



華嚴宗「三生成佛」思想的嬗變 ——以智儼及法藏著述為主之考察

梁國超

南華大學宗教研究所碩士班佛學組二年級

提要：

成佛在漢傳佛教各家各派有不同說法，例如：禪宗的見性成佛、淨土宗的往生成佛、華嚴宗的三生成佛等。一般說來，華嚴宗的終教依的是漸次修悟的四十一位階說，即分作六個階位（名「六種性」）：習種性（十住）、性種性（十行）、道種性（十迴向）、聖種性（十地之初地入心）、等覺性（十地之初地住心～第十地等覺）、妙覺性（妙覺），前三還屬凡（賢）位，後三則入聖流了。華嚴宗的三生成佛位階說，也是一種漸次修悟而卻更為簡要濃縮的成佛論，它成型於二祖智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四的「五疾說」（即依勝身、依見聞、依一時、依一念、依無念，出自），繼承於三祖法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二的圓教「三生說」（成見聞位、成解行位、證果海位）而得以位階化，在《華嚴經探玄記》卷十八「三位說」（見聞位、解行位、證入位）中更進一步生、位固定化。

本文特別針對華嚴宗圓教成佛理論的「三生成佛」作一初步探討，並以智儼及法藏的著作為考察重點。研究方法是作一文獻爬疏整理，把提及「三生成佛」觀念及這二祖師所舉的《華嚴經》事例（善財童子、普莊嚴童子、龍女、兜率天子）找出來並加以分析，了解「三生」的指涉及演變。

本文多處地方都會提到「三生」階段（見聞、解行、證入/入果海），也會涉及討論哪一生（前生、今生、後生「三生」）才達到這些階位或階段。因「生」一字有以上兩義，為免混淆，本文以「三生」指階位，「三世」指時間。

關鍵字：

三生成佛、三時益、約報明位、見聞位、解行位、證入位

略語表

- 「五疾說」：指依勝身、依見聞、依一時、依一念、依無念，出自智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四
- 「三時益」：指聞時益、修行時益、轉生時益，出自智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四
- 「一念說」：指一生得見聞、二生成解行、三生入果海，出自智儼《華嚴一乘十玄門》（智儼認為這三生不出一念，故本文略作「一念說」，以免與法藏



的「三生說」一詞重複)

「三約說」：指約寄位顯、約報明位、約行明位，出自法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二

「三生說」：指成見聞位、成解行位、證果海位，出自法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二（法藏概括稱這三個「位」為「三生」，本文沿用他的叫法）

「三位說」：指見聞位、解行位、證入位，出自法藏《華嚴經探玄記》卷十八

「三成說」：指位成佛、行成佛、理成佛，出自法藏《華嚴經探玄記》卷三



一、緒論

華嚴宗的成佛論，除了較傳統的四十一位階說¹外，三生成佛帶有濃厚的圓融色彩，這是因為華嚴法門著重闡發《華嚴經》²的圓教義理，此如印順所讚揚：

佛法傳來中國，通過中國學者的思想方式，形成中國獨到的佛學，如天台與賢首宗（禪宗重於行）。天台學為『法華經』圓義，賢首學為『華嚴經』圓義。其實，『法華』與『華嚴』，是初期大乘經（『華嚴經』少分屬於後期），而天台與賢首的圓義，是西元七世紀，中國學者的卓越成就！³

可以想見，華嚴三生成佛說，是以《華嚴經》圓融義為基底的，是中國佛教獨有的成佛理論。所成之佛，必然如華嚴宗主要強調的佛——毘盧遮那佛（當然華嚴宗還有十方佛）。據印順研究，「『《大事》十地』與『《般若》十地』，是從凡夫發心，向上修行成佛的過程；不離人間成佛的形式，與佛傳所說的相通。『《華嚴》十地』的成佛歷程，就大大不同了！」⁴這番話是暗指華嚴所成的佛是超然性而遠離人間的。因此之故，「『華嚴法門』的佛，是繼承大眾部的，超越的、理想的佛，名為毘盧遮那（Vairocana）。……圓融無礙的法門，富於理想、神秘及藝術的氣息。」⁵華嚴法門的佛代表了大眾部理想佛陀觀的極致：「大眾部系理想的佛陀觀，是超越而不可知的，也是無所不在，無所不能，無所不知的。這一理想，在『華嚴法門』中，才完滿的表達出來[，雖則]大眾部系的思想，現存的是一鱗半爪，不可能有完整的理解。」⁶此評論可謂一針見血。

在印順看來，傳統的中國佛教（甚至可說是最上大乘佛教）也帶有至頓的修證特色，他說：

[傳統的中國佛教，]修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信

¹釋見豪：〈建構以四聖諦為綱領的佛法知識體系〉，載伽耶山基金會圖書資訊中心編：《佛教圖書館館訊》，31期（2002年9月20日），頁70，「表12：大乘與『非大乘』修道歷程、修觀斷惑與修道階位的比較」。

² 古代傳說《華嚴經》有十萬頌本，但六十《華嚴經》才三萬六頌，八十《華嚴經》才四萬五頌，西藏本《華嚴經》亦不超過六萬頌，古人傳為十萬頌，可能是受當時印度史詩鉅著 *Mahābhārata*（《摩訶婆羅多》）最終發展成十萬頌的「刺激」，把自家佛教經典頌數也誇大成同樣數目：「大乘經十萬頌，正是那個時代的特色。適應這好大的學風，大乘經編集而數量相當大的，也紛紛的傳說為十萬頌。」參印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1022，「第二項 華嚴經的編集」。

³參印順：《華雨集》（第五冊），頁108，「七、論三諦三智與賴耶通真妄——讀『佛性與般若』」。

⁴參印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1084，「第一項 十住與十地」。

⁵參印順《初期大乘佛教之起源與開展》頁20，「第三項 解答問題的途徑」。印順又暗示《華嚴經》中的毘盧遮那佛實與釋迦佛不一定非得看作是法身與化身的關係，反而可以看作同一佛——毘盧遮那佛實即釋迦佛（或曰釋迦佛實即毘盧遮那佛）：「釋迦牟尼是毘盧遮那的別名，是二而一、一而二的，並沒有嚴格的分別意義，所以[華嚴]經中或說毘盧遮那，或說釋迦尊。」參印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1031，「第二節 毘盧遮那佛與華藏莊嚴世界海」。

⁶參印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1036，「第二節 毘盧遮那佛與華藏莊嚴世界海」。



得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。⁷

亦屬最上大乘之一的華嚴宗，一向倡導圓頓教法，所以此宗最後形成了「三生成佛」的說法，是一點都不奇怪的，它是華嚴祖師揉合了「圓」、「頓」二者，在「圓」中又不失「頓」，所建構出的完美成佛論，例如：

- 二祖智儼立依勝身、依見聞、依一時、依一念、依無念五種疾得成佛（為方便行文，本文略稱之為「五疾說」，當中較重要的為「依見聞」中的「三時益」——聞時益、修行時益、轉生時益）；又主張三世亦可視為一念，而將「三生成佛」（見聞、解行、入果海）詮釋成「一念成佛」（本文略稱之為「一念說」）；
- 三祖法藏關於成佛也有三套說法：1.關於別教一乘⁸之三種行位理論（本文略稱之為「三約說」），當中較重要的為當中的「約報明位」裡的「三生說」——成見聞位、成解行位、證果海位；2.位、行、理三種成佛（本文略稱之為「三成說」）；3.見聞位、解行位、證入位成佛（本文略稱之為「三位說」），說法不可謂不紛紜。

將修行解脫的過程別配三生，在佛教內也不是全無先例，如部派佛教（毗婆沙宗等）即主張聲聞最快三生可解脫，《阿毘達磨俱舍論》〈分別賢聖品第六之二〉曰：

順決擇分今生起者，必前生起順解脫分。諸有創殖順解脫分，極速三生方得解脫。謂初生起順解脫分，第二生起順決擇分，第三生入聖，乃至得解脫。譬如下種、苗成、結實三位不同。身入法性、成熟、解脫三位亦爾。⁹

