卷本《華嚴經》（收入《中華大藏經》第 12 冊），及《大正新脩大藏經》第 9 冊以再雕高麗藏為底本的六十卷本《華嚴經》，結合佛教史傳及經錄等相關記載，考察晉譯《華嚴經》實際流傳的情形，探究五十卷本為何重開為六十卷？何人所重開？如何重開？並論述五十卷本流行與敦煌本流傳的情況，析論五十卷本與六十卷本具體差別與意義及其盛行的時代與區域。[12]

三、經錄與藏經所見晉譯《華嚴經》

要考察東晉佛陀跋陀羅譯本《華嚴經》卷本與流傳情況，歷代佛教經錄、歷代大藏經的查考為第一要務，其次是佛教史傳資料對譯經過程的相關記述，之後則是敦煌寫卷中《華嚴經》早期寫本的印證。茲列述如下：

（一）歷代經錄有關佛陀跋陀羅譯《華嚴經》的著錄

「佛經目錄」，又稱「眾經目錄」、「一切經目錄」，省稱「經錄」，指的是用來記載佛典的名稱、卷帙、譯撰者和有關事項的一類佛教典籍。歷代佛教目錄眾多，今所知以東晉道安(314-385)所撰收錄後漢至東晉孝武帝寧康二年(374)頃，約二百年間漢譯佛典及注經的《綜理眾經目錄》為最早。然原書已佚，梁・僧祐《出三藏記集》保存有主要內容，可略窺大要。中土有關《華嚴經》的翻譯，自後漢・支讖譯《兜沙經》一卷以下，有吳・支謙譯《菩薩本業經》一卷、道真譯《菩薩本願行品經》一卷、西晉・竺法護譯《菩薩十住經》一卷等等，這些支流別品的傳入與譯介，為完品《華嚴經》的翻譯提供了良好的基礎。完品全本《華嚴經》漢譯出，首推東晉・佛馱跋陀羅(359-429)的譯本為最早。是唐武后證聖元年(695)于闐國三藏法師實叉難陀新譯三十九品八十卷的《華嚴經》廣為流行前，中土普遍流傳的《華嚴經》。

---

[12] 至於敦煌寫本所見五十華嚴寫本的文獻整理校錄及系統析論等問題，則由莊惠娟同學撰寫論文處理中。莊慧娟：《敦煌本〈五十華嚴〉之文獻研究》，嘉義大學中國文學系碩士論文，初稿撰寫中，預計 2019 年 7 月完成。

歷代佛經錄目自梁・僧祐《出三藏記集》起，隋・法經《眾經目錄》、費長房撰《歷代三寶紀》、彥琮《眾經目錄》，唐・道宣《大唐內典錄》、靜泰《眾經目錄》、靖邁《古今譯經圖紀》、智昇《開元釋教錄》……等對晉譯多所著錄，反映了唐前《華嚴經》翻譯與流通的種種珍貴訊息。

上列經錄中，以梁・僧祐(445-518)所撰成於天監九至十三年(510-514)的《出三藏記集》為最早。其卷二「新集撰出經律論第一」下著錄：「《大方廣佛華嚴經》五十卷（沙門支法領於于闐國得此經胡本，到晉義熙十四年三月十日，於道場寺譯出，至宋永初二年十二月二十八日都訖。）」(CBETA, T55, no. 2145, p. 11c9-10)

其後，隋開皇十四年(594)法經等奉詔撰輯的《隋眾經目錄》（又稱《法經錄》）卷 1：「《大方廣佛華嚴經》六十卷（晉義熙年，沙門佛陀跋陀羅等共法業等揚州譯。）」(CBETA, T55, no. 2146, p. 115, a11-12)

開皇十七年(597)費長房撰《歷代三寶紀》卷 3：「宋（庚申）武帝裕（稱永初元）（辛酉）二（覺賢於道場寺。譯華嚴經五十卷或六十卷。）起義熙十四年至此訖六十（曇無讖譯經至此年都訖）。」(CBETA, T49, no. 2034, p. 41, a7-8)又卷 7：「《華嚴經》五十卷（義熙十四年於道場寺出。至宋永初二年方訖。或六十卷）。見竺道祖《晉世雜錄》」(CBETA, T49, no. 2034, p. 71, a8)

隋仁壽二年（602 年）彥琮等撰《眾經目錄》(簡稱《彥琮錄》)卷 1：「《大方廣佛華嚴經》六十卷（或五十卷）晉義熙年，佛陀跋陀羅共法業等於揚州譯」(CBETA, T55, no. 2147, p. 150, c10-12)。

唐・靖邁約撰於貞觀年間(627-649)的《古今譯經圖紀》，卷 2 著錄有：「沙門佛馱跋陀羅。此云覺賢。……以晉安帝隆安二年歲次戊戌，至宋永初二年辛酉，於揚都廬山二處譯《大方廣佛華嚴經》（六十卷）、《觀佛三昧經》（八卷）……總一十五部，合一百二十五卷，並究其幽旨，妙盡文意。沙門法業、慧義、慧嚴等筆受。」(CBETA, T55, no. 2151, p.356c-357a)

唐麟德元年(664)道宣撰《大唐內典錄》，卷 6 著錄有：「《大方廣佛華嚴經》（六十卷一千八十七紙或五十卷者南本）東晉義熙年佛陀跋陀羅於楊都譯」(CBETA, T55, no. 2149, p. 285, a29-b1)又卷 9：「《大方廣佛華嚴經》（六十卷或五十卷一千八十七紙紙二十八行）東晉義熙年佛陀跋陀羅於楊都譯」(CBETA, T55, no. 2149, p. 313b7-8)唐高宗麟德二年(665)釋靜泰撰《眾經目錄》卷一「《大方廣佛華嚴經》六十卷（一千八十七紙）晉義熙年，佛陀跋陀羅共法業等於揚州譯　成五十卷」(CBETA, T55, no. 2148, p. 181c16-18)

唐開元十八年(730)智昇撰編的《開元釋教錄》，此為唐代佛典目錄中最詳實而

權威的集大成之作。卷 3 著錄有：「《大方廣佛華嚴經》六十卷（初出元五十卷，後人分為六十。沙門支法領從于闐得梵本來，義熙十四年三月十日於道場寺出，元熙二年六月十日訖，法業筆受，見祖、祐二錄）」(CBETA, T55, no. 2154, p. 505, b20-22)

以上經錄有關《大方廣佛華嚴經》的著錄，以梁・僧祐的著錄為最早。經錄中說明晉譯《大方廣佛華嚴經》係佛陀跋陀羅據沙門支法領於于闐國所得胡本，晉義熙十四年(418)三月十日在道場寺開始漢譯，至宋永初二年(421)十二月二十八日完成，全本五十卷。只提五十卷，並未提及六十卷本。

至於經錄著錄《大方廣佛華嚴經》六十卷，則是始見於隋《眾經目錄》(《法經錄》)、《歷代三寶紀》、《彥琮錄》，唐《大唐內典錄》、《靜泰錄》、《開元釋教錄》等，著錄六十卷本時多同時標示有「或五十卷」。說明當時五十卷、六十卷兩種本子是同時流通的，依著錄敘述情形論，呈現的是以六十卷為主體。

而撰於貞觀年間的《古今譯經圖記》，此記對漢譯佛典，是隨時代之別，而追記譯者，並附加譯者事蹟。其中對佛馱跋陀羅此一人物事蹟、譯經情形多所記述，紀錄中對《大方廣佛華嚴經》僅標注六十卷，而不及五十卷，這是初唐時，此一現象較為特殊。《房山石經》中貞觀八年(634)刻的佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》也是六十卷本，而不見五十卷本。

另外，較為值得注意的是《大唐內典錄》、《靜泰錄》著錄《大方廣佛華嚴經》時，除標示「六十卷一千八十七紙」，特別《大唐內典錄》還標注「或五十卷者南本」。中國佛經流傳史上，出現過許多經典南北地區流通有不同卷帙的本，以致於有北本、南本之稱。如《大般涅槃經》的漢譯，現存有三種：一為東晉法顯、佛大跋陀、寶雲等合譯《大般泥洹經》六卷；二為北涼曇無讖譯《大般涅槃經》四十卷，經錄中有時又作三十六卷，也稱作「北本」；三為劉宋・慧嚴、慧觀、謝靈運等依以上兩種譯本為基礎，合本對照修治而成的《大般涅槃經》三十六卷，也稱作「南本」。《大唐內典錄》稱《大方廣佛華嚴經》五十卷為南本的提法，也似乎意味著當時唐代長安洛陽等北方地區，流通的是六十卷本，五十卷為南方偶見採用的本子。是東晉・佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》在隋唐以前流傳的本子主要為五十卷本，重開的六十卷本，則在隋唐之後，漸趨流行，而成唐代風行的主流經本。唐武后證聖元年(695)實叉難陀新譯三十九品八十卷本的完成，大為風行。佛陀跋陀羅譯的五十卷本雖存，已是罕為人知。

（二）歷代藏經收錄佛陀跋陀羅譯的《華嚴經》

上述梁・僧祐《出三藏記集》「出經律論錄」、唐・靖邁《古今譯經圖紀》、等，

是列記佛典標題、卷數、著者及譯者等譯經目錄。隋‧費長房《歷代三寶紀》、唐‧智昇《開元釋教錄》主要為入藏錄。是正式編入藏經的佛典目錄。

「大藏經」魏晉南北朝時稱為「眾經」，隋唐時又稱「一切經」，是將佛教經典按照一定的次序整理，匯集成有組織有系統的圖書收藏入庫，稱之為「入藏」，是佛教法寶的總匯。歷代官方或佛教寺院，乃至在家居士為了佛教法寶的保存與流通，每有纂輯、刊刻。隋‧沙門靜琬（智苑）為了因應佛法毀滅後，復使佛經流通於世，開始於北京房山縣雲居寺石經山，刻經於石入藏，是佛教大藏經的石刻。歷唐、遼、金，至於明朝末年。史稱《房山雲居寺石刻佛教大藏經》，通稱《房山石經》。之後，隨著雕版印刷發達與佛經刊印的普及，自北宋開寶四年(971)敕令益州（今四川省）雕刻《開寶藏》以來，歷代不斷有各種大藏經的編印，除開寶藏外，如磧砂藏、嘉興藏、遼藏、趙城金藏、元《普寧藏》、明《洪武南藏》、永樂北藏、永樂南藏、《徑山藏》、清《乾隆藏》、《中華大藏經》、《佛光大藏經》，日本《卍字正藏》、《卍字續藏》、《大正藏》、韓國的《高麗藏》……等，代有所出。我們從歷代各版本大藏經收入的佛典卷帙、版本加以析論，既可持與歷代經錄的著錄相互印證，同時也有助於佛教典籍存佚、流通之考察。

東晉‧佛陀跋陀羅譯的《華嚴經》歷代有五十卷本與六十卷本的流傳。其經錄著錄情況如上，而歷代大藏經收入的情形，依據藏經時代先後，依次將其要者條列如下：

1.唐　太宗貞觀八年(634)刻《房山石經》No.27（東晉）佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》六十卷。

2.北宋　太祖、太宗年間(971-983)《開寶藏》No.80《大方廣佛華嚴經》東晉天竺三藏佛陀跋陀羅等譯五十卷。帙號千字文：湯-道

3.北宋　神宗元豐 3 年(1080)《崇寧藏》No.81《大方廣佛華嚴經》五十卷。帙號千字文：坐(105)-垂(109)

4.南宋　高宗紹興 2 年(1132)刻竣《圓覺藏》(《思溪藏》) No.78《舊譯華嚴經》六十卷。帙號千字文：坐(105)-垂(109)

5.南宋　高宗紹興八年(1138)《資福藏》No.81《大方廣佛華嚴經》六十卷。帙號千字文：坐(105)-垂(109)

6.金　世宗大定十八年(1178)《趙城金藏》No.79《大方廣佛華嚴經》五十卷。帙號千字文：湯-道

7.高麗　高宗三十八年(1251)《再雕高麗藏》No.79《大方廣佛華嚴經》東晉天竺三藏佛馱跋多羅譯，六十卷。帙號千字文：湯-道

8.南宋理宗至元英宗至治二年間 (1225-1322)《磧砂藏》No.81《大方廣佛華嚴經》晉・佛陀跋陀羅等譯，六十卷。帙號千字文：坐 1(105)-垂 12(109)

9.元　世祖至元二十七年(1290)《普寧藏》No.78《大方廣佛華嚴經》六十卷。帙號千字文：坐(105)-垂(109)

10.明　太祖洪武年間(1372-1399)《洪武南藏》No.77《大方廣佛華嚴經》東晉天竺三藏佛陀跋陀羅等譯，六十卷。帙號千字文：坐 1(105)-垂 12(109)

11.明　英宗正統五年(1440)《永樂北藏》No.103《大方廣佛華嚴經》東晉佛陀跋陀羅等譯，六十卷。帙號千字文：湯-垂

12.清　聖祖康熙五十一年(1712)《嘉興藏》No.83《大方廣佛華嚴經》東晉佛陀跋陀羅等譯，六十卷。帙號千字文：湯(104)-垂(109)

上列藏經中，北宋時的《開寶藏》、《崇寧藏》收錄的佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》為五十卷本。金代山西潞州實公法師、崔法珍首倡，私人募資雕刻的《趙城金藏》由於是覆刻北宋開寶藏，因此也是五十卷本。韓國高麗朝顯宗 2 年（1011 年）開雕，宣宗 4 年（1087 年）刻竣的高麗大藏經（又稱《初雕高麗藏》）因也是北宋開寶藏的覆刻，所以也是五十卷本。初雕版 1232 年燬於大火，1237 年再次雕造，至 1249 年完工，史稱《再雕高麗藏》，即今傳世的本子，其所收錄佛陀跋陀羅譯的《大方廣佛華嚴經》則為南宋普遍使用的六十卷本。今韓國湖林博物館藏有《初雕高麗藏》佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》五十卷本殘本，存卷第一、卷三十七、卷四十七、卷四十八等四卷，是北宋開寶藏覆刻的遺存。另，日本宮內省圖書寮一切經，省稱「宮本」，主要為北宋崇寧萬壽藏（福州東禪寺本）(1080-1140)與毗盧藏（福州開元寺本）(1115-1150)合成的全藏，也是五十卷本。

此外，各種藏經所收均為六十卷本。如：清代以後的《乾隆藏》、《縮刻藏》、《佛教大藏經》乃至日本《卍正藏》、《大正藏》……等各藏經收錄佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》也都是六十卷本。換言之，北宋版各藏經收錄的佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》均為五十卷本，北宋以後各藏經則都是六十卷本。高麗藏初雕毀損後，再雕只用八十卷本，說明唐武后證聖元年(695)實叉難陀新譯的八十卷本，凡三十九品，以其完整而成為盛唐後《華嚴經》最為通行的本子，《六十華嚴》相對已漸不流行，而五十卷本則更罕見。直到 1984-1996 北京中華書局《中華大藏經》，才又根據金藏廣勝寺本與明永樂北藏本拼湊出佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》五十卷本出版。

四、敦煌本呈現晉譯《華嚴經》五十卷本的流傳

上節所列歷代經錄中有關《華嚴經》的著錄，隋以前均為五十卷，而未見有六十卷本。隋代的《法經錄》、《歷代三寶記》才開始有六十卷本的著錄，並有「或五十卷」的標示。據此以推，六十卷本應該在開皇十四年(594)《法經錄》完成前就已盛行。日本木村清孝曾據法藏《華嚴經探玄記》卷 1 說：「此土所傳六十卷本，是彼十萬頌中前分三萬六千頌要略所出也。」推測說：「由法藏稱中國來的《華嚴經》為『六十卷本』可知，在初唐時代，這已成為一般普遍化的事了。」[13]

木村教授對於《華嚴經》五十卷本及六十卷本在唐代流傳的推論與說法基本可信，我們從上節經錄與藏經所呈現出晉譯《華嚴經》著錄與入藏的情況可以得到一定的印證。不過木村教授也對：何時？是誰？將其（晉譯《華嚴經》）改為六十卷本，發出了遺憾與感嘆說：「沒有可明確回答此問題的資料。」

確實，五十卷本為何重分為六十卷？何時分卷？怎樣分卷等問題，唐前經錄、史傳均不得其詳。我們綜合經錄與史傳資料有關晉譯《華嚴經》的記載，可以確定的是：五十華嚴與六十華嚴同為佛馱跋陀羅所譯。初譯時，《華嚴經》以五十卷本流傳，後來人們又將其再重開分為六十卷本。隋代以前，多五十卷本，隋代以下的經錄已有六十華嚴的著錄，而五十卷本華嚴也同時流通。

近代敦煌吐魯番發現的大量寫本文獻，其中吐魯番文獻大多為殘片，敦煌寫本頗多《華嚴經》五十卷本及六十卷本的遺存，尤其是唐前南北朝到隋代的寫本，特別有抄寫年代可呈現五十卷本與六十卷本實際流通年代與地域分布情形，對於五十卷與六十卷卷次品第開合問題的考察，提供了可貴的資料。

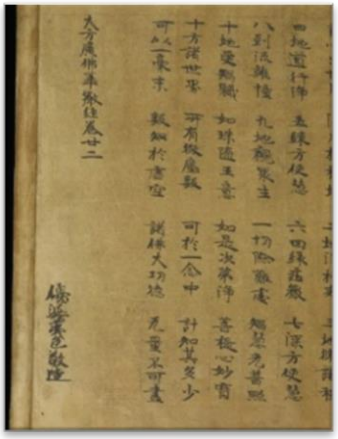
（一）如何判斷敦煌寫本中的晉譯五十卷本

敦煌文獻中的《華嚴經》寫本約有 400 件。分屬東晉佛陀跋陀羅的譯本、唐武后實叉難陀譯的八十卷本《八十華嚴》及唐德宗般若三藏所譯《四十華嚴》。而以晉譯的寫本為最多。同為晉譯佛陀跋陀羅譯本的寫卷中又分屬五十卷本與六十卷本。然今存敦煌寫卷都為殘卷，且大部分經題卷次多殘缺，東晉佛陀跋陀羅的譯本五十卷本與六十卷本內容完全相同，文字也是一致，只是分卷方法有異，因此如何判定這些敦煌寫本《華嚴經》殘卷究竟屬五十卷或六十卷，是第一要務。

首先是過濾原卷保存有經題卷次及品第之寫本，依據原卷照片、圖錄及數位

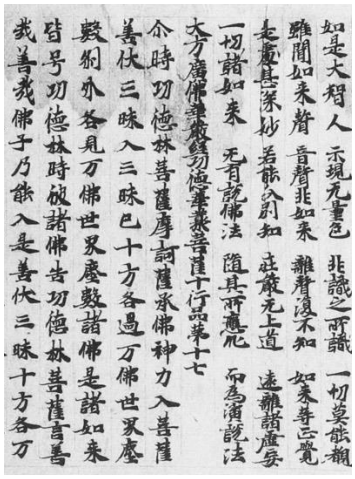
[13] 木村清孝著、李惠英譯《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996 年，頁 32。

掃描影像，逐一檢閱。並將文本內容持與《大正藏》所收六十卷華嚴及《中華藏》五十華嚴對照，可依經題卷次品參照，並尋求文本相應而得知者，如：



BD00985 首缺尾完。存 677 行，尾題《大方廣佛華嚴經卷廿二》，題記：「優婆夷包敬造」。起：「欲□ 修諸佛，……諸佛轉法輪」，訖：「可以一毫末，數知於虛空，諸佛大功德，無量不可盡。」對應《大正藏》六十卷本《大方廣佛華嚴經》卷 27：「欲修諸佛力無所畏、不共法、無能壞者，欲順行諸佛轉法輪力」到「可以一毫末，數知於虛空，諸佛大功德，無量不可盡。」(CBETA, T09, no. 278, p0568a05- p. 578a3)卷次品第開合與六十卷本不同，而與《中華大藏經》五十卷本《大方廣佛華嚴經卷第廿二》（十二冊，頁 286a9）日本「宮內省圖書寮」（宮本）本、《中華大藏經》五十卷本相同。

又如：中村不折 13 號吐魯番吐峪溝出土的寫卷。首殘尾完。存 19 行，尾題《佛華嚴經卷第廿八》，題記：「涼王大且渠安周所供養經」。起：「唯無上法王，……應滅能寂滅，應起能令起」，訖：「如來性起法，世間莫能知，我所說少分，饒益眾生故。」對應《大正藏》六十卷本《大方廣佛華嚴經》卷 34(CBETA, T09, no. 278, p0615c01-p. 616a8-9)，《中華大藏經》五十卷本《大方廣佛華嚴經卷第廿八》第十二冊，頁 348b1-c6。卷次品第開合與六十卷本不同，文獻分卷與日本「宮內省圖書寮」本、《中華大藏經》五十卷本相同。



又敦煌殘卷缺經題卷次，但有品第可資參考，對照文本內容而得知者，如：BD14919 首尾俱缺，存 175 行。有中題：「大方廣佛華嚴經功德華聚菩薩十行品第十七」起：「譬如六情識，迭用互不同」訖：「音辭鄙穢毀辱菩薩。又此眾生，各有無量阿僧」。對應《大正藏》六十卷本《大方廣佛華嚴經》卷 10：「譬如六情識，迭用互不同，」(CBETA, T09, no. 278, p. 464c29)到卷 11(CBETA, T09, no. 278, p. 467c7-8)與《中華大藏經》五十卷本《大方廣佛華嚴經卷第九》第十二冊，頁 106c8-110a5 相同。敦煌本 BD14919 中題：「大方廣佛華嚴經功德華聚菩薩十行品第十七」為《大正藏》《大方廣佛華嚴經》卷 11

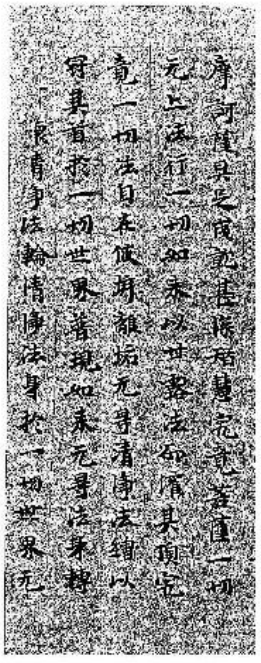
首題：「大方廣佛華嚴經卷第十一功德華聚菩薩十行品第十七之一」(CBETA, T09, no. 278, p. 466b2-5)是卷次品第開合與六十卷本不同，文獻分卷與《中華大藏經》五十卷本卷九相同。

以下先將原卷保存有經題卷次及品第之寫本，確定其為五十卷本者，依卷次先後及寫卷編號表列如下：

卷一	BD11372+BD9905+BD4031（尾題）	卷廿六	缺
卷二	上圖 077（尾題）	卷廿七	S.593（尾題）
卷三	BD10487（尾題）、S.2724（尾題）	卷廿八	中村不折 13（尾題）、 中國國博館寫經 40?（首尾題卷 29）
卷四	BD127（尾題）、S.5362（尾題）、 S.5396（尾題）、 S06784+中村 55（首、尾題）	卷廿九	中國國家博物館寫經 40（首、尾題）
卷五	BD2994+BD14479（尾題）、S.2460（尾題）、S.06852（中題）	卷三十	S.6650（尾題）、 BD11650+BD02080（無題記）
卷六	缺	卷卅一	北大 D120+BD4949（尾題）
卷七	上圖 92（中題）、S.03414（中題）	卷卅二	P.2110（尾題）、BD14528（尾題）
卷八	S.5141（中題）、S.58141（中題）、 φ149（中題）	卷卅三	BD14528?（尾題卷 32）、S.1608（尾題）、上圖 67（尾題）、
卷九	P.4808+P.4713、Dx910+BD15770、 S.2245（尾題）、S.2527（中、尾題）	卷卅四	浙敦 12（尾題）、
卷十	羽 436（尾題）	卷卅五	P2110（尾題）
卷十一	上博 37（尾題）	卷卅六	BD14438（尾題）
卷十二	北大 D029（尾題）	卷卅七	S.6547（首、尾題）
卷十三	缺	卷卅八	缺
卷十四	津藝 55（尾題）、上圖 22（尾題）	卷卅九	S.9141
卷十五	BD6247（尾題）、S.305（首、尾題）	卷四十	BD04332（尾題）
卷十六	S.3423（尾題）	卷冊一	缺
卷十七	津藝 38（尾題）	卷冊二	缺
卷十八	BD7817+BD1312（尾題）	卷冊三	BD3440（尾題）
卷十九	S.5361（尾題）	卷冊四	S.1319（尾題）、中村不折 26（尾題）
卷二十	S.4252（尾題）	卷冊五	BD15668+BD14838（尾題）、 敦博 5（首、尾題）

卷廿一	缺	卷冊六	S.1381（尾題）、S.1848（尾題）、BD6068（無題記）
卷廿二	BD00985（尾題）、BD07786（尾題）	卷冊七	S.4520、敦博 5（首、尾題卷 45）?、台北國圖 115（尾題）
卷廿三	缺	卷冊八	S.0235（尾題）、BD14794（尾題）
卷廿四	缺	卷冊九	S.1529（尾題）、BD6303（尾題）
卷廿五	дх18510（尾題）、S.03489（首題）	卷五十	羽 179（尾題）

雖誠如方廣錩所說的敦煌寫本《華嚴經》寫卷「匯總全部殘卷，已不足綴成一部完整的《華嚴經》。」但從上表確知敦煌本屬五十華嚴的寫卷，雖缺卷六、十三、廿一、廿三、廿四、廿六、卅八、冊一、冊二等九卷，但總計已有四十一卷之多，大抵可以勾勒出早期五十卷本流傳的樣態。在這些寫卷中，原卷有抄寫題記可資判斷年代的計有 29 件，抄寫年代較早，大體為南北朝到隋的抄本，甚至有距佛陀跋陀羅譯出時間劉宋永初二年(421)僅僅相差二、三十年流通的寫本，如：日本書道博物館藏中村不折 13 號北涼王大且（沮）渠安周所供養的《大方廣佛華嚴經》卷第廿八。



至於有些寫卷首尾俱殘，既無經題卷次，又無品第標目可資參考判定，我們可在前賢既有的基礎上，根據寫本原卷照片、圖錄及數位掃描影像，逐一檢閱。並透過中華電子佛典協會 CBETA 檢索其內容文字見於《大正新脩大藏經》第 09 冊（華嚴部）東晉•佛馱跋陀羅譯大方廣佛華嚴經（60 卷）T09n0278 對應的情形，先行判別。如敦煌寫本同一卷文本分別對應六十卷華嚴的前後卷，當可排除其為六十華嚴，再審其書寫字體風格若是具隸意楷書，屬南北朝風格者，極可能為五十卷本。例如中國文化遺產研究院藏《西域文獻遺珍》收錄的三件 6 世紀寫本殘卷便是。其中《西域文獻遺珍》066 號寫卷，《院藏西域文獻總目》敘錄作：《大方廣佛華嚴經》卷第三十九、卷第四十〔離世間品第三十三之四、之五〕東晉佛馱跋陀羅譯　六世紀南北朝寫本〔隸楷〕。按：首尾俱缺。無經題卷次品第。存 525 行，行 17 字。起：「若菩薩摩訶薩安住此法，則得一切諸佛無」，訖：

「清靜法身於一切世界無」。對應《大正藏》60 卷本《大方廣佛華嚴經》卷 39(CBETA, T09, no. 278, p. 650b23～656b5)是卷次品第開合與六十卷本不同。文本內容與《中華大藏經》五十卷本卷三十四同。(見頁 407b17~415b10)。《中華藏》此卷為明永樂北藏拼合，其品第開合與《大正藏》60 卷本同。

（二）敦煌與吐魯番出土唐前有紀年《華嚴經》寫本殘卷

敦煌寫經的標題，一般抄錄的位置，或載於經文首尾兩處（首題、尾題），或載於正文之中（中題）。

敦煌寫經題記，通常抄於經末，記載寫經因由，包括造經者的姓名、身分，書寫的年月、地點、抄經目的、書手姓名等資料。所以透過寫經題記可以瞭解寫本的性質，審悉寫本抄校的情況，考探寫本的出處，判斷寫本的年代，更可考知佛經寫本的流傳，對漢傳佛教發展，佛經傳播的歷史與敦煌民眾的佛教信仰及社會文化具有一定的參考價值。

敦煌吐魯番文獻中具有題記的《華嚴經》寫卷，數量不少，其中有紀年可考的唐前寫經，計有二十九件，均屬於東晉佛陀跋陀羅翻譯的五十卷本。抄寫時間除一件為五世紀中期外，其他均為六世紀寫本，字體均為帶有隸意的楷書。茲依抄寫年代及卷次先後表列如下：

敦煌與吐魯番出土唐前有紀年《華嚴經》寫本殘卷

	年代	卷號	卷次	紀年	題記
1	444-460	中村不折 13（吐峪溝）	卷廿八	承平二年～十八年前	涼王大且（沮）渠安周[14]所供養經
2	513	BD14472	卷八	延昌二年四月十七日	敦煌鎮官經生令狐禮太寫，典經師令狐崇哲。
3	513	S.2067	卷十六	延昌二年七月十九日	敦煌鎮經生令狐禮太寫寫此經成訖。典經師令狐崇哲
4	513	羽 4	卷廿四	延昌二年八月廿七日	敦煌鎮經生令狐崇哲所寫經成訖竟

[14] 沮渠安周(？－460)，北涼國君主，匈奴支系盧水胡族人，沮渠蒙遜之子，沮渠牧犍、沮渠無諱之弟，牧犍在位時被任命為樂都太守。北涼永和七年(439)北魏攻姑臧，牧犍出降，無諱據酒泉自保，一度向北魏投降，惟不久北魏仍以無諱終為邊患而討之，無諱敗退，安周乃奉無諱之命西渡沙漠攻擊鄯善。442 年，無諱西行與安周會師，並佔領鄯善，不久並佔領高昌。北涼沮渠無諱承平二年(444)，無諱死，安周繼立，不改元，承平十八年(460)，柔然攻高昌，沮渠安周被殺，高昌北涼滅亡。清光緒間吐魯番哈喇和卓出土有北凉承平四年(445)刻《沮渠安周造佛寺碑》，內容記載安周崇奉佛教，興建寺廟，抄造佛經亦當在此後不久。如日本書道博物館藏吐魯番出土寫經《佛說菩薩藏經》第一，有題記：「大涼王大且渠安周所供養經，承平十五年(457)歲在丁酉」。

5	513	S.6912	卷卅四、卅五	〔延昌二年〕六月十三日	敦煌鎮經生□□寫成訖
6	513	P.2110	卷卅五	延昌二年六月廿三日	敦煌鎮經生師令狐崇哲
7	513	S.9141	卷第卅九	延昌二年七月十五日	敦煌鎮官經生師令狐崇哲所寫經成訖竟
8	513	北京故宮	卷卌一	延昌二年四月十五日	燉煌鎮經生曹法壽寫所寫此經成訖。典經師令狐崇哲
9	513	大谷敦 1-004	卷卌七	延昌二年七月十八日	敦煌鎮經生張顯昌所寫經成訖竟，典經師令狐崇哲
10	513	北三井 025-14-2【疑偽】[15]	卷卌六	延昌二年	敦煌鎮經生和常太寫隋大隨開皇三年歲在癸卯五月十五日武侯帥都督前治會稽縣令宋紹演……
11	522	S.2724	卷第三	大魏正光三年四月八日	比丘法定寫
12	523	中村不折 23（吐峪溝）	卷第廿九	梁普通四年四月	正法無盡藏寫
13	541	Дx.18510	卷第廿五		燉煌鄧季彥妻元法英所供養經[16]
14	561	北大 D129	卷十二	北周保定元年	高弼為亡妻元聖威所寫經[17]
15	561	天津藝術館 005	卷十四	同上	同上
16	561	S.4252	卷廿	同上	同上

[15] 赤尾榮慶：〈書誌学的観点から見た敦煌写本と偽写本をめぐる問題〉（特集 敦煌学の百年），《佛教藝術》271，2003.1，頁 33-47。

[16] 鄧季彥又作鄧彥，北魏東陽王元榮之婿，魏末敦煌郡太守，西魏大統七年(541)左右，榮死，子康襲位。不久殺康，為瓜州刺史，稱其妻元法英為昌樂公主。敦煌寫卷存有多件元法英供養經，如：《敦煌秘笈》羽 1《摩訶衍經卷第八》（大智度論卷八）題記：「大魏大統八年十一月十五日，佛弟子瓜州刺史鄧彥妻樂昌公主元敬寫《摩訶衍經》一百卷……普及含生，同成正覺」；P.3312《賢愚經卷第一》題記：「燉煌太守鄧彥妻元法英供養為一切」；甘肅博物館藏 004《賢愚經卷第二》題記：「燉煌太守鄧季彥妻元法英供養為一切」。

[17] 高弼又名高長弼，為高歡從祖兄子，高永樂之弟。敦煌文獻中，有關高弼及其妻元聖威的寫經計有 13 件。除上舉《大方廣佛華嚴經》殘卷 5 件外，《貞松堂藏西陲秘籍叢殘》載有羅振玉舊藏《大集經》卷第十九，有題記：「清信女元聖威所供養經」。其餘都是「高弼為亡妻元聖威所寫經」。當中蘭州某人藏經名不詳的寫卷，題記有：「保定元年十月甲戌朔十二日乙酉柱國杞公高弼為亡妻元聖威所寫經」。按：保定為北周武帝宇文邕的年號，保定元年為西元 561 年。其他 12 件寫經除《大集經》卷第十九為元聖威生前的供養經，抄寫時代略早外，其他 11 件「高弼為亡妻元聖威所寫經」應該都是保定元年所寫。據《魏書》卷三十二《高湖傳》附傳及《北史》卷五十一《齊宗室諸王傳》載，可知高弼在北齊文宣帝時從南營州叛逃到突厥。極有可能轉道突厥而到北周，定居敦煌，被北周封為柱國杞公。參李裕群：《北朝晚期石窟寺研究》，北京：文物出版社，2003 年 5 月，頁 208。

17	561	φ264+浙敦 12	卷卅四	同上	同上
18	583	BD985	卷廿二		優婆夷邑敬造供養
19	583	有鄰館	卷卅七	開皇三年十月八日	優婆夷邑敬造供養
20	597	中村不折 55	卷四	隋開皇十七年四月一日	清信優婆夷袁敬姿題記[18]
21	597	上圖 92	卷七	同上	同上
22	597	S.2527	卷九	同上	同上
23	597	上圖 22	卷十四	同上	同上
24	597	大谷家二樂莊	卷十五	同上	同上
25	597	S.6650	卷卅	同上	同上
26	597	上圖 67	卷卅三	同上	同上
27	597	P.2144	卷卅七	同上	同上
28	597	S.4520	卷卅七	同上	同上
29	597	S.1529	卷卅九	同上	同上

其他如 BD4332《華嚴經》卷卅，楊法仲所供養經，雖年代不可確考，池田溫《中國古代寫本識語集錄》著錄作「年次未詳，大約五世紀」。比丘僧道祥供養的《華嚴經》寫卷，有 S.1651 卷四、S.1608 卷卅三、BD14438 卷卅六；比丘曇永詠所供養，上圖 32 卷二、S.5361 卷十九；佛弟子蘇成供養，BD07786 卷廿二；尚生書，S.593 卷廿七；比丘曇威供養，S.2245 卷九；比丘德仁所供養，S.6476 卷卅九。這些寫卷雖年代不可確考，但據其紙張、行款、書法、字體風格觀之，自來學者也都定為 6 世紀寫本，也就是南北朝至隋，如池田溫《中國古代寫本識語集錄》著錄作「年次未詳，大約六世紀」。

從敦煌吐魯番寫本遺存呈現的情況來考察，與經錄、史傳資料有關晉譯《華嚴經》的記載顯然極為契合，再度印證五十華嚴與六十華嚴同為佛馱跋陀羅所譯。初譯時，是以五十卷本流傳，後來人們又將其再重開分為六十卷本。隋代以前，盛行五十卷本，隋代以下的經錄則開始出現有六十華嚴的著錄，其時五十卷本仍同時流通。梁・寶唱成書於天監十五年(516)的《經律異相》全書引用《華嚴經》所註明的卷數，經莊慧娟比對[19]，均與五十卷本卷次相同，也是符合僧祐《出三藏

[18] 題記：「開皇十七年四月一日，清信優婆夷袁敬姿，謹減身口之費，敬造此經一部，永劫供養。願從今已去，災障殄除，福慶臻集，國界永隆，萬民安泰。七世久遠，一切先靈，並願離苦獲安，遊神淨國，罪滅福生，無諸障累。三界六道，怨親平等，普共含生，同昇佛地。」

[19] 我指導莊慧娟撰寫《敦煌本〈五十華嚴〉之文獻研究》論文，令她試著從唐前大型佛教類書過濾援引《華嚴經》的情形，考察其所據系統。其中檢出梁・寶唱《經律異相》援引標示出「出《華嚴經》第╳╳卷」均與卷次內容均合於五十卷本。

記集》記述佛馱跋陀羅譯的《華嚴經》為五十卷。如：《經律異相》卷 3「閻浮提十大山二　大地有十大山王：一雪山王、……九宿慧山王、十須彌山王（出《華嚴經》第二十二卷）引文對應《中華大藏經》五十卷本卷 22(12-282c7-c11)，《大正藏》六十卷本卷 27。(T09n0278_p0574c25-c28)又卷 2：「天寶女口密十　自在天王天有寶女名曰善口……隨其所應悉令開解。（出華嚴經第二十九卷）引文對應《中華大藏經》五十卷本卷 29(12-355c19-356a2)，《大正藏》六十卷本卷 34(T09n0278_p574c25-c28)。

五、晉譯《華嚴經》的翻譯與重開

中國古代佛經的漢譯，主要採用「譯場」的方式來進行，即在寺院道場，集合眾人在分工制度下從事譯經工作。譯場的領導者大多由天竺或西域入華的高僧擔任「主譯」，以其精通佛理，但一般不諳漢文，故另有「傳語」、「筆受」協助翻成漢語、譯成漢文。其間，集合道俗信眾，邊譯邊講，闡明經文的奧義，更有交辯文旨，臨機釋滯，以期經文的信達流暢。譯經歷程《高僧傳》〈譯經傳〉多有詳載。東晉・佛馱跋陀羅《華嚴經》漢譯的過程，包括所據梵本的來源，翻譯的時間、地點、參與的人員與過程，史傳中也有所記述，有助於我們對晉譯《華嚴經》翻譯與重開的初步瞭解。

（一）史料所見晉譯《華嚴經》譯經與重開的記述

佛陀跋陀羅(359-429)，音譯又稱佛馱跋陀羅、佛大跋陀、佛度跋陀羅，《出三藏記集》漢譯作佛賢，《高僧傳》作覺賢，是古印度迦毗羅衛國人，為南北朝時期著名譯經師。梁・僧祐《出三藏記集》卷十四〈佛大跋陀傳〉第四，慧皎(497-554)《高僧傳》卷二「譯經上」〈晉京師道場寺佛馱跋陀羅傳〉[20]均有記敘。慧皎《高僧傳》大抵是以《出三藏記集》為基礎，參酌其他資料潤色成篇，所以內容無甚差異。

有關《華嚴經》各品單行的漢譯本，東晉・佛馱跋陀羅之前已有十多種，如十地品、十住品、性起品等異譯本的流通。三十四品《華嚴經》完本的譯出，是佛馱跋陀羅的偉大功績，也是《華嚴經》傳播史的大事。《出三藏記集》〈佛大跋陀傳〉記敘有關佛陀跋陀羅翻譯《華嚴經》的情形說：「先是，支法領於于闐國所，得華嚴經胡本三萬六千偈，未有宣譯。到義熙十四年(418)，吳郡內史孟顗、右衛將軍褚叔度，即請佛賢為譯匠，乃手執梵文，共沙門慧嚴、慧義等百有餘人。銓定文旨，會通華戎，妙得經體。故道場寺猶有華嚴堂焉。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 104a19-24)

[20]《高僧傳》卷 2：佛馱跋陀羅六(CBETA, T50, no. 2059, pp. 334b26-335c14)。

另卷九「《華嚴經記》第一　出經後記」下云：「《華嚴經》胡本凡十萬偈。昔道人支法領。從于闐得此三萬六千偈，以晉義熙十四年，歲次鶉火，三月十日，於揚州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顗、右衛將軍褚叔度為檀越。至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年，辛丑之歲，十二月二十八日校畢。」(CBETA, T55, no. 2145, pp. 60c29-61a8)

《出三藏記集》全書十五卷，卷一為撰緣記，卷二至卷五為詮名錄，卷六至卷十二為總經序，卷十三至卷十五為述列傳。有關佛陀跋陀羅翻譯《華嚴經》在詮名錄、總經序及述列傳均有涉及，是有關佛陀跋陀羅傳記資料最早、最完備的。

綜合以上的記述得知：義熙九年(413)春，佛馱跋陀羅受劉裕（即後來的宋武帝）之邀，自長安來到劉宋時期南方佛教中心之一位於建康的道場寺。同年秋，法顯也到道場寺，共同譯出《摩訶僧祇律》、《大般泥洹經》。義熙十四年(418)佛馱跋陀羅據支法領從于闐請回胡本（梵本）的《華嚴經》，主譯出完本的《華嚴經》五十卷，翻譯工作的筆受是由法業擔任[21]，另參與翻譯工作的還有慧嚴、慧義等沙門一百多人，道場寺內還別設有「華嚴堂」。譯經工作從晉安帝義熙十四年(418)開始，費時約一年半，於元熙二年六月十日完成翻譯，隔年，永初二年(421)十二月二十八日校定完畢。全書五十卷。[22]

木村清孝《中國華嚴思想史》[23]一書中以為僧祐所述胡本《華嚴經》的傳入及佛馱跋陀羅翻譯的時間地點及相關歷程大抵可信。不過木村教授特別注意到《出三藏記集》〈佛大跋陀傳〉與《高僧傳》與〈出經後記〉的一些相違點。即：「請佛馱跋陀羅翻譯的，並非支法領，而是孟顗與褚叔度。」他還據《法經錄》著錄《大方廣佛華嚴經》六十卷，並未言及五十卷，推測「改變為六十卷本應該是在同錄完成的開皇十四年(594)以前，而在此年六十卷本已是盛行於世」。並指出：「六

[21] 按：梁《出三藏記集》《高僧傳》「共沙門法業、慧嚴等百有餘人，於道場譯出。」隋・費長房《歷代三寶紀》卷 7：「華嚴經五十卷……方便心論一卷（共法業出見高僧傳）右一十五部一百一十五卷。安帝世。北天竺國三藏禪師佛馱跋陀羅。晉言覺賢。於楊都及廬山二處譯。沙門法業慧義慧嚴等詳共筆受。」(CBETA, T49, no. 2034, p. 71a8-b3)《三寶記》著錄應該是指佛馱跋陀羅所譯的華嚴經等十五部筆受分別由法業、慧義、慧嚴等承擔。唐法藏《華嚴經探玄記》卷第一中則專指譯支法領從于闐所三萬六千偈經為《華嚴經》五十卷，說：「沙門法業及慧嚴慧觀等親從筆受。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 122c19) 筆受由法業一人，增加了慧嚴及慧觀二位。按：《高僧傳·曇斌傳》中。因有曇斌向法業學《華嚴經》和《雜心論》的記事，因此確實是通達《華嚴經》的人吧。其與《華嚴經》的譯出有關係，也是不違常理的。

[22] 木村清孝注意到：《出三藏記集》〈佛大跋陀傳〉、《高僧傳》以及《華嚴經》之〈出經後記〉有關本經譯出的記載，有一些相違點。如：請佛馱跋陀羅翻譯的，並非支法領，而是孟顗和褚叔度。又被附加之點是：參加譯場工作的除了法業之外，尚有慧嚴，合計約有百餘人，以及譯出的年月日和校訂記載的有無等。

[23] 參木村清孝著、李惠英譯《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996 年，頁 29-33。

十卷《華嚴經》開始流行之後，從來的五十卷本也沒有消失之事。」「由法藏稱中國來的《華嚴經》為『六十卷本』可知，在初唐時代，這已成為一般普遍化的事了。」

我較為注意有關此經翻譯時何人筆受的問題。對此，隋代以前記述較為籠統而分歧。梁・僧祐《出三藏記集》〈新集撰出經律論第一〉著錄《大方廣佛華嚴經》五十卷下僅提到「於道場寺譯出」而已；同書〈佛大跋陀傳〉則更有說：「共沙門慧嚴、慧義等百有餘人。銓定文旨，會通華戎，妙得經體。」（慧皎《高僧傳》相同），並沒有說明何人筆受。又同書卷九的「《華嚴經記》第一　出經後記」則說：「譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。」或可解釋為經錄、傳記與出經後記體例有別，詳略不一。但此經翻譯筆受者，僅提法業一人。

隋・費長房《歷代三寶紀》卷 7 著錄佛馱跋陀羅所譯經有云：「《華嚴經》五十卷……《方便心論》一卷（共法業出，見《高僧傳》）右一十五部一百一十五卷。安帝世，北天竺國三藏禪師佛馱跋陀羅，晉言覺賢，於楊都及廬山二處譯。沙門法業、慧義、慧嚴等詳共筆受。」(CBETA, T49, no. 2034, p. 71a8-b3)唐・道宣《大唐內典錄》同。如此著錄應該是指佛馱跋陀羅所譯的經典《華嚴經》等十五部，是分別在廬山及楊州時所譯，而擔任各部經典翻譯的筆受工作，是分別由法業、慧義、慧嚴等承擔。唐・法藏《華嚴經探玄記》卷第一說：「沙門法業及慧嚴、慧觀等親從筆受。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 122c19)則是專指佛馱跋陀羅譯支法領從于闐所請的的三萬六千偈經為《華嚴經》五十卷，其筆受者則由法業一人外，增加了慧嚴及慧觀二位，顯然對僧祐「共沙門慧嚴、慧義等百有餘人」費長房《歷代三寶紀》、道宣《大唐內典錄》「沙門法業、慧義、慧嚴等詳共筆受。」不僅有了不同的理解，並出現了慧觀，而不提慧義。之後法藏弟子惠英於建中四年(783)編成《大方廣佛華嚴經感應傳》二卷，後四明山胡幽貞重新整理成一卷。其中也說：「於建業謝司空寺造護淨法堂，翻譯《華嚴》。當譯經時，……同翻譯沙門惠業、惠嚴、惠觀等，從三藏筆受。」應是承師說，也說明此說成為唐代以後流行的說法。唐人慧多寫作惠，不過其中惠業當作法業，蓋涉下文類化而致訛。

（二）晉譯《華嚴經》五十卷本何人重開為六十卷？

前提木村教授的推論與說法，我們從經錄、藏經及史料所見晉譯《華嚴經》的記述情況可以得到印證，大抵可信。不過他也對：「何時？是誰？將其改為六十卷本的呢？」等問題發出了：「沒有可明確回答此問題的資料」的遺憾與感嘆。

確實，對於五十卷本如何分為六十卷？何時分卷？以及怎樣分卷等問題，唐前經錄、史傳均不得其詳。儘管如此，但我們綜合經錄與史傳資料有關晉譯《華嚴經》的記載可獲致一個共識，就是：五十華嚴與六十華嚴同為佛馱跋陀羅所譯。初譯之時，完成的是以五十卷本流傳，後來人們才又將五十卷本重開成為六十卷

本。隋以下的經錄已有六十華嚴的著錄，而與五十卷本同時流通。

梁・僧祐《出三藏記集》、慧皎《高僧傳》等隋以前的經錄、僧傳提及東晉佛馱跋陀羅翻譯的《華嚴經》均作五十卷，並未見有六十卷本及重開的記述。隋代《法經錄》、《歷代三寶記》開始，及其後唐代《大唐內典錄》、《開元釋教錄》等，著錄六十卷本時多同時標示有「或五十卷」。這些著錄呈現出隋以後是以六十卷為主要傳本，而五十卷本是並存的。但是並未見關於六十卷本如何產生及何時產生的記述。

對此問題我以為文獻載籍可提供補充，有助進一步理解，例如晚唐時新羅的崔致遠(857-？)他在為唐朝佛學高僧賢首國師，華嚴宗三祖法藏和尚撰寫的《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》中，歷敘《華嚴》經的流傳時，曾有如此的記述：「夫《華嚴》大不思議經者，乃常寂光如來於寂場中覺樹下，與十方諸佛召塵沙菩薩而所說也。龍勝誦傳下本滿十萬偈。東晉廬山釋慧遠以經流江東，多有未備，乃令弟子法淨、法領等，踰越沙雪，遠尋眾經。法領遂至遮拘槃國，求得前分三萬六千偈來歸。時有佛賢三藏，為偽秦所擯，投趾東林。遠善視之，馳使飛書，解其擯事。賢後至建康，於道場寺譯出領所獲偈。南林寺法業筆受，成五十卷。則知西天應北天之運契期金水之年，東林助南林之緣發光木火之用。共成大事益耀中華。……東安寺慧嚴、道場寺慧觀及學士謝靈運等，潤文分成六十卷。」(CBETA, T50, no. 2054, pp. 281c21-282a4)

這段對《華嚴經》傳入中土，晉譯過程的記敘，大抵繼承僧祐出《三藏記集》及其他資料的統整，更有了「南林寺法業筆受，成五十卷。則知西天應北天之運契期金水之年，東林助南林之緣發光木火之用。共成大事益耀中華。……東安寺慧嚴、道場寺慧觀及學士謝靈運等，潤文分成六十卷。」詳細的譯經分工，當是六十卷本廣為流行後的補述，特別強調五十卷本《華嚴經》是佛賢三藏（即覺賢）翻譯自廬山慧遠弟子法領所攜回的「前分三萬六千偈」，南林寺法業筆受。之後，東安寺慧嚴、道場寺慧觀及學士謝靈運「潤文」成六十卷本《華嚴經》。雖然這些訊息均未見於慧嚴、慧觀及謝靈運的傳記資料中，對其確實性宜有所保留，然當是唐代普遍流傳的說法，才被崔致遠援入《法藏和尚傳》中。

南朝大詩人謝靈運(385-433)為東晉將領謝玄的孫子，十八歲襲封康樂公，世稱謝康樂。406 年出仕。義熙八年(412)，返京任秘書丞。義熙十一年(415)，轉中書侍郎。義熙十四年(418)，劉裕在彭城建宋國，謝靈運任宋國黃門侍郎。此年正是佛馱跋陀羅在揚州（建康）道場寺開始主譯《大方廣佛華嚴經》，元熙二年(420)即宋永初元年，《大方廣佛華嚴經》翻譯完成，時謝靈運三十六歲。依時間、空間推論，謝靈運參與佛馱跋陀羅主譯《華嚴經》的活動，是極有可能。謝靈運參與

翻譯佛經，對梵文略有認識，佛教經錄及史傳均載錄他曾潤飾《大般涅槃經》，撰寫《十四音訓敘》以註解《大般涅槃經・文字品》等事。但南朝、隋的內外典籍、傳記史料均未見有關謝靈運參與佛馱跋陀羅主譯《華嚴經》翻譯的任何記載。

崔致遠《法藏和尚傳》提及謝靈運參與佛馱跋陀羅在建康道場寺翻譯《華嚴經》從事潤飾文字、編定卷帙，完成五十卷本重開為六十卷的具體工作。除了時間、空間背景具合理性外，可能還是出於謝靈運曾與慧嚴、慧觀對北涼・曇無讖譯《大般涅槃經》三十六卷進行再治《南本涅槃經》因而做出的類推。[24]按：《大般涅槃經》漢譯現存有：東晉・法顯、佛大跋陀、寶雲等合譯《大般泥洹經》六卷；北涼・曇無讖譯《大般涅槃經》四十卷，也稱作「北本」；劉宋・慧嚴、慧觀、謝靈運等依以上兩種譯本為基礎，合本對照修治而成的《大般涅槃經》三十六卷，世稱「南本」。南本相較於北本，義理相一致，品數更詳細，文字更流暢，易為初學者掌握，在南朝時期盛行，極具影響力。所以唐・道宣《大唐內典錄》著錄《大方廣佛華嚴經》六十卷時，還特別標注「或五十卷者南本」。

然而，唐以前謝靈運、慧嚴、慧觀等人的相關資料均未曾被提及，尤其梁・僧祐(445-518)與謝靈運(385-433)的時代及譯經的時間相差不過幾十年;僧祐乃齊、梁高僧，佛教界領袖，又建康同為他們主要活動的地點，若有謝靈運與東安寺慧嚴、道場寺慧觀有對佛馱跋陀羅主譯《華嚴經》五十卷進行「潤文」，重開成六十卷本，如此重要的佛教盛事，似乎沒有理由毫無所悉，即使是傳聞，《出三藏集》、《高僧傳》等也當會有所言及。又唐・釋智昇撰編的《開元釋教錄》是唐代佛典目錄中最詳實而權威之作，其著錄《大方廣佛華嚴經》六十卷後明白注說：「初出元五十卷，後人分為六十。」若是出自謝靈運或傳說為謝靈運，斷不會說「後人分為六十」。是此一記述的確實性實有待保留。

（三）晉譯《華嚴經》五十卷本為何重開？如何重開？

從上文提及晚唐・崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》有關五十卷本《華嚴經》譯出後，不久東安寺慧嚴、道場寺慧觀及學士謝靈運等，再加以潤文分成六十卷的記敘，至少給了我們晉譯《華嚴經》五十卷本重開為六十卷一個合理的推測，或傳說。

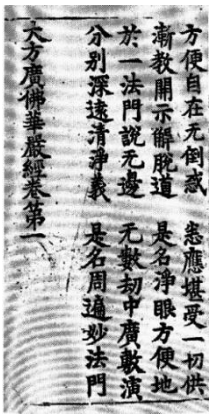
至於五十卷本為何重開？傅及斯論文中提及方廣錩以為：「分卷問題取決於紙張的大小，紙張大小決定了每卷所能承載的字數，因而不同時期的紙張會導致不

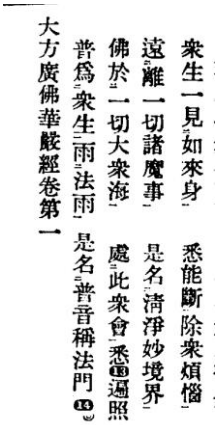
[24] 《高僧傳》卷 7：「《大涅槃經》初至宋土，文言致善，而品數疎簡，初學難以措懷。嚴遒共慧觀、謝靈運等。依泥洹本加之品目。文有過質，頗亦治改，始有數本流行。」(CBETA, T50, no. 2059, p. 368a20-23)

一樣的佛經分卷。」[25]這是合理的推論。關於敦煌寫卷所使用的紙張，吳其昱先生曾根據『法藏敦煌寫本目錄』第一冊、第三冊抄寫年月的寫本所用紙張的記述，以及戴仁(J.-P.Drège)」Papies de Dunhuang」(〈敦煌寫本用紙〉) T'oung Pao（『通報』）vol.LXVII,3-5(1981)的記述，統整表列：五世紀用紙高 24.5~26，長 41~43；六世紀高 25.5~27.5，長 36.5~52；七世紀高 25.5~26.5，長 42~51；八世紀高 25.5~28.5，長 38~47；九世紀高 27.5~31，長 41~46；十世紀高 28.5~30，長 42~46。[26]證明確實紙張大小，各時期不一。

佛教寫經，不但紙張大小，行數也不一、每行字數多寡不定，這都會影響每紙的字數。官方標準寫經，行數字數較為固定；民間供養經及日常用經，其行數多寡、字數疏密大多不一，尤其日常用經為省紙張，行款更密，字數更多。但無論如何，紙張大小與卷數並沒有直接關係，蓋因每卷佛經用紙數量並無定製。如：同為北魏延昌二年(513)敦煌鎮官經生令狐崇哲、令狐禮太所寫的《華嚴經》，其各卷卷末題記均有標示「用紙××張」。如卷八、卷十六、卷二十四、卷三十五、卷三九、卷卅一、卷卅七，其標示每卷紙張用量，有從二十一張到二十四張的不同。而延昌元年(512)官經生所寫《成實論》卷十四，標示「用紙廿八張」、延昌三年(514)《大品經》卷八標示「用紙廿六張」、北魏神龜元年(518)經生張鳳鸞所寫《維摩詰經卷上》標示「用紙廿九張」、神龜二年《摩訶衍經》卷卅一標示「用紙卅張」。是知每卷用紙數無定制，當是隨每卷篇幅多少而定。因此，五十卷本重開為六十卷紙張大小當不是原因。

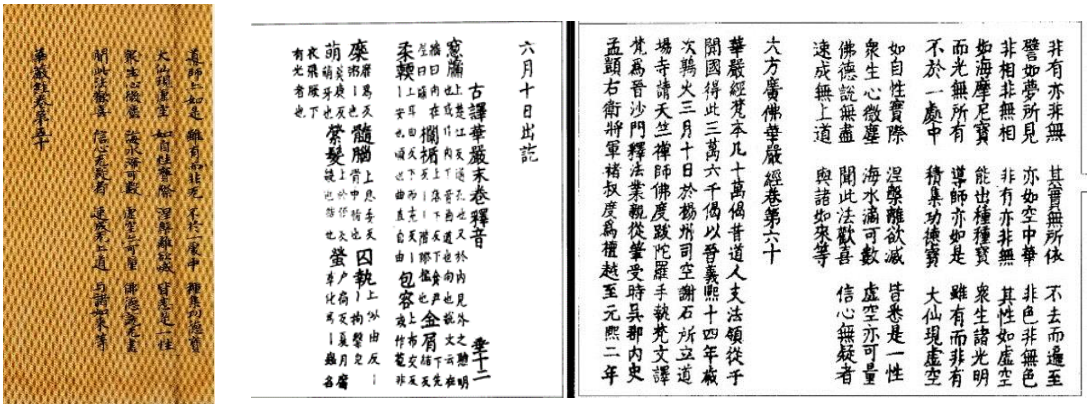
至於晉譯《華嚴經》五十卷本如何重開為六十卷本，其卷次品第開合的具體情況如何？我們可從《中華大藏經》第 12 冊，以趙城金藏金廣勝寺本為主的五十卷本及《大正新修大藏經》第 9 冊所收佛陀跋陀羅譯《華嚴經》即六十卷本，進行考察。如：





[25] 傅及斯：《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》，復旦大學中國語言文學系碩士論文，2014 年，頁 154。
[26] 吳其昱：〈敦煌漢文寫本概論〉，載：《講座敦煌第五卷　敦煌漢文文獻》，東京：大東出版社　東京，1992.3，頁 18-19。

上圖左為敦煌寫本 BD04031 尾題：「華嚴經卷第一」內容訖：「分別深遠清淨義，是名周遍妙法門。」與湖林博物館藏初雕高麗藏（上圖中）、宮本、《中華藏》金廣勝寺本開合卷次品第均同。與六十卷本開合卷次品第不同，內容文字對應《大正藏》《大方廣佛華嚴經》六十卷本卷 2(CBETA, 09, no. 278, p. 401c16)。



左圖為《敦煌秘笈》羽 179 尾題：「華嚴經卷第五十」，經文訖：「聞此法歡喜，信心無疑者，速成無上道，與諸如來等。」內容文字對應《大正藏》《大方廣佛華嚴經》六十卷本卷 60 (CBETA, T09, no. 278, p. 788a29-b9)。《大正藏》後有《華嚴經出經記》「《華嚴經》……出訖」一百零八字，宋本、宮本及《中華大藏經》五十卷本並無。南宋理宗至元英宗至治二年間(1225-1322)的《磧砂藏》《大方廣佛華嚴經卷六十》卷末有附記（上右圖）。

《中華藏》五十卷本卷一，33 紙，每紙 23 行，計 629 行，行 14 字。首題：《大方廣佛華嚴經卷第一》，次行題：「世間淨眼品第一」。卷尾訖：「分別深遠清淨義，是名周遍妙法門」，尾題：《大方廣佛華嚴經卷第一》。《大正藏》卷一，18 紙（欄），每紙（欄）29 行，計 514 行。行 17 字或 16 字。首題同。次題作「世間淨眼品第一之一」。五十卷本卷一，訖：「分別深遠清淨義，是名周遍妙法門」對應《大正藏》卷二第 72 行。《大正藏》卷一，訖：「普為眾生雨法雨，是名普音稱法門」對應《中華藏》卷一第 556 行。《中華藏》第 557 行，對應《大正藏》卷二開頭。《大正藏》前有《大方廣佛華嚴經卷第二》〈世間淨眼品第一之二〉。

《中華藏》卷二，30 紙，每紙 23 行，計 680 行，行 14 字。首題：《大方廣佛華嚴經卷第二》，次行題：〈世間淨眼品第一之二〉。起「復有月天子於調伏眾生普照法界」對應於《大正藏》卷二第 73 行。第 326 行「十方一切世界亦復如是」後有中題〈大方廣佛華嚴經盧舍那佛品第二之一〉《大正藏》在卷二第 370 行。卷尾訖：「無量甚深廣智慧海，願轉清淨妙法輪」尾題：《大方廣佛華嚴經卷第二》。《大正藏》卷第二，18 紙半（欄），每紙（欄）29 行，計 528 行。行 17 字或 16 字。首題同。次題作「世間淨眼品第一之二」起「復有釋提桓因，於三世佛出興住滅決定」，對應五

十卷本卷一 557 行。《大正藏》卷二，訖「在東北方清淨光明不可盡師子座上，結跏趺坐。」對應《中華藏》卷二第 504 行。《中華藏》第 505 行，對應《大正藏》卷三卷首。《大正藏》前有《大方廣佛華嚴經卷第三》〈盧舍那佛品第二之二〉。

《中華藏》卷三，33 紙，每紙 23 行，計 742 行，行 14 字。首題：《大方廣佛華嚴經卷第三》，次行題：〈盧舍那佛品第二之二〉。起「爾時普賢菩薩承佛神力觀察一切諸世界」對應於《大正藏》卷三第 166 行。第 416 行「佛白毫相出寶王，其光明耀等如來」對應《大正藏》卷三卷末。卷尾訖：「入一切法方便海三昧」對應《大正藏》卷四第 338 行。

《大正藏》卷第三，21 紙（欄），每紙（欄）29 行，計 610 行。行 17 字或 16 字。首題《大方廣佛華嚴經卷第三》，次題作「盧舍那佛品第二之二」起「此世界海下方，次有世界海」，對應五十卷本卷二 506 行。《大正藏》卷三，訖「佛白毫相出寶王，其光明耀等如來。」對應《中華藏》卷三第 439 行。《中華藏》第 440 行，對應《大正藏》卷四卷首。《大正藏》前有《大方廣佛華嚴經卷第四》〈盧舍那佛品第二之三〉。

晉譯《華嚴經》凡三十四品，各品或有分節，五十卷本計分 74 節，六十卷本計分 80 節。其不同如下：

品題	五十卷本節次	六十卷本節次
盧舍那佛品第二	2	3
四諦品第四	1	2
菩薩雲集妙聖殿上說偈品第十	1	2
金剛幢菩薩迴向品第二十一	7	9
十地品之二十二	6	5
入法界品第三十四	14	17

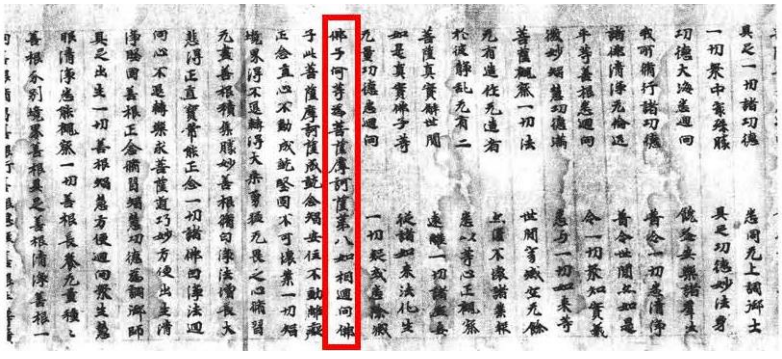
除了卷次與品第開合不同外，也有少數明顯字句的差異，如〈入法界品第三十四之十二〉，《大正藏》六十卷本卷 57：「爾時，摩耶夫人告善財童子言：『善男子！於此世界三十三天，有王名正念王，有童女名天主光。汝詣彼問云何菩薩學菩薩行、修菩薩道。』」(CBETA, T09, no. 278, p. 765a3-7)《中華藏》五十卷本卷 48：「善男子於此世界中忉利天上，是有天名正念，彼天有女」(12-589c13-14)「爾時，摩耶夫人告善財童子言」《中華藏》《宮本》等五十卷本無，六十卷有[27]；五十卷「忉利天」，六十卷本作「三十三天」蓋採用意譯。

[27] 按：六十卷本這段文字，與唐天竺三藏地婆訶羅於唐睿宗文明元年(684)，補充《華嚴經》缺失所譯的《大方廣佛華嚴經入法界品》(CBETA, T10, no. 295, p. 876b3-9)文字全同。當是後人具以補入六十卷本。

又如《大正藏》六十卷本卷 25〈十地品第二十二之四〉:「滅除心惡垢，名尸波羅蜜，不為六塵傷，羼提波羅蜜，能起轉勝法，精進波羅蜜，於是道不動，名禪波羅蜜，無生忍照明，般若波羅蜜，迴向於佛道，方便波羅蜜，求於轉勝法，名願波羅蜜，無有能壞者，名力波羅蜜，能解如實說，名智波羅蜜。」(CBETA, T09, no. 278, p. 563a28-b7)對應《中華藏》五十卷本卷 21 第 453～456 行。「名尸波羅蜜」等八句四十字（如加黑字），《中華藏》、《宮本》均無。

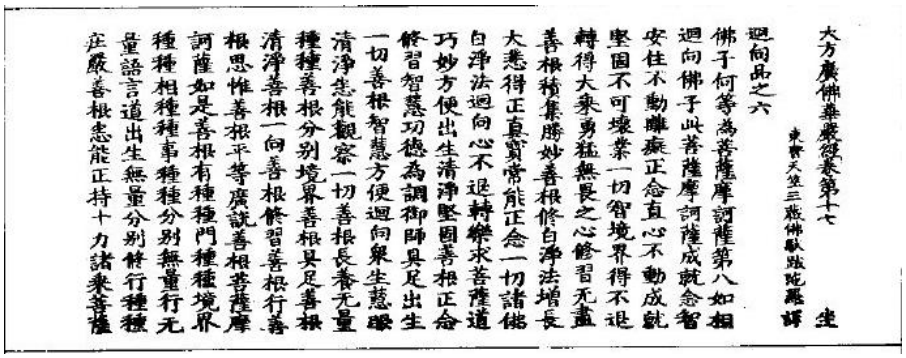
至於文本內容可說毫無差別，所以木村清孝說:「漢譯《華嚴經》由五十卷本，轉爲六十卷本的整體性變化，好像只不過是分卷的變化而已。爲什麼呢？因爲沒有資料言及其中內容的變化。上所言及的舊宋本，與六十卷本諸本相比較，也沒有較醒目的不同。進而，即使說是六十卷本，由現行諸本中，分卷方法有異同可知，最初分卷方法好像即無統一。因此，於南北朝的某一時期，佛馱跋陀羅譯的《華嚴經》，只是於方便上被分爲六十卷，而後即成了一般化。但是，其立場並未統合於佛教界全體，有人繼續使用從來的五十卷本，有人則另立別的分卷方法，是可以想像的。」[28]木村教授說法大抵不錯。但從敦煌本所呈現的寫卷情況看，似乎六世紀以前也就是南北朝到隋，佛馱跋陀羅譯的《華嚴經》似乎不見六十卷本的流傳，這是一個有趣的問題，是否意味著六十卷本的出現是在隋代才有，以後才逐漸成為主要的傳本。謝靈運與慧嚴、慧觀「潤文」成六十卷本的說法極可能是唐代的追述或附會。

再者，我們如果仔細比對敦煌本，還是會發現五十卷本與六十卷多少有些歧異。即使傳世的五十卷本日本宮內省圖書寮一切經（宮本），趙城金藏廣勝寺本，也與敦煌本不盡相同。如：BD06568《大方廣佛華嚴經》卷殘卷，首尾俱殘。存 27 紙，每紙 22 行，存 531 行，行 17 字，隸楷。文本對應《大正藏》六十卷本卷十九「金剛幢菩薩十迴向品第二十一之六」的後部分及卷二十同品「第二十一之七」的前部分(CBETA, T09, no. 278, p. 520a16-526b23)與六十卷本卷次開合不同。第 362 行:「**佛子！何等為菩薩摩訶薩第八如相迴向？**」前部與後部《大正藏》六十卷本與《中華藏》、《宮本》五卷本分卷不同。均與敦煌本不同。見下圖：



[28] 木村清孝著、李惠英譯《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996 年，頁 33。

前部《大正藏》《大方廣佛華嚴經》卷 19：「無量功德悉迴向，一切疑惑悉除滅。大方廣佛華嚴經卷第十九」(CBETA, T09, no. 278, p. 524b11-12)後部《中華藏》、宮本作《大方廣佛華嚴經卷第十六》。「佛子！何等為菩薩摩訶薩第八如相迴向？」《大正藏》《大方廣佛華嚴經》卷 20：「《大方廣佛華嚴經卷第二十》〈金剛幢菩薩十迴向品第二十一之七〉」(CBETA, T09, no. 278, p. 524b15-19)《中華藏》、《宮本》作「《大方廣佛華嚴經卷第十七》〈迴向品之六〉」。

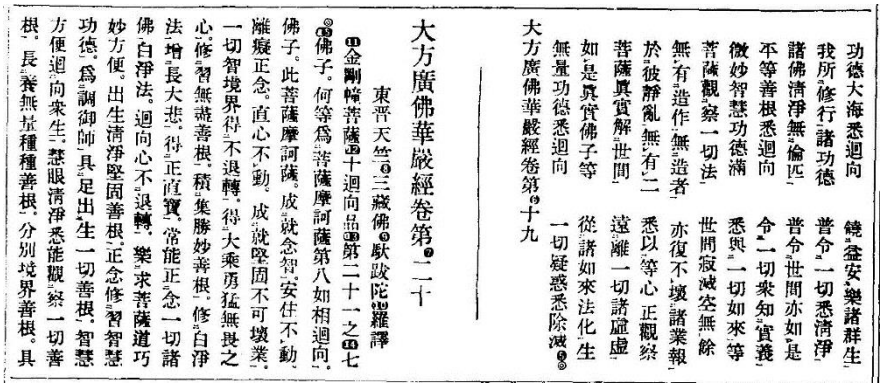


大方廣佛華嚴經卷第十七　　唐

東晉天竺三藏佛馱跋陀羅譯

迴向品之六

佛子何等為菩薩摩訶薩第八如相迴向佛子此菩薩摩訶薩成就念智安住不動離癡正念直心不動成就堅固不可壞業一切智境界得不退轉得大乘勇猛無畏之心修習无盡善根積集勝妙善根修白淨法增長大悲得正直寶常能正念一切諸佛白淨法迴向心不退轉樂求菩薩道巧妙方便出生清淨堅固善根正念修習智慧功德為調御師具足出生一切善根智慧方便迴向衆生慧眼清淨悉能觀察一切善根衆生清淨悉能觀察一切善根分別境界善根具足善根種種善根分別境界善根具足善根行善根思惟善根平等廣說善根菩薩摩訶薩如是善根有種種門種種境界種種相種種事種種分別無量行无量語言道出生無量分別修行種種莊嚴善根悉能正持十力諸衆善根



功德大海悉迴向　　饒益安樂諸群生

我所修行諸功德　　普令一切悉清淨

諸佛清淨無倫匹　　普令世間亦如是

平等善根悉迴向　　令一切衆知實義

微妙智慧功德滿　　悉與一切如來等

菩薩觀察一切法　　世間寂滅空無餘

無有造作無造者　　亦復不壞諸業報

於彼靜亂無有二　　悉以等心正觀察

菩薩真實解世間　　遠離一切諸虛妄

如是真實佛子等　　從諸如來法化生

無量功德悉迴向　　一切疑惑悉除滅

大方廣佛華嚴經卷第十九

大方廣佛華嚴經卷第二十

東晉天竺三藏佛馱跋陀羅譯

金剛幢菩薩十迴向品第二十一之七

佛子。何等爲菩薩摩訶薩第八如相迴向。佛子。此菩薩摩訶薩。成就念智。安住不動。離癡正念。直心不動。成就堅固不可壞業。一切智境界得不退轉。得大乘勇猛無畏之心。修習無盡善根。積集勝妙善根。修白淨法。增長大悲。得正直寶。常能正念一切諸佛白淨法。迴向心不退轉。樂求菩薩道巧妙方便。出生清淨堅固善根。正念修習智慧功德。爲調御師。具足出生一切善根。智慧方便迴向衆生。慧眼清淨悉能觀察一切善根。長養無量種種善根。分別境界善根。具

不僅如此，敦煌寫本五十卷本的《華嚴經》殘卷中，其所呈現的分卷內容也存在著一些不統一的現象，所以方廣錩在北京圖書館出版社《中國國家圖書館藏敦煌漢文獻》的著錄與敘錄中，除「晉譯五十卷本」外，還每每有「晉譯五十異本」(如 BD03440、BD06247)、「晉譯五十卷本　宮本」(如 BD07964)等的標示。傅及斯敘錄其他敦煌本《華嚴經》時也採取此一方法，如對 S.00593、S.04520、P2110、φ149、敦博 005、上圖 022、中村 026……等定名為「晉譯五十異本」。

我們從事文獻整理研究時，不難發覺寫本與刻本存在著很大的差異，主要在於寫本文獻，抄寫多具隨意性。因此，往往存在書名、篇名不定，篇卷、品次不定，字句不定、用字不定、書寫字體不定……等諸多寫本文化現象。而刻本則是經過編纂，篇卷定本、文本校正，刊刻印行，不論是文本卷次品第、篇名、字句統一，乃至文字亦具規範。張涌泉曾在《敦煌寫本文獻學》一書中提出他整理研

究敦煌寫本文獻的經驗，歸納出敦煌文獻的寫本特徵，第一點即「出分卷不定」，特立專節討論，其中特別強調：「很多古書的分卷在寫本時代往往還不固定，如果按後世刻本生搬硬套，難免犯以今律古的錯誤。」[29]

六、結語

有關佛馱跋陀羅晉譯華嚴經五十卷本究為何人所重開？又為何而重開？五十卷又如何重開為六十卷？文獻載籍及佛教史料均不甚了了，對此關注華嚴傳播史及佛教文獻學者，雖偶有留心，然終不免有文獻不足，難以究詰之嘆。敦煌文獻中總數逾 400 號的《華嚴經》寫本，有助於此一問題的考察。

上文過濾原卷保有《華嚴經》經題、卷次及品第的寫本，及缺經題卷次的殘卷，持與《大正藏》所收六十卷本《華嚴經》及《中華藏》五十卷本《華嚴經》詳加對照，判別五十卷本的遺存分屬四十一卷次，雖不足以綴成一部完整的五十卷本，但大抵可以勾勒出早期五十卷本流傳的樣態。

又從 29 件原卷有抄寫題記的五十華嚴寫本，可見抄寫年代為南北朝到隋，其字體風格率為隸楷，多北朝寫本。其中北涼王大沮渠安周(444-460)所供養的卷第廿八寫經，距佛馱跋陀羅譯出時間僅晚二、三十年而已。

敦煌寫本遺存呈現的情況，與經錄、史傳資料所載晉譯《華嚴經》的記述相契合。不僅印證了佛馱跋陀羅所譯《華嚴經》，初出以五十卷本流傳，後來有人將其重開為六十卷本。隋前流傳的是五十卷本，隋以下的經錄始有六十卷本的著錄，並與五十卷本同時流通。

晉譯《華嚴經》譯經的記述以梁・僧祐《出三藏記集》為較早且完備，然並無六十卷本的記述，也沒無重開之相關訊息。

有關此經翻譯為何人筆受。隋前記述籠統而分歧，且詳略不一。但此經翻譯筆受者，僅提法業一人。隋・費長房《歷代三寶紀》、唐・道宣《大唐內典錄》言「沙門法業、慧義、慧嚴等詳共筆受。」後人誤將佛馱跋陀羅所譯的經典《華嚴經》等十五部的筆受者，繫在《華嚴經》一書的筆受。

唐・崔致遠《法藏和尚傳》出現五十卷本《華嚴經》是法領攜回的「前分三萬六千偈」，由法業筆受。之後，慧嚴、慧觀及謝靈運「潤文」成六十卷本的記述。此為傳記資料中所未見，當是唐人傳說或推測。

[29] 張涌泉《敦煌寫本文獻學》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，頁 57。

五十卷本為何重開？或以為因不同時期紙張大小不一而重開。但寫本每卷用紙數無定制，衡以敦煌華嚴經早期寫經實際用紙情形，印證五十卷本重開為六十卷紙張大小不是原因。

晉譯《華嚴經》凡三十四品，五十卷重開為六十卷本，主要有卷次開合不同與品第開合不同，品第之中，又有節次的開合不同。除此之外，還有個別文字差異，至於文本內容可說無甚差別。但敦煌寫本五十卷本的《華嚴經》殘卷所呈現的分卷內容，有些存在著不統一的現象，學界或以《華嚴經》五十卷本異系或異本視之，此顯然是寫本時期篇卷不定的現象與特徵。至於深入細緻而較為完整的研究當有待來者。

《華嚴經・十地品》第七地「方便慧」(「慧方便」)譯語及所反映初期大乘經典的思想動向

上海大學文學院　教授
上海大學道安佛學研究中心　主任
程恭讓

摘　要

在華嚴學所依據的重要經典《十地經》(或《華嚴經·十地品》)中，有一個典型的譯語「方便慧」(或「慧方便」)，尤其是在該經的第七菩薩地即遠行地中，這一譯法非常地普遍而有特色。這一譯語究竟有什麼意義及反映初期菩薩乘佛教什麼樣的思想動向呢？本文為此對《十地經》第七地相關的七組文獻，展開深入的語義學分析，及詮釋學考量，證成此一譯語旨在傳述初期大乘般若智慧與善巧方便並列並舉、不相偏廢的思想原則，而這一原則與作者《佛典漢譯、理解與詮釋研究》一書對初期大乘經典業已開展的重新解讀，被證明是本質一致的。

關鍵詞：十地經或十地品、善巧方便、般若智慧、菩薩乘

本文著重要討論的問題，是《華嚴經•十地品》第七地中的譯語「方便慧」，或「慧方便」，或其相關的一些譯語。從佛陀跋陀羅所譯六十卷《華嚴》看，這些譯語在第七地即菩薩遠行地經文中出現的頻率甚高，晉唐時代的注疏家們雖對其意義有所解釋，前賢今彥對《十地經》的研究也已經建樹甚多，[1]但是總體看來，似乎對於這一組譯語的特殊性，大家均未給與足夠的關注。這些譯語究竟是指什麼意思？它們是一些並無特殊意味的一般性用法呢，還是反映了初期大乘經典中帶有本質性的思想動向呢？因為筆者過去長期致力於大乘經典梵、漢對勘研究，根據我的研讀和理解，深深覺得《十地品》這些相關譯語，思想史意義十分重要，值得認真討論。本文之作，即是為此的嘗試。

從梵本[2]看，與《華嚴經•十地品》對應的《十地經》第七地中，一共有 33 個頌文，其中第 1-12 共 12 個頌文，是這一地開端序言性質的頌文；第 13-33 共 20 個頌文，是對第七地經文思想義理的概括。這 20 個頌文中，共有 5 個頌文，直接牽涉我們所謂「方便慧」或「慧方便」的譯語問題。這些頌文，《十地經》第七地的相關長行段落，漢譯《十地品》第七地對應的經文，以及一些與此相關的部分，[3]構成我們這個研究依據的主要文本。為討論清晰，擬把相關文本劃分為七組文獻，我們嘗試對其思想意義，一一加以分析、解讀。

文獻一

以下是《十地經》第七地梵本第 13 頌：

【梵本】
gambhīrajñānaparamārthapadānusārī
ṣaḍbhūminiścitamatiḥ susamāhitātmā |

---

[1] 關於現代學界對於《十地經》思想義理的相關研究，筆者主要所參考的有以下幾種：(1)、魏道儒著：《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008,7；(2)方東美著：《華嚴宗哲學》，北京：中華書局，2012,6；(3)木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司,1996，2；(4)鎌田茂雄著，黃玉雄節譯：《華嚴經的構成和思想》，載《五臺山研究》1991 年第 1 期，第 2 期，第 3 期；(5)釋道是著：《〈華嚴經〉五重十善之研究——以〈十地品〉離垢地為主》，華嚴專宗學院研究所第十六屆畢業論文，2011,5；(6)陳宏怡著：《〈華嚴經・十地品〉之悲智雙運》，華嚴專宗學院大學部第八屆畢業論文，2014,7；(7)釋正持著：《〈華嚴經・十地品〉初地、二地菩薩之修行特色》，《中華佛學研究》第 14 期，2013；(8)釋正持：《〈華嚴經十地品〉釋經方法探析》，《中華佛學研究》第十三期，2012；(9)王頌著：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008,1。

[2] 本研究所參考《十地經》梵本如下：(1)Da1abh[mikas[tra,edited by Dr. J. Rahder, Paris, Paul Geuthner, Louvain, J._B. Istas, Imprimeur, 1926.(2) Da1abh[m]1varo nqma Mahqyqnas[tra, Revised and Edited by Ry[ko Kondo, Rinsen Book Co., 1983.本文的文本引用部分主要依據後者，參見此書第 112 頁-132 頁，以下不一一注。

[3] 東晉佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，大正新脩大藏經第 9 冊，No. 278。本文所引用漢譯經文見此書第 25 卷，以下不一一加注。

prajñāmupāya yugapadyabhinirharanto
bhūmyākramanti vidu saptami caryaśreṣṭhām ||13||

【十地】

深智慧定心，具行六地已，一時生方便，智慧入七地。

【新譯】

擁有深智慧，隨行勝義句，六地心意定，自己善入定；
同時而踐行，般若及方便，智者則進入，第七勝行地。[4]

解釋：此頌文討論：於第六菩薩地住立的菩薩，如何可以進入第七菩薩地的問題。前半頌，是言第六地菩薩已具的品德，後半頌，則言第六地菩薩進入第七地的條件。《十地品》第七地此處漢譯：「一時生方便 智慧入七地」，參照梵本，相關句子是：prajñāmupāya yugapadyabhinirharanto，這裡漢譯「方便」，梵語是 upāya；漢譯「智慧」，梵語是 prajñā；漢譯「一時」，梵語是 yugapadya；漢譯「生」字，梵文為 abhinirharanto。所以，此頌意義是：一個第六地菩薩若是能夠同時、同處（yugapadya）踐行方便與般若二者，即可以進入第七菩薩地。此處 Yugapadya，副詞，既表示「同時」，又表示「相俱」。所以這個頌文很清晰地表明將方便與般若二種菩薩品德同時並且不相分離地修學，是菩薩得以越過第六菩薩地、進入第七菩薩地的必要條件。

下面這段文字是《十地經》第七地（或：《十地品》第七地，下同）與上面頌文對應的長行經文。這段長行經文更深入地解釋了所謂「一時生方便，智慧」的具體涵義：

【梵本】

vajragarbha āha - yo'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ ṣaṣṭyāṃ bodhisattvabhūmau suparipūrṇabodhisattvamārgaḥ saptamīṃ bodhisattvabhūmim ākramati, sa daśabhir upāyaprajñājñānābhinirhṛtair mārgāntarārambhaviśeṣair ākramati | katamair daśabhiḥ yaduta śūnyatānimittāpraṇihitasamādhisuparibhāvitamānasaśca bhavati, mahāpuṇyajñānasambhāropacayaṃ ca saṃbibharti | nairātmyaniḥsattvanirjīvaniṣpudgalatāṃ ca sarvadharmāṇāmavatarati,

[4] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 204 頁。

caturapramāṇābhinirhāraṃ ca notsṛjati |
puṇyadharmocchrayapāramitābhisaṃskāraṃ cābhisaṃskaroti, na ca kiṃciddharmamabhiniviśate | sarvatraidhātukavivekaprāptaśca bhavati, traidhātukaviṭhapanālaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati |
atyantaśāntopaśāntaśca sarvakleśajvālāpagamādbhavati, sarvasattvarāgadveṣakleśajvālāpraśamābhinirhāraṃ cābhinirharati |
māyāmarīcisvapnapratibhāsapratiśrutkodakacandrapratibimbanirmāṇabhāvābhāvasvabhāvādvayānugataśca bhavati,
karmakriyāvibhaktyapramāṇāśayatāṃ cābhinirharati |
ākāśasamakṣetrapathasubhāvitamanāśca bhavati,
buddhakṣetraviṭhapanālaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati |
prakṛtidharmakāyatāṃ ca sarvabuddhanāmavatarati,
rūpakāyalakṣaṇānuvyañjanaviṭhapanālaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati | anabhilāpyarutaghoṣāpagataṃ ca prakṛtiśāntaṃ tathāgataghoṣamadhimucyate,
sarvasvarāṅgavibhaktiviśuddhyalaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati |
ekakṣaṇatryadhvānubodhaṃ ca buddhānāṃ bhagavatāmavatarati,
nānālakṣaṇākalpasaṃkhyāvibhāvanāṃ cānupraviśati sattvāśayavibhāvanāya |ebhir bhavanto jinaputrā daśabhirupāyaprajñājñānābhinirhṛtibhirmārgāntarārambhaviśeṣairbodhisattvaḥ ṣaṣṭhyā bodhisattvabhūmeḥ saptamīṃ bodhisattvabhūmimākrānta ityucyate ||

【十地】

金剛藏菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已具足第六地，欲入第七地，從方便慧，起十妙行。何等為十？善修空無相、無願，而以慈悲心處在眾生；隨諸佛平等法，而不捨供養諸佛；常樂思惟空智門，而廣修集福德資糧；遠離三界，而莊嚴三界；畢竟寂滅諸煩惱焰，而為眾生起滅貪恚癡煩惱焰法；隨順諸法如幻、如夢、如水中月、不二相，而起分別種種煩惱及不失業果報；知一切佛國土空如虛空，皆是離相，而起淨國土行；知一切佛法身、無身，而起色身三十二相、八十種好以自莊嚴；知諸佛音聲不可說、寂滅相，而隨一切起種種莊嚴音聲；知諸佛於一念中通達三世，而知種種相、種種時、種種劫，得阿耨多羅三藐三菩提，隨眾生信解作如是說。是名從慧方便生十妙行。菩

