二〇一五—二〇一七

國際青年華嚴學者論壇論文合集

2015-2017國際青年華嚴學者論壇論文合集

華嚴蓮社

2015-2017
國際青年華嚴學者論壇
論文合集

2015 國際青年華嚴學者論壇論文集　目錄

A1~A16　蔡 長 志　華嚴宗之緣起觀——以法藏思想為主

B1~B19　王 嘉 威　華嚴真空觀對天台三觀的涵攝

C1~C20　鄭 興 中　淨影慧遠判教觀略辯——兼論華嚴判教

D1~D11　稂　荻　法界緣起之特色分析

E1~E16　釋 理 揚　法藏「性相通融」的詮釋

F1~F46　范 明 麗　當代醫療方式轉向生命療癒之進路
——以華嚴圓融思想為導向

G1~G20　張　翔　中國長江流域的華嚴三聖造像研究

H1~H18　郭　磊　新羅五臺山文殊信仰探源

I1~I12　武 紹 衛　山·城·天下：唐五代五臺山文殊信仰的傳播路線

J1~J15　郭 秀 年　華嚴法藏「相即」思想之表現

K1~K26　釋 養 行　袾宏援引澄觀《華嚴經疏鈔》思想入《阿彌陀經疏鈔》
的解經方式

L1~L12　劉 興 松　雲棲大師如何以華嚴圓頓教疏釋淨土的宗趣

M1~M22　周 延 霖　語言、概念對於真理或意義體系的理解困境
——龍樹《中論》與法藏《華嚴一乘教義分齊章》的四句分析

N1~ N12　李 雨 鍾　「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐
——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題

O1~ O24　吳 國 聖　華嚴經典中的「牛頭」：
以梵、于闐、漢、藏、滿文等佛經譯本為主的討論

P1~ P14　師　瑞　略議華嚴宗視域中的老莊觀

Q1~ Q10　平 燕 红　《原人論發微錄》的儒佛之辯

R1~ R19　邵 佳 德　近代女性居士與華嚴一宗之發展
——以羅迦陵、何張蓮覺及孫張清揚為例

S1~ S13　韓 朝 忠　應慈法師佛學思想蠡測

2016 國際青年華嚴學者論壇論文集　目錄

A1~A12	釋 宏 坤	論華嚴之「富貴」
B1~B30	釋 天 運	普賢行願之發微
C1~C35	釋 真 地	從《華嚴經・淨行品》探討慈悲心的培養
D1~D11	韓　瑞	法藏「五教十宗」判教思想辨析
E1~E29	陳 宗 元	法藏與陳那在三性上理解的特殊性 ——以 「華嚴一乘教義分齊章」依他起性篇為中心
F1~F17	連 健 亨	中國「夢」觀念與華嚴思想的相遇 ——以《曹溪一滴・雲山夢語摘要》為論
G1~G11	吳 海 明	論法藏本體論對唐君毅思想的影響
H1~H15	崔 韓 穎	宗密與朱熹道統譜系的確立
I1~I22	釋 堅 元	華嚴宗對地藏菩薩救度重心轉向之初探
J1~J14	釋 透 靜	《華嚴經》發光地五神通之研究
K1~K11	易 中 亞	常惺法師對華嚴思想的理解和應用
L1~L12	賴 學 輝	民國華嚴僧教育 ——以釋慈舟的興學活動為例
M1~M11	郭　磊	韓國古代菩薩住處信仰的形成
N1~ N20	余　怡	《顯密圓通成佛心要集》與華嚴思想之融攝

2017 國際青年華嚴學者論壇論文集　目錄

A1~A21	釋 養 行	《華嚴經・入法界品》對菩薩依報及正報述敘所展現的福德利生觀
B1~B12	釋 德 安	華嚴初發菩提心教法指要
C1~C13	蘇 相 君	「一真法界」概念內涵之豐富化 ——從唯識今學、密教到李通玄及澄觀前期
D1~D15	馮 世 綱	由胡賽爾「現象學」再探華嚴宗的「法界觀」
E1~E38	莊 慧 娟	莫高窟 85 窟「入法界品」圖像與榜題析論
F1~F16	武 紹 衛	印圖中的信仰：從《一乘法界圖》到回文《般心讚》 ——兼論普通僧眾對圖像、圖形的製作與運用
G1~G26	釋 果 淳	遠行地菩薩的「純無相觀」和「不退轉位」之義涵
H1~H20	平 燕 紅	《普勸僧俗發菩提心文》的校注
I1~I19	謝 獻 誼	從《物不遷正量論》試探空印鎮澄的華嚴學思特點
J1~J13	梁 峻 銘	言說與修行——淺析淨影慧遠〈證教兩行義〉
K1~K12	張　旭	黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探
L1~L25	釋 覺 雲	《十住毘婆沙論》中念佛法門之探究
M1~M8	高　亮	常惺法師的佛法救國論
N1~N16	釋 天 映	方便智探究——《華嚴經・十地品》與縱橫家思想會通
O1~ O15	釋 法 忍	從原始佛教到大乘初期般若中道思想的源流及其對中國華嚴宗的影響

華嚴宗之緣起觀——以法藏思想為主

輔仁大學宗教學系碩士
蔡長志

摘 要

學界一般將法藏視為華嚴宗之集大成者，故本論文以法藏思想為探討的素材，藉由耙梳大德之論著，來明瞭華嚴一乘緣起之內涵與特色，並釐清一乘緣起與三乘緣起之關係及法藏詮釋一乘教義之立場。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中，探討「義理分齊」時，對於緣起法的呈現方式，可歸納為二個面向：一是先破執再顯理，一是直就緣起法來顯緣起法。本論文是直就緣起法本身來切入。**首先，**藉由緣起因門六義法的論述，呈現出每一法皆是因，且皆具有此六義，形成相即相入主伴具足無盡緣起之道理，此是就「因無盡」來發揮；**再來，**以緣起相由來顯示每一法是因同時也是緣，法法彼此遍容互攝，此是從「緣無盡」來開展；**最後，**則由六相圓融來說明任一法所具之六相乃是圓融自在相即無礙的，此是從「義無盡」來明之。

吾人對華嚴義理之解讀，應依華嚴核心觀念——「一即一切，一切即一」如理思之。本文透過因無盡、緣無盡、義無盡三個無盡彼此之遍容攝入，來說明華嚴宗的緣起觀不說則已，一說則攝盡一切法界。而不論是就無盡因、無盡緣、無盡義來說，皆只是入道之方便。吾人若能如實明瞭此理，則可直就任一法入法界緣起而不需前方便；否則，依法藏之看法，還是須絕解實修的。

關鍵字：法藏、法界緣起、因門六義、緣起相由、六相圓融

一、前言

學界一般將法藏視為華嚴宗之集大成者，故本論文以法藏思想為探討的素材，藉由耙梳大德之論著，來明瞭華嚴一乘緣起之內涵與特色，並釐清一乘緣起與三乘緣起之關係及法藏詮釋一乘教義之立場。

法藏之作品中，對於「緣起」的描述，約有「法界緣起」[1]、「無盡緣起」[2]、「緣起陀羅尼無障礙法」[3]「無盡法界緣起」[4]、「大緣起法」[5]、「十玄緣起」[6]、「一乘緣起」[7]、「稱性緣起」[8]等。此諸多描述語，皆在表達緣起法的特色在於諸法之「普容無礙」上，也就是華嚴宗一般所謂的「事事無礙」。而法法之所以能夠普容無礙的原由，來自於形成任一法之因緣彼此同時相互遍容，攝入無礙，因而形成一主伴俱足、同時頓顯、重重無盡，有如因陀羅網之關係。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》（以下簡稱《五教章》）中，探討「義理分齊」時，對於緣起法之論述雖分有四門來呈現，但亦可歸納為二個面向：一是先破執再顯理，一是直就緣起法來顯緣起法。亦即先藉由「三性同異」關係之探討，提醒吾人：若欲瞭解華嚴一乘之義理，須先瞭解三性之間並非是對立性的概念，而是彼此交徹相容且無礙相攝的。[9]接著，更進而直就緣起法來開顯緣起法，其分別

---

[1] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「若依圓教，即約性海圓明。**法界緣起，**無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融，故說十心，以顯無盡。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b7-10）
《華嚴經明法品內立三寶章》卷 2：「夫**法界緣起，**為礙容持，如帝網該羅，若天珠交涉。圓融自在，無盡難名。」（CBETA, T45, no. 1874, p. 620, a1-2）

[2] 《華嚴經明法品內立三寶章》卷 2：「初緣起互異門者，謂：於**無盡大緣起**中，諸緣相望，體用各別，不相參雜，故云異也。」（CBETA, T45, no. 1874, p. 620, a10-12）
《華嚴經探玄記》卷 10〈22 十地品〉：「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。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 303, c29-p. 304, a3）

[3] 《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。」（CBETA, T45, no. 1873, p. 598, c1-2）

[4] 《華嚴經探玄記》卷 8〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「又此竝是**無盡法界大緣起門，**普賢無礙自在之行。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 258, a28-29）

[5] 《華嚴經旨歸》卷 1：「法界圓通，緣無不契。謂：上九門所現之法，總合為一**大緣起法**。隨有一處，即有一切，無礙圓融，無盡自在。」（CBETA, T45, no. 1871, p. 596, c7-9）
《華嚴遊心法界記》卷 1：「此**大緣起法，**法爾具足，必須心中證。彼知不可說得向人者，方見緣起之氣分也。」（CBETA, T45, no. 1877, p. 650, c6-8）

[6] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「**三、十玄緣起**無礙法門義。夫**法界緣起**，乃自在無窮。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a16-17）

[7] 《華嚴經問答》卷 1：「三乘緣起、**一乘緣起，**有何別耶？答：三乘緣起者，緣集有；緣散即無。**一乘緣起**即不爾。緣合不有；緣散不無故。」（CBETA, T45, no. 1873, p. 606, a24-26）

[8] 《華嚴經探玄記》卷 3〈2 盧舍那佛品〉：「此明下文世界海等諸事，一一皆是**稱性緣起**」（CBETA, T35, no. 1733, p. 146, c23-24）

[9] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a9-p. 501, c28）

以因門六義法、十玄緣起無礙法、六相圓融義來闡述一乘教理。

本論文之呈現，是直就緣起法本身來切入的。首先，藉由緣起因門六義法的論述，呈現出每一法皆是因，且皆具有此六義，形成相即相入主伴具足無盡緣起之道理，此是就「因無盡」來發揮；再來，以緣起相由來顯示每一法是因同時也是緣，法法彼此遍容互攝，此是從「緣無盡」來開展；最後，則由六相圓融來說明任一法所具之六相乃是圓融自在相即無礙的，此是從「義無盡」來明之。而不論是由因無盡、緣無盡、義無盡任一面的闡述，均可直顯華嚴無盡緣起論的思想核心乃在於一即一切，一切即一，主伴具足，圓融無礙。

二、因無盡——因門六義

依法藏的看法，正因對緣唯有三義，而此三義中，各有空、有二義，故定說六義。如《五教章》卷 4：

> 為正因對緣，唯有三義：
> 一因有力不待緣。全體生故，不雜緣力故。
> 二因有力待緣。相資發故。
> 三因無力待緣。全不作故，因歸緣故。
> 又由上三義，因中各有二義。謂：空義、有義。二門各有三義，唯有六故，不增減也。[10]

就因而言，可分成「有力」或「無力」；就緣而言，可分「待緣」、「不待緣」。有力、無力對上待緣、不待緣，本應有四種組合，但「因無力不待緣」非是因義[11]。故因門六義之建立，是依全體生、相資發、全不作三義而立。此三義又各有空、有二義，故總共有六義。

法藏是依循著一切法皆具空、有的特性，來展開因門六義的。如其云：

> 初列名者，謂：一切因皆有六義。一空有力不待緣。二空有力待緣。三空無力待緣。四有有力不待緣。五有有力待緣。六有無力待緣。[12]

又云：

---

[10] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 502, a24-29）
[11] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「問：何故不立第四句無力不待緣義耶？答：以彼非是因義，故不立，思之可見。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 502, a29-b2）
[12] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 502, a2-5）

> 二釋相者，初者是剎那滅義，何以故？由剎那滅故，即顯無自性，是空也；由此滅故，果法得生，是有力也；然此謝滅，非由緣力，故云不待緣也。二者是俱有義。何以故？由俱有，故方有，即顯是不有，是空義也；俱故能成有，是有力也；俱故非孤，是待緣也。三者是待眾緣義。何以故？由無自性，故是空也；因不生緣生，故是無力也；即由此義故，是待緣也。[13]

此是針對空的部分來論述。因為剎那滅故，顯法無自性，是空；由此滅故，果法得生，故是有力；而此謝滅非由緣故，所以是不待緣。故「空有力不待緣」即「剎那滅義」。第二則是「俱有義」。因為俱有方有，所以是空；俱故能成有，故是有力；俱故非孤，故是待緣。因此「空有力待緣」是為「俱有義」。第三因為無自性故是空；因不生緣生，故是無力。所以「空無力待緣而生」乃是「待眾緣義」。

而針對有的部分，因為自類不改，故是有；能生果故，是有力；而此有非由緣力，故不待緣。是故第四「有有力不待緣」是為「決定義」。第五引現自果故是有；雖待緣方生，然不生緣果，故是有力。由此「有有力待緣」，故是「引自果」義。第六則是「恆隨轉義」。因為隨他故不可無；不能違緣故無力用而待緣。是故「有無力待緣」即為「恆隨轉義」。如其云：

> 四者決定義。何以故？由自類不改，故是有義；能自不改而生果故，是有力義；然此不改，非由緣力故，是不待緣義也。五者引自果義。何以故？由引現自果，是有力義；雖待緣方生，然不生緣果，是有力義；即由此故，是待緣義也。六者是恒隨轉義。何以故？由隨他故，不可無；不能違緣故，無力用；即由此故，是待緣也。[14]

《五教章》對於六義句數料簡則分約體、約用來論述。整理如下表：

因	緣	三義	空有	六義	約體	就用	
有力	待緣	相資發	空	俱有義	亦有亦無	不共生	非無因生
			有	引自果			
	不待緣	全體生	空	剎那滅	無	不他生	
			有	決定義	有		
無力	待緣	全不作	空	待眾緣	非有非無	不自生	

[13] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4（CBETA, T45, no. 1866, p. 502, a5-13）
[14] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4（CBETA, T45, no. 1866, p. 502, a13-20）

			有	恆隨轉			
	不待緣						
相入	同體異體		相即	由斯六義因緣全奪，顯緣起勝德			

由上表可知因門六義所顯示的，亦可從四不生句來說。所不同之處在於四句八不是以「遮」為立場，由遮情而顯理；而六義則著重在「表」，顯理情自亡。[15]

雖一切法皆俱有六義，但此只是象徵義。六義之開合，或可唯一，或分二、或三、或九、十二、十八或三十六。[16]事實上，由空有義故，有相即門；有有力無力故，有相入門；有待緣不待緣故，有同體異體門。任一事法彼此既是因亦是果，同體、異體相即相入，形成一主伴具足重重無盡一乘圓因，此即法之如實因緣義。

雖然一切法皆俱有六義，但諸教卻是有別的。如其云：

> 第六約教辨者，若小乘中法執因相，於此六義，名、義俱無。若三乘賴耶識如來藏法無我因中，有六義名、義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴，無盡緣起方究竟也。」[17]

此是說明小乘教法尚執有因相，於此六義，名、義俱無。而三乘教中以阿賴耶識或是如來藏為因者，雖有六義名、義，但主伴未具，仍然有所侷限。而一乘普賢圓因主伴具足相攝相入，形成一重重無盡法界緣起，此才是緣起究竟義。

由上述因門六義的探討，吾人可清楚的瞭解：法藏之緣起觀，就因而言，是建立在重重無盡的因上。因為每一因皆俱有六義，每一法既是因亦是果，彼此遍容攝入，形成主伴具足、相攝相入之無盡法界緣起。換言之，華嚴無盡法界緣起可就任一事法為因，舉一為主，餘為伴，如此具足主伴無盡之圓因，緣起方為究竟。眾生因為根性差別，故有種種緣起之立論。以華嚴來說，此種種緣起皆是容攝於無盡法界緣起大海中，形成任舉一緣起，即攝無盡法界緣起。那麼，此是否意味著華嚴之緣起觀就是阿賴耶識緣起或如來藏緣起呢？此問題頗值得深思。

吾人皆知華嚴思想之核心在於「一即一切，一切即一」，故華嚴緣起觀之建構，勢必依此核心法義而立。因此，若能如實明瞭「一即一切，一切即一」之緣起道理，不只可就阿賴耶識或如來藏緣起來明法界緣起，亦可就任一法來明之。換言

---

[15] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「問：此六義與八不，分齊云何？答：八不據遮，六義約表。又八不約反情理自顯，六義據顯理情自亡。有斯左右耳。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 502, c4-6）

[16] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：（CBETA, T45, no. 1866, p. 502, c6-22）

[17] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：（CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a8-12）

之，不管是惑業緣起、阿賴耶識緣起、如來藏緣起、或是所謂的不可說、甚至是法界緣起等種種緣起，皆容攝於華嚴大海中，舉一為主，餘為伴，主伴圓明重重而無盡。相反的，若未能如實明瞭一與一切都是緣起的，而定執一為因，則不論是何種緣起，皆因背離華嚴的核心思想，非是華嚴的緣起觀。如《華嚴遊心法界記》云：

> 又此諸法緣起相由，即云彼中有此，此中有彼，是即但得其門，不關其大緣起義也。何者？以大緣起法，而定一、異不可得，相由而成，融通無礙故。且如一中有一切時，即是一切中有一時。今欲定其門說，故知但得其門，不得其法也。既不得彼法，而言「一切中有一，一中有一切」者，此但是妄接，非稱大緣起法也。如人見水向東駃流，於上有泡，言泡中有水，而計泡於手中，即言手泡內有水者，此是妄心中有，非稱水有也。以泡離水即無，何得有泡？而言泡中有水，此是緣起已壞，不可言有也。夫言一者，必具一切，方是一也；若不具一切，即不是一。一切亦爾。[18]

此是說明：若未能如實明瞭一為緣成一，多為緣成多，而定執一門以為一或一切，而稱「一中有一切，一切中有一」此也只是妄接，並非大緣起法。換言之，緣起大海雖是不捨一法，但若將一法從大海中抽離，猶如用手將水流上的泡泡取出，而說手中的泡泡就是水一樣，乃是壞了緣起法。同理，若吾人只是以阿賴耶識或如來藏為因，而未能就主伴具足無盡圓因而言阿賴耶識緣起或如來藏緣起，則緣起法已壞，故阿賴耶識緣起，或如來藏緣起都不足以代表華嚴的緣起思想。法藏在《五教章》及《遊心法界記》對此之詮釋非常明確，而此也可呼應華嚴宗二祖智儼在《華嚴一乘十玄門》開宗明義時即強調：一乘緣起是不同於大乘、二乘緣起的。[19]

三、緣無盡——緣起相由

法界緣起何以能混融一際，自在無礙？前述因門六義的論述是較從因上來說的。若從緣而言，法藏往往藉由「緣起相由」來論述。[20]亦即每一法皆是因同時也

---

[18] 《華嚴遊心法界記》卷 1 （CBETA, T45, no. 1877, p. 650, b23-c6）

[19] 《華嚴一乘十玄門》卷 1：「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。」（CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a25-27）

[20] 除了在《五教章》「約法廣辯」時引用之外，更在其他作品直接以「緣起相由」四字來表達。如《華嚴經探玄記》卷 1 （CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a8-14）；《華嚴經旨歸》卷 1 （CBETA, T45, no. 1871, p. 594, c25-p. 595, a1）；《華嚴經明法品內立三寶章》卷 2 （CBETA, T45, no. 1874, p. 620, a1-4）；《華嚴遊心法界記》卷 1 （CBETA, T45, no. 1877, p. 646, c15-17）

是緣，由空有故，法法相即；由有力無力故，彼此相入；由不待緣、待緣故，有同體、異體。法法彼此相即相入，故隨舉一緣，即攝一切無盡法界。故《華嚴經旨歸》是以「一與多互為緣起，相由成立故」作為對緣起相由的釋義，進而約「用」來說明有力無力之相持相依，約「體」來說明空有相即相是之理。[21]

在《探玄記》中，則提到緣起相由有十義，諸緣起法要具此十義緣起方成。若有缺一，則緣起不成。此十義中之前三門（諸緣各異義、互遍相資義、俱存無礙義）總明緣起本法。第四、五、六門討論的是異體相入、相即的關係。其中，四、五門是用、體分說，第六門則將異體之相入相即合而論之，以明法法皆是體用相即相入自在無礙的。第七、八、九門則明同體門體用雙融、即入自在之理。其中，七、八二門是用、體分說，而第九則是體用合說。第十門則將前九門總合為一大緣起法。以下將對十義彼此是如何運作才能形成一大緣起法來作闡述。

首先，由諸緣體用各守自一不相雜亂（第一諸緣各異義）且彼此互相遍應（第二互遍相資義）此二義方成緣起。[22]一緣遍應多緣時，彼多不外乎此一緣，而此一緣同時具足多個一，且此自住一與彼多緣，彼此互遍相資俱融無礙（第三俱存無礙義）。法藏由此三門建立了唯一與多一間之關係是自在無礙的，此可以六句來表達。如其云：

> 三俱存無礙義。謂：凡是一緣，要具前二，方成緣起。以要住自一方能遍應，遍應多緣方是一故。是故唯一、多一，自在無礙。由此鎔融，有六句：或舉體全住是唯一也，或舉體遍應是多一，或俱存，或雙泯，或總合，或全離，皆思之可見。此上三門，總明緣起本法竟。[23]

此六種表達方式，就舉體全住而言，即是唯一；就遍應多緣而言，則是多一；或唯一、多一同時俱存；或唯一、多一俱泯；或上四句皆是；或上五句皆非。

接著，法藏再由法界緣起自在無礙之理，開展出法法相即相入之關係，其又可就異體、同體來論述。先就異體而論，如其云：

> 四異門相入義。謂：諸緣力用，互相依持，互形奪故，各有全力、無全力義，緣起方成。……是故緣起要互相依，具力、無力。如闕一緣，一切不

[21] 《華嚴經旨歸》卷 1：「九、緣起相由力故者，謂：一與多互為緣起，相由成立故，有如此相即入等。此有二種：一約用。有有力、無力相持、相依，故有相入。二約體。全體有空，能作、所作全體相是，故有相即。」（CBETA, T45, no. 1871, p. 595, a28-b3）

[22] 《華嚴經探玄記》卷 1（CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a14-24）

[23] 《華嚴經探玄記》卷 1（CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a24-b1）

> 成，餘亦如是。是故一能持多，一是有力能攝多；多依於一，多是無力潛入一。由一有力必不得與多有力俱，是故無有一而不攝多也；由多無力必不得與一無力俱，是故無有多而不入一也。如一持多依既爾，多持一依亦然，反上思之。是即亦無多不攝一，一無不入多者也。如一望多，有依有持，全力、無力，常全多在己中，潛已在多中，同時無礙；多望於一當知亦爾，俱存、雙泯二句無礙，思准之。[24]

此是說明有力與無力相互依持方成緣起。若以一望多，一是能持，多依於一，故一有力能攝多無力；同時多無力潛入於一中。相反的，若以多望一，多是能持，一依於多，多有力能攝一無力，同時一無力潛入於多中。由此可知，此緣起法不能同時俱有力或同時俱無力。即若一有力則多無力，多有力則一無力，如此一多、多一才能相入。而一望多或多望一，都只是就不同的立場而言。若就一多本身來說，是既有力亦是無力的，所以一攝多，多入一時，同時多亦攝一，一亦無不入於多。一多彼此遍容攝入，俱存、雙泯無有障礙。

又云：

> 五異體相即義。謂：諸緣相望，全體形奪，有有體、無體義，緣起方成。以若闕一緣，餘不成起。起不成故，緣義即壞。得此一緣，令一切成起，所起成故，緣義方立。是故一緣是能起，多緣及果，俱是所起。是即多為一成，多是無體，一能作多，一是有體。由一有體，必不得與多有體俱；多無體，必不得與一無體俱。是故無有不多之一，無有不一之多。一多既爾，多一亦然，反上思之。如一望多，有有體、無體，故能攝他同己，廢己同他，同時無礙。多望於一，當知亦爾，准前思之，俱存、雙泯二句無礙，亦思之可見。[25]

緣起之法，一多不可俱是有體、無體。以一望多時，一有體是能起，多無體是所起。多為一成，故多無體；一能做多一，故一有體。以多望一則反上思之，故一望多，多望一乃同時無礙的。第四、第五門分別約用、約體來論述異體門之一多關係，第六門則進一步將體、用合而論之。以用、體、亦體亦用、非體非用、俱存、俱泯六句，來顯示體用相即相入之關係。如其云：

> 六體用雙融義。謂：諸緣起法，要力用交涉，全體融合，方成緣起。是故圓通亦有六句：一以體無不用故，舉體全用，即唯有相入，無相即義。二

[24] 《華嚴經探玄記》卷 1 （CBETA, T35, no. 1733, p. 124, b2-18）
[25] 《華嚴經探玄記》卷 1 （CBETA, T35, no. 1733, p. 124, b18-29）

以用無不體故，即唯有相即，無相入也。三歸體之用不礙用，全用之體不失體，是即無礙雙存，亦入亦即，自在俱現。四全用之體體泯，全體之用用亡，非即非入，圓融一味。五合前四句，同一緣起，無礙俱存。六泯前五句，絕待離言，冥同性海。此上三門，於初異體門，顯義理竟。[26]

七、八、九三門則是以同體門為對象，其之所以能相即相入，與異體門同理，二者之差別在於此所謂的同體，是指一多體無差別而言。第七論述諸法有力無力相入之關係（同體相入義），第八則就同體之有體無體來論相即（同體相即義），第九則合第七第八二門，總論同體門之體用相即相入有如異體門般，體用即入自在無有障礙（俱融無礙義）。[27]第十門（同異圓備門）則總合同體異體彼此相即相入圓備無礙為一大法界緣起，至令多種義門同時具足，此即是十玄門所闡述的內容。如其云：

十同異圓備義。謂：
以前九門，總合為一大緣起故，致令多種義門，同時具足也；
由住一遍應故，有廣狹自在也。
由就體就用故，有相即相入也：
由一攝多時為顯，令一入多為隱，多攝一入亦爾；
又就用相入為顯，令就體相即為隱，顯入隱亦然。
又異門即入為顯，令同體為隱，同顯異隱亦爾。
又由以異門攝同體中相入義故，現微細門也。
由異體相入帶同體相入故，有重重無盡帝網門也。
由此大緣起法，即無礙法界法門，故有託事顯法門也，由此融通自在。
今依此法，上所辨時，法亦隨此無礙自在，故有十世門也。
由此法門，同一緣起相帶起故，隨一門必具一切，故有主伴門也。此之一門於前第三門中，以辨義理。上來十義總是緣起相由門竟。[28]

緣起相由之十義與十玄門之關係簡列於下表。

	緣 起 十 義			十　　玄　　門		
緣	1 諸緣各異義	緣起本法	前	一.同時具足相應門	十	法
	2 互遍相資義		九	二.廣狹無礙自在門	門	界

[26] 《華嚴經探玄記》卷 1 （CBETA, T35, no. 1733, p. 124, b29-c10）
[27] 《華嚴經探玄記》卷 1 （CBETA, T35, no. 1733, p. 124, c10-24）
[28] 《華嚴經探玄記》卷 1：（CBETA, T35, no. 1733, p. 124, c24-p. 125, a10）

<table>
<tr><td rowspan="10">起
相
由</td><td>3 俱存無礙義</td><td colspan="3"></td><td rowspan="10">門
總
合
為
一
大
緣
起</td><td>三.一多相容不同門</td><td rowspan="10">十
義
同
時
會
融</td><td rowspan="10">緣
起
具
德
門</td></tr>
<tr><td>4 異門相入義</td><td rowspan="3">異
體
門</td><td>分
說</td><td>用
體</td><td>四.諸法相即自在門</td></tr>
<tr><td>5 異門相即義</td><td>五.秘密顯隱俱成門</td></tr>
<tr><td>6 體用雙融義</td><td colspan="2">合說</td><td>六.微細相容安立門</td></tr>
<tr><td>7 同體相入義</td><td rowspan="3">同
體
門</td><td>分
說</td><td>用
體</td><td>七.因陀羅網境界門</td></tr>
<tr><td>8 同體相即義</td><td>八.託事顯法生解門</td></tr>
<tr><td>9 俱攝無礙義</td><td colspan="2">合說</td><td>九.十世隔法異成門</td></tr>
<tr><td>10 同異圓備義</td><td colspan="3"></td><td>十.主伴圓明具德門</td></tr>
</table>

綜上所述，《探玄記》藉由緣起相由之十義，來闡述華嚴無盡法界緣起之理論是建立在諸法的相即相入上。故任舉一法，既是有力亦是無力，既是有體亦是無體，因而形成諸法同時頓現相攝相入無礙之關係，而此關係猶如因陀羅網，重重無盡且主伴具足。

華嚴無盡法界緣起普融無礙之理實是超情離見的。如《五教章》云：

> 是故初門同體，即攝同異二門中無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡無盡，窮其圓極法界，無不攝盡耳。或但自攝同體一門中無盡。何以故？由餘異門，如虛空故，不相知故，自具足故，更無可攝也。此但隨智而取，一不差失也。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。[29]

法藏以十個「無盡」來說明此重重無盡緣起之思想是窮極法界，無不攝盡的。是故，吾人若能泯除情見，相應於普融無礙之教義，則舉任一花草、樹木乃至一微塵、一毛孔皆是修行入手處。反之，若未能泯除情見，隨智而取，則必不能與一乘圓起無盡陀羅尼相應，共遑論要如何起普賢觀行了！

再者，《五教章》在論述十玄緣起無礙法門時，是以究竟果證義、隨緣約因辨教義二門來略攝法界緣起之自在無窮。所謂的究竟果證義，是指圓融自在，一即一切，一切即一之十佛自境界。此究竟果分，因不與教相應，故不可說其相狀。而第二門隨緣約因辨教義，則是指普賢境界，亦即藉由普賢圓因之隨緣教說以利眾生之方便緣修。如其云：

---

[29] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 504, c12-22）

> 三、十玄緣起無礙法門義。夫法界緣起，乃自在無窮。今以要門，略攝為二：初義者，圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳。如華嚴經中，究竟果分國土海及十佛自體融義等者，即其事也。不論因陀羅及微細等，此當不可說義。何以故？不與教相應故。地論云：「因分可說，果分不可說」者，即其事也。問：「義若如是，何故經中乃說佛不思議品等果耶」？答：「此果義，是約緣形對，為成因故說此果，非彼究竟自在果。所以然者？為與因位同會而說故，知形對耳。」[30]

由引文可知，法藏在《五教章》是由因、果兩門來詮釋法界緣起的。但實際上，其在闡述華嚴義理時卻是由緣起因分來說。不僅如此，在法藏之其他作品中，也在在強調果分不可說，能說者唯有普賢圓因。是故法藏是由「因」來開顯法界緣起重重無盡之理是無疑的，且其所論述之普賢圓因之理，也只是略說而已。再者，華嚴性海果分與普賢緣起因分，其關係猶如水、波之關係，是不一不異的。[31]吾人若將華嚴的因果觀作對立性的思考，此必無法與華嚴教法相應。

四、義無盡——六相圓融

《五教章》在論述六相圓融義時，一開始即稱「六相緣起，三門分別」[32]。由此可知，除了前述之由因門六義及緣起相由之外，法藏亦藉由法法所具有之六相彼此是圓融無礙的關係來闡述法界緣起。亦即因為法法皆具有總、別、同、異、成、壞相六義，以此來顯一乘教義之無盡。

> 此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。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。良由如是法界緣起六相鎔融，因果同時，相即自在，具足逆順。因，即普賢解行及以證入；果，即十佛境界，所顯無窮。廣如華嚴

---

30 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a16-29）

31 《華嚴經探玄記》卷 10〈22 十地品〉：「是故**因分可說，果分不可說。此說少順文意**，猶非正當」（CBETA, T35, no. 1733, p. 298, c29-p. 299, a1）；《花嚴經文義綱目》卷 1：「七果大。於中有二：一隨緣果，如不思議品等說。二自體果，如此經中「**果分不可說」**者是也。」（CBETA, T35, no. 1734, p. 494, b16-18）；《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「初中二：**一性海果分，是不可說義。**何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故地論云：『因分可說，果分不可說』者，是也。二、緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a14-19）；

32 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「第四、六相圓融義。六相緣起，三門分別。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 507, c3-4）

經說。[33]

此段引文可分三段來說明。**第一**，此六相圓融義，可顯一乘圓教法界緣起是無盡圓融、自在相即、無礙鎔融的。**第二**，此義一現前，就惑障而言，一斷一切斷；就行德來說，一成一切成；就理性而言，一顯一切顯，且初發心時即成佛。華嚴此「一即一切，一切即一」之法義本來如此，故不論就教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、師弟法智、主伴依正、根欲示現、逆順體用自在等，皆能總攝一切法，普別具足，始終皆齊。**第三**，此法界緣起六相鎔融，因果同時，相即自在，具足逆順。此因，即普賢解行及以證入；此果，即十佛境界所顯無窮。而華嚴經所顯，即是此「一即一切，一切即一」之道理。

對六相的詮釋，《五教章》先是以一舍為例，**就名而略釋**，如其云：

總相者，一舍多德故。
別相者，多德非一故，別依比總，滿彼總故。
同相者，多義不相違，同成一總故。
異相者，多義相望，各各異故。
成相者，由此諸緣起成故。
壞相者，諸義各住自法，不移動故。[34]

此是舉舍為例，舍是總相，椽等諸緣是別相，諸緣共為舍作緣是同相，諸緣各自有別是異相，諸緣成舍為成相，諸緣各住自法常不作是為壞相。接著，**就椽略辯成舍。**其內容大多以問答的方式來呈現。舉椽為例，若離於椽，則舍不得成；若得椽時，即得舍。是故椽與舍之關係是不相捨離的。亦即：無椽無以成舍，無舍時，「椽」不名為椽。所以言椽者，其必全成舍；言舍者，其必全成椽。舍即是椽，椽即是舍，一椽既爾，餘椽例然。此藉由舍、椽等彼此的關係，點出：一切緣起法不成則已，成則諸法相即，鎔融無礙自在圓極。若不爾者，則犯有斷、常之過。而此諸法相即鎔融無礙之理，乃是出過情量，難以思議[35]，唯智境界，非識所知[36]。

---

[33] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 507, c11-19）
[34] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4（CBETA, T45, no. 1866, p. 507, c6-10）
[35] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 507, c19-p. 508, a22）
[36] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「又，總即一舍，別即諸緣，同即互不相違，異即諸緣各別，成即諸緣辦果，壞即各住自法。別為頌曰。
「一即具多名總相　　多即非一是別相
多類自同成於總　　各體別異現於同
一多緣起理妙成　　壞住自法常不作
唯智境界非事識　　以此方便會一乘」（CBETA, T45, no. 1866, p. 508, c20-p. 509, a3）

以下之論述將藉由六相來融攝某一法，以顯一乘教義之重重無盡。

首先，是就因門六義而說。若**以六相來融攝六義，則：**融六義唯是一因是總相，開一因為六義是別相，六義齊名因是同相，六義各不相知是異相，由此六義因等得成是成相，六義各住自位義是壞相。如《五教章》云：

> 第五融攝者，然此六義，以六相融攝取之。謂：融六義為一因是總相。開一因為六義是別相。六義齊名因是同相。六義各不相知是異相。由此六義，因等得成是成相。六義各住自位義是壞相。[37]

又云：

> 問：六相、六義，分齊云何？
> 答：六義據緣起自體，六相據緣起義門。以法體入義門，遂成差別。如以六義入四句，顯是去非故，順三乘；入六相，顯自德故，順一乘。是故四句與六相，俱為入法方便也。[38]

六相與六義的差別在於：六義是據緣起自體來說，而六相是就緣起義門而言。換言之，就緣起自體而言，因門六義已顯因緣之無盡；就緣起義門來說，六相圓融呈現一乘義理之無盡。若以六相融攝六義，法體入義門，故形成了種種差別。由此可知：任一法，若就因來說，有種種因；就緣起而論，則有無盡的緣起；就義而言，每一義皆可開顯無量義。如此因無盡、緣無盡、義無盡，而此無盡因、無盡緣、無盡義又彼此遍容互攝，形成任舉一法，所呈現出的，皆是無盡的法界緣起，而且主伴具足，圓融無礙。故法藏認為六義入四句，顯是去非，是順三乘而說；六義若入六相，顯自德故，是順一乘說。而不論順三乘說或是順一乘說，都只是入法之方便。

接下來，則是針對以六相來融攝十玄緣起所開顯的十玄門來說。十門本是用來詮釋緣起相由十義之無盡，由十門、十義同時融會成之法界緣起具德門乃是普眼境界。此普眼境界不可窮盡之理，可由六相圓融來會通。而此也只是藉由入法之方便，來略顯別教一乘緣起義。如其云：

> 此上十門等解釋，及上本文十義等，皆悉同時會融，成一法界緣起具德門。普眼境界諦觀察，餘時但在大解、大行、大見聞心中。然此十門，隨一門

[37] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 （CBETA, T45, no. 1866, p. 502, c23-p. 503, a3）
[38] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：（CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a3-8）

> 中，即攝餘門無不皆盡，應以六相方便而會通之，可準。上來所明，並是略顯別教一乘緣起義耳。[39]

《五教章》雖提及應以六相會通十門，但其只是點到為止，未能於文中加以會通開顯之。雖是如此，吾人仍不難以同理思之。即：融十門唯是一門（**同時具足相應門**）為總相，開一門為十門是別相，十門同名十玄是同相，十門各不相知是異相，由此十義大緣起得成為成相，十門各住自位是壞相。十門彼此相即，同時具足，互為主伴，重重而無盡之普眼境界是與三乘全別而不同的[40]。

最後，則以六相融攝諸教之緣起觀來說明。融諸教緣起觀為一法界緣起是總相；開法界緣起為諸教緣起是別相，諸緣起觀同名緣起是同相，諸緣起觀各不相知是異相，由諸緣起觀緣起得成是成相，諸緣起各住自位是壞相。是故，大緣起法界融攝諸緣起法，任一法皆由無量的因緣所成。法法相即，互不捨離。若從中定取一法而執以為是，則緣起法已壞。是故，若未能如實明瞭「一即一切，一切即一」之理，而定執以如來藏緣起為華嚴法界緣起，此非是法界緣起；相反的，若以為於惑業緣起或阿賴耶識緣起或如來藏緣起或不可說之外，還有一無盡法界緣起，此亦是壞了緣起法，並非華嚴之緣起觀。

五、結語

一般皆認為：華嚴義理之內涵，乃是佛陀於菩提樹下夜覩明星時證悟之境界。而眾生因愚痴顛倒，垢重難消，故於此佛境界，縱然心嚮往之，卻自認無分。其實，諸宗之信、解、行、證理當依循著自宗教義之基本精神來開展，不可能信一套、解一套，行一套，而證時又是另一套。以華嚴宗而言，雖然佛所證果分不可說，然可就普賢圓因來說。法藏即是以此為立場來開顯華嚴的核心思想在於「一即一切，一切即一」。而且，華嚴宗對因果關係之詮釋，亦秉持其基本教義之特質來發揮。換言之，每一法既是因，也是果，彼此同時遍容攝入，因果是平等不二的。教義如此，信、解、行、證亦復如是！而此法法遍容攝入、主伴具足、重重無盡、普融無礙之緣起道理，非誰所作，亦非神通力所致，乃是法爾如是。

吾人對華嚴義理之解讀，應依華嚴核心觀念如理思之。本論文分別以因無盡、緣無盡、義無盡三個面向，來說明華嚴宗的緣起觀不說則已，一說則攝盡一切法界。而不論是就無盡因、無盡緣、無盡義來說，皆只是入道之方便。吾人若能如

---

[39] 《華嚴一乘義分齊章》卷 4：（CBETA, T45, no. 1866, p. 507, a26-b3）

[40] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「又，於其中諸餘法相，及問答除疑等，與彼三乘或同、或異。所目、所設為方便等，廣如經論、疏鈔、孔目及問答中，於彼釋矣。與彼三乘全別不同，宜可廣依華嚴經普眼境界，準思之。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 507, b3-7）

實明瞭此理，則可直就任一法入法界緣起而不需前方便[41]；否則，依法藏之看法，還是須絕解實修的[42]。

[41]《華嚴五教止觀》卷 1:「若有直見色等諸法從緣，即是法界緣起也，不必更須前方便也。」（CBETA, T45, no. 1867, p. 512, b11-12）

[42]《華嚴遊心法界記》卷 1：「此大緣起法，法爾具足，必須心中證。彼知不可說得向人者，方見緣起之氣分也。若作可說得解，是即不見也。終日言由，妄為言也。必須絕解寔修，是即順為正見。若也解心為得，是即一世虛行。深信之耳，餘如別說。」（CBETA, T45, no. 1877, p. 650, c6-11）

參考書目

《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278 。
《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
《花嚴經文義綱目》。CBETA, T35, no. 1734。
《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
《華嚴五教止觀》。CBETA, T45, no. 1867。
《華嚴一乘十玄門》。CBETA, T45, no. 1868。
《華嚴經旨歸》。CBETA, T45, no. 1871。
《華嚴經問答》。CBETA, T45, no. 1873。
《華嚴經明法品內立三寶章》。CBETA, T45, no. 1874。
《華嚴遊心法界記》。CBETA, T45, no. 1877。
《華嚴發菩提心章》。CBETA, T45, no. 1878。
陳英善。《華嚴無盡法界緣起論》。台北：華嚴蓮社。2002 年 5 月二刷。

華嚴真空觀對天台三觀的涵攝

華南師範大學碩士研究生
王嘉威

摘 要

華嚴宗與天台宗是中國佛教歷史上極具影響力的兩大宗派，二宗的經典著述十分豐富，浩如煙海，蘊含著極為深刻的哲學思想。二者在觀法上都極有建樹。天台宗以「空、假、中」為核心，闡述了對空、假的不同次第的觀法；華嚴宗法界三觀中的第一觀——真空觀則闡釋了對空、色的觀法。那麼天台三觀與華嚴宗真空觀究竟是怎樣闡述空與假（色）的關係的？其中蘊含哪些義理？二宗的兩種觀法是否真的如一些學者所言，是完全一一對應的關係？如果不是，那麼二者的存在哪些差別？這些都是值得吾人探究的問題。

通過對《摩訶止觀》中對天台三觀的論述和《華嚴法界觀門》中對華嚴真空觀的闡釋之文本的逐字逐句的解讀和對比以及對兩種觀法的綜合比較，參照《華嚴法界玄鏡》、《注華嚴法界觀門》等經典文獻的注釋，最終發現，天台三觀和華嚴真空觀之間確實存在一定的對應關係。並且，這種對應關係不是其他的關係，而是涵攝關係，即華嚴宗真空觀涵攝了天台三觀。具體來說，華嚴宗的初觀會色歸空觀涵攝了天台宗的從假入空觀。這體現在三個方面。第一，會色歸空觀在從假入空觀之義理的基礎上增加了對外道、小乘的破斥；第二，會色歸空觀以色空平等涵攝從假入空觀之弱假偏空的傾向；第三，會色歸空觀對色空不異的提示涵攝了從假入空觀的空觀的結論。華嚴宗的第二觀明空即色觀從兩個方面涵攝了天台宗的從空入假觀。第一，明空即色觀所論的空、色的同一性涵攝了從空入假觀所言的空、假之平等性；第二，明空即色觀所論為體，從空入假觀所論重用，明空即色觀以體攝用。華嚴宗的第三觀空色無礙觀、第四觀泯絕無寄觀分別涵攝天台宗第三觀的雙照二諦觀，和雙遮二諦觀；其中空色無礙觀以無礙涵攝雙照不偏；泯絕無寄觀以對寂滅的闡釋和對「捨解成行」的揭示涵攝了雙遮寂滅。不僅如此，就華嚴宗真空觀與天台三觀的整體而言，依然是前者涵攝後者。

由於天台宗採用順序方式論述三觀，而華嚴宗真空觀秉持了華嚴宗一貫的特色，在循環緣起、互攝互入的論述過程中展現真理，因此在對真空觀之四觀的論述中，前觀攝后觀、后觀攝前觀的現象十分明顯，不易解讀和劃分。這導致有些

在分論各對應觀法之關係時存在的涵攝關係，從總體上看卻又可能不存在了。這是學者應當予以注意的。

關鍵字：華嚴；真空觀；天台三觀；涵攝

一、引言

華嚴宗與天台宗是中國佛教歷史上影響深遠的兩個大乘宗派。華嚴宗依《華嚴經》立。《華嚴經》全稱《大方廣佛華嚴經》，其卷帙浩繁，融匯諸經，义深如海，被大乘諸宗尊為「經中之王」。因而華嚴宗也是諸宗派中最富於理性思辨的一支。天台宗依《法華經》立，并以「一心三觀」、「一念三千」著稱。無論是華嚴宗還是天台宗，都自稱圓教。華嚴宗的真空觀是華嚴法界三觀（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀）之一，以四句十門對色、空關係進行了深刻、細緻地論述。天台宗以「空、假、中」三觀為其教觀之中心思想，亦旨在論說空、假（即色）的關係。過往已有學者對二宗的觀法進行了比較，大多認為華嚴宗的真空觀與天台宗的三觀存在對應關係[1]，但是他們的論述大多僅停留在字面，而未從義理的角度對二者的關係進行深入剖析。天台三觀和華嚴宗真空觀到底是怎樣闡述空與假（色）的關係的？二宗的兩種觀法是否真的如一些學者所言，是完全一一對應的關係？如果不是，那麼二者的差別在哪裡？如果二者存在差別，那麼這種差別是各有特質，還是存在一方涵攝一方的關係？這些問題都是非常值得研究和探討的。本文正是著眼於此。通過對天台宗《摩訶止觀》中對三觀的闡述和華嚴宗《華嚴法界觀門》有關真空觀的闡述的解讀、分析和綜合對比，來探討天台三觀和華嚴宗真空觀之間的關係。

二、華嚴真空觀對天台三觀的分別涵攝

華嚴初祖杜順和尚在《華嚴法界觀門》中提出了華嚴宗的三種法界觀：

> 大方廣佛華嚴法界觀門略有三重，京終南山釋杜順集，真空第一，理事無礙第二，周遍含容第三。[2]

真空觀作為三觀的第一觀，又是用四句十門來論述的：

> 第一真空觀法。於中略作四句十門。一會色歸空觀。二明空即色觀。三空色

[1] 參照《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.21c4-22a2.
陳英善，<天台三觀與華嚴三觀>，載《華梵人文學報》天台學專刊，169-199.
[2]《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述) 《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.5a1,p8b1.

無礙觀。四泯絕無寄觀。[3]

以上真空觀的四句十門就是下文將要重點闡釋的。

至於天台三觀，見於天台宗開祖智顗大師所著的、被譽為「天台三大部」之一的《摩訶止觀》。《摩訶止觀》卷三上載：

觀有三。從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀為方便道得入中道雙照二諦，心心寂滅自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出瓔珞經。[4]

天台宗有三種觀法，分別為從假入空觀（又名二諦觀）、從空入假觀（又名平等觀）和中觀（又名中道第一義諦觀）。這三觀也是下文即將重點解讀的。

華嚴四祖清涼國師澄觀在《華嚴法界玄鏡》中已經就真空觀與天台三諦、三觀的關係作了簡要論述：

初會色歸空，明俗即故真。二明空即色，顯真即是俗。三色空無礙，明二諦雙現。四泯絕無寄，明二諦俱泯。若約三諦。初即真諦。二即俗諦。後一即中道第一義諦。若約三觀，初即空觀，二即假觀，三、四即中道觀。三即雙照明中，四即雙遮明中。雖有三觀意，明三觀融通為真空耳。[5]

澄觀將華嚴宗真空觀的四句與天台三諦、三觀作了對應的解釋，這給我們提供了啟示和線索。澄觀僅提出二者之間的對應關係，然而事實上，從義理的角度來看，二者是涵攝與被涵攝的關係，華嚴宗真空觀涵攝了天台三觀。下面我們將分別分析華嚴宗真空觀的四句對天台三觀的涵攝關係。

（一）會色歸空觀對從假入空觀的涵攝

會色歸空觀跟從假入空觀分別是二宗的初觀。從義理上看，會色歸空觀對從假入空觀的涵攝有三個方面。首先，天台宗從假入空觀僅僅從入空之正面進行立論和闡述，卻未就外道、小乘對空的妄見加以破斥；華嚴宗會色歸空觀以破為立，彌補了這一缺憾。

《摩訶止觀》卷五（上）載：若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名假

[3]《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述) 。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.9a-c1-2.
[4]《摩訶止觀》(10 卷) (隋　智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.112a3-6.
[5]《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述) 《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.21c4-22a2.

觀。[6] 一法即一切法。一切世間法均是因緣所生法，都是真如本體的顯現，因此世間一切有名事物之名均是假名，一切色相均是假相，了知這一點以後就入了空觀。這種觀法就稱為從假入空觀，「空」是從「假」的角度觀察世間所得到的結果。可以看到，從假入空觀指出了破假入空的緣由和路徑，但卻未有涉及外道、小乘可能因此而執著於空的情況，這是此觀之不盡善之處。

與從假入空觀不同，華嚴宗的會色歸空觀開門見山地對外道、小乘的妄見進行破斥，并在破斥中揭示真理。我們首先來看會色歸空觀的第一門。

> 一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空故，不是空也。[7]

會色歸空觀的第一句「色不即空」直接描述了外道、小乘的妄見，他們通常以為色與空是不相即的，「以色不即斷空故」，因為外道、小乘所執著的空是斷空而非真空，「斷空者，虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。」[8] 華嚴四祖澄觀在《華嚴法界玄鏡》中將斷空分為離色空和斷滅空兩種，五祖宗密的《注華嚴法界觀門》繼承了這一思想，因此這裡只引宗密：

> 此有二種，謂離色明空及斷滅空。離色空者，空在色外，如牆處不空牆外是空。斷滅空者，滅色明空，如穿井除土出空，要須滅色也。今簡異此，故云不是斷空也。故中論云，先有而後無，是則為斷滅。[9]

斷空有兩種，分別是離色空和斷滅空。離色之空，空在色之外，因而色空不相即，譬如一堵墻，墻裡面不是空，而墻外面是空；斷滅之空，空與色勢不兩立，必須將色完全斷滅之後纔能使空得以顯現，就像穿井時必須把土挖出來纔能夠形成井之空一樣。像穿井挖土時這樣先有而後無的情況就是斷滅。離色空和斷滅空事實上是從兩個角度理解斷空而已。斷空不是真空。華嚴宗從大乘的立場，將外道和小乘之空判為斷空：

> 然外道小乘皆有斷滅，外道斷滅歸於太虛，二乘斷滅歸於涅槃。故肇論云：大患莫若於有身，故滅身以歸無；勞勤莫若於有智，故絕智以淪虛。又云：

---

[6] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.250a12-13.
[7] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.9e1-2.
[8] 《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.14c1-2.
[9] 《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.14c2-15a1.

形為桎梏，智為雜毒。[10]

此處「外道」指除佛教以外的教派，如道教就以虛無為用。小乘佛教以涅槃為修行的終極目標，其所追求的涅槃寂靜當屬斷滅空，因其求空於色外，視形、智為負擔和煩惱而欲舍離之。總之，無論外道還是小乘，他們都認為只有色滅盡之後纔能夠顯現空，他們所執的空都是斷空。由滅色而斷空，正如挖土而穿井，土盡而得穿井，色滅而得斷空，因而色與空是不相即的，此之謂「色不即斷空」。

在破斥了外道和小乘之後，會色歸空觀才開始闡釋真理：

以色舉體是真空也，故云以即空故。良由即是真空故，非斷空也。是故言由是空故，不是空也。[11]

在華嚴宗看來，世間一切色相皆是真如緣起所生，「以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等而為能變，變起根身器界，即是此中所名色等諸法」[12]，因色相由緣起生，所以是假相而無有自體，「故今推之，都無其體」[13]。既無有自體則非待滅色而空，卻是當體即空，此體即是真如本心：「歸於真心之空，不合歸於斷滅之空，以本非斷空之所變故」[14]，此之謂「以色舉體是真空也」。從色由真如生知色無自體，進而了知色即是真空而非斷空，即「良由即是真空故，非斷空也」。

會色歸空觀的第一門破斥了小乘和外道所執著的離色明空和斷滅空兩種斷空；在第二門，又繼續破斥了外道之以色為空的妄見。（當然，因為小乘追求的是涅槃，是破色的，所以小乘是不會以色為空的。）

二色不即空，以即空故，何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。然青黃無體，莫不皆空，故云即空。良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也。[15]

這是會色歸空觀的第二門。由於在第一門中指出了色相當體即是真空的道理，為防止外道執色相本身以為真空，進而從色相中尋找空，卻不知真空乃性空，「以

[10]《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.15a1-4.
[11]《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.9e2-4.
[12]《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.15b1-3.
[13]《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.15b3-4.
[14]《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.15b4-5.
[15]《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.12b1-3.

聞色空，不知性空」[16] ，故說此門。為了破斥外道以色為空的妄見，此門以青、黃等色相為例，指出色相本身並非真如本體，因此也就不是真空之理，所謂「不即空」，此「空」指真如本體。

為了破斥外道執色相以為實體，宗密提出了「三義」說。第一義是「無邊際義」：

> 一無邊際義。謂空若有邊，則有色法在空界外，空既無有際畔，則占盡十方邊量，無有其外。更於何處而有色等法耶。[17]

這是說空是沒有邊際的。如果空是有邊際的，那麼就會有色法存在於空界以外。但是事實上空是無邊無際的，占盡了十方邊量，因而空不存在所謂的「外」與「內」的劃分。既然空無邊無際，那麼何處有色？

第二義是「無壞義」：

> 二無壞義。諸惑者云：空雖無外，何妨色等秖在空界之中？故以無壞義破之。謂若有物入於空中，則隨此物大小分量，穿破於空以容其物。如橛入地中，釘錐之類入於木中，皆隨橛等大小分量穿於地等。若地等不破，則不容橛等而入。故曰：如水不可穿破，而容物入水中，何妨虛空亦爾。破曰：水雖不破，然物入時，隨物大小分量，排之以容其物。以水性至柔，不妨流動移轉故。虛空豈同此水，被排之動轉耶。[18]

這是說空體是無壞的。如果空像土地和水一樣因物體容入而有壞，那麼空就會隨此物大小分量而被穿破，以容其物。就像將木樁打入地中、將釘錐打入木頭里時，土地、木頭一定會依木樁、釘錐的大小而有所缺失和損壞；同樣，將物體放入水中時，也會排出與物體相同體積的水。虛空并不像土地、木頭和水一樣，而是無有壞的。

第三義是「無雜義」：

> 三無雜義。謂惑者又云：空界無外，空體無壞，不妨萬物皆在空中，以空是虛通無罣礙故，能含容故。破曰：若物在空中，空又不壞不轉，其物與空應

[16] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.12c1-2.
[17] 《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.16c4-6.
[18] 《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.16c6-17a5.

> 相混雜，如一團堅密之物，方亭一尺。此方尺分量之空，既不壞不轉，元在本方一尺分量之處。則與此方尺之物，豈非雜耶？若言不雜，則須一去一存。若言俱存又不雜者，則一尺之分，各占五寸之地，如此轉不相應也。若言俱存俱遍一尺之分，理亦不然，何者？以空與色有二相違，不應全體同遍當處。何者二違？一空是無物，色是有物；二空是虛通，色是質礙，不可方尺分中。言全是無物，復言全是有物，又不可言全是虛通，復言全是質礙，豈有此理耶？[19]

這是說空是無雜的。空是無物虛通，色是有物質礙，二者的關係并不是混雜的。既然空既無邊際又無壞又無雜，那麼空一定不是有生滅的物體，而是不生不滅的實體。既然如此，那麼青、黃等有生滅的色相就必定非實體。

既破斥了外道的妄見，則便於揭示真理：由於青、黃等色相本身並非實體，也即無有自體，因而青、黃等色相只是假名，所以知青、黃等色相皆空，所謂「即空」，此「空」是「無」義。最後，由於青、黃等色相無有自體，並非實體，這種「無體之空」並不是同青、黃等色相本身相即的，因而「良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也」。

儘管天台宗思想是大乘教義，但就其有關從假入空觀的論述來說，則完全可以以小乘法闡釋，因為它只是單方面地從正面言從假入空，而并未從中排除外道、小乘所執著的妄空，這不得不說是有失完備的。華嚴宗的會色歸空觀則從一開始就針對外道、小乘的妄見進行了破斥，并且這種破斥貫穿始終。會色歸空觀將真理闡發在了對妄見的破斥之後，使得妄見更加清晰可見，真理更加昭彰，會色歸空觀是對從假入空觀的涵攝。

第二，天台宗從假入空觀單立假、空分別，弱假而偏空，而對二者之平等性論說不足，有棄假入斷空之嫌；華嚴宗會色歸空觀以空為體，以色為用，堅持體用相即不離，色空平等，彌補了這一不足。

從假入空觀特別强调假、空的分別，并因此而立二諦觀：

> 觀假為入空之詮，空由詮會；能所合論，故言二諦觀。又會空之日，非但見空，亦復識假。如雲除發障，上顯下明。由真假顯，得是二諦觀。今由假會真，何意非二諦觀。又俗是所破，真是所用。若從所破，應言俗諦觀；若從

[19] 《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐 宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884 p.17a5-18a1.

所用，應言真諦觀。破用合論，故言二諦觀。[20]

這裡從假入空觀分別從能所關係、假真關係和破用關係三個方面闡明了二諦觀。首先，因為從觀假得以入空，所以觀假是入空的能詮，入空是觀假所詮，所詮之空由能詮之假會通，因而將能詮、所詮合而論之，言二諦觀。其次，由於會空之日同時認識到假，由假顯真，由真顯假，從這一角度亦言二諦觀。再次，從破與用的角度來講，一切世俗之見是所應當破除的，是所破；只有破除了世俗之見纔能夠顯現真諦，真諦能生一切法，是一切眾生之所用。從世俗之見也即所破的角度看，言俗諦觀；從真諦也即所用的角度看，言真諦觀；二者合論則為二諦觀。

觀假同入空能所相依，會空與識假同時顯明，所破與所用具備，這是二諦觀的三個方面。從從假入空觀對二諦的論說中，特別是「會空之日，非但見空，亦復識假」這一表述中我們似乎感到假、空二諦是相互平等的；然而，我們應當知道，此時假與空這二諦事實上並非平等，而是更偏重於空。這一點從后觀從空入假觀中也可以看出：

前觀破假病，不用假法，但用真法；破一，不破一，未為平等。[21]

此中「前觀」即本觀從假入空觀。這裡明確地指出從假入空觀中破假用空所致的二諦不平等。又如：

如盲初得眼開，見空見色。雖見於色，不能分別種種卉木，根莖枝葉，藥毒種類。從假入空隨智之時，亦見二諦，而不能用假。[22]

雖然從假入空之時二諦俱見，但卻「不能用假」，則假與空二諦之不平等顯而易見。值得注意的是，雖然在這裡假、空二諦并不平等，且有離假入斷空之嫌，但只要我們回顧一下會色歸空觀的第一門中對斷空的論述，就知道從假入空觀事實上並非入斷空。我們記得在會色歸空觀的第一門，所謂斷空指的是外道和小乘修行的終極目標，這個終極目標是虛豁斷滅的，「非真實心，無知無用，不能現於萬法」。然而從假入空觀只是天台宗所立的一種方便觀法，而且是三觀的第一觀，并非終極法門，因此從假入空觀雖然偏空，但絕非會色歸空觀所言斷空之實。

---

[20] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.112a6-10.
[21] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.113a14-15.
[22] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.114a1-3.

跟從假入空觀之偏空不同，華嚴宗的會色歸空觀以空為體，以色為用，始終堅持了色空平等。首先，在第一門中破斥了外道、小乘執著斷空的妄見之後，闡述了色相以真空為體的道理。由於體用是相即不離的，因此色相與真空也是相即的：「以色舉體是真空也，故云以即空故。」在第二門中，依照真空之體與色相之用的關係，闡釋了色與空之即與不即：

> 以青黃之相，非是真空之理，故云不即空。然青黃無體，莫不皆空，故云即空。[23]

色相是用，其本身不是體，因此不即真空；色相是用，本身無體，從無體的角度看，則色相又是空。當然，后一個「空」與前一個「空」並非同義：前「空」指真空，而后「空」則是「空無」的意思。與第二門類似，會色歸空觀的第三門也從體用關係的角度論述了色與空之即與不即：

> 以空中無色，故不即空。會色無體，故是即空。[24]

從空體的角度看並無色相，因此言色不即空；而從色相無有自體的角度看，色又是即空的。同樣，前一個「空」指真空，后一個「空」指「空無」。

會色歸空觀的第四門直接表明了色即是空的真理：

> 四色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是空，如色空既爾。[25]

色與空實際上是一回事，因為色法必定是空無自體、無自性的，那麼一定同真空是無異的，因此色即是空。從會色歸空觀的四門對色與空的闡述來看，色、空的確是平等的；事實上二者不僅是平等的，而且是同一的。有關這一點，本文將在第二部分進一步闡述。總之，會色歸空觀中的色、空平等涵攝了從假入空觀的弱假偏空。

最後，天台宗從假入空觀的結論是空觀，而華嚴宗會色歸空觀始終提示色空不異，色空不異涵攝了空觀。

在天台宗看來，由於一切世間法均是因緣所生之法，都是唯一的真如本體的

---

[23] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.12b1-3.
[24] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.13b1-2.
[25] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.14b1-2.

顯現，所謂「一法一切法」；因此世間一切事物之名均是假名，一切色相均是假相，了知這一點也就入了空觀。「空」是從「假」的角度觀察世間所得到的結果。這樣一來，從假入空觀便理所當然地得出了「入空」的結論。

華嚴宗的會色歸空觀雖然同樣以「色即是空」為結論，但卻自始至終都在論述色與空的不異關係。從上文我們了解了會色歸空觀之以空為體、以色為用，則體用相即不離，不一不異，不能偏執任意一邊。在第四門中，會色歸空觀則進一步闡述了色、空不異的真理：

> 四色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法必無性故。是故色即是空，如色空既爾。一切法亦然思之。[26]

由於一切色相均由真如緣起產生，色相本身并無自性，而是依他起性，因此一切色法均與真空無異，所謂「既非滅色異色，不即不離，故即真空。」[27] 這樣，華嚴宗會色歸空觀的色空不異就涵攝了天台宗從假入空觀之空觀的結論。

（二）明空即色觀對從空入假觀的涵攝

這是二宗的第二觀。這一觀，華嚴宗對天台宗的涵攝有兩個方面。第一，從空入假觀以論說的方式揭示了假、空二諦的平等性，明空即色觀則直接在句式和內容上顯示了空與色的同一性，同一性涵攝了平等性。

> 從空入假，名平等觀者，若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀，為化眾生，知真非真，方便出假，故言從空，分別藥病而無差謬，故言入假。[28]

從空入假觀又名平等觀。之前從假入空觀說入空，但事實上並沒有「空」可入，又哪裡有「假」可入呢？應當知道從空入假觀只是為化眾生之故而假言罷了。眾生以為真空並非真實，不住與空理，因此已證入菩薩道的人要以慈悲心方便出假，從空入假觀只是為了分別無差謬地治眾生之病罷了。

> 平等者，望前稱平等也。前觀破假病，不用假法，但用真法；破一，不破一，

[26] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.14b1-2.
[27] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.14c3.
[28] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.113a11-14.

未為平等。後觀破空病，還用假法；破用既均，異時相望，故言平等也。[29]

從空入假觀之所以名平等觀，這裡的平等就指的是假與空這二諦的平等。前觀破斥了假的妄見，不用假法，但用了真法（空法），所以事實上是破假不破空，假與空並不平等。因此本觀破斥空病，仍然用假法，這又一次的「一破一不破」，使得破與用均等了，也使假與空二諦獲得了平等地位，因此本觀是平等觀。又用譬喻更加形象地說明了平等觀的含義：

今當譬之。如盲初得眼開，見空見色。雖見於色，不能分別種種卉木，根莖枝葉，藥毒種類。從假入空隨智之時，亦見二諦，而不能用假。若人眼開後能見空見色，即識種類，洞解因緣，麁、細、藥、食皆識、皆用，利益於他。此譬從空入假，亦真真俗，正用於假，為化眾生，故名為入假。復言平等。意如前說。[30]

譬如盲人剛剛能夠看得見的時候，雖然已經能夠看到色彩了，但是卻不能分辨各種不同的植物以及根、莖、枝葉等等。從假入空觀也是這樣，雖然能夠同時看到假與空二諦，但卻不能用假。當前述的盲人在眼開之後對事物有分別的認知的時候，就可以認識不同種類的事物，無論麁、細、藥還是食都可以認識並且使用了，因此也就可以利益他人了。這就像從空入假觀，當對真與俗都有了正見以後，就可以從空入假，因此假、空也就平等了。

可以看到，從空入假觀從對假之「一破一立」的角度論說了假、空二諦之平等觀。同從空入假觀的這種論說方式不同，在明空即色觀中，色與空的同一性直接體現在句式和內容上。

首先，在上一部分中已經說到，在華嚴宗那裡，空與色是體與用的關係，上文在闡述會色歸空觀的同時也說明了作為體與用的空與色之間的相即不離、不一不異的關係，這裡不再贅述。雖然上文已有足夠的證據表明華嚴宗那裡色與空的同一性，但這裡仍然可以補充一據。對照明空即色觀與會色歸空觀的四門，我們發現二者的句式幾乎是一一對應的，並且內容上也僅僅只是對調了「色」、「空」二字的位置。也就是說，只是對於同樣的內容，把會色歸空觀中的「色」換成「空」、「空」換成「色」，就成了明空即色觀。既然在對調了「色」、「空」二字的位置的之前和之後，所表達的意思一致而不矛盾，那麼我們有充分的理由認為「色」、「空」二者是同一的。下面我們將逐一考察明空即色觀的四門與會色歸空觀四門的一一

[29]《摩訶止觀》(10 卷) (隋　智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊(諸宗部)T46,no.1911 p.113a14-114a1.
[30]《摩訶止觀》(10 卷) (隋　智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.114a1-6.

對應關係。

> 一空不即色，以空即色故，何以故？斷空不即是色，故云非色。真空必不異色，故云即色。要由真空即色，故令斷空不即色也。[31]

這是明空即色觀的第一門。因斷空與色相是不相即的，所以此斷空非真色也，這對應於會色歸空觀的第一門中的「以色不即斷空故，不是空也」，即實色非斷空也；由於真空一定不異於色，因此真空即色，這同會色歸空觀的第一門中的「不離色明空」相應。因為真空是即色的，所以斷空就不是即色的，這與會色歸空觀的第一門中的「良由即是真空故，非斷空也。是故言由是空故，不是空也」相應，即色相所即是真空而非斷空。

> 二空不即色，以空即色故，何以故？以空理非青黃，故云空不即色。然非青黃之真空，必不異青黃故，是故言空即色。要由不異青黃，故不即青黃，故言空即色，不即色也。[32]

這是明空即色觀的第二門。因真空之理並非青、黃等色相，因此真空不即色相，這對應於會色歸空觀的第二門中的「以青黃之相，非是真空之理，故云不即空」，即色相非真空之理；又由於真空必定與青、黃等色相無異，所以說真空即色，這對應於會色歸空觀的第二門中的「青黃無體，莫不皆空，故云即空」，即是說並非離相而有性。雖然真空無異於青、黃等色相，但是真空卻並不等同於色相，因此「言空即色，不即色也」，對應於「良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也」。

> 三空不即色，以空即色故，何以故？空是所依，非能依故，不即色也，必與能依作所依故，即是色也。良由是所依，故不即色，是所依，故即是色。是故言由不即色故，即是色也。上三句亦以法揀情訖。[33]

這是明空即色觀的第三門。但凡色相必以空為體，因此空是色相之所依也。由於空是色之所依，因此空必不同於色，因此不即色，這對應於會色歸空觀的第三門「空中無色，故不即空」。又由於空中無色，因而能夠與色為依，「必與能依作所依故」，因而空與色是相即的。這樣一來，由空是色所依之空，知空不即色；

---

[31] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.16b1-3.
[32] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.16d1-17a3.
[33] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐 澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.17c1-4.

由空既是色之所依，而非其他東西之所依，因此空又是不離色相的，所以空又是即色的。既然空必須與能依之色而為所依，因而色必定不在空外，這與前文「空非色外」是相應的。

> 四空即是色，何以故？凡是真空，必不異色，以是法無我，理非斷滅故。是故空即是色，如空色既爾。一切法皆然思之。[34]

這是明空即色觀的第四門。真空與色相無異，這是因為真空法是無我的，亦非斷滅，因此真空即是色。

由以上分析可見，明空即色觀的四門與會色歸空觀的四門的確是一一對應的，進而色與空也確實是同一的。

對於從空入假觀與從假入空觀，天台宗只論說二者的平等性，卻並未進一步明確二者之間的同一關係。因此，天台宗的平等觀并不如華嚴宗的同一說了義和究竟，也就是說，華嚴宗在論述色與空的同一性上涵攝天台宗的平等觀。

第二，從空入假觀以「利他」作為菩薩道區別于小乘的特質，而明空即色觀以「色即是空，空即是色」為大乘佛法之立場；後者為體，前者為用，體涵攝用。

> 入假意者，自有但從空入假，自有知空非空，破空入假。夫二乘智斷亦同證真，無大悲故不名菩薩。華嚴云：諸法實性相，二乘亦皆得，而不名為佛。若論自行入空有分，若論化物出假則無。菩薩從假入空，自破縛著不同凡夫。從空入假，破他縛著不同二乘，處有不染。法眼識藥慈悲逗病，博愛無限兼濟無倦，心用自在。善巧方便如空中種樹，又如仰射空中筈筈相拄不令墮地，若住於空則於眾生永無利益，志存利他即入假之意也。[35]

從入假的意願上看有兩種：一種只是單純地從空入假，另一種則是了知空非真空以後，破空而入假。對於小乘來說，他們表面上也證入了真諦，但因為他們沒有發大悲心，所以不稱他們為菩薩。華嚴經說：諸法真實的性與相，小乘也都能夠證得，但他們卻不能稱作佛。這是因為他們雖然也自行證入了空諦，但是卻不能像菩薩一樣返回假觀，慈悲化物。菩薩從假證入空之時，因自己破除縛著而異於凡夫；從空返回假時，又因能夠破斥外在的縛著而與小乘不同，他們處於不染之地。菩薩能夠用法眼辨識良藥，用慈悲心醫治他人病痛；他們博愛，兼濟他人而無所疲倦，心用自在。菩薩所行的這種方便就像在空中種樹一樣，又像射箭

---

[34]《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)《大正新脩大藏經》第 45 冊(諸宗部)T45, no.1883 p.18b1-19a2.
[35]《摩訶止觀》(10 卷) (隋　智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊(諸宗部)T46,no.1911 p.339b2-340a6.

時使箭頭抵箭尾這樣箭箭相抵而永無墜落一樣。如果心住於空，則眾生永遠無法受益。志意中存有利他之心，就是「入假」的含義。通過論說和譬喻的方式，從空入假觀分別了小乘道和菩薩道，并指出菩薩道的關鍵在於「利他」。

華嚴宗從會色歸空觀就已經開始了對小乘、外道之妄見的破斥和對菩薩道的闡發，明空即色觀承接并圓滿了這一過程。華嚴宗首先指出了色不即斷空，斷空不即是色，在對小乘、外道執斷空的破斥中闡發了色即真空的正觀。然後，鑒於有外道執色相本身以為真空，認為世間萬物無非空，因此執著於一切皆空而不能自拔，華嚴宗也給予了破斥，并在破斥中提出真空乃性空的真理。最後，華嚴宗得到了「色即是空，空即是色」的結論，即是說既不能離開色相尋找空，也不能在色相之中尋找空，色相是當體即空的，此空乃性空。這一結論是大乘佛教所應當持有的立場。相對於天台宗從空入假觀以「利他」為入假的結論，華嚴宗的觀點和立場顯然更為抽象和深刻。正因此，二者的關係也可以用體用關係來方便論說。這是說，華嚴宗所謂色相當體即空的色空關係，是思維和認識上的，是「體」的方面；而天台宗所謂利他則是行，是「用」的方面。體涵攝用而即體即用。

（三）空色無礙觀、泯絕無寄觀對中道第一義觀的涵攝

根據澄觀在《華嚴法界玄鏡》中的說法，空色無礙觀、泯絕無寄觀對應於天台三觀中的中道第一義觀。中道第一義觀是以雙遮雙照的方式闡述的，其中空色無礙觀對應於雙照明中，泯絕無寄觀對應於雙遮明中。我們不妨首先來看空色無礙觀對雙照二諦觀的涵攝。

> 又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便，入中道時，能雙照二諦。故經言：心若在定，能知世間生滅法相。前之兩觀為二種方便，意在此也。[36]

這是中道第一義觀中論述雙照二諦的部分。從假入空觀重在用空，從空入假觀重在用假，二者同說，實際上是空、假雙存的方便說。當證入中道觀時，能夠空、假雙照而不偏於一隅。《大般涅槃經》云：心在定故，能知世間生滅法相。可知前兩觀是為二種方便說法。

華嚴宗的色空無礙觀如下：

> 第三色空無礙觀者，謂色舉體不異空，全是盡色之空故，即色不盡而空現。空舉體不異色，全是盡空之色故，即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色無不

[36] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋 智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.114a8-11.

見空，觀空莫非見色，無障無礙，為一味法，思之可見。[37]

「色舉體不異空」，則色相是幻色而非實色，當盡遍色相以後看到的是真空，因此無需遍色即知真空，即「色不盡而空現」，因此色不礙於空；「空舉體不異色」，則空是真空而非斷空，盡遍真空無不即色，因此空不礙於色。因此「菩薩觀色無不見空，觀空莫非見色」，色空無障無礙，只是一味法而已。

通過對比以上天台宗與華嚴宗兩種論述，可以發現前者論述了空、假雙照不偏之義，而後者則在更深的層次上進一步地演說了色不礙空、空不礙色的空色無礙觀，其中強調了「無礙」義。由色、空無礙，則「觀色無不見空，觀空莫非見色」，色、空即體即用，不一不異。既然「觀色無不見空，觀空莫非見色」，那麼其中必定已經涵有了二者雙照之義。從而，華嚴宗的空色無礙觀不僅包含了天台宗雙照不偏之義，而且更深一步地指出了空、色無礙之義；然而前者之論述但止於雙觀而未及無礙義。因此，空色無礙觀涵攝了雙照二諦觀。

第二，泯絕無寄觀對雙遮二諦觀的涵攝。

前觀假空，是空生死；後觀空空，是空涅槃；雙遮二邊，是名二空觀。為方便道，得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆若海。[38]

這是天台宗對雙遮二諦觀的論述。從假入空觀由假入空，是空掉了生死；從空入假觀是對前一觀的空之空，是空掉了小乘所追求的涅槃。這是對二邊的雙遮，名為二空觀。二邊都是方便道，會了中道以後，則「心心寂滅，流入薩婆若海」。

第四泯絕無寄觀者。謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空，一切法皆不可，不可亦不可；此語亦不受。逈絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。[39]

大乘佛法所言的真空不可以說即色、不即色，這與第二觀明空即色觀相對應；也不可說即空、不即空，這與初觀會色歸空觀相對應。甚至一切法都不可言，就連不可都不可言；這一句話也不可思議。逈絕無寄，不是言語所能夠達到的，也不是心解所能夠得到的。這叫做行境。為什麼這樣呢？因為真空理性本是自然，迷人動念則執著於相，故失正念。

---

[37] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.19c1-4.
[38] 《摩訶止觀》(10 卷) (隋　智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911 p.114a6-8.
[39] 《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883 p.21b1-4.

對比以上天台宗和華嚴宗的二觀，我們看到雖然二者都以心的寂滅為中心和歸趣，但後者卻比前者多了兩點內容。第一是對所謂寂滅的闡釋。天台宗之雙遮二諦觀只言空生死、空涅槃之「二空」以後即是寂滅，卻並未就何為寂滅、怎樣達到寂滅作進一步的闡釋；而華嚴宗泯絕無寄觀則以從不可言即色不即色、即空不即空到一切法，最後到只要是言語皆不可的層層遞進的論述方式，深刻揭示了寂滅的涵義：泯絕一切心念的行境。第二是對「捨解成行」的揭示。華嚴宗泯絕無寄觀除了深刻闡釋了寂滅的涵義之外，更重要的是揭示了行由解成、行起解絕之「捨解成行」。行由解成，因而在以心領會了前三觀之義理之後，第四觀就該成行了。值得注意的是，當行起之時，心中不可有任何解數、意念現起，即要做到「解絕」，這是因為「生心動念，即乖法體」，只要心中生起動念，就已經乖離了正法了。所以只有「捨解」才能夠「成行」，「 迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境」，這就是泯絕無寄觀所揭示的更深層次的內涵。總之，泯絕無寄觀足以涵攝雙遮二諦觀。

三、華嚴真空觀對天台三觀的整體涵攝

經過以上對天台三觀和華嚴真空觀各觀的分別解讀和對比，得到二者的分別涵攝關係。那麼，從整體上來看，二者是否依舊是涵攝關係呢？答案是肯定的。首先，既然部分之間都是涵攝關係，那麼由部分組成的整體，亦應當成立涵攝關係。其次，從二者的最終結論來看，天台三觀最終得到雙遮雙照的中道觀，而華嚴宗真空觀得到泯絕無寄觀。天台三觀落於雙照，華嚴宗真空觀則得到雙泯以至于「一切法皆不可，不可亦不可」的結論。前者心存「利他」，以「利他」為行；後者泯絕心念，捨解成行。二者都是行的階段，後者已捨解，而前者則止於依解成行的階段。換句話說，前者了義，後者尚未了義，因此前者涵攝後者。

四、結語

經過以上解讀和對比，可以發現，天台三觀和華嚴真空觀之間的確存在一定的對應關係。並且，這種對應關係不是其他的關係，而是涵攝關係，即華嚴宗真空觀涵攝了天台三觀。具體來說，華嚴宗的初觀會色歸空觀涵攝了天台宗的從假入空觀。這體現在三個方面。第一，會色歸空觀在從假入空觀之義理的基礎上增加了對外道、小乘的破斥；第二，會色歸空觀以色空平等涵攝從假入空觀之弱假偏空的傾向；第三，會色歸空觀對色空不異的提示涵攝了從假入空觀之空觀的結論。華嚴宗的第二觀明空即色觀從兩個方面涵攝了天台宗的從空入假觀。第一，明空即色觀所論的空、色的同一性涵攝了從空入假觀所言的空、假之平等性；第

二，明空即色觀所論為體，從空入假觀所論重用，明空即色觀以體攝用。華嚴宗的第三觀空色無礙觀、第四觀泯絕無寄觀分別涵攝天台宗第三觀的雙照二諦觀，和雙遮二諦觀；其中空色無礙觀以無礙涵攝雙照不偏；泯絕無寄觀以對寂滅的闡釋和對「捨解成行」的揭示涵攝了雙遮寂滅。以上是就華嚴、天台二宗的每一對應觀來說的涵攝關係。當然，就華嚴宗真空觀與天台三觀的整體而言，依然是前者涵攝後者。

值得注意的是，儘管天台三觀的每一觀都被華嚴宗真空觀中與之近似相應的觀法所涵攝，但是當把天台三觀和華嚴宗真空觀合起來進行總體分析時，以上所分述的涵攝關係卻不一定都滿足。例如，上述二宗初觀之涵攝關係的第二點提到會色歸空觀以色空平等涵攝從假入空觀之弱假偏空的傾向，這一點單獨就初觀來看的確是這樣，但是天台宗在第二觀從空入假觀就指出了假、空之平等關係；因此上述初觀之間的涵攝關係的第二點從總體來看也就不存在了。究其原因，在於天台宗對「空、假、中」 的論述方式是順序進行的，而華嚴宗真空觀則秉持了華嚴宗一貫的特色，在循環緣起、互攝互入的論述過程中展現真理，因此在對真空觀之四觀的論述中，前觀攝后觀、后觀攝前觀的現象十分明顯，不易解讀和劃分。這也導致本文並不是完全按照三觀的次序解讀和分析的，前後略有冗餘之嫌，這是今後應當加以改進的方向。

參考文獻

原典文獻

《注華嚴法界觀門》(2 卷) (唐　宗密注)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1884
《華嚴法界玄鏡》(2 卷) (唐　澄觀述)。《大正新脩大藏經》第 45 冊（諸宗部）T45, no.1883
《摩訶止觀》(10 卷) (隋　智顗說)。《大正新脩大藏經》第 46 冊（諸宗部）T46,no.1911

論文

陳英善（2013）。〈天台三觀與華嚴三觀〉,《華梵人文學報》天台學專刊，169-199.

淨影慧遠判教觀略辯——兼論華嚴判教

肇慶學院西江歷史文化研究院講師
鄭興中

摘 要

本文首先論述淨影慧遠的體義觀與判教觀，最後，簡單論述慧遠判教與華嚴判教的關係。我們認為，體義觀是慧遠的核心思想之一，貫穿于其判教觀、心識觀等各個方面。本文重點論述慧遠的判教觀，以展現其體義觀在其判教中的應用。前言部分，我們簡單的論述慧遠體義觀的基本觀念，因為此部分不是本文的重點，所以僅作點到即止的介紹。

本文第一部分，我們結合「體義觀」對慧遠的判教思想進行闡發。慧遠的判教觀，概括講是「二藏」與「四宗」，但就慧遠的本意而言，其所判之教，當僅為「二藏」，四宗則非「教」的範疇。慧遠之判教，將「教」與「宗」區分開來，這是對傳統地論宗判教觀的發展。「教」指的是聲聞藏與菩薩藏二藏，「宗」指的是毗曇（立性宗）、成實（破性宗）、破相及顯實四宗。前兩者為小乘，後兩者為大乘。慧遠將大乘的「教」與「宗」分離開來，一方面主張平等的大乘經教觀，另一方面又強調大乘二宗具有淺深之別。兩者之間是有矛盾的，解決之道在於，大乘二宗成立的重點在「人」而非「教」：從「教」上講，大乘都是平等的，但從「人」講，大乘二宗之人對大乘之教的理解有淺深的不同。大乘破相宗未能理解佛法之究竟，而僅停留在「不真」的層次；相反，顯實宗則能夠全面認識真實如來藏。

第二部分，我們論述慧遠判教觀與體義觀的關係。首先是慧遠對於大小乘區分的理解。大小乘的區別不在於人空法空，而在「同體」「別體」之分。小乘所認識的諸法「別體」，具有性相之分；而大乘所認識的諸法「同體」，離相離性，這是慧遠所主張的大小乘的根本差別。其次是體義觀與四宗判教，四宗的判定，都是根據其體義觀中有無「性相」的差別而來的。再次，是體義觀與平等大乘經教觀的關係。慧遠之所以堅持平等的大乘經教觀，根源還在於「同體義分」觀。在慧遠看來，大乘經典都是圓滿之佛陀為教化菩薩所說之經典，佛陀不會有所「私藏」，所說必然是究竟的。這是慧遠對大乘「同體」觀的應用。此外，不同的大乘經典有「宗趣」的差別，其根據在佛陀為不同根機的菩薩開示同的法門，也即從同體之中，開出不同的「義分」。

第三部分，我們簡單論述慧遠判教觀與華嚴判教的關係。

關鍵字：淨影慧遠、體義觀、判教觀、華嚴判教

前言

本篇論文，我們在慧遠結合慧遠的體義觀講其判教思想。

首先簡單論述慧遠的體義觀。概括講，慧遠根據心識認識方式的不同，將諸法區分為「同體」與「別體」兩個層次。兩者的基本區別在於，同體之法是「無有一性」的，而別體之法則有「體性」之差別。但更嚴格的講，慧遠認為：同體之法「離相離性」，而別體之法則有性相之分。同體之法既然「離相離性」，是否一片混沌呢？不是。慧遠認為，同體之法雖然是「無有一性」的，但同時「而無不性」，此即慧遠「同體義分」觀念——「無有一性」是「同體」，「而無不性」是「義分」。在同體中，諸法的分別不是性相之分，而僅僅為「義」之差別。那麼，體與義是什麼關係呢？慧遠認為，「同一體中，隨義分萬，舉一尋體、即是其體」，體與義是六相圓融的關係。同時，同體之法與別體之法也並非截然對立，通過「攝事相以從體義」，慧遠將別體之法攝入同體之中，使別體之法也具備六相圓融的特性。此種思想，對於華嚴宗「理事無礙」、「事事無礙」等四法界觀念是有啟發的。

其次，我們結合「體義觀」對慧遠的判教思想進行闡發，并簡單論述體義觀與判教觀的關係。

最後，我們簡單論述慧遠判教與華嚴判教的關係。

一、慧遠之判教觀：教與宗的離分

慧遠的判教觀，前賢已經做了多方面的研究，取得巨大的研究成果。國內的傑出研究者有廖明活先生、劉元琪先生、馮煥珍先生，及聖凱法師、楊維中先生等人。國外學者有日本的吉津宜英等人。本文在前賢的研究基礎上，就慧遠判教觀作一些闡發。

判教觀的標準，有很多種，如佛陀說法的時間，說法之內容，所說之對象等等。中國佛教判教觀的集大成者為智顗，即根據「教法」與「教儀」兩者進行判教，教法即佛陀說法的內容，教儀即佛陀說法的形式。以此二者為標準，我們發現，慧遠判教觀儘管涉及到教法與教儀，但其判教的根據重點不在於此。我們認為，慧遠判教觀的根本依據在「信眾」。佛陀說法本是一音、一味的，然而因為眾生根基的差別，所以有大小乘二藏的不同。同時，也正是因為眾生對於佛法理解的不同，所以有四宗之差別。慧遠否定以往根據佛陀說法之時間、地點、所說之內容等等差別所作之判教，而純以眾生之差別而有教法之差異，即以眾生作為判教根本依據。這是慧遠判教觀最為獨特之處，也是我們理解慧遠判教觀的捷徑。

（一）慧遠所立之判教

關於慧遠的判教思想，馮煥珍先生對此有簡單明確的概括：「一佛乘與二藏四宗」[1]。對於「一乘」，我們不作論述，僅講二藏與四宗。

首先講二藏。慧遠所說二藏，是佛教出世間之法，但就實際而言，佛陀所說也包括世間之法。《大乘義章》：

> 「聖教雖眾，要唯有二：一是世間，二是出世。三有善法，名為世間。三乘出道，名出世間。」[2]

慧遠認為佛教包括世間之法，這是對世間法的肯定，也是佛教對世間法的融攝。

出世間法中，有二藏，即聲聞藏與菩薩藏，其著眼點是「經藏」，也即是分判佛教經藏的種類。但慧遠對於二藏的分判，其根據還在於信眾，其所立二藏之名稱根據也是信眾——聲聞與菩薩。《大乘義章》：

> 「就出世間中，復有二種：一聲聞藏，二菩薩藏。為聲聞說名聲聞藏；為菩薩說名菩薩藏。故地持云：十二部經，唯方廣部，是菩薩藏；余十一部，是聲聞藏。彼文復言：佛為聲聞菩薩行出苦道，說修多羅。結集經者，集為二藏：聲聞所行為聲聞藏，菩薩所行為菩薩藏。龍樹亦云：迦葉阿難，于王舍城，結集三藏，為聲聞藏。文殊阿難，於鐵圍山，集摩訶衍，為菩薩藏。聖教明證，義顯然矣。此二亦名，大乘小乘，半、滿教也。聲聞藏法，狹劣名小，未窮名半；菩薩藏法，寬廣名大，圓極名滿，教別如此。」[3]

慧遠對於二藏的分判，見於印度之判教，並無多大創新之處。但所值得注意的是，慧遠是依據信眾所作的判教，「為聲聞說名聲聞藏，為菩薩說名菩薩藏」，佛陀說法，即是根據信眾之之「樂欲」，樂小乘者為說聲聞藏，樂大乘者，為說菩薩藏。這是二藏之根本差別。

二藏之中，又可以進一步作出區分。聲聞藏可以分為兩種，《大般涅槃經義記》：

> 「聲聞藏中所教有二：一、聲聞聲聞；二、緣覺聲聞。聲聞聲聞者，是人先來求聲聞道，常樂觀察四真諦法，成聲聞性，於最後身，值佛為說四真諦法，

[1] 馮煥珍，《回歸本覺》，頁 129。
[2] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0466c12。
[3] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0466c22。

而得悟道；本聲聞性，今復聞聲而得悟道，是故名曰聲聞聲聞。如經中說：『求聲聞者，為說四諦。』據此為言，緣覺聲聞者，是人本來求緣覺道，常樂觀察十二緣法，於最後身，值佛為說十二緣法，而得悟道；本緣覺性，于最後身聞聲悟道，是故名為緣覺聲聞。如經中說：『為求緣覺者，說十二緣法。』就斯為論，是二雖殊，同求小法，藉教處等，是故對斯二人所說，為聲聞藏。」[4]

聲聞藏中，又區分為聲聞聲聞與緣覺聲聞。此種區分，亦在於二者信眾所追求之不同。聲聞聲聞的信眾在追求聲聞道，其核心義法是「四真諦法」。緣覺聲聞之信眾，本在追求緣覺道，其核心義法是十二緣法。由此，聲聞聲聞與緣覺聲聞的區分，也在於二者信眾之追求不同。

其次，菩薩藏也可以分為兩種。《大般涅槃經義記》：

「菩薩藏中所教之人亦有二種：一、漸；二、頓。言漸入者，是人過去曾習大法，中間學小，後還入大。大從小入，謂之為漸。故經說言：『除先修習學小乘者，我今亦令入是法中。』此是漸入。言頓悟者，有諸眾生，久習大乘相應善根，今始見佛，則能入大。大不由小，目之為頓。故經說言：『或有眾生，世世已來，常受我化，始見我身，聞我所說，則皆信受，入如來慧。』此是頓悟。漸入菩薩，始小終大；頓悟之人，一往入深。頓漸雖殊，以其當時受大處一，是故對斯二人所說，為菩薩藏。」[5]

頓漸，實際是指菩薩證悟的兩種方式，先修習小乘然後入大乘者為漸；直接修習大乘者為頓。因為有此二種修習方式的不同，所以有頓漸二類藏經。所以，頓漸二藏的分判，也是依據信眾修行過程不同而來的。

慧遠所謂的「漸教」，實際是包含小乘義理的大乘經教。漸教菩薩的修行是從小入大的，所以佛陀先教其小，後教其大，這樣的經典是同時包含大小乘義理的。這與法藏所說的護法師的觀點類似，《華嚴五教章》：

「二依護[6]法師等，依《楞伽》等經，立漸頓二教。謂以先習小乘後趣大乘，大由小起故名為漸，亦大小俱陳故，即《涅槃》等教是也。如直往菩薩等，大不由小，故名為頓，亦以無小故，即《華嚴》是也。遠法師等後代諸德多

[4] 《大般涅槃經義記》，T37，no.1764，p.0613a19。
[5] 《大般涅槃經義記》，T37，no.1764，p.0613a29。
[6] 「護＝誕【甲】【乙】

同此說。」[7]

根據法藏的論述，護法師所謂的漸教是「大小俱陳」的，頓教是「大不由小」的。法藏講，慧遠等人的頓漸二教之說也與護法師相同。如果法藏所說不錯，那麼慧遠所謂的漸教，即是同時包含大小乘教義的大乘經典。

由此可知，慧遠所謂的漸教經典，是包含小乘教義的大乘佛經；而頓教類的經典，是不包含小乘教義的大乘佛經。但問題是，是否有不包含小乘教義的純粹頓教類大乘佛經呢？慧遠將《楞伽經》、《勝鬘經》、《維摩詰經》、《觀無量壽經》等判為頓教經典，其根據是，《勝鬘經義記》：

「今此經者二藏之中菩薩藏收，為根熟人頓教法輪。」[8]

《觀無量壽經義疏》：

「此經正為韋提希說。下說韋提是凡夫，為凡夫說，不從小入，故知是頓。」[9]

由此可知，慧遠判斷頓漸的標準，主要在受教之人「根熟」與否。

但按照現代人的理解，大乘教法，也是以小乘教義為基礎的，如小乘之四諦、十二因緣等教義，是佛教的共同基礎。嚴格的講，即便在《楞伽經》、《勝鬘經》、《維摩詰經》等經典中，其實也是可以找到小乘教法的。

總結而言，慧遠首先根據眾生的「樂欲」而區分大小乘二藏。在聲聞藏中，又進一步根據小乘信眾的樂欲而區分出聲聞與緣覺；在菩薩藏，根據菩薩的修行方式而區分頓漸二藏。菩薩藏之頓漸，全在於二者修行方式之不同。所謂的漸教，是就菩薩修行由小入大之漸修的過程而講的，實際是由眾生成佛之過程來區分經藏。菩薩之成佛，有一門直入之方式，又有從小入大之方式，所以慧遠由此而作頓漸二種之區分。慧遠對於經教的分判，完全是就信眾之修行而來的。這也體現了慧遠重視實踐的傳統。

其次是四宗。

嚴格的講，慧遠之判教，僅為二藏而不包括四宗。《大乘義章·教法聚》中，對

[7] 《華嚴五教章》，T45，no.1866，p.0480b21。
[8] 《勝鬘經義記》，X19，no.0351，p.0863a03。
[9] 《觀無量壽經義疏》，T37，no.1749，p.0173a13。

於四宗隻字未提，由此可知，四宗實際不屬於「教」的範疇。原因在於，如果說二藏是對經藏的分判，那麼四宗就是直接對應「信眾」的分判。四宗主要依據修習佛法之信眾而判，非直接由經教而判，所以慧遠不將其放到「教法聚」中講。

四宗判教，來源於慧遠之前的地論師。慧遠繼承地論師的四宗判教，並作了重大改造。《大乘義章·二諦義》：

> 「言分宗者，宗別有四：一立性宗亦名因緣；二破性宗亦曰假名；三破相宗亦名不真；四顯實宗亦曰真宗。此四乃是望『義』名法，經論無名。」
>
> 「言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性，此宗當彼阿毗曇也。
>
> 言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相，此宗當彼《成實論》也。
>
> 破相宗者，大乘中淺，明前宗中虛假之相，亦無所有。如人遠觀，陽炎為水，近觀本無，不但無性，水相亦無。諸法像此，雖說無相，未顯法實。
>
> 顯實宗者，大乘中深，宣說諸法、妄想故有，妄想無體，起必托真。真者所謂如來藏性，恒沙佛法，同體緣集，不離不脫不斷不異。此之真性緣起集成，生死涅槃。真所集故，無不真實，辨此實性，故曰真宗。」[10]

根據與傳統地論師的四宗相比，慧遠所述之四宗，在名稱有以下改變：

> 因缘宗→立性宗；
> 假名宗→破性宗；
> 诳相宗→破相宗；
> 常宗　→显实宗；

慧遠對四宗名字的改造主要集中在小乘二宗上，以「立性」和「破性」來概括二宗的根本教義特徵。將第三宗稱為「破相宗」，名稱變化不大。總體而言，慧遠以「性」、「相」的破立來統合前三宗，第四宗則顯現真如實際，為最高宗派。由此，慧遠將四宗判教整合為一緊密相關的整體，是一個上升的層次：

> 立性→破性→破相→顯實

[10] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0483a29。

「性」、「相」是慧遠「體義觀」的重要概念，四宗判教，也是其體義觀在判教中的應用，這點我們後文再做論述。

總結而言，慧遠之四宗判教與傳統四宗判教有以下不同：傳統四宗判教中的小乘二宗是根據二宗所講的某一特定教義立名的，如因緣宗，即以其所講的「六因四緣」立名；假名宗，即以其所講的「三假」立名。區別於此，慧遠則根據小乘二宗教義的核心特性立名，是對二宗整體教義的概括和提煉。而此二名稱又是根據其如來藏思想體系「離性」的根本性質而確立的。「破相宗」則對應于如來藏「離相」的特性。慧遠自覺的應用如來藏思想將前三宗思想納入如來藏體系之中，前三宗由此作為達到真實如來藏所需經歷的某一特定階段而被賦予特定的意義。

（二）二藏與四宗：教與宗的離分

慧遠之前地論師的判教，四宗與經藏是有明確對應關係的，但慧遠將此種對應關係分割開來。《大乘義章》：

> 「前之兩宗，經同論別。後之二宗，經論不殊，隨義分之。前二宗中，言經同者，據佛本教，同顯在於四阿含中，無別部黨。言論別者，小乘眾生，情見未融，執定彼此言成諍論。故有毗曇、《成實》之別。後二宗中，言經同者，據佛本教，隨就何經以義分之，不別部帙，是曰經同。言論同者，大乘之人情無異執，言無諍競故無異論。……
>
> 又人立四別配部黨。言阿毗曇，是因緣宗；《成實論》者，是假名宗；《大品》、《法華》，如是等經是不真宗。《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》，如是等經是其真宗。前二可爾，後二不然。是等諸經，乃可門別、淺深不異。若論破相，遣之畢竟；若論其實，皆明法界緣起法門。語其行德，皆是真性緣起所成。但就所成行門不同故有此異。《華嚴》、《法華》，三昧為宗。諸部般若，智慧為宗……如是諸經，宗歸各異門別。雖殊旨歸一等。勿得於中輒定淺深。」[11]

根據慧遠的論述，小乘二宗「經同論別」，即二宗同以四阿含經為根本經典，但其所宗之論有差別，立性宗之宗論是阿毗曇，破性宗之宗論是《成實論》。慧遠此說與之前地論師四宗判教無大區別，關鍵在其對大乘二宗的改造。

慧遠認為，大乘之經教在教義上都是平等的，也即都是究竟圓滿的，沒有淺深

[11] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0483b28。

之別。《大乘義章》:

> 「言定宗者，諸經部別，宗趣亦異。宗趣雖眾，要唯二種：一是所說，二是所表。言所說者，所謂行德。言所表者，同為表法。但法難彰，寄德以顯。顯法之德，門別無量，故使諸經宗趣各異。如彼《發菩提心經》等，發心為宗；《溫室經》等，以施為宗……如是等經，所明各異，然其所說，皆是大乘緣起行德究竟了義。階漸之言，不應輒論。」[12]

慧遠認為，諸經的部別和宗趣都是不同的。「宗趣」可以分為兩種：一是所說，即行德；二是所表的真實之法。真實之法難以直接表達，必須通過所說的行德來表達。顯現真實之法的法門可以是無量種，所以諸經宗趣各異，也即，諸經都是作為顯現所表真實之法的行德而存在，行德可以是無數種，所以諸經也各個不同。簡單的講，慧遠認為諸經分別論述某一特定的行德，如《發菩提心經》論述「發心」這一行德；《溫室經》等論述佈施這一行德。這些是「所說」的行德，但這其最終目的是為了「所表法」。根據慧遠的思想，其「所表法」當是指真實如來藏。由此，諸經所說「行德」各異，所表則同為真實如來藏。

總結而言，大乘經教都是以表顯真實如來藏為最終目的，而且，所有大乘經典也都能夠表顯真實如來藏，由此，大乘經典都是平等究竟的。大乘經典之間的區別，僅僅是「行門」的不同。也即，佛陀針對不同根器、不同取向的信眾，開顯不同的法門。法門雖然不同，其所證悟則是相同的。由此可知，大乘經典之差別，還是根據信眾修習之差別而來的。佛法經教，其所針對的是所教之人，佛陀完全是依據信眾而演說的，信眾不同，所以有行門不同之經教。行門雖然不同，但所說義理無不究竟。

由上論述可知，慧遠大乘經教觀的特色是持平等之經教觀，區別於當時絕大多數佛學者之觀點。此即是對經教認識的「淺深」與「平等」的差別[13]。

慧遠持平等的大乘經教觀，將大乘經典與大乘二宗的對應關係分割開來。大乘二宗所歸宗之經教相同但大乘二宗卻有淺深之分。也即，破相宗要淺于顯實宗。那麼，大乘二宗淺深之分的依據在哪？對此問題，廖明活先生、劉元琪先生、華方田先生及馮煥珍先生都給出了自己的答案。廖先生和華先生認為大乘經論所說的義理有淺深之分。廖先生認為：「慧遠雖然反對於大乘經之間分別淺深，但卻不否認大乘經所演說的教理，是有淺深的分殊。」[14]華先生則認為：「慧遠所反對的

---

[12] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0467a05。

[13] 聖凱，初期地論學派的判教思想， 萬俊人， 清華哲學年鑒[M]， 北京: 當代中國出版社, 2008，

[14] 廖明活，《淨影慧遠思想述要》，頁 104，臺灣學生書局，1999 年版。

是講大乘經典分別配置于破相宗和顯實宗之下，說某些大乘經深，某些大乘經淺。慧遠主張大乘經典本身並沒有深淺優劣的區別，這些經典所宣說的佛教義理卻有深淺之別。」[15]劉先生則認為大乘經典在義理上沒有淺深之別，而在形式上有深淺之分[16]。馮先生則從總相門講大乘經論的平等，從別相門講破相宗和顯實宗的淺深，兩者的淺深在於遮顯實相和表顯實相的區別[17]。

前賢的工作，對我們的幫助很大。但是，我們認為，慧遠明確講大乘經論是沒有淺深之別的，所以，無論在形式上還是內容上都無淺深之別的。從形式上，慧遠講頓漸，如上文所說，只是菩薩修行方式的差別，並沒有深淺之分；從內容上，慧遠講大乘經論都是平等究竟的。同時，無論從總相門還是別相門，慧遠對於大乘經論及大乘二宗的觀點都是一樣的，即，明確講大乘經論是平等的，而大乘二宗則有深淺之別。

解決此問題的關鍵還在於慧遠判教的依據——信眾。慧遠四宗判教的根本依據在信眾而不在經教或經教的演說者佛陀。既然大乘二宗所宗之經教都是相同的，那麼大乘二宗之淺深差別，則在於二宗之信眾對於大乘經教「教義」淺深認識之不同。我們認為，教義可以分為兩種，一種是大乘經論所講的根本義，此義都是究竟的，「若論破相，遣之畢竟；若論其實，皆明法界緣起法門。語其行德，皆是真性緣起所成。[18]」慧遠從此角度講大乘經論都是平等究竟的。另一種是大乘經論為了開顯此「究竟義」所講的具有深淺差別的教義，慧遠以此區分大乘二宗。

這些深淺差別的教義具體指什麼呢？此處我們以慧遠所講的「法」層次為例進行說明。《大乘義章·二諦義》中慧遠對「法」的深淺層次作了總結說明，並以此與四宗判教相配屬。《大乘義章·二諦義》：

> 「諸法雖眾，不出無有。有中隨義差別有六，無中有五。有中六者：一陰界等事相之有。二苦無常等法相之有。三者因緣假名之有。四者諸法妄相[19]之有。五妄想之有。六真實有。
>
> 此六之中，初事有者，四宗之中同為世諦。第二法相，初宗之中用為真諦，後三宗中說為世諦。第三假名，初宗未說，後三宗中說為世諦。第四妄相[20]，

[15] 華方田：《隋淨影慧遠的判教說》，楊曾文、方廣錩主編《佛教與歷史文化》，頁 101，宗教文化出版社 2001 版。
[16] 劉元琪：《淨影慧遠〈大乘義章〉佛學思想研究》，頁 267，《中國佛教學術論典》第 5 冊，佛光山文教基金會出版，2001 年版。
[17] 馮煥珍：《回歸本覺》，頁 157，中國社會科學出版社，2006 年版。
[18] 《大乘義章》，T44，n.1851，p.0483b23。
[19] 原文為「妄想」，但根據慧遠的一貫講法，當為「妄相」。
[20] 同上。

初二宗中，未說此義，後二宗中說為世諦。第五妄想，前三宗中未說此義，第四宗中說為世諦。第六真有，前三宗中未說此義，第四宗中，分為二諦，體為真諦，用為世諦。

無中五者，一者陰上，無彼凡夫橫計之無，二者假名因緣法中無性之無，三離妄相[21]無。四離妄想無。五者真實寂滅之無。

此五之中，第一無者，初宗之中說為真諦；後三宗中義有兩兼，就世辨者，判屬世諦，就真辨者，判屬真諦。第二無者，初宗未說，第二宗中說為真諦。後二宗中義有兩兼，就世辨者，判屬世諦；就真辨者，判為真諦。第三無者，前二宗中未說此義；第三宗中說為真諦；第四宗中義有兩兼，就世諦辨說為世諦，就真諦辨攝入真諦。第四無者，前三宗中一向未說；第四宗中義有兩兼，就世諦辨，判為世諦，就真諦辨，說為真諦。第五無者，前三宗中亦所未說；第四宗中，一向說之為真諦也。」[22]

文中，慧遠將「法」分為「有」「無」兩種，「有」法可以分為六個層次：事相之有、法相之有、假名之有、妄相之有、妄想之有、真實有。「無」法可以分為五個層次：凡夫橫計之無、假名因緣無性之無、離妄相無、離妄想無、真實寂滅之無。兩類法的不同層次是一個由淺到深的層次，其中「有」法以真實有為究竟，「無」法以真實寂滅之無為究竟。

四宗對應此二類法有不同層次的瞭解，具體對應如下：

「有」法的層次與四宗所對應的二諦

四宗 有法的層次	立性宗	破性宗	破相宗	顯實宗
事相之有	世諦	世諦	世諦	世諦
法相之有	真諦			
假名之有	×			
妄相之有	×	×		
妄想之有	×	×	×	

[21] 根據 cebta 校勘改。
[22] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0485a11。

真實有	×	×	×	用為世諦
				體為真諦

注：「×」代表「未講」。

「無」法的層次與四宗所對應的二諦

四宗 無法的層次	立性宗	破性宗	破相宗	顯實宗
無凡夫橫計之無	真諦	世諦/真諦	世諦/真諦	世諦/真諦
假名因緣無性之無	×	真諦		
離妄相無	×	×	真諦	
離妄想無	×	×	×	
真實寂滅之無	×	×	×	真諦

注：「×」代表「未講」。

由上可知，只有顯實宗能圓滿的理解「有」「無」二類法的所有層次。破相宗未能究竟「有」法中的真實有，也未能究竟「無」法中的「離妄想無」和「真實寂滅之無」。這是大乘二宗對於「法」義理解的深淺的不同。

為什麼破相宗人未能認識究竟實相，而顯實宗人卻能夠究竟顯實呢？說白了，慧遠認為破相宗人對於大乘經論理解不究竟、不到位，只理解大乘經論中淺的層次，而顯實宗人則能夠理解大乘經論的究竟義。相較于傳統四宗判教對於破相宗的批評，慧遠的批評是更為嚴厲的。傳統四宗判教中，破相宗歸宗般若經，真實宗歸宗《涅槃》等經，由於般若經在教理上淺於《涅槃》等經，所以破相宗劣于真實宗。其判教依據是大乘經論本身義理的深淺。慧遠反對此說，認為大乘經論的教義在根本上都是究竟的，但開顯此究竟義卻有一從淺到深的過程，破相宗人未能完成這一過程，而停留在「破相」這一層次，顯實宗人則完成這一過程，究竟顯實。所以慧遠對破相宗人的批評在於其對大乘經論理解的不究竟，即，破相宗人對其所宗之般若經未能徹底理解，未能從中看出如來藏思想來。這是對破相宗人理解能力的批評。所以，慧遠對破相宗的批評是更為嚴厲的。

由上可知，慧遠將教與宗分離開講。教出於佛陀，而宗出於信眾對於教法之理解。也即，教是從佛陀說法角度講；而宗則是從信眾理解教法的角度講。將教與

宗區別開講，是北朝佛教判教之傳統[23]。如慧光之四宗判，實際是從「宗義」上所作的判別。但是，地論師的主流是認為，宗義與經教是相對應的，如破相宗對應於般若經等，顯實宗對應于《華嚴經》等。其後之五宗、六宗之判教，也未將教與宗區分開來講。但慧遠是特殊者，他將教與宗分別開講，將兩者的對應關係給割斷了。由此可以理解，為什麼慧遠一方面講大乘經教都是平等的，一方面又講大乘二宗則有淺深之別。因為教與宗是分離的，兩者是兩個層面的東西，所以，慧遠之平等大乘經教觀與淺深大乘二宗之判是沒有矛盾的。

（三）慧遠判教觀中之眾生

佛陀之一代教法，針對眾生而發，由此，經教涉及到說法之佛陀與受教之眾生兩者，此二者的不同，決定了教法的差異。前文講了，慧遠判教的根本依據在「眾生」，所以，我們在此著重討論慧遠對「眾生」的理解。

首先講慧遠對「眾生」的界定，《大乘義章·八識》講「真識」的之用：「二緣起用。向雖在染，而不作染。今與妄合，緣集起染，如水隨風波浪集起。是以《不增不減經》言：即此法界，輪轉五道，名曰眾生。[24]」也即，慧遠認為眾生是來源於「法界」的，這是從根本上對眾生的肯定，與當時流行的「末法信仰」完全不同——慧遠對於眾生，還是十分樂觀的。

其次，關於信眾，慧遠將其分為聲聞與菩薩兩類，兩者有何差別？

聲聞與菩薩的差別，一般的理解是「根機」的不同，即「種姓」的差別，如法藏《五教章》中所討論之定性聲聞。正因為是定性之聲聞，所以佛陀為說聲聞法而非大乘。此在於信眾之根性而非佛陀之偏私。慧遠的觀點也類似於此，但其對於「根機」的理解與後世高僧側重點不同。

慧遠強調兩者「樂欲」之不同，而非智力之差別。所謂樂欲，即是發心、願力。眾生欲得聲聞者，佛陀即為說聲聞藏；欲得菩薩者，為說菩薩藏。慧遠以眾生之願力來分判大小乘，而非眾生之根機——智慧、修行淺深等。《大乘義章》：

> 「次對大分別。如《法華論》，宣說聲聞有其四種：一種性聲聞。是人本來常習小法，小性成就，於最後身值佛出世，樂欲小法。佛依為說，證得小果，從本立稱名種性聲聞。二退菩提心聲聞，是人過去，曾習大法，流轉生死，忘失本念，於最後身值佛出世樂欲小法，佛依現欲，為說小法，證得小果。

[23] 藍日昌先生注意到北朝以宗判教的傳統。見其《六朝判教論的發展與演變》，第六章《宗說與教說的討論》第 134 頁。

[24] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0527a06。

本學大乘，今退住小，名退菩提心聲聞。……」[25]

「聲聞聲聞者，是人本來求聲聞道，常樂觀察，四真諦法成聲聞性。於最後身值佛欲小。如來為說，四真諦法而得悟道。本聲聞性，故今復聞聲而得悟道，是故名為聲聞聲聞。經言為求聲聞者說四真諦，據斯為論。」[26]

「又若眾生，于余時中樂聞是法，或在此時樂聞餘法，佛豈不說？判無斯理！然實別教，如來一化有宜便說，不得定言在十二年。」[27]

「此二雖殊同期小果，藉教處齊等，以是義故齊號聲聞。」[28]

根據慧遠的論述，聲聞之所以為聲聞，全在其之「樂欲」、「現欲」、「期」望。

此外，慧遠將菩薩分為兩種，有漸入之菩薩，有頓入之菩薩。漸入之菩薩還是要學習小乘之法的，由此可知，其智力未必比聲聞眾更為出色，但其卻能由小乘而入大乘。慧遠於此，並未討論「種姓」的問題，更多的還在於眾生之願力與修習，修習以成性。

慧遠此種判教觀，注重信眾的願力，但是忽略了眾生修行的過程、眾生根機與階位的差別。法藏《華嚴五教章》：

「三依光統律師立三種教，謂漸頓圓。光師釋意，以根未熟，先說無常後說常。先說空後說不空。深妙之義，如是漸次而說故名漸教。為根熟者，於一法門，具足演說一切佛法，常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。為于上達分階佛境者，說於如來無礙解脫，究竟果海、圓極祕密自在法門，即此經是也。」[29]

根據法藏的論述，慧光「頓、漸、圓」之判教，漸教針對根機未熟者，頓教針對根熟者，圓教針對「上達分階佛境者」——非圓滿之佛境。佛陀之說法，根據眾生位元階之不同而演說不同之法，達於「分階佛境者」，才為其說究竟圓滿之教。其潛在的含義是，未達相應之境界者，是不能理解相應境界之法的。此說並不違背佛陀普度眾生的本懷，而側重于眾生階位的不同。法藏「五教」之分判，繼承了慧光重視眾生位階的特點。

---

[25] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0789a04。
[26] 《維摩義記，T38，no.1776，p.0421b01。
[27] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0465c07。
[28] 《維摩義記》，T38，no.1776，p.0421b07。
[29] 《華嚴五教章》，T45，no.1866，p.0480b28。

總結而言，慧遠之判教，重視眾生之樂欲、願力，而忽視眾生之位階，也即具體的修行過程。慧遠對眾生的修行是相對樂觀的，重視法門的不同，而非階位元的層次。也正因為，慧遠之修行觀，也難以形成一完整的體系。

二、體義觀與判教

前文我們已經對慧遠的判教觀做了詳細的論述，在此，我們講「體義觀」與慧遠判教的關係。

首先，大小乘的根本區別。大小乘之區別，是南北朝時期佛學的重要議題，同時也關涉到當時中國佛學思潮的轉變。在現代人的觀念中，大小乘區分的標準，由鳩摩羅什所確立，即小乘為「人空法有」，大乘為「人法具空」。但是，在南北朝佛學高僧的觀念中，大小乘的根本區別並不在此。張雪松老師認為，「鳩摩羅什傳入的大小乘截然二分的觀念在當時並未立刻接受」，並指出，大小乘的差別，在「大乘是對大道的追求，而小乘則被視為熱衷於雕蟲小技、各種方術。道與術，大乘與小乘之間，隱然建立起一種對應關係」[30]。這是一種獨特的觀念，對我們有很大的啟發。

大小乘的這種差別，也體現在慧遠對大小乘的分判之中。慧遠認為小乘也能達到「人法具空」，大小乘的根本區別，在於對世界認識的「同體」還是「別體」。這裡，我們以「涅槃三事」為例進行說明，《大乘義章》：

> 「次明三事，有成涅槃、不成涅槃：……第三同體、異體分別。小乘三事，體性各別，所以不成。體云何別？小乘法中，宣說慧數以為般若，解脫之數名為解脫，自余諸德名為法身。此等心法體性各別，以體別故守性不寂。性不寂故，不成涅槃。大乘三事，同體義分，其猶虛空無礙不動。以同體故，緣起相成，無有一法別守自性，無別性故、德體寂滅，以體寂故得成涅槃。故涅槃云：又非別異，故成涅槃。」[31]

> 「四並不並相對分別。小乘三事，心心數法同時別體，別體並故，不成涅槃。大乘三事同時同體，同一真心，隨義以分。以同體故不名為並。以不並故得成涅槃，故涅槃云：如世伊字三點若並，則不得成，不並乃成。」[32]

所謂涅槃三事，即法身、解脫、般若。通過此三事，大小乘有成涅槃、不成涅槃

[30] 張雪松，《唐前佛教史論稿》，頁 437。
[31] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0821c09。
[32] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0821c14。

之別。小乘中，此三事是體性各別的，所以不能成就涅槃。為何小乘中三事體性各別呢？因為小乘中以「慧」心所為般若，解脫心所為解脫，其他的諸種德行為法身，所以此三事都是體性各別的，所以「守性不寂」，即執著本性，而不能達到涅槃。與此相反，大乘三事是「同體義分」的，所以能成涅槃。所以，從涅槃講，同體、別體，是大乘小乘之根本區別。

慧遠認為，大小乘的根本差別在同體、別體之分，但在實際的論述中，如何處理《成實論》則是有分歧的。按照慧遠的分判，《成實論》屬於小乘，但其也講諸法「同體」，因為《成實論》已經能夠破除對「性」的執著，《大乘義章》：

> 「成實法中，心與數法，一體義分，不說心外別有諸數，如說識陰以之為心，餘則名數；說受為心，餘還名數；如是一切。毗曇法中，心與數別，六識是心，餘想受等，說為心數。」[33]

慧遠認為，《成實論》中，心與心所是一體的，區別在於義分，不同於毗曇法中心與心所別體的認識。所以，慧遠在講《成實論》為小乘的時候，又新加入一條，即《成實論》未能破「相」，《大乘義章·二諦》：

> 「言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性。法雖無性，不無假相，此宗當彼成實論也。」[34]

《成實論》雖然破性，但還是認為有相存在。慧遠關於大小乘的區分，除了同體別體之外，還加入了「破相」與否的標準。

總體而言，慧遠以同體、別體為主要準則來分判大小乘，小乘注重對於「體性」的分析，而大乘則注重對於「體」的總體把握。但《成實論》是一例外，《成實論》也講同體義分，但卻屬於小乘。慧遠以《成實論》尚未「破相」為由，將之拒之於大乘門外，這也反映了當時人們對於《成實論》是否為大乘的複雜態度。

同時，大小乘關係的界定，也是根據「同體」與「別體」的關係。在「體義觀」中，同體與別體是有對立的，前者離相離性，後者則有性相之別。但是，慧遠進一步講兩者的相攝相入，而非截然對立的關係。所以，可以將別體之法攝入同體之中。由此，雖然慧遠認為小乘就「別體」而認識萬法，是不圓滿的，但慧遠並未將其完全的否定。大乘「同體」，小乘「別體」，大乘可以將小乘攝入自己的體系之中，為我所用。具體講，慧遠認為，大乘中的漸教菩薩首先學習的就是

---

[33] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0492a02。
[34] 《大乘義章》，T44，no.1851，p.0483a22。

小乘的義理，以小乘作為通向大乘的階梯。且就實際而言，頓教之菩薩少而漸修之菩薩眾，所以小乘之法還是有學習的必要的。這也是為什麼慧遠在《大乘義章》中，積極吸納毗曇、成實思想的原因。

其次是「性相」與四宗判教。「性相」是慧遠區分同體與別體的根本依據，也是其區分四宗的根本依據。慧遠所立之四宗，即立性宗、破性宗、破相宗及顯實宗四者。可以明確的看出，此四者中的前三者，都是圍繞性相而展開的。依據四宗對應性相的破斥與對真實如來藏的開顯，而有深淺之別。由此構成一邏輯上升之體系：立性宗→破性宗→破相宗→顯實宗。「性相」的存在與否，是同體與別體之間的根本區別。四宗正是對於性相的不同認識而有淺深的區分，並由此而有四宗的分判。

再次，是「體義觀」與平等大乘經教觀之關係。慧遠主張平等的大乘經教觀，這是其獨特的思想，與當時佛教思想的主流是相反的。慧遠之所以堅持平等的大乘經教觀，根源還在於「同體義分」觀。在慧遠看來，大乘經典都是圓滿之佛陀為教化菩薩所說之經典，佛陀不會有所「私藏」，所說必然是究竟的。但佛陀會根據菩薩之根機不同而說不同之法門，此即慧遠所謂的「宗趣」，各經雖然宗趣不同，但無不是究竟的。如《維摩詰經》以「解脫」為宗，《華嚴經》以三昧為宗等等。此不同之宗趣，實際即是同體法界之「義分」、「義門」，通過任一「義門」，都可以「入法界」。所以，每一部大乘經典，都是作為某一「義門」來講的，義門雖然不同，但都由「同體」開分出來，都能夠圓滿的顯現此「同體」之法。正因為此，慧遠主張平等的大乘經教觀，同時，慧遠又給不同的大乘佛經歸納其「宗趣」——儘管很多「宗趣」在今人看來是很勉強的。

三、慧遠判教觀與華嚴判教略辯

（一）教與宗

華嚴判教體系複雜，非三言兩語所能道明，此處僅以法藏為例做些比較。眾所周知，法藏的主要判教思想為「五教判」，即將佛陀一代教法分判為小、始、終、頓、圓五教。除了五教外，法藏還判了「十宗」，即：我法俱有宗、法有我無宗、三法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切法皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。

關於教與宗的分判，法藏講：「第四分教開宗者，於中有二：初就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十。」教分判的依據在「法」，而宗分判的依據在「理」，此種分類，也繼承自地論宗，對於教的分判，重點在佛陀所說之「教」，而對於宗

的分判，則重點在各派所宗之「理」。這與慧遠對於教、宗的分判是一致的。

（二）判教之「平等」原則與「淺深」原則

對於經教的判定，有「平等」與「淺深」兩種基本原則[35]，從平等的原則講，則注重佛教經論在義理上的平等究竟，其代表人物即是慧遠。從淺深原則講，則注重對於佛教經論在義理上具有淺深層次不同的分判。中國佛教判教的主流是「淺深」，因為判教本身的意圖即是對龐雜的佛教經典做一系統的歸納，予以高下淺深之分判。所以，從這一點上來講，慧遠的平等大乘經教觀則是另類。將「淺深」原則發揮到極致的是華嚴宗。與天台宗不同，華嚴宗對於淺深原則應用得更為徹底。關於天台宗的判教，宋代諦觀《天台四教儀》對天台宗的判教有概括性的論述，其中關於「五時判教」的論述：

> 「初頓部有一麁(別教)一妙(圓教)，一妙則與法華無二無別。若是一麁，須待法華開會廢了，方始稱妙。次鹿苑但麁無妙(藏教)。次方等三麁(藏通別)一妙(圓教)。次般若二麁(通別)一妙(圓教)。來至法華會上，總開會廢前四味麁，令成一乘妙。諸味圓教更不須開，本自圓融不待開也。但是部內兼但對帶，故不及法華淳一無雜，獨得妙名，良有以也。」[36]

文中論述五時之教的差別，以突顯法華之妙。五時教中，華嚴兼，鹿苑但，方等對，般若帶，都不及法華淳一無雜之妙。雖然如此，以化法四教判，五時所具之法如下：

> 華嚴兼：一粗(別教)一妙(圓教)；
> 鹿苑但：但粗無妙(藏教)
> 方等對：三粗(藏通別)一妙(圓教)
> 般若帶：二粗(通別)一妙(圓教)
> 法華　：淳一無雜

由此可知，五時教中，除了鹿苑只是藏教外，其他四教中都具備「圓教」，雖與《法華》有純雜的差別，但從本質上講，都是究竟圓滿的，這一點，是與慧遠思想相通的。《法華》的優越地位僅僅在於其淳一無雜之特性。

與天台宗不同，華嚴宗則認為《華嚴經》為最高之佛教經典，判屬「圓教」，為「本」，其他四教則為「末」由「本」開顯出來。《華嚴五教章》：

---

[35] 聖凱.初期地論學派的判教思想[J].清華哲學年鑒（2006 年），當代中國出版社，2008，頁 449。
[36] 《天台四教儀》，T46，n1931，p.0775b24。

「第五乘教開合者，於中有三：初約教開合，二以教攝乘，三諸教相收。初約教者，然此五教，相攝融通有其五義。一、或總為一，謂本末鎔融唯一大善巧法。二、或開為二，一本教，謂別教一乘為諸教本故；二末教，謂小乘三乘，從彼所流故。又名究竟及方便，以三乘小乘望一乘悉為方便故。」[37]

法藏認為，作為別教一乘的《華嚴經》為諸教之本，而其他三乘為末，其他三乘由此別教一乘開顯出來。而慧遠的觀點是，真實如來藏為本，所有大乘經典都由此如來藏開顯出來。法藏則以《華嚴經》代替了慧遠「真實如來藏」的地位。這是兩者最大的區別。

我們的問題是，為什麼《華嚴經》具有此種地位呢？究其原因，我們認為，以「法界緣起」為最高之緣起，是當時佛教界的共識，而開顯此種緣起觀的是《華嚴經》，如其中所述之「海印三昧」。法藏《華嚴五教章》認為，「性海果分」不可說，「緣起因分」即「普賢境界」可說，那麼，《華嚴經》則直接從「緣起因分」開顯無盡之法界緣起。正因為此，《華嚴經》當之無愧為佛教最高之經典。

此外，華嚴宗強調《華嚴經》為別教一乘，區別于《法華》的同教一乘。而在慧遠時代之地論師有「別教、通教、通宗」之判教，「通宗」為最高之教，可見，在那個時代，對於佛教經典，強調的是「通」。而到了法藏這裡，卻反其道而行之，強調《華嚴經》為「別教」，凸顯其獨特性，區別于作為「同教一乘」的《法華經》。所以，華嚴宗將「淺深」這一判教原則發揮到極致。

在華嚴宗之後成立的禪宗，則跳出「教」的範疇，講「教外別傳」，其所傳直接為佛陀之「心地」法門，此種講法，相對於華嚴宗而言，則又更進一層了。

所以，我們認為慧遠與華嚴宗之判教，為兩個極端，一個是平等原則的極端，一個是淺深原則的極端。此種判教原則的轉變，也反映了佛教整體本土化、中國化的深入。

[37] 《華嚴五教章》，T45，n1866，p.0482a18。

參考文獻

1、原典文獻
《十地經論義記》，CBETA，X45，n0753。
《大乘起信論義疏》，CBETA ,T44，n1843。
《大乘義章》，CBETA ，T44，n1851。
《勝鬘義記》，CBETA，X19，n0351。
2、中文專書、論文
聖凱（2008）。〈初期地論學派的判教思想〉。 萬俊人， 《清華哲學年鑒》。 北京: 當代中國出版社, 2008 年。
廖明活（1999）。《淨影慧遠思想述要》。臺北：臺灣學生書局，1999 年。
華方田（2001）。〈隋淨影慧遠的判教說〉。楊曾文、方廣錩主編《佛教與歷史文化》。北京：宗教文化出版社 2001 年。
劉元琪（2001）。《淨影慧遠〈大乘義章〉佛學思想研究》,《中國佛教學術論典》第 5 冊。佛光山文教基金會出版，2001 年。
馮煥珍（2006）。《回歸本覺》。北京：中國社會科學出版社，2006 年。
藍日昌（2004）。《六朝判教論的發展與演變》。臺北：文津出版社有限公司, 2004 年。
張雪松,《唐前中國佛教史論稿》。中国物资出版社，第 437 頁，2013 年。
田中 著, 馮煥珍, 宋婕 譯（2009）。《中國淨土思想的黎明》。 上海：上海古籍出版社, 2009 年。

法界緣起之特色分析

中國計量學院講師
稂荻

摘　要

法界緣起在本體論、現象論、人生論和修行實踐論等方面都具有極其豐富的理論內涵，非常值得我們展開進一步的思索和探討。從智儼開始，華嚴宗法界緣起思想的核心概念發生了一系列轉化，由空至理、再到心，這種轉換藉以本體概念的逐步厘清的方式呈示出來。同時，在探討緣起法界的諸法實相時，華嚴宗人以無盡的現象圓融為法界緣起的理論特徵，體現出肯定現實的價值取向。伴隨著核心範疇的轉移和諸法實相的展現，法界緣起思想也表達出觀法即教法、教相理論與踐行功夫融合的思想意蘊，高揚了眾生的主體價值。

關鍵字：華嚴，法界緣起，理事無礙，事事無礙

一、法界緣起之本體思想

《華嚴經》主要講述了釋迦牟尼在菩提樹下證道後，於二七日為十方諸菩薩描述佛的境界，以及趣入其中的途徑、步驟。所謂佛境即海印三昧的境界，一旦進入此定，諸法皆在心中呈現出自然而然的情景，所謂海印就是用以比喻如同大海中能夠映現出一切事物一樣，《華嚴經》曰：

「眾生形相各不同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力。」[1]

而這種海印三昧所展現的境界的原理，正是圓融法界的無盡緣起。華嚴二祖智儼總結說：

「今且就一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。」[2]

如果從核心意義上說，法界緣起是中國佛教之華嚴宗針對《華嚴經》的主旨而創新出的特有學說，並以此作為立宗的依據。澄觀在《華嚴法界玄鏡》中說：

「言法界，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。」[3]

黃懺華先生則為法界緣起下了一個經典的定義：

「即法界事法，有為無為，色心依正，過去未來，總為一團。此一團萬法互為能緣起所緣起，以一法成一切法，以一切法起一法。此一法，望他一切法為緣。他一切法，望此一切法亦悉為緣。相資相待，互攝互容，成一大緣起，所謂總收法界為一緣起是也。」[4]

也就是說，無論世間、出世間，無論有為法、無為法，無論是客觀物質形態、還是主觀意識領域，只要是存在著的東西，在過去、現在、未來的一切時空維度內，彼此之間都是互為因果，總攝全包的關係。具體表現形式為每一事物都是一個緣起關係網絡中的一份子，個體的生成、變化直接影響到其他萬物的生成、變

[1] 華嚴經：賢首品.第十四卷[M]．大正藏：卷十
[2] 智儼：華嚴一乘十玄門[M]．大正藏：卷四十五
[3] 澄觀：華嚴法界玄鏡.卷上[M]．大正藏：卷四十五
[4] 黃懺華：佛教各宗大綱.第 348 頁[M]．臺北：天華出版事業股份有限公司，民國 69 年 8 月初版

化；個體是整體下的個體，全部個體都是單個體存在的前提和誘因；同時，在一個「因陀羅網」內，個體即是主體，個體也是全體，個體之中包含著全體的形態、屬性，凡此種種的全部內容皆能夠為個體所融攝；而在這個大的緣起團中，個體之間相融無礙，之間保持著和諧與共榮、相續相生的關係，正所謂一動而動全身，一榮俱榮，一損俱損！就如三祖法藏在《華嚴金師子章》裏所言：

> 金與師子，同時成立，圓滿具足。……師子眼、耳、支節，——毛處，各有金師子。——毛處師子，同時頓入一毛中。——毛中，皆有無邊師子，又複一一毛，帶此無邊師子，還入一毛中。如是重重無盡，猶天帝網珠。[5]

依據對法界緣起思想的闡述和分析，我們可以從本體論、現象論、人生論和修行實踐論等方面進一步的思索和探討其中內藏的豐富理論內涵，概括出法界緣起之獨特理論魅力。

二、核心概念之轉換及演進

呂澂曾認為，法藏深受《起信論》的影響，對於不變隨緣的心真如的使用十分含混，既將之作為真理，即「單純的『理』性」使用，又把它看成是心體，即「具體的『心』，心的本身」，「但（心真如）究竟是指理還是指心，《起信》中就沒有很好的說明，所以在『真如門』中有『真如』，在『生滅門』中也有『真如』。這都是一些未得解決的問題。正因如此，賢首跟著論講，也就十分含混。」[6]其實不僅是法藏，宗密之前的華嚴宗人，對於本體範疇的理解並不是一成不變的，相反，卻一直存在著某種程度的混亂，主要就體現在混淆了本質與本源，往往不加區分的使用同一本體概念指代這兩層含義。及至宗密以真心為本體，內在地統攝了本質與本源，將真心置於最高權威的地位，遂使華嚴宗的本體論得以清晰。伴隨著這一問題的解決，法界緣起的核心概念發生了一系列的轉換，從空、理到心，使法界緣起的依據更凸顯主體性的重要。

緣起思想至如來藏緣起之前，都有考察緣起本源的問題，借緣起的性質討論本體界的性質。從業感緣起開始，經由業感、阿賴耶識及至如來藏、真如、法身，對於諸法緣起本源的探究遂告終結。華嚴宗人秉承了如來藏自性清淨心為緣起本源的觀點，將緣起觀的考察重心放到了闡發諸法實相上，由世間到出世間，最終由分析的層面歸於超越的層面，法身境界就是世間、出世間一切法的實相，即以「毗盧遮那佛法身為圓極」，可以說，法界緣起寄如來藏緣起而成立。不過，在初

---

[5] 法藏：華嚴金師子章[M]．大正藏：卷四十五

[6] 呂澂．中國佛學源流略講[M]．北京：中華書局，1979 年，第 201 頁．

祖杜順的論述中，法界緣起的本體還不在如來藏，而是緣起性空之空義。真空之理才是法界緣起之諸法間相即相入的前提，萬法以自性空為邏輯前提，方能呈現一即一切，一切即一的周遍與含容。此空義即真理，諸法皆有的共同本質。不同的是，智儼接受了《起信論》的立場，視如來藏心為諸法的本體。雖然在對法界緣起的論述中，為了兼顧《華嚴經》中蘊含的三乘思想，智儼更看重染緣起的本源，即妄心在緣起過程中的作用，如此安排，其目的非但不是認為阿賴耶識為代表的諸多心識是緣起的本源，而是彰顯轉依成智的重要性，安立妄心為對治的目標，以此成就真心的自性清淨。

> 「但於生死之中，辨因果相生道理，並是轉理門，無真實理。當知，離識以外，更無有法，識者即是不染而染門，如來藏之一義也。」[7]

「轉理」即由俗諦轉向真諦，離於常見，離於我執，了悟自身本具的清淨真心。此所依止的如來藏心就是諸法的本體，具足自性清淨的實德，依本質則為法性，依佛果則為法身、佛智，依境界則是海印三昧。「自體因之與果」，使得一多相即的基礎不再是空義，而是立足於諸法平等具足的如來藏性。在法藏的表述中，法性、理性、法界和真理等概念都是通用的，都歸於真如、真心、如來藏一義，真心既有本質義，亦有本源義。那麼，依據這種對於如來藏心的理解是否就可以將法藏的本體論斷定為唯心論？其實不然，法藏思想中法界緣起的本體可以有三種解讀：「唯空」義和「唯心」義，或者是二者的綜合，性空與如來藏心的中道義。緣起性空對法藏建構法界緣起思想的幫助還是很大的，諸法間的相即相入，必以緣起性空為基礎。但法藏的學說中更表現出一種中道的思維，三性同異說就充分顯示出他融合性空與如來藏的思路，選取中道為緣起之實質的態度。因此我們看到，法界緣起中事與事的相即相入，必須借由真如理以融事，此真如理既有「以本收末」本源義，又有「空相本盡，真性本現」的本質義，即如來藏與性空的調和。所以說，法藏之法界緣起的本體，既不是緣起性空的空性，也不是如來藏緣起的真心，而是融攝二者於中道。證據之一，就是法藏在「十玄門」中以「主伴具足」代替「唯心回轉」，即體現出其試圖弱化唯心色彩的傾向。不過，法藏在後期的著作《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中卻明確地說：

> 「言一法者，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。」[8]

---

[7] 智儼．孔目章[M]卷 1．大正藏[M]第 45 冊．

[8] 法藏．修華嚴奧旨妄盡還源觀[M]．大正藏[M]第 45 冊．

法界就是一心，即如來藏自性清淨心，他通過真心與諸法的相在、相是，推導出真心與法界是一在一切中，一切在一中，一即是一切，一切即一的關係，一心即是一法界大總相法門體。這種觀點直接影響了澄觀和宗密對法界緣起之本體的理解。澄觀對於理的解釋，雖然也有本質義，但更多的是從本源的層面，即一心法界的角度使用。而宗密則毫無空有、本質與本源方面的混淆，他直接用徹底的一心本體論統攝所有觀點，將萬法皆歸於一心，實現唯心本體論建構的最終完成。

華嚴宗人對本體範疇的厘清過程，表現出法界緣起核心概念的一系列轉移，也就是從最初的空，再到理，最後歸至於心。空、理、心都具有的普遍意義不言而喻，這是佛教從創立以來一直強調的平等觀的理論要求。但空義將眾生與草芥放到一個平臺上，就無法突出人的特殊性，畢竟人非草木，眾生與生俱來的能動性是木石所不具備的。所以理在包含了空的普遍性基礎上，又擴大了概念內涵，不僅具有空的客觀性，也具有心的主體性。既說明理法可以周遍一切事法，作為一切事法存在的客觀依據；也強調理法不同於空義偏物理層面的含容，它是一種本源意義的含容，這個本源，就是如來藏心，也就是人人皆有的眾生心。顯而易見，理在其中起到了類似橋樑的作用，溝通空與心，融攝二者的內涵於一身，從精神層面上保證了理事的相容，以至事事的無礙。但這種中庸的觀點無法滿足華嚴宗人強調凡聖同一的理論訴求，既然佛可以憑藉佛智觀照眾生世界，顯現諸法圓融，人為什麼不能依靠靈知不昧的真心趣求聖諦？畢竟凡夫與佛的立身之本同宗同源，都是平等一味的如來藏心。如果佛陀能夠依靠正等正覺的無分別智成就自身的功德圓滿，那麼凡夫也可以反求諸己，通過反思內心便可以自我覺悟。在這此理論態勢下，聚焦於人類智慧的關注呼之欲出，推進了法界緣起思想的核心概念的演進。

靈知不昧就是真心所具有的無分別智慧。宗密為了突出靈知心的概念，對心作了不同層次的分析，即心具有的肉團心、緣慮心、集起心和真實心這四種內涵。他認為真實心就是真正的本體之心，不僅不生不滅、寂靜不動，更是具備能生能知作用的心。他特別強調心的靈知特點，避免心作為本體之心而成為「孤懸之心」、與現實隔絕之心的弊端。而且，「靈知所具有的智慧則超出了分別思慮，是一種直觀的知識和真理，是建立在無分別基礎上的智慧。……嚴格地說，靈知是一種智。」[9]以靈知之心反觀空寂之心，就可以達到對真理的最高認識。這個過程既是對於緣起本源的回溯，也是通往彼岸世界的捷徑。而宗密之所以視精神層面的真心為本體，將之作為法界緣起思想的核心概念，其思想動力就是為了使眾生的修行有本可依，為參悟自心的實踐理路預設了理論鋪墊。

---

[9] 宗密．禪源諸詮集都序[M]．邱高興，校釋．鄭州：中州古籍出版社，2008 年，序言，第 26 頁．

三、肯定現實的價值取向

法界緣起的本體在於如來藏心，不同於如來藏緣起對於諸法本源的分析，法界緣起的理論重心已然放到了關注於諸事法關係、緣起實相上面，探討本體與現象、現象與現象之間的無盡圓融。是故華嚴之宗趣乃「法界緣起理實因果不思議為宗」。法界即總相，包含真理與事法，以及理事、事事之間的無障礙；理實明理法，因果明事法；緣起就是諸法依本性而顯現的稱體大用；不思議則說明真理本來清淨、寂寥虛曠，猶如虛空不可分別，故絕言絕相。理法與事法既有分齊差別，若於第一義、最高成就示現種種，則融通無礙；又法界緣起之諸法具足實德、法性，應機性起，則事融理實，重重無盡。

站在「法界緣起理實因果不思議為宗」的立場，伴隨著華嚴宗核心概念的轉移，華嚴宗人論證現象圓融的理論基點也發生了一系列變化。杜順於三重法界觀中以真空觀為基礎，通過真空遍在一切處、含攝一切法，完成了對現象圓融的推證。智儼雖立足於事法，區分事法為同體、異體兩個方面，進而推導事法間彼此相即相入的關係，但他以如來藏性即理體作為貫穿事事圓融無礙的內核，其論證基點還在本體層面的如來藏。法藏則在智儼的理論基礎上，從三重視域展開對現象圓融效度的討論：一是依事法於法體、力用的相對性，以事法為基點類推；二是依理法、法性的融通作用，以理法為基點的靜態推論；三是依如來藏自性清淨心對萬法的生成作用，以心為本體的動態收攝。澄觀側重於法性融通的作用，以此為理論出發點，從一心之於萬法的收攝作用展開說明。宗密則更進一步，直接將理等同於心，既認為理法界之於理事無礙法界、事事無礙法界的前提性是基於一心的內在融通，又從外在層面收攝萬法於一心之中，取得一真法界統攝四法界，諸現象圓融唯是一真法界的具體呈現的結論。概括地說，諸法之所以能夠展現出現象圓融的圖景，於事法角度，則在於事法具足實德、真性，自體即是理實因果，因果相撿，故而諸法能夠稱性而起，實現事與事之間的相即相入。於心體而言，則一心包容萬法，現象的圓融無礙無不是真心的舉體全現。事法所具之實德、真性就是分殊真心的體性、功德，心物非一非異，融通自在，統為一真法界。

在一真法界中，一一塵中能具無量國土，依可言說法來講，此情景只在普賢境界中方可實現，因此可以說，法界緣起不是依於流轉的一邊講萬法性空，卻是立足於還滅的一邊談諸法實相。恰如方東美先生所言：

> 「假使我們是從圓滿的立場出發，從無窮的廣大面出發，然後再來說明那些有限的境界.....（依靠於最先的真如）獲得華嚴宗哲學裏面這一個最後的圓融理論的結果，講理法界、事法界、理事無礙法界、事事無礙法界，

然後從事事無礙法界裏面講十玄門、六相圓融觀等，都在說明構成一個廣大的體系，和諧圓融無礙的體系。然後就在這裏面設法安排一切的真相，安排一切的價值。」[10]

這個圓滿的立場就是一真法界，於果位而言即是毗盧遮那佛法身，融合三世間，十身具足遍於法界；於真理而言則為理實法界，理融於事，事具實德，遂成事事無礙之諸法實相。在這種現象圓融的視域下，法界緣起思想無疑就內蘊著肯定現實的價值取向。

不若依事法還是真心為推論基點，對法界緣起之圓融理則的論證都是以一真法界為理論預設，其核心內涵即是諸法皆具實德、法性。這就是圓滿立場下的真相、價值。一真法界中的事法是一個抽象的範疇，立足於事法的類比推理是一種靜態的邏輯推導，這其中無關價值的問題。可是一旦關涉到理性的介入，事法就不再是被動的抽象之物，而是具有自身價值的有生命意義的存在。澄觀依據《涅槃經》和《大智度論》中的觀點，認為理性「在非情數中，名為法性；在有情數中，名為佛性。」他否定「無情有性」，就是為了肯定有情的特殊地位，給予有情以修行成就的信心。這種信心不是無根之木，而是有本可源，其依據就是事法所具有的如來藏心，或者說是針對有情而言的佛性。

「明知非情非有覺性，故應釋言：從性從緣則情非，情異為性亦殊。」[11]

如果將偏客觀性的佛性轉變為偏主觀性的眾生本具的如來藏自性清淨心，則現象界能夠呈現何種境界，全在於眾生心的覺與不覺。

性起諸法本性即真，全體稱性，因果緣起，一即一切，一切即一，屬於出世間之無為法；緣起諸法以有待之他法為因，此起彼滅，具有生滅現象，是世間的有為法。有為法與無為法，究其根本，都以如來藏自性清淨心為本體，之所以有此差別，原因不是別的，就在眾生的心中一念，故《華嚴經》雲：

「於有為界示無為法，而不滅壞有為之相；於無為界示有為法，而不分別無為之相。」[12]

倘若眾生覺悟，了達境界，知曉一切法皆以因緣為本，見於一切諸佛法身，

[10] 方東美．華嚴宗哲學[M]上冊．臺北：黎明文化事業公司，民國 70 年，第 417 頁．
[11] 澄觀．華嚴經疏[M]卷 30．大正藏[M]第 35 冊．
[12] 華嚴經[M]卷 24．大正藏[M]第 10 冊．

至一切法離染實際，明白世間皆如變化，通達眾生唯是一法、無有二性，於一切法不作妄念分別，觀一切法畢竟寂滅，則眾生即是佛。說諸佛、華藏世界，實則就是在講眾生、有情世間。法界緣起思想雖然表面上看起來是在談論毗盧遮那佛法身境界——諸法實相的圓融自在、無礙融通，實則開導一切眾生：世間即是出世間，眾生即是佛，緣起法界不是新開出的另一個世界，而是眾生覺悟後於自心呈現出的圖景。「有諍說生死，無諍即涅槃」，眾生本來自性清淨，具足功德，轉變世間為出世間的契機，主動權就在有情眾生自心。

四、教相理論與踐行功夫的分隔與融合

按照世親對《十地經論》的解釋，《華嚴經》中著名的「三界唯心」說並不是以心作為世間本原，一切隨心變現的意思，它所要強調的是：眾生解脫的關鍵應著眼於心的意識狀況，也就是要轉變內心對於萬法的態度，以破除眾生對於萬法的執著，從觀行的角度把握諸法實相。在闡明法界緣起的原理之十類因緣說中，「唯心現」是溝通教相義理與實踐觀法的仲介，所以，如果從觀法修行角度分析華嚴宗人選擇「唯心」義的用意，似乎更能說得通。總的說來，將真心作為眾生修行的觀照對象具有以下學理依據：心是本體的普遍性；心具實理的正當性；心具萬法，萬法由心生的必然性；心具有靈知不昧的反思能力的可行性；以及以心觀心的便捷性，使眾生修行更利於把握。這種實踐理路與原始佛教修行解脫的思路是一致的，重點都在於修行主體對於自身欲望（妄念）的控制，重在主體的選擇。只不過，前者否定現世，而華嚴宗人則通過法性融通照見性相圓融，本體與現象合一，肯定現世諸法、包括眾生在內的一切事態的存在價值。

諸法的染淨、迷悟都是隨心所現的結果，凡聖的差別也就在眾生的一念之間，是故智儼重視妄心在緣起法中的作用。法藏說：「唯依妄念而有差別，若離妄念唯一真如」，展開來就是：「由此一塵虛相能翳於真，即是染也；由此塵相空無所有，即是淨也。由此塵性本體同如，即是真也；由此塵相緣生幻有，即是俗也。由於塵相念念遷變，即是生死；由觀塵相生滅相盡空無有實，即是涅槃。由塵相大小皆是妄心分別，即是煩惱；由塵相體本空寂緣慮自盡，即是菩提。」[13]澄觀和宗密則將法界統歸於真心，強調真心的靈知不昧的反思能力：「妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起，知之一字，眾妙之門。」[14]法界中事法本具的實德與眾生皆有的佛性，乃同一含義的不同表述，眾生即是事法，事法一一具足圓滿功德，指代了眾生本具佛性無有差別，從客觀角度的「就事空」說明諸法之間圓滿無盡，圓融無

[13] 法藏．修華嚴奧旨妄盡還源觀[M]．大正藏[M]第 45 冊．
[14] 宗密．禪源諸詮集都序[M]卷上．大正藏[M]第 48 冊．

礙，煩惱即菩提，生死即涅槃；真心之靈知不昧則由客體轉向主體，從主體的層面涵蓋所有法界於一心，不僅肯定了現世諸法的存在價值，更高揚了有情眾生的獨特地位。法界之實相，實則是主體內心的反映，觀照對象不在身外，唯是一心。真心的覺與不覺，決定著有情是身在眾生界還是淨土界，它賦予有情以選擇的自由性，轉迷就能超越現實，開悟就能實現理想。

後世天臺宗人曾批判華嚴宗的教義是「有教無觀」，認為只有觀法而無實踐。呂澂贊同這種觀點，他認為華嚴宗並沒有很好地將無盡緣起說與普賢行願結合起來發揮，故華嚴宗的觀法不自覺地停留在靜態的層面，「僅構成一精緻的圖式而已」[15]。牟宗三也曾說，法界緣起之無盡無礙，必須通過還滅的工夫才可實現，即肯定了法界緣起的理論義，但卻無實踐義。[16]對此，日本學者鈴木宗忠曾認為，華嚴哲學是站在精神主義的立場，既不是主觀的唯心論，也不是實在主義性的客觀唯心論，而是主客圓融的一體論。此一體就表現在行為上的實踐，只有通過這種精神主義的方法，才能體會事事無礙的圓融境界。[17]我們認為，華嚴義理體系的特點在於：觀法即教法，觀法即教法。若無觀法，則無法趣入法界；若無教法，則無法通達真理。如果單就事法闡述法界緣起，則事事無礙的現象圓融的確是一幅概念分析式的世界圖景，只存在於理想層面，遂現教相理論與踐行功夫的分隔；但若轉事法為眾生，翻客觀為主觀，則華嚴宗人所闡釋的法界緣起思想就可以視為指導觀法的實踐教程。如三重法界觀、十玄六相觀、四法界觀、一心法界觀等，皆可當做觀法來指導實踐修行。除此之外，法藏的十重唯識觀和妄盡還源觀等，也詳細列舉了觀行法門的修行次第。這些都彰顯出華嚴宗教相理論與踐行功夫的融合性。所以判定華嚴宗的義理是「有教無觀」，似乎略為不妥。只不過相較於天臺宗和禪宗，華嚴宗義理的實踐義確實不夠明顯，表現為很少強調如何用理論指導具體的實踐操作。雖然杜順也曾強調解行合一，「行由解成，行起解絕」，但後世華嚴宗人還是比較偏重理論闡發，當然，這也與他們多為義學法師的身份是分不開的。

總之，華嚴宗為法界緣起之現象圓融提供了在現實中實現的理論可能性，眾生依於一成則一切成的理論預設，就可以觀照現象世界的圓融無礙。明代善堅曾總結說：

---

[15] 注：參見呂澂：《中國佛學源流略講》．北京：中華書局，1979 年，第 201 頁．
[16] 注：參見牟宗三：《佛性與般若》上冊．臺北：學生出版社，民國 71 年，第 483 頁．
[17] 注：參見李世傑：《華嚴的世界觀》．張曼濤，編．華嚴思想論集[M]．臺北：大乘文化出版社，民國 70 年二版，第 38 頁．

「念念具足，念念不違，謂之華嚴法界大意。」[18]

無盡的現象圓融能否實現，在於眾生能否克制自己的欲望，消除妄念的分別。是故法界緣起思想的事事無礙境界，體現為一種先驗的自由意志，而緣起的「自由性」就在於眾生主體的選擇。雖然說華嚴教義還是更偏於理想層面，但由此也構建出了中國佛教義學的最高成就，法界緣起思想中蘊含的哲學智慧，無疑是人類精神文明史上的一朵奇葩！

[18] 善堅．華嚴大意[M]．續藏經[M]第 58 冊．

參考文獻：

[1]大方廣佛華嚴經（六十卷本）[M]．佛馱跋陀羅，譯．大正新修大藏經，第 9 冊．高楠順次郎，主編，東京：大藏經刊行會，1924—1935．（以下所選《大正藏》均同此。）
[2]大方廣佛華嚴經（八十卷本）[M]．實叉難陀，譯．大正藏，第 10 冊．
[3]杜順．華嚴五教止觀[M]．大正藏，第 45 冊．
[4]智儼．華嚴一乘十玄門[M]．大正藏，第 45 冊．
[5]智儼．華嚴孔目章[M]．大正藏，第 45 冊．
[6]法藏．華嚴經探玄記[M]．大正藏，第 35 冊．
[7]法藏．華嚴經義海百門[M]．大正藏，第 35 冊．
[8]法藏．華嚴—乘教義分齊章[M]．大正藏，第 45 冊．
[9]法藏．修華嚴奧旨妄盡還原觀[M]．大正藏，第 45 冊．
[10]法藏：華嚴金師子章[M]．大正藏：卷四十五
[11]澄觀：華嚴法界玄鏡.卷上[M]．大正藏：卷四十五
[12]澄觀．大方廣佛華嚴經疏[M]．大正藏，第 35 冊．
[13]澄觀．華嚴法界玄鏡[M]．大正藏，第 45 冊．
[14]宗密．禪源諸詮集都序[M]．大正藏，第 48 冊．
[15]宗密．原人論[M]．大正藏，第 45 冊．
[16]宗密．注華嚴法界觀門[M]．大正藏，第 45 冊．
[17]善堅．華嚴大意[M]．續藏經，第 58 冊．
[18]黃懺華：佛教各宗大綱[M]．臺北：天華出版事業股份有限公司，民國 69 年 8 月初版
[19]松本史朗：緣起與空一一如來藏思想批判[M]．北京：中國人民大學出版社，2006 年版
[20]呂澂．中國佛學源流略講[M]．北京：中華書局，1979．
[21]牟宗三．佛性與般若[M]．臺北：學生出版社，民國 71．
[22]張曼濤．華嚴思想論集[M]．臺北：大乘文化出版社，民國 70．

法藏「性相通融」的詮釋

華梵大學東方人文思想研究所博士生
釋理揚

摘　要

法藏的「三性」說，為基於華嚴一乘圓教的立場對唯識學派「三性」理論的重新詮釋。本文討論法藏《華嚴一乘教義分齊章》「性相通融」的詮釋，尤其著重「三性一際」術語與宗喀巴《辨了不了義善說藏論》「三性」比對的理解取向。法藏「性相通融」的主要宗旨在於 (1) 平息空、有二宗的諍論，以及 (2) 企圖將一切事物詮釋為圓融無礙的法界緣起觀；法藏「性相通融」的詮釋，特別是圓成實性，對於中國如來藏思想的闡發頗有發揮。由於法藏三性與四句的邏輯關係，不甚一致；因此，本文首先簡述學者對於法藏「性相通融」的詮釋，其次，嘗試將法藏「三性一際」與《辨了不了義善說藏論》「三性」的詮釋做比對，論證法藏的「性相」邏輯上是否「通融」。

關鍵字：三性、中道、四句、《一乘教義分齊章》、《辨了不了義善說藏論》

一、前言

法藏（643-712）三性思想的建立，展現在他早期的《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《分齊章》）[1]中的「三性同異義」與後期的《華嚴探玄記》之中。而「三性一際」、「真妄交徹」及「性相通融」這三個課題的理解是互相關連的；其中「性相通融」的「性」與「相」的意義，學者各有不同的看法。法藏針對智光與戒賢所代表的空、有二宗的爭論，將唯識的三性結合中觀二諦做了和會的新詮釋；特別是將三性以四句的型態來詮釋其重要意義與闡釋其常斷二過，展現法藏三性的中道觀。是故，法藏「性相通融」的主要宗旨在於⑴平息以智光與戒賢為代表的空、有二宗的諍論，以及⑵企圖將一切事物詮釋為圓融無礙的法界緣起觀。而法藏「性相通融」的詮釋，特別是圓成實性的詮釋，對於自宗澄觀與宗密以及中國如來藏思想的闡發頗有發揮。

目前華語學界對於法藏三性的研究，以陳紹聖 2010 年《法藏三性思想研究》的文獻與研究歷史考察方面最為豐富，但他的研究主要目標在於揭櫫法藏「性相融通」的深度義蘊；邱高興在《華嚴宗祖法藏及其思想》（2001: 250-252）「三性同異義與圓融無礙之理論」單元中，為無疑地闡揚該理論的圓融性；陳永革（2013:17-23）《心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉》以真妄、無性與雙融的立場，詮釋法藏之說；較早的王法壽 1988 年的研究觀點，也如同唐君毅（1978：47-60）《華嚴宗之判教論》多以華嚴自宗圓教的立場來詮釋此議題。[2]儘管華嚴一乘圓教的教義，在詮說上如何地奧妙，但以上的學者並沒有注意到法藏三性說的建構理論，特別是法藏三性與四句的關係，在邏輯上的理解是否合理？

因此，本文討論法藏《分齊章》「性相通融」的詮釋性，著重「三性一際」術語與宗喀巴《辨了不了義善說藏論》（Tib. *drang nges legs bshad snying po*，簡稱 DNSP）「三性」比對的理解取向。本文首先簡述學者對於法藏「性相通融」的詮釋，其次嘗試將法藏「三性一際」與《辨了不了義善說藏論》「三性」的詮釋做比對，論證法藏的「性相」在邏輯上是否「通融」。本文預期成果主要為：透過西藏論書中三性的詮釋對讀，在邏輯上輔助法藏三性的理解。

---

[1] 有關法藏《華嚴一乘教義分齊章》的題名眾多不一，日本學者鎌田茂雄（1988：296-297）考察其共有十類：「即：1. 華嚴一乘教分記（和本上卷）、2. 華嚴經中一乘五教分齊（和本下卷）、3. 一乘教分記（與海東書）、4. 華嚴教分記（澄觀、華嚴玄談五）、5. 一乘教分記（崔致遠、賢首傳）、6. 華嚴一乘分教記（淨源序、佛祖統紀三 O）、7. 華嚴五教章（同上）、8. 華嚴一乘教義分齊章（宋朝四大家）、9. 華嚴教義分齊（圓覺大疏一一）、10. 五教義分齊（圓覺經略疏鈔三、演義鈔三四）。此中，第 6.類是不可用，第 3.4.5.類是略名，第 7.類是日本國內的通稱。」

[2] 有關日本學者對法藏三性的研究，請參見鎌田茂雄（1988：369）的簡介。

二、「性相通融」的詮釋

根據《分齊章》:「由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。……又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也。……由此三義與前三義是不一門也。是故：真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。」(T45.1866.499a15-23) 所述，法藏詮釋的本三性義為三性一際皆無有異，末三性義亦同；而法藏建立三性六義的目的，即在於顯揚「性相通融」，無障無礙的圓教教義。

（一）法藏的立場

法藏以理事無礙為基礎而說別教一乘[3]的三性、緣起因門、十玄緣起、六相四門的一切主張皆為事事無礙的義理彰顯。因此，法藏的三性不同於唯識三性的關鍵，在於法藏的「三性同異義」以法界緣起之因，為針對由能緣心、所緣境產生的性與相、理與事、真與妄的無礙趨於相融相即不二的說明。[4]而法藏對於三性六義的功德「性相通融」並沒有說明或定義之。不管法藏借用或是昇位[5]唯識三性的意義，都是以中觀二諦以及倣四句來融攝之，而在他的判教中，空、有二宗無異皆列為大乘始教的地位。陳紹聖（2010：91）認為法藏之所以建立「性相通融」教義，是「為了平息分別為戒賢與智光所代表的空、有兩個系統的紛爭與區別，所以法藏才如此大費周章的在其多本代表著作之中，反覆論述相同的義理內容。」[6]在法藏述《十二門論宗致義記》:「親問大原寺翻經，中天竺三藏法師，地婆訶羅，唐言“日照”說云：『近代中天竺那爛陀寺，同時有二大德論師，一名戒賢，一名智光。並神解超倫，聲高五印，六師稽顙，異部歸依。大乘學人，仰之日月如。天竺獨步，軌範成規，遂各守一宗，互為矛盾。」（T42.1826.213a5-11）及「戒賢約教判，以教具為了義。智光約理判，以理玄為了義。是故二說所據各異，分齊顯

---

[3] 華嚴宗主張一乘只有同教一乘與別教一乘，並將己宗圓教判為別教一乘，參見澄觀《大方廣佛華嚴經疏‧世主妙嚴品》:「故此圓教，語廣名無量乘；語深唯顯一乘。一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故；二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同皆圓教攝，今顯別教一乘。」(T35.1735.514a13-16) 法藏在《分齊章》主要以《法華經》的火宅喻作為自宗別教一乘的詮釋理由。

[4] 劉貴傑（2002：108）:「法藏運用『本』『末』概念來貫通三性的不一不異的關係，提出三性一際的觀點，構成了『法界緣起』說的理論根據」。木村清孝（1996：131）認為「三性同異義」是法藏所開示「因」之緣起世界為目標的華嚴教學。

[5] 本文「昇位」用語為借用自陳紹聖（2010：41）「法藏對瑜伽行派三性思想的融攝與升位」中的「升位」語詞。

[6] 木村清孝（1996：131）認為法藏三性的建立是「基於對法相宗的抗意識，而攝取改革三性說，而將之整理成華嚴教學的中心思想之一。」並在該註解 44 中，提出法藏與唯識三性說的差異問題，可參長尾雅人（1956）與田中順照（1952）的論文。木村清孝（1996：133）認為本末三性的本末二面的三性不是同一，但任一面的三性都相同，因此「法藏主要是基於《起信論》的真如思想，將三性說改造為證明一元論緣起世界的無礙之理論。」

然，優劣淺深，於斯可見。」（T42.1826.213c20-23）二處，可以確定法藏對於智光與戒賢代表的空、有之爭有一定程度的瞭解。

在智光、戒賢之前，印度清辯與護法的空、有之爭，主要在於依他起性與圓成實性勝義中（Tib. don dam par）存否的交諍問題；到了智光與戒賢則就三時判教而互相抗衡。但是法藏對於三性二諦或性相通融的這一理論的建立，並不針對依他起性與圓成實性勝義中存否的問題，予以消弭此諍議事；而是揚昇唯識三性的思想企圖與中觀二諦結合，以圓融其法界緣起觀門的意義。[7]但是法藏將唯識三性與中觀二諦的融攝理論，在印、藏學派的思想理論中，無論如何都是不可能的結合。

此外，對於「三性一際」，法藏以金師的法性為譬喻，詮釋三性的存在關係，透過淨源《金師子章雲間類解》:「師子情有，名為遍計，謂妄情；於我及一切法周遍計度，一一執為實有，如癡孩.....。師子似有，名曰依他；此所執法，依他眾緣相應而起，都無自性，唯是虛相，如鏡中影，故云似有也。金性不變，故號圓成；本覺真心始覺顯現，圓滿成就真實常住，如鏡之明，故云不變。」(T45.1880.664a6-13) 述解，可以理解法藏是站在金師的圓成實性的立場，來詮釋三性為一際、無異的意義。而法藏的「真妄交徹」之說，與唯識三性的存在關係有一個共同觀點，亦即：就依他起為遍計執與圓成實的所緣而言，依他起本身可以實現「真妄交徹」。而唯識三性並不主張依他起的圓成實性與依他起的遍計執可以共存，但法藏基於法界緣起的功德，認為本末三性的立場可以實現之。

（二）學者對「性相通融」的理解

有關法藏三性思想中的「性相通融」，學界少有研究。根據過去學者的研究與陳紹聖 2010 年二刷的《法藏三性思想研究》一文「第五章　法藏三性思想所含蘊的『性相融通』義」（頁 126-154）所考察出學者對「性相融通」意義的理解，本節將其歸納如下：

[7] 陳永革（2013:23）在他的研究中有段論述：「法藏特別是依他起性的二義，辨析了清辯與護法的論諍，指出二位論師之見，表面上是相破，實際上為相成。」認為法藏以依他起的似有、無性指破印度二師諍論。筆者認為這樣的理解，與印、藏佛教學派對於空、有二宗交諍的主張不同。勉強地說：清辯中觀與唯識學派的依他起若有「相成」的理解，可能是基於清辯中觀“由自相而有”（Tib. rang gi mtshan nyid gyis grub pa）的這一語詞面向，但它的完整意涵是“名言中由自相而有” （Tib. tha snyad du rang gi mtshan nyid gyis grub pa）；所以若以單面地“名言中由自相而有”的主張來詮釋成立此說，那麼它的另一面向的“勝義中不由自相而有” （Tib. don dam par rang gi mtshan nyid gyis grub pa）的一體地主張，也理應成立。

表 1：學者對「性相通融」的主張

學 者 的 主 張	性	相	通　融
⑴ 唐君毅（1978：59）	般若二諦	唯識三性	互相澈入會通
⑵ 木村清孝（1996：133）	本質	現象	相通融和，無有妨礙
⑶ 邱高興（2001：253）	真、淨	妄、染	融涵
⑷ 方立天（陳紹聖，2010：126）	空宗	有宗	觀法上或分析的圓融，非空有二宗之消融
⑸ 方立天（陳氏，2010：127）	圓成實性	遍計所執性	依他起的真妄統一
⑹ 徐紹強（陳氏，2010：129）	圓成實性	遍計所執性	
⑺ 龜川教信（陳氏，2010：128）	法性宗	法相宗	
⑻ 陳紹聖（2010：133）	法性宗	法相宗	二宗義理之和會而不二

上表⑶項的「性」、「相」詮釋，完全不同於陳氏該書中的學者看法，卻與《華嚴一乘教義分齊章》:「真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙」（T45.1866.499a22-23）及「三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙」（T45.1866.501c6-7）[8]的語意及教義密切吻合。上述的資料差異，也顯示出法藏的「性相通融」的意義，可有二種的理解立場：一是基於空、有交諍的影響；另一是純然依於法藏三性同異義的真妄、染淨詮釋。

原來在印度中觀中期學派的依他起性與圓成實性勝義中存否的交諍問題，在《十二門論宗致義記》:「清辯等破有令盡，至畢竟空，方乃得彼緣起幻有。若不至此畢竟性空，則不成彼緣起幻有。是故為成有，故破於有也。又彼聞說緣生性空，謂為斷無，故護法等破空存有。幻有存故，方乃得彼不異有之空。」（T42.1826.218b25-29）中，成為性空、幻有之諍的理解。那為何早期中觀沒有而到了中期才發生空、有之爭呢？法藏認為：「龍樹、無著就極順門，故無相破。清辯、護法據極違門，故須相破。違順無礙故，方是緣起，是故前後不相違也。」（T42.1826.218c7-10） 如此看來，法藏是否未曾聽聞過依他起性與圓成實性勝義中存否的諍論，而將圓成實性為真諦（勝義諦）、依他起性為俗諦（世俗諦）的學派見解，理解為空、有二宗的真與妄、染與淨的諍議事呢？抑或揚昇唯識三性的思想企圖與中觀二諦結合，以圓融其法界緣起觀門的意義，形成唯存於中國佛教思想裡的獨特見解。[9]

---

[8] 劉貴傑（2002：108）：對這二段前二句的解釋為：「真如本體含攝一切虛妄的事相，虛妄的事相則以真如本體為根源，而圓成實性與遍計所執性也是融通無礙的、彼此相貫的。」

[9] 關於法藏這樣的獨特理解，是否為譯語不確定性的問題呢？例如在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》:「言六觀者，一者、攝境歸心真空觀。謂三界所有法，唯是一心造，心外更無一法可得，故曰歸心。謂一切分別但由自心，曾無心外境，能與心為緣。何以故？由心不起、外境本空。《論》云：『由依唯

識故，境本無體故，真空義成；以塵無有故，本識即不生。』又《經》云：『未達境唯心，起種種分別，達境唯心已，分別即不生。知諸法唯心，便捨外塵相，由此息分別，悟平等真空。如世有醫王，以妙藥救病，諸佛亦如是，為物說唯心。』以此方知，由心現境，由境現心，心不至境，境不入心；當作此觀，智慧甚深，故曰攝境歸心真空觀也。」（T45.1876.640a9-20）中，不難發現法藏對「唯識無境」的詮釋都有著獨特理解的現象；而筆者想從林鎮國〈「唯識無境」的現代爭論〉的研究史提起。就語詞詮釋的問題方面而言，韋曼、葛利費斯、霍普金斯與服部正明都是主張“否定外境”的 ，但他們否定的“外境”，在立場及程度上畢竟還是有些差別的，例如：韋曼認為《唯識二十論》的「唯遮外境」的“遮”是“有條件的否定”的，而且「『唯』（mātra）並非旨在去掉外在對象」（林氏，1999：235），所以「是指唯在定境中始遮外境」（頁，同上）；葛利費斯主張無著與世親的唯識學是「否定任何心識之外的實體存在」（頁 241），因為「一切存在唯是識」（頁，同上）；霍普金斯認為初期唯識學是主張“無離心識而獨存的外境”的（頁，同上），但林氏卻將霍氏的此說解讀為否定“外境的存在” ；而根據「《解深密經》確是未明白地肯定或否定外在對象的存在。但是世親之後的唯識學派持否定的立場則不容置疑」（頁 235）的說法，服部是持二種立場及主張的，其否定的“外境”是指“外在對象的存在”。至此，顯然林氏並沒有也不打算為讀者們釐清“唯”字與“外境”的定義及「唯識無境」的所詮義，

此外，就唯識與中觀學派之間的「唯識無境」的爭論為例舉，根據「“主張依他起真實存在，而不承認外境”的宣說佛教宗義者，就是唯識宗的定義」（貢卻亟美汪波，1997：77）的字面上來說，「唯識學派」似乎有不主張外境的“嫌疑”成份，但唯識學派不主張外境的程度，是否也意謂著──唯識學派否定了某種程度的外境？或全然否定了外境的存在呢？按西藏宗義唯識學派的“不主張的外境”意，是指 thams cad sems kyi snang ba tsam las shes pa las gzhan pa'I phyi rol gyi don ma grub pa（慶繞旺久，1996：238），此句往往被不諳義理者逐字地轉譯成──“一切僅是心的呈現，除了心，其他的外境不存在”、“一切僅是心的呈現，沒有心之外的外境”，或者如西方藏學研究者霍普金斯將後一句的「shes pa las gzhan pa'I phyi rol gyi don ma grub pa」解讀為“無離心識而獨存的外境”──這樣的錯譯，而導致了真以為唯識學派是主張否定外境之說的；錯譯的問題出現在把“gzhan”照字面上翻譯成了“其它”或連接前詞的“las”譯作“除了~之外的”，造成了字面上的“肯定此、否定彼”的解讀；藏文“gzhan”，是不能單作“其它”意來解的，還另有等同於“tha dad”（異）之詞意的使用，所以前句正確的藏文漢譯為“一切都是心的顯現，與心〔的自性〕相異的外境是不存在的”；換句話說，唯識學派是不主張“與心的自性相異的外境”，並不完全否定了外境。造成前述錯解的原因，可能最先還得歸咎於錯將《佛說十地經》的「所言三界，此唯是心」及《大乘入楞伽經》「唯心無境界」的語詞，依字面上的意思來理解成“肯定唯心、否定外境”的意思了；這早在宗喀巴依月稱的見解來詮釋唯識學派的「唯識無境」時，就說：「彼唯字不破外境」（宗喀巴，1991：285），並且也說《經》中的「唯心無境」是不了義之說；而「唯心」或「唯識」的「唯」字，據宗喀巴說：「唯字表心為主……。故此唯心，是遮色等為成就世間之主因。」（宗喀巴，1991：285）並不能依字面意作為“一切只有心，沒有外境”的解讀。既然唯識與中觀學派對於「唯識無境」都主張不否定外境的話，那麼他們對「唯識無境」的爭論究何在？亦即：唯識學派認為心識是勝義有（don dam par yod pa）、諦實有（bden par grub pa）的，而月稱的中觀見認為心識連名言上都是勝義無（don dam par med pa）、諦實無（bden par ma grub pa），因為一切緣起連名言都無自性、無諦實。月稱以唯識學派的「二取空」的解脫境界為例，來辯破唯識學派“諦實有的能取心識”的爭論大抵是這樣的：若如唯識學派主張能取所取的性質為一的話，那麼如「所知」這樣的境，理應就有是勝義有、諦實有的過失了，因為依唯識學派認為的「所知」，是常、遍計所執性，是諦實無的；而勝義有的能取心識，豈能緣取到勝義無、不存在的外境呢？又：因為諸法及一切境皆是緣起無自性、無諦實的，心識如唯識學派說的是依他起的緣起無自性的話，又怎能說心識是勝義有、諦實有呢？所以月稱遮破唯識學派的「唯識無境」是在於否定勝義有、諦實有、自相有（rang gi mtsan nyid kyis yod pa）的心識，而非否定外境的存在。以上，就曾參與過《楞伽經》的筆受與證義的法藏來說，其佛教思想上的特別理解，令筆者匪夷所思。

三、法藏與宗喀巴對「三性」的詮釋比較

（一）三性

根據《分齊章》:「初三性同異說有二門：先別明，後總說。別中亦二：先直說，後決擇。前中三性各有二義：真中二義者，一不變義，二隨緣義。依他二義者，一似有義，二無性義。所執中二義者，一情有義，二理無義。由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義故，三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義亦無異也。此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也即。由此三義與前三義是不一門也，是故真該妄末，妄徹真源。性相通融，無障無礙。」（T45.1866.499a11-23）爬疏整理法藏的三性六義如下：

表 2.：本末三性

項　目	圓成實性	依他起性	遍計所執性
本三性	不變義	無性義	理無義
末三性	隨緣義	似有義	情有義

法藏將三性詮釋為各具本、末三性的關係，亦即「三性一際」，就是：本末不一、三性不異而互相融通，以真妄通融建構華嚴法界圓融無礙理論的另一面向（邱高興，2001：253）。而徐紹強（2001：176）認為：「法藏的三性一際說的理論重心，則是在於說明一切現象是如何得以存在的；在一定的原因、條件的作用下，絕對真實不變的真如本體變現出種種是物和現象。」所以最特別的是：法藏主張圓成實性不應該是唯識學派那種凝然不動的圓成實性，而是隨緣任運自在無礙的法，例如《分齊章》:「『圓成』，雖復隨緣成於染淨而恒不失自性清淨，秖由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也；猶如明鏡現於染淨，雖現染淨而恒不失鏡之明淨，秖由不失鏡明淨故，方能現染淨之相；以現染淨知鏡明淨，以鏡明淨知現染淨，是故二義唯是一性。」（T45.1866.499a29-b6），亦即具有不變與隨緣義的圓成實性。[10]而這樣的本末三性的六種意義，在解釋、邏輯及觀法上似乎不成問題；但若稱其為「三性一際」，在意義上是有些矛盾的，因為圓成實性與遍計所執性雖為依於依他起性之法而得以顯現之，但這不代表圓成實性與遍計所執性可以彼此同時並存於依他起性之上，而法藏「三性一際」的奧妙深義不知是否想詮釋一切法皆含蘊著此三性的意涵呢？

[10] 法藏本末的圓成實性的說法，為依據《大乘起信論》的一心具真如及生滅門的詮釋的發揮；法藏認為真如、如來藏與阿賴耶識相通，參鄧克銘（1997：83）

「三性一際」是否應為指三性六義一際呢？劉貴傑（2002：107-108）認為法藏的三性同義是指本三性的三性及末三性的三性為同義，並沒有提到三性同異義就是三性本身為同義。所以法藏的三性同義，可能並不是就三性本身來說的，而以本末的角度來看三性的同異義；而且「三性同義，並無差別，它們並沒有藉否定染淨事相，來說明真如本體，所以才說：三性一際，同而無異。」（劉貴傑，2002：107-108）

此外，法藏本末三性的思想是否想要展現唯佛智可於一剎那現觀二諦功德的延申呢？如同前述，將圓成實分為隨緣與不變二義的理論，無論如何都不存於印、藏佛學思想系統中。[11]而真如隨緣義與真如不變義，是否與真性有為及真性無為的《掌珍論》命題有關聯呢？根據法藏《十二門論宗致義記》：「五、定量破，謂：如陳那所造《因明》等論、清辯所造《般若燈論》及《掌珍論》等，並依決擇宗、因、喻等定量道理，出他宗過無違失者，方可得為是真能破。」（T42.1826.214b17-21）的記述來看，法藏對《掌珍論》的因明論式是有些認知的。另外，鄧克銘（1997：83-84）發現：「法藏有時不用『如來藏』一詞，而用『真如』，如其在〈華嚴一乘教義分齊章〉說明『三性同異義』中之圓成實性的不變與隨緣義時……。」可以推論：法藏對圓成實性的詮釋，有時以「如來藏」或「真如」用語。可是問題是「如來藏」等同「真如」否？「真如」（Skt. tathatā, Tib. de bzhin nyid）對應 TBDY（1997:548）漢語詞條有被譯成「真如性」、「真如理」、「如性」等譯語。在西藏《宗義書》的唯識學派的根的建立中，主張圓成實與真如為同義；[12]但這些名相不與「如來藏」同義，因為《宗義書》唯識學派的「如來藏」不是勝義諦、圓成實性。至於法藏將「圓成實性」理解為隨緣義，是否受到「真如」與「真性」用語混淆的影響呢？[13]這是值得注意的問題。

---

[11] 鄧克銘（1997：84）「法藏上述認為一心具有真如門和生滅門，及真如（如來藏）具有不變和隨緣之性質，係因其可較完整地表達法界理事無礙的觀念。」

[12] 參陳玉蛟譯（1997：82）：「『空性』、『法性』、『圓成實』、『勝譯諦』、『真際』、『真如』都是同義詞。」對應藏語本為：stong nyid| chos dbyings| yongs grub| don dam bden pa| yang dag mtha'| de bzhin nyid rnams don gcig tu 'dod do| (Gtha, 1996:31) 。

[13] 關於這問題，筆者想從清辨《大乘掌珍論》：「真性有為空，如幻緣生故；無為無有實，不起似空華」（T30.1578.268b20-22）的論式及譯語來推論「真如」與「真性」用語混淆的現象。首先，該論是清辨為了辯破唯識學派空性存於諦實有（Skt. satyasiddhi, Tib. bden par grub）、勝義有（Skt. paramārtha-sat, Tib. don dam par yod pa）的主張而建立的。中國佛典中，只有《楞嚴經》與該論譯語幾乎相同，如下表比對：

在西藏論疏的三性詮釋，不管是唯識、中觀自續或應成學派之中，都有清晰明確的界限；以色為例的三性，如下：

表 3.：大乘學派以色為例舉的三性

大乘學派	以色為例的三性	色的三性
唯識學派[14]	色	色的依他起

文　本	偈　句
《掌珍論》	真性有為空（宗），如幻（喻）緣生故（因）；　→a 無為無有實（宗），不起（因）似空華（喻）。　→b
《楞嚴經》	真性有為空（宗），緣生故（因）如幻（喻）；　→a 無為無起滅（宗），不實（因）如空花（喻）。　→b

在二本的偈頌中，a 論式都相同，差別只是 a 偈句之因、喻的語序，二本的排列為前後不同，卻無妨論式的解讀。姑且不考慮經、論的成立先後或是否有梵文音節的問題，這裡很明顯地看出：可能是此經的傳本或譯者修改了 a 句的因、喻之語序，而使得經中四個句子裡的二個因式分子，一致地呈現出宗→因→喻的語序現象。

其次，站在清辨的立場當然認為《掌珍論》的 a、b 論式都是正比量，並且在 b 論式中也主張：凡是「不起」皆是「無有實」的周遍。此外在《掌珍論》中，清辨與唯識學派對於真性無為是否為諦實的諍論已有共識，並且清辨認為敵論者（Skt. prativādin, Tib. phyi rgol）唯識學派對於「真性無為」是否為「無有實」的宗，有想要瞭解的關懷，所以才會建立如論中 b 的正因式。如果站在《楞嚴經》b 論者的立場來看，主張“以「不實」為因，證成「真性無為是無起滅」，譬如「空華」”的論式是正因比量的話，那麼敵論者應該會對「真性無為是否為無起滅」的論題，會較有興趣想去瞭解。相對地，可以猜測這樣的敵論者應該是主張「真性無為不是無起滅」者，並且也必須以量來了知到「真性無為是不實」的因、以及不成立「凡不實皆為無起滅」的周遍；但是哪有佛教學派是主張“無為法是起滅”的呢？所以《楞嚴經》的 b 論式，並不是正因論式，也不需要於其中討論是要破哪個佛教學派見地的問題。但是，「真性」在《楞嚴經》中有時是指佛性，亦有指空性。若真性是指空性的話，就很難理解「真性有為」的語意了。其中的問題，很有可能是佛性與真性用語的不確定性，而造成了漢譯本中及《楞嚴經》此處的混淆、誤解。

例如：「真性」（Skt. tattvatā, Tib. de kho na nyid）玄奘也譯為「真實」（Skt. tattva）或「理」，「真性」的藏文 de kho na nyid（真實性）詞意與藏文 stong pa nyid（空性，Skt. Śūnyatā）同義。而「佛性」，與此處所討論的有關梵語詞源有：佛界的佛性（Skt. buddha dhātu, Tib. sngas rgyas kyi khams）及佛種性的佛性（Skt. buddha gotra, Tib. sngas rgyas kyi rigs）二種；前者是法性，即等同於空性，是不生不滅的無為法；後者是指無漏的種子或習氣，這是生滅的有為法。倘若「真性」與「佛性」在此經中是屬於通用異名的話，那麼就可以理解「真性有為」指的就是有為法的「佛性」這一方，亦即具生滅的佛種性；據此推論，而「真性無為」就是另一方不具生滅的「法性」了。所以《楞嚴經》b 論中的有法（Skt. dharmi, Tib. chos can）是「真性無為」，並且有「真性無為是生滅」之宗的主張者的話，這樣還真是個無解的問題。若按印度佛教與西藏佛教傳承的因明論證來看，無為是無生滅的，與生滅是完全相違和；所以「真性無為是生滅」的宗之主張者，筆者認為不會是印度及西藏佛教系統者；但是在中國佛教的天台及華嚴的思想系統中，無為與生滅的法，並不全都是互相排他的，而是被詮釋為更高境界的相即或重重無盡的奧義境域的說明。

[14] 唯識學派建立的三性，原藏文（Panchen，2002：264）為：gzugs gzugs kyi gzhan dbang| gzugs gzugs 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pa'am| der sgro 'dogs pa gzugs kyi kun btags| gzugs gzugs 'dzin rtog pa'i zhen gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pas stong pa| gzugs kyi yongs grub| yang gzugs gzhan dbang| gzugs dang gzugs 'dzin tshad ma rdzas gzhan yin pa'am| der sgro 'dogs pa kun btags| de gnyis rdzas gzhan gyis stong pa yongs grub tu 'jog|，筆者的中文翻譯為：色為色之依他起性；

	色與執色量為異質有，或：色與入於分別色執由自相安立	色的遍計執
	色與執色量為異質空，或：色與入於分別色執不由自相安立	色的圓成實
中觀自續派[15]	色	色的依他起
	色為諦實成立，或：捏造（增益）彼	色的遍計執
	色於勝義中不成立	色的圓成實
中觀應成派[16]	色	色的依他起
	色由自相安立為相，或：捏造（增益）彼	色的遍計執
	色非由自相安立	色的圓成實

一切法，依屬性都可歸為三性的任一法，但此個別屬性的法、每一法也內蘊有三性的法。例如：「色法」為無常法、依他起性，但「色法」本身也有三性的功能。以「空性」為例的法，也是如此類推；不同的是：「空性」的依他起，就不是空性本身了，而是「所謂『空性』聲或證悟彼之量」（Tib. stong pa nyid zhes pa'i sgra'am de'i rtogs pa'i tshad ma）。

法藏為何要改造唯識派的圓成實性的意義呢？徐紹強（2001：179）認為是：「在否定了一切事物現象存在的客觀性和絕對性之後，法藏在認識論上不可避免地走向了神秘主義，即否定對客觀事物的經驗認識，而追求所謂最高的圓成實性。法藏宣揚，要成佛就要把握圓成實性，而要達到這種完滿的認識，不需要以認識事物現象的本質為前提，也沒有任何媒介可以利用，重要的是擯棄正常的世俗認識，體證性起緣起的道理。」可是，徐氏這樣的說法，只是突顯法藏重視圓成實性的如來藏內蘊意義，仍不能達到「三性一際」、「性相通融」、「無障無礙」的法界觀門。總之，法藏的三性思想後來也相當影響了澄觀「三性空有即離別」對三性的詮釋。[17]

色與分別執取色的耽著事由自相安立為相，或：捏造（增益）彼，即為色之遍計所執性；色與分別執取色的耽著事不由自相安立為相，即為色之圓成實性。又，色為色之依他起性；色與執色量識為質異者，或：捏造（增益）彼〔指"色與執色量識"〕，即為色之遍計所執性；彼二者非質異者，即為色之圓成實性。

[15] 中觀自續派建立的三性，原藏文（Panchen，2002：297）為：gzugs gzugs kyi gzhan dbang/ gzugs bden par grub pa'am/ der sgro 'dogs pa gzugs kyi kun btags/ gzugs don dam par ma grub de'i yongs grub tu 'jog/，筆者的中文翻譯為：色為色之依他起性；色為諦實成立，或：捏造（增益）彼，即為色之遍計所執性；色於勝義中不成立，即為色之圓成實性。

[16] 中觀應成派建立的三性，原藏文（Panchen，2002：305-306）為：gzugs rnam btags kyi gzugs/ gzugs rang gi mtshan nyid kyis grub pa'am/ grub par sgro 'dogs pa kun btags kyi gzugs/ gzugs rang gi mtshan nyid kyis ma grub pa chos nyid kyi gzugs/，筆者的中文翻譯為：色為假有之色（指依他起之色）；色由自相安立為相，或：捏造（增益）彼，即為遍計所執性之色；色非由自相安立，即為法性之色（指色之圓成實性）。

[17] 例如澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9：「三性空有即離別中。不即之義。言三性者。

（二）常斷二過

法藏為了彰顯本末三性的意義，法藏借用了龍樹的中觀四句，來闡明之。本節根據《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「第三顯示其義者：真如是有義，以迷悟所依故；又不空義故，不可壞故；餘如上說。又真如是空義，以離相故，隨緣故，對染故；餘亦如上。又：真如是亦有、亦無義，以具德故，違順自在故，鎔融故。又：是非有、非無義，以二不二故，定取不得故；餘翻說，準上知之。二、依他是有義，緣成故無性故；餘準前知。依他是無義，以緣成無性故；亦準前知。依他是亦有、亦無義，以緣成無性故；準前。依他是非有、非無義，以二不二故，隨取一不得故；準前。三、遍計是有約情故，遍計是無約理故，遍計是亦有、亦無由是所執故，遍計是非有、非無由是所執故；餘準前思之。上來別明三性竟。」（T45.1866.501b21-c6）的內容，爬疏羅列法藏的本末三性與四句之間的關係：

表 4.：本末三性與四句的關係

四句	圓成實性	依他起性	遍計所執
有	以迷悟所依故，又不空義故，不可壞故	緣成故無性故	約情故
無	以離相故，隨緣故，對染故	以緣成無性故	約理故
亦有亦無	以具德故，違順自在故，鎔融故	以緣成無性故	由是所執故
非有非無	以二不二故，定取不得故	以二不二故，隨取一不得故	由是所執故

法藏的三性結合「有、無、亦有亦無、非有非無」四句的關係，意義上並不明確及具一致性：⑴ 就遍計所執而言，前二句的「有」元素，指涉末三性；「無」元素，涉及本三性；第三句的「亦有亦無」為二個肯定並列短語，第四句的「非有非無」為二個否定並列短語，其中的「有」、「無」元素在後二句中，並沒有個別的本或末的指涉意，而是統一使用「所執」意來代表後二句與遍計所執的關係意義。⑵ 就圓成實性而言，前二句的「有」、「無」元素要義，不僅僅使用本、末的「不變」、「隨緣」精簡語詞，還出現了與圓成實性的「本」（不變）、「末」（隨緣）相關的語詞，例如：「以迷悟所依故，又不空義故，不可壞故」及「以離相故，隨緣故，對染故。」；後二句的語意，已經不是指涉在本、末之意了，也不似遍計所執性的後二句那樣，是一致使用一種固定語詞，用來代表肯定及否定的並列語意；⑶ 就依他起性而言，前二句的「有」、「無」元素要義，一致使用「緣成無性故」做為代表，其中「本」依他起性的「似有」並不直接被使用，而是融於「緣成故無性故」語意之中；其次，「緣成無性故」詞語，也使用在第三句，亦即該詞

一遍計所執性。二依他起性。三圓成實性。故唯識論第八云。由彼彼遍計。遍計種種物。此遍計所執。自性無所有。依他起自性。分別緣所生。圓成實於彼。常遠離前性。」（T36.1736.63b12-16）

語同時出現在前三句裡，而第四句以「二、不二」語意作用來代表否定並列短語的語意。

這樣，法藏企圖以四句式子來展現本末三性的與其之圓融性，解釋上都可以站在法藏的關懷點──法界緣起、圓融無礙──來圓說其無障無礙意義；但是，就內部哲學的邏輯性來說，法藏的該所詮，都顯得過份地牽強附會。如果，以明確存在的事例帶入上述的式子中，那麼十二個意義在邏輯上都可能會出現混亂、分裂的理解窘境。

其次，法藏為了說明錯誤地執著三性的現象，仍借用龍樹的中觀四句，來顯示破除常、斷二邊見的過失，如下：

表 5.：本末三性與破常斷二過的四句之關係

四句執	圓成實性	依他起性	遍計所執
有	常過：謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故 斷過：如情之有即非真有。非真有故即斷有也。又若有者。即不隨染淨。染淨諸法既無自體。真又不隨不得有法。亦是斷	問若說依他性是有義。便有失者。何故攝論等。說依他性以為有耶。答聖說依他以為有者。此即不異空之有。何以故。從眾緣無體性故。一一緣中無作者故。由緣無作方得緣起。是故即非之有。名依他有。是則聖者不動真際建立諸法。若謂依他如言有者。即緣起有性。緣若有性即不相藉。不相藉故即壞依他。壞依他者良由執有。是故。汝意恐墮空斷。勵力立有。不謂不達緣所起法無自性故。即壞緣起便墮空無斷依他故也。	常過：聖智所照理應不空 斷過：若妄執遍計於理有者。即失情有
無	常過：謂無真如生死無依。無依有法即是常也。	常過：若謂緣生如言空者。即無緣生。無緣生	常過：凡夫迷倒不異於聖 斷過：亦即無凡故是斷也。又

	又無真如聖智無因。亦即常也 斷過：又無所依不得有法、執真如是無	故即無空理。無空理者良由執空。是故汝意恐墮有見。 斷過：若謂依他是無法者。即緣無所起。無所起故不得有法。即是斷	既無迷亦即無悟。亦無悟故即無聖人。亦是斷也
亦有亦無	常過：若謂如彼所計以為真者。以無理有真。 斷過：具上諸失。謂真如無二。而雙計有無。心所計有無非稱於真。失彼真理。	具上諸失。可以準之。問若據上來所說。依他起性有無偏取。此應不可。雙取有無應契道理。如何亦有具上失耶。答依他起性中。雖具彼有無之理。然全體交徹空有俱融。而如所計亦有亦無者。即成相違具上失也。	性既無二。而謂有無即相違故，具上失
非有非無	常過：戲論有真而謂為真者。理無有真 斷過：戲論於真。是妄情故失於真理。	戲論緣起亦非理也。何者。以其執者於有無中所計不成故。即以情謂非有非無。為道理也。此既非理。亦具上失。思以準之	戲論遍計亦具上失。準以知之

但是，根據上表有關法藏三性若執為四句者所產生的常、斷二邊過失的說明，顯然地都雜亂、無一致性。

此外，法藏以四句肯定本末三性，又以四句來否定本末三性之錯誤的執見，彼此之間的共同元素，顯然都沒有相同的意義；這樣的四句，並不像龍樹中觀四句那樣邏輯嚴謹、合理；總之，法藏的二種四句，個別上也是邏輯不合理；前後比對上，意義有些矛盾。[18]並且，法藏主張的常、斷二過，是否也能作為華嚴宗派修道的主要所斷的執著呢？而對於這樣常、斷二邊的 24 種過失的建立，數量上的安立有其必要否？以西藏《宗義書》為例，其主張的大乘學派的常、斷二邊見的過失，一個學派明確地只呈現出常、斷各邊見的二種過失而已，如下所示（貢卻亟美汪波著、陳玉蛟譯，1997：46、96、101）：

[18] 唐君毅（1978：59）認為從性相通融所顯示的中道，不同且有進於於吉藏、智顗的中道主張，因為是能即此般若與唯識二宗的兩端之絕對矛盾，互相破斥、澈入，以成不二的中道。

表 6：大乘學派主張的常斷二邊

大乘學派	常 過	斷 過
唯識學派	遍計執真實地存在	依他起與圓成實非真實地存在
中觀學派	一切法勝義上是存在的	一切法名言上不存在
中觀自續派	一切法勝義上由自相安立為有	一切法名言上不由自相安立為有
中觀應成派	一切法名言上由自相安立為有	一切法勝義上由自相安立為有

這樣的常、斷二邊見的過失，與各個學派所主張修道之所斷除的障礙，是相同的；例如：唯識學派主張的緣取遍計執真實地存在的執著、緣取依他起與圓成實非真實地存在的執著，即是煩惱障；其習氣，即為唯識學派所主張的所知障。相對於此，法藏對於常、斷共 24 種的過失，是否也是以法藏為代表的華嚴宗派的煩惱障或所知障呢？此外，就法界緣起，重重無盡，無障無礙的功德來說，在《分齊章》卷 4：「第二教興意者。此教為顯一乘圓教法界緣起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等。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。」（T45.1866.507c10-15）中，法藏已顯然表示華嚴己宗對於斷惑之理，如同「一即一切」之理的圓滿，彼也應是「一斷一切斷」。所以，法藏為何要安立與其自宗之理貌似不一致的這 24 種過失呢？

四、結論

本文討論法藏《華嚴一乘教義分齊章》「性相通融」的詮釋性，著重「三性一際」術語與宗喀巴《辨了不了義善說藏論》「三性」比對的理解取向。

《分齊章》是法藏三性思想的早期作品，透過本文的討論，發現：法藏的三性思想，即使是想把別教的有宗之三性企圖昇位至如來藏圓起的圓融境界，但是法藏的詮釋，就其內部哲學本身來說，就不具足嚴謹的邏輯性；另一方面，對於外部的合會空、有二宗之爭而言，根據史料筆者不認為法藏最初對於戒賢與智光代表的有空二宗的爭論有所不解，但是從《分齊章》中，我們可以發現法藏「性相通融」的詮釋建立，並不能平息早先他所理解的空、有二宗的所諍之事。他以為將有宗的三性及空宗二諦的見解結合，就可以解決大乘二學派之間的爭論。事實上，法藏對於三性二諦的的昇位，已經偏離了二學派間的所諍論題；以致於所謂「性相通融」義理，法藏的目的可能不完全是為了平息二宗之爭而建立起的。這一問題，也有可能在法藏《分齊章》之後的注疏中可以看到這樣早期注疏的不成熟之處的修正，這是有待進一步的研究。此外，筆者認為法藏的詮釋，意義不甚明確，甚至非常模糊，意義搖擺於二端之中，看不出有不二的中道意義。本文嘗試以漢、藏論書中「三性」的詮釋對讀，期在邏輯上能輔助法藏三性的理解。

參考文獻

漢譯佛典與漢文注疏

《大乘掌珍論》。T30, no. 1578。

《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。

《十二門論宗致義記》。T42, no. 1826。

《華嚴一乘教義分齊章》。T45, no. 1866。

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。T45, no. 1876。

《金師子章雲間類解》。T45, no. 1880。

專書

宗喀巴著、法尊譯（1979）。《辨了不了義善說藏論》（*drang nges legs bshad snying po*）。現代佛教學術叢刊，第 78 冊。臺北：大乘文化出版社。頁 159-276。

鎌田茂雄（1988）。《華嚴學的典籍及研究文獻》。世界佛學名著譯叢，第 61 冊。台北：華宇出出版社。

晉美旺布（'jigs med dbang po）著、慶繞旺久（mkhen rab dbang phyog）注解（1996）。《四宗概述淺釋》（*grub mtha' rin chen phreng ba'i tshig 'grel thor bu*）。北京：民族出版社。（＝GTha）

木村清孝著、李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。臺北：東大圖書股份有限公司。

鄧克銘（1997）。《華嚴思想之心與法界》。台北：文津出版社有限公司。

林鎮國（1999）。《空性與現代性》。台北：立緒文化事業有限公司。

Panchen bsod names grgs pa. 2002. *Phar phyin mtha` dpyd*. Vol.2. Mundgod: Library of gaden shartse. (=Panchen)

劉貴傑（2002）。《華嚴宗入門》。臺北：東大圖書股份有限公司。

邱高興（2001）。《華嚴宗祖法藏及其思想》。〈中國佛教學術論典〉，第 18 冊。高雄：佛光文化事業有限公司。

貢卻亟美汪波著、陳玉蛟譯（1997）。《宗義寶鬘》（*grub mtha' rin chen phreng ba/*）。台北：法爾出版社。

陳紹聖（2010）。《法藏三性思想研究》。〈法藏知津〉，第九冊。台北：花木蘭文化出版社。

期刊論文

王法壽（1980）。《法藏對唯識三性思想的融攝與超越》。臺北：華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文。

陳永革（2013）。《心識與種性：論唐代法藏華嚴教義闡釋與玄奘唯識學之交涉》。新竹：玄奘佛學研究，第 19 期。頁 1-23。

工具書

橫山紘一、廣澤隆之著（1997）。《瑜伽師地論に基づく梵藏漢對照・藏梵漢對照佛教語辭典》。東京：山喜房佛書林。(= TBDY)

當代醫療方式轉向生命療癒之進路
——以華嚴圓融思想為導向

華梵大學東方人文思想研究所碩士生
范明麗

摘　要

本文以核心概念「華嚴圓融思想」作為整個議題的導向，以「從華嚴的生命科學觀探究現代醫學與人文思維」“The Research of Modern Medicine and Contemporary Humanistic Thinking from The Life Science Perspective of Huayan ”為大前提之下，探討「從當代通用的診療方式轉向到生命療癒的進路」“The Path of Transforming Modern Diagnosis Methods to Life Healing”。亦即從「華嚴圓融思想」探究思維模式與語言模式做為交涉病、痛、醫、藥、療、治、癒等之間的核心概念，闡述醫療結構體是建構健康社會的重要根基，而「生命療癒」是成就健康社會的主要關鍵。特別是本文試圖以圖像思考的方式表達「華嚴的圓融思想」融入現代醫療觀，進而解說當代的醫療行為如何轉向到生命療癒的路徑。

就思維模式而言，首先著重觀察世間萬象的審視能力，目前的現代醫學仍是以「生物醫學」為根基，以「化約式」觀點為主的「對抗療法」，把人身視作「生物有機體」，且是「主要的乃至是唯一的研究和治療物件，著重在對人體進行單純的物理、化學和生物的檢測與治療」，若確定「病根」是在「生物或物理、化學的原因，則理論上皆能找到專一性的治療方法。」

筆者的提問在於上述以「專一性」單一性的視角做出的診斷與治療，欠缺「動態性連結」（Dynamic link）與「互動性觀點」（Interactive aspect）的關鍵概念，無論是「治療疾病」或是「療癒生命」都無法以單一的觀點、直線式的處置方式作為終結，解決方式必須從無數個連結概念開始觀察與著手進行。而華嚴圓融思想有相互支撐的基準點，以及各自發展又彼此依存的網際脈絡（因陀羅網 indra-jāla），所以從華嚴教義的視角（The Perspective of Huayan Teachings），特別是華嚴經所開演的思維路徑是「萬事萬物相互依存且彼此穿梭自如又無有窮盡」，此種詮釋萬物事理的方式，用在生命療癒上就有多重的切入角度，因此凡

是有關病、痛、醫、藥、治、療、癒的切入方式、行進路徑與聯繫網絡，就可成為重要的研究議題。

本文的論述方式以「圖像」詮釋「華嚴圓融思想」中的環環相扣、無窮無盡、一即一切、一切即一的主要概念，筆者認為華嚴宗初祖杜順（557～640）說．二祖智儼（602～668）撰的《華嚴一乘十玄門》，與三祖法藏（643～712）在《華嚴一乘教義分齊章》的「十玄門」與「六相圓融」已清楚地詮釋出華嚴思想的精華所在。西元六、七世紀開展出「六相圓融」的「總相、別相、同相、異相、成相、壞相」，此理論是統合「體、相、用」的詮釋方法，筆者以此詮釋方式淺談二十世紀初，發源於歐洲以 Gestalt（德文，音譯「格式塔」）為名的「完形理論（Gestalt Theory）」所發展出的「完形心理學」又名「格式塔心理學（Gestalt Psychology）」，此心理學用於治療心理疾病的「完形療法」（Gestalt Therapy 是一種基於現象學與存在思想的心理治療學），筆者試圖將此二者做一圖像式的解說。文中亦提及一行禪師（1926~）以心、肝、肺、血液等之間的關聯性解說華嚴思想。

本議題的關鍵概念在醫療的入手處是「觀察視角的轉向能力」，換言之，直接影響診斷的準確度在於有無能力轉向到對「一與多」之間的全方位角度，有準確的診斷才有後來的分析、統合詮釋、進行實踐的意義。申言之，完整的醫療結構可以用華嚴圓融思想建構出「醫即一切、一切即醫」的健康社會。

本文的圖像思考原點，來自於陳英善教授對華嚴思想所做的圖像解說，筆者依據陳英善教授的華嚴圖像，延伸研究出華嚴思想的圖像思考路徑，進而用於醫學診斷與治療的轉向進路上，希望此種論述方式有助於醫學界對「圓融思想」的理解，並使用於醫療的實際臨床操作上。（經陳英善教授同意原圖載於文後附錄中。見〈附錄一〉）

關鍵字 ：華嚴圓融思想（ Perfect Integration in Hauyan ）、生命療癒（Life Healing）、相即不離（Inseparable）、 動態性連結（Dynamic Link）、互動性觀點 （Interactive Aspect ）

一、前言

筆者曾任職於臺北榮總醫學教學部「生物物理實驗室」，參與過人體生理訊號的相關研究，如三十三位心臟病患者的生理訊號——「冠狀動脈繞道手術後患者之橈骨動脈脈搏波的頻譜分析（Power Spectral Analysis of Radial Artery Pulse Waveform in Patients With Coronary Artery Disease and After Coronary Artery Bypass Graft Surgery）」，與八十八位健康者的橈骨動脈脈搏波的頻譜分析等；並曾於醫學會做過與疼痛相關的病例資料整理等工作，認知到：人類對於疾病的檢查方式與治療方法，會依時代演進而不斷改變，醫學理論也會不斷修正，但「病理、病態」在人體中是不變的（例如人體生病時的生理訊號）。[1]

所以可以探究的是：針對人的生理與心理層面，當代的醫學科技與醫學理論，在診斷疾病以及所執行的治療方式，對人類生命存在的意義與價值產生何種影響？於當代科技產物可探知的生理訊號下，可以顯示怎樣的療癒過程？

再者，曾多次於醫師治療疼痛患者的醫療現場做觀察與記錄，以及每年參與慈善團體與醫療團隊到柬埔寨做醫療服務的過程中（見〈附錄二〉），思維醫學與生命存在價值間的互動性，是故欲探究生命療癒的完整性。以當代通用的診療方式為依據，特別是疼痛治療，如何轉向到生命療癒的行進過程，亟欲做一個全盤性的探究與找到解決問題的方法。

本文依據 20 世紀初期瑞士醫學史學家亨利．西格理斯特 Henry E. Sigerist（1891～1957）於《亨利．西格理斯特醫學史》中提到「醫學是一門社會科學」；又於《疾病的文化史》提及「疾病與哲學」中，說到：「早期的（西元前世紀希臘）哲學家把研究擴大到健康與疾病的問題上，……我們開始感覺到，醫學將會朝什麼方向發展。」此處所謂西元前的醫學要探討的未來發展方向，其實就是最早期的醫學與人文結合的理論根據，也是筆者多年來一直想研究的領域。

而所謂「 醫學與人文結合 」是生命科學的領域，生命科學本身是一個極為龐大的議題，可以從原子、分子延伸到全球生態系，更可延伸到地球與其他星球之間的天文地理學。生命中的人文科學部分是社會組織學與人類心理學及行為學的主要支幹。用現世的科學角度審視「生命」的意義與價值，就涵蓋了醫學、社會人文科學、生物科學、物理學、化學、心理學、天文地理學等種種環環相扣的關聯性，此關聯性要相融無礙地連結在現代生命科學中的任何一個環節上，此種

[1] 詳見筆者發表於「全國佛學論文聯合發表會」（2014.09.28）之論文《釋迦牟尼的病痛因緣與對治方法之研究》。

關聯就必須探究人文思維與現代醫學的交涉關係，還有方法的實踐與成果的展現。

以上所謂的交涉關係、實踐方法與成果展現，於華嚴經的義理、華嚴宗的思想脈絡中已有十分清楚的完整體系與實踐次第，[2] 因此筆者可以用非文字的「圖像」表達華嚴思想對「生命」觀察的詮釋理論。

再者，「心靈與大腦的對話」是現代人最需要瞭解的心智科學與哲學議題，其中「心智哲學」與「醫療哲學」方面的「思辯」與「詮釋」，其所使用的工具「語言文字」亦是重要的課題，即所謂「醫療的語言哲學」特別是在詮釋「生命療癒」的思維模式與語言模式上。換言之，本文所探討的華嚴圓融思想，亟欲用於現代醫療中的「身（行為模式）、口（語言模式）、意（思維模式）」轉向到現代人的生命療癒上。

本文的論證方法除了以「圖像」解說之外，最重要的是依據筆者於研讀德國學者康特（Hans-Rudolf Kantor）的論文 "Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy"[3] 、"Zhiyi's Great Calming and Contemplation "Contemplating Mental Activity as the Inconceivable Realm"[4] 及台灣學者林鎮國的著作《空性與現代性》[5] 、郭朝順所研究的諸多有關「佛教詮釋學」中，認為佛學研究者對於佛教思想的詮釋角度與方法上，於二十一世紀的今日對佛學的詮釋必須有對經典現代性的對話角度與向度。

本文論述次第，先以二祖智顗（602～668）的「十玄門」為先導，以其中之第一門「同時具足相應門」為主要的關鍵概念，加上法藏（643～712）對十玄門、六相圓融的詮釋。

主要材料來源有二：

1. 華嚴二祖智儼的《華嚴一乘十玄門》（初祖杜順說、智儼撰）；
2. 三祖法藏的《華嚴一乘教義分齊章》第九「所詮差別」之「攝化分齊」，以及第十「義理分齊」之「十玄緣起無礙法」與「六相圓融義」。

二、以圖像思考詮釋華嚴圓融思想

[2] 《華嚴經》「十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺」五十二個位階的修行次第，清楚而明瞭。

[3] 《華梵人文學報》：華梵大學，2013 年。頁 357-405。

[4] *Buddhist Philosophy: essential reading,* Edited by William Edelglass and Jay L.Garfield, New York : Oxford University Press. 2009.

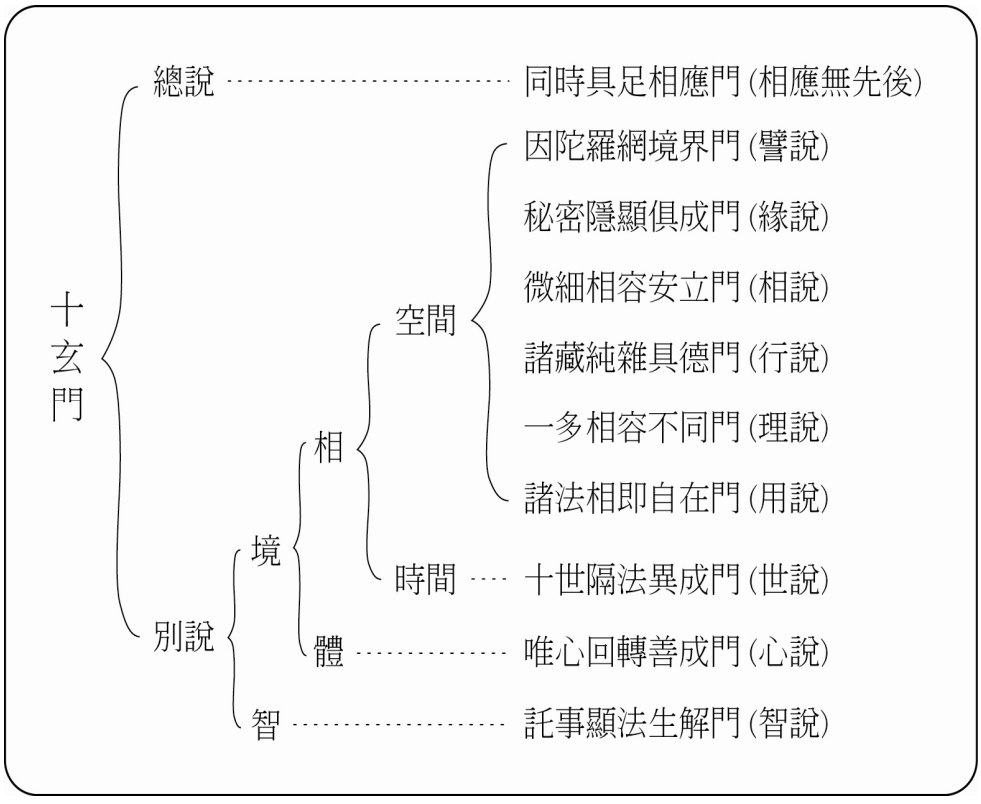
[5] 林鎮國，《空性與現代性》，台北：立緒文化，1999 年 3 月初版。

（一）華嚴圓融思想

「圓融（Perfect Integration）」一直是華嚴思想中，用以觀察與處理問題的方法論，因「圓融」是遍一切處的「連結」理論，是華嚴的最上義理也是實踐方法上的最高指導原則，此原則用在審視萬事萬物皆平等一如、無障無礙、圓融自在。

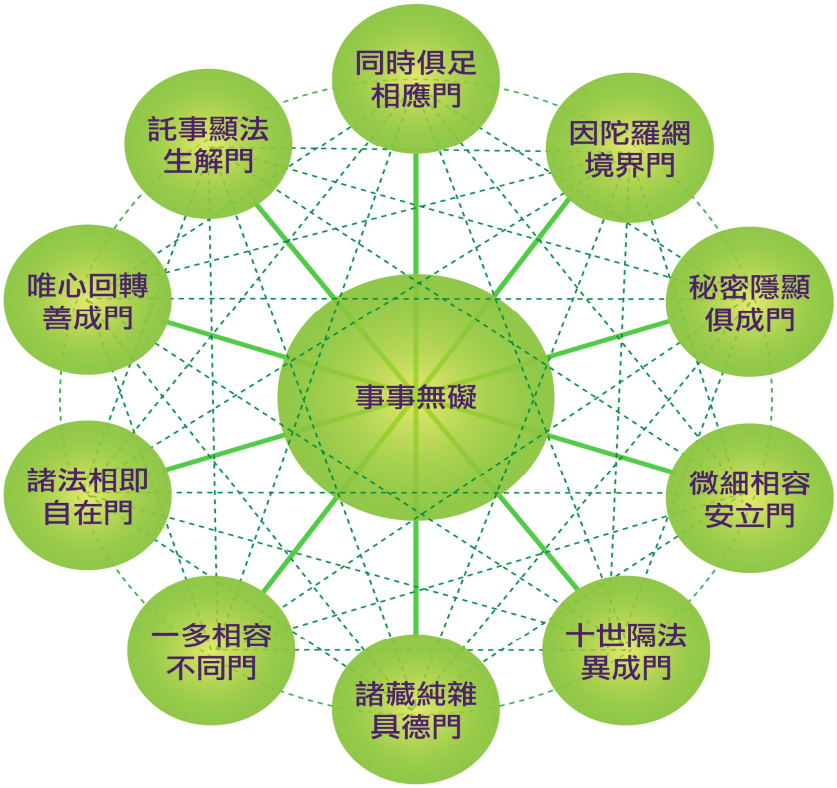
要理解華嚴的圓融思想，最好先懂得所謂「多重觀點（perspective）」亦即「change of aspect.」（面向、角度的改變）的立場，去理解萬事萬物的力動性（dynamic 動態）與不確定性（indeterminacy），就容易接受西元七世紀初的華嚴宗二祖智儼所說的「十玄門」，此理論為後人開起種種了悟的路徑，讓後人徹底懂得如何解析宇宙萬物的真理實相。華嚴的不思議境界在於它的「多角度視野」，任何一個角度都可以切入與延展，在華嚴思想體系中，圓融與行布的交錯運用下，所謂環環相扣、穿梭自如的邏輯思維，足以解釋何謂「Nothing but everything」、「All is one」、「All in one」的境界是怎樣的圓融無礙。

本文特別指出最能表現「圓融自在」的華嚴思想，是「十玄門」互通有無的思維模式，以下用一個表解的結構圖，分為「總說」與「別說」的方式分析「十玄門」的義理（根據二祖智儼的《華嚴一乘十玄門》）：



若以圖像思考來表達因陀羅網般同時俱足的法界，則如以下圖示「相即相入的網絡關係」[6]：

華嚴法界中的諸法互攝互融・事事無礙



十門同一緣起，無礙圓融，隨其一門，即具一切。[7]

---

[6] 筆者依個人的理解方式，製作本文所有的圖像思考路徑。
本論文出現之所有圖像繪製皆委託 Amelia Chen 製作圖檔於美國羅德島藝術學院。Designed by Amelia Chen in Rhode Island School of Design.