據《俱舍論》，一個聲聞行人最快速的可於三生解脫（慢者則需六十劫），即：前生起順解脫分入法性，今生起順決擇分得成熟，下生入聖者之流得解脫。正如耕作，也要分播種、苗長、結果三個步驟。當然，這是就成羅漢而言¹⁰，按《俱舍論》，成佛還是要三大阿僧祇劫：「經說三劫阿僧企耶精進修行方得成佛。」¹¹至於大乘行者，利根者三大劫（資糧道至第一地一大劫，第二至七地一大劫，第八地至佛地一大劫），中根者七大劫（資糧道兩大劫，加行道兩大劫，見道一大劫，修道兩大劫），鈍根者三十三大劫（資糧、加行兩道合三大劫，十地各三大劫共三十大劫）。¹²

至於華嚴宗所持有的「三生成佛」概念，雖然諸祖師並沒有真的用上「三生

⁷ 參印順《無諍之辯》，頁 187，「二 大乘精神——出世與入世」。

⁸ 呂澂認為，智儼受北魏地論師南道派慧光著的《華嚴經疏》所影響，而自行從《大方廣佛華嚴經》中體會出「別教一乘」這道理（頁 191）。法藏承繼之而對此中義理立四門義，即三性同異、因門六義、十玄無礙、六相圓融（頁 196）。見《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年）。

⁹ 參世親造、玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷廿三，《大正新脩大藏經》第 29 冊，頁 121 上；世親造、玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》（歐陽竟無《藏要》校本），頁 499。

¹⁰ 至於獨覺則最速也要四生（慢則要百劫），即多出了第一生的「最初發心生」，餘與聲聞三生同。見演培釋註《俱舍論頌講記》（台北：天華，1989 年，二版），頁 209。

¹¹ 參世親造、玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷十二〈分別世品第三之五〉，《大正新脩大藏經》第 29 冊，頁 63 中。

¹² 此係據索達吉堪布引（印度）巴雪阿闍黎的《中觀寶燈論》：「利根者經三大劫現前佛果，中根者經七大劫，鈍根者經三十三大劫」。見慈誠羅珠堪布著、索達吉堪布譯：《慧光集（15）：前世今生論》，頁 45~46，「藏密問答錄」第八問。



成佛」這四字詞，¹³但此概念仍廣見於華嚴祖師如智儼、法藏、澄觀¹⁴的著述中。此概念源自二祖智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》中的「三時益」；他後來承初祖杜順口述，親自撰寫觀行類著作《華嚴一乘十玄門》，提出「三生成佛」說，更認為三生不過一念。後由其徒弟三祖法藏於《華嚴一乘教義分齊章》¹⁵進一步引申闡發，將三生位階化，安立成見聞位、成解行位、證果海位三種位，並總稱它們為「三生」；又在《華嚴經探玄記》¹⁶中，提出類似「三生說」的「三位說」(見聞位、解行位、證入位)，更將之與過現未三生別配，故這時起「三位」亦暗含時間先後的隱義，即見聞生配前生、解行生配今生、證入生配來生。

二、二祖智儼的成佛論

智儼是華嚴宗的第二祖，其著作已架構起成佛的相關理論，其五種疾得成佛說(「五疾說」)及「一念說」即是其中二例。前者又以第二「依見聞」最為重要，因為後代「三生成佛」說或許從中得到啟發。以下簡介「五疾說」：

(一)、「五疾說」

《華嚴經內章門等雜孔目章》是智儼 62 歲後才動筆寫成的著作，在卷四的「釋四十五知識文中意章」裡，他列出——「五疾說」，可說是他閱讀《華嚴經》後的一種個人歸納，為他及後代祖師的「三生成佛」說奠下理論基礎。以下是總論「五疾說」的相關引文：

又依彌勒文，諸佛菩薩無量劫修，善財一生皆得者，依《華嚴經》疾得成佛，有其五種：一、依勝身，一生即得。從見聞位後，一生至離垢定，後身即成佛。二、依見聞，逕生疾剋。三、依一時，疾得成佛。四、依一念，疾得成佛。五、依無念，疾得成佛。¹⁷

從上文可知，智儼主要受《華嚴經》的善財童子¹⁸一例所啟發，認為善財成佛可從五方面來看，進而主張「五疾說」的理論。今別論「五疾說」如下：

¹³ 筆者以「三生成佛」來檢索，發現 CBETA 內，此詞僅有九例，而且有四例出自唐代李通玄《新華嚴經論》，全部都是在談到龍女快速成佛時出現。另兩例則出於《華嚴經合論》，是唐代志寧把《華嚴經》與李通玄的論湊合對讀之作品，因此此兩例根本亦非新例。最後三例出於宋代的三部作品，編者名不經傳，更是無足道矣。因此藍吉富主編的《中華佛教百科全書》「三生成佛」條目說「『三生成佛』是一個常用的術語」(頁 473)，似有商榷餘地。

¹⁴ 世稱「華嚴疏主」，但他是於法藏死後廿多年才出生，故其實並非法藏嫡傳弟子。

¹⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》亦名《華嚴五教章》，但除此之外還有很多不同別稱，見《中華佛教百科全書》「華嚴五教章」條。另本書是首本明確建立起華嚴五教十宗教判系統的作品。書名中的「分齊」，「分」指差別處，「齊」指相同處。

¹⁶ 《華嚴經探玄記》是法藏對舊譯《大方廣佛華嚴經》的權威注釋，書名模倣其師父智儼的略注書《華嚴經搜玄記》(全稱《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》)。順帶一提，法藏也曾幫忙新譯《大方廣佛華嚴經》的潤文工作。

¹⁷ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

¹⁸ 「善財童子，在部派佛教的傳說中，是釋尊的『本生』。」參印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1110，「第一項 善財與福城」。



1. 依勝身

[依勝身]初義有四。一依世界性等，十世界身輪王之子，現身成佛，如普莊嚴童子等；二者，依天子勝身：從三惡道出，生兜率天，現身成佛；三者，依閻浮提勝功德身，如善財等，現身究竟普賢之行，後生即見佛；四者，依《法華經》龍女之身，南方成佛，義當留惑之身，疾得成佛。¹⁹

前面「五疾說」總論時已提到「依勝身」的意思為「從見聞位後，一生至離垢定，後身即成佛」，即於見聞生之位，於一生裡直趨入離垢定而以「後身」成佛²⁰。勝身有多種，即：世界性²¹勝身（如轉輪王子——普莊嚴童子²²）、閻浮提勝身（如善財童子²³）、天子勝身（如兜率天子）、女勝身（如龍女）。智儼的「勝身」論並沒有什麼內在系統，諸種勝身難以把它歸類，強而為之，可分男、女身（普莊嚴童子、善財、兜率天子是男身，龍女為女身）；或天、人身（兜率天子是天人身，普莊嚴童子、善財是人身）。注意的是此處所提及的普莊嚴童子、善財、兜率天子、龍女都是華嚴宗提及「三生成佛」時常舉的實例。

2. 依見聞——「三時益」，「三生成佛」的離型

「五疾說」的第二「依見聞」提倡「三時益」：「依見聞逕生疾剋者：如[《十地經論》]〈初[歡喜]地〉中說，有三時益：一聞時益，二修行時益，三轉生時益。」²⁴

¹⁹ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

²⁰ 作者當中一句「從見聞位後，一生至離垢定後身即成佛」中的「後身」一詞，明顯指要取得下一生之身才得成佛，這似與「依勝身一生即得」句互相矛盾，故後句當解作「依殊勝之身，一生中即可圓滿諸修行」。參《華嚴經內章門等雜孔目章》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

