

法藏《探玄記》教體思想初探

釋慧法

佛光大學 佛教學系 博士二年級

摘要：「教體」一詞對於很多人來說似乎比較陌生，乃至學界對於教體的關注非常有限，幾乎未有專文論述，更遑論專書。然而教以何為體卻是每一位佛子後學應該思之、省之的重要課題，尤其在新興宗教層出不窮，附佛外道甚至邪教大行其道的當今社會，究竟世尊一代時教以何為體是我們不得不要慎重釐清的一個問題。本文擬從法藏教體的思想背景、《探玄記》中的教體思想、法藏教體思想建構之意義三方面來談，以期對法藏大師教體思想做一個初步的釐清，也就佛教是什麼而做一點粗淺的探討。

關鍵詞：法藏 探玄記 教體

「教體」一詞對於很多人來說似乎比較陌生，乃至學界對於教體的關注非常有限，幾乎未有專文論述，更遑論專書，經過資料收集與整理，陳永革教授《法藏評傳》中在「法藏的華嚴經義學」如智儼《搜玄記》宗趣與教體相類，下設「宗趣與教體論」一節，將二者放在一起，並對法藏教體十門略有介紹¹；持松法師在其《華嚴宗教義始末中》有關於「華嚴之教體」的論述，簡介了智儼和法藏對教體的看法²；另外如高峰了州《華嚴思想史》中對智儼、法藏、澗觀的分科、宗趣和教體都有簡述³。另外部份與教體相關內容的其他書籍會有涉及教體，如梵唄音樂相關的書中會涉及音聲為教體的部分⁴，還有就是各類字典詞書裡多有收集教體的條目，但大多都是羅列介紹原始佛典、唯識諸論，或直接引用法藏、澗觀二人之教體，甚至直接以「十種教體」標目⁵。

然而教以何為體卻是每一位佛子後學應該思之、省之的重要課題，尤其在新興宗教層出不窮，附佛外道甚至邪教大行其道的當今社會，究竟世尊一代時教以何為體是我們不得不要慎重釐清的一個問題。因而本文不揣學識鄙陋，願做一粗淺嘗試。

本文擬從法藏教體的思想背景、《探玄記》中的教體思想、法藏教體思想建構之意義三方面來談，以期對法藏教體思想做一個初步的釐清，也就佛教是什麼而做一點粗淺的探討。

壹、法藏教體思想的背景

一、印度哲學與部派佛教的教體思想

¹ 陳永革，《法藏評傳》（南京：南京大學出版社，2006年），頁87-89。

² 持松法師，《華嚴宗教義始末》（台北：震曜出版社，2016年），頁160-165。

³ 高峰了州，《華嚴思想史》（京都：內外印刷株式會社，1976年），頁176-180，220-223。

⁴ 這裡特別有《漢文佛經音樂史料類編》，因為筆者對梵唄多有興趣，有翻閱此書，其中特設有“音樂之本體（其下和聲與名句文關係等）”、關於教體兩部分。

⁵ 如丁福保《佛學大辭典》、陳聿東《佛教文化百科》、陳義孝《佛學常見詞彙》、佛光山《佛光大辭典》等均列有教體，且多採唯識、法、澗二人；《佛光大辭典》、任繼愈《佛教大辭典》、吳汝鈞《佛教大辭典》設立“十種教體”或“華嚴十種教體”詞條。

古代印度時期「教體」便是一個普遍受到關注的問題，可以說印度哲學、以及這些遠承自佛陀時代，原始佛教時期對於教體的論述是法藏教體思想的一個背景與素材庫。

教體一般指佛教的體性，是佛陀示現於娑婆世界所講說、傳道之教法的本體（對於外道，則對應為能詮釋其所主張與宣導之教法的本體）。至於「體」的內容如何，則佛教與外道，乃至各家各派說法不同，對此，窺基在《大乘法苑義林章》中分別介紹了外道六計與小乘六計，列表⁶如下：