[7] 1)「**古十玄**」：指智顗的十玄門；「**新十玄**」：指法藏修改之後的十玄門。十玄門於個著作中的次序詳見文末「附錄三」

2)《華嚴經探玄記》卷 1：「第九顯義理分齊者，然義海宏深微言浩瀚。略舉十門撮其綱要：一同時具足相應門、二廣狹自在無礙門、三一多相容不同門、四諸法相即自在門、五隱密顯了俱成門、六微細相容安立門、七因陀羅網法界門、八託事顯法生解門、九十世隔法異成門、十主伴圓明具德門。然此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切，應可思之。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 123, a27-b5)

3) 日本學者木村清孝於其著作《中国華厳思想史》中提及值得注意的是：於智儼的《華嚴一乘十玄門》及法藏（約於 30 餘歲完成）的《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》）的「十玄門」，其中第九門「唯心回轉善成門」，在法藏（53 歲之後完成的）《探玄記》（西元

用圖像思考詮釋華嚴圓融思想，筆者希望用於醫學診療的多重面向上來審查疾病的種種可能性。以下的圖像思考，其義理來自於杜順說、智儼撰的《華嚴一乘十玄門》與法藏《華嚴一乘教義分齊章》之「十玄緣起無礙法門義」。

首先提出法藏的看法：「圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳。」[8] 所謂「不可說其狀相耳」乃是「因分可說，果分不可說」，不可說就是因為不可思議，《華嚴經》是談佛境界的不可思議，皆是「不可說其相狀」，那麼現代人要如何理解乃至於進入「圓融自在，一即一切，一切即一」的境界？筆者嘗試以圖像說明智儼與法藏所要「言說」的「果分不可說」。

本節以圖像詮釋華嚴圓融思想之精要義理「一即一切，一切即一」，「十玄門」中，總的來說「相應無先後」的「同時具足相應門」，即是「事事無礙」的境界，以「一中有十，十中有一」為解說。

《華嚴一乘教義分齊章》所說的「十者」是為相應於圓融，盡顯無盡之理論，從一數到十，或從十數到一，皆相應無礙，「十玄緣起無礙法門」中提到：

> 初喻示者，如數十錢法，所以說十者。欲應圓數，顯無盡故。[9]

六十卷《華嚴經》〈夜摩天會菩薩雲集品〉中，說從一到無量，皆是本數，何以凡夫所見會有不同？差別在於「智慧」的不同，是故所見不一，見不到其中之「不異」。如經文所云：

> 譬如數法十，增一至無量，皆悉是本數，智慧故差別。[10]

十是滿數，十一以上，乃至百千，皆本十數。聚集十十，就成百千。

分析《華嚴一乘教義分齊章》所說的「一」到「十」，從「同體」、「異體」論述起：

695）中被除去，木村清孝指出由此可以窺見法藏轉向唯識思想的依據，於《探玄記》中顯而易見。

[8] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4(CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a20-21)

[9] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1866, p. 503, b1-2)

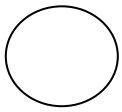
[10] 六十卷《華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 465, a22-23)

一
- 同體：諸緣相應門
- 異體：緣起互異門
  - 相即：「空有」義，此望自體。
  - 相入：「力、無力」義，此望力用。

各種因緣相應而成同體，不同緣起而成異體。異體中自體的「空有」，成就「相即」；作用力的有或無，成就「相入」。

以下以圖像說明「一中十」、「十中一」的「同時具足相應」：《華嚴一乘教義分齊章》的文本說明列於註腳。[11]

「既言一者，何得一中，有十耶？」以圖像說明此提問的關鍵概念如下：

圖 1： 

（一）何種角度看此圖像？

以多重觀點（perspective）的不同，如何運用到疾病與醫療的觀察與診斷上：圖 1 的圓圈，是「一個」還是「十個」或「百千個」？一般人所見的是「一個」，而下圖（圖 2）所見的是「十個」。然而本文欲指出圖 1 是「一個」也是十個，也是百千個或數萬千個的「同時俱足相應」。何以如此解說？只要

[11] (1) 於中先明相入。初向上數十門，一者，一是本數。何以故？緣成故。乃至十者，一中十。何以故？若無一，即十不成故。一即全有力，故攝於十也。仍十非一矣。餘九門亦如是。一一皆有十。

(2)向下數亦十門。一者，十即攝一。何以故？緣成故。謂若無十，即一不成故。即一全無力，歸於十也。仍一非十矣。

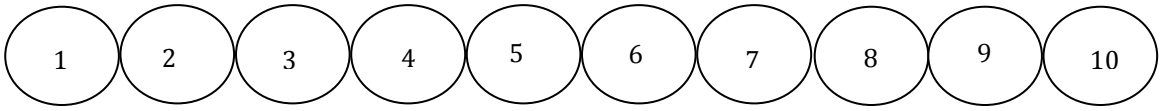
《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1866, p. 503, b24-c2)

(3)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。

《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 503, c4-13)

「Change of aspect」（面向、角度的改變）就可理解，若將圖 2 的圓圈，往上立體疊起來，我們站在最高點垂直往下看，就是「圖 1」的圖像。

圖 2：

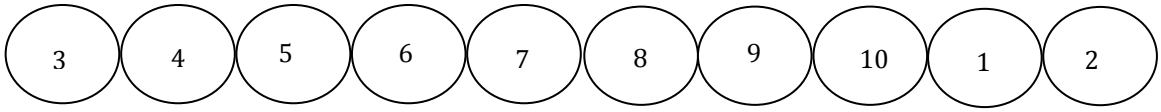


再者，跳開人的「肉眼」觀看「圖 1」，另以微塵（如細菌、如奈米）的視角仔細觀察，圖 1 便是一個萬丈高尺的圓柱體（亦可說由數萬個「圖 2」堆疊起來的圓柱體，同時從高處垂直往下看）。所以一中有十、有千百、有無數無量；同時十中有一、千百中有一，「同時俱足相應」之外，尚有「微細相容安立門」、「一多相容不同門」。因為只要改變觀察的面向或角度，就可以理解種種觀法與想法，對疾病與治療方式亦然，並非如現代「生物醫學」所界說「單一病因」與「專一性治療法」以及排它性強烈的化約式醫學理論。

（二）事相上的空間與時間位置

以萬事萬物的力動性（dynamic）與不確定性（indeterminacy）觀察之。

圖 3：



或

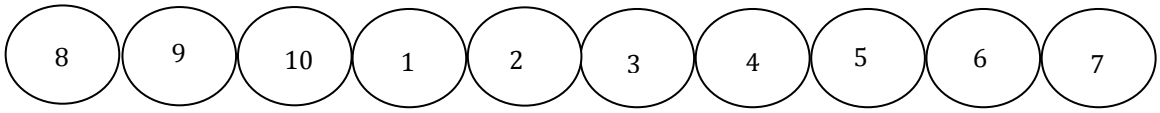


圖 2 的排列次序，與圖 3 有何不同？一般人所見的是眼見為憑的確實形像「定相」，真正了悟者所見的則是「非定相」也可解說「非一、非異」，所以若如此觀察：將圖 2 或圖 3 排列成圖 4 或圖 5（dynamic「力動」作用之後，轉動圖 4 與圖 5 其實是一樣的），此時便可說圖 2 與圖 3 表相上是「非一」但與圖 4 或圖 5 沒有差異「非異」。於推理上可以解釋為萬事萬物各有其力動性（dynamic 動態）與不確定性（indeterminacy），若加上觀者懂得用多重觀點（perspective）的不定性觀點，三重特性相互交錯作用下，就可產生多重含義（ambiguity 歧義）「一即一切、一切即一」的思維模式便可成立，所以「轉向」到生命療癒的角度、支撐點、力動性等，一樣可以成立。

圖 4：

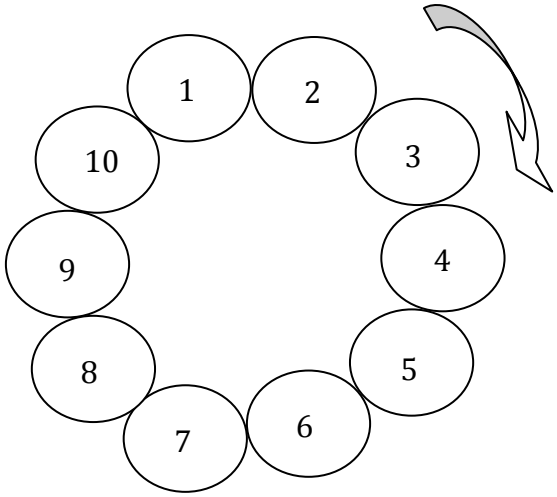
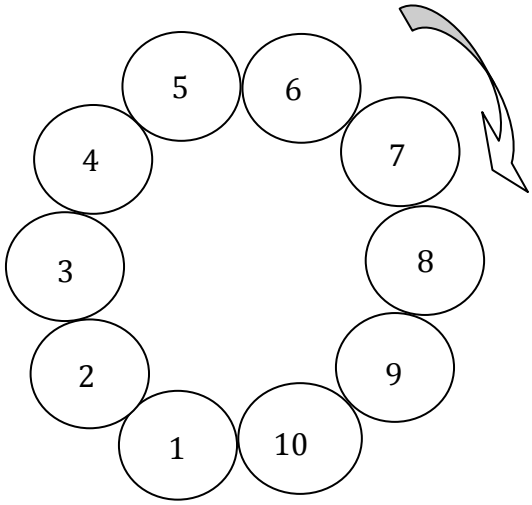


圖 5：



以上依據 perspective、dynamic、indeterminacy 作為「一中有十，十中有一」、「非一、非異」等，以圖像為詮釋方法的解說。

以下就「時空觀」的「攝化境界」（攝化分齊）做現代的詮釋方法。於醫學上就「時間」與「空間」的觀點，可以詮釋「病相」所隱含的多種可能性。

（三）事相上的時空觀，亦以圖像思考方式理解世間萬象，有其甚深的義理：

圖 6：

一般人眼看圖 6，僅是一個四方形，但是真正懂得觀察者可以看出其中有無數的圖像隱含於其中，相互牽連的重重關係而成就此「所謂的正方形」，如圖 7 所列之無數個等邊三角形、等腰三角形、梯形、大小不同的正方形、長方形等等，皆在一個「一」中顯現「無數無量」，同時「無數無量」也成就了一個「一」。

圖 7：

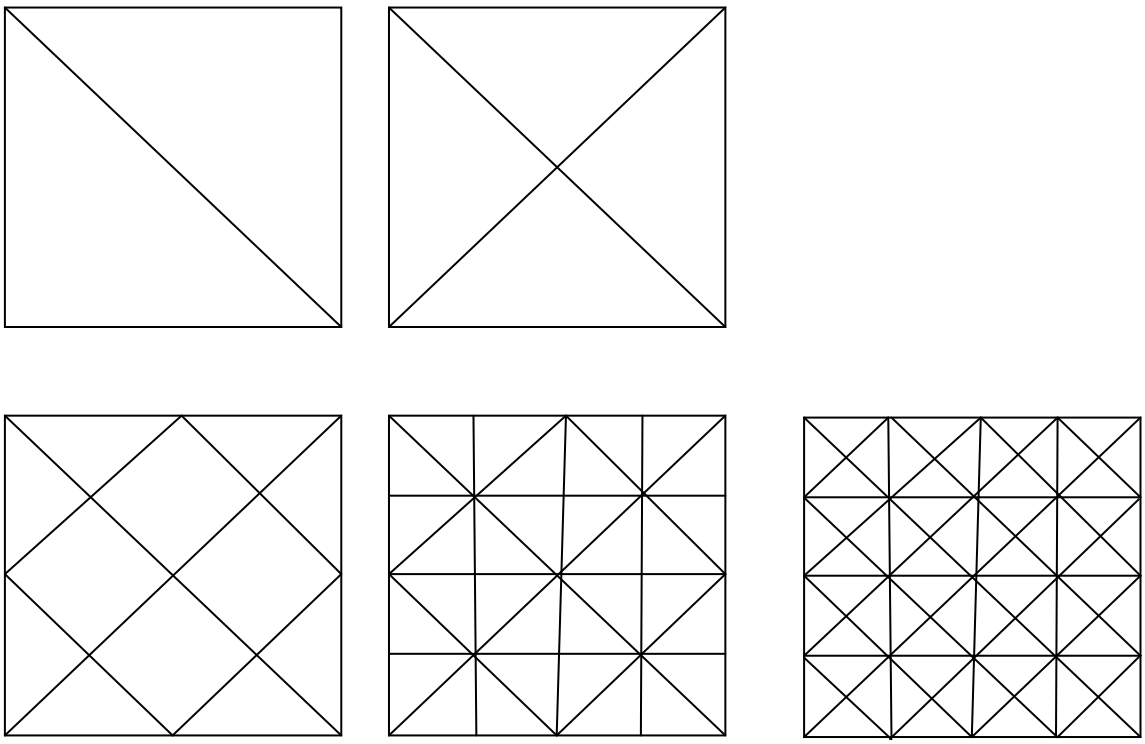
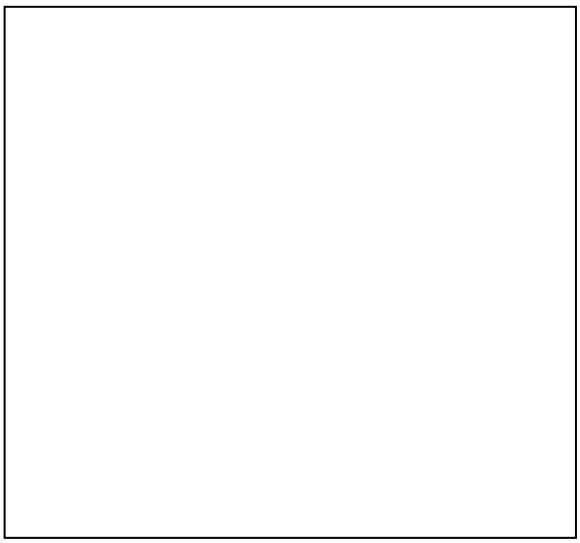


圖 7 的諸圖像，可以無窮無盡地看出無數的世界，《華嚴經》中的諸佛國度可以看似「Nothing but everything」，環環相扣、穿梭自如的重重世界可以是「All is one」、「All in one」的圓融無礙境界。現今世界同樣萬事萬物圍繞著，有此圓融無礙的觀察能力來診斷「病理病態」，是醫學人文可以努力的方向。

一般人所見的是「定相」，看一切境界是「定境、定理、定一、定異」[12] 所以各個差異；然而了悟者所見諸法實相則是「非一、非異」，是「一」是「多」相互融通，完全在於觀者的根基智慧深淺。是故今後看到以下圖 8 之時，就不再認為「只是一個正方形而已」了。

[12] 《大乘玄論》卷 1：「他人二諦，定境、定理、定一、定異。」(CBETA, T45, no. 1853, p. 22, a4-5)

圖 8：



本文欲探討解決問題的關鍵，絕不是僅有在「問題」（處治病因或僅處置病症）本身的解碼（如解剖、生理訊號等的呈現），還必須有觀察角度的轉換與多重視野的不定向、不定相、不定性。此種觀察完全在於觀者的「轉向」智慧，冀望本文的論述能讓醫者與患者，在共同面對疾病時，有全方位的思考與溝通上多重的動態連結。這種連結方式是療癒生命的確切作法中，重要的方向與路徑。

以上圖像說明是本文論述從當代的診療方式到生命療癒的進路過程中，「轉向」的重要原始點，以此原始點引導醫者與患者對疾病與健康的審視能力，以及增進相互間的調節路徑，並以此關鍵概念將來可延伸探討醫者與患者之間的醫療語言哲學的議題。

（二）以華嚴圓融思想檢視病理病態

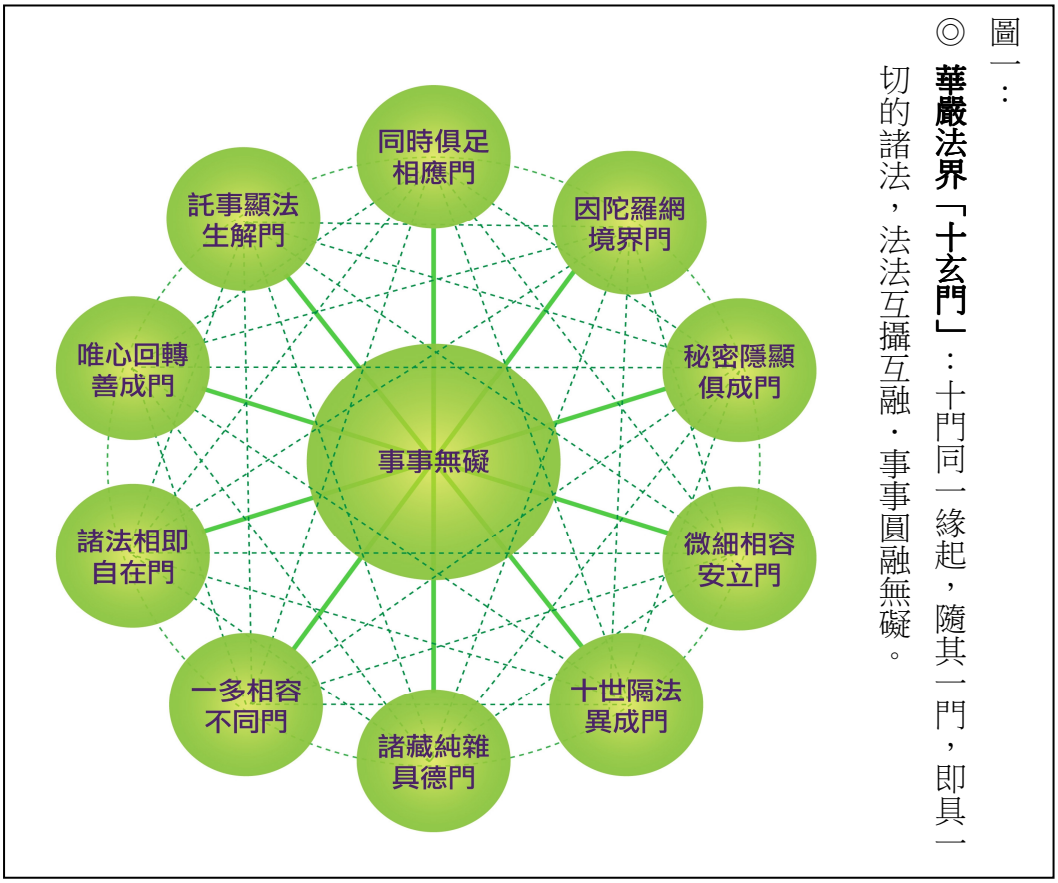
華嚴思想的醫療方式，可以從疾病的「體、相、用」來解析對治疾病的治療法。例如一個人斷了一隻手，留下了無法改變的「病相」，卻可以用般若智慧不留下「病苦」，讓病的「體」起覺照生命的「作用」（三分病好修行的作用），亦即讓病的「體」產生對修行不退轉的提醒作用，才能不讓「病苦」跟隨一生，也許此人終其一生所做的事，比雙手健全的人所做的還多。

然而「體」亦是無自性的，只是暫時的眾緣和合，「體」非實有，對「病」的執著就無從依起。換言之，「病」是「能依」，「空」是「所依」，以《華嚴法界觀門》（法界三觀）中的「真空觀法」而言，「病」的體、相、用在「會色觀空觀」中就已「即空」，因「病」無實體可依，而依於「空」。最後連「空」皆無，就是「泯絕無寄」了，萬法終究是：「一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受，迥絕無寄。非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即

乖法體，失正念故。」[13] 對「病」的解讀，若依於華嚴思想，則有疾者易得「正念」，不違逆法體，對除眾病才有幫助。

四十卷《華嚴經》中的第五十參德生童子與有德童女，告知善財童子有關善知識的種種德行說：「善知識者，得無所畏，謂覺諸佛甚深法門體、相、用故。」[14] 只要覺照到諸法的「體、相、用」自然就無所畏懼，亦即是「理體」與「事相」之間的解讀方式要很清楚。

華嚴法界中的「十玄門」，以網絡式圖相呈現，「患者的病灶」亦以網絡式圖相呈現，筆者的用意與詮釋方式在於此網絡式的結構體，在萬法環環相扣、穿梭自如、無窮無盡的事態中，同樣可以解讀於病理互通、病態萬種的醫療上。以下圖一所示：如「因陀羅網」般，珠珠相映，若於一寶珠中點上蓮花，則珠珠映現蓮花朵朵，一如「事事無礙」的清淨；圖二所示：若於珠寶中點上汙泥，則珠珠映現染汙，此「執身為我」的雜染即是罹病之因：隨逐魔意，於「諸有」中，堅持不捨。如何才能無病、無痛而歡喜見佛？在於「觀身無我，則見佛無礙」[15]。



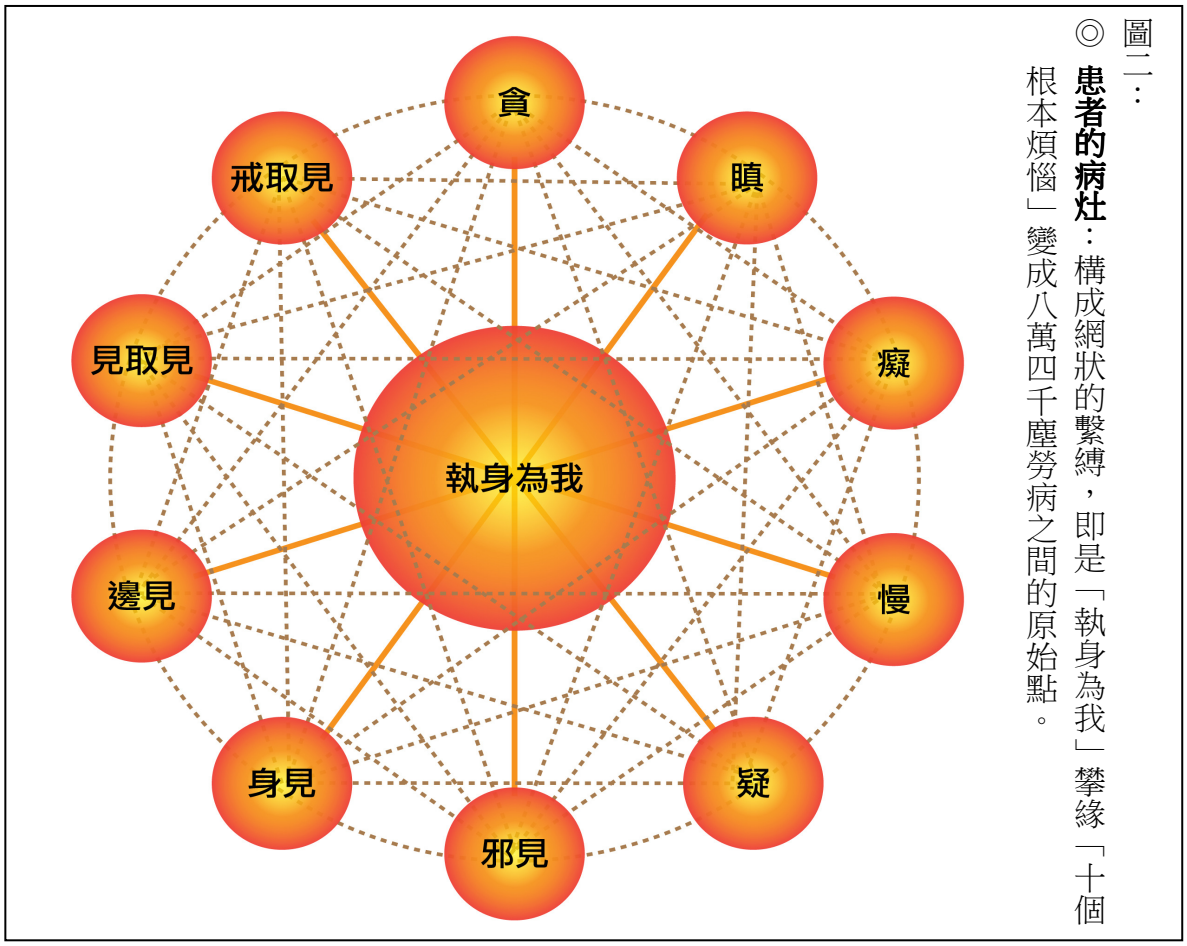
圖一：◎ **華嚴法界「十玄門」**：十門同一緣起，隨其一門，即具一切的諸法，法法互攝互融，事事圓融無礙。

[13] 《華嚴法界玄鏡》卷 1 (CBETA, T45, no. 1883, p. 675, a25-28)

[14] 《四十華嚴》卷 33 (CBETA, T10, no. 293, p. 813, a2-3)

[15] 《八十華嚴》卷 20〈21 十行品〉：「觀身無我，見佛無礙」(CBETA, T10, no. 279, p. 106, b17)

同樣網絡式的結構體，亦可牽扯出種種病症，而病灶的原始點就在此圖中。



圖二：◎ **患者的病灶**：構成網狀的繫縛，即是「執身為我」攀緣「十個根本煩惱」變成八萬四千塵勞病之間的原始點。

上圖是網絡式結構體的思維邏輯，若將環環相扣的路徑用於醫學研究上，有助於對「病理」的理解，這是現代醫療觀的「觀」法，「醫療技術」會隨時代與科技的發展一直在變，但基本的原始點「觀法」應不脫離「執身為我」與「繫縛」之間的病理所引發出的種種病態。

從現代的「生物醫學」觀點上解析，一個細胞或一個細菌乃至於一個病毒，都具足「十玄門」中的同時俱足、微細相容、秘密隱顯，甚至十世隔法等等，舉一例說明現代生物醫學不脫離華嚴法界的思維方式，只是大多數的現代醫者在「物質科學」的思維模式下，尚未覺照到此一解讀可以釐清更多病理，此觀點實際上都已存在於華嚴思想之中。

曾任於紐約大學、耶魯大學醫學院院長、凱特琳癌症中心院長的路易士・湯姆斯 Lewis Thomas（1913-1993）於其著作 *The Fragile Species* （脆弱的物種）中，有這一段話：

> 我們的微生物祖先是演化高手，它們有好多病毒可以在物種的細胞間穿梭，大都不會造成什麼傷害（因此名為「溫和病毒」），它們從宿主那兒取得一些零碎的 DNA，然後傳給別的細胞。接受這些東西是有好處的，這樣偶然發生時就可以出新招。……我們生存在一個病毒的世界，大部分的病毒沒有特定的意圖，甚至不會使我們生病，希望我們能靠它們把有用的遺傳訊息傳下去，如此一來，人類的未來就大有可觀了。……下次你生病感冒時，可以這樣想：說不定你對人類的演化有了小小的貢獻。[16]

我們人類身上的各物質（如 DNA 之類）可以秘密隱顯在各物種之中，亦可以隔數億萬年後再度出現[17] 如「十世隔法異成門」。《華嚴經》裡的一毛孔中，猶如看見顯微鏡下種種生命形態的紛紛擾擾、生生滅滅的世界。從宇宙最早出現的生命形式——三十七億年前岩石中的細菌細胞（單細胞生命體）——相隔二十五億年的時間，直到人類（多細胞生命體）生存於這個地球上，是如何演化出來的？我們生為人身，身上的細胞所執行的生化工作，與最初的微生物祖先所做的工作沒有兩樣。從第一個細胞出現在這個地球，此細胞的生存作用與功能，就已經俱足三十七億年後我們人類身上的細胞，只是數億萬年中間各種不同的「緣」所牽連出不同的「因」與「果」。

從上述引用 Lewis Thomas 的文字中，可說是最具體也最現代語言的方式詮釋「十玄門」中的「同時俱足相應門」、「秘密顯隱俱成門」、「十世隔法異成門」。此引文中也有華嚴境界中（初祖杜順大師《華嚴法界三觀》）「周遍含容觀」的「十門」中，第五門「廣狹無礙門」、第六門「遍容無礙門」、第七門「攝入無礙門」；僅僅此三門路徑就已經可以理解：生命的存在是可以如此地不拘形式、穿梭自在、事事無礙。

此外，顯微鏡下所看到的一個細胞或一個細菌乃至於一個病毒，就是看到了無數的世界，每一世界其實都是平等的，在生物實驗室裡餵食培養皿中的動植物細胞，所使用的營養劑其成分其實並無多大差別，最後進入細胞內的成分終究回歸到約 106 種的化學元素的排列組合。生命形式是平等的，人類僅是被「事」的

---

[16] 路易士・湯姆斯 Lewis Thomas 著。《一個細胞的告白－－生物醫學家湯姆斯的物種思想手記》。頁 41。先覺出版。（筆者註：原文書名 *The Fragile Species*「脆弱的物種」）

[17] 例如北極圈內的冰山，地球暖化之後逐漸融化，露出的礦石中，曾冰凍數億年的物種（細菌、病毒或各種生命體隱藏在其中）是否會隨之解凍「甦醒過來」而再度復活。

千變萬化之種種表相所迷惑，而忽略了「理」的一致性，理事無礙必須在佛法的覺知訓練之後，才更容易在顯微鏡下看到「佛眼」觀眾生一切平等的悟性。

就上述兩個圖像：一個無病、無痛歡喜見佛，因為理解法法互攝互融（十玄門）而知道如何可以見到諸佛－－「觀身無我則見佛無礙」；一個憂、悲、苦、惱、痛不可言，因為十個根本煩惱糾纏不清。所以可用三個觀點來界說何謂「病人」：

一、不自知已被「貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、戒取見、見取見」所糾結、纏繞，還「執身為我」執取不放，不知隨時要斷除網狀「繫縛」的，就是所謂「心的病人」；

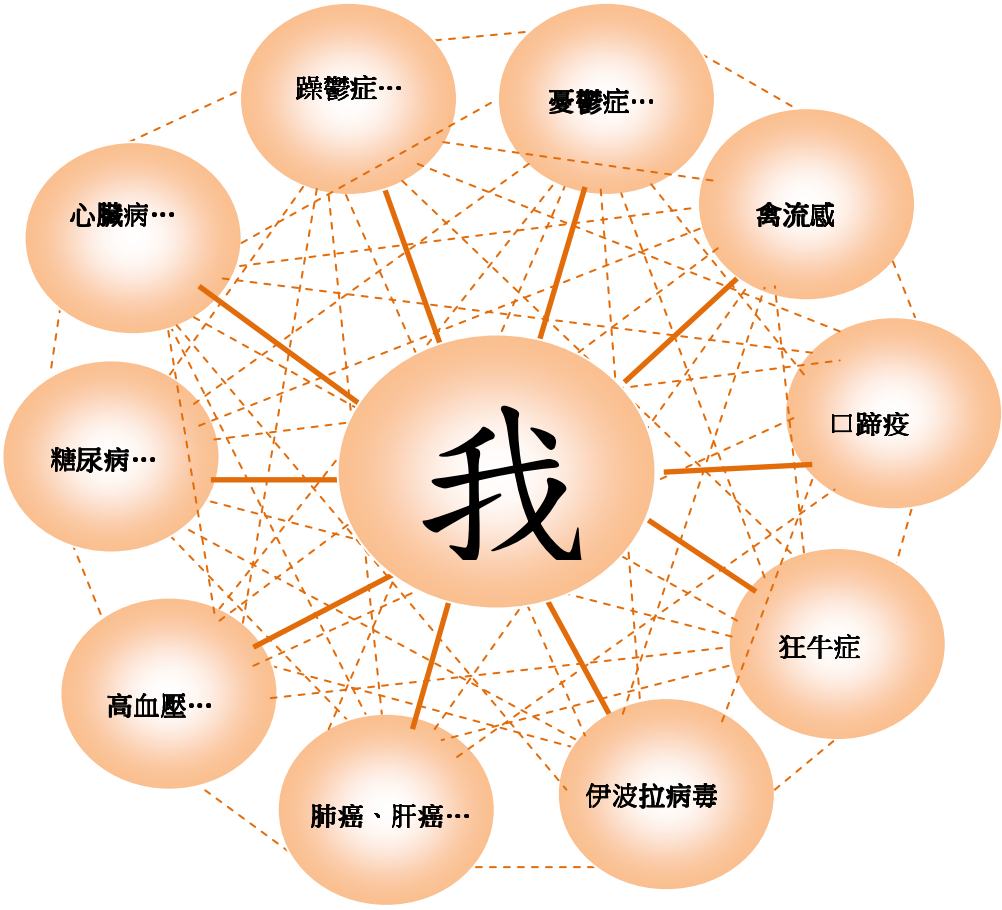
二、心理不自知何為「正見」而牽連生理、行為的失調，勞役身軀的「繫縛」執取不放，必然積久成癆，就是所謂「身的病人」；

三、過去世的惑業苦造成此世成為「業障的病人」。「業障病」亦有「秘密顯隱」的特性，何時何地顯？何時何地隱？其實皆以俱成（秘密顯隱俱成門）。

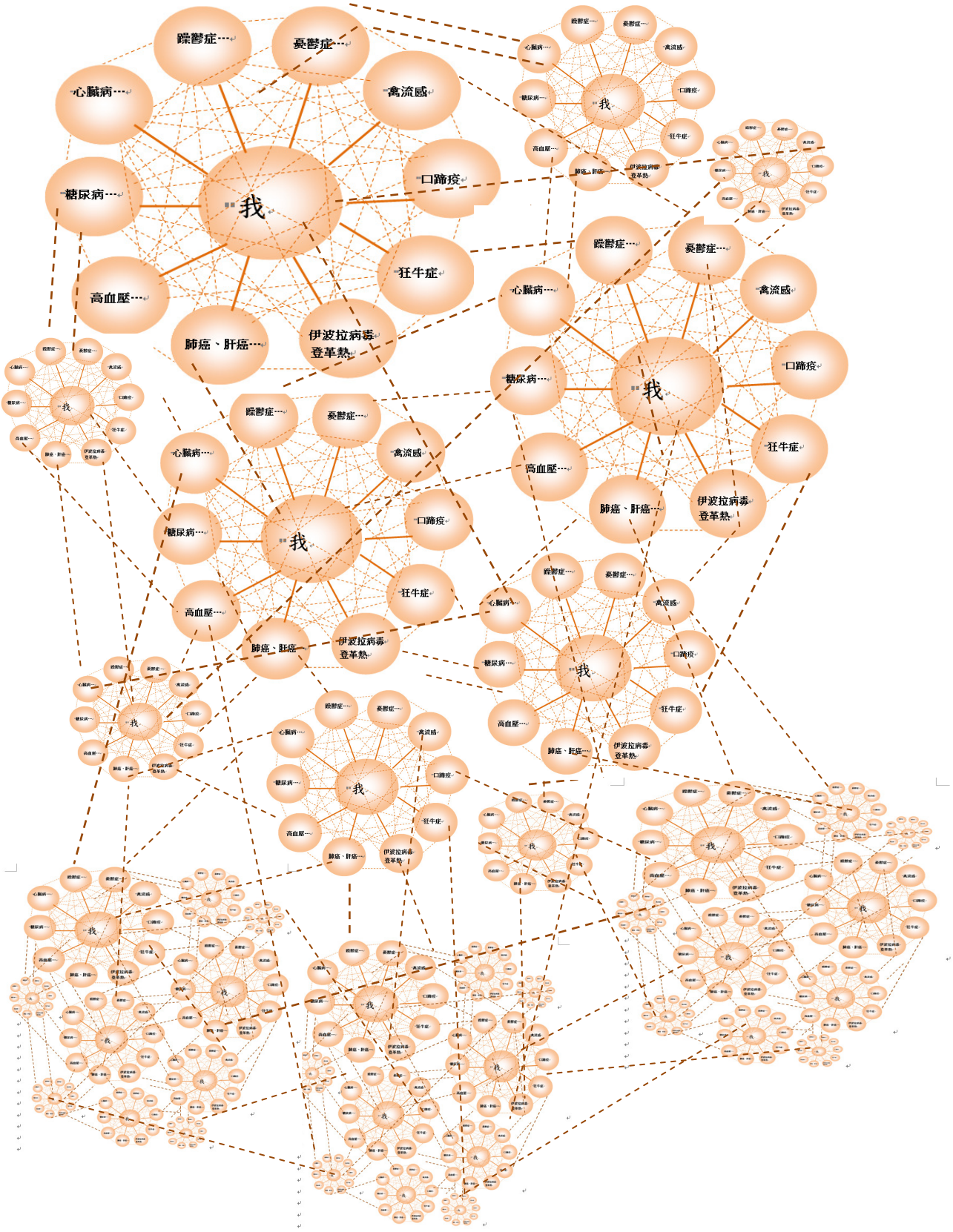
凡人通常以自己的「世智辯聰」（八難之一）[18]，時時刻刻緊緊扣住此網狀的「繫縛」，有人以此繫縛使得以在此世間功成名就，但也使「貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、戒取見、見取見」無法遠離，所以說：「本從身出，還自危己也！」，自己已經是「病人」了，卻無從覺知起。

不知「正見」則易得無數無量的病，因重重「繫縛」糾結不清，事事環環相扣的過程中，就可連結到現代人常見的疾病，如下圖：

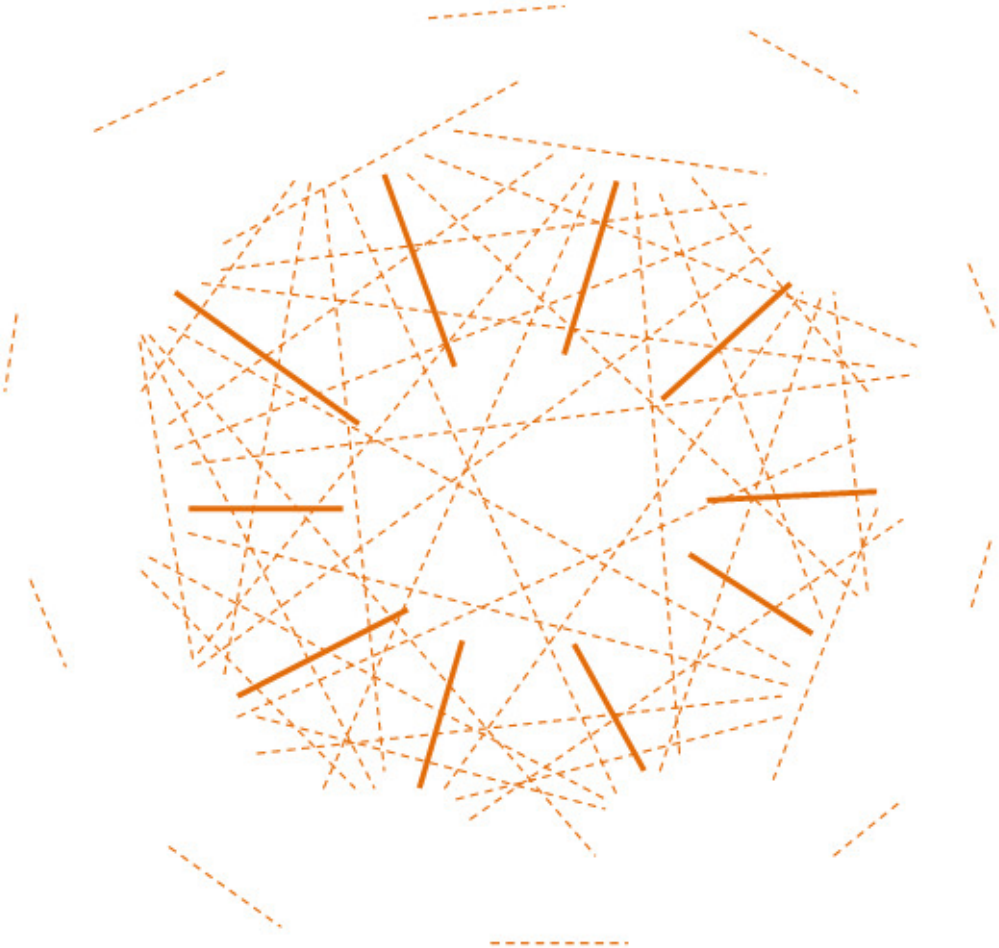
[18] 《法門名義集》卷 1。八難：1 地獄難 2 畜生難 3 餓鬼難 4 北欝單難 5 佛前佛後難 6 長壽天難 7 聾盲喑啞難 8 世智辯聽難。生善處對治五難，謂三塗及欝單越長壽天等，值善人對治佛後難，發宿心願治世智辯聽，值善根治盲聾喑啞。」(CBETA,T54,no.2124,p.204,b2-6)



此圖若延伸到「共業」與「別業」的思維，則以下圖像更為貼切。


躁鬱症
憂鬱症
心臟病
禽流感
糖尿病
我
口蹄疫
狂牛症
高血壓
肺癌、肝癌
伊波拉病毒
登革熱

如此共業的繁雜、糾葛、拉扯，必須解決的根源在哪？以下圖像就是解決八萬四千煩勞病根糾纏不清的根本之道——解除「繫縛」。



解決病根之道就是「斷除攀緣」，將「執身為我」與「病苦」之間的種種「繫縛」抽離，此處置方式必須先徹底理解「繫縛」的"**集**"，才能以實踐證實「繫縛」的"**滅**"。

針對上圖，依據澄觀解析：

何謂病本？謂有攀緣，從有攀緣則為病本。
何所攀緣？謂之三界。
云何斷攀緣？以無所得，若無所得，則無攀緣。
何謂無所得？謂離二見。

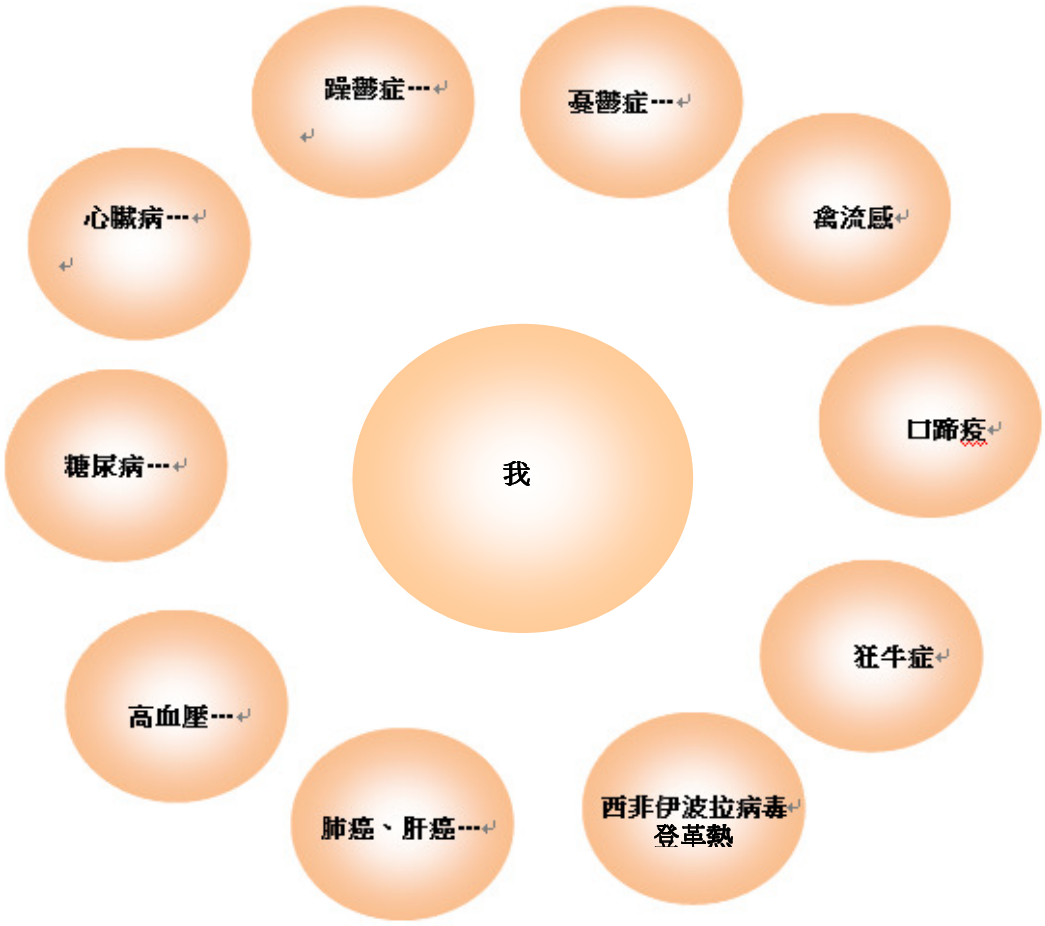
何謂二見？謂「內見、外見」。
是無所得故。今疏云：「心境無得，則捨攀緣。」[19]

此立論可以解釋《華嚴經》〈四聖諦品〉中，何以眾生會因無明而得種種病患？原因皆在「苦聖諦、苦集聖諦」的諸多名相之中；此品提出剷除病根的醫方之明即所謂治病之方－－「苦滅聖諦、苦滅道聖諦」。以下所列的諸多「諦名」，有些從因上稱果之名，有些果藉因之名而稱謂之，但多是以「理」說或是以「事」說，還有以「總」的來稱名或以「別」的來立名。[20]

《華嚴經》的「無量四諦」的醫方解析，整理如下表解[21]：

娑婆世界之「四聖諦」				
得病之因果（眾生無明）			**治病之方（醫方之明）**	
娑婆世界	苦	集	滅	道
	罪、逼迫、變異、攀緣、聚、刺、依根、虛誑、癰瘡處、愚夫行。	繫縛、滅壞、愛著義、妄覺念、趣入、決定、網、戲論、隨行、顛倒根。	無諍、離塵、寂靜、無相、無沒、滅、無自性、無障礙、體真實、住自性。	一乘、趣寂、導引、究竟無分別、平等、捨擔、無所趣、隨聖意、仙人行、十藏。
	此娑婆世界說四聖諦，有如是等四百億十千名；隨眾生心，悉令調伏。			

[19] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 20(CBETA, T36, no. 1736, p. 155, c26-p. 156, a2)
[20] 立名或有「因從果稱」、「果籍因名」，約事、約理、或總、或別。《華嚴經疏》卷 13〈8 四聖諦品〉(CBETA,T35,no.1735,p.593,b29-c1)
[21] 《八十華嚴》卷 12〈8 四聖諦品〉(CBETA,T10,no.279,p.60,a14-p.62,b8)



上圖是「遠離繫縛」之後的狀態，遠離無數無量的病症與病苦的重要關鍵在於處治網狀的「繫縛」，以物質世界的觀點，世間的病毒或煩惱一直以不同形式存在著，也圍繞著身為「人身」的「我」，所以解決的根本之道不在於對治病毒或病菌（以現代醫學應可解讀成：研發更多的化學藥物藥劑殺死被稱為「病毒、病菌」的生命體），而在於懂得如何斷除與病毒或煩惱之間的「繫縛」，處治的對象是「繫縛」。

現代醫師於上述圓圈內所舉出的個別病例，都有專業、專案在處置，其醫學理論的深奧與醫術的精湛是絕對可以給予讚嘆，筆者對醫學界於事相上的治療予以高度的肯定，也對醫師致上最大的敬意。就「醫術」而言，以心臟疾患或腦神經外科手術的當代現況，許多醫師於開刀房裡十餘個小時，手術台前全神貫注，當意識完全專注於當下之時，已處在沒有時間與空間的狀態，意識中僅有患者的一顆心臟或一顆腦與醫者的操作手法之間的運作，此是活在當下的盡心盡力、全

部的付出。[22] 然而在物質世間再好的藥物與技術都會隨著時代而改變，我們稱之為「改進」，但未改進的是對「繫縛」、「攀緣」的理解。所以筆者一直希望「圓融思想」的基本概念，以及患者因「繫縛」而產生無數無量的病症、病苦，此二者之間的關係，能導入現代醫療工作者的思維邏輯中，進而對於現代醫學理論與治療方法有所啟發與修正。因為對「繫縛」、「攀緣」的不理解，則「永受後有」，必定有研發不完的藥物與儀器、開不完的刀。

三、華嚴圓融思想融入現代醫學的思維模式與語言模式

針對思維模式與語言模式，筆者依據兩個觀點加以討論華嚴圓融思想融入現代醫學的路徑：

一、一行禪師[23]（Thich Nhat Hanh 1926～）的著作《The Sun My heart》中，以心、肝、肺、血液等之間的關聯性解說華嚴思想。

二、以生物學觀點解釋華嚴思想中的「一即一切，一切即一」。

以「思維模式」與「語言模式」作為融入的路徑：

1. 思維模式——觀察的對象是誰？（觀察什麼？）

2. 語言模式——對話的主體是誰？（談些什麼？）

一行禪師云：

> 血液是肺部所需要的，所以血液屬於肺。同樣地，我們可以說肺屬於心，肝屬於肺等等，（因此）我們可以瞭解身體裡面所有的器官，同時意味著全部其他（器官）的存在。這就是所謂的「萬物相互依存」或《華嚴經》所說的「相互存在（相即）」。原因和結果不再是感知上直線的，而是如同一個網，並不是一個「二次元」的存在，而是在無限次元的空間中，全方位的無數網絡且相互交織而成的系統。不僅是器官本身包含於自己也涵蓋其他器官的存在，而且每一個細胞也都涵攝了自己與其他細胞。“一”存

[22] 重大手術往往耗時十餘個小時，醫師執行開刀當下，在此長時間手術過程裡完全沒有饑餓、口渴或排遺、排泄的意念。意識形態的專注可以使人處在一種沒有時間與空間的狀態中。

[23] 1926 年生於越南中部。越戰期間返國從事和平運動，對於越南的年輕僧眾起了重大啟發，戰爭結束代表參加巴黎和談。越南赤化以後，被放逐至今仍不得回國。但長期以來，一直從事救援難民的工作。1967 年美國黑人民權領袖馬丁路德・金恩提名他角逐諾貝爾和平獎。http://www.book853.com/topicnews.aspx?tid=17 2015.09.02

> 在於"多"之中，"多"存在於"一"之中。此（理論）明確的陳述在《華嚴經》裡，如「一即一切」、「一切即一」。[24]

一行禪師以身體內臟詮釋華嚴圓融思想的相即與不離，「一即一切，一切即一」的理論隨時存在於身體內外、萬事萬物之中，只是以人類六根六識對六塵的覺照能力不足時，無法有此認知。若以現代生命科學的角度與語言形態，詮釋華嚴思想是有其理論根基的。

例如以生物學的角度來看「一即一切，一切即一」，舉一個淺顯的例子來說，觀察一個高等生物的受精卵，受精卵結合了親代雙方的遺傳背景，即細胞核中染色體上的去氧核糖核酸（DNA），之後一顆受精卵開始一分二，二分四地不斷細胞分裂，產生為數眾多的相同細胞（指所含 DNA 資訊一模一樣），接著細胞開始分化成熟，表現出不同樣貌特性，組織成分工精細的各式器官，如動物的心、肝、腎、肺等，還有植物的根、莖、葉…等。雖然成熟的細胞看起來和起源的受精卵差異甚大，但基本上那只是寫在 DNA 上許許多多基因（genes）彼此之間開啟和關閉的不同組合（當然還有外在環境的交互影響），於是細胞各自具有獨特的功能，但在多細胞個體，器官彼此是相依相存，其中的奧妙仍是當今科學家們積極探索的領域。

所以就遺傳學而論，一顆受精卵（本質上是全能幹細胞）可以發育成一個完整動植物個體，此可說明「一即一切」的概念，而個體中形形色色的器官皆含有一模一樣的 DNA 遺傳背景（一般而言，基因不會無故消失，只是在發育階段有沒有表現出來，所謂「隱而未現」），同受精卵一樣，亦可闡明「一即一切」的理論。

---

[24] Thich Nhat Hanh, (1988). The Sun my heart, San Fransisco: Parallax Press. P.64 L14 (原文如下)：
"Blood is necessary to lungs, so blood belongs to lungs. In the same way we can say lungs belong to heart, liver belongs to lungs, and so forth, and we see that every organ in the body implies the existence of all others. This is called, "the interdependence of all things," or "interbeing" in the Avatamsaka Sutra. Cause and effect are no longer perceived as linear, but as a net, not a two-dimensional one, but a system of countless nets interwoven in all directions in multidimensional space. Not only do the organs contain in themselves the existence of all the other organs, but each cell contains in itself all the other cells. One is present in all and all are present in each one. This is expressed clearly in the Avatamsaka Sutra as, "One is all, all is one."
(Thich Nhat Hanh p.64)

（一）圓融思想與化約式理論

現代醫療理論若一一分別界說，在化約論醫學（reductionist medicine）體系下有開刀、注射、服用各種藥物的使用，甚至化學療法或化療（Chemotherapy）的應用。

一般人對現代醫學與醫術的理解，大多停留在目前醫學界的「生物醫學」[25]。「生物醫學」模式的特點是按「還原論」、「化約論」（reductionism）[26] 的觀點來理解人的健康和疾病。生物有機體的生命分析，就是一種化學燃燒作用，人體化約到最後的結果，就是以人類的能力可以在自然界發現到的九十二種元素中，有七十種元素在人體中排列組合，例如人體中 100 毫克以上的巨量元素，如鈣（calcium）、氯（chlorine）、鈉（sodium）、鉀（potassium）、磷（phosphorus）、鎂（magnesium）、硫（sulfur）；以及 100 毫克以下的其他微量元素。此七十種元素在人體中，協助生理與新陳代謝的功能，所以化學藥物的研究是現代醫學的特色之一。

目前的醫學仍是以「生物醫學」為根基的「對抗療法」（化學藥物對抗）。生物醫學的特色是把人身視作「生物有機體」，且是「主要的」乃至是「唯一的」研究和治療物件，著重在對人體進行單純的物理、化學和生物的檢測與治療，若確定「病根」是在生物或物理、化學的原因，則理論上皆能找到專一性的治療方法。現代醫學的「單一性」的視角所做的診斷與治療，欠缺「動態的連結」（Dynamic link）的關鍵概念。「生命的療癒」無法以單一的觀點、直線式的方式處置，必須從無數的連結概念觀察與著手。「觀察」是重要的關鍵，可直接影響判斷的準確度，而華嚴的思維方式即是從無數的連結概念開始觀察，也從連結概念開演一切正念、正見，以此「正念、正見」來診療生命。

---

[25] 筆者摘要整理自「醫學百科」：將「人」視為純粹生物個體，把人的健康和疾病理解為單純生物學的代謝過程，而這些生物學過程又可以還原為物理和化學的作用結果。認為所有疾病都是在生物學上發生了問題，並可用量化的生物學變數來測量與解釋，且可在器官、細胞或生化大分子層次上找到型態或代謝的特定異常變化，故在確定是生物或物理、化學的原因後，理論上皆能找到專一性的治療方法。此外，認為心理的病態也需用上述模式來解釋，任何不能作如此解釋的必須從疾病範疇中排除出去。生物醫學擴大了從生物學和物理學、化學原理來揭示疾病的本質與規律的道路，而建立了一套防治疾病的理論和方法。
http://big5.wiki8.com/shengwuyixue_120017/　2014.07.11。

[26] 化約主義和唯物主義 Materialism，以及決定論 Determinism 是相伴隨的。是指某一哲學思考企圖將複雜現象化約為最簡單的可能解釋，或相信這種化約是唯一成立的解釋。有些醫生或心理學的學者，到現在依然相信人類的感情、感覺、創造力等，有一天完全可以用內分泌與神經傳導的化學作用來解釋，或以基因的作用來解釋。http://artnetwork.freedommen.com/archives/13 2015.01.26

回到生物醫學的解析，由於生物醫學對人的健康和疾病理解層次不夠全面，可以說僅是片面的理論，特別是忽略了疾病過程中的心理和社會因素，因為其發展過程中所無可避免產生的應用內在的局限性，連結性不足的醫學理論必定有其侷限性，於是人們便逐步修正生物醫學的研究方向，進而整合為「生物—心理—社會醫學」的發展趨勢。目前學界所謂跨領域研究，是因為過去以專精、專一的立場，研究到最後是面對瓶頸甚至走進死胡同，必須與其他領域連結才有出路，此即是圓融思想的初始，所以華嚴圓融思想「遍一切處的連結」概念，就是當代醫學轉向到生命療癒的轉捩點。

「生命療癒」的核心概念在於探究思維模式與語言模式做為交涉「病」、「痛」、「醫」、「藥」、「療」、「治」、「癒」之間的主軸，同時必須論述醫療結構足以成為健康社會的重要關鍵。就思維模式而言，首先著重觀察世間萬象的審視能力，此能力的最初訓練是運用在觀察生命，現代醫學容易將對人的生命照護落入對「有機體」的器官研究，甚至醫者似乎僅對器官「對話」，忽略了器官的所在地－－「人・生命」的對話關係。而語言模式則是醫病關係中重要的溝通路徑，何者才是真正「對話」的對象？是整體的人以及其所處的環境？還是單一器官的單一治療法？醫療語言哲學的重要性，對話方式與內容關係著「生命、醫療、療癒」的完整性。

在圓融思想的前提下絕對沒有對立，所以所謂「化約論」在華嚴微觀的立場可說是「一毛端、一微塵」的觀察法，但現代「化約論」強烈的排它性在診斷病理病態上會有不足之處，而華嚴圓融思想無論微觀與宏觀，清楚分明但不切割、不排它、一切融容含攝。

（二）從「六相圓融」探討診療方式並淺談「完形治療法」

先就《華嚴一乘教義分齊章》「六相圓融義」解其義理，法藏云：[27]

> 謂總相・別相・同相・異相・成相・壞相。
> 總相者：一含多德故；
> 別相者：多德非一故，別依比總，滿彼總故；
> 同相者：多義不相違，同成一總故；
> 異相者：多義相望，各各異故；
> 成相者：由此諸緣起成故；
> 壞相者：諸義各住自法，不移動故。

[27] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4(CBETA, T45, no. 1866, p. 507, c5-10)

所謂「總相」：「一」、「整體」，代表因緣共成的「集合體」；即事物的全體，含有很多功用。「別相」，與「總相」相對應，有「多」、「部分」之義，亦即共成「集合體」的諸多因緣，或稱為組成「集合體」的條件，也就是事物的各部分。在意義上，「總相」雖然與「別相」互異，實際上「總相」又不離「別相」，換言之，若無「總相」，「別相」就無法成立；反之，「別相」不成立，「總相」亦無法成立，故兩者實為「整體與部分」、「不即不離」、「圓融無礙」之關係。

若依緣起論，兩者為緣起成就「體」的功用（體德）。在緣成總相的諸多條件下：若此諸多條件間彼此不相拒，都是緣成總相的因緣者，為「同相」；若此諸多條件間雖同為緣成總相之因緣，但又各自獨存，彼此不相知，則屬「異相」。所以兩種相，實為同中有異，異中有同，互相涉入而無礙。若諸多條件圓滿共成「總相」時，「總相」成時，為「成相」；「壞相」則於諸多定位中，各司其責、各自安住於本分之中，不越份紀、不動本位。此是成不礙壞，壞不礙成，成壞同時俱有。由此可知，法藏就「理」上解析現象界的六相，即是相互圓融無礙的理論。

而二十世紀初（1912 年）「完形理論」對整體、全形與個體、部分的解析，傾向於唯識學中前六識的認知。何謂完形？完形（德文 Gestalt　音譯：格式塔）[28] 原意為形狀、圖形。完形一詞、源自一群研究「認知、知覺」的德國心理學家[29] 對「總、別」的詮釋，以人的意識形態所認知的範疇為主。主張人類對事物的知覺並非根據此事物的各個分離的片斷，而是以一個有意義的整體為單位。因此，把各個部份或各個因素集合成一個具有意義的整體，即為完形。

依鄭振煌於《維識學中的「心」－－兼談「完形治療派」》一文中指出：所謂「完形」是指當人在認知一件事時，通常都是整體的認知。例如我們用眼睛一

---

[28] 最早由趙演先生翻譯為「格式塔」；而由朱光潛先生翻譯為「完形」。《西方心理學的歷史與體系》，葉浩生主編 ，人民教育出版，頁 427。

[29] 1.馬克斯・惠特海默 Max Wertheimer （1880～1943）德國心理學家、格式塔心理學創始人和主要代表人物。惠特海默於 1933～1943 年間，將格式塔理論拓展到許多新的領域，如 1934 年探討真理的意義；1935 年研究倫理學；1937 年關注民主問題等。惠特海默所創的格式塔理論並不局限於心理學範疇，而且涉及到了哲學、科學和教育領域，

2. 沃爾夫岡・柯勒 Wolfgang.Kohler（1887～1967）德裔美國心理學家，格式塔心理學派創始人之一，他強調主張心理學必須和物理學結為聯盟，與惠特海默、考夫卡三人合作建立了格式塔心理學派。

3. 庫爾特・考夫卡 Kurt Koffka （1886～1941）德裔美籍心理學家，格式塔心理學的代表人物之一。他一生專著於格式塔心理學研究與推廣，1921 年出版《心之發展》、1935 年版《格式塔心理學原理》把格式塔原理運用到心理學中極具影響力的著作。

望過去並不是一樣東西、一件事或一個人、二個人逐次地去認知，而是當眼識一產生作用時，就眼識所起的範圍內去整體的認知，這就叫做「完形」的認知方式。[30]

完形心理學的基本前提是，人類本質乃是一整體，並以整體（或完形）感知世界，而不同事物也唯有以其組成之整體（或完形）方能被人類瞭解。[31] 其中以很強烈的六識六根與六塵之間的交互作用，將目標物從周遭的背景環境中區辨出來，將注意力集中在目標物上，清楚的辨別出它與背景環境的界限，亦是形成「完形」的心理意識。

以此理論發展出「完形治療學」[32] 以八識中的前六識的認知為主，其重視表面意識的目的，是為了仔細觀察病患者的語言模式與行為模式，也就是說人所形成的語言、行為跟思維模式（潛意識）不完全相符合時可以說「非完形」或是說未符合「原形」，亦即人的身心覺受未如實地表現在行為、語言上，而「完形治療學」的目的在於將患者「非完形」的部分，透過語言、行為讓身心覺受如實反應出來，幫助患者了解、接納、整合自己與此時此地的當下，以期達到療癒的目的。[33]

筆者在此僅淺談「完形治療法」，因「完形心理學」與心識說有相關聯之處，若要申論可於日後就「從華嚴宗的心識說探究當代通用的醫療方式轉向到生命療癒之進路」做個別的議題討論。本文就人對現象學（事）與「理」的「總相、別相」上統合理解，無論身體或心理的疾病，對身體內外「動態的整體（(Dynamic wholes）」概念是有必要的。

以華嚴「六相圓融」的「總相、別相」概念來說，先就圖像說明：

---

[30] http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ013/bj013377043.pdf 2015.08.28

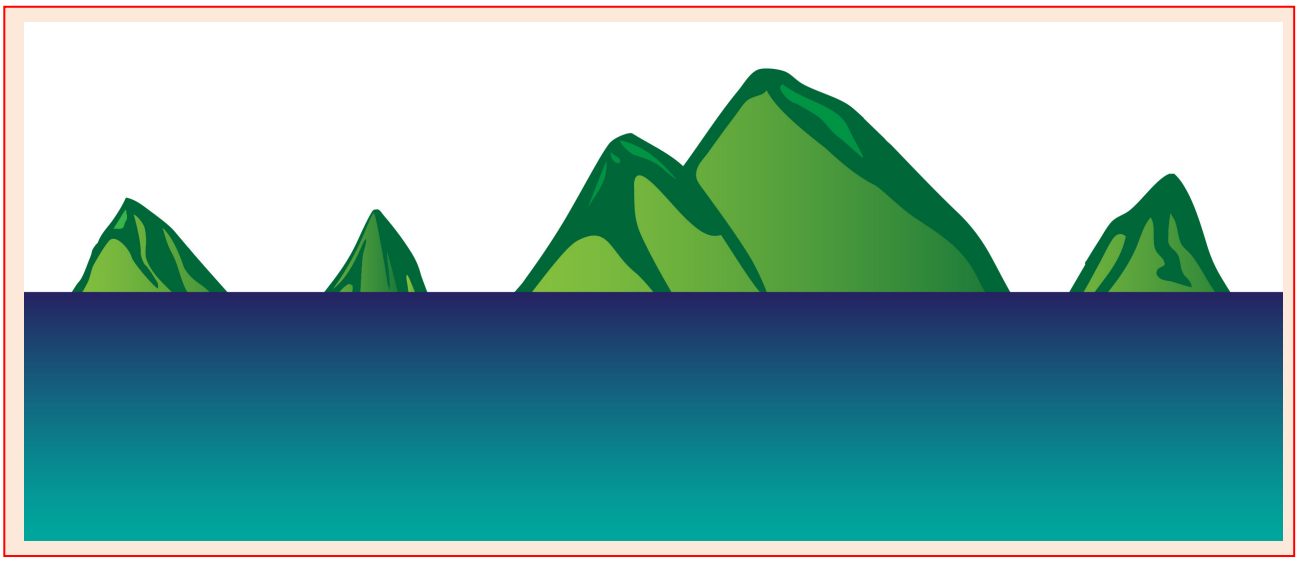
[31] http://garfield0071.myweb.hinet.net/new_page_13.htm 2015.08.20

[32] 完形治療法（Gestalt Therapy）創始者為福律茲・培爾斯（Frederick S.（Fritz）Perls, 1893～1970）依據「完形心理學（Gestalt Psychology）」的理論基礎研發而得。

[33] 《維識學中的「心」－－兼談「完形治療派」》，鄭振煌，頁 4。http://garfield0071.myweb.hinet.net/new_page_13.htm 2015.08.20

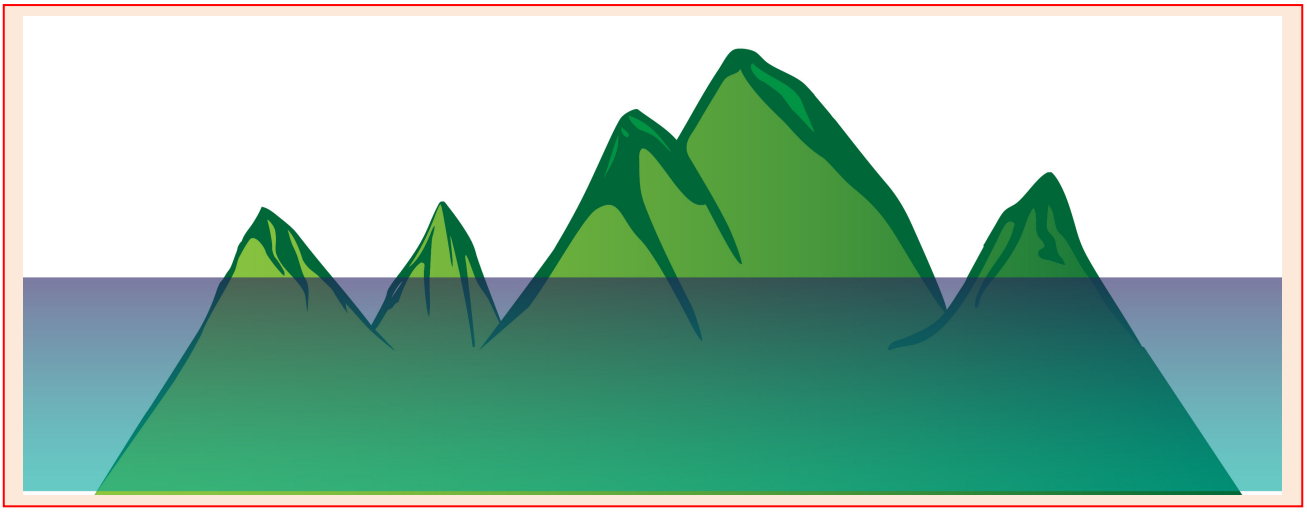
相片 1、2 是現實生活中常見的景觀，差別僅在觀察者與實體之間的遠近距離。

就人的觀察與認知能力上的差別，以圖像思考的方式論述如下：



海面上看到大小不同的四座山，這是人類一眼望去所觀察的真實現象，會對此四座山取不同名稱：A山、B山、C山、D山。若將人類習慣以看到不同現象立刻取一名相做為差別與指稱，將此慣性的觀察方式用於「化約論」為主的醫學上來說是極普遍的現象，舉例而言，以一行禪師提到的血液、肝、心 、肺，於當代的診療方式可以檢查出的病症個別有（例如）：白血症、脂肪肝、心室肥大、肺氣囊腫等，如同上圖所看到不同的A山、 B山、 C山、 D山，此四種不同的景觀，即是人類眼見為憑下種種不同的事實，於病態上就是醫師診斷出的真實病症且做個別處置。以「完形理論」的整體不等於其部分零件的總和來看，個別處置有其醫療上的不完整性。

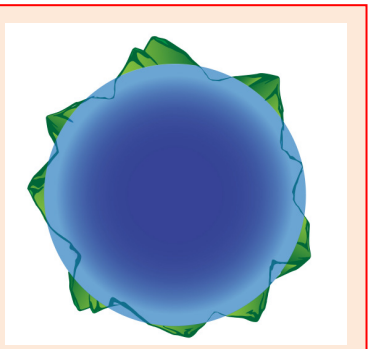
接續上圖的圖像思考，海潮退離之後，原本所看到的四座山，原本就只是一座山而已；一座大山。



然而一座大山原本就是地球上岩石或沙土推擠堆高而成。

一座大山

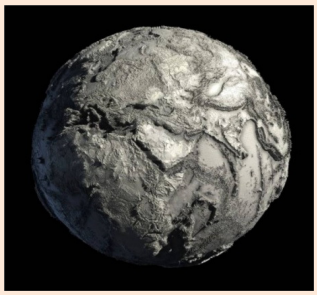
將遠近距離拉高，
可看到一個地球裡相
連的「一座大山」



一顆地球

而地球本是由岩石或沙土堆積或凹陷所連結而成的一顆石頭。[34]

圖 1

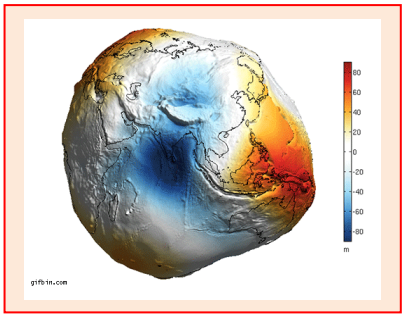


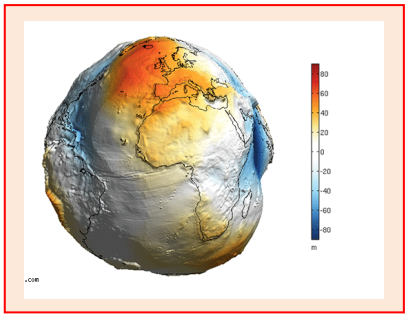
將水分抽離之後的地球，
所有的山谷、平原都是連
貫的。（可以從台灣花蓮

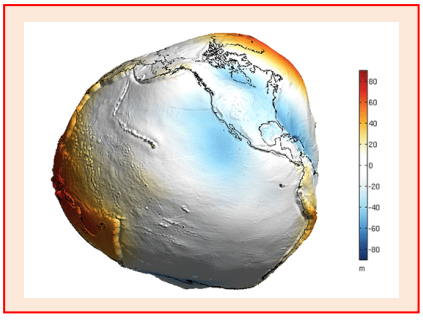
圖 2

大家所認知的地球，景色
千變萬化，美麗而足以被

圖 3







[34] 圖片來源：http://www.nature-education.org/water-source.html　2015.08.25
http://alkemichar.voxxyz.com/2014/12/31/clanak-69-mudziza/　2015.08.25

地球是一塊凹凸不等，依逆時鐘旋轉的石頭。

圖 4：此石頭若旋轉時（或觀察者轉換角度），亦呈現圖 3 相似的形狀。

於以上各相片與各圖片可論述的是，對諸法實相的真實理解，於身心方面都有「療癒」的作用，相上的千差萬別都不離「六相」的整體概念，就如法藏以房舍與屋瓦對「六相圓融」的詮釋，萬事萬物或己身於世間的存在，都清楚知道「總、別、同、異、成、壞」是一種法爾如是的「圓融」關係，相互牽連，一棟完整的房子、一個完整的身心、一顆完整的地球，都有其「成、住、壞、空」的過程，亦有其「總、別、同、異、成、壞」的圓融關係，以此宏觀思考生命的真實義，就是一種生命療癒。

四、華嚴圓融思想融入生命療癒之診療方式

（一）生命療癒

「生命療癒」表相上著重於心理層面的處理，其中仍有藥物的使用問題（現代藥物雖然帶來多種不良副作用，但仍不否定藥物的存在，因為每一種可能康復方法都有其存在的理由）與對環境的人、事、物以及對食物的態度問題，都是「生命療癒」的範圍，於生理與心理，除了大家所熟知的中西醫治療，以即物理治療（Physical Therapy）、宗教療癒（religious healing）、意義治療（logotherapy）[35]、敘事治療（narrative therapy）、安寧療護（hospice care）與臨

[35] 意義治療的基本信念：1 意志的自由（the freedom of will）、2 追求意義的意志（the will to meaning）、3 生命的意義（the meaning of life）

終關懷（terminal care）；以及醫療社會學（medical sociology）[36] 的各種專業領域。

筆者認為無論何種科技或人文或宗教，對生命正確的「認知」（究竟覺知）與本身清淨「修行」此即是一種「療癒」，無論其出發點是基於儒家或道家思想，亦或來自各宗教派別的修行方式，在正知、正見、正思維的前提下，皆是「療癒」的一種方式。就醫療相關的療癒方式而言，醫者與患者正向、積極的思維模式、語言模式、行為模式是重要的方法手段；就佛教思維強調正念、正思維等的「八正道」就是作為療癒生命的修行方法，特別是華嚴登地菩薩的十個位階[37] 就是很具體的生命鍛鍊。簡言之，就「人的存在」而言，身體內在環境與外在環境的交互作用（六根、六識、六塵的相互作用）就是一種「生命鍛鍊」，所以完整的醫療體制對「醫療」（medical treatment）與「療癒」（healing）不能偏於一方，必須以互動性觀點成就動態性連結，才能清楚明瞭「人的存在」於身心與內在外在環境相即不離的網絡關係。

學術界對生命療癒方面的相關研究有諸多論述，但「華嚴」與醫學的研究，除了筆者已發表的論文與其他研究者的碩士學位論文[38] 之外，學界尚未有針對華嚴學理論述「醫療」、「療癒」或華嚴思想與現代醫學的著作，大多因「華嚴」容易使人認定為論說諸佛的觀點與境界，忽略了《華嚴經》中明顯且具體地列出菩薩在成佛果位之前必須經歷各項修行，每一菩薩位階於說法次第中，實有療癒世間凡夫諸多病苦的方法，而華嚴學的宏觀與微觀的視角，正是醫學界審視疾病起因與對治疾病時所需要的觀點與思維邏輯，是故筆者積極地將此兩大領域做完整性的連結，一如史蒂芬．賈伯斯（1955-2011）[39] 所說：「創造力就是將事物連結起來的能力（Creativity is just connecting things）」[40]。正是華嚴學理所闡述的境界、思維模式與觀察視野本來就是事事無礙、穿梭自如、普容遍攝、窮窮無盡、無所不在，所應用的關鍵在於眾緣和合的「連結」關係，並非所謂的「創

---

[36] 探討對人類健康最具威脅性的傳染病臨床流行病學焦點，還有醫療照護、國際醫療保障，以及醫療品質向上與世界最尖端醫療研究趨勢等臨床核心問題。亦從教育、科技、內政、人口優生學、環保、衛生等六大治國祕訣之方向，以及文化、教育、宗教、家庭、職業、休閒、美容等宏觀社會層面，來探討醫療與社會之關係與評論。《最新醫療社會學》平島吉 著，五南圖書出版，頁 1-2。

[37] 歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。

[38] 陳瑞熏，〈從「意義治療」觀點論「普賢行」之意涵－－以善財童子五十三參為主〉，2005 年。

[39] 美國蘋果電腦公司創辦人 Steve Jobs。

[40] 卡曼．蓋洛 Carmine Gallo，《揭密——透視賈伯斯驚奇的創新秘訣》 *The Innovation Secrets of Steve Jobs.*，閻紀宇譯，麥格羅．希爾公司出版，2011 年出版，頁 133。

造」使世界出現奇蹟，奇蹟也只是事物的「連結」所產生的因果關係而已，一切不過「法爾如是」，並非「驚訝發現」，醫學理論亦可如此思維。

（二）解決醫療相關問題的轉向進路

再者，華嚴圓融思想融入現代醫學之後的診療處置方式，即是「從當代通用的醫療方式轉向到生命療癒的進路」此議題試圖解決的醫療相關問題，筆者提出以下四項議案：

1. 醫病關係

「醫病關係」建立於醫者與患者之間最初始的人文思維能力與溝通能力，此乃醫療的必要條件。換言之，醫療的第一步就是與病人建立協調性的關係，是故醫者與患者在醫療結構與社會之間，從目前問題所在的單向、直線式的醫病關係，轉向到醫者與社會的關係、病人與社會的關係，以多面向、多視野、廣角度的關係連結，以此連結，運用在現代醫療觀與實際作法上。解決以下的實際問題：

現今社會普遍的「醫病關係」如何？以下引文可以理解其問題所在：

> 從國內普遍門診時間只有三、五分鐘的情況，我們幾乎可以斷言醫病之間幾乎不可能建立關係，因此相互間缺乏承諾。如此，病人不信賴醫師，常常同一個病看好幾個醫師，相對的，醫師也不必對病人負責。事實上，醫病關係是醫療的必要條件，醫療的第一步就是與病人建立關係。[41]

「單向、直線式的醫病關係」是必須解決的問題，特別自從門診全面電腦化之後，現代的門診現況變成「疾病只停留在電腦裡」，醫師給病人三分鐘的看診時間，醫師的眼睛看著電腦，一邊耳朵聽病人說「哪裡痛、哪裡不舒服」一邊手指 key in 鍵盤，然後開始輸入 藥物名稱，眼睛看病人的時間不超過三十秒，醫師的眼睛停留在電腦螢幕的時間是二分三十秒，此「"看"診」時間的比例是 6：1，如此盯著電腦螢幕時間多過「觀察」病人的身體狀況的診療方式要如何建立良好的醫病關係？所謂改進醫療的第一步是改善「醫病關係」，在此論述所謂的「關係」必須要有強烈的「連結」意識，「關係」才有成立的必要，而所謂「連結」必須是身體內外的網絡式連結，以華嚴圓融思想中，相即不離的思維模式才能徹

[41]〈醫病關係是醫病相互的承諾〉作者 黃達夫醫師。2002 年 2 月號《遠見雜誌》第 188 期。https://www.gvm.com.tw/Boardcontent_6536.html

底解決目前「單向、直線式的醫病關係」，而連結關係的關鍵又在於醫師所要觀察的對象（是電腦螢幕還是病人？）以及身為醫師自身的覺照能力。

再者，前述曾提到的前耶魯大學醫學院院長路易士・湯姆斯 Lewis Thomas，曾針對當今社會造就一名醫師的外在環境，間接影響醫師與病人之間的關係有所評論：

> 我們已經擁有診斷的利器，這些機器不但神奇，而且複雜、昂貴。不少醫學生和實習醫師，都深為這些機器著迷，花了不少時間研究，這也是醫院的主要資源，相形之下，花在病人身上的時間卻越來越少。因此，現在已經難以看到醫師詳細地詢問病史、大費周章檢查每個相關部位、耐心為病人解釋一場病的來龍去脈，並誠懇實在告訴病人預後的情況.....醫師極其依賴血液檢查、電腦斷層掃描和核磁共振影像等，好像這些機器似乎都比他們的雙手、雙眼來得可靠。[42]

醫師越依賴醫療設備，相對地花在研究、了解、使用的儀器時間多，花在病人身上的時間就越來越少，醫療儀器成了醫病關係的重要橋梁，而病人依賴醫師的心理也成了間接依賴機器的生命體，筆者認為華嚴學理中的網絡式連結關係是解決「單向、直線式的醫病關係」與醫師一廂情願依賴儀器的心態，轉向為全方位「生命療癒」的思維方式。思維上的差異會影響語言模式、行為模式，醫病關係的（語言文字）溝通方式與治療行為（實際操作）與診斷方式有密切且直接的牽連，如此醫療結果就會跟著轉變，醫病關係就有所轉向。「生命療癒」須要以動態關係的多重運作才能完整呈現出健全的社會環境，以「圓融自在」做為生命醫療的路徑與終極關鍵，筆者認為此種立論根基需要植入醫者與患者的思維模式之中，才有互通的橋樑。

2. 如何調和病患的身心平衡

患者接受醫療的結果，有人恢復健康，有人留下殘疾或病故。如何調和病患的身心平衡，與調伏病患家屬的認知與應對，是一個重要課題。特別是留下殘疾的病相，若一個人斷了一隻腳，留下了無法改變的「病相」，如何以適切的語言模式使其知「雖留下病相，但可以不留病苦」，讓「病相」成為生命價值中一種正面的激勵，才能不讓「病苦」跟隨一生。也許一隻腳的人，終其一生所走過的地方，比雙腳健全的人所到的地方還多。是故調和病患的身心平衡，亦是「生命療癒」的重要議題，華嚴的圓融思想以環環相扣的方式，可帶領不知如何走出絕

[42]《一個細胞的告白－－生物醫學家湯姆斯的物種思想手記》，路易士・湯姆斯 Lewis Thomas，頁 26。

境的患者，將視野拉高、將身心放寬，華嚴圓融思想的浩大與無窮無盡，足以使人心胸寬大。因疾病或事故造成身心的缺憾，可以圓融思想為輔導的課題，但必須是醫療工作者與患者都具足此思維模式與語言模式，才能完成行為模式上的實踐。

3. 診斷與治療的醫療結構

醫學是一項生物自然科學、心理學、社會科學融合的一種學科。那麼該如何界說「醫」與「醫者」？

對「醫」的界說，突顯了「診斷」與「術」之間的依賴性。近一百八十年的現代醫療已發展出解剖學、組織學、胚胎學、生理學、生化學、病理學、藥理學和生物醫學等，為防治疾病提供了數種有效的理論和方法。目前主流醫療採用「生物醫學」的方法，然而「生物醫學」僅是一種從生物學觀點來看人類身體健康和疾病的一種醫學模式。而醫療儀器的介入人體，亦是現代醫學「適切」與否的關鍵，現代醫學必須藉助「外來器物」才能完成醫療行為，現今皆以儀器診斷為依據，而儀器檢測的標準各有其醫學理論做為立論根基，「生物醫學」的理論與醫療儀器的使用是現代醫學的特色之一。

現代「醫者」如何以「人文」而非僅是「科學」來實踐其醫學使命與醫師生涯，醫者從專研當代診療方式中轉向到全方位的「生命療癒」是一個重要的理解過程，如此社會整體的醫療結構會隨之轉向，進而符合「醫學是一門社會科學」的論理。診斷與治療的醫療結構中最核心的思想，不是如何使用藥物與精準的操作儀器，而是人文思維下俱足圓融含攝一切的完整醫療結構，才是建構健康社會的重要基石，而「生命療癒」是完成健康社會的主要關鍵。

4. 華嚴圓融思想的「生命療癒」是建構健康社會的主要關鍵與根基

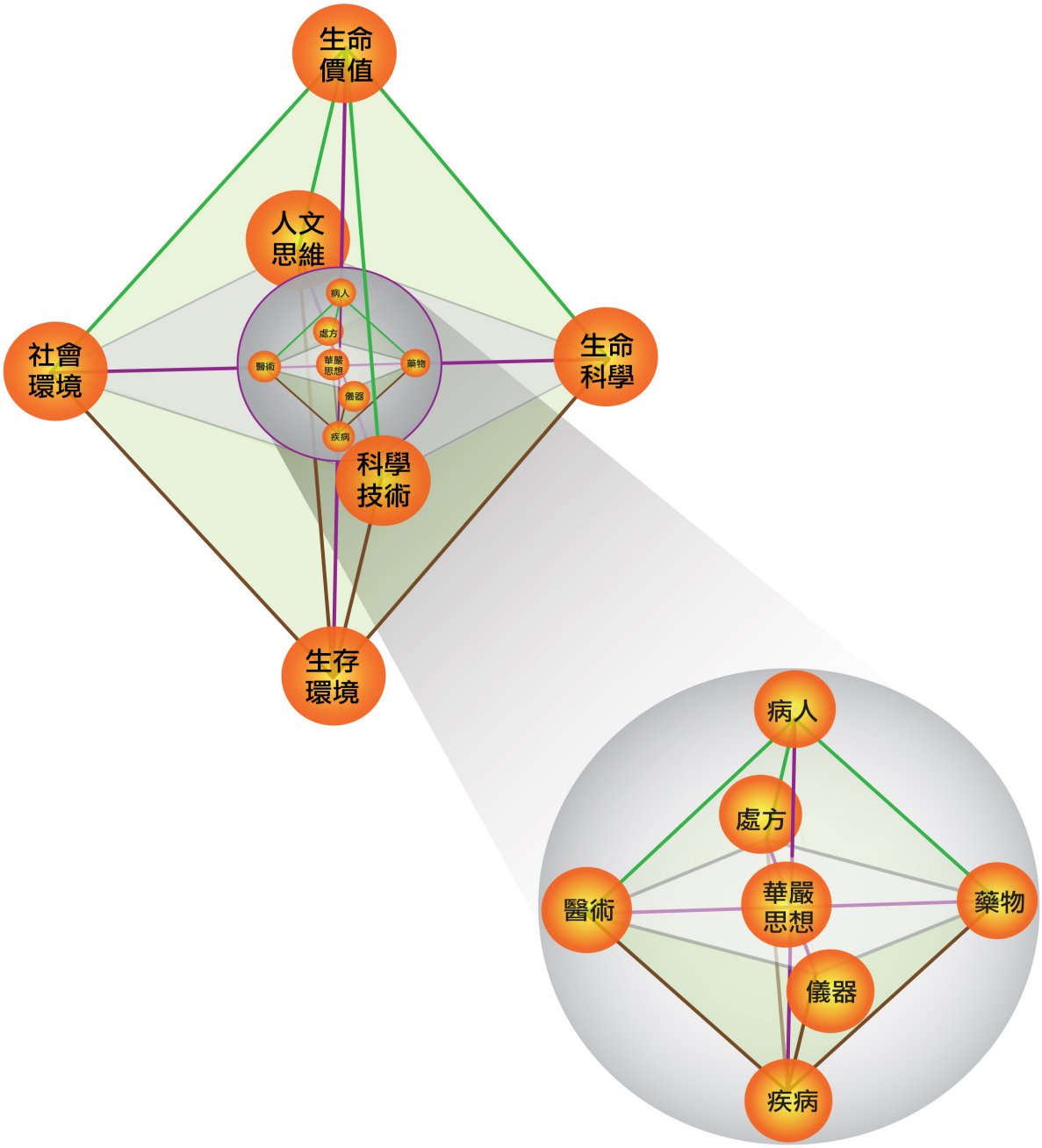
建構健康社會的根基在於健全的「生命療癒」；轉動健康社會的軸心亦在於「醫療」與「療癒」的完整性；華嚴學的思維方式是轉動健康社會的動力，因華嚴啟動的是多視野觀點（Perspective）及力動性（Dynamic）作用。

「生命療癒」需要全方位的整體結構，建構此整體結構的關鍵在於多重的連結關係與概念，現代醫者對病理病態的診斷方式，是否應重新審視或修正，目前一個疾病只有「單一病因」、「專一治療法」的理論。簡言之，這是對世間萬事萬物中「Only one」與「All is one」的差別詮釋而已。一粒米從何處來？從千萬粒米中來。千萬粒米又從何處來？……從一粒米來！或可說，所有的「Only one」，其實都是「0ne of many」，重點在於觀者的視野是否夠高廣、夠微細？角度是否夠全方位？現代醫者與患者都須要以「生命療癒」作為建構健康社會的

重要基石，讓健康的人處在健康的社會是最高的理想，讓患者恢復健康，重新回到健康的社會是一種使命，醫學人文工作者的角色是此一連結關係中最好的橋梁。就醫療工作者的立場，含攝與普融的思維方式就能理解以下以圖形所要解析的「醫即一切、一切即醫」時空關係。

申言之，現代「醫者」的 Dynamic（力動）的思維模式（華嚴與現代醫者以及社會科學之間的相即關係）。相即不離的圓融思想所建構出的圖像思考－－「醫即一切、一切即醫」。如下圖：

一個轉動即可全面起動的互動性觀點與動態性連結，而轉動的支撐點與力道在於華嚴圓融思想的運用。


生命價值
人文思維
社會環境
生命科學
科學技術
生存環境
病人
處方
醫術
華嚴思想
藥物
儀器
疾病

五、結語

對於華嚴圓融思想導入醫學領域，使當代通用的醫療方式轉向到生命療癒，針對此議題具體的做法，筆者在文中舉出「完形治療法（格式塔治療法）」的創立過程，經歷四十年的時間正式成立「完形治療機構」。1912 年馬克斯・惠特海默 Max Wertheimer （1880－1943）成立「格式塔理論（完形理論）」：（視見運動的實驗研究成為「格式塔學派」誕生的宣言書）；四十年時間不斷有學者研究此理論，用於哲學、科學和教育領域，亦即用於對 1.實驗研究、2.理論建設、3.對人性問題的關注方面，之後更研發出「完形治療法」；1952 年福律茲・培爾斯（Frederick S.（Fritz）Perls, 1893～1970）在紐約成立一所「完形治療機構」。

如果「I have a dream.」是完成理想的最大動力，那麼就可以確認愛因斯坦所說：「Imagination is more important than knowledge.」是一切「不可能的任務」皆可達成的原始點。筆者認為從「華嚴圓融思想」到「華嚴圓融心理學」再發展到「華嚴圓融治療法」是一條可行但艱苦的實驗與實踐的路途。這條研究的路上需要研究華嚴思想的大德學者們，將此思想導入醫療工作者或心理治療師的思維模式、語言模式之中，進而於行為模式上實際運用在臨床診療上，如同一所「華嚴圓融治療機構」。

本文的重點是以圖像思考詮釋華嚴思想「一即一切、 一切即一」、「六相圓融」、「十玄門」等義理，實際上所謂「醫療診斷」，以華嚴最究竟的「海印三昧」來審視病因、病理、病態、病症，有關病苦的一舉一動在「海印三昧」裡了了分明、清清楚楚影現，一如平靜海面照印萬星，無一缺漏。而風浪起時，覺照之心清楚知曉是風起浪，海底依然平靜，海流依然如理運行。以此華嚴義理探究現代生命療癒的轉向路徑，建構全方位的醫療體系——理事無礙、事事無礙「醫即一切、一切即醫」的健康社會。

就目前多元化的時代，物理學理論導入生物學、量子力學的基礎研究導入醫學（如 DNA 的研究），學界不再誇稱「專精」（專業性本來就是應有的責任）而開始伸展為多元化跨領域的研究，許多學科擴大走向學群、學程的領域，畢竟「專精、專一」的路線走到最後盡頭，還是必須開啟與其它領域「連結」的接頭才有出路，是故筆者希望「華嚴圓融思想探究當代通用的醫療方式轉向到生命療癒之進路」，將來能有更完整的研究方案，繼續將「一即一切、一切即一」思維模式，導入完善的醫療理論與診療體制，進而圓融互動完成「醫即一切、一切即醫」的健康社會，因為健康的社會是身心調御、生命療癒的最大本營，而此大本

營的基礎又在於完善的生命療癒體系，彼此相即相入不可分離（Inseparability）。

筆者嘗試將華嚴圓融思想導入醫學領域，相信此論述對醫學人文思維上應有極大的幫助。由本文的論述相信可以理解到，何以釋迦牟尼佛之所以被稱為「大醫王」的原因？回歸到最原始點，佛陀出現於世的一大因緣，就是為了解決眾生的「老、病、死」，而現代醫者最基本的責任就是對此「老、病、死」要有正確的認知與適當的對治。筆者論述至此，可體會到研讀諸佛教經典，如同研讀一部部解決「老、病、死」的醫學書一般，甚至可以說佛經本來就是「生命療癒」的醫學大全。

參考書目

一、原典文獻

《佛說醫喻經》。T04, no. 219。
《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。（六十卷）
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。（八十卷）
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 293。（四十卷）
《佛說佛醫經》T17, no. 793。
《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。
《大方廣佛華嚴經疏》。 T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
《華嚴一乘教義分齊章》。T45, no. 1866。
《華嚴五教止觀》。T45, no. 1867。
《華嚴一乘十玄門》。T45, no. 1868。
《華嚴法界玄鏡》。T45, no. 1883。
《註華嚴法界觀門》。T45, no. 1884。
《南海寄歸內法傳》。T54, no. 2125。

二、中英日文專書、論文、網路資源等

（一）專書

川田洋一，《佛法與醫學》。許洋主譯。臺北：東大圖書，2002 年
方東美，《華嚴宗哲學》上、下冊，臺北：黎明文化，2005 年
王本榮，《一生無量》，臺北：靜思文化，2009 年
平川彰等編集，《講座・大乘佛教－－華嚴思想》，東京都：春秋社，1983 年
平島吉，《最新醫療社會學》Medical Sociology，臺北：五南圖書，2013 年
西格理斯 Henry E. Sigerist（亨利・歐內斯特・西格理斯特），《人與醫學》*Man and Medicine*，顧謙吉 譯，臺北：台灣商務印書館，2012 年（二版）
西格理斯 Henry Ernest Sigerist（亨利・歐內斯特・西格理斯特），《疾病的文化史》*Civilization and Disease*，秦傳安 譯，北京：中央編譯出版，2009 年
李意旻等編著，《生理與心理的對話－－談精神健康與疾病》，新台市：新文京出版，2012 年
吳泰賢，《身體與心靈的對話－－談生理與心理的健康》，臺北：新文京出版，2010 年二版
服部敏良，《釈迦の医学》，日本：黎明書局出版，1982 年 11 月，

桂格・布萊登 Gregg Braden，《無量之網》*The Divine Matrix*，達娃譯，臺北：橡實文化，2010 年

宮林昭彥・加藤栄司 譯，《南海寄帰内法伝－－七世紀インド仏教僧伽の日常生活》，唐三藏沙門義淨 撰，京都：法藏館出版，2004 年

倫斯伯格 Boyce Rensberger，《一粒細胞見世界》*Life Itself: Exploring the Realm of Living Cell*。涂可欣 譯。臺北：天下遠見出版，1998 年

陳明，《印度梵文醫典《醫理精華》研究》，北京：中華書局・華林博士文庫，（筆者註：梵文 Siddhasāra：意譯為《醫理精華》；音譯為「悉檀婆羅」）2002 年

陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996 年

陳榮基，《學醫與學佛》，臺北：慧炬文庫，2002 年

華嚴編藏會，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004 年

華嚴蓮社編，《華嚴宗五祖論著精華》，臺北：華嚴蓮社，1998 年

黃崑巖、黃達夫、賴其萬 等著，《醫學這一行》，臺北：天下遠見出版，2004 年

喬布拉 Deepak Chopra，《世界在你之內－－生命的十五個秘密》，臺北：天下文化，2007 年

（筆者注：原書名 *The Book of Secrets : Unlocking the Hidden Dimension of Your Life* 秘密之書－－解除你人生所隱藏的維度空間）

椎木一夫，《圖解量子力學》，朱麗真譯，臺北：商周出版，2012 年（二版）

路易士・湯姆斯 Lewis Thomas，《一個細胞的生命》，蔡美玲譯，臺北：久大文化出版，1990 年

路易士・湯姆斯 Lewis Thomas，《一個細胞的告白－－生物醫學家湯姆斯的物種思想手記》。廖玉娟譯，臺北：先覺出版，2000 年

（筆者注：原書名 *The Fragile Species*「脆弱的物種」）

葛林・嘉寶 Glen O. Gabbard，《動力取向精神醫學－－臨床應用與實務（第四版）》*Psychodynamic Psychiatry in Clincal Practice (Fourth Edition)*，李宇宙等譯，臺北：心靈工坊出版，2014 年

楊定一，《真原醫》"*Primordia Medicine*"，臺北：天下雜誌出版，2014 年（二版）

德利卡 Karl A. Drlica，《DNA 的 14 堂課》.。周業仁 譯。臺北：天下遠見出版，2002 年

（筆者注：原書名 *Understanding DNA and Gene Cloning －－A Guide for the Curious*「瞭解 DNA 和 基因選殖(遺傳工程)－－給好奇者的入門指南」）

髻智比丘 Bhikkhu Ñāṇamoli，《親近釋迦牟尼佛－－從巴厘藏經看佛陀的一生》，臺北：橡樹林文化出版，2006 年
霍韜晦，《絕對與圓融－－佛教思想論集》，臺北：東大圖書，2011 年（二版）
鎌田茂雄，《中国華厳思想史の研究》，東京都：東京大学出版会，1978 年
鎌田茂雄，《華厳の思想》，東京都：講談社出版，1994 年（5 刷）
魏道儒，《中國華嚴宗通史》，臺北：空庭書苑出版，2007 年
羅伯托・瑪格塔 Roberto Margotta，《醫學的歷史》*The History of Medicine*，李城譯，臺北：究竟出版，2006 年
釋賢度，《華嚴學講義》。臺北：華嚴蓮社，1994 年
釋靄亭，《華嚴一乘教義章集解》。臺北：華嚴蓮社，1996 年
釋慈誠編，《佛醫聖典》。臺北：圓明出版，2002 年
Neil A. Campbell 原著，*Biology,4th ed.* ，《生物學》，李家維等編譯，臺北：艾迪生維斯理朗文出版股份有限公司出版，2001 年

William Edelglass and Jay L.Garfield, Edited. *Buddhist Philosophy: essential reading,* New York : Oxford University Press. 2009.

（二）論文

1. 期刊論文

方東美，〈以西方方法學的「關係邏輯」來透視杜順大師的法界觀〉，《華崗佛學學報》，第 04 期，頁 41-66，臺北：中華學術院佛學研究所，1980 年
尹立，〈佛學與現代醫學－－佛教醫學引論〉，《普門學報》第四期 7 月號，臺北：佛光山文教基金會出版，2001 年
李治華，〈華嚴思維與現代思潮〉，《華嚴學報》第五期，頁 173-195，臺北：華嚴學術中心出版，2013 年 6 月
胡秀卿，〈傳統中醫 VS.人間佛教〉，《普門學報》第四期 7 月號，臺北：佛光山文教基金會出版，2001 年
陳英善，〈天臺三觀與華嚴三觀〉，《華梵人文學報》：華梵大學，2013 年，頁 169-198
陳士濱，〈從《華嚴經》探討「心識」的科學實驗觀〉，第二屆華嚴學術研討會論文集《佛學與科學》，臺北：中華民國佛教華嚴學會印製，2011 年
黃國清，〈《佛說佛醫經》的病因論與養生觀〉，《世界宗教學刊》第十四期，頁 31-53，2009 年 12 月
蔡耀明，〈生命意義之佛教哲學的反思〉，《人文與社會科學簡訊》第 13 卷第 1 期（2011 年 12 月），頁 159-183

蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，《圓光佛學學報》第 15 期（2009 年 6 月）

釋惠敏，〈佛教之身心關係及其現代意義〉，《法鼓人文學報》創刊號，2004 年 7 月，頁 179-219

釋惠敏，〈佛教修行體系之身心觀〉，《法鼓人文學報》第二期，2005 年 12 月，頁 57-96

釋星雲，〈佛教對「身心疾病」的看法〉，《普門學報》第十七期 9 月號，臺北：佛光山文教基金會出版，2003 年

Alan Fox, "Dushun's Huayan Fajie Guan Men (Meditation Approaches to the Huayan Dharmadhātu)", *Buddhist Philosophy: essential reading,* Edited by William Edelglass and Jay L.Garfield, New York : Oxford University Press. 2009.

Hans-Rudolf Kantor, "Contradiction and Ambiguity in Chinese Buddhist Philosophy", 《華梵人文學報》：華梵大學，2013 年。

Hans-Rudolf Kantor,"Zhiyi's Great Calming and Contemplation "Contemplating Mental Activity as the Inconceivable Realm" *Buddhist Philosophy: essential reading,* Edited by William Edelglass and Jay L.Garfield, New York : Oxford University Press. 2009.

2. 學位論文

李治華，《智儼思想研究－－以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，輔仁大學哲學博士學位論文，2008 年

林秀砡，〈《藥師經》醫療觀之分析〉，華梵大學東方人文思想研究所，碩士學位論文，2013 年

陳瑞熏（釋堅衍），〈從「意義治療」觀點論「普賢行」之意涵－－以善財童子五十三參為主〉，華梵大學東方人文思想研究所碩士學位論文，2005 年

黃立森，〈孟子義理所蘊涵的身心治療學與傅朗克意義治療學之探討與會通〉，華梵大學中國文學研究所碩士學位論文，2009 年

（三）網路資源

中醫中藥穗方網 http://www.21nx.com

中醫醫方教育網 http://loveheal.org/phpbb3/index.php

醫學百科 http://big5.wiki8.com/shengwuyixue_120017/

Baidu 文庫 醫藥衛生 http://wenku.baidu.com

〈震動的微粒子的解說—量子論〉http://www.douban.com

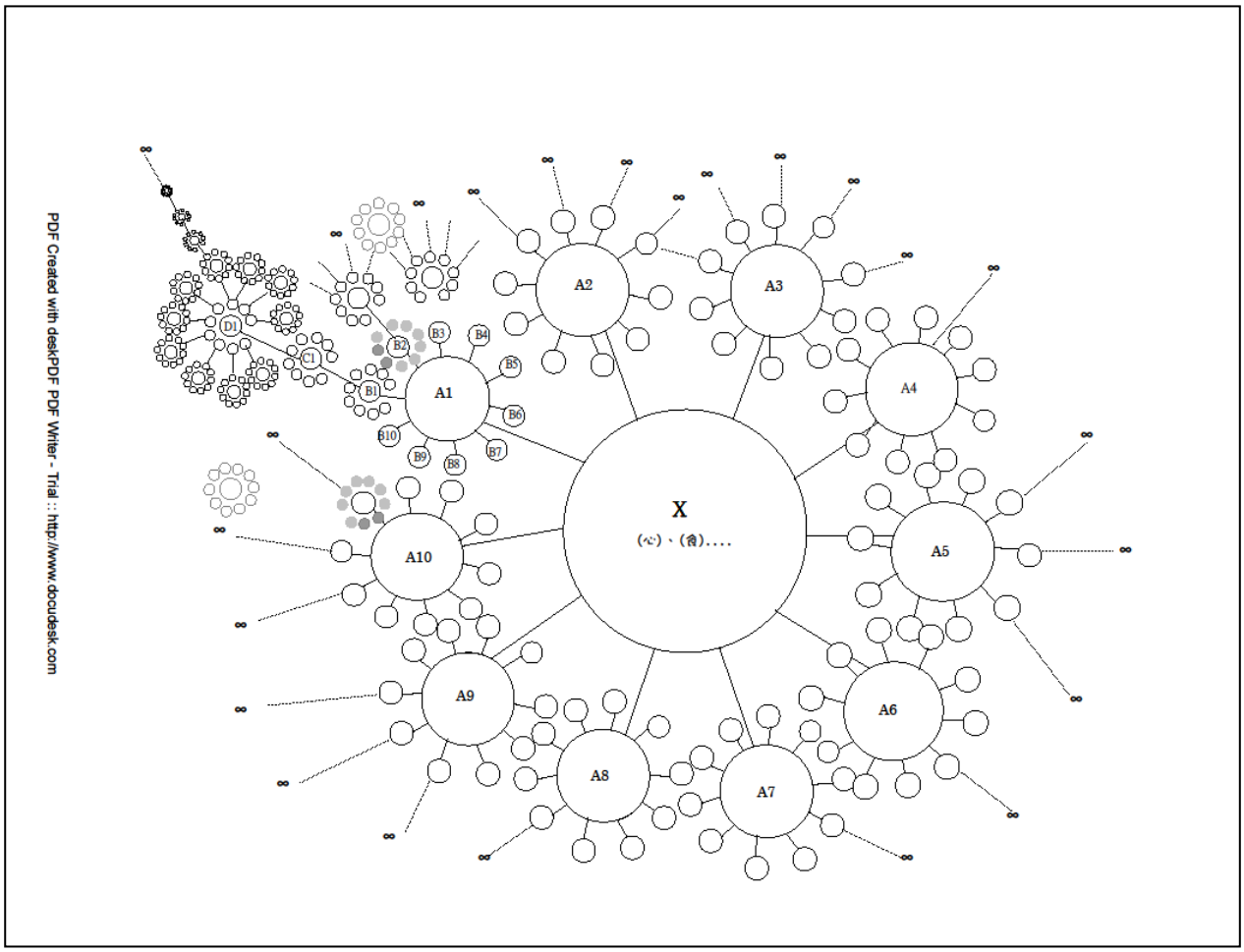
〈量子物理下的物質世界〉http://faculty.ndhu.edu.tw
悲智佛網　http://www.zhibeifw.com/big5/fjgc/fjzx_list.php?id=7351
教育部數位教學資源入口網　https://isp.moe.edu.tw/

三、工具書

高樹藩編纂，《正中形音義綜合大字典》，臺北：正中書局印行。1971 年
荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，東京：講談社，1986 年
釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄縣：佛光山出版，1989 年
中華電子佛典協會，CBETA 電子佛典集成，臺北：菩提文教基金會、西蓮教育基金會，2011 年

附錄

〈附錄一〉陳英善教授的華嚴思想圖像解說。



〈附錄二〉

每年一次隨慈善團體與醫師團隊至柬埔寨做醫療服務與生活物資補給，致使筆者經常思維人類生存及生命意義此兩大議題，與醫療及社會結構之間的互動關係。生活在當代醫療到達不了的生存空間，生命顯得極其脆弱，如此的人生該如何療癒？應是醫療界與醫學人文工作者積極努力的方向。

醫療診治（藥物及技術）與生命療癒（轉念與思維）的關係就如鳥之雙翼、車之兩輪一樣，要想飛得高、走得遠，其支撐與平衡的力量來自於互動性觀點（Interactive Aspect）與動態性的連結（Dynamic Link），二者不可偏於一方，相互融攝而行才能長遠，。

（相片來源：筆者就地攝影）

等待看診的婦人與幼兒

筆者與婦女交談後合影（隨行翻譯員攝影）

幼兒唇顎裂及左腿肥大（右腿正常）

鄉間民宅，門前水缸是唯一的家庭用水（靠

各村莊每日待看診人數多達 800 至 1000 人。

中國長江流域的華嚴三聖造像研究

華東師範大學藝術研究所在學研究生
張翔

摘 要

華嚴三聖造像是依據華嚴經變而來的佛教造像，華嚴三聖分別為釋迦牟尼法身佛毗盧遮那佛，騎青獅的文殊師利菩薩，騎白象的普賢菩薩。長江流域的華嚴三聖造像從上游的雲南、四川、重慶地區分佈較廣，中游的江西通天巖、下游的浙皖地區有分佈，數量並無上游地區多。上游的華嚴三聖造像年代跨度大，從現存有考證的造像來看，自中唐開始到南宋均有該類造像的出現。中游的華嚴三聖造像目前只發現在江西通天巖有該類母題的摩崖造像，年代在北宋時期。下游主要為杭州飛來峰，造像年代在宋元時期。

上游地區的華嚴三聖造像以川渝地區分佈最為廣泛，安岳、資中、邛崍、大足四個地區的華嚴三聖造像幾乎涵是中國南方地區華嚴三聖造像的縮影。而從現存考古材料來看，資中地區的華嚴三聖造像年代跨度又是最大的，從中唐至兩宋均有開鑿。從造像和相關資料上看，隨著時間的演進，華嚴三聖造像也從初期的稚拙走向了後期的成熟甚至是有悖於佛經描述的造像發展。

中游地區的華嚴三聖造像以江西通天巖造像為例，造像年代斷代為在北宋年間。其造型特別的三聯龕是南方華嚴三聖造像所不曾看到的。而文殊與普賢的細微裝飾在此時此地的造像也有細節上的變化。

下游地區的華嚴三聖造像以飛來峰青林洞第 3 龕與第 5 龕造像為例，年代為宋元時期。飛來峰的兩處造像，一處為浮雕，一處為雕像，表現手法不一。浮雕造像為北宋時期，內容與唐代造像相似。而巢湖王喬洞有類似的造像母題存在，除了中間五毗盧遮那佛外，文殊普賢造像與飛來峰第 5 龕浮雕造像有相似。而第 3 龕為元初造像，據造像題記該龕是元代飛來峰第一龕造像，也是漢式佛教造像。但文殊與普賢的坐騎白象、青獅已經被置換成了蓮花台座，若非龕下方造像題記的描述，廣從造像上無法分辨出是華嚴三聖造像。

關鍵字 華嚴三聖 毗盧遮那佛 文殊菩薩 普賢菩薩

一、 總述

三聖造像是佛教藝術中的典型造像母題，常見的三聖造像有西方三聖、東方三聖、華嚴三聖。每種三聖造像的稱法可能會不一，如西方三聖也叫阿彌陀三尊，東方三聖也叫藥師三尊。三聖造像是佛教造像中經變相的重要一環。而至於華嚴三聖是本文研究的重點造像。

華嚴經分為三種譯本，一為東晉時期佛馱跋陀羅的《六十華嚴》，二為唐武周時期實叉難陀的《八十華嚴》，三為唐貞元般若的《四十華嚴》。三種譯本前後跨度年限近四百年，在四百多年的《華嚴經》流變中，反映到中國長江流域的華嚴三聖造像上來呈現的則是出不同地域、不同造像元素的組合。這些「差異」也正是本文所關切的所在點。至於華嚴三聖即「文殊與普賢同佐遮那。號華嚴三聖。」[1]。

二、 上游雲南劍川石窟石鐘山華嚴三聖造像

石鐘山石窟位於雲南省西北部的劍川縣，從地理上看，位於劍川縣的石鐘山石窟位於雲貴高原地區，全年氣候溫熱為主。全年平均氣溫 12.3 攝氏度，最冷月平均氣溫 6.1 攝氏度，最熱月平均氣溫 20.5 攝氏度，雨熱同期。氣候的適宜是劍川石窟得以保存重要的外部條件。

從石窟的造像母題上看，大致可分為四類：第一類是與佛教相關的造像，如佛陀、觀音、菩薩、明王、力士等形象；第二類是反應南詔國國王的相關雕刻、塑像；第三類是波斯等外國人形象；第四類是所謂反應白族的女性生殖崇拜雕刻。從雕像的種類上看，劍川石窟像是一尊「熔爐」，是不同文化在劍川此地相交融的造像產物。而石鐘山的華嚴三聖（圖一）造像則屬於第一類。

該華嚴三聖位於石鐘山第四窟，據悉該窟斷代為南詔末期至大理國初期[2]，龕高 225 釐米，寬 212 釐米，深 46 釐米。正中間的為毗盧遮那佛頭飾螺髻，右袒肩坐于一束腰台基上，雙腳分別置於大小、造型類似的程式化蓮花座上，衣紋採用層疊、線刻的手法製作，左手置於左膝上（已殘），右手施說法印，其身光為火焰紋的雙重桃形身光，身光有暈芒紋、蓮花紋、火焰紋等紋飾，這種火焰紋的桃形身光也並非是石鐘山華嚴三聖造像的孤例。毗盧遮那佛身光兩側為有彩繪的淺浮雕二弟子，雙手合十，面相毗盧遮那佛。左側雕刻為文殊菩薩，雖然部分已殘

[1] 《雲棲法彙（選錄）》, J33, no. B277, p. 119, a11。
[2] 刘长久，《中國石窟雕塑全集》第 9 卷：雲南、貴州、廣西、西藏，圖版說明頁 6。

但是仍能推測其坐于青獅上，手中持有一物，由於已殘無法辨識，筆者推測或為蓮花或為智慧劍。文殊菩薩身後的身光不僅有火焰型紋飾，其身光形狀也是火焰型。右側雕刻為普賢菩薩（圖二），面部圓潤，頭戴高花冠，耳飾圓璫，上身袒露，博帶挽手繞肩，向身後飄舉。文殊菩薩雙手托舉如意，結跏趺坐于蓮花座上，蓮花座下為白象，白象身旁刻有一雙手持勾的象奴，圓眼、大耳、碩鼻、豐唇，無不透露著少數民族的五官特征，且表情誇張。普賢菩薩身後的背光銅左側文殊背光幾乎一致。而這種火型紋飾及火型背光華嚴三聖造像並不是石鐘山石窟的孤例，在石鐘山石窟第八窟的左右壁佛教造像、第九窟的明王造像等處均有表現。

由於缺乏劍川石鐘山華嚴三聖的史料記載，我們無從得知更多關於華嚴三聖造像的更多記載。但是從造像形式來看，石鐘山石窟的華嚴三聖造像的特別之處在於毗盧遮那佛的倚坐姿勢，這種倚座姿勢在印度笈多王朝時期「幾乎遍及了整個西印度的所有石窟」[3]。而這種形式的造像在中國雲南的南詔、大理時期有了實例存在，說明印度幾多的倚座造像是對中國有影響的，即便部分學者認為這種影響或經過唐朝時期中原地區的流變。

而筆者注意到右側普賢菩薩的耳璫，這種大耳明顯的耳璫裝飾在同時期東南亞佛教造像上亦有出現（圖三）。耳璫不是唯一線索，在石鐘山石窟中有一處關於白族生殖崇拜的「阿盎白」，以女性生殖器形狀來表達出對於生命的尊重與敬畏。學者們通常認為這是白族所特有的少數民族信仰。而筆者認為這亦有可能受到東南亞地區的林伽（圖四）崇拜影響。林伽與約尼是東南亞佛教造像、雕刻中常見的表現母題。這種生殖崇拜的信仰源於印度教，印度教神廟中常常出現有關於男女「尋歡」的造像，佛教中稱之為歡喜佛。而從地理位置推測，筆者認為受東南亞林伽崇拜的影響是比較大的。

從石鐘山華嚴三聖的造像擴展開來看，雲南劍川地區在古時候是一個文化大交融之地。而石鐘山在地理上是石寶山一部分。據史料記載，「石寶山在劍川州南五十里，層巒峭壁上有石坪方數十畝。昔為高僧養道之所中，有羅漢跡。州志山在州西南二十里，有石自然具佛座、獅象、鐘鼓之形，梵剎凌空，花木叢匝，最為奇境。明李元陽有遊石寶山記中，山州志在石寶山南一里，巖石壁立鐫梵像數百，莊嚴經久不變，謂之中山石佛旁有石如群蛙，俗呼為聽法蛙。又有峻崖名金棲雞，在中山南二里，石面有巨人掌跡，其大如箕」[4]。從此則史料上看，劍川地區的石窟並非石鐘山獨有，在劍川的其他地區依然造像繁盛，種類繁多。其中的石寶山數十畝的峭壁面積與現有石鐘山石窟面積相仿。而西南二十里州志山的

[3] 張同標，《中印佛教造像源流與傳播》，頁 397-398。
[4]（清） 穆彰阿，《（嘉慶）大清一統志》卷四百八十五四部叢刊續編景舊鈔本，頁 9750-9751。

「佛座、獅象、鐘鼓、梵剎」物象是佛教石窟寺及摩崖造像的元素。而獅象的並列出現也使筆者產生了華嚴三聖造像中文殊菩薩的青獅與普賢菩薩的白象的猜測。當然，也不排除佛教造像中獅象形象的單獨出現。而關於「群石」俗名「聽法蛙」的比喻，也可以體會得到此地佛教的興盛程度。對於「掌跡」的禮拜在佛教中也並不罕見，掌跡、足跡等都是佛教中所常見的。而劍川地區佛教曾經興盛的原因與其所處茶馬古道的交通位置有著緊密聯繫，這也奠定了劍川石窟「南方的敦煌」[5]佛教造像的歷史地位。

總之，筆者認為雲南石鐘山的華嚴三聖造像是地區文化交融的一個重要線索。

三、 川渝地區的華嚴三聖造像

川渝地區是中國長江流域華嚴三聖造像分佈最密集的區域，相較於後文中國長江流域的華嚴三聖造像而言，成渝地區是分佈最廣的區域。

安岳石窟箱盖山华严洞的華嚴三聖造像（圖五）是成渝地區華嚴造像的精品，安置於華嚴洞內。據悉華嚴洞寬 10.1 米、高 6. 2 米、深 11. 3 米[6]。中央為毗盧遮那佛，左側為騎白象的普賢菩薩，右側為騎青獅的文殊菩薩。中間的毗盧遮那佛頭戴花冠，花冠涂黃金顏色，裝飾複雜華麗，中央部分有一佛像，李官智先生認為是柳本尊的化身佛[7]。面部造像豐腴圓潤，兩眼微睜，耳垂碩大，下唇豐厚微張，似念念有詞。毗盧遮那佛手帶臂釧，施智拳印，結跏趺坐于束腰蓮花座須彌座上。須彌座台基有獅子一對，相對蹲坐，張口吐舌，姿態剛勁，形象逼真。佛的衣紋裝飾以雕刻與線刻兩張方式結合，項光呈圓形，有彩色繪飾，因年久而部分脫落。左側普賢菩薩，頭戴金冠，中央同樣有坐佛，金冠造型與毗盧遮那佛不一。普賢披薩兩眼微閉，遊戲坐于白象承托的蓮花座上，右手置膝上，左手持一物件，似經卷，左腳放置於仰蓮之上。白象比例縮小，頭部飾有裝飾，鐫刻六牙，鼻子捲曲。項光略小於毗盧遮那佛，造型與裝飾類似。右側文殊菩薩遊戲坐于青獅承托的蓮花座上。頭戴金冠，中央處有坐佛，金冠整體造型與前二者造型又非相同，手戴臂釧，右手持如意，如意柄部殘毀。三尊造像給人雍容華貴之感。

佛後壁左右部分有題刻，部分學者與學術專著認為題刻內容為「一切惟心造,应观法界性。三世一切佛,若久(欲)了(知)」。筆者認為這種釋讀可能有一定誤區，據卷 19〈20 夜摩宮中偈讚品〉：「「譬如工畫師，分布諸彩色，虛妄取異相，大種無差別。大種中無色，色中無大種，亦不離大種，而有色可得。心中無彩畫，

[5] 董增旭，<南方的敦煌：劍川石鐘山石窟>，頁 63。
[6] 安岳縣編纂委員會,《安岳縣志》，頁 765。
[7] 李官智，<安岳華嚴洞石窟>，頁 40。

彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。彼心恒不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。心如工畫師，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。」」[8]關於「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」此局的釋讀，而禪宗溈仰宗第九代祖師宣化上人認為，假设有人想要明了知道十方三世一切佛，应该观察法界性，法界就是真如实观。一切的一切的境界，都是唯心所造出来的。

毗盧遮那佛金冠上的化佛柳本尊，是唐五代時期四川密教造像的重要人物，由於缺乏正史與釋史的記載，柳本尊的生平事跡成了考證的盲區。無論如何，我們可以肯定的是現實生活中的人物化佛在柳本尊造像中得意體現。這種以造像形式來詮釋對佛教義理的廣博與特定人物的貢獻，或許正是受到華嚴思想的影響。

此外，值得注意的是此處的華嚴三聖華造像華貴，三尊造像不論是在體態、面容、服飾上都透露出高貴氣質。由於缺乏史料記述，筆者只能從圖像出發去找到相關線索。三尊造像頭部的花冠與川渝地區其他華嚴三聖造像有著明顯不同。安岳箱蓋山華嚴洞的三聖造像頭冠雕刻精細，工藝繁雜，裝飾構件甚多。三聖造像的花冠、手足、胸腹等處有金黃色塗裝，其實是一種高貴的表現。因年代久遠，三聖造像身體與手足部分的塗裝明顯脫落，而花冠與臉部的塗裝保存較為完好。根據箱蓋山華嚴洞的斷代為北宋的時間節點，筆者發現安岳箱蓋山華嚴三聖造像頭部所戴花冠與北宋初期皇室頭冠（圖六、圖七）有一定的相似性。花冠的大小相對合適。裝飾華麗、均有博鬢。而有關于花冠的史料記載多與古代皇室相關，是一種上流社會使用的頭部裝飾。據載，「五代史衍建之幼子也建卒衍襲僞位改元，乾德六年十二月改明年爲咸康，秋九月衍奉其母徐妃同遊于青城山駐于上清宮時，宮人皆衣道服，頂金蓮花冠，衣畫雲霞望之。」[9]。可見，花冠在五代兩宋時期是一種使用皇族使用的裝飾物件。而不僅是五代兩宋時期，早在中國魏晉隋唐時期花冠就為當時的皇家所使用。相關記載，在《魏書》、《北史》、《隨書》均可見。然而，既然是皇家使用的裝飾物品出現在安岳華嚴洞中，筆者認為可以如下推測：其一，安岳箱蓋山華嚴洞華嚴三聖造像是當時皇族甚至是皇帝的化佛。

在中國古代佛教造像史上，這種皇帝化佛的石窟造像並不少見，比如龍門石窟中武則天化佛毗盧遮那佛，雲岡石窟 16 窟主佛為北魏皇帝拓跋浚，20 窟主佛

[8] 《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279, p. 102, a11-b1。
[9] （宋）歐陽修《五代史記注》卷六十三下，頁 1812。

為北魏皇帝拓跋珪等。雖然學術界在此問題上海頗有爭議，但是可以提供給我們一個思路參考。而將當朝皇族甚至皇帝化佛為佛教中的佛、菩薩形象，一般而言都是帶有很明顯的政治教化目的。隋唐以後，中國北方的石窟造像由盛轉衰，而南方造像特別是以川渝地區為主的石窟造像異軍突起，這或許與中國北宋的所形成的以中原、南方為主要統治區域的政治版圖（圖八）格局相關。其二，安岳箱蓋山華嚴洞的北宋王朝皇家贊助人身份。石窟寺開鑿在古代是一件十分浩大的「工程」，當然這項「工程」的順利實施與開展斷然缺不了強有力的經濟支撐。在中國古代佛教造像中，贊助人便成為佛教窟寺發展的重要來源。皇帝作為佛教發展的贊助人在印度、中國均存在，如印度的阿育王、中國北魏的拓跋氏一族等。

總之，安岳箱蓋山華嚴洞的華嚴三聖造像精緻、秀美，裝飾華麗，展現出以花冠為代表的皇家裝飾構件，皇家的贊助與支持或成就了華嚴洞三聖造像的精美。

安岳塔坡第 1 號窟中的華嚴三聖造像均高 4.1 米。據《安岳縣志》所載，三聖像前原有寺廟存在（已毀），左右兩側為清代造像。塔坡華嚴三聖造像中間為毗盧遮那佛（圖九），面部較方，兩眼微睜，雙唇微張，似口中念念有詞。頭戴寶冠，中央位置有一坐佛，后有項光，項光背後有類似火焰型裝飾。寶冠下為螺髻。左側為普賢菩薩（圖十），面相方圓，頭戴化佛寶冠，左手托經篋，右手撫膝，身飾瓔珞，值得注意的是普賢菩薩髮飾並非螺髻造型。右側的為文殊菩薩（圖十一），右手殘。該尊文殊菩薩造像與左邊兩尊造像風格有差異且造像略為粗糙。從雕刻手法來看，毗盧遮那佛與普賢菩薩多採用立體的雕刻手法，而文殊菩薩則更多採用淺浮雕、減地平雕以及線刻的手法。三聖造像均無身光、項光，身後有 25 小龕，龕中有一坐佛。小佛龕中有說法印、禪定印等多種造像，體量雖小，但實屬精緻。值得注意的是，塔坡 1 號窟華嚴三聖造像均趺坐于蓮台上，並無文殊的青獅與普賢的白象坐騎。這在華嚴三聖造像中是不多見的。與安岳箱蓋山華嚴三聖像相比，塔坡華嚴三聖造像少了幾分高貴與華麗。造像的手法大致相同，局部（塔坡文殊菩薩）部分有異。塔坡三聖造像雖然沒有箱蓋山華嚴洞的華麗，但造像線條優雅難當。

離安岳不遠的資中縣是華嚴三聖分佈極為密集的地區，從現有考古材料來看已確定的就有 8 處，且年代跨度較廣，從中唐一直到北宋均有造像存跡[10]。

資中地區最早的華嚴三聖造像屬第 16 龕中唐時期。雕刻內容有：中間部分的毗盧遮那佛，頭飾螺髻，左手撫膝，左右兩側分別是騎青獅的文殊菩薩、騎白象的普賢菩薩，左右各刻有二天王造像，龕部左沿雕刻三頭六臂金剛。單純造像內容來看，中唐時期的華嚴三聖的造像與五代、兩宋時期內容差別並不是很大。

[10] 王熙祥、曾德仁，<資中重龍山摩崖造像內容總錄>，頁 19-28。

天王、金剛這些都是密教系統里的佛教造像元素，這也說明該部分造像在中唐時期就已經與華嚴三聖造像進行了完美組合。而《六十華嚴》中有關於金剛的相關記述。

資中保存較為完好的要屬中唐時期的第 93 龕（圖十二）和北宋時期的第 155 龕（圖十三）。

中唐第 93 龕造像正壁中央為毗盧遮那佛，頭飾螺髻，頂部有肉髻，左手撫膝，右手似施與愿印，袒胸，結跏趺坐于一須彌座台基承托的蓮花座上。后有身光，頭有項光，身光與項光至於鏤空雕刻的桃形背頻上。毗盧遮那佛左右兩側為二弟子。頭光與亦與毗盧舍那佛相似。左側為騎青獅的文殊菩薩，右側為騎白象的普賢菩薩。值得注意的是此處的青獅造型與前文安岳石窟以及傳統佛教造像中出現的青獅形象差別較大。此處青獅身體瘦弱乾癟，四肢占身體比例較長，頭部直立與身體形成兩個不同的造像部分，獅子頭頂部無鬃毛，鬃毛的表現採用獨立成型的方式進行雕刻，而傳統佛教造像中青獅的鬃毛是依附於頸部做線刻或淺浮雕處理的。此處青獅的體量大小比後期安岳石窟的體量明顯大得多。而青獅的面部造像更像是人臉的造型而非動物造型。這種較為差異的青獅造像筆者推測或與時代相關。中唐離「開元三大士」對於佛教密宗引入時間較近，諸多域外造像風格以新的密宗佛教造像為載體而傳入長江流域地區，在初傳的過程中，域外造像的原始因素被原本不動地照搬而來。致使此處青獅的造型差異。右側承托普賢的白象已殘毀，無法明確辨識。此外，文殊普賢二位菩薩帶有身光與頭光的背屏頂部有一似圓形蓮花瓣裝飾，這在佛教造像中也並不多見。

北宋第 155 龕也是資中地區保存較為完整的一處。正壁中央為毗盧遮那佛，頭已毀，與前者造像身著 U 型袒胸袈裟不同的是此處毗盧遮那佛身著通肩衣，結跏趺坐于蓮花座上。桃形背光后左右為迦葉、阿難二弟子，面向毗盧遮那佛，雙手合十。二弟子的造像體量相對於前一處造像明顯大不少。毗盧遮那佛左右肋侍文殊與普賢。桃形背光沿用了中唐以來的鏤空雕刻。二菩薩頭戴寶冠，穿戴耳飾。該處的整體造像同前一時期中唐造像相比差別並未很大。

中唐時期的邛崍 32 號龕的華嚴三聖（圖十四），亦造像精美。主尊毗盧遮那佛高 3.9 米，頭飾螺髻，身穿 U 型袒胸袈裟，施禪定印，手中持寶珠，在同類造像中亦不常見。結跏趺坐于基座上。面部造像莊嚴飽滿，雙眼直視，把佛仁慈厚重的神態表現得不同凡響。兩側是迦葉、阿難兩弟子。外側肋侍文殊普賢。龕兩壁是力士造像。此龕造像精美，造像題材內容與資中地區無異。

大足寶頂山大佛灣第 5 龕華嚴三聖像（圖十五）是南宋時期時期的精品。龕高 802 釐米，寬 1150 釐米，深 420 釐米[11]。中間為毗盧遮那佛，頭飾螺髻，身穿袒胸袈裟。面部造像莊嚴仁慈，赤腳分別立於蓮台上。右為文殊菩薩，頭戴七佛寶冠，手持七級寶塔，身穿袒胸袈裟，胸前飾瓔珞，雙腳立於蓮台之上。左側為普賢菩薩，頭戴七佛寶冠，胸前飾瓔珞，手持六邊形寶塔。三尊造像在體態和姿勢上相似，局部構件不一。兩側為文殊與普賢坐騎青獅與白象，體型較小。

大足寶頂山大佛灣華嚴三聖造像在學術界頗有爭議。大致分為三種觀點：其一，三像為華嚴三聖造像，判定以青獅白象坐騎以及旁邊銘文為標準；其二，三像為西方三聖造像，判定標準以左側造像所持六邊形寶塔為據。其三，為其他說法，如三世佛等。筆者較為認同第一類觀點。從造像上無法有力地判定三像是否為華嚴三聖造像，但此處出現的造像母題在安岳、資中、邛崍等地都又出現。如主尊頭部的螺髻裝飾，左右兩肋侍袒胸袈裟及胸前所飾瓔珞，頭上所佩戴的化佛寶冠，以及三尊像身後的小龕，在安岳塔坡第 1 號窟中亦有表現。當然這些造像元素的接近並不能夠說明其為華嚴三聖造像的依據。

值得思考的是，兩肋侍菩薩手中所托持的寶塔在長江流域的華嚴三聖造像中是罕見的。佛經中關於手持寶塔的記述大致分為兩類，第一類為金剛手菩薩。據不空法師載：「右邊第一手持真多摩尼寶作獻佛勢。左邊第一手持蓮花。右第二手作安慰手。左第二手持三戟叉。二手合掌。餘手皆執諸器仗。右第四手持輪。左第四手持劍。右第五手持金剛杵。左第五手持花篋。右第六手持念珠。左第六手持軍遲。右第七手持刀。左第七手持梵夾。右第八手持寶塔。左第八手持須彌山。」[12]此處有記載，寶塔是金剛手菩薩右第八手所持法物。第二類為毗沙門天王。據唐朝善無畏法師載：「十九毘沙門天王。色紺青。左手持寶塔。右手杵。」[13]此處，寶塔是毗沙門天王手持的法器。

在佛經中筆者暫未發現有關於菩薩持塔的相關記述。然而上述記載均出自密教部，手持寶塔的「神像」在唐朝開元三大士引入密教之時便引入了相關記述，這為南宋時期大佛灣華嚴三聖造像提供了佛教神祇手持寶塔的可能性。而傳統表現于華嚴三聖造像旁的金剛、力士等密教造像是否有可能提供造像元素的相互「借鑒」？另外，開鑿工匠以及贊助人是否也有相關其他意圖？這些或許都有待解答。

---

[11] 李巳生，《中國石窟雕塑全集》 第 9 卷：大足，圖版頁 110。
[12] 《大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經》, T19, no. 1005A, p. 628, b12-19。
[13] 《千手觀音造次第法儀軌》, T20, no. 1068, p. 138, c3-4。

大足妙高山第 3 窟的華嚴三聖造像（圖十六）似乎是南宋時期華嚴造像的「標準」形制。這種造像形式與前述石窟有著一定的聯繫。正壁中央的為毗盧遮那佛，頭戴花冠，博鬢垂于雙肩。兩眼微睜，雙手施智拳印與胸前，身穿袒胸袈裟，結跏趺坐于束腰蓮花座上，須彌座塔基處雕刻龍形紋飾。身後為火焰型背光及頭光并附有火焰型紋飾。背光兩側為飛天。毗盧遮那佛左側為普賢菩薩，頭戴花冠，身體稍扭坐，胸前飾瓔珞，手戴臂釧，左手持經卷，右手持經帶，衣帶垂于手臂之上，結跏趺坐于青獅承托的束腰蓮花座上。獅子旁邊有一人物造型。身後為原型頭光及背光。右側為普賢菩薩，衣紋裝飾與左側普賢相仿，雙手持如意，結跏趺坐于六牙白象承托的蓮花座上。六牙白象身旁為手持象勾的象奴。

南宋妙高山第 3 窟的華嚴三聖造像，整體圓潤飽滿，有很強的寫實性。三尊造像面部圓潤中帶有一絲秀氣，女性特征顯現。六牙白象的特征明顯，而關於青獅造型與中唐資中 93 龕中的青獅區別較大。此處的獅子造型圓潤雄壯，身體各部分比例也較為敦實，頸部鬃毛以浮雕加線刻形式表現，獅子面部具有較強的寫實性、藝術性。

四、 江西通天巖華嚴三聖造像

江西通天巖華嚴三聖（圖十七）造像為北宋時期[14]，龕形較為別緻，為三聯塔形龕。中間的毗盧遮那佛高 210 釐米[15]，頭飾螺髻，身穿通肩袈裟，胸前有束帶，雙手施禪定印，手上有法螺。左側文殊菩薩頭戴花冠，遊戲坐于青獅上，雙手撫膝足，面部微笑，胸飾胸帶。青獅造型威猛，齜牙咧嘴。右側普賢菩薩遊戲坐于白象背部，頭戴五佛冠，雙手撫膝足。與之前造像不同的是通天巖華嚴三聖造像的文殊、普賢二位菩薩並沒有蓮花座，而是直接坐于坐騎上的。二位菩薩的花冠也變小，普賢所戴的五佛冠也不為多見。

從造像上看，通天巖華嚴三聖造像與中唐時期的華嚴造像風格差異也較大，資中中唐造像更為磅礴大氣，而此處造像更為精緻典雅。而通天巖的佛教造像卻由唐武德而始。「潮山者，唐武德中，浮屠氏四祖某禪師嘗居之，夜間山下有聲如潮故名……宛曲者為如意巖，竦而虛嵌者為通天巖……然循階以入前有石甓浮屠，相傳為唐則天時舍利塔，方趾而七層，有古藤罥絡。」[16]

---

[14] 丁明夷，《中國石窟寺全集》 第 10 卷：南方八省，圖版說明頁 6。
[15] 同上
[16] （明）章潢，《圖書編》卷六十五，1673 頁。

五、 杭州飛來峰華嚴三聖造像

杭州飛來峰華嚴三聖造像有兩處，一處位於青林洞第 3 龕中，年代為元代；一處位於青林洞第 5 龕中，年代為北宋。

青林洞 5 號龕華嚴三聖造像（圖十八）為摩崖浮雕造像作品。正中間的毗盧遮那佛穿通肩袈裟，這種衣紋在印度 2 世紀時期的馬圖拉地區十分流行。毗盧遮那佛結跏趺坐于束腰蓮花座上，頭戴寶冠，面部殘毀，頸部戴項圈，雙臂上開，背部為火焰型身光與頭光。左側為文殊菩薩，結跏趺坐于青獅承托的蓮花座上，青獅造型剛勁勇猛。文殊菩薩面部造像優雅，身後有圓形背光、頭光。右側為文殊菩薩。三聖造像后有類似天王、力士造像若干。前為侏儒。龕外右側有一處造像題記：「弟子胡承德伏為四恩三有，命石工鐫盧舍那佛會一十七身，所期來往觀瞻，同生淨土，時大宋乾興元年四月日記。」此處華嚴三聖造像雖為浮雕作品，但造像內容與同時期的其他華嚴三聖造像相仿。

青林洞 3 號龕華嚴三聖造像（圖二十）為元代作品。正壁中央為毗盧遮那佛，戴五佛冠。左側為文殊菩薩，右側為普賢菩薩[17]。據悉，此龕造像題記證明是飛來峰元代造像最早的一龕，因此也是一龕元代的漢式造像。該三聖造像的文殊、普賢二位菩薩并未有青獅、白象為坐騎，三聖造像均結跏趺坐于蓮花座上，如果不是因為有龕下方的造像題記所示，根本無法判別為華嚴三聖造像。這種概念「模糊」的造像讓我們不得不題記南宋時期大足大佛灣的華嚴三聖造像，因為它同樣「模糊」。從年代上看，這兩龕造像並沒有間隔太遠時間，而這種令人概念「模糊」的造像是巧合還是另有隱情，或值得深究。

六、 巢湖王喬洞文殊普賢造像

王喬洞文殊普賢造像（圖十九）為北宋年間的浮雕造像。雖然並非華嚴三聖造像，但是造像內容仍具有同類華嚴三聖造像的類比性。

該造像體量并不是很大，左側為文殊菩薩騎獅造型，右側為普賢菩薩騎像造型，兩尊佛頭均人為破壞殘缺。在二位菩薩身後有十分清晰的運用線刻手法雕鑿的圓形身光與頭光。文殊結跏趺坐于蓮台上，左手抬起，似施說法印，右手至於腹部；也似雙手執一柄狀器物。普賢雙手執似如意造型器物。青獅與白象前分別由一站立抬手人物，或為扶菻與獠蠻造像。此造像雖然并無毗盧遮那佛，但是造像元素與杭州飛來峰青林洞第 5 龕中的北宋華嚴三聖造像有可類比的地方。

[17] 高念華，《飛來峰造像》，頁 154。

其一，它們造像的體量均不大，但是鐫刻內容都表現到位，如青獅、白象的姿態、青獅眼神等都有很細緻描繪。其二，均為淺浮雕作品，雕刻中運用了線刻的手法一起表現。其三，青獅白象前均有人物形象出現。

七、 結論

華嚴三聖造像的風格筆者認為可以從時間維度整合地域空間的造像差異來做考量。

第一，中唐至五代時期造像。雲南劍川石鐘山南詔大理國時期的華嚴三聖中的毗盧遮那佛面部造像與資中重龍山 93 龕中唐的造像類似，臉部相對較長，鼻子較短，頭無寶冠，有肉髻，背後為火焰型身光與項光。雖然兩處造像部分殘毀，但總體上可以看出資中地區中唐造像較方，有「幾何形」風味在其中，而雲南劍川石鐘山石窟較圓，有圓雕的意趣。

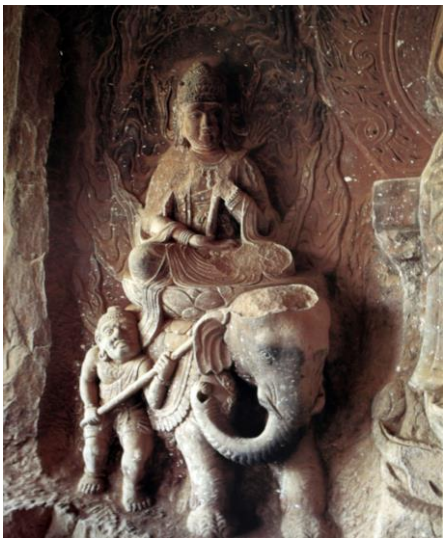
第二，北宋時期造像。長江中上游地區北宋時期華嚴三聖造像較為集中，多分佈在川渝地區，江西、浙皖地區零星散佈。此期毗盧遮那佛頭部幾乎均飾螺髻為髮飾，面部造像圓潤飽滿，手印以單手撫膝的說法印、智拳印為主，衣紋裝飾均為袒胸 U 型袈裟，毗盧遮那佛身後的火焰型背光及火焰紋裝飾較為普遍，背光兩側要麼為迦葉、阿難二弟子雙手合十形象，要麼為飛天形象，大多數毗盧遮那佛結跏趺坐于須彌座承托的束腰蓮花座上，雕刻手法以高浮雕、圓雕、淺浮雕、線刻為主。文殊、普賢的方位並無明確標準，比如資中重龍山 93 龕、雲南石鐘山、大足妙高山的造像為「獅左象右」，其餘的為「獅右象左」的造型。中唐、南詔大理國時期的造像磅礴大氣。北宋時期的華嚴三聖造像裝飾明顯比前一個時期複雜，造像工藝更為成熟，程式化的造像「語言」頻繁流露。

第三，南宋元初造像。南宋時期的華嚴長江流域的華嚴三聖造像稍可謂是「自由變化」。大足妙高山毗盧遮那佛兩側二弟子造像置換成飛天形象，須彌座下的龍形造型出現在雕刻之中。此外，青獅與白象造像相較於中唐時期相比明顯圓潤，造型差異較大。大佛灣華嚴三聖均為立式造像，文殊普賢二位菩薩手中的法器被置換成寶塔形象，青獅與白象標誌性坐騎「失蹤」至兩側。身光與頭光已經不復存在，二弟子形象亦不存在。背屏出現了小佛龕造像。杭州飛來峰青林洞第 3 龕的元初造像文殊與普賢標誌性的青獅、白象亦不復存在。

總之，從中唐開始，華嚴三聖造像以群體造像的組合形式出現在了中國南方的長江流域地區。造像隨年代而逐漸圓潤并最終走向了「非程式化」造像的路子。

圖版

圖一 雲南劍川石鐘山第 4 窟 華嚴三聖造像
劉長久，《中國石窟雕塑全集》 第 9 卷：雲南、貴州、廣西、西藏，圖版頁 8。



圖二 雲南劍川石窟第 4 窟 普賢菩薩
劉長久，《中國石窟雕塑全集》 第 9 卷：雲南、貴州、廣西、西藏 ，圖版頁 8。

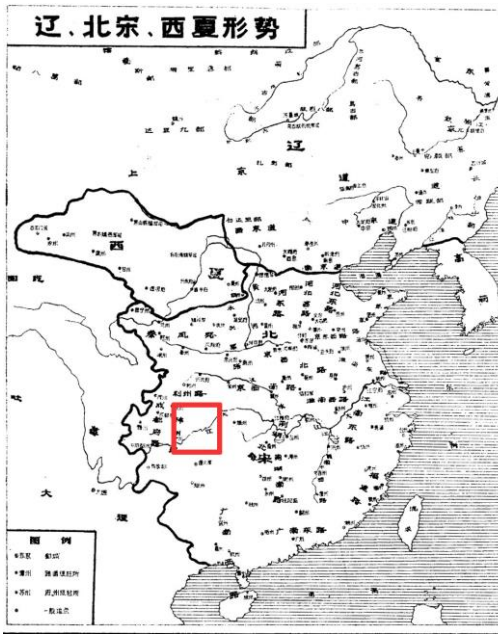
圖三 夜叉頭 10 世紀上半期 吳哥王朝時期
拍攝於廣東省博物館《高棉的微笑》

圖四 林伽与约尼 吴哥王朝时期
攝於廣東省博物館《高棉的微笑》

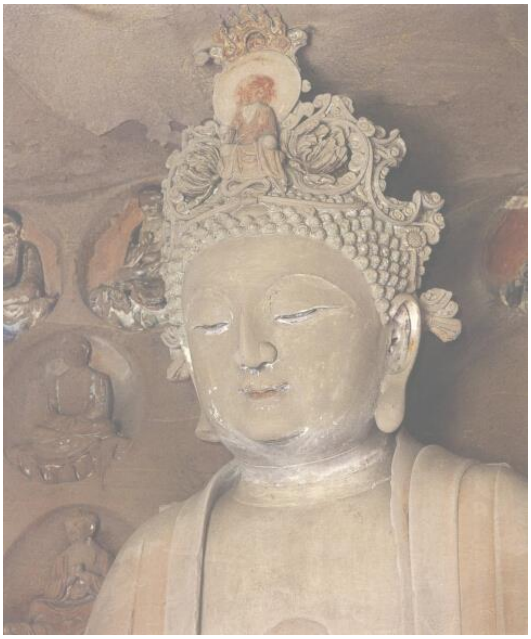
圖五 安岳石窟箱蓋山華嚴洞 華嚴三聖造像
李巳生，《中國石窟雕塑全集》第 7 卷：大足， 圖版頁 132。

圖六 宋代皇后圖
黃能馥，《中國服飾通史》，頁 116。

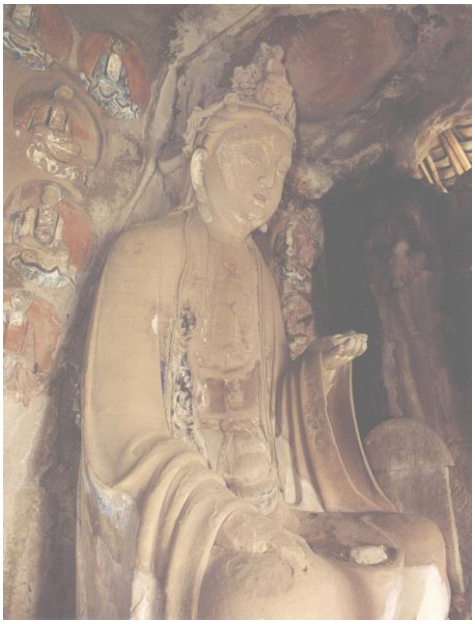
圖七 北宋仁宗皇后像
黃能馥，《中國服飾通史》，頁 116。



圖八 北宋疆域圖
紅色方框為川渝地區石窟大致位置
遼寧大學歷史系，《中國古代史地圖（下冊）》，頁 14。



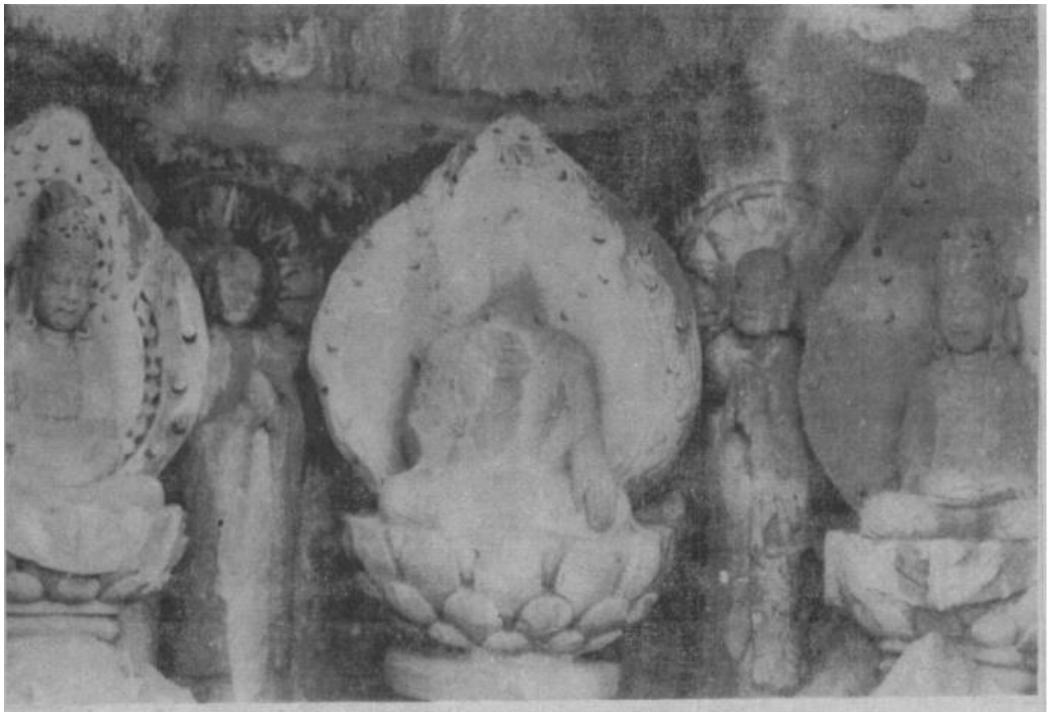
圖九 塔坡第 1 號窟 華嚴三聖主尊毗盧遮那佛
劉長久，《安岳石窟藝術》，頁 165。



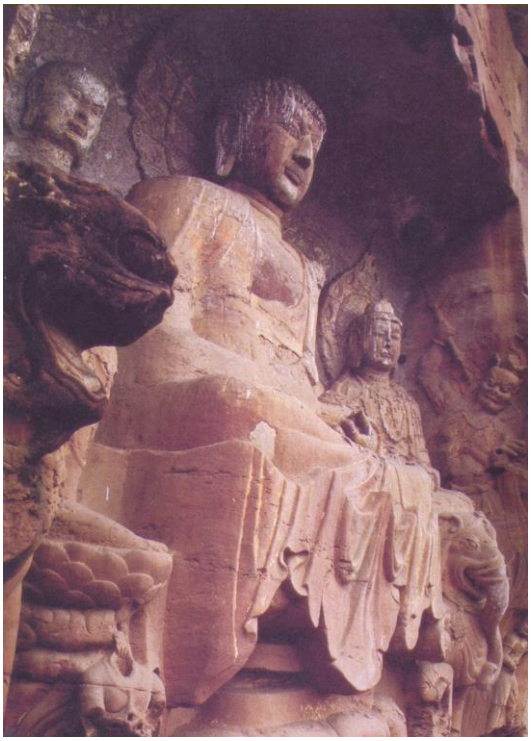
圖十 塔坡第 1 號窟
華嚴三聖右肋侍文殊菩薩
劉長久，《安岳石窟藝術》，頁 164。

圖十一 塔坡第 1 號窟
華嚴三聖左肋侍普賢菩薩
劉長久，《安岳石窟藝術》頁 165。

圖十二 四川資中重龍山第 93 龕 華嚴三聖造像 中唐時期
王熙祥 ，曾德仁，《资中重龙山摩崖造像内容总录》，頁 23。



圖十三 四川資中重龍山第 155 龕 華嚴三聖造像 北宋時期
王熙祥，曾德仁，《资中重龙山摩崖造像内容总录》，頁 28。

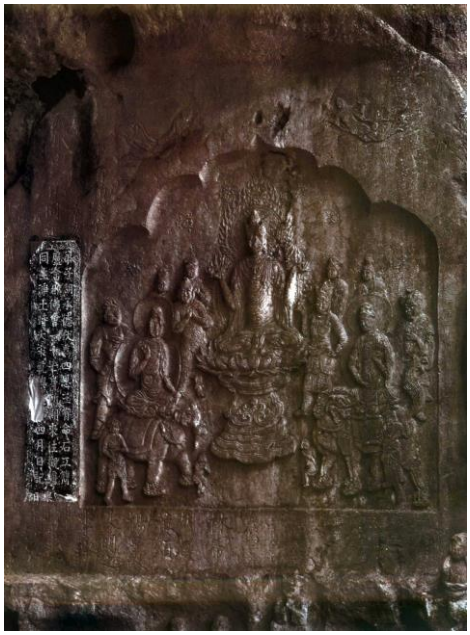


圖十四　四川邛崍 32 號龕　華嚴三聖　中唐
李巳生，《中國美術全集·雕塑篇 12·四川石窟雕塑》，頁 90。

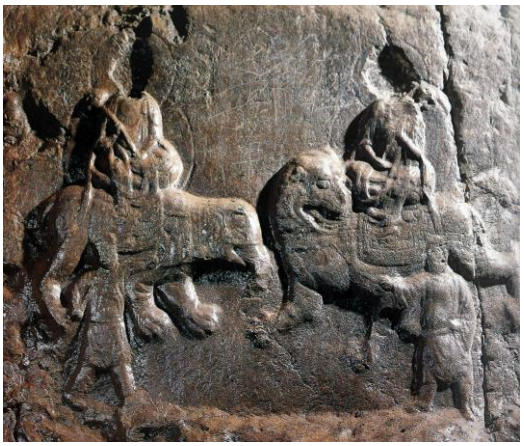
圖十五　重慶大足大佛灣第 5 龕　華嚴三聖 南宋
劉長久，《中國石窟雕塑全集》第 8 卷：四川·重慶，圖版說明頁 38。

圖十六　重慶大足妙高山第 3 龕　華嚴三聖　南宋
劉長久，《中國石窟雕塑全集》 第 8 卷：四川·重慶，圖版頁 176。

圖十七 江西通天巖華嚴三聖造像 北宋
丁明夷，《中國石窟雕塑全集》 第 10 卷：南方八省， 圖版頁 176。



圖十八 杭州飛來峰青林洞 5 號龕
華嚴三聖 北宋
高念華，《飛來峰造像》，頁 54。



圖十九 王喬洞東壁文殊普賢 北宋
丁明夷，《中國石窟雕塑全集》 第 10 卷：
南方八省，圖版頁 169。

圖二十 飛來峰青林洞 3 號龕 華嚴三聖 元
丁明夷，《中國石窟雕塑全集》 第 10 卷：南方八省，圖版頁 32。

參考文獻

《千手觀音造次第法儀軌》, T20, no. 1068

《大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經》, T19, no. 1005A

《五代史記注》。中國基本古籍庫。

《雲棲法彙（選錄）》, J33, no. B277。

《圖書編》。中國基本古籍庫。

《（嘉慶）大清一統志》《四部叢刊續編景舊鈔本》。中國基本古籍庫。

安岳縣編纂委員會（1993）。《安岳縣志》。四川人民出版社。

李巳生（1999）。《中國石窟雕塑全集 7・大足》。重慶出版社。

劉長久（1999a）。《中國石窟雕塑全集 8・四川、重慶》。重慶出版社。

劉長久（1999b）。《中國石窟雕塑全集 9・雲南、貴州、廣西、西藏》。重慶出版社。

丁明夷（1999）。《中國石窟雕塑全集 10・南方八省》。重慶出版社。

高念華（2002）。《飛來峰造像》。文物出版社。

阮榮春、張同標（2011）。《中國佛教美術發展史》。東南大學出版社。

張同標（2013）。《中印佛教造像源流與傳播》。東南大學出版社。

勞伯敏（1986）。〈關於飛來峰造像若干問題的探討〉。《文物》1。頁 62-69。

丁明夷（1988）。〈四川石窟雜識〉。《四川文物》8。頁 44-58。

段玉明（1988）。〈大足寶頂山大佛灣華嚴三聖質疑〉。《四川文物》6。頁 56-57。

胡學良、陳靜（1988）。〈大足石篆山、妙高山摩崖造像的調查研究〉。《四川文物》1。頁 27-32。

王熙祥、曾德仁（1989）。〈資中重龍山摩崖造像內容總錄〉。《四川文物》3。頁 34-40。

王家祐（1989）。〈安岳石窟造像〉。《敦煌研究》1。頁 45-56。

張總、夏金瑞（1993）。〈江西贛州通天巖石窟調查〉。《文物》2。頁 48-58。

馮巧英（1993）。〈論華嚴三聖的關係〉。《法音》7。頁 15-19。

李官智（1994）。〈安岳華嚴洞石窟〉。《四川文物》3。頁 40-43。

劉長久（1995）。〈雲南劍川石鐘山石窟內容總錄〉。《敦煌研究》1。頁 95-110。

北京大學考古學系、雲南大學歷史系、劍川石窟考古研究課題組（2000）。〈劍川石窟——1999 年考古調查簡報〉。《文物》7。頁 71-84。

曾德仁（2001）。〈四川安岳石窟的年代與分期〉。《四川文物》2。頁 53-59。

賴天兵（2007）。〈飛來峰元代華嚴三聖造像研究〉。《圓光佛學學報》11。頁 91-114。

南京師範大學文博系、安徽巢湖市文管所（2008）。〈安徽巢湖市王喬洞佛教摩崖的調查與研究〉。《東南文化》6。頁 41-46。

董增旭（2008）。〈南方的敦煌：劍川石鐘山石窟〉。《中國文化遺產》頁 63-67。

王惠民（2011）。〈華嚴圖像研究論著目錄〉。《敦煌學輯刊》4。頁 155-160。

新羅五臺山文殊信仰探源

韓國東國大學歷史系 博士生
郭磊

摘　要

東晉義熙年間佛陀跋陀羅開始了六十華嚴的翻譯，在經文中有〈菩薩住出品〉說東北方有清涼山，文殊菩薩常住於中。經由歷代高僧的論證，「清涼山=五臺山」成為定論，既而形成了五臺山文殊信仰。這種信仰也傳播到了新羅，除了接受唐之五臺山信仰，還經歷了本土化的過程，形成了自己的五臺山文殊信仰形式。

慈藏是新羅中古時代(514-654)佛教界的代表性高僧，《三國遺事》中記載慈藏入唐并往五臺山參拜，感遇文殊菩薩化現。韓國學界有「新羅五臺山文殊信仰由慈藏傳來」定論之說，並以此為基礎展開研究論述。其被視為定論的主要依據是《三國遺事》中的相關記錄，此書編撰於十三世紀左右，但比其成書要早的中國傳記《續高僧傳》、《法苑珠林》等中並無慈藏入五臺山之記載。韓國學界對於慈藏的五臺山參拜之說也曾提出疑問，并從其神人所傳偈頌等方面做了考證，指出相關部份乃後人的附會之作，但亦未探明慈藏與文殊信仰之關繫有無。

筆者查阅慈藏相關史料，綜合中韓學界既有的相關研究，以唐代五臺山文殊信仰的發展情況為主線，分別從：一、慈藏入唐時期唐代五臺山文殊信仰發展的狀況。二、慈藏入唐路線的變動可能性。三、慈藏一行避過官方的檢查，秘密前往五臺山參拜的可能性。四、《續高僧傳》中與五臺山相關僧侶的的行跡等四個方面進行分析論證，最終得出「慈藏參訪五臺山」與史實不符之結論，此乃後人有意而為之。鑒於當時朝鮮半島政治局面混亂，統一新羅的君主爲穩固其版圖，借用前朝高僧慈藏之名望，將其與文殊信仰連接起來。同時為體現佛國土治國思想，將五臺山地區神聖化，藉此穩定政局民心。

新羅的五臺山文殊信仰緊隨唐之發展軌跡，其形成經歷了一定的時間，是後人根據信仰的階段性發展所作的累加，史料中所展現的是連續疊加的「成品」，不可作為一個整體來認識，而應當區分對待。

關鍵字：華嚴經、新羅、五臺山、慈藏、文殊信仰

一. 引言

展開討論之前，首先需要定義一下「文殊信仰」、「五臺山文殊信仰」。因為兩者在成立時期以及思想背景上均有不同，需要區別而論。「文殊信仰」是魏晉南北朝時期(222-589)隨著文殊菩薩相關經典的翻譯流通而興起，只是沒有像觀音信仰那樣廣泛傳播。「五臺山文殊信仰」的經典依據是《華嚴經》〈菩薩住出品〉，以常住在清涼山的文殊菩薩為信仰主體，而「清涼山=五臺山」認識之形成則源自唐代眾多高僧的相關論證。而同時，唐代各朝君主，特別是高宗、武則天時代(670-695)對五臺山佛教大力扶持，既而形成聖山信仰。

中國學界對於慈藏的研究並不多，早期曾有一篇專門探討慈藏與五臺山文殊信仰關係的論文。[1] 此文以相關史料為基礎，探討了五臺山文殊信仰在傳播到新羅的過程中慈藏所發揮的作用。但作者在論述過程中不加考證的引用史料，所提出的觀點有待商榷。此外，近來多有論文涉及唐與新羅的佛教交流，慈藏作為主要人物多被提及，但考察文章具體內容則多不加考證的因循前說，缺乏思辨。

韓國學界認為慈藏法師入唐求法時，因往五臺山參拜並感應文殊，從而把「文殊信仰」傳入新羅。慈藏作為新羅佛教界高僧的代表，與元曉、義相齊名，但相關史料記錄較之元曉和義相要少很多，且其著作均已失傳。現存有關慈藏的記錄按照編撰時間可以分為兩類。分別是九世紀以前編撰而成的《續高僧傳》〈慈藏傳〉、《法苑珠林》、〈皇龍寺九層木塔剎柱本記〉，九世紀以後高麗時代編撰的《三國史記》、《三國遺事》〈慈藏定律〉、〈皇龍寺九層塔〉、〈臺山五萬眞身〉，和閔漬撰寫的《五臺山月精寺事蹟》等。因資料有限，加之各史料間內容存在差異，只能在有限基礎上展開討論，給慈藏研究帶來一定困難。

〈表1〉 慈藏相關史料記錄的編撰年代

編撰時期	史料	年代
新羅時期 (BC57-935)	《續高僧傳》	645年
	《法苑珠林》	664年
	《皇龍寺九層木塔剎柱本記》	872年
高麗時期 (918-1392)	《三國史記》	1145年
	《三國遺事》	1281年
	《五臺山月精寺事蹟》	1307年

[1] 麻天祥，〈五臺山佛教東傳新羅及傳播者慈藏〉，《五臺山研究》1，1989。

以上史料中《續高僧傳》〈慈藏傳〉與《三國遺事》〈慈藏定律〉內容上基本類同。但因《續高僧傳》在編撰時代上要早於《三國遺事》，所以更接近原始內容。[2] 相對而言《三國遺事》在十三世紀後半葉高麗時代編撰而成，某種程度上反映了高麗時代對佛教的認識。所以《三國遺事》嚴格來說是反映了那個時期人們對前時代佛教的理解[3]，不能看做是「古代文化的原形」。

韓國學界對於慈藏的研究主要集中其在政治外交方面的角色，以及其提倡的佛教護國思想等方面。[4] 還通過對《續高僧傳》以及《三國遺事》慈藏相關傳記內容的分析、比較來探討其一生的研究。[5]

對於相關史料中記載的慈藏不同之處，前輩學者也進行了深入的探討，雖然解決了一些問題，但是對於慈藏入唐是否參訪五臺山這一重要問題，學界的態度仍然模糊。基於尊重史實的考量，本文擬通過對慈藏相關史料的分析比較，并有機地結合中韓兩國學者的相關研究，就史料上存在的差異所引發的疑問進行論證說明，試圖還原一個真實的慈藏。

---

[2] 辛鍾遠，〈慈藏의佛教思想에 대한 再檢討-初期戒律의 意義-〉《韓國史研究》39，1982，頁4。
[3] 南東信， 〈三國遺事의 史書 特性〉,《佛教學研究》16，2007。
[4] 韓國學界的相關研究如下:
石吉巖， 〈羅末麗初 五台山 佛教圈의 再形成 過程과 背景〉,《韓國思想史學》46，2014。
丁永植， 〈慈藏의 佛教施策과 그 性格〉,《普照思想》38，2012。
朴美善，〈〈慈藏定律〉條로 본 慈藏의 生涯와 '定律'의 意味〉,《新羅文化祭學術發表論文集》33，2012。
廉仲燮，〈《三國遺事》五台山 관련 記錄의 內容分析과 意味Ⅰ〉,《史學研究》101，2011。
金景集，〈佛教戒壇의 成立과 展開: 慈藏과 金剛戒壇〉,《東亞佛教文化》2，2008。
金福順，〈慈藏의 生涯와 律師로서의 位相〉,《大覺思想》10，2007。
申宣惠，〈新羅 中古期 佛教界의 動向과 僧政〉,《韓國史學報》25，2006。
盧在性，〈慈藏律師의 生涯〉,《中央僧伽大學論文集》10，2003。
李龍寬，〈善德女王代 慈藏의 政治적 活動〉《嶺東文化》6，1995。
李行九，〈韓國 華嚴의 初祖考〉,《佛教文化研究》4，1995。
南東信，〈慈藏의 佛教思想과 佛教治國策〉,《韓國史研究》76，1992。
金英美，〈慈藏의 佛國土思想〉《韓國史市民講座》10，1992。
鄭炳朝，〈慈藏과 文殊信行〉,《新羅文化》3，4合集，1987。
辛鍾遠，〈慈藏의 佛教思想에 대한 再檢討-初期戒律의 意義-〉,《韓國史研究》39，1982。
蔡印幻，〈慈藏의 戒律과 戒壇創設〉,《東國思想》15，1982。
林奉俊，《新羅慈藏法師研究》，東國大學校 碩士論文，1979。
[5] 盧再興， 〈慈藏律師의 生涯〉,《中央僧伽大學論文集》10，2003。
南武熙，〈《三國遺事》에 본 高麗時代 流通〈慈藏傳〉의 復原 및 意義〉,《韓國學論叢》34，2010。
南武熙，〈慈藏 生涯 復原〉,《韓國學論叢》 32，2009。
南武熙，〈《續高僧傳》〈慈藏傳〉과《三國遺事》〈慈藏定律〉비교〉,《文學/史學/哲學》19。

二. 慈藏之入唐

有關慈藏的出家過程，《續高僧傳》以及《三國遺事》中都提到因其父母早亡，感悟無常，棄俗尋幽繼而捨別妻子而出家。出家後的慈藏潛心鑽研佛法，精進勇猛，後感歎自己生於佛法不興之邊壤因而希求大法，於是呈請入唐求法。

〈表2〉 慈藏入唐年代

史料	內容
《續高僧傳》〈慈藏傳〉	曰生在邊壤佛法未弘.自非目驗無由承奉.乃啟本王西觀大化.以貞觀十二年(638)將領門人僧實等十有餘人.東辭至京.
《法苑珠林》	貞觀十二年(638)來至唐國.
〈皇龍寺九層木塔剎柱本記〉	大王即位七年.大唐貞觀十二年(638).我國仁平五年戊戌歲.隨我使神通入於西國.
《三國史記》	[善德王五年(636)] 夏五月慈藏法師入唐求法.
《三國遺事》〈慈藏定律〉	藏自嘆邊生西希大化.以仁平三年丙申歲.即貞觀十年(636)也.受勅與門人僧實等十餘輩西入唐.

關於慈藏的入唐年代分別有636年、638年兩種說法。《續高僧傳》、《法苑珠林》中記載慈藏是在638年入唐，872年編撰的〈皇龍寺九層木塔剎柱本記〉中也記載慈藏是在新羅仁平五年(638)聖德女王即位的第七年，即貞觀十二年隨使臣入唐。

但是在《三國史記》中記載慈藏636年入唐，《三國遺事》中也記載其在善德王五年、貞觀十年(636)西行求法。

相信一然(1206~1289)在編撰《三國遺事》時應該會看到〈皇龍寺九層木塔剎柱本記〉的記錄，[6] 如果說他因為看到〈本記〉中並無慈藏參訪五臺山的記載，但在其他記錄中偏巧又出現慈藏參拜五臺山的內容，因此如何取捨就成了問題。一然宣稱慈藏於636年入唐，其先往五臺山參拜，後於638年往長安，這樣一來慈

[6] 《三國遺事》卷三，皇龍寺九層塔條中有:「寺中記云於終南山圓香禪師處受建塔因由。」 此處的「寺中記」應該是指〈皇龍寺九層木塔剎柱本記〉。

藏參拜五台山不無可能。[7] 筆者認為此說欠妥，如果說是考慮到古代長安與五臺山之間山高路遠，往來需要耗費不少時日，也不至於要提前兩年，所以慈藏的入唐時間在638年之說較為合理。

前面提到，慈藏因為感歎自己生在邊壤佛法不生之地，而希求大法，於是踏上了入唐求法之路。參考慈藏入唐的經歷，似乎因為他出身真古貴族，故其求法經歷與其他求法僧略有不同。

〈表3〉 慈藏在唐之行跡

史料	內容 (638-643)
《續高僧傳》〈慈藏傳〉	蒙勅慰撫.勝光別院厚禮殊供.人物繁擁財事既積.便來外盜.賊者將取心戰自驚.返來露過.便授其戒.有患生盲.詣藏陳懺後還得眼.由斯祥應.從受戒者日有千計.性樂棲靜.啟勅入山.於終南雲際寺東懸嵓之上.架室居焉.旦夕人神歸戒又集.時染少疹.見受戒神為摩所苦.尋即除愈.往還三夏常在此山.將事東蕃.辭下雲際.見大鬼神其眾無數.帶甲持仗雲.將此金輿迎取慈藏.復見大神與之共鬪拒不許迎.藏聞臭氣塞谷蓬勃.即就繩床.通告訣別.其一弟子又被鬼打蹙死乃蘇.藏即捨諸衣財.行僧德施.又聞香氣遍滿身心.神語藏曰.今者不死.八十餘矣.既而入京.蒙勅慰問.賜絹二百匹用充衣服.貞觀十七年(643).本國請還. 啟勅蒙許.引藏入宮.賜納一領雜綵五百段.東宮賜二百段.仍於弘福寺為國設大齋.大德法集.並度八人.又勅太常九部供養.藏以本朝經像彫落未全.遂得藏經一部並諸妙像幡花蓋具堪為福利者.齎還本國.
《續高僧傳》〈唐京師普光寺釋法常傳〉	新羅王子金慈藏.輕忽貴位棄俗出家.遠聞虔仰思覩言令.遂架山航海遠造京師.於船中夢矚顏色.及覩形狀宛若夢中.悲涕交流欣其會遇.因從受菩薩戒.盡禮事焉.
《法苑珠林》	既至京城慈利群生.從受戒者日有千計.或盲者見道病者得愈.又樂靜夏坐.奏勅雲際寺安居三夏.見大鬼神其數無量.帶甲持仗雲.將此金輿迎取慈藏.復見大神與之共鬪拒不許迎.藏聞臭氣塞谷蓬勃即就繩床通告訣別.其一弟子又被鬼打幾死乃蘇.藏即捨衣鉢行僧得施.又聞香氣遍滿身心.神語藏曰今者不死八十餘矣 至十七年(643)還歸本國

[7] 辛鍾遠，〈慈藏의佛敎思想에 대한 再檢討-初期戒律의 意義-〉，《韓國史研究》39，頁10。

〈皇龍寺九層木塔剎柱本記〉	王之十二年癸卯歲(643).欲歸本國.頂辭南山圓香禪師.禪師謂曰吾以觀心.觀公之國皇龍寺建九層窣堵波.海東諸國.渾降汝國.慈藏持語而還.
《三國遺事》〈慈藏定律〉	與門人僧實等十餘輩西入唐謁清涼山.山有曼殊大聖塑相.彼國相傳云.帝釋天將工來彫也.藏於像前禱祈冥感.夢像摩頂授梵偈.覺而未解.及旦有異僧來釋云[已出皇龍塔篇].又曰雖學萬教.未有過此.又以袈裟舍利等付之而滅[藏公初匿之 故唐僧傳不載].藏知已矇聖訖.乃下北臺.抵太和池.入京師.太宗勅使慰撫.安置勝光別院.寵賜頗厚.藏嫌其繁.擁啓表入終南雲際寺之東嶺.架嵓爲室居三年.人神受戒.靈應日錯.辭煩不載.旣而再入京又蒙勅慰.賜絹二百匹.用資衣費.貞觀十七年癸卯.本國善德王上表乞還.詔許引入宮.賜絹一領.雜綵五百端.東宮亦賜二百端.又多禮貺.藏以本朝經像未充.乞齎藏經一部.洎諸幡幢花蓋.堪爲福利者皆載之.
《三國遺事》〈皇龍寺九層塔〉	新羅第二十七善德王卽位五年.貞觀十年丙申.慈藏法師西學.乃於五臺感文殊授法[詳見本傳].文殊又云.汝國王是天竺剎利種王.預受佛記.故別有因緣不同東夷共工之族.然以山川崎嶮.故人性麤悖.多信邪見.而時或天神降禍.然有多聞比丘.在於國中.是以君臣安泰.萬庶和平矣.言已不現.藏知是大聖變化.泣血而退.經由中國太和池邊.忽有神人出問.胡爲至此.藏答曰求菩提故. 神人禮拜.又問汝國有何留難. 藏曰我國北連靺鞨.南接倭人.麗濟二國.疊犯封陲.鄰寇縱橫.是爲民梗.神人云今汝國以女爲王. 有德而無威.故鄰國謀之.宜速歸本國.藏問歸鄉將何爲利益乎.神曰皇龍寺護法龍.是吾長子.受梵王之命.來護是寺.歸本國成九層塔於寺中.鄰國降伏.九韓來貢.王祚永安矣.建塔之後.設八關會赦罪人.則外賊不能爲害.更爲我於京畿南岸置一精廬.共資予福.予亦報之德矣.言已遂奉玉而獻之.忽隱不現[寺中記云 於終南山圓香禪師處 受建塔因由].貞觀十七年癸卯十六日.將唐帝所賜 經像袈裟幣帛而還國.
《三國遺事》〈臺山五萬眞身〉	初法師欲見中國五臺山文殊眞身.以善德王代.貞觀十年丙申 [唐僧傳雲十二年 今從三國本史].入唐初至中國太和池邊.石文殊處.虔祈七日.忽夢大聖授四句偈.覺而記憶.然皆梵語.罔然不解.明旦忽有一僧.將緋羅金點袈裟一領.佛鉢一具.佛頭骨一片.到於師邊.問何以無聊.師答以夢所受四句偈.梵音不解爲辭.僧譯之雲.呵囉婆佐曩.是曰了知一切法.達嚩哆佉嚫.雲自性無所有.曩伽哂伽曩.雲如是解法性.達嚩盧舍那.雲卽見盧舍那.仍以所將袈裟等.付而囑

	云.此是本師釋迦尊之道具也.汝善護持.又曰汝本國艮方溟州界有五臺山.一萬文殊常住在彼.汝往見之.言已不現.遍尋靈蹟.將欲東遺.太和池龍現身請齋.供養七日.乃告云昔之傳偈老僧.是眞文殊也.亦有叮囑創寺立塔之事.具載別傳.

根據以上史料的記載，可以把慈藏入唐之後的活動分為四個階段。

第一， 慈藏入唐後，先前往五臺山參拜。然後才到達長安，前往空觀寺從法常(567-645)那裡處求得菩薩戒並留下奉事師長。法常是當時遠近聞名的高僧，皇帝甚至「下勅令為皇儲受菩薩戒，禮敬之極眾所傾心。貞觀九年(635)又奉勅召，入為皇后戒師。因即勅補兼知空觀寺上座，撫接客舊妙識物心，弘導法化長鎮不絕，前後預聽者數千。東蕃西鄙難可勝述，及學成返國皆為法匠。」[8]

第二，從638年到640年間，得到唐太宗特別厚待的慈藏入住光德坊之勝光別院。道俗為求受戒蜂擁而至，「從受戒者日有千計。」唐太宗對其善待有加或是基於政治目的，這應該與慈藏的新羅貴族出身及地位有關。

第三，640年到642年，慈藏「性樂棲靜，啟勅入山……往還三夏常在此山。」慈藏在終南山雲際寺東邊茅棚自修時應該有可能與同在雲際寺的道宣有所交流。[9]

第四，642年到643年，慈藏「將事東蕃，辭下雲際。」他結束了山中的修行，重新返回到長安城，「既而入京，蒙勅慰問，賜絹二百匹用充衣服。貞觀十七本國請還，啟勅蒙許。引藏入宮，賜納一領雜綵五百段，東宮賜二百段。」這次亦得到了皇室的厚待，連東宮都對其善待有加。

比較〈表3〉中的史料可知，慈藏在唐活動期間的最大疑問點是「參拜五臺山」。因為相關記錄只是在後期《三國遺事》中出現，早期的史料《續高僧傳》、《法苑珠林》以及〈皇龍寺九層木塔刹柱本紀〉等都沒有記載。後期史料中突然出現此內容，其真實性有待商榷。

假設慈藏參拜了五臺山，從時間上來看應該是在其入唐之後，到達長安之前。但不論是《續高僧傳》的作者道宣還是《法苑珠林》的作者道世都對此保持沉默。其實《三國遺事》的作者一然對於慈藏的五台參訪也有產生了疑問，只不過他認為這是慈藏故意隱瞞了自己的行程，「藏公初匿之，故唐傳不載。」”[10] 韓國學界大部份的學者也都認同并接受這一觀點。那麼真的是如一然所想的那樣，慈藏隱

[8]《續高僧傳》(大正藏50) 唐京師普光寺釋法常傳。
[9] 南東信，〈元曉의 敎判觀 및 그 佛敎史의 位置〉，《韓國史論》20，1988，頁7。
[10]《三國遺事》卷四, 慈藏定律條。

瞞了自己的行程嗎？ 唐朝實行的過所制度，管理并限制行人往來。[11] 這對外國僧侶的活動自然也有所影響，但是並無禁止參拜五臺山的律令出現。沒有什麼值得隱瞞的事情，所以筆者認為一然的慈藏隱藏行程一說並不成立。

對於慈藏參拜五臺山之說，筆者持否定意見。雖因相關資料的缺失，難以從史料中找到直接證明，但通過間接記錄的旁證，筆者將從以下四個方面進行論證說明。

第一，慈藏於638年入唐，當時正值太宗當政，早期唐太宗對於佛教並不十分擁護。[12]且此時期五臺山文殊信仰尚未得到重視，還僅限於地方性信仰，五臺山參拜也不甚流行。根據下表可知隋朝時期不論是駐山人數還是參拜人數雖然多於唐代，但其信仰形態並非全部以文殊信仰為主。根據唐代的五台山信仰發展來看，參拜五臺山的熱潮興起應當是在唐高宗（649-683）、武周年間（685-705）。

〈表4〉 隋唐時代與五臺山有關之僧俗[13]

時期	入山活動				總計
	禮拜、供養文殊	禪修	神異	其它	
隋　代(581-618)	12	4	1	1	18
唐太宗(627-649)	1	1	0	0	2
唐高宗(649-683)	12	0	2	10	24
武　周(685-705)	5	2	1	1	9
唐中宗(705-710)	1	0	0	3	4

第二，有關慈藏的入唐路線史料中並無記載，通過其他求法僧的路線可以做一個推測。[14] 慈藏沒有利用原來的'登州海行入高麗道'，而是直接從新羅的黨項城出發橫渡黃海而到達文登縣，然後沿著固定的驛館路線前往長安。考慮到慈藏

[11]《唐六典》规定：「凡行人车马出入往来，必据过所以勘之」，凡无过所者将被拘留判刑。唐过所在中央由尚书省颁发，在地方由都督府或州颁发。其上注明本人身份、同行家口、奴婢、牲畜及来路去处，以供沿途勘验。通常一式两份，正本由官方加盖官印，发给请过所者使用；副本则经判官、通判官签名，作为刑部司门司或州户曹档案保存。凡丢失者，扣留问罪。(程喜霖，《唐代過所研究》，中華書局，2000)

[12]《唐代佛教—王法與佛法》，佛光，1999，頁19-44。

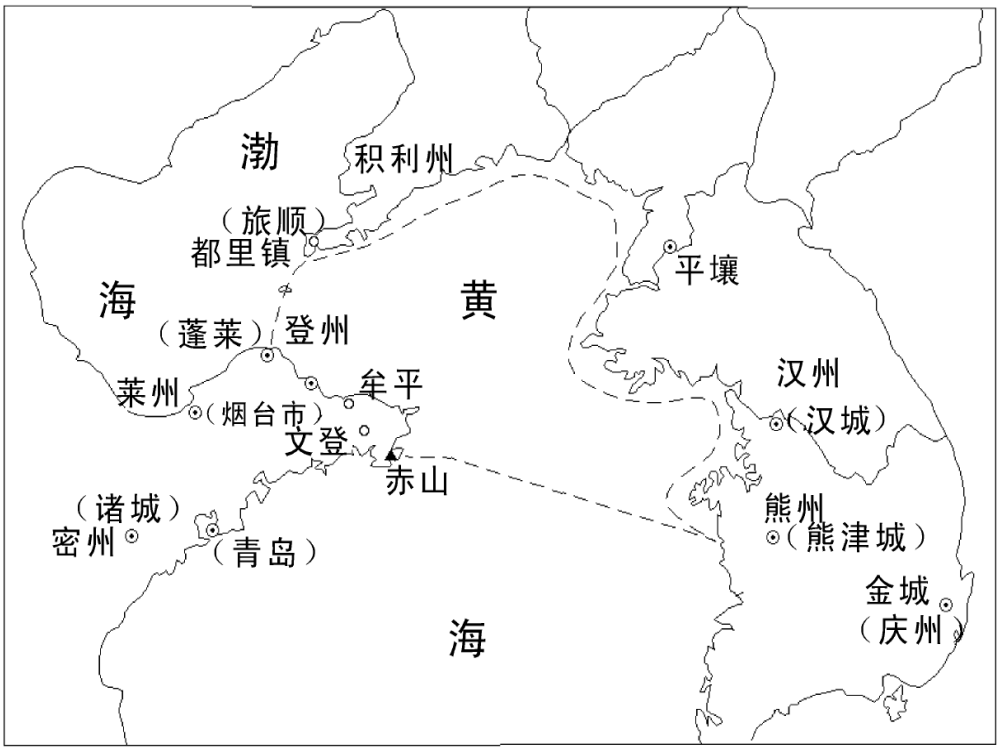
[13] 林韻柔，《五臺山與文殊道場》，臺灣大學博士論文, 2009. 參考附錄一 〈中古時期入五臺山僧人錄〉。筆者進行了再次整理，雖然數字統計不一定代表當時的實際情況，至少這個數字從某種程度上能反應當時的信仰形態和發展狀況。

[14] 文武王，〈新羅僧侶들의 求法路線 연구〉，《佛學研究》22，2005。

是與新羅使臣一同入唐，如果他中途改變行程，脫離團隊帶領僧徒折向五臺山的可能性並不大。

第三，如果說慈藏參拜了五臺山，那麼作為一個外國僧人他要在每個地區得到許可才能通行。因百年後的838年入唐參拜五台天台山日本僧圓仁，需要向每個地方長官提供公驗或者過所，確認後才能通過。[15] 代州屬邊防重鎮，盤查會比較嚴格。慈藏與其弟子一行十多人隱藏行蹤前往五臺山不太現實。

[圖1] 唐代「登州海行入高麗道」[16]



最後， 道宣在貞觀十九年(645)所編撰的《續高僧傳》中關於僧人傳記有書，正傳331人，附錄160人。在慈藏入唐之前的638年與五臺山有關聯的僧人大概有11名，其中信仰文殊的只有5名。而這5名的共同點都是長期在五臺山內的寺院修行或者居住在五臺山附近，這說明文殊信仰在當時還屬於地域性信仰。〈表6〉中的第4、7、11位僧侶都是代州五臺山出身的僧人，但只有一人信仰文殊，其他兩人則重禪修。這又從一個側面說明五臺山文殊信仰在唐初還並不流行。可以說唐高宗調露元年(679)慧祥的《古清涼傳》編輯完成，五臺山才開始慢慢得到統治者

[15] 黃清連，〈圓仁與唐代巡檢〉，《中研院歷史語言研究所集刊》68-4，1997，頁899-942。

[16] 樊文礼，〈唐代"登州海行入高丽道"的变迁与赤山法华院的形成〉，《中國歷史地理論叢》，2005. 4，頁118 圖1。

的重視，逐漸上升到國家性信仰的地位，中國五臺山文殊信仰才開始廣泛傳播。[17]

通過以上推論可知，「慈藏參拜五臺山」一說並不成立。

〈表5〉《續高僧傳》中與五臺山有關的僧侶(638年以前)

	入山時期		僧人	內容	出處
1	北魏 孝文帝	太和14年 (490)左右	曇鸞	家近五臺山.神蹟靈怪逸於民聽.時未志學.便往尋焉備覩遺蹤.	卷6
2	北齊 文宣帝	天保7年 (556)	道最		卷2
3		天保9年 (558)	曇遷	從師五臺山.此山靈蹟極多.備見神異.	卷18
4	隋文帝	開皇元年 (581)	僧明	在五臺娑婆古寺.....禪誦為業.自雲年十七時從師上五臺.東禮花林山訪文殊師利.	卷25
5		開皇元年 (581)以後	曇韻	聞五臺山者即華嚴經清涼山也.世傳文殊師利常所住處.古來諸僧多入祈請.有感見者具蒙示教.....如是嘉聞數發蕩神悅耳.遂舉足棲焉.遍遊臺岳備見靈相.	卷20
6		開皇 24年 (604)	慧進	因逖聽諸方勝徒名地.五臺泰岳東川北部常山雁門.隨逐禪蹤無遠必屆.	卷22
7	隋煬帝	大業元年 (605)	明隱	少習禪學.次第觀十一切入.在中臺北木瓜谷寺三十年.唯以定業餘無所懷.又往佛光山寺七年.又住大孚寺九年.志道之徒相從不絕.	卷25
8		大業年間 (605-617)	解脫	臺山夾川人.....復住五臺縣照果寺.隱五臺南佛光山寺四十餘年.....其側不遠有清涼山.山下清涼即文殊師利遊處之地也.	卷20
			曜	有高行沙門曜者.年百六歲.自雲我年	

[17] 林韻柔，前文，2009，頁83-85。

9				五十時.與解脫上人至中臺東南下三十里大孚靈鷲寺.請見文殊.	
10			普明	又五臺南娑婆寺南五六里.普明禪師獨靜坐禪求見文殊.意欲請法.	
11	隋末唐初		法空	裹糧負襆獨詣臺山.....以禪用乃明.終為對礙.遂學大乘離相.	卷25

出處：林韻柔，《五臺山與文殊道場》, 臺灣大學博士論文, 2009，參考〈附錄一〉再整理

另外，《三國遺事》卷三〈臺山五萬真身〉以及卷四〈慈藏定律〉中慈藏所得的偈頌實際上出自八十卷本《華嚴經》，這一點已有學者給予說明。[18] 此偈頌的出現則間接證明了八十卷本《華嚴經》是在八世紀初左右傳入新羅的。[19] 另外這則偈頌在華嚴宗四祖澄觀(738-839)的著作中也曾出現[20]，華嚴五祖宗密也曾引用這一偈頌[21]，可以說慈藏所接受的這則偈頌反映了八世紀中後期華嚴學的發展情況，因此史料中感應所受偈頌之記錄的成立時間應該是在澄觀的華嚴學傳來之後，即新羅下代(780年之後) 才更符合史實。

慈藏入唐後受到唐太宗的禮遇和厚待，回國前又得到唐太宗以及東宮的厚待，當時對佛教並不算友好的太宗為何對這個外國僧侶獨愛有加呢？ 一方面也許是因為慈藏出身真骨貴族，在新羅朝廷中有一定地位。另一方面當時新羅僧侶不只是作為宗教教職人員，還在統治階層中佔有一席之地，參與國家治理。[22]

善德女王執政後期(640-646)，中古王室面臨著里憂外患的雙重危機。對內，「聖骨」出身女王的治國能力遭到懷疑，派系紛爭，國王的統治力受到嚴重影響。對外，受到高句麗和百濟的聯合攻擊。爲了擺脫這種內外的不利局面，新羅一面重組軍事力量，一面積極與唐展開外交活動。

> (642年)秋七月，百濟王義慈大擧兵攻取國西四十餘城。八月又與高句麗謀欲取黨項城，以絶歸唐之路。王遣使告急於大宗，是月百濟將軍允忠領兵攻拔大耶城，都督伊湌品釋捨知竹竹龍石等死之。[23]

---

[18] 金福順，《新羅華嚴宗研究》，頁114。
[19] 辛鐘遠，《新羅初期佛教史研究》，1992，頁256-257。
[20] 澄觀，《華嚴經法界玄鏡》(大正藏45)，頁678下。
[21] 宗密，《註華嚴法界觀門》(大正藏45)，頁689上。
[22] 李基白，〈三國時代의 佛教受容 및 社會적인 意義〉，《新羅思想史研究》1986，頁31-46。
[23] 《三國史記》卷五，善德王十一年。

在這種內憂外患的局面之下，應善德女王之請，在貞觀十七年(643) 慈藏攜帶太宗賜予的大藏經、佛像等踏上歸途，三月十六日[24]船緩緩地停靠在河曲縣絲浦，為六年的入唐求法生活畫上了一個圓滿的句號。[25] 慈藏將要面對的乃是新羅動盪的政局變化，可以說他的歸國有臨危受命之意，這也決定了他歸國後位於政治中心，參與政治活動的必然性。

三. 新羅文殊信仰的傳入及其成立背景

（一）文殊信仰及五臺山文殊信仰之新羅成立

大唐開國以來，長安作為當時政治、文化、經濟、佛教思想的中心引得周邊的國家紛紛派遣僧人和學生前來學習。 新罗在统一高句丽、百济之前很非常重視與唐朝的往來，派遣了眾多僧俗前來學習。求法僧的活動可以分為兩個階段，即求法的興起階段和興盛階段。在興起階段（502-589）共計有14名學僧東來求法，在興盛階段（590-907）則有近180名的學僧前來學習。[26]

如前所述，古代中國的文殊信仰與五臺山文殊信仰的成立時期和思想背景都不同。這兩種信仰形式也被求法僧在不同時期傳播到朝鮮半島。首先，新羅的文殊信仰傳入雖然沒有明確的史料憑據，但是參考中國的文殊信仰之成立過程，可以確定文殊信仰在慈藏入唐的638年以前在朝鮮半島就有所流行，但是僅限於文殊類經典的流通，不像觀音信仰那樣流行廣泛。

再者，五臺山文殊信仰的新羅傳來時期也沒有直接的史料可考。本文第二章已經論證得出在慈藏入唐時期，這一信仰傳入新羅還為時過早，結合唐代五臺山信仰的發展過程可以推知這一信仰形式可能是在唐高宗、武周時代（687-710）傳播而來。除了求法僧的貢獻，還與新羅派遣到唐的使臣、宿衛有一定關聯。因為使臣或者宿衛能更容易的接觸到唐皇室以及上層官吏，自然對他們的信仰活動也有所瞭解。新羅的對唐朝貢始於唐高祖四年（621，新羅真平王四十三年），由下表可知地理位置上距離唐最遠的新羅與唐的交流最頻繁和密切。

---

[24] 有關慈藏的歸國日期可以參考《三國史記》卷五，善德王條，善德王十二年三月。 此外《三國遺事》卷三，〈皇龍寺九層塔〉記慈藏於貞觀十七年癸卯十六日歸國。

[25] 《新增東國輿地勝覽》卷二十二 蔚山郡大和樓條. '十七年東還，泊于絲浦之地。因卜此地，立此寺焉。'

[26] 陳景富, 《中韓佛教關係一千年》, 宗教文化出版社, 1999, 頁22-24。

〈表6〉 三國時代的對唐朝貢（三國統一之前）

國家	王	朝貢時間	次數	合計
高句麗	榮留王	24年(619-642)	11	18
	寶藏王	27年(642-668)	7	
百濟	武　王	21年(622-640)	14	20
	義慈王	20年(641-660)	6	
新羅	眞平王	12年(621-631)	8	33
	善德王	15年(632-646)	10	
	眞德王	7年(647-653)	6	
	武烈王	7年(654-660)	4	
	文武王	10年(661-670)	5	

出處：根據《三國史記》統計整理。

統一三國之前的新羅積極地奉行親唐政策，使得其在學習和吸收先進文化的同時，也確保了自身政權的穩定。[27] 公元668年，新羅藉助唐軍的幫助消滅了高句麗終於完成了統一大業，但是以後與唐朝的關係卻冷落下來，在神文王、孝昭王統治的二十多年時間里僅有四次往來。而聖德王的即位則重新迎來了新羅與唐交流的高峰期。在其三十六年的統治時期有三十八次朝貢往來（唐遣使三次），這種密切的往來除了繼續學習先進的文明，更主要的是基於政治的原因。

〈表7〉 統一新羅時代的對唐朝貢

王	朝貢時間	次數
神文王	12年(681-692)	2
孝昭王	11年(692-702)	2
聖德王	36年(702-737)	38

出處：根據《三國史記》統計整理。

聖德王即位之初，與唐的朝貢往來中以下幾個事件值得重視。

① 唐則天聞孝昭薨，爲之舉哀，輟朝二日，遣使吊慰，冊王爲新羅王，仍襲兄將軍都督之號。

② 二年(703)春一月，遣使入唐貢方物，遣阿湌金思讓朝唐。

[27] 申瀅植，〈統一新羅의 對唐關係〉，《한국고대사의 신연구》，1984，頁330-331。

③　三年(704)春三月，入唐金思讓迴，獻最勝王經。
④　四年(705)秋九月，下敎禁殺生。
（《三國史記》卷八，聖德王條）

同時，根據《三國遺事》的記錄，可知新羅在五臺山安置文殊菩薩像。

以神龍元年乙巳(705), 三月初四日, 始改創真如院。大王親率百寮, 到山營排殿堂, 并塑泥像文殊大聖安于堂中。
(《三國遺事》卷三， 塔像第四 臺山五萬眞身條)

雖然上述《三國遺事》中的記錄尚有疑點存在，真實性有待商榷，但是說明五臺山文殊信仰的新羅傳來。可以推知704年金思讓返回新羅不但獻上了佛經，很有可能把當時唐朝的實際統治者——武則天的佛教信仰，即對五臺山文殊菩薩的崇敬也帶回到新羅。而這就成為新羅接受五臺山文殊信仰的起點，以後再次經由求法僧的往來而更加具體的複製了這一信仰，并形成了本土化的五臺山文殊信仰。

新羅在三國時代以及統一後與唐的交流，積極學習唐朝各種先進的思想和文化，包括佛教信仰，這可說是一種外部原因。下節將從內部原因，即國家的發展的角度來探討五臺山文殊信仰成立的背景。

（二）新羅五臺山文殊信仰成立的內部因素

上節已經提到，新羅在統一三國之前非常積極的展開對唐交流，除了學習唐朝先進的文化，還有一個重要的原因就是基於政治目的，即擴大國家疆域，向北方進出。五臺山所在地江原道，位於朝鮮半島的東北部。因為其在軍事和政治上具有重要的意義，所以一直備受重視。

新羅統一三國之後，最北面的邊界已經包含了井泉郡，這裡原本是高句麗屬地泉井郡，在文武王二十一年（681）時成為統一新羅的國土。[28] 但是新羅對於這地區的統治並不是那麼容易，因為在高句麗滅亡后，東海岸一帶的軍事勢力——靺鞨日益壯大，這令新羅不得不隨時應對與靺鞨的邊境入侵。東北一帶的這種情況可從孝昭王時代（692-702）以及聖德王時代（721）的兩次築城事件略知一二。

朔庭郡，本高句麗比列忽郡。……孝昭王時築城，周一千一百八十步。

[28] 《三國史記》卷三十五，雜誌四，地理二， 朔州。

（《三國史記》卷三十五, 雜志四，地理二, 朔州）

二十年秋七月，徵何瑟羅道丁夫二千築長城於北境。
（《三國史記》卷八，聖德王二十年條）

一般來說，築城是爲了抵禦外敵，起到防禦的作用。在邊境地區更是如此。統一新羅分別在朔庭郡以及何瑟羅道修築城牆的原因正是爲了抵禦靺鞨頻繁的入侵，對於當地住民以及新羅執政者來說，靺鞨的存在始終是一大威脅。而且這種威脅在新羅統一三國之前就已經存在。

由上可知八世紀初期的新羅處在一個內外不穩定的局勢之中，這就使得新羅接受五臺山文殊信仰的理由理解起來更加容易。聖德王在其即位后與唐再次展開頻繁的外交交流，在這個過程中接受了唐朝的五臺山文殊信仰。在新羅國內爲了鞏固其政權的穩定性，一方面強化其統治，另一方面充分利用新羅五臺山地區的佛教勢力，藉助宗教的神聖力量來穩定民心，并控制新羅的北方地區。 歷經時代變遷，最總形成了具有自身特色的五臺山文殊信仰。

基於以上所述原因，文殊信仰以及五臺山之聖山信仰得以在新羅傳播。這就是新羅五臺山文殊信仰形成的背景所在。

四. 結論

歷史研究中，史料的重要性不言而喻。它關係到相關事件或人物的真實性，所以對史料的甄別判斷就至關重要。因為這可能是還原歷史真實的唯一手段。史料的「被加工」現象不可避免，作為研究者應盡力還原其本來面目。

韓國學者的很多觀點是站在所謂的「民族史觀」的立場上提出，筆者的授業恩師、已故韓國佛教研究大家——金相鉉教授(1947-2012)指出這是「狹隘的民族史觀」，認為要正確理解認識到佛教在亞洲各地區的傳播與發展過程。

慈藏相關的史料記載相對比較少，內容也不甚完整。首先是各史料間的矛盾之處不在少數，諸如慈藏的出家過程、入唐時間等。再者，雖然說相關史料編撰時的參考資料難免有不同，但史料內容的巨大差異有待商榷。特別是早期史料中並無提及的慈藏參拜五臺之內容，出現在後期史料中，總是有些突兀。而且其入山參拜、感應文殊菩薩授記等內容也是疑點甚多。通過對慈藏相關史料的梳理、分析以及剝離，我們得以還原一個相對比較接近真實的歷史人物。

而新羅的五臺山文殊信仰之興起也是隨著唐朝五臺山信仰的發展軌跡而行。新羅在其統一三國之前一直積極地與唐展開密切的交流活動，通過派遣使者、宿衛、求法僧學習先進的文化和思想。新羅在統一三國之後與唐的往來基本上中斷，隨著聖德王時代再次與唐展開交流，新興的佛教信仰得以傳入。在新羅國內爲了鞏固其政權的穩定性，則利用新羅五臺山地區的佛教勢力，藉助宗教的神聖力量來穩定民心，并控制新羅的北方地區。 歷經時代變遷，最總形成了具有自身特色的五臺山文殊信仰。

參考文獻

1.原典文獻

《華嚴經》。《續高僧傳》。《法苑珠林》。《三國史記》。《三國遺事》。《朝鮮佛教通史》

2. 韓文專著、論文

金相鉉（1991）。《新羅華嚴思想史研究》。서울: 民族社。

金福順（1990）。《新羅華嚴宗研究》。서울: 民族社。

辛鍾遠（1992）。《新羅初期佛教史研究》。서울: 民族社。

李基白（1974）。《新羅政治社會史研究》。서울: 一潮閣。

申瀅植（1984）。《韓國古代史의 新研究》。서울: 一潮閣。

石吉巖（2014）。〈羅末麗初 五台山 佛教圈의 再形成 過程과 背景〉。《韓國思想史學》46。

丁永植（2012）。〈慈藏의 佛教施策과 그 性格〉。《普照思想》38。

朴美善（2012）。〈〈慈藏定律〉條로 본 慈藏의 生涯와 '定律'의 意味〉。《新羅文化祭學術發表論文集》33。

廉仲燮（2011）。〈《三國遺事》五台山 관련 記錄의 內容分析과 意味Ⅰ〉。《史學研究》101。

金景集（2008）。〈佛教戒壇의 成立과 展開: 慈藏과 金剛戒壇〉。《東亞佛教文化》2。

金福順（2007）。〈慈藏의 生涯와 律師로서의 位相〉。《大覺思想》10。

申宣惠（2006）。〈新羅 中古期 佛教界의 動向과 僧政〉。《韓國史學報》25。

盧在性（2003）。〈慈藏律師의 生涯〉。《中央僧伽大學論文集》10。

李龍寬（1995）。〈善德女王代 慈藏의 政治的 活動〉。《嶺東文化》6。

李行九（1995）。〈韓國 華嚴의 初祖考〉。《佛教文化研究》4。

南東信（1992）。〈慈藏의 佛教思想과 佛教治國策〉。《韓國史研究》76。

南東信（2007）。〈三國遺事의 史書 特性〉，《佛教學研究》16。

金英美（1992）。〈慈藏의 佛國土思想〉。《韓國史市民講座》10。

鄭炳朝（1987）。〈慈藏과 文殊信行〉。《新羅文化》3，4合集。

辛鍾遠（1982）。〈慈藏의 佛教思想에 대한 再檢討-初期戒律의 意義-〉。《韓國史研究》39。

蔡印幻（1982）。〈慈藏의 戒律과 戒壇創設〉。《東國思想》15。

林奉俊（1979）。《新羅慈藏法師研究》。東國大學校 碩士論文。

文武王（2005）。〈新羅僧侶들의 求法徑路 研究〉。《佛教研究》22。

3. 中文專著、論文

陈扬炯，冯巧英校注（2013）。《古清凉传•广清凉传•续清凉传》。 太原：山西人民出版社。

程喜霖（2000）。《唐代過所研究》。中華書局。

崔正森（2000）。《五台山佛教史》。太原：山西人民出版社。

陳景富（1999）。《中韓佛教關係一千年》。宗教文化出版社。

嚴耕望（1998）。《唐代交通圖考》 第五冊。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

白化文（1992）。《入唐求法巡禮行記校註》。石家莊：花山文藝出版社。

杜斗城（1991）。《敦煌五台山文獻校錄研究》。太原：山西人民出版社。

林韻柔（2011）。〈唐代的五臺山巡禮活動〉。《中國中古史研究:中國中古史青年學者聯誼會會刊》 1卷。

林韻柔（2009）。《五臺山與文殊道場》。臺灣大學文學院歷史學系 博士論文。

林韻柔（2008）。〈唐代《佛頂尊勝陀羅尼經》的譯傳與信仰〉。《法鼓佛學學報》3。

黃清連（1997）。〈圓仁與唐代巡檢〉。《中研院歷史語言研究所集刊》68-4。

黃心川（1989）。〈隋唐時期中國與朝鮮佛教的交流-新羅來華佛教僧侶考〉。《世界宗教研究》 35。

印　順（1994）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社,。

山·城·天下：唐五代五臺山文殊信仰的傳播路線

首都師範大學 博士候選人
武紹衛

摘 要

通過對唐五代時期高僧巡禮五臺山，是中古時期五臺山文殊信仰傳播的重要路徑。而五台山文殊化現故事則是巡禮五臺山的信眾所要親見親聞的，也是五臺山文殊信仰的重要表現形式。通過對高僧巡禮和化現故事進行歷史學的分析，可以發現五臺山文殊信仰的傳播可以分為三個階段，即唐前、唐初和中晚唐以後。三個階段呈現出不同的宗教面貌，這種面貌和文殊信仰的階段性特徵相符合的。第一階段五臺山文殊信仰局限在五臺山及其周邊地區，更多的是一種地域性信仰；第二階段在官方主導下出現了一次巡禮高潮，高潮的起點正是長安；第三階段則呈現出巡禮者源自全國的特徵，各宗元匠巡禮五臺山、營造化現故事，引導了這一時期信仰發展方向。對北朝以至五代時期五臺山文殊信仰進行總體上的把握，可以看出，在《華嚴經》的敘述下，五臺山成為了與經典話語相一致的中華聖山，但影響有限；經過來自長安城的政治推動，遂成為了天下的信仰聖地。

關鍵詞：五臺山 文殊信仰 長安 巡禮 化現

自《華嚴經》譯介開始，五臺山逐漸成為了文殊菩薩的道場，也成為了東亞佛教世界中的重要信仰中心。關於五臺山文殊信仰現代學術意義上的研究，自上世紀初既已展開，研究內容涉及各個方面，成果非常豐富。然而，對此信仰的傳播路線問題關注卻是不多。僧寶是佛教傳播中的重要元素，而其巡禮活動則是信仰傳播的重要方式。近年氣賀澤保規教授與林韻柔女史等幾乎同時論述了「巡禮」在信仰傳播中的作用，[1]但對傳播路線的問題涉及較少。其實，這裡涉及到一個核心問題，五臺山文殊信仰是一種於五臺山自發興起抑或由外力推動形成，其傳播路線是以五臺山為中心擴撒至全國乃至四裔抑或還有其他中心等。上述問題遠非一篇小論文所能廓清，本文僅以隋唐以降出現的五臺山巡禮為中心，嘗試進行一些梳理性工作。

需要指出的是，伴隨巡禮而衍生出的各種巡禮傳聞也是五臺山文殊信仰的重要組成部分，所以對這些傳聞進行同步的考察也是本文所要進行的工作之一。在相關的文獻記載中，這些傳聞更多的是以「化現」故事為形態存在的。[2]北朝之前，巡禮五臺山的事跡較少，化現故事情節也比較單一。唐五代是五臺山文殊信仰最終形成的時期，[3]而巡禮也正是在這一時期達到高潮，化現故事不斷豐富、逐漸傳播至各地的，可以說二者是同步的，對「巡禮」以及「化現故事」傳播路徑的考察，也許是一個很好的追索五臺山文殊信仰傳播路線的視角。

一、化現老人：最初形態的巡禮與化現故事

關於文殊的形象，早在東晉以前就曾存在文殊像。東晉高僧支遁（314-366 年）

---

[1] 「巡禮」一詞，中唐以前使用甚少，且更多用於中土僧人瞻仰域外聖跡之情形。氣賀澤先生更傾向認為中國境內的「巡禮」是中唐以後才出現的現象，但筆者以為，從具體的宗教實踐看，「巡禮」在初唐就一直存在，如禮拜五臺山等，後來使用「巡禮」一詞可能更多的是對信仰在表述上的調整。故本文在論述中唐以前之禮拜五臺山等行為時，仍使用「巡禮」一詞。參氣賀澤保規，〈房山雲居寺石經事業和「巡禮」：唐代後半期的社會諸相與信仰世界〉，初發表於復旦大學文史學院主辦「神聖的空間與空間的神聖」學術會議（2013 年 8 月），後收入陳金華、孫英剛編《神聖空間：中古宗教中的空間因素》，上海：復旦大學出版社，2014 年；林韻柔，〈唐代「巡禮」活動的建立於展開〉，發表於臺灣大學哲學系主辦「2013 年東亞佛教思想文化學術研討會」（2013 年 11 月）。

[2] 關於五臺山「化現」的研究，參宿白，〈敦煌莫高窟中的《五臺山圖》〉，《文物參考資料》，1951 年第 4 期，頁 49-71；日比野丈夫，〈敦煌の五臺山圖について〉，《佛教藝術》34 號，1958 年，頁 75-86；張惠明，〈敦煌《五臺山化現圖》早期底本的圖像及其來源〉，《敦煌研究》，2000 年第 4 期，頁 1-9；孫繼民，〈莫高窟第 61 窟五臺山圖「永昌之縣」小議〉，《敦煌研究》，2002 年第 5 期，頁 13-14；趙曉星，〈吐蕃統治時期傳入敦煌的中土圖像——以五臺山圖為例〉，《文藝研究》，2010 年第 5 期，頁 118-126；李新，〈敦煌石窟古代朝鮮半島資料研究——莫高窟第 61 窟《五臺山圖》古代朝鮮半島資料研究〉，《敦煌研究》，2013 年第 4 期，頁 25-32；等。

[3] 關於五臺山道場發展階段的最新研究，可參林韻柔，《五臺山與文殊道場──中古佛教聖山信仰的形成與發展》，臺灣大學文學院博士論文，2009 年。

曾寫了十三首佛釋迦文菩薩等像讚，《文殊師利讚》便是其中的第三首。[4]這十三首贊詩更可能是支遁在某處欣賞到十四位（或者更多）菩薩畫像後寫出的，換言之，贊詩是以其所見為題進行的詩歌創作。這一點也可以通過這些贊詩都是「像讚」看出。北魏釋道安曾在《檄魔文》中描述了他觀想中的文殊師利：鑒復大將軍十九天都督十住大王文殊師利，承胄遐元形暉三耀。身自金剛神高體大，應適千途玄算萬計。群動感於一身，眾慮靜於一念。深抱慈悲情兼四攝，領眾塵沙翱翔斯土。[5]

許多經典中，文殊即多以化現世間教化信眾等面貌出現，如西晉譯出之《文殊師利涅槃經》便宣傳「文殊師利三十二相八十種好」，並且「一切眾生，其有得聞文殊師利名者、見形像者，百千劫中不墮惡道」。[6]諸經中最為重要者，莫過於《華嚴經》了，佛陀跋陀羅本載：東北方有菩薩住處，名清涼山，過去諸菩薩常於中住；彼現有菩薩，名文殊師利，有一萬菩薩眷屬，常為說法。[7]實叉難陀本大致相同。隨著華嚴學的廣泛傳播，這種正典中的說法也漸為信眾所熟知。如《太平禦覽》曾收錄今本酈道元《水經注》之外的逸文：五臺山，其山蠻（巒）巍然，故曰五臺，……即文殊師利常鎮毒龍之所，今多佛寺，四方僧徒善信之士多往禮焉。[8]這一時期，雖因誦《華嚴經》而生巡禮聖跡之心者眾多，親見化現者卻稀少。自周隋之際以降，化現事跡漸多。[9]

唐初慧祥所撰《古清涼傳》卷下載：

> 隋並州人高守節……到年十六七時，曾遊代郡。道遇沙門，年可五六十，自稱海雲。與之談敘，因謂曰：兒能誦經否？答曰：誠其本心。雲即將向臺山。至一住處，見三草屋，纔可容身，乃於中止。教誦《法華經》。……後聞長安度人，心希剃落。晨昏方便，諮師欲去。……入京求度，不遂其心，乃往倫所。倫曰：汝從何來？答曰：從五臺山來。和尚遣與師為弟子。倫曰：和尚名誰？答曰：海雲。倫大驚歎曰：五臺山者，文殊所居。海雲比丘，即是《華嚴經》中善財童子祈禮，第三大善知識。汝何以棄此聖人？千劫萬劫，無由一遇，何其誤也！[10]

---

[4] 參道宣《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊，第 2013 號，頁 197 上 8-12。
[5] 參道宣《廣弘明集》，頁 344 下 18-22。
[6] 參聶道真譯《文殊師利涅槃經》，《大正藏》第 14 冊，第 463 號，頁 481 中 3-10。
[7] 參佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷二九《菩薩住處品》，《大正藏》第 9 冊，第 278 號，頁 590 上 3-5 行。
[8] 參《太平禦覽》卷四五《地部． 五臺山》。
[9] 參慧祥《古清涼傳》卷下，《大正藏》，第 51 冊，第 2098 號，頁 1096 中 19-頁 1100 下 25。
[10] 參慧祥《古清涼傳》卷下，頁 1097 上 27-中 29。

隋並州人高守節曾在五臺山遇善財童子海雲變現之比丘而不知，並拜之為師。後至長安剃度，依止臥輪禪師。經臥輪點化方知之前所遇乃聖人。在臥輪禪師看來，隋初時，五臺山即是文殊道場。但從高守節的行為來看，似乎他並不知道海雲即是善財童子之名。並且在他眼中，比之於五臺山，京城長安更具吸引力。其實，臥輪禪師的角色，可能更符合《古清涼傳》完成年代的信仰話語，而高守節的心態則可能更真實地反映了隋初一般信眾中的五臺山文殊信仰形態。

唐初以前的化現故事多類於高守節一例，所遇者多乃文殊化現之僧人，巡禮者也多是五臺山周邊之人等，如北魏孝明帝時懸甕山沙門靈辯頂戴此經而禮山、隋並州釋曇義之見神尼等。這種情形從早期傳記所記載的於五臺山的巡禮者或修行者的來源亦可看出：林韻柔曾根據文獻記載一一統計了中古入五臺山僧人錄[11]，唐前共二十九人[12]，可考來源者凡一十四，其中只有普明來自濟州，其餘則都來自五臺山及周邊地區。[13]稍有例外者可能即是解脫和尚。《古清涼傳》載解脫和尚曾親見文殊，機鋒問答，但一事可能更多的反映了隋初眾多五臺山修行者對於親見文殊的矛盾心態，即他們主觀上渴望親禮文殊，但客觀上卻是求之不得。[14]

二、受敕檢行：官方主導下的巡禮與化現故事

唐初，可能隨著高宗、武后等政治力量的介入，周隋之際的化現模式逐漸被打破，不斷有新的元素加入，也不斷向更廣的地域擴展。

《古清涼傳》載：

> 唐龍朔年中（661-663），頻勅西京會昌寺沙門會賾共內侍掌扇張行弘等，往清涼山，檢行聖跡。賾等祇奉明詔，星馳頂謁，並將五臺縣呂玄覽畫師張公榮等十餘人，共往中臺之上。未至臺百步，遙見佛像……去餘五步，忽然冥滅。近登至頂，未及周旋，兩處聞香，芬列逾盛。又於塔前，遣榮粧修故佛，點眼纔畢，並聞洪鐘之響。後欲向西臺，遙見西北，一僧著黑衣乘白馬奔就，皆共立待相……又往大孚寺東堂，修文殊故像，焚燎傍草，飛颺及遠，燒蕪花園，煙焰將盛。其園去水四十五步，遣人往汲。未及至間，堂後立起黑雲舉高五丈。尋便雨下，驟滅無餘，雲亦當處消散，莫知其由。便行至於飯仙

11 該統計雖言為「僧人錄」，其實表中尚統計了各類信士。
12 該統計唐前入臺共三十人，但將「普明」統計兩次，實為二十九人。
13 參林韻柔，《五臺山與文殊道場──中古佛教聖山信仰的形成與發展》，頁 297-299。
14 詹密羅（Robert GIMELLO）最新的研究曾對這一現象進行了論述，參氏文，Jietuo, Foguangsi, and the Religious Ethos of Wutai Shan,《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015 年 7 月，頁 393-404。

> 山，內侍張行弘，復聞異香之氣。……皆親頂禮。蹟等既承國命，目覩佳祥，具已奏聞，深稱聖旨。……蹟又以此山圖為小帳，述略傳一卷，廣行三輔雲。[15]

會蹟此次檢行在道世《法苑珠林》中亦有記載，參訪情節完全一致。[16]二者當有共同史源，很有可能即是會蹟回京後給朝廷的對奏，抑或上述引文中提及之《略傳》。道世的記載也為我們提供了這次參訪的具體時間「龍朔二年初」，亦即 662 年。此次高宗年間的五臺山之行，第一次留下了官方記錄的祥瑞以及五臺山圖。比之於慧祥收錄的其他化現事跡，這次無疑更為豐富：不僅能見到著黑衣乘白馬的僧人——可能暗指文殊，還能看見似實似虛佛像，聽到虛空鐘鳴，聞到異香之氣。「洪鐘之響」與「異香之氣」皆象徵著佛寺。在道宣所謂感靈而作的《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》中便記載了，有拘樓秦佛時兜率天王所造之鐘被文殊攜帶入金剛窟。[17]五臺山也建有銅鐘寺。鐘也因此成為《化現圖》中重要的元素之一。此次聖記檢行還留下了最早的五臺山傳——《略傳》[18]以及五臺山圖。《略傳》可能是對五臺山聖跡的第一次總結。因為文獻不足徵，《五臺山圖》是否收錄了諸多「佳祥」，已無從知曉。但這次政治性巡禮在當時的標誌性意義是可以想像的，並且可能引發了一次巡禮五臺的高潮，而這次高潮的起點正是長安。

《古清涼傳》卷下記載，乾封二年（667 年）六月，西域梵僧釋迦蜜多羅與鴻臚寺掌客、涼州沙門智才，藍谷沙門慧祥、並將五臺縣官一員、手力四十人及餘道俗總五十餘人登臺。其中，勅使王徐而議曰：在京聞此極多靈瑞，及到已來，都無所見。雖有鐘聲香氣，蓋亦未有奇特。人間傳者，何多謬也！[19]顯然，跟隨釋迦蜜多羅一起巡禮的勅使是抱著見證聖跡、逢遇化現的心情前來五臺山的，但事實所見卻與之前的設想有極大反差，使他甚為失望。前後的對比，可以看出五臺山化現故事確曾在三輔之地廣為流傳，對推動這一地區的巡禮行為有著非常積極的作用。在這一過程中，《略傳》等無疑就是坊間巷裡人們傳說的文本來源之一。

---

15 參慧祥《古清涼傳》卷下，頁 1098 中 22-下 17。

16 參道世《法苑珠林》卷一四，《大正藏》第 53 冊，第 2122 號，頁 393 中 3-16。

17 參道宣《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》，《大正藏》第 45 冊，第 1899 號，頁 884 中 15-頁 888 上 14。

18 據《日本國承和五年（838）入唐求法目錄》載，此《略傳》全名《清涼山略傳》（一卷）。參《日本國承和五年入唐求法目錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2165 號，第 1075 頁中 28 行。承和七年慈覺大師在其所進經錄於「《清涼山略傳》」旁注「《大華嚴寺記》」，似此書又名《大華嚴寺記》，但此名僅見於此。又圓仁曾於開成三年在揚州亦曾得到此書，可見此書流布之廣。參《慈覺大師在唐送進錄》，《大正藏》第 55 冊，第 2166 號，頁 1077 中 26-27。馮大北曾對五臺山歷代山志進行過系統考察，可資參看。參氏文〈五臺山歷代山志編撰考略〉，《沂州師範學院學報》2008 年第 3 期，頁 2-6。

19 參慧祥《古清涼傳》卷下，頁 1098 下 18-頁 1099 下 13。

玄奘之上足窺基等也曾親自前往五臺山禮拜，「以鹹亨四年（673），與白黑五百餘人，往而修焉。或聞殊香之氣、鐘磬之音」。在高宗時代，慈恩寺是長安佛教的中心，也是全國佛教的中心，玄奘、窺基等都與皇室有著極為密切的關係。鹹亨四年，窺基率領僧俗五百餘人前往五臺山修建連基疊石室二枚，立高如人等之石文殊師利立像和石彌勒坐像，並供養花幡、毯薦等資。[20]規模之大，很難說其中沒有皇室之影響。值得注意的是，此後不久，上元二年（675）七月十日，慈恩寺僧靈察，往彼禮拜。[21]前往五臺山的慈恩寺沙門也許遠不止此二大德，次數也遠不止這兩次，不過這也可以看出慈恩寺可能也是五臺山文殊信仰的重要信仰中心。

《古清涼傳》還曾記載了弘景等高僧俗眾人的巡禮情況：

> 荊州覆舟山玉泉寺沙門弘景，高尚僧也。以鹹亨二年（671）二月，從西京往彼禮拜。……每六時，嘗聞鐘聲。又夜聞青雀數百飛鳴，左右不見其形。……西京清信士房德元、王玄爽……以上元三年（676）五月十三日，共往登之。……及登中臺，並聞鐘聲香氣。[22]

沙門弘景本是荊州玉泉寺僧人，但他禮拜五臺山的出發地卻是西京長安，這似乎可以表明他可能是在長安受到了五臺山文殊信仰的影響方才發願巡禮的。房德元、王玄爽等來自西京長安，並且所見化現主要是「聞鐘嗅香」看，完全不出會賾等所敘，也許這正是他們受會賾巡禮之影響的表現。

根據文獻的記載，不久之後，洛陽等地也出現了眾多信眾前往五臺禮臺的現象：

> 洛陽白馬寺沙門惠藏……以調露元年（679 年）四月，與汾州弘演禪師、同州愛敬寺沙門惠恂、汴州沙門靈智、並州沙門名遠，及異方同志沙門靈裕等……相次登臺。……將至中臺，同見白鶴一群，隨行數裡，適至臺首，奄忽而滅。……名遠於中臺佛塔東南六十餘步，又見雜色瑞光，形如佛像，光高可三丈。[23]

也許正是因為洛陽、汴州等河南地與三輔等地共享著同樣的信仰資源，所以惠藏、名遠、靈裕等見聞亦不出會賾等人所述。

---

[20] 參慧祥《古清涼傳》，頁 1094 上 11-18。
[21] 參慧祥《古清涼傳》，頁 1099 下 16-225。
[22] 參慧祥《古清涼傳》，頁 1099 下 26-頁 1100 上 5。
[23] 參慧祥《古清涼傳》，頁 1100 上 6-26。

唐垂拱三年（687）定覺寺主僧志靜曾為新譯《佛頂尊勝陀羅尼經》作序，詳細描述了佛陀波利取經及前往五臺山的經過：儀鳳元年（676）從西國來至五臺山，受文殊化現之老人啟示而返天竺求取真經；永淳二年（683）迴至西京，具以上事聞奏高宗；敕日照三藏地婆訶羅等譯此經；波利將梵本遂向五臺山，入山於今不出。[24]此事在五臺山文殊信仰傳播過程中具有重大影響，但其真正流傳開來，實在代宗朝以後。[25]

武周時期，又一次朝廷主導下的巡禮推動了化現故事的豐富，也推動了文殊信仰的進一步傳播。《廣清涼傳》載：

> 長安二年（702）五月十五日，建安王仕并州長史，奏重修葺[清涼寺]。勅大德感法師，親謁五臺山。以七月二十日，登臺之頂。僧俗一千餘人，同見五色雲中，現佛手相。……法師乃圖畫聞奏。帝大悅……仍勅左庶子侯知一、御史大夫魏元忠，命工琢玉御容，入五臺山，禮拜菩薩。至長安三載，送向清涼山安置。於是傾國僧尼，奏乞送之。帝不許。[26]

此次巡禮發生在新本《華嚴經》譯畢（699）之後不久，也是武則天從神都洛陽返回長安處理朝政（701）後不久，武則天甚至命人雕琢禦容代己巡禮，其規格之高，有唐一代空前絕後。這也是武則天以佛教推行政治的表現之一。「僧俗一千餘人」共同登臺，規模空前，其人員可能也不僅限於並州，其影響也遠甚於個人的朝拜。而德感之影響，也持續很久。直至天寶之後，每當文人信眾來至五臺時，仍頻頻提及德感之行。大致作於 748-749 年間的《五臺山清涼寺碑》便曾如此回憶德感之事：長安年中敕國師德感供以幡花，文殊應見於代，具大神變，發大光明，儼兮以或存，倏兮無處所。凡厥稽首，鹹懷欣懷，傍顧此身，盡在光影。[27]

從上文的梳理中，不難看出，唐初自會賾檢行五臺之後，出現了一個以官方主導下的巡禮高潮。也正是在這一過程中，伴隨著信眾對五臺山化現見聞的熱衷，出現了一些記載以化現故事為核心的五臺山傳記，其中最為可道者即是會賾的《略傳》、慧祥的《古清涼傳》和《法華傳記》以及法藏的《華嚴經傳記》。值得指出

---

[24] 參《佛頂尊勝陀羅尼經》之「志靜序」，《大正藏》第 19 冊，第 967 號，頁 349 中 4-下 19。

[25] 參林韻柔，〈唐代佛頂尊勝陀羅尼經的譯傳與信仰〉，《法鼓佛學學報》第三期，臺北：法鼓佛教學院，2008 年，頁 180。

[26] 參延一《廣清涼傳》，卷二，《大正藏》，第 51 冊，第 2099 號，頁 1107 上 22-28。關於此次巡禮背後的政治背景，可參孫英剛，〈西京與五臺山之間：武周政權晚期的禦容巡禮及其背景》，《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015 年 7 月，頁 419-426。

[27] 參《文苑英華》卷八五九。歷代均將此文係於李邕名下，但經王亞榮等辨析，可知其誤。參王亞榮，〈李邕《五臺山清涼寺碑》考辯〉，《人文雜誌》，1990 年第 1 期，頁 87-89。

的是，這些傳記幾乎全部都是曾經長期生活在長安的僧人完成的。這些故事或是他們親至五臺山等地所搜集，或是他人親至其前口述。這表明唐初長安雖不是這些故事的創造地，但卻是它們的集結地和擴散地。

就唐玄宗以前巡禮人員的來源而言，有記載者五十一人，太宗朝三人、高宗朝二十八人、武周時期十人、中宗朝十人，需要注意的是高宗朝以後的巡禮可能都是發生在會賾檢行五臺之後，[28]並且這一時期，從長安出發者佔有相當比重。官方主導下的巡禮活動對五臺山文殊信仰傳播的重要推動力，由此亦可見一斑。

三、駐錫華都：多元化的巡禮和化現故事

高僧巡禮本即是五臺山信仰傳播的重要途徑，據林韻柔女史統計，唐玄宗至後周世宗朝，有記載者共計八十三人，其來源地區則包括今之甘肅、陝西、山西、河北、山東、河南、江西、浙江、福建、湖北、四川等，可謂是遍及全國；期間也多有來自西域、朝鮮、日本等異域巡禮者，這說明五臺山文殊信仰已經傳播至全國各地乃至周邊四域，得到了廣泛接受。並且，敦煌、西藏等地區發現的中古時期的《化現圖》與至今仍保存在五臺山地區的《化現圖》在內容上的一致性，給我們展示出，同一傳播媒介下形成的文殊信仰形態在全國各地可能都呈現出了很大的一致性。

筆者曾嘗試考察這一時期「化現故事」和《化現圖》層累的形成過程，發現玄宗以後，五臺山的供養者和巡禮者更加多元化，官方的角色相對弱化，多元的巡禮者成為化現故事的主角。[29]而本文更傾向於揭示一下這些多元的巡禮者的路徑，並將關注的焦點放置在巡禮者則是那些對新的化現故事的創作和傳播具有關鍵性影響的高僧大德身上。

五臺山多化寺，化寺也是化現故事的重要內容，而建立化寺的傳統始自神英和尚。《宋高僧傳·神英傳》載：

> 釋神英，罔知姓氏，滄州人也。……以開元四年（716）六月中旬到山瞻禮，於僧廚止泊。一日食畢遊於西林，忽見一院題曰法華。……遂於髣髴多寶塔

[28] 雖然朝鮮史籍《三國遺事》曾記載，顯慶四年（659），新羅僧崇濟巡禮過五臺山，但通過對當時歷史背景的分析，這樣的巡禮更可能是後世的構造。更為典型的事例，即是新羅慈藏，最新的研究可以參見郭磊，〈新羅五臺山文殊信仰研究之一：「慈藏參五臺山說」之考辯〉，《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015 年 7 月，頁 221-235。

[29] 以往更多側重於對《五臺山化現圖》中的相關內容進行橫向的靜態研究，忽略了對其各種化現元素的縱向的動態觀察，而這種觀察與本文的研究密切相關，筆者曾就此工作進行過簡單梳理，參拙文〈觀化得道：唐五代「五臺山化現」考述〉，《一山而五頂：多學科、跨方域、多文化視野中的五臺信仰研究國際學術研討會論文集》，2015 年 7 月，頁 327-338。

> 處,結庵而止。乃發願曰:我依化院建置一所住持。……乃於易州千里取乎玉石,用造功德。細妙光瑩,功侔所見。其壁乃王府友吳道子之跡,六法絕妙為世所尚。[30]

神英乃神會和尚的法嗣，也是因神會指點而來至五臺山。開天時期，南宗逐漸取得了對北宗優勢。在這樣的形勢下，神英發願建寺一事受到了社會很多的支持，「歸依者眾」，並且「營搆不酬工直」。活躍於長安的吳道子等也曾為寺院潑墨揮毫，神英入化寺一事在當時之影響可以想知了。

代宗朝，淨土宗得到很大發展，其中涼漢禪師法照當是關鍵。通過《廣清涼傳》、《宋高僧傳》等所收法照的傳記，我們可以簡單勾勒出他的發展軌跡：落魄於衡州；後巡禮至五臺山，並多營造親見文殊化現之說，這也成為「化現故事」和《化現圖》最後版本的來源；離開五臺山至太原宣教；為代宗迎入長安，駐錫章敬寺，其影響也達到極盛。[31]巡禮五臺山是法照發展的轉折點，而進駐長安則使法照迎來了其生涯最輝煌的時段：他所創立的「五會念佛法門」，影響之廣，西至敦煌流沙之地，東至日本扶桑之國，皆有信徒。

唐文宗開成三年（838）來華的日本求法僧圓仁曾於五臺山華嚴寺獲得《五臺山大聖竹林寺釋法照得見臺山境界記》一卷等，[32]也曾於揚州收集到《清涼山略傳》，[33]到達了長安城後更是在興善、青龍及諸寺求得《沙門無著入聖般若寺記一卷》、《五臺山金剛窟收五功德記一卷》等。[34] 他的行跡表明，關於五臺山文殊信仰的文獻在當時全國各地的寺院都可能存在，而作為佛教中心的長安無疑更為豐富。圓仁之所以選擇去長安，也正是出於長安的中心地位之考慮。

通過敦煌藏經洞保存下來的一批中晚唐五代時期的僧人巡禮行記，給我們透漏出，在那一時期的巡禮路線上長安是他們的必經之地，而他們巡禮的重要內容則是巡覽化現之跡。關於他們的路線，如 S.6651《佛說阿彌陀經講經文》開頭載一高僧行跡：東遊唐國華都，聖君賞紫，承恩特加師號。擬五臺山上，攀松竹以經行；文殊殿前，獻香花而度日。而他們的行記所見，最為典型者如天竺普化大師，P.3931

---

30 參贊寧《宋高僧傳》,《大正藏》第 50 冊，第 2061 號，頁 843 上 8-中 4。

31 關於法照生平的研究，可參塚本善隆《塚本善隆著作集》第四卷《中國淨土教史》，東京：大東出版社，1977 年，頁 399-405；張先堂〈唐代淨土教宗師法照與五臺山、並州關係新探〉,《敦煌研究》，2003 年第 3 期，頁 61-67；等。

32 參圓仁《入唐新求聖教目錄》，第 1085 頁中 4-5 行。據史睿考察，敦煌文書 P. 3792V《念佛大聖竹林之寺讚佛文》可能即是圓仁所見《五臺山大聖竹林寺釋法照得見臺山境界記》，即或不是，亦當不遠。參史睿，〈圓仁求法目錄所記五臺山石刻考〉，頁 129-130。

33 參《日本國承和五年入唐求法目錄》,頁 1075 中 28。參《慈覺大師在唐送進錄》,頁 1077 中 26-27；《入唐新求聖教目錄》，頁 1086 下 19。

34 參《入唐新求聖教目錄》，頁 1084 上 12-14。

《普化大師行記》載：

> 普化大師……昨四月十九日平[旦]達華嚴寺，尋禮真容。……宿在殿中，持念更深，聖燈忽現……夜觀真相，忽現毫光，晃輝尊顏，如懸朗月，睹期聖端，轉切慇勤。……巡禮未周，五色雲現。……晚際有化金橋，久而方滅。……禮佛之次，忽有祥雲之中，化菩薩三尊，舉眾皆禮敬。

其所見俱可見諸與其幾乎同一時代之敦煌莫高窟 61 窟文殊堂之《五臺山化現圖》。

四、小結：山·城·天下的傳播路徑

自華嚴學的興盛，五臺山信仰逐漸萌芽。北朝時期，五臺山信仰可能更多的集中在五臺山周邊地區，附加在信仰之上的輔教故事如化現傳聞，則相當模式化和簡單化，這也符合那一時段五臺山文殊信仰萌芽的信仰形態。