²¹ 按法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中，第九章「所詮差別」之「九、攝化境界」一節所言，別教一乘佛身所居之土有二：「國土海」和「世界海」，後者又開為三：「[蓮]華藏莊嚴世界海」、三千界外的「十重世界海」及「無量雜類世界」。「十重世界海」又分十種，第一種即為「世界性」，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 498 中。據印順《初期大乘佛教之起源與開展》分析：「〈華藏世界品〉（第五）所敘述的華藏莊嚴世界海，是一特殊的世界結構，為其他經典所不曾說過的。」（頁 1016，「第二項 華嚴經的編集」），但它與傳統的三千大千世界說法，仍有可暗合之處——指兩者都是三重世界：「娑婆世界，是以一四天下為單位，經小千、中千、大千，而成三千大千世界。華藏莊嚴世界海，是以娑婆世界那樣的世界為單位，經一世界種，十世界種，百世界種，也經三番的組合而成」（頁 1033，「第二節 毘盧遮那佛與華藏莊嚴世界海」，他並畫出二世界圖表供參考）。另外，華藏莊嚴世界海是處於蓮花上，明顯是受印度教影響：「印度教的創造神話。人類之祖大梵天王 Mahābrahman，是坐在蓮華上的，佛法適應世俗的信仰，也說佛菩薩坐蓮華上。……阿彌陀佛（Amita）與往生者，都是在蓮華中的。蓮華化生，成為大乘佛教的一般信仰。梵天王坐在蓮華中，是創造神話，世界依梵天而成立。華藏世界，就是適應這世俗信仰而形成的。」（頁 1032，「第二節 毘盧遮那佛與華藏莊嚴世界海」）

²² 「普莊嚴童子」出自舊譯六十卷《華嚴經·盧舍那佛品》，即新譯八十卷《華嚴經·毘盧遮那品》的「大威光太子」，是釋迦牟尼佛在因地時之前身，以解行生之勝身入華嚴果海而得以成佛。見《佛光大辭典》「普莊嚴童子」條目，頁 4994。

²³ 作者說善財童子「現身究竟普賢之行，後生即見佛」，言下之意似說善財童子現生還未成佛，而需等到後生才可。

²⁴ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。



這對研究「三生成佛」至為重要，因為這「三時益」奠下後來「三生成佛」的雛型。引文引用了《十地經論》〈初歡喜地卷之二〉的偈頌，偈頌原意是說釋迦牟尼佛乃至諸佛擁有十力、四無所畏、大悲等十八不共法，故堪當大眾的法王，為他們演說妙法²⁵。智儼即拿來建立其「三時益」說（「聞時益」、「修行時益」、「轉生時益」），對理解他的「三生成佛」說有參考價值，因當中其實隱含了他對「三生成佛」的觀點。另外，可能是出於借用或發揮，四祖澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》²⁶中，講到八種益時，頭二益也與智儼類似——見聞益、解行益，強調一世裡即可盡得多世才能修成之果。本文因此將他們的說法併在一起比對、討論。

(1) 聞時益

第一是「聞時益」：「故《[十地]地論》云：『是諸如來，加護於諸菩薩。此人能聞持，如是微妙法。』此是聞時益。」²⁷智儼除了引用《十地經論》外，對「三時益」其實並沒有太多個人解釋。按照他所引經義來看，「聞時益」即行者受諸佛護佑，故能聽聞和受持妙法，獲得利益。大約相當於「三生成佛」中的第一生。

後來的澄觀在其疏解《華嚴經》的著作中提出八種益，當中頭二益與智儼頭兩種益類近，只是名目字眼上稍有不同。澄觀的第一益為「見聞益」（相當於智儼「聞時益」），引用了地獄天子作為經證：

見聞益，……雖住海水劫火中，堪受此法必得聞；其有生疑不信者，永不得聞如是義。不信不聞翻顯信，聞則成利益。……阿鼻地獄極苦眾生遇[清淨功德]光者，皆悉命終生兜率天。既生天已，天鼓發聲，廣為說法，乃至云，爾時諸[地獄]天子聞說普賢廣大迴向得十地故，獲諸力莊嚴三昧故，以眾生數等清淨三業，悔除一切諸重障。」²⁸

以上說法與智儼所引《十地經論》的大意差不多，俱言當遇到佛的庇佑，最後得聞法受益。只是澄觀指出這一切改變的主因是眾生心中有大信心。此外，兩者詳略顯然有別，澄觀援引了更多經中實例而使內容更豐富及具體，如形容眾生所得的庇佑是以佛光形式出現，此光能助之出離惡道改生天趣，在天上有機會聽聞佛說法，得到證十地的利益。

(2) 修行時益

第二是「修行時益」：「[《十地地論》:]『諸地淨無垢，漸次而滿足。證佛十種力，成無上菩提。』此是修行時益。」²⁹其意思是說，行人可於每一地修行而漸除垢而最後得大菩提，大約相當於「三生成佛」中的第二生；但觀其引用《十地

²⁵ 天親菩薩造、後魏·菩提流支譯：《十地經論》卷二〈初歡喜地卷之二〉，《大正新脩大藏經》第 26 冊，頁 130 下~132 上。

²⁶ 澄觀曾為新譯《大方廣佛華嚴經》寫疏，即《大方廣佛華嚴經疏》二卷。之後親自為此疏寫鈔，即《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，是新譯《大方廣佛華嚴經》最完整的鈔。後人把上述二作合刊成《華嚴經疏鈔》。

²⁷ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

²⁸ 參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正新脩大藏經》第 36 冊，頁 11 下~12 上。

²⁹ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。



經論》的「證佛十種力，成無上菩提」，指出修行除垢後可得無上果，其實也可同時兼指「三生成佛」中的第三生。

澄觀引用了善財及大威光太子（即普莊嚴童子）為例，說明「解行益」（相當於智儼「修行時益」）：「第二解行益。……此長者子[善財]，於一生內則能淨佛剎，……則能具足普賢諸行，及大威光太子，亦是一生圓多劫之果。」³⁰他以善財及大威光太子作佛子，說明了透過一生的解行可於短短一生中圓滿無數劫的修行，才能於下生速證悟，由此「三生成佛」才有可能。

（三）轉生時益

第三是「轉生時益」：「[《十地地論》:]『雖在於大海，及劫盡火中，決定信無疑，必得聞此經。』此是轉生時益。」³¹強調哪怕生死流轉，其人如得遇是經，聞之即生決定信解，言「信」的成份較多，大可將之歸入「三生成佛」中的第一生，即見聞佛法而生信也。

澄觀八種益中找不到與智儼「轉生時益」類似的說法，但觀乎智儼言「決定信無疑，必得聞此經」（信者必能聞法），這與澄觀「見聞益」所說「其有生疑不信者，永不得聞如是義。不信不聞翻顯信，聞則成利益」（不信者無法聞法，信者則能聞法得益）實在不謀而合，雙方重點為因信心得聞法，故以上才剛提到的澄觀「見聞益」其實即智儼「轉生時益」。

總結來說，智儼單純用經文來闡述其「三時益」；澄觀則廣泛引用經中實例來引證其二種益的說法，他所舉的三個例子為地獄天子、善財童子及大威光太子。此外，智儼的「三時益」其實只有大略相當於後來「三生成佛」中的頭兩生（見聞、解行），這從「轉生時益」實可併入「聞時益」可知，故才說智儼「三時益」與澄觀二種益大致一樣。詳見下表：

	二祖智儼的三時益	四祖澄觀的二益
1	聞時益	見聞益
2	修行時益	解行益
3	轉生時益	（相當於見聞益）

智儼「三時益」是後來「三生成佛」說的先聲，他亦據此提出「一念成佛」的說法（見 2.2 節）。

3. 依一時

依一時疾得成佛者：如善財童子，於知識處，一時之間，獲普賢法。³²

這裡智儼舉善財童子為例，說其於大善知識（這裡指的應是五十三參中的最後一位善知識——普賢菩薩）處一時間得普賢法而最終能成佛。特別留意的是，

³⁰ 參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正新脩大藏經》第 36 冊，頁 12 上。

³¹ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

³² 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。



善財童子這例子在「依勝身」中已有出現，當中說他「後生即見佛」，可見「依一時」的意思不是說真的一時間可成佛，而是今世先於一時間累積所有成佛資糧，故才能於當來下世成佛，是隔世成佛，只是智儼將這些意思濃縮成「依一時」，其實深究之，並沒有違背三生成佛的說法。