大類外道別有六計	1. 數論	依本教法，體即自性三德為體；依末教法。五唯量中聲為教體。
	2. 勝論	以諸德中聲為教體。
	3. 明論	婆羅門等執吠陀論。聲唯是常。不取聲性。非能詮故。其能詮聲。詮於明論所詮之義。此教是常所詮定故。餘一切教皆無常聲以為教體。
	4. 聲顯論	聲體本有。待緣顯之。體性常住.....今者唯取一常聲為體。其音響等但是顯緣。非能詮體。
	5. 聲生論	聲本無待緣生之。生已常住。由音響等所發生故.....今取新生常聲為體。以能詮故。響非能詮。
	6. 順世論	一切皆四大故。以常四大為體。
大類小乘教體有六	1. 大眾部等	其大乘部。說出世部。鷄胤部三部同說。佛一切法皆是無漏。皆是出世。佛所出言無不如義。佛一切語皆轉法輪。佛一切時不說名等。常在定故。然諸有情謂說名等。即是無思成自事義。以其無漏體是實有聲。名。句等為其教體。
	2. 一說部	說一切法體非實有唯有假名。今取無漏假聲名等以為教體。
	3. 多聞部	多聞部說。如來五音是出世教。一無常。二苦。三空。四無我。五涅槃寂靜。以此五種決定能引出離道故。如來餘音是世間教。與五俱起亦是出世。設引出離道。不與五相應。不決定故。非出世教。論說言音。音即音聲。故但取聲。不說名等。故佛諸教通以有漏無漏之聲而為其體。以佛五音是無漏故。

⁶ 《大乘法苑義林章》卷一 CBETA, T45, no. 1861, p. 251a18-c21

4.說假部	聲名句等。若在處等體非實有。以說依。緣有積聚故。若在蘊等聲等便實。雖有積聚不說依。緣。以名蘊故。聲。名。句等既通蘊等。故通有漏無漏假實以為教體。
5.說一切有部	說一切有部說。教體者。有說。唯以名。句。文三而為教體。有詮表故。有說但以善聲為體。三無數劫所勤求故。名等無記故不取之。評家評取唯有漏善聲以為教體。
6.經量部	其經量部說。名等假聲體實有。雖彼不立不相應行。仍不取聲。無詮表故。取有漏聲上假屈曲能詮以為體性。

以上是窺基記錄，他分別記載了印度哲學六派以及部派時期六派對教體問題的闡述。在前者中，首先介紹了印度哲學系統中成立最早的數論派，這一派在教體上是二元的，從根本上其認為自性三德，即薩埵、羅闍、多磨為體；然而依末教法，提出了在五唯量色聲香味觸中是以聲為教體的⁷。

勝論派雖然提出聲無常論，但在其後裔惠月將原本的十句義略總為三門：列總別名、出體性、諸門辨釋的第二出體性部分，以為在諸德之中，唯以聲為教體。

明論是印度哲學正統中的吠陀論，所謂：

明論者，先云韋馱論，今云吠陀論。吠陀者，明也，明諸實事故。⁸

其對四吠陀的讚頌分別為理具吠陀～讚誦明論、夜珠吠陀～祭祀明論、三摩吠陀～歌詠明論、阿他婆吠陀～攘災明論⁹，依據婆羅門教的說法，四部吠陀是梵天所演，其聲常住不滅，而且此能詮之聲用以詮釋吠陀所詮之義，故而以唯一常存之聲而為教體。

表格中聲顯、聲生兩派出自彌曼沙，該派提出聲常住的理論，認為聲量（即聖言量）是獲得正確知識的方法，《吠陀》是天啟的經典，其中的言句是定量，吠陀所說的就是真理，其聲是常，能夠表詮諸法，是教體。其中又有聲顯、聲生之別，如梁漱溟先生所述：

⁷ 詳見黃懺華，《印度哲學史綱》（台灣：台北，彌勒出版社，1983年），頁49-57。

⁸ 黃懺華，《印度哲學史綱》（台灣：台北，彌勒出版社，1983年），頁13。

⁹ 詳見黃懺華，《印度哲學史綱》，頁14-16。

計明論（即吠陀，引者注）聲常，不許餘聲，難解他難，乃更轉計一切聲常，即聲顯、聲生論師所計……待緣顯者，聲顯也；待緣發者，聲生也。發是生義，蓋此宗人計聲皆是常，然又時聞及不聞者，待緣發，方有詮表也。此聲常論，每為印土論辯之問題。¹⁰