隨著大一統王朝的重新出現，官方主導下的檢行活動，對五臺山文殊信仰的發展形成了巨大的推力。這一過程中，來自長安的高僧，一方面通過大規模的儀式化的巡禮活動，在宣揚文殊信仰的同時，也強化了政治中心對五臺山的影響；另一方面，又不斷製造整合和傳播著各種五臺山化現傳聞，這些化現故事擴撒至各地，在不同地區形成了統一的宗教想像，並激發了信眾巡禮五臺山的宗教熱情。官方主導下的巡禮活動之影響，在文獻中就表現為，長安地區的高僧和信士成為了的巡禮活動的主體。

唐初政治與信仰互動之影響，在當時成為一道佛教景觀，但其更為深刻的影響在開天之後更為凸顯。這一時期，巡禮活動的高漲，巡禮者的來源遍及全國各地。但通過對巡禮者禮拜內容——化現——的考察，有一點是非常明晰的，即在此時文殊信仰迅速傳播的階段，諸如神英、法照等創作和整合化現故事的高僧主導著信仰內容的發展。他們的行跡則在很大程度上代表著文殊信仰傳播的路線。與唐以前高僧局限在五臺山修行的狀態不同，與唐初高僧始發自長安的情況也不同，中唐以後的巡禮出現了新的動向：各宗元匠更多的是從地方巡禮至五臺，此後再向長安輻輳。事實上，只有進入長安，他們的地位才可以得到最高層次的認可；而也只有通過長安，他們的學說和影響才可以傳播至全國。可以說，都城長安，不僅是一座靜態的佛教中心，也是文殊信仰動態傳播網絡上的中心。

通過對唐五代時期，巡禮僧和化現故事傳播的考察，可以發現，在《華嚴經》的敘述下，五臺山成為了與經典話語相一致的中華聖山，但影響有限；經過來自長安城的政治推動，遂成為了天下的信仰聖地。

2015 年 9 月 3 日初稿

參考文獻：

1、原典
《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 278 號。
《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》。《大正藏》冊 45，第 1899 號。
《文殊師利般涅槃經》。《大正藏》冊 14，第 463 號。
《日本國承和五年入唐求法目錄》。《大正藏》冊 55，第 2165 號。
《古清涼傳》。《大正藏》，第 51，第 2098 號。
《佛頂尊勝陀羅尼經》。《大正藏》冊 19，第 967 號。
《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2061 號。
《法苑珠林》。《大正藏》冊 53，第 2122 號。
《慈覺大師在唐送進錄》。《大正藏》冊 55，第 2166 號。
《廣弘明集》。《大正藏》冊 52，第 2103 號。
《廣清涼傳》。《大正藏》，冊 51，第 2099 號。
2、中日文專書、論文等
日比野丈夫（1958）。〈敦煌の五臺山圖について〉.《佛教藝術》34。頁 75-86。
王亞榮（1990）〈李邕《五臺山清涼寺碑》考辯〉。《人文雜誌》1。頁 87-89。
孫繼民（2002）。〈莫高窟第 61 窟五臺山圖「永昌之縣」小議〉。《敦煌研究》5。頁 13-14。
李新（2013）。〈敦煌石窟古代朝鮮半島資料研究——莫高窟第 61 窟《五臺山圖》古代朝鮮半島資料研究〉。《敦煌研究》4。頁 25-32。
林韻柔（2008），〈唐代佛頂尊勝陀羅尼經的譯傳與信仰〉，《法鼓佛學學報》3。頁 180。
林韻柔（2009）。《五臺山與文殊道場──中古佛教聖山信仰的形成與發展》。台北：臺灣大學文學院博士論文。
林韻柔（2013）〈唐代「巡禮」活動的建立於展開〉。臺灣大學哲學系主辦「2013 年東亞佛教思想文化學術研討會」（2013 年 11 月）。
氣賀澤保規（2014）。〈房山雲居寺石經事業和「巡禮」：唐代後半期的社會諸相與信仰世界〉。陳金華、孫英剛編《神聖空間：中古宗教中的空間因素》，上海：復旦大學出版社，2014 年。
宿白（1951）。〈敦煌莫高窟中的《五臺山圖》〉。《文物參考資料》4。頁 49-71。
張先堂（2003）。〈唐代淨土教宗師法照與五臺山、並州關係新探〉。《敦煌研究》3。頁 61-67。
張惠明（2000）。〈敦煌《五臺山化現圖早期底本的圖像及其來源〉。《敦煌研究》4。頁 1-9。

馮大北（2008）。〈五臺山歷代山志編撰考略〉。《沂州師範學院學報》3。頁 2-6。
塚本善隆（1977）。《中國淨土教史》。東京：大東出版社。頁 399-405。
趙曉星（2010）。〈吐蕃統治時期傳入敦煌的中土圖像——以五臺山圖為例〉。《文藝研究》5。頁 118-126。

華嚴法藏「相即」思想之表現

華梵大學東方人文思想研究所
郭秀年

摘 要

法藏思想是多方面，是華嚴思想之集大成者，其思想有傳承自杜順與智儼，同時受攝論與地論宗思想影響，開創個人之理論特色，其著作多以《華嚴經》為主之撰述，詮釋華嚴哲理、修行實踐與心識哲學，亦旁及其他經論，如《十二門論》、《起信論》、《楞伽經》《心經》等。對佛教義理的理解仍延續印度佛教為基礎，其心識哲學深受真諦唯識思想與攝地論二宗之影響。其思想企圖消解印度佛教中觀與唯識二派空有思想之對立，以如來藏之真如不變與隨緣，統攝染淨、因果、本末不二，展現華嚴一乘圓教相即無礙哲學。「相即」一詞非源自印度佛教，是中國佛教特有的思想發展，為天台與華嚴所重視而詮釋於佛教思想。本文分六個議題論述法藏華嚴圓融相即理論如何表現。首先，論真如不變隨緣與隨緣不變，此涉及心識之染淨與本末和合。其次，三性同異，說三性各有二義論性相合會。四、三界唯心，明心佛眾生三無差別，心與法界諸事互為緣起無礙。五、因門六義論法界緣起之有力、無力、十重唯識之末三重說覺悟者之一心與法界圓融。六、說空有無礙、二諦相即、三性圓融。七、結語。

關鍵詞：如來藏、法界緣起、三界唯心、三性同異、種子六義

一、真如不變隨緣、隨緣不變

《起信論》對中國佛教之影響，也受到日韓與歐美佛教學者之重視對其撰注；日人鈴木大拙於一九 OO 年代將本論英譯傳入西方學界，便陸續有不同英譯本出現，開啟西方人對本論之研究。《起信論》最大之爭議在於譯者問題，中日學者各有不同之主張見解，從文獻考據有贊成與反對是否為真諦譯作之疑問。

《起信論》是否為真諦所作各有不同考證依據，尚無絕對之定論；據印順法師之研究，主張本論流傳於扶南的大乘論典，是綜合真諦《攝大乘論》與《楞伽經》之真常唯心思想[1]，真諦將本論視為弘揚唯識思想的補助性論典[2]。《起信論》思想以心識說為主，也未見三性義出現，是近於《楞伽經》系統的心識理論。[3]不可否認，華嚴法藏心識哲學與真如緣起之融合與開展，都與《起信論》有緊密的關連，以之建立華嚴宗思想與自身之理論體系。法藏專對六十卷《華嚴經》著述外，其心識說多與真諦、窺基相關，面對唯識與如來藏都以《起信論》一心二門、真如不變與隨緣詮解性相融通不二[4]：「依一心法，有二種門，云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法」[5]。一心具二門義，真如門是心性本體之不生不滅，生滅門指阿賴耶識與真妄和合，非一非異之識體。法藏於《大乘起信論義記》證明自性清淨心即是如來藏異名，隨緣故有生滅起動：

> 自性清淨心名「如來藏」，因無明風動作生滅；故云（指《起信論》）：依如來藏有生滅心也，《楞伽》、《勝鬘》俱同此說，此顯真心隨動，故作生滅。…不生滅者是上如來藏清淨心，…與生滅不一，《楞伽經》以七識染法為生滅，以如來藏法為不生滅[6]

《起信論》、《楞伽》、《勝鬘》所謂之真如（或如來藏）都有不變隨緣、隨緣

---

[1] 印順法師撰，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報第八期》，中華佛學研究所出版，1995，。

[2] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中學報》第八期，p120，2003。

[3] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p118，2003。

[4] 程恭讓撰，〈唯識思想與晚明唯識學研究〉云：中國佛學性相融通的觀念，是唐以後的佛學發展居於統治地位而形成，經歷了三個階段，出現三種理論形態，即唐法藏…、宗密…、五代永明延壽…。「性、相在唯識學概念，一般指真如與（賴耶識）緣起法之間的關係就是性相之間的關係，…性相無礙都是一心，性相融通便是真如隨緣不變，不變薩緣」，收錄於《中國佛教學術論典》（第七冊），p.383~386，高雄：佛光山，2001。

[5]《大乘起信論》卷 1： (CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a5-7)。

[6]《大乘起信論義記》卷 2(CBETA, T44, no. 1846, p. 254, c1-4)。

不變，真如與隨緣生滅不一不異。《楞伽經》前七識是生滅之染法攬第八識為體，轉成清淨本體，如攬水成波，波水一體無異[7]；因此「攝末歸本、本末無礙」,「末」指前七識,「本」指《楞伽經》之如來藏，故七八二識本末無礙相融。[8]

法藏《華嚴一乘教義分齊章》立五教，小教指印度初期佛教，大乘相始教指唯識經論，空始教為般若系經論,《起信論》、《楞伽經》等真常系經論屬終教系統，符合四法界中的理事無礙法界之性相、空有雙融，未達事事無礙境界。本論心義未與圓教法界心互為緣起；法界緣起如覺悟者的心，似光一般普遍照耀，開啟解脫方向，眾生解不解脫都離不開緣起，吾人受緣起之支配而流轉，若朝向覺悟解脫則是真如門，故終教後之頓圓二教才是華嚴圓教無礙。

《起信論》與《楞伽經》雖非圓教，其理論基礎建構法藏圓教論，由一心統合染淨、空有。心的空性對法藏而言不是一個寂滅空靈狀態，以「真如隨緣」指心之空無自性下具有一種無礙性與能動性，起繁興大用示現一切存在事物詮釋華嚴境界。[9]心是修行主體所應具備之要件，有心才能開展覺悟的實踐活動，《起信論》:「心真如」[10]郭朝順先生主張有二層意義,「心即真如」指心的自身即是真如，傾向唯心的存有論，將心理解為存在的根源，是絕對純淨與染污對立的唯心，如終教之真如心（本體心），其次;「心合真如」是指心具有實踐意涵[11]，真如是法性，心的活動合乎法性，與真如本心之心體即是真如不同。換言之，法性是真理，心是一存在物，色也是，心合乎真理，指心的一切活動合乎法性真理。

二、三性同異

法相唯識宗二項特色是三性與阿賴耶識，解釋世間現象與解脫；三性[12]說明事

---

[7] 《入楞伽心玄義》卷 1：「今依此經（指《楞伽經》）非謂第八變起七轉；但彼七轉皆攬第八為體而起，如攬水成波，波無異水之體。下經云：於藏識海，境界風動，轉識浪起，故知皆以第八為體。」(CBETA, T39, no. 1790, p. 431, a26-b1)

[8] 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉: (CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a9)。

[9] 郭朝順撰,〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變〉,收於《法鼓佛學學報》第十期，p.53~64，2012。

[10] 《大乘起信論》卷 1：「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，」(CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a8-13)。

[11] 郭朝順撰,〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變〉,收於《法鼓佛學學報》第十期，p.67~69，2012。

[12] 依蔡伯郎先生的究研，認為「三性是唯識學派特有的概念，在原始佛及初期大乘佛教中都未曾提到三自性的語詞」,「三性基本上是對於存有的一種說明，可說是立於一種存在論的立場，來解釋或說明諸法（存有）的相貌（特徵）或性質，遍計所執是有關語言的世界；依他起是指緣起的世界，圓成實是指真如」。見：《唯識的三性與二諦》，p.18~29，文化大學哲研所博士論文，2000。

物的本質是虛妄分別，唯識為性。唯識思想傳入中國後，經安慧傳真諦一系為代表的唯識舊譯，及印度護法傳玄奘一系的新譯唯識說。法藏唯識思想間接承自智儼所受學於攝、地論師唯識理論，更重要是接觸了玄奘自印度傳回護法一系唯識理論，但法藏唯識觀較傾向真諦之真心系統。無著《攝大乘論》以三性為核心思想，連結虛妄唯識義，雖無二義主張，而三無性的說法便指出三性是空無自性，是緣起無自性的虛妄分別；因此，三性、三無性也就表現唯識空有不二。法藏從無著《攝大乘論》、世親《攝大乘論釋》之三性說與《起信論》一心二門思想，建立華嚴圓教心識哲學之圓融觀，解唯識三性之每一性各具二義合為六義，且二義彼此相互對立又相互依存：

> 三性各有二義：真中二義者，一、不變義，二、隨緣義。依他二義者：一、似有義，二、無性義。所執中二義者：一、情有義。二、理無義。由真中不變．依他無性．所執理無，由此三義故，三性一際同無異也，不壞末而常本也。[13]

三性六義說明事物的各種性質與我們認識世界的多樣性，具二重價值：一是圓成實性：指真實的圓滿境界，是真如緣起世界；遍計所執性指我們現象世界的虛妄性，真實與虛妄二者，是彼此相待相即。「不壞末而常本」，指依他所起之境相、遍計所執之情有，如同不變之真如本體。法藏對唯識「三性」的詮解「不是就染淨有無對立之超越而言其無礙，而是直就事事物物之當下，本是緣起性空言事事物物之無礙」[14]：

> 約真如隨緣．依他似有．所執情有，由此三義亦無異也，此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也。即由此三義與前三義是不一門也，是故真該妄末妄徹真源，性相通融無障無礙[15]

真如不是凝然不動無作用，可隨緣起現萬象似有、情有，亦不改真如清淨本體，故稱「不動本而常末」。三性「不變、無性、理無」指緣起性空之理同於真如，是本；「隨緣、似有、情有」真如隨緣起現萬像事物，是末，故三性本末相即，不一不異。三性六義基本上是緣起性空道理，空有一體不分，現象上染淨、真妄都可以相互滲透，呼應了：「一種極為有機的、具體的三性說」；法藏對唯識三性的重視，透過真如隨緣不變，不變隨緣，詮釋法界緣起性相融和，圓融無礙。

---

[13] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a13-17)。

[14] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.130，2003。

[15] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a17-23)。

其所建立的十重唯識觀，配合華嚴五教與窺基五重唯識，其末後三重唯識觀，立於證悟者的立場，說心與法界之圓融[16]。

三、三界唯心

唯心思想或觀心法門一直是佛教所強調的課題，初期佛教就已論及自性清淨心、心性本淨；大乘佛教更重視以心做為修行實踐主體而論其為真心或妄心之爭議。天台與華嚴從不同立場論述心義，天台主張一念三千之觀行法門，色心互具，心與十法界圓融不二；華嚴強調法界一心不是無明妄心，直說心與法界無本末、主客對立之分，華嚴之心義是展現覺悟者之一心如光無礙，遍照一切法界，心、佛、眾生與法界諸法彼此相即互具，互為緣起圓融無礙。若將華嚴心識觀理解為康德式的「超越觀念論」，或如黑格爾所謂「絕對唯心論」、「絕對主體性」[17]是否簡化了心識思想對華嚴宗與法藏的影響；因此「三界虛妄」」、「心佛及眾生，是三無差別」，便是法藏對華嚴一心與法界之關係圓融無礙的論述。

〈十地品〉:「三界虛妄」、〈夜摩天宮菩薩說偈品〉:「心佛及眾生，是三無差別」[18]二句偈頌常被解讀為華嚴唯心思想。《華嚴經》未編輯完成前，《十地經》已流傳印度，世親為此經注釋《十地經論》；華嚴心識思想的文獻雖依據《華嚴經》〈十地品〉，但更重要直接的根源是依《十地經論》而成立於北朝時期之地論宗，及無著、世親之《攝大乘論．釋》思想的影響，且法藏又接觸到玄奘自印度傳回之唯識思想，於此機緣下建構其唯心思想。「三界唯心」是《華嚴經》解釋第六現前地之十二因緣皆一心而起，以十種逆順觀緣起[19]，見空性證三解脫門。學者玉城康四郎先生主張十二緣起觀是妄心緣起：

> 三界唯心之文，三界是相當於世間的現行或作用的施設，因此，對著三界

---

[16] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.128，2003。

[17] 陳榮灼先生以西方哲學的主體性、觀念論主張：「《華嚴經》『三界所有，唯是一心』，之『絕對唯心論』立場的鮮明宣言。…可以看出華嚴宗所說之『心』是一種絕對的主體性，在康德式的『超越觀念論』，我們似乎看不出『心有質礙，色有能緣』…這不但可以幫助我們清礎辨認華嚴宗的『絕對唯心論』性格」見:〈陳榮灼撰，論唯識學與華嚴宗之『本性』－對《佛性與般若》之兩點反思〉，p.93~94。

[18] 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉: (CBETA, T09, no. 278, p. 465, c29)。

[19] 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈26 十地品〉:「如是十種逆順觀諸緣起。所謂：有支相續故，一心所攝故，自業差別故，不相捨離故，三道不斷故，觀過去、現在、未來故，三苦聚集故，因緣生滅故，生滅繫縛故，無所有、盡觀故：佛子，菩薩摩訶薩，以如是十種相觀諸緣起，知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前」(CBETA, T10, no. 279, p. 194, b24-c2)。

[19] 《唯識三十論頌》卷 1:「是諸識轉變，分別、所分別，由此彼皆無，故一切唯識」(CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a2-3)。分別 Vikalpa.；唯識 Vijñapti-mātraka.。

> 之「心」，當然會連繫於「我執」，因之，應該把它判定為「妄心」，各種中文義，其表現雖有多多少少的不同，但可看出其同樣的旨趣，...屬於三界的東西，唯是心的東西，並說十二有支亦依一心「心」亦由「貪欲」而生...[20]

三界虛妄，因為無明妄心起我執、貪染，故三界諸法是由心而起，十二緣起是依於一心而現，此說法較偏唯識染心緣起。

華嚴心識觀易被誤解為萬法唯心存有論，靜止無作用的自然存在狀態；《華嚴經》:「心佛眾生，三無差別」一句為智顗與法藏所重視引用，另一層意義是二者皆把心提昇與法界真如、空性無二，圓融無礙關係。智顗認為此心非縱非橫、非染非淨，心與十界互具；華嚴之心是覺悟者之一心如光遍照無礙，與十方三世諸法之關係圓融相即。〈夜摩天宮菩薩說偈品〉:

> 心非彩畫色，彩畫色非心，離心無畫色，離畫色無心。彼心不常住，無量難思議，顯現一切色，各各不相知。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[21]。

「彼心不常住」此處指心是性空、無住而能示現無量諸法之不可思議，如同圖畫自身之中見不到畫師繪畫之心，然而若離開繪畫心之活動，亦無畫作之形成，圖畫、畫師與心三者彼此互不相知；「心如工畫師，畫種種五陰」此心是一切事物存在之理由[22]。此「心」無住、無有實體，是性空存在的假名說，卻有無盡的示現，故此處所說之心是不思議心，是一能動的有機體，是一不斷活動的自身，能實現價質意義，所以不應將此法界心、不思議心理解為主體義。[23]

華嚴心識思想一般多關注其為存有學解釋一切存在的根源，法藏不以此唯心存有為滿足，強調心與法界互為緣起無礙，其十重唯識觀之後三重融事相入、全事相即、帝網無礙即顯示了心與法界圓融互具，且修改智儼十玄門第十門之唯心

---

[20] 玉城康四郎撰，〈第六章「唯心」的追究－思想與體驗之交涉〉，李世傑譯，川田熊太郎等著《華嚴思想》，台北：法爾出版，1989，p.368。

[21] 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉: (CBETA, T09, no. 278, p. 465, c26-p. 466, a1)

[22] 郭朝順撰，〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變－以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，收於《法鼓佛學學報》第十期，p.64，2012。

[23] 玉城康四郎從六十卷、八十卷與藏譯本《華嚴經》「心佛眾生三無差別」一句比對考察，認為眾生攝於五蘊，五蘊無自性，故眾生無自性，佛與眾生同一體性，佛亦無自性；心是無量、不可思議，「一切法從心轉、心行普照諸世間」，心可示現一切法，故心佛眾三法中，心為主體。見《心把捉の展開－天台實相觀お中心として》，東京：山喜房，1989，p.26。

為主伴，並會通阿賴耶識與如來藏為真如不變隨緣，隨緣不變，以及唯識三性圓融，解消佛教善惡、空有、性相之對立。因此；當宋代天台學人依「佛不斷性惡」說佛於九界成佛；評華嚴是緣理斷九[24]，有教無觀[25]，事實上是遺忘了華嚴佛果境界事事無礙，也誤解華嚴宗心識觀與法藏對佛教教義之理解。[26]

《十地經論》另一重點就是六相說，與法藏十種緣起相由，即是華嚴一乘法界緣起的主要內涵。「六相」[27]出自《漸備一切智德經》、《十住經》、《十地經論》、六十卷與八十卷《華嚴經》、《十地經》。依據經典翻譯史言印度時期已流傳六相思想，傳入中國後頗受祖師們之重視與撰述，隋代淨影寺慧遠著《大乘義章》舉六相義，是立基於世親與法上之基礎，也影響智儼六相與十玄門[28]。法藏吸收地論宗及智儼思想撰《探玄記》、《一乘教義分齊章》、《華嚴金獅子章》比智儼更有次第論六相、十玄義，之後有李通玄、澄觀、鳳譚與普寂亦有六相義之著述。[29]「六相源乎大經，相玄交徹」[30]，六相與十玄詮釋整部《華嚴經》旨意，六相是初地菩薩所發十大願每一願各具六相，基於緣起無自性，以法無我空智觀世間平等，行「廣大、無量、不雜」[31]之方便行教化眾生，故諸緣彼此可互為「緣起相由」[32]如椽與舍相即相成[33]、金與獅子譬喻真如之金性隨緣起現萬像如獅子會通空有[34]。

---

[24] 牟宗三受湛然與宋代天台學影響，說華嚴緣理斷九，但華嚴自身並未說緣理斷九。

[25] 《釋門正統》卷 8：「賢首既不遵天台判釋。自立五教。至說起信觀法。卻云修之次第。如顗師摩訶止觀豈非有教無觀。」(CBETA, X75, no. 1513, p. 359, c3-5 // Z 2B:3, p. 457, a18-b2 // R130, p. 913, a18-b2)

[26] 郭朝順撰，〈論天台、華嚴「觀心」思想的交涉與轉變－以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，收於《法鼓佛學學報》第十期，p.58，2012。關於天台、華嚴、智顗與法藏思想之研究，可參見郭朝順教授之相關研究論文與專書《佛教文化哲學》。

[27] 常蕾撰，〈《十地經．歡喜地》梵漢校刊及研究〉，北京大學哲學系博士論文，「六相」經典翻譯略有不同，《漸備一切智德經》:「有為、無為、有相、無相、合會、別離」，羅什《十住經》只出現四種「有相、無相、有成、有壞」，《六十華嚴》「總相、別相、有相、無相、有成、有壞」，世親著《十地經論》之後，及《八十華嚴》、《十地經》六相名稱固定為「總相、別相、同相、異相、成相、壞相」。

[28] 馮煥珍撰，《回歸本覺：淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》，北京：中國社科學出版，2006。

[29] 陳永革著，《法藏評傳》，南京：南京大學出版上社，2006。湯次了榮著《華嚴大系》，京都：國書刊行會，1915。

[30] 《金師子章雲間類解》卷 1：(CBETA, T45, no. 1880, p. 663, b29-c1)

[31] 《十地經論》卷 3：「廣者，從初地乃至六地。大者，七地。無量者，從八地乃至十地。不雜者法無我平等觀出世間智故。如經一切菩薩所行，廣大、無量、不雜故。…方便者，如經總相、別相、同相、異相、成相、壞相，故說一切菩薩所行，如實地道及諸波羅蜜方便業故。」(CBETA, T26, no. 1522, p. 139, b1-3)

[32] 「緣起相由」十義：「諸緣起法要具此十義方緣起故，闕即不成：一、諸緣各異義、二、互遍相資義、三、俱存無礙義、四、異門相入義，五、異體相即義，六、體用雙融義，七、同體相入義，八、同體相即義，九、俱融無礙義，十、同異圓備義。」《華嚴經探玄記》卷 1 (CBETA, T35, no. 1733, p. 124, a16-17)。

[33] 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：「舍既即是椽者，餘板瓦等應即是椽耶？答：總並是椽。何以故？去却椽即無舍故，所以然者？若無椽即舍壞，舍壞故不名板瓦等；是故板瓦等即是椽也，若不即椽者，舍即不成，椽瓦等並皆不成，今既並成，故知相即耳，一椽既爾。餘椽例然。是故一切緣

四、因門六義、十重唯識

無著《攝大乘論》的唯識三性與識結合，確立了唯識無境、萬法唯識的法相宗思想；印度初期唯識思想經由彌勒、無著與世親三位的開創後，唯識大師輩出，尤其在世親之後唯識思想百家爭鳴，出現不同的學派。唯識思想的傳承歷史上有所謂十大論師，針對世親晚年總集唯識思想之代表作《三十頌》之頌文作解釋，本論首次出現「識轉變」概念[35]，導致後代論師們對世親此書作論釋，由窺基與玄奘揉合十大論師之解釋，而以護法思想為主，譯成《成唯識論》[36]強調「識轉變」，「識」指賴耶識或種子識[37]；法藏因門六義引《成唯識論》之種子六義[38]解種子（因）與現行（果）之緣起關係論空有相融。

華嚴法界緣起諸法是如實因，如實果，同時交相互為因果，入如實道。智儼理解《中論》四句生、不生、生不生、非生非不生，論辯因果的遮撥模式是有過失「違其因果」，無法說明現象界（法界）一切事物何以仍有生滅流轉？眾生又如何轉凡成聖？智儼依據唯識的種子七義，提出因門六義[39]為輪迴或解脫之依據。「法有多門，且依同時，如實互為因果義」，指法界緣起為因果同時，相生相即，每一法的生滅，具備了空、有，有力、無力，緣待、不待緣六種條件，形成法法間之相即相攝關係。法藏較智儼更重視因果法[40]，將「因」與「緣」分開細論，緣指「緣

起法不成則已，成則相即，鎔融無礙，自在圓極。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 508, a14-21)

[34] 《華嚴經金師子章註》卷 1：「金喻一真之性，師子喻緣起事法，理本無生，隨諸緣法，成差別相，相起繁興，理即無生。故清涼云：理隨事變，則一多緣起之無邊…一乘圓教者謂即此師子情盡體露之法渾成一塊，喻師子相盡真金現前，繁興大用起必全真，喻師子功用事事皆金，萬像紛紜參而不雜，雖四像遷移各住自位，一切即一，皆同無性，攝末歸本，不礙末也，一即一切因果歷然，依本起末，不礙本也。力用相收卷舒自在，力顯性起圓融法門無礙，故名一乘圓教。」(CBETA, T45, no. 1881, p. 668, b5-8)。《華嚴經金師子章註》卷 1：「六相者，謂師子是總相五根差別是別相，共一緣起是同相，眼耳各不相到是為異相，諸根合會是成相，諸緣各住自位是壞相，顯法界中無孤單法，隨舉一相，具此六相緣起。集成各無自性，一一相中含無盡相。一一法中具無盡法。」(CBETA, T45, no. 1881, p. 670, b7-12)

[35] 《唯識三十論頌》卷 1：「是諸識轉變，分別、所分別，由此彼皆無，故一切唯識」(CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a2-3)。分別 Vikalpa.；唯識 Vijñapti-mātraka.。

[36] 《成唯識論》之三性思想只取難陀、安慧與護法，以護法為主。蔡伯郎撰，《唯識的三性與二諦》，文化大學哲研所博士論文，2000。

[37] 《唯識三十論頌》卷 1：「依止根本識（Mūla-vijñāna），五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。」(CBETA, T31, no. 1586, p. 60, c5-6)。

[38] 「種子義略有六種：一、剎那滅。二、果俱有。三、恒隨轉。四、性決定。五、待眾緣。六、引自果。謂於別別色心等果，各各引生方成種子」《成唯識論》卷 2：(CBETA, T31, no. 1585, p. 9, b7-26)。

[39] 「一、空，有力不待緣，念念滅故。二、有，有力不待緣，決定故。三、有，有力待緣，如引顯自果故。四、無，無力待緣，觀因緣故。五、有，無力待緣，隨逐至治際故。六、無，有力待緣，俱有力故。」《華嚴五十要問答》卷 2 (CBETA, T45, no. 1869, p. 531, a10-14)

[40] 法藏整部《探玄記》針對六十卷本（三十四品）的晉譯《華嚴經》分判為「信、解、行、證」

起相由」，因指唯識種子六義之空有、力用關係。

法藏論法界緣起，與智儼一樣表現在空與有的相即相入與力用上，在力、無力之作用下，論述現象界一切事法之生起與散滅不出此六因。前三句從空的角度論因與果之有力、無力，待緣，不待緣；後三句從有的角度論因與果之有力、無力，待緣，不待緣。空、有論法體之相即義；有力、無力論力用之相入，由資助之待緣不待緣論同體、異體。

> 於此六義名義俱無，若三乘賴耶識，如來藏法無我因中，有六義名義，而主伴未具，若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起，方究竟也。[41]

小乘或三乘雖也論及賴耶緣起，但執法有我無，故無六義名；終教說真如心不染而染，不變隨緣，隨緣不變之六義名稱，未有主伴具足。唯華嚴一乘圓教佛法身不可說，以普賢圓因，相應舍那佛果，由因地之普解普行與佛之示現而有可說[42]，自體即因即果，強調每一法不可絕對化、自性化；每一法是因也是果，故因無盡，果無盡，因果彼此交相互入，法法相即無礙，主伴具足互為緣起。[43]

牟宗三主張因門六義只是緣起性空義之展轉引申，不論是自有或他有都是緣成的，是無自性所以是空：

> 若知緣起性空義，一切法無不是空者，則自有亦是緣成的有，雖有而無自性，雖有而非有，雖由自而緣成，因而他即自，亦可他無自可即，是即他空自亦空他何所即？自空他有亦然，他有既是緣成的有，亦是雖有而非有，自雖由他而緣成，因而自即他，亦可自無他可即，是即自空他亦空，自何所即？總歸成無不是空者，…賢首于此則是寄空有方便說「相即」，示法界緣起無礙，總歸即而無即[44]

牟宗三不只主張法藏因門六義之空有相即，是緣起性空義的方便說，乃至同體異體之相攝相入，一中多多中一，一即多多即一圓融無礙，就無盡說圓滿，就

四分與「五周因果」－所信因果周、差別因果周、平等因果周、成行因果周、證入因果周。

41 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4：(CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a9-12)。

42 牟宗三著，《佛性與般若》，p.521~522，台北市：學生書局，1985。郭朝順撰，〈華嚴宗之可說與不可說〉，

43 「約教辨者，若小乘中法，執因相，於此六義名義俱無；若三乘賴耶識、如來藏法，無我因中，有六義名義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起，方究竟也。」《華嚴一乘教義分齊章》卷 4 (CBETA, T45, no. 1866, p. 503, a8-12)

44 牟宗三著，《佛性與般若》，p.524，台北市：學生書局，1985。

無礙說圓融，圓融也是緣起性空之引申義也是權說[45]，故華嚴的即、入、攝三者也是方便假說，示法界緣起之無礙相與無盡相[46]。

對法藏空有融會的深入研究則是郭朝順先生就法藏唯識思想與窺基五重唯識對讀詮釋法藏的空有相融哲學。五重唯識內容為：1、遣虛存實；2、捨濫留純；3、攝末歸本；4、隱略顯勝；5、遣相證性。法藏十重唯識：1、相見具存；2、攝相歸見；3、攝數歸王；4；以末歸本；5、攝相歸性；6、轉事成真；7、理事具融；8、融事相入；9、全事相即；10、帝網無礙。鎌田茂雄與方立天的看法一致認為十重之前五重除了第四重外與窺基的說法相同。窺基的第五重遣相證性，論及理與事，如來藏、空等無諸分別，不二法門：

> 五遣相證性。識言所表具有理事，事為相用遣而不取，理為性體應求作證，故有頌言：於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。餘經說心自性清淨，諸法賢聖皆即真如，依他相識根本性故。又說、一諦、一乘、一依、佛性、法身、如來藏、空、真如、無相、不生不滅、不二法門、無諸分別、離言觀等，皆此觀攝。如是所說空有、境心、用體、所王、事理五種，從麁至細展轉相推，唯識妙理，總攝一切[47]

唯識學有所謂唯識性、唯識相，窺基認為唯識性（唯識理），意指自性清淨心、如來藏、空、真如、佛性等；唯識相指心識能變現諸法。唯識以三性為中心，由依他起之遍執為相，淨依他之圓成實為性。窺基遣相證性意指遣除依他起遍計執所生之唯識相，不再透過心所現之見相二分去認識真理，所證得之唯識性、唯識理的圓成實性。唯識性相或唯識事理二者並存，在現象與本體上不是對立隔絕的二端，這是窺基融會唯識性相、事理的理由。[48]

法藏藉由十重唯識融和佛教空有、性相對立的問題，其第五重之「攝相歸性」之「攝相」指「八識皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡」[49]，攝唯識所現之一切虛妄境相皆無自體，唯有如來藏所顯真如平等，自性清淨才是真實的歸趣；

---

[45] 牟宗三著，《佛性與般若》，p.524~528，台北市：學生書局，1985。「若自有力他亦有力，他有力自亦有力；他無力自亦無力，，自無力他亦無力，則不能相攝相入，實則力、攝、入亦是方便假說，皆非物理的實體字，一切事皆緣成，由一緣即攝全緣。是則一緣成即全緣成，一成一切成，此即一攝一切，一切入一，…所說之即、攝、入而說此法界緣起，即成十玄緣起」

[46] 牟宗三著，《佛性與般若》，p.525，台北市：學生書局，1985。

[47] 《般若波羅蜜多心經幽贊》卷 1：(CBETA, T33, no. 1710, p. 527, a29-b10)。

[48] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.124，2003。

[49] 《華嚴經探玄記》卷 13〈22 十地品〉：(CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a18)。

故郭朝順推論法藏可能帶有存有論意涵[50]。因此，窺基「遣相證性」與法藏「攝相歸性」二者，鎌田茂雄主張若屬認識義或只是名異而義同則是。若二者具存有義，則方立天所言窺基「遣相證性」不具存有義，也不同於法藏「攝相歸性」的說法便可成立。[51]

五、空有無礙、二諦相即、三性圓融

本論由龍樹著，羅什譯與《中論》、《百論》合為三論宗所依論典，十二門為：觀因緣門、觀有果無果門、觀緣門、觀相門、觀有相無相門、觀一異門、觀有無門、觀性門、觀因果門、觀作者門、觀三時門、觀生門，其內容闡述大乘究竟空義，作為《中論》的入門書。法藏對本論撰《十二門論宗致義記》(簡稱《義記》)，以十門[52]解釋本論，最後一門之「隨文解釋」的基本內容則與龍樹一致區分十二門。法藏的詮釋觀點著重於佛教內部重要的義理，以圓教模式論空有、二諦、中道、三性彼此圓融無礙。

法藏《義記》內並無「五教」名稱出現，但所論已具五教規模，小教指印度中觀與瑜伽二派表空宗與有宗，二宗以三時教判論法義，戒賢所屬為有宗，依《解深密經》、《瑜伽師地論》說人法二空、三性三無性；智光承龍樹、青目與清辨依《般若經》、《中論》、《般若燈論》廣說真空義，法藏認為此二宗之空有二義各有所據，各執一邊。其實二宗約眾生根機而有教法之深淺、增減，以三時教定判經文了義、不了義是相互違害。[53]始教指唯識五種姓的相始教與《般若經》為主的空始教；終教則說眾生皆有佛性悉當成佛，始終二教以簡短文義交代[54]。頓教則未有

---

[50] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.124，2003。

[51] 郭朝順撰，〈從「十重唯識觀」論華嚴宗與唯識思想的交涉〉，收於《佛學研究中心學報》第八期，p.124，2003。

[52] 1、教起所因、2、藏部所攝、3、顯教分齊、4、教所被機、5、能詮教體、6、所詮宗趣、7、造論時代、8、傳譯緣起、9、釋論題目、10、 隨文解釋。

[53] 《十二門論宗致義記》卷 1：「但知如來施設教則了、不了義。有其二門：一、約攝機寬狹，言教具闕。以明了不了。二、約攝機入法。顯理增微。以明了不了。初是戒賢…二、約攝機入法。顯理增微門者。智光所承立也。謂初說心境俱有。不達性空。次顯境空心有。已顯一分性空。後心境俱空。平等具顯。方為了義。又於緣生。初說實有。次說似有。後方說空。此文並是入法有漸次。顯理有增微。以明三教了不了義。若定執前後。定判經文。亦有違害。準可知耳。又戒賢約教判。以教具為了義。智光約理判。以理玄為了義。是故二說。所據各異。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 213, a4-c22)

[54] 《十二門論宗致義記》卷 1：「若依大乘始教。一切眾生五性差別。…以此論宗同諸般若。兼益二乘及人天故。若依大乘終教。…以近說五性雖有差別。遠論皆當得菩提故。以悉有心皆有佛性。…《依寶性論》、《無上依經》等。設令二乘入寂已後。受變易身。受佛教化。向大菩提。是故依前始教。約五性不同。說三乘差別。依此終教。約並有佛性。悉當得佛。是故依此說唯一乘」(CBETA, T42, no. 1826, p. 213, c24-p. 214, a7)

論及，但有一段文：「聲等即空無性，無名無聲，無無名無無聲，為自性，謂離性之性也」[55]說無名、無聲即是空，似乎是交代頓教離言絕相，對法藏而言頓教本不可說，一切言說都是多餘，頓教屬對教法的實踐，非言說系統。

破，是因有情執故，由情執所起之一切邪知邪見當下即空無自性，無所謂破不破，不只凡夫所起能破之心識與所破之外境皆不能成立，心無所寄亦無能所。立，也是隨情假立，諸法緣起性空假名為立，為「會情入法」，故立而無立，雖立仍要遣情契理，所以立無不破，立中有破，即立即破，即破即立，立破無礙，如空不礙有，有不礙空[56]，空有相融，立破相即。然而，空有何以相違害，如清辯為顯畢竟空義，盡破世俗一切緣起幻有[57]，此屬斷滅空；護法所傳唯識思想說萬法唯識或唯識無境，心識所起是皆幻有，二者據空有二端相違。龍樹順緣起說性空，「盡有之空，不待滅有」、不損有、也不違世俗有為法，「不違有之空，離有離無為真空」；無著之唯識思想說有，不損空，亦不違空之有，「盡空之有，不損真空」，故龍樹、無著二者，於空有全體相與無礙，「當知二說，全體相與，際限無遺，雖各述一義，而舉體圓具，故無違也」[58]空與有二者就法藏立場而言是緣起不二空有相由，是相順相成不相違害，不一不異，幻有與無性真空俱融雙泯，亦不墮空有二邊，即是有無中道[59]。

從有無推演三性與二諦關係，依他由緣成無自性空，故非有，不壞緣起之相，故非無；依他亦有亦無不二，依他非有非無，不著中，離有離無，亦不著邊，無所待故有無不礙，中邊不著是無寄中道。遍計所執情有理無，就妄情說有，約理實無，亦無中邊可著，有無交徹無礙不二，融為一性故稱中道。[60]圓成實者就方便言說為有，若就緣起諸相則空無，就圓成實德則說不空，因此，圓成實空與不空無二是中道；當圓成實為真如體時，如《勝鬘經》所稱之如來藏無所有為空，真如體不壞故不空，空與不空如來藏不二無礙即是中道。[61]法藏對三性之詮釋與《攝大乘論》三性解釋不同，《義記》裏，把三性結合二諦說彼此無礙：

---

55 《十二門論宗致義記》卷 1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 214, a14-15)

56 《十二門論宗致義記》卷 1：「是以破即立，故無破，立即破，故無立。無立無破，不礙立破，是故立破。一而恒二，二而常一，有不礙空，空不礙有，是謂立破無礙大意也」(CBETA, T42, no. 1826, p. 215, a8-11)

57 《十二門論宗致義記》卷 1：「清辯等破有令盡，至畢竟空。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 218, b25)

58 《十二門論宗致義記》卷 1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 218, b13-15)。

59 《十二門論宗致義記》卷 1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 216, b27-c17)。

60 《十二門論宗致義記》卷 1：「約理中實無。如空華於淨眼。是聖智所知為真。此無彼有。交徹無礙。融為一性。…單就情。一切皆是情謂虛妄。若唯約理。一切有無等[3]虛無所有。無所有亦無所有。一切皆絕。亦無中無邊。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, a11-22) 。

61 《十二門論宗致義記》卷 1：「約此真如當體無礙。則無所有。為空。則此真體不可壞故。名不空。此空不空不二為中。」(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, a27-29)

> 以所執情有，依他幻有，圓成種無，如是有無無二，為俗諦中道。所執理無，依他性空，圓成體有，如是有無無二，名真諦中道。如是真俗，合而恒離，離而恒合，離合無礙，是二諦中道。[62]

情有、幻有與圓成無，有無無二是俗諦中道；理無、性空與圓成體有二者不二是真諦中道，真俗、有無二者「合而恒離，離而恒合，離合無礙，是二諦中道[63]法藏撰《義記》論空有無礙、二諦相即、三性圓融，源於印度佛教中觀與唯識各執一邊的立場予以會通，是以他在《義記》開宗明義即標舉真俗俱融，即有辯空，即空明有：

> 夫以玄綱絕待，真俗所以俱融，素範超情，空有以茲雙泯，但以性空未嘗不有，即有以辨於空，幻有未始不空，即空以明於有，…邊執既亡，聞見隨喪。竭邪源之有寄，則四執雲銷，挺正法之無虧，則二諦斯在。[64]

法藏雖強調義理的圓融無礙，但他並未遺忘佛教緣起空性的重要性，以空為基礎，始建立諸法，觀真空成諸行，菩薩十度行，菩提佛果皆由空立，能令諸法相即相入無礙。

六、結 語

法藏思想體系立基於印度佛教中觀與唯識或說空、有、如來藏的立場而有所開創，其開創性依筆者目前之理解，是表現華嚴圓融無礙哲學。本文所提之議題諸如三性、如來藏、種子義、二諦與空有等，是佛教自身的重要思想，也建構法藏心識觀與華嚴哲理。依他無性遍計之情有理無，是緣起事法的不同面向呈現空有無礙之緣起；十地「三界唯心」之心義不是形上本體之唯心論，而是關注心與法界之圓融關係；如來藏自性清淨心不是凝然不動的本體心，是覺悟者之一心與法界互為整體交融無礙，此真如清淨心指眾生具有實踐解脫的存在價值。換言之，佛教相即圓融思想在中國佛教的天台、華嚴與禪特別予以重視，圓融精神指出虛妄的世間也是吾人實踐解脫的場所，強調世間與出世間、生死與涅槃對立的解消。

---

62 《十二門論宗致義記》卷 1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, b7-11)。。
63 《十二門論宗致義記》卷 1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 217, b10-11)。
64 《十二門論宗致義記》卷 1：(CBETA, T42, no. 1826, p. 212, b17-24)

參考書目：

一、原典文獻

《十二門論宗致義記》,《大正藏》冊 42。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》,《大正藏》冊 45。
《華嚴發菩提心章》,《大正藏》冊 45。
《華嚴五教止觀》,《大正藏》冊 45。
華嚴一乘十玄門》,《大正藏》冊 45。
華嚴五十要問答》,《大正藏》冊 45。
華嚴一乘教義分齊章》,《大正藏》冊 45。

二、學術專書

方東美,《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業，1986。
牟宗三,《佛性與般若》(上冊),〈第一章：大智度論與大般若經〉、〈第二章：中論之觀法與八不〉台北：學生書局，1997。
釋慧嶽法師,《天台教學史》，台北市：中華佛教文獻編撰社，1995。
吳汝鈞,《法華玄義的哲學與綱領》，台北市：文津，2002。
吳汝鈞,《佛教的概念與方法》，台北：商務。
吳汝鈞,《天台佛學與早期中觀學》，台北市：文津。
陳英善,《華嚴無盡法界緣起論》，台北市：華嚴蓮社，1996。
陳英善,《天台緣起中道實相論》，台北市：法鼓文化，1997。
郭朝順,《天台智顗的詮釋理論》，台北市：里仁，2004。
郭朝順,《佛教文化哲學》，台北市：里仁，2012。

三、期刊論文

（一）中文

陳榮灼,〈「即」之分析－－簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉,〈國際佛學研究中心創刊號〉1991，12 月。
陳英善,〈從「開權顯實」論法華之妙〉,《中華佛學學報》，第十四期，2001。
郭朝順,〈論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題〉,《法鼓佛學學報》第二期，

p.129－161，2008。
郭朝順，〈語言、世界與一念心－智顗與高達美思想的比較〉，〈漢語哲學的新視域〉，p.429－457 學生書局，2011。
郭朝順，〈論天台、華嚴「觀心」思想之交涉與轉變－以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》10 期，p.53－93，2012。
郭朝順，〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》第 27 期，p.1~50，2014。

（二）、日文

佐藤賢順，〈相即論理と辯證論理〉
坂本幸男，〈「即」の意義及び構造について〉，《印度學佛教學研究》，第四卷第二期 p.34~43，1991/12 月）。
宮澤勘次〈不二·即思想の展開〉《印度學佛教學研究》第五十一卷第一期 p.92~95，平成十四年，12 月。
p.275~280）。
張愛順，〈法藏の佛教觀－教即觀について〉，《印度學佛教學研究》，第四十一卷第一期 p.80~85，平成四年/12 月）。

四、學位論文

陳英善，《華嚴清淨心之研究》，文化大學哲研所碩士論文，1983。
郭朝順，《智者與法藏圓頓思想之研究》，文化大學哲研所碩士論文，1990。
郭朝順，《湛然與澄觀佛性思想之研究》，文化大學哲研所博士論文，1995。

袾宏援引澄觀《華嚴經疏鈔》思想入《阿彌陀經疏鈔》的解經方式

佛光大學佛教學系博士班一年級
釋養行

摘 要

本論文所要探究的是「雲棲袾宏」，世稱「蓮池大師」，他所著的《阿彌陀經疏鈔》所援引的華嚴思想。從這部著作中可見到他的淨土思想並其解經方式。此部著疏融會了性、相，並論及心、性。

在解經方面，蓮池大師的釋經形式，援引華嚴的「釋經架構」及「文句義理」，即《阿彌陀經疏鈔》對《華嚴經疏鈔》的援引。「釋經架構」在探討袾宏於十門玄談內容援引的情形及改變的內容。澄觀著疏所依承者為法藏賢首之意旨，其所開之「十門玄談」及釋文之「四分分科」皆繼承於法藏。

而「文句義理」上也多有引用《華嚴經》及《華嚴經疏鈔》之處。但是限於篇幅，本文只依袾宏的《疏鈔》所分的三部份即：一、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意，其中的第一部份「通序大意」來探討其援引澄觀疏鈔的情形。

除此，作者不僅從三藏經典中廣徵博引，對於禪典及法相宗，以及古德機緣應化的語錄或者中國古典文學等，也有所引用，以發明淨土旨趣，融會事理，指歸一心。尤其是以華嚴「一即一切」的圓融理念來詮釋念佛法門，認為念佛法門能含攝菩薩六度萬行，是大總持法門。

此經以「信願」為宗、「不退」為趣。所引經典，除了以《佛說無量壽經》及《阿彌陀經》為主外，尚旁及同類者，如《鼓音聲經》、《後出阿彌陀佛偈》等，而不同部也不同類，但帶說淨土者，則如《華嚴》、《法華》、《起信》等，而專說持名者則有「文殊般若」等。尤其《華嚴經・普賢行願品》，更明十大願王導歸極樂之旨，如上皆為蓮池大師發明此經義理的重要論證經典。

《阿彌陀經疏鈔》的解經方式是根據澄觀《華嚴經疏鈔》模式撰成的；其註解《阿彌陀經疏鈔》不僅引用經論，也是出於華嚴「法界一心之旨」，他的作品思想多受澄觀的影響，有賢淨融會的味道。在義理上蓮池大師認為華嚴是全圓的，

而淨土則有少分圓，為頓教所攝但又通於圓。蓮池大師以華嚴十義說之，而這十義都是以華嚴的立場說彌陀。以華嚴為本，餘為流類。即華嚴是源，餘為其流。有此思想之故，所以本論，擬將此《阿彌陀經疏鈔》中的《華嚴》義理和盤托出，以明其賢淨會通，了一心同乎法界之理。

關鍵字：阿彌陀經疏鈔、華嚴經疏鈔、唯心淨土、會相歸性、分圓

一、緒論

（一） 研究動機與目的

在明末，天台、華嚴、法相等教，乃至禪宗，皆是以淨土為歸趣，因此淨土思想在當時可說是一切法門的極致。而華嚴經亦處處說淨土，文殊、普賢是等覺位的菩薩，也說偈回向淨土。華嚴與淨土的關係十分密切，因而才有賢淨融合的思想產生。其中尤以雲棲袾宏（A.D.1535-1615 以下簡稱「袾宏」），將華嚴的義理援入彌陀一經，並使頓教的彌陀淨土攝於華嚴分圓之地位。這樣的義理是如何成立的呢？因此本文欲透過袾宏所著作的《阿彌陀經疏鈔》（以下簡稱《彌陀疏鈔》），來了解其所援引澄觀（A.D.738-839）所著的《大方廣佛華嚴經疏鈔》（以下簡稱《華嚴疏鈔》）之間的關涉。

《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）所說的毘盧遮那佛境界，是從佛的果德上來說整體的世界。而華嚴圓教所彰顯的是究竟佛果的境界，眾生如能了解自心就是毘盧遮那佛，並以此心念佛，了知「十方諸如來，同共一法身。」[1]那麼「舍那即釋迦，釋迦即舍那也。」[2]所以彌陀之分圓義，於此彌顯其重要性。又在《佛說阿彌陀經》（以下簡稱《彌陀經》）中，釋迦佛極力說示彌陀淨土的依正莊嚴，並且殷勤地勸導眾生求願往生，且六方佛讚，齊為證明。那麼「舍那、釋迦、彌陀」，其關係必是非常密切的。

在解經方式上，袾宏解《彌陀經》的方式是非常類似於澄觀解《華嚴經》的風格，雖然他廣引淨土部類有關的經論，但還是大多以華嚴的思想為主。而袾宏何以解《彌陀經》會以澄觀的《華嚴疏鈔》為主？他引用「華嚴經疏科判」及《華嚴經》及《華嚴疏鈔》文句的情形如何？是否《彌陀經》因袾宏的釋經而提升其地位？又對後世的影響如何等，這都是本論想了解的問題，也就是本論的研究動機。期透過此層層的探究，能將袾宏於「賢淨融會」的義理，完整地表達出來，以便更能助於念念彌陀佛，同時修習普賢廣大願，圓滿功德，現生極樂世界，後遊華藏莊嚴海，這就是本論的研究目的。

（二） 研究範圍與方法

本論的研究方法是以文獻對比法及義理分析法為主。依次說明如下：

1. 文獻對比法

[1]《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈39 入法界品〉，(CBETA, T35, no. 1735, p. 924, a21)。
[2]《華嚴遊意》卷 1，(CBETA, T35, no. 1731, p. 2, a3)。

袾宏以淨土為中心，結合了華嚴的思想，成功地將華嚴之義理融攝於彌陀淨土思想中，他以華嚴宗四祖澄觀的《華嚴疏鈔》為立基，以澄觀註釋的形式，亦即澄觀註釋了「疏」之後，又以「鈔」來解釋疏的方式，袾宏援引此法以闡釋《彌陀經》的義理及往生淨土思想，並且採用了十門釋經等方式，而著作了《彌陀疏鈔》。如此便將彌陀淨土的義理提升到華嚴圓教的地位，而具有華嚴圓融無礙的精神。

而本文中也多引古德的說法，即其所著的《阿彌陀經疏鈔演義》（以下簡稱《彌陀疏鈔演義》），來顯明袾宏的教說義理。古德是袾宏的學生，《演義》就是他聽聞其師袾宏演說《彌陀疏鈔》時的筆記，古德演義是對袾宏之說的重要詮解。

因此本論是以《華嚴疏鈔》及《彌陀疏鈔》乃至《彌陀疏鈔演義》為研究比較的基本文獻，透過袾宏及古德所援引的華嚴文句，探究其欲將《彌陀經》的深義顯發以令眾生信願受持的悲心。如此因為有華嚴的義理為基柱，所以能將《彌陀經》的義理展開新的層次。

2. 義理分析法

《華嚴經》所重視的唯心念佛法門，在《彌陀經》亦深含此義，雖然二經都有此思想，但經由袾宏所引用的華嚴義理，更能深入且透徹地顯發此思想，而愈顯《彌陀經》的「自性彌陀，唯心淨土」之理。

所以在義理分析上，本論首先擬將袾宏《彌陀疏鈔》中所引用的《華嚴經》之科判方式做一對照研究。再將《彌陀疏鈔》的文句義理中所援引澄觀的《華嚴疏鈔》的情況等來發明蓮池大師對於《彌陀經》的解經方式及其所欲呈現的義理。

希望經由這些研究方法，能逐步掌握袾宏的釋經方式，及援引華嚴思想及運用的情形，以便更能理解袾宏著作此《彌陀疏鈔》的初衷及他所想體現的淨土思想，以及了解《彌陀疏鈔》之述成能影響當時直至今日，於義理探究及修行上之實踐，對於淨土行者所作的貢獻。

（三）文獻回顧

有關於袾宏及澄觀思想的研究成果，目前回溯到的資料有以《彌陀疏鈔》為中心來探討其淨土思想者。而研究澄觀的華嚴思想者，也有很豐碩的成果。不過尚未發現有如本論之針對《華嚴疏鈔》與《彌陀疏鈔》的比對來探討者。但還是對於相關的研究做一回顧，以加深本論對於袾宏及澄觀思想的相關認識。以下為回顧過去的文獻，於本論的議題有相關的研究成果者，茲列出如下：

對於有關袾宏思想的論文有陳穎蓁著《蓮池大師淨土思想研究》[3] 、劉紅梅著《蓮池大師思想研究》[4] 、陳榮富著《蓮池袾宏大師的淨土思想》[5]、法軍撰〈華嚴與淨土──從雲棲袾宏到為霖道霈〉[6]、王公偉著〈叢林儀軌與晚明袾宏的叢林改革〉[7]、蔡惠明著〈蓮池大師的禪淨思想〉[8]等研究成果。

有關澄觀的思想有〈澄觀的生平及其思想〉[9]，作者為李蓉、〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉[10]，作者為韓煥忠、〈澄觀評傳〉[11]，作者為陳揚炯、〈論華嚴法界圓融無礙的理論根據〉[12]作者為楊真濟、〈華嚴哲學的唯心性質〉[13]，作者為劉貴傑、〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉[14]，作者為陳英善、〈論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑〉[15]，作者為楊維中。

依據以上的資料顯示，在袾宏的思想方面，研究者多為單單研究蓮池大師的淨土思想。並且一致認為蓮池大師是明末教界各宗各派中，弘揚淨土貢獻最大，成就最高，影響最深遠的人。而他的淨土思想主要體現在融會事理、指歸唯心的《彌陀疏鈔》中。而其實踐上於持名念佛法門多有談到華嚴與淨土的會通、唯心淨土與西方淨土的調和、會通禪淨以及面對往生淨土之要亦多有闡發，於明末社會的變遷及袾宏復興佛教的歷史事實亦多有提及。因而對於袾宏的文獻回顧上，有助於本論對其思想及化度眾生方式上的瞭解。

而在研究澄觀的華嚴思想方面，有謂其「法界緣起論」是以一心法界無盡緣起論為核心的唯心主義體系。而「三聖圓融觀」是以文殊、普賢之因分並如來之果分，顯示其因果不二而三聖圓融。在十玄門的理論上，澄觀更由真如法性上來

---

[3] 陳穎蓁，《蓮池大師淨土思想研究》，高雄市：國立中山大學中國語文學系研究所，頁 159。
[4] 劉紅梅，《蓮池大師思想研究》，四川省：四川大學，頁 14-177。
[5] 陳榮富，《蓮池袾宏大師的淨土思想》，大陸：南昌大學學報編輯部，頁 10-14。
[6] 法軍，〈華嚴與淨土 -- 從雲棲袾宏到為霖道霈〉，《法光》第 151 期，台北市：法光雜誌編輯委員會，頁 1-4。。
[7] 王公偉，〈叢林儀軌與晚明袾宏的叢林改革〉，《魯東大學學報》第 3 期，中國山東省：魯東大學，頁 29 - 33。。
[8] 蔡惠明，〈蓮池大師的禪淨思想〉，《內明》第 150 期，香港：內明雜誌社，頁 33 - 35。
[9] 李蓉，〈澄觀的生平及其思想〉，《佛學研究》期刊論文，中國：中國佛教文化研究所。
[10] 韓煥忠，〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉，《五台山研究》第 90 卷，中國：五臺山研究會，頁 29-31。
[11] 陳揚炯，〈澄觀評傳〉，《五台山研究》第 12 卷，中國：五臺山研究會，頁 16-19。
[12] 楊真濟，〈論華嚴法界圓融無礙的理論根據〉，《佛光學報》第 4 卷，台北市：佛教文化服務處，頁 139 - 162。
[13] 劉貴傑，〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化》第 12 期，台北市：哲學與文化月刊雜誌社，頁 3-21。。
[14] 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》，第 8 期。新北市：中華佛學研究所，頁 373 -396。
[15] 楊維中，〈論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑〉，《妙林》第 12 卷，第 4 期。新北市：妙林雜誌社，頁 51 - 62。

融通諸種事相，而顯其無礙圓融之要旨。此外，澄觀又批判分析了慧苑的「雙重十玄」，恢復了法藏《探玄記》「十玄」的原說。在「禪教一致」、「禪教兼修」方面，澄觀比華嚴宗前三位祖師的見解更為深遠。總之，澄觀的思想融合三論、天台、南禪、北禪於一爐，博大精深，圓融無礙。尤其影響深遠的是他的《華嚴經疏》，此書也成為華嚴宗的正統著述。

如上對於二位祖師於思想上的研究回顧，約可了達其思想重點，對於本論於二位祖師的思想瞭解，有比較全面的認識。因而於袾宏援《華嚴》入淨土的理念上，當可更加精確。

二、袾宏生平及其思想考察

（一） 宋明佛教思想背景

1. 宋代的佛學思想

宋代在佛教的思想上，是一個重要的轉型期，尤其在華嚴宗的思想與實踐方面，包含對華嚴祖師的研究、教理著作的解讀及華嚴與淨土在修行上的結合等。在唐代由於國勢的興盛，及帝王的推動等因素而產生了富麗的華嚴思想，但是《華嚴》思想，到了宋代產生了什麼樣的變革？對當時的修行人有什麼樣的影響？或許從這些面向可以見到影響到袾宏等人思惟方式的原因。宋代的佛教與儒教由對立到同化。[16]根據鎌田茂雄的《中國佛教史》：

> 在這一時代佛教與儒教在激烈對立的同時逐漸同化。從社會精英階層的層面來看，佛教融入了儒教之中，而從大眾層面來看，佛教與作為民間宗教的道教一體化了。佛教與大眾信仰水乳交融，這正是一個佛教融入中國人生活的時代。[17]

由此段描述，大略可見到宋代佛教融合的狀況，佛教在宋代並非衰退而是綻放了不同的光彩。其間的轉換便是由隋唐的教學佛教而轉向中國化的禪宗的淨土教之流行。

在淨土與華嚴的結合上，是宋代佛教的一大特點。由於淨土思想的廣泛傳播，淨土的修行不僅在各個宗派中，也普及到社會各階層，華嚴也與淨土的修行作了結合。其中以宋初杭州昭慶寺僧省常（A.D.959-1020）所組織的淨行社，以及義和欲從〈入法界品〉中的念佛善知識裡找出依人證入的情形等，尤為顯著。除了賢淨融合外，各宗之間也出現了宗派融合的現象，如華嚴與禪教律密淨等各宗之間的融合等。這也反映出宗教已漸漸地進入一個綜合及世俗化乃至本土化的傾向。

2. 明代的佛學思想

明朝的佛教可分為三期，明初佛教的思想是少有轉換的，中期則以瑜伽教僧為中心，而禪宗在宋朝以來，就已成為中國佛教的基礎，直到明末，禪法在佛教中都非常地興盛。三教同源的說法，也在此時漸漸形成，明朝的儒教以王陽明學派為代表，此一學派較為接近佛教，而道教畢竟是中國民間的本土信仰，但在與佛教長期的論諍之後，漸漸形成了儒佛道三教同源之說。

---

[16] 王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京市：宗教文化出版社，頁 3。
[17] 鎌田茂雄，《中國佛教史》，台北市：新文豐出版公司，頁 71-72。

而念佛法門在明末佛教界是受到尊重的，以念佛為行門歸趣的僧人有雲棲袾宏、憨山德清、蕅益智旭、見月讀體等人。蕅益更是服膺於永明延壽的主張，將念佛修行置於參禪打坐之上，再加上明末居士對念佛法門的實行及著作，成果頗豐，所以到了明末淨土教已成為中心的佛教了。

而明代的華嚴，著述及詮釋似乎已没落，因為在明代中葉時已無人獨闡華嚴了。於華嚴兼學兼弘的約有雪浪洪恩、憨山德清、雲棲袾宏、李卓吾、錢謙益、曹魯川等的研究及著述。而雲棲袾宏是援華嚴入淨土的人，尤其在他所著述的《彌陀疏鈔》中，幾乎涵蓋了大部份的淨土教理與行持。淨土在教理不足之處，也由於他的結合華嚴，而使得淨土教理更為圓備。

（二） 袾宏的生平事略

雲棲袾宏，生于明嘉靖十四年（A.D.1535-1615），他的修行生涯中於其生活行履方面，是以「精嚴律制」為基石，以「淨土法門」為依皈。對於禪與淨土兼弘並重；在教理哲學思想方面，則是以「華嚴思想」為中心，如此而成就其一生的思想體系及堅實的修行系統。袾宏一生的解行，可說是皆會歸於淨土的，以下再來探討其生平事略。

1. 出生及出家

袾宏是杭州仁和縣人，父親姓沈，名德監，號明齋先生，他培育袾宏，在十七歲時袾宏便考上了秀才。而蓮池是袾宏的別號，佛慧是從性天和尚出家的字號，因久居雲棲寺，所以世稱其為雲棲和尚。袾宏幼年英敏，居俗家時，已歸心淨土。他的出家因緣，在三十一歲時，一日，因茶甌碎地，遂有醒而作「七筆勾」。投性天和尚出家，受具足戒後，即遊歷諸方，徧參知識，尋求開悟了脫生死。[18]

2. 參悟過程

參悟過程，可說是他開悟的過程，袾宏在出家後，北遊參於徧融，後謁笑巖於柳菴，求開示。於歸向東昌的路途上，忽聞樵樓的鼓聲而有所省悟。[19]後袾宏棲止於雲棲山，不慕名利，老實念佛。由於辨融禪師對他的叮嚀：「不貪名圖利，無扳緣貴要之門，惟一心辦道，老實持戒念佛。」[20]袾宏便能終身奉行，矢志不移，且以此老實持戒念佛教化眾生。

3. 建設叢林及其貢獻

蓮池大師所重建的淨土道場「雲棲寺」，離杭州不遠，是個山幽境勝的地方。據《淨土全書》的描寫，袾宏在雲棲山禪修靜坐，當地人為其建立茅蓬讓他居住，他在當地伏虎、祈雨，手擊木魚而念佛，走到哪裡雨就下到哪裡。村人便再為師

18　參考《角虎集》卷 2，(CBETA, X62, no. 1177, p. 226, a9)。
19　參考《宗統編年》卷 31，(CBETA, X86, no. 1600, p. 291, b6)。
20　《釋鑑稽古略續集》卷 3，(CBETA, T49, no. 2038, p. 951, a22)。

闢地建蘭若，闢地時得碣礎，得知此地為雲棲寺的故趾，村人更有意願為袾宏重新建立道場。從此四方的學徒，與日俱增，追隨蓮池大師勤修念佛法門。

4. 圓寂

袾宏一生弘揚淨土法門，主持雲棲道場四十餘年，接引無數佛子同修淨業。臨終前半月，自知時至，先入城中告別諸弟子，言自己將要他往。入寂前一日，告眾將遠行，並囑咐弟子：「老實念佛，莫換題目。」[21]說完便向西念佛跏趺而逝，時年八十一歲，世稱蓮宗八祖。

（三）援澄觀《華嚴經疏鈔》入淨土思想之原因

1. 先悟毗盧法界後修普賢行門

袾宏為什麼要以華嚴的思想而融入彌陀淨土法門？在《彌陀疏鈔》中說到：「此經蓋全彰自性，又諸經皆不離自性，故首標也。」[22]自性就是眾生性德之佛，即眾生本具佛的德性。但是眾生迷了，所以不悟此圓常大覺之體。就如《華嚴懸談》的「先悟毗盧法界，後修普賢行門。」[23]一樣要相信自己是毗盧遮那佛，信了悟了就開始修普賢行門。修彌陀淨土者亦然，先相信自己是阿彌陀佛，起信發願執持名號，二者的原理是如出一轍的。

所以，修學華嚴首要「先悟毗盧法界，後修普賢行門。」修學彌陀淨土亦是如此，如袾宏所言，念佛往生亦必先以明自性彌陀為本，然後方能一心稱名求願往生。

2. 從他生平中的跡象來看

如果從袾宏生長的時代背景中來看，念佛法門在明末佛教界是最受到尊重的。袾宏的父親沈明齋與淨慈寺的明禪師是好朋友，深受明禪師的影響。所以袾宏父親給他取了「蓮池」的字號，蓮池自小茹素，喜歡放生、念佛。在袾宏青年時期雖然以世間學見長，但他志在出世。常常書寫「生死事大」四字于案頭以警策自己。並且終身奉行其師的教誨，老實地持戒念佛教化眾生。

尤其在袾宏的時代，當時的禪風是頹敗的，因此袾宏便極力提倡淨土法門。而在當時的佛教已有走向以淨土教為中心的趨勢時，袾宏便以華嚴的圓融思想援於淨土之中，使得念佛的地位更加地提升了起來。

---

[21] 《雲棲法彙（選錄）(第 12 卷-第 25 卷)》卷 25，(CBETA, J33, no. B277, p. 198, b23)。
[22] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, a15)。
[23] 《華嚴懸談會玄記》卷 9，(CBETA, X08, no. 236, p. 153, a6)。

如果從他的弘法著作方面來看，清・妙空子評其《西方願文》謂：「他之文句，悉包全部華嚴，不誤眾生，可以遵奉。日日功課，宜體會之，得此靈熏，運運成就。」[24]可見華嚴是他主要想體現的思想。

至於《彌陀疏鈔》，明朝的袁宏道則對此疏鈔推崇備至，且稱此著為淨土註疏之集大成者。袾宏認為淨土法門是三根普被的法門，又認為「說華嚴則該淨土，說淨土亦通華嚴。」[25]所以說華嚴者或者說淨土都可並行而不悖。從以上所說，都不難看出袾宏援華嚴於淨土的意向。

[24] 《蓮邦消息》卷 1，(CBETA, X62, no. 1193, p. 527, b20-21)。
[25] 《雲棲法彙（選錄）(第 12 卷-第 25 卷)》卷 19，(CBETA, J33, no. B277, p. 118, c19-20)。

三、《彌陀經鈔》對《華嚴經疏鈔》架構之援引

《阿彌陀疏鈔》對《華嚴經疏鈔》的援引，包括了「釋經架構」及「文句義理」上的援引，本章所要處理的是「釋經架構」中袾宏於十門玄談內容援引的情形及改變的內容。

（一） 釋經架構比較

澄觀著疏所依承者為法藏賢首之意旨，由如下引文可以看出其釋經前，所開之「十門玄談」及釋文之「四分分科」等之繼承：

> 當興元元年為始[26]，舊疏中唯賢首得旨，遂宗承之。經前開十門談玄，釋文以四分分科，至貞元三年[27]告就，疏成二十卷。……後又為僧睿等百餘講者，造隨疏演義鈔四十卷。[28]

法藏的《探玄記》有二十卷，澄觀的《華嚴經疏》有六十卷，清・來舟《大乘本生心地觀經淺註懸示》謂：「夫十門通判者，始於賢首，富於清涼。然隨經定義，各有廣略。如《華嚴懸談》、《阿彌陀經疏鈔》，概可知也。今則列名遵古，開章從省焉。」[29]可見十門釋經的方式，是從法藏開始，清涼大加發揮。影響所及，元・普瑞所集的《華嚴懸談會玄記》承接其方式，而明・雲棲袾宏的《彌陀疏鈔》乃至清・來舟亦以此方式來釋經，因此這樣的釋經架構可謂影響深遠。

比較法藏的《探玄記》及澄觀的《華嚴經疏》乃至袾宏《彌陀疏鈔》的十門釋經，義理相當，但文字略有不同：

法藏的《探玄記》十門玄談如下：

> 《華嚴經探玄記》：將釋此經，略開十門：一、明教起所由，二、約藏部明所攝，三、顯立教差別，四、簡教所被機，五、辨能詮教體，六、明所詮宗趣，七、具釋經題目，八、明部類傳譯，九、辨文義分齊，十、隨文解釋。[30]

而澄觀的《華嚴經疏》十門玄談內容：

---

[26] 唐德宗興元元年（西元 784 年）。
[27] 唐德宗貞元三年（西元 787 年）。
[28] 《法界宗五祖略記》卷 1，(CBETA, X77, no. 1530, p. 623, b15)。
[29] 《大乘本生心地觀經淺註懸示》卷 1，(CBETA, X20, no. 365, p. 854, c15)。
[30] 《華嚴經探玄記》卷 1，(CBETA, T35, no. 1733, p. 107, b22-26)。

> 將釋經義，總啟十門：一、教起因緣，二、藏教所攝，三、義理分齊，四、教所被機，五、教體淺深，六、宗趣通局，七、部類品會，八、傳譯感通，九、總釋經題，十、別解文義。[31]

雲棲袾宏《彌陀疏鈔》則曰：

> 將釋此經，總啟十門：一、教起所因，二、藏教等攝，三、義理深廣，四、所被階品，五、能詮體性，六、宗趣旨歸，七、部類差別，八、譯釋誦持，九、總釋名題，十、別解文義。[32]

三者的十門是大同小異的，但是經由表格的顯現，或可清楚地比較出其小異之處：

表格 1 十門玄談

十門玄談	法藏《探玄記》	澄觀《華嚴經疏》	袾宏《彌陀疏鈔》
第一門	明教起所由	教起因緣	教起所因
第二門	約藏部明所攝	藏教所攝	藏教等攝
第三門	顯立教差別	義理分齊	義理深廣
第四門	簡教所被機	教所被機	所被階品
第五門	辨能詮教體	教體淺深	能詮體性
第六門	明所詮宗趣	宗趣通局	宗趣旨歸
第七門	具釋經題目	部類品會	部類差別
第八門	明部類傳譯	傳譯感通	譯釋誦持
第九門	辨文義分齊	總釋經題	總釋名題
第十門	隨文解釋	別解文義	別解文義

法藏的十門中，每一門有一動詞導引十門之意，而且，從第七門起，其十門排序，則與澄觀及袾宏有對應上的不同，但只是排序不同，文義還是可對應的。

但是在開合上，法藏及澄觀稍有不同。所以比較法藏及澄觀來說，如法藏的第八門「明部類傳譯」，則包含了澄觀的第七門「部類品會」及第八門「傳譯感通」。法藏的第九門「辨文義分齊」則在澄觀的第三門「義理分齊」中對應。再從澄觀及袾宏的十門玄談對照下，次序及義理皆同，但文字小異。可見袾宏援引澄觀的十門玄談是非常清楚及肯定的。

（二）十門玄談意義之比較

---

[31] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1〈1 世主妙嚴品〉，(CBETA, T35, no. 1735, p. 503, c6-9)。

[32] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c10-12)。

澄觀著《華嚴經疏》，首先總啟十門的涵義，是對於一經之大意，以懸談的方式，使聽者知道教法的興起，是有所由來的，這就是十門釋經的用意。澄觀在「四分分科」的第三「開章釋文」中說。「十門之內，前八義門，後二正釋，以經題目即是文故，亦可九門皆義，題目通於一部文故。」[33]

袾宏亦於《彌陀疏鈔》說：「此例《華嚴疏》旨，略為十門：前八義門，後二正釋。又此與天台五重玄義，大同小異，蓋開之成十，束之成五，稍有詳略云爾。」[34]

所以十門中前八門是義門，後二門才是正釋經文，而經題亦為經文之一部份。但也可以說經題就是代表經文所要宣說的義理，所以九門都是義門，經題通於一部經文。

如果要詳說十門意義的含義，那麼澄觀及袾宏皆有說明。今將《華嚴經隨疏演義鈔》[35]及《彌陀疏鈔演義》[36]之詮解列表比較如下：

表格 2 十門玄談比較

	《華嚴經疏》	**《彌陀疏鈔演義》**
第一門	夫聖人設教，言不虛發，動必有由。非大因緣莫宣斯典，故受之以**教起因緣**。	**教起所因**者，聖人言不虛發，動必有由。非無因緣而宣斯典，故首之以起教因緣。
第二門	二者、因緣既興有所起教，佛教雖廣不出三藏十二分教，未委此經三藏教中何藏教攝，故舉藏教之總名，含攝華嚴之別教。故受之以**藏教所攝**。	佛教雖廣，不出三藏十二部。未委此經何所攝屬，故受之以**藏教等攝**。
第三門	三、已知此經修多羅攝，具十二分，然其藏教皆通權實，揀權取實唯圓教收，未知圓義淺深寬狹，故受之以**義理分齊**。	已知此經三藏之中修多羅攝，五教之中屬終頓圓。未知頓圓之義深淺廣狹，故受之以**義理深廣**。
第四門	四、既知圓教包博冲深，未審此經被何根器，故受之以**教所被機**。	既知義理包博冲深，未審此經被何根器，故受之以**所被階品**。
第五門	五、知甚深義理正被圓機，未知其詮何為體性，故受之以**教體淺深**。	已知此經被機普徧，未知能詮何為體性，故受之以**能詮體性**。
第六門	六、能所文義已知該羅，未審所宗尊崇何義，故受之以**宗趣通局**。	已知能詮之體如是該羅，未審所宗尊崇何義，故受之以**宗趣旨歸**。

[33] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，(CBETA, T36, no. 1736, p. 18, c12-14)。
[34] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c14)。
[35] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，(CBETA, T36, no. 1736, p. 18, a4)。
[36] 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 715, a12)。

第七門	七、既知旨趣冲深，未委能詮文言廣狹，故受之以**部類品會**。	已知此經旨趣冲玄，未審當部等類為有幾種，故受之以**部類差別**。
第八門	八、既知部類廣則無盡略乃百千，未知傳譯何年有何感應，使宗承有緒，知勝益可歸，故受之以**傳譯感通**。	已知部類詳略同別，未委譯自何時，凡有幾譯，以至註釋持誦有何靈驗，故受之以**譯釋誦持**大旨。
第九門	九、大旨既陳隨文解釋，先明總目包盡難思，故受之以**總釋名題**。	既陳隨文解釋，先明總題，使知綱領，故受之**總釋名題**。
第十門	十、總意雖知在文難曉，使沈隱之義彰乎翰墨，宗通之理見乎百千，故受之以**別解文義**。	總義雖知，別文難曉，從如是我聞至終，為何等文？是何等義？使沈隱之義彰於翰墨，故受之以**別解文義**也。

澄觀及袾宏這十門的疏理，是大同小異，今舉其稍異者，以說明之：

第一門澄觀曰「非大因緣莫宣斯典」，袾宏曰：「非無因緣而宣斯典」，其「大」非大、小之大，義理上是與「無」字相通的。

為何第一要說「教起因緣」？這是在說明這一部經典教法興起的因緣。即：「如來以清淨智眼，普觀法界一切眾生，具有如來智慧德相，但以妄想執著不知不見。」[37]於是如來稱法界性，而為眾生說此經，令此教法能興起。

第二門澄觀曰：「故舉藏教之總名，含攝華嚴之別教。」此二句袾宏所無，因為袾宏所論者為彌陀非華嚴，故略之。藏教所攝，謂此經與三藏十二分教，彼此相攝。經云：「一切法門無盡海，同會一法道場中，」[38]就是這個意思。

第三門《華嚴經》與《彌陀經》皆為修多羅攝，即攝於三藏之「經」藏。而《華嚴經》唯圓教所收，《彌陀經》屬終、頓、圓，有少分屬圓。

澄觀此門謂：「義理分齊」，而袾宏謂「義理深廣」。義理者：「謂此經所詮義理，正屬圓教，說一法則諸法皆攝，談一位則諸位全收。分齊者，以圓教所明事事無礙法界及一切塵毛稱性圓融所顯之理，正是此經之分齊。」[39]而袾宏不說「分齊」，而謂「深廣」，正是因為不知頓圓之義，其深淺廣狹之故。

第四門中《華嚴經》既知其為圓教，但尚未知此經所被根器為何？故曰「教所被機」。所謂「教所被機」，是說：「此圓融具德之教，正被一乘圓頓之機。」[40]亦即所有根機悉皆收攝。而《彌陀經》只云義理包博冲深，亦未知其所被根器為何？故曰受之以「所被階品」，這裡的階品，有三輩九品往生之別。

---

[37] 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 606, b2-3)。
[38] 《華嚴經》卷 2，(CBETA, T10, no. 279, p. 6, b10)。
[39] 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 607, b1-8)。
[40] 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 607, b7)。

第五門澄觀說《華嚴經》「正被圓機」但不知他所詮的教體何為體性，所以受之以「教體淺深」。但袾宏謂《彌陀經》三根普被，未知能詮何為體性，所以受之以「能詮體性」。

「體性」是什麼呢？就是如來說教，一定有他的「體」。《華嚴經》如果「從淺至深，略而明之，凡有十體，即音聲語言體、名句文身體、通取四法體、通攝所詮體、諸法顯義體、攝境唯心體、會緣入實體、理事無礙體、事事無礙體、海印炳現體。」[41]澄觀說：「十中前五唯體，後五亦體亦性。」[42]。而約性來說，也是體也是性，如約事來說，只可稱體。所以教體有淺深，各隨機感而應機教化。

而《彌陀疏鈔》的教體為何？如以「聲名句文」來說此經，則「從如是我聞，至作禮而退，是聲名句文體。而其中所說依正二報，信願往生等，是所詮義也。以是二者，交相隨故，而為教體。」[43]這就是「聲、名、句、文」及「所詮義」兩交相隨，所以成教體。

第六門澄觀在說明《華嚴經》所宗尚及所歸向之意旨為何？先明其通，再顯其別，因而以「宗趣通局」來顯示。「宗趣通局」的義理，「宗，即語之所尚；趣，謂宗之所歸。通，乃總論一代時教，從狹至寬為十宗。局，即別局一經。」[44]據《華嚴經行願品疏鈔》謂：「今此即以入法界緣起普賢行願為宗。」[45]而袾宏在說《彌陀經》所尊崇之義，也以通別來說，通者以六宗[46]來論，局者以總以依正清淨、信願往生，得不退轉阿耨菩提以為宗趣。[47]

第七門中「部類品會」及「部類差別」。《華嚴經》據傳為龍樹的下本，而傳譯的不同則有：八十卷《華嚴》為三十九品，七處九會。六十卷《華嚴》有三十四品，七處八會。四十卷《華嚴》為一品一會。而其支類者有「別行經」如《兜沙經》、《菩薩本業經》、《小十住經》等。論者如《大不思議論》、《十住毘婆沙論》、《十地論》等。

---

41 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 607, b1)。

42 《華嚴經疏鈔玄談》卷 7，(CBETA, X05, no. 232, p. 801, a1)。

43 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 616, c19)。

44 參考《華嚴經行願品疏鈔》，(CBETA, X05, no. 229, p. 244, c6)。

45 《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，(CBETA, X05, no. 229, p. 245, a19)。

46 引清．續法錄著《阿彌陀經略註》卷 1，(CBETA, X22, no. 431, p. 886, b11)：「通有六宗：一、隨相法執宗，阿含經、俱舍論，小乘宗也。二、唯識法相宗：深密經瑜伽論，大乘相宗也。三、真空無相宗：妙智經、智度論、大乘空宗也。四、藏心緣起宗：勝鬘經、寶性論，大乘法性宗也。五、真性寂滅宗：楞伽經、真如論，大乘無性宗也。六、法界圓融宗：華嚴經、十地論，一乘法界宗也。德雲念佛，普見法界一切諸佛，屬華嚴宗。勢至以念佛心，入無生忍，屬無性宗。法華聞藥王事，往安樂剎，屬法性宗，應如法思之。」

47 引清．續法錄著《阿彌陀經略註》卷 1，(CBETA, X22, no. 431, p. 886, b9)：「局明此經，復分總別。總以依正清淨、信願往生，得不退轉阿耨菩提以為宗趣。別成五對：一、教義：以教言為宗，達義旨為趣。二、事理：舉事相為宗。顯理性為趣。三、境智：緣境界為宗。起觀智為趣。四、行位：信願行為宗。九品位為趣。五、因果：滿因功為宗。克果德為趣。」

《彌陀經》之「部」者大本即《無量壽經》及本經。「類」者有《觀經》、《鼓音王經》、《後出阿彌陀偈經》等，又有「非部類者」，即帶說淨土者，如《華嚴》、《法華》及《起信》等。二經有如是不同，所以有「部類品會」及「部類差別」之不同。

第八門是「傳譯感通」及「譯釋誦持」。既其部類有此不同，因而傳譯感應也不盡相同，所以《華嚴》以「傳譯感通」說明其殊勝利益。而《彌陀》也說明了傳譯的時間，總共有幾譯，以及註釋持誦的靈驗等等，所以用「譯釋誦持」來明他的勝益。

解釋傳譯感通的意思，「傳譯」就是說從西天傳至東土，亦即是從印度傳至中國，再翻譯梵語而成為華言。「感通」，指佛陀跋陀羅譯《華嚴》之時，「每日有二青衣童子，自池之出堂灑掃供養，暮還歸池。」[48]；實叉難陀譯經之時：「唐翻至教甘露呈祥，則天夢普天降甘露。」[49]以上所指的是《華嚴》的感通，而《彌陀》不同，但其「誦持」的感應也不少，所以二者有如是差異。

第九門雖同為「總釋名題」，但《華嚴》的總目雖然明了，但內容實屬不思議，須以妙義來解釋《大方廣佛華嚴經》的題目，不可一見而可知。而《彌陀》是先明總題之義，使令知一經之綱領，如「名以召德」之義等，見而明了。二者有如是差異。

第十門也是同為「別解文義」。既然「總釋名題」後，就當「別解文義」。同在說明，即使總意已知曉，但是別文難以曉了。因此還是須要解釋闡發，以使沈隱的義意能夠彰顯出來，所以都用「別解文義」來發明經文的深義。

以上二經因其為不同的經典，有其不同的意趣，所以釋經前之「十門玄談」，其同異之處，於此做了如上的比較及說明。所以援引的過程中，還是會依經典不同的特性去做適當的處理。

（三）經疏的四分分科比較

以上十門玄談，是在二家將著疏鈔時，於經疏「四分分科」中的「開章釋文」裡，所開的十門玄談。澄觀及袾宏對於這樣的分法，在此做一說明及比較。

澄觀在《鈔》中釋《疏》時說：「將釋此《疏》，大分為四：一、總序名意，二、歸敬請加，三、開章釋文，四、謙讚迴向。」[50]袾宏則曰：「此經疏鈔，大文分三：初、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意。云云。」[51]澄觀釋《疏》時，將大文分為四部份，而袾宏分為三部份。

---

48 《華嚴經探玄記》卷 1，(CBETA, T35, no. 1733, p. 122, c17)。
49 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，(CBETA, T36, no. 1736, p. 113, c26)。
50 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，(CBETA, T36, no. 1736, p. 1, a25)。
51 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 600, a4)。

表格 3 四分分科比較

澄觀《華嚴經疏鈔》	**袾宏《彌陀疏鈔》**
總序名意	通序大意
歸敬請加	（「請加」含於「通序大意」中）
開章釋文	開章釋文
謙讚迴向	（「謙讚迴向」含於「開章釋文」中）
（無）	結釋呪意

二者的分法開合上雖有不同，但內容上卻是大同的，袾宏雖無「歸敬請加」的標題，但在「通序大意」中的五分：「明性、讚經、感時、述意、請加。」中已有涵蓋。而澄觀的第四部份「謙讚迴向」，袾宏雖未標明，但在其「開章釋文」裡，已包含「流通分」，此分亦等於澄觀的「謙讚迴向」分。如澄觀所言：「若順「序、正、流通」判者，則合前二為序分，開章為正宗，謙讚為流通，為疏三分。」[52]因此，袾宏的分法與澄觀是相同的，唯開合之不同。

以上論述對於澄觀及袾宏的「十門玄談」及釋文之「四分分科」等做說明，這樣的承續上推的結果，澄觀援引了法藏的《探玄記》，法藏也模仿其師智儼的《搜玄記》以敍述舊譯六十卷《華嚴經》的大要，並隨文解釋經文的義理，其主要用意是在闡述華嚴宗的中心教義。智儼的《搜玄記》是以五門分別[53]來解釋《華嚴經》，雖說是五門，但如果開之，與法藏澄觀比較，在義理上也多是相同的。

而《彌陀疏鈔》在釋經之初，對於十門玄談有說明，其依華嚴疏旨的情形：

> 此例華嚴疏旨，略為十門。前八義門，後二正釋，又此與天台五重玄義，大同小異，蓋開之成十，束之成五，稍有詳略云爾。[54]

袾宏在此說得很明白，是例「華嚴疏旨」而分為十門，來玄談《彌陀經》的重要義理及旨歸，而具體的引用是在文字及句義上，更能發揮其援華嚴入淨土的精義之所在，所以接著就要探討袾宏於疏鈔的文句義理上所做的援引。

---

[52] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，(CBETA, T36, no. 1736, p. 1, a25)。

[53] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，(CBETA, T35, no. 1732, p. 13, c5)。「今分判文義，以五門分別：一、歎聖臨機德量由致，二、明藏攝分齊，三、辨教下所詮宗趣及能詮教體，四、釋經題目，五、分文解釋。」

[54] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c14)。

四、《彌陀經疏鈔》對《華嚴經疏鈔》文義之援引

在文義的援引中，依袾宏的《疏鈔》所分的三部份即：一、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意。來探討其援引澄觀疏鈔的情形。依初「通序大意」則有五分，即：「明性、讚經、感時、述意、請加。」在說明五分之初，先解釋「通序大意」的意義。

（一）「通序大意」的意義

通序大意在此科中，含有二個意義，根據袾宏的意思，第一個意義是為了全面地述說此經的大意，以明此經的性，並贊歎此經。此二發揮了「自性彌陀，唯心淨土」的意義，這個意義很重要，為修持的根本。之後方能依解起行，來持名念佛，求生淨土。

第二個通序大意，意義是為了「感時、述意」，說明這一部經典，「事理雙融，性相通備。」[55]在當時往往執於「性」或者執於「相」，各執一邊。袾宏為令如此廣大的法門，不至「迷而不覺」。所以以數年的工夫，竭其思慮，而作成此疏鈔。在通序大意最後，則為「請加」，請諸佛聖賢加持，令此著述能冥符佛意，暢悅佛的本懷。

（二）「通序大意」中的援引文義

以上為通序大意在此科中，所含的二個意義，接著說明「通序大意」五分中援引華嚴的情形。

1. 明性

袾宏說：「今初明性，此經蓋全彰自性，又諸經皆不離自性，故首標也。」[56]所以袾宏認為這一部經為「全彰自性」，並且他肯定諸經都是不離於自性的。且如依據心性來稱佛名號，名號之德可以彰顯出來，如果託彼彌陀名號，觀於心性，那麼心性易於顯發。所以自性就是眾生的性德之佛，是完全圓滿，常住不滅的。

而「全彰自性」，應屬華嚴，華嚴之下，如何還有「全彰自性」之義者？此因：「華嚴乃諸經王，諸經皆華嚴眷屬。」[57]所以《彌陀經》是宗於華嚴的「性海」，那麼既然為《華嚴》的眷屬，宗於《華嚴》，那又何妨「約性」來說呢？況且「諸

---

[55] 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 704, c23)。
[56] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, a15)。
[57] 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 705, c23)。

經從《法華》開顯之後，不論何經，總皆玄妙，皆可稱性故。」[58]因此三藏十二分教，皆是稱性之談，皆不能離於自性而說。所以袾宏首先說明此經之以性海為宗，法法不離於自性，一如《華嚴》之教人當下相信自心同為毘盧遮那如來一般，眾生自心亦不離彌陀當體。

又在此「明性」段落中，袾宏在形容「自性」之不可思議時，也引用《華嚴經》：

> 譬如自在天王，有天寶女，名曰善口。於一語中，演出百千娛樂音聲，於彼一一娛樂音中，復出百千娛樂音聲。佛子！當知一善口聲，出生無量微妙音聲，如來音聲，亦復如是；於一音中，出無量聲，隨其所應，悉令開解。[59]

而袾宏則謂，自性之不可思議，以「理圓言偏」來形容，其言語所不能盡處。謂：

> 經云：一一身具無量口，一一口出無量音，如善天女，窮劫而說，終莫能盡。是也。[60]

此「經云」就是指《華嚴經》。形容自性之不可思議，是「至理之極名無以加也。[61]

袾宏又解釋自性的「性」分二種：一在無情分中稱為「法性」，只有在有情分中稱為「佛性」，在此所指的自性是指佛性而言。「性」之上的「自」字，意義為：「法爾如然，非作得故。是我自己，非屬他故。」[62]這樣的「自性」義：「統而言之，即當人靈知靈覺本具之一心也。今明不可思議者，惟此心耳，更無餘物有此不思議體與心同也。」[63]所以華嚴初祖杜順大師的〈三觀偈〉曰：「若人欲識真空理，身內真如還徧外，情與無情共一體，處處皆同真法界。」[64]

此偈所指的自性是通於二種的，因為身內真如還是徧於外的，這徧外便是指「無情」。但古德解釋此經特指有情佛性的緣故，在於本經是重「一心念佛，求

---

58 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 706, c24)。
59 《華嚴經》卷 34，(CBETA, T09, no. 278, p. 619, c3)。
60 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, b19)。
61 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 707, a17)。
62 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, b24)。
63 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, c5)。
64 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 707, b1)。

願往生」，因此借著緣念佛名而顯我自心的佛性，所以這裡的自性指的是「有情佛性」。

最後說明「通序大意」為何首先要說「明性」的意義，此在於強調一切法門全歸於自性，今以念佛往生為修行之要津，必須明白「自性彌陀」為根本，如此地一心念佛品位才能提升，因而：「所謂先悟毘盧法界，後修普賢行門。」[65]這裡已明顯與《華嚴》結合，意謂著，如果能明其性體，那麼於寶剎速證無生之後，入於聖階，度眾生就廣了，就如《華嚴》的義理：「所謂先悟毘盧法界，後修普賢行門」一般，任運自在。

2. 讚經

這裡的讚經即是讚歎《彌陀經》，為何要讚歎呢？「以此經是一大藏中第一方便故，是十方諸佛同所贊歎故。以四字名號，普接三根，直通五教故。以依經執持能顯自性於一生中，可從博地，直登十地故。」[66]

這一段讚經的緣由，可以見到「四字名號」可以「直通五教」，這五教是賢首五教。如果依著經典執持名號，當能顯於自性。最不可思議者，便是可從博地凡夫，直登十地聖位。那這樣的說法便與《華嚴》的義理有所關聯。

此「讚經」中，有「越三祇於一念，齊諸聖於片言。」[67]這是在讚歎《彌陀經》不可思議的功德妙用。這裡要說明的是與賢首五教的關係：

> 問：三祇行滿，即坐道場成正覺。今念佛者，縱得往生尚未得佛，何乃便越三祇耶。
>
> 答：今三祇是約信解，以三昧功成之人，雖功行未滿，而法身已明。三祇極果以解了故，亦可言超也，此約解言，不論功行。又越僧祇是實語，不必但約解說。以三祇行滿，方得成佛，此是藏教果頭佛。今經是圓頓教，但得上生即登初地，而果頭佛上與圓教七信齊，豈不是越僧祇于一念。[68]

袾宏的「越三祇於一念」者，是說如以「以三祇行滿，方得成佛，此是藏教果頭佛。今經是圓頓教，但得上生即登初地。」而三祇行滿所得的佛，位置在「藏教」的果頭佛，即是五教中的「小教」。而今經所指的是「圓、頓教」，只要得以往生上品，即登於初地。而果頭佛的位次是與圓教的七信齊等，如此一較量，

---

65 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 744, a12)。
66 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 705, b15)。
67 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, c22)。
68 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 708, a24)。

豈不是將歷經三大阿僧祇劫的修行，於念佛三昧中而圓成，一念登於初地，而致於坐道場、成正覺，何可思議哉！

3. 感時

感時，是袾宏感歎時值末法，眾生的根機較為淺薄。在學佛法的人之中，不是愚而甘愚之人，便是過於狂妄不是真智慧者。所以袾宏感歎如此微妙的法門，往往者被排斥為聲聞自利之教，或者被譏笑為權乘而非究竟之教。又有一些念佛人，只知終日數珠念佛，而不達唯心之理，所以袾宏老婆心切，感時傷懷而作此疏鈔，希望人人曉了念佛之理，而令信心堅定不搖。

在這個段落中，袾宏引用《華嚴經．菩薩問明品》：「如人數他寶，自無半錢分，於法不修行，多聞亦如是。」[69]來比喻守愚之人，即愚而甘愚之人，過失在於「守」字，此類人高推聖境，不明「唯心淨土」、「是心是佛，是心作佛」之理，所以這類人袾宏在《彌陀疏鈔》中以譬喻來說明：

> 蒙童喻全愚，昏稚未開，僅能讀文，了不解義。所謂終日念佛，不知佛念者也，貧士喻小慧。昔有窘人，路獲遺券，見其所載田園宮室，金帛米粟，種種數目，大喜過望，自云巨富，不知數他人寶，於己何涉。所謂雖知即佛即心，判然心不是佛者也。[70]

袾宏首先說明守愚之人，再說明狂慧之人，一為著事、一為執理。蒙童僅能跟著誦讀經文，不了經義，比喻終日念佛而不知自心是佛的「著事」之人。貧士喻空有小慧之人，此人於路上忽然拾獲遺券，券中記載著田園宮室、金帛米粟，種種數目。這個貧士歡喜得不得了，自己以為發財了，卻不知在數他人寶，於己一點受用也無。表示「口口談空，步步行有」的狂慧之人。

《華嚴經》的「如人數他寶，自無半錢分。」[71]是在比喻於法不修行，只顧多聞之人，就像是數他人寶，自己卻無份。而袾宏的重點是說明雖然知道「即佛即心」，卻尚未悟得的狂慧者，此就是「判然心不是佛」之人。這二種人都是雙執二邊者。但專持名號，如能念念相繼，還是可以經由入事一心不亂而達理一心不亂，如此終能漸漸入於蓮品。而執理之人，即使知道自心是佛，但卻心馳五欲，

---

[69] 《華嚴經》卷 13，(CBETA, T10, no. 279, p. 68, a21)。
[70] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 606, c20)。
[71] 《大方廣佛華嚴經》卷 13，(CBETA, T10, no. 279, p. 68, a25-26)。

空談淨土，這樣就如《永嘉證道歌》所說：「豁達空撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍。」[72]袾宏欲令此類狂慧之人，能回心念佛，所以諄諄教誨，惟恐其不悟而已。

4. 述意

述意是袾宏作疏鈔的用意，述是陳述，袾宏的本意在於令眾生出於生死苦海，但要出苦，必然要發起真實信心。所以他極度推崇念佛的宏大功德，希望能以一句彌陀而普徧導引群生出離生死輪迴，所以一再地論述，苦口婆心，可見一斑。

在這段文義中，雖不見引文，但可見其將彌陀淨土與文殊一行視為同一行門是為一部書的情形。袾宏謂：「總收部類五經，直據文殊一行。而復會歸玄旨，則分入雜華。」[73]

文殊菩薩請問世尊，如何是「一行三昧？」佛就告訴文殊菩薩「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」[74]修此法門必須「應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。」[75]「而復會歸玄旨，則分入雜華」意思在於「以淨土一門，會歸華嚴十玄妙旨，如後分圓中所明。」[76]這就是說明，華嚴是全圓，而此經是少分屬圓的判教歸攝，亦即袾宏「分入雜華」之謂，也就是說明「分入雜華」，就是《彌陀疏鈔》所言：「以華嚴性海為宗，明教非權淺也。」[77]袾宏之尊崇華嚴而以《彌陀經》為分入雜華之類，明其教非為權淺，於此可見他對此經的重視。

此經有如上之宏功，所以袾宏悲心切切，深怕這不可思議的功德被隱沒，所以有「疏鈔之作，不容已也」[78]的救世之心及擔當。

5. 請加

請加是袾宏請求三寶加被，請就是祈請的意思。袾宏說到，佛滅度之後，凡是有所著述，一定是要先皈敬三寶，暗中祈求三寶加被。畢竟自己一個人的心力是有限的，而佛所具足的無緣大慈之心，能令精誠的祈請者，得到殊勝的佛智，有所言說都能符合佛的意旨，所以必須請求三寶的加被。

---

[72]《永嘉證道歌》卷 1，(CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a28)。
[73]《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 607, c10)。
[74]《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2，(CBETA, T08, no. 232, p. 731, a27)。
[75]《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2，(CBETA, T08, no. 232, p. 731, b4)。
[76]《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 714, c1)。
[77]《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 607, c23)。
[78]《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 607, c17)。

此段文並無引華嚴之文句，但袾宏祈求佛的加被，希望他所著的疏鈔，能夠符合佛意，且「流通遐邇益含靈，見聞隨喜悉往生，同證寂光無上果。」[79]所以袾宏希望這部著述能夠流通廣遠，令見到聽到的人都能夠往生到常寂光淨土，以證無上的佛果。華嚴的四十一位法身大士，都已分證寂光，但畢竟唯有妙覺一位方得無上佛果。袾宏又謂：「經云『皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提』，則知但得往生，畢竟成佛，故云同證寂光無上果也。」[80]所以袾宏特別引經中之文來證明，希望見聞者能夠信心堅定，只要得以往生就能不退轉而直至成佛。因此袾宏所說「同證寂光無上果」是表示念佛法門，畢竟所證者為無上的妙覺佛果。

以上通序一經的大意，從「明性、讚經、感時、述意、請加」其所援引的華嚴文義大抵如此，雖只「通序大意」，但已有相當的賢淨融合之意了。

《彌陀疏鈔》於《華嚴疏鈔》文義的援引上，在「開章釋文」的部份是最為豐富的，而且也是對於整部《彌陀經》經文的詮解。雖然本文只就「通序大意」來看袾宏援引華嚴文義之情形，但已可由一斑而見全豹。期待日後能再就此「開章釋文」及袾宏對澄觀思想的援引及華嚴宗思想的運用等來作一闡發，以便更能理解袾宏著作此《彌陀疏鈔》的初衷及他所想體現的淨土思想，以及了解《彌陀疏鈔》之述成能影響當時直至今日，於義理探究及修行上之實踐，對於淨土行者所作的貢獻。

[79] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, a17)。
[80] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c6)。

五、結論

袾宏注釋《彌陀疏鈔》尊崇華嚴，並且把華嚴圓融無礙的義理宣揚開來。經由袾宏的論說：「今此經者，圓全攝此，此分攝圓，得圓少分，分屬圓故。」使得《彌陀經》中的事事無礙法界之義理，與華嚴相通，因此也提高了《彌陀經》的地位。

在釋經的方式上，二者都遵崇古人的釋經體例，在前的探討中，常見到澄觀引法藏之釋經架構，如「十門玄談」、「十義釋經」等方式，在文義上也多有援引。而袾宏援引澄觀的釋經方式，也是如此。

在釋經的方式上袾宏首先在「釋經架構」上，援引澄觀釋經前的「十門玄談」，及「四分分科」等方式來架構此疏。而對華嚴疏鈔文義之援引本論依袾宏疏鈔所分的三部份即：一、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意，其中的第一部份「通序大意」來探討其援引澄觀疏鈔中文句義理的情形。

袾宏的著疏立場是依普賢行願品導歸極樂而歸華嚴於淨土，並以澄觀的華嚴詮釋為標準，在他的《彌陀疏鈔》中，處處勸人發起真實信願，求生淨土。而袾弘也引澄觀在《華嚴經疏》所說的念佛範例，來策勵修行之人。

袾宏與澄觀對「信」的詮釋，是非常誠懇、非常重視的。因為信能生起願、行。憶念佛號、稱念佛名、敬禮佛德。如果能時時保有此心，三業不離於佛。那麼必能感得佛之護念、感得佛的救護。尤其澄觀以「任意早晚終無暫住閻浮之法」來策勵初心，可說是二者的慈心甚篤、悲心甚重、智慧甚深，才能著疏此不可思議的經典，以期令眾生入於「不思議的解脫境界」之中。

參考文獻

一、 藏經

梁‧曼陀羅仙譯,《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》,（CBETA, T08, no. 232）。
唐．實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，（CBETA, T10, no. 279）。
隋．吉藏撰，《華嚴遊意》，（CBETA, T35, no. 1731）。
唐．法藏述，《華嚴經探玄記》，（CBETA, T35, no. 1733）。
唐．澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，（CBETA, T35, no. 1735）。
唐．澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，（CBETA, T36, no. 1736）。
唐．玄覺撰，《永嘉證道歌》， （CBETA, T48, no. 2014）。
明．幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，（CBETA, T49, no. 2038）。
唐．澄觀述，《華嚴經行願品疏》，（CBETA, X05, no. 227）。
唐．澄觀述，《華嚴經疏鈔玄談》，（CBETA, X05, no. 232）。
元．普瑞集，《華嚴懸談會玄記》，（CBETA, X08, no. 236）。
清．來舟述，《大乘本生心地觀經淺註懸示》，（CBETA, X20, no. 365）。
明．袾宏述，《阿彌陀經疏鈔》，（CBETA, X22, no. 424）。
明．古德法師演義，《阿彌陀經疏鈔演義》，（CBETA, X22, no. 427）。
清．續法錄註，《阿彌陀經略註》，（CBETA, X22, no. 431） 。
清．濟能纂輯，《角虎集》，（CBETA, X62, no. 1177）。
清．妙空子述，《蓮邦消息》， （CBETA, X62, no. 1193）。
清．續法輯，《法界宗五祖略記》，（CBETA, X77, no. 1530）。
清．紀蔭編纂，《宗統編年》，（CBETA, X86, no. 1600）。
明．袾宏著，《雲棲法彙》，（CBETA, J32, no. B277）。
明．一如等編集，《大明三藏法數》，（CBETA, P182, no. 1615）。

二、 專書

鎌田茂雄著，關世謙譯（1991），《中國佛教史》，台北市：新文豐出版公司。
王頌（2008），《宋代華嚴思想研究》，北京市：宗教文化出版社。

三、 期刊論文

楊真濟，（1979），〈論華嚴法界圓融無礙的理論根據〉，《佛光學報》第 4 卷，台北市：佛教文化服務處。
蔡惠明，（1984），〈蓮池大師的禪淨思想〉，《內明》第 150 期，香港：內明雜誌社。
陳揚炯，（1987），〈澄觀評傳〉，《五台山研究》第 12 卷，中國：五臺山研究會。
陳英善，（1995），〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第 8 卷，台北市：中華佛學研究所。

楊維中，（2000），〈論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑〉,《妙林》第 12 卷，第 4 期。新北市：妙林雜誌社。

法軍，（2002），〈華嚴與淨土 -- 從雲棲袾宏到為霖道霈〉，《法光》第 151 期，台北市：法光雜誌編輯委員會。

王公偉，（2002），〈叢林儀軌與晚明袾宏的叢林改革〉，《魯東大學學報》第 3 期，中國山東省：魯東大學。

李蓉，（2002），〈澄觀的生平及其思想〉，《佛學研究》，期刊論文，中國：中國佛教文化研究所。

陳榮富，（2003），《南昌大學學報》〈袾宏大師的淨土思想〉，中國南昌：南昌大學學報編輯部。

劉紅梅，（2005），《蓮池大師思想研究》，四川省：四川大學。

韓煥忠，（2007），〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉,《五台山研究》第 90 卷，中國：五臺山研究會。

陳穎蓁，（2007），《蓮池大師淨土思想研究》，高雄市：國立中山大學中國語文學系研究所。

劉貴傑，（2010），〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化》第 12 期，台北市：哲學與文化月刊雜誌社。

四、數位資料

※國立台灣大學文學院佛學數位圖書館暨博物館：
http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/index.jsp。

雲棲大師如何以華嚴圓頓教疏釋淨土的宗趣

國立政治大學宗教研究所 博士生
劉興松

摘 要

在此研究中，藉由雲棲袾宏四卷《阿彌陀經疏鈔》的分析中，提出大師疏釋此經的立意或宗趣。筆者認為此經的攝頓、分圓，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」；另一方面，則是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為袾宏淨土教學的整體核心所在。圓教在袾宏的立場而言，與其說是義理上的繼承，不如說是在方法學或佛教實踐上的應用。

研究中我們發現，袾宏並不著意在繁複的教判上，而是以淨土部類別立此經的宗趣—「持名念佛」和「一心不亂」。此經作為淨土教最重要的經典，既簡易要約而又義理深廣，袾宏也並不是採取一切歸淨的進路。此經在袾宏的判釋是「頓教所攝，少分攝圓」，於是在傳統華嚴頓教與禪或禪宗相連的概念下，在「一心不亂」或一心中有「事持」有「理持」，正是趣向了時代發展中禪淨同歸之一途。

若深入袾宏釋淨土的宗趣，及其發明事一心與理一心的創意，其是有別於天台三觀的疏釋，故其能趨向於禪淨同歸之旨，但卻也易被誤以為是禪淨混而為一，或是禪淨的一元化，或甚至稱其是「禪淨雙修」，而忽略了袾宏堅持古訓「一門深入」的佛教修行。

關鍵字：雲棲袾宏、華嚴、圓頓、禪淨、理事

一、前言

雲棲袾宏依華嚴(賢首)五教，小、始、終、頓、圓，首先判釋《阿彌陀經》「頓教所攝，亦復兼通前[終]後[圓]二教。」然後他又接著道，此經「攝於頓教，少分屬圓。」袾宏在《阿彌陀經疏鈔》中的判釋過程是「攝頓」、「分圓」和「旁通」(他經)，深化了此經的義理。筆者認為此經的攝頓、分圓：「攝於頓教，少分屬圓」，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」，另一方面，是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為袾宏淨土教學的整體核心所在。

過去學者的研究，關於明清淨土教或禪淨合流的趨勢，總不出認為這是承繼永明以來的思潮，而忽略了宋元以後禪淨和諸宗的發展關係。淨土教理的發展主要即是在華嚴、天台兩宗和諸多禪師的提獎中發揚壯大的，或者說淨土多依附華嚴、天台及禪宗等諸宗而流行。宋代以來《阿彌陀經》的疏釋即以天台學人孤山智圓 (976-1022) 和淨覺仁岳(992-1064) 最為卓著，然而兩疏幾已不存，僅有兩序文存於《樂邦文類》第二卷，和部份疏文於第一卷中所引。[1] 至於雲棲袾宏的時代，袾宏自述「此經註疏，今多泯沒，稽古無繇。雖一二僅存，略舉大端，未暢厥旨。」[2] 故袾宏以華嚴判釋《阿彌陀經》[3] 不僅別出於過去天台宗的疏解格局[4]，而以四卷楷定「持名念佛」的宗趣，亦且掌握了禪淨同歸的時代發展。
袾宏以此經「持名念佛」為宗總攝頓教，即是以淨土同禪為頓教所收，在「一心不亂」的往生經證中，一心中即有事有理，故最終禪淨即同致一途，在一心的修持中同歸一道。

二、袾宏以華嚴分圓釋《阿彌陀經》的立場

中國佛教教判中，不管華嚴或天台，無不標以別出的「圓教」作為最初、最高或最圓或至極的立場，其中當然產生了許多在釋義上的分歧。我們直接關心的

---

[1] 《樂邦文類》卷 1 中列出諸淨土經中，即不限於《阿彌陀經》，各有不同的主題，但引用兩人的卻都是彌陀經疏，如「《鼓音王經》：彌陀國城父母親屬」，「《阿彌陀經》：七日不亂感佛往生」(CBETA, T47, no. 1969A, p. 153, a16-c28)，和「《華嚴經》較量二土晝夜長短」等 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 157, b16-c7)

[2] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 607, c14-16)

[3] 袾宏自述疏經之意：「總收部類五經，直據《文殊》一行，而復會歸玄旨，則分入《雜華》，貫穿諸門。」《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 607, c9-11)

[4] 例如宋．淨覺仁岳《阿彌陀經新疏．序》：「常欲以一家法要并淨土諸說覆述斯文，竊避人之多忌，未果所志……」《樂邦文類》卷 2 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 167, a12-13)

是袾宏在《阿彌陀經疏鈔》中，以此經少分攝圓的觀點。袾宏道「今謂分攝乎圓者，以華嚴全圓，今得少分，略說有十」，茲整理表列如下，以供對照參考[5]：

	《華嚴經》	《彌陀經》	備註[6]
一	華嚴「器界塵毛」，形、無形物，皆悉演出妙法言音。	水鳥樹林，咸宣根、力、覺、道諸法門故。	無情說法同(說法無盡)
二	華嚴一微塵中，具足十方法界，無盡莊嚴。	大本云：於寶樹中，見十方佛剎，猶如鏡像故。	一含無量同(具足莊嚴)
三	華嚴不動寂場，徧周法界。故云體相如本無差別，無等無量悉周徧。	大本云：阿彌陀佛常在西方，而亦徧十方故。	不動周徧同(常在遍在)
四	華嚴喻藥王樹，若有見者，眼得清淨，乃至耳鼻六根無不清淨。眾生見佛，亦復如是。以見圓覺佛，聞普門法，神力乃爾。	阿彌陀佛道場寶樹，見者聞者，六根清淨故。	見聞獲益同(見聞清淨)
五	華嚴：八難超十地之階。	地獄鬼畜，但念佛者，悉往生故。	八難頓超同(橫超三界)
六	華嚴：一即一切故。如來能於一身現不可說佛剎微塵數頭，一一頭出爾所舌，一一舌出爾所音聲，乃至文字句義，充滿法界。	大本云：彼國無量寶華，一一華中，出三十六億那由他百千光明；一一光明，出三十六億那由他百千佛普為十方說一切法故。	出生無盡同(一即一切)
七	華嚴舍那、釋迦，雙垂兩相。	觀經云：阿彌陀佛現六十萬億那由他恒河沙由旬之身，而又見丈六之身。於池水上故。	雙垂兩相同(佛身無量)
八	華嚴以盧舍那佛為教主。	如清涼云：阿彌陀佛即本師盧舍那故。	教主法身同
九	華嚴名大不思議，淨名諸經名小不思議。	亦名不可思議功德故。	不可思議同(不可思議)
十	華嚴為教，即凡夫心，便成諸佛不動智。	不越稱名，佛現前故。	頓齊佛境同(稱名佛現)

[5] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, a12-b14)

[6] 備註欄所列為《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1 (CBETA, X22, no. 427, p. 724, c9-12)

袾宏基本上繼承法藏(賢首)的五教、澄觀的四法界：

> 四法界者，一、事法界，二、理法界，三、事理無礙法界，此三諸教所有；四、事事無礙法界。唯華嚴一經有之，名為「別教一乘」。以事理無礙，同頓同終；事事無礙，不同彼二[頓、終]。揀乎同教一乘，故名為別，非藏通別圓之別也。[7]

簡言之，袾宏以華嚴五教小始終頓圓的立場，而非基於天台藏通別圓的判釋。「事事無礙」為華嚴別於他經而獨有之教，以超越於終、頓二教的「理事無礙」。袾宏即是依此而疏釋「少分攝圓」，也就是以華嚴作為圓教的範式，此經的判釋是分攝華嚴圓教的基本立場。

我們或許會覺得奇怪，袾宏在此列出此十項圓義後，但卻並未再予發揮或加上任何的說明。相對於此經攝華嚴圓教的十義，《疏鈔》首先開出此經的十大緣由，「直指眾生以念佛心入佛知見故」[8]：

> 一、大悲憫念末法為作津梁故
> 二、特於無量法門出勝方便故
> 三、激揚生死凡夫令起忻厭故
> 四、化導二乘執空不修淨土故
> 五、勉進初心菩薩親近如來故
> 六、盡攝利鈍諸根悉皆度脫故
> 七、護持多障行人不遭墮落故
> 八、的指即有念心得入無念故
> 九、巧示因於往生實悟無生故
> 十、復明徑路修行徑中之徑故[9]

在此佛陀宣說此經的十種事由中，袾宏作了詳盡地說明。而於依華嚴圓教的少分攝圓十義，卻未見直接的說明。僅在《疏鈔》後的〈答辯〉中有針對「分圓」的設問和回答。為何如此，而袾宏的立意又如何理解呢？

---

[7] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, a8-12)
[8] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 608, c20-21)
[9] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 609, a6-12)

從表中備註欄所列，兩經在圓教中的相同項目整理[10]，我們發現此經以華嚴圓教為範式，相攝於「說法無盡」、「具足莊嚴」、「常在遍在」、「見聞清淨」、「橫超三界」、「佛身無量」等項，而最後主要是指向於「不可思議」的相同歸趣。我們發現袾宏在此「圓」義與「不可思議」義並呈與互彰：

> 較論功德，則念佛功德，六方佛讚。如華嚴念佛三昧，名無邊海藏，即不可思議功德也！[11]
>
> 況彼土之鳥，佛力所化，出音說法，何可思議！[12]
>
> 《華嚴》號大不思議，《維摩》號小不思議，即此全攝彼，彼分攝此之義也。既不思議，故無全無分，而又可全可分也，是乃所以為圓極之教也。[13]

由此更可以略窺大師釋此經和淨土教學的用心。大師並不立意在過去圓教的窠臼中打轉，進行重複繁瑣的長篇論述，而卻是以淨土經的部類為主，別出此經「持名念佛」的宗趣。後當再述。

袾宏以華嚴圓教釋《阿彌陀經》，不禁令人聯想到宗密之釋《圓覺經》。然而袾宏在此所述，基本上即不同於宗密的複雜系統[14]，如《圓覺經疏》中的五宗、五教，《禪源諸詮集都序》中的三宗、三教，此尚未計另外的《原人論》等。或許我們可以如此理解，雖然袾宏繼承宗密依華嚴圓教的概念判釋他經，但袾宏採取的卻是不同的方法。袾宏是超越於宗派的立場，以此經的宗趣為主：「今此經者，圓全攝此；此分攝圓，得圓少分，分屬圓故。」僅此而已。因此在《疏鈔》中，如澄觀「十門展轉」或宗密「四門」事實上都只是略述而過，不多所著意[15]。袾宏把握的義理或宗趣是「一心不亂」和「持名念佛」，而不在教判的繁複疏釋上。另外，華嚴圓教係以頓教為前提，禪若是攝入頓教中，即是將宗門歸於教門下，宗密的

---

[10] 備註欄中，所列為後人雲棲古德在《阿彌陀經疏鈔演義》中的意見，筆者認為其中仍有許多討論的空間，括號內即是筆者所加的意見。本文的重點不在對此作進一步的分析，將在另文再作探討。

[11] 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, b6-8)

[12] 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, c4)

[13] 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, c16-18)

[14] 「已知五教貫於群詮，未審此經與彼何攝？今顯此義分作三門：一、彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也。二、此分攝彼彼不攝此，謂初二也。三、彼此克體全相攝屬，即終頓也　」《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 1 (CBETA, T39, no. 1795, p. 526, b15-18)

[15] 「十門展轉，詳見《華嚴[經疏鈔]玄談》，圭峯復於中約而束之，遂為四門。」《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 616, c8-9)

分判三宗三教，即是「依教義以說禪」，或說是將禪納入了另一種形式的教判。若以禪宗本位的立場，說是「別傳」則不必歸於教門下的判列。

華嚴法界玄鏡

三、從攝頓、分圓至禪淨同歸

袾宏依華嚴(賢首)五教，小、始、終、頓、圓，首先判釋《阿彌陀經》「頓教所攝，亦復兼通前[終]後[圓]二教。」然後他又接著述道，此經「攝於頓教，少分屬圓。」《疏鈔》中的判釋過程是「攝頓」、「分圓」和「旁通」(他經)，以顯此經的義理深廣。

首先就《疏鈔》中圓教和頓教的定位：

> 頓教：總不說法相，唯說真性。一念不生，即名為佛，無漸次故。
> 圓教：統該前四(教)」，小始終頓，故是「圓滿具足」，所說唯是無盡法界。[16]

《演義》中釋道：「前之四教，前淺後深，不該攝故，不圓滿故。」袾宏所說的「圓滿具足」或「無盡法界」即是：「性海圓融，緣起無礙，相即相入，帝網重重，主伴交參，無盡無盡故。」[17]《演義》釋：「相即相入，帝網重重，主伴交參，無盡無盡故。」是「事事無礙法界」。大抵上即與上述少分攝圓的十義相合。

前已說圓義，然此淨土經為何是頓教所攝？我們直接的聯想是華嚴五教義中立頓教與禪或禪宗的關係，袾宏在此即是將淨土與禪同列為頓教。袾宏說此經「正屬頓義」:薄地凡夫唯依持名念佛而得往生，能住不退，一生成辦大事，不歷階級，異於漸教之歷劫迂迴之行。[18] 而持名念佛如何而能名頓呢？

> 或難：頓教一念不生，即名為佛。…今持名念佛是為有念，云何名頓？
> 答：以一心不亂，正謂無念。若有念者，不名一心，但得一心，何法不寂。

---

[16] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, b8-10)
[17] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, b10-12)
[18] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, c4-7)

[19]

> 雖名念佛。蓋無念之念也。念而無念。是名一心。如是之心。心無其心。強名曰一。尚無一相……然則一心不亂。不異一念不生。焉得非頓。[20]

在此念佛的頓義，即透顯出此念佛即念心，最終是從「有念至無念」，回到佛教「能所不二」，「空有不二」的基本命題。也就是出現了一心中有理有事的發明：一心中事持或事相上的念佛，與一心念佛中理持與空慧相應之義。

宋代長水子璿 (965-1038) 疏《楞嚴．勢至念佛圓通章》即述道：「念即無念，故云淨念，不以念間故云相繼。」其中並引《集解》曰：「以證驗修，念佛之心，不可單約事解。念存三觀，佛具三身，心破三惑，無生忍位，方可得入。」[21] 此《集解》當是指仁岳的《楞嚴集解》十卷，但現已不存。若是如此，宋代淨覺仁岳等天台學人即已將淨土教學融入了天台三觀的概念。[22] 然而袾宏以理一心為體察究審獲自本心之意或如《楞嚴經》中「反聞自性」、「反觀自心」之意，亦即通達摩直指禪。故念佛與參禪殊途同歸：「歸元性無二，方便有多門。」[23] 觀佛、念佛，同此一心；參禪、念佛亦同此一心，故禪淨同歸，即於此「一心」。

我們知道所謂「頓教」並非是華嚴宗的專屬用語，頓教的概念也是歷經時代和歷史的發展而形成的。頓教的概念可以是與一乘教的關係，或是與頓教經典的關係，至少頓悟的概念似乎是更早於頓教經典的概念，或許這才是「頓」義所在。華嚴學人以頓教位於大乘終教之後，以通圓教，則由其特有取於頓教之「絕言會旨」之故，此即更開後之華嚴宗與禪宗相接之機。[24]華嚴宗頓教的安立，說明了在法藏以後已注意到華嚴與禪宗的會通或對話。

望月認為「永明等將禪、淨分為各別之宗，兼帶說淨土。袾宏則主張禪、淨不二，所謂體究念佛，決非兼帶。」其中確也是有待商榷的。永明所引領的是修諸行而兼淨土，並非是禪、淨各別為宗，而袾宏所承繼不僅如此，宋元以來至少時代最接近的如元代中峰明本 (1263-1323) 和天如惟則 (1286-1354) 臨濟宗師徒，他們

---

[19] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, c10-11)
[20] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, c24-p. 614, a3)
[21] 《樂邦文類》卷 1 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 153, a12-15)
[22] 然而望月論及仁岳等依天台教旨，理一心為修一心三觀之義，則似乎未有所據。《中國淨土教理史》，頁 337。
[23] 望月謂袾宏「以理一心為達摩直指之禪。主唱禪、淨二宗同歸，即為彼之創意也。」頁 335
[24] 唐君毅：《中國哲學原論．原道篇（三）》，頁 277。

雖力主「禪淨不二」，卻又堅持「一門深入」的修行。就袾宏而言，其所稱的兼而不兼，帶而不帶的「歸元性無二，方便有多門」禪淨同歸，正如其所言：

> 言不許兼帶者，良繇念佛者，自疑與參禪異致，念外求禪；參禪者，自疑與念佛殊歸，禪外覓佛。心分二路，業不專精，故所不許。今念佛者，即於念上體究，不曾別有作為，即拳究手，即波究水，是一非二，何得名兼。縱名為兼，如是之兼，非世之所謂兼也，兼亦何礙。勢至以念佛心，入無生忍，佛兼禪也；普賢以不可思議解脫，往生安樂，禪兼佛也。[25]

這是說參禪就只是參禪，念佛就只是念佛，必須一門深入，不可心分兩路。若不參禪，驀直地念佛亦可，此亦有悟門；而若能在念上體究，或即反觀，此念的反觀，亦無不即是禪。故若不真參實修，說禪說淨，說兼說帶都是剩語。

四、持名念佛與一心不亂

袾宏以「持名念佛」為此經之宗趣，是在旁通諸經中別出的，他說道：「旁通者，不別頓圓，但取諸大乘經義理相通。」[26] 袾宏分淨土經典有部、類之別。小本和大本《阿彌陀經》總歸一部[27]，《觀經》、《鼓音王經》，後出《阿彌陀偈經》三經同類[28]。《華嚴》、《法華》、《起信論》等兼說淨土之經為非部非類。而非部類中說專持名號，則如《文殊般若經》[29]。望月在《中國淨土教理史》已提及 (望月 1942: 334)，並述其特徵以《阿彌陀經》之持名至簡至易，最為要約。這是《阿彌陀經》在淨土諸經中的特點，不但是在修持，或在諷誦或儀式的運作上亦是如此。孤山智圓在《阿彌陀經疏．序》中亦說：吾愛其「辭簡而理明」、「文約而事備」，可以「誘弱喪」、「擊童蒙」。[30] 然而筆者在此強調的是袾宏如此判釋的宗趣。諸經中唯有《阿彌陀經》一部重持名，如《鼓音王經》一類雖說持名，但重持咒。[31] 故袾宏將大、小《阿彌陀經》視為一部，首先所旁通或比較的一類是《觀經》。這即是其立意所在，「持名念佛」為其所宗。《觀經》或觀佛或念佛的觀念兩宗，以及「十

---

[25] 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, b13-20)
[26] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, b22)
[27] 「已知此經，宗趣冲深，未審當部等類，為有幾種？初先明部者。部有二種：一謂大本，二謂此經。」《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, b7-8)
[28] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, c6-7)
[29] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, c20-21)
[30] 《樂邦文類》卷 2 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 166, c14-15)
[31] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, c17-18)

六觀」的觀心或觀佛等，向來為天台所重視和發揮。相對地，而將此經的「執持名號」貶為散善，故袾宏首先以「一心作觀，一心稱名，同歸一心」加以疏通：

> 今經執持名號、一心不亂…彼經以心觀為宗，此經以心念為宗。觀即念也，念即觀也。兩經所說，既同一心，何獨此經抑之為散。故此法門名念佛三昧，亦名一行三昧，亦名諸佛現前三昧，亦名般若三昧，亦名普等三昧。[32]

袾宏首先破斥的是孤山所判「十六觀」為定善，而此經「持名」為散善[33]。因為「一心不亂，有事有理」[34]：

> 今但持名一法，足以該之。以持名即是持此一心，心該百行，四諦六度，乃至八萬四千恒沙微塵一切行門攝無不盡。[35]

《阿彌陀經》的「持名念佛」雖然簡易、要約，卻同是也是義理深廣。袾宏在「持名念佛」的深入分析，執持名號則有事持理持，一心中即有理事。

一心中的事、理，事一心即是執持名號中的事持，不間斷地常憶常念，成就信力，與定門分齊，但未得慧門或慧力未深，此時唯能伏妄，未能破妄。在袾宏，理一心則是聞佛名號，不唯憶念，亦能反觀，體察審究，極其根源，於自本心，忽然契合。一心中的事、理和一心中的階、漸，前者即是執持名號的事理雙修，後者即是事持、理持中分析從漸至頓的進路。事一心和理一心，是在信力的基礎上從定門至慧門的成就。故一心在事持、理持中有兩個面向：一心從漸至頓，一心中無能所的不二，「能念、所念更無二物」。另外，能念所念均非有非無，故唯一心，能所盡消，有無見盡，契合清淨本然之體。

理一心與空慧相應，即指向「一心不亂」，袾宏以「一心不亂」和「持名念佛」為宗趣，而彰顯此經頓義所屬，亦兼攝圓義，如以下即是一些例子：

---

[32] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, c6-10)
[33] 仁岳疏：「且普門品疏：釋一心稱名有事有理，若用心存念不間名事一心，若達此心，四性不生，與空慧相應，是理一心。用彼驗此，一心亦然。普門品中，無不亂二字，智者尚作空慧釋之。今云一心不亂，何苦貶為散善。」《樂邦文類》卷 1 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 153, c23-28)
[34] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, b23-c1)
[35] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, a9-11)

> 舉其名兮，兼眾德而俱備，專乎持也，統百行以無遺。[36]
> 今以持名之力，正念纔舉，雜想自除。喻如師子出窟，百獸潛蹤，杲日照霜，千林失白。...至於一心不亂，是為成就念佛三昧。[37]
> 蓋繇念空真念，生入無生。念佛即是念心，生彼不離生此。心佛眾生一體，中流兩岸不居，故謂自性彌陀，唯心淨土。[38]

袾宏在「理一心」的經證與會通是《文殊般若經》之一行三昧，《華嚴經》之一行念佛或一時念佛等。而一心中的理事，即是源於「理事雙修」的基本概念：「是故約理則無可念，約事則無可念中吾固念之。以念即無念，故理事雙修。即本智而求佛智，夫然後謂之大智也。」[39] 袾宏尤其是針對執理廢事或著事迷理兩個面向作出諍語：人雖能念佛，但若「僅能讀文，了不解義」喻如全愚，即是所謂「終日念佛，不知佛念者也。」人人皆知「即佛即心」，若不知念佛事修者，雖有小慧則如「數他人寶，於己何涉」，而判然就「心不是佛」了。[40]

依據袾宏更進一步的疏釋「理一心」。「觀力成就，名理一心，屬慧門攝，兼得定故。」[41] 四種念佛中「理一心，即實相故」[42] 念佛中的「理一心」即是開啟智慧之門和法的實相之途徑。故袾宏說「又此一心，即達摩直指之禪故。」[43]

但稱名念佛為何可以達到實相的「理一心」？袾宏的解釋是「理一心者，一心即是實相，則最初即是最後故。」為釋此疑，並有此設問：「問：豈得稱名便成實相？答：實相云者，非必滅除諸相，蓋即相而無相也」[44]

故在袾宏的立場，就此經的宗趣「執持名號、一心不亂」上，他在《禪關策進》的評述中就直指：「只此一心不亂四字，參禪之事畢矣，人多於此忽之。」[45]

五、結論

---

[36] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 605, c14-15)
[37] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, a18-220
[38] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, b8-10)
[39] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, c20-23)
[40] 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, c10-21)
[41] 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 661, c10-11)
[42] 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 662, a3)
[43] 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 663, a5)
[44] 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 662, a15-18)
[45] 《禪關策進》卷 1 (CBETA, T48, no. 2024, p. 1107, a7-9)

雲棲袾宏四卷《阿彌陀經疏鈔》，一般認為是大師最具代表性，而且也是影響最深遠的著作。《疏鈔》是以華嚴圓教的立場，作為基本的範式。在此，我們可以追溯袾宏所承繼法藏、澄觀或宗密的基本概念。然而圓教在袾宏而言，與其說是義理上的繼承，不如說是在方法學或佛教實踐上的應用。

在此研究中，藉由雲棲袾宏《疏鈔》的分析中，提出大師疏釋此經的立意或宗趣。筆者認為此經的攝頓、分圓，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」；另一方面，則是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為袾宏淨土教學的整體核心所在。

研究中我們發現，袾宏並不著意在繁複的教判上，而是以淨土部類別立此經的宗趣—「持名念佛」和「一心不亂」。此經作為淨土教最重要的經典，既簡易要約而又義理深廣，袾宏也並不是採取一切歸淨的進路。此經在袾宏的判釋是「頓教所攝，少分攝圓」，於是在傳統華嚴頓教與禪或禪宗相連的概念下，在「一心不亂」或一心中有「事持」有「理持」，正是趣向了時代發展中禪淨同歸之一途。

若深入袾宏釋淨土的宗趣，及其發明事一心與理一心的創意，其是有別於天台三觀的疏釋，故其能趨向於禪淨同歸之旨，但卻也易被誤以為是禪淨混而為一，或是禪淨的一元化，或甚至稱其是「禪淨雙修」，而忽略了袾宏堅持古訓「一門深入」的佛教修行。

筆者認為此經的攝頓、分圓，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」，另一方面，是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為袾宏淨土教學的整體核心所在。

參考書目

中村薰 (2001)《中国華厳浄土思想の研究》。東京：法藏館。
中山正晃 (1972)〈雲棲袾宏と浄土教〉,《印度学仏教学研究》40，170-173。
吉津宜英 (1985)《華嚴禪の思想史》。東京：大東出版社。
佐藤成順 (1988)〈北宋時代の杭州の浄土教者〉,《中国の仏教と文化 ： 鎌田茂雄博士還暦記念論集》，457。東京：大藏。
望月信亨 (1942) 釋印海譯(1974)。《中國淨土教理史》。台北：華宇出版社。
增永靈鳳 (1938)〈雲棲袾宏華嚴の教學〉,《駒沢大学仏教学会学報》8，52-72。

語言、概念對於真理或意義體系的理解困境

──龍樹《中論》與法藏《華嚴一乘教義分齊章》的四句分析

華梵大學東方人文思想研究所博士班二年級
周延霖

摘　要

從印度佛學兩個主流的大乘學派來看，無論是中觀學派(Madhyamaka)或是唯識學派(Vijñānavāda)，都將思考的重點放在外於主體的對象。也就是，儘管中觀學派以是以無自性(na svabhāva)、緣起(pratītyasamutpāda)、性空(śūnyatā)的哲學來分析一切存在物處於緣起性空的存在狀態。而唯識學派以阿賴耶識(ālaya-vijñāna)、種子、現行識等概念體系之來解釋外在對象之現象性格。這兩個學派前者是以存有學的進路，對經驗世界存在物形上實體的解構。而後者則將被視為獨立於主體的認識對象、客體轉成純粹的現象性格之認識論進路。依據吳汝鈞的看法，無論是中觀或唯識學派，其所關心的焦點都是先解構外於主體的對象，再進行主觀執取的消解並覺悟。也就是先透過否定客體的實在性或是將客體的存在狀態轉為心識現象，並在此基礎上將主體對客體的妄執、顛倒消解。

事實上，吳汝鈞認為上述提到以客體性為關注焦點的佛學思想，缺乏了對主體性或是自我的關注。而佛性(Buddha-dhātu)或如來藏思想(Tathāgatagarbha)的提出，正是將著力點關注在解脫、覺悟的主體性，提供了成佛的潛能、基礎、可能性，或是借用康德的用語「先驗的根據」(transcendental ground)，即是使佛性這種潛能現實化(realization of Buddha Nature)。在他的判釋中這種從客體性走向主體性的佛學思想，可分為佛性圓覺和佛性偏覺兩種。相較於佛性圓覺的體證、工夫論性格，佛性偏覺雖然也注重如來藏、清淨佛性、真如心之主體性。但其是以一種分離性的方式來進行實踐，也就是透過「超越的分解」 (transzendentale analyse)的方式來建立佛性，作為成佛覺悟的依據。而本研究的目的則在於討論強調「超越的分解」的華嚴宗思想家法藏，在其《華嚴一乘教義分齊章》中如何透過傳統印度的論證模式「四句」(catuṣkoṭi)來開展其關於三性(偏計所執、依他起性、圓成實性)的思想。而這種透過「四句」對三性的詮釋方式，與龍樹(Nāgārjuna)的主要論典《中論》(Mūla-madhyamaka-kārikā)所提到的「四句偈」是否存在著存有學、認識論、語言哲學甚至是方法論的差異性?

一、前言：

從印度佛學兩個主流的大乘學派來看，無論是中觀學派(Madhyamaka)或是唯識學派(Vijñānavāda)，都將思考的重點放在外於主體的對象。也就是，儘管中觀學派以是以無自性(na svabhāva)、緣起(pratītyasamutpāda)、性空(śūnyatā)的哲學來分析一切存在物處於緣起性空的存在狀態。而唯識學派以阿賴耶識(ālaya-vijñāna)、種子、現行識等概念體系之來解釋外在對象之現象性格。這兩個學派前者是以存有學的進路，對經驗世界存在物形上實體的解構。而後者則將被視為獨立於主體的認識對象、客體轉成純粹的現象性格之認識論進路。依據吳汝鈞的看法，無論是中觀或唯識學派，其所關心的焦點都是先解構外於主體的對象，再進行主觀執取的消解並覺悟。也就是先透過否定客體的實在性或是將客體的存在狀態轉為心識現象，並在此基礎上將主體對客體的妄執、顛倒消解。[1]

事實上，吳汝鈞認為上述提到以客體性為關注焦點的佛學思想，缺乏了對主體性或是自我的關注。而佛性(Buddha-dhātu)或如來藏思想(Tathāgatagarbha)的提出，正是將著力點關注在解脫、覺悟的主體性，提供了成佛的潛能、基礎、可能性，或是借用康德的用語「先驗的根據」(transcendental ground)，即是使佛性這種潛能現實化(realization of Buddha Nature)。在他的判釋中這種從客體性走向主體性的佛學思想，可分為佛性圓覺[2]和佛性偏覺兩種。相較於佛性圓覺的體證、工夫論性格，佛性偏覺雖然也注重如來藏、清淨佛性、真如心之主體性。但其是以一種分離性的方式來進行實踐，[3]也就是透過「超越的分解」 (transzendentale analyse)的方式來建立佛性，作為成佛覺悟的依據。[4]而本研究的目的則在於討論強調「超越的分

---

[1] 吳汝鈞，《佛性偏覺與佛性圓覺－佛教判教的對話詮釋二續》，台北：台灣學生書局，2014 年，頁 4-5。

[2] 佛性圓覺是一種主張覺悟成佛成立於對背反(antinomie)的突破與克服之教法，也就是透過佛性將存有學上常出現的兩種極端或矛盾超越出來，如生/死、善/惡、福/罪等。這種覺證、覺照也都是在動感中進行的，不僅止於靜態的認識論的(epistemological)知理解、把握，也包含認識過程證實其存在性的存有論的(ontological)的過程。舉例來說，天台宗智顗的「一心三觀」，並不依次第的方式來體證諸法的空、假、中，而是透過佛性為基礎來以圓頓、同時、無分別、圓融的體現諸法的空、假、中三個層面，即是「一心三觀」。此外，就天台宗著名的「無明即法性」來說，無明和法性這兩個背反的概念，透過以佛性為絕對主體性的工夫實踐，將看似背離的無明和法性消解、轉換成「當體一如」、「一心相即」的絕對善。而除了天台宗外，吳汝鈞也將禪宗判釋為佛性圓覺。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011 年，頁 457-470。

[3] 相較於「佛性圓覺」透過佛性來超越互為背反的存有學概念，並試圖建立這些概念的「相即性」。「佛性偏覺」則強調背反概念間的相離性。事實上，印度佛教在論及佛性、如來藏等問題時都有很強的分解意味，即是超越/世俗，清淨/染污。至於中國佛教如此的分解意味較為模糊，即便是本論文的主題華嚴宗，在論及真如和染汙時，雖強調其差異性但也強調具有的存有學的連結性，邊界較為模糊。

[4] 依據吳汝鈞的看法，「超越的分解」是在存有學上確認一個終極真理，此真理與世界有某種關聯

解」的華嚴宗思想家法藏，在其《華嚴一乘教義分齊章》中如何透過傳統印度的論證模式「四句」(catuṣkoṭi)來開展其關於三性(偏計所執、依他起性、圓成實性)的思想。[5]而這種透過「四句」對三性的詮釋方式，與龍樹(Nāgārjuna)的主要論典《中論》(Mūla-madhyamaka-kārikā)所提到的「四句偈」是否存在著存有學、認識論、語言哲學甚至是方法論的差異性?

二、印度哲學脈絡下的否定傳統：

「四句偈」的論理形式並非龍樹所創。事實上，在《雜阿含經》所提到的十四無記或十無記，就有出現以世間的常、邊，如來是否有後死為討論議題的四句的形式：

> 有眾多比丘集於食堂，作如是論，或謂世間有常，或謂世間無常、世間有常無常、世間非有常非無常，世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊，是命是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。[6]

事實上，龍樹在《中論》的「四句偈」也不只一個詩頌而已，例如《觀因緣品》討論諸法生起因的「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」和《觀法品》討論「神我」是否存在的「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我」等。在本研究所關注的「四句偈」則是在《觀法品》中關於有關「顯示教理」或是「顯示真理」的「四句偈」。[7]這個「四句偈」也論及了龍樹因緣存有

性。但由於其是超越性的，因此與經驗性、世俗性的事物的存在價值有間隙。這種以超越性為基礎的實踐或工夫始終保持與世俗性、經驗性的分離，即是所謂的「超越的分解」。吳汝鈞，《佛性偏覺與佛性圓覺－佛教判教的對話詮釋二續》，頁 11-15。例如，華嚴宗所強調的真如清淨心和世間染污的差異性，神秀禪的遠離、掃除塵埃等，都強調超越的主體性和世間的差異性、分離性。不過，如此的修行方式也意味著實踐過程和九界眾生劃清界線，因此，被天台宗批評為「緣理斷九」，吳汝鈞則將其判釋為「佛性偏覺」。

[5] 事實上，中國佛教對「四句」的使用與再詮釋其實不只華嚴宗，三論宗的吉藏就以語言哲學的立場來看待「四句」，他首先將「言說」和「真實」區隔開來，並指出作為窮盡語句所有可能型式的「四句」固然可指涉真理，但其終究也只是如同「二諦」一般只是「言說」、「教」而非真理、實相本身。因此，吉藏不僅主張「理絕於四句」，語言的使用者也必須「言亦絕四句」。陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學(下)》，台北：法鼓文化，2013 年，頁 783。而天台宗的智顗則將「四句」視為達成真理四個途徑或是真理的四個層次。也就是說，他是在判教的基礎上來談「四句」，「四句」代表著「四門」－「有門」、「空門」、「亦有亦空門」與「非有非空門」，上述的「四門」存在著真理的階層性，而以「非有非空門」為最高的圓教或正門。陳森田譯，吳汝鈞著，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，台北，台灣學生書局，2010 年，頁 165-169。

[6] CBETA, T02, no. 99, p. 109, a28-b4。

[7] 大致來區分，可以發現有些詮釋「四句」方式受到西方哲學普遍真理觀的影響，偏向於將「四句

論的核心概念，但其「雙遣」、「俱非」或是「雙照」矛盾且弔詭的形式又引起許多中觀學者以不同進路來詮釋。這個出現在《中論．觀法品》第 8 詩頌既像充滿矛盾的邏輯論證但又像辯證形式的「四句偈」如下：

> sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca/
> nai'vā'tathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśāsanaṃ//[8]
> 一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。[9]

事實上，從上述的「四句偈」我們可以發現，其組成依次序分別是：肯定句、否定句、肯定和否定的綜合句以及否定和雙重否定句的綜合句。如果我們將 P 等同於「實在」，依據形式邏輯可以表述為下列四句：

1. P
2. ~P
3. P∧~P
4. ~P∧~~P

我們很容易就發現除了第一句和第二句之外，第三句是肯定和否定的綜合，而第四句的~~P 其也可以轉換成 P。因此，第四句在邏輯上也等同於~P∧P，依然是否定和肯定的綜合。而依據 Aristotle 的邏輯規則，第三句和的四句都違反了不矛盾律。而這也造成了歷代註解者和讀者理解上的困難，因此也造就了對於「四句偈」的許多解釋者。

其實，「四句偈」的否定形式並非始於佛教，在印度哲學傳統對於語言的討論就將因著語言和真實分屬經驗識界和超驗界，而對語言是否與真實等同持著否定的態度。例如在《吠陀》的《有無讚歌》就已經出現：

> 起初，既沒有無(asat)，也沒有有(sat)…依靠著他自己內在的力量，獨一(Tad

偈」視為傳達唯一的普遍真理之表述方式。而主張「四句偈」具有普遍、唯一、絕對、超越真理的意味，即是「四句是法」。另一種詮釋方式，例如青目的註釋則主張「四句」強調的是脈絡性的真理，也就是四句中每一句都針對不同層次(勝義諦、世俗諦)的主體而言說的或是對不同根器、脈絡的受教誨者而方便說法。所以，因著不同脈絡的真理存在著差異，所以四句呈現出彼此或同一句有著看似矛盾的語句。這也意味這種詮釋方式表達了四句並非是唯一、普遍的真理，只具脈絡性的相對真理意義。這種將「四句」視為脈絡性的真理觀點，符應著不同主體，企圖以脈絡性的真理使不同修行階段的主體得以解脫，因此如此的詮釋即是「四句是教法」。

[8] 葉少勇，《中論頌－梵藏漢合校．導讀．譯注》，上海：中西書局，2011 年，頁 304。

[9] CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a5-6。

Ekam)無息(avātam)地呼吸著：除此之外，並沒有任何其他事物的存在。[10]

上述的引文意味著「獨一」(Tad Ekam)作為第一因、最高的實在，在時間上或發生論上都是在於「無」、「有」這兩個概念之前。這意味著作為被創造的經驗界、現象界存在物「無」、「有」這兩個概念與超驗界的第一因、最高實體「獨一」在存有學的層次上是有差異的。而《奧義書》更區別了兩種真實，即是現象界的一般事物和作為超驗界、創造者的梵(Brahman)。其中語言只對現象界事物具有描述的有效性，而無法用以描述最高創造者，因為梵「不可說的實體」。因此，發展出語言句法的雙元性，即是對於現象界而言，語言具有論述的有效性，以表銓來揭露現象界的存在，然而對於超驗界無論是梵或ātman，語言則因無法有效再現或等同於超驗界的存有，只能以「既不是這樣!也不是那樣!」如此的遮銓方式來表述。[11]這也構成了印度哲學以遮詮方式來指涉最高實體或超驗存有的語言哲學傳統。[12]

不過，印度哲學也並非全然將語言視為與真實無法符應的事物，仍然有部分學派主張語言和真實間的符應關係，甚至抱持著語言實在論的實體主義。例如，主張「聲常住論」的彌曼差學派(Mimāṃsā)，其認為語言、概念是常住的實體也是共相，獨立於認知者的心靈之外。[13]而概念與現象界存在物間的相應關係也是天然也恆久不變的。[14]而與彌曼差學派相反，主張「聲無常論」[15]的勝論派(Vaiśeṣika)，其原子論式的存有學以「三句義」來將分析單一事物，共可分成三層，實體(實句義)(dravya)、靜態屬性(德句義)(guṇa)和動態屬性(業句義)(karma)。如果再加上事物間關係的「同句義」(sāmānya)(普遍)、「異句義」(viśeṣa)(特殊)和「和合句義」(samavāya) (內屬或內在關係)就是「六句義」。[16]事實上，「句義」(padārtha)一詞即是 pada 言語、概

[10] 楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大，1995 年，頁 43。

[11] 梵或是ātman 其實仍有可以語言表述的一面，不過，也指是梵的某一面(ekapād)而已，無法表述出真正的梵。楊惠南，《印度哲學史》，頁 67－68。

[12] 印度遮詮的否定傳統其實仍可分為兩種：相對否定(非遮，paryusāsa-pratiṣedha)和純粹否定(無遮，prasajya- pratiṣedha)。相對否定是在排中律前提下的否定，即是否定 A 時，同時肯定~A。而純粹否定則反對排中律，主張當否定 A 時，並不蘊含著對~A 的肯定。肖平、楊金萍譯，桂紹隆著，《印度人的邏輯學》，北京：宗教文化出版社，2011 年，頁 125-126。一般而言，對於最高真實或存有的遮詮表述法，都是以純粹否定(無遮)來看待，例如《中論》的「八不」試圖以對四個範疇中八個絕對概念的純粹否定，揭露出諸法的存在狀態處於因緣和合無自性。

[13] 關於彌曼差學派的共相有兩種主張，每一事物都有其各自的永恆不變概念，這是如同說一切有部的多元實在論。而另一種則是所有事物都只有共同一個永恆不變的概念，而因認知主體的因緣和尋伺有不同的差別。

[14] 窺基的《成唯識論疏記》曾提到的「聲常論」應就是指彌曼差學派。其主張，聲音(文字)原本就隱藏著實有，無法被認知者的耳根聽到，必須「待緣顯」。也就是隱藏著的聲音必須透過各種條件(緣)才能顯出，以語音的方式顯現。現象界的語音指是實在界的概念、觀念或文字的表相。楊惠南，《印度哲學史》，頁 326－328。

[15] 勝論派認為聲音具有多樣性(bahutva)，而非永恆不變。因此，彌曼差學派所主張的聲音可以重現、再認識等因素並無法提供「聲音常住」的有效論證。

[16] 有些文獻如慧月的《勝宗十句義論》則主張除了六句義外仍有「有能」、「無能」、「俱分」和「無

念和 artha 事物、對象所組成，也就是概念或觀念與其相應的實在物。這意味著勝論派不僅是原子式的多元實在論，也主張「句義」(概念)是實在的，也支持「名實相符」(語言符應著對象)。至於重視量論(pramāṇa)與邏輯論證的正理學派(Nyāya)，，其理論的核心「十六諦(tattva)」也是一種實在的範疇論。[17] 具有實體意義的語言不僅指涉著對象(所量)，也可以透過語言的操作(邏輯)達到真理。因此，正理學派的語言哲學也支持著「名實相符」的論點。

本小節討論了「四句」與印度的語言哲學之否定傳統之關係。不過我們也發現，印度除了將語言和實在分屬經驗界和超驗界的二元觀點，其主張以遮詮式論述來指涉最高真實的語言哲學外。也存在著語言實在論，而這些語言實在論者更認為語言不僅是實在的，更可以用以或是透過語言、概念的操作指涉最高的真實或取得真理，而這也意味著透過語言、概念的表詮方式即可指涉、把握真理最高真理或真實。

三、「四句偈」的詮釋：

關於「四句偈」(一切實非實，亦實亦非實，非實非非實；一切是實在、一切不是實在，一切是實在亦不是實在，一切不是實在亦不是不是實在)的詮釋許多學者都曾經以不同進路來分析。以下將討論幾種詮釋的進路。

（一）巫白慧的在對立中辯證與統一的進路：

巫白慧認為必須順著《吠陀》、《奧義書》脈絡下的對立與統一之辯證模式來理解「四句偈」。他將四句理解為從現象界的矛盾、對立，在雙重否定後統一在本體界的辯證歷程。其思路如下：

(1) 實(有)　(緣起)　亦實(亦有)
(2) 非實(無)　矛盾　亦非實(亦無)
→ (3)
統一 A → (4)
非實(非有)
非非實(非無)
統一 B

依據他的看法，統一模式 A 說明了矛盾依因緣而生，也依因緣而滅，所以有生有滅，不過，這個統一仍存在對立。而統一 B 說明了矛盾依因緣而存在，也依因緣而消失，所以矛盾也是無自性、空，是非有非無的矛盾統一體。而這「四句偈」則是以否定方式來說明勝義諦，即是不可說的「空」。[18] 更仔細來說，因為在模式 A 中，現象界的存在(實)和不存在(非實)產生對立，而即使以「亦實」、「亦非實」試圖去統一兩者的矛盾，即是同時贊同兩者。但卻又發現現象界的「亦實」、「亦非實」依

說」共十句義。

[17] 十六諦相應著宇宙中十六種實在。包含了量、所量、疑、動機、實例、宗義、論式、決了、論議、論諍、壞義、似因、曲解、倒難、墮負等。

[18] 巫白慧，《印度哲學》，北京：東方出版社，2000 年，頁 362。

然存在矛盾，這種統一是有瑕疵的。所以，又進到模式B中，以雙重否定來解決「實」、「非實」衝突的矛盾。最後這種對立矛盾在被否定後於不可說的「空」被統一起來。[19]

以上巫白慧的詮釋有著發生學的預設，即是將「空」當作解決現象界矛盾、對立的超驗界的存有、統一體，而這個「空」必須透過辯證、雙重否定的過程才可產生，也就是一個被生成物。事實上，本體這個概念與被生成物就是互斥的，而其詮釋也和龍樹中觀學的基本立場無自性、因緣也是衝突的，因為空本身也並非一個實體，只是作為諸法因緣生滅的基礎。

（二）「四句偈」作為有辯證意義的教法與脈絡化的認識論：[20]

Robinson 在評論「四句偈」時認為第三句的邏輯形式 P∧~P 是矛盾的，而第四句~P∧~~P 其邏輯形式與第三句其實是等同的，同樣會陷入矛盾。因此，他認為「四句偈」的重點並非以 Aristotle 式的邏輯論證來闡明真實。他贊同月稱(Candrakīrti)和青目(Piṅgala)的看法，「四句偈」是一種對治性的權巧方便，整體也形成一種漸昇的程序。Robinson 認為整體而言「四句偈」的漸次昇進程序是辯證性的。因為，每一個偈頌都否定、消解了前者，並往第四個偈頌前進，最後達至捨離一切諸見的目的。[21]

吳汝鈞在《龍樹中論的哲學解讀》同意「四句偈」有邏輯上的矛盾是明顯的，但其又與真實有相關性。於是他將「四句偈」轉為以下邏輯形式，並加入辯證法的解釋：[22]

第一句： 肯定命題 p 正 (thesis)

---

[19] 巫白慧的論證是將(1)、(2)、(3)句放在現象界，而最後對立的統一超驗界的第(4)句。但是，「實」、「非實」以龍樹文脈來說應是在於反省與實在論、超驗界相關的議題，並非在於現象界的事物。此外，龍樹的因緣和合無自性存有學，重點在於否定實體主義下的現象界之相依與相待性的因緣過程。但是，以矛盾與統一的框架來討論現象界的生滅過程，似乎將現象界事物預設處於對立狀態才能往統一方向來演化或生滅。此外，巫白慧強調「四句偈」在於以否定方式來說明不可說的「空」。但是依據其以辯證法來詮釋的《吠陀》、《奧義書》的思路，只有超驗本體才可以在否定中統一對立，這意味著巫白慧的「四句偈」詮釋方式，從現象界的對立、矛盾，以雙重否定方式轉入了本體界的統一，最後將「空」當作統一在本體界的實體。但是，這種對「空」的解釋反而是龍樹所批判的實體主義。此外，「空」在龍樹的觀點下是作為現象世界因緣生滅的本質、基礎，也非作為在對立、矛盾否定過程下的最後統一本體。

[20] 脈絡化的認識論是指不同層次的修行主體對諸法所開展的認識論。

[21] 郭忠生譯，Robinson, Richard H.著，《印度與中國的早其中觀學派》，南投：正觀出版社，1996年，頁 94-95。其實，Robinson 也提出另一種可能，就是「四句偈」並非全然是「全稱量化」的命題，有些命題如第三、四句是「特稱量化」命題，用以解決其邏輯的困境。不過，馮耀明認為 Robinson 提出的可能在邏輯推論上也無法自圓其說，參見馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化，1989 年，頁 334。

[22] 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997 年，頁 327-329。

第二句：　否定命題　~p　反(antithesis)
第三句：　結合了第一、二階段：　pΛ~p　合(synthesis)
第四句：　否定了第三階段：　~(pΛ~p)　超越(transcendence)

在他看來，第二句否定了第一句，第三句是綜合第一、二句，而最後的第四句是超越句，也否定了第三句。[23]

儘管吳汝鈞的辯證法解釋存在著不嚴謹之處，但他也如 Robinson 的觀點，贊同月稱(Candrakīrti)和青目(Piṅgala)甚至清辨(Bhavyaviveka)的看法，「四句偈」是一種具分類學意義的教法。也就是佛陀依據眾生的根器、性情等脈絡，來施予不同類別的相應的教法。換言之，「四句偈」除了是知識論的，也具方法論的意義。[24]青目在《中論．觀法品》對於「四句偈」的註解：

> 一切實者。推求諸法實性。皆入第一義平等一相。所謂無相。如諸流異色異味入於大海則一色一味。一切不實者。諸法未入實相時。各各分別觀皆無有實。但眾緣合故有。一切實不實者。眾生有三品有上中下。上者觀諸法相非實非不實。中者觀諸法相一切實一切不實。下者智力淺故。觀諸法相少實少不實。觀涅槃無為法不壞故實。觀生死有為法虛偽故不實。非實非不實者。為破實不實故。說非實非不實。[25]

吳汝鈞認為青目的註釋很明確的表達出修行者的層次下的認識論、真理觀。前兩句一個在談空性實相，另一個談因緣假名。第三句的中品人可能對前兩者有某種程度的理解，但不全面。但比起下品人的實在論見解仍高出一截。因此，第四句則以上品人的姿態來批判中品人理解不完全，可能會陷入的空的實體化和斷滅論。以青目的註釋來說，「四句偈」除了談論不同修行層次的認識論外，也隱含著教法的意義，亦強調世俗諦和勝義諦的關係。事實上，清辨的《般若燈論釋》也存在著依修行者的層次對諸法採取的認識論的論述：

> 內外諸入色等境界。依世諦法說不顛倒。一切皆實。第一義中內外入等。從 緣而起。如幻所作體不可得。不如其所見故。一切不實。二諦相待故。亦實亦不實。修行者證果時。於一切法得真實無分別故。不見實與不實。

---

[23] 吳汝鈞認為「第四句是第三句的否定」其實是錯的。因為，「非實非非實」的邏輯形式是~pΛ~~p≡~pΛp。但是，第三句「亦實亦非實」(pΛ~p)的否定為~(pΛ~p) ≡ ~pV~~p≡~pVp。所以，於 ~pΛp 和~pVp 不等價的狀況下。第四句根本不是第三句的否定式。此外，吳汝鈞借用辯證法來說明「四句偈」，除了上述的否定無效外。由於 Hegel 的辯證邏輯是正→反→合(正)→反→合(正)→…不斷的延續。他所認為的第四句超越句是否又會被其他命題否定掉，而進入新的辯證循環?這也意味著超越句並非絕對的或是最高真理。

[24] 吳汝鈞，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，頁 149。

[25] CBETA, T30, no. 1564, p. 25, a18-28。

是故說非實非不實。[26]

此外，吳汝鈞他從月稱的註釋更清楚的整理出，「四句」是佛陀因著不同層次修行者的教法的順序。第一句是佛陀肯定經驗事物，用以增加初學者的信心，第二句是談及事物的緣起性格，但是為了避免修行者落入虛無論，所以提出第三句從凡夫角度來看事物為實，但從聖者來看則非真實。最後的第四句避免使修行者執取前三句，因而進行全面性的否定，以達到超越、解脫。[27] 因此，「四句」不僅是針對不同層次的修行者而說的教法，教法間也存在著漸次、順序、由低到高的辯證關係，而第四句則是最高的真理。

總之，依據現代學者 Robinson、梶山雄一、吳汝鈞等的考察下，「四句偈」呈現了兩個面向：不同修行層次主體對諸法的認識論，以及佛陀所給予的相應教法之方法論。用萬川的話來說就是「法」與「教法」的兩個面向。[28]也就是不同脈絡的主體有其特有的真理觀，而佛陀也依其脈絡提供相應的教法。然而，這並不意謂「四句偈」對真理抱持是一種相對主義的立場，更仔細的來說，脈絡化主體對真理的認識論或是相應於脈絡化的教法，似乎都呈現漸進、由低至高、辯證的關係，乃至於使主體達到超越、解脫的狀態。換句話來說，「四句偈」透過這種看似邏輯矛盾、弔詭的程序來逐漸引導修逐步的把握超越、絕對的真理、實相。

（三）「四句偈」的否定：

上述談及了「四句偈」的兩種詮釋，事實上仍有數種對於其矛盾邏輯的解釋學說，例如楊惠南引入直覺主義，以反排中律的多值邏輯來解決第三、四句矛盾的邏輯困境等。[29]然而也有評論者提出這種直覺主義的邏輯解釋，雖解決了邏輯的矛盾問題，但對於義理層次來說，並無太大的意義。無論如何，龍樹的中觀學也強調著「離四句」的必要性。如《大智度論》所提到的：

畢竟空義，無有定相，不可取，不可傳譯得悟；不得言「有」，不得言「無」，不得言「有無」，不得言「非有非無」，「非非有非非無」亦無，一切心行處滅，言語道斷故。[30]

---

[26] CBETA, T30, no. 1566, p. 108, a7-13

[27] 陳森田譯，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，頁 148。

[28] 「教法」在此的意義即為，依據聽法者的脈絡而相應的給予指向實相或真理的方便言說，即是「權教」。而「法」則是指普遍的實相或真理。萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年，頁 122－124。

[29] 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，1992 年，頁 130－162。

[30] CBETA, T25, no. 1509, p. 448, b5-8。

這意味著四句中的任何一句，在語言形式下，即容易陷入極端化的困境，即是「定相」。因此，在作為解脫程序方法的四句的辯證性的反思之後，修行主體也必須放棄對四句的執取，即是「離四句」，否則又會陷入語言文字所導致的戲論。其實，龍樹對語言抱持著高度的不信任的立場。他認為語言導致了高度的概念化(conceptualization)、別異化(individualization)與分化(differentiation)作用，也是一種邪見。換句話說，別異化、分化都是建立在概念化的基礎上的，正由於概念化所產生的二分，所以導致了對真理整全性、絕對性的破壞。這種語言的缺陷導致了主體對最高真理追尋上的障礙，因為，概念化的過程會透過概念 A 的設立，並衍生出另一個概念~A，將原本整全性、絕對性的真理，割裂成二元論(duality)。當認知者固著化於 A 或~A 之時，整全性、絕對性的真理就被相對化為對立的命題或概念了，進而無法把握完整的、絕對的真理。總之，概念的分別化(vikalpa)、相對化作用破壞了真理的整體性和絕對性，也使認知者產生產生認識論的偏執性、割裂性等邊見、邪見。[31]在《中論‧觀法品》就談到了這種別異化、分化與戲論(prapañca)[32]對整體實相(tattva)的認識過程的割裂性與破壞性。

自知不隨他，寂滅無戲論。無異無分別，是則名實相。[33]

梶山雄一更以中期中觀學者清辨(Bhavyaviveka)的說法，分別[34]就是一種價值判斷。而中村元對「戲論」的巴利文解釋－擴大、多樣化，[35]也說明主體在認識對象、客體的過程，若是以構造複雜、多樣化和高度分化、概念化甚至價值涉入的語言、思維，取代了整體、單一的直觀。那麼原本主體可以透過整體、單一的直觀來把握到的真理，反而被概念、價值偏好或複雜的語法、語素所割裂、破壞與複雜化。[36]

因此，即便是「四句偈」逐步透過辯證性的教法指導不同脈絡修行者逐步掃除各種邪見，並去認知最高真實、真理之時。無論如何，「四句偈」也只是一種語

---

[31] 陳森田譯，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，頁 31－32。

[32] 依據萬金川從梵文、巴利文原意和佛教混合梵文的考察，「戲論」(prapañca)共有四種意義，言語的過度擴張，認識上的主觀因素介入(迷執)，對真實(tattva)的諸種言說和解脫的障礙。萬金川，《龍樹的語言概念》，南投:正觀，1995 年，頁 121－144。

[33] CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a7-8。

[34] 包含自性分別(知覺)、計度分別(思維)、隨念分別(記憶)。

[35] 釋依馨譯，梶山雄一著，《空入門》，高雄：佛光，1995 年，頁 74-76。

[36] 事實上，《中論．觀因緣品》的歸敬偈「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一」的「生、滅」，「常、斷」，「一、異」，「來、出」這四組概念代表諸法在發生論、時間性、同一性、運動狀態等範疇的哲學議題。但是，對龍樹而言，正是這些相對、相依待概念，造成了原本主體可透過整全直觀所把握的緣起、性空整體、絕對真理之割裂與分化。因此，這些分化的概念造成了二元化的極端思維，即是有、無二見或是實體主義與虛無論的謬誤，遠離了緣起、性空的整體性真理。

言、符號層次上的「定相」。充其量其是以語言形式來指涉真理，但對龍樹來說，語言和真理本身始終是無法等同的，語言作用雖有世俗諦約定俗成的日常生活經驗或指涉真理的的重要功能，但也有破壞真理的把握、認知之可能而落入戲論與邪見、邊見。所以，修行者也必須在接受教法之後，反思性的停止對文字、概念形式的「四句偈」的執取，否則又可能會再度落入各種邪見(實在論、虛無論、恆常論、斷滅論等)。[37]因此，在作為教法或修行過程的脈絡性的方法論、認識論的「四句偈」之後，修行者必須反思性的在認識論層次上「離四句」，才能在認識論上把握最高的真實，也才能達到解脫。

四、法藏對唯識三性在如來藏架構下的重新解釋：

本論文另一個研究重點，法藏《華嚴一乘教義分齊章》的四句分析，其是建立在法藏對唯識三性的重新解釋，並賦予其超驗界、經驗界互不衝突的兩重意義(理/事、本/末、性/相、真/妄)。法藏並不將超驗界、經驗界視為斷裂、二元的或是給予差異化的價值判斷，相反的他認為這兩者有著存有學或認識論的連續性。[38]

唯識學派提出阿賴耶緣起之認識論思想，主張無論是「主體我」或是外在的客體、對象，都是從心識所顯示出的表象而已。[39]換言之，外在客體的存在性被唯識學派消解，轉化為阿賴耶識(ālaya-vijñāna)所潛藏的種子依緣而起所產生的現行識或表相。如此的種子生現行、現行薰習種子之理論，意味著種子和現行在互為因果的不斷作用、生產下，形成剎那生滅與等無見緣的識之流轉。因此，以唯識學派觀點來看，認識主體的表象和被認識客體的表象，都只不過是在識流(vijñāna-saṃtāna)中，識體所顯現的暫時存在之表象。[40]

這種以「萬法唯識」、「唯識無境」的認識論，可以用唯識三性來進行總括性

---

[37] 例如對「空」的執取，就可能使原本因緣和合無自性意涵的「空」，轉變為空掃除各種經驗世界存在的事物的「斷滅論」、「惡取空」，即是虛無主義。也可能將空實體化，認為存在一個空的實體，產生另一種空見。

[38] 例如西方哲學，Plato 的理型界(eidos)和現象界就處於分化，階層化狀態。基督教神學的上帝和受造者間在存有論的區別。而 Kant 的現象與物自身概念也呈現斷裂的鴻溝，物自身在認識論上不可知。而印度哲學婆羅門教也有著，本體界的梵和經驗界的存有學差異。以及佛教中觀、唯識對勝義諦和世俗諦的分別與階層化，即便是他們都不否認世俗諦是達至勝義諦的重要途徑，或是世俗諦的境其來源是認知者執取由種子現行的識所產生的虛妄存在，將主觀的認識客觀化為外在事物。以中國哲學的概念來說，就是理(本體界)、事(現象界)的二分。但法藏的華嚴哲學反而強調理、事固然有相離、分化的一面，但也有著解脫方法學上、存有學的連續性。即是消解理、事邊界的「理事不二」、「真妄不二」甚至是「真妄相融」。

[39] 主體所認識的形象，充其量只是識體自身所顯現的表象。進一步說，在心識生起知覺作用時會出現兩種表相：外界客體的表象(相分)與能緣主體的表象(見分)。換言之，在唯識學派的觀點下，無論是主體(能取)或客體(所取)都只是心識的顯現而已。

[40] 徐典正，《唯識思想要義》，台北：佛光，1993 年，頁 7。

的分析：遍計所執性(parikalpita-svabhāva)、依他起性(paratantra- svabhāva)、圓成實性(pariniṣpanna-svabhāva)。也就是一切外在客體的存在性，都只是阿賴耶識內的種子所生出的現行識之表象，並無客觀的存在性可言，這即是依他起性。而當有情主體在認識表象產生之後，將這些表象妄執為客觀的存在物，包含主體本身(根身)、認識客體(器世間)存在性的想像，就是遍計所執性。而圓成實性則是指轉依(轉識成智)後的勝義諦。[41] 唯識的三性思想是透過「轉唯識性」，轉染為淨、轉識成智。事實上，唯識三性思想將依他起性賦予存有學和認識論的意義，也就是原本阿賴耶識內的種子的存在狀態，在種子變現之後轉變為意識的狀態，成為有情主體所認知到的表象，依他起性連結了存有論和認識論。而遍計所執性則是有情主體在認知表相後的自我延伸、虛構，將表相本身虛構延伸為外在的客體對象，也就是將依他起性所開顯的認識論再度逆轉、虛構為事物的客觀存在甚至是實在的存在論。至於圓成實性依《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《辯中邊論》等經典的說明，則是一種反思性的哲學，在察覺一切外在對象、客體乃至於主體本身都僅僅是依他起性所生產的表象，進而達成的「空自相」、「無二我性」認識的狀態，也就是空性之智，是一種對絕對真實的最高認識。

從法藏在《華嚴一乘教義分齊章》對於三性的分析，我們可以發現三性的概念雖然來自於唯識學派，但法藏把這三個概念放入如來藏的緣起思想架構進行新的解釋。事實上，印度大乘佛教的中觀、唯識學派都講求「性相別論」，即是側重本質和現象的差異性。然而，如來藏佛教則講求理、事在緣起存在過程中的邊界消融與相待。即是，現象和真理的「不離」、「不二」狀態。[42]而法藏的如來藏緣起架構大致上以《大乘起性論》為主。

《大乘起性論》的如來藏思想中，提出一個以真常心、清淨心[43]為核心的認識論：

一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水

---

[41] 在《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《辯中邊論》等經典，就主張圓成實性是為了勝義諦而施設的，為了破斥「人法二執」，使修行主體達至「空自相」、「無二我性」之智的狀態。換句話說就是將根本識中的人法二執去除，以達到涅槃狀態。然而到了如來藏經典，如《寶性論》就將唯識的「轉依」理論轉為「轉滅」理論，也就是「轉滅」依真如而存在的生死煩惱，「轉證」為依真如存在的涅槃。也就是，在以真如為基礎的染淨緣起理論下，修行主體必須透過如來藏的性淨來去除依附在如來藏中的煩惱、客塵。釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997，頁 141-143。

[42] 吳可為，《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻，2014 年，頁 206-207。

[43] 在如來藏系統，真常心、真如、佛性、清淨心、如來藏等概念是同義的。如來藏從字源學來看是 tathāgatagarbha，tathā 即是真理如是、真如、真理的意義，āgata 即是不斷的到來，ā-√gam 的過去受動分詞，garbha 則是胎，有生長潛能的意思。因此，tathāgatagarbha 意味著人證菩提、真理的基礎就是從真理本身而來，真理作為他的本質。此外，如來藏也意味著是內藏於人的胎藏，有成佛、成為如來的潛能。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，頁 411。

> 因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞[16]故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅相續則滅，智性不壞故。[44]

上述引文與唯識學派類似，將認識、表相視為負面的主體本身之產出物，意識、表相並無外在的客觀對象與其符應。不過，其不將認識、表象的來源歸於阿賴耶是的種子變現。其提出另一種存有-認識論，即是「覺性」、「自性清淨心」在無明風動的作用下會產生諸多「相」、認識、表相，也就是生滅心或生滅門因此而生起。不過，一旦無明風滅，則被視為負面意義的意識、表相也會跟著消失。然而，「覺性」、「自性清淨心」的本性，如同水的「溼性」一般都是不變的。這意味著虛假的認識[45]來自於「覺性」、「自性清淨心」與無明的作用，然而當無明風消失，「覺性」、「自性清淨心」依然存在。「覺性」、「自性清淨心」具有存有學上的恆常、不變意義。[46]當眾生在生滅心生起之際，清淨無染的真如心、真如門、如來藏仍存在，且作為解脫的形而上基礎。

此外，《大乘起性論》也以薰習的分類來間接說明其存有學和認識論、修行理論：

> 有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。[47]

上述將薰習分兩類「淨薰習」和「染薰習」，「淨薰習」包含真如本覺的自性顯用，以及將「妄心」、「業識」透過真如本覺後妄心淨用，反薰真如，以成就真如之自我開展。[48] 而「染薰習」包含最根本的源頭─無明，以及主體真如心受無明薰染所生成的認識、表象並擴張的客體境界。簡單來說，無明和真如心作用下，如此的交互作用存在狀態轉變為「妄心」、「業識」的認識狀態，而主體更會將此認識狀態虛構、妄想為客觀實在的對象。而主體要得到解脫就必須透過真如心、如來藏這個形而上的主體性來消除無明，在此脈絡下分裂出來的「妄心」、「業識」、生滅

---

[44] CBETA, T32, no. 1666, p. 576, c9-16。

[45] 缺乏符應客體的表象、認知或意識。

[46] 吳汝鈞對於如來藏自性清淨心的思想的存有學分析如下，1.如來藏是成佛的潛能，即是一種形而上的超越依據。2.如來藏是一種潛在的、超越時空的內在主體性。3.如來藏並非一種基體(substratum)、實體(substance)或是自性(svabhāva)，簡單來說如來藏雖是最高真實，但並非實體主義意義下的存在物。吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，頁 411-412。

[47] CBETA, T32, no. 1666, p. 578, a14-17。

[48] 龔雋，《《大乘起信論》與佛教的中國化》，台北：文津出版社，1995 年，頁 113-114。

心就會消失，主體虛構、妄想的客觀對象當然也會被消除。即是透過主體性的開展將因染汙而起的認識論以及主體虛構的客觀存在論解構。

法藏一方面借用唯識學派的三性概念，另一方面使用如來藏的存有學、認識論架構，將三性與如來藏的自性清淨心、業識、妄境結合起來。透過唯識學的概念來開展如來藏的存有學和認識論、乃至於功夫論。[49] 不過，值得注意的是，法藏並不使用傳統印度佛教將本體界/現象界或理/事二分的架構，他在三性的存在狀態或發生論連續性的基礎上，進行了概念間的「無定性」討論，即是對同一概念進行了超驗界和經驗界的兩個層次的分析，即是法藏所說的「二義」、「本末」雙重性。

> 前中三性各有二義。真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義。由真中不變．依他無性．所執理無。由此三義故。三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。[50]
>
> 問如何三性各有二義不相違耶。答以此二義無異性故。[51]

從文脈來看，法藏認為「真中」(圓成實性)有不變、隨緣兩種屬性，而在此法藏將唯識學派的概念─圓成實性與如來藏的最高主體性─真如心作等同，並鑲嵌入如來藏的真(心)如─妄識─妄境之存有學架構。即是從本體界來看，圓成實性作為最高的主體性是恆常的、也是超越時空的潛能、成佛的形上基礎。當圓成實性、真如心、如來藏清淨心被無明作用、薰染則會產生現象界的存在，即是各種認識作用或表象、業識。由於此過程是真如受薰染的因果過程而起。法藏在此則以一種較無價值判斷的術語來稱呼─「隨緣」。可以看出在法藏重新詮釋下，圓成實性由唯識學派義義下的一種具有反思性的「空自相」、「無二我性」之智或一種對絕對真實的認識，轉為如來藏佛教的最高主體性─如來藏清淨心或真如。

然而，依他起性在此也已脫離唯識哲學的阿賴耶識種子變現的理論框架與意義，改以真如─妄識─妄境之存有學、認識論架構來替代。即是真心(如)受到無明薰染的條件下而產生的業識、認知、表象的因果過程就稱為依他起性。在超驗層次來看，依他起性是在因緣作用下的存有學開展出認識論因果過程，並無實在性，

---

[49] 這並非說法藏的華嚴哲學就等同於如來藏思想，這裡僅就真(如)心、妄識、妄境的發生論結構來看。事實上，如來藏在法藏的判教下也只屬於大乘終教，並非高位階的華嚴一乘圓教。法藏除了借用其真如、妄識、妄境之存有論、認識論架構外，華嚴宗更提出「事法界」、「法界緣起」、「性起」、「真妄相融」、「十玄門」、「六相圓融」等有創造力的獨特的理論。

[50] CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a13-18。

[51] CBETA, T45, no. 1866, p. 499, a27-28。

法藏將其稱為「無性」即為無自性。而從現象界來看，依他起性卻又是存在於主體的心識過程的產物，具有主觀認識論的意義，所以法藏在此層次以「似有」稱之。

至於遍計所執性在唯識學派和在法藏文脈的意義相近，都是主體將依他起的業識、表象，虛構性的客觀化延伸，將認識論擴張成存在論的心理妄執過程。法藏在超驗層次來稱其「理無」，即是不存在任何本體界的意義。但是，主體虛構的客觀化對象對主體而言確實是一種主觀性、虛構性的存在，所以，對主體知覺到的心理狀態層次來說就是「情有」。

從上面的討論來看，他在三性思想概念來自於唯識學派，但卻是鑲嵌於如來藏的真如緣起、虛妄緣起架構以「真如─妄識─妄境」的存在狀態或發生論連續性的基礎，進行了三性概念的超驗界和經驗界的兩個層次的分析，也就是「二義」、「本末」。表面上來看，以上這些「二義」、「本末」看似矛盾的，如不變/隨緣、無性/似有、理無/情有 似乎存在著語意上甚至邏輯上的衝突。不過，如果以「真如─妄識─妄境」的因果連續性架構來思考與本體、現象界不同觀點來看，這些矛盾或吊詭就可以得到適當的理解和解釋。

五、法藏「三性」的四句分析：

龍樹的「四句偈」:「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」的邏輯或教義內涵在本文前述已討論過，大致上有著脈絡化主體對真理的認識論或是相應於脈絡化的教法兩種解釋方法。而四句間似乎也呈現辯證性的由低到高，對最高真理或實相的把握歷程。此外，修行者在透過「四句偈」來逐步達至最高真理後，也必須跳脫語言、概念的限制也就是「離四句」，否則又會陷入語言、概念容易引起的各種邪見、戲論或妄執。

事實上，在中國佛教中談四句的思想家不只是法藏，三論宗的吉藏也談論過四句，其提出「理絕於四句」,「言亦絕四句」的觀點。天台宗的智顗更將「四句」從單純的語言哲學、教法學或認識論議題放到判教系統中。也就他在判教的基礎上來詮釋、使用龍樹的「四句」，在其理論下「四句」代表著「四門」－「有門」、「空門」、「亦有亦空門」與「非有非空門」，並存在著真理的階層性，最終以「非有非空門」為最高的圓教或正門。

法藏在《華嚴一乘教義分齊章》也提出「四句」的論述，不在於以「四句」當作判教的基礎。法藏的用意似乎是以具有權威性、普遍性的「四句偈」來確認、合理化、或者說是邏輯檢查，其鑲嵌與重新定義於如來藏「真如─妄識─妄境」的

因果連續性架構的三性思想。他的論述策略是以四句每一句的句型套入三性中每一個主題，進行窮舉法的討論或是邏輯檢查，而其視角依然是「本/末」、「超驗/經驗」、「理/事」二元觀點，但卻又企圖統合這些觀點，使其保有邏輯、理論上的一致性。有趣的是法藏也提到了「離四句」，但是，其討論核心也並非語言哲學或真理和語言間的斷裂關係。而是他所揉合出來的三性系統，三性中每個概念有著「本/末」、「超驗/經驗」、「理/事」的雙面性，因此，無法以「四句」有限的「有」、「無」的邏輯組合進行窮盡性的描述。因此他宣告面對詮釋脈絡、概念的多義性，即便是語言、概念系統的極度擴張(四句)，其所能談論內容或理解仍有其限制，所以必須「離四句」。

> 問真如是有耶。答不也。隨緣故。問真如是無耶。答不也。不變故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。具德故。又問有耶。答不也。不變故。何以故。由不變故。隨緣顯示。問無耶。答不也。隨緣故。何以故。由隨緣故。不變常住也。餘二句可知。又問有耶。答不也。離所謂故。下三句例然。又問有耶。答不也。空真如故。問無耶。答不也。不空真如故。問亦有亦無耶。答不也。離相違故。問非有非無耶。答不也。離戲論故。又問有耶。答不也。離妄念故。問無耶。答不也。聖智行處故。餘句準之。[52]

首先，法藏以實在的層次來看待真如(圓成實性)，但卻又發現在「真如─妄識─妄境」的因果連續性架構下，只談真如的實在性本體界觀點是不完全的，必須也提及在無明薰染下所真如緣起而起的現象層次─「隨緣」。法藏重視的不只是真如作為超驗層次的凝然不動、清淨無染、不增不減的實在，也認為真如亦有存有學的連帶、脈絡關係另一個現象界、認識論的緣起面相。當以無的概念來討論真如之時，法藏又回應真如確實是以一種凝然不動、清淨無染、不增不減、不變性的主體性實在來存在著。上述我們發現法藏以有、非有來討論真如都被否定，而回應的理由可以從本體面存在來否定，以及現象界的真如緣起的存在來否定。當以亦有亦無的綜合句型來檢查真如此一概念時，法藏並未回應，反馬上指出這個句型本身是有問題的，也就是矛盾、相違。至於第四句非有非無對於真如的討論，他則以「離戲論」來回應，似乎意味著發問者陷入語言虛設的陷阱，問題本身就是應被質疑的。

以上的討論，法藏透過「有、無、亦有亦無、非有非無」的句型來討論圓成實性，針對前兩個提問他分別以現象界的因緣過程與本體界的凝然不動真如，來

[52] CBETA, T45, no. 1866, p. 499, c5-17。

拒斥提問的不完全性。而後兩句更以兩個綜合句型充滿矛盾、相違來反質疑提問的有效性。關於依他起性法藏依然以「有、無、亦有亦無、非有非無」進行討論。

> 問依他是有耶。答不也。緣起無性故。問依他是無耶。答不也。無性緣起故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。有多義門故。又問有耶。答不也。緣起故。何以故。以諸緣起皆無性故。問無耶。答不也。無性故。何以故。以無性故。成緣起也。餘二句可知。又以緣起雖於四句。又以無性故亦離四句。並可知矣。又問依他有耶。答不也。約觀遣故。問無耶。答不也。能現無生故。下二句離相違故。離戲論故可知。又問有耶。答不也。異圓成故。又約遍計分故。又離所謂故。問無耶。答不也。異遍計故。以圓成分故。又智境故。餘句準之。[53]

其次，以實在性質疑依他起性此一概念，法藏以依他起性只是無明與真如在因緣作用下的表象，但是這種認識卻也不是遍計所執性的客體性虛構。不過，就實在論的層次而言，答案是否定的。其次，依他起性也並非如同遍計所執性的虛妄構設客體，而是具有主觀性、現象性、認識論意義的存在，是一種無自性的緣起，所以非有、不存在的提問也被否定了。至於第三、四問，法藏如同前述對圓成實性的回應一般，以兩個綜合句型充滿矛盾、相違來反質疑提問的有效性。事實上，這部分與關於圓成實性的討論都是放在「真如─妄識─妄境」的架構下，用本體、現象兩個層次來回應提問者，否定提問者的問題，甚至指出四句句型的後兩句本身就有相違、或是戲論。

值得注意的是，法藏在此開始提出「緣起雖於四句。又以無性故亦離四句。」這兩句話有著印度中觀學的含意，即是透過四句可使修行主體逐步悟入空性或實相。但如同前面所分析的，語言和真理是斷裂的、非同一性的，而且有使主體陷入各種妄執的風險。所以，在透過四句悟入真理之後，也必須放棄對語言、概念的執著，以避免再度落入邪見。然而，從文脈中看不出法藏有這種語言哲學和真理觀的反省，反倒是法藏在此似乎是發現四句對於解釋其三性與真如緣起哲學體系的困難，四句每一句的提問都因面對三性之概念、脈絡的多義性，以及用以理解此體系的「有」、「無」概念的有限性，因而無法完整說明其理論體系或是因為問題的邏輯衝突而被否定。至於法藏對遍計所執的討論也極為類似。

> 問遍計是有耶。答不也。理無故。問是無耶。答不也。情有故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。所執性故。又問有耶。

[53] CBETA, T45, no. 1866, p. 499, c17-p. 500, a6。

> 答不也。無道理故。問無耶。答不也。無道理故。餘句準知。又問有耶。不也。執有故。又問無耶。不也。執有故。又亦有亦無耶。不也。執有故。又非有非無耶。不也。執成故。又有耶。不也。由無相故。又無耶。不也。無相觀境故。餘句準之。又有耶。不也。無體故。又無耶。不也。能噎真故。餘句準之。[54]

對於遍計所執性的實在性，從本體界來看確實是不存在的。因為遍計所執性只是主體將業識虛構客體化、對象化的妄執，其本身也非現象性、經驗性的存在，是一種心理上、認識論的虛構存在物。但是，對主體而言，遍計所執性卻又是十分主觀性的、具體的存在，即便是虛構的妄執，但依然對無明的主體而言有意義。所以就被無明染汙的主體之主觀意識而言，遍計所執性是存在的。法藏以「理無」、「情有」的觀點來否定有、無兩個提問。而亦有亦無的問法如同前述一般犯了邏輯的相違，而關於非有非無的提問，法藏在此則回應以既非實在、也非不實在，而是主體對表象的虛妄構設執取，因而無法以有、無兩者相對的概念的肯定或否定來回應。這也表示以有現的概念對某些議題的提問時，會出現無法理解、掌握甚至議題的隱蔽性。[55]

從上述法藏以於三性「有、無、亦有亦無、非有非無」的句型來討論圓成實性、依他起性與偏計所執性放在如來藏的「真如─妄識─妄境」架構下的理論體系。很明顯的，這些句型的提問均一一被駁斥。法藏所回應的邏輯其實就是「本/末」、「超驗/經驗」、「理/事」二元觀點，但又以「真如─妄識─妄境」的架構來統合這些觀點，使其保有邏輯、理論上的一致性。簡單來說，從本體層次的最高恆常主體性的客觀性、現象界的業識在真如和無明作用下以主觀化方式的出現，以及被無明障覆的主體將業識心理性的投涉、虛構為客觀存在的妄執。以上三者在「真如─妄識─妄境」的存有學、認識論連帶架構、脈絡下，使得「有、無、亦有亦無、非有非無」四個提問失效或被否定。而法藏也提出既然無法以語言、四句有效、完整解釋其理論系統，則「離四句」是必要的。

事實上，法藏點出問題，當提問者以有限概念的窮舉邏輯來描述一套理論或意義體系的時候，面對欲闡述脈絡的多義性、多層次性，是否能可能掌握到完整的描述?從法藏的文本中，我們可發現，當以有限的語言、概念試圖來描述、掌握意義體系或脈絡之時，語言、概念常常會因其二元化、割裂化的特質，導致無法

---

[54] CBETA, T45, no. 1866, p. 500, a6-16。

[55] 例如，魏晉南北朝的格義佛教試圖以道家的「有」、「無」來理解從西域、印度傳來的佛教般若學術語「空」。一方面「有」、「無」概念在不同的中國哲學學派有歧義性，另一方面單純以「有」、「無」也無法精準的闡述因緣和合意義的「空」。因此，產生了六家七宗對般若學的解釋。這說明了以有限概念來理解義義體系、脈絡時，可能會產生掌握度的不足與意義的隱蔽。

把握連續性、脈絡性意義體系的全貌。或者說是，在以特定概念捕捉到某一部分意義時，其實遺漏了更多脈絡或環節，這也造成理解的不完全或誤解。Gadamer的詮釋學主張「效果歷史」提供了理解活動的存有學基礎，人始終只能在歷史的產物－處境中進行理解。[56]這種處境所規定的理解在歷史變遷的過程，既是限制但也具有開放的可能。而當法藏以有、概念組合而成的四句試圖把握，理解其所揉合的三性、真如緣起之理論體系時所產生的理解困境。我們看到了以有限概念為基礎的理解，即便是透過窮舉的四句型式，仍對於意義體系的理解與掌握產生遺漏與不完全，而這似乎也呼應著本文前半部分，所談到的印度式的「四句偈」。當理解者企圖只使用語言、概念來把握最高真理－空，不可避免的將會落入邪界或偏執。

六、結論

本研究先從龍樹的「四句偈」(**一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法**)，充滿矛盾的綜合句應如何被看待，以及整個「四句偈」在教理上或語言哲學上的意義為何來開始。研究發現除了巫白慧具有對立與統一的印度傳統哲學的辯證法詮釋外，Robinson、梶山雄一、吳汝鈞等學者的考察，「四句偈」呈現了兩個面向：不同修行層次主體對諸法的認識論，以及佛陀所給予的相應教法之方法論。而「四句偈」畢竟也只是一種語言、符號層次上的「定相」。充其量其是以語言形式來指涉言語系統外的真理。以龍樹的中觀學來看，語言和真理本身始終是無法等同的，語言作用雖有世俗諦約定俗成的日常生活經驗或指涉真理的的重要功能。但也具有破壞真理的把握、認知之可能而落入戲論與邪見、邊見。所以，要把握最高的實相、空性，其實也必須在認識論層次、工夫實踐上「離四句」，才能在認識論上把握最高的真實，也才能達到解脫。龍樹的「四句偈」有著暫時的、脈絡性的詮教方法論、認識論以及語言系統無法把握真理的語言哲學之意義。

反觀中國佛教的華嚴宗法藏，於重新詮釋唯識學三性的概念，並鑲嵌入真如緣起的「真如─妄識─妄境」因果式的存在論、認識論之後，透過「有、無、亦有亦無、非有非無」的概念提問來理解整個體系之時。他發現雖然將四句作為一種窮盡法的提問，但是面對此理論體系脈絡的複雜性，以有限的概念對整個脈絡的掌握仍十分有限。因為，當概念具焦在超驗界時，經驗界、現象界、主觀性虛構的脈絡就會被忽視，反之，當概念具焦在經驗界、現象界或主觀性的虛構時，超驗界的義理也會被遺忘。這也表示透過有限的語言、概念來對意義體系、脈絡理

[56] 趙敦華，《現代西方哲學新編》，北京：北京大學出版社，2007 年，頁 131。

解、掌握時，其實是充滿有限性與遺忘的可能。[57]

印度的龍樹和中國的法藏，對於「四句偈」使用目的明顯的不同，前者在於說明脈絡性的真理論和脈絡性的方法論。而後者則在於透過四句來合理化、或者說是邏輯檢查，其鑲嵌與重新定義於如來藏的因果連續性架構的三性思想。不過，他們的語言哲學主張－語言、概念在理解上存在著有限性與風險的想法，卻十分接近。然而，兩者的語言哲學也存在著某些差異，印度中觀認為把握到的絕對的、超越的真理、實相不可能是概念式的，而就語用功能來說，語言系統也存在著世俗諦的日常生活作用以及指涉真理的教化功能。法藏則將理解的對象放在意義體系，他認為透過有限概念作為理解、分析的工具，並不可能達至完全的理解。

[57] 即是透過特定概念來理解某一體系或脈絡時，個然可得到某些理解。但是，某些在另一種概念介入下才會彰顯的脈絡、意義可能會被遺忘或隱蔽。

參考資料

1. 《CBETA 電子佛典集成光碟》，台北：中華電子佛典協會，2014 年。
2. 吳可為，《華嚴哲學研究》，北京：社會科學文獻，2014 年。
3. 吳汝鈞，《佛性偏覺與佛性圓覺－佛教判教的對話詮釋二續》，台北：台灣學生書局，2014 年。
4. 吳汝鈞，《佛教的當代判釋》，台北：台灣學生書局，2011 年。
5. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997 年。
6. 巫白慧，《印度哲學》，北京：東方出版社，2000 年。
7. 肖平、楊金萍譯，桂紹隆著，《印度人的邏輯學》，北京：宗教文化出版社，2011 年。
8. 徐典正，《唯識思想要義》，台北：佛光，1993 年。
9. 郭忠生譯，Robinson, Richard H.著，《印度與中國的早其中觀學派》，南投：正觀出版社，1996 年。
10. 陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學(下)》，台北：法鼓文化，2013 年。
11. 陳森田譯，吳汝鈞著，《中道佛性詮釋學－天台與中觀》，台北，台灣學生書局，2010 年。
12. 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化，1989 年。
13. 楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大，1995 年。
14. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大，1992 年。
15. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年。
16. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投:正觀，1995 年。
17. 葉少勇，《中論頌－梵藏漢合校・導讀・譯注》，上海：中西書局，2011 年。
18. 趙敦華，《現代西方哲學新編》，北京：北京大學出版社，2007 年。

19. 釋依馨譯，梶山雄一著，《空入門》，高雄：佛光，1995 年。

20. 釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書，1997。

21. 龔雋，《《大乘起信論》與佛教的中國化》，台北：文津出版社，1995。

「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐
——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題

國立政治大學中文系博士生
李雨鍾

摘　要

通過梳理華嚴思想史上「理事無礙法界」與「事事無礙法界」概念的演進歷程，我們發現其中隱含的主體體驗實踐難題，使得法藏與澄觀擺蕩在「理」、「心」之間，無法徹底地於「理事無礙」之外推出獨立完滿的「事事無礙」；其後我們轉而從「十玄門」中「一多相容」與「主伴圓明」這兩對特殊的關係結構中，發現了導致上述困境的一些內在線索。然而經由展開日本京都學派代表性人物西谷啟治的觀點，我們發現在其與華嚴思想極為近似的「回互相入」、「一切即一」的論述基礎中，蘊含著擺脫上述困境的場所論路徑；在西谷的「空之場」中，主體實踐能夠圓融地與「事事無礙」為一，進而在「互為主從」的關係結構中證成大乘佛教自利利他的倫理實踐原則，頗值得我們當代研究者予以借鑒。

關鍵字：理事無礙、事事無礙、一多、回互相入、主體實踐

一、前言

西谷啟治（1900—1990）是日本京都學派的重要人物，其代表性著作《宗教是什麼》中提出的「回互相入」的觀點，向來被認為源自華嚴宗的「事事無礙」法界觀。[1]因此雖然京都學派整體而言與禪宗的關係較為密切，但有關西谷啟治與華嚴思想之間的對比研究，早已成為學者們關注的熱點。本文不擬就此二者多做平行比較，而是試圖在西谷觀點的啟發下，反過來考察華嚴思想史中一直有所爭議的「理事無礙」與「事事無礙」之間的義理問題，這一問題集中反映在從法藏到澄觀之間的思想進程中。

四法界幾乎已被視為華嚴思想系統中自明性的核心觀念，然而在從法藏到澄觀的這一階段中，四法界的最終確立卻並非是完全平順無礙的。其中實際上呈現出了兩個看起來相互矛盾的面向：其一，從概念史的發展線索來看，法藏思想中雖然已經蘊含了「事事無礙」的觀點，[2]但是明確而完整的「四法界」（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）卻是到了澄觀才被提出來的，這樣看起來，從法藏到澄觀乃是「事事無礙」的觀點逐步確立的過程；其二，可是若從內在義理的考察來看，卻有學者提出澄觀反而有從「事事無礙」逆反回「理事無礙」的趨勢。[3]此二者之間構成了矛盾呢？

其實從這一思想史上的矛盾現象，反映出的是華嚴思想系統內部的關鍵性難題，而非僅是個別性的偶然事件。法藏沒有明確提出「事事無礙」概念的做法，或許竟與澄觀內在地回轉向「理事無礙」同是出於某種類似的考量，而當我們深入探究其中曲折，並遭遇難題時，西谷有關「事事無礙」的現代性闡釋卻意外地可以為我們提供理解與再造的契機。[4]

---

[1] 有關這一問題，日本學者花岡永子將西田幾多郎的「絕對無」與西谷啟治的「空」分別對應於「理事無礙」與「事事無礙」的提法，極具代表性，另外她還提出西谷乃是繼承西田的縱向、田邊元的橫向的綜合性路徑，以上兩種觀點均常為學者所沿用，可參見陳一標，〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，收於陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 317；賴賢宗，〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啟治的觀點〉，《人文集刊》（2007 年第 5 期），頁 7-8。

[2] 確切的說，法藏的典型提法乃是《探玄記》中的「無障礙法界」，《華嚴經探玄記》卷 18：「初中先明所入法界義有五門：一有為法界，二無為法界，三亦有為亦無為法界，四非有為非無為法界，五無障礙法界。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 440b25-27) 由此而觀則法藏尚未明確區分出「事事無礙」法界，而日本學者木村清孝則認為法藏僅提出「理事無礙」，尚未想到「事事無礙」之語，參見木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書公司，1996 年），頁 145-146。

[3] 這一觀點可以日本學者玉城康四郎〈唯心的追究〉一文為代表，參見川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989 年），頁 443。此觀點的提出乃是基於澄觀對於「理事無礙」作為「事事無礙」之基礎的重視。

[4] 需要說明的是，本文主要以西谷啟治在《宗教是什麼》一書中的觀點進行討論，而其晚年的〈空與即〉則就「事事無礙」的界定提出了新的看法，此新觀點暫不在本文的討論範圍之中，有關新舊觀點的差異比較可參見陳一標，〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。

二、法藏與澄觀之間

下面我們先嘗試簡要地梳理一下法藏與澄觀在「理事無礙」與「事事無礙」問題上的差異，進而找出其中的關鍵性線索。

（一）「理」與「心」

如果將對「性起」觀念的重視看作華嚴思想的發展趨勢的話，那麼法藏有關「一心」的論述似乎證明了他相較於智儼更重視「心」。[5]可是在法藏於《探玄記》提出的「十玄門」的最終版本中，相較於智儼舊說，其中最大的變化之一正是「唯心迴轉善成門」被刪除了。在這一法藏的晚期著作中，「十玄門」中唯一直接涉及「心」的一門被移除，這不能不說應是反映出了法藏最終的某種考量。[6]另外，《探玄記》中論述教體詮釋問題時，列出了由淺入深次第的十門，其中「緣起唯心門」僅被列在第四位，[7]這恐怕也不難被解釋為「心」的地位在法藏的思想系統中並不很高。

對此現象最直接的解釋莫過於，以上文獻中出現的「心」似乎更多的指的是唯識學意義上的「妄心」，而非「真心」，其對「緣起唯心門」的闡述是：

> 第四緣起唯心門者。此上一切差別教法，無不皆是唯心所現。是故俱以唯識為體。[8]

如果這裡的「唯心所限」乃是就認識心的層面而言，那麼在此意義上的「心」確實並未處於很高的層級。[9]

相對於「心」的地位之貶低，法藏顯然更推重於「理」的地位，在其著名的「十重唯識」中頗可以看出「理」的樞紐性地位，此「十重唯識」為：「相見俱存唯識說」、「攝相歸見唯識說」、「攝數歸王唯識說」、「以末攝本唯識說」、「攝相歸

---

[5] 這種考察視角可以魏道儒《中國華嚴宗通史》為代表，參見魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008 年），頁 132-135。

[6] 當然「唯心迴轉」一門的移除並不能直接證明法藏對「心識」不重視，這更多的或許是出於「十玄門」整體形態的考量，但「十玄門」中完全清除了心識的作用介入卻是不爭的事實。

[7] 《華嚴經探玄記》卷 1：「第五能詮教體者，通論教體，從淺至深，略有十門：一言詮辯體門，二通攝所詮門，三遍該諸法門，四緣起唯心門，五會緣入實門，六理事無礙門，七事融相攝門，八帝網重重門，九海印炳現門，十主伴圓備門。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 117 c10-14)

[8] 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 118, b5-7。

[9] 木村清孝將這一問題解釋為法藏「似否定了將或多或少含有發生論意味的唯心，當作究竟的真理來成立之事」，參見木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 138。但我們仍然不能簡單地認為法藏就不重視「心」，否則將與許多學者所注意到的法藏對「性起」的重視現象相矛盾了，毋寧是如同鄧克銘所指出的，法藏由於法界無盡緣起的基本立場，不得不將心識的價值以華嚴圓教的標準來判定，參見劉克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 86。

性唯識說」、「轉真成事唯識說」、「理事俱融唯識說」、「融事相入唯識說」、「全事相即唯識說」、「帝網無礙唯識說」。[10]從這十說來看，前六說可被視為從不同角度考察「理」與「事」之關係，而第七說則提出「理事俱融」，指出「理」體與「事」物的相互融合，可見「理」正是支撐以上種種現象的基礎。從第八門開始，法藏進一步將「理」也隱去，融「理」於「事」，直接言「事」「事」之「相入」、「相即」乃至「無礙」，至此「事事無礙」的意涵可謂已經呼之欲出了。

可是法藏畢竟沒有明確於「理事無礙」之外再明確提出一個「事事無礙」，這僅僅是因個人未及完成的偶然現象嗎？或者是他其實對於直接提出「事事無礙」這樣的說法仍存在著某種顧慮呢？

相較之下，後來的澄觀則明確提出了我們所熟知的「四法界」，其在《大華嚴經略策》中說：「界者有二義：一約事說界即分義，隨事分別故；二者性義約理法界，為諸法性不變易故；此二交絡成理事無礙法界，事攬理成，理由事顯，二互相奪即事理兩亡，若互相成則常事常理；四事事無礙法界，謂由以理融彼事，故義如前說謹對。」[11]

這段話就次第呈現了「事法界」(約事說界即分)、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」的「四法界」結構，按理來說，「四法界」的重要性似乎應該是逐次上升，而以「事事無礙法界」為最重。不過正如前言所述，有學者注意到，澄觀在明確提出「事事無礙」概念的同時，卻又逆向回溯，轉而尤為重視「理事無礙」，這一現象最明顯的證據乃是其在《演義鈔》所云：

> 由事理無礙，方得事事無礙。若事不即理，事非理成，則互相礙。今由即理，故得無礙。[12]

澄觀強調要經由「理事無礙」方得「事事無礙」，前者是後者的基礎，換言之，「事」唯有即「理」才能相互無礙。

這樣看來，雖然澄觀明確提出了「事事無礙法界」的概念，但是其所詮釋的「事事無礙」這一層次的獨立性似乎反不如法藏。在法藏的義理推演中，經由「理事無礙」乃進一步融「理」於「事」，開顯出全為「事」、「事」之間相即無礙的獨立境地；而澄觀雖然明確提出了「事事無礙」，卻將其基礎偏移向「理事無礙」，這似乎造成了一種印象，亦即「事事無礙」不過是搭建在「理事無礙」之上的一個投影，其實質仍未出離「理事無礙」的範疇。

為什麼會出現上述情況呢？這首先需要我們注意到，相較於法藏注重「理」

---

[10] 關於這十重唯識的分類，最為普遍的無疑是判教式的分法，本文在此以文脈所重為主，暫不涉及判教說的討論。

[11] 《大華嚴經略策》，T36, no. 1737, p. 707c10-15。

[12] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 9b4-6。

的概念，澄觀則看來更轉向對「心」的關注。在同樣闡釋「融通相入門」時，前者以「理性」解，後者以「心性」解。[13]那麼以「理」說與以「心」說所導致的差異何在呢？

其中關鍵恐怕在於，法藏以「理」作為無障礙法界的基礎時，從「理事無礙」到「事事無礙」更多的是一種抽象義理的推演，似乎已有了某種脫離主體體驗實踐之趨勢，而純粹由「理體」的發展規律而構造出一個「理融於事」的境地，就此而言，法藏並未明確另立「事事無礙」為一獨立法界，或許正隱含了他本人對於其抽象性質的擔憂。而澄觀轉而注重「心」的概念，則明顯加強了主體體驗的向度，故而其強調「理事無礙」的基礎性地位，其中「理」的確立自然是與「心」的作用相聯繫，因此澄觀顯然無法接受一個完全脫離了「理—心」基礎的獨立出離的「事事無礙」法界。

討論至此，「理事無礙」與「事事無礙」之間的問題關鍵也逐漸明朗了。就華嚴宗核心的法界無盡緣起立場來看，從「理事無礙」推進到「事事無礙」本是義理演進的合理結果，但是「事事無礙」作為獨立法界的成立似乎將導致與主體實踐的某種脫離，於是這一法界逐層推演結構與主體體驗實踐之間的矛盾，無形中造成了法藏、澄觀在此問題上的擺蕩不定。[14]

（二）「一多相容」與「主伴圓明」中的線索突破

上一節僅是簡要地梳理了「理事無礙」與「事事無礙」之間的問題脈絡，其論證範疇大致上並未有進於前賢所述，下面我們將嘗試從「十玄門」中特別提取出「一多相容不同門」與「主伴圓明具德門」來討論，此二門相較於其他八門頗有其特殊之處，而這特殊之處的揭示將有助於我們更進一步把握到新的突破線索。

1.「一」的三重指涉

「一多相容不同門」所反映出的「一多」關係，雖然看起來跟其他各門所呈現「同時具足」、「相即自在」等等樣態同為無障礙法界的一個面向，但是細究起來，其中確有極為特殊的地方。

---

[13] 法藏《華嚴經探玄記》卷 13：「謂由理性圓融無礙。以理成事，事亦鎔融，互不相礙。或一入一切，一切入一，無所障礙。」(T35, no. 1733, p. 347, b12-14)；澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37：「故說一心謂由心性圓融無礙，以性成事，事亦鎔融，不相障礙，一入一切一中。」(L132, no. 1557, p. 282, a12-14)。

[14] 如果沿著思想史的演進繼續來看，則澄觀之後的宗密似乎擺脫了這一問題，在真心的基礎上安立四法界的位置，然而宗密禪與華嚴結合的特殊身份，似乎使得他在一定程度上偏離了華嚴思想原本的核心——法界緣起問題，而轉向本覺真心的探討，因此似乎很難視為是對華嚴宗內部問題的真正解決。

首先我們要問的是，「一多相容」的「一」指的是什麼呢？以「一」最原初的指涉來看，「一」似乎應該指的是一個個別事物，而「多」則指的是多個、乃至無窮盡的事物。智儼所提出的早期「十玄門」版本中，就解釋「一多相容」為「以一入多，多入一，故名相容」，並舉經文中十方佛土入一佛土，一切眾生身入一眾生身等為例，[15]由此可見「一多相容」最初指涉的是一種橫向的單個事物與多個事物之間的關係樣態。

可是我們在討論「一多」關係的時候，似乎又會很自然地將「一」往「總相」、「理」的方面去解釋，[16]如此則「一多」關係就轉而成為縱向的總體與局部、總相與殊相的關係了。

我們當然可以說，華嚴的核心思想正是要使這種橫向與縱向的關係同時得以成立，正是因為一微塵即涵攝萬千世界的不可思議法門，使得在「一」上個殊事物與萬法之「理」相重合。然而需要注意到的是，當我們採取第二種解釋的時候，反映的正是「理事無礙」的形態，而採取第一種解釋的時候則反映的是「事事無礙」的形態，如果我們認為「十玄門」所反映的皆是「事事無礙」的境地的話，我們就不能將「一多相容」的「一」解釋為總相或「理」，而只能解釋為個殊的事物，可是根據大部分有關此門的解釋，要使「一多相容」得以成立，恰恰需要保住「一即理」的這一意義指涉。

進一步來看，「一多相容」這一關係模態有個特殊之處，使得它難以被規定為純粹的現象論範疇。就「事事無礙」而言，本是任何事物都與其他任意事物相即無礙，其嚴格意義上的呈現形態或許更應是一種無對焦式的「多多相容」，可是當提出「一多相容」時，就是在眾多事物中限定了一個事物作為焦點，這一限定作用本身已經暗含了某種主體維度的介入了。換言之，要聚焦在一個個別事物上，再藉此涵攝萬千世界於其中，這就需要主體的「心」的參與，以形成觀照、凝聚的作用，由此我們甚至可以說，「一」或許還隱含著第三種指涉，即「一心」。「一」一旦被選定，則主體已然將自身投射到此一個別事物之上，於是「一」與「多」的關係就隱含了主體實踐的意味在其中，並使「理」與「心」遙相契接。

2.「主伴」關係的主體性姿態

「主伴圓明具德門」乃是法藏在《探玄記》中所新提出的，並用以取代智儼的「唯心迴轉善成門」，而成為了定型後的「十玄門」之一。關於為什麼法藏以此門取代「唯心迴轉善成門」的問題，一般認為是心識的提法與「十玄門」中以整體法界為對象的規範不符，故而代之以「主伴圓明具德門」，是為了消除原本的心識色彩，[17]因為「主伴圓明具德門」看起來乃是直接就現象而論其主伴關係，無涉

---

[15] 《華嚴一乘十玄門》，T45, no. 1868, p. 517b16-24。

[16] 方立天解釋「一多相容不同門」時，就直接解「一」為「宇宙的本體—真法界（真心、理）」，乃至「總相、全體」，參見方立天，《法藏》（臺北：東大圖書公司，1991 年），頁 141。

[17] 參見鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 66-68。

於心識範疇。

然而這一「主伴」關係雖然看起來屬於純現象論的範疇，實際上卻仍然有其特殊之處，試看法藏對此的說明：

> 十此圓教法，理無孤起，必眷屬隨生。下云，此華有世界海塵數蓮華以為眷屬，又如一方為主，十方為伴，餘方亦爾。是故，主主伴伴，各不相見，主伴伴主，圓明具德。如一事華帶自十義具，此十門即為一百門。[18]

這看起來是直接就無礙法界，描繪了其中一主十伴、理不孤起的圓明狀態，然而所謂「主伴」（或「主從」）關係，這本身似乎就蘊含了主體價值判斷的維度，因為若純就事事無礙、相即相入的法界而言，似乎僅有萬法平等的散點平面，本無主從結構可言，這種以某一事物為中心、其他事物為從屬的結構之形成，看來難以完全避免某種主體性姿態的介入。可是一旦置入了這種「主從」結構，一旦涉入了主體中心式的意味，是否就破壞了「事事無礙」本該具有的萬法平等性質呢？

綜上所述，在「理事無礙」與「事事無礙」的問題上，始終糾纏著主體體驗實踐的問題。當法藏由「理」的消融推演至「事事無礙」境地時，在這種事物與事物之間相即相入的法界中，主體實踐是否已經全然消隱了呢？缺乏主體體驗基礎的「事事無礙」是否只能是抽象義理推演的結果，是某種獨斷論式的假設呢？

不過我們通過「一多」、「主伴」這兩種關係的考察，發現某種主體性的介入已然不可避免地隱含在「事事無礙」法界的展開形式當中，只是這種介入是否一定要通過「心」—「理」的鏈接而迴向「理事無礙」，而無法直接維持在「事事無礙」嗎？

三、西谷啟治的「事事無礙」詮釋

西谷啟治在其代表作《宗教是什麼》的第四章〈空的立場〉中，提出了「回互相入」的概念，他認為：

> 萬有的一一在其「有」中絕對是獨特的而且收攝於一，如前所述，這就是一切事物互為主從的關係，如果將此關係稱為「回互的」（circuminsessional），則這種回互性關係唯有在空之場中才是可能的。

> 像這樣，一切事物在其「有」中，互相進入到他者的本，成為不是其自身；而且作為這樣的事物（亦即在空之場中）又始終是其自身，這種回互的關係本身，不外就是使一切事物集中且結合為一的「力」，不外就是使世界成

[18] 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 123, c29-p. 124 a5。

為世界的「力」。[19]

如西谷所說，一切事物在其「有」獨立而收攝為一，並相互進入到其他事物的本（home-ground）之中，不是其自身而又是其自身，這種所謂「回互相入」的狀態無疑與華嚴思想中的無障礙法界觀有著極為明顯的相近之處。西谷同樣也引用了《華嚴經》中「不以彼世界多故，壞此一世界；不以此世界一故，壞彼多世界」的說法，來證明自己「一切入於一一」的相互回入說。[20]

然而西谷的「回互相入」說畢竟乃是一種現代哲學論述，它在呈現出與華嚴思想的相近之處同時，亦能以其極具時代性的思考模式為我們之前遭遇的問題之解決帶來新的啟發。

（一）「一多相即」與「回互相入」

首先我們需要考察的是，西谷在《宗教是什麼》中所提出的「回互相入」究竟是屬於「理事無礙」還是「事事無礙」呢？一方面，有不少學者認為西谷此期的觀點就已經達到「事事無礙」了，另一方面，西谷晚年又自己推翻了原有的觀點，將其「回互相入」的觀點僅界定為「理事無礙」，於是使得這一問題顯得尤其複雜，難以一言概之。[21]

不過正如西谷在《宗教是什麼》一書的序言中所說的，他在使用一些佛教用語時並不局限於其原有的既定框架，而是非常自由地進行運用，[22]所以他晚年將《宗教是什麼》中的觀點界定為「理事無礙」亦可視為其自身哲學脈絡中的詮釋演進，未必就能夠否定了其被理解為「事事無礙」的可能性。更重要的是，我們實是要藉由西谷對於相關問題的討論回過頭來看待華嚴思想史上的問題，因此我們不妨直接按照本文的脈絡對《宗教是什麼》中的觀點進行考察，暫不涉入西谷本人後期的演進式觀點。

西谷在論證「回互相入」的同時，還屢屢使用「一即多，多即一」的概念，屢屢用「一多」關係來詮釋其思想，正如我們前面分析「一多相容不同門」時所注意到的，「一」的多重指涉性正是理解「理事無礙」與「事事無礙」之別的一大關鍵，那麼西谷的「一」指的究竟是什麼呢？

從前引文中，西谷所言一切事物結合為一、收攝為一的講法看來，「一」似乎

---

[19] 西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯，《宗教是什麼》（臺北：聯經出版公司，2011 年），頁 176、178-179。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*. Tran. Jan Van Bragt(Berkeley: University of California Press, 1982), p.148, p.150.

[20] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 192。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, pp.161-162.

[21] 西谷晚年提出「一即零、零即多」的觀點，以取代《宗教是什麼》中的「一即多、多即一」，認為前者才是「事事無礙法界」，相關討論可參見陳一標：〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，頁 329。

[22] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 5。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, ⅩⅠⅨ

指的是共相的「一」而非殊相的「一」，同時西谷認為「世界」乃是由一切收攝於一而成立，[23]這似乎更讓我們想到「理事無礙法界」中以「理」為基礎而成立的無盡緣起。可是西谷的「一」果真可以等同於「理事無礙」的「理」嗎？

我們首先不能忽略，西谷在論述「回互相入」、「一切即一」都是站在「空之場」上來進行的，「空之場」意味著一切事物與「空」為一而是其自身。所謂事物與「空」的結合當然會讓我們想到「理」與「事」的相融，不過這裡的「空」卻似乎不能理解成「理」，至少是我們通常所認為的作為共相、整體的「理」，西谷的「空」乃是與「空之場」、與京都學派創始人西田幾多郎（1870-1945）發展出的場所論緊密相連的，這種場所論意義上的「空」有著不同於傳統形而上學的「理」的性質。[24]

西田的場所概念乃是從其早期的純粹經驗概念進一步發展而來的，不同於早期著作《善的研究》那樣仍在探求某種終極實在，場所論要指涉的是「不僅超越了任何的意義下的有無對立，並且也必須是讓有無的對立得以在其內在產生的場所」。[25]如果說古代華嚴思想史中的「理」在未經充分闡釋的情況下，總難以擺脫某種實體性格的話，那麼建立在場所論基礎之上的「空之場」則沒有這種問題。

這種區別意味著，原先所說的「事事無礙」缺乏「理」的基礎而有架空之嫌的問題，在此並不成問題，因為「空」不同於「理」，事物與「空」為一，並非是「理事」的相容無礙，「空之場」毋寧意味著「理已融於事」的一種狀態。

在此情況下，「一」作為共相與殊相的歧義性矛盾消解了。西谷所說的「一」能夠更無礙地同時是個殊事物之「一」與整體性世界之「一」，因為「空」使事物因不是自身而得以是其自身。進言之，西谷認為與「空」為一的有，成為了一個絕對的中心，將一切事物收攝到其自己之本中，由此可見「一切即一」。但是這一絕對的中心卻又並非是固定封閉的，[26]作為絕對中心的「一」又同時以其他任何事物為中心而成為「一切」之「多」，這種一一互為中心的狀態方是「回互相入」的真義。

進一步來說，這種互為中心、共相與殊相矛盾的消解，將為「一」的第三種

---

[23] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 176。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, p.147.

[24] 這裡其實隱含著一個關鍵性的問題，即現代學者乃至本文前面的討論，似乎都隱含了將華嚴宗的「理」視為某種帶有實體意味的「理體」或共相的視角，這亦是當「理事無礙」作為「事事無礙」之基礎時，我們就會覺得後者有被架空危險的重要原因，然而近來有學者如吳可為提出，華嚴宗思想緊承中觀思想來理解，四法界與實體概念並無相關，皆是空性意義的彰顯與展開，如此一來則不存在上述問題，參見吳可為：《華嚴哲學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014 年），頁 250-251。不過華嚴宗的空義是否完全等同於印度中觀學派的空義，這仍是存在很大爭議的問題，況且吳可為在該書中將中觀學派的「空」直接解讀為存有論範疇的概念，並有向海德格式的基礎存有論（fundamental ontology）靠近的傾向，這恐怕亦值得進一步討論。

[25] 西田幾多郎著，黃文宏譯，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版社，2013 年），頁 175。

[26] 如果「一」作為絕對的中心是封閉不動的，那麼縱使其起始點是一個個殊事物，那麼其與其他事物的關係也將被固化為共相與殊相的關係了。

指涉，亦即主體體驗實踐的面向打開空間，開展出豐富的倫理意涵。

（二）互為主從的倫理實踐

在考察「十玄門」中的「主伴」關係模態時，我們曾發現一個兩難的境地，亦即：在「事事無礙」的現象世界裡，平等的事物之間本不可能形成所謂「主伴」結構，這種含有價值意味的關係只能是主體性姿態介入的結果，因此「主伴」關係的形成似乎不可避免的將要迴向由「心—理」所主導的「理事無礙」世界。

不過在西谷的「互為主從」的結構下，這一兩難境地將得到某種解決，因為此時主體姿態的介入，作為「主」的「一」乃是建立在「空」的自己否定自己的基礎之上，是無化自身而使一切事物得以現起的架構，而非成立一個固定的「主從」價值位階。在此情形下成立的，是如西谷所說的「真正的平等」，是「自他彼此同時站在互為主從的位置，在相互間絕對不平等的交換中所成立的平等，也就是在愛當中的平等」。[27]

實際上如果我們將「事事無礙」理解為所有事物之間的直接性平等的話，將導致「事」「事」之間的關係變得平面化，流動與意義亦無從產生，但固化的主從式不平等結構的置入同樣將導致實踐動力的停滯，唯有西谷所說的這種相互性的絕對不平等，才有可能導向真正的充滿主體實踐性的平等。

進而，由這種互為主從的勝義，西谷將論述引向了對傳統大乘佛學自利利他實踐的圓滿證成。西谷指出：

> 在如前所述的回互關係中，以他者為目的的立場以及以自己為目的的立場，無化自己以奉獻於他者的立場以及自己始終都是自己自身的自主的立場，兩者完全為一，由此卻反而可以開顯出使兩者都達到徹底的這樣的場。[28]

至此，使空觀智慧與慈悲實踐、自我修行與利他倫理得以圓融合一的曙光出現了。在《八十華嚴‧淨行品》中，當智首菩薩向文殊菩薩詢問如何可得種種勝妙功德之時，文殊菩薩卻猛然在種種世間觀法中提出「當願眾生」這個關鍵性轉折，[29]這意味著要想希求自身的清淨解脫，反是必須迴向眾生，唯有無化自己以奉獻於他者，才能得到真正的自己，唯有以他者的目的為目的，才能夠真正實現自己的終極目的，兩者在理論與實踐的結合中吊詭地為一。

---

[27] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 322。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, p.285.
[28] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 321。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, p.284.
[29] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 69 b20-p. 70,a5。

四、結語

通過梳理華嚴思想史上「理事無礙法界」與「事事無礙法界」概念的演進歷程，我們發現其中隱含的主體體驗實踐問題，使得法藏與澄觀擺蕩在「理」、「心」之間，無法徹底地推出獨立完滿的「事事無礙」；其後我們轉而從「十玄門」中「一多相容」與「主伴圓明」這兩對特殊的關係結構中，發現了隱含在上述困境中的一些突破性線索。接著，經由展開日本京都學派代表性人物西谷啟治的觀點，我們發現在其與華嚴思想極為近似的「回互相入」、「一切即一」的論述基礎中，蘊含著擺脫上述困境的場所論路徑；在西谷的「空之場」中，主體實踐能夠圓融地與「事事無礙」為一，進而在「互為主從」的關係結構中證成大乘佛教自利利他的倫理實踐原則，頗值得當代研究者予以借鑒。

不過在上述論證過程中不能不引發的一個思考是，究竟我們在爬梳華嚴思想史時所遇到的理論問題，是文本義理本所蘊含的呢，還是我們自身理解模式的僵化所致呢？法藏與澄觀本人果真自覺到了為我們現代詮釋者所觀察到的理論難題嗎？無論如何，只要我們是基於自身處境而真誠地發問，我想這些探討都不會是無意義的。唯一值得警惕的，就是我們心中常常殘留著一己私心的固執，而欲直接將古人的文本納入自己的私意揣度之中，這時我們同時代學者所提出的當代性思考，毋寧說因更與我們當前處境相通契，而提供了打破我們自身之狹隘與蔽塞的契機，所以我們真正借鑒於西谷的或許不是他的思想對於華嚴法界觀的直接詮釋，而是對於我們如何思考自身、反省自我觀念的啟示，從而使我們得以更加真誠、更加無我地貼近文本。這本身或許亦是一種「互為主從」、去自我中心化的「事事無礙」境地吧。

參考文獻

一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》。L132, no. 1557。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no.279。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
《大華嚴經略策》。T36, no. 1737。
《華嚴一乘十玄門》。T45, no. 1868。
《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。

二、中日文專書、論文

川田熊太郎等著（1989）。《華嚴思想》。李世傑譯。臺北：法爾出版社。
木村清孝著（1996）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。臺北：東大圖書公司。
方立天（1991）。《法藏》。臺北：東大圖書公司。
西谷啟治著（2011）。《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。臺北：聯經出版公司。
吳可為（2014）。《華嚴哲學研究》。北京：社會科學文獻出版社。
陳一標（2014）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》。臺北：華嚴蓮社。頁 315-332。
劉克銘（1997）。《華嚴思想之心與法界》。臺北：文津出版社。
賴賢宗（2007）。〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啟治的觀點〉。《人文集刊》2007 年第 5 期。頁 1-20。
魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社。

三、西文專書

Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*. Tran. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.