4. 依一念

依一念疾得成佛者：如契普賢法一念即成佛，此依俗諦念也。³³

即契入普賢法之一念間成佛，這是就俗諦來說，這是因為還有一個念頭時，還只算俗諦；當念頭都沒有了，方是勝義諦，這在下面「依無念」會提到。應特別注意的是，「三生成佛」於之後某些祖師的著作中常結合「一念成佛」來說，智儼即為一例，本文 2.2 一節會討論到。

5. 依無念

無念疾得成佛者：一切法不生，一切法不滅；若能如是解，是人見真佛故。³⁴

即了解一切法不生不滅而真見佛，這是就勝義諦來說。

以上這五種疾成佛法，其分類顯得頗零碎，第一種成佛法可說是智儼看過《華嚴經》後的歸納；第二種成佛法則是他被《十地地論·初歡喜地》所啟發；其餘的都是把一些零散的看法分列成三點。這五種只能說是從不同角度看成佛罷了。雖智儼都視全部五種為「疾得成佛」，但單看文字敘述，「依見聞」有後來「三生成佛」的雛形，例如智儼提到「從見聞位後，一生至離垢定後身即成佛」，而「依勝身」中所列舉的善財童子等例則提供了「三生成佛」的實例，並為後來祖師所沿用。

(二) 「一念說」——「三生成佛」的另一種解讀

前面提到智儼「五疾說」有「依一念」成佛的說法，他在另一著作《華嚴一乘十玄門》即對此有更多的表述。此書較《華嚴經內章門等雜孔目章》後出，是承杜順而作，故筆者猜裡面的思想有可能是祖述自杜順³⁵。從《華嚴一乘十玄門》一書可看出智儼成佛看法上的轉變：他主張「三生成佛」亦即「一念成佛」，理由是一地可攝取餘地功德資糧等，及一念發心即可直取佛道。這背後有其圓教（別教一乘）「一即一切、一切即一」³⁶的相互為體之理論依據³⁷。很明顯，華嚴經的

³³ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

³⁴ 參《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 585 下。

³⁵ 木村清孝雖肯定杜順對智儼的學說建立有所影響，但認為要追溯某一學說發源自誰，或是還原杜順的說法，卻屬不可能，因為智儼是參考過其師說法後再用自己文字寫成：「本書から杜順の思想を抽出することは、ほとんど不可能である。」（要從《華嚴一乘十玄門》一書抽取杜順的思想可說是不可能的。）見木村清孝：《中國華嚴思想史》（京都：平樂寺書店，1992 年），頁 83。

³⁶ 但呂澂認為，其實「一中有多、多中有一」的思想「大部分取自天台、慈恩，並不全是新鮮的」。參《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年），頁 192。

³⁷ 套用法藏的話，是「攝九世以入剎那，舒一念而該永劫」。見法藏《華嚴經探玄記》，《大正新脩大藏經》第 35 冊，頁 107 中。



因緣觀很強調每一因每一緣都各有其重要性。³⁸他舉出後代各家都常引用到的普莊嚴童子經歷三生三世甚至一念而得作佛為例子，此例重要性在於，他不單把見聞、成解行、入果海個別跟三生配對起來，更指出其實三生實為一念：

普莊嚴童子一生具見佛聞法，即得三昧，即至後際見佛，滅度後復得三昧。如經一生得見聞，若熏習，二生成其解行，三生得入果海。……此三生只在一念。猶如遠行到在初步，然此初步之到非謂無於後步。明此童子得入果海，非不久植善根。³⁹

意思是說，普莊嚴童子前世某一世中見聞佛法，因佛法的長久熏習而得以於第二世修解門、行門，最後於第三世之一念間證入究竟位，故智儼才說其實三生三世不出一念間即成佛。他把成佛的過程緊扣到「二教」（三乘教及一乘教⁴⁰）來闡釋，他說：「久修行善根者，即在三乘教攝。從三乘入一乘，即是一念始終具足。」⁴¹歷久修行是三乘教所言，一念成佛則是就從三乘教入一乘教的角度來說。正如善財童子共參訪 55 位大善知識共 55 次⁴²，這比喻歷久修行；但要等到參訪最後一位大善知識——普賢菩薩時，才能於一念中證入果海位，這比喻一念成佛。可見所謂同教三乘之漸修，最後亦可得以別教一乘的「一念成佛」達成，因為成佛之時，技術性來說，只靠一念而已；也可以把「一念成佛」說成是漸修，因為雖然成佛是一念之間，但大前提是要歷劫而修。歷劫很長，但按時間的過、現、未劃分的話，大別之可分為前、中、後生，即三世。

可見依智儼的時間觀，三世不過一念，一念亦是三世；三世入於一念，一念開成三世。為何時間上可一切入於一呢？在他的著作《華嚴一乘十玄門》「十玄門」⁴³

³⁸ 反觀初期佛教「四緣」說中，只以「因緣」為引生諸法的主要及直接原因，其餘三緣（「所緣緣」、「等無間緣」、「增上緣」）為次要及輔助原因，並未將各因各緣視為同樣重要。這種觀點較為務實，不像華嚴宗「一即一切、一切即一」徒有高妙而都無實用。

³⁹ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 上。

⁴⁰ 三乘教是方便教法，指為適應眾生之機而別立聲聞、緣覺、菩薩三乘，並最後導引其入一乘教；一乘教則指倡言人人皆可成佛的究極法門。到了三祖法藏則建立起五教說，這時的三乘教約為法藏五教中的始、終、頓三教。另外，賴永海主張中國佛教中主要流行一乘教說，三乘教說則不太興盛，見其著作《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990 年），頁 388。

⁴¹ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 上。

⁴² 一次同時拜訪德生童子及有德童女，而遍友童子師默然不說法，並前後拜訪文殊師利共兩次。另據魏道儒載，一般常說的「善財五十三參」其實是相對唐譯《華嚴經》來說；晉譯只記載有 49 人次。見《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998 年），頁 35。不過其實按印順考究，晉譯原是真的有所短小，但經過日照續譯補足後，還是有 55 人次；又指較常見的「善財五十三參」是因「省去了再見文殊師利的第二次，及推介善知識而沒有說法的遍友」（頁 1121，「第二項 善財參訪的善知識」）；又據他考覈，原始版的〈入法界品〉善財參訪知識應沒有五十三（或五十五，如遍友、第二次拜訪文殊也算進去）那麼多，五十三（或五十五）純是後世增加之數，原始版本應為三十一（或三十三），即扣除大天後的 13 天神及 9 人（頁 1125，「第二項 善財參訪的善知識」），可參閱印順《初期大乘佛教之起源與開展》。

⁴³ 十玄是智儼的全新發明，表達了華嚴的法界緣起。「十玄門」分古、今二說，前說見於智儼之《華嚴一乘十玄門》及法藏祖述之而作的《華嚴一乘教義分齊章》；後說見於法藏《華嚴經探玄記》及澄觀祖述之而作的《華嚴經疏鈔玄談》。古、今二說中，十玄門之名目及順序間或不同。華嚴宗很多教說都採「十」之數，因為它代表圓滿無盡之意：「《華嚴經》說法門必定說十法門，而說佛亦必說十身佛，因為『十』是最圓滿的。在此，『十』不是一個隨意數目，而是表示一個有必然性的義理。其所列舉的內容可以是隨意的，可以是變動的，但一定要是十個法門，這是必然的。因為唯有