薩摩訶薩修此妙行，如是方便慧現前故，名為入七地。

【新譯】

金剛藏說到：你們諸位勝者子！在第六菩薩地已經極好地圓滿菩薩道，將要進入第七菩薩地的這個菩薩，是以由方便、般若智所引發的特殊的道中策劃，進入第七菩薩地。是指哪十種（由方便、般若智所引發的殊勝道中策劃）呢？（一）重視修持空、無相、無願這些三摩地，而積累巨大的功德、智慧資糧；（二）深入一切諸法之無我、無人、無命者、無補特伽羅性，而不捨棄引發四種無量；（三）創造尊貴、圓滿的功德法，而不執著任何法；（四）遠離一切的三界，而建設、裝飾屬於三界的事物；（五）擺脫一切的煩惱火焰，徹底寂靜、已經痊癒，而熄滅一切眾生的貪、瞋、癡火焰；（六）理解（一切諸法）如幻事、如海市蜃樓、如夢境、如光影、如迴響、如水中月、如鏡中像，及存有、非有自體不二，而引發作業、結果不相離的四種無量的意念；（七）著意修習國土道路等於虛空，而建設、裝飾佛之國土；（八）深入一切諸佛之本來法身性，而建設、裝飾色身之諸相及細相；（九）相信如來之音聲本來寂靜，沒有發音及聲音，是不可言說的，而分解、美化及裝飾音聲之一切部分；（十）深入諸佛薄伽梵一剎那即是三世的理解，而顯示種種特徵的劫波數位，以便適應一切眾生的心意。你們諸位勝者子！以由方便、般若智所引發上述十種特殊的道中策劃，一個在第六菩薩地的菩薩則可說為進入了第七菩薩地。[5]

在這段經文的開端和結尾，我們看到兩次出現這樣的說法：daśabhir upāyaprajñājñānābhinirhṛtibhir mārgāntarārambhaviśeṣair。這兩個短語中，upāyaprajñājñānābhinirhṛtibhir，意思是「由方便、般若智慧所引發的」。漢譯《十地品》中，第一次譯為「從方便慧起」，第二次則譯為「從慧方便生」。至於《十地品》這段長行文字還有第三次相關的譯文，即「如是方便慧現前故」，可看成意譯的文字。勘對梵文，可以看出，無論是「方便慧」，或是「慧方便」，意思都是一致的，指方便及般若，表示頌文中方便、般若同時、同處之義。梵本中此短語裡還有一個字：jñānā（智），《十地品》根據漢譯從簡的習慣性傳統，沒有將這這個字譯出。因此梵本中的這個短語，不僅表示方便與般若並列的用意，且表示如下的義蘊：無論方便或是般若，都是一種智慧。這樣的用法，其實也是初期大乘經典通行的用法，我們在《八千頌般若》、《法華經》、《維摩經》中都可以看到這樣的術語構造。

由於同時、同處修學方便及般若兩種智慧所引發十種特殊的「道中策劃」，菩

[5] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 202-204 頁。

薩即可超越第六地，進入第七菩薩地。從第六菩薩地到第七菩薩地之間，名為「道中」，mārgāntarāram；所謂「策劃」，ārambha，可以理解為「發起」，表示菩薩行的能動方面、主觀方面；也可以理解為「事業」，表示菩薩行的物件方面、客觀方面。《十地品》這裡譯為「妙行」，大體上也是意譯。

從此處經文所列「十妙行」（十種道中策劃）的內容，可以更清楚地看出所謂方便、般若「一時行」的義理旨趣。如「十妙行」第一條，《十地品》漢譯為：「善修空、無相、無願，而以慈悲心，處在眾生」，根據梵本：śūnyatānimittāpraṇihitasamādhisuparibhāvitamānasaścabhavati,mahāpuṇyajñāna sambhāropacayaṃ ca saṃbibharti，新譯為：著意修習空、無相、無願這些三摩地，而積累巨大的功德、智慧資糧。這裡第一句是指菩薩重視空、無相、無願三解脫門的訓練，是著意般若精神的訓練；第二句是指菩薩重視積累功德資糧及智慧資糧，這是著意方便精神的訓練。菩薩要同時、同處重視這兩個方面的修學，才可以為進入第七地創造條件。

再如「十妙行」漢譯中，有「遠離三界，而莊嚴三界」一句，我們參照梵本：sarvatraidhātukavivekaprāptaśca bhavati, traidhātukaviṭhapanālaṃkārābhinirhāraṃ cābhinirharati，新譯為：遠離一切的三界，而建設、裝飾屬於三界的事物。這裡第一句，遠離三界，這是重視般若精神的訓練；第二句，建設及裝飾三界，這是重視方便精神的訓練。菩薩同樣同時、同處注意這兩個菩薩行的方面，才可以為進入第七菩薩地創造條件。本段其他各項「妙行」，都可以參照上述原則來解讀。總之，上引的這個頌文提出了菩薩同時、同處踐行般若、方便的原則，這段長行文字則把這一原則的具體涵義作了深入而清晰的闡發，這樣第七地經文首先確立了這樣的義理：方便與般若同時、同處地修學，是菩薩越過第六地、第七地中間地帶的重要條件及必要條件。

文獻二

《十地經》第七地長行部分的下面這段經文，也提到了「道中」：

【梵本】

tasyaivaṃ bhavati - evamapramāṇaḥ khalu punastathāgatānāmarhatāṃ samyaksaṃbuddhānāṃ viṣayo yasya na sukarā saṃkhyā kartuṃ kalpakoṭiśatasahasrair yāvadetāvadbhirapi kalpakoṭiniyutaśatasahasraiḥ | sarva...viṣayo'smābhiḥ samupasthāpayitavyo'nābhogato'kalpāvikalpataśca paripūrayitavya iti

|sa evaṃ supratyavekṣitajñānābhijñaḥ
satatasamitamabhiyuktopāyaprajñāparibhāviteṣu
mārgāntarārambhaviśeṣeṣu supratiṣṭhito bhavatyavicālyayogena ||

【十地】

菩薩作是念：『如是諸佛有無量無邊大勢力，如是勢力，我應修集，得此勢力，不以分別。』菩薩如是智慧思惟，修習大方便慧，安住佛智，以不動法故。

【新譯】

菩薩這樣想：「諸如來、正等覺者有如此無量的境界，而那個境界是不易被計算的，即便以百千億劫波，我們也不易計算其境界，乃至即便以百千萬億的劫波，也不易計算其境界。我們也應當建立所有這樣的境界，我們應當無功用、無臆測、無分別地圓滿這些境界。」當菩薩這樣具有觀察的智慧、神通時，就常常地、經常地，以不動的方式，在致力修持方便、般若的特殊的道中策劃中，很好地確立起來。[6]

《十地品》這段漢譯經文，提到「修習大方便慧，安住佛智，以不動法故」，參照梵本，原語是：abhiyuktopāyaprajñāparibhāviteṣu mārgāntarārambhaviśeṣeṣu supratiṣṭhito bhavatyavicālyayogena，意思是：菩薩以不動的方式，在致力修持方便、般若的特殊的道中策劃中，得以安住。梵本這裡提到「特殊的道中策劃」，mārgāntarārambhaviśeṣeṣu，而漢譯長行文字，則沒有出現「道中」的譯語；漢譯第七地長行此處也沒有看到類似「妙行」的文字；在梵本中是菩薩安住「道中策劃」，漢譯中此處則是菩薩安住「佛智」。可見《十地品》的漢譯底本，此處與今傳《十地經》，應當存在一些不同。考慮到經文長行這裡的段落，是敘述菩薩已經住於第七地並發起富於第七地菩薩行特殊色彩的菩薩行——無量行——修學時的情景，所以這裡梵本中的「道中」，mārgāntarāram，應當解釋為菩薩第七地的「內部」。漢譯經文這裡出現「修習大方便慧」，與今傳梵本的文字基本一致。可見經文在說到第七地菩薩無量行修學時，其特殊的修持方法，仍然強調了方便與般若（慧）並列並舉、不可偏廢的精神。可見無論是從第六地到第七地的「道中」，還是在第七地內部，方便與般若同時、同處地修學，或者說方便與般若並列並舉、不可偏廢的思想原則，始終都是菩薩修學的重要指導原則。

[6] 參考荒牧典俊譯《十地經》,《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 208 頁。

文獻三

下面是《十地經》第七地梵本第 19 頌：

【梵本】

ye tena jñānanicitā varamārgaprāptā
īryāpathaiścaturbhi prajñamupāyayuktāḥ |
sarvasmi cittakṣaṇi bodhiguṇānuprāptāḥ
paripūrayanti daśa pāramitāpradeśān ||19||

【十地】

以如是思惟，方便慧和合，於四威儀中，常行如是道。
於一一念中，能具菩提法，所謂施戒等，十種波羅蜜。

【新譯】

菩薩這樣累積智，已經獲得殊勝道，在四種威儀當中，般若方便皆相應，
一切剎那諸心中，皆能隨順菩提德，若是菩薩能如是，圓滿十種波羅蜜。[7]

此頌文的旨趣，是在闡述為什麼住於第七菩薩地的菩薩，能夠在每一剎那心念中，都能圓滿十種波羅蜜多之一部分。第七地很多經文，都在闡述第七地菩薩菩薩行的殊勝性，其中之一的表現，就是第七地菩薩能夠念念中圓滿十種波羅蜜多。而第七地菩薩所以能夠如此殊勝的理由是什麼呢？頌文列出了四項理由：（一）累積智慧；（二）獲殊勝道；（三）與般若、方便相應；（四）隨順菩提。這裡第三項，與般若、方便相應，如前所解，表示菩薩般若、方便並列並舉、不可偏廢的思想原則；而第四項所列出的「隨順菩提」，根據經文相關長行部分的疏釋（下詳），是指菩薩善巧方便品德的重要功能。因此綜合起來看，頌文在這裡是在闡述方便、般若並列並舉、不可偏廢的修學，是菩薩能夠在第七地中念念圓滿十種波羅蜜多、造就第七地菩薩行殊勝品質的重要條件之一；同時也是在闡述菩薩「隨順菩提」（回向）的善巧方便是菩薩能夠實現上述殊勝修學成就的一個重要條件。

漢譯頌文「方便慧和合，於四威儀中」，參照梵本，「方便慧和合」一句，原文是：prajñamupāyayuktāḥ，短語中有般若（prajña），有方便（upāya），短語

[7] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 211 頁。

中的 yuktāḥ，是致力、相應、結合之義，《十地品》譯為「和合」，很好地表達出了第七地菩薩將般若與方便兩個方面的修學予以融合的深意。

關於頌文「方便慧和合，於四威儀中」中的具體涵義，我們在經文下面這個長行段落中，可以看到更加詳細的解釋：

【梵本】

sa ekakṣaṇamapi mārgābhinirhārānna vyuttiṣṭhate | sa gacchanneva jñānābhinirhārayukto bhavati | tiṣṭhannapi niṣaṇṇo'pi śayāno'pi svapnāntaragato'pyapagatanīvaraṇaḥ sarveryāpathe sthito'virahito bhavati ebhirevaṃrūpaiḥ saṃjñāmanasikāraiḥ |tasya sarvacittotpāde daśānāṃ bodhisattvapāramitānāṃ samudāgamaparipūriḥ samudāgacchati | tatkasmāddhetoḥ tathā hi sa bodhisattvaḥ sarvāṃś cittotpādān utpannotpannān mahākaruṇāpūrvakān buddhadharmasamudāgamāya tathāgatajñānāya pariṇāmayati |

【十地】

常起種種度眾生道，無有障礙，行住坐臥，皆悉能起度眾生法，離諸陰蓋，住諸威儀，常不遠離；如是想念，是菩薩於念念中具足十波羅蜜及十地行。何以故？是菩薩於念念中，大悲為首，修習佛法，一切迴向大智慧故。

【新譯】

此菩薩一剎那都不脫離行道。他在行走時，與智慧行相應；他或是站立，或是坐下，或是臥床，也都與智慧行相應；他在夢中，都擺脫了諸蓋；在一切威儀道路中所住的他，都不會捨棄上述那樣特徵的思想和著意。此菩薩在一切生心中，都會現起十種波羅蜜多之發起及成辦。這是為什麼呢？因為此菩薩把以大悲作為前導的才生起的一切生心，都回向給成就佛法的如來智。[8]

解釋：第七地菩薩於每一生活剎那，都不離「行道」。具體而言，他在行、住、坐、臥的四種威儀，或者說日常生活的每一個方面，都不離「行道」。「行道」，在梵本中的下文，又替換成了「行智」（jñānābhinirhāra）的說法。考慮到前文我們已經說過此經經文有將方便及般若二者都稱為「智」的傳統，所以這裡「行道」也好，「行智」也罷，其實都是指修持方便與般若。此處經文後面的部分，解釋為什麼菩薩在第七地能夠在行住坐臥、心心念念中，使得十種波羅蜜多都成就出來

[8] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 209 頁。

的問題，這是因為菩薩能夠把所有以大悲為導引的生心，都回向菩提（佛智）的緣故。根據初期大乘經典的一個共識，將一切善根回向給菩提，正是善巧方便最重要的功能，也正是最重要的菩薩「方便」。所以這一個頌文及相應的經文長行，不僅揭明第七地的殊勝菩薩行需要重視般若、方便相應修行的原理，更揭明回向佛菩提的方便是第七地菩薩行所以獲得殊勝品格的一個重大關鍵。《十地品》第七地重視方便與般若相應諧和的原則，重視回向佛菩提的善巧方便原則，並且將這兩個原則確立為第七地菩薩行殊勝品質的重要依據，如此這般的經文宗旨，至此已經完全凸顯。

文獻四

下面是《十地經》第七地梵本第 21 頌：

【梵本】

anutpādakṣānti virajā varaprajña śreṣṭhā
parṇāmupāya praṇidhī bhuyu kāṅkṣi lakṣmī |
ato'mardayitva balajñānanitīraṇatvād
evaṁ khu bodhiguṇa sarvakṣaṇenupenti ||21||

【十地】

無生忍照明，般若波羅蜜，迴向於佛道，方便波羅蜜，
求於轉勝法，名願波羅蜜，無有能壞者，名力波羅蜜，
能解如實說，名智波羅蜜。是助菩提法，念念皆能攝。

【新譯】

無生忍離塵，是勝妙般若；回向於佛道，方便波羅蜜；更加求吉祥，誓願波羅蜜；不可能破壞，是力波羅蜜；如實已決定，是智波羅蜜。菩薩一切剎那中，如是成就菩提德。[9]

此頌文承接上面討論過的頌文而來。因為上面那個頌文說第七地菩薩能夠在每一心念中實現十種波羅蜜多，所以這個頌文進一步解釋了十種波羅蜜多的涵義。值得注意的是，頌文中解釋方便波羅蜜多概念的涵義，明確地說「迴向於佛道，方便波羅蜜」，也就是確認：回向佛菩提就是方便波羅蜜多，這是明確地以「回向」的概念定義方便，與我們上一段所指出《十地經》高度重視善巧方便是

[9] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 212 頁。

造就第七地菩薩行殊勝性之重要依據的義理脈絡，是一致的。以回向定義方便，而回向的物件，是作為佛陀覺悟的佛智或菩提，因此方便概念的本質意義必須與菩提概念關聯起來，才能得到正確的理解。這是初期大乘經典所闡發善巧方便概念思想的重要精神，此處頌文對於方便概念的界定，表明《十地經》的善巧方便概念思想，與初期大乘思想的這一重要精神完全一致。

與這個頌文及此頌前未引的第 20 頌配合的經文長行如下：

【梵本】

tatra yaḥ kuśalamūlasya sattvebhya utsargo buddhajñānaṃ paryeṣamāṇasya, iyamasya dānapāramitā | yaḥ praśamaḥ sarvakleśaparidāhānām, iyamasya śīlapāramitā | yā kṛpāmaitrīpūrvagamā sarvasattveṣu kṣāntiḥ, iyamasya kṣāntipāramitā | ya uttarottarakuśaladharmātṛptatayārambhaḥ parākramaḥ, iyamasya vīryapāramitā | yā vipratisāryavisṛtamārgatā sarvajñajñānābhimukhatā, iyamasya dhyānapāramitā | yā sarvadharmāṇāṃ prakṛtyanutpādābhimukhī kṣāntiḥ, iyamasya prajñāpāramitā | yo'pramāṇājñānābhinirhāraḥ, iyamasyopāyakauśalapāramitā | yā sarvaparapravādimārasaṃghairmārgānācchedyatā, iyamasya balapāramitā | yadyathāvatsarvadharmajñānanitīraṇam, iyamasya jñānapāramitā | evamasya bhavanto jinaputrā bodhisattvasya dūraṃgamāyāṃ bodhisattvabhūmau sthitasya imā daśa pāramitāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | evaṃ catvāri saṃgrahavastūni paripūryante, catvāri ca adhiṣṭhānāni, saptatriṃśad bodhipakṣyāśca dharmāḥ, trīṇi ca vimokṣamukhāni, samāsataḥ sarvabodhyaṅgikā dharmāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante ||

【十地】

十波羅蜜者，菩薩以求佛道所修善根，與一切眾生，是檀波羅蜜；能滅一切煩惱熱，是尸波羅蜜；慈悲為首，於一切眾生心無所傷，是羼提波羅蜜；求善根無厭足，是毘梨耶波羅蜜；修道心不散，常向一切智，是禪波羅蜜；忍諸法不生門，是般若波羅蜜；能起無量智門，是方便波羅蜜；求轉勝智慧，是願波羅蜜；諸魔外道不能沮壞，是力波羅蜜；於一切法相如實說，是智波羅蜜；如是念念中具足十波羅蜜。是菩薩具足十波羅蜜時，四攝法、三十七品、三解脫門，一切助阿耨多羅三藐三菩提法，於念念中皆悉具足。

【新譯】

這裡，凡是一個追求佛智的菩薩捨棄給諸眾生的善根，就是此菩薩的佈施波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩熄滅一切的煩惱燃燒，就是此菩薩的戒律波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩對於一切眾生以慈悲為前導的忍耐，就是此菩薩的安忍波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩一步步熱情地著手良善諸法的前進，就是此菩薩的勤勉波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩免於後悔的道，面向一切知者智，就是此菩薩的禪那波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩面向一切諸法本來無生的安忍，就是此菩薩的般若波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩對於無量智的引發，就是此菩薩的善巧方便波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩不因一切的外道、魔羅之團隊而破壞道，就是此菩薩的力波羅蜜多；凡是一個追求佛智的菩薩恰當地以智慧推理一切法，就是此菩薩的智波羅蜜多。你們諸位勝者子！當此菩薩在遠行菩薩地這樣住立時，所有上述十種波羅蜜多每一剎那都得以圓滿。同樣，四種攝事也得以圓滿。四種念住，三十七種菩提分法，三種解脫門，總略而言，一切的菩提分法，也都在每一剎那得以圓滿。[10]

在上面這段經文中，漢譯中「菩薩以求佛道」這半句話，梵本中是：buddhajñānaṃ paryeṣamāṇasya,其中的「佛道」，即是「佛菩提」之義，是指菩薩以方便所回向的物件。這半句話，可以看作是下面這段關於十種波羅蜜多解釋文字的領句，也就是說，這裡解釋十種波羅蜜多，都必須聯繫「追求佛道」這個基礎或者前提，而追求佛道，以及回向佛道，如所已論，正是菩薩善巧方便品德的重要功能，所以聯繫追求佛道來解釋菩薩的十種波羅蜜多，本質上也就是聯繫菩薩善巧方便這個品德來規定十種波羅蜜多。至於這段經文中所謂「能起無量智門，是方便波羅蜜」，則是對於方便概念涵義的一個狹義的解釋，或者說是一個具體的解釋。所謂對於方便概念的狹義或具體的解釋，也就是在十種波羅蜜多的菩薩行體系中，在諸種波羅蜜多相互有所區別的意義上，來界定方便概念的涵義。至於廣義的善巧方便概念，或者說本質意義上的方便概念，則是要在回向菩提的向度上來理解，在與般若對舉的意義上來理解，在這樣的意義上，就可以說方便波羅蜜多不僅是十種波羅蜜多中的一種波羅蜜多，甚至是十種波羅蜜多的統率。所以，此處的經頌是在廣義、本質義的角度界定方便，長行文字則是在狹義、具體義的角度界定方便，兩者互相配合，才能真正凸顯善巧方便概念的豐富、深刻內涵，也才能真正揭顯《十地經》十種波羅蜜多體系中善巧方便概念思想的崇高角色。

[10] 參考荒牧典俊譯《十地經》,《大乘佛典》第八卷《十地經》,昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 209 頁。

文獻五

從第七菩薩地如何可以越過，達到第八菩薩地呢？一般認為，由第七地到第八地，是菩薩行的一個飛躍，是菩薩修行可以成佛的關鍵突破。而由第七地到第八地又是一個新的「道中」的問題。這就如本文第一組文獻所要考慮的，是菩薩超越第六地「道中」的特殊條件性，本組文獻所要考慮的，則是第七地菩薩超越第七地「道中」的特殊條件性。

如《十地經》第七地經文中下面這段：

【梵本】

evamukte vimukticandro bodhisattvo vajragarbhaṃ bodhisattvam etadavocat - kiṃ punarbho jinaputrā asyāmeva saptamyāṃ bodhisattvabhūmau sthitasya bodhisattvasya sarvabodhyaṅgikā dharmāḥ kṣaṇe kṣaṇe paripūryante, āhosvitsarvāsu daśasu bodhisattvabhūmiṣu vajragarbha āha - sarvāsu bho jinaputrā daśasu bodhisattvabhūmiṣu bodhisattvasya sarvabodhyaṅgāni kṣaṇe kṣaṇe paripūryante, tadatirekeṇa punarasyāmeva saptamyāṃ bodhisattvabhūmau | tatkasya hetoḥ iyaṃ bho jinaputrā bodhisattvabhūmiḥ prāyogikacaryāparipūraṇī ca jñānābhijñānacaryākramaṇī ca | api tu khalu punarbho jinaputrāḥ prathamāyāṃ bodhisattvabhūmau sarvapraṇidhānādhyālambena bodhisattvasya sarvabodhyaṅgāni kṣaṇe kṣaṇe paripūryante | dvitīyāyāṃ cittamalāpanayanena | tṛtīyāyāṃ praṇidhānavivardhanatayā dharmāvabhāsapratilambhena ca | caturthyāṃ mārgāvatāreṇa| pañcamyāṃ lokatrayānuvṛtyā | ṣaṣṭyāṃ gambhīradharmamukhapraveśena | asyāṃ tu saptamyāṃ bodhisattvabhūmau sarvabuddhadharmasamutthāpanatayā kṣaṇe kṣaṇe sarvabodhyāṅgāni paripūryante | tatkasya hetoḥ yāni bodhisattvena prathamāṃ bodhisattvabhūmimupādāya yāvatsaptamī bodhisattvabhūmirityabhinirhṛtāni jñānābhinirhāraprayogāṅgāni, imānyaṣṭamī bodhisattvabhūmimārabhya yāvadatyantaparyavasānamityanābhogena pariniṣpadyante | tadyathāpi

nāma bho jinaputrā dvayorlokadhātvoḥ saṃkliṣṭaviśuddhāśayaśca lokadhātorekāntapariśuddhāśayaśca lokadhātorlokāntarikā duratikramā na śakyā yathātathātikramitumanyatra mahābhijñābalādhānāt, evameva bho jinaputra vyāmiśrapariśuddhā bodhisattvacaryāntarikā duratikramā na śakyā yathātathātikramitumanyatra mahāpraṇidhānopāyaprajñābhijñābalādhānāt|

【十地】

解脫月菩薩問金剛藏菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩但七地具足助菩提法，一切諸地亦能具足。」金剛藏言：「佛子！菩薩摩訶薩於諸地中皆悉具足助菩提法，遠行勝故，於此地說，何以故？諸菩薩摩訶薩於七地中功行具足，入智慧神通道故。佛子！菩薩於初地發願緣一切佛法故，具足助菩提法；二地除心惡垢故，具足助菩提法；三地願轉增長得法明故，具足助菩提法；四地入道故，具足助菩提法；五地隨順行世間法故，具足助菩提法；六地入甚深法門故，具足助菩提法；此第七地起一切佛法故，具足助菩提法。何以故？菩薩摩訶薩於此地中，得諸智慧所行道，以是力故，第八地自然得成。佛子！譬如二世界，一定清淨，一定垢穢，是二中間，難可得過；欲過此界，當以神通及大願力。菩薩亦如是，行於雜道，難可得過；以大願力、大智慧力、大方便力故，爾乃得過。」

【新譯】

這樣說罷，解脫月菩薩就向金剛藏菩薩提出這樣的問題：先生，勝者子！是只是在此第七菩薩地住立的菩薩，一切菩提分法在每一剎那都得以圓滿，還是在所有十菩薩地中住立的菩薩，一切菩提分法在每一剎那都得以圓滿呢？金剛藏菩薩回答：先生，勝者子！在所有十菩薩地中所住立的菩薩，其所有的菩提分法在每一剎那都得以圓滿。不過第七菩薩地非常特殊。為什麼呢？諸位勝者子！因為這個菩薩地已經圓滿準備性的菩薩行，在進入智慧、神通菩薩行。再者，諸位勝者子！在第一菩薩地，以依賴一切的誓願，菩薩的一切菩提分法在每一剎那得以圓滿；在第二菩薩地，以消除心之污垢；在第三菩薩地，以增長誓願及獲得法光；在第四菩薩地，以入道；在第五菩薩地，以隨順三種世間；在第六菩薩地，以領略深奧法門。而在此第七菩薩地，則以實現一切的佛法，在每一剎那，一切的菩提分法得以圓滿。為什麼呢？因為凡是菩薩從第一菩薩地開始，直至第七菩薩地，所引發的那些引發智慧的準備性的菩提分法，從第八菩薩地開始，直至究竟的終點，都無功用地得以

> 圓滿。先生，勝者子！這就好比有兩個世界，一個世界是染汙及清淨的意念，一個世界則是純粹清淨的意念，這兩個世界中間難以越過，不能確實地越過，除掉具有偉大的神通力。同樣，先生，勝者子！混雜的及清淨的菩薩行之中間，是難以越過的，不能確實地越過，除掉具有偉大的誓願、方便、般若這些神通力之外。[11]

從第一地開始的菩薩，同第七地菩薩一樣，都有殊勝的菩薩行，念念具足一切的菩提分法。那麼第七地的殊勝菩薩行究竟有什麼特殊性呢？經中對此問題有兩個回答。一個回答是：第七地菩薩行「功行具足，入智慧神通道故」。參照梵本，此處原語是：iyaṃ bho jinaputrā bodhisattvabhūmiḥ prāyogikacaryāparipūraṇī ca jñānābhijñānacaryākramaṇī ca |新譯為：因為這個菩薩地已經圓滿準備性的菩薩行，正在進入智慧、神通的菩薩行。這也就是說第七菩薩地的菩薩行，具有「兼顧」或「過渡」的重要特質。第二個回答是：從菩薩第一地到第七地，雖然都念念具足一切菩提分法，但是其具體的表現方式是不一樣的。其中第七地菩薩是以「實現一切佛法」的方式，念念具足一切菩提分法。以上這兩個回答，都旨在闡述第七地菩薩行所具有特殊的超越的品質。究竟第七地菩薩如何實現這種超越或過渡呢？這段經文的末尾給出了理由：「菩薩亦如是，行於雜道，難可得過；以大願力、大智慧力、大方便力故，爾乃得過。」參照梵本，這幾句話原語如下：vyāmiśrapariśuddhā bodhisattvacaryāntarikā duratikramā na śakyā yathātathātikramitum anyatra mahāpraṇidhānopāyaprajñābhijñābalādhānāt，新譯為：混雜的及清淨的菩薩行之中間，難以越過，不能確實地越過，除掉具有偉大的誓願、方便、般若這些神通力之外。第七地之前的菩薩行，被認為是「混雜的」；第七地的菩薩行，被認為既是「混雜的」，也是純粹清淨的；第八地乃至第十地的菩薩行，則被認為是純粹「清淨的」。能夠完成從第七地到第八地之間這個「道中」的超越，需要的條件，是偉大的誓願、偉大的方便、偉大的般若這三種「神通力」。可以看到經文將方便與般若及誓願三者並列在一起，方便與另外二者一起，構成突破第七地「道中」的關鍵要素。所以，突破第六地到第七地，方便與般若二者的並列並舉乃是關鍵；突破第七地到第八地，方便與般若、誓願三者的並列並舉乃是關鍵。無論是從第六菩薩地到第七菩薩地，還是從第七菩薩地到第八菩薩地，在菩薩追求殊勝、不斷超越的這些關鍵節點上，善巧方便這種菩薩品德都起到極其重要、不可替代的作用，善巧方便與般若的相應配合，善巧方便與般若、慈悲三者的相應配合，是菩薩能夠實現菩薩行兩次關鍵超越最為重要的原則。

---

[11] 參考荒牧典俊譯《十地經》,《大乘佛典》第八卷《十地經》,昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 215 頁。

文獻六

下面是《十地經》第七地梵本頌文第 30 頌：

【梵本】

bhūyo upāyabalaprajñavarābhyupetā
durjñeyasarvajagajñānakriyāguṇāḍhyāḥ |
pūjenti buddha niyutā bhuyu śuddhibhāvā
yathā tadvibhūṣaṇavicitritu naikaratnaiḥ ||30||

【十地】

菩薩行轉勝，方便智慧故，功德悉備足，非世所能知。
供養無量佛，其心轉清淨，如真金雜寶，間錯而莊嚴。

【新譯】

此地菩薩更具足，方便力及勝般若，富足智慧品德業，一切世間所難知。
他們供養萬億佛，如是淨化其生命，好比世間有真金，種種珠寶所間錯。[12]

這個頌文前半段，《十地品》第七地漢譯中所謂「方便智慧故」，參照梵本，原語是：bhūyo upāyabalaprajñavarābhyupetā，意思是：此地菩薩更加具足方便力及勝般若。前半頌頌文的涵義，是說由於此地菩薩更加具備方便與般若，所以他們勝出「一切世間」。

頌文的下半段，用了「淨化」這個字（śuddhi）。漢譯「其心轉清淨」，原文為：bhuyu śuddhibhāvā，意思是：供養萬億諸佛後，第七地菩薩的生命狀態成為更加清淨的。這裡理解下半段頌文，要聯繫上半段頌文中的 bhūyo（更加）這個字。所以整個頌文的意思是，第七地菩薩因為具足方便、般若，富足智慧、功德、事業，有機會大量地供養諸佛，所以他的生命更加地淨化，超過了一切的眾生。就如同經過反復磨煉、用一切珠寶所間錯的真金，超過了一切世間的裝飾物。據此頌文可知，經文是把方便、般若二者並列並舉、不可偏廢的修學原則，視為第七地菩薩比前六地菩薩更加淨化，因而其生命特質超過一切眾生的一個重要理由。

下面這段經文長行，與前面這個頌文（尤其前半段頌文），可以視為存在對應的關係：

---

[12] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 227 頁。

【梵本】

so'syāṃ saptamyāṃ bodhisattvabhūmau sthito bodhisattvo'dhyāśayapariśuddhena kāyakarmaṇā samanvāgato bhavati | adhyāśayapariśuddhena vākkarmaṇā adhyāśayapariśuddhena manaskarmaṇā samanvāgato bhavati | ye ceme daśākuśalāḥ karmapathās tathāgatavivarṇitāḥ, tān sarveṇa sarvaṃ samatikrānto bhavati | ye ceme daśa kuśalāḥ karmapathāḥ samyaksaṃbuddhānubhāvitāḥ, tān satatasamitamanuvartate | yāni laukikāni śilpasthānakarmasthānāni yānyabhinirhṛtāni pañcamyāṃ bodhisattvabhūmau, tānyasya sarvāṇyanābhogata evaṃ pravartante |sa ācāryaḥ saṃmato bhavati trisāhasra mahāsāhasralokadhātau, sthāpayitvā tathāgatānarhataḥ samyaksambuddhān, aṣṭamīṃ bhūmimupādāya ca bodhisattvān | nāsya kaścitsamo bhavatyāśayena vā prayogeṇa vā | yāni cemāni dhyānāni samādhayaḥ samapattayo'bhijñā vimokṣāśca, tānyasya sarveṇa sarvamāmukhībhavanti bhāvanābhinirhārākāreṇa | na ca tāvadvipākataḥ pariniṣpannāni bhavanti tadyathāpi nāma aṣṭamyāṃ bodhisattvabhūmau sthitasya bodhisattvasya | asyāṃ saptamyāṃ bodhisattvabhūmau sthitasya bodhisattvasya sarvacittotpādeṣu prajñopāyabhāvanābalaṃ paripūryate | bhūyasyā mātrayā sarvabodhyaṅgaparipūriṃ pratilabhate ||

【十地】

菩薩住七地，成就深淨身、口、意業，是菩薩所有不善業隨煩惱者，悉已捨離；所有善業，常修習行。又世間經書，如五地說，自然而得。於三千大千世界，最為希有，得為大師，唯除如來、八地菩薩。無有眾生深心、妙行，能與等者。是菩薩所有禪、定、神通、解脫三昧，不隨禪生，所欲自在。菩薩住遠行地，於念念中具足修集方便慧力，及一切助菩提法，轉勝具足。

【新譯】

在此第七菩薩地住立的菩薩，具足深心清淨的身業，具足深心清淨的語業，具足深心清淨的意業。凡是如來所批評的十種不善的業道，他就完全地、徹底地越過這十種不善的業道；如是為正等覺者所修行的十種良善的業道，他

就經常地、常常地遵循這些業道而行。凡是世間的工巧業處，及凡是在第五菩薩地所引發的，所有的這些在此菩薩那裡都這樣無有功用地轉現出來。他是三千大千世界中令人尊重的教師，除掉諸如來、阿羅漢、正等覺者，及自第八菩薩地開始的諸菩薩以外。以意念而言，或者以準備而言，無人可與第八地菩薩相等。凡是禪那、三摩地、三摩缽底、神通、解脫這些東西，在此菩薩那裡都全部地徹底地現前，它們是以修持引發的方式得以成就，而不是以異熟的方式得以成就。這就好比在第八菩薩地所住立的菩薩那樣。第七菩薩地住立的菩薩，在一切生心中，都使得般若、方便之修行力得以圓滿。進一步言，（在第七菩薩地住立的菩薩，在一切生心中，）都使得一切菩提分法得以圓滿。[13]

此段經文長行文字開頭提出，第七地菩薩「成就深淨身、口、意業」。「深淨」這個譯語，原文為：adhyāśayapariśuddhena，這與上引頌文中出現的śuddhibhāvā，頗為一致。經文說第七地菩薩是三千大千世界中除掉諸佛及八地以上菩薩的教師，這可視為是對上引頌文第七地菩薩「非世所能知」之說的解釋。最後這段長行文字的末尾提出：菩薩住遠行地，「於念念中具足修集方便慧力，及一切助菩提法，轉勝具足」，這裡的「方便慧力」，梵本中的原語為：prajñopāyabhāvanābalaṃ，意思是：般若、方便修持力。這與上引頌文前半段中的「菩薩行轉勝，方便智慧故」，將方便、般若並列並舉視為第七地菩薩生命特殊淨化性理由的說法，也是一致的。

關於上引頌文後半段提到的「真金」譬喻，下面這段經文長行，可以看作是其對應的解釋：

【梵本】

tadyathāpi nāma bho jinaputrāḥ tadeva jātarūpaṃ
sarvaratnapratyuptaṃ bhūyasyā mātrayottaptataraṃ bhavati,
prabhāsvarataraṃ bhavati, asaṃhāryataraṃ ca bhavatyanyābhyo
bhūṣaṇavikṛtibhyaḥ, evameva bho jinaputrāḥ...tāni
kuśalamūlānyupāyaprajñājñānābhinirhṛtāni bhūyasyā
mātrayottaptatarāṇi bhavanti prabhāsvaratarāṇi, paryavadātatarāṇi
asaṃhāryatarāṇi ca bhavanti sarvaśrāvakapratyekabuddhaiḥ |
tadyathāpi nāma bho jinaputrāḥ sūryābhā asaṃhāryā bhavanti

[13] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 216 頁。

sarvajyotirgaṇacandrābhābhiścaturṣu mahādvīpeṣu, sarvasnehagatāni bhūyastvena pariśoṣayanti, sarvaśasyāni paripācayanti, evameva bho jinaputrā...tāni kuśalamūlānyasaṃhāryāṇi bhavanti sarvaśrāvakapratyekabuddhaiḥ, caturviparyāsagatāni ca sarvakleśasnehagatāni bhūyastvena pariśoṣayanti | kleṣāvilāni ca sarvasaṃtānāni paripācayanti | tasya daśabhyaḥ pāramitābhya upāyakauśalyapāramitā atiriktatamā bhavati, na ca pariśeṣā na samudāgacchati yathābalaṃ yathābhajamānam |

【十地】

譬如真金，以諸好寶莊嚴間錯，轉勝明淨，餘金不及；菩薩亦如是，住遠行地，一切善根從方便智慧生，轉勝明淨，無能壞者。譬如日光，星宿、月光所不能及，一切泥水悉能乾竭。菩薩亦如是，住遠行地，善根轉勝，一切聲聞、辟支佛所不能及，又能乾竭煩惱污泥。

【新譯】

先生，勝者子！這就好比一塊真金，當它為一切的珠寶所間錯，更加磨煉，更加光明時，它就是其他的裝飾品、人工製品所不可抗衡的；同樣的，先生，勝者子！為方便、般若智所引發的這些善根，更加磨煉，更加光明，更加清除了雜質，它們是一切的聲聞、獨覺所不可抗衡的。先生，勝者子！這就好比太陽的光明，它們是四大洲上一切的火光、月光所不可抗衡的，它們使得一切油脂狀態的東西更加地乾涸，它們成熟一切的穀物；同樣的，先生，勝者子！（為方便、般若智所引發的）這些善根是一切的聲聞、獨覺所不可抗衡的，它們使得四種顛倒狀態、一切煩惱油脂狀態的一切身心相續更加地乾涸，使得擺脫煩惱的一切身心相續更加地成熟起來。此第七地住立的菩薩，其十種波羅蜜多中，善巧方便波羅蜜多最為特殊，其他的波羅蜜多也並非不隨力、隨器而成就。[14]

上引頌文講到一個關於「真金」的譬喻，上引頌文之後的頌文講到一個「太陽光」的譬喻，長行這段文字兩個譬喻排列在一起，說明第七地住立的菩薩，其生命特質的高度清淨性，不僅超過了眾生，也超過了一切聲聞和獨覺行者。此處的經文長行提出菩薩在第七地產生的一切善根，都是「從方便智慧生，轉勝明淨，

[14] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 227-228 頁。

無能壞者」，勘對梵本，原文是：tāni kuśalamūlānyupāyaprajñājñānābhinirhṛtāni bhūyasyā mātrayottaptatarāṇi bhavanti prabhāsvaratarāṇi, paryavadātatarāṇi asaṃhāryatarāṇi ca bhavanti sarvaśrāvakapratyekabuddhaiḥ。新譯：為方便、般若智所引發的這些善根，更加磨煉，更加光明，更加清除了雜質，它們是一切聲聞、獨覺所不可抗衡的。漢譯短語「從方便、智慧生」，原語是：upāyaprajñājñānābhinirhṛtāni，意思是：從方便、般若智慧生。這與上引頌文前半段說第七地菩薩「更加」「具足」方便及般若的說法，也是一致的。所以這段長行與所引頌文的義理一致，都是旨在闡述第七地菩薩生命特質優越於其他一切眾生，包括二乘行者的原因。相比而言，此段長行經文比頌文更加明確凸顯在形成菩薩第七地生命特殊淨化性的問題上，方便與般若並列並舉原則的特殊重要性。長行文字中提出第七遠行地「善巧方便波羅蜜多最為特殊」的重要理念，也是在闡述第七地菩薩超過一切聲聞、獨覺特殊淨化生命的語境中提出的，雖然漢譯中缺少此句譯文。

還有《十地經》第七地的最後一頌，也如上引經文，同樣還是在處理第七地菩薩的淨化生命何以可能，及何以其淨化生命超出一切眾生及二乘行者的問題：

【梵本】

durjñeyā sarvalokena vaśipratyekacāribhiḥ |
ityeṣā saptamī bhūmirupāyaprajñaśodhanā||33||

【十地】

七地智慧淨，人天及二乘，皆非其境界，今已略說竟。

【新譯】

一切世間難知曉，自在獨行複亦然，此乃第七菩薩地，是以方便般若淨。[15]

這個頌文稱第七菩薩地，「是以方便、般若淨」，也就是說，第七地是以方便、般若實現淨化的菩薩地。由於這個頌文在《十地經》第七地中，是最後一頌，帶有總結性的意味，這就表示《十地經》此處是傾向把第七地的根本特質，界說為通過方便與般若並列並舉，淨化前七地殘存的生命雜質，使其至於徹底的純淨。而也正是因為第七菩薩地具有這樣特殊淨化的生命特質，故而使得在第七地住立的菩薩超過一切世間眾生，超越聲聞和獨覺。這個頌文更加清晰地闡明了方便與般若的並列並舉、不可偏廢，確實是第七地菩薩超越一切眾生及聲聞、獨覺行者重要理由的經義。

[15] 參考荒牧典俊譯《十地經》，《大乘佛典》第八卷《十地經》，昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 231 頁。

《十地經》第七地下面這段長行文字，與上引頌文是對應的：

【梵本】

sa eṣāṃ samādhīnāmupāyaprajñāsupariśodhitānāṃ
pratilambhānmahākaruṇābalena cātikrānto bhavati
śrāvakapratyekabuddhabhūmim, abhimukhaśca bhavati
prajñājñānavicāraṇābhūmeḥ ||

【十地】

是菩薩得是三昧，智慧方便善清淨故，深得大悲力故，名為過聲聞、辟支佛地，趣佛智地。

【新譯】

由於獲得由方便、般若極為淨化的這些三摩地，及由於偉大的悲憫力，此第七菩薩地菩薩，得以超越聲聞、獨覺之地，且面向般若智慧簡擇地。[16]

《十地品》這段漢譯所謂「得是三昧，智慧方便善清淨故，深得大悲力故」，正是解釋第七地菩薩超出聲聞、獨覺的理由。參照梵本，可見這裡提到兩個理由：一是由於第七地菩薩能夠獲得無量的三摩地，而這些三摩地是「由方便、般若極為淨化的」，二是由於第七地菩薩具有「偉大的悲憫力」。長行經文同樣重視方便、般若並列並舉，對於第七地菩薩行超越聲聞、獨覺的特殊條件意義，雖然它此處是側重從菩薩第七地所獲得諸多禪定的角度，間接表達這一思想的。此處漢譯中「智慧、方便」，就是梵本中的 upāyaprajñā（方便、般若）。此段文字還特別把「偉大的悲憫力」(mahākaruṇābalena）與般若、方便並列，非常正確而清晰地處理了悲憫、般若、方便三者對於構建大乘佛教菩薩行的特殊生命淨化性，尤其是使得大乘佛教的菩薩行得以超出聲聞、獨覺乘的基本理由。要之，第七地菩薩之所以能夠達成其特殊的淨化生命，能夠超越一切三界眾生及二乘行人，歸根結底是因為他具備偉大的悲憫，以及偉大的般若、偉大的方便這三者。

文獻七

下面一段經文長行文字，則是要處理第七地菩薩行一個重要的理論和實踐問題：菩薩要如何對待輪回？經文如下：

[16] 參考荒牧典俊譯《十地經》,《大乘佛典》第八卷《十地經》,昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 227 頁。

【梵本】

sa evaṃ jñānabalādhānaprāptaḥ samādhijñānabalabhāvanābhinirhṛtayā buddhyā mahatopāyaprajñābalādhānena saṃsāramukhaṃ cādarśayati | nirvāṇasatatāśayaśca bhavati | mahāparivāraparivṛtaśca bhavati | satatasamitaṃ ca cittavivekapratilabdho bhavati | traidhātukopapattiṃ ca praṇidhānavaśenābhinirharati sattvaparipācanārtham | na ca lokadoṣairlipyate | śāntapraśāntopaśāntaśca bhavati | upāyena ca jvalati | jvalaṃśca na dahate | saṃvartate ca buddhajñānena | vivartate ca śrāvakapratyekabuddhabhūmibhyām | buddhajñānaviṣayakośaprāptaśca bhavati | māraviṣayagataśca dṛśyate | caturmārapathasamatikrāntaśca bhavati | māraviṣayagocaraṃ cādarśayati | sarvatīrthyāyatanopagataśca dṛśyate | buddhatīrthyāyatanānutsṛṣṭāśayaśca bhavati | sarvalokakriyānugataśca dṛśyate | lokottaradharmagatisamavasaraṇaśca bhavati | sarvadevanāgayakṣagandharvāsuragaruḍakinnaramahoragamanuṣyāma nuṣyaśakrabrahmalokapālātirekavyū-hālaṃkāraviṭhapanāprāptaśca bhavati | sarvabuddhadharmatimanasikāraṃ ca na vijahāti ||

【十地】

菩薩如是以大願力故，得智慧力故，從禪定智慧生大方便力故，雖深愛涅槃，而現身生死；雖眷屬圍遶，而心常遠離；以願力故，受生三界，不為世法之所污染；心常善寂，以方便力故，而還熾然；隨行佛智，轉聲聞、辟支佛地；至佛法藏，而現魔界；雖過四魔，而現魔行；雖現外道行，而不捨佛濟；雖現身一切世間，而心常在出世間法；一切所有莊嚴之事，勝諸天、龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人、四天王、釋提桓因、梵天王，而不捨樂法、愛法。

【新譯】

同樣，此菩薩因為已經具有智慧力，依靠修持三摩地智慧力所引發的覺知，依靠具有偉大的方便、般若力，就示現輪回門，卻總是想著涅槃；為巨大的眷屬所圍繞，卻總是獲得遠離心；為成熟眾生，以誓願之勢力托生到三界，卻不為世間諸過失所黏連；他寂靜、極為寂靜、至極寂靜，卻以方便熾然，

而不燃燒其熾然；他以佛智而生，卻轉為聲聞、獨覺二地；他獲得佛智境界的庫藏，卻示現魔羅的境界；他超越四種魔羅之道路，卻示現魔羅境界的範圍；他走進一切外道的場地，卻不舍作為佛陀之渡口的場地；他實施一切世間的事業，卻以達到出世間法作為目標；他積極地莊嚴、裝飾、建設一切天神、龍王、夜叉、乾闥婆、阿修羅、伽樓陀、緊那羅、摩候羅伽、人非人、天帝釋、大梵天、世護，卻不放棄旨在一切佛法的思考。[17]

在《十地品》第七地此段漢譯中，第七地菩薩處理輪回問題的理論依據，被表述為：「以大願力故，得智慧力故，從禪定智慧生大方便力故」，三個「故」字，就是說明菩薩處理輪回問題的三個思想原則。參照梵本，原語如下：jñānabalādhānaprāptaḥ samādhijñānabalabhāvanābhinirhṛtayā buddhyā mahatopāyaprajñābalādhānena，新譯為：因為已經具有智慧力，依靠修持三摩地智慧力所引發的覺知，依靠具有偉大的方便、般若力。此處漢譯中「以大願力故」一句，不見於今傳《十地經》梵本中；「從禪定智慧生大方便力故」，根據今傳梵本，則是開為兩句。可見漢譯底本與今傳梵本之間，確實存在一些細節差異。然而在第七地菩薩解決輪回難題的思想原則問題上，「偉大的方便」和「偉大的般若」並列並舉，這兩種菩薩品德，尤其是這兩種菩薩品德的並列並舉、而不偏廢，無論如何都是菩薩能夠選擇輪回度眾生活而不為世俗生活的污垢所黏連的重要前提。

我們在這幾句話下面的經文中，讀到輪回中的菩薩生活的基本原則，不難看到其中任何一個原則，本質上都貫穿般若與方便相應諧和的精神。所以這些經文堅強有力地支持我們所謂方便、般若並列並舉是菩薩處理輪回問題重要思想原則的觀點。而在《維摩經》中，也有討論菩薩輪回問題的相應說法。[18]這也是支援我們如是解讀的可靠根據。

結論與引申

根據以上對《十地經》第七地七組「方便慧」或「慧方便」相關譯語的釋義與分析，可以得出結論：「方便慧」或「慧方便」相關譯語所表達的，其實是《十地經》關於第七地菩薩行一個十分重要的義理；這一義理的基本意義，是指般若智慧與善巧方便兩種菩薩品德應當並列並舉、不相偏廢的修學原則；第七地菩薩通過實踐這

[17] 參考荒牧典俊譯《十地經》,《大乘佛典》第八卷《十地經》,昭和六十二年三月三十日新訂再版發行，中央公論社，第 224 頁。

[18] 《維摩詰所說經》卷 2：「是故菩薩不應起縛。何謂縛？何謂解？貪著禪味，是菩薩縛；以方便生，是菩薩解。又無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。」(CBETA, T14, no. 475, p. 545b4-9)參見程恭讓（論文）:《〈維摩詰經〉之〈方便品〉與人間佛教思想》,《玄奘佛學研究》第十八期，2012 年 9 月，第 182-183 頁。

一原則，不僅實現從第六地的超越，確保菩薩第七地中的一切行持、第七地菩薩行的殊勝性、菩薩行十種波羅蜜多的統率性，也保障菩薩實現對第七地的超越，成就一切世間不可比擬的高度淨化的生命，並且保證菩薩進入輪回度眾的生活而無虞。因此高度重視善巧方便品德的修學，及高度重視般若智慧與善巧方便兩種菩薩品德的並列並舉、不可偏廢，是《十地經》第七地菩薩行所以可能的基本思想原則。而這樣的思想原則與拙著《佛典漢譯、理解與詮釋研究》一書中基於善巧方便概念思想視角重新解讀大乘經典思想實質所達到的結論，[19]是本質一致的。

現在最後還有一個問題：以上關於般若、方便思想原則的解讀，是僅僅對於《十地經》第七地有效，還是《十地經》中普遍的及基本的思想原則之一呢？我們的回答是後者。雖然對此要做出詳細的論證，還有待專文的闡發，但是在目前這篇文章中，僅僅指出以下一些思想線索，已經足夠了：

如《十地品》序言部分，言十方前來參與法會的菩薩，「能到一切菩薩智慧方便彼岸」[20]。

第一地，言住歡喜地菩薩，「念一切佛、一切菩薩所入智慧方便門故，生歡喜心。」[21]

第四地，言住焰地菩薩，「為思惟大智慧方便故行」[22]；「是菩薩轉倍精進，智慧方便所生助道法，隨所修行，心轉柔和，堪任有用，無有疲倦。」[23]頌文：「大智慧方便」。[24]

第六地，言住現前地菩薩，「深心、決定心、真心、甚深心、不轉心、不捨心、廣心、無邊心、樂智心、慧方便和合心，如是等心轉勝增長，隨順阿耨多羅三藐三菩提，一切論師不能傾動。」[25]「安住菩薩智慧明中，修空、無相、無願解脫門，專以智慧方便行助菩提法。」[26]「譬如真金，以瑠璃磨瑩，光色轉勝；菩薩住現前地，以慧方便故，一切善根轉勝明淨，餘地不及。」[27]

---

[19] 程恭讓：《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便一系概念思想為中心》，中國社會科學出版社，2017 年 12 月。

[20] 《大方廣佛華嚴經》卷 23：CBETA, T09, no. 278, p. 542a14-15。

[21] 《大方廣佛華嚴經》卷 23：CBETA, T09, no. 278, p. 545a4-5。

[22] 《大方廣佛華嚴經》卷 24：CBETA, T09, no. 278, p. 554a17-18。

[23] 《大方廣佛華嚴經》卷 24：CBETA, T09, no. 278, p. 554a22-24。

[24] 《大方廣佛華嚴經》卷 24：CBETA, T09, no. 278, p. 554c24。

[25] 《大方廣佛華嚴經》卷 25：CBETA, T09, no. 278, p. 559b21-24。

[26] 《大方廣佛華嚴經》卷 25：CBETA, T09, no. 278, p. 559b26-28。

[27] 《大方廣佛華嚴經》卷 25：CBETA, T09, no. 278, p. 559c5-7。

第八地,「菩薩摩訶薩已習七地微妙行慧,方便道淨。」[28]頌文:「菩薩住七地,慧方便已淨,善集助道法,大願力所繫。」[29]

第九地,「用無量慧方便,四無礙智言辭說法,是菩薩常隨四無礙智,而不可壞。」[30]

第十地,頌文:「能以慧方便,種種而示現,諸有所為作,以利於世間。」[31]「行慧方便等,得法寂滅相,如是之大士,難知難可及。」[32]

[28] 《大方廣佛華嚴經》卷 26:CBETA, T09, no. 278, p. 564b7-8。
[29] 《大方廣佛華嚴經》卷 26:CBETA, T09, no. 278, p. 566b18-20。
[30] 《大方廣佛華嚴經》卷 26:CBETA, T09, no. 278, p. 568c15-17。
[31] 《大方廣佛華嚴經》卷 27:CBETA, T09, no. 278, p. 576b1-2。
[32] 《大方廣佛華嚴經》卷 27:CBETA, T09, no. 278, p. 576b9-11。

《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同

中央研究院語言學研究所　博士後研究學者
吳國聖

摘　要

本論文討論《華嚴經》諸漢譯本中的「如孝子心」一句，將其梵藏文本，對照收入《大乘集菩薩學論》的同一引文之梵藏漢文本，進行比較研究。發現《大乘集菩薩學論》梵本中引用的《華嚴經》文字，與現存《華嚴經》梵本有所出入，兩者很可能是出自不同的《華嚴經》版本。本文藉由梵藏漢經文的考釋，提出各種方面的觀察，證明《華嚴經》梵本還有現存梵本之外的其他版本。

關鍵詞：《華嚴經》、《大乘集菩薩學論》、如孝子心、承順顏色、無厭足、觀世音、觀自在

一、研究緣起

本論文緣起於 2018 年 4 月在華嚴蓮社舉辦的第七屆「華嚴專宗國際學術研討會」上，筆者發表了〈西夏文《華嚴經》中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉一文，[1]討論了西夏文八十《華嚴》中所有提到「孝」字，且有其他梵藏漢文本可供參照的五段經文。[2]其中的一段漢文八十《華嚴》引文，內容如下：

> 應發如橋梁心，濟渡忘疲故；應發如孝子心，承順顏色故；應發如王子心，遵行教命故。[3]

經過與梵文、藏文本的對照，發現這段引文中的「孝子」二字與其梵、藏文本之對應語句，都有值得探討的餘地。藏文本對應的「མཛོངས་པ」後置修飾「བུ」（子），為「智慧」、「勇武」、「高尚」等多種正面意義，而梵文本對應之「suputra」意為「好孩子、善子」，兩者似乎不能直接等於「孝子」。此外與漢文「承順顏色故」一句對應的梵藏經文中，字面上亦無「承順父母顏色」的相關內容。此處所謂發「如孝子心」之「孝子」，從《華嚴經》梵、藏文本觀之，原意似亦不見得是漢語字面上的「孝子」之意。[4]

原本只是一則佛典文句的文獻學考證，筆者無意間從中發現了一連串的線索，引發了重探《華嚴經》形成過程的想法。本文將以「如孝子心」此一案例為題，討論不同版本《華嚴經》文字的源流問題，以及其他相關的文獻學現象。

二、問題背景

現存六十、八十、四十卷等三種篇幅較大的《華嚴經》漢譯本之間，內容互有

---

[1] 該論文已出版，見吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2018 下冊》，（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019）。頁327-353。感謝高明道老師對拙文的悉心指導，筆者深受教益，法緣難忘。而本文發表及其後，蒙陳英善老師提供意見，索羅寧老師垂詢細節，陳一標老師提示鞬陀羅語的研究，釋堅融法師就佛典漢譯過程中出現的兩種「Double Translation」現象，指出並賜予關鍵的研究文獻。又筆者論文中有梵、藏、西夏，甚至滿、蒙等文字，排版不易，國際華嚴研究中心張瀕心小姐始終費心處理，安排相關事項，方能順利出版。在此對諸位師友善知識深致謝忱。文中如有漏失，皆為筆者責任，敬請惠予指正。

[2] 筆者該文處理的是西夏文《華嚴經》中含有「𗥞」（孝）字的句子，但因這些語句相對應的漢文底本（八十《華嚴》）亦皆有「孝」字，故該文之結論可以與本文相互參照。本文對其進行了部分修正與補充。

[3] T10, no. 0279, p. 421。

[4] 詳見後文「二、問題背景」。

對應者，[5]為六十《華嚴》的第 34 品〈入法界品〉、八十《華嚴》的第 39 品〈入法界品〉，以及四十《華嚴》的主要內容本身。如筆者於之前的論文已經初步討論者：越後期翻譯的譯本，確實有參酌既存的前譯，採用前譯的譯語，並且在語詞細節和內容上更見增益的情形，此外當然也有依據不同的翻譯底本而有修改、增刪之現象。

本文欲討論的「如孝子心」相關語句也是如此。在東晉佛馱跋陀羅譯成的六十《華嚴》中：

發孝子心，見善知識無厭足故。[6]

唐代實叉難陀漢譯八十《華嚴》作：

應發如孝子心，承順顏色故。[7]

而在唐代般若譯四十《華嚴》中則更長一些：

汝應於善知識發如孝子心，承事供養順顏色故。[8]

語句不長，然仔細分析仍可見到不少問題。(1) 六十《華嚴》的「孝子心」，在其後兩譯中都作「如孝子心」。(2) 六十《華嚴》、四十《華嚴》都提到發心的對象為「善知識」，八十《華嚴》則在發心諸句中省略未提及。(3) 發心之作為，則從六十《華嚴》的「見善知識無厭足」，到八十《華嚴》「承順顏色」、四十《華嚴》「承事供養順顏色」，有了不小的差異，諸譯之間語意並不完全一致。

---

[5] 所謂「六十、八十、四十」三種華嚴經，為依其卷數所稱的習用簡稱，分別指「六十《華嚴》」—《大方廣佛華嚴經》（六十卷）東晉·佛馱跋陀羅譯(T09, no.0278)；「八十《華嚴》」—《大方廣佛華嚴經》（八十卷）唐·實叉難陀譯(T10, no.0279)；「四十《華嚴》」—《大方廣佛華嚴經》（四十卷）唐·般若譯(T10, no.0293)。因三部經典全名相同，下文為敘述明晰易解，均以「—」之前，上下引號間的簡稱行之。

[6] T9, no. 0278, p. 769。這裡有個很少人列入考慮，卻非常重要的問題：晉譯的六十《華嚴》之〈入法界品〉其實文末可能有兩段文字並非佛馱跋陀羅原譯本所有，而是唐代天竺三藏地婆訶羅（Divākara「日照」）帶來梵本後，於永隆元年(680)補譯，日後插入六十《華嚴》者。「如孝子心」這段文字雖不見於現存大正藏No.295《大方廣佛華嚴經入法界品》（唐地婆訶羅譯）之中，但依照澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》卷3所述「唐永隆元年中，天竺三藏地婆訶羅〔此云日照〕於西京大原寺譯出入法界品內兩處脫文：一從摩耶夫人後至彌勒菩薩前中間天主光等十善知識；二從彌勒菩薩後至三千大千世尊微塵數善知識前中間。」(T35, no. 1735, p. 524a1-5)。而六十《華嚴》中「發孝子心，見善知識無厭足故。」確實屬於地婆訶羅所補譯兩段中前者之範圍。若依澄觀所述，此段文字則非晉譯原文，而為唐代譯本。但其中尚有可討論之處，筆者將另文詳論。

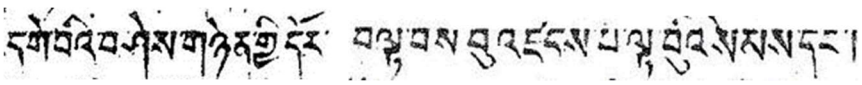
[7] T10, no. 0279, p. 421。

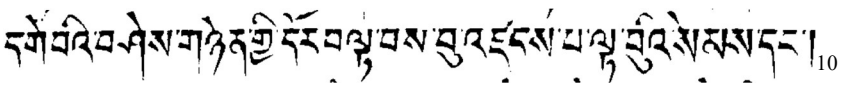
[8] T10, no. 0293, p. 813。

為求解釋《華嚴經》三種漢譯文之間的差異，必須探求相應的梵、藏經文。藏文譯本對應的句子與漢譯文如下：

དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་དོན་བལྟ་བས་བློ་མཛངས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་དང་།[9]

對待（見、視）善知識之面，（修念）以智慧子之心



 [10]

梵文〈入法界品〉相對應的句子，與漢譯文則為：

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया

suputrasamacittena kalyāṇamitramukhodīkṣaṇatayā/[11]

以善子平等心，（因）看善知識之面（故）。

若將現存的梵藏文本與三種漢譯文對照，會發現相較於比較三種漢譯文時得出的結果，梵藏文本中的問題更為複雜。例如三種漢譯皆作「（如）孝子心」者，在藏譯中卻為「智慧子之心」，梵文為「善子平等心」，梵藏文考之均無「孝順」之意。而漢譯的「無厭足」、「承順顏色」或「承事供養順顏色」，在藏文本中則為「對待（見、視）善知識之面」，梵文為「看善知識之面」，梵藏文中亦未見「無厭足」或「供養」等語，與漢語有相當出入，諸語無法輕易勘同為一。

如欲討論此一問題，單就上述現存諸語《華嚴經》只能揭示問題，難以判斷孰是孰非。筆者認為，需要觀察早期曾被其他經論引錄的華嚴經文句，以求可能的突破點。幸而筆者尋得《大乘集菩薩學論》，論中曾引用這段《華嚴經》的經文，此句前後整段漢譯文如下：[12]

---

[9] 德格版甘珠爾0044《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》，38-286b。

[10] 北京版甘珠爾0761《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》，60-181a。

[11] Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960), p. 365.

[12] 《大乘集菩薩學論》，此後簡稱《集學論》。

> 善男子，是故親近承事善知識者，應如是作意。謂心如地荷負一切，無疲倦故。心如金剛，志願不可壞故。心如輪圍山，設遇諸苦無傾動故。心如僕使，隨諸作務不厭賤故。心如傭人，洗滌塵穢離憍慢故。心如大車，運重致遠不傾壞故。心如良馬，不暴惡故。心如舡筏，往來不倦故。心如孝子，於諸親友承順顏色故。[13]

這段引文中最後一句「心如孝子，於諸親友承順顏色故。」與現行本八十《華嚴》的「應發如孝子心，承順顏色故。」以及四十《華嚴》的「汝應於善知識發如孝子心，承事供養順顏色故。」用語相當接近，顯然有著密切關連。

《集學論》這段引文引述了《華嚴經》，雖然從上面引用的《集學論》漢譯文可以看出，漢譯時曾經參照現行三種漢譯《華嚴經》用語，但《集學論》對善知識所發之心僅 9 種，數量遠遠少於現行的《華嚴經》之發心（諸譯不一，有達 21 甚至 31 種），且內容、順序亦不相同，與摘錄有別，故《集學論》所引《華嚴經》底本可能與實叉難陀等人所用的《華嚴經》梵本有出入。又《集學論》的「心如孝子，於諸親友承順顏色故。」其發心對象為「諸親友」，相較於漢文《華嚴經》諸發心對象均為「善知識」，《集學論》於整段開頭先提到要對「善知識」發心，唯有「如孝子心」此句「孝」的對象特別指出為「諸親友」，為何如此，耐人尋味。究竟《集學論》的梵文底本如何，值得討論，下文將以《集學論》此段引用《華嚴經》經文的梵藏漢文本作為切入點，觀察其與現存《華嚴經》梵藏漢文本的異同之處。

三、《大乘集菩薩學論》中的「如孝子心」

（一）《大乘集菩薩學論》簡介

《大乘集菩薩學論》，漢譯本共二十五卷，卷一至八由「西天譯經三藏銀青光祿大夫試光祿卿普明慈覺傳梵大師賜紫沙門臣法護等奉　詔譯」，[14]卷九至二十五為「西天譯經三藏朝散大夫試鴻臚少卿宣梵大師賜紫沙門臣日稱等奉　詔譯」。[15]法護(963-1058)、日稱(1017-1078)均為北宋時來中國參與或主持譯經工作的印度僧人。

《集學論》梵本《शिक्षासमुच्चय》(śikṣāsamuccaya)尚存，藏文《丹珠爾》中亦有藏譯本《བསླབ་པ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ།》(bslab pa kun las btus pa)，此外歷代還有一些註釋書保存

[13] T32, no. 1636, p. 82.
[14] T32, no. 1636, p. 75b8。
[15] T32, no. 1636, p. 101b16-18。

在藏文典籍中。《集學論》的漢譯本，署名「法稱菩薩」造，[16]然而藏譯本中卻說是「ཞི་བ་ལྷ」所造。「ཞི་བ་ལྷ」為梵語 śāntideva 之逐詞直譯，而 śāntideva 即七至八世紀印度重要佛教學者「寂天」之名。目前學界大多接受《集學論》造者為「寂天」之說。[17]

《集學論》中凡造論者論理之後均引證大乘經論，保存了不少經典的梵文佚文，可以作為觀察《華嚴經》等大乘經典早期傳承與異本現象的一個窗口。《集學論》的撰述時間與唐代翻譯《華嚴經》的時間相近，可以比較七至九世紀以後流傳到西域、中原的《華嚴經》與約略同一時期仍留存於印度，為印度學者所引用的同一經典，內容有何不同。[18]

（二）《大乘集菩薩學論》梵、藏、漢文本的「如孝子心」

梵文《集學論》中，引用《華嚴經》「如孝子心」一段的相對應語句如下，並附上筆者的漢譯文：

सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखवीक्षणतया

suputrasadṛśena kalyāṇamitramukhavīkṣaṇatayā[19]

（以）如善子般，（因）看（顧念）善知識之面。

《集學論》藏譯本與筆者的漢譯文為：

དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་ངོ་ལ་བས་བུ་མཛངས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་ཀྱིས་དགེ་བའི་

བཤེས་གཉེན་ལ་བསྙེན་བཀུར་བྱའོ།[20]

以如同查看善知識之面的智慧子之心，（來）承事、敬重善知識。

---

[16] T32, no. 1636, p. 75b5。

[17] 寂天說已為海內外學界共識。《集學論》與寂天另一部著作《入菩薩行論》的相關討論可參考斎藤明，〈An Inquiry into the Relationship between the Siksasamuccaya and the Bodhi(Sattva)Caryavatara（『学処集成』と『入菩薩(菩提)行論』の関連をめぐって）〉，《インド哲学仏教学研究》，17(2010)，頁17-24。

[18] 佐々木一憲推斷《集學論》約略撰述於八世紀後半，見佐々木一憲，〈Siksasamuccayaの梵文写本について--成立と伝承において果たした学匠ヴィブーティチャンドラの役割〉，《印度学仏教学研究》，55：2(2007)，頁937-933。（因刊物為豎行排版而此論文為橫行，故頁數為反序排列。）

[19] Bendall, Cecil, *Çiksāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. (St. Pétersbourg: Academic Impêriale des Sciences, 1897-1902), p. 36.

[20] 德格版丹珠爾3940《བསླབ་པ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ》，111-25b。

而宋代法護的《集學論》漢譯本中相對應的句子為：

心如孝子，於諸親友承順顏色故。

這段《集學論》的引文，《集學論》漢譯文稱出自《華嚴經》，[21]而根據同論梵本所述，出處為：

यथोक्तम् आर्यगण्डव्यूहे आर्यश्रीसंभवेन ||

yathoktam āryagaṇḍavyūhe āryaśrīsaṃbhavena ||[22]

根據尊貴的 Śrīsaṃbhava（德生童子）在聖《Gaṇḍavyūha》中所說。

從句中「經典出處」與「講述者」兩大線索，可以肯定上引經文確實出自《Gaṇḍavyūha》(《華嚴經探玄記》稱其為「健拏驃訶」)，[23]即六十、八十《華嚴》的〈入法界品〉，或四十《華嚴》）的五十三參部分。〈入法界品〉為三部漢譯《華嚴經》之重要部分，法護在此將出處《*Gaṇḍavyūha*》逕譯為「《華嚴經》」，雖不盡精確，就漢譯本而言，《*Gaṇḍavyūha*》屬於現行《華嚴經》的一部份，以《華嚴經》概稱，尚可接受。

雖曰出自《華嚴經》，這段《集學論》的引文卻出現了許多在《華嚴經》現存的梵藏漢本中無法見到的現象。首先，比較《集學論》與《華嚴經》的梵藏文底本，兩者在用詞以及語意上都有一些不同處，先看梵文部分：

《華嚴經》suputrasamacittena kalyāṇamitramukhodīkṣaṇatayā/[24]

以善子平等心，（因）看善知識之面（故）。

《集學論》suputrasadṛśena kalyāṇamitramukhavīkṣaṇatayā/

如善子般，(因）看（顧念）善知識之面（故）。

藏文譯本對應的句子為：

[21] 《大乘集菩薩學論》卷3「故《華嚴經》云」(T32, no. 1636, p. 82b28-29)。
[22] Bendall, Cecil, *Çiksāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*., p. 34.
[23] T35, no. 1733, p. 121a10。
[24] 凡《華嚴經》梵、藏、漢文本之引文出處均已見諸前文，後不一一出注。

《華嚴經》དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ཀྱི་ངོར་བལྟ་བས་བུ་མཛངས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་དང་།

對待（視）善知識，（修念）如智慧子之心

《集學論》དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ཀྱི་ངོར་ལྟ་བས་བུ་མཛངས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་ཀྱིས་དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྙེན་བཀུར་བྱའོ།

以如同查看善知識之面的智慧子之心，（來）承事、敬重善知識。

梵文部分《華嚴經》與《集學論》兩者有多處內容不同，而藏文部分《華嚴經》與《集學論》前半段相同，後半僅《集學論》有之，比《華嚴經》增加了 8 個音節長的內容。兩者貌似同源，但間有殊異之處，可將這些梵藏文本《華嚴經》作為代表進行比較，觀察其間寶貴的異本資訊。

四、問題討論

綜合前述研究基礎與整理出來的引文資料，吾人可以依據今日尚能得見的《集學論》與《華嚴經》梵、藏、漢文本，著手研究之。因現存藏、漢文本，不一定是從與現存梵文本內容相同的底本譯出。且歷史上可能有更多未知的版本存在過，從而各種考證問題都有繼續深入研究的必要，以下開始進一步討論：

（一）梵藏文差異

《華嚴經》與《集學論》這段梵文經文主要的差異有二，

1. samacittena~sadṛśena

《華嚴經》的「samacittena」，為 samacitta 的單數陽性工具格。samacitta 在藏文常譯為 སེམས་སྙོམས་ལ 或 སྙོམས་ལའི་སེམས，漢譯為「等心、等意、平等心、心平等」。如《維摩詰經》〔Vimalakīrtinirdeśa〕中的「sarvasatvasamacittatayā」[25]有譯為「為**等意**故」，[26]或譯為「於諸有情**心平等**故」。[27]又如《大乘莊嚴經論》〔Mahāyānasūtrālaṃkāra〕中將「samacittatā」[28]譯為「**等心**」。[29]

---

[25] 大正大学綜合佛教研究所，《梵藏漢対照『維摩經』Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations》。（東京：大正大学出版会，2004），頁22a6-7。

[26] T14, no. 474, p. 524b2。

[27] T14, no. 476, p. 565b22。

[28] Lévi, Sylvain, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra : Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule : Selon le Systéme Yogācāra.*Tome.1 (Paris: Librairie Honoré Champion, 1907), p. 48.

[29] T31, no. 1604, p. 607b23。

梵語 sama 為「相同」之義，[30]對應藏文之「ལྡོག་བྱ」；而 citta 做「心」解，對應「སེམས」，因此「samacitta」除了有見於故譯的「等心、等意、心平等」等，還可以對照藏文的「...-ལྡོག་བྱའི་སེམས」，以及漢文的「……心」。[31]

至於《集學論》中則不用「samacittena」，而是「sadṛśena」，為「sadṛśa」的單數陽性工具格，意為「如、像、似、適合、譬喻」，一般對應藏文的「འདྲ་བར」。「sadṛśena」這個詞的拼寫法，與「samacitta」有相當距離，不太會是形似造成的誤寫或差異。而「suputrasadṛśena」僅有「似善子」之意，沒有（發）「心」（citta）。「sadṛśa」（相似）和「samacitta」（等同之心）也絕非同義詞。顯示《集學論》所引用的《Gaṇḍavyūha》，和現存的《華嚴經》梵本可能分屬兩種不同的版本。

不僅如此，整段《集學論》梵文本引用的九種發心，其實也與現存《華嚴經》梵本、《華嚴經》藏文本無論在發心數量和內容上都有相當大的出入，和《華嚴經》漢文諸譯本也無法輕易勘同，諸多現象都指向《集學論》中引用的梵文《華嚴經》，與現存漢、藏語的《華嚴經》恐怕有相當程度的不同，《集學論》引《華嚴經》文很可能並非僅是現存《華嚴經》梵本的摘要。

2. udīkṣaṇatayā~vīkṣaṇatayā

第二個差異點，主要是在「kalyāṇamitra」（善知識）之後的部分。首先是 mukho~mukha 問題，這兩個詞其實都是「mukha」，[32]只是與其後一詞因內連音(inner sandhi)產生了「o~a」不同的音變。與此句相關的問題請見後文（四）、（五）的討論。

至於藏文本的差異，由於現存主要幾種藏文大藏經的《華嚴經》與《集學論》都是經過淘選且內容相對穩定的文本，加上《華嚴經》與《集學論》的譯者，有很大程度是兩者重疊的。不僅翻譯時代相同、翻譯團隊與其使用的用語都相當一致，故同一經典的諸版本間差異不大。[33]最大的差異是《集學論》相較於《華嚴經》，將第二句的列舉助詞「དང」改成一段更長的敘述「ཀྱིས་དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」。

應特別一提的是，無論進行何種語文的佛典文本考訂，皆需要仔細考證各種

---

[30] 源自原始印歐語(PIE)*sem-，與英語「same」、挪威語/丹麥語「samme」、瑞典語「samma」、拉丁語「similis」（即英語similar之詞源）為同源詞。其餘同源詞可參考Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. (Bern ; Stuttgart: Francke, 1989), pp.902-905.

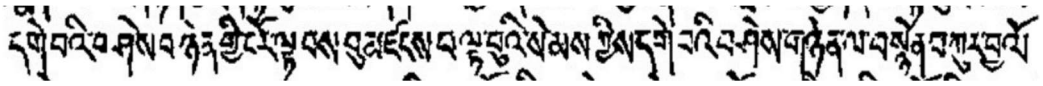
[31] 值得留意的是，sama在巴利語中同時具有「相同」與「寂靜」之意，可能對應梵語的samāna（同）與sāmana（寂）。因此「samacitta」在巴利語中除了可解釋為「相同的心」，還有解為「寂靜心」的可能性。

[32] 相關討論見後文（四）mukha～ཏཱ～臉面。

[33] 見後文（七）討論。

寫本與刊本。目前學界與教界最為普遍使用的藏文大藏經，當屬 16 世大寶法王噶瑪巴出資影印的德格本。然而這個本子在製作、複印時，可能因為底本使用的版木已經印刷多次，有些筆劃已經漫漶不清。[34]現在可見流通的電子版本為了減少圖片體積，又經過相當程度的版面清潔與修飾，以致部分內文出現原德格本不存在的現象或問題。

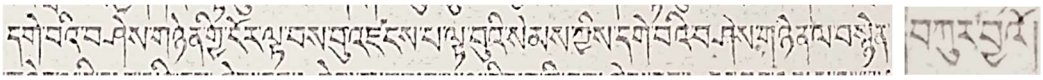
不僅如此，所謂的「德格本」，其實也不是一種顛撲不變的固定版本。例如本文的《集學論》引文，在噶瑪巴版德格本中如下圖：[35]



可以看到第四個字為「བཉེན」(bnyen)。下圖為另一種早期印刷的德格本：[36]

可見這個字其實是「གཉེན」(gnyen)。

從兩張圖來看，雖然刻寫的風格、尺度，上下行的對應位置都幾乎一致，仔細觀察細部的筆劃，還是可以發現兩者係由不同的版木所印，可能是不同時代重刻的不同版本。若參照北京版（下圖），該字亦作「གཉེན」：



37

雖然少數詞書曾經著錄「བཤེས་བཉེན」為「བཤེས་གཉེན」的同義詞，但畢竟「བཉེན」在藏語中是絕少出現的罕用詞，若無其他根據，仍不宜逕作「གཉེན」（親屬、親戚，對應梵文 mitra）的異寫。從這個字的現象來看，無論要處理多麼微小的問題，開發

[34] 今日德格印經院仍然繼續販售德格版大藏經，但正因許多版木早已磨損，筆者近年親見的新印本，有不少頁面已經無法卒讀。

[35] 在臺北版藏文大藏經中，稱之為「噶瑪巴紅字版」。

[36] 日本高野山大學藏本。

[37] 北京版丹珠爾5336《བསྡུད་ས་ཀུན་ལས་བཏུས་ས》，102-31a5。

不同版本的藏文藏經是今後為提升寫本、刊本研究品質至為重要的工作之一。[38]

（二）「suputra」～「孝子」～「ཀུ་མཛངས་པ」

梵語 suputra 意為「善子」（*an good, excellent son*;[39] *ein guter Sohn;*[40] *excellent fils*[41]），梵語前綴「su-」具有修飾後方名詞、形容詞、副詞，並且加上「美、善、好」之意的功能。在漢文佛典中多譯為「妙、善、直、美、極」等語，如「su-gata」（善逝）、「su-saṃbhavā」（好成、善生）、「su-nirmita」（妙化）、「su-varṇa」（好色、妙色、好顯色）、「su-dharma」（妙法）等。

同一梵語詞出現不同譯語，是非常常見的現象。漢語譯經，在不同年代使用的語詞差異甚大。藏語譯經因其較固定的規範與慣用譯語，一般來說較之漢語更嚴整，更為貼近梵文，久為學林所重，但是仍然有許多語詞或用法，無法找出唯一的梵-藏對應，梵語前綴「su-」就是一個好例子。

例如「su-gata」（善逝）被譯為「བདེ་བར་གཤེགས་པ」，「善逝」之「善」（su-）對應的藏語「བདེ་བར」意為「輕易、輕鬆、愉快」。又如「su-varṇa」（好色、妙色、好顯色）譯為「ཁ་དོག་བཟང་པོ」，對應「su-」的「བཟང་པོ」意為「善良、華美」，同一個前綴「su-」有各種不同的藏譯。

在漢語中，「孝」有多種意義，《漢語大詞典》查考歷代漢籍，整理出八種義項：「1.祭，祭祀、 2.孝順，善事父母、3. 謂孝道、4.對尊親敬老等善德的通稱、5.指居喪、6. 指居喪之人、7.指孝服、喪服、8.效法」。[42]其中 1 與 8 大多出現於漢代及其前，屬於較早期的用法；5-7 則與「喪禮、喪俗」有關；2-3 則是現代一般人理解通用的照顧父母，聽父母話的「孝順」之道，而 4 是對父母之外的對象順服，與「尊君敬長」等行為有關。也就是說，「孝」不僅可以用於父母，有時還可對父母之外的其他地位高者或長輩，「孝事」、「孝養」之。

但是同一部辭典中「孝子」一詞的全部四種意義：「1.孝順父母的兒子、 2.指

---

[38] 同樣的情形也會出現在所謂的「北京版」藏經之中。另外，現在規模最大的校勘本《中華大藏經》藏文本，其實校勘時也只使用了其中一種德格本，因此仍然無法避免本文發現的這種文字差誤現象，多方查考仍有必要。早期德格版藏經的存在和運用，其重要性不可忽視。

[39] Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899), p. 1228.

[40] von Böhtlingk, Otto; Rudolph Rothn, *Sanskrit-Wörterbuch*.vol. 7 (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855), p. 1079.

[41] Stchoupak, Nadine, L. Nitti, and Louis Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*. (Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient : J. Maisonneuve Successeur, 1987), p. 847.

[42] 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001），頁5264。

父母亡故後居喪者、 3.祭祀時對已故父母的自稱、4.舊時表旌孝行卓著者的特定稱號。」[43]之中，「孝」的作用對象，卻通通與「父母」有關，不作其他擴大引伸。可見與「孝」不同，「孝子」之範圍有所限定，「孝子」所行之孝一般不能用於父母之外。

而梵文 su-putra 所對譯者，為藏文的 བུ་མཛངས་པ，「མཛངས་པ」為「智慧」、「勇武」、「高尚」、「聰慧」、「睿智」之意，此處的「su-」與上面的「su-gata」、「su-varṇa」等詞各自對應了三種不同的藏語詞，不只是因為「su-」的被修飾語不同，譯者在處理梵語原文時，也會因應個人的理解與詮釋，以及不同的語境，而有個別的處理方式。而 བུ་མཛངས་པ 在藏語中，指的就是「聰慧睿智之子」、「勇武高尚之子」，「聰慧」和「勇武」固然都是美德，但兩者與「孝順」之內涵實無相涉之處，「བུ་མཛངས་པ」與漢語所謂「遵從、順服父母之命」的「孝子」，有相當差距。從這個翻譯，可以看到在吐蕃譯者眼中，當時對這段話只理解成「好的孩子」，並無對父母行孝之意。

漢語譯者，很可能也經歷了類似的考量過程，但思考的是與吐蕃譯者完全不同的方向。看到「su-」修飾「putra」（兒子、孩子）時，或許心想「好的—孩子/兒子」，該怎麼翻譯？既然是「好兒子/好孩子」那就翻成「孝子」吧。考察歷代漢文經典，「如孝子心」這段文字至今僅出現於本文「二、問題背景」提到的三種漢譯本，其中以晉譯六十《華嚴》最早，[44]之後的實叉難陀與般若譯經時都曾參考六十《華嚴》所使用的譯語，若無疑義則多半沿用之。從現存經文來看，可以確定這三位番僧譯者（其中至少後兩譯可確定是唐代譯本）都同意將「su-putra」譯為「孝子」。

然而，在年代最早的六十《華嚴》譯文中，「發孝子心」所行之作為，竟然是「見善知識無厭足故」，兩句話之間缺乏邏輯連繫。若參照同一譯者在《華嚴經》同一段落中對其他發心的譯法，如「發大車心，載一切故」、「發大船心，於彼此岸往返不疲故」、「發橋梁心，度善知識教故」等語之中，車可載重、船可載人往返兩岸、橋樑可渡人過河云云。所發心的物體，與之後的行為之間是有密切關連的，「……故」均為前者「發……心」的屬性。若要將 suputra 譯為「孝子」，「孝子」應該做到的是「順服父母」、「和顏悅色」之類的行為，「無厭足」指的是對事物求之不得，渴求不能滿足。若要說「無厭足」是「孝子」的屬性，實未盡合理，且難以解釋。

---

[43] 《漢語大辭典》，頁5264。

[44] 如認定此段出自地婆訶羅補譯《大方廣佛華嚴經入法界品》，則為西元680年始譯。縱非晉代譯本，仍然為三部《華嚴經》漢譯本中最早。

而現存《集學論》、《華嚴經》兩種梵文本中的這段相應內容亦與「無厭足」無關，且亦未提及對父母等長輩的孝道行為。「孝子」之譯是否合理，頗為可疑。若非誤譯、錯簡，那麼就是六十《華嚴》所用梵本，後半句即作「無厭足」。若然，可以合理假設，至少在現存三種漢文譯本中，六十《華嚴》使用的底本與後面二譯是有所不同的。

其實其他漢文佛典中曾經出現「孝子」之外，另一種「su-putra」的譯文，見《佛本行集經》卷 52〈54 優陀夷因緣品〉：「佛告諸比丘：我念往昔久遠之時，波羅柰國有一烏王，其烏名曰蘇弗多羅(隋言善子)，而依住彼波羅柰城，與八萬烏，和合共住。善子烏王有妻，名曰蘇弗室利(隋言善女)。」[45]文中「蘇弗多羅」應即「su-putra」之音譯，隋代時的名義已經解為「善子」，[46]先賢翻譯時並未將「su-putra」翻成「孝子」，可為「su-putra」非必然譯為孝子之輔證。也可確定梵語「su-putra」一詞，原本就與漢語的「孝」概念不見得有直接相關。[47]

（三）「善知識～親友」

梵文 kalyāṇa mitra 為「善知識」(དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན)之意。《華嚴經》中多譯為「善知識」，而《集學論》所發諸心的最後一句卻將其漢譯為「親友」，不諳漢語佛典用語者，容易誤解為當代漢語的「親友」(親戚朋友)。實梵語「mitra」原意為「友」，如《大威德陀羅尼經》卷 3「如此處言朝廷朋友。彼處言密多羅吐犁夜」、48《翻譯名義集》卷 1「尸利密多羅。此云吉友」、[49]《般若燈論釋》卷 1「中天竺國三藏法師波羅頗蜜多羅，唐言明友」等，[50]可見「密多羅」、「蜜多羅」均為「朋友」之意。又如《續高僧傳》卷 3：「波羅頗迦羅蜜多羅，唐言作明知識。」[51]從對音可以復原此人名為 Prabhā kalyāṇa mitra，[52]而「迦羅蜜多

[45] T03, no. 190, p. 895c20-23。

[46] 文中相對於意為「善女」的「蘇弗室利」，「su-putra」（善子）指的是男性。而「su-putra」（善子）與「kula-putra」（善男子）漢語看似構詞部件相同，實則此「善」非彼「善」。「kula-」為「族姓、種性」(rigs)之謂，即「豪族、良好種姓」，非與「su-=善、好、妙」等同。但是從「su-putra」（善子）與「善女」的對應，以及「kula-putra」與「善男子」之對應可知，「putra」也不一定是「兒子」的對譯。應注意的是，在梵語中「putra」甚至有時候可以指女性。參考Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, pp. 633-634.