華嚴經典中的「牛頭」：
以梵、于闐、漢、藏、滿文等佛經譯本為主的討論[1]

國立臺灣大學歷史學研究所博士候選人
吳國聖

摘　要

在研讀經典的過程中，筆者留意到大藏諸經典中多次提及一個名相：「牛頭」，主要有兩種意義：或作一座聖山之名，或作一種氣味特別芳香馥郁的栴檀之名。兩者在諸佛教名相辭典、百科中雖多兩立，然面對其語源與典故，卻往往語焉不詳，甚至互相扞格。

此一名相遍布大藏各部類，古譯、新譯均有所見，內容龐雜紛呈。欲解決此一問題，必須找到一個切入點：如果同一人所譯的同一部經典，當中同時含有「牛頭」一詞的兩種涵義，便能據以分析其語源。

《華嚴經》及其他同屬華嚴部類的諸經典，是吾人瞭解大乘佛教世界觀、宇宙觀首先必須研讀的不二法門。其中《大方廣佛華嚴經》以其廣博的內容、龐大的卷帙、和精細詳盡的說法久為世所尊崇。也只有《大方廣佛華嚴經》（特別是八十、四十華嚴）出自同一群譯者，且經中同時包含了這兩種意義，因此本研究將特別就華嚴經典中的語例加以具體分析研究。

本研究觀察了華嚴經中的「牛頭」，最後據以討論了法華經的翻譯問題。作者認為，佛典的譯本源流相當複雜，篇幅又大，要全面比較，反而不容易看出問題和差異所在。反而利用本文的研究方法，透過佛典歷史語言學的比較方法，選取最能說明問題的關鍵字，用以切入。可能產生如同本文例證中非常特出、具有獨特性的區分標準。甚至可作為重新理解、分類、並藉以重建佛經底本的方法論之一。

關鍵字：華嚴經、法華經、牛頭、牛角、栴檀、牛頭栴檀

---

[1] 研究初稿，請勿引用。

一、研究緣起

在研讀經典的過程中，筆者留意到大藏諸經典中多次提及一個名相：「牛頭」，除了作「牛的頭」「如牛頭形」這種和牛的頭部或其形象有直接相關的意義之外，另作一座聖山之名，或作一種氣味特別芳香馥郁的栴檀之名。[2]與「牛」相關的意義比較具體，並無特別，此處不論。後兩者（聖山、栴檀名）看似源自牛頭的引申意義，在諸佛教名相辭典、百科中雖多兩立，然面對其語源、抑或典故，卻往往語焉不詳，甚至互相扞格。

就管窺所見，前輩學人似乎未曾就此名相之語源進行較深入之研究，僅止步於非常有限的古代經音義所見，未能深入發揮，著實可惜。且越接近當代的著作，反倒產生越多訛誤，實應加以辨誣求真。

此一名相遍布大藏各部類，古譯新譯均有所見，內容龐雜紛呈。欲解決此一問題，必須找到一個切入點：如果同一人所譯的同一部經典，當中同時含有「牛頭」一詞的兩種涵意，便能據以分析其語源。

《華嚴經》及其他同屬華嚴部類的諸經典，是吾人瞭解大乘佛教世界觀、宇宙觀首先必須研讀的不二法門。其中《大方廣佛華嚴經》以其廣博的內容、龐大的卷帙、和精細詳盡的說法久為世所尊崇。也只有漢文本《大方廣佛華嚴經》（特別是八十、四十華嚴）出自同一群譯者，且經中同時包含了這兩種意義，因此本研究將就華嚴經典中的語例加以具體分析研究。

經初步查考，發現漢文華嚴佛典中『牛頭』一語之二義，實出自不同來源。在漢語名相背後，饒富勝義，值得討論，茲為文初步考之，望大雅君子不吝給予指正。

二、文獻整理

本研究主要關注四部經典中的「牛頭」名相。分別出自以下經典：

1. 「六十華嚴」：（東晉）天竺三藏佛馱跋陀羅譯，六十卷。收於大正藏第九冊，經號 278。
2. 「八十華嚴」，全名《大周新譯大方廣佛華嚴經》：（唐）于闐國三藏實叉難陀奉制譯，八十卷。收於大正藏第十冊，經號 279。

---

[2] 「牛頭」相關詞彙，在華嚴經典之外另有「牛頭龍王」「牛頭天王」「牛頭禪」「牛頭宗」「牛頭阿傍」等名相，因不屬華嚴經典所含者，與本文所論者時空背景有較大區別，誒日後另文再考，此處不論。

3. 「四十華嚴」，全名《入不思議解脫境界普賢行願品》。（唐）罽賓國三藏般若奉詔譯，四十卷。收於大正藏第十冊，經號 293。
4. 「修慈分」，《大方廣佛花嚴經修慈分》，一卷。（唐）于闐三藏提雲般若等奉制譯。收於大正藏第十冊，經號 306

諸「牛頭」名相，主要分為兩種不同意義：

（一）菩薩住處：牛頭山

1.「六十華嚴」 (大正藏編號 278 佛馱跋陀羅譯)

出自〈菩薩住處品〉第二十七（《大方廣佛華嚴經》卷第二十九），由「心王菩薩摩訶薩。復告諸菩薩言。」[3]，整段為菩薩的居所，其中位在真旦附近者有：

> 眞旦國土有菩薩住處。名那羅延山過去諸菩薩常於中住。
> 邊夷國土有菩薩住處。名**牛頭山**。過去諸菩薩常於中住。[4]

2.「八十華嚴」 (大正藏編號 279 實叉難陀譯)

出自〈諸菩薩住處品〉第三十二（《大方廣佛華嚴經》卷第四十五），亦為「爾時心王菩薩摩訶薩。於衆會中。告諸菩薩言。[5]」，位在震旦附近者有：

> 震旦國。有一住處。名那羅延窟。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。
> 疏勒國。有一住處。名**牛頭山**。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。[6]

（二）檀香種名：牛頭栴檀

此種意義者，共四處。其中三處為善財童子五十三參之中，位列第二十一之鬻香長者（名青蓮華香、優鉢羅華、具足優鉢羅華）詳述世間眾香以及其功效之過程中，提及的「牛頭栴檀」。

1.「六十華嚴」 (大正藏編號 278，佛馱跋陀羅譯)

《大方廣佛華嚴經》(No. 0278 佛馱跋陀羅譯)卷第四十九-五十（入法界品第三十四之六-七）

> 於此南方。有一國土。名甘露味。彼有長者。名青蓮華香[7] (中略)

---

[3] T9 , no. 278, p. 589。
[4] T9, no. 278, p. 590。
[5] T10, no. 279, p. 241。
[6] T10, no. 279, p. 241。
[7] T9, no. 0278, p. 712。

善男子。人中有香。名大象藏。因龍鬪生。若燒一丸。興大光網雲。覆甘露味國。七日七夜降香水雨。若著身者身則金色。若著衣服宮殿樓閣。亦悉金色。若有衆生得聞此香。七日七夜歡喜悅樂。滅一切病無有狂橫。遠離恐怖危害之心。專向大慈普念衆生。我知彼已而爲說法。令無量衆生。於阿耨多羅三藐三菩提。得不退轉。善男子。**復有香。名牛頭栴檀。從離垢山王生。若以塗身火不能燒。**復有香。名不可壞。從大海生。若以塗身。出妙音聲降伏怨敵。復有香。名蓮華黑沈水。從阿耨達池四岸邊生。若燒一丸。悉能普熏閻浮提界。若有衆生得聞此香。離一切惡具清淨戒。復有香。名曰明相。從雪山王生。若有衆生聞此香者。離諸垢染心得清淨。[8]

2.「八十華嚴」 (大正藏編號 279 實叉難陀譯)

《大方廣佛華嚴經》卷第六十七（入法界品第三十九之八）

善男子。於此南方。有一國土。名爲廣大。有鬻香長者。名優鉢羅華。[9]

(中略)

善男子。人間有香。名曰象藏。因龍鬪生。若燒一丸。即起大香雲。彌覆王都。於七日中。雨細香雨。若著身者。身則金色。若著衣服。宮殿樓閣。亦皆金色。若因風吹。入宮殿中。衆生嗅者。七日七夜。歡喜充滿。身心快樂。無有諸病。不相侵害。離諸憂苦。不驚不怖。不亂不恚。慈心相向。志意清淨。我知是已。而爲說法。令其決定發阿耨多羅三藐三菩提心。善男子。**摩羅耶山。出栴檀香。名曰牛頭。若以塗身。設入火坑。火不能燒。**善男子。海中有香。名無能勝。若以塗鼓及諸螺貝。其聲發時。一切敵軍。皆自退散。善男子。阿那婆達多池邊。出沈水香。名蓮華藏。其香一丸。如麻子大。若以燒之。香氣普熏閻浮提界。衆生聞者。離一切罪。戒品清淨。善男子。雪山有香。名阿盧那。若有衆生。嗅此香者。其心決定。離諸染著。[10]

3.「四十華嚴」 (大正藏編號 293 般若譯)

《大方廣佛華嚴經》 (No. 0293 般若譯) in Vol. 10

有一國土。名爲廣博。彼有聚落。從國爲名。其中有一鬻香長者。名曰具足優鉢羅華[11](中略)

善男子。人間有香。名曰龍藏。因龍鬪生。若燒一丸大如油麻。即能興起大香焰雲。猶如帝網彌覆王都。於七日中。雨細香雨。若著身者。身即金

[8] T9, no. 0278, p. 713。
[9] T10, no. 0279, p. 360。
[10] T10, no. 0279, p. 361。
[11] T10, no. 293, p. 725。

色。若著衣服。皆悉變成拘蘇摩華色。若因風吹入宮殿中。一切臺殿樓閣堂宇。皆悉變爲拘蘇摩華色。衆生嗅者七日七夜。歡喜充滿。身心快樂。惑熱清涼。無有諸病。及諸煩惱不相侵害。離諸憂苦。不驚不怖。不迷不亂。慈心相向。志意清淨。我知是已。如應説法。令其決定發阿耨多羅三藐三菩提心。善男子。**摩羅耶山。出栴檀香。名曰牛頭。若以塗身。設入火阬。火不能燒**。善男子。海中有香。名無能勝。若以塗鼓及諸螺貝。其聲發時。一切敵軍悉皆退散。善男子。阿那婆達多池邊。出沈水香。名蓮華藏。若燒一丸如麻子大。香氣普熏閻浮提界。衆生聞者。離一切罪。戒品清淨。善男子。雪山有香。名具足明相。若有衆生嗅此香者。其心決定。離諸染著。[12]

第四處見於《修慈分》，亦為此種牛頭栴檀。

4.《大方廣佛花嚴經修慈分》 (大正藏編號 306 提雲般若譯)

如是一切寶幢幡蓋。衣服等物。所有微塵。光明朗曜。出過於日。柔軟細滑。如觸天身。**所出之香。如牛頭栴檀。其色清淨**。如毘琉璃寶。一切物像。皆於中現。[13]

（三）研究問題與其詞書、論疏定義

「牛頭」一詞，初看無甚，其實問題重重。歷代祖師大德在註疏經典時往往煞費苦心，加以考證。

以下我將重要的歷代經音義、論疏書、以及辭典中關於這個詞的定義摘引出來，簡單加以簡注，之後說明問題所在。

1. 牛頭山

（1）《一切經音義》 (大正藏編號 2128 慧琳撰)卷第十一

于闐田練反。《大唐西域記》譯云「瞿薩旦那國」，唐言「地乳」諸，故謂之「瞿旦」、印度謂之「屈丹」、舊曰「于闐」，皆訛也。案此國令[筆者註：恐為「今」字之誤。]即貫屬安西四鎮之城，此其一鎮也。於彼城中，有毘沙門天神廟，七層木樓，神居樓上，甚有靈驗。其國界有牛頭山，天神時來棲宅此山，山有玉河，河中往往漂流美玉，彼國王常採，遠來貢獻。東去長安一萬二千餘里[14]

---

[12] T10, no. 29, pp. 725-726。

[13] T10, no. 306, p. 960。

[14] T54, no. 2128, p. 375，原文無標點，筆者重新標點之。

南朝慧琳大師已經著錄于闐地方有牛頭山，其內容與後世（唐代及其後）翻譯的佛典相合，可見至少在當時于闐的牛頭山已經頗有名氣，且許多佛典可能於此時已經有部分翻譯。

（2）《華嚴經探玄記》 (大正藏編號 1733 法藏述)

> 九、邊夷國者，准梵語似當疏勒國。今但潤州江南有牛頭山。彼中現有佛窟寺也。[筆者註：此處文理不通，疑有闕文]則北印度境，傳云有四辟支佛影，時時出現。又此潤州，古時亦有蠻居此處，現蠻王陵，故亦名邊夷也。[15]

華嚴三祖法藏大師，雖然可能參考過梵本（或不同譯本），疑所謂邊夷應為疏勒，但卻認為潤州（今江蘇鎮江一帶）的中土著名「牛頭山」似乎更有可能。

（3）《大方廣佛華嚴經疏》 (大正藏編號 1735 澄觀撰)

> 八、疏勒國。具云佉路數怛勒。是彼國山名。因山立號。或翻爲惡性。因國人以立名。然牛頭山在今于闐國。此云地乳。佛滅百年方立此國。具如西域記。以集經之時未開。尚屬疏勒故耳。晋本但云邊國。故或指江表牛頭。今譯既明。定非此也。[16]

華嚴四祖澄觀大師，更訂並補充了前人的論述，認為必定不是江蘇的牛頭山，而「邊國」無有疑義，定屬于闐。

（4）《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 (大正藏編號 1736 澄觀述)

> 王城西南二十餘里。至瞿室餕伽山。唐言牛角山。峰兩起巖隒四絕。於崖谷間建一伽藍。其中佛像時燭光明。昔如來曾至此處。爲諸天人略說法要。懸記此地當建國土敬崇遺法遵習大乘即今處也。牛角巖有大石室。中有阿羅漢入滅心定。待慈氏佛。數百年間供養無替。近者崖崩掩塞門徑。國王興兵欲除崩石。即黑蜂群飛毒螫人衆。以故至今石門不開釋曰。據此亦爲聖居。或指江表牛頭者。即金陵南四十里有山名牛頭。謂由此山有雙峰。故一名雙闕。一名天闕。一名南郊。一名仙窟。皆以累朝改革不定。按域地誌云。此山高一千四百尺。周迴四十七里。準西域記及舊華嚴經菩薩住處品。心王菩薩告諸菩薩言。東北方邊夷國土名牛頭。若按新經云。疏勒國有一住處名**牛頭山**。如前所引西域記文。此與眞丹處則異也。此文見金陵塔寺記。古老相傳云。是辟支佛現形之所。而前後文多云菩薩於中止住。而其靈應往往有之。[17]

---

[15] T35, no. 1733, p. 391，原標點有誤，筆者重新標點之。
[16] T35, no. 1735, p. 860。
[17] T36, no. 1736, p. 604

澄觀大師此文更詳盡地說明了為何不是中土牛頭山之原因，並重提了新舊經中邊夷與疏勒之異。

（5）丁福保《佛學大辭典》

牛頭山

【地名】梵名瞿室[飢-几+麥]伽 Gosriṅga，又譯**牛角山**。在新疆和闐市南十三里。西域記第十二所謂：「王城西南二十餘里，有瞿室[飢-几+麥]伽山，唐言牛角。山峰兩起，岩隒四絕。於崖谷間建一伽藍，其中佛像，時放光明。昔如來曾至此處，為諸天人略說法要，懸記此地當建國土，敬崇遺法，遵習大乘」是也。大集經第四十五所謂：「復以閻浮提于闐國中水河岸上牛頭山邊近河岸側瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付屬吃利呵婆達多龍王，令守護供養。（中略）如來今以于闐國**牛角峰山**瞿摩娑羅乾陀牟尼大支提處付囑我。」與之相合。舊華嚴經菩薩住處品有曰：「邊夷國土，有菩薩住處，名**牛頭山**。」新華嚴經第三十二有曰：「疏勒國有一住處，名**牛頭山**。」疏勒于闐，地雖不同，然境域相近，恐即一山也。[18]

此書總前人大成，整理了許多引文出處。並且將疏勒、于闐之不同，以其地近，勘同為一，亦頗為合理。

目前一般咸認此「牛頭山」位於于闐國，佛典中多次提及此地為菩薩所居的聖地。

2.牛頭栴檀（旃檀）

（1）《翻譯名義集》 (大正藏編號 2131 法雲編)

牛頭旃檀。或云此方無，故不翻。或云義翻「與藥」，能除病故。慈恩傳云樹類白楊。其質涼冷。蛇多附之。華嚴云。摩羅耶山。出旃檀香。名曰牛頭。若以塗身。設入火坑。火不能燒。正法念經云。此洲有山。名曰高山。高山之峯。多有牛頭旃檀。若諸天與修羅戰時。爲刀所傷。以牛頭旃檀。塗之即愈。以此山峯狀如牛頭。於此峯中。生旃檀樹。故名牛頭。大論云。除摩梨山。無出旃檀。白檀治熱病。赤檀去風腫。摩梨山此云離垢。在南天竺國。[19]「牛頭」一詞之原意似乎為「與藥」。

南宋平江（今江蘇一帶）法雲大師整理佛經名義，相當完整地敘述了當時對牛頭栴檀的理解和經典根據。

---

[18] 《佛學大辭典》電子版。

[19] T54, no. 2131, p. 1104。

（2）《大日經疏演奧鈔》 (大正藏編號 2216 杲寶撰)

《花嚴音義》惠苑上云。栴檀此云「與樂」。謂白檀能治熱病。赤栴檀能去風腫。皆是除病安身之藥。故名與樂也。[20]

日本南北朝時代真言宗僧人杲寶所撰，與其他論疏相似，多援用既有之翻譯名義類著作，故出處、引文大多相近或相同。然他引用了唐淨法寺沙門惠苑的《新譯大方廣佛華嚴經音義》，作「與樂」，顯然與前引文之「與藥」不同。雖然很明顯地是翻譯成漢語之後，因漢字字形相近所產生的差異，但是此書中已經加以合理解釋，因此究竟原意為何，耐人尋味。

（3）《漢語大辭典》

【牛頭旃檀】

梵語的音義並譯。即旃檀香樹。以其地之山若牛頭，故稱。

《法苑珠林》卷十五引《佛本行經》：“爾時太子即初就學，將好最妙牛頭旃檀作於書板，純用七寶莊嚴四，以天種種殊特妙香塗其背上。”唐 慧琳《一切經音義》卷二七：“旃檀那，謂牛頭旃檀等，赤即紫檀之類，白謂白檀之屬。”亦省稱“牛頭”。《翻譯名義集・香》“牛頭旃檀”引《華嚴經》：“摩羅耶山出旃檀香，名曰牛頭。”《翻譯名義集・香》“牛頭旃檀”引《正法念經》：“此洲有山，名曰高山。高山之峰，多有牛頭旃檀……以此山峰如牛頭，於此峰中生旃檀樹，故名牛頭。[21]

（4）丁福保《佛學大辭典》

牛頭栴檀

【植物】又稱赤栴檀。栴檀為香樹名，出自牛頭山，故曰牛頭栴檀。名義集三曰：「正法會經云：此洲有山名曰高山，高山之峰多有牛頭栴檀，以此山峰狀如牛頭於此峰中生栴檀樹，故名牛頭。華嚴云：摩羅耶山出栴檀香名曰牛頭，若以塗身，設入火坑火不能燒。大論云：除摩梨山無出栴檀香。」智度論十八曰：「除摩黎山一切無出栴檀木。」西域記十曰：「國南海濱有秣剌耶山，崇崖峻嶺洞谷深澗，其中則有白檀樹。栴檀儞婆樹，樹類白檀，不可以別。唯於盛夏登高遠瞻，其有大蛇縈者，於是知之。猶其木性涼冷，故蛇盤也。既見已射箭為記，冬蟄之後，方乃採伐。」觀佛三昧海經一謂：「牛頭栴檀，生伊蘭叢中，牙莖枝葉，如閻浮提竹筍。仲秋月滿，卒從地生，成栴檀樹。眾人皆聞牛頭栴檀上妙之香。」梵 Gośīrṣaka-candana。[22]

---

[20] T59, no. 2216, p. 255。

[21] 《漢語大辭典》電子版。

[22] 《佛學大辭典》電子版。

上二書中均以牛頭栴檀係因出自「牛頭山」因而得名。

（5）《廣辭苑》第六版

ごず−せんだん【牛頭栴檀】‥ヅ‥
(南天竺の牛頭山（摩羅耶山）に産する栴檀から製したという)熱帯地方産の麝香じゃこうの香のする香料。万病を除くという。牛頭香ごずこう。[23]

（6）《大辭泉》

ごず-せんだん【△牛頭×栴×檀】ゴヅ-
南インドの牛頭山に産する栴檀から作った香料。麝香（じやこう）のような芳香をもち、万病を除くという。牛頭香。[24]

（7）《國語大辭典》

ごず-せんだん【牛頭栴檀】（ゴヅ‥）
インドに産する香樹。牛頭(摩羅耶)は南インドの山脈の名で、この地方は栴檀の産地として著名。香気が強く、長く朽ちないため、仏像などを作るが、また、医薬にも用いる。[25]

以上三書更進一步將牛頭栴檀的產地「摩羅耶山」與「牛頭山」等同之。

三、問題：語源為何

本研究的出發點其實很簡單：想知道漢譯佛典中「牛頭」的原語究竟為何。理論上佛經均譯自梵典，無論佛經的原始語言為何（雅語、俗語、佛教混合梵語、犍陀羅語…），應該都來自印歐語系的印度語族古代語文。因此，找出這個詞的原語就成為最重要的任務。

「牛頭」的兩個不同意義，既然在漢譯中以同一個名相譯之，表示其原語可能是同一個語詞。「牛頭」所指，以「栴檀名」占大宗，稱呼牛頭山者較少。欲釐清其所指，逐一探究個別經典中的語例雖然有益，但是經典來源和背景過於龐雜瑣碎，難以具體落實；而且並非所有「牛頭」所出之經典都有現存的梵本，難以全面探究其根源。

---

[23] 《廣辭苑》電子版。
[24] 《大辭泉》電子版。
[25] 《國語大辭典》電子版。

綜觀漢文大藏經（以大正藏為研究對象），同一部經內同時存有「牛頭」的兩個意義者，計有《六十華嚴》《八十華嚴》以及《大方等大集經》。如欲研究，此三部經應該是最重要的研究文獻。可以確保引證來源較為單純，也可同時觀察兩個用語在同一部經中的分布和來歷。

可惜的是，《大方等大集經》為不同時代多人譯本集成，無法保證譯語的統一性。六十華嚴之〈入法界品〉部分篇章為法藏大師等人補譯，與前文翻譯時代不同，恐有時代及譯者不同所造成之差異。更甚者，《六十華嚴》《八十華嚴》與《大方等大集經》這三部經的梵本，除了 दशभूमिक सूत्र Daśabhūmika-sūtra (ས་བཅུ་པའི་མདོ་ sa bcu pa'i mdo)〈十地經〉、गण्दव्यूह सुत्र Gaṇḍavyūha-sutra (སྡོང་པོ་བཀོད་ sdong po bkod pa)〈入法界品〉、[समन्त[भद्रचर्या प्रणिधान राज] Samanta]bhadracaryā- praṇidhāna-rāja (ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ་སྤྱོད་པའི་སྨོན་ལམ་གྱི་རྒྱལ་པོ] kun tu] bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal)〈普賢菩薩行願讚〉三者仍有梵本外，其餘至今散逸無存，因此本研究僅能參考現存之〈入法界品〉梵本。

藏文甘珠爾（བཀའ་འགྱུར/ bka' 'gyur）中有由西藏譯師 ཡེ་ཤེས་སྡེ། Ye shes sde、印度譯師 Surendrabodhi、Jinamitra 翻譯，以及 Vairocana 校訂之《佛華嚴大方廣經》（སངས་རྒྱས་ཕལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་ /sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo/梵文經名 Buddha avataṁsaka nāma mahāvaipūlya sūtra，德格版編號 44，華嚴部，第 35 函-Ka-38A-1b1-363a6），相當於完整的六十或八十華嚴。由於藏文佛典通常嚴格地遵守翻譯名義大集，藏譯本可以作為重建梵本的重要基礎，也是本研究的關鍵材料。此外，本研究也將旁及其他相關的藏文佛典，以資參酌。

（一）牛頭的出典整理與討論

1. 牛頭山

牛頭山一義，衡諸《一切經音義》、《華嚴經探玄記》、《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，其實最基礎的資料均出自玄奘《大唐西域記》「瞿薩旦那國」條。[26]特別是：

> 王城西南二十餘里有瞿室餕[筆者註：右偏旁為麦]伽山(唐言牛角)。山峰兩起巖隒四絕。於崖谷間建一伽藍。其中佛像時燭光明。昔如來曾至此處。為諸天人略說法要。懸記此地當建國土。敬崇遺法遵習大乘。
>
> 牛角山巖有大石室。中有阿羅漢入滅心定待慈氏佛。數百年間供養無替。近者崖崩掩塞門徑。國王興兵欲除崩石。即黑蜂群飛毒螫人眾。以故至今

[26] (唐)玄奘, 辯機原著 ; 季羨林等校注（1985）。《大唐西域記校注》。頁1001-1014。

石門不開。[27]

兩段。值得注意的是奘師原文並非牛頭山，而是「牛角山」。「瞿室餞[筆者註：右偏旁為麥]伽山」如同前輩學者早已考出者，為梵文 gośṛṅga（गोशृङ्ग）之對音，go-為「牛」，śṛṅgaḥ/शृङ्गः 為「角」，清晰明白。

華嚴經中的牛頭山一段，無論是四十華嚴的〈菩薩住處品〉或是八十華嚴的〈諸菩薩住處品〉可惜均無梵本。藏文本的相對應段落是：

།ཀུ་བའི་གནས་ན། ཇོན་བྱང་ཀུབ་སེམས་དཔའ་བཞུགས་བཞུགས་པའི། གནས་མཐུ་དོ་ཚའི་ཤུག་པ་ཅེས་བྱ་བ་ཡོད་དོ།

།ཡུལ་ཀ་ཤ་ན་ཇོན་བྱང་ཀུབ་སེམས་དཔའ་བཞུགས་བཞུགས་པའི་གནས། **བ་ལང་[28] གི་མགོ་བོ**ཞེས་བྱ་བ་ཡོད་དོ།

།ཀ་ཚའི་ཡུལ་ན་ཇོན་བྱང་ཀུབ་སེམས་དཔའ་བཞུགས་བཞུགས་པའི། གནས་ཤིན་ཏུ་སྣོན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཡོད་དོ།

།ཡུལ་དགའ་བ་འཕེལ་བ་ཞེས་བྱ་བ་ན། ཇོན་བྱང་ཀུབ་སེམས་དཔའ་བཞུགས་བཞུགས་པའི་གནས། གནས་བརྟན་གྱི་ཕུག་ཅེས་བྱ་བ་ཡོད་དོ།[29]

《六十華嚴》

眞旦國土有菩薩住處。名那羅延山過去諸菩薩常於中住。
邊夷國土有菩薩住處。名**牛頭山**。過去諸菩薩常於中住。
罽賓國土有菩薩住處。名鬱提尸山過去諸菩薩常於中住。
難提拔檀那城有菩薩住處。名梯羅浮訶。過去諸菩薩常於中住。[30]

《八十華嚴》

震旦國。有一住處。名那羅延窟。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。
疏勒國。有一住處。名**牛頭山**。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。
迦葉彌羅國有一住處。名曰次第。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。
增長歡喜城。有一住處。名尊者窟。從昔已來。諸菩薩衆。於中止住。[31]

兩部華嚴大經無一例外地作「牛頭山」，藏文本為 བ་ལང་གི་མགོ་བོ，བ་ལང（ba lang）有兩義，[1]བ་དང་རྭང་། 黃牛。ཕེ་གི་རྣམ་གྲངས་ལ་ཆོག་ཤས་ཅན་དང་། རོག་ཅན། ནོར་ཕྱུགས་བཅས་སོ། 兼指黃牝牛和牯牛。[2]གླང་ཆེན། 象。[32]མགོ་བོ 為頭部之意。ི་ 為屬格標記（Genitive marker），前後為梵語語法六離合釋中的「依主釋」 (梵語：tatpuruṣa、巴利語：tappurisa samasa)。བ་ལང་གི་མགོ་བོ 可譯為「牛之頭」，並無「山」字。

---

[27] (唐)玄奘, 辯機原著 ; 季羨林等校注（1985）。《大唐西域記校注》。頁1013-1014。

[28] «སྡེ་»ལངས

[29] 中華大藏經 36—829，德格本 Vol. 36, 396a。

[30] T9, no. 0278, p. 590。

[31] T10, no. 0279, p. 241。

[32] 張怡蓀主編（1993）。《藏漢大辭典》。頁 1804。

若此，兩個古代漢譯以及藏譯本都有清晰的「牛頭」，可見《華嚴經》所依據之梵本（如果底本確實是梵文本的話），應該是與梵文「牛頭」有關的語詞最為可能。

可是，漢譯本所根據的底本（梵本）不一定都相同，翻譯的過程、策略與結果也無法保證絕對一致。值得留意的是，上引文中的《六十華嚴》那羅延山、《八十華嚴》那羅延窟，藏文原文為 མཐུ་བོ་ཆེའི་ཕུག་པ，意為「大術士之窟」，藏語佛典中一般將梵語的「那羅延」（nārāyaṇa）譯為 སྲེད་མེད་ཀྱི་བུ/སྲེད་མེད་བུ 即「毗濕奴/遍入天」（ཁྱབ་འཇུག）的異名「無愛子」。[33]藏文為「窟」，並非「山」，其所根據的梵本原文似乎也不是「那羅延」。

2.牛頭栴檀（旃檀）

至於牛頭栴檀一義，《翻譯名義集》、《大日經疏演奧鈔》、《漢語大辭典》、《佛學大辭典》中因此義常見，所引用佛典多選篇幅較大或較為常見的經典，華嚴經正是必定提及之經典。一般來說不同來源的解釋沒有太大歧異，牛頭栴檀正是南天竺「摩羅耶山」（又名「高山」「摩梨山」「摩黎山」「秣剌耶山」）所產之上妙之香。《佛學大辭典》中提到《翻譯名義集》轉引「正法會經」云：『此洲有山名曰高山，高山之峰多有牛頭栴檀，以此山峰狀如牛頭，於此峰中生栴檀樹，故名牛頭。』其實這段引文的出處，在《翻譯名義集》中正是來自「華嚴云」。

有趣的是，「以此山峰狀如牛頭，於此峰中生栴檀樹，故名牛頭」一段其實有邏輯歧義。可以理解為「此山峰狀如牛頭」因而「故（此山峰）名牛頭」；也可讀為「於此峰中生栴檀樹，故（栴檀樹）名牛頭」。後世學人，多有點斷如後者，是故《廣辭苑》、《大辭泉》、《國語大辭典》等重要詞書，往往將「摩羅耶山」直接等同為「牛頭山」。但漢文經典中，產牛頭栴檀的那座山卻不曾出現「牛頭山」一語。「牛頭山」並不指涉「摩羅耶山」。

華嚴經中的牛頭栴檀，出自〈入法界品〉，六十、八十、四十華嚴均有相應段落。亦有現存的梵文本和藏文本，可提供相對完整的比較研究。

1.「六十華嚴」

善男子。復有香。名牛頭栴檀。從離垢山王生。若以塗身火不能燒。[34]

2.「八十華嚴」

善男子。摩羅耶山。出栴檀香。名曰牛頭。若以塗身。設入火坑。火不能

[33] 張怡蓀主編（1993）。《藏漢大辭典》。頁 2986。
[34] T9, no. 0278, p. 713。

燒。[35]

3.「四十華嚴」

善男子。摩羅耶山。出栴檀香。名曰牛頭。若以塗身。設入火阬。火不能燒。[36]

4.藏文本《華嚴經》

།གཞན་ཡང་རིགས་ཀྱི་བུ་རི་མ་ལ་ཡ་ལས་**<u>འབྱུང་[37]བའི་ཙན་དན</u>**་ས་སྙིངས[38]་དམ་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཡོད་དེ།

དེ་ལུས་ལ་བསྐུས་ན་མེའི་འོབས་སུ་མཆོངས[39]་ཀྱང་ཚིག་པ་མེད་དོ།[40]

筆者中譯：

གཞན་ཡང་རིགས་ཀྱི་བུ་རི་མ་ལ་ཡ་ལས་འབྱུང་བའི་ཙན་དན་ས་སྙིངས་དམ་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཡོད་དེ།

復次，善男子，自摩羅耶山出有其名曰「地上最上」之栴檀，

དེ་ལུས་ལ་བསྐུས་ན་མེའི་འོབས་སུ་མཆོངས[41]་ཀྱང་ཚིག་པ་མེད་དོ

若以之塗身，則躍入火坑，火亦不燒。

此段在諸藏文大藏經譯本中有異文。與漢文本「牛頭」相對應者，大多作 ས་སྙིངས་དམ་པ་/ ས་སྙིང་དམ་པ，意為「地上最上」「舉世最佳」之意。如依卓尼版大藏經作 ས་སྙིགས་དམ་པ་，則譯為「土臺最上」，似為原刻版錯誤。

5.梵文本〈入法界品〉गण्दव्यूह सुत्र Gaṇḍavyūha-sutra

अस्ति कुलपुत्र मलयपर्वतसंभवं गोशीर्षं नाम चन्दनम्

asti kulaputra malayaparvatasaṃbhavaṃ **<u>gośīrṣam</u>** nāma candanam

येनानुलिप्तगात्रो अग्निखदायामपि प्रपतितो न दह्यते|

yenānuliptagātro agnikhadāyāmapi prapatito na dahyate|

筆者中譯：

अस्ति कुलपुत्र मलयपर्वतसंभवं गोशीर्षं नाम चन्दनम्

asti kulaputra malayaparvatasaṃbhavaṃ **<u>gośīrṣam</u>** nāma candanam

而善男子，有摩羅耶山出之名為「牛頭」之栴檀

येनानुलिप्तगात्रो अग्निखदायामपि प्रपतितो न दह्यते|

yenānuliptagātro agnikhadāyāmapi prapatito na dahyate|

---

[35] T10, no. 0279, p. 361。

[36] T10, no. 0293, pp. 725-726。

[37] «སྣར་»བྱུང 。

[38] «གཡུང་»«ལི་»«པེ་»«ཅོ་»སྙིགས།«ཞལ་»སྙིང་།

[39] «གཡུང་»ཚོངས། «ལི་»«པེ་»«ཅོ་»འཚོངས

[40] 中華大藏經 Vol38,111-110，德格本 Vol. 38, 47b. 。

[41] «གཡུང་»ཚོངས། «ལི་»«པེ་»«ཅོ་»འཚོངས 。

凡若塗身，入火坑，火不灼之。

綜上五本，可以觀察到梵藏文本非常接近，而與漢文八十、四十華嚴也相當一致，唯有六十華嚴可能依據不同的梵本所譯。梵文 मलयपर्वत，藏譯 རི་མ་ལ་ཡ，應漢譯為摩羅耶山，《六十華嚴》中對應譯文為「離垢山王」，凡「離垢、無垢」應為 विमला（vimalā）、藏譯 དྲི་མ་མེད་པ（dri ma med pa）、山王應為梵語 parvata-rāja、藏文作 རིའི་རྒྱལ་པོ/ri'i rgyal po，並無他譯，此處更可輔證《六十華嚴》所據底本與他本不同。

上述藏譯文中，並無「牛頭」一詞，取而代之的是 ས་སྟེངས་དམ་པ་/ ས་སྟེང་དམ་པ「地上最上」，值得討論的是，此詞之後有「ཆེན་བྱ་བ」（是謂，云云，名為），完美對應了梵文本的 nāma（名為），顯示藏譯本的「地上最上」具有和梵、漢譯本中「牛頭」完全一致的句法角色，但是因為尚不清楚的原因，或許是底本不同，或許是翻譯時的選擇（某種意譯？），在華嚴經的藏譯本中並未以「牛頭」形容栴檀。

（二）梵藏漢文的語源討論

上面的討論可以簡單整理為下表：

	牛頭山	牛頭栴檀
大唐西域記	牛角山/瞿室餕伽山 （可復原為 gośṛṅga）	牛頭栴檀[42]
六十華嚴	牛頭山	牛頭
八十華嚴	牛頭山	牛頭
四十華嚴	（闕）	牛頭
藏譯華嚴經	牛的頭 བ་ལང་གི་མགོ་བོ	地上最上 ས་སྟེངས་དམ་པ
梵本入法界品	（闕）	牛頭 गोशीर्षं gośīrṣa
修慈分	（闕）	牛頭栴檀

我們已經發現，討論經典的底本為何是非常困難的研究。因為現存的梵文本太少，年代過晚，且難以確定漢藏譯本所根據的底本究竟為何。單一名相尚且分歧如此，難以想像其他義理方面有無差異。下面將從梵藏漢文的諸對應語詞加以討論，首先從理論上應該是最早底本可能語言之一的梵文開始，提綱挈領。

梵本中對應「牛頭」者，為 gośīrṣaṃ，原形為 गोशीर्ष（gośīrṣa）。go 為「牛」之原級；梵文的「頭」，最常見的是 śīrṣa-[43]，gośīrṣa 是一個來自印度文化的名詞，在

[42] T51, no. 2087, p. 920b18。

[43] Karashima（辛嶋靜志）, Seishi, *Die Abhisamācārikā Dharmāḥ Verhaltensregeln für Buddhistische Mönche Der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins, Vol. 3.:* 《比丘威儀法詞典》, p. 504.

梵語中，表示「形如牛頭」「牛的頭」，同時還作「栴檀名」「一種箭」[44]、「龍王名」[45]這個詞彙已見於非常廣泛的文獻，諸如《摩訶婆羅多》和《羅摩衍那》，其中《羅摩衍那》也已經有以牛頭稱呼栴檀的用法了。在佛教文獻之外，耆那教文獻也借用這個詞彙。為避免歧義也產生了 गोशीर्षचन्दनgośīrṣacandana[46]/ गोशीर्षक gośīrṣaka[47]等直接稱呼栴檀的用語。從印度文化影響的角度來看，「以牛頭為名的栴檀」起源應該很早，且定義比較一致，殆無疑義。

然而，牛頭山的問題就比較複雜了。如果考慮到《大唐西域記》稱呼牛頭山為 gośṛṅga（गोशृङ्ग）「牛角」「牛角峰」，這個詞彙也應該列入討論。gośṛṅga 和 gośīrṣa 是一樣的依主釋複合名詞，前文已提及藏譯本刻意加上屬格以使修飾關係更為清楚。gośṛṅga 一語同樣來自印度文化，梵語中有「牛的角」「如牛角的」，此外還是《摩訶婆羅多》與《羅摩衍那》中，一座山的名字。[48]

如從 gośṛṅga 還原成藏語，藏文經典中有 རི་གླང་རུ（牛角山），查藏文大藏經（以德格本為例），編號 357，經部第 76 函 Aḥ-220b6-232a7 有 འཕགས་པ་གླང་རུ་ལུང་བསྟན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ (’phags pa glang ru lung bstan pa shes bya ba theg pa chen po’i mdo)，此經無漢文本，經名從梵藏文譯出，為〈神聖以牛角授記為名之大乘經〉[梵文經名:ārya gośṛṅgavyākaraṇa nāma mahāyānasūtra]。此經所授記者，即本文所述于闐地方之聖地「牛頭山」。一般藏文佛經中，凡提到于闐的牛頭山時，多半譯為 རི་གླང་རུ（牛角山）。

根據朱麗雙女史近年對〈于闐國授記〉〈于闐教法史〉等古藏文文獻的校勘，她列舉出諸文本中一系列指稱「牛頭山」的藏文名詞。[49]

我將其列表大致分為三個系列：

1. 牛頭山（音譯）：’gI’u te shan, gau to shan, ’ge’u to shan,’ge’u ton shan, ’ge’u te shan, ghe’u to shan（འགིའུ་ཏེ་ཤན། གོ་ཏོ་ཤན། འགེའུ་ཏོ་ཤན།འགེའུ་ཏོན་ཤན། འགེའུ་ཏེ་ཤན། གཧེའུ་ཏོ་ཤན།）
2. 牛頭山（意譯）：glang mgo ri, glang mgo’i ri, ri glang mgo（གླང་མགོ་རི། གླང་མགོའི་རི། རི་གླང་མགོ།）

---

[44] Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, p. 367.

[45] Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, p. 217.

[46] 辛嶋静志（2001）。《妙法蓮華經詞典 = a Glossary of Kumarajiva's Translation of the Lotus Sutra》，頁 191。

[47] Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, p. 367.

[48] Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages* (Oxford: The Clarendon Press, 1899), p. 367. Roth, Otto Böhtlingk und Rudolph, *Sanskrit-Wörterbuch* , p. 1392.

[49] 榮新江, 朱麗雙著（2013）。《于闐與敦煌》。頁 425。

3. 牛角山（意譯）：ri glang ru（རི་གླང་རུ།）

更奇怪的是，在敦煌古藏文文書中，出現的多半是音譯的「牛頭山」，而非藏文意譯的「牛頭山」或「牛角山」。這些文本，很可能都是直接從于闐文翻譯成藏文的，因此我再查了現存于闐文獻，亦如前輩學者已經揭出者，于闐文中也有牛頭山一詞：

Text: 9 Ch.00269
Line: 111　.., māhe vā rrvīye dyąme pyatsa auna nąradadū si **gūttauṣąnä** tsāṃ [50]

Text: 54　P.2741
Line: 75　　hauda vā prrivāsti rrispūra āta u haḍa cu āṃ **gauthūśąnä** tsīṃdä u [51]

從于闐文來看，無論是 gūttauṣąnä 或者 gauthūśąnä，很明顯地是漢語「牛頭山」一詞的音寫。這兩個詞語的前兩個音節發生了 u-au~au-u 的倒置變化（metathesis），人類對不熟悉的語言，容易在讀寫中產生拼讀錯誤，或許可作為此詞係外來語的又一輔證。

朱麗雙女史認為可能「牛角山」是早期的用語，後期才改為「牛頭山」，對諸語之間的源流沒有著墨。根據本研究的討論，我提出以下假設：于闐受印度文化影響非常深遠，出土文物中多有能反應印度文明的物品，如小陶偶（Terra Cotta）多作于闐等中亞綠洲不產之彌猴，其實應即羅摩衍那中之猴神哈奴曼（हनुमत्/Hanuman）。玄奘到訪時，將該山以梵語稱為「牛角山」，應該更接近于闐原始的稱呼，畢竟采用《摩訶婆羅多》與《羅摩衍那》中已有之山名「牛角山」命名之，仍屬合理且可能的印度文化影響。

至於「牛頭山」之稱，很可能是從漢語，也就是說是漢人稱呼該山的名稱。後來也被于闐人接受，借入于闐文，又輾轉音寫入藏文文獻成為 gau to shan 一類，或者意譯成 glang mgo ri。這裡的意譯用語 glang mgo ri, glang mgo'i ri，其實詞序非常奇怪，不類藏語。glang mgo 為牛頭，ri 為山，真正的藏語詞序應該為修飾語在後的 ri glang mgo。glang mgo ri 完全依照漢語的順序而定，更可支持此詞語只是機械式地轉譯漢語而已的外來語，並非源自藏語的用詞。

由於文獻上的書面語有存古的特性，因此藏語中 ri glang ru 可以說是保存了從 gośṛṅga（གོशྲྀङ्ग）「牛角」到「？」（于闐文，尚未發現），再到 glang ru（牛角）的

[50] Bailey, H. W., *Khotanese Texts* II, p. 47.
[51] Bailey, H. W., *Khotanese Texts* II, p. 90.

過程。總之梵文文獻中稱呼牛頭山為牛角山 gośṛṅga，漢文文獻幾乎都稱為牛頭山，而介於兩者中間的藏文文獻，則保存了各種階段、不同來源的用語。是故，藏譯《華嚴經》將牛頭山譯為「牛之頭」ཁ་ལང་གི་མགོ་ནོ，也在情理之中。

（三）《大方廣佛華嚴經》〈修慈分〉提供的另一個來自于闐的證據

前文的討論，主要的分歧點在於于闐的聖山「牛角山/牛頭山」之名。所參酌的史料，如八十華嚴，為來自于闐的梵本，又是于闐國三藏實叉難陀所譯出。《華嚴經》在于闐國頗為流行，這些資訊均指向于闐，絕非偶然。可見于闐和于闐語文必定是瞭解此類問題的重要關鍵之一。

于闐人在古代某時，已經接受來自漢語的「牛頭山」。那麼有沒有辦法得知，于闐人對於「牛頭栴檀」的認知為何呢？很可惜的是華嚴經的于闐文本，如其梵本一般，沒有存留下來。近年，北京大學段晴教授，獲其學生常蕾提示，發現了原來于闐文《Zambasta 書》的第三章，和（唐）于闐三藏提雲般若等奉制譯出的《大方廣佛花嚴經修慈分》一卷基本吻合。[52]《Zambasta 書》更像偈(Gatha)式的韻文，雖非精確的逐字對譯，且原于闐文早在 1970 年代 Emmerick 教授已經解讀成功。[53]但兩者對照後，仍然有不少新得。

《大方廣佛花嚴經修慈分》，有于闐文的類平行文本，又是于闐僧人所譯，顯然又是在于闐有所流傳的佛典之一。此經無梵、藏譯本，唯一的平行譯本是乾隆年間章嘉呼圖克圖奉詔監譯的滿文大藏經本《大方廣佛華嚴經修慈分》（ᡠᠮᡝᠰᡳ ᠪᠠᡩᠠᡵᠠᡴᠠ ᠠᡳᠮᠠᡳ ᡶᡠᠴᡳᡥᡳ ᡧᡠ ᡳᠯᡥᠠᡳ ᠮᡳᠶᠠᠮᡳᡤᠠᠨ ᠰᡝᡵᡝ ᡤᡝᠪᡠᠩᡤᡝ ᠨᠣᠮᡠᠨ ᡳ ᡤᠣᠰᡳᠨ ᠪᡝ ᡠᡵᡝᠪᡠᠮᡝ ᡩᠠᠰᠠᡵᠠ ᡠᠪᡠ/ umesi badaraka aiman i fucihi šu ilhai miyamigan sere gebungge nomun i gosin be urebume dasara ubu）[滿文大藏經第 57 函，頁 162a-171a]。滿文本雖然譯自漢文，但是漢文書面語經過千年演化，相當精鍊，有時不易斷句或如前文所述易致歧義。滿文本與其作為原始經典，不如將的翻譯過程視為對漢文本的一種重新解讀，也可作為這部絕少人研究的經典的一個難得的參考譯本。

華嚴類經典中提到「牛頭栴檀」的第四處，見於《大方廣佛花嚴經修慈分》 (大正藏編號 306 提雲般若譯)

> 如是一切寶幢幡蓋。衣服等物。所有微塵。光明朗曜。出過於日。柔軟細滑。如觸天身。**所出之香。如牛頭栴檀。其色清淨**。如毘琉璃寶。一切物

[52] 段晴（2013）。〈大方廣佛花嚴經修慈分〉。《于闐・佛教・古卷》。頁58。

[53] Emmerick, R. E., *The Book of Zambasta：A Khotanese Poem on Buddhism* (London ; New York [etc.]: Oxford U.P., 1968).

像。皆於中現。[54]

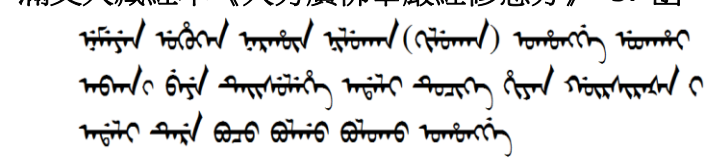
于闐文本為：

Line: 91　　buśśāre nnaunu hvatä hvatä nä trāma bussä
　　candani bhūttä **ggavaśśärṣai** aggarä samu [55]

用段晴譯文：

各自蘊芬芳，香息也柔和，馥若栴檀味，牛頭栴、沉香。[56]

滿文大藏經本《大方廣佛華嚴經修慈分》，57 函，下 168。



筆者譯文：

柔軟細滑，即如遇天之身軀。所出之香，如牛頭（栴檀），其色清淨。

滿文本與漢文本完全對應，沒有疑義。

《修慈分》中，與「牛頭栴檀」相對應的于闐文是 ggavaśśärṣai，顯然即梵文 गोशीर्ष /gośīrṣa（牛頭）之借字。śīrṣa 與 śśärṣai 對應非常完美，而 go-與 ggava-則有印歐語元音階層升降（vowel gradation）的關係。舉例說明，佛經中有解律第一之稱的比丘名「憍梵波提」gavāṃpatiḥ/गवांपतिः，又譯「牛呵、牛王、牛相」者，藏語為 ཌ་ཝང་བདག/ba lang bdag。其實「憍梵」gavāṃ/ཌ་ཝང་ 即為「牛」之意，與 gośīrṣa 的 go 相對，梵文之中即有這兩種變化同時存在。因此，或許于闐文 ggavaśśärṣai 所從出的梵本，作 gavāṃśīrṣa 也未可知。

因此，倚靠華嚴經《修慈分》的于闐文本，吾人得以獲悉于闐文中對於「牛頭栴檀」的概念，依然來自印度。

四、代結論：應用於其他佛典之解讀：以法華經為例

上文中討論了圍繞著「牛頭」一詞，主要基於華嚴經典討論的各種語文語源。

---

[54] T10, no. 306, p. 960。

[55] Emmerick, R. E., *The Book of Zambasta：A Khotanese Poem on Buddhism*, p.66. 段晴（2013）。〈大方廣佛花嚴經修慈分〉。《于闐・佛教・古卷》。頁 96。

[56]段晴（2013）。〈大方廣佛花嚴經修慈分〉。《于闐・佛教・古卷》。頁 97。

無論多麼複雜，可以見到佛典的翻譯，仍然是相當完整地貼緊原文，盡可能在翻譯過程中不漏失資訊。就算有不同譯法，也多少有些合理的原因。

如前所述，其他佛典中雖非同時具有「牛頭」的兩種意義，仍然有不少「牛頭栴檀」的用例，四處分布。對於華嚴之外經典用例的分析也很重要，有助於吾人對於此一名相的用法，能有更完整的補充和深入理解的機會。

研究過程中，作者試圖觀察「牛頭」在《妙法蓮華經》中的分布狀況，《妙法蓮華經》主要的兩種漢譯本是西晉竺法護譯《正法華經》10 卷 27 品（大正藏編號 263）和姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》7 卷 28 品（大正藏編號 No.262）。意外地發現一種迥異於《華嚴經》的存在方式，且全經一致，毫無例外。茲於《法華經》第四品〈adhimukti-parivarto nāma caturtha अधिमुक्ति-परिवर्तो न्ा᳭म चतुर्थ〉（竺法護譯〈信樂品第四〉、鳩摩羅什譯〈信解品第四〉）中舉一例說明：

> 〈護譯〉飲食衣服，若干巨億，諸床臥具，離垢無穢，**<u>用栴檀香</u>**，以為屋室，柔軟坐具，以敷其上。
>
> 〈什譯〉又以美饍、無量寶衣，及諸臥具、種種湯藥，**<u>牛頭栴檀</u>**，及諸珍寶，以起塔廟，寶衣布地。

法華經有許多梵本存在，相對應的段落如下：

> खाद्यं ददेद् भोजन वस्त्र पानं शयनासनं चो विमलोत्तर च्छदम्
>
> khādyaṃ daded bhojana vastra pānaṃ śayanāsanaṃ co vimalottara cchadam
>
> विहार कारापयि चन्दना मयान् संस्तीर्य चो दूष्य युगेहि दद्यात्
>
> vihāra kārāpayi **candanā** mayān saṃstīrya co dūṣya yugehi dadyāt

筆者漢譯：

> 獻上食物、食衣飲料、床與座位和無垢上衣。
>
> 以栴檀建造寺院。且鋪設數套寶衣獻上。

藏文本《妙法蓮華經》（དམ་པའི་ཆོས་པད་མ་དཀར་པོ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ）對應處如下：

> །དེ་དག་གོས་བརྒྱ་ཕྲག་བྱེ་བ་སྦྱིན་པར་བྱེད། །ལ་ལ་སྟོང་ཕྲག་བྱེ་བ་བརྒྱ་རི་དང་།
>
> །རིན་ཐང་མེད་པའི་གོས་རྣམས་རབ་ཏུ་འབུལ།
>
> །རིན་པོ་ཆེ་དང་དེ་བཞིན་**ཙནྡན**[57]་གྱི། །གཙུག་ལག་ཁང་ནི་བྱེ་བ་བརྒྱ་ཕྲག་བྱས་ནས།
>
> །སྟན་དང་མལ་ཆ་མང་པོས་བརྒྱན་པ་རྣམས།[58]

---

57 德格本作：ཙན་དན

58 bka' 'gyur/ （dpe bsdur ma/）51-15. ལྷ་ས་བཀའ་འགྱུར། མདོ་སྡེ། ཛ-10a, 德格本 vol. 51-6b。

筆者漢譯：

其布施衣服千萬，遍施若干，價值成百千萬，
無價衣布、珍寶與栴檀建造之如是寺院，座席以諸多臥具飾之。

在《法華經》中，牛頭栴檀只出現於鳩摩羅什譯本。但凡什譯中作「牛頭栴檀」處，於竺法護譯本中毫無例外地只有「栴檀」二字。且梵藏文本也僅有最基本的 चन्दना candanā 和 tsan dan /ཙན་དན་（ཙནྡན），全經譯本從未出現「牛頭」一語。以表示之如下：

	原文	翻譯
竺法護譯本		栴檀
鳩摩羅什譯本	牛頭	栴檀
梵文本	candana	栴檀
藏文本	ཙན་དན་（ཙནྡན）	栴檀

鳩摩羅什是偉大的大譯師，其作品世所久崇，料不應有全書中多處皆誤譯或自行妄加的可能。只能認為底本已有不同。

然就上引文而言，相異處還不只是「牛頭」，「〈護〉離垢無穢—〈什〉種種湯藥」、「〈護〉（闕）—〈什〉及諸珍寶」兩段也無法簡單地調和解釋。將主要的差別表列如下：

	1.	2.	3.	4.	5.
護譯	離垢無穢	用栴檀香	（闕）	屋室	柔軟坐具
什譯	種種湯藥	牛頭栴檀	及諸珍寶	塔廟	寶衣
梵文	vimala-uttara-cchadam 無垢上衣	candanā （普通）栴檀	（闕）	vihāra 僧院、道場	dūṣya-yugehi 寶衣數套
藏文	གོས 衣服	ཙན་དན་（ཙནྡན）栴檀	རིན་ཆེན 珍寶	གཙུག་ལག་ཁང 僧院、道場	མལ་ཆ 臥具

可以見得什譯以外的諸本，不只是「牛頭」全缺，有些（如 3）什譯接近藏文、護譯接近梵文，5 則是護譯接近藏文、什譯接近梵文。1 則與 2 牛頭相同，唯獨什譯可能有獨自來源、與眾不同的底本。

本研究觀察了華嚴經中的「牛頭」，最後討論了法華經的翻譯問題。作者認為，佛典的譯本源流相當複雜，篇幅又大，要全面比較，反而不容易看出問題和差異所在。反而利用本文的研究方法，透過佛典歷史語言學的比較方法，選取最能說明問題的關鍵字，用以切入，據以對勘。可能產生如同本文例證中非常特出、具有獨特性的區分標準。甚至可作為重新理解、分類、並藉以重建佛經底本的方法論之一。

華嚴佛典的諸譯本，都是先賢大師留給我們的珍寶，不同譯本間的差異，也都反應著底本的樣貌。經典中還有大量具有校勘考訂意義的名相詞彙，單就「牛頭」而言，仍然有許多面向極富勝義，限於篇幅和文章主軸未能盡意。日後將以本研究作為基礎，繼續深入探究之。

參考書目

1、原典文獻

西晉竺法護譯《正法華經》。《大正藏》冊 9，第 263 號。

姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 262 號。

佛馱跋陀羅譯 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。

實叉難陀譯 《大周新譯大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。

般若譯 《入不思議解脫境界普賢行願品》。《大正藏》冊 10，第 293 號。

提雲般若譯 《大方廣佛花嚴經修慈分》。《大正藏》冊 10，第 306 號。

慧琳撰 《一切經音義》。《大正藏》冊 54，第 2128 號。

法藏述 《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。

澄觀撰 《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。

澄觀述 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，第 1736 號。

法雲編 《翻譯名義集》。《大正藏》冊 54，第 2131 號。

杲寶撰 《大日經疏演奧鈔》。《大正藏》冊 59，第 2216 號。

中國藏學研究中心大藏經對勘局對勘（1994）。《中華大藏經. 藏文部分》。北京市：中國藏學出版社。

南天書局編輯部編（1991）。《臺北版・西藏大藏經 = the Tibetan Tripitaka》。臺北市：南天書局。

故宮博物院整理;紫禁城出版社編輯（2002）。《滿文大藏經》。北京市：紫禁城出版社。

大谷大學、西藏大藏經研究會（1962）。《影印北京版西藏大藏經 總目錄附索引》。東京：財團法人鈴木學術財團。

2、中日文專書、論文

(唐)玄奘, 辯機原著 ; 季羨林等校注（1985）。《大唐西域記校注》。北京市：中華書局。

《藏漢大詞典》編寫組編寫（1993）。《藏漢佛學詞典》。成都市：四川民族出版社。

丁福保（1988）。《佛學大辭典》。臺北市：白馬精舍印經會。

大谷大學真宗総合研究所西蔵文獻研究班編（1965）。《西蔵大蔵経丹殊爾勘同目録：大谷大學図書館蔵（a Comparative Analytical Catalogue of the Tanjur Division of the Tibetan Tripitaka, Kept in the Otani University Library and at Present Reprinted under the Supervision of the Otani University）》。京都：西蔵大蔵経勘同目録編纂所(大谷大學内)。

大谷大學圖書館編纂（1930-1932）。《西藏大藏經甘殊爾勘同目録：大谷大學圖書館蔵（A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka: Edited in Peking During the K'ang-Hsi Era, and at Present Kept in the Library of the Otani Daigaku Kyoto）》。京都：大谷大學圖書館。

安雙成主編（1993）。《滿漢大辭典》。瀋陽市：遼寧民族出版社。

西北民族學院藏文教研組編（1979）。《藏漢詞典》。蘭州：甘肅人民出版社。

辛嶋静志（2001）。《妙法蓮華經詞典 = a Glossary of Kumarajiva's Translation of the Lotus Sutra》。東京都：創価大学・国際仏教学高等研究所。

卓日格圖編（2003）。《漢藏蒙對照佛教詞典》。北京市：民族出版社。

周季文、謝后芳著（2006）。《敦煌吐蕃漢藏對音字彙》。北京市：中央民族大學出版社。

東北帝國大學法文學部編（1934）。《西蔵大蔵経総目録》。仙台：東北帝國大學法文學部。

段晴（2013）。〈大方廣佛花嚴經修慈分〉。《于闐・佛教・古卷》。上海： 中西書局。

胡增益主編（1994）。《新滿漢大詞典 = A Comprehensive Manchu-Chinese Dictionary》。烏魯木齊市：新疆人民出版社。

高田時雄（2005）。《敦煌・民族・語言》。北京市：中華書局。

張怡蓀主編（1993）。《藏漢大辭典》。北京：民族出版社。

斎林旺多編著（2014）。《蔵漢英蔵學常用詞匯集》。拉薩市：西藏人民出版社。

莊吉發（1991）。《國立故宮博物院典藏《大藏經》滿文譯本研究》。臺北市：國立故宮博物院。

隆蓮法師審訂，黃顯銘編譯 ；（1993）。《藏漢對照西藏大藏經總目錄》。西寧市：青海民族出版社。

楊質夫編（1932）。《藏漢小辭典 不分卷》。西寧：青海省政府。

榮新江，朱麗雙著（2013）。《于闐與敦煌》。蘭州：甘肅教育出版社。

賢度法師（2015）。《轉法輪集一》。台北市：財團法人台北市華嚴蓮社。

噶瑪降村編譯（2004）。《藏漢對照德格印經院藏版總目錄》。成都：四川民族出版社。

3、西文之專書、論文

Bailey, H. W., *Codices Khotanenses：India Office Library, Ch. Ii 002, Ch. Ii 003, Ch. 00274* (Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1938).

Bailey, Harold W., *The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan* (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982).

Bailey, H. W., *Dictionary of Khotan Saka* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1979).

Bailey, H.W., *Khotanese Buddhist Texts* (Cambridge [Eng.] ; New York: Cambridge University Press, 1981).

Bailey, H. W., *Khotanese Texts* II(London: Cambridge U.P., 1954).

Bailey, H. W., *Sad-Dharma-Puṇḍarīka-Sūtra：[the Summary in Khotan Saka* ([Canberra]: Australian National University Faculty of Asian Studies, 1971).

———, *Saka Documents* (London: Published on behalf of Corpus Inscriptionum Iranicarum by Percy Lund Humphries, 1960).

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

Emmerick, R. E., *The Book of Zambasta：A Khotanese Poem on Buddhism* (London ; New York [etc.]: Oxford U.P., 1968).

———, *The Khotanese Surangamasamadhisutra* (London ; New York: Oxford U. P., 1970).

———, *Saka Grammatical Studies* (London ; New York [etc.]: Oxford U.P., 1968).

Emmerick, R. E., and P. O. Skjaervø, *Studies in the Vocabulary of Khotanese* (Wien: der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982).

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

Hoernle, A. F. Rudolf, *Manuscript Remains of Found in Eastern Turkestan：Fascimiles with Transcripts Translations and Notes Edited in Conjunctions with Other Scholars* (Delhi: SRI Satguru Publications a division of Indian Books Centre, 1988).

Jampa Samten, Hiroaki Niisaku, Kelsang Tahuwa, *Catalogue of the Ulan Bator Rgyal Rtse Them Spangs Ma Manuscript Kangyur* (Tokyo: Yuishoji Buddhist Cultural Exchange Research Institute 2012).

Karashima, Seishi（辛嶋靜志）, *Die Abhisamācārikā Dharmāḥ Verhaltensregeln Für Buddhistische Mönche Der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins, Vol. 3.:《比丘威儀法詞典》* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University, 2012).

Konow, Sten, *Saka Studies* (Oslo: Oslo Etnografiske Museum, 1932).

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

Roth, Otto Böhtlingk und Rudolph, *Sanskrit-Wörterbuch* (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1852-1875.).

Skorupski, Tadeusz, *A Catalogue of the Stog Palace Kanjur* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1985).

Vira, Raghu, *Pentaglot Dictionary of Buddhist Terms : In Sanskrit, Tibetan, Manchurian, Mongolian and Chinese* （五譯合璧集要） (Delhi: International Academy of Indian Culture, 1961).

略議華嚴宗視域中的老莊觀

北京大學哲學系博士研究生
師瑞

摘　要

從慧苑、澄觀、宗密再到德清，華嚴宗師關於老莊的看法和觀點呈現出由批判為主轉為會通為主的趨勢。然而吊詭的是，無論批判也好，會通也好，他們的觀點又具有高度一致性。如慧苑以老莊誤認阿賴耶識為道，故判入「迷真異執教」；而德清從會通的立場以老莊誤認阿賴耶識為道，故歸入「人天乘」。至於澄觀，既以真如類比道，又大力剖析佛道之異。宗密則批老莊為外道迷執有權而無實，又以老莊之道為阿賴耶識之相分而會通之。其中微妙實難以用文字闡明。然大概言之，則其背後以「萬法唯識」之真理觀統攝老莊之外道言教，進而在辨析其異的同時融攝老莊入佛是他們共通的思維方式。當然，由於具體主張之不同，各宗師之批判與會通有程度上的差異。本文即試圖從慧苑、澄觀、宗密及德清的相關論述中梳理華嚴宗會通老莊之思想脈絡，從而揭示出「萬法唯識」思想在華嚴宗會通老莊過程中所發揮的積極意義。

關鍵字：華嚴宗　萬法唯識　佛道交涉

一、前言

清涼澄觀與圭峰宗密分別為華嚴宗四祖、五祖。按德清的說法，他們對老莊的「去取」態度不甚相同，這是因為其背後的主張不同。德清曰：「圭峰少而《宗鏡》遠之者：孔子作春秋假天王之令而行賞罰；二師其操法王之權而行褒貶。清涼則渾融法界，無可無不可者，故取而不取。是各有所主也。」[1]澄觀的思想比較圓融，所以是「取其文不取其義」；宗密以佛法為標準批判儒道「不能原人」，針砭嚴厲。德清這裡的說法較能凸顯澄觀與宗密老莊觀的總體特征。不過，如果我們深入探尋進去，就會發現澄觀除圓融的一面，還有嚴格辯異的一面；宗密批儒道不能「原人」，卻進而以華嚴思想會通儒道，使其思想能夠「完備」。因此，如果說澄觀是「取而不取」，則宗密是「去而不去」，二者的老莊觀實有相當程度的一貫性。

德清曾解老註莊，其《觀老莊影響論》、《道德經解》、《莊子內篇解》是從華嚴宗立場詮釋老莊不可多得的經典之作。德清以「三界唯心」、「萬法唯識」會通三教，主張三教皆為一心之影與響。這一主張既是華嚴宗的真理觀，又被德清作為判教的方式用以會通佛與儒道思想。這一思維方式的源頭，可以追溯至慧苑、澄觀及宗密那裡。值得注意的是，德清在解釋過程中並未提及慧苑。然而，慧苑判定老莊為「迷真異執教」（相當於人天教）與德清判其為「人天乘」具有高度一致性。而且慧苑關於道與阿賴耶識的探討也與德清的思想具有某種一貫性。以至於我們很難離開慧苑去討論德清老莊觀的形成。

慧苑、澄觀、宗密與德清，各家所持觀點雖然有異，然以「萬法唯識」判定老莊思想之性質與歸屬，批判其自然生成論之非正因緣，溝通道與阿賴耶識之關係等，卻是各家共同的議題。

二、澄觀之「十異」

澄觀作疏多引老莊語，且同意對老莊思想的融攝，但反對盲目稱道「三教一致」論。其曰：「無得求一時之小名，渾三教之一致。習邪見之毒种，為地獄之深因。開無明之源流，遏种智之玄路。誡之誡之。傳授之人，善須揀擇。」[2]澄觀「以小乘因緣以破外宗玄妙」，細數佛教与道家（部分條目儒道合言）差異，計有十條，曰：（1）始無始異；（2）氣非氣異；（3）三世無三世異；（4）習非習異；（5）

[1] 德清，《觀老莊影響論》之〈論去取〉。按：《宗鏡》指《宗鏡錄》，著作者永明延壽為淨土六祖、法眼三祖。
[2] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》卷第十四，T36，No.1736，p0107a11-p0107a14。

稟緣稟氣異；（6）內非內異；（7）緣非緣異；（8）天非天異；（9）染非染異；（10）歸非歸異。[3]這些差異最根本之處在於萬物生成原因，佛以「心為法本」，而道以「氣變為神」。華嚴宗認為宇宙沒有最初的開始，由心識為內因，假外緣而成萬物，故曰內，曰緣，曰習，曰染，且三世輪迴不斷，若能夠轉染為淨則入涅槃。與道家相比則非氣、非天。而道家認為宇宙有始曰太初，萬物稟氣而自然化生，故曰氣，曰天。與佛教相比則非內、非緣、非習、非染、無三世、非歸。按宇宙論及人生觀的區分，列表如下：

	特點	宇宙觀					人生觀				
		（1）	（2）	（3）	（6）	（7）	（4）	（5）	（8）	（9）	（10）
佛	心為法本	無始	非氣	三世	內	緣	習	稟緣	非天	染	歸
道	氣變為神	有始	氣	無三世	非內	非緣	非習	稟氣	天	非染	非歸

按主題劃分，則宇宙觀方面，（1）關於宇宙有無開始：佛教講萬物因緣而生滅，沒有一個最初的開始；儒道講萬物自然變化，以太初為始；（2）關於宇宙本原：佛教以心識為本原，講「心為法本，萬行憑緣」；道家以氣為本原，認為「氣變為神，無為自化」；（3）關於是否有輪迴：佛教認為萬物隨緣起滅，靈魂相續不斷，承認三世輪迴；儒道講氣聚為生，氣散為死，只知一身生滅，不知三世輪迴；（6）關於天人關係：佛教認為天地萬物由我的心識變現，可通過修習轉染為淨；儒道講人和萬物都由天地而生，只能任其變化；（7）關於萬物變化的起因：佛教講萬物由心造，因緣而起生滅；儒道講萬物生滅皆由自然，与心無關。

人生觀方面，（4）關於善惡智愚的起源：佛教講善惡由三業而造，智愚因熏染而生；儒道講善惡源於性分，愚智來自氣秉；（5）關於富貴吉凶的改變：佛教講萬事萬物由緣而生，可以通過修習獲得或消除；儒道講富貴吉凶皆由氣命，不可改變；（8）關於二教宗旨：佛教講苦集滅道，因心之業力而導致六道輪迴，故求斷集離苦而入寂滅；道家認為一切天為，不可逃避，故應安天從道而棄人絕聖；（9）關於二教修行：佛教講修善可受人天福，修離欲可以滅生死；道家講絕仁去欲，只是不為不求；（10）關於二教歸趣：佛教以涅槃為歸趣，講剪除無明，境智雙寂；道家以長生盡年為歸趣，講淡泊無為，游於道德之鄉。

可以看出，澄觀對道家的批判重點在於「自然生成論」。因為如果人和天地萬物都是自然而然產生的話，則建立在業力作用基礎上的三世輪迴與因果報應等理論便難以成立，而這些是佛教的立教根本。澄觀的這些批判，正是以佛教因緣觀為標準進行的。其曰：「此上十異，即冀審思慎之深衷，多以小乘因緣以破外宗玄

[3] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》卷第十四，T36 ，No.1736，p0106a27-p0106c17。

妙。」[4]

三、自然非正因緣

華嚴宗中從因緣法角度批判老莊之自然，澄觀之前的慧苑已有相關論述。慧苑把中國的儒道与西域外道皆歸於「迷真異執教」中，以因緣法為依據，批判易老莊三玄「謬執異因」。如《周易》講「易有太极，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」，是以易為萬物之始；《老子》講「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，又曰「人法地，地法天，天法道，道法自然」，是以自然為萬物因；《莊子》講「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自古以固存。神鬼神帝，生天生地」，是以道為萬物因。總而言之，三玄都是說「無生萬有」，不可以如來藏緣起妄加比附。[5]

以「無生萬有」概括儒道宇宙論合適與否，且當別論。慧苑之批評外道迷執，是因為外道不能正確理解阿賴耶識，錯認阿賴耶識（如來藏）為萬物的創造者。其曰：

> 故《密嚴經》第二云：（中略）外道所計勝性微塵自在時等，悉是清淨阿賴耶識。由先業力乃愛為因，成就世間若干品類。妄計之人執為作者。此識体相，微細難知。未見真實，心迷不了。（此經宗意，以生滅與不生滅和合，成阿賴耶識故，以阿賴耶名。名如來藏也。）（《續華嚴經略疏刊定記》卷一）[6]

慧苑認為西域外道和此方儒道於正法中不得真實，反而於虛妄法中橫加推求，錯誤地執取異因為正道。西域外道有無因論者，是計自然為萬物因；又有計自性、真我、天、那羅延、時、方、梵天、虛空、宿、極微為萬物因者。大致十一种之多。此方儒道，如孔子以「易為萬物之始」，老子以「自然為萬物因」，莊子以「道為萬物因」。慧苑依據《密嚴經》的觀點，指出外道不明萬法乃先前業力所造，是以愛為因，卻錯把本來清淨的阿賴耶識或如來藏當做造物者。慧苑所處的時代，當已有以如來藏隨緣會通儒道生成論的傾向。慧苑在分析三玄特點之後，批評道：「此上三家所計，物生自虛，萬無而響，像學人摸塔釋教。即謂如藏隨緣，是彼無生萬有。若此者，豈唯不識如來之藏，抑亦未辨虛無之宗。」[7]慧苑認為這樣的會

---

[4] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》卷第十四，T36，No.1736，p0107a09-p0107a10。
[5] 慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》，X03n0221,p0581b08-p0582a13。
[6] 慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》，X03n0221,p0581b14-p0581b17。
[7] 慧苑，《續華嚴經略疏刊定記》，X03n0221,p0582a11-p0582a13。

通未能真正理解如來藏。因為如來藏隨緣而生，並不是說如來藏生出萬物，乃是如來藏被無始無明熏染后本來清淨的本性受到遮蔽，故而人們有了愚癡，有了造業，從而產生萬物（煩惱）。外道不明此理，錯認如來藏為造物者而說無生萬有，此是異因論，非正因緣。

澄觀在慧苑的基礎上，進一步對外道之「異因」作出了區分，認為老子的道是邪因，莊子的道是無因，《易》則或邪因或無因。首先，澄觀指出西域外道有四見：因中有果、因中無果、亦有亦無、非有非無。若以佛法判定則不出兩种——無因与邪因；緊接著，澄觀批判儒道亦不出此。曰：

> 從虛空自然生，即是無因，餘皆邪因。此方儒道二教亦不出此。如莊老皆計自然。謂人法地，地法天，天法道，道法自然。若以自然為因能生萬物，即是邪因。若謂萬物自然而生，如鶴之白，如烏之黑，即是無因。《周易》云「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大業」者。太極為因即是邪因。若謂一陰一陽之謂道，即計陰陽變異能生萬物，亦是邪因。若計一為虛無自然，則亦無因。[8]

說老莊皆計自然，意思是說老莊都執著於自然。老子講「道法自然」是「以自然為因，能生萬物，即是邪因」。莊子講自然是說「萬物自然而生……即是無因」。又，《周易》以太极為萬物生成之因，即是邪因，「若計一為虛無自然，則亦無因」。澄觀關於正邪的判定亦以華嚴宗「三界唯心」為基準。他說：「以不知三界由乎我心，從癡有愛流轉無極。迷正因緣故異計紛然。安知因緣性空真如妙有。」[9]以心為因，即華嚴之「三界唯心」、「萬法唯識」義。老莊乃至其他外道，不識心神，不合「三界唯心」義，故非正因緣。

但同時，澄觀并未完全接受慧苑的指摘，反而以道類比如來藏，体現出澄觀會通三教的圓融立場。他說，「莊子曰：道在屎尿。曰：何愈下耶。曰：道無不在。彼以虛無自然為道，無法不是虛無自然，故無不在。今以類取，則真如寂滅，無所不在。道符於滅，何所不在。」[10]不過，澄觀的圓融理解與慧苑的批判未必有實質的差異。正如德清所言，「至觀《華嚴疏》，每引老莊語甚多，則曰取其文不取其意。」[11]澄觀會通末教外道時自謂「但借其言不取其義」、「借其喻不取其法」，這說明其解釋的圓融與其堅定的佛教立場並不違礙，毋寧說正相符合。德清亦曰：「清

[8] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷三，T35，No.1735，p0521b02-p0521b12。
[9] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷三，T35，No.1735，p0521b13-p0521b15。
[10] 澄觀，《大方广佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十九，T36,No.1736,p0221b09-p0221b13。
[11] 德清，《觀老莊影響論》之〈論去取〉。

涼則渾融法界，無可無不可者，故取而不取。」[12]

華嚴宗批判自然非正因緣，主要原因在於三玄中的「自然生成論」是一種被動的生成論。人作為被賦予被生成的存在，面對造物者只有順從和聽命，即便是積極主動去效法和模仿，仍然處於被動的境地。華嚴宗主張心識是生起萬物的根本，所謂「三界唯心」、「萬法唯識」。心有覺與不覺，覺則現涅槃境界，不覺則墮入輪迴。這樣一來，在天地萬物面前，人不只是一個被動的存在，而是一個主動的建構者。當然，天地萬物在佛教主要是作為認識對象理解的，而在儒道看來卻是一種實體性存在。因此，佛教對儒道「自然生成論」的批判並不十分公平。

有趣的是，慧苑從批判的立場所主張的儒道誤認阿賴耶識為道的說法，在後來的宗密和德清那裡轉變成為從會通的立場積極融攝儒道入佛的正面說辭。

四、元氣乃阿賴耶識相分

宗密一方面講孔、老、釋迦皆是聖人，另一方面以權實分別儒道與佛，認為儒道唯權，而佛兼權實。其曰：

> 孔老釋迦皆是至聖，隨時應物設教殊途。內外相資共利群庶。策勤萬行，明因果始終。推究萬法，彰生起本末。雖皆聖義而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行懲惡勸善同歸於治，則三教皆可遵行。推萬法窮理盡性至於本源，則佛教方為決了。[13]

若以權論，三教皆有懲惡勸善之功，因而三教都可以遵行。這一說法當然也與護教思想有關。若深究之，則雖曰三教皆可懲惡勸善，然其善惡之義並不相同；雖曰皆有濟世之功，然其濟世之法決然有別。因此，儒道之為「權」与佛教內部的權教亦不相同。宗密立五教義，有人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教和一乘顯性教。其中前四者皆為偏淺之權教，唯有一乘顯性教即華嚴教為了義實教。然而，此權教雖為不了義，但畢竟是佛教。而儒道本為迷執，論其為權，僅為權說，其「應機設教」的意義顯然是十分有限的。若以實論，則佛教才是最徹底、最究竟的，而儒道二教並不能「原人」——即「窮理盡性至於本源」。這一點，很明顯是立足於佛教立場來批判儒道二教。

宗密基本上是把儒家天命觀、元氣論和道家道論以及氣化說糅合在一起，認為儒道二教是外道迷執，不能「窮理盡性至於本源」。《原人論》〈斥迷執第一〉曰：

---

[12] 同上。

[13] 宗密，《原人論》，T45,No.1886,p0708a08-p0708a13。

> 儒道二教說人畜等類，皆是虛無大道生成養育。謂道法自然生於元氣，元氣生天地，天地生萬物。故愚智貴賤貧富苦樂，皆稟於天，由於時命，故死後卻歸天地，復其虛無。[14]

這些說法的缺點在於把人看做被動的存在，則其對於世界的主動參與或創造變得不可能。一，若吉凶禍福源於天命，則禍亂凶愚不可除，福慶賢善不可益；二，若善惡壽夭均齊，則無所遵行；三，稟氣而生則嬰孩不能思慮，若能自然思慮則五德六藝皆能自然明白，不必修習；四，氣散而死，則鬼神不存，鬼神不存則不必祭祀祈禱。(〈斥迷執第一〉)[15]如此等等，這些推論會從根本上否定儒道立教的必要性。

宗密在批判儒道之迷執後，主張會通本末，使儒道迷執亦歸於佛教正義。宗密的會通，首先便是以華嚴宗的「萬法唯識」思想重新詮釋儒道的元氣生成論。《原人論》〈會通本末第四〉曰：

> 然所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外的無別法。元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。[16]

最初只有一個不生不滅的真心，名如來藏。與生滅妄想和合，故成阿賴耶識。前七識乃依阿賴耶識而生，故稱轉識。識包含能緣之見分（認識作用）與所緣之相分（認識對象）；見分又稱行相，相分又稱境相。宗密認為元氣即是「前轉識所現之境」，為阿賴耶識相分所攝。這樣，從元氣至天地萬物無非都是境界之相，根本上都是心之造業所現。

其次，宗密按改造了的「元氣論」重新解釋了人的產生。其曰：

> 業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合成就人身。據此則心識所變之境，乃成二分。一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。[17]

元氣最終變現為兩种類型的存在，一為外四大（山河大地），一為內四大（人身）。不同的是，外四大由元氣直接生成，而內四大則是業識与陰陽二氣和合而成，此

[14] 宗密，《原人論》，T45,No.1886,p0708a26-p0708a29。
[15] 宗密，《原人論》，T45,No.1886,p0708b05-p0708b23。
[16] 宗密，《原人論》，T45,No.1886,p0710c08-p0710c12。
[17] 宗密，《原人論》，T45,No.1886,p0710c16-p0710c20。

業識乃前世造業之意識，陰陽二氣則從父母那里稟受。宗密改造後的元氣生成論圖景如下所示：

真心 →　阿賴耶識（與妄想和合成）→ ┌見分
└相分：元氣→ ┌天地山河
└人（與心識和合而成）

宗密的解釋，實質上是把儒道元氣論都放在境（相分）的層面，而以心識為根本原因。這樣，宗密以「心識」為根本因，通過重新詮釋元氣，不僅解釋了山河大地的生成，也解釋了人的輪迴。

不過，這樣解釋也帶來了一些問題。比如，若說元氣為從父母所稟二氣，則我的身乃父母造業之果，與我的心識造業有割裂之嫌疑。且又說心生元氣（由妄心故），又說元氣生人（身心一體），實為循環論證。究其原因，還是因為元氣論承認客觀世界的實存性，重在討論客觀世界的生成模式；而如來藏緣起否認世界的實體性存在，以「萬法唯識」的觀念把一切事物看做是心識所變現之境相。二者有本質區別。不過，宗密的改造使得儒道元氣生成論在一定程度上可以被佛教的系統所理解和融攝。

宗密以「萬法唯識」觀念改造元氣論，是出於會通儒道與佛的目的。一方面，他把元氣理解為阿賴耶識的相分，同時又把元氣理解為道所生之「一氣」。其曰：

> 空界劫中，是道教指云虛無之道。然道體寂照靈通，不是虛無。老氏或迷之或權設，務絕人欲，故指空界為道。空界中大風，即彼混沌一氣。故彼云道生一也。[18]

從這段話看，宗密實際上是以六大中的風對應老莊之氣，以四劫中的空劫類比老莊之道。風僅為構成萬物的元素之一，根本上是由心識所變現。空劫僅為世界流轉變遷過程中的一種狀態，並非虛無。老莊不知氣乃阿賴耶識之相分，誤以空劫為虛無之道，以為道能生氣，從而產生萬物。可見，宗密實際上是以元氣為樞紐，在道與阿賴耶識之間架起一座橋樑。這樣一來，道家的道生萬物義便可以從如來藏緣起的視角去重新詮釋。

[18] 宗密，《原人論》，T45,No.1886,p0709a23-p0709a24。

五、道即阿賴耶識

德清以阿賴耶識會通老莊之道，但他并沒有通過元氣這一中介，而是直接把「虛無自然」之道看作阿賴耶識。這与慧苑最初對老莊之道的判斷有異曲同工之妙。德清曰：

> 老氏所宗，以虛無自然為妙道。此即《楞嚴》所謂分別都無、非色非空、拘舍離等，昧為冥諦者是已。此正所云八識空昧之体也。以其此識，最极幽深，微妙難測，非佛不足以盡之。轉此則為大圓鏡智矣。菩薩知此，以止觀而破之，尚有分證。至若聲聞不知，則取之為涅槃。西域外道梵志不知，則執之為冥諦。此則以為虛無自然妙道也。（《道德經解》〈發明宗旨〉）

德清把虛無自然之道解釋為冥諦。《楞嚴經》中佛陀教導阿難曰：「汝等尚以緣心聽法。此法亦緣，非得法性」。又曰：「云何離聲，無分別性。斯則豈唯聲，分別心、分別我容，離諸色相無分別性。如是乃至分別都無，非色非空，拘舍離等，昧為冥諦。離諸法緣，無分別性。則如心性各有所還。云何為主。」[19]這里說的冥諦正是阿賴耶識，即八識空昧之体。阿賴耶識本來清淨，因受無明熏染，故而緣生萬法。佛陀可以轉此為大圓鏡智，菩薩亦可以分證，聲聞等取為涅槃。三者雖境界不同，但都已離開三界，得以解脫。然而西域外道執此為冥諦，此方老莊執此為虛無自然之道，二者都在三界之內，尚有迷執。以老莊之道類比西域外道，是隋唐以後佛教內部一貫的主張。德清的創見在於，從會通的立場把道理解為阿賴耶識，并由此對老莊思想予以重新定位。其曰：

> 然而一切眾生、皆依八識而有生死，堅固我執之情者。豈只彼方眾生有執，而此方眾生無之耶？是則此第八識，彼外道者，或執之為冥諦，或執之為自然，或執之為因緣，或執之為神我。即以定修心，生於梵天而執之為五現涅槃。或窮空不歸而入無色界天。伏前七識生機不動，進觀識性，至空無邊處，無所有處，以极非非想處。此乃界內修心而未離識性者。 《觀老莊影響論》〈論宗趣〉

三界包含欲界、色界和無色界。三界眾生未離我執，依八識而在生死中輪迴，所以是「界內修心」。在德清看來，莊子仍在「界內修心」，未能出離三界，不識

[19] 《首楞嚴經》，T19，No.0945，p0111a08-p0111a22。

「無始涅槃元清淨体」，而以「無始生死根本」為道。依《大乘起信論》的理念，前者為心真如門，後者為心生滅門。如果配合四聖六凡來理解，則前者是成就聖人所根據的如來藏性，後者是導致眾生輪迴的阿賴耶識。眾生的阿賴耶識，其体本來清淨，但眾生不明此本來清淨体，故執此阿賴耶識生出种种世間幻象，以至於輪迴不斷。莊子的虛無自然之道，顯然是阿賴耶識的別稱。在這個意義上，老莊顯然也是界內修心者。

德清接著用唯識觀點分析了儒道二教的性質及其差異。這樣實際上是把人天乘進一步細分，把儒道二教分別列為人乘與天乘。眼、耳、鼻、舌、身、意六識，是造業的根本；第七識末那識是生死根本。孔子以仁義禮智教人「思無邪」，正為斷前六識分別邪妄的念頭，而以第七識為指歸，所謂「生生之謂易」。第八識阿賴耶識本自清淨，故為精明之体，也叫識精元明，但因無明熏染，故為阿賴耶識，能生出萬法。老子以虛無為妙道，正是要破前六識而俘七識，以認取第八識的精明之体。在這個意義上說，老子絕聖棄智之說是教人趨於涅槃清淨的。但老子畢竟未明此清淨之体，而曰「恍兮惚兮」，不能徹底破執而脫離生死，其虛無自然之道畢竟是冥諦。[20]

德清把老莊的「道」解釋為「阿賴耶識」，有一箭雙雕之功。其一，在於會通佛道，攝老莊入佛；其二，把老莊限定在作為外道的「界內修心」層面。合言之，則是在批判外道迷執的前提下實現攝老莊入佛。其實質是把「萬法唯識」的真理觀作為判教方式以統攝其他言教。德清曰：「苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也。」(《觀老莊影響論》〈敘意〉) 這也是《觀老莊影響論》一名的由來。「萬法唯識」，意思是說一切法皆為心識所造。「法」為意譯，梵語 dharma，音譯達摩，大致有五義，1）法則·正義·規範；2）佛陀的教法；3）德、屬性；4）因；5）構成事物的要素。[21]在德清的解釋中，上述幾層含義似乎是同時混合使用的。德清曰：

> 既唯心識觀，則一切形，心之影也，一切聲，心之響也。是則一切聖人乃影之端者，一切言教乃響之順者。（《觀老莊影響論》〈論心法〉）

形為心影、聲為心響，是從形聲之構成、成因、屬性講「萬法唯識」；一切言教則有規範或教法義。德清認為一切言教都是聖人之心創造的，這與一切形聲為心所造是一樣的道理。

可以看出，德清不是以外在於言教的姿態去理解言教，而是自覺地把自身置於其中，以宗教体證的方式加以理解。這与我們今天的概念分析法有著天壤之別。

---

[20] 詳見《觀老莊影響論》〈論宗趣〉。
[21] 參考中村元等編《岩波佛教詞典》第二版。

如果說，理解本身蘊含著實踐性，那么德清毫無疑問對這种實踐性具有強烈的自覺。以至於我們無法簡單地把德清對外典的解釋看做以佛解老（莊、儒），因為他把對外典的理解融入了自己的宗教体證之中。因此，「三界唯心」、「萬法唯識」的說法，不只是佛教的義理，更是作為普遍的「真理」，融攝一切言教於一爐。在這個意義上，一切言教皆是一心的影与響。換句話說，不僅「三教本來一理」，一切言教皆是一理。一理即指「心識」。

三教雖然一理，但也還有深淺的不同。德清用「圓融行布」進行了說明：「圓融者，一切諸法，但是一心，染淨融通，無障無礙；行布者，十界、五乘、五教理事因果淺深不同。」（《觀老莊影響論》〈論教乘〉）行布指證悟具有次第，分許多階位，如有六凡四聖（十界），有人、天、聲聞、緣覺、菩薩（五乘），有小、始、終、頓、圓（五教）等。圓融指各階位初後相即，融通無礙。證悟的不同階位對應不同的法門，則各法門之間理事因果的不同即為行布，各法門之間融通無礙即為圓融。

由於三教本來一理，則三教之間的差異便可以融通無礙。只因眾生根器不同，聖人應機設教而有深淺之別。於是「一切無非佛法，三教無非聖人」，孔老佛只不過是應機設教的階位有所不同。德清接著為五乘聖人排了次序，曰：

> 孔子，人乘之聖也，故奉天以治人；老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天；聲聞、緣覺，超人天之聖也，故高超三界、遠越四生、棄人天而不入；菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界、救度四生、出真而入俗；佛則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入，且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉？（《觀老莊影響論》〈論教乘〉）

人乘是運載眾生出離四趣（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅）而生於人道的教法，人乘以五戒為本。儒家教人五常，即是五戒，屬人乘法門。孔子「奉天而治人」，為人乘之聖。天包含欲界六天，色界四天及無色界四天。天乘是運載眾生出離人道而生於天道的教法，天乘以上品十善及九次第禪。老莊教人離欲清淨、淡泊無為，正是「離人而入天」的天乘法門。老子是天乘之聖，莊子乃發揚老子之意者。孔子和老子分列人乘、天乘的位階，与佛乘相比當然要低許多。但位階的高低不代表三教有优劣之別。就教義而言，三教聖人皆語四諦，只不過佛是遍地語說四諦，孔老是隨俗語說四諦；就工夫而言，三教皆以止觀為本，只不過儒道的止觀分屬人天乘而已；就歸趣而言，三教聖人皆有經世之心，其「所同者心，所異者跡也」（《道德經解》〈發明歸趣〉）；就体用而言，「三聖無我之体、利生之用皆同，但用

處大小不同耳。」(《道德經解》〈發明体用〉) 這樣看來，可以說孔老亦是佛的化身，只不過是化現在人天道而說法。

需要的指出的是，德清雖以「萬法唯識」的觀念統攝三教，但就其跡而言老莊畢竟還屬外道。這裡有個權與實的問題。德清曰：

> 原其所宗，虛無自然即屬外道。觀其慈悲救世之心，人天交歸，有無雙照，又似菩薩。蓋以權論，正所謂現婆羅門身而說法者。據實判之，乃人天乘精修梵行而入空定者也。

「據實判之」，是說根據實法（了義之佛乘）判之。權說則老莊現婆羅門身而說法，似二乘或菩薩；據實法判之則老莊為人天乘。而此人天乘，實質上是通向外道的。這與慧苑的判定亦很相似。[22]不同的是，德清顯然是以融通的立場攝道入佛，這也充分彰顯了華嚴思想之廣博與寬容。但學習者若執著於這些文字，便與其「破執不破法」的精神相違。因此，在莊注的最後德清不無擔心地說：「即予此解，亦非牽強附會，蓋就其所宗，以得其立言之旨。但以佛法中人天止觀而參證之，所謂天乘止觀。即《宗鏡》亦云老莊所宗，自然清淨無為之道，即初禪天通明禪也。吾途觀之，幸無以佛法妄擬為過也。」[23]

結語

綜上所述，從慧苑、澄觀、宗密至德清，華嚴宗各宗師對老莊的判攝過程是從以批判為主轉為以會通為主。慧苑批判老莊為「迷真異執教」，老子以自然為萬物因，莊子以道為萬物因，皆是謬執異因，非正因緣。慧苑極力批判以如來藏緣起比附老莊之「無生萬有」的說法。認為老莊是於虛妄法中橫加推求，認阿賴耶識為道，故謂如來藏緣起萬法為「無中生有」。澄觀同樣批判老莊自然生成論非正因緣，並對老莊之道的性質加以區別，認為老子是邪因論，莊子是無因論。澄觀在辨析佛與老莊異同的前提下，又以十分圓融的姿態對老莊之道與佛教之如來藏加以會通。但這種會通，說到底只是權法。「取其文不取其義」的說法正表明此點。宗密則斥老莊為外道迷執，不能原人。但同時又從會通的立場判定判定老莊之道實乃空劫，老莊之「元氣」乃阿賴耶識之相分。由元氣可直接生成山河大地，而元氣與心識（前轉識）和合可生成人。這樣，通過「元氣」這一樞紐，宗密實際

---

[22] 人天乘的說法雖然來自宗密的五教判法，但宗密《原人論》中的人天教屬於“習佛不了義者”，並不包含習儒道者。

[23] 德清《莊子內篇註》〈應帝王〉。按：初禪天通明禪的說法與人天乘的判定是相稱的。又，以老莊為初禪天通明禪的說法，最早出自天台宗智者大師，見《摩訶止觀》卷十。此問題也很複雜，篇幅所限，當另文討論。

上是把道家的道生萬物思想按如來藏緣起的思路重新梳理了一遍。德清基本上也是把老莊視作外道迷執，然而德清並非簡單地拒斥或批判外道迷執，而是強調以「萬法唯識」去觀照一切言教。這樣，老莊無非也是現婆羅門身而說法，據實法判定則老莊是人天乘（若考慮儒家思想，則儒家為人乘，道家為天乘）。德清直接拿道類比阿賴耶識，既正面肯定佛與老莊具有相通性，又委婉地批判老莊道論非正因緣，其實質正是在批判老莊之為外道迷執的前提下實現融攝老莊入佛。

總而言之，以上華嚴宗諸宗師之老莊觀，批判方面主要針對老莊之自然生成論，認為其非正因緣；會通則以「萬法唯識」為主要視角，把如來藏或阿賴耶識與老莊之道或氣作一溝通，以此重新詮釋老莊之萬物生成論，使其融入如來藏緣起的思想體系中。雖然各宗師主張有異，對老莊的具體判攝亦有所不同，但他們的共通之處在於不僅把「萬法唯識」作為真理觀來理解，也把「萬法唯識」作為判教方法使用。這應當也是華嚴宗重視實踐，即真理即工夫之精神的體現。

參考文獻

1、原典文獻

《禪源諸詮集都序》。《大正藏》冊 48，No.2015。
《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，No.1735。
《大方廣佛華嚴經疏演義鈔》。《大正藏》冊 36，No.1736。
《道德經解》（附《觀老莊影響論》）。上海：華東師範大學出版社。2009 年。
《首楞嚴經》。《大正藏》冊 19，No.0945。
《續華嚴經略疏刊定記》。《卍續藏》冊 03，No.221。
《原人論》。《大正藏》冊 45，No.1886。
《莊子內篇註》。上海：華東師範大學出版社。2009 年。

2、中日文專書、論文、網絡資源等

陳永革（2007）。《晚明佛教思想研究》。北京：宗教文化出版社。
李懿純（2013）。《晚明註〈莊〉思想研究——以沈一貫、釋德清、釋性通為核心》。天主教輔仁大學中國文學研究所博士論文。
林惠勝（2004）。〈智者大師的禪法：以「通明觀」為中心的論述〉。《成大宗教與文化學報》第四期。頁 75-106。
鎌田茂雄（1965）。《中国華厳思想史の研究》。東京：東京大學出版會。1978 年復刊第 1 刷。
聖嚴法師（2006）。《明末佛教研究》。北京：宗教文化出版社。
吳可為（2007）。〈華嚴判教論辨微〉。《中华佛學學報》第二十期。台北：中华佛學研究所。
徐小躍（1992）。《禪與老莊》。杭州：浙江人民出版社。
中村元（2002）等編集。《岩波仏教詞典》第二版。東京：岩波書店。

《原人論發微錄》的儒佛之辯

蘇州大學政治與公共管理學院中國哲學專業研究生
平燕红

摘 要

佛家和佛教在中國古代傳統文化中都佔有重要的位置，兩者在道德、行為、倫理以及心性方面的互相影響可謂是強烈而巨大。儒家的中心以人為本，儒者一生都在追求人生的本質，追求自己的理想價值，這是儒家最基礎、最值得關注的哲學問題；相較而言，佛教的哲學思想並不局限於人本身，在浩瀚廣闊的佛學體系中，世界萬物的本源才是已學僧人的最終極目標，其廣闊性、靈活性和包容性顯然更甚前者。儒佛兩家的關係也成為古往今來學者探討的重點。唐代佛學大師圭峰宗密的《原人論》是佛教與儒家關係探討的典型論著，與當時針鋒相對的社會氛圍不同，宗密摒棄了成見與警惕，以佛教的真心來融攝包含儒家的人性，這一會通的趨勢一直延續發展，到了宋代晉水淨源發展更甚，淨源的《原人論發微錄》進一步發揚了宗密的融匯思想，努力會通佛教與儒家的不同，盡可能以佛教嚴密的思辨性來獲得儒家的欣賞與認同，這也為失去思想界牛耳位置的佛教找到了延續和發展的關鍵，成為佛教於不同社會階段在中國文化結構中的自我重新定位的一種新方法，不斷地適應與發展成為佛教文化至今在中國文化中佔有一席之地的必勝要訣。

關鍵字：《華嚴原人論》、圭峰宗密、《原人論發微錄》、晉水淨源、一真靈性。

儒佛之辯在華嚴宗發展過程中表現得尤為突出，圭峰宗密在其《原人論》中，一改其師清涼澄觀對於儒家借用佛教思想 來發展自身體系並擴大其影響力的警惕，在探究宇宙萬物的本源的論證過程中，創造性地將儒家的語言和思想納入了佛教體系之中，「明顯的以佛教迎合儒家，體現了外來宗教在中國化過程中積極向本土主流文化靠近的思想傾向。」[1] 也借此在中國傳統文化的思想土壤中埋下了自己的種子。華嚴宗自佛教受到重創後，歷經百餘年的沉寂，終於到了晉水淨源這一代，使這一脈又呈現出蔚然興盛之風，「賢首宗大家晉水淨源著《華嚴原人論發微錄》三卷，『發微』即把隱深的意思加以發揮，這是最有名的注釋書，後人的注釋都未能超過淨源的注。」[2] 淨源在消化吸收唐代祖師精華的基礎上，集宗密的《圓覺經疏》和《圓覺經疏鈔》中的文字和思想對《原人論》進行了重新解釋與發揮，撰成了《原人論發微錄》三卷。

> 「斯論之作也，蓋斥二教之淺近，會一乘之淵蘊，故其論旨，皆用佛祖之言，儒道之語，以成文體。非夫學深通古，洞仲尼之垂範，究伯陽之立言者，則罔措其懷矣。不爾則何以後葉孫謀，比肩繼踵而傳授道德也。疇昔嘗讀《圓覺疏鈔》之廣者，而其間究萬法推一心章，惟灼實開決疑滯，布在鈔文，明尤指掌。於是不揣，摭昧錄廣鈔之要辭，發斯論之微旨。」[3]

在儒佛關係上，淨源承襲宗密之說，《發微錄》大量引用《周易》、《尚書》等儒家著作，積極地以融攝的方式來探討儒佛之間的不同，其融會思想旨在宣傳佛教與儒家殊途同歸，佛教在一定程度上完全能發揮儒家所能發揮的作用，並以此來獲得儒家的認同，使佛教的地位大為提升。

一、批判儒家的氣質人性論

儒家認為萬物都是從元氣生成的，人生之中種種不同表現諸如貴賤、貧富、善惡等都是由於嬰孩在母胎之中所受之氣的精粗、清濁不同，韓愈、柳宗元等將元氣作為一種能囊括一切的終極存在，這成為了一種新的思想潮流。《原人論發微錄》對其進行了批判。

淨源首先從前世的角度對元氣論提出了疑問。「又言皆從元氣而生成者，則欵生之神未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言欵有自然便能隨念愛惡等者，

[1] 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 172。
[2] 呂澂，《〈華嚴原人論〉通講》，頁 90—93。
[3] 晉水淨源，《原人論發微錄》，《卍新纂續藏經》，X58，no.1031，p.718c09。

則五德六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成？」[1] 萬事萬物從無變有就在那一剎間，不讓人察覺，也讓人捉摸不透它的來源。人未曾經歷過學習和思考，愛惡之情、驕恣之性是從哪里來的？嬰兒在幼時，便會在所處環境和所遇機緣下漸漸生出情感和知覺。在不停的轉世過程中，即使人忘記了前世的學習修煉，但在相同情景的觸發下，愛惡喜恨等情感自然而然就會生成，但是無知的元氣怎麼能生成有知的精神呢？倘若精神知覺是隨元氣突然而有的，並不是積累而成，那麼儒家所提倡的道德技藝都能從出生便有，看見美好的事物便會生出喜愛之情，遇到技巧不學習便能掌握，看見不公正的現象心裏能夠立馬明辨是非，完全不需要歷經五年十年這麼漫長的學習過程，如此儒家所宣導的教化法制就沒有任何存在的必要。既然儒家又大力提倡教化學習，便可知精神知覺不是突然之間生成的，而是在相應的環境和條件下修習而成的，所以元氣生成一切，一旦元氣消散神識便不在的這種說法是不恰當的。

其次，淨源從後世的角度置疑了元氣作為本原的議題。「又若是稟氣而欻有，死是氣散而欻無，則誰為鬼神乎？且世有鑒達前生追憶往事，則知生前相續，非稟氣而欻有。又驗鬼神靈知不斷，則知死後，非氣散而欻無，故祭祀求禱，典籍有文。況死而蘇者，說幽途事，或死後感動妻子，仇抱怨恩，今古皆有耶？.....且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得欻起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？」[2] 如果生就是元氣生成而忽然有，死就是隨元氣的消散而倏無，那麼鬼神又是從何而來？儒家也是承認鬼神的存在的，《尚書》:「多才多藝，能事鬼神」，《周易》:「是故知鬼神之情狀」。晉太傅祜死後還能追憶起自己前世的往事，表明現世並不是隨元氣忽然有而有，而是前世的延續；蔣濟之子死後身體雖如斷臂，但神知離開身體後形成鬼神，仍然綿延不絕，表明死並不是隨元氣的消散而徹底消失，所以在中國古代傳統文化中才會出現祭祀求禱的活動。更何況還有不少死而復生的人還能記得自己在陰間的事情，如東平王劉約；更有甚者死後能夠使自己妻兒感受其存在，進行報仇和報恩，如鄭昌妻黃氏。在佛教向儒家提出現實疑問的同時，儒家也開始反駁，儒者問到，如果人死後真的能成為鬼神，那麼自天地開闢以來，大道上應是一步一鬼，其數應有千百萬，滿堂盈庭，填塞巷路，我們為何見不到任何鬼而只能看見人呢？淨源解答道因在佛教中，人死之後會根據其前生造業的不同在六道之中選擇輪回，並不是所有人死後都會成為鬼神，且人死為鬼，鬼死為牛，牛死為天，天死複為人，都只是隨其業報變化而已，不拘一類，六道輪回，未始有極，怎麼會只有人死去而鬼不會消散呢？至此淨源進一步提問，倘若人是稟受這種無知之氣而生成的，那麼人怎麼會突然間就有了知覺？

[1] 圭峰宗密，《原人論·斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708b13。
[2] 圭峰宗密，《原人論·斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708b17—p.708b26。

草木和人稟受相同的元氣，為何草木沒有生成相應的神識？元氣是無知的，神識是有知的，兩者怎能混而為一呢？若元氣真能生成知覺，那麼善惡之性不會因學習修煉而成，為何還要用孔老設教來教人改惡為善呢？

淨源的這些追問其實也是儒家在現實生活中自己感到疑惑並需要解決的地方，儒家將人的本原視為元氣並不能回答佛教提出的問題，也不能解釋很多現實中產生的現象，說明元氣並非人的本原，應當予以破斥。

二、批評儒家的天命人性論

儒家還認為天命是人生而貧富、善惡、吉凶、賢愚等不同的根本原因，以此來解釋人生在世的種種差異和確定維護社會的秩序。「早在先秦時期，儒家學者就認為『天命之謂性』，《中庸》這種思想作為儒家不言而喻的理論前提，使人性論與天道觀互相關聯，從而形成一種頗具儒家特色的天人合一論。」[1]

淨源首先借由責問天的不公平來揭示儒家天命論的理論缺陷。《論語·顏淵篇》：「死生有命，富貴在天」，《禮記》：「天命之謂性」。「又言貧富、貴賤、賢愚、善惡、吉凶、禍福，皆由天命者，則天之賦命，奚有貧多富少、賤多貴少，乃至禍多福少？苟多少之分在天，天何不平乎？」[2] 貧乏與富足、貴尊與賤輕、賢能與愚昧、善良與惡禍、吉利與凶禍都是用來解釋上天給予人的不同遭遇的，天之賦命下，破其所計，貧富都受之於天命而已，貧富的多少也皆有天命決定，那為什麼會有貧多富少、賤多貴少、禍多福少等現象呢？為什麼天這樣不公平呢？夏桀殘暴無義，殷紂損害善良，他們沒有德行卻能成為尊貴的王；攀須素蘊仁行，卻一生貧賤；齊景公無德卻坐擁馬匹千駟；顏淵品質高潔，卻居於陋巷，簞食瓢飲。古往今來，逆者吉、義者凶、仁者大亡、暴者長壽、有道者喪、無道者興，這樣的事還少嗎？天命的原則是化育萬物，但人間種種的殘酷現象卻讓人感覺天命專門使不道德的人興盛、有道德的人喪亡，此乃顛倒冠履、尊卑無序，哪里還需要儒家所提倡的福善益謙之賞、禍淫害盈之罰？天既不公平如何能成為人的本原？

其次，淨源指出，儒家雖主張天命決定論，卻又將對不公平現象的責問歸結為人為，這是矛盾的。「又既禍亂反逆，皆由天命，則聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也。」[3] 既然禍亂反逆皆由天命，若沒有天命也就沒有禍亂凶害，沒有反逆不孝，但是聖人卻將一切歸責於人，責過於物，甚至在推行教化時責人

[1] 韓煥忠，《佛性論與陳朱人性論重建》，頁 85—92。
[2] 圭峰宗密，《原人論·斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708b28。
[3] 圭峰宗密，《原人論·斥迷執第一》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708c06。

不責天，罪物不罪命，「歸於天則不法於天矣，故雲不當而。」[1] 既然一切都是奉上天之意，順造化之心，為何儒家還要作《詩》諷刺亂政，編《書》讚美王道，修《禮》安上治民，作《樂》移風易俗，這些難道不都是反上天之意、逆造化之心的行為嗎？儒家的一切教化方式在他們的天命論中找不到任何依據。

淨源在整理了大量文獻和例證的基礎上，不僅從理論上破斥了儒家的天命論，更進一步將其理論與現實的矛盾仔細剖析，以人間的種種現象來否定儒家的天命，也彰顯出佛教三世輪回、因緣果報的強大解釋力和生存力。

三、儒佛會通的基礎——教化功能

淨源對儒家氣質說、天命說的種種攻訐是從一個佛教徒的立場上出發的，雖具有一定的偏見，但他提出的很多問題確實是儒家自身所不能夠解釋和解決的，故才會在佛教嚴密的邏輯體系下顯示出自己理論薄弱的缺點，這是儒家需要注意且要深刻分析的。淨源指出，宗密對儒家的批評遵循破執不破教，破解不破行的原則，他雖在探究世界本源的意義上否定了儒家，但卻在兩者的教化功能上肯定了這兩種教法，「然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶，策勤萬行。明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行。」[2] 儒道二教雖在義理和教義上有明顯的區別，但二者在教化社會、建立秩序方面起到了異曲同工的效果，兩者的教化目的都是一致的，這也是儒佛二教能夠會通的基礎。

淨源提出，宗密將儒家的五常與佛教的五戒相融合，實現了二者在社會秩序上的會通。儒家的五常為仁義禮智信，佛教的五戒乃不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，在華嚴宗圓融的思想下，兩者完全可以融合。不殺生是仁，仁是有慈愛之心；不偷盜是義，義是使人們言行規範的準則；不邪淫是禮，禮是社會秩序；不妄語是信，信指遵守信用；不飲啖酒肉，神氣清潔益於智也，智是指識達分明，頭腦清醒。在這種會通的基礎上，佛教所提出的五種戒律在一定程度上能保障儒家的五種道德標準，而儒家所樹立的五種標準也能積極地推動佛教五種戒律的執行，兩者相得益彰，互利互惠。「佛教由此也就在中國傳統文化中最深厚的思想情感土壤裏紮下了自己的草根。」[3] 儒家五常與佛教五戒的融合成為華嚴宗會通儒佛的第一個理論基礎。

「宗密以孝道為『二教之宗本』，也就是說，他認為孝道是儒佛兩家都共同推

[1] 晉水淨源，《原人論發微錄》，《卍新纂續藏經》，X58，no.1031，p.726c05。
[2] 圭峰宗密，《原人論·序》，《大正藏》，T45，no.1886，p.708a07。
[3] 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 173。

崇的最為根本的道理。」[1] 淨源在《原人論發微錄》中多處引用《孝經》，以其中思想來闡發或解釋佛教自身的問題與思想。《孝經》是儒家的重要經典，其孝的思想體現在上之天子、下至百姓的整個中國傳統社會體系中，儒道二教都將孝道視為理所應當、天經地義的事情，應被普及到各個教派的思想體系及社會生活的各個角落。

佛之孝和儒之孝在思想上並不是完全相同的，但也有不少的共同點。「宗密認為，佛教在孝道方面的實踐完全符合《孝經·孝行章》的規定。」[2] 對父母盡孝既要有物質上的規定，但其實精神上的供養和尊敬才是更重要的，儒佛二教都將子女對父母的孝順風險之心看得尤為重要，子女在贍養父母時，一定要使其保持身心愉悅的狀態。雖然佛家批判佛教僧人傷害自己身體發膚且不在父母之旁侍奉，並視家庭的安寧和榮譽不顧，這都是物質上的贍養。然而佛教利用講經說法的方式來加深父母的福報，使父母在生死輪回中的狀況得到改善，這是儒家所謂的養老送終、光宗耀祖根本無法企及的，且佛教主張放生、佈施等行為，更為父母增加了善本。可以這麼說，儒佛二教在對父母生前的侍養和歿後的追思上有明顯的差異，但二者都認真強調對父母精神上的孝順尊敬。

其次，儒佛二教都主張不盡孝是有罪的。「儒家將不孝視為禽獸不如的行為，列為十惡不赦的大罪，而佛教也將殺父、殺母視為五逆重罪，認為一旦於此有犯，就會像射箭一樣迅速墮入到阿鼻地獄中。尊行孝道，在儒家則可獲得官府的旌表，死後可以上升天堂，而佛教則將遵行孝道看作戒德圓滿的象徵和往生西方淨土的行因，將孝順父母看作眾生最大的福田之一。」[3]

值得一提的是，宗密曾下盡力氣為《佛說盂蘭盆經》注疏，淨源在《原人論發微錄》中多次引用《孝經》，可以看出華嚴宗人對中國傳統倫理思想的重視，在一定意義上是對儒家的迎合，作為外來思想的佛教，積極地向中國本土思想靠近，試圖在中國傳統文化中找到一席之地，並持續開疆擴土，這一發展方式引起了後代僧人的重視，在佛教不斷前進的過程中形成了一條適合佛教發展的新道路。

五戒與五常的融合，佛之孝與儒之孝的會通，一定意義上奠定了華嚴宗儒佛關係的基礎，成為二者會通的墊腳石。淨源在宋代複雜的社會環境下，努力地會通儒佛二教的不同，試圖利用融合的手段對華嚴宗及佛教進行重新定位。

---

[1] 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 169。
[2] 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 171。
[3] 韓煥忠，《華嚴判教論》，頁 172。

四、以佛教真心會通儒家人性论

作為儒家倫理中萬事萬物本體的氣質之性和天命之性，前者闡述人生在世的具體形態，後者作為萬事萬物的存在解釋，但這二者在華嚴宗看來並不能真正解釋現象通向本質的過程，在論及推究世界本源時其理論性和邏輯性都不夠嚴密，「但是，在由究極本體推出現象中林林總總的大千世界時，宗密複又肯定了儒家人性論的合理因素。」[1]淨源在《策門三道》中的第三道儒釋言性的提問就是為了引導弟子考慮佛性與人性的融會貫通之處，他指出，人的學習能力是有限的，故知識也具有片面性。僧人之中很少有人對儒家的經典熟悉瞭解，儒生也對佛典知之甚少，所以兩家在對性的見解上有很大不同。儒家李翱宗孟子，以性為善；杜牧法荀子，以性為惡；韓愈則主張性三品：上品純善，下品純惡，中品善惡混雜。就單在儒家一家看來，對性的說法就如此紛繁複雜，其實在淨源看來，儒家所說的人性都只不過是華嚴宗真心的作用顯示而已。儒家所提出的氣質之性和天命之性在一定程度上都展現了一乘顯性教的本覺真心，這在入世化民、回真向俗的意義上有其一定的合理性。

作為融合本體的本覺真心具有不生不滅、不增不減、不變不易的特質，也可稱之為佛性。真心作為本原是指其在萬法為依正之源，在眾生為迷悟之源，在菩薩為萬行之源，在諸佛為萬德之源。它常住清淨、昭昭不昧、了了常知，在淨源看來，對於追求人類、社會和宇宙的真正本質，只有探索到這顆真心才算是真正完成。

> 「故《華嚴經》雲：『佛子！無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想執著而不證得，若離妄想，一切智、自然智、無礙智，即得現前。』便舉一塵含大千經卷之喻，塵況眾生，經況佛智。次後又雲：爾時如來普觀法界一切眾生，而作是言：奇哉！奇哉！此諸眾生，雲何具有如來智慧迷惑不見？我當教以聖道，令其永離妄想，自於身中，得見如來廣大智慧，與佛無異。」[2]

眾生皆具這顆本覺真心，但由於人本來的妄念和煩惱的遮蔽，使真心很難顯現，故而眾生不能體悟到自己本身的佛性，進而執著於世間萬法和色身為實有，隨即產生種種執著，並在執念的驅使下造作種種善惡業，也就要被動地承受造業之後的種種苦樂果報。眾生一旦受聖人開示，便能發現自己具有的佛性，便與佛也無異了。這顆包容性及其強大的真心，在詮釋一真靈性由於處於被遮蔽的狀態

---

[1] 韓煥忠，《〈華嚴原人論〉對儒家人性論的批判》，頁 102—105。
[2] 圭峰宗密，《原人論·直顯真源第三》，《大正藏》，T45，no.1886，p.710a11。

而向下流轉時又在不同程度上肯定了儒家的氣質之性和天命之性。

淨源在《原人論發微錄》中提到，在宗密看來，由於煩惱和妄念的遮蔽，人們不能體悟到自身的佛性，所以又稱真心為如來藏，被煩惱包裹的如來藏「由此產生了生滅心相，覺與不覺、法執我執、惡業善業等。」[1] 如來藏能含攝一切法，也能生一切法，眾生依如來藏心生起生滅妄想，這所生的一切法都是破相教所要否定的，如來藏心若把所有的法含攝住，那麼就是法空，若連煩惱也除去，那麼如來藏心也被否定掉了，大乘破相叫謂之為空。如來藏不生不滅的真心和有生有滅的妄想和合而成為阿賴耶識，阿賴耶識具有覺與不覺兩種含義，若依不覺義，人們就會生起煩惱，起心動念，執著於外在環境與自身，形成執著，所以大乘法相教執著於阿賴耶識為人本原。在執著的驅使下，人們不懂萬法皆由妄念所顯現，產生愛惡、痛苦與快樂的感受，所以小乘教以色心二法和貪嗔癡三毒為人之本。在此基礎上，人們開始造作種種行為，有人造殺、盜等惡業進入地獄、畜生之道，有人行佈施、持戒等善業進入母胎之中，所以人天教以業為人的本原。「稟氣受質，氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊漸成諸識。十月滿足生來名人，即我等今者身心是也。」[2] 心識首先隨著善業進入中陰，在母胎中稟氣受質，肉體方面由稟受父母元氣而形成各種器官，精神方面則由中陰發展而成各種感知的能力，人皆以氣為本，漸成諸根，在母胎中待滿三十五個七日即成人相，十個月五識就能滿足，身心和合，將而為人，在此真心就會通了氣質人性論。從報業論的內容可知，作善惡種種業會引起相應的種種果報，淨源以引滿二業德佛教知識來解釋儒家的天命論，「引滿二業，亦名總別二報，總別交絡，有其四句：一總報善別報不善，謂人受貧窮疾病等；二總報不善別報善，謂畜生有肥好等；三總別具善，謂人受富貴等；四具不善，謂畜生有盲跛者。」[3] 只因儒家不懂佛教的三世輪回、因緣果報，所以他們不能解釋為何人為何能無惡而自禍，無善卻能自福，不仁卻能長壽，不殺卻早夭，他們不知道這都是由前世的引滿二業造成的，所以只能寄託於天命來解釋這人世種種的行為與現象，所以《周易》會說：「皆由時命也。」從業報論的角度看，佛教融攝了儒家的天命人性論。

有一點值得注意，那就是儒佛兩家密切的互動，不單單是佛教借助儒家來獲得自我定位和發展的新契機，儒家也在佛教的不斷質疑中漸漸吸收了佛教的精華，有其是華嚴宗對儒家的發展可謂不小。「宗密此論，以為儒道所見，亦是真理之一部分。已為宋明道學立先聲耳矣，此論中又有許多見解，可以影響宋明道學者，此段所引『稟氣受質』一段，宋明道學講氣質，亦恐受此影響，尤可注意者，即

[1] 陳榮慶，《天下百慮而一致，殊途而同歸——宗密判教簡論》，頁 17—22。
[2] 圭峰宗密，《原人論·會通本末第四》，《大正藏》，T45，no.1886，p.710b08。
[3] 晉水淨源，《原人論發微錄》，《卍新纂續藏經》，X58，no.1031，p.735c06。

宋明道學中程朱陸王二派對立之學說，此論中已有數點，為開先路。如雲：『然所稟之氣，輾轉推本，即混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。』心氣對立。程朱一派，以理氣對立，即在此方面發展。又雲：『究竟言之，心外的無別法，元氣亦從心之所變。』一切唯心。陸王一派，以宇宙即是吾心，即在此方面發展。由而言之，則宗密學說之影響，可謂甚大。就其此論觀之，則宗密不啻上為以前佛學作一結算；下為以後道學立一先聲。」[1] 華嚴宗的學說和方法論對儒家的影響可謂甚大，為宋明道學的先期準備做好了一定的鋪墊工作。

到了淨源的時代，儒家在吸收佛教思想基礎上的重新構建是非常成功的，在佛教的刺激下，儒家不僅向外探求發展之法，向內也不斷挖掘自身的資源，牢牢鞏固了自身在傳統倫理思想中的正統地位，還進一步加強了自己理論內在的邏輯性和體系性，使之進一步發展上升為形而上，佔據了中國傳統文化的理論高峰，「這也說明在儒家發展過程中，對佛教的排斥和對佛教的吸收一樣，都是儒家發展的動力所在。」[2] 反觀佛教，在宗密之後遭到滅佛的致命打擊，華嚴宗直到淨源這一代才重新崛起,他進一步延續宗密的會通思想，加強儒佛之間的交流與發展，利用佛教較強的思辨性和嚴密的邏輯性的優勢，試圖在一定程度上獲得儒家的認可和生存的機會，這也算是華嚴宗在那個時代不得不承擔的任務，勢必要借助思想界中流砥柱的儒家來重新找到一條適合自己發展的道路。儒佛兩家都必須承認的是，只有分析嚴密地吸收彼此二教的合理因素，各家才能得到更好的發展，這也是整個文化發展的必然道路。

[1] 馮友蘭，《中國哲學史》，頁 683。
[2] 劉新華，《隋唐三教關係與唐代儒學的興起》，頁 7—11。

參考文獻

1、《原人論》。《大正藏》，T45，no.1886。

2、《原人論發微錄》。《卍新纂續藏經》，X58，no.1031。

3、馮友蘭（1895）。《中國哲學史》。臺北：臺灣商務印書館，2015 年增訂 3 版。

4、呂澂（1896）。《〈華嚴原人論〉通講》。吉林：《社會科學戰線·哲學史》，1990 年第 3 期。

5、韓煥忠（1970a）。《〈華嚴原人論〉對儒家人性論的批判》，山東：《理論學刊》，1990 年第 3 期。

6、韓煥忠（1970b）。《佛性論與陳朱人性論重建》。山東：《孔子研究》，2001 年第 6 期。

7、韓煥忠（1970c）。《華嚴判教論》。臺北：空庭書院，2008 年。

8、陳榮慶。《天下百慮而一致，殊途而同歸——宗密判教簡論》。陝西：西安電子科技大學（社會科學版），2005 年第 15 卷第 4 期。

9、劉新華。《隋唐三教關係與唐代儒學的興起》。南京：《南京工程學院學報（社會科學版）》，2006 年第 6 卷第 4 期。

近代女性居士與華嚴一宗之發展
——以羅迦陵、何張蓮覺及孫張清揚為例

香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人
邵佳德

摘　要

晚清民國以來的哈同夫人羅迦陵、何東夫人張蓮覺、孫立人夫人張清揚分別在上海、香港、台灣等漢傳佛教區域大力護持、弘傳佛法，她們與華嚴僧人的交往為近代華嚴宗的發展提供了經濟資助，間接推動了華嚴思想的研究和在信眾間的普及。同時，華嚴僧人也提出或強調了女性學佛、護法的重要性。民國女性居士與僧人間的良性互動促進了華嚴專宗的傳承和女性學佛的氛圍。三位具有代表性的女性護法的實踐對拓展近代居士佛教研究以及佛教與性別關係研究的範圍來說，均是極有意義的案例。

關鍵字：華嚴、女性、羅迦陵、張蓮覺、張清揚

一、引言

在對近代佛教的復興運動的研究中，女性角色的作用似乎並不被認為十分顯著。比如張聖慧居士在 1930 年代就曾說：「日本佛教事業之進展，在近十五年中，已飛黃騰達，駕凌各宗教之上。對於女子佛學團體之激增，尤足驚人。試一回視吾國女子佛教團之幼稚可憐，真不可同日而語矣。」[1]此外，近代雖有一批工商階層的居士積極支持佛教發展，成為所謂「佛教革命後援會」[2]，但對於紳商居士的研究也多限於男性。[3]

實際上，比丘尼在近代佛教世界中有很高的參與度，在僧伽教育、組織社團、弘法濟世等活動中均有不俗表現。[4]普通信眾中女性居士的比例也普遍高於男性。在精英階層中，更有一批信佛的婦女，藉助財富或勢力，不僅影響了她們的家庭成員，更影響了整個佛教的發展趨勢。[5]比如蔣介石的母親就是佛教徒，儘管後來蔣因為宋美齡的緣故信仰基督教，但他對於佛教的態度仍然較為友好，這從他與太虛等人的交往中不難看出。[6]又如國民黨元老戴季陶是虔誠的佛教徒，他也曾受其母信仰的影響。[7]這種因為家庭婦女的佛教信仰而潛在影響其他成員的例子不勝枚舉。當然，也有的情況是，家庭中作為官員或富商的男性成員並非純粹的佛教信徒，但默許或支持了女性配偶的佛教實踐，由此也成就了推動佛教繁榮的因緣，比如本文要討論的哈同夫人羅迦陵、何東夫人張蓮覺、孫立人夫人張清揚的例子。

這三位女性分別出生於晚清及民國初年，民國時期是其佛教信仰和實踐的活躍期。同時她們非富即貴，擁有經濟實力和社會聲望，故而能夠在當時脫穎而出，分別在上海、香港、台灣等漢傳佛教區域成為推動佛教發展的女性大護法。這幾

---

1 張聖慧，〈十五年來世界佛教之曙光〉，《海潮音》第 16 卷第 1 號，1935 年 1 月 15 日，頁 59。

2 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師範大學出版社，1994，頁 294。

3 例如康豹（Paul R. Katz）對於王一亭的研究，見康豹，〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉，巫仁恕、林美莉、康豹編，《從城市看中國的現代性》，南港：中央研究院近代史研究所，2010，頁 275-296。楊凱里（Jan Kiely）對聶雲台的研究，Jan Kiely , "Shanghai Public Moralist Nie Qijie and Morality Book Publication Projects in Republican China," *Twentieth-Century China,* vol. 36 (2011): 4-22.又如關於近代上海居士組織的研究：James Brooks Jessup, "The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956," Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 2010. 唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維》，桂林：廣西師範大學出版社，2014。于凌波的《中國近現代佛教人物誌》中除了提及呂碧城外均是男性居士，參見氏著，《中國近現代佛教人物誌》，北京：宗教文化出版社，1995。

4 何建明，〈略論清末民初的中國佛教女眾——兼與鄭永福、呂美頤先生商榷〉，《佛學研究》1997 年，頁 203 – 209。

5 李玉珍曾考察過戰後台灣佛教女性的表現，認為「官太太」等精英女性的護法、弘法對於創造復興正統僧團與徵信佛教的氛圍十分重要。參見李玉珍，〈台灣戰後崛起的優婆夷典範之群體意涵〉，《玄奘佛學研究》2014 年第 21 期，頁 97– 130。

6 侯坤宏，〈太虛法師與蔣介石〉，《四川師範大學學報》，2006 年第 5 期，頁 126—132。

7 佛因，〈戴季陶先生之學佛因緣〉，《香海佛化刊》第 1 期，1932，頁 39。

位女性對於佛教發展的影響不一而足，本文則集中討論她們對於近代華嚴一宗佛學承繼的貢獻，從中亦可窺見近代佛教歷史上女性角色與佛教的互動關係。

二、哈同夫人羅迦陵與華嚴大學之創設

羅迦陵生於 1864 年，原名儷蕤，是中法混血，早年身世淒慘，後嫁與上海的英籍猶太裔商人哈同（Silas Aaron Hardoon），因哈同的經商有道，羅迦陵也一躍成為滬上有名的貴婦。[8]這位哈同夫人因為崇信佛教，因此給自己取號「迦陵」，此名來源於印度佛教中的一種神鳥「迦陵頻伽」，後來她組織編印的大藏經就叫「頻伽藏」。

約從 1903 年開始直至 1909 年，哈同夫婦在上海西摩路、哈同路、長浜路、靜安寺路之間的區域建造了規模龐大的私人花園，取名「愛儷園」，外人又習稱「哈同花園」。[9]

花園興建時，因為哈同夫人信仰佛教的因緣，曾請鎮江金山的宗仰和尚入園主持設計工作。辛亥革命後，月霞法師應上海佛教眾居士之請，到滬主講《大乘起信論》，聽眾甚多，影響很大。當時狄楚青居士在上海辦《佛學叢報》，請月霞參與編輯。月霞允其所請，並經其介紹，到上海哈同花園講經，名聲遠播。羅迦陵見月霞講經很有水平，乃萌發請月霞創辦佛教大學之念。於是就和熱衷於佛學研究的康有為等商議，共同發起建議月霞在哈同花園創辦一所華嚴大學，培養弘揚華嚴的專門人才。這一建議，正好符合月霞弘揚華嚴的意願。

月霞初學天台，後來又是常州天寧寺住持冶開的法嗣，傳禪宗臨濟一系法脈，後見華嚴一宗衰落，乃決心以弘揚華嚴為己任。當時見有人建議他創辦華嚴大學，便慨然應允，當即邀請其法弟應慈法師共同策劃，建設校舍，擬定計劃，進行招生等事宜。當時擬定的簡章共十四則，其中規定：「本校以提倡佛教，研究華嚴，兼學方等經論，自利利他為宗旨。」校址即上海靜安寺路（今南京西路）哈同花園內。學制分為預班一年，正班三年。課程分為讀經、講經、講論、講戒、修觀、作文、習字等七科。學習內容以華嚴教義為主，兼習《普賢行願品》、《維摩經》、四分戒本等。預科還講授《大乘起信論》、《八識規矩頌》等。簡章還規定，學員所有學費、膳宿費、經書和紙墨費及醫藥費等，全由學校供給。學員僧俗兼收，

---

8 關於愛儷園的歷史及羅迦陵的身世，參見凡鳥，《海上迷宮：哈同花園秘密》，上海：中央書店，1947。張瓊林，《洋場迷宮：上海哈同花園見聞錄》，北京：中國文史出版社，1991。李恩績，《愛儷園夢影錄》，北京：三聯書店，1984。〈史傳：羅迦陵女士傳〉，《鷺江報》，第 28 期，1903 年，頁 19。〈附錄：羅迦陵女士傳〉，《新民叢報》，1903 年，頁 1397– 1398。沈寂，《上海大班：哈同外傳》，上海：學林出版社，2002。

9 關於愛儷園的建造時間學界有所爭議，此處從李軍，〈近代上海名園愛儷園考辨——以黃宗仰有關愛儷園的佚文等材料为中心〉，《史林》2014 年第 3 期，頁 1– 9。

其中出家人需「住過禪堂，品行端正，無諸嗜好者」；在家人需「具有居士資格者」。所有學員都要「文理通達，能閱經疏」，年齡需在「二十歲以上至三十五歲之間」。當時擬招學員六十人。[10]

1914 年九月，華嚴大學正式在哈同花園開學，由月霞親自講授華嚴教義。但是好景不常，辦學僅數月，時值哈同六十壽辰，哈同夫人的親信、愛儷園的「總管」姬覺彌受人唆使，提出要華嚴大學師生向羅迦陵行三跪九叩禮，這遭到大學全體師生的拒絕。當時月霞、應慈和師生們都非常氣憤，表示要解散華嚴大學，有些學員甚至連夜離開了華嚴大學。其時大學面臨夭折的危險。所幸常州天寧寺冶開老和尚聞訊後，不忍此弘法大業受到摧殘，乃邀集滬上熱心辦學、弘揚華嚴的居士，共商對策。此时，留雲寺的應乾法師請全體師生迁去暫住。留雲寺是杭州海潮寺在上海的下院，應乾又請海潮寺住持虛孔和尚到上海，与月霞法師共同商議，最后決定三方合作，月霞法師負責教學，海潮寺提供房舍，經費則由留雲寺獨立負擔。於是華嚴大學就從上海遷往杭州上課，從此月霣法師繼續在新校址海潮寺主講《華嚴經》、《楞伽經》和《大乘起信論》等。

图 1：哈同夫人罗迦陵

有些記載和回憶聲稱當時華嚴大學的學生程度不高，授課內容也多以瑜伽焰口或《禪門日誦》這些最為基本的佛教讀本為主，至於真正的華嚴精義根本難以

10 華嚴大學的簡章見〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》第 10 期，1914 年 3 月 15 日，“紀事”頁 1- 5。

窺得門徑。[11]而我們從當時大學的規章及課程表來看，至少大學從設計之初是頗有改善僧伽教育之雄心的，在授課內容方面也絕對以華嚴的經典、著述乃至觀行為重點。此外學校還制定了常考、月考、期考、大考的考核及獎懲體系，其制度設計是指向高水平的僧伽教育而非一般的日常儀軌。

華嚴大學的創辦得到了愛儷園主人羅迦陵的認可和支持，最後雖然僧俗之間鬧得不歡而散，但當時的教師和報名入讀的一批僧人如月霞、應慈、持松、慈舟、智光、靄亭、常惺、戒塵、了塵等人均是近代佛教史上的華嚴尊宿。這些從華嚴大學畢業出來的學僧，後來分燈四方，研究教義、弘法傳教，先後辦起了各種華嚴大學和清涼學院、法界學院等，推動了僧人辦學在全國的發展，其影響十分深遠。比如協助月霞辦學的應慈法師，在華嚴大學教學的三年時間裡，受月霞的影響至深，最後他遵守月霞法師「善弘華嚴」的臨終囑咐，畢生以弘揚華嚴為己任，成為三譯華嚴座主。除了協助月霞辦學外，應慈還在常州、上海、無錫等地創立了清涼學院，隨院開講《華嚴懸談》、《華嚴經》等。1949 年他又在南京成立華嚴速成師範學院，應慈在院內開講八十卷《華嚴經》全部，真禪法師和明如法師等都是該院的學僧。持松在華嚴大學畢業後，即隨月霞到常熟興福寺，協助在興福寺辦華嚴大學（後改名法界學院）。不久，他又在興福寺設立華嚴預備學校，[12]講授華嚴經論，並撰成《華嚴宗教義始末記》。曾與持松一起在常熟興福寺協辦法界學院的還有慈舟法師，1933 年他又到福州法海寺創立法界學院，後遷往北京淨蓮寺續辦。慈舟除了在他所辦的佛學院校講授《華嚴經》外，還先後在杭州、上海、江蘇、安徽、河南等地開講《華嚴經》等，為近代弘揚華嚴宗的重要人物之一。[13] 靄亭在華嚴大學畢業後，於 1928 年在鎮江竹林寺創辦竹林佛學院，專弘華嚴、毗尼，後又於香港九龍及澳門等地創辦佛教義學，開港澳佛教教育之風氣。戒塵、了塵於華嚴大學畢業後，曾和慈舟一起到漢口九蓮寺設立華嚴大學，培植華嚴專門人才。常惺法師曾隨月霞在常熟興福寺法界學院講經，後於 1921 年至安徽安慶迎江寺興辦佛學院，培植僧才。後來更是主持過閩南、柏林、光孝等佛教學院，成為輔佐太虛大師辦理僧教育的重要人物。太虛曾評價常惺法師「平生的學問雖甚多，確切的說，其得力處，應該是於華嚴宗」。[14]其重要著作《賢首概論》，對華嚴教義有所闡述。[15]智光於華嚴大學畢業後，曾追隨月霞到各地弘法講經，由小座而代座，使他對華嚴教義有更深一層的了解。1933 年接任鎮江焦山定慧寺住

11 李恩績，《愛儷園夢影錄》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1984，頁 47。沈寂，《上海大班：哈同外傳》，上海：學林出版社，2002，頁 412–413。
12 參見于凌波，《中國近現代佛教人物誌》，北京：宗教文化出版社，1995，頁 49–51。
13 于凌波，《中國近現代佛教人物誌》，頁 63–65。
14 太虛，〈雲南追悼會講詞〉，法空編，《常惺法師集》卷六，2014，頁 5–6。
15 參見常惺，《賢首概論》，《常惺法師集》卷一，頁 1–22。

持，翌年即創設焦山佛學院，成為近代佛教史上僧教育辦理的典範之一。[16]智光 1949 年赴台後初寓十普寺，後創設華嚴蓮社，由其弟子南亭主持。他任華嚴蓮社開山導師，歷講大乘諸經。平日則在蓮社主持華嚴月會，領眾共修。為鼓勵社友子弟升學，智光又發起華嚴供會，集資建立獎學基金，對社友中清貧者或突遭變故者，亦多有救濟。由於他努力弘揚華嚴，因而皈向者達數千人。智光一生辦學、弘揚華嚴不遺餘力，與其在華嚴大學受到月霞法師的影響不無關係。

創辦於民國初年愛儷園中的華嚴大學雖然曇花一現，但卻以學校的名義最早實施了華嚴專宗的研究和教育，從這個意義上說哈同夫人羅迦陵最初的支持功不可沒。華嚴大學所聚集起來的很多僧青年，在本文接下來的討論中還將多次出現。

三、何東夫人張蓮覺與香港華嚴之弘傳

何東夫人原名張靜容，字蓮覺，生於清光緒元年（1875），廣東新安縣人，後嫁與香港富商何東爵士。何張蓮覺幼信佛教、善根早植，[17]她對於近代香港地區的佛教事業起過無可替代的推動作用。而她對於民國時期華嚴宗復興的促進，則主要體現在其與華嚴一系的僧人如靄亭、智光等的互動中。

圖 2：前排左一為何張蓮覺

民國十一年時因為香港的善信邀請棲霞山若舜和金山的妙善打佛七，當時鎮江竹林寺的靄亭和尚也應邀幫忙，因此得以與張蓮覺居士有多次見面機會，但當時兩人的接觸尚不密切。民國十二年後，張蓮覺因見南京棲霞山荒涼破敗意圖復興，故每年請棲霞僧眾赴港做水陸法會以補助建設經費。靄亭也幾次同去，故有機會

16 智光開辦焦山佛學院等教育實踐，參見拙文，〈智光法師與近代的佛教僧教育〉，《2015 海安觀音禪寺恢復廿週年回顧論壇論文集》，頁 E1– E14。

17 吕碧城，〈何張蓮覺居士傳〉，《覺有情》第 4 卷第 11、12 號合刊，版 9。

逐步深入認識彼此。民國十六年後靄亭接任竹林寺住持，翌年在張蓮覺的支持下籌設了竹林佛學院。民國二十一年靄亭退居後又應張蓮覺之邀赴港主持青山海雲蘭若的「青山寶覺佛學研究社」，培育女性佛教人才，這也是東蓮覺苑的雛形。後來何東夫人利用何東贈與其的結婚週年禮物十萬港幣作為經費，在山光道覓址建房，合併了青山佛學研究社和寶覺女義學，正式成立東蓮覺苑。[18]

張蓮覺在遺囑中自稱：「予一生篤信佛教，念本港尚無一真正合現代化的永久育才弘法機關，並可憐失學青年女子，思設義學以培植之。唯茲事體大，力與心違者亦既有年矣。前蒙夫君體念予情，先後惠以巨資，籌间東蓮覺苑於山光道，克償所願。」[19]而太虛大師對東蓮覺苑則評價甚高，他曾說：「張居士所辦之東蓮覺苑，其規模較祇洹精舍為宏大，即學額與經濟的數量，都超過祇洹精舍，加之對佛法具有深切的信心，善與佛法中各方面的緇素聯絡，其發達影響於中國將來的佛教，必較楊（文會）居士所辦祇洹精舍的成效為尤大。」[20]

除靄亭外，張蓮覺居士還於 1929 及 1930 年兩度邀請靄亭之師、定慧寺的智光和尚赴港講法。1929 年在港期間，智光居於何氏為其所租之宅，講經則在女子佛學會，費用均由何氏承擔。[21]所談為婦女學佛的問題，講的經為《普賢行願品》，當時香港苦旱已久，開講之日，大雨滂沱，以是聽眾極盛。[22]智光於講經圓滿後，著成《婦女學佛緣起》一書。[23]原來擬訂的在港一個月講經的期限，因為戴東培夫人與何東夫人的一再挽留而延長。[24]

張蓮覺居士與智光、靄亭等精於華嚴的僧人的接觸，推動了華嚴教義的研究乃至其在民間的普及。靄亭和尚早年曾隨其剃度師智光法師一同在月霞住持的華嚴大學學習，并跟隨月老在九華山、宜興等地講法，靄亭自稱「由甲寅（1913）以迄今，屈指四載，未曾稍疏法席．．．海潮演華嚴二載，曾未一朝缺席」。[25]靄亭後應張蓮覺之邀長年駐港弘法，1947 年他在香港寫成頗受好評的《華嚴一乘教義章集解》。智光在為此書所作的序言中說道：「民初，月霞老法師創華嚴大學於上海哈同花園，俄移杭州海潮寺，皆以教義章為主課，當時苦無註解，乃盡出私

---

18 具體經過參見闞正宗，〈泰州和尚香江佛緣——靄亭和尚與香港佛教〉，《2015 海安觀音禪寺恢復廿週年回顧論壇論文集》，頁 D1– D13。

19 靄亭，〈悼蓮覺居士〉，《栖雲文集．附靄亭和尚紀念特刊》，台北：萬行雜誌社，1995，頁 16。

20 太虛，〈優婆夷教育與佛化家庭〉，《正信》第 7 卷第 13、14 期合刊，1936 年 1 月 15 日，頁 13– 14。

21 智光，〈香港智光法師致仁山法師書〉，《金山法海波瀾》，第 2 期，1929 年 5 月，"函札"頁 3。

22 南亭，《南亭和尚自傳》，台北：華嚴蓮社，1994，頁 312。

23 講經內容片段參見智光，〈婦女佛學緣起〉，《金山法海波瀾》，第 2 期，1929 年 5 月，"研究"頁 16-18。智光，〈婦女佛學緣起（續）〉，《金山法海波瀾》，第 3 期，1929 年 8 月，"研究"頁 11-19。智光，〈婦女學佛初步（1）學佛與胎教〉，《慈航畫報》，第 10 期，1933 年 9 月，頁 3。智光，〈女子學佛和世界前途的希望（續第十期）〉，《慈航畫報》，第 11 期，1933 年 9 月，頁 3。智光，〈中華婦女學佛小史〉，《慈航畫報》，第 14 期，1933 年 10 月，頁 3。

24 智光，〈焦山智光法師上仁山法師書〉，《金山法海波瀾》，第 3 期，1929 年 8 月，"函札"頁 4。

25 靄亭，〈祭月霞法師文〉，《栖雲文集．附靄亭和尚紀念特刊》，頁 107。

資，向日本請購《續藏經》，方得《復古記》及《義苑疏》兩注。民國六年，月老有在宜興磬山講教義章，從學三百餘人，余與余徒靄亭均隨左右，精勤研究，稍獲門徑。此後，靄亭創竹林佛學院，主講香港東蓮覺苑，深感《復古記》等文字艱深，初學不易了解，乃於弘化之餘，本自己聽講研究心得，參閱有關本章之註疏，使艱澀者通順之，深隱者淺顯之，繁瑣者刪除之，不足者補充之，幾費辛勞，成此集解．．．」[26]香港的覺光長老曾評價此書說：「使我們想起唐朝的圭峰大師、宋朝的復庵和尚、淨源法師和清代的續法尊者。這部著作中，把華嚴宗的精義完全揭露出來，而又沒有晦澀難懂之處，對於現代的根機，也非常結合。」[27]而靄亭之師智光和尚本身也精於華嚴教義，曾寫作《華嚴綱要》一書，可惜毀於日軍的侵華戰爭中。在港弘法期間，智光也曾對民眾宣講華嚴經典。

故此，何張蓮覺作為護法居士，一方面通過資助寺僧、辦理教育，支持了華嚴法系的傳承，另一方面專精華嚴的法師也通過她的因緣將華嚴教義向港人普及。在何東夫人的案例中，不僅女性積極支持了僧人和佛教的發展，同時僧人也反過來強調女性學佛的重要意義，由此形成一種女性居士與僧團互動促進的模式。比如智光法師在港時曾特別就婦女學佛的問題做了講座，并將講稿結集出版（即為《婦女學佛初步》）。他明確表示佛教主張眾生平等，包括性別的平等，并強調女性學佛對於整個社會成員的教化意義非凡：「人們要求家庭眷屬、社會國治底清平，必定先要提倡婦女學佛。婦女明白了一心因果的道理，由懷胎而育孩，以及長成，都是正確底教化，不同平常嬌生慣養的，必有超特底訓育。叫他認識人生底因果律，自小兒到長大成人，一朝一晚在家裏，處處以母為習慣，塊塊以母為便宜，一切都賴母以指導的，依照這種母教，自然而然地，生出來底人，就成為高尚的人格了。國裏有了賢母，世上才有良民，家裏有了賢母，方才有好子孫，這是展轉相依，互為緣起的。所以婦女學佛，能達到這圓滿底美果，那成效是實在廣大說不盡了。」[28]這裡智光看到了女性對於接引家族成員皈依佛法的重要性，事實上在中國傳統社會這種因為家族女性信佛而給僧團帶來人才或資財的案例十分常見。

四、孫立人夫人張清揚與兩岸華嚴之復興

就在哈同花園華嚴大學建立的差不多時候，張清揚居士出生於湖南的一個富裕世家。張居士原名「晶英」，法號「清揚」，1930 年時 18 歲的她從南京匯文女子中學畢業後，在上海與時任黨校新軍和憲警幹部訓練的孫立人結婚。1934 年 7

[26] 智光，〈《華嚴一乘教義章集解》序二〉，靄亭，《華嚴一乘教義章集解》，台北：華嚴蓮社，2014，頁 2。
[27] 覺光，〈我們應該怎樣紀念靄亭老法師〉，《栖雲文集．附靄亭和尚紀念特刊》，頁 39。
[28] 智光，《婦女學佛初步》，《智光大師法彙》，台北：華嚴蓮社，1993，頁 67。

月，張清揚在江西南昌夢見觀音菩薩，認為自己「宿世有佛緣，但為紅福所迷」，後寫信給母親和孫立人，打算到深山修行，被兩人勸阻。[29]1935 年回南京，母親送她念珠並教他念佛，但本性活潑的她，當官太太們來時就丟下念珠出去玩了。[30]同年在浙江寧波附近的五夫駐紮時，被邪風吹到臉部歪斜無藥可醫，原要自殺，後因母親由南京趕來持大悲咒水與其飲用三日而癒。事後母女去普陀山朝聖，答謝觀世音菩薩，張清揚還親自燃臂供佛。[31]1936 年，母親到南京棲霞山求受菩薩戒，也帶她去皈依。[32]1938 年時，清揚居士又在重慶皈依了太虛大師。

張晶英的佛教思想，始自二十六歲師事太虛。她回憶道：

> 在抗戰期間，湖南失守以後，我和家母遷居重慶，那時大師卻巧在重慶長安寺駐錫。因為家母是忠實的三寶弟子，經過若干年月的耳濡目染，我對於佛法也就發生了誠摯的感情，和極濃厚的研究興趣。由於仰慕大師的道學，在友人的介紹下，我皈依大師了。[33]

皈依後張清揚對於三寶十分虔敬，她曾提到：「我們後覺的眾生，應當要信仰佛、要拜佛，我們不但要拜佛，還要拜出家人，因為他是三寶之一，是代表佛陀宣揚教法的，我們既然信佛，就要敬佛法僧，要皈依、要恭敬、要禮拜。皈依是表示內心崇敬佛法的真誠，以及自己已為佛法所化導成為一個新人格，把一個飄泊無依的心靈回歸到大慈大悲佛陀慈懷中。」

她甚至說：

> 我們對於出家佛教徒，不問有道德，或是沒有道德，甚至犯了佛所禁戒，我們為三寶弟子的人，都要一樣平等的看待，恭敬禮拜，以比丘雖犯禁戒不毀正見，若干年後宿業圓滿，依然能成佛，故我們要學常不輕菩薩：「吾不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」。這是學佛根本的態度！[34]

民國三十六年春天太虛圓寂，三十五歲的清揚居士雖然臥病，但以新一軍軍長孫立人中將夫人的身分，仍然盡了弟子的責任，如募化《海潮音》之基金，以

---

29 釋永芸，〈與孫立人將軍夫人往生前的最後訪談〉，孫立人將軍永思錄編輯委員會編，《中國軍魂：孫立人將軍永思錄》，台北：孫立人將軍紀念館籌備處，1992，頁 442-447。
30 釋永芸，〈最後訪談〉，《中國軍魂》，頁 442-447。
31 釋永芸，〈最後訪談〉，《中國軍魂》，頁 442-447。孫張清揚，〈我學佛的因緣〉，《中流》第六卷第 6、7 期合刊，1949 年 8 月 30 日，頁 17-18。孫清揚，〈我為什麼要信佛〉，《人生》第 1 卷第 1 期，1949 年 6 月 10 日，頁 9。
32 釋永芸，〈最後訪談〉，《中國軍魂》，頁 442-447。
33 張清揚，〈凄風苦雨憶大師〉，《海潮音》第 38 卷第 3 號，台北市：海潮音社，1957 年 2 月 15 日，頁 54。
34 孫清揚，〈婦女學佛應有的態度〉，《人生》第 2 卷第 2 號，1950 年 2 月 15 日，頁 9。

及幫助印順法師、李了空及陳靜濤二居士組織太虛大師全書委員會，編印其全集。[35]

赴台後，民國三十八年（1949 年）六月，台灣佛教發生「法難」事件，包括慈航、道源、星雲 、了中諸法師在內的數十名僧侶，都被警方拘留。立法委員董正之適去探訪慈航法師，也陪著在警局度過一夜。翌日，董正之到台北，找到李子寬、丁俊生諸居士，同去請清揚夫人出面救援。張清揚多方奔走，半個多月後，被拘諸人始先後獲釋。曾多次受清揚居士支持的佛光山星雲法師[36]後來評價孫張清揚時說:「對於臺灣佛教今日的蓬勃發展，孫夫人的貢獻是有目共睹，不容抹滅的。」[37]由此可見清揚居士自幼受家庭環境熏習，青年時皈依佛教，隨後一生護持三寶不懈。

圖 3：孫立人與夫人張清揚

張清揚居士與華嚴宗的聯繫，主要體現在她與華嚴僧人的交往上。對於上文提及的畢業於華嚴大學、又曾與何張蓮覺有過交往的智光和尚，張清揚在大陸時

35 張清揚，〈凄風苦雨憶大師〉，《海潮音》，頁 54、55。
36 可參見朱浤源，〈追尋菩薩道：清揚居士修身思想與我國婦女角色重構〉，“2013 東亞佛教思想文化國際學術研討會”，台灣大學，2013 年 11 月 8- 10 日。
37 星雲，《往事百語 6- 有情有義》。

也早有接觸。據清揚居士回憶，1946 年時她因心臟病前往焦山避暑養病三個月，期間因久仰智光老人的道學，曾皈依其座下。智光對張清揚的病情十分關切，曾開藥供其煎服，收效明顯。此外智光還從四大、五蘊、六根、六塵、六識等名相給予張佛法開示。[38]

智光去台後，與南亭臨時在台北市南昌街十普寺落腳，生活極為清苦。清揚到十普寺探視智老，見他與南亭法師侷促的環境，便邀了幾位有力的護法，請智光老人主七，捐獻了三十兩黃金（折價），但皆為寺方收去，智老並沒有得到，雖然這次法會，智老並沒有受到實惠，但清揚表示，總算也是盡了一片微忱。南亭法師後來購房創辦華嚴蓮社，這成為華嚴宗在台灣最專門和有力的弘傳機構，張清揚也出了力。華嚴蓮社成立後，清揚經常將募集冬令救濟的善款、寒衣，交由蓮社代為發放。[39]而後來孫立人夫婦的生活境遇有變時，智光並未避之不及，反而堅持在清揚居士每年生日之際奉送一千臺幣。[40]

值得注意的是，張清揚除了積極護持佛教，還以佛法為理論基礎強調女性的作用和地位。比如她曾對八歲龍女成佛的故事加以轉述與證實：起初智積、舍利弗都不相信龍女能成佛，以為龍女有什麼了不得，況且女人有種種障碍，怎麼能成佛！那知龍女忽然間變成男人，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮成等正覺，三十二相，八十種好，普為十方一切眾生演說妙法。在會大眾天龍八部，人非人等都遙見龍女成佛。智積、舍利弗到了這時候也不敢輕視婦女了，祇有默然信受。[41]清揚曾經這麼說：

> 現在被我們發現了一個最珍貴的史料，世界上最同情我們婦女而提倡男女自由平等最早的，不是文武周公，乃是偉大的釋迦牟尼佛。佛在二千五百年以前，就開始提倡男女平等及一切眾生平等的運動。並且表揚我們婦女種種的美德，尊重婦女。
>
> 在釋迦牟尼佛所領導的新社會運動中，每次都有我們婦女參加。這祇要打開每部經典，都可以看見佛敘述參加大會的名單，總有文殊普賢菩薩、聲聞緣覺、天龍八部、比丘（和尚）、比丘尼（尼姑）、優婆塞（在家男子）、優婆夷（在家女子），可見佛是世界提倡婦女運動最早的領袖。[42]

---

38 張清揚，〈悼智光上人〉，《智光大師法彙》，頁 448– 452。
39 于凌波，〈湖南省孫張清揚居士傳(1913-1992)〉，《民國佛教居士傳(下)》，台中：慈光圖書館，2004，頁 242。
40 張清揚，〈悼智光上人〉，《智光大師法彙》，頁 448– 452。
41 孫張清揚，〈婦女學佛應有的態度〉，《婦女學佛應有的態度》，台北市：人生月刊社，1950，頁 2-3。
42 孫張清揚，〈婦女學佛應有的態度〉，《婦女學佛應有的態度》，頁 1-2。

她總結說：「也可以說婦女參加社會運動最早的結團，就是釋迦牟尼佛所領導的新社會運動，」「祇有釋迦牟尼佛纔是我們婦女真正領袖，釋迦牟尼佛在種種方面幫助我們婦女解決了許多家庭的問題。」[43]

由此可見，智光法師在香港講解婦女學佛問題尚是以出家人身份進行的說教，而到孫張清揚時她已經能夠自己從佛典中闡發和挖掘女性的性別意識，并主動提出婦女應該在佛教事業中擔起重任：「出家的大德我不敢說，我希望今後的在家同道，尤其是女同道們，對於佛法要下一點工夫，不是一皈依就算了事的。」她強調在本身的方面，女同道要有相當的修持；在佛教方面，則要盡到外護責任；在社會救濟方面，對弱勢群體應應該給予他們同情和幫助，「這是人類的同情心，也是佛教徒的責任感」。[44]正是這種宗教虔敬感和責任感使得張清揚能夠成長為佛門的大護法，尤其是赴台後她對台灣佛教的影響力不容低估。而智光、南亭、了中等僧人的生活及華嚴蓮社的發展自然也頗受清揚居士的護持。

結語：女性居士與華嚴宗法

佛教與性別的問題是近年來研究的熱點之一，佛教教義如何看待女性以及女性對佛教發展有何影響是其中關注度很高的議題。而居士佛教的興盛又是近代佛教史研究中的一個熱點。本文的寫作將這兩個議題結合，以羅迦陵、何張蓮覺、孫張清揚這三位生活於近代不同時期、不同地域的佛教居士的信仰和實踐為例，討論女性居士與民國佛教尤其是華嚴宗的互動關係。

本文認為近代女性居士對華嚴一宗發展之貢獻主要有三方面：一是經濟支持，比如羅迦陵為華嚴大學提供場地和資金，何張蓮覺為靄亭創立竹林佛學院提供資助、設立東蓮覺苑請靄亭住持，孫張清揚供養智光、南亭等僧人并支持華嚴蓮社活動。二是間接推動華嚴思想的研究，女性居士們雖沒有鑽研華嚴教義，但通過護持僧人促進了近代華嚴研究的發展。比如華嚴大學的草創聚集了幾乎近代所有華嚴尊宿，月霞、應慈、常惺、智光等人後來皆有華嚴論著留世；又如靄亭的《華嚴一乘教義章集解》就是在香港青山完成的。三是向民眾信徒普及華嚴思想，比如何張蓮覺曾邀請靄亭、智光等人附港講經或做法會；又如孫張清揚邀請智光、南亭等人在台住持佛七。

同時本文認為，女性居士與華嚴僧人互動的另一面向是僧人也強調婦女修習佛教的重要性，從而又反過來鼓動或提高了女性參與佛教實踐的積極性。比如智光作《婦女學佛初步》就強調了男女的平等甚至凸顯了女性的重要性，而張清揚更

---

[43] 孫清揚，〈婦女學佛應有的態度〉，《人生》第 2 卷第 2 號，1950 年 2 月 15 日，頁 8。
[44] 張清揚，〈從佛法的興衰說起〉，《菩提樹》，台中：菩提樹雜誌社，頁 14。

是自覺意識到作為女信徒，應當積極修持、護持三寶，而非一皈依就了事。僧人與女性居士間的良性互動對提高二者在社會上的地位皆由益處，而如羅迦陵後來作出輕慢出家人的舉動，造成二者關係緊張，則並不可取。

當然，近現代的精英女性居士絕不止本文討論的這幾位，但以上三位非富即貴的女性居士與近代佛教史上的華嚴團體和僧人均發生過直接密切的聯繫。我們或許無法說這幾位女居士對華嚴宗的佛法有超乎他宗的特別興趣（比如羅迦陵的教育水平有限，未必對華嚴有特殊興趣，甚至對整個佛教的思想部份都未必有興趣。她與宗仰等僧人過從甚密，[45]其密切程度遠超過與月霞等華嚴僧人的關係。又如張蓮覺除了與靄亭、智光等可被列入華嚴宗的僧人[46]有過交往，也與棲霞山及若舜和尚關係密切。[47]再如張清揚雖然與智光、南亭早有交往，但在台灣時與星雲的來往可能更多[48]），但至少可以說，近代華嚴法脈和僧人的傳承、發展頗得益於這些居士的護持。即便在今天台灣專弘華嚴宗法的華嚴蓮社，女性信眾依舊扮演不可替代的重要角色。

客觀地說，我們必須看到近代的女性居士真正對於華嚴乃至整個佛教思想有深入興趣或研究的，畢竟還是少數。大多數居士支持佛教、護持三寶是出於功德的積累，這相當程度上是受限於當時婦女受教育程度的低下。但是隨著這種狀況的改變，女性居士或是比丘尼越來越多地參與到當代佛教實踐中，而參與的方式也變得更為多樣，比如辦理教育、學術研究等活動幾乎成為所有稍具規模的佛寺或團體都重視的內容。就華嚴宗的情況，當代台灣的華嚴蓮社、華嚴專宗學院中比丘尼的研究和弘法活動就是顯著的案例。如何進一步深入經論，發掘女性與華嚴思想的深層關係，[49]繼續攝化更廣大的信眾群體，形成僧俗良性的互動模式，是值得進一步考慮的議題。

---

45 參看沈潛，《出世入世間：黃宗仰傳論》，上海：上海人民出版社，2008。

46 于凌波即把月霞、應慈、智光、南亭等人例如華嚴宗作介紹，參見氏著，《民國高僧傳初編》，台北：圓明，1998，頁 233– 292。

47 參見朱潔軒，《棲霞山志》，香港：鹿野苑，1962，頁 96– 106。闞正宗，〈泰州和尚香江佛緣——靄亭和尚與香港佛教〉，《2015 海安觀音禪寺恢復廿週年回顧論壇論文集》，頁 D1– D13。

48 張清揚與星雲的互動，參考朱浤源，〈追尋菩薩道：清揚居士修身思想與我國婦女角色重構〉，“2013 東亞佛教思想文化國際學術研討會”，台灣大學，2013 年 11 月 8– 10 日。

49 例如對《華嚴經》中善財童子所參訪的十一位（一說十二位）女性善知識進行研究，見海明，〈華嚴經上的女權〉，《佛教女眾專刊》第 1 卷第 1 期，1937，頁 26– 32。釋永明，《佛教的女性觀》，高雄：佛光出版社，1991。此外學者多從各宗派的經論挖掘佛教性別觀，因此討論華嚴宗的女性觀亦可與其他宗派研究進行對話。

附錄：

華嚴大學簡章

一宗旨 本校以提倡佛教、研究華嚴兼學方等經論、自利利他為宗旨

二名稱 本校正習華嚴，附習方等經論，定名華嚴大學

三地址 本校設在上海靜安寺路哈同花園內

四課程 分三年講習

第一學年

正班（分七科）

甲讀經 華嚴教義並普賢行願品方等維摩經

乙講經 唐譯華嚴經

丙講論 華嚴著述

丁講戒 四分戒本

戊脩觀 坐禪習華嚴宗諸觀行

己作文 發揮華嚴經義

庚習字 學習大小楷書

預班

甲讀經 同前

乙講經 同前

丙講論 大乘起信論八識規矩等並講戒律

丁閱法數 賢首法數等

戊學觀行 坐禪習華嚴五蘊觀及諸觀等

已習文字 翻譯名義集等

第二學年

正班 同前

無預班

第三學年

正班 同前

五學費 分四種

甲學費 本校資給

乙膳宿費 同上

丙經書紙墨等費 同上

丁醫藥費 同上

六入學資格 具左列四種資格概許入學

甲 出家人住過禪堂品行端嚴無諸嗜好者，在家人具有居士資格者

乙 文理通達能閱經疏者

丙 年二十歲已上至三十五歲

丁 無分中外遠近地域

七入學介紹 分二種

甲 本埠政商學界諸君為本校所認識者

乙 本埠各寺住持為本校所認識者凡有志來學者具前項之資格由已上二種人具介紹書來校經本校許可均可得入校研究

八學額 分二種

甲 住堂

子正班 四十二名

丑預班 十八名

乙 附學

凡志切研究勢難住堂者仍許走聽作為附學不定額數

九年期 分二種

甲脩業年期 本校定三年為一脩業年期

乙學期 每半年為一學期

十休假 分三種

甲例假 本校依世界通例六日脩業一日休沐惟不放寒暑等假

乙特假 四月初八日 十二月初八日

丙病假 凡生徒有病得由校長請假入病堂調治

凡假期但許在校舍休息不得出外遊走

十一考試 分四種

甲常考 每星期行之

乙月考 每月終行之

丙期考 每半年終行之

丁大考 三年脩業期滿行之

十二獎罰 本校立有各種規則凡屬生徒理應遵守，如行檢純正脩業勤者由各教習記錄分數至月考期考之日總結分數多寡以驗進退，優者酌予獎勵，有過者扣除示罰

甲獎勵分二種

子 語言獎勵

丑 實物獎勵

乙懲罰分二種

子 言語懲罰

丑 扣分懲罰

十三畢業 佛學無有止境，本無畢業可言，今依俗例定三年為一脩業期滿說為畢業屆時考試合格者發給文憑薦往諸方傳教其不及格者留堂補習一年再行試演仍補給文憑以昭造就

十四附章 右簡章十三條自開校之日為始按章實行倘有應當修改之處仍於臨時再定

華嚴大學課程時間表[50]

課程	春秋時間（立春起立夏止，立秋起立冬止）	夏時間（立夏起立秋止）	冬時間（立冬起立春止）
坐禪習觀	早三時起	早三時起	早四時起
早膳	五時半	五時	六時半
講論	七時半	七時	八時
讀經	八時半	八時	九時
溫習	九時半	九時	十時
午膳	十一時	同	同
坐禪習觀	十二時	同	同
華嚴正	午一時	同	同
又	二時	同	同
溫習	三時	同	同
自由運動	四時	四時	
放養息	五時	五時	四時
晚膳	六時	同	同
坐禪習觀	七時	同	同
讀誦溫習	八時	同	同
又	九時	同	同
放養息	十時	九時半	十時
每逢星期上午洗衣沐浴下午作文			

[50] 〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》第 10 期，1914 年 3 月 15 日，“紀事”頁 6。

參考書目（按首字拼音序）：

Jessup, James Brooks. “The Householder Elite: Buddhist Activism in Shanghai, 1920-1956,” Ph.D. dissertation, Berkeley: University of California, 2010.
Kiely, Jan. “Shanghai Public Moralist Nie Qijie and Morality Book Publication Projects in Republican China,” *Twentieth-Century China,* vol. 36 (2011): 4-22.
靄亭，《栖雲文集．附靄亭和尚紀念特刊》，台北：萬行雜誌社，1995。
常惺，《賢首概論》，《常惺法師集》卷一，頁 1– 22。
鄧子美，《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師範大學出版社，1994。
凡鳥，《海上迷宮：哈同花園秘密》，上海：中央書店，1947。
佛因，〈戴季陶先生之學佛因緣〉，《香海佛化刊》第 1 期，1932，頁 39。
〈附錄：羅迦陵女士傳〉，《新民叢報》，1903 年，頁 1397– 1398。
海明，〈華嚴經上的女權〉，《佛教女眾專刊》第 1 卷第 1 期，1937，頁 26– 32。
何建明，〈略論清末民初的中國佛教女眾——兼與鄭永福、呂美頤先生商榷〉，《佛學研究》1997 年，頁 203– 209。
侯坤宏，〈太虛法師與蔣介石〉，《四川師範大學學報》，2006 年第 5 期，頁 126–132。
〈華嚴大學緣起預白待校舍完工再為登報招考〉，《佛學叢報》第 10 期，1914 年 3 月 15 日，“紀事”頁 1– 5。
闞正宗，〈泰州和尚香江佛緣——靄亭和尚與香港佛教〉，《2015 海安觀音禪寺恢復廿週年回顧論壇論文集》，頁 D1– D13。
康豹（Paul R. Katz），〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉，巫仁恕、林美莉、康豹編，《從城市看中國的現代性》，南港：中央研究院近代史研究所，2010，頁 275-296。
李恩績，《愛儷園夢影錄》，北京：三聯書店，1984。
李軍，〈近代上海名園愛儷園考辨——以黃宗仰有關愛儷園的佚文等材料为中心〉，《史林》2014 年第 3 期，頁 1– 9。
李玉珍，〈台灣戰後崛起的優婆夷典範之群體意涵〉，《玄奘佛學研究》2014 年第 21 期，頁 97– 130。
吕碧城，〈何張蓮覺居士傳〉，《覺有情》第 4 卷第 11、12 號合刊，版 9。
南亭，《南亭和尚自傳》，台北：華嚴蓮社，1994。
邵佳德，〈智光法師與近代的佛教僧教育〉，《2015 海安觀音禪寺恢復廿週年回顧論壇論文集》，頁 E1– E14。
沈寂，《上海大班：哈同外傳》，上海：學林出版社，2002。
沈潛，《出世入世間：黃宗仰傳論》，上海：上海人民出版社，2008。

釋永明，《佛教的女性觀》，高雄：佛光出版社，1991。
〈史傳：羅迦陵女士傳〉，《鷺江報》，第 28 期，1903 年，頁 19。
孫立人將軍永思錄編輯委員會編，《中國軍魂：孫立人將軍永思錄》，台北：孫立人將軍紀念館籌備處，1992。
孫張清揚，《婦女學佛應有的態度》，台北市：人生月刊社，1950。
孫張清揚，〈婦女學佛應有的態度〉，《人生》第 2 卷第 2 號，1950 年 2 月 15 日，頁 9。
孫張清揚，〈我學佛的因緣〉，《中流》第六卷第 6、7 期合刊，1949 年 8 月 30 日，頁 17-18。
孫張清揚，〈我為什麼要信佛〉，《人生》第 1 卷第 1 期，1949 年 6 月 10 日，頁 9。
太虛，〈優婆夷教育與佛化家庭〉，《正信》第 7 卷第 13、14 期合刊，1936 年 1 月 15 日，頁 13– 14。
太虛，〈雲南追悼會講詞〉，法空編，《常惺法師集》卷六，2014，頁 5– 6。
唐忠毛，《中國佛教近代轉型的社會之維》，桂林：廣西師範大學出版社，2014。
于凌波，《民國佛教居士傳(下)》，台中：慈光圖書館，2004。
于凌波，《民國高僧傳初編》，台北：圓明，1998。
于凌波，《中國近現代佛教人物誌》，北京：宗教文化出版社，1995。
張清揚，〈從佛法的興衰說起〉，《菩提樹》，台中：菩提樹雜誌社，頁 14。
張清揚，〈凄風苦雨憶大師〉，《海潮音》第 38 卷第 3 號，台北市：海潮音社，1957 年 2 月 15 日，頁 54。
張瓊林，《洋場迷宮：上海哈同花園見聞錄》，北京：中國文史出版社，1991。
張聖慧，〈十五年來世界佛教之曙光〉，《海潮音》第 16 卷第 1 號，1935 年 1 月 15 日，頁 59。
智光，〈婦女學佛初步（1）學佛與胎教〉，《慈航畫報》，第 10 期，1933 年 9 月，頁 3。
智光，〈婦女佛學緣起〉，《金山法海波瀾》，第 2 期，1929 年 5 月，“研究”頁 16-18。
智光，〈婦女佛學緣起（續）〉，《金山法海波瀾》，第 3 期，1929 年 8 月，“研究”頁 11-19。
智光，〈《華嚴一乘教義章集解》序二〉，靄亭，《華嚴一乘教義章集解》，台北：華嚴蓮社，2014，頁 2。
智光，〈焦山智光法師上仁山法師書〉，《金山法海波瀾》，第 3 期，1929 年 8 月，“函札”頁 4。
智光，〈女子學佛和世界前途的希望（續第十期）〉，《慈航畫報》，第 11 期，1933 年 9 月，頁 3。

智光，〈香港智光法師致仁山法師書〉，《金山法海波瀾》，第 2 期，1929 年 5 月，“函札”頁 3。
智光，《智光大師法彙》，台北：華嚴蓮社，1993。
智光，〈中華婦女學佛小史〉，《慈航畫報》，第 14 期，1933 年 10 月，頁 3。
朱浤源，〈追尋菩薩道：清揚居士修身思想與我國婦女角色重構〉，“2013 東亞佛教思想文化國際學術研討會”，台灣大學，2013 年 11 月 8– 10 日。
朱潔軒，《棲霞山志》，香港：鹿野苑，1962。

應慈法師佛學思想蠡測

中國計量學院人文社科學院講師
韓朝忠

摘 要

應慈法師作為近代華嚴宗復興的主要代表人物之一,其一生宗說兼通,肩荷擔禪教二宗,尤其對於華嚴教義的弘揚,法師更是傾盡畢生之精力。據不完全統計,其一生共講《四十華嚴經》四次,講《八十華嚴經》三次,講《六十華嚴經》一次,八十卷《華嚴懸談》三次,二十卷《華嚴探玄記》一次,至於其他小品的經論如《華嚴法界觀》、《楞嚴經》、《梵網經》、《仁王護國般若經》、《法華經》、《大乘起信論》等就更多了。此外,應慈法師為了弘揚華嚴宗,又同上海蔣維喬、李圓靜等居士共同組織了「華嚴疏鈔編印會」,並親任理事長,致力於《清涼國師華嚴疏鈔》的編印工作,前後共歷時六年方告完成。即使在已過古稀之年,法師依然于上海、南京、南通等地宣講《法界觀》、《華嚴探玄記》、《華嚴懸談》、《普賢行願品》等華嚴經論,由此可見法師於弘揚華嚴義理用力之深與毅力之堅定。然而,作為一位「教秉華嚴,宗承臨濟」的近代高僧,應慈法師除了對華嚴義理有深入研究之外,其與禪宗行持亦是深有契悟,並且還將禪宗「坐香打禪七」修行實踐與大乘般若思想與華嚴義理結合起來而開發出「般若行持法門」與「華嚴修持法門」,此二法門可以說是應慈法師「禪教合一」行者特質的集中體現。其中,般若行持門以「無所得般若波羅蜜多」為所觀,以「禪那」行持為所行,「觀行」合一而成為以行持法門,要之該法門以「定慧等持」為其關鑰;「華嚴修持法門」則是從應慈法師一生研習三譯《華嚴經》的經驗中總結而來的。華嚴宗一直以義理之高深圓融而獨步於中國之佛教宗派,然而其在具體的「宗教實踐」方面卻相對的欠缺,而為佛教其他宗派所詬病,所以近代華嚴僧人們在復興宗門的同時也在華嚴宗的行持法門方面不斷的開拓探索。應慈法師的「華嚴修持法門」便是其中之一。法師以大乘的菩薩慈悲精神為總領,以信、解、行、證為次第,圓攝十度萬行,並最終以悟入一真法界為旨歸,因此該法門可謂獨具華嚴特色。此外,在近代佛教「諸宗融合」思潮的影響下,應慈法師對當時廣泛傳播的「淨土法門」亦有所涉獵,並且以「唯心淨土觀」為基礎,通過對《普賢行願品》中「願我臨欲命終時」之「欲命」二字的獨特解釋,而針對淨土宗的「往生解脫」提出了「今生解脫」之說,可謂亦是頗具新意的。

關鍵字:應慈法師 般若行持法門 華嚴修持法門 唯心淨土觀

一、前言

釋應慈（1873-1965），法號顯親，自號華嚴座主，晚年號拈花老人。生於江蘇省東台市安豐鎮，祖籍安徽省歙縣，世代以鹽商為業。法師早年曾以儒學為業並考入縣學，然因父親早亡，遂於1888（清光緒14年）時，遵母命而棄學從商，時年法師十六歲。法師早年曾兩度娶妻，但是不幸都於婚後不久而病逝，由此而感人世無常始有出家之願。1898（清光緒24年），法師朝禮普陀山，得遇南京三聖庵明性法師，遂得披剃出家，並隨侍明性法師於三聖庵內。三年後，奉明性法師之命前往寧波天童寺寄禪和尚處受具足戒，得戒後複回三聖庵修行。1901（清光緒27年）赴金山寺親近大定和尚，次年，赴揚州高旻寺隨月朗法師修學參研。1903（清光緒二十九年），應慈法師赴常州天寧寺拜謁冶開法師，並隨其參禪四年，有所契悟，得冶開禪師認可，並於1906（清光緒32年），同月霞、惟寬、明鏡等三位法師一起受記別為臨濟宗第四十二代傳人。後月霞法師得到冶開禪師的允許，使應慈法師隨其修學華嚴教義，從此便開啟了應慈法師長達五十多年的華嚴行者之路。在這半個多世紀的歲月中，應慈法師奔波于大江兩岸講釋大乘經論，弘揚華嚴義學。為了復興華嚴宗門培育華嚴義學僧人，法師還分別於上海、常州等地創辦了清涼學院、法界學院、六十華嚴學會等佛學研究院。即使在其晚年，應慈法師仍然以八十歲的高齡於上海圓明講堂宣講四十《華嚴經》及唐譯《華嚴經•賢首品》，可見法師一生弘揚華嚴義學之堅毅精神。

應慈法師一生致力於講解華嚴經論，但是其流傳下來著作並不多，現根據「應慈法師年譜」中所載的相關講記以及書信、詩文、題聯等以期蠡測法師佛學思想之點滴。

二、 般若行持法門

1933（民國22年），何子培居士根據應慈法師的講演錄整理出版了《般若波羅蜜多心經淺說》。這一部著作是應慈法師一生中少有的幾部著作之一部，也是法師集中論述般若行持法門的難得之作。在開篇對經題的解釋中法師便直標主旨的提出「這一部《般若波羅蜜多心經》只不過二百六十個字。但是我們應該知道，這部經雖然只不過二百六十個字，可是它的內容卻非常豐富。它包括了無窮無盡的義理；它敍述了三世一切佛菩薩觀心證果的修行法門；它指示了我們凡夫觀心修行的一條大路，使我們各各證真斷妄，離苦得樂。」[1]這裏應慈法師表明了自己對《心經》的總的看法，即在他看來該經不僅僅是般若空觀的義理闡發，更為重要

[1] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 79。

的是其中還蘊藏著由觀起行的修行實踐之法，而這也是其在《淺說》中所要重點宣講的內容。

應慈法師將《心經》全文共分為十句兩個方面，其中顯說般若共包括九句即從「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」到「能除一切苦，真實不虛」，後面的第十句梵文咒語為密說般若。顯說般若部分又依據凡夫、緣覺、聲聞、菩薩、佛等五種根器的眾生而分別解說。其中，第一句「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」，第二句「舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦複如是」以及第三句「舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」為總說，應慈法師認為其中「『照見五蘊皆空』就是觀自在菩薩作觀的方法。這一句是《心經》裏面最緊要的一句」[2]。「五蘊」涵蓋色、心等一切法，故見五蘊真空即是見諸法實相，因此這一句是觀自在菩薩所說的般若觀行法門的根本觀法。以下的五句則都是根據眾生根器之不同而分別演說依般若波羅蜜多修觀行法門而得「究竟涅槃」之具體方法。

第四句「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。」這一句應慈法師認為是為凡夫地的眾生說得般若修行法門。因該句主要講的是六根、六塵、六識等十八界皆空的道理，凡夫依六根觸六塵而生六識的了別作用，進而攀緣我及我所為實有，顛倒執著造種種業而不得解脫。凡夫若依此無所得般若波羅蜜多修行法門觀照十八界皆空，如幻如化，則自然可以擺脫人法二執，斷種種結覆，超凡入聖。

第五句「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。」這一句講的是十二因緣真空的觀法。緣覺乘人以次第觀想十二因緣空無的道理，達到斷無明出生死，進而證得辟支佛的果位。但是，無明需斷、生死要出，還是著了無明與生死二相，亦是執著。因此辟支佛果非究竟果位元元，所以需要借助無所得般若波羅蜜多的觀修，照見到十二因緣空而不空的真空之理，進而超辟支佛果而入大乘菩薩的修行果地。

第六句「無苦集滅道，無智亦無得。」緣覺乘依十二因緣空而得出離，同屬小乘的聲聞乘則以廣修苦、集、滅、道四諦而證果位。因其依據四諦法而修行證果，故而四諦法便成為其攀緣執著的對象，以致不明諸法生滅不二，染淨合一的實相之理。所以，應慈法師認為「從大乘菩薩看來，五蘊諸法，當體即空；生死即涅槃，煩惱即菩提；無苦可舍，無集可斷，無滅可慕，無道可修，無設可斷，無證可得，便是大乘第一義法門。」[3]因此，依無所得般若波羅蜜多觀四諦法皆空

[2] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 84。
[3] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 97。

便是聲聞乘轉小入大的不二觀修之法。

第七句「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」這一句在應慈法師看來說的是地前別教三賢菩薩乘的觀修之法。地前三賢菩薩指的是住於大乘菩薩五十二行位種中的十住、十行、十回向的菩薩。列於該位的菩薩雖已超凡夫越小乘而進大乘賢者之位，但是其與十地聖位的諸菩薩還是有區別的。三賢位的諸菩薩，雖然可以斷除見、思二惑，遠離五根貪欲與意根之邪見，但是在教化塵沙數眾生的方便法門上仍然未得圓滿，並且對中道實相之理亦未究竟通達，所以留有塵沙惑與無明惑而未得斷除。因此，修無所得般若波羅蜜多觀行法門正好可以對治塵沙、無明二惑，超賢入聖，達究竟涅槃之果。

第八句「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」應慈法師認為這是由果望因之說，意在強調三世諸佛依此法門而得無上正等正覺之成就。也就是說，要想獲得究竟涅槃的佛果，此無所得般若波羅蜜多觀行為第一真實法門。

第九句「故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。」

應慈法師認為這一句是「顯說般若」的最後一句，同時認為「這裏所說的咒其實就是指『般若』兩字，不必專指後面『揭諦揭諦』四句」[4]。將《心經》此處的經文判為「顯說般若」的作法，最早可以追溯到華嚴三祖法藏大師那裏。法藏大師在其「般若波羅蜜多心經略疏」中說「故知般若波羅蜜多是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒。第五結歎勝能。……能除一切苦真實不虛，二總結勝能，謂三苦、八苦、一切苦也，又分段變易亦雲一切苦也，除苦決定故雲真實不虛也。上來廣略不同，總明顯了般若竟。故說般若波羅蜜多咒即說咒曰。自下第二段明秘密般若，於中有二：初牒前起後，二正說咒詞。今初也，前雲是大神咒，未顯咒詞故今說之。」[5]然而，作為華嚴門人的應慈法師在這裏卻並沒有完全採用三祖法藏大師的注釋，因為在法藏大師那裏此處提到的「大神咒、大明咒、無上咒、無等等咒」等雖然說的是咒，但是其實是為了讚歎後面的「秘密般若」之咒的殊勝作用，是為了引出後面的咒語而作的鋪墊。然而，按照應慈法師的解釋，他認為「般若」二字本身便是咒語，此處讚歎的殊勝之咒指的便是「般若」，而後面的「揭諦揭諦」四句梵文咒語是密說般若，其也是咒，只是二者有顯密的不同。應慈法師這種將「般若」表述「咒」的說法，在古來《心經》諸多注釋中

[4] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 101。
[5] 《般若波羅蜜多心經略疏》,《大正藏》,T33,no.1712,p.554c11-555a4。

亦有出現，其中主要代表人物如宋代的孤山智圓法師，他在《般若心經疏》中提到「故知般若是大神咒等皆言咒者，約喻歎也。以諸神仙得秘咒故，轉變自在。佛菩薩行般若故，能轉凡成聖、變因為果。又咒者願也，佛說法時願眾生如佛譬蜾蠃之咒螟蛉，若爾則顯說、密說咸是咒義。」[6]

還有，如明代道霈法師的《般若波羅蜜多心經請益說》中注釋此處為「上雲般若，此雲咒者顯密之稱也。咒即般若，般若即咒，顯密圓通不可思議。……即說咒曰：『揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提薩婆訶』此正說咒辭。……上顯說般若，此密說般若，顯以慧通、密以定入、定慧圓明立臻彼岸矣。」[7]

另外，如明代德清法師也在其《般若波羅蜜多心經直說》中注釋到「故知般若波羅蜜多能驅生死煩惱之魔，故雲是大神咒。能破生死長夜癡暗，故雲是大明咒。……所言咒者，非別有咒即此般若便是。然既曰般若而又名咒者，何也？極言神效之速耳。如軍中之密令，能默然奉行者無不決勝。」[8]

但是，歷代注疏者雖然將「般若」表述為「咒」，但是卻並沒有認為「般若」二字本身便是咒語。如上面提到的孤山智圓法師認為「般若」為「咒」只是一種比喻的方法，是讚歎菩薩般若之行的神通自在。並且「咒」還有「願」之意，因此從佛說般若法門並誓願度眾生成佛這一角度來說，「般若」即是「咒」。

道霈法師以「咒即般若，般若即咒」來釋這一段，但是他認為這是因為佛法有顯密的不同，所以才有了「般若」與「咒」的不同稱謂，更進一步解釋道此處之「般若」意為智慧，即「顯以慧通密」，也就是說般若智慧才是「咒」。德清法師在其「直說」中雖然也同樣有將「般若」表述為「咒」的類似說法，但在他那裏「咒」本身所代表的是「神效之速」的寓意，其也不同於應慈法師將「般若」二字直接認為是咒語的解釋。

以上九句為顯說般若，最後一句即第十句「故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶」為密說般若。對於這一句經文，可以將歷來的《心經》注釋者們分為兩類：一類是翻譯，即將梵文咒語解釋為具體的交易內容，另一類是不翻即認為咒語真言為佛密說之語，不應翻譯。應慈法師認為採取後者之作法，認為這一句是梵文不需翻譯，只要「常常把它讀誦，日久功深，自然有神通妙用；自然可以消除惑業，開發智慧；自然可以度生死流，到涅槃岸，得阿耨多羅三藐三菩提。」[9]從中可以看出，應慈法師雖然教宗賢首而

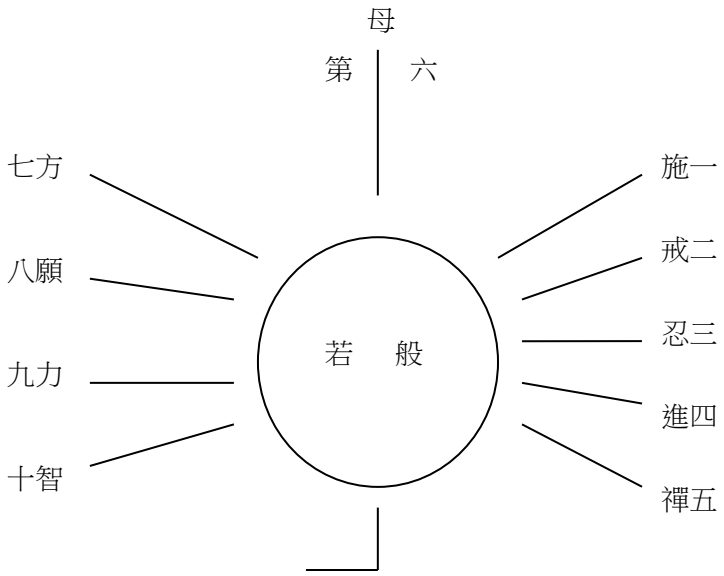
---

[6] 《般若心經疏》,《卍新纂續藏》,X26,no529.p.739a11-15。
[7] 《般若波羅蜜多心經請益說》,《卍新纂續藏》，X26,no.563,p.911c22-912a9。
[8] 《般若波羅蜜多心經直說》,《卍新纂續藏》，X26,no.542.,p.829c1-8。
[9] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 102。

行在禪那，但是對持誦密咒真言的法門也是比較認可的。他曾作七言詩來稱讚密語真言的殊勝作用，「華夏種子善栽培，萬行因花朵朵開。字母音聲通法界，還從法界見如來。」[10]這裏的「字母」指的便是「華嚴四十二字母」。該「四十二字母」是善財童子五十三參時，善知眾藝童子為其傳授的般若波羅蜜解脫法門。後來唐朝真言宗不空三藏法師又將這一段經文重新進行翻譯並命名為《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，可見唱誦這四十二個字母的真言法門在賢密二教中的重要作用。應慈法師之所以對《心經》中的這一段經文極力提倡，一方面固然是其一直以來注重實踐修行的個人氣質所決定的，另一方面也可能是受到了歷代禪教兩家祖師注釋此處咒語的影響。如華嚴三祖法藏大師在對此處經文的注釋時就認為「以是諸佛秘語非因位所解。但當誦持除障增福，亦不須強釋也。二若欲強釋者，羯諦者，此雲去也度也……言薩婆訶者，此雲速疾令前所作速疾成就故也。」[11]法藏大師這裏雖然也說密語真言但需持誦，但是他卻並未止步於此，還是要對其進行「強釋」。然而，應慈法師卻並沒有完全遵循華嚴祖師的作法，他更多的採取了禪宗高僧如道霈、德清等法師的作法，即不翻梵文但去頌持。因此從應慈法師對該處咒語的態度上，我們可以看出其身上典型的禪教合一氣質。

應慈法師在《心經》中提出的般若行持法門主要的側重點還是在「觀」上，具體到佛教「聞、思、修」三慧中當屬於「思」的範疇即聞聽佛法後通過思維義理而進一步獲得解脫的智慧。然而，對於重視具體修行實踐的應慈法師來說，他自然不會滿足於這種只停留于玄思的修行方式，他要進一步身體立「行」，要將聞思所得的智慧與具體的修行實踐結合起來，而這個「行」便是「禪那」行持。關於禪那修持的方法與般若法門的具體關係，應慈法師曾在民國八年（1919），為朱壽人醫生所作的開示中有過精闢的闡釋並配以圖示。

[10] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 161。
[11] 《般若波羅蜜多心經略疏》,《大正藏》，T33，no.172,p.555a6-14。



上圖為應慈法師在講解金剛般若法門時所作的圖解，從該圖中我們可以看出第六般若波羅蜜多在整個十波羅蜜多中的重要作用。應慈法師解釋到「當知禪為前四步之末，不有前四，安知第五禪定耶。大禪定功夫到家，就是入般若波羅蜜門，此為第一大關鑰也。認清第六度般若門戶，就是學佛的無上獨尊，稀有之門戶也。此度為最上最大，整個的佛教在此得了般若家珍，然後起大用方便現身說法，度四生六道也。」[12]這一段闡述雖然短小，但是其對禪波羅蜜多及般若波羅蜜多卻有明徹的論述。在應慈法師看來，禪波羅蜜多是依託於佈施度、持戒度、忍辱度、精進度等四個前行的修持方可進行，這四個方面的修行圓滿了方能順利修行禪定之行。同時，也只有具備了禪定的真切功夫之後，才能如實的生起般若智慧，而一旦獲得般若實智後，其他的四度之行便自然可以順利生起並最終獲得如來的一切種智，證究竟涅槃。

在具體的禪修過程中，應慈法師強調「坐香打禪七」的重要性。他在回復妙壯居士的一封書信中寫到「若要提倡禪宗，首在個人份上，痛生慚愧。大事不明，如喪考妣，大事已明，更如喪考妣。如一人與萬人敵，戰勝萬人。（與第二人毫無關係）此為己躬大事完成，而後為利眾生故，召集一向以禪宗為己躬大事，尚未徹悟明瞭者，精進加香打七，克期取證。」[13]這段話是法師根據妙莊居士想要推動「第五禪定波羅蜜」的修行活動時給予的建議，這裏的「禪宗」指的實際上就是參禪打坐的修行活動。從中我們可以看出，應慈法師認為在沒有徹悟之前坐香打禪七是非常重要的修行步驟，同時在修行中有所證悟後還要生起同體大悲，普度

12 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 23-24。
13 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 144。

有情並共證佛果。此外，對於參禪過程中的要旨，應慈法師還援引了《宗鏡錄》的偈語來說明，「古德偈雲：勸君學道莫貪求，萬事無心道合頭。無心始體無心道，體得無心道也休。」[14]無心即是無所得，道體無相依慧而證，既證道體，道亦當舍，最後達到無得無修，這樣方才是無所得般若波羅蜜多法門的觀行。

總而言之，應慈法師的般若行持法門與以往義學僧人們將般若作為一種義理思想來研究的作法不同，在他這裏般若既是實踐修習禪定的指導，也是獲得禪定之後方可獲得的智慧境界，同時更是大乘菩薩十度萬行中的至關重要環節。在修行階次上，雖然般若觀行處於十度之第六位，但是若從一乘圓融的觀點來看，般若觀行卻無處不在，貫通於十度萬行的始終。從第一佈施度開始直至第十智度乃至菩薩萬行都是離不開般若智慧的觀照，而應慈法師更是在自己一生的修行過程中將其視作「安生立命的處所」[15]。

三、華嚴修持法門

應慈法師一生以弘揚華嚴經論為志業，尤其是對三譯《華嚴經》的廣泛弘傳更是古來少有，但是《華嚴經》在法師那裏卻並不僅僅是一部蘊含無窮玄妙佛法的義理之書，它更是一部可以依之而起種種修行的解脫法門。

在法師早年回復某居士的書信中，他曾提到「《法華》會三之一乘，其與《華嚴》整個一乘又相天壤矣，《梵網》修因徹果，文太略而義甚豐，參合《華嚴》方盡一乘無盡無盡也。若也，專精《華嚴》則因徹果滿，行布因也、圓融果也。亦可儘量吞盡一部全經，深入自然萬行因花莊嚴佛果也。……則請快快修學一乘，決定成佛的大教罷！」[16]法師這裏認為《華嚴經》在一乘經典中最為殊勝，是修習一乘佛法者的不二法門，依此經修學則可「決定成佛」。民國十一年（1922），在應慈法師第三次朝禮五臺山後，於是年在西湖菩提寺閉關禮拜「華嚴經」，歷時三年圓滿出關。關於此次應慈法師閉關禮拜《華嚴經》的具體行持儀軌，相關文獻中並沒有記載，但是從其閉關三年來專心禮拜這一事情上可以看出法師對《華嚴經》修行儀軌的高度重視，誠如其在一首七言詩中說的那樣「即誦《華嚴》莫計年，更當日日習參禪。雖然定慧兼修事，無二無三第一天。」在這裏誦讀《華嚴經》與參禪已成為了法師日日必修的行持法門。

但是作為自號「華嚴座主」的應慈法師來說，其對待《華嚴經》的態度與教外信眾求功德及神通感應的禮拜與誦持必然有所不同的。法師早年曾依其受持三

[14] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 25。
[15] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 99。
[16] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 151。

譯《華嚴經》而總結出「三同」的華嚴修習法門，因內容短小茲列於下：

中國三部大經，出的人才。遺教專科六十、八十、四十，最要深入。三部精進，四十卷的善財童子參學五十三員善知識開示入法界，指入法界切勿存絲毫揀省貪心而傳佛種，大錯而特錯也。那就是外道也。末後有三同，耿耿在懷，刻刻不忘。

一、同發菩提心，坐香入定。

二、同善財童子，參見天上天下五十三員善知識。

三、同登華藏玄門，共入毗盧性海。

此是真傳佛種。[17]

應慈法師這裏提出的華嚴「三同」次第修持法門可以說是其畢生研習三譯《華嚴經》的總結。「同」即同一切眾生之意，所以此「三同」是以大乘菩薩的「同體大悲」為基礎而闡發的，其中既包含《華嚴經》中廣倡的信、解、行、證四門，又涵蓋《華嚴經》中普演的十度萬行之法。

具體來說，第一句之「同發菩提心」含信解二門，而「坐香入定」則攝佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等六度。菩提心的生起離不開出離心，而出離心的產生必須源於對佛法的理解與認同，因為只有在深信佛法的基礎上才能生起出離心。出離心生起之後才能如實的發起真正的菩提心，而真正的菩提心的生起則必須建立在對大乘佛法慈悲普度精神的真切理解之上。應慈法師雖在第一階次中直言「同發菩提心」，但實際上是省略「出離心」而未談，一是因為發菩提心必具出離心，故而無需多言。二是華嚴行持為一乘修行法門，小乘修行況且要具出離心何況一乘根本法門的修持，故而省略不說，所以發菩提心已含「信」之一門。再次，「坐香入定」對之於十度之前六度。依據應慈法師對般若行持法門的理解，要想真正獲得禪定，這之前必須要完滿佈施、持戒、忍辱、精進等四度，而在獲得禪定後便可以因定而生慧，依般若智慧照見諸法實相。因此法師這裏雖然僅僅說了四個字，但是要想如法修行卻必須具足「六度」方可。同時，因定生慧、由慧而解又對應于「解」之一門。

第二句「同善財童子，參見天上天下五十三員善知識。」這一句正對「行」門及方便善巧、願、力等三度。善財童子為修學菩薩道，漸次遊歷一百一十座城市，先後參拜五十三位善知識而學得無量甚深菩薩修學法門。善財童子不畏艱險持之以恆的求法之行是「菩薩行」，五十三位善知識所傳之法門亦是「菩薩行」，

[17] 沈去疾，《應慈法師年譜》,頁 125。

而善財童子聞法後所得之種種三昧亦是「菩薩行」，所以此處正當「行」門。五十三參善知識所授之法門如自在主童子的「一切工巧大神通智光明法門」，普眼長者的「令一切眾生普見諸佛歡喜法門」，大光王的「菩薩大慈為首隨順世間三昧法門」。以及觀自在菩薩傳授的「大悲行法門」等等都具足方便善巧、廣大誓願與修習、思擇之力，因此善財童子的五十三參亦攝十度中第七至第九之三度。

第三句「同登華藏玄門，共入毗盧性海。」這一句正和「證門」及十度中的最後一度即智度。華藏世界為法身佛之淨土，故登此淨土世界即是「證門」。毗盧性海即法身佛內證之一真法界，智度圓滿得佛種智方可入此性海。因此，前「兩同」所言為因地修行，信、解、行三門之因行圓滿之後得如如智，證得第三「同」所說的佛果境界，誠如善財童子五十三參後至普賢道場入華藏世界成就阿耨多羅三藐三菩提一樣。至此，菩薩行道之四門完備、十度萬行功德方告圓滿。

從該「三同」修法次第中，我們可以看到應慈法師身上「禪教雙修」的鮮明特色與華嚴行者氣質。整個行持法門以覺我、覺他之大乘菩薩慈悲精神為總領，以普賢菩薩之廣大行願為門徑，以定慧雙修為根本，含攝十度萬行，以悟入一真法界為宗趣，雖宣導心解脫，但不舍善財童子自覺、覺他、覺行圓滿之修行次第。因此，作為南禪臨濟宗的傳人，應慈法師雖然主張「無念為宗」的頓悟法門，但是在實現「無念」的具體修行方法上，他更多的是受到了《華嚴經》中漸次修行五十二菩薩行位思想的影響而更加的重視持之以恆的事業修持，這便與臨濟宗「棒喝齊施」直達本心的接引方式形成了鮮明的對比。

四、唯心淨土觀

民國二十八年（1939），應慈法師在上海崇德會宣講唐譯四十《華嚴經》。在對第四十卷中普賢菩薩所說的「願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎」這四句偈頌的解釋時，應慈法師說到「儒家亦言人欲淨盡，天理流行，夫如是乃能明明德於天下。此之欲命乃對慧命而言。欲命臨終者，謂人心垢豁開，般若現前時也。大道目前觸處皆真，何不直下承擔發明己躬大事。今人輒以身死，解欲命臨終一句，遂堵生前開悟之路，不亦在邇而求諸遠也乎？」[18]將《華嚴經》中的「欲命」二字解釋為眾生的蒙垢之心，可以說是應慈法師的首創，這一做法無論是歷代華嚴注釋者，還是在引教入淨的淨土僧眾裏都未見有這一說法。他們都是將「欲」解釋為副詞即「將要」之義，然而應慈法師卻將其解釋為名詞「欲念」。法師這一解釋顯然受到了儒家思想的影響，其「人欲淨盡，天

[18] 應慈，《正法眼藏》，頁 8。

理流行」一句來自于《朱子語類》中「做到私欲淨盡，天理流行，便是仁」[19] 的論述。朱熹這裏要說明的是如何開發人心本有之德性，雖然與佛門「明性見性」有本質上的區別，但是其「妄盡而真顯」的治學路徑與佛家卻有異曲同工之妙。因此，明、清以降，在儒釋圓融思想的影響下，不少高僧亦引此句來匯通儒釋。如明代釋宗本禪師曾在其編輯的《歸元直指集》中提到，「真如本性者，父母未生前一真無妄之體，謂之本來面目。禪宗則曰正法眼藏，蓮宗則曰本性彌陀，孔子則曰天理……名雖有異其實同一真如本性也。……是故佛說八萬四千法門皆是導人反妄而歸真也。…… 孔子教人克去己私複還天理，私欲淨盡，天理流行。」[20]釋宗本禪師這裏將儒家之天理與佛家之真如等同，並認為儒家之去人欲而天理得存與佛教之反妄而存真雖表述不同，但義同一味。還有，如清代高僧釋行敏亦在其《金剛經注講》中以該句來釋經中「應如是調伏其心」之義，並認為「因妄心迷蔽真心。至是必須先降伏妄心，使人欲淨盡而天理流行也。汝皆欲上求證佛，下度眾生者也，自度度生，應如是降伏其心矣。」[21]行敏法師這裏依然是將儒釋的去妄存真之義等同起來看待。所以，對從小就飽讀詩書的應慈法師來說，其將這裏的「欲命」二字解為眾生染汙之欲念也就自然不足為奇了。

但正是這一「念」之差，卻形成了天壤之別，應慈法師通過自己的解讀將阿彌陀佛的無量光淨土由百萬世界之外安置於眾生的自家心田，並認為染欲之心滅則般若智慧可顯，所以眾生本覺真心既明，故即心、即身、即世界便是極樂世界。這樣應慈法師就將淨土法門的身後往生接引轉變為身前的開悟示現，無量光淨土世界也從實有淨土而化為了唯心淨土。然而，應慈法師雖然在此處指出了淨土法門中因為希求往生極樂世界而可能導致錯失生前開悟時機的可惜之處，但是其本人對淨土念佛法門依然是十分贊同的，他曾經說過「禪淨一源，豈有二耶？且如《阿彌陀經》所示『一心不亂，佛即現前。』與《金剛經》中『敷座而坐，須菩提歎稀有世尊』者無不同此一事實。學者不自究心，紛然於門戶言句間討分曉，輾轉蔓衍，抑何已焉。」[22]「禪淨合一」之風氣自宋已降逐漸盛行，而在近代「諸宗融合」潮流的影響下，淨土法門更是成為了當時大多數佛教僧侶的必修法門之一。應慈法師自己是否修持念佛法門我們不得而知，但是從其對無錫南禪寺主持源修法師要在寺內修建念佛堂的大力支持上[23]，可以看出法師本人對淨土法門殊勝

19 《朱子語類・卷第六・第一冊》，頁 117。

20 《歸元直指集》,《卐新纂續藏》,X61.no.1156,p.447a14-b2。

21 《金剛經注講》,《卐新纂續藏》X25.no.502,p.706b6。

22 應慈,《正法眼藏》，頁 8。

23 源修法師為應慈法師的法徒，其在擔任無錫南禪寺主持時曾邀應慈法師一起復興該寺。應慈法師為表示支持親自撰寫了<復興無錫南禪寺永久道場啟>呼籲四眾高賢碩德共同協助此事。文中列出了復興南禪寺首要的四件事一是設禪堂，二是建化身窯，三是建普同塔院，四是開設念佛堂。其中，在提到開設念佛堂時，應慈法師認為「從此二六時中，恒常念佛；他宗四眾聞佛名而生淨土；池中水族。聽佛號而逍遙樂國。」（沈去疾,《應慈法師年譜》，頁 130。）

功德的讚歎之情。所不同的是，應慈法師認為淨土法門並非一定要借助他力才可解脫，其應該是可以依據自力而自覺清淨本心，悟得心佛不二之理，並最終得「心淨」而感佛示現，達到觸目皆是清淨佛土，此則即是往生極樂世界。

五、結論

總之，應慈法師一生教弘賢首、宗承臨濟、宗說兼通，弘華嚴義學而不輟，行禪那法門而不休。其於禪、教、淨等諸宗思想皆有涉獵並多有所發明。法師作為一名佛門「行者」，其不可能也不甘心於只作一名高談闊論的義學僧人，他要深入到具體的修行中去實踐這些理論。所以，應慈法師很少有專門性的佛學著作問世，在他那裏，具體的義理思想已經與禪那行持結合起來並內化為其自身的華嚴行持與般若觀修法門，因此法師五十年如一日常行精進，不改其定慧等持之風範。至古稀之年，仍激教海波瀾，演三譯《華嚴》而寒暑不息，普降法雨廣潤四眾心田，其真不愧為賢首門內難得之碩德龍象也。

參考文獻:

1、《般若波羅蜜多心經略疏》。《大正藏》, T33, no. 1712。
2、《般若心經疏》。《卐新纂續藏》, X26, no529。
3、《般若波羅蜜多心經請益說》。《卐新纂續藏》X26, no. 563。
4、《般若波羅蜜多心經直說》。《卐新纂續藏》X26, no. 542。
5、《歸元直指集》。《卐新纂續藏》, X61. no. 1156。
6、《金剛經注講》。《卐新纂續藏》X25. no. 502。
7、《朱子語類・卷第六・第一冊》。北京：中華書局出版社，1986 年。
8、應慈（1985）。《正法眼藏》。上海：上海市佛教協會教務組。
9、沈去疾（1990）。《應慈法師年譜》。 上海：華東師範大學出版社。

論華嚴之「富貴」

常熟法界學院
釋宏坤

摘 要

華嚴五祖圭峰宗密說: 「不讀華嚴經，不知佛富貴 」，《華嚴經》之「富貴」在其出處、翻譯、義理和判教上等。

《華嚴經》的出處，第一次的出現是佛成道第二七日，報身「盧舍那佛」親宣，第二次是龍樹菩薩從龍宮取出。佛法能在中國得以紮根併發揚光大，有賴於眾多經典由梵文翻譯成中文，《華嚴經》經數次翻譯後得到廣泛弘傳。《華嚴經》被稱為「經中之王」，各位祖師更是通過三觀、四法界、六相、十玄等來闡釋華嚴義理之富。法藏大師則以佛自證海印三昧立場看眾生，主張「性起說」，是「從果向因」的「向下門」判教，五教十宗的判教更彰顯華嚴本教之地位。

關鍵字：華嚴經、富貴、出處、翻譯、義理、判教

一、前言

華嚴宗乃我國佛教八大宗派之一，以《大方廣佛華嚴經》為一宗之根本經典，建立義理，顯示旨歸。《華嚴經》被稱為「一乘圓教」，又被視為「 經王之王」，更有「不讀華嚴經，不知佛富貴」[1]之說，由此可見《華嚴經》在整個佛教的重要性。那麼讀過華嚴經之後有沒有發現它的「富貴」在哪里呢？依個人理解要從他的出處、翻譯、義理和判教來一一解讀它的「富貴」。

二、出處之貴

《華嚴經》的出處，第一次出現是佛成道第二七日，乃報身「盧舍那佛」親宣，第二次是龍樹菩薩由龍宮取出，都可以說不同尋常。《華嚴經》的「富貴」當先從它與眾不同的二次出現於世說起。

（一）佛講華嚴

《華嚴經》的出處，第一次出現是佛成道第二七日，盧舍那佛親宣《華嚴經》，在經文一開始就說：「一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺」[2]，此乃佛始成正覺後的第一次講法。眾所周知道佛陀講經時有六種成就，即信、時、聞、處、眾、主。其中前三種成就和其他經典一樣殊勝，而事、眾和主的成就則有其更為殊勝之處。《華嚴經》的七處說法就和其他經典不同，是人間三處，即菩提場、普光明殿、逝多林；和天上四處，即忉利天、夜摩天、兜率天、他化天也。九會聞法眾分別是：第一會，十方世界微塵數菩薩乃至金剛力士諸大菩薩；第二會，以文殊師利菩薩為首十方菩薩都來集會；第三會，以法慧為首十方佛剎世界菩薩都來集會；第四會，以功德林菩薩為首等微塵數菩薩都來集會；第五會，以金剛幢為首十大菩薩和微塵數菩薩從十佛世界來集；第六會，諸方世界諸大菩薩都來集會。第七第八會，以普賢菩薩為首等各大菩薩才以神力出現；第九會，以文殊普賢為首等五百大菩薩、大聲聞並無量世主聚會。我們知道佛有法報化三身，報身又分自他受用。一乘圓教的華嚴經就是以報身「盧舍那」為會主的一部大經。從總整部經文來看是他受用報身，他受用也不是一般凡夫所能見到，能見到「盧舍那」報身無一不是法身大士，他們之數量也不可窮盡。莊嚴的道場更是無與倫比，是故佛經曰：「其地金剛具足嚴淨，眾寶雜華以為莊飾，上妙寶輪圓滿清淨，無量妙色種種莊嚴，猶如大海寶幢幡蓋光明照耀；……師子之座，猶如大海，眾妙寶華而為嚴飾，流光如雲，周遍普照無數菩薩大海之藏，大音遠震，

[1]《華嚴經行願品疏鈔》卷 2：(CBETA, X05, no. 229, p. 242, b16 // Z 1:7, p. 419, b14 // R7, p. 837, b14)
[2]《大方廣佛華嚴經》卷 1〈1 世主妙嚴品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 1, b26-27)

不可思議。」[3]七處九會說法無一不莊嚴，且沒有重複，真乃富貴之不可思議。

（二）龍樹龍宮取華嚴

龍樹菩薩由龍宮取出下本《華嚴經》[4]，華嚴經的再次出現於世就和龍樹有密切的關係。

龍樹是在釋迦牟尼佛入滅七百年（年代有爭議）的時候，誕生於印度的一個婆羅門家族當中。龍樹從小就天資穎悟，世間的所有學問，道術、天文、地理沒有不通達的，是一個絕頂聰明之人。有關華嚴經的再次出現於世就和龍樹有密切的關係。佛教有一個基本一致的講法，是龍王（大龍菩薩）把《華嚴經》彙集起來，珍藏到龍宮裏面。龍樹菩薩學遍了當時的大小乘經典，然後自認為已經博通三藏，而且感覺釋迦牟尼佛所說的教法也不過如此。就在他準備自立宗派的時候，龍王出現，邀請他到龍宮閱讀所收藏的佛經。龍樹菩薩於龍宮中見到《華嚴經》，由此認識到釋迦牟尼佛確實具有無比圓滿的智慧。當時看到華嚴經有上中下三種本：上本有十三千大千世界微塵數偈四天下微塵數品，中本有四十九萬八千八百偈一千二百品，下本有十萬偈四十八品。他認為上中二本都不是凡人的心力能夠受持，於是他只把下本十萬偈的《華嚴經》帶出龍宮，在世間廣布流傳。而實際上流傳的經本只是下本的略本，我們見到的最完備的唐譯八十華嚴也只有四萬五千偈。

這個典故告訴我們這樣的資訊：一、經典由龍王彙集；二、收藏於龍宮待緣；三、由龍樹菩薩請出流傳人間。事實上，在這三個部分中也在向我們說明，大龍菩薩表示我們的龍宮既是第八阿賴耶識，龍樹從龍宮將華嚴經請出表境界現前，也是在表示從自性海中開發我們本具的佛性。所以龍樹其實指的是有大善根的人，同樣具有大善根的龍王將華嚴經收集起來，龍樹又從自性海中開發出來，這才有我們今天能夠看到華嚴經。

經歷了不同的說法成就和無比莊嚴的講經處所，再有從龍宮出現的奇特經歷，這才有出現於印度，流傳於華夏的《華嚴經》。別樣的出現也造就了他與眾不同出身之「貴」。

三、翻譯之富

---

[3] 《大方廣佛華嚴經》卷 1〈1 世間淨眼品〉：(CBETA,T09,no.278,p.395,a8-23)

[4] 《華嚴經傳記》卷 1：「真諦三藏云。西域傳記說。龍樹菩薩往龍宮。見此華嚴大不思議解脫經。有三本。上本有十三千大千世界微塵數偈四天下微塵數品。中本有四十九萬八千八百偈一千二百品。下本有十萬偈四十八品。其上中二本及普眼等。竝非凡力所持。隱而不傳。下本見流天竺。」(CBETA, T51, no. 2073, p. 153, a27-b4)

佛法能在中國得以紮根併發揚光大，一方面是本土人能自覺接納佛教，更為重要的是得益於異國高僧歷盡艱難在中國的不懈弘揚。《華嚴經》由梵文翻譯成中文，隨後逐漸被國人接受，並成為華嚴宗所依之經典。

（一）六十華嚴

佛教傳入中國時，隨之而來的不光是經書，也有大批外籍高僧。而在這些外籍高僧中，有一位來自佛陀故鄉尼泊爾迦毗羅衛的釋迦族後裔，即《六十華嚴》（又稱「 舊華嚴」或 「晉經」）的翻譯者，他就是「佛馱跋陀羅」，他為佛教在中國的弘揚做出了卓越的貢獻。佛陀跋陀羅（359-429）是東晉南北朝時期的天竺禪修高僧和譯經家，對於中國早期佛教的發展影響深遠。他的前半生在天竺、罽賓修學，後半生在漢地行化，與後秦和南朝宋的統治者均有交往。佛陀跋陀羅在律行、禪修、義學等方面均有傑出表現，其譯出的多部佛典為後世華嚴宗、天臺宗、毗曇學派等多個宗派和學派提供了理論基礎。特別《大方廣佛華嚴經》的譯出，開創了全面研習《華嚴經》的新階段。《華嚴經》的思想內含是繁複的，自宇宙到世界到人生，都包含其中。因此，這對當時人們的世界觀的形成與轉變是一個突破，尤其對佛教界更是意義重大。佛馱跋陀羅為華嚴宗和中國佛教做出了不可磨滅的貢獻。

（二）八十華嚴

隋唐以後，譯經正式成為國家行為，對譯場的管理進一步制度化、統一化，從源頭文本的選擇甄別、譯場人員的配置，到譯出文本的發行流通，都由朝廷統一調配。此類譯經，稱為「奉詔譯」，故現存佛經中，大多題為「奉詔譯」 。譯經院等翻譯佛經的處所稱為譯場。在譯場中，職位一般設有九位，各各分掌特殊的任務，組織非常完備。有關譯場的情況《佛祖統紀》卷第四十三〈法運通塞志第十七之十〉有記載：

> 第一譯主，正坐面外，宣傳梵文。第二證義，坐其左，與譯主評量梵文。第三證文，坐其右，聽譯主高讀梵文，以驗差誤。第四書字梵學僧，審聽梵文，書成華字，猶是梵音。……第五筆受，翻梵音成華言。……第六綴文，回綴文字，使成句義。……第七參譯，參考兩土文字使無誤。第八刊定，刊削冗長定取句義。……第九潤文，官於僧眾南向設位，參詳潤色。……僧眾日日沐浴，三衣坐具，威儀整肅，所須受用悉從官給。[5]

這樣的精細分工與嚴格要求的場景是現在的我們難以想像的，此又對譯經的品質

[5]《佛祖統紀》卷 43：(CBETA,T49,no.2035,p.398,b19)

有了一個嚴格保證。

《八十華嚴》（又稱「新華嚴 」或「唐經」）出現於盛唐，中國唯一的「女皇」執政時期。武則天與佛教的關係不言而喻，她不單支持佛教，而且還她親自參與組織了《華嚴經》的翻譯。《華嚴經》在東晉時曾有佛陀跋陀羅的 60 卷譯本，但這一本子並不完整。於是，武則天派人去於闐求取梵文的全本，組織力量進行翻譯，詔令著名譯經僧實叉難陀主持譯事，從 695 年開始，至 699 年完成，在武則天的一手經辦下，完成了《華嚴經》80 卷譯本。華嚴宗就是依據此經，在武則天時創立。當《華嚴經》譯成後，武則天又興致勃勃地親自作序，并在序文中，對《華嚴經》倍加稱頌。《大方廣佛華嚴經》卷 1 說：「《大方廣佛華嚴經》者，斯乃諸佛之密藏，如來之性海。視之者，莫識其指歸；挹之者，罕測其涯際。有學、無學，志絕窺覦；二乘、三乘，寧希聽受。最勝種智，莊嚴之跡既隆；普賢、文殊，願行之因斯滿。一句之內，包法界之無邊……」[6]武則天還撰有《大唐新譯聖教序》、《大周聖教序》，均是為佛經譯文寫的序。有一句話叫「人能弘道，非道弘人」，武則天和佛教關係是「人弘了道，道也弘了人」。因為有了武則天和佛教的互動，武則天如願以償成為「九五之尊」，佛教也因她而發揚光大。

（三）四十華嚴

《四十華嚴》是罽賓三藏般若在長安崇福寺翻譯的。譯經的场面在上面已經說過，這裏再介紹一下《四十華嚴》在大唐出現的因緣，以及它對整個華嚴經的完整性，所做出的重要貢獻。《四十華嚴》第四十品對於此經是如何到中國有詳細的記錄，經文這樣說：

> 南天竺烏茶國深信最勝善逝法者，修行最勝大乘行者，吉祥自在作清淨師子王，上獻摩訶支那大唐國大吉祥天子。大自在師子中大王手自書寫《大方廣佛華嚴經》百千偈中，所說善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中，五十五聖者善知識〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，謹奉進上。伏願大國聖王福聚高大超須彌山，智慧深廣過四大海，十方國土通為一家；及書此經功德，願集彼無量福聚，等虛空界一切世界海，無盡眾生界，一切皆如善財童子：得佛正見、具足智慧、見不可思議真善知識鹹生歡喜、得佛廣大普光明照、離諸貪著、成就無垢普賢菩薩最勝行願。伏願書此大乘經典進奉功德，慈氏如來成佛之時，龍華會上早得奉覲大聖天王，獲宿命智，瞻見便識，同受佛記，盡虛空、遍法界，廣度未來一切眾生速得成佛。貞元十一年十一月十八日進奉梵夾，十二年六月五日奉詔於長安崇福寺譯，十四年二月二十四

[6]《大方廣佛華嚴經》卷 1(CBETA,T10,no.279,p.1,a24-b2)

日譯畢，進上。[7]

在這不到短短不到四百字裏給我們透漏了這樣的資訊：一、是「大自在師子中大王手自書寫」，二、所寫的內容是「入不思議解脫境界普賢行願品」，三、對天朝大國的美好祝福，四、進奉梵夾的時間和翻譯的日期。

《四十華嚴》的翻譯彌補了晉譯和唐譯的不足，是華嚴經成為相對完整的經典，這對中國佛教特別是華嚴宗來說真如雪中送炭。《入不思議解脫境界普賢行願品》中之「行願」，就是菩薩的行為和發願。對行菩薩道的人來說，行願不可分是非常重要的。如果有行無願，則行為不會長久。在度化眾生過程中，如果只有暫時的行為而沒有恒常的發願，那很可能做一次度化眾生的事情後就徹底結束。如果有願無行，則願就會成為空願。雖然我們心裏很想成佛，可是如果從來不行持六度萬行，那願望也是不可能實現的。《普賢行願品》將發願和行為結合起來，二者缺一不可。「不思議解脫境界」，就是遠離了煩惱障和所知障的究竟解脫境界。

以上是漢譯此經的三大譯本，《華嚴經》的翻譯經歷了晉、唐兩個朝代，從晉義熙十四年（418）到唐貞元十四年（798）譯畢，歷時三百八十年，動用了國內外的高僧大德，也得到皇室的大力相助，華嚴經的翻譯工作至此結束。在三次的翻譯過程中有兩次都和皇室有著密切的關係。除了這三次大規模的翻譯外還有很多單行本的翻譯如《兜沙經》、《菩薩本業經》、《菩薩十住經》、《漸備一切智德經》、《等目菩薩所問三昧經》、《如來興顯經》、《度世品經》、《羅摩伽經》等。據記載，自漢至唐，這類《華嚴經》單品譯本先後共有三十多種。如果說富貴誰又能比得了帝王之家，如果說富貴誰又能和華嚴相提並論。

四、義理之富

《華嚴經》被世人所公認的「經中之王」，也是最不可思議的經典。其不可思議處除了其在整個中國佛教的地位、經卷數目、以及出現人間的因緣外，經中義理之豐富也是尤為重要。華嚴經展現世尊頓悟圓證之剎那，心領神悟天地人間之清淨圓融的奧秘。華嚴宗以「法界緣起」為宗旨，說菩薩以菩提心為因而修諸行，頓入佛地的因果，顯示心性含攝無量、緣起無盡、時空行願等相涉相入、無礙無盡的理境，及佛果的寥廓無礙與莊嚴無比的勝境。各位祖師更是通過三觀、四法界、六相、十玄等來闡釋華嚴義理上之富。

[7]《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA,T10,no.293,p.848,b25-c16)

（一）法界三觀

法界三觀為華嚴宗觀門之樞要，華嚴宗初祖杜順大師依《華嚴經》所開顯實踐修行之觀門，建立三觀，用以彰顯觀行，悟入一真法界。三觀即是：一、真空絕相觀，二、理事無礙觀，三、周遍含容觀。

1、真空絕相觀，即觀理法界。謂觀諸法之本性即空。然真空觀之空非斷滅之空，亦非離色之空，乃觀色非實色，而舉體為真空，觀空非斷空，而舉體是幻色，而達空色無礙之境界。於此觀法中，又可分為會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀等四種。

2、理事無礙觀，即觀理事無礙法界。謂若僅觀於事，則起世俗之心，而執著於享樂之境；若僅觀於理，則起出世之心，而恐局囿於喜愛無漏小果之境。若理與事並觀，則能達鎔融無礙之境，心無所偏著，自能悲、智相輔，成就無住行，而證無住處。

3、周遍含容觀，即觀事事無礙法界。謂以事望事，使觀全事之理，隨一事而餘事一一可見，全理之事，隨一理而一一可容；然後一多無礙，大小相容，玄妙而莫能測度。

此法界三觀自下至上，看似漸次深廣，然實修者，但一道豎窮，輾轉圓妙，並非初觀別有二三，實乃舉一即三，全三即一，真乃三觀之妙。

(二)四法界

四法界是由澄觀首次提出，由宗密最後完善和定型。四法界是從本體（一心）和現象（萬有）的關係方面立論，通過對事、理的分別界定，對事理關係的說明，最後達到對事事關係的認識。

1、事法界：即差別的現象界。指萬有各別，諸法皆由因緣生，有分隔齊限的存在。

2、理法界：即超差別的實體界。指真如平等之理性通貫萬有，其體性普遍恒常。

3、理事無礙法界：謂現象界與實體界一體不二的關係。指理由事顯，事攬理成，理事交絡，無礙自在。

4、事事無礙法界：即於現象界上直認絕待不可思議。指森羅差別之事法事事融通，法法無礙，即入自在。

四法界是入無盡法界的四重觀門。其中事法界是後三法界之所依。觀此事法界之諸法同一理性，即理法界觀；觀事與理不相礙，差別即平等，平等即差別，即為理事無礙法界觀；觀一一事法不壞其相，互涉而無礙，即事事無礙法界觀。這是將行者所修法界之性德分別為四種，以作為所觀之門。

（三）六相

「六相」是三祖法藏為女皇武則天講解華嚴時。法藏特以殿前的金獅子作比喻，講解「無盡緣起」的道理。法藏弟子把這次講解的記錄加以整理，稱為《華嚴金獅子章》。在《金獅子章》中列十門總別之相，帝遂悟其旨。《隆興編年通論》卷 14 有這樣的記載：

> 是歲，詔賢首法師法藏於東都佛授記寺講新華嚴經，至華藏世界品，感大地震動逾時乃息。即日召對長生殿，問帝網十重玄門，海印三昧，參合六相總別同異成壞之義，藏敷宣有緒，玄旨通貫。則天驟聞茫然驚異，伸請再三。藏就指殿隅金獅子為曉譬之，至所謂一毛頭獅子百億毛頭獅子，則天豁然領解。[8]

在《華嚴金師子章》中，法藏以金獅子為喻，說明六相之間的關係。獅子是總相；眼、耳、鼻、舌、身五根差別是別相；五根同一緣起，相依相待，形成獅子，是同相；五根差別不同，不相混亂，是異相；五根和合而稱獅子，是成相；五根各自不失其本相，各住自位，是壞相。獅子既是總相，又是同相、成相，五根是別相，又是異相、壞相。法藏認為，從法界緣起的角度看，獅子與五根之間的關係是相即相入，圓融無礙，不可分離的有機整體，所以名之為「 六相圓融」。