的部份即有論述。「十玄門」中的第五門為「十世隔法異成門」云：「十世者過去說過去，過去說未來，過去說現在；現在說現在，現在說未來，現在說過去；未來說未來，未來說過去，未來說現在。三世為一念，合前九為十世也。」⁴⁴說的正是三世互入成九世（因過現未三世各有過現未三世），九世入於一念的時間觀。由此他進一步推論，時間上雖云有先後，但在一切法都可相即相入而變成無盡的基調下，一念之功德可以深廣而無邊無際，何況累劫以來廣修功德行，他因此得出「初發心時便成正覺」及「菩薩在此一地，普攝一切諸地功德」⁴⁵的結論。但他又怕讀者誤會，以為可以發心而不用修功德即可成佛，舉出「升斗」⁴⁶喻。這個譬喻是說，滿十升可得一斗，但不代表一升都沒有也可以得一斗，或以一升就妄以為可得一斗⁴⁷，並提點說：「初心成佛者，非謂不具諸功德」⁴⁸。這與他在描述普莊嚴童子入果海時，特別強調童子「非不久植善根」、「久修始得[入果海]」⁴⁹，以免讓人誤會以為真的可不用漸修三世，是同一道理。

智儼又對「久修」及「一念」進一步闡釋⁵⁰，說一乘的「一念成佛」可分兩方面說，而這兩方面無非是之前剛說到的「久修」及「一念」的進一步申釋吧。第一方面是「行行既滿取最後念，名為成佛，如人遠行以後步為到。……以後望初初念即是成。」⁵¹意思是說，成佛之道就像一場「遠行」（喻漸修或久修），它是建基於第一步（「初步」，遠行圓滿的因），即能聽聞如來別教一乘之教法；但有了第一步不代表一定可完成這一場遠行，中間還是必需要經歷解行及證入的過程，從而得以踏出「後步」（喻一念），亦即到達終點之時一定是在踏出最後一步時。故此，與其說智儼的意思是「一念可極速成佛」，不如倒過來說「成佛要漸修三世、三生」較為恰當。可見「一念成佛」根本離不開「三生成佛」。

至於第二方面，智儼只有簡單一句「會緣以入實性無多少」，其文義隱晦，不易理解，亦沒有多作解釋。筆者翻查他的其它作品，發現在《華嚴五十要問答》初卷第五問「一念成佛義」中有提到：「依三乘教或一念成佛，此有二義：一由覺理位滿足時，唯一念故；二會緣從實時，法性無多少長短，一成即一切成，一切成即一成故。」⁵²當中的「覺理位滿足時唯一念」大概相當於《華嚴一乘十玄門》的「行行既滿取最後念，名為成佛」，剛才已有申述，在此不細表。至於「會緣從實時，法性無多少長短，一成即一切成，一切成即一成」，可以將之跟《華嚴一乘

說十法門，才能表示圓滿無盡，主伴俱足。『十』並不只是數目的十，而是代表無窮、無盡，也就是表示任何一個法都是無限。」參牟宗三：《牟宗三先生全集 29：中國哲學十九講》，頁 323，「第十五講 佛教中圓教底意義」。

⁴⁴ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 517 上。

⁴⁵ 兩句引文俱出自《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 517 下。

⁴⁶ 十升等於一斗。

⁴⁷ 此是筆者所引申，智儼只簡單提到「無升即無斗，有升即有斗」。「無升即無斗」不難理解，但「有升即有斗」是指只需一二升即可得一斗，還是要足十升才可得一斗？智儼並沒有刻意舉詳細例子，但因其之後即提到「初心成佛者，非謂不具諸功德」，故可以猜測他的意思還是要具足十升才能得一斗。參《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 上。

⁴⁸ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 上。

⁴⁹ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 上。

⁵⁰ 在這之前作者也有簡單述及小乘的成佛說，主張小乘教但言要三大阿僧祇劫滿百劫中修八萬四千相好才得成佛，並無「一念成佛」說。

⁵¹ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 上及中。

⁵² 《華嚴五十要問答》初卷，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 519 下。



十玄門》的「會緣以入實性無多少」互相參照，由此或許可以了解後句的「無多少」，大概是指證入的時間上無所謂長短久暫之分，一念悟得即盡得佛果，背後實在隱含了華嚴相即相入的道理。

但就算是「一念」成佛也不代表究竟，智儼特別指出：「即與佛同時，位未見究竟，故復有淺深之殊。如人始出門及與久遊他土，雖同在空中，而遠近有別。是故信、住等位，各各言成佛者，而復辨其淺深。」⁵³縱然說有眾生於十信、十住等位能一念間成佛者，他與佛所證得的究極圓滿的佛果還是有深淺之分別，原因在於信、住等位非究竟位，還在見聞生、解行生階段的眾生，還未到證入生階段，故相對已證入甚「深」境界的佛而言，是「淺」；但因其已聞修佛法，故也許其未來生得以「三生成佛」或「一念成佛」，證入甚「深」佛境。

從以上討論可知，縱使智儼提倡三世即一念而主張「一念成佛」，但這純是另一角度的詮釋，大體上其基調仍離不開「三生成佛」的框框——即成佛還是要歷經三個階段。⁵⁴

三、三祖法藏的成佛論

看過二祖智儼的看法後，這一節轉而探討三祖法藏的說法。按法藏華嚴五教判，「三生成佛」說應納於圓教之「別教一乘」，故本文先簡單分析其圓教學說，再討論「三生成佛」。

圓教不單是天台宗最重視之教，也是華嚴宗同樣重視的，此二宗學說建立在如何趣入圓教的基礎上，因此釋印順才會評價說：「臺賢大師門，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，顯出彼此間的差別，又顯出彼此間的關聯。這難怪過去學教的法師，不是天臺四教，就是賢首五教了！但臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師們的真正意趣，所以仍不免偏取。」⁵⁵分「別教一乘」及「同教一乘」，法藏對同教一乘的解釋僅有簡單兩句：「攝前諸[五]教所明行位，以是此方便故。」⁵⁶意思指前面主張三乘的始教，以及主張一乘的終、頓教，攝入主張一多無盡法界的同教一乘，以這些各別的階位作為同教一乘的方便。可知同教一乘，是三乘即一乘，一乘即三乘。

至於別教一乘，是二祖智儼從地論師慧光撰寫的《華嚴疏》所啟發⁵⁷。法藏立此，是挺有針對性的，天台所宗之《法華經》向被視為「會三歸一」（迴聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘入於一佛乘）之一乘教，華嚴宗所高舉的亦是「一乘」。為更好的區別兩者，法藏稱《法華經》的「一乘」為「同教一乘」，《華嚴經》的「一乘」

⁵³ 《華嚴一乘十玄門》，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 518 中。

⁵⁴ 筆者未能完全同意《中華佛教百科全書》「三生成佛」條目中所說：「所以『三生成佛』之說，雖然是華嚴宗為令一般人瞭解成佛的歷程而提出，但是若究實而論，華嚴宗還是主張三生即一生，而成佛實在於一念之中。」內文已指出，「一念成佛」只是智儼個人提倡；且縱然他提出「一念成佛」，卻並沒有抹煞實際修行上仍需經過三生。

⁵⁵ 見印順《成佛之道》（增注本），頁 2，〈自序〉。

⁵⁶ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 489 中。

⁵⁷ 見呂澂《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年），頁 191，「第八講 宗派的興起及其發展」。



為「別教一乘」。從名稱可見，華嚴一乘是殊「別」，非通「同」三乘教之法華可比，由此可知法藏高舉自宗之用心。法藏以「別教一乘」為最高的原因，是其主唱法界緣起，諸法之間，主伴圓明具足，不拘前後順逆：「第五『法界無礙門』者，即別教一乘，奮興法界，主伴統緒，逆順無羈也。如《華嚴》等經明也。」⁵⁸

他又借金獅子來作比喻，說：

此師子情盡體露之法，渾成一塊。繁興大用，起必全真；萬像紛紜，參而不雜。一切即一，皆同無性；一即一切，因果歷然。力用相收，卷舒自在，故名一乘圓教。⁵⁹

意思說，說到最後唯有一真如，此真如興起一切紛紜相用，卻又有其條理而不失序，故云「一即一切」，這指其「舒」的功能而言；一切相用又可收於真如中，只因相用亦是無實自性，故云「一切即一」，這指其「卷」的功能而言。這是一起（興、舒）一切起、一收一切收（卷）的華藏世界，故言「奮興法界」、「繁興大用」、「力用相收」。可知圓教主要指性相相容、事事無礙之華嚴宗。