[47] 與「孝」類似的情形，也出現在漢譯佛典中的「智」或「慧」，其實「無非是『般若』(巴“paññā”、梵“prajñā”)和『闍那』(巴“ñāṇaṃ”、梵“jñaṇaṃ”)，但古代漢譯契經該套句所謂『智者』等卻與『般若』、闍那」甚至一般所謂『智慧』了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士(“puriso”)。該二修飾語，詞義的共同點在於『知識豐富』、『頗有學問』。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。」參見高明道，〈「智者」未必有智慧 —— 談談「以譬喻得解」〉，《法光》304(2015)。

[48] T21, no. 1341, p. 767a3-4。

[49] T54, no. 2131, p. 1069a3。

[50] T30, no. 1566, p. 51a9-10。

[51] T50, no. 2060, p. 439c26。

羅」(kalyāṇa mitra)對譯「知識」，此處的「知識」，即「（善）知識」之謂，指的是人，而非今語「知識/knowledge」。

「kalyāṇa」意為「善巧、勝善、妙善」(དགེ་བ)，「kalyāṇa mitra」亦即「好的、善良的朋友」之意，故有些經典（如本文引用的《集學論》段落）名之為「親友（親善的朋友）」。「kalyāṇa mitra」在佛經中實際應用時，還有另一個特殊的意思，如《三曼陀跋陀羅菩薩經》〈2 悔過品〉「若有菩薩迦羅蜜，不能得與共會，而不能得聞經法」，[53]「菩薩迦羅蜜」係擔任會中指導佛法者的角色。又如後漢支婁迦讖譯《佛說伅真陀羅所問如來三昧經》卷 2「諸音復問：『云何當親近於迦羅蜜（漢云善友）？云何離於惡師？云何而等住？云何而捨？』菩薩報言：『其教導菩薩道，是則為迦羅蜜；令離菩薩心，是則為惡師。』。」[54]「迦羅蜜（漢云善友）」應該就是「kalyāṇa（迦羅） mitra（蜜）」的省音音譯（類似 acronym）。依照文脈，「kalyāṇa mitra」是與「惡師」相反的角色，所以除了作為一同修行的「道友、道侶」，也是「教導菩薩道」的一種導師。

從上引文中的定義來看，所謂的「親友＝kalyāṇa mitra」是聚會中教授菩薩道的師長，或者共同切磋知識的同學、道友。故 kalyāṇa mitra 應該是名副其實的「亦師、亦友」。

（四）mukha～ཁ～臉面

《華嚴經》和《集學論》之梵文本中，「suputra」要「看」的都是善知識的「mukha」。梵語「mukha」基本意義為「面容、臉、口、嘴、（法）門」，[55]雖然字義看起來單純，意義互斥的義項卻不少，解讀時究竟要選擇其中何種意思，為梵語翻譯中一大難題。

如《梵語千字文》有「𑖨𑖼𑖪(mu kha) 目佉：面」，[56]不僅清楚直接地以悉曇體寫出梵語「mukha」，並且註明其音譯為「目佉」，更隨後對譯為「面」。又見《賢愚經》卷 11〈46 檀膩羈品〉「佛告阿難：『乃往過去阿僧祇劫，有大國王，名阿波羅提目佉，晉言「端正」』」，[57]「阿波羅提目佉」應即「aprati(ma) mukha」之對音，「aprati(ma)」為「妙、無與倫比」之意，這裡的「目佉」(mukha)指的是「臉、面容」，「妙—面」即「端正、美麗」之意。

---

[52] 梵語prabhā意為「光明」，可對應「明知識」之「明」，應即「波羅頗」之原語。
[53] T14, no. 483, p. 667a25-26。
[54] T15, no. 624, p. 360a13-17。
[55] Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, pp. 819-820.
[56] T54, no. 2133B, p. 1213b10。
[57] T04, no. 202, p. 428b3-5。

《菩提行經》(Bodhicaryâvatāra)有一句「mukhapūraṃ na bhuñjīta」[58]（筆者譯為「進食別塞滿口」，古譯則為「喫食勿滿口」[59]），這句中的「mukha」一定是「口」，畢竟正常情況下吃東西(bhuñjīta)時不會「塞滿」(*pūra*)「臉」上，且此句更與「法門」無關。

再看《放光般若經》卷 4〈陀鄰尼品〉「何等為『陀隣尼目佉』？與字等、與言等，字所入門。」，[60]「陀隣尼」即「陀羅尼」(dhāraṇī)的不同音譯，[61]此處「目佉」為「法門」之稱，與「臉」、「口」無關。「目佉＝mukha」或即「(dharma)naya-mukha」（法門）之簡稱。[62]

上述三則，尚屬比較典型且且容易依據上下文脈揣摩其意義的例子。而「如孝子心」一句，在《華嚴經》與《集學論》中，藏漢文本大多譯為「རྣ」（臉）與「顏（色）」，綜合前文對「suputra/孝子」的討論，藏漢文譯者多半認為一個「好孩子」應該要「看人臉（色）」，亦即將「mukha」譯為「臉、面」。

應思考的是，既然這個字的「門、面、口」等諸異義語完全同形，現在的諸漢譯文中又有幾個語詞有些模稜兩可的地方，萬一「mukha」這個字根本不應作「面」解時，該怎麼辦？作為研究者，不能完全否定這種可能性。

事實上在《華嚴經》之中，「mukha/目佉」的解釋已經是個大問題。例如六十《華嚴》卷 2〈世間淨眼品〉「世尊知諸菩薩心之所念，即於面門及一一齒間，各放佛世界塵數光明」、[63]八十《華嚴》卷 6〈如來現相品〉「爾時，世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明」，[64]皆有「面門」一語，罕見作為一個固定的用語出現於歷代漢語文獻之中，不明其意。這兩段話相對應的梵本已佚，依照法藏《華嚴經探玄記》卷 3 有言：

「面門」者諸德有三釋，一云是「口」，一云是「面」之正容，[65]非別口也，

---

[58] Минаев, Иван Павлович. "Спасеніе по Ученію Позднѣйшихъ Буддистовъ." *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества.* Томъ IV. (С.-Петербургъ.: Типографія Императорской Академіи Наукъ., 1890). p. 176.

[59] T32, no. 1662, p. 547a11。

[60] T08, no. 221, p. 26b13-14。

[61] 辛嶋静志，《道行般若經詞典(*A Glossary of Lokaksema's Translation of the Astasahasrika Prajnaparamita*)》。（東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2010），頁488。

[62] 佛教混合梵語中亦有dharmamukha, dharmālokamukha。然而單獨「mukha」也可作為「（法）門」解，例如「samādhi-mukha」，所以也不一定是其他比「mukha」更長，語意為「法門」的各種語詞的簡稱。見Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. (New Haven: Yale University, 1953), p.433.

[63] T09, no. 278, p. 405b25-26。

[64] T10, no. 279, p. 26b29-c1。

[65] 「正容」指「端莊嚴肅的容顏儀態」，見《漢語大詞典》頁6775。

> 光統師云「鼻下口上中間」是也，准下施鼻文亦如所說。今釋依梵語稱「面」及「口」并「門」，悉名「目佉」，是故翻此「目佉」為「面門」也。故知此中通舉其事，「口」者為表教道遐被也，「面」者正對向機也，「門」者開法攝生也，「齒」者勝用也，謂思咀法味故，治碎惑障故。以緣起具德相差別故，云一一各放塵數光也。[66]

澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 23 亦語：

> 「面門」即「口」者，以昔有解云：「面門」即「面」之正容，非其「口」也，又云鼻下口上。以梵音呼「面」及「口」并「門」，並云「目佉」。是故譯者、解人，取文非一。今以「眾齒之間」，則「口」為定解。表四十問者，有四十齒故，教道遐舒，即教智光，故口生真子，唯取「口」義故。法華云：「從佛口生從法化生，得佛法分」，故下出現加於普賢光明，入口咀法味，下約齒明義，言總處者，口為說法處，一切法門總從此演故。[67]

法藏是來自康國的粟特人，後裔曾經協助于闐沙門實叉難陀翻譯八十《華嚴》，曾親見梵本並據以作注。據其所述，《華嚴經》中「面門」即「mukha」之譯語無誤。而此處所謂「面門」之所成立，係因前人解釋紛紜，「一云是『口』」（有人說就是口），「一云是『面』之正容」（有人說是臉的端莊相），「鼻下口上中間是也」（還有人說是「人中」一帶），莫衷一是，無從判斷。又因「梵語稱『面』及『口』并『門』，悉名『目佉』，是故翻此『目佉』為『面門』也」。

簡言之，法藏認為就連古德的註釋，還有解讀和翻譯的前人，常常也無法確定《華嚴經》梵本中多處的「mukha」究為何意，又因梵語「mukha」同時具有「面」、「門」、「口」三義，所以折衷取其中「面」、「門」二字，合成「面門」！澄觀也採納與法藏相同的意見。可以確定，《華嚴經》中「面門」二字，並非能從字面得出語意的漢語語句，而是源自梵語，由漢譯者合成、發明的新造語。因 mukha 具有這種歧義性，譯者面對梵本，有時甚難抉擇。其他佛典中將「mukha」單譯為「面」、「口」、「門」者，其實也不見得原意一定是「面」、「口」或「門」。

西夏文《華嚴經》中，也有逐字直譯漢語「面門」的例子：

---

66 T35, no. 1733, p. 151b21-29。
67 T36, no. 1736, p. 180b18-26。

殰	羑	豛	豽	豲	詫	豭
tśhji²	rjar²	njijr²	ɣa¹	·ji¹	śjwi¹	źjạ¹
立便[68]		面	門	眾	齒	間

即於面門眾齒之間，

豺	隕	豮	豨	豯	豰	豬	豲[69]
tha¹	lhjij²	zjiɨr¹	lhji²	ŋewr²	bji¹	swew¹	wjạ²
佛	國	稀、微	塵	數	光	明	放

放佛剎微塵數光明。

此處的「豛」是「臉、面部」的意思，「豽」為「門戶」，基本上與漢語用法接近，例如「豛豽」似乎也是漢語「法門」二字的直譯。[70]西夏譯者似乎對八十《華嚴》中漢語的「面門」沒有意見，或者可能在翻譯當下沒有完全弄懂這個字的意義是什麼，以致於沒有以西夏語意譯為「口」。由此可見漢譯佛典此種語詞，未諳或未見梵本的讀者容易望文生義，徒增理解之不易。[71]

筆者認為，於《華嚴經》「即於面門(mukha)及一一齒間」、「即於面門(mukha)眾齒之間」兩句中，既然「面門」之後立刻緊接與「齒」有關的說明，其實這兩句中之「mukha」最可能的解釋既不是「面」也不是「門」，而是「面/門」二字中所不包含的「口」。[72]但漢語譯者仍然為了保存「mukha」的可能解釋空間，寧願新造並採用「面門」一語，是特意保留爭議，提示後人此處為問題所在的方法之一。雖然這麼做，也同時增加了後人讀經時可能產生的無窮誤會。[73]

---

[68] 《掌中珠》306。

[69] 圖版見西田龍雄，《西夏文華嚴經》2。（京都：京都大學文學部，1976），頁184。西夏語為筆者對譯與解讀。

[70] 《掌中珠》365。

[71] 西夏譯者對漢文佛典，不一定照單全收，逐字對譯。當逐字對譯時，有其貼近漢語原文的考量，或表示有借入漢語借詞的需要。就整體譯文的語法而言，無論如何翻譯都需要讓西夏讀者能夠讀懂，故依然保存相當程度的西夏語法線索，不宜貿然視為漢語文本的機械轉譯。但在西夏文《華嚴經》中，確實有不少語詞，西夏譯者並未直譯漢語，而是改用西夏語能理解的說法譯之。例如「承順顏色」被譯為「順父母」，見吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」〉，《2018 第七屆華嚴專宗國際學術研討會論文集》，（臺北：華嚴蓮社，2019）頁D3-11。

[72] 解說佛典漢語，部分外來名相宜參酌梵藏文本而論，不應望文生義，逕將「面門」解為「面部之門」，進而解為「口」。此種方法易遷就漢語音義而曲解之，事實上「面門」做「面部」或其他解者，亦不乏其例。

[73] 此種現象，許理和已經舉出，稱之為「Double translation」。在漢文佛典中案例還有不少，例如法護結合梵語「samaya」的兩個意項「條約」與「時間」，將「samaya」譯為「約時」，見釋繼穩，〈《特心經》特殊用詞與譯經風格分析〉，《中華佛學研究》10(2006)，頁1-42。此案例及文獻感謝堅融法師提示。對於包容某一語詞的多種義項，重新構詞形成「雙重翻譯」的現象，前人往往善解古代譯師的作法，認為譯者有特殊寓意。但就實務而言，「雙重翻譯」的結果，若單看漢譯文字，不僅無

既然此語在唐代譯經同時已經如此難以遽斷，不時令人迷惑，那麼應該留意「mukha」有「臉、面」以外其他解釋的可能性。梵語中 mukha 意義已經複雜，如果考慮到佛教混合梵語的用法，那麼還有「方向」、「入門路引」、「法教」等多種意義。[74]若據此將原經文譯為「猶如好孩子看著善知識的方向、教法」，於意義亦頗為合理，不一定要堅持「孝子承順顏色」之說。

（五）承順顏色～承事供養順顏色～無厭足

問題最大的莫過於對應於漢語「承順顏色～承事供養順顏色～無厭足」的「mukhodīkṣaṇatayā」或「mukhavīkṣaṇatayā」這一節。根據連音法則，可以分段解析為：《華嚴經》的 mukha udīkṣaṇatayā 或《集學論》的 mukha vīkṣaṇatayā。

「mukha」已於前一段詳述，而後方的「vīkṣaṇatayā ~ udīkṣaṇatayā」是作用於「mukha」之上的動詞。「vīkṣaṇa」、「udīkṣaṇa」同屬動詞詞根√*īkṣ*，都與眼睛「觀看」的動作有關。前綴 vi-有分離、區別等意義，「vīkṣaṇa」為「看、顧（視）、調查」等義。[75]前綴 ud-是向上、越過之意，「udīkṣaṇa」自然解為「瞥見、仰望、往上看、尋找」。[76]

《華嚴經》此處原本究竟是 mukha udīkṣ-還是 mukha vīkṣ-？又這個差異是怎麼造成的呢？筆者認為，觀察梵文寫本的字體可以獲得一些線索：從現藏英國劍橋大學圖書館，最古老的唯一《集學論》梵文寫本 MS Add.1478 來看，這是一個以孟加拉書體(Bengali)撰寫的尼泊爾貝葉經，而「如孝子心」一句的相應圖版參見下圖：[77]

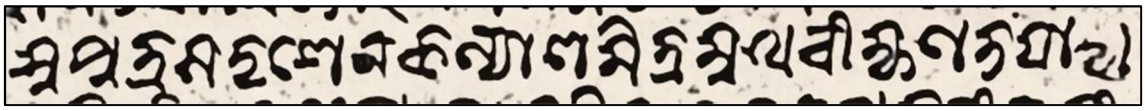


圖 1 《集學論》梵文寫本 MS Add.1478 中的「如孝子心」一句

圖中文字轉寫如下：

法輕易理解，漢地讀者也多半缺乏將譯文與梵藏原文對勘的能力或條件，只能被動接受並企圖「格物致知」這些難解的漢文新造語。對於譯者，這樣的現象可能反映了翻譯當下的躊躇，以及對原文真意的難以確認，思欲求全。以「雙重翻譯」法混合翻譯之，可能是一種無奈的權宜之計，不一定真的是有所為而為。從結果論，佛典譯文多半沒有附上來自譯者的註釋，在「音義」類著作中也無法深入處理，有時反而增加了日後誤解或附會的可能。今日學者有更好的條件，有機會得以重新檢查梵藏文本，宜正視此種現象，盡量設法還原其本真，提出可能的解釋，俾使讀經者有所適從。

[74] 見Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II., p.433.

[75] Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 1004.

[76] Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 186.

[77] 出自劍橋大學圖書館(Wright Collection. Cambridge University Library)藏梵文寫本MS Add.1478, 23b. 關於此寫本詳情可參考Bendall, Cecil, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. (Cambridge: At the University Press, 1883),pp. 106-109.

सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखवीक्षणतया （孟加拉鉛字書體）

सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखवी(2)क्षणतया[78] （刊本中的天城體）

suputrasadṛśena kalyāṇamitramukhavīkṣaṇatayā （IAST 轉寫）

與《華嚴經》的 suputrasadṛśena kalyāṇamitramukhodīkṣaṇatayā 相比較：

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणः तया[79] （Suzuki 刊本中的天城體）

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया[80] （Vaidya 刊本中的天城體）

筆者將其轉換為孟加拉體，方便對照：सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया

兩者從 Brahmi 文字系統的角度，僅相差「a/v～o/d」兩個符號。部分 Brahmi 系統之文字的「v」和「d」十分相像，其他字體差異則較大。例子見表 1 所示：

表 1 部分 Brahmi 文字 va 與 da 字形比較表

IAST 轉寫	孟加拉	天城	悉曇	Tamil	Gujarati	Telugu	Malayalam
va	ব	व	व	வ	વ	వ	വ
da	দ	द	द	த	દ	ద	ദ

從上表可知，如孟加拉體、天城體、悉曇體、Telugu 體等四種例子所示，「v」和「d」筆畫僅有些微差距，很可能在書寫傳抄的過程中出現訛誤，從其中一方寫成另外一個字，進而產生了這種不同寫本中「v/d」交替的現象。《華嚴經》原始寫本究竟

[78] Bendall, Cecil, *Çiksāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*., p. 36.
[79] Suzuki, Daisetz Teitaro; Hokei Idzumi, *The Gandavyuha Sutra*. (Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Pub. Society, 1934), p. 464.
[80] Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*., p. 365.

是用什麼文字，已不可考，但現存梵本的這種差異，只會出現在底本是以「v」和「d」形似且筆畫接近的某種文字撰寫的寫本之上。[81]

又見表 2，若觀察「a~o」的差異，會發現有些字體差異較大，有些較小。例如天城體的 o 不僅多一豎，上方還有一個斜筆，比較複雜，而孟加拉體的 o 僅多一豎而已；至於 Telugu 體的「av~od」筆畫則形貌相當接近，讀寫或寫本有漫漶或破損時容易弄錯。從「筆畫越接近越容易誤認」此一假設，推測可能首次出現這種差異的寫本，是以一種「a~o」差異較小，或「av~od」筆畫接近的文字所撰寫的。

表 2 部分 Brahmi 文字 mukhavīkṣaṇatayā ~ mukhodīkṣaṇatayā 字形比較表

IAST 轉寫	孟加拉體	天城體	Telugu 體
mukhavīkṣaṇatayā	মুখবীক্ষণতযা	मुखवीक्षणतया	ముఖవీక్షణతయా
mukhodīkṣaṇatayā	মুখোদীক্ষণতযা	मुखोदीक्षणतया	ముఖోదీక్షణతయా

又這兩個動詞的意義上有什麼差異？就目前蒐集到的例子，udīkṣ 與 vīkṣ 兩者主要在於發語者視角或身份的不同，udīkṣ 是往上方看、往地位高者「看、瞻觀」，而 vīkṣ 是各種角度都能用的「看」。從《華嚴經》〈入法界品〉的梵本來看，兩者都有出現。從其他梵文佛典以及梵文古典（如史詩、古代詩歌）來看，也是近似的分布現象。[82]

「見善知識」是否屬於往「上方」、「地位高者」看呢？從〈入法界品〉梵本中其他作用於善知識的動詞來看，許多普通動作，不一定有加上「往上、上升」的動詞前綴，動詞本身也無特別表示敬語的意涵。又如「如孝子心」等整段各種發心文字的開頭，實叉難陀譯為「復次善男子，汝承事一切善知識」者，[83]句中動詞「承

[81] 蒙堅融法師提示，Boucher 1998文中有另外一種「雙重翻譯」的形式。由於梵本之字母在翻譯過程中有時難以辨識，或譯者手中不同的底本間有因字母形似而形成的異文，而多種異文又各有置於文脈中尚稱合理的義項，致使譯者難以抉擇，刻意保留因字母難以辨識所造成的多種義項，併陳合譯之，或創造出新名詞。見Boucher, Daniel, "Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra" *Journal of the American Oriental Society*, 118:4 (1998), pp. 471-506，特別是頁490處。筆者本文提到的例子與此有可互參之處，同是傳抄過程中因字母形近而出現的異文，可從上引論文中觀察到不同寫本中「辨識與抄寫有異」其實相當常見。不同譯者處理底本，遇到此種矛盾狀況時，也往往有不同的作法。

[82] 關於udīkṣ與vīkṣ的相關問題，由於例證甚多，所需篇幅過大，且需討論的面向亦廣，筆者將另文探討。

[83] T10, no. 279, p. 421c4.

事」二字，雖然在佛典漢文中是對上位者表示尊敬的行為動詞，[84]但在兩種梵文本中都是加上「upa-」前綴的動詞，該前綴主要是「接近、靠近」，只有「前往」之意，不是專用於地位高者的動詞。復從前文對善知識的討論，也已經整理出善知識同時具有「尊敬的師長」以及「親愛的道侶」等兩種性格，所以在梵文佛經中，至少這段文字沒有一定要用「udīkṣ」的必要，此係就文脈推演兩者合理性而言。

而漢語「承順顏色」的「承順」，在《漢語大詞典》中的定義為 1.遵奉順從、2.敬奉恭順。[85]「承」者固然有往上「上承」之意，不知是否因為漢文譯者在翻譯當時，所得梵本已經是具有往上意涵的「udīkṣ」？抑或原文只是一般的「看」，而譯語「承順」是譯者對「看善知識」的理解與修飾？（如同上一段的「承事」，尊敬之意來自漢語譯者的詮釋），目前的資料尚難以進一步說明。

《集學論》現存幾種梵文寫本，都是「vīkṣ」，而《華嚴經》〈入法界品〉的現存梵文寫本，都是「udīkṣ」，從使用兩種不同動詞的文本皆持續為人傳抄，且各自成為不同系列的文本此一現實，顯示歷代抄寫者對於這兩個動詞在語境中，某種程度上都可以接受。至少在現存寫本中未見有於抄寫之際，認為原文不合理而進行修改的現象。我想現階段只能確定此處是一個以√*īkṣ* 為詞根的動詞，配合前面的 mukha，字面意義是「看著 mukha」。而至少有八十、四十《華嚴》這兩種漢譯本提出或同意「看著 mukha」的另一種解釋與翻譯，並將其譯為「承順顏色」。[86]無論如何，「承順顏色」這種詮釋是至少經過唐代先後兩個譯場都同意的翻譯法，先不論是否貼近原文本意，至少可以反應當時譯師、譯場中的一種讀法。

至於六十《華嚴》本的「無厭足」，「厭足」意即「滿足」。[87]前文已經提到，在《華嚴經》的這段與發心有關的說明中，無論是「孝子」或「善子」，後續的「所發之心之故」都應該是「孝子」或「善子」所具備的一種特質。「無厭足」顯然不是「孝子」應為之事，但《華嚴經》中他處確實有對善知識「心無厭足」的記載，例如《Gaṇḍavyūha》梵本有：

> atha khalu sudhanaḥ śreṣṭhidārakaḥ kalyāṇamitrānuśāsanīmeghaṃ saṃpratīcchan, atṛpto jalanidhiriva mahāmeghavarṣaiḥ[88]

---

[84] 「承事」在《漢語大詞典》中為「治事、受事」之意，《漢語大詞典》，頁772。而在漢文佛經中，「承事」幾乎都是敬語動詞。如：《長阿含經》卷17「其諸弟子恭敬承事，依止同住。」(T01, no. 1, p. 113c7-8) 《佛本行集經》卷1「及聲聞眾，尊重承事，恭敬供養。」(T03, no. 190, p. 655c7-8) 八十《華嚴》卷1「皆於往昔成就大願，供養承事一切諸佛。」(T10, no. 279, p. 2c3-4)

[85] 《漢語大詞典》，頁775。

[86] 關於這些詞例的討論，我將另文深入。

[87] 《漢語大詞典》，頁942。

[88] Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*., p.105.

對應的漢譯文為：

> 六十《華嚴經》卷 48「爾時，善財童子於善知識心無厭足，猶如大海吞納眾流。」[89]
>
> 八十《華嚴經》卷 65「爾時，善財童子觀察思惟善知識教，猶如巨海受大雲雨，無有厭足。」[90]
>
> 四十《華嚴經》卷 10「爾時，善財童子隨順思惟善知識教，正念觀察，慇懃渴仰，心無厭足，猶如巨海，受大雲雨，吞納眾流。」[91]

三種漢譯本無一例外地譯為「心無厭足」、「無有厭足」，而與其對應的梵文是「a-tṛpto」，意為「不滿足」。《華嚴經》(《Gaṇḍavyūha》) 中又有另外一處梵文也有相近的用法：na tṛpyante kalyāṇamitradarśanena，[92]與其相對應的漢譯文為：

> 六十《華嚴》卷 48「於善知識，其心不退而無厭足。」[93]
>
> 八十《華嚴》卷 65「值遇善知識，恒無厭足。」[94]
>
> 四十《華嚴》卷 10「值遇善知識，心無厭足。」[95]

與「無厭足」對應的梵文是「na tṛpyante」，意思也是「不滿足」，差別只在前者「atṛpto」用否定前綴「a-」否定之，相當於英語的「un-satisfied」；而「na tṛpyante」是以否定詞「na」否定的，相當於英語的「not satisfied」，兩者使用同一個詞根√*tṛp* 的不同時貌而已，意義可能大致雷同。[96]

從《華嚴經》本身曾出現的「無厭足」的記載來看，善財童子確實有對善知識「心無厭足」的行為，也就是說「心無厭足」是一種《華嚴經》特意推廣，且

---

[89] T09, no. 278, p. 705a8-9。
[90] T10, no. 279, p. 351b8-9。
[91] T10, no. 293, p. 706b26-28。
[92] Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*., p.111.
[93] T09, no. 278, p. 706b2。
[94] T10, no. 279, pp. 352。
[95] T10, no. 293, p. 708。
[96] 與漢文佛典「無厭足」相對應的梵文原文，除了詞根√*tṛp*的形式外還有其他用法，如aparikheda、apratikūla、asaṃlekha、asaṃtuṣṭa、asecanaka、atuṣṭi等等，見朱慶之、梅維恒編，《荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》漢譯詞索引》。（成都：巴蜀書社，2004），頁311。平川彰，《佛教漢梵大辭典》。（東京：霊友会，1997），頁782。但就《華嚴經》本身而言，對善知識的「無厭足」，多與√*tṛp*有關，如atṛpta、atṛpti、atṛptitā、avitṛpta、avitṛptatā。

認為應該實行的善行。[97]六十《華嚴》譯文的「發孝子心，見善知識無厭足故」如果要成立的話，應該要符合下列幾個條件：

1. 六十《華嚴》所據梵本此處確實寫的是「無厭足」，且依據同一作品的上下文，「無厭足」可能是一個以詞根√*tṛp* 為基的動詞。[98]

2. 「無厭足」的主詞是 suputra，在《華嚴經》中「無厭足」的主詞除了善財童子之外，多半是期許「善男子」的呼告之語。所以此處的「suputra」在佛典中的位置和象徵意義更接近於「善男子」，甚至可能是修辭上用來替換「善男子」的用法。

除此之外還有另一種可能，既然六十《華嚴》亦將「suputra」翻譯為「孝子」，那麼也有可能六十《華嚴》所據梵本之下一句也是某種接近「承順顏色」的敘述，而非「無厭足」。可能是梵本在背誦或譯場讀誦時，因為「遇善知識，心無厭足」之類用語琅琅上口，進而產生錯簡，將其他段落的內容誤植於此之故。如果不是誤植，六十《華嚴》原文真的如此，那麼六十《華嚴》的版本與八十、四十兩種《華嚴經》可能本來就有所不同。[99]

（六）《華嚴經》異本的意義與價值

在多語對勘的佛典研究中，同一經典或同一語句出現不同用字的情形絕非罕見之事。這種拼寫略有差異，文意卻有天淵之別的現象不只出現在《集學論》引用的《華嚴經》〈入法界品〉而已，在《集學論》引用的《寶雲經》中也出現了引文究竟是 nītārtha（ནීතාර්ථ/了義/ངེས་དོན་དོན་）或 neyārtha（නෙයාර්ථ/不了義/ངུང་བའི་དོན་）進而產生意義完全相反的嚴重問題，是另一則不同抄本而有不同寫法，兩者拼字差異不大但意義迥異的例子。[100]要判定原文為何，非得從上下文以及其他相關資料加以比對不可。

---

[97] 如前所述，「求知無厭」與身為「孝子」與否無關。

[98] 根據Whitney，此一詞根的基礎意義為「be pleased」（高興、滿意），見Whitney, William Dwight, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. (New Haven: American Oriental Society, 1945), pp. 65-66.

[99] 筆者討論至此，深感此類討論必須繼續進行。當累積了更多例證，吾人對於古德的翻譯考慮，會有更清楚的面貌。高明道曾言：「兩種漢文《華嚴經》，由於譯者抉擇各異，撰述注釋的古德就有不同的空間可發揮。假若進一步參考《華嚴》的藏譯本，便可以發現，詮釋的領域又不一樣。」、「遠東、中亞的譯本呈現可觀的差異。《光明覺品》的原典如今不傳，無從參考，方便判斷孰是孰非。當然，即使是有印度語文的傳本，也只不過當對照用，個人的解讀或翻譯，畢竟還是脫離不了詮釋。」是進行此類研究相當扼要的結論之一。參見高明道，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光》236(2009)，頁4。

[100] 研究詳見佐々木一憲，〈Siksasamuccayaの説く凡夫の発心——『宝雲経』の引用の解釈を巡って—〉，《印度學佛教學研究》，58：2(2010)，頁985-981。

再舉出一個更為典型的例證：吾人就連佛教信仰中無比重要的菩薩之一應該漢譯為「觀世音」還是「觀自在」何者更為正確，至今猶爭執不休。而其原文究竟是什麼，仍有很大爭議。[101]玄奘在《大唐西域記》卷 3 中有段著名的解說：

> 中有阿縛盧枳低濕伐羅菩薩像（唐言「觀自在」。合字連聲，梵語如上；分文散音，即「阿縛盧枳多」譯曰「觀」，「伊濕伐羅」譯曰「自在」。舊譯為「光世音」，或云「觀世音」，或「觀世自在」，皆訛謬也。）[102]

他認為只有「觀自在」是對的，其他前人譯名都是訛謬。澄觀在《華嚴經行願品疏》[103]卷 7 也給了我們非常完整的例證與總結：

> 然「觀自在」，或云「觀世音」。梵云「婆盧枳底」，此云「觀世」。護公悞作「毗盧」，譯為「光」也。「濕伐羅」，此云「自在」；若云「攝伐多」，此云「音」也。梵本有二故，令譯者二名不同。而《法華》〈觀音品〉云：「觀其音聲皆得解脫」，即「觀世音」也。然彼經中，初語業稱名滅除七灾，二身業禮拜能滿二願，三意業存念淨除三毒，即「自在」義。[104]

追根究底，就是「觀世音/觀自在」在梵本中有不只一種版本「觀世音/觀自在」之別，可能係出自不同版本的梵本之故。如果梵文作「Avalokiteśvara」，「avalokita」為「瞻觀」，「īśvara」為「自在」，可直譯為「觀自在」。而如果梵文是「Avalokitasvara」，「avalokita」同上，「svara」為「音」，那麼就是「觀世音」了。澄觀認為《華嚴經》梵本已有不同，可能來自他對語源的判斷，也應該是當時可見的梵本確實有此種區分。[105]而玄奘堅持只有「Avalokiteśvara」（阿縛盧枳低濕伐羅）才是對的，不代表他沒有見過別的寫法，或許他曾經見過異文，但已經自行「判教」，從義理上決定了「觀自在」一名的正統性。

其實至少在唐代的長安等大都會，確實有多種內容與拼寫法不同的《華嚴經》梵本同時存在，法藏《華嚴經探玄記》卷 19 有言「『攝伐羅』此云『自在』。『攝多』此云『音』，勘梵本諸經中有作『攝多』，有『攝伐羅』，是以翻譯不同也。」[106]他

---

101 提及此事研究甚多，茲不贅引。

102 T51, no. 2087, p. 883b21-24。

103 或稱為《貞元新譯華嚴經疏》。

104 CBETA, X05, no. 227, p. 136a10-16 // Z 1:7, p. 323c10-16 // R7, p. 646a10-16。

105 他的著作中經常參照法藏的《華嚴經探玄記》，此段也有化裁、引用法藏故文的痕跡。而法藏曾多次說明其所親見的《華嚴經》梵文異本，內容有所不同。見下一段引文，以及本文結論最後的引文。

106 T35, no. 1733, p. 471c10-11。

明確寫出「勘梵本諸經」，且說明諸經之間內容有所不同，是故翻譯有出入。譯名不同，不一定是譯者弄錯，不能忽略底本已經有差異的可能。

值得深思的是，竺法護（即澄觀上引文中所謂「護公」）在《正法華經》等經中譯為「光世音」，並非僅此一見的孤例。竺法護所譯多種佛經中都曾經出現此譯，難道他翻譯每一種經典時通通都「『誤作』光世音」？如果不同佛典中拼寫法不同，難道他還能堅持「光世音」的譯法？又「光世音」並非竺法護首創之譯名，早在後漢安世高《佛說自誓三昧經》已經有「光世音」[107]，前涼支施崙《佛說須賴經》[108]也有「光世音王」，表示並非只有竺法護一個人認同「光世音」這種翻法，「光世音」三字是竺法護個人誤解、誤讀的可能性也因此降低了。綜合以上討論，很可能古德翻譯「觀世音/觀自在」時參照的梵文底本，還有在「Avalokiteśvara」和「Avalokitasvara」之外的其他可能。就連如此重要的菩薩之名，都能出現異寫，其他語句在不同版本間有所出入，也是古代文獻可以想見的常態。

（七）藏文譯者與譯本

前文經過反覆論證，從各種不同語言、不同出處譯文之間的對照，得出了《華嚴經》梵文本可能有不只一種版本的種種線索，本段筆者繼續從《華嚴經》藏譯本的角度，提出更多證據。

根據藏文大藏經，《集學論》的翻譯者為 Jinamitra, Dānaśīla, Ye-shes-sde，[109]而《華嚴經》的翻譯者為 Jinamitra, Surendrabodhi, Ye-shes-sde。[110]兩者之間有 Jinamitra 和 Ye shes sde 兩位譯者重疊。原來這兩部經典，竟然是生存在九世紀初年的同一批譯者所譯，這個現象對瞭解這兩部經典的底本有極為重要的意義。

從「如孝子心」前後兩者可勘同的語句來看，確實在這些同樣來自《華嚴經》的句子上使用完全相同的譯語。既然兩部經典是同一批譯者所譯，如果他們所根據的《集學論》中，所引用《華嚴經》的梵文，與他們手上的《華嚴經》的梵本是相同的，那麼肯定會用相同的譯語去翻譯。反之亦然，如果他們的《集學論》中，所引用《華嚴經》的梵文，與他們手上的《華嚴經》的梵本是不同的，才有可能獨立依據「《集學論》中所引用《華嚴經》的梵文」去翻譯這段來自《華嚴經》的引文。

---

107 T15, no. 622, p. 344a4。

108 T12, no. 329, p. 63a12。

109 東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》。（東京：東北帝國大学法文学部，1934），頁594。西藏大藏經研究會編輯，《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引》。（東京：財團法人鈴木學術財團，1962），頁652。

110 東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》，頁11。Hackett, Paul G, *A Catalogue of the Comparative Kangyur (Bkaʾ ʾgyur Dpe Bsdur Ma)* (New York: American Institute of Buddhist Studies, 2012), p. 18; 西藏大藏經研究會編輯，《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引 》，頁107。

而從目前的《集學論》藏文本中的這整段發心敘述來看，固然有幾句與《華嚴經》的藏文本相近，但也有多句差異甚大，《集學論》、《華嚴經》兩者發心的數量也相差甚多。如果兩個文本各自的底本之間只有些微小出入，在翻譯時譯者可以加以調整彌合。但以現存的，確定翻譯者有重疊的《華嚴經》與《集學論》彼此對勘，《集學論》所引用的《華嚴經》經文，明顯不是出自現行的《華嚴經》。顯示兩者所據本來就有差異，不是從內容相同或甚為相近的梵本所譯出來的。

這也可以解釋為什麼「如孝子心」這段話，兩種藏譯本之間最大的差異是《集學論》相較於《華嚴經》，《集學論》將第二句的列舉助詞「དང」改成一段更長的敘述「ཀྱེས་དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」這個奇怪的現象。藏譯本的寫法和梵文底本不同，梵文的每一句都有不厭其煩的「kalyāṇamitra」（善知識），而藏文則不相同，為簡省篇幅，僅將「對善知識發心」之語，放在整個發心列表的最後一句。《集學論》的最後一句是「如孝子心」，所以將「ཀྱེས་དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་པར་བྱའོ」放在「如孝子心」其後即可，而《華嚴經》在「如孝子心」這句之後，還多了一句「應發如王子心，遵行教命故」，故將對善知識發心的總結語「ཀྱེས་དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་པར་བྱའོ」放在最後的「如王子心」之後，成為「ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོའི་བཀའ་ལས་མི་འགལ་བར་བྱ་བས་རྒྱལ་པོ་གཞོན་ནུ་ལྟ་བུའི་སེམས་ཀྱེས་དག་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་པར་བྱའོ」。從以上現象也可以清楚指向《集學論》在翻譯成藏文的當下，發心的種類與內容都已經不同於《華嚴經》，顯示兩者引文的《華嚴經》梵本分屬不同版本。

綜合以上討論，《華嚴經》的這段話，依照目前可見的梵藏文資料推測，原本可能有至少兩種以上的版本。雖從現存梵藏文本反應出來的古代梵本，其內容與細節方面仍然有可考可疑處，現存的三種漢譯仍然有其卓越之處與重要歷史價值。至於漢譯本的語義及其詮釋的大方向，此後還應蒐羅更多經論，再行深入討論。[111]

五、結論

本文從「如孝子心」的梵藏漢文本，以及相關的上下文進行分析，筆者提出了一系列假設，也進一步解釋了以下幾點發現：

1.《集學論》梵文本所引用的《Gaṇḍavyūha》，和現存的《華嚴經》梵本可能分屬兩種不同的版本。

[111] 和本文研究對象可以對照的問題之一，是《華嚴經》〈離世間品〉中的「十種行」。可參考高明道，〈試論《八十華嚴・離世間品》「十種行」節晚期版本與當今釋譯問題〉，《法光》283(2013)，頁2 - 3。該文詳細討論了近人翻譯與說法時曲解原文以及忽略文脈的現象，並且討論八十華嚴中常見的「補音節湊足字數」和缺漏問題。

2.《集學論》梵文本引用的九種發心與現存《華嚴經》梵本、《華嚴經》藏文本有相當大的出入，和《華嚴經》漢文諸譯本也無法輕易勘同，《集學論》中引用的梵文《華嚴經》，與現存漢、藏文的《華嚴經》有相當程度的不同，《集學論》引文可能並非僅是《華嚴經》的摘要。

3. 六十《華嚴》譯文，「發孝子心」所行之作為「見善知識無厭足故」，兩者缺乏邏輯連繫。而現存《集學論》、《華嚴經》兩種梵文本之內容亦與「無厭足」無關，「孝子」之譯頗為可疑。可能六十《華嚴》所用梵本，後半句即作「無厭足」。或者「無厭足」來自錯簡。現存三種漢文譯本中，六十《華嚴》使用的底本與後面八十、四十《華嚴》二譯是有明顯不同的。

4. 吐蕃譯者未將「su-putra」譯為「孝子」。「su-putra」在其他漢文經典中也有不譯為「孝子」的例證。

5.「mukha」在唐代譯經時已經難以判斷其意，應該留意有「臉」或「面」或「口」，甚至其他解釋的可能性。

6. 《華嚴經》和《集學論》這段引文在現存梵本中出現之差異，只會出現在底本是「v」和「d」形似且筆畫接近某種文字的寫本之上。推測可能首次出現這種差異的寫本，是以一種「a~o」差異較小，或「av~od」筆畫接近的文字所撰寫的。

7. 既然六十《華嚴》亦將「suputra」翻譯為「孝子」，那麼也有可能六十《華嚴》所據梵本之下一句也是「承順顏色」，而非「無厭足」。可能是梵本在背誦或譯場讀誦時，因為「遇善知識，心無厭足」之類用語琅琅上口，進而產生錯簡，將其他段落的內容誤植於此之故。

8. 藏文本《華嚴經》與《集學論》確定翻譯者有重疊，將兩者彼此對勘，《集學論》所引用的《華嚴經》經文，明顯不是出自現行的《華嚴經》。顯示兩者所據本來就有差異，不是從相同的梵本所譯出來的。

綜合以上討論，《華嚴經》的這段話，依照目前可見的梵藏文資料推測，原本可能有至少兩種以上的版本。從《集學論》引用的其他《華嚴經》段落，也可以證實與現存《華嚴經》有相當多出入，並非將其簡單歸咎於寂天「摘譯自《華嚴經》」就可以解釋的。

《集學論》固然保存重要佛典佚文，現存版本過少也是研究上有相當困難的原因之一。若將《集學論》所引用的其他經典與本文的發現加以比較，[112]此種比

[112] 例如前文四（五）引用的《集學論》中引用《寶雲經》之研究，或見淺野守信，〈Siksasamuccaya

較研究仍然大有可為。從目前已知的現象來看，暫時無法畫出版本流變的樹狀演變圖。亦不能依照翻譯時間的早晚，或者寫本的年代去解釋所載文本的先後。藏譯本和不同漢譯本所根據的底本，其撰寫年代並不清楚，只能從內容詳略，以及之間的差異來判斷可能的源流。這是筆者接下來要處理的課題。

本文引證和質疑的文本都是古代梵語文或漢藏語譯文，必須說明的是，古譯文不一定正確，也不一定更為優越，本文的各種討論，仍然是立基於同類語彙、同類句型，以及上下文關連、邏輯推理等因進行判斷，考慮目標語的合理性。每一個字都有其他解釋的可能，無須拘泥於既有的譯本或翻譯。

法藏在《華嚴經探玄記》中，對其所見《華嚴經》的品目與狀態，有以下記載：

> 近於神都共于闐三藏翻《華嚴》〈修慈分〉一卷、〈不思議境界分〉一卷、〈金剛鬘分〉十卷，此分翻未成，三藏亡歿。今現於神都更得于闐國所進《華嚴》五萬頌本，并三藏至神都現翻譯。其慈恩寺梵本與舊漢本竝同無異，新來梵本品會及文句有少不同，明此大經數本故也。此竝大經支流，隨器分流。[113]

文中明確提到賢首大師曾經親見《華嚴》大經的多種不同版本，且不同版本間內容有所不同，可以作為本文假設的重要輔證。從四十《華嚴》較之前譯，偈頌、內文之內容大幅增加可知，若非譯者自行摻入，般若所據梵本，其與前本差異已遠超法藏所見的「有少不同」了。本研究的目的，是希望研究現存梵、藏、漢文本，透過古代書手和譯者的眼睛，透過他們的抄寫與翻譯，去觀察和推測那些今日早已不可得見的古代寫經，揣摩其篇幅與內容到底是什麼樣子。筆者今後將繼續深入經藏，探究其中玄奧。

參考文獻

劍橋大學圖書館(Wright Collection. Cambridge University Library)藏梵文寫本 MS Add.1478.

德格版甘珠爾 0044《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》。

德格版丹珠爾 3940《བསྟན་པ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ》。

北京版甘珠爾 0761《སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》。

北京版丹珠爾 5336《བསྟན་པ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ》。

における Ratnameghasutra の引用〉，《印度學佛教學研究》，40：1(1991)，頁400-396。

[113] T35, no. 1733, p. 123a5-12。

《番漢合時掌中珠》甲種本。見俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社编，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 10》。（上海市：上海古籍出版社，1996），頁 1-19。

德格版丹珠爾（日本高野山大學藏本）。

Bendall, Cecil, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. (Cambridge: At the University Press, 1883).

Bendall, Cecil, *Çiksāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. (St. Pétersbourg: Academic Impêriale des Sciences, 1897-1902), p. 36.

Boucher, Daniel, "Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra" *Journal of the American Oriental Society*, 118:4 (1998), pp. 471-506.

Clawiter, Walter, Lore Sander, Ernst Waldschmidt, Heinz Bechert, Klaus Wille, and Turfan-Expeditionen Preussische, *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*. (Wiesbaden: F. Steiner, 1965).

Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. (New Haven: Yale University, 1953).

Hackett, Paul G, *A Catalogue of the Comparative Kangyur (Bka' 'gyur Dpe Bsdur Ma)* (New York: American Institute of Buddhist Studies, 2012).

Lévi, Sylvain, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra : Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule : Selon le Systéme Yogācāra.*Tome.1 (Paris: Librairie Honoré Champion, 1907).

Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899).

Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. (Bern;Stuttgart: Francke, 1989).

Sander, Lore, *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. (Wiesbaden: Steiner, 1968).

Stchoupak, Nadine, L. Nitti, and Louis Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*. (Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient : J. Maisonneuve Successeur, 1987).

Suzuki, Daisetz Teitaro; Hokei Idzumi, *The Gandavyuha Sutra*. (Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Pub. Society, 1934).

Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960).

von Böhtlingk, Otto; Rudolph Rothn, *Sanskrit-Wörterbuch*.vol. 7 (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855).

Whitney, William Dwight, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. (New Haven: American Oriental Society, 1945).

Минаев, Иван Павлович. "Спасеніе по Ученію Позднѣйшихъ Буддистовъ." *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества.* Томъ IV. (С.-Петербургъ.: Типографія Императорской Академіи Наукъ., 1890).

大正大学綜合佛教研究所,《梵藏漢対照『維摩經』Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations》。(東京：大正大学出版会，2004)。

山田龍城著,《梵語佛典の諸文献 ： 大乘佛教成立論序說. 資料篇》。(京都：平樂寺書店，1959)。

中村元,《広說佛教語大辞典》。(東京：東京書籍，2001)。

平川彰,《佛教漢梵大辭典》。(東京：靈友会，1997)。

朱慶之、梅維恆編,《荻原雲來〈漢譯對照梵和大辭典〉漢譯詞索引》。(成都：巴蜀書社，2004)。

西田龍雄,《西夏文華嚴經》2。(京都：京都大學文學部，1976)。

西藏大藏經研究會編輯,《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引》。(東京：財團法人鈴木學術財團，1962)。

佐々木一憲,〈Siksasamuccaya の梵文写本について--成立と伝承において果たした学匠ヴィブーティチャンドラの役割〉,《印度学仏教学研究》,55：2(2007)，頁 937-933。

佐々木一憲,〈Siksasamuccaya の説く凡夫の発心——『宝雲経』の引用の解釈を巡って——〉,《印度學佛教學研究》，58：2(2010)，頁 985-981。

吳國聖,〈西夏文華嚴經中的「孝」〉,《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2018 下冊》,(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019)。頁 327-353。

吳國聖,〈胡語文獻中的華嚴歷史(一)總論,梵、藏文篇〉,《萬行雜誌》361(2018-9)：22-25。

吳國聖,〈胡語文獻中的華嚴歷史(二)西夏、回鶻文篇〉,《萬行雜誌》363(2018-11)：12-16。

吳國聖,〈胡語文獻中的華嚴歷史（三）粟特、滿、蒙文篇〉,《萬行雜誌》364(2018-12)：11-15。

吳國聖,〈華嚴經典中的「牛頭」：以于闐、漢、藏、滿、蒙文佛經譯本為主的討論〉,陳一標教授主編,《國際青年華嚴學者論壇論文合集. 2015-2017》,(臺北：華嚴蓮社，2018)。頁 O21-O24。

辛嶋静志，《道行般若經詞典 （*A Glossary of Lokaksema's Translation of the Astasahasrika Prajnaparamita*）》。（東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2010）。

東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》。（東京：東北帝國大学法文学部，1934）。

浅野守信，〈『大乗修行菩薩行門諸経要集』について〉，《印度學佛教學研究》，47：1(1998)，頁 329-325。

浅野守信，〈Siksasamuccaya における Ratnameghasutra の引用〉，《印度學佛教學研究》，40：1(1991)，頁 400-396。

高明道，〈「十方菩薩」還是「明度校計」？——初期漢譯佛典雜考一則〉，《法光》209(2007)。

高明道，〈「修行」的標點——釋典整理亟需準繩雜談之一〉，《法光》338(2017)，頁 2-4。

高明道，〈「智者」未必有智慧——談談「以譬喻得解」〉，《法光》304(2015)。

高明道，〈「頻申欠呿」略考〉，《中華佛學學報》6(1993)，頁 129-185。

高明道，〈「講解佛經」與「開設講壇」——古文今譯非易〉，《法光》234(2009)，頁 4。

高明道，〈一定？不同？特別？某一？——談古今的一個翻譯問題〉，《法光》235(2009)，頁 4。

高明道，〈從訶梨勒談起〉，《法光》345(2018)，頁 1。

高明道，〈淺析「種種稱讚」：以漢文佛典最早的例子為範疇〉，《法光》348(2018)，頁 2-4。

高明道，〈試論《八十華嚴・離世間品》「十種行」節晚期版本與當今釋譯問題〉，《法光》283(2013)，頁 2-3。

高明道，〈道安到底有沒有看到支謙的《維摩詰經》？——談談一些目錄研究的問題〉，《法光》287(2013)，頁 2-3。

高明道，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光》236(2009)，頁 4。

高明道，〈譯經之謎——《寶雲經》淺談之一〉，《法光》226(2008)，頁 4。

斎藤明，〈An Inquiry into the Relationship between the Siksasamuccaya and the Bodhi(Sattva)Caryavatara〉〈『学処集成』と『入菩薩(菩提)行論』の関連をめぐって)〉，《インド哲学仏教学研究》，17(2010)，頁 17-24。

望月海慧，〈インド仏教の諸論師は法華経をどのように読んだのか〉，《印度學佛教學研究》，59：3(2011)，頁 1169-1177。

荻原雲來，《漢訳対照梵和大辞典》。（東京：講談社，1986）。

鈴木伸幸，〈『学処集成』「布施波羅蜜章」における「信」の研究 : 梵蔵漢の対照と引用経典の同定を通して〉，《東洋学研究》55，(2018)，頁 350-335。

漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001）。
蜜波羅鳳洲，〈『大乘集菩薩学論』(Siksasamuccaya)の梵蔵漢和対照研究——第十一章「阿蘭若讃説」(Aranyasamvarnana)〔含梵語原文〕〉，《高野山大学論叢》，38：(2003)，頁 1-40。
釋堅融，〈漢譯佛典語詞「信解」的語義演變〉，《國立彰化師範大學文學院學報》17(2018)，頁 1-14。
釋繼穩，〈《特心經》特殊用詞與譯經風格分析〉，《中華佛學研究》10(2006)，頁 1-42。

晉唐時期漢譯華嚴經中的醫藥譬喻與療病觀

佛光大學佛教學系　助理教授
林欣儀

摘　要

在佛教與醫療的相關研究中，天台教學及智者大師對於疾病、醫療和病因論的豐富論述已受到不少學者重視，迄今也陸續有研究發表。然而，在華嚴經論方面，相關研究仍不多見。

大乘佛教諸經論在鼓吹菩薩利他精神和修行、或者提及佛菩薩對治眾生之苦所用的方法時，經常會以療病或醫藥來做為譬喻。在《華嚴經》當中也不例外。無論是東晉的六十卷、或是唐代的八十卷或四十卷本，當中都有不少提到醫藥或療病的段落。例如將佛陀譬之為醫王，將菩薩喻之如良醫。然而，除了這些普遍見於許多大乘經論的用法以外，在《華嚴經》提到療病或醫藥時，也可以看到一些比較特殊的譬喻和陳述。例如，本文指出《華嚴經》首次將醫王的譬喻從佛菩薩擴展到善知識。此外，在〈入法界品〉中可以看到經文反覆地以各式各樣、種類繁多的藥物來讚嘆菩提心的功德，如說菩提心「為良藥」、「為眼藥」、「為阿伽陀藥」、「為金藥」、「為波羅提毘叉藥」；菩提心的功效則有如「龍王藥，若有毒蟲聞其藥氣，即避遠去」，如「頻伽陀藥，能出毒刺」，如「刪陀那大藥王樹……身諸惡瘡皆得除愈」，如「藥草，名阿藍婆，若用塗體，身得柔澤」，如「翳身藥，一切眾生所不能見」等等。凡此種種藥名和藥樹，雖是用以譬喻菩提心的功德和效力，也必然預設了讀者或聽眾的背景對於這些藥物的名稱和功效其實並不陌生。

本篇論文以晉唐時期三個版本的漢譯《華嚴經》為主，探討當中關於醫藥與療病的段落，除了初步匯集相關文句段落，分梳、解析其意涵、脈絡之外，也試圖在目前關於佛教與醫療的既有研究基礎上探究，為何經文當中反覆使用這些醫藥和療病的譬喻、又提及大量的藥物、藥樹和藥神的名稱？這樣的書寫內容呈現了什麼樣印度醫學和佛教交融的環境背景？某些特定藥物、藥草、藥樹在印度醫學當中有何意涵和功效？它們能否反映華嚴經所出現的地域背景？晉唐之間的中土僧人在相關論疏中又如何討論和理解這些異域的療病譬喻和藥物？

關鍵詞：華嚴經、佛教醫療、藥物、療病觀、菩薩、善知識

一、前言：佛教與醫療

從醫藥、疾病或身心療癒等角度來探究佛教，此類課題在近十多年來逐漸受到學界的重視，相關成果也日益增加。在古代，當人們有了身心方面的疾患時，除了求助於醫者進行治療外，宗教領域常常也是人們尋求解釋和療癒身心不安或疾患的手段。佛教儘管在今日被歸類在所謂的宗教範疇，在前現代時期，佛法典籍當中對身心煩惱產生的原因、過程分析和所提出的對治手段卻不乏有與今日現代醫療可以相互印證、發明之處。在歷史上，有相當豐富的實際案例說明人們經常求助於佛教所提供的各種療癒資源，諸如藥方、符咒、菩薩信仰、儀式等，藉此處理因應人生當中面臨的各種身心不安、日常疾患和生老病死等重大的生命關卡。

不過，佛教與醫療間的關係，與其說佛法當中僅提供局部的資源以供應用，不如說兩者之間的關聯是本質性且全面的。佛陀出家的原因，根據佛典如《佛說無常經》就提到，佛陀向弟子們說，世間有三種法，「實不可愛、實不光澤、實不可念、實不稱意」，這三種法就是「老、病、死」。而佛陀之所以出世說法，其說法內容，其實都是圍繞著解決這三種法而來，因此經中說「由此三事，如來應正等覺出現於世，為諸眾生說所證法及調伏事。」[1]也因為如此，佛陀本人經常在佛典中被尊稱為大醫王，因為大醫王具有四種特質，一是「善知病」，即透徹地理解疾病本身；二是「善知病源」，清楚理解疾病的根源；三是「善知病對治」，即能巧妙地對治下藥；四是「善知病已，當來更不動發」，即在透徹了解疾病、病因和對症下藥的基礎上，使疾病根除，從此不再產生。[2]《雜阿含經》進一步說，佛陀的教法對治眾生的生、老、病、死，能夠如實知見其本質，並能提出根本對治的教法，比起世間的醫者僅是頭痛醫頭、腳痛醫腳，未能理解生、老、病、死、憂、悲、惱、苦等身心不安的根本原因，相較之下，「如來、應、等正覺為大醫王，於生根本知對治如實知，於老、病、死、憂、悲、惱、苦根本對治如實知，是故如來、應、等正覺名大醫王」。[3]

那麼，佛陀的對於生老病死的「如實知」和「對治」又是什麼？這些教法所反映關於身體的看法又是如何？從佛教與醫療的角度來看，佛經常將佛陀類比為大醫王，更勝世間良醫，而佛法的核心，亦即苦、集、滅、道等四聖諦，也可以對應到大醫王所具有的四種特質。苦諦是佛法對各種身心煩惱疾患做出診斷，指出存有背後無常的本質及其變化帶來各種苦的現象。集諦解釋造成苦的原因乃貪愛與煩惱，相當於病源的追究。滅諦則分析煩惱產生的過程，提出止息煩惱

[1] 唐・義淨譯，《佛說無常經》，T. 17，No. 801，頁 745c。
[2] 劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》T. 02，No. 99，卷 15，頁 105a-b。
[3] 劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，T. 02，No. 99，卷 15，頁 105b。

後的理想狀態。最後道諦則開出各種對治的治療方法，例如踐行八正道與三十七道品。[4]進一步來說，這些教法所反映對於身體的看法，是將身體視為由緣起而短暫由五蘊假合所成的存在，五蘊當中構成身體的基礎「色蘊」則由地、水、火、風四大基本元素集合而成。四大會不斷地因各種內外環境而隨時變動，也因此「四大不調」帶來的老病死諸苦也不可避免。[5]除此之外，佛陀又以十二緣起說詳盡地解析了從生理到心理一連串產生老病死等諸苦的過程。生命因本能對生命執取和自我中心而產生煩惱（無明），過程中六識對於接觸的外境（名色）產生各種感受（六入、觸、受）與好惡分別，進而貪愛執取並產生接下來生老病死等過程與變化（愛、取、有、生、老、死）。[6]

易言之，生命或色身的組成，由不同元素短暫聚合，其存在業已預設了變動、疾患與衰亡。在早期傳入到中土的兩部佛經《佛說五王經》和《佛醫經》表達了相同的觀念。三國時期(220-280)在江南翻譯的《佛醫經》即言：「人身中本有四病：一者、地；二者、水；三者、火；四者、風。風增，氣起；火增，熱起；水增，寒起；土增，力盛。本從是四病，起四百四病。」[7]東晉(317-420)譯出的《佛說五王經》也指出，「人生在世，常有無量眾苦切身」，眾苦之中，「何謂病苦？人有四大，和合而成其身—何謂四大？地大、水大、火大、風大——一大不調，百一病生，四大不調，四百四病同時俱作。地大不調，舉身沈重；水大不調，舉身膖腫；火大不調，舉身蒸熱；風大不調，舉身掘強，百節苦痛，猶被杖楚。」[8]

而這樣的變化，即使是大修行者亦無法豁免。在《大智度論》這部奠定大乘中觀思想的論典也可以看到當中對佛教上述基本思想的繼承。該論中提到，「聖人實知身為苦本，無不病時。何以故？是四大合而為身，地、水、火、風性不相宜。……人身亦如是，常病常治，治故得活，不治則死。以是故，不得問『無惱無病』。」[9]易言之，色身由四大構成，四大元素各具其性，隨時在內外變動中求取平衡。可以說，所謂的健康，只能是一種動態的平衡，平衡隨時可能失去，因此「無不病時」，疾患由之而生，所以即使大修行者如佛陀，弟子們也不會以不可能達成的狀態「無惱無病」來向他問訊。

如果進一步檢視《佛醫經》的內容，可以發現當中有許多相當於今日所說的養生保健或醫療內容。經文先以四大之說來表述其身體觀，接著縷敘不同時節與

---

4 川田洋一，許洋主譯，《佛法與醫學》（台北：東大圖書公司，2002，日文版 1975 初版），頁 3-5。
5 川田洋一，《佛法與醫學》，頁 5-14。另可參陳明，《中古醫療與外來文化》（北京：北京大學出版社，2013），頁 6-14。
6 川田洋一，《佛法與醫學》，頁 14-22。
7 吳・天竺沙門竺律炎共支越譯，《佛醫經》，T.17，No. 0793，頁 737a25-26。
8 失譯人名今附東晉錄，《佛說五王經》，T. 14，No. 523，頁 796b。
9 姚秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，T. 25，No. 1509，卷十，頁 131b11-131b16。

氣候下對人身內四大的消長變化及其對健康的影響，進而提出關於飲食、睡眠、疾病、日常活動的各種建議。這部經中，還沒有出現任何後來大乘佛典常有的菩薩和利他思想，以及在此基礎上與佛教醫療結合的內容。相反的，此經更近似綜合印度現存已有的醫療和養生觀念，並加上佛教持戒修行的內容，給予僧人或在家信徒一些在日常生活上具體實用的自我健康照顧建議。[10]事實上，像這樣具有實用性的日常醫療保健與照護建議，在僧團的生活和運作上是不可或缺的。學者就指出早期印度醫學的三大阿育吠陀醫典當中，有不少內容是與佛典當中的醫療內容相互重疊，某些內容在佛典當中時間更早，並據此推論僧團醫療或許很大程度上影響了阿育吠陀的成立。[11]在律典中諸如《四分律》〈衣犍度〉，我們可以看到佛陀叮囑僧眾應瞻視、照顧老、病比丘，一如父子，並提出各種照護病者的方法。[12]在〈藥犍度〉中則對各種常備藥或日常飲食如米糧、油、飲品、蔬果、肉類、營養品等進行討論，就食用方式與場合加以解說、規範，也對僧人的日常清潔、疾病治療與照護訂下準則。[13]此外，在漢譯《雜阿含經》內更可以看到一系列小經，在這些佛陀與弟子探視病者的故事裡，討論如何看待疾病、與疾病共處，甚至面對死亡，並在此過程當中以疾病為師，觀照自我，透過病苦的身心感受來深化佛法感悟和自身修行。[14]諸如此類的佛典內容，反映出在僧團生活中，病苦不僅僅是抽象教義，更是日常遭遇的課題，醫療養生或清潔保健的相關知識與技術因此有其難以或缺的重要性。[15]在布施給僧眾的四事供養「衣服、飲食、臥具、湯藥」，湯藥或醫藥名列其一；而佛教五明之學中，醫方明佔有一席之地，或非偶然。

醫療在佛教中的重要性在大乘佛教中亦有反映。在最廣為閱讀的幾部大乘佛典諸如《金光明經》、《維摩詰經》、《法華經》和《華嚴經》中隨處可見以醫者、醫藥、疾病、照護等作為主題或譬喻的篇章。例如《金光明經》〈除病品〉就延續了《佛醫經》當中的四大之說，教導如何依循時節氣候對體內四大帶來的變化，以及隨之可能產生的不平衡和疾患，進行飲食上的調節和照養。[16]又如《維摩詰經》〈問疾品〉以早期佛典常見之探視病者的情節作為說法論道的開頭，引申出大乘

[10] 吳・竺律炎共支越譯，《佛醫經》，T.17，No. 0793，頁 737a25-738a21。

[11] Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991)

[12] 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，T. 22，No. 1428，卷四十一〈衣犍度〉，頁 861b21-862a01。

[13] 姚秦・佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，卷四十二〈藥犍度〉，頁 866c08-877c01。另可參見釋舜融，〈《四分律》犍度篇中對老、病比丘的關懷初探〉，華梵大學東方人文思想研究所論文，未刊稿，網址: http://www.yinshun.org.tw/91thesis/91-01.html

[14] 此一系列小經，對應於巴利本佛典的「病相應」，在《雜阿含經》中則分別為卷四十七的第 1265-1266 號經和卷三十七的第 1023-1038 經。網路上已有不少學者將這些經典進行漢巴對讀、釋義和初步整理。詳情可參考台大獅子吼佛學專站，http://buddhaspace.org/agama/47.html；http://buddhaspace.org/agama/37.html 兩處。相關研究詳見下節研究回顧。

[15] 相關研究回顧，詳見下節。

[16] 北涼・曇無讖譯，《金光明經》，T. 16，No. 0663，卷三〈除病品第十五〉，頁 351c01-351a23。

佛法有別於原始教義看待疾病的觀念，亦即「一切眾生病，是故我病」的菩薩大悲精神。[17]《法華經》〈藥草喻品〉則以佛法有如法雨，普潤眾生，而眾生受到潤澤者，無論根器資質，亦如大大小小的藥草，能以不同方式持續裨益世間。[18]〈如來壽量品〉則說諸佛說法，為度眾生，真實不虛，「譬如良醫，智慧聰達，明練方藥，善治眾病」。[19]〈藥王菩薩本事品〉亦以「藥王」菩薩自燃其身，以身命供佛，為法忘身的故事來延伸「法之為藥」的譬喻和理想。[20]大乘佛教用醫藥來譬喻和讚揚菩薩慈悲和利他精神，在四十卷本《華嚴經》也有體現。〈普賢行願品〉當中，彌勒菩薩就向前來問法的善財童子說，菩提心為「最勝智藥」，「如有人得最勝藥，服之延齡，長得充健，不羸、不瘦、不老、不病」。菩提心不僅是最勝藥，也是修一切菩薩行的前提，「譬如有人，調和藥汁，必當先取好清淨水，於一切處平等受用；菩薩摩訶薩亦復如是，欲修菩薩一切行願，先當發起菩提之心，能令一切平等受潤。」[21]簡言之，醫藥、療病和照護不只在原始佛教和僧團生活中扮演重要角色，在大乘佛典中，這些主題也經常作為標舉菩薩慈悲和利他精神理想的譬喻。不過，就本文所欲探討的課題而言，《華嚴經》當中對於醫藥和療病的觀念和表述，除了與其他經典在大方向的共同點外，是否有任何異於初期佛教或其他大乘佛典的特殊之處呢？先後傳譯至中土的數個版本《華嚴經》，彼此之間是否又有任何異同？

二、研究回顧與問題意識

事實上，佛教與醫療的研究在近年雖有初步開展，相關期刊論文、專書和博士論文陸續出版，也不乏以專題方式召開研討會，或以史料選譯與釋讀來編纂選集以供研究生與學者入手此一領域。然而，檢視這些研究和出版成果，當中以華嚴經論作為主題切入探討者，似乎至今未見。

這些成果當中，以日本學者的研究最早也最為豐碩，自 1970 年代即對此一領域進行開拓性的文獻整理，且相關論著的出版持續至今。例如大日方大乘的《佛

[17] 當文殊師利菩薩受命前往探視維摩詰居士時，詢問他「居士是疾，何所因起？其生久如？當云何滅？」維摩詰居士答以「從癡有愛，則我病生；以一切眾生病，是故我病；若一切眾生得不病者，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩疾者，以大悲起。」換言之，此處不再如初期佛教的教義強調以觀五蘊來了知病苦無我，而是用菩薩同體大悲的精神來重新詮釋疾病與大乘佛法帶來的療癒面向。見姚秦三藏鳩摩羅什譯，《維摩詰經》，T.14，No. 0475，卷中〈文殊師利問疾品第五〉，頁 544b16-544b27。

[18] 姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，T.09, No. 0262，卷三〈藥草喻品第五〉，頁 17a27-20b25。

[19] 姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷五〈如來壽量品第十六〉，頁 43a07。

[20] 姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷六〈藥王菩薩本事品第二十三〉。

[21] 唐・般若譯，《華嚴經》（四十卷本），T. 10，No. 0293，卷三十六〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，頁 829b29-829c06。

教醫學的研究》、服部敏良的《釋迦的醫學：以佛教經典為中心》、福永勝美《佛教醫學詳說》等出版於 1960 至 1970 年代間之著作。[22]此外，本身為醫者的川田洋一亦於 1975 年出版《佛法與醫學》，並於 2000 年由許洋主譯介至台灣。[23]1990 年至 2000 年，又有二本柳賢司的《佛教醫學概要》、難波恆雄和小松かつ子等編《佛教醫學之道的探索》。[24]上述日本學者關於佛教與醫療的著作，長處在於多自藏經佛典當中進行細密的文獻梳理，並運用當代西方醫學的分類概念如內科、外科、精神病、細菌學、產科等來對藏經當中涉及醫療和疾病的部分進行解說分析。然而，佛經當中涉及醫療與疾病的內容，是否能夠直接等同於當代西方醫學概念下的各種分支學科？兩者間相互類比的基礎為何？彼此是否存在差異？佛教當中的醫療內容與其教法難以分割，僅抽取其中可類比西方醫學的部分來討論，或許當中差異之處還需更細緻論述。[25]

英語學界關於佛教與醫療的研究，最早有 Kenneth Zysk 探討古代佛教僧團醫療和印度醫學源起兩者間關聯的著作。他比較古印度阿育吠陀醫典和佛經當中提及醫療的相關內容，指出兩者間高度的相似性，認為古代印度醫學很大程度受到托缽修行者團體，特別是佛教僧團日常醫療實踐的影響。[26]在他之後，接續研究此課題者較少。然而，近十年來，或有學者探討印度哲學、佛學和藏傳佛教三者關於中陰受生與胎兒孕產觀念之關聯[27]，或有學者比對各大論典中有關胎兒孕產觀念與印度醫書胎產知識之間相互異同處。[28]另外，亦有著意於佛經涉及醫療之內容於傳入中土時的翻譯策略問題[29]；或者是從律典入手，探討戒律中關於僧眾日常清潔的篇章。[30]2012 年，在加拿大 University of British Columbia 召開了以「Buddhism and

---

[22] 大日方大乘，《仏教医学の研究》（東京：風間書房，1965）；服部敏郎，《釈迦の医学：仏教経典を中心とした》（名古屋：黎明書房，1968）；福永勝美，《仏教医学詳説》（東京：雄山閣，1972）。

[23] 川田洋一，許洋主譯，《佛法與醫學》（台北：東大圖書公司，2002，日文版 1975 初版）。

[24] 二本柳賢司，《仏教医学概要》（京都：法藏館，1994）；難波恒雄、小松かつ子編，《仏教医学の道を探る》（大阪：東方出版，2000）。

[25] Pierce Salguero, "Reexamining the Categories and Canons of Chinese Buddhist Healing," *Journal of Chinese Buddhist Studies* 28 (2015): 35-66。Pierce Salguero 在此篇文章中對日本學者近數十年來關於佛教醫學的研究成果和取徑有完整的回顧與反思。

[26] Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991).

[27] Frances Garrett, *Religion, Medicine and the Human Embryo in Tibet* (Routledge,2008); Amy Langenberg, *Birth in Buddhism: The Suffering Fetus and Female Freedom* (Routledge, 2017).

[28] Robert Kritzer, *Garbhākrāntisūtra: the Sūtra on Entry into the Womb*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014; "Life in the Womb: Conception and Gestation in Buddhist Scripture and Classical Indian Medical Literature," in Vanessa Sasson and Jane Marie Law eds., *Imaging the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture* (New York: Oxford University Press, 2009).

[29] Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).

[30] Ann Heirmann and Mathieu Torck, *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China* (Belgium: Academia Press, 2012).

Wellbeing」為題之研討會，從醫療、疾病、健康照護和社會福祉等多重面向探討佛教在古今提供的身心療癒資源。2017 年，更有以佛教與醫療為專題的史料選譯和研究導論之專書出版，彙整了近年歐美學界在此方面的成果與最新進展。[31]

中文學界方面，1990 年代開始迄今，亦陸續有學者發表論文或專書，深入探索佛教與醫療研究的多重面向。如范家偉對於唐代「金針撥障術」與佛典中傳承印度眼科知識與醫療的關聯探討。[32]陳明早期則從印度梵文醫典和西域出土醫書等文獻研究入手，探討古印度醫學文化的對外傳播。[33]晚近則從漢譯佛典、史傳小說與各類出土材料，挖掘出佛教入華後與醫療交涉的豐富多元面向，有不少課題為前人較少觸及者，例如佛典當中的動植物和礦石類藥材、胡人來華的疾病與醫療、中醫典籍當中的外來藥方、胡僧的醫療活動、佛教的產孕醫療和幼兒照護，乃至道教當中的外來醫療元素等等。[34]在台灣，此類研究近年亦為學者所重視，如前述許洋主所譯介之日文專書成果。鄭志明在對佛教生死觀念的探討中，亦先後發表關於佛經胚胎生命觀、《雜阿含經》瞻視病者和《佛醫經》病因觀、敦煌患文的宗教醫療觀等若干論文。[35]杜正民則從其療病經歷中，寫下一系列探索佛法如何與病痛自我之修行、現代醫療流程和臨終照護的對話可能。[36]佛教對於病苦所給予之精神與物質層面的療癒資源，無論自古至今，可說不乏各種積極援引應用的案例。陳玉女對明代婦女佛教信仰的探討中，即指出當時女性以佛教因果業報詮釋病因，以菩薩信仰、各種功德實踐做為自我治療手段，進而重新賦予病痛意義，從中獲得療癒的案例。[37]當代田野調查的研究也指出佛教從色身無常出發，看淡肉身、看輕疾病，強調以宗教實踐的神聖法身（行「菩薩道」）來超越無常色身，常能給予信徒在病痛或死亡威脅下重新構築自我價值和生命意義的支持系統。[38]最近，佛教與醫療的課題更延伸到當代應用層面或社會議題的探討[39]，亦不乏研究生以此為題撰寫論文[40]。

---

[31] Pierce Salguero ed., *Buddhism and Medicine: An Anthology of Premodern Sources* (NY: Columbia University, 2017).

[32] 范家偉，〈唐宋時代眼內障與金針撥障法〉，《漢學研究》22.2(2004): 271-297.

[33] 陳明，《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》（北京：中華書局，2002）；《殊方異藥：出土文書與西域醫學》（北京：北京大學出版社，2005）；《敦煌出土胡語醫典〈耆婆書〉研究》（台北：新文豐出版公司，2005）。

[34] 陳明，《中古醫療與外來文化》（北京：北京大學出版社，2013）。

[35] 這些先後發表的論文後來收入專書當中。參見鄭志明，《佛教生死學》（台北：文津出版社，2006）。

[36] 杜正民，《法的療癒》（台北：法鼓文化，2006）。

[37] 陳玉女，〈明代婦女的疾病治療與佛教依賴〉，收在氏著，《明代的佛教與社會》（北京：北京大學出版社，2011），頁 413-434。

[38] 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉，收在李玉珍、林美玫合編，《婦女與宗教：跨領域的視野》（台北：里仁書局，2003），頁 219-276。

[39] 社會議題方面，如鄭維儀，〈從愛滋帶原者的角度看佛教信仰與性向〉，《玄奘佛學研究》，頁 165-198。當代應用方面的探索，如《玄奘佛學研究》「宗教與療癒」專輯，第 30 期，2018.9。

[40] 較早者如黃文宏，「從神醫耆婆之醫療事蹟論其醫療方法及對佛教影響」（台北，輔仁大學宗教

那麼，佛教與醫療的課題對於華嚴學的研究是否有意義？目前為止是否有相關探討？是否有合適的切入角度？事實上，在佛典教理與醫療的相關探討中，法華經論、天台教學或智者大師等對於疾病、醫療和病因論的豐富論述已受到不少學者重視，迄今也有若干研究發表。[41]然而，在華嚴經論方面，相關研究則似乎尚未見到。但一如《法華經》和其他大乘佛教諸經論，《華嚴經》在鼓吹菩薩利他精神和修行、或者提及佛菩薩對治眾生之苦所用的方法時，同樣經常以療病或醫藥來做為譬喻。無論是東晉的六十卷、或是唐代的八十卷或四十卷版本，當中都有不少提到醫藥或療病的段落。以東晉六十卷本為例，如卷六〈賢首菩薩品〉提到，菩薩「或為良醫療眾病，或於曠野作大樹， 或為良藥無盡藏，或作寶珠隨所求， 迷道眾生示正路」。[42]卷三十四〈寶王如來性起品〉描述如來的諸種功德時，其中就譬喻如來有如大醫王，能「善知眾藥對治之法，一切方論皆悉明練」、「悉能療治一切眾病」。更有甚者，認為如來在滅度後，能以方便住世，繼續救渡眾生：「彼大醫王，臨命終時，作如是念：『我命終後，一切眾生無所歸依，是故我應現巧方便。』爾時，醫王以藥塗身，呪術自持，令我命終之後，身不乾燥，又不散壞，猶能具足身四威儀，行、住、坐、臥行醫王事，療治眾病，與本無異」。[43]

然而，除了這些普遍見於許多大乘經論的用法以外，在《華嚴經》提到療病或醫藥時，也可以看到一些比較特殊的描述。例如在東晉六十卷本〈入法界品〉當中反覆地以各式各樣、種類繁多的藥物來讚嘆菩提心的功德，如說菩提心「為雪山，長養智慧清涼藥」、「為良藥」、「為眼藥」、「為阿伽陀藥」、「為金藥」、「為波羅提毘叉藥」；菩提心的功效則有如「龍王藥，若有毒蟲聞其藥氣，即避遠去」，如「頻伽陀藥，能出毒刺」，如「刪陀那大藥王樹……身諸惡瘡皆得除愈」，如「藥草，名阿藍婆，若用塗體，身得柔澤」，如「翳身藥，一切眾生所不能見」等等。唐代八十卷本〈入法界品〉讚頌菩提心時同樣反覆地提及大量的藥名和藥樹，有

所碩士論文，2003）；最近者如黃子瑜，「漢魏兩晉南北朝佛教醫療觀的傳入與影響」（台北，政治大學歷史研究所碩士論文，2015）；單篇論文如釋舜融，〈《四分律》犍度篇中對老、病比丘的關懷初探〉（華梵大學東方人文思想研究所，http://www.yinshun.org.tw/91thesis/91-01.html）。此外，以天台止觀為題探討當中禪病或醫療觀念者亦所在多有，參見下註。

41 以天台、病或禪病等關鍵詞在網路、圖書館目錄或資料庫檢索可以發現不少論文，此僅舉數例，如藍吉富，〈天台大師智顗的禪病對治理論〉，http://www.mst.org.tw/Magazine/The-Rest/rest0298.htm; https://www.google.com.tw/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwj7hZbjrc_hAhWJvrwKHZmZDqAQFjABegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.bushasheng.org%2FDownSoft%2Fget.php%3Fsoftid%3D4183%26pathid%3D39&usg=AOvVaw11wsaiSgJ_Ar4ueEc-x0dF 2019.4.14 檢索；黃柏源，〈智顗醫學思想之研究——以《摩訶止觀》「觀病患境」為中心〉（台北，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000）；黃國芳，「智者止觀醫療體系的哲學省察」（嘉義，南華大學哲學研究所碩士論文，2001）；尤惠貞，〈《摩訶止觀》「觀」病患境之現代詮釋〉，《佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》（高雄：佛光山文教基金會，2008）。

42 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 6，頁 436c。

43 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 34，頁 617b。

些名稱和功效相當特別，如「毘笈摩藥，能拔一切諸惑箭」,「摩訶應伽藥，毒蛇聞氣，即皆遠去」;「如有藥樹，名：珊陀那，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈；然其樹皮，隨取隨生，終不可盡」。凡此種種藥名和藥樹，雖是用以譬喻菩提心的功德和效力，其實也反映了撰述者對這些藥物的熟悉，也必然預設了讀者或聽眾的背景對於這些藥物的名稱和功效並不陌生。

更耐人尋味的是，在東晉六十華嚴中，僅偶一提及「藥神」一詞。但在唐代的八十華嚴中則臚列了相當多的藥神，各有不同功能，一一出場說法。這些藥神不少名稱相當有趣，如「栴檀林主藥神」、「普治清淨主藥神」、「益氣明目主藥神」、「毛孔光明主藥神」，有些名稱看來是以藥方為名，如栴檀；有些則是功能取向，如益氣明目、普治清淨，有些則似乎是該藥神的特徵或者介於特徵或功能之間，如毛孔光明。上述這些藥物、藥樹和藥神是否曾出現在華嚴以外的其他經論中呢？這些藥物名稱能否給予我們任何線索以供進一步探討佛教與醫療的關係？

綜上所述，《華嚴經》當中這方面的研究目前仍未得見。筆者雖非華嚴學研究的專家，但希望從醫療角度入手，對相關議題進行初步探索和整理。因此，本論文擬以晉唐時期三個版本的漢譯《華嚴經》，亦即東晉六十卷本、唐代六十卷本、唐代四十卷本（前兩大本之〈入法界品〉別行本〈普賢行願品〉）為主，進行文本分析。限於篇幅，經中各品的別行本或其他譯本，除上述四十卷本，則不在這次討論範圍內。[44]以下，首先探討當中涉及醫藥和療病的段落，匯集相關文句，分梳、解析其意涵、脈絡。接著，進一步比較不同版本間的譯語有何同異之處。最後，希望在目前關於佛教與醫療的既有研究基礎上考察，為何經中反覆地使用這些醫藥和療病的譬喻、又提及大量的藥物、藥樹和藥神的名稱？這樣的書寫內容呈現了什麼樣印度醫學和佛教交融的環境背景？某些特定藥物、藥草、藥樹在印度醫學當中有何意涵和功效？它們能否反映《華嚴經》不同篇章和前後版本成立時的不同特色和時空背景？

三、三大漢譯《華嚴經》中的醫藥譬喻與疾病觀

美國學者 Pierce Salguero 在他關於佛教醫療譬喻之翻譯策略的研究當中，歸納出五大類普遍見於整個佛教文獻的醫藥和疾病譬喻。這些譬喻可以概括陳述如下。一、身為苦本，因為身體由四大和合，一大不調則百病由之而生；二、疾病或健康為因果業報所致；三、法即良藥；四、佛、菩薩乃至神祇為治療者；五、療病

[44] 關於這三個版本的漢譯《華嚴經》的成立背景、當中各品主題與三個版本的各品對照表列，又或是其他別行本的翻譯，參見木村清孝，《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書公司，1996），第一章「華嚴經典的成立和流傳」，頁 1-26。

的過程涉及超越性的力量，如神祇、經咒或儀式的過程。[45] 這五大類關於佛教醫藥和疾病譬喻的陳述也可見於《華嚴經》，不過，有如下面分析所示，《華嚴經》的醫藥和疾病譬喻雖涵蓋這五類，但更為著重在第三和第四類譬喻的闡述，而第五類的相關討論亦由前兩類延伸而來。《華嚴經》在第三、四類的討論中，開展出許多未見於其他大乘經典而為本經所獨有的特殊說法。

就第一類譬喻而言，《華嚴經》關於身為苦本、四大而成的說法，在其六十卷與八十卷的兩個版本中，基本上沒有超越初期教義的範圍，僅是在此基礎上強調菩薩的思維與修行。在東晉六十華嚴的〈十地品〉中提到，菩薩修十善道或十平等心時，觀察到眾生執著於自我和五蘊生起的感受知見，「不知不畏四大毒蛇」，且「為四大毒蛇之所侵害，為諸煩惱眾賊所殺，受此一切無量苦惱」，因此菩薩發起誓願修行，教化眾生，使其離貪著，住於寂靜而能得安穩涅槃。[46] 在這兩個版本中，《華嚴經》並未如《佛說五王經》和《佛醫經》那樣具體闡述四大不調與疾病產生的關聯。下面會看到，當提到疾病時，大本（即六十卷與八十卷本）更多強調的是菩薩對色身無常的思維，以及由此而生能裨益眾生的修行。然而，在唐般若的四十卷本，也就是大本〈入法界品〉的別譯，四大與疾病產生的關聯、以及各種病症得到仔細闡述，因為在善財所禮參的一位善知識告訴他，「菩薩初學修菩提時，當知病為最大障礙。若諸眾生身有疾病，心則不安，豈能修習諸波羅蜜？是故，菩薩修菩提時，先應療治身所有疾。」[47]

由此延伸而來的是第二類譬喻，疾病乃因果業報所致。既然身為苦本、四大而成，則必有散壞而致老病死的一日。然而，透過供養三寶或功德實踐，或者是適當的醫療或保養手段，可以暫時緩解或免除病苦。不少大乘經典皆提到不同類型的功德實踐能針對疾病產生福報。如《法華經》〈隨喜功德品〉即為其中典型例子，經中說若有人能勸他人共聽此經，則「百千萬世終不瘖瘂，口氣不臭，舌常無病，口亦無病，齒不垢黑、不黃、不踈，亦不缺落」，且「無有一切不可喜相」。[48]又如《佛說溫室洗浴眾僧經》，此經提及洗浴佛、僧等聖眾所用七物、所除七病和從中所得之七種福報。所除七病即包含風病、濕痺、寒氣、熱氣、使身體輕便、眼目精明等。供養施浴者則能有「四大無病」、「所生清淨」、「身體常香」、「肌體濡澤」、「口齒香好」等諸般福報。[49]然而， 在《華嚴經》當中提到疾病及

[45] Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*, Chapter 3, pp. 67-95.
[46] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 24、25，頁 549c-550a，556a。
[47] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 710c-711c。《華嚴經》三個版本對於疾病的討論與比較，詳見下面討論。
[48] 姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，T. 9，No. 262，卷 6，頁 47a。
[49] 本經在大正藏中著錄為安世高所譯，然僧祐辨明為竺法護所譯出，隋唐經錄從之。見梁・僧祐，《出三藏記集》，T. 55，No. 2145，卷 2，頁 47a。亦見學者如 Paul Deméville, Ann Heirman, Pierce Salguero 等人討論，參 Pierce Salguero, Translating *Buddhist Medicine in Medieval China*, Chapter 3, pp.

其療癒時，較缺乏此類與功德實踐相連結的陳述，多數仍是依循初期教義的脈絡將色身無常、老病死等諸苦相提並論，鼓勵修行，或者是在描述佛菩薩濟度眾生的過程當中，強調以各種方便施設為眾生療治病苦。[50]

至於第三類的「法即良藥」，和第四類的「佛、菩薩和神祇有如良醫」的相關譬喻和陳述，在《華嚴經》中可說占最大宗，不斷地被反覆提出闡述。法如良藥與佛菩薩為良醫的譬喻，如開頭所述，在《法華經》諸品中實已可見。以「法藥」一詞在電子佛典中檢索，也可發現該詞頻繁地出現在許多重要的大乘經論如《大般涅槃經》和《大智度論》中。《華嚴經》在觀念和語彙上與這些經論相似，但在內容分量和描述細節的豐富程度上，遠較其他經論更勝一籌。此外，《華嚴經》另有兩項特色，一是在討論菩薩所應具特質和修行時，頻繁地援引醫藥譬喻。在其他大乘諸經論中，佛如醫者、法如良藥的譬喻經常可見，但是反覆地使用在菩薩特質和修行上，在《法華經》稍見端倪，至《華嚴經》則變得更為豐富。第二個特色是，《華嚴經》將良醫的譬喻延伸到「善知識」此一類別，而不僅只如其他大乘經論侷限於佛、菩薩和神祇身上。以下，就從經文當中提出一些關於第三、四類譬喻的例證，進行討論，並同時對三個版本的同異之處稍作比較。

佛如醫者或被尊為醫王的敘述，可以見於《華嚴經》當中佛陀出現、聽眾稱頌佛德的場景中。如六十華嚴的〈如來昇兜率天宮一切寶殿品〉描述到佛陀升至兜率天時，經中讚佛為「一切世間無上醫王，了知眾生所病輕重」，能夠「開示眾生一切業報，眾生病苦悉能除滅」。[51]卷三十四〈寶王如來性起品〉記述普賢菩薩向性起妙德菩薩宣說如來所現諸相和境界，其中亦說佛有如大醫王，「善知眾藥對治之法，一切方論皆悉明練」，「閻浮提中一切藥草若現其前，悉能識別」，且「明了諸方論故，悉能療治一切眾病」。且大醫王在命終時，知眾生無所依怙，故以藥塗身，呪術自持，使其自身在命終之後，身不乾燥，又不散壞，仍能行醫王事，療眾生病，一如生時。[52]在八十華嚴中，與前則相應的〈昇兜率天宮品〉，該段落則言佛能「以智慧手安慰眾生，為大醫王善療眾病」。[53]而與後面一則相應的〈如來出現品〉段落，當中亦說如來「譬如醫王善知眾藥及諸呪論，閻浮提中諸所有藥、用無不盡」，「眾生見者病無不愈」，且在命終之際，大醫王合藥塗身持咒，使得身不散壞，能一如生前療治眾生。佛陀亦如此，因其於無量劫「鍊治法藥已得成就」，能「除滅一切眾生諸煩惱病及住壽命」，「眾生見者諸煩惱

76-78, note28.