（四）十玄

「十玄」即以十門開演法界緣起之相狀，說明萬物同體，相即相入，圓融無礙之原理。「十玄」說，有智儼「古十玄」和法藏「新十玄」的區分，「十玄」說的基本內容，在於解釋緣起，是進入玄妙境界或佛境界的門路。「十玄」說的目的是要說明重重無盡、事事無礙的教義是如來性德圓滿的道理，眾生也本來就具有這種圓滿性德。一切眾生「此心」本來具足一切功德，隨緣而顯現十玄無盡的境界。《華嚴經金師子章注》卷 1 曰：「 十玄門：一、同時具足相應門，二、一多相容不同門，三、祕密隱顯俱成門，四、因陀羅網境界門，五、諸藏純雜具德門，六、諸法相即自在門，七、微細相容安立門，八、十世隔法異成門，九、

[8]《隆興編年通論》卷 14(CBETA,X75,no.1512,p.179,a10-15//Z 2B:3,p.281,c4-9//R130,p.562,a4-9)

由心回轉善成門，十、托事顯法生解門。」[9]

華嚴經之義理是祖師大德通過對華嚴經的融會貫通後得出的結論，從初祖杜順到五祖宗密，諸位祖師用自己的心血所著的幾十部著作來闡釋華嚴之義理，以此來顯示華嚴經在義理上的富貴之處。華嚴經讓我們了知佛的境界，祖師嘔心瀝血的著作讓我後世弟子在成佛的道路上更進一步。

五、判教之高

「判教」是祖師們根據經文義理的淺深、說時的先後等方面，將後世所傳的佛教各部分，加以剖析類別，以明說意之所在叫做判教，又作教判。判教起源於南北朝時代，在這個時代南北判教著名的有十家，後人謂之『南三北七』。在隋唐佛教的發展中，有主張「賴耶緣起」，有主張「真如緣起」，天臺智者大師以凡夫立場觀佛，主張「性具說」，是「從因向果」的「向上門」判教。而法藏大師則以佛自證海印三昧立場看眾生，主張「性起說」，是「從果向因」的「向下門」判教。同時以一乘圓教的圓融無礙觀，將諸未決的疑難問題，加以組織、統合。由此可知，法藏大師的判教，橫判、豎判，鉅細靡遺，將佛经作了次第前後的排列，在教理上，因其判釋而知深淺，更有助於後學之人。

（一）五教

「五教」說是法藏依所詮法義的淺深，把佛一代所說教相分為五類。第一小乘教，此教隨機施設緣故，只說人空，不明法空，縱然少說法空，也不甚明顯，只依六識三毒建立染汙清淨的根本，未達廣大的境界；第二大乘始教，此教是大乘的初門，所以對後面的終教叫它作大乘始教。於中又有空始教、相始教二種；第三大乘終教，既認為萬物是徹底空的，又承認萬物的虛幻形相的存在，真空與幻有兩者互不矛盾；第四大乘頓教，此教不說法相，只辨真性，不立斷惑證理的階位，離言離相頓顯頓成，即一念不生即名為佛；第五大乘圓教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，而彼此不相違礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡。於中明一位即一切位，一切位即一位，十信滿心即攝五位成正覺等，因此華嚴祖師認為華嚴宗的教義最為圓滿。華嚴經的義理是三乘所不完備的、是最圓滿的，也稱為「別教一乘」。

（二）十宗

「十宗」是法藏依佛說的義理區別為十種，這是由於五教所詮的義理，由於

[9]《華嚴經金師子章注》(CBETA,T45,no.1881,p.669,b15-p.670,b3)

眾生的機類不同，也就形成各自所尊崇的有不同，所以開作十宗即：我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明具德宗。

1、我法俱有宗：是指已入佛法的人天乘和小乘中犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部及根本經部等所立義。人天乘認為我法俱有實體，犢子部等立三世有為無為諸法及勝義我。

2、法有我無宗：是指小乘中說一切有部、雪山部、多聞部及化地部等所立義。說一切有部等認為一切諸法通於三世，其體恒有，而不立我。

3、法無來去宗：是指小乘中大眾部、雞胤部　、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、飲光部、根本化地部等所立義。大眾部等說三世中過去及未來諸法體用俱無，只現在諸有為法及無為法有，就是現在有體，過未無體。這和說一切有部等說三世實有、法體恒有不同。

4、現通假實宗：是指小乘中說假部、《成實論》及其他經部等所立義。說假部等不但說過未無體，而且說現在諸有為法中，也有假有實。在五蘊中為實，在十二處、十八界中為假，隨其所應，諸法假實不定。

5、俗妄真實宗：是指小乘中說出世部及其所立義。說出世部等說世俗之法皆假，以虛妄故；出世之法皆實，非虛妄故。意謂世間法從顛倒起，從顛倒生煩惱，從煩惱生業，從業生果，皆是虛妄不實。所以世間法但有假名，都無實體。出世法不從顛倒起，道及道果皆是實有。

6、諸法但名宗：是指小乘中一說部等所立義。一說部等說世間及出世間諸法都無實體，但有假名。

7、一切皆空宗：這相當於五教中的大乘始教，但始教有空始教、相始教二種，這只就空始教立名，就是無相大乘。如《般若經》等說一切諸法不問有漏無漏皆空無相，所以稱為一切皆空宗。雖然前第六宗也有說一切皆空，但前者是析有明空，此宗明即有是空。(四祖澄觀又稱它為真空絕相宗，位次第八。而在第七位上，澄觀更立一個三性空有宗，以相當於相始教，說遍計所執性一種是空，而依他起性、圓成實性二種是有。)

8、真德不空宗：這相當於五教中的大乘終教，說如來藏具足無量性功德，迷妄染淨一切諸法，都從真如緣起，真如之理和萬有之事無礙溶融。(澄觀又稱它為空有無礙宗，位次第九，認為此宗說空是即有之空，談有是即空之有，互融雙絕，不礙兩存。)

9、相想俱絕宗：這相當於五教中的大乘頓教。相是所緣境相，想是能緣心想。此宗談相想俱絕，一念不生即佛，泯所緣境相，絕能緣心想，直顯離言法性。

10、圓明具德宗：這相當於五教中的一乘圓教，說性海圓明，具足眾德，一多相融，主伴無盡。

法藏大師的判教也是建立在前人判教的基礎上，從資深華嚴家的角度將前人的判教理論體系更加完善，並提出自已獨特的思想理念。使發心研究、修學佛教者，較易探討瞭解。相對於前人的判教體系而言，法藏大师的判教更加體現《華嚴經》的尊勝，突顯了《華嚴經》的本教地位，《華嚴經》是別教一乘，其餘一切經典都是建立在《華嚴經》這一根本法門。

六、結語

《大方廣佛華嚴經》為佛教重要經典，它闡揚一真法界依正融遍、法身佛「毗盧遮那」因果莊嚴之理境，開示修因證果、轉迷成悟之要道，義理幽玄，圓融無礙，在佛教中具有非常崇高的地位，歷來受到各宗大德的敬奉崇仰。這一部華嚴經，也就等於虛空裏邊的祥雲，遍照大千世界，如甘露的法雨般潤澤一切眾生。這一部華嚴經也等於太陽，普照大千世界，令一切眾生都得到溫暖。也就等於大地，能生長一切萬物。華嚴之富貴遠不止於此，更非我一個初學者所能完全領悟，只是在我讀誦華嚴經之後，知道佛陀成道后第二七日便開始講此經，知道了從龍宮出來的經歷，以及後來的三次翻譯，还有諸位祖師對華嚴經義理的總結歸納，此時才略知「 華嚴之富貴」。除了華嚴經以外還有那部經典有如此神奇的經歷和豐厚而又圓融的義理？從各個層面來說華嚴富貴一點也不過。所以《華嚴經》在中國出現不單是我人之幸事、也是華嚴宗之幸、更是整個中國佛教之幸事，有《華嚴經》的存在何愁正法不久住世間。

參考文獻：

《華嚴經行願品疏鈔》卷 2：(CBETA, X05, no. 229, p. 242, b16 // Z 1:7, p. 419, b14 // R7, p. 837, b14)

《大方廣佛華嚴經》卷 1〈1 世主妙嚴品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 1, b26-27)

《大方廣佛華嚴經》卷 1〈1 世間淨眼品〉：(CBETA, T09, no. 278, p. 395, a8-23)

《華嚴經傳記》卷 1：真諦三藏云：「西域傳記說，龍樹菩薩往龍宮，見此華嚴大不思議解脫經有三本。上本有十三千大千世界微塵數偈四天下微塵數品，中

本有四十九萬八千八百偈一千二百品，下本有十萬偈四十八品。其上中二本及普眼等，竝非凡力所持，隱而不傳，下本見流天竺。」(CBETA, T51, no. 2073, p. 153, a27-b4)

《佛祖統紀》卷 43(CBETA, T49, no. 2035, p. 398, b19)

《大方廣佛華嚴經》卷 1(CBETA, T10, no. 279, p. 1, a24-b2)

《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 848, b25-c16)

《隆興編年通論》卷 14(CBETA, X75, no. 1512, p. 179, a10-15 // Z 2B:3, p. 281, c4-9 // R130, p. 562, a4-9)

《華嚴經金師子章注》(CBETA, T45, no. 1881, p. 669, b15-p. 670, b3)

普賢行願之發微

華嚴專宗學院研究所三年級
釋天運

摘　要

面對人性的貪、瞋、痴、慢、疑等煩惱，如何改變自己的心量看待世間萬物，是當前現實功利的社會中最重要的課題之一。欲謀求改善，必先探求人的本性和宇宙萬有之真理，方為徹底解決之道。

〈普賢行願品〉為《四十華嚴》的最後一卷，敘明從凡夫位直至成佛，於此過程中修習的全部法門稱為「普賢行願」。可分廣狹二義來說，就廣義的角度來看，普賢行願是指一切菩薩萬行，不分華嚴、天台乃至淨、律、密等，甚至儒、道；就狹義而言，普賢行願唯〈普賢行願品〉所示十大願王。普賢菩薩代表著大行、大願，在民間被稱為大行菩薩。「大行」，是照著佛法所示的菩薩道來實踐；「大願」，是指發起上求佛道、下化眾生的心願。因此，普賢行願可說是以大悲行為立足點，以大弘願為南鍼，函括了大行大願，並顯露其實際的利益和效用。

《華嚴經》中最忙碌的菩薩就是普賢菩薩，經中將普賢菩薩倡導的修行法門稱為「普賢行」。普賢行願的思想是以「普賢十大願」作為「信、解」教理的主導，並以外在的實踐「行、證」為依歸。無疑地，普賢行門是一個非常殊勝的法門，普賢十大願，從一者禮敬諸佛到十者普皆迴向，願願皆與眾生有關，全不為自己而發，令十方法界所有眾生皆獲利益，同時並將心念擴大到盡虛空、遍法界，不斷地實踐力行，可說普賢行願是以願導行，以行踐願的最佳寫照。

本文著眼於普賢菩薩廣行悲智雙運之普賢行。首先介紹普賢行的意義及作用，特別是在《華嚴經》中的表述，藉以說明〈普賢行願品〉於《華嚴經》中的地位及其法門之重要性，並詳細分析華嚴祖師對普賢行所作之詮釋，其中包含《搜玄記》、《探玄記》、《華嚴經疏》以及《隨疏演義鈔》等相關內容，說明普賢十大願之殊勝，使「普賢行」遍照社會，與「家家阿彌陀、戶戶觀世音」相呼應，進而達到「社會祥和」之目的。

關鍵字：普賢菩薩、普賢行、普賢十大願、普賢行願品、華嚴經

一、緒論

（一）研究動機與目的

雖然當前社會處處充滿著溫情，我們不時可看到溫暖憾動人心的事件發生，但不可否認地，目前社會中亦處處充滿危機的感覺與行為的發生，所以當我們面對罪惡、黑暗等等的惡劣環境時，更要面對人性的貪、瞋、痴、慢、疑等煩惱，此時，我們是要選擇厭棄它、逃避它，還是要積極的面對它、解決它。社會上多數人應會認為逃避絕對不是最佳選擇，但如果我們不了解人的本性及宇宙萬有之真理，也將無從改善，唯有改變自己的心量及看待世間萬物的眼光，才是徹底地解決之道，也因而成為當前最主要的課題之一。

所謂「佛法不離世間法」，其實生活中的點點滴滴就是學佛之基礎，更是做人的基本條件，倘若人都做不來，遑論學佛、成佛呢？因而在中國民間社會有「家家阿彌陀、戶戶觀世音」的流傳，其中雖含有祈求庇佑之意，但亦有學習、警惕之意涵，中國民間四大菩薩為「文殊、普賢、觀音、地藏」，分別代表「智、行、悲、願」，一般大眾較為孰悉的是觀音及地藏二大菩薩，較少談論文殊及普賢兩位菩薩；普賢菩薩被尊稱為大行菩薩，但要如何把普賢行融入生活中作為修行的目標，這就是一個很重要的課題，因此本文重點置於「普賢行願」的探討，然而什麼是普賢行願呢？就是從凡夫位直到成佛的過程（十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等、妙覺位），這些過程所要修的法門統稱為「普賢行願」。其中「大行」，是依佛法所示的菩提心來實踐菩薩道；「大願」，是指發起上求佛道，下化眾生的心願。所以說普賢行願是以願導行，以行踐願，來充實圓滿我們的人生。

《普賢行願品》，這品經，並非佛陀所親口宣說的，而是在海印三昧中彰顯出種種的甚深微妙法門之後，普賢菩薩深深感覺到佛陀所修行的法門，實在是太尊貴、太圓融、太微妙了，於是在佛陀的感召之下，代佛宣揚佛理，讚歎佛陀的功德是無量無邊的廣大。如《普賢行願品》所言：

> 善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，

九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。[1]

這十種廣大行願，其實就是成就如來功德的法門，而普賢菩薩之所以要提出這十大行願，就是希望眾生能時時奉行。「行」是屬於實踐方面，「願」是屬於理想方面，如果只有行而沒有願，其結果將是無所歸宿；如只有願而沒有行，其結果將陷於空談而無法實現，因此行、願必須相輔相成，才能造就善果。獲取廣大福德、智慧，進而證得無上正等正覺的圓滿菩提。

（二）前人研究成果

《普賢行願品》版本眾多，故其注釋及研究沛然不絕，各有其所長，無法一一列舉說明，因而只能擇其要點略述之。

1、注釋書籍：

（1）《普賢行願品輯要疏》，諦閑大師著，1927 年，台中蓮社。

（2）《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品講錄》，太虛大師著，1930 年，台北華嚴蓮社印經會。

（3）《普賢菩薩十大行願的提要》，沈家楨講述，1982 年，台北慧炬出版社。

（4）《普賢行願品述義》，釋智瑜撰，1992 年，台北西蓮淨苑。

（5）《普賢十願講話》，竺摩法師講著，2003 年，三慧講堂印經會。

（6）《普賢行願品淺釋》，宣化法師著 2008 年，宗教文化出版社。

（7）《華嚴學講義》，賢度法師編著，2010 年，台北華嚴蓮社。

上述七本注釋中，諦閑大師、太虛大師較為傳統式注釋，大體依照疏鈔科判而來，比較嚴謹恭肅。而智諭老法師、竺摩法師、宣化上人及沈家楨居士等的講述則比較白話，讀者較易了解領會，其中又以沈家楨更為特別，一針見血地指出普賢行願的特色即為對象要無量、境界要無限、時間無間斷，可惜未能一一展開詳述，此為美中不足之處。而竺摩法師的則相對詳細，字裡行間盡顯義理優美，但終究還只是一部華嚴義理或佛法概論的普及讀物。而賢度法師的《華嚴學講義•華嚴行者修行樞機──十大願王》則將普賢行願回歸於華嚴義學的究竟立場，再一一給予精闢、純粹的論述，闡發了普賢行願中一即一切、一切即一的觀修要旨，並注重華嚴宗師著作中的精華提要，將十願更進一步地簡化，分為個人修持願、

[1] 《普賢行願品》，T10, no. 293, p. 844b20。

普及一切願及迴向一切眾生願三大要點，既合於清涼之旨，又更利於現代行人修持、把握。

2、現代碩博士論文：

（1）賢度法師的碩士畢業論文〈華嚴行門具體實踐之研究〉（華嚴專宗研究所 1990 年），本文的研究成果是：要圓滿菩薩之無礙行，證入法界真理，就必須發大菩提心，去探求宇宙人生的究極真理，和培養慈、悲、喜、捨的宗教情操，找出眾生痛苦的根源，將佛性自體，從人性之中顯發出來，以圓融無礙的至理，來融容現實世界的各種差別相，使一真法界的理想境界，能夠在現實的生命裡兌現。

（2）柯惠馨的碩士畢業論文〈華嚴經中普賢菩薩之研究〉〈東海大學中國文學系 2005 年〉，從一般史料性知識的基礎上來看，其論文頗具深度與廣度，但就普賢行願的目的而言，其研究深度略顯不足。

（3）賴玉梅的碩士畢業論文〈華嚴經發願思想之研究〉〈法鼓佛教學院佛教學系 2014 年〉，其論文重點，不僅抓住了普賢行願的核心所在——願，也彰顯了普賢不思議境的關鍵——菩提心，可惜欠缺對實踐之理論撰述。

（4）廖麗娟的碩士畢業論文〈普賢十大行願研究〉〈國立彰化師範大學國文學系 2007 年〉，其論文重點，不僅以全方位的角度展開對普賢十大行願思想的研究，更以祖師的言說結合當今學者的相關論述，分析普賢十大行願所展現圓融無礙之境界。

（5）姚錦華的碩士畢業論文〈華嚴普賢行之研究〉〈淡江大學中國文學系 2015 年〉，其論文重點，不僅從華嚴祖師對一乘普賢行之詮釋來做說明外，更進一步由六位因果來論述普賢行願在《華嚴經》中之修行。

（三）研究範圍

關於「普賢」，依據《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》[2]可分為「法普賢」與「人普賢」，如經曰：

> 法普賢有二，一約體、二約用；初約體者、即本覺心體也，即諸法本源一真法界也。……問：此真法界何名普賢耶？答以，體性周徧曰普，隨緣成德曰賢。……二約用者、謂以體上本有塵沙萬德、德相妙用，……問：此何得名普賢耶？答一即一切曰普，一切即一曰賢也。人普賢者有三位；一、位前普賢，……以曲濟無遺曰普，隣

[2] 《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，X05, no. 229, p. 261c19。

> 極亞聖曰賢，二、當位普賢，即十地菩薩及等妙覺位已來總是。……問：何名普賢耶？答以，德周法界曰普，至順調善曰賢。三、位後普賢，則是得果不捨因門菩薩是也，謂已成佛竟。……問：此何名普賢耶？答果無不極曰普，不捨因門曰賢。

由經文得知，「法普賢」即是涵蓋三世間（眾生世間、器世間、智正覺世間）之一切，當一切均能達到理事無礙、事事無礙之時，謂之「法普賢」。「人普賢」則分為三：首先談到的是位前普賢，說明普賢菩薩只需再往前一步，即可成就佛果。其次為當位普賢，即是十地菩薩及等妙覺位菩薩。最後為位後普賢，即表已證得佛果之究竟。所以說普賢菩薩的出現，實具有圓滿之意義。

歷來對於普賢學者與普賢行者的研究，前人的著述並不多。本文主要將以華嚴五祖的理論出發，來探究普賢菩薩之普賢行。主要限定在《華嚴經》及漢譯《普賢行願品》本身，並輔以包含《搜玄記》、《探玄記》、《華嚴經疏》以及《隨疏演義鈔》等相關內容，以展現漢傳佛教思想體系下的普賢菩薩形象為主。

二、《華嚴經》略述

（一）《華嚴經》的介紹

《華嚴經》，乃大乘佛教重要經典之一。其內容敘述佛陀之因行果德。目前流傳的有三種譯本，依翻譯年代的次序為：《六十華嚴》、《八十華嚴》、《四十華嚴》。目前所流通的《八十華嚴》，總共有八十卷。以「信、解、行、證」四分，暢演轉凡為聖，修行成佛的法門。大方廣是此經所要宣示的大法。華嚴是譬喻，說明學佛行者，修普賢萬行可感得莊嚴一乘無上之佛果。因此有「不讀華嚴經，不知佛富貴」之說，也因而說明了華嚴經的重要性。

當然在佛法的修學當中最為主要的還是在「解行並進」，因為如果祇知解理而不去修行，就猶如有眼而無足，是無法行走的，唯有眼足並用才能從修行中獲得實際的受用。但是當我們談到修行，就必須要具備「信、解、行、證」四部份。

信、解、行、證是修行實踐的依據，即為修行證果之保證。澄觀清涼國師將《八十華嚴經》大分為四個部分來說明（四分），並將修行次第的因果內容整理為五個環節（五周），四分五周的大概內容如下：

一、舉果勸樂生信分：舉依正二報之莊嚴果德來建立我們的信心。
　　所信因果周：因為普賢之行願。果是舍那之佛果。
二、修因契果生解分：藉由經之解說而證明所修之因契合於舍那之果德。

差別因果周：共二十九品，說十信、十住、十行、十迴向、十地及等覺之別德為因，妙覺佛地之功德差別為果。

平等因果周：普賢悲智雙運之行願為因，得如來出現之性起萬法為果。

三、托法進修成行分：〈離世間品〉單一品，表示等覺行者不會再沾染世間一切染污惡行。

成行因果周：因─五位之行。果─八相成道之果德。

四、依人證入成德分：以善財五十三參為主軸開演如何證入法界行門。

證入因果周：因─歷訪善知識為因。果─證入法界成就諸佛功德。

（二）《普賢行願品》的地位

普賢十大願行出自《四十華嚴》之最後第四十卷之「普賢行願品」，此品經並非佛陀所親口宣說的，而是當釋迦牟尼佛在海印三昧中所彰顯之諸種甚深微妙之法門之後，普賢菩薩便深深地感覺到佛陀所實際修行之法門，實在是太尊貴、太圓融了，在佛陀之感召之下，代佛宣揚佛理，稱歎佛陀之功德。如經云：

> 爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。[3]

經文中不但說明了普賢菩薩所發的十大願心，而且也說明了普賢菩薩是以此十大願心為所修行門，因此叫作「行願」。要想成就佛果，就必須要有大行願心，唯有如此方能彰顯普賢願海之功德。

華嚴講信、解、行、證，所以儘管「信」已滿，還要「解行並進」，方可達到證果。「願」則是屬於理想方面，「行」是屬於實踐方面的，所以說，如果只有理想而無實際行動，或單有行動而無一點理想，結果將是一無所成的。因此在佛法領域之中，必須要行、願相資，才可造就善果。

雖然此品是《八十華嚴》及《六十華嚴》所欠缺的。然而華嚴四祖，澄觀特為此第四十卷普賢行願品製疏。〈普賢行願品〉是華嚴經〈入法界品〉中的最後一卷經，〈入法界品〉是闡述善財童子的求道記，俗稱善財童子五十三參。文殊菩薩教導他，應該發心到各地方去參訪善知識，並要虛心且認真的跟隨善知識學習。

---

[3] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 844b20。

於是善財童子就開始南行，翻山越嶺的到各處參學，經過了一百一十餘城，最後見到了大莊嚴園的毘盧遮那樓閣，遇見彌勒菩薩。彈指一聲，樓閣門開，善財進入，見樓閣中重重無盡之事理，互遍互融，互攝互入。當下便證得入三世一切境界不忘念智莊嚴藏解脫門，並且能夠領悟無邊無際之「一真法界」無障礙的自在境界。

然彌勒菩薩再囑咐他，還要回到文殊菩薩那裡去請問應該如何修學菩薩行。經文殊菩薩驗證之後，告訴善財，法解部份雖已普周，惟行願尚未圓滿。須至普賢菩薩處修學普賢行願法門。於是來到普賢菩薩處接受普賢菩薩的教誨。這可以說是華嚴經的一個最後總結。如經云：

> 善哉善哉！善男子！若離信根，心劣憂悔，...，令得菩薩無邊際陀羅尼、無邊際願、無邊際三昧、無邊際神通、無邊際智，令入普賢行道場，...。[4]

道源長老曾說：普賢行願品是全部華嚴經的提要，倘若沒有此品，那麼研究華嚴經的學者，將不容易獲得其綱要；另外最重要的一點是，〈普賢行願品〉是以十大願王來導歸極樂，倘若沒有此品，那麼末法時代的眾生，便沒有辦法「同登華藏玄門，共入毘盧性海」[5]。由此可知，普賢十大行願確實是極為重要。所以雖只是華嚴經中之短短一卷，但因其中顯示出如來之殊勝功德，因而在整個佛法中是居於特殊而崇高之地位。

三、普賢菩薩之詮釋

何謂「菩薩」，菩薩是沒有一定的身分，菩薩是指凡人對邁向成佛的目標所採取的行動。任何一位集中心力及生命來實踐佛陀生命之道的人，即可稱之為菩薩。因此，菩薩不是高高在上的「神」，而是常以凡夫的形相，在世間隨緣化眾的修行者。我們可說凡是具足慈悲、智慧，以及上求下化、不退轉之菩提心等，均可謂之為「菩薩」。一般大眾較為熟悉的除「千處祈求千處應，苦海常作度人舟」的觀世音菩薩、「地獄不空、誓不成佛；眾生度盡、方證菩提」的地藏菩薩外；便是堪稱諸佛之母、智慧第一的文殊菩薩及行願無邊，超越時空的普賢菩薩。

（一）普賢菩薩之名

「普」，梵語為 samanta，直譯為三滿多曼陀。Sam，是聚集在一起或平等之意；anta，指事情的尾端、邊際、極致、最高點；合併而稱即所謂的「普遍」、「周遍」

[4] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p.439b10，p. 439b18。
[5] 道源法師宣講（1977）。《普賢行願品》。臺北市志蓮精舍。

之意。「賢」，梵語為 bhadra，此字含有許多很好的意思，如吉祥、賢善、微妙，或意謂可得到祝福之意；如《大毘盧遮那成佛經疏》所言：

> 普賢菩薩者。普是遍一切處義。賢是最妙善義。謂菩提心所起願行。及身口意。悉皆平等遍一切處。純一妙善備具眾德。故以為名。[6]

此段經文說明凡是依菩提心所起之願、行及身、口、意，均能平等的遍一切處，而且也是最純一最妙最善的，並具備眾德，所以名為普賢。所以對佛法修行而言，「普賢」則指修行上的圓滿，或行願、因果上的莊嚴妙善，或理事上的圓融無礙。

在《華嚴經‧普賢三昧品》中指出普賢菩薩的特色有下列三項：一、普賢菩薩的大願與諸佛如來之願相契，因而說從如來願力而成就普賢菩薩；二、普賢菩薩因具有高超的三昧定力，而能依此開發廣大神通、遍歷法界、教化眾生；三、普賢菩薩依種種修行，不僅成就殊勝功德外，更已嚴淨清淨法身。如經云：

> 普賢安住諸大願，獲此無量神通力，一切佛身所有剎，悉現其形而詣彼。……。此中無量大眾海，悉在尊前恭敬住，為轉清淨妙法輪，一切諸佛皆隨喜。[7]

又〈十定品〉經中說到：

> 雖知法界無有邊際，而知一切種種異相，起大悲心度諸眾生，盡未來際無有疲厭，是則說名：普賢菩薩。[8]

此段說明菩薩除能安住於無邊之法界外，又能知曉法界無邊無際，分別一切種種異相，起大悲心度諸眾生，盡未來際無有疲厭，便能稱為「普賢菩薩」。

因此在〈普賢行品〉中將「普賢」定義為：

> 以如是方便，修諸最勝行，從佛法化生，得名為普賢。[9]

此段經文表明，行者若能具足圓滿種種的修行，並遵佛法所示，以佛法為憑藉、為依止，則可從佛法中獲得重生，因而可堪稱為「普賢」。

---

[6] 《大毘盧遮那成佛經疏》，T39, no. 1796, p.580a11。
[7] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 33c12。
[8] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 228b29。
[9] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 259a20。

綜上所述，普賢菩薩乃盡虛空、遍法界，豎窮十方三世圓滿修行所有德行而無遺漏，因此普賢菩薩依此而得「普賢」之名。

（二）大乘經典中的普賢菩薩

初期大乘經典中，以《法華經》、《法華義疏》、《度世品經》、《大智度論》及《無量壽經》等經典，有較完整的敘述普賢菩薩。普賢二字的外國名稱為三曼多跋陀羅，三曼多為普義，跋陀羅為賢義，中譯為遍吉。遍就是普，吉是賢，遍吉合起來就是普遍吉祥之意。普代表的意義是毫無遺漏的遍及一切處，遍代表著吉祥、圓滿，無處不慈，無所不在的光（光亦可代表智慧）。如《法華義疏》卷十二之〈普賢勸發品第二十八〉，對「普賢」的定義為：

> 普賢者，外國名三曼多跋陀羅，三曼多者此云普也。跋陀羅此云賢也。此土亦名遍吉，遍猶是普，吉亦是賢也。所以言普賢者，其人種種法門，如觀音總作慈悲法門名，今作普遍法門。普有二義：一者、法身普，遍一切處，故總攝三世佛法身皆是普賢法身。如《華嚴》云「普賢身相猶若虛空，依於如如不依佛國」也。二、應身普，普應十方作一切方便，故十方三世佛應身皆是普賢應身，皆是普賢應用。故《智度論》云「普賢不可說其所住處，若欲說者應在一切世界中住」，即其證也。《注經》解云「化無不周曰普，隣極亞聖稱賢，勸是獎勸，發是發起」，以諸勝事獎勸發起持經人心，故云勸發。[10]

根據經文得知，普賢是謂普賢菩薩種種法門，就如同觀世音菩薩，總稱為慈悲法門一樣，將之稱為普遍法門。普有二義，一為法身遍一切處，如同《華嚴經》所言：普賢菩薩身相猶若虛空，依住真如，而非依住於某一國土；二為應身普，普遍回應十方作一切方便教化，故十方三世佛的應身皆是普賢的應身。對經文中的「化無不周曰普，隣極亞聖稱賢」，可解釋為普賢菩薩在教化眾生的功德上已是普遍而圓滿的，同時也說明普賢菩薩已證得等覺之位，為等覺菩薩，再往前跨越一步即可成就佛果。

又《無量壽經》不僅具有般若思想，更受《華嚴經》之思想影響，如於二十二願記載：

> 設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處——除其本願自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本度脫一切；遊諸佛國修菩薩行，

[10] 《法華義疏》，T34, no. 1721, p. 631a18。

> 供養十方諸佛如來；開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道；超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德——若不爾者，不取正覺。[11]

依此經文可知，他方佛土的菩薩眾欲生於極樂國土者，除修習其本願外，更要修習普賢之德，方能成正覺。由此可知，若不明白華嚴經典的普賢行願思想，就無法產生此誓願，因此可推斷是先有普賢行的思想後才有西方淨土思想。

大乘經典不勝枚舉，礙於篇幅無法一一列舉說明，僅以上列二經說明。

（三）華嚴祖師對普賢菩薩的定義

華嚴祖師對於普、賢、普賢及普賢行有詳盡且不盡相同的解釋，二祖智儼、三祖法藏及四祖澄觀為了解釋整部《華嚴經》之經文內容，分別做出了不同的著作，以順序來說，智儼有《搜玄記》，法藏則有《探玄記》，而澄觀首以《華嚴經疏》為代表，及後更廣造《演義鈔》。這些作品，從古至今，均具有相當價值，在現世而論，於學術界更居於重要的地位，也可以說是研究華嚴必備之參考資料。分述如下：

1、智儼

在《搜玄記》當中，智儼對於普賢行法有如下之說：

> 三宗者，二門分別，約人約法，人體德用，修生離始，廣大異前耳；二法是普賢行法，亦有體、相、用，具有教，理、行、果等。[12]

智儼在解釋宗趣時，說出宗趣分二門，以人及法來說，依人方面，是包含體、德、用；而以法來說，就是普賢行法，此法含攝了體、相、用及具教、理、行、果等，也就是說此法包含了教學、義理、行門及證果等四門。

智儼又於《華嚴經內章門等雜孔目‧普賢行品普賢章》中云：

> 普賢者。大分有二。一三乘普賢。二一乘普賢。三乘普賢者。一人二解三行。初人者。如法華經乘象。至行者前。是其人也。二解者。如法華經會三歸一等。即是趣向一乘之正解。三行者。如法華經說普賢品。明普賢行者即是。二一乘普賢亦有三。一人。指為善財童子說証入法界之法門的普賢。二解。即普賢品六十行門。各皆普遍及漸次深入，及等因陀羅微細事

[11] 《無量壽經》，T12, no. 360, p. 268b08。
[12] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p. 79a03。

等。三行。即離世間品十種普賢心。十種普賢願行法。[13]

智儼對普賢之定義分為三乘普賢與一乘普賢二種，他以法華經來喻三乘普賢而以華嚴經來喻一乘普賢，於三乘普賢中，「人」係指法華經所說之普賢菩薩，「解」係指法華經所說之會三歸一趣入一乘之正解者，「行」係指《法華經・普賢菩薩勸發品》所述明之普賢行；於一乘普賢中，「人」係指《華嚴經・入法界品》之普賢菩薩，「解」係指《華嚴經・普賢行品》的六十行門及因陀羅微細等事互相融合成不可思議之境界，「行」係指《華嚴經・離世間品》之十種普賢心及十種普賢願行法。

2、法藏

法藏對普、賢之定義如《探玄記・普賢菩薩行品》中云：

德周法界曰普。用順成善稱賢。攝德表人名為菩薩。對緣造修目之為行普賢之行。普賢則行可知。[14]

又於《探玄記・入法界品》對普賢二字有一簡潔而明白的解釋，經云：

一普賢當法界門。是所入也。文殊當般若門。是能入也。表其入法界故。二普賢三昧自在。文殊般若自在。三普賢明廣大之義文殊明甚深之義。[15]

法藏為更進一步解釋普賢行的義理，而述明普賢行略有十種：

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、恒起悲；九、現神通；十、常寂滅。[16]

接著說到：

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

[13] 《華嚴經內章門等雜孔目章》，T45, no. 1870, p. 580b22。
[14] 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 403a14。
[15] 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 441c10。
[16] 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 403a29。

> 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。前五意業自在，後五身語自在。如約時劫有此十門，餘九亦各十。[17]

由上述二段經文可知，法藏對普賢行的解釋，每一義均能分出十門，十十成百，因而成為百門普賢行，十門中，前五門屬業自在，後五門屬身、語自在，須能統攝十門，則具足三業，如此方能圓滿普賢行法。

智慧圓滿即是入佛境，要知佛境則必須要具備四種德行[18]即 1.住普賢地即十地位，十地位滿名成就則得普賢智亦是佛智。[19]2.具普賢願，廣說如普賢十大願，則得如來勝功德。3.行普賢行，能治百千障。[20]4.證法界空即證得有為、無為、亦有亦無為、非有為非無為及無障礙之法界。[21]

3、澄觀

澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中對普、賢、普賢的定義解釋，如經云：

> 言普賢者，體性周遍曰普，隨緣成德曰賢，此約自體；
> 又曲濟無遺曰普，隣極亞聖曰賢，此約諸位普賢；
> 又德周法界曰普，至順調善曰賢，此約當位普賢，
> 又果無不窮曰普，不捨因門曰賢，此約佛後普賢；
> 位中普賢悲智雙運；佛後普賢智海已滿，
> 而運即智之悲，寂而常用窮未來際。
> 又一即一切曰普，一切即一曰賢，此約融攝。[22]

澄觀細分解釋為：自體普即體性周遍；諸位普即曲濟無遺；當位普即至順調善；佛後普即果無不窮；又一即一切曰普。對賢之義為：自體賢，隨緣成德；諸位賢，鄰極亞聖，當位賢，至順調善，佛後賢，不捨因門，又一切即一曰賢。

澄觀更以總、別來說明普的十種體，如經云：

> 無處不賢名曰普賢，即體普也。此一為總，餘九為別。二德普，謂稱性之

---

17 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 403a29。
18 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 157b14。
19 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 121a24。
20 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 403b19。
21 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 440b25。
22 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 533c18。

> 德充於法界，以為最勝，委照無遺如燈之光。三慧普，遍照嚴剎決定高出故。四行普，內行圓淨智焰外燭，故稱為妙。五音普，具一切音，演佛淨土深廣高出之行故。六智普，照佛法界無盡境故。七心普，智寶嚴於心頂，通行等華高出物表故。八覺普，遍覺性相聲皆悅機，故無不歸者。九福普，障無不淨稱真無盡故。十相普，無光相之光相，遍益眾生故。[23]

以十義來說明普賢行，經云：

> 然普賢行，諸經多有其名，品中雖廣，今略顯十義以表無盡。一所求普，謂要求證一切如來平等所證故。二所化普，一毛端處有多眾生皆化盡故。三所斷普，無有一惑而不斷故。四所行事行普，無有一行而不行故。五所行理行普，即上事行，皆徹理源性具足故。六無礙行普，上二交徹故。七融通行普，隨一一行融攝無盡故。八所起用普，用無不能無不周故。九所行處普，上之八門，遍帝網剎而修行故。十所行時普，窮三際時念劫圓融，無竟期故。[24]

由上述經文可見澄觀所說之十普，雖涵蓋了「理、事、行、時、用、處」等，但參而不雜，涉入重重，可謂一毛功德，即不可盡。更可由此段話中，體會出「普」的殊勝了。

又於《大方廣佛華嚴經疏‧世界成就品》中說到：

> 以普賢有三。一位前普賢。但發普賢心。即是非今所用。二位中普賢。即等覺位故。此居佛前。三位後普賢。謂得果不捨因行故。[25]

澄觀定普賢於三位，即位前、位中與位後。位前、位中之普賢則以德成人，只要修普行即名普賢，亦即普賢即行；而位後普賢則得果不捨因，徹窮來際為普賢行，以人障法為普賢之行；在《華嚴行願品疏》中明白的說：「德周善順稱曰普賢，造修希求目為行願。」[26]復又更明白的解釋：何者是普賢行謂，何名普賢行。說到：

> 何者是普賢行謂。總該萬行行布圓融。何名普賢行。略有二義。一以人取

[23] 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 533c18。
[24] 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 869c14。
[25] 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 573b20。
[26] 《華嚴行願品疏》，X05, no. 227, p. 71a12。

法。普賢菩薩之所行故。二直就法說。隨一一行。皆稱法界。遍調善故。[27]

綜上，祖師們對普、賢、普賢行的解釋略有不同；於詮釋「普」時，都標榜其周遍法界，意思是說，不論在行、德、體三方面通屬廣遍法界，無一不普。而解釋「賢」時，都以「順」、「善」作表揚，無論是體順調善、用順成善或是至順調善，都堪稱為「賢」。最後澄觀更以「遍」、「善」來總括了全意。

四、普賢行願的殊勝

（一）普賢行願所顯之法門

華嚴經中所謂的「華嚴三聖」，即：釋迦牟尼佛（毘盧遮那佛）、文殊菩薩、普賢菩薩。其中文殊菩薩代表智慧，唯有以智慧為前導，方能啟信，在智慧的指導下，其心思才可以純潔清淨，才能引發向上向善的信仰。一旦智慧離開信仰，智慧就容易落於錯誤的思想，且智慧的殊勝作用，在於探求真理，離開了智慧便不能追求真理，所以智慧與信仰是要能圓融無礙。普賢菩薩的最大德行，就是要修廣大行願，所以被稱為大行普賢菩薩，其廣大而普遍的修一切行願，就是他所發的十大願王，不僅要如實如地的去修去做，更要有願心，以堅定的意志，朝著自己所立的願心去實踐與修行，就會有達到目標的一天。

所以在澄觀所著的「三聖圓融觀」中，也特別強調其特殊德性。就是以文殊與普賢二聖代表因分，釋迦牟尼佛代表果分，因為因果不二，所以三聖自然圓融無礙。於《廣清涼傳》中記載澄觀大師說：「竊以大聖文殊師利，表乎真智，普賢菩薩，旌乎真理，二法混融，即表毘盧遮那之自體也。理包萬行，事括千門，廣喻太虛，周齊罔極。」[28]由此段記載可看出澄觀大師首先說明二聖法門所代表的相對融通的法則，然後再說明三聖相攝相融，彰顯圓融無礙的道理。

演培法師在「華嚴經普賢行願品講記」中提到，印順導師說：「文殊的大智、普賢的大行，各得佛陀的一體，而實不相離而相成的。甚深智為方便，廣行自他兼濟行，叫攝導萬行。因了萬行的修集，使智慧更明淨，叫莊嚴般若。知，所以能行；行，所以能知；愈知愈行，達於知行的合一，而且究竟，釋迦的大雄表示他。佛陀，從知一方面說，可以叫正遍知；從行一方面說，可以叫大慈悲；或者綜合的叫明行足，兩足尊。但這只是究竟的智行，離了文殊普賢的德性，就難於說明。所以，只要依因位的大智大行，顯出它的究竟性，就得了。」[29]此段說明了

---

[27] 《華嚴行願品疏》，X05, no. 227, p. 71b11。
[28] 《廣清涼傳》，T51, no. 2099, p.1120a13。
[29] 演培法師，〈華嚴經普賢行願品講記〉，頁 32。

佛陀的究竟圓滿是因具有文殊的大智慧及普賢的廣大行願之故。文殊菩薩是代表能證悟的大智，世間的一切萬法，皆由文殊的智慧而出，何以見到文殊之後，方能見到普賢，這也就表示唯有真智之後方能起解佛理，進而依普賢菩薩所代表的萬行如法修行，因此才能證悟究竟。

綜上可知二聖法門，是可以毫無障礙的互相融攝，如此那麼我們便能因文殊的大智，而產生信心，進而深解佛理，有信無解，會增長無明；有解無信，會增長邪見；唯有信解兼具才能了徹本源，且唯有透過悟解而通達於佛理時，才能真正起行，由修行才能證理，這就是解行不二的道理。另二聖法門，即能夠融通自在、涉入重重，且能夠彰顯文殊普賢成就佛果菩提的境界，便可以稱其名為光明遍照的毘盧遮那佛。

（二）普賢行願的內涵及其特色

「普賢行」是大乘佛教理論與實踐都極為推崇的殊勝法門。在《華嚴經》中有云：

> 令一切眾生捨世間地，住智慧地，以普賢行而自莊嚴。[30]
> 以如是方便，修諸最勝行，從佛法化生，得名為普賢。[31]

由這兩段經文可知，「普賢行」絕不是如一般普羅大眾所言「生活就是修行」簡簡單單的一句話，而是對智慧和行都有更高的要求，具有「超越性」的大乘行法。

因此《華嚴經‧普賢菩薩行品》中說到欲具足諸菩薩行，應修十種法，經云：

> 佛子！是故菩薩摩訶薩欲疾具足菩薩行者，應當修習十種正法。何等為十？所謂：不捨一切眾生，於諸菩薩生如來想，常不誹謗一切佛法，於諸佛剎得無盡智，恭敬信樂菩薩所行，不捨虛空、法界等菩提之心，分別菩提究竟佛力到於彼岸，修習菩薩一切諸辯，教化眾生心無疲厭，於一切世界示現受生而不樂著。[32]

法藏在《探玄記》中將此十項正法，依其順序分為約人、約法、約心行、約因果、約悲願等五對說明，經曰：

---

[30] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 162a16。
[31] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 259a20。
[32] 《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278, p. 607b25。

> 正辨中十句攝為五對。初二約人，一不捨下。二不慢上。次二約法，一不謗教。二不迷事。次二約心行，一樂行。二堅心。次二約因果，一果智。二因辯。後二約悲願，一悲。二願。[33]

就法藏的分對來說：1、約人：就人的部分而言，眾生與如來是相對的，菩薩不僅不能捨棄眾生，更不能有高慢之心，如此方能見如來。2、約法：此乃理與事的相對，不僅不能謗教更不能執著，需理與事之間圓融無礙。3、約心行：心乃願，行為信，當產生信之後便能生願，依願而能樂行並能堅定而行。4、約因果：此乃說明佛與菩薩間之因果關係。5、約悲願：悲乃指教化眾生而無疲厭之心，願係指雖於世間示現眾生但不樂著眾生。

信、解、行、證是不論修行或研究佛學的人皆知的四大程序。雖然宗派繁多且經論龐雜，因而各宗派對經論之論述或有著重點之不同。然就華嚴宗而言，其行門主要以「法界緣起觀」，及「圓滿菩薩行」為主要科目，就行位之分有漸教與頓行的不同，這可從行布與圓融二門來說明[34]。

1、次第行布門。謂由菩薩進趣直至佛果，經由十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺共五十二階位，從淺至深，階位漸升。就《華嚴經》整個佈局來看，各會均以文殊和普賢兩大菩薩為主，以文殊之妙智為用，依智斷習。再以普賢之妙行為因，習盡智圓。雖有五十二位差別因果，但其主要皆是以修行菩薩道為最根本，就是以修十度波羅蜜之「普賢萬行」，從自覺覺他而達覺行圓滿，成就佛果菩提為最終目的。

2、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。初地云，一地之中具攝一切諸地功德，故行布不礙圓融，圓融不礙行布。智儼在《華嚴一乘十玄門》的開頭就說：

> 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

[33] 《探玄記》，T35, no. 1733, p. 403b19。

[34] 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 503c10。
為顯菩薩修行佛因。一道至果有階差故。夫聖人之大寶曰位。若無此位行無成故。此亦二種。一行布門。立位差別故。二圓融門。一位即攝一切位故。一一位滿即至佛故。

十佛世界海及離世間品，明十佛義是也。[35]

因此可說明一切眾生本自具足的「佛性」，就是「德相」，是成就菩薩行以至圓滿菩提的根本因素。所以我們學菩薩道，修普賢行，其目的是要將已被「無明」遮蔽的「性」喚起，將「世俗的生命」轉換為「莊嚴的生命」。

在《華嚴經・入不思議解脫境界普賢行願品》，開宗明義的說出：

善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恒順眾生，十者、普皆迴向。[36]

《普賢行願品》以證入華嚴法界、詮釋十大行願為旨趣，為達不思議的解脫境界，要修普賢十大願行，其中以第十願普皆迴向最為關鍵，我們應將一切所修之功德，全都迴向於一切眾生，此為菩薩行願的究極目的，因而須要迴向菩提、迴向眾生、迴向實際，如此周而復始的迴向下去，就能契入不思議普賢的解脫境界。如經云：

菩薩如是所修迴向，虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此迴向無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。[37]

由經文中可得，普賢菩薩以四無盡願而得成就，普賢菩薩為何要在十大願王中，每一願均如此強調此四無盡？實乃提出修法之要領。所謂四無盡為虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡。修法之要絕無他，惟以四無盡來貫徹始終的去實行，同時還要做到念念相續、無有間斷，身語意業，沒有疲厭。依沈家禎博士於一九七四年在紐約大覺寺講述「華嚴經普賢行願品題綱」時，曾就「修行」提出三個秘訣：

1、對象要無量：對象是指人、有情眾生。不要有限制的對象。

2、境界要無限：境界是指事、範圍、環境。無限就是不要有邊際。

3、時間無間斷：念念就是一剎那之時間。修行，不要有一時一刻的停留。

---

[35] 《華嚴一乘十玄門》，T45, no. 1868, p. 545a25。
[36] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 844b20。
[37] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 846a29。

此「四無盡」因而成為十大願王中的核心精神，同時也說出普賢菩薩在修行內涵上奮勇精進的性格，就如同在〈普賢菩薩警眾偈〉中所云：

> 是日已過，命亦隨減，如少水魚，斯有何樂？大眾當勤精進，如救頭然，但念無常，慎勿放逸。

普賢菩薩是以至深至廣的行願及精進不懈的精神所著稱的大乘菩薩，其特色為：以願導行，以行踐願，行願相資，並行互助。普賢菩薩依仗著大悲大智的「行、願」，而導出無窮盡的修行，且以精進不懈的毅力勇猛前行，所以「行、願」為其最重要的特色。

（三）普賢行願的意義

《華嚴經・入法界品》主要敘述善財童子接受文殊菩薩的啟迪，展開追求圓滿菩薩道方法之旅，過程當中善財童子共參訪五十三位善知識，於參訪時總是要問：我已發心學佛，而不知如何學菩薩行？如何修菩薩行？如何趣菩薩行？如何淨菩薩行？如何入菩薩行？如何成就菩薩行？如何隨順菩薩行？如何憶念菩薩行？如何增廣菩薩行？如何令普賢行速得圓滿？本品經的主要人物雖為善財童子，但卻深入探討描述分析，普賢菩薩修行之精神及以普賢行貫穿全品，最後普賢菩薩乃針對善財所提之問題而講述其修行之精隨「十大願王」，這不僅是「入法界品」的結論，也是整部華嚴經的總結。以下將分別探討十大願王之意義：

一者、禮敬諸佛

言禮敬諸佛者。「禮」字是代表敬佛應有的禮儀，也就是身體上的禮拜，「敬」是發自內心的真誠恭敬。運於「身、口、意」三業皆遍禮恭敬而達到清淨。「身業」，如合掌、低頭、頂禮、接足等等種種禮敬，都必需依從身體去做出來的，所以稱之為身業。「口業」，行禮的當下，口中專心誠意的唸佛號，或讚嘆佛身相好莊嚴、功德殊妙，名為口業。「意業」，是敬佛的時候，僅一片真誠、懇切、清淨的心，沒有胡思亂想的雜念，及散亂昏沉的心，所以稱為意業。能夠身、口、意三業完全清淨做到，方可稱為禮敬。

澄觀清涼國師於《大方廣佛華嚴經疏》中將禮敬諸佛分為十類，如經云：

> 言禮敬者。除我慢障起信敬善故。勒那三藏說七種禮。今加後三以成圓十。一我慢禮。謂依次位立無敬心故。二唱和禮。高聲喧雜故。此二非儀。三恭敬禮。五輪著地捧足殷重故。四無相禮。入深法性離能所故。五起用禮。雖無能所而禮。不可禮之三寶。一一佛前皆影現故。六內觀禮。但禮身中

> 法身佛故。七實相禮。無內無外同一實故。八大悲禮。前雖有觀未顯為生今一一禮普代眾生故。九總攝禮。總攝前六為一觀故。十無盡禮。入帝網境。若佛若禮重重無盡故。[38]

經文中之我慢障，依《華嚴經行願品疏鈔》之解釋，經云：

> 除我慢障者，謂由有我故，於他起慢，慢因我起，名為我慢。《唯識論》云，云何為慢，恃己於他高舉為性，能障不慢，生苦為業。謂若有慢，於德有德，心不謙下，由此生死輪轉無窮，受諸苦故，名為我慢，我即是慢，名為我慢，我慢即障，名我慢障，此禮敬行，能對治之。[39]

經文中明白的指出唯有禮敬行能對治我慢障。普賢菩薩是以無窮無邊的恭敬心、真誠心，以身禮佛、口唸佛、意想佛，沒有一絲一毫的妄念夾雜在其中，完全用清淨的身口意三業，來勤修禮敬諸佛的功德。

二者、稱讚如來

稱讚就是稱揚讚歎的意思。「稱」，是稱揚佛陀度眾生的功德高且廣。「讚」，是讚嘆佛陀所修的種種福德、智慧既大又深。「如來」乃佛十種名號之一。[40]但佛之萬德莊嚴且功德不可思議，均非語言所能表達，如經云：

> 剎塵心念可數知，大海中水可飲盡，虛空可量風可繫，無人能說佛功德。[41]

既然如此，那又何必稱讚如來？乃是因為普羅大眾並非全然了解，所以不僅先要稱揚讚歎如來所具有的無量無邊的功德，更要讚歎如來功德的圓妙；那又要如何透過語言來說出佛之種種功德呢？又如經云：

> 各以一切音聲海，普出無盡妙言辭，盡於未來一切劫，讚佛甚深功德海。[42]

如經所言，應以窮盡未來無量劫的時間，悉出無量辯才，出盡一切的音聲，用盡

---

38 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 706a13。

39 《華嚴經行願品疏鈔》，X05, no. 229, p. 266c15。

40 《華嚴經行願品疏鈔》，X05, no. 227, p. 123a01。
如來十號今當略釋。一言如來者。…故曰如來。二應供者。…。三正遍知者。…。四明行足者。…。五善逝者。…。六世間解者。…。七無上士者。…。八調御丈夫者。…。九天人師者。…。十佛、世尊者。

41 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 842a22。

42 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 846c29。

一切的言辭，不停止的稱讚佛之圓滿功德，引發眾生之「佛性」，如此方能達成弘揚佛法的效果。

三者、廣修供養

廣修是廣大修持而沒有界限之分的意思，供養是供奉敬養佛菩薩或供給所需之人的意思。即有法供養與財供養兩種，「財供養」又分內財與外財。「內財」，即是體內的器官等，或以身體力行為三寶服務。「外財」，約分三種：四、六、十供養等。在《普賢菩薩行願品》中說到：

> 言廣修供養者：……，悉以上妙諸供養具而為供養。所謂：華雲、鬘雲、天音樂雲、天傘蓋雲、天衣服雲、天種種香、塗香、燒香、末香，如是等雲，一一量如須彌山王；然種種燈，酥燈、油燈、諸香油燈，一一燈炷如須彌山，一一燈油如大海水，以如是等諸供養具常為供養。[43]

由經文中可體會出供養的要旨，要以平等心，無分別心去供養，也就是心量一定要廣，這就說明了「廣修供養」之廣大，普遍於重重無盡三寶之前。

在《普賢菩薩行願品》中又說到：

> 諸供養中，法供養最。所謂：如說修行供養、利益眾生供養、攝受眾生供養、代眾生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。[44]

如說修行為總義，因為修行是一切供養的總綱。能解能行，解行並重，求證菩提，實實在在的依佛所說而行，如此才是真正的法供養。利益眾生是必須救拔眾生的苦難，令眾生親近三寶，進而得究竟解脫。攝受眾生必須是因勢利導，以善巧方便行四攝法，教化眾生。代眾生受苦是是心甘情願，毫無怨言的承擔一切眾生的苦難。勤修善根是屬於自利方面，要不間斷的勤修四無量心、六度或十度萬行，以培植增長其善根。不捨菩薩業就是廣修六度或十度萬行，把修持菩薩道之事視為本分，即便遇到任何困難障礙，也要設法去克服，使道心永不退轉。不離菩提心，因為學佛的目的就是在成就菩提心，普賢菩薩說：「忘失菩提心，修諸善根，是為魔業。」[45]所以我們不能有一絲一毫離開菩提心，而且要念茲在茲，不可須臾遠離它。

---

[43] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 844c24。
[44] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 844c24。
[45] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 307c17。

何以說「法供養」最為重要，因為經中明白指出：

> 以諸如來尊重法故，以如說修行出生諸佛故。若諸菩薩行法供養，則得成就供養如來，如是修行是真供養故。[46]

上述所說的七種供養方法可以說是非常切要，而且是最完善、最徹底的；像這樣的修行，才可以說是真正的供養。以上這些「供養」是生活上處處可行的，把供養運用在生活當中才是成佛之道。

四者、懺悔業障

懺悔，對修行者而言可說是極為重要的內省功夫，「懺」是懺其前愆，「悔」是悔其後過，因此《四分律》明白記載著：懺悔則安樂，不懺悔不安樂。[47]所以可視「懺悔」為重要的修行法門之一。

「業障」二字即是惡業；以惡業能障人天善法，能障出世聖道，指修行者在修行中所發生的障礙。「障」分為三種：一為煩惱障，由貪瞋癡等迷惑所生，即指無明而言；二為業障，為人內心行為所造作的不善業，如五逆十惡等罪；三為報障，是指由惡業所感招的苦報，如地獄、餓鬼、畜生三途的果報。這三障是由起惑造業感受的苦果；惑是因，苦是果，業是樞紐。為何不懺悔煩惱障、果報障，卻懺悔業障呢？如《地藏經》所言：

> 業力甚大，能敵須彌，能深巨海，能障聖道，是故眾生，莫輕小惡，以為無罪，死後有報，纖毫受之。[48]

道源法師在開示時說：業力甚大，所以要先懺悔；煩惱障潛伏力弱後，故後懺之；而報障已經成惡果的，只有隨緣消業，難以懺除了。[49]煩惱障是種子之因，業障如水跟土，報障是果實；「懺侮業障」就如同斷除水土之緣，使煩惱種子自然枯竭，惡報果實也就無法生出；因此我們祇要能夠把業障懺悔清淨，那麼三障悉可蠲除了。

至於應該如何來懺悔業障呢? 在《佛說觀普賢菩薩行法經》偈誦中說：

> 一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相；眾罪如霜露，慧日

[46] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 844c24。
[47] 《四分律》，T22, no. 1428, p. 825c23。
[48] 《地藏菩薩本願經》，T13, no. 412, p. 782a25。
[49] 道源法師宣講（1977）。《普賢行願品》。臺北市志蓮精舍。

能消除，是故應至心，懺悔六道根。[50]

懺悔的目的是在於滌除罪業，所以務須以致誠之心懺悔，也就是要潔其心，淨其意，端其形，整其貌，恭其身，肅其容，使得內外身心都誠敬了，如此方能得到懺悔業障所帶來的效果。一般有三種懺法：

1、作法懺：於佛前披陳發露自己所犯罪業，以至誠懇切之心，求哀懺悔。

2、取相懺：為了滅除煩惱所產生的罪性，以定心虔誠召感的方法頂禮十方諸佛。

3、無生懺：為了滅除罪障中的無明，觀想罪障的法體是無生，為滌除善惡之隔時所用之懺法；於《金剛三昧經通宗記》曰：

往昔所造諸惡業，皆由無始貪嗔癡，從身語意之所生，一切罪根皆懺悔。罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡，罪亡心滅兩俱空，此則是名真懺悔。[51]

不思善，不思惡，惟觀罪性由何而生；應知心生則種種法生，心滅則種種法滅，三界唯一心，心外無別法，一切唯心所造。從根本內心的懺悔，因此又稱為理懺。在諸懺悔中，以理懺的功能最大。普賢菩薩時時懺悔，刻刻消除三障，這就是念念相續的作懺法。

普賢菩薩所教導的懺悔有兩個重點，如經云：

我今悉以清淨三業，遍於法界極微塵剎一切諸佛菩薩眾前，誠心懺悔，後不復造，恒住淨戒一切功德。[52]

誠心懺悔，後不復造，指的是以真誠的悔心懺其前愆，並堅定不再犯之決心。如實面對過往之惡，並能如法持守各種戒律，以確保防非止惡的能力。唯有從誠心懺悔，後不復造，至恆住淨戒，才能稱為普賢菩薩之懺悔型，達到真正懺悔的目的。

五者、隨喜功德

「隨」是跟隨依順，不違背的意思；「喜」是歡喜，快慰不厭惡；「功」即功用，所行立功；「德」即品行、道行。這裏所說的功德，是指一切善法而言。也就

[50] 《佛說觀普賢菩薩行法經》，T09, no. 277, p. 393a14。
[51] 《金剛三昧經通宗記》，X05, no. 652, p. 330a18。
[52] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 845a19。

是對於十法界的一切功德善法，以身、口、意三業，隨著所見所聞一切善行，不論大事或小事，皆要發心隨順歡喜，也因為發心的不同，而有四種：隨而不喜、喜而不隨、亦隨亦喜、不隨不喜。「隨而不喜」，是出於勉強的跟隨。「喜而不隨」，是歡喜看他人做，自己卻什麼都不做。「亦隨亦喜」，是既跟隨又歡喜的去做。「不隨不喜」，是既不歡喜也不去做。所以只要是好事，不論是大是小，是多是少，乃至於一毫之善，一塵之福，都應該隨順歡喜也就是亦隨亦喜，更進一步要能做到「隨他意喜」和「隨己意喜」，如此才能圓滿此一隨喜功德。

隨喜的反面就是嫉妒，嫉妒的特點就是不耐（喜）他榮，見他人作善（好）事，自己心中便感到不能忍耐，這便是嫉妒心現前，不論出家、在家人，統統都具備的，只是深淺廣狹之別而已！嫉妒來自我慢，我慢起自此我執，而我執則是與生俱來的。嫉妒心對於修學是很大的障礙，所以普賢菩薩特別提出「隨喜功德」。不僅僅是不嫉妒，還要發心成就，並且盡心盡力幫人，才是真正隨喜，如此便能夠擴大我們的心量，不讓它產生一絲一毫的狹窄念頭，如是用功修行，久而久之，就能使樂善之心常常現前，嫉妒之心自然伏斷，而生起平等善法。

六者、請轉法輪

請是眾生的祈求，轉是諸佛宣說，法是諸佛言教的總稱，輪是教法的比喻。因此佛陀教化眾生，斷惡修善發菩提心，令離生死苦海，直登佛國淨土，所以稱為「轉法輪」。《華嚴經》說：**佛法無人說，雖慧莫能了**。[53]因此所謂的「轉法輪」即表確實納受佛的教導及實踐，也就是「聞、思、修」三慧，由此可知「請轉法輪」是何等的重要了。

普賢菩薩殷勤勸請佛轉妙法輪的原因為何？因為普賢菩薩的心境不僅僅是既深廣難測，又圓融無礙，如經中所說：

> **所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵中，一一各有不可說不可說佛剎極微塵數廣大佛剎，一一剎中念念有不可說不可說佛剎極微塵數一切諸佛成等正覺**。[54]

此段經文顯示普賢心境上的佛剎圓融觀。而且普賢菩薩也深知唯有諸佛如來，才能轉妙法輪，才能引導眾生登臨華藏玄門，共入毘盧性海。唯有眾生具有續佛慧命的心願，那麼法輪自然常轉，且請轉法輪可以除慢法障，得到多聞智慧；建立正確的知見，除心中的貪瞋癡及邪見；摧破一切煩惱，使染污的心漸漸轉為清淨

---

[53] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 081c27。
[54] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 845b16。

的心，契悟人人本具的佛性。這才是「轉法輪」真正的意義與目的。

七者、請佛住世

此願主要的目的是宣傳佛教，把佛教普遍、廣泛的介紹給大眾，修學想要得到真正的成就，請轉法輪還是不夠的，所以請轉法輪之後的願行，就是「請佛住世」。「請佛住世」，就是勸請大慈大悲的佛陀，永恒的住在這個世間。所謂「住」，是指居住於器世間的山河大地。「世」分為時間與空間兩種。時間有一世或宿世乃至累世之久；空間是指我們所居住的世間或世界。「住世」的法義，是請求佛陀做人間教主，願能常住於世間，教化眾生，不要離開這個娑婆世界。在《妙法蓮華經》中說到佛來此娑婆世界的目的，經曰：

> 諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。[55]

佛以一大事因緣，出現於世間，是為了開示一切有情眾生，使其明瞭人人本具之佛性，更藉由示現佛之圓滿究竟，令眾生悟入本具之佛性，並以獲得清淨自性為最終目的。

要如何勸請呢？在《華嚴經．普賢行願品》記載說：

> 復次，善男子！言請佛住世者：所有盡法界，虛空界，十方三世一切佛剎，極微塵數諸佛如來，將欲示現般涅槃者；及諸菩薩，聲聞緣覺，有學無學；乃至一切諸善知識；我悉勸請，莫入涅槃。經於一切佛剎極微塵數劫，為欲利樂一切眾生。[56]

經文說明不只勸請一尊佛住世，而是無量無邊不可數的諸佛如來都要勸請住世，另一切菩薩、聲聞、緣覺、未斷煩惱、已斷煩惱，以及所有的善知識也一同勸請諸佛住世世間宣揚佛法，饒益眾生。

唯有至誠「請佛住世」，佛即在請者心中出現而不入涅槃，只要眾生心念夠清淨，便能見到佛，也就是佛還是住在這世界上，根本就沒有般涅槃；相反的，如

---

[55] 《妙法蓮華經》，T09, no. 262, p. 007a15。
[56] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 845b26。

果眾生的心念不能清淨，就不能見到佛，自然便會認為佛已不住世間，而入於涅槃。所以說眾生必須要能心淨觀佛，佛則常住，這才是真正「請佛住世」，也才能使正法不致湮滅。

八者、常隨佛學

常是無窮盡的、是超乎時間而不計度的，隨是隨順不違背，佛學，是指佛法的義理，也就是諸佛所覺悟的宇宙人生真相，亦稱佛理或佛法。常隨佛學就是時時追隨佛陀，永不停歇，且不違背佛陀的教誨。

常隨佛學，意謂跟佛去學習。因為學佛是力行，佛學是知解、是知識；學佛是創立功德，開展智慧領域，佛學是學說上的立言，也就是說要學佛的身、口、意三業。身，要修一切善，斷一切惡，依教奉行，便是身業清淨。學佛的口，不惡口、不妄語、不兩舌、不綺語，不講壞話，多講好話，讚頌佛德，口吐蓮花，則口業清淨。意乃常思佛陀三十二相、八十種好，心中遍滿善法光明，不貪、不瞋、不邪見，自顯本性，堅住正念。普賢菩薩以諸佛為修習佛學的典範；學佛是力行、屬行門，佛學是知解、是知識；行、解相互應用輝映，正是成就普賢行願的不二法門。

九者、恆順眾生

《華嚴經》曰：如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。[57]因為諸佛都是已覺悟的眾生，而眾生也都是未來諸佛；所以「恆順眾生」簡單的說，就是恆常隨順眾生的各種不同根性，賦之以利益，去成就他們；也就是恆順而令其趨向於善行，絕不可隨其產生惡業。

普賢菩薩於《普賢行願品》中對「恆順眾生」此願說到：

> 謂盡法界、虛空界十方剎海，所有眾生種種差別，……，如是等類，我皆於彼隨順而轉，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。於諸病苦為作良醫，於失道者示其正路，於闇夜中為作光明，於貧窮者令得伏藏，菩薩如是平等饒益一切眾生。[58]

「眾生」，即眾緣和合，雖然有很多不同種類及種種形狀差別之有情眾生，仍應視眾生如父母、師長和諸佛一樣的恭敬，無有差異。眾生有了疾病，作其良醫；眾生迷失方向，示其正路；處於黑夜暗室，作其明燈；若受貧窮之苦，解其困難。

---

[57] 《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278, p. 465c14。
[58] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 845c24。

菩薩就是以這種平等心，用善巧順應方法，饒益所有的有情眾生。

恆順眾生必須融合「慈悲」與「智慧」。絕不是眾生需要什麼，就給什麼而滿足其欲望，更不是隨順眾生的惡習惡氣而去助長其惡行，這不是「慈悲」，而是墮落；須依「智慧」來作分辨，何事該做不該做。就如《華嚴經》說：

> 若得善攝眾生智，則能成就四攝法。若能成就四攝法，則與眾生無限利。[59]

四攝法雖是因應眾生不同的需求而施設的方便法門，菩薩如果沒有方便，即無法度化眾生，然而「慈悲」則是運用善巧方便的「智慧」來感化眾生、利益眾生，成就四攝法，當以平等饒益一切眾生之時，於利他之中完成自利，而自利當中成就利他，因此四攝法實為殊勝自利利他之妙用。總之，「恆順眾生」是菩薩以慈悲心，平等饒益看待一切眾生，令眾生歡喜，才能隨緣度化，使其聽經聞法、修行學佛，最後圓成佛果。

十者、普皆迴向

「普」為廣大而周遍之意。「皆」即全或都，為統括之意。「迴」是回轉，有回復的作用。「向」是趣向。「普皆迴向」就是迴轉自己所修的善根功德，使之趨向於自己所期望的目的，就叫做「迴向」。就普賢十大願而言，「普皆迴向」是總義，前九者是別義，也就是說，普皆迴向就是將前面的九種行願，不將其視為己有，而是將其普遍的迴向於眾生，使自利、利他之功德顯發於外。所以說迴向對修行來說是非常重要的一件事，「迴向」係藉由個人「心念」的運作而將身、口、意造作之三業移轉至他人與之共享，在《華嚴經・十迴向品》中有明確說明迴向之意義，經云：

> 以何義故說名迴向？永度世間至於彼岸，故名迴向；永出諸蘊至於彼岸，故名迴向；度言語道至於彼岸，故名迴向；離種種想至於彼岸，故名迴向；永斷身見至於彼岸，故名迴向；永離依處至於彼岸，故名迴向；永絕所作至於彼岸，故名迴向；永出諸有至於彼岸，故名迴向；永捨諸取至於彼岸，故名迴向；永出世法至於彼岸，故名迴向。[60]

經文中指出，迴向係因破除對五蘊之執著、言語之謬論、思想之混雜、見解之偏頗、行為之偏差等等，而由此岸至彼岸；也可說迴向因具有「轉化、超越」的功能，而顯現出自利利他的意義，此與《華嚴經・十迴向品》所言：若有善根，不

[59] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 072a28。
[60] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 155b23。

欲饒益一切眾生，不名迴向；隨一善根，普以眾生而為所緣，乃名迴向。[61]之意義相符。修行者不能單單僅為圖自己的道業圓滿而已，更要以好樂之心將修行之功德迴向有情眾生，使之利益眾生，如普賢菩薩所說之偈誦：我此普賢殊勝行，無邊勝福皆迴向，普願沈溺諸眾生，速往無量光佛剎。[62]

普賢十大願中的前面四願，是偏重於自己個人的修持工夫；第五願至第八願，是由充實自己而擴充到其他眾生，換言之不僅是自利而已還要利他；到第九願與第十願就是著重於利他為主的修法，處處為眾生著想。所以我們說普賢菩薩的十大願王，是一切修菩薩行願的總歸納；並以「普皆回向」為最重要，也就是將前面的九種功德，全都迴向予一切眾生。如《華嚴經．普賢行願品》說：言普皆迴向者，從初禮拜，乃至隨順，所有功德，皆悉迴向，盡法界、虛空界一切眾生。[63]依《華嚴經》中所講的「普皆迴向」，總共可分為三種：[64]

1、迴向菩提：就是迴轉所修的善根福德因緣，趣向於佛果菩提，使得般若法滿之境與菩提相應，以成就覺海妙果，這是屬於種善因、證善果，所以又稱迴因向果。

2、迴自向他：迴轉自己所修的善根福德，平均佈施於一切眾生，也就是把向上迴向所證得的菩提佛果，悉皆如數迴向於一切眾生。

3、迴事向理：理是指諸法的平等理性，因為大乘佛法是認為一切眾生，皆具有諸法平等性的理念，菩薩必須要透過其理性智慧，才能使自己的行為，都能契合於真理，最後並應達成統理大眾，一切無礙的境界；所以必須把所修的一切事功，都迴向於真如法界的理體。

普賢行願的思想是以「普賢十大願」作為對教理實踐的主導，前八願的重心，在於上求佛道，以自利為主；後二願的重心，在於下化眾生，以利他為主，為避免成為理論上的空談，於是普賢菩薩便成為《華嚴經》中最忙碌的菩薩，因為其有甚深無盡的願力和悲智心切的力行，以使眾生均能付之實行，達修學完成菩薩道之目的。

五、結論

《華嚴經》最大的特色在於教導眾生如何修習普賢行，修學菩薩道，使修學

[61] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 126a20。
[62] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 846c29。
[63] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293, p. 846a29。
[64] 賢度法師，2012 年，〈華嚴學講義〉，頁 350。

者有依循之方法，循序漸進的修持，於過程中不致產生迷思，不僅要以普賢行願為修行之目標，更要將所獲之功德迴向於眾生，所以澄觀說：**行願一品，為華嚴關鍵，修行樞機，文約義豐，功高義廣，能簡能易，唯遠唯深，可讚可傳，可行可寶。**[65]所以說只要我們能夠立願海之因與勤修普賢行門，便能完成毘盧遮那的功德之果。

普賢菩薩自始自終強調「行」與「願」的相資相助，以至深至廣的行願及精進不懈的精神作為實踐教理的主軸，並藉由外在的歷練和身體力行的實踐，而發覺自我的真如本性，其關鍵在於啟發眾生的「性」，而不在於深奧的理論，這就是普賢行願的最終目的。

普賢行門是一個非常殊勝之法門，可歸納為下列五點：

1、供養諸佛、開化眾生。供佛是信行，度眾是願行，都是修行的大行為，所以稱為菩薩行。

2、柔軟心。柔軟心能包容、同化一切，也是融會般若和方便的心，唯有大願大行的心，才能圓滿普賢的大行，這也正是柔軟心的展現。

3、具一切智。普賢行要普明一切的理事，能容許一切法而不被一切法所迷，能取真理於一切法之中。

4、行的圓滿。普賢行是無礙之行，唯有達到「無礙之行」度化眾生才能自在。

5、要迴向。普賢的願行是把一切功用迴向於一切的眾生，所以迴向心是廣大無邊的，也就是究竟的普賢行。

綜上可得，普賢行法確實屬「盡虛空、遍法界」的行門，在一般的大乘經典中，亦處處顯示出普賢行，這也就說明了普賢行並不是單一菩薩的修行法門，而是為眾生共同的修行法門，因此凡能將普賢行法，堅持不移的不斷實踐力行，則必能達圓滿菩提之究竟。

參考文獻

一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 293。

[65] 《華嚴經行願品疏鈔》，X05, no. 229, p. 256a24。

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。T35, no. 1732。
《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
《大毘盧遮那成佛經疏》。T39, no. 1796。
《四分律》。T22, no. 1428。
《地藏菩薩本願經》。T13, no. 412。
《妙法蓮華經》。T09, no. 262。
《法華義疏》。T34, no. 1721。
《佛說觀普賢菩薩行法經》。T09, no. 277。
《探玄記》。T35, no. 1733。
《無量壽經》。T12, no. 360。
《華嚴一乘十玄門》。T45, no. 1868。
《華嚴經內章門等雜孔目章》。T45, no. 1870。
《廣清涼傳》。T51, no. 2099。
《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》。X05, no. 229。
《金剛三昧經通宗記》。X05, no. 652。
《華嚴行願品疏》。X05, no. 227。

二、中文專書、論文資源等

太虛大師著（1930）。《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品講錄》。台北華嚴蓮社印經會。
道源法師宣講（1977）。《普賢行願品》。臺北市志蓮精舍。
沈家楨講述（1982）。《普賢菩薩十大行願的提要》。台北：慧炬出版社。
竺摩法師講著（2003）。《普賢十願講話》。三慧講堂印經會。
宣化法師著（2008）。《普賢行願品淺釋》。宗教文化出版社。
廖麗娟（2007）。《普賢十大行願研究》。彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士畢業論文
柯惠馨（2005）。《華嚴經中普賢菩薩之研究》。台中：東海大學中國文學系碩士畢業論文。
姚錦華（2015）。《華嚴普賢行之研究》。台北：淡江大學中國文學系碩士畢業論文。
賴玉梅（2014）。《華嚴經發願思想之研究》。台北：法鼓佛教學院佛教學碩士畢業論文。
賢度法師（1990）。《華嚴行門具體實踐之研究》。台北：華嚴專宗研究所碩士畢業論文。
賢度法師編著（2010）。《華嚴學講義》。台北：華嚴蓮社。
諦閑大師著（1927）。《普賢行願品輯要疏》。台中蓮社。

釋智瑜撰（1992）。《普賢行願品述義》。台北：西蓮淨苑。
演培法師。《華嚴經普賢行願品講記》，頁 32。

從《華嚴經・淨行品》探討慈悲心的培養

法鼓文理學院佛教學系碩士班
研究生：釋真地

摘 要

關於「慈悲心」的研究論文不少，但多集中於佛菩薩無我慈悲等義理方面的討論，本文主要以《華嚴經・淨行品》為主軸，以凡夫為出發點，探討日常生活中該如何培養以及實踐慈悲心量。

修習慈慈之方式，應不離戒定慧三學之原則，本章將進行討論〈淨行品〉如何以戒為基礎以及以願為修持之修行特色。〈淨行品〉戒之特色，包含守護六根不攀外境的根律儀特色，也含有饒益有情之菩薩戒，以此提供修行者良好的基礎訓練。對於本文所關心〈淨行品〉如何修慈悲的問題，法藏表示「隨事轉本所習，防淨三業，巧成菩薩二利行」，也就是只要隨著對境的當下，藉由「當願眾生」之願，轉換自己慣有之思考模式，守住身、口、意，使之不貪、不瞋、不癡，便是在修行自利利他的菩薩行了。如果說一般的讀誦使修行人將法義謹記於心，〈淨行品〉「當願眾生」之發願特性，正是在對境的當下，不斷重複提起對眾生之慈悲心念。而神經的可塑性證明心靈對改變腦中思考迴路的力量，透過不斷理事無礙的發願思維，以期能體證自體無礙之境界。

從分析弘一大師所抄寫之經典，說明《華嚴經・淨行品》當可作為修行菩薩道之入手處。弘一大師個人修學佛法的特色在以戒律作為日常生活的修持，以華嚴作為修持之教理依據，以念佛做為最終之淨土歸宿。弘一對於《華嚴經》是熟悉且專精的，特別重視〈普賢行願品〉與〈淨行品〉。本文以分析弘一大師寫經之方式，推論〈普賢行願品〉對於弘一的意義在於不僅是《華嚴經》的精髓且最後導歸極樂之目的恰恰與弘一本人的人生目標相符，而〈淨行品〉對於弘一則純屬修行上之意義，即培養修行者斷我執，起慈悲心。

〈淨行品〉重視每個對境當下應提起「當願眾生」之心，以滋養吾人心中「人與人良善互動之慈悲心」，並在根對境的當下，指導吾人時時皆正知、正念不離空理知法義，以此奠定佛菩薩大悲心之基礎。

關鍵字：〈淨行品〉、慈悲、願、弘一

目錄

第一章 前言.....3
第二章 〈淨行品〉培養慈悲心之特色.....4
　第一節〈淨行品〉戒之修持.....4
　　一、根律儀之特色.....4
　　二、菩薩戒之特色.....5
　第二節 〈淨行品〉發願之修持.....6
　　一、「發願」與「語言」.....6
　　二、願之分析.....10
　第三節 結論.....18
第三章 〈淨行品〉與弘一大師.....19
　第一節 弘一大師之佛學思想.....19
　第二節 弘一大師之寫經類別與目的分析.....20
　第三節 小結.....32
第四章 結論.....33
參考文獻.....34

第一章 前言

本文關心於當社會層面與自我利益間的衝突該如何調和的問題，並認為如何培養個人的「慈悲」心是一大關鍵。本文嘗試以「實踐」的角度切入，觀察在佛教修行方法中屬於「日常生活」的修行訓練，且與培養「慈悲」相關之修行方法。筆者從沙彌階段的訓練過程中，發現《毗尼日用》即是對於即將負起如來家業之出家者，練習對眾生關懷的著力點，因此認為《華嚴經・淨行品》具有培養慈悲心量的實踐可能。本文將以《華嚴經・淨行品》為主，探討其如何培養慈悲心。首先探討〈淨行品〉如何培養慈悲心，其次藉由弘一大師寫經為例，說明〈淨行品〉可作為培養慈悲心的修習入手。

第二章 〈淨行品〉培養慈悲心之特色

修習慈慈之方式，應不離戒定慧三學之原則，本章將進行討論〈淨行品〉如何以戒為基礎以及以願為修持之修行特色。

第一節〈淨行品〉戒之修持

〈淨行品〉曾以替代聲聞戒與菩薩戒之姿出現於中國歷史上，如孫皓求看沙門戒[1]以及法藏求授菩薩戒[2]。又印度與西藏古德認為〈淨行品〉中所透露的修行方法還有「防護心念」、「轉化無記業為善業的途徑」等詮釋。[3]日本學者土橋秀高認為〈淨行品〉是將聲聞之聖戒蘊恢復為菩薩道之經文。[4]可以說，〈淨行品〉戒之特色十分鮮明，當中尤以根律儀與菩薩戒為更甚。

一、根律儀之特色

所謂「根律儀」非指針對六根的一項項戒律條文，而是在六根對六境產生六識而生「觸」的當下，對於可意觸、不可意觸、可不可意觸是否因分別而有執取、排斥或不正知的心念覺察。凡夫通常因與無明相應，不自覺生起貪、瞋、癡，有種種造作，而聖者因為與明相應，故能了了分明、任運自如。如《雜阿含・一一七〇經》云：

> 云何律儀？云何不律儀？愚癡無聞凡夫眼見色已，於可念色而起貪著，不可念色而起瞋恚，於彼次第隨生眾多覺想相續，不見過患；復見過患，不能除滅。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。比丘！是名不律儀。云何律儀？多聞聖弟子若眼見色，於可念色不起欲想，不可念色不起恚想，次第不起眾多覺想相續住，見色過患；見過患已，能捨離。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是名律儀。[5]

澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》解釋根律儀時，舉《維摩詰經》中佛陀要迦葉前往慰問生病的維摩詰，迦葉向佛陀說因曾被維摩詰指教過，所以可能無法勝任此任務[6]，藉以說明根律儀的守持、運用，原經文如下：

---

[1]《高僧傳》:「皓具問罪福之由，會(筆者案：康僧會)為敷析辭甚精要，皓先有才解欣然大悅。因求看沙門戒，會以戒文禁祕不可輕宣，乃取本業百三十五願，分作二百五十事，行住坐臥皆願眾生。皓見慈願廣普，益增善意，即就會受五戒。」CBETA, T50, no. 2059, p. 326, a9-16。

[2]《大方廣佛華嚴經感應傳》:「總章元年，西域有三藏梵僧，來至京洛。高宗師事，道俗歸敬。華嚴藏公猶為童子，頂禮三藏，請受菩薩戒。時眾白三藏言:「此童子誦得華嚴大經，兼解其義。」三藏驚歎曰:「華嚴一乘是諸佛祕藏，難可遭遇，況通其義。若有人誦得華嚴淨行一品，其人已得菩薩淨戒具足，不復更受菩薩戒。」CBETA, T51, no. 2074, p. 175, a5-11。

[3] 胡慧婷，〈漢、藏《華嚴經・淨行品》研究〉，p.36。

[4] 土橋秀高，〈《華厳経浄行品》について――戒律思想のながれから〉，pp.76-81。

[5] 《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 313, a3-12。

[6] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》:「云何根律儀？謂如有一能善安住密護根門，防守正念，乃至

> 時維摩詰來謂我言：「唯，大迦葉！有慈悲心而不能普捨豪富，從貧乞。迦葉！住平等法，應次行乞食；為不食故，應行乞食；為壞和合相故，應取揣食；為不受故，應受彼食。以空聚想，入於聚落，所見色與盲等；所聞聲與響等；所嗅香與風等；所食味不分別；受諸觸如智證；知諸法如幻相、無自性、無他性，本自不然，今則無滅。[7]

維摩詰告訴迦葉，所謂慈悲心，應平等對待貧富，乃至所接觸的一切，如「所見色與盲等，所聞聲與響等，所嗅香與風等，所食味不分別，受諸觸如智證。」，如何做到平等的慈悲，關鍵在於「知諸法如幻相；無自性，無他性；本自不然，今則無滅。」當根境識相合和的當下，對於自身所產生的觸受，不僅須正之念正知，了了分明，還須正思維，知諸法如夢如幻，無自性。而〈淨行品〉正是教導修行者如何平等慈悲的過一天修行生活，例如從一天生活開始「若著上衣，當願眾生：獲勝善根，至法彼岸。」[8]「手執楊枝，當願眾生：皆得妙法，究竟清淨。」[9]到出發至村落乞食一路上遇到的景色、人物，都有細細地提醒「見路無塵，當願眾生：常行大悲，其心潤澤。」[10]「見端正人，當願眾生：於佛菩薩，常生淨信。」[11]乃至得食後，修行者難免會分別好壞，該如何轉念維持正知正念的教導也照顧到了，如「得柔軟食，當願眾生：大悲所熏，心意柔軟。」[12]「得麁澁食，當願眾生：心無染著，絕世貪愛。」[13]。

根律儀指的是最基礎的六根守護，使心念維持對所接觸的人、事、物保持平等對待的慈悲心，如《瑜伽師地論》云：「云何根律儀？謂即依此尸羅律儀，守護正念，修常委念，以念防心，行平等位。」[14]而〈淨行品〉維護的即是修行者在一天的身口意三業，正念正思維。

二、菩薩戒之特色

一般所熟悉〈淨行品〉對境發願是以偈子表現之，而其同本異譯《諸菩薩求佛本業經》則是以長行呈現。〈淨行品〉為修行者一天的修行依準，或許偈頌的體例較利於記誦，漢譯版本中較多以偈子的方式呈現。[15]認為〈淨行品〉充滿菩

廣說。云何名為密護根門？謂防守正念，常委正念，乃至防護意根，及正修行意根律儀等。疏《淨名》云：『所見色等者，即迦葉章。』」CBETA, T36, no. 1736, p. 265, c29-p. 266, a10。

[7] 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 540, a25-b6。

[8] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, b24-25。

[9] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, b27-28。

[10] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, c20-22。

[11] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 71, b1-2。

[12] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 71, c15-16。

[13] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 71, c16-17。

[14] 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 397, a19-21。

[15] 關於偈子或長行的表現形式，孰先孰後，從前人研究的研究顯示，看法不一。土橋高秀認為偈子先，胡慧婷則認為長行先。土橋秀高，〈《華厳経浄行品》について——戒律思想のながれか

薩的積極精神，大約是每個偈子當中，都有「當願眾生」，如：「菩薩在家，當願眾生：知家性空，免其逼迫。」[16]相對應的經文在《本業經》則云：「菩薩居家法，心念言：『十方天下人皆使莫為愛欲所拘繫，悉入虛空法中。』」[17]

進一步將兩部經對境發願的句子，拆解其結構，更能看出〈淨行品〉所要彰明的菩薩精神，如下：

〈淨行品〉為：
「○○○○，當願眾生，△△△△，△△△△。」

《諸菩薩求佛本業經》為：
「菩薩○○○○，心念言：『十方天下人皆使△△△△，△△△△。』」

《本業經》中清楚指明所指導的修行者的屬性，是以欲「上求佛道，下化眾生」的「菩薩」修行者為其教導者。修行者本身不僅正知對境之當下，且還須提起饒益眾生之心念。

高明道透過藏文本語詞的對照，發現菩薩「戒」有兩個相對的語詞—śīlaṃ 與 śikṣā。高明道認為「菩薩戒」並非如同聲聞戒應一條條受持戒文之涵義，其意義除了包含自我訓練之防護也包含不傷害自己與眾生。[18]回應〈淨行品〉與《本業經》的指導，菩薩行者當透過守護六根以訓練自己的心念，同時心中不忘十方所有眾生也能不受煩惱所害，出離生死之海。

第二節 〈淨行品〉發願之修持

一、「發願」與「語言」

發願屬於語言方式的一種修持方式，筆者想要探討這樣的修持方式，如何幫助修行者修行。首先，以經典與古德對其的看法進行討論；其次，透過現代研究找出語言與思維之間的關聯性，看是否透過持續發願的行為，能改變吾人的行為，達到修習慈悲心的目的。

（一）從佛學角度探討

1.語言無法到達實相

對於以解脫為目標的佛學來說，修持任何一個法門，皆是為了體證諸法實

ら〉，p.73。胡慧婷，〈漢、藏《華嚴經・淨行品》研究〉，pp.4-6。
[16] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, a4-5。
[17] 《諸菩薩求佛本業經》，CBETA, T10, no. 282, p. 451, b21-22。
[18] 高明道，〈試論《華嚴經・離世間品》：「菩薩要培養的應該是多元、豐富的能力，但在法護看來，這些不同領域的技巧，也許都涵蓋在既不傷害眾生、又能保護自己的大範圍內。」pp.70-71。

相。然而諸法實相可以言說否？經中有明確的回答「言語說諸法，不能顯實相，平等乃能見，如法佛亦然。」[19]《維摩經所說經》中更是以生動的對答，來向我們顯示實相的無以言說，經中維摩詰與三十二位菩薩問答不二法門，當文殊菩薩問維摩詰時，維摩詰僅「默然」以對。[20]

何以不說「實相」？除了眾生有說一法執取一法有實在性的特性，另外一原因在於語言文字有侷限性，其中最大的過患，莫過於執著於文字意思，忘了語言文字本身所欲傳達知義理。是故經中一再強調，提醒眾生對於語言文字易起分別之慣性，「言辭所說法，小智妄分別，是故生障礙，不了於自心。」[21]希望眾生別忘了月亮，拘泥於手指之上，[22]應該學習「文隨於義，義隨於文。」[23]

即便實相不可說，佛陀仍說了種種法，於是我們有了浩瀚的經典。我們又該如何看待這些經典中的語言文字？《華嚴經》云：

> 隨諸眾生所安立，種種談論語言道，如其世諦悉欲知，菩薩以此初發心。一切諸法離言說，性空寂滅無所作，欲悉明達此真義，菩薩以此初發心。[24]

經中為我們顯示，依人類社會的種種需求，語言文字是有其必要性的，經典中的種種教法，也是為了對治眾生的種種煩惱而演說。然而必須理解的是，諸法實相是「性空寂滅無所作」，語言文字是無法將其表述的，但是透過語言文字的傳遞，卻能讓修行者明瞭「何謂」諸法實相，進而能親證、體證之。是故《中論》云：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」[25]

2.讀誦可為修行之方式

依南梁釋慧皎所撰之《高僧傳》將古德修行有成就者，分為十類為之傳記，此十類為：譯經、義解、神異、習禪、明律、亡身、誦經、興福、經師、唱導。[26]相較於其他幾類「誦經」、「經師」、「唱導」是較為偏向於以語言的方式修行，又「誦經」意思為「吟諷經典」，也就是讀誦經典[27]；「經師」為「諷詠經音」，不同於誦經，是用「唱」的方式唱誦經文。[28]；而「唱導」為「以宣唱法理開導

---

[19] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 83, a17-19。

[20] 《維摩詰所說經》〈入不二法門品 9〉：「文殊師利問維摩詰：『我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？』時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。』」，CBETA, T14, no. 475, p. 551, c20-24。

[21] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 82, a24-26。

[22] 《大乘入楞伽經》：「如愚見指月，觀指不觀月；計著文字者，不見我真實。」CBETA, T16, no. 672, p. 620, a15-16。

[23] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 85, a27-28。

[24] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 86, a27-b2。

[25] 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a2-3。

[26] 《高僧傳》CBETA, T50, no. 2059。

[27] 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 409, a19-20。

[28] 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 415, a20)。

眾心也。」[29]也就是對眾說法之意。由此可知「誦經」與「經師」較更是純粹的語言方式的修行。

對於讀誦的語言修行方式，是否能達到修行的功效，印度論師所註解《金剛經》之《金剛仙論》，有更明確的說明：

> 何者三種修行？一者『受』修行，謂從他邊受也；二者『持』修行，內自誦持不令妄失；三『讀誦』修行，更廣讀眾經，亦名修行。此三種修行皆攝在聞慧。……依此法門三種修行，得見佛性，決定無疑也。[30]

由此可之，廣讀經典以及對經文誦持並憶持不忘，皆必定能得見佛性，可見「受持讀誦」可視為一重要修行方式。又藍吉富認為「以諷誦為主體而編成的課誦內容，經懺儀軌，千餘年來更成為中國佛教的重要活動。」[31]回應〈淨行品〉對境發願之方式，當修行者面對某環境、某種人、作某動作或是某情境，如「若見城廓」[32]、「見歡樂人」[33]、「若著上衣」[34]、「妓樂聚會」[35]，便需讀誦或在內心憶持此一偈，以此「發願」方式作為修行慈悲心之方式。

然而，真的只有讀誦經典就足夠了嗎？讀誦經典與慧解之間又該如何平衡呢？唐代道宣律師在撰寫《續高僧傳》時，在讀誦篇之末，對此作了嚴謹的回應：「道障之起，起乎心行。道在無滯，滯則障道。焉有多聞能為道障？」[36]道宣認為，能夠障礙悟道的，其實是內心種種的煩惱。之所以能悟道在於內心無所滯礙，反之內心若有種種貪瞋癡煩惱，便會障礙悟道。怎麼會說多聞[37]會成為悟道的障礙呢？換句話說，道宣間接地告訴我們兩件事：第一、內心的煩惱才是障礙悟道的關鍵；第二、對法的薰習、理解也是悟道的關鍵。

（二）從生物學角度探討

生物學家對語言的看法指的是，有意義的聲音並且有語法系統，而本文對「語言」的定義除了指有聲音的意義符號，還包含了或無聲（在內心）的意義符號，以及藉由具體符號所紀錄之文字。主要目的是想透過探討「語言」，了解對修行

---

[29] 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 417, c7。
[30] 《金剛仙論》，CBETA, T25, no. 1512, p. 843, a9-21。
[31] 藍吉富，〈諷誦在大乘佛教中的意義佛教思想的傳承與發展〉，p.450。
[32] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 71, b22。
[33] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 71, a25。
[34] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, b24。
[35] 《大方廣佛華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 70, a9。
[36] 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 690, c21-23。
[37] 由冉雲華〈佛教中「多聞」概念——佛學與學佛問題的展開〉一文透過《阿含》、《律典》、《阿毗曇》、《般若經》以及中國人的著作對「多聞」的分析，可知「佛教對多聞的看法與評估，……，即多聞與智慧必須統一。批評多聞的說法，並非反對多聞本身，而是專對只知不行的『狂學』。」p.46。

——改變既有的行為——有沒有幫助。對於演化生物學家而言，語言與直立行走一樣，都是演化所產生的本能，語言是表現個人思考的一項媒介，甚至認為沒有語言也能進行抽象思考。對於語言的討論多集中於語言的運作、生理構造如何成就語言、語言的機制等。於是本節對語言與行為之間的探討轉到了腦神經科學——神經可塑性。為什麼標題仍用「生物學」呢？除了想尋求整篇論文概念上的統一，另外還有兩個理由：一、討論神經細胞與神經系統時，是以演化論為基礎說明之。[38]二、神經可塑性的理論為演化論中的文化演化提出有力的說明。[39]

神經可塑性有三個重點：第一、以往認為只有嬰兒的大腦具有可塑性，經實驗證明成人的大腦也具有神經可塑性，「成人有能力學習且學習的過程反映出突觸的改變，這個事實顯示大腦在我們一生中都保有早年的若干動態變化與可塑性。」[40]第二、以往科學家們相信大腦各部位有相對與生俱來的特定功能，然而種種的證據顯示當某器官（如眼睛）無法使用，以另一器官代替感知外在環境時（如耳朵），視力皮質層區會被取代。第三、神經可塑性的關鍵是「專注的心靈狀態」，神經的可塑除了第二點所說的因外在刺激改變而引起皮質層的變化，也可因心靈力量的引導而發生變化，如莫山尼克（Michael Merzenich）和詹金斯說：「被動或不太專注的活動對神經可塑性貢獻極低，只有專注的行為才能引發皮質功能分布的改變。」[41]

由神經可塑性第三個重點，心靈狀態引導可以改變大腦迴路，相關的應用有：史瓦茲（Jeffrey M. Schwartz）以四階段療法（加入禪定的行為療法）治療強迫症、皮爾山提尼（John Piacentini）融合認知行為療法與專注法治療妥瑞症後群、提斯戴爾（John Teasdale）以「禪定的認知療法」（mindfulness-based cognitive therapy）治療憂鬱症等。[42]以下舉對強迫症患者的治療方法——四階段療法——，說明如何透過引導，使患者改變思考模式。

強迫症的患者能理解外在環境或是自己身上沒有問題的事實，但是情緒上卻控制不住的一再重複相同的動作。史瓦茲事先會讓患者看自己的正子斷層掃描圖，並強調是腦部的失衡導致強迫觀念與行為，接著進行治療。四階段療法的步驟為：第一步「重新命名」（Relable），清楚覺察強迫症發生時的感覺，以保持理性；第二步「重新歸因」（Reattribute），強化對症狀的認知，將症狀與患者意志分開，強調是內在的錯誤訊息；第三步「重新聚焦」（Refocus），當覺察到有強迫症的狀態時，立即清楚感受並將注意力轉移至有建設性的行為上。當患者重新

---

[38] 謝伯讓，《大腦簡史：生物經過四十億年的演化，大腦是否已經超脫自私基因的掌控》，pp.48-84。

[39] 「就像莫山尼克所說的：『我們的大腦在細節上非常的不同，在文化發展的每一個階段，……，每一個人都又學習複雜的新技能、新能力，這些都需要很大的大腦改變，……，我們每一個人在醫生中都學了我們祖先所發展出的技能和能力這些技能和能力隨著文化的發展是越來越精緻，他是透過大腦的可塑性重新創造文化的歷史。』」Norman Doidge 著，洪蘭譯，《改變是大腦的天性》，p.396。

[40] Jeffrey M. Schwartz, Sharon Begley 著，張美惠譯，《重塑大腦》，p.123。

[41] 同上註，p.203。

[42] 同上註，pp.83、218、220。

聚焦時，腦部的迴路也隨之改變，漸漸地新建立的習慣，將取代近乎自動化的強迫行為。第四步「重新評價」(Revalue)，此為更深一層的重新命名，近一步提升患者對自我的覺察力——「看清事物的本質」。也就是當一覺察到強迫的行為出現時，立即「認清」這些錯誤的訊號，不隨之起舞。經實驗證實此四階段認知行為治療，對針對明確的腦中迴路，改變其異常的化學作用。[43]

四階段認知行為治療不僅因醫生的指令而做，也因患者本身「想要改變」，而願意重新「理解」自己以往的強迫行為或觀念。或許重複的念誦加上經典中的思考模式，也能像神經可塑性所顯示的，轉變我們慣有的思考路徑，而成為聖者們的思考方式也說不定，這正是筆者認為〈淨行品〉教導修行人在面對境界時，引導吾人轉慣性思考路線為正思維的思考路線之修持特色。

二、願之分析

（一）願的特性

智儼於《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》註解〈淨行品〉時提出兩種「願」的說法，第一、行前、行後，[44]第二、要期誓願、行願、自體無礙願。[45]法藏對於「願」的說法只有一種，內容有四：誓願、行願、行後願、自體無礙願。[46]筆者將願與行動之間的關係，分為「未有行動前」、「行動過程中」以及「行動結束」，以此將智儼與法藏兩人的說法進行比對。由比對的表格中能看出，法藏是進一步將智儼對「願」的兩種說法進行整合：

	智儼		法藏
未有行動前	行前	要期誓願	誓願
行動過程中	行後	行願	行願 1. 與行俱起 2. 對事發願
行動結束	—	—	行後願
	—	自體無礙願	自體無礙願

[43] 同上註，pp.83-90。

[44] 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》:「願有二種：一、行前，二、行後。此是行後，亦可同時由即行故。」CBETA, T35, no. 1732, p. 30, b22-24。

[45]《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》:「願有三種：一、要期誓願，二、行願，三、自體無障礙願。初、未成欲成，二、正成行，三、成已是真願，即六決定及性起等。」CBETA, T35, no. 1732, p. 30, c11-13。

[46]《華嚴經探玄記》:「但願有四種：一、誓願，謂行前要期等；二、行願，此有二種，一、與行俱起，二、但對事發願，則此是行以防心不散故；三、行後願，謂以行迴向願得菩提等；四、自體無礙願，謂大願究竟同法性海，任運成辨一切諸事。此中唯論行願。餘者義通可知。」CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c21-27。

智儼明確的說明〈淨行品〉的願屬於「行後」，也就是吾人在六根對六境時立即發願，轉其心念成就其願。[47]法藏認為此屬「行願」，由偏重「對事發願」，以此方式防止修行者心不散亂。[48]初步看來〈淨行品〉的願似乎較著重於「行動過程中」培養「惦記眾生」的心量，然而《華嚴經》特色在於「藉事顯理，由理行事」，事實上，「自體無礙願」是從願的體性來說，[49]所以二、三或四種願之間並不相斥，彼此含攝互容，「自體無礙願」是契合周遍法界，一願中容攝諸願，同理，「行願」中也蘊含「自體無礙願」。由此可知，從「事」相上〈淨行品〉願之屬性偏於行動過程中的「行願」，然而，由「理」上而論，是屬於行動結束後之「自體無礙願」。

（二）願的類別

〈淨行品〉中每個偈子皆有四句，句子結構為：「○○○○，當願眾生，△△△△，△△△△。」例如：「菩薩在家，當願眾生，知家性空，免其逼迫。」[50]澄觀將句子的結構分為三部分：第一句為願所依事、第二句為願所為境、第三、四句願境成益。[51]

關於如何對境轉念，華嚴宗祖師智儼、法藏、澄觀，各提出十種方法，如下表所示：

智儼[52]	法藏[53]	澄觀[54]
一、會事入理， 如「菩薩在家」等。	一、轉事入理勢， 如初偈轉事「家」，入「空」理等。	一、會事同理例， 如「菩薩在家」，事也；「性空」，理也。
二、以因同果， 如「若在聚會」等。	四、轉因成果勢， 如「頂禮佛塔」是行因，「得道」「無見頂」是果等。	五、以因同果例， 如「正出家時」，願「同佛出家」等。
三、以自同他， 如「見無慚愧」等。	——	——
四、以人同法， 如「見疾病人」等。	八、轉人同法勢， 如「見疾病人」等，	七、以人同法例， 如「見病人」，願「離

[47]《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》：「此是行後，亦可同時由即行故。此總有二意：一、即轉其見心即成行體，二、轉求異事成彼願事也。」CBETA, T35, no. 1732, p. 30, b23-25。

[48] 同註解 38。

[49] 賴玉梅，〈《華嚴經》發願思想之研究〉，p. 233。

[50]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, a4-5。

[51]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 615, b2-4。

[52]《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 30, b25-c4。

[53]《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 186, a15-b1。

[54]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 615, c16-28。

	「身空」是法，以知「人」「病」,「身」則是真「空」法故，何「苦」不「脫」。	乖諍」等。
五、以染同淨， 如「見背恩人」等。	二、轉染成淨勢， 如「若得五欲」是染,「功德具足」是淨等。	二、處染翻染例， 如「若得五欲」,染也；「拔除欲箭」,翻染也。
六、以世同出世， 如「在房舍」等。	五、轉世同出世勢， 如「在房室」等為世,「賢聖地」為出世。	四、世同出世例， 如「上升樓閣」,願「升正法樓」等。
七、以境成心， 如「若入僧房」等。	九、轉境成行勢， 如「受著袈裟」等，是境「離三毒」;「心」「歡喜」是智斷二行也。	八、以境成行例， 如「見涌泉」,願「善根無盡」等。
八、以體隨用， 如「見苦行人」等。	——	——
九、相似類成， 如「布施所珍」等。	三、相似類轉勢， 如布「施」轉令悉「捨」「一切」「心無著」等。	三、相似類同例， 如「若有所施」,令「一切能捨」等。
十、以實同虛， 如「若在伎樂」等。	十、轉虛同實勢， 如「若在伎樂」為虛,「法樂」為實。	——
——	六、轉依同正勢， 如「見城郭」是依報也,「金剛身」等是正報也。	——
——	七、轉偽歸真勢， 如「見仙人」等，以「仙」非真脫故，轉「向正真」「究竟解脫」。	六、捨偽歸真例， 如「著瓔珞」,願「到真實處」等。
——	——	九、以妄歸真例， 如「見婆羅門」,願「離惡」等。

——	——	十、以近同遠例， 如「受和尚教」，願「到無依處」等。

三位祖師所提轉念之方法部分為承襲前人之論點，部分為個人看法。所提之方法中有共同為三人提出，其中或有名詞、意義皆相近；或有名詞相近，意義相違。或是單一人、二人提出之方法。本文欲在祖師之基準下，重新歸納轉念之邏輯思維方針，並以法藏所提之名詞為主，以凸顯出對境「轉」念之意。分析如下：

1.三人共同提出之方法

(1)名詞、意義皆相近

智儼	法藏	澄觀	歸納
一、會事入理	一、轉事入理勢	一、會事同理例	一、轉事入理 1.所對之境為「事」 2.因事而思維「理」 3.由思維理則，跳脫出事相上的侷限，而邁向「解脫」
四、以人同法	八、轉人同法勢	七、以人同法例	二、轉人同法 1.所對之境為「人」 2.因人而思維「理」 3.由思維理則，跳脫出事相上的侷限，而邁向「解脫」
六、以世同出世	五、轉世同出世勢	四、世同出世例	三、轉世為出 1.「境」與「所成利益」之間有世間與出世間的聯想 2.如動作、空間上的聯想轉換
七、以境成心	九、轉境成行勢	八、以境成行例	四、轉境成行 1.從「境」所蘊含之意義引發「所成利益」之修行行為的聯想 2.如「僧」→合和
九、相似類成	三、相似類轉勢	三、相似類同例	五、相似類轉 1.對「境」之行為

			與「所成利益」之行為相似 2. 更進一步說明該如何做始能有出世之利益

(2)名詞相近，意義相違

智儼	法藏	澄觀	歸納
二、以因同果	四、轉因成果勢	五、以因同果例	六、轉因成果 1.將「境」類比成「所成利益」之果 2.「境」為因行,「所成利益」為果
五、以染同淨	二、轉染成淨勢	二、處染翻染例	七、轉染成淨 1.「境」有染污意 2.「所成利益」中有捨「染」成「淨」之意涵

a.「轉因成果」的說明

智儼的「以因同果」如「若在聚會，當願眾生，究竟解脫，到如來處。」[55]，澄觀的「以因同果例」如「正出家時，當願眾生：同佛出家，救護一切。」[56]由兩者所舉之偈子來看，皆為將「境」類比成「所成利益」之果。法藏「轉因成果勢」，偈子為「頂禮佛塔，當願眾生，得道如佛，無能見頂。」[57]則不同於前兩人,「境」與「所成利益」之間有因果關係，因為有頂禮佛塔的「因行」，而有「得道、無見頂」的果報。故筆者保留法藏「轉因成果」之名詞，意義則收入智儼與澄觀的「類比」與法藏的「因果」之意涵。

b.「轉染同淨」的說明

法藏「轉染成淨勢」如「若得五欲，當願眾生，捨離貪惑，功德具足。」[58]與澄觀「處染翻染例」如「若得五欲，當願眾生：拔除欲箭，究竟安隱。」[59]從兩人所舉例子可知，所對之「境」皆有有「染」污意，並在「所成利益」捨「染」成「淨」。智儼「以染同淨」所舉例子為「見背恩人，當願眾生，常見賢

[55] 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T09, no. 278, p. 430, c14-15。
[56] 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T10, no. 279, p. 70, a28-29。
[57] 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T09, no. 278, p. 432, c4-5。
[58] 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T09, no. 278, p. 430, c6-7。
[59] 《大方廣佛華嚴經》, CBETA, T10, no. 279, p. 70, a8-9。

聖，不作眾惡。」[60]，筆者認為智儼的「同淨」指，若所緣「境」為負面意象，則轉念方式類似於中國成語中的「見不賢而內自省」之意。

2.單一人或兩人提出之方法

智儼	法藏	澄觀	歸納
三、以自同他， 如「見無慚愧」等。	——	——	八、轉自同他 1.所緣「境」為人 2.「所成利益」方法有二：見賢思齊；見不賢而內自省
八、以體隨用， 如「見苦行人」等。	——	——	合併於 「八、轉自同他」
十、以實同虛， 如「若在伎樂」等。	十、轉虛同實勢， 如「若在伎樂」為虛，「法樂」為實。	——	九、轉虛同實 1.「境」與「所成利益」有俗諦、真諦的關係
——	六、轉依同正勢， 如「見城郭」是依報也，「金剛身」等是正報也。	——	合併於 「一、轉事入理」
——	七、轉偽歸真勢， 如「見仙人」等，以「仙」非真脫故，轉「向正真」究竟解脫」。	六、捨偽歸真例， 如「著瓔珞」，願「到真實處」等。	十、轉偽歸真 1.所緣之「境」以世間立場而言，可說是理想的狀態 2.「所成利益」更進一步引導至出世之層次
——	——	九、以妄歸真例， 如「見婆羅門」，願「離惡」等。	合併於 「八、轉自同他」

a.「轉自同他」的說明

[60] 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 432, a2-3。

智儼的「以體隨用」例子如「見苦行人，當願眾生，堅固精勤，不退佛道。」[61]與澄觀「以妄歸真例」，如「見婆羅門，當願眾生：永持梵行，離一切惡。」[62]兩者皆相似於智儼「以自同他」，分別包含了當所緣「境」為「人」時，應提起類似古人常說的「見賢思齊，見不賢而內自省」之意，故將三者合併為「轉自同他」，「同」有與其相「同」及「同」理對方之意。

b.「轉虛同實」的說明

智儼「以實同虛」及法藏「轉虛同實勢」，同樣表達著「境」與「所成利益」有俗諦、真諦的關係。然澄觀沒有類似的分類。

c.「轉事入理」的說明

法藏「轉依同正勢」例子如「若見城郭，當願眾生，得金剛身，心不可沮。」[63]，以依報、正報的概念來轉念，智儼、澄觀並無類似的轉念模式，故將之納於「轉事入理」。

d.「轉偽歸真」的說明

法藏「轉偽歸真勢」例子如「若見仙人，當願眾生，向正真道，究竟解脫。」[64]與澄觀「捨偽歸真例」例子如「著瓔珞時，當願眾生：捨諸偽飾，到真實處。」[65]以世間立場而言，所緣之「境」可說是屬於理想狀態，然而「所成利益」更進一步地將菩薩道行者引導至出世間之層次。

綜合以上分析，以〈淨行品〉為修習菩薩道依據的行者，當面對外在之順境、逆境，乃至只是單純地對境，有十種將心念轉換，時時繫念於法上的方式，此十種方式可依所緣境之不同劃分為對事與對人兩類，如下表：

所緣境		十種轉換心念方法
對事	總	一、轉事入理 1.所對之境為「事」 2.因事而思維「理」 3.由思維理則，跳脫出事相上的侷限，而邁向「解脫」
	別	三、轉世為出 1.「境」與「所成利益」之間有世間與出世間的聯想

[61]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 432, a7-8。
[62]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 71, b8-9。
[63]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 432, a19-20。
[64]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 432, a6-7。
[65]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 70, a12-13。

		2.如動作、空間上的聯想轉換
		四、轉境成行 1.從「境」所蘊含之意義引發「所成利益」之修行行為的聯想 2.如「僧」→合和
		五、相似類轉 1.對「境」之行為與「所成利益」之行為相似 2. 更進一步說明該如何做始能有出世之利益
		六、轉因成果 1.將「境」類比成「所成利益」之果 2.「境」為因行，「所成利益」為果
		七、轉染成淨 1.「境」有染污意 2.「所成利益」中有捨「染」成「淨」之意涵
		九、轉虛同實 1.「境」與「所成利益」有俗諦、真諦的關係
		十、轉偽歸真 1.所緣之「境」以世間立場而言，可說是理想的狀態 2.「所成利益」更進一步引導至出世之層次
對人	總	二、轉人同法 1.所對之境為「人」 2.因人而思維「理」 3.由思維理則，跳脫出事相上的侷限，而邁向「解脫」
	別	八、轉自同他 1.所緣「境」為人 2.「所成利益」方法有二：見賢思齊；見不賢而內自省

第三節 結論

或許有人會疑惑，相對於〈淨行品〉一百四十一個偈子，所緣境之多元。《慈經》的修持較為單純，不論身處何處，所處情況為何，只要心繫念於「願一切有情快樂與安穩！願他們自得其樂！」即可。究竟〈淨行品〉為何如此指導修行者，目的又是什麼呢？

〈淨行品〉戒之特色，包含守護六根不攀外境的根律儀特色，也含有饒益有情之菩薩戒，以此提供修行者良好的基礎訓練。對於本文所關心〈淨行品〉如何修慈悲的問題，法藏表示「隨事轉本所習，防淨三業，巧成菩薩二利行」[66]。也就是只要隨著對境的當下，藉由「當願眾生」之願，轉換自己慣有之思考模式，守住身、口、意，使之不貪、不瞋、不癡，便是在修行自利利他的菩薩行了。如果說一般的讀誦使修行人將法義謹記於心，〈淨行品〉「當願眾生」之發願特性，正是在對境的當下，不斷重複提起對眾生之慈悲心念。而神經的可塑性證明心靈對改變腦中思考迴路的力量，透過不斷理事無礙的發願思維，以期能體證自體無礙之境界。

[66]《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 185, c25-26。

第三章 〈淨行品〉與弘一大師

本章以弘一大師所抄寫經文為例，說明〈淨行品〉在吾人修道上的重要性。弘一有關華嚴經思想的相關著述僅有〈《華嚴經》讀誦、研習入門次第〉一文[67]，在其文中被弘一奉為日常定課的僅有〈普賢行願品〉以及〈淨行品〉。本節將以分析弘一抄經之方法，說明《華嚴經・淨行品》當為修行菩薩道之入手處。

第一節 弘一大師之佛學思想

弘一甫出家即為自己立下四個期許：一、放下萬緣，一心繫佛，不作寺院住持，不披薙出家徒眾。二、不開大座，當以簡易而普遍的方式下令法音宣流。三、當過行雲流水之生活，不沽名釣利。四、為僧界樹立風範，老實念佛，以戒為師。[68]當中「不沽名釣利」、「以戒為師」為此生奉行之標準，實因當時佛教形象僧人素質不彰，忙於販懺、趨炎，深感戒律是重建三寶尊嚴的唯一路徑，當由自身做起，其學戒啟蒙可由自書《四分律比丘戒相表記》中的跋文得知：

> 馬一浮居士貽以《靈峰毘尼事義集要》，並《寶華傳戒正範》，批翫周環，悲欣交集，因發學戒之願焉。[69]

因嚴守戒律的行儀感動好友夏丏尊，學生豐子愷、劉質平及知識分子等之事蹟，在此不多贅述。弘一雖以雲水僧自居，然對於常住依止之寺院及修行方面指導的師父，依據戒律該有的拜師一點也不馬虎。

弘一一生拜過兩位師父，一位是依止阿闍黎，慶福寺的住持寂山老和尚，另一位是教授阿闍黎，被尊為淨土宗第十三代祖師的印光大師。受印光大師的影響，弘一以持名念佛以達念佛三昧為行門之實踐，每遇讀經、念佛上的疑難，變通函請示印光大師。[70]然弘一之淨土修行方法與印光略有不同，一九三六年弘一為閩南佛學院講述「淨土宗入門初步」提到淨土宗有二種：一是專修，二是兼修。印光為專修，自己則是兼修。

> 淨土宗有二種，一是專修，一是兼修。專修者如印光老法師所教。誦《阿彌陀經》外，惟念一句阿彌陀佛，念至一心不亂，乃至開悟得通，此專修法門也。……。兼修者，如前諸祖師，皆是提倡禪淨、或密淨、或教淨等雙修，俱無不可。此是隨眾生根機，不能局定在一處也。……。余所修者，

---

[67] 筆者查閱《弘一大師全集》第一冊，「大師佛學論述中有若干篇文章如《華嚴經大意》、《華嚴疏科分》、《金剛經大意》等，有目無文。提他目錄的著作皆與律典相關，故推測大師關於華嚴的著作，可能只剩〈《華嚴經》讀誦、研習入門次第〉。

[68] 陳慧劍，《弘一大師傳》，p.211。

[69] 林子清，《弘一大師新譜》，p.158。

[70] 陳慧劍，《弘一大師傳》，p.279。

> 以〈普賢行願品〉為主。以此功德，迴向往生西方，可說教淨雙修。[71]

由此可知，弘一之所以重視〈普賢行願品〉，除了〈普賢行願品〉是《華嚴經》描述普賢願菩薩重重無盡大行最重要的一品，更契合著弘一的人生最終目標——極樂淨土——。

除了在淨土思想上以華嚴為兼修外，對弘一來說華嚴與戒律的關係也是密不可分，《華嚴經》中處處提及佛之大悲心以及菩薩代眾生苦，一乘思想之廣大菩提心是處處展現，而持戒當以為眾生之心而奉行，如同弘一出家的立願，願以自身為楷模，為佛教注入一股清流。這可從弘一看護患病的愴痕比丘，並為之取名「律華」略知一二。

> 公為愴標名「律華」，自為義有三解：一、奉持律教，如華開敷，當來能結聖果。（今開花後結果）。二、敬護律儀，則淨域蓮華，漸以敷榮。（受持戒律功德，能生極樂淨土，見《觀經》）。三、行依律，教啟華嚴。（如律行持之時，復依《華嚴經》，發廣大宏願）。[72]

第二節 弘一大師之寫經類別與目的分析

弘一的佛學思想以華嚴為主軸，從《華嚴疏鈔》校典，指導後學研讀華嚴之著手處與進層之方法，三百多幅由三種版本《華嚴經》隨心取之而寫成的對聯，可知弘一對華嚴思想當有一番見解與體悟。現就寫經之類別、目的討論弘一如何實踐華嚴精神，首先分析寫經之類別與目的，進一步探討華嚴類別之經典與其書寫目的相關性，得知學習華嚴之入手為〈淨行品〉，而〈普賢行願品〉則為最終導歸淨土之目標。

一、分析寫經類別與目的

筆者首先依《毫端舍利》、《弘一大師傳》整理弘一一生所書寫之墨寶紀錄，並對照《弘一大師新譜》補充說明書寫之原因，年代統一以西元方式標記，書中說明書寫此經之目的摘要於備註欄中。過程中發現三本書所記錄略有差異，當中兩本有紀錄另一本沒有，或是一本有紀錄，而另兩本沒有，筆者皆列入分析並註明於備註欄中，[73]若三本書皆有記載，則不特別標註。如下表：

---

[71] 林子清，《弘一大師新譜》，p.367。
[72] 陳慧劍，《弘一大師傳》，p.？。
[73] 《毫端舍利》、《弘一大師傳》、《弘一大師新譜》，以下簡稱為《毫》、《傳》、《譜》。

經名	時間	備註
《楞嚴經・念佛圓通章》	1918/7/14	予夏丐尊，願同生安養，聞妙法音，回施有情，共圓種智。
《地藏經》一節	1918/9 月	夏丐尊喪父，以為迴向。
《金剛三昧經》	1920/4/8	書予崔旻飛居士供養。
《無常經》	1920/4/21	亡母五十九周年冥誕迴向。
《根本說一切有部戒經》	1920/5 月	大慈弘一沙門演音敬書。
《佛說梵網經菩薩心地品菩薩戒》	1920/7/2	同門師兄弘傘法師喪母。願福資亡者。
《佛說大乘戒經》	1920/7/13	出家二周年，迴向法界眾生。
《十善業道經》	1920/7/29	地藏菩薩聖誕，迴向法界眾生。
《增一阿含經》	1920/8~年底	敬寫合輯裝訂。
《雜阿含》	1920/8~年底	敬寫合輯裝訂。
《本事經》	1920/8~年底	敬寫合輯裝訂。
《佛說戒香經》	1921/2~3 月	贈穆藕初居士。
《佛說五大施經》	1921/2~3 月	贈穆藕初居士。
《佛說木槵子經》	1921/2~3 月	贈穆藕初居士。
《佛說十二頭陀經》	1921/3/10	迴向四恩三有，法界眾生，同離結著，集諸善本，發大乘心，往生西方，速得無上正真之道。
《根本說一切有部戒經》	1921/4 月	安居前手書。…願以有部自利，兼學旁部以利他。…上報世尊之慈恩。下順眾生之根器。
《讚禮地藏菩薩懺願儀》	1921/4/21	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。 《毫》、《譜》有，《傳》沒有。
《佛三身讚誦》	1921/4/21	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。
《佛一百八名讚》	1921/4/21	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。
《廣大發願頌》	1921/4/21	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。
《無常經》	1921/8/5	亡父三十七周年忌日，以資冥福。
《佛說略教誡經》	1921/8/5	亡父三十七周年忌日，以資冥福。
《增一阿含經》	1921/9 月	以上三經均寫於溫州城下寮關中。
《別譯雜阿含經》	1921/12 月	以上三經均寫於溫州城下寮關中。
《佛本事經》二段	1921/12 月	以上三經均寫於溫州城下寮關中。
《阿彌陀經》	1923/6 月	為杭州西冷印社而書，該社為刻於石幢，

		以為紀念。
《華嚴經淨行品偈》	1924/5 月	黃涵之影印扶桑本《續藏經》施三衢佛學會，……，為寫《華嚴經淨行品偈》一卷，並節錄清涼疏文，以奉居士，而報德焉。
《佛說八大人覺經》	1924/5 月	贈陳伯衡居士。
《佛說大乘戒經》	1924/夏	書中只記載有書寫此經，未有任何說明。《毫》有，《譜》、《傳》沒有。
《佛說八種長養功德經》	1924/9 月	書中只記載有書寫此經，未有任何說明。《毫》、《傳》有，《譜》沒有。
《梵網經》	1924/仲冬	手書成，馬一浮居士為題一詩。
《普賢行願品偈》	1926/5 月	永寧晚晴院論月敬書。 《毫》、《傳》有，《譜》沒有
《華嚴經十回向品初回向章》	1926/7 月	寄蔡丐因居士，屬其付印流通。自許此經是此生最精工之作。
《地藏經・見聞利益品》	1926 年	寫經及手書佛號贈日本竹內居士
《梵網經》	1927/7 月	手書此於杭州吳山常寂光寺，李石曾作文跋之。 《傳》、《譜》有，《毫》沒有。
《圓覺本起章》	1929/9 月	贈弟子孫選青。 《傳》有，《毫》、《譜》沒有。
《大方廣佛華嚴經財首頌讚》	1930/4 月	〈菩薩問明品〉中的一小段。 《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《大方廣佛華嚴經入不思議境界普賢行願品觀自在菩薩章》	1931/2/5	先慈歿二十六年，…，願以功德迴向先慈早證菩提。 《毫》有，《譜》、《傳》》沒有。
《佛說五大施經》	1932/2 月	大莊嚴院沙門勝髻敬書。 《毫》、《譜》有，《傳》沒有。
《普賢行願品偈句》	1932/2 月	聞劉質平學《大悲陀羅尼》、《般若心經》，即書此，以志隨喜。 《譜》有，《毫》、《傳》沒有。
《華嚴經‧十地品離垢地》	1932/5 月	為趙伯廄先祖母所寫。《毫》、《譜》皆明《十地品離垢地》，《傳》明《普賢行願品》。
《阿彌陀經》	1932/6/5	為先父百二十齡誕辰。 《毫》、《譜》有，《傳》沒有。
《佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》	1932/12/30	書此於了識法師受持讀誦。 《毫》有，《傳》、《譜》沒有。

《般若波羅密多心經》	1933 年	劉質平慈母謝世，冀業障消除，往生安養。
《千手千眼無礙大悲心陀羅尼》	1935/2 月	敬書以奉汝晉(李汝晉)居士供養。
《法華經・普門品》	1935 年	由上海費範九居士負責影印。 《傳》有，《毫》、《譜》沒有。
《金剛般若波羅蜜經》	1936/3/21	為金咨甫逝世迴向，懺其業障。
《藥師如來功德本願經》	1936/5 月	傳貫法師亡母迴向。
《阿彌陀經》	1936/5 月	在鼓浪嶼日光巖為常住寫。 《傳》、《毫》有，《譜》沒有。
《僧伽六度經》	1936/秋	本經原為敦煌寫本，由範成法師取得攝影，再由大師書寫，刻石於南通狼山僧伽大聖道場。 《譜》、《傳》有，《毫》沒有。
《佛說無量壽經》	1936/12 月	致贈日光巖主人清智上人，以報護法之德。
《佛說五大施經》	1936/12 月	迴向士惟居士。
《般若心經》	1936 年	手書此和墨寶數件，贈廈門名醫黃丙丁博士。 《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《般若波羅密多心經》	1937/4 月	書奉伯麟居士供養。 《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《華嚴經・淨行品》	1937/9 月	贈夢參法師，報湛山護法之勞(青島湛山寺倓虛法師派夢參書記持函到夏，請師往之結夏，安居講律)。
《華嚴經・普賢行願品》	1941 年	為性常法師掩關而寫，作為紀念。 《傳》有，《毫》、《譜》沒有。
《藥師經》	1942 年	自書遺屬後，書此贈妙蓮法師(侍者)供養。

從弘一書寫經文之年序可推知三項意義：學佛的心路歷程、佛學思想的重要依據、書寫經文之發心所在。[74]為利於下一步統計分析，筆者依弘一佛學思想將所書寫之經文分為四類：戒律、念佛、華嚴、其他，以及由備註欄摘要出寫經目的共有五類：迴向眾生、迴向故者、個人修行、贈人、不明。如下表：

經名	佛學思想	寫經目的		備註
《楞嚴經・念佛圓通章》	念佛	迴向眾生	—	予夏丐尊，願同生安養，聞妙法音，回施有情，共圓種智。

[74] 李壁苑，〈弘一大師寫經精神中的苦行意志〉，《弘一大師有關人物論文集》，p.498。

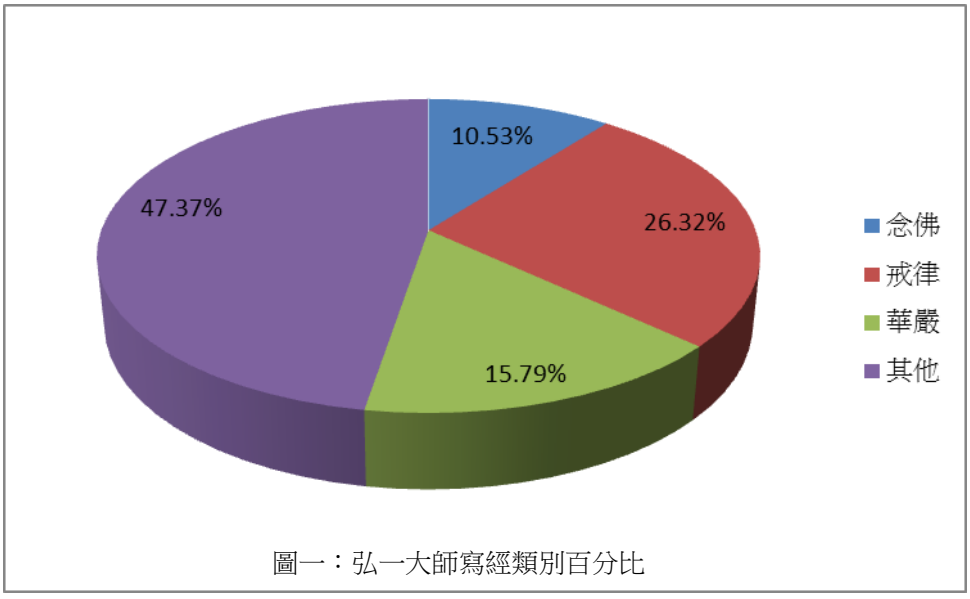
《地藏經》一節	其他	迴向故者	—	夏丐尊喪父，以為迴向。
《金剛三昧經》	其他	贈人	供養	書予崔旻飛居士供養。
《無常經》	其他	迴向故者	父母	亡母五十九周年冥誕迴向。
《根本說一切有部戒經》	戒律	個人修行	—	大慈弘一沙門演音敬書。
《佛說梵網經菩薩心地品菩薩戒》	戒律	迴向故者	—	同門師兄弘傘法師喪母。願福資亡者。
《佛說大乘戒經》	戒律	迴向眾生	出家	出家二周年，迴向法界眾生。
《十善業道經》	戒律	迴向眾生	地藏菩薩聖誕	地藏菩薩聖誕，迴向法界眾生。
《增一阿含經》	其他	個人修行	—	敬寫合輯裝訂。
《雜阿含》	其他	個人修行	—	敬寫合輯裝訂。
《本事經》	其他	個人修行	—	敬寫合輯裝訂。
《佛說戒香經》	戒律	贈人	—	贈穆藕初居士。
《佛說五大施經》	戒律	贈人	—	贈穆藕初居士。
《佛說木槵子經》	念佛	贈人	—	贈穆藕初居士。
《佛說十二頭陀經》	戒律	迴向眾生	—	迴向四恩三有，法界眾生，同離結著，集諸善本，發大乘心，往生西方，速得無上正真之道。
《根本說一切有部戒經》	戒律	個人修行	安居前	安居前手書。…願以有部自利，兼學旁部以利他。…上報世尊之慈恩。下順眾生之根器。
《讚禮地藏菩薩懺願儀》	其他	迴向故者	父母	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。《毫》、《譜》有，《傳》沒有。
《佛三身讚誦》	其他	迴向故者	父母	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。
《佛一百八名讚》	其他	迴向故者	父母	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。
《廣大發願	其他	迴向故者	父母	亡母六十冥誕迴向，往生極樂。

頌》				
《無常經》	其他	迴向故者	父母	亡父三十七周年忌日，以資冥福。
《佛說略教誡經》	戒律	迴向故者	父母	亡父三十七周年忌日，以資冥福。
《增一阿含經》	其他	個人修行	—	以上三經均寫於溫州城下寮關中。
《別譯雜阿含經》	其他	個人修行	—	以上三經均寫於溫州城下寮關中。
《佛本事經》二段	其他	個人修行	—	以上三經均寫於溫州城下寮關中。
《阿彌陀經》	念佛	贈人	—	為杭州西冷印社而書，該社為刻於石幢，以為紀念。
《華嚴經・淨行品偈》	華嚴	贈人	報護法恩	黃涵之影印扶桑本《續藏經》施三衢佛學會，……，為寫《華嚴經淨行品偈》一卷，並節錄清涼疏文，以奉居士，而報德焉。
《佛說八大人覺經》	其他	贈人	—	贈陳伯衡居士。
《佛說大乘戒經》	戒律	個人修行	—	書中只記載有書寫此經，未有任何說明。 《毫》有，《譜》、《傳》沒有。
《佛說八種長養功德經》	戒律	個人修行	—	書中只記載有書寫此經，未有任何說明。《毫》、《傳》有，《譜》沒有。
《梵網經》	戒律	不明	—	手書成，馬一浮居士為題一詩。
《普賢行願品偈》	華嚴	個人修行	—	永寧晚晴院論月敬書。 《毫》、《傳》有，《譜》沒有
《華嚴經・十迴向品初迴向章》	華嚴	贈人	弘揚佛法	寄蔡丐因居士，屬其付印流通。自許此經是此生最精工之作。
《地藏經・見聞利益品》	其他	贈人	—	寫經及手書佛號贈日本竹內居士

《梵網經》	戒律	贈人	—	手書此於杭州吳山常寂光寺，李石曾作文跋之。 《傳》、《譜》有，《毫》沒有。
《圓覺本起章》	其他	贈人	—	贈弟子孫選青。 《傳》有，《毫》、《譜》沒有。
《大方廣佛華嚴經財首頌讚》	華嚴	個人修行	—	〈菩薩問明品〉中的一小段。 《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《大方廣佛華嚴經入不思議境界普賢行願品觀自在菩薩章》	華嚴	迴向故者	父母	先慈歿二十六年，…，願以功德迴向先慈早證菩提。 《毫》有，《譜》、《傳》》沒有。
《佛說五大施經》	戒律	個人修行	—	大莊嚴院沙門勝髻敬書。 《毫》、《譜》有，《傳》沒有。
《普賢行願品偈句》	華嚴	贈人	隨喜學法	聞劉質平學《大悲陀羅尼》、《般若心經》，即書此，以志隨喜。 《譜》有，《毫》、《傳》沒有。
《華嚴經・十地品離垢地》	華嚴	迴向故者	—	為趙伯廄先祖母所寫。《毫》、《譜》皆明《十地品離垢地》，《傳》明《普賢行願品》。
《阿彌陀經》	念佛	迴向故者	父母	為先父百二十齡誕辰。 《毫》、《譜》有，《傳》沒有。
《佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》	其他	贈人	與人受持讀誦	書此於了識法師受持讀誦。 《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《般若波羅密多心經》	其他	迴向故者	—	劉質平慈母謝世，冀業障消除，往生安養。
《千手千眼無礙大悲心陀羅尼》	其他	贈人	—	敬書以奉汝晉(李汝晉)居士供養。

《法華經・普門品》	其他	不明	—	由上海費範九居士負責影印。《傳》有，《毫》、《譜》沒有。
《金剛般若波羅蜜經》	其他	迴向故者	—	為金咨甫逝世迴向，懺其業障。
《藥師如來功德本願經》	其他	迴向故者	—	傳貫法師亡母迴向。
《阿彌陀經》	念佛	贈人	—	在鼓浪嶼日光巖為常住寫。《傳》、《毫》有，《譜》沒有。
《僧伽六度經》	其他	贈人	—	本經原為敦煌寫本，由範成法師取得攝影，再由大師書寫，刻石於南通狼山僧伽大聖道場。《譜》、《傳》有，《毫》沒有。
《佛說無量壽經》	念佛	贈人	報護法恩	致贈日光巖主人清智上人，以報護法之德。
《佛說五大施經》	戒律	迴向故者	—	迴向士惟居士。
《般若心經》	其他	贈人	—	手書此和墨寶數件，贈廈門名醫黃丙丁博士。《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《般若波羅密多心經》	其他	贈人	—	書奉伯麟居士供養。《毫》有，《傳》、《譜》沒有。
《華嚴經・淨行品》	華嚴	贈人	報護法恩	贈夢參法師，報湛山護法之勞(青島湛山寺倓虛法師派夢參書記持函到夏，請師往之結夏，安居講律)。
《華嚴經・普賢行願品》	華嚴	贈人	法師閉關	為性常法師掩關而寫，作為紀念。《傳》有，《毫》、《譜》沒有。
《藥師經》	其他	贈人	供養	自書遺屬後，書此贈妙蓮法師(侍者)供養。

從以上表可知弘一一生曾寫過的經文共有五十七經，依其佛學思想可分為：念佛相關六經、戒律相關十五經、華嚴相關九經、其他二十七經。「其他」此一類別幾乎佔了一半，或許這也反映了弘一大師雖以戒律、淨土、華嚴為其思想主軸，然在閉關、整理經藏的過程中，仍是閱讀了各式佛典，堪為博覽群經的一位法師，大致內容有：佛法中的根本教理，如《雜阿含》；佛陀過去生之故事，如《本事經》；中國孝道思想相關，如《地藏經》；讚佛偈、《藥師經》；空思想相關經典，如《心經》、《金剛經》，另外還有《楞嚴經》、《圓覺經》等。值得一提的是，龔雋認為「在弘一的華嚴思想中，不僅重視《華嚴經》以及華嚴祖師的思想脈絡，還廣及整個華嚴思想的系統經論，如《楞嚴經》、《起信論》」[75]，乃至可能受到楊文會影響依著《起信論》、楞嚴經》、《圓覺經》的思想脈絡依解起行便可證入一真法界，最後迴向淨土，成就佛道。[76]然筆者仍將《楞嚴經》與《圓覺經》劃分為「其他」，原因有三，第一、《楞嚴經》與《起信論》是否屬於華嚴思想的系統，筆者認為中國各宗多數受兩者的影響，不能說其單屬華嚴思想。第二、筆者仔細查閱學者所引之原文〈我在西湖出家的經過〉，弘一僅敘述曾閱讀過《楞嚴經》與《起信論》，並未說明此二為華嚴思想系統。第三、依楊文會見解依此序閱讀經論，可證一真法界，迴向淨土，成就佛道。筆者認為或許弘一真依循前人經驗故有涉獵，然仍不足以證實在弘一的思想體系中此三經論各屬哪一思想體系。由此三理由，筆者將《楞嚴經》與《圓覺經》歸納為「其他」。比例分析表如圖一所示：

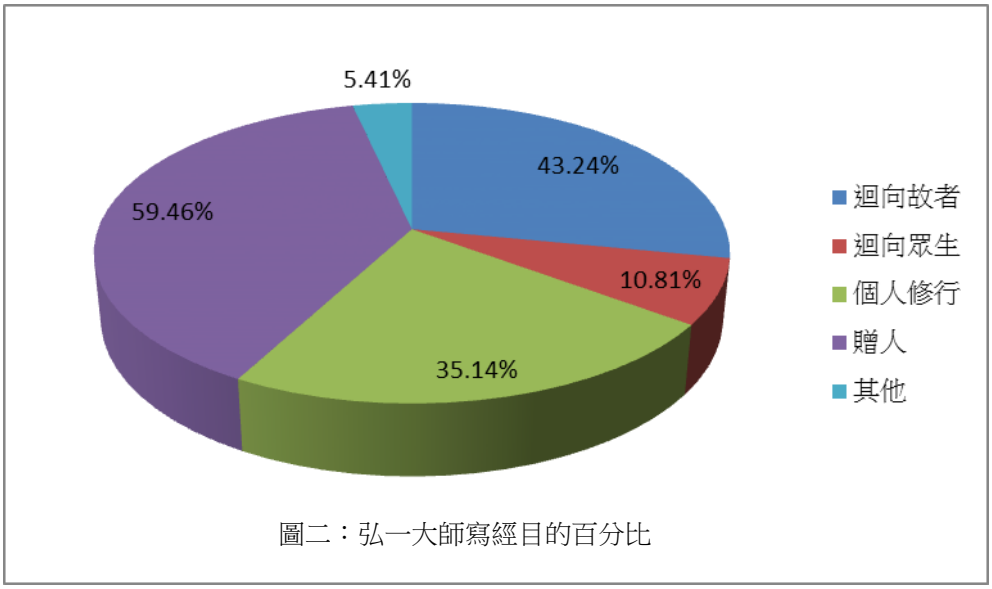


圖一：弘一大師寫經類別百分比

綜合備註欄所記錄寫經之目的有五類：迴向眾生四經、迴向故者十六經、個人修行十三經、贈人二十二經、用意不明二經。其中，若書寫時間地點為閉關時期或沒有出現與任何居士互動之紀錄，則歸為「個人修行」；若三本書中紀錄此經的紀

[75] 龔雋，〈弘一大師「華嚴思想」探究及歸向〉，《弘一大師人格與思想論文集》，p.545。
[76] 龔雋，〈弘一大師「華嚴思想」探究及歸向〉，《弘一大師人格與思想論文集》，p.546。

錄出現與居士互動，但未明贈人與否，則為「其他」，如《法華經・普門品》只記載「由上海費範九居士負責影印」。比例分析表如圖二所示：

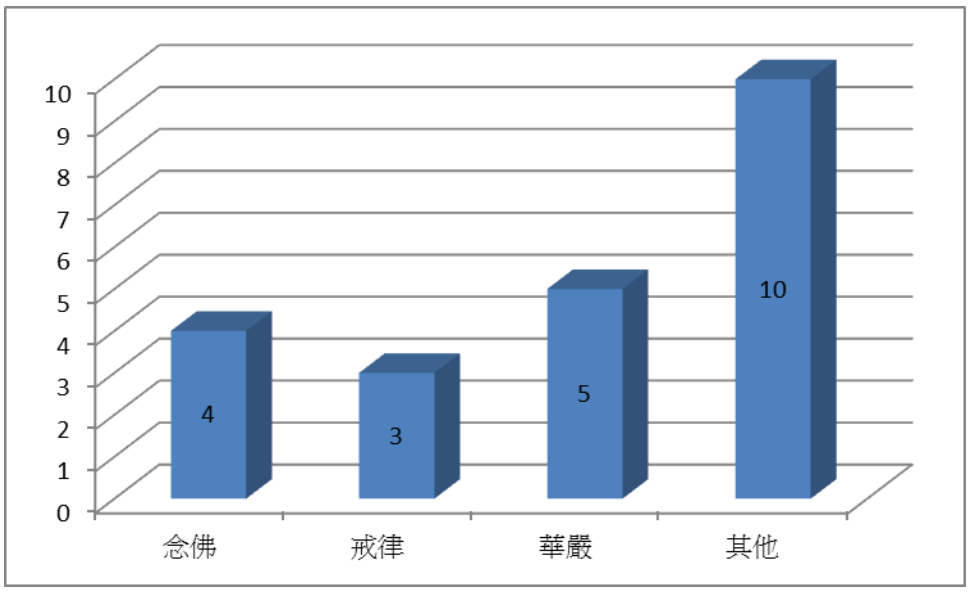


圖二：弘一大師寫經目的百分比

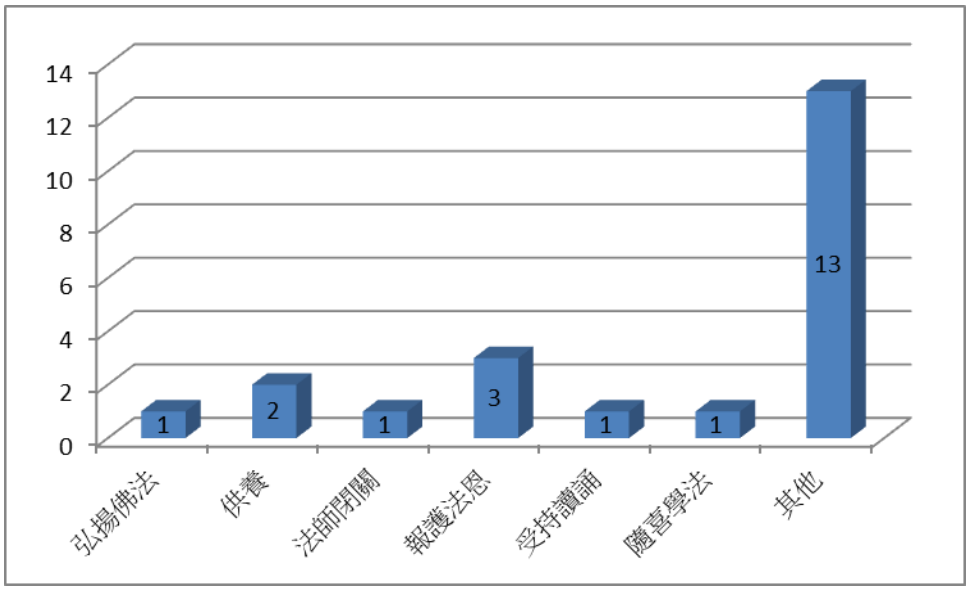
二、類別屬「華嚴」與目的屬「贈人」之相關性

弘一寫經是經過挑選，必定對經文義理有深刻體會，且所寫經文能使受者在思想上得以接受，故弘一除了寫好備著送有緣人的對聯，要不必定以能使對方有所感悟而書寫經典，[77]在寫經目的中「贈人」所佔的比例最高為 59.46%，共有二十二部經，所寫類別念佛、戒律、華嚴之次數不相上下，反倒是其他共有十經，如圖三所示。「贈人」在題跋中有清楚寫明目的有六類，多數未標明原因，這或許正顯示出這些有清楚目的經典對修習佛法者的重要性，如圖四所示。雖然以數學的統計來說，有些資料並不明確，但筆者希望透過統計數字的方式呈現，以推知弘一大師寫經之心路歷程，明瞭對弘一來說如何運用《華嚴經》修行之思想。

[77] 陳慧劍，〈弘一大師華嚴思想脈絡之尋繹〉，《弘一大師論》，p.138。



圖三：寫經目的「贈人」中之各經類別

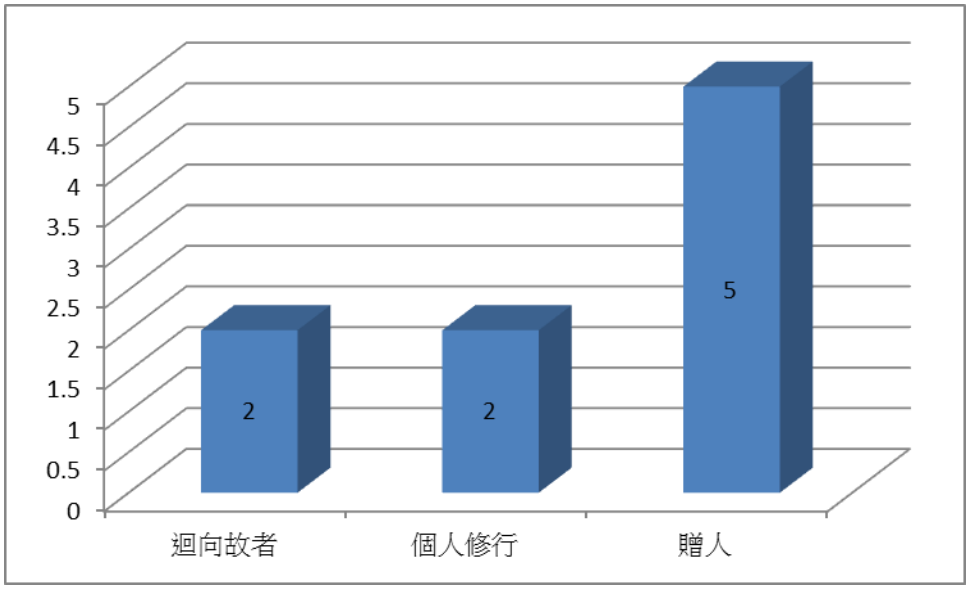


圖四：寫經目的之「贈人」原因再分析

前面提到弘一書寫經典之目的有五項：迴向眾生、迴向故者、個人修行、贈人。在「迴向」方面較偏於心願上的祝福，不論是對象是現世的眾生或已故的家人、朋友，都是站在希望所有的有情眾生都能成就佛道立場而書寫。「個人修行」上，大約為弘一在閉關中所抄寫的經典，較屬於個人用功部分。關於「贈人」方面，筆者認為恰是身為一位寫經者自利利他的綜合表現，既包含了個人修行後的內化、體悟而選的體裁，也包含了思考該送什麼樣的經典給所贈與的對象，以期佛法能對對方所啟發之悲心。有次一位弟子向弘一大師問：「世人求字不求法，

何必予之？」法師說：「吾字即佛法，求吾字及求佛法」。[78]有關弘一的墨寶分為佛經之偈送與經典，不論這段對話所指「求字」為何，皆能呼應范古農鼓勵弘一以書法接引世人，[79]以及印光大師期許「書經乃欲以凡夫心臟，轉為如來智慧，比新進士下殿試場，尚須嚴恭寅畏，無稍怠忽。能如是者，必能即業識心，成如來藏。于選佛場中，可得狀元。」[80]，也可說實現弘一初出家之心願：「不開大座，當以簡易而普遍的方式下令法音宣流。」故筆者欲以書寫經典中類別屬於「華嚴」與目的屬於「贈人」兩者之關聯性，提出華嚴入手修行為〈淨行品〉，最後圓滿目標為〈普賢行願品〉之看法。

圖五中書寫經典屬華嚴相關共有九部，其書寫目的：二部為迴向故者、兩部為個人修行、五部為贈送予人。在弘一書寫五十七部經典當中，華嚴相關經典佔了九部，比例 15.79%，相對於念佛 10.53%、戒律 26.32%並不算高。值得注意的是，在書寫九部華嚴相關經典當中，全部有清楚的書寫原因，且目的為贈人的五部經典中，占了贈人項目中清楚載明原因的一半(請見圖四)，分別為：〈淨行品〉書寫兩次，贈予黃涵之報答影印《續藏經》與贈予夢參法師護法之恩，〈十迴向品初章〉贈予蔡丐因居士，並吩咐其付印流通以弘揚佛法，〈普賢行願品〉書寫兩次，贈予劉質平居士隨喜他修學佛法與贈予將閉關的性常法師。



圖五：寫經類別「華嚴」與目的「贈人」之分析

弘一雖未留下華嚴相關著書，但是蔡丐因與他討論華嚴相關問題最多，我們可從他與蔡丐因往來書信，以及他於《華嚴集聯三百》一書提出研究華嚴的專文

[78] 王秋香，〈記弘一法師書法的啟示〉，《弘一法師・翰墨因緣》，p.73。
[79] 林子青：「若能以佛語書寫，令人喜見，以種淨因，亦佛事也，庸何傷？」，《弘一大師新譜》，p.160。
[80] 轉引李璧苑，《毫端舍利—弘一法師出家前後書法風格之比較》，p.180。

〈華嚴經讀誦研習入門次第〉窺知一二。弘一每日定課必讀〈普賢行願品〉[81]，且認為「〈行願品〉為全經宗趣」[82]，指導蔡冠洛(即蔡丐因)而作〈華嚴經禮誦日課〉當中一段儀軌有普賢行願品，〈研習入門次第〉讀誦篇也以〈普賢行願品〉為主，兼讀〈淨行品〉，可知弘一對〈普賢行願品〉的重視。龔雋認為：「晚清以來，以華嚴為理境和以西方淨土為實踐的結合，成為中國之事佛教界一個很重要的潮流。」[83]弘一本身也認為〈普賢行願品〉之所以重視即因為其願而「引導往生極樂，乃至成佛」，[84]是故筆者認為〈普賢行願品〉對弘一的重要性在於以華嚴為教理背景，得以到達淨土，乃至圓滿佛菩提之目的。弘一認為每日當讀誦〈普賢行願品〉與〈淨行品〉[85]，且引清末民初徐文霨：「淨行一品，念念不捨眾生。夫念念不捨眾生，則我執不破而自破……勝異方便，無以逾此。」[86]斷我執為佛法修行中一個很重要的環節，弘一認為念佛至三昧的境界，也能如修禪人一樣破我執，若無法當生證得念佛三昧，來日往生淨土見佛聞法時，也必定見惑即斷。[87]可見弘一發願往生淨土目的其實在於能確保斷我執，而成就「不為自身求安樂，但願眾生得離苦」之菩提心願。

第三節 小結

修學佛法當解行並重，若無「解」，等同忙修瞎練；若無「行」，如同說食數寶。在佛學思想與實踐上弘一是「於律、於教(華嚴)、於淨，一以貫之」[88]，真實目的便是為了斷破我執、圓滿佛菩提，是以雖鮮少講經說法，在講經時卻總講〈普賢行願品〉，期望喚醒眾人的菩提心，然而對於接引進階的修行者，弘一又展現出另一種關懷，如面對夢參法師與黃涵之這樣的修行者、護法時，尤其夢參法師以弘揚《華嚴經》廣為人知，是以〈淨行品〉相贈，期望對方以此入手而斷破能所見。是故，筆者推論，對於弘一大師來說，〈普賢行願品〉是由華嚴導歸極樂，解行一致的經典依據，而〈淨行品〉則為華嚴一即一切，一切即一，由一事而事事無礙之修行下手處。

---

[81] 林子青，《弘一大師新譜》，p.278。
[82] 陳慧劍，〈弘一大師華嚴思想脈絡之尋繹〉，《弘一大師論》，p.155。
[83] 龔雋，〈弘一大師「華嚴思想」探究及歸向〉，《弘一大師人格與思想論文集》，p.533。
[84] 轉引龔雋，〈弘一大師「華嚴思想」探究及歸向〉，《弘一大師人格與思想論文集》，p.547。
[85] 陳慧劍，〈弘一大師華嚴思想脈絡之尋繹〉，《弘一大師論》，p.157。
[86] 中國佛教協會，《弘一法師》，p.98。
[87] 林子青，《弘一大師新譜》，p.232。
[88] 轉引自陳慧劍，〈弘一大師華嚴思想脈絡之尋繹〉，《弘一大師論》，p.152。

第四章 結論

理想菩薩行者的修行，智慧與慈悲當均衡地發展，最後佛菩薩「無緣大慈，同體大悲」之「大悲」精神即是由獲得無我智慧後而開展。本文由慈悲的修習之動力得出，慈悲的基本核心概念為「惦記眾生」，原則上為從有我之慈悲到無我之慈悲。〈淨行品〉擁有菩薩戒與菩薩誓願之特色，恰可為欲培養菩薩般慈悲心量的修行者，提供一日常生活的修習著力點。本文藉由弘一大師對〈淨行品〉的重視，認為《華嚴經・淨行品》在培養修行者斷我執，以及菩薩道之行者應具有「悲心」特質上佔有重要的地位，〈淨行品〉重視每個對境當下應提起「當願眾生」之心，以滋養吾人心中「人與人良善互動之慈悲心」，並以對境轉念的方法，指導吾人時時皆正知、正念不離空理知法義，為成就佛菩薩之大悲奠定無我智慧之基礎。

參考文獻

(一)經文

《雜阿含經》，T02，no. 99。
《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279。
《諸菩薩求佛本業經》，T10, no. 282。
《維摩詰所說經》，T14, no. 475。
《大乘入楞伽經》，T16, no. 672。
《金剛仙論》，T25, no. 1512。
《中論》，T30, no. 1564。
《瑜伽師地論》，T30, no. 1579。
《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35，no. 1732。
《華嚴經探玄記》，T35，no. 1733。
《大方廣佛華嚴經疏》，T35，no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736。
《高僧傳》，T50，no. 2059。
《大方廣佛華嚴經感應傳》，T51，no. 2074。

(二)專書

Jeffrey M. Schwartz, Sharon Begley 著，張美惠譯（2003）。《重塑大腦》。台北市：時報文化。
Norman Doidge 著，洪蘭譯（2008）。《改變是大腦的天性》。台北市：遠流。
弘一大師，李汶娟、李莉娟彙編（2014）。《轉身遇見佛-弘一大師修心錄》。台北：橡實文化。
林子青（1993）。《弘一大師新譜》。台北：東大圖書公司。
中國佛教圖書文物館編（1984）。《弘一法師》。北京：文物出版社。
李璧苑（1997）。《毫端舍利—弘一法師出家前後書法風格之比較》。台北：佛光。
道金斯、趙淑妙譯（1995）。《自私的基因》。台北：天下遠見。
謝伯讓（2016）。《大腦簡史：生物經過四十億年的演化，大腦是否已經超脫自私基因的掌控》。台北市：貓頭鷹出版。
陳慧劍（1989）。《弘一大師傳》。台北：東大圖書公司。
陳慧劍（1996）。《弘一大師論》。台北：東大圖書公司。

(三)論文

1.華嚴經

土橋高秀（1959）。〈《華厳経浄行品》について——戒律思想のながれから〉。《佛教學研究》16/17 期，pp.72-82。
中村元，李世傑譯（1989）。〈《華嚴經》在思想史上的意義〉。《華嚴思想》pp.91-160。台北：法爾出版社。
平川章，李世傑譯（1989）。〈《華嚴經》中所見初期大乘佛教徒之宗教生活〉。《華嚴思想》pp.163-219。台北：法爾出版社。
胡慧婷（2013）。〈漢、藏《華嚴經・淨行品》研究〉。法鼓佛教學院佛教學

系碩士論文。
高明道（2014）。〈試論《華嚴經・離世間品》的「菩薩戒」觀〉。《華嚴 2012 一甲子回顧學術研討會論文集》pp.53-72。
賴玉梅（2014）。〈《華嚴經》發願思想之研究〉。法鼓佛教學院佛教學系碩士論文。

2.弘一大師
王秋香（1996）。〈記弘一法師書法的啟示〉,《弘一法師・翰墨因緣》。台北：雄師。
弘一法師講，高文顯紀錄（1996）。〈談寫字的方法—於廈門南普陀寺演講〉。
李璧苑。〈試探弘一大師寫經中的淨土信願〉。網路資料：http://www.hongyi.org.tw/study/08,012.htm。
李璧苑（1998）。〈弘一大師寫經精神中的苦行心志〉,《弘一大師有關人物論文集》。台北：弘一大師紀念學會。
劉質平（1996）。〈弘一大師遺墨的保存及其生活回憶〉,《弘一法師 翰墨因緣》。台北：雄師。
戴嘉枋（2008）。〈弘一大師的華嚴思想及其行願探微〉,《弘一大師人格與思想論文集》。台北：弘一大師紀念學會。
龔雋（2008）。〈弘一大師「華嚴思想」探究及歸向—從中國華嚴與淨土交涉的歷史看〉,《弘一大師人格與思想論文集》。台北：弘一大師紀念學會。

3.其他
冉雲華（1992）。〈佛教中「多聞」概念——佛學與學佛問題的展開〉。《中華佛學學報》第 5 期，pp.31-48。
冉雲華（1994）。〈諷誦的力量〉。《普門學報》第 182 期，pp.28-33。
藍吉富（1995）。〈諷誦在大乘佛教中的意義佛教思想的傳承與發展〉。《印順導師九秩華誕祝壽文集》，pp.445-454。

法藏「五教十宗」判教思想辨析

陝西師範大學宗教研究中心 博士生
韓瑞

摘　要

判教，也稱教相判釋，是對佛教教法從時間先後、義理深淺等方面作出的一種判斷和解釋。中國佛教的判教始於南北朝時期，以釋慧觀作序的《大涅槃經》為肇始。隋唐時期，隨著宗派佛教的興起，佛教判教也進一步精細化、理論化和系統化，其中以天臺宗的「五時八教」說和華嚴宗的「五教十宗」說為代表。不同宗派的判教思想，代表了各自對於佛陀一代時教的不同理解。因此，如果要對某一宗派的思想進行深入地研究，就應該首先把握這一宗派的判教思想。可以這樣說，判教思想是打開宗派佛教的一把鑰匙。學界對於佛教的判教思想已有了一定的研究，但是專門論述宗派佛教判教思想的研究成果還比較稀少，如對華嚴宗判教思想的論述就為數不多，並且在某些觀點上面，還有很多值得商榷的地方。本文主要從內容、方法、價值意義三個方面試對法藏「五教十宗」說進行解讀和闡釋。眾所周知，法藏「五教十宗」說是在廣泛吸收天臺、唯識等宗判教思想的基礎上形成得新的判教思想。對於如何料簡前人判教思想，這是法藏首先要回答的問題。因此在第一個問題中首先闡明法藏對於前人判教思想的評價與基本觀點，其次以圖表的形式論說法藏五教與十宗的基本內容，最後闡發五教與十宗的聯繫與區別。第二個部分主要圍繞法藏「五教十宗」說的判教依據而展開，即"就法分教，以理開宗"。首先，分析和論證法藏判教思想的兩個重要特點，即圓融觀與次第觀，以此彰顯法藏判教思想的獨特性與創造性；其次，論述法藏弟子慧苑對「五教十宗」說的批判及其立論的依據；第三以《華嚴經探玄記》為主，論述和分析法藏頓教思想的獨特內涵，以回應慧苑的批判。第三個部分，主要是以義學佛教為線索，對法藏「五教十宗」判教思想做一評價與總結，兼論評價的標準問題。法藏的判教有其獨特性與創造性的一面，但作為義學佛教的判教思想，法藏很難能給予以信仰為宗趣的淨土法門一個合理的位置，這是法藏判教思想的局限性所在。雖然有缺憾，無法真正做到「圓融無礙」，但瑕不掩瑜，法藏的「五教十宗」說仍然是中國佛教判教史上的一座高峰。

關鍵字：判教、五教、十宗

判教，也稱教相判釋，是對佛教教法從時間先後、義理深淺等方面作出的一種判斷和解釋。中國佛教的判教始於南北朝時期，以釋慧觀作序的《大涅槃經》為肇始。隋唐時期，隨著宗派佛教的興起，佛教判教也進一步精細化、理論化和系統化，其中以天臺宗的「五時八教」說和華嚴宗的「五教十宗」說為代表。不同宗派的判教思想，代表了各自對於佛陀一代時教的不同理解。因此，如果要對某一宗派的思想進行深入地瞭解，就必須首先把握這一宗派的判教思想。可以這樣說，判教思想是打開宗派佛教的一把鑰匙。學界對於佛教的判教思想已有了一定的研究，但是，專門論述宗派佛教判教思想的研究成果還比較稀少，如對華嚴宗判教思想的論述就為數不多，並且在某些觀點上面，還有很多值得商榷的地方。本文試從內容、方法、價值意義三個方面來對法藏「五教十宗」說進行解讀和闡釋。

一

在法藏的著作當中，對於判教問題的論述隨處可見，其判教思想主要經歷了三個重要階段：早期、中期、晚期，「五教十宗」說屬於法藏早期的判教思想。關於「五教十宗」說的論述，主要集中在《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《華嚴五教章》）和《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）中。《五教章》是法藏專門論述其五教思想的體系化著作，《探玄記》第一卷中，也有對五教十宗的詳細論證。

從內容上看，「五教十宗」說主要包括兩個方面：料簡其他宗派的判教說和成立自家的判教思想。在《五教章》和《探玄記》中，法藏一共列舉了中國佛教的十家判教思想，並對印度佛教的判教思想也作了詳盡的闡釋。可以這樣說，法藏對於整個佛教的判教思想，進行了一次系統地整理與總結。與此同此，法藏也成為了佛教判教思想史上的集大成者。對於不同宗派的判教思想地料簡，也為華嚴宗判教提供了堅實的理論基礎。

法藏在《五教章》中所列的十家判教思想，詳見下表：

時代	人物	判教名稱
北魏	菩提流支	一音教
陳、隋	慧誕[1]、淨影慧遠	頓漸二教
北魏	光統、遵統	漸頓圓三教
齊	大衍	因緣、假名、不真、真實四教
齊	護身	因緣、假名、不真、真實、法界五教

[1] 誕，《大正藏》原作「護」，據《大正藏》校勘，應為「誕」。 誕法師，隋代人，為曇延之門人。

南朝	耆闍（安廩）	因緣、假名、不真者、真者、常者、圓者六教
梁	法雲[2]	三乘、一乘四教
陳、隋	慧思、智顗	藏、通、別、圓四教
唐	慜法師	屈曲、平等二教
唐	玄奘	轉、照、持三法輪三教

《探玄記》晚出於《五教章》，法藏在《探玄記》中論述的「十家」與前所述的有一些出入。如以真諦的二教說替換慧誕的二教說；加入吉藏的三輪判教，刪除了耆闍的六教說。這裡的替換和刪除不是偶然的，是法藏對於各家思想精心料簡的結果。真諦、吉藏是中國佛教史上著名的高僧大德，其思想深邃，意境幽遠。毫不誇張地說，他們的思想影響著中國佛教的發展方向。隋唐之際，中國佛教逐漸由學派向宗派過渡，其中宗派佛教的形成，有賴於判教思想的進一步發展和完善。雖然宗派佛教的發展不是完全由判教思想所決定的，但是，判教思想的高度理論化、系統化則是宗派佛教形成和發展的重要標誌之一，這一點是毋庸置疑的。法藏在《探玄記》中列舉了智顗、吉藏、玄奘的判教思想，並以此作為依止，充分說明了法藏對於當時佛教思想的準確把握。與此同時，這也為法藏的判教提供了一個很高理論基點，不論其自覺與否，法藏的判教思想必定是一份很難回答的試卷。在以往的研究當中，學者們對於法藏所立十家，往往偏重於《五教章》而很少關注《探玄記》。通過以上論述不難看出，《探玄記》所列的十家要比《五教章》所列的十家更具有典型性和影響力。因此，在十家判教這個問題上，必須重視《探玄記》的記載，這對於理解和評判法藏的判教思想具有十分重要的意義。

在《五教章》與《探玄記》中，法藏不僅總結和歸納了十家的判教思想，同時也對其作了價值上的判斷，只是法藏表達得比較含蓄和婉轉。一方面，在《五教章》和《探玄記》中，法藏以古來十家所立之判教為「龜鏡」；另一方面，法藏也承認了判教所表現的差異性，因此不能完全的、無保留的全部接受。 法藏在《探玄記》中說：

> 此上十家立教諸德，並是當時法將英悟絕倫。如思禪師智者禪師等，神異感通跡參登位，靈山聽法憶在於今。雲法師依此開宗講法華感天雨華等，並如《僧傳》等所顯。又此諸德豈夫好異，故分聖教?但以解該群典異軫呈根,言不得已,開宗別釋,務令聖說各契其宜。問此上十說誰是誰非,答依《成實論》。

[2] 法藏在列舉法雲的判教時，還列舉了信行的一乘、三乘二教說。因此，在《五教章》中，所列的判教共有十一家。

> 佛說內外中間之言,遂即入定,時[3]有五百羅漢各釋此言。佛出定後同問世尊，誰當佛意，佛言並非我意。諸人問佛，既不當佛意將無得罪，佛言雖非我意各順正理，堪為聖教，有福無罪。況此諸說各有少多聖教為證，是故不可全非棄耳。[4]

雖然法藏以「言不得已」、「各契其宜」來調和各種判教學說之間的差別。但是，面對各家之間的種種差異，法藏不得不作出一個明確的回答。因此法藏援引《成實論》，依佛陀的聖言量為評判標準。「況此諸說各有少多聖教為證，是故不可全非棄耳」，法藏在這裡明確地表達了自己觀點：對於佛陀一代時教的判釋，必須以聖教為依憑，這是最基本的，也是原則性的要求，離開佛陀聖言量的判教是不能成立的。但是，判教畢竟有高低之別，即「各有少多聖教為證」。因此，在吸收各家判教思想時必定有所損益，即「不可全非棄耳」。

通過以上論述不難看出，法藏在成立自家判教學說之前，做了非常充分的理論準備。其判教在吸收前人成果的同時，必須要闡明自家宗趣。在《五教章》卷一和《探玄記》卷一中，法藏提出了自己的判教依據與內容，即「初就法分教，教類有五；後以理開宗，宗乃有十」。[5]

所謂依法五教，見下表：

五教名稱	判教依據	《華嚴金師子章》的概括	代表經論
小乘教（愚法二乘教）	初小乘可知	師子雖是因緣之法，念念生滅，實無師子相可得，名愚法二乘教。	四部《阿含經》,《俱舍論》
大乘始教	依《深密經》三時說，未盡大乘法力，故判為始教。	即此緣生之法，各無自性，徹底唯空。	《般若》、《解深密經》,《中論》、《瑜伽師地論》
大乘終教	定性二乘無性闡提悉當成佛。方盡大乘至極之說。立為終教。	雖複徹底唯空，不礙幻有宛然。緣生假有，二相雙存。	《勝鬘經》、《密嚴經》,《起信論》

[3] 定時,《大正藏》原作「遂即入定時」,據文義定時處應斷開成為前後兩句。
[4] 《華嚴經探玄記》,《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 111 中、下。
[5] 《華嚴一乘教義分齊章》,《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中。

頓教	但一念不生即名為佛。不依位地漸次而說。故立為頓。	即此二相，互奪兩亡，情偽不存，俱無有力，空有雙泯，名言路絕，棲心無寄。	《楞伽經》、《維摩詰經》
圓教	明一位即一切位一切位即一位。是故十信滿心即攝五位成正覺等。依普賢法界帝網重重主伴具足故。名圓教。	即此情盡體露之法，混成一塊，繁興大用，起必全真；萬象紛然，參而不雜。一切即一，皆同無性；一即一切，因果曆然。力用相收，卷舒自在，名一乘圓教。	《法華經》、《華嚴經》

從圖表可以看出，法藏的五教是依據佛陀說法的深淺而立教的，在《華嚴金師子章》中，法藏又運用比喻的手法，以空性與緣起作為評判五教高低的準則。正如《探玄記》所說：「此就義分，非約時事」。五教中的大乘始教與大乘終教雖然有義理的深淺之別，但就修行次第而言，二者「並依地位漸次修成」，因此又同屬漸教。頓教，是法藏判教體系中重要的一環，是區別於天臺「五時八教」說的重要標誌。但是，「頓教」的提法也受到了後來學者們的質疑和批判。頓教的判釋是一個非常複雜的問題，在下文中將嘗試分析和論述這個問題。圓教，法藏又細分為兩種：同教一乘和別教一乘。所謂同教一乘，是指教義混同於其他諸教，即《法華經》；別教一乘，指教義頓超諸宗，為諸宗之本，即《華嚴經》。《法華經》與《華嚴經》雖同為圓教，但《華嚴經》為「一乘圓教」，超越其他一切經典。法藏的五教說，最終以一乘圓教《華嚴經》為究竟，這與該經「圓融無礙」的思想密不可分。宗派佛教的判教雖然都有揚己抑彼的門戶之見，但所有的判教都是依止聖言量而成立的，並非隨心所欲的自我發揮。在這個意義上而言，法藏的五教判教主要還是來源於其對《華嚴經》的深刻理解，而非抬高自宗貶低他宗的狹隘的門戶之見。雖然這是一個很小的問題，但關乎對古人的評價，因此必須謹慎考慮。

與五教說緊密聯繫的是十宗說，所謂十宗，詳見下表：

十宗	所屬教派	主要觀點
法我俱有宗	小乘犢子部等	立三聚法、五法藏，承認我、法俱有。

法有我無宗	薩婆多部	五蘊諸法，三世實有，法體恒有，人我非有。
法無去來宗	大眾部等	諸法現在有，過去、未來無實體。
現通假實宗	法假部、經部、《成實論》等	諸法過去、未來沒有實體；現在只有五蘊有實體，十二處、十八界無實體。
俗妄真實宗	說出世部等	世間法為虛妄，出世間法為真實。
諸法但名宗	一說部等	一切現象只是假名，並無實體。此通初教之始准知。
一切皆空宗	大乘始教	諸法皆無自性。
真德不空宗	大乘終教	一切法都是如來藏實德之體現，真體不空。
相想俱絕宗	大乘頓教	絕言掃相，平等離念。
圓明具德宗	大乘圓教	主伴具足、圓融無礙，即《華嚴經》是也。

「十宗」說是從義理層面進一步深化的判教思想，其與五教說緊密聯繫。前六宗屬於五教中的愚法二乘教，後四宗依次對應五教中的大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘圓教。二者可謂相得益彰，文義互見。「十宗」說的成立，不僅僅是義理的進一步展開，更重要的是它體現了佛教義學發展的一種內在規律，即思想上的正反合。不論是印度佛教，還是漢傳佛教，都存在著「空」與「有」之間的張力。換言之，「空」與「有」之間的矛盾與會通始終是佛教發展的一條主線。法藏的「十宗」說巧妙地把印度佛教與漢傳佛教聯繫在一起，上下貫通，充分體現了《華嚴經》的整體觀與圓融觀，不僅彰顯了本宗的終極宗趣，而且融會貫通了整個佛教的義學體系。「五教」說與「十宗」說是一個緊密聯繫的整體，二者雖各有所說，但最終都以《華嚴》為歸。五教以法開出，十宗以理而有別。此處法、理有其重要的含義，並且二者所表達的含義有所不同。法是指佛陀所說之法，而理是指眾生對佛陀所說諸法的不同理解。因此，二者具有時間上的先後性，這一點值得注意。雖然五教與十宗都是以義理作為其判教標準的，但是二者還是有應機與契機的不同。換言之，五教與十宗是由不同的理路所開出，不能機械的把十宗僅僅看作是對五教的進一步闡述。「五教」說強調了佛陀說法隨機施化的特點，因此是以法而分五教；「十宗」說則旨在反映不同根器的眾生對於佛陀所說教法的不同理解，因而是以理而有十宗之別。五教與十宗是一個有機的整體，二者既有緊密的聯繫，又具有明顯的差異性，它體現了法藏判教思想的深刻性與獨特性。在以往的研究中，對於五教與十宗的聯繫性關注較多，而往往忽視了二者的差異性，從而影響了對法藏判教思想的客觀評價。

二

很多學者認為法藏的「五教十宗」說沒有多少創新內容，完全是在改造和吸收前人判教思想的基礎上形成的。如說五教是在天臺宗的「藏、通、別、圓」基礎上加一「頓教」而形成；說十宗說乃是照搬窺基的判教說。對於「五教十宗」說的創新問題，筆者認為還有值得商榷的地方，不能簡單地以改造和吸收論之。任何一種判教學說，都包含有方法和內容兩個方面。方法，即判教所遵循的原則和依據。在同一判教體系中，前後思想是否遵循同一原則，是評判判教學說的一個重要指標。因此，首先有必要對法藏「五教十宗」說的判教原則進行一番考察。

法藏「五教十宗」說的判教原則是「就法分教，以理開宗」，這在《五教章》和《探玄記》中都有明確的表述。若詳細來分，其判教依據則可以分為圓融觀與次第觀。所謂圓融觀是指，法藏依據《華嚴經》「圓融無礙」的思想，把大乘與小乘、空宗與有宗、如來藏佛性思想通通綜合起來，使之成為一個統一的整體，但又不礙《華嚴經》凌駕于其他諸宗之上。如在處理佛性的問題上，法藏採取了既區別五性說，又對其進行圓融與會通。若依《華嚴經》「無盡緣起」之說，五教、十宗都不過是方便設施，只有生佛不二才是其究竟意趣。對於法藏判教的圓融性，唐君毅先生對此有獨到的見解。按唐先生的說法：華嚴宗本以融攝空有二宗看似水火不相容的理論為構建華嚴理論的基礎，所以從根本上說就有著其他各家所無法比擬的深刻的融通性。[6]法藏判教說的另一個方法論依據是次第觀。《華嚴經》中，非常注重修行的次第，例如經中所示的從凡夫到成佛的五十二個階位次第。法藏「五教十宗」說也充分借鑒了經中所開示的次第觀。五教說中，從漸教到頓教再到圓教；十宗說中從小乘到大乘，其中之次第非常清晰，義理之深淺一目了然。在法藏的判教思想中，次第觀隨處可見。如其論述「心識差別」，即五乘教義按照證悟阿賴耶識或如來藏性的深淺不同，以及在修證層面上的境界有所差異。從小乘的「攝義從名門」到大乘圓教的「性海具德門」，次第十分明朗，各家思想、境界之高下自然彰顯出來了。法藏判教所採用的圓融觀與次第觀，貫穿於其判教體系的始終，這在《五教章》和《探玄記》中表現得很充分，不用再贅述。這種圓融與次第的緊密結合，使得法藏的「五教十宗」說體現出一種整體性的觀念。法藏的判教學說整合了佛教各宗、各家之說。從時間上來看，涵蓋了佛陀一代時教的說法；從地域來看，貫通了印度佛教與中國佛教；從義理來看，會通了空有兩宗的學說。綜上所述，法藏判教的方法論思想有其獨到的見解，但學者們對此似乎重視不夠。因此，有必要對此進行深入地研究與探討。

最早對「五教十宗」說進行批判的，是法藏的弟子慧苑。慧苑在《續華嚴略

[6] 詳見唐君毅《華嚴宗之判教論》，《現代佛教學術從刊》第 34 冊。

疏刊定記》卷一中說：

> 三有古德，亦立五教：一小乘教，二初教，三終教，四頓教，五圓教。此五大都影響天臺，唯加頓教令別爾。然以天臺呼小乘為三藏教，其名謬濫故，直目為小乘教。通教但被初根故，改為初教。別教被於熟機故，改名終教。圓教之名仍其舊也。所立頓名，不據根機，入法非漸故。引《思益》經雲：得諸法正性者，不從一地至於一地。又引《楞伽》雲：初地即八地無所有何次。又雲呵教勸離，毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛，無生無不生，如淨名哩住顯不二等，是其頓也。[7]

慧苑認為，法藏的「五教」說是受到天臺宗「化法四教」的影響，其五教中的小乘教即天臺的藏教；大乘始教即通教；大乘終教即別教，圓教不動。因此，「五教說」的前四教完全是照搬天臺的 「化法四教」，毫無創新可言。又法藏的判教多一「頓教」，據慧苑分析，所謂頓教是用「離言說相以顯法性」，不能作為「能詮教相」的判教依據。換言之，頓教只是佛陀說法的形式，而其他四教所依的判教依據是佛陀說法內容，內容與形式標準不一，不能出現在同一判教體系中。據此，慧苑依據《究竟一乘寶性論》提出「四種教」來判釋佛法。慧苑以判教標準來批判法藏的五教說，要回應這個問題，必須要考察法藏「頓教」說的具體含義。《探玄記》卷一說：「但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如《思益》雲，得諸法正性者，不從一地至於一地。《楞伽》雲，初地即八地乃至無所有何次等。又下地品中十地猶如空中鳥跡，豈有差別可得，具如《諸法無行經》等說。」[8]從上文可知，頓與漸的區別並非說法方式的不同，而是相對於教理本身的特徵而言的。頓教是相對於大乘始教與大乘終教而言的，始教與終教為漸，是因為其必須依次第而展開，頓教不依次第而開展，因此區別於前二教。又《探玄記》中，以所詮之理不同，而展開五教之差別：

> 初小乘法相有七十五法，識唯有六，所說不盡法原，多起異諍，如小乘諸部經論說。
>
> 二始教中廣說法相小說真性，所立百法決擇分明故無違諍，所說八識唯是生滅法相名數多同小乘，固非究竟玄妙之說，如瑜伽雜集等說。
>
> 三終教中少說法相廣說真性，以會事從理故，所立八識通如來藏隨緣成立具生滅不生滅，亦不論百法名數不廣。又不同小亦無多門，如楞伽等經寶性等

[7]《續華嚴略疏刊定記》，《卍新續藏》冊 3，第 221 號。
[8]《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 115 下。

論說。

四頓教中總不說法相唯辯真性，亦無八識差別之相，一切所有唯是妄想，一切法實唯是絕言，呵教勸離毀相泯心，生心即妄，不生即佛，亦無佛無不佛無生無不生，如淨名默住顯不二等是其意也。

五圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融緣起無礙，相即相入如因陀羅網重重無際微細相容主伴無盡，十十法門各稱法界。[9]

此處以法相區分五教，五教的差別、層次非常清晰。大乘始教、終教都以開示法相為宗旨，差別在於廣說與少說，即還不能完全擺脫法相。在頓教之中，已不用依賴於法相，連法相之間的差別都不存在了。「生心即妄，不生即佛」是一種頓悟的境界，這種境界當中，已不再需要言說與思維，即一種當下的直覺。此處所謂的「頓教」和佛陀佛法形式上的「頓教」完全不是一個概念，其區別十分清晰。因此，慧苑所提出的批判意見是不能成立的。澄觀對於慧苑在判教問題上的破立也提出過批判，澄觀對於頓教有其自己的理解，他在《華嚴經疏》中說：「頓詮此理，故名頓教。天臺所以不立者，以四教中皆有一絕言故。今乃開者，頓顯絕言，別為一類，離念機故，即順禪宗。」[10]澄觀指出法藏所立頓教不同於天臺所立，但又與天臺之「絕言」相當。頓教，絕言離相，直指人心，所以又類似於禪宗。這裡，澄觀不僅為師說作出合理的解釋，另外也會通了華嚴與禪宗。雖然，澄觀對於師說的辯解是一種權宜之說，根本目的在於會通二宗之思想。但是，對於頓教說的理解而言，澄觀還是繼承了師說。總之，法藏的五教說在華嚴宗內部還是有其地位和傳承的，而慧苑所說只能被看作是「離經叛道」的邪說了。

三

以上從內容、方法異同兩個方面論述了法藏的「五教十宗」說，基於上述兩個方面的內容，以下試對法藏的「五教十宗」說作一簡要的評價。

「五教十宗」說作為佛教判教思想而言，有其獨特的內在規定性。即判教學說是一種宗教解釋學。換言之，判教不同於世俗的哲學、思想史等學問，其具有強烈的宗教目的論色彩。判教說不僅代表一家學說的思想特徵，更為重要是它是為宗教解脫尋求合理性的解釋。一般而言，哲學與思想史的反思在一定程度上具有無限性和超越性，是人類理性的自我的認知與覺醒。而一切判教思想都必須以聖言量為依據，而非理性。從這個意義上說，任何判教不論其思想如何圓融無礙，

[9]《華嚴經探玄記》,《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 116 上。
[10]《大方廣佛華嚴經疏》,《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 512 下。

都無法離開「契機」的一格，這是由佛教的宗教性所決定的。法藏的判教說雖然引起了天臺和唯識門人的詰難，但二者都必須承認法藏判教的合理成分，即依聖言量為憑。很多學者認為法藏的判教說缺乏思想的批判性和理論的創新性，這完全是忽視了佛教判教學說的宗教性而得出的一個結論。任何思想的產生都有其特定的歷史環境與理論背景，我們絕對不能以今人的眼光和評判標準去評價一位古人的思想。一個時代，有一個時代的學問，評價古人的思想必須還原到思想所產生的時代去分析和研究。法藏是一位思想家，與此同時，他也是一位佛教僧人。所以，在評價法藏的思想時，一定要重視其僧人的一面，其次才是思想家的一面。沒有佛教信仰，何來義理可談？法藏作為一名義學僧人，判教是其分內之事。法藏對於佛陀一代時教的判釋，可分為早、中、晚三個時期，「五教十宗」說屬於法藏的早期判教思想。縱觀法藏的判教思想，其判教學說始終與佛教義學緊密聯繫。法藏在其判教思想中，廣泛吸收各家思想，不僅對於中國佛教的判教學說進行了吸收與改造，更難能可貴的是論述與評價了印度佛教的不同判教學說。在《五教章》與《探玄記》中，法藏貫通了整個佛教的判教思想，這是前人沒有完成的一項重大任務，僅憑這一點，法藏對於中國佛教的判教學說厥功至偉。就華嚴宗內部而言，法藏改造了法順的「五重止觀」，使其變為判教理論；又五教的名目來自智儼的「五位」，由此可見法藏對於華嚴先學的繼承與發展，後學立其為華嚴三祖，可謂實至名歸。

法藏的判教說，也並非十全十美，真正的「圓融無礙」，其學說也有自身的局限性。法藏在《五教章》與《探玄記》中，依十家判教為「龜鏡」 ，但其中未收入曇鸞、道綽一系的判教思想。曇鸞「二根二力說」、道綽「聖教、淨土二門說」強調實修，突出信仰的成分。他們的學說，在下層民眾當中具有廣泛的影響。但是，強調實修的思想與法藏的義理判教具有明顯的區別。信仰與理性的張力，貫穿於整個佛教的發展當中。義學僧人的判教，往往忽視了實修的層面。所以，重視義理圓融無礙的法藏自然不會去關注強調實修實證的淨土法門的判教。重視義理的闡發，輕視實修是中國義學僧人的普遍觀念。這種觀念的發展，必然導致佛教向心性論、本體論的層面轉變。這種轉變，對於佛教的發展而言十分不利，信仰的缺失必定會瓦解佛教本有的宗教性。從這個角度來看，法藏的判教思想忽視了他力解脫的重要性，從而沒能給予以信仰為宗趣的淨土法門一個合理的位置，這不能不說是法藏「五教十宗」說的一種缺憾！雖然有缺憾，無法真正做到「圓融無礙」，但瑕不掩瑜，法藏的「五教十宗」說仍然是中國佛教判教史上的一座高峰。

參考文獻：

1·《華嚴經探玄記》,《大正藏》冊 35，第 1733 號。
2.《華嚴一乘教義分齊章》,《大正藏》冊 45，第 1866 號。
3.方東美著（2012）。《華嚴宗哲學》。北京：中華書局。
4.呂澂著（2008）.《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。
5.魏道儒著（2001）。《華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
6.唐君毅。〈華嚴經之判教論〉。《現在佛教學術叢刊》34。頁 39-108。

法藏與陳那在三性上理解的特殊性

──以「華嚴一乘教義分齊章」依他起性篇為中心

法鼓文理學院 博士生
陳宗元

摘要

法藏在「華嚴一乘教義分齊章」依他起性篇中，對於依他起有無一異等的內涵，以「非」等四偈句來說明依他起性的有無等，皆非語言概念所能表述。與其他遍計所執性、圓成實性的關係，也不是各別各別的說明，而是三性一體的關照。此與世親等所代表的主流唯識學者，以二分依他起性說所建立的三性不一不異說是不同的。

又法藏以三性各具二義，從性相上同時觀照三性時，三性之間是相即又相離的關係，而從此關係說三性不一不異。相對於此，法相宗雖也說三性是不一不異，但那是以依他起性為中心所成立的三性不一不異。甚至可說法相宗將依他起性作為轉依的中心，較偏重在唯識理論的角色，故強調悟入依他起性即悟入唯識性。

法藏以依他起性的兩面性---「緣起」與「無性」為立論基礎，而以「非有」四偈句來表現依他起性的深度與廣度，此已與世親的「二分依他起性」為理論基礎，所成立的依他起性的內涵不同。從另一方面來看，源自於《解深密經》的三性，確實在法藏的手中有了進一步的發展。因法藏擴大了依他起性的功能與格局。此類似於被認為唯識學者的陳那，而以「三性即般若」來定位三性一樣，如此三性可各別定義為「止遣、樂說、出生」三種含意，並且具有對治執著於有相分別與無相分別所帶來的錯誤。此說也是擴大了世親的三性說是以依他起性說為中心所成立的理論的架構。

陳那的三性說已經離開了世親的三性顯識論的單純的架構，而走向對治「有相分別與無相分別」等實有化概念的工具。對於依他起性的經文或事相，必須不能陷入於有相與無相觀念上的錯誤，保持正確的認識，才能出生「圓成實（無）性」的功德。在對治面上，三性已經不能單純地定義為「有依他及圓成實性，而無遍計所執性」，或者是說「圓成實性清淨，遍計所執性雜染」等單純地分類。而是發展成一句經文中有三性，甚至是一念之間具有三性。

而法藏以「非」等四偈句，透過層次的辯破，瞭解到種種之偏執及偏執的種種過失，而後開顯其義，最後則總述三性的真妄互融。如此一方面否定概念的實有化，同時也點出了三性「真實」的一面。對於三性以這樣的「開與遮」的手法來使用，確實是與陳那接近。透過依他起性「非」等四偈句的否定，不僅是擴大了依他起性的內涵，也達到「無執、平等」的般若境地。

所以吾人將三性依時間的序列來看，從世親的「二分依他起性」說，到陳那的依他起性的「如幻」說，再到法藏的四層次的依他起性說，似乎也可發現三性說在歷史上兩種不同的發展。

關鍵字：法藏、三性、見邊說、二分依他起性、有無等四偈句

一、 前言

華嚴宗以五教十宗判釋如來一代教法。五教係依所詮法義之淺深，將如來一代所說教相分為：(一)小乘教，(二)大乘始教，(三)終教，(四)頓教，(五)圓教。十宗則係依佛所說之義理區別為：(一)我法俱有宗，(二)法有我無宗，(三)法無去來宗，(四)現通假實宗，(五)俗妄真實宗，(六)諸法但名宗，(七)一切皆空宗，(八)真德不空宗，(九)相想俱絕宗，(十)圓明具德宗。前六宗即小乘教，七至十依序即大乘始教、終教、頓教、圓教，第十即華嚴之教旨[1]。所以，依照這樣的分類，唯識所謂的「唯識無境」說，甚至是唯識的最高境界「境識俱泯」說，都還是在第（七）的層次。但如果依照唯識宗的三時教判來說，唯識是第三時中道時教。

日本平安時代末期的藏俊（1104-1180 年）於《法華玄贊文集》中，強調《瑜伽師地論》是：「了義中的了義」[2]。也進一步地引用《大唐大慈恩寺三藏法師傳》[3]，認為《瑜伽師地論》所謂的「菩薩地」的相關主張，才是真正地以廣泛的角度去解釋教義的經論，並且能說出來一個涵蓋經、

---

[1] 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏卷》卷三，《大正藏》冊 35，頁 521 中-下。「….七、三性空有宗。謂遍計是空。依圓有故。…然此十宗後後深於前前。前四唯小。五六通大小。後四唯大乘。七即法相宗。八即無相宗。後二即法性宗。又七即始教。八即頓教。九即終教。十即圓教。又第七亦名二諦俱有宗。謂勝義真實故，不無世俗。因果不失故，是有。如深密瑜伽等。第八亦名二諦雙絕宗。謂勝義離相故，非有世俗。緣生如幻故，是無。」法相宗被判屬於第七宗，是屬於始教。

[2]《法華玄贊文集》卷八九，鈔本為金澤文庫所藏。

[3]《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第五〇冊，頁二七八下。「法師以今古大德，闡揚經、論，雖復俱依聖教，而引據不同，諍論紛然，其來自久。至如黎耶是報非報，化人有心無心，和合怖數之徒，聞熏滅不滅等，百有餘科，並三藏四含之盤根，大小兩宗之鉗鍵，先賢之所不決，今哲之所共疑。法師亦躊躕此文，怏怏斯旨，慨然嘆曰：『此地經、論，蓋法門枝葉，未是根源。諸師雖各起異端，而情疑莫遣，終須括囊大本，取定於祇耳。』由是壯志發懷，馳心遐外。以貞觀三年秋八月立誓裝束，拂衣而去。到中天竺那爛陀寺，逢大法師名尸羅跋陀，此曰戒賢。其人體二居宗，神鑒奧遠，博閑三藏，善四韋陀。於《十七地論》最為精熟，以此論該冠眾經，亦偏常宣講，元是彌勒菩薩所造，即《攝大乘》之根系，是法師發軔之所祈者。十六大國靡不歸宗，稟義學徒恒有萬許。」

律、論三藏正法的體系。因此若依日本法相宗藏俊的觀點而言，應該不會接受華嚴宗的教判。

如此，以法法平等的理論而言，教判的意義何在，不禁令人懷疑。但若依澄觀的解釋來說，將法相唯識定位於始教或終教，並非是以某經某論來判定的，而是依照觀點或內容來定的說法是可以理解的。如說「然十宗五教，互有寬陝。教則一經容有多教，宗則一宗容具多經。隨何經中皆此宗故。若局判一經以為一教，則抑諸大乘」[4]因此，阿含經中也有可能含藏法華或華嚴的思想內容也說不定，不可將一經判為一教。若如此而言，到底哪些理論在說明方面，可判定為圓教或始教？尤其是法相宗為何被判屬於第七階位的始教？[5]筆者試著由三性中「依他起性」的內涵，來比較法藏與世親對於三性理解的相異處。此種相異處，和同樣是三性內涵的創新者陳那，兩者在在解釋方面有何共通性，是本論文比較的重點。而從這些比較之中，試圖理解華嚴宗祖師在判教的思維模式以及其判別的合理性。並進一步理解法藏藉著唯識的三性論，如何建構成「一即一切，一切即一」[6]的圓教格局。本論文主要是以「華嚴一乘教義分齊章」中的依他起性篇為檢討中心。

二、本文

（一）、 華嚴對於三性的理解

1、　三性的兩種面向

在「華嚴一乘教義分齊章」的依他起性篇中，對於三性的內

[4] 澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷第三，《大正藏》冊 35，頁 521 下。

[5] 鎌田茂雄《佛典講座 28》〈華嚴五教章〉頁 138-139。

[6] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 481 上。

容，各提出有兩種在認識上的看法，如說：

「前中三性各有二義。真中二義者。一不變義。二隨緣義。依他二義者。一似有義。二無性義。所執中二義者。一情有義。二理無義。由真中不變．依他無性．所執理無。」[7]

由上可知，對於(1)圓成實性的內容，在認識上有兩種內涵，即：

（一）不變義

所謂圓成實性的不變義，依靄亭法師註解中說：「真如體相，寂靜湛然，不生不滅，本來常恆，自性不動故。」[8]，這是就圓成實性的本性上來說。另外，圓成實性的另一種面向是：

（二）隨緣義

如靄亭法師解釋說：「真如不守自性，隨迷悟緣，舉體轉動，成染淨故。」[9]這顯然是對於圓成實性的作用來說的。

由這兩種理解而言，在華嚴宗所定義下的圓成實性顯然具有兩種性質，也就是靜態（自性不動）與動態（舉體轉動，成染淨故）等兩種。

對於（2）依他起性的解釋，也是有兩種認識上的看法，即：

（一）似有義

---

[7] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 499 上。
[8] 靄亭法師，《華嚴一乘教義章集解》，頁 376。
[9] 同上

依靄亭法師的解釋是：「四緣[10]所生，色、心等法，暫假顯現故。」[11]，而另一種解釋是：

（二）無性義

如說：「由緣生故，託緣求體，都無所有，本性皆空故。」[12]

由上可知，依他起性也有兩種面向，也就是無性（本性皆空）與緣生（四緣所生）。

最後，對於（3）徧計所執性的解釋說有兩義，即：

（一）（妄）情有義

如說：「妄情緣境，計心外有實我、法，此乃非理橫計，情計有故。」[13]

另外一種是：

（二）理無義

就如說：「妄情所執，體性都無，故曰理無。」[14] 一樣，徧計所執性的兩種解釋是：理無（體性都無）與情有（妄情緣境的有）。

2、　三性的不異不一說

從上述三性的二義來闡述三性的不異，就如說：

---

[10]《佛光大辭典》：大乘以唯識宗（成唯識論）之說為主，以四緣解釋一切有為法之生起所憑藉之四種緣。四緣，即因緣（梵 hetu -pratyaya ）、等無間緣（梵 samanantara -pratyaya ）、所緣緣（梵 ālambana -pratyaya ）、增上緣（梵 adhipati -pratyaya ）。

[11] 靄亭法師，《華嚴一乘教義章集解》，頁 376。

[12] 同上

[13] 同上

[14] 同上

「由真中不變，依他無性・所執理無。由此三義故。 三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。」[15]

此中的「三性一際同無異」是說，就三性的「不變、無性、理無」等三個存在的特性中，發現三性在同為呈現為「無」(靜態）的這方面上，可說三性不異。

另外，從「有」來看，三性也是不異。如說：

「又約真如隨緣・依他似有・所執情有。由此三義亦無異也。此則不動本而常末也。經[16]云。法身流轉五道。名曰眾生也。」[17]

此中，三性是以「隨緣、似有、情有」等面向，來呈現其存在的特性。其共通性就是「有」(動態）的顯現，若從這方面來看，三性是也是不異。

將上面的三性不異說，做一個圖表說明的話，如下所示：

	從「有」(動態）的方面看不異	從「無」(靜態）的方面看不異
圓成實性	隨緣義	不變義
依他起性	似有義	無性義

[15] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 499 上。
[16] 即《法身經》。靄亭法師，《華嚴一乘教義章集解》，頁 378。
[17] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 499 上。

徧計所執性	情（妄念）有義	理無義

又由「由此三義與前三義是不一門也。」[18]此段內容得知，三性的「有」義與三性的「無」義，就其兩種呈現而言，是不同的，所以說不一。簡單地說，就是如下表所示：

	三性不異說	三性不一說
內容	三性同為「有」(動態)，同為「無」(靜態)	「有」「無」不同相

由以上可知，華嚴宗祖師對於三性的不異，是從三性各具「有」「無」二義，從其中三性皆為有或無的存在而說是不異，然後再從「有」與「無」的相上所呈現的不同，而說三性不一。換言之，華嚴宗的三性不一不異說，是就三性在「性（質）上與相上」的呈現來說不異不一的，性上來說是不異，相上來說則是不一。所以華嚴宗無論各別談論三性的一異或有無等問題，都是從三性的整體，來談一異與有無等問題。

（二）、 唯識以「二分依他起性」說論述非一非異

在唯識思想體系中，三性說是由般若空轉向唯識思想的重要關鍵。最早提出三性思想的是《解深密經》，如說：

[18] 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 499 上。

「謂諸法相略有三種，何等為三？一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意，無倒思惟為因緣故，乃能通達。於此通達，漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。」[19]

以上，對於三性的理解，是從一切法在現象界存有的三種內涵來說明的。這是牽涉到修行實踐的問題。另外，《解深密經》也提到三性另一種面向的解釋，如說；

「善男子！如眩瞖人眼中所有眩瞖過患，遍計所執相當知亦爾。如眩瞖人眩瞖眾相：或髮毛、輪、蜂蠅、巨勝，或復青、黃、赤、白等相差別現前；依他起相當知亦爾。如淨眼人遠離眼中眩瞖過患，即此淨眼本性所行無亂境界；圓成實相當知亦爾。」[20]

[19] 玄奘譯，《解深密經》卷第二，《大正藏》冊 16，頁 369 上。
[20] 玄奘譯，《解深密經》卷第二，《大正藏》冊 16，頁 369 上。

以上，這是表現三性基本上是對於一切法的三種層次的認識態度，這是就認識論的方面來看的。所以《解深密經》在說明三性的定義時，表現出存有論的立場（差別與平等），亦即只對法（存有）的本質或形態作說明；但在其譬喻中，我們也看到了三種認識論的向度（錯誤與真實）。所以，三性不僅僅是單純地描述萬法的呈現的三種型態，同時亦包含著三種層次的「認知關係」[21]。若將三性在《解深密經》中兩種認識上的內容，以簡圖來說明的話，如下所示：

	存有的三種型態	認識上的三種層次
1. 遍計所執	謂一切法名假安立自性差別	眩翳過患
2. 依他起	謂一切法緣生自性	眩臆眾相
3. 圓成實	謂一切法平等真如	遠離眼中眩翳過患

又在《解深密經》中，也提示依他起性是緣起，三性是以緣起說而成立的。三性其實是一種事物的三種面向，並且三性是相互關連的。如說：

「依他起相上，遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知；依他起相上，遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知。善男子！若諸菩薩能於諸法依他起相上，如實了知遍計所執相，即能如實了知一切無相之法；若諸菩薩如實了知依他起相，即能如實了知一切雜染相法；若諸菩薩如

[21] 蔡伯郎，「**唯識諸論之三性說**」，頁 7

實了知圓成實相，即能如實了知一切清淨相法。」[22]

三性中的依他起性，與其他兩性的關係是不即不離的關係。如何看出同一事物的三種（無相、雜染、清淨）顯現，其中的關鍵就在於如何「如實了知」一切法的三種呈現，如此就能正確的理解三性了。

以上，是以三性來說明一切法的三種呈現。但若是從三無性來看諸法的話，則是說：

「善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。 「云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性；即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性，依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣，名為勝義無自性性。」[23]

---

[22]玄奘譯，《解深密經》卷第二，《大正藏》冊 31，頁 693 中。
[23] 玄奘譯，《解深密經》卷第二，《大正藏》冊 16，頁 694 上。

三無性其實就是三種無自性。從無自性來看的話，三性同一，都是以緣起為根據所衍生出來的三種無自性。若將三無性在《解深密經》中的內容，以簡圖來說明的話，如下所示：

	三無性	理由
1. 諸法遍計所執相	相無自性	此由假名安立為相，非由自相安立為相
2. 諸法依他起相	生無自性性	此由依他緣力故有，非自然有
3. 諸法圓成實相	勝義無自性性（無自性性）	一切諸法法無我性名為勝義

由以上可知，《解深密經》中以三性與三無性兩種面向來呈現對諸法的觀察。從中，可知諸法具有三性（三種面向）與三無性（同一的無性）的兩種面向，所以三性是各有不同的面向，同時又是同一無性，由此可說三性是非一非異的。但《解深密經》的三性、三無性說的建立，無非是要說明「一切諸法無生無滅。本來寂靜。自性涅槃。」[24]而施設的。

而在世親的理解中，《解深密經》中的三性，若從存在的樣態來說，也可歸納為「常非有、有而不真、亦有非有」的「有」三種樣態，就如下圖所示：

	玄奘《辯中邊論》[25]		真諦《中邊分別論》[26]		備註
	名稱	內容	名稱	內容	

[24] 《瑜伽師地論》卷第七十六，《大正藏》冊 30，頁 719 下。
[25]玄奘譯，《辯中邊論》卷中，《大正藏》冊 31，頁 468 下。
[26] 真諦譯，《中邊分別論》卷上，《大正藏》冊 31，頁 455 中。

	遍計所執相	常非有。唯常非有，於此性中許為真實，無顛倒故。	分別性相	恒常不有，此相分別性中是真實，無顛倒故。	
	依他起相	有而不真。唯有非真，於依他起許為真實，有亂性故。	依他性相	有不實，唯有散亂執起故；此相依他性中是真實性。	
	圓成實相	亦有非有。唯有非有，於此性中許為真實，有空性故。	真實性相	此相真實性中是真實。	

或是從「無常、苦、空、無我」等四個否定的面向，也可來說三性[27]。如其中的「三空」，整理如下圖所示：

	玄奘《辯中邊論》[28]		真諦《中邊分別論》[29]		備註
	名稱	內容	名稱	內容	

[27]玄奘譯，《辯中邊論》卷中，《大正藏》冊 31，頁 469 上-中。「論曰。無常三者。一無性無常。謂遍計所執。此常無故。二生滅無常。謂依他起。有起盡故。三垢淨無常。謂圓成實。位轉變故。苦三種者。一所取苦。謂遍計所執。是補特伽羅法執所取故。二事相苦。謂依他起。三苦相故。三和合苦。謂圓成實。苦相合故。空有三者。一無性空。謂遍計所執。此無理趣可說為有。由此非有說為空故。二異性空。謂依他起。如妄所執不如是有。非一切種性全無故。三自性空。謂圓成實。二空所顯為。自性故。無我三者。一無相無我。謂遍計所執。此相本無故名無相。即此無相說為無我。二異相無我。謂依他起。此相雖有而不如彼遍計所執故名異相。即此異相說為無我。三自相無我。謂圓實成。無我所顯以為自相。即此自相說為無我。如是所說無常苦空無我四種。如其次第依根本真實各分為三種。」

[28]玄奘譯《辯中邊論》卷中，《大正藏》冊 31，頁 469 上。

[29]真諦譯，《中邊分別論》卷上，《大正藏》冊 31，頁 455 下。

	無性空	謂遍計所執，此無理趣可說為有，由此非有說為空故。	無空	分別性者，無別道理，令有「無」有物是其「空」。	
	異性空	謂依他起，如妄所執不如是有，非一切種性全無故	不如空	依他性相者，無有如所分別，不一向無此法，不如有是空。	
	自性空	謂圓成實，二空所顯為自性故。	性空	真實性相者，二空自性，是故說名自性空。	

因此，就世親的理解三性的關係，可解釋為存在的三種樣態，或是對現象界的「無常、苦、空、無我」等內涵而言，可以三性來說明各有三種不同的呈現。若做一簡圖來說明的話，如下：

三性的兩種面向	以三性說明現象界的三種呈現	從存在的樣態上說三性
內容	如：無性無常、生滅無常、垢淨無常等	常非有、有而不真、亦有非有

所以，世親所理解的三性，大都延續《解深密經》的立場，即從諸法的存在論來說三性，例如將圓成實性定位為「二空所顯為自性」等。此說法有將三性設定為由染到淨等解脫論的三種過程。另外，世親對現象界的理解，如對「無常、苦、空、無我」等內涵來說，依三性的來呈現對世俗的批判性，而此也可視為《解深密經》三無性論在世親思想體系中的另一種發展。

至於三性之間的關係，世親也延續《解深密經》三性不一不異說的內涵，而說：

「論曰：(問：)復次，此三自性為異？為不異？（答：）**應言非異、非不異**。謂依他起自性，由異門[30]故成依他起。即此自性由異門故，成遍計所執。即此自性由異門故，成圓成實。(問：)由何異門此依他起成依他起？（答：）依他熏習種子起故。(問：)由何異門即此自性成遍計所執？（答：）由是遍計所緣相故；又是遍計所遍計故。(問：)由何異門即此自性成圓成實？（答：）如所遍計畢竟不如是有故。」[31]

無著在《攝大乘論》中，以依他起性依於異門同時可成為三性，此乃依於一個事物的分位的差別，而有三性品類之差別。所以三性是一個事物在品類與分位差別上所表現出來的三個面相，三性因分位、品類不同而有不同，但是這三種分位或品類的不同，不外是同一事物的差別，並不是有三個完全不同的獨立體，因此《攝論》以此「異門」的意義來說三性。[32]

進一步地，世親在《攝大乘釋論》中解釋所謂的三性不一不異說，是以依他起性為根底，來說明與其他兩性之間的關係。而這是建立在依他（種子）而生起所建立的三性，這是延續無著的「攝大乘論」中的「二分依他起」思想而來的。換句話說，三性

---

[30]「異門」(*prayaya)一詞笈多譯為「別道理」；真諦譯為「別意」；佛陀扇多譯為「傍名義」。「異門」除了作為同義異語之外，尚有「品類」、「分位」之義，說明三性的非一非異應從此義來理解。參考長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 408。

[31] 玄奘譯，世親《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，頁 340 下。

[32]長尾雅人，《中觀と唯識》，頁 408。

的依他起性成為唯識理論的中心（顯識論或識的生起說）[33]。從這個「依種子生起」說來看，三性是同一生起的三種面向，此三也可說是同體，正如《成唯識論》卷第八說：「**此三為異為不異耶？應說俱非。無別體故；妄執緣起（與）真義別故。**」[34]

由以上看起來，唯識與華嚴都說三性是不一不異的。但兩者就論證的方式是不同的。華嚴是從三性的相（不一）與三性同是無性（不異）來說不一不異的。相對地，《攝大乘論》與論釋中說不一不異，是由依他（種子生）起說，來說三性**的不一不異。**到了世親的「入無相」方便所說的三性，就已經是由染到淨的「解脫三性論」了。

以上，這是就三性總的來看，華嚴是從（同是具有無的）性與（有與無不同的）相上，來討論三性的不異不一。此與唯識的三性無別體說的不一不異論不同。如果再就各別三性來進一步檢驗的話，也會發現兩者在論證方式的不同。以下，嘗試從法藏「華嚴一乘教義分齊章」中，對「依他起性」的理解，來檢驗華嚴與法相在依他起性上理解的差異。

（三）法藏以四層次說明依他起有無問題

法藏是以「非」等四偈句，來說明依他起性的有無問題。如說；

「（1）問依他起是有耶。答不也。緣起無性故。問依他是無耶。答不也。無性緣起故。問亦有亦無耶。答不也。無二性故。問非有非無耶。答不也。有多義門故。

---

[33] 蔡伯郎，《**唯識諸論之三性說**》，世界中國哲學學報，頁 17。

[34] 《成唯識論》卷第八，《大正藏》冊 31，頁 46 下。

（2）又問有耶。答不也。緣起故。何以故。以諸緣起皆無性故。問無耶。答不也。無性故。何以故。以無性故。成緣起也。餘二句可知。又以緣起雖於四句。又以無性故亦離四句。並可知矣。

（3）又問依他有耶。答不也。約觀遣故。問無耶。答不也。能現無生故。下二句離相違故。離戲論故可知。

（4）又問有耶。答不也。異圓成故。又約遍計分故。又離所謂故。問無耶。答不也。異遍計故。以圓成分故。又智境故。餘句準之。」[35]

以上可知，關於依他起性的有無問題，法藏是從四個（如數字標示）層面（無性即緣起、無性不離緣起、具染與淨、具真智之境與妄境）等來觀察，並採取「非」無的四偈句來回答有無等問題。現整理如下：

	不是「有」	不是「無」	不是「亦有亦無」	不是「非有非無」
1.約緣起無性連答	緣起無性故	無性緣起故	無二性故（全體相收故）	有多義門故（迷悟染淨皆緣起故）
2.約二義相資複答	**以諸緣起皆無性故**	以無性故。成緣起	餘二句可知	

[35]法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 500 上。

		也		
3.約遣妄顯真答	約觀遣故（無生觀也。依他有染淨二分，染分異圓成，故非有。）	能現無生故（淨分同圓成故非無也）	下二句離相違故。離戲論故可知。	
4.約異真妄境智以答	異圓成故（非真有也）。又約遍計分故（理無也）。又離所謂故（離有計也）	異遍計故（相有也）。以圓成分故（性同真也）。又智境故（真智所觀之境，故非無。）。	餘句準之。	

註：1234 的標題，以及（）中的文字，是依靄亭法師的註解補上。[36]

由以上內容，按標題再簡單歸納成如下四點：

1. 由緣起即無性，來論述依他起的「有無」等四偈句皆不可說。
2. 由緣起與無性相待而成（沒有 A 就沒有 B），來論述依他起的「有無」等四偈句皆不可說
3. 依染淨二分來說，說明依他具有染淨兩面性，由此來論述依他起的「有無」染淨性等四偈句皆不可說

[36] 靄亭法師，「華嚴一乘教義章集解」，頁 385-386。

4. 由「非真有」及「性同真，真智所觀境」等兩面性，來說明依他起性有真妄兩面，由此來論述依他起的「有無」真妄境等四偈句皆不可說。

以上，法藏是從依他起性具有的「緣起」與「無性」的兩個特性，以四個角度：相即、相待、染（分）淨（分）、真妄（境），來觀察依他起性的有無問題。但這並不是只要說明依他起性的「有無」皆不可說性，也是要透過對依他起性的四個面向的觀察，來說明諸法的實相其實是「一即一切，相待而成立」，所以說：

「依他中，雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性。以諸緣生皆無自性故。若非無性即不藉緣。不藉緣故，即非似有。似有若成必從眾緣。從眾緣故必無自性。是故由無自性得成似有。由成似有是故無性。故智論云：觀一切法從因緣生，從因緣生即無自性。無自性故，即畢竟空。畢竟空者，是名般若波羅蜜。此則由緣生故。即顯無性也。中論云：以有空義故，一切法得成者。此則由無性故，即明緣生也。涅槃經云：因緣故有，無性故空。此則無性即因緣，因緣即無性，是不二法門故也。非直二義性不相違，亦乃全體相收畢竟無二也。」[37]

也就是說，依他起性是：

---

[37] 《華嚴一乘教義分齊章》卷第四，《大正藏》冊 45，頁 499 中。

＊**非有**（因為它是非真、理無）

也是：

＊**非無**（因為它是相有、性同真、真智所觀之境）

而此緣起與無性的關係，不僅是相待成立也是「全體相收畢竟無二」的關係。此時三性的關係，就已經不是無著世親等所說的「二分依他起性」說為基礎，所成立的三性非一非異的關係了。法藏的三性是以「緣起」有與「無性」無的理論為根據，再透過四個角度「相即、相待、染淨、真妄」的關係，說明一性即三性的全體，而三性也是一切法的總體現。

（四）、　法藏的「無」四偈句說與陳那「如幻說」的比較

依他起性說為「有」或「無」，甚至是四偈句，都必須有條件說的。無法以凡人的語言或概念去表現或理解。換句話說，一切「有無或一異」等相對的概念都不能說的。法藏在這裡是使用「非」來否定一切實有相對的概念。這裡面含有很深的智慧之運作，就如對於依他起性的內容，陳那是以「幻喻等見邊」來說明[38]。「見邊」在三寶尊的解釋是：「見邊者。謂由彼喻曉如是法故。名見邊。此中意者。謂若有聞說幻喻等諸見邊義。智者當知。此即是說依他起性。」[39]。換句話說，依他起性有其「如幻」的特性，有無皆不可說，欲理解依他起性的內容，必須正確地理解「幻喻」內涵才行。依他起性的幻喻說，是來自於無著的《攝大乘論》。

---

[38] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第二《大正藏》冊 25，頁 906 中。對此，三寶尊的解釋是：「依他性者。謂無二智自性安住。無明種子二有對礙。而彼無明依他起故。　此即說為依他起性。」

[39] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第二，《大正藏》冊 25，頁 906 下。

而無著所說的「悟入依他起性」，就是說明如何正確地理解依他起性。如說：

「悟入唯識故悟入依他起性」[40]

對於本文世親的註解是說：

「悟入唯識故悟入依他起性者。舉其唯識即取意言。了知一切唯意言性。由此悟入依他起性。」[41]

由以上知，對於「悟入依他起性」的內容，無著是強調悟入「唯識（外境只是表象，依識而存在）」，而世親與無性釋，大體上是以「了知」唯識來說明如何悟入依他起性。此處，很明顯地世親等了知唯識的內容就是悟入「依他起性」。相對地，陳那不使用唯識的概念，而是提出「正確地理解幻喻」就是悟入依他起性。

另外，無著的「悟入唯識」或者是世親的「了知一切唯意言性」，這都是唯識觀行的結果，是相當高的境界。所以護法在《成唯識論》中，舉《厚嚴經》的內容說「非不見真如而能了諸行皆如幻事等，雖有而非真。」[42]也就是，要理解依他起性的幻喻，

---

[40] 無著造、玄奘譯《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，頁 143 上。

[41] 世親造、玄奘譯《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，頁 351 下。另參考無性菩薩造、玄奘譯《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，頁 415 下「悟入唯識故悟入依他起性者。謂了知唯識無明解故。於無義中似義相現。由此悟入依他起性。」

[42] 《成唯識論》卷第八，《大正藏》冊 31，頁 46 下。

則必須證真如方可達到。

總之，就法相宗的立場，欲理解依他起性有無等的理解，這是需要有智慧的觀察才行，所以陳那說：

「如幻亦然佛　　彼如夢亦然
　如是如次知　　智語邊決定」[43]

欲理解依他起性「如幻」的真實內容，必須是具有智慧者依智慧的觀察，才能把握一切法「如幻」等的奧秘。所以陳那又說：

「般若波羅蜜　　語無決定生
　伺察唯智者　　此義微妙慧」[44]

陳那的「語無決定生」，依三寶尊的解釋是「即般若波羅蜜多中，彼和合語決定無所有。無所說無戲論，如是應知。」[45]此文章是說明對於一切法有無的把握，都是極端困難的。唯有智者依「微妙清淨之智」[46]才能間接描述。如此說法與法藏的「四句否定」說有異曲同工之妙。都是文字般若的表現。

另外，陳那般若三性說的特性是，比較強調三性的整體對治

---

[43]《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第三，《大正藏》冊 25，頁 908 上-中。施護的解釋是：「所謂不空故空。空性離故。所言諸毀謗分別者。若有於此不空故空中。取空自性者。是即毀謗分別。今悉止遣。所言一切說皆止者。一切者。謂一切處一切種類。說謂言說。謂佛世尊不但此中止遣遍計分別。於一切處執空之言。皆悉止遣」

[44]《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第四，《大正藏》冊 25，頁 912 上。

[45] 同上

[46] 同上

面[47]。如說：

「如初語圓成　　依他及遍計
　無相分別色　　彼散亂止遣」

此中的「初語」是指般若經中的經文，如說：「須菩提，隨汝樂說諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。應當發起如菩薩摩訶薩般若波羅密蜜多出生等」[48]此段經文中，就具有三性的表述，如「須菩提」是遍計所執性，「樂說般若等」是依他起性，而「出生功德等」則是圓成實性。

又若從三性各別的對治面來說的話，遍計所執性是說：

「彼佛亦菩提　　不見說者等
　至了畢此知　　止遣遍計性」

也就是說，若將以上的經文說有「實義」的話，那就是遍計性，應該加以否定。[49]

再說依他起性事相就是以上經文本身，若能依此經文出生功德者，即是圓成實性事相。[50]其內含則是四清淨說。依他起與圓

---

[47] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第三，《大正藏》冊 25，頁 908 上。「此不空故空，如是語所說；諸毀謗分別，一切說皆止」

[48] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第三，《大正藏》冊 25，頁 907 上-中。「如彼經云。須菩提。隨汝樂說諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。應當發起如菩薩摩訶薩般若波羅密蜜多出生等。此如是語。即最初語。此語依彼圓成依他遍計三性而說。如所說相即圓成性等自色相非無。若於如是自色相中。起色無相分別散亂者。世尊於此皆悉止遣。」

[49] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第三，《大正藏》冊 25，頁 907 中。「若如彼經從須菩提乃至出生等全段經文。其中若有說彼實義。即是依彼遍計性說」

[50] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第三，《大正藏》冊 25，頁 907 下。「又如經言。須菩提。隨汝樂說諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。應當發

成實性，就這個角度而言是有。雖說是圓成實性四清淨說，但執有實性的話，也是遍計所執。所以說：

「問圓成實性中。云何可有彼言說門。以彼法中無有性故。如是隨其所生分位。即彼如是所說分位而亦無實。」[51]

以上將錯綜複雜的三性內涵，整理一下的話，有如下三點：

1. 三性各別的意涵：止遣（一切實有性）、如幻、四清淨
2. 三性總體的意涵與對治： 有說「須菩提、樂說等經文、出生」等三性（此對治「執空之言」）；無說（此對治「若有說彼實義」）
3. 結論是：三性總說是作為對治之用。如有相對治（說遍計所執無），以及無相對治（說有三性及說「圓成性等自色相」非無）等。

由以上可之，陳那的三性說已經離開了世親的三性顯識論的單純的架構，而走向對治「有相分別與無相分別」等實有化概念的工具。對於依他起性的經文或事相，必須不能陷入於有相與無相觀念上的錯誤，保持正確的認識，才能出生「圓成實（無）性」的功德。在對治面上，三性已經不能單純地定義為「有依他及圓成實性，而無遍計所執性」，或者是說「圓成實性

起諸境界事。所言樂說者。謂得樂說慧及得樂說光明。故名樂說。此如是等一段經文。即依他起性所說事相。….又如經言。如菩薩摩訶薩般若波羅密蜜多出生等。此一段經文。即圓成實性所說事相。」

[51] 《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷第三，，《大正藏》冊 25，頁 907 中。

清淨，遍計所執性雜染」等單純地分類。而是發展成一句經文中有三性，甚至是一念之間具有三性，可說是「三性一心作」的觀念。

而法藏以「非」等四偈句，如學者指出這是「透過層次的辯破瞭解到種種之偏執及偏執的種種過失，而後開顯其義，最後則總述三性的真妄互融」[52]，如此一方面否定概念的實有化，同時也點出了三性「真實」的一面。對於三性以這樣的「開與遮」的手法來使用，確實是與陳那接近。透過依他起性「非」等四偈句的否定，不僅是擴大了依他起性的內涵（即具有緣起、無性、染淨性、真妄境等一切性質），也達到「無執、平等」的般若境地。

（五）、 華嚴二義說為三性說的發展

依華嚴的立場，依他起有無一異等，皆非語言概念所能表述。這是因賢首國師將三性三無性同時觀照（從佛的立場來看），一切皆是，或一切皆非。而法相宗則強調以依他起性為根底的顯識論。但何以法相宗要將依他起性作為顯識論的根底呢？那是因依他起性等建立的「識有」論，是對於一切法「偏空」論者的一種修正。如說：

> 「有執大乘遣相空理為究竟者，依似比量撥無此識及一切法。彼特違害前所引經，智斷證修染淨因果皆執非實成大邪見。外道毀謗染淨因果亦不謂全無，但執非實故。若一切法皆非實有，菩薩不應為

[52] 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 236。

捨生死精勤修集菩提資糧。誰有智者為除幻敵（＝染淨因果）求石女兒用為軍旅。」[53]

也就是說護法的依他起性的「識有」論，是針對清辯等中觀學者所說而來。依他起性的「識有」說在三性的架構下，是法相宗建立唯識理論的重要的基礎。而中觀學者則持不同的看法，以「一切法無自性」等原則，否定「識有」或真如實性等說法。在此空有之爭的發展之下，法藏提出了三性二義說，以「緣起即無性」等理論基礎，企圖調和兩者之立場，所以說「以色即是空清辯義立。空即是色護法義存。二義鎔融舉體全攝。」[54]。空（無性）與有（緣起）其實是一切法的不同面向而已。過份地強調空與有，當然會出現理論上的偏執。而在「非」等四偈句的文字應用上，能精確地說明空有，以及能正觀空有這一點上，很顯然的，法藏在清辯與護法的有無之爭之間，走出一條包容空有之見的大道。

三、 結論

由以上的比較，法藏對於依他起有無一異等的內涵，以「非等」四句偈說明此皆非語言概念所能表述。與其他遍計所執性、圓成實性的關係，也不是各別各別的說明，而是三性一體的關照。此已經與世親等所代表的主流唯識學者的三性顯識識說的內涵有所不同。

又法藏將三性三無性同時觀照（從佛的立場來看），一切皆

---

[53] 《成唯識論》卷第三，《大正藏》冊 31，頁 15 下。31.15c。

[54] 《華嚴一乘教義分齊章卷第四》，《大正藏》冊 45，頁 499 上。

是，或一切皆非。而世親等雖說是不一不異，但仍然不能跳脫三性與三無性各別說明的侷限。甚至可說世親的依他起性，較偏重唯識理論的角色，故強調「悟入唯識」說。

進一步說，華嚴是包容一切的，當然也包容唯識說，但若問何以《成唯識論》為中心的法相宗，為何要強調依他起性的「有」呢？那是因有偏空論者「**撥無此識及一切法**」，所以強調「識有」論的法相宗，非常重視依他起性與圓成實性的相連性。

原來，唯識成立從《解深密經》的三時說來看，它的成立有部分是來自於對一切空過份執著的對治。唯識較從凡夫的立場，來談實踐。重視應對根機的說法，故重漸修轉依，而被視為漸教或大乘始教，也是可以理解的。而華嚴直顯如來境界，是就佛的立場來談究竟的。但是華嚴觀行一體當下即是，但對於凡夫確實不易實踐。相對的，唯識重視層次漸進，對於凡夫而言較易入門。兩者於追求佛道而言，都非常重要，不可偏失。

另一方面，法藏的依他起性的「非」無等四偈句，與世親的「二分依他起性」說不同，但接近於陳那的般若三性說，都是對三性整體性與多層次的論述。而就能同時包容「有」與「空」的立場而言，法藏的依他起性「非」等四偈句說，就三性的發展史上來看，是具有重要意義的。所以吾人可說，從世親的「二分依他起性」說，經陳那的依他起性的對治論，而後到法藏的四層次的依他起性說，也許可視為三性說在歷史上兩種不同的發展。就佛學是整體而言，法相宗的三性觀，在華嚴宗的理論架構下，有了進一步的發展。這不僅表示在現今佛學，有必要跳脫各宗派的思維，而思考佛學義理的現代意義，而且也是對現代學術要求各領域間對話的呼應。因此，在法法平等原則上，宗派義理雖各有應對的對象與發展背景，但彼此之間的對話與整合，應該是有必要的。