也就是說，所謂的聲顯、聲生之別，是彌曼沙派將聲音分為不變本體的「聲」，與聲顯現出來的「語音」。前者是隱藏在事物背後、實在的、永恆存在的；後者是前者在一定因緣條件具足之下能夠被人所聽到的一種顯現。

順世論則和印度所有出世的宗教都不同，可謂獨樹一幟，是印度的唯物主義流派，不信其時印度流行的梵我、靈魂、輪迴之類，以為「除覺官親證者外，餘《吠陀》證示均非實」¹¹，認為一切皆是四大和合而成，所以以常四大為體。

以上是窺基的記錄，除了羅列印度哲學對於教體的觀點，還介紹了部派佛教中大眾部、一說部、多聞部、說假部、說一切有部、經量部六派的論述。目前對於部派佛教的分類大概有北傳、南傳以及現代佛學（對上座部採北傳說，對大眾部採南傳說）三種，然而對上述窺基六部的分類中基本沒有差異，只是層級不同，基本上上表中除有部和經量部屬於上座部外，其他皆屬於大眾部（不僅包括窺基所列大乘部、說出世部、鷄胤部。窺基或以空有分之，前四總為空宗；有部為有宗，經部又出自有部），大眾部中除了多聞部「但取聲」（為教體）外，其他餘部（上表所列）皆以聲名句文為體；上座部中有部以「有漏善聲」為教體；而經部只取聲為實，名句文為聲的假名施設。關於這一部分，法藏教體第一門言詮辨體中，就印度及部派時期「教體」問題也進行了引述，不過法藏只追溯到有部和經部，以有部和經部的說法來代表教體最基本的看法，這部分內容在《探玄記》第一言詮辨體門中有詳文，茲不贅述，留待下文。

總體來看，雖然外道各派與部派時期小乘各家對於教體有自己不同的看法，但普遍來看，印度人重視音聲，其傳統是靠音聲來傳遞教法，乃至所用的文字原始時期的佛教，都是佛陀在世時金口向徒眾宣說教導，因此那一時期

¹⁰ 梁漱溟，《印度哲學概論》（台灣：台北，彌勒出版社，1983年），頁10。

¹¹ 梁漱溟，《印度哲學概論》，頁21。

（佛世）各家主要以音聲為教體，佛滅度之後，隨著經典集結，也涉及到名句文三身，梵文也主要是用於表音的文字，強調讀誦時的韻律與節奏，但名句文只是佛滅度後，佛語（聲）的轉化形式，所以經典起首皆以“如是我聞”而為開頭。

二、中國佛教其他宗派的教體思想

除了遠承於印度之外，隨著唐朝留學僧的歸國（主要是玄奘大師），印度對於教體問題的普遍關注通過玄奘（602-664年，643年回國，645年到達長安）翻譯的印度典籍以及在唯識宗的著述被介紹到唐土，其弟子窺基（632-682年）不僅介紹了印度各家教體觀念(如上表所列《義林章》)，並且在自己對經論的注疏中多有實際運用到教體來做為解釋經典的方式，窺基所撰的《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》的「顯經體性者」中將教體大略等同於「經體」，卷一指出：

顯經體性者。般若有五。一者實相。二者觀照。三者文字。四者境界。謂真俗二諦。五者眷屬謂一切福智如開題中已略顯示。經體有二。一者文二者義。文字是文。四種是義。實相是般若性。觀照是般若相。文字是般若因。境界是般若境。眷屬是般若伴。故此五種皆名般若。¹²

在《說無垢稱經疏》卷一序品中說：

明經體性者。經體有二。一能詮文。二所詮義。文是所依。義是能依。由能詮文。義得顯故。若依清辨。釋此二體。依世俗諦。所詮經體。以一切有為無為諸法。或空或有。諸法為體。通以一切為所詮故。¹³ 這些都影響到同時代的智儼（602-668年）、法藏（643-712年）等人。