[50] 此處關於《華嚴經》的疾病和療癒討論涉及下面第三和第四類的討論，詳見下述。

[51] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 13，頁 483a-b。

[52] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 34，頁 617b。

[53] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 22，頁 119b。

病悉得消滅」。[54]這兩個版本在「佛如醫王」的相關段落譯文上，大致上十分相似，差異不大。

醫王的稱號，在《華嚴經》中當然不只為佛所獨有，也經常用在菩薩或善知識身上。菩薩在自利利他的修行當中，有如佛陀般扮演醫者，以法藥救治眾生，像這樣的描述大量反覆出現在華嚴經各品與各個版本中，可以說是在《華嚴經》所有醫療相關譬喻中最為主要的一種。在這些**「菩薩如醫」的譬喻陳述中，我們可以將之區分為四種類型。第一種強調菩薩實修的重要性，即使博學多聞，但缺乏實修實行，則一點益處也沒有**。此類型譬喻僅出現過一次，在六十華嚴的〈菩薩明難品〉，當中提到文殊菩薩問法首菩薩說，為何有些眾生聞法而仍不能斷煩惱，法首菩薩便回答說「譬如有良醫，具知諸方藥，自疾不能救，多聞亦如是」，菩薩多聞不修，就好像「譬如貧窮人，日夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是」。[55]

第二類「菩薩如醫」的譬喻陳述則如同讚佛為醫王一樣，讚頌菩薩濟度眾生的功德有如良醫療病。這樣的譬喻類型有兩三處。如六十華嚴〈賢首菩薩品〉提到，菩薩「或為良醫療眾病，或於曠野作大樹，或為良藥無盡藏，或作寶珠隨所求，迷道眾生示正路」。[56]相似的段落在八十華嚴〈賢首品〉亦有，同樣列舉了菩薩以種種方便，示現為世間種種身分、職業，或為國王大臣、或為商賈、工匠，或為文人、歌者、舞者，或處俗、或出家，或為外道、或為仙人、梵志等等，各以不同技藝和能力裨益眾生，隨順諸種因緣，以「種種方便門」，「隨順世法」來濟度眾生。[57]這一點在四十華嚴中也有清楚而直接的陳述，其原則即為「恒順眾生」，意思是說，眾生無論種種差別如何，菩薩皆「於彼隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢乃至如來，等無有異」。這就好像醫者，「於諸病苦為作良醫」，菩薩亦「於失道者示其正路，於闇夜中為作光明」。[58]

第三類則是將良醫或醫藥作為譬喻菩薩所施予的方便法門之一。此類譬喻由第二類延伸而來，內容如上所示稍有重疊。不過經中有些段落對於醫者、醫藥作為菩薩方便法門之一有很清楚的強調。這些文句通常會將醫者、醫術和醫藥，與其他各種職業和技藝並列例舉。整個文義脈絡強調的是菩薩的方便施設與恒順眾生。既然眾生的身分、職業、需求有種種差別，菩薩也就示現種種身分、職業、樣貌，具備不同技藝和能力。如六十華嚴〈金剛幢菩薩十迴向品品〉說到，譬如大悲菩薩、善眼王菩薩救出牢獄中受到鎖銬、拷打、飢渴、流血的眾生時，會先

---

[54] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 50，頁 267a-b。
[55] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 5，頁 428c-429a。
[56] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 6，頁 435c。
[57] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 14，頁 75a-b。
[58] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 40，頁 75a-b。

「以醫藥呪術令彼安隱，先令歡喜」，然後才為之說法。[59]〈十地品〉說到，菩薩為利益眾生，通曉世間所有「經書、技藝、文章、算數，金石諸性，治病醫方，乾消癩病，鬼著蠱毒」等，對於世間諸種施設或物質，如「妓樂、歌舞、戲笑、歡娛、國土、城郭、聚落、室宅、園林、池觀、華果、藥草、金銀、瑠璃、珊瑚、琥珀、硨磲、碼碯……，日月、五星、二十八宿、占相吉凶、地動夢怪，身中諸相」等等都能了解應用。然菩薩本意都是哀憫眾生，所以善於應用種種施設、過程、方便法，最終「令入諸佛無上之法」。[60]因為有這些諸般應用和方便，菩薩也示現各種樣貌，〈入法界品〉說到，「或現良醫色像；或現商人色像；或現正命色像；或現妓人色像；或現天色像；或現一切技術色像」，以各種語言、樣貌、菩薩行、甚至是巧術來化度眾生。[61]相較之下，在同樣強調菩薩為度眾生而示現各種樣貌的《法華經》〈普門品〉中，觀音所現的三十三種化身當中並未包含醫者或任何職業類別的角色。

在八十華嚴相對應的篇章段落中，唐代實叉難陀新譯的文字將菩薩因應眾生所示現的多重樣貌做了更仔細的例舉，較之六十華嚴更為明晰。其〈入法界品〉中說，

> 佛子！此諸菩薩，或時示現無量化身雲，或現其身獨一無侶。所謂：或現沙門身，或現婆羅門身，或現苦行身，或現充盛身，或現醫王身，或現商主身，或現淨命身，或現妓樂身，或現奉事諸天身，或現工巧技術身。往詣一切村營城邑、王都聚落、諸眾生所，隨其所應，以種種形相、種種威儀、種種音聲、種種言論、種種住處，於一切世間猶如帝網行菩薩行。[62]

其中可見「醫王」和其他身分、職業並列，且這些變化身是無論多寡、僧俗、貴賤、僧俗、天人皆有可能，也跨域了地域、外貌、姿態、聲音、語言等世間的有相區別。這些多重性的示現也可以體現在單一菩薩的身上，故經中有一「善知眾藝菩薩」，在六十華嚴和八十華嚴的版本均有提及，兩者譯文也幾乎一致。這位菩薩「能於一切世、出世間善巧之法，以智通達到於彼岸；殊方異藝，咸綜無遺；文字、算數，蘊其深解；醫方、呪術，善療眾病；有諸眾生，鬼魅所持，怨憎呪詛，惡星變怪，死屍奔逐，癲癎、羸瘦，種種諸疾，咸能救之，使得痊愈」。[63]除了精通文字、算數、醫術、呪術外，文中還提到，善知眾藝菩薩還能巧妙區別各

---

[59] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 17，頁 507b。
[60] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 45，頁 686b-c。
[61] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 45，頁 686b-c。
[62] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 61，頁 330b。
[63] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 57，頁 766b；唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 76，頁 218c。

種金玉珠寶的類別和價值，也能保護居住在不同地區的人民，對於天文地理、人相吉凶、鳥獸音聲、雲霞氣候、年穀豐儉、國土安危等世間所有技藝莫不通曉，對於出世間法，更是一樣能修能證。[64]

四十華嚴當中也有提到一位善知眾藝菩薩，但是在提到這位菩薩時，除了像六十和八十華嚴一樣列舉他所通曉的各種世間與出世間技能，還增添了對這位菩薩誦呪能力的長篇敘述，且將後者放在前者敘述之前，顯見更為強調誦呪的位階和功效。[65]不過，在四十華嚴裡另有一位「自在主童子」，當善財前往詢問他如何修學菩薩道時，自在主童子告訴他，

> 善男子！我昔曾於文殊師利童子所，修學算、數、印、相等法，即得悟入一切工巧神通智門。善男子！我因此故，知諸世間所有聲論、內明、因明、醫方明等文字，算數、契印、取與種種智論，亦知一切藥毒、蠱毒、和合銷解，亦能療治風癇、痟瘦、鬼魅所著，如是所有一切諸病。亦能建立城邑、聚落，形勝所居市肆、廛里、園林、池沼、義堂、福舍、臺榭、樓觀、宮殿、屋宅、窓牖、門闥種種莊嚴；亦善駕御駟馬車乘，鬪戰之法，安危進止，取捨勝負；亦善調鍊種種仙藥，幻術變化；亦善營理田農商賈，種種諸業；亦善禮儀尊卑次序；亦知眾生身相吉凶，業行善惡……，亦知過現一切諸佛差別法門，種種安布，教授教誡，調伏眾生，能令堅固，隨順修持，越生死流，到涅槃岸。[66]

此處自在主童子如同大本華嚴的善知眾藝菩薩一樣，他所修學菩薩道的過程和內容包含了世間和出世間諸法，各種無不通達。醫方明是和其他各種世間技藝並列的重要才能之一。為了強調其醫術，文中和大本華嚴一樣，列出這位童子/菩薩所能治療的各種疾病，包含「一切藥毒、蠱毒」、「風癇、痟瘦、鬼魅所著」等等。

醫者技能高超的重要指標是他能善於分別各種療法、藥材和病症，並能對症下藥，《華嚴經》在提到菩薩有如良醫的譬喻時，也經常從這個面向來比喻菩薩應具備的能力，**當如良醫，技藝高超，能善分別藥材與病症。這是第四類在《華嚴經》中經常可見「菩薩如醫」的譬喻類型**。例如在六十華嚴和八十華嚴的〈入法界品〉都提到，菩薩能夠親見、領略如來的「不可思議神變境界」，但是「一切聲聞諸大弟子，皆不能知」，這就好像：

---

64 同上註。
65 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 31，頁 804a-c、805b-c。
66 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 9，頁 709a-c。

> 譬如雪山，有諸藥草，賢明良醫，悉分別知；雖有捕獵、放牧人等，遊止彼山，悉不能知。菩薩摩訶薩亦復如是，具足一切智，出生一切菩薩自在，明了如來神足變化。[67]

在四十華嚴，亦有相似段落，「譬如雪山，多諸藥草，猶如種植處處出生，有大良醫成就明智，知諸藥性差別功能，隨病所須，於中採取，其諸捕獵放牧之人遊止其中，不見、不知，況能採取？此亦如是；以諸菩薩普入如來智慧境界出生菩薩種種遊戲，能了如來三昧境界。」[68]大意與前述大本相同，但較大本多了「隨病所須，於中採取」一句，更加強化良醫除了善分別藥草藥性以外，還能針對病症下藥的能力。

《華嚴經》的醫者和醫王譬喻，並不只使用在佛和菩薩，也延伸到善知識身上。善知識，梵文 kalyānamitra，巴利語 kalyāna-mitta，漢譯為知識、善友、親友、勝友、善親友，指正直有德行，能教導、引人入正道者。[69]《華嚴經》〈入法界品〉中善財童子發菩提心後於求道過程中所參訪的五十三位善知識，包含多種身分，澄觀在其經疏中分為二十種，分別為菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆儀、童男、童女、天女、外道、婆羅門、長者、先生、醫人、船師、國王、仙人、佛母、佛妃、諸神等。[70]眾多善知識當中不僅醫者為其中之一，且與善財童子有一番關於病因與療病的長篇對話(詳下述)，善知識這個類別本身也在經中被讚頌為「良醫」、「醫王」，這在許多經論中是僅用於稱誦佛和菩薩的譬喻性稱號。在六十華嚴〈入法界品〉卻說：

> 善知識者，則為良醫，療治一切煩惱患故；善知識者，則為雪山，長養明淨智慧藥故。
>
> 又，善男子！應於自身，生病苦想；於善知識，生醫王想；於所說教，生良藥想。[71]

---

[67] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 44，頁 680b；唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 60，頁 323b-c。八十華嚴的相應段落如下：「一切菩薩所住諸三昧故，已能觀察一切菩薩智慧境界無障礙故，是故悉見如來世尊不可思議自在神變。一切聲聞諸大弟子，皆不能見，皆不能知，以無菩薩清淨眼故。譬如雪山具眾藥草，良醫詣彼悉能分別；其諸捕獵、放牧之人恒住彼山，不見其藥。此亦如是，以諸菩薩入智境界，具自在力，能見如來廣大神變；諸大弟子唯求自利，不欲利他，唯求自安，不欲安他，雖在林中，不知不見。」

[68] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 2，頁 667b。

[69] 在不同經、論、律中，對善知識的品格與功德有不同列述，但都不外能夠導引、幫助人捨惡修善、契入佛道，安穩修行，以求解脫。參佛光大辭典「善知識」條。

[70] 唐・澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，T. 35，No. 1735, 卷 55，頁 915c。亦可參見佛光大辭典「五十三參」條。

[71] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 58，頁 769a-b。

在八十華嚴和四十華嚴的相應段落也說，善知識有如慈母、慈父、乳母、教師，能裨益眾生，亦「如良醫，能治煩惱諸病故；如雪山，增長一切智藥故」。發菩提心的求道者「應於自身生病苦想，於善知識生醫王想，於所說法生良藥想，於所修行生除病想」。[72] 善知識的幫助，「猶如良醫，能於飲食知節量故」，「猶如良醫，能治種種煩惱病故」，「如醫療眾疾」。[73]

善知識有如良醫、醫王，並不只停留在譬喻層次上，其實在善財童子所參訪的諸多善知識當中也有兩位醫者，一位是住在「呪藥城」的「良醫彌伽」，另有一位是「普眼長者」。有趣的是，善財並未與良醫彌伽進行醫療或疾病的討論，反倒是與「普眼長者」展開了一番此課題的長篇對話。而善財與良醫彌伽普眼長者會面的場景，在不同版本中長度、內容頗有不一。在六十華嚴中，善財在參訪完善住比丘後，受其指引往南方而行，來到一處名為自在國土之處，而良醫彌伽就住在此處的呪藥城中，善財於是前往詢問他該如何修學菩薩道。彌伽的回答並無任何有關於醫療或疾病的內容。[74]在八十華嚴中，善財所來尋訪彌伽的南方之國，名叫「達里鼻荼」[75]，城則名為自在。彌伽也都並未冠上良醫或醫者的稱呼，對話同樣沒有涉及醫療或疾病。[76]在八十華嚴和四十華嚴裡，彌伽實則是一位精通多種語言的專家，已獲得「妙音陀羅尼」，「能分別知三千大千世界中諸天語言，諸龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人與非人及諸梵天所有語言」。[77]

至於善財與普眼長者(Samanta-netra)的對話，在三個版本的《華嚴經》中內容頗有出入，關於醫療與疾病的討論篇幅也極為不同。大略來說，六十華嚴和八十華嚴，醫病內容大致相似，僅在部分細節和譯名上有差別，但在四十華嚴中則展開了極為豐富詳盡的論述。在六十華嚴，善財童子所拜訪的長者全名為「普眼妙香長者」，住在「普門城」中。[78]當他向長者詢問如何學菩薩行、修菩薩道時，長者回答他：

善男子！我知一切眾生病：風寒熱病及諸雜病、狂橫病、鬼著病、毒病、

[72] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 77，頁 421b-c；唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 33，頁 813a-c。
[73] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 33，頁 812a、821a。
[74] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 46，頁 692c-693a。
[75] 又譯為達羅毗荼國、達羅弭荼國、達羅比吒國、陀彌國、達彌拏國、陀眉羅國、達羅毘荼、達羅鼻荼、達里鼻荼、達利鼻荼、達羅毘荼國等等，在今天印度東南方安得拉邦(Andhra Pradesh)的契托爾縣(Chittoor)。參考「地名規範資料庫」http://authority.dila.edu.tw/place/index.php?fromInner=PL000000048222，2019.3.28 檢索。
[76] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 62-63，頁 337b-338a。
[77] 同上註；唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 5，頁 684a-685b。
[78] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9， No. 278，卷 49，頁 707b-c。

> 諸呪術病，如是等類一切諸病，我悉了知；隨其所應，皆能癒治。善男子！十方眾生諸有病者，來詣我所，我悉能治。除其患已，沐浴香湯，香華瓔珞，名衣上服而莊嚴之，肴膳飲食而供養之，無量珍寶而惠施之，然後為說種種法門。[79]

由此可知，長者善於治療各種疾病，無論是由體質不調或外感引起的風寒熱病或是表現為異常心神狀態的狂橫病、又或是鬼附、中毒、咒術引起的各種病症，皆能治療。療病過後，給予病者洗浴、香花，舒適的衣服飲食與珍寶，藉由這些世間方便來導引眾生進入佛法。普眼妙香長者除了醫術外，也擅長辨識與調和眾香，這些香包含了「不可稱王香、新頭香、勝香、覺香、明相香、沈水香、堅固香、栴檀香、雲香、不動諸根香」等等。燒香時，令香充滿、莊嚴一切法界、一切諸佛及其眷屬。長者告訴善財，這些是他「令一切眾生歡喜普門法門」。[80]

八十華嚴的版本中，善財所拜訪的普眼長者名號中則無「妙香」一詞，然同樣擅長療病與合香。長者所居，此版本指出位於南方「藤根」國中之普門城。當善財問以如何修學菩薩道時，長者報以：

> 善男子！我知一切眾生諸病：風黃、痰熱、鬼魅、蠱毒，乃至水火之所傷害。如是一切所生諸疾，我悉能以方便救療。善男子！十方眾生諸有病者咸來我所，我皆療治，令其得差；復以香湯沐浴其身，香華、瓔珞、名衣、上服、種種莊嚴，施諸飲食及以財寶，悉令充足無所乏短。然後各為如應說法。[81]

此處提到的諸種疾病，大致上與六十華嚴相同，僅多了「水火之所傷害」一項。接著長者提到所能識別與和合的香，其譯名和舊譯稍有區別：

> 善男子！我又善知和合一切諸香要法，所謂：無等香、辛頭波羅香、無勝香、覺悟香、阿盧那跋底香、堅黑栴檀香、烏洛迦栴檀香、沈水香、不動諸根香，如是等香，悉知調理和合之法。[82]

長者以這些香作為供養，以此救護一切眾生、莊嚴清淨一切佛土，並供養一切諸佛。而燃香時，每一香中皆能出無量香，遍滿一切法界和一切諸佛眾會的道場。

---

[79] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 49，頁 707c。
[80] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 49，頁 708a。
[81] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 66，頁 354b-c。
[82] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 66，頁 354c-355a。

長者自言，這是他所知「令一切眾生普見諸佛歡喜法門」。[83]在佛經中，香與藥經常相互輔助或交替使用，香既可單獨為藥，藥方當中也常見香與其他藥材搭配使用，是故此處普眼長者善於醫術又兼能合香，並非偶然。例如《金光明最勝王經》提到以「香藥三十二味」來除滅「疫病之苦、鬪諍戰陣、惡夢鬼神、蠱毒厭魅、呪術起屍」等諸惡障難，其中三十二味就包含各種植物和礦物香藥（香料），以及如沉香、旃檀和安息香等樹木製成之香藥。[84]不過，此處《華嚴經》中所言的幾種香，有些或應只具象徵意義，例如不可稱王香（無等香）、覺香（覺悟香）、堅固香、勝香（無勝香）、不動諸根香等。而其中一些或應兼具具體和象徵意義，如辛頭波羅香、阿盧那跋底香、烏洛迦栴檀香等，唐代慧苑(673AD-)在其《新譯大方廣佛華嚴經音義》中解釋如下：

> 辛頭波羅香：辛頭者，河名也，謂即阿耨達池西面金牛口出水流入信度國者是也。波羅，云岸也，謂其香生波河岸，故以出處為名耳。
>
> 阿盧那跋底香：阿盧那，盧此云赤色也。跋底者，有也，或云極也，謂此香極有赤色，堪以練緋，色甚鮮明，故因名耳。
>
> 烏洛迦栴檀香：烏洛迦者，西域虵名，其虵常患毒熱，據此香樹，以身繞之，熱毒便息，故因名也。或曰此蛇最毒，螫人必死，唯以旃檀能治故以為名耳。[85]

由此處解釋看來，這幾種香似乎真有其物，且各有來由。慧苑此處解釋當是承襲李通玄《新華嚴經論》(729AD)而來。但李通玄在其《新華嚴經論》中不僅只言及這些香的名稱來由和涵義，還進一步將這些香和其名稱連結到在佛法解脫上的象徵意義：

> 如辛頭波羅香者，辛頭即阿耨達池西面金牛口中所出大河，流入信度國。波羅者，此云岸也，明此香出此河之岸上。表此第六善現行三空智慧、四辯無礙，如彼大池涌出四河潤澤大地，復成大海。一切戒定慧解脫、解脫知見五分法身香，皆生其中。若有眾生聞而入信，皆得度脫超昇彼岸。……

---

[83] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 66，頁 355a。

[84] 唐・義淨譯，《金光明最勝王經》，T. 16，No. 665，卷 7，頁 434c-436a。佛教中的香做為藥材使用，以及其傳入中土之貿易過程的相關研究，參見 Edward Schafer （愛德華・謝弗、薛愛華）著，吳玉貴譯，《唐代的外來文明》（The Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics，又譯作「撒馬爾罕的金桃：唐代舶來品研究」）（陝西師範大學出版社，2005）第十章「香料」、第十一章「藥物」。

[85] 唐・慧苑，《新譯大方廣佛華嚴經音義》，A. 91，No. 1066，卷 2，頁 383b。

> 阿盧那跋底香者，此云赤色鮮明香，表赤色是南方正色。又表离為虛無、為日、為明、為心，以离法心故，离猶麗也。像此位三空四辯無相智慧光明，麗於一切眾生心境，皆得智慧解脫香故。烏洛迦栴檀香者，烏洛迦，蛇名。栴檀者，香樹也。明此蛇最毒，常患毒熱，以身遶此香樹，其毒氣便息。表若有眾生聞說心境俱空，本無體相、無有處所。一法可得之香，信而悟入。一切煩惱毒熱，自然清淨。餘香如名可解。如是八種智慧香，熏諸眾生邪見識種，令依八正道行入如來智慧香故。[86]

依照李通玄的解釋，辛頭波羅香來自印度河岸，普眼長者能和合此香，體現了他的智慧就好像阿耨達池[87]一樣是能產生出各種戒定慧解脫知見的源頭，眾生若能聞其中一河所產出之香，也就是智慧，並能信入，就能解脫到彼岸。阿盧那跋底香則是赤紅色鮮豔的香，其赤紅艷麗之色和太陽、光明、心相似，但「離猶麗也」，麗也是離的意思，離也意味著虛無，故此香亦象徵智慧解脫。烏洛迦栴檀香，則是毒蛇加上檀香樹的名字相合而成，烏洛迦蛇是最為毒熱之蛇，常繞樹而行，使毒氣熄滅，象徵眾生透過此香，信而悟入，使一切煩惱毒熱化為清淨。李通玄又說，其他諸香，也是從名稱就可知其在解脫上的涵義。普眼長者所合者，其實乃是「八種智慧香」，能薰習眾生的邪見識種，讓眾生依八正道趨入佛法的解脫智慧。

在四十華嚴中，善財童子與普眼長者的對話，則開展為針對病因、身體觀、氣候和療病法的長篇討論，此部分在六十華嚴和八十華嚴中並未見到，而首次出現在此。此版本中，善財來到藤根國普門城中時，當地人告訴他普眼長者「住市肆中，鬻香藥處」，當善財問以如何學菩薩行、修菩薩道時，長者回答他：

> 善男子！我昔曾於文殊師利童子所，修學了知病起根本殊妙醫方、諸香要法，因此了知一切眾生種種病緣，悉能救療。所謂：風黃、痰熱、鬼魅、蠱毒乃至水火之所傷害；如是一切內外諸疾，品類無邊，我悉能於一念之中，以種種方藥如法療治，咸令除差，施其安樂。如是法門，汝應修學。[88]

---

[86] 唐・李通玄，《新華嚴經論》，T. 36，No. 1739，卷 36，頁 971b。

[87] 阿耨達，梵語 Anavatapta，巴利語 Anotatta。相傳為閻浮提四大河之發源地。又作阿耨大泉、阿那達池、阿那婆答多池、阿那婆踏池。略稱阿耨。意譯清涼池、無熱惱池。據大毘婆沙論卷十五與俱舍論卷十一所載，此池位於大雪山之北，香醉山（梵 Gandhamādana，推定為現在之 Kailana 山）以南，稱為無熱惱池，周圍凡八百里，以金、銀、琉璃、頗梨等四寶裝飾岸邊，其池金沙瀰漫，清波皎鏡，有龍王居之，名為阿耨達，池中能出清冷之水。池東為恆河（梵 Gavgā）出口，南為信度河（梵 Sindhu），西為縛芻河（梵 Vaksa），北為徙多河（梵 Śītā）。參見佛光大辭典「阿耨達池」詞條。

[88] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 710c。

此處回答與前兩個版本相似，唯一不同點在於，長者直接告訴善財，「如是法門，汝應修學」。善財對此直接的教導囑咐或許感到不解，於是問長者，「聖者！我問菩薩所修妙行，云何說此世俗醫方？」[89] 長者於是告訴他，

> 善男子！菩薩初學修菩提時，當知病為最大障礙。若諸眾生身有疾病，心則不安，豈能修習諸波羅蜜？是故，菩薩修菩提時，先應療治身所有疾。[90]

此處將知病、治病視為菩薩修菩提心前最重要的前提。再者，由於一切世間眾生都受到國王治理教化，王者無病，眾生方能安樂，所以菩薩度化，應「先療國王，次治眾生；令無患苦，然後說法，調伏其心」。[91]這裡可見，較之前兩版本僅是以長者自我介紹擅長於醫術開場，並將醫術、飲食衣服、珍寶等而視之為菩薩說法度眾生前的種種方便法門之一，四十華嚴對於療病一事，顯然更為強調，並藉由善財的不解反問襯托出眾生無論貴賤，皆難免於疾病此一「最大障礙」，因此菩薩修學以前「先應療治身所有疾」。

接下來，普眼長者告訴善財，要治各種病以前，應當先仔細觀察病因產生的原因和種類：

> 善男子！一切眾生因四大種和合為身，從四大身能生四病。所謂：身病、心病、客病及俱有病。言身病者，風黃、痰熱而為其主；言心病者，顛狂心亂而為其主；言客病者，刀杖所傷、動作過勞以為其主；俱有病者，飢渴、寒熱、苦樂、憂喜而為其主。其餘品類展轉相因，能令眾生受身心苦。[92]

易言之，病因的根本，是由於身體乃地、水、火、風四大元素和合而成；而病因的種類則有身病、心病、客病、俱有病等四種，各有其因。四大和合的身體之所以會生病，和身體的構成和性質有關：

> 善男子！一切眾生皆以無量極微大種聚集成身，猶如大海眾微水滴；如是人身毛及毛孔各三俱胝，三俱胝蟲之所依住；以是諦觀，皮膚穿漏，兩眼睛內、手足掌中、脂膏集處，毛蟲不生；其餘身分，間無空缺。[93]

---

[89] 同上註。
[90] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 710c-711a。
[91] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711a。
[92] 同上註。
[93] 同上註。

此處說到，眾生身體是由各種極微小的單位聚集成身，就好像大海由眾多微細水滴而成。人身的毛髮和毛孔有三千萬這麼多，當中又有三千萬蟲居住，由此觀之，人身皮膚有千百萬孔洞，人身唯有眼睛之內、手足掌中和脂肪之處沒有這些，其他則都布滿了毫毛、孔洞與居住其間的蟲子。

再者，身體的構成物質又可分為五種性質，分別是堅性、濕性、暖/熱性、虛空性：

> 善男子！又觀此身唯五大性。何等為五？所謂：堅、濕、煖、動及虛空性。所言堅者，所謂：身骨三百六十及諸堅靭，皆地大性；凡諸濕潤，皆水大性；一切煖觸，皆火大性；所有動搖，皆風大性；凡諸竅隙，皆空大性；然彼四大，皆多極微，於空界中，互相依住；極微自性，微細難知，除佛菩薩，餘無能見。[94]

這五性分別指身體的骨骼、髓液涕唾、產生熱能、呼吸和孔隙等部分。而這由四大五性所合成之身體，「如世倉篇，終歸敗散」[95]，就如盛裝穀物用的竹製器皿，充滿孔洞，終將損毀朽散。也好像陶匠捏土作器，「內盛臭穢，彩畫嚴飾，誑惑愚夫」，又好像「四蛇置之一篋」，四大元素隨時若有不平衡，「一大不調，百一病起」。因此，智者應當觀察此身「如養毒蛇，如持壞器」。[96]

普眼長者進一步說，「內身、外器」皆為四大所成，從始到終，會經歷五個階段的變化。外器所經歷的，是世間隨著眾生造業所帶來的大環境變化，會隨著一劫的終始而成壞。從劫初始第一時人壽無量，到逐漸產生好惡貪著、相爭鬥訟。接著在第二時，為了解決好惡分別、貪著和爭鬥，而建立世間律法和政治，人壽隨之遞減。再來至第三、四時，因眾生所造諸惡業，而有小三災（刀兵災、疾疫災、饑饉災）。到第五時，世界毀壞，火災、水災、風災相續而起。這叫做「外器五時流變」。而「內身五時流變」則是說個別人身會歷經第一時嬰孩期的心無分別，到第二時童年期的能辨是非，有人我之別，再到第三時壯年期的貪嗔癡增長放縱，接著到第四時衰老期的眾病所侵，最後到第五時死亡期的身壞命終。[97] 善財童子接著詢問普眼長者，究竟五時因何而起？長者回答他，「時」的本身並無自性，只是為了劃分方便而形成。譬如將一年分為六時：「春時、熱時、雨時、秋時、寒時、雪時」，而智者能夠了解在不同地域的不同時間或階段，何種病症容易產生：

---

94 同上註。

95 同上註。「倉篇」，慧琳《一切經音義》中引《說文》作「篇倉」，盛裝穀物用的竹製圓器。見唐・慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 68，頁 755b。

96 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711a-b。

97 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711b。

> 或約一歲分為六時，所謂：春時、熱時、雨時、秋時、寒時、雪時。是故智者知病增損，善達方域所有諸時。謂春雪時，痰癊病動；於熱雨際，風病發生；於秋寒時，黃熱增長；總集病者，隨時增長。

普眼長者指出，雪時與春時是「痰癊病」容易產生的時候。痰癊，《一切經音義》解釋為胸膈間「氣病」，由於「津液因氣凝結不散」而致，會衍生百種相關病症。[98]熱時與雨時則生「風病」。秋時與寒時，則生黃熱病，而總集病則是在六時之中累加總合而成的病症。痰癊、風、黃熱、總集等四種病是在佛經中常提到之「四病」。每一種病做為一個大類別，各自衍生、包含一百種左右的相關病症，佛經稱之為「四百四病」。如《正法念處經》、《大寶積經》和《根本說一切有部毘奈耶雜事》皆提到四百四病即為「百一風病、百一黃病、百一痰癊病、百一總集病」。[99]另外，如《金光明最勝王經》〈除病品〉當中「善解醫明」的持水長者和其子流水亦有一番關於四病的討論。長者子流水為了幫助國內諸多罹患疫疾的眾生，因此向父親詢問療疾之法：

> 眾生有四病，風、黃熱、痰癊；及以總集病，云何而療治？何時風病起？何時熱病發？何時動痰癊？何時總集生？[100]

父親回答他：

> 病有四種別，謂風、熱、痰癊；及以總集病，應知發動時。春中痰癊動，夏內風病生；秋時黃熱增，冬節三俱起。春食澁熱辛，夏膩熱鹹醋；秋時冷甜膩，冬酸澁膩甜。於此四時中，服藥及飲食；若依如是味，眾病無由生。[101]

由此可知，四病會依不同時節產生，若能在飲食和服藥上針對不同時節氣候進行調整，疾病就能獲得預防。如春天多用粗食、熱食和辛食，夏天食用厚膩、熱性和鹹食，秋天則吃冷、甜、膩食，冬天則多食酸、粗、膩、甜等味。普眼長者向善財童子說明完六時與各自對應的疾病後，也如同上述《金光明最勝王經》中持水長者一樣，認為各種疾病不僅隨著不同時節氣候而產生，也和飲食息息相關。

---

98 唐・慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 29，頁 502c。「痰癊……胘鬲中氣病也，津液因氣疑結不散，如筋膠引挽不斷，名為痰癊，四病根本之中，此一能生百病，皆上焦之疾也。」

99 北魏・般若流支譯，《正法念處經》，T. 17，No. 721，頁 41b；唐・菩提流志譯，《大寶積經》，T. 11，No. 310，頁 332a；唐・義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，T. 24，No. 1451，頁 257b。《正法念處經》將痰癊病譯為冷病，將總集病譯為雜病。

100 唐・義淨譯，《金光明最勝王經》，T. 16，No. 665，卷 9，頁 447c-448a。

101 同上註。

持水長者強調根據時節氣候調整相應的飲食，而此處普眼長者則說根據不同年齡、時節氣候、勞逸情形來調整飲食：

> 善男子！我今為汝已說諸病隨時增長，如是身病，從宿食生。若諸眾生能於飲食知量、知足，量其老少，氣力強弱，時節寒熱，風雨燥濕；身之勞逸，應自審察，無失其宜。能令眾病，無因得起。[102]

接下來普眼長者與善財的對話內容與六十華嚴、八十華嚴大致無異。長者同樣向善財說，為眾生療諸病苦僅是方便之一，普眼長者不只療疾，亦供給眾生香湯沐浴、衣服、飲食、財寶等，然後為之說法，令斷煩惱、發菩提心。四十華嚴亦提到普眼長者善於合香，對於各種香「悉知出處、功能、勢力及其貴賤調理之法」，能以眾香供養諸佛、眾生和法界。[103]

四、三大漢譯《華嚴經》中的「藥」喻

《華嚴經》既然將佛、菩薩與善知識譬若良醫，很自然地也將他們所施予、**教導眾生之法以「藥」相稱**。而諸種法藥當中，又以菩提心最為上勝、最受《華嚴經》反覆讚嘆，經中因此稱**菩提心為「最勝藥」**。而能夠將菩提心教導、帶給眾生的**佛、菩薩與善知識等智者本身，也常被譬之為藥**。事實上，「藥」一詞在《華嚴經》中出現的次數極其頻繁，或許無其他大乘經典可與之比擬，也似乎與《華嚴經》成立於南印度的背景不無關聯。[104] 在經的一開場，**見證佛陀成道說法的與會諸眾就包含了各類「藥草神」**，在六十華嚴中列出了它們的名字：

> 復與無邊藥草神俱，其名曰：光焰神、栴檀香神、淨光神，普稱神、普力神、普淨神、普光神、愛香神、勝現神，如是一切，皆悉成就大悲普照。[105]

在八十華嚴同樣段落的譯文中，則是在名稱上更強調這些藥神的特徵或功能：

> 復有無量主藥神，所謂：吉祥主藥神、栴檀林主藥神、清淨光明主藥神、

[102] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711b-c。
[103] 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 712a。
[104] 南印度為熱帶季風氣候，森林覆蓋茂密，植被種類多樣。其中的泰米爾納德邦(Tamil Nandu)是印度二十九個城邦之一，為印度五大傳統醫療之一「悉達醫學」的發源地。與泰米爾邦西部接壤的喀拉拉邦(Kerala)則因為其豐富的原生草藥與藥用植物而於當代被打造為阿育吠陀醫療與草藥醫學的發展重鎮。關於南印度與古代印度醫療的關聯，未來還需進一步深入研究。上述普眼長者所在的南方「藤根國」，若以其名觀之，似乎也與南方濕熱氣候與森林背景接近。
[105] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 1，頁 396a。

> 名稱普聞主藥神、毛孔光明主藥神、普治清淨主藥神、大發吼聲主藥神、蔽日光幢主藥神、明見十方主藥神、益氣明目主藥神……。如是等而為上首，其數無量，性皆離垢，仁慈祐物。[106]

除了有上述諸種藥神與會，**佛、菩薩和善知識等智慧者所說之法被稱為藥或法藥，更有甚者，他們本身也因能以法導引眾生而被以藥相稱**。例如諸佛的福田被認為「譬如大藥王，消滅一切毒」。[107]佛陀本身「如阿揭陀藥， 能療一切毒」。[108]菩薩以其莊嚴和身、口、意、行之清淨能裨益眾生，使親近菩薩的眾生去除煩惱，被認為「譬如阿伽陀藥，眾生見者，眾病悉除；菩薩成就如是無量法藏，眾生見者煩惱諸病皆悉除愈」。[109]阿揭陀(agada)又音譯作阿伽陀、阿羯陀、惡揭陀等，意譯為普去、無價、無病、或作不死藥，意思是此藥可解眾毒，若投此藥，可普去眾疾，更無有病。印度傳統醫學八分支之一，即是研究與阿伽陀相關的毒物學，有時甚至會將醫學本身稱為阿伽陀吠陀(agada-veda)。[110]《華嚴經》**有時也不言如阿揭陀般的特定藥名，而以概稱說之，例如，「諸大菩薩，則為見藥，若有見者，除滅煩惱」[111]；「菩薩如妙藥，滅除煩惱病；菩薩如雪山，出生智慧藥」；[112]**菩薩「又如大地，能生眾藥滅除諸病」，「依大慈悲出生法藥，滅除種種煩惱重病」。[113]善知識也不例外，如說「善知識者，如最勝藥，能除眾生諸惑病故。善知識者，猶如雪山，增長一切種智藥故。」[114]

在《法華經》〈藥草喻品〉中曾以不同種類的藥草和樹木（三草二木）[115]來譬喻各種根器的眾生，雖然資質、領悟、信受、慈悲利他之發心有別，卻一體普受法雨滋潤，皆能成就道果，成為醫治更多眾生的藥草與樹。在《華嚴經》中，此一觀念有更細緻的開展，經文提到菩薩說法施藥，除眾生煩惱，對治眾生疾病，使眾生捨離諸病之際，也應「令一切眾生皆成藥性，悉能除滅一切眾生不善之病，令一切眾生成阿伽陀藥，安住菩薩不退轉地，令一切眾生成如來藥」，此為菩薩在施湯藥之時

---

106 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 1，頁 3a。
107 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 5，頁 428b。
108 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 13，頁 67b-c；卷 19，頁 101a。
109 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 10，頁 461c。
110 廖育群，《阿輸吠陀印度的傳統醫學》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002），頁 46。陳寅恪在其〈三國志、曹沖、華陀傳與佛教故事〉一文中提到，華陀故事或許源於印度，因華陀二字古音與 gada 相近，或為阿伽陀(agada)之略稱。見陳寅恪，《寒柳堂集》（上海：上海古籍出版社，1980）。
111 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 47，頁 699b。
112 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 59，頁 315b。
113 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 27，頁 785a。
114 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 33，頁 812b。
115「三草二木喻」分別以小藥草、中藥草、大藥草、小樹、大樹代表人天、聲聞緣覺、菩薩等不同眾生。

所應做的發願迴向。[116]換言之，眾生受到醫治之後，也當更進一步自許，作眾生之藥、藥王、藥樹，醫治他人。這個意思在八十華嚴同一段落的譯文更為直接明確：

> 願一切眾生永離病身，得如來身。願一切眾生作大良藥，滅除一切不善之病；願一切眾生成阿伽陀藥，安住菩薩不退轉地；願一切眾生成如來藥，能拔一切煩惱毒箭；……願一切眾生作大藥王，永除眾病，不令重發；願一切眾生作不壞藥樹，悉能救療一切眾生；願一切眾生得一切智光，出眾病箭；願一切眾生善解世間方藥之法，所有疾病為其救療。[117]

這裡說到，菩薩醫治眾生後，也發願眾生不再得病，更發願眾生能作他人之大良藥、阿伽陀藥，作大藥王、作不壞藥樹，甚至能善解世間方藥，救治更多眾生。這裡說的疾病，不僅是「煩惱毒箭」這樣的心病，也包含世間方藥能救治的所有疾病。**可以說，《華嚴經》中的理想境界，醫和藥的定義是由諸佛至菩薩，乃至層層擴展及於善知識和眾生等皆可為良醫、良藥，而他們所欲救治的疾病範圍，也同時包含身與心的各種「病」。**

這樣有如漣漪、層層外擴的理想境界，《華嚴經》用了一個生動的意象來加以表述，此即「藥王樹」。在六十與八十華嚴中皆有提及，後者的譯文同樣較為清晰。經文中說，在雪山頂上有藥王樹，樹名「無盡根」：

> 佛子！彼藥樹根從十六萬八千由旬下盡金剛地水輪際生。彼藥王樹若生根時，令閻浮提一切樹根生；若生莖時，令閻浮提一切樹莖生；枝、葉、華、果悉皆如是。此藥王樹，根能生莖，莖能生根，根無有盡，名：無盡根。[118]

此樹由極深的地底所生，每當此藥王樹的根和莖生長時，閻浮提所有樹的根和莖也同時生長，其枝、葉、花、果生長時，同樣也使閻浮提所有樹的枝、葉、花、果生長。經中繼續說道，這棵大藥王樹就好像如來的智慧生長時帶給其他一切樹（菩薩）的影響，

> 如來智慧大藥王樹，其根生時，令一切菩薩生不捨眾生大慈悲根；其莖生時，令一切菩薩增長堅固精進深心莖；其枝生時，令一切菩薩增長一切諸波羅蜜枝；其葉生時，令一切菩薩生長淨戒頭陀功德少欲知足葉；其華生

[116] 東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 16，頁 501c-502a。
[117] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 25，頁 137c。
[118] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 51，頁 272a-b。六十華嚴的相應段落，見東晉・佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 35，頁 623a-b。

> 時，令一切菩薩具諸善根相好莊嚴華；其果生時，令一切菩薩得無生忍乃至一切佛灌頂忍果。[119]

根、莖、葉、花、果分別譬喻如來智慧（大藥王樹）所帶給菩薩（閻浮提一切樹）的慈悲、精進、智慧、持戒、善根、道果成就。此處以藥樹和植物生長、共生共榮的意象展現如來智慧對菩薩或眾生的正面影響。樹名為「無盡根」乃是因為「究竟無休息故，不斷菩薩行故」，而「菩薩行即如來性，如來性即菩薩行」。[120]易言之，以菩薩行來定義佛性（如來性、如來智慧），佛性即是菩薩行。兩者看似不同，實則為一，而佛性既然無處不有，遍即法界，則菩薩行亦然，兩者恆為共生共長、重重無盡之關係。

《華嚴經》中關於藥的譬喻最為特出的部分當屬「菩提心最勝藥」的概念。既然佛性即菩薩行，佛與菩薩之為良醫、良藥的定義可層層開展擴及一切眾生，那麼當中成為菩薩的關鍵：發起利他之菩提心，自然成為經中討論重點。《華嚴經》在〈入法界品〉中用了相當長的篇幅來敘說發菩提心的功德，其中更反覆地以各種藥名、藥性和藥效來讚頌發菩提心的身心療癒功效。這在三個版本中皆然，譯文差異也不大。以下我以表列的方式，依照各自文字出現的先後順序對照三個版本關於菩提心之為藥的相關漢譯。[121]

表一

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
1	菩提心者，則為雪山，長養智慧清涼藥故	菩提心者，猶如雪山，長養一切智慧藥故	菩提心者，如大雪山，長養一切智慧藥故
2	菩提心者，則為**良藥**，癒治一切煩惱病故	菩提心者，猶如**良藥**，能治一切煩惱病故	菩提心者，猶如**良藥**，能治一切煩惱病故
3	菩提心者，則為**無壞藥王樹根**，長養一切諸佛法故	菩提心者，如**善見藥王**，能破一切煩惱病故	菩提心者，如**善見藥王**，能破一切煩惱病故
4	菩提心者，則為**眼藥**，除滅一切無明曀故	菩提心者，如**毘笈摩藥**，能拔一切諸惑箭故	菩提心者，如**毘笈摩藥**，能拔一切諸惑箭故

[119] 同上註。

[120] 同上註。

[121] 表格中引文分別出自東晉‧佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 59，頁 775c-779c；唐‧實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 78，頁 429c-433c；唐‧般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 35-36，頁 825b-829c。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
5	菩提心者，則為**阿伽陀藥**，除滅一切諸惡患故	菩提心者，如**無生根藥**，長養一切諸佛法故	菩提心者，如**無生根藥**，長養一切諸佛法故
6	菩提心者，則為**波羅提毘叉藥**，悉能療治五欲毒故	菩提心者，猶如**眼藥**，滅除一切無明翳故	菩提心者，如**阿伽陀藥**，能除惑病永安隱故
7	菩提心者，則為**金藥**，消煩惱垢，令清淨故	菩提心者，如**阿伽陀藥**，能令無病永安隱故	菩提心者，如**除毒藥**，悉能消歇貪愛毒故
8	善男子！譬如有人得**自在藥**，離五恐怖。何等為五？所謂：火不能燒、水不能漂、毒不能中、刀不能傷、熏不能害。	菩提心者，如**除毒藥**，悉能消歇貪愛毒故	菩提心者，如**鍊金藥**，能治一切煩惱垢故
9	善男子！譬如有人得**解脫藥**，終不橫死。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心妙智慧藥，生死過患所不能害。	菩提心者，如**鍊金藥**，能治一切煩惱垢故	善男子！譬如有人，得**無畏藥**，離五恐怖。何等為五？所謂：火不能燒，毒不能中，刀不能傷，水不能漂，煙不能熏；菩薩摩訶薩亦復如是，得一切智菩提心藥，離五怖畏。何等為五？不為一切三毒火燒、五欲毒不中、惑刀不傷、有流不漂、諸覺觀煙不能熏害。
10	善男子！譬如有人得**龍王藥**，若有毒蟲聞其藥氣，即避遠去。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心大龍王藥，一切煩惱諸惡毒蟲，聞其藥氣，皆悉散滅。	善男子！譬如有人，得**無畏藥**，離五恐怖。何等為五？所謂：火不能燒，毒不能中，刀不能傷，水不能漂，煙不能熏。菩薩摩訶薩亦復如是，得一切智菩提心藥，貪火不燒，瞋毒不中，惑刀不傷，有流不漂，諸覺觀煙不能熏害。	善男子！譬如有人，得**解脫藥**，終無橫難；菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心解脫智藥，永離一切生死橫難。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
11	善男子！譬如有人得**不可壞藥**，一切怨敵，不得其便。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心不壞法藥，一切煩惱諸魔怨敵，所不能壞。	善男子！譬如有人，得**解脫藥**，終無橫難。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心解脫智藥，永離一切生死橫難。	善男子！譬如有人，持**摩訶應伽藥**，隨其方所，一切毒蛇聞此藥氣，即皆遠去；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心大應伽藥，一切煩惱諸惡毒蛇，聞其氣者，悉皆散滅。
12	善男子！譬如有人得**頻伽陀藥**，能出毒刺。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心頻伽陀藥，能出三毒諸邪見刺。	善男子！譬如有人，持**摩訶應伽藥**，毒蛇聞氣，即皆遠去。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心大應伽藥，一切煩惱諸惡毒蛇，聞其氣者，悉皆散滅。	善男子！譬如有人，持**無能勝藥**，一切怨敵無能勝者；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心無能勝藥，悉能降伏一切魔軍。
13	善男子！譬如有人得**善見藥王**，滅一切病。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心善見藥王，滅一切眾生諸煩惱病。	善男子！譬如有人，持**無勝藥**，一切怨敵無能勝者。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心無能勝藥，悉能降伏一切魔軍。	善男子！譬如有人，持**毘笈摩藥**，能令毒箭自然墮落；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心毘笈摩藥，令貪、瞋、癡諸邪見箭自然墮落。
14	善男子！譬如**刪陀那大藥王樹**，其有眾生在彼樹蔭，身諸惡瘡皆得除愈。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心刪陀藥樹，其有眾生依蔭此樹，一切煩惱不善業瘡，皆得除愈。	善男子！譬如有人，持**毘笈摩藥**，能令毒箭自然墮落。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心毘笈摩藥，令貪、恚、癡、諸邪見箭自然墮落。	善男子！譬如有人，持**善見藥**，能除一切所有諸病；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心善見藥王，悉除一切諸煩惱病。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
15	善男子！譬如**藥王樹**，名**無壞根**，以其力故，長養一切閻浮提樹。菩提心樹亦復如是，以其力故，長養一切學、無學菩薩善根。	善男子！譬如有人，持**善見藥**，能除一切所有諸病。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心善見藥王，悉除一切諸煩惱病。	善男子！如有**藥樹**，名**珊陀那**，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈，平復如故，亦無癰痕，然其樹皮，隨取隨生，終不可盡；菩薩摩訶薩從菩提心生大智樹亦復如是，若有得見而生信者，煩惱業瘡悉得銷滅，一切智樹初無所損。
16	善男子！譬如**藥草**，名**阿藍婆**，若用塗體，身得柔澤，意離諸惡。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心阿藍婆藥，長身、口、意諸善行業。	善男子！如有**藥樹**，名：**珊陀那**，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈；然其樹皮，隨取隨生，終不可盡。菩薩摩訶薩從菩提心生一切智樹亦復如是，若有得見而生信者，煩惱業瘡悉得消滅，一切智樹初無所損。	善男子！如有**藥樹**，名**成就根**，以其力故，令閻浮提一切樹根、枝葉、華果增長成就；菩薩摩訶薩菩提心樹亦復如是，以勝威力，能令一切聲聞、獨覺、學、無學等，及諸菩薩所有善根增長成就。
17	善男子！譬如有人得**念力藥**，有所聞法，終不忘失。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心念力藥者，聞持一切佛法不忘。	善男子！如有**藥樹**，名：**無生根**，以其力故，增長一切閻浮提樹。菩薩摩訶薩菩提心樹亦復如是，以其力故，增長一切學與無學及諸菩薩所有善法。	善男子！譬如有藥，名**阿藍婆**，若用塗身，身之與心咸有堪能；菩薩摩訶薩得菩提心阿藍婆藥亦復如是，令其身心有勝堪能，增長善法。
18	善男子！譬如有藥，名曰**蓮華**，其有服者，住壽一劫。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心蓮華藥者，阿僧祇劫而得自在。	善男子！譬如有藥，名：**阿藍婆**，若用塗身，身之與心咸有堪能。菩薩摩訶薩得菩提心阿藍婆藥亦復如是，令其身心增長善法。	善男子！譬如有人得**念力藥**，能令其心念力清淨；菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心念力妙藥，心無障礙，念力清淨。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
19	善男子！譬如有人執**翳身藥**，一切眾生所不能見。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心翳身藥者，一切諸魔所不能見。	善男子！譬如有人，得**念力藥**，凡所聞事憶持不忘。菩薩摩訶薩得菩提心念力妙藥，悉能聞持一切佛法皆無忘失。	善男子！譬如有藥，名**大蓮華**，其有服者，住壽一劫；菩薩摩訶薩服菩提心大蓮華藥亦復如是，於無數劫壽命，自在修集種種波羅蜜行。
20	善男子！譬如一兩**阿羅娑藥**，變千兩銅，以為真金，於彼藥分，無所損減。菩提心藥亦復如是，攝迴向智，除滅一切煩惱業障，淨一切法，同薩婆若色，煩惱惡業，不能損減。	善男子！譬如有藥，名：**大蓮華**，其有服者住壽一劫。菩薩摩訶薩服菩提心大蓮華藥亦復如是，於無數劫，壽命自在。	善男子！譬如有人，執**翳形藥**，一切世間人及非人，悉不能見；菩薩摩訶薩持菩提心翳形妙藥亦復如是，於諸境界種種遊行，一切諸魔不能得見。
21	譬如有人服食**甘露**，一切眾患所不能害。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心甘露法藥，不墮聲聞、緣覺之地，修習大悲，滿足願行。	善男子！譬如有人，執**翳形藥**，人與非人悉不能見。菩薩摩訶薩執菩提心翳形妙藥，一切諸魔不能得見。	善男子！如有**藥汁**，名**訶楠迦**，人或得之，以其一兩變千兩銅，悉成真金，非千兩銅能變此藥；菩薩摩訶薩亦復如是，以菩提心迴向智藥，普變一切業惑等法，悉使成於一切智相，非業惑等能變其心。
22	譬如有人用**翳身藥**，以塗其目，自在遊行，無能見者。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心滿足大願，自在遊行，入魔境界，一切眾魔所不能見。	善男子！譬如有人，飲甘露漿，一切諸物不能為害。菩薩摩訶薩亦復如是，飲菩提心甘露法漿，不墮聲聞、辟支佛地，以具廣大悲願力故。	善男子！譬如有人，飲甘露漿，一切諸毒不能為害，菩薩摩訶薩亦復如是，飲菩提心一切智智甘露法漿，不墮聲聞、辟支佛地，以具廣大悲願力故。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
23	譬如有人服**阿羅娑藥**，不瘦不老，延壽無窮。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心阿羅娑藥，於無量劫在生死中，修菩薩行，無所染著。	善男子！如有藥汁，名：**訶宅迦**，人或得之，以其一兩變千兩銅，悉成真金，非千兩銅能變此藥。菩薩摩訶薩亦復如是，以菩提心迴向智藥，普變一切業惑等法，悉使成於一切智相，非業惑等能變其心。	善男子！譬如有人，得**安繕那藥**，以塗其目，雖能自在遊行人間，一切世人所不能見，菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心安繕那藥，能以願智方便，隨順入魔境界，自在遊行，一切眾魔所不能見。
24	譬如阿羅娑藥，初用**淨水**。菩提心藥亦復如是，一切菩薩所修行中，最為先首。	善男子！譬如有人，得**安繕那藥**以塗其目，雖行人間，人所不見。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心安繕那藥，能以方便入魔境界，一切眾魔所不能見。	善男子！譬如有人得**最勝藥，服之延齡**，長得充健，不羸、不瘦、不老、不病；菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心最勝智藥，住無數劫生死之中修菩薩行，心無疲厭亦無染著。
25	譬如**呪藥**，若有眾生見聞共住，一切眾病，皆悉除愈。菩提心藥亦復如是，長養善根，攝智慧藥，滿足大願菩薩慧身，若有眾生見聞共住，修正念者，皆悉除滅煩惱諸病。	善男子！譬如有人，服**延齡藥**，長得充健，不老不瘦。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心延齡之藥，於無數劫修菩薩行，心無疲厭亦無染著。	善男子！譬如有人，調和藥汁，必當先取好**清淨水**，於一切處平等受用；菩薩摩訶薩亦復如是，欲修菩薩一切行願，先當發起菩提之心，能令一切平等受潤。
26		善男子！譬如有人，調和藥汁，必當先取好**清淨水**。菩薩摩訶薩亦復如是，欲修菩薩一切行願，先當發起菩提之心。	善男子！譬如**有藥，為呪所持**，若有眾生見聞、同住，一切諸病皆得銷滅；菩薩摩訶薩菩提心藥亦復如是，一切善根、智慧、方便皆為願智共所攝持，若有眾生見、聞、同住、隨順、憶念，諸煩惱病悉得除滅。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
27		善男子！譬如**有藥，為呪所持**，若有眾生見、聞、同住，一切諸病皆得消滅。菩薩摩訶薩菩提心藥亦復如是，一切善根、智慧、方便、菩薩願智共所攝持，若有眾生見、聞、同住、憶念之者，諸煩惱病悉得除滅。	

上述表列是經文當中提到菩提心之為藥的相關部分，除去第一項將菩提心譬喻為雪山，可長清涼智慧藥，以及第二項將菩提心類比泛稱為良藥，其他的二十三至二十五個譬喻，皆用特定藥名來比擬菩提心。從表列來看，三個版本關於菩提心為藥的譬喻大同中有小異，或者先後提及順序不同，或者新舊譯名不同，有的則是在唐代譯本中提及的藥在東晉譯本沒有。大致來說，唐代所譯的八十和四十華嚴兩者內容較為相近。下面，我依照六十華嚴所提及的藥名順序，將三個版本所提及的藥物、功效和版本差異重新排列，相同者並排，以表格進行對照。

表二

	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
1		善見藥王 （破一切煩惱病）	善見藥王 （破一切煩惱病）
2		毘笈摩藥 （拔諸惑箭）	毘笈摩藥 （拔諸惑箭）
3	**無壞藥王樹根** （長養諸佛法）	無生根藥 （長養諸佛法）	無生根藥 （長養諸佛法）
4	眼藥 （除無明）	眼藥 （除無明）	
5	阿伽陀藥 （除滅諸惡患）	阿伽陀藥 （能令無病永安隱）	阿伽陀藥 （除惑病、得安穩）
6	**波羅提毘叉藥** （療治五欲毒）	除毒藥 （除貪愛毒）	除毒藥 （除貪愛毒）

	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
7	**金藥** （消煩惱垢）	鍊金藥 （治一切煩惱垢）	鍊金藥 （治一切煩惱垢）
8	**自在藥**（離五恐怖）	無畏藥（離五恐怖）	無畏藥（離五恐怖）
9	解脫藥（終不橫死）	解脫藥（終無橫難）	解脫藥（終無橫難）
10	**龍王藥** （毒蟲遠避）	摩訶應伽藥 （毒蛇遠避）	摩訶應伽藥 （毒蛇遠避）
11	**不可壞藥** （一切怨敵不得其便）	無勝藥 （一切怨敵不得其便）	無能勝藥 （一切怨敵不得其便）
12	**頻伽陀藥** （能出毒刺）	毘笈摩藥 （毒箭自然脫落） ＊重複出現	毘笈摩藥 （毒箭自然脫落） ＊重複出現
13	善見藥王 （除一切病）	善見藥 （除一切病） ＊重複出現	善見藥 （除一切病） ＊重複出現
14	刪陀那藥王樹 （塗瘡即癒）	刪陀那藥樹 （塗瘡即癒）	刪陀那藥樹 （塗瘡即癒）
15	**無壞根藥王樹** （令一切樹增長） ＊重複出現	無生根藥樹 （令一切樹增長） ＊重複出現	**成就根藥樹** （令一切樹增長） ＊重複出現，譯名不同
16	阿藍婆藥草（塗身使柔澤，意離諸惡）	阿藍婆藥（塗身，身心咸有堪能）	阿藍婆藥（塗身，身心咸有堪能）
17	念力藥 （聞持一切不忘）	念力藥 （憶持一切不忘）	念力藥 （能令其心念力清淨）
18	蓮花藥 （住壽一劫）	大蓮華藥 （住壽一劫）	大蓮華藥 （住壽一劫）
19	翳身藥 （一切眾生不能見）	翳形藥 （一切眾生不能見）	翳形藥 （一切眾生不能見）
20	**阿羅娑藥**（一兩變千兩、變銅為金）	訶宅迦藥（一兩變千兩、變銅為金）	訶檛迦藥汁（一兩變千兩、變銅為金）
21	甘露	甘露漿	甘露漿
22	**翳身藥** （塗目而自在遊行、眾人不見）	安繕那藥 （塗目而人所不見）	安繕那藥 （塗目而人所不見）

	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
23	**阿羅娑藥** （不瘦不老、延壽無窮） ＊重複出現，藥效略異	延齡藥 （長得充健、不老不瘦）	最勝藥 （延齡，長得充健，不羸、不瘦、不老、不病）
24	淨水	淨水	淨水
25	呪藥 （除一切眾病）	有藥為呪所持 （一切諸病皆得消滅）	有藥為呪所持 （一切諸病皆得消滅）

表列空白處為他版本提及而本版本所無之藥，粗黑字體則為譯名較為不同者。大致比較可以發現以下數個現象。一、有一些重複出現的藥名，例如善見藥或善見藥王在六十華嚴中時僅出現一次，而在八十華嚴與四十華嚴皆反覆出現了兩次。(No. 1、13)。又如無壞藥王樹根(No. 3、15)和阿羅娑藥(No. 20、23)皆重複出現。二、毘笈摩藥在八十華嚴與四十華嚴亦反覆出現兩回，在六十華嚴中則以不同譯名「頻伽陀藥」出現一次而已。(No. 2、12)三、眼藥一項在六十與八十華嚴中俱有，獨缺於四十華嚴。(No. 4)四、有不少例子顯示唐代兩譯本採用了與東晉舊譯不同的譯名，例如「無壞樹王藥根」改譯為「無生根藥」(No. 3)、「波羅提毘叉藥」改譯為「除毒藥」(No.6)、「金藥」變為「鍊金藥」(No.7)、「自在藥」變為「無畏藥」(No. 8)、「龍王藥」改為「摩訶應伽藥」(No.10)、「不可壞藥」改為「無（能）勝藥」(No. 11)、「頻伽陀藥」變為「毘笈摩藥」(No. 12)、「龍王藥」改為「摩訶應伽藥」(No.10)、「阿羅娑藥」改為「訶宅迦藥」(No. 20)或「延齡藥」、「最勝藥」(No. 23)。大致說來，六十華嚴的藥物譯名，比起唐代兩版本差異較為顯著。

除了版本差異，上述譬喻菩提心所反覆引述的一系列藥物還有一個顯著特色，就是這些藥物，如同普眼長者所合之香名，有的是作為譬喻性修辭，有的則有具體藥效，而有的則有呪術作用，有的則前述這些特性兼而有之，而這幾種不同類別和功能的藥在經文中是被相提並論、混合在一起使用的。譬喻性修辭類的藥物，譬如除毒藥、無畏藥、鍊金藥、解脫藥等(No. 6、7、8、9)，這些藥物名稱強調它們在對治諸般煩惱、貪欲、恐懼或護祐平安的功能，因此我稱之為譬喻性修辭，但其實也可以說，這些藥偏重的或許是精神方面的療癒效果。有具體功效的藥物，例如眼藥、摩訶應伽藥、毘笈摩藥、刪陀那藥樹、阿藍婆藥、大蓮華藥、延齡藥等(No. 4、10、12、14、16、18、23)，或者是針對身體特定部位的治療、或治療外傷、遠避蟲害、養生、延壽等，皆有具體治療或保健效果。至於呪術類，例如使一切怨敵不得其便的無勝藥、使人憶持一切不忘的念力藥、令人隱身用的翳形藥和安繕那藥、變銅為金的訶宅迦藥、還有除一切病的呪藥等等(No. 11、17、19、20、22、25)。其實上述劃分和歸類，多少有些武斷，某些藥物並不是非此即

彼，譬如終不橫死、終無橫難的解脫藥，可以是譬喻性的、也可以是呪術性的；念力藥也可能是兼有具體性的和呪術性的效力。阿伽陀藥則或者具體性和譬喻性兼有。然而無論如何，從經文中將這些具有不同方面效力的藥物相提並論可知，對經文撰述者或翻譯者來說，藥的定義並非侷限在治療身體疾患而已，能夠去除煩惱恐懼、安定心神、撫慰情緒等，或具有呪術感應效力的物質，皆被稱之為、或翻譯為「藥」。

上述一系列的藥物，有的在其他佛經中經常出現，意涵也為當時僧人所知。例如於佛經當中出現最多的阿伽陀藥或阿揭陁藥。慧苑《大方廣佛華嚴經音義》提到，「阿」為無之義，「揭陁」則是病的意思；此藥「身中諸病皆除去」。[122]慧琳《一切經音義》釋為「無病藥」或「不死藥」，直譯是「普除去」，也就是「眾病悉除去」、「有藥處必無有病也」。[123]又如刪陀那（或珊陀那）藥樹，慧苑和慧琳皆提到，漢語意譯為「和合」或「續斷」，意思就是此藥「能令已斷傷者再續和合也」。再如阿藍婆藥，慧苑音義說，「此云汁藥，其藥出香山及雪山中，天生在於石臼內，或云得喜，謂得此藥者皆生歡喜之者。」[124]唐代法藏在注釋《華嚴經》時，也對這些經中提到的藥物有些解釋與討論：

> 波羅提毘叉藥者，此云燈照藥。……頻伽陀藥者，具正云毘笈摩，此云除去。謂能除去毒惡剎故。刪陀那大藥王樹者，此云續斷藥，謂此樹藥能令所傷骨肉等皆得後續故云也。藥草名阿藍婆者，具云阿羅底藍婆，此云得喜藥。謂得塗身，令身患心惡皆止生悅，故以為名。……阿羅娑藥者，具云呵吒迦阿羅娑，此云金光汁藥。呵吒迦云金光明。阿羅娑云汁藥，出於山中井內，諸龍守護，若有得飲皆成仙人。[125]

法藏對這些藥物名稱和功效提供了一些額外的訊息。譬如經中說可除五欲貪愛毒的波羅提毘叉藥，意思是「燈照」。可出毒刺或使毒箭脫落的頻伽陀或毘笈摩藥意思是「除去」。刪陀那藥樹有治療復原骨肉外傷的功效。「阿羅娑訶宅迦」看來似乎是色澤金光的液體汁藥，出於井中，飲者成仙。也難怪經文中說此藥可將銅變為金，甚至能增加其重量，此外還有延壽保健的效果。

《華嚴經》以上述一系列藥物來反覆類比菩提心的殊勝和功德，當中有何用

---

122 唐・慧苑，《大方廣佛華嚴經音義》，A.91，No. 1066，頁 335a。

123 唐・慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 23，頁 456b；卷 26，頁 472b。亦見上面註 109 及其正文處。

124 唐・慧苑，《大方廣佛華嚴經音義》，A.91，No. 1066，頁 395b；唐・慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 23，頁 456b。上述慧琳音義中的藥名解釋乃襲用自慧苑音義。

125 唐・法藏，《華嚴經探玄記》，T. 35，No. 1733，卷 20，頁 488b-c。

意？過往研究華嚴者或許會將此一連串類比詮釋為此經對發菩提心的強調。不過，此處筆者想指出，與其說以法為藥或以菩提心為藥的概念體現了法或菩提心的重要性，不如說這反覆的類比其實正體現了在經文撰述和成立的時空脈絡中，藥物之於僧團來說在日常生活中的熟習與重要性。就好像良醫此一譬喻反覆出現，其知病、治病的能力在經中從各種不同方面進行強調，各種病症種類被仔細分疏、討論，若是經文撰述者對於這些病症和藥物不熟悉，想必無法隨手拈來、如數家珍般地引用各種各樣的病症和藥物來歷數作良醫或發菩提心的功德。也因此，研究佛經當中的這些藥物或許能成為我們進入佛教醫方明領域的一個重要切入點，它們或不僅只具有文學上譬喻修辭的功能而已。

五、結語

筆者在本文一開頭即指出，病苦之於佛教不只停留在教義層次，醫王與法藥亦不僅僅是譬喻而已。佛教當中有許多經典承襲、甚或影響了阿育吠陀醫學的內容，《雜阿含經》佛陀親自瞻視照養病者的故事更成為後世典範，律部〈藥犍度〉中也有對僧團生活當中醫藥分類、保存和服用的詳盡規定。佛教與醫療的緊密關係深深影響了大乘經典的內容和寫作方式，以醫藥、疾病和照護為主題或譬喻的篇章隨處可見，這在《維摩詰經》、《法華經》、《金光明經》中都可看到，於《華嚴經》中亦然。佛教與醫療的關聯或許遠比我們過去認識的還緊密 然而相關的研究探討目前仍剛起步。

那麼《華嚴經》當中對醫藥與疾病的討論是否有任何有別於早期佛典或大乘佛典的特殊之處呢？在上面以三部晉唐時期漢譯的《華嚴經》為基礎的文本分析中，筆者對於經文當中提及醫、藥、病等詞語的相關經文脈絡做了初步整理和比較。整體來說，《華嚴經》提及醫藥與療病的段落，相較於其他佛典，可說更為豐富。佛典中常見的四大理論、因果業報病因觀、法即良藥、佛菩薩即良醫等譬喻和陳述，在本經中都可見到。不過《華嚴經》在法即良藥和佛菩薩即良醫這兩大類的譬喻或陳述上，開展出了許多未見於其他經論的獨特說法。首先，《華嚴經》相較其他經論多言佛如醫王，本經更為頻繁地提出、使用「菩薩如醫」和「法如良藥」的譬喻，藉此強調菩薩需實修實作、而不可多聞不修的重要，亦藉此讚頌菩薩濟度眾生、巧妙應用各種方便法門和示現各種職業身分面貌的功德。而良醫和高超的醫術在此即是菩薩經常示現的面貌之一。再者，《華嚴經》的醫者和醫王譬喻，不只停留在佛和菩薩兩者，還進一步延伸到善知識身上。因此在〈入法界品〉或〈普賢行願品〉，善知識不僅被譬若良醫、醫王，善財童子所參訪的善知識當中也有良醫彌伽，更在四十卷本與普眼長者有一番關於疾病種類、病因、身體觀、時節氣候、香藥和治療法的長篇討論，其內容頗有與《金光明經》〈除病品〉中可相呼應之處。

《華嚴經》中將良醫譬喻的應用層層外擴，由佛至菩薩、再至善知識，也可見於對藥的譬喻和討論中。既然佛、菩薩與各有所長的善知識皆可為眾生良醫，則他們所施予教導眾生之法亦皆為良藥。這些良藥背後的根源或起始點，即為利他的菩提心，因此經中將菩提心譬之為最勝藥，也以各種藥物來反覆讚頌、詠嘆菩提心的功德。菩提心仿如阿伽陀藥般可除一切病，更可使一切眾生成為他人之藥，就好像無盡根藥王樹一樣，其根莖枝葉花果生，閻浮提一切樹的根莖枝葉花果也同時生長。為了能窮盡、描述菩提心的功德，〈入法界品〉或〈普賢行願品〉用了一系列多達二十多種藥物名稱來讚頌菩提心的功德和效果，這些藥名有的是譬喻性的，偏重精神方面，具有安定心神、撫慰情緒的療癒效果；有的則是具體性的，或針對身體特定部位如眼藥、或能治療外傷、遠避蟲害、養生、延壽等治療或保健效果；有的則是呪術性的，或能點銅成金、或能隱身使人不見等。從經文將這些具有不同方面效力的藥物相提並論可知，對經文撰述者或翻譯者來說，藥的定義或許涵蓋甚廣，更不用說普眼長者善於以香為藥了。

上述初步的文本分析和討論其實引伸出接下來另一些問題。首先，「藥」在梵語、印度醫學和佛教等不同脈絡中意味著甚麼？在〈藥犍度〉中可以看到，在佛教中所謂的藥其實包含一般飲食、營養品乃至治療疾病的特殊物質。「時藥」與「非時藥」包含在正餐或正餐以外時間取用的飲食，例如用各種水果製成的漿汁可治饑渴，但不在正餐時間服用，就被列為「非時藥」。酥、油、蜜、生酥、石蜜等「五種藥」可以使身體較為虛弱者在「非食時」補充體力，但只允許蓄積七日，故被亦稱為「七日藥」。另外，〈藥犍度〉也包含在生病時專以療病的各種果類、果漿、植物粉末、植物根莖藥、油脂類等，被稱為「盡形壽藥」。那麼，佛教這樣對於藥的廣泛定義，是否是從印度醫學當中繼承而來的呢？

再者，前述在讚嘆菩提心功德時所提到的二十多種藥名，是否有相應的梵語？是否曾出現在其他佛典經論中？中土的《華嚴經》經論注疏當中如何解釋這些藥物？上面雖然短短提及李通玄和法藏的論疏，但尚未徹底檢視其他此時期論疏當中對這些藥物的討論和詮釋。進一步來說，當中的一些個別藥物是否曾在印度醫書或中土醫書或藥方當中出現過？這些藥物的貿易情形、傳播狀況又是如何？上述這些問題，此處受限於篇幅無法一一窮究，不過未來希望能在此篇文本分析的基礎上進一步深入，逐步探索解答上述課題。

唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變

國際華嚴研究中心　助理研究員
釋堅融

摘　要

據唐代澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》的闡述，菩薩從初發心始，必須具足直心、深心、大悲心等三種菩提心，才能進入聖位。從「直心、深心、大悲心」的組合來看，澄觀顯然將「直心」與「深心」視為前後關連的兩種概念。然而，在唐譯八十卷本《華嚴經》中，「深心」極少與「直心」在同一文脈搭配出現。對比晉譯六十卷本和唐譯本的《華嚴經》，譯師們對於譯詞「深心」或「直心」的選用明顯各有偏好，偶有混用的情況。儘管「深心」與「直心」在兩大部《華嚴經》中經常作為對等漢譯語詞，背後很可能來自同一印度源語，但單就中文而言，「深」與「直」表述不同的語意，彼此並不能代換。譯者對於譯語的選擇反映其解讀立場，而譯語又進一步影響了注釋者的理解。古代華嚴學者面對不同的漢語譯詞，各自如何詮釋？本文以唐譯《華嚴經》的「深心」為立足點，簡要歸納、呈現兩大部《華嚴經》的異譯現象。其次，依據唐代四位華嚴古德的《華嚴經》注疏——即：智儼《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》、法藏《〈華嚴經〉探玄記》、慧苑《續〈華嚴經略疏〉刊定記》以及澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》——，系統化考察「深心」詮釋的演變歷程。

關鍵詞：深心、直心、華嚴、注疏、澄觀

一、前言

華嚴思想的「心」議題在近代華嚴研究中頗具份量，探究焦點多數集中在唯心、一心或菩提心等論題上。[1]前二者可歸入哲學思想的討論範疇，而後者則是大乘佛教極為重視的修行主題。關於菩提心，據唐代澄觀（738-839 年）《〈大方廣佛華嚴經〉疏》的闡述，菩薩從初發心始，須歷經十住、十行、十迴向三個階次，其間所發的三種心與「四十句明住分」[2]的三種菩提心相同，即：「深種善根是深心，次為求菩提是直心，三即大悲心。具此三心，成後入地之相。」[3]換言之，具足深心、直心和大悲心是菩薩進入初地的關鍵條件。澄觀在其他處補充：十住位、十行位、十迴向位等三賢位菩薩同時具備三心——「有一，必兼餘二」——，差別僅在於三者「互有增微」。[4]《〈大方廣佛華嚴經〉疏》是以唐代實叉難陀（652-710 年）譯《華嚴經》（以下簡稱《八十華嚴》）為底本作注，但「直心」與「深心」在該譯本中極少相續出現於同一文脈，反而東晉佛陀跋陀羅（359-429 年）所譯六十卷本《華嚴經》（以下簡稱《六十華嚴》）常見此二心的搭配。交叉對比兩大部《華嚴經》的譯文，可發現譯師們對於「直心」與「深心」的譯詞選用各有偏好：在經文對等處，《六十華嚴》選用「直心」一詞，《八十華嚴》並未完全沿用，經常改作「深心」或其他譯語。其中也不乏二譯師選用相同譯詞的情況。

譯師對於譯語的選用反映其解讀立場，而譯語又進一步影響了注解者的詮釋。[5]澄觀面對《六十華嚴》和《八十華嚴》的相異用語時，提出一項解釋：「深」和「直」

---

* 本文初稿承蒙高明道老師與陳一標老師給予寶貴的修改建議，謹此致謝。

[1] 以近五年臺灣博碩士論文為例，華嚴思想「心」的相關研究仍圍繞著「唯心」（譬如：陳紹聖，《法藏對〈華嚴經〉唯心偈頌之詮釋及其圓教心識思想的特色》，華梵大學東方人文思想研究所博士論文，2015 年）、「一心」（例如：釋正持，《澄觀〈華嚴經疏・十地品〉之研究》，國立彰化師範大學國文學系博士論文，2014 年）、「慈悲心」（釋真地，《〈華嚴經・淨行品〉慈悲心培養之實踐》，法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2017 年）乃至「菩提心」（譬如：賴玉梅，《〈華嚴經〉發願思想之研究》，法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2014 年）等等議題。

[2] 「四十句明住分」即澄觀以「依何身」、「為何義」、「以何因」、「有何相」四事來闡明「菩薩住歡喜地」的「住」。參澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》（臺北：華嚴蓮社，2004 年）冊 11，卷 44，頁 14。

[3] 同上引書，頁 15。引文並未完全依循該書原有的標點符號，下同此。

[4] 《〈大方廣佛華嚴經〉疏・十住品》注釋：「十住『直心』增故，故名為解，解為『行』、『願』本，故首而明之。十行『深心』增，故名為『行』，依於前解以起『行』故。十向『大悲』增，故名為『願』，迴前解、行，『願』諸眾生離『苦』得樂故。」見《新修華嚴經疏鈔》冊 6，卷 26，頁 442。

[5] 高明道在〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉（收錄於《法光》雜誌第 236 期，2009 年，第 2 版）一文的起首指出：「兩種語言之間的翻譯牽涉到抉擇，而此抉擇背後自有一番詮釋。同樣，閱讀翻譯作品時，讀者的理解也離不開詮釋，而這種詮釋又等於一番的抉擇。」

是「義一名異」[6]。但若就前述的「三心」組合而言，澄觀卻又是將「深心」與「直心」視為個別的兩種概念。事實上，澄觀的「深心」注釋不僅受到契經譯語所影響，也涉及智儼（602-668 年）、法藏（643-712 年）和慧苑（673-743?年）等三位唐代華嚴學者的解讀觀點。本文擬以《八十華嚴》的「深心」為立足點，對比兩大本《華嚴經》的譯詞，簡要呈現二譯本的翻譯特色；其次梳理四位華嚴尊宿對《華嚴經》「深心」的注解，辨析其詮釋演變。

二、兩大部《華嚴經》譯詞對比

「深心」在《華嚴經》是見頻頗高的一個譯詞。為了便於分析，本文從法數「十種深心」入手。《八十華嚴》有三處提及「十種深心」的修行德目，分別出現在〈十地品〉和〈離世間品〉。首先，在〈十地品〉第二地的經文段落起首，金剛藏菩薩對解脫月菩薩言：

(1) 佛子！菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心。何等為十？所謂：正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心。菩薩以此十心，得入第二離垢地。[7]

第二處「十種深心」出現在〈十地品〉的第三地經文。說話者同為金剛藏菩薩，言：

(2) 佛子！菩薩摩訶薩已淨第二地，欲入第三地，當起十種深心。何等為十？所謂：清淨心、安住心、厭捨心、離貪心、不退心、堅固心、明盛心、勇猛心、廣心、大心。菩薩以是十心，得入第三地。[8]

除了地目和動詞「修」、「淨」的差別，文句「菩薩摩訶薩已淨第二地，欲入第三地，當起十種深心」不僅句型和上引〈十地品〉第二地相同，法數名目「十種深心」也完全一致。

第三項「十種深心」見於〈離世間品〉。普賢菩薩回應普慧菩薩的第一百一十一問「何等為深心」[9]，答言：

---

[6] 見《新修華嚴經疏鈔》冊 11，卷 45，頁 300。
[7] CBETA, T10, no. 279, p. 185a16-20.
[8] CBETA, T10, no. 279, p. 187b13-17.
[9] 見 CBETA, T10, no. 279, p. 280a2。普慧菩薩共發問二百零一個問題，問題編號係參考釋自莊所整理的對照表，詳氏著，《〈八十華嚴·離世間品〉菩提心觀》（臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢

(3) 佛子！菩薩摩訶薩有十種深心。何等為十？所謂：不染一切世間法深心、不雜一切二乘道深心、了達一切佛菩提深心、隨順一切智智道深心、不為一切眾魔、外道所動深心、淨修一切如來圓滿智深心、受持一切所聞法深心、不著一切受生處深心、具足一切微細智深心、修一切諸佛法深心。是為十。若諸菩薩安住其中，則得一切智無上清淨深心。[10]

《八十華嚴》在這三處都作「深心」，《六十華嚴》則不然。上引經文(1)的「十種深心」，《六十華嚴・十地品》的對等法數為「十種直心」[11]；引例(2)的「十種深心」，《六十華嚴》同樣作「十種深心」。[12]至於引例(3)的對等譯詞，《六十華嚴・離世間品》第一百一十一問仍同前《六十華嚴・十地品・第二地》，譯為「十種直心」[13]。而且在陳說「十種直心」之後，《六十華嚴・離世間品》第一百一十二問另有一個遞進列說的法數名目，即緊接其後的「十種深心」[14]。對照回《八十華嚴》，其譯文並非如前引例(2)重作「十種深心」，而是譯為「十種增上深心」。這些法數名目在兩大本《華嚴經》的譯詞異同如下表一所示。

表一：譯詞對比（一）

	《六十華嚴》	《八十華嚴》
〈十地品・第二地〉	十種直心	十種深心
〈十地品・第三地〉	十種深心	十種深心
〈離世間品〉第一百一十一問	十種直心	十種深心
〈離世間品〉第一百一十二問	十種深心	十種增上深心

兩大部《華嚴經》呈現某種翻譯規律：一、「直心」和「深心」在《六十華嚴》中配套出現，而且先後安排有序；二、在〈十地品〉，《八十華嚴》譯者改《六十華嚴》的「直心」為「深心」，而〈離世間品〉的「深心」則對譯作「增上深心」。《八十華嚴》的翻譯變動亦見於其他帶有相同語素的譯詞。礙於篇幅，在此不一一羅列，簡示如下表二。

業論文，1994 年），頁 59-64。

[10] CBETA, T10, no. 279, p. 298b29-c8.

[11] CBETA, T09, no. 278, p. 548c18.

[12] CBETA, T09, no. 278, p. 551a28.

[13] CBETA, T09, no. 278, p. 653a6.

[14] CBETA, T09, no. 278, p. 653a15-16.

表二：譯詞對比（二）

	《六十華嚴》	《八十華嚴》
〈十迴向品〉	菩薩成就直心力[15]	菩薩成就深心力[16]
〈十地品〉	直心清淨故[17]	善淨深心故[18]
	……直心、深心淳至，量同佛力。[19]	……最上深心所持，如來力無量。[20]
	是菩薩修習如是精進，直心清淨，不失深心……。[21]	是菩薩心界清淨，深心不失……。[22]
〈離世間品〉	直心力，於一切世界無染著故；深心力，不壞一切諸佛法故。[23]	深心力，不雜一切世情故；增上深心力，不捨一切佛法故。[24]
〈入法界品〉	……以正直心，得不退轉……。[25]	……深心堅固，恒不退轉……。[26]

由上表可知，即使不譯作「深心」，《八十華嚴》也經常改換《六十華嚴》中的「（正）直心」，另作他語。《八十華嚴》的翻譯改易顯然並非偶然的單一事例，用語抉擇的背後可能源自不同的解讀考量。單就中文來看，「直」與「深」表述不同的語意——前者主要為「不邪曲」、「坦白」[27]等不虛假之意，後者則有「高奧、精微」、「濃厚」[28]等義項——，彼此不能代換。中國祖師的注疏是以漢譯契經為底本，加以闡釋，譯文應當會影響注釋者的訓解。唐代有四部頗具分量的《華嚴經》注疏。以《六十華嚴》為依據的注釋書有二：智儼《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱作《搜玄記》）和法藏《〈華嚴經〉探玄記》（以下簡稱作《探玄記》）。《八十華嚴》的注疏則有慧苑的《續〈華嚴經略疏〉刊

[15] CBETA, T09, no. 278, p. 499a9.
[16] CBETA, T10, no. 279, p. 134c29.
[17] CBETA, T09, no. 278, p. 542c14-15.
[18] CBETA, T10, no. 279, p. 179b10
[19] CBETA, T09, no. 278, p. 544c15.
[20] CBETA, T10, no. 279, p. 181a18-19.
[21] CBETA, T09, no. 278, p. 554b4-5.
[22] CBETA, T10, no. 279, p. 190b10-11.
[23] CBETA, T09, no. 278, p. 649c5-6.
[24] CBETA, T10, no. 279, p. 295c1-2.
[25] CBETA, T09, no. 278, p. 772b5.
[26] CBETA, T10, no. 279, p. 428c20-21.
[27] 參《重編國語辭典修訂本》，http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gsweb.cgi?ccd=l_oU5n&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1(2019/2/7)。
[28] 同上注，http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gsweb.cgi?ccd=Z_Ub5o&o=e0&sec=sec1&op=v&view=1-1(2019/2/7)。

定記》（以下簡稱作《刊定記》）以及澄觀的《〈大方廣佛華嚴經〉疏》（以下簡稱作《華嚴經疏》）。既然兩大部《華嚴經》譯者有不同的譯詞選用傾向，依之作述的注解本又會從中產生怎樣的詮釋樣貌？下文試論之。

三、《六十華嚴》注疏本的「深心」詮釋

（一）智儼《搜玄記》

智儼《搜玄記》的注釋方式並非逐句解釋文義，而是將《華嚴經》經文劃分綱目，隨類撰注。《六十華嚴・離世間品》「十種直心」與「十種深心」這兩組法數收攝在「第三意業六十句」的「下五十辨意業作用」中：

> (4) 既得體已，須順理造修，故第二辨十「發心」；發心行成，終於法界，故第三辨十「滿心」；由正智能生後得信等根，故第四辨十「根」；既行體立，解心當理，故第五辨十「直心」；既理觀開明，契窮實際，第六辨十「深心」。[29]

智儼所採用固定的釋文句式「既……（，須……），故……」，前後連貫構成遞進排比，由此可推知內部成分的相互關係。「直心」是承續前一項法數「十根」。此德目的特點是「理觀開明」，而「深心」則是更進一步的「契窮實際」。由於文句極短，難以從中確知其義，僅能分辨「直心」與「深心」兩者的緊密相續關係。

不過，上述僅是針對「直心」與「深心」在同一文脈出現的情況。當「直心」或「深心」與其他語詞搭配時，《搜玄記》有不同的釋義方向。舉例而言，注釋〈十地品〉第九地的經文「〔菩薩〕隨順如是智慧，知菩提心所行難……諸根難、欲難、性難、直心難」[30]，智儼言：

> (5) 次復「共」者，根、欲、性、深心等，四類同故，名「共」也。[31]

若據《六十華嚴・十地品・第九地》的經文，《搜玄記》所謂的「四類」應作「根、欲、性、直心」，而非「根、欲、性、深心」。用語分歧的原因在於：智儼此處釋文係參考北魏菩提流支等人所譯的《〈十地經〉論》（508-511 年），而「直心難」在《〈十地經〉論》的對等譯詞為「深心行稠林」[32]。智儼顯然看到兩譯詞

---

[29] CBETA, T35, no. 1732, p. 85b1-5.
[30] CBETA, T09, no. 278, p. 568a12-13.
[31] CBETA, T35, no. 1732, p. 72a18-19.
[32] 《〈十地經〉論》的經文：「是菩薩隨順如是智慧，如實知眾生心行稠林、煩惱行稠林、業行稠

的差異，但並未進一步分釋內部成分「直心」與「深心」的差別，而是直接將之代換。若再輔以智儼另一部作品《〈華嚴經〉內章門等雜孔目章・第九地十一稠林義章》的陳述，可發現智儼對於構詞成分「直心」與「深心」的理解並非從中文的「直」或「深」切入，而是將「根」、「欲」、「性」、「深心」一併視為「心種種之義相」來論：

(6) 十一稠林者，一、眾生心行稠林，二、煩惱行稠林，三、業行稠林，四、根行稠林，五、信行稠林、六、性行稠林、七、深心行稠林、八、使行稠林、九、生行稠林，十、習氣行稠林，十一、三聚差別行稠林。初一句總，餘十句別，所以初句為「心行」者。「心」是「種種」義，餘十即是心種種之義相，更無差別。[33]

釋義文句「『心』是『種種』義，餘十即是心種種之義相，更無差別」，依然與《〈十地經〉論》密切相關，該論文言：「是中，『心行稠林』『差別』者，心種種差別異故，如經『是菩薩如實知眾生心種種相』故。」[34] 值得注意的是，《〈十地經〉論》和引例(6)都逐一羅列心的十種義相，但據上引疏文(5)所示，《搜玄記》特別撮取其中的「根」、「欲」、「性」、「深心」四者作為列舉項目，似乎顯示此四者是一具代表性的固定組合。這樣的作法並非智儼所創，隋代智顗（538-597年）《〈妙法蓮華經〉文句》便有相近的陳述方式。在鳩摩羅什（344-413 年）所譯的《妙法蓮華經・方便品》中，佛陀向舍利弗揭示其為眾生說法的善巧方便。首先經文的長行記：「知諸眾生有種種欲、深心所著，隨其本性，以種種因緣、譬喻、言辭方便力[35]，而為說法。」[36] 偈頌復說作「知眾生諸行　深心之所念　過去所習業　欲性精進力　及諸根利鈍　以種種因緣　譬喻亦言辭　隨應方便說」[37]。智顗解釋其中的「知諸眾生有種種欲、深心所著」時，整合長行與偈頌的內容，言：

(7)「知諸眾生有種種欲」者，即是五乘根、性、欲也。過去名「根」，現在名「欲」，未來名「性」。「深心所著」者，即是「根」也。[38]

鳩摩羅什在《妙法蓮華經・方便品》中，經常以「深心」對譯梵語 “āśaya” 或

林、根行稠林、信行稠林、性行稠林、深心行稠林、使行稠林、生行稠林、習氣行稠林，如實知三聚差別行稠林。」見 CBETA, T26, no. 1522, p. 186c19-23。

[33] CBETA, T45, no. 1870, p. 569b3-9.

[34] CBETA, T26, no. 1522, p. 187a9-10.