（一）圓教「三約說」

法藏是華嚴宗的實際創始人，⁶⁰其學說承先啟後，比初祖杜順、二祖智儼來得更成熟而有體系，這反映他在《華嚴一乘教義分齊章》及《華嚴經探玄記》經營建構的華嚴行位，比智儼的分類得更仔細。法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷二把「別教一乘」分作三科來論述，即「三約說」：約寄位顯（即依行位以顯別教一乘的行相）、約報明位（即依三生果報說明行位）、約行明位（即依修行說明行位），當中以「約報明位」尤為重要，因為它裡面提到的「三生說」確立了「三生」的說法，並於《華嚴經探玄記》進一步發揮。簡單來說，「三約說」的「約寄位顯」是把別教一乘開為一，即以一包攝一切位，約相當於《華嚴經探玄記》的「圓融相攝門」；「約報明位」是把別教一乘開為三，即三生；「約行明位」是把別教一乘開為二，即自分及勝進分。要言之，一中可開三，亦可開二。知道這個綱要，則看以下「三約說」部份就不會感到太雜亂：

1. 約寄位顯

首先是「約寄位顯」，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》卷二中說：「一、約寄位顯，謂始從十信，乃至佛地，六位不同，隨得一位，得一切位。何以故？由以六相收故、主伴故、相入故、相即故、圓融故。」⁶¹他從圓教相即相入的觀點論述，說明行人得到六位（十信、十解⁶²、十行、十迴向、十地、佛地）其中一位，即等於得到其它一切位。

⁵⁸ 法藏《華嚴遊心法界記》，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 642 下。

⁵⁹ 法藏撰、宋·承遷註《華嚴經金師子章註》，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 669 中。

⁶⁰ 又說法藏曾於玄奘譯場譯經，但據後代學者考據那時法藏只有約廿歲，還未出家，根本無資格參與譯事，純屬華嚴中人虛構誇大。

⁶¹ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 489 中。

⁶² 十解即十住，出自梁·真諦的舊譯。見真諦譯《攝大乘論釋》卷 10，《大正新脩大藏經》第 31 冊，頁 229 中。



「約寄位顯」與法藏於《華嚴經探玄記》卷一所立的「圓融相攝門」，內容其實很類似：「圓融相攝門，謂一位中，即攝一切前後諸位，是故一一位滿，皆至佛地。此二無礙。」⁶³兩者都指出一位盡攝餘一切位而成佛。

華嚴宗如此強調圓融與相即相入，安立「圓融相攝門」就已經夠了，為什麼還要別立「次第行布門」呢？法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷二，論及別教一乘時有略作解釋。在他自設的第五問中，他說：「經中安立諸位有二善巧：一約相就門分位前後，寄同三乘引彼方便，是同教也。」⁶⁴善巧安立「次第行布門」，強調階位有前有後，有一定次第，是漸修漸得，這是出於方便攝受三乘行人從同教一乘轉入別教一乘。這與前述智儼雖主張「一念成佛」，但也絕不否定「三生成佛」的說法，其心態及背後道理都是一樣的。

2. 約報明位——「三生說」，「三生成佛」的位階化

「約報明位」之分類法與「約寄位顯」不同，「約寄位顯」主要是從別教一乘的行位來論成佛；「約報明位」則安立「三生說」，對研究「三生成佛」很重要，因為法藏明白提出「三生」一詞來指稱這三位，所以本文簡稱之為「三生說」。有兩方面值得注意：一、雖然法藏用「三生」一詞作為三個分項的總稱，但在闡述其各別細項時，他是以「位」（即成見聞位、成解行位、證果海位）來各自稱呼這所謂「三生」，可見他傾向將之看成是三種不同之位階，由此證明智儼「一念說」的得見聞、成解行、入果海已被位階化了。二、這些位階也並未固定化的先後與三世單獨配對。以下嘗試闡釋相關引文：

（1）成見聞位

二、約報明位相者，但有三生：一、成見聞位，謂見聞此無盡法門，成金剛種子等，如《[華嚴經·]性起品》說。⁶⁵

在「成見聞位」中說，聽聞別教一乘的教義可熏習金剛種子，既然提到「種子」，則暗示這些種子固然可今世播種今世生果外（即「順現法受業」），亦有可能今世還沒成熟而暫未能引生佛果，故大有機會等待下世（即「順次生受業」）或下世以後（即「順後次受業」）才成。如此一來，則成佛勢必推至下世或以後。

（2）成解行位

二、成解行位，謂兜率天子等，從惡道出已，一生即得離垢三昧前，得十地無生法忍，及十眼、十耳等境界，廣如《[華嚴經·]小相品》說；又如善財，始從十信乃至十地，於善友所，一生一身上，皆悉具足如是普賢諸行位者，亦是此義也。⁶⁶

⁶³ 法藏《華嚴經探玄記》卷一，見《大正新脩大藏經》第 35 冊，頁 108 下。

⁶⁴ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 490 上。

⁶⁵ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，見《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 489 下。

⁶⁶ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 489 下。



在「成解行位」⁶⁷的說明中，舉出兜率天子作例，指出他雖墮地獄，但因曾聞圓教別教一乘教義，故當其今世出離並生兜率天後，一世中即得無生法忍而成佛。按理推論，聞別教一乘教義（見聞）當在前前世或以前，墮地獄當在前世，出離後得圓解圓行後成佛（成解行、證果海）則在今世⁶⁸。如此看來，「證果海位」於這裡還未固定化地與「下世」連繫，不像之後《華嚴經探玄記》緊密地把「三位」與「三世」配對起來。「成解行位」亦提到善財一例，因下面「證果海位」同樣舉他為例，故這兒先不討論，而留待下段再講。

(3) 證果海位

三、證果海位。謂如彌勒告善財言：「我當來成正覺時，汝當見我。」如是等，當知此約因果前後分二位故。是故前位但是因，圓果在後位故，說當見我也。⁶⁹

在「證果海位」中，說善財即身即世即圓滿普賢大行，箇中原因法藏沒有明說，然按法藏在同書同卷較前部份的理論，能證「三生」的眾生之根機，必屬上等之「普賢機」，如此於見聞普賢教法時乃能契應、理解及實踐之，而最終能證入果海。⁷⁰可見善財當屬這種根器。文中意引彌勒授記說，善財於將來世也可見到他成佛，這強烈暗示善財要未來世才能得佛果，今世五十三參訪也只是種善因，即因位；果位要待下世才有。再加上善財的見聞位當在前世⁷¹，故他的成佛要三世才成。於此可見，「證果海位」亦沒有說都只能跟「下世」連上。

從《華嚴一乘教義分齊章》卷二裡的行位系統來看，法藏時已明白確立見聞位、解行位、證入位三位了，代表「三生成佛」正式確立。但此時的「三生說」之三位，並沒有明顯跟時間上的三世連結起來說明，它們較像是三個不同的修行階段而已，也是這樣法藏才以「位」稱呼之。也因此應避免簡單化地將成見聞位比附為前世，成解行位比附為今世，證果海位比附為後世。

3. 約行明位

至於「約行明位」只有簡單二分（自分及勝進分），法藏說：「三、約行明位，

⁶⁷ 丁福保編的《佛學大辭典》「四勝身」條則主張一旦得解行身，可今生或來生成佛：「於此[解行]位離界內分別之穢身得界外無染清淨之金剛身，名解行身，是即勝身也。以此解行之勝身，或於現生，或於當生，成佛果」。

⁶⁸ 丁福保《佛學大辭典》「四勝身」條說「[兜率天子前、今]二生經[見聞、解行、證入]三生之行」只能算是大略而不細究的分法，因為丁氏所說的「二生」（即「二世」）把墮地獄那一世忽略掉了。當然丁氏也可以說「二生」中之前世可指涉前世及前前世，從此角度看，則實已同時將前前世的聞教及前世的墮地獄兩事含攝一起了。又，丁福保前一「生」字實指時間意義上的「世」，他這樣寫法，很易跟位階意義的「生」字混淆。因此本文通篇上下以「生」指位階的三生，另以「世」指時間的三生。