一般而言，中國宗派及祖師對於教體的關注基本都集中在唯識與華嚴二宗，然而除了唯識法相宗這一脈絡對於華嚴的影響之外，我們猜測華嚴之於教體的關注或許也受到賢首天台宗的影響，天台宗不僅為中國創立的第一個理論發達、實踐運用性強，並且行程修行團體，所謂「教觀雙美」的宗派，慧思（515-577）、智者（538-597）、灌頂（561-632）三位祖師略早於智儼、法藏，在中國佛教史中，天台與華嚴之間有長期互動的關係，智者在五重玄義里

¹² 《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》卷一，CBETA, T33, no. 1695, p. 26a16-22)

¹³ 《說無垢稱經疏》卷一，CBETA, T38, no. 1782, p. 1000b22-26，在其《成唯識論述記》、《義林章》、《雜集論述記》中亦有類似說法，將經體分為文、義。

第二位「辨體」，智者大師指出一切不出法性，正指實相以為正體，《妙法蓮華經玄義》卷八說：

何法是經？舊用三種：

一、用聲為經，如佛在世，金口演說，但有聲音詮辯，聽者得道，故以聲為經。《大品》云：「從善知識所聞也。」

二、用色為經，若佛在世，可以聲為經，今佛去世，紙墨傳持，應用色為經。《大品》云：「從經卷中聞。」

三、用法為經，內自思惟，心與法合，不由他教，亦非紙墨，但心曉悟，即法為經，故云：「脩我法者，證乃自知(云云)。」……聲即非聲，非聲亦聲，非聲非非聲，聲為教、行、義本，種種等義，皆如上說，即是通達聲經。¹⁴

如郭朝順老師所說：「『體』(智者所說之體，引者注)是指佛經之正體，意即佛經當中，其言教之後所欲顯示的真正內涵。每一部著作、每一部經典，無論有多少概念、法義，然而說者或者作者，一定會有一最究竟的、為這一大套言教所欲指涉的對象，智顛認為一切佛經共同的正體，就是諸法實相。」¹⁵只是天台用的是「經體」一詞，《法華玄義》談的也只是經，是智者用來解讀《法華經》的，以宗為經、以色為經、以心法為經，智者說：「遍為眾經體」¹⁶。

在中國佛教各祖師的論述中對這一相類概念有多種名稱，如「佛教體性」、「經體」、「經體性」、「體性」等，但華嚴宗人，從智儼《搜玄記》中，便將能詮之教體與所詮之宗趣並列以陳，其後的法藏將教體思想逐步完善，在《探玄記》中呈現出最完整型態，同時期的李通玄是幾乎完全不同於華嚴宗人的解釋，提出自己獨特的教體思想，而再之後稱為法藏正統傳人的澄觀、宗密等人，雖然在有意識的創建華嚴一宗，然其教體思想，乃至整個華嚴思想都與禪宗有著糾纏不清的葛藤，未能保有純粹的華嚴「血統」，我們認為法藏大師《探玄記》中的教體思想為華嚴宗集大成之論。

¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷八 CBETA, T33, no. 1716, pp. 776c15-778a10

¹⁵ 郭朝順，〈智顛「五重玄義」的佛教詮釋學〉，《華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集》(2000.05)，頁 267-283。

¹⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷八 CBETA, T33, no. 1716, p. 779a14

貳、法藏《探玄記》中的教體思想

《探玄記》將《華嚴經》略開為十門加以闡釋，其中第五門為「能詮教體」，與其後的第六「所詮宗趣」開為兩門，由此也可以看出法藏對其師智儼《搜玄記》中「辨教下」所詮宗趣及能詮教體一門的開演。

又在能詮教體下，法藏開而為從淺至深的十門，分別為：言詮辯體門、通攝所詮門、遍該諸法門、緣起唯心門、會緣入實門、理事無礙門、事融相攝門、帝網重重門、海印炳現門、主伴圓備門。

一、言詮辯體門

在第一言詮辯體門中，法藏分大小乘而論，先辨陳小乘教體，後彰顯大乘，與前窺基《義林章》所示不同，法藏依照薩婆多宗諸德三說而介紹小乘三家之言與大乘四種說法，如下表¹⁷：