[35] 據《大正藏》斠勘記，「力」下，敦煌本有一「故」字。

[36] CBETA, T09, no. 262, p. 7b19-21.

[37] CBETA, T09, no. 262, p. 9b17-20.

[38] CBETA, T34, no. 1718, p. 52c9-11.

“adhyāśaya”，表達眾生心的狀態。[39]《六十華嚴》也有與之相似的語詞搭配，但組合中不曾使用「深心」一詞。舉例而言，〈初發心菩薩功德品〉陳說菩薩初發心的目的，經文記「悉能分別知　五道眾生欲　種種諸業報　一切心所行　知諸根利鈍　無量無數性　一切勝境界　菩薩初發心」[40]。或如〈離世間品〉述菩薩「悉知眾生根 上中下不同……亦知諸欲性　種種煩惱垢　了過去心行　未來今現在　悉知眾生行　究竟到彼岸」[41]。雖然用詞不完全一致，但如第九地經文所示，「（直／深）心」與眾生的「根」、「欲」、「性」等語詞配套出現時，確實是從果報的角度表述有情的個性、傾向、喜好等等。

簡言之，當「直心」和「深心」在同一文脈前後出現，智儼將之視為兩個概念，二者分別具「理觀開明」和「契窮實際」等特質。另一方面，智儼參閱《〈十地經〉論》的譯文，「直心」與「深心」作為對等譯語，用以表述同一概念，《搜玄記》不加以區別兩者的語意。

（二）法藏《探玄記》

華嚴三祖法藏《探玄記》大體以「釋文」、「來意」、「宗趣」和「釋文」等四個類別分釋《六十華嚴》各品。由於《探玄記》不是隨文作釋，注疏雖有詞義訓解，但內容多為法藏綜理《華嚴經》全文，旁涉其他經、論所作的義理闡發。傳統訓詁常用釋義句「甲者，乙也」，而法藏的訓詞也常採釋因句「甲（者），乙故」或者「謂甲，乙故」。[42]這很可能是受到《華嚴經》大量「故」字句的影響。即使法藏自釋疏文時，也同樣使用「甲（者），乙故」句式。譬如闡釋〈入法界品〉普賢法門之殊勝，先言「雖圓融相攝——一位則一切，故一生皆得——，然亦要由直心、精進，方得速成」。其下分釋「直心」和「精進」之義：「『直心』者，心中不雜異念故，趣入猛盛故；『精進』者，稱心而作故。」[43] 佛典的「故」字句有表述原因、目的或結果等用途[44]，但法藏似乎只用以表達原因或結果。[45]

「直心」或「深心」在《探玄記》主要見於三個主題論述之下：一、親近善

---

[39] 《妙法蓮華經・方便品》「深心」的對應梵語係參自程恭讓〈《法華經》善巧方便概念及思想的文本〉一文所引梵漢句例。程恭讓通常將 “āśaya” 或 “adhyāśaya” 對譯作現代中文「意向」。詳氏著，《佛典漢譯、理解與詮釋——以善巧方便一系列概念思想為中心》卷上（北京：中國社會科學出版社，2017 年），頁 156、163、190。

[40] CBETA, T09, no. 278, p. 453b25-28.

[41] CBETA, T09, no. 278, p. 672b11-17.

[42] 釋義句和釋因句的分別，參梅廣，《上古漢語語法綱要》（臺北：三民書局，2015 年），頁 142-145。

[43] CBETA, T35, no. 1733, p. 488a1-5.

[44] 此處雖然以「句」稱之，但漢譯分句所對應的印度語文經常不是句法單位，而是一個帶有格位標記的複合詞。關於漢譯佛經句末虛詞「故」的用法，可參王繼紅，《基於梵漢對勘的〈阿毗達磨俱舍論〉語法研究》（上海：中西書局，2014 年），頁 171-174。

[45] 詳見下文徵引用例。

士，二、聞法條件，三、發菩提心。《六十華嚴》親近善士的相關經文極少採「深心」一語，幾乎皆以「（正）直心」表達，[46]《探玄記》自然也以此譯詞作注。「直心」的釋文都貼合《六十華嚴》經文，係以「隨順師教」的角度陳說。例如〈十地品〉第四地描寫菩薩為了救護眾生，進求上法，於是「隨順諸師，恭敬受教，如所說行。是菩薩爾時……直心、軟心，無有邪曲」[47]。法藏訓解：「謂『隨順』『受教』，不違師命，名曰『直心』。」[48]另如〈入法界品〉：「善男子！詣善知識，應正思念，發如是想。何以故？因淨直心，見善知識，隨順其教，增長善根。」[49]法藏釋：「因『淨』此『直心』，方堪見善知識，順教增善故也。」[50] 在親近善士此主題中，《探玄記》依循《六十華嚴》的上下文注解，未引其他經論輔以說明。

所謂聞法條件，即：聽法者必須具足諸多功德，才得以堪受微妙大法。譬如法藏闡釋〈盧舍那佛品〉的經文，言「具七心，方堪聞法」，七心分別為：

(8) 一、直心，離諂曲故；二、淨心，離求過等故；三、慈心，為益物故；四、悲心，為救生故；五、深心，為修行故；六、信心，受深法故；七、無厭足心，渴心無滿故。[51]

另外，在〈十地品〉的序分，解脫月菩薩向金剛藏菩薩請法時，陳說與會大菩薩眾成就種種功德，表明大眾已具足聽法的資格：「佛子！是大菩薩眾直心清淨，善行菩薩道……，於是法中不隨他教。」[52]對於「直心清淨」，《探玄記》的釋義係參考《〈十地經〉論》的論文，法藏言：

(9) 初「直心清淨」者是總句，謂正念深法，故[53]云「直心」；離諸雜穢，故云「清淨」。下九句別，前五是阿含淨，後四是證淨。謂順教修行，名「阿含淨」；證理起行，名為「證淨」。又地前所行名「阿含淨」。地上所成名為「證淨」。[54]

---

[46] 最明顯的經例見於〈入法界品〉，如「正直心是菩薩生處，生善知識家故」(CBETA, T09, no. 278, p. 782c18-19)，或「於善知識起正直心」(CBETA, T09, no. 278, p. 706a5)等。此「正直心」在《八十華嚴》的對等譯文作「深心」(CBETA, T10, no. 279, p. 438b6-7)與「志欲」(CBETA, T10, no. 279, p. 352b22)。

[47] 見 CBETA, T09, no. 278, p. 554a24-28。「直心」在此表述「質直」，而從「軟心」、「隨順」的搭配來看，此心還同時亦不帶有固執己見的意涵。

[48] CBETA, T35, no. 1733, p. 336c15-16.

[49] CBETA, T09, no. 278, p. 769b15-17.

[50] CBETA, T35, no. 1733, p. 487a1-3.

[51] CBETA, T35, no. 1733, p. 157b25-29.

[52] CBETA, T09, no. 278, p. 543b8-12.

[53] 《大正藏》無「故」字，今依斟勘記《聖》本和嘉曆三年元德三年間理覺刊、大谷大學藏本（《甲》本），補入「故」字。

[54] 見 CBETA, T35, no. 1733, p. 292a7-12。《〈十地經〉論》作：「『善淨深心』者是總。此『善淨深心』

「直心清淨」一語對應《〈十地經〉論》的「善淨深心」，但論文中未有法藏所言的「正念深法」。以「正念深法」釋義「直心」，這其實改寫自梁真諦（499-569 年）所譯《大乘起信論》，該論原作「直心，正念真如法故」[55]。此「正念真如法」在《探玄記》中又可連繫到「直心」、「深心」與「大悲心」三心與菩提心的搭配組合。[56]法藏在《探玄記》不同處引述《大乘起信論》，言：

> (10)菩提心有三：一、直心，正念真如法故；二、深心，樂修一切諸善行故；三、大悲心，救拔一切眾生苦故。[57]

由此看來，上引例(8)〈盧舍那佛品〉的釋文「五、深心，為修行故」，同樣也是源自《大乘起信論》的「深心，樂修一切諸善行故」。

單就《六十華嚴・十地品》的經文而言[58]，三心與菩提心出現於緊鄰文脈的情況只有一處，即：「諸佛子！是心以大悲為首，智慧增上，方便所護，直心、深心淳至，量同佛力……。」[59]《探玄記》透過「此悲『大』有九種」分釋菩提心「以大悲為首」的因由。其中第三項作：

> (11)三、淳至大。「淳」謂淳厚，「至」謂至到；慈悲增上，故曰「淳至」。「淳至」有二：一、「直心」淳至，謂向時發心，許盡眾生界作利益，其心一向無改易故；二、「深心」淳至，謂愍苦情，愍徹於後際故。云「直心、深心淳至」故。又，「直心」令證理，「深心」令集善故。《起信論》云：「直心者，正念真如法故；深心者，樂集一切諸善行故。」[60]

除了《大乘起信論》的「正念真如法故」和「樂修一切諸善行故」之外，《探玄記》在此透過經文「淳至」的語意，參考《〈十地經〉論》[61]，提出了另一組「直心」

有二種：一、阿含淨；二、證淨。」見 CBETA, T26, no. 1522, p. 129b7-9。

[55] CBETA, T32, no. 1666, p. 580c7.

[56] 法藏在《華嚴發菩提心章》也援引《大乘起信論》的三心說來闡釋菩提心法門。《華嚴發菩提心章》一開頭，首先虛設發問：「云何名為發菩提心？」其後自答：「依《起信論》，有三種心：一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂修一切諸善行故；三者、大悲心，救度一切苦眾生故。依此三心，各曲開十門。」見 CBETA, T45, no. 1878, p. 651a15-18。

[57] CBETA, T35, no. 1733, p. 243c13-15.

[58] 三心與菩提心組合出現的情況，在《六十華嚴》共有兩處。除了上引文〈十地品〉之外，另見於〈入法界品〉，詳見 CBETA, T09, no. 278, p. 714a1-2。

[59] CBETA, T09, no. 278, p. 544c14-15.

[60] CBETA, T35, no. 1733, p. 302b24-c2.

[61]《〈十地經〉論》：「三者、淳至大，向時許乃至盡眾生界，作利益眾生，悲心增上，如經『直心、深心淳至』故。」見 CBETA, T26, no. 1522, p. 135b11-13。

與「深心」的解讀，即：菩薩發菩提心後，「其心一向無改易故」、「正心趣向」[62]——這樣的「正直趣理」[63]之心便是「直心」；而悲憫受苦有情所發的菩提心慇切至極，達「徹於後際」的程度，因此稱之為「深心」。

相近的釋義方式在《探玄記》其他處另有一番簡別。對於〈十地品〉序分中陳述金剛藏菩薩「直心清淨故」一語，《探玄記》釋：

> (12)前中，初一是起行之本[64]，即欲樂心，故云「趣盡地」。「盡地」即是十地滿也。徹至終位，故云「深心」；情無異願，故云「直心」。然[65]無二也。[66]

「趣盡地」在《探玄記》僅出現一次，而且並非源自《華嚴經》經文，很可能參考自另一部注解〈十地品〉的印度論書——鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》。該論解釋「具足深心」[67] 時，言：

> (13)「具足深心」者，深樂佛乘、無上大乘、一切智乘，名為「具足深心」。……諸菩薩所有發心皆名「深心」。從一地至一地，故名為「趣心」。[68]

法藏取《十住毘婆沙論》「從一地至一地」之意，改易「趣心」為「趣盡地」，再由發心的角度進一步指出：深心與直心「無二也」。

---

[62] CBETA, T35, no. 1733, p. 404a29.
[63] CBETA, T35, no. 1733, p. 187b22.
[64] 「之本」二字，依《大正藏》斠勘記，《聖》本作「心」。
[65] 據《大正藏》斠勘記，「然」字，嘉曆三年元德三年間理覺刊、大谷大學藏本作「體」。
[66] CBETA, T35, no. 1733, p. 285b23-26.
[67] 釋印順在《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994 年）一書中指出：《十住毘婆沙論》相傳是龍樹所著，為《華嚴經・十地品》偈頌的廣釋。（見氏著，頁 24。）另據法藏《〈華嚴經〉傳記》所載，《十住毘婆沙論》係「後秦耶舍三藏口誦其文，共羅什法師譯出。釋〈十地品〉內至第二地，餘文以耶舍不誦，遂闕解釋」(CBETA, T51, no. 2073, p. 156b21-23)。或許因為《十住毘婆沙論》是由耶舍三藏與鳩摩羅什合譯，其譯文與鳩摩羅什的《十住經》並未完全一致。譬如引例(13)的上下文，《十住毘婆沙論》的論主先設問：「已聞十地名，今云何入初地，得地相貌及修習地？」其次以偈自答：「若厚種善根 善行於諸行 善集諸資用 善供養諸佛 善知識所護 具足於深心 悲心念眾生 信解無上法 具此八法已 當自發願言……是以得初地 此地名歡喜」(CBETA, T26, no. 1521, p. 23a21-b3)。釋文「具足深心」顯然來自偈頌中的「具足於深心」。這段偈頌可以在《十住經》找到相對應的長行，即：「諸佛子！若眾生厚集善根，修諸善行，善集助道法，供養諸佛，集諸清白法，為善知識所護，入深廣心、信樂大法心，多向慈悲，好求佛智慧，如是眾生乃能發阿耨多羅三藐三菩提心……。」(CBETA, T10, no. 286, p. 500b8-12)《十住經》「入深廣心」似乎對等於《十住毘婆沙論》的「具足深心」。再進一步查找回兩大部《華嚴經》，《六十華嚴》沿用《十住經》的譯法，作「入深廣心」(CBETA, T09, no. 278, p. 544c6)，《八十華嚴》則拆分為「善清淨深心，立廣大志」(CBETA, T10, no. 279, p. 181a12)兩小句。
[68] CBETA, T26, no. 1521, p. 23c17-21.

綜合而言，法藏依《大乘起信論》的三心說，將「直心」與「深心」分釋為兩種個別的概念。另外受到《〈十地經〉論》和《十住毘婆沙論》等影響，又將「直心」與「深心」二者揉合，指「直心清淨」意為：金剛藏菩薩不僅發了「欲樂」菩提之心，而且這是「徹至終位」的發心。

四、《八十華嚴》注疏本的「深心」詮釋

（一）慧苑《刊定記》

慧苑《刊定記》係接續法藏未竟之作，「會撮舊、新之說，再勘梵本，讎校異同」[69] 而成。雖然《刊定記》有不少源自法藏注的解讀框架，但框架內部卻未必是相同的釋義。譬如釋《八十華嚴・十地品》序分的「善淨深心故」[70]（對應晉譯本「直心清淨故」），《刊定記》記述：

> (14)一、「善淨深心」者，因「淨」也，深心趣菩薩地，盡清淨故；「深心」者，謂信樂至極，即是一切善法根本因故。[71]

依前引例(12)所示，法藏意引《十住毘婆沙論》，用「趣盡地」說明「直心清淨」，而且解說「盡地」是指「徹至終位」。慧苑選擇參考《〈十地經〉論》的論文[72]，以「盡清淨」訓釋「善淨」，用「信樂至極」說明「深心」。這樣的注解方式很可能是從梵語結構下手，將梵語複合詞 “supariśodhitādhyāśayatayā”[73]（「善淨深心故」）分拆出 “supari”、“śodhita” 和 “adhyāśayatā” 三成分。接頭詞 “supari-”[74] 帶有「周遍」、「完全地」之意，一同限定後面的 “śodhita”「淨」和 “adhyāśayatā”「深心」二者，因此解作「盡清淨」和「信樂至極」。慧苑以「信樂至極」注釋「深心」，一方面保留了《〈十地經〉論》「『深心』者，信樂等」[75]的釋義，另一方面也反映出 “adhyāśayatā” 一詞所具的意義——「（強烈的）意圖、意向、決心（尤指宗教上）」[76]。

---

[69] CBETA, X03, no. 221, p. 570a9-10.
[70] CBETA, T10, no. 279, p. 179b10.
[71] CBETA, X03, no. 221, p. 731a10-12.
[72] 《〈十地經〉論》：「一者、因淨，深心趣菩薩地，盡清淨故，如經『善淨深心故』。『深心』者，信樂等，復是一切善法根本故。」見 CBETA, T26, no. 1522, p. 126a19-21。
[73] 見 P. L. Vaidya ed., *Daśabhūmikasūtram*(Darbhanga: The Mithila Institute, 1967)，頁 2。
[74] 梵語 “supari” 由 “su” 和 “pari” 構成。前者有 “rightly”、“very” 等等意義，後者則表達 “round”、“around” 或 “fully” 等。參 Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*(New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999)，頁 591、1219。
[75] CBETA, T26, no. 1522, p. 126a20.
[76] 在 Franklin Edgerton 編撰的《佛教混合梵語辭典》一書中，詞條 “adhyāśaya” 第一個義項

至於三心與菩提心結合的闡述，最初出現在〈十住品〉的釋文。慧苑先以「何以故此名『住處』者」虛設發問，接著自言「謂此菩薩大菩提心」。其次總說「大菩提心以三種心為其體」，接著再逐次分釋「直心」、「深心」和「大悲心」等三心：

(15)一、直心，二、深心，三、大悲心。雖三賢、十地同此三心以為體，然欲簡別賢上中下故，各寄一心，說為體性。而此三心，凡有其一，必具餘二，闕則非也。今此住位由是慧解，直心相顯。慧為眾行所依故，名「住處」之。……中賢位體名為「行」者，由是菩提心體中深心樂脩一切諸善行故。……上賢位體名「大願」者，由是菩提心體中大悲心救護一切苦眾生故。……十地位體名「願善決定」者，地位最勝，體具三心。菩提心中大悲為首，故舉其首，攝餘二心，但云「願」也。[77]

簡單而言，慧苑認為三賢和十聖皆具足三心，為了區別其差異，將三心分配至三賢位，但實際上「凡有其一，必具餘二」。《刊定記》在此釋「深心」作「樂脩一切諸善行故」，明顯源自《大乘起信論》的論述。從現有的文獻資料來看，澄觀《華嚴經疏》所謂「然此三心，有一，必兼餘二，而三賢互有增微」，應是採納《刊定記》三心配三賢之說，再進一步加以發揮：三賢、十聖皆以菩提心而為其體。雖然三賢位的菩薩同具三心，但「互有增微」，即：「十住『直心』增」、「十行『深心』增」和「十向『大悲心』增」。[78]

既然《刊定記》會撮舊、新譯本，慧苑必然注意到譯詞的不同。對於〈離世間品〉的「深心」與「增上深心」，《刊定記》將之判入「明意業行」下，釋文作：

(16)五、有十種深心，晉名「直心」。今「深心」者有二義：一、於諸行殷至詣極故；二、心恒樂脩一切善行故。……第六、有十種增上深心，晉但名「深心」。今名「增上」者，行過前故也。[79]

慧苑只平鋪直言《六十華嚴》的譯詞為何，未加以評述。釋文提出「深心」的兩個義項，後者「心恒樂脩一切善行故」仍是參自《大乘起信論》，而「於諸行殷至詣極故」則與引例(14)的「深心」釋義相關——將「信樂至極」融入，加以改寫。

下列出三組意義，即："commonly mental disposition; (strong) purpose, intent, determination (esp. religious); clearly understood as a more intensive near-synonym of āśaya, which is used often in substantially the same sense in BHS as already in Skt." 見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2004)，頁 17。上文係取自其中的第二組語意。

[77] CBETA, X03, no. 221, p. 665c11-24.

[78] 詳見《新修華嚴經疏鈔》冊 6，卷 26，頁 442。

[79] CBETA, X03, no. 221, p. 857a4-10.

（二）澄觀《華嚴經疏》

澄觀《華嚴經疏》頗受法藏《探玄記》影響，但很可能受到譯文的限制，並非全盤接受其注釋。舉例而言，法藏釋「直心、深心淳至」時，一方面引《大乘起信論》的三心說，另一方面參考《〈十地經〉論》，以「謂向時發心，許盡眾生界作利益，其心一向無改易故」和「謂愍苦情，愍徹於後際故」分釋「直心淳至」和「深心淳至」。（見上引例(11)釋文）《六十華嚴》「直心、深心淳至」在《八十華嚴》的對等譯語為「最上深心所持」[80]。《華嚴經疏》在此不引三心說，僅援引《〈十地經〉論》的內容，訓釋「最上深心」：

> (17)三、「最上」下，淳至大。「淳至」即「最上」義。謂向發大心，許盡生界無盡利益，故曰「深心」。緣此悲增，淳厚至到，故云「最上」。[81]

《八十華嚴》沒有「直心」一語，《華嚴經疏》將「向發大心，許盡生界無盡利益」歸屬至「深心」。至於《探玄記》內的其他注文，澄觀略而不引。事實上，由於《八十華嚴》較少採用「直心」與「深心」的搭配組合，《華嚴經疏》詮釋此概念時，引用《大乘起信論》三心說的次數便不如《探玄記》頻繁。《華嚴經疏》最常將「深心」訓釋為「深契理、事」。此釋義方向似乎與上引例(4)智儼《搜玄記》的「契窮實際」有所交集。譬如〈十地品〉第二地的「十種深心」，釋文指出：

> (18)今初，標云「深心」者，深契理、事故。《論經》云「直心」，而下列中，總句同名「直心」，明知「深」、「直」，義一名異。《論》云：「『十種直心』者，依清淨戒。『直心』，性戒成就，隨所應作，自然行故。」謂發起淨中順理、事持是「淨戒」，「直心」則令自體淨中性戒成就。[82]

澄觀在此將「深心」與「直心」二語看作是一個概念，並援引《〈十地經〉論》的「性戒成就」說明「直心」係「隨所應作，自然行故」。針對此段疏文，釋正持在其研究中指出《華嚴經疏》與《大乘起信論》的分別：《大乘起信論》只具有理或事之其中一義——契理即「直心，正念真如法」，契事即「深心，樂集一切諸善行」——，但此處「深心」與「直心」，名異而實同，理、事雙存。[83]不過，從《華

---

[80] CBETA, T10, no. 279, p. 181a18.
[81] 見《新修華嚴經疏鈔》冊 11，卷 44，頁 38。
[82] 同上書，卷 45，頁 300。
[83] 參釋正持，《澄觀〈華嚴經疏・十地品〉之研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系博士論文，2014 年），頁 225。

嚴經疏・十地品》整體來看，「深心」最常單與「契理」相搭配。例如：「先契理離障，名為『深心』」[84]、「明達諸法本自清淨，離於想念，契理深心」[85]、「開演深理，即深心起行也」[86]。儘管澄觀將二譯語視為同義詞，但據〈離世間品〉的注文，澄觀其實認為譯作「深心」較為貼切：

> (19)第二、「十種深心」下，六門明第二地中行。於中二：初二門明發起「淨」「十種深心」，後四門自體「淨」。今初，前門自分，直明「深心」；後門勝進，加以「增上」。今初，《晉經》及《論》皆名「直心」者，然「深心」有二義：一、於「法」般重名「深」，即樂「修」善行；二、契理名「深」，「深」入理故。若語「直心」，但有後義，正念真如法故。今文具二：初、由契理，二、由修行。次七廣上契理，後一顯前修行。[87]

澄觀依據《八十華嚴・離世間品》法數「十種深心」所列各項德目（見上例(3)的經文），再融合《大乘起信論》對「深心」和「直心」二者的釋義，認為迻譯作「深心」，才能反映出「樂修善行」和「契理」兩層意思。

《華嚴經疏》對「深心」的詮釋，雖然含攝智儼《搜玄記》的「理觀開明，契窮實際」、法藏《探玄記》所引《大乘起信論》的三心說以及慧苑《刊定記》三心配三位的見解，但為了照顧《八十華嚴》的譯文，其注釋另有一番取捨與調整。顯示澄觀以先賢論述為基礎，但並未照本宣科，而是以解、行並重的角度賦予新的解讀。

五、結論

本文簡要對照「深心」的異譯，呈現兩大本《華嚴經》的譯詞選用傾向，進而觀察譯文之於注疏者的影響。直心、深心、大悲心與菩提心相連繫的論述，除了與《六十華嚴》「直心」和「深心」相續出現的譯文現象有關，主要根源於法藏所引用的《大乘起信論》三心說，使得其後的《華嚴》注疏都將這些概念緊密相連。此外，透過歷時性的系統考察，亦發現四注解本對於「深心」各有獨特的解讀觀點。[88]例如：智儼以「根、欲、性、深心」為一組合，從眾生心行的角

---

[84] 見《新修華嚴經疏鈔》冊 14，卷 52，頁 142。
[85] 見上引書，冊 15，卷 55，頁 42。
[86] 同上書，頁 76。
[87] 見《新修華嚴經疏鈔》冊 17，卷 67，頁 274。
[88] 本文「深心」並非獨特的孤例。高明道考察唐代華嚴學者如何注釋「如來」一詞時，便發現：「〔智

度指出此「四類同」；法藏意引《十住毘婆沙論》，以「趣盡地」、「徹於後際」解釋菩薩發心之「深」；慧苑利用梵語詞意來訓釋漢譯語文；澄觀總括前賢的論述，主張〈離世間品〉第一百一十一問譯作「深心」較「直心」更為適切。換言之，儘管《華觀經疏》沿用《大乘起信論》的用語，但對澄觀而言，三心的組合似乎應為：「深心」、「增上深心」和「大悲心」。

不難發現，唐代注疏家整體上以漢文為基礎展開詮釋。若據「直心」、「深心」較常對應的梵語 “āśaya” 或 “adhyāśaya”，印度語言未必帶有中文「深」或「直」的意涵。關於譯者將之逐譯為「直心」或「深心」的可能原因，其中涉及古譯師們對經文的詮釋以及為了妥切傳達文義而做的諸多努力，待未來有緣再論。

參考資料

一、佛教典籍

〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十住經》，CBETA, T10, no. 286。
〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521。
〔後魏〕菩提流支譯，《〈十地經〉論》，CBETA, T26, no. 1522。
〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
〔隋〕智顗，《〈妙法蓮華經〉文句》，CBETA, T34, no. 1718。
〔唐〕智儼，《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。
〔唐〕智儼，《〈華嚴經〉內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870。
〔唐〕法藏，《〈華嚴經〉探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
〔唐〕法藏，《華嚴發菩提心章》CBETA, T45, no. 1878。
〔唐〕法藏集，《〈華嚴經〉傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
〔唐〕慧苑，《續〈華嚴經略疏〉刊定記》，CBETA, X03, no. 221。
〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004 年。
Vaidya, P. L., ed., *Daśabhūmikasūtram*. Darbhanga: The Mithila Institute, 1967.

儼、法藏、慧苑、澄觀〕各家雖然參考前人著作，卻沒有一位欣然接受原有的釋義，反而一律推翻，不是引述其他經論來支撐個人不同見解，就於固有引文賦予新意，整體絕不給人一種忠實相承之感。」見氏著，〈以「如來」一詞的詮釋為例略論唐代《華嚴》注釋研究的一個課題〉（收於陳一標主編，《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》〔臺北：華嚴蓮社，2014 年〕），頁 90。

二、近人論著

中研院語言所，《搜詞尋字》，http://words.sinica.edu.tw/sou/sou.html(2019/2/8)。

王繼紅，《基於梵漢對勘的〈阿毗達磨俱舍論〉語法研究》，上海：中西書局，2014 年。

高明道，〈以「如來」一詞的詮釋為例略論唐代《華嚴》注釋研究的一個課題〉，收入陳一標主編，《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 73-94。

高明道，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光》雜誌第 236 期，2009 年，第 2 版。

教育部國語推行委員會，《重編國語辭典修訂本》，http://dict.revised.moe.edu.tw/cbdic/index.html(2019/2/7)。

梅廣，《上古漢語語法綱要》，臺北：三民書局，2015 年。

程恭讓，《佛典漢譯、理解與詮釋——以善巧方便一系列概念思想為中心》，北京：中國社會科學出版社，2017 年。

釋正持，《澄觀〈華嚴經疏・十地品〉之研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系博士論文，2014 年。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994 年。

釋自莊，《〈八十華嚴・離世間品〉菩提心觀》，臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1994 年。

Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

Monier-Williams, Sir Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999.

『華厳経』と『維摩経』

大正大学綜合佛教研究所 研究員
西野翠

摘　要

『維摩経』(*Vimalakīrtinirdeśa*)と『華厳経』(*Avataṃsakasūtra*)との関連について，エティエンヌ・ラモット(Étienne Lamotte)が仏訳『維摩経』(*L'Enseignement de Vimalakīrti*)のなかで指摘している３点を中心に考察する．その３点とは，1) 副題を巡る共通性，2)「無尽灯」の寓話を巡る共通性，3) 経典成立の背景に見る共通性，である．これらに加えて，経典編纂の社会的地理的背景にみる両経典の共通性という点からも,『華厳経』と『維摩経』との関連について考えてみた．

また，大乗仏教の神秘主義という視点から,『華厳経』について一考を加え，玉城康四郎の仏教的思惟(全人格的思惟)に触れた．最後に,『華厳経』の霊性を重んじた鈴木大拙が説く『華厳経』の学び方に注目した．

關鍵詞：『華厳経』(*Avataṃsakasūtra*)，『維摩経』(*Vimalakīrtinirdeśa*)，Étienne Lamotte, 無尽灯, 大乗仏教の神秘主義,鈴木大拙, 玉城康四郎, 全人格的思惟.

はじめに

ベルギーが生んだ20世紀最大の仏教学者の一人といわれるエティエンヌ・ラモット(Étienne Lamotte, 1903-1983)[1]は，仏訳『維摩経』(*L'Enseignement de Vimalakīrti*)のなかで,『維摩経』(*Vimalakīrtinirdeśa*)と『華厳経』(*Avataṃsakasūtra*)[2]との関連について，以下の3点を指摘している.

1) 副題を巡る共通性:『維摩経』の主たる経題は*Vimalakīrtinirdeśa*であるが，副題として*Acintyavimokṣa*（不可思議解脱)が付されている[3]．一方,『華厳経』も「不可思議解脱」を含む副題をもっており[4],『大智度論』で引用される場合は，常に*Acintyasūtra*（不可思議経)あるいは *Acintyavimokṣasūtra*（不可思議解脱経)である．ラモットはそこに,『維摩経』と『華厳経』の類縁性をみている.

2)「無尽灯」の寓話を巡る共通性：『維摩経』の中で，維摩は悪魔パーピーヤスの天女たちに「無尽灯」(*Akṣayapradīpa*)と名づけられた法門を説示する.

---

[1] 参照：西野[2016a]および[2019].

[2] 『華厳経』の経題については,『翻訳名義大集』No.1329 に,「(梵)Buddhāvataṃsakam … (漢)大方広仏華厳経．… (和)これ Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaipulya-sūtram の略称なり，漢訳はこれを訳せるなり」(p.101)とある. 詳しくは, 玉城[1992], pp.5-10; 中村[2005], pp.16-20;木村[2015], pp.30-31 などを参照．この経題は一般には,「大方広・仏・華厳」あるいは「大方広仏・華厳」と読まれることが多い(例えば，坂本[1956], pp.5-6 など参照)．しかしここでは,「仏華厳」と読むべきであるという櫻部の説に注目したい. 櫻部[1997]は,「大方広仏華厳経」のうち,「大方広」は他の大乗経典にも共通に冠せられる詞であり，その後の「仏華厳」は一語として読むべきであるとして,「仏華厳」(buddhāvataṃsaka)という語について，以下のように説明している.「… buddhāvataṃsaka の語は，大乗経典に先立つ北伝のアヴァダーナ文学や仏伝文学の中で，舎衛城において釈迦牟尼仏陀が示したところの或る神変を叙述する場合に，用いられている．… この神変の物語と buddhāvataṃsaka なる語とが，北伝のアヴァダーナ文学の中で，切り離し難く結合しているという事実が，この結合語の本来の意味を示すものでもあるし，華厳経がなぜ buddhāvataṃsaka と名づけられたか，或いは何が華厳経の主題であるかを示すことにもなる」(pp.90-91). さらに, 舎衛城において雙神変(yamakapātihāriya)を示したときに buddhāvataṃsaka (蓮華上に坐した一仏を中心として，その背後・左右に重々無尽に列なった壮大な華座の仏のあつまり)が化作されたという，非常に興味深い事例を挙げている.(下線はいずれも筆者，以下同じ.)梶山[1994a]も解説において，この櫻部の説に注目している．また，梶山[1994b]の解説でも,『華厳経』の宇宙観という視点で神変について述べている. 参考:梶山[1994a], pp.443-444 および[1994ｂ], pp.452-458.

[3]『維摩経』の経題について, ラモットは仏訳『維摩経』の Introduction (II The Titles of the Vkn)において詳細に論じている．参照：Lamotte[1976], pp.LIV-LX；高橋監修・西野訳(以下, 西野訳)[2015], pp.20-26.

[4]「四十華厳」(T293)に添えられた副題「不可思議解脱境界普賢行願品」を指す.

それと同じ寓話が,『大方広仏華厳経』(T279「八十華厳」およびT293「四十華厳」)[5]にも見られる.

3) 経典成立の背景に見る共通性： ラモットは,『維摩経』の中に現われる大乗・小乗両方の経典の慣用句や決まり文句，比喩や反復などを手がかりに,『維摩経』の資料の源泉を探っている.『維摩経』の資料の源泉の一つに,『華厳経』も考えられている.

本稿では，以上のようなラモットの指摘のほか，経典編纂の社会的地理的背景にみる両経典の共通性という点からも,『華厳経』と『維摩経』との関連について考えてみた．また，大乗仏教の神秘主義と『華厳経』についても一考し，最後に,『華厳経』の霊性を重んじた鈴木大拙(1870-1966)が説く『華厳経』の学び方に注目した.

1. 副題にみる両経典の共通性―ラモットの指摘(1)

1-1 「不可思議解脱」を含む『維摩経』の副題

「不可思議」「不思議」は，最初期の大乗仏教では，小乗仏教徒には理解できないという意味でよく使われていたが,『維摩経』では「法供養品第十三」(梵文「12 章 供養の物語と法の委嘱」; XII-1, 6, 23)[6]に，「不可思議解脱」(*acintyavimokṣa*)という言葉を含む副題が出てくる(付表参照).

「不可思議解脱」(*acintyavimokṣa*)の内容そのものについては,「不思議品[7]」において維摩が説いている[8]．しかし，ラモットが指摘しているように，解脱その

---

[5] T は大正新修大蔵経，数字は経典番号を示す.

[6] 梵文は,『梵文維摩経 ―ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂―』(Vimalakīrtinirdeśa―A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace)，大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会，大正大学出版会，2006. 以下『梵文維摩経』と略す．なお，XII-1, 6, 23 は，梵文維摩経の 12 章 1, 6, 23 節を指す．なお,『維摩経』の梵・蔵・漢訳・和訳の比較対象には高橋[2017a], [2017b], [2018a], [2018b], [2019]を用いた.

[7] 鳩摩羅什訳(T475『維摩詰所説経』)および玄奘訳(T476『説無垢称経』)では「不思議品第六」に当たる．支謙訳(T474『仏説維摩詰経』)は「諸法言品第五」の一部と「不思議品第六」にまたがっている．梵本の章題は *Acintyavimokṣasaṃdarśanaparivarta* (不可思議という解脱を示す章)で, チベット訳の章題は *rnam par thar pa bsam gyis mi khyab pa bstan pa'i le'u ste lga pa'o* で, 梵本と同意.

[8] 維摩は「大徳シャーリプトラよ，如来たちや菩薩たちにとって〈不可思議〉と名づけられる解脱があります」(*asti bhadantaśāriputra tathāgatānāṃ bodhisatvānāṃ cācintyo nāma vimokṣaḥ*)といって，その解脱に住する菩薩の神通力を説いている．参照：高橋・西野[2011], pp.114-117;『梵文維摩経』, p.59；本稿脚註 21.

ものについての記述は少なく, 解脱の結果としての超自然的で魔術的な力(*ṛddhi*), 神通(*abhijñā*)に焦点が当てられている[9]．上掲の副題の一覧からもそれは明らかで，サンスクリットの *vikurvita* は「神変，自在示現」の意味である．支謙訳の「純法化」は分かりにくいが,「化」は「神変」と同意であろう．羅什訳の副題からは「解脱」が消えて,「自在神通」の重要さが一段と明らかとなっており，玄奘訳でも「自在神変」が「解脱」に冠されており，重点は「自在神変」にあることが分かる．

『維摩経』の副題：「法供養品」における訳語一覧

	梵文	支謙	羅什	玄奘
§1	acintyavimokṣavikurvita-dharmanayapraveśa (XII-1) (不可思議解脱神変法理趣門)	純法化？ (T474, 535b13)	不可思議自在神通 決定実相経典[10] (T475, 556a4)	不可思議自在神変 解脱法門[11] (T476, 586a23)
§6	acintyavimokṣanirdeśaṃ dharmaparyāyam (XII-6) (不可思議解脱所説法門)	不思議門所説法要 (T474, 535c5)	不可思議解脱経典 (T475, 556a27-28)	不可思議自在神変 解脱法門 (T476,587b25-2)
§23	acintyadharmavimokṣa-parivartam (XII-23) (不可思議法解脱門)	不可思議法門 (T474, 535c20-21)	不可思議解脱法門 (T475, 557b22)	不可思議自在神変 解脱法門 (T476, 588a19)

「不可思議解脱」の解脱そのものより，解脱の結果としての神通力が重視されるのは,『維摩経』だけでなく，大乗仏教の特質といえよう．なぜなら，衆生済度に徹する菩薩行には神通力が必須だからである[12]．これに対して，いわゆる小乗仏教では，煩悩を滅ぼし尽くして涅槃に入るために，解脱そのものが重要になる．その点について，柏木[1989]は以下のように述べている．

> … 小乗仏教者は，執着を捨てるために出家したにもかかわらず，自らの悟りに執着し，僧院の奥にこもって一般民衆をも忘れ去る傾向にあった．… 小乗の現実逃避的な自利のみに偏った解脱観に対して，大乗の解脱においては，自利的なものがそのまま利他行でなければならないことが主張され

[9] ラモットは,「しかしこの節でいっているのは，仏教のスコラ哲学でいう 3 種あるいは 8 種の *vimokṣa*(三解脱・八解脱)のことではなく，むしろ神通智(*abhijñā*)や神通力(*ṛddhi*)など，解脱の不可思議な効力について語っている」と述べている. 参照：Lamotte[1976]， p. LV；西野訳[2015], pp.22-23.

[10] ラモットは *Acintyavikurvaṇa*[*niyata*]*bhūtanayasūtra* と還梵している. 参照：Lamotte [1976], p.252.

[11] 同じく，*Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya* と還梵している．参照：Lamotte[1976], p.252.

[12] 橋本[1966]は,「解脱は決して対象的固定的な概念ではなく，宗教的実動として最も積極的な社会救済の菩薩慈悲行たるのが, それの大乗仏教的意義である」と述べている. 参照：橋本[1966], p.39．また，橋本[1992]は「不思議品第六」について,「問疾品第五は智慧論であり，その智慧論を慈悲論へと一歩進めるのが不思議品第六である」と述べている．参照：橋本[1992], p.195.

ている．世俗の世界における利他行こそ究極的な理想とみなすのである.[13]

ところで，大鹿[1988]は，「『維摩経』の副題「不可思議解脱」は副題として不当であり，旧の翻訳家が補填したものである」と主張している.[14]

1-2 『維摩経』における「不可思議解脱」の内容と意味

「不思議品」において，維摩が「不可思議解脱」を説く物語は以下の如く展開する．

場所： 維摩の居室―「文殊師利問疾品第五」「不思議品第六」

状況： 維摩の病気見舞いに文殊がやって来る．大勢の菩薩や天人たちも詰めかける．「空っぽの部屋」を巡って，維摩と文殊の「空論[15]」が展開される．やがて舎利弗(Śāriputra)は，菩薩や声聞が坐る椅子がないことを心配し始める．それを察知した維摩は，「法を求めに来たのか，椅子を求めに来たのか[16]」と詰め寄る(V-1)[17]．舎利弗は「法を求めに来た」と答えるが，維摩は「法を求める者は自分の身体にさえ頓着しないものだ．ましてや椅子を気にかけることなどあろうか」と呵責し，法について 10 項目にわたって説明する(V-3~5)[18]．この後，維摩は「メールドゥヴァジャ」(メー

---

[13] 柏木[1989], pp.55-56.

[14] 参照：大鹿[1988], pp.582-600．現存する維摩経疏にも丹念に当たり，詳細な論述が展開されていて興味深いが，ここでは紹介するにとどめる．なお，上掲の柏木[1989]は大鹿のこの論述に異を唱えたものである．

[15] 聖徳太子は「室内により五事を生ず」と註釈しているが，その「五事」とは文殊と維摩との五つの問答を指す．第一と第二の問答では，〈事物上の空〉を問われて〈真理上の空〉を示し，さらに〈真諦空〉〈無分別空〉〈絶対空〉と，次第に高度の空論に進んでいると解釈している．参照：花山[1971], pp.186-187; pp.199-202．橋本[1992]は，「問疾品第五」におけるこの空論は智慧論であり，続く「不思議品第六」は慈悲論で，第五と第六は対を成していると考えている．脚註 12 を参照.

[16] *kiṃ bhadantaśāriputro dahrmārthika āgata utāsanârthikaḥ* / (『梵文維摩経』, p.56) この *dahrmārthika*(求法)は初期仏教においては最大の関心事であったが，維摩にとっては，法は寂静であり不動であり，一切の肯定と否定を離れている．したがって，他に法を求めることは意味をなさないことになる．それゆえ維摩は，「法を求めることを修習しようと欲するなら，一切法を求めないということによって修習すべきです」(V-5)という．

[17] 維摩と文殊との高遠な問答を聞いていながら，椅子の心配をするという愚行を演じた舎利弗は，このあと「香積仏品第十」(第 9 章 化身［菩薩］が運ぶ食事)においても，「お昼どきになったが，菩薩たちの食事はどうするのだろう」と心配して，維摩の叱責をかう(IX-1)．『維摩経』で舎利弗が担わされているこのような道化的な役回りの意味については，西野[2007]を参照.

[18] ①戯論がなく・文字を離れたもの，②寂静なもの，③塵がなく・塵を離れたもの，④対象となるものでなく，⑤取捨するものでなく，⑥アーラヤではなく，⑦相がなく，⑧住する所ではなく，⑨見られたり・聞かれたり・考えられたり・認識されたりするものではなく，⑩無為であり・有為を離れている，という 10 項目．参照 : 高橋・西野訳[2011], pp.109-111;『梵文維摩経』, pp.56-57 ; 高橋[2018a], pp.120-131.

ル山の幟)という世界から，広大な獅子座 320 万脚を運び込む[19]．その巨大な椅子に，大菩薩たちは神通力を行使して難なく坐り，新米の菩薩も維摩の説法に従って五神通を獲得して着座した．ところが，声聞たちはどうしても坐ることができず，維摩の「須弥燈王仏に礼拝しなさい[20]」という助言に従ってようやく坐ることができた．

以上が「不思議品」における第一の不可思議である．獅子座の神変に驚嘆する舎利弗に対して，維摩は「不可思議解脱に入った菩薩は，偉大な神通力によって不可思議をなし得るのである」と説き，9 つの神変を挙げる(V-10~18) [21]．つづいて，迦葉 (Kāśyapa)が不可思議解脱の菩薩を讃嘆し，「如何なる魔 (*māra*)も手出しできないだろう」という．それに対して維摩は，「不可思議解脱の菩薩は，強力な菩薩を指導するためには，魔にさえ変身するのだ」と，一段と高度な不可思議を説く.[22]

このように説かれた「不可思議解脱」が何を意味しているのか，「不思議品」の末尾(V-20)における維摩の言葉を手がかりに考えてみたい．

---

[19] 運び込まれた椅子の数は支謙・鳩摩羅什訳「三万二千」，玄奘訳「三十二億」，チベット訳「三万二千」と異なる．この世界の如来の身体や椅子の大きさも諸本によって異なるが，いずれも常識を超脱した不可思議不可称無量の宇宙的スケールの数字である．

[20] この「礼仏着座」が「念仏の道」につながるとみる向きもある．『維摩経』は，最古の浄土経典である『阿閦仏国経』と深い関係を有し(維摩の故郷は阿閦仏国)，浄土門の思想を宿していたとしても不思議はないからである．

[21] ①広大な須弥山を小さな芥子粒に入れる．②四大海の水を一毛孔に入れて水中生物に気づかせない．③三千大千世界を掴んで右掌に置き，世界外に放り投げても，中の衆生に知られない．④久住して救われる者には七夜を一カルパとし，久住せずに救われる者には一カルパを七夜としても，衆生たちはその伸縮を感じない．⑤一切の仏国土の荘厳を一仏国土のうちに現出し，心速疾という神通で衆生をあらゆる仏国土に運ぶが，衆生は一仏国土からも動いていない．⑥十方の諸仏世尊へのあらゆる供養も，十方におけるすべての日月星辰を一毛孔のうちに現わす．⑦劫末の火に燃える十方の仏国土の火を口中に収め，あるいはまた無量の距離を隔てた世界を置き換える．⑧一切衆生を転輪王等(護世神・シャクラ・ブラフマン等々)の姿に変じる．⑨十方世界の衆生の発する音声を仏の説法として響かせる．ちなみに，⑧の神変は，サンスクリットは *acintyavimokṣapratiṣṭhito bodhisatvaḥ sarvasatvāni cakravartyādirūpāṇy adhitiṣṭhet* / であり，「一切衆生を転輪王等の姿に変じる」と読めるが，従来の漢訳・チベット訳では，「菩薩が種々の姿に身を変じる」となっている．例えば，支謙「為一切人故．如仏像色貌立以立之」，鳩摩羅什「能以神通現作仏身」，玄奘「能以神力．現作仏身種種色像」とある．ただ，玄奘訳は増広した形で「或以神力．変諸有情令作仏身…」と付加されており，その部分がサンスクリットと同じ．チベット訳も河口慧海訳では，「一切衆生を転輪王の形相に加持する…」とあって，サンスクリット文と合致する．参照：高橋・西野訳[2011], pp.114-117;『梵文維摩経』，pp.59-61；高橋[2018a], pp.148-169.

[22] 声聞にとって，「解脱した者に魔は近づけない」という考えが一般的であり，例えば『ダンマパダ』に「戒をしっかり調えて 怠けることなくよく住んで／正しく知って解脱している かれらの道は魔を見ない」(法句 57：片山[2009], p.84)などとある．したがって，「解脱した菩薩が魔になる」という維摩の説は，常識を逸する衝撃的なことであり，まさに不可思議であった．

これが不可思議解脱に住する菩薩たちが方便の智の力に入ることである.[23]

ここにおける「方便の智の力」*upāyajñānabala* は「方便を知る力」とも理解できる.「これが」の「これ」とは「不可思議の示現」であるから,「不可思議解脱に入った菩薩たちは,方便を知る力を得て,不可思議を示現する方便も使える」という意味に理解できよう.そして,その解脱に導くのは「法」であるから,維摩は「不可思議解脱」を示すに先立って,舎利弗を相手に法について説いたと考えられる[24].

菩薩にとって,善巧方便(*upāyakauśalya*)は衆生済度のために不可欠である.そこで僧肇(384-414)[25]は,「方便こそ,この経典のカギである[26]」と明言している.その方便を知る力をもたらすのが不可思議解脱である.

『維摩経』で維摩が初めて登場するのは「方便品第二」であるが,そのサンスクリットの章題は Acintyopāyakauśalyaparivarto nāma dvitīyaḥ (第 2 章 不可思議にして巧みなる方便)であり,「不思議品第六」(第 5 章 不可思議という解脱の示現)と同じく *acintya* が冠せられている.第 2 章では,維摩の人となりとその働きについて 57 項目を挙げて説明しているが,その 12 番目に *upāyakauśalyagatiṃgataḥ* (巧みな方便に通暁している)とある[27]. *upāyakauśalya* (巧みな方便:善巧方便)は維摩の徳を代表するものだが,その *upāyakauśalya* を *acintyopāyakauśalya* (不可思議なる善巧方便)に増強するのが,*acintyavimokṣa* (不可思議解脱)と考えられる.*upāyakauśalya* では摂取できない剛強な衆生を救済するために,驚天動地の不可思議(acintya)を示現することが,*acintyavimokṣa* に入った菩薩の強力な方便 *acintyopāyakauśalya* ではないだろうか.

1-3「不可思議解脱」を含む『華厳経』の副題

ラモットは,「不思議品第六」において維摩が不可思議解脱について説き始め

---

[23] 高橋・西野訳[2011], p.120.三漢訳は,支謙「立不思議門菩薩入權慧力者也」(T474, 528a2-3),鳩摩羅什「是名住不可思議解脱菩薩智慧方便之門」(T475, 547a27-28),玄奘「是名安住不可思議解脱菩薩方便善巧智力所入不可思議解脱境界」(T476, 572b22-24).梵本では,*ayam … acintyavimokṣapratiṣṭhitānāṃ bodhisatvānām upāyajñānabalapraveśaḥ //* とある(『梵文維摩経』, p.63)

[24] 椅子の心配をした舎利弗への説法.脚註 18 を参照.

[25] 僧肇は鳩摩羅什門下の傑出した弟子で,『歴代三宝紀』によると,「肇家素貧以傭書爲業.遂因繕寫乃得寓心.歴觀經史備盡墳籍.歴觀經史備盡墳籍.性好玄微毎以莊老爲心要府.嘗讀老子至道徳章.乃嗟歎曰美則美矣.然則斯神冥累之方猶未盡也.後因遇見舊維摩經.歡喜頂受披尋翫味.乃言.今始知所歸矣.因此出家」(T2034, 80b19-25).鳩摩羅什訳の『維摩詰所説経』に対する註釈書『注維摩詰経』(T38)を編纂.

[26] 『維摩詰所説経』「文殊師利問疾品第五」(第 4 章 病気見舞い)の「設身有疾而不永滅.是名方便」(IV-18)に対する註釈に,「權智此經之關要」(T38, No.1775, 379c)とある.

[27] 高橋[2017a], pp.146-147.

る冒頭(V-10)で，以下のような註を付している.[28]

> この箇所(V-10~18)は菩薩の不可思議解脱(acintyavimokṣa)について述べられており，『維摩経』の３つの経題の1つが示されている点で重要である．V-18では，膨大な*vaipulyasūtra*（方等経)を凝縮して説いたので(saṃkṣepa)，それを詳述しようとしたら１劫以上かかるだろうといっている.[29]
>
> *Acintyavimokṣasūtra*（不可思議解脱経)という経題をもつ方等経がある．それはほかでもない*Avataṃsaka*（T278，T279)である.[30]

ラモットはまた,『大智度論』(T1509)が『華厳経』を引用するとき，経題は常に *Acintyasūtra*（不可思議経：T1509，巻 5, 94*b*13[31])か *Acintyavimokṣasūtra*（不可思議解脱経：巻 33, 303*b*24[32]；巻 73, 576*c*25[33]；巻 100, 756*b*7[34])であることも指摘している[35].

『華厳経』で *acintyavimokṣa* を含む副題をもつのは,『華厳経』の主要な部分を形成する「入法界品」であり，仏陀跋陀羅訳（四十華厳経：*Gaṇḍavyūha*)では，「入不思議解脱境界普賢行願品」となっている．T293 は，善財童子の求道の物語であり，善財童子という一人の求道者がさまざまな善知識を訪ね歩き，最後に普賢に帰して法界（不可思議解脱の境界)を証得するまでが描かれている．この内容に照らして,「入不可思議解脱境界普賢行願品」という副題は実に適切といえよう[36].

---

[28] 参照：Lamotte [1976]，p.141；西野訳[2015]，p.21.

[29] 該当箇所の三漢訳は，鳩摩羅什「舍利弗．我今略説菩薩不可思議解脱之力．若廣説者窮劫不盡」，玄奘「唯舍利子．我今略説安住如是不可思議解脱菩薩．方便善巧智力所入．不可思議解脱境界．若我廣説．或經一劫或一劫餘．或復過此」．支謙訳は欠く．なお，梵本には ayaṃ bhadantaŚāriputra◡acintyavimokṣapratiṣṭhitānāṃ bodhisattvānāṃ yatkiṃcinmātro viṣayāvatāranirdeśaḥ / api tu kalpam ahaṃ bhadantaŚāriputra kalpāvaśesam võacintyavimokṣapratiṣṭhitānāṃ bodhisatvānāṃ viṣayānāṃ viṣayāvatāranirdeśaṃ nirdiśeyam，ato vôttari /「大徳シャーリプトラよ，以上は不可思議という解脱に住する菩薩たちの境界に入るための，ほんのわずかの説示にすぎません．けれども，大徳シャーリプトラよ，私が不可思議という解脱に住する菩薩たちの諸々の境界について，境界に入るための説示を，1 カルパの間，あるいは 1 カルパを過ぎてなそうとも，それ以上［の時間が］かかるでしょう」とある．参照：高橋・西野訳[2011], p.117；『梵文維摩経』，p.61.

[30] 参照：Lamotte[1976], p.141, fn.11；西野訳[2015], p.21.

[31]「名摩訶薩埵，如不可思議經中漚舍那優婆夷語須達那菩薩言」(T1509, 94b13-14）

[32]「如不可思議解脱經説，佛欲生時八萬四千一生補處菩薩在前導」(T1509, 303b24-26）

[33]「諸佛神通力非諸聲聞辟支佛所及，如不可思議解脱經中説，舍利弗目連須菩提等」(T1509, 576c24-26)

[34]「是故所説無量．又有不可思議解脱經十萬偈」(T1509, 756b6-7)

[35] 参照：Lamotte[1976]，p.141，fn.11；西野訳[2015]，p.21．なお，鎌田[1995]（pp.204-205)の指摘にあるように,『華厳経』は様々な名で呼ばれていた．例えば，真諦訳『摂大乗論』では「百千経」，龍樹の『大智度論』では「不思議解脱経」,『涅槃経』および『観仏三昧経』では「雑華経」といわれている．

[36] 参照：山口[1974], p.678．なお,『華厳経』における「不可思議」については次項で述べる．

橋本[1966]は,『華厳経』とその副題とから,『華厳経』と密教の関係，さらには『維摩経』にも密教義が含まれていることに言及している.

> … 発達した密教が，教理的には『華厳経』の哲学に拠ったものであることは先に述べたとおりであるが[37],『華厳経』の主要な部門を形成する「入法界品」の別名が,「不可思議解脱経」であることも,『維摩経』と『華厳経』との類縁関係を示すと共に，ひいて『維摩経』において密教義がひそめられていることの証拠たるものといえよう.[38]

ラモットは,『維摩経』と『華厳経』の不可思議に関して，さらに以下の点も指摘している.

> 現在伝えられているAvataṃsakaの2本の漢訳で論じられているのは，諸菩薩の*acintyavimokṣa*(不可思議解脱)ではなく，諸仏の*acintyadharma* (不可思議法)である(T278, 30-31巻, pp.590*b*-601a；T279, 46-47巻, pp.242*a*-251b).『維摩経』はさらに増広された版を見ていたのかもしれない.[39]

ラモットが挙げているのはT278の「仏不思議法品第二十八之一」および「仏不思議法品第二十八之二」であり，T279の「仏不思議法品第三十三之一」および「仏不思議法品第三十三之二」である．確かにこれらの巻では，諸仏の不思議が多数挙げられ，詳細に述べられている.「『華厳経』自体の基本的主張が「菩薩として歩め」というその呼びかけにあること[40]」を考えるなら，不可思議法が仏のものであっても菩薩のものであっても，菩薩としての歩みそのものは変わりないように思われる. ここで,『華厳経』における仏と菩薩の関係については,冥想による実体験から『華厳経』を理解していた玉城康四郎(1915-1999) [41]は,

---

[37] 「先に述べたこと」とは，中村[1982]の中の，インド思想史における仏教思想の変遷を述べた一節を指す．すなわち,「… 諸尊について多数の印契が説かれた．印契(mudrā 印相) とは，仏・菩薩・諸天の内証・本質を教示せる外相，時に手指の印をいう．かかる密呪の修行が華厳経の哲学に結びつき，その基礎の上に建設された組織的な宗教体系が秘密仏教(密教)である」(中村[1982], p.214：下線は筆者)という一節である．なお，華厳と密教との関係の近さは，教主が共に毘盧遮那であることからも明らかといえよう.

[38] 橋本[1966], p.97.

[39] 参照：Lamotte[1976]，p.142；西野訳[2015], p.21.

[40] 参照：木村[2015]，p.260．木村はこれにつづいて,「東アジアにおいては，この点があまり真剣に受け止められず,「清らかな実践の章」に示される「初めてさとりへの心を発すときに，たちまち仏のさとりを完成する」といった本質論だけが歓迎されてきた傾きがあります．けれども，… 『華厳経』が力説する菩薩の階梯に学びつつ，菩薩としての自覚に立って，一歩一歩しっかりと仏道を歩んでいくこと―『華厳経』はそれをひたすら私たちに求めているように思われます」(pp.260-261)と述べている.

[41] 玉城は「ブッダの禅定(つまり座禅)」を「全人格的思惟」あるいは「仏教的思惟」と呼び，それを「習いつづけているうちに，その教え(仏教)の根本が開かれてきた」と述懐している(玉城

玉城[1981]および[1983a]において，詳細に論じている．また，「六十華厳」の以下の経文に着目し，ヴィルシャナ仏ではなく，ヴィルシャナ菩薩について示唆に富んだ考えを示している．

> 「不可思議音聲語言悉能隨順與十佛世界微塵數等大菩薩俱．……皆是盧舍那佛．宿世善友．一切成就功德大海」(T278, 395b10-11; 19-20)
> 「如來無量曠劫行　自然正覺出世間／於當來世無量劫　身應一切如大雲 …… ／無量劫海修功德　供養十方一切佛／教化無邊衆生海　盧舍那佛成正覺」(T278, 405b7-8; 405c7-8),
> 「善哉善哉．諸天子．盧舍那菩薩．今住離垢三昧．應當敬念．…… 汝等應當往詣盧舍那菩薩恭敬禮拜」(T278, 605a23-24; 605b17-18)．

これらの経文から，「ヴィルシャナ仏は無量劫海に功徳を修し，十方の一切諸仏を供養し，無量の衆生海を教化して，自然に正覚を成就したのであり，無数の菩薩はヴィルシャナの宿世の善友である．そして，ヴィルシャナ仏ではなく，ヴィルシャナ菩薩が現にいま離垢三昧に入定している[42]」という教えを受け止めた玉城は，非常に感動して以下のように述べている．

> ［このような］説示を発見したとき，驚き，かつ感動し，もはやこれは哲学的な方式に盛ることは不可能であり，むしろそれなればこそ，われわれ自身の全人格的な営みの道程に対してヴィルシャナ仏が血肉的なつながりを持つことを感ぜざるを得ないのである.[43]

「哲学的な方式に盛ることは不可能」とは，後述の鈴木大拙の「霊的経験の直叙」という表現を想起させる．ちなみに，玉城[1983a]では，「仏を仏たらしめるものは法である[44]」という点から，「ヴィルシャナ仏とヴィルシャナ菩薩」の関係について論じている.[45]

[1997], p.2)．「全人格的思惟」は玉城仏教学のキーワードといえるが，それについて玉城は以下のように述べている．「全人格的思惟(冥想)とは何か．それは対象的思惟に対応する．対象的思惟は，主観・客観の相関において成立する認識論的・分別的なものである．… これに対して全人格的思惟は，智・情・意はもとより，精神も身体も，全人格が一体となって営まれる思惟である」(玉城[1983a], p.19)．玉城の「仏教的思惟」(全人格的思惟)については，玉城 [1983b], [1983c], [1983d], [1984a], [1984b], [1985a]などを参照．また，玉城仏教学とその研究方法に注目した論考には合田[2000]，伊藤[2012]などがある．

[42] 玉城[1981], pp.197-198．同様の指摘が玉城[1983a], p.210-211 にも見られる．

[43] 玉城[1981], p.197．この点については，玉城[1985b], pp.77-78 も参照．

[44] 換言すれば，「法は如来に先行し，先住し，如来に先だってすでに自在なる法として働いている」ということであり，「如來不出世 亦無有涅槃 / 以本大願力 顯現自在法 / 是法難思議 非心之境界 / 究竟彼岸智 乃見諸佛境」(T278, 485c3-5)とあるとおりである．

[45] 参照：玉城[1983a], pp.210-214.

1-4 『華厳経』における「不可思議」

大拙は,『華厳経』がそれ以前の『楞伽経』,『金剛経』,『大般涅槃経』, あるいはまた『妙法蓮華経』などと比べて大いに変化していることを，以下のように述べている.

> 『華厳経』に来ると，大乗仏教という大宗教劇の演ぜられる舞台面に完全な変化がある．ここでは，… 目にうつるあらゆるものが，すべて皆，たぐいのない光に輝きいでるからだ．われわれはもはや，… この地上世界にいるのではない，不可思議にも身は運ばれて，天上の銀河の間に上る．この天上の世界は光明そのものである．… 仏陀がある種の三昧に入ると，彼が身をおいていた楼閣は忽然として宇宙の端の端まで広がる．… 仏陀を囲繞する聴衆がまた人間的存在ではない.[46]…
>
> 『華厳経』の編纂は，人生に関し，世界に関し，また特別に仏陀に関して，仏教徒の心の中に，ある決定的な思想の変化が起こったことによって可能となった．… 仏陀の意識の内容は，感覚と論理とによって規制せられる普通人の意識の内容ではない．… 『華厳経』の仏陀は，それ自体の原理を有する霊性の世界に生きているのだ.[47]

『華厳経』の世界は，時間と空間とが全く消えてなくなった世界であり,「あらゆる種類の隔たり，不透明さ，醜さを超える光明の世界[48]」である，と大拙は捉えている．このような『華厳経』は，まさに不可思議に溢れた世界である．それは，善財童子が解脱長者の教えを正念思惟する経文からも明らかである.

> 「爾時善財童子．正念思惟解脱長者教．念不可思議菩薩法門．思惟不可思議菩薩慧光．隨順深入不可思議甚深法界．攝取菩薩不可思議淨妙功徳．顯現如來不可思議自在神力．解了不可思議莊嚴佛刹．分別知佛不可思議住持莊嚴安住境界．思惟不可思議菩薩境界三昧莊嚴．分別不可思議世界究竟無礙．向不可思議菩薩堅固淨業深心．受持不可思議淨業諸願．漸趣南方．至莊嚴閻浮提頂國．周遍推求海幢比丘．見在靜處結跏趺坐」(T278, 695b12-22)

この不可思議の故にこそ，衆生救済に専心する菩薩の働きは何ものにも遮られることはないのであり，こうした不可思議の世界こそが大乗菩薩の住処(Bodhisattva's Abode)といわれる.

---

[46] 鈴木[1968], p.202.
[47] 同上, p.203.
[48] 同上, p.204.

2. 「無尽灯」の寓話を巡る両経典の共通性―ラモットの指摘(2)

2-1 『維摩経』における「無尽灯の法門」

『維摩経』「菩薩品第四」(III-66)において，維摩は悪魔パーピーヤス(Pāpīyas：波旬)が引き連れてきた天女たちに対して「無尽灯という名の法門」(*akṣayapradīpaṃ nāma dharmamukham*)を説く[49]．この法門について，ラモットは以下のような註釈を加えている．

> ここで維摩は*Akṣayapradīpa*という題の経文(チベットは*chos kyi sgo*；漢訳は法門)に触れているが，それは阿含経典(Tripiṭaka)の目録の中には見当たらない．しかしながら，そこに出てくる短い引用はOvidの*Ars amatoria*, III, 90-93の一節を想い出させる．
>
> *Quis vetet adposito lumen de lumine sumi?*
> *Mille licet sumant, deperit inde nihil.*[50]
>
> 消えることのない灯の寓意については，H.Durtの*chōmyōtō* の記事(Hôbôgirin, IV, p.363)を参照.[51]

一般に，「無尽灯」の典故は『維摩経』とされる[52]．王[2014]の「無盡燈緣起」にも，「無盡燈的典故出自《維摩詰所説經》「菩薩品」：釋迦佛請持世菩薩代為探望示現生病的維摩詰居士，從持世菩薩表示自己不夠資格、不能勝任的因緣，而引出無盡燈法門」とある．

「無尽灯の法門」のポイントは以下の３点である．

---

[49] 該当箇所の三漢訳は，支謙「譬如一燈燃百千燈．冥者皆明．明終不盡．如是諸姉．夫一菩薩以道開導百千菩薩．其道意者終不盡耗而復増益．於是功徳不以導彼彼故而有盡耗．是故名曰無盡常開法門」(T474, 524c29-525a3)；鳩摩羅什「譬如一燈燃百千燈．冥者皆明．明終不盡．如是諸姉．夫一菩薩開導百千衆生．令發阿耨多羅三藐三菩提心．於其道意亦不滅盡．隨所説法而自増益一切善法．是名無盡燈也」(T475, 543b19-23)；玄奘「譬如一燈然百千燈．暝者皆明明終不盡亦無退減．如是諸姉．夫一菩薩勸發建立百千俱胝那庾多衆．趣求無上正等菩提．而此菩薩菩提之心．終無有盡亦無退減轉更増益．如是爲他方便善巧宣説正法．於諸善法轉更増長．終無有盡亦無退減．諸姉當知．此妙法門名無盡燈汝等當學」(T476, 566b25-c3)．参照：高橋・西野訳[2011], pp.80-81；『梵文維摩経』，p.41；高橋[2017b], pp.240-243.

[50] 平凡社ライブラリー97『恋の技法』(樋口勝彦訳，平凡社，1995)で該当箇所の日本語訳を見ると，「[目の前に]置かれた灯から明りを取ってはならぬという者があるだろうか．千人と[喜びを]共にしようとも，そのために失うものは何もない」とある．

[51] Lamotte[1976]，p.105，fn.134.

[52] 例えば，『織田仏教大辞典』(大蔵出版，1945 年再刊発行，2005 年新装 1 刷), pp.1709-1710；『佛教大辞彙(第 6 巻)』(龍谷大学編，冨山房，大正 11 年初版，昭和 15 年 3 版)，p.4345；『岩波仏教辞典』(中村元等編，岩波書店，1989 年)，p.787；『佛教辞典』(宇井伯壽監修，大東出版，1965 年重版)，p.1040 などを参照.

1) 一灯から百千の灯に点じられても，元の一灯の明るさが減ることはない.
2) 一菩薩が百千の菩薩を教導しても，元の菩薩の菩提心は変わることなく，むしろ増大する.
3) [善]法は説かれるにしたがって，一段と増大し尽きることがない.

なお,『維摩経』における「無尽灯の法門」については，拙論「『維摩経』における「無尽灯の法門」」[53]ですでに述べたので，本稿では，ラモットが註釈で触れている「H.Durt の*chōmyōtō* の記事」(以下, Durt[1967])を紹介するにとどめたい.

2-2 「無尽灯の法門」の淵源

Durt[1967]は,「長明灯」に関連した様々な供養について,『法華経』の「薬王菩薩本事品」の例[54]などを挙げて説明している．そして,「長く消えない灯を供養することをテーマとする現存テキストによれば，その淵源はインド仏教にあるのではないかと推測される[55]」として，インド仏教における「長く消えない灯(無尽灯)」について述べている．それによると，無尽灯に関するテキストは以下の 3 種に分類できる.

1) いつまでも消えない灯明を供えることによって得られる功徳を賛美するもの．(Les éloges de mérites obtenus par l'offrande de lampes de longue durée.)
2) 貧しい女によって捧げられた灯と，それに続く奇跡の逸話. 唯一その灯明だけが燃え続け，お偉方の供えた灯明は消えてしまう.[56]
(Le récit de l'offrande d'une lampe par une femme pauvre et du prodige qui s'ensuit: seule，cette lampe se maintient allumée，alors que les lampes offertes par les puissants s'éteignent.)
3) 消えない灯の寓話. 自らの輝きを少しも失わずに，その炎を他の灯明に伝える不滅の奉灯の寓話．無尽灯の起源である.
(L'allégorie de la lampe impérissable qui，sans rien perdre de son éclat， communiqué sa flame à d'autres lampes. Origine de Mujintô.)

3 つ目のグループの無尽灯の起源として『維摩経』の「無尽灯の法門」が考え

---

[53] 参照：西野[2016b].
[54] 「今藥王菩薩是也．其所捨身布施如是．無量百千萬億那由他數．宿王華．若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者．能燃手指乃至足一指供養佛塔.」(T262, 54a11-14)
[55] 参照：Durt[1967], p.361.
[56] この物語は,『賢愚因縁経(貧女難陀品)』(T202, 370c23-371c26：漢訳 445 年),『阿闍世王授決経』(T509，777a20-b28：漢訳 290-306 年),『根本説一切有部毘奈耶薬事』(T1448, 55c6-56a27：漢訳 700-711 年)などの中で説かれている．参照：Durt[1967], pp.361-363.

られているが，デュルトは「この有名な寓話は独立した大乗テキストとして存在していた可能性のある一法門(“Rubrique de la Loi”，Sk. dharma-paryāya)から借りてきたようである」と推測し，その大乗テキストの候補として Avataṃsaka (華厳経)を考えている[57].

2-3 『華厳経』に見る「無尽灯の法門」

『維摩経』がこの寓話を『華厳経』から借りたかどうかは判断し難いが，『維摩経』「菩薩品第四」に登場する「無尽灯の法門」が，「八十華厳」と「四十華厳」に同じ形で見られることは事実である．

> 善男子．譬如一燈然百千燈．其本一燈無減無盡．菩薩摩訶薩菩提心燈．亦復如是．普然三世諸佛智燈．而其心燈無減無盡．(T279, 432c1-4)

> 善男子．譬如一燈然百千燈．其本一燈．無減無盡．菩薩摩訶薩菩提心燈．亦復如是．普然三世諸佛智燈．而其心燈無減無盡．(T293, 828b15-17)

また, 短縮された形ではあるが,「六十華厳」にも同じ主旨の寓話が見られる．

> 譬如一燈然百千燈無所損減．菩提心燈亦復如是．悉然三世諸佛慧燈．無所損減．(T278, 778b21-23)

なお，四十巻本ではほかの個所でも「無尽灯」という名称が使われている．

> 菩薩云何修菩薩行．生如来家．爲無盡燈．光明照世．盡未来劫．難行能行．而無厭倦．時善財童子．頭面禮敬彼夜神足．(T293, 777c13-15)

しかし，デュルトが指摘しているように，ここにおける無尽灯は，サンスクリットの*āloka*に相当するにすぎない[58].

2-4 仏教経典における「灯明」の意味 ―『華厳経』の例

「四分律第五十」や「摩訶僧祇律」(第三十五) には，僧院で必要な生活用具としての灯の「装置並びに燃燈の法」が詳しく述べられていて興味深い[59]. また，仏塔・仏像および経巻などの前に灯を点すことで大きな功徳が得られるとして，それを讃嘆した経典も非常に多い[60].

---

[57] デュルトの推測の根拠は，Lamotte[1976], pp.141-143, fn.11(西野訳[2015], pp.20-21)である．
[58] サンスクリットは The Gaṇḍavyūha Sūtra, éd. by Suzuki et Izumi, p.365, 6-7 : bodhisattvā … kathamāloka karā bhavanti. lokānām. 参照 : Durt[1967], pp.363-364.
[59] 参照 :『望月佛教大辞典』(第 4 巻), pp.3914-3915.
[60] 例えば『増一阿含経』(巻第三十八)には，「彼長老比丘曰．汝今比丘．勿在餘處乞求．我自相供給．麻油燈炷盡相惠施．是時長老比丘受彼女施．日來取油供養寶藏如來．持此功德福業．施

さらに,「灯明」が法や智慧などを象徴している例として,『華厳経』「入法界品」に,「善財然法燈 信炷慈悲油 念器功徳光 滅除三毒暗（善財は法燈を然すに信を炷とし，慈悲を油とし，念を器とし，功徳を光として，三毒の暗を滅除す)」(T279, 426b4~5)という一文が見られる[61].

また，言うまでもないことではあるが,『華厳経』の教主たる毘盧遮那仏は光そのものであり，光明の仏である.[62] 例えば,『華厳探玄記』巻三にも「盧舎那者此翻名光明照」(T1733, 146c12)とある.

2-5 菩薩の仏国土建設と「無尽灯」

『維摩経』においては「菩薩の仏国土建設」が重要なテーマであるが,「無尽灯の法門」は仏国土建設とも深く関わっている．一つには，一菩薩の道心が次々と波及し，やがて国土全体を明かりで照らすという仏国土建設の「プロセス」として，次に，灯は点された瞬間に闇を払う,すなわち無明を明に転ずる，その「転換力」においてである.

『維摩経』「見阿閦仏品第十二」において，維摩が闇を払う光として，清浄なる仏国土(妙喜世界)から汚れた娑婆世界に来生したことが明かされているが，そこで光と闇との関係が述べられている(XI-3)[63].

維摩：「於意云何．日光出時與冥合乎.」
舎利弗：「不也．日光出時即無衆冥.」
維摩：「夫日何故行閻浮提.」
舎利弗：「欲以明照爲之除冥.」
維摩：「菩薩如是．雖生不淨佛土爲化衆生．故不與愚闇而共合也．但滅衆生煩惱闇耳.」　（T475, 555b9-14）

光と闇とのこのような関係について,『華厳経』にも同様の表現が見られる.

「譬如明燈入大闇室．悉能照除一切闇冥」(T278, 778b23-24)

與無上正眞之道．口自演説．年既衰大又復鈍根．無有智慧得行禪法．持此功徳之業．所生之處莫墮惡趣．使將來之世値遇聖尊．如今寶藏如來無異．亦遇聖衆如今聖衆而無有異．説法亦當如今無異．是時寶藏如來知彼比丘心中所念．即時便笑口出五色光而告之曰．汝今比丘．將來無數阿僧祇劫．當作佛號曰燈光如來至眞等正覺」(T125, 57b24-c6)とある．また,『施燈功徳経』には,「若復餘人不受戒者．爲樂善故．護己身故．信佛法僧．如是少燈奉施福田．所得果報福徳之聚．唯佛能知」(T702, 804b6-9)とある.

[61] 参照：『望月佛教大辞典』(第 4 巻)，p.3915.

[62] 毘盧遮那のサンスクリット Vairocana の意味を辿ると，vairocana(= coming from or belonging to the sun, solar)＜vi-rocana(= shining upon, brightening, illuminating)＜vi-√ruc (= to shine forth, be bright or radiant or conspicuous or visible)である．参照：M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banardidass, 1999, pp. 983, 1024.

[63] 参照：高橋・西野訳[2011]，pp.206-207；『梵文維摩経』，pp.111-112.

「譬如一燈入於闇室．百千年闇悉能破盡」(T279, 432c4-5)
「譬如一燈入於闇室．百千年闇悉能破盡．發起光明．普照一切」(T293, 828b18-19)

さらに,『六十華厳』「金剛幢菩薩十迴向品」では，衆生が智慧の光を得られるようにとの願いから，仏にではなく，衆生に灯明を布施することが説かれている.[64]

3.『維摩経』の資料の源泉としての『華厳経』―ラモットの指摘(3)

ラモットは,『維摩経』において見られる大乗・小乗両方の経典で慣例となっている表現，慣用句，決まり文句，比喩や反復の一々について，対応するパーリおよびサンスクリットのパラレル(相当表現)を丹念に探している．その結果について，ラモットは，「『維摩経』の作者はかなりの経典に通じていて，自分の記憶によって，どの経典からと特定することなく，随所で引用していた．そのため,『維摩経』がどの経典から借りているか,『維摩経』の資料の源泉を特定するのは極めて困難である」として,『維摩経』が概念や理論を借りてきたと思われるテキストを指摘するにとどめている[65]．原始仏典，律蔵，蔵外経典，大乗経典のそれぞれから幾つかのテキストが,『維摩経』の資料の源泉として挙げられているが，その中に『華厳経』も含まれており，ラモットは以下のように説明している．

経典の編集年代からして,『維摩経』が Avataṃsaka(華厳経)の影響を受けたとみてもなんら差し支えはない．なぜなら，その膨大な偈頌の一部が『維摩経』と同時期に漢訳されていたことは明らかだからである.『出三蔵記集』(T2145，巻 2，大正 55･6*b*20; 6*c*19)によると，167-186 年に活躍した支婁迦讖は『仏説兜沙経』(T280)を翻訳しており，また 223-253 年に活躍した支謙は『仏説菩薩本業経』(T 281)を翻訳している．さらに『歴代三宝紀』(T2034,

64 「菩薩摩訶薩．惠施燈明．… 以如是等無量燈明施時．如是迴向．以此善根．饒益一切衆生．攝取一切衆生．令一切衆生得無量光．普照一切諸如來法．令一切衆生得明淨光．普照一切諸微細色．令一切衆生得離癡光．善能了知無衆生界．令一切衆生得無量光．法身淨光普照一切．令一切衆生得普光明．於諸佛法得不退轉．令一切衆生得佛光明．普照一切無量佛刹．令一切衆生得無礙光．以一光明普能遍照一切法界．令一切衆生得無量光．普照佛刹光明不斷．令一切衆生得光明幢王．慧光幢燈普照世間．令一切衆生得無量色光．放自在光照一切刹．是爲菩薩摩訶薩施燈明時善根迴向．悉能饒益一切衆生．悉能安樂一切衆生．隨順善根．隨攝衆生善根．善攝一切衆生．等施善根．等施衆生．慈愍善根愍念衆生．普覆善根普蔭衆生．布施善根滿足衆生．普入一切善根境界．平等善根平等衆生．智慧善根分別一切．是爲菩薩摩訶薩燈明施時善根迴向．令一切衆生得無礙迴向．安住一切明淨善根」(T278, 501b24-501c19)

65 参照：Lamotte[1976], pp.LXXXI-LXXXVII；西野訳[2015], pp.46-67.

巻 6, 大正 49・63*b*5; 62*a*2; 62*c*10; 62*a*23; 62*a*18）によると，竺法護は Avataṃsaka から以下の 5 部の経典を翻訳している．

T283『菩薩十住行道品』（*Bodhisattvadaśavyavasthāna*）
T285『漸備一切智徳経』（*Daśabhūmika*）－『十住経』と同本異訳
T288『等目菩薩所問三昧経』（*Samantanetrabodhisattvaparipṛcchāsamādhi*）
T291『仏説如来興顕経』（*Tathāgatotpattisaṃbhavanirdeśa*）
T292『度世品経』（*Lokottarasūtra*）

『維摩経』も同じく，支謙と竺法護によって翻訳されていることを忘れてはならない.[66]

ラモットは『維摩経』の訳本について，漢訳本，チベット訳本，ソグド語およびコータン語のいずれについても詳細に検討している．その資料に基づき，関連経典について，成立の先後関係や思想の変遷について研究していくことが今後の課題となろう．

4. 経典編纂の社会的地理的背景にみる『華厳経』と『維摩経』の共通性

ラモットは『維摩経』の成立年代（*terminus ad quetum*）について，中国初訳の時期222 - 229年を基に, 他の大乗諸経典との思想内容の比較などによって推算し, 「遅くとも2世紀には成立していた」とみている.[67] 『華厳経』も『維摩経』も共に, 最初期の大乗経典といわれているが[68],『華厳経』の中でも成立が早い「入法界品」と『維摩経』との間には，経典誕生の社会的地理的背景にも共通性がみられる．

彦坂[1993]は,『華厳経』「入法界品」が編纂された社会的地理的背景に焦点を置いて考察したものだが,「華厳経入法界品の編纂された社会的背景には, 維摩経と同様, 商人階級の台頭による仏教の支持と, 出家教団部派への批判が見られる[69]」として,『維摩経』との共通性を指摘している。

---

[66] 参照：Lamotte[1976], p. LXXXVI；西野訳[2015], p.66-67.
[67] Lamotte[1976], pp.LXXXVII-XCVIII；西野訳[2015], pp.68-76.
[68] 例えば，宇井[2014]の大乗経典の区分によると，第 1 期は A.D. 270 年頃までで，「般若系統，法華系統，華厳系統，浄土・密教系統」と分類され,『維摩経』と『華厳経』の初期成立のものは共に第 1 期に属する．参照：宇井[2014], pp.171-180 および宇井[2015], pp.218-221. なお,『華厳経』の成立年代と背景については，中村[1960], pp.90-95; 高崎[1983], pp.14-16; 木村[1984], pp.212-220; 梶山[1994a], pp.448-452 などを参照.
[69] 例えば,『維摩経』では舎利弗をはじめとする「十大弟子」が維摩居士に手厳しく叱責されるが, それと同様に,「入法界品」では善財童子は婆羅門, 船師, 香商などをも善知識として教えを請うているのに, 仏の大弟子たちは仏の会座にありながら聾唖のように扱われている．参照：彦坂[1993], p.(164).

また，彦坂[1993]は，善財童子が53人の善知識を歴参する求道の旅が漸次南行している点に着目し，「この南行を大乗仏教が南インドに広がって行った跡付けではないか」と考え，アショーカ王の時代まで視野に入れて，「入法界品」に出てくる地名の幾つかについて考察を加えている[70]。その結果が以下の結論である.

> これらの地名が現在のどの地名に比定するかは今後の課題であるが， 今ここで推測できることは南インドの海辺に面した交易による新興商人の栄えたところで， そこでは商人によって仏教，特に大乗の在家仏教が信奉されつつ在った処ではなかろうか.[71]

「新興商人の栄えたところ」といえば,『維摩経』との共通性を見ることができる.『維摩経』が成立したと推定される場所，すなわちガンジス河の北方にある商業都市ヴァイシャーリー(Vaiśālī)と共通する。『華厳経』も『維摩経』も，大乗仏教を信奉する自由な気風のあふれた活気ある都市で誕生しているといえよう[72].

5. 大乗仏教の神秘主義と『華厳経』

5-1 大拙の『華厳経』―経典全体を包む不可思議感

宗教はある一定の深まりにおいて神秘主義[73]へと開かれていくという。例えば,宗教学者，岸本英夫（1903-1964)は，「殆んど，いかなる宗教においても，その中に, 神秘主義の流れを見出し得ないものはない. これは, 著しい事実である[74]」と述べている．河波[2011]は，大乗仏教においても，インド大乗仏教の初期の段

---

[70] 論文中で考察されているのは，以下のような地名である.
1）文殊がおのが住みかを離れ，漸次南行して到った処:福城または福生城と漢訳され，その梵名は Dhanya-kara-nagara．福城（Dhanyākara-nagara）とは，古代チョーラ王国の都で国際貿易港であった Kāveripaṭṭinam に比定できる.
2）第二師徳雲（Megha-śri 吉祥雲）比丘の住む勝楽（Rāmavāranta）国 : 叙事詩ラーマーヤナにも登場する Rāmeśvara に比定できるのではないか。
3）第三師海雲（Sāgara-megha）比丘の住む海門（Sāgara-mukha）国:大河が海に注ぎ込む処で，…ここでは，Tambaraparni (Tāmraparni）河の河口でローマ時代から真珠の産地として知られていた Korukai (Tutikorin）に比定できるであろう.
4）第四師楞伽道（Laṅkapatha）の海岸（Sāgara-tīra）聚落：シュリランカ島に渡る海港を指す.
[71] 彦坂[1993], p.166.
[72] 『華厳経』の成立年代や誕生の場所については，玉城[1992], pp.10-13; 高崎[1983], pp.14-16 などを参照.
[73] ここにいう神秘主義とは，河波[1994]にいわれている「精神的に高度に発達し，深化せられた諸宗教に見られる，普遍的な宗教的現象」(p.3）のことである.
[74] 岸本[1973], p.3.

階[75]からそのゆたかな展開がみられるとして，初期大乗仏教において展開された神秘主義に関して論究するなかで，『華厳経』にも言及している．

> インドを初めて統一した阿育王（アショーカ王、治世 B.C. 268-232）は 8 万 4 千ともいわれる無数の仏塔をインド全土に建立したといわれている．たとえば，釈尊も未踏のガンダーラにも，その遺跡は残されている．かかる無数の仏塔の建立は，おのずと時空の限定を超えた仏身の遍在 omnipresence に連なり，そして仏身はその一々に現前 presence する．後代の『華厳経（六十巻)』における「仏身充満応法界，普現一切群生前」(仏身は充満して法界に遍し，普く一切の群生の前に現ず)の原型は，すでにそこにみられる.[76]
>
> … 初期大乗仏教の展開の主流を占める初期の華厳経の中の中核たる「十地品」や「入法界品」等にも念仏三昧が一貫して論じられているが，そこにも豊かな神秘主義の展開がみられる.[77]

鈴木大拙は，『華厳経』を「大乗思想の最高頂に達したもので，印度的表現形式の巧妙を極めたもの」と考え，『華厳経』を非常に重視していた.[78] そして，華厳の世界に深く心を寄せて，1951年，81歳にしてコロンビア大学において「華厳」の講義を始めたという.[79] そのように『華厳経』を重要視していた大拙は，『華厳経』の主要特徴として，「経典全体を包む不可思議感」を挙げ，「その根

---

[75] いわゆる「原始大乗仏教」を指す．静谷[1974]によると，「大乗仏教が成立する約 50 年間先行する期間」をいう．静谷[1974]の「第 3 章 原始大乗の経典」(pp.51-209)を参照．

[76] 河波[2011], p.203．なお，河波[1994]も大乗仏教の神秘主義について論究しているが，般舟三昧ないし念仏三昧の実践に焦点を置いて，大乗仏教の基本的構造について論じている．

[77] 同上, p.209.

[78] 当時の大拙は，「『華厳経』の再検討はやがて，本当の日本精神の発揚になるものと，自分は信じて疑わぬ」と明言するほど，『華厳経』に力を入れていた．大拙は，『華厳経』について以下のように述べている．「一口にいえば，われらの世界観の上に根本的転回を起こすのを趣意とする．… 普通の宗教は局部的奇蹟に重きをおくが故に，宗教を迷信化する．これに反して，華厳は自分らが世界と考えているものに対して，全面的奇蹟を演出する．故に迷信を容れる余地がない．… 華厳の法界には，こんな按配で無限に奇蹟の展開がある．これに気付くことがすなわち宗教的生活の妙処である．」 参照：鈴木[2011], p.199-203.

[79] 参照：玉城[1985c], p.145; [2004], pp.225-227．大拙の「華厳の研究」(鈴木[1968])の訳者である杉平顕智(1899-1984)によると，「『華厳』の研究とその発表，ことに『華厳』に含まれた東洋の深い思想を西洋の人々の心に植えつけること，―これは鈴木大拙先生の生涯の事業で有るようだ．大正 9 年，… 英文仏教雑誌 “Eastern Buddhist” の第 1 巻・第 1 号からすでに『華厳経』の抄訳が出され，第 1 巻・第 3 号には “Notes on the Avataṃsaka Sutra”(「華厳経覚書」)が書かれている」という．参照：鈴木[1968], p.361．なお，大拙の「華厳の研究」(杉平訳)の原本は，“*Essays in Zen Buddhis Third Series*”, ed. by Christmas Humphreys (1953)に収められた 4 編の論文である．すなわち，‘I. From Zen to the Gaṇḍavyūha’, ‘II. The Gaṇḍavyūha, the Bodhisattva-Ideal, and the Buddha’, ‘III. The Bodhisattva’s Abode’, and ‘IV. The Desire for Enlightenment (As Defined in the Gaṇḍavyūha Sūtra’.