參考文獻

1. 玄奘譯。《解深密經》。《大正藏》冊 16。第 0676 號。
2. 法藏。《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45。第 1866 號。
3. 施護等譯。《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》。《大正藏》冊 25。第 1518 號。
4. 施護譯。《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》(4 卷)。《大正藏》冊 25。第 1517 號。
5. 無著造、玄奘譯。《攝大乘論本》。《大正藏》冊 31。第 1594 號。
6. 世親造、玄奘譯。《攝大乘論釋》。《大正藏》冊 31。第 1597 號。
7. 陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。財團法人華嚴蓮社。2013 年第三刷。
8. 靄亭法師（1996）。《華嚴一乘教義章集解》。華嚴蓮社出版。2014 年五版。
9. 蔡伯郎（2001）。《**唯識諸論之三性說**》。世界中國哲學學報。
10. Tucci 博士(1947)。《 The prajbaparamita-pindartha-samgraha of Dignaga》梵文原典及藏譯。(*Journal of the Royal Asiatic Society*, , part1-2, pp.53-75, repr. In his Opera Minora Ⅱ,1971, pp.429-452)
11. (Arya-)prajbaparamita-samgraha-karika-vivarana。東北目錄。第 3810 號。
12. འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་མ་བསྡུས་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ། 。中華大藏經丹珠爾，第五十五卷，第 3034 號。 中國藏學出版社出版。2000 年 4 月第一版。

13. 宇井伯寿（1958）。「陳那著作の研究」。東京：岩波書店。1990 第三版。

14. 長尾雅人（1977）。《中觀と唯識》。東京：岩波書店。

15. 鎌田茂雄（1979）。《佛典講座 28》〈華嚴五教章〉。東京：大藏出版株式會社。1989 第三版。

中國「夢」觀念與華嚴思想的相遇
─以《曹溪一滴・雲山夢語摘要》為論

輔仁大學哲學系 碩士
連健亨

摘 要

明代徹庸和尚在《曹溪一滴・雲山夢語摘要》中記載了他替人解夢的一些事蹟，其言「夢即佛法」。佛陀以夢為譬喻來說法，並詳細說明「七夢」與「十夢」，藉著眾生對夢之獵奇心，以夢為譬喻來教化眾生。古大德皆視夢非實有，即心與心所之作用而已，在《阿毘達磨大毘婆沙論》、《大智度論》中皆說明夢非實有，徹庸之夢即佛法的說法顯然有爭議。但徹庸通儒、佛之道，其釋夢方式混雜，但若以華嚴來詮釋，皆能成理。徹庸認為夢是精神作用，每個人都做不同的夢，事相上不同，但為一體，並以「一夢」代替「一心」的說法，來詮釋華嚴之理。此外，徹庸說明「海」、「山」與「光」等自然現象出現在夢中的意義，這三者在《華嚴經》中是其思想體系的重要象徵符碼，體現了圓融無礙之精神。徹庸亦有十夢之說，「十」亦是華嚴思想體系的重要符碼，如「十玄門」，菩薩修行的五十二位依次亦是「十」，分別是十信、十住、十行、十迴向、十地品。徹庸以「夢」收攝一切法，華嚴思想之核心要義可在夢中證得。

關鍵字：心、夢、華嚴、法界緣起、夢即佛法

一、前言

「夢」在東西方文化中都是很重要的課題，每一個人都會做夢，但夢境內容各個不同，有時還能與現實世界相連結，每人應該都有體驗過夢境內容在生活中實現的經驗。如此神奇、奧妙又神秘的夢，勾起了近代心理學家、哲學家或宗教學家的研究興趣。舉例來說，精神分析創始者佛洛伊德（Freud）認為夢能反應出「潛意識」[1]的內容與資料，人類在生活上被壓抑的欲望，往往會在夢境中展現。在他著名的《夢的解析》一書中，他發現夢經過分析之後可以追溯到兒童性欲，此外，夢中各種象徵大都帶有性的特質。[2]除此之外，與佛洛伊德同時代的瑞士心理學家榮格（Jung）並不苟同佛洛伊德以泛性論的進路來詮釋夢，他提到夢與思想等人類心靈的現象，即是一種宇宙的秩序模式在意識中的呈現。[3]人的意識中，宇宙的秩序模式是非因果秩序的，他以「同時性」的概念來涵括這宇宙的秩序模式，並且說明夢與現實之間的原理。例如，飛機從天空墜落的夢，第二天出現在收音機的報導中，夢與飛機墜落間並沒有已知的因果關係存在，榮格推定這類巧合為同時性。[4]佛洛伊德與榮格為西方歷史上最具引響力的心理學家，兩人的釋夢理論對大多數從事夢研究的學者來說，亦有深遠的引響。

在日本佛教歷史上，有位明惠法師，他著有《華嚴佛光三昧觀冥感傳》一書，此書內容為明惠法師親筆紀錄他自己所作之夢，以及他對於夢的一些體會。根據《華嚴佛光三昧觀冥感傳》所記載的夢：天上垂下一枝棒子，它的一頭接著繩子，明惠抓著繩子這一端，向天上仰望，這棒子分為五十二段。明惠解釋：棒子一端所連接的一丈左右的繩子，乃是菩薩五十二位最初的十信。[5]以夢境內容來解釋華嚴思想，並非日本僧侶獨創，在中國明代亦有一位夢僧，名為徹庸，在

1　潛意識（subconsciousness）是本能衝動，包含夢、歇斯底里；也包括被監視、被壓抑的種種欲念。它是原始的衝動，超越群體關係、道德、言說，也沒有時間性與空間性，自身是很難理解的。參閱 吳汝鈞，《唯識學與精神分析 ― 以阿賴耶識與潛意識為主》，頁 254-255。

2　參閱 西格蒙德・佛洛伊德（Sigmund Freud），《夢的解析》（The Interpretation of Dreams），頁 74。

3　參閱 Murray Stein，《榮格心靈地圖》（Jung's Map of the Soul : an Introduction），頁 282。

4　同上註，頁 270。

5　五十二位依次分別是十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺與妙覺，但明惠的教義體系認為，能夠達成最初十信位的人，就已經成佛了。參閱 河合隼雄（Hayao Kawai），《高山寺的夢僧：明惠法師的夢境探索之旅》，頁 270。

《曹溪一滴・雲山夢語摘要》中記載了他替人解夢的一些事蹟，其內容也蘊含了華嚴思想，筆者認為他嘗試以夢表達華嚴之理。在《徹庸和尚谷響集》云：「徹庸，舊號徹融，易融而庸，則自余始。住余讀禮青蓮蘭若，汗漫華嚴大指，與吾儒中庸義互發而頓顯。」[6]徹庸和尚因為精通儒、佛之道，並能互融佛家華嚴與儒家中庸等兩部典籍，所以他才可以融合中庸之道，並通達華嚴之理。此外，他將夢視為悟道津筏（法船），所謂「夢既佛法」[7]，亦言「一擊動處。即火生時。一念起處。即夢生時。」[8]所謂念頭起處就是夢，念頭滅則夢無。徹庸在《曹溪一滴・雲山夢語摘要》中如何表達華嚴思想，正是本文要論述的內容。

二、中國「夢」觀念之源流

人類自遠古時代，不管是那一種人類文明，皆賦與「夢」神秘性。中華民族也不例外，其神秘性首先體現在人與睡眠的關係上，甲骨文的「夢」字─ 是左右結構的字，右邊一張有支架的床，左上方一只大眼睛，然後是手指和手臂，下方是人的身體，整個字的含意即是人躺在床上睡覺的過程中眼睛所見。睡眠封閉了人的肢體行動能力，並束縛了人的精神能力，可以說是種近乎死亡的狀態。某些的文明認為，在睡眠狀態下，「魂」因此得到了解放，接管身體的部分主動權，甚至可以暫時性的離開身體。[9]

「魂」的觀念，又可稱為「靈魂」，它是宗教信仰的基石，普遍存在於史前社會。[10]「薩滿」[11]是人類原始的宗教信仰，多數學者認為是人類宗教發展的早期

---

6 《徹庸和尚谷響集》，J25, no B167, p0303a03。

7 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b18。

8 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0278c14。

9 參閱 貢方舟，《夢文化》，頁 7。

10 人類學家在調查原始社會人類的宗教現象時，發現各地的原始社會人類均相信萬物都有「精靈」（Anima）之存在及附著，也即萬物均有一種冥冥之中的超自然生命存在。Anima 這個拉丁文指出一切生物都有「靈」（spirit）、「魂」（soul）、與「心意」（mind）之組合。因此，英國人類學之父泰勒便作了「宗教」起源於「精靈信仰」（Animsim），也有學者將 Animsim 翻譯做「萬物有靈論」與「汎靈崇拜」。參閱 董芳苑，《宗教學暨神話學入門》，頁 234-235。

11 「薩滿」是通古斯語。「薩滿」一詞的原義即與天穹有著密切的聯繫，有知道、知曉之意。參閱 富育光、郭淑雲，《薩滿文化論》，頁 20。

階段之一。在這個階段的文明，萬物皆有靈的思維充斥著當時的社會，關於人們自身的生死問題，以及生存的一切疑難雜症，皆依託於大薩滿。大薩滿即是祭司之意，他能藉由占卜、祭祀儀式或夢境之兆來實現個人所求，或預測部落的未來，以及解決人們一切的現實需求或困難。若是要運用「夢」來解決現實生活中的困難，大薩滿要獨宿於深林荒野中，住茅帳，飲山泉，不與親朋接觸，使神志完全進入靜息狀態，相傳這樣獲得之夢，才可以符合現實所求。[12]大薩滿能夠運用夢中的情境、提示等徵兆來幫助現實生活，那是因為他能與萬物的一切「魂」溝通，藉由做夢來與靈魂溝通，顯示出人類在遠古時期的「夢」已蘊含神秘性。

大薩滿在睡眠中「魂」可以暫時性的離開身體，並與其他的靈魂溝通，這種觀念稱為「夢魂說」。商朝時期的人們尚鬼，並重視占卜，當時的商王擁有「九鼎」與「三巫」這兩項政權象徵物。[13]「九鼎」就是九個鼎，「三巫」則是三位巫師；鼎亦是祭祀工具，巫師則要負責替殷商王占卜，類似於大薩滿或祭司的功能，也能藉由做夢來與鬼神溝通。總之，夢魂說的觀念在商朝時期已深植在民族的心靈中。

商朝時期的占夢思想可以從夢景、夢人、夢因、夢禍等方面去考察，甲骨文卜辭中所描述的夢象如天氣晴雨、雷震地動、出師使伐、祭祀狩獵、親人猛獸等都是較為生活化的，大抵不出社會生存環境中目所能見的事物。[14]西周滅商朝之後，周人對尚鬼神的商朝提出了反動，並對神與人之關係提出了新的看法，此即所謂「德」觀念。[15]周人之德觀念即是崇尚自覺意志，相信自己能決定自身部分之命運，人的生命發展不再完全取決於鬼神，所以夢魂說在周人德觀念之驅使下，夢之神秘性開始減少。

周人以天地、陰陽、日月星辰等自然現象來類比自身，綜合得出了「六夢」：正夢為平和恬淡的心態下所做的夢，其內容平常，無喜憂的；噩夢為使人驚愕、恐怖之夢；思夢為對人思念或情感成分高的夢；寤夢為醒時所見、所言而生成之夢；喜夢為使人喜悅之夢；懼夢為使人恐懼、驚嚇之夢。[16]周人對夢的觀念，很明顯已脫離鬼神觀念與夢魂說，可以視為一種粗樸的心理學，體現出人本思維之精神。

12　同註 11，頁 124。

13　參閱 勞思光，《新編中國哲學史》，頁 67。

14　同註 9，頁 41-42。

15　同註 13，頁 69。

16　參閱《周禮‧春官》

東周以降之戰國春秋，諸子百家亦對夢提出想法，仍然都不離自身為本位來解釋夢，包括個人的道德修為等等。然而，夢的理論之完備要一直到東漢時期才得以完成，在《潛夫論・夢列》云：

> 凡夢，有直，有象，有精，有想，有人，有感，有時，有反，有病，有性。在昔武王，邑姜方震太叔，夢帝謂己：「命爾子虞，而與之唐。」及生，手掌曰「虞」，因以為名；成王滅唐，遂以封之；此謂直應之夢也。《詩》云：「惟熊惟羆，男子之祥；惟虺維蛇，女子之祥。」「眾維魚矣，實惟豐年；旐維旟矣，室家蓁蓁。」此謂象之夢也。孔子生於亂世，日思周公之德，夜即夢之；此謂意精之夢也。[17]

東漢後期的思想家與政論家「王符」在他的著作《潛夫論》中提出了「十夢」的觀念，分別為直夢、象夢、精夢、想夢、人夢、感夢、時夢、反夢、病夢、性夢。相傳周武王夢見天帝的告知，所以給自己的孩子取名為虞，並封地在唐，此稱為直夢，即直接反映人事的夢。夢見熊，是生男生之徵兆；夢見蛇，是生女生之徵兆；夢見很多人捕魚，是豐年的徵兆，此稱為象夢，即用形象來象徵人事的夢。孔子每天都思念周公之德，晚上就夢見了周公，這種夢是反映意志精神的精夢。

> 晝有所思，夜夢其事，乍吉乍善，善惡不信者，謂之想；貴賤賢愚，男女長少，謂之人；風雨寒暑謂之感；五行王相，謂之時；陰極即吉，陽極即凶，謂之反；觀其所疾，察其所夢，謂之病；心精好惡，於事驗。謂之性：凡此十者，占夢之大略也。[18]

《潛夫論》繼續提到，白天想到什麼，晚上就夢見什麼，一下是吉，一下是凶，這種善惡都不一定靠得住的夢，叫做想夢；因貴賤賢愚、男女老少不同而出現不同的夢，叫做人夢；因風雨寒暑的感染而生的夢，叫做感夢；因五行更替、王相變化應和而生的夢，叫做時夢；陰氣達到極點時轉化為陽則吉，陽氣達到極點時轉化為陰則凶，這叫做反夢；觀察人得病的原因，看得出與所作的夢有聯繫，叫做病夢；心情好惡不同，從其行事中能得到驗證，叫做性夢：以上十種為

---

[17] 彭丙成，《新譯潛夫論》，頁 315。

[18] 同上註，頁 318。

解夢的基本要領。

王符《潛夫論》之「十夢」無疑的是在《周禮》「六夢」的人本思維的原則下，再擴充與開展的理論，結合了自然環境、人文環境、個人性情、善惡、男女、等因素來解釋夢之生成，並分類為十種，體現出了釋夢理論在漢代已趨於成熟。在王符之後，釋夢理論並沒有很大的革新與發展，一直到明代的陳士元所著《夢占逸旨》才有更大的突破。此著作參雜因果報應、道教神祇神話等內容，可以說是一本佛、道混雜的釋夢專書。此書龐雜博大故不此詳述。

三、佛典中的「夢」

東漢時期，佛教的出現對漢民族之文化無疑是一種洗禮，同時也是一種衝擊。佛教是印度文明，但並非直接從印度本土傳入中國，乃是間接由「西域」[19]傳入。佛經為佛教之文本，當時皆為梵文寫成，它由西域傳入中國之後，必須翻譯為漢文才能流通，東漢末年到西晉的期間為佛經翻譯的「第一時期」。[20]在第一時期的譯經人士為來自安息（波斯）的安世高，與來自大月氏的支婁迦讖、支謙、竺法護等，他們皆受到當時當權者的青睞，並開始建立中國的佛教制度。[21]重要的大乘經典如《法華》、《涅槃》、《華嚴》、《摩訶般若》、《大集》、《寶積》、《楞伽》等，皆是在佛經翻譯第一時期出現的。

佛典中以「夢」命名的經有《阿難七夢經》與《國王不梨先泥十夢經》，則是在佛經翻譯的第二時期才出現的，即是西晉末年到北魏時代才翻譯出的典籍。在《阿難七夢經》說明了夢境的象徵意義，夢之徵兆有預示、警示、預言之功能。除此之外，在《國王不梨先泥十夢經》中有更進一步的論述：

19　西域作為一個地理名詞，在史書中有時指蔥嶺以東、崑崙以北、天山南北的地區，有時卻指敦煌玉門關、 陽關以西、中亞、西亞乃至於歐洲的遼闊地域，可見古代西域一詞有廣義與狹義之分。王文光，《中國古代民族識別》，頁 168。

20　方東美先生將東漢起到西晉末年的期間定義為翻譯佛經的「第一時期」，這時翻譯的人皆來自西域；西晉 末年到北魏時代，經過符秦、姚秦，然後到六朝時代、南朝的梁代陳代為翻譯佛經的「第二時期」，這時 翻譯的人主要來自印度本土；到了隋唐時期為翻譯佛經的「第三時期」，這時翻譯的人才以中國人為本體。 參閱 方東美，《中國大乘佛學》，頁 164-166。

21　竺法護雖是印度人的名字，但事實上是他的印度祖先流入大月氏，然後進到中國的。同上註，頁 165。

> 王即勅左右群臣，嚴駕而出，到佛所徐步徑，王下車前到佛所，以頭面著佛足，却坐白佛言：「我昨夜夢見十事：一者夢見三瓶併，兩邊瓶滿氣相交往來，不入中央空瓶中。二者夢見馬口食，尻亦食。三者夢見小樹生華。四者夢見小樹生果。五者夢見一人索繩，人後有羊，羊主食繩。六者夢見狐坐於金床上，於金器中食。七者夢見大牛還從犢子乳。八者夢見四牛從四面鳴來相趁欲鬪，當合不合不知牛處。九者夢見大陂水，中央濁四邊清。十者夢見谿水流正赤。我所夢如是，寤即恐怖，恐亡我國及身妻子，唯佛為解所夢十事，願聞教誡。」[22]

佛陀解夢說：第一夢，是說後世人都不愛好救濟窮人，只顧自己而不顧貧民百姓的生活，財富就好比兩瓶沸氣互相流通而不進中間的空瓶；第二夢，是指後世的大臣們一邊吃著朝廷的奉祿，一邊還在吃著民脂民膏，不知滿足；第三夢，是指後世人年紀未到三十歲，卻已有白髮，只因為貪圖淫慾，年紀輕輕就已經身體衰弱；第四夢，是指後世的姑娘年齡還小，就發生性的行為，抱上孩子而一點不知羞愧；第五夢，是指後世婦人，她的丈夫剛剛出門，媳婦就與其他男人通姦並侵吞丈夫的財物；第六夢，是指後世人原來下賤的變的尊貴起來，原來尊貴的君子變為下賤；第七夢，是指後世的人沒有禮義不講廉恥；第八夢，是指後世的帝王、大臣乃至平民百姓都沒有誠實之心，天地怨怒，久旱無雨；第九夢，是指後世可能出現社會動盪，統治者不以正道治國，社會風氣隨之敗壞，人們不敬父母、老人，而四周國家卻社會清明，人人和睦；第十夢，是指後世人諸國之間爭吵不休，兵戎相見，大動干戈，互相殘殺。在《國王不梨先泥十夢經》中佛陀將夢中的內容解釋為預示、警示、預言之徵兆，佛陀之解釋具有道德教化之功能，體現了人本思維之精神。除此之外，亦是對婆羅門教過度鬼神化的釋夢思想做出修正。

在佛教的論中，古大德們對夢皆有不同的論述。在《阿毘達磨大毘婆沙論》中言：「夢非實有」[23]、「夢名何法。答諸睡眠時心心所法於所緣轉。」[24]說明夢是心與「心所」[25]之作用而已，非實在之真理。在《大智度論》中言：「夢中無

---

[22] 《國王不梨先泥十夢經》，T02, no 0148, p0873b14。

[23] 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no 1545, p0192b22。

[24] 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no 1545, p0193b22。

[25] 在《唯識三十頌》中云：「不可知、執受、處、了常與、觸、作意、受、想、思相應，唯捨受。」「心所」就是生命主體接觸境外而產生的作用，有愛、惡、善等感受。參閱 《唯識三十論頌》，T31, no 1585, p0060b01。

有法集成，若覺時憶想分別，應有集成！」[26]夢亦是非實有，只有清醒時才能統合出思想。其他，還有「四夢」之說：「無明習氣夢」[27]、「善惡先徵夢」[28]、「四大偏增夢」[29]、「四巡遊舊識夢」[30]或是「四大不和夢」[31]、「先見夢」[32]、「天人夢」[33]、「想夢」[34]四夢的論夢方式，已混雜了當時中國民間的信仰，已非單純的佛教，不過依然具有道德教化之功能。總之，佛陀詳細說明「七夢」與「十夢」是藉著眾生對夢之獵奇心，以夢為譬喻來教化眾生。夢在佛教立場中的確是非實有的，亦非蘊含靈魂或夢魂說的，夢不過只是精神作用，不具神祕性。

四、徹庸以「夢」說華嚴

佛教視夢為非實有，佛陀亦以夢為譬喻來教化眾生，但是徹庸和尚認為「夢即佛法」，好像不單純是譬喻而已。又言「夢乃第六獨頭意識所起。前之五識。不能致夢。」[35]白天做事，八識俱足，一切有序，睡時則前五識不起作用，獨有第六識產生了夢境的現象。因此有人們問徹庸：「經中雖說夢。只將以喻法。使人明了。今言即夢是法。全以虛幻不實之理以為佛法可乎?」[36]在佛經中通常以夢譬喻佛法，讓人明瞭，夢即是佛法如何可能?徹庸回答說：

> 經云。念念中。以夢自在法門。開悟世界海微塵數眾生。豈不是夢即法乎。以執著目前境界為實故。以夢為虛幻。殊不知。目前有為之物。全體

---

[26] 《大智度論》，T25, no 1509, p0587b29。

[27] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871a09。

[28] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b01。

[29] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b03。

[30] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b07。

[31] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0871b10。

[32] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a03。

[33] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a05。

[34] 《大明三藏法數》，P181, no 1615, p0872a08。

[35] 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0278b24。

[36] 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b09。

不實。而夢者。當體覺性也。豈可反謂虛妄不實乎。[37]

徹庸認為，當前的境界非實有，夢是自在法門，蘊含覺性在裡頭。「海」一詞體現世界無數微塵的眾生，在華嚴思想中「海」指的是「香水海」。佛說《華嚴經》，是入海印定，以「海印三昧」說的。世界一切的相，都是在這香水海裡頭影印，香水海是澄淨無波的，波浪都沒有，這世界一切眾生的色身與世界萬象，都印現在這個香水海裡，因為一切眾生在香水海裡，都有一個印，可以印現出來，所以就叫海印。海印三昧是華嚴教理的中心思想，是由佛海印定中所表現的法界無盡緣起，而此法界緣起的究竟，乃是事事無礙法界，此為華嚴最高境界。[38]此外，「海」在《華嚴經・入法界品》中是一直不斷重複的意象，善財童子廣泛的參訪各類型的善知識，或是惡知識，經過漫長的五十三參的旅程，每一參都是向心內參，事相外緣只是為了提起內省的觀照功夫，藉著事物來練心。[39]在五十三參的過程中，可以發現為數甚多與海有關的地名、國名與善知識的名稱。海門國：海雲比丘、海岸聚落、海幢比丘、海潮、 海住大城、婆施羅船師、補怛落迦山、寂靜音海夜神、海岸國。其中，海門國： 海雲比丘；國名、善知識名稱皆以海命名。其餘另有五國名與三位善知識。總共十個與海相關的名稱，具有相當比例的份量。由此可見「海印三昧」取之海的象徵內涵。

總之，夢可以是自在法門，那是因為夢如香水海，它能超越時空的印現世界一切的相，這無礙的境界是眾生覺性能觸及的。人們又問徹庸：「夢既佛法如何修持。」[40]，他回答：

大慧教人。先以目前景界都作夢觀。然後以夢中光景。移來覺時。如此會得。自然夢覺恒一。[41]

將目前景象都當作夢，然後以睡夢之夢為覺性之鑰，證得夢與現實是沒有真實、虛幻、虛實之差異，兩者是一致的。臨床心理學家余德慧先生認為，夢具有幻象、魔幻的性質，它能做到在現實中所不能做到的事，常常會出現一些奧秘的

---

37 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b09。

38 賢度，《華嚴學講義》，頁 165。

39 陳琪瑛，《華嚴經・入法界品空間美感的當代詮釋》，頁 157。

40 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b18。

41 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b19。

東西；夢是一個幻象的修行場所，讓自己可以透過它而達到別種修行所無法達到的境界。[42]夢與現實之間的關係是沒有阻礙的，徹庸能得出這個論點，必須從「法界緣起」這個理念說起。

法界緣起是通曉華嚴思想最重要的途徑，它說明了一切眾生都能明白佛法，並且能依法修行，最後一切眾生都能解脫到達彼岸。「法界」體現了大小無二，眾生們皆有「佛性」[43]，並都受佛的光明來照耀的境界。佛教的根本立場是「緣起」[44]思想，但一般緣起往往牽就於它緣的影響，隨著緣之不同而有所不同，如月之隱顯，以論月之隱或顯；然對華嚴而言，隱顯乃是同時存在的，一切法皆復如此，由此而言一切法如是而起，即是「性起」[45]，非單因單果或親因緣之關係而已，而是親疏因緣共成緣起，隨舉一法即是一切法，一切法不離此一法。[46]所以，夢是隱，現實則是顯，隨舉一夢即是一切法，一切法不離一夢。徹庸言：

> 夢本無體。隨心轉變。有兩人同一夢。而各事不同。有人人異夢。而其事一體。有夢中雖吉。而返兆於凶。有最險之象。而多應乎吉。有一夢而十人所成。各得一節。有一人夢十事。而全體備焉復有為此夢。.....有夢十

---

[42] 參閱 余德慧，《宗教療癒與身體人文空間》，頁 127-130。

[43] 「眾生皆有佛性」或是「眾生皆能成佛」的說法，這種思維是源自於如來藏思想的。在早期，如來藏（tathāgata-garbha）一詞，是指眾生皆有不變之清境如來本性藏於塵垢煩惱所遮蔽的眾生身中，但是眾生不能自知。如來藏在後來漢傳佛教的發展上，被稱為「真常」佛教，亦被稱為「佛性」思想。「佛性」一詞在漢傳佛教中的使用，已遠超過如來藏的使用，而且「佛性」一詞也已非原本的音譯，而是以意譯來表達它的特殊義。「佛性」一詞包含佛的界性（dhâtu），即是以如來為界域而言的本性；佛的胎藏（garbha），即為如來藏之意；佛的種姓（gotra），是指佛子們與佛陀有相同的族性。參閱 郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 188。

[44] 依「緣有」而生死流轉，依「緣無」而涅槃還滅，生死世間與涅槃解脫，同成立於最高的緣起法則。「緣有」則不斷的輪迴，即生死流轉；若「緣無」則入涅槃。佛教認為死亡永遠不會是絕對的死亡，而只意謂另一段輪迴的開始，生死流轉與輪迴因為沒有終點，所以謂「苦」。「苦」因「緣」而起，涅槃之道須是滅「緣」離「苦」，所以涅槃乃解脫之道。 參閱 印順，《印度佛教思想史》，頁 95。

[45] 方東美先生認為，華嚴二祖智儼繼承北周到隋代時慧遠大師所提出的「法界緣起」，即「性起」來說明「佛性」的構成與其因果關係。參閱 方東美，《華嚴宗哲學（上）（下）》，頁 442-443。

[46] 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 394。

年者。百年者。有即夢即應者。有夢一生二生。無數生者。有一劫二劫。無數劫者。所謂盡無邊劫。總在一夢。[47]

徹庸認為夢是精神作用，每個人都做不同的夢，雖然其「事」不同，但實為一體。最後，言「總在一夢」似乎在說明「一心」，若要明瞭一心必須再言「性起」。性起乃眾生心中的本覺，「性」即體義，此體是真識心，法身、佛性及諸法自體。[48]此思維源自於《妙法蓮華經》：「人能常以是經作觀，一念方萌，即見大悲勝相，能滅一切諸苦，其功德不可思議。」[49]又言：「汝等應當一心稱觀世音菩薩名號。是菩薩能以無畏施於眾生，汝等若稱名者，於此怨賊當得解脫。」[50]如果眾生能真誠觀想觀世音菩薩的莊嚴妙相，一心不亂的念其名號，能滅一切諸苦，其功德不可思議。「一念」即見大悲勝相，滅一切諸苦，但必須存乎「一心」，即一念者，一心也。《華嚴經》中的性起思想，其思想內涵延續了《法華經》中，一心、一念納萬法事象的真常之理，即「一心」能收攝一切法。所以，引言之含意為「一夢」能收攝一切法。

引言中亦說明夢中的徵兆未必如實的相應在現實中，還可能夢境與現實情況倒反，即徹庸對釋夢理論抱持著否定的態度。有一夢十個人所構成，十個人各得一部分。夢每個人做的不同，之間之差異能歸納為十種，如王符在《潛夫論》中提到的十夢，即採集了不同人的夢而歸納出的十種夢之分類。一人夢十事，典故則來自於《國王不梨先泥十夢經》。「一夢十人所成」或「一人夢十事」都是一體，毫無差別。

在華嚴思想中，「十」為重要的符碼，十表示法界緣起之深義，即所謂的「十玄門」。十玄門從十方面說明事事無礙法界之相，若通此義，則可入華嚴大經之玄海，故稱玄門。[51]十玄門可視為性起的十項原則，參照華嚴初祖杜順《周徧含容觀》之十門義與方東美先生的詮釋方法：

第一個原則是「理如事門」，在這個階段是處在下層的現實世界，能分別「事」與「事」之間之差異，並以現實論現實，現實世界中的每一件事物與構成的分子來說，都是不可抹滅的個體。第二個原則為「事如理門」，在現實世界中

---

47 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0276c18。

48 同註 38，頁 161。

49 《妙法蓮華經》，T09, no 0262, p0198a14。

50 《妙法蓮華經》，T09, no 0262, p0056c05。

51 同註 38，頁 177。

裡面的認何一個「一」（分子）當做起點，它能夠同任何別的「一」（分子）聯繫起來。第三個原則為「事含理事無礙門」，「一」與每一個「一」，同無窮多的「一」之間，就現實世界來看，可以是能夠互相和諧的。第四個原則為「通局無礙門」，基本單位的「一」能納入無窮多的「一」，一微塵土亦能攝盡須彌大山，一滴水具足百川味而攝盡大海。第五個原則為「廣狹自在門」，無窮多的「一」之聚集本身是無體，具有依賴性。第六個原則為「徧容無礙門」，無窮多的「一」之聚集本身是無體，但不能視為「無」，但也不視為基本單位的「一」為「有」。第七個原則為「攝入無礙門」，任何一事、一物、 一法，均能夠具足一切諸法的體性，相即相入而無礙自在。第八個原則為「交攝無礙門」，一切事物，不管是物質、心靈都屬於佛性之無窮之體，一切經由其體來變化。第九個原則為「相在無礙門」，相即不礙相入，相入也不礙相即，形成了一個廣大和諧的圓融無礙的妙境。第十個原則為「普融無礙門」，廣大和諧、圓融無礙的宇宙，是不可加以分割的整體。[52]

徹庸認為夢本無體，依賴人身而產生，並且廣狹而自在，這即體現上述十門義中的「廣狹自在門」；又言「一夢十人所成」或「一人夢十事」則是體現出十門義中的「事含理事無礙門」；百千年，甚至一直到無數劫之時間，可以納入一夢，這即是體現十門義中的「 攝入無礙門」。徹庸言：

> 有夢十年者。有夢百年者。有夢一日一夜者。有一人為十人夢者。有十人為一人。乃至千百人夢者。有人為畜夢者。畜為人夢者。乃至四生六道。[53]

不管是時間長短，或是人數多寡，甚至是所有四生（胎生、卵生、濕生、化生）的生命與六道眾生，通過夢都能達成十門義中的相即無礙之境界。華嚴的無礙觀念，亦用來詮釋易理，徹庸言：

> 夢體不流。夢用遷變。隨其變處皆真。非守真而不化譬如太極生兩儀。而四象八卦無中發有。轉生轉變。愈出愈多。宮宮混入。爻爻交參一卦之

[52] 同註 45，頁 484-499。

[53] 《曹溪一滴》卷 1，嘉興大藏經第二十五冊，《CBETA 電子大藏經》，B164，J25，P0278a22。

中。渾圓大極。一爻之內。通攝諸卦。[54]

夢能通達華嚴無礙之境界，在此夢譬喻成為宇宙歷程之源頭，如太極能生兩儀，四象生八卦之理；夢能通一切法，如易卦中每一「爻」[55]參一卦之中，每一爻皆能通攝諸卦。[56]一爻與每一卦相攝無礙，一爻能具足每一卦之體性。每一卦都有前人占卜之卦辭與爻辭，即前人對宇宙歷程與人生歷程的一種價值判斷，但每一卦與每一爻所形容的宇宙或是人生狀態都是不相同的，一爻能通攝諸卦，顯然是受到華嚴思想之影響，非易學之傳統。此外，在易經中亦有記載關於夢的占卜爻辭，其言：「六二，剝床以辨，蔑真，凶。」[57]此說明安身之床受到剝奪、侵害，是凶兆。這應該是易經中最接近夢文化的一段文字，以易經來占夢或釋夢，在關於易經的文獻中都是十分少見的。

另一方面，夢的內容千變萬化，徹庸解釋夢中之內容，亦蘊含華嚴之學，人們問：「夢中多另是一山川者何耶。」[58]夢見山、川等自然景觀，是因為：

心性無依。世界廣大夢中無形質室礙。隨其去來。故從來不到處到之。不見之境見之。[59]

「山」在〈入法界品〉中亦是一直不斷重複的意象，山可表示精神的最高境界，「山上」表示超脫、昇華、寂靜的精神境界；「山下」表示墮落、衰退、毀滅的狀態。在五十三參的過程中，可以發現與山有關的地名與場所：勝樂國妙峰山、伊沙那聚落、無量都薩羅城善德山、補怛洛迦山。其中，山、川皆有的場所

---

54 《曹溪一滴》卷 1，嘉興大藏經第二十五冊，《CBETA 電子大藏經》，B164，J25，P0277a23。

55 「爻」是組成八卦的基本符號，其形有二，其一為陽爻「ー」，象徵萬物歸一，為大合之數，其二為陰爻「—」，象徵一分為二，為小分之數。陰陽二爻為太極而生，太極即是萬物始生前的混沌之象。參閱 殷邑、殷珍泉，《易經的智慧》，頁 6。

56 「卦」原為占卜而設，由陰陽二爻所組成，三爻者為「八卦」，六爻者為「六十四卦」。六十四卦透露出一種傳統思想，即是宇宙歷程與人生歷程有一種相應關係。參閱 同註 13，頁 80-81。

57 同註 55，頁 141。

58 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b14。

59 《曹溪一滴》，J25, no B164, p0281b15。

出現在二十七參，善財童子在巖谷林泉中參訪觀自在菩薩，此地由峻山、河流所圍繞，是一處寂靜的空間，可使人心神開朗，頓時忘了人我，透顯主體精神的「自在」恬適。[60]徹庸在此所言之夢，無形質窒礙，在深廣的宇宙中來去自如，亦是一種自在的精神體現。所以，徹庸言：「人中之大者。惟王惟臣。世間之大者。惟山惟海。」[61]「山」、「海」再次象徵了華嚴浩瀚無垠之精神狀態。最後，「光」亦是呈現華嚴思想體系的重要象徵符碼，徹庸言：

> 世之明者。燈與燭也。次更明者。火與炬也。其大明者。日與月也。故螢火之光。不及燈燭之光。燈燭之光。不及日月之光。日月之光千萬億倍不及佛光。佛放光時。無邊世界。[62]

方東美先生認為，《華嚴經》透過了放光這種象徵性符號、隱喻的語言來啟示真理，《華嚴經》七處九會中佛就藉著不同部位放光以象徵不同的意涵。[63]在〈入法界品〉中，幾乎參參都有光明境界，一切光遠不及佛光，佛能光照無邊世界。在四十一參中，摩耶夫人的腹中佛子在降生時大放光明，這光是過去、現在十方世界無量諸佛之光。「光」沒有物質性的窒礙，在時間、空間中的一切物質內容都不能阻擋光的滲透，光能超越時空直達無窮，亦是華嚴思想體系中超越時空、圓融無礙之象徵。

五、結語

中國文化從殷商重視鬼神的傳統，演變為人本位的思維，人們對「夢」的觀念亦跟著變化。夢自遠古時代就含有神秘性，「魂」的觀念普遍成為釋夢理論的重要基石，在人本思維興起之後，夢觀念結合了自然環境、人文環境、個人性情等元素，就不再是原始的夢魂說。佛教雖有中陰身的觀念，但無夢魂說的思維，佛陀通常亦會替弟子或眾生解夢，但為皆以夢為譬喻來說法，非如徹庸所言：夢即佛法。夢非實有且只是精神作用之立場乃是佛門傳統，但五代之後到宋明，中國禪宗的發展也逐漸脫離原本富於哲理的機鋒話句，成為一種文人表現文學智慧

60　同註 39，頁 224-225。

61　《曹溪一滴》，J25, no B164, p0275b22。

62　《曹溪一滴》，J25, no B164, p0275b26。

63　同註 45，頁 261-280。

的技巧而已，徹庸之所以將「夢為譬喻來說法」轉向為「夢即佛法」，應該就在這脈絡下產生的。[64]

周人之「六夢」與王符之「十夢」皆是將夢境內容分類，雖然已脫離夢魂說，但仍然蘊含夢兆之觀念，大體來說為心性論進路之釋夢。佛陀以夢為譬喻說「七夢」與「十夢」，夢有預示、警示、預言之用，主要目的是為了道德教化與正法常住，大致上可將夢視為方便法，或是不了義法。

「山」、「海」與「光」為華嚴思想體系中的重要象徵，「十」亦為華嚴思想中的重要符碼，如「十玄門」，菩薩修行的五十二位依次亦是「十」，分別是十信、十住、十行、十迴向、十地品。從語言學的角度來說，「十」在語感上比中國傳統易經中的極陽之數「九」，或是表示事物很多的「三」，還來得完善、飽和，甚至是表現一種極限飽滿的感覺。[65]《潛夫論》中的十夢與《國王不梨先泥十夢經》中的十夢，兩者在數詞上的巧合，可能說明不同文化的人們對於語感範疇上的「十」之所感是相同的。總之，徹庸知易，且精通儒、佛之道，將兩「十夢」雜混入華嚴，也不足為奇。徹庸運用易經來說明夢能展現宇宙歷程與狀態，類似於榮格所認為的，夢即是一種宇宙的秩序模式在意識中的呈現。無窮無境之宇宙能收攝為一夢，一夢即一心，一心即一夢；一人夢十事，十事一人夢，皆為一夢，無礙自在。因此，在華嚴思想的統攝下，言「夢即佛法」應不失佛陀本懷。

---

[64] 五代之後到宋明的人們將精力集中在語言的暗示性、豐富性和包容性上，充分運用漢語，或儒、道文化的特徵，在生活上講述一些意味深長的話語，「夢即佛法」應該在這背景下出現。參閱 葛兆光，《增訂本中國禪思想史：從六世紀到十世紀》，頁 415-438。

[65] 漢語中表示較大、較多的數詞，有「三」、「九」、「十」。「三」表示多，「九」比三還要多，「十」比「九」又更加圓滿些。參閱 陳原，《在語詞的密林裡：應用社會語言學》，頁 100-101。

六、參考文獻

（一）原典文獻

《大明三藏法數》。《永樂北藏》冊 181，第 1615 號。
《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 0262 號。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。《大正藏》冊 27，第 1545 號。
《國王不梨先泥十夢經》。《大正藏》冊 2，第 0148 號。
《唯識三十論頌》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。
《曹溪一滴》。《嘉興藏》冊 25，第 B164 號。
《新編華嚴經入法界品（上）（下）》。臺北市：三民。2011 年。
《新譯潛夫論》。臺北市：三民。1998 年。
《徹庸和尚谷響集》。《嘉興藏》冊 25，第 B167 號。

（二）中日文專書、論文、網路資源等

王文光（1997）。《中國古代民族識別》。雲南大學出版社。
方東美（1984）。《中國大乘佛學》。臺北市：黎明文化。
方東美（1986）。《華嚴宗哲學（上）（下）》。臺北市：黎明。
印順（1993）。《印度佛教思想史》。臺北市：正聞。
余德慧（2014）。《宗教療癒與身體人文空間》。臺北市：心靈工坊。
吳汝鈞（2014）。《唯識學與精神分析 — 以阿賴耶識與潛意識為主》。臺北市：臺灣學生。
河合隼雄（Hayao Kawai）（2013）。林暉鈞譯。《高山寺的夢僧：明惠法師的夢境探索之旅》。臺北市：心靈工作坊文化。
貢方舟（2013）。《夢文化》。北京：中國經濟出版社。
徐聖心（2008）。〈夢即佛法──徹庸周理雲山夢語摘要研究〉。《臺大佛學研究》18。頁 33-74。
陳原（2001）。《在語詞的密林裡：應用社會語言學》。臺北市：臺灣商務。
陳琪瑛（2007）。《華嚴經・入法界品空間美感的當代詮釋》。臺北市：法鼓文化。
郭朝順（2012）。《佛教文化哲學》。臺北市：里仁。
殷昆、殷珍泉（2006）。《易經的智慧》。臺北市：明天國際。

富育光、郭淑雲（2005）。《薩滿文化論》。臺北市：台灣學生。
勞思光（2005）。《新編中國哲學史》。臺北市：三民。
董芳苑（2012）。《宗教學暨神話學入門》。臺北市：前衛。
葛兆光（2008）。《增訂本中國禪思想史：從六世紀到十世紀》。上海：上海古籍。
賢度（2012）。《華嚴學講義》。臺北市：華嚴蓮社。

（三）西文之專書、論文、網路資源等

約翰・哈伍德・希克（John Harwood Hick）（2013）。蔡怡佳譯。《宗教之詮釋─人對超越的回應》（An Interpretation of Religion）。臺北市：聯經。
Murray Stein（1999）。朱侃如譯。《榮格心靈地圖》（Jung's Map of the Soul: an Introduction）。新北市新店區：立緒。
西格蒙德・佛洛伊德（Sigmund Freud）（2010）。孫名之譯。《夢的解析》（The Interpretation of Dreams）。臺北縣新店市：左岸文化。

論法藏本體論對唐君毅思想的影響

西南大學美學系 碩士生
吳海明

摘 要

勞思光認為唐君毅的哲學乃是“華嚴哲學”。的確，華嚴哲學在唐君毅思想體系的形成中發揮了關鍵作用。本文通過研究分析法藏本體論對唐君毅思想的影響以證明，無論是在理論思想進路上，還是在理論特徵上，唐氏思想都對華嚴哲學進行了借鑒和發揮。

在理論思想進路上，唐君毅構建心之本體的思想進路明顯同華嚴“性起”論相契合。法藏從“性起”論出發，先證“自性清靜之法界性起心”，然後在觀行工夫上“直接契入佛所自證之唯一之真心”。即先證心性之本體的存在，後證此“心”乃是“唯一之真心”。唐君毅關於“道德自我”的建構，即是借鑒此種思想進路，他先通過層層思辨建立起超越性的道德本體，後經由思辨而對超自然的道德心體進行肯定。

在理論特徵上，華嚴特有的綜攝融通性多方面的滲透於唐氏的理論體系中。首先，唐君毅創造性地運用華嚴思想中的圓融旨趣與融合方法，完成了自己“心通九境”哲學體系的構建；其次，唐氏心之本體亦含有深刻的融通性。他構建的心之本體乃是人我共同之心之本體，是涵蓋一切的現實宇宙的本體；最後，唐君毅人文精神也具有圓融會通精神。唐氏一生致力於解決中西文化之矛盾，尋找彼此融通的接合點，探討兩者融合之道。最終構建“為以德性為中心而人文全幅開展的世界”。

唐君毅肯定華嚴哲學的價值，並進行了創造性的吸收和借鑒，從而使華嚴哲學成為其思想體系一個重要的組成部分。事實上，唐君毅思想的根基依然是儒家哲學，這直觀的體證於其“心通九境”判教系統中，唐君毅將佛家“我法二空境”列為

心靈的第八種境界，而以儒家的“天德流行境”為最高的境界，這足以證明唐君毅依然是把儒家哲學看作是思想的根基和心靈歸宿，“以儒攝佛”的文化理念也體現了唐君毅思想的重要特徵。

關鍵字：心之本體、圓融、唐君毅、華嚴宗

勞思光認為唐君毅的哲學乃是“華嚴哲學”。的確，華嚴哲學在唐君毅思想體系的形成中發揮了關鍵作用。本文通過研究分析法藏本體論對唐君毅思想的影響以證明，無論是在理論思想進路上，還是在理論特徵上，唐氏思想都對華嚴哲學進行了借鑒和發揮。

一、思想進路：心性本體

法藏本體論的一大特徵在於其心性本體論構建的思想進路上，唐君毅構建心之本體的思想進路明顯同華嚴“性起”論相契合。唐君毅認為華嚴“性起”思路在於“華嚴宗之精神，即在扣緊佛在自證境界中，只證此自性清靜之法界性起心，為第一義，以立教。由此而其在觀行工夫上，即必然為由觀諸法之相攝相入之法界緣起，以求直接契入佛所自證之唯一之真心。”[1]即先自證心性的本體存在，然後在觀行工夫上“直接契入佛所自證之唯一之真心”。

唐君毅關於“道德自我”的建構，即是借鑒此種思想進路。先確認心之本體的存在，進而對心之本體進行追尋、體證。

唐氏確認心之本體的存在是先從懷疑世界的真實性出發的。首先認定世界的不真實性，“這當前現實宇宙之不真實，其最顯著的理由，便是它之呈觀於時間。時間中之一切事物皆是流轉，是無常，這可能就是否定當前現實世界的真實之最先一句話與最後一句話。當前現實世界中無一事物是真實的，因為他們都要由現在的化為過去的。生的必須滅，有的必成無。曾生即成非真生．曾有即成非真有，曾實即成非真實。有人說，一切事物曾生、曾有、曾實，便說它們至少有‘生實有’之屬性，所以是實。這是忘了有、生、實乃與滅、無、虛之相伴，同時為事物之形容詞。生實有為正，滅虛無為負，五乘以負，結果可只是負。一切事物必須消滅。如夢如幻，是就其必需消滅上說；不是指作夢作幻時之景象說。作夢作幻之景象本無妨說是生，是有是實。只他們之必需消滅才構成他們之非真實性。”[2]大化流行，處於時間流轉中的一切事物都是虛妄的，最終都會走向滅亡，沒有什麼現實事物是永垂不朽的，一切現實中的事物都將發展成為自己的對立面，生的走向滅、有的走向無、實的走向虛。這樣看來，現實世界就是一個殘酷無情的悲涼世界。顯然，這種心境與佛學相類似。但唐君毅卻沒有選擇佛教的遁世出世的道路，而是“棄佛歸儒”，走向儒家的遁世出世的道路。由對現實世界虛幻性的認識，唐君毅推論出人性深處必有追尋真善美的要求。“現實世界中之一切事物，均既生而又

[1] 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅全集，卷十三》，臺北，臺灣學生書局，1990 年，第 282-283 頁

[2] 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 72 頁

滅，有意義價值之事物不得保存，使我難過，更是確確實實的事。這即證明我要求一真實的宇宙，善的宇宙完滿的宇宙。我之有此要求，是千真萬確的事。此宇宙不能滿足我的要求，所以使我痛苦。我痛苦，即證明此要求之確實存在。現實宇宙是虛幻的，但我這要求真實的善的完滿的宇宙之要求，是真實的……我在發此要求時，明覺到整個的現實世界，只是我之不滿之對象。我之要求，是超過了現實世界所能滿足之外的。我之要求中所求之完滿、真實、善，都是現實宇宙之所無，如何可以說，我之此要求是一單純的現實世界中之心理事實？我於是瞭解了：我之此要求，必有超越所謂現實世界以上的根源，以構成其超越性。……那根源，無論如何是恒常的真實的。”[3]人之所以為人，在於人意識思維的超越性和無限性，這種無限的思維必然會追求一切事物的根源，追求“真實的宇宙”、“善的宇宙”、“完滿的宇宙”。人既然有追求真善美的要求，那麼這種要求根源於何處？是偉大的人性？還是道德的心靈呢？唐君毅認為是我們的心之本體。“在我思想之向前向下望著現實世界之生滅與虛幻時，在我們思想之上面，必有一恒常真實的根源與之對照。但是此恒常真實的根源，既與我們所謂現實世界之具生滅性與虛幻性相反，它便不屬於我們所謂現實世界，而亦應超越我們所謂現實世界之外。但它是誰？它超越在我所謂現實世界之外，它可真在我自己之外？我想它不能在我自己之外。……我於是瞭解了，此恒常真實的根源，即我自認為與之同一者，當即我內部之自己。此內部之自己，我想，即是我心之本體，即是我們不滿現實世界之生滅、虛幻、殘忍不仁、不完滿，而要求其恒常、真實、善與完滿的根源。”[4]至此，唐君毅為整個宇宙世界找到了真實、恒常、完滿的根源，為人的生命存在找到了依據，即心之本體。

在確認心之本體的存在之後，唐君毅開始了對心之本體的體證和追尋。唐氏依然是走的傳統儒家哲學的思路，從道德的進路去把握本體的存在。如何達到形而上的心之本體呢？唐君毅認為，於道德實踐中的“一念自反”可以肯定“道德自我”。“人生之本在心”，人作為當下本然的存在，既可在現實生活中成為具體真實的實在，同時又可成為在時間流轉過程中一種非我的存在，即所謂人生虛幻飄渺、沒有任何意義的狀態。這是一種超驗的存在。“本心”在這種狀態下，可以超越時空詮釋整個世界，實現人生中各種活動中的自覺。相應地，人就成為了有著生命的自覺，道德的自覺，創造的自覺的存在。在這裏，人成為自覺的存在就是生命的最高使命。因此，他說：“人生之目的，不外由自己瞭解自己，而實現真實的自己。所以人首先應使自己心靈光輝，在自己生命之流本身映照，以求發現人生的真理。其次便當有內心的寧靜，與現實世界，宛若有一距離，由是而自日常的苦痛煩惱中超拔，而感一種內在的幸福。再進一層，便是由此確立自我之重要，知如何建

[3] 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 78-79 頁
[4] 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 79-90 頁

立信仰與工作之方向，自強不息地開闢自己之理想，豐富生活之內容。再進一層，便是人與人之生活中，人類文化中，體驗各種之價值。最後歸於對最平凡之日常生活，都能使之實現一種價值，如是而後有對生活之真正肯定。”[5]不難看出，唐君毅的自我實現是在人生中的追求中來感受自我的價值與意義，進而實現靈魂精神上的超越。“人生的追求”必然要進入現實世界中才能得以實現，但是現實世界又是虛妄不真的、不完滿的。這種外在客觀條件即成事實已是我們無法去改變的，針對這種外在條件的缺陷，需要我們自身的主觀意識活動來實現價值的體驗以及精神的超越。這種內在的意識活動就是“當下一念自反”。所謂“一念自反”，就是“我們的心，感著要瞭解它自己究竟是怎麼一回事，要開始反觀它自己的內部了。我們的心，離開了外界的形色世界，而回到它自己，認識它自己了。”[6]超脫於客觀現實的限制，超脫於自我觀念的限制，我們最終找到了自己的“本心”，找到所謂真實的自我。這樣心之本體的存在就在一念自反中被把握和體證了。

二、理論特徵：綜攝會通

法藏本體論的另一大特徵在於其思想中深刻的圓融精神，這一圓融精神對其後的中國哲學思想影響深遠。所謂華嚴宗的圓融精神，“是指華嚴宗在觀照一切緣起之法時，能於種種差別相中看到同一相，而在統一性中又不失差別相的存在，在承認矛盾(相奪)的同時也看到其相即相成之處，並由其相奪之處顯出緣起的空性。而其融合的方法，關鍵在於構建出其中存在的關係範疇，來觀照事物的差別萬象，則能夠在同一中見到差別，而在差別中成就此同一。”[7]概要言之，即是從同一中見出差別，又從差別中見出同一。消除對立，使差別相入相攝、圓融無礙。這種華嚴特有的圓融精神對唐君毅思想的影響尤為廣泛，它多方面的滲透於唐氏的理論體系中。

首先，唐君毅創造性地吸收了華嚴哲學中的圓融精神，使得“心通九境”的判教系統具有深刻的融通性和包容性。唐君毅的現代判教系統構建於一個全新的時代，中西文化不斷的交融，促使他要將中西方不同的精神資源融會在一個統一的大系統之內。所以就其判別的內容上來看，與之前任何佛教派系所要判別的內容都不相同，不僅具有儒佛道各種思想，還有外來西方哲思。各種意識流派複雜並立，只有發揮圓融會通的精神才能完成這一艱巨任務。唐君毅正是吸收借鑒了華嚴哲學的圓融精神，建立起現代判教系統，並形成了自己的特色。

---

[5] 唐君毅《人生之體驗》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 23 頁
[6] 唐君毅《人生之體驗》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 78 頁
[7] 李玉芳《唐君毅鍾情於華嚴宗哲學之原因初探》,《宜賓學院學報》2006 年第 11 期

一方面，“心通九境”判教系統擁有廣泛的融通性。融通性指唐君毅在判教內容上的廣泛的涵蓋性。“以‘三向九境’的龐大系統，不僅對中西印各文化精神作了判教式的總結，而且對人生活動的各價值層面、各精神境界作了‘弘大而辟’的發揮。”[8]九境分別代表著不同的文化精神。在“萬物散殊境”中，重在觀照個體事物的特徵，萬事萬物都有自己存在的特性，都是唯一的、與眾不同的。關於個體事物的歷史地理知識等等，都判在此境內。在“依類成化境”中，重在觀個體事物的種類，及其變化之相，所以一切以種類為本的知識論、類的形而上學，以及人類自延其類的生殖活動、求生存的職業活動及其相應人生哲學觀點，皆判在此境中。在“功能序運境”中，重在觀因果關係、目的手段的聯繫，像自然科學、社會科學、應用科學之類，都判歸此境。而“感覺互攝境”、“觀照淩虛境”、“道德實踐境”三境，重在觀照人的心靈主體。人的心靈通過感官觸覺感知萬物，並統攝一切類事物之性相、關係等意義，最後達到道德實踐的心靈統攝一切關於道德實踐及其相關聯的事物的狀態。 在“歸向一神境”中，唐君毅縱論萊布尼茨、康德、斯賓諾薩、費希特等人走向上帝的道路，指出上帝的觀念乃由互相含攝而結成的統一精神實體構成。[9]而其後的“我法二空境”與“天德流行境”分別對應著佛家和儒家的思想。可以看出，唐君毅的視域不僅僅局限於中西古今各種文化精神的梳理和總結，而且還推擴至人的整個生命存在和心靈活動。

另一方面，“心通九境”判教系統擁有深刻的包容性。包容性指唐君毅以儒家思想為根基，沒有對系統中其他各家的偏見和誤解。此種包含性也是源於華嚴宗，“而澄觀、宗密，皆研儒道之學；故其書對周易老莊，以及魏晉玄言，皆時加引用評涉，如澄觀疏鈔卷一，以易之天道，喻智正覺，人道喻有情，地道喻器世間。宗密《圓覺經疏抄序》以‘元亨利貞，幹之德也’與‘常樂我淨，佛之德也’對言，此則較吉藏、智者之藐視中土玄言者，胸度為廣闊。然大體言之，則皆不出法藏所定之義理規模耳。”[10]唐君毅簡單的對法藏及宗密的判教同吉藏、智者等人的判教進行了比較，認為宗密並沒有像吉藏、智者等人一般心胸狹隘地藐視中國本土儒、道思想，而是以一種寬廣的胸懷理解了儒家思想，並對其長處予以肯定。此種判教，是以一種客觀而尊重的態度進行兩種文化體系之間的會通，體現的是一種雍容大度的包容性，這種包容性為唐君毅所贊成並吸收，將其植入於自己的判教系統之中。以這種胸懷大度的包容性為基調，唐君毅才能涵蓋中西古今各種卓越的哲學思想，建構起一個龐大而條理有致的判教體系。

其次，唐氏心之本體亦含有深刻的融通性。他構建的心之本體乃是人我

[8] 單波《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》北京大學出版社 2011 年，第 54 頁
[9] 唐君毅:《生命存在與心靈九境》下冊，臺灣學生書局 1986 年，第 62-69 頁
[10] 唐君毅 《中國哲學原論·原道篇（三）》， 臺灣學生書局, 1984 年，第 273 頁

共同之心之本體，是涵蓋一切的現實宇宙的本體。

“我的心之本體，它既是至善的，它表現為我之道德心理，命令現實的我，超越他自己，而視人如己，即表示它原是現實的人與我之共同的心之本體。”[11]一方面，心之本體的存在對主體自身會有一種道德要求，即超越現實的自己，實現道德的提升，進而“視人如己”，有道德修養的人，自然會平等的對待他人。我視他人如己，他人也視我如己，從道德體驗的進路上證明了心之本體是“現實的人與我之共同的心之本體”。另一方面，心之本體是普遍而客觀存在的，從現實上來看，我的心之本體是存在的，他人的心之本體亦是存在的，我和他人始終是平等的存在，因而我和他人的心之本體亦是平等的存在，我與他人在超越的心之本體處相合。

在證明心之本體是人我共同之心之本體後，唐君毅將視野轉向說明心之本體乃是涵蓋一切的現實宇宙的本體。“心之本體即人我共同之心之本體，即現實宇宙之本體，因現實宇宙都為他所涵蓋。心之本體，即宇宙之主宰，即神。‘有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋’。我現在瞭解心之本體之偉大，純粹能覺之偉大。我印證了陳白沙所說‘人只爭個覺，才一覺便我大而物小，物有盡而我無窮’。然而純粹能覺是我所固有，我只要一覺，他便在。從今我對於現實宇宙之一切當不復重視，因為我瞭解我心之本體確確實實是現實宇宙的主宰，我即是神的化身。”[12]心之本體涵蓋現實宇宙的原因在於，人的“純粹能覺”（思維能力）的超越性和無限性。思維是無限的，是不被客觀世界束縛的。所以思維背後的心之本體也是無限的，永恆不滅的。也就是說，心之本體就是宇宙萬物的本源，其具有深刻的涵蓋性和統攝性。

總的來說，心之本體不單是我之心之本體，也是他人之心之本體，更是宇宙之心之本體。它融攝了萬事萬物，具有強烈的圓融精神。它不局陷於單個的生命之中，而是將視野擴張開來，將整個人類、整個世界都涵蓋進來，融合差別萬象歸於心之本體之上。

最後，華嚴宗“融攝一切，不舍萬差分別”的圓融精神也對唐君毅的人文精神的建構產生了影響。他力圖重建的人文精神，其內容涵蓋了整個人類的精神領域，其方式在於解決各方文化之矛盾，尋找彼此融通的接合點，探討融合之道，其目的在於構建“為以德性為中心而人文全幅開展的世界”。

在內容上，其人文精神是“全部人類文化精神價值追求的總和”。“人文思想之發展，一方由人對於人文本身，逐漸加深加廣的思想，同時亦即由人文思想與非人文、超人文、反人文等思想，互相發生關係，而相依相涵或相反相成以發展，

[11] 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 87 頁
[12] 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 87-88 頁

在此發展歷程中，我們可以看見非人文的思想之擴大人文思想的領域，超人文的思想之提升人文的思想，次人文的思想之融會於人文的思想，及人文的思想之不斷以新型態出現，以反反人文之思想。此相續不斷的人文思想發展歷程中，便顯出一種人類之精神的嚮往。這種精神，我們稱之為人文精神。”[13]人文精神顯現於人文思想的發展歷程之中，非人文思想擴大了人文思想的領域，超人文思想提升了認為思想，次人文思想融匯於人文思想，為了反反人文思想，人文思想又不斷以新的形態出現。唐氏人文思想囊括了超人文、次人文、反人文、非人文等思想的內涵，內容足為寬廣。從他的整個論述來看，人文精神的內容綜攝了追求主體心性人格完善的倫理精神、追求主體自由民主的政治精神、追求精神無限超越的宗教精神、追求真理的科學精神、追求審美情趣的藝術精神。他的人文精神不同於普遍理解的人文精神，其內容涵蓋了整個人類的精神領域。

在方式上，唐氏創造性的借鑒了華嚴宗綜攝融通的精神，以一種融通的思維方式來尋求各方文化的融合之道。“我們理想的世界，不是無異之人與人同之世界，而是有異而相容，相感，相通，以見至一之世界。異而相感相通之謂和。所以我們不名我們之理想世界為大同之世界，而名之為大和之世界。”[14]唐君毅認為，一直處於衝突中的人文世界並不是理想的人文世界，而絕對同一、毫無差別的人文世界也不是理想的人文世界。真正理想的人文世界是在差異中尋求統一，正視差異又追求和諧。“矛盾的化解方式不是以一種文化取代另一種文化，也不是通過差異性的簡單相加去達到文化的同一，而是強調在文化生命的相互感通的過程中、在文化的動態而有機的發展中去調和矛盾。”[15]只有通過融合貫通不同文化之間的差異性，實現各文化間的相感相通，才能構建出理想的人文世界。

在目的上，唐君毅旨在構建“為以德性為中心而人文全幅開展的世界”。在理想的人文世界中，人本身才是一切的出發點和目的。人文世界的構建以發掘人類“道德自我”為目的，要實現人的全面發展。這個“人”不是指某一個單獨的個體，也不是指某一類人種，而是指的全人類。唐氏將視域放眼於整個人類族群，要實現整個人類道德理性的發展，整個人類人文精神的上揚。

以上論述表明，華嚴哲學對唐君毅思想的影響是多方面的，在整個哲學體系的思想進路之上，唐君毅關於“道德自我”的建構借鑒了法藏“性起”論的思想進路，先證心之本體的存在，然後通過層層思慮來肯定此心之本體乃是唯一之心之本體。此外華嚴哲學對唐君毅思想的影響還體現於理論特色的形成上，華嚴哲學特有的圓融特質多方面的滲透入唐君毅思想中，唐氏哲學體系最重要的三部分：心之本

---

[13] 唐君毅《中國人文精神之發展》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 19-20 頁
[14] 唐君毅《人文精神之重建》，廣西師範大學出版社，2005 年，第 66 頁
[15] 單波《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》北京大學出版社 2011 年，第 161 頁

體、“心通九境”判教體系、人文精神，都含有深刻的融通性。

三、思想根基：以儒攝佛

可以說，唐君毅積極肯定了華嚴哲學的價值，並對其進行了創造性的吸收和借鑒。但這並不意味著華嚴哲學在唐君毅思想體系中佔據核心地位。事實上，唐君毅思想的根基依然是儒家哲學。這一點直觀的體證於其“心通九境”判教系統中，唐君毅將佛家“我法二空境”列為心靈的第八種境界，而以儒家的“天德流行境”為最高的境界，顯然，在他那裏儒家思想仍然要高於佛家思想。“此所謂天德流行境，乃切於吾人當下之生命存在與當前世界而說。故依佛家如宗密等之判教，恒謂中國之儒道只是人天教，而尚在三界以內，而未能如視激之出三界，而視為一較低層次之教。依西方一神教如利瑪竇之徒以判教，亦謂儒家只為自然神教，尚未達於受上帝之直接啟示之啟示宗教之境。然吾人今於前文已代西方一種教之歸向一神境，解紛釋滯，並代佛教說其所持之種種義之理由之後，當更說此儒者之天德流行境中之義，其更進於此二境者何在。此則非意在爭其高低，而在辨其主從，以興大教，立人極，以見太極；使此天人不二之道之本未終始，無所不貫，使人文之化成於天下，至於悠久無疆；而後一神教之高明配天，佛教之廣大配地，皆與前於道德實踐境中所論人間道德之尊嚴，合為三才之道，皆可並行不悖於此境。則不特中國為神州，整個世界皆可見其為一神州矣。”[16]以往的佛教判教認為儒教只是較低層次之教，未及佛教高明，基督教也以為儒教只是自然神教，不及基督教崇高。而唐君毅則認為，儒教高於二教，他申明這不是爭誰高誰低，而是辨誰主誰從。在他看來，儒家乃是“大教”，可以使人超凡入聖，最終人性完善。這是其他二教所不具有的東西，因而只有使儒家的人文之化成於天下，才能使“整個世界皆可見其為一神州”。

唐君毅認為儒家之所以高於佛教和基督教，其原因在於儒教蘊涵無限的涵攝精神。“以儒者言祭聖賢忠烈之義，觀耶穌、釋迦，亦是聖賢，則視人之拜耶穌、釋迦，亦視之為祭聖賢之一事耳。故其教，亦儒者之禮教之一端。然以基督教視孔子與釋迦，則猶是有罪之人；以佛教視孔子與耶穌，亦是未度眾生之一。故此二教必不能相容，與儒者之教，亦不能相容。然儒者則能並加以包涵，以成其道並行而不悖之大教，此則非二教之所能及者。”[17]在唐君毅看來，儒家文化有一種超然的包涵性，由儒家的視角來看耶穌、釋迦牟尼等人，他們均是聖賢。拜耶穌、釋迦牟尼等活動也被視為是同儒家祭拜聖賢一般。然而以基督教“原罪論”來看，儒家孔孟等聖人、佛家始祖釋迦牟尼卻是有罪之人，從佛教的視角來看儒家孔孟和

[16] 唐君毅:《生命存在與心靈九境》下冊，臺灣學生書局 1986 年，第 156 頁
[17] 唐君毅:《生命存在與心靈九境》下冊，臺灣學生書局 1986 年，第 214-215 頁

基督教耶穌，也是沒有度化的眾生之一。從這個角度來看，基督教與佛教是無法並立的，二者觀點衝突。而儒教卻能包涵基督教和佛教，與其並立，因而唐君毅認為儒家更勝基督教和佛教。

唐君毅的判教思想，體現了他以儒家正統思想為主，積極吸取融合佛家文化，“以儒攝佛”的文化理念。這足以證明唐君毅依然是把儒家哲學看作是思想的根基和心靈歸宿，而佛學只是作為中國文化有其價值的一部分被攝涵在其思想體系之內。與前一代新儒家的由佛入儒、以佛構儒的思維方式不同，唐君毅等第二代新儒家對於佛教的態度是以儒攝佛。“以唐君毅、牟宗三為代表的第二代現代新儒家，以學脈根基和價值取向而言，他們沒有在儒佛之間選擇、徘徊，最終由佛入儒的艱難思想經歷，而是在接受現代西方哲學的思維訓練之後，直接奠基於儒學之本。在重建儒學的過程中，將佛學作為中國文化有其價值的一部分攝涵在內。”[18]所謂以儒攝佛，是指唐君毅在堅持以儒家正統思想為基調的情況下，在其思想體系的構建過程中，充分地關注了佛教哲學的傳統文化價值與其現代價值，把其作為中國文化最高智慧的結晶，進行闡釋和吸收。一方面，唐君毅的《中國哲學原論·原性篇 》等關於佛家哲學的著作，堪稱中國佛學現代詮釋的典範，具有全世界公認的不可磨滅的學術價值。另一方面，唐君毅在構建自己的哲學體系時，以佛教哲學的思維邏輯建立了其哲學體系，並多方面的吸收借鑒了佛學的有價值部分，無論是在理論思想進路上，還是在理論特徵上，唐氏思想都對佛學進行了借鑒和發揮。此外，在《生命存在與心靈境界》中，唐君毅建立的“心通九境”的判教系統，在相當程度上融合了佛學的宗教性，是真正現代意義上的判教理論。

當然，“以儒攝佛”的文化理念雖然是以儒家正統思想為主，積極吸取融合佛家文化，但是我們亦不能忽視佛教在現代新儒家重建儒家傳統的過程中發揮的重要作用。概要言之，佛學對於新儒家理論體系的建構、思想觀念的成熟都具有不可替代的作用，這種作用值得我們繼續進行深入的研究。

[18] 辛涼，《現代新儒學的佛學詮釋》，《湖南科技大學學報（社會科學版）》，2009 年第 4 期

參考文獻：

唐君毅（1990）。《中國哲學原論·原性篇》。《唐君毅全集，卷十三》。臺北：臺灣學生書局

唐君毅（1986）。《生命存在與心靈九境》下冊。臺北：臺灣學生書局

唐君毅（2005a）。《道德自我之建立》。桂林：廣西師範大學出版社

唐君毅（2005b）。《人生之體驗》。桂林：廣西師範大學出版社

唐君毅（2005c）。《中國人文精神之發展》。桂林：廣西師範大學出版社

單波（2011）。《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》。北京：北京大學出版社

李玉芳（2006）。《唐君毅鍾情於華嚴宗哲學之原因初探》。《宜賓學院學報》第 11 期

辛涼（2009）。《現代新儒學的佛學詮釋》。《湖南科技大學學報（社會科學版）》。第 4 期

宗密與朱熹道統譜系的確立

南京大學哲學系宗教學系　博士生
崔韓穎

摘　要

佛教與宋明理學的關係一直是學界的研究熱點，其中宗密對朱熹的影響引起了學者的廣泛關注，一些學者也指出宗密與朱熹道統譜系之間的關聯，只是未能充分闡發。宗密對朱熹道統譜系的確立產生的深刻影響，主要表現在三大方面。

在道統譜系准入標準的本體化建構上，宗密對儒學「道」本原性、道德尊貴性的批判，直接刺激了朱熹。對此，朱熹吸收了宗密的「理」本體思想，將之轉化為兼具本體與倫理道德之「理」；借鑒了宗密華嚴「理一分殊」的思維模式，以「理」完善了儒家的宇宙生成論的模式，以聖人稟「正理」證明瞭聖人教化的合法性和必要性。朱熹建立起一形上的、生生的、道德的「理」(「道」)，確立了「理」的形上地位，完成其「道」的本體論建構，也回應了宗密的批判。

在道統譜系經典的依據上，朱熹從「六經」轉到「四書」是受到宗密批判「六經」的影響，其對「四書」的集注方式和性命義理的發掘也吸收了宗密思想。四書對「人性本善」的論說是朱子以孟子「性善論」為根本，吸收宗密「真心」佛性的體現。朱子對心「知」能格物窮理體道的解讀，與宗密的「常知」高度相似。「四書」對知識與修養辯證關係的闡述從正面回應了宗密對儒學缺乏心性關懷的批判。

在道統譜系人物的篩選上，宗密對朱熹的影響有三，一宗密對儒學的批判，使得朱熹不得不考慮捨棄持這些思想的漢唐儒士；一受宗密影響，程朱以道學此為標準對儒學學問進行了重新劃分，漢唐的訓詁之學、詞章之學被排除在道學之外，其代表人物也必然不能納入道統譜系；三受宗密義理思想影響，儒士的思想能否與佛老思想對抗，能否對發揮宋明理學有哲學性的貢獻，是朱熹篩選道統人物的重要參考依據。以此荀揚董王韓最終被排除。

此三方面暗含了兩大主線，一是宗密對儒學思想的直接批判，朱熹對此需做出回應；一是宗密等佛教相關思想被朱熹所吸收，並由朱熹運用到道統譜系的確立之中。此外，朱熹對儒學內部異己思想和對佛道的排斥與宗密宣導的三教合一、禪教一致不同，各自產生的效果亦完全不同，對此應該予以客觀、公正的評價。

關鍵字：宗密；朱熹；道統譜系

目前佛教對宋明理學影響的研究成果較多，關於華嚴宗對朱熹的影響，學界亦已達成一致共識。其中，單純談論宗密對朱熹影響的研究則多集中於探討宗密對朱熹心性論和修養論的影響。[1]

本論題側重研究宗密對朱熹道統譜系的影響。儒學界一向重視朱熹道統論的相關問題，他們或討論唐宋道統演變、或探究朱陸道統之辨等，但這些研究議題往往限於儒學內部，佛教的影響多被作為思想背景。在儒釋互動的事實下，單純以佛教思想為外在背景，不能全面解釋儒學思想的動態變化。與之相反，關於宗密對朱熹道統論譜系的影響，佛學研究界已經有所指向，如冉雲華在論述宗密對宋明儒學的影響時指出，「新儒家的領袖人物……經過前後數百年的努力……終於完成了他們的歷史使命，成功的推翻佛道兩家在中國思想界的主流地位，建立了新儒家傳統」[2]，「傳統」的內涵之一就是儒學的道統。熊琬指出宗密影響了儒學的人性論，認為朱子道統的人性論與宗密佛性論必然有關[3]。[4]本文將延續此一線索作出相關探討。

具體而言，本文主要以兩大主線探討宗密對朱熹道統譜系確立的影響，一是宗密對儒學思想的批判，一是朱熹對宗密思想的吸收。這兩大主線具體表現在三個方面，道統譜系的准入標準的本體化建構、道統譜系經典依據的重心轉向、道統譜系人物的「排除篩選」。以下展開具體論述。

一、道統譜系准入標準的本體化建構：「道」的本體論建構

朱熹以道統之「道」為道統譜系的准入標準，此「道」不同於韓愈道統的「仁義道德」之「道」，而是一本體論之「道」。朱熹對「道」的本體論建構，是受宗密思想影響的結果，具體表現在兩大方面。

---

[1] 馮友蘭評價宗密「不啻上為以前佛學作一結算，下為以後道學立一先聲，蓋宋明道學出現前之準備，已漸趨完成矣」。（馮友蘭，《中國哲學史》（下冊），頁 244。）冉雲華說「新儒家許多概念和論理方法，如果上推到宗密，自然是完全可能的」。（冉雲華，《宗密》，頁 248。）董群指出「理學家們所接觸的禪宗，實際上是華嚴禪，他們很可能又通過華嚴禪，進一步瞭解華嚴以及其他教門的思想，因此，華嚴禪及其宗師宗密的地位就比較突出」。（董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，頁 313。）日本學者荒木見悟在《佛教與儒教》中探討了宗密和朱子思想之間的關係。近年來，法音法師亦指出宗密的心性論、靈知、頓悟漸修對朱熹的影響。（胡建明，《宗密思想綜合研究》，頁 373-381。）

[2] 冉雲華，《宗密》，頁 244。

[3] 熊琬，《朱子理學與佛學之關係》，頁 152-249。

[4] 此外，有學者還指出朱熹《仁說》中天地之心、人物之心的形上形下結構正是受到了宗密「一心二門」思維模式的影響（李煌明，<宗密一心二門思維模式與濂溪宇宙本體論建構>。）也有人指出有些宋、明思想家確有襲用宗密的論說。（日）荒木見悟，《新版 佛教與儒教》。邱漢生，《四書集注簡論》。張立文，《宋明理學研究》。）

第一，宗密對儒學「道」的批判，直接刺激了朱熹對「道」的本體化建構。

宗密對儒學「道」不能作為人之本原的形上依據做出了總結性批判。他首先指出，「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道，生成養育，謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物，故愚智貴賤，貧富苦樂，皆稟於天，由於時命故，死後卻歸天地，複其虛無。……然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由，……指大道為本，……不知是權，執之為了」[5]，儒學以「道」作為人之根本、本原，「道」通過元氣而生成天地萬物和人，但這種「道生萬物論」是一種「迷執」。

其次，「道」「不備明順逆、起滅、染淨因緣」[6]，缺乏對生成萬物的有效解釋，不能作為人生的根本。儒家「道」更重視現世修養和治理，不注重探究人身的本原、宇宙的根源，不能具體說明順逆、起滅、染淨的因緣。

最後，本原之「道」作為本原與其道德尊貴屬性混為一談，導致諸多問題解釋不清，產生諸多矛盾。儒家賦予本原之「道」以教化、尊貴的屬性根本不能成立。「所言萬物皆從虛無大道而生者，大道即是生死賢愚之本，吉凶禍福之基。基本既其常存，則禍亂凶愚不可除也，福慶賢善不可益也，何用老莊之教耶？又道育虎狼、胎桀紂，夭顏冉、禍夷齊，何名尊乎？」[7]本原之「道」應具有常恒性、遍在性、絕對性，然而「道」的諸多性質如何體現在人和萬物之中，儒家解釋不清；「道」具有決定性，既然萬物性質早已由「道」決定，儒家的教化就不可能再起作用；「道」為尊、為貴，但兇惡禍亂等現象正反應了道不尊、不貴。

這樣，宗密從人之本原的根本視角上否定了儒家「道」，使其根本不能成為人之為人的形上依據，不具備倫理道德的尊貴屬性，同時也應嚴格區分本原本體和道德本位。他還以「真心」會通儒家的「道」，將其納入到佛教的體系之中，使其成為「真心」變現的一個理論環節，使得儒學「道」地位低於佛教。

面對這種根本性的衝擊，朱熹從根本上否定佛教的思想，指斥其為異端邪說，是以假亂真，「異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣」(《中庸章句序》)。朱熹還引用大慧宗杲的說法批評宗密嚴格區分「仁義」和「理義」的失誤。大慧宗杲批評宗密盲目區分仁義之義和理義之義，朱熹借此闡述應視理義之義與仁義之義為同一，這裡已經體現了本原本體與道德本位的合一。

除直接批判佛教思想外，為從根本上解決宗密批儒學「道」缺乏本體內涵的情況，重新確立「道」的根本地位和尊貴的道德創生性，朱熹必須對「道」進行

[5] 《原人論》，T10，pp.708a26 -708b9。
[6] 《原人論》，T10，p.708a26。
[7] 《原人論》，T10，p. 708b04。

本體論建構。從這個意義上說，正是宗密的批判構成了朱熹建構「道」本體的強大的外在壓力。

第二，朱熹在建構「道」本體論的重要命題和思想理論時，吸收和借鑒了宗密的相關思想，亦回應了宗密的批判。

首先，朱熹之「道」吸收了宗密的「理」本體思想，將之轉化為兼具本體與倫理道德之「理」。朱熹指出「道」就是「理」，「理也者，形而上之道也。」[8]「理」又是萬物的根源、宇宙的本體，是先驗存在的。理先於物，是萬物的軌則。「至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也」[9]、「未有天地之先，畢竟是先有此理」（《朱子語類》卷一，以下《朱子語類》只注卷數）。

朱熹對「理」的本體界定受宗密的影響。理事之說起於《華嚴法界觀門》，宗密對該書的注釋是通行注釋，以此推斷朱熹的「理」應是受宗密的直接影響。冉雲華也說，宗密憑藉《注華嚴法界觀門》進入華嚴教旨之列，各種版本的《觀門》都附帶宗密的注，「因此宋人理解的《華嚴法界觀門》，應當和宗密的注文，是分不開的。」[10]

與宗密之「理」不同，朱熹賦予了「理」道德內涵。他說道統所傳之「道」的內涵是「明天理，滅人欲」，所以「傳『道』者便是傳二程『自家體貼出來』的『天理』」，也就是儒家的倫理綱常」[11]，以此「理」兼具了本體和道德的內涵。

其次，朱熹吸收了宗密華嚴「理一分殊」、法界緣起的思維模式。朱熹以「理一分殊」來闡述理物關係和理事關係。「只是此一個理，萬物分之以為體」（卷九十四），萬物各自從此同一之理中稟受規定自身之一理，即以此理統攝人物分殊之理。在具體的理事關係上，「理」是「道德原則的理一，而分殊則是在親親、仁愛的人間差別上以盡人之性的分殊」[12]。這樣，理又被先驗地賦予了倫理道德內涵，儒家的本原與道德本位合一。

朱熹也認可他對佛教思想的借鑒，「近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。……釋氏云：『一月普現一切水，一切水月一切攝。』這是那釋氏也窺得見這些道理。濂溪《通書》只是說這以事。」（卷十八）「理一分殊」的命題「與華嚴哲學所主的真如遍在於萬物的觀念，以及在此基礎上所推

---

[8] 《答黃道夫》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，《朱子全書》第 23 冊，頁 2755。
[9] 《四書或問・大學或問上》，《朱子全書》第六冊，頁 512。
[10] 冉雲華，《宗密》，頁 249。
[11] 彭永捷，<論儒家道統及宋代理學的道統之爭>，頁 25。
[12] 馮達文、郭齊勇，《新編中國哲學史》（下冊），頁 72。

論的法界緣起論，從思維理路上是相同的」[13]。多數學者也都承認「理一分殊」與華嚴哲學的本體論有很大關係。

再次，朱熹以「理」完善了儒家宇宙生成論的模式，這是對宗密批判儒家缺乏生成萬物解釋有效性的回應。「理」是生生之理，「天地以生物為心」（卷一），生生之理即天地之仁心。形上的「理」通過氣發用流行生成人物，「天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後又形。」（卷一） 氣的聚散是事物形體存亡的根源，而理是氣之所以聚散和如何聚散的根源，理氣渾然一體不離不雜，人稟受氣而成人，即是稟受天理而成人。

最後，朱熹以「正理」指出聖人及其教化的重要性，回應了宗密指責儒家教化無用的觀點。「天所賦，物所受之正理」[14]、「人皆有之，而聖人之所以聖者，無他焉，以其獨能全此而已」[15]，聖人稟氣純正，能不為氣質所蔽，不為人欲所染，全其所受之「理」、之天命之性，所以能與「道」為一、循道而行，這樣聖人的教化的合法性就得到了認可。同時，這裡也暗示了只有聖人才能被納入朱熹的道統譜系之中。

二、道統譜系經典依據的重心轉向：由「六經」轉向「四書」

朱熹建立道統的重要依據之一是對「四書」的集注，他通過對「四書」的詮釋，確立了道與人生的關聯，以此接續道統歷史。朱熹由「六經」轉向「四書」亦是受宗密影響，具體表現在兩方面。

第一，宗密對儒家「天命決定論」的批判，對朱熹道統譜系經典依據的轉向起到了刺激與推動作用。「《孟子》《大學》《中庸》在儒學中地位的空前提高，成為儒家的要典，是跟唐宋時代儒家和佛教的交涉鬥爭直接相關的」[16]，而宗密的批評，是佛家與新儒家（即宋明儒家）辯論的第一次高潮，新儒家在重建思想體系時不能對宗密的質疑置之不理[17]。

宗密曾批判儒學不能對人生相關問題進行徹底的解釋，只將之歸為天命：

又言貧富、貴賤、賢愚、善惡、吉凶、禍福，皆由天命者，則天之賦命奚有

[13] 楊維中，<論佛教心性本體論對宋明儒學的影響>，頁 34。

[14]《通書注・誠上第一》，《朱子全書》第 13 冊，頁 97。

[15]《通書注・誠上第一》，《朱子全書》第 13 冊，頁 97。

[16] 方立天，《中國佛教與傳統文化》，頁 203。

[17] 冉雲華，《宗密》，頁 243、244。

貧多富少、賤多貴少，乃至禍多福少？苟多少之分在天，天何不平乎？況有無行而貴、守行而賤，無德而富、有德而貧，逆吉義凶、仁夭暴壽，乃至有道者喪、無道者興？既皆由天，天乃興不道而喪道？何有福善益謙之賞，禍淫害盈之罰焉？[18]

又既禍亂反逆皆由天命，則聖人設教，責人不責天，罪物不罪命，是不當也！然則《詩》刺亂政，《書》贊王道，《禮》稱安上，《樂》號移風，豈是奉上天之意，順造化之心乎？是知專此教者，未能原人。[19]

「天命決定論」主張天有意志，決定了人稟受氣質的不同，造成了人生的禍福壽夭、貧富貴賤等不同境況，天能通過君主對人賞善罰惡，所以要遵從君主和聖人的教化。

宗密質疑說，現實生活中貧賤富貴、多少之分的差別、德福不一致的現象恰恰反映了天命不公平，說明了天有意要興無道、喪有道。以此，天「賞善罰惡」功能從根本上不能成立。「天命決定論」是為王道政治服務，不能從根本上解答現實問題。

「天命決定論」與儒家的價值倫理相互矛盾，「儒家以天命解釋人生在世種種差異的合理性難稱究竟之義；天命作為一種解釋範疇，只是表達了人們在殘酷現實面前的無可奈何或對已有特權的專擅獨斷這樣一些邪見迷執。」[20]

宗密指出「天命決定論」導致了儒家《詩》、《書》、《禮》、《樂》等經典的教化作用大大削弱甚至毫無用處。他劍指漢唐儒學經典，深刻揭露了儒學學問缺乏與內在心性等問題的連結，這一點朱熹也認可，「聖人教人，只是個論語。漢魏諸儒只是訓詁，《論語》須是玩味」（卷十九）、「竊謂秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知複求聖人之意，以明夫性命道德之歸。至於近世，先知先覺之士始發明之，則學者既有以知夫前日之為陋矣」[21]。漢唐的詞章訓詁之學隔斷了學問與人生的關涉，既不是成人之學，也不是傳道統之學，「『六經』本義並不在直接闡發義理，……『《詩》、《書》是隔一重兩重說，《易》、《春秋》是隔三重四重說。』」[22]

面對嚴峻挑戰，朱熹以經典的解釋權為儒學發聲，他以二程重視「四書」的

---

[18]《原人論》，T10，p. 708b24。
[19] 《原人論》，T10，p. 708c25。
[20] 韓煥忠，< <華嚴原人論>對儒家人性論的批判>，頁 13。
[21] 《中庸集解序》，《晦庵先生朱文公文集（五）》卷七十五，《朱子全書》第 24 冊，頁 3640。
[22] 羅雅純：《朱熹注<孟子>歷史脈絡之歎賾》，《東吳中文線上學術論文》2008 年 6 月，第 2 期，注釋 97。

治學理路為根本，以義理集注「四書」。在他看來，「就探求經文義理即『聖人之道』角度比較，《語》、《孟》工夫少，得效多；六經工夫多，得效少。『四書』最能體現聖人作經之意，甚至聖人之道就載於這『四書』之中。」[23]

第二，朱熹對「四書」的集注和詮釋，吸收了宗密的很多思想。朱熹集注「四書」，是以援佛入儒的方法發掘「四書」「新」經典中天道心性的「新內涵」，以此豐富儒學思想體系，進而建立儒家道統的過程。[24]

首先，朱熹集注「四書」的方式受到宗密影響。他側重以義理而非訓詁之學集注四書，「表彰《大學》、《中庸》作為心性之學綱領，與《論語》、《孟子》合為一輯，重在闡揚理學義理，在訓釋體例上全不似漢、唐注家」[25]。這種重視義理的根本精神，與佛教對心性的強調不無關係。

其次，「四書」集注的很多思想受到宗密影響。在人性論思想上，孟子「性善論」為主思想不能完滿解釋人性本善何以會有惡的問題。朱熹吸收宗密思想解決這一矛盾，表現為《四書集注》「人性本善」說與《原人論》的「佛性」說意義類同，且人性被「氣質」遮掩而有惡，需要後天實踐功夫回復到「昭明靈覺」的人性，又與《原人論》「真心」被無明遮蔽、只有通過修行才能回歸「昭昭不昧，了了常知」的「真心」相同[26]。這實質上是朱熹吸收了宗密如來藏思想中所提倡的自性清淨理路。

在「知」的思想上，朱熹通過對宗密「知」思想的吸收，深化了對「四書」中「知」的解讀。宗密說，真心「昭昭不昧，了了常知」，「此言知者，不是證知，意說真性不同虛空木石，故雲知也。非如緣境分別之識，非如照體了達之智，真是一真如之性，自然常知。」[27]「知」不是對境起分別作用的「識」，也不是唯佛所有的「智」，而是一切佛、眾生所共同具有的「自然常知」，是本體的靈明之知、自性之用，真心因「知」而能動。

朱熹亦強調心具有知的特性，「知者，吾自有此知，此心虛明廣大，無所不知，要當極其至耳」（卷十五），良知之心具有光明的特性，朱熹稱之為「虛靈覺知」，

---

[23] 羅雅純：《朱熹注<孟子>歷史脈絡之歎賾》，《東吳中文線上學術論文》2008 年 6 月，第 2 期，注釋 97。

[24] 冉雲華總結宋明儒學以三種方法確立了其主流思潮地位，一是重新詮釋早期儒家思想的核心概念；二是發現更多儒家新經典，從中提取新概念，解釋人生問題；三是援佛引道入儒，並與儒家注重人生的根本相結合，建立新的思想體系。（冉雲華，《宗密》，頁 244。）

[25] 羅雅純：《朱熹注<孟子>歷史脈絡之歎賾》，《東吳中文線上學術論文》2008 年 6 月，第 2 期。

[26] 劉振維，<略論朱熹“人性本善”說與佛教中國化中之“佛性”的關聯－以朱熹<四書集注>與圭峰宗密<華嚴原人論>為例>，頁 59。

[27]《禪源諸詮集都序卷上之二》卷上之二，T45， No. 2015，p.402b15。

「虛靈」是心的本來狀態，因虛靈才能無所不知，才能識「理」(「道」)，「蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。」(《大學章句》) 在朱熹看來，心具有知，包含了心能動性的認識事物、心具有靈性、心能格物窮理體道。這種對「知」的理解與宗密已經高度相似。

在闡發「四書」的修養論上，如上所述，宗密曾質疑漢唐的學問與人生無益，朱熹注重把解經治經與心性修養結合。《大學集注》把格、致、誠、正的涵養省察修養與修、齊、治、平的知識實踐相結合。《格物致知補傳》強調通過格物認識事事物物之理，從而達到對吾心之天理的體認。這種「窮理盡性」的主張與宗密「頓悟漸修」論非常相似[28]；《中庸集注》以「中道」連接了君子之道與聖人之道，以「誠」為樞紐，將性、道、教相貫通，構成道學的核心架構；《論語集注》與《孟子集注》挖掘了心性仁道內涵和行仁的實踐功夫。朱熹把經學治經和成德成聖之教結合，「不是純粹為了知識性的理論操作，……更是對自我生命達乎明理的實踐，……所以，透過聖人經書之意涵泳，……建立起對天理的體會……一將所理解的意涵逆反於身，切己深思，以己身體驗來印證聖人之意；另一是將聖賢之言化為己志理想，做為治己修身行為的準則。」 [29]

三、道統譜系人物的「排除篩選」：割斷漢唐

在確立了道統講求性命義理的准入標準、道統建立的經典依據之後，朱熹對道統譜系的人物進行了篩選。[30]與當時很多道統譜系不同，朱熹以周敦頤或二程直接孟子，對漢唐經師進行了大膽的、徹底的切割，把在唐宋諸多道統中一直佔有地位的董仲舒、揚雄、王通、韓愈等人排除道統之外，甚至荀子也最終出局。此一結果與宗密有關，表現在三個方面。

第一，宗密對儒學直接而尖銳的批判，使得朱熹不得不考慮捨棄持這些思想的儒士。

宗密批判「天命決定論」的實質，是批判以董仲舒為代表的儒士。董仲舒曾大力宣導「天道陰陽」的宇宙秩序觀和天人感應論，提出「人理副天道」(《王道通三》)的神權政治理論。宗密對此大加質疑，甚至以此懷疑儒家經典的教化功能。在佛教影響下，朱子的政治儒學也已經轉向了「以『理』為核心，……力圖構造

[28] 胡建明，《宗密思想綜合研究》，頁 377。
[29] 羅雅純：《朱熹注<孟子>歷史脈絡之歎賾》，《東吳中文線上學術論文》2008 年 6 月，第 2 期。
[30] 這裡所說的"之後"是邏輯意義而非時間意義上的先後。所謂的"人物篩選"是指相對其他道統譜系而言，朱熹的道統譜系為何沒有將某些人納入道統。

一個純粹、抽象的『理世界』，再以此超懸的世界來規範和整齊世俗人間社會」[31]，以董仲舒為代表的漢唐政治儒學，沒有充分發揮孔孟的外王儒學之道，亦不符合朱熹試圖以道統確立治統的目的，必然被排除在外。

宗密批判儒家「元氣論」[32]也影響了朱熹。他從無前世、無後世、無三性三大方面批判了「元氣論」，指出「元氣論」只能解釋人身諸根的形成，對於心或者說意識性的活動的產生不能做出恰當的說明，更不能對情識的差異做出清晰解釋，實際上「神識不關氣」[33]。這是批評漢唐視元氣為本原的儒士。漢唐時王充建立了「元氣一元論」的哲學體系[34]，韓愈主張元氣生成人「元氣陰陽之壞，人由之生」[35]，李翱說人是「受一氣而成形」(《複性書》)，可見他們以元氣為本原的思想是非常明確的[36]，必然不會被納入以性命義理為核心的道統譜系之內。

第二，宗密對朱熹「道」的影響，也使得朱熹繼承了二程對「道學」的明確界定和對儒學學問劃分的思想，這一界定和劃分也成為了朱熹譜系篩選人物的衡量標準。

二程[37]把儒學定義為道學，「提道，舍儒者之學不可」、「唯知道者乃儒學也」。(《河南程氏遺書》卷第六)，這即是說只有知「道」、知「天理」、知「理」的學問才是「道學」，才是真正的傳道儒士。

以此道學為標準，二程劃分了當時儒學的內部學問，「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。」「今之學者，歧而為三：能文者謂之文士，談經者泥為講師，唯知道者乃儒學也」。(《河南程氏遺書》卷第六）這裡的儒學，顯然已經排除了文章之士和訓詁之儒，朱熹對此進一步發揮，只有知「道學」之人才被納入道統譜系。「在這一學統中，『道』是唯一的尺度，只有見道、得道、傳道的儒家人物才能列入譜系，而外在形式的師承，以及注解經典的師法、家法等因素，都不能作為學統的

---

[31] 王進，《古今斷裂與儒家政治哲學的重要轉折——以漢宋對<論語>"溫故而知新"的詮釋分歧為中心》，頁 26。

[32]宗密概括了"元氣論"為"萬物唯氣，離氣無物。稟神於天，受形於地，故形神者，粗妙之質，粗妙者，清濁之氣，散則反至本，聚則成於物。聚散雖異，而其氣一焉。以恒一之氣，運造化之功。千轉萬變，而未始有極也"（《圓覺經大疏釋義鈔》卷九（之下），X09，no. 0245，p. 671b24）。這一概括抓住了"元氣論"精髓。

[33]《華嚴原人論發微錄》第一，X58，no. 1031，p. 726a7。

[34] 劉兆彬，《古代"元氣論"哲學的邏輯演進》，頁 47。

[35] 柳宗元，《天說》，《柳宗元集》卷 16，頁 422。

[36] 董群，《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，頁 61。

[37] 以下只列舉了二程的觀點，因朱熹雖繼承了二程的說法，但未有比二程更全面的論述。

依據。」[38]

吳澄（1249-1433）曾對二程三分儒學之語進行注解，指出漢唐的記誦、詞章之學都不是儒者之學，且列舉了這三類儒學學問的代表人物[39]，韓愈赫然出現在詞章之學之列，自然會被排除道統。

第三，朱熹受宗密深刻義理的思想影響，把儒士能否體「道」、思想是否純粹、能否與佛老思想對抗、能否對發揮宋明理學有哲學性的貢獻，作為篩選道統人物的重要參考依據。

朱熹認為王通[40]不能領會道體，「王通見識高明，如說治體處極高，但於本領處欠。如古人『明德、新民、至善』等處，皆不理會，卻要鬥合漢魏以下之事整頓為法，這便是低處。」（卷一百三十七）且王通多受道家影響，「無本原工夫」，「若究其議論本原處，亦只自老莊中來。」（卷一百三十七）

荀揚被排除在於學問不純粹。關於荀子，「周孔荀孟」、「游夏荀孟」等唐代道統說均突出荀子的地位，把本應在前的孟子置後[41]，北宋道統說大部分亦納入荀子。考其被朱熹排除的原因，大致有兩點，一是荀子與孟子相對，這與朱熹對孟子的重視、宋儒對孟子的升格相背。荀子主張性惡論，前已述朱熹是以孟子性善論為根本，吸收宗密《原人論》的相關思想而建立起人性論；一是荀子思想不純。朱熹說荀子「渠分明不識道理」（卷一百三十七），荀子言性惡是不明道本，反而更切近法家的思想，「荀卿全是申韓，觀其《成相》一篇可見。」（卷一百三十七）

至於揚雄，朱熹評價他是腐儒，「不要看《揚子》，他說話無好處，議論亦無的實處。荀子雖然是有錯，到說得處也自實，不如他說得恁地虛胖」，「揚雄最無用，真是一腐儒。他到急處，只是投黃老。」（卷一百三十七）朱子說荀、揚都不識「道」，「荀揚不惟說性不是，從頭到底皆不識」（卷一百三十七），且荀近法家、揚近黃老，都不是純粹的儒學，遂將二人排除道統譜系之外。

韓愈被排除的重要原因除上述所言之外，就是其學問不能與佛老進行對抗，對宋明哲學也沒有實質性貢獻。二程評價韓愈說「韓子之學華，華則入道淺。」（《二程集》）朱熹雖曾讚賞對韓愈的「道」有些許讚賞[42]，但對韓愈的批評更多[43]。朱熹

---

[38] 景海峰，《經典解釋與"學統"觀念之建構》，頁 15。

[39]"儒者之學分而三，秦漢以來則然矣，異端不與焉。有記誦之學，漢鄭康成、宋劉原父之類是也；有詞章之學，唐韓退之、宋歐陽永叔之類是也；有儒者之學，孟子而下，周、程、張、朱數君子而已。"（《吳文正公集》卷二）

[40] 此外，北宋中後期王通的《文中子》被質疑是偽書，其事蹟也被懷疑是偽造，王通從而被多種道統所排除。

[41] 周熾成，《唐宋道統新探》，頁 34。

[42] "今看來漢唐以下諸儒說道理見在史策者，便直是說夢！只有個韓文公依稀說得略似耳。"《朱

批判韓愈的仁義之道只是無頭學問，他只是傾心於字面意義的經典注疏，而不實際踐行經典。韓愈的思想無法觸及佛教核心，無法與佛教對抗，他雖提起了對孟子的重視，但又「並沒有真正理解孔孟的中心思想，對於新儒家哲學也沒有貢獻」[44]，自然不會被朱熹納入道統譜系之內[45]。

四、結語

綜上，宗密對朱熹道統譜系的確立有深刻的影響。在道統譜系准入標準的本體化建構上，宗密對儒學「道」本原性、道德尊貴性的批判，直接刺激了朱熹。對此，朱熹吸收了宗密的「理」本體思想，將之轉化為兼具本體與倫理道德之「理」；借鑒了宗密華嚴「理一分殊」的思維模式，以「理」完善了儒家的宇宙生成論的模式，以聖人稟「正理」證明了聖人教化的合法性和必要性。朱熹建立起一形上的、生生的、道德的「理」(「道」)，確立了「理」的形上地位，完成其「道」的本體論建構，也回應了宗密的批判。

在道統譜系經典依據的轉向上，宗密批判「六經」不能徹底解釋人生的相關問題。對此朱熹重新對「四書」進行詮釋，從中發掘儒學性命義理。四書對「人性本善」的論說是朱子以孟子「性善論」為根本，吸收宗密《原人論》如來藏理路的表現。朱子對心有「知」而可以能動性的認識事物，從而格物窮理體道的解讀，與宗密賦予「真心」「常知」的屬性高度相似。「四書」對知識與修養辯證關係的闡述從正面回應了宗密對儒學缺乏心性關懷的批判。

在道統譜系人物的篩選上，宗密對朱熹的影響有三，一宗密對儒學的批判，使得朱熹不得不考慮捨棄持這些思想的漢唐儒士；一受宗密影響，程朱以道學此為標準對儒學學問進行了重新劃分，漢唐的訓詁之學、詞章之學被排除在道學之外，其代表人物也必然不能納入道統譜系；三受宗密義理思想影響，儒士的思想能否與佛老思想對抗，能否對發揮宋明理學有哲學性的貢獻，是朱熹篩選道統人物的重要參考依據。以此荀揚董王韓最終被排除。

子語類》卷九三。

[43]朱熹批評韓愈。“如《原道》中說得仁義道德煞好，但是他不去踐履玩味，故見得不精微細密。問: “《原道》上數句如何？”曰: “首句極不是。『定名』、『虛位』卻不妨。”《原道》中舉《大學》，卻不說“致知在格物”一句。……看得這樣底，都是個無頭學問。於《原道》中所謂“寒而後為之衣，饑然後為之食，為宮室，為城郭”等，皆說得好。只是不曾向裡面省察，不曾就身上細密做工夫。”（《朱子語類》卷一三七）

[44] 陳榮捷，《朱學論集》，頁 14。

[45] 韓愈在《原道》中雖明確提出了“道統”，但他對“道”的理解是仁義道德和以此為政治服務，這自然不同於朱熹的“理”。他雖然在後世的道統中受到多方推崇，但批評聲亦不斷，如契嵩作《非韓》批評韓愈以不合於禮和道的方式急於求仕，批評他先仁義而後道德的順序和對儒家之道的理解之誤。歐陽修批評他“不異庸人”。他最終被排除在儒學道統之外。

宗密對朱熹的上述影響，暗含了兩大主線，一宗密對儒學思想的批判直擊儒學理論的根本缺陷，儒士對此不得不給予回應。此間雖有周程等人的努力，但直到朱熹對理學思想的集大成才從根本上徹底「回應」了宗密的質疑，儒學重新成為主流思想；一宗密等佛教相關思想被朱熹所吸收，運用到儒學的本體論建構、心性義理發掘、經典詮釋等方面，最終促進了儒學從漢唐宇宙本體論向宋明理學本體論新型態的根本轉變和朱熹道統譜系的建立，並經由其弟子的渲染和統治者的推崇，最終成為儒學的權威道統，也一併影響了儒學史的書寫範式。

此間猶有一問題，即對宗密和朱熹的評價。從宗密《原人論》、《圓覺經大疏鈔》等著述中看，他雖批判儒學思想為不了義，斥責儒士的迷執，但仍通過判教的方式，以真心會通了儒學之道，以一乘顯性教會通了儒道和佛教的其他宗派。宗密教禪一致、三教合一的思想一改以往佛教內部水火不容、儒釋互批互鬥的景象，亦深刻影響了後世的佛教僧侶對儒釋合一的倡導，促進了佛教思想的發展。雖然宗密仍是以佛教為根本立場，但其思想的圓融性和包容性展露無遺。

與之相反，朱熹的道統譜系雖在對抗佛老時維護了儒學地位，但其內在的強烈衛道意識又造成了諸多流弊，引起了儒學內部的長期紛爭。朱熹不僅割斷漢唐等儒士，而且以理學為儒學正統，把儒學內部的異己、學術觀點與自己有較大分歧者視為異端或非正統，「道學的興起，在很大程度上就是另起爐灶，重新為學派劃界，在新的意義上重建儒家的學統，……後來『道學』另傳，而與『儒林』」區別，義理與考據的長期爭拗，漸新加劇的漢宋對峙之局，無不與這一知識譜系的理解和劃分有關。」[46]

有學者因此抬高宗密，而評價朱子之學格局過小，視野偏狹，缺乏文化發展史觀，在很大程度上影響了中國文化的健康發展。這種評價雖有一定合理性，但又不免過於嚴苛，朱熹道統的後續影響並非為其一人所造就，而其力揚儒學之精神卻仍然值得借鑒，如《宋史・道學傳》記載，朱子每思道統不傳、學統不繼，深覺憂患之時，「嘗謂聖賢道統之傳散在方冊，聖經之旨不明，而道統之傳始晦。於是竭其精力，以研究聖賢之經訓」(《宋史》卷四百二十九)。

[46] 景海峰，<經典解釋與"學統"觀念之建構>，頁 16。

參考文獻

《原人論》，T10，no.1886。

《禪源諸詮集都序》。T45，no.2015

《華嚴原人論發微錄》。X58，no.1031。

《圓覺經大疏釋義鈔》。X09，no.0245。

《答黃道夫》,《晦庵先生朱文公文集》卷五十八。《朱子全書》冊 23。

《四書或問・大學或問上》,《朱子全書》冊 6。

《通書注・誠上第一》,《朱子全書》冊 13。

《中庸集解序》,《晦庵先生朱文公文集（五）》卷七十五,《朱子全書》冊 24。

《吳文正公集》卷二。

《天說》,《柳宗元集》卷 16，北京：中華書局。

荒木見悟（1993）。《新版佛教與儒教》。東京：研文出版社。

冉雲華（2015）。《宗密》。臺北：東大出版社。

熊琬（1985）。《朱子理學與佛學之關係》。臺北：文津出版社。

邱漢生（1980）。《四書集注簡論》。北京：中國社會科學出版社。

張立文（1985）。《宋明理學研究》。北京：人民大學出版社。

馮達文、郭齊勇（2010）。《新編中國哲學史》（下冊）。北京：人民出版社。

陳榮捷（2007）。《朱學論集》。上海：華東師範人學出版社。

方立天（1988）。《中國佛教與傳統文化》。上海：上海人民出版社。

胡建明（2013）。《宗密思想綜合研究》。北京：中國人民大學出版社。

董群（2000）。《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教文化出版社。

楊維中（2016）。<論佛教心性本體論對宋明儒學的影響>,《江蘇行政學院學報》4。頁 30-36。

李煌明（2014）。<宗密一心二門思維模式與濂溪宇宙本體論建構>。《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》3。頁 15-22。

韓煥忠（1999）。<<華嚴原人論>對儒家人性論的批判>。《理論學刊》5。頁 10-16。

羅雅純（2008）。<朱熹注<孟子>歷史脈絡之歎賾>。《東吳中文線上學術論文》2。注釋 97。

劉振維（2003）。<略論朱熹“人性本善”說與佛教中國化中之“佛性”的關聯－以朱熹<四書集注>與圭峰宗密<華嚴原人論>為例>。臺北：《哲學與文化》6。

王進（2016）。<古今斷裂與儒家政治哲學的重要轉折——以漢宋對<論語>“溫故而知新”的詮釋分歧為中心>。《哲學研究》5 期。頁 22-29。

劉兆彬（2010）。<古代“元氣論”哲學的邏輯演進>。《東嶽論叢》6。頁 43-52。

景海峰（2016）。<經典解釋與“學統”觀念之建構>。《哲學研究》4。頁 10-19。

周熾成（2016）。<唐宋道統新探>。《哲學研究》3。頁 30-35。

彭永捷（2001）。<論儒家道統及宋代理學的道統之爭>。《文史哲》2。頁 23-32。

華嚴宗對地藏菩薩救度重心轉向之初探

華梵大學東方人文思想研究所　博士生
釋堅元

摘　要

地藏菩薩名號最早出現於華嚴宗相關經典中，即東晉佛馱跋陀羅（359-429）譯《大方廣佛華嚴經》（簡稱《六十華嚴經》）、和西秦（388-412）聖堅所翻譯《佛說羅摩伽經》的漢譯本。在《六十華嚴經》中譯為「大地藏菩薩」;《羅摩伽經》是《華嚴經·入法界品》的早期異譯本，文中有二處提到地藏菩薩，一處以「持地藏菩薩」出現，是佛陀說法時與會大眾的聽眾之一；另一處則提出「地藏法門」，遺憾的是，這二處並無相關內容之論述。

然而，從六世紀末至八世紀初，在這二百年之間，並未見經典中將地藏菩薩與地獄連結在一起的論述，直至華嚴宗法藏大師（643-712）述《華嚴經傳記》（簡稱《華嚴傳記》），首次見到地藏菩薩在地獄門前施作救度眾生之事蹟，而且還點出地藏菩薩「常處惡趣代眾生苦」之願力。這樣的事蹟與觀點亦受到華嚴宗人的關注，如胡幽貞（生卒年不詳）刊纂《大方廣佛華嚴經感應傳》（簡稱《華嚴經感應傳》）和澄觀大師（738-839）《華嚴經隨疏演義鈔》（簡稱《華嚴大疏鈔》），有兩次援引此則故事。

因此，法藏大師與華嚴宗人對於地藏菩薩冥界救度之推介與肯定，是否為地藏信仰帶入另一個救贖重心的轉向與發展呢？又地藏菩薩常處惡趣代眾生苦，其華嚴宗人所指的「惡趣」為何？菩薩又如何代受眾生受苦呢？

關鍵字：華嚴宗、地藏菩薩、冥界救度、常處惡趣、代受苦

一、前言

華嚴宗是由中國的地論師所發展出來的宗派，[1]此宗派主要以闡揚《華嚴經》而得名，也就是以《華嚴經》為信仰依據。在學界上，對其思想根源的發展有二種說法：其一、源自印度；二是、源自中國。[2] 筆者較為贊同第一種說法，因為中國於姚秦時期（五胡十六國之一），鳩摩羅什（344-413）首傳大乘教，自茲以後，佛馱跋陀羅（359-429）迻譯了《華嚴經》。[3] 所以，《華嚴經》之思想根源與束芽仍源自印度，只是後來經由中國高僧將原有印度思想加以發展、組織，而成為有系統的信仰體系。[4]

然而，華嚴宗與地藏菩薩之間的關係，早在四世紀漢譯經典《六十華嚴經》和《羅摩伽經》中就已出現「地藏菩薩」名號。《六十華嚴經》中以「大地藏菩薩」，另《羅摩伽經》是《華嚴經·入法界品》早期異譯本，文中有二處與地藏菩薩相關：一處以「持地藏菩薩」[5]出現，是佛陀說法時與會大眾的聽眾之一；另一處則提出「地藏法門」[6]，遺憾的是，這二處皆無相關內容之敘述。

值得一提，《羅摩伽經》的譯者及其年代在歷代經錄記載中頗為混亂。[7]於下，將略加說明。從華嚴宗初祖杜順（557-640）和二祖智儼（602-668）大師的著撰中，皆未見有「地藏菩薩」救度相關事蹟之記載。直到三祖法藏（643-712）大師所述《華嚴傳記》[8]，以及四祖澄觀（738-839）大師撰《華嚴大疏鈔》[9]，皆提及地藏菩薩於地獄門前施作救度感通之事蹟。另外，唐代胡幽貞刊纂《華嚴經感應傳》[10]，

---

[1] 釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 248。
[2] 釋印順，《般若經講記》，頁 18。
[3] 梁啟超，〈佛學時代〉，頁 373。
[4] 張東蓀，〈中國哲學史上佛教思想之地位〉，頁 352。
[5]《佛說羅摩伽經》，(CBETA, T10, no. 294, p. 851, c19- p. 852, b9)。
[6] 同上，p.856, a18-19。
[7] 尹富著，《中國地藏信仰研究》，頁 6-10。
[8]《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》：「緝《華嚴傳》五卷，或名《纂靈記》（此記未畢而逝，門人慧苑、慧英等續之，別加論贊，文極省約，所益無幾）。」(CBETA, T50, no. 2054, p. 283, a7-8)。《華嚴經傳記》於正德元年（1711）印行，本書集錄《華嚴經》之部類、傳譯、講解、諷誦等十門，為華嚴經流傳初期至撰者當時史實之集記。佛光大辭典線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，p5252（105.12.30 上網）。
[9] 澄觀撰《華嚴經隨疏演義鈔》，全名《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，共有九十卷，收於大正藏第三十六冊。此《演義鈔》是澄觀對《華嚴經疏》再作詳細解說，此書前九卷係澄觀華嚴之思想綱要，亦即「玄談」部分，素來備受重視。佛光大辭典線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，p5254（105.12.30 上網）。
[10]《華嚴經感應傳》係唐代胡幽貞刊纂，收於大正藏第五十一冊。此書是依據法藏之弟子惠英編成《華嚴傳記》二卷，於建中四年（783），四明山胡幽貞重新整理成一卷。內容主要記載《華嚴經》信仰者之感應事蹟。同上註，p5253（105.12.30 上網）。

有一傳聞與《纂靈記》[11]中僧人冥界救度故事相當。

文中首見地藏菩薩於地獄門前施作救度感通之事蹟，另外，還強調誦持《華嚴經》偈頌之感通，如是的推介與肯定態度是否為地藏菩薩救度重心帶入另一個轉向與發展呢？又地藏菩薩「常處惡趣代眾生受苦」之說法，此華嚴宗人所言的「惡趣」是指何趣呢？菩薩又如何代眾生苦呢？基於上述之疑惑，促使本文之撰寫動機，藉此考察期望能夠獲得問題之釐清為目的。

本文研究的範疇將鎖定在《華嚴傳記》、《華嚴大疏鈔》、《華嚴經感應傳》等，再配合地藏信仰相關經典的論述作為輔助依據，採取以經解經、以論解論之詮釋方法，進行問題之爬梳與說明。文中將從三個面向進行探討：首先、對於華嚴宗在中國的歷史淵源與背景略加敘述；其次、經由華嚴宗的相關文獻，考察地藏菩薩與華嚴宗之間的淵源，以及地藏菩薩早期的救度功能；最後，從華嚴宗人的撰述中，探討地藏菩薩冥界救度施作事蹟之推介與肯定態度，是否為地藏信仰帶入另一種轉向與發展？除此之外，地藏菩薩「常處惡趣代眾生苦」，其華嚴祖師所言的惡趣為何？菩薩又如何代眾生苦等問題加以論述。

雖然學界上對於華嚴宗的相關研究迭出，但有關華嚴宗祖師對於地藏菩薩冥界救度的推介與肯定之研究微乎其微，多附屬於論文的子題中，未見獨闢專文論述，這是筆者所面臨的窘境，希冀藉此拋轉引玉以待後人之高見與關注。

二、中國華嚴宗的歷史淵源與背景

華嚴宗是由地論宗與攝論宗的思想交融下，以及初唐玄奘所傳唯識佛教的激發而成立的宗派，且有一些地論宗的門徒也因此轉入華嚴宗。[12]然地論宗因地域之別又有南北道派之區分，其中南方以慧光（468-537）為始祖，[13]慧光承勒那摩提之說，稱為南道派；道寵承菩提流支之說，稱為北道派。[14] 另外，值得一提，慧光是一位很特殊的人物，他不啻是地論宗的大師，亦是四分律的開宗者，世人尊稱「光統律師」，雖然修禪但對於戒律亦相當重視，後來，由其門下道憑（488-559）之徒

[11]《華嚴傳記》（亦名《纂靈記》），《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》：「據海東傳說，乃由法藏門人慧苑、慧英等人依據《華嚴經傳記》五卷，稍作修訂而成者。」(CBETA, T50, no. 2054, p. 283, a7-8)。

[12] 釋仁宥，〈地論宗的派別演化及其思想分歧〉，《華嚴專宗學院佛學研究所論文集》頁 16。

[13] 《華嚴經傳記》卷 2：「後更聽華嚴，深悟精致，研微積慮，亟涉炎涼。既而探蹟索隱，妙盡隅奧，乃當元匠，恒親講授。（慧）光以為正教之本莫過斯典，凡有敷揚，備申恭肅，每講必中表潔淨，至於聽眾亦同之。履[尸串]竝脫之階外，各嚴香華，顒顒合掌，敬法之勤，千歲罕儔矣。有疏四卷，立頓漸圓三教，以判群典。以華嚴為圓教，自其始也。」(CBETA, T51, no. 2073, p. 159, a25-b3)。

[14] 參見佛門網:https://www.buddhistdoor.org(105.8.26 上網)。

的靈裕（518-605）系統而發展為華嚴宗之母系。[15]

至於華嚴宗主要中心思想是依據《華嚴經》，而《華嚴經》是龍樹菩薩（NAgArjuna，150-250）從龍宮[16]取出之伏藏，其全稱名為《大方廣佛華嚴經》，或名《大方廣佛會經》，亦名《雜華經》、《不思議解脫經》，其思想體系非常龐雜，相關經典自二、三世紀開始，即於印度、中亞等地陸續被迻譯，現今《大藏經》中共收錄了三十二部之多。[17] 在中國有三個譯本，即：（一）**晉譯本**僅三萬六千偈，為支法領在新疆于闐所得梵文本，後帶至揚州道場寺，由東晉佛陀跋陀羅（Buddha-bhadra，359-429）於義熙十四年（418）三月，至元熙二年（420）六月迄全部譯出，所譯六十卷分三十四品，名《大方廣佛華嚴經》，簡稱「晉譯本」或《六十華嚴經》，是華嚴宗初創時所依據之經典；[18] （二）唐武后時期由實叉難陀（ŚikSAnanda，652-710）共菩提流志（？-727）等人，於證聖元年（695）至聖曆二年（699）譯出。[19] 另據《華嚴經疏》說：「於東都佛授記寺，再譯舊文，兼補諸闕，計益九千頌，通舊總四萬五千頌，合成唐本八十卷。」[20]簡稱「**唐譯本**」或《八十華嚴經》，此八十卷為全經，從古至今講誦皆依於此經；（三）唐般若（PrajJa，785-804）於唐德宗貞元十二年（796）六月至貞元十四年（798），在長安崇福寺譯出四十卷，簡稱「**四十卷本**」，雖題名《大方廣佛華嚴經》，但內題《入不思議解脫境界普賢行願品》，其實是「唐譯本」中〈入法界品第 39〉的異譯。[21] 除此之外，還有一種**藏譯本**，於九世紀末，由勝友（Jinamitra）等譯出，名為《佛華嚴》的《大方廣經》，有四十五品。[22] 其中第十一品與三十二品是藏譯本特有的，加起來也不超出六萬頌。[23]然而，《華嚴經》梵本雖號稱十萬偈[24]，但傳入中國廣中略三個版本，卻僅在四萬頌左右。而十萬頌經的說法在西域地區極為普遍，[25]且於龍樹時期就已經廣為流傳十萬頌的說法。

---

[15] 釋印順著，《以佛法研究佛法》，頁 254。鎌田茂雄著/關世謙譯，《中國佛教史》，頁 93-94。

[16] 此處所說的「龍宮」是印度南端福城東的「大塔廟處」，亦是善財童子所住的福城是烏荼，是現在奧里薩（Jajpur）市東北的「Bhadraka」，是善財發心修學的出發處，亦即龍樹入龍宮、見龍王，得經、得塔之處。釋印順著，《佛教史地考論》，頁 211-221。

[17]《佛教史概論》，頁 88-89。

[18] 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 999-1000。

[19]《開元釋教錄》，(CBETA, T55, no. 2154, p. 566, a13-22)。

[20]《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA, T35, no. 1735, p. 524, a10-12)。

[21] 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1006。

[22] 陳清香，〈大方廣佛華嚴經的圖像〉，頁，頁 16。

[23] 石井教道，《華嚴教學成立史》，頁 56。

[24]《攝大乘論釋》：「華嚴經有百千偈。故名百千經。」(CBETA, T31, no. 1595, p. 263, a14-15)。

[25]《歷代三寶紀》卷 12，（隋·闍那）崛多（JJAnagupta）：「于闐東南二千餘里。有遮拘迦國。……王宮自有摩訶般若、大集、華嚴三部大經。並十萬偈。王躬受持。……此國東南二十餘里。有山甚嶮。其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、方廣、舍利弗陀羅尼、華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、《大雲經》等。凡十二部，皆十萬偈。」(CBETA, T49, no. 2034, p. 103, a13-24)。

有關華嚴宗傳承有五祖說和七祖說，五祖即：杜順（557-640）、智儼（602-668）、法藏（643-712）、澄觀（738-839）、宗密（780-841），彼此一脈相承著《華嚴經》。然而，坂本幸男（1971）提出華嚴宗學系傳承應有七祖，即在法藏之後多了慧苑（673-743）和法詵（718-778）。[26] 慧苑是法藏大師的上首弟子，紹繼其師未盡之作《刊定記》，雖精通華嚴卻不傳承師說，另依慧堅《寶性論》而自立，因此沒有被列為四祖，尤其論及「十玄」之德相與業用方面，被澄觀批評組織繁瑣不易明瞭，而被視為異端。[27]此外，法詵是慧苑之弟子，在《宋高僧傳》中所列〈法詵傳〉都非常簡略，僅知專研《華嚴經》、《梵網菩薩戒經》和《起信論》，先後在蘇州龍興寺和杭州天竺寺講《華嚴經》數十遍，撰《儀記》[28]十二卷。[29]法詵亦為澄觀的傳法師，在《法界宗五祖略記》[30]有詳載，並對澄觀之咐囑。

從這些華嚴祖師的著撰中，只有法藏和澄觀大師的著作中，提到地藏菩薩冥界救度感通事蹟，另有胡幽貞刊纂《華嚴經感應傳》亦有相關靈驗故事，相較於其他華嚴宗祖師則無相關記載。此外，值得一提，在澄觀時期，禪法位居華嚴義學之下，但至宗密時則將禪法提升與華嚴同等地位，此乃宗密獨創「教禪一致」之舉。就實際而言，一個宗派思想之形成，難免受制於時代背景之影響，除了做適度的修正外，更確實是要與時代相呼應，才能在唐代宗派林立的的盛況中，展現出獨具一格之特色。茲歸之，這些華嚴祖師對於華嚴宗思想體系之成立與判教設立等，不啻拈出重要的精隨，更可言是中國佛教史上的大思想家、實踐家和宗教家。

三、地藏菩薩於華嚴宗的歷史淵源及其早期救度思想

（一）地藏菩薩於華嚴宗的歷史淵源

地藏思想最早出現於華嚴系統相關的漢譯經典，即東晉佛陀跋陀羅逐譯《六十華嚴經》和西秦（388-412）聖堅所逐譯《羅摩伽經》，此經是《華嚴經·入法界品》的一小部分，而唐代般若（prajJa）翻譯《四十華嚴經》是〈入法界品〉的異譯本，且提名為〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，就是《大智度論》所說的《不思議解脫經》，亦即〈入法界品〉，然〈入法界品〉部分古譯，題作《羅摩伽經》，其意義為何，學界上迄今尚無滿意之說明。[31] 尹富（2009：6）說：「『羅摩伽』就是梵文『入法界』的音譯。」但筆者考察梵文資料，並未發現有相通之記載。而「羅摩伽」，

[26] 坂本幸男著/釋慧嶽譯，《華嚴教學之研究》，頁 57。
[27] 鎌田茂雄著/關世謙譯，《中國佛教史》，頁 191。
[28] 在《新編諸宗教藏總錄》載：「《刊定記纂釋》二十一卷（或十三卷）（法詵創造，正覺再修）」(CBETA, T55, no. 2184, p. 1166, a19-20)。
[29]《宋高僧傳》，(CBETA, T50, no. 2061, p. 736, a21-b13)。
[30]《法界宗五祖略記》卷 1，(CBETA, X77, no. 1530, p. 623, a17-18)。
[31] 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1005。

經中亦作「毘羅摩伽」，是形容「法門」(解脫和三昧)。[32]另在《華嚴經》的三個漢譯本中，對於「地藏菩薩」名號亦有些許之差異，如晉譯本中譯為「**大地藏菩薩**」[33]；唐譯本與四十卷本皆譯為「**地藏菩薩**」[34]。

在歷代佛典目錄中對於《羅摩伽經》的記載堪稱混亂。《羅伽摩經》前後共有五個譯本，三本收入於《大藏經》中，二本從闕，而最早梁僧祐《出三藏記集》[35]僅載《羅摩伽經》三卷，並無譯者，至隋·法經等撰《眾經目錄》[36](簡稱《法經錄》)與隋·彥琮撰《眾經目錄》(簡稱《彥琮錄》)不啻同載為三卷，且加入年代和譯者(西秦乞伏仁世聖堅別譯)。另外，在隋・費長房撰《歷代三寶紀》[37](簡稱《長房錄》)有三處不同的記載，其中有一錯誤是將《羅摩伽經》與《虛空藏經》視為同一經，可是二經來源不同，一出自《華嚴經》，另一出自《大集經》。這樣的說法延至唐·智昇撰《開元釋教錄》[38](簡稱《開元錄》)才被修正，這可說是智昇的貢獻。

令人質疑，安法賢與聖堅是否真有迻譯此《羅摩伽經》，仍有商榷之餘地。因為，《法經錄》並未提及安法賢的譯本；而《長房錄》載聖堅所譯十四部二十一卷經，亦無《羅摩伽經》，可能是「堅」與「賢」之間的筆誤，但《開元錄》智昇承認曹魏（220-265）安法賢是此經的首譯者，之後，此說法亦被確立，往後經錄記載大致沿用此說。[39] 但是，近代學者譚世保（1991：196）指出安法賢譯《羅摩伽經》乃是費長房等人的偽託。又魏道儒（2001：45-46）研究發現：「〈入法界品〉是《華嚴經》較為晚出之經典，其成立年代不應早於西元 250 年，不晚於 300 年左右。」印順法師從〈入法界品〉被《大智度論》所引用來說，推定其集成應於龍樹以前，大約西元 150-200 年間，並且贊同《華嚴經》的集成應於三世紀中。[40] 由此可知，安法賢首譯《羅摩伽經》的說法是足以採信，由此推論，地藏菩薩名號是早於其信仰出現於中國，其出現年代應於四世紀末。

（二）地藏菩薩三惡道之救度功能

從地藏菩薩信仰早期相關經典中，可以發現，地藏菩薩已具備三惡道的救度功能，可惜並未受到關注，如《大集經》云：

---

[32] 同上。
[33]《大方廣佛華嚴經》，(CBETA, T09, no. 278, p. 676, a14-15)。另一處云：「勇猛精進至佛**地藏菩薩**受生法」(p. 751, a21-22)。
[34]《大方廣佛華嚴經》，(CBETA, T10, no. 279, p. 319, a14-15)。
[35]《出三藏記集》，(CBETA, T55, no. 2145, p. 21, c17)。
[36]《眾經目錄》，(CBETA, T55, no. 2146, p. 119, c14-15)。
[37]《歷代三寶紀》，(CBETA, T49, no. 2034, p. 56, c25、p. 83, b18-19、p. 84, b12)。
[38]《開元釋教錄》，(CBETA, T55, no. 2154, p. 487, a28-b1)。
[39] 尹富撰，《中國地藏信仰研究》，頁 7-8。
[40] 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1020。

地藏菩薩摩訶薩於此**一切法無語言空三昧**到自在彼岸，是菩薩若欲入此三昧時，以福德智慧力，為成熟眾生故。先作是願，乃至我未出三昧已來，於此時中欲令此國土境界及四天下，此佛世界一切眾生諸有所須資生之具，隨其相貌隨其多少隨其所樂，所謂飲食、衣服、臥具、瓔珞莊嚴之具，園林屋宅形色狀貌肢節身分，可愛色聲香味觸等，欲見如是等事。……菩薩入此三昧已，隨其時節，於此佛世界四天下一切眾生，如上所說所須之具便得充足。……隨我住定時節遠近，隨諸眾生多少分齊，欲除眾生身心之病，謂風黃癊等分之病，或人、非人所作，如是欲滅貪瞋癡等煩惱諸病，及滅十不善業令住十善業道中。……身心病苦悉皆除滅。……欲滅地獄種種諸苦，畜生之中互相殘食等苦，閻魔羅界飢渴等苦，及寒熱苦，怨憎會苦，愛別離苦，求不得苦，隨願分齊，令諸眾生離一切苦惱及不善法，成就一切善法。[41]

上述，地藏菩薩入「**一切法無語言空三昧**」時，即能達到自在彼岸，並於此三昧中，滿足一四天下眾生之希求，如飲食、衣服、醫藥等資身之具，以此三昧力，亦能消除眾生身體與心理上之一切痛苦，且能幫助眾生斷除貪瞋癡等諸煩惱病，離十不善業，而安住於十善業中。除此之外，對於三惡道之苦，如地獄諸苦、畜生互相殘食之苦、惡鬼飢餓之苦，以及自然界和人際關係種種諸苦（寒熱苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦），悉能隨願分齊，令諸眾生離一切苦惱及不善法，成就一切善法。由此可知，地藏菩薩早期的救度功能，是著重於滿足眾生現世（實）利益。

另外，於《大方廣十輪經》中載：地藏菩薩發願救度六道諸眾生[42]（在唐玄奘所譯《大乘大集地藏十輪經》中翻為五趣[43]），並拔濟三惡趣諸苦惱[44]，且能化現閻羅王身等種種形象[45]。由此可知，地藏菩薩救度對象並不僅限於三惡趣，乃是遍及六道，就如同觀世音菩薩一般，有三十二應化身，應以何身的度者，即現何身而為說法。地藏菩薩亦然，為了利益成就一切眾生，可以善巧方便化現多種身形成熟救度事業。

茲歸言，從《十輪經》中的記載，早已提到地藏菩薩具有拔濟三惡道之救度功能，可惜當時未受到關注，直至法藏與澄觀的撰述中才被提倡開來，而且不啻只是認識層面，還有實際救度感通事蹟，於下說明。

---

[41]《大方等大集經》，(CBETA, T13, no. 397, p. 384, a11-b4)。
[42]《大方廣十輪經》，(CBETA, T13, no. 410, p. 686, c19-20)。
[43]《大乘大集地藏十輪經》卷 1〈序品 1〉:「眾生五趣身，諸苦所逼切，歸敬地藏者，有苦悉皆除。」(CBETA, T13, no. 411, p. 727, c19-21)。
[44]《大方廣十輪經》，(CBETA, T13, no. 410,p. 686, b22-29)。
[45] 同上，p. 684, c28。

四、華嚴宗祖師對地藏菩薩救贖重心之轉向與發展

有關菩薩冥界救度感通事蹟，始於六朝時期，興盛於唐代。學者王翠玲（2007：128）說：「由南北朝累積至唐末、五代以來的華嚴感通故事、靈驗談中，蘊藏有佛教徒各式各樣的體驗談，也吸納了六朝以來的志怪文學，更簡潔具體地表現出《華嚴經》的宗旨及華嚴宗之教義。」

所以，地藏菩薩冥界救度事蹟，首見於華嚴宗人的著作中，於《華嚴傳記》、《華嚴大疏鈔》以及《華嚴經感應傳》中，地藏菩薩於地獄門前施作救度感通之事蹟首次躍上檯面（were first written），開啟了地藏菩薩與冥界救度之先河。因此，華嚴宗人對於地藏菩薩冥界救度功能之推介與肯定，是否為地藏信仰帶入另一個救贖重心的轉向與發展呢？菩薩又如何代眾生受苦呢？

（一）華嚴祖師對地藏菩薩冥界救贖之推介與肯定

在《華嚴傳記》中，首度出現一則地藏菩薩在冥界救度之真實事蹟：

> 文明元年（684）京師人，姓王，失其名。既無戒行，曾不修善，因患致死，被二人引，至地獄門前，見有一僧，云是地藏菩薩，乃教王氏誦一行偈，其文曰：「**若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來**。」菩薩既授經文，謂之曰：「誦得此偈，能排地獄。」王氏盡誦，遂入見閻羅王。王問此人有何功德？答云：「唯受持一四句偈。」具如上說，王遂放免。當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇，憶持此偈，向諸沙門說之，參驗偈文，方知是《華嚴經》第十二卷〈夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品〉。王氏自向空觀寺僧定法師說云。[46]

上述，法藏援引的是《六十華嚴經》卷十〈夜摩天宮菩薩說偈品第十六〉：「**若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。**」[47]但是，上文卻載為「第十二卷」，可能是筆誤吧。文中地藏菩薩現出家僧相在地獄門前向王氏教授一偈文，這不啻點出《華嚴經》之尊貴，更強調受持「偈頌」之感通，且強調現出家相的地藏菩薩專屬特色。地藏菩薩效法釋迦佛現出家僧相，發願於五濁惡世度化眾生，所以，出家僧相是穢土世界的清淨幢相，亦是解脫的莊嚴相，令人於黑暗中，帶來一絲的光明與希望。另誦持一四句偈，可破除地獄之苦，從古迄今被稱為「破地獄偈」，如是將地藏菩薩與地獄連結在一起，或者說，由菩薩在地獄直接施行救濟之同類故

[46]《華嚴經傳記》，(CBETA, T51, no. 2073, p. 167, a18-29)。
[47]《大方廣佛華嚴經》，(CBETA, T09, no. 278, p. 466, a5-6)。

事中，算是頭一遭。[48] 但此救度事蹟是否為法藏所言，實令人質疑？因為，此故事發生於文明元年（684），而法藏大師於先天元年（712）歲次壬子十一月十四日終於西京大薦福寺。[49] 當時，《華嚴傳記》尚未完成，爾後由門人慧苑、慧英接續完成此傳記。因此，此故事可能是法藏所撰，亦可能為門人所加，但不能否認此篇故事後來頗受華嚴宗人之重視。如《華嚴經感應傳》云：

> 垂拱三年（687）四月中，華嚴（法）藏公，於大慈恩寺講華嚴經。.....時塵律師報藏公曰：「今夏賢安坊中郭神亮檀越，身死經七日，却蘇入寺禮拜。」見薄塵自云：「傾忽暴已，近蒙更生，當時有使者三人，來追至平等王所，問罪福已，當合受罪，令付使者引送地獄，垂將欲入，忽見一僧云：『我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行偈。』神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文。僧誦偈曰：**『若人欲了知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來**。』神亮乃志心誦此偈數遍，神亮及合同受罪者數千萬人，因此皆得離苦，不入地獄。斯皆檀越所說，當知此偈能破地獄，誠叵思議。」[50]

上述傳聞與《華嚴傳記》的內容相近，除了當事者名字不同外，以及未提起地藏菩薩聖號，其餘發生之地點、時間亦相去不遠，也許源自相同的傳聞，而稍作修改。因為，胡幽貞說：「此傳本花嚴疏主藏公門徒僧，集為上下兩卷，今予鄙其事外浮詞蕪於祥感，乃筆削以為一卷。」[51]所以，此感應傳是源自法藏門徒惠英之書，而加以刪除、修改集為一卷。除此之外，澄觀大師述《華嚴大疏鈔》中亦有兩處援引此則故事，其一在第十五卷：

> 一偈之功能破地獄者，《纂靈記》云：京兆人，姓王名明幹，本無戒行，曾不修善因患致死，被二人引至地獄。地獄門前見一僧，云是地藏菩薩，乃教誦偈云：「**若人欲了知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來**。」菩薩授經已，謂之曰：「誦得此偈，能排汝地獄苦。」其人誦已，遂入見王。王問此人有何功德？答云：「唯受持一四句偈。」具如上說，王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人皆得解脫。後三日方蘇，憶持此偈，向諸道俗說之，參驗偈文，方知是《華嚴經》夜摩天宮無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈也。今經偈云：「**若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造**。」大意是同。意明地獄皆由心造，了心造佛，地獄自空耳。」[52]

---

[48] 尹富，《中國地藏信仰研究》，頁 181。
[49]《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，(CBETA, T50, no. 2054, p. 280, c3-4)。
[50]《大方廣佛華嚴經感應傳》卷 1，(CBETA, T51, no. 2074, p. 175, c12-25)。
[51] 同上，p. 173, b6-8。
[52]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，(CBETA, T36, no. 1736, p. 116, b18-c4)。

另一處為第四十二卷：

> 暫持能破地獄者，即《纂靈記》云：文明元年洛京人，姓王名明幹，既無戒行，曾不修善，因患致死，見彼二人引至地獄。地獄門前見有一僧，云是地藏菩薩，乃教王氏誦一行偈，其文曰：「**若人欲了知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。**」菩薩既授經偈，謂之曰：「誦得此偈，能排地獄之苦。」王氏既誦，遂入見閻羅王。王問此人曰：有何功德？答：「唯受持一四句偈。」具如上說，王遂放免。當誦偈時，聲所到處，受苦之人皆得解脫。王氏三日方蘇，憶持此偈，向空觀寺僧定法師說之，參驗偈文，方知是舊《華嚴經》第十二卷，新經當第十九〈夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品〉偈。王氏自向空觀寺僧定法師說之也。[53]

上二則故事大同小異，唯一的差異是澄觀援引之偈文，是《八十華嚴經》覺林菩薩頌言。由上述幾則感通事蹟，不難發現，救度者有時現「出家僧相」，有時是「菩薩相」，出家相是解脫相，菩薩相是慈悲相，在這之間的差異是否意味著，眾生望救之心，希冀菩薩的慈悲心帶領我們解脫冥界牢獄之苦。另外，此破地獄偈主要揭櫫法界真如體性，亦即「地獄皆由心所造，若能明了一切唯心，而罪性本空，則地獄自空。」這是符合華嚴宗「唯心緣起」思想，由此佐證，地藏菩薩受到華嚴宗祖師的烘托渲染之下，不啻讓地藏菩薩三惡道救贖重心產生轉向，更反映出地獄救度思想在信仰上的落實，也為「幽冥教主」之角色埋下伏筆。

另外，從唐代石窟造像的組合中亦可發現，華嚴宗的盧舍那佛與藥師佛、地藏菩薩造像組合在一起，不僅反映出彼此之間的互動發展息息相關，更與當時社會思潮的結合，由此證明佛法不離世間法，世間法不離佛法。[54] 易言之，華嚴宗的法界救度思想與地藏菩薩地獄救度的大願相互結合，在思想上，不啻有一脈相承之密切關係；在信仰上，更將地藏菩薩信仰帶入另一個冥界救贖的轉向與發展。

（二）常處惡趣救代眾生

在《華嚴經探玄記》[55]（簡稱《探玄記》）卷 7 云：

---

[53]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，(CBETA, T36, no. 1736,p. 324, b4-18)。

[54] 賴文英〈唐代華嚴法界救度思想的開展—兼論榆林窟第 25 窟盧舍那佛與藥師佛、地藏的組合〉，頁 125-126。

[55]《華嚴經探玄記》，共二十卷，唐代法藏著，又稱《華嚴探玄記》、《華嚴經疏》、《探玄》、《探玄記》，收於大正藏第三十五冊。此書乃法藏模仿其師智儼之《華嚴經搜玄記》所作，主要敘述舊譯《六十華嚴經》之大要，並解釋經文之義，闡述華嚴宗之中心教義為主旨。此書分立十門：(一)教起所由，(二)藏部所攝，(三)立教差別，(四)教所被機，(五)能詮教體，(六)所詮宗趣，(七)釋經題目，(八)部類傳譯，(九)文義分齊，(十)隨文解釋。佛光大辭典線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book

> 由菩薩從初正願，為生受苦修習此願，至究竟位願成自在，**常處惡趣救代眾生**，如地藏菩薩等及莊嚴王菩薩等。[56]

另外，澄觀大師亦援用法藏所言，於《大方廣華嚴經疏》[57]（簡稱《華嚴經疏》）：

> 由菩薩初修正願為生受苦，至究竟位願成自在，**常在惡趣救代眾生**，如地藏菩薩及現莊嚴王等。[58]

在法藏與澄觀的著作中，特別指出地藏菩薩「常處惡趣代眾生受苦」，其所指涉的惡趣為何？若依佛教而言，惡趣或名惡道，有三惡道、四惡道、五惡道之說法。就依報（山河大地、國土）而言，善趣是人、天、阿修羅；三惡趣又稱三塗：地獄、畜生、餓鬼；[59] 四惡趣：地獄、畜生、餓鬼、阿修羅等。[60]另外，娑婆五道齊名「惡趣」，即：地獄、餓鬼、畜生，純惡所歸，名為惡趣；娑婆世界人、天雜業（善、惡、無記業）所向，仍於生死輪迴中，故亦名惡趣。[61]雖然惡趣有多種說法，就法藏的《探玄記》所載：

> 三或至善趣等者，釋成違相，於中五對：初一、約依報，善趣是人天，惡趣三塗；二對、約正報，於善趣中眼等諸根有具、不具，惡趣中亦爾。[62]

上述，法藏不啻使用了「惡趣」，亦使用與之相對的「善趣」，所以從文脈中可以發現，法藏所指涉的惡趣是指「三塗」，亦即地獄、惡鬼、畜生。然而，《地藏菩薩本願經》中說：

> 南閻浮提行惡眾生，.....業力甚大，能敵須彌，能深巨海，能障聖道。是故

/fgs_drser.aspx，p5252（105.12.30 上網）。

[56]《華嚴經探玄記》卷 7〈金剛幢菩薩迴向品 21〉，(CBETA, T35, no. 1733, p. 246, a8-11)。

[57]《大方廣佛華嚴經疏》是唐代澄觀撰，共六十卷，收於《大正藏》第三十五冊，是註解《八十卷華嚴經》之綱要與文義。係針復興法藏祖師之教說為本旨，全書分十門，即：(一)教起因緣，(二)藏教所攝，(三)義理分齊，(四)教所被機，(五)教體淺深，(六)宗趣通局，(七)部類品會，(八)傳譯感通，(九)總釋經題，(十)別解文義。此書撰著年代有二說，一、《宋高僧傳》：「始於唐德宗興元元年（784），成於貞元三年（787）；另《隆興佛教編年通論》謂建中四年（783）起稿，歷時四年乃成。佛光大辭典線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，p764（105.12.30 上網）。

[58]《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA, T35, no. 1735, p. 699, b12-14)。

[59]《增壹阿含經》，(CBETA, T02, no. 125, p. 739, a5)。

[60]《御註圓覺經》，(CBETA, X10, no. 251, p. 154, c21)。

[61]《安樂集》，(CBETA, T47, no. 1958, p. 18, c26-28)。

[62]《華嚴經探玄記》，(CBETA, T35, no. 1733, p. 177, a12-16)。

> 眾生莫輕小惡，以為無罪，死後有報，纖毫受之。父子至親，岐路各別，縱然相逢，無肯代受。[63]

若依佛教業感緣起說，眾生所造善惡業皆是自作自受，即使父子至親，道途各不相同，縱然遇見也無法代受，何以故地藏菩薩能「代眾生受苦」呢？是如何代受呢？又代受那些苦呢？有關「代苦之義」的理由在《探玄記》列出了六義，澄觀的《華嚴經疏》與《華嚴經行願品疏》[64]（簡稱《行願品疏》）皆列舉七義，彙整如下表：

表格 1 《探玄記》、《華嚴經疏》、《行願品疏》中「代苦之義」對照表

四種	《探玄記》六義[65]	《華嚴經疏》七義[66]	《行願品疏》七意[67]
但意樂	一、謂以苦事自要增其願行故。《瑜伽》第四十九云：問：菩薩從勝解行地隨入淨勝意樂地時，云何超過諸惡趣等？答：是諸菩薩依止世間清淨靜慮，於勝解行地已善積集菩提資糧。……由是因緣為利惡趣諸有情故，誓居惡趣如己舍宅。作是誓言：我若唯住如是處所能證無上正等菩提，亦能忍受為除一切有情苦故，一切有情諸惡趣業，以淨意樂悉願自身代彼，領受苦異熟果。為令畢竟一切惡業永不現行，一切善業常現行，故心發正願。……	一、以苦自要增悲念故《瑜伽》四十九問云：菩薩從勝解行地，隨入淨勝意樂地時，云何超過諸惡趣等？……意云：謂菩薩於世間清淨靜慮，已善積資糧於多苦有情修習哀愍，無餘思惟，由此修習故，得哀愍意樂及悲意樂。為利惡趣有情誓處惡趣，如己舍宅。設住惡趣能證菩提，亦能忍受，為除物苦願身代受，令彼惡業永不現行，一切善業常得現行。由此悲願力故，一切惡趣諸煩惱品所有麁重，於自所依皆得除遣，得入初地。釋曰：約此但有悲願意樂，身不能代，由悲決定自獲勝益。	一、起悲意樂。自超凡境。事未必能。
增上緣	二、約菩薩留惑同事受有苦身，同苦眾生為其說法，令聞法免苦，故名代也。	二、約菩薩本為利生求法苦行，已名為代後能為物為增上緣，亦名代受。	二、修諸苦行，後能與物為增上緣，即名代苦。

[63]《地藏菩薩本願經》，(CBETA, T13, no. 412, p. 782, a26-b1)。
[64]《華嚴經行願品疏》，唐代澄觀撰，是敘述《四十華嚴經》之綱要，並解釋文義，總立十門：(一)教起因緣，(二)教門權實，(三)所詮義理，(四)辯定所宗，(五)修證淺深，(六)彰教體性，(七)部類品會，(八)流傳感通，(九)釋經名題，(十)隨文解釋。佛光大辭典線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx，p3955（105.12.30 上網）。
[65]《華嚴經探玄記》，(CBETA, T35, no. 1733, p. 245, c9-p. 246, a15)。
[66]《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA, T35, no. 1735, p. 699, a20-b22)。
[67]《華嚴經行願品疏》，(CBETA, X05, no. 227, p. 195, b6-14)。

		三、約菩薩留惑同事受有苦身，為生說法令不造苦因，因亡果喪亦名代受。	三、留惑潤生，受有苦身，為物說法，令不造惡，因亡果喪，即名為代。
實能身代	三、設有眾生而欲造作無間等業，菩薩化止不從遂斷其命，由斷彼命菩薩自受惡趣苦報令彼得免無間大苦，此亦名代。此依梁《攝論》第十一辨也。此上二釋依「終教」。	四、設有眾生欲造無間等業，菩薩化止不從，遂斷其命，菩薩自受惡趣苦報，令彼得免無間大苦，名為代受。此依梁《攝論》第十一說，涅槃仙預國王，亦同此義，非唯意樂而已。	四、若見眾生造無間業，當受大苦，無異方便，要須斷命，自墮地獄，令彼脫苦，即名為代。
	四、由菩薩從初正願為生受苦，修習此願至究竟位，願成自在，常處惡趣救代眾生，如地藏菩薩等及莊嚴王菩薩等。	五、由菩薩初修正願為生受苦，至究竟位願成自在，常在惡趣救代眾生，如地藏菩薩及現莊嚴王等，乃至饑世身為大魚，皆其類也。或以光明照觸，或神力冥加其事非一。	五、由初發心，常處惡趣，乃至飢世，身為大魚，即名為代。
理觀融通	五、由菩薩此願契同真如，彼眾生苦亦緣成無性即是真如，以同如之願，還潛至即真之苦，依此融通亦名代也。此約同體願力。	六、由菩薩此願契同真如，彼眾生苦即同如性，以同如之願，還潛至即真之苦，依此融通，亦名代也。	六、大願與苦，皆同真性，今以即真大願，潛至即真之苦。
	六、由普賢以法界為身，一切眾生皆是法界，即眾生受苦常是普賢，故名代。	七、由普賢以法界為身，一切眾生皆是法界，即眾生受苦常是菩薩，故名為代。	七、法界為身，自他無異，眾生受苦，即是菩薩。

綜合上表之對照，可發現「代苦」之義在不同註疏裡有六義、七義之別，但歸結起來可分為四種，即：但意樂、增上緣、實能真代、理觀融通。

1.但意樂

此代眾生苦只是菩薩的意願，未必真實能代。因為菩薩緣眾生苦而生起大悲心，念念悉欲令眾生離苦得樂，但初發心的菩薩還屬於凡夫位，在事相上未必真有能力代受苦。但是，經中言：「初發意菩薩，已勝過六通阿羅漢。」[68]這是就發心之殊勝來說，並非以禪定、智慧、證果而言。

另外，《瑜伽師地論》云：

諸菩薩依止世間清淨靜慮。於勝解行地已善積集菩提資糧。……修習哀愍無

[68]《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 610, a19-20)。

> 餘思惟。由此修習為因緣故。於彼色類諸有情所。得哀愍意樂及悲意樂。由是因緣為利惡趣諸有情故。誓居惡趣如己舍宅。作是誓言。我若唯住如是處所。能證無上正等菩提。亦能忍受。為除一切有情苦故。一切有情諸惡趣業。以淨意樂。悉願自身代彼領受苦異熟果。為令畢竟一切惡業永不現行，一切善業常現行，故心發正願。[69]

菩薩修習世間清淨靜慮，如四根本禪，於資糧位（十住、十行、十迴向圓滿）累積善菩提資糧，緣眾生苦修習哀愍時皆無分別，以此修習因緣，能得哀愍意樂及悲意樂，並能以此因緣來利益惡趣眾生，且發願寧居惡趣猶如處於自身舍宅般。雖然菩薩住於惡趣中亦能證得菩提、亦能修習安忍，亦能斷除一切有情之苦以及諸惡趣之業，菩薩以此清淨意樂發起正願，不啻以自身代彼領受異熟果報之苦，亦令眾生消除一切惡業永不現行，一切善業常起現行。

2.增上緣

菩薩發菩提心修習一切善法，皆能作為眾生離苦之增上緣，此不出二事：一是上求佛道，二為下化眾生。所以，菩薩所行之苦行，悉願眾生得離苦，不為自身求安樂。又此增上緣可分為：菩薩本願故堪行和菩薩勸修令其因亡果喪二種。

（1）菩薩本願所堪行

何謂菩薩本願所堪行？菩薩從初發菩提心，以上求佛道、下化眾生、行諸苦行為其本願，在這當下已能為眾生的增上緣，故名「代受」。何以故？如地藏菩薩曾於因地修十三劫佛福田，難行能行、難忍能忍，皆為眾生滅除煩惱之增上緣：

> 精勤求證無上智時，或為求請依聲聞乘所說正法，下至一頌，乃至棄捨自身手足、血肉、皮骨、頭目、髓腦。或為求請依獨覺乘所說正法，下至一頌，乃至棄捨自身手足、血肉、皮骨、頭目、髓腦。或為求請依於大乘所說正法，下至一頌，乃至棄捨自身手足、血肉、皮骨、頭目、髓腦。如是勤苦，於三乘中，下至求得一頌法已，深生歡喜恭敬受持，如說修行時無暫廢。經無量劫，修行一切難行、苦行，乃證究竟無上智果。[70]

地藏菩薩從初發心求一切智，為了修學聲聞乘法、獨覺乘法乃至大乘菩薩法時，即使是一句一偈，對於內外身物都無所吝惜廣施一切眾生，如手足、血肉、皮骨、

---

[69]《瑜伽師地論》，(CBETA, T30, no. 1579, p. 565, a13-23)。
[70]《大乘大集地藏十輪經》〉，(CBETA, T13, no. 411, p. 751, b20-c1)。

頭目、髓腦等，對法心生歡喜恭敬受持，如法修持無有懈怠，歷經無量劫久修菩薩道，為法忘軀縱使以眉毛掃地都在所不惜，只為成佛轉法輪。由此可知，菩薩法是立基於二乘法之上，菩薩雖修學二乘法但不取證，為了留惑潤生，行種種苦行，可言本願力故堪行諸苦。

（2）菩薩勸修令其因亡果喪

佛教講因果，眾生無明、愚痴起惑造業感召種種苦果，而流轉六道頭出頭沒未有止息。菩薩深愛眾生如己無異，故教化眾生令行善法，與其同所行；菩薩善心，眾生惡心，而能化其惡，令同己善。[71] 且菩薩瞭解經教深入經藏，很有智慧可以為眾生演說開解，去除種種的執著煩惱，令其不造作苦因，因亡果喪，亦名「代受」。[72] 但菩薩不積極斷惑而是以利生為重，不像二乘人以自我解脫為前提，故法藏大師云：

> 普代眾生受苦德，謂修諸行法，不為自身，但欲廣利群生，冤親平等，普令斷惡，備修萬行，速證菩提。又菩薩大悲大願以身為質(音致)，於三惡趣，救贖一切受苦眾生，要令得樂，盡未來際，心無退屈，不於眾生希望毛髮報恩之心。[73]

菩薩普代眾生受苦之德，即是菩薩大悲願力最佳展現。菩薩以大悲心為上首，修學六度為本業，以五蘊和合之身入三惡道中，與之共事、共處，心心念念悉為救脫一切受苦眾生，令其離苦得樂，盡未來際之長遠劫，心悉不動搖、不退轉，且不貪求眾生如毛髮許般的回報。所以，菩薩以無所得為方便，以三輪體空的般若相應行諸代受苦。

3.實能真代

菩薩實能真代有兩種情況，第一、菩薩殺生代受苦；第二、菩薩常處惡趣救代眾生苦。

（1）菩薩殺生代苦

若有眾生欲造作無間罪等業，菩薩教化時卻不聽從，為了截斷其造作惡業之因，菩薩故斷其命。爾後菩薩當受惡趣之苦報，卻能令眾生免墮無間地獄受大苦報，名為代受。[74] 這是菩薩大悲願心所致，如地藏菩薩所發重願：「我不入地獄，誰入地

---

[71]《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 527, a9-11)

[72]《大方廣佛華嚴經疏》：「菩薩留惑同事受有苦身。為生說法令不造苦因。因亡果喪亦名代受。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 699, b6-8)。

[73]《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，(CBETA, T45, no. 1876, p. 639, a12-17)。

[74]《華嚴經疏論纂要(第 47 卷-第 85 卷)》(CBETA, B04, no. 2, p. 1002, a16-p. 1003, a1)。

獄；地獄不空，誓不成佛。」[75]又如涅槃仙預國王為救度一婆羅門，而故斷其命：

> 如來昔為國王行菩薩行時，斷絕爾所婆羅門命。……菩薩常思以何因緣能令眾生發起信心，隨其方便要當為之。諸婆羅門命終之後，生阿鼻地獄，即有三念：一者、自念我從何處而來生此？即便自知從人道中來；二者、自念我今所生為是何所？即便自知是阿鼻地獄；三者、自念我何業緣而來生此？即便自知我謗方等大乘經典，不信因緣，為國王所殺而來生此。念是事已，即於大乘方等經典，生信敬心。尋時命終，生甘露鼓如來世界，於彼壽命具足十劫。……以是義故，我昔為與是人十劫壽命，云何名殺。[76]

上述，如來昔於因地，曾為一國王，行菩薩道時，為了度化一婆羅門，以智慧觀察唯有斷其命，方能令得救度，其原因何在？因為，婆羅門命終之後，生阿鼻地獄時，會有三種心念生起，即：知道自己從人道中來、知道自己現今所處之地為阿鼻地獄、知道因先前所造惡業，毀謗方等大乘經典，且不信因果，故被國王所殺而生於此。由是念已，便能心生大慚愧心，於《大乘方等經》生敬信心，由此命終投生佛國土，彼壽命具足十劫。此皆是如來大威神力，何能說殺，應云代受苦。又菩薩往昔與五百商人入海採寶時，為令五百商人免於船難，而自願殺身以獻祭海神，目的是為了救度這五百商人之生命。[77] 另《攝大乘論》云：「若菩薩由如此方便勝智行殺生等十事，無染濁過失，且能生無量福德，速得無上菩提勝果。」[78]由此可知，菩薩所行殺生等業，悉為眾生令不墮地獄受苦，這是善巧方便的示現，並非出自惡心、惡念，而且菩薩以空性智慧不生染濁，不啻無有過失，且能生無量福德，以此福德很快便能成就無上菩提勝果（佛果）。諸如此類，在菩薩本生譚中不勝枚舉，皆為菩薩大悲願力，真實身代受苦。

（2）常處惡趣救代眾生苦

菩薩從初發心以來，不僅緣眾生苦而發菩提心，且發大悲願心，願常處惡趣救代眾生受苦，如：莊嚴王菩薩寧為飢世之大魚，以此身肉救濟所有飢餓的眾生，令眾生悉獲得現世安樂飽滿，未來世生天離苦，並獲得受記。[79] 又如地藏菩薩所發重誓「眾生度盡方證菩提，地獄未空誓不成佛。」[80]此誓言早已成為信仰者朗朗上口之民間通俗用語，然而，地獄如何能空呢？眾生又如何度盡呢？經云：

---

[75]《西歸直指》，(CBETA, X62, no. 1173, p. 113, a15-17)。
[76] 同上，p. 1003, a9-12。
[77]《六度集經》，(CBETA, T03, no. 152, p. 36, b1-27)。
[78]《攝大乘論》，(CBETA, T31, no. 1593, p. 127, a9-11)。
[79]《金光明經文句新記》，(CBETA, X20, no. 360, p. 472, b18-19)。
[80]《九華山志》，(CBETA, GA072, no. 77, p. 8, a5-6)。

> 菩薩剝皮布施，即從天下來到其所，散花供養，涕淚如雨。剝皮去後，身肉赤裸，血出流離，難可看覩，復有八萬蠅蟻之屬，集其身上，同時啖食。時欲趣穴，復恐傷害，忍痛自持，身不動搖，分以身施，死於彼中。時諸蠅蟻，緣食菩薩身者，命終之後，皆得生天。[81]

菩薩道難行能行、難忍能忍，剝皮為紙、析骨為筆、刺血為墨，修種種苦行，就如世間父母，即使孩子再怎麼壞、怎麼不孝，還是希望他們有所成就。所以，三千大千世界（十方國土）中，無非是菩薩捨身命處。另外，菩薩救度眾生的方式有多種，如放光、以威神力、神通變化等：[82]

> 菩薩欲往菩提樹時，**放大光明**遍照無邊無量世界，地獄眾生皆得離苦，餓鬼眾生皆得飽滿，畜生眾生慈心相向，諸根不具眾生皆得具足，病苦眾生皆得痊愈，怖畏眾生皆得安樂，獄囚眾生皆得釋然，貧窮眾生皆得財寶，煩惱眾生皆得解脫，飢渴眾生皆得飲食，懷孕眾生皆得免難，羸瘦眾生皆得充健。

菩薩**放光**遍照十方世界，令眾生離地獄苦、離惡鬼饑寒之報、離畜生吞噉驅使苦，悉令眾生獲得諸根具足、病得痊癒、遠離恐懼怖畏等諸苦難，此是菩薩功德力用，迴施一切眾生，令其離苦得樂，為菩薩願力所致。又虛空藏菩薩以**神力**故，滿足三千大千界諸眾生所願：

> 以虛空藏菩薩**神力**故，於上空中雨如是等妙法及財，令三千大千世界一切眾生，得無量不可思議快樂，所願具足。有患苦眾生，蒙藥除愈；孤窮眾生，得無量珍寶；繫閉眾生，得開悟解脫；諸根不具者，悉得具足；應被刑戮者，空中雨諸化人而代受之；親愛久別，悉得歡會；被憂煎眾生，悉得無憂；墮三塗眾生蒙光觸身，除一切苦身心快樂。[83]

菩薩不啻救護眾生，還以神通力滿足眾生一切資身匱乏之物，並為其演說殊勝妙法，令其心開意解悉獲無憂，三塗眾生蒙光觸身，便能滅除一切身心之苦常住快樂。所以，菩薩以修習六度為本業、以大悲心為上首、以無所得為方便，以平等之空性智慧代眾生受苦。

---

[81]《賢愚經》，(CBETA, T04, no. 202, p. 367, a1-7)。
[82]《方廣大莊嚴經》，(CBETA, T03, no. 187, p. 586, a1-8)。
[83]《大方等大集經》，(CBETA, T13, no. 397, p. 110, c2-9)。

4.理觀融通

若說諸法實相，即是相即相融無所障礙，故云：「菩薩之悲願與眾生之苦，皆同一真法性。」[84]而一真法性即是真如法性，是不一不異。維摩詰言：「因眾生病，故我病，眾生病滅，則我病滅。」[85]佛教講緣起，一切諸法因緣生、因緣滅，沒有真實恆常不變之法。而理觀融通有二：菩薩之願契同真如、一切眾生皆是普賢法界。

（1）菩薩此願契同真如

華嚴思想的理觀是普融無礙，謂一切即一，普皆同時，更互相望。[86] 又言：「普融無礙，誠謂不可思議解脫法門，非大心眾生，無以臻於此境。」[87] 普融無礙，即事事無礙的無盡法界緣起，一切的一切彼此互攝、互入、互應、互望相融無礙。佛菩薩證得人法二空平等無差別智，能以大慈心給予眾生快樂，以大悲心拔眾生苦，菩薩之大願與眾生所受之苦皆同一真法性，以菩薩真性之大願，潛至真性之苦，依此大願與受苦之理事融合，遍入法界，亦可名為代。[88] 所以，菩薩大願與眾生受苦皆是因緣生法，是無有自性、是空，故言菩薩受苦之願契同真如實性，無二無別。

（2）一切眾生皆是普賢法界

在法藏《探玄記》中說：「由普賢以法界為身，一切眾生皆是法界。即眾生受苦常是普賢，故名代。」[89] 賴文英（2012：120）指出：「《華嚴經》傳達著『如來法身等同法界』之重要思想。」就佛法層面而言，法界等同法身，所以，法界就是法身的示現。經云：「心、佛、眾生三無差別。」[90] 普賢菩薩以法界為身，一切眾生皆屬於法界，眾生受苦也就等於菩薩受苦。法界救度思想就是華嚴宗的思想核心，亦是菩薩大悲心的最佳展現，相對於眾生來說是具有救濟拔苦之義，故言「代」。[91]

又菩薩雖能代眾生受苦，何故猶有眾生受苦呢？澄觀言代眾生受苦有三種密益：

一、有緣無緣故，與菩薩有緣則可代也。二、業有定不定故，不定者可代。

---

[84] 釋貫孝，〈《華嚴經》菩薩苦行研究〉，頁 7。
[85]《維摩詰所說經》，(CBETA, T14, no. 475, p. 544, b20-28)。
[86]《華嚴發菩提心章》，(CBETA, T45, no. 1878, p. 654, a25-26)。
[87]《紫柏尊者全集》，(CBETA, X73, no. 1452, p. 214, a5-6)。
[88]《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA, T35, no. 1735, p. 699, b17-18)。
[89]《華嚴經探玄記》，(CBETA, T35, no. 1733, p. 246, a14-15)。
[90]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，(CBETA, T36, no. 1736, p. 255, b26)。
[91] 賴文英〈唐代華嚴法界救度思想的開展—兼論榆林窟第 25 窟盧舍那佛與藥師佛、地藏的組合〉，頁 121。

三、若受苦有益，菩薩令受，方能究竟得離苦故。如父母教子付嚴師令治，如是密益非凡小所知。[92]

諸法因緣生，是法說因緣，是法因緣盡，大師如是說。[93] 城東老母，雖與佛同世生，而不見佛。[94]佛教講因緣，佛度有緣人，菩薩亦然，無緣者無能代受；又菩薩雖發願救度眾生，但一切不離因果法則，經言：「定業不可轉」，唯不定業者方可代受；又佛如大醫王能夠應眾生之病而與藥，菩薩亦如是，若受苦對眾生有所助益，菩薩當然會令受，就如父母親，望子成龍、望女成鳳，為了讓孩子成材、成器，不惜任何之代價，重金禮請名師教授，指望孩子出人頭地。而菩薩深愛眾生如己無異，如是密益並非凡夫少智者所能瞭解。

五、結論

綜上所述，地藏菩薩名號最早出現於華嚴宗相關經典，即《六十華嚴經》和《羅摩伽經》，《羅摩伽經》為《華嚴經·入法界品》的部分異譯本，前譯為「大地藏菩薩」，另譯「持地藏菩薩」。雖然文中沒有太多的用語，卻是地藏菩薩名號在漢譯經典中最初的淵源，也意味著地藏菩薩信仰與華嚴宗關係頗深。隋唐時期，佛教頗受最高統治者之青睞，如武則天、睿宗、德宗、憲宗等皇帝的推崇，各宗派的隆盛與發展達到極點，尤其是華嚴宗人如法藏、澄觀等大師，備受政治首領之禮遇與尊崇。另一方面，八世紀以降，隨著變文、變相等文學形式之宣傳，冥界觀念植入民心，成為一般庶民所接受與瞭解，加上末法思想之影響，以及三階教之提倡，又華嚴宗人（法藏、澄觀、胡幽貞等）對地藏菩薩冥界救度感通事蹟之推介，可謂恰逢其時，不啻為地藏信仰帶入另一個發展的高潮，亦為地藏菩薩成為「幽冥教主」之身分埋下了伏筆。

此外，地藏菩薩「常處惡趣代眾生苦」，其代苦之義從法藏與澄觀大師的注疏中，可歸納為四種，即：但意樂、增上緣、實能真代、理觀融通。然而，菩薩有多種，如初發心、久修、入菩薩位乃至成就無上菩提者，在未得無生法忍前之菩薩是父母結業生身，還不能自由變化，入無生法忍之後的菩薩就是法性生身，不僅可以自由變化，且來去自如。所以，菩薩代受苦也有層次上的差異，如初發意菩薩雖有**意樂**願代眾生受苦，但在事相上未必有能力代受苦，但就其發心之殊勝已勝過六通阿羅漢；又菩薩所行一切善法，如四無量心、六波羅蜜等，皆能作為眾生斷苦之**增上緣**；此外，菩薩深愛眾生視之如己，以所修諸福德感得衣食豐足之種種果報，來

[92]《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA, T35, no. 1735, p. 699, b24-28)。
[93]《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 136, c4-5)。
[94]《阿彌陀經疏鈔》，(CBETA, X22, no. 424, p. 636, a16-17)。

利益眾生，這是可以解決眾生一部分身外資具之苦，或者說菩薩瞭解經教，深入經藏很有智慧可以為眾生演說，令其心開意解，去除內心種種的執著、煩惱，截斷惡緣淨化其心，廣種善因成就善果，眾生如是依法行持，必獲解脫之因，如是名為**真實能代**。但是，對於輪迴之苦還是必須自己來承受，菩薩是無法代受，所以，代眾生受苦並不違背因果法則，如佛陀即使已經成佛，還得感受九種罪報[95]。

對於理觀融通之義，理事融通事事無礙，心佛眾生三無差別，成佛或墮落的關鍵主要在於心。地藏菩薩願如大海深不可窮，難行能行、難忍能忍，歷劫勤苦永無退志，六度勤修萬行無虧，辛勞無厭。[96]況且，地藏菩薩是古佛乘願再來，已是法性身，其法身等同法界，眾生受苦就是菩薩受苦，且菩薩以無所得為方便，以般若空性來利益眾生，在佛的眼中一切眾生都是佛，就空性而言，眾生是空的，沒有能度之人，亦沒有所度之對象，三輪體空能所雙亡，三世十方諸佛求眾生實不可得，云何盡度一切眾生方證菩提。

參考書目

一、原典文獻

※《CBETA 電子佛典》，中華電子佛典協會 2016 出版，（按照經號先後順序排列）
《增壹阿含經》。T02, no. 125。
《六度集經》。T03, no. 152。
《方廣大莊嚴經》。T03, no. 187。
《賢愚經》。T04, no. 202。
《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
《佛說羅摩伽經》。T10, no. 294。
《大方等大集經》。T13, no. 397。
《大方廣十輪經》。T13, no. 410。
《大乘大集地藏十輪經》。T13, no. 411。
《地藏菩薩本願經》。T13, no. 412。
《維摩詰所說經》。T14, no. 475。

---

[95]《大智度論》:「受九罪報？一者、梵志女孫陀利謗，五百阿羅漢亦被謗；二者、旃遮婆羅門女繫木盂作腹謗佛；三者、提婆達推山壓佛，傷足大指；四者、迸木刺腳；五者、毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者、受阿耆達多婆羅門請而食馬麥；七者、冷風動故脊痛；八者、六年苦行；九者、入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒。又復患熱，阿難在後扇佛。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 121, c8-17)。

[96]《蒙山施食儀規》，頁 57。

《大智度論》。T25, no. 1509。
《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。
《攝大乘論》。T31, no. 1593。
《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。
《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。T45, no. 1876。
《華嚴發菩提心章》。T45, no. 1878。
《安樂集》。T47, no. 1958。
《歷代三寶紀》。T49, no. 2034。
《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》。T50, no. 2054。
《宋高僧傳》。T50, no. 2061。
《華嚴經傳記》。T51, no. 2073。
《大方廣佛華嚴經感應傳》。T51, no. 2074。
《出三藏記集》。T55, no. 2145。
《眾經目錄》。T55, no. 2146。
《大唐內典錄》。T55, no. 2149。
《古今譯經圖紀》。T55, no. 2151。
《大周刊定眾經目錄》。T55, no. 2153。
《開元釋教錄》。T55, no. 2154。
《開元釋教錄略出》T55, no. 2155。
《貞元新定釋教目錄》。T55, no. 2157。
《新編諸宗教藏總錄》。T55, no. 2184。
《華嚴經行願品疏》。X05, no. 227。
《御註圓覺經》。X10, no. 251。
《金光明經文句新記》。X20, no. 360。
《阿彌陀經疏鈔》。X22, no. 424。
《西歸直指》。X62, no. 1173。
《紫柏尊者全集》。X73, no. 1452。
《法界宗五祖略記》。X77, no. 1530。
《八十八祖道影傳贊》。X86, no. 1608。
《如來香》。D52, no. 8951。
《華嚴經疏論纂要(第 47 卷-第 85 卷)》。B04, no. 2。
《九華山志》。GA072, no. 77。

二、中日文專書、論文、網路等資源等（按照作者筆劃順序排列）

中村·元等著/余萬居譯（1984）。《中國佛教發展史》。台北：天華出版事業股份有限公司。

王翠玲（2007）〈華嚴感通賦初探〉，收入：《成大中文學報》19，頁 125-164。

尹富（2009）。《中國地藏信仰研究》。成都：四川出版集團巴蜀書社。

不動上師（2013）。《蒙山施食儀規》。台北：財團法人佛陀教育基金會。

石井教道（1978）。《華嚴教學成立史》，東京：平樂寺書店。

坂本幸男著/釋慧嶽譯（1971）。《華嚴教學之研究》台北：中華佛教文獻編撰社。

陳清香（2008）。〈大方廣佛華嚴經的圖像〉，《慧炬雜誌》534 期。頁 16-21。

渥德爾/王世安譯（1987）。《印度佛教史》，北京：商務印書館年版。

梁啟超（1976）。〈佛學時代〉，《中國哲學思想論集·兩漢魏晉隋唐篇》，台北：牧童出版社。

張東蓀（1980）。〈中國哲學史上佛教思想之地位〉，《現代佛教學術叢刊》90。台北：大乘文化出版社出版，頁 9-43。

廖明活（1997）。〈智儼的「緣起」和「性起」思想〉，《佛學研究中心學報》2。頁 53-71。

慧笙（1988）。《佛教史概論》。基隆市：財團法人靈泉禪寺印。

賴文英（1999）。〈唐代華嚴法界救度思想的開展—兼論榆林窟第 25 窟盧舍那佛與藥師佛、地藏的組合〉。《圓光佛學學報》4。頁 325-349

魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社。

譚世保（1991）。《漢唐佛史探真》。廣東：中山大學出版社。

釋印順（2000）。《般若經講記》。新竹縣：正聞出版社。

釋印順（2000）。《以佛法研究佛法》。新竹縣：正聞出版社。

釋印順（2000）。《佛法是救世之光》。新竹縣：正聞出版社。

釋印順（2000）。《佛教史地考論》。新竹縣：正聞出版社。

釋印順（1994）。《初期大乘佛教之起源與開展》，台北市：正聞出版社。

釋仁宥（1998）。〈地論宗的派別演化及其思想分岐〉。台北：《華嚴專宗學院佛學研究所論文集》。

釋貫孝（2014）。《《華嚴經》菩薩苦行研究》，台北：《華嚴專宗研究所第十九屆碩士論文》。

鎌田茂雄著/關世謙譯（1995）。《中國佛教史》。台北：新文豐出版股份有限公司。

佛門網：https://www.buddhistdoor.org。

佛光大辭典線上查詢系統：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

《華嚴經》發光地五神通之研究

華嚴專宗研究所二年級
釋透靜

摘　要

澄觀大師在註釋《華嚴經•十地品》之發光地時云:「其所成行，亦唯禪及求法，其所得果，亦法及禪。」又云:「四無量、五神通等，皆定所攝」。意思是說發光地菩薩主要修習四禪、四空定，並以此引生四無量心和五神通。由“神通”一詞，筆者聯想到目前的一些社會現象:經常听說某處有位了不起的人,是某某菩薩再來，能知三世事；或者是某某大師已經證阿羅漢了，很有神通；又或者某人有一百多歲，在某某名山裡隱居、閉關多年，如今出來弘法利生，常有瑞相出現等等。

類似的情形不僅佛門中有，其它宗教乃至民間也常常出現，那麼這些人或事到底是真是假？神通具體指什麼？我們修行的目的是為了證得這些神通嗎？我們又該如何看待神通……面對這些疑惑，筆者依據《華嚴經》發光地菩薩及藏經中其它相關經典來闡述五神通的定義及其具體表現形式、五神通的獲得方式以及佛對神通的態度，希望借此指導我們現代人建立對待神通的正確觀念。

關鍵詞：發光地　五通　修行　三毒

一、前言

（一）研究動機與目的

在學習《華嚴經•十地品》之發光地時，澄觀大師所著《大方廣佛華嚴經疏》卷 36〈十地品第 26〉中云：「其所成行，亦唯禪及求法，其所得果，亦法及禪。[1]」又云：「四無量五神通等，皆定所攝」。[2]又賢度法師之《華嚴經十地品淺釋》中云：「三地證得四禪、四空定，又稱為難動三昧，以及根據四禪、四空定引生的四無量心及五神通皆為定所攝」。[3]意即發光地菩薩主要修習四禪、四空定，並以此引生四無量心和五神通。由“神通”這個詞，我聯想到目前一些社會現象：經常听說某處有位了不起的人，是某某菩薩再來，能知三世事，非常慈悲，可以幫人消災免難；或者是某人很有修行，已經證阿羅漢了，很有神通，并且印證他的弟子打坐已經進入四禪境界了；又或者某人有一百多歲，看上去只有五六十歲，紅光滿面，在某某名山裡隱居、閉關多年，如今出來弘法利生，主持法會時經常有瑞相出現，甚至還拿出照片給我看（一張太陽躲在云層後半出不出的照片，我實在看不出瑞相是指什麼）……類似的情形很多，相信大家都有聽聞過；不僅佛門中這種事情很多，連世間也常常會有這些奇人異士出現，這種現象引起我強烈的好奇心：這些人或事到底是真是假？神通具體指什麼？我們修行的目的是為了證得這些神通嗎？如何正確的應用神通？我們又該如何看待神通……面對這些疑惑，我生起探究神通的想法。

（二）研究方法與範圍

關於神通，不僅佛教中有，外道乃至鬼怪也有；佛教經典中常常看到世尊、菩薩、羅漢、天人、畜生現神通、變化之記載，外道典籍乃至世書雜談中也廣有記錄。而本文僅就《大方廣佛華嚴經•十地品》之發光地菩薩所證的五神通加以研究，主要引用《十地經》及部分小乘經典說明神通的具體表現形式、獲得方法，試圖通過将蒐集的資料进行分析以揭開神通之神秘面紗。

（三）前人的研究成果

神通令人向往，有很多人试图揭开它神秘的面纱，故世面上相关書籍很多，如洪啟嵩的《佛教的神通》、《神通、真言與手印》、《禪、禪定與神通》、《神通感應錄》，丁敏的《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》、《佛經故事的寓意 -- 談

---

[1]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, b18-19。

[2]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, b21。

[3] 賢度法師著，《華嚴經十地品淺釋》上冊，第 237 頁。

授記與神通》、《佛教經典中神通故事的作用及其語言特色》、《漢譯佛典四阿含中神通故事的敘事分析 -- 以敘述者、敘事視角、受敘者為主》、《神通有哪幾種 -- 佛經中的神通(一)》、《神通有哪幾種 -- 佛經中的神通(二)》、《佛經中的神通(三) -- 佛是否禁止弟子使用神通?》、《佛經中的神通(四) -- 神通有深淺. 有限度》、《佛經中的神通(五) -- 神通不敵業力》等，許衡山的《開天眼神通秘法》、《開天眼神通研究》，劉欣如的《佛法與神通》，釋大寂的《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎：從原始佛教至瑜伽行派》、《〈瑜伽師地論〉神通觀之研究 》、圣嚴法师的《神通與人通》，星云大师的《神通與妙用》、《神通與業障》等。论文期刊则有釋宗良的《佛教的神通觀：神通對現代社會的意涵》、釋昭慧《禪定與神通》、釋智銘的《〈大智度論〉集粹之二十七 -- 菩薩摩訶薩欲住六神通等當學般若波羅蜜》、张林的《佛教的神通》、文智的《禪定與神通》等。

以上作品都與神通有關，但大部分是非學術性的探討，只有佛光大學研究生釋宗良的論文《佛教的神通觀：神通對現代社會的意涵》由《華嚴經•十通品》大談神通引發而出，內容龐大，涉及面廣。有大、小乘佛學的神通觀的比較；大、小乘經論的神通觀；印度、西域、漢傳、藏傳諸師的神通觀；神通對現代社會的意涵等章節。末學此文简明扼要，《由華嚴經•十地品》中第三地發光地菩薩的厭果分行功用果而來，研究範圍僅就五通進行探討，不涉及漏盡通；論文闡述了發光地菩薩名稱之義涵及斷證，並引大小乘經典說明五通之具體表現以及神通獲得的方式、佛對神通之態度；文中關於神通具體表現所引用的大乘經典為《十地經》，小乘經典則以《四阿含》為主，且未涉及西域、印度、藏傳佛教諸師的觀點，故與其不同。

二、發光地菩薩名稱之義涵及斷證

（一）發光地菩薩名稱之義涵

發光地是十地菩薩修行的第三個階位，《大智度論》第四十九卷稱為光地；《十地經論》、《十住毘婆沙論》、《金光明經》[4]稱為明地；《仁王護國般若經疏》稱為明慧[5]，其中光、明、慧都是一個意思。澄觀大師總結諸經論，共有三義立發光地名稱：①**以初住地十種淨心為能發，勝定、聞持為所發光**[6]，即初住於三地，修十種

[4]《合部金光明經》卷 3〈6 陀羅尼最淨地品〉:「無量智慧光明三昧不可傾動、無能摧伏，聞持陀羅尼為作本故，是故三地說名明地」， CBETA, T16, no. 664, p. 374, b20-21。

[5] 《仁王護國般若經疏》卷 4〈3 菩薩教化品〉:「明即明慧。謂三地菩薩智慧光明照諸法故故名明慧」，CBETA, T33, no. 1705, p. 270, b24-25。

[6]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, a14-15。

清淨心能發勝定以及聽聞受持佛法；②以聞持為能發，勝定為所發[7]，即聽聞受持佛法能發勝定；③以勝定、總持並為能發，彼四地證光明相以為所發[8]，即由四禪、四空定所得的總持能證得四地而發光明。

（二）發光地菩薩之斷障與證知

發光地菩薩斷暗鈍障，如《大方廣佛華嚴經疏》云：「若所離障通約三慧。」[9]此即指的暗鈍障，能令聞、思、修法忘失，即我們聽到佛法後一會兒就忘記了，思惟佛法的道理，過一會又忘記了，如理去修行後還是忘記了，因為記不住，所以修行起來就沒有效果，無法證得真如。

此地菩薩證勝流真如，如《大方廣佛華嚴經疏》云：「若約所證，唯就總持名證勝流真如。」[10]意思是說此真如所流出的教法比其它教法都殊勝，從真如流出根本智(般若)；從根本智引發後得智用以入世教化眾生，又從後得智中生出大悲，以應眾生根機；從大悲中生出一切教法，因此佛之所以能說法度化眾生，都是因為勝流真如。

三、 發光地厭果分行功用果五種神通

三地菩薩主修忍辱，證得四禪八定，由此引生四無量心和五神通。四無量心是行方便果，即攝受眾生的方便，菩薩以此利益有情，成就菩薩性。賢度法師在《華嚴經十地品淺釋》中云：「四種無量為攝四種有情，謂緣求樂眾生興慈，有苦與悲，有喜隨喜，有惑不染」。[11]而五神通是行功用果，即度化眾生的方式，下面具體說明五種神通之定義與具體表現形式。

（一）神通之定義

神通：梵語 abhijn~a^，巴利語 abhin~n~a^。又稱為：神通力、神力、通力、通等。《大方廣佛華嚴經疏》云：「妙用難測曰神，自在無擁曰通[12]」，意即奇妙的作用難以測度，隨心所欲而沒有阻礙。

佛教中的神通有五通、六通、十通之說。五通指神足通、天耳通、他心通、

---

[7]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, a21。

[8]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, a23-24。

[9]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, b5-6。

[10]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 779, b12-13。

[11] 賢度法師著，《華嚴經十地品淺釋》上冊，第 268 頁。

[12]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 787, a2。

宿命通、天眼通；六通則加一個漏盡通，此乃聖人所證境界；十通是：一他心、二天眼、三知過去劫宿住、四盡未來際劫、五無礙清淨天耳、六無體性無動作往一切佛剎、七善分別一切言辭、八無數色身、九一切法智、十入一切法滅盡三昧。[13]此十通其實是開前六通而成：天眼、天耳、神足、漏盡各分二故，天眼約見現、未，分成二四；天耳約音聲、言辭，分出五七，亦是約聞聖教及諸類言辭故；神足約業用及色身，分成六八；漏盡約慧定分成九十；一三不分，故六為十。[14]

（二）五種神通之定義及具體表現

1. 神足通：引用《十地經》及小乘經典說明

神足通又作心如意通、如意足通、神境智通、神境智證通，六通之一，即身體能隨自己的意念而變化，可在一念之間，來去自如，變化無窮，如《十地經》云：

> 菩薩受用無量諸神變事震動大地，一身為多身、多身為一身；或顯、或隱，迅疾無礙，牆壁山嶂皆能徹過如行於空；於虛空中跏趺而去猶如飛鳥，出沒於地猶若水中，履水如地；身出煙焰如大火聚，從身注水喻如大雲；此之日月有大神德有大威勢，以手捫摸，乃至梵世轉身自在。[15]

又《長阿含經》云：

> 云何為神足？長者子！比丘習無量神足，能以一身變成無數，以無數身還合為一；若遠若近，山河石壁，自在無礙，猶如行空；於虛空中結加趺坐，猶如飛鳥；出入大地，猶如在水；若行水上，猶如履地；身出烟火，如大火聚；手捫日月，立至梵天。[16]

對比上面兩段經文可以看出，對於神足通的具體表現，大小乘經典的記載是一致的，包括：①一多互變：即一身為多身等；②來去無礙：即山河石壁，海陸空皆自在無礙等；③身現異像：即身出水、火等；④勝解神用：即遠近無礙，一念至梵天，以手捫摸日月等。

2. 天耳通：引用《十地經》及小乘經典說明

---

[13]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 850, a18-2。

[14]《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 850, a25-29。

[15]《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 546, a20-26。

[16]《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 101, c9-15。

天耳通又稱天耳智通、天耳智證通、天耳通證，六通之一，即耳根有特殊的聽覺能力，能聞知一切音聲，如《十地經》云：

> 以天耳界清淨過人，悉聞人天二種音聲，若近、若遠乃至蚊蚋、蜣螂等悉聞其聲。[17]

又《瑜伽師地論》卷 37〈5 威力品〉云：

> 云何諸佛菩薩天耳智通？謂佛菩薩以淨天耳，能於種種天聲、人聲、聖聲、非聖聲、大聲、小聲、辯聲、非辯聲、化聲、非化聲、遠聲、近聲、皆悉得聞。[18]

對比上面兩段文可以看出，對於天耳通的具體表現，大小乘經典的記載大同小異，其具體表現為可以徹聽十方六道眾生、有情無情、遠近一切聲音而無障礙。

3. 他心通：引用《十地經》及小乘經典說明

他心通又稱知他心通、他心智通，知他心之智自在無礙、心差別通、他心智證通、智心差別智作證通、觀心心數法智證通，六通之一，即能如實了知他人心中種種差別之相，如《十地經》云：

> 以他心智如實而知他有情心，所謂有貪心如實知有貪心，離貪心如實知離貪心，有瞋離瞋，有癡離癡，有染離染，狹小、廣大無量聚散，住定、出定，已得解脫、未得解脫，有壘、無壘，麁心、細心皆如實知。菩薩如是以他心智，於他有情，他數取趣，心之所念，心自了知。[19]

又《中阿含經》卷 19〈2 長壽王品〉云：

> 以他心智知他心如真，有欲心知有欲心如真，無欲心知無欲心如真，有恚無恚、有癡無癡、有穢無穢、合散、高下、小大、修不修、定不定，不解脫心知不解脫心如真，解脫心知解脫心如真。[20]

---

[17]《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 546, a27-28。

[18]《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 494, a13-16。

[19]《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 546, a28-b4。

[20]《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 553, b14-21。

證得他心智，便得他心通，故上面兩段引文裡說「以他心智」。對比上面大小乘經文可以看出，他心通的具體表現就是能如實知道他人種種心念。

4. 宿命通：引用《十地經》及小乘經典說明

宿命通又稱宿命智通、宿命通證、宿住隨念智證通，六通之一，即「於宿住事，隨所憶念[21]」，也就是能如實了知宿世之事而無所障礙，如《十地經》云：

> 以宿住智隨念無量諸宿住事，謂能隨念自他一生，二、三、四、五，至十、二十、三、四、五十，乃至百生、多百、多千、多百千生，成劫、壞劫及成壞劫，乃至隨念無量成壞劫，隨念百劫，隨念千劫、百千劫、俱胝劫、百俱胝劫、千俱胝劫、百千俱胝劫，乃至無量百千俱胝那庾多劫皆能隨念。謂我宿生曾在某處，如是名、如是姓、如是種族、如是形貌、如是飲食、如是壽量、如是久住、如是苦樂，從彼處沒來生此處，從此處沒往生於彼，如是形貌、如是言說，若略、若廣諸宿住事皆能隨念。[22]

又《增壹阿含經》卷 23〈31 增上品〉云：

> 自識宿命無數劫事。爾時，我憶宿命之事，一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十、三十、四十、五十、百生、千生，成敗之劫，皆悉分別：我曾生彼，字某、名某，食如是之食，受如是苦樂，從彼終而此間生，死此生彼。因緣本末，皆悉明了。[23]

從上面兩段引文可以看出，大小乘經典裡宿命通的具體表現都是對過去多生多劫之事，前因後果，事無具細，悉能了知。

5. 天眼通：引用《十地經》及小乘經典說明

天眼具稱天眼智證通，又稱為天眼智通或天眼通證，六通之一，如《十地經》云：

> 以天眼界清淨過人，見諸有情死時、生時，好色、惡色、善趣、惡趣、若劣、若勝，隨業所行，諸有情類皆如實知。謂彼有情成就身、語及意惡行，誹謗賢聖、具足邪見，由邪見業現受因緣，身壞命終墮險惡趣生捺落迦。復彼有

[21]《俱舍論頌疏論本》，CBETA, T41, no. 1823, p. 967, c23。

[22]《佛說十地經》， CBETA, T10, no. 287, p. 546, b4-15。

[23]《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125, p. 666, b24-29。

> 情成就身、語及意善行，讚美賢聖、成就正見，由正見業現受因緣，身壞命終當昇善趣，生於天中受諸快樂。菩薩如是以天眼界清淨過人，以共形貌、以共言說，見諸有情死時、生時、好色、惡色、善趣、惡趣、若劣、若勝，隨業所行，諸有情類皆如實知。[24]

又《雜阿含經》卷 20 云：

> 我於此四念處修習多修習，少方便，以淨天眼過天、人眼，見諸眾生，死時、生時，好色、惡色，上色、下色，善趣、惡趣，隨業受生，皆如實見。此諸眾生身惡行，口、意惡行，誹謗賢聖，邪見因緣，身壞命終，生地獄中；如是眾生，身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見成就，以是因緣，身壞命終，得生天上。[25]

從上面兩段引文可以看出，天眼通的具體表現為：①如實見世間一切種種色；②如實見六道眾生三業之善惡行；③如實知六道眾生由三業之善惡行，引生善、惡趣之享樂、受苦相。

四、五通之獲得方式

通觀大小乘經典都有談到神通，且神通的具體表現大同小異，那麼神通是如何得到的呢？《仁王般若經疏》云：「常樂神通者，修得神通、報得神通二種也[26]」，其中修得神通指通過後天努力修習而獲得的神通，天、人、畜生乃至鬼神都可修得；報得神通指因宿世業報，不需特別修習，與生俱來就有的神通，天、人、畜生和鬼神也有可能因業報得神通。

神通既然可以修得，那麼修習什麼才可以得到神通呢？通過資料搜索，發現《大藏經》中有不少獲得神通的方法，但總歸不出下面三種：

（一）修定

前面已經說過，三地菩薩證四禪八定而引生四無量心、五神通，對此大小乘經典中都有記載。如大乘經典《大方廣佛華嚴經》云：「善修禪定故，名為得神通

---

[24]《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287, p. 546, b15-25。

[25]《雜阿含經》卷 20，CBETA, T02, no. 99, p. 140, b9-16。

[26]《仁王般若經疏》，CBETA, T33, no. 1707, p. 320, a24-25。

者[27]」；又《寂志果經》云：「比丘持三昧正受，心淨無瑕，至于證智逮得神通[28]」；如大乘論典《大智度論》云：「菩薩行般若波羅蜜，因禪定得神通[29]」；如小乘經典《雜阿含經》云：「若有比丘修習禪思，得神通力，心得自在[30]」；小乘律典《十誦律》云：「作比丘尼已到佛所，頭面禮佛於一面立，佛為說四如意足神通道，即時比丘尼得神通力[31]」，此中的「四如意足」又名四神足，為三十七科道品中次四正勤所修之行品，四種之禪定也。[32]由上引文可知，修習禪定能夠獲得神通。

（二）修慧

前面引文已經說明修習禪定可以獲得神通，但學僧在收集資料時發現修禪並不是獲得神通的唯一途徑，如《大寶積經》云：「其王諸子，志性安和，無放逸行，常以至心供奉如來，聽受經典，不樂愛、欲、戲笑、邪業，以無放逸聽受經典，不以生心，不久即逮興五神通[33]」；又《文殊師利所說不思議佛境界經》云：「以聞法故疾得神通，今復得聞，隨順不逆[34]」，上文中「聽受經典」與「聞法」都屬於慧學。由此可知，修慧也可以獲得神通。

（三）持戒

修定和慧可以獲得神通，那麼修習三學之首的戒，可以得到神通嗎？答案是肯定的。《增壹阿含經》云：「若復比丘意欲求天耳徹聽，聞天人聞聲，當念戒德具足[35]」；又《善見律毘婆沙》云：「世尊在世，聲聞弟子持戒具足故，得神通力[36]」，由上可知，持戒也能獲得神通。

綜上所述，無論持戒、修定、修慧都可以得到神通，那麼各人所得之神通作用完全一樣嗎？答案是否定的。《大般涅槃經》云：「通有二種：一者內，二者外。所言外者與外道共。內復有二：一者二乘，二者菩薩。菩薩修行大涅槃經所得神通，不與聲聞、辟支佛共。云何名為不與聲聞、辟支佛共？二乘所作神通變化，

---

[27]《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 556, b9-10。

[28]《寂志果經》，CBETA, T01, no. 22, p. 275, b19-20。

[29]《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 300, a6-7。

[30]《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 128, c23-24。

[31]《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435, p. 426, b14-16。

[32] 丁福保編，《佛學大辭典》，頁 759-760。

[33]《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310, p. 49, c15-18。

[34]《文殊師利所說不思議佛境界經》，CBETA, T12, no. 340, p. 110, c5-6。

[35]《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125, p. 712, a25-26。

[36]《善見律毘婆沙》，CBETA, T24, no. 1462, p. 707, a28-29。

一心作一，不得眾多。菩薩不爾，於一心中，則能具足現五趣身[37]」。從此可以看出，菩薩和聲聞、辟支佛所得神通的境界有差別：菩薩可以一心中同時現五趣身，聲聞與辟支佛只能一心現一趣身。又《妙法蓮華經玄義》卷 4 云：「復次，三乘同得神通，而二乘不能用成就眾生，淨佛國土，故不受遊戲之名；菩薩能爾，故別受遊戲神通名也[38]」，此處說明二乘與菩薩所得神通的作用之差別：二乘不能以神通成就眾生，淨佛國土，而菩薩可以。此外，對於二乘與菩薩神通之不同，隋代淨影慧遠法師所撰的《大乘義章》卷二十中有詳細說明，讀者可自行參閱。

五、諸經論中佛對神通所持之態度

既然佛教中承認神通的存在，那麼佛對神通所持的態度又是怎樣的呢？下面就分別引用大小乘經典予以說明。

（一）小乘經典中佛之態度

在《長阿含經》卷十六之〈堅固經〉第五中，佛告诉坚固长者子说：「我終不教諸比丘為婆羅門、長者、居士而現神足上人法也；我但教弟子於空閑處靜默思道，若有功德，當自覆藏，若有過失，當自發露」。[39]此處佛的態度非常明顯，即反對弟子現神通，而要求弟子注重實修，隱藏功德、發露過失。

又《雜阿含經》卷 23 中賓頭盧尊者告訴阿育王說他因以神力合大山，往給孤獨長者女處受請，被世尊訶責懲罰：「汝那得現神足如是？我今罰汝，常在於世，不得取涅槃，護持我正法，勿令滅也」。[40]此處佛的態度則更為明確，不僅訶責而且還加以懲罰。

（二）大乘經典中佛之態度

在《禪祕要法經》卷 3 中佛就後世四眾弟子因修行而獲得神通之事，對阿難說：「若諸白衣，欲行禪定得五神通，尚不應向他人宣說，言我得神通、仙呪術，一切宜祕；何況出家受具足戒？……是故我今於此眾中，制諸比丘比丘尼，若得不淨觀乃至暖法，當密修行令心明利，唯向智者教授師說，不得廣傳向他人說。若向他說，為利養心，應時即犯十三僧殘。」[41]此處，佛的態度則可說是嚴厲了：

---

[37]《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 504, a12-18。

[38]《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 730, b16-18。

[39]《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 101, b21-24。

[40]《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 170, a5-7。

[41]《禪祕要法經》，CBETA, T15, no. 613, p. 269, a1-9。

白衣尚不應向他人說神通之類的事，何況是出家人，並於眾中制定戒律加以禁止，如果為了利養，而向他人說自己有神通乃至證得聖人之法，都要結僧殘罪。[42]

從上面大小乘經典都可以看出佛對弟子現神通持否定態度，既然如此，為何經典中的佛和菩薩、聲聞弟子們卻又屢屢現神通呢？如《大智度論》云：「菩薩離神通，不能饒益眾生，如鳥無翅」。[43]意思是說，神通是菩薩度化眾生的必備工具，也就是說菩薩示現神通是為了度化眾生；又大家都知道賓頭盧尊者因現神通取外道旃檀鉢，而被佛訶責，罰他不許入涅槃，護持正法的故事，但此事在《分別功德論》卷 4 是另一種版本:「時賓頭盧心自念曰:『今當現神足令六師等默然降伏。』又念曰:『世尊常誡諸弟子，不得現神足。若今不現者，懼彼永以得罪；若現者，懼違尊教。』……以是言之，知賓頭盧降伏外道最為第一」。[44]也就是說，現神通除了可以度化眾生，增強眾生對佛法的信心外，還可以用來降伏外道。除此之外，為了名聲利養而示現神通則屬於邪命自活，有違八正道之“正命”。

六、結論：現代人對神通應持之態

（一）不應予以否認

從以上經典的引用可以看出，神通確實是存在的，不僅佛弟子能夠證得，外道修行人也能證得，例如佛經中常常提到的五通仙人；此外天人、鬼道、畜道也有神通，不過它們大部分是業報所得，如經中常提到畜生變作人形，天人顯現神通之類的事情，所以對此我們不應否認神通的存在。

（二）不應過分追捧

神通雖然確實存在，但聖人也不是隨便示現神通的，如《阿育王經》卷 7〈佛弟子五人傳授法藏因緣品〉描述優波笈多尊者入涅槃前的情形:「身騰虛空,行住坐臥,身上出水,身下出火,現十八變,諸天世人，莫不歡喜[45]」，從這裡不難看出，優波笈多之所以臨涅槃前顯現神通，完全是為了增強眾生對佛法的信心，也是最後一次度眾生。其實很多經典裡都記載佛弟子現十八神變後入涅槃的事蹟，以及歷史上一些大菩薩來人間示現，被人“道破天機”後入涅槃的公案。

---

[42]《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2：「毘尼母云：僧殘者，如人為他所斫，殘有咽喉，故名為殘，理須早救。故戒律云：若犯此罪，應強與波利婆沙等，由隣重罪故也」，(CBETA, T40, no. 1804, p. 47, b26-29)。

[43]《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 717, b25-26。

[44]《分別功德論》，CBETA, T25, no. 1507, p. 43, b7-16。

[45]《阿育王經》，CBETA, T50, no. 2043, p. 153, a1-3。

精進修行獲得神通之後，並不意味著一勞永逸，因為神通可以修得，也可能失去，如《增壹阿含經》卷 47〈49 放牛品〉云：

> 是時，提婆達兜覺寤，不見諸比丘，極懷瞋恚，并吐斯言：「吾若不報怨者，終不名為提婆達兜也。」此是提婆達兜最初犯五逆惡。提婆達兜適生此念，即時失神足。[46]

上文是提婆達多因心術不正，生起嗔心而失去神通的公案，經典中亦有記載五百仙人在空中飛行，地上國王與宮女嬉戲作樂，仙人見到宮女的美貌生起染著之心而頓失神足掉到地上被國王抓到的事例，由此可見，神通與貪、嗔、痴是不相應的，如果生起三毒就有可能失去。

綜上所述，對於神通，我們應端正態度，順其自然，不予否認，也不執著，更不刻意追求、追捧，應當清楚的了知，五神通是凡夫用功修行都可以證得的，而我們出家人修行的目的是為了解脫，也就是為了證得第六通——漏盡通，即斷除一切煩惱，證得真如本性，而神通只是我們修行過程中的副產品，我們可以利用它去度化眾生、降伏外道，它僅僅只是工具而已，不能執著，更不應借此去追求名聞利養，增長三毒，因為這些與我們的修行相違背。

參考文獻：

一、原典文獻：

1.《阿育王經》, T50, no.2043。
2.《禪祕要法經》,T15,no.613。
3.《長阿含經》,T01,no.1。
4.《大方廣佛華嚴經》,T09,no. 278。
5.《大方廣佛華嚴經疏》,T35,no.1735。
6.《大智度論》,T25,no.1509。
7.《大寶積經》,T11,no.310。
8.《大般涅槃經》,T12,no.374。
9.《大乘義章》,T44,no.1851。
10.《佛說十地經》,T10,no.287。
11.《分別功德論》,T25, no.1507,。
12.《合部金光明經》,T16,no.664。

---

[46] 《增壹阿含經》, CBETA, T02, no. 125, p. 803, a23-27。

13.《俱舍論頌疏論本》,T41,no.1823。
14.《寂志果經》,T01,no.22。
15.《妙法蓮華經玄義》,T33,no.1716。
16.《仁王般若經疏》,T33,no.1707。
17.《仁王護國般若經疏》,T33,no.1705。
18.《十誦律》,T23,no.1435。
19.《善見律毘婆沙》,T24,no.1462。
20.《四分律刪繁補闕行事鈔》,T40,no.1804。
21.《文殊師利所說不思議佛境界經》,T12,no.340。
22.《瑜伽師地論》,T30,no.1579。
23.《雜阿含經》,T02,no.99。
24.《增壹阿含經》,T02,no.125。
25.《中阿含經》,T01,no.26。

二、中文專書

1. 賢度法師（2012），《華嚴經十地品淺釋》，臺北：財團法人市華嚴蓮社。
2. 釋聖嚴（1997），《神通與人通-- 宗教人生》，臺北：法鼓文化
3. 釋星雲（1997），《神通妙用--星雲日記(40)》，臺北：佛光文化事業有限公司。
4. 釋大寂（2002），《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎：從原始佛教至瑜伽行派》，臺北：水星文化出版社。
5. 洪啟嵩（1999），《佛教的神通》，臺北：全佛文化事業有限公司。
6. 洪啟嵩（1990），《禪、禪定與神通》，臺北：文殊出版社。
7. 丁敏（2007），《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，臺北：法鼓文化。
8. 劉欣如（1992），《佛法與神通》，臺北：大展出版社。

三、期刊論文：

1. 釋宗良（2012），《佛教的神通觀：神通對現代社會的意涵》。
2. 釋大寂（2007），〈〈瑜伽師地論〉神通觀之研究〉，《全國佛學論文聯合發表會論文集》（第 18 屆）。
3. 釋昭慧（1995），〈禪定與神通〉，《法光》，n.70。
4. 文智（1969），〈禪定與神通〉，《慧炬》n.68，頁 18-22。
5. 丁敏（1997），〈神通有哪幾種 -- 佛經中的神通(一)〉，《人生雜誌》，n.167，頁 30 – 35。
6. 丁敏（1997），〈《佛經中的神通(四) -- 神通有深淺. 有限度〉，《人生雜誌》，n.170，頁 57 – 59。

四、工具書

1. 釋慈怡主編（1989），《佛光大辭典》，高雄：佛光出版。
2. 丁福保編（1993），《佛學大辭典》，臺南：和裕出版社。
3. 陳義孝 竺摩編（2013），《佛學常見辭彙》，高雄：白石文化出版社。
4. 朱芾煌編（1994），《法相辭典》，臺北：商務印書館。
5. 釋一如編（2000），《三藏法數》，臺南：和裕出版社。

常惺法師對華嚴思想的理解和應用

南京大學哲學系 博士生
易中亞

摘 要

近代以來，在西學的強勢入侵下，中國的有識之士紛紛以復興和改造中國傳統思想文化的方式來與之抗衡。在此背景中，常惺以華嚴思想為主體對佛教內外部矛盾進行了調適。首先，就調和內部矛盾而言，常惺立足于華嚴判教的「契理契機」之論，主張平等諸宗以消除門戶之見，更企圖調和分別以太虛與圓瑛為代表的新舊二派，其根本目的是為整合大乘佛法以救世。其次，在外部矛盾上，常惺一面以華嚴圓融世法，一面又吸收唯識之說，以此調和佛教與西學矛盾，為近代華嚴的發展做出了重要貢獻。

關鍵字：常惺、華嚴、判教、人生佛教、唯識

一、前言

自鴉片戰爭西方列強以堅船利炮打開中國國門之後，西方先進的科學、哲學思想也接踵而至。在西學的強勢入侵下，中國的有識之士紛紛以復興和改造中國傳統思想文化的方式來與之抗衡。佛教作為中國傳統思想文化的主要組成部分，成為近代人士抗擊西學的重要武器。值得注意的是，他們的目標雖一致，但對待佛教的態度和立場卻並不相同。有攝佛歸己者，通過吸納佛教的某些內容來補充、證明自己的思想，如康有為、梁啟超、譚嗣同等資產階級改良派，又如熊十力、馬一浮、梁漱溟等新儒家；也有力主佛教者，企圖通過佛教自身的革新來重建佛教文化，使之成為中國文化的中流砥柱。在後者中，又有兩種不同類型，以章太炎、黃宗仰等為代表的教外人士，針對佛教的時病提出了系列改良措施，但主要集中在制度和法事等外在形式方面；而以太虛為代表的教內人士，不僅主張對教制和教產進行革命，更重視對教理的改造，太虛認為：「佛教的教理，是應該有適應現階段的思潮底新形態，不能執死方以醫變症。」[1]所以，如何構建適應時代要求的新型佛法觀念成為當時僧界的當務之急。

為此，太虛提出了「契理契機」的原則：「若不隨順世間巧施言說，以應其時而投其機，則宜于此者或失于彼，合于過去而不合現在，故佛法有適化時機之必要。夫契應常理者，佛法之正體；適化時機者，佛法之妙用。綜斯二義，以為原則，而佛法之體用斯備。若之應常理而不適化時機，則失佛法之妙用，適化失機而不契應常理，則失佛法之正體，皆非所以明佛法也。」[2]這一原則得到了僧界的廣泛認可，但所契之理為何？即以什麼理論來作為統攝之理，則是頗有爭議的問題。中國佛教自隋唐八宗紛立以來，門戶之見俞深，及至宋明，雖有諸宗融合的趨勢，但門戶之爭仍然未能徹底消除。故民國之際，太虛、圓瑛等雖皆主諸宗融合，但他們統攝諸宗的理論立足點卻不盡相同。太虛等欲與西方文化接軌，力主以唯識統攝；圓瑛等欲改造、延續傳統的佛教，力主禪淨合流。常惺則是調和二者的典型代表，他認為既要延續傳統的佛教，又要以之與西學接軌，而華嚴義理最具圓融之理，故力倡華嚴。

常惺（1896-1938），俗姓朱，名寂祥，后易名優祥，光孝寺法脈。1914 年至 1916 年就讀於月霞法師創辦的華嚴大學，隨後至常州天寧寺習禪，1917 年入觀宗學社隨諦閑法師習天台、唯識，后又從其同學持松法師修密教，他「博綜羣經，

[1] 太虛，《我的佛教改進運動略史》，黃夏年主編《太虛集》，中國社會科學出版社 1995 年版，頁 410-412。
[2] 太虛：《佛乘宗要論》，上海佛學書局 1930 年版，第 24 頁。

貫徹性相，融歸於賢首，成一家之宗範。」[3]他還熱心於僧伽教育，先後任教於興福寺的法界學院、迎江寺的安徽佛教學校等地，1925 年更是支持太虛在南普陀寺創辦了閩南佛學院。抗戰爆發之後，常惺由圓瑛舉薦主持上海中國佛教會事務。積勞成疾，1938 年底於上海示寂。[4]其著作既有講授傳統佛學的《佛法概論》、《賢首概論》、《圓覺經講義》、《大乘起信論講要》等，也有立足於時代問題的《佛法須社會化的幾個理由》、《研究佛經之方法及將來潮流之應付》、《僧界救亡的一個新建議》等，由其嗣法門人曇影、曇光、南亭等編入《常惺法師集》，初版於 1948 年。

目前對常惺法師的研究主要以介紹其生平與事跡為主，如慧雲編著的《常惺法師年譜》[5]，于凌波的《中國近現代佛教人物志》[6]、林子青的《懷常惺法師——為紀念常惺法師示寂五十週年而作》、賢度法師《華嚴專題研究》中的〈民國華嚴傳承〉專題[7]以及賴永海主編《中國佛教通史》（第十五卷）中的〈月霞與民國時期的華嚴宗〉一章[8]。而後還有釋東初、普照[9]、韓朝忠、李萬進等對常惺法師的佛學思想進行了一定研究，其中以釋東初的研究最具開創性。釋東初在《中國佛教近代史》中對常惺的思想特征做了總體評價，認為「常師思想新穎，學通性相。……其於佛學修養，不滯於宗派觀念，貫徹性相，融會空有。」[10]除此之外，他還對常惺法師的《佛法概論》、《大乘起信論》進行了評議，對《佛法兩性問題》及常惺法師與呂碧城有關的佛學討論作了專門介紹。韓朝忠的博士論文《近代華嚴宗發展研究》中以常惺法師《唯識宗之人生觀》為例，闡述了常惺法師的人生觀特點在於攝唯識教義入華嚴法界性海。[11]李萬進的《試論常惺法師弘揚華嚴宗的貢獻》則強調了常惺諸宗並弘，又獨鐘華嚴的思想特色。本文從民國佛教教理革命的角度出發，試述常惺以華嚴思想對佛教內外部矛盾的調適。

二、以華嚴平等諸宗

傳統佛教的衰敗，不僅是外在社會歷史格局變換的結果，更與其內部的腐敗、爭鬥脫不了干係。雖然，自永明延壽以來便有宗派融合的傳統，但顯然宗派之間

---

[3] 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 851。

[4] 常惺法師的生平事跡參見林子青著《懷念惺法師——為紀念常惺法師示寂五十週年而作》，《法音》1988 年第 9 期。

[5] 慧雲編著，《常惺法師年譜》，常熟興福寺 2012 年。

[6] 于凌波，《中國近現代佛教人物志》，頁 211-213。

[7] 賢度，〈民國華嚴傳承〉，《華嚴學專題研究》，頁 264-292。

[8] 賴永海，〈月霞與民國時期的華嚴宗〉，《中國佛教通史》，頁 239-240。

[9] 普照，《常惺法師生平及其佛學思想》，《閩南佛學院學報》1990 年第 1 期。

[10] 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 852。

[11] 韓朝忠，《近代華嚴宗發展研究》，吉林大學 2015 年博士論文，頁 55-56。

的門戶之見依然存在。從楊文會、歐陽竟無，以及太虛等人皆致力于消解大小、性相、顯密、禪淨的分歧中，由此可推知，宗派門戶觀念在當時是深入人心的。寶明所撰《中國佛教之現勢》也將宗派思想作為民國時期佛教新舊兩派劃分的主要依據之一，他以為以圓瑛為代表的舊派「不出台賢講教、禪淨修行之範圍」[12]，而以太虛為代表的新派則是力主真言密教與法相唯識學。所以，宗派之間的門戶之見，仍然是最需要調解的佛教內部矛盾。

面對佛教內部的分歧，常惺自述：

> 惺初學華嚴，繼習天台、唯識、禪、律，最近研習密乘，融會觀之。偏主一宗，不免為門庭所囿蔽，且今日佛法之患，不在教內系統之不明，而在化功不顯於人世。故惺主張平等研習各宗學理，而實現大乘救世化，不尚教內門庭之爭也。[13]

他不僅主張平等諸宗以消除門戶之見，更企圖調和新舊二派，其根本目的是為整合大乘佛法以救世。常惺雖學貫諸宗，卻是以華嚴思想作為立足點，他的佛學理論與佛教改革皆可視為對華嚴教義的踐行。而他對佛教內部分歧的調解，顯然也是立足于華嚴判教的「契理契機」之論。

一直以來，判教都是調解佛教內部分歧的重要方式。華嚴以諸法圓融無礙為至高境界，其判教體系相對而言也最為完善。常惺在著作中，花了大量筆墨來重申華嚴的判教思想，其欲以華嚴判教來消弭佛教內部分歧之意明顯。他的判教思想一宗法藏，可謂「契理」，但同時又表現出了不同的旨趣和目的，可謂「契機」也。

判教作為佛教定宗立派的主要方式，是各家各派從自家教義出發，以教時的前後、義理的深淺、受眾的根基等，來判定佛教經典及各派學說的地位，其主要目的在於凸顯己宗教義。賢首法藏在吸收他宗判教思想的基礎上確立了較為完善的華嚴判教思想，將釋迦全部的教法判為「三時五教」。所謂「三時」是法藏在吸收印度空、有二宗三時之說的基礎上，將佛陀所說法按照時間先後分為「日出光照時」、「日升轉照時」、「日沒還照時」三個時段，分別以《華嚴經》、《阿含經》、《法華經》等，為圓頓大根之人、下中上三根眾生、利根眾生說。所謂「五教」則是法藏在繼承杜順和智儼五教判釋的基礎上，對南北朝以來的諸家判教思想，尤其是天台的「五時八教」進行會通，將佛法按照義理的深淺分為小、始、終、頓、圓五類，在他看來，華嚴宗所宗之《華嚴經》較他宗所宗之《阿含》、

---

[12] 參見寶明，《中國佛教之現勢》，《海潮音》第 7 年第 3 期。
[13] 常惺，〈常惺法師與呂碧城居士佛法問答書〉，《海潮音》1930 年第 8 期。

《般若》、《深密》，更直接地揭示了法界緣起的實相，所以他宗皆為「逐機末教」，唯有《華嚴》為「稱法本教」；而《華嚴經》較天台宗所宗之《法華經》又更加圓滿，所以《法華》為「同教一乘圓教」，《華嚴》則為「別教一乘圓教」。此外，法藏又在吸收「天台四門」與「慈恩八宗」的基礎上，以理開宗，依據各派所踐行的理論將它們分為「十宗」。法藏對佛陀教法的不同判釋，都凸顯了《華嚴經》與崇奉此經的華嚴宗的殊勝地位。由此可見，華嚴判教思想不僅在成型之始就具有了融貫中、印諸宗的意圖，更是為了闡明華嚴宗既能夠在範圍上涵攝諸宗，又能夠在義理上統領諸宗。這種判教旨趣，與開宗立說的時代要求息息相關，也就是說對各家學說的統攝與會通其實是直接服務于高推本宗的終極目的的。

常惺法師的判教思想雖承自法藏，卻因為時代環境的要求而在判教旨趣上發生了改變，即由高推本宗變為了平等諸宗。為闡明諸宗平等之理，他從實踐和認識兩個方面對諸宗的差別與橫具作出了解釋。

從實踐上來看，五教差別主要體現在修行的契入機宜和修行次第上，五教橫具則體現在修行目的一致上。他說：

> 前之五教，的配五會，一往作如是說。實則教教橫具；如小教為首，實攝後之四教，故阿含中亦有入法界者。終教為首，則前攝小始，後入頓圓。圓教為首，則統受前四，故華嚴中亦明諦緣戒善等。以佛一切時中，說大小法，法體融通，不可強為割裂，諸祖為略示方隅，令初機有所用心耳。[14]

這就是說在修行的契入之機宜上，才有「小始終頓圓」的差別；而修行所指向的終極目標，五教始終是一致的，才能夠「教教橫具」。也正因為「教教互具」，共同組成全部的佛法，所以無論從哪一條路徑契入，都能夠實踐最終的結果。從小乘教入者，后攝四教，最終能入圓教之法界；從大乘終教入者，前觀小乘教相，后入於頓教、圓教；而從大乘圓教入者，亦是已明前四教。故而五教雖入路有別、次第有差，但他們最終指向的果位是融通互具、不一不二的。

從認識上來看，五教義理深淺的差別是針對認識主體的不同而立，而從認識客體（實相）上來說，則五教教義橫具法界緣起之理。他說：

> 統觀佛陀五十年設教，雖有淺深不同。而其密意皆為顯示所悟證法界緣起之理，令一切眾生，同為契入，舌敝唇焦，在所不惜，故佛陀誠不愧為大慈悲

[14] 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 47。

者。[15]

可以說，從設教的目的來看，五教雖有淺深之別，但皆為「多數鈍根眾生」所設，所以五教功用相同；從諸教所指向的終極真理來看，五教皆以華嚴一真法界為最終歸旨，所以五教之法亦皆在相即相入的法界之內。一即一切，一切即一，以理融教，教亦平等。此理即是華嚴教義，諸教實際上是在華嚴教義之內橫具。

常惺進一步以對藏心緣起之理的認識程度為例，來闡發這一觀點：

> 若聞如來藏心，體是六識，起六行觀，背染向淨，作有漏福，此則落前人天乘教，猶稱在纏性淨藏心，未得出纏離垢淨故。若知藏心唯一意識，作苦空觀，永捨貪欲，除諸事障，此則落前二乘小教，即入空如來藏。若以藏心即阿賴耶識，作唯識觀，轉染依淨，成於四智，此則落前相宗分教。若解藏心如幻如夢，作真空觀，滅諸識想，斷所知障，此則落前空宗始教。是二教人，皆入不空如來藏。若悟藏心隨緣不變，不變隨緣，作唯心觀，體用常熏，法身顯現，此成大乘性宗實教。對前名利，對後名鈍，但入亦空亦不空如來藏。若解藏心，性本寂滅，作真性觀，泯絕無寄，成自覺境，頓教來攝，即入非空非不空如來藏。若了藏心，總該萬有，起帝網觀，該因徹果，證十玄門，圓教來攝，即入俱無障礙如來藏。[16]

這是說五教差別是由對如來藏心認識程度的深淺造成的，但這些或深或淺的認識始終是圍繞佛教的終極真理產生的，「故知有謂賢首判三論為始，唯識為分，為割裂龍樹彌勒之空有者，實未知五教有橫具之義耳。」[17]

在常惺法師看来，五教契機而分，契理則一。這實際上是有意將各宗放在平等的位置來考量，承認各宗思想的完備性及合理性，從而促進佛教多元的發展和宗派間的團結。但是我們可以看到，在常惺的闡述中，「判教」的旨趣發生了偏移，由高推本宗轉變為平等諸宗，由凸出己宗的殊勝性轉變為論證他宗的合理性。這種判教旨趣的轉變，與其說是常惺個人思想的特色，毋寧說是這一時代的鮮明特征，太虛等人的判教亦是如此。而值得我們反思的是，他們雖然都提倡諸宗平等、八宗並立，但他們統攝、平等諸宗的方式卻各有不同，常惺以華嚴，太虛以唯識，圓瑛以禪宗，可以說他們的這種平等思想仍然是建立在「宗派思想」之上的。而他們以「契機」作為這種不同的解釋是否合理？則需要回到具體個案中去

[15] 范觀瀾編著，〈佛法概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 13。
[16] 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 47。
[17] 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 47。

探究。也就是說，極可能出現這樣一種情況，即所謂的諸宗平等僅是為迎合西方的民主、平等之說得表面功夫，在佛教內部仍然是按照傳統的方式來傳承。這也就促使我們重新思考民國佛教界的革新問題？這其實還牽出另外一個問題，即佛教是什麼？陳永革在《論晚明佛教的復興困境及其反思》中曾提到：「任何意義上的佛教圓融，最終都將回歸到對佛教或佛法是什麼這一本源性問題的究詰。」[18] 這就是說，民國以來對諸宗融合的倡導，其實是對佛法是什麼的探尋，常惺的《佛法概論》便可視為這一探尋的結果。但是值得我們反思的不是諸宗融合這一大趨勢，而是在西方文化的衝擊下，佛法的觀念，或者說大家對佛教、佛法的認識發生了怎樣的改變？所以除了關注到佛教內部的分歧之外，我們更需要探索近代以來佛教與外在文化環境之間的關係，即佛法與世法之間的矛盾與調適。

三、以華嚴圓融世法

太虛曾根據時代機宜將佛法之弘傳分為正法、像法、末法三個時代，並作出三依三趣的判釋，正法時期依聲聞行果進而趣大乘心，像法時期依天乘行果而趣大乘果，末法時期依人乘行果而趣修大乘行。他以為當時之世，正值佛教的末法時期，應依人乘行果，提倡「人生佛教」。這即是將時代問題都聚焦於人生問題之上，其實質是將個人與社會、佛法與世間緊密地聯結起來。常惺一方面接受太虛法師「人生佛教」的主張，立足於現實人生問題，用唯識學與西學對抗；另一方面又以華嚴圓融無礙之義理作為對「人生佛教」的根本解釋，在諸宗橫具的判教思想基礎之上，融唯識於華嚴，實際上仍然是以華嚴思想來調解佛法與世法之間的矛盾。

西學之傳入，對當時佛教的挑戰有二：一是在西方科學的衝擊下，佛教如何解釋其傳統的信仰方式（佛教被視為迷信）；二是在西方語境之下，佛教如何確立自己的話語與價值，並以之與西學抗衡。這一方面要求佛教對傳統觀念中的弊病進行反思與重新詮釋，另一方面又要求佛教對西學所闡釋之問題作出自己的直接回應。常惺與太虛一樣，主張在人生問題上實相佛學與西學的對話，這不僅是因為佛教的全部理論乃圍繞人生而設，更是因為西方以生理學與心理學對人生的作出種種科學的說明，對佛教傳統的人生理論造成了巨大衝擊衝擊。常惺法師就指出了二者之根本差別：

> 佛教論人生與科學家有一最大異點，即各個人有一長久普遍不滅之真性，隨

[18] 陳永革，〈論晚明佛教的復興困境及其反思〉,《近世中國佛教思想史論》，頁 3。

> 業牽纏，六道往返，乃至進登佛位，此性方圓滿顯露。[19]

在佛家看來，科學家所言之人生僅是被無明遮蔽的人生，而非是真正含有圓滿真性的人生。佛教所論之人生雖是超越於西方所論現實人生之上，但並不意味著佛教對現實人生沒有系統的說明。常惺法師說：

> 茲佛藏雜亂之秋，欲從故紙堆中，求得有系統之知識，以應今日之潮流，尚非旦夕所能致。故今日承諸君之寵招，且從唯識宗中一窺人生之究竟，至果德神通等，姑存而不論。[20]

在常惺法師看來，人生是精神和形體的因緣和合，精神雖然依形體而存在，但實際上卻是人生的主宰，所以要解決人生問題，重點還在於要對精神現象做出真確的解釋。

首先，他認為西學對人精神產生原因的說明並不究竟，而唯識於此有更深刻和系統的說明。

> 心理學者以為腦能思量記憶，在唯識家觀之，腦但為有拘礙之物質，斷不能起此無礙之作用。或可為意識所依，徒以意識無可認識，心理學者不得已推之於腦耳。[21]

從唯識宗的立場來看，萬有皆為識所變現，所以是有形質的人腦並不能作為精神產生的真正根源；此識的功能又十分繁雜，所以也不能簡單地推之於意識。根據識各部分運用的不同，可分為八。運用於我們日常感知的僅僅是前六識，以眼、耳、鼻、舌、身、意攝受外境，從而產生對諸法的認識。但除了意識能夠獲得有系統的知識外，前五識只能就諸法的自相產生碎片化的知識，並不能真正認識到諸法的本質。而意識雖然能「偏緣三境，通乎三量」，但在睡夢中便會中斷，如此而不能成為記憶產生之源。唯有第八識阿賴耶識，有長久性和普遍性而能持種，其本體非善非惡而能受熏，故能成為精神產生之根源。

其次，他認為西學對現實人生遭際的說明並不能夠解決人生的真正問題，故以唯識學來解釋傳統佛教因果輪迴之說的真正價值，力圖對輪迴說做出科學的解釋，並以此消除眾人的誤解，確立正確的信仰。他說：

---

[19] 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926 年第 5 期。
[20] 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926 年第 5 期。
[21] 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926 年第 5 期。