小 乘 三 說	但名句文身 以為教體	十二部經以 何為性	名身、句身、文身次第住等	發智論
	以聲善故是 佛教體名等 無記是教作 用	佛教云何	謂佛語言、詞唱、評論、語音、語 路、語表是佛教。乃至說者語業為體	婆娑論
		佛語何法	謂名身句身文身。次第行列。次第安 布。次第連合。此即總顯佛教作用	
		汝不應立名句文身，即聲為體		順正理 論
因前二說諸 德合取以為 教體	諸契經句語為自性不應理故。初是法處後是聲處。		無性攝 論	
大 乘	攝假從實	唯聲為體以 名等依聲屈	依弘誓願立菩薩聲	無性攝 論

¹⁷ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, pp. 117c16-118a20

宗 有 四 句		曲假立無別 體故。	成所引聲謂諸聖說	雜集論
	分假異實	以名等為性 故	若名句等不異聲者。法詞無礙境應無 別	唯識論
	假實合辨	亦聲亦名等	有以音聲語言文字而作佛事	維摩經
			1.說者以二事說。聽者以二事聞。謂 音聲名字 2.依止何事者謂音聲及善字	十地論
	假實雙泯	非聲非名 以即空故言 即無言故	文字性離是即解脫	維摩經
			中風喻音聲。畫喻名字。若動樹葉風 及壁上畫是即可取。若空中風及空中 畫皆不可取。大乘聲名當知亦爾。皆 不可取以相盡故。	十地論
此上四句為一教體。是故空有無礙名大乘法。謂空不異有有是幻有。幻有 宛然舉體是空。有不異空。空是真空。真空湛然舉體是有。是故空有無毫 分別。				

在這裡，法藏先回顧了小乘各宗對教體的論述：

- 1、《發智論》裡的以名句文身為體；
- 2、《婆娑論》的以音聲為體；
- 3、《順正理論》綜合前面兩者，即通取名句文身與音聲二者為體。

接下來法藏介紹了大乘的四種說法：

第一種為「攝假從實」，以音聲為實在之體，名句文身是體之假借施設；

第二種為「分假異實」，以名句文身為體性，同時名句文又不異聲，因為「法」之詞無礙，所以無礙法所外顯的「境」即名句文和音聲是無差別的；

第三種為「假實合辨」，將音聲和名句文身都看做教體，在教法的傳承中聽說二者都通過音聲和名句文身；

第四種是「假實雙泯」，也就是破掉以上這些音聲與名句文聲，提出二者都不是教體。

總看四種論說其實也是佛教中常見的「A」、「B」、「A & B」、「¬A & ¬B」，法藏進而在介紹這四者之上提出自己的看法，他認為將以上關於教體的四種說法整合為一教體是更完備的無礙大乘法。

由上可以看出各家雖然對教體有不同觀點，在組織上，或別論一者，或二者合論，或者二者皆非，但在內容上總不出音、名、句、文四種兩類而已，可以看出從最初，最直接的層面來看，各大論師多可以或直接或間接聽聞佛陀的講法，口耳相傳後，並以此聽聞的教法去指導自己的實際修行，這是佛世時弟子們普遍的方式，可以說那時候的教體，或者說佛教就是佛陀教導弟子的音聲名句文，就是在此指導之下實實在在的生活與修行。

二、通攝所詮門

在通攝所詮門這一部分中，法藏將能所舍括，不僅有以上四種音聲、名、句、文四類的能詮之「文」（大的載體、媒介，與音聲名句文中的文單指文字不同），還應該包括這些音聲名句文背後所隱含、所詮釋的「義」，二者合為一更完整的教體。用法藏的話說是：

非但如前取能詮教。亦漸通取所詮之義。以並是所知所解法故。¹⁸

三、遍該諸法門

在遍該諸法門下，「謂一切諸法悉為教体」¹⁹，比如說《華嚴經》中為了令眾生起好樂之心而提到的處所莊嚴具也好，眾海雲來集也好，還是諸多天地祥瑞……乃至所謂不讀華嚴不知佛家富貴，所有這些有為法和無為法都能令眾生開悟，都是承載佛陀教法的教體，法藏說這些一切諸法能夠「通人法、教義、行位、因果、理事，總能發生勝解行。故並為教體。」²⁰。