本は霊性的直観とでもいうべきもので，そこから多くの奇蹟・神秘，あるいは不可思議が次々と継起してくる」と述べている[80]．そうであるから，『華厳経』を体系化しようとしたり，論理的に理解しようとしたら，可解性 intelligibility が前面に押し出され，『華厳経』の霊的な価値が損なわれると，大拙は危惧している[81].

5-2 『華厳経』と西洋哲学

ギリシャの哲学者プロティノス(Plotinus, 205-270)は「神秘哲学の大成者」（井筒俊彦）といわれるが，彼の思想[82]には華厳思想を思わせるものがある．中村[2005]は，「それぞれのものが，一切のものを有し，また一切のものであり，一切のものとともに世界にあるのであるが，世界においてはいかなる個物も全体から隔絶していない」というプロティノスの言葉を引用し，以下のように述べている．

> かれは感覚の世界は感覚しうる世界に可能なかぎりの善さをもっていると主張し，感覚によって知覚されるもろもろの事物の美しさを認めている．しかし，これはまさに蓮華蔵世界の思想である．[83]

また,ドイツの哲学者ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)[84]の哲学思想[85]と『華厳経』との対比も早くから指摘され，研究されている[86]．玉城[1983c]は，華厳の「一即一切・一切即一」の立場は，ライプニッツの『単子論』(*La Monadologie*)の至る所に見られるという．

---

[80] 参照：鈴木[1968], p.212.
[81] 同上, p.278.
[82] 「世界はひとつの根元的な存在である〈善成るもの一なるもの〉の流出であり，この世のすべてのものはその現れである」という「一者」（ト・ヘン）の思想で，キリスト教神秘主義に大きな影響を与えたといわれる．参照：プロチノス[1997], pp.11-50.
[83] 中村[2005], 239-240．なお，中村[1960], pp.127-134 には，『華厳経』とプロティノスの連関について詳しく述べられている．
[84] ライプニッツについては，池田[1994]，酒井[2008]などを参照.
[85] ライプニッツの哲学思想の全体像は，彼の晩年に書かれたいわゆる『モナドロジー』(モナド論)に結実しているという．わずか十数頁のこの小品の中に，彼の広大無辺なる思想が凝縮されており，それは「一滴の朝露の水玉の輝きの中に，無限宇宙の不可思議なる光を想う」如きもので,『華厳経』の世界に通じるという．参照：池田[1994]，p.3. ちなみに，「永遠なる哲学」(philosophia perrennis)という言葉はライプニッツの造語である．参照：Huxley[1990], p.vii.
[86] 日本での研究の先駆けは，村上俊江(1871-1957)が大学の卒業論文として書いた「ライプニッツ氏ト華厳宗」(1896)であり，彼の死後，川田監修[1960]に収載された．この論文および著者については，酒井[2014]を参照.

> さらにまた，あたかも華厳の因陀羅網境界門を暗示するような見解が示されていることは，実に興味深い．すなわち，すべての被造物がそれぞれの被造物と，またそれぞれの被造物が他のすべての被造物と連結し和解しており，そのために，それぞれの単一体（モナド)は，他のすべての単一体を表出する諸関係を持っており，したがって単一体は，宇宙の永遠の生きた鏡 un miroir vivant perpétuel de l'universである，というのである．… 華厳思想の無尽なる法界縁起が，そのまま言葉を変えてライプニッツの思考の上にうつし出されているといえよう.[87]

玉城はまた，ライプニッツより250年ほど遡った同じくドイツの哲学者ニコラウス・クザーヌス(Nicolaus Cusanus, 1401-1464)や，ソクラテス以前の自然哲学者ヘラクレイトス(Hērakleitos, B.C.540頃-480頃?)にも，華厳思想との類似性を見ている.[88]

これら西洋の哲学思想と『華厳経』とは，その出立点が異なっているにもかかわらず，同じ方向に思索を進め，類似した，あるいはまったく同一の世界観を示すに到っている．これは非常に興味深いこと，いや不可思議なことといえよう．東西思想の根底には，本質的に通底する思想基盤があるのではないだろうか．そして，それが最も雄大なスケールで表現され，美しく現わされているのが『華厳経』かもしれない.

> … そのあらゆる全体が一つの大きな世界であって，… あらゆるものの一つ一つが，欠くべからざる楽団員であり，タクトをふっている見えざる指揮者は，華厳経の教主ヴィルシャナ(光) 仏である.「歓喜」もしくは「荘厳」と名づけられる永遠の大交響曲とでもいえようか.[89]

おわりに

『華厳経』と『維摩経』との関連について，いくつかの点から考察してみたが，両経典にはこの他にも共通性や関連性を挙げることができよう.[90] また，二

---

[87] 玉城[1983], pp.45-46.

[88] 参照：玉城[1983], pp.46-50．ここで紹介されているヘラクレイトスの「万物のなかから一，一のなかから万物」という言葉は，華厳の「一即一切・一切即一」という世界と同じである.

[89] 玉城[1965], p.2.

[90] Thomas Cleary (1949-)は，英訳『華厳経』の Introduction において，『華厳経』と『維摩経』を比較し，両経典における 10 の相違点と 1 つの類似点を挙げている(Cleary [1984], pp.29-35)．相違点は，(1) the arrays of the pure lands; (2) the features of the body of Buddha as rewards of religious practice or emanated phantom manifestations; (3) the inconceivable spiritual powers; (4) the avenues of teaching set up to deal with particular faculties; (5) the congregations who come to hear the teachings; (6)

経典だけでなく，比較対照の幅を広げて，「小品般若」，『首楞厳三昧経』，『阿閦仏国経』といった最初期の大乗経典も加えて横断的に比較してみることも，有意な研究になるであろう．

しかし，大拙がいうように，「仏教の経典，特に大乗経典は，霊的経験の直叙である．それは無心(無意識)の深淵を奥深く掘り下げることによって到り得た直観をその中に含んでいるもので，しかもこの直観を表わすのに知性の助けを借りようなどと考えていないものである[91]」．したがって，経典の真意に迫るには，表層的な比較研究だけでは十分とはいえない．木村[2000]も，大拙が『華厳経』を「生活経験によってのみ理解し味得される霊的な書」とみなしていたことを指摘している[92]．大拙は，以下のような厳しい警告を発している．

> この直観を論理の法則に従って理解しようとし，または解釈しようとする多くの仏教学者や仏教哲学者が失敗するのは当然のことである．かれらは，いわば，仏教経験の局外者であり，従って，かれらの解釈は必然的に正鵠を失することになるのである[93]．

仏教研究に携わる者は須くこの警告に耳を傾けるべきであろう．また，『華厳経』の研究に関する以下の指摘も，すべての経典研究に当てはまるものであり，深く意にとどめたい．

> 『華厳経』の研究において，人がまず知らなくてはならぬ最も大事なことは，仏陀がもはや時間と空間の世界に生きているところのものではないということである．仏陀の意識の内容は，感覚と論理とによって規制せられる普通人の意識の内容ではない．それはまた，個々の事物について，独自の心象と独自の扱い方とを創造する，あの詩的想像力の産物でもない．『華厳経』の仏陀は，それ自体の原理を有する霊性の世界に生きているのだ．[94]

最後に，玉城の「全人格的思惟」(仏教的思惟）によって把捉された『華厳経』の世界観と人生観とを示して，拙論の結びとしたい．

---

the doctrines set up; (7) the activity manifested by the enlightening being Vimalakirti; (8) the location of the teaching; (9) the company of the Buddha; and (10) the bequest of the teaching である．唯一の類似点として指摘されているのは ‘the teachings of methods of entry into the Way’ (法門への入り方についての教え)である．しかし，「そのための実践の方式や，到達のための方法，指針は異なる」(the forms of practice, means of access, order, and guidelines are different)と述べている(p.35)．両経典についての，こうした詳細な比較は今後の課題としたい．

[91] 鈴木[1968], p.147.

[92] 参照：木村[2000], p.7.

[93] 同上.

[94] 同上, p.203.

… ビルシャナ仏はわれわれ自身の本体であり，また本来の故郷であり，実は本質的にわれわれ自身なのです．このビルシャナ仏に坐りを置いて世界の情景を描いたものが『華厳経』の世界観であり，われわれ自身の生きるべき道を説いたのがその人生観であります.[95]

*この拙い小論をまとめるプロセスを通して，『華厳経』という広大な普遍世界に出会うことができました．このような機会を与えていただいたことに深く感謝申し上げます．（西野）

[95] 玉城[2004], p.50.

Bibliography

経典など

『大方廣佛華嚴經 第一』昭和新纂國譯大藏經編輯部編，東方書院，1929.
『大方廣佛華嚴經 第二』昭和新纂國譯大藏經編輯部編，東方書院，1929.
『大方廣佛華嚴經 第三』昭和新纂國譯大藏經編輯部編，東方書院，1929.
『梵文維摩経 ―ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂―』(Vimalakīrtinirdeśa―A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace)大正大学綜合佛教研究所梵語佛典研究会，大正大学出版会，2006
『法寶義林 HÔ BÔ GIRIN』[1967]L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Institut de France avec le Concours de L'Académie du Japon.
『翻訳名義大集 Mahāvyutpatti』，鈴木学術財団，1973（第 1 刷 1916 年，第 2 刷 1952 年).

書籍

プロチノス著／田中美知太郎訳[1997]『善なるもの一なるもの』，岩波書店（第 1 刷 1961 年).
池田善昭[1994]『「モナドロジー」を読む：ライプニッツの個と宇宙 』，世界思想社.
宇井伯寿[2014]『仏教経典史』，書肆心水（元版 1957 年，東成出版社より刊行).
宇井伯寿[2015]『インド哲学史』，書肆心水（元版『現代哲学全集 第 7 巻 印度哲学史』，日本評論社，1936 年).
梶山雄一監修[1994a]『さとりへの遍歴(上）華厳経入法界品』，中央公論社.
梶山雄一監修[1994b]『さとりへの遍歴(下）華厳経入法界品』，中央公論社.
片山一良[2009]『ダンマパダ 全詩解説』，大蔵出版.
鎌田茂雄[1995]『和訳 華厳経』，東京美術.
川田熊太郎監修・中村元編集[1960]『華厳思想』，法蔵館.
岸本英夫[1973],『宗教神秘主義 ―ヨーガの思想と心理―』，大明堂（初版 1958 年).
木村清孝[2015]『華厳経入門』，角川書店（初版 1997 年，日本放送出版協会より刊行).
酒井潔[2008]『人と思想 ライプニッツ』，清水書院.
坂本幸男[1956]『仏陀の智慧 ―華厳経講話―』，平楽寺書店.
櫻部建[1997]『増補版 仏教語の研究』，文栄堂（初版 1975 年).
静谷正雄[1974]『初期大乗仏教の成立過程』，百華苑.
鈴木大拙[2000]『増補新版 鈴木大拙全集 巻五』，岩波書店.
鈴木大拙[2011]『東洋的一』，松ヶ岡文庫（初版 1942 年).
高橋尚夫[2017a]『維摩経ノート I』，ノンブル社.
高橋尚夫[2017b]『維摩経ノート II』，ノンブル社.
高橋尚夫[2018a]『維摩経ノート III』，ノンブル社.
高橋尚夫[2018b]『維摩経ノート IV』，ノンブル社.
高橋尚夫[2019]『維摩経ノート V』，ノンブル社.
高橋尚夫／西野翠訳[2011]『梵文和訳 維摩経』，春秋社（2013 年 2 刷).

高橋尚夫監修・西野翠訳[2015]『ラモットの維摩経入門』，春秋社.
玉城康四郎[1965]『永遠の世界観 華厳経』，筑摩書房.
玉城康四郎[1983]『東西思想の根底にあるもの』，講談社.
玉城康四郎[1992]『華厳入門―仏教・入門シリーズ』，　春秋社.
玉城康四郎[1997]『仏教を貫くもの』，大蔵出版.
玉城康四郎[2004]『宗教と人生』，講談社（初版 1967 年).
中村元[1982]『インド思想史 第 2 版』，岩波書店（第 1 刷 1968 年).
中村元[2005]『現代語訳 大乗仏典 5「華厳経」・「楞伽経」』，東京書籍（第 1 刷 2003 年).
橋本芳契[1966]『維摩経の思想的研究』，法蔵館.
橋本芳契[1992]『維摩経講話―浄土の経への解説―』，山喜房仏書林.
花山信勝[1971]『維摩経義疏 全訳』，百華苑.
山口益編[1974]『仏教聖典』，平楽寺書店.
Cleary, Thomas[1984] *The Flower Ornament Scripture – A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Volume I, Shambhala.
Huxley, Aldous[1990] *The Perennial Philosophy*, Harper Collins (First published in 1945 by Harper & Brothers)
Lamotte, Étienne[1976]*The Teaching of Vimalakīrti*, rendered into English by Sara Boin-Webb, PTS, London (The original French version appeared as Volume 51 in the collection Bibliothèque du *Muséon*, Louvain, 1962.
Suzuki, Daisetz Teitaro[1970]*Essays in Zen Buddhism* (Third Series), Rider & Company (First published in 1953).

論文

伊藤雅之[2012]「玉城康四郎の仏教学と現代スピリチュアリティ研究」（『宗教研究』Vol.85-4 所収），宗教研究会，pp.130-131.
王家軒[2014]「無盡燈法門 ―心燈傳照，光光無盡」（『美佛慧訊』149 期所収），美國佛教會，New York.（http://www.bauswj.org/wp/wjonline/無盡燈法門-心燈傳照光光無盡/ 2019/02/16 閲読）
大鹿實秋[1988]「維摩経の副題「不可思議解脱」批判」（大鹿實秋『維摩経の研究』所収），成田山仏教研究所，pp.582-600（初出：『東洋学研究』12 号，東洋大学東洋学研究所, 1978).
柏木文雄[1989]「『維摩経』の副題「不可思議解脱」における一考察」，『仏教学会報』Vol.14，高野山大学仏教学研究室，pp.65-68.
河波昌[1994]「大乗仏教と神秘主義について―その基本的構造をめぐって―」（河波昌『大乗仏教思想論攷』所収），大東出版社, pp.1-13.
河波昌[2011]「大乗仏教における神秘主義について―とくに初期大乗仏教から禅へ」（『東西宗教研究』第 10 号所収），南山宗教研究所, pp.201-2013.
木村清孝[1984]「華厳経典の成立」（『東洋学術研究』Vol.23-1 所収），東洋哲学研究所，pp.212-231.
木村清孝[2000]「鈴木大拙博士の華厳研究」（『増補新版 鈴木大拙全集 第 5 巻』「月報 8」所収），岩波書店, pp.5-8.

合田秀行[2000]「玉城康四郎博士の研究方法論と新教相判釈論」(『日本仏教学会年報 第 66 号―仏教をいかに学ぶか―仏教研究の方法論的反省―』所収), 日本仏教学会, pp.215-226.
酒井潔[2014]「『華厳経』と『モナドロジー』―村上俊江におけるライプニッツ受容―」,『東洋文化研究』Vol.16, 学習院大学東洋文化研究所, pp.(159)-(189).
鈴木大拙[1968]「華厳の研究」(『鈴木大拙全集 第五巻』所収), 岩波書店, pp.135-363(初版 1955 年, 法蔵館刊行).
高崎直道[1983]「華厳思想の展開」(講座大乗仏教 3『華厳思想』所収), 春秋社, pp.1-44.
竹村牧男[2018]「大拙の華厳学」(『現代思想』第 46 巻第 16 号所収), pp.37-47, 青土社.
玉城康四郎[1981]「華厳経における菩薩思想」(西義雄博士頌寿記念論集『菩薩思想』所収), 大東出版社, pp.175-199.
玉城康四郎[1983a]「華厳経における仏陀観」(講座・大乗仏教 3『華厳思想』所収), 春秋社, pp.152-222.
玉城康四郎[1983b]「全人格的思惟の比較思想論」(玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』所収), 講談社, pp.19-52 (初出『現代思想』第 1 巻第 11 号, 青土社, 1973).
玉城康四郎[1983c]「分析心理学と全人格的思惟」(玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』所収), 講談社, pp.91-124.
玉城康四郎[1983d]「大脳生理学と全人格的思惟」(玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』所収), 講談社, pp.125-153.
玉城康四郎[1984a]「神秘思想と全人格的思惟」(竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』所収), 山喜房仏書林, pp.221-224.
玉城康四郎[1984b]「解脱に関する考察―解脱への仏教学的方法を含めて―」(『印度学仏教学』Vol.33-1 所収), 日本印度学仏教学会, pp.39-46.
玉城康四郎[1985a]「科学的宇宙観と全人格的思惟」(『比較思想研究』11 号所収), 比較思想学会, pp.128-141.
玉城康四郎[1985b]「ブッダの真理から華厳の真理へ」(玉城康四郎『仏教の思想 2 大乗仏教』所収), 法蔵館, pp.56-90 (初出 : 原題「華厳経の真理」,『理想』606 号, 理想社, 1983).
玉城康四郎[1985c]「大拙の思想発展の問題」(玉城康四郎『仏教の思想 4 禅仏教』所収), 法蔵館, pp.133-149 (初出 :『回想 鈴木大拙』, 春秋社, 1975).
中村元[1960]「華厳経の思想史的意義」(川田監修・中村編集『華厳思想』所収), 法蔵館, pp.81-144.
西野翠[2007]「『維摩経』における舎利弗の位置」(『梵文学研究論集 : 松濤誠達先生古稀記念』所収), 大祥書籍, pp.203-228.
西野翠[2016] 'The Legacy of Étienne Lamotte for the Study of the *Vimalakīrtini rdeśa*',『佛光學報 新二卷·第一期』, 佛光大學佛教研究中心, pp.265-290. http://www.fgu.edu.tw/~cbs/pdf/人間佛教新二卷一期/a7.pdf#search=%27The+legacy+of+Etienne+Lamotte%27 (2019/02/16 閲読).
西野翠[2016]「『維摩経』と「無尽灯の法門」」(大正大学綜合佛教研究所年報(38) 所収), 大正大学綜合佛教研究所, pp.169-185.
西野翠[2019] 'Étienne Lamotte: The Translator of the Da-zhi-du-lun' (2019 年刊行予定).

彦坂周[1993]「華厳経入法界品と南インドの地名について」(『印度学仏教学研究』Vol.41-2 所収)，日本印度学仏教学会，pp.(164)-(166).
村上俊江[1960]「ライプニッツ氏ト華厳宗」(川田熊太郎監修・中村元編集『華厳思想』所収)，法藏館，pp.451-483 (発表 1896 年).
Durt, Hubert[1967] ‘Chōmyōtō’, *Hôbôgirin* IV, Maison Fransco-Japonaise, pp.361-363.

Teachings on Karmic Retribution in the *Huayan jing* and *Zhancha jing*

ITO Makoto
Adjunct Lecturer, Toyo University, Japan
Visiting Researcher, Institute of Oriental Studies, Toyo University

Abstract

The *Huanyan jing* in 80 fascicles and the *Zhancha jing* were both objects of reverence during Empress Wu Zetian's reign in Zhou China. Although they both include teachings on karmic retribution, the two sūtras offer contrasting approaches to the topic. This paper examines the different views on karmic retribution set forth in the two sūtras and aims to gain insight into the significance their ideas may have for us today.

The doctrine of karmic retribution elaborated in the teachings of the second stage (the Stainless Stage) in the Chapter on the Ten Stages in the *Huayan jing* focuses on refraining from bad deeds and practicing the good, at the same time encouraging altruistic practices to save all sentient beings. It presents a positive, ethical theory of practice for advanced practitioners. In contrast, the *Zhancha jing* addresses the anxieties of the sinful and weak-at-heart. The bodhisattva Dizang preaches a method of divination to discern one's negative karma and to perform repentance rituals, enabling the practice of deep meditation to take effect. Here, the focus is on the defilements deeply rooted within the human mind. Despite such differences, the two sūtras share the same idea that in Truth, all that exist are ultimately "like an illusion," that their nature is nirvāṇa.

The two sūtras teach practitioners to observe one's deep-rooted tendencies and true nature. In a modern perspective, they encourage us to scrutinize the latent powers within our mind, enabling us to cope with the negative and to build upon the positive in our quests to improve ourselves and others.

Keywords: *Huayan jing*, *Zhancha jing*, karmic retribution, Three Groups of Pure Morality, One True Realm（華嚴經、占察經、業報論、三聚淨戒、一實境界）

Introduction

It was in the same Zhou era under the reign of Empress Wu Zetian （武則天） that two sūtras, seemingly with little in common, were officially endorsed in China. One was the eighty-fascicle *Flower Ornament Sūtra* （《大方廣佛華嚴經》, hereafter: *Huayan jing*）[1] translated into Chinese in 699 by Śikṣānanda （實叉難陀） and a group of Chinese adepts including Fazang （法藏）. Based on a newly acquired Sanskrit text from Khotan, Empress Wu herself contributed an introduction. The other was the *Sūtra of Divining the Good and Bad Karmic Retribution* （《占察善惡業報經》, hereafter: *Zhancha jing*）.[2] This sūtra, whose origin had previously been questioned, was recorded as an authentic sūtra in the *Great Zhou Catalogue* （《大周刊定衆經目錄》） compiled in 695 under the auspices of Empress Wu. Although it is easy to see that the teachings in the *Zhancha jing* is centred on the doctrine of karmic retribution, it is interesting to note that the *Huayan jing* also has a section propagating the doctrine with distinct differences in its orientation compared with the *Zhancha jing.*

In the first fascicle of the *Zhancha jing,* the bodhisattva Dizang （地藏菩薩, Kṣitigarbha） preaches the method of divination using dice-like utensils called "wooden-wheels" （木輪） to discern one's negative and positive karma and their retribution, followed by elaborate penance rituals to cleanse oneself of negative karma. The second fascicle teaches the theory and method of meditation based on a doctrine on the pure and deluded aspects of the mind reminiscent of the ideas in the *Awakening of Faith in Mahāyāna* （《大乘起信論》）, together with an idealist doctrine （唯心論） that all existence is "like an illusion, phantom-like, the moon in the water, images in the mirror" （「如幻，如化，如水中月，如鏡中像」, T17, p. 908b10） reminiscent of the *Huayan jing*. In both fascicles, the sūtra pays attention to the defiled nature of the age （五濁惡世） and sentient beings with dull faculties （鈍根者）.

In contrast, in the *Huayan jing*, apart from general remarks on rebirths in the Six Realms （六道輪廻） and on the idea that good causes lead to joyous results while bad causes lead to painful ones （善因樂果，惡因苦果）, karmic retribution is not a focus of strong attention. However, in the teachings on the second stage of the Ten Stages, the

[1] T10, No.279. The sixty-fascicle *Huayan jing* translated during the Jin era is T9, No.278. This paper focuses on the former.
[2] T17, No. 839.

Stainless Stage （《十地品・離垢地》）, the sūtra elaborates on the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action （十善・十不善業道） and their retribution.

What do the *Zhancha jing*, officially approved as an authentic sūtra during Empress Wu's reign, and the *Huayan jing*, translated during the same decade, teach about the karmic retribution of the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action? What are the aims of the respective doctrines? Through a comparative examination of the ideas set forth in the two sūtras, we may understand the doctrine of karmic retribution from different perspectives and the significance it may have for us today.[3]

1. Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action and Karmic Retribution in the Stainless Stage of the *Huayan jing*

1-1. Overview of the Stainless Stage

The Chapter on the Ten Stages in the *Huayan jing* is set in the palace in the Sixth Heaven of the Sensuous Realm （他化自在天宮） where the Buddha is surrounded by myriad bodhisattvas. There, the bodhisattva Jingangzang （金剛藏菩薩, Vajragarbha）, under the majestic power of the Buddha, preaches the Ten Stages of the bodhisattva path which begins from the Joyful Stage （歡喜地） and culminates in the Cloud of Dharma Stage （法雲地）. Each stage corresponds to one of the Ten Perfections （十波羅蜜） as we can see in bodhisattva Jingangzang's verse, for example, as follows:[4]

> 是菩薩十波羅蜜中檀波羅蜜增上。餘波羅蜜非不修行，但隨力隨分。（初歡喜地）
>
> 十波羅蜜中，持戒偏多。餘非不行，但隨力隨分。（第二離垢地）

[3] The topic of this paper is based on a proposal kindly offered to the author by Master Hsien Du （賢度法師）, Dean of Huayen College and President of Huayen Lotus Association. I would like to extend my sincere gratitude to Master Hsien Du for giving me an opportunity to explore a significant field of enquiry regarding the two sūtras revered in Tang China which continue to fascinate me.

[4] This focus on the Ten Perfections is acknowledged by Fazang in his treatise, the *Huayan jing tanxuanji* （《華嚴經探玄記》）. In his comments on the ten core teachings （宗） of the Chapter on the Ten Stages, he writes: "The ninth core teaching is summarized as the practice based on [progressive] levels. It means accomplishing the practices of the Ten Perfections such as generosity through the Ten Stages." （「九約寄位之行。謂於十地成檀等十度行。」, T35, No. 1733, p. 277c03-04）.

十波羅蜜中忍波羅蜜偏多。餘波羅蜜……。（第三發光地）[5]

The focus of the Stainless stage is on the Perfection of Morality （戒波羅蜜）, which is elaborated as the teachings on the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action. Let us briefly go over some of the key ideas.

1-1-1. Ten Wholesome Courses of Action and their Fruits

The bodhisattva Jingangzang proclaims that "a bodhisattva achieves entrance into the Second Stage of the Stainless with these Ten Minds" （「菩薩以此十心得入第二離垢地。」, T10, p. 185a20） and lists the Ten Profound Minds （十種深心） from Resolution （直心） to the Great Mind （大心）. Jingangzang goes on to say that "when a bodhisattva resides in the Stainless Stage, as one's nature, one abandons all forms of killing" （「菩薩住離垢地，性自遠離一切殺生。」, T10, p. 185a20）. This is followed by the teaching on how a bodhisattva will adhere to the Ten Wholesome Courses of Action, namely, abstention from killing, stealing, sexual misconduct, lying, malicious speech, verbal abuse, frivolous speech, craving, ill-will, and wrong views.[6] For example, abstention from stealing and wrong views are explained in the following way:

性不偷盜。菩薩於自資財常知止足。於他慈恕，不欲侵損。若物屬他，起他物想，終不於此而生盜心。乃至草葉不與不取。何況其餘資生之具。(T10, p. 185a25-28)

又離邪見。菩薩住於正道，不行占卜，不取惡戒。心見正直，無誑無諂。於佛法僧起決定信。(T10, p. 185b24-25)

We may note that the teaching is elaborated in practical, even mundane, terms. However, a point of interest for us here, with regard to the *Zhancha jing,* is that Jingangzang proclaims that a bodhisattva residing in the proper path does not practice divination. Here, we may discern an intellectual orientation of the *Huayan jing* towards the doctrine on karmic retribution that distinguishes itself from trends in popular beliefs.

[5] T10, No. 279, pp. 183a20, 186c10, 188c21-22. In addition to the Ten Perfections, one or more of the Four Articles of Sympathy （四攝法） are practiced in each of the Ten Stages. For example, in the First Stage it is said that "one salvages sentient beings with the first two articles of sympathy. They are generosity and kind words." （「以前二攝攝取眾生。謂布施愛語。」 T10, p. 183a18-19）. The Stainless Stage is strongly focused on the virtue of kind words （「愛語偏多。」, T10, p. 186c10）.

[6] T10, p. 185a21-185b25.

Next, these ten virtuous behaviour are declared to lead to rebirths not only as humans and devas, but even allowing for rebirths in the highest heaven of the Formless Realm （「是人天乃至有頂處受生因。」）[7]. However, the different fruits of rebirths depend on how one practices the Ten Wholesome Courses of Action.

> 又此上品十善業道以智慧修習，心狹劣故，怖三界故，闕大悲故，從他聞聲而解了故，成聲聞乘。又此上品十善業道修治清淨，不從他教自覺悟故，大悲方便不具足故，悟解甚深因緣法故，成獨覺乘。又此上品十善業道修治清淨，心廣無量故，具足悲愍故，方便所攝故，發生大願故，不捨衆生故，求諸佛大智故，淨治菩薩諸地故，淨修一切諸度故，成菩薩廣大行。(T10, p. 185c03-12)

Even if bodhisattvas practice the Ten Wholesome Courses of Action through wisdom and pursuit of purity, if they are narrow-minded and lack compassion, the resultant rebirths will be as śrāvakas and pratyekabuddhas. Conversely, if efforts are accompanied by purity, boundless mind, compassion, skillful means, and great vows, never forsaking other sentient beings, one will accomplish the great practices of bodhisattvahood. This is a memorable passage that solicitously emphasizes the altruistic side of bodhisattvahood which is based on efforts to both benefit oneself and others.

1-1-2. Ten Unwholesome Courses of Action and their Retribution

The Ten Unwholesome Courses of Action are "causes of rebirths as hell denizens, beasts, and hungry ghosts" （「十不善業道，是地獄畜生餓鬼受生因。」, T10, p. 185c01-02）. However, the sūtra's focus is on retribution in the human realm. Although the sūtra acknowledges that the unwholesome deeds lead to "degradation into the three unfavourable destinies" （墮三惡道）, it also states that "if one is reborn among humans, there will be two kinds of retribution"（「若生人中，得二種果報。」, T10, p. 185c20-21） For example, stealing will lead to poverty and deprivation, and ignorance will result in rebirth in an ignorant family or to be born disposed to flattery.[8]

The *Huayan jing*'s focus on human life rather than the three unfavourable destinies forms a contrast with the *Zhancha jing*. We shall examine this contrast in later sections.

---

[7] T10, p. 185c02-03.

[8] 「偸盜之罪、亦令衆生墮三惡道。若生人中、得二種果報。一者貧窮。二者共財不得自在。」(T10, p. 185c20-21), 「邪見之罪、亦令衆生墮三惡道。若生人中、得二種果報。一者生邪見家。二者其心諂曲。」(T10, p. 186a07-09)

1-1-3. The Ten Minds and Sentient Beings

After elaborating on the painful retribution of unwholesome deeds, the bodhisattva Jingangzang preaches that one must embrace the Ten Minds such as the mind to benefit others, to put others at rest, to convert non-believers, to keep practitioners from retrogression, etc.[9] These arise from compassionate minds extended towards sentient beings.[10] This focus on compassion towards sentient beings mired in ignorance, desire, and unwholesome deeds is further emphasized in Jingangzang's following words:

> 衆生可愍。墮於邪見惡慧惡欲惡道稠林。我應令彼住於正見行眞實道。(T10, p. 186a15-17)[11]

This passage on the Ten Minds is another important example revealing the standpoint of the *Huayan jing* regarding karmic retribution which we shall examine further in sections 1-2-1 and 1-2-3.

1-1-4. The State of Mind in the Stainless Stage

Lastly, let us see how the bodhisattva Jingangzang explains the ultimate state a bodhisattva is expected to reach on completing the practices of the Stainless Stage.

> 是菩薩於無量百千億那由他劫，遠離慳嫉，破戒垢故，布施持戒清淨滿足。譬如眞金置礬石中，如法鍊已，離一切垢，轉復明淨，菩薩住此離垢地。(T10, p. 186c04-07)

The perfection of morality, together with the perfection of generosity attained in the First Stage, is emphasized once again. Abstention from all that are stained, crystallized in the teachings on the Ten Unwholesome Courses of Action, will enable a bodhisattva to reach a state of higher level of purity.

1-2. Notable Aspects of the Doctrine on Karmic Retribution in the Teachings of the Stainless Stage

---

[9] 「復於一切衆生、生利益心、安樂心、慈心悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心、師心大師心。」(T10, p. 186a13-15).

[10] 「依增上悲念衆生故生十種心。」（澄觀，『華嚴經疏』，T35, No. 1735, p. 776a27）.

[11] Here, the bodhisattva Jingangzang goes on at considerable length to explain how sentient beings are easily distracted by dualistic views, desire, anger, etc. and hence in need of assistance by compassionate bodhisattvas. It takes up almost a quarter of the prose（長行） on the Stainless Stage (T10, p. 186a12-186b24).

Let us now examine some of the notable aspects found in the teachings on the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action elaborated in the section on the Stainless Stage. The focus of our analysis will be on (1) what kind of people are envisaged as the practitioners (or hearers of the sermon) and (2) who these practitioners are expected to save. The characteristics we shall find in these two focal points will be the objects of comparison when we examine the doctrines on karmic retribution in the *Huayan jing* and the *Zhancha jing* together.

At the outset of the Chapter on the Ten Stages, those assembled at the seat of the Buddha's sermon are depicted as follows:

> 其諸菩薩，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉。悉從他方世界來集，住一切菩薩智所住境，入一切如來智所入處，勤行不息。善能示現種種神通，諸所作事，教化調伏一切衆生。(T10, p. 178c01-03)

The hearers of the sermon are bodhisattvas with non-retrogressing resolve, wisdom, and unremitting efforts. The bodhisattvas assembled to hear the teachings of the Stainless Stage are, logically, such bodhisattvas who have completed the practices of the First Stage; they are in no way ordinary beings （凡夫） fearing banishment to hell or being reborn as hungry ghosts. Such character of the practitioners defines the nature of the doctrine on karmic retribution propagated in the Stainless Stage, forming a stark contrast to the same doctrine laid out in the *Zhancha jing*, as we shall see later.

1-2-1. The Three Groups of Pure Morality

The Stainless Stage, as we have seen, is the stage where morality （戒） becomes the centre of attention. More practically, the doctrine on the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action forms the core of the bodhisattva Jingangzang's sermon. Traditionally, beginning with the *Treatise on the Daśabhūmika Sūtra* （《十地經論》） by Vasubandhu, this doctrine has been interpreted in terms of the Three Groups of Pure Morality （三聚淨戒）, namely, morality of embracing discipline and fitting conduct, morality of embracing wholesome deeds, and morality of embracing sentient beings （攝律儀戒・攝善法戒・攝衆生戒）.[12]

[12] In China and Japan, the doctrine of the Three Groups of Pure Morality has been discussed mainly within the topic of Mahāyāna Bodhisattva Precepts （大乘菩薩戒）, both by practitioners and academics. The earliest teachings are said to be those in the *Huayan jing* （道端[1985], p. 104）, later

Vasubandhu, in his interpretation of the Ten Profound Minds （十種深心, or in Vasubandhu's terminology, Ten Straightforward Minds 十種直心） given at the outset of his discourse on the Stainless Stage, elaborates on the Three Groups of Pure Morality. He states that "this pure morality involves two kinds of purity: first, the generation of purity, second, the embodiment of purity" （「此清淨戒有二種淨。一發起淨。二自體淨。」, T26, No.1522, p. 145b25）. This embodiment of purity signifies upholding and practicing the Three Groups of Pure Morality.

> 自體淨者有三種戒。一離戒淨。二攝善法戒淨。三利益衆生戒淨。離戒淨者謂十善業道。攝善法戒淨者，於離戒淨爲上。……利益衆生戒淨者，於攝善法戒爲上。(T26, p. 145c15-22)

Purity of the morality of dissociation （離戒淨） here is equivalent to purity of the morality of embracing discipline and fitting conducts （攝律儀戒）; the morality of benefitting sentient beings （利益衆生戒） is synonymous with the morality of embracing sentient beings （攝衆生戒）. Chengguan, quoting Vasubandhu, likewise interprets the embodiment of purity as the practice of the Three Groups of Pure Morality.[13] Fazang, in his *Huayan jing tanxuan ji*, explains that the first six of the Ten Straightforward Minds correspond to the morality of embracing discipline and fitting conducts, the next two to the morality of embracing wholesome deeds, and the last two minds to the morality of embracing sentient beings （「初六律儀戒。次二攝善戒。後二攝生戒。」, T35, p. 316c11-12）.

We may note here that although the first of the Three Groups of Morality, namely, the morality of embracing discipline and fitting conducts is equated with the Ten Wholesome Courses of Action （離戒淨者謂十善業道）, in practice, it means abstaining from the Ten Unwholesome Courses of Action （止惡）, while the morality of embracing wholesome deeds entails proactive practice of the Ten Wholesome Courses of Action （行善）. The morality of embracing sentient beings would entail,

---

developing in diverse ways through sūtras such as the *Brahmajāla Sūtra* （《梵網經》） and the *Pusa yingluo benye jing* （《菩薩瓔珞本業經》）. There are numerous academic studies on the doctrine, including Michihata's 道端[1985] (Chapter 2) which examines the doctrine within the development of Chinese Buddhism, Yoshizu's study with regard to interpretation of bodhisattva precepts by Zhiyi （智顗） and Fazang （法藏）（吉津[1991], Chapter 8）, and from a more practice-oriented perspective, 齊藤[2018] (Chapters 5 and 8), among others.

[13] 「第二自體淨中明三聚淨戒。即分爲三。初律儀淨。論云離淨。謂離殺等故。……二攝善法戒。三攝衆生戒。」（《華嚴經疏》T35, p. 771b29-771c03）.

as an act of altruism （利他行）, leading sentient beings to abstain from the Ten Unwholesome Courses of Action and to practice the Ten Wholesome Courses of Action.[14] However, in the *Huayan jing*, the distinction between the first and second of the Three Groups of Morality （攝律儀戒 and 攝善法戒） is not necessarily clear that Zhiyan（智儼） and Chengguan both give their own detailed explanation:

> 由善義順理、理法甚深故……不等惡業。……此十善業，由附觀智，智既漸深，福亦漸細，故不同也。(《華嚴經內章門等離孔目章》、T45, No. 1870, p. 565b12-15）
>
> 謂非唯律儀不闕不斷，常攝善法亦無斷闕。
>
> 離惡但是惡止。住善兼於善行，具有止作二持。……謂非唯不殺。護衆生命，如護己命。是第一善。(《華嚴經疏》、T35, p. 774b28-29, T35, p. 776a16-19）

Zhiyan claims that the practice of the morality of embracing wholesome deeds （攝善法戒）, means deepening one's wisdom through the practice of the Ten Wholesome Courses of Action and coming to embody the profound principle （理）, implying that the practice of morality of embracing discipline and fitting conduct （攝律儀戒） constitutes the physical or the phenomenal aspect（事）. In contrast to the more theoretically oriented ideas of Zhiyan, Chengguan emphasizes the need to turn one's mind towards sentient beings. He explicates that the morality of embracing wholesome deeds entails proactively practicing them with the salvation of sentient beings in mind（「非唯不殺。護衆生命，如護己命」）. This can be taken to mean that one must not only abstain from unwholesome deeds but to make proactive practice of wholesome deeds a way of life, that is, to embody them.

Although the doctrine of the Three Groups of Morality cannot be found in the *Huayan jing* explicitly, its essence is clearly there. The crux of the doctrine on karmic retribution propagated in the section on the Stainless Stage can be found in the following lines.

> 一切衆生墮惡趣者，莫不皆以十不善業。是故我當自修正行，亦勸於他令修正行。何以故。若自不能修行正行，令他修者，無有是處。(T10, p. 185b27-29)

[14] 齊藤[2018], p. 59。

Practices to benefit and to improve oneself, encapsulated in the first two of the Three Groups of Pure Morality（攝律儀戒，攝善法戒）are for making possible the practice of benefiting others, that is, embracing sentient beings（攝衆生戒）. We may conclude that the teachings of the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action in the *Huayan jing* culminate in the propagation of the practice of altruism, as Chengguan argued in his treatise.

1-2-2. Emphasis on the Human Realm

In this section, we shall focus on another distinct characteristic of the doctrine of karmic retribution found in the Stainless Stage: emphasis on the human realm of existence. As we have seen, the sūtra acknowledges that the Ten Unwholesome Courses of Action are "causes of rebirths as hell denizens, beasts, and hungry ghosts"（「十不善業道，是地獄畜生餓鬼受生因。」）. It is further explained that "the worst cases are causes for [rebirths in] hell, moderate cases are causes for [rebirths as] beasts, petty cases are causes for [rebirths as] hungry ghost"（「上者地獄因。中者畜生因。下者餓鬼因。」）(T10, p. 185c17). However, the retribution in the form of rebirths into these three unfavourable forms of existence is not explicated any further. Moreover, the focus of the teaching shifts to the human realm, listing two kinds of retribution for each of the ten unwholesome courses of action, as we have already confirmed（「若生人中，得二種果報」）. They are depicted in real and graphic expressions that are rarely found in the *Huayan jing*.

> 於中殺生之罪，能令衆生墮於地獄畜生餓鬼。若生人中，得二種果報。一者短命。二者多病。偸盜之罪，亦令衆生墮三惡道。若生人中，得二種果報。一者貧窮。二者共財不得自在。邪婬之罪，亦令衆生墮三惡道。若生人中，得二種果報。一者妻不貞良。二者不得隨意眷屬。妄語之罪……一者多被誹謗。二者爲他所誑。兩舌之罪，……一者眷屬乖離。二者親族鬪惡。惡口之罪，……一者常聞惡聲。二者言多諍訟。綺語之罪，……一者言無人受。二者語不明瞭。貪欲之罪、……一者心不知足。二者多欲無厭。瞋恚之罪，……一者常被他人求其長短。二者恆被於他之所惱害。邪見之罪，……一者生邪見家。二者其心諂曲。(T10, pp. 185c16-186a08)

Vasubandhu claims that these retribution in the human realm are fructification of latent tendencies （習氣果） brought about by residual forces （餘勢） of bad karma （惡

業）.[15] Even if one achieves rebirth as a human being, karmic effects of unwholesome deeds are persistent and painful.

However, despite the harshness of retribution in the human realm, prospects of degradation into the three unfavourable destinies are nonetheless major causes for fears and anxiety. The discussion of this topic in the sūtra seems excessively simple and condensed. In fact, Chengguan, remarking on Vasubandhu's treatise, gives a more detailed account.

> ……果有三塗不同。因有三時階降，論名時差別。三時復二。一者約心。謂如殺生，欲殺，正殺，殺已。三時俱重名爲上者，隨一時輕爲中者，三時俱輕爲下者。二約時。謂少時，多時，盡壽作等……復應於一一塗中各有三品等。然依正法念經，三塗各有邊正。正者爲重，邊者爲輕。正鬼望邊畜。則餓鬼罪重故。雜集等鬼次於獄。若正畜望邊鬼。則畜生罪重故，今云下者餓鬼因。(T35, pp. 775b28-775c08)

Chengguan describes the workings within the mind of a killer during the process of the act （約心）: when one wishes to kill, when one is actually in the act of killing, when one has perpetuated the killing （「欲殺、正殺、殺已」）. Frequency and period of harbouring the intent （約時） are also taken into account. Furthermore, Chengguan notes that whether rebirths as beasts or as hungry ghosts are considered results of deeper karma differs among different sūtras. Since Chengguan's detailed and realistic analysis is applicable to the nine other unwholesome deeds such as lying, anger, and wrong views, people have plenty of causes for harbouring anxiety and fears.[16] We may say that Chengguan's focus on retribution in the three unfavourable realms complements the relative lack of interest in the *Huayan jing* into this aspect of karmic retribution.

The economical use of space on what must be objects of serious concern and anxiety to sinful sentient beings can also be seen in the following lines. This is a passage that concludes the bodhisattva Jingangzang's teachings on the Ten Unwholesome Courses of Action.

> 佛子。十不善業道能生此等無量無邊衆大苦聚。是故菩薩，作如是念，我

[15] 《十地經論》T26, 149c12.

[16] Li Tongxuan （李通玄）also gives additional analysis on degradation to the three unfavorable destinies（《新華嚴經論》, T36, No. 1739, p. 888b02-05）.

> 當遠離十不善道，以十善道爲法園苑，愛樂安住，自住其中，亦勸他人令住其中。(T10, p. 186a09-12)

It is clear from the above that the hearers of the sermon on karmic retribution in the Stainless Stage are those who are able not only to abstain from unwholesome actions but also to regard the Ten Wholesome Courses of Action as "a garden of dharma, happily and peacefully residing therein" （「以十善道爲法園苑，愛樂安住」）. This can be confirmed from Chengguan's interpretation regarding the aim of the *Huayan jing* in mentioning the retribution of rebirths as hell denizens, beasts, and hungry ghosts and the dire results even of rebirth in the human realm. Chengguan states that this is to help practitioners to observe the retribution and to become aware of the causes, so that one may eliminate beforehand the causes of immeasurable suffering in future lives （「是以觀果知因，應當除斷。無邊苦聚，由此生故。」, T35, p. 776a09）.

The highly positive orientation towards moral practices obviously makes the teachings in the Stainless Stage powerfully ethical and spirited. However, it is also clear that simply encouraging practitioners to follow the teachings will not enable all to reside happily and peacefully in the garden of the law. Then how does the bodhisattva Jingangzang relate himself to sentient beings who are actually drowning in the sea of suffering? Let us proceed to examine a passage where Jingangzang gives a detailed account of his standpoint in relation to such sentient beings.

1-2-3. Practice in the Morality of Embracing Sentient Beings

After describing the unfavourable retribution of the various unwholesome deeds that human beings suffer from, the bodhisattva Jingangzang elaborates on the practices to help the pathetic sentient beings who have "fallen into the dense forest of wicked views, unfavourable wits, desires, and practices" to reside in right views and to practice the true path （「衆生可愍，墮於邪見惡慧惡欲惡道稠林。我應令彼住於正見，行眞實道。」, T10, p. 186a15-16）. Bodhisattvas are advised to embrace sympathy towards them in the following way:

> 又作是念。一切衆生，常隨三毒，種種煩惱因之熾然，不解志求出要方便。我當令彼除滅一切煩惱大火，安置清涼涅槃之處。……又作是念。一切衆生，在於生死險道之中，將墮地獄畜生餓鬼，入惡見網中，爲愚癡稠林所迷。隨逐邪道，行顛倒行。譬如盲人，無有導師，非出要道……我當

> 拔出如是險難，令住無畏一切智城。……佛子。菩薩如是護持於戒，善能增長慈悲之心。(T10, pp. 186a21-24, 186a28-186b04, 186b20-24)

Here, the various images of sentient beings writhing under the shackles of defilements are described in succession, each time encouraging bodhisattvas to renew their resolve to salvage those in suffering through compassion. This is a long passage (as mentioned earlier) that propagates the practice of the Morality of embracing sentient beings （攝衆生戒）, the third of the Three Groups of Pure Morality （三聚淨戒）. Those who cannot help themselves through the practices of the Ten Wholesome Courses of Action are saved by the more able bodhisattvas who will practice acts of compassion for them. Ultimately, the *Huayan jing* embraces the able and the lesser able sentient beings to help them make progress in their respective ways on the path of bodhisattvahood. We may also discern a conviction on the part of the able bodhisattvas that all sentient beings are capable of following the paths of bodhisattvahood if they are given appropriate guidance.

Finally, let us return once again to the nature of the bodhisattvas who are the hearers of the sermon on the Stainless Stage. We find no extensive discussion on any negative tendency those practitioners might have within them. This is only natural as they have already accomplished the First Stage of bodhisattvahood. The *Huayan jing* expounds the vast and profound resolve and saving powers of the bodhisattvas who are able enough to follow the practices taught in the Stainless Stage. In contrast, we find little in this sūtra that might resonate with ordinary beings afflicted with various defilements looking for ways to salvage themselves... However, although they are not to be directly saved by the teachings of the Stainless Stage, they are not neglected, as the ultimate aim of the able bodhisattvas is to embrace them with compassion and lead them to the same paths of bodhisattvahood.

In our examination of the *Zhancha jing* in the next section, we shall be encountering bodhisattvas with a distinctly different character.

2. Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action and Karmic Retribution in the *Zhancha jing*

2-1. Overview of the *Zhancha jing*

Together with the *Mahāyāna Great Assembly Sūtra of the Ten Wheels of Dizang* （《大乘大集地藏十輪經》, hereafter: *Shilun jing*） and the *Sūtra on the Original*

Vows of Bodhisattva Dizang （《地藏菩薩本願經》, hereafter: *Benyuan jing*）, the *Zhancha jing* has been regarded as one of the major sūtras in which the bodhisattva Dizang （地藏菩薩, Kṣitigarbha） plays a central role.[17] However, its origin is unclear. The first record of the *Zhancha jing* appears in the catalogue of sūtras compiled in 594 by Fajing （法經，《衆經目錄》）. The *Record of the Three Jewels Through Successive Generations* （《歷代三寶紀》） compiled in 597 by Fei Changfang （費長房） first mentions the name of Putideng （菩提登 or 菩提燈 in the Goryeo Tipiṭaka. Bodhidīpa?） as the translator but Fei comments that it is likely "a recent compilation." Fei also states that this sūtra was banned in connection with the spread of a certain "stūpa penance ritual" （塔懺法） in Guangzhou.[18] However, the *Great Zhou Catalogue* first acknowledged the authenticity of this sūtra, followed by the *Kaiyuan Catalogue* （《開元釋經錄》）. In recent studies, Françoise Wang-Toutain has left open the possibility that this is a translation (or a compilation) by Putideng, noting that if this were an indigenous work created in China, the creators would have chosen a more prominent person as the purported translator. However, the general view of academics in Japan has been that this is an indigenous text created in China towards the end of the Sui.[19]

This sūtra opens with the bodhisattva Jianjingxin （堅淨信菩薩） requesting the Buddha to deliver a sermon to save sentient beings in the degenerate age. To this, the Buddha praises the past vows and efforts of the bodhisattva Dizang and instructs Dizang to preach. In the first (upper) fascicle, divination methods to discern one's karmic retribution are expounded, together with rules on penance rituals to eliminate unfavourable karma. The rituals include praying to Dizang and reciting his name, among others. A set of 19 dice-like utensils the size of a fingertip are used for the

[17] There are two translations of the *Shilun jing*: T13, No. 411 《大乘大集地藏十輪經》translated during the Tang by Xuanzang （玄奘） and T13, No. 410 《大方廣十輪經》 translated during the Northern Liang by an unknown translator. The former is based on an expanded text compared to the latter. The *Benyuan jing*, T13, No. 412 is recorded as a translation by Śikṣānanda （實叉難陀）. In the *Ritual of Penance and Vows in Worship of Dizang Pusa* （《讚禮地藏菩薩懺願儀》） by Zhixu （靈峰藕益大師智旭）, who propagated Dizang worship during the Ming, we find the line "worship wholeheartedly the *Dizang pusa benyuan jing*, *Dasheng daji dizang shilun jing*, *Zhancha shan'e yebao jing*, and the entire dharma store of the three ages" （「一心頂禮地藏菩薩本願經、大乘大集地藏十輪經、占察善惡業報經及三世一切法藏。」, X74, 585a18-19）. From this we know that at least Zhixu already had the idea of regarding these three sūtras as central to Dizang worship.

[18] See 師[2011], pp. 141-142, Lai[1990], p. 176.

[19] Moro has suggested a Korean origin during the Chinese Sui era or slightly earlier （師[2011], p. 135, 154）. There are various views on its origin （眞鍋[1960], 柏木[1981], 池平[2000], Lai [1990], Kuo [1994], among others. See Ito [2016A] fn. 1 and reference list）.

divination. These "wooden wheels" （木輪） are shaped as rectangular columns with both ends sharpened like a pencil. Onto each of the four flat faces in the middle section of each wooden wheel, a word (such as one of the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action), a number, or a line expressing the power or period of karmic forces is engraved. The karmic retribution of a practitioner is discerned by throwing these wooden wheels in succession in designated ways and order.

In the second (lower) fascicle, the topic shifts to a more theoretical discussion on the Mind Only doctrine （唯心）, elaborating on how the entire perceived environment is generated from the mind which consists of true and deluded （眞・妄） nature. It goes on to describe two different methods of meditation respectively for the able-minded and the dull-minded. For those who still lack the wholesome disposition which helps them make progress in their practices, the sūtra instructs them to recite Dizang's name at all times.

2-2. Sentient Beings and Karmic Retribution in the *Zhancha jing*

What are the main concerns of the *Zhancha jing* in regard to karmic retribution? This sections examines the sutra's basic views on the world, sentient beings, and their karmic retribution.

2-2-1. Sentient Beings in the Latter Age of the Dharma and Divination by the 'Wooden Wheels'

At the beginning of the sūtra, the bodhisattva Jianjingxin recounts the words of the Buddha regarding the sentient beings living in an age approaching the Latter Age of the Dharma（末世）.

> 是念如佛先說：「若我去世，正法滅後像法向盡及入末世。如是之時，衆生福薄多諸衰惱，國土數亂災害頻起，種種厄難怖懼逼擾。我諸弟子失其善念，唯長貪瞋嫉妒我慢。設有像似行善法者，但求世間利養名稱，以之爲主。不能專心修出要法。爾時衆生，覩世災亂心常怯弱。……如是於後入末法中，經久得道，獲信禪定通業等，一切全無。」(T17, p. 901c17-29)

The deplorable states of the sentient beings may reflect the tumultuous time in China between the end of the Southern and Northern Dynasties period to the end of the Sui. However, even in such unstable times, Jianjingxin believes that practitioners with wholesome dispositions still exist and asks the Buddha to reveal the methods of

salvation suited for saving such people. The Buddha complies by instructing Dizang, a bodhisattva known to excel in saving sentient beings, to preach. Dizang expounds the means of salvation, including divination using the wooden wheels, for future ages long after the Buddha's passing

> 若佛滅後惡世之中，諸有比丘比丘尼優婆塞優婆夷，於世間出世間因果法中，未得決定信，不能修學無常想苦想無我想不淨想成就現前。……以不勤觀如是法故，不能畢竟不作十惡根本過罪。……有如是等障難事者，當用木輪相法，占察善惡宿世之業現在苦樂吉凶等事。緣合故有緣盡則滅。業集隨心相現果起。不失不壞相應不差。如是諦占善惡業報，曉喻自心，於所疑事以取決了。(T17, p. 902b05-20)

> 於一者輪相，能示宿世所作善惡業種差別。其輪有十。二者輪相，能示宿世集業久近所作強弱大小差別。其輪有三。三者輪相，能示三世中受報差別。其輪有六。(T17, p. 902b29-902c03)

From the above, two characteristics of this sūtra can be pointed out. Firstly, Dizang's sermon is directed at start-up practitioners of Mahāyāna （「初學發意求大乘者」, T17, p. 902a25-26） living in a degenerate age approaching the Latter Age of the Dharma. Their mind is weak, burdened with serious afflictions, and will, in time, inevitably commit serious unwholesome deeds. Secondly, the divination which Dizang expounds for the sake of such sentient beings is focused on: the practitioners' unfavourable karma accumulated in previous lives, how serious they are, and the negative and positive retribution in the present and future.[20]

The above two aspects of the *Zhancha jing* stand in stark contrast to the views on karmic retribution found in the teachings of the Stainless Stage in the Chapter on the Ten Stages of the *Huayan jing*. While the latter is oriented towards the future, the former tries to discern the future based on serious examination of the past, namely, karma accumulated in previous lives（宿世）. Furthermore, the teachings on the Stainless Stage are directed towards highly motivated and able bodhisattvas.[21] Their basic interest with regard to karmic retribution is to avoid committing unwholesome

[20] 尹富貴 also highlights these two points. See 尹富貴[2009], pp. 37, 39.
[21] 「入一切如來智所入處，勤行不息。善能示現種種神通，諸所作事，教化調伏一切衆生。」(T10, p. 178c01-03).

deeds and to practice the good （止惡修善）, which is structured around compassion to form the practice of the Three Groups of Pure Morality with special emphasis on the Morality of embracing sentient beings （三聚淨戒,，攝衆生戒）. In contrast, the *Zhancha jing* directs its attention on practitioners who are, themselves, suffering from the effects of unfavourable karma accumulated in past lives. This means that the views on karmic retribution in the *Zhancha jing*, reflecting the awareness that the Latter Age of the Dharma is near at hand, is focused on sentient beings with deep-rooted unfavourable tendencies who cannot help committing unwholesome deeds.[22]

2-2-2. Fruits of Wholesome and Unwholesome Deeds

Wholesome and unwholesome deeds of past lives are scrutinized by the first round of the wooden wheels divination.

> 當刻木爲十輪，依此十輪書記十善之名。一善主在一輪於一面記。次以十惡書對十善，令使相當，亦各記在一面。言十善者則爲一切衆善根本。能攝一切諸餘善法。言十惡者亦爲一切衆惡根本。能攝一切諸餘惡法。(T17, p. 902c04-902c08)

> 當或純具十善，或純具十惡，或善惡交雜，或純善不具，或純惡不具。如是業因種類不同。習氣果報各各別異。(T17, p. 903a16-903a18)

The notion of good and bad karma in this sūtra is based on the doctrine of the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action much like in the *Huayan jing.* However, as the retribution that will be discerned by the next two rounds of divination are not just future possibilities that may be avoided or won but real outcomes that might influence the life of the practitioners, analysis into the diverse courses of action and the resultant retribution are more detailed compared to the *Huayan jing.* The extent of karmic effects of past wholesome and unwholesome deeds are discerned by the second round of the wooden wheels divination, while the actual retribution in the present or future rebirths are discerned by the third. In the third round, six wooden wheels, each with three consecutive numbers engraved on three sides of the middle part, are thrown

[22] The fatalistic view that the state of existence in the present life is determined by karma from the previous one must be handled with careful attention as it entails potential risks of being used to justify or to tolerate social discrimination. It should be stated that this paper, in recognition of such risks, examines the doctrine of karmic retribution found in the *Zhancha jing* as a historical product, focusing on positive insights that may be gained from it today.

three times. The numbers engraved start from 1, ending in 18, hence the sum of the numbers revealed by the wheels falls between 0 to 189. The sūtra lists all the possible 189 different retribution in the following way:

> 一者求上乘得不退。二者所求果現當證。……五者求神通得成就。……
>
> 五十者求官位當得獲。五十一者求壽命得延年。……五十三者觀學問多所達。……
>
> 一百者當所失永不得。一百一者觀所失自還得。一百二者求離厄得脫難。一百三者求離病得除愈。……(T17, pp. 905b03-906a04)

Although some outcomes are related to progress in Buddhist practices, many are distinctly mundane. Some reveal that the present life is the result of lower existence in the previous life, while some foretell the mode of existence in the next life.

> (Mode of existence in the previous life)
> 一百六十一者從地獄道中來。一百六十二者從畜生道中來。一百六十三者從餓鬼道中來。一百六十四者從阿修羅道中來。一百六十五者從人道中而來。一百六十六者從天道中而來。一百六十七者從在家中而來。一百六十八者從出家中而來。一百六十九者曾值佛供養來。一百七十者曾親供養賢聖來。百七十一者曾得聞深法來。
>
> (Mode of existence in the next life)
> 一百七十二者捨身已入地獄。一百七十三者捨身已作畜生。一百七十四者捨身已作餓鬼。一百七十五者捨身已作阿修羅。一百七十六者捨身已生人道。一百七十七者捨身已爲人王。一百七十八者捨身已生天道。一百七十九者捨身已爲天王。一百八十者捨身已聞深法。一百八十一者捨身已得出家。一百八十二者捨身已值聖僧。一百八十三者捨身已生兜率天。一百八十四者捨身已生淨佛國。一百八十五者捨身已尋見佛。一百八十六者捨身已住下乘。一百八十七者捨身已住中乘。一百八十八者捨身已獲果證。一百八十九者捨身已住上乘。(T17, p. 906b13-906c05)

These present and future retribution are supposedly results of past karma. However, there is no explanation on which of the ten wholesome or unwholesome deeds specifically lead to which results. In contrast to the *Huayan jing* which gives detailed accounts of the retribution in human and heavenly rebirths that follow each of the ten

unwholesome deeds, the retribution expounded in the *Zhancha jing* are results that come from the sum total of good and bad deeds. In this respect, although it may still be effective in making practitioners refrain from committing the ten unwholesome deeds in general, the doctrine on the Ten Wholesome and Unwholesome Courses of Action in the *Zhancha jing* does not necessarily function as a specific code of conduct. Rather than instructing practitioners specifically to avoid each of the ten unwholesome deeds, it teaches practitioners to repent in order to purify oneself of the karmic effects of deeds committed in previous rebirths, as we shall see next.[23]

2-2-3. Penance Rites in the *Zhancha jing*

After discerning one's past karma and their retribution in this or the next life, practitioners are expected to do two things: first, to mentally observe one's own positive and negative dispositions revealed by the wooden wheels divination, and secondly, as mentioned above, to perform penance rites.

> (Inner observation of positive deeds and results)
> 於五欲衆具得稱意時，勿當自縱以起放逸。即應思念，由我宿世如是善業故今獲此報，我今乃可轉更進修不應休止。(T17, p. 903a28-903b01)

> (Inner observation of negative deeds and results)
> 若遭衆厄種種衰惱不吉之事，擾亂憂怖不稱意時，應當甘受無令疑悔退修善業。即當思念，但由我宿世造如是惡業故，今獲此報。我今應當悔彼惡業，專修對治及修餘善無得止住。懈怠放逸，轉更增集種種苦聚。(T17, p. 903b02-903b06)

> (Penance rites)
> 若未來世諸衆生等，欲求度脫生老病死，始學發心修習禪定無相智慧者，應當先觀宿世所作，惡業多少及以輕重。若惡業多厚者，不得即學禪定智慧。應當先修懺悔之法。所以者何。此人宿習惡心猛利故，於今現在，必

[23] There is a passage that mentions the Three Groups of Pure Morality（三聚淨戒） in the *Zhancha jing*（「願總受在家出家一切禁戒，所謂攝律儀戒、攝善法戒、攝化衆生戒、而不能得善好戒師廣解菩薩法藏先修行者，應當至心於道場內恭敬供養……先說十根本重戒，次當總舉三種戒聚，自誓而受。」T17, p. 904c06-12）. However, it comes up in the elaboration of making vows and receiving precepts by oneself in cases where a master cannot be found to perform a formal ceremony for the occasion. Therefore, it does not give any detailed account of the doctrine. The passage has been referred to in Japanese Buddhist texts that discuss Mahāyāna Bodhisattva Precepts（大乘菩薩戒）.

> 多造惡毀犯重禁。以犯重禁故，若不懺悔，令其清淨而修禪定智慧者則多有障礙不能剋獲。(T17, p. 903c06-13)

The aim of inwardly observing one's own positive and negative actions and retribution in past rebirths is to acknowledge the results of past deeds in order that one may concentrate on dealing with them.[24]

Penance rites are explained in detail. The repentant must consecrate a clean, quiet room for the purpose, where a statue of the Buddha, flowers, incense, and ornaments are prepared in reverence. The sūtra goes on to give detailed instructions on worshipping, prostrating, and reciting the names of buddhas and Dizang. The repentance rites must be continually performed until one is able to get perfect results in the wooden wheels divination which is repeated at certain intervals of days or weeks. This can be extremely demanding, as one may need to perform the repentance rite of worshipping and recitation of holy names six times during the day and night for a hundred days, or even a thousand days.[25]

We can find here, again, a focus on the deeply-rooted nature of afflictions and the weakness of the human mind. However, practitioners are instructed to make vows not only to deal with negative karmic retribution by repenting but also to practice good deeds. We can see the sūtra acknowledging the potential for progress even in sentient beings with the most defiled dispositions. What are the grounds for such optimism? The idea of the "One True Realm" holds the key.

2-3. The Final Goal of the Doctrine on Karmic Retribution

When the practitioner has successfully completed the repentance rites, the next step is meditation. The lower fascicle of the *Zhancha jing* elaborates on several forms of meditation. What are the practitioners expected to achieve through meditation? The aim is closely related to a vow the bodhisattva Dizang makes in the upper fascicle before preaching on the wooden wheels divination.

> 願共一切衆生修行，如是供養已，漸得成就六波羅蜜四無量心，深知一切法本來寂靜無生無滅一味平等，離念清淨畢竟圓滿。(T17, p. 903a05-07)

---

[24] 「我今應當悔彼惡業、專修對治及修餘善無得止住。」(T10, p. 903b04-05).

[25] For details on the penance rite, see T17, pp. 903c16-904b24.

In his vow to fulfill the Six Perfections and the Four Boundless Minds, Dizang vows to do so together with all sentient beings. Furthermore, Dizang vows to deeply realize the truth that "all things are originally quiescent, not generated, not destructed, equal as of one taste, dissociated from [deluded] thought, pure, ultimately perfected." In the lower fascicle, this truth is expressed in the idea of "One True Realm."

> 善男子。若有衆生欲向大乘者，應當先知最初所行根本之業。其最初所行根本業者，所謂依止一實境界。……所言一實境界者，謂衆生心體從本以來，不生不滅，自性清淨，無障無礙。猶如虛空離分別故，平等普遍無所不至。圓滿十方究竟一相。……以一切衆生心，一切聲聞辟支佛心，一切菩薩心，一切諸佛心，皆同不生不滅，無染寂靜，眞如相故。(T17, p. 907a01-10)

According to Zhixu （智旭） who propagated Dizang worship in the Ming era, the One True Realm is what "a thousand sūtras and ten thousand treatises all make clear." Zhixu says it is expressed as "the dharma realm of unimpeded interpenetration of all phenomena" （事事無礙法界） in the *Huayan jing*, "the ultimate reality of the One Vehicle as realized by the Buddha" in the *Lotus sūtra* （一乘實相佛之知見）.[26] It may be so, but the teaching in the *Zhancha jing* is more closely related to the practitioners' mind. [27] The One True Realm is not only synonymous with the aforementioned truth that "all is originally quiescent..." （「一切法本來寂靜無生無滅一味平等」）, it also means that the mind of all sentient beings are originally "not generated, not destructed, pure in its own nature...equal, pervasive, with no place it does not reach" （「不生不滅，自性清淨……平等普遍無所不至」, T17, p. 907a05-06）. From this, it follows that the mind of all sentient beings are one and the same with the mind of all buddhas and great bodhisattvas (in that they are empty of self-nature and of itself pure) and that it can be called "reality of Truth" （真如相）.

---

[26] 《占察經玄義》X21, pp. 420b08-11, 412b08. Zhixu gives a detailed analysis of the One True Realm in his *Profound Meaning of the Zhancha jing* （《占察經玄義》）. In a recent study, Ikehira who discussed the close relationship between this sūtra and Zhiyi's （智顗） repentance methods, points out that the term One True Realm appears in the《觀普賢菩薩行法經》（池平[2000], p. 372）. Shinoda examines the term in connection with Zhiyi's idea of "manifested mind of singular concentration "（現前一念心） in 篠田[2003].)

[27] Ikehira has pointed out that "in terms of the idea that penetrates the two fascicles, it is the idea of the One True Realm, namely, idea of the mind that forms the subcurrent as the ground for practice"（池平[2000], p. 367）.

We can see that the *Zhancha jing*, after delineating at length the karmic retribution of an ordinary man （凡夫） in a degenerate age, ultimately denies the essential existence of karmic retribution. The view that opens up before us is remarkably close to the world view of the *Huayan jing.* Below are passages from the *Zhancha jing* (quoted from the lower fascicle) and from the *Huayan jing* (from the section on the Sixth Stage in the Chapter on the Ten Stages):

> 我即爲説眞實之義。所謂一切諸法本性自空，畢竟無我無作無受。……無有生死涅槃一切諸法定實之相而可得者，又復爲説，一切諸法，如幻如化，如水中月，如鏡中像……煩惱生死畢竟無體求不可得。……自性寂靜即是涅槃。如此所説能破一切諸見，損自身心執著想故，得離怯弱。(T17, p. 909c09-19)

> 所謂一切法無相故平等。無體故平等。無生故平等。無成故平等。本來清淨故平等。無戲論故平等。無取捨故平等。寂靜故平等。如幻如夢，如影如響，如水中月，如鏡中像，如焰如化故平等。有無不二故平等。(T10, p. 193c09-14)

Conclusion: Significance of the Doctrine on Karmic Retribution

From the analysis of the doctrine of karmic retribution in the *Huayan jing* and the *Zhancha jing*, we have found two contrasting standpoints from which the two sūtras expound their respective ideas. In the *Huayan jing,* the doctrine is firmly based in the present life, preaching a highly ethically disciplined way of life in abstaining from committing bad deeds and practicing the good. Furthermore, grounded in the "true significance" （眞實之義） of the dharma realm that all sentient beings are equal because of their existence being "as an illusion, as a dream," "originally in nature, of itself empty" （「如幻如夢」「本性自空」）, it propagates a theory of altruistic practice to salvage sentient beings lost in the forest of ignorance: the Three Groups of Pure Morals （三聚淨戒） with special emphasis on the Moral of embracing sentient beings （攝衆生戒）, which is not only practically oriented but also imbued with deep religiosity. One drawback that can be pointed out is that there is an undeniable distance between the highly ethical, honourable bodhisattvas who engage themselves in the act of salvation and the very sentient beings drowning in the sea of delusion and suffering that they are to salvage.

In this respect, in the teachings on karmic retribution found in the *Zhancha jing*,

the practitioners are themselves ordinary beings who are weak at heart and cannot help committing the ten unwholesome deeds （「心常怯弱」「不能畢竟不作十惡根本過罪」）. Through a unique method of divination by wooden wheels, practitioners come face to face with deep-rooted defilements accumulated in previous lives and made to realize the causes of the dire situations of the present life that they find themselves in （「即應思念，由我宿世如是善業（惡業）故，今獲此報。」）. Self-observation as such is not found in the doctrine on karmic retribution expounded in the *Huayan jing*.

Through these findings, we may gain some insight into what the doctrine on karmic retribution might mean for us today. Living in the modern age, karmic retribution may sound unreal to some. Furthermore, we need to acknowledge the possibility that this doctrine can be corrupted to support social discrimination. However, we may still find significance in the following aspect of the doctrine: it teaches us to seriously and humbly observe the deep-rooted dispositions within ourselves. This brings to mind the teaching in the *Huayan jing* which delineated the retribution one may be faced with in rebirths as humans or devas. We saw how Chengguan clarified the significance of this teaching as need for practitioners to "observe the [potential] outcomes, realize the causes, and eliminate them" （「是以觀果知因，應當除斷」）. In this highly stressful age, we are easily carried away by anger, frivolity, or depression; it is then, important for us to look into the darkness deep down within ourselves.

This is not in any way a backward, negative way of coming to terms with ourselves. The *Zhancha jing* teaches us that "one is in nature quiescent, which is one with nirvāṇa. These teachings will destroy all deluded views, defeat the cravings within one's mind, enabling one to dissociate oneself from weakness of the mind"（「自性寂靜即是涅槃。如此所説能破一切諸見，損自身心執著想故，得離怯弱」）. By acknowledging both the weaknesses and the boundless potential as vast as empty space which we find within us, we will be able not only to salvage ourselves but also, as the bodhisattva Jingangzang encourages practitioners to do, "on seeing the multitude of sentient beings in suffering, highly enhance your great compassion" （「復見群生受衆苦，轉更增益大悲心」）.[28]

Abbreviation

T：大正新脩大藏經（大藏出版）、X：卍新纂大日本續藏經（國書刊行會）

[28] T17, p. 909c19-20, T10, p. 187a10.

Reference sources

尹富[2009]《中國地藏信仰研究》（四川大學俗文化研究叢書、四川出版集團巴蜀書社）

池平紀子[2000]〈《佔察善惡業報經》の成立と傳播について〉（吉岡忠夫編《唐代の宗教》、朋友書店所収）

伊藤眞[2019]〈今日の臺灣における地藏信仰の一側面〉《東洋學研究》56（東洋大學東洋學研究所）

吉津宜英[1991]《華嚴一乘思想の研究》（大東出版社）

柏木弘雄[1981]〈佔察善惡業報經に含まれる起信論説〉（《大乘起信論の研究》、春秋社所収）

眞鍋廣濟[1960]《地藏菩薩の研究》（三密堂書店）

師茂樹[2011]〈佔察經の成立と受容〉《日本佛教學會年報》77 號（日本佛教學會）

望月信亨[1920A]〈起信論と佔察經の類同及関係〉（上）《佛教學雜誌》1 卷 5 號（佛教文學會）

————[1920B]〈起信論と佔察經の類同及関係〉（下）《佛教學雜誌》 1 卷 6 號（佛教文學會）

————[1930]《淨土教の起源及發達》（共立社。山喜房佛書林、1972 年）

道端良秀[1985]《中國佛教史全集》第 7 卷（書苑）

齊藤隆信[2018]《円頓戒講説》（改訂增補版、佛教大學齊藤隆信研究室)

遠藤純祐[2000]〈《佔察善惡業報經》の信仰〉《現代密教》13 號（智山傳法院）

篠田昌宜[2003]〈智旭《佔察經義疏》に於ける「現前一念心」について〉《駒澤大學佛教學部論集》34 號（駒澤大學）

Ito, Makoto [2016A] “The Role of Dizang Bodhisattva in the *Zhancha jing*”,《印度學佛教學研究》64 卷 3 號（日本印度學佛教學會）

———— [2016B] “Sentient Beings and their Salvation in the *Dizang Pusa Benyuan jing*”、《佛教學會紀要》21 號（佛教大學）

Kuo Li-ying [1994] ‘Divination, jeux de hazard et purification dans le bouddhisme chinois’, (Fukui Fumimasa et Gérard Fussman eds. *Études Thématiques 2*, *Bouddhisme et cultures locales*. École Française d’Extrême-Orient)

Lai, Whalen [1990] “The *Chan-ch’a ching*: Religion and Magic in Mediaeval China” (Robert E. Buswell, Jr. ed. *Chinese Buddhist Apocrypha*. University of Hawaii Press)

Wang-Toutain, Françoise [1998] *Le Bodhisattva Kṣitigarbha en Chine du Ve au XIIIe Siècle* (Presse de l’École Française d’Extrême-Orient)

《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉

華梵大學佛教學系　助理教授
李治華

摘　要

本文論述《楞嚴經》教理與華嚴四法界、法界三觀三十門之關涉，以《楞嚴經》解門（前三卷半）為主，搭配「楞嚴大師」華嚴宗六祖長水子璿的《楞嚴經義疏注經》，依次探討經中關涉真空觀（理法界）、理事無礙觀（理事無礙法界）、周遍含融觀（事事無礙法界）之處。《楞嚴經》中諸多經文涉及真空觀、理事無礙觀，以大段落來說：識心無處無體（卷一）、唯識境界虛妄（卷一）、萬法緣起性空（卷三），空義顯著；十番顯見（卷二）、四科七大（卷三）、明心開悟（卷三）、三如來藏理（卷四），理事無礙義顯。子璿在解釋「七大」經文之時，特別融會了天台宗的空假中三觀、性具、無情有性、無情成佛之說。《楞嚴經》中雖僅些許經文涉及周遍含容觀，如心能轉物（卷一）、相妄性真（卷四）、虛空藏圓通（卷五）、放光交光（卷一、五、六、七），然也已顯出事事無礙的端緒與極智。《楞嚴經》兼有統攝般若空性、天台性具、華嚴性起的大通量，不過若以華嚴三觀的格局來看，《楞嚴經》確如古德所言，是可作為引入華嚴圓融法界的要門、關楗。

關鍵詞：楞嚴經、華嚴、法界觀門、子璿

一、前言

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（以下簡稱楞嚴經）十卷，據載於唐中宗神龍元年（西元 705）譯出，是華嚴宗、天台宗、禪宗跨宗派共同推崇與廣為弘揚的佛經，唐武宗(814-846)滅佛之後，華嚴宗在北宋時從六祖長水子璿(965-1038)、七祖晉水淨源(1011-1088)師徒邁向中興。子璿從《楞嚴經》悟入，一生講《楞嚴經》三十餘遍，宋真宗(968-1022)賜號「楞嚴大師」。子璿藉由《楞嚴經》兼述華嚴思想，別開弘揚華嚴的新局面，可謂上承華嚴宗五祖宗密(780-840)力倡《圓覺經》之風。子璿著述《首楞嚴義疏注經》十卷，盛行於世，疏中常引用華嚴宗祖師重視的《華嚴經》、《起信論》、《圓覺經》，也多所運用天台宗三觀、三德、性具的觀點。子璿依據華嚴宗的小、始、終、頓、圓之五教判，判《楞嚴經》「正唯終教，兼於頓圓」[1]。子璿《義疏》在《楞嚴經》的諸疏中可謂華嚴宗的代表作，影響深遠，也是《楞嚴經》現存註疏中的最早之作。

子璿高徒淨源依據宗密《圓覺經壇場修證儀》，又著有《楞嚴經壇場修證儀》，可見當時華嚴宗不僅盛講《楞嚴經》，應亦建立楞嚴壇場，依經修證。淨源在《修證儀》的序中說：「《大首楞嚴經》者，乃九界交歸之要門，一乘冥會之妙道也。」[2] 與此類同，明末華嚴宗人亦是楞嚴大家的交光真鑑（註經 1586-1597）進而指出：

> 「於一毛端，含受十方國土」，即露重玄之端。……凡此諸文，皆十玄中極智，而不具足十玄全義者，引入而已。[3]

《楞嚴經》雖不具足華嚴十玄全義，然已顯出事事無礙的端緒與極智，《楞嚴》為引入十玄的「《華嚴》關楗」[4]。《楞嚴經》是引入一乘華嚴的要門、關楗（緊要、開門之處），這對子璿判《楞嚴經》正唯終教、兼於頓圓，可說是作出了積極性的新詮。

《楞嚴經》中關涉華嚴圓教的內容，略可分為華嚴法界三觀或四法界（境）、觀音圓行（行）、菩薩階位（果）等三大部分，《楞嚴經．觀世音菩薩耳根圓通章》與《華嚴經．入法界品》的善財童子參訪大悲觀自在菩薩，經文有所雷同，楞嚴的菩薩六十聖位也可與華嚴圓教五十二階位相參互證，不過本文暫以理觀為探討對象，行果有待他文再論。

---

[1] 《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 824, c8-9。
[2] 《楞嚴經壇場修證儀》，CBETA, X74, no. 1477, p. 517, a9-10。
[3] 《楞嚴經正脈疏懸示》，CBETA, X12, no. 274, p. 176, c18-24。
[4] 《楞嚴經正脈疏懸示》，CBETA, X12, no. 274, p. 177, a14。

《修大方廣佛華嚴法界觀門》據傳為華嚴宗初祖杜順(558-642)所作，觀文現存於四祖澄觀(739-839)解釋觀文的《華嚴法界玄鏡》之中，古今闡釋義豐，如五祖宗密《註華嚴法界觀門》、方東美(1899-1977)《華嚴宗哲學（下冊）》、歐陽鍾裕《華嚴法界觀與蓮師大圓滿》等著作，本文不擬多加解釋法界三觀，僅略撮三觀三十門要義，重在闡述《楞嚴經》與法界三觀的關涉。法界三觀可說是華嚴宗的代表性觀門，真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀，正對應事法界、理法界（從空理到如來藏理）、理事無礙法界、事事無礙法界等四法界中的後三法界。事法界的觀法有無量差別，故於三觀中略之。若就《楞嚴經》談事法界，經中廣明三界九十四類眾生的因果，以及禪修過程的五十種陰魔等等，對事法界精闢獨到的分析，自不待言。

《楞嚴經》解門（前三卷半）的主要脈絡，與法界三觀大略可相對應，如錢謙益(1582-1664)舉出：

> 今經從金拳舉示，拂跡入玄，離相即法，見見離見，即真空絕相觀也。常性周圓，妙真如性，即理事無礙觀也。性空真覺，含吐十虛，即周遍含容觀也。[5]

錢氏指出經文「徵心顯見」之處，強調離相離見是真空絕相觀；「四科」之處，萬法本如來藏是理事無礙觀；「七大」之處，性具遍周是周遍含容觀。錢氏稍事略舉，實則經文大脈先從心性論上開演「七處徵心」，破斥妄心無處無體，可說這是對妄心的真空觀；繼之「十番顯見」顯示真心的寂常妙明，這是對真心的理體觀；進而從宇宙一切現象「四科七大」中，每每先揭示「緣起性空」，這是對萬法的真空觀，再透露「空性」與「如來藏」是一體兩面，開顯宇宙現象與本體的相即，如水與波的關係，以及如何從本體發生現象，這是理事無礙觀，後又談萬法圓融，則是周遍含容觀。[6]

法界三觀依據邏輯次第各開十門，共三十門。相應於真空觀、理事無礙觀的內容，在《楞嚴經》中不勝枚舉，周遍含容觀則略少。《楞嚴經》極力發揮「唯心」的「如來藏緣起」，明顯展現出與華嚴法界三觀相應的內容，不過以唯心攝收三觀，這與法界三觀三十門中以色空、理事、事事開展的邏輯形式大不相同，卻相應於澄觀、宗密以「一真（心）法界」[7]總攝四法界之說，也就是以唯心緣

---

[5] 《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287, p. 510, a24-b3。錢氏於楞嚴諸疏中，最為推崇子璿義疏。

[6] 七處徵心、十番顯見、四科七大，這是一般講《楞嚴經》常用的科判區分。

[7] 澄觀釋〈入法界品〉：「先明所入（法界），總唯一真無礙法界，語其性相，不出事理。」《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 908, a16-17；澄觀：「法界緣起即所入也……統唯一真法界，

起為立足點而開展真心的各層面相，正如《華嚴經》言：「應觀法界性，一切唯心造」[8]。

本人曾發表〈《楞嚴經》與中國宗派〉[9]，其中論及《楞嚴經》與華嚴宗的關涉，略談判教、華嚴三觀、《起信論》等課題；亦曾發表〈《楞嚴經》與《圓覺經》的交涉——以華嚴宗的詮釋為主〉[10]，以宗密註《圓覺經》與子璿註《楞嚴經》加以比較會通；另著《楞嚴經新詮》[11]。上開論著可補充本文提及的相關部分。底下本文以《楞嚴經》解門為主（前三卷半），搭配子璿的《首楞嚴義疏注經》，隨處指出經文與子璿疏中契合法界三觀三十門之處。

二、真空觀

法界真空觀分為四觀十門，其要點：1.會色歸空觀：(1)非斷空，揀「離」色。(2)非實色，揀太「即」色。(3)空中無色，色空非即非離。(4)色即是空。前三揀情，第四顯理。2.明空即色觀：觀門亦分四句，(1)非斷空。(2)非實色。(3)色空能所，空是色法所依，空色非即非離。(4)空即是色。明空即色觀大體只是會色歸空觀的反向論證。3.空色無礙觀：合前兩觀。4.泯絕無寄觀：行起解絕，行境超越概念、語言。《楞嚴經》諸多經文涉及空義，以大段落來說，本文依經義標出三個主題：識心無處無體（卷一）、唯識境界虛妄（卷二）、萬法緣起性空（卷三），空義顯著，正可與法界真空觀互相參照。

（一）識心無處無體

會色歸空觀，雖舉色言之，但其實色、心等五陰都歸於空，《楞嚴經》破斥識心無體，亦可搭配會色（心）歸空觀。經中佛問阿難：「唯心與目，今何所在？」（卷一）阿難七次提出心的所在，都被否定，特別在第五番阿難提出「即思惟體，實我心性，隨所合處，心則隨有」（卷一）之時，佛的破斥運用了「析空觀」與「體空觀」[12]，充分表達出「攀緣心」[13]（卷一）的存在是無處可覓、無體可得。「即思

謂寂寥虛曠，沖深包博，總賅萬有即是一心。」《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 245, b9-17;宗密：「清涼《新經疏》云：『統唯一真法界』，謂總該萬有，即是一心，然心融萬有，便成四種法界。」《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684, b24-26。

[8] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102, b1。

[9] 〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究 2》，1998。

[10] 〈《楞嚴經》與《圓覺經》的交涉——以華嚴宗的詮釋為主〉，《2015 華嚴專宗國際研討會論文集》。

[11] 《楞嚴經新詮》。臺北：法鼓文化，2018。

[12] 「析空」與「體空」是天台宗的觀空用詞。析空觀是將事物析為元素組成，所以說事物本身並非實在。體空觀是觀一切法皆為緣起，故無實體，當體即空；體空觀也常用歸謬論證法，先假設事物有自體存在，但經分析檢驗後發現，事物若有自體存在，則與實際現象相違，由此反證事物的自體並不存在。

惟體，實我心性」，阿難以思惟之性作為心的定義，而提出心的處所在於「隨所合處」，因境相的現前而有思惟的產生，所以心在於隨著境、心所遇合之處。佛便析破心在隨所合處不能成立：

> 汝今說言：「由法生故，種種心生，隨所合處，心隨有者」【空即是色（心）門】，是心無體，則無所合【色（心）即是空門】。若無有體，而能合者，則十九界，因七塵合，是義不然！(卷一)

「是心無體，則無所合」，心既然是隨境界而有，則如此的攀緣心並不具有自體；攀緣心既然不具自體，它憑什麼去和境界相合？又攀緣心既無自體可言，豈能有實處可尋？這裡佛運用了析空觀，又十八界、六塵是構成世界的基本元素，不能憑空增加一「攀緣心」。

以思惟為心並不足以代表攀緣心的全體，在隨境生起的思惟底下，攀緣心還有赤裸裸的直覺觀照的基本作用。因此，佛還要從假設攀緣心有覺觀的「心體」，尋找心體何在？「若有體者，如汝以手，自捏其體，汝所知心，為復內出？為從外入？」（卷一）手捏身體，由觸而知的攀緣心，原來存在何處？心自不能在外，但若在內：「又汝覺了能知之心，若必有體，為復一體？為有多體？今在汝身，為復遍體？為不遍體？」（卷一）經中分析心體與身體的相「合」方式，反證攀緣心確實無體：心在身中若是一體，便該全體一如，如手捏一肢，則應四肢同覺；心若多體，則體體分開，身心應缺乏統合的知覺；遍體則復落於一體；不遍體則身體應有無知覺之處。今皆不然。如此推檢後，便可見一、多、遍、偏都無實義，找不到攀緣心的存在體性，所以說攀緣心無體可得、無處可尋。佛此處是運用體空觀，尋找心的來處與體性。

這段經文中，阿難對心的定義是「隨所合處，心隨有者」，其實這是隨緣而起的「攀緣心」，可對應到真空觀的「空即是色（心）門」，而佛說「是心無體，則無所合」，這是緣起性空，對應到「色（心）即是空門」，兩說恰成相對。

在「七處徵心」之後，阿難仍執迷不悟：

> 世尊！我佛寵弟，心愛佛故，令我出家，我心何獨供養如來，乃至遍歷恒沙國土，承事諸佛及善知識，發大勇猛，行諸一切難行法事，皆用此心；縱令謗法永退善根亦因此心【實色（心）】。若此發明不是心者，我乃無心【斷空】同諸土木，離此覺知更無所有。云何如來說此非心？我實驚怖！（卷一）

---

[13] 《楞嚴經》中識心、妄心、妄想、妄見、攀緣心等用詞，大都指虛妄的心識，與真心相待立名。

阿難錯認妄心為實，因為他以這心愛佛、出家、供佛、發心行道，縱使謗法也是此心。佛說這不是心，阿難又錯認無心，落於斷空，阿難畏空之情溢於言表。這正是真空觀中要認清無實色（心）、亦非斷空的遮撥遣情之處。