> 自生理學家譴傳環境之說興，人生等於機械。對於因果輪迴之說，詫為迷信，強者縱欲流連而不知返，弱者憂傷憔悴以至於自殺，曠觀全世界人生問題未得正當之解決者，實由靈知永存，未有確當之保證也。爰就佛家唯識之理，一評因果輪迴之真價，或亦解決人生之一道歟？
>
> 唯識中依大乘正理而示之曰：觀現在法，有引后用，假立當果，對說現因。觀現在法，假立曾因，對說現果。假謂現識似彼相現。如是因果，理趣顯然。……由是觀之，則因果輪迴之說，非由閻王小鬼操持於其間，亦非由上帝造物者所支配，但由各個有情顛倒妄作之不同，而招感其異熟報識，就其識中聯蜕不斷關係上，假立如是因招如是果，實即各個有情之自作自受，不可幸逃耳。[22]

常惺以唯識來解釋因果輪迴之說，意在澄清兩個問題：一是因果輪迴非是受鬼神支配，二是假立因果只是為說明有情之自作自受。所謂因果，即對待之假名，但彼此遞互相關，聯蜕不斷，故成輪迴流轉，我們說「因果輪迴」並非真的實有三世因、三世果，而是為了說明因與果之間的聯蜕關係。因果之間的這種聯蜕關係，並不是由鬼神所支配的，而是由「阿賴耶識」所導致。「阿賴耶識」具有「受熏」、「持種」之功能，前六識所具之見聞，所起之善行、惡行，乃至一起心動念，都會於「阿賴耶識」之中留有印象，而「阿賴耶識」又能令這些印象相續而不壞，從而感到世界有染淨之分別，人生有苦樂之差距。就其能感而立的假名即是「因」，就其所現而立的假名即是「果」，所以「因」、「果」皆是「阿賴耶識」中所顯現的幻相。從「因」位上來說，「阿賴耶識」所受之熏習皆由有情自作，從「果」位上來說，「阿賴耶識」所致之現實遭際也必當由情自受。故可知，立「因果輪迴之說」非是為以鬼神恐嚇眾生，而是為導眾生明苦樂自招之理，從而生起卻惡行善之信心。

最後，他還依唯識三性之說，將解決人生問題的方法分為了三個層次。常惺法師認為想要普及高深的佛理是十分困難的，但若能夠根據不同人的根機及需求來講授佛法，幫助他們樹立起正確的信仰，那麼他們的人生問題便已經得到了解決。對遍計所執性的眾生來說，當使他們衣食具足，持五戒行十善，使其精神有所寄託。對依他起性的眾生來說，當使他們修「我空觀」，追求超脫生死輪迴的出世解脫。而對圓成實性的眾生來說，當使他們證得眾生覺性平等，發菩提心自利利他而能同登極樂。至此，人生問題才得以徹底解決，這是因為：

---

[22] 常惺，《因果輪迴說之真價》，《佛教旬刊》1926 年 5 月 19 日。

> 我念諸苦而求解脫，即當為一切有情同求解脫，良以一切有情，不離於平等覺性，有一眾生未度，即我之法身一分未圓，況緣起法界，一攝一切，一入一切，未有眾生未度而自能度脫者也。[23]

常惺法師以有情的互攝互入作為圓成實性解脫之道的依據，又以華嚴圓融無礙法界作為最終歸宿，其實是要融唯識入華嚴。

華嚴立如來藏，以根本智證能所雙絕，依生滅不生滅和合說真如緣起，可歸之性宗。唯識立八識，廣說法相，依生滅識建立生死及涅槃因，是為相宗。二者教義存在明顯的差別，如唯識說三性永別，而華嚴說眾生平等一性；唯識說「唯業惑生，是故真如常恆不變，不許隨緣」；而華嚴則說「一切諸法，但是真如隨緣成立」等等[24]。但常惺法師以為：

> 夫性相兩宗，雖空有為門不同，而實交相為用，不可偏廢。[25]

> 就上二宗，各執所據，則互相乖反。若得意會釋，亦不相違。謂就機則三，約法則一，新熏成五，本有無二。若入理雙拂，則三一兩亡。今約化儀分教，故能三能一。是故競執是非，達無違爭。[26]

二宗之區別仍然是所就機宜不同，若以終極之理來意會，二者並不相違背。那麼問題便在於，何為終極之理？常惺法師說：

> 唯南洲人根淺薄，結集後深鎖龍宮，無聞於世。至第十四傳龍樹大師，神明天縱，讀盡五印經藏，乘通力而入龍宮，誦出下本十萬偈。及晉佛陀跋陀羅尊者，始傳來東震。有杜順和尚，為文殊化身，依之而造法界三觀，雲華更以搜玄通久秘之靈文，至賢首則依之開宗判教，清涼繼賢首未竟之志，重釋實叉難陀之新經，啟十門而會性相兩教，圭峰主述，於圓覺疏中，暢五義而辯空性兩宗。至是賢首五教，已如杲日麗天，一代時中，了無餘蘊。而或者以『有教無觀』病之，謂不能以義定立相破相，為割裂般若唯識之空有，抑又過矣。[27]

他通過回顧《華嚴經》的來歷及華嚴宗的創教歷史，來凸顯華嚴教義的殊勝

[23] 常惺，《唯識宗之人生觀》，《佛音》1926 年第 5 期。
[24] 常惺法師在《賢首概論》中略舉了性宗與相宗十門法義差別。
[25] 范觀瀾編著，〈佛法概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 16。
[26] 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 48。
[27] 范觀瀾編著，〈賢首概論〉，《華嚴文匯》（上冊），頁 33。

性。其理由有二：一是華嚴宗所尊經典《華嚴經》地位殊勝，不但是因為它直接來自於佛陀的宣講，更是因為它被深鎖龍宮不為根基淺薄者所聞；二是華嚴宗在創建教義的過程中，便已經融攝了性相、空有諸宗。所以以華嚴教理為終極之理無可厚非。如此一來，華嚴不僅能夠含攝唯識，更能含攝諸宗，不僅佛教的全部教義都被攝納于華嚴圓融性海之中，世間法更是如此。所以，包括西學在內的世間法，包括唯識在內的出世間法，皆在華嚴一真法界之內，其本質還是在以華嚴「理事無礙」、「事事無礙」來圓融之、統攝之。

四、結語

常惺面對內憂外患的時代背景，一面以華嚴平等諸宗，調解佛教內部分歧，一面以華嚴圓融世法，調和佛教與西學矛盾，為近代華嚴的發展做出了重要貢獻。而通過常惺對華嚴思想的理解和運用，我們需要反思一下幾點：一是在他的闡述中，華嚴思想是如何通過概念的調適來實現其在近代的發展？二是他以華嚴思想佛教內外部矛盾，是以佛法融入世法？還是以世法融入佛法？這就是說當我們在提倡以「圓融」這個概念來統己融他時，我們傳統的思想文化處在怎樣的一種位置上，以及將來會發展處怎樣一種思想？諸如此類的問題，還需要放在更大的思想背景中來探討，常惺之思想雖僅為一隅，卻可作為此類問題之契入點。

參考文獻：

釋東初（1974）。《中國佛教近代史》。台北：中華佛教文化館。
林子青（1988）。《懷念惺法師——為紀念常惺法師示寂五十週年而作》，《法音》1988 年第 9 期。
于凌波（1995）。《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社。
賢度（2003）。〈民國華嚴傳承〉，《華嚴學專題研究》。台北：華嚴蓮社。頁 264-292。
黃夏年主編（2006）。《民國佛教期刊文獻集成》。全國圖書文獻縮微複製中心。
范觀瀾編著（2007）。《華嚴文匯》。北京：宗教文化出版社。
慧雲（2012）。《常惺法師年譜》。江蘇：常熟興福寺。
賴永海主編（2010）。〈月霞與民國時期的華嚴宗〉，《中國佛教通史》（第十五卷）。南京：江蘇人民出版社。頁 239-240。
陳永革（2012）。《近世中國佛教思想史論》。北京：宗教文化出版社。
韓煥忠（2014）。《華嚴判教論》。濟南：齊魯書社。
韓朝忠（2015）。《近代華嚴宗發展研究》。吉林大學博士論文。

民國華嚴僧教育——以釋慈舟的興學活動為例[1]

上海大學文學院歷史系 碩士生
賴學輝

摘 要

近代中國，處於世變之極，當時的中國佛教亦處於內外交困之中。在這一背景之中，有許多佛教僧侶與居士為佛教的復興奔走呼喚。興辦僧伽教育，就是這一時期佛教緇素為振興像教付諸努力最多的一項。其中，就有影響頗大，從月霞創辦上海華嚴大學開始的華嚴僧教育。本文主要通過對民國年間著名華嚴學僧慈舟的修學歷程及其創辦僧教育的經歷的梳理，並省思這一內容在近代華嚴復興的歷程中的地位與自身特點。本文第一部分主要梳理了慈舟的個人生平及其求法的經歷，分別從淨土法門學習、華嚴義學的熏習以及注重戒律性格的養成等三個方面，依時序論述了慈舟的個人修學經歷和思想的養成過程。第二部分梳理了慈舟一生參與僧教育的經歷，從慈舟參與戒塵創辦的漢口九蓮寺華嚴大學開始，慈舟先後參與了漢口九蓮寺華嚴大學、常熟興福寺法界學院、夾山竹林佛學院，以及從福州鼓山湧泉寺法界學苑開始的三處法界學苑的創辦。第三部分則主要以福州鼓山法界學苑為主，綜合分析了慈舟弘法中留下的各類記錄，從而探討慈舟僧教育的特點以及其對華嚴義學的弘揚。以期對民國華嚴僧教育，尤其是慈舟創辦的華嚴僧教育的源流與特色有更加清晰的認知與理解。

關鍵詞：慈舟、華嚴僧教育、民國佛教、法界學苑

[1] 本文為筆者正在撰寫中的碩士畢業論文《興教與傳宗：晚清民國華嚴僧教育研究》之部分內容。筆者碩論所要解決的問題，主要是梳理出晚清民國時期華嚴僧教育的整體情況，梳理各個創辦者及僧學沿革的歷史，並進一步以華嚴僧教育為視角，解決該時期「華嚴宗」的「興教」與「傳宗」的疑問。

民國年間的華嚴義學復興，其最關鍵的人物之一應該是被譽為民國佛教教育之祖[2]的月霞法師。他在民國初年於上海哈同花園創辦的「華嚴大學」培養出一批在民國年間舉足輕重的弘法人才，其中有智光、持松、常惺、靄亭等，他們 1920 年代之後多弘化一方，或住持叢林、或創辦僧學作育僧材。月霞法師創辦的僧教育培養的眾多僧材中，他們各自的修學體系以及弘法路徑各有偏重。如持松法師後來去日本學密宗，歸國後在江浙一帶弘揚唐密；常惺法師則和太虛大師一起創辦僧學，影響頗大。然幾無例外的是，他們最後都在教理層面上「歸宗華嚴」，無論是與太虛法師合作的常惺，還是復興唐密的持松，以及本文所欲闡釋的另一位弘揚華嚴義學的人物慈舟法師，亦復如是。

慈舟是月霞法師在上海華嚴大學的學生之一，在釋東初的《中國近代佛教史》中更是將其與弘一法師相提而論，可見其在當時的影響。就慈舟法師的修持與弘法歷程而言，可以歸結為「教弘華嚴，律持四分，行宗淨土」，一般而言，佛教界更關注他在持戒與淨土的修持上，如釋東初就特別提出他「專弘戒學，乃末法時代僧中之瑰寶。」甚至將他和弘一法師並列為民國以來「律宗兩大巨臂」[3]。而慈舟法師的弟子們則對其淨土的修持多有揚頌，曾一度推尊慈舟法師為淨土宗十四祖。[4]然縱觀慈舟法師一生的學習和弘法的歷程，其承繼月霞法師而主辦、參與創辦華嚴僧教育的經歷，實為其重要活動和貢獻之一，是民國時期華嚴「興教」的重要部分。

目前學界尚少對慈舟法師及其興學經歷的研究成果。而就其興學的研究成果而言，筆者所寓目者僅為數不多的幾篇論著。賴永海主編的《中國佛教通史·第十五卷》第四章的內容中，將慈舟與常惺、持松及惠宗等人一起視為「月霞門下的華嚴弘傳」，對慈舟及其興學活動有簡略的描述。韓朝忠的博士論文《近代華嚴宗發展研究（1940-1949）》（吉林大學 2015 年）及其單篇論文《近代華嚴宗僧教育研究》[5]也以同樣的角度對慈舟的僧教育進行論述，但對辦學過程及特色未能深入研究，甚至將慈舟所辦的「法界學苑」誤為「法界學院」。王榮國《福州鼓山湧泉寺與近代僧教育》一文，以鼓山湧泉寺的僧教育為視角，審視了近代鼓山湧泉寺創辦僧學的經歷，其中重點是慈舟法師主持的「法界學苑」。該文主要從當時報刊中記錄的學校章程和報道分析法界學苑的創辦過程，而未能利用法界學苑親歷者的回憶文章與記錄，故而未觀察到僧學實際創辦過程與《章程》之間的差距。可見，對慈舟的華嚴僧教育的研究尚有可以努力的空間，筆者撰寫此文即希

[2] 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 755。
[3] 釋東初，《中國佛教近代史》，頁 786。
[4] 寬泰，〈敬掉淨宗第十四代祖師〉。
[5] 韓朝忠，〈近代華嚴宗僧教育研究〉，頁 137-143。

望在這一空間中做一點努力。

本文通過考察慈舟法師在民國年間創辦僧學的歷程，尤其是通過對其主辦的鼓山法界學苑的辦學情形的梳理，或許我們能比較清晰地窺見民國年間華嚴僧教育的歷史面相。

一、釋慈舟的生平及其求法經歷

慈舟法師，湖北隨縣人，俗姓梁。生於清光緒三年九月十九日（1877 年），遷化於民國丁酉年十一月十七日（1958 年 1 月 6 日），世壽八十一，僧臘四十七[6]。慈舟出生在一個佛教家庭，父母均是佛教徒，曾受過良好的世俗教育，弱冠之年補縣學生（秀才），算是習儒業出身。在成家之後，曾在家鄉開設蒙學，前後有八年之久，並在授課之餘研習佛典。[7]慈舟法師這一段教授私塾的經歷，對他此後僧教育的辦學過程中，有較深的影響。

釋慈舟自幼從父母學佛，稍長則常懷出家志，但因父母年老而不克如願。宣統二年（1910 年），因其父亡故，而感人生無常，而此時其已經侄輩林立，故再求出家時，得其母同意，而能如願。遂與其妻室同時出家，投湖北隨縣佛垣寺照元和尚剃度，法名普海，法號慈舟，後以號行世。1910 年冬，至漢陽歸元寺，受具足戒。慈舟法師受具之後，仍在照元法師座下隨學，從其熏習念佛法門。「上人（慈舟法師）的念佛明師，即是剃度恩師照元老和尚；出了家就跟老和尚學念佛，受了戒以後，仍然跟老和尚念佛。」[8]這是慈舟法師「行宗淨土」修學傳承脈絡最初的師承淵源。此後，慈舟法師在上海華嚴大學的同學戒塵法師也是其念佛道友，相隨互參十多年。慈舟法師擔任蘇州靈岩山寺主持的時，還曾得印光大師傳授數息觀念佛法門。[9]

民國初年，慈舟參學揚州長生寺，親近受學於元藏法師，後又往金山江天寺參禪。民國三年（1914 年）秋，月霞法師在上海哈同花園講經，在康有為等人的助緣和羅迦淩的護持下，正式創辦上海華嚴大學[10]，慈舟法師隨即前往入學，華嚴大學後因故遷往杭州望江門外海潮寺，慈舟法師亦隨校前往杭州，並於民國五年

---

[6] 關於釋慈舟圓寂的時間，有兩種不一致的記述。一種是釋東初《中國佛教近代史》所記的 1957 年十一月十七日，另一種如於淩波《中國近現代佛教人物志》記述的為「1958 年彌陀誕辰日」。而據

[7] 丁覺非，〈慈舟法師事略〉，頁 4。

[8] 道源，〈追憶慈舟上人——在臺北十善寺舉行追憶會講詞〉。

[9] 慈舟，〈大師教我念佛方法〉。

[10] 民國時期，以「華嚴大學」為名，或相似僧學校名稱較多，本文一下對月霞法師在哈同花園創辦，包括其後遷址杭州的「華嚴大學」均以「上海華嚴大學」代稱。

（1916 年）畢業。隨後朝禮普陀山和九華山兩大聖地。民國六年（1917 年）春，追隨月霞法師到漢陽歸元寺講《楞嚴經》，以及武昌中華大學講《大乘起信論》。從慈舟法師求學的歷程來看，他進入月霞法師創辦的上海華嚴大學並從中畢業，以及其後追隨月霞法師講經，前後近五年的隨學經歷，無疑是慈舟法師最為完整的接受華嚴教理熏習的過程。可以確信，慈舟法師對華嚴義學的修習得自於月霞法師所辦之上海華嚴大學，而月霞法師是上海華嚴大學主講，也因此可以認為釋慈舟的華嚴義學傳承自月霞法師。這也是釋慈舟「教弘華嚴」之傳承所在。據慈舟自己陳述，他在月霞門下受學，不僅受到華嚴義學的教育，也鍛造了他此後弘法的願心，正如慈舟的自述所言：「記得跟月老師（即月霞老人）求學的時候，得到了很多好處。我們同學幾十人，濟濟一堂，見到少數人有不合法的地方，自己想著將來辦學的時候，必依一種良好的方法。」[11]

1918 年，慈舟亦曾在北京聽諦閑法師講《圓覺經》。1920 年於漢陽歸元寺聽德安法師講《觀經疏抄》。也就在 1920 年前後，慈舟法師開始了其弘法路程，這並不意味這他不再有新的求學經歷。在漢口九蓮寺華嚴大學擔任輔講時，九蓮寺華嚴大學有一位學僧歸元法師，曾在湖南講《四分律比丘戒本》。後來常熟虞山興福寺開辦法界學院，請慈舟主持，即函請歸元法師到法界學院講比丘戒，慈舟也隨學僧一起聽講。[12]自此之後，慈舟開始讀閱《四份廣律》。正當慈舟法師深感戒相繁複難以記憶時，正值弘一律師的《四分律比丘戒相表記》出版，慈舟法師於是開始深研此著。這應是慈舟法師「律持四分」的修持傳承的無誤因緣。自此，慈舟法師基本上確立了他此後一生「教弘華嚴，律持四分，行宗淨土」三位一體的修學和弘法體系。

以上所梳理的，是慈舟中年出家之後的求學歷程，以及其在這一過程中逐漸建立起其自身的佛教義理和行持上的修學體系。當慈舟開始自主創辦僧教育機構時，他將自身所體悟出的這一頭修學系統，完整地運用到了僧學的教學體系之中去。

二、慈舟之華嚴僧教育歷程

民國時期的僧教育與傳統佛教之不同，主要表現在民國僧教育的形式借鑒了近代以來世俗的新式學校的建制，從而發展出了許多的僧教育機構。慈舟法師在

[11] 慈舟（講）性定（記），〈我出家的歷史〉。

[12] 據道源〈追念慈舟上人——在臺北十普寺舉行追念會講詞〉的記述，說歸元法師在九蓮寺講戒，慈舟法師就在後隨眾聽講始對戒律有所契入，並感慨「我當了多年的比丘，今日方知所受的是什麼戒了！」。這與慈舟的〈我出家的歷史〉並不一致，根據文獻發表的時間和作者，本文取後者之記載。

上海華嚴大學畢業後的四十年弘法經歷中，創辦和參與僧教育是其弘法歷程最主要的部分。民國時期的僧教育，主要以傳授佛教及各宗義理為主要內容，慈舟法師便是在參與創辦、主持僧教育過程中來「教弘華嚴」的。

慈舟法師於 1918 年應河南信陽賢首山之請，在該處講《大乘起信論》，自此開始了他的弘法歷程。1920 年，慈舟受邀前往湖北武漢，協助他的同學了塵和戒塵創辦漢口九華寺華嚴大學，從此開始正式參與到僧教育之中，並在民國佛教僧教育歷史中做出了重要貢獻。

1920 年，慈舟在漢口歸元寺聽德安法師講經，其時，慈舟法師在上海華嚴大學的同學了塵主持漢口九蓮寺，與同為上海華嚴大學的同學戒塵法師欲辦「華嚴大學」，邀正好在漢口聽法的慈舟法師前往協助辦學，並擔任漢口華嚴大學的輔講，以僧臘最長的戒塵法師為學校主講。這是慈舟法師參與興學作育僧材的開始。漢口九蓮寺華嚴大學於 1920 年成立開學，於 1923 年春夏之交結束，辦學一屆，為時三年。漢口華嚴大學辦學結束之後，慈舟法師主持漢口棲隱寺。1923 年夏，慈舟應杭州靈隱寺慧明法師之邀請，打算在靈隱寺開辦「明教學院」，但因為隨即江浙戰爭爆發的影響而未能如願。

1923 年冬，常熟虞山興福寺慧宗法師籌辦「法界學院」，慈舟法師與其上海華嚴大學同學戒塵等前往協助籌辦，並在 1924 年正式開學後擔任學院院长，主持法界学院的教务。1925 年，慈舟法師應邀到河南開封講《地藏經》，次年又至安徽當塗縣講《般若經》。1928 年春，慈舟應舊病復發而離開法界學院，赴蘇州靈巖山，念佛靜修。[13]1928 年秋，鎮江夾山竹林寺的方丈，也是釋慈舟在上海華嚴大學的同學靄亭法師，在夾山竹林寺創辦竹林佛學院，慈舟法師受邀前往擔任主講。在夾山竹林佛學院任主講一年多後，慈舟法師因病而再次「隱跡靈岩」[14]養病，愈後住持靈岩山寺。

1931 年，慈舟應鼓山湧泉寺方丈虛雲禪師之邀，前往鼓山湧泉寺，欲請為戒場的教授和尚，慈舟堅辭不受。因當時鼓山學戒堂的心道法師，因他處弘法因緣離去，所以虛雲禪師即敦請慈舟法師主持教育，創辦法界學苑。[15]鼓山湧泉寺本有

---

[13] 在于凌波的《中國近現代佛教人物誌》中，認為慈舟在常熟法界學院授課時間不到兩年，以為其前往河南弘法便是離開常熟法界學院，而這一觀點與道源所寫的〈慈舟法師傳（之二）〉認為的慈舟離開常熟法界學院時間民國「十八年春」不一致。又在刊登于《晨鐘特刊》第三期（1928 年 5 月）的〈中華民國十六年法界學院收支銀錢決算表〉的附錄中有「慈舟等附識」：「慈舟身體衰弱，舊病復發，勢不能不暫事修養。已請由惠庭法師主持教務，諸事照常進行。」從期刊發行時間和「決算表」看，慈舟離開常熟法界學院的正確時間應該就是道源所記載的 1928 年春。

[14] 通一,〈竹林佛學院三年之回顧〉。

[15] 靈源,〈我親近慈舟老法師的經過〉,頁 49-54。

太虛法師的弟子大勇等人創辦之鼓山佛學院[16]，慈舟法師去時已經停辦。1933 年，鼓山法界學苑由「鼓山佛學院」[17]改組後正式開學，有學僧 50 人，並擔任法界學院主講。至 1935 年 7 月，一屆學僧畢業，歷時三年多。在法界学苑辦學的最後幾個月中，因當時湧泉寺監院不願辦學，曾一度有中斷之危險，最後在福州當地的居士護持之下才得以圓滿。[18]在鼓山湧泉寺的法界學苑辦學，是慈舟法師完全自主的辦學，與其後他在福州法海寺、北平淨蓮寺的辦學，應是最能體現慈舟法師興學作育僧材的特點的。

鼓山法界學苑結束之後，慈舟法師復於福州城內的法海寺，再辦法界學苑。但法海寺法界學苑與鼓山湧泉寺依然有著聯系，據夢參法師回憶記錄，當時圓瑛法師在鼓山湧泉寺升座，圓瑛請慈舟在福州法海寺繼續辦法界學苑。其後，慈舟北上青島，也是征得圓瑛同意之後才成行的。[19]是年，青島湛山寺倓虛法師派遣夢參法師到福州請慈舟北上，前往青島講律。同年冬，北京極樂庵寶一法師新建成淨蓮寺，與倓虛商量請慈舟前往主持，慈舟以北京戒學不振，因此接受請求，膺任北平淨蓮寺住持。1937 年，將福州法海寺法界學苑遷往北平，二月初開講《華嚴經》，直至民國三十三年（1944 年）慈舟法師因「法體違和，退休安養」方暫時停辦。翌年又在北平安養精舍重新籌辦。[20]此次在北平安養院復辦法界學苑的情況，在 1945 年發表的《北京法界學苑重興緣啟》表明：「擬重興法界學苑於北京東直門手帕胡同十六號、安養精舍」，而其中的具體辦學章程、學生數量等當時重興之情況，尚需有進一步的資料才能梳理清楚。慈舟《佛說盂蘭盆經講錄》開首有「本苑雖學五教」的記錄，而這一次講經時間是在民國三十六年（1947 年）七月十五日，據此可以明確此次北京法界學苑確已再次辦學。而慈舟在其《自修課簡錄自敘》寫道：「及至三十六年，雖重做南遊」[21]，可見北京法界學苑，也是在 1947 年停辦。

1948 年春，鼓山湧泉寺曾有意請慈舟法師復興法界學苑，因為閩北陳大蓮居士，以及邵武雙泉寺一再的邀請，及於初夏，率領隨從學僧赴閩北，至雙泉寺結夏安居，並講《四分律》及四諦要義。此次復興鼓山法界學苑未成，直至 1957 年慈舟法師圓寂，未能再有因緣興辦僧學。

16　1933 年，應慈法師應虛雲禪師之請，到鼓山湧泉寺講經傳戒。在他給在家弟子的書信〈致妙莊、秒淨、妙辯居士書〉（頁 35-36。）中有如是記載「鼓山佛學院前乃太派新僧主辦，今已失敗停頓」。

17　1930 年創辦的「鼓山佛學院」有明確之章程，可參見〈福建鼓山佛學院章程〉，其辦學情況及停辦之原因尚未能明確。

18　見「懺公上人與夢參長老座談」網站。

19　方興，〈慈舟法師和法界學院——訪問夢參法師〉，頁 141-145。

20　參看達因，〈北京法界學苑重興緣啟〉。

21　慈舟，〈自修課簡錄自敘〉，頁 1。

綜上，我們可以比較清晰地了解到，慈舟法師出家後的經歷大致有三個階段。從出家到其在漢口九蓮寺華嚴大學任教之前，這是他主要的學習階段，尤其是在月霞法師座下的華嚴教理學習；中間從漢口九蓮寺華嚴大學任教至竹林佛學院，是開始弘法實踐同時夯實和完善修學體系的時段；從 1930 年代，也就是自鼓山法界學苑開始，是慈舟法師開始自主弘法興學的時段，也是最能體現其思想和貢獻的關鍵時間段。

三、法界學苑：慈舟僧教育特點及華嚴義學的弘傳

釋慈舟在其 40 年的弘法過程中，他自主興辦或參與講學的僧學院至少有五個，時間少則年餘、多則近十年，所任教職或是主講、或是輔講，也因此被後人稱為「佛門教育家」[22]。慈舟在他早期參與講學的僧學院，從漢口九蓮寺華嚴大學、常熟興福寺法界學院，以及鎮江夾山竹林寺佛學院，因為各個寺院興學都有各自不同的動因和制約因素，慈舟法師在其中擔綱的角色主要為講經法師，無論擔任主講或是輔講。而最能體現出釋慈舟辦學特點和其意趣的，是在福州鼓山法界學苑，乃至後來在福州法海寺和北平淨蓮寺興辦的法界學苑。

如前文所述，虛雲禪師在 1931 年便請慈舟法師前往鼓山，而鼓山法界學苑正式開學時間是在 1933 年，那時慈舟法師是以鼓山湧泉寺首座身份成為法界學院發起人之一。[23]在鼓山法界學苑的辦學過程中，慈舟法師又是學院主講，且在鼓山法界學苑之中，慈舟法師在辦學上有完全主導力。也因此，鼓山法界學苑的辦學是最能體現慈舟法師興學思想的。雖然其後在福州法海寺以及搬至北平淨蓮寺的法界學苑，慈舟法師可能用力更多，但因為史料的缺失，我們尚未能知其究竟。所以，我們可以就慈舟法師在鼓山法界學苑的辦學情況為主，分析其興辦華嚴僧學的方式與意趣。

慈舟法師在 1933 年鼓山法界學院創建時，已經出家二十餘年，並且前後參與過漢口九蓮寺華嚴大學、常熟虞山興福寺法界學院以及鎮江夾山竹林佛學院的辦學，可謂已有相當豐富的創辦僧學的經驗。從該年七月刊登的《福州鼓山擴建法界學苑》看，當時慈舟法師的身份是鼓山湧泉寺首座，並且與住持虛雲禪師等人一起作為鼓山法界學院的發起人。據靈源法師《我親近慈舟老法師的經過》記述，在虛雲禪師請慈舟法師辦學之前，慈舟法師便在禪七期中做開示，可見那是他應該已經是湧泉寺的首座了。應該說，這樣一種身份，為其在鼓山湧泉寺辦學有了較高的立足點，或者說他在法界學院辦學中握有最大的自主權，可以依照自己的

[22] 于凌波，《中國近現代佛教人物志》，頁 63。
[23] 見〈福州鼓山擴建法界學苑〉，頁 52。

理念去踐行興學事業。

因為湧泉寺有過太虛系僧人在 1930 年主持創辦「鼓山佛學院」，故而鼓山法界學苑依然沿用其址，於湧泉寺內辦學。據夢參法師回憶，法界學苑的建築是一棟兩層樓的建築，樓上為講堂，樓下是學僧的寮房，其中間是念佛堂。法界學苑的經費來源，「概由常住先行擔負，次由發起人逐漸籌集」。法界學苑的招生數量，原本擬定四十名，包括「正額」二十名、「附額」十名、「預額」十名。其後正式的招生名額，據夢參法師的回憶是五十名，畢業時人數四十九名，似乎也沒有正額、附額之分。其中，有十幾名學僧，是慈舟法師在他處講學的學生，他們追隨慈舟法師到鼓山法界學苑。對於入學的資格，要「品格端正、文字清順、語言明了、戒曾具足者」，或因慈舟法師特別注重戒律的關系，在入學資格中特別強調平時要「持戒」。學僧的年齡要求在二十至三十之間，特出者可以放寬三五歲。鼓山法界學苑在許多設置上仍依照叢林制度，如其並無其他僧教育機構那樣仿效世俗學校設有一定的放假時間，而是依照叢林常例「每月四個放香之日，放課剃頭沐浴洗衣布薩」。

民國佛教的僧教育機構，從楊文會構思「釋氏小學」和他創立祇洹精舍，在學制設計上，多效仿當時的世俗學校的制度。月霞法師在創辦上海華嚴大學時，也「今依俗例定三年為一修業期滿」。這當然和近代以來的西學東漸中，大量新式學校的創建刺激有關。鼓山法界學苑卻與當時許多僧教育機構不同，它設定「四年為一大學期，半年為一小學期」，實際上「四年一大學期」就是一屆學僧的學制了。四年學制分為兩段，「前一年半，粗涉三藏，為華嚴預課，以期行解相應，故律為尤重。」，「後二年半以《華嚴》為正課，以期同入法界故。」[24]這樣的設置，似乎是把許多僧教育機構「預科」的內容，一並融入到整個四年的學制之中。而對於學苑日常的課程，則沒有提前預定，而是「上課時間所授法門，隨時隨宜再訂」，也為學苑的主講慈舟法師提供了更大的主導性。就鼓山法界學苑擬定的學制、課程來看，其內容體現了兩個明顯的旨趣：一是對新入學僧提出更多的是戒學要求，據靈源法師的記述，慈舟法師對學僧要求非常之嚴格，「小座複講不出來，馬上就要罰跪」。當時有學僧實在忍受不住，於是三更半夜將衣單拋出院外，爬出圍牆，溜單走了。慈舟法師派監學體敬法師下山偵知，馬上將學僧從福州怡山長慶寺逼回，並讓他「在講堂中跪香，打斷了香板三塊，跪了兩個鐘頭之後，仍舊要他好好的聽經。從此以後，各同學都不敢再萌異念，都服服貼貼的求學，逼得不上路的也要上路。」[25]此外，是講授一些較為基礎的義理，「粗入三藏」以為深入華嚴「預課」；二是以《華嚴經》為正課，慈舟法師在鼓山法界學苑近

[24] 〈福州鼓山擴建法界學苑〉，頁 52。
[25] 靈源，〈我親近慈舟老法師的經過〉，頁 53-54。

四年的辦學中，宣講完《華嚴經》。體現其在教理的教授上歸宗華嚴。換言之，慈舟法師在辦學中主要強調兩個方面，一個是戒律的修持，一個是教理的學習。

鼓山法界學苑的所教授的主要內容，也是其最大的特色，是以《華嚴經》為主課。在《福州鼓山擴建法界學苑》明確鼓山法界學苑之所以定是名，因「今本苑改組，以《華嚴經》為主課，此經乃法界經，餘為此經所流，無論大小，隨撚一法，無非法界。故定名曰福建鼓山法界學苑。」月霞法師創辦的僧教育機構主以「華嚴大學」為名，其後繼者也多以「華嚴」為僧學之名稱。雖然「華嚴」、「法界」均依《華嚴經》，然「法界學苑」的名稱顯然受到常熟興福寺「法界學院」的影響而來。而關於鼓山法界學苑的名稱，需要說明的是，學界本就為數不多的研究論著中，幾乎都把「苑」誤為「院」。當然，這一錯訛在諸多紀念慈舟法師的回憶文章便已存在。這一字之差雖無太多意義上的分歧可言，但就筆者所見的資料來看，慈舟法師在鼓山創辦「法界學苑」以及之後所創辦的僧教育機構，均以「法界學苑」為名，在慈舟法師講經記錄及序文之中皆稱「法界學苑」，或「本苑」如何，而不曾使用「學院」。這可能是慈舟為了區別常州興福寺法界學院，避免混同。又在《福州鼓山擴建法界學苑》中，明確表明「鼓山法界學苑」由「鼓山佛學院」改組而成。鼓山佛學院是太虛法師的弟子大醒等新僧所辦，「法界學苑」定名不沿用「學院」之稱，或許有與之相區別之意也未可知。

如前文所述，在虞山興福寺任輔講時期的慈舟法師，已經逐漸確立了其「教、律、行」一體的特色修學體系， 在鼓山辦學時期，他自身的修學系統也很自然地展露在他的辦學思想與實踐之中。據他在鼓山法界學苑的學生回憶，慈舟法師每天下午講《華嚴經》，並要學生抽簽複講。《華嚴經》不是佛教的某一宗派所特有，佛教各個宗派都可講說，但各自教說不同，對《華嚴經》的講說自然體現出其所宗的義理特色。慈舟每講一部經都會編寫講義，要求學生抄寫，卻又不予印刷流通。我們現在找不到當年慈舟法師講說《華嚴》的講義，也就無法直接獲知他在鼓山法界學苑教學的義學特色。但是通過他在別處的講經記錄和當時學僧的回憶，也可以間接地對慈舟法師僧教育的義學特點有一個概觀的了解。

目前我們所能見到的慈舟法師的講經記錄有六種，均收錄於《慈舟大師法匯》之中，包括有《佛說阿彌陀經講記》、《大勢至菩薩圓通章講義》、《普賢行願品親聞記》、《佛說盂蘭盆經講錄》、《八大人覺經淺釋》和《金剛經中道了義疏》，此外還有一些個別經文的開示記錄。從這些刊印講錄中，我們可以確定，慈舟法師是根據華嚴宗的教說來發揮經義的。如其《普賢行願品親聞記》開篇，就表示「今釋此經，概依清涼國師意而述之。」；又《金剛經中道了義疏》「依賢首五教」。慈舟法師有時也以天臺四教來開演經義，如在講《佛說盂蘭盆經》時，謂「本苑雖學五教，而現依天臺蕅益大師所解分科。按四教家規，經前先講

五重玄義，與賢首之十門分別或六門解釋大同小異。」[26]雖然慈舟法師以天臺五重玄義為架構，但實際講說中，他還是依華嚴教判來講說，依照賢首五教和四法界判釋經義。他以天臺五重玄義之「顯體」講《佛說盂蘭盆經》時，謂「佛說大小權實偏圓諸法，總不出法界，三藏十二部，皆從法界流出，故以法界為經體，此總相也。別則理法界，事法界，理事無礙法界，事事無礙法界……一真法界與理法界或分不分，分則理有深淺，如小、始、終、頓、圓五教……再別說此經，救七世父母升天，多分是人天小教義；然圓人受法，無法不圓，故亦通五教。」[27]慈舟雖用天臺科判講說《盂蘭盆經》，而仍以華嚴義學貫穿其中，將所講說經典置於華嚴宗祖師判教中去審視，又回向於圓教。可見慈舟對賢首宗義浸潤之深，亦可說明慈舟在僧學教育中對華嚴義學弘揚色彩。

若說僅僅從慈舟法師的講經尚不足說明其辦僧學中的義學的特色，畢竟這些不是在一處僧學機構中所講的。那麼從鼓山法界學苑課程中講授的論典課程，我們應能更清晰的了解慈舟法師的華嚴僧教育特點。鼓山法界學苑的學僧，每天上午「十時至十一時半學教」，所講的論典有《大乘起信論》、《五教儀》、《金師子章》、《華嚴三昧章》、《華嚴懸談》等。[28]

《大乘起信論》是華嚴宗最重視的論典之一，歷來是華嚴學僧所注重研讀講說的大乘論典。慈舟在鼓山法界學苑是便有講說，並編有講義，目前存有慈舟 1951 年在福建泉州南安雪峰禪寺時的講說記錄《大乘起信論述記》。慈舟依據賢首法藏的六門懸談講述，並依賢首六門做了及其詳盡科判。當代高僧聖嚴法師就曾贊歎慈舟此《大乘起信論述記》是「精辟詳盡」，並倡導重印其法匯。[29]

通過以上的闡釋，我們可以較為清楚地認知到，慈舟在興辦僧學中所展現的特色與其自身的修學次第幾乎完全一致，就是在僧學中以「教、律、淨」為其綱骨。其中尤以「教」即華嚴義學為僧學之核心課程與傳授要點，因為「律」與「淨」著重於在日常行持上，而法界學苑的主要內容與任務是華嚴義學的弘傳。

四、結語

筆者在上文中所梳理的主要內容，是就慈舟法師個人的修學過程、辦學經歷，尤其是其所創辦的以法界學苑為主的僧學教育。慈舟的創辦的僧學在時間和影響

[26] 慈舟，〈慈舟大師法匯・佛說盂蘭盆經講錄〉，頁 1。
[27] 慈舟，〈慈舟大師法匯・佛說盂蘭盆經講錄〉，頁 6。慈舟在該講錄序文中，寫明時間為「中華民國三十六年」，也就是 1947 年，《講錄》起首又有「本苑」之稱，可見當時是在北平淨蓮寺法界學苑中為學僧所講的。
[28] 方興，〈慈舟法師和法界學院——訪夢參法師〉，頁 133。
[29] 懺雲，〈慈舟大師法匯再版序〉。

上，都算得上是民國華嚴僧教育的典型。就上文所討論的內容，我們大致可以得出如下幾個認識：

第一點是慈舟創辦的華嚴僧學，有著十分濃厚的個人色彩和私塾性質。在慈舟所創設的僧學之中，其課程設計和學校制度都帶著濃厚的個人思想色彩，即僧學主要依據的是慈舟個人的修行體系來安排。

第二點，亦即本文的主要觀點，那就是不能慈舟的華嚴僧教育看成是作為宗派的「華嚴宗」在民國年間的復興，而是作為學派，或者說是作為漢傳義理體系的華嚴義學的近代復興。正如慈舟的同學智光回憶近代僧教育時所說的，「這些學堂的目的在於興教，長期以來僧人只注重修行，卻不注重對經文的講解，因此他們對經文的理解不夠深入。」[30]在本文開首所述及的當代學者對慈舟興學的研究中，幾乎無一例外地將慈舟視為近代「華嚴宗」發展的一個部分來談。這樣的觀點要麼模糊了漢傳佛教「學派」與「宗派」的區別[31]；要麼是未對慈舟的個人思想和其創辦之僧學有足夠的認知。筆者認為，慈舟創辦的華嚴僧教育是華嚴義學在民國時期的復興，而非華嚴宗的復興，因此不能將慈舟的華嚴僧教育活動，置於華嚴宗的視角來審視。

首先，就慈舟個人而言，他從未表示自己是華嚴宗子孫，華嚴義學對其自身修學而言，是在教解之部分。而從他一生中所擔任之職務來看，最有可能表示其宗派色彩的職務，是他在印光支持下擔任的靈岩山主持一職。並且，在他所處的時代中及後來的佛教界，一般都將其視為律宗或者淨土宗人，而很難見到有視其為華嚴宗人的。反而是後來的學者，往往在研究中將慈舟視為華嚴宗人。

其次，慈舟所創辦的僧學，尤其是 1930 年代開始創辦的「法界學苑」，其主要內容是華嚴義學的弘傳。如鼓山法界學苑，所處的鼓山湧泉寺是以禪宗為主的寺院，在僧學中又無華嚴教團的建設。法界學院所扮演的角色，主要是在於「興學」，亦即復興華嚴義學。

此外，就慈舟創立的華嚴僧學所培養的學僧來看，鮮有學僧以華嚴宗為宗歸。如受慈舟影響甚深的夢參、靈源、道源等學僧，或不歸宗與任何宗派如夢參，或以禪宗等其他宗派為歸宗，如靈源等。也就是說，慈舟創辦的華嚴僧教育，既不傳承華嚴宗，也不承擔宗派傳承之職責。

因此，筆者認為，慈舟創辦的華嚴僧學並非近代華嚴宗發展的一部分，而代表著晚清民國華嚴復興中的另一個重要面向，那就是華嚴義學的再興。

---

[30] 霍姆斯・維慈，《中國佛教的復興》。

[31] 關於華嚴的「學派」與「宗派」之差異，筆者擬在碩論中專節討論，在此不特別詳說。

參考文獻：

于凌波（1995）。《中國近現代佛教人物志》。北京：宗教文化出版社。

釋東初（1974）。《中國佛教近代史》。臺北：中華佛教文化館。

霍姆斯·維慈（2006）。《中國佛教的復興》。王雷泉等譯。上海：上海古籍出版社。

〈福州鼓山擴建法界學苑〉。《香海佛化刊》5。黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成·補編》，47 卷。

通一（1930）。〈竹林佛學院三年之回顧〉。《江南九華山佛學院院刊》。

丁覺非（1931）。〈慈舟法師事略〉。《世界佛教居士林林刊》。第 29 期。

達因（1945）。〈北京法界學苑重興緣啟〉。《弘化月刊》49。

慈舟。〈大師教我念佛方法〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師開示錄》。佛陀教育基金會。

慈舟（1936）。〈我出家的歷史〉，《海潮音》5。

慈舟。〈慈舟大師法匯·佛說盂蘭盆經講錄〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師開示錄》。臺北：佛陀教育基金會。

慈舟。〈自修課簡錄自敘〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師自修課簡錄》。臺北：佛陀教育基金會。

方興。〈慈舟法師和法界學院——訪夢參法師〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師紀念集》。臺北：佛陀教育基金會。

道源。〈追念慈舟上人——在臺北十普寺舉行追念會講詞〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師紀念集》。臺北：佛陀教育基金會。頁 35。

寬泰。〈敬掉淨宗第十四代祖師〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師紀念集》。佛陀教育基金會。

應慈。〈致妙莊、秒淨、妙辯居士書〉。《應慈法師年譜》。上海：華東師範大學出版社。

韓朝忠。〈近代華嚴宗僧教育研究〉。《宗教學研究》。2015 年第 4 期。

靈源。〈我親近慈舟老法師的經過〉。《慈舟大師法匯·慈舟大師紀念集》。臺北：佛陀教育基金會。

懺雲。〈慈舟大師法匯再版序〉。《慈舟大師法匯》。臺北：佛陀教育基金會。

「懺公上人與夢參長老座談」網站：

http://v.youku.com/v_show/id_XNzM1NTU0Njcy.html

韓國古代菩薩住處信仰的形成

韓國東國大學佛教學術院研究員
郭磊

摘　要

東晉義熙年間佛陀跋陀羅開始了六十華嚴的翻譯,《華嚴經》以其龐大的篇幅，大量而豐富的形象描寫，構築了自己獨特的大乘佛教思想體系，對於大乘佛教的傳播與發展產生了極其深遠的影響。貫穿其中的是以普賢、文殊等大菩薩及其修行為中心的大乘佛教修行理論和步驟。可以說，菩薩信仰思想在《華嚴經》中得到了最充分、最完美的表述。

經中有〈菩薩住處品〉，心王菩薩演說了菩薩常住的二十二處所在。依託《華嚴經》而展開的菩薩住處信仰，不僅在中國，在東亞的其他國家，比如韓國、日本也有流傳。這種菩薩住處信仰隨著《華嚴經》傳播到新羅而得以流傳開來，在韓國佛教歷史中五臺山、金剛山、天冠山也都是有名的佛教聖地。新羅時代的佛教除了受到唐代佛教的影響之外，還通過其本土化的發展演變過程，形成了自己的菩薩住處信仰。

關鍵字：華嚴經、菩薩住處信仰、新羅、五臺山、金剛山、天冠山

一、序言

《華嚴經》以其龐大的篇幅，大量而豐富的形象描寫，構築了自己獨特的大乘佛教思想體系，對於大乘佛教的傳播與發展產生了極其深遠的影響。貫穿其中的是以普賢、文殊等大菩薩及其修行為中心的大乘佛教修行理論和步驟。可以說，菩薩信仰思想在《華嚴經》中得到了最充分、最完美的表述。

華嚴經中有〈諸菩薩住處品〉，心王菩薩演說了菩薩常住的二十二處所在，「前十依八方山海，以上下非凡至故不明之，山海包藏仁智棲止，表大智高深故，能止能照故。後十二處，城邑雜居，曲盡物機，表大悲無遺故，則知菩薩無不在矣。」[1]「菩薩大悲隨機住處能住非一，故名曰諸，諸菩薩之住處故以為名。」[2]「心王說者，隨所統王皆自在故，亦表心隨智住無障礙故。」[3]

依託《華嚴經》而展開的菩薩住處信仰，在東亞的其他國家，比如韓國、日本等地也有流傳。在韓國佛教的歷史上，五臺山、金剛山、天冠山都是有名的佛教聖地，文殊菩薩、曇無竭菩薩、天冠菩薩也是被佛教徒敬奉的。

本文首先就《華嚴經》傳入韓半島以及華嚴學的展開情況作了一番說明。然後就《華嚴經》中具有代表性的菩薩住處信仰，即五臺山文殊菩薩、支提山天冠菩薩、金剛山曇無竭菩薩等信仰之由來，從韓國傳播的角度進行一番考察。

二、《華嚴經》傳入新羅以及華嚴學的展開

1. 六十華嚴的傳來

在韓國古代三國時期，新羅相比高句麗、百濟的佛教傳入時期是比較晚的。但是因為新羅與唐一直保持密切的往來，並在最後藉助唐朝的力量統一了三國，各種佛教思想都得以傳播，並展開其本土化的發展過程。

慈藏是新羅中古時代(514-654)佛教界的代表性高僧，慈藏入唐之後的活動可以分為四個階段。

第一，慈藏入唐後，先前往五臺山參拜。然後才到達長安，前往空觀寺從法常(567-645)那裡處求得菩薩戒並留下奉事師長。法常是當時遠近聞名的高僧，皇

[1] 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 47，大正藏 35，頁 859b
[2] 同上，頁 859b
[3] 同上，頁 859b

帝甚至「下勅令為皇儲受菩薩戒，禮敬之極眾所傾心。貞觀九年(635)又奉勅召，入為皇后戒師。因即勅補兼知空觀寺上座，撫接客舊妙識物心，弘導法化長鎮不絕，前後預聽者數千。東蕃西鄙難可勝述，及學成返國皆為法匠。」[4]

第二，從 638 年到 640 年間，得到唐太宗特別厚待的慈藏入住光德坊之勝光別院。道俗為求受戒蜂擁而至，「從受戒者日有千計。」唐太宗對其善待有加或是基於政治目的，這應該與慈藏的新羅貴族出身及地位有關。

第三，640 年到 642 年，慈藏「性樂棲靜，啟勅入山.....往還三夏常在此山。」慈藏在終南山雲際寺東邊茅棚自修時應該有可能與同在雲際寺的道宣有所交流。[5]

第四，642 年到 643 年，慈藏「將事東蕃，辭下雲際。」他結束了山中的修行，重新返回到長安城，「既而入京，蒙勅慰問，賜絹二百匹用充衣服。貞觀十七本國請還，啟勅蒙許。引藏入宮，賜納一領雜彩五百段，東宮賜二百段。仍于弘福寺為國設大齋.大德法集.並度八人.又勅太常九部供養.藏以本朝經像雕落未全.遂得藏經一部並諸妙像幡花蓋具堪為福利者.齎還本國.」這次亦得到了皇室的厚待，連東宮都對其善待有加。並且還請得藏經一部帶回新羅。

由上可以推知，在慈藏帶回的藏經中應該包含有〈六十華嚴〉。也就是說最晚在 643 年新羅已經有〈六十華嚴〉在流傳。

2. 八十華嚴的傳來

于闐國三藏實叉難陀在唐武后證聖元年(695)於東都大內遍空寺重新翻譯《華嚴經》，具三十九品共八十卷，四萬五千偈頌，史稱"新譯"或"唐譯"。

雖然沒有史料記載〈八十華嚴〉傳入新羅的確切時期，不過根據以上由此來推算的話，新羅〈八十華嚴〉的傳來時期是在長安漢譯之後，大概八世紀初左右的事情。

在高麗僧人均如（923-973）的《釋華嚴旨歸章圓通鈔》中有義相的弟子悟真向大唐了源和尚請教〈八十華嚴〉品數的記錄。[6]還可見在 745 年僧人緣起的寫經記錄。[7]同時在八世紀中葉活躍的僧人表員著有《華嚴經文義要訣問答》，此書是對〈八十華嚴〉的注釋。所以綜合以上可知，最晚在八世紀中葉〈八十華嚴〉已經傳入新羅並得以流傳。

---

[4]《續高僧傳》(大正藏50) 唐京師普光寺釋法常傳。

[5] 南東信，〈元曉의 敎判觀 및 그 佛敎史의 位置〉，《韓國史論》20，1988，頁7。

[6] 《韓國佛教全書》4，頁 120 上

[7] (韓)李基白，〈新發現 新羅 景德王代 華嚴經寫經〉，《歷史學報》83，頁 133

3. 四十華嚴的傳來

〈四十華嚴〉又稱貞元新經，大約是在昭聖王元年（799）年左右由僧人梵修帶回。[8]史料中寫道梵修「求得新譯後分華嚴經」，考慮到〈八十華嚴〉在八世紀初就已經傳入新羅，所以他帶回的應該是〈四十華嚴〉。[9]

由上可知，從六世紀開始到八世紀末，三種版本的《華嚴經》陸續傳入新羅，一方面說明新羅與唐的密切往來關係，另一方面也說明了佛教在新羅的發展之迅猛。在這之後有眾多的海東僧人對於《華嚴經》撰寫了很多的注釋書，使得華嚴宗成為韓國佛教歷史上非常重要的一個宗派。

4. 新羅華嚴學的展開

義相（625-702）是新羅佛教史上一位重要的人物，他入唐後前往終南山至相寺跟隨智儼學習，返回新羅後因為弘揚華嚴而被譽為海東華嚴初祖。有關義相入唐求法的過程已經有很多的研究[10]，這裡不做贅述，只是對義相的入唐以及求學的過程做一個簡單的說明。

義相的求法過程有很多艱辛的經歷，也有天神相助的順暢之境。依據記錄，為了學習佛陀的教化，義相和元曉曾經兩次一同踏上求法的旅程。第一次，和元曉踏上了西行之路，不料在遼東被邊防軍當做探子抓獲，被囚禁數十日後才得以艱難的逃脫。第二次，開始旅程之後，元曉在中途放棄，義相獨自一人在永徽初年，隨同前往唐朝出任使臣的官員，搭乘船隻從海路到達中國。先是在揚州上陸，被州將劉至仁請至家中留宿並奉上供養。金相鉉教授依據《浮石本碑》和《義湘傳教》的記錄，認為義相的第一次入唐求法是在 650 年，第二次是在 661 年[11]。

---

[8] 《三國遺事》卷 4， 勝詮骷髏條

[9] 金福順，《新羅中代華嚴宗》，1990，頁 27

[10] 有關義相的傳記如下：《宋高僧傳》之〈義湘傳〉，《三國遺事》的〈義湘傳教〉、〈東京興輪寺金堂十聖〉、〈前後所藏舍利〉、〈洛山二大聖〉、〈朗智乘雲〉等有相關記錄。與義相傳記關聯的論文如下：

(韓)金煐泰：〈說話看義湘〉，《佛教學報》第 18 期，1981 年，頁 77-94。

(韓)金閂進：〈義湘的生涯與其政治立場〉，《韓國學論叢》第 14 期，1991 年 12 月，頁 5-37。

(韓)金知見：〈義湘傳再考〉，《華嚴之位置》，（東方院，1991 年）。

(韓)鄭炳三：〈義相傳記的諸問題〉，《韓國學研究》第 1 期，1991 年，頁 11-29。

(韓)金相鉉：〈三國遺事中與義相關係記錄的檢討〉，《史學志》第 28 期（首爾檀國大學史學會），1995 年，頁 67-95：《義相的思想與信仰研究》，（佛教時代社，2001 年）。

[11] (韓)金相鉉：〈三國遺事中與義相關係記錄的檢討〉，《義相的思想與信仰研究》， 頁 13。

參考資料的記錄，第一次求法是通過遼東的陸路，第二次是通過海路的認知基本上一致。只是義相上陸的地點是揚州還是登州韓國學者提出一些異議[12]。在義相的第二次求法過程中，元曉是否同行的問題，南東信教授提出了新的觀點[13]。他認為義相沒有在登州停留很久的原因，是因為義相前往終南山至相寺禮拜智儼為師是在龍朔二年(662)年[14]。當時正是智儼大開華嚴學風，開創佛教新思潮的時期，史料中記載義相的到來受到了特別的禮遇和招待[15]。從那時起一直到總章元年(668)十月二十九日智儼 67 歲入寂時，義相一直在其門下學習華嚴。值得一提的是，在智儼入寂三個月前的七月十五日，義相呈上《華嚴一乘法界圖》並得到智儼的認可[16]。在智儼圓寂後，義相繼續留在大唐約三年之久，只是具體的行蹤無從得知。

義相歸國應當是在含亨元年庚午(670)，有關其歸國的時期有含亨元年或含亨二年之說。含亨元年之說是因為在《三國遺事．義相傳教》條中年代干支詳實記錄，所以這一說更有可能性[17]。義相返回新羅後大力弘傳華嚴宗旨。他分別建立了北嶽浮石寺、金山梵魚寺、智異山華嚴寺等十餘所寺院。

義相的華嚴思想集中體現于《華嚴一乘法界圖》中。《華嚴一乘法界圖》是以獨特的圖印形式寫成的，一個回路、54 個曲角的印文共有 210 個字。白底代表「器世間」，赤色點線代表「眾生世間」，黑字代表「眾生世間」。通過光明的佛菩薩世界與無明的眾生世界共存的《法界圖》，展現了一幅「佛之內證外化」、「一乘三乘」道理的圖畫。

義相門下還有十名上足弟子，繼承師旨，都致力於振興華嚴學。這種華嚴之盛歷經高麗、朝鮮而不衰，形成了海東華嚴一脈。

三、韓國的菩薩住處信仰

---

[12] 關於上陸地點，《三國遺事》記為揚州，《宋高僧傳》記為登州。金相鉉教授認為因新羅與唐之間的海路交流而出現的赤山法花院，從而主張上陸地點是登州的可能性更大些。

[13] (韓)南東信：《元曉的大眾教化及思想體系》（首爾：首爾大學博士論文，1995 年），頁 63-65。

[14] 崔致遠：〈海東華嚴初祖忌晨願文〉，收錄於義天集：《圓宗文類》，卷 21，《韓國佛教全書》冊 4（首爾：東國大學出版社，1996 年），頁 645 下。“眞泛重溟，高登彼岸。於龍朔二載詣終南山至相寺。”

[15] 《三國遺事》義相傳教條。

[16] 有關《華嚴一乘法界圖》撰述的爭論，可參考(韓)全海住：〈再考一乘法界圖的作者〉，《韓國佛教學》第 25 期（韓國佛教學會，1999 年），頁 197-216。

[17] 含亨二年 (671) 說是依據浮石本碑， 含亨元年 (670) 說依據〈義湘傳教〉條，(韓)全海住：《義湘華嚴思想史研究》（首爾：民族社，1992 年)，頁 91。

菩薩信仰不僅是在中國，在韓國、日本等地也是非常的流行。考察佛教在古代韓國的流傳過程可知，當時的人們也信奉常住于五臺山的文殊菩薩、金剛山的曇無竭菩薩、支提山的天冠菩薩。除此以外，韓國洛山地區流傳的觀世音菩薩的信仰，也可從《華嚴經》〈入法界品〉中找到其背景。

下面就通過幾個具有代表性的佛教聖山信仰來考察其中古代韓國的成立和發展。

1. 五臺山文殊菩薩

> 東北方有處，名清涼山。從昔已來，諸菩薩眾，于中止住。現有菩薩，名文殊師利。與其眷屬，諸菩薩眾，一萬人俱。常在其中，而演說法。[18]

有關韓國的文殊信仰，筆者在去年的青年華嚴論壇上有專文探討[19]，這裡簡單摘要如下。

韓國學界有「新羅五臺山文殊信仰由慈藏傳來」定論之說，並以此為基礎展開研究論述。其被視為定論的主要依據是《三國遺事》中的相關記錄，此書編撰於十三世紀左右，但比其成書要早的中國傳記《續高僧傳》、《法苑珠林》等中並無慈藏入五臺山之記載。韓國學界對於慈藏的五臺山參拜之說也曾提出疑問，並從其神人所傳偈頌等方面做了考證，指出相關部份乃後人的附會之作，但亦未探明慈藏與文殊信仰之關係有無。

筆者查閱慈藏相關史料，綜合中韓學界既有的相關研究，以唐代五臺山文殊信仰的發展情況為主線，分別從：一、慈藏入唐時期唐代五臺山文殊信仰發展的狀況。二、慈藏入唐路線的變動可能性。三、慈藏一行避過官方的檢查，秘密前往五臺山參拜的可能性。四、《續高僧傳》中與五臺山相關僧侶的的行跡等四個方面進行分析論證，最終得出「慈藏參訪五臺山」與史實不符之結論，此乃後人有意而為之。鑒於當時朝鮮半島政治局面混亂，統一新羅的君主為穩固其版圖，借用前朝高僧慈藏之名望，將其與文殊信仰連接起來。同時為體現佛國土治國思想，將五臺山地區神聖化，藉此穩定政局民心。

新羅的五臺山文殊信仰緊隨唐之發展軌跡，就其形成過程來看是後人根據信仰的階段性發展所作的累加，史料中所展現的是連續迭加的「成品」，不可作為一個整體來認識，而應當區分對待。

---

[18] 同上，頁 0241b

[19] 郭磊，《新羅五臺山文殊信仰探源》，2015 年國際青年華嚴學者論壇

2. 金剛山曇無竭菩薩

> 海中有處，名金剛山。從昔已來，諸菩薩眾，于中止住。現有菩薩，名曰法起。與其眷屬，諸菩薩眾，千二百人俱。常在其中，而演說法。[20]

澄觀在其《華嚴經疏》中對於金剛山的記述如下：

> 六金剛山。謂東海近東有山名為金剛，雖非全體是金，而上下四周，乃至山間流水砂中，皆悉有金，遠望即謂全體是金。又海東人自古相傳，此山往往有聖人出現。然晉本此處當其第九，以與第十莊嚴窟俱在海中故。而今居此者，意是八方之內，東北方攝故。若不然者，何以正說八方忽然語海。又晉本海中有二住處，一名枳怛那，現有菩薩名曇無竭，有萬二千菩薩眷屬。言枳怛者，具雲昵枳多，此雲湧出，金剛語體湧出語狀。曇無竭者此雲法生，亦雲法勇，亦雲法尚。今言法起，與生勇義同，即常啼之友也。菩薩眷屬十倍今經，或前譯之誤。[21]

同時澄觀法師對於〈八十華嚴〉中稱[金剛山--法起菩薩]，〈六十華嚴〉中稱[枳怛--曇無竭菩薩]。也做了一番說明，指出兩者並不衝突，前者是意譯，後者是音譯。

金剛山信仰的情況比較特殊，只是在韓國有所流傳。現位於韓國、朝鮮交界處的金剛山被僧人奉為聖地，應該是受到了華嚴經之影響。金剛山又被成為枳怛山、皆骨山、楓岳山、蓬萊山、涅盤山、眾香山等。

高麗文人崔瀣在其遊記中說道：

> 「極天之東濱海有山俗號楓岳，僧徒謂之金剛山。其說本諸華嚴之書，書有海東菩薩住處名金剛山之文。」[22]

古代人所特有的山嶽崇拜，隨著《華嚴經》流入朝鮮半島，逐漸形成了金剛山信仰，對山嶽的崇拜也昇華為佛國土思想的實現。

皆骨山曇無竭菩薩常住說法的傳說在早在新羅時代就已經廣泛流傳，這可從義相法師的〈投師禮〉中找到根據。

---

[20] 大正藏 10，頁 0241b
[21] 澄觀，《華嚴經疏》卷 47，大正藏 35，頁 860a
[22] (韓)崔瀣，〈送僧禪智游金剛山序〉，《東文選》

常住皆骨曇無竭一萬二千菩薩眾

我今至心皈命禮願我速乘般若船[23]

義相于唐永徽元年(650)來中國遊學，投長安終南山智儼學華嚴，與華嚴宗第三祖法藏同學，唐鹹亨二年(671)回國。作為一個虔誠的華嚴行者，皈依追隨曇無竭菩薩，從華嚴經中可以找到其背景。另外一則新羅古記也說明了義相與曇無竭菩薩信仰的由來。

新羅古記雲，義湘法師初入五臺山，次入是山。曇無竭菩薩現身而告曰，五臺山有行有數人出世之地。此山無行無數人出世之地也。[24]

義相在此處創建了名為摩訶衍的寺院，應該與他在皆骨山親見曇無竭菩薩有關，因為摩訶衍是摩訶衍那的簡稱，梵語摩訶衍，華譯為大乘，即菩薩的法門。後來還奉旨于太伯山（今朝鮮廣尚北道榮州郡）創建浮石寺，傳華嚴宗教義，始創海東華嚴宗。[25]

3. 支提山天冠菩薩

東南方有處，名支提山。從昔已來，諸菩薩眾，于中止住。現有菩薩，名曰天冠。與其眷屬，諸菩薩眾，一千人俱。常在其中，而演說法。[26]

在韓國全羅南道長興郡有天冠山，此山也被稱為天鳳山、佛頭山、牛頭山、支提山。[27]靜明國師—天因(1205~1248)撰有《天冠山記》說明了山名的由來。

相傳雲此山亦名支提山，如華嚴經說有菩薩住處，名支提山。現有菩薩名曰天冠是也。[28]

與天冠菩薩信仰的流傳有關的人物是八世紀中葉的新羅僧人元表。元表因為一番奇遇而訪支提，尋訪霍童禮天冠菩薩。《唐高麗國元表傳》云：

23　(韓)《曉城先生八十頌壽高麗佛籍集佚》，東國大學出版社，頁 522
24　(韓)引自寫於 1297 年的閔漬的《金剛山楡岾寺事蹟記》
25　(韓)金相鉉，《新羅華嚴思想史研究》，民族社，1993 年，頁 149
26　大正藏 10，頁 0241b
27　(韓)《新增東國輿地勝覽》卷 37，長興都護府 山川條
28　(韓)《東文選》卷 68，《新增東國輿地勝覽》卷 37 收錄

> 釋元表，本三韓人也。天寶中來游華土，仍往西域瞻禮聖跡。遇心王菩薩指示支提山靈府，遂負《華嚴經》八十卷，尋訪霍童，禮天冠菩薩，至支提石室而宅焉。先是，此山不容人居，居之必多霆震、猛獸、毒蟲，不然鬼魅惑亂於人。曾有未得道僧輒居一宿，為山神驅斥，明旦，止見身投山下數里間。表齎經棲泊，澗飲木食，後不知出處之蹤矣。于時屬會昌搜毀，表將經以華櫚木函盛，深藏石室中。殆宣宗大中元年丙寅，保福慧評禪師素聞往事，躬率信士迎出甘露都尉院，其紙墨如新繕寫。今貯在福州僧寺焉。[29]

元表在 759 年(景德王 18，唐建元 2)創建了寶林寺，值得注意的是寶林寺與天冠山同在長興郡。元表與天冠菩薩的因緣在上面的引用文中已有敘述，可知他皈依天冠菩薩，弘揚華嚴的動機。

他駐錫的迦智山寶林寺與天冠山相隔不遠，山名、寺名與他遊歷西域、中國的經歷不無關係。[30]九世紀以後通靈在天冠山創建了天冠寺和塔山寺。這以後與天冠山信仰有關的人物是洪震、張保皐等。通過地方勢力的支持，華嚴信仰得以擴散。[31]

四、結論

《華嚴經》說菩薩的住處，這是令眾生知道菩薩無在無不在，隨時隨地都是菩薩的住處。菩薩住處信仰，在古代韓國也多有流傳。

新羅的五臺山文殊信仰之興起也是隨著唐朝五臺山信仰的發展軌跡而行。新羅在其統一三國之前一直積極地與唐展開密切的交流活動，通過派遣使者、宿衛、求法僧學習先進的文化和思想。新羅在統一三國之後與唐的往來基本上中斷，隨著聖德王時代再次與唐展開交流，新興的佛教信仰得以傳入。在新羅國內為了鞏固其政權的穩定性，則利用新羅五臺山地區的佛教勢力，藉助宗教的神聖力量來穩定民心，並控制新羅的北方地區。歷經時代變遷，最總形成了具有自身特色的五臺山文殊信仰。

古代人所特有的山嶽崇拜，隨著佛教傳入韓半島而與其相互融合，並逐漸形成了金剛山信仰。對山嶽的崇拜也昇華為佛國土思想的實現。曇無竭菩薩信仰的關鍵人物是義相，他曾投長安終南山智儼學華嚴，與華嚴宗第三祖法藏同學。歸國後創寺傳法，始創海東華嚴。

---

[29] 〈宋高僧傳〉卷 30，大正藏 50

[30] (韓)〈新羅國武州迦智山寶林寺事蹟〉《考古美術》81 號

[31] (韓)朴泰宣，《新羅天冠菩薩信仰研究》，青藍史學 第三輯，2000

支提山天冠菩薩信仰的關鍵人物是僧人元表，他因為一番奇遇而訪支提山，尋訪霍童禮天冠菩薩。他在 759 年歸國後創建了寶林寺，他駐錫的迦智山寶林寺與天冠山相隔不遠，山名、寺名與他遊歷西域、中國的經歷不無關係。

參考文獻

1.原典文獻

《華嚴經》。

《續高僧傳》。

《三國史記》。

《三國遺事》。

《朝鮮佛教通史》。

《東文選》。

2.韓文專著、論文

金相鉉（1991）。《新羅華嚴思想史研究》。首爾：民族社。

金福順（1990）。《新羅華嚴宗研究》。首爾：民族社。

辛鐘遠（1992）。《新羅初期佛教史研究》。首爾：民族社。

李基白（1974）。《新羅政治社會史研究》。首爾：一潮閣。

申瀅植（1984）。《韩国古代史의新研究》。首爾：一潮閣。

全海住（1992）。《義湘華嚴思想史研究》。首爾：民族社。

金煐泰（1981）。〈說話看義湘〉。《佛教學報》18。

金鬥進（1991）。〈義湘的生涯與其政治立場〉。《韓國學論叢》14。

金知見（1991）。〈義湘傳再考〉。《華嚴之位置》。

金相鉉（2001）。〈三國遺事中義相關係記錄檢討〉。《義相的思想與信仰研究》。

申宣惠（2006）。〈新罗中古期佛教界의动向과僧政〉。《韓國史學報》25。

盧在性（2003）。〈慈藏律师의生涯〉。《中央僧伽大学論文集》10。

李行九（1995）。〈韩国华严의初祖考〉。《佛教文化研究》4。

南東信（2007）。〈三国遗事의史书特性〉,《佛教学研究》16。

文武王（2005）。〈新罗僧侣들의求法径路研究〉。《佛教研究》22。

鄭炳三（1991）。〈義相傳記的諸問題〉。《韓國學研究》1。

3.中文專著、論文

陳景富（1999）。《中韓佛教關係一千年》。宗教文化出版社。

嚴耕望（1998）。《唐代交通圖考》第五冊。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

白化文（1992）。《入唐求法巡禮行記校注》。石家莊：花山文藝出版社。

郭磊，《新羅五臺山文殊信仰探源》，2015年國際青年華嚴學者論壇

黃心川（1989）。〈隋唐時期中國與朝鮮佛教的交流-新羅來華佛教僧侶考〉。《世界宗教研究》35。

印順（1994）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。

《顯密圓通成佛心要集》與華嚴思想之融攝

南華大學宗教學研究所 碩士生
余怡

摘　要

道啟法師著作《顯密圓通成佛心要集》，剖析如來一代聖教歸納為顯圓與密圓。顯教中最尊崇《華嚴經》，是諸佛菩薩的心髓法要，包括了三藏五教的教法，並讚崇《普賢行願品》是華嚴之關鍵、修行之樞機！

密圓方面，依果乘法的密教真言包含了一切顯宗，收攝顯密圓教匯歸於准提咒法，是諸佛之母菩薩之命，具包三密總含五部，以准提法包容了所有的真言密法，形成顯密圓通的準提別部法，將顯密教法和華嚴義理圓通融攝，闡述顯密圓宗的理論思想，契理契機解決當時佛教發展的矛盾現況，提倡顯密雙修、顯密圓通的準提法修證體系。

本文探究《顯密圓通成佛心要集》與華嚴思想融攝的內涵，簡介道啟法師著作本書的時代背景，說明其著書立說的時地因緣，再以華嚴五教觀判攝顯密二教，分析「初悟毗盧法界，後修普賢行海」的真心判教修行觀，最後論述顯密圓通、顯密雙修的修行次第，建構準提法門信解行證的修證體系，彰顯佛法義理圓融無礙之旨趣，為後世修行指南。

關鍵字：顯密圓通、道啟、五教判、華嚴、準提

壹、前言

華嚴思想義理深廣，古德言：「不讀華嚴，不知佛富貴」。華嚴，就經典而言，係印度佛教中期之大乘作品《華嚴經》；[1]就學派而言，則為中國佛教重要宗派「華嚴宗」。[2]

華嚴的修行旨趣總攝四個修行法門，從信、解、行、證中入海印三昧，整部華嚴經文內容一開始就宣講毗盧遮那佛的佛果妙境來勸請眾生修行，彰顯佛與眾生的平等性，引發眾生能生信證入，[3]從佛境界說整體世界，開演世界的修行觀門，演說修證法門，並在修證的進程闡述五教判教，展現華嚴思想的宗教實踐理論根據與修證法門。

遼代道啟法師著作《顯密圓通成佛心要集》，卷上為顯教心要和密教心要；卷下為顯密雙辯和慶遇述懷。所謂顯教心要，主要論述華嚴宗的五教判和五法界觀，而以普賢行願為心要；所謂密教心要，主要論述密教陀羅尼觀修法及其功德利益，而以準提咒為心要！全書以華嚴的圓教思想融會密教教義，將顯密教法和華嚴義理圓通融攝，闡述顯密圓宗的理論思想，提倡顯密雙修、顯密圓通的修持法門。

本文以《顯密圓通成佛心要集》進行單一文獻的分析，探究其華嚴思想融攝的內

---

[1] 《華嚴經》，全名《大方廣佛華嚴經》（梵文：महावैपुल्यबुद्धावतंसकसूत्र mahā-vaipulya-buddhâvataṃsaka-sūtra），是大乘佛教最重要的經典，被大乘諸宗奉為「經中之王」，據稱是釋迦牟尼佛成道後，於禪定中為文殊菩薩、普賢菩薩等上乘菩薩解釋無盡法界時所宣說之內證法門。佛陀入滅後七百年頃，龍樹於龍宮中見此經有三本，以上、中二本非凡力所能持，乃誦下本十萬偈四十八品（或謂三十八品），流傳印度民間，且作大不思議論十萬偈以釋其文義；復作十住毘婆沙論，以注釋華嚴經十地品之一部分，此即華嚴釋論之濫觴。至佛陀滅度後九百年頃，世親作十地經論，解釋十地品；金剛軍、堅慧等諸論師亦先後作十地品之釋論。我國於東晉義熙十四年（418），由佛馱跋陀羅譯出本經六十卷，即所謂舊華嚴經，又稱晉經。唐代聖曆二年（699），實叉難陀再譯本經為八十卷，此即新華嚴經，又稱唐經；唐德宗貞元年間，般若三藏譯出普賢行願品四十卷，世稱四十華嚴。參見《佛光大辭典》，p.6597。

[2] 華嚴宗乃我國佛教八大宗派之一，以《大方廣佛華嚴經》為根本經典，故名「華嚴宗」；以其大成於法藏賢首國師，故名「賢首宗」；全經以彰顯一真法界為主旨，故亦名「法界宗」；清涼國師著華嚴大疏鈔，發揮華嚴精義，故又稱「清涼宗」。主要教理為法界緣起說，認為宇宙萬法、有為無為、色心緣起時，互相依持，相即相入，圓融無礙，如因陀羅網，重重無盡；並提出四法界、六相、十玄等法門，因其教義有六相圓融、十玄緣起、法界三觀等，總稱為如來性起法門

[3] 整部《華嚴經》經文結構層次鮮明，《八十華嚴》的四分（信、解、行、證四科）、五周（五種因果周遍）乃至整部華嚴七處九會、三十九品都體現了信、解、行、證四個部分：一、信分，即初會所信因果周：說明盧舍那佛之果德及其為普莊嚴童子時之因行，即修行者所信佛之因果；二、解分，即第二至第六會差別因果周及第七會平等因果周；三、行分，即第八會成行因果周：初說五十階位，後說八相成道，因行成果行；四，證分，即第九會證入因果周：先明佛已經自在證入之果，後明善財童子證入法界之因，因此稱為證入因果。經文內容一開始就宣講毗盧遮那佛的佛果妙境來勸請眾生修行，引發眾生產生堅定的信心，能生信證入。

涵，先簡介道啟法師其人及其成書的時代背景，說明其著書立說的時地因緣，再以華嚴五教觀判攝顯密二教，分析「初悟毗盧法界，後修普賢行海」的真心判教修行觀，最後論述顯密圓通、顯密雙修的修行次第，建構準提法門信、解、行、證的修證體系，彰顯佛法義理圓融無礙之旨趣，為後世修行指南。

貳、道啟法師及其成書的時代背景

《顯密圓通成佛心要集》一書作者，眾說紛紜，[4] 據佛教史家藍吉富先生依元、明大藏經所載略加考察，認定為遼道宗時代的五臺山金河寺沙門道啟，從書法的角度來說，道啟正是道「辰殳」的草書傳寫。[5]

有關道啟法師的生平紀事，史料記載很少，依據其門人比丘性嘉於<顯密圓通成佛心要并供佛利生儀後序>敘述：我親教和尚法號道啟，字法幢，俗姓杜，山西省雲中縣（今山西大同）人，家傳十善，世稟五常，自小習得儒釋之學，天資聰慧，本性仁賢，精研內典博學多聞如鳩摩羅什，總持一切陀羅尼如佛圖澄之靈異，禪心如淨鏡，神遊於華藏一真法界中，嚴守戒律，行儀超越世俗之外，為法而輕忽己身，恆常思惟聖教隱沒，每每念及眾生迷妄昧於修證教法，於是深入經藏精研義理，百日撰成《顯密圓通成佛心要集》。[6]

再依陳覺[7]<顯密圓通成佛心要集序>的描寫，道啟法師聰敏善辯，年少已禮拜名師，十五歲讀完儒家的經典。參禪訪道，博達多聞，精通大小乘五教宗旨，對於儒道等百家學問也都十分明瞭，不染著於名聞利養、修正愛惡習性，厭離都城而前往山中靜修，深入經藏窮究三藏經典的義理，善於記憶誦持心要，剖析義理瞭若指掌，通透大、小乘教理不出顯、密二宗，皆是修證之要津、入真之妙道都是成佛證

---

[4] 不同資料出處，所載不同，如下：

（1）《大正藏》第46冊：「元・道厄殳」。

（2）《磧砂藏》目次：「唐・道厄殳」。

（3）《佛教大藏經總目錄、索引》：「宋・道殿」。

（4）《閱藏知津》卷42，〈顯密圓通成佛心要集〉：「宋・北遼金河寺沙門釋道厄殳」。

（5）《卍正藏經》第70冊：〈目錄〉頁110：「道殿」，〈索引〉頁181：「道厄殳」。

（6）呂澂《新編漢文大藏經目錄》：「遼・道辰殳」。

[5] 藍吉富，〈<顯密圓通成佛心要集>與准提信仰〉，《佛教研究中心論叢》（北京:北京中國社會科學院，2001）。

[6] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1006, b22-c2。

[7] 依《遼史》本紀第 22〈道宗本紀〉:「三月癸亥，宋主曙殂，子頊嗣位，遣使告哀。即遣右護衛太保蕭撻不也・翰林學士陳覺等弔祭。」陳覺的官銜有：宣政殿學士、金紫榮祿大夫、行給事中知武定軍節度使、事上護軍潁川郡開國公食邑三千戶、同修國史等。

聖的法門。[8]

再觀道啟法師所處的年代，《顯密圓通成佛心要集》卷下<慶遇述懷>記載：「今居末法之中，得值天佑皇帝菩薩國王，率士之內流通二教。一介微僧幸得遭逢，感慶之心終日有懷，似病余逢靈丹妙藥。」[9] 得知此書撰寫於遼道宗時期。[10]

有關法師所處的年代，正值佛教界發生大規模的顯密爭論，根據陳覺<顯密圓通成佛心要集序>的描述：

> 習顯教者，且以空、有、禪、律而自違，不盡究竟之閱理；學密部者，但以壇、印、字、聲而為法，未知秘奧之神宗，遂使顯教密教矛盾而相攻，性宗相宗鑿鈉而難入，互成非毀，謗議之心生焉，竟執邊隅，圓之性懵矣。[11]

門人性嘉亦於<顯密圓通成佛心要并供佛利生儀後序>記載：

> 恭聞大日雄尊、始王華嚴之界、圓音妙法、遍周帝網之區、稱其性演重重無盡之門。就其根開種種有限之義、爰自結集之後、洎於翻譯已還、五藏八藏以殊分、一乘三乘而異設。若迺舉其大柄振其宏綱、則唯密及顯。斯可得而稱矣。謂密言玄妙統五部之真詮、顯字淵沖貫十宗之微旨、應根派異涇渭雙流、會旨源同清濁共濕。然而去聖時邈群生見差、或密顯偏修、或有空別立、或學聲字迷神咒之本宗、或滯名言昧佛經之正意、雖有觀心照性、然多背正趨邪、各計斷常競封人法、弘性弘相、商參互起於多端。宗立宗禪、水火交騰於異義、遂使滔滔性海罕挹波瀾、燦燦義天難窺光彩，斯蓋未遇通人與開示焉。[12]

又，根據道啟法師自述其撰書的時地因緣如下所引：

> 爰自摩騰入漢，三藏漸布于支那。無畏來唐，五密盛興于華夏，流共仰七眾同遵，法無是非之言，人析修證之路，暨經年遠，誤見彌多；或習顯

[8] 《顯密圓通成佛心要集・序》卷上，T46, no. 1955, p. 989, b17-26。
[9] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1004, b18-19。
[10] 依《遼史》卷下 1〈道宗本紀〉:「道宗清寧二年 11 月，文武百僚上尊號曰天佑皇帝、後曰懿德皇后」。遼道宗被尊為天佑皇帝是在清寧二年（1056），道宗逝世於 1101 年。因此，《顯密圓通》一書約略成書於 1056 年之後至 1101 年之間。
[11] 《顯密圓通成佛心要集・序》卷上，T46, no. 1955, p. 989, b17-26。
[12] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1006,b8-21。

> 教，輕誣密部之宗；或專密言，昧黷顯教之趣；或攻名相，鮮知入道之門；或學字聲，罕識持明之軌。遂使甚深觀行，變作名言，秘密神宗，翻成音韻。今迺不揆瑣才，雙依顯密二宗，略宗成佛心要，庶望將來悉得圓通。故依教理略啟四門。一顯教心要。二密教心要。三顯密雙辯。四慶遇述懷。[13]

從陳覺的序文、性嘉的後序及道啟法師的自述，得知其時顯教與密教之間，對立互斥，極難相融。道啟法師有感於時人修行不得力，為平息教派之爭論，更要調和其彼此之間的矛盾，師便提倡顯密圓通之法，遂創作《顯密圓通成佛心要集》一書，全書分上、下二卷。該書概分為四部分：顯教心要、密教心要、顯密雙辯、慶遇述懷，卷末附「供佛利生儀」。

參、顯密五教判攝法

顯教諸經中道啟法師最尊崇《華嚴經》，《顯密圓通成佛心要集》尊讚《華嚴經》最尊、最妙，為顯教圓宗主要經教。道啟法師採華嚴宗的判教論述顯密二教，判攝為「小乘教、大乘始教、一乘終教、一乘頓教、不思議乘圓教」五教判。[14]

一、顯教之五教判

1、 小乘教：包含《阿含經》等六百餘卷經、《阿毘曇毘婆沙論》等六百餘卷經論，但說一切法從因緣生，明三界不安，了人空真理，講緣起法、人空觀，修自利行，得小乘果。

2、 大乘始教分二宗：

(1) 法相宗：《解深密經》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》等論，說一切法皆是唯識，了我、法二空真理，修六度萬行，趣大乘佛果，惟多談法相義。

(2) 無相宗：《般若經》等千卷經，《中論》、《百論》、《十二門論》等論，說一切法本空，眾生迷妄執有，修習萬行，有菩提證得，多談無相空義。

---

[13] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.989,C14-24。
[14] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.989,C25-p.990, a21。

3、 一乘終教：謂《法華經》、《涅槃經》等四十餘部經，《寶性論》、《佛性論》等十餘部論，說一切眾生皆有佛性，從本已來靈明不昧，了了常知，無始迷倒不自覺悟。先了悟自家佛性，後稱性修習本有無量妙行，終將成佛，多談法性，是大乘盡理之教，故名曰終， 終者盡也，故名思義即是指大乘終極的教義。

4、 一乘頓教：謂《楞伽經》、《思益經》等經及達磨所傳禪宗，說一切妄相本空，真心本淨，元無煩惱，本是菩提，唯談真性，不依位次成佛，故名曰頓。

5、 不思議乘圓教：謂《華嚴經》和《十地論》，全說毘盧法界、普賢行海，於中所有事、理、因、果，一具一切，重重無盡，總含諸教無法不收，稱性自在無障無礙，迴殊偏說故名為圓。

以上乃是道啟法師的華嚴五教判教法，亦即顯教修證的進程；就是《顯密圓通成佛心要集》裏，依循華嚴宗將如來教法判攝為「小乘教、大乘始教、一乘終教、一乘頓教、不思議乘圓教」等五教，並彰顯華嚴圓教思想的殊勝最究竟，稱作「實」。道啟法師指出小乘教、大乘始教、一乘終教和一乘頓教都是階梯道路，應根基而權宜施設的，只有不思議乘圓教是佛真正要說的，是深是實，但是若無前四教的根基，圓教也就不圓暢了，誠如經文引述五教關係：

> 此之五教，前前者是淺是權，後後者是深是實；若以圓教望之前四，皆是應根權施設也，今且據對待而論，言前四是權圓教為實，若定執圓教為實，缺前四教亦非圓暢，若五教俱傳偏圓共贊，逗根方足已下為圓教，中具含前教行門，故不別說。[15]

二、密教之五教判

道啟法師以顯密圓通的觀點，採用華嚴判教法的獨特性，除了判釋顯教之外，同時提出五教中皆有密咒門，不僅顯教可以用華嚴五教觀來判攝；密教同樣也可以分判五教。

[15] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p990, a21-25。

在密教心要的部分，師進一步指出顯、密二教各有圓宗，華嚴宗的賢首法藏以《華嚴經》為圓教，這是顯教之圓宗；依《神變疏鈔》、[16]《曼荼羅疏鈔》[17]判定陀羅尼教為圓教，這是密教之圓宗：

> 問曰：賢首大師等，但判華嚴經為圓，餘教皆非，今判陀羅尼又是圓教，豈不違賢首等耶？答云：圓宗有二： 一、顯圓。 二、密圓。賢首但據顯教，正判華嚴為圓。今神變疏鈔、曼荼羅疏鈔，類彼顯圓判斯密教，亦是圓宗。顯密既異，乃諸師無違也。[18]

道啟法師運用圓教的思想作為認識陀羅尼的判別系統，於<問答密咒法器勝劣者>一段文中，將陀羅尼分判為五教：

1、 小教：如諸如諸阿含經中咒，即是小教。
2、 始教：諸般若經中咒。
3、 終教：金光明經中咒。
4、 頓教：楞伽經中咒。
5、 圓教：大乘莊嚴寶王經中，六字大明咒、准提神咒。

並依據《神變疏鈔》的說法，以隨自他意二門分別解釋真言亦分為五教的概念：在「隨他意門」提到：密教諸部不同，其真言亦有勝劣；三乘十二部中各有陀羅尼，五教下亦各有密咒，梵語陀羅尼，此云：總持，即以教、理、行、果四法為體。五教中陀羅尼，各總含攝當教中教、理、行、果；以五種物品來比喻五教陀羅尼的勝劣。

1、 小教：鐵。
2、 始教：銅。
3、 終教：銀。
4、 頓教：金。
5、 圓教：如意珠。

但在「隨自意門」而言，一切真言更無勝劣，皆是毗盧遮那大不思議秘密心印，五教中的密咒皆是圓滿的，這是從圓教的思想來看所有的密咒，誠如他舉證

---

[16] 遼 覺苑撰《大毗盧遮那成佛神變加持經疏演密鈔》，卍新編大日本續藏經，X23,no439、《大日經義釋演密鈔》，T23, no439。
[17] 遼 思孝述《八大菩薩曼荼羅經疏》，新編諸宗教藏目錄 T55, no.2184, p1172, c29。
[18] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.994,a7-12。

賢首清涼以義判教，一經之中容有多教，即知一切經中真言，皆是「圓教」。一切真言名總持者，能總含攝無盡教、理、行、果。故就實質而言，「雙用二門，妙契佛心」。「真言行者，能於差別中解無差別義，於無差別中解差別義，當知是人善達真言相也。」[19]道啟法師以「一多相融」的論點而說所有的咒都可稱為圓宗之咒，闡述圓融無礙的思想見解。

肆、真心判教修行觀

道啟法師除了在《顯密圓通成佛心要集》用華嚴判教的觀點整理當時遼代佛教的整體概況，更運用華嚴思想的「初悟毗盧法界」來彰顯對於「真心」的認識，闡述「顯教心要」的修持重點，成為最為有特色的「真心」判教，指導修行人實修的功夫，認識「一真無障礙法界」或名「一心」，明瞭對於「真心」的認識及「悟心」的程度，再進一步依所悟之心對應不同層次、不同觀修的實修法門，修入普賢性海。

一、初悟自家毗盧法界

何謂「毗盧法界」？道啟法師在文中解釋：

> 初悟毗盧法界者。謂《華嚴經》所說，一真無障礙法界或名一心，於中本具。三世間、四法界，一切染淨諸法，未有一法出此法界，此是一切凡夫、聖人根本真心，亦是根本之真身。[20]

毘盧法界細分「同教真心、別教真心」，道啟法師的真心判教將此「真心」分為：(一)、同教真心。(二)、別教真心；於「同教真心」又分為：1、終教真心。2、頓教真心。同教真心含攝終教及頓教，別教真心即圓教。分述如下：

1、 同教真心

(1)終教真心：真心遍圓含裹十方，反觀父母所生之身，如彼十方虛空之內，吹一微塵若存若亡，又云：不知色身外洎山河虛空大地，鹹是妙明真心中物。又云：一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心。一切眾生從無始來迷卻此心，妄認四大為身緣慮為心，譬如百千個澄清大海不認，但認一小浮漚。[21]

(2)頓教真心：謂絕待一心，彌滿清淨中不容他，一切妄相本來是無。絕待真心

[19] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1003 c23-p. 1004, a18。
[20] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.990,a26-b3。
[21] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.990,b11-19。

本來清淨。華嚴經云：法性本空寂無取亦無見，性空即是佛不可得思量。謂前終教隨眾生迷說有色身山河虛空大地世間諸法，令諸眾生翻妄歸真，了達色身山河虛空大地世間諸法。全是一味妙明真心。今頓教中。本無色身山河虛空大地世間諸法，全是一味絕待真心。故清涼云：總不說法相唯辯真性，即知周遍法界，本是一味絕待真心。寂然清淨不生不滅不增不減。[22]

2、 別教真心

> 謂一真無障礙大法界心：含三世間具四法界，全此全彼而無障礙，即知包羅法界圓裹十方，全是一真大法界心。於此一真大法界內，所有若凡、若聖、若理、若事，隨舉一法亦皆全是大法界心；乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。華嚴經云：華藏世界所有塵，一一塵中見法界，又一塵既是大法界心，於此一塵大法界內，複舉一塵亦皆全是大法界心，若橫若豎重重舉之，重重皆是大法界心。[23]

以上經文說明「明心」的重要性，毗盧法界就是心，心就是毗盧法界，想要成就佛果必須先體悟這「一真法界心」，否則縱然經過多劫的修習萬行，也是徒然無功，誠如經文所述：

> 是故欲求成就究竟佛果，切須悟此毗盧法界。若未悟此法界，縱經多劫修習萬行，徒自勞苦不得名為真實菩薩，亦不能生如來家。
> 華嚴經云：不了于自心云何知正道？彼由顛倒慧增長一切惡。
> 清涼云：不依此悟所作非真，自為修行元來結業。[24]

二、後修本有普賢行海

了悟自心中具足無盡功德，進一步修入普賢行海，《顯密圓通成佛心要集》道啟法師倡言：

> 既得了悟無障礙法界，於自本心，於中本具十華嚴世界微塵數相好，帝網無盡神通功德，與十方諸佛更無差別。奈無始局執妄情，習以性成卒難頓盡，致令自家神通功德，不能盡得自在受用。故須稱自家毘盧法界，修本

[22] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.990,b24-c10。
[23] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.990,c20-25。
[24] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.991,a10-15。

有普賢行海，令無盡功用疾得現前。

華嚴經云：修此法者少作功力疾得菩提，雖普賢行海浩瀚無涯(一藏教中所說行門，皆是華嚴普賢之行。但應權淺根宜之流出也)今就觀行略示五門。一、諸法如夢幻觀。二、真如絕相觀。三、事理無礙觀四、帝網無盡觀。五、無障礙法界觀。[25]

道啟法師對如何修習普賢行海的修持法門更進一步依四法界觀開展觀行五門的修行體系，提出五個切實可行的修持法門，分述如下：

一、諸法如夢幻觀（事法界觀）：

謂常觀一切染淨諸法，全體不實皆如夢幻，此能觀智亦如夢幻。《華嚴經》云：「譬如夢中見種種諸異相，世間亦如是與夢無差別。」又云：「度脫諸眾生令知法如幻，眾生不異幻了幻無眾生」。又《金剛經》云：「一切有為法如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」肇公云：「虛兮妄兮三界不實，夢兮幻兮六道無物，一切眾生從無始來，執一切法而為實有，致使起惑造業循環六道。若常想一切名利怨親三界六道 ，全體不實皆如夢幻，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明 。」[26]

若人雖信解圓教，而煩惱厚重不能習得此夢幻觀者，則可擇下列五種觀法：

(1)不淨觀：觀身五種不淨：「種子、住處、自體、自相、究竟」皆不淨，既觀身皆是不淨，貪愛之心自然不起。

(2)骨鎖觀：此觀成就一切貪愛自然消亡。

(3)數息觀：應從淺至深次第進修，觀出入息三世諸佛入道之初門也。

(4)我空觀：觀我之身心四大五蘊眾緣假和合相，本來無我。常修此觀，即三毒自滅。三毒既滅三界自離也。

(5)法空觀：諦觀此身，色（地水火風）心（受想行識）二法，皆從緣生都無自性，八法當體皆是空也。初心行者，宜習此等觀門，隨心所樂或一或二，乃至五種皆得修習。[27]

---

[25] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.991,a25-b7。
[26] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.991,b8-18。
[27] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.991,b20-p992,a2。

二、真如絕相觀（理法界觀）：於中安心復有三門

(一)常觀遍法界：唯是一味清淨真如，本無差別事相，此能觀智亦是一味真如。《華嚴經》云：「一切法無生一切法無滅，若能如是解諸佛常現前。」又七祖禪師云：「無念念者即念真如」。六祖釋無念云：「無者無諸相，念者念真如，此乃想念諸法全是真如，雖然想念本無想念之相。」故起信論云：「雖念無有能念可念。」。

(二)若念起時但起覺心。故七祖云：念起即覺覺之即無，修行妙門唯在於此，即此覺心便名為觀。此亦雖起覺心本無起覺之相。

(三)擬心即差動念便乖，但棲心無寄理自玄會。故華嚴經云：法性本空寂無取亦無見，性空即是佛不可得思量。又古德云：實相言思斷真如絕見聞，此是安心處。異學徒云云：此但任其本性自照，更不起新生慧解。故《圓覺經》云：但諸菩薩及末世眾生，居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅，住妄想境不加了知，於無了知不辯真實。又賢首云：若起心作凡行聖行，非是真行，不作一切行行心無寄，是名大行；此門即以本性自照名觀。[28]

三、事理無礙觀（事理無礙法界觀）

謂常觀一切染淨事法，緣生無性全是真理，真理全是一切染淨事法。如觀波全是濕，濕全是波。故《起信論》云：雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業苦樂等報不失不壞。(理不礙事也，如濕性雖一，不礙波浪成多。)雖念因緣善惡業報。而亦即念性不可得(事不礙理也，如波浪雖多。不礙全是濕性，若習假空中三觀者，謂想一切諸法緣生無性，舉體全空即是空觀；如觀鏡中像全無實體，若想一切諸法雖有不實皆如夢幻，即是假觀；如觀鏡中像，有而不實。若想一切諸法，全是一味妙明真心，如前終教所明廣大真心是也，即是中觀；如觀明鏡。此之三觀。或單修一門或漸次俱修，或一時齊修任器取捨。)[29]

四、帝網無盡觀（事事無礙法界觀）

於中略示五門：

(1)禮敬門：謂想盡虛空遍法界塵塵剎剎，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡自身，每一一身各禮帝網無盡三寶，每一一三寶前，各有自家帝網無盡身禮，更想此一門，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有

---

[28] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.992,a3-25。
[29] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.992,b13-22。

疲厭。

(2)供養門：想盡虛空遍法界塵塵剎剎，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡自身，每一一身各出帝網無盡供具所謂香華燈燭衣服飲食幢旛傘蓋，瓔珞雲樓閣雲等。每一一身所出供具，各供養帝網無盡三寶，每一一三寶前，有帝網無盡身供養。更想此一門，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。

(3)懺悔門：想盡虛空遍法界塵塵剎剎，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡身，每一一身盡皆志誠懺悔帝網無盡罪障。所謂自從無始迄至今身，所造五逆十惡等罪煩惱所知等障，每一一身懺悔帝網無盡罪障，每一一罪障有帝網無盡身懺悔。總想此一門，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。

(4)發願門：想盡虛空遍法界塵塵剎剎，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡身，每一一身各發帝網無盡願，所謂無邊眾生誓願度，無邊煩惱誓願斷，無邊佛法誓願學，無邊福智誓願集，無上菩提誓願成，並自心所樂善願盡總發之，每一一身發帝網無盡願，每一一願有帝網無盡身發，總想此一門，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。

(5)持誦門：想盡虛空遍法界塵塵剎剎，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡身，每一一身各持帝網無盡真言教法諸佛菩薩名號，每一一真言教法諸佛菩薩名號，有帝網無盡身持，總想此一門，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。[30]

五、無障礙法界觀（四法界所依總法界觀）

謂常觀想一切染淨諸法。舉體全是無障礙法界之心，此能觀智，亦想全是法界之心。《華嚴經》云：知一切法即心自性，成就慧身不由他悟。又清涼云：若知觸物皆心方了心性，今此無障礙法界中，本具三世間四法界一切染淨諸法，未有一法出此法界。而此法界全此全彼互無障礙，則知根根塵塵全是無障礙法界。若於四威儀中常觀根根塵塵，皆是重重無盡法界，即習普眼之境界也。(此觀是一切三昧觀門根本，若常修習一切三昧觀門自然現前。)

上來所說諸多觀門，或樂總修者或修一二者任情皆得，但專切修鍊，一生不剋三生必圓。又行者須起思想，想得現前常現不隱，方是華嚴圓教真

[30] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.992,b22-p993,a8。

行。[31]

從以上經文陳述的修行觀法，道啟法師明顯運用《華嚴經·普賢菩薩行願品》的修行法門綜觀華嚴的法界，依四法界觀開展觀行五門的修行體系，進一步融攝華嚴的普賢觀法與密教的持誦真言，圓滿普賢願海！

伍、顯密圓通的修行次第

針對顯教密教之間的關係，道啟法師《顯密圓通成佛心要集》闡述密教心要如下經文：

> 前顯教圓宗，須要先悟毗盧法界，後依悟修滿普賢行海，得離生死證成十身無礙佛果。如病人得好藥方，須要自知分兩炮炙法則，合成服之方能除病身安；今密圓神咒，一切眾生並因位菩薩，雖不解得但持誦之，便具毗盧法界普賢行海，自然得離生死成就十身無礙佛果，如病人得合成妙藥，雖不知分兩和合法則，但服之自然除病身安。故首楞嚴經云：諸佛密咒秘密之法，唯佛與佛自相解了，非是餘聖所能通達，但誦持之能滅大過速登聖位。[32]

由上經文可見：顯教圓宗的修持是要先初悟毗盧法界，後修普賢行海，屬於兩副藥，先是要悟心，後是修觀行；而密教圓宗則是一合藥，只要持咒便具足毗盧法界、普賢行海。這是密咒對顯宗的包容，只要持咒就包含了悟毗盧法界和修普賢行海，以「持誦密圓神咒」就可具足「毘盧法界普賢行海」的功德，以「密圓」來總攝「顯圓」之功德；以病與藥比喻密咒如病人已經得到妙藥，只需要服用就可癒病，雖不知分兩和合法則，但密咒功德力如同諸佛菩薩將解脫的藥方磨製成藥令眾生服用，眾生只要相信而且願意服用就能除病心安。

一、真言功德，信而持之

「信為道源功德母，長養一切諸善根」，佛法大海，唯信能入。承上所述，道啟法師提出一合藥、果乘法的概念，以總持真言陀羅尼涵括顯教的一切，打破顯教先悟後修的理障，主張心、法、真言本是一體的「密圓」的思想，以果乘法的密教真言含括一切顯宗，強調密教真言以信為門，信而持之，滅罪成德，舉多經論彰顯密教真言修持的殊勝功德力。

---

[31] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.993,b4-16。
[32] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.993,C8-18。

問曰：夫依顯教，須得依教生信，依信生解，依解起行，行成得果。今密宗神呪不令生解，但誦持之便得道果，既越常規難以生信？
答曰：如世間病人不解醫方，遇神妙藥而服食之，便得病除身安。彼既不解藥性，何得病除身安？世藥尚爾，況如來不思議呪耶！又如來之教不可以一理推，既言顯密有異，不須一要解。
起信鈔云：膠柱調絃全歸愚者，守株待兔且非智人，唯宜信而持之，速得道果，若不生信空無所獲。
大悲心經說：誦持呪者，一切所求皆得果遂，唯除於呪生疑。[33]

又云：神呪是諸佛密印，佛佛相傳不通他解。
賢首般若疏云：呪是諸佛祕密之法，非因位所解，但當誦持不須強釋。
又遠公涅槃疏云：真言未必專是天竺人語，翻譯者不解是以不翻。
又天竺止觀云：上聖方能顯密兩說，凡人但能宣傳顯教，不能宣傳密教也。自古諸師皆說陀羅尼，因位聖賢不能曉解，但信而持之，滅障成德。[34]

二、顯密雙修，解行並重

道啟法師著作《顯密圓通成佛心要集》主張顯密圓通、顯密雙修，不僅提出顯密二教修持的法門，同時也清楚地揭示與之相關的華嚴義理與密教修持心要。對於佛教修行實踐顯密雙修的行者，有顯密雙修的久修者，也有先修華嚴普賢觀法，然後才修密法。文中，道啟法師將佛教修行者分為上、中、下三種根器：

顯密雙辯者：若雙依顯密二宗修者，上上根也。謂心造法界帝網等觀，口誦准提六字等咒。此有二類：
一、久修者，顯密齊運。
二、初習者，先作顯教普賢觀已，方乃三密加持，或先用三密竟，然後作觀，二類皆得，餘雖下材心尚顯密雙修。[35]

可見顯密雙修的次第，既可以先從顯教著手，修習顯教心要的五種普賢觀法，再進一步修習密教的咒語真言；也可以先密後顯，即先修習密咒再修習普賢觀。道啟法師並引用經典主張其顯密雙修的理論：

---

[33] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p.1002,b17-27。
[34] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.993,c18-26。
[35] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p.999,a9-14。

故仁王般若陀羅尼釋、並仁王儀軌皆云：若不修三密門，不依普賢行願，得成佛者，無有是處。
又華嚴經字輪儀軌云：夫欲頓入一乘修習毗盧遮那法身觀者，先應發起普賢行願，複以三密加持身心，則能悟入文殊師利大智慧海，是知上根須要顯密雙修，中下之根，隨心所樂，或顯或密，科修一門皆得。[36]

並陳述：「然顯圓華嚴，諸佛共讚菩薩同遵，西天東夏上智上賢，無不歸心爲大教廣行，人多見聞不假讚揚。密圓神咒是諸佛之頂菩薩之心、功能廣大利樂無邊，為時流少知今略敘述。」[37] 闡明密圓神咒是諸佛之頂，菩薩之心，功德廣大，利樂無邊，其功德能除諸罪，速證法身，解行雖劣，解脫則疾。

問曰：何以諸佛密呪不通他解？
答云：謂呪圓解偏解生呪喪，是以不通他解，密義在此宜可思之。
故法華鈔云：諸佛密法不顯其義故雲密言也。
般若經云：總持猶妙藥亦如天甘露，能療眾惑病服者常安樂。
又理趣經中如來說有五藏：一經藏如牛乳。二律藏如酪。三論藏如生酥。四般若藏如熟酥。五陀羅尼藏如醍醐。醍醐之味，乳酪等中最為第一，能除諸病令諸有情身心安樂(西天多用醍醐療病)。陀羅尼者，經律等中最為第一，能除諸罪令諸眾生解脫生死，速證涅槃安樂法身。彼理趣疏云：性德力大密呪功強，解行雖劣解脫則疾。[38]

進一步舉十門功德，敍述密咒功德深廣，又由於准提總攝二十五部，因此，這十項功德也可以說是准提陀羅尼的功德。[39]

1、護持國王安樂人民門。
2、除滅罪障遠離鬼神門。
3、除身心病增長福慧門。
4、凡所求事皆不思議門。
5、利樂有情救脫幽靈門。
6、是諸佛母教行本源門。
7、四眾易修金剛守護門。
8、令凡同佛如來歸命門。

[36] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p.999,a14-21。
[37] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 999,a21-25。
[38] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.993,c26-p.994,a7。
[39] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 999, a9-p. 1004, b4。

9、具自他力現成菩提門。
10、諸佛如來尚乃求學門。

以上道啟大師先以十門敘述密咒功德的深廣，再以問答密咒法器勝劣，以隨自、他意二門開顯陀羅尼的不思議內涵，主張陀羅尼通被勝劣諸根，修行法門不論顯教密教，都要顯密雙修、顯密圓通才是真正修行人。

問曰：上說密部，包廣包深難思難議，未審此法被何根器？
答云：所被根器亦有二門：
一、 就隨他意門：真言既有五教不同，根器亦乃五種各異，五教中陀羅尼，各總被當教中上中下三根也。故曼荼羅疏中亦說：陀羅尼通被勝劣諸根。
二、 就隨自意門：一切陀羅尼皆被不思議圓根。
故佛頂頌云：神通勝化不思議，陀羅尼門最第一。今有未曾鑽仰密教者，多雲陀羅尼藏唯被下根，斯言甚謬。
且諸經中說陀羅尼，或名最上乘，或名無上乘，或名金剛乘，或名不思議乘，豈可唯被下根耶？
故清涼云：以淺為深有符理之得，以深為淺有謗法之愆。冀諸學者，切宜留心，不得固執先聞而生輕忽。五天中夏，顯密雙明方是通人。[40]

三、獨出五部，圓圓果海

在密教真言裏，道啟法師最尊崇准提咒，准提咒總含一切諸真言，一切真言不能含准提，如大海能攝百川，百川不攝大海，以圓教圓融相攝的思想和准提法融攝顯密圓宗之精華相互輝映，修習准提一咒，所有的咒的功德體用全部可得，如如意寶，隨心所用，並可以和任何一法同修而無障礙，同樣屬於圓教。

問曰：既專誦一咒疾得成就、何以多示准提眞言令人持誦。
答云：一爲准提總含一切諸眞言故。准提能含諸咒，諸咒不含准提。如大海能攝百川、百川不攝大海。（準提總含諸咒如下所明）二爲准提壇法人易成辦故，但以一新鏡未曾用者、便是壇法，不同餘咒建辦壇法須得揀選淨處、香塗塗地廣造佛像、多用供具方能成就（有財物者、廣造佛像多辦供具、於佛像前安置鏡壇、對之持誦更妙）。三爲准提不揀染淨得持誦故，不問在家出家飲酒食肉有妻子等皆持誦。不同餘咒須要持戒方得誦

[40] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1004, a19-b3。

習。（今爲俗流之輩、帶妻挾子飲酒噉肉是其常業，雖逢僧人教示、習性難以改革，若不用此大不思議咒法救脫、如是人等何日得出生死。其有齋戒清淨依法持誦者、更爲勝妙。故准提經云、何況更能結齋具戒、依法持誦不轉空身、往第四天得入神足是也）所以多示准提真言令人持誦。[41]

又舉密部中，雖有五部之不同，而准提神咒卻是最靈最勝之咒，包含三密，總含諸部神咒，是真言之母，神咒之王，總攝二十五部大曼荼羅。

問曰：云何得知准提總含諸部神咒？
答謂：一藏經中神咒不出二十五部。
一佛部：謂諸佛咒。
二蓮華部：謂諸菩薩咒。
三金剛部：謂諸金剛神咒。
四寶部：謂諸天咒。
五羯磨部：謂諸鬼神咒。
此五部每部復各有五，卽成二十五部。今准提總攝二十五部。故《准提經》云：獨部別行，總攝二十五部。又云：若欲召二十五部天魔等，專誦此咒隨請必至。又云：五部金剛四天王、共結總持三昧界。又大教王經云：七俱胝如來三身，讚說准提菩薩真言，能度一切賢聖。若人持誦、一切所求悉得成就、不久證得大准提果。是知准提真言，密藏之中最爲第一，是眞言之母、神咒之王(准提真言既總攝二十五部真言，准提鏡壇亦總攝二十五部壇法。謂二十五部中壇法，或用形像印法梵字等，各各不同。今准提鏡壇，總攝此一切諸壇法也。故《准提經》云：總攝二十五部大曼荼羅。)[42]

再由下經文可顯示道法師直接引文說明果乘法的勝義，密教神咒即體便是圓圓果海，准提法實際上獨出五部、圓圓果海，即是華嚴一真法界境界，彰顯佛果的不思議意涵。

問曰：佛具一切智，豈不知得陀羅尼也？
答：有三義。
一者、表此陀羅尼最勝最深，令人生於尊重，所以言佛不知而自求之。
二者、謂權教中佛，不能知得圓宗密呪，如小乘極果，不能知得大乘深

[41] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.996,a8-21。
[42] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.998c11-17。

法。

三者、密宗神呪即體便是圓圓果海，故佛不得。

如釋大乘論說：圓圓海佛亦不得，今六字大明准提神呪即體便是圓圓果海也。

(今密部一切神呪，當顯教中所詮法也。實而論之具含能所詮，一切神呪說文，當顯教中能詮言也。今六字准提，當顯教中果海也。

問曰：寶王經，只言六字大明佛不知得，云何今說准提，佛亦不知得？

答云：彼寶王經，說六字大明已便說准提，是知准提同是果海。又佛知佛說者真言，於五部中佛部中收。今准提獨出五部之外，若非圓圓果海是何法耶？！

又問曰：夫真言者但是能詮言教即以聲名句文為體，何得判為圓圓果海？

答云：若作此問，蓋是未知密教宗旨。今密教中祕密神呪，即是所詮之法。一切說文，是能詮言。如上已說，又設縱神呪便屬能詮，若伸此問但是小乘之見解也。

謂小乘教中能詮言教。多以聲名句文為體。

大乘始教，或以聲名句文為體，或以唯識為體。

終教中說，以無性真如為體。

頓教之中。以絕待真如為體。

圓教中說，或以十玄為體，或海印三昧為體。

彼顯教中能詮之言尚爾，即是絕待真如十玄門等，況密宗神呪，當顯圓中一真法界耶！

又釋摩訶衍論：據生滅門中能詮之教。會相歸性以真如為體，或多一心為體。真如門中即絕待真如為體。又甚深玄理論、不動本源論，此二論中廣略解說：不二果海，當彼二論中能詮之言以何為體。以理推徵，即知以不二果海為體，彼能詮言當爾，即是不二果海。況今六字大明准提神呪，義當彼二論中所詮法耶，又自古諸師皆云：祕密神呪是諸佛心印，唯佛得知非因位所解。

又今莊嚴寶王經說：佛亦不知神呪，若非圓圓果海是何法耶？願諸學者。虛懷體之勿滯局情)

問曰：何以圓圓果海諸佛不得？

答云：謂圓圓果海，是本性成就之法表，非是諸佛修因斷障所得故。又表逈出因果之外故，所以言諸佛不得而自求之。據實而論，諸佛皆知得也。故賢首云：性德果海即十方境界是也。[43]

---

[43] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p.1003b15-c11。

此外，道啟法師《顯密圓通成佛心要集》記載著準提法的持誦儀軌，包括：淨法界真言、護身真言、六字大明咒、准提真言、文殊大輪一字咒，以及息災、增益、敬愛、降伏、出世間五種修持壇法，隨行者根性差別必獲三昧現前[44]，並詳述依密圓修鍊的驗成行相，包括罪滅之相、持誦異相以及持咒人九品成就[45]，建構準提法信、解、行、證的修證體系。

陸、結語

道啟法師《顯密圓通成佛心要集》剖析如來一代聖教歸納為顯圓與密圓。顯教中最尊崇《華嚴經》，是諸佛菩薩的心髓法要，包括了三藏五教的教法，並讚崇《普賢行願品》是華嚴之關鍵、修行之樞機！

密圓方面，依果乘法的密教真言包含了一切顯宗，收攝顯密圓教匯歸於准提咒法，是諸佛之母菩薩之命，具包三密總含五部，以准提法包容了所有的真言密法，形成了顯密圓通的準提別部法。如經文所述：

> 謂如來一代聖教，不出顯、密兩門，於顯教中雖五教不同，而華嚴一經最尊最妙，是諸佛之髓菩薩之心，具包三藏總含五教。（梵本有十萬偈，此方已翻譯者，或八十卷六十卷四十卷等。雖文義廣博，其中最津要者，唯別行普賢行願品一卷經文，是華嚴之關鍵修行之樞機，可讚可崇，西天道流無不依之修行也）。於密部中雖五部有異，而准提一咒最靈最勝，是諸佛之母菩薩之命，具包三密總含五部（梵本有十萬偈，此方已翻譯者，有諸師諸本，雖儀式稍異，其中最綱要者，准唐善無畏三藏所譯一卷經文[46]，是諸壇之領袖七眾之藥餌，可傳可尚，東夏高德無不依之持誦也)。[47]

道啟法師顯密圓通思想以華嚴、準提為最妙、最勝，於此書卷末自述：「數年何幸頓忘愁，顯密雙逢稱所求，五部神功功可賴，十玄妙觀觀無休，音高音下真言轉，身去身來華藏遊，法界眾生歡喜事，只疑都在我心頭。」[48] 展現其顯密圓通的修習心得即是弘揚華嚴宗義與準提密法，體證華嚴華藏玄門，深入毗盧性海，正如陳覺於〈序〉所云：「理盡萬途，會四教，總歸於圓宗；收五密，鹹入

[44] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.994.a.13-p998,a23。
[45] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p.998,a25-c10。
[46] 唐 善無畏譯《七俱胝佛母心大準提陀羅尼法》。T20, no1078、《七俱胝獨部法》。T20,no1079。
[47] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1004 b5-14。
[48] 《顯密圓通成佛心要集》卷下，T46, no. 1955, p. 1004, b22-25。

於獨部。和乳酪之味，都作醍醐；采雲霞之滋，並為甘露，誠諸佛之會要，為後人之指南。」[49]

參考文獻

一、經論

《大方廣佛華嚴經》T10, no.279。

《顯密圓通成佛心要集》T46, no. 1955。

《七俱胝佛母心大準提陀羅尼法》T20, no.1078

《七俱胝獨部法》T20 , no1079。

《大毗盧遮那成佛神變加持經疏演密鈔》X23,no439。

《大日經義釋演密鈔》，T23,no439。

二、專書

楊政河著 (1987)。《華嚴哲學研究》。臺北：慧炬出版社。

藍吉富(2007)。《準提法彙》。臺北：喜豐出版社。

三、網路資訊

準提法資料大全-www.shixiu.net/zhunti/ziliao

七俱胝佛母準提王 http://www.sjskim.org

四、工具書

中華電子佛典協會(2007)，《CEBTA 電子佛典集成》，臺北：中華電子佛典學會。

台灣大學佛學數位圖書館暨博物館 www.ccbs.ntu.edu.tw

[49] 《顯密圓通成佛心要集》卷上，T46, no. 1955, p. 989, b27-c1。

《華嚴經·入法界品》對菩薩依報及正報述敘所展現的福德利生觀

佛光大學佛教學系　博士班三年級
釋養行

摘　要

本研究名為〈《華嚴經·入法界品》對菩薩依報及正報述敘所展現的福德利生觀〉。在善財以「依人證入」的行法來實行華嚴的義理而證入法界中，本論所探究者在於〈入法界品〉中對菩薩依報及正報述敘所展現出的福德利生觀，其與菩薩成就福智莊嚴的果報有何關聯，是否供養諸佛、種諸善根，方能發起菩提心，而去行布施等福德事業，令菩薩的功德轉更增長。

本論從善財及其所參的善知識中，透過對菩薩依正莊嚴之描述，探討其所展現的福德內容為何、以何方式展現、又福德的含義為何？福德跟功德有何不同、福德的深厚及其所福澤的範圍之時空為何？又福德是修行供養的展現，在福德的背後修何行、發何願、感何受用、依正莊嚴為何？是否有了福德之後方能助於生起菩提心、是否有福德才能修行，又菩薩如何看待福德的？在本論中將展現出入法界品中的福德利生觀，以了知福德之作用，進而成就福德之圓滿莊嚴。

關鍵詞：入法界品、善財、福德、菩提心、依正莊嚴

本論題名為：〈《華嚴經·入法界品》對菩薩依報及正報述敘所展現的福德利生觀〉，主要探究善財以及所參知識於福德的修集所展現的依正二報，以及何以積集福德方堪為法器，又發菩提心與積集功德有關係嗎？菩薩的福德又如何發揮其利生作用，以下先探究功德與福德的意義。

一、功德與福德的探討

我們常聽說「功德無量」、「福德圓滿」等語，什麼是功德，什麼是福德，在梵文的語義中功德福德是同一個字根，即二詞都是以 puṇya 表示。[1]接著以下依據佛典中對功德與福德二詞的意義來作探討。

（一）功德的義意

功就是「功能」，有破除生死、得至涅槃，進而度眾生的功能。這個「功」是行善之功，有利於德行，所以稱為功德。《大乘義章》曰：「言功德者，功謂功能善有資潤福利之功，故名為功，此功是其善行家德名為功德。」[2]又《勝鬘寶窟》曰：「惡盡曰功，善滿稱德。又德者得也，修功所得。故名功德也。」[3]這裡說到，把惡除滅了就叫功，把善修圓滿了就叫德，又德者為得之義，修功有所得就叫作功德。

在《增壹阿含經》〈善惡品〉提到十事功德，佛告戲論的比丘曰：「汝等已離俗修道，不應思惟敗行之論。汝等設欲論者，當論十事功德之論」[4]。佛陀告訴戲論的比丘應行十事，以為功德，這十事有「少欲、知足、有勇猛心、多聞能與人說法、無畏無恐、戒律具足、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就。」[5]如果想談論的人，應當談論這十事。因為這十事能夠利益一切眾生，饒益一切眾生，並且能夠圓滿梵行，達到究竟涅槃。

我們常聽說，誦經持咒得到感應或利益就叫「功德」，如持誦《金剛經》而感應的功德、持誦楞嚴咒功德如《楞嚴經》所言：「十方如來因此呪心，得成無上正

---

[1] 功德力：Basic Meaning: the power of the merit gained through religious practice.
A *quality*, a *virtue*; (Skt. *guna*; *punya*; Tib. *bsod nams*, Tib. *yon tan*). 參考網站：
http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%8A%9F%E5%BE%B7%E5%8A%9B
http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E5%8A%9F%E5%BE%B7 “Digital Dictionary of Buddhism”.
福德力：The power of merit (Skt. *punya-bala*). 參考網站：
http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E7%A6%8F%E5%BE%B7%E5%8A%9B

[2] 《大乘義章》卷 9，(CBETA, T44, no. 1851, p. 649, c8)。

[3] 《勝鬘寶窟》卷 1，(CBETA, T37, no. 1744, p. 11, b6)。

[4] 《增壹阿含經》卷 43〈善惡品 47〉，(CBETA, T02, no. 125, p. 781, c13)。

[5] 《增壹阿含經》卷 43〈善惡品 47〉，(CBETA, T02, no. 125, p. 781, c13)。

遍知覺；十方如來執此呪心，降伏諸魔制諸外道…」[6]等功德，持誦《大悲咒》令眾生滅罪得安樂的功德、稱誦觀世音菩薩名的勝妙功德等，乃至觀世音菩薩在另一個世界成佛度眾生，其名號就是「一切山王功德如來」，如《悲華經》所言：

> 人壽八萬歲，時有佛出世，號曰寶藏，有轉輪聖王名無量淨，主四天下，其王太子名觀世音。三月供養寶藏如來及比丘僧，以是善根故，於第二恒河沙等阿僧祇劫後分之中，當得作佛，號遍出一切光明功德山王如來，世界名曰一切珍寶所成就也。[7]

觀世音太子因為三月供養寶藏如來及比丘僧，由於這樣的善根而得作佛的果報，名號為「遍出一切光明功德山王如來」，觀音菩薩的名號就直接以功德山來顯示，可見因供養三寶之善根而能得究竟之功德。但是要注意的是，觀世音菩薩的勝妙功德主要表現在「自行」及「化他」兩項利生事業上。如《楞嚴經》所言：「身成三十二應，入諸國土」[8]觀音菩薩即依此楞嚴大定，而直達佛果菩提，圓成一切功德。

又如繞塔也能獲得功德，如《長阿含經》曰：

> 阿難！我般泥洹後，族姓男女念佛生時，功德如是。佛得道時，神力如是。轉法輪時，度人如是。臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者。[9]

在佛滅度之後，對於佛生起懷念之意，因而繞佛塔，以表達對佛的禮敬，以及對世尊的戀慕之心。常念佛生於世時，其功德如是、神力如是、度人如是、遺法如是等功德。如能於佛塔處遊行禮敬，死後皆得以往生天上。

又隨喜也是功德、印經、迴向也有功德，說法、閱藏、持戒都有功德。只要是行善之功，有利於德行，都可以稱為功德。如果能以無所住之心，而行一切善法、弘化利生，那樣的功德更是廣大。

（二）福德的義意

福德是指過去所修的善行，而於今時所得之福利，但是入法界品中的菩薩善

---

[6] 宋滌姬，簡伊玲，〈修持《楞嚴咒》的功德及感應〉，《香光莊嚴》，p72。
《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 7，(CBETA, T19, no. 945, p. 136, c21)。

[7] 《悲華經》卷 3〈諸菩薩本授記品 4〉，」(CBETA, T03, no. 157, p. 186, b10)。

[8] 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，(CBETA, T19, no. 945, p. 128, b28)。

[9] 《長阿含經》卷 4，(CBETA, T01, no. 1, p. 26, a10)。

知識，何以福德如此大呢？《金剛經》云：「菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」[10]不可思量的福德就在於不住相的布施。

而《大乘義章》曰：「言福德者，善能資潤福利行人，故名為福。福利是其善行家德，如清冷等是水家德。」[11]福德能夠資潤福利修行人，所以叫福德，就如善行家的以福利眾生為其德，水則以其清冷為其德。因此能夠與人結善緣，令大眾歡喜，就是在創造自己的福報、積極集成佛的資糧，成就福慧兩足之尊。

而在《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》說到受持大悲咒的得福不可思議：「當知受持者，福德果報，不可思議。誦持此陀羅尼者，口中所出言音，若善、若惡，一切天魔、外道、天龍、鬼神聞者，皆是清淨法音，皆於其人起恭敬心，尊重如佛。」[12]這裡說到受持大悲咒，福德果報，不可思議，為天龍八部等之所尊重。

聽經聞法的功德在入法界品中，常說到菩薩因供養諸佛，聽聞佛說法，而得無量福德，如《妙法蓮華經》的〈隨喜功德品〉說到聞經隨喜之功德：

> 若於講法處，勸人坐聽經，是福因緣得，釋梵轉輪座。何況一心聽，解說其義趣，如說而修行，其福不可量。[13]

聞經功德，於此可知，若人未積集善根福德資糧，於佛法常會當面錯過，如能一心諦聽，如理修行，便如天降甘霖，滋潤心田一般，將來必定成就佛道。

以上對於福德作了說明及舉例，相信對於福德的功能，已有如是的認知，但是福德與功德是否類似呢？福德與功德可否互用？以下對此說明之。

（三）福德與功德

有時功德與福德似乎又沒有很大的差別，《摩訶般若波羅蜜經》中，彌勒菩薩摩訶薩語慧命須菩提：

> 有菩薩摩訶薩隨喜福德與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提，以無所得故。……菩薩隨喜福德迴向阿耨多羅三藐三菩提，持是功德為調一切

[10] 《金剛般若波羅蜜經》卷 1，(CBETA, T08, no. 235, p. 749, a14)。
[11] 《大乘義章》卷 9，(CBETA, T44, no. 1851, p. 649, c8)。
[12]《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷 1，(CBETA, T20, no. 1060, p. 109, a29)。
[13] 《妙法蓮華經》卷 6〈隨喜功德品〉，(CBETA, T09, no. 262, p. 47, b28)。

眾生、為淨一切眾生、為度一切眾生故起。[14]

菩薩摩訶薩隨喜一切眾生的福德，如果一切眾生造作布施、持戒、修定、隨喜等福德，菩薩與眾生共同回向無上佛道，這樣的福德是最上第一的。經文說到「菩薩隨喜一切眾生福德」，以這樣的「福德」迴向菩提，而又以如是迴向的「功德」來調伏度脫一切眾生。經文中福德與功德隨著出現，但其義意似乎又相似。

以福德來說，「修福成德」，就稱之為福德。而功德的「功」是福利之功能，而所謂「德」者，也就是「得」的意思，修功有所得，所以名之為「功德」。[15]由這些說明看來，功德與福德，其實是沒有什麼大分別的。

以上對於福德與功德的說明及舉例，相信對於福德與功德的功能，已有所認知，那麼本論將繼續探究入法界品中菩薩的福德莊嚴以及福德與菩提心之利生作用的關係。

二、善財童子的福德感召

《大智度論》說：「福德是菩薩摩訶薩根本，能滿所願。」[16]依於福德，菩薩道方能以布施等六度來自行化他，以下首先說明善財名字之由來，以及何以集福德方為法器，並顯示善知識的福德莊嚴。

（一）善財名字之由來

善財之名已深入人心，但探究其得名之由來，更能了解其名之與其德之相關性，而對其人有更鮮明之印象。依經典所描述，善財之得名有如下描述：

> 復於是時，觀察善財以何因緣而有其名？知此童子初入胎時，於其宅內自然而出七寶樓閣，其樓閣下有七伏藏，於其藏上，地自開裂，生七寶芽，所謂：金、銀、瑠璃、玻瓈、真珠、硨磲、碼碯。善財童子處胎十月然後誕生，形體肢分端正具足；其七大藏，縱廣高下各滿七肘，從地涌出，光明照耀。復於宅中自然而有五百寶器，種種諸物自然盈滿。[17]

善財出生時，於其宅中出現五百個寶器，共且從天雨下眾寶以及諸財物，令善財家的一切庫藏皆悉充滿。因為這個緣故，善財的父母以及親屬，並相師們都

---

[14] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈隨喜品〉，(CBETA, T08, no. 223, p. 297, b29)。
[15] 釋智銘，〈談菩薩修三十二相業為成就功德〉，《內明》， p41。
[16] 《大智度論》卷 61〈隨喜迴向品 39〉，(CBETA, T25, no. 1509, p. 487, c15-16)。。
[17] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 332, b11)。

一起稱呼這個新生兒為「善財」，這就是善財得名的由來。

（二）積集福德堪為法器

在菩薩的修行中，以修行六度萬行、四攝法、四無量心及空性的智慧等為其貫串於菩薩行法的重要德行。但是福德的積集在本品亦為菩薩進一步能修集善法的資糧，如經文曰：

> 又知此童子，已曾供養過去諸佛，深種善根，信解廣大，常樂親近諸善知識，身、語、意業皆無過失，淨菩薩道，求一切智，成佛法器，其心清淨猶如虛空，迴向菩提無所障礙。[18]

善財的善根深重，因其過去曾供養諸佛，信解廣大、三業無失，又樂於親近善知識，實為成佛之法器，善財此善根為文殊薩所觀見，文殊知其為法器，因而善巧開導他、為善財演說佛法。善財既有如此大的善根福德，因而文殊是為幫助他增長勢力，讓善財發起成佛之心。

由此可知善財因為供養諸佛，而樂見諸佛，既見佛已，其信解力自然增長，常隨佛學，三業自然無失，漸漸成為修學佛道的法器。因而供佛與植福並進而發起菩提之心是修集資糧的重要行法。反之，不種善根則不為法器，如經云：

> 善男子！若有眾生不種善根，不為善友之所攝受，不為諸佛之所護念，是人終不得見於我。善男子！其有眾生得見我者，皆於阿耨多羅三藐三菩提獲不退轉。[19]

見佛得利益，如能發起供佛心，則見佛聞法，依教法而聞思修，自能起發起無上菩提之心。

（三）依功德藏發菩提之心

當文殊為善財宣說一切佛法之後，善財一聽聞佛的種種功德，而生起了勤求佛道的心。文殊就把握機會，力勸善財去親近善知識，去問如何修菩薩行，行菩薩道。但是親近及供養善知識是成佛的因嗎？如文殊所言：「善男子！親近供養諸善知識，是具一切智最初因緣，是故於此勿生疲厭。」[20]可知親近供養善知識是具一切智的最初因緣。而這成就一切智的最初因緣之背後，亦是大悲心的驅使，如

---

[18] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 332, c13)。
[19] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 344, a1)。
[20] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 333, c2)。

文殊讚善財的偈頌說到：

> 善哉功德藏，能來至我所，發起大悲心，勤求無上覺。已發廣大願，除滅眾生苦，普為諸世間，修行菩薩行。若有諸菩薩，不厭生死苦，則具普賢道，一切無能壞。福光福威力，福處福淨海；汝為諸眾生，願修普賢行。[21]

善財在文殊的眼裡，是一個具足福德的「福德藏」，這福德藏的背後是對於受苦眾生所發起的菩提心，因不忍眾生的苦難而欲滅除眾生的苦患，因此發心修菩薩行。但是為何發心救苦眾生是為福德藏呢？如經文所說是為了救度眾生而不厭生死之苦，如此堅定的願力是無能為壞的。這樣堅定的心就感得福光及福報所得的威力，因為由於行普賢大願而生起無邊的福德力。

在善財參於第九迴向的善知識大天神時，大天於善財前示現七寶以及一切資生、五欲娛樂等資具，每一資具皆如山積，亦現無數百千萬億的諸童女眾。大天神令善財取此諸物，供養如來，修諸福德，如經云：

> 善男子！可取此物，供養如來，修諸福德，并施一切，攝取眾生，令其修學檀波羅蜜，能捨難捨。善男子！如我為汝，示現此物，教汝行施；為一切眾生悉亦如是，皆令以此善根熏習，於三寶所、善知識所，恭敬供養，增長善法，發於無上菩提之意。[22]

大天要善財取諸寶物及資生、娛樂之具供養如來，以修諸福德，并施一切眾生。行上供下施之後又以善法攝受眾生，令其修學布施波羅蜜，能捨難捨。大天為現財示現此物，教化善財上供下施，也期望善財能如是為一切眾生如是教化，令其增長善法，發起無上菩提心。

以上是文殊菩薩對善財福德深厚的讚歎，由上說明得知親近供養善知識是具一切智的最初因緣。而這成就一切智的最初因緣之背後，亦是大悲心的驅使，再由大天神的教化善財行施，並令善財亦以此法教化眾生，令福德輾轉增長。以下則由善財所參的知識眼中來看善財。

三、善知識成就的福德

在善知識成就的福德中，首先探究善知識讚歎善財的發心以及修集的福德，

---

[21] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 333, c12)。
[22] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 368, b5)。

再說明善財所參知識，其所顯示的依正莊嚴，而見其福德深廣。

（一）善知識讚善財發心之福德

在善財參訪善知識的過程中，許多善知識會先讚歎善財之後，肯定他的善根福德智慧才開始為其開示法門。其中海雲指出若不種植善根則不能發起菩提之心，而彌伽在未說法之前，先禮敬已發菩提心善財。毘目瞿沙仙人之眷屬則聽仙人讚歎善財的發心而恭敬禮拜善財。如下所述。

1.海雲比丘的讚歎

海雲比丘讚歎善的發心，說到善財因為種植無量的福德所以能發成佛之心，如經云：「善男子！若諸眾生不種善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心。」[23]這裡指出了要發成佛之心，還須種植善根。所種善根為何呢？即如海雲所說：

> 長白淨法無有懈息，事善知識不生疲厭，不顧身命無所藏積，等心如地無有高下，性常慈愍一切眾生，於諸有趣專念不捨，恒樂觀察如來境界；如是，乃能發菩提心。[24]

因而要發菩提心所須種植的善根有增長白法，並事奉善知識，具足等心如地而慈愍一切眾生等德行，方能具足福德而發起成佛之心。

2.彌伽長者對善財的供養

而從彌伽長者對善財的發心，給予極大的恭敬讚歎，當善財參於彌伽，伽彌即從其師子座而下，並五體投地於善財，以各種無價寶珠供養善財，然後起立稱歎善財曰：

> 菩薩為一切眾生恃怙，生長成就故；為一切眾生拯濟，拔諸苦難故；為一切眾生依處，守護世間故；為一切眾生救護，令免怖畏故。菩薩如風輪，持諸世間不令墮落惡趣故；如大地，增長眾生善根故；如大海，福德充滿無盡故；[25]

菩薩能為一切眾生的依怙，因為他能成就一切眾生；拔一切眾生的苦難；能守護世間、救護眾生，免其怖畏，為一切眾生作歸依處。因而菩薩的福德如如大

---

[23] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 335, a27)。
[24] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 335, a27)。
[25] 《大方廣佛華嚴經》卷 63〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 338, a13)。

海之充滿無盡。這是彌伽對善財的讚歎。讚歎之後即放光，而照耀三千大千世界。眾生遇其光照，都來至其所聽聞法要，並發起成佛之心。

彌伽對於一個來參訪者是如此地恭敬供養，彌伽供養禮拜善財已，才為其說法。在此反應出一個謙虛的善知識，在還沒為善財說法時、還未成為其師之前，先禮敬善財的發心，之後為其說法成為善財之師以後，善財才禮敬彌伽，恭敬戀慕而往參下一位善知識。

3.毘目瞿沙眷屬的供養善財

當善財參於毘目瞿沙仙人時，仙人讚善財曰：「善男子！此童子已發阿耨多羅三藐三菩提心。」[26]又讚說：「善男子！此童子普施一切眾生無畏，此童子普興一切眾生利益，……此童子欲長含識一切善根。」[27]仙人讚歎善財能夠施一切眾生無畏，並能利益一切眾生，這時仙人的眷屬聽聞之後，即「各以種種上妙香華散善財上，投身作禮，圍遶恭敬，」[28]這是善知識之眷屬恭敬供養善財的情形。

從以上的善知識對善財的讚歎中，可以看出種植善根與發起菩提之心的關係是成正比的。亦即種植無量的福德所以能發起成佛之心，而所謂的善根就是不斷地增長白法，不斷地利益眾生，於佛境界恒樂觀察等等，方能起發菩提心。

（二）善知識之福德莊嚴

以下分別舉出善財所參訪的善知識之福德莊嚴，而顯示於依正二報之情形。

1.休捨優婆夷

（1）依報莊嚴

當善財參訪至休捨優婆夷時，見到了優婆夷的普莊嚴園的依正莊嚴，依報景象為：

> 眾寶垣牆周匝圍遶，一切寶樹行列莊嚴；一切寶華樹，雨眾妙華，布散其地；一切寶香樹，香氣氛氳，普熏十方；一切寶鬘樹，雨大寶鬘，處處垂下；一切摩尼寶王樹，雨大摩尼寶，遍布充滿；一切寶衣樹，雨種種色衣，隨其所應，周匝敷布；一切音樂樹，風動成音，其音美妙，過於天樂；一

[26] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 345, c5)。
[27] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 345, c4)。
[28] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 345, c5)。

> 切莊嚴具樹，各雨珍玩奇妙之物，處處分布，以為嚴飾。[29]

在這裡描述了寶牆、寶樹等莊嚴，天空並雨妙華及一切珍奇之物，樹有摩尼王、寶依樹、音樂樹，種種莊嚴而為莊飾。此外還有宮殿中之無量寶座、百萬寶帳、光明、妙香、散華、瓔珞、寶鬘、妙衣等莊嚴，並有百萬天子為其作禮、百萬采女投身而下、百萬菩薩恭敬聞法等。

（2）正報殊勝

而休捨優婆夷的正報殊勝是表現在他師子座以及他身上的嚴飾，如經云：

> 時，休捨優婆夷坐真金座，戴海藏真珠網，冠挂出過諸天真金寶釧，垂紺青髮，大摩尼網莊嚴其首，師子口摩尼寶以為耳璫，如意摩尼寶王以為瓔珞，一切寶網垂覆其身。[30]

休捨優婆夷的正報如是莊嚴，而除了依正之莊嚴外尚有十方的崇仰，如經所云：

> 百千億那由他眾生曲躬恭敬。東方有無量眾生來詣其所，所謂：梵天、梵眾天、大梵天、梵輔天、自在天，乃至一切人及非人；南、西、北方，四維、上、下，皆亦如是。[31]

善知識的福德除了表現在依正莊嚴之外，也表現於無量眾生對其崇仰之心，這些眾生都從十方而來，其中包含了梵天等天眾以及一切的人及非人等眾。

2.慈行童女

（1）依報殊勝

善財到了慈行童女處所，即師子奮迅城，他聽聞了這位童女是師子幢王之女，正在說著妙法，而其莊嚴如經所言：

> 此童女是師子幢王女，五百童女以為侍從，住毘盧遮那藏殿，於龍勝栴檀

[29] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 343, a17)。
[30] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 343, c10)。
[31] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 343, c6)。

足金線網天衣座上而說妙法。[32]

善財入至宮中已以後，見到童女說法之處七寶莊嚴：

於毘盧遮那藏殿，玻瓈為地，瑠璃為柱，金剛為壁，閻浮檀金以為垣牆，百千光明而為窓牖，阿僧祇摩尼寶而莊校之，寶藏摩尼鏡周匝莊嚴，以世間最上摩尼寶而為莊飾，無數寶網羅覆其上，百千金鈴出妙音聲，有如是等不可思議眾寶嚴飾。[33]

慈行童女說法處七寶莊校，她是師子幢王之女，其說法之處眾寶嚴飾，顯其依報莊嚴如是。

（2）正報殊勝

而其慈行童女之正報莊嚴以從其「皮膚金色，眼紺紫色，髮紺青色，以梵音聲而演說法。」[34]來說明其身相莊嚴，除令眾生見者歡喜外，更以梵音而演說法，令眾生發起無上道意。

3.觀音及正趣菩薩

觀音菩薩與正趣菩薩分別是觀自在與大勢至菩薩的名號。觀音菩薩說法之後，正趣菩薩接著從東方虛空而下，令善財參訪。

（1）觀音菩薩的福德莊嚴

菩薩的身相多有瓔珞嚴身者，除了表達了菩薩的福報莊嚴外，還能隨時將寶物等布施給眾生。善財遊行至普陀洛迦山，處處尋找觀世音菩薩，見到菩薩依正莊嚴之景像：

見其西面巖谷之中，泉流縈映，樹林蓊鬱，香草柔軟，右旋布地。觀自在菩薩於金剛寶石上結跏趺坐，無量菩薩皆坐寶石恭敬圍遶，而為宣說大慈悲法，令其攝受一切眾生。[35]

善財見到觀世音菩薩，在金剛寶石上結跏趺坐，身邊並有無量菩薩坐於寶之

---

[32] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 348, b8)。
[33] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 348, b18)。
[34] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 348, b16)。
[35] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 366, c18)。

上恭敬圍遶，觀音正為這些菩薩宣說大慈悲法，也教這些菩薩能依其教法攝受一切眾生。

（2）正趣菩薩的福德莊嚴

正趣菩薩是接著觀音菩薩而後的善知識，這位菩薩自東方來，從空而降。

> 爾時，東方有一菩薩，名曰：正趣，從空中來，至娑婆世界輪圍山頂，以足按地；其娑婆世界六種震動，一切皆以眾寶莊嚴。正趣菩薩放身光明，映蔽一切日、月、星、電，天龍八部、釋、梵、護世所有光明皆如聚墨；其光普照一切地獄、畜生、餓鬼、閻羅王處，令諸惡趣，眾苦皆滅，煩惱不起，憂悲悉離。又於一切諸佛國土，普雨一切華香、瓔珞、衣服、幢蓋；如是所有諸莊嚴具，供養於佛。復隨眾生心之所樂，普於一切諸宮殿中而現其身，令其見者皆悉歡喜，然後來詣觀自在所。[36]

正趣菩薩以足按地的結果，令娑婆世界成為眾寶莊嚴的世界，大勢至所放的光明超越日月光，其光令一切惡趣眾生眾苦皆滅、離於憂苦。令其離苦之後又雨種種香華、瓔珞以及衣服、幢幡等，首先將此寶物供養於佛再隨眾生心之所樂而施與眾生，皆令歡喜。然後才到觀自在之處所。

以上所舉之善知識的依正莊嚴的果報，這些福德莊嚴皆由其往昔修習福智所得的圓滿之相，但其發心皆為教化利益眾生，其所得果報皆能隨眾生心而滿其欲樂，再施以法化。

（三）逆行知識亦福德莊嚴

1.無厭足王的福德莊嚴

無厭足王是一位以恐怖刑罰處置犯罪眾生的國王，善財依前善知識指示而參於此王，當他到了多羅幢城時，城中人民告訴他，國王治理城中人民的情形。國王在人民眼中是一位宣布法化，調御眾生，治罰得當，令人改惡從善的國王。善財進入城中遙見到國王的福德莊嚴的景象：

> 遙見彼王坐那羅延金剛之座，阿僧祇寶以為其足，無量寶像以為莊嚴，金繩為網彌覆其上；如意摩尼以為寶冠莊嚴其首，閻浮檀金以為半月莊嚴其額，帝青摩尼以為耳璫相對垂下，無價摩尼以為瓔珞莊嚴其頸，天妙摩尼以為印釧莊嚴其臂；閻浮檀金以為其蓋，眾寶間錯以為輪輻，大瑠璃寶以

[36] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 367, b10)。

為其竿，光味摩尼以為其齎，雜寶為鈴恒出妙音，放大光明周遍十方，如是寶蓋而覆其上。[37]

這麼一位眾寶莊嚴於依正二報的國王，為什麼會以種種酷刑來懲治罪犯，令其哀嚎痛楚呢？這個國王有臣佐幫助國王共理王事，其前後也有形貌醜惡的十萬猛卒幫著國王治理罪犯，而所施行的刑罰，如經云：「或斷手足，或截耳鼻，或挑其目，或斬其首，或剝其皮，或解其體，或以湯煮，或以火焚，或驅上高山推令墮落，有如是等無量楚毒；發聲號叫，譬如眾合大地獄中。」[38]如此恐怖的治罰，善財見之，心起疑惑，他本是為利益眾生而來勤求善友，但今此倒行逆施、殘害人民的國王，這會是個善知識嗎？當他如是想時，空中有天人告訴他，前善知識既然指示你往參此王，你應該信善知識語，不應懷疑。善財聽了才深信不疑，繼而請問無厭足王如何修學菩薩道。當國王治理王事之後，執著善財的手，帶他進入王宮中，只見：

其宮殿廣大無比，皆以妙寶之所合成，七寶為牆周匝圍遶，百千眾寶以為樓閣，種種莊嚴悉皆妙好，不思議摩尼寶網羅覆其上；十億侍女端正殊絕，威儀進止皆悉可觀，凡所施為無非巧妙，先起後臥軟意承旨。[39]

這樣廣大無比，妙寶之所成的宮殿，又有侍女端正殊絕在承侍著，如此莊嚴景象，國王便問善財說，如果我造作如此的惡業，如何能得如是果報呢？國王又說：其實我都是為了化度眾生，以如幻智而幻化罪惡眾生而受刑罰，其實並非真正在殘害眾生，只是為了讓國中人民見此行惡眾生得致惡果而生起恐怖之心，不敢造作十惡業而行十善法，直至發起成佛之心。其實國王是三業清淨、慈愛眾生的，如其所言：

我身、語、意未曾惱害於一眾生。善男子！如我心者，寧於未來受無間苦，終不發生一念之意與一蚊一蟻而作苦事，況復人耶！人是福田，能生一切諸善法故。[40]

一個逆行國王是這樣在護念著眾生，連一蚊一蟻都不忍傷害，何況是能成就一切善的人呢？因此，國王所成就的果報實是因為他內心的慈悲護念眾生，而成就他依正二報之莊嚴，如果不是天神的勸誘，善財何以能深信不疑呢。

---

[37] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 355, b9)。
[38] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 355, b26)。
[39] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 355, b26)。
[40] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 356, a7)。

2.婆須蜜女所住之寶莊嚴城

婆須蜜女在其所住城中，有人以為她是淫女，並不是所有人都識得她是一位善知識，只有深智者方能識此女之功德。但是她所感得的依正莊嚴如是：

（1）依報殊勝

> 見其住宅廣博嚴麗，寶牆、寶樹及以寶塹，一一皆有十重圍遶；其寶塹中，香水盈滿，金沙布地，諸天寶華、優鉢羅華、波頭摩華、拘物頭華、芬陀利華遍覆水上；宮殿、樓閣處處分布，門闥、窓牖相望間列，咸施網鐸，悉置幡幢，無量珍奇以為嚴飾；瑠璃為地，眾寶間錯，燒諸沈水，塗以栴檀，懸眾寶鈴，風動成音，散諸天華遍布其地；種種嚴麗不可稱說，諸珍寶藏其數百千，十大園林以為莊嚴。[41]

善財見到婆須蜜女的住宅廣博嚴麗，種種香水、寶華遍覆，宮殿、樓閣也處處分布，無量珍奇而為嚴飾；種種嚴麗說不可盡。這是其修行感得的依報。

（2）正報殊勝

> 善財見此女人，顏貌端嚴，色相圓滿，皮膚金色，目髮紺青，不長不短，不麁不細，欲界人、天無能與比；音聲美妙超諸梵世，一切眾生差別言音，悉皆具足，無不解了；深達字義，善巧談說，得如幻智，入方便門；眾寶瓔珞及諸嚴具莊嚴其身，如意摩尼以為寶冠而冠其首；復有無量眷屬圍遶，皆共善根同一行願，福德大藏具足無盡。時，婆須蜜多女從其身出廣大光明，普照宅中一切宮殿；遇斯光者，身得清涼。[42]

善財見到他的正報是「顏貌端嚴，色相圓滿」、「音聲美妙超諸梵世」、「無量眷屬圍遶，皆共善根同一行願」其福德可說具足無盡。除此，婆須蜜多女還能放光，令眾生得清涼，這是其修行所感得的正報莊嚴。

雖然城中淺智者不識婆須蜜女的德行，但是具足深智的人是知曉其德的，假如此女造作淫業，為何能感得如此莊嚴的果報呢。可知她所感得的殊勝果報，必是她菩提願心之所成就。

四、福德與利生的關係

[41] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 365, c2)。
[42] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 365, c11)。

具足福德是否能自在利生，在善財所參的知識中，有許多知識是以其所具有的福德來度脫眾生，令其發起無上菩提之心。

（一）福德利益眾生

善知識要令眾生發起無上菩提之心，會首先滿足其物資需求，當眾生得到滿意歡喜時，菩薩則進一步為其說法，令其發起究竟菩提之心。

1.身上部位出生眾生而行化度

這一位海幢比丘由於福德所感，能夠從其身上出生各各身份不同的眾生，每一眾生皆具足種種莊嚴資具，而能施與一切眾生，救攝眾生令其歡喜，如經文說海幢比丘能於身上十四部位出生種種不同類別的眾生而作佛事：

> 從其足下，出無數百千億長者、居士、婆羅門眾，皆以種種諸莊嚴具莊嚴其身，悉著寶冠，頂繫明珠，普往十方一切世界，雨一切寶、一切瓔珞、一切衣服、一切飲食如法上味、一切華、一切鬘、一切香、一切塗香、一切欲樂資生之具，於一切處救攝一切貧窮眾生，安慰一切苦惱眾生，皆令歡喜心意清淨，成就無上菩提之道。[43]

其實乃至從其膝、腰、脇、胸、背、肩、腹、面、目、眉、額、頭、頂等皆出現不同的法界眾生，而濟度不同層次的迷惑眾生。

2.見者歡喜而入智慧之門

有的善知識所感的福德是以令眾生得見而除病苦，除卻見刺，入於一切智慧之門，如休捨優婆夷：

> 其有見此優婆夷者，一切病苦悉得除滅，離煩惱垢，拔諸見刺，摧障礙山，入於無礙清淨境界，增明一切所有善根，長養諸根；入一切智慧門，入一切總持門；一切三昧門、一切大願門、一切妙行門、一切功德門，皆得現前；其心廣大，具足神通，身無障礙，至一切處。[44]

菩薩利生的精神是一致的，但是使用的方便則有多門，休捨優婆夷的利生之法是讓眾生得見，而病苦得以除卻，並增長一切善根、增長智慧而得以令眾生摧伏障山而入於無礙清淨的境界。

---

[43] 《大方廣佛華嚴經》卷 63〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 340, b16)。
[44] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 343, c12)。

3.無盡福德藏利益種種眾生

具足優婆夷所得的福德藏就展現在一個小小的器皿中，這一小器皿能夠生出無盡的福德藏，而隨眾生欲樂利益眾生。

> 我得菩薩無盡福德藏解脫門，能於如是一小器中，隨諸眾生種種欲樂，出生種種美味飲食，悉令充滿。……如飲食，如是種種上味、種種床座、種種衣服、種種臥具、種種車乘、種種華、種種鬘、種種香、種種塗香、種種燒香、種種末香、種種珍寶、種種瓔珞、種種幢、種種幡、種種蓋、種種上妙資生之具，隨意所樂悉令充足。[45]

菩薩的福德成為「藏」，能積聚一切資生之物，施與眾生而無窮盡。菩薩所有施為，都是為了令眾生滿他們心中的欲樂，令他們的需求得到滿。具足優婆夷這一個小器皿，可以布施無量眾生而無窮盡。她有十千女，以其器皿，「能於天中充足天食，乃至人中充足人食。」[46]善財聽了具足優婆夷這麼說，即見到無量眾生從四門而入，優婆夷都能隨其所須，給施飲食，皆令充足。這便是具足優婆夷所得的無盡福德藏解脫門。

4.從空而下諸物滿足眾生

明智居士的福德是能夠令諸物從空而下，滿足一切眾生的欲求，再施以法化：

> 爾時，居士知眾普集，須臾繫念，仰視虛空；如其所須，悉從空下，一切眾會普皆滿足。然後復為說種種法。[47]

明智居士，能從空而雨一切諸物，眾生得到滿足後，就為他們說法，如果有眾生為了得到美食，當他們得到充足之後，明智居士就為他說種種集福德等行，如果有人為得到種種諸上味的，明智居士就為他說法，讓他們都獲得諸佛如來的上味之相。

5.十層八門的福德利益眾生

法寶髻長者則是執善財之手，帶領善財進入他的住所，顯示他舍宅的莊嚴給善財觀看。善財看到他的舍宅清淨光明，有種種寶物以為莊嚴校飾，廣博的宅舍共有十層八門。

---

[45] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 352, a5)。
[46] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 352, b3)。
[47] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 353, b2)。

> 善財入已，次第觀察。見最下層，施諸飲食。見第二層，施諸寶衣。見第三層，布施一切寶莊嚴具。.....見第十層，一切如來充滿其中，從初發心，修菩薩行，超出生死，成滿大願及神通力，淨佛國土道場眾會，轉正法輪，調伏眾生。如是一切，悉使明見。」[48]

這十層從最下層開始，法寶髻行布施度，在此也表示出第一層為初歡喜地，依次至第十層表第十波羅蜜，修行階位表第十法雲地。法寶髻長者的福德莊嚴，層層寶物供養一切眾生。從飲食、寶衣、寶莊嚴具、采女、說法利益眾生、顯示智慧之門、方便利生、一音遍演、補處菩薩集會乃至第十調伏眾生，如是景象，福利眾生，都令善財明見不遺。

6.於街道布施福利眾生

妙光王之正報莊嚴，展現在王的座前，珍寶充滿，妙光王以種種珍寶施諸眾生：

> 於王座前，有金、銀、瑠璃、摩尼、真珠、珊瑚、琥珀、珂貝、璧玉諸珍寶聚，衣服、瓔珞及諸飲食無量無邊種種充滿。.....無量千億端正女人，上妙栴檀以塗其體，天衣、瓔珞種種莊嚴，六十四能靡不該練，世情禮則悉皆善解，隨眾生心而以給施。[49]

妙光王的布施處所在城邑、聚落以及四衢道旁，在這些地方都放置一切資生之具，每個道路旁邊都有二十億菩薩將這些資生之物施與眾生。布施給眾生時，心存利生，利益方式如下：

> 為欲普攝眾生故，為令眾生歡喜故，為令眾生踊躍故，為令眾生心淨故，為令眾生清涼故，為滅眾生煩惱故，為令眾生知一切義理故，為令眾生入一切智道故，為令眾生捨怨敵心故，為令眾生離身、語惡故，為令眾生拔諸邪見故，為令眾生淨諸業道故。[50]

於上經文可說明，布施都是為了令眾生歡喜踊躍、心淨得清涼，也為了令眾生知道一切義理，而捨卻怨敵之心，離開三業之惡，拔除眾生的邪見，入於一切智道之中。

---

[48] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 353, c17)。
[49] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 356, c25)。
[50] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 356, c20)。

但是，即使善知識的福德殊勝，能無盡施與，如果眾生心清淨或雜染，那麼所見的景象亦不同，所感福報也不同。如經云：

> 善男子！若有眾生其心清淨，曾種善根供養諸佛，發心趣向一切智道，以一切智為究竟處，及我昔時修菩薩行曾所攝受，則見此城眾寶嚴淨；餘皆見穢。」[51]

因此，曾種善根供養諸佛，並發心趣向佛智者，以及過去世曾為大光王所攝化過的眾生，才能見到妙光城的眾寶嚴淨，反之則所見都是穢惡的。可見能夠供養諸佛，發起成佛之心的人，他所感得的福報將會是殊勝莊嚴的。

（二）一切眾生同聲讚仰

大光王的大慈幢行，是以大慈悲為其最高幢相的，他以這個法門饒益世間，攝受眾生，引導眾生修行，趣入諸法自性。並也以這個法讓眾生安住於慈心之中並具足慈力；大光王如此地拔眾生苦而未曾休息，都是為了讓一切眾生得到畢竟快樂。

而當大光王入定時，這時奇妙的事情發生了，在華藏世界裡，情與無情同一體性，同聲讚歎於大光王：

> 時，大光王即入此定。其城內外六種震動，諸寶地、寶牆、寶堂、寶殿、臺觀、樓閣、階砌、戶牖，如是一切咸出妙音，悉向於王曲躬敬禮。妙光城內所有居人，靡不同時歡喜踊躍，俱向王所舉身投地。村營、城邑一切人眾，咸來見王，歡喜敬禮。[52]

這一幅畫，充滿了喜樂及讚美，不分別情與無情，皆能感動，惡心眾生也蒙化益。大光王的大慈幢行，使令情與非情同時讚歎，並皆向大光王曲躬敬禮，除此連鳥獸也都通情達理，起了慈悲心，都向大光王恭敬禮拜。連無情的山河大地都能迴轉向王敬禮。大光王的慈力度眾生，引導眾生修行，趣入諸法的自性，如此的福德莊嚴，方能感得情與無情同聲讚仰。

（三）三聖圓融的莊嚴境界

在「地」位的婆珊婆演底主夜神為善財所說的偈誦中，說到菩薩的「福」廣大，如同虛空，虛空有多大，菩薩的福便有多大，如偈曰：「我福甚廣大，如空無

---

[51] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 357, b10)。
[52] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 357, b25)。

有盡，供養諸如來，饒益一切眾。」[53]可知菩薩的福德因為大如虛空，所以可以上供諸佛，下施眾生，無窮無盡，無有餘遺。十地菩薩的福德比於天人中，除了不生惡趣、下賤之家、諸根具足、無有眾苦外，最殊勝者莫若恒不離佛及諸菩薩並大善知識，並從其處得以種諸善根，而得安樂。

而等覺位的菩薩其功德更是殊勝，如善財參於彌勒菩薩，彌勒彈指，命善財入於樓閣中，善財一入樓閣中「見樓廣博無量，同於虛空無量寶網妙飾莊嚴。」[54]又「毗盧遮那莊嚴樓閣，不可思議自在境界。樓閣內一切處一切處。」[55]這是彌勒菩薩的自在境界。等覺菩薩所住的莊嚴境界，為圓妙之行的菩薩住處，即「一切不思議境界，皆是信解行證所現，皆由十信、十住、十行、十迴向、十地及等覺妙覺所莊嚴」，這就是圓妙之行為菩薩最為莊嚴的的住處。

那麼文殊普賢菩薩以何為莊嚴呢？以華嚴的三聖圓融觀之角度來看，「華嚴的華字，代表普賢菩薩所具有的大行因華；而嚴字，就是代表文殊菩薩所具有的大智慧利劍，斬斷煩惱眾障，嚴飾菩提佛果。普賢因華，不單指地上菩薩的一切修行，凡是一切有情眾生所積的善業華報，無不總匯在普賢大行願海之中，然後以此總結而成普賢三昧，以莊嚴毗盧遮那佛的圓滿果德」[56]從這段敘述中，文殊、普賢的莊嚴，已由文殊的斷除煩惱，而嚴飾菩提佛果、普賢所匯集的一切有情眾生所積的善業華報等，而總結成普賢三昧，以成就莊嚴毗盧遮的圓滿果德，這樣的莊嚴已達到最圓滿的境界。

五、結論

菩薩依十度、四攝、四無量心等來饒益眾生，這是貫串菩薩自利利他的行法。而本文所探討者，是從菩薩依報、正報的述敘所展現的福德利生觀中，來探究福德與利生的關係。經過以上的論述，菩薩所成就福德莊嚴的果報與利生是能相互成就的。因為菩薩行者經由供養諸佛、種諸善根，而能發起菩提心，去行布施等福德事業，使令其功德轉更增長，再轉而利益更多眾生。

在《入法界品》中，菩薩的福德之深厚，其所起的作用是盡虛空、遍法界的。在福德的背後是行者修行供養的福報顯現，在所有的供養中，法供養為最。以此最勝的供養而感得殊勝依正莊嚴之福德。有了福德之後再幫助行者生起菩提心、修行菩提行，以成就自利利他、福慧圓滿的兩足之尊。善財即以其所集福德而為

---

[53] 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉，(CBETA, T10, no. 279, p. 370, c15)。
[54] 鄭石岩，《華嚴經講義》，p360。
[55] 鄭石岩，《華嚴經講義》，p360-361。
[56] 釋賢度，《華嚴學講義》，p296。

法器，為文殊所教化而南詢善友。所以福德的積集在本品中亦為菩薩進一步能修集善法的資糧。

在善知識成就的福德中，展現於善財所參訪的善知識之福德莊嚴中，如休捨優婆夷其所處「普莊嚴園」為依報的莊嚴景象，而其正報殊勝是表現在他的師子座以及他身上的嚴飾。再如慈行童女、具足優婆夷、明智居士、妙光王之依正莊嚴等，都說明其因發心殊勝而感得此莊嚴果報。正因菩薩具足的福報，因而能隨時將寶物等布施給眾生並說法令其發起菩提之心，因而轉令菩薩的福德更為增長。

以上善知識依正莊嚴的果報，都是由其往昔修習福智所感得的圓滿之相，但是逆行知識為何也感得福德莊嚴？是因為他們所內秘的身、語、意其實是未曾惱害於一眾生，因而方能感得殊勝的福德莊嚴。

菩薩的福德因為大如虛空，所以可以上供諸佛，下施眾生，無窮無盡，無有餘遺。這都是由於其所發的菩提心而種下的善根，而菩薩最殊勝的善根，莫若恒不離佛及諸大善知識，並從其處得以種諸善根，而得安樂。

在入法界品的菩薩裡，因為過去所修的福德藏，轉而能入於種種的福德大海，修集福德行。在這些修集福德所感的依報及正報莊嚴中，轉而布施饒益更多的眾生，乃至使其發起菩提心，並進而成就菩薩自身的福慧兩足之尊。

參考文獻

一、藏經

《長阿含經》，後秦・佛陀耶舍共竺佛念譯，(CBETA, T01, no. 1)。
《增壹阿含經》，東晉・罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，(CBETA, T02, no. 125)。
《悲華經》，北涼・曇無讖譯，〈諸菩薩本授記品 4〉，(CBETA, T03, no. 157)。
《摩訶般若波羅蜜經》，後秦・鳩摩羅什譯，(CBETA, T08, no. 223)。
《金剛般若波羅蜜經》，後秦・鳩摩羅什譯，(CBETA, T08, no. 235)。
《妙法蓮華經》，姚秦・鳩摩羅什譯，(CBETA, T09, no. 262)。
《大方廣佛華嚴經》，唐・實叉難陀譯，(CBETA, T 10,no. 279)。
《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，唐・般剌蜜帝譯，(CBETA, T19, no. 945)。
《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，唐・伽梵達摩譯，(CBETA, T20, no. 1060)
《大智度論》，龍樹菩薩造，後秦・鳩摩羅什譯，(CBETA, T25, no. 1509)。

《勝鬘寶窟》，隋・吉藏撰，(CBETA, T37, no. 1744)。
《大乘義章》，隋・慧遠撰，(CBETA, T44, no. 1851)。

二、專書

釋賢度，(1994)，《華嚴學講義》，台北市：華嚴蓮社。
鄭石岩，(2016)，《華嚴經講義》，台北市：佛教教育基金會。

三、期刊論文

釋智銘（1993），〈談菩薩修三十二相業為成就功德〉，《內明》，n254，p39-42，台北市：內明雜誌社。
宋滌姬，簡伊玲，(2011)，〈修持《楞嚴咒》的功德及感應〉，《香光莊嚴》，n105，p72-73，嘉義縣：香光莊嚴雜誌社。

四、參考網站

國立臺灣大學文學院佛學數位圖書館暨博物館
http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm

華嚴初發菩提心教法指要

蘇州戒幢佛學研究所
釋德安

摘　要

初發菩提心是志求佛道的起點，同時也是簡別聲聞辟支佛乘還是菩薩乘的標誌。華嚴經所蘊含的豐富教法中，有關初發菩提心的內容主要體現在〈賢首品〉和〈初發心功德品〉，此外還部分地體現於〈入法界品〉中善財童子五十三參的過程。〈賢首品〉和〈初發心功德品〉系統地闡述了初發菩提心的發起、次第和功德，善財童子五十三參則作為將教理導入觀修提供了翔實的指導。總之，華嚴經的教法對初發菩提心的論述極其豐富，而且具有可行性，對於禪觀修行實踐有著極強的指導意義。

關鍵詞：華嚴經、賢首品、初發心功德品、修行次第

華嚴的浩淼教法，給吾人提供了直接的或頗具表法意義的修行理路。就某一教法的深入研究，不但為梳理華嚴經論開顯的無量教法而導入修行提供了指針，同時亦可為強化有關華嚴經論的多角度深入探討提供新思路。大乘佛教中有關菩薩心行的修持，無論是博地凡夫能夠部分體證到的慈悲心、六度四攝還是大菩薩境界中的神變、表法，在華嚴經中都有系統地開顯，並透過華嚴宗祖師大德的代代著疏而日臻完備。作為菩薩的起點，有關初發菩提心的教法在華嚴中自然亦有大量涉及，為化誘吾人轉染成淨、或由凡入賢聖、或回小向大提供了寶貴教授。

菩提心是有關志求無上菩提的發願及行持的發心，為大乘佛法之不共特質，亦為簡別聲聞辟支佛乘還是菩薩乘的顯著標誌。作為從信仰佛法僧三寶的修行人向自己也志求無上菩提的嬗變，初發菩提心被賦予了走上菩提道的起點[1]乃至完具佛功德[2]的重大意義。在華嚴經中有大量關於初發菩提心的教法，其中以〈賢首品〉和〈初發心功德品〉中的開顯尤為詳細。作為一種教觀合一的教法，這兩品有關初發菩提心的教法包括了菩提心的發起、修行次第及所獲功德等方面的內容。此外，作為修行初發心的典範，善財童子通過五十三參也為吾人示現了他及所參訪諸大善知識的初發心修行經驗，為吾人從不同角度理解初發菩提心提供了實例性的指導。

在關於華嚴發菩提心的研究中，陳英善教授《從一乘三乘論華嚴的菩提心》一文[3]就著重地從地前菩薩，特別是居於十信位和十住位菩薩發心進行比較，從而提出三乘經劫修行，而一乘則十信位成滿之發心已經「成就極殊勝之功德，且能攝一切行且能攝一切行、攝一切位，甚至於十信滿心即成佛」的觀點。陳教授指導的賴玉梅碩士論文《〈華嚴經〉發願思想之研究》梳理了晉譯《華嚴經》有關發願的經教，總結出六十華嚴發願思想的特色包括無上菩提大願、善巧方便願、平

[1]《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品 12〉:「若有菩薩初發心，誓求當證佛菩提，」(CBETA, T10, no. 279, p. 72, b2-3。)；《新華嚴經論》卷 2：「初發心位階同佛位。入佛智流同佛知見。為真佛子也。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 728, b8-10。)；《華嚴經探玄記》卷 11〈十地品 22〉:「從地前初發心時即起此願。至登初地。修願得成。如梁論等辨也。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 306, c9-11。)；《大智度論》卷 18〈序品 1〉:「求佛道者，從初發心作願：「願我作佛度脫眾生，得一切佛法，行六波羅蜜，破魔軍眾及諸煩惱，得一切智，成佛道，乃至入無餘涅槃。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 191, b18-21。)

[2]《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品 16〉:「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」(CBETA, T10, no. 279, p. 89, a1-3。)，與之相對應的語句在六十華嚴（《大方廣佛華嚴經》卷 8〈梵行品 12〉）為：「初發心時，便成正覺，知一切法真實之性，具足慧身，不由他悟。」(CBETA, T09, no. 278, p. 449, c14-15。)；此外，李通玄長者（658-753）之《新華嚴經論》卷 1 曰：「初發心時便成正覺。以持佛性戒故與佛體齊。理事平等混真法界。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 722, a1-2。)，從持戒的角度說明瞭初發心因為受持佛性之戒而於佛體在理上是等同無二的。

[3] 陳英善. "從一乘三乘論華嚴的菩提心." *華嚴學報* 1 (2011): 79-102.

等願、自體無礙願四種[4]。華梵大學邱湘淩的碩士論文《〈華嚴經〉的菩提心思想》[5]則梳理華嚴經從初發菩提心到圓滿普賢願的思路，也強調了初發心的重要性。楊麗芬[6]則以四十華嚴，也就是《入法界品》為核心探討了華嚴的發菩提心乃是普賢行的實踐依據。江真慧[7]則就菩提心發起的特色，融入華嚴六位行法於其中，但似乎寄三顯一的成分多一些。本文就初發菩提心的角度，對菩提心初次發起、修行次第、功德及初發心的修行實例簡析四個角度來嘗試理解華嚴有關初發菩提心的浩瀚教法之一葉，從而能為學人引起對初發菩提心的進一步關注而作一點助緣。

一、〈賢首品〉中菩提心發起的教法

有關初發菩提心，在華嚴中最主要地是從〈賢首品〉開始的[8]。這一品在整部華嚴（八十華嚴）中位於第十二品，為佛陀在普光明殿所說法，為八十華嚴第二會之最後一品，在前五品所述十信位菩薩所應修之一百四十種清靜願行的基礎上[9]，進一步開顯十信位菩薩所欣求之佛果功德，故此品可視為菩薩志求佛道之發軔。緊接〈賢首品〉之後，則是第三會，即佛陀上升須彌山，為忉利天王眾開顯菩薩修行的法會，其中有關初發心功德及發心已之修行皆從此會開顯。可見，〈賢首品〉開啟了華嚴中有關菩提心的教法，而初發菩提心的果德則在〈初發心功德品〉中系統地闡明。

本品從文殊師利菩薩問[10]賢首菩薩開始，賢首菩薩在答問的偈誦中首先就以「無邊際」、「不可稱量」、「無與等」來強調了初發心功德在廣度、體量和校量等方面的殊勝性。然而最早發起的初發心，實際上是在對佛果並不瞭解的情況下發

---

[4] 賴玉梅. "《華嚴經》發願思想之研究." *法鼓佛教學院佛教學系學位論文* (2014).

[5] 邱湘淩. "《華嚴經》的菩提心思想." *華梵大學碩士學位論文* (2006).

[6] 楊麗芬. "析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以《普賢行願品別行疏鈔》為例." *法音* 4（2011): 21-27.

[7] 江真慧. "《華嚴經》菩提心的特色之研究." *全國佛學論文聯合發表會論文集 (第 19 屆)* (2008): 1-28.

[8] 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品 12〉:「若有菩薩初發心，誓求當證佛菩提，彼之功德無邊際，不可稱量無與等。」(CBETA, T10, no. 279, p. 72, b2-4。)，從無邊際、不可稱量、無與等的方面來說明初發心之功德；《大方廣佛華嚴經》卷 6〈賢首菩薩品 8〉:「菩薩於生死，最初發心時，一向求菩提，堅固不可動。」(CBETA, T09, no. 278, p. 432, c29-p. 433, a1。)，則是通過發心之性質——堅固不動來說明發心之堅固。

[9] 如：《新華嚴經論》卷 16〈賢首品 12〉:「第二會以來五品經。但明十信菩薩所修行法門及一百四十願等法。此品明十信中所欣修佛果所行行願功德廣大故有此品來也。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 825, a1-4。)

[10] 文殊菩薩的問偈為：「我今已為諸菩薩，說佛往修清淨行，仁亦當於此會中，演暢修行勝功德。」(《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品 12〉，CBETA, T10, no. 279, p. 72, a26-27。)，文殊菩薩已經將佛往昔所修的清淨行開顯給大眾，也請賢首菩薩向大眾廣說為達佛果之因地的菩薩修行之殊勝功德。

起的成佛之心，而此時仍然具有煩惱[11]，此時的初發心菩薩還往往被稱為「信相菩薩」、「假名菩薩」或者「名字菩薩」[12]。那麼這樣有漏、具縛、信且不足之菩薩何以與佛體性無二呢？首先，寄位三乘而談，依三賢、十聖、等覺、妙覺次第修成的菩薩，前者即是後者之因，後者即是前者之果，因果相攝，圓融無礙[13]，故從因果角度成立初發心即成正覺並且不壞初心的相[14]。而就一乘談，如李通玄長者認為，就果中說因，十信位菩薩能於普光明殿，以普光明智報生，故不離此智而修滿成佛，由此角度成立上述說法[15]。其次，從種性上，初發心與菩提是一致的，發心的當下，緣所緣境起觀，能夠使息除第八識，而使真心於「薄障中現」[16]，三乘、一乘皆可由此起觀。第三，於究竟的一乘觀點，由於「一位中具一切位」,「一行即一切行」[17]，因此在理、體上，佛於此時的初發心菩薩是等無二的。由此可見初發菩提心殊勝性之一斑。

既然菩提心是如此之殊勝，那麼菩薩是以何因緣發起了這樣廣大的心呢？賢首菩薩接著又以六行偈誦[18]來說明初發心的殊勝因緣，包括[19]：1）於三寶生起之清淨信心；2）由此繼而生起之廣大心；3-4）為滅眾生苦及利益眾生發起的慈心與悲心；5）為利益眾生、莊嚴國土、供養佛的供養心；6）為證菩提而發之希求心。

---

[11] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 35〈賢首品 12〉:「明知此中發心。該於初後者。具縛未識初發為始。而一劫二劫修行方得初住。住前但名信相菩薩。居然通始終也。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 266, b28-c2。)

[12] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 35〈賢首品 12〉:「前名信相菩薩。亦名假名菩薩。亦名名字菩薩。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 266, b23-24。)

[13] 《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品 12〉:「初發心時是因。便成正覺是果。……下云初發心菩薩即是佛故悉與三世諸如來等。此明行滿入位時即得普賢位故。一位即一切位乃至佛果無不圓備。故云正覺。……此一乘普賢行位。因果圓融相即無礙故致然也。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 202, c11-21。)

[14] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1:「六位即三賢十聖等妙二覺。則因果皆悉相攝。如初發心便成正覺。不壞初心之相。若無初心何名初心便成正覺。故十信攝於諸位。諸位十信歷然。十住攝於諸位。諸位十住不亂。不亂則行布。更收即圓融。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 9, c20-25。)

[15] 《新華嚴經論》卷 29〈十地品 26〉:「初發心便成佛者。此為可表。倣此知之。以此說十信心於普光明殿中此殿約普光明智報生。明果中說因修滿不離此智故。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 919, c24-27。)

[16] 《大乘義章》卷 18:「故華嚴中說習種中云。初發心便成正覺。又涅槃中說。須陀洹八萬劫到。乃至辟支十千劫到於阿耨多羅三藐三菩提。此乃到於種性已上名到菩提。以種性上事識之中。緣觀時息八識真心薄障中現。依之成德。故種性上名得菩提。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 832, c8-13。)

[17] 《華嚴經旨歸》卷 1:「二諸位相資門。即一位中具一切位。如十信中有十住乃至十地。如賢首品說。」(CBETA, T45, no. 1871, p. 596, a2-4。);《華嚴經探玄記》卷 1:「一行即一切行。初發心時便成正覺。具足慧身不由他悟。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 108, c18-20。)

[18] 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品 12〉:「菩薩發意求菩提，非是無因無有緣，於佛法僧生淨信，以是而生廣大心。不求五欲及王位，富饒自樂大名稱，但為永滅眾生苦，利益世間而發心。常欲利樂諸眾生，莊嚴國土供養佛，受持正法修諸智，證菩提故而發心。」(CBETA, T10, no. 279, p. 72, b8-14。)

[19] 《新華嚴經論》卷 16〈賢首品 12〉:「四菩薩發意求菩提已下六行頌。明初發心所因分。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 826, b4-5。)

此外，在〈十住品〉中還說明以見佛之圓滿形象、神足通而生欣求乃至歸投之心，或由聞法升起信心等因緣[20]而發菩提心。在這些因緣中，尤以信心為本。所以在述及發心之緣起後，〈賢首品〉又以「信三寶增益」為起點開顯修行的基本理路，隨後又通過「增進修行獲果」、「菩薩得果」、「行悲教化眾生」、「興供自在」、「放光明之若干三昧」、「光明出處及差別」諸門開顯修行之利益及果報。這種殊勝之利益，於諸大菩薩為修行的次第，而為吾輩後學之人亦不啻為一種生起廣大信心之鼓勵。

二、初發菩提心的修行次第

表 1 初發菩提心所包含之三種類型及各自十門展開

	依十門展開		
	直心	深心	大悲心
第一門	廣大心	廣大心	廣大心
第二門	甚深心	修行心	最勝心
第三門	方便心	究竟心	巧方便心
第四門	堅固心	忍苦心	忍苦心
第五門	無間心	無厭足心	無厭足心
第六門	折伏心	無疲倦心	無疲倦心
第七門	善巧心	常心	常心
第八門	不二心	不求果報心	不求恩報心
第九門	無礙心	歡喜心	歡喜心
第十門	圓明心	不顛倒心	不顛倒心

那麼，初發菩提心的特徵如何呢？華嚴祖師們[21]依照《大乘起信論》對居於信

[20] 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈十住品 15〉:「菩薩見佛世尊形貌端嚴，色相圓滿，人所樂見，難可值遇，有大威力；或見神足；或聞記別；或聽教誡；或見眾生受諸劇苦；或聞如來廣大佛法，發菩提心，求一切智。此菩薩緣十種難得法而發於心。」(CBETA, T10, no. 279, p. 84, a26-b2。)

[21] 《華嚴發菩提心章》卷 1:「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。」(CBETA, T45, no. 1878, p. 651, a15-18。)；《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3:「體即三心。謂一直心。正念真如法故。即是大智無所執著。

位的菩薩初發菩提心的種類[22]，又在每種發心上複開顯了十門，其如表 1。通過對比，可以發現初發心有三類，即直心、深心和大悲心。這三種心分別對應著正念[23]及隨順[24]真如法、對修一切善行有好樂之心及救脫一切眾生苦之心，涵蓋了對法的修習、實踐及將所行之法增長廣大遍一切眾生三個方面。

進一步，在這三類特徵之中，又各開十門，以菩提心行相之顯重重無盡故。在各自所開之十門分別中，都是根據知見、修行及澤被眾生的不同特點而開顯的。如以悟真如之知見角度，會從對法之好樂、修習不疲厭，乃至契入重重無盡之法界緣起觀而逐步遞進。而有關廣修善行為主的深心，則從修行中所遇到之障礙及其克服的角度來說明，如究竟心提示了修行要有成就，忍苦心、無厭足心、無疲倦心、常心、不求果報心等從對治的角度來看就有降服疲厭、懈怠、貪等修行大小障礙，最終以三輪體空之不顛倒心成為究竟。大悲心中，除了具足修行上的忍苦心、無厭足心、無疲倦心、常心、不求迴報之心（此處為「不求恩報心」）之外，尚需巧方便為前提。個人修行與度化眾生之難易高下由此便顯而易見。大悲心之不顛倒心，以消除能所對立，即能化之菩薩及所化之眾生皆不見故，由是便於空性之悟入又得以增進。在瞭解了初發心的種類特徵後，就可以依照這樣的特徵進行修行及對修行程度進行判斷。以上，透過順始教、終教所成許的初發菩提心三種特徵，結合華嚴經所開啓的重重無盡的行相，能夠更好地勸誘行人依次第修習菩提心——由教觀至行持、由自利至利他。可見，華嚴經典給出了較為明顯的菩提心修行次第，從而為吾人窺見菩薩修行之境界提供了方便。

〈賢首品〉的教法中，以菩提心為界限，分為前行和發起後的修行次第，如表 2 簡要表示了發心前後的修行理路。發心前，以淨信心為誘發之起始，由對三寶之清淨無偽的信心，能夠發起對持戒、供養、聞法等修行的動力，從而能夠對發起之信心起到強化作用，在信心已成為一種勢力後，則進一步通過淨信起始的修行使信力不動搖。在這個過程中，能夠有諸根清淨、遠離惡友、親近善士、修集善法等功德，從而成就進一步修行之因力，亦可理解為後續修行之資糧。在發起菩提心之後，則通過臨摹佛的功德，以投生殊勝種性、善巧方便、於法之信及好樂，並通過如法供養、成就辯才無礙、離諸有為過、發起神通、攝受眾生、得無生法忍等廣大、無量的修行法門而最終為佛所授記。

二深心。樂修一切諸善行故即是大願。謂四弘等。三大悲心。救護一切苦眾生故。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 21, c29-p. 22, a3。)

[22] 《大乘起信論》卷 1：「信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者、直心，正念真如法故。二者、深心，樂集一切諸善行故。三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。」(CBETA, T32, no. 1666, p. 580, c6-9。)

[23]《大乘起信論》卷 2：「一發正直心。如理正念真如法故。」(CBETA, T32, no. 1667, p. 589, a16-17。)

[24]《大乘起信論裂網疏》卷 5：「真如即是眾生心性。憫物迷此。故順真如。發大悲心也。」(CBETA, T44, no. 1850, p. 453, c8-9。)

表 2 由〈賢首品〉所整理的初發菩提心前後之修行次第

於三寶生淨信—信心無退轉—信力無能動—諸根淨明利—遠離惡知識—親近善知識
勤修佛功德—發起菩提心—諸佛所護念—殊勝決定解—成就大因力—修集廣大善
生在如來家—修行巧方便—信樂心清淨—增上最勝心—修習波羅蜜—具足摩訶衍
辯才無障礙—知法永不滅—如來體常住—覩見無量佛—念佛心不動—如法供養佛
開演無邊法—慈愍度眾生—堅固大悲心—愛樂甚深法—捨離有為過—離憍慢放逸
成就諸群生—知諸眾生行—發起大神通—勇健無能勝—處生死無厭—兼利一切眾
善攝眾生智—成就四攝法—眾生無限利—最勝智方便—住勝勇猛道—摧殄諸魔力
為諸佛授記—得無生法忍—至於不退地—超出四魔境

另外，〈十住品〉「初發心住」總結有初發心菩薩所應學之法，包括了勤供養佛、樂住生死直至為苦眾生作歸依處等十種[25]。儘管表面上看起來是以無量眾生為所緣之利他行，但實際上於自利亦有極大幫助，能使菩薩於佛法中，心能增長廣大並於法能自開解而不由他教[20]。由此可見，初發心儘管於佛菩提等無差別，但在事相上並不是不需要修持而坐享其成，故菩薩發心後之修行次第必要且亦為修諸功德的過程。

三、初發心的功德

〈初發心功德品〉在整部華嚴（八十華嚴）中位於第十七品，為佛陀在忉利天宮所說法，為八十華嚴第三會之第五品，前接菩薩修行之位的〈十住品〉及於菩薩行有關之〈梵行品〉。前者在第一住即「初發心住」中亦說明有關初發菩提心的教法，而後者則於菩薩修行做了詳細開顯[26]。在前兩品明位及行的基礎上，本品則重點在發心之殊勝功德及發心之功用方面[21]。而緊接著的後一品〈明法品〉則就後續之精進修行及發心之具體行相而進一步開顯[27]。可以說，〈初發心功德品〉在溝通前後修行次第理路方面具有承前啟後之作用。

---

[25] 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈十住品 15〉:「此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：勤供養佛、樂住生死、主導世間令除惡業、以勝妙法常行教誨、歎無上法、學佛功德、生諸佛前恒蒙攝受、方便演說寂靜三昧、讚歎遠離生死輪迴、為苦眾生作歸依處。何以故？欲令菩薩於佛法中心轉增廣；有所聞法，即自開解，不由他教故。」(CBETA, T10, no. 279, p. 84, b6-12。)

[26] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈初發心功德品 17〉:「初來意者，謂前二品明位及行。今顯勝德。舉初況後巧顯深勝。故次來也。又前品末云初發心時便成正覺。未知此心有何功用。頓得爾耶。今釋此義故次來也。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 643, b9-12。)

[27] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 20〈明法品 18〉:「前明當位所成之德。今辨趣後勝進之行。故次來也。又前明發心之勝德。今辨所具之行相。故次來也。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 649, b6-8。)

表 3 由〈初發心功德品〉所整理的諸譬喻及初發心超勝於彼之因

譬喻歸類	喻次序	對境	時間或內容	初發心超勝於彼之因
供養眾生令修善法	1	十方阿僧祇世界所有眾生	一劫，教令淨持五戒	為令如來種性不斷故 為充遍一切世界故
	2	十方十阿僧祇世界所有眾生	百劫，教令修十善道	為度脫一切世界眾生故 為悉知一切世界成壞故
			千劫，教住四禪	為悉知一切世界中眾生垢淨故
			百千劫，教住四無量心	為悉知一切世界自性清淨故
			億劫，教住四無色定	為悉知一切眾生心樂煩惱習氣故
			百億劫，教住須陀洹果	為悉知一切眾生死此生彼故
			千億劫，教住斯陀含果	為悉知一切眾生諸根方便故
			百千億劫，教住阿那含果	為悉知一切眾生心行故
			那由他億劫，教住阿羅漢果	為悉知一切眾生三世智故
			百千那由他億劫，教住辟支佛道	為悉知一切佛境界平等故
知邊際	3	諸世界		菩薩不齊限
	4	成壞劫數		為往爾所世界得了知故
	5	眾生種種差別解		為了知十方世界故 為知爾所世界成壞劫數故
	6	眾生諸根差別		為悉知一切世界成壞劫盡無餘故
	7	眾生所有欲樂		為知爾所眾生解故
	8	眾生種種方便		為知爾所眾生欲樂故
	9	所有眾生種種差別心		欲盡知一切欲樂網故 為知爾所世界眾生種種方便故
	10	眾生種種差別業		欲盡知一切方便網故 為知爾所眾生心故
	11	眾生煩惱差別		欲盡知一切心網故 為知爾所眾生業故 欲悉知一切業網故 為知爾所世界眾生煩惱故 為盡知一切世界所有眾生煩惱差別故
供養諸佛及眾生	12	十方世界所有諸佛眾生	一念	菩薩摩訶薩不齊限 為供養爾所佛故
	13	無盡供養	增長廣大，供佛及塔	為供養盡法界、虛空界，不可說不可說十方無量去、來、現在所有諸佛故

本品從天帝釋向法慧菩薩發問開始，接著法慧菩薩便以諸多譬喻校量功德的方式來說明初發心之功德。根據〈初發心功德品〉長行的內容，可以把 13 個譬喻歸類為三大類，即供養眾生教化令修善法、知諸邊際和供養諸佛及眾生，每個具體譬喻中之對境、時間、內容等各有側重，時間上從一念到不可說不可說劫[28]，空間上從一方到十方[29]，內容上則是包含眾生直至諸佛[30]，但總體而言是功德之量增長廣大直至無限[31]。

最後以如此無限之功德與初菩提發心一起校量，而映襯出後者之殊勝性。初發心尤為殊勝之究竟原因，每種譬喻後，以「何以故」發問而做解答。總結這些回答，可以看出初發菩提心之殊勝性主要有：1）為成就佛果故；2）所緣境界不同及因悟解空性故。前者是菩提心本身應有之義，由此心量所做之功德，必然是超過之前諸譬喻的。後者之菩薩不齊限，而同時又不廢善行事相，從而進一步從修行理路方面開顯了菩提心功德之殊勝。此外，從每種譬喻的對比來看，不是說在校量功德後放棄對譬喻所說之善法的修行，而是要在此基礎上，去掉對其數量之限定，從而以更加廣大無量之心去行持，以無限代替有限，從而逐步接近佛之果德。

四、初發心修行的範例——善財童子五十三參

善財童子初發菩提心後，在文殊菩薩的指引下，一路南下遍訪善知識，直至以普賢菩薩的願海為終極修行方法，為吾人展現了初發心修行的恢弘境界及理路，可堪初發心修行之典範，相關內容亦是〈入法界品〉之主體部分。而後者是緊接著〈離世間品〉的八十華嚴之最終品，「此乃純是法界無虛妄界」，為吾人開顯了成佛之道[32]。事實上，縱觀娑婆世界所能看到的《華嚴經》，是以文殊菩薩和

---

[28]《大方廣佛華嚴經》卷 17〈初發心功德品 17〉:「佛子！復置此諭。假使復有第二人，於一念中……經無邊乃至不可說不可說劫。」(CBETA, T10, no. 279, p. 91, b5-15。)

[29]《大方廣佛華嚴經》卷 17〈初發心功德品 17〉:「佛子！假使有人以一切樂具，供養東方阿僧祇世界所有眾生，經於一劫，然後教令淨持五戒；南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。」(CBETA, T10, no. 279, p. 89, a9-12。)

[30]《大方廣佛華嚴經》卷 17〈初發心功德品 17〉:「佛子！復置此諭。假使有人，於一念頃，以諸種種上味飲食、香華、衣服、幢幡、傘蓋，及僧伽藍、上妙宮殿、寶帳、網幔，種種莊嚴師子之座及眾妙寶，供養東方無數諸佛，及無數世界所有眾生……」(CBETA, T10, no. 279, p. 91, a20-24。)

[31] 如時間上依「阿僧祇品」所說：「不可量轉不可量轉為一不可說，不可說不可說為一不可說轉，不可說轉不可說轉為一不可說不可說，此又不可說不可說為一不可說不可說轉。」(《大方廣佛華嚴經》卷 45〈阿僧祇品 30〉，CBETA, T10, no. 279, p. 238, b3-6。)可見，於不可說和不可說轉互為增長廣大，於此直至無限。

[32]《新華嚴經論》卷 32〈入法界品 39〉:「釋品來意者。前明自己如來出現。又明心無所染名離世間。此乃純是法界無虛妄界。以是此品須來也。此品是一切諸佛成道之己智之常果。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 943, c9-12。)

普賢菩薩為兩大上首菩薩，無論是成為「華嚴三聖」之毗盧遮那如來左右二脅侍[33]，還是作為智與行、因與果、初發心與行滿等的兩大表法菩薩[34]，都表明了兩大菩薩對於吾人瞭解華嚴的教法之重要意義。

在遍訪善知識的過程中，諸大善知識給後輩學人示現了無量的修行法門及精進不懈等偉大品格，故於善財童子則示現為諸大善知識之所攝受、於法及善知識起稀有難得、殊勝、恭敬等想，這都告訴吾人在學佛法時，特別是在親近善知識方面所應作的。對於善財童子遍訪善知識的過程及聞法後的修行，成為吾人初發菩提心修行之模範樣本，同時也作為華嚴初發菩提心教法的修行而在八十華嚴中成為即將結束之精彩華章。

在主要的五十三位大善知識中，以第二十七位的觀自在菩薩為界，前面二十六位主要為示現凡夫相的善知識，所開顯的教法包括憶念諸佛、修行陀羅尼光明、禪定神通、善知一切言音等吾人能做到一分或尚未能修行之無盡殊勝法門。於海潮住處普莊嚴園林，善財童子訪問了休捨優婆夷，這位善知識唯知離憂安隱幢解脫門，由此以百萬阿僧祇方便行而發菩提心。之後，善財童子所訪之善知識，又以為眾說法、一念承辦諸多事業、演算、妙香、供養、饒益眾生、教化離貪等諸多解脫門而開解修行方法。在向觀自在菩薩求教後，善財童子所遍訪的善知識，較多是大菩薩相示現，並開顯更為甚深廣大的解脫門。儘管如此，諸大善知識在詳述自己所修「唯一」之解脫門後，往往與前面各位善知識一樣，說如「而我云何能知能說」之辭。一方面，從事相上，這是諸大菩薩之如實語，但從表法的意義上看，吾人不妨視之為示現精進不懈，教導後學之人須廣學多聞，即便是在修證極高的位階。因為，吾人學佛之初發心——菩提心，乃是為利益一切有情而成佛之誓願。可以想見，在吾人修行道路上，若不及時防護自心，這種階段性的成功，亦不啻為一種隱含的「障礙」。善財童子每每聞法已，通過正念、專念、一心正念、憶念、觀察、誦持、解了、分別、思惟、

---

[33] a) 韓煥忠. "清涼澄觀的三聖圓融觀." *五臺山研究* (2007): 29-31; b) 釋見脈. "佛教三聖信仰模式研究. " *中國社會科學院研究生院學位論文* (2010); c) 殷光明. "從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展." *敦煌研究* 1 (2010): 1-10; d) Gimello, Robert M. "Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity." *中華佛學學報* (1996): 341-411.

[34] 《新華嚴經論》卷 3：「此一部經之問答體用所乘之宗大意。總相具德有三：一佛、二文殊、三普賢。佛表果德無言，當不可說不可修不可得不可證，但因成果自得。文殊因位可說，以此說法身果德，勸修普賢自行可行，行其行海充滿法界故。用此三德將為利樂眾生。文殊成讚法身本智，普賢成其差別智之行德，一切諸佛皆依此二尊者以為師範，而能成就大菩提之極果。或說普賢為長子，為建行成滿眾生故；或說文殊為小男，為盧遮創始發心證法身本智佛性之首，為最初證法身本智佛性，為初生諸佛聖性智慧家故也，為啟蒙發明之首，故為小男。」(CBETA, T36, no. 1739, p. 739, a10-22。)

了達、修行、發心、安住、於善知識深心愛樂等諸多方面數數修習，為吾人示現精進修學之典範。

值得注意的是，諸大善知識開顯各自修行法門時，於其所得解脫門之緣起或有開顯，或無開顯；其開顯者，亦分善財童子請法及自述開顯兩類。與直接陳述解脫門修行方法不同，這種歷數往昔因地上修行，乃是一方面教導吾人修行須紮實而不辭疲厭，另一方面又通過歷劫修行提示吾人因地修行之重大意義，從而不辭疲厭地為吾人開解甚深之緣起道理。此外，在諸大善知識的教法中，亦有直接開顯菩提心修行的部分，從而為與前文作為呼應，或者從所側重之教法入手細緻說明。如海雲比丘為善財童子開顯發菩提心的若干行相，包括大悲心、大慈心、安樂心、饒益心、哀湣心、無礙心、廣大心、無邊心、寬博心、清淨心和智慧心等[35]。休捨優婆夷的教授為吾人開顯發菩提心的目的是教化眾生、供養諸佛、嚴淨國土、護持正法、成滿誓願、詣諸佛土、入佛衆會、知諸世界、知諸眾生、滅眾生惑、拔眾生苦，總是為利益一切有情而非獨為假有之我而發心[36]。而於發心之心量，如德生童子、有德童女處有提及[37]。與起始發心相呼應，善財童子再次參訪文殊菩薩時，菩薩開顯了信根於心行、功行、精進、善根、願力、親近善知識、為如來所憶念、了知法要等諸多方面之重要意義[38]。此外，作為全部參訪過程的核心議題——親近善知識。吾人亦可在德生童子、有德童女及瞿波釋種女兩處，及名為善眼的菩薩法堂羅剎鬼王處有所瞭解。

五、結論

作為志求佛道的起點，初發菩提心在華嚴體系的豐富教法中，以〈賢首品〉為發軔，經過〈十住品〉等開顯次第修行，並於〈初發心功德品〉闡明殊勝功德，形成了完備的修行體系，又通過〈入法界品〉善財童子五十三參的表法，從法義、

---

[35] 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品 39〉:「發菩提心者。所謂：發大悲心，普救一切眾生故；發大慈心，等祐一切世間故；……發清淨心，於三世法智無違故；發智慧心，普入一切智慧海故。」(CBETA, T10, no. 279, p. 335, b2-11。)

[36] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉:「欲教化調伏一切眾生悉無餘故發菩提心，欲承事供養一切諸佛悉無餘故發菩提心，……欲知一切眾生行海悉無餘故發菩提心，欲滅一切眾生諸煩惱海悉無餘故發菩提心，欲拔一切眾生煩惱習海悉無餘故發菩提心。善男子！取要言之，菩薩以如是等百萬阿僧祇方便行故發菩提心。」(CBETA, T10, no. 279, p. 344, c12-27。)

[37] 《大方廣佛華嚴經》卷 77〈入法界品 39〉:「善男子！汝不應修一善、照一法、行一行、發一願、得一記、住一忍，生究竟想；不應以限量心，行於六度，住於十地，淨佛國土，事善知識。」(CBETA, T10, no. 279, p. 420, b9-12。)

[38] 《大方廣佛華嚴經》卷 80〈入法界品 39〉:「若離信根，心劣憂悔，功行不具，退失精勤，於一善根心生住著，於少功德便以為足，不能善巧發起行願，不為善知識之所攝護，不為如來之所憶念，不能了知如是法性、如是理趣、如是法門、如是所行、如是境界；若周遍知、若種種知、若盡源底，若解了、若趣入、若解說、若分別、若證知、若獲得，皆悉不能。」(CBETA, T10, no. 279, p. 439, b11-18。)

身教等多角度為吾人展現了初發心修行的恢弘境界。無論是透過表法理解其中之甚深道理，還是觀修，華嚴的初發心教法為吾人提供了豐富的修行指導。本文極為簡略地梳理華嚴有關菩提心之殊勝教法，亦有很多問題需要進一步探討，如信心程度差異性所引起之初發心純度、初發心的具體因緣及在修行上指導等等，但願將來能有機會再次請教於各位方家。

參考文獻

《大方廣佛華嚴經》,《大正藏》冊 09。
《大方廣佛華嚴經》,《大正藏》冊 10。
《大智度論》,《大正藏》冊 25。
《大乘起信論》,《大正藏》冊 32。
《華嚴經探玄記》,《大正藏》冊 35。
《新華嚴經論》,《大正藏》冊 36。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》,《大正藏》冊 36。
《大乘義章》,《大正藏》冊 44。
《大乘起信論裂網疏》,《大正藏》冊 44。
《華嚴經旨歸》,《大正藏》冊 45。
《華嚴發菩提心章》,《大正藏》冊 45。
陳英善. "從一乘三乘論華嚴的菩提心." 華嚴學報 1 (2011): 79-102.
賴玉梅. "《華嚴經》發願思想之研究." 法鼓佛教學院佛教學系學位論文 (2014).
邱湘凌. "《華嚴經》的菩提心思想." 華梵大學碩士學位論文 (2006).
楊麗芬. "析論菩提心是普賢行願的實踐依據——以《普賢行願品別行疏鈔》為例." 法音 4 （2011): 21-27.
江真慧. "《華嚴經》菩提心的特色之研究." 全國佛學論文聯合發表會論文集 (第19 屆) (2008): 1-28.
韓煥忠. "清涼澄觀的三聖圓融觀." 五臺山研究 (2007): 29-31.
釋見脈. "佛教三聖信仰模式研究. " 中國社會科學院研究生院學位論文 (2010) .
殷光明. "從釋迦三尊到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展." 敦煌研究 1 (2010): 1-10.
Gimello, Robert M. "Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity." 中華佛學學報 (1996): 341-411.