到此為止，可以看出以上三門基本將教體聚焦在物質性具象的層面，由最初的音聲名字到遍及一切諸有為、無為之法。

四、緣起唯心門

¹⁸ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118a23-24

¹⁹ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118a28-29

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118b3-4

接下來，更深的層次可以說在法藏對教體的建構中開始由外境進入到內心（包括境與心的關係），所以法藏第四門為緣起唯心，他指出：「此上一切差別教法無不皆是唯心所現。是故俱以唯識為體。」²¹並將唯識教體闡為二義：本影相對與說聽全攝，將自己對華嚴的判教小、始、終、頓、圓與緣起唯心教體的本影四說（唯本無影、亦本亦影、唯影無本、非本非影）以及總此四說為圓融無礙之教相對應。在說聽全攝的四說中，法藏是站在教體溝通連結的雙方來說明佛與眾生。四種分別為：

- 一。離佛心外無所化眾生。況所說教。是故唯是佛心所現。
- 二。總在眾生心中。以離眾生心無別佛德故。
- 三。隨一聖教全唯二心。
- 四。或彼聖教俱非二心。²²

進而解釋道，眾生沒有其他的自體，而以如來藏為自己的體性，眾生是在佛智心中的眾生；而佛也是眾生心中的佛，是證眾生心中之真如而成佛的，所以說佛也總在眾生心中，這裡法藏就用到了一提《華嚴經》被說為唯心最著名的二偈頌之一，「若人欲求知。三世一切佛。應當如是觀。心造諸如來。」²³第三說法藏指出：「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。如是全收。說聽無礙。是謂甚深唯識道理。」²⁴將二者統攝起來，接著在第四說中又將二者滅除。並將這四說通論於一聖教中，圓融無礙才是最究竟之法。

五、會緣入實門

第五會緣入實門，這部分實際上是把真如當做教體，法藏將其分為兩個層次，初階的是指一切聖教都是從真如流出的，與真性是不二的，也就是說實際上只有真如，真如之本守攝一切枝末，所謂「以本收末」是也。

第二個層次是就緣起來談，諸法緣起而無自性，這樣一個因緣假合的狀態才是如其所是的情形，換言之也就是真如，法藏把它稱作「會相顯性」，將上述種種不同的教體，音聲名句文也好，諸法也好，還是心意識，這些從根上來

²¹ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118b5-7

²² 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118c5-29

²³ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118c24-25

²⁴ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 118c26-29

分析其事都是因緣所生法，這樣一種緣生緣滅的真如實相才是更深一層的教體。

六-八、理事無礙、事融相攝、帝網重重門

接下來六、七兩門是理事無礙門、事融相攝門主要說的就是一種理事無礙和事事無礙的教體，在理事無礙中，說明真如的理體與一切萬法的事相是圓融無礙的，進而在此真如之下，各個顯示真如的萬法彼此之間也因為真如教體的遍及與貫通而一即一切，一切即一，彼此融攝，且反過來又說明「全理之事與全事之理非一非異」²⁵的「相在」、「相是」²⁶。

教體再進一層次的帝網重重門是事事無礙、理事無礙上的疊加，由一教體的理事、事事無礙（一即一切）遍及一切中之一復一即一切，幾何倍層級而上，以致無窮。

九、海印炳現門

第九的海印炳現門可以說是教體的最深層次，以佛陀開悟的海印三昧、如來大定而為終極教體，在定中呈現所有佛陀覺悟後的世界和經驗，並將此境界做為傳道佛法的教體讓受眾直觀經驗，這也是《華嚴經》各會主說法前必先入定的緣由，即是進入佛陀的定境，通過「定」這一教體而學習、覺悟到佛陀所覺知的境界，如此才能開始宣說法音。