（二）唯識境界虛妄

《楞嚴經》在「十番顯見」指陳真心理體之後，又舉眼翳看見燈光另有圓暈，類比顯示妄心與其產生的國土及眾生，都是虛妄：

> 如世間人，目有赤眚，夜見燈光，別有圓影，五色重疊。【色即是空門】……例汝今日，以目觀見，山河國土，及諸眾生，皆是無始見病所成。（卷二）

子璿會通《起信論》及《華嚴經》解釋：

> 「例汝今日，以目觀見，山河國土及諸眾生，皆是無始見病所成。」國土、眾生，依、正二報，皆是妄念分別故有，若離於念則無一切境界之相。《華嚴》云：「眾生妄分別，有佛有世界，若了真法性，無佛無世界。」[14]

子璿暗引《起信論》：「若離妄（或作心字）念則無一切境界之相」[15]，之後又明引《華嚴經》，在在指出妄心是空，妄心所成的境界更是空，這是從唯識顯現上談「色（識）即是空」。另《楞嚴經》又說：「識性虛妄，猶如空花【色（識）空能所門】」（卷五），眼花而看見虛空中亂花發生，這空花喻中，空是所依，代表空性，花是能依的識或色，正是真空觀的「色空能所門」。

（三）萬法緣起性空

《楞嚴經》在會歸「四科」本如來藏時，先談四科幻化：「一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相【空色無礙門】」（卷二），子璿會通《楞伽經》的「不生」及《中論》的「無生」之義：

> 此諸幻相本無所依，但是迷真忽然而起，故云「當處出生」，生即無生，本自寂滅，故云「隨處滅盡」。《楞伽經》云：「一切法不生，我說剎那義，初生即有滅，不為愚者說。」《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」彼之無生，即此滅盡也。以妄見取，似有浮相，畢竟無體，猶如幻事，故云「幻妄稱相」。[16]

---

[14]《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 856, a2-6。
[15]《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a10。
[16]《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 858, a3-9。

子璿指出現象幻化，剎那生滅，無體自亦無實生實滅可言，妄相根源乃妄見迷真而起。

之後《楞嚴經》從四科七大一一之中，也都如上以體空觀論證諸法皆空，在在印證「空色無礙觀」。以色陰為例說明：

> 譬如有人，以清淨目，觀晴明空，唯一精虛，迥無所有，其人無故，不動目睛，瞪以發勞，則於虛空，別見狂花，復有一切狂亂非相【色空能所門】；色陰當知亦復如是。阿難！是諸狂花，非從空來，非從目出。……是故當知色陰虛妄【色即是空門】，本非因緣、非自然性【空非實色門】。（卷二）

經中以「空花」為譬喻，比喻眾生執著、貪愛境界，世界就會如大夢般地顯現出來。為何貪愛？經中強調「無故」，虛妄是沒有「真實」的原因，「妄元無因」（卷十），否則就不叫「虛妄」了。若人執著久瞪虛空，眼睛疲勞，則會見到虛空中產生光影，這是「瞪發勞相」所產生的「虛空狂花」，虛空表徵空性[17]，空為所依，才能產生狂花色法，此正對應到「色空能所門」。空花是從虛空中來？或是從眼睛中來？空花本不存在於眼睛與虛空之中，只是因緣和合產生，暫起幻有的「色即是空」；非自然實有，但產生空花的因緣也無實體性，這是「空非實色門」。

在破斥妄心之後，阿難領悟：「若不修行，與不聞等，如人說食，終不能飽。」（卷一）；另「十番顯見」最後也強調，真心妙體超情，不可思議，「云何於中措心，以諸世間戲論名相而得分別？如以手掌撮摩虛空，只益自勞！虛空云何隨汝執捉？」（卷二）、「離見」（卷二）；「七大周遍」各大結語同樣也說「識心分別計度，但有言說，都無實義」（卷三）；「六根解結」之處云：「知見無見，斯即涅槃」（卷五）、「言妄顯諸真，妄真同二妄」（卷五）。這些都同於真空觀最後的「泯絕無寄觀」，強調行起解絕、超越言說的行境。

另「明空即色觀」中強調「空非斷空」，可配外道的斷滅論，「死後斷滅（斷空），名為涅槃。」（卷二）、「圓虛無心，成空亡果。」（卷十）；「空非實色」，可配「窮諸行空……執著命元，立固妄因。」（卷十）這是仙道認為空境是永生的根元實體。

要之，《楞嚴經》透過妄心、妄見、幻相、言說的空觀，從主客、體相用等方面指示空義，正可搭配真空觀十門。

---

[17] 如澄觀解釋《法界觀門》：「然理含萬有，無可同喻，略如虛空。虛空中略取二義：一、普遍一切色非色處，即周遍義。二、理含無外，無有一法出虛空故，即含容。」《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 680, b2-5。

三、理事無礙觀

透過真空觀，主要在於顯示空理，也附含如來藏理，因以真空破妄之後，自然能顯現如來藏真心，真空觀中有空色無礙觀，推廣即成理事無礙觀，理事無礙的理，是指如來藏理、佛性、真常心。理事無礙觀分為十門：1.理遍於事、2.事遍於理、3.依理成事、4.事能顯理、5.以理奪事、6.事能隱理、7.真理即事、8.事法即理、9.真理非事、10.事法非理。這十門似可方便搭配華嚴六相理解，「總、別」（體）配前 2 門，理是總，事是別，互遍是從體上說；「成、壞」（用）配 3-6 門，成顯奪隱是從用上說；「同、異」（相）配 7-10 門，即非從相上說。

《楞嚴經》眾多經文涉及理事無礙，以大段落來說，本文標出五個主題：唯心所現（卷一）、十番顯見（卷二）、四科七大（卷三）、明心開悟（卷三）、三如來藏（卷四），正可搭配理事無礙觀。

（一）唯心所現

「七處徵心」主要在破妄心，之後佛開始指示唯心：

> 如來常說：「諸法所生唯心所現，一切因果世界微塵因心成體。」【依理成事門】……若汝執恪分別覺觀，所了知性必為心者，此心即應離諸一切色、香、味、觸、諸塵事業，別有全性【真理非事門】，如汝今者承聽我法，此則因聲而有分別，縱滅一切見聞覺知，內守幽閑，猶為法塵分別影事【空中有色、事法非理門】。我非勅汝執為非心，但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性即真汝心【事法非理門】；若分別性離塵無體，斯則前塵分別影事【真理非事門】。塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兔角【事法非理門】，則汝法身同於斷滅，其誰修證無生法忍【真理非事門】？（卷一）

「諸法所生，唯心所現，一切因果，世界微塵，因心成體。」這是「理事無礙觀」的「依理成事門」；真心離卻諸塵影像，別有全知之性，是「真理非事門」；倘若內心一片幽靜，這「內守幽閒」，是執「心空」為幽色，正是「空中有色」，未悟「事法非理門」。如何證明有「心體」？(1)從觀心印證：「但汝於心，微細揣摩，若離前塵，有分別性，即真汝心。」自觀心性，若能從攀緣心深入溯源，則能體悟離塵自明的真心，心靈是「一切明了」（卷一）的佛智慧，這是「事法非理門」；「若分別性，離塵無體，斯則前塵分別影事。」、「此是前塵，虛妄相想，惑汝真性。」（卷一）真心不同於攀緣心必須攀緣境相，才能產生認知的影像，這是「真理非事門」。(2)從推理論證：「塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兔角」，從「攀

緣心」推論，此心隨緣生滅，這是「事法非理門」;「則汝法身同於斷滅，其誰修證無生法忍？」若無常住法身，如何維繫修證的因果主體？這是「真理非事門」。這類「假必依實」的問題，在如來藏經論中亦有論及。這段「唯心」經文，從命題、觀心、推理反覆顯現「事法非理、真理非事」的章法結構。

（二）十番顯見

通示「唯心所現」之後，經中展開「十番顯見」[18]，極力從視覺指陳真心，「顯見是心」，本文略述要旨如下：妄心的擾動、生滅，根基於攀緣心是源由境相、概念的動態所組成；而真心卻是寂常「不動」、「不滅」，如鏡鑑物，「不失」自體。妄心的無明、知覺，是藉由分別境相，形成影像概念；而真心則是自存自明，「不還」於客體，是「不雜」影像的純粹精神體。真心是不動、不滅、不失、不還、不雜，這正是「真理非事門」，以真妄相對的特質來顯示真心。進而，真心既然是純粹精神體，所以也不須受外境的牽制而能「無礙」，更是「不分」主客的形上本體，這是「真理即事門」。之後又顯見「超情」、「離見」，是「泯絕無寄門」。子璿在解釋真心無礙中：

> 然上諸文，俱約對境辨見，顯不生滅。如對手之開合，身之遷變，境之可還，物之差別，麁相而辨，密示生滅即不生滅，尚見外境是生滅法。今此會通，令了心之與境皆是迷己所成，無心外法可以相對，則法法皆如，塵塵咸遍，分明顯示令悟本真，同如來耳。[19]

子璿指出顯見無礙之前多用真妄相對觀，但今會通真妄，經文於此直談事事無礙的境界，容後再述。

（三）四科七大

《楞嚴經》之後從宇宙論廣談五陰、六入、十二處、十八界等四科所代表的現象界乃幻化而成，並會歸四科本如來藏：

> 一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性真為妙覺明體【事能顯理門】。如是乃至五陰、六入，從十二處至十八界，因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅，殊不能知生滅去來，本如來藏常住妙明【事法即理門】，不動周圓妙真如性【事遍於理門】。性真常中求於去來、迷悟、死生，了無所得【真理非事門】。

---

[18] 真鑑《楞嚴經正脈疏》中的科判，十番顯見：顯見是心、不動、不滅、不失、不還、不雜、無礙、不分、超情、離見。《楞嚴經正脈疏》卷 1-2，CBETA, X12, no. 275。

[19]《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 850, a18-23。

子璿解釋，「幻妄稱相，無體之處，元是菩提妙覺明性。」幻相無體即顯如來藏理體，這是「事能顯理門」。而後子璿反問：「幻相不實，畢竟無體，何得復云『其性真為妙覺明體』？」這是從真空觀為何能銜接到不空的理體的質疑。幻相既然無體，為何又說有真體？

> 譬如空華，由依翳病觀空故有，離空無別華相。空華雖無自性，然以虛空為所依體。若翳病差，華相雖滅，空性不滅。諸法性相亦復如是，幻相雖滅，真性不動。

這是舉經中談「色陰虛妄，本如來藏」時所用的譬喻，空花無體，以虛空為所依體，空花若滅，虛空不滅。子璿又問：「若如是者，斯則真如即萬法，萬法即真如，何得一體立真立妄？」這是「以理奪事門」，既然萬法依真如為體，法法皆真，為何又有真妄相對？

> 亦如空華，翳者妄見。若無翳目，唯見晴空而無華相。故知萬法雖真，唯證乃知，非是識心之所能見。以凡夫人，心識麁動，唯見世間麁動之相。執此麁相，為相所礙，不見真性。故前文云：「迷己為物，故於是中觀大觀小。」

真妄相對是對凡夫（翳者）見妄不見真而言，這是「事能隱理門」；證真者即知萬法依真為體。子璿又舉「顯見無礙」中的「迷己為物」，迷失本心，才會為相所礙。子璿又會通《華嚴經》解釋：

> 故今廣破執喪空明，因茲悟入佛之知見。故《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅，若能如是解，諸佛常現前。」前文亦云：「若能轉物，即同如來」，皆斯義也。

子璿指出經中廣從四科萬法中破除因貪執而迷喪空明，破迷啟悟，開佛知見。同樣又引「顯見無礙」中的「即同如來」，談到如來知見，子璿又引《華嚴經》的「無生無滅、佛常現前」，這是從《楞嚴經》「生滅去來，本如來藏常住妙明，不動周圓妙真如性」所作的會通詮釋。[20]

另「五陰、六入，從十二處至十八界……本如來藏常住妙明，不動周圓妙真如性」，事融於理，亦如「色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現。汝身汝心皆是

[20] 解釋本段經文的子璿注疏，皆見《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 858, a2-25。所引華嚴偈語見《大方廣佛華嚴經》〈須彌頂上偈讚品 14〉，CBETA, T10, no. 279, p. 81, c13-15。

妙明真精妙心中所現物。……色身外洎山河虛空大地，咸是妙明真心中物。」（卷二），是「事法即理門」；隨理而周圓，則是「事遍於理門」。「性真常中，求於去來迷悟生死，了無所得。」從體性真常，看萬法皆空，這是「真理非事門」。

進而，《楞嚴經》論「七大周遍」，首談地大（色）：

> 如來藏中，性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界；隨眾生心，應所知量，循業發現。【依理成事門】世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。【事能隱理門】（卷三）

地大（色）的因子是在如來藏的本性中原自具足的（性色），同理，一切物質與心識的七大現象都是「性具」[21]。所以在本性的虛空中包含著一切潛能（性空真色），萬法的產生是「藏心性具→循業發現」的架構，正符應天台宗的「理具→事造」之說，這是「依理成事門」，但凡夫卻被事象隱蔽。子璿會通天台宗的空假中三觀：

> 「汝元不知，如來藏中，性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界；隨眾生心，應所知量，循業發現。」此明真色。初一句指本迷，如來下三句顯法體。如來藏即一法界心，中道第一義諦也。性色真空即俗之真，性空真色即真之俗，皆言性者，顯即中之真俗也。斯則舉一即具三，言三體即一，非縱橫竝別，名祕密藏，此真地大也。清淨下二句敘德量。無妄相應，具無漏法，故名清淨。非是有為，故云本然。無所不在，故云周遍。此則種性（真）、體德（中）、體量（俗）悉具足耳。

子璿據經文指出如來藏法體，具有中（如來藏）、真（空）、俗（色）三義相即，非縱橫竝別，名祕密藏，這些都類同天台性具思想的用語。進而會通華嚴周遍觀：

> 若識此法，成三妙觀，方知一塵具一切佛法，一切心法、一切眾生法，靡不皆在一微塵中，即見盧舍那，即見自己，即見一切法。如一微塵，一切法亦爾。

從天台三觀（大體配屬理事無礙），進而才可知一塵具一切法（配屬事事無礙），一切法亦爾，這是從理事無礙到事事無礙的推演。[22]

---

[21] 「性具」是天台學的術語，本性中具足一切萬法，故能顯現一切萬法。《楞嚴經》雖無「性具」一詞，但顯然有性具思想。

[22] 解釋本段經文的子璿注疏，皆見《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 868, a13-28。

（四）明心開悟

《楞嚴經》開示七大性具之後，大眾開悟：

> 爾時，阿難及諸大眾，蒙佛如來微妙開示：身心蕩然，得無罣礙，是諸大眾，各各自知心遍十方【事遍於理門】。見十方空，如觀掌中所持葉物，一切世間諸所有物皆即菩提妙明元心【事法即理門】。心精遍圓，含裹十方【理遍於事門→綜上：事含理事門】。反觀父母所生之身，猶彼十方虛空之中吹一微塵，若存若亡，如湛巨海流一浮漚，起滅無從。了然自知，獲本妙心，常住不滅。【以理奪事門】（卷三）

經文可分為「正教量」與「破非量」兩部份。從身心蕩然到自知心遍十方，這是「事遍於理門」；真心見十方所有，皆即心現，是「事法即理門」；心含十方所有，是「理遍於事門」；綜上則是同於事事無礙的「事含理事門」。底下依正教量破非量，反觀自己的肉身，只如湛深的巨海上漂流的一小浮漚，起滅無從，這是「以理奪事門」。子璿解釋中特別討論「無情有性」：

> 「一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心，心精遍圓，含裹十方。」向執心外有法，今悟法法唯心，離實相外無法可得，故世間物皆菩提也。菩提云覺，覺即是佛。若執無情無佛性者，請看此文。縱信無情有性，仍說不具諸法，遂令佛性派成其二：一具法佛性，謂有情性。二不具法佛性，謂無情性（只具法性）。若此派分，何異他說無情草木無佛性耶？今立量示云：一切草木是有法，定具諸法故為宗。因云有佛性故。同喻如有情。正教量云：「地水火風均名七大，性真圓融，皆如來藏。妙覺湛然，周遍法界，含吐十方，寧有方所。」稟彼說者，宜悉詳之。[23]

天台宗高僧湛然(711-782)極力從「性具」主張「無情有性」之說，其實無情有佛性、能成佛，早在華嚴宗智儼(602-668)、法藏(644-712)從華嚴圓教的觀點都如此說，[24]子璿於此從《楞嚴》「一切世間諸所有物，皆即菩提（佛）妙明元心」再重申「無情有性」。並更強調佛性是性具諸法，所以不能說為有情有佛性，無情無佛性，反之佛性含無情之法，正如有情一般，這才經中「七大性真圓融」的性具之說。

子璿又引後經三處有關修證境界的經文申論無情成佛：

---

[23]《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 872, a5-16。

[24] 可參見拙文〈評呂澂《中國佛學思想概論》中之華嚴思想〉，《華嚴學報》1，頁 153-154。

> 阿難！今汝諸根，若圓拔已，內瑩發光，如是浮塵及器世間諸變化相如湯銷氷，應念化成無上知覺。（卷四）
>
> 聞復翳根除，塵銷覺圓淨，淨極光通達，寂照含虛空，却來觀世間，猶如夢中事。（卷六）
>
> 汝等一人發真歸元，十方虛空悉皆銷殞，況諸世界在虛空耶？（卷九）【以理奪事門】

這三段經文都是修證境界上的「以理奪事門」，子璿解釋：「三界萬法，皆由無明妄念而得分別。」萬法唯妄念生，「妄念不生，性明內瑩，故得浮塵幻相器界虛空一體圓成歸無上覺。」妄念不生，萬法（如波即水）回歸覺心。「斯則萬法融真，一切常住，無情成佛復何怪耶？」成佛之時，萬法都融入真覺本性，無情當然也一併成佛。[25]

（五）三如來藏理

《楞嚴經》中理事無礙具足天台的空假中相即：

> 而如來藏本妙圓心，非心非空；非地非水非風非火……非大涅槃，非常非樂非我非淨，以是俱非，世出世故。【真理非事門】即如來藏元明心妙，即心即空……即常即樂即我即淨，以是即俱，世出世故。【真理即事門】即如來藏妙明心元，離即離非，是即非即。【理事無礙觀】（卷四）

子璿用《起信論》的「一心二門」與天台三諦解釋：

> 此約二門不二，唯是一心，雙遮真俗，故曰「離即離非」，雙照真俗，故云「是即非即」。三諦一體，是故皆云「即如來藏」。……又如天台釋《法華》十如是義，以一心三觀釋之。……舉一即三，言三即一。[26]

以上是一心二門，或一心三觀，如來藏心「俱非」是真如門的空義，亦是「真理非事門」；「俱是」是生滅門的假義，亦如「本是妙明、無上菩提、淨圓真心，妄為色空及與聞見。」（卷二），對應「真理即事門」；「離空假、是空假」是唯心中道義，是「理事無礙觀」的綜合觀。這在詮經上，也常說為是「空、不空、空不空」的「三如來藏理」。[27]

---

[25] 引文皆見《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 889, a1-14。

[26] 《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 880, a29-b17。

[27] 三如來藏理，如錢謙益說：「轉相傳述，莫辨由來，台賢兩家，互互承稟。」但錢氏並不認同在「空如來藏」、「不空如來藏」之外，更創立一「空不空如來藏」之名相，大抵因為錢氏認為此詞未

以上，《楞嚴經》透過唯心、顯見、四科七大、明心開悟、三如來藏理，闡釋理事無礙。另子璿依據《楞嚴》經文，同時強調出天台的三觀、性具、無情有性、無情成佛之說。

四、周遍含容觀

周遍含容觀分為十門，以理事無礙觀為基礎再行推演：1.理如事。2.事如理。3.事含理事：合前二觀，透過理體，推演出事事無礙的關係。4.通局無礙：一處全遍十方塵內。5.廣狹無礙：一塵廣融十方。四、五兩門是具體的空間大小觀，一處→大→小→大。第六門起是一、多、攝、入的各種排列組合，輾轉相生，越趨複雜。6.遍容無礙：從一看多，一遍容一切。7.涉入無礙：從多看一，一切入一、攝一。六、七兩門是相對關係。8.交涉無礙：從一看多，一多、攝入排列組合四句，「一攝一切；一入一切」、「一切攝一；一切入一」、「一攝一；一入一」、「一切攝一切；一切入一切」。9.相在無礙：從多看一，「攝一入一」、「攝一切入一」、「攝一入一切」、「攝一切入一切」。10.普融無礙：統合八、九門，共八句，亦總融前九門。《楞嚴經》中雖僅些許經文涉及周遍含容觀，然仍精闢可觀。

（一）心能轉物

《楞嚴經》從「心能轉物」顯示「覺性無礙」的妙用：

> 一切眾生，從無始來，迷己為物，失於本心，為物所轉，故於是中觀大觀小【事能隱理門】；若能轉物【依理成事門】，則同如來，身心圓明，不動道場，於一毛端遍能含受十方國土【廣狹無礙門】。（卷二）

這段經文可對應到事理等四種法界、法界三觀。眾生無始以來，就已迷失了本具的真心理體，而將表象事物錯認為自己，心溺於大小等等的差別表象之中，產生心「為物所轉」的「事能隱理門」；反之，究竟開顯本心，萬法唯心所轉，則是「依理成事門」。另子璿的解釋援引後經，實際上包含了華嚴三觀的層次：

1.「若了色心，『因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。』」因緣生滅虛妄，這是真空觀。

2.「『生滅去來，本如來藏，性真常中，求於去來、迷悟、生死，了無所得。』斯則了妄唯真，無物可轉，為真轉物。『背塵合覺』，同諸佛矣。」物物皆真，是真轉物，這是理事無礙觀。（以上兩段援引經文詳見前文理事無礙觀之處）

見於印度經論。《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287, p. 514, c17-18。

3.「『身心圓明』者，身圓明則毛端現土，心圓明則遍照法界。此乃悟物咸真，即成妙用。故下文云：『我以不生不滅合如來藏，而如來藏唯妙覺明圓照法界，是故於中一為無量，乃至坐微塵裏轉大法輪等』（詳見後文解釋）。」心能遍照法界、身能毛端現土，這是圓明的周遍含容觀。[28]這即如《法界觀門》結語：「令圓明顯現，稱行境界，無障無礙。深思之，令現在前也。」[29]

（二）相妄性真

《楞嚴經》佛回答富樓那的現象隔礙之問中，「相妄性真」顯而易見具足三觀：

> 觀相元妄，無可指陳，猶邀空花，結為空果，云何詰其相歎滅義？【色即是空門】
>
> 觀性元真，唯妙覺明，妙覺明心先非水火，云何復問不相容者？真妙覺明，亦復如是【性具之理法界】。汝以空明則有空現，地水火風各各發明則各各現【依理成事門→理如事門】，若俱發明則有俱現【事含理事門】，云何俱現？富樓那！如一水中現於日影，兩人同觀水中之日，東西各行則各有日，隨二人去一東一西，先無准的，不應難言：「此日是一，云何各行？各日既雙，云何現一？」宛轉虛妄，無可憑據【以理奪事門】。富樓那！汝以色空相傾相奪於如來藏，而如來藏隨為色空周遍法界【事如理門】，是故於中風動、空澄、日明、雲暗，眾生迷悶背覺合塵，故發塵勞有世間相【事能隱理門】。
>
> 我以妙明不滅不生合如來藏【事能顯理門】，而如來藏唯妙覺明圓照法界【理遍於事門】，是故於中一為無量、無量為一【遍容無礙門】，小中現大【廣狹無礙門】、大中現小，不動道場遍十方界，身含十方無盡虛空，於一毛端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪【通局無礙門】，滅塵合覺，故發真如妙覺明性【以理奪事門】。（卷四）

這大段經文可分三小段，各段分別可主配真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。第一段，現象如空花般虛妄，是「色即是空門」。第二段，心性並非具象的存在，萬法潛在於中，這是「性具的理法界」，萬法顯現則是「依理成事門」，也是「理如事」而顯現，同時顯現無礙，則是「事中又含理事」；這事相虛妄如千江映月幻現，無可憑據，是「以理奪事門」；如色、空般的異質存在，卻同處於如來藏中，具有相傾相奪的關係，能遍法界隨緣顯現，是「事含理事門」；眾生卻迷悶於事，不覺

[28] 引文皆見《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 850, a8-23。
[29] 《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883, p. 683, a13-14。

真理，是「事能隱理門」。第三段，佛透過明心而顯如來藏理，是「事能顯理門」；如來藏心圓照法界，是「理遍於事門」；事透過理遍，一為無量，無量為一，一遍容多，是「遍容無礙門」；小因此而能容大，是「廣狹無礙門」；不動道場而能遍十方界（如《華嚴經》佛於菩提道場不動而遍法界），大中亦能現「無礙的小」，如身毛含空現剎，是「通局無礙門」；這些境界都是藉由修行上滅塵合覺，透過「以理奪事門」，本性發起的妙用。子璿解釋第三段周遍含容觀是如來藏「起妙用」：

1.「是故於中，一為無量，無量為一，小中現大，大中現小。」是標「二種自在」，如下釋。

2.「不動道場，遍十方界」是釋「一多自在」。

3.「身含十方，無盡虛空，於一毛端，現寶王剎，坐微塵裏，轉大法輪。」是釋「大小自在」。其中又含正報、依報互相含攝：

「身含十方，無盡虛空」是「正中現依」。

「於一毛端，現寶王剎」是「正中現依正」，亦是「依中現依正」。

「坐微塵裏，轉大法輪」是「依中現正」。

子璿又說：「《華嚴》十種自在亦不離此。」《華嚴經．十地品》中十種自在是指：

> 佛子！此菩薩遠離一切身想分別，住於平等。此菩薩知眾生身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。此菩薩知諸眾生心之所樂，能以眾生身作自身，亦作國土身、業報身，乃至虛空身。又知眾生心之所樂，能以國土身作自身，亦作眾生身、業報身，乃至虛空身。……又知國土身小相、大相、無量相、染相、淨相、廣相、倒住相、正住相、普入相、方網差別相。……佛子！菩薩成就如是身智已，得命自在、心自在、財自在、業自在、生自在、願自在、解自在、如意自在、智自在、法自在。得此十自在故，則為不思議智者、無量智者、廣大智者、無能壞智者。[30]

「命自在、心自在、財自在、業自在、生自在、願自在、解自在、如意自在、智自在、法自在」，並無明文提及一多、大小、依正等自在，然於「十自在」之前的經文講述「眾生身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身」等「十佛身」，其中能以任一身作餘身，即是「一多自在」，知國土身小相、大相、普入相等等，即是「大小自在」，眾生身、國土身互作，即是「依

[30] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 200, a19-b18。

正自在」，所以一多、大小、依正等正可扣到十佛身的圓融自在義，而經文說成就十佛身則得十自在，可知子璿說「《華嚴》十種自在亦不離此」，在義、在文都有根據。

子璿解釋「滅塵合覺，故發真如妙覺明性」是自在無礙的「所以」。又引後經云：「聞復翳根除，塵消覺圓淨，淨極光通達，寂照含虛空。」（卷六）這前後兩處所引，都是妄盡還源的修證境界。子璿申論：「斯則無大小之可拘，非一多之可限。塵毛剎海，俱遍俱納，以性本然，至果斯顯耳。」真如覺性，超越一多、大小、依正，萬法俱遍俱納，其實是本性本來如此，但到成佛方能顯發如此的本性。子璿雖未用華嚴「性起」之詞，其實這正是華嚴的「性起」之教。[31]

（三）虛空藏圓通

《楞嚴經》卷五虛空藏菩薩報告他修證空大圓通的過程，子璿解釋：

> 「爾時手執四大寶珠，照明十方微塵佛剎，化成虛空。【事如理門】又於自心現大圓鏡，內放十種微妙寶光，流灌十方【理如事門】，盡虛空際諸幢王剎，來入鏡內，涉入我身【涉入無礙門】。身同虛空不相妨礙，身能善入微塵國土，廣行佛事，得大隨順【事含理事門】。」觀四大性及以自心，唯是圓明清淨寶覺，覺體無礙周遍一切，故能以四寶珠照十方界，化成虛空，於心現鏡，光照諸剎，來入鏡中，身剎互入不相妨礙，廣大隨順施作佛事。十種光者，十身盧舍那也。[32]

自心及外物等萬法都是覺體所現，所以剎土、虛空與我身相涉無礙。地水火風四大、佛剎化成本性虛空，是「事如理門」；自心放光十方，是「理如事門」；盡際剎土來入我身，多望一是「涉入無礙門」；身同虛空，善入國土，是「事含理事門」。子璿又特別扣合《華嚴經》的十佛身指出：如大圓鏡般的覺體放十種光，正是指「十身盧舍那」（見前文之十佛身）。

（四）放光交光

《楞嚴經》中佛六度放光，其中：

> 如來從胸卍字涌出寶光，其光晃昱有百千色，十方微塵普佛世界一時周遍，遍灌十方所有寶剎諸如來頂，旋至阿難及諸大眾【遍容無礙門】。（卷一）

[31] 引文皆見《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 879, b29-c13。
[32]《首楞嚴義疏注經》， CBETA, T39, no. 1799, p. 901, c14-23。

> 微塵如來住世界者各有寶光從其頂出，其光同時於彼世界來祇陀林灌如來頂【涉入無礙門】。（卷五）
>
> 世尊於師子座，從其五體同放寶光，遠灌十方微塵如來及法王子諸菩薩頂；彼諸如來亦於五體同放寶光，從微塵方來灌佛頂，并灌會中諸大菩薩及阿羅漢，林木池沼皆演法音，交光相羅如寶絲網【交涉無礙、相在無礙、普融無礙門】。（卷六）

遍容無礙門是從一望多，一遍容一切，如來放光，遍容一切；涉入無礙門是從多望一，一切入一、攝一，十方如來放光，灌釋迦頂；交涉無礙、相在無礙、普融無礙門是一多攝入重重無盡的開展無礙，如十方如來、菩薩、阿羅漢、林木池沼，彼此交光相羅，如寶絲網，這正如十玄門的「因陀羅網境界門」，言難盡意，概略總配後三門。

另《楞嚴經》安立楞嚴壇場中，同前「交光」相羅，如寶絲網：

> 取八圓鏡，各安其方……又取八鏡覆懸虛空，與壇場中所安之鏡方面相對，使其形影重重相涉……十方如來一時出現鏡交光處【交涉無礙、相在無礙、普融無礙門】。（卷七）

澄觀解釋周遍含容觀之後五門時，多用「鏡喻」，《楞嚴經》此處亦言鏡相形影「重重相涉」，十方如來一時出現於鏡「交光」處，配比同前不贅。

以上，「心能轉物」、「相妄性真」的段落中，都具足法界三觀，《楞嚴經》透過覺知心物、性相的真妄究竟，展現佛菩薩修證、放光、交光的事事無礙境界。

五、結語

杜順的法界三觀三十門，原為修習《華嚴經》而設的理觀，但在杜順觀文及澄觀、宗密的註解中，三十門中引證《華嚴經》之處只有九門，多門或引其它經論或都無引，似見高度抽象辯證化的觀門要搭配經文相當不易。

但經本文的發掘，在《楞嚴經》中，立足於唯心如來藏緣起，透過妄心、妄見、幻相、言說的空觀，指示空義；透過唯心、顯見、四科七大、明心開悟、三如來藏理，闡釋理事無礙；透過覺知心物、性相的究竟，展現佛菩薩修證、放光、交光的事事無礙境界。法界三觀三十門以形式、理則為方式展現華嚴圓教的邏輯次第，《楞嚴經》則隨順生命情境的開展，契理契機指點，竟也含括了法界三觀三

十門的多般辯證內涵，正可作為三觀三十門的活用典範，尤其「心能轉物」、「相妄性真」的段落中，都具足法界三觀，可說讀誦參研《楞嚴經》其實也正是在活潑、具象地修習法界觀門了。另子璿詮釋《楞嚴經》，在相應於理體或理事無礙的層次上依據《楞嚴》經文強調出天台宗的三觀、性具、無情有性成佛，這可會通華嚴與天台，在此之後的事事無礙層次，子璿則都引證《華嚴經》，會合性起、十自在、十佛身等思想。《楞嚴經》兼有統攝般若空性、天台性具、華嚴性起的大通量，不過若以華嚴三觀的格局來看，《楞嚴經》確如古德所言，是可作為引入華嚴圓融法界的要門、關楗。

《楞嚴經》經文與華嚴法界三觀三十門對照表彙整如下：

真空觀		**《楞嚴經》例舉**
會色歸空觀	非斷空	「我乃無心」（卷一），錯認無心，落於斷空。
	非實色	「皆用此心」（卷一），錯認妄心為實。 「色陰虛妄，本非因緣，非自然性。」（卷三）
	空中無色	「內守幽閒」（卷一），錯認心空幽色。
	色即是空	心即是空，「是心無體」（卷一）、「非心」（卷一）；色即是空，「目有赤眚，夜見燈光，別有圓影。」（卷一）、「觀相元妄，無可指陳，猶邀空花結為空果。」（卷四）
明空即色觀	非斷空	誤認斷空：「死後斷滅，名為涅槃。」（卷二）、「圓虛無心，成空亡果。」（卷十）
	非實色	誤認實色：「窮諸行空……執著命元，立固妄因。」（卷十）
	色空能所	「虛空，別見狂花，復有一切狂亂非相。」（卷二）、「識性虛妄，猶如空（所依）花（能依）。」（卷五）
	空即是色	「隨所合處，心隨有者。」（卷一）
空色無礙觀（合前兩觀）		「一切浮塵，諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相。」（卷二）。

真空觀	《楞嚴經》例舉
泯絕無寄觀 （行起解絕）	「若不修行，與不聞等，如人說食，終不能飽。」(卷一)、「云何於中措心，以諸世間戲論名相而得分別？如以手掌撮摩虛空，只益自勞！虛空云何隨汝執捉？」(卷二)、「離見」(卷二)、「識心分別計度，但有言說，都無實義。」（卷三）、「知見無見，斯即涅槃。」（卷五)、「言妄顯諸真，妄真同二妄。」(卷五)

理事無礙觀	《楞嚴經》例舉
	「如來藏妙明心元，離即離非，是即非即。」（卷四）
1.理遍於事	「一切世間諸所有物皆即菩提妙明元心，心精遍圓，含裹十方。」（卷三）、「如來藏唯妙覺明，圓照法界。」（卷四）
2.事遍於理	「生滅去來，本如來藏常住妙明，不動周圓妙真如性。」(卷二)、「身心蕩然，得無罣礙。是諸大眾，各各自知心遍十方。」(卷三)
3.依理成事	「如來常說，諸法所生，唯心所現，一切因果，世界微塵，因心成體。」(卷一)、「若能轉物，即同如來。」(卷二)、「如來藏中，性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界；隨眾生心，應所知量，循業發現。」（卷三）、「真妙覺明，亦復如是。汝以空明則有空現，地水火風各各發明則各各現。」（卷四）
4.事能顯理	「一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性真為妙覺明體。」（卷二）、「我以妙明不滅不生，合如來藏。」（卷四）
5.以理奪事	「宛轉虛妄，無可憑據」（卷四）、「滅塵合覺，故發真如妙覺明性」（卷四）、「今汝諸根，若圓拔已，內瑩發光，如是浮塵及器世間諸變化相如湯銷氷，應念化成無上知覺。」（卷四）、「聞復翳根除，塵銷覺圓淨，淨極光通達，寂照含虛空，却來觀世間，猶如夢中事。」（卷六）、「一人發真歸元，十方虛空悉皆銷殞。」（卷九）
6.事能隱理	「此是前塵，虛妄相想，惑汝真性。」(卷一)、「世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度。」(卷三)、「一切眾生，從無始來，迷己為物，失於本心，為物所轉。」（卷四）、「從妄見生山河大地諸有為相」(卷四)、「風動、空澄、日明、雲暗，眾生迷悶，背覺合塵，故發塵勞，有世間相。」(卷四)

理事無礙觀	《楞嚴經》例舉
7.真理即事	「本是妙明、無上菩提、淨圓真心，妄為色空及與聞見。」（卷二）、「如來藏元明心妙，即心即空；即地即水即風即火。」（卷四）
8.事法即理	「色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現。汝身汝心皆是妙明真精妙心中所現物。……色身外洎山河虛空大地，咸是妙明真心中物。」（卷二）、「生滅去來，本如來藏。」（卷二）
9.真理非事	「若分別性，離塵無體，斯則前塵分別影事。……則汝法身同於斷滅，其誰修證無生法忍？」、顯見不動不滅不失不還不雜（卷一－二）、「性真常中求於去來、迷悟、死生，了無所得。」（卷二）、「如來藏本妙圓心，非心非空；非地非水非風非火。」（卷四）
10.事法非理	「若離前塵，有分別性，即真汝心。……塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兔角。」（卷一）

周遍含容觀	《楞嚴經》例舉
1.理如事	「真妙覺明，亦復如是。汝以空明則有空現，地水火風各各發明則各各現。」（卷四）、「自心現大圓鏡，內放十種微妙寶光，流灌十方。」（卷五）
2.事如理	「汝以色空相傾相奪於如來藏，而如來藏隨為色空周遍法界。」（卷四）、「手執四大寶珠，照明十方微塵佛剎，化成虛空。」（卷五）
3.事含理事（合前二觀）	「若俱發明，則有俱現。」（卷四）、「身同虛空不相妨礙，身能善入微塵國土，廣行佛事，得大隨順。」（卷五）
4.通局無礙（一處全遍）	「大中現小，不動道場遍十方界，身含十方無盡虛空，於一毛端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪。」（卷四）
5.廣狹無礙（一塵廣容）	「於一毛端遍能含受十方國土。」（卷二）、「小中現大。」（卷四）、「十方虛空滿足微塵，一一塵中，現十方界，現塵、現界，不相留礙。」（卷九）
第六門起是一、多、攝、入的各種排列組合，輾轉相生，越趨複雜。	
6.遍容無礙（一望一切）	「如來從胸卍字涌出寶光，其光晃昱有百千色，十方微塵普佛世界一時周遍，遍灌十方所有寶剎諸如來頂，旋至阿難及諸大眾。」（卷一）、「一為無量，無量為一。」（卷四）

周遍含容觀	《楞嚴經》例舉
7.涉入無礙 （一切望一）	「微塵如來住世界者各有寶光從其頂出，其光同時於彼世界來祇陀林灌如來頂。」（卷五）、「盡虛空際諸幢王剎，來入鏡內，涉入我身。」（卷五）
8.交涉無礙 9.相在無礙 10.普融無礙	「世尊於師子座，從其五體同放寶光，遠灌十方微塵如來及法王子諸菩薩頂；彼諸如來亦於五體同放寶光，從微塵方來灌佛頂，并灌會中諸大菩薩及阿羅漢，林木池沼皆演法音，交光相羅如寶絲網。」（卷六）、「取八圓鏡，各安其方……又取八鏡覆懸虛空，與壇場中所安之鏡方面相對，使其形影重重相涉……十方如來一時出現鏡交光處。」（卷七）

引用文獻

《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。
《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。
《華嚴法界玄鏡》，CBETA, T45, no. 1883。
《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884。
《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229。
《楞嚴經正脈疏懸示》，CBETA, X12, no. 274。
《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287。
《楞嚴經壇場修證儀》，CBETA, X74, no. 1477。
方東美（1986），《華嚴宗哲學（下冊）》。臺北：黎明文化。
李治華（2018），《楞嚴經新詮》。臺北：法鼓文化。
李治華（1998），〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究 2》。
李治華（2011），〈評呂澂《中國佛學思想概論》中之華嚴思想〉，《華嚴學報》1。
李治華（2015），〈《楞嚴經》與《圓覺經》的交涉——以華嚴宗的詮釋為主〉，《2015 華嚴專宗國際研討會論文集》。臺北：華嚴蓮社。
歐陽鐘裕（2011），《華嚴法界觀與蓮師大圓滿》。臺北：慧炬。

聽見華嚴——從悉曇字顯華嚴一乘緣起

中華佛學研究所　專任研究員
陳英善

摘　要

華嚴一乘緣起無盡教義，向來被視為極深玄，不易了解。本論文試從世間所熟悉的音聲文字來切入，論述華嚴法界緣起。此音聲文字，在古印度，泛稱為悉曇字母。有關悉曇字母，若就《華嚴經》來說，主要出現於〈十地品〉、〈入法界品〉中，如〈十地品〉以《悉曇章》〈初章〉（指第一章）所論述的字母（母音、子音），來象徵菩薩道之修行及所證，皆不離十地智慧（地智），猶如《悉曇章》之第一章字母，乃是整部《悉曇章》之基礎，且攝一切語言文字、一切諸法等。因此，藉由世間所熟悉的《悉曇章》字母總攝一切語言文字，而形成所謂的文字陀羅尼法。此文字陀羅尼遍布於佛教諸經論中，華嚴宗藉由文字陀羅尼展開一乘緣起無盡教義，且以一乘緣起來說明陀羅尼。另外，於〈入法界品〉中，則藉由善財童子參訪眾藝童子，而眾藝童子教導唱持四十二字母以入般若波羅蜜門，因為字母乃眾藝之首，且是一切語言文字之根本。所以，以字母作為修行之入手處。諸如此類，在在顯示悉曇字母與華嚴密切之關係 換言之，即以《悉曇章》文字陀羅尼法來顯示華嚴一乘無盡緣起，且顯示十地法門是陀羅尼法，地地相即相入重重無盡，如《悉曇章》字母具無量義，所謂「以十四音（或十二音）遍入諸字，故出字無盡。」

因此，本論文針對悉曇字母與華嚴教義之關係來作探討，主要從兩方面切入：首先，探討從悉曇字母到文字陀羅尼。最後，探討從文字陀羅尼顯華嚴一乘無盡緣起。如圖所示：由《悉曇章》字母→文字陀羅尼→無盡緣起陀羅尼。

關鍵詞：悉曇字、四十二字門、陀羅尼、一乘緣起、十地

一、前言

有關《悉曇章》字母，[1]或四十二字母，有著諸多的文獻資料記載，[2]以及相關的近代研究成果。[3]若就《華嚴經》而言，有關悉曇字母相關文獻資料，主要在〈十地品〉、〈入法界品〉。在〈十地品〉中，提及《悉曇章》〈初章〉[4]字母，為一切語言文字之根本，攝一切語言文字，而以此象徵十地法門是一切菩薩道修證之根本，以此十地智慧成就菩薩道，乃至究竟成就佛道。換言之，一切菩薩所修、所證，乃至成佛，皆不離十地智慧，如〈十地品〉：

> 解脫月菩薩言：「佛子！願承佛力，善分別此不可思議法。佛所護念事，令易信解。所以者何？善說十地義，十方諸佛法應護念。一切菩薩護是

---

[1] 本論文所謂的悉曇字母，是泛指梵語字母而言，並非專指悉曇字體。在古印度將梵語字母的專書，以《悉曇章》稱呼之。而以悉曇字體書寫梵語，大約於五、六世紀時（古印度笈多王朝），如林光明《梵字悉曇入門》「簡言之，悉曇字母(siddha-mātṛkā)是約於西元五、六世紀，流行於北印度的一種梵語書寫文字，原先由笈多(Gupta)字型發展出來，屬婆羅謎(Brahmi)文字之前北方系型。」（p.p21-22，2007，修訂版）。在中國唐朝所流行的梵語，即是悉曇字體，如季羨林《大唐西域記校註》「我國保留的梵語碑銘，以及日本所藏古代梵本，多用這種字體」，又說「玄奘訪問印度時，這種字體仍然流行。」(p.184)。

[2] 如義淨《梵語千字文》、智廣《悉曇字記》、空海《梵字悉曇字母釋義》、安然《悉曇藏》、安然《悉曇十二例》、玄昭《悉曇略記》、淳祐《悉曇集記》、明覺《悉曇要訣》、信範《悉曇祕傳記》、了尊《悉曇輪略圖抄》、淨嚴《悉曇要訣》等，以及敦煌文獻《佛說楞伽經禪門悉曇章》（編號 S4583，P2204、P2212、P3082、P3099 等）。

[3] 有關學術界之研究，較多從文獻史料整理、考辨、音韻學等入手。列舉如下：
周廣榮，《梵語〈悉曇章〉在中國的傳播與影響》，宗教文化出版社，2004。
譚世寶，《悉曇學與漢字音學新論》，中華書局，2009。
林光明，《梵字悉曇入門》，嘉豐出版社，1999。
饒宗頤，《中印文化關係史論·語文篇——悉曇學敘論》，香港，三聯書店，1990。
季羨林，《季羨林佛教學論文集》，東初出版社，1995。
王邦維，〈玄奘的梵音「四十七音」與義淨的「四十九字」〉（《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，中華書局，1997）。
王邦維，〈四十二字門考論〉，中華佛學學報第 12 期（1999．7 月出版），中華佛學研究所。
高羅佩(R.H.van Gulik)，*siddhaṃ,an essay on the history of Sanskrit Studies in China and Japan*（《悉曇——中日梵文研究史論述》），Nagpur，1956。
王邦維，〈玄奘的梵音「四十七音」與義淨的「四十九字」〉（《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，北京，中華書局，1997）。
田久保周譽，《梵字悉曇》，東京，平河出版社，1981。
田久保周譽，《批判悉曇》，東京，真言宗豐山派宗務所，1983。
中村瑞隆、石村喜英、三友健容，《梵字事典》，東京，雄山閣，1977。
種智院大學密教協會編，《梵字大鑑》，東京，名着普及會，1983。

[4] 初章，指《悉曇章》之第一章，其所論述的，乃悉曇字母，故言「初章字」。如智廣《悉曇字記》卷 1：「〈初章〉，將前三十四文對阿、阿等十二韻呼之，增以摩多，生字四百有八。」(CBETA, T54, no. 2132, p. 1186, b20-22)。智廣於《悉曇字記》中，對《悉曇章》之十八章內容，有簡要之論述。

> 事故，勤行精進。何以故？是菩薩最上所行，得至一切諸佛法故。譬如一切文字皆初章所攝，初章為本，無有一字不入初章者。如是，佛子！十地者，是一切佛法之根本；菩薩具足行是十地，能得一切智慧。」[5]

此是藉由世間悉曇字母攝一切語言文字，而稱此為文字陀羅尼，以象徵十地智慧為一切菩薩修證之根本，以十地攝一切佛法。藉由此文字陀羅尼總持一切法，華嚴宗進而以此顯示一乘緣起道理，亦可言以一乘無盡緣起來詮釋陀羅尼，由此彰顯〈十地品〉雖寄三乘來說，而實乃一乘十地。而此之關鍵所在，乃蘊含於悉曇字母中，如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：「〈十地〉中文，即用一乘圓教從三乘教，以顯一乘別教說。所以知者？故文中以悉曇字音會成無盡故也。」[6]

另外，於〈入法界品〉中，則藉由眾藝童子所唱持的四十二字母（又稱華嚴字母）解脫門，顯示此四十二字母攝一切語言文字，乃至攝一切眾藝，如〈入法界品 34〉：

> 善男子！我得菩薩解脫，名善知眾藝。我恒唱持入此解脫根本之字，唱阿字時，入般若波羅蜜門，名菩薩威德各別境界；唱羅字時，入般若波羅蜜門，名平等一味最上無邊；……唱陀字時，入般若波羅蜜門，名一切法輪出生之藏。善男子！我唱如是入諸解脫根本字時，此四十二般若波羅蜜門為首，入無量無數般若波羅蜜門。[7]

此是以字母作為修行之根本，以唱持四十二字母而入般若波羅蜜門，因為四十二字門為根本字，攝一切語言文字，乃至攝一切諸法，如澄觀《華嚴經疏‧入法界品》卷 59：

> 第三、善知眾藝幻智字母善知識中，……字母為眾藝之勝，書說之本，故偏明之。有標、列、結，列有四十二門，皆言般若波羅蜜門者，從字入於無相智故，字義為門故。《毘盧遮那經》中，皆言不可得。智無所得，即般若故。又《文殊五字經》云：受持此陀羅尼，即入一切法平等，速得成就摩訶般若。纔誦一遍，如持一切八萬四千修多羅藏。[8]

此是以文字陀羅尼作為修行法門，因為字母為「眾藝之勝，書說之本」。所以，於眾藝中，特舉字母來說明之。

---

[5] 《大方廣佛華嚴經》卷 23(CBETA, T09, no. 278, p. 543, c1-9)。
[6] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 586, a18-20)。
[7] 《大方廣佛華嚴經》卷 57〈入法界品 34〉(CBETA, T09, no. 278, p. 765, c3-p. 766, a28)。
[8] 如《大方廣佛華嚴經疏》卷 59 (CBETA, T35, no. 1735, p. 953, a1-11)。

由此可知，不論作為《悉曇章》之字母，或象徵解脫門的四十二字母，在在凸顯了梵語字母於《華嚴經》所扮演之角色，而華嚴宗藉由此文字陀羅尼開展一乘緣起，且以一乘緣起詮釋陀羅尼法。

因此，本論文以悉曇字母與華嚴教義之關係來探討，主要從兩方面切入：首先，探討從悉曇字母到字陀羅尼。最後，探討從字陀羅尼顯華嚴一乘無盡緣起。

二、從悉曇字母到字陀羅尼

梵語「悉曇」(siddhaṃ)，是指成就一切之意思，在古印度《梵書》中，《悉曇章》乃是梵語字母的一部著作，由於語言文字是一切法之根本，能成就一切諸法，故取名為「悉曇」，以象徵成就一切之意。因此，將梵語字母泛稱為悉曇。而於印度笈多王朝時，當時所使用的梵語字母，是以笈多字體來表達之，而後以笈多字母為基礎，約於五、六世紀，逐漸形成所謂的悉曇字體，以此悉曇字體來表達梵語字母。此悉曇字體於中國唐朝頗為流行，形成所謂的「悉曇學」。[9]

至於悉曇字母之字數有多寡？以及其子音、母音的數字多少？有種種不同之說法。[10]如《翻譯名義集》卷 5：

> 《悉曇章》，西域《悉曇章》本是婆羅賀磨天所作。自古迄今更無異書，但

[9] 此從日本留學僧於唐朝所攜帶回去悉曇資料，以及有關一系列的悉曇字母論著可得知，如空海《梵字悉曇字母釋義》、安然《悉曇藏》等。又如章炳麟〈初步梵文典序〉「唐人說悉曇者，多至百餘家。」（《章太炎全集》第四冊，p.488，上海，人民出版社，1985）。

[10] 有 38 字母（母音 5、子音 33），如《佛本行集經》卷 11〈習學技藝品 11〉:「爾時，復有五百釋種諸臣童子，俱共太子，齊入學堂學書唱字，以是太子威德力故，復有諸天神力加故，諸音響中出種種聲。唱阿字時，諸行無常，出如是聲。……唱嗏字時，當打一切諸煩惱却，出如是聲。」(CBETA, T03, no. 190, p. 704, a16-c10)。

如《涅槃經》，有 49、50 字母等不同說法，又如隋·慧遠《大般涅槃經義記》提及 46 或 50 字母，如《大般涅槃經義記》卷 4〈如來性品〉:「將初十二單呼迦等三十四字」(CBETA, T37, no. 1764, p. 707, b6)。又如《大般涅槃經義記》卷 4〈如來性品〉:「《胡章》之中，有十二章，其〈悉曇章〉以為第一。於中，合有五十二字。『悉曇』兩字，是題章名，餘是章體。」(CBETA, T37, no. 1764, p. 707, a20-26)。

如玄奘提及 47 字母，如《大唐西域記》卷 2 :「詳其文字，梵天所製，原始垂則，四十七言也。寓物合成，隨事轉用。流演枝派，其源浸廣，因地隨人，微有改變，語其大較，未異本源。而中印度特為詳正，辭調和雅，與天同音，氣韻清亮，為人軌則。隣境異國，習謬成訓，競趨澆俗，莫守淳風。」(CBETA, T51, no. 2087, p. 876, c9-14)。如《瑜伽論記》卷 1 :「字母者，謂三十三字、十四音。十四音者，謂哀、阿、噎、伊、鄔、烏、紇侶、紇閭、呂、盧、翳、愛、污、奧、闇、惡。不取後二，故成十四。迦佉等五，車等五，吒搋等五，多他等五，波披等五，夜、邏、羅、縛、賒、沙、婆、訶、叉，不取叉字，故三十三。將前十四音約後三十三字，出生一切語言文字，名諸字母。」(CBETA, T42, no. 1828, p. 331, a3-9)。義淨《南海寄歸內法傳》論及 49 字母。

有關諸經論不同之說法，此可參見林光明《梵字悉曇入門》，p.48，台北，嘉豐出版，1999。

> 點畫之間，微有不同。悉曇，此云成就所生。《悉曇章》是生字之根本，……。類如此方，由三十六字母而生諸字。澤州云：《梵章》中，有十二章，其《悉曇章》以為第一。於中，合五十二字，悉曇兩字是題章總名，餘是章體，所謂惡、阿，乃至魯、流、盧、樓。[11]

此中，提及了梵語悉曇字母總共 52 字，其中「悉曇」兩字是章題，若扣除之，則是 50 字母，子音 34、母音 16。又如廣智《悉曇字記》卷 1：

> 其始，曰悉曇。而韻有六，長短兩分，字十有二，將冠下章之首，對聲呼而發韻，聲合韻而字生焉。即𑖀(a) 阿(上聲短呼)、𑖁(ā) 阿(平聲長呼)等是也。其中，有𑖋(ṛ) 紇里(二合)等四文，悉曇有之，非生字所用，今略也。其次，體文三十有五。通前悉曇四十七言明矣。[12]

若依廣智的說法，悉曇字母總計 47 字，母音 12（扣除 ṛ 、ṝ 、ḷ 、ḹ 四音，因為非生字所用），子音 35（增加「llaṃ」），但由於「濫」（llaṃ）字，全不能生，所以《悉曇章》採母音 12、子音 34，來論述悉曇字母十八章，如《悉曇字記》卷 1：

> 𑖌(ka) 迦字、𑖍(kha) 佉字、……𑖭(llaṃ) 濫字、𑖼(kṣa) 叉字。……右字體三十五字，後章用三十四字為體，唯「濫」字全不能生，餘隨所生，具如常章論之。[13]

一般而言，採母音 16 字、子音 34 字，所謂 50 字母之說，若加入「llaṃ」，則有 51 字母。至於 52 字母之說法，是因為將作為篇章名稱的「悉曇」二字加入之緣故。在華嚴宗智儼、法藏，皆提到子音 36 字之說法，後來慧苑、澄觀則採子音 34 字（參見附錄）。

藉由悉曇字母攝一切語言文字，而構成所謂的「文字陀羅尼」，譬如聞「阿」字，即時入一切法不生，以「阿」字攝一切語言文字，如《大智度論》卷 28〈序品〉：

> 復次，有陀羅尼，以是四十二字攝一切語言名字。何者是四十二字？阿、羅、波、遮、那等。「阿提」，秦言初；「阿耨波柰」，秦言不生。行陀羅尼，

[11] 《翻譯名義集》卷 5 (CBETA, T54, no. 2131, p. 1144, b26-c5)。
[12] 《悉曇字記》卷 1 (CBETA, T54, no. 2132, p. 1186, b2-7)。
[13] 《悉曇字記》卷 1 (CBETA, T54, no. 2132, p. 1187, c27-p. 1188, b17)。

> 菩薩聞是阿字，即時入一切法初不生。如是等字字，隨所聞皆入一切諸法實相中，是名「字入門陀羅尼」，如〈摩訶衍品〉中說諸字門。[14]

此是以四十二字母攝一切語言文字，字字皆可入諸法實相，所以稱文字陀羅尼門，亦即以四十二字母入陀羅尼門(Dhāraṇīmukha)。又如《大智度論》卷 42〈集散品〉:

> 復次，菩薩聞一字，即入一切諸法實相中。如聞「阿」字，即知諸法從本已來無生，如是等。如聞「頭佉」，一切法中苦相生，即時生大悲心。如聞「阿尼吒」，知一切法無常相，即時入道聖行。餘如「文字陀羅尼」中廣說。[15]

《大智度論》卷 48〈四念處品〉:

> 【論】釋曰:「字等、語等」者，是陀羅尼，於諸字平等，無有愛憎。又此諸字，因緣未會時亦無，終歸亦無，現在亦無所有，但住吾我心中憶想分別覺觀心說；是散亂心說，不見實事，如風動水則無所見。「等」者，與畢竟空、涅槃同等。菩薩以此陀羅尼於一切諸法通達無礙，是名「字等、語等」。[16]

於「字等、語等」，即是陀羅尼，亦是於諸字平等，無有愛。換言之，是以「平等」來顯示陀羅尼，而此文字陀羅尼，乃是菩薩大乘相。[17]文字陀羅尼，即是諸陀羅尼

---

[14] 《大智度論》卷 28〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 268, a23-29)。
如《放光般若經》卷 4〈陀鄰尼品 20〉:「須菩提！復有摩訶衍，所謂陀隣尼目佉是。何等為陀隣尼目佉？與字等、與言等，字所入門。何等為字門？一者阿，阿者謂諸法來入不見有起者。二者羅，羅者垢貌於諸法無有塵。三者波，波者於諸法泥洹最第一教度。四者遮，遮者於諸法不見有生死。五者那，那者於諸法字已訖字本性亦不得亦不失。……」(CBETA, T08, no. 221, p. 26, b12-19)。又《放光般若經》卷 18〈住二空品 78〉:「善男子！受是文字之數，當善於一字，從一字至四十二字。一字者皆入諸字義，諸字義者皆入四十二字，四十二字義皆入一字以為一義。是故菩薩當善於四十二字。」(CBETA, T08, no. 221, p. 127, b21-25)
如《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈四攝品 78〉:「善男子！當善學分別諸字，亦當善知一字乃至四十二字。一切語言皆入初字門，一切語言亦入第二字門，乃至第四十二字門，一切語言皆入其中。一字皆入四十二字，四十二字亦入一字。是眾生應如是善學四十二字。」(CBETA, T08, no. 223, p. 396, b21-26)。
有關「a、ra、pa、ca、na」，早於律藏已有之，如《四分律》卷 11:「字義者，二人共誦不前不後，『阿羅波遮那』。非字義者，如一人未稱言阿也，第二人抄前言阿也。句法者，佛所說、聲聞所說、仙人所說、諸天所說。」(CBETA, T22, no. 1428, p. 639, a14-17)。

[15] 《大智度論》卷 42〈集散品 9〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 367, a1-6)。

[16] 《大智度論》卷 48〈四念處品 19〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 408, b1-7)。

[17] 《大般若波羅蜜多經》卷 53〈辨大乘品 15〉:「復次，善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂諸文字陀羅尼門(Dhāraṇīmukha)。」(CBETA, T05, no. 220, p. 302, b1-2)。又云:「善現！字平等性、語平等性，言說理趣平等性入諸字門，是為文字陀羅尼門。」(CBETA, T05, no. 220, p. 302, b3-5)。

門，攝一切陀羅尼。[18]甚至強調四十二字母，為一切語言文字之根本，其它皆由此所衍生。[19]且強調若得文字陀羅尼，自然能得一切陀羅尼，如《大智度論》卷 48〈四念處品〉：

> 「得陀羅尼」者，譬如破竹，初節既破，餘者皆易；菩薩亦如是，得是文字陀羅尼，諸陀羅尼自然而得。[20]

又如《大智度論》卷 48〈四念處品 19〉：

> 問曰：若略說則五百陀羅尼門，若廣說則無量陀羅尼門，今何以說是字等陀羅尼名為諸陀羅尼門？
>
> 答曰：先說一大者，則知餘者皆說；此是諸陀羅尼初門，說初，餘亦說。復次，諸陀羅尼法皆從分別字語生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義；菩薩若聞字，因字乃至能了其義。是字，初阿、後荼，中有四十。得是字陀羅尼菩薩，若一切語中聞阿字，即時隨義，所謂一切法從初來不生相。……若聞荼字，即知一切法必不可得。波荼，秦言必。荼外更無字，若更有者，是四十二字枝派。……諸法常空，如虛空相，何況字，說已便滅。是文字陀羅尼，是諸陀羅尼門。[21]

此說明諸陀羅尼法皆從字語而生，且四十二字是一切字根本，了知文字本空，此文字陀羅尼即攝諸法陀羅尼。

另外，如世親於《十地經論》中，提及《悉曇章》之第一章所論述的悉曇字母，乃是一一字門攝持無量名句文字，此悉曇字母即文字陀羅尼門，如其云：

> 七者辯才淨，善知陀羅尼門，不相違故，如經「善得陀羅尼門不壞」故。於中，所有〈初章〉字者，是陀羅尼門，一一字門攝持無量名句字身故。不壞者，前後不相違故。[22]

---

[18] 《大智度論》卷 48〈四念處品 19〉:「是文字陀羅尼，是諸陀羅尼門。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 409, a24)。

[19] 《大智度論》卷 48〈四念處品 19〉:「茶外更無字；若更有者，是四十二字枝派。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 409, a15-16)。

[20] 《大智度論》卷 48〈四念處品 19〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 409, b12-15)。

[21] 《大智度論》卷 48〈四念處品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 408, b7-p. 409, a24)。

[22] 《十地經論》卷 1 (CBETA, T26, no. 1522, p. 126, b1-4)。

此是以一一字門攝持無量名句文字，稱此為文字陀羅尼。此之「初章」，是指《悉曇章·初章》，亦即是指《悉曇章》之第一章，又如《十地經論》卷 1：

> 最初所行者，依阿含行故。成就一切佛法者，謂是證智。書者，是字相，如嘶字師子形相等。字者，噁阿等音。數者，名、句，此二是數義。說者，是語。一切書、字、數、說等，皆〈初章〉為本。[23]

此說明《悉曇章》字母，乃是一切字相、一切字音、一切名句、一切語言等之根本。藉由此悉曇字母之喻，以顯是十地法門為一切修證根本。[24]且藉由此世間所熟悉的悉曇字母，進而彰顯字母即是陀羅尼法，一一字門攝一切法。

三、從字陀羅尼顯華嚴一乘

若以《華嚴經》的整體結構來說，〈十地品〉乃是一乘教順於三乘教來說，而其用意在於顯示一乘教。如何顯示之？其關鍵在於悉曇字母，此是藉由悉曇字母之母音、子音彼此的展轉相乘，以顯示一乘十地，如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：

> 又《華嚴經》文前之五會，及〈十明〉已後，盡〈不思議品〉，即以一乘別教從三乘說。〈十地〉中文，即用一乘圓教從三乘教，以顯一乘別教說。所以知者？故文中以悉曇字、音會成無盡故也。〈普賢〉、〈性起〉用彼一乘別教以顯一乘文義，由彼文中是廣大說故。〈離世間〉下二會之文，一乘行法以始標終說故，教義俱一乘也。[25]

此是智儼從《華嚴經》的結構來論述，說明於〈十地品〉中，是將一乘圓教從三乘來說，再由此三乘教法中，來顯示一乘圓教。而如何顯示之？乃是藉由悉曇字之母音、子音展轉相乘，以顯示一乘緣起無盡法界。又如智儼《華嚴五十要問答·陀羅尼門》卷 2：

> 問：《華嚴經》中，以陀羅尼門顯一切法門，其相云何？
> 答：《論》自引《悉曇章》，阿（烏羅反）等十二聲，迦（鳩我反）等三十

[23] 《十地經論》卷 1 (CBETA, T26, no. 1522, p. 129, c24-28)。
[24] 如《十地經論》卷 1：「此是菩薩最初所行成就一切諸佛法故。佛子！譬如一切書字數說皆初章所攝，初章為本，無有書字數說不入初章者。如是佛子！十地者是一切佛法之根本，菩薩具足行是十地能得一切智慧。」(CBETA, T26, no. 1522, p. 129, c12-17)。
[25] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4(CBETA, T45, no. 1870, p. 586, a16-23)。

> 六半字，以音加半字展轉相乘成一切滿字，其字相仍不離本字音多中一。由多中有一，初半字及初聲故一中多。一中有多字音能，故一即多。半字及音成多字用，故多即一。由滿字相等即壞，成半字及初音故。以此字法陀羅尼天人共解故，舉此為立陀羅尼法，宜可準用之。此法極用在一乘，分用在三乘，餘乘非究竟。[26]

於引文中，說明了《華嚴經》藉由陀羅尼門顯示一切法門，而此陀羅尼門則是藉由字陀羅尼來表達之，因為悉曇字母乃一切語言文字之根本，總持一切諸法。而此字陀羅尼乃是世間一般人所能了解的字母，因此藉此字母來表達陀羅尼，如其云「以此字法陀羅尼天人共解故，舉此為立陀羅尼法」，此即是所謂的「字陀羅尼」。值得注意的，此字陀羅尼乃是母音與子音彼此展轉相乘而成的，所謂的「一」，乃是「多中之一」；所謂的「多」，乃是「一中之多」，如此構成所謂的「一即一切，一切即一」陀羅尼法，亦即是一乘緣起陀羅尼法。所以，智儼認為此字陀羅尼之極用，在於一乘，如其云「此法極用在一乘，分用在三乘」。由此可得知，字陀羅尼於華嚴所扮演之重要性，藉由母音、子音彼此展轉相乘而構成重重無盡法界，且藉由此字陀羅尼來顯示〈十地品〉之十地，乃是地地相攝重重無盡的普賢十地，非僅僅是三乘之十地而已。

同樣地，有關〈十地品〉之一乘十地陀羅尼法，法藏有諸多論述之，如《華嚴經探玄記》卷 9〈十地品〉云：

> 以一乘十地甚深故，通攝三乘等總為十地，仍以六相陀羅尼門融顯無盡，成普賢十地自在之義。[27]

又如《華嚴經探玄記》卷 10〈十地品〉：

> 此即句句之下，悉皆無盡，以此地法是陀羅尼法，如上舉《悉曇章》為喻。是此義也。[28]

首先，於第一段引文中，說明有關一乘十地，實乃極甚深之緣故，所以藉由三乘來表達之，雖然如此，但仍須以六相圓融陀羅尼法來彰顯之，形成重重無盡之普賢十地，亦即是一乘十地。換言之，即是通攝三乘十地來顯示一乘十地，乃至亦可藉世間法來顯示一乘，而此關鍵在於六相陀羅尼法。〈十地品〉如此，一切諸法

---

[26] 《華嚴五十要問答》卷 2 (CBETA, T45, no. 1869, p. 528, c14-23)。
[27] 《華嚴經探玄記》卷 9〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 277, b10-12)。
[28] 《華嚴經探玄記》卷 10〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 304, a4-6)。

亦是如此，皆可用以表達一乘。因此，於第二段引文中，直接稱呼十地法門是陀羅尼法，於字字、句句、文文中，無不彰顯著無盡的字句文等，而此典型的呈現方式，如《悉曇章》字母之譬喻。

對於《悉曇章》字母之喻，法藏於《華嚴經探玄記》詮釋〈十地品〉時，以宗、因、喻來說明之，如其云：

> 第三、文中有四：
> 初、立宗，謂一切菩薩護持如是十地事故勤行精進，如下他方證成等。二、出因，云何故菩薩同護此法？以「是菩薩最上所行」者，上是首義，首是初義。《論·經》名為「最初所行」，是阿含行故。「得至一切佛法故」者，是證得行故。三、舉喻中，〈初章〉者，是《悉曇章》中初噁、阿等十二音，或加唎、離等為十四音，則字緣也，及迦、佉等三十六字為界也。以音加字，轉成一切諸名句文等故，故云〈初章〉為本。然此所成一切諸字皆即不離本〈初章〉故，故云皆〈初章〉所攝。四、如是下，合結，謂十地合初章也，一切佛法合一切字也。[29]

此說明十地法門，是十方一切菩薩所護持的法門（宗）；而為何一切菩薩護持十地法門？乃因十地法門是菩薩修證之根本（因）；此如同《悉曇章》之字母，為一切語言文字之根本（喻）。法藏藉由宗、因、喻，來說明十地法門為一切菩薩行證之根本，猶如《悉曇章》字母為一切語言文字之根本，攝一切諸法。因此，十地法門攝一切佛法，以陀羅尼法來稱呼十地。換言之，十地法門即是陀羅尼法。藉由《悉曇章》的 36 子音、12 母音，彼此展轉相乘而構成一切的名字、句子、文章等，此即是「多中一、一中多」（或言一即多、多即一）之陀羅尼法門，由此而顯示華嚴一乘十地。

若就悉曇字母來說，子音與母音的關係，乃是彼此相互依存的，字字、音音皆是如此，一字一音皆是一切字音之一，也因為如此，所以一字一音皆是一切字音。同樣地，由一字即一切字，而顯一切即一。於〈十地品〉中，一一名，一一句，一一文，一一義，皆是無盡的，如《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品〉：

> 於無量所說法陀羅尼自在者，謂義無礙解，即於所詮總持自在，於一義中，現一切義故。於無量名句字陀羅尼自在者，謂法無礙解，即於能詮總持自

[29] 《華嚴經探玄記》卷 10〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 292, c21-p. 293, a4)。

> 在，於一名句字中，現一切名句字故。於後後慧辯陀羅尼自在者，謂詞無礙解，於言音展轉訓釋總持自在，於一音聲中，現一切音聲故。[30]

此引文中，說明於一一字中，攝一切語言文字，此即是字陀羅尼，如《華嚴經探玄記》卷 9〈十地品〉:「能一一字中，攝一切字，故云總持。」[31]

因此，可得知華嚴一乘緣起與陀羅尼法之密切關係。此一乘緣起無盡法界，不僅可藉由六相、因陀羅網表達之，亦可以陀羅尼法等來呈現之，如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：

> 若欲識《華嚴經》無盡教義者，當依六相、因陀羅微細智及陀羅尼自在法智知。餘義，如別章。[32]

此即以六相、因陀羅、陀羅尼等來表達華嚴一乘無盡教義。又如法藏《華嚴經問答》卷 1：

> 緣起陀羅尼無障礙法，隨舉一法，盡攝一切，無礙自在故。一無，一切無故。[33]

又如《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：

> 問：既言一者，何得一中有十耶？
> 答：大緣起陀羅尼法，若無一，即一切不成故。定知如是，此義云何？所言一者，非自性一，緣成故。是故一中有十者，是緣成一。若不爾者，自性無緣起不得名一也。乃至十者，皆非自性十，由緣成故。為此十中有一者，是緣成無性十。若不爾者，自性無緣起不名十也。是故，一切緣起皆非自性。何以故？隨去一緣，即一切不成。是故一中即具多者，方名緣起一耳。[34]

---

[30] 《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 366, a10-17)。
[31] 《華嚴經探玄記》卷 9〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 285, c6-7)。
[32] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 584, a18-20)。
《華嚴一乘教義分齊章復古記》卷 1：「《孔目》問曰：大智舍利弗等佛出世[巳>已]在他國，異時異處方與目連等入其佛法，因何華嚴經會第二七日佛未移動即有舍利弗等五百聲聞？其祇洹林及普光法堂並未建立因何具述在經？答：如來依解脫德建立一乘。故經云：於一微塵中建立三世一切佛轉法輪。當知今所成一乘教者，即其事也。依九世入智融九世法成其十世，即過現未各有過現未相，即復相入成其十世。當第二七日如是等法，皆悉現前。又曰若欲識華嚴經無盡教義者，當依六相因陀羅微細智及陀羅尼自在法智。知今章即用彼文也。」(CBETA, X58, no. 998, p. 324, b7-17 // Z 2:8, p. 218, b17-c9 // R103, p. 435, b17-p. 436, a9)
[33] 《華嚴經問答》卷 1(CBETA, T45, no. 1873, p. 598, c1-2)。
[34] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1866, p. 503, c4-13)。

《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：

> 如此一門，既具足無窮箇無盡及相即相入等成無盡者；餘一一門中，皆悉如是，各無盡無盡，誠宜如是，準知。此且約現理事錢中，況彼一乘緣起無盡陀羅尼法，非謂其法秖如此也。應可去情，如理思之。[35]

此是以「緣起」，來說明陀羅尼法，所謂緣起陀羅尼、大緣起陀羅尼、一乘緣起陀羅尼等。且強調「一」，是「緣成一」；乃至「十」，是「緣成十」。反之，若是自性而非緣成的，則不得名「一」，乃至不得名「十」。諸如此類，無不說明緣起陀羅尼法，若無一，則一切皆不成立；若有一，則一切同時與之相應。因此，隨舉一法，即攝一切法，無礙自在。又如《華嚴經探玄記》卷 2：

> 九、入海迴轉德，謂善入緣起陀羅尼門，令一攝一切，故云迴轉總持也。十、果海充身德，謂由於緣起法海巧迴轉故，令佛無邊功德法海皆悉攝取充滿己身。[36]

如《華嚴經探玄記》卷 2：

> 三、見如因陀羅網土，由緣起無性故。四、入緣起陀羅尼，一門中即攝圓融法界，故云普門也。[37]

所謂的「緣起陀羅尼門」，乃指對法界之窮盡，亦即是無盡法界，如《華嚴經探玄記》卷 2：「五、陀羅尼門窮盡法界，故云無量」。[38]所以，稱呼此一乘緣起為陀羅尼法。此外，亦有諸多名稱用來顯示一乘緣起陀羅尼。[39]

同樣地，若將此緣起陀羅尼法運用於時間上，則形成陀羅尼時間觀，顯示一念即多劫，如《華嚴經探玄記》卷 16〈普賢菩薩行品〉：

> 三、宗趣者，有二：先宗、後趣。宗明普賢行，略有十種。一達時劫。二知世界。三識根器。四了因果。五洞理性。六鑒事相。七常在定。八恒起

---

35 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4(CBETA, T45, no. 1866, p. 504, c17-22)。
36 《華嚴經探玄記》卷 2 (CBETA, T35, no. 1733, p. 134, a29-b4)。
37 《華嚴經探玄記》卷 2(CBETA, T35, no. 1733, p. 138, b1-3)。
38 《華嚴經探玄記》卷 2 (CBETA, T35, no. 1733, p. 141, a2-3)。
39 如：一乘無盡緣起陀羅尼、一乘法界陀羅尼、一乘無礙陀羅尼、法界陀羅尼、法界緣起陀羅尼、大緣起陀羅尼、緣起實相陀羅尼、六相緣起陀羅尼、無盡陀羅尼、無盡緣起陀羅尼、海印三昧陀羅尼、……等。

悲。九現神通。十常寂滅。此上十種，各有十門。如時劫中，
一、陀羅尼門，一念中有多劫等。
二、相即門，三世即一念等。
三、微細門，多在一中現等。
四、帝網門，重重顯現等。
五、不思解脫門，隨智自在現脩短等。
六、一身普遍門，身遍即入三世劫等。
七、一身普攝門，三世劫海在一毛孔等。
八、現因門，遍前後際常行菩薩大行願等。
九、現果門，普於三世現成正覺等。
十、現法門，普於劫海雲雨說法等。[40]

此就陀羅尼門來顯示時間，一念即無量劫，亦即是一乘緣起時間觀。另外，亦可就相即、微細、帝網等來論述時間彼此之相即相入重重無盡。

再者，若將緣起陀羅尼法運用於修證上，可得知初發心即成正等正覺，如《華嚴經探玄記》卷 5〈初發心菩薩功德品〉：

初中即是佛故者。有人釋。或云因中說果。或云解同佛境。或云約理平等。若約三乘教亦得如上說。今尋上下文。約一乘圓教，始終相攝圓融無礙，得始即是終，窮終方原始。一、由陀羅尼門緣起相攝故。二、由普賢菩提心遍該六位故，即因是果也。三、由法性無始終故，發心入始即正是終故也。是故，上文云：「初發心時，便成正覺，具足慧身，不由他悟」，此之謂也。[41]

又如《華嚴經探玄記》卷 5〈明法品〉：

問：十地滿後受職菩薩，方云：唯除如來，餘無能過。何故此中位是地前十住之處，即有此言？
答：此是圓教普賢位相陀羅尼法，是故一位成滿之處，即攝一切諸位皆盡。[42]

此是以緣起相攝陀羅尼法，將陀羅尼法運用於修行階位上，顯示一行一切行、一位一切位，而稱此為一乘圓教普賢位。所以，初發心即成佛。

---

[40] 《華嚴經探玄記》卷 16〈普賢菩薩行品 31〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 403, a29-b12)。
[41] 《華嚴經探玄記》卷 5〈初發心菩薩功德品 13〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 206, a26-b5)。
[42] 《華嚴經探玄記》卷 5〈明法品 14〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 212, a9-13)。

若將此陀羅尼法運用於念佛上，則形成陀羅尼念佛法門，如《華嚴經探玄記》卷 10〈十地品〉：

> 問：看此十句，唯初一句念佛，餘念別事，論主何故總稱念佛？
> 答：此依一乘無盡緣起無礙相成，即一一緣中，無不皆攝一切諸緣。論主依此例故，迴九入一，俱名念佛。如初句攝九，餘一一句皆亦如是。此即句句之下，悉皆無盡。以此地法是陀羅尼法，如上舉《悉曇章》為喻。是此義也。[43]

此是以《悉曇章》為喻，說明十地法門是陀羅尼法，一一緣皆攝一切諸緣。所以，一句佛號攝一切法。同理，一一句亦攝一切法。因此，不論運用於《華嚴經》諸會（七處八會或七處九會）、諸品、諸文、諸句等上，無不是盡攝一切。

此外，有關十地法門為陀羅尼法，此在《華嚴一乘法界圖》亦論及之，如其云：

> 問：六相者為顯何義？
> 答：顯緣起無分別理故。以此六相義故。當知雖一部經七處八會及品類不同。而唯在〈地品〉。所以者何？是根本攝法盡故。〈地品〉中雖十地不同。而唯在初地。何以故。不起一地。普攝一切諸地功德故。一地中雖多分不同。而唯在一念。何以故。三世九世即一念故。一切即一故。如一念。多念亦如是。一即一切。一念即多念等。反前即是。以此理故。陀羅尼法，主伴相成，隨舉一法，盡攝一切。若約會說，會會中盡攝一切。若約品說，品品盡攝一切。乃至若約文說，文文句句盡攝一切。何以故？若無此，彼不成故。陀羅尼法，法如是故，如下說。[44]

此說明〈十地品〉文文句句皆攝一切法，因此十地即是陀羅尼法。甚至整部《華嚴經》所論述的，不外乎〈十地品〉；而〈十地品〉所說的，唯在初地（歡喜地）；而歡喜地所說的，不外乎一心。所以，一念攝九世，一法即一切法。何以如此？乃因緣起陀羅尼法之故。又如慧苑《續華嚴經略疏刊定記》卷 9〈十地品〉：

> 七、得無錯謬總持者，辨才淨也。謂善知陀羅尼門巧說法義，於一一字中，攝無量名、句、字身，前後無違故。《論》中，舉悉曇初音（案：指初章）攝一切書、字、數、說等，喻此總持者，至脫月第三請處，當廣分別。[45]

---

[43] 《華嚴經探玄記》卷 10〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 303, c28-p. 304, a6)。
[44] 《華嚴一乘法界圖》卷 1 (CBETA, T45, no. 1887A, p. 712, a17-29)。
[45] 《續華嚴經略疏刊定記》卷 9〈十地品〉(CBETA, X03, no. 221, p. 731, a19-22 // Z 1:5, p. 162, d16-p. 163, a1 // R5, p. 324, b16-p. 325, a1)。

此說明一一字中，攝一切名、一切句等。華嚴所謂的陀羅尼法，乃是指主伴相成，隨舉一法，即攝一切。諸如此類，無不說明華嚴法界無盡緣起「一即一切」，即是緣起陀羅尼門，亦即是就緣起論陀羅尼法。

至於四十二字門，即是以善巧智轉一切語言文字等一切法，而成就般若智慧，如法藏《華嚴經探玄記》卷 20〈入法界品〉：

> 第四、幻智轉藝門知識中，……初、名善轉眾藝者，眾藝者是所知所解世間技藝，則文字等也。善轉者是能知巧智。善，謂善巧；轉，謂轉變，以善巧智轉世眾藝成出世般若，故以為名，以善巧量智為體。二、我恒下明業用，於中三：初、總舉根本。二、唱阿字時下，別顯四十二門。初唱阿字時入般若門名威德等者，梵語威德名阿答摩。是故唱世阿字時，便即轉入般若威德。以阿聲同故，即此得彼以為難故。餘門竝皆多悉如是，准釋可知。[46]

又如澄觀《華嚴經疏》卷 56〈入法界品〉：

> 然字即四十二字，音即十四音，謂哀、阿、億、伊等。以十四音遍入諸字故，出字無盡。若於音窮妙，則善萬類之言究聲明之論耳。[47]

此是以字母顯示一切諸法，同樣地，亦可就任何一法顯示之，此乃華嚴一乘緣起之特色所在，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：

> 夫圓通之法，以具德為宗。……
> 問：所以佛教多用一言通目諸義。既通目諸義，於辯才中，云何得明法義及辭樂說等耶？
> 答：佛教若不通目，有情眾生。隨言取義。以定根性。無由以近會其遠旨。所以佛教存通目者。依其論道及施設道。以生智滅惑。顯理成果之便巧也。故華嚴中信解行等諸位，以信一言，成其信位。位中所含，即通成解行理事等一切法門。亦簡前後諸位法相不同，及會普眼境界一乘無礙陀羅尼門。據斯聖巧，一言之下。玄復玄耳。[48]

此說明了華嚴乃藉由其它諸法，以顯示一乘無礙陀羅尼門。換言之，無有一法，莫不是表達一乘緣起無盡陀羅尼法，悉曇字如此，一切諸法亦是如此。

---

[46] 《華嚴經探玄記》卷 20 (CBETA, T35, no. 1733, p. 485, a20-b2)。
[47] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈入法界品 39〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 927, b20-23)。
[48] 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1870, p. 585, c27-p. 586, a16)。

四、結語

本論文乃藉由在印度所熟悉的梵語悉曇字母來切入，探討字母攝一切語言文字，而構成所謂的「文字陀羅尼」。再藉由此文字陀羅尼總持一切法，來論述華嚴無盡法界緣起「一即一切，一切即一」之道理，顯示此一乘緣起即是陀羅尼法，且以此一乘緣起陀羅尼來彰顯〈十地品〉之十地，乃是一乘十地，而非僅是三乘十地而已。同樣地，此文字陀羅尼乃是眾藝之本，如〈入法界品〉以唱持四十二字母，成就般若波羅蜜。一字攝一切字，字字莫不如此，法法亦是如此，此即華嚴一乘緣起陀羅尼法。

總而言之，本論文嘗試從悉曇字母所顯示的文字陀羅尼，進而探討華嚴一乘緣起陀羅尼法，且以文字陀羅尼來顯示一乘緣起無盡法界。

附錄

有關母音，如下所示：

16 音：阿、阿、縊、縊、烏、烏、訖嘿、紇喋、里、梨、暟、藹、汚、隩、喑、阿(a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ)

14 音：阿、阿、縊、縊、烏、烏、訖嘿、紇喋、里、梨、暟、藹、汚、隩

12 音：阿、阿、縊、縊、烏、烏、訖嘿、紇喋、暟、藹、汚、隩

12 音：阿、阿、縊、縊、烏、烏、暟、藹、汚、隩、喑、阿

10 音：阿、阿、縊、縊、烏、烏、暟、藹、汚、隩

母　音		a	ā	i	ī	u	ū	e	ai	o	au	aṃ	aḥ	ṛ	ṝ	ḷ	ḹ	備註
慧遠	16	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	
	12	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v					ṛ ṝ ḷ ḹ 呼字音
	14	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v			v	v	v	v	aṃ aḥ 助音
玄奘	14	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v			v	v	v	v	
智儼	12	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v			v	v			
法藏	12	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v			v	v			
	14	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v			v	v	v	v	
慧苑	14	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v			v	v	v	v	aṃ aḥ 界畔字
澄觀	14	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v		v		ṛ、ḷ 二合
	12	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	v					

若就華嚴宗而言，智儼、法藏二者一致，採母音 12（除去 ḷ、ḹ 、aṃ、aḥ）或 14（除去 aṃ、aḥ 界畔字）、子音 36（含悉、曇二字）。慧苑採母音 14（除 aṃ、aḥ 界畔字）、子音 33（或 34），澄觀則另採母音 12（除去 ṛ、ṝ、ḷ、ḹ ）、子音 34。

慧苑：於 16 音中，採 14 音，因 16 之「喑」、「阿」是界畔字。

澄觀：基本上，採 12 音，其 12 音包括「喑」、「阿」，除去訖嘿、紇喫、里、梨，此即是後代所採用 12 音之模式。

不論法藏或慧苑之 12 音或 14 音，皆未採用「喑」、「阿」界畔字為母音，而在澄觀則成了 12 母音。如下圖表所示：

智儼	法藏	慧苑	澄觀
《論》自引《悉曇章》，「阿」等十二聲，「迦」等三十六半字。	舉喻中，〈初章〉者，是《悉曇章》中初「噁」、「阿」等十二音，或加「唎」、「離」等為十四音，則字緣也，及迦、佉等三十六字為界也。	喻況中二：……前中，云：書者，字也，謂字形相，…… 字者，字音即阿（入）阿（去）等一十四音也。……皆以字母為本者，	喻中，以字母喻於地智，為諸法本。……字者，《論》云：噁、阿等者，即十四音正是字體。……然有十四音，二音不入字母，謂里、梨二字。…言字母者，即迦、佉等三十四字。
以音加半字，展轉相乘成一切滿字，其字相仍不離本字音「多中一」。……以此字法陀羅尼天人共解，故舉此為立陀羅尼法。宜可準用之。此法極用在一乘，分用在三乘，餘乘非究竟。[49]	以音加字，轉成一切諸名、句、文等故，故云〈初章〉為本。然此所成一切諸字皆即不離本〈初章〉故，故云皆〈初章〉所攝。十地，合初章也；一切佛法，合一切字也。[50]	謂以十四音，各別加於迦、佉等三十三字體上，和合成母。因此轉生一切字、一切音、一切語言名句義等，故名為母。……如是字母，為書等根本，亦名為〈初章〉故。喻地行最初義也。後喻因能滿果中。由字母令書等究竟故。彼書等不離字母攝也。[51]	以前十二音入此三十四字，則一一字中成十二字。復有二合、三合乃至六合，展轉相從出一切字，故名為母。論經名為初章者，以梵章之中悉談字母最在初故。[52]

[49] 《華嚴五十要問答》卷 2 (CBETA, T45, no. 1869, p. 528, c14-23)。
[50] 《華嚴經探玄記》卷 10〈十地品 22〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 292, c26-p. 293, a4)。

[51] 《續華嚴經略疏刊定記》卷 9〈十地品〉(CBETA, X03, no. 221, p. 736, c15-20 // Z 1:5, p. 168, c6-11 // R5, p. 336, a6-11)。

[52] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 32〈十地品 26〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 747, c4-21)。