⁶⁹ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 489 下。

⁷⁰ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 483 中～下，第七章「決擇其意」。

⁷¹ 「見聞位則是善財次前身」，見法藏：《華嚴經探玄記》卷十八，見《大正新脩大藏經》第 35 冊，頁 454 上。



即唯有二，謂自分、勝進。」⁷²自分及勝進分表示了修行精進程度的不同，「自分」指基本修行，「勝進分」指修行得果後的進一步修行，使果德更圓滿、定慧更增長，實即無學道。⁷³與「約寄位顯」情況一樣，「約行明位」的說法亦與《華嚴經探玄記》卷三「三成說」中的「行成佛」同出一轍，都提及自分及勝進分，依之可取佛位：「二、約行：總不依位，但自分、勝進究竟，即至佛果。」⁷⁴

（二）「三位說」——「三生成佛」的生、位固定化

在「三生說」（成見聞位、成解行位、證果海位）一節討論到法藏雖已確立「三生」一詞，但該三位並不與時間的三世有任何配對關係，而純粹是修行階段的一個描述。至於將之與過現未三世分別劃上等號的，是法藏《華嚴經探玄記》才如此，此書比《華嚴一乘教義分齊章》晚出，故可窺見法藏「三生說」的轉變。在《華嚴經探玄記》卷十八，他以善財為例，逕將見聞位、解行位、證入位分別判屬前世、此世、來世，即將原來單純只有修行意義的三位，形式化地對應到時間上的前生、此生、來生。以下是他的說明（底線為筆者所加作強調用）：

依圓教宗有其三位：一見聞位，則是善財次前生身，見聞如此普賢法故，成彼解脫分善根故，如歎德中辨者是。二是解行位，頓修如此五位⁷⁵行法，如善財此生所成，至普賢位者是。三證入位，即因位窮終，潛同果海，善財來生是也。⁷⁶

法藏借善財為例，從圓教立場出發，把原本不指涉時間的修行之「三生」，賦予次序先後上的意義，將三位分別配屬三世，至此，生、位完全固定化起來。其實以聞思修，或信解行證等作為道階之名，天台宗智者早有先例，例如他提出圓教「六即佛」，裡面的六位不用傳統的十住、十地等名目，而採取理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。要強對之，大概法藏「三生」的成見聞位、成解行位、證果海位約相當於智者「六即佛」的名字即、觀行即、究竟即。

筆者認為，三世、三位固定化的別配在一起，以為見聞位必屬前世，解行位必屬此世，證入位必屬來世，無形中抹煞了其它可能性，似乎也違背了一向主張圓融包容的華嚴學風，因為三世與三位實可變化出起碼六種可能組合，例如見聞位、解行位也可以屬前世而證入位屬今世，或見聞位、解行位也可以屬今世而證入位屬來世，如此類推。因此，智儼「一念說」的三生攝一念，或法藏「三位說」

⁷² 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正新脩大藏經》第 45 冊，頁 489 下。

⁷³ 在唯識宗，立有十一種善心所，當中之—即為「勤」，唯識宗的集大成著作《成唯識論》，玄奘於所譯的卷六有云：「此[勤心所的]相[之]差別，略有五種，所謂被甲、加行、無下、無退、無足，即經所說有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛，如次應知。此五別者，謂初發心、自分、勝進；自分行中，[上、中、下]三品別故。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 30, a27-b1）即「勤」有被甲等五種不同，這五種亦即初發心、上品自分、中品自分、下品自分、勝進。參林國良：《成唯識論直解 2》，頁 508，「4.釋勤」。當然，在法藏來說，「自分」並無分品。

⁷⁴ 參《華嚴經探玄記》卷三，見《大正新脩大藏經》第 35 冊，頁 166 中。

⁷⁵ 五位指的是十信、十住（或十解）、十行、十迴向、十地五種階位。法藏意思指，善財今生已圓滿上述五位，只差下生再證妙覺（佛果）即可成佛。

⁷⁶ 《華嚴經探玄記》卷十八，見《大正新脩大藏經》第 35 冊，頁 454 上。關於第三證入位，法藏在另一著作《華嚴一乘教義分齊章》卷二，頁 489 下，亦提到類似觀點，說善財成佛還是要待當來生，詳情參前述部份。



以三世別配於三位中，僅是其中兩種可能組合，不排除某些圓教行者或能有別的可能性。此外，六種配搭又可再分為三類，三世三位是屬較慢的成佛方法；一世三位屬較快的成佛方法（當中又以一念三位最快）；二世三位則屬不定（可分出四種配搭）。文字述說不易說清楚，可參下表：

三世、三位的六種可能搭配：

	前世	今世	後世
速 (一念/一世)		見聞生、解入生、證入生	
不定 (二世)	見聞生	解入生、證入生	
	見聞生、解入生	證入生	
		見聞生	解入生、證入生
		見聞生、解入生	證入生
遲 (三世)	見聞生	解入生	證入生

智儼的「三時益」、「一念說」及法藏的「三約說」、「三生說」、「三位說」、「三成說」、「二門」，其互相對應關係可從下表獲得一較清晰了解：

智儼		法藏				
《孔目章》	《華嚴一乘十玄門》	《華嚴一乘教義分齊章》		《華嚴經探玄記》		
「三時益」	「一念說」	「三約說」	「三生說」	「三位說」	「三成說」	「二門」
						次第行布門
		1.約寄位顯			1.位成佛	圓融相攝門
1.聞時益 3.轉生時益	一生得見聞	2.約報明位	a.成見聞位	1.見聞位		
2.修行時益	二生成解行		b.成解行位	2.解行位		
	三生入果海		c.證果海位	3.證入位		
		3.約行明位			2.行成佛	
					3.理成佛	



四、結論

本文透過爬梳華嚴二祖智儼及三祖法藏的論著，找出並整理他們紛紜的成佛理論，試圖分析並瞭解華嚴宗「三生成佛」的源流及發展。

本文認為「三生成佛」的雛型，早見於智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四裡「五疾說」中的「三時益」，「三時益」的聞時益及修行時益，已清楚可見到後來「三生成佛」頭兩生（見聞、解行）的影子了；至於「三時益」的轉生時益，卻較像是聞時益的一個引申，而無法跟「三生成佛」最後一生（證入）對應，故本文才說「三生成佛」還處於孕育階段。

爾後智儼在《華嚴一乘十玄門》中提出「一念說」，例子選用普莊嚴童子。「一念說」明確指出一生得見聞、二生成解行、三生入果海，於此「三生成佛」才正式確立起來。由於華嚴宗主張一多相即相入，故智儼的「三生成佛」亦不免趨向「一念成佛」的說法（三生一念相即相入），但智儼還是多次重申，一念可成佛是果上言，不代表因上不用修三世三生。故此本文認為「三生成佛」是從因位來說，「一念成佛」是從果位上言；「一念成佛」也是以「三生成佛」為基礎，智儼從沒有揚棄「三生成佛」的說法。

三祖法藏於《華嚴一乘教義分齊章》卷二襲用智儼「一念說」之見聞、解行、入果海，成為「三約說——約報明位」之「三生說」，當中三生的字眼更幾乎跟智儼的一樣，例如智儼用「得見聞」，法藏則作「成見聞位」；智儼用「成解行」，法藏則作「成解行位」；智儼用「入果海」，法藏則作「證果海位」。但也有三方面明顯相異，一是法藏已沒有如智儼般強調「三生」不出「一念」。二是法藏的三種生都是以「位」作詞尾，可見「三生說」在法藏的學說系統下，已被位階化而帶上修行階位的意義。三是那時「三生」還未與「三世」（前世、今世、後世）別配。

後來法藏在《華嚴經探玄記》卷十八提出「三位說」，例子則從智儼的普莊嚴童子改為善財童子。其「三位」的字眼大致上沿用「三生說」，例如「成見聞位」去掉「成」字改成「見聞位」；「成解行位」也是去掉「成」字改成「解行位」；「證果海位」變成「證入位」。與「三生說」不同的是，「三生說」各位硬性與三世固定連繫起來，即「見聞位」配屬前生；「解行位」配屬今生；「證入位」配屬來生，這是研究「三生成佛」者需特別注意的。