十、主伴圓備門

在介紹了最深的教體海印炳現門之後，法藏還設置了第十主伴圓備門，這不是頭上安頭，而正是法藏大師深諳華嚴大、方、廣的博大氣勢與胸懷，再介紹了前九從淺至深的一整套完備就體之上，另外跳脫出這一範疇，而以此僅做為一，進而通過「教不孤起，必主伴隨生」²⁷，以及前述的事事無礙，乃至帝王重重，原文所用「本末相資，主伴圓備」²⁸進行了此一系統之外的又一推演，不僅形式上滿足了華嚴「十」的數字，可以說在內在理路上更是徹底將華嚴教體拓展到無窮。

²⁵ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 119b24-25

²⁶ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 119b25-26

²⁷ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 119c19

²⁸ 《華嚴經探玄記》卷一 CBETA, T35, no. 1733, p. 120a5

為更加簡明釐清法藏由淺至深的教體思想，我們可以列表如下：

言詮辯體	音聲—>文字	事
通攝所詮	文字與文字背後的意義	
遍該諸法	一切事物	
緣起唯心	心識 (本影相對、聽說全攝)	理 (通過能所兩面而由理到體)
會緣入實	緣起 (以本收末、會相顯性)	
理事無礙	全波是水，全水是波	理 & 事
事融相攝	一即一切	事 & 事
帝網重重	一中一切復一即一切	事事 * N (重重層疊的事事)
海印炳現	定境	三昧 (一佛一經內最高深的體)
主伴圓備	一佛出世，千佛護持	跳出 1~9 從更高一層說佛佛道同

從上表我們可以很清楚的看到除了純理的「緣起唯心」、「會緣入實」、「海印炳現」三門，其他各教體都是能夠承載和傳達體性的事物，而這三門雖是純理，其中的前二體卻均是從理事兩面來談（心中之影與本，或佛與眾生；真如來統攝映現，或假合實相來體現真如），而第三個純理的海印炳現一門可以說是以體顯體，直接進入覺悟境界來體察覺悟者的教法。

末了，在介紹最深之海印三昧後，再進一層，通過第十主伴圓備門進行一整體的超脫與拔高，將前面所說的一系列教體做了更近一步的昇華。

叁、法藏教體思想建構的意義與啟示

我們可以看到在法藏的諸多注疏，如《入楞伽經玄義》、《梵往經菩薩戒本疏》、《大乘法界無差別論疏》、《十二門論宗致義記》等之中均有提及教體，而以《探玄記》最為全面，通過由上對《探玄記》中教體部分的分析，我們不難發現法藏大師所言由淺至深教體的一個整體脈絡：

首先最淺層次的是個別的、具體物質性的音聲名句文；

進而第二個層次擴展到物質性的一切萬法，這兩個層次我們說仍然處在事相的階段，這也是佛教共外道，以及小乘各部派也多有主張過的各個觀點。

然而法藏大師並不滿足、止步於此，而是再往深層剝離，通過唯心之以心識為體，緣起之以真如為體，這兩門的討論將我們的實現從教物質媒介的音聲名句文轉移到識、真如這樣本身便內涵隱攝外在事相與內在理體兩層面意思的「體」上，可以說進行了縱向的一個深入，同時透過心識、真如的包容性而進行橫向地拓展，通往理事無礙、事事圓融兩門教體，這裡也與華嚴的四法界相進行相互呼應，師尊言說教導的體與一切法界相互關連。

再次之上又通過帝網重重完成了幾何倍疊加的效果，重重無盡，法界無礙；並在此基礎上，往更深處去觀照，可以發現如上廣博浩大的教體背後其實皆是佛陀海印三昧的映現，最深的教體也正是佛陀所覺知體悟的海印三昧，唯有真正契入佛陀的覺悟境界，唯有通過此一海印三昧的教體，才能學習到完整的、最究竟的佛法，才能了知三世一切佛，用句《法華經》的話就是毋入佛知見。

行文至此我們再回到本篇最開始的所謂教以何為體？讓我想到所謂「大乘非佛說」的話題，何為佛說？佛陀證悟後四十五年間人間弘法所教導開始的音聲？唯有此聲音才是乘載佛陀教說之體嗎？那麼是否不僅大乘經典，乃至所謂更接近佛陀時代的原始佛教之五部阿含、四部尼柯耶或者九分教都無法傳遞佛陀的教說呢？因為毋庸置疑這些都是佛滅後弟子的記錄和整理，如若唯以音聲為體，那麼大乘非佛說的同時，同理可證一切經教將無真實性。