華嚴宗佛性思想的特質
——「五教佛性」與「即生即佛」

南京大學哲學系　教授
楊維中

摘　要

內容提要：從判教角度言之，華嚴宗以小乘、始、終、頓四教佛性義為方便說；以天臺宗佛性義為「同教一乘圓教」，唯有己宗為「別教一乘圓教」究極之佛性「圓」義。一般所言的華嚴宗佛性思想的融合性，突出地表現在澄觀、宗密諸師對禪宗「即心即佛」說的吸收以及澄觀對於天臺「性具」的借用。而華嚴宗所確立的「心體」為「自性清淨圓明體」，法藏所表述的以真心為本體、妄念為心體之虛妄作用的模式，成為以後華嚴宗人立自家「圓」義的根本所在。華嚴宗是在無盡緣起的前提下成立「性起」說的，也是在「性起」說的基礎上闡釋眾生與佛的關係的。華嚴宗實際上是在以佛果與「因」佛性的融通互攝的前提下，談論眾生本來是佛及即生即佛的。佛性與心性的合一，從思辨角度看，是性體與心體的合一。華嚴哲學在論述佛性與心性之合一體——「自性清淨圓明體」如何可能緣起萬物及「生佛互即」之合理性時，都援用了「佛」之「海印三昧」力作為證成手段。這一神學的論證手段與上述的理論思辨一起，構成了華嚴宗證成其獨特的佛性、心性思想體系的雙壁。

關鍵詞：華嚴宗、佛性與心性、自性清淨圓明體、因果佛性、海印三昧

華嚴宗成為獨立的佛教宗派，時值天臺、唯識諸宗思想成熟之時，因而其佛學思想既具有鮮明的「自宗」特色，又有融合、吸收其它諸宗思想的傾向。從心性論角度看，天臺宗於性具立場上言眾生之心性與佛性關係，雖有合一之意圖但仍有「二體」之嫌譏。唯識宗以無漏種子釋佛性而又將其視為「客居」於識體，心性與佛性顯然為「二體」之游離態。華嚴宗則另闢蹊徑，以性起立場，在會通其餘「四教」佛性思想的基礎上，以佛之海印三昧將眾生之心體與性體合二為一，統一於「自性清淨圓明體」上。華嚴宗在此理論基點上闡釋心、佛、眾生的「三法無差」，必然得出「即生即佛」的結論。這一結論，與禪宗的「即心即佛」說僅有一步之遙，在邏輯環節上則是貫通一致的。在中國佛教心性論發展史上，這可以算作一個重大進展。

一、五教佛性與「華嚴圓教」

在《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴經探玄記》中，法藏以古來十家所立之教門為借鑒，參照天臺宗「五時八教」說而倡言「五教十宗」的判教學說。就佛性論而言，於判教框架內，華嚴宗以小乘、始、終、頓四教佛性義為方便說；以天臺宗佛性義為「同教一乘圓教」，但又評其為未至究極之「圓」，仍屬方便說。唯有己宗為「別教一乘圓教」究極之佛性「圓」義。從性起立場出發而形成的心性與佛性合於一體的真心本體論角度看，這一說法是有一定道理的。但是，華嚴宗這一立場的形成並非毫無依傍，它既與南北朝時期地論、攝論學派的思想傳統有密切關係，也與對天臺、唯識諸宗心性思想的吸取繼承有關。當然，這種繼承是在圓融旗幟下的創造性詮釋，這是應該特別予以注意的。

在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中，法藏以「種性」範疇為中心對五教佛性思想做了對比研究。種性與佛性含義有所不同，前者著重於分梳眾生的根機差別，後者則專注於眾生成佛的內在依據，也含有佛之體性的意義。從外延而言，佛性義窄，種性義寬泛一些，佛性思想至大乘佛教方才興起故不能涵蓋小乘教。法藏在闡釋五教佛性時，以「種性」為經，應該說是很恰切的。法藏說：「若依小乘，種性有六種，謂退、思、護、住、升進、不動。不動性中有三品：上者佛種性，中者獨覺性，下者聲聞性。」[1]但應指出，小乘教雖言有「佛種性」但其所指與後來大乘教的佛性仍然不同。因而法藏說：「雖於此中說佛一人有佛種性，然非是彼大菩提性，以於佛功德不說盡未來際起大用等故。是故當知於此教中除佛一人，餘一切眾生皆不說有大菩提性。」[2]約始教，唯識宗以「無漏種子」為佛性，「即就

[1] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485 頁中。
[2] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485 頁下。

有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。」[3]約終教，法藏認為此教以真如為佛性，「即就真如性中立種性故，則遍一切眾生皆悉有性。」[4]對於頓教，法藏認為此教是文殊絕言、淨名杜口之「不二法門」，以「唯一真如離言說相名為種性，而亦不分性、習之異，以一切法由無二相故。」[5]最後，對於圓教，法藏認為有二說：「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。」[6]這裡，「同教」指天臺宗，「別教」指華嚴宗。華嚴宗認為，「同教」是統攝前四教所說的種性，從眾生根機差別的角度給予融通性的說明；而「別教」的種性則強調因果不二，不僅是成佛的因種具足，而且果德也具足，又融通依（國土世間）、正（眾生世間），窮盡三世間（國土、眾生、佛世間），該收一切法門，圓滿具足。華嚴宗認為己宗之佛性學說已涵蓋、融攝了小乘、始、終、頓四教之說，並且其理論深廣度及圓融程度均遠遠高於「同教一乘」的天臺宗。五教佛性中，「始教」指唯識宗，「終教」指《楞伽》、《勝鬘》、《起信》、《寶性》等如來藏系經典所論的真如佛性學說；「頓教」之所指於法藏時不甚明確，至清涼澄觀時則明確指其為禪宗。不過，法藏等人對於他宗，特別是對唯識、天臺宗的評述並不全都符合其原旨，明顯地帶有改換之處。這亦可算作其圓融方法的一種吧。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中對「始教」即唯識宗佛性思想的評述，並不符合玄奘、窺基所述護法系的原意，倒與真諦所傳《攝論》及華嚴宗之直接源頭地論師之主張非常接近。法藏在上引文句中對「始教」佛性思想的總概括是符合唯識宗實際的，但下文的詮釋卻與這種概括大異其趣。究底而言，法藏是借用攝論、地論師的思想悄悄地改換了唯識宗所說的「本性住」與「習所成」佛性的原義。《一乘教義分齊章》卷二在引用了《瑜伽師地論》卷三十五關於「本性住」及「習所成」性的定義後說：

> 此中本性，即內六處中意處為殊勝，即攝賴耶識中本覺解性為性種性故。梁《攝論》云：「聞熏習與阿賴耶識中解性和合，一切聖人以此為因。」然《瑜伽》既云具種性者方能發心，即知具性、習二法成一種性。是故此二緣起不二，隨闕一不成。亦不可說性為先，習為後，但可位至堪任已去，方可約本說有性種，約修說為習種。然有二義而無二事。[7]

[3] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485 頁下。
[4] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁中。
[5] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 487 頁下。
[6] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 488 頁上。
[7] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485 頁下。

此段落蘊含了法藏改造、融攝唯識學佛性思想的全部秘密，要點有三：其一，以「解性黎耶」釋「本性住」性；其二，以「緣起」義釋「本性住」與「習所成」性之關係；其三，以「行位」說融通「一分無性」與「一性皆成」的對立。「解性黎耶」是真諦所傳唯識古學的說法，特指如來藏、真如理體。[8]法藏於下文又引真諦所譯《攝論》之語以證之，明顯地將《瑜伽師地論》及唯識宗「本性住」性的「無漏種子」含義改變成「真如佛性」。既然已經將「本性住」性定義為真如理體，自然就可以襲用真如緣起學說詮釋「本性住」與「習所成」性的關係，因而法藏方可言「此二緣起不二，隨闕一不成」。這樣的改動，使得「本性」與習性的關係變成了「依性起習」的體用關係。依體用合一的華嚴宗教義而論，「無習時亦無彼性，由此亦立無性有情。」[9]此中「彼性」指「本性」，意為沒有「習所成種性」者必然亦無「本性」，因而才可以成立「無性有情」之「一分無性」說。從這個角度說，法藏也承認「始教」佛性思想有一定的合理性，針對初入大乘機者而這樣立論，是可以講得通的。另外，由於傳承不同，《瑜伽師地論》與《仁王經》、《本業瓔珞經》對於「本性」與「習性」有不同的說法。《仁王經》及《本業經》「大都約位而說，以初習為習種性，久習積成為性種性。」[10]對於二說，法藏認為「經說習故成性，論中說為依性起習，良以此二互成緣起，無二相故。經論互說，義方備足。」[11]這樣圓融的結果，是將「一分無性」的理論基礎由「無漏種子」之「無」轉移到了「行位」說上。「若於三行全未修行，爾時立為無有種性。由此當知諸乘種性，皆就習說。」[12]這裡，有一個問題。若「一分無性」專就「習性」而說，那麼，依據法藏所謂的體用合一原則，「有習常恒有，無習自恒無」[13]，並且可以由「無習」而推出無習性眾生也無「本性」。如前所述，法藏是以真如理體釋「本性住」性的。這樣以來，竟然可以推導出無種性不但無習性，亦無真如佛性的結論。這一結論，比前述窺基、慧沼的「理佛性有、行佛性無」的結論又倒退了一步。此顯然並非法藏原義，而是《華嚴一乘教義分齊章》卷二關於「始教」佛性的這段文字使用概念的混亂造成的。可能合理的解釋是，法藏力圖說明無種性並非是無有「本性住」性，而是無有「習所成性」，在此段的最後，法藏又回到了唯識宗對這兩個概念的標準解釋上。混用兩種不同的概念系統，而未消化為一體，法藏的這一圓融並未功圓德滿。

華嚴宗對「終教」佛性思想的繼承已見前述，至於對佛性思想的融合，突出地表現在澄觀、宗密諸師對禪宗「即心即佛」說的吸收上。在此略作分析。

---

[8] 參見拙文《真識與妄識：中國唯識古學心性論思想的主題》，《哲學門》第一卷第一冊，湖北教育出版社 2000 年 4 月出版。

[9] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485 頁中。

[10] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 485-486 頁上。

[11] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁上。

[12] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁中。

[13] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 486 頁中。

應該指出，法藏在創立宗派之時，禪宗聲勢不彰，故其佛性思想受其影響較少些。至四祖澄觀、五祖宗密時情形則有所不同。二師均程度不同地輸入禪宗思想以釋心體。澄觀在《答順宗心要法門》中說：「至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧」[14]；在《華嚴經疏》中又言「知即心體。了別即非真知，故非識所識，瞥起亦非真知，故非心境界。心體離念即非有念可無，故云性本清淨。」[15]在此，以「無住」、「無念」解心體，以「知」言心之體、用合一，明顯與《壇經》及荷澤神會系思想相似。宗密對此再加解釋。澄觀言「知之一字，眾妙之門，若能虛己而會便契佛境」，[16]宗密則於前句後引申說：「恒沙佛法，因此成立。」[17]宗密將真心的結構看作體、用兩方面的統一體：「寂而能知也。寂者即是決定之體，堅固常定，不喧動、不變異之義，非空無之義。」[18]這是說，真心是絕對不變的本體，「寂」表明它不動不變永遠存在，並非空無。有體即有用，真心之用又分為兩種：一為「自性本用」，二為「隨緣應用」。「自性用」即此真心之知，「明明不昧，了了常知」[19]。「此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故云知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智，直是一真如之性，自然常知。」[20]「知」不是對境起分別作用的「識」，也不是唯佛所有的證得佛果的智，而是一切佛、眾生所共同具有的「自然常知」。「真知唯無念方見也」[21]，它是在排除念慮的情況下所顯現的對本體的靈明之知。所謂真心的「隨緣用」指此「體」「能語言、能分別動作等是隨緣應用」[22]。這種「用」即是真心與無明和合之後所產生的阿賴耶識等八識及其變現的根、身、器、界等等。如果用鏡做喻，鏡體即是真心，鏡之明則是自性用（知），鏡明所現之影即隨緣用。[23]在此，一體二用等三者是一而三、三而一的互攝不離的關係。此即體即用之體用合一模式是宗密對《起信論》一心二門的新解釋，可看作華嚴宗心性論的新進展。

在其它四教佛性思想之中，法藏對於天臺宗佛性思想評價最高。這在一定程度上，為澄觀吸收天臺「性具」思想預留了空間。

澄觀融合「性具」思想的文證主要有六處，六十卷《大方廣佛華嚴經疏》

---

[14] 〔唐〕澄觀撰，宗密註：《答順宗心要法門》，《華嚴心要法門註》卷一，《新纂卍續藏經》第 58 冊，第 426 頁上。
[15] 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷十五，《大正藏》第 45 卷，第 612 中一下。
[16] 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷十五，《大正藏》第 35 卷，第 612 頁下。
[17] 〔唐〕宗密：《圓覺經大義疏鈔》卷一之上，《新纂卍續藏經》第 14 冊，第 425 頁下。
[18] 〔唐〕宗密：《圓覺經大義疏鈔》卷一之上，《卍續藏經》第 14 冊，第 425 頁上。
[19] 〔唐〕宗密：《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正藏》第 48 卷，第 404 頁下。
[20] 〔唐〕宗密：《禪源諸詮釋集都序》卷上之二，《大正藏》第 48 卷，第 404-405 頁上。
[21] 〔唐〕宗密：《禪源諸詮釋集都序》/卷上之二，《大正藏》第 48 卷，第 405 頁上。
[22] 〔唐〕宗密：《中華傳心地禪門師資承襲圖》卷一，《卍續藏經》第 63 卷，第 35 頁中。
[23] 以上有關宗密思想一段參見賴永海先生撰述，載任繼愈主編：《中國哲學發展史·隋唐》，第 311-312 頁，人民出版社 1994 年版。

及九十卷《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》各有三處。仔細分析這些文句可發現，儘管字面意義與台家非常相似，但意旨仍有區別。先看《華嚴經疏》卷二十一的文句：

> 心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作眾生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊。佛果契心同真無盡，妄法有極故不言之。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，闡提不斷性善。又上三各有二義：總「心」二義者，一染二淨；佛二義者，一應機隨染，二平等違染；眾生二者，以隨流背佛，二機熟感佛。各以初義成順流無差，各以後義成反流無差，則無差之言含盡、無盡。又三中二義各全體相收，此三無差成一緣起。[24]

這是澄觀對唐譯《華嚴經‧夜摩宮中偈贊品》「譬如工畫師」等偈的解釋，可分三層去分析：第一，染、淨緣起均是以心之「總相」為體的，妄法則因「有極」而不言其「無盡。」——這是從「心造諸法」的角度立論的。第二，從「三法」之本體看，心、佛、眾生之「體性」皆是無盡；特別是「妄體本真」，因而妄法也是「無盡」的。——這是從本體平等的角度立論的。第三，心、佛、眾生各有二義，並且依「順流」、「反流」去觀均是「無差」，二義各全體相收合成「無盡緣起。」——這裡遵循的是法藏分析「三性同異」時歸納出的邏輯思路。上述引文中最引人注目者，當數「如來不斷性惡，闡提不斷性善」，因為此語是天臺宗性具善惡論的核心命題。澄觀用此語疏解「三法無差」，融合台宗的意圖昭然若揭。然而，問題的關鍵在於澄觀所言此語其意義是否完全與智顗相同？「總相」是否指「染淨和合」之心？「妄法有極」之「極」所指為何？「本真」又是何意？此當再引其它文句析之。

《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十二說：「此即《涅槃經》意，天臺宗用之，以善惡二法同以真如為性，故無盡也。」[25]《華嚴經疏》卷三十載：「彼依『心』說三大，真如乃是其一，以一統二，二皆屬如。然違真名惡，契如則滅，順真為善，稱如則大。約善順義故，說如為善因；然違順雖殊，離如則無可違故。惡亦以如為體。」[26]這是澄觀引用《起信論》之「三大」說解釋「真如」之「德用」時所說的話。這兩條材料，前者說「善惡二法同以真如為性」，後者說「惡亦以如為體」，明顯地主張「真如」為善惡二法的本體，「依真起妄」的思路仍未改變。

---

[24] 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷二一，《大正藏》第 35 卷，第 658 頁下。
[25] 〔唐〕澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷四二，《大正藏》第 36 卷，第 323 頁下。
[26] 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷三十，《大正藏》第 35 卷，第 725 頁下。

此點亦可從澄觀對「佛智」、「佛心」的解釋中看出。澄觀在疏解唐譯《華嚴經・如來出現品》之「如來心、意、識俱不可得，但應以智無量故，知如來心」[27]時說：「後宗言唯如智，以心即同真性故說唯如，照用不失故說如智。豈離心外而別有？如是則唯如，不乖於有。前宗以純如之體，故有淨心，心即是如，有之何失？」[28]此處之「前宗」指唯識宗所說：「佛地無彼有漏染心、心所，而有淨分心及心所，果位之中智強識劣故。」[29]「後宗」指「《金光明經》及梁《攝論》皆云「唯如及如如智獨存佛地」。」澄觀反對將「淨心」與「如如智」隔離而說佛心，認為「是知即真之有與即有之真，二義相成，有、無無礙。」從上述疏文看，澄觀以「真心」或「淨心」釋「佛智」，因而可以說澄觀學說中，「自性清淨圓明體」的本體地位是確定無疑的。然而，令人困惑的是，緊接上述結論，澄觀又說：「但知如來智無量，故心無量。云何深玄，欲言其有，同如絕相；欲言其無，幽靈不竭；欲言其染，萬累斯亡；欲言其淨，不斷性惡。」其最後的表詮則為「是知佛心即有即無，即事即理，即王即數，即一即多。」但這裡卻缺少了華嚴學慣常非提不可的的「非染非淨」一語，看來澄觀確是有意略去的。

從以上數條文證之分析可以看出，澄觀吸納「性具善惡」說僅僅停留於文字表層的引用上，並未從理論基礎上圓融之。《演義鈔》卷一解釋《疏序》「真妄交徹即凡心而見佛心」句時說：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有眾生等。」[30]《演義鈔》卷七十九則明確地以染淨相奪解釋「法性隨緣」義：「染淨相對，淨約絕相，染約契性。言不斷性惡者，惡同以心性為性，若斷性惡則斷心性，性為可斷，亦猶闡提不斷性善。」[31]這是說，在心、佛、眾生之「三法」上，心為總相，佛、眾生為別相，「淨」是就「心」的亡言絕慮層面說的，「染」則就其是否契合心性而言的。天臺哲學中，「一念心」本然地具有無明、法性兩種性質，智顗以「一念無明法性心」證成其性具善惡說，此「具」為一念心本體之「具」。澄觀屢言「善惡二法同以真如為性」、「妄體本真」、「惡同以心性為性」，如此等等，染、淨之中仍可分出本末、體用來。澄觀明確地說：「鏡顯穢像，非直不汙鏡淨，亦乃由此顯鏡愈淨。如來藏現生死業果亦然，非直不損真性平等，亦乃由此知如來藏自性恒淨也。」[32]這一理路顯然未能脫開「一心」統率之下的「真妄交徹」論的理論模式吸納性具思想只是一種策略和炫色而已。

---

[27] 〔唐〕實叉難陀譯：《華嚴經》卷五一《如來出現品第三十七之二》，《大正藏》第 10 卷，第 271 頁上。
[28] 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷四九，《大正藏》第 35 卷，第 878 頁，以下數處未注者均出自此頁。
[29] 此系澄觀之語，見《華嚴經疏》卷四九，《大正藏》第 35 卷，第 878 頁。
[30] 〔唐〕澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷一，《大正藏》第 36 卷，第 8 頁中。
[31] 〔唐〕澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》卷七九，《大正藏》第 36 卷，第 619 頁上。
[32] 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷十四，《大正藏》第 36 卷，第 607 頁下。

值得特別說明的是法藏、澄觀對天臺宗佛性思想的態度。《華嚴一乘教義分齊章》在論說五教佛性時分作三層：第一層是小乘教；第二層是三乘教，即始、終、頓三教；第三層是一乘教，即同教一乘圓教、別教一乘圓教，前者指天臺宗，後者指華嚴宗。法藏認為，天臺宗講「會三歸一」，故其佛性思想要高於其它四教，但是其講的道理與三乘的說法是一致的，只是深淺程度不同，所以名為「同教一乘」，用法藏的話說就是「攝前諸教所明種性，並皆具足，主伴成宗」。[33]而華嚴宗所倡的一乘圓教，闡揚的則是三乘未曾講過的道理，即此「一乘」獨立於三乘之外，與《法華經》的「會三歸一」有別，故為「別教一乘圓教」。澄觀在此說法上，又提出了「漸頓」與「頓頓」之別，認為天臺宗是「漸頓」，華嚴宗是「頓頓」。從判教看，法藏、澄觀竭力抑壓天臺宗而抬升己宗，但於佛性思想方面也不乏承襲之處，特別是澄觀吸收了天臺宗之性具善惡說以言「染淨緣起」。因此，「性起」與「性具」思想除差異之外，也有趨同互融的可能性。別、圓教間如此，對四教亦是如此。當有人問法藏：「云何種性約諸教差別不同耶？」法藏回答道：「此亦有二義：一、約法辨隱顯相收；二、約機明得法分齊。」[34]這是說種性本來是圓融無礙的，今約五種教法，五種根機，以方便說各述一門，此五教佛性均是隨機攝化，義不相違。儘管五教佛性可相攝融通，但華嚴宗認為五教雖可總為一教，但本末融溶只能以別教一乘為諸教之本，小乘、三乘及同教為末，諸乘之中，因為「一乘」是「實」，小乘、三乘及同教為「權」，而「權」、「實」之間，「義門異故，權、實恒存」[35]。綜合觀察澄觀對待天臺佛性思想的態度和做法，可以說，澄觀是不折不扣的堅持了法藏的判釋的。這樣，最究竟者唯有「別教一乘」的華嚴宗圓教。法藏之所以如此說，也有自己的理由。因為從心性與佛性合一的角度看，華嚴宗是高於唯識、天臺諸宗的。從「性起」方面而以自性清淨圓明體為本體，確實可以算作華嚴宗學者在繼承吸取既有佛性思想基礎上的一大創發。此下當詳論。

二、因果圓融與即生即佛

華嚴宗是在法界緣起即無盡緣起的前提下成立性起說的，也是在性起說的基礎上闡釋眾生與佛的關係的。稱性而起，在某種程度上與因果佛性密切關聯。換言之，華嚴哲學實際上是在以佛果與「因」佛性的融通互攝的前提下，談論眾生本來是佛及即生即佛的。性體與心體合一之所以可能，與法藏、澄觀所重視的「因因果果」佛性的圓融及華嚴三聖圓融觀也是分不開的。

以因果圓融釋佛性並非華嚴宗的首創。天臺宗智顗大師即主張佛性通因果，

---

[33] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 488 頁上。
[34] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 488 頁上。
[35] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》第 45 卷，第 479 頁下。

在《法華玄義》中說：「佛性通於因果，別則因名佛性，果名涅槃。」[36]在《觀音玄義》中則以不縱不橫說佛性[37]，此不贅引。由於理論旨趣的差別，對此問題的詮釋方式及其重要性是完全不同的。華嚴宗從性起邏輯出發而言的因果相融，不僅倡言因即是果，而且一切即一、一即一切，一念該九世，十方入微塵，一切世間法、出世間法相融互即、圓融無礙。法藏多次用諸如此類的話說明其圓教因果觀：「眾生佛性，具因具果，有性有相，圓明備德。」[38]至於為何可作如是觀，華嚴宗學者大致有兩項論證：其一，是會通諸宗之說而成的「因因果果門」；其二，是華嚴宗獨有的「三聖圓融觀」。

法藏在《玄義章·因因果果門第六》中引用了《大般涅槃經》卷二十七所列的定義後，結合諸宗關於因果佛性的不同說法對經文作了詮釋。《大般涅槃經》的原文為：

> 善男子，佛性者有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣；因因者，即是智慧；有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，即是無上大般涅槃。[39]

法藏在《玄義章》所引大致不差，文句稍異。法藏的詮釋分為「初四句」與「後四句」。「初四句」指「因」、「因因」、「果」、「果果」的上引定義。「後四句」指如下經文：「善男子，是因非果如佛性，是果非因如大涅槃，是因是果如十二因緣所生之法；非因非果名為佛性，非因果故，常恒無變。」[40]法藏對「後四句」的解釋是為了說明從因果相「異」的角度看，闡提、善根眾生所具仍有差別，此不贅引。唯有對「非因非果名為佛性」的小注對理解此文有重要意義，其文說：「中道正性，謂法身理也。」[41]下文又說：「且如無明是佛性有二義：一、當體淨故，是法身性；二、是能知名義成反流故，名報身性。」[42]二句互釋可知，法藏在此仍將「非因非果佛性」理解為真如理體，並由此而論「因因果果」佛性的淨染。關於「初四句」，法藏是這樣說的：

> 初者謂染淨緣起門，二內熏發心，三如覺圓，四本覺現。又，初隨染隱體，二微起淨用，三染盡淨圓，四還源顯實。又，初與第四、俱是理性，但染淨

[36] 〔隋〕智顗：《法華玄義》卷三下，《大正藏》第 33 卷，第 714 頁。
[37] 詳見〔隋〕智顗：《觀音玄義》卷上，《大正藏》第 34 卷，第 880 頁。
[38] 〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第 35 卷，第 117 頁下。
[39] 〔北涼〕曇無讖譯：《大涅槃經》卷二十七，《大正藏》第 12 卷，第 524 頁上。
[40] 〔北涼〕曇無讖譯：《大涅槃經》卷二十七，《大正藏》第 12 卷，第 524 頁上。
[41] 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 624 頁下。
[42] 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 624 頁下。

異；中間二，俱是行性，但因果異。又，初染而非淨，第二淨而非染，第三亦染亦淨，第四非染非淨。又，初是自性住，二是引出，三四是至得果。[43]

上述文義可以用下圖表示：

	因佛性	因因佛性	果佛性	果果佛性
	十二因緣	智慧	菩提	無上大涅槃
（一）	染淨緣起門	內熏發心	如覺圓	本覺現
（二）	隨染隱體	唯起淨用	染盡淨圓	還源顯實
（三）	理佛性	行佛性	行佛性	理佛性
（四）	染而非淨	淨而非染	亦染亦淨	非染非淨
（五）	自性住	引出性	至得果	至得果

上述五種說法，第一種來自於《大乘起信論》，第三種來自於唯識宗窺基、慧沼的說法；第五種源於真諦譯的《攝大乘論》，唯第二種、第四種是法藏自己的發揮。法藏這樣論說，看似雜亂無章，實際上卻構成了己宗的佛性觀。如上圖所示，所謂「因佛性」即十二因緣，是就眾生位而言的，所以其屬於染淨緣起門。「因佛性」實際指的是隱藏於眾生心中的真如理體，也就是「理佛性」。不過，法藏說此「因佛性」是「染而非淨」，是不恰當的。準確的說法應是「隨染隱體」，而同是「理佛性」的「果果佛性」因其「本覺」已經顯現，所以是「非染非淨」的。法藏對「因因佛性」、「果佛性」的詮釋，圖示已明，不在贅述。值得注意的是，上述第一種「染淨緣起門」、「內熏發心」、「如覺圓」、「本覺現」，及第二種「隨染隱體」、「微起淨用」、「染盡淨圓」、「還源顯實」，兩種說法，不僅是從靜態角度去分析因果佛性，而且更應將其圓融看作一個動態的過程。鑒於此，法藏又說：「轉初為四、轉二為三；又依初起二，以二成三，以三證初，冥合不二。」[44]這樣，上述四門就形成了一個由一至四、再由四至一的還滅與流轉的過程。四者之轉換何以可能呢？因為「四義唯一心轉，若離無明，此四相皆盡也。」[45]儘管從文字看，法藏似乎故意回避「由四轉初」，實際上若聯繫其真如隨緣理論，這一過程也是題中應有之意。在創立自己思想體系時，唯識宗鼎興未歇，法藏一方面襲用唯識古學義以與此宗抗衡，另一方面也不得不吸取一些窺基諸師的說法以杜他人之口。不

[43] 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 624 頁下。
[44] 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 624 頁下。
[45] 〔唐〕法藏：《玄義章》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 624 頁下。

過，對於「理佛性」、「行佛性」，法藏暗中已經改變其義。窺基以「真如理體」為「理佛性」而以「種子」為「行佛性」，法藏在此卻以十二因緣及大般涅槃為「理性」，並說「因佛性」為染而非淨，顯然名同而義別。這種表面沿用其語而暗中變動其義的做法，是中土僧俗創立自己思想體系的慣用手段。經過這樣的改動，唯識宗佛性思想當然可以與己宗圓融會通了。

以華嚴三聖表徵因果佛性，在華嚴學中是有悠久傳統的。法藏著述中亦屢有涉及，如《華嚴策林》中說：「因徹果源，果究因末。普賢行願，方號圓因；舍那十身，遂稱滿果。」[46]《華嚴經探玄記》中更以「普賢法界為因，舍那法界為果」而開「十事五對」[47]以說明之。澄觀撰有《三聖圓融觀門》論之尤詳，堪稱集其大成。此中「三聖」即「本師毗盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也」[48]。澄觀在《三聖圓融觀門》一文中分二門論述「三聖圓融」，即「相對明表」、「相融顯圓」以論其圓融。初門中，澄觀明確說：「三聖之內，二聖為因，如來為果。」[49]因為佛果難於言表故分三層專論二聖法門：第一，能信、所信相對，以普賢表所信之法界，即在纏如來藏，文殊表能信之心；第二，以解、行相對，普賢表所起萬行，文殊表能起之解；第三，以理、智相對，普賢表所證法界，即出纏如來藏，文殊表能證。在此，澄觀是以「理開體用、智分權實」的思路論說能信所信、理智相對的，因此，普賢既表徵所證法界，即出纏如來藏，亦即理體，又可表徵所信法界，即在纏如來藏。這樣便可推出「以文殊二智，證普賢體用」[50]的結論。——這是一種解釋。另一種解釋為：「此一門亦表定慧，理本寂故，智即慧故，亦表體用。普賢理寂以為心體，文殊智照為大用故。」[51]這是另一層體用關係。其實，如初門這樣分梳，並非澄觀的最終目的，他的歸趣在於得出三聖圓融，即因果或說因因果果圓融的結論。在第二門「相融顯圓」[52]中，澄觀就是這樣做的，恐蕪雜不贅述。

華嚴哲學不厭其煩地談論因果佛性之融通，一個重要目的就是為了將清淨的佛之體性即佛果由果位推移至眾生之因位，從而為眾生成佛尋找形而上的根據。這也是華嚴宗性起說能夠證成的條件之一。

「性起」一詞最早見於六十卷《華嚴經・寶王如來性起品》。據此經說，性起屬果，是盧舍那佛的法門；緣起屬因，為普賢菩薩的法門。唐譯八十卷《華嚴經》將「性起」一詞重譯為「如來出現」，是符合原經本義的。智儼，尤其是法藏，將

---

[46] 〔唐〕法藏：《華嚴策林》，《大正藏》第 45 卷，第 598 頁上。
[47] 〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第 35 卷，第 120 頁下。
[48] 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第 45 卷，第 671 頁上。
[49] 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第 45 卷，第 671 頁上。
[50] 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第 45 卷，第 671 頁中。
[51] 〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第 45 卷，第 671 頁中。
[52] 參見〔唐〕澄觀：《三聖圓融觀門》，《大正藏》第 45 卷，第 671 頁中—下。

原來指「如來性」出現的「性起」加以改動，使此「性」變成了不改而可「起」的真如理體。法藏說：「從自性住至至得果，故名如來。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，即如來為性起。」[53]此處，「自性住」為因佛性，「至得果」為果果佛性，亦即佛果。法藏將佛性由因位引出性至佛果的由隱到顯的顯現過程稱為如來，基本符合《華嚴經》的原義。但以「不改名性」、「真理名如名性」顯然指的是真如佛性，因而如來性起就意味著佛性理體之起。不變的佛之本性顯現教化作用，真理本身生起作用，這就是「如來為性起」的新意義。這樣的解釋與其說近似於《華嚴經》，毋寧說與《大乘起信論》之「真如緣起」論更為接近。法藏就是在這樣兩種理論的並用中證成 「性起」說，並進而成立「三法無差」的「即生即佛」學說的。

華嚴宗的性起說把一切諸法均看作法身佛的呈現，清淨法身充滿三界，眾生自然無能例外。因此，在華嚴宗看來，一切眾生只是清淨佛智的體現，眾生無一不具如來智慧。唐譯《華嚴經・如來出現品》說：「如來智慧無處不至，無一眾生而不具如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」[54]也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪回之苦，主要原因在於迷妄執著，若能離此迷執，悟現自身之本覺真心，則與佛無異。華嚴宗從這一見解出發，將依妄與離妄作為生佛凡聖的分野所在。法藏說：「唯依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。」[55]此一依妄與離妄，四祖澄觀、五祖宗密多以「迷悟」說之，顯然是吸收禪宗思想的結果。澄觀說：「夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生；體妄即真，故稱為佛。」[56]宗密則說：「謂六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心。性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生；修道證真，遂名諸佛。」[57]在此引文中，澄觀之語受禪宗「迷凡悟聖」思想影響彰明，宗密則明顯襲用了《大乘起信論》的說法。其實，在澄觀、宗密二師著述中，二說是並用不悖的。

以「迷悟」的說法來論定佛與眾生的關係，不管如何巧妙，都不能抹殺二者本來就有的界限。為了吸引更多的信眾，給苦海中的眾生以更多成佛的自信，隋唐諸宗無一例外地要淡化生、佛的界限。華嚴宗的六相、十玄、四法界理論，玄而又玄，從宗教神學看，無非欲通過相即相入邏輯的建立以說明眾生與佛本來無異。眾生者，佛之眾生；佛者，眾生之佛；眾生與佛，本來就是一而二，二而一

[53] 〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》卷十六，《大正藏》第 35 卷，第 405 頁上。
[54] 〔唐〕唐實叉難陀譯：《華嚴經》卷五十二，《大正藏》第 10 卷，第 272 頁下。
[55] 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁中。
[56] 〔唐〕澄觀：《大華嚴經略策》，《大正藏》第 36 卷，第 704 頁下。
[57] 〔唐〕宗密：《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正藏》第 48 卷，第 409 頁上。

的。法藏說：「眾生及塵毛等，全以佛菩提之理成眾生故。所以於菩提身中，見佛發菩提心、修菩薩行，當知佛菩提，更無異見。今佛教化塵內眾生，眾生複受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生，縱有開合，終無差別。」[58]此一論述已涉及到華嚴哲學關於「生佛相即」的兩點理由：其一，是眾生與佛同以「佛菩提之理」為本體，因而生佛因理性平等而可互即；其二，是佛為教化眾生而將其攝入己身、己心，因而「眾生即佛」是也。以下稍作申論。

法藏在《玄義章》[59]分十門詮釋「諸佛眾生緣起融通」義：第一分位門，說明了佛與眾生的差別在於「行位」不同，亦即因果不同。第二理事門以下七門均從「理事」關係論證「生佛互即」，其文說：

> 二、理事門。以佛法身與眾生如來藏無二性故，為理法門也；以佛報化與眾生妄染以相由是故，是事法門也；三、以法身不異如來藏，報化依染器而現是故，總是眾生門也。四、以如來藏不異法身，妄染是報化所翻是故，總是佛門也。五、以事虛無體故，理性不改故，唯一理門。六、以理隨緣故，事無不存故，唯一事門。七、以報化外攝妄染，內攝理性，唯報化門。八、以妄染能顯報化，複內攝真理故，唯妄染門。

此段論述的總體框架是將生、佛置於所化、能化的對應關係上研究的，因而眾生之淨、染分別與佛之法身、報化二身相對應。這是從宗教神學角度論證的。此外，法藏調動了華嚴哲學特有的理事圓融的思維方式，從理論思辨的角度進行了詳細論證。這一論證，是以華嚴宗特有的「相即相入」邏輯及「四法界」說立論的。第九門是俱存門，「以上諸義無礙現前」而自存，第十門則從圓融角度說明「以上諸義容融平等，是俱泯門」。這是提醒我們，法藏為華嚴宗所設計的理論框架其最終是為其宗教目的服務的。這一點，澄觀也是毫不諱言的。一與一切、一切與一的相即相攝儘管也涉及到客觀世界中諸物間的相互關係，但其確切所指，或者主要所指，是生佛關係。澄觀有言：「約諸佛望眾生說，總以諸佛為一切是能攝，眾生為所攝所入：第一句者，諸佛攝一眾生入一眾生中；二者，諸佛攝一切眾生入一眾生中；三者，諸佛身攝一眾生入一切眾生身毛中；四者，諸佛各攝一切眾生入一切眾生中。餘法相望，一多皆爾……由此互攝互在，故有帝網重重之義。」[60]這不是很清楚地說明了一多相即與」生佛互即」的關聯麼？

《華嚴經》中又有言：「心、佛、眾生是三無差別」，天臺宗對之已有解釋。

---

58 〔唐〕法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 卷，第 628 頁上。
59 〔唐〕法藏：《玄義章·第九》，《華嚴經明法品內立三寶章》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 625 頁下。
60 〔唐〕澄觀：《華嚴法界玄鏡》卷二，《大正藏》第 45 卷，第 682 頁中。

對於作為己宗之本的《華嚴經》之所言，華嚴宗學者自然不會輕易放過。法藏、澄觀、宗密諸師多有論述。

《華嚴經》中有一段偈語，晉譯與唐譯略有差別。實叉難陀譯為：

> 心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心、佛亦爾，如佛、眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。[61]

而佛陀跋陀羅譯為：

> 心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，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。諸佛悉了知，一切從心轉。若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心。作一切佛事，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。[62]

這段話中包含了此經關於這一問題的很多要義，因此，值得重點作一解析。

法藏以為可有四句去說明[63]：第一句：「離佛心外，無所化眾生」，因為眾生及「法」都「唯是佛心所現」，「謂諸眾生無別自體，攬如來藏以成眾生。然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體總在佛智心中。」第二句：「佛總在眾生心中，以離眾生心，無別佛德故」，因為「佛證眾生心中真如成佛，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「如」（即「真如」）用大，更無別佛。」第三句：「隨一聖教，全唯二心。以前二說不相離故，謂眾生心內佛為佛心中眾生說法，佛心中眾生聽眾生心佛說法。」第四句：「或彼聖教俱非二心。以兩俱形奪不並現故，雙融二位無不泯故。」

澄觀在《華嚴經疏》[64]中將其概括為：「一、眾生全在佛中故，則果門攝法無遺」；「二、佛在眾生心中故，則因門攝法無遺」；「三、由前生、佛互相在時，各實非虛，則因果交徹」；「四、由生全在佛，則同佛非生；佛全在生，則同生非佛。兩相形奪，二位齊融。」

將法藏、澄觀二師所論對釋可知，《華嚴經》所言「心、佛、眾生是三無差別」

---

61 〔唐〕實叉難陀譯：《華嚴經》卷十九，《大正藏》第 10 卷，第 102 頁上。
62 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯：《華嚴經》卷十，《大正藏》第 9 卷，第 465-466 頁上。
63 〔唐〕法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第 35 卷，第 118 頁下。
64 〔唐〕澄觀：《華嚴經疏》卷三，《大正藏》第 35 卷，第 520 頁上。

可以從四方面去看：其一，就眾生而論，眾生全在佛心中。其二，就佛而論，佛總在眾生心中。其三，就眾生、佛雖互攝但仍是「實體」存在而論，則「因」與「果」呈交徹狀態。其四，雖可將眾生與佛看作實體，但因有眾生纔有佛，若無迷妄眾生，則眾生、佛均鎔融不存在。

《華嚴經》將一切諸法均看作「法身佛」的呈現，清淨法身充滿三界，眾生自然無能例外。因此，一切眾生只是清淨佛智的體現，眾生無一不具如來智慧。唐譯《華嚴經‧如來出現品》說：「如來智能無處不至，無一眾生而不具如來智能，但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」[65]也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪回之苦，主要原因在於迷妄執著，若能離此迷執，悟現自身之本覺真心，則與佛無異。法藏對此解釋說：「唯依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。」[66]澄觀則更為明確地解釋說：「夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生；體妄即真，故稱為佛。」[67]法藏又說：

> 眾生及塵毛等，全以佛菩提之理成眾生故。所以於菩提身中，見佛發菩提心、修菩薩行，當知佛菩提，更無異見。今佛教化塵內眾生，眾生複受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生，縱有開合，終無差別。[68]

因此，《華嚴經》說，眾生與佛同以「佛菩提之理」為本體，因而眾生與佛因理性平等而可互即；而佛為教化眾生而將其攝入己身、己心，因而「眾生即佛」。其實，《華嚴經》反復宣講「三界唯心」與「心佛眾生是三無差別」，最主要的目的就在於凸現「心造如來」，從而將眾生的解脫之路引向心的轉化。

法藏、澄觀所論生佛的「互即」關係確實有自己的特色：其一，表現為以佛果即佛，將眾生攝於己身，而眾生則是因有佛智、佛心而可被佛作為攝入對象，這是其獨特的因果圓融邏輯；其二，「生佛互即」又是理性平等上的互即，因二者同具真如理體而可相即相入。以下數語可作華嚴宗關於「三法無差」、「生佛互即」的最終結論：

> 恒以非眾生為眾生，亦非諸佛為諸佛，不礙約存而恒奪，不妨壞而常存。隨緣具立眾生之名，豈有眾生可得？約體權施法身之號，甯有諸佛可求？莫不妄徹真源，居一相而恒有；真該妄末，入五道而常空。情該則二界

[65] 〔唐〕實叉難陀譯：《華嚴經》卷五十二，《大正藏》第 10 卷，第 172 頁下。
[66] 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁中。
[67] 〔唐〕澄觀：《大華嚴經略策》，《大正藏》第 36 卷，第 704 頁下。
[68] 〔唐〕法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 卷，第 628 頁上。

> 難說，智通乃一如易說。然後雙非雙立互成，見諸佛於眾生身，觀眾生於佛體。[69]

在華嚴宗看來，眾生本非眾生，諸佛亦非諸佛。二者乃是隨緣所立之假名，約體權施之名號，故無有眾生諸佛可求。若以常情俗諦言，則有生佛二界差別；如約智慧真諦說，實乃生佛一如。[70]因此，華嚴宗的最終結論就是「雙非雙立互成，見諸佛於眾生身，觀眾生於佛體。」

三、海印三昧與華嚴境界

佛性與心性的合一，從思辨角度看，是性體與心體的合一。但是，佛教中的佛既是理體，也是一種特殊形態的「神」。因此，「佛」實際上可看作佛教「理想人格」的「神格化」。正是如此，華嚴哲學在論述佛性與心性之合一體——「自性清淨圓明體」如何可能緣起萬物及「生佛互即」之合理性時，都援用了「佛」之「海印三昧」力作為證成手段。「海印三昧」是佛所得的定力之一，《大集經》、《寶積經》等均有敘述，唯《華嚴經・賢首品》敘之甚詳。華嚴宗諸師發揮其說，使之成為證成其心性本體論及「生佛互即」命題的法寶之一。這一神學的論證手段與上章所述的理論思辨一起，構成了華嚴宗證成其獨特的心性思想體系的雙璧。

對「海印三昧」的重視，從智儼就開始了。法藏使之更加系統，並且將其與「本覺真心」結合起來以論證其性起、緣起說。法藏在《妄盡還源觀》一文中界定了「自性清淨圓明體」之後說，依體可起二用，第一「用」便是「海印森羅常住用」。法藏說：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海，因風起浪。若風止息，海水澄清，無象不現。」[71]所謂「海印三昧」從喻得名，喻指佛心。佛的大覺猶如大海，湛然常清、至明至靜、森羅萬象，無論是過去、現在和未來的萬事萬物，以及從諸佛淨土到餓鬼、地獄等無量眾生，無不炳然印現於定力中。如《華嚴經》所云：「或現童男童女形，天龍及以阿修羅，乃至摩目睺羅伽等，隨其所樂令見，眾生形相各不相同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力」[72]故。這也就是說，眾生及世間萬物均可被佛之定力攝持。由於有此「海印三昧」力的加持，眾生皆有與佛相同的「真如本覺」之心體，只是眾生依於妄念而不覺知罷了。正如法藏所說：「所謂一心也，是心即攝一切世間、出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如，

---

[69] 〔唐〕法藏：《華嚴策林》，《大正藏》第 45 卷，第 597 頁下。
[70] 參見賴永海：《中國佛性論》第 160 頁，上海人民出版社 1988 年版。
[71] 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁中。
[72] 〔于闐〕實叉難陀譯：《華嚴經》卷十四，《大正藏》第 45 卷，第 73 頁下。

故言海印三昧也。」[73]如果眾生「妄盡心澄」就可現顯佛境。這裡，法藏將佛之「海印三昧」之力定義為真如本覺之現起。由於有此「海印」之生起作用，方才有世間萬物及眾生的顯現，這是華嚴宗人的共同立場。如法藏所說：

> 辨依正者，謂塵毛剎海，是依；佛身智慧光明，是正。今此塵是佛智所現，舉體全是佛智，是故光明中見微塵佛剎。又剎海微塵，全用法界性而為塵體，是故塵中見一切佛說法化生等事。[74]

> 鑒微細者，謂此塵及十方一切理事等，莫不皆是佛智所現。即此佛智所現之塵，能容持一切剎海事理教義，無不具足。[75]

在此，「佛智」也即本覺真心，亦即「自性清淨圓明體。」此「智」此「心體」為「正」，彼「塵」彼「事」為「依」，前者為能起，後者為所起，華嚴宗的「性起」及緣起說之主旨正是如此。至於證成其說的理由，華嚴學者列了許多，但最具概括性的仍數「海印三昧」。法藏成立「十玄」的十條理由，從「教」而言，十條中最重要的恐怕是第九條「三昧大用故」。因為法藏在其著述中多次將我們認為哲學思辨性強的二因——「緣起相由門」及「法性融通門」列於「海印三昧」項下，如《華嚴遊心法界記》中二者就被列於「解」、「行」二門的「解門」。[76]同類說法亦見於《華嚴一乘教義分齊章》等著作。因為，在華嚴學者看來，「此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德即一成一切成；理性即一顯一切顯，並普別具足，始終皆齊，初發心時便成正覺。」[77]華嚴宗所強調的六相、十玄學說儘管可以從現代哲學及科學理論去說明其合理性，但從思想的原初意義言，仍以解釋為宗教境界之說為好。

因此，從「果位」而論，「海印三昧」實際指的是一種只可直觀體證而無法分析言說的境界。[78]其含義可從兩點去說：一是整體觀，二是無礙觀。所謂整體觀，亦即一切諸法，小至微塵，大至十方，暫態如剎那，長久如九世，平凡如眾生，賢聖如諸佛，都是此清淨心之完整體現。微塵不因其小而有所欠缺，十方不應其大而有所增益，剎那九世、眾生與佛也可以如是觀之。所謂無礙觀，是指一切諸法都圓滿具足此清淨心之全體，因此，攝十方而入微塵，舒一念而賅九世，諸佛即眾生，眾生本是佛，一切的一切，都相攝圓通，圓融無礙。此種圓融無礙、重

---

[73] 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁中。
[74] 〔唐〕法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 卷，第 629 頁下。
[75] 〔唐〕法藏：《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 卷，第 632 頁下。
[76] 〔唐〕法藏：《遊心法界記》，《大正藏》第 45 卷，第 646-647 頁。
[77] 〔唐〕法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第 45 卷，第 507 頁下。
[78] 參見賴永海：《中國佛性論》第 178 頁。

重無盡的情狀，法藏喻其為因陀羅網。這種因陀羅網如果就其強調宇宙融為一體及世間萬物之普遍聯繫而論，確實有其相當的合理性。不過，當華嚴宗將其「一即一切、一切即一」奉為絕對真理時，其學說不可避免地帶有相當程度的詭辨意味，這也使其理論思辨帶上了強烈的宗教神學色彩。華嚴境界之所以難解難思，用華嚴宗人的話講就是「不可思議」，並非完全因為其高度的抽象，而最主要的是在於其高度的宗教性。通過「海印三昧」於華嚴宗境界中將佛性與眾生之心性合一，以之解釋眾生成佛的可能性，也可以借助佛之定力給予眾生以更多的成佛信心。

在華嚴學中，「因」即普賢解行，「果」即「十佛境界」。與佛果相對應的則是「海印三昧」，與普賢行相對應的是「華嚴三昧」。「華嚴三昧」也出自《華嚴經・賢首品》。《華嚴經》說，進入這種禪定狀態，就具有佛教的一切修行功德，並且具有一切修行的能力，用經文的話說就是「一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。」法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一文中說，「華嚴三昧」係「廣修萬行，稱理成德，普周法界而證菩提。」[79]可見，「華嚴三昧」是從修行解脫論角度立說的。眾生之心體具有成佛的一切功能，因而只要「稱理成德」，便可「普周法界而證菩提」。具體路向就是：「真該妄末，行無不修，妄徹真源，相無不寂，故曰法界圓明自在用也。」[80]這樣，若將「華嚴三昧」與「海印三昧」聯繫起來，就可以構成一個完整的系統。如果說「海印三昧」表徵佛果，那麼，「華嚴三昧」及普賢行則代表其悟入法界、獲證「海印三昧」的修行過程。華嚴宗從因果圓融的立場，以佛果即性體融攝眾生之心體，由此構想了——「自性清淨圓明體」之「一心」作為本體。而作為「自性清淨圓明體」所起「二用」的「海印三昧」和「華嚴三昧」，一方面說明了眾生與佛的「相即」關係，另一方面貫穿於其中的心體、心用合一的理路也為其修行解脫論提供了理論基點。

[79] 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁下。
[80] 〔唐〕法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 卷，第 637 頁下。

智儼法界緣起思想研究

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

作為華嚴宗的二祖，智儼大師在詮釋華嚴教義時，建立了法界緣起的思想體系。這一華嚴宗的理論體系，以法界為核心範疇，通過對於法界概念的闡釋，將法界歸攝為一心之體，從而與華嚴宗圓明性體的心性論相應。在將法界歸攝為一心之體的基礎上，智儼大師詮釋了華嚴宗圓融無礙的思想，這一思想是以法界為核心而建立起的緣起法的體系，因此法界即是一心的圓融無礙的理論模式，是解釋一切世間法與出世間法的依止，這也是智儼大師詮釋法界緣起的重要內容。並且，在詮釋圓融無礙的理論時，智儼大師還將華嚴宗的十玄門理論融入其中，從而豐富了法界緣起的理論，以法界即是一心作為核心，以此來解釋世間法的形成，即緣起緣滅的一切現象，而所有緣生緣滅的世間法由於是一心即法界的顯現，因此又是圓融無礙的，這樣十玄門的理論也就自然地融入其中。這種以法界即是一心，法界與一心即是包容一切而圓融無礙的理論模式，就是智儼大師法界緣起理論的思維特質。

關鍵詞：智儼、法界緣起、一心、十玄門、圓融無礙

導言

在佛教緣起理論的體系中，華嚴宗主張的法界緣起獨樹一幟，具有極強的思辨特色，也是中國佛教宗派對於佛教緣起理論的深化與豐富，華嚴宗所建構的法界緣起理論體系，是對於佛教緣起理論的繼承與闡揚，是基於中印兩種文化與思想體系的一種融匯，因此華嚴宗所建構的法界緣起理論，具有平章華梵的思維特質。正因為華嚴宗建構的法界緣起理論是一種平章華梵的教理體系，在建構法界緣起理論體系的過程中，華嚴宗的一些祖師大德對於法界緣起理論的建構作出了貢獻。「在華嚴宗的創宗過程中，智儼可稱得上是一位承前啟後的人物，他上承前輩華嚴僧人的理論研究，並在此基礎上鞏固和拓展了華嚴學說，明確以法界緣起作為華嚴宗的教義宗趣，使其成為華嚴宗區別於其他宗派的主要理論特徵；下啟法藏、義湘等華嚴宗實際創始人的思想建構，初步奠定了華嚴宗判教學說，提出性起、六相、十玄門等法界緣起的重要範疇，為確立華嚴宗在佛教學術界中的獨特地位打下了理論基礎。」[1]由此可知，二祖智儼在法界緣起的理論建構上具有無可替代的作用。二祖智儼通過建立法界緣起的理論體系，從而使得法界緣起的理論在整個華嚴宗的思想體系中具有十分重要的地位。

二祖智儼對於華嚴宗法界緣起理論的闡釋，是基於對《華嚴經》的解釋與闡釋而逐漸形成的。二祖智儼對於法界的闡釋，主要是從一心與法界的關係來展開的，將法界界定為一心，這個一心其實質就是如來藏自性清淨心，是世間法與出世間法的依止，法界緣起的實質就是對於如來藏自性清淨心緣起理論的推演。不過，由於華嚴宗特別強調圓融無礙的思維模式，所以法界緣起儘管是基於如來藏自性清淨心如何緣生緣滅諸法的理論模式，但是卻更為強調了諸法在如來藏自性清淨心的緣生作用之下的重重無盡與圓融無礙的特徵，這是二祖智儼闡釋的法界緣起所具有的華嚴宗的理論思維特質，這是有別於如來藏自性清淨心緣起的理論模式。更為重要的是，華嚴宗在闡釋本宗的教理與教義時，提出了獨具特色的十玄門這一理論，二祖智儼將十玄門的理論納入到了對於法界緣起的闡釋之中，通過對於十玄門與法界緣起關係的闡述，展現了一個圓融無礙而又重重無盡的華嚴世界，重重無盡與圓融無礙的華嚴世界就是法界緣起的一種顯現。

一、法界緣起與一心

緣起的理論是佛教解釋世間法得以產生、形成和消亡的一個基石，從原始佛

[1] 稂荻：《無盡的現象圓融：法界緣起思想研究》，中國社會科學出版社，2017 年，第 47 頁。

教的十二緣起開始，經歷了千百年的發展與推演。緣起的理論是為瞭解釋外在的色法是如何生起與消亡的，在緣起理論發展的過程中，逐漸將對於外在色法如何緣生緣滅的理論重心轉化為自我內在的心念意識如何與外在的虛幻色法發生關係，從而由自我內在的意識變現出外在的虛幻色法，這樣緣起的理論就將自我內在的心念意識與外在的色法予以關聯，這就是心與物或者說是心與法之間的關係。與華嚴宗所闡釋的法界緣起理論相對應的，則是有阿賴耶識緣起與如來藏緣起的理論，法界緣起將一心與法界相關聯，將法界界定為一心，這樣法界緣起的核心就是一心的緣起理論，這種緣起理論的轉向，在華嚴宗的教理之中，經歷了幾代人的努力。僅就二祖智儼闡述的法界緣起理論而言，智儼在闡釋法界緣起與一心的關係時，遵循的還是從六根、六塵、六識與說法的關係來進行闡釋的，在闡釋的過程中進而闡述了阿賴耶識與如來藏與緣起法的關係，這樣智儼所闡釋的法界緣起其實質也就是在阿賴耶識緣起與如來藏緣起的基礎上，進一步的推演與發展：

云何建立界，謂色蘊即十界，眼等五根界色等五境界，及法界一分，受想行蘊即法界一分。識蘊即七識界，謂眼等六識界及意界，何故建立界處無別相耶？建立蘊中已說，眼等各別相故，是故從諸蘊中出界建立，從諸界中出處建立。何等界法蘊不攝耶？法界中無為，法蘊所不攝，此無為法。復有八種，謂善法真如，不善法真如，無記法真如虛空，非擇滅，擇滅，不動，及想受滅，如是建立八無為中。當知，所依差別故，分折真如，假立三種，不由自性故。善法真如，謂無我性空性無相實際勝義法界，何故真如說名真如？由彼自性無變異故，謂一切時無我實性無改轉故，說無變異。[2]

智儼對於法界緣起的闡釋是從色受想行識的基本教理出發而建構的，在這之中值得注意的是智儼在追問什麼是界這一概念時認為「色蘊即十界」，這樣界即是蘊，這種對於法界之界的界定，與佛教的根、塵、識的基本教理是一致的，智儼將根塵識的教理進行了一種推演與發揮，以法界來進行界定，而根塵識是解釋世間法特別是一切精神意識的現象時如何產生的，阿賴耶識緣起與如來藏緣起也與根塵識的教理息息相關，所以從這一點而言，智儼將法界界定為根塵識，就意味著在闡釋緣起的理論時，必然將個體的心念意識引入到法界緣起之中。智儼對於法界緣起的闡釋，是從色受想行識的五蘊開始的，繼而論證了六識如何與緣起法的緣生緣滅的關係，六識屬於個體的心念意識範疇，六識與十八界的關係屬於佛教理論體系的基本教理，這樣智儼在闡釋法界這一概念時，注重於界即與六識等心念意識相關聯的佛教的心性論，這就將緣起的理論與個體的心念意識結合在了一起。在闡釋界這一概念時，智儼特別強調的是界與蘊之間的關係，蘊是產生心

[2] 智儼：《華嚴孔目章》，《大正藏》第 45 冊，第 542 頁。

念意識必不可少的因素，這樣界就參與到心念意識的緣生緣滅的過程之中。而在闡釋法這一概念時，智儼將無為法這一範疇引入其中，無為法屬於出世間法的範疇，這樣法界緣起就含攝了世間法與出世間法的內容。在無為法的界定中，智儼又將真如這一概念引入其中，真如是清淨無染的，這是與佛性相應的心性論範疇，唯識學所建立的阿賴耶識緣起理論，最後闡釋了轉識成智的模式，最終將八識轉成真如之智，因此智儼對於法界緣起的闡釋，借鑒了唯識學阿賴耶識的內容，但是進一步將真如引入其中，則有如來藏自性清淨心緣起理論的痕跡，因為在唯識學的阿賴耶識緣起理論之中，真如是不參與緣起過程的。智儼以善法而論真如，以法界將真如這一善法的範疇納入其中，無疑是對於如來藏緣起理論的一種借鑒，這顯示出了智儼闡釋的法界緣起理論含攝了阿賴耶識緣起與如來藏緣起兩大理論體系：

五種色者，謂極略色，極迴色。受所引色，遍計所引色，自在所生色。問界義云何？答：一切法種子義，謂依阿賴耶識中諸法種子，說名為界，界是因義故，又能持自相義，是界義。又能持因果性義，是界義。能持因果性者，謂於十方界中根境，諸界及六識界，如其次第。又攝持一切法差別義，是界義。攝持一切法差別者，謂諸經說地等諸界，及所餘界，隨其所應，皆十八界攝。若約小乘即實攝，若約初教即空攝，空者謂無分別空，若約終教即真如攝。攝者謂無所攝，若約頓教，即不可說，若約一乘即如前。[3]

智儼對於法界緣起與一心關係的闡釋，是從佛教基本的根塵識教理來展開的，將根塵識的理論納入到對於法界這一範疇的闡釋之中。唯識學所闡釋的阿賴耶識緣起理論，在闡明以阿賴耶識為中心的緣起法時，所關注的是八識與色法的變現關係，論證的是阿賴耶識與前七識如何變現出心念意識，並由此如何變現出外在色法的問題。阿賴耶識緣起固然與根塵識的十八界理論有著關係，但是智儼在闡述法界緣起的理論時，明確指出阿賴耶識變現作用的種子就是界之義，這個界即是法界之界，智儼為此闡明瞭界所具有的因之義，將種子的能持作用賦予界的定義之上，並進而闡明界還具有果之義，這樣界就具有了生成與變現色法與意識的功能，因此界也就具有了緣生緣滅的作用，這是智儼所闡釋的法界緣起理論對於阿賴耶識緣起理論的借鑒與推演。在智儼的論證中認為，根塵識的十八界理論時小乘教的主張，華嚴宗是究竟的一乘教，在以根塵識十八界為起點的基礎上，還將阿賴耶識緣起融入其中，並還將真如緣起納入其中，也就是說，智儼對於法界緣起；理論的闡釋，既有小乘教的內容，也有唯識學的內容，還融入了如來藏的理論，這樣在智儼看來，法界緣起就是一種殊勝、圓滿的究竟一乘教的緣起理論：

[3] 智儼：《華嚴孔目章》，《大正藏》第 45 冊，第 542 頁。

性起者，明一乘法界。緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解大行，離分別，菩提心中，名為起也，由是緣起性故，說為起，起即不起。不起者，是性起，廣如經文。此義是一乘。若證位在十地，若善巧在十回向，若應行即在十行，若應解即在十解，若應信即在十信終心勝進位中，若究竟即在佛果，若據十即在一時，若據智相即應六相。[4]

在智儼所闡釋的法界緣起的理論與思維的視野中，根塵識的十八界理論，可以解釋心與法的關係，阿賴耶識緣起將末那識與阿賴耶識納入其中，拓展了前六識與色法的緣生緣滅的關係，但是由於阿賴耶識不具備本淨無染的特徵，因此就有了如來藏緣起，將真如這一範疇納入到緣起法之中，這樣算是對於阿賴耶識緣起理論的一種推進。而華嚴宗所闡釋的法界緣起理論，在智儼看來，其特徵可以說就是性起的理論，性起之中包含了菩提心等清淨法的範疇，可以確保染法向淨法、惡法向善法的轉化，這樣從惡法與染法的角度而言，法界緣起的理論，可以解釋世間法的形成以及如何的緣生緣滅；從善法與淨法的角度，則可以為出世間法確立一個依止，由此法界緣起的最終歸宿就在於善法與淨法的出世間法，這也是智儼認為法界緣起是最為殊勝與圓滿的緣起理論的依據所在。

從智儼對於華嚴宗法界緣起理論的建構與闡釋來看，法界這一概念無疑是法界緣起理論的核心與重點，而「所謂法界，定義為『總相』（共性、一般）和諸法之『因』，具體指一切眾生本有的『無二真心』或『如來藏自性清淨心』。據說這種清淨心，由於忽然起念引生阿賴耶識，從而生起世界萬有，善惡染淨；人之成佛或墮落，也都依據這一真心而定，這是『法界』作為諸法之『因』的本體意義。但這樣的的『心體』，並不是孤立的自存，它還貫徹在一切事物和一切行為中，成為個別現象的共同本質，被稱為『心性』或『法性』，這是『法界』作為諸法『總相』的共性意義。」[5]智儼所闡釋的法界緣起理論，已經有著明顯的將心性引入其中的傾向，這種將心性論引入到法界緣起理論之中的論證模式，固然是與唯識學阿賴耶識緣起和如來藏緣起兩大理論體系有著密切的關係，但是智儼對於法界緣起理論的建構與闡述，不僅僅是將阿賴耶識緣起與如來藏緣起簡單地拼湊在一起，而是以法界來進行統攝，從阿賴耶識具有淨染互含而無法確立純淨無染之法來說明阿賴耶識緣起的不究竟性，同時在借鑒如來藏緣起的理論時，將法界這一概念置入其中，從而建構了華嚴宗的法界緣起理論。由於智儼在建構法界緣起理論時，處於華嚴宗創宗立派的初期，所以這一緣起的理論體系，在闡釋一心與法界的關係時，留下了一些理論思維上的空白，這就為後世華嚴宗人在建構與闡釋法界緣起理論時給予啟迪性的思維。

---

[4] 智儼：《華嚴孔目章》，《大正藏》第 45 冊，第 580 頁。
[5] 杜繼文主編：《佛教史》，中國社會科學出版社，1993 年，第 303 頁。

二、法界緣起與十玄門

十玄門的理論時華嚴宗教理體系中極具特色的一個重要內容，是華嚴宗自我獨有的宗派理論體系，也是華嚴宗闡釋如何從世間法轉化為出世間法的理論依據。也就是說，華嚴宗所建構的十玄門理論體系，詳盡地闡明瞭如何從凡夫成佛的歷程，世間法如何轉化為出世間法的過程。智儼在闡述法界緣起時，將十玄門與法界緣起相關聯，將法界緣起置入到十玄門的理論體系之中，以此來豐富法界緣起的理論。十玄門作為華嚴宗教理體系中極為獨特的一種理論，既是華嚴宗人闡釋世間法與出世間法相即相入的圓融無礙的一種模式，同時更為值得注意的是，十玄門與法界緣起的關係，即法界緣起以十玄門的模式來予以展現，從而將十玄門納入到華嚴宗法界緣起的思想之中。因此在研究與分析華嚴宗的法界緣起思想之時，十玄門的教理是一個極為重要的組成部分，是華嚴宗法界緣起思想極具思辨理論特質的內容。

智儼對於華嚴十玄門教理的闡述，是為了闡明重重無盡的華藏世界這一模式，這之中含攝了世間法與出世間法的所有現象與範疇。十玄門因為法界緣起的作用，因此是一個整體，即十玄門皆可以統攝於法界緣起之中，所以十玄門不能夠孤立地去看待，這是智儼非常看重的，也是其極為強調的一點：「今釋第一同時具足相應門者，即具明教義理事等十門同時也。何以得如此耶？良由緣起實德法性海印三昧力用故得然，非是方便緣修所成故得同時。」[6]從智儼的論述中可以看出，他認為十玄門中的任何一門都可以含攝其餘各玄門的教理，十玄門的教理也就體現在任何一玄門的教理之中，這已經顯示出了一即十、十即一的思維模式。而之所以能夠成就十玄門成為一個整體，任何一玄門的教理可以含攝其餘玄門的教理的關鍵因素就在於緣起的作用，因為十玄門所闡述的正是基於緣起特別是法界緣起作用下而顯現出的各種法，這是智儼闡釋法界緣起的基石：「今但舉十門者，欲成其無盡。若論三種世間圓融，可但一事具此十門，亦具無盡無量法界虛空法門，成其無盡復無盡。若但就別事說，不成無盡者，只同大乘義也。」[7]從智儼和其他華嚴宗的建立者對於法界緣起的論述來看，華嚴宗建構法界緣起理論的一個主要目的就是為了闡述重重無盡的華藏世界，這是《華嚴經》中所闡述的教理。智儼所闡釋的十玄門教理就是對於《華嚴經》所開顯的重重無盡的華藏世界的一種論證，這之中置入了法界緣起的理論，所以智儼認為法界緣起所開顯出的緣起法與華藏世界所顯現出的重重無盡的特質是一致的，十玄門就是對於法界緣起的進一步的闡釋與論證，所要達到的目的就是向世人展現一個重重無盡、包羅萬象的華藏世界：

---

[6] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 515 頁。
[7] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 516 頁。

第二因陀羅網境界門者，此約譬以明，亦復具有教義等十門。如《梵網經》，即取梵宮羅網為喻。今言因陀羅網者，即以帝釋殿網為喻。帝釋殿網為喻者，須先識此帝網之相以何為相。猶如眾鏡相照，眾鏡之影見一鏡中。如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡也。是故如第七地贊請，經云：「於一微塵中，各示那由他，無量無邊佛，於中而說法。」此即智正覺世間。又云：「於一微塵中，現無量佛國，須彌金剛圍，世間不迫迮。」此即據器世間。又云：「於一微塵中，現有三惡道，天人阿修羅，各各受業報。」此即據眾生世間。又云：「如一微塵所示現，一切微塵亦如是。故於微塵現國土，國土微塵復示現，所以成其無盡復無盡。」此即是其法界緣起。如智如理，實德如此，非即變化對緣方便故說。[8]

從智儼的論述中可以看到，他反覆在強調一點，即任何一個玄門所闡釋的教理與十玄門的整體教理是一致的，這與法界緣起所成就的任何一法與萬法之間都是互為存在的緣起關係也是一致的，因此一玄門可以含攝十玄門，十玄門可以在任一一個玄門的教理中得以體現，這就是「亦復具有教義等十門」的意義。具體到華嚴宗所闡釋的因陀羅門的教理而言，智儼認為因陀羅門教理的核心在於一切法在法界緣起的統攝下實現了重重無盡的模式。智儼在闡釋因陀羅門的教理時，以天珠之喻來進行闡述與論證，認為一切法猶如一面鏡子之中可以收盡一切可以看到的事物，法界緣起就是具有收盡一切法的作用與功能，而將多面鏡子按照一定方位放置在一起，那麼就可以呈現出「影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡」的景象，這就是法界緣起所開顯出的重重無盡的世界。在這一過程中智儼論述了正覺世間、器世間、眾生世間的緣生緣滅模式，這些緣生緣滅的模式皆可以歸攝到法界之中，也就是法界緣起含攝了這些世間法與出世間法的範疇。從智儼的論證中可以看到，法界緣起具有芥子納須彌、微塵納佛國淨土的作用，這就是極小、極為微細的纖塵之中也含有極大、極為廣闊的世界，這也是華藏世界的一個重要特徵：

第四微細相容安立門者，此就相說。如一微塵，此即是其小相，無量佛國須彌金剛山等，即其大相。直以緣起實德無礙自在，致使相容，非是天人所作故安立。如似一微塵中，有穢國土，而即於此微塵中，具有不可說淨國在此微塵中，而於彼穢國不相妨礙，而此淨國之相仍亦不失。乃至有諸國土，屍羅盆幢形三方及四維等國，在此一微塵中常不相妨礙。[9]

微塵之所以可以納入到佛國之中，芥子之所以可以納須彌，在智儼的論證中可以看到其關鍵的因素就在於緣起的作用，這就是法界緣起的神妙之處。從智儼

[8] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 516 頁。
[9] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 516 頁。

所論述的法界緣起的內容來看，他特別提到了穢土與淨土納於一體的內容，這是心性論妄心與染心、真心與染心互含於一心之體的理論模式，這也就是智儼將心性納入到法界緣起的一種理論傾向，這一理論傾向成為了後世華嚴宗人在闡揚法界緣起理論時一直堅持的共識。在智儼的論證中，穢土與淨土由於緣起的因素，因此二者看似是對立的，其實質則又是融為一體的，這就是十玄門所闡釋的重重無盡的模式。並且，法界緣起所闡釋的理論，在闡明淨染之法的轉化時，明確指出了染法可以轉化為淨法，因此穢土也就可以轉化為淨土，淨土與穢土的轉化顯示出的也就是重重無盡之義，這樣無論是大小還是淨染等看似對立的世間法，其實在法界緣起所開顯出的出世間法的角度而言，則是融為一體與可以互相轉化的。這種融為一體與互相轉化的模式智儼認為就是法界緣起與十玄門所闡釋的重重無盡與無復無盡的特徵：

此據法界緣起體性，成其無盡復無盡，故先後因果不失。雖不失先後，而先後相即復相入，故成其無盡。以先後相即復相入，故初發心時便成正覺，如前章門一即一切，無盡亦復無盡。二三亦復爾，故此經歎初發心功德云：「彼一念功德，深廣無邊際，如來分別說，窮劫不可盡。」此即明其一即一切，成其一切無盡。又云：「何況於無量，無數無邊劫，具足修諸度，諸地功德行。」此即是從二三至九十，皆成無盡。以是故，從十信終心，至十住十行及十回向地等，皆悉明成佛者，良由始終相即復相入成無盡故。[10]

智儼在闡釋法界緣起與重重無盡的關係時指出，因為法界緣起的體性從而成就了重重無盡的華藏世界，而法界緣起的體性顯示出的正是與佛性、清淨心一直的特徵，所以法界緣起的體性這一層面確保了一切法可以在法界緣起的作用下互為含攝，這就是華嚴宗所闡釋的相即與相入的理論，相即與相入的理論，使得看似對立的世間法的範疇得以統一與超越，先後、因果等世間法的範疇在法界緣起的體性層面得以統一，也就是說法界緣起的體性這一層面超越了世間法的對立與分別，這與佛法所闡揚的真諦層面是一致的。重重無盡在這裡被智儼論證為一即一切的模式，重重無盡的華藏世界包含了十信終心、十住十行及十回向地等內容，這些都是最終成就佛道的因素，而在佛果的境界中，就是重重無盡的華藏世界。由於智儼在闡述法界這一概念時，有將法界心性論化的傾向，因此法界緣起也就與自我的如來藏自性清淨心有著關係，這樣智儼在闡釋十玄門與法界緣起的關係時，有意識地引入了如來藏自性清淨心這一概念：「所言唯心回轉者，前諸義教門等，並是如來藏性清淨真心之所建立。若善若惡，隨心所轉，故云回轉善成；心外無別境，故言唯心。若順轉，即名涅槃。」[11]從智儼的論述中來分析，他將前面

[10] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 517 頁。
[11] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 518 頁。

所闡述的各個玄門的教理，皆歸入到一心之體中，即歸攝到如來藏自性清淨心之中，這也就顯示出了智儼所闡釋的法界緣起理論之中，一心具有核心的地位，智儼也是將一心之體來論證一切法如何在一心之體中實現重重無盡的模式。換言之，智儼引入一心之體即如來藏自性清淨心的目的就是為了闡明，十玄門所顯示的法界緣起的重重無盡模式，無不是一心之體即如來藏自性其心淨的顯現而已，這與阿賴耶識變現色法的理論有著一定的相通之處。智儼之所以將如來藏這一範疇引入到法界緣起之中，是為了論證緣起法與一心的關係，也是為了論證十玄門與一心的關係，這樣智儼的法界緣起理論就形成了十玄門——法界緣起——一心的模式，也就是說智儼所闡述的法界緣起理論作為華嚴宗一個重要的教理，其殊勝之處，就在於將一心與法界的關係予以詳盡地論證，將一緣起法最終歸攝到一心之體之中，認為緣起法所形成的外在之境就是由法界即如來藏自性清淨心變現而成的，這樣法界緣起所成就的世間法與出世法都可以攝入一心之體中：

若隨虛妄心中轉者，此障外物，亦隨心之有無，此亦心隨去物不去物而轉。若論如來藏性真實淨心說者，此物不動本處，體應十方，性恆常轉，縱移到他方，而常不動本處，此即緣起自在力。然非是變化幻術所為，是故雖復七處九會，而不離寂滅道場。[12]

智儼在闡述法界緣起的體性時，論證了重重無盡的特徵，而法界緣起的體性則是與如來藏自性清淨心一致的，因此儘管緣起法具有淨染雜含的特徵，但是如來藏的本淨心體卻不會有所增減，這就是說法界緣起的體性層面也是沒有增減的。智儼對於十玄門與法界緣起關係的論證，既是為了要闡述世間法即染法是如何產生的，同時也要論證出世間法即淨法是如何產生的，這樣才能夠將十玄門的教理與成佛這一終極目標結合在一起。

因此總而言之，智儼所闡述的「『十玄門』是從十個方面揭示《華嚴經》的『玄』理，實際上是從十個方面講法界緣起的內容，從而塑造了一個世界存在的模式。它的核心內容是：作為佛自體或如來藏自性清淨心的表現的世界萬有，同時產生，圓滿無缺，均處於相互依存、相互等同、相互容攝的合理統一之中。」[13]這正是華嚴宗所建構的法界緣起理論的殊勝性所在，它突出與強調了重重無盡的華藏世界的特徵，這種特徵就是華嚴宗教理主張的圓融無礙的模式，可以說十玄門正是圍繞著法界緣起所具有的重重無盡與圓融無礙的華藏世界的特徵而展開的，法界緣起的終極目的就是為了向世人展現華藏世界的圓滿性。

---

[12] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 518 頁。
[13] 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，江蘇古籍出版社，2001 年，第 131 頁。

三、法界緣起與圓融無礙

華嚴宗所闡釋的法界緣起理論，對於一與多這兩個範疇進行了即為詳盡的論述，這種一與多關係的論證，是與法界緣起所闡揚的重重無盡與圓融無礙的理論模式息息相關的，因此智儼在闡釋法界緣起理論時，也涉及到了論證一與多的關係。一與多的相即相入、一即多、多即一的論證，顯然是為了闡述圓融無礙的理論模式，圓融無礙的理論模式，具體到一些範疇與概念之中，就體現在對於一與多關係的論證之中。

在華嚴宗教理體系的發展過程中，三祖法藏對於一與多這兩個範疇有過極為詳盡的論證。不過，在法藏之前，二祖智儼在闡釋法界緣起的理論體系時，也涉及到了一與多關係的論證，一即一切、一切即一就是一多關係的一種論證模式。智儼在論證一多關係時，是以一即一切、一切即一的模式予以展現的，而一即一切、一切即一顯示了在法界緣起的作用下，一切法是如何處於一種紛繁蕪雜而有互為含攝、相即相入的狀態：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界，一即一切。謂十佛世界海，及離世間品，明十佛義是也。問：文殊亦是因，人何故但言普賢是其因人耶？答：雖復始起發於妙慧，圓滿在於稱周，是故隱於文殊，獨言普賢也。亦可文殊普賢據其始終，通明緣起也。今辨此因果二門者，圓果絕於說相，所以不可以言說而辨；因即明其方便緣修，是故略辨也。問：不思議法品等亦明果德，何故得於因門說耶？答：此等雖是果德，對緣以辨果，非是究竟圓寂之果，是故與因同一會說也。[14]

從智儼關於法界緣起在其判教理論體系中的地位而言，智儼認為相較於其他緣起論，華嚴宗的法界緣起是與一乘教的教理，是圓滿、究竟而殊勝的，因此是最上乘的緣起教理，「不同大乘二乘緣起」。之所以華嚴宗的法界緣起是究竟的緣起教理，關鍵在於法界緣起涉及到了一即一切、一切即一的論證，這在智儼看來成就了華嚴宗法界緣起是一乘教的地位，因為一即一切的教理，在智儼看來就是「無過不離，無法不同」，其實質就是圓融無礙的模式，這一模式源於《華嚴經》所顯示的教理，也就是法界緣起的理論，這樣法界緣起之中自然就包含了一即一切的圓融無礙的內容。這一圓融無礙的法界緣起理論，在智儼的論述中，還涉及到了因與果的範疇，因果這一對範疇存在著極為密切的關係，因此一切法都可以

[14] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 514 頁。

在因與果之中找到相應的解釋，這也是智儼在論證一即一切的圓融無礙的法界緣起理論時，必然要涉及到的。在智儼的論述中，屬於果的範疇與境界，就會有一即一切的模式，這是與佛果的境界相應的。也就是說，智儼對於一即一切模式的論證，是為了闡明法界緣起所開顯出的果位是究竟的境界，是殊勝的境地，這樣華嚴宗宣揚的法界緣起的一乘教的地位得以確立。

智儼對於法界緣起所具有的圓融無礙特徵的闡述，在論證一即多、多即一的模式之後，又將論證的方式轉化為一與十這種數字範疇之中，在智儼的論證中，十這一數字就是多的範疇，智儼將一與多的關係的論證，轉化為一與十關係的論證，認為一與十的關係可以包含在法界緣起的理論之中，法界緣起可以含攝一與十的關係，這樣智儼在論證法界緣起所具有的圓融無礙的特徵時，具體化論證一與十的關係：

問：此門攝法界，為盡為不盡耶？答：亦有盡義，亦無盡義。何者？十中一，即是盡；一中十，具說即無盡也。又復知一中等皆具盡不盡義也。次明一即多多即一者，還同前門中向上去向下來也。如似一即十，緣成故，若一非十，十不成也。從上向下來亦如是，十即一，緣成故，若十非一，一不成也。問：何但一不成，十亦不成？答：如柱若非舍，爾時則無舍，若有舍亦有柱，即以柱即舍，故有舍復有柱。一即十，十即一，故成一復成十也。問：若一即十，此乃無有十，那得言一之與十，乃言以即故得成耶？答：一即十即非一者，非是情謂一，所謂緣成一。緣成一者，非是情謂一故。故經云：「一亦不為一，為欲破諸數。」淺智者著諸法，見一以為一也。[15]

智儼在闡述法界緣起時，論證了法界緣起所具有的盡與無盡的特徵，盡與無盡的關係就是一種圓融無礙的模式，有盡中有無盡，無盡之中有有盡，所以智儼首先確立了「亦有盡義，亦無盡義」的觀點。智儼在闡釋有盡與無盡的關係時，具體化為一與十的論證，認為「十中一，即是盡；一中十，具說即無盡」，同時還認為「一中等皆具盡不盡義」，這種一中有十，十中有一的模式，正體現了法界緣起所含攝的有盡即無盡、無盡即有盡的圓融無礙的模式。智儼在這一基礎上進而認為，「如似一即十，緣成故，若一非十，十不成」，通過緣起的作用，一與十的關係就達到了圓融無礙的狀態，一與十在緣起的作用下，不再是世人所認為的截然對立與截然分明的狀態，而是一中有十，十中有一的狀態，這正是法界緣起所呈現出的一切法皆可以重重無盡與圓融無礙的模式。

通過對於智儼法界緣起與圓融無礙關係的分析可以看出，「華嚴宗主張的觀法，要隨順普賢的境界，也就是緣起因的部分，至於諸佛自境就屬於性海果的部

[15] 智儼：《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第 45 冊，第 514 頁。

分，離卻言語心思而不能解說攀緣。這裏所謂緣起，指的是『法界緣起』，它的相貌無盡圓融，在《華嚴經》裡處處說到的各種世界、人物、行事乃至一切現象，幾乎都是用來形容它的。」[16]由此也可以說，智儼關於法界緣起與圓融無礙關係的論證，正是基於《華嚴經》所闡述的華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙特徵的闡揚，是對於《華嚴經》教理的一種發展。同時也可以說，智儼在闡釋《華嚴經》中華藏世界的理論時，以重重無盡與圓融無礙作為華藏世界的特質，並以華嚴宗極為擅長的抽象思辨的論證方式來予以展現，華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙的特質，在《華嚴經》中已經被充分展現，但是智儼卻以華嚴宗所擅長的抽象思辨的理論論證方式來予以闡揚，這樣就使得華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙的特質，與華嚴宗所創立的法界緣起思想相融合，將華藏世界所具有的重重無盡與圓融無礙的特質，納入到了華嚴宗解釋世間法與出世間法的法界緣起思想之中。

四、結論：智儼法界緣起思想的思維特質

在佛教緣起的思想體系中，華嚴宗創立的法界緣起理論，具有獨樹一幟的特質，這種獨樹一幟的思維特質，重點就體現在法界這一範疇所具有的特殊性，即華嚴宗以法界這一概念與範疇為中心，由此在吸納了以往佛教各種緣起思想的基礎上，闡釋紛繁蕪雜的世間法與出世間法，以及如何由世間法再到出世間法的解脫之道。

智儼之所以在華嚴宗創宗立派的過程中，具有無可替代的地位，在於智儼將早期華嚴宗法界緣起的理論予以逐步完善，並為後來的華嚴宗人闡揚法界緣起的思想，提供了一種可以依循的思維模式，這種模式就是後來華嚴宗法界緣起一直強調的重重無盡與圓融無礙的特質，智儼在闡釋自我的法界緣起理論時，已經將圓融無礙的模式予以展現。

智儼對於法界緣起思想的闡釋，是基於一心與法界的關係來展開的。在闡釋一心的定義時，智儼將根塵識與法界這一概念相關聯，以根塵識作為法界之界的定義，這樣就將心這一概念與範疇納入到了法界的闡釋之中。由於根塵識是是對世間法現象的一種解釋，因此這也符合法界緣起要闡明的緣起法的宗旨。智儼對於一心與法界關係的闡釋，並未止於根塵識的範疇之中，而是將阿賴耶識與如來藏等概念融入了其中，以此來闡明自我的包括根塵識在內的這些範疇是如何起滅世間法的，並由此最終將世間法的起滅歸攝到如來藏自性清淨心之中，這樣緣起理論所要解決的世間法與出世間法就在一心之中得以展現。由於智儼是從界定法

[16] 呂澂：《中國佛學源流略講》，中華書局，2008 年，第 361 頁。

界的界這一概念入手，來逐步展開論證一心如何緣起世間法與出世間法的，因此一心與法界的關係，就自然轉化成為法界即是一心，一心即是法界的模式，這樣智儼在闡釋法界緣起的思想時，自然就會歸攝到一心之中。可以說，智儼所論證的以一心來展現法界緣起的思維模式，是對於阿賴耶緣起和如來藏緣起的一種演進與發展，使得法界這一華嚴宗獨有的概念與範疇，成為了緣起理論的核心。

如果說，智儼將法界歸攝為一心，將法界緣起歸攝為一心的緣起，從而使得華嚴宗的法界緣起理論體系，具有了綜合其他緣起思想的特質；那麼，將十玄門與法界緣起相結合，則使得華嚴宗的法界緣起更具有其他緣起理論不具備的特質。從佛教緣起理論的基本教理來看，緣起闡明的就是你中有我、我中有你，一切現象之間相互關聯，互為含攝的模式，由此來闡明世間法的生成，以及如何趨向出世間法。十玄門作為華嚴宗教理體系之中極為重要的內容，是為了闡明世間法與出世間法的生成，以及世間法與出世間法的圓融不二的模式，這種世間法與出世間法相即相入、圓融不二的模式，也正是華嚴宗法界緣起的核心問題，這樣智儼在闡釋法界緣起的思想時，將十玄門納入其中，則將華嚴宗法界緣起的思維特質予以彰顯，使華嚴宗所建立的法界緣起思想因為融入了十玄門的模式，從而建構了一套不同於其他宗派緣起理論的特質，可以說，智儼將十玄門納入到緣起理論之中，奠定了華嚴宗法界緣起在整個佛教緣起學說中的特殊地位。

從智儼對於法界與十玄門關係的闡述中還可以看出，智儼在闡明一心即法界時，強調的是自我內在的心念意識對於外在色法的反映過程，也就是說，智儼在闡釋一心與法界的關係時，其論證的重點在於自我的心念意識如何去獲得外在色法的概念與範疇，因此這種意義上所闡釋的法界緣起思想重在於自我內在的心念意識這一因素。但是，緣起法既有內在自我的心念意識的作用，同時外在色法的存在需要自我心念意識予以觀照，這樣十玄門的建立即在肯定了自我心念意識的基礎上，來展現外在色法的紛繁蕪雜、重重無盡，因此智儼在論證法界與十玄門的關係時，就將內在自我的心念意識與外在的因緣和合的色法相結合，這也是華嚴宗建構的十玄門與法界緣起的重要關係所在。法界緣起通過十玄門的模式，一方面將內在自我的心念意識與外在色法的作用與關係予以展現，另一方面則是將重重無盡的世間法與出世間法的圓融不二的關係予以彰顯，從而使得華嚴宗的法界緣起思想的最終旨趣，指向了由世間法向出世間法的解脫之道。凡諸種種，都在智儼所闡釋的法界緣起思想中可以得以印證，這也是智儼法界緣起思想的一種特有的思維特質。

既然法界即是一心，一心又可以含攝華嚴宗所建立的十玄門，這樣外在的色法就可以最終收攝到一心之中。智儼在論證一心與法界的關係時，已經將緣起法的最終依止歸入到了一心的概念之中，這樣法界緣起即在一心之中得以顯現，由

此而言，緣起法儘管是紛繁蕪雜與重重無盡的，但由於最終被歸攝到了一心之中，因此在一心的顯現之中，則是你中有我、我中有你，你我之間是彼此不相違背，而互為依存的關係，也就是圓融無礙的模式。

參考書目

方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002 年。
方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012 年。
呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006 年。
呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979 年。
湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。
楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014 年。
蒙培元，《中國心性論》，臺北，學生書局，1996 年。
杜繼文主編，《佛教史》，北京，中國社會科學出版社，1993 年。
魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998 年。
稂荻，《無盡的現象圓融：法界緣起思想研究》，北京，中國社會科學出版社，2017 年。

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. 2019 / 陳一標主編.
-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2019.10
冊 ; 公分
ISBN 978-986-97520-9-1 (上冊 : 平裝). --
ISBN 978-986-98353-0-5 (下冊 : 平裝). --

1.華嚴宗 2.文集

226.307 108016782

2019
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：田雨禾

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：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2019 年 10 月初版

版權所有，翻印必究