當然，「三生說」只是華嚴祖師為了引人趣聞佛法，充份發揮／利用華嚴圓教圓說，安立出可三生成辦大事的方便說法而已，因此力求務實學佛的印順，似乎並不太肯定這種權宜手段：

菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？……[於是]展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。……[其]修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全力以赴，為此大事而力



求。⁷⁷

到了近代，太虛大師出於推廣人生佛教，賦與華嚴「三生成佛」說全新意義。他說：

菩薩位延長於人及超人與佛之三位：修行信心位的人生初行，是人的菩薩位，若孔、老、善財等；初無數劫位，是超人的菩薩位，若世親等；第二無數劫位以上，是「佛的菩薩」位，若普賢等。華嚴宗所主張之三生成佛說，即是經此三菩薩位，以第三「佛的菩薩」位謂之成佛。⁷⁸

他提倡大乘佛法的實踐是立足於世間現實生活，是可從人道直接成就佛道，而不用經過迂迴的天道與二乘道。當然依大乘理論，人到佛中間要經三大劫，說不用轉別趣而能一路直往，只是太虛個人一廂情願的想法而已，但無論如何，在他眼中，三生指的是三種菩薩位，即「人的菩薩位」、「超人的菩薩位」、「佛的菩薩位」，這些菩薩位全是以「人」作修道主體，由是與人生佛教息息相關。

三生就可成佛，可能讓人有一定非利根不可為之的感覺，但印順提過：

在今生「修證」過程中，「有遲速」的不同，但這是決定於前生的準備如何，並「非由」於「利鈍」的差「別」。利根與鈍根，當然是有的，那就是上面說過的信行人與法行人了。著重於依師學習，以信為先的是鈍根；著重於自力學習，以慧為先的是利根；但這都是要經歷種、熟、脫三階的。依現生的修證而論，是不能以證入的遲速來決定他是利或鈍的。⁷⁹

今生就成就了，會予人是利根的錯覺，但印順指出這不是很恰當的看法，因為「今生成就」的果，無非是來自前生努力發心修行的因，本來就無關根器利鈍的（當然，在某一段時間，重智證者，我們可說他是利根；只重信願者，是鈍根，這還是可如此分別的）。因此，遲速並不代表利鈍，印順把成佛問題從根性因素回歸到時間因素，而他口中的「種、熟、脫」說的正是這時間因素，無非亦只是什麼時候開始努力、努力了多少的因素而已，前世先下「種」，今世得以成「熟」，下世乃可解「脫」——這是令人讚賞之見。回頭看華嚴的「三生說」，我們切勿囿於其三生之「速」，而忽視甚至忘記這不過是早開始精進與晚開始精進的問題而已。從中得到啟發，就是今生加緊用功，未來才有資本談能否「三生成佛」！

⁷⁷ 參印順《無諍之辯》，頁185～187，「二 大乘精神——出世與入世」。

⁷⁸ 釋太虛：〈即人成佛的真現實論〉，頁47。

⁷⁹ 見印順《成佛之道》（增注本），頁237，「第四章 三乘共法」。



參考書目

甲·書籍

一、原始資料（先按朝代，再按作者，後按冊數及經號排序）

（1）原典

- 唐·杜順述、智儼撰：《華嚴一乘十玄門》（全 1 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1868。
- 唐·智儼述：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正新脩大藏經》第 35 冊，No.1732。
- 智儼著：《華嚴五十要問答》（全 2 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1869。
- 智儼集：《華嚴經內章門等雜孔目章》（全 4 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1870。
- 唐·法藏述：《華嚴經探玄記》（全 20 卷），《大正新脩大藏經》第 35 冊，No.1733。
- 法藏撰：《大乘起信論義記》（全 3 卷），《大正新脩大藏經》第 44 冊，No.1846。
- 法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》（全 4 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1866。
- 法藏述：《華嚴經明法品內立三寶章》（全 2 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1874。
- 法藏述：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（全 1 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1876。
- 法藏撰：《華嚴遊心法界記》（全 1 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1877。
- 法藏撰、宋·承遷註：《華嚴經金師子章註》（全 1 卷），《大正新脩大藏經》第 45 冊，No.1881。
- 法藏集：《華嚴經傳記》（全 5 卷），《大正新脩大藏經》第 51 冊，No. 2073。
- 唐·澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》（全 60 卷），《大正新脩大藏經》第 35 冊，No.1735。
- 澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（全 90 卷），《大正新脩大藏經》第 36 冊，No.1736。
- 澄觀排定：《大方廣佛華嚴經疏科文》（全 10 卷），《卍新纂續藏經》第 5 冊，No.231。
- 澄觀撰：《華嚴經疏鈔玄談》（全 9 卷），《卍新纂續藏經》第 5 冊，No.232。

（2）翻譯

- 天親菩薩造、後魏·菩提流支譯：《十地經論》（全 12 卷），《大正新脩大藏經》第 26 冊，No.1522。



東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》(全 60 卷),《大正新脩大藏經》第 9 冊, No.278。

唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》(全 80 卷),《大正新脩大藏經》第 10 冊, No.279。

世親造、唐·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》(全 23 卷),《大正新脩大藏經》第 29 冊, No.1558。

世親造、玄奘譯:《阿毗達磨俱舍論》(臺北:方廣文化事業有限公司,1999 年,歐陽竟無《藏要》校正本)。

護法等造、唐·玄奘譯:《成唯識論》(全 10 卷),《大正新脩大藏經》第 31 冊, No.1585。

二、今版書籍

水野弘元著、香光書鄉編譯組譯:《佛教的真髓》(嘉義:香光書鄉出版社,2002 年)。

木村清孝:《初期中 國華嚴思想の研究》(東京:春秋社,1977 年)。

——:《中國華嚴思想史》(京都:平樂寺書店,1992 年)。

中國佛教協會編:《中國佛教》(北京:知識出版社,1980 年)。

牟宗三:《牟宗三先生全集 29:中國哲學十九講》(臺北:聯經出版公司,2003 年)。

呂澂:《中國佛學源流略講》(北京:中華書局,1979 年)。

劉貴傑:《華嚴宗入門》(臺北:東大出版社,2002 年)。

賴永海:《中國佛性論》(高雄:佛光出版社,1990 年)。

藍吉富主編:《現代佛學大系 25:中國佛教人物與制度》(臺北:彌勒出版社,1984 年)。

魏道儒:《中國華嚴宗通史》(南京:江蘇古籍出版社,1998 年)。

釋印順:《華雨集》(第五冊)(臺北:正聞出版社,1993 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,七版)。

釋印順:《成佛之道》(增注本)(新竹:正聞出版社,2005 年,新版三刷)。

釋印順:《無諍之辯》(臺北:正聞出版社,2000 年,新版一刷)。

釋演培釋註:《俱舍論頌講記》(台北:天華出版事業股份有限公司,1989 年,二版)。

慈誠羅珠堪布著、索達吉堪布譯:《慧光集(15):前世今生論》(台北:寧瑪巴喇榮三乘林佛學會,2003 年)。



乙·文章

一、單篇論文

釋太虛：〈即人成佛的真現實論〉，載藍吉富主編：《現代佛學大系 52：釋太虛選集、釋印光選集、釋印順選集、釋演培選集》（臺北：彌勒出版社，1984 年），頁 41~62。

釋見豪：〈建構以四聖諦為綱領的佛法知識體系〉，載伽耶山基金會圖書資訊中心編：《佛教圖書館館訊》，31 期（2002 年 9 月 20 日），頁 38~72。

丙·工具書

「CBETA 電字佛典集成」（臺北：中華電子佛典協會，2009 年）。

丁福保編著：《佛學大辭典》。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年）。

釋慈怡主編：《佛光大辭典》（臺北：佛光出版社，1988 年）。

釋慧律校：《大方廣佛華嚴經疏科文表解》（高雄：文殊講堂，2000 年，二版）