還是根據佛一音演說法聖弟子記錄、整理的名、句、文可以做為世尊言教的體？如果僅從狹義的純文本文獻學下手，以文字、詞彙、語法、句構，乃至紙張、筆體……來研究，是否唯有經過如此考據證成後最接近原始面貌的文獻

記錄才是佛教的體？如萬金川教授所說：「我們若只是從梵、巴、藏、漢等文獻而進行浮面的語言學層面的對勘，便試圖指摘或批評傳統漢譯佛典文本的舛誤或錯解，這或許都太小看了翻譯活動所可能涉及的各種文化問題的複雜性。」²⁹雖然萬老師是從翻譯來探純文獻對勘，然而仍然可以看出如果忽略內在的一貫統一性，僅從文獻本身來闡釋，比如佛教，或說什麼是佛教，我們認為是有失偏頗的³⁰。換句話說如果僅以名句文身為體，那麼在古早供奉藏經、拜經，對應到今天的吾人是否要對CBETA等電子經論儲藏的光盤也好硬碟也罷頂禮膜拜？我想答案是否定的。

那麼在如上這些音聲名句文之外究竟世尊演說的「微言大義」是什麼？南傳佛教、漢傳佛教、藏傳佛教……這些生活習慣各異，所尊律儀不同、乃至重視經典各類、傳承體系不一的各個不同教派都被稱為、被認為是「佛教」，其體是什麼？究竟教以何為體？法藏大師給出他的答案，或許循著此路，我們也可找出自己的答案。

我們以為，哪怕通過佛典原典語言學等現代手段確乎推導出大乘經典縱然不是出現於如來住世時代，的確仍是出於如來化世的本懷，所以在其更究竟的體上，不僅是佛法，而且是「尤其更能彰顯如來的悲智廣大」，最後我想借用聖嚴法師一句話來作為結尾，也算對所謂漢傳佛教大乘非佛說一點自己的看法，法師說：「我則深信，今後的世界佛教，當以具有包容性及消融性的漢傳佛教為主流，才能結合各宗異見，回歸佛陀本懷，推出全人類共同需要的佛教來。否則的話，任何偏狹和優越感的佛教教派，都無法帶來世界佛教前瞻性和將來性的希望。」³¹

²⁹ 萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，文見《正觀》第51期，2009年，頁194，註70。

³⁰ 郭朝順教授在經典詮釋中也認為不能，也不應該形成文獻學字詞中心主義的研究心態，過於誇大以其研究成果來宰制經典詮釋的合理性。詳見：郭朝順，〈《維摩經》詮釋傳統的形成及其問題〉，文見《佛光學報》2016年，第35-96頁。

³¹ 聖嚴法師，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》（臺北：法鼓文化，2002年），自序

參考書目：

一、藏經

1. 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，第 278 經
2. 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 經
3. 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，第 278 經
4. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 經
5. 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 經
6. 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 經
7. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 經
8. 《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45，第 1861 經
9. 《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》，《大正藏》冊 33，第 1695 經
10. 《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，第 1782 經

二、專書

1. 持松法師。《華嚴宗教義始末》，台北：震曜出版社，2016 年
2. 聖嚴法師。《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，台灣：法鼓文化。2002 年
3. 陳永革。《法藏評傳》，南京：南京大學出版社，2006 年
4. 高峰了州。《華嚴思想史》，京都：內外印刷株式會社，1976 年
5. 黃懋華。《印度哲學史綱》，台灣：台北，彌勒出版社，1983 年
6. 梁漱溟。《印度哲學概論》，台灣：台北，彌勒出版社，1983 年
7. 王小盾、何劍平等編著。《漢文佛經音樂史料類編》，南京：鳳凰出版社，2014 年

三、論文

8. 萬金川，〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，文見《正觀》第 51 期，2009 年
9. 郭朝順，〈智顛「五重玄義」的佛教詮釋學〉，文見《華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集》，2000 年
10. 郭朝順，〈《維摩經》詮釋傳統的形成及其問題〉，佛光學報，2016 年