「一真法界」概念內涵之豐富化
──從唯識今學、密教到李通玄及澄觀前期

四川大學　道教與宗教文化研究所 2014 級　博士
甘肅民族師範學院　河、洮、岷文化研究中心　講師
蘇相君

摘　要

一真法界概念源自印度佛學。唯識今學與密教典籍中均有出現，意義大致相當。以唯識今學中「第四勝義」的劃分較為清晰。李通玄首次將一真法界概念引入華嚴學，並以「色心不二」思維模式進行相應改造，使其在獨具特色的「根本智」基礎上，具有智土不二、理事交參、無礙圓融的圓教特色。澄觀繼起，於其五臺山時期著作《華嚴疏》《鈔》中將一真法界詮釋為法界清淨智，並與法藏五種法界的無礙思想融合，另以「無等境」釋一真法界，同時，也在體性論意義上對一法界的概念作了拓展嘗試。但是，此一時期中尚没有明确用「一心」界定一真法界。

關鍵詞：一真法界、李通玄、澄觀、理事不二、無礙圓融

中國華嚴學中，一真法界是一個重要命題。自被李通玄引入華嚴學後，即頻繁出現於澄觀及其後各代華嚴學著作中。然而，一真法界概念有其發展變化之過程，長期以來華嚴學研究中對此概念認識較為模糊，往往將一真法界簡單定義為一心。對於一真法界作研究或有論述者，有日本學者小島岱山、台灣地區學者洪梅珍等[1]。大陸學者劉媛媛亦曾經對李通玄一真法界思想及其對澄觀之影響作過專文分析，較為深入。然而不夠全面具體，且對澄觀一真法界思想未能做出梳理。澄觀之一真法界思想前後期有所不同（五臺山時期為前期，長安-終南山時期為後期），前期較為複雜，後期以「一心」界定一真法界。[2]筆者欲在本文中深入理出從唯識今學、密教到李通玄及澄觀五臺山時期一真法界之思想，意在勾畫出早期一真法界（未以「一心」界定之一真法界）概念之演進軌跡，以供學界參考。

一、唯識今學典籍對「一真法界」的論述

唐高宗顯慶四年（659 年），玄奘譯出《成唯識論》十卷。其論卷九云：

> 然勝義諦略有四種：一世間勝義，謂蘊處界等。二道理勝義，謂苦等四諦。三證得勝義，謂二空真如。四勝義勝義，謂一真法界。此中勝義依最後說，是最勝道所行義故。[3]

文中極贊一真法界，謂「勝義勝義」，是最勝道所行義。窺基《成唯識論述記》卷九說：「然此初真即十善巧；第二即是四諦因果理等；第三即是依詮顯實；第四廢詮談旨。」[4]謂第三勝義諦與第四勝義諦分別是「依詮顯實」與「廢詮談旨」，第三勝義為二空真如，即我、法二空所顯真如。第四勝義最為殊勝，為最勝道所行義，不假言說心行，唯聖者所證。其所著《大乘法苑義林章》卷二云：「四勝義勝義諦，亦名廢詮談旨諦。前之三種，名安立勝義，第四一種非安立勝義。」[5]窺基在這裏將第四勝義有別於前三者的殊勝處一語道破，即「非安立」勝義，消解了一切概念對待的可能。

窺基在《說無垢稱經疏》卷一中說世俗諦與勝義諦各有四種。對第四勝義一

---

[1] 參見劉媛媛《李通玄之一真法界思想及其對澄觀的影響》，《五臺山研究》2016 年 3 月。

[2] 本文對於澄觀一真法界思想之前後分期，僅在一真法界的概念使用上而言，為便於討論，不得已而為之。並非對澄觀思想之總體劃分。

[3] [印]護法等造， [唐]玄奘譯：《成唯識論》卷九，出《大正新修大藏經》卷 31，第 48 頁，上。

[4] [唐]窺基：《成唯識論述記》卷九，出《大正新修大藏經》卷 43，第 555 頁，上。

[5] [唐]窺基：《大乘法苑義林章》，出《大正新修大藏經》卷 45，第 287 頁，下。

真法界的詮釋大致同上。[6]同為新唯識學派的良賁在《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷二中論及真俗二諦，對一真法界的界說也同於窺基。[7]另，作為唯識學根本論典的《瑜伽師地論》卷八十云：

> 問：諸阿羅漢住有餘依涅盤界中，住何等心，於無餘依般涅盤界，當般涅盤？答：於一切相不復思惟，唯正思惟真無相界，漸入滅定，滅轉識等。 次異熟識舍所依止，由異熟識無有取故，諸轉識等不復得生。唯余清淨無為離垢真法界在。.....何以故？由此真界離諸戲論。唯成辦者內自證故。[8]

此中之「清淨無為離垢真法界」離諸戲論，唯有聖者內自證得，應該同於一真法界。此真界非言語可表，非思維可知，當指所證之真如。

二、唐代密教典籍中的「一真法界」思想

據《宋高僧傳》卷二載，唐玄宗「開元四年丙辰」(716 年)，中天竺沙門善無畏 「齎梵夾始屆長安，敕於興福寺南院安置，續宣住西明寺」……至五年丁巳，奉詔於菩提院翻譯。」[9]《大正藏》中標明《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》為善無畏與一行合譯。《宋高僧傳》中未言及《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》，然從中推敲，此經確有可能為善無畏及一行合譯。[10]《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》卷一云：

> 佛告金剛密菩薩摩訶薩：說此金剛尊悉地印契及密言字,住大寂靜遠離一切心。于月愛三昧白毫輪中，次第觀照分明普現。一切如來金剛大摩尼如意之寶，同一法性，一真法界，一味如如。不來不去無相無為，清淨法身照圓寂海。[11]

從原文看出「一真法界」與「法性」、「一味如如」上下連用。「不來不去，無相無為」，應為法性或真如之義，或者理解為清淨法身。證之同經卷一：「人空法

---

[6] 參見窺基《說無垢稱經疏》,《大正新修大藏經》卷 38， 第 999 頁，中。
[7] 參見良賁《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷 2,《大正新修大藏經》卷 33， 第 482 頁，下。
[8] [印]彌勒著，[唐]玄奘譯：《瑜伽師地論》卷 80，出《大正新修大藏經》卷 30，第 748 頁，上。
[9] [宋]贊寧等：《宋高僧傳》卷 2，出《大正新修大藏經》卷 50，第 715 頁，中。
[10] 《宋高僧傳》中言及「十二年隨駕入洛，複奉詔於福先寺譯大毗盧遮那經」,「所出虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法一卷，即金剛頂梵本經成就一切義圖略譯少分耳」,「畏與一行禪師。於彼選得數本」，綜合起來可以作大致推測。見《大正新修大藏經》卷 50，第 715 頁，中。
[11] [唐]善無畏、一行合譯：《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》卷 1，出《大正新修大藏經》卷 18，第 335 頁，上。

空自性空，一真法界本來空」[12]應當可以確定。另外，一行《大日經義釋》卷七云：「次云嗄嗄者，以世界之障淨除，則亦無可待對，說為法界，乃名一真法界。」[13]此中，將無可待對的境界說為法界，名一真法界。可見，唐代密教典籍中的一真法界與唯識今學中一真法界的含義大致相當。

三、李通玄佛學思想中的「一真法界」

李通玄是中國佛學體系[14]中首先使用一真法界概念的人。從他的人生軌跡來看，他對於一真法界概念的接受當是來自唯識學論典。[15]因為《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》翻譯出來應該在開元四年（716 年）之後了。而李通玄在開元七年（719 年）攜新譯《華嚴經》，從定襄（今山西境內）至並州（今山西太原）盂縣西南同穎鄉大賢村高山奴家，開始《華嚴經》的研究。[16] 他可能沒有見到這部經。至於一行的《大日經義釋》，按常理，應該更在《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》翻譯出來之後才作出的。從李通玄作品中看，他對於「一真法界」的使用乃有別於唯識及密教經典中的意義。以下從兩方面分析。

第一，性相、理事、智土不二。

《新華嚴經論》卷一云：

> ……《華嚴經》即不然，但彰本身本法界一真之根本智。佛體用故，混真性相法報之海。直為上上根人，頓示佛果德一真法界本智，以為開示悟入之門。不論隨妄而生識等。[17]

一真法界是什麼？此中並沒有做出明確的定義。但是可以從行文中分析出來。首先，真與妄相反，智與識相對。凡夫隨妄而生識，佛果境中，則有證得一真法界之根本智（本智），或曰根本智即是一真法界，智境不二故[18]。其次，「一真」為何？文中透出兩點：1.本身、本法界一真。此中，「本身」當指佛身，「本法界」

---

[12] [唐]善無畏、一行合譯：《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》卷 1，出《大正新修大藏經》卷 18，第 335 頁，上。

[13] [唐] 一行述記：《大日經義釋》卷 7，出《卍新續藏》卷 23，第 385 頁，下。

[14] 這裏的「中國佛學體系」乃指天台宗、華嚴宗、禪宗等由中國祖師融匯印度佛學而形成的頗具中國特色的佛教學術體系。故而唯識、三論等派不屬此列。

[15] 關於這一點，參見劉媛媛《李通玄之「一真法界」思想及其對澄觀的影響》一文，(《五臺山研究》2016 年 1 月，第 11-15 頁。）文中也提及日本學者小島岱山及台灣地區學者洪梅珍對於李通玄的「一真法界」思想的認識。）

[16] 參見邱高興《李通玄佛學思想述評》[D]，第 2 頁，中國人民大學博士學位論文，1996 年。

[17] [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷 1，出《大正新修大藏經》卷 36，第 722 頁，下。

[18] 此為李通玄比較獨特的用法，與唯識學不同。

當指佛法界。合起來理解，即是無分內外、依正，是為一真。2.混真性相、法報之海。性相不二，法身報身不二，是為一真。

李通玄認為緣起法界實則就是性起，理事不二，全事即真，此為一真法界。如《新華嚴經論》卷 2 中云：

> 何以故？為此《華嚴經》明緣起法界門，理事無二。無緣不寂，無事不真。十方世界一真性海。[19]

此中「緣起法界門」與「理事無二」並列齊舉，無緣不寂，全事即真（不妄），乃至十方世界為一真性海。可以看出，「緣起法界」中的「法界」當指法性而言，也就是理。這樣一來，「緣起」即是 「事」(「緣」、「事」、「十方世界」等)，「法界」即是「理」，(「寂」、「真」、「性海」等)。所以，緣起法界即是理事無二。此種意義上的緣起，即是全體起用，也就是性起。可見，李通玄之一真法界也就是緣起法界（法界緣起），但是他更強調由佛之根本智全體性起為諸法之互相緣起。而其緣起法界概念中的「法界」，大致是從體上說的，並沒有對法界的概念作細緻的法相劃分。這個細緻的概念梳理工作就留給了後來的澄觀。

李通玄認為智為國土，智土不二。既然智與國土不二，則其中沒有情與無情的區別，無情國土全為大智。進一步說，在李通玄看來，《華嚴》中國土本身就是一真法界，因為國土是「純真境界」，非「隨業說」。如《新華嚴經論》卷二云：

> 大智圓周為國土境界，總為性海為一真法界，非有情無情隨業說故，為《華嚴》中純真境界總為智故。.....不說情與無情二見差別，以《華嚴經》為彰本法異三乘權學教故，是無情是有情，有生有滅故。[20]

「本法」與「三乘權學教」相對，三乘通常指聲聞、緣覺、菩薩。《法華經》中有 「唯有一佛乘，無二亦無三」的說法。既然三乘皆是權學，則本法應該指一乘實法。三乘權學「情與無情二見差別」，一乘法中即沒有情與無情之差別，理論根源在於大智為國土。

可見，李通玄之一真法界不同於唯識學中之第四勝義諦。唯識學第四勝義，乃從性上說。根本智證真如，不強調智如不二。其一真法界僅為離言絕待、聖者

[19] [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷 2，出《大正新修大藏經》卷 36，第 730 頁，中。
[20] [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷 2，出《大正新修大藏經》卷 36，第 730 頁，中。

內自證之真如境。[21]

第二，因果不二，一念頓證。

因果不二，故初發心時便成正覺，初住菩薩所證亦是一真法界。「從初發心住，五位進修如來法身。」[22]一真法界之菩薩「從初發心住及已上諸住，總為見道之位。」（《新華嚴經論》卷十一）易言之，十住位均為見道位。「十行、十回向、十地，總為加行，總為資糧。」（《新華嚴經論》卷十一）從十行到十地菩薩，既是加行位，又是資糧位。「加行與佛，因果同進故，為加行與佛果齊資。」（《新華嚴經論》卷十一）從見道位後所有菩薩行與一真法界之實際佛果互相資持。「以普賢行，用資悲願成滿；以十住初心所見法身理智性果，資糧普賢行。理智性果、普賢行果，於一真法界之中互為資糧。廢一，二俱不成。」（《新華嚴經論》卷十一）意謂以見道後位位之中修普賢行作為成滿悲願的資糧，以見道時所見之法身理智性果，作為普賢行的資糧。以文殊所代表的理智性果與普賢所表之行果，互為資糧。易言之，見道後即是一真法界佛果境，此後所有各位因果同時，既是加行、資糧位，又是佛位。可見，李通玄在其一真法界概念之下，完全打破了印度唯識學中從資糧位、加行位而後見道位、修道位，乃至究竟位的菩薩修學歷程。[23]

一念頓證，從此，一真法界任法施為，即因即果，無別對治，也不必別修他法、別斷煩惱。也就是說，初住證得後，雖然五位進修如來法身，但是此上並非修道位，看似曆位漸修，實則一真法界無有古今，無有長短，所以並無曆位漸修之實。如《新華嚴經論》卷四：

> 如《華嚴經》即不然，一念頓證法界法門。身心性相本唯法體；施為運用動寂任真，運無作智，即是佛也。為一切佛法應如是。無長無短，始終畢竟。法皆如是。於一真法界，悉皆具足恒沙德用，即因即果。以此普門法界理智，諸障自無。無別對治別修別斷。不見變化，變與不變無異性相故。普觀一切無非法門，無非解脫。[24]

既然無古今、長短，則變即是不變，自然沒有權教中須經歷位漸修才能去除的障礙，所以普觀一切都成為法門與解脫，因為全性而起。

---

[21] 關於李通玄思想中一真法界和根本智的關係，學者劉媛媛在《李通玄之「一真法界思想及其對澄觀的影響」》中做出了準確的界定，載於《五臺山研究》2016 年 1 月，第 11-15 頁。
[22] [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷 11，出《大正新修大藏經》卷 36，第 787 頁，上。
[23] 本段所引文見《新華嚴經論》卷 11，出《大正新修大藏經》卷 36，第 787 頁，上。
[24] [唐]李通玄：《新華嚴經論》卷 4，見《大正新修大藏經》卷 36，第 740 頁，中。

概言之，李通玄之華嚴學思想核心在其一真法界思想。[25]他突破印度佛學，吸收了天臺家初發心見道之元素，創用「一真法界」來含攝華嚴學的其他概念範疇與修學體系。這種一真法界思想來自唯識學，而借用了《起信論》「色心不二」的結構。[26]佛果境界中，法身現色相，而智色一如。

> ……所謂從本已來色心不二，以色性即智故，色體無形，說名智身；以智性即色故，說名法身遍一切處。所現之色無有分齊，隨心能示十方世界，無量菩薩無量報身，無量莊嚴各各差別，皆無分齊而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。[27]

《起信論》「色心不二」是通因果位的概念，佛果位中，心就是智，智現為色即為無量世界莊嚴。此十方世界、無量菩薩、報身、莊嚴，雖各各差別而皆無分齊，互相之間亦不妨礙。實際此中除了理事不二外，也略帶一些事法之間的圓融特徵。李通玄之一真法界以智為土，理事不二，法報身不二，舉體而為依正莊嚴，無量差別皆無分齊，圓融無礙，非「隨妄而生識」，正以《起信論》中「色心不二」思想為理論原型，雖言緣起法界，更為性起論。因其緣起法界乃是舉佛果「大智」而為緣起諸法。

李通玄一真法界思想主體性色彩強，[28]且為圓教佛菩薩所證，屬境界論。來得簡潔明瞭，痛快酣暢。一念頓證法界而五位進修，因果同時，極大地增強了行者的信心，且具有很強的實踐品格，這種實踐性當與禪宗直下頓悟的路徑相一致，當然從實踐的層級上說，能達到這種境界的，必親證到慧能所謂「自性具三身，發明成四智」的自心佛性，方才具格，在後期禪宗中即使破了三關之末後牢關也

---

[25] 日本學者小島岱山、台灣地區學者馮煥珍、大陸學者劉媛媛均有過對此問題的論述。參見劉媛媛《李通玄之一真法界思想及其對澄觀的影響》，《五臺山研究》2016 年 3 月。

[26] 有學者認為，色心不二是佛學根本，《阿含》以來即如是說，只是不甚顯說。《雜阿含經》卷十「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時焰，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。」這是從五蘊皆不實的角度來說，既然五蘊皆不實，所以可以推出色法與心法不二。另《長阿含經·堅固經》云：「何由無四大，地水火風滅？何由無粗細，及長短好醜？何由無名色，永滅無有餘？應答識無形，無量自有光。此滅四大滅，粗細好醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅。」此中認為識滅則四大等滅，實際也證明色心不二。《般若經》則暢言之，然以真如為本。《摩訶般若波羅蜜經》卷十六〈大如品 54〉云：「色如、如來如，受想行識如、如來如，是色如、受想行識如、如來如，一如，無二無別。」色如與受想行識如，一如無二無別，依此可說色心不二。唯識學中唯識無境，是更直接的色心不二說。《大乘本生心地觀經》卷四〈厭舍品 3〉云：「心清淨故世界清淨，心雜穢故世界雜穢。我佛法中以心為主，一切諸法無不由心。」也說心與世界（色）的不二關係。馬鳴《大乘起信論》說色心不二更為直接，然非無本之木。故李通玄借用《起信論》者是其結構及表述，不能認為色心不二是《起信論》的獨家思想。

[27] [印]馬鳴：《大乘起信論》，真諦譯，見《大正新修大藏經》第 32 冊，第 579 頁，下。

[28] 此處「主體性」不指佛教哲學中一直在解構的「我」，乃是就佛果境中的大智而言。

不一定夠。[29]他的一真法界理事不二思想也在一定程度上缺少法法之間相即相入、重重無盡的無礙圓融特徵，在這一點上，澄觀做了補救。

四、澄觀五臺山時期的一真法界思想

據《宋高僧傳》卷五載，澄觀生於玄宗開元二十五年（737）。此時法藏已經去世二十餘年。先後學習過相部律、南山律，依金陵玄璧學關河三論，於瓦官寺聽受《起信論》、《涅槃經》，從淮南法藏學新羅元曉《起信論疏》，於錢塘天竺寺聽華嚴宗法詵（法藏門人慧苑之徒）講《華嚴經》，往剡溪從成都慧量重溫三論，赴蘇州，從荊溪湛然學天台止觀及《法華》、《維摩》疏，後謁牛頭慧忠、徑山道欽、洛陽無名學南宗禪法，從慧雲習北宗禪理。大曆十一年（776），遊五台、峨眉，複歸五台，住大華嚴寺。在五臺山開始講經著述，完成《華嚴疏》和《隨疏演義鈔》。貞元十二年（796）受詔之長安，協助翻譯並審定《四十華嚴》，於終南山草堂寺撰《華嚴經行願品疏》，即《四十華嚴疏》。[30]他閱讀李通玄《新華嚴經論》大概在五臺山期間。澄觀之一真法界思想可分為兩期，前期為五臺山時期，以《大方廣佛華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》為代表，屬集古期；後期為長安-終南山時期，以《華嚴經行願品疏》及《華嚴經行願品別行疏》為代表，屬創新期。本文所要討論的為其五臺山時期的一真法界思想。此一時期澄觀的一真法界思想主要有以下特徵：

第一，融合法藏五種法界說及李通玄一真法界概念為一體。

他在《大方廣佛華嚴經疏》卷五十四〈入法界品 39〉中說：「先明所入，總唯一真無礙法界。語其性相不出事理，隨義別顯略有五門：一有為法界、二無為法界、三俱是、四俱非、五無障礙。」[31]這五門法界為法藏《探玄記》中所開，澄觀承之。這個可以從兩方面來理解：

首先，此處引入一真法界概念是從實踐主體的角度對於法藏學說的一種化約。因為法藏在《探玄記》中列此五種法界作為所入，複又舉五種能入----「一淨信；二正解；三修行；四證得；五圓滿。」 五能入與五所入的關係有兩層：一者，「隨一能入通五所入，隨一所入通五能入。」 二者，「此五能入如其次第各入所入五中之一。」法藏複將以上心境二義十門（五所入、五能入）以六相准攝而「總

[29] 參見陳兵先生《三教一貫心性論》。
[30] [宋]贊寧：《唐代州五臺山清涼寺澄觀傳》，出《宋高僧傳》卷五，見《大正新修大藏經》第 50 冊，第 737 頁，上。
[31] [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，見《大正新修大藏經》第 35 冊第 908 頁，上。

為一團無障礙法界」。[32]

易言之，法藏要建構的是能入、所入之間立體式排列組合的各個「點」之間均無疆界，全面開放，相即相入、重重無盡的一大關係網。此關係網中，能所、性相之間均為圓融無礙的關係。由此而無論能所、性相，均沒有一個中心點，也沒有一個可以單獨抽取出來的獨立點，總起來成為一團無障礙法界。此乃就破遍計而直觀緣起的角度看為一大法界緣起。而「淨信、正解、修行、證得、圓滿」五能入本身無非是事法，若從法來說，也還是在所入之五種法界中包含無餘了。故從實踐主體的角度來看，不論自身處於淨信、正解、修行、證得、圓滿之哪一個節次，所入均為「一團無障礙法界」，故將所入化約為一真無礙法界。此一真無礙法界也是境界論。若與李通玄之一真法界比較，則澄觀之一真法界中尚多了染淨無礙，因五種法界之「有為法界」中自然可分出染與淨。

其次，亦可以太虛在《中國佛學》一文中所說觀點去理解。太虛在此文中將華嚴宗事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界和一真法界合稱為五重法界。並說「前四是相對的、有差別的、可安立的，第五一真法界則是絕對的、無差別的、不可施設、不可安立、不可言說的。」並認為這五重法界之說，很接近唯識宗的四重真諦俗諦說。[33]澄觀概括之四法界實際上也相當於法藏之五種法界，開合不同而已。實際上，澄觀在其《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中已經將一真法界開為「三法界」、「四法界」及「五法界」了，其中「三法界」指事法界、理法界、無障礙法界，「四法界」謂事法界、理法界、理事無礙法界及事事無礙法界。「五法界」即是法藏所創之五種法界說。[34]

易言之，澄觀在這個語境中使用的一真法界是從絕待圓融來說的。

澄觀將法藏之無礙緣起法界定義為一真無礙法界，一方面使法藏的理論更為精緻，同時也為李通玄一真法界理論中增添了事事無礙的內容，從而為中國佛教華嚴義學書寫了最為輝煌絢爛的一筆。

第二，從智、境兩邊來開顯一真法界的內涵。

---

[32] 本段引用材料均來自法藏《華嚴經探玄記》，參見《大正新修大藏經》第 35 冊， 441 頁，下。

[33] 向子平、沈詩醒編：《太虛文選》上冊，上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，2007 年 6 月版，第 163 頁。

[34] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「明法界類別者，略有三意：一者約三法界。初句事法界，次句理法界，第三句無障礙法界，第四句融拂上三，第五句結屬上三法界也。二者約四法界。往復無際，事也，動靜一源，具三義也，動即是事，靜即是理，動靜一源，即事理無礙法界也，含眾妙而有餘，事事無礙法界也，超言思而迥出，融拂四法界。其唯法界歟？亦結屬四法界也。三者約五法界。往復與動，皆有為也。靜即無為。一源有二，若互奪雙亡為一源，則非有為非無為法界。若互融雙照為一源，則亦有為亦無為法界。含眾妙而有餘，即無障礙法界。超言思而迥出，總融五法界。」見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 2 頁中、下。

澄觀認為一真法界「本無內外，不屬一多」。且「佛自證窮，知物等有。」為了讓眾生了悟，故而將一真法界分為能證、所證。能證者為心，所證者為境。[35]

1．將一真法界看作智，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十三云：

> 《金剛頂》《瑜伽》說有五智，初法界清淨智即一真法界故。[36]

此處以《金剛頂經》及《瑜伽師地論》中所言之五智（法界清淨智、成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智）中第一種「法界清淨智」指一真法界，是對李通玄一真法界根本智的繼承與概念改造。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十三〈現相品 2〉云：「如《佛地經》等者，即五法攝大覺性。謂一真法界、四智菩提。又《論》第一釋佛地名云：地謂所依、所行、所攝，即當所說清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智，受用和合一味等事，是佛所依、所行、所攝，故名佛地。」[37]此中之五法攝大覺性，分別指清淨法界（即一真法界）、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。與《金剛頂經》《瑜伽師地論》中「五法」相對應，則此處之清淨法界約當於後者所言之法界清淨智。此處，仍然以大智作為一真法界。

2.將境看作一真法界者，如《大方廣佛華嚴經疏》卷三〈世主妙嚴品 1〉云：

> 一、無等境。此有二位：一、在纏性淨法界，為所信境。二、出纏最清淨法界，為所證境。二、無等心。此亦二義：一、大菩提心，為普賢行本故。二、信悲智等，隨行起故。三、無等行。此亦二義：一、差別行，各別修故。二、普賢行，一即一切故。四、無等位。此亦二義：一、行布位，比證別故。二、圓融位，一證一切證故。五、無等果。此亦二義：一、修生果，今始成故。二、修顯果，本自具故。此上五對，各初句為宗，後句為趣。又上五中，初一真法界，二即緣起。又二三四皆緣起因，後一緣起果故。[38]

此中辨華嚴宗趣，從無等境、無等心、無等行、無等位、無等果五個層面來

---

[35] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「……剖判分裂，在乎此經，謂於無障礙法界，剖為心境二門。故下句云昭廓心境。云何剖裂？謂一真法界，本無內外，不屬一多，佛自證窮，知物等有。欲令物悟，義分心境。境為所證，心為能證。」見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 2 頁下至第 3 頁，上。

[36] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》卷 36，第 179 頁，下。

[37] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》卷 36，第 176 頁，上-中。

[38] [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，見《大正新修大藏經》第 35 冊，第 522 頁，中。

說。其中第一門無等境為一真法界。此在纏性淨法界與出纏最清淨法界作為所信境與所證境，融合了唯識學與如來藏學中對於心真如的理解。當說出纏最清淨法界，為佛所證，則為唯識學中的一真法界；作為所信境的在纏性淨法界，則與如來藏學中的真如一揆。由此看出澄觀佛學對於如來藏學與新唯識學的打通之處。於此，澄觀也將李通玄一真法界從純境界論變為境界論兼體性論。

第三，將萬法之體視為一真法界。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷一云：「……意以一真法界為玄妙體，即體之相為眾妙矣。」[39]此中將一真法界作為玄妙體，即體之相作為眾妙。此玄妙體顯然是指法性而言。當與如來藏系之真如相當，可以即體起相用。這個意義上的一真法界，還常常與法身相當。如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷四：

> 法身三者，一真法界以為法身。本有三大故，故為三耳。[40]

另外，作為體來講時，一真法界則同諸法實相，無相無得。此時之一真法界，已然具有般若中觀系的特色。「一真法界絕諸相故」。[41]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七十六〈十忍品 29〉以虛空為喻，言一真法界十種特徵：

> 上正辨五法之中一真法界，故以虛空十義為喻。若略取別相者：一者體唯一味，二性淨無染，三無起作，四無生滅，五無增減，六無去來動轉，七無成壞，八無變易勞倦，九非諸相，十無所起作。[42]

此中虛空十喻，更多中觀派學術氣氛。作為體的一真法界，也即是性。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷八十〈如來出現品 37〉云：

> 門雖有多，且略分四：一、約性，即一真法界。二、約相，即無盡事法。三、約性相交徹，顯此二門不即不離。四、以性融相，德用重重。[43]

這裏所言之一真法界即是從性上說。其中四門，也就是澄觀常說的理、事、理事無礙、事事無礙四種法界。此中所言的性，也就是四法界中的理法界。易言之，理法界即是一真法界。也就是體性論的一真法界。然而澄觀最善於將一個問

---

[39] [唐]澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 2 頁，中。
[40] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 28 頁，上。
[41] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 592 頁，中。
[42] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 598 頁，中-下。
[43] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 627 頁中。

題分為四句來說：「初約性門者，問：體是佛不？答：是。若無礙，應成四句。一是佛，法性身無所不至故。經云：性空即是佛故。二非佛，絕能、所覺。 三亦佛亦非佛，以法性身，無自性故。四雙非，性與無性，雙泯絕故。經云：無中無有二，無二亦複無，三世一切空，是則諸佛見……」[44]經四句分析後，此處所說的一真法界也就包容了李通玄所說的一真法界的含義，即，法性身無所不至，一真法界即是佛。這與李通玄所說的一真法界無情國土總為佛果大智，大致相當。但同時，此中所言的一真法界也絕能所（第二門），無二亦無，一切空（第四門）。從絕能所及無二亦無的角度說，言語道斷，心行處滅，旨在破遍計所執。

第四，澄觀亦按照新唯識學的用法來使用一真法界的概念。如:「……言二諦別者，依《唯識》第九，有四種勝義：一世間勝義，謂蘊處界等。二道理勝義，謂苦等四諦。三證得勝義，謂二空真如。四勝義勝義，謂一真法界。」[45]此第四勝義之一真法界概念與《成唯識論》中所言完全相同。

綜上分析可見，澄觀五臺山時期之一真法界思想，多分乃繼承李通玄佛學思想而來，並與法藏之概念思辨特色融合。此種意義上，一真法界就可以理解為華嚴宗所獨有的法界無盡、無礙緣起，亦稱一真無礙法界。他同時也從法身、真如實相的層面來理解一真法界，並從智、境二邊進一步拓展其內涵。也就是兼顧了一真法界之境界論與體性論的雙重含義。

五、結語

一真法界作為印度佛學中唯識今學與密教二派通用的概念，意義相當，為非安立意義上的概念，本為不可言說的。李通玄首次將之引入華嚴學概念體系中來，以根本智及理事、智土、法報、因果不二的內涵予以改造，此以「色心不二」的思想為依據。改造後的一真法界，更大程度上為境界論色彩的概念。此種改造給中國華嚴學增添了新的元素，然而畢竟與智儼、法藏的華嚴學思想有些許差異，主要體現在強調理事不二的直接性，對於諸法之間的相即相入、帝網重重之無礙性表述不夠。易言之，其宗教實踐性強，而理論論證不夠完美。澄觀于五臺山時期對李通玄一真法界思想吸收融貫。一真法界概念在其筆下既能保有李通玄的特色，又能與智儼、法藏學說準確融合，以後二者之嚴謹理論補李通玄之不足，同時也將李通玄華嚴學之強烈實踐性融入承自智儼、法藏的華嚴學說中來。同時他還能準確使用唯識學中本有的一真法界概念。實際上在此融貫過程中，一真法界概念從純境界論轉而兼容了體性論的特征，並為後期向心性論的正式轉變做好了鋪墊。

---

[44] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 627 頁中。
[45] [唐]澄觀:《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，見《大正新修大藏經》第 36 冊，第 64 頁上。

參考文獻

《大方廣佛華嚴經疏》。《大正新修大藏經》冊 35 冊，第 1735 號。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。《大正新修大藏經》冊 36，第 1736 號。
《大日經義釋》。《卍新續藏》冊 23，第 438 號。
《大乘法苑義林章》。《大正新修大藏經》冊 45，第 1861 號。
《大乘起信論》，真諦譯。《大正新修大藏經》冊 32，第 1666 號。
《仁王護國般若波羅蜜多經疏》。《大正新修大藏經》冊 33, 第 1709 號。
《成唯識論》。《大正新修大藏經》冊 31，第 1585 號。
《成唯識論述記》。《大正新修大藏經》冊 43，第 1830 號。
《宋高僧傳》。《大正新修大藏經》冊 50，第 2061 號。
《金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印》。《大正新修大藏經》冊 18，第 877 號。
《華嚴一乘十玄門》。《大正新修大藏經》冊 45，第 1868 號。
《華嚴經探玄記》。《大正新修大藏經》冊 35，第 1733 號。
《新華嚴經論》。《大正新修大藏經》冊 36，第 1739 號。
《瑜伽師地論》。《大正新修大藏經》冊 30，第 1579 號。
《說無垢稱經疏》。《大正新修大藏經》冊 38，第 1782 號。
向子平、沈詩醒編：《太虛文選》上冊，上海：上海古籍出版社，2007 年 6 月版，第 163 頁。
邱高興《李通玄佛學思想述評》[D]，第 2 頁，中國人民大學博士學位論文，1996 年。
劉媛媛《李通玄之一真法界思想及其對澄觀的影響》,《五臺山研究》2016 年 3 月。

由胡賽爾「現象學」再探華嚴宗的「法界觀」

國立高雄師範大學　博士候選人
馮世綱

摘　要

法界一詞雖意義頗多，就華嚴哲學而言，乃「宇宙萬象」之總稱。法界論是法藏根據他特有的緣起法建立的華藏世界觀，這種世界觀不是企圖對宇宙現象做客觀的分析，它所有的分析和描述，都是在顯現重重無盡的佛境界。至於要如何能夠悟入此一境界，便是所謂的「法界觀」。因此，法界觀也可視作華嚴宗的「認識論」，亦即如何正確理解以及認識現象界的一切存在。更重要的是，如何透過對表面現象的認識，近一步了解現象背後的終極真實，也就是所謂的佛境界。就西方哲學而言，胡賽爾可說是戮力於探討現象與本質之間關係的哲學家，其學說稱之為「現象學」。現象學認為，凡是「呈現出來的」都呈現在具體的經驗中，而凡是不能被經驗到的，就不能稱其為一種呈現。換句話說，現象學的目的在於研究經驗，從而揭露經驗的「本質」，以及隱藏在經驗裡面的「理性」。一言以蔽之，現象學是認識本質的一種學說。雖然華嚴宗的法界觀與胡賽爾的現象學所關注的終極問題不同，所採取的思辨進路也有所差異，但兩者卻同樣關注對於現象的認識論之問題。以華嚴宗而言，認識到現象界的一切 （法界）都是一心所呈現佛境界，便是成佛的不二法門；但若就胡賽爾的現象學而言，我們可能遭遇到的困境在於，「我」做為一認知的主體，要如何確定所認知到現象是真實無疑的。以華嚴宗的語言來描述，便是吾人要如何確知「事事無礙法界」便是終極佛境界的呈現；更進一步言之，這種認識如何可能達到。在方法論上，兩者都強調透過個別的觀察，進而獲得關於整體的知識；不同的地方在於，華嚴哲學的終極認識是佛境界，也就是心；而現象學處理的則是個別的事物，在終極問題上，華嚴宗追求的終極關懷是成佛；現象學則是一門探討本質的學問。在立論的大前題上，華嚴哲學強調現象乃心所呈現，因此認識的基礎在於心與物本質上的合諧；而胡賽爾的心物合一則純粹是認識論的。由此，華嚴宗哲學與現象學終將走向分岐的道路。本文所論，並不在於以現象學解釋華嚴哲學，畢竟兩者本質有所差異；也非純粹將兩種哲學互相比較。僅是透過上述的分析，以提供讀者另一條思考華嚴法界觀的進路與角度。

關鍵詞：華嚴宗、法界觀、胡賽爾、現象學、認識論

一、前言

華嚴宗哲學對於現象界的事物有其獨到的見解與詮釋，此一觀念即為「法界」。[1]華嚴宗四祖澄觀從本體和現象的角度而言，將其分為：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」，合稱「四法界」。為了解釋法界與其之所以存在的條件及各項因素之間的依存關係，則有「法界緣起」[2]之說。簡而言之，法界基本上便是用來解釋現象界的存在，或者說以何種方式存在的理論。法界一詞雖意義頗多，就華嚴哲學而言，乃「宇宙萬象」之總稱。[3]法界論是法藏根據他特有的緣起法建立的華藏世界觀，這種世界觀不是企圖對宇宙現象做客觀的分析，它所有的分析和描述，都是在顯現重重無盡的佛境界。[4]至於要如何能夠悟入此一境界，便是所謂的「法界觀」。因此，法界觀也可視作華嚴宗的「認識論」，亦即如何正確理解以及認識現象界的一切存在。更重要的是，如何透過對表面現象的認識，近一步了解現象背後的終極真實，也就是所謂的佛境界。

就西方哲學而言，胡賽爾(Edmund Husserl)可說是戮力於探討現象與本質之間關係的哲學家，其學說稱之為「現象學」(Phenomenology)。「現象學」(Phenomenology)這個名詞源自「現象」(Phainomenon)與「學理」(Logos)這兩個字；現象學家認為，凡是「呈現出來的」都呈現在具體的經驗中，而凡是不能被經驗到的，就不能稱其為一種呈現。換句話說，現象學的目的在於研究經驗，從而揭露經驗的「本質」(essences)，以及隱藏在經驗裡面的「理性」(reason)。[5]一言以蔽之，現象學是認識本質的一種學說。進一步而言，現象學更關注所認識之事物是否真實的問題。而胡賽爾自己則說，認識論便是對認識可能性的哲學反思以及對理性的批判。而認識論的積極任務，便是通過認識本質的研究來解決有關認識、認識意義、認識客體之間的關係問題。胡賽爾所關注的問題是，「我」作為認識的主體，究竟要如何與被認知的客體一致，認識者如何知道並且能夠確切地知道，不僅我的體驗、這些認識行為存在，而且他們所認識的東西也存在，甚至存在著某種可以設定為與認識相對立之客體的東西呢？[6]而為了達到這個目標，胡賽爾因此提出了「本質直

---

[1] 「法界」原指某類事物，後來則用來指稱一切物質現象和精神現象。就華嚴宗而言，「法界」大約有三種意義：一指真如、一心、如來藏，亦即眾生本有的佛性；二是指宇宙萬物的本性或規準；三是指具體的事物。

[2] 「緣起」是指現象界中的一切事物皆與各種條件、因素、關係互相依存而生起，並無其獨立自在之實體，故曰：「無自性」；「依他起」。緣起基本上是佛教各宗所共同秉持的概念，但隨著佛教思想的發展，遂有了不同的緣起之說：如原始佛教的「業惑緣起」；中觀派的「性空緣起」；瑜伽行派的「賴耶緣起」；《勝鬘經》的「如來藏緣起」以及《大乘起信論》的「真如緣起」等。

[3] 劉貴傑，《華嚴宗入門》，頁 34。

[4] 韋政通，《中國思想史》(下冊) ，頁 840。

[5] 畢普賽維克 著；廖仁義 譯，《胡賽爾與現象學》，頁 1。

[6] 胡賽爾 著；倪梁康 譯，《現象學觀念─胡賽爾講稿》，頁 4-5。

觀」以及「本質還原」，透過這兩個方式，我們可以認知到事物背後的終極真實。

雖然華嚴宗的法界觀與胡賽爾的現象學所關注的終極問題不同，所採取的思辨進路也有所差異，但兩者卻同樣關注對於現象的認識論之問題。以華嚴宗而言，認識到現象界的一切 （法界）都是一心所呈現佛境界，便是成佛的不二法門；但若就胡賽爾的現象學而言，我們可能遭遇到的困境在於，「我」做為一認知的主體，要如何確定所認知到現象是真實無疑的。以華嚴宗的語言來描述，便是吾人要如何確知「事事無礙法界」便是終極佛境界的呈現；更進一步言之，這種認識如何可能達到。故此，本文擬就華嚴宗的「法界觀」為主軸，輔以胡賽爾現象學的觀念及分析方法，以此比較並分析兩者之間的異同。透過這樣的分析比較，以期能提供讀者另一個思考華嚴宗哲學的角度與進路。

二、現象學的「本質直觀」與「本質還原」

胡賽爾現象學的核心在於認識本質，而為了要正確認識到事物的本質，因此需要進行「本質直觀」以及「本質還原」。以下分別論述：

（一）「本質直觀」

所謂的直觀，最簡單的說法便是「一種對事物的直接把握方法」:「直觀的明見」或「明見的直觀」，即一種能夠直接原本把握到事實本身的明見性；也就是說，這種明見性的最主要特徵應當是直觀，即一種「直接的把握到」；而在「直接的把握到」這個表述中顯然包含著「無前設性」、「無成見性」、「面對事實本身」（亦即無間隔性）等等意義。因此，胡賽爾所提出的著名現象學口號，亦即現象學所應遵循的「一切原則之原則」或「第一方法原則」就在於：「每一個原本給予的直觀都是一個合法的認識泉源，將所有那些在直觀中原本地（可以說是在其切身的真實性中）展示給我的東西就當作他們自身所給予的那樣來加以接受，但以僅只是在其自身給予的範圍內加以接受。」在這個意義上，現象學首先是一門直觀的，並在直觀的基礎上進行分析的現象學。[7]

進一步而言，直觀不僅僅適用於現象，同時也適用於本質。依照胡賽爾的說法，當我們看到現象，實際上就已經洞察到本質，這是因為現象能直接揭示本質。這樣我們的認識就不僅僅是主觀、心理的，而具有客觀有效性。正因為如此，現象學研究也才能是關於本質的研究。胡塞爾認為本質直觀是直觀到事物的本質以及範疇。胡賽爾不同於傳統經驗論所認為的，只有感性的個別才能被直接體驗，而是作為普遍和一般的事物的本質觀念直接被「看到」。在這種普遍性意識中，「相

[7] 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 39。

對於同一種類的個別因素之雜多性，這個種類本身被看到，並且是作為同一個種類被看到。」也就是說，這種本質的被給予不是一種「符號性思維」，而是一種「直觀」，一種「對普遍之物的感知」。[8]換句話說，在直觀的「看」中，我們由於抽象作用而獲得了概念或觀念。但是，對於普遍之物的感知並不是人為創造出來的，它是被明白地看到的。在胡賽爾的現象學中，觀念是被直接「看」到的，而不是像經驗論者所說的那樣，觀念僅僅只是精神所「虛構」出來的。然而，胡塞爾的現象學和傳統的經驗論者有著顯著的分別，他並不注意傳統經驗論者所強調的肉眼所看到的東西、具體的東西。也不像實證主義者要完全排除「主觀」的作用，獲得對客體的完全「客觀」的認識。因此我們可以說，我面對客體時最直接且主觀所獲得的被給予之物，便是此客體最真實的樣貌，也就是本質直觀。

（二）「本質還原」

本質還原其在胡賽爾現象學中是方法上得到保證的本質直觀過程。它的目的在於把握作為「本質」的先天。本質還原以單個事物為出發點，它在現象學懸擱的範圍內以一個做為範例而被設定的現實地或想像的個體對象為出發點，並且在自由的、想像的變更中製作出對普遍性的把握來說必要的雜多性。這個範例從一開始便被視作眾多可能變項中的一個變項。而以想像的方式製作出的雜多變項（本質變更）是本質還原的第一步；而第二部在於，關注這個被製作出的變相雜多性之整體。對這個雜多性的堅持會導致一種遞推的相合性，在這種相合性中，所有變項都顯現為相互間的變化。在某些規定性方面，所有的變項都達到一致；而其第三步僅僅在於，使那些都保持不變的規定性的總和作為所有變項的必然內涵，即作為本質而被直觀到。[9]

進一步而言，「本質還原」或「本質的存而不論」意思是說，除了將沒有明證性的事物懸置外，還要盡力忽略意識流中出現的變動不居的個別事物，而集中全力去把握在變動不居的事物中突現的不變同一的事物的「本質　」(eidos, essence)，這裏本質基本上指柏拉圖(Plato)的理型(Idea)或共相 (universal)。[10]胡塞爾認為我們具有一種理解本質的抽象能力，也就是上述的「本質直觀」。我們可以將「本質直觀」理解為一種從不同個別特殊事物把握一般普遍本質的觀念化的抽象作用(ideating abstraction)，[11]所以，「本質直觀」亦可理解為觀念化作用或觀念化的抽象作用。如胡塞爾提到「紅」的本質時，透過對不同個別紅的事物的知覺，藉著一

[8] 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 512。
[9] 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》，頁 392。
[10] 吳汝鈞，《胡塞爾現象學解析》，頁 35。
[11] 畢普塞維克 著；廖仁義 譯，《胡賽爾與現象學》，頁 96；倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》，頁 512。

種抽象化的作用去除不相關的因素，來把握一般的紅的本質。無論如何，本質直觀是一種具有明證性的認識本質的直觀能力。胡塞爾這方面的思想與柏拉圖很相似。最後是超越的還原(transcendental reduction)，意即還原到超越的主體性(transcendental subjectivity)，這是通向超越的主體性的方法或通道。當我們採取超越的還原時，我們是要轉化(transform)我們的觀點，由一個經驗的主體(empirical subject)的觀點轉化到一個超越的主體(transcendental subject)的觀點。經過超越的存而不論後，所剩下的或所揭露的只是「超越地被純粹化了的」(transcendentally purified)經驗的領域與「超越的自我」 (Transcendental Ego)，它揭露了一種「存有的新領域」。[12]為了顯露這個領域，我們只能憑著一種本質直觀或純粹的直覺。

三、華嚴宗的法界觀與現象學的詮釋

如前所述，法界指的是現象界一切事物之所以存在的原理，就華嚴哲學而言，亦同於宇宙萬象之總稱。至於「法界觀」，也就是觀想法界的方法，亦可視為華嚴宗的認識論。唯有以正確的方式、途徑，認識現象界的一切原理、原則，如此方能悟入佛境界。

（一）法界與法界觀

就華嚴宗哲學而言，最能直接描述現象界一切原理的，便是「四法界」以及「十玄門」。

關於法界觀的概念，最早始於杜順所著《法界觀門》，他提出了法界三觀，包括「真空觀」、「理事無礙觀」以及「周遍含容觀」。而後智儼根據杜順的三法界觀之概念，進一步提出了十玄門。三祖賢首法藏，同樣基於三法界觀而提出四法界觀，也就是所謂的事法界、理法界、理事無礙法界以及事事無礙法界。最後，五祖澄觀融通了《圓覺經》與華嚴宗的法界觀，進一步完備相關思想。總而言之，華嚴的法界觀具有總相與別相此雙重統一之性格，故能成為一種修行上的方法。因此，透過對一切現象或存在之宏觀與微觀，進而掌握一切法之本質，可以說法界觀不僅是一種觀念，同時也是一種實踐活動。[13]以四法界為例，四法界雖然說是法界的四個不同層次，是解釋世界萬象的原則；但由「事法界」乃至於「事事無礙法界」，也正是體悟法界的過程與目標。方法上，以華嚴宗而言在於掌握一切法的本質；以胡賽爾而言，則要掌握現象的本質，兩者顯然有異曲同工之處。

華嚴宗的認識論，立論之基礎在於其獨特的世界觀。《華嚴經》中的世界觀是

---

[12] 畢普塞維克，《胡賽爾與現象學》，頁 114、116。
[13] 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 51。

一種互映互現、層層套疊的集合體。在「十玄門」中，以印度神話中的因陀羅神寶殿上的珠網來加以闡釋。《宗鏡錄》曰：

> 二因陀羅網境界門。此約譬說。如帝釋殿上珠網一一珠中。互現一切影像。無盡。一寶珠內。千光萬色。重重交映。歷歷區分。況此一心法界中。一切人法境智。重重涉入。以真如性畢竟無盡故。重重復重重。無盡復無盡也。論云。帝網有別者。唯智能知。非眼所見。帝網者。此網乃是眾寶絲縷所共合成。其善住法堂。縱廣四十由旬。亦是眾寶所共合成。其網一一絲孔之中。皆有明珠。其珠體瑩淨。寶網交羅。互相映現。一一珠網之中。皆有珠網全身。及四十由旬寶殿。各各全身。於中互相顯現。如珠及網所有影現。其殿一一梁棟。一一椽柱。一一牆壁。一一栱枓。一一鏡像之中。皆有全身殿網珠影。重重。互相映現。故云。如天帝網。重重無盡。今此法門。亦復如是。一一位中。一一法中。一一塵中。一一境像中。一一名字中。及以九世十世。一一互周法界。並以真俗二智。互體交參。周遍法界。[14]

此帝網是由許多寶珠所編織而成的一張網子，每一顆寶珠都映現出帝釋寶殿中的一切雕梁畫棟。不僅於此，每一個寶珠也能同時映射出其他任一顆寶珠中所反射的影像，如此重重無盡，互相映現。「因陀羅網境界門」不僅是華嚴宗描述世界本質的方式，同時也是體證的法門，故曰「為智能知，非眼所見。」亦即因陀羅網的境界是體證之知，非見聞之知。又如《大方廣佛華嚴經》也說：

> 善男子！我以得此神通力故，於虛空中或行、或住、或坐、或臥、或隱、或顯，或現一身，或現多身，穿度牆壁猶如虛空；於虛空中結跏趺坐，往來自在猶如飛鳥；入地如水，履水如地，遍身上下普出煙焰如大火聚。或時震動一切大地，或時以手摩觸日月，或現其身高至梵宮。或現燒香雲，或現寶焰雲，或現變化雲，或現光網雲，皆悉廣大彌覆十方。或一念中過於東方一世界、二世界、百世界、千世界、百千世界，乃至無量世界，乃至不可說不可說世界；或過閻浮提微塵數世界，或過不可說不可說佛剎微塵數世界。……如東方，南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。[15]

此段經文說明神通之力可以通行諸多世界且暢行無阻，之所以能夠如此乃在於對於世界的本質有正確的認知。由於華嚴的法界乃層層互攝交疊，故所謂通行於諸

---

[14] 《宗鏡錄》，T48，no.2016, p.0638c26。
[15] 《大方廣佛華嚴經》，T10，no.0279, p.0337a09。

多世界，不代表真的去到某個地方，反之，卻是所有的世界都集中於此時此刻此地。因此我們可以說，這樣的往返其實是在心念中完成的，故曰：「一念中過於東方一世界、二世界、百世界、千世界、百千世界，乃至無量世界，乃至不可說不可說世界」，及此之謂也。又如帝網的寶珠一般，若將一個寶珠視為一個大千世界，由於任意一個寶珠皆能映照全體寶珠之影像，因此進入其中一個世界（寶珠）也就等於同時進入了所有的世界。

華嚴宗的認識論，便是在此種獨特的世界觀中進行的。或者說，華嚴的認識論是在此一世界觀中方能成立。至於胡賽爾的現象學，雖旨在認識現象本質，但對於現象界為何存在、如何存在的問題，卻不是其學說所關注的重點。這也是華嚴哲學與現象學本質上的歧異。

（二）認識論：殊相即共相/一多相即/部分即整體

釐清了華嚴宗的世界觀，進一步要探析的，便是如何認識的問題。在華嚴宗哲學中，以「四法界」、「十玄門」以及「金獅子」等方式闡明其認識論，而其中一個重要的概念，便在於「部分」以及「整體」之間的關係。

法藏在〈明法品內立三寶章〉卷下的「玄義章．緣起無礙門第一」中云：

> 始謂法界無別有。即以諸法即法界為法界。一法無別有。即以法界即一法為一法。是故一切法即是一法也。二終者。既全以法界即一法為一法故。是故此一即是一切。一切法即是一也。[16]

由此可知之，法藏以為一即一切；一切即一。李開濟將上述論述歸納後，以為對於法藏的意見可以做出如下體認：

> 諸法即法界，法界即是諸法，法界包括諸法，諸法為多。
> 諸法即一法，一法即法界，法界既是一法，也是諸法。
> 一即多，多即一，一即一切，一切即一。[17]

法藏在〈義海百門〉又說：「一塵與一法各不相知。何以故？各各全是圓滿法界。」其實法界一即多；多即一的本質，正是法藏「十玄門」中的「一多相容不同門」。一與多看似不同，卻又是彼此互相容攝的，故曰「一多相容」。法藏在此一法門中，以金獅子為喻：「金與獅子，相容成立，一多無礙；於中事理，各各不同，或一或

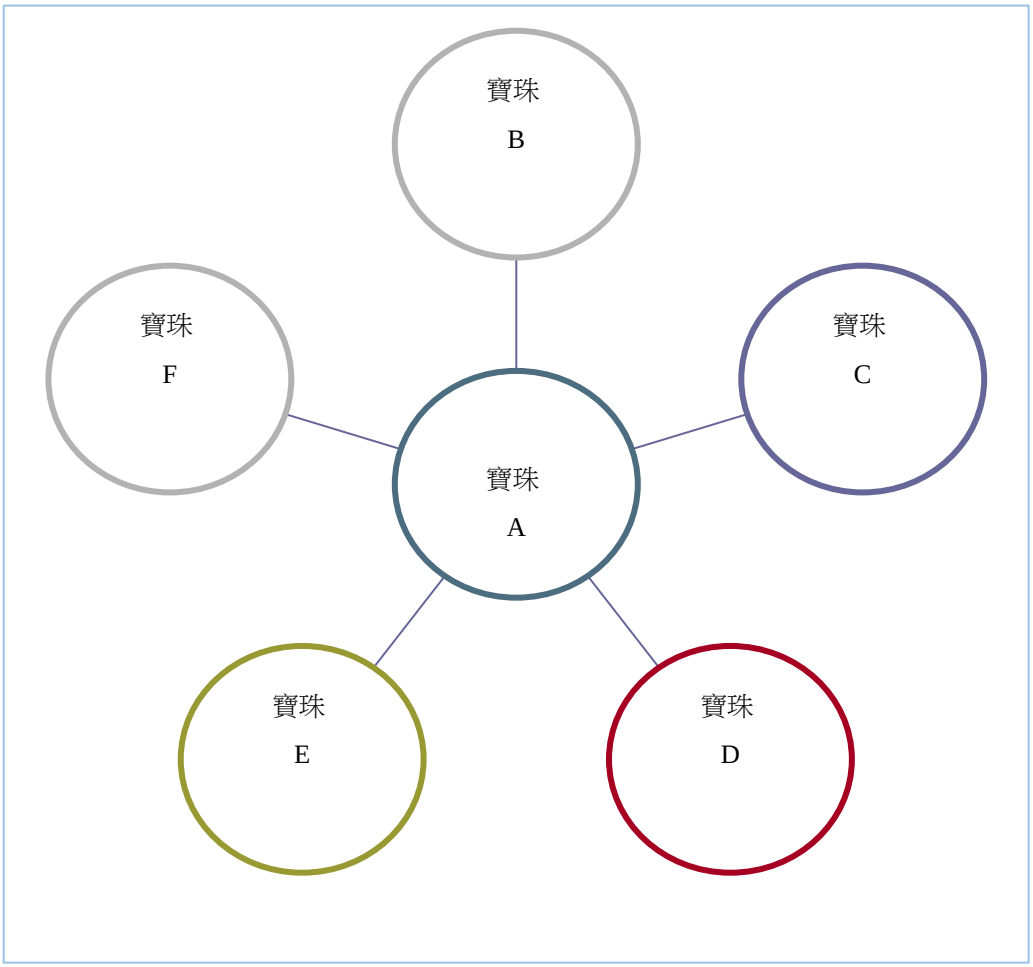
[16] 《大正藏》，冊 45，頁 623。
[17] 李開濟，〈華嚴法界尋義〉，《哲學與文化》 34 卷 8 期，頁 38。

多，各住各位，名一多相容不同門。」此處就「理事無礙」說，「理」（本體）是「一」，「事」（現象）是「多」，事統於理，「多」統於「一」，故每一事皆為理之全體的顯現。但由另一方面看，雖「事」為「理」之「事」，「事」只是「事」，各與各有不同的位置，所呈現為千姿百態；一多唯相容無礙（理事無礙），「理」自是「理」，「事」自是「事」，如「理」就是「事」，「事」就是「理」，則無「理」亦無「事」，所以理和事相容無礙，又各不相同，故名為「一多相容不同門」。此命題所蘊涵之哲學意義正說明「統一性與多樣性之統一」。[18]

法藏為強調部分與整體之間的統一與和諧，便以金獅子做為具體的譬喻說明。《金獅子章》說：「若獅子眼收獅子盡，則一切純是眼；若耳收獅子盡，則一切純是耳，諸根同時相收，悉皆具足，則一一皆雜，一一皆雜，為圓滿藏，名諸藏純雜具德門。」意謂任何一部分現象都是整個本體之顯現（按：蓋本體不可分），所以可以說整個本體都表現在部分現象之中。獅子眼耳等都是獅子的，一一現象皆一一是本體，同時又不礙彼此相異，此所謂「諸藏純雜具德門」，即是說明「現象的同一性與差別性的融一」：「事事無礙」。[19]

除了金師子的比喻外，由因陀羅網亦可闡釋部分與整體之間的關係。以下圖為例，因陀羅網中的寶珠 A 可以映照出其餘周圍的寶珠 B、C、D、E、F 乃至於整張帝網中的所有寶珠，就是說所有的寶珠所映照的影像都會反射到寶珠 A 中，反之亦然。簡而言之，當我們觀察寶珠 A 時，我們實際上所觀察到的是整張帝網映照而出的影像。此意即觀察部分便等於觀察全體。

[18] 湯一介，〈華嚴「十玄門」哲學意義〉，頁 815。
[19] 湯一介，〈華嚴「十玄門」哲學意義〉，頁 814-815。



圖一：因陀羅網模擬圖

透過部分而獲得關於整體的知識，也是胡賽爾現象學所欲處理的問題。胡賽爾自己說：

> 關於紅，我有一個或幾個個別直觀，我抓住純粹的內在，我關注現象學的還原。我除去紅此外還含有的、作為能夠超越地被統攝的東西，如我桌子上的一張吸墨紙的紅等等；並且我純粹直觀地完成一般的紅和特殊的(in specie)紅的思想的意義，即從這個紅或那個紅中直觀出的同一的一般之物；現在個別性本身不再被意指，被意指的不再是這個紅或那個紅，而是一般的紅。[20]

胡賽爾以為，當我們觀察到一張吸墨紙（可能是指吸有紅色墨水的紙）的紅色時，我們所意識到的不是個別的紅的觀念，而是一種普遍性的紅的觀念，胡賽爾稱為

[20] 胡賽爾 著；倪梁康 譯，《現象學觀念─胡賽爾講稿》，頁 37-38。

「一般的紅」。但我們必須進一步追問的是，這所謂的「一般的紅」又是什麼？胡賽爾說：

> 我們可能還會懷疑，什麼是一般的紅，它意指的是什麼，按照它的本質它可能是什麼？我們直觀它，它便存在於此，我們意指的是它，便是紅的性質。就是一種神性、一種無窮的智慧，除了總地直觀這一切之外，我們還能得到更多的紅的本質嗎？[21]

這所謂的「一般的紅」之本質，其實正是我們的觀察。所以說「我們直觀它，它便存在於此」，而這也就是「紅的性質」。雖然胡賽爾在這段論述的結尾處留下了「我們還能得到更多的紅的本質嗎？」的大哉問，但由其論述的文脈可知，這種對於紅的本質的直觀「就是一種神性、一種無窮的智慧」，也就是最終極的答案。換句話說，除了對紅的直觀所獲得的紅的性質外，已經沒有更多紅的本質了。這種透過觀察個別現象而獲知整體本質的觀念，正如法藏所謂的觀獅子眼、耳時，獅子的眼、耳皆屬於獅子整體的一部分，因此單獨觀察獅子的眼、耳，也正是同時在觀察獅子的整體。而胡賽爾在他的《邏輯研究》中堅稱，主張原則上可以透過唯一的一次直觀而把握住本質或普遍之物。[22]

為了表明部分與整體之間的關係，胡賽爾還有另外一個例證：

> 以對一張桌子的感知為例，我看到的是桌子的這一邊，因而真正原本地被給予我的、真正被我感知到的也是桌子的這一邊。但我的意向卻指向整張桌子，或者說，桌子的背面或其他面也處在我的視域之中並且從屬於這張桌子的意義，他在我的感知一同被給予，被共現出來。[23]

簡而言之，當我們觀察一張桌子時，會由於視角的限制而僅能觀察的某一個面向，理論上被給予我的感知能力僅有桌子的單一面向，但在我的「視域」中卻能出現桌子的整體結構，因此桌子的其他面向也同時「被給予」、「被共現」出來。以金獅子為例，我們不需要觀察完獅子的眼、耳、鼻、口、毛皮等，方能獲知整個獅子的結構，而是透過單獨觀察獅子的單一部位，則獅子的整體也都同時在我的感知中被給予、被共現。

---

[21] 胡賽爾 著；倪梁康 譯，《現象學觀念─胡賽爾講稿》，頁 37-38。
[22] 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 42。
[23] 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 219。

（三） 心的主客合一

釐清了華嚴宗的認識論之後，接著面對的難題，便在於如何確保所認知的對象、過程、乃至於結果等，都是確實無誤的。

自古典希臘哲學以降，哲學家便致力於釐清事物的真實本質。柏拉圖強調精神世界的「理型」是唯一的真實，並不關注形而下的現象與事物，以現象界的一切為完美理型的贋品；因此，在柏拉圖的概念中，理型（本體）與其複製品（現象）基本上便是一種形而上與形而下的絕對二分。但對華嚴宗而言，這樣的分別是沒有意義的。在《華嚴經》看來，眾生與佛之間的橋樑便在於心[24]，即《華嚴經》所謂的「如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」更嚴格來說，心不僅是佛與眾生之間的橋樑，就華嚴宗哲學而言，「心」就是「佛」；「心」就是「眾生」。如同《六祖壇經》所謂的「一念悟時，眾生是佛」。佛與眾生唯一的差別在於開悟與否，以華嚴宗而言，這個關鍵便在於心。唯有體現到現象界的一切都是一心所呈現的虛像，也就是說這些森羅萬象其實都是心的表現與作用。

圭峰宗密在《注華嚴法界觀門》中說：

> 一真法界，總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一事法界，界是分義，一一差別，有分齊故。二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。[25]

法界雖有四個層次，但「總該萬有，即是一心」；又由「心融萬有，便成四種法界」一句可知，不論任何法界都是一心所呈現的。強調本體與現象之分別，便是「事法界」與「理法界」之別。但華嚴宗哲學並未停留在此一階段，而是必須進入更進一步的消除理與事的分別，亦即「理事無礙法界」；釐清理事無礙之後，始有達到「事事無礙法界」之可能。但這樣的認知之所以可能，是基於華嚴法界的特殊性。如前所述，法界雖泛指現象界，但在華嚴思想中，同時又是眾生的心之本體。《注華嚴法界觀門‧序》曰：

> 法界者。一切眾生身心之本體也。從本已來。靈明廓徹。廣大虛寂。唯一真之境而已。無有形貌而森羅大千。無有邊際而含容萬有昭昭於心目之間。而相不可覩。晃晃於色塵之內。而理不可分。非徹法之慧目離念之明智。不能見自心如此之靈通也。甚矣眾生之迷也。身反在於心中。若大海之一

[24] 王連冬，〈華嚴宗「唯心」思想探悉〉，頁 27。
[25] 《大正藏》，冊 45，頁 684。

> 溫爾。而不自知。有廣大之威神。而不能用。縠觫而自投於籠檻。而不自悲也。故世尊初成正覺。歎曰。奇哉。我今普見一切眾生。具有如來智慧德相。但以妄想執著。而不證得。於是稱法界性。說華嚴經。令一切眾生。自於身中得見如來廣大智慧。而證法界也。[26]

由此可知，法界其實並不是一種純粹的外在現象，而是「眾生身心之本體」。也就是說，現象界其實便是心所投射而出的影像。事事無礙，亦即萬事萬物本質相同，而之所以如此乃是由於皆統攝於心，所有的現象都是「從本已來」的。又曰，終生之所以迷，便在於沒有意識到自己身處的世界其實就是本心。故此，世尊初成正覺，見一切眾生都「具有如來智慧德像」，但因為執著而無法證得真道。所以講《華嚴經》，揭露法界的實際樣貌。使眾生能夠「自於身中得見如來廣大智慧」，最後「而證法界也」。由此可知，證法界之智即是得見如來之智，即法界就是佛；然法界又是心之呈現，故即心便是佛。華嚴哲學便是在這種層層套疊、互為因果邏輯之中，揭露了法界（客體）與心（主體）之間的緊密連結，更精準地說，法界就是心。因此，在華嚴哲學中，主體客體之間的差異也就因此泯除了。以上圖的因陀羅網模擬圖為例，寶珠 A 所映現的影象來自於其周圍的寶珠，但由於寶珠 A 也同時映現在其周圍的寶珠之中。換句話說，寶珠 A 中所呈現的影像其實正是來自於自身。然而，寶珠 A 又不僅僅映照出自己，而是所有網上的寶珠。總而言之，寶珠 A 中所映照出來的既是自己亦是全體。故曰「一一珠網之中。皆有珠網全身。」同理，一心所呈現的森羅萬象並非來自於外界，而是心自己的本身的成像。又如《大方廣佛華嚴經》中所說：

> 善男子！我見如是等十方各十佛剎微塵數如來。彼諸如來不來至此，我不往彼。我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見；我若欲見栴檀世界金剛光明如來、妙香世界寶光明如來、蓮華世界寶蓮華光明如來、妙金世界寂靜光如來、妙喜世界不動如來、善住世界師子如來、鏡光明世界月覺如來、寶師子莊嚴世界毘盧遮那如來，如是一切，悉皆即見。然彼如來不來至此，我身亦不往詣於彼。知一切佛及與我心，悉皆如夢；知一切佛猶如影像，自心如水；知一切佛所有色相及以自心，悉皆如幻；知一切佛及以己心，悉皆如響。我如是知，如是憶念：所見諸佛，皆由自心。[27]

《大方廣佛華嚴經》中以為，既然「彼不來此」、「我不往彼」，何以我又能同時見到世間諸佛。簡單來說，這是由於我心即諸佛，諸佛即我心；見自心便等同於見

---

[26] 《大正藏》，冊 45，頁 683 中。
[27] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no 279, p.0339c19。

諸佛。世間的一切都是我心幻化而成，就連其中諸佛亦復如是，故曰「所見諸佛，皆由自心。」至此，我們可以發現，華嚴宗的認識論終將走向一種內在的自我統合，亦即認識不是向外求索，追求那外在於自身的客體去加以認識，而是不斷向內的一種認識方式。因此在終極的認識上，主體與客體皆統攝於心，在心中得到完全統合，或者說，在心中已經消除了主體與客體之間的區別。如前所述，我們要如何確定「事事無礙法界」便是真實的終極佛境界，答案便在吾人心中。既然心是一切現象、問題的根源，當然也只有心是唯一的解答。

不論華嚴宗的哲學或是胡賽爾的現象學，兩者皆強調主體對客體的認識，並且追求能夠正確認識到客體的真實本質。如前所述，現象學是討論「我作為認識的主體，究竟要如何與被認知的客體一致」的學問。雖然兩者皆以為主客體之間終究可以在認識的意義上達到最終的一致與和諧，但兩者的主客合一仍有著本質上的不同。華嚴哲學的主客合一，不僅在於認識的意義上，而是主體與客體之間在本質上的合一，主體與客體之間在終極的認識上是沒有區別的。在「三界唯心」的基礎上，所有的客體皆出自於心並統攝於心這個主體，因此也就泯除了心與物的主客之別了。但在現象學的認識論上，主體與客體僅在認識意義上達成了合一，而不是本質上的。雖然胡賽爾強調主體的超越，但超越後的主體仍舊與被認知的客體有所區別。但對胡賽爾而言，「本質還原」在現象學便是在方法上得到保證的本質直觀過程，可以說其最終的仲裁者仍是自我。

四、結語

華嚴宗哲學與胡賽爾現想學，皆討論了關於如何正確認識現象的問題。透過兩相比較之後可以發現，兩者在立論的基礎上以及終極關懷上皆有著極大的差異，但在方法論上卻又有互相融會之處。例如吳汝鈞先生曾用佛教唯識宗的語言「轉識成智」來描述胡賽現象學中的「本質還原」。[28]胡賽爾的學說雖名為現象學，但其所關注的重點在於我們如何正確的認識到現象的本質，並未討論現象如何產生、為何而存在的根本性問題。在胡賽爾的方法論中，我們可以透過直觀來把握事物的本質。但，當事物缺乏一主動觀察者時，事物的本質或現象又是如何存在，此亦為現象學未探及之處。至於華嚴哲學，其宇宙觀稱為「法界」，而認知法界的方法即為「法界觀」。華嚴法界最為特殊之處，在於其法界有如「因陀羅網」般互相映現、層層套疊、無窮無盡。最重要的是，這個互現套疊的法界並非外在於我心，而是我心的直接呈現。華嚴的認識論之所以可能發生，正是在於這個大前題之上。

---

[28] 吳汝鈞，《胡塞爾現象學解析》，頁 55-60。

如前言所述，本文旨在透過現象學揭櫫認識事物本質何以可能的問題，但兩相比較後可以發現，華嚴哲學較諸現象學更有邏輯可言。以華嚴哲學而言，認識現象本質之所以可能，便是由於現象乃是一心之所呈現。我們所認知到的世界，其實是自己本心的投影，亦即，當我們認知世界現象時，我們其實認知的是自己的心；易言之，正確認識到自己的本心，也就等同於正確認識了宇宙萬物。因為心與物；此與彼；殊相與共相；別相與總相等，最終在華嚴哲學是沒有區別的。也就是「事事無礙法界」。但對於現象學而言，胡賽爾雖堅稱我們可以透過本質直觀來掌握現象的本質，卻將此種直觀的能力視為理所當然；胡賽爾雖同樣強調認知主體與客體之間的同一性，但卻沒有討論主客體在彼此交集之前的關係為何。簡言之，華嚴哲學以為現象是一心所投射而成，而胡賽爾並沒有探討現象界為何存在、如何存在的根本性問題。

綜上所述，華嚴哲學與現象學所共同關注的，便在於如何正確地認識現象。在方法論上，兩者都強調透過個別的觀察，進而獲得關於整體的知識；不同的地方在於，華嚴哲學的終極認識是佛境界，也就是心；而現象學處理的則是個別的事物，亦即不同的紅雖有共同的本質（胡賽爾稱其為「一般的紅」），但紅與其他事物之間的關係為何，卻不在胡賽爾的討論之中。在終極問題上，華嚴宗追求的終極關懷是成佛；現象學則是一門探討本質的學問。在立論的大前題上，華嚴哲學強調現象乃心所呈現，因此認識的基礎在於心與物本質上的合諧；而胡賽爾的心物合一則純粹是認識論的。由此，華嚴宗哲學與現象學終將走向分岐的道路。本文所論，並不在於以現象學解釋華嚴哲學，畢竟兩者本質有所差異；也非純粹將兩種哲學互相比較。僅是透過上述的分析，以提供讀者另一條思考華嚴法界觀的進路與角度。亦即，胡賽爾強調我們所具有「直接把握事物本質」的能力，是否有助於我們更能體會法界觀所說修行方式；又或者掌握事物的本質，是否等同於體證到佛境界等問題，都有賴更多學者加以分析比較。

參考文獻

《大方廣佛華嚴經》，T10，no.0279, p.0337a09。
《宗鏡錄》，T48，no.2016, p.0638c26。
《注華嚴法界觀門》,《大正藏》冊 45，第 1884 號。
《華嚴經明法品內立三寶章》,《大正藏》冊 45，第 1874 號 。
王連冬（2014）。〈華嚴宗「唯心」思想探析〉。《華嚴學報》第 7 期。頁 25-46。
吳汝鈞（2001）。《胡塞爾現象學解析》。台北：台灣商務印書館。
李開濟（2007）。〈華嚴法界尋義〉。《哲學與文化》。頁 35-47。
胡賽爾 著；倪梁康 譯（1987） 《現象學觀念─胡賽爾講稿》。台北：南方叢書。
韋政通（2000）。《中國思想史》(下冊)。台北：水牛出版社。
倪梁康（1999）。《胡塞爾現象學概念通釋》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
畢普賽維克 著；廖仁義 譯（1989）。《胡賽爾與現象學》。台北：桂冠圖書。
湯一介（1995）。〈華嚴「十玄門」哲學意義〉。《佛教與中國文化國際學術會議論文集下輯》。頁 811-820。
劉貴傑（2002）。《華嚴宗入門》。台北。東大圖書。
蔡美麗（2007）。《胡賽爾》。台北：東大圖書。
鄧克銘（1997）。《華嚴思想之心與法界》。台北：文津。
權坦俊（2013）。〈佛境界之具現與法界觀的問題〉。《華嚴學報》第 5 期。頁 35-54。

莫高窟 85 窟「入法界品」圖像與榜題析論

嘉義大學中文所　碩專班
莊慧娟

摘 要

敦煌莫高窟現存 492 個石窟繪有壁畫，是研究佛教與佛教發展的珍貴材料。保存的「華嚴經變」凡 30 鋪，其中繪製「入法界品圖」有 15 鋪，其量居半，凸顯〈入法界品〉在「華嚴經變」的核心地位。

據學者研究有關石窟壁畫「入法界品圖」，早在盛唐時已出現善財獨自參訪的圖像，圖像內容較為完整則要到中唐，然仍依附在華嚴經變中，直至晚唐五代才有獨立完整的圖像出現。亦即「入法界品圖」至晚唐才趨成熟。現存 15 鋪「入法界品圖」中，以 85 窟善財參訪的場景較為生動，最受矚目。此窟係晚唐敦煌都僧統翟法榮營建之功德窟，窟頂北披為華嚴經變，中心繪「七處九會」，兩側繪「入法界品圖」善財五十三參。按：〈入法界品〉敘述善財得到文殊菩薩教化，生起菩提大願心，因不屈撓、訪求五十三位善知識，證入法界的歷程，展現華嚴思想的具體方法，而善財五十三參的形象，更是世人參學修習的典範，在佛教弘傳的過程中自是石窟藝術表現的主要題材。

經變畫是以線條、色彩、圖像進行形象化的視覺傳播，既具以圖解經的效用，又可莊嚴道場，教化信眾。除圖像敘述表達手法外，壁畫的榜題既有提示畫面內容情節之功能，又有凝聚主題，宣示教理要義之旨趣。

本文以 85 窟為研究對象，透過圖文互證的研究法，析論此窟榜題與畫面敘事之關係，探究「入法界品圖」的思想意涵與圖像傳達的弘傳旨趣，論述其特色及其華嚴信仰的傳播功能與藝術價值。在辨識 31 則現存榜題進行對應經典與畫面析論的基礎上，獲致以下幾點看法：

一、確定此經變係依據晚唐敦煌地區盛行《八十華嚴》繪製。
二、現存畫面計有五十三參中的 19 參，其中以第 32 參普德淨光夜神、第 33 參喜目觀察眾生夜神著墨較多，內容呈現講授「四禪」、十度法門，正與窟主翟法榮的修習相契合，傳達當時敦煌僧團兼融華嚴宗與禪學的修行特色。
三、畫面與榜題精要的呈現善財所修菩薩果位，其中以「十地、等覺」居多，呼應

題記「十地菩薩　、妙覺功圓」的宗旨外，更彰顯當時敦煌地區偏重華嚴思想「十地、等覺」修持。

四、畫面呈現的情節具規律性且富節奏，契合澄觀大師對〈入法界品〉經文所做「位內六分：依教趣求、見敬諮問、稱讚授法、謙己推勝、指示後友、戀德禮辭」的架構。

五、「入法界品圖」的圖像表現，善財已有具體形像，且每幅畫面構圖均以參拜、說教的行為模式為主要展現。

關鍵詞：85 窟、華嚴經、入法界品、善財五十三參、翟法榮

一、前言

「入法界品圖」為華嚴經變一部分，經變亦名經變畫，是以線條、色彩、圖像進行形象化的視覺傳播，既具以圖解經的效用，又可莊嚴道場，教化信眾。除圖像敘述表達手法外，壁畫的榜題既有提示畫面內容情節之功能，又有凝聚主題，宣示教理要義之旨趣。《華嚴經》素有「經中之王」的美譽，其卷帙繁多，義理深奧，如何將《華嚴經》內容轉換成方便民眾閱讀理解的華嚴經變，實屬不易。敦煌地區遺存不少唐五代時期的華嚴經變，是研究早期華嚴經變發展的珍貴材料。莫高窟現存 492 個石窟壁畫中保存「華嚴經變」凡 30 鋪，依《敦煌莫高窟內容總錄》所載為：盛唐 1 鋪第 44 窟、中唐 5 鋪第 159、231、237、471、472 等窟，晚唐 9 鋪第 9、12、85、127、138、144、156、196、232 等窟，五代 8 鋪第 6、45、53、61、98、108、146、261 等窟，宋代 6 鋪第 25、55、76、431、449、454，元代 464 等窟。其中繪有善財求場面有 15 鋪，如繪於華嚴經變七處九會圖兩側有 9 鋪，盛唐第 44 窟、中唐第 237 窟，晚唐 9 鋪第 9、85、156 窟，五代第 53 窟，宋代第 25、45、55 窟。另有 6 鋪繪於華嚴經變下方屏風畫，分別為中唐第 159 窟、231 窟，晚唐第 12、232 窟，宋代第 431 窟、449 窟[1]，其量居半，凸顯「入法界品圖」在華嚴經變的核心地位。

盛唐時期「入法界品圖」早已產生善財獨自參訪的圖像，圖像內容較為完整則要到中唐，然仍依附在華嚴經變中，直至晚唐五代才有獨立完整的圖像出現[2]，亦即「入法界品圖」至晚唐才趨成熟。晚唐五代時期的華嚴經變，呈現出繁複與簡略兩種樣式：繁複形式「七處九會圖」、「華嚴藏海圖」、「入法界品圖」等三者組合，如莫高窟第 85 窟；簡略形式則省略「入法界品圖」，保留「七處九會圖」、「華嚴藏海圖」如 261 窟[3]。另藏經洞出土絹畫也有二幅，一幅為《華嚴經變－七處九會》，另一幅為《華嚴經變－十地品》，現藏法國吉美博物館。繪有善財求法圖的 15 鋪中，尤以第 85 窟場景較為生動，榜題易辨識，最受矚目。85 窟係晚唐敦煌都僧統翟法榮所營建之功德窟，窟頂北披為華嚴經變，中心繪「七處九會圖」，兩側繪「入法界品圖」善財五十三參。按：〈入法界品〉敘述善財得到文殊菩薩教化，生起菩提大願心，因不屈撓、訪求五十三位善知識，證入法界的歷程，展現華嚴思想的具體方法，而善財五十三參的形象，更是世人參學修習的典範，在佛教弘傳的過程中自是石窟藝術表現的主要題材。

有關 85 窟華嚴經變「入法界品」的專門論述，目前僅見殷博〈莫高窟第 85 窟

[1] 殷博，〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉，《敦煌研究》No.2，頁 26。
[2] 陳俊吉，〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，頁 169。
[3] 同上註，頁 34-35。

善財童子五十三參初探〉一文，曾就榜題與圖像內容進行梳理，但未從圖文互證關係探究其意涵與特色，甚為可惜。此點引發筆者擬以 85 窟華嚴經變「入法界品」為研究對象，透過圖文互證的研究法，析論此窟榜題與畫面敘事之關係，探究華嚴經變「入法界品」的思想意涵與圖像傳達的弘傳旨趣，論述其特色及其華嚴信仰的傳播功能與藝術價值。

二、《華嚴經》漢譯傳本

《大方廣佛華嚴經》相傳為如來成道後第二七日於菩提樹下，為文殊、普賢等上位菩薩所宣說的內證法門[4]。法藏《華嚴經傳記》載龍樹菩薩於龍宮中見《華嚴經》有上、中、下三本，其中上本有十大三千大千世界微塵數偈，四天下微塵數品，中本有四十九萬八千八百偈，一千二百品，非一般凡夫之力所能受持，故隱而不傳，流傳下來為下本，有十萬偈四十八品(或作三十八品)[5]。今傳世之六十卷《華嚴經》有三萬六千頌，八十卷《華嚴經》有四萬五千頌，不及十萬偈，法藏歸為略本[6]。《華嚴經》傳世有三大漢譯本：一為東晉•佛陀跋陀羅譯，全經本六十卷三十四品，二為唐•實叉難陀譯八十卷三十九品，三是唐•般若三藏譯《入不思議解脫境界普賢行願品》四十卷。《華嚴經傳記》指出全譯本未譯前，中國已有各種華嚴類別行經的翻譯與流通，如後漢支婁迦讖譯《兜沙經》，而別譯本就有三十五部之多，其中一部《佛說羅摩伽經》相當於〈入法界品〉單行本。以下就《佛說羅摩伽經》及三大漢譯本《華嚴經•入法界品》作一簡介。

(一)《佛說羅摩伽經》

本經記載善財最先參訪善勝長者，習得「大慈大悲菩薩淨行法門」後，經由善勝長者推薦，參訪下位善知識師子奮迅比丘尼，一路西行共參訪十二位善知識，較六十卷《華嚴經》、八十卷《華嚴經》、四十卷《華嚴經》的五十三位善知識少了四十一位，最後參訪的善知識也非三大漢譯本的普賢菩薩，而是普覆眾生威德夜天，法藏指出「本經是入法界品不足本」；又善財參訪的方向，也不同於三大漢譯本記

---

[4] 古德偈頌「華嚴最初三七日，阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共七年。」指佛陀成道最初之三七日間說華嚴經之時期。

[5]《華嚴經傳記》卷 1：「西域傳記說。龍樹菩薩往龍宮。見此華嚴大不思議解脫經。有三本。上本有十三千大千世界微塵數偈四天下微塵數品。中本有四十九萬八千八百偈一千二百品。下本有十萬偈四十八品。其上中二本及普眼等。竝非凡力所持。隱而不傳。下本見流天竺。」(CBETA, T51, no. 2073, p. 153, a28-b4)。

[6]《華嚴經探玄記》卷 1：「六略本者。即此土所傳六十卷本。是彼十萬頌中前分三萬六千頌要略所出也。近於大慈恩寺塔上見梵本華嚴有三部。略勘竝與此漢本大同。頌數亦相似。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 122, b21-25)

載一路往南參訪，而是先從東方界後轉南方再至西方[7]。

(二)《六十華嚴》

六十卷《華嚴經》（以下簡稱《六十華嚴》）共六十卷三十四品，《華嚴經探玄記》「今此三萬六千偈經有七處八會，謂人中三處天上四處為七，重會普光為八會[8]。」此七處八會為第一寂滅道場會，是佛陀在菩提樹下為五百眾菩薩、聲聞、天王等宣說成佛境界；第二普光法堂會，以文殊菩薩為會首宣說十信法門；第三忉利天宮會，此會由人間移至天上，以法慧菩薩為會首宣說十住法門；第四夜摩天宮會，以功德林菩薩為會首解說十行法門；第五兜率天宮會，以金剛幢菩薩為會首宣說十迴向；第六他化天宮會，以金剛藏菩薩為會首廣說十地。第七重會普光法堂，由他化天宮回到人間寂滅道場普光法堂，以普賢菩薩為會首；第七逝多林會收〈入法界品〉一品(卷四十四至卷六十)，此品為善財接受文殊菩薩指示南行尋訪善知識，展開五十三回的參學之旅。

（三）《八十華嚴》

唐武則天崇奉三寶，大力弘揚大乘佛法，當時有感《六十華嚴》未能完備，聞西域于闐國藏有華嚴全經梵本，乃遣使者至于闐求經，並請實叉難陀至洛陽大遍空寺進行譯經，直到聖歷二年（699 年）完譯。八十卷《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《八十華嚴》）受到武則天的重視，並親臨法座題寫經名、品名，與序文，此經文筆流暢在中國受到廣泛流傳[9]。《六十華嚴》與《八十華嚴》在經文有部分相似，但在結構上卻有差異，《六十華嚴》關於佛說法的部分，在經典中的佈局結構分為「七處八會」，《八十華嚴》則是「七處九會」[10]，第一初會菩提道場以普賢菩薩為會主，第二普光明殿以文殊菩薩為會主，第三忉利天宮會以法慧菩薩為會首，第四夜摩天宮會以功德林菩薩為會首，第五兜率天宮會以金剛幢菩薩為會首，第六他化自在天宮以金剛藏菩薩為會首，第七再會普光明殿如來及普賢菩薩為會主，第八三會普光明殿以普賢菩薩為會首，第九逝多林會以如來及善知識為會首，收〈入法界品〉一品(卷六十至卷八十)。《八十華嚴》較《六十華嚴》多分出一會，此外《八十華嚴》其內容有所增補，其中增加最多為〈入法界品〉，後來發展出《四十華嚴》。

---

[7]《佛說羅摩伽經》卷 1：「爾時善財童子，從東方界求善知識，漸漸遊行至南方界，轉至西方，」(CBETA, T10, no. 294, p. 853, a29-b1)

[8]《華嚴經探玄記》卷 2 (CBETA, T35, no. 1733, p. 125, a18-20)

[9]《華嚴經傳記》卷 1：「天后親臨法座。煥發序文。自運仙毫。首題名品。」(CBETA, T51, no. 2073, p. 155, a16-17)

[10] 依據華嚴四祖澄觀國師《新譯華嚴經七處九會頌釋章》卷一：「此經八十卷，四萬五千偈，七處九會說，三十九品章，人中有三處，道場普獨園，天上有四處，忉夜兜他化，初會菩提場，二會普光殿，三會忉利天，四會夜摩天，五會兜率天，六會他化天，七八重普光，九會給孤獨。」

（四）《四十華嚴》

唐德宗時天竺烏荼國王親書《大方廣佛華嚴經，百千偈中所說，善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中，五十五聖者善知識，入不思議解脫境界普賢行願品》遣使入唐進貢[11]，德宗下詔于闐國三藏法師般若主譯，於貞元十四年（西元 798 年）翻譯完畢，共譯出四十卷，稱為《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，簡稱《普賢行願品》，因在唐貞元年間譯出又稱《貞元經》（以下簡稱《四十華嚴》）。《四十華嚴》是《六十華嚴》、《八十華嚴》中〈入法界品〉之別譯本，雖非全譯本但在〈入法界品〉單一品的文字上卻大為廣增，如新增普賢十大行願和普賢廣大願王清淨偈，是《六十華嚴》和《八十華嚴》所沒有。

三、莫高窟 85 窟華嚴經變「入法界品」分析

莫高窟第 85 窟（圖一）位於南區中段第一層為晚唐大佛窟，是張氏歸義軍時期第二任都僧統翟法榮所修建之功德窟。王惠民《敦煌佛教與石窟營建》描述說：「85 窟為中心佛壇窟無背屏，主室東西進深 11 米、南北寬 10 米，為著名的都僧統翟法榮功德窟。」[12]此窟建於唐代咸通三年至咸通八年（西元 862-867 年），屬中心佛壇窟，壇上塑釋迦牟尼佛與弟子像，佛床東面壺門畫天王，窟頂為獅子蓮花藻井，四披和四壁繪法華經變、楞伽經變、華嚴經變、彌勒經變、報恩經變、阿彌陀經變、金剛經變、勞度叉鬥聖經變、思益經變、藥師經變、密嚴經變、金光明經變、維摩詰經變、賢愚經變等共 14 鋪經變畫，成為莫高窟容納經變畫最多的洞窟之一[13]。

---

[11]《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「南天竺烏荼國深信最勝善逝法者修行最勝大乘行者吉祥自在作清淨師子王，上獻摩訶支那大唐國大吉祥天子，大自在師子中大王手自書寫《大方廣佛華嚴經》百千偈中所說善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中，五十五聖者善知識〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，謹奉進上。」(CBETA, T10, no. 293, p. 848, b25-c2)。

[12] 王惠民著，《敦煌佛教與石窟營建》，頁 374。

[13] 陳菊霞著，《敦煌翟氏研究》，頁 202。

圖一、敦煌莫高窟第 85 窟一景

（一）華嚴經變

7 世紀末，中原洛陽皇家寺院敬愛寺已有華嚴經變，而敦煌華嚴經變則較中原地區晚些[14]。華嚴經變在敦煌石窟的呈現位置，中唐時期為垂直壁面式，其特色以屏風畫表現「入法界品圖」，如第 159 窟、231 窟、237 窟北披；晚唐時期華嚴經變除了在垂直壁面表現外，也開始出現在窟頂部分，並在窟頂的「七處九會」兩側或下方繪有「入法界品圖」，如第 9、85、156 窟[15]。

華嚴經變因譯本不同有「七處八會」與「七處九會」二種說法形式，莫高窟華嚴經變壁畫，及藏經洞發現的華嚴經變相絹畫，皆依《八十華嚴》繪製，其說法圖以「七處九會」為主[16]。王惠民指出「中唐（番占時期）開始，華嚴經變形成固定構圖形式，主說法會是由 9 鋪說法圖構成的「七處九會」，最下面是大海中一朵大蓮花，花有無數房屋，這是表示『蓮花藏世界』，畫面周圍或者下方屏風繪善財童子五十三參。」[17]從圖二「85 窟華嚴經變」明顯看出有「七處九會」的說法圖，兩側為「入法界品圖」也就是「善財五十三參」，佛會的下方為「華嚴藏海」[18]。

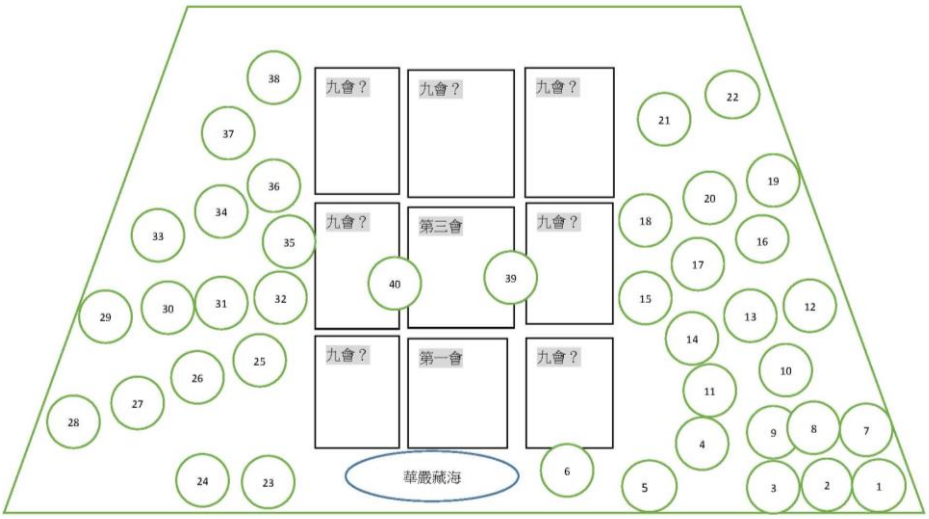
從上述前賢的研究，讓我們對 85 窟華嚴經變的形式結構有整體性的認識，但對於華嚴經變「入法界品」即「善財五十三參」榜題圖像的呈現，除殷博外尚未見有較詳細的分析[19]。是故筆者擬在殷博〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉

---

[14] 王惠民，《敦煌佛教與石窟營建》，頁 358。
[15] 陳俊吉，《唐五代善財童子造像研究》，頁 273。
[16] 同上註，頁 215。
[17] 同上註，頁 359。
[18] 對於此窟華嚴經變「七處九會」的表現位置，陳俊吉因未能親自踏勘石窟，只能據公布的圖檔所以指出：「敦煌研究院公布的圖檔資料，僅知中央的佛會為第三會，佛會正下方為第一會，其餘佛會無法明確判斷。」
[19] 見殷博，〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉。

一文的研究基礎上，就榜題圖像逐一分析，透過圖文互證的研究法，析論此窟榜題與畫面敘事之關係，探究 85 窟華嚴經變「入法界品」的思想意涵與圖像傳達的弘傳旨趣。礙於筆者無法親臨 85 窟實地考察，本文撰寫時以《敦煌石窟藝術：莫高窟第八五窟附一九六窟（晚唐）》[20]刊載「華嚴經變圖」為依據，輔以殷博所錄榜題文字及圖像描述[21]進行析論。

圖二、85 窟華嚴經變



圖三、85 窟華嚴經變榜題圖示

[20] 段文杰主編，《敦煌石窟藝術：莫高窟第八五窟附一九六窟（晚唐）》，頁 53。
[21] 殷博，〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉，《敦煌研究》No.2，頁 27-31。

(二)榜題分析

陳俊吉指出「敦煌莫高窟華嚴經變壁畫，及藏經洞發現的華嚴經變相，皆依《八十華嚴》所繪製」，筆者為求準確仍就榜題內容逐一檢索《CBETA 電子佛典》收錄之《T0278 大方廣佛華嚴經(六十卷)》、《T0279 大方廣佛華嚴經(八十卷)》、《T0293 大方廣佛華嚴經(四十卷)》等三大漢譯本，詳為對照發現可辨識的 31 則榜題[22]文字確實出自《八十華嚴•入法界品》經文，表一為筆者就榜題內容分析經文卷次、參訪善知識，及引用澄觀大師《華嚴經疏》分列參訪善知識之位內次第。

表一、85 窟「入法界品圖」榜題引用經文分析（依經文卷次排序）

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
26	爾時善財童子□順思惟菩薩正教隨順□□菩□□生增長□薩福力心生明	***爾時，善財童子隨順思惟菩薩正教，隨順思惟菩薩淨行，生增長菩薩福力心，生明***見一切諸佛心，…，生摧伏一切眾魔心。[24]	64	7-休捨優婆夷	依教趣求-依前修證
15	善財依具足優婆夷教辭往南方至/興城見明智居士坐大雲台善財童/子禮謁問法時	漸次而行，***至大興城，周遍推求明智居士***。於善知識心生渴仰，...增長如來十力光明。[25]	65	13-具足優婆夷 14-明智居士	1.戀德禮辭 2.依教趣求-趣求後友
30	爾時善財童子于明智居士聞此解脫□遊彼福/海…	***爾時，善財童子於明智居士所，聞此解脫已，游彼福德海，***...增彼福德勢。[26]	66	14-明智居士	依教趣求-依前修證
22	無□□□說其妙法時	？	？	？	？

[22] 王惠民，《敦煌佛教與石窟營建》：「敦煌畫中有一些尊像畫、經變畫等有提示文字，一般稱榜題。」

[23] 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈入法界品 39〉：「一依教趣求。二見敬諮問。三稱讚授法。四謙己推勝。五指示後友六戀德禮辭。而諸文多具其有增減。至文科判。今初發心住文具斯六。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 922, c23-26)

[24] 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉: (CBETA, T10, no. 279, p. 345, a21-26)。

[25] 《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品 39〉: (CBETA, T10, no. 279, p. 352, b20-21)。

[26] 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉: (CBETA, T10, no. 279, p. 353, c6-7)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
35	時大光王諸所住處時善財童子歡喜湧耀作如是念我善……今必當/親□奮見聞諸菩……處	漸次遊行..：「妙光城者，今此城是，是***大光王之所住處***。」[27]***時，善財童子歡喜踊躍，作如是念：「我善知識在此城中，我今必當親得奉見，聞諸菩薩所行之行***，...聞諸菩薩不思議境界廣大清淨。」[28]	66	18-大光王	依教趣求-趣求後友
38	閻浮提內復有無量百千萬億法羅剎王諸夜叉王鳩盤荼王毗舍闍梨王或住大海/或居陸地飲肉啖血殘害眾生皆起慈心	***閻浮提內復有無量百千萬億諸羅剎王、諸夜叉王、鳩槃荼王、毘舍闍王，或住大海，或居陸地，飲血噉肉，殘害眾生；皆起慈心***，願行利益，明識後世...所有一切毒惡眾生悉亦如是。[29]	66	18-大光王	授己法界（稱讚授法）
17	不動優婆夷身是童女在其家內/無母守護以自眷屬無量人眾演說/妙法善財聞已其心歡喜	時，善財童子…「***不動優婆夷身是童女，在其家內，父母守護，與自親屬無量人眾演說妙法。***」***善財***童子***聞***是語***已，其心歡喜***。[30]	66	19-不動優婆夷	依教趣求-趣求後友
18	如見父母即詣不動優婆夷舍/入其宅內見彼金色光明普皆照入曜/遇斯光音身意清涼	***如見父母，即詣不動優婆夷舍。入其宅內，見彼堂宇，金色光明普皆照耀，遇斯光者身意清涼。***[31]	66	19-不動優婆夷	見敬諮問-見

[27]《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 356, a23-24)。
[28]《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 356, a24-26)。
[29]《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 357, c10-13)。
[30]《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 358, b8-11)。
[31]《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 358, b10-13)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
27	善財童子求一切□□□□力求佛/辨才求佛光□□□□身求佛相好/求佛眾會求佛國土	「善男子！我於彼佛所聞如是法，***求一切智，求佛十力，求佛辯才，求佛光明，求佛色身，求佛相好，求佛眾會，求佛國土…***[32]。	66	19-不動優婆夷	稱讚授法-授法界
24	城東有山名曰善德財善童子/于中夜時見此山頂草樹嚴嵌/光明照耀而日初出生大歡喜	***城東有山，名曰：善德。善財童子於中夜時，見此山頂草樹巖巉，光明照耀如日初出；見此事已，生大歡喜，***作是念言：「我必於此見善知識。」[33]	67	20-遍行外道	見敬諮問-見
21	為善商主說妙法得解脫時	？	？	？	？
9	善財往師子頻申比丘所問法/要時	「善男子！於此南方，有一國土，名曰：輸那；其國有城，名：迦陵迦林；有比丘尼，名：**師子頻申**。汝詣彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道？」。[34]	67	24-師子頻申比丘尼	依教趣求-趣求後友
8	善財往師子比丘尼遍坐/樹下所問法時	***爾時，善財見師子頻申比丘尼遍坐一切諸寶樹下大師子座，***身相端嚴，威儀寂靜，諸根調順，如大象王...能長一切眾善根芽，如良沃田。[35]	67	24-師子頻申比丘尼	見敬諮問-問

[32]《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 359, a15-17)。
[33]《大方廣佛華嚴經》卷 67〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 360, a10-12)。
[34]《大方廣佛華嚴經》卷 67〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 363, a12-14)。
[35]《大方廣佛華嚴經》卷 67〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 363, c4-5)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
10	善財于大天王教至摩竭國安住/地神與百萬神力同時放光嚴戒無/慰後為善根有情以足指地時	時，善財童子禮***大天***足，遶無數匝，辭退而去。爾時，善財童子漸次遊行，趣***摩竭提國****菩提場****內安住神所，百萬地神同*，…必當普為一切眾生作所依處。[36]	68	29-大天神 30-安住地神	1.戀德禮辭 2.依教趣求-趣求後友
5	入菩薩地 所修菩薩行 所修出離道/一切智光海 普救眾生心 普遍大悲雲/于一切佛剎 盡未來際 常能出生	爾時，善財童子了知彼婆珊婆演底夜神初發菩提心…所***入菩薩地、所修菩薩行、所行出離道、一切智光海、普救眾生心、普遍大悲雲、於一切佛剎盡未來際常能出生***普賢行願。[37]	69	31-婆珊婆演底夜神	依教趣求-依前修證
31	復次善財童子我修解脫時令諸/眾生不生非法貪不起邪分別/不作諸罪業若以作者令皆止息	「***復次，善男子！我修解脫時，令諸眾生，不生非法貪，不起邪分別，不作諸罪業。若已作者，皆令止息***；...乃至令成一切智。[38]	69	32-普德淨光夜神	稱讚授法-正授法門
1	於菩提場在一夜神名喜目觀察眾生/汝詣彼往問 菩薩雲何學菩薩行/修菩薩道 爾時普德淨光夜神 欲重/宣此解脫義而說頌曰	「善男子！去此不遠，於菩提場右邊，有一夜神，名：***喜目觀察眾生。汝詣彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道***？」***爾時，普德淨光夜神，欲重宣此解脫義，為善財童子而說頌曰。****[39]*	69	32-普德淨光夜神 33-喜目觀察眾生夜神	謙己推勝

[36]《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 368, b27-28)。
[37]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 372, a12-14)。
[38]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 372, c5-7)。
[39]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 372, c19-21)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
2	如來知法性 寂滅無有二 清淨相嚴身/遍示諸世間 佛身不思議 普現一切剎/一切無不見 轉於淨法輪	爾時，普德淨光夜神…頌曰：「若有信解心，…***轉於淨法輪。如來知法性，寂滅無有二，清淨相嚴身，遍示諸世間。佛身不思議，法界悉充滿，普現一切剎，一切無不見。佛身常光明，一切剎塵等，種種清淨色，念念遍法界。如來一毛孔，放不思議光，…***。***佛昔修諸行，已曾攝受我，故得見如來，普現一切剎。諸佛出世間，量等眾生數，種種解脫境，非我所能知。一切諸菩薩，入佛一毛孔，如是妙解脫，非我所能知。此近有夜神，名喜目觀察，汝應往詣彼，問修菩薩行。***」[40]	69	32-普德淨光夜神	稱讚授法-偈頌
11	清淨相嚴身遍示諸世間佛身不思議/法界悉充滿普現一切剎一切無不見/佛身常光明一切剎塵等種種清靜色/念念遍法界如來一毛孔放不思議光		69	32-普德淨光夜神	
4	佛昔修諸行 已曾攝受我 故得見如來/普觀一切剎諸佛出世間 量等眾生數/種種解脫境非我所能知		69	32-普德淨光夜神	
3	一切諸菩薩 入佛一毛孔 如是妙解脫/非我所能知 此近有夜神 名喜目觀察/汝于往詣彼聞修菩薩行		69	32-普德淨光夜神	
34	爾時善財童子敬善知識作如是念/善知識者難見難遇見/善知識令心不散亂見善知識	***爾時，善財童子敬善知識教，行善知識語，作如是念：「善知識者，難見難遇；見善知識，令心不散亂；見善知識，破障礙山；***	69	32-普德淨光夜神	依教趣求-念前有教，求後友加持

[40]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 372, c28-p. 373, a19)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
33	善財童子破障礙山見善知識入大/悲（海）救護眾（生）善知識得智慧/光普照法界	***見善知識，入大悲海救護眾生；見善知識，得智慧光普照法界***作是念已，發意欲詣喜目觀察眾生夜神所。[41]	69	32-普德淨光夜神	
14	諸佛境界持如來戒如是演說種種戒·/行戒香普熏令諸眾生忍受一切眾苦/所謂割截捶楚訶罵欺辱其心泰然不動	又出等眾生數無量化身雲，…住***諸佛境持如來戒。如是演說種種戒行，戒香普熏，令諸眾生悉得成熟。又出等眾生數種種身雲，說能忍受一切眾苦，所謂：割截、捶楚、訶罵、欺辱，其心泰然，不動***不亂…成熟眾生。[42]	69	33-喜目觀察眾生夜神	示已法界-演說修行
36	供養一切諸佛如來不生疲厭 □猛精進受持一切諸佛法輪□猛精進壞散一切諸障礙山	又出等眾生界種種身雲…***供養一切諸佛如來不生疲厭；勇猛精進，受持一切諸佛法輪；勇猛精進，壞散一切諸障礙山。***[43]	69	33-喜目觀察眾生夜神	
7	夜叉王夜叉子夜叉女及□人□/□□雲出諸人主及其子女/諸天人恭敬供養	復於一一諸毛孔中，出無量種眾生身雲...出毘沙門***夜叉王、夜叉子、夜叉女相似身雲***，…***出諸人王及其子***、其女相似身雲，充滿法界。[44]	69	33-喜目觀察眾生夜神	

[41]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 373, a22-27)。
[42]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 373, c6-8)。
[43]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 373, c21-23)。
[44]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 374, c4-5)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
25	善男子于意云何十方主能紹隆佛種者/豈異人乎文殊利童子是也爾時覺/悟我者普賢菩薩之所化二我于爾時/為王寶女蒙彼覺悟	「***善男子！於汝意云何，彼時轉輪聖王，名：十方主，能紹隆佛種者，豈異人乎？文殊師利童子是也！爾時夜神覺悟我者，普賢菩薩之所化耳！我於爾時為王寶女，蒙彼夜神覺悟***於我。[45]	69	33-喜目觀察眾生夜神	授己法界-出所因
12	善財受妙德圓神往迦毗羅城內至菩/薩集會普門法界光明講堂善財隨/至堂階悉共散花聞其法要	爾時，***善財***童子***向迦毘羅城***，思惟修習受生解脫，增長廣大，憶念不捨。漸次遊行，至菩薩集會普現法界***光明講堂***。[46]	75	39-妙德圓滿神	依教趣求
13	善財童子受主光教往詣辭遍童子/所童女說其妙□法善財童子受遍友/童子師教辭詣問法時	「善男子！迦毘羅城有童子師，名曰：***遍友***。汝詣彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道？」時，善財童子以聞法故，歡喜踊躍，不思議善根自然增廣；頂禮其足，遶無數匝，辭退而去。從天宮下，漸向彼城。至遍友所。[47]	76	42-天主光天女 43-遍友童子	1.指示後友 2.戀德禮辭

[45]《大方廣佛華嚴經》卷 69〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 377, c23-26)。
[46]《大方廣佛華嚴經》卷 75〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 405, c6-7)。
[47]《大方廣佛華嚴經》卷 76〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 417, c23-26)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
29	□□□善□□□□見童子所說/□□城賢勝□□□□何菩薩行/□□為□無依處道而解脫已	向聚落城，至***賢勝所***，禮足圍遶，合掌恭敬，於一面立，白言：「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行？云何修菩薩道？我聞聖者善能誘誨，願為我說！」「善男子！我得菩薩解脫，名：***無依處道場***[48]；既自開解，復為人說。	76	45-賢勝優婆夷	1.見敬諮問 2.授已法界
20	無勝軍天王為善財童子說/無盡解脫法問時	善男子！於此南方，有城名：出生；彼有長者，名：***無勝軍***。汝詣彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道？」[49]	76	48-無勝軍長者	授己法界
16	善財童子最勝寂靜婆羅門教/詣辭南方如意花門城禮足問法	漸次南行，詣彼聚落，見***最寂靜***，禮足圍遶，合掌恭敬，於一面立，白言：「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行？云何修菩薩道？我聞聖者善能誘誨，願為我說！」[50]	76	49-最寂靜婆羅門	1.依教趣求 2.見敬諮問
40	釋梵天王迎佛來時	？	？	？	？
19	文殊師利菩薩申手過由旬摩/善財童子頂說法勸請	是時，***文殊師利遙伸右手，過一百一十由旬，按善財頂***，作如是言：[51]	80	52-文殊師利菩薩	見聞證入-摩頂攝授

[48]《大方廣佛華嚴經》卷 76〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 418, c23)。
[49]《大方廣佛華嚴經》卷 76〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 419, b5-6)。
[50]《大方廣佛華嚴經》卷 76〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 419, b20-21)。
[51]《大方廣佛華嚴經》卷 80〈入法界品 39〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 439, b9-10)。

榜題編號	榜題文字	《八十華嚴•入法界品》經文	卷次	參訪回次-善知識	澄觀-位內六分[23]
39	文殊師利摩頂授記諸佛	？	？	？	？
6	題榜不清	X	X		X
23	文字不清	X	X		X
28	畫面與榜題均脫落	X	X		X
32	題榜不清	X	X		X
37	文字不清	X	X		X
1.粗斜體字＋底線表榜題文字出自《八十華嚴》經文。					
2.「?」表查無相符經文。					
3「X」表榜題脫落，文字不清，無法辨識。					

就《八十華嚴》中有關善財童子五十三參經文，比對莫高窟第 85 窟華嚴經變「入法界品圖」發現，31 則榜題文字引用五十三參的回次有 7、13、14、18、19、20、24、29、30、31、32、33、39、42、43、45、48、49、52 等計 19 參，未達五十三參回次的一半，這樣的情形反映何種現象與問題，筆者將在下一章節論述。

(三)圖像分析

「入法界品圖」分布於「七處九會」說法圖兩側計 40 幅，本文圖像編號同榜題，文中所錄圖像取自《敦煌石窟藝術：莫高窟第八五窟附一九六窟》之華嚴經變圖，圖像描述則參考殷博所述[52]。本分析以圖像學理論關切畫面所呈現的主題，探討畫面所呈現的人物、事情、背景、風格…等意義，先作第一階段透過感官掌握畫家所表現的圖像意義，再進行第二階段配合榜題文字掌握作品的內在涵意，第三階段再就經文文本還原宗教思想意涵。

[52] 本欄圖像描述參考殷博，〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉，頁 27-31。

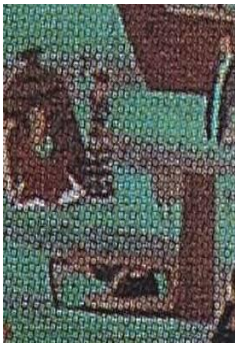
表二、85 窟華嚴經變「入法界品」圖像分析

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
1	灰		榜題右側畫一脖戴枷鎖跪於地上人物，其前上方有一菩薩。	普德淨光夜神指示善財參訪下位善知識，喜目觀察眾生夜神，以偈頌說「解脫」意。	畫中菩薩為普德淨光夜神，為被煩惱繫縛的眾生說法，使眾生解脫。	1.普德淨光夜神 2.十地
2	土黃		榜題右側畫一蓮花座菩薩，有頭光似講話。其前跪一位著交領寬袖長袍，雙手合十聽法。	以偈頌重述普德淨光夜神法門殊勝。	善財向普德淨光夜神，請益法門。	1.普德淨光夜神 2.十地
3	白		榜題右側畫綠樹下一蓮花座菩薩，前面跪一昂頭仰視狀的小菩薩。	榜題 2,3,4,11 引自同一偈頌，在文意上有接續性，筆者認為可以將榜題 2,3,4,11 等整合解讀，其大意為普德淨光夜神以偈頌重申法門殊勝。	1.圖像 2 為善財向普德淨光夜神請益法門，圖像 3 為 1 對 1 的菩薩說法圖，圖像 4 說法菩薩頂上有華蓋，身旁有 6 位小菩薩隨側聽法。圖像 11 與圖像 4 大同小異，相異處是聽法	1.普德淨光夜神 2.十地
4	土黃		榜題右側畫一坐蓮座、頭上方有華蓋的大菩薩，其後側繪二菩薩，前繪四菩薩，均席地而跪，仰視大菩薩。			1.普德淨光夜神 2.十地

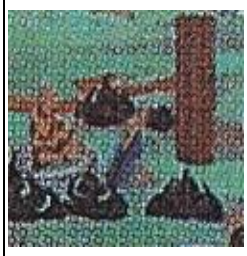
編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
11	白		榜題左側畫一坐蓮座、頭上方有華蓋的大菩薩，其後側繪四菩薩，前繪三菩薩。		菩薩增加至7位。 2.此4幅圖像繪畫表現，從說法菩薩的形象（頭光→華蓋）、聽法菩薩的人數(1→6→7)、構圖位置（漸次位移至中心點）等，表現聽聞佛法勝會法界之提升。	1.普德淨光夜神 2.十地
5	紅		榜題右側畫水池中有三頭馬溺水，馬頭均朝向池邊。一菩薩位於池邊，似伸手救馬。	婆珊婆演底夜神以偈頌重申法門殊勝	此參經文婆珊婆演底夜神「為海難者…馬王，止惡風雨，引其道路，示其洲岸[53]」，圖像補充說明經文情節。	1.婆珊婆演底夜神 2.十地

[53] 「為海難者，示作船師、魚王、馬王、龜王、象王、阿脩羅王及以海神；為彼眾生，止惡風雨，息大波浪，引其道路，示其洲岸，令免怖畏，悉得安隱。復作是念：『以此善根，迴施眾生，願令捨離一切諸苦。』

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
6	綠		畫一座蓮花座,頂部有華蓋佛菩薩,前面跪四菩薩	榜題不清	?	?
7	土黃		榜題右側畫岩石坐四位裸上身、戴項圈、有胸飾、著短褲有光頭人物。其上方有一戴頭飾、項圈胸飾、著長裙的女性乘祥雲而來。	喜目觀察眾生夜神演說十度波羅密，天人、夜叉王、諸王等皆來聽法。	圖中戴項圈、有胸飾、著短褲的光頭行者，應為榜題陳述之天人、夜叉王、諸王，而那位乘祥雲女者為喜目觀察眾生夜神。	1.喜目觀察眾生夜神 2.十地
8	白		榜題下方畫二人相對坐于方形敷陳物上。	善財向師子比丘尼問法	圖繪有二位似修行者相對而坐，因圖像不清晰，不易判讀。	?

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
9	紅		榜題旁畫一光頭人物，側臥在敷陳物上，草庵內坐一僧人，草庵口站一武士裝人物，上舉右手持刀，面對一隻鹿。鹿上方有一人，著長袍雙手合十而立。	善財至師子頻申比丘尼處，見其為不同的眾生演說不同法門，有為淨居天眾、梵天眾、諸夜叉、無量百千男子女人說殊勝法門，令其發起悲愍心。	畫中那位著長袍、雙手合十站立者應為善財，屋內僧人應為師子頻申比丘尼，而善財所看到的殺戮畫面，可能是頻申比丘尼示現救護眾生的解脫法門。	1.師子頻申比丘尼 2.十迴向
10	紅		榜題右側畫兩層樓閣，上下層屋內各坐一有頭光，張開兩臂修行者，善財跪樓閣前合十恭禮。	描述善財接受大天神指引參訪安住地神，安住地神以足按地，大地湧出無盡寶藏。	此圖像有二位善知識，與榜題僅有一位大天神善知識不符。	？
12	土黃		榜題畫一座有圍牆院落，院內屋內坐一俗裝女者，房前跪二人。一人匍匐於地，微微抬頭，似在聆聽女子說教；另一人雙手合十而跪。善財雙手合十恭禮。	妙德圓神來到迦毗羅城普門法界光明講堂說法，善財隨之來到歡喜聽法。	畫中壯觀的城門、院落，應是榜題所述迦毗羅城的光明講堂，院內那位說法的女子應為妙德圓神。	1.妙德圓神 2.十地

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
13	白		榜題右側畫一佛結跏趺坐于蓮花高座上，身後有兩棵樹，樹上方有三朵祥雲，雲上有護法神。善財跪蓮花座前對尊者合十恭禮。	善財受天主光天女指示，參訪遍友童子。	1. 畫中菩薩的圖像非常特殊，不是一般常見有著華蓋的菩薩，而是頭上乘祥雲的護法神。依榜題菩薩應為天主光天女，對面虔誠禮拜者應為善財。 2. 經文記載善財至三十三天見到天主光天女。天女告知善財：其過去劫曾供養諸佛菩薩得解脫法門 。	1.天主光天女 2.妙覺
14	紅		榜題右側畫一菩薩坐蓮花座上，伸出左腳踩住身旁著紅袍者的腿， 該人物雙手用力按壓菩薩的左腳。	？	？	？

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
15	白		榜題右側繪房內坐一女者，推開兩手臂呈講話狀，善財於屋外合十作禮。	具足優婆夷為善財宣說教法。	屋內女者應為具足優婆夷，屋外聽聞教法者為善財。	1.具足優婆夷 2.十行
16	紅		榜題左側繪二人，一人著短褲裸上身，佩頂飾、胸飾，盤腿坐於圓形座墊上，雙手呈講話姿態；另一人為善財，雙手合十跪其對面。二人周圍有五堆火焰。	善財向最寂靜婆羅門問法	最寂靜婆羅門一參未有火焰場景，經文卷 64 勝熱婆羅門一參有「四面火聚猶如大山，中有刀山高嶻無極，登彼山上投身入火。」[54]的場景，筆者認為此圖可能為第 9 參勝熱婆羅門。	1.勝熱婆羅門 2.十住

[54]《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 346, b18-20)。

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
17	白		榜題左側畫兩位雙手合十相對而跪的人。右邊為男者，著紅色長袍，腰束玉帶；左邊為女者，身著藍色短襦，肩披白色長巾下穿長裙，兩人的頭飾均漫漶不清。	不動優婆夷向善財演說法門	依榜題女者應為不動優婆夷，著長袍男者可能為善財	1.不動優婆夷 2.十行
18	紅		榜題左側繪一武士樣有頭光坐於岩石，張開兩手，左腳伸向跪其面前恭禮的善財。	善財至不動優婆夷處所，見其依報殊勝。	榜題不動優婆夷為一女者，然畫中為一武士，與榜題不符。	圖像與榜題未能對應，難以判讀
19	白		榜題下方畫善財席地而跪，合掌恭禮。在其前上方，祥雲中伸出一隻白色手臂，摩觸善財頭頂。善財服飾如前述。	文殊師利菩薩伸出右手，為善財摩頂攝受。	此畫為文殊師利菩薩為善財摩頂攝受。	等覺
20	土黃		榜題右側畫一位似善財	?	?	?

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
21	土黃		榜題畫一頭著駝貨物的毛驢上山，後有二人一人拉著毛驢尾巴，右手上舉像趕毛驢，另一人似背負旗幟的將軍，前有著長袍頭戴帽，雙手合十者。	為善商主說妙法得解脫時。	1.經文卷 67①婆師羅船師②無上勝長者都有為**<u>商人解說法門。</u>**2.依畫中人物推測此圖可能是描述善財參訪婆師羅船師的情節，經文中寫到船師用上好的船載商人去採寶，為商人說法，滿載而歸。畫中那位似將軍人物可能是婆師羅船師，毛驢駝的貨物應是採收的寶物，而跪地合十的人物可能是隨行採寶的商人，或是善財。	1.婆師羅船師 2.十迴向
22	白地		一僧人裝束坐方墊上，前跪著長袍頭戴帽雙手合十	?	?	?

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
23	綠		榜題左側畫一大菩薩半跏坐於蓮花座上，前面跪著三菩薩,綠地榜題。	榜題不清	?	?
24	紅		左上方畫一飛天,下方脫落不清	善財禮辭不動優婆夷，心生歡喜前往參訪遍行外道	?	?
25	白		榜題左側畫一大菩薩結跏趺坐於蓮花座上，其前上方有四個乘祥雲而來的人， 均有頭光。	喜目觀察眾生夜神在過去劫中曾為轉輪聖王女兒，夢見不可思議佛果妙境，無數夜神讚嘆如來功德。	依榜題大菩薩可能為喜目觀察眾生夜神正在說法，眾夜神乘祥雲聽法。	1.喜目觀察眾生夜神 2.十地

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
26	紅		榜題左側草庵內坐一僧人，外跪身著長袍、束腰帶、頭戴帽、雙手合十者，善財背對草庵雙手合十而立。	善財禮辭休捨優婆夷，思惟其正教淨行。	休捨優婆夷為在家女居士，與草屋中之僧人不符。筆者認為此圖可能描述下一位參善知識毘目瞿沙仙人，理由：①榜題情節為善財禮辭休捨優婆夷，前往下一位善知識毘目瞿沙仙人處所②仙人與僧人形象相近。	1.毘目瞿沙仙人 2.十住
27	紅		榜題左側畫舍利塔上下兩層，每層一坐佛塔旁善財合掌恭禮，上方有二佛乘祥雲而至。	不動優婆夷為善財示現所修圓滿佛德。	筆者認為舍利塔、乘祥雲二佛代表不動優婆夷示現的圓滿妙境。	1.不動優婆夷 2.十行
28	？	X	畫面脫落	榜題脫落	？	？

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
29	白		榜題畫一精緻院落，有土坯圍牆，牆上有數個豎木條窗戶。院中建築物內坐三位俗裝女子，建築物前善財合十恭禮。	賢勝優婆夷向善財宣說法門。	1. 善財參訪賢勝優婆夷情節中無三位女子。 2. 筆者推測此參可能為參訪具足優婆夷的情節，描述具足優婆夷居精緻院落、身旁圍繞許多仙女。	1.具足優婆夷 2.十行
30	土黃		榜題右側畫一菩薩向善財說法。	善財至明智居士處所請法，福德大增。	畫中菩薩應為明智居士，跪地者為善財。	1.明智居士 2.十行
31	白		榜題右側畫一有華蓋佛、結跏趺座，兩側各一蓮花座菩薩，善財雙手合十跪於佛前。	普德淨光夜神向善財宣說從解脫法門。	依榜題畫中佛菩薩為普德淨光夜神向善財演說法門。	1.普德淨光夜神 2.十地
32	土黃		綠樹下一著唐服女子與一頭戴官帽身著紅色官服腰束玉帶雙手何時的男子對面而座	榜題不清	？	？

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
34	紅		榜題左側綠樹下菩薩結跏趺坐蓮花座上，善財童子跪其前合十恭禮。	普德淨光夜為善財宣說法門。善財思惟普德淨光夜神教法殊勝。？	結跏趺菩薩為普德淨光夜神，跪地合十恭禮者為善財。榜題 33-34 皆為陳述善財參訪普德淨光夜神情節，但圖像卻不同，聽法者除善財外較圖像 34 多出 2 位。	1.普德淨光夜神 2.十地
33	白		榜題左側畫綠樹下有結跏趺坐菩薩，左側跪一著紅袍的雙手合十者， 右側跪善財與另一俗裝人。			1.普德淨光夜神 2.十地
35	白		榜題左側畫一武士樣有頭光，善財合掌恭敬跪其面前。	善財來到妙光城，聽大光王示說教法。	畫中武士形應為大光王，掌恭敬跪地為善財。	1.大光王 2.十行
36	白		榜題下方畫綠樹下，一佛結跏趺坐蓮花高座上	喜目觀察眾生夜神說精進波羅密法門。	圖中那位說法菩薩可能為喜目觀察眾生夜神。	1.喜目觀察眾生夜神 2.十地

編號	顏色	圖像	圖像描述	榜題大意	圖像解讀	善知識/菩薩位階
37	土黃		榜題右側綠樹下,一佛結珈趺坐蓮花座上,善財合掌恭敬跪於其前	榜題不清	?	?
38	紅		榜題綠樹下側有四個半裸，著短褲人物，口中噴血渾身血跡，善財雙手合十。	善財看到大光王示現正報，使閻浮提無量毒惡眾生，生起慈悲心。	大光王為善財說法，使渾身血跡的惡趣眾生，生起慈悲心。	1.大光王 2.十行
39	白		榜題下側,畫雲中一只長臂伸向夏方祥雲上的六個佛頭頂	?	?	?
40	白		榜題下方站著二位雙手合十的光頭俗裝	?	?	?

表二圖像分析除編號 24、28 因畫面脫落，5 則因榜題文字脫落無法判讀外，筆者發現在人物方面有 23 則圖像描繪與榜題陳述相符,共同述及十三位善知識(詳表三)。圖像與榜題陳述無法相符的編號為 10、16、18、26 等，其中榜題 16 繪善財與善知識二人面對五堆火焰，與卷 64 勝熱婆羅門一參「四面火聚猶如大山，中有刀山高嶪無極，登彼山上投身入火。」[55]較相符，筆者認為可能為圖像與榜題誤

[55]《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品 39〉： (CBETA, T10, no. 279, p. 346, b18-20)。

植。另編號 21 榜題文字「為商主說妙法得解脫」查無完全相符經文，筆者從圖像中的人事物特徵，對照經文內容發現可能為善財參訪婆師羅船師之情節。有關圖像特色探討，將於下一章節與榜題一併討論。

表三、 圖像與榜題相符

編號	善知識	編號	善知識
1	普德淨光夜神	15	具足優婆夷
2		17	不動優婆夷
3		19	文殊師利菩薩
4		27	不動優婆夷
11		29	賢勝優婆夷
31		30	明智居士
33		35	大光王
34		38	
5	婆珊婆底演夜神	7	喜目觀察眾生夜神
9	師子頻申比丘尼	25	
12	妙德圓神	36	
13	天主光天女		

表四、圖像與榜題待釐清

編號	榜題	圖像	說明
10	安住地神	二位善知識	善財除第 50 參一回參 2 位善知識外（德生童子有得童女），其他一回一參一位善知識
16	最寂靜婆羅門	勝熱婆羅門	五堆火焰符合勝熱婆羅門參訪內容
18	不動優婆夷	武士	優婆夷與武士形象不符
26	休捨優婆夷	僧人	優婆夷與僧人形象不符

四、莫高窟 85 窟「入法界品圖」思想意涵與特色

85 窟「入法界品圖」計有 40 則榜題，除 5 則榜題（編號 6、23、28、32、37）因文字脫落無法辨識，4 則榜題（編號 21、22、39、40）存疑外，計有 31 則榜題（編號 1-5、7-20、24-27、29-31、33-36、38 等）引自《八十華嚴》經文，但在引用上非完全與經文相對應，誠如白化文所言：「漢化佛教石窟和寺院中某種『經變』

壁畫內容，是不一定與經文有百分百之對應，由文字變成圖畫多少總有些變化。[56]」以下為筆者就榜題與圖像的敘事關係，進行圖文互證研究分析，獲致有關「入法界品圖」之思想意涵與特色如下：

（一）強調「四禪」、「十度波羅蜜」修行

由表五「榜題引用經文卷次分析」發現 21 卷的〈入法界品〉僅引用 9 卷，為第 64、65、66、67、68、69、75、76、80 等未達一半，此 9 卷又以第 69 卷被引用次數較多。筆者再就善財參訪善知識的回次分析，得知以 32 參著墨較多計有 9 個榜題，其次為 33 參有 5 則榜題。32 參為善財參訪普德淨光夜神，夜神為善財示現法樂，講授如何修習「四禪」證得「菩薩寂靜禪定樂普遊步解脫法門」。33 參為喜目觀察眾生夜神，為善財演說「十度-施、戒、忍、進、定、慧、方便、願、力、智」，證得「大勢力普喜幢解脫」法門，此二參的修行法門「四禪」、「十度波羅蜜」都著重在「戒、定、慧」三學，但為何此窟著墨較多呢？可從翟法榮的宗教信仰探端倪，陳菊霞在〈試析翟法榮的佛教信仰〉文中指出「翟法榮作為佛門弟子亦非常重視戒、定、慧三學的修煉，P. 4660 《河西都僧統翟和尚邈真贊》曰『戒定慧學，鼎足無傷。』」[57] 《河西都僧統翟和尚邈真贊》首題記載，翟法榮任「三學教授」[58]督促指導其弟子修習三學，由此可以看出翟法榮的宗教修學重視「戒、定、慧」。又翟法榮還信奉禪宗，P. 4660 《河西都僧統翟和尚邈真贊》曰：「南能入室，北秀升堂」[59]「南能」指禪宗的慧能，「北秀」指禪宗的神秀，禪宗以修習禪定得名。從這些文獻記載，得知翟法榮精通禪宗，又重視「戒、定、慧」，而本窟為翟法榮的個人功德窟，所以「四禪」、「十度波羅蜜」才會著墨較多，是受窟主的宗教信仰影響，可說是本窟之特色，而此點也傳達當時敦煌僧團兼融華嚴思想與禪學的修行特色。

表五、榜題引用經文卷次分析

榜題編號	卷次	參訪回次	榜題數
26	64	7	1
15	65	13	1
30,35,38,17,18,27	66	14,18,19	6
24,9,8	67	20,24	3
10	68	29,30	1

[56] 中國吐魯番學會語言文學分會編纂，《敦煌語言文學研究》，頁 113。
[57] 陳菊霞，〈試析翟法榮的佛教信仰〉，《敦煌學輯刊》2012 年第 2 期，頁 103。
[58] 同上註。
[59] 上海古籍出版社編，《法藏敦煌西域文獻》第 33 冊，頁 39。

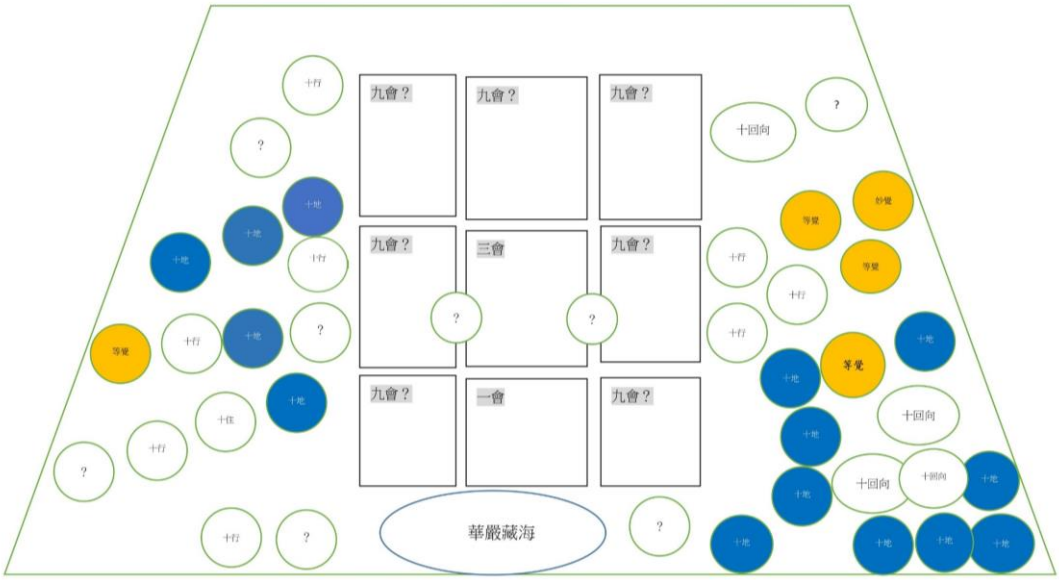
榜題編號	卷次	參訪回次	榜題數
5	69	31	13
1,2,3,4,11,31,33,34		32	
1,7,14,25,36		33	
12	75	39	1
13,29,20,16	76	42,43,45,48,49	4
19	80	52	1
小計	9 卷	19 回	31 榜題

（二）十地菩薩，妙覺功圓

由表一得知善財共參訪了 19 位善知識，筆者依《大方廣佛華嚴經疏科文表解》[60]將善財參訪此 19 位善知識所證得的菩薩位次整理如下：1.休捨優婆夷-不退住 2.具足優婆夷-無偉逆行 3.明智居士-無屈撓行 4.大光王-難得行 5.不動優婆夷-善法行 6.遍行外道-真實行 7.師子頻申比丘尼-一切處回向 8.大天王神-無縛無著解脫回向 9.安住地神-法界無量回向 10.婆珊婆底演夜神-歡喜地 11.普德淨光夜神-離垢地 12.喜目觀察眾生夜神-發光地 13.妙德圓滿神-普慧地 14.天主光天女-等覺位 15.遍友童子-等覺位 16.賢勝優婆夷-等覺位 17.無勝軍長者-等覺位 18.最寂靜婆羅門-等覺位 19.文殊師利菩薩-妙覺位。雖然，此經變圖未將善財證得的五十二菩薩位階全部表現出來，卻也精要地將「五十三參」修證的菩薩果位「十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺」等擇要呈現，可見其構圖上的用心設計。再就圖四「善財證得之菩薩品位圖」發現以「十地、等覺」居多，呼應本窟發願文 P.4640 翟家碑提到壁畫內容「十地菩薩，妙覺功圓」[61]之宗旨，更彰顯當時敦煌地區偏重華嚴思想「十地、等覺」修持。

[60] 李圓淨編，《大方廣佛華嚴經疏科文表解》，頁 72-80。

[61] P.4640 翟家碑「若乃釋迦輪足，化緣而已周；彌勒垂踪，顯當來之次補；十地菩薩，妙覺功圓，八輩聲聞…蓮花藏界，觀行澄澄。」

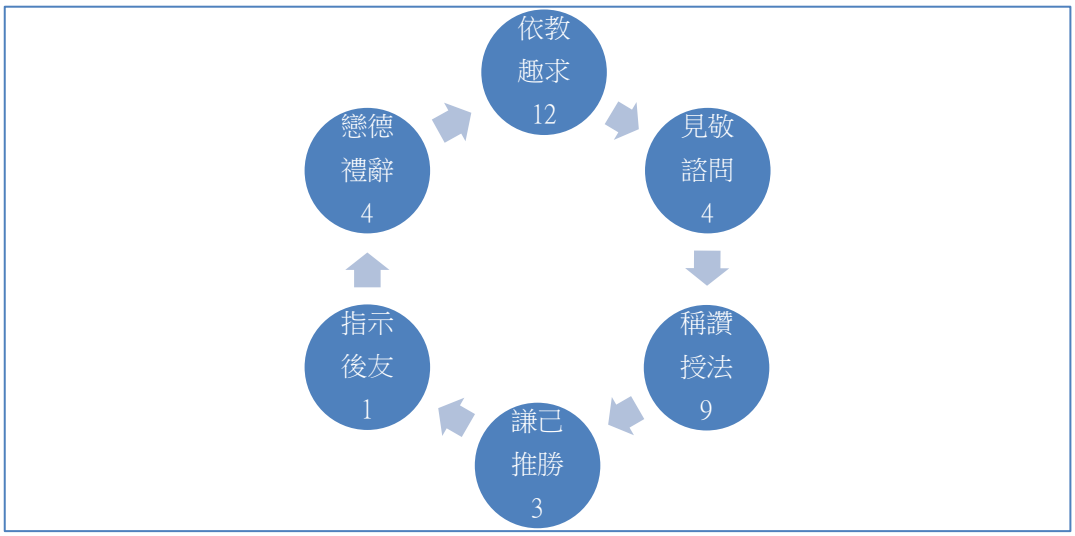


圖四、善財證得之菩薩品位圖

三、情節契合「澄觀－位內六分」

從表一「榜題引用經文分析」中之『澄觀-位內六分』一欄，可看出善財參訪情節中以「依教趣求」出現最頻繁，次為「稱讚授法(授己法界)」。澄觀將「依教趣求」細分為(1)依前修證(2)趣求後友，筆者認為「依教趣求」是開啟善財參訪故事的第一幕，更是前往下一位善知識的連結點，充分表現榜題在經變圖中的提示作用。另發現 31 則榜題情節，採澄觀大師的「位內六分」歸屬，可綜整出一則有規律性的參訪情節圖（詳圖五），呼應澄觀大師的位內六分[62]。

[62] 澄觀將善財參訪善知識每一參依位內六分為：1.依教趣求 2.見敬諮問 3.稱讚授法 4.謙己推勝 5.指示後友 6.戀德禮辭。



圖五、85 窟善財參訪情節圖

（四）以「…時」、「爾時」提示套語連結榜題與圖像

白化文言「在變文卷子中和榜題中，往往以「…時」，「時…時」等形式標示，在變文中，它是由講轉入唱的明顯標誌，並帶有指是聽眾看畫面的意味。[63]」本經變圖也不例外善用了此提示套語，計有 11 則榜題句型為「…時」，如榜題 8「善財往師子比丘尼遍坐/樹下所問法**時**」、榜題 25「善財依具足優婆夷教…子禮謁問法**時**」，指引觀眾閱讀榜題文字後，轉入觀看圖像。另榜題常見「爾時…」寫法，「爾時」雖抄錄經文，卻巧妙運用此一語詞，強調時間的關鍵性，將讀者的注意力由榜題移轉至圖像，達到提示指引的效果。

（五）善財與故事圖像的表現特徵

在圖像方面，善財的表現手法從編號 2、9、21、22 圖像描述「身著長袍（或交領.戴帽）雙手合十或跪地聽法」，梳理出如下特徵：1.著長袍（或交領）2.戴帽 3.雙手合十 4.跪地。另每幅畫面構圖有如下特點：(一)善財或跪或坐或站姿態，向善知識請法。(二)善知識為高大的說法形象，有菩薩樣、僧人貌、天神形、或世俗男女。(三)善財參訪的場景不一，有山川草木、閣樓亭台，表現參訪地點的多樣性。(四)人物互動以參拜、說教的行為模式呈現。這些具體的形象與構圖模式有助於晚唐敦煌地區「入法界品圖」之辨識。

[63] 中國敦煌吐魯番學會語言文學分會編纂，《敦煌語言文學研究》，頁 114。

五、結語

《敦煌莫高窟內容總錄》所錄華嚴經變，最早繪製於盛唐第 44 窟，歷中唐、晚唐至宋代，而善財最早於第 44 窟華嚴經變第九會逝多林會現身，中唐時期的華嚴經變就有「入法界品圖」的出現如第 159 窟、231 窟、237 窟，至晚唐五代依陳俊吉整理華嚴經變已呈現「七處九會」、「華嚴藏海」、「入法界品」三者結合並駕齊驅的方式，本文所探討的第 85 窟就是一個典型的例子。在石窟建置時期的歸屬上，王惠民將 85 窟納入歸義軍時期[64]。敦煌研究院藏《臘八燃燈分配窟龕名數》中稱「翟家窟」[65]。鄭怡楠〈翟法榮與莫高窟第 85 窟營建的歷史背景〉指出「翟法榮修建第 85 窟是接張議潮紀念收復河西，榮升司空的功德窟第 156 窟之後，作為僧團紀念他榮升都僧統的功德窟[66]。」可見 85 窟是僧團的傑作，而翟法榮在營建 85 窟可說是耗盡家產[67]，工程前後歷經六年，終將翟家窟建成莫高窟晚唐石窟中一個指標性的石窟。85 窟無論在開鑿規模、繪畫塑像水準，都代表了當時敦煌地區的最高水準，對以後敦煌石窟的營建產生很大的影響。

據《華嚴經》產生的華嚴造像藝術，因有唐時期華嚴思想的盛行，相當活躍於宗教舞台，敦煌石窟壁畫所保存的華嚴經變就是最好的例證。經由本文針對莫高窟 85 窟「入法界品圖」的分析研究獲得以下觀點：一、確定此經變係依據晚唐敦煌地區盛行《八十華嚴》繪製。二、現存畫面計有五十三參中的 19 參，其中以第 32 參普德淨光夜神、第 33 參喜目觀察眾生夜神著墨較多，內容呈現講授「四禪」、「十度」法門，正與窟主翟法榮的修習相契合，傳達當時敦煌僧團兼融華嚴思想與禪學的修行特色。三、畫面與榜題精要的呈現善財所修菩薩果位，其中以「十地、等覺」居多，呼應題記「十地菩薩、妙覺功圓」的宗旨外，更彰顯當時敦煌地區偏重華嚴思想「十地、等覺」修持。四、畫面呈現的情節具規律性且富節奏，契合澄觀大師對〈入法界品〉善財參訪善知識所作「位內次第六分」的架構。五、「入法界品圖」的圖像表現，善財已有具體形像，且每幅畫面構圖均以參拜、說教的行為模式為主要展現。85 窟「入法界品圖」生動活潑，所傳達的意涵與特色，凸顯其弘傳華嚴思想的旨趣與教化功能，也為宋代「善財五十三參圖」奠立基石，確立其在華嚴經變造像之藝術價值。

---

[64] 王惠民，《敦煌佛教與石窟營建》指出「一般把 848 年張議潮到 1036 年西夏佔領敦煌近 200 年間稱為歸義軍時期，期間跨越了晚唐、五代、宋等王朝。」，頁 364。

[65] 王惠民，《敦煌佛教與石窟營建》，頁 375。

[66] 鄭怡楠，〈翟法榮與莫高窟第 85 窟營建的歷史背景〉，《敦煌學輯刊》2014 年第 2 卷，頁 99。

[67] P．4640《翟家碑》記載：「名馳帝闕，譽播秦京。敕賜紫衣，陛階出眾。……遂罄舍房資，貿工興役。」

參考文獻

《法藏敦煌西域文獻》（1994）。上海：上海古籍。
《歷代觀音寶像》。北京：中國書局。
「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）《大方廣佛華嚴經》60 卷，T10，No.278。
「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）《大方廣佛華嚴經》80 卷，T10，No.279。
「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）《大方廣佛華嚴經》40 卷，T10，No.293。
「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）《佛說羅摩伽經》。T10，No.294。
「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）《華嚴經探玄記》。T35，No.1733。
「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA）《華嚴經傳記》。T51，No.2073。
中國敦煌吐魯番學會語言文學分會編纂(1988)。《敦煌語言文學研究》。北京：北京大學。
方東美（1989）。《華嚴宗哲學》。台北：黎明文化出版社。
木村清孝著，李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。台北：東大出版社。
王惠民著（2010）。《敦煌佛教與石窟營建》。蘭州：甘肅教育出版。
王樹村編著（1991）。《中國民間年畫史圖錄》。上海：上海人民美術。
李圓淨編（1991）。《大方廣佛華嚴經疏科文表解》。台北：佛陀教育基金會。
桑大鵬（2007）。《三種《華嚴》及其經典闡釋研究》。武漢：華中師範大學。
殷博(2014)。〈莫高窟第 85 窟善財童子五十三參初探〉。《敦煌研究》144。頁 27。
陳江曉（2005）。〈敦煌壁畫構圖分析〉《玉溪師範學院學報》21。頁 61。
陳俊吉（2013）。《唐五代善財童子造像研究》。台北：國立台灣藝術大學書畫藝術學系博士論文。
陳俊吉(2014)。〈中唐至五代華嚴經變的「入法界品圖」探究〉，《造型藝術學刊》2014，頁 34-35，頁 169。
陳俊吉（2016）。〈唐五代〈入法界品〉經變圖像發展探究〉。「2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集」。臺北：華嚴專宗學院印集。
陳菊霞(2012)。〈試析翟法榮的佛教信仰〉。《敦煌學輯刊》2。頁 103。
陳菊霞著（2008）。《敦煌翟氏研究》。蘭州：蘭州大學碩士論文。
敦煌文物研究所整理（1982）。《敦煌莫高窟內容總錄》。北京：文物出版社。

楊政河（1997）。《華嚴哲學研究》。台北：慧炬出版社。
鄭秀雄（1999）。《善財五十三參》。高雄：佛光出版社。
鄭怡楠（2014）。〈翟法榮與莫高窟第 85 窟營建的歷史背景〉。《敦煌學輯刊》2。頁 99。
鎌田茂雄著，慈怡法師譯（1993）。《華嚴經講話》。高雄：佛光出版社。

印圖中的信仰：從《一乘法界圖》到回文《般心讚》
——兼論普通僧眾對圖像、圖形的製作與運用

首都師範大學 博士候選人
武紹衛

摘 要

華嚴二祖智儼大師（602-668 年）曾創製七十三印圖，但于後世漸漸失傳；與之類似的印圖，唯有《一乘法界圖》流傳甚廣。《一乘法界圖》，歷代被視為智儼弟子新羅義湘所作，但房山石經本《一乘法界圖》的發現，為學界提供「儼法師制」的說法，「儼法師」即義湘之師、華嚴二祖智儼法師。《一乘法界圖》是研究華嚴宗思想的重要文獻，關於其研究，以往學者更多地是闡述了其自身所蘊含的華嚴思想，以及後世對其所作疏解，而對其在其他方面的影響，緣於資料的闕失，關注無多。筆者在隨郝春文先生整理敦煌文獻時，復原了一首回文詩（S. 3046），其佈局形態的源頭顯然就是智儼大師所制七十三印圖或《一乘法界圖》。這為我們跳出圍繞《一乘法界圖》本身進行的思想史和文獻學的研究而進行多視角的探討提供了絕佳材料。

關鍵詞：《一乘法界圖》、智儼、義湘、般心讚

華嚴二祖智儼大師（602-668 年）曾創製七十三印圖，但于後世漸漸失傳；與之類似的印圖，唯有《一乘法界圖》流傳甚廣。[1]《一乘法界圖》，歷代被視為智儼弟子新羅義湘所作，但房山石經本《一乘法界圖》的發現，為學界提供「儼法師制」的說法，「儼法師」即義湘之師、華嚴二祖智儼法師。其實，無論作者是誰，《一乘法界圖》都與智儼有直接關係。根《法界圖記叢髓錄》（T 1887B）載：

> 儼師雖作七十三印，但欲現其一印之義。而相和尚深得師意故，唯作此一根本印也。[2]

故而，此《一乘法界圖》與智儼七十三印有著同樣的設計邏輯。

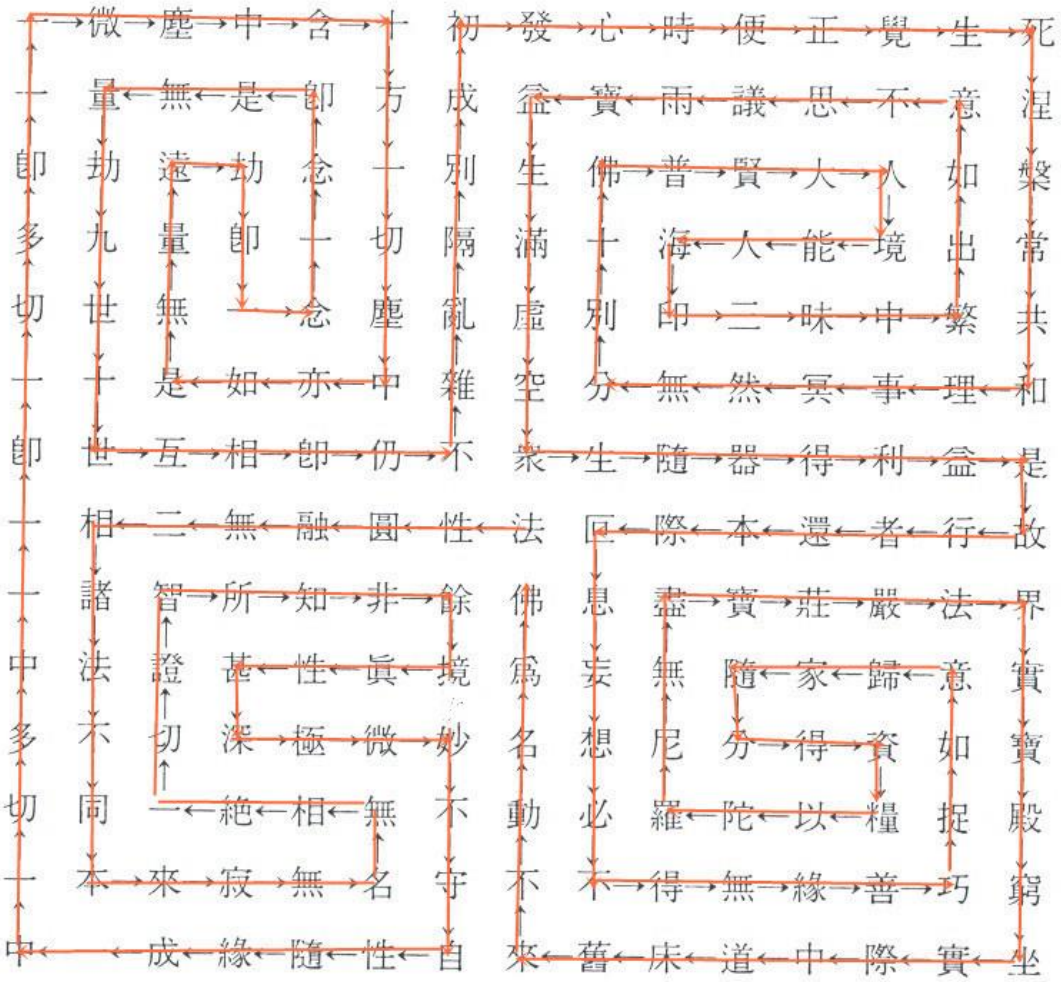
《一乘法界圖》是研究華嚴宗思想的重要文獻，關於其研究，以往學者更多地是闡述了其自身所蘊含的華嚴思想，以及後世對其所作疏解，而對其在其他方面的影響，緣於資料的闕失，關注無多。筆者在隨郝春文先生整理敦煌文獻時，復原了一首回文詩（S. 3046）[3]，其佈局形態的源頭顯然就是智儼大師所制七十三印圖或《一乘法界圖》。這為我們跳出圍繞《一乘法界圖》本身進行的思想史和文獻學的研究而進行多視角的探討提供了絕佳材料。茲不揣孤陋，試論述於下。

一、從《一乘法界圖》到回文《般心讚》

為了方便論說，先將《一乘法界圖》、《般心讚》印圖[4]和全詩移錄於下：

（1）《一乘法界圖》的印圖與詩文

[1] 姚長壽《房山石經華嚴典籍考》，《法源》1998 年，第 25-37 頁。
[2] 《法界圖記叢髓錄》（T 1887B），《大正藏》第 45 冊，第 718 頁上。
[3] 武紹衛《一首新破解的敦煌回文詩——S. 3046 性質新考》，待刊稿。
[4] 「印圖」一詞，引自《法界圖記叢髓錄》，是對《一乘法界圖》中圖和詩文的合稱。其中「圖」又可稱為「印道」。「印圖」一詞，參《法界圖記叢髓錄》，第 720 頁下；「印道」一詞，參中國佛教協會編印《房山石經》第 28 冊，北京：華夏出版社，2000 年，第 627 頁；並參義湘《一乘法界圖》（T 1887A），《大正藏》第 45 冊，第 711 頁上。



法性圓融無二相，諸法不動本來寂。無名無相絶一切，證智所知非餘境。

真性甚深極微妙，不守自性隨緣成。一中一切多中一，一即一切多即一。

一微塵中含十方，一切塵中亦如是。無量遠劫即一念，一念即是無量劫。

九世十世互相即，仍不雜亂隔別成。初發心時便正覺，生死涅槃常共和。

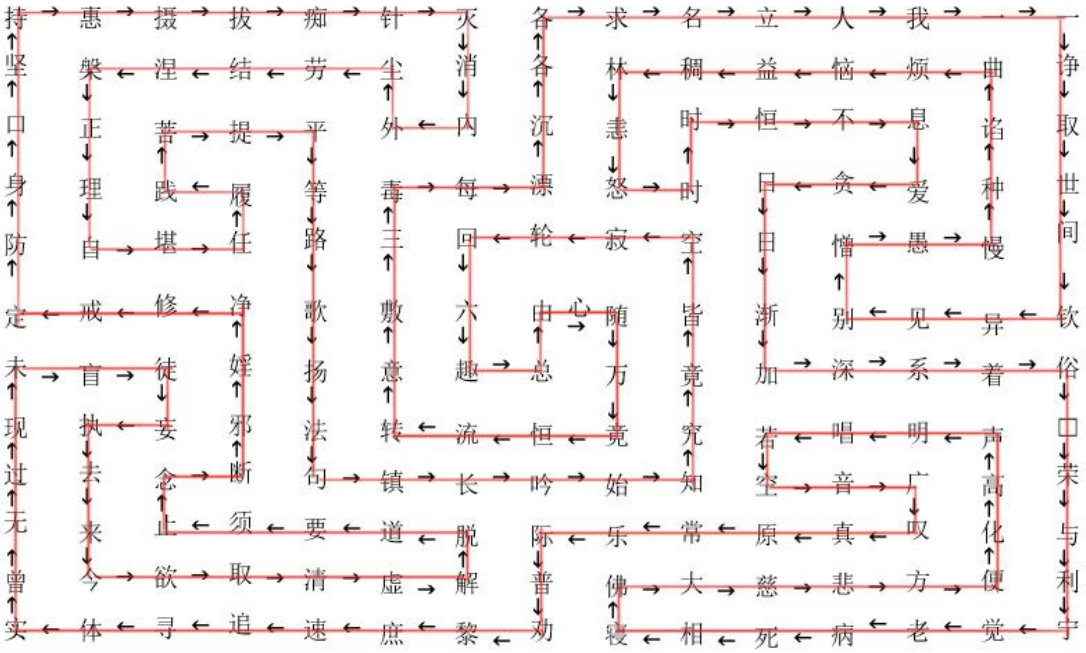
理事冥然無分別，十佛普賢大人境。能仁海印三昧中，繁出如意不思議。

雨寶益生滿虛空，衆生隨器得利益。是故行者還本際，叵息妄想必不得。

無緣善巧捉如意，歸家隨分得資糧。以陀羅尼無盡寶，莊嚴法界寬寶殿。

窮坐實際中道床，舊來不動名爲佛。

（2）S. 3046《般心讚》的印圖與詩文



心隨萬竟（境）恒流轉，意敷三毒每漂沉。各各求名立人我，一一諍（爭）取世間欽。

異見別憎愚慢種，諂曲煩惱益稠林。恚怒時時恒不息，愛貪日日漸加深。

系著俗□榮與利，寧覺老病死相寢（侵）？佛大慈悲方便化，高聲明唱若空音。

廣歎真原常樂際，普勸黎庶速追尋。體實曾無過現未，盲徒妄執去來今。

欲取清虛解脫道，要須止念斷邪淫。淨修戒定防身口，堅持惠攝拔癡針。

滅消內外塵勞結，涅槃正理自堪任。履踐菩提平等路，歌揚法句鎮長吟。

始知究竟皆空寂，輪回六趣總由心。

通過對比，不難發現，二者構圖大體一致，但有同也有異。

（一）相同點

（1）二者都是點線面的結合，即使用字、印和圖構成印圖。所用之字為佛偈，所用之線為朱線。《般心讚》的朱線雖然大多磨滅，但仍有殘存；傳世《一乘法界圖》多是印本，故呈獻出來的字和線都是同一顏色；房山石經本亦無朱線筆跡，但在日本常樂院收藏的可能是江戶時期的手抄本《一乘法界圖》中尚保留著朱線。

[5]並且通過注疏，也可以得知《一乘法界圖》最初便是墨字朱線，《法界圖記叢髓錄》（T 1887B）中言：「略制盤詩者，黑字盤於朱畫，朱畫盤於黑字故云盤也。黑盤於朱則事遍於理，朱盤於黑則理遍於事也。」[6]

（2）二者延伸方向也幾乎完全一致，也就是二者的閱讀順序幾乎完全一致。關於讀詩順序，《一乘法界圖》有著清晰的解說：

讀詩之法，宜從中法為始，盤迴屈曲，乃至佛為終，隨印道讀。[7]

《般心讚》雖未存有解說，但通過復原的順序亦可得知其閱讀順序與《一乘法界圖》相同，都是從中間字開始，沿印道讀。

（3）二者的最初形態可能都只有印圖而無注釋。《般心讚》有印圖而無解說，一目了然；而《一乘法界圖》最初也是以印圖的獨立形式流傳的，這一點姚長壽先生已有精當解說，可以參看。但姚先生所用例證，除了房山石經本外，多是從目錄記載中推知而來，這裡可補充一條直接證據，即上文所据日本常樂院藏江戶時代《一乘法界圖》抄本，該抄本亦只是抄寫了印圖，而無注釋。

這些相同點說明，二者之間必然存在著前後影響之關係。考慮到《一乘法界圖》乃是有智儼或義湘首創、創作時間之早及傳播影響力之大，當非僅傳播於敦煌一隅未曾見諸任何典籍記載之《般心讚》所可比擬者，故二者之間當是《般心讚》學習了七十三印圖或《一乘法界圖》或受其影響而產生的其他印圖，易言之，《般心讚》的源頭應該就是智儼的七十三印圖和《一乘法界圖》。

《一乘法界圖》從傳世始，便有義湘為之解說，後世又多有闡發。故而對其構造之理路，藉助注疏，便可洞知。S. 3046 只保存了《般心讚》的印圖，並未留有任何解說；不過，當我們確認了它與《一乘法界圖》間關聯的存在，其造作者之意圖，也許便是從《一乘法界圖》而來，故而藉助後者，我們或許可以大致《般心讚》有一番更為深入地瞭解。

首先是關於為何使用如此印圖散布佛偈，《一乘法界圖》序中有言：

> 夫大聖善巧無方，應機隨病非一。迷之者守迹，不知失體勤而歸宗未日，故依理據教，略製盤詩，冀以執名之徒，還歸無名之真源。讀詩之法，宜從中法為始，盤迴屈曲，乃至佛為終，隨印道讀。

[5] 常樂院寫本的相關情況，參 Sato Atsushi, On the Manuscript of the *Ilseung beopgye do*: Property of Jorakuin Temple, *Journal of Indian and Buddhist Studies* Vol. 61, No. 3, 2013, pp. 1256-1260.
[6] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 720 頁中。
[7] 義湘《一乘法界圖》，第 711 頁上。

序文的解說，並未觸及繁回屈曲構造的來由，故而從中可以瞭解到的也只是此首佛偈創作的動機，即以詩文闡釋佛理。

從「故依理據教，略製盤詩」一語中也可以得知《一乘法界圖》之佛偈與印图當是同時創作的。筆者曾依據《般心讚》的回文詩的詩題與其印圖的完美結合，推測詩文作者與印圖排列者是同一人，從《一乘法界圖》的形成來看，這一推測應當大致無誤。關於佛偈與印图同時創作，還有一點值得注意，即印圖製作的順序中，是先構圖還是先寫字。曾隨天臺八祖左溪玄朗（673-754 年）學習過的新羅法融便曾針對此問題有所回答：

> 問書黑字後畫朱畫耶？畫朱畫後書黑字耶？
>
> [法融]答：二俱是也。先書後畫者，以理從事之義。先畫後書者，以事從理之義也。[8]

這種解說，可能也存在附會強解之嫌，根據我們對 S. 3046 的觀察，一些朱筆連線實際上是位於墨字之下的，這透漏出印道本是事先劃出，而後沿線分佈僧詩字詞。佐藤厚先生公佈的常樂院藏《一乘法界圖》中，也是字在線之上，亦即所謂「先畫後書」。這當然是後世的處理辦法。不過，就一般的設計邏輯而言，先勾勒出預先設計好的路線，然後將詩文書於線路之上，要比反過來的順序更具可操作性。

關於印圖的必要性，後世還有展說：

> 合詩一印配佛外餉海印，謂詩表普賢機，印表佛外向心。佛外向心印，冥合普賢大機內向心頭故也。[9]

《一乘法界圖》的作者希望以此詩，可以使「執名之徒，還歸無名之真源」，可謂立意高遠。在義湘的解說中，《一乘法界圖》七言三十句，其中便蘊含著科判，「初十八句約自利行、次四句利他行、次八句辨修行者方便及得利益」，故而詩文本身便是一個完整的思想體系。[10]《般心讚》雖未有序，但從詩中所講，亦可看出詩人當有以禪宗心要濟世之志。該詩首先點出「心隨萬境恒流轉，意敷三毒每漂沉」，亦即心乃貪嗔癡之源，也就是痛苦之源；並指出修行之道「欲取清虛解脫道，要須止念斷邪淫。淨修戒定防身口，堅持惠攝拔癡針。滅消內外塵勞結」，即要棄

[8] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 718 頁上。
[9] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 716 頁中。
[10] 義湘《一乘法界圖》，第 712 頁上。

絕雜念，斷邪淫，持戒、修定、修慧，防身口意之三業，消除執念，化解煩惱，如此便可擺脫輪迴、證得涅槃。全詩亦是有因、有行、有果的一個整體。

其次是關於構圖中的諸要素。

關於印圖設計，根據義湘的解說，可以分為三個問題來看：

①問：何以故依印？

答：欲表釋迦如來教網所攝三種世間。從海印三昧，繁出現顯故。所謂三種世間，一器世間、二眾生世間、三智正覺世間。智正覺者，佛菩薩也。三種世間攝盡法故。不論餘者。廣義者。如《華嚴經》說。

②問：何故印文唯有一道？

答：表如來一音故。

所謂一善巧方便，何故多有繁迴屈曲？

以隨眾生機欲不同故。

即是當三乘教，何故一道無有始終？

顯示善巧無方，應稱法界十世相應圓融滿足故。

即是義當圓教，何故有四面四角？

彰四攝四無量故。此義依三乘顯一乘。印相如是。

③問：何故字中有始終耶？

答：約修行方便顯因果不同故。

何故字中多屈曲？

顯三乘根欲差別不同故。

何故始終兩字安置當中？

表因果兩位法性家內真實德用性在中道故。字相如是。

這裡的解說涉及到法界圖形成繁迴屈曲之盤狀、盤詩首尾字不同、盤詩構造成方形而非圓形等三個問題。從中可以得知，此盤詩構圖幾乎一字一線皆被賦予了深刻的佛教內涵，如此圖的三種要素——字、線、面——象徵著三世間（一器世間、二眾生世間、三智正覺世間），此圖呈四角方形乃象徵四攝（佈施、愛語、利行和

同事）四無量（慈悲喜捨），如是「印圓」雖可以象徵「一乘」，但不能表四攝四無量，且無法表達華嚴宗的三乘判教思想。義湘解說中彰顯《一乘法界圖》的設計思想雖然繁複，但遠不及後世的追述。如義湘並未解說詩中為何使用二百一十字，但在後世的注疏中，這個數字也被強加上了深刻的佛教內涵：

> 《真秀記》云：二百一十字者，法知識也。謂《離世間品》普惠、雲興二百句問，普賢瓶瀉二千句答，每一句問，皆以十句答，故云一十也。[11]

盤詩佈局自然出現的五十四角亦是如此：

> 《真秀記》云：五十四角者，表人知識，謂五十五知識也，以合初後二文殊故。唯五十四，合舉初後通取中間為一圓智。普賢知識是所證理，法界諸法不出理智故也。[12]

就詩文創作而言，十五聯七言詩句之數自然為二百一十；佈局呈方形，繁回屈曲，呈五十四角亦是自然而然之事。真秀等人解說，尤其是以《離世間品》等解說二百一十字，顯有附會之嫌。

《般心讚》共十三聯一百八十字，呈行十二、列十六的形態分佈，共六十四角，構造顯與《一乘法界圖》有異，不過這種一百八十字、六十四角構造應該不具有強烈的宗教內涵。

總而言之，《一乘法界圖》中蘊含著比較深刻的系統的華嚴思想體系，當是事實，但這種設計上的象徵意義不能過於誇大。大致來說，上文所引義湘關於與印圖設計的三個問題的最初的解釋，當是最能真實反映設計本意，而至於後世附加而來的解說，則略顯迂遠。《般心讚》的設計者是否深得《一乘法界圖》設計之深意，我們不便過度猜測，但可以確定的一點是《一乘法界圖》之繁回屈曲構造肯定引發了他的共鳴，並且他對《一乘法界圖》之「字有始終」的理念不甚滿意，故而在設計自己的印圖時，根據自己的體悟，對印圖有所改動。

要討論改動，需要首先瞭解一下二者之間的不同。

（二）不同點

二印圖多有不同，我們可以從印圖中的佛偈以及構圖兩個方面予以總結。

---

[11] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 718 頁上-中。
[12] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 718 頁中。

（1）佛偈的不同。這種不同首先表現為盤詩與回文詩的不同。所謂「盤詩」，相傳為晉代蘇伯玉之妻所作，並收錄在《玉臺新詠》之中。這種詩寫於盤中，從中央起句，回環盤旋而至於四角，所以稱為「盤中詩」。「盤詩」在佈局上本應呈現「圓形」，但《一乘法界圖》呈方形，關於此點當時便有人提出過疑問，「即是義當圓教，何故有四面四角？」不過，智儼等似乎也曾略製「圓印」，《法界圖記叢髓錄》載：

> 依理據教者，理則忘像海印，謂佛心中證三世間，而佛證心一無分別也。教則現像海印，謂佛所證三世間法不動，各位性在中道了了現現也。是故依忘像理道二朱畫，據現像教列多黑字，作圓印也。[13]

「圓印」亦是使用黑字和朱畫勾連而成，只是呈現圓形，這應該是依照「盤詩」最初的傳統而設計的，《一乘法界圖》呈現「四面四角」的盤詩則是一種變形。我們不清楚《般心讚》創作之時，其作者是否見到過智儼的「圓印」，但從此詩的回文形態來看，即使見到，他也只能採用「四面四角」的佈局，畢竟「圓印」的佈局只能是單方向而不能首尾相接。

《一乘法界圖》的盤詩首字為「法」、末字為「佛」，這也是傳統的盤詩的結構，即不要求首尾一致，構成回文。但當時也有人對這種構造提出過疑問，在他們看來義當圓滿，無始無終，而此盤詩卻是「字中有始終」，並且「何故始終兩字安置當中」。針對此問題，義湘的回答是「約修行方便顯因果不同故，」「表因果兩位，法性家內真實德、用性在中道故」。[14]《法界圖記叢髓錄》的解說更為透徹：「法字是因，佛字是果。通一乘三乘也，欲現三乘之前後因果，即是法性德用性在中道故，以始終二字安置當中也。」[15]質言之，在義湘的思想體系中，「法」為因，「佛」為果，故而首尾兩字、共置當中。所以，這種佈局實際上是華嚴思想的一種體現。

其實，《般心讚》的佈局也是詩人禪宗思想的表達，《般心讚》的中心只有一「心」字，其用意放置在禪宗思想框架之中也比較容易理解：禪宗講究明心見性，認為世間煩惱起於心，亦滅於心，故而「心」是根本。《般心讚》的設計實際上是將禪宗心要與回文佈局，若合一契地結合在一起了。從這點看，《般心讚》的設計者在根據禪詩改造《一乘法界圖》時是破費心思的。

---

[13] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 720 頁中。
[14] 義湘《一乘法界圖》，第 711 頁中。
[15] 《法界圖記叢髓錄》卷上，第 733 頁下。

二者詩文聯句和字數也不同。《一乘法界圖》共十五聯二百一十字，呈行十四、列十五的形態分佈，共五十四角；《般心讚》共十三聯一百八十字，呈行十二、列十六的形態分佈，共六十四角。考慮到兩手佛偈的字數，都恰好滿足印圖設計，故而字數多少都是經過比較精確的計算的。

二者詩文的不同也表現在詩文平仄用韻方面。《一乘法界圖》不講究平仄用韻（韻腳依次為：寂、境、成、一、是、劫、成、和、境、議、益、得、糧、殿、佛），而《般心讚》雖然平仄不嚴格，但在韻腳上嚴格使用了《切韻》「平声卅六侵韵」（韻腳依次為：沉、欽、林、深、侵、音、尋、今、淫、針、任、吟、心），並且一韵到底。

二者闡釋佛理的風格不同。《一乘法界圖》是對華嚴宗思想比較精煉的而又不失系統的闡發，故而內容豐富；《般心讚》是對北宗明心見性的闡釋，禪宗講究直指人心，此詩也頗有此種風格，全部圍繞「心」展開，不涉龐雜；故而與《一乘法界圖》相比，不免略顯單一，並且所用名相淺顯。但這是兩種佛教流派思想主旨和修行綱要所決定的。從這層意義上講，兩首詩都比較出色地以詩文的形式表達了各自思想。

將詩文平仄韻律的使用技巧和詩文對佛理的闡釋相結合，我們可以更清晰地體會到《一乘法界圖》更多的是沿用了佛教譯經偈語的風格，注重義理的傳達，而不求平仄合律；但《般心讚》則在兩方面結合地相對較好。

（2）關於印圖佈局的不同。

二者在詩文形態以及字數上的不同，也決定了二者在印圖上出現了各自風格，最明顯的差異便在於《一乘法界圖》雖言盤詩，但這種「盤」只是在構圖上大致存在，而並非絕對意義上的回文，因為該詩首尾並非同一字。《般若讚》則非如此，其詩首尾字均為「心」字，故而在構圖上形成了一個完整的回路。

二者在佈局上的不同也表現在結構對稱性方面。《一乘法界圖》呈以「法」、「佛」所在列為中軸的左右對稱結構，而《般心讚》中雖然「心」處於中心，但因為只分佈十六列（「心」字所在為第八列），故而並不呈中心對稱結構，也不呈左右或上下對稱。

綜上，可以看出禪宗《般心讚》對華嚴宗《一乘法界圖》的繼承，更多的體現在印圖設計之上，即以印圖表達信仰；至於細節則多根據禪宗的特點有所改動。

關於這種繼承與改動，也許我們可以在一個更為廣闊的思想史背景下進行理解，即華嚴宗和禪宗的融合。

二、禪教一致動向中的繼承與改動

根據魏道儒先生的觀察，中唐到五代，適應流動參禪的需要，禪宗側重接受和創用華嚴的理事關係說，奠定禪學的理論基礎。[16]禪宗與華嚴宗對「心」或「理」的認知上的共通之處，是二者融合的理論基礎之一。其實，華嚴宗和禪宗的交融，不只是中唐才出現的。華嚴宗初祖杜順和尚、二祖智儼等都具有禪宗背景，圭峰宗密（780-841 年）更是在被尊為華嚴五祖的同時，也繼承了遂州道圓的衣缽、被禪宗尊為祖師。只是到了中晚唐，新興禪宗五派對華嚴宗思想的吸收和繼承規模更大，內容也更豐富了。

具體到僧眾的日常修行、閱讀之中，這種融合也有直觀表現。在敦煌文獻中，存在著華嚴宗典籍與禪宗詩文合抄的形態。如 P. 2250V 將《華嚴經法界義海》與《天臺禪師歌》連抄一卷；P. 2279 乃是法藏《華嚴經關脈義記》，其後抄有命禪師《定後吟》等。這種合抄形態，表明文書的書寫者和擁有者在學習華嚴宗典籍的同時，也在堅持禪修，也就是所謂的「禪教合修」。

敦煌寫本 P. 2054 軸題「智儼大師十二時」，智儼大師為華嚴二祖，但其內容與《禪門十二時》（P. 3604 等）相同，也是禪宗文獻。類似的還有 P. 3777V《智儼大師付三囑偈》等。禪宗佛曲卻標為華嚴祖師所作，表現出了禪宗信徒對華嚴宗祖師的認知態度。這種現象頗合於魏道儒先生的觀察：

> 禪宗接受華嚴教理的什麼內容，由禪學發展的需要決定，而其接受方式，則更受禪眾文化素質的制約。一般禪僧既不屑於也無能力專研大部頭的華嚴注疏原典，梳理某種學說的論證過程，把握眾多名相的特定含義。他們有能力享用的，是禪宗特有的「語錄體」。於是，傳禪弘教的宗師從華嚴典籍中採摘術語，拾取命題，雜糅於「啟迷開悟」的機語中，而對他們的解釋，多半化為通俗易懂、率直樸實的口頭語，或幾句順口溜式的「詩文」，大異於義學家那裡的名相堆砌。[17]

禪宗詩 S. 3046《般心讚》攝取了華嚴宗《一乘法界圖》中最為獨特的印圖結構，在改進印圖的同時，又將其與更加通俗易懂的詩文結合起來。它的發現也可以為魏先生的這個觀察做一注腳，但它更是當時禪教一致動向中的一個生動實例。

---

[16] 魏道儒《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008 年，第 11 頁。
[17] 魏道儒《中國華嚴宗通史》，第 11 頁。

余論：修行中的美術技能：普通僧眾對圖像、圖形的繪製與運用

兩幅印圖，其實是一種對佛偈進行圖像化表達的方式，這也是二者間最大共同點。這種圖像未使用很多色彩，也沒有專門的美術構圖等，只是使用了字和連接線，也就是只是使用了最簡單的點和線，便構成了一個彰顯信仰和情趣的平面圖。

智儼所製七十三印雖然現已不存，但其印當亦是使用佛偈散佈呈不同印像。智儼之所以首創印圖，與其對華嚴思想的系統理解有直接相關，也與其自身的審美情趣兒有莫大干系。智儼曾「造《蓮華藏世界圖》一鋪，蓋蔥河之左，古今未聞者也」，[18]這種將佛教信仰圖像化、圖形化的思維，與其製作印圖的思維當是一致的，只不過比之於《蓮華藏世界圖》，印圖使用的更多的是文字和朱線的簡單勾連，而非圖像。

之所以選用墨字和朱線，一方面墨字和朱線可以形成比較鮮明的色彩對比，另一方面墨和朱砂都是寫本時代最常用也最易於獲得書寫材料和圖繪材料。

佛教對圖像的重視和使用，不言自明。除去由專門匠人製作的佛像、圖繪的壁畫等，很多僧人也都頗善丹青，此點亦無需贅言。在此想要強調的是一般僧眾在日常清修過程中對圖形和圖像的繪製與運用。就中古資料而言，能夠滿足我們對上述問題研究的，唯有敦煌文獻。依照筆者對敦煌文獻的考察，普通僧眾製作和運用圖像、圖形，按照性質可以分為佛教類和非佛教類兩種：

（1）佛教類圖像和圖形又可以分為兩種情形，即圖像類和圖形類。

①圖像：

（A）密教手印、曼荼羅等。如 P. 3095 為《法華三昧手印圖》，收錄了各種手印，應當是僧人修習密宗教法所使用的文書。P. 3982 為曼荼羅，周邊寫有《隨求即得大自在陀羅尼神咒》，設計簡單，一般僧眾即可完成。類似的還有 P. 4912 為朱筆繪形、墨筆書字之曼荼羅。與之相比，P. 4519《觀音菩薩咒曼陀羅圖》則稍顯複雜，中繪有諸多菩薩，可能為專門匠人所制。

值得注意的是，敦煌保存有很多曼荼羅、結壇手印等圖尺寸多在長 60 釐米、寬 40 釐米左右，從它們背後對折折痕可以看出原來的保存方式。這種大小適中的圖，製作簡便，並且很適宜於個人保存和使用。在某種程度上可以說，密教的發

[18] 法藏《華嚴經傳記》（T 2073）卷三《唐終南山至相寺釋智儼傳》，《大正藏》第 51 冊，第 163 頁下。

展，給中國僧團進行了一場美術能力的「普及」。

（B）根據佛經創作的符合經意的簡單結構圖，如《三界九地之圖》便是依據玄奘譯《俱舍論》繪製而成，P. 2824 是一件已經上色完成的文書，而 P. 2012 則是一件模仿《三界九地之圖》、但尚未完成的文書。

②圖形：

（A）敦煌文書中句讀符號，多有演變為圖形者。

P. 2207 等《瑜伽師地論》中便有間隔符號類似蓮花座者「 」。[19]P. 2197 匯錄了各種真言，每段真言開始處，均以朱筆標以「 」，此種間隔符號並不鮮見，如上博 48《摩利支天經》等之中便標有此符號；此卷值得注意者在於《佛頂尊勝加句靈驗陀羅尼》中「迴向」部分，此處標以「 」，其圖形整體似一跏趺坐佛，上半部分為迴旋圖案，結合其所在部分為「迴向」內容，故而此圖案也許便有迴向功德之意。

類似圖形還有很多，如 S. 3707《大佛名經懺悔文》中的間隔符號使用的是一種近似坐佛行狀的圖形，且其畫法似更為複雜，在其中心繪有「卐」這一象徵佛的符號，如圖 。即使暫不論其具體內涵如何，但其與佛教定有關聯，並且這些圖形必然不能當作專門畫匠所為，而應當理解為僧人用以標識信仰和情趣之舉。

[19] 此種符號蓮花瓣之多少可能也代表著層級，參張涌泉《敦煌寫本文獻學》，蘭州：甘肅教育出版社，2013 年，第 476-477 頁。

（B）以文字及朱線或墨線構成圖形。

有僧人將經文或其他文字佈局呈一定圖形以顯示信仰或趣味兒者，如《塔形佛說般若波羅蜜多心經》（P.2168、P.2731 等），李正宇先生介紹說：「經題十字排列成寶蓋形，經文逐字有序地排成七級浮屠形；塔身正中繪一佛像。經文自佛座右下方開始，曲折盤繞。循讀次第，以虛線標示。」[20]

P. 2197 護首為《九曜星官真言》，乃是用朱線將對應的漢字連接起來，呈現出了金剛杵的形態。這也是形態與其密教屬性緊密結合的一個實例。

還有使用雙勾者，如 S.3011 等文書上便有「大」、「雲」、「之」等字的雙勾寫法，最為突出的要數 S.5488 和 S.5952，前者乃「經過裝飾、呈現木心紋理」的「佛法僧」三個大字，後者為「以空心筆劃勾勒出花紋，以求裝飾美」的「忍辱波羅蜜」五個大字，這種寫法甚至被學者稱為「敦煌古代美術字」或「花字」。[21]

這種用線連接散落經文構成的有邏輯的圖形，與《一乘法界圖》以及《般心讚》的用意是一致的。

（C）科判圖。

所謂「科判」是指經文的段落層次、章法結構，而「科判圖」則是用圖表的方式呈現的科判。科判圖雖然更多的具有文字性質，但它在客觀上實際上構成了圖形。如 P. 4633 為《大乘五位圖》，是用墨字與朱線構成的菩薩果位圖，其用途在敦煌高僧曇曠撰《大乘入道次第開決》（P. 2202V、S. 2463 等）中有明白指示：「起大眾行得大乘果，故依大乘五位之中漸次悟入道次第也。故《唯識論》第九卷云：謂具大乘二種姓者。略於五位漸次悟入。」 故而它也是配合經典所用。[22]此時，這種科判的存在已經超越了本來的文字內涵，而具有了直觀的圖形意義。與 P. 2824《三界九地之圖》相比，此圖相對簡單，但二者在設計本義上則無本質區別，即都是用圖形的方式，將經典中最為核心的要義直觀、形象地表達出來。類似的還有《天臺分門圖》（P. 2131）、《法界圖及科判》（P. 2832）等。

（D）梵文字母與符咒。梵文字母也許可以算作一種比較特殊的圖像，之所以如此說，是因為當時的僧眾多不識梵文，但又在平時的修行過程中必不可免地使用梵文，尤其是在密宗盛行之後，心中觀念梵文種子，更成為一種迫切的修行方

[20] 參見《敦煌學大辭典》之「佛塔式寫經」條（李正宇撰），第 592 頁。
[21] 參見《敦煌學大辭典》之「敦煌古代美術字」等詞條（李正宇、劉濤等撰），第 287—288 頁。S.5488V 有「花字三個」四字，當是出自蔣孝琬之手。
[22] 關於《大乘五位圖》與《大乘入道次第論》的關係，筆者已擬另文討論。

法。不空譯多部經典，如《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》（T 1019）便是比較典型的觀字經典，如「卄」字，「莽（輕呼）字時，入大迅疾眾峯般若波羅蜜門，悟一切法我所執性不可得故」。[23]這種將修行與觀字結合起來的方式，在敦煌文獻中也多有表現，如 P. 2778 為《梵漢對照真言》，可能便是當事人學習和使用梵文的讀物。還有一些文書，並不抄寫梵文，而是書寫梵文的漢字對音，如 S. 2144V 則抄有：

> 金剛藏菩薩三字觀想：初祖時面取向西，端身正坐，安此三字。唵字，觀在腦上，〔放〕黃光；吽字，觀在心上，放白光；押字，觀在舌上，放赤光。

在這種運用中，梵文字母實際上已經失去了作為語言的特性，更多的成為一種具有圖像意義的修行法器。

與梵文字母的運用類似的還有符咒。P. 2153 便是各種符印。類似的還有佛教偽經《佛說七千佛神府益算經一卷》（P. 2558、P. 2723）、《觀音菩薩符印一卷》（P. 2602V），佛教徒日常生活所用算命書，如 P. 2856《發病書》。

（2）非佛教類。一些宅經、相書等僧人常用書中便必不可免地要出現一些簡單的圖像和圖形，如 P. 2632 等《宅經》、P. 2831 等《卜葬書》之中便畫有簡單的家宅和葬事占相圖；P. 2797 等《相書》之中便繪有簡單的「手」、「鳥」、「龜」等圖形；P. 3358《護宅神曆》寫有字符，也繪有一些鬼及人頭獸神圖；P. 2829《解夢書》，其旁畫有「婦人背圖」，圖中標有黑點，每一黑點對應寫有「敬夫」、「貧」等字，黑點似為婦人背上黑痣，而對應漢字則是對黑痣長於不同位置的解說。這些宅經、相書等文書上的繪圖之構圖和用筆，簡單粗糙，絕非專業畫工所為，當是抄寫此圖之人所作。考慮到敦煌藏經洞這批文獻多是僧人所有，故而其寫圖與用圖之人，可能便是僧人。

當然，除了自身繪製和使用圖像和圖形之外，僧人還會參與到專業的畫像、造像、建窟等工作中。對於專業的畫工、畫匠、工匠承擔的工作，普通僧人自然是無法直接參與其中的，但這並不意味著僧人便被排除之外了，實際上他們一直起著主導作用。僧人或其他民眾發心自然是畫像、造像、建窟的開始，然後方才有雇工工作的開展。最後工程的驗收也是要有僧眾承擔的。故而工程之始、之中以及之終，僧人可能都起到了比較關鍵的作用。根據敦煌文獻中的入破曆，我們可以看到，在造窟修窟及佛堂的過程中，必須請僧人一同前去，他們所要承擔的工作之一很可能便是對修造做出專業評判，比如 P. 2641 便記載了當時僧人可能就

[23] 不空《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，《大正藏》第 19 冊，第 708 頁上。

參加到了壁畫的繪製：「乃招巧匠、選工師，窮天下之譎詭，盡人間之麗飾。遂請丹青上士、僧氏門人，繪十地之聖賢，采三身之相好」。一些僧人甚至主持了石窟修造，P. 4640《沙州釋門索法律窟銘》記索義辯兄之「長子僧常振，天資爽悟，道鏡逾明，欽念三乘，疑（凝）修四諦。上交下接，解營構而多方；倜儻出群，孝敬之懷罔極。助叔僧而修建，自始及終。愴失履而孤，早虧恃怙，嗣隆古（故）叔之願，誓畢殘功。克意崇誠，忻然果就。」

總之，對於僧人而言，他們不僅僅只是圖像、圖形的觀看、觀想者，也是製作和使用者。他們未經專業訓練而製作和使用的圖像、圖形，雖不能媲美於專業匠人的美術作品，但也有著積極的意義：一方面是自身信仰的表達，另一方面也是自身情趣的展示，並且本身也是中古僧團知識構成中重要的一環。

參考文獻：

1.原典

《一乘法界圖》。《大正藏》冊 45，第 1887A 號。
《法界圖記叢髓錄》。《大正藏》冊 45，第 1887B 號。
《華嚴經傳記》（T 2073）。《大正藏》冊 51，第 2073 號。
《大方廣佛華嚴經入法界品四十二字觀門》，《大正藏》冊 19，第 1019 號。

2.中日文專書、論文等

姚長壽（1998）。〈房山石經華嚴典籍考〉。《法源》。
中國佛教協會（2000）。《房山石經》冊 28。華夏出版社。
魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》。鳳凰出版社。
胡同慶（1996）。〈P. 2824《三界九地之圖》內容考證〉。《敦煌研究》4。頁 48—58。
張涌泉（2013）。《敦煌寫本文獻學》。甘肅教育出版社。
季羨林（1998）。《敦煌學大辭典》。上海辭書出版社。

遠行地菩薩的「純無相觀」和「不退轉位」之義涵

華嚴專宗學院　畢業
釋果淳

摘　要

本文主要針對六十華嚴第七遠行地菩薩的「純無相觀」與「不退轉位」的修行特色展開論述。

先對於第七地菩薩所修的「無相有功用行」作了整體概念上的說明。

其次，運用華嚴五教融攝大乘三系的方法，論證遠行地菩薩真正實際的修行，即唯識家所說的「遠行地後純無漏，觀察圓明照大千」，可以進一步濃縮為七地菩薩的「純無相觀」，也就是「有功用行」。以法藏大師的十重唯識觀析解，統攝為如來藏「一心」義上之觀行。

最後，將遠行地菩薩以「一心」稱性念佛得證不退，與《大智度論》所說「阿鞞跋致菩薩摩訶薩」「常不離阿耨多羅三藐三菩提心」得證不退，以及極樂世界與華藏一乘淨土世界比對，結論遠行地菩薩之修行果位，即為不退轉位。

關鍵詞：遠行地、無相、有功用行、純無相觀、一心、不退轉位

對於華嚴第七遠行地的研究，大乘三系多有不同，如唯識家言：

> 遠行地實為轉依的重要關鍵：向前它可承上有相有功用行，而達無相無功用行，善修無相觀行，長時無間的安住於無相上，到了無相的邊際，其觀智的工夫，遠遠的超過世間二乘道，二乘是遠不及遠行地菩薩的。向後它可啟下無相無功用行，雖還不能做到象八地菩薩那樣的任運現起無功用住，但第八地無分別智的任運相續，畢竟還是由於第七地的無相有功用行而來，沒有第七地的無相有功用行，怎麼會有第八地的無相無功用行？[1]

以唯識所說，於阿賴耶識只是「得一分生滅之義」。[2]　故八地以上才能得不退轉位，如藹亭法師《華嚴一乘教義章集解》釋云：

> 不退菩薩者，八地以上菩薩也。[3]

此若置於華嚴五教而言，是始教的觀點，若以終教觀點而論，往生西方即證「阿鞞跋致」，故七地即不退轉位，[4] 如南亭法師《佛說阿彌陀經講話》中就明確說明：

> 在我們這個世界，修大乘法的話，要到初住菩薩，才得信不退。修到初地菩薩，才得行不退，到七地菩薩，才得念不退。[5]

這就說明，終教是認為七地即圓證三不退了，那麼，以華嚴別教一乘之立场，七地究竟是否得不退轉位呢？此恐需深入《華嚴經》中方能明了。

另外，若就七地所修「純無相觀」來講，此「無相」義，自印度大乘佛教教義而來，則有般若、唯識與如來藏三大不同系統的說法，如下表所列：

---

[1]演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 141。

[2]唐法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「若依始教,於阿賴耶識,但得一分生滅之義,以於真理未能融通。」，CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c13-14。

[3]藹亭法師，《華嚴一乘教義章集解》:「《顯揚聖教論》問：『若成就阿賴耶識，亦成就轉識耶？』答：此應為四句……第二句，有心位四聖，第八賴耶，變名異熟識，或持種識，佛果更棄異熟名。異熟有漏法，至金剛心位，佛果初念，舍而熟故。不退菩薩者，八地以上菩薩也。第三句，謂除前四聖，聲聞獨覺，有學之位。七地以前菩薩有心之位，有阿賴耶，我愛執藏故。六識皆有，名俱成就。第四句，四聖滅定，滅六轉識。第八即捨賴耶名故。」，頁 317。

[4]南亭法師講，《佛說阿彌陀經講話》:「阿鞞跋致，譯成國語，為不退轉。」，頁 132。

[5]南亭法師講，《佛說阿彌陀經講話》，頁 135。

表（一）

大 乘 佛 教 三 大 系 「無 相」 說		
三系	教 義	經 論
般若	依般若經義，修行者若「空」來透過層層假象之否定以破除心中種種可能的妄想、邪見與偏執，那麼在悉數滌盡當下，即能體證般若波羅蜜多的空智，通達於一切法。	①《大般若經》說「十八空」； ②《金剛經》說「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、」； ③《維摩詰經》說「一相、無相為二，若知一相，即是無相，亦不取無相，入於平等，是為入不二法門」； ③《大智度論》說「十八空是無所有相，般若波羅蜜亦空無所有相；十八空是捨離相，般若波羅蜜一切法中亦捨離相，是十八空不著相」。
唯識	唯識宗依遍計所執性、依他起自性、圓成實性三性建立三無自性以顯中道義。	①世親嘗云：「一切法虛妄分別，無形無相，空不可得」； ②提婆《百論》：「無相，名一切相不憶念，離一切受。過去、未來、現在法，心無所著，一切法自性無故，則無所依，是名『無相』」。
如來藏	如來藏多把解脫成佛的主力放在自已本身之中，故其無相常被用來詮釋自性清淨、一切眾生皆有佛性或涅槃寂靜之境界。	①《妙法蓮華經》說：「一切法空，如實相，不顛倒、不動、不退、不轉，如虛空，無所有性」； ②《無量義經》說：「無量義者，從一法生。其一法者，即無相也」； ③《大般涅槃經》直言如來藏即是佛性，即使是最愚痴的一闡提，也有佛性存在，並將涅槃寂靜之狀稱為『無相』； ④《大乘起信論》：「真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相，非有、無俱相、非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相」； ⑤《入楞伽經》說法本無相，只是眾生執著於虛妄分別。所謂「如來藏無所分別，寂靜無相」。
約攝三系諸義	《大乘義章》云：「三解脫門者，謂空、無相及無願。所言空者，就理彰名，理寂名空。言無相者，釋有兩義：一就理彰名，理絕眾相，故名無相；二就涅槃法相解釋，涅槃之法，捨離十相，故曰無相。言無願者，經中或復名為無作，亦名無起。」[6]	

[6] 白金銑，〈由大乘佛教的無相思維看惠能的無相懺悔〉，《大專學生佛學論文集》（十六），頁 68-75。

那麼華嚴七地菩薩所修「無相」，到底是屬於以上三系的哪一種義呢？這恐怕要從法藏大師的唯識與如來藏思想去體察，方能一探究竟。

所以，本文的研究動機與目的在于：

（一）研究動機與目的

本文主要圍繞著第七地菩薩所修之「純無相觀」之唯識與如來藏義，以及七地是否位屬不退轉兩大部份來具體闡述，以求能將七地之修行特色予以完整介紹。

（二）研究方法與範圍

法藏大師是中國方面首先將如來藏自中觀與唯識簡別開來的第一人，[7] 而且其所著《探玄記》作為六十華嚴最權威的注釋，亦是有著相宗義上開出的「十重唯識觀」[8] 的，僅管具有濃厚的五教色彩，亦是我們學習七地菩薩修行之最合適依止。至於七地菩薩所證「不退轉位」之義涵，唯有與淨土經典所論「阿鞞跋致菩薩」之「不退轉位」相比對，方能洞悉七地之修行其實與大乘不共，是華嚴法界無盡緣起之體相用。

但若需深入認識遠行地菩薩之「純無相觀」與「不退轉位」之真實義涵，則須先從其「無相有功用行」說起。

一、遠行地菩薩的「無相有功用行」

印順導師曾對有相行及無相行做了如下判攝：[9]

表（二）

五補特伽羅	勝解行		十住、十行、十迴向	初無數大劫
	清淨增上意樂行	有相行	初地至六地	二無數大劫
		無相行有功用	七地	
		無相無功用行	八地至十地	三無數大劫

[7]印順導師，《如來藏之研究》，頁 98。
[8] 阮印長，〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 18。
[9]印順導師原著、釋開仁編，《成佛之道》，第五章（摘錄），頁 436。

可見，七地之「無相有功用行」，則是圓滿了第二個阿僧祇劫之修行，而據印順導師對此「無相有功用行」之解釋，則謂七地所得乃「種種法無差別義」，從遠離「細相現行無明」所顯。細相現行，是說前六地的菩薩，對如來的種種教法，還有微細的取相現行。入七地，連這微細相也除了，純無相觀，通達如來一切法門，法法皆是無差別，便得種種法無差別法界相。[10]

法尊法師則更為明確指出：

> 七地以前，均不能剎那入滅定，以無相行與眾生影像為前導，真見諸法實法。以後地地修習，入滅定時，皆要先構造一真如影象，作前方便，乃能入定。至七地時，即不要此前方便，欲入滅定，於散亂心次一剎那，即能直入。[11]

此中所說七地入剎那定，此「剎那」究為何意？

以印順導師所解，緣自古代設摩達多——寂授論師的「剎那緣起」，與〈十地品〉的「一心緣起」是非常接近的，並說：

> 一剎那，是極短的時間；約心說，就是一念。[12]

也就是說，七地菩薩能念念起定，也能念念入定，而且能要入就入，要出就出，而且是入定就是出定，出定就是入定。[13]

以法藏大師所說，此「剎那」有二位：「一約能依，轉識粗故，皆要從自種生前念後念，近遠俱為等無間緣。二約所依，本識細故，前後流注，滅已更生，無間相續。」最後便將此生滅心歸為《起信論》中「不生不滅，與生滅和合」之阿黎耶識。[14]

以上所說，莫不顯示出七地「無相有功用行」之殊勝，若需深究其內涵，則與七地為何被稱作遠行地有著極為密切之關聯。法藏大師在《探玄記》中廣陳諸家之說，今就其所釋一一明之。

---

[10]印順導師，《攝大乘論講記》，頁 385-386。
[11]月稱論師造論、法尊法師譯講，《入中論講記》，頁 159。
[12]印順導師原著、釋開仁編，《成佛之道》，第五章（摘錄），頁 332。
[13]印順導師原著、釋開仁編，《成佛之道》，第五章（摘錄），頁 435。
[14]法藏述，〈華嚴經明法品流轉章〉，《華嚴義海》，頁 207。

（一）「遠行地」釋名

法藏大師分成三義釋之。

1、約功用後邊，《攝大乘》云：

至功用行最後邊故。[15]

世親釋云：

此地中於功用行得至究竟，雖一切相不能動搖，而於無相猶名「行」。[16]

2、約二義：

《解深密》云：

能遠證入無缺、無間、無相作意，與清淨地共相隣接，故名「遠行」。[17]

解云：「無缺、無間遠於前六，隣接淨地，近後第八。」

3、約三義：

《成唯識論》云：

至無相住功用後邊，出過世間二乘道，故名「遠行地」。[18]

此同《十地論》。

《金光明》云：

無流、無間、無相思惟解脫三昧，遠修行故，是地清淨，無障、無礙，名「遠行地」。[19]

《莊嚴論》云：

---

[15] 世親菩薩造、唐玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 7，CBETA, T31, no. 1597, p. 358, c11-12。
[16]世親菩薩造、唐玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 7， CBETA, T31, no. 1597, p. 359, a6-8。
[17] 唐玄奘譯，《解深密經》卷 4〈7 地波羅蜜多品〉，CBETA, T16, no. 676, p. 704, a23-24。
[18] 護法等菩薩造、唐玄奘譯。《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 51, a29-b1。
[19] 唐義淨譯，《金光明最勝王經》卷 4〈6 最淨地陀羅尼品〉，CBETA, T16, no. 665, p. 419, c15-17。

> 菩薩於七地中近一乘道，名為「遠行」。問：「誰是遠去」？答：「功用方便究竟，此遠能去」。由此遠——故名「遠行地」。[20]

《十住論》云：

> 去三界遠，近法王位，故名「身遠地」。[21]

《仁王經》名「遠達地」。[22]

以上諸說均已說明，七地是因為遠「功用行」，故稱作「遠行地」，又因已入無相思惟解脫三昧，但於無相猶名「有行」，故其所修仍為有功用行。而法藏大師又是怎樣來解釋「無相有功用行」的呢？

（二）遠行地菩薩的「無相有功用行」

《探玄記》云：

> 釋此中修學無功用不同八地也。「安住」等者明因修行立，以不動故者釋成，以行堅不退故名「不動」，非是八地不為功用動耳。

可見，八地「不動」是因為已不為任何功用所動，而七地「不動」，是因為「安住佛智，以不動法故。」

《探玄記》又於「十度」義中釋云：

> 進求無厭心無異念忍法，無生巧起此行，大願轉增，異論不壞，妙達所宜，是故一念起一施時即具此十，餘念念中相續不絕。雖前諸地皆欲修此，到七地中方得成就。

由此可知七地「無相觀」純熟，已達「一念」具足一切，故為「純無相觀」。相應地，七地之滿足菩提分法，乃是十地中最勝，何以故？清凉云：

---

[20] 無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 13〈23 行住品〉，CBETA, T31, no. 1604, p. 659, b6-8。

[21] 聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉，CBETA, T26, no. 1521, p. 23, a16-17。

[22] 隋吉藏撰，《仁王般若經疏》卷 2〈3 菩薩教化品〉，CBETA, T33, no. 1707, p. 334, b56。

> 彼因說七地一切菩提分法，於念念中皆悉圓滿。解脫月便問：「唯此地滿，諸地亦滿？」金剛藏答：「於十地中皆能滿足菩提分法，七地最勝。」[23]

七地「無相有功用行」既超前六地，亦勝後三地，最關鍵在於七地所作「純無相觀」，已不再需要緣一真如影象而觀，也就是說七地能夠於剎那剎那間，隨時入定，隨時出定，能做到入即出，出即入，但這是中觀的說法，若以唯識、唯心兩大思想體系而言，則有不同解釋，但在法藏大師那裡，唯識說與如來藏說，可說已達到高度統一，那麼法藏大師又是如何以這統一向度來圓滿解釋遠行地菩薩「純無相觀」的呢？

二、遠行地菩薩的「純無相觀」

以唯識論，則謂：

> 到七地遠行地時，工夫進了一步，成為無相有功用行的後邊，強而有力的俱生我執，逐漸地予以摧毀，由下品妙觀察智轉轉為中品妙觀察智。此中所謂無相，即對諸法作無相觀。[24]

那麼七地所成就的中品妙觀察智，即為「純無相觀」，歸根結底則是因為已摧毀了俱生我執，而此俱生我執，則是因為第七末那識恆執第八阿賴耶識的見分為我而產生的。

（一）遠行地菩薩「純無相觀」的唯識義

那麼末那為什麼妄執第八見分為我而成非量？主要當然由於第八識的見分　，其性恆時相續不變，具有似常似一的我相，所以自然將之執取為我。這個至緣賴耶見分為我，具有三點特殊意義，以演培法師解釋，可以下表明之：表(三)

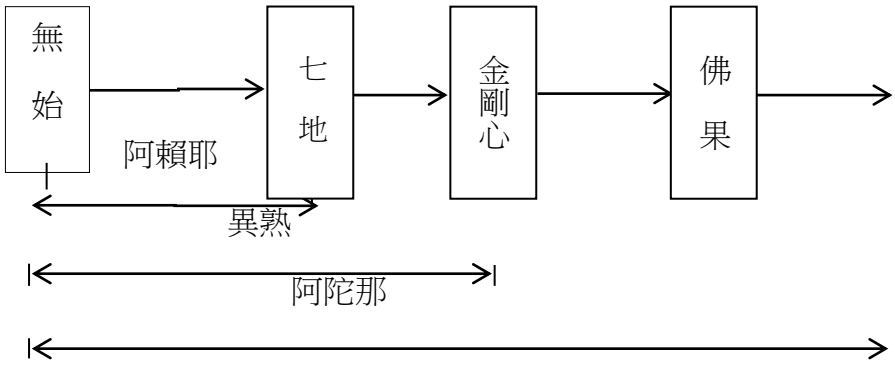
俱生我執	一、恆轉，就是在時間上，第七我見恆時生起，一直都是那樣的任運相續不斷。
	二、內執，就是第七識的執我，但執自己的內我不舍，並不執於外在的什麼我。
	三、一境，就是第七識但執第八見分為境，任運一類的相續，始終都是如此的，沒有任何的改變。[25]

[23] 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 58〈十地品 26〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 462, a23-27。

[24]演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 141。

[25]演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 147。

正因為七地破了這個俱生我執，故而才能無間地住於「純無相觀」中，但猶有俱生法執未破。此時，「阿賴耶、異熟識、阿陀那的三名完全具有」，只有到八地以上，阿賴耶的名稱才會失去，只剩異熟識和阿陀那，[26] 如下圖所示



圖（一）[27]

而這個「俱生我執」的「我」，是由假施設的，《成唯識論》云：

> 由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三，及了別境識，謂異熟思量。[28]

既然「我」是假施設的，那麼這個「我」所依的，當然也是由假施設，也就是說所謂的阿賴耶識，也是由假施設的。

1、由假安立「阿賴耶」

《攝大乘論》清楚說明，「從聖教中安立阿賴耶」，是有世尊所說經典來證明的。如〈所知依〉一開首即說明，為證成賴耶存在，舉《大乘阿毘達磨經》為證，說明：

> 世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽陀中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。[29]

---

[26]演培法師，《八識規矩頌講記》，頁 183。
[27]橫山紘一著、許洋主譯，《唯識思想入門》，頁 91。
[28]護法菩薩等造、唐玄奘譯，《成唯識論》，頁 12。
[29]世親菩薩造、唐玄奘譯。《攝大乘論釋》卷 1，CBETA, T31, no. 1597, p. 324, a16-20。

但是，此中「界」字，依玄奘大師譯本所釋，是為「所依止的因體，就是種子，這是無始以來眾生熏習所成就的」。而以真諦的譯本，印順導師認為，此「界」字是作「解性」來解釋的，說界是如來藏，[30]　也就是說，真諦有「解性賴耶」的思想，但這一解性賴耶並非起信論的本覺，　並非真妄和合識，而只是指心真如性，[31]　那麼，此阿賴耶即有會通如來藏的可能。

如果以阿賴耶識「一種七現」而論，則阿賴耶又並非僅僅指心。

2、阿賴耶「一種七現」

《成唯識論》舉出七種阿賴耶識的別名，即（1）心、（2）阿陀那、（3）所知依、（4）種子識、（5）阿賴耶、（6）異熟、（7）無垢識。[32]

此中，賴耶亦為心的別名，但心是有著種種義涵的，依阮印長先生所引古釋，至少有四義：

> 一、紇利陀耶，此云肉團心，身中五藏心也，如黃廷經所明。二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故。……三、質多耶，此云集起心，唯第八識，積集種子，生起現行。四、乾栗陀耶，此云堅實心，亦云真實心，此是真心也。[33]

阮印長指出：「大乘教中相宗的心屬於集起心，性宗的心指的是堅實心。」[34]可見，在心與識的說法上，唯識二家說法並不相同。所以，印順導師說明：

---

[30]印順導師著，《攝大乘論講記》，頁 34。

[31]陳一標，《印順導師對新舊唯識的定位與評析》，「印順思想——邁向 2000 年佛教學術研討會」，會後論文集《印順思想》：「有了這種基本的認定，導師解釋說真諦譯曰『界有五義』，是『引《勝鬘經》說，而給以一一的解說，這是如來藏為依止說。這樣，阿賴耶識有二分：與有生不淨（即雜染品法）互為因果的果報種子性，及清淨的解性』，此清淨的『解性』即是『阿摩羅識』，這就是導師所謂的『賴耶通真妄』說，在此『解性』並不作『本覺』解，而是解為『如來藏』的，他說：『解性賴耶是解說如來藏的，應該說是解脫性（vimokṣa），也就是心真如性（citta-tathātā），合於無著、世親的論義，如解說為知解、勝解（mokṣa）性，那就與無著、世親義不合，近於《起信論》的本覺了。』由此可以知道，真諦的『解性賴耶』絕非『本覺』，『解性賴耶』只指心真如性……」，頁 284。

[32]橫山紘一著、許洋主譯，《唯識思想入門》，頁 91。

[33]阮印長，〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 16。

[34]阮印長，〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 16-17。

> 原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘經》、《楞伽經》等；把界解作解性，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派……

所以，印順導師認為，雖然《攝論》真諦譯加進了「解性賴耶」的思想，但並不能就說這種解釋是錯誤的，印順導師反而認為，真諦很有融貫唯識學真心與妄心這二大思想的傾向。[35]

所以，以上面所說來看，阿賴耶既可以是心的集起義，亦可以是心的堅實義。

但值得注意的是，真諦的解性賴耶是同時通真妄的，而所承認的「轉識成智」卻又是一個「異時因果」。[36] 那麼其所主張的識轉變變成既是同時，又是異時，無法自圓其說。

同樣的矛盾在玄奘譯裡也出現，陳一標教授即指出：

> 談現象流轉時，必須以阿賴耶識為依止，才能夠圓滿地說明。但談真智緣空境以證圓成實時，是以智證真如，當然無須提及阿賴耶識。然而，也就是因為唯識這種轉識成智的格局，在翻轉的過程當中，前後之間似乎沒有一個一貫的解說方式，變成在現象流轉一面立阿賴耶識為依止，在解說之後，又有一真實的真如體存在，如此就形成了兩重本體：一為賴耶中的種子，一為真如。[37]

所以，陳教授認為法藏大師對唯識的批評，也就圍繞在這兩重本體無法融通的問題上。[38] 所以從唯識二家關於阿賴耶識所出現的理論困境，法藏大師提出生滅和合識則是自然而然之事，然此說法顯然是建立在大乘經中關於唯心與唯識思想的諸家之說上，而呈現出強烈的教判色彩。

3、唯心與唯識

大乘經常說：「三界唯心，萬法唯識」，因為《解深密經·分別瑜伽品》後來

---

[35]印順導師著，《攝大乘論講記》，頁 35。
[36]陳一標，《真諦唯識思想之研究》，頁 157。
[37]陳一標，《華嚴與唯識的真理觀之比較》，《大專學生佛學論文集》（八），頁 98-99。
[38]陳一標，《華嚴與唯識的真理觀之比較》，《大專學生佛學論文集》（八），頁 99。

的論書，更引《華嚴經·十地品》的「三界唯心」作為教證，說「唯心」就是「唯識」。但因諸家之說皆有不同，故印順導師乃將大乘經中唯心、唯識思想大致分為五類：

（1）由心所造（業感緣起）

唯識學派認為「一心」就是阿賴耶識，但印老認為，有些學者所說「唯心」是為遮遣「造物主」而非「外境」，所以並未超出業感緣起的範圍。

（2）即心所現（認識論）

此說主張，凡是我們認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。

（3）因心所生（胎生學）

此說是從胎生學的觀點，以一切種子心識說明眾生如何入胎而後漸漸生起認識作用的過程，也有唯識的意義。

（4）映心所顯（如來藏說）

此說認為阿賴耶識是由真相的如來藏與業相的虛妄習氣相互交織而成的，它是染、淨、迷、悟的關鍵。

（5）隨心所變（禪觀實踐）

此說認為菩薩因定慧實踐到達一定程度，可以從心所欲轉變一切境界或令一切不起，由此推論一切境界非實。[39]

因此，印順導師認為，其實唯識真妄兩派並不對立，如其所說：

> 妄心派，注重業力所感，業感的本識含藏一切種子而生起一切。真心派注重煩惱所覆，煩惱熏染淨心，在淨心上反映出染習的妄相。它們各有它的側重點，才開展了好像對立的理論。[40]

所以，僅管唯識與唯心是兩個不同的思想體系，但正如阮印長先生所指出的，「在『識』代表著主體，『心』指相對的心之意義下，唯識即唯心」。所以，正是基於這樣的一種性相合一的理論認識，才有了法藏大師的如來藏「一心」

[39]陳一標，《印順導師對唯識學研究的貢獻》，「佛教文化與當代世界——慶祝印順導師百歲高壽學術研討會」會後論文集《佛教文化與當代世界》，頁 15-16。
[40]陳一標，《印順導師對唯識學研究的貢獻》，頁 17。

義。[41]

（二）遠行地菩薩「純無相觀」的如來藏「一心」義

「無相」一詞，以攝論學派而言， 就是：分別（遍計所執性）。要對治這無體的妄執，所以經說「實有菩薩」。意思說：「諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。」而印順導師認為這「實有菩薩」一句，「可說非常奇特，根本不通。唯識家說：我空、無我，不在無其所無，在因無而顯的諸法真實性；在有情中，就是如來藏。」於是，印順導師得出不可思議的結論：

> 唯識學究竟是真常不空論者。[42]

事實上，大乘始教（在此為法相唯識學的教學）說明所謂眾生意識的本源為第八識，即阿賴耶識，是依據名言種子與業種子產生的果體，它攝藏種子又承受不絕如縷第七末那識的熏習而有依他生滅的性質。相對於始教（法相唯識），在終教方面，則除了真如以外未有生滅現實界的事實存在；這是包含眾生的心意識分析，除現象外，不可能有真如，藉由真如的不變（不生滅）與隨緣（生滅）成立阿賴耶識的阿賴耶識觀。此種構造出現了和合、或不一不異的言辭表達方法。

那麼，法藏大師是將一心釋置於小乘、始教與頓教、圓教之間的終教上的阿賴耶識觀。

1、法藏大師的終教阿賴耶識觀

正如善森法師所指出，《十地論》的終教釋是法藏大師的解釋，根據此諸經論，真如的不變，隨緣原為眾生本具如來的可能樣態之如來藏，為無始惡習熏習所引發者即為阿梨耶識。以如來藏為體，迷失真如因無明而以起滅為相，兩者和合成為阿梨耶識，伴隨無明的如來藏被稱為阿梨耶識。附帶地說「如來藏是阿梨耶識」此種經典上的說相乃極貴重的經證而由終教所引證。因此，善森法師認為：

> 終教的真如以上面所述的關系為根據，真如的現實樣態即是顯現隨緣的相狀。[43]

---

[41]善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》:「法藏所謂的『《十地論》約終教釋』者，是指被稱為一心的如來藏的心體是真如本身的意思，而將一心解釋為第一義真心。法藏的理解來自如來藏說。」，頁 41。

[42]印順著，《攝大乘論講記》，頁 252。

[43] 以上並參善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》，頁 41。

而法藏大師為將大乘始教、終教、頓教引導至華嚴圓教之唯心思想，則廣征博引諸家之說，建構其著名的「十重唯識觀」體系。

2、法藏大師的「十重唯識觀」

此「十重唯識觀」約教而言，可以下表明之。

表（四）

十重唯識觀	教判	內　　容
相見俱存唯識	大乘始教	藉由相分（認識的客體、對象）、見分（認識的主體）說三界的成立。其中有四分說，一為安慧的一分說（自證分）、二為難陀的二分說（相分·見分）、三為陳那的三分說（相分·見分·自證分）、四為護法的四分說（相分·見分·自證分·證自證分）；這些除了第一者，可歸於相見二分說。即關於眼耳鼻舌身意·末那·阿賴耶等八識，通心王·心所，見分與相分共存，主張万法在八識上變現。
攝相歸見唯識	大乘始教	心識心所（精神作用）現起時，必定認識前一刻的剎那境界（造就認識的客體），外境被內境所託而認識成立。即通過八識心王心所，於見分相分之中，相分為心內所現影像，見分以外則無存在物。易言之，藉由第八識而起的相分乃非實有，只有能見的識——見分，一切的境界均是心心所（精神作用）造出來的影像之說法。
攝數歸王唯識	大乘始教	伴隨心（識）而起之種種精神作用（心所·心數）藉由心王而起，非单獨的自體。各各心所是心（心王·八識心王）的變化作用，全部都歸於心王的說法；即八識心所藉心王存在，而本身無自性者。
以末歸本唯識	終教	認識作用的根本在於第八阿賴耶識，七識為末，由本（第八）識產生的本識作用當做七轉識。第八識有真妄二義和合集成者，以第八識的體稱為一心，系七識是從第八本識轉變產生的說法。即前七識無自體，僅第八根本識有差別功能。此說有被視為屬於始教者，但也可將之歸為大乘終教。
攝相歸性唯識	上面終教言說的極致，通達到頓教。	此說指前說雖然建立一個根本識的唯識說，但仍屬個人的唯心說，即使稱為阿賴耶的根本識，不外皆是如來藏真如法性所顯現。

轉真成事唯識	上面終教言說的極致，通到頓教。	此說主張前說被視為根本的如來藏真如法性，雖具有隨緣與不變，然而雖然是隨緣但不失其本性；雖然是不變，仍然具有不守自性的緣。
理事俱融唯識	以上七種皆為華嚴以外的唯心說）	前說如來藏隨緣而現万法，然隨緣轉成的諸法，即便說是事（個）卻不单只是事而稱為理（一般）；又即使稱理也不单单是理，而包括事的存在，此說主張理事混融無礙。
融事相入唯識	華嚴主張	前說主張理事無礙，性相混融，更進一步，此說主張事事無礙。所謂相入，係指事與事之間的功用相互圓融無礙。此為《華嚴經》所說。
全事相即唯識	華嚴主張	前說事事無礙的用稱為相入，以體而言則稱為相即，依理成事，對於事而言無依理以外的事。即雖說事事無礙，然對於體性特別主張諸法圓融無礙，全事稱為相即的唯識，表現出一即多、多即一。此為《華嚴經》所說。
帝網無盡唯識	華嚴主張	前二說雖已闡明事事無礙，但是一中有一切，一切中的一一又有一切，重重無盡地相即相入，自在無礙之深義，尚未顯現，特於此強調說明。[44]

以上十門，只有從第八至第十為華嚴別教一乘所說，所以善森法師指出：

> 法藏記述第八至第十的事事無礙唯識，是將「一心作」的經文，關系到識說的解釋，藉由唯識思想施設在教理上的歷史，一應地提出來；相對地將《十地經論》確認為如來藏經典，並定在終教位置，同時將它從唯識思想隔離出來論述。對法藏而言，「一心作」的經文始終必須說成是《華嚴經》中〈十地品〉的思想；因此身為表現唯心思想的用語，是經過如來藏思想的過程；也是法藏為了說明認定《華嚴經》的經旨為事事無礙，法界緣起而適用的唯心論之依據。[45]

[44]善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》，頁 45-49。
[45]善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》，頁 51-52。

可見，到法藏大師這裡，「一心」的如來藏義已成定論，七地菩薩以「純無相觀」的禪觀實踐，於華嚴別教一乘而言，是可以開出無量義的。也就是說，「從同教一乘的觀點見之，十門的各個都有存在於華嚴圓教側面的唯識，即十門全部被《華嚴經》包含。」[46]

更確切地說，法藏的唯識觀是一種華嚴圓教唯識觀，約十重而言，即是第八、第九、第十重，而第十又同時融攝前二重。即帝釋天的宮殿之網，在一一網目上所結之珠，互相照攝出彼此的影子，其影子又照攝出其他之影，而至無限，這就是華嚴無盡法界緣起的事實真相。[47]

所以，不管七地菩薩的「純無相觀」是唯識義，還是如來藏義，皆包含在華嚴法界無盡緣起理論的思想構造下，成為彼此可以互融互攝、無礙呈現的理體。

那麼，以上所說，可以說是解決了遠行地菩薩「純無相觀」的問題，而關於華嚴七地是否為不退轉位，則似乎是更為復雜的問題。

三、遠行地菩薩的「稱性念佛」與「不退轉位」

大寂法師在《從初地菩薩到十地菩薩的境界與神通差異》一文中，將七地菩薩的「不名有煩惱，不名無煩惱」解釋為：

> 在七地以前，名為未超煩惱行；而契入七地之中，不名有煩惱者，不名無煩惱者。為何如此說呢？因為一切煩惱不現行的緣故，不名為有煩惱者。又因為追求如來智能，尚未圓滿的緣故，不名為無煩惱者。[48]

可見，七地菩薩雖無間地住於「純無相觀」中，依然是有願的，此願即為上面所說的念念追求如來智慧，換句話說，如果七地菩薩還有煩惱的話，此煩惱即是還要緣佛而念，因此俱生法執尚未破除。然此念佛，顯然不是緣佛的三十二相、八十隨形莊嚴來念佛，因七地已是達功用行的最後邊，《楞嚴經證疏廣解》就明確說：「不退轉位菩薩，觀佛法身而得清淨」。[49] 所以在四種念佛（稱名、觀想、觀像、實相）中，七地唯有與實相念佛相對應，但實相念佛是否就是華嚴所主張的稱性念佛呢？這是值得探究的。

---

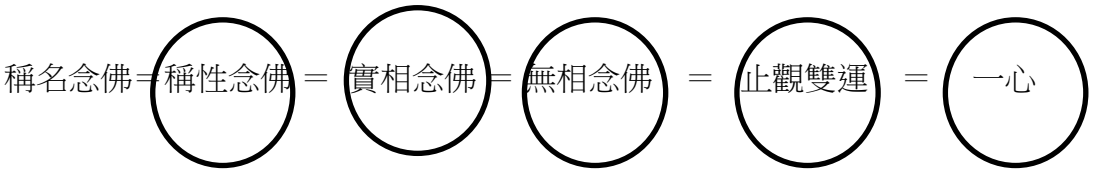
[46]善森法師著、法欣法師編譯，《華嚴思想集（一）唯心與性起》，頁 51。
[47] 釋道厚著，〈法藏「十重唯識觀」中的心識思想〉，《大專佛學論文集》，頁 267。
[48]釋大寂，〈從初地菩薩到十地菩薩的境界與神通差異〉，《淨土探究》。
[49] 明淩宏憲點釋，《楞嚴經證疏廣解》卷 1：「觀佛法身而得清淨」，CBETA, X14, no. 288, p. 10, a11。

（一）遠行地菩薩的「稱性念佛」

陳英善教授在〈稱名念佛與稱性念佛〉一文中指出：

> 實相念佛，到了後代宋元明清時，則統攝歸於一心，以一心來含括四法界，以一心來發揮稱名念佛.....換言之，稱名念佛是事持，也是理持（實相念佛）；稱名念佛能得事一心，亦能達到理一心。由此可知，已將一句佛號發揮到極致，顯示稱名念佛，亦即是實相念佛；而實相念佛，亦不離稱名念佛。[50]

以上所說念佛之事持與理持，可以下圖明之：



圖（二）

由上可知，在華嚴事事無礙法界（包含事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界），無論稱名念佛，還是稱性念佛，還是無相念佛，彼此都是不相妨礙的，最後會歸到的，仍然是現前一念心，而七地菩薩能夠住於「純無相觀」中，因「一心」之用，依然能夠止觀雙運，最後通達究竟圓滿之果位。

陳英善教授並說明：

> 稱名念佛往生雖著眼於事法，但並不違背理法，且與理法不二，尤其以「一即一切」的道理來闡述稱名念佛，於一句佛號中，稱法界性而念，顯示一句佛號即含攝一切。若就此而言，此稱法界性之念佛，可說即是稱性念佛（或稱理念佛）。[51]

故而陳教授認為，若以如上念佛之法，稱名念佛即與稱性念佛為一，兩者並無矛盾。

但是，當代淨宗大德淨空法師指出，華嚴七地，其實並非淨土經典所說的阿惟越致或阿毘跋致菩薩，如其所說：

---

[50]陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，《佛教禪坐傳統》研討會論文集（莊國豪編），頁 164。
[51]陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 138－139。

> 位不退——小乘須陀洹就證得，行不退——菩薩證得，念不退是法身菩薩證得，這三種不退都具足，這才叫阿惟越致。我們前面講過很多，這個階位不是輕易可以得到的，要靠自己修，那有很大的難度。因為阿毘拔致菩薩，他超越十法界了，他們住一真法界，住阿彌陀佛的實報莊嚴土，所以這不容易拿到的。但是西方極樂世界不一樣，凡聖同居土下下品往生的也是阿惟越致菩薩，就是他雖然沒有證得，他的智慧、神通、道力，與阿惟越致菩薩平等。

從以上說法來看，阿惟越致菩薩包括下下品往生彌陀淨土者，而此種往生者並非是靠自力修行，而是靠彌陀本願修得，所以他其實並未證得阿惟越致的階位，即不退轉位，卻能夠在智慧、神通、道力方面，與真正靠自力證得階位的阿惟越致菩薩相等。所以，這與華嚴所講七地菩薩是靠自力修證可說完全不同。

由上也可知，不退轉位菩薩，也可以稱為阿惟越致，也可以稱為阿毘跋致。如陳教授所言：

> 對一位修菩薩道之行者而言，若未能達到不退轉地（阿惟越致、阿鞞跋致地）未能證無生法忍，此又如何能堪受世間一切逆順境？[52]

此處所說阿惟越致、阿鞞跋致皆可謂不退轉地菩薩，那么其「不退轉」又如何呢？

1、阿鞞跋致菩薩的「念不退」

《大智度論》卷 73〈55 阿毘跋致品〉曾有一段關於阿鞞跋致菩薩一心正念、念念不退的精彩敘述，云：

> 魔來欲壞，作是言：「是薩婆若空無所有，但諸師誑汝耳！」如虛空無所有、無色無形、不可知，薩婆若亦如是，是故說「與虛空等」。「諸法」者，六波羅蜜等趣薩婆若助道法；是法亦空。「薩婆若亦空無所有相，是法但有名字，無有實事。是中無得薩婆若者、無趣薩婆若？無有助道者，汝唐受辛苦！汝師常教汝離魔事，薩婆若即是魔事。何以故？捨涅槃、取生死故。汝先所聞經、若六波羅蜜義，非是佛法，皆是人造。汝今疾悔，捨是邪心；若不捨，長夜受三惡道苦。」

[52]陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 137。

而針對此魔事，阿鞞跋致菩薩因有極強的覺照力，聞之而喜，善作觀察：

> 阿鞞跋致菩薩聞是事，即覺知魔事：是魔毀呰薩婆若，欲令我遠離阿耨多羅三藐三菩提。何以故？一切法雖空無所有，而凡夫眾生顛倒覆心故，不知、不見；我亦當以自相空莊嚴，得一切智，為眾生說法。若一切法空，我以實莊嚴，是不相應；若諸法空，莊嚴亦空者，是則相稱；為眾生說法，亦如是。

如上可見，阿鞞跋致菩薩的「純無相觀」，已到了念念不退之地。

但前面說明，法藏大師是判淨土為大乘終教的，屬於華嚴別教一乘的念佛觀，是主張重重無盡法界念佛的，自然又與《大智度論》所說不同，也就是說華嚴七地的念佛是法界念佛。

2、遠行地菩薩的「法界念佛」

陳英善教授認為，中國佛教裡面，大量使用「稱性」一詞的，是華嚴宗，[53] 那麼華嚴七地的念佛應屬稱性念佛，亦即法界念佛，這是因為七地菩薩「純無相觀」的「一心」如來藏，是遍觀法界的。也就是說七地「現前一念心性，周遍十方界，但不可因理廢事。」[54]

（1）遠行地菩薩的理事圓融

遠行地菩薩的「純無相觀」與「方便波羅蜜」，[55] 正好表達了清淨的出世間智與清淨的世間智不一不異的關系。七地菩薩的「純無相觀」並非全無內容，而是能見到諸法的差別相的，也就是觀一切法皆是緣起的有，那麼，遠行地菩薩的實相念佛，是包含著法界眾生的種種差別相在內的。

（2）遠行地菩薩的「一心遍觀法界」

正如阿英善教授所言：

> 而此實相念佛（稱理、稱性念佛），若就華嚴說，不外法界三觀之內容。

如下表所示：

---

[53]陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 143。
[54]陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 160。
[55] 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉:「能起無量智門，是方便波羅蜜」，CBETA, T09, no. 278, p. 561, c3-4。

表（五）

	《法界觀門》三觀	澄觀《行願品疏》	諸師	宋明清
實相念佛	真空觀	心境俱泯念佛門	龍樹	一心
	理事無礙觀	心境無礙念佛門	天台	
	周遍含容觀	重重無盡念佛門	華嚴	

遠行地菩薩，正是由於「一心」的法界義，而與眾生有了關聯，由此一念心，足證其菩提心的念念增上。那麼，其所謂的念佛，則是念佛法身，而證念不退了。

（二）遠行地菩薩的「不退轉位」

遠行地菩薩雖善於修行而悟入空、無相、無願的三昧行，而能慈悲不舍度化眾生，於入心中，即已斷除對一切法執有緣生，及執無相的微細現行之障礙。進而證入了種種法同一真如，無差別相的法無別真如理體。於住地心中，以大悲智修一切菩提分，雖念念中住於無相，而少有功用。

故此，從初地以來諸菩薩都是以願力超過小乘，而今七地菩薩則以自力超過小乘。[56]　因此，華嚴七地與念佛往生西方得證阿鞞跋致即阿惟越致的菩薩最大的不同，即在於華嚴七地是以自力往生不退，這個生其實是生而無生，無生而生，[57]　而後者是以自力與他力（彌陀願力）往生不退。

所以，前者境界是遠超過後者境界的，最主要反映在華嚴七地是念佛法身，而且其往生國土是華藏世界。

1、念佛法身

遠行地菩薩之念佛，當然是華嚴念佛，所謂華嚴念佛，即是指「十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。」[58]　而十佛十身其實是無量佛無量

[56] 釋觀慧，《華嚴經十地品研究》，頁 26。

[57]北魏曇鸞註解，《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷 1：「說眾生無生如虛空有二種：一者如凡夫，所謂實眾生，如凡夫所見實生死，此所見事畢竟無所有，如龜毛如虛空；二者謂諸法因緣生故，即是不生，無所有如虛空，天親菩薩所願生者是因緣義，因緣義故假名生，非如凡夫謂有實眾生實生死也。」，CBETA, T40, no. 1819, p. 827, b20-26。

[58]唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷 4：「則十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。

身，而無量身實為一身，即毗盧遮那法身佛。

清代彭際清居士《華嚴念佛三昧論》即說明：

> 念毗盧遮那佛、念極樂世界阿彌陀佛皆屬於念佛名號，所不同者，一為普念，一為專念。而普念與專念的關係，是即普即專、即專即普，且於念佛名字即攝法身、功德身。換言之，名字即法身、法身即名字；乃至名字與功德身，亦復如此.....念佛法身，是指念自性佛（或言念自性佛），故言直指眾生自性門.....[59]

若以華嚴七地是以自力往生不退而論，其念佛法身正是念自性清淨佛，是稱自己本性而念佛，此即法藏大師所言：

> 謂自性清淨圓明體，然此即是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足。[60]

所以，遠行地菩薩之念法身佛，是念而無念，無念而念，證入法無差別真如是「純無相觀」，真如稱性而起作用時，即是「方便波羅蜜」。

2、華藏一乘佛土

賢度法師在《華嚴淨土思想與念佛法門》中特別指出：

> 華嚴一乘淨土觀的中心思想，是希望華嚴一乘行人，大家共同發心建立大乘佛淨土，並不積極鼓勵學者往生他方佛淨土，這是華嚴大教淨土觀的獨特地方。[61]

故遠行地菩薩之念佛所入，正是自性淨土，而並非他方淨土。或者有人疑惑，華嚴七地所入淨土與阿惟越致、阿鞞跋致菩薩當是不同的，而事實並非如此。 在華嚴祖師的論著中，處處可見，彌陀淨土與華藏淨土不一不異的論述。

中村熏認為：「在華嚴淨土思想中，所謂淨土就是指的蓮華藏世界」。[62]

但王頌教授認為，此說並不一定正確，因華嚴最著名的「三界虛妄，唯是一

是則隨門說異，舉一圓收，如是方為華嚴念佛。」，CBETA, X05, no. 227, p. 99, b13-15。

[59] 陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 162。

[60] 唐法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b9-12。

[61] 賢度法師著，《華嚴淨土思想與念佛法門》，頁 97。

[62]中村熏，《中國華嚴淨土思想の研究》，頁 32。

心作」的唯心偈，就頗能說明，所謂的華藏世界，「只是一種『權』而非『實』，它是為了表述華嚴唯心淨土思想的一種譬喻手段，而唯心淨土的內涵要比華藏世界遠為豐富……在華嚴宗人的意識裡，華藏世界高於西方淨土，是實踐上的最高歸宿。」也可以這麼說，所謂的極樂，其實不離華藏，它就在華藏世界的第十三層，如果往生華藏世界，其實就是一生一切生了。

而在華嚴二祖智儼大師那裡，又確然是分成先遊極樂、後遊華嚴的，[63]　此說頗受爭議，依據法音法師的解釋，這是因為兩個原因：

> 一者是智儼應受到道綽（562－645）、以及同時代的善導（613－681）淨土思想的一定影響，尤其是智儼的觀行與善導的「五正行」有很大的相似性。二者是智儼的最終目的乃是往生蓮華藏世界，暫往指方立相的彌陀西方淨土只是意在由方便門入，得不退轉，然後出方便門可直入華嚴一乘，遊心真實法界，因為從華嚴一乘的立场而言，阿彌陀佛土也屬世界海攝，與蓮華藏世界海相即相融，故往生極樂之後即可遊於蓮華藏世界。[64]

如上所說，足以證明以念佛之易行道，往生西方即可證入不退轉位，一經往生，即可直往蓮華藏一乘淨土世界。

但澄觀大師與宗密大師的解釋，「不生華嚴而期生極樂」，　則不外有以下四個意思：

第一、阿彌陀佛本願深重，誓願接引娑婆世界一切眾生，所以眾生與阿彌陀佛特別有緣。第二，如果一下子就對剛剛接受佛教粗淺道理的眾生講解十方世界彼此融通的真諦，會令他們茫然不知所措。為了使他們一心向道，要用西方淨土方便接引。第三，極樂世界距此娑婆世界不過十萬億佛土，而華藏世界中蘊藏著不可勝數的佛剎，極樂世界也不只不過是被包容在華藏世界之內罷了。所以往生西方極樂世界與往生華藏世界是一樣的。第四，無量壽佛等不過是盧舍那佛的隨名異化而已。所以贊頌阿彌陀佛與贊頌盧舍那佛是一樣的。[65]

---

[63]唐法藏集，《華嚴經傳記》卷 3：「吾此幻軀從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界，汝等隨我，亦同此志。」，CBETA, T51, no. 2073, p. 163, c27-28。

[64]法音法師，〈綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀〉，《2014 華嚴專宗國際學術研討會會前論文集》，頁 203。

[65]唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 6：「不生華藏而生極樂，略有四意：一、有緣故；二、欲使眾生歸憑情一故；三、不離華藏故；四、即本師故。

○鈔略有四意者：一、彌陀願重，偏接娑婆界人；二、但聞十方皆妙，此彼融通，初心忙忙，無所依託。故方便引之；三、極樂去此，但有十萬億佛土，華藏中所有佛剎皆微塵數，故不離也。如大疏說華藏世界底布風輪，須彌塵數普光摩尼海中出大蓮華，名種種光明蕊香幢不言其數。安

所以，信仰阿彌陀佛和發願往生極樂世界都只不過是一種方便說法，極樂世界在華藏世界的包容之內，阿彌陀佛也只不過是盧舍那佛的隨名異化。所以從實踐上來說往生極樂與往生華藏又是一樣的，禮贊諸佛與禮贊遮那（盧舍那）是不二的；但從理論上來講，華嚴淨土要高於西方淨土，一切諸佛都不過是盧舍那佛的變化顯現。

四、結論

綜上所述，華嚴七地遠行地菩薩之修行特色，具有如下幾個特點：

（一）遠行地菩薩所修「無相有功用行」，既超前六地，又勝後三地。其「純無相觀」其實具有如來藏「一心」隨緣義，故此解決了唯識家所言的兩重本體無法融通的問題。但以法藏大師「十重唯識觀」而論，明顯是含攝了華嚴五教所要表達的全部內容。

（二）遠行地菩薩所證「不退轉位」，其實與淨土經典中阿惟越致菩薩是不一不異的，但建立在華嚴別教一乘基礎上的唯心淨土義涵，遠比極樂世界、華藏世界更為豐富，所以最大的特點是證入華嚴重重無盡的法界。

參考資料

聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什譯。《十住毘婆沙論》。CBETA, T26, no. 1521。
無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅譯。《大乘莊嚴經論》。CBETA, T31, no. 1604。
北魏曇鸞註解。《無量壽經優婆提舍願生偈註》。CBETA, T40, no. 1819。
東晉佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
隋吉藏撰。《仁王般若經疏》。CBETA, T33, no. 1707。
唐法藏述。《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
唐法藏述。《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
唐法藏述。〈華嚴經明法品流轉章〉。《華嚴義海》。台北：佛陀教育基金會。2011年八月初版。
唐澄觀述。《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。

測其量？華藏剎海處在蓮臺臺面，純以金剛為座，四周輪圍，金剛雜寶。有十不可說佛剎微塵數香水海，列在其中，如天帝網安布而住。一一香水海各以四天下微塵數香水河右旋圍繞，一海一種種所持剎，各有不可說佛剎塵數。自下而上列二十重，一一相去各有佛剎塵數之剎，一一種剎各有剎繞，如經所引重數，繞數漸增，準其一一剎各有十剎微塵之剎而為圍繞，各攝眷屬，橫竪交絡，一一相當，遞相連接成世界網。故知阿彌陀佛國不離華藏界中也；四、即此第三十九偈讚品云『或有見佛無量壽觀自在等共圍繞，乃至賢首如來阿閦釋迦等。』彼竝判云讚本尊遮那之德也。」，CBETA, X05, no. 229, p. 322, b17-c12。

唐澄觀述。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔。《華嚴經行願品疏鈔》。CBETA, X05, no. 229。
世親菩薩造、唐玄奘譯。《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1597。
唐玄奘譯。《解深密經》。CBETA, T16, no. 676。
護法等菩薩造、唐玄奘譯。《成唯識論》卷 9。CBETA, T31, no. 1585。
唐義淨譯。《金光明最勝王經》。CBETA, T16, no. 665。
明淩宏憲點釋。《楞嚴經證疏廣解》。CBETA, X14, no. 288。
南亭法師講（1951）。《佛說阿彌陀經講話》。高雄：永裕制版印刷。2013 年初版。
演培法師（1973）。《八識規矩頌講記》。福建甫田廣化寺佛經流通處。
印順導師（1974）。《攝大乘論講記》。台北：正聞出版社。
藹亭法師（1987）。《華嚴一乘教義章集解》。台北：華嚴蓮社。
橫山紘一著、許洋主譯（2002）。《唯識思想入門》。台北：東大圖書股份有限公司。
印順導師（2009）。《如來藏之研究》。新竹：正聞出版社。
善森法師著、法欣法師編譯（2010）。《華嚴思想集（一）唯心與性起》。新加坡：華嚴禪寺。
釋大寂。〈從初地菩薩到十地菩薩的境界與神通差異〉。《淨土探究》。台北：佛陀教育基金會。
月稱論師造論、法尊法師譯講（2011）。《入中論講記》。台北：佛陀教育基金會。
釋道厚著（2011）。〈法藏「十重唯識觀」中的心識思想〉。《大專佛學論文集》。台北：华严莲社。
印順導師原著、釋開仁編（2013）。《成佛之道》，第五章（摘錄）。高雄：高市正信佛青會。
阮印長（1989）。〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉。《第三十三卷中國佛教第二期》。
陳一標（1992）。《真諦唯識思想之研究》。私立東海大學哲學研究所碩士論文。
陳一標（1998）。〈華嚴與唯識的真理觀之比較〉。《大專學生佛學論文集》（八）。台北：華嚴蓮社·趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會。
陳一標（2000）。《印順導師對新舊唯識的定位與評析》。「印順思想——邁向 2000 年佛教學術研討會」。會後論文集《印順思想》。新竹：正聞出版社。
白金銑（2002）。〈由大乘佛教的無相思維看惠能的無相懺悔〉。《大專學生佛學論文集》（十六）。台北：華嚴蓮社·趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會編著。

陳英善（2012）。〈稱名念佛與稱性念佛〉。《佛教禪坐傳統》研討會論文集（莊國豪編）。台北：法鼓文化出版社。

釋觀慧（1986）。《華嚴經十地品研究》。台北：華嚴專宗學院第一屆畢業論文。

賢度法師著（1997）。《華嚴淨土思想與念佛法門》。台北：華嚴蓮社。

中村熏（2001）。《中國華嚴淨土思想の研究》。

法音法師（2014）。〈綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀〉。《2014 華嚴專宗國際學術研討會會前論文集》。台北：華嚴專宗學院。

《普勸僧俗發菩提心文》的校注

國際佛教學大學院大學　博士二年級
平燕紅

摘　要

中國晚唐時期的裴休（791-864），與佛教有深厚的關係，是當時佛教居士的代表性人物之一。他與華嚴宗五祖圭峰宗密大師（780-841）的交往尤為受人關注，裴休作為一個高素養的士大夫，對佛教有甚深的興趣，宗密作為華嚴宗的高僧，自小便學習儒家經典，兩者的交往可謂是如魚得水。裴休為宗密的《禪源諸詮集都序》、《原人論》、《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》和《注華嚴法界觀門》作序，與此相應，宗密為了解答裴休的疑惑，為其寫了《中華傳心地禪門師資承襲圖》，並為裴休的唯一一部個人著作《普勸僧俗發菩提心文》作序。筆者的研究物件即為此篇《普勸發菩提心文》，裴休在宗密的較大影響下完成了此篇著作，文中的思想幾乎詳細闡述了宗密的佛學思想，所以對於研究宗密的學者來說，這也是一篇不得不注目的著作。另外，裴休在《普勸僧俗發菩提心文》中，指出在發菩提心時，需要念誦五大願而不是現在流通甚廣的四弘誓願。這個五大願可以被確認為是日本真言密教採用的正式的發願方式。裴休為何不使用四弘誓願，而是採用了密教的五大願來進行發菩提心這一問題，值得詳細探討。

筆者以卍續藏經中收錄的《普勸僧俗發菩提心文》作為校對底本，並搜集了日本真福寺版本和大正大學圖書館所藏的版本，以及中國的兩個版本，進行校對工作，為之後的思想研究做鋪墊。

關鍵詞：裴休、宗密、《普勸發菩提心文》

一、問題的所在：關於裴休著作的課題

裴休（791-864），對於學術研究來說有重大意義的人物，他的著作，大部分是對佛教高僧圭峰宗密（780-841）和黃檗希運（？-855）思想的複述和闡發。通過對他著作的研究，能夠進一步瞭解華嚴宗的宗密大師和禪宗的黃檗希運大師的思想。尤其是，裴休為宗密的許多著作作序，記錄並整理黃檗希運的語錄，使得宗密的華嚴教義與黃檗希運的禪宗思想得以更好的流傳與發展。並且，這些資料給後人留下了寶貴的史學資料。《五燈全書》記錄了以下文字。

> 「圭峰。著禪源詮。原人論。及圓覺經疏。注法界觀。皆公為序　仍集黃檗語要。親書序引。冠於編首。留鎮山門。又親書大藏經五百函。迄今寶之。公篤志內典。深入法會。有發願文。傳於世。」[1]

由上可知，裴休為宗密的《禪源諸詮集都序》、《原人論》、《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》和《注華嚴法界觀門》作序，記錄並整理了黃檗希運的語錄，自己寫了《普勸僧俗發菩提心文》，此文可以認為是裴休唯一的一篇個人著作。本發表的対象就是此篇《普勸僧俗發菩提心文》。

首先，需要檢討的是裴休是否創作過這篇《普勸僧俗發菩提心文》，現今仍然流傳的並且被 Cbeta 收錄的《普勸發菩提心文》是否就是裴休的《普勸僧俗發菩提心文》。以下的書物中有提及裴休是否創作過此篇《勸發菩提心文》， 列舉如下。

1. 《景德傳燈録》記載「公遂篤志內典深入法會。有發願文。傳於世。」[2]
2. 《五燈嚴統》記載「公遂篤志內典深入法會。有發願文。傳於世。」[3]
3. 《佛祖網目》記載「休遂篤志內典。深入法會。有發願文。傳於世。」[4]
4. 《歷代編年釈氏通鑑》記載「尤善屬文。著釋氏文數萬言。其著圓覺經序。華嚴法界觀序。勸發菩提心文。後世雖有作者。無能過矣。」[5]
5. 《名公法喜志》記載「著釋氏文數萬言。如作勸發菩提心文。圓覺經敘。法界觀敘。禪源詮敘。世皆服其精要。」[6]

---

[1] 《五燈全書》,《卍続蔵経》冊 81，第 1571 號，480 頁中
[2] 《景德傳燈錄》,《大正藏》冊 51，第 2976 號，293 頁下
[3] 《五燈嚴統》,《卍続蔵経》冊 80，第 1568 號，656 頁中
[4] 《佛祖網目》,《卍続蔵経》冊 85，第 1594 號，649 頁中
[5] 《歷代編年釋史通鑑》,《卍続蔵経》冊 76，第 1516 號，121 頁中
[6] 《名公法喜志》,《卍続蔵経》冊 88，第 1649 號，338 頁中下

6. 《佛法金湯編》記載「作勸發菩提心文。撰圓覺經序・法界觀序・禪源詮序。世服其精要。」[7]

7. 《先覚宗乗》記載「著釋氏文數萬言。如作勸發菩提心文。圓覺經敘。法界觀敘。禪源詮敘。原人論敘。世皆服其精要。」[8]

以上的佛教史書中，幾乎所有都記錄了裴休著有《普勸僧俗發菩提心文》這一事實。並且，在有些記載中，給予裴休此文較高的評價。因此，接下來就要檢討此文是否就是現今仍流行的《勸發菩提心文》。

《居士傳》[9]、《淨土指歸集》[10]、《歸元直指集》[11]以及《楞嚴解冤釈結道場儀》[12]都直接引用了裴休的《普勸僧俗發菩提心文》。《居士傳》、《淨土指歸集》、《歸元直指集》這三部著作，引用了《普勸僧俗發菩提心文》的〈次明三心〉這一章的內容。特別是《楞嚴解冤釈結道場儀》，大量引用了裴休勸發菩提心文的〈初明菩提名義〉、〈次明三心〉和〈次明五誓〉三章的內容，這在一定程度上表達了對裴休思想的肯定與認可，並推動了此文的流傳與發展。

基於以上的證據，可以確定裴休著有《普勸僧俗發菩提心文》，並且此文一直流傳至今。需要提出的是，此文的題目在不同的版本中稍有差異，如在《卍續藏經》中為《普勸僧俗發菩提心文》，在日本大正大學圖書館版本中為《普勸發菩提心文》。因此，對《普勸僧俗發菩提心文》的校注就顯得必要且必須了。本發表，首先對《普勸僧俗發菩提心文》的幾個校對版本進行基本說明，並在此基礎上進行實際的校訂，最後對於結果進行總結並指出存在的問題和待今後解決的問題。

二、校訂文本

（1）、關於底本與校對本的說明

笔者将卍续藏经的版本作为校注的底本。卍续藏经收錄的《普勸僧俗發菩提心文》的底本是高山寺的刊本。石井修道老师指出，

> 「続蔵経本は、紹興二十二年（一一五二）に両浙臨安府北山精進教院住持であった華厳宗の浄照が題跋を付して刊行したものが、建保三年（一二一

[7] 《佛法金湯編》，《卍続蔵経》冊 87，第 1628 號，412 頁中
[8] 《先覺宗承》，《卍続蔵経》冊 87，第 1620 號，187 頁下
[9] 《居士傳》，《卍続蔵経》冊 88，第 1646 號，209 中
[10] 《淨土指歸集》，《卍続蔵経》冊 61，第 1154 號，396 上
[11] 《歸元直指集》，《卍続蔵経》冊 61，第 1156 號，471 上
[12] 《楞嚴解冤釋結道場儀》，《蔵外仏教文獻》冊 6，第 51 號，64 上

五）に日本にもたらされ、栂尾の明恵（一一七三―一二三二）の手沢本を元に活字化したものである。（譯）紹興二十二年（1152）兩浙臨安府北山精進教院的主持華嚴宗的淨照禪師為續藏本做了題跋並刊行，建保三年（1215）此刊本被帶至日本，成為栂尾的明惠上人（1173-1232）的手沢本，並以此為原本進行活字印刷發行。」[13]

另外，大塚紀弘老师在『高山寺の明恵上人集団と宋人』这篇論文中，附录了『高山寺伝来の南宋版』[14]这一表格，表格内详细记录了高山寺藏有此南宋本。另一個證據就是，平成 14 年的《高山寺研究報告》中的〈高山寺聖經目錄一卷 第一部一九三號〉這篇研究報告中，記錄了 114 號的裴休的勸發菩提心文。綜上所述，卍續藏經中的《普勸僧俗發菩提心文》的底本，確實保存在高山寺。但要指出的是，這個底本到底是不是建保三年從大宋帶過來的刊本，這還有待調查。另外，由於此文流入日本之後通過活字印刷進行發行，所以印刷過程中出現錯誤也是有可能的。

第一個校對本是日本真福寺寶生院的《普勸僧俗發菩提心文》。但是，此版本在最後有較長篇幅的缺失，實在是一個遺憾。阿部泰郎老师在「中世顕密寺院聖教における中国禅籍――真福寺聖教調査からの考察」这一文中，指出「（三）『勧発菩提心文』、黒板目録登録番号四九合一〇合。粘葉装一帖。料紙は楮紙打紙。原装で原表紙を存す。最末丁および裏表紙は百十二合一七一号に混入していたが合綴し一帖に復原した。法量は、縦一六・五糎、横一五・八糎。墨付二十四丁。半丁七行書。押界、界高一四・〇糎、一行界幅一・八糎。各丁に丁合題「發菩提心〇（丁数）」。外題「勧発菩提心文序宗密」…右下に「第四十六合」の「六」を朱で見せ消ちし「九」と朱書。或る時点で箱を移動したことを示す。内題「勧発菩提心文」その丁裏に宋紹興壬申（二十二年、西暦一一五二年）の浄照による刊記を載せる。（中略）奥書識語は無いが、鎌倉初期の写本と判断される。（譯）《勸發菩提心文》，黑板目錄登錄號為四十九合十合，粘葉裝一帖。料紙是楮紙打紙，原表紙存。最末及背表紙混入百一十二合一七一合，與其合綴成一帖，並進行復原。法量縱一六・五糎、横一五・八糎。墨付二十四页。半页 7 行，押界、界高一四・〇糎、一行界幅一・八糎。各頁有「發菩提心〇（頁數）」這樣的合題。外題为「勧発菩提心文序宗密」…右下的「第四十六合」の「六」被朱字涂抹消除改写为「九」。暗示这部书所在的箱子被移動過。內題為「勧発菩提心文」，此頁背面記載了宋紹

[13] 中世禪籍業刊編集委員會編（2016）《中國禪籍集二》。（《中世禪籍業刊》卷九），臨川書店, 頁 523。

[14] 大塚紀弘（2010）〈高山寺の明恵上人集団と宋人〉。《東京大學史料編纂所研究紀要》第 20 號。頁 1-20.

興壬申（二十二年、西暦一一五二年）淨照寫的題跋。（中略）由於沒有除宋净照之外的題跋，只能推測此為鎌倉初期的寫本。」[15]。石井修道老师指出，「『勧発菩提心文』解題」の中で、「本書は次のような刊記（二六丁ウ）が書写されていることから、宋版の刊本を書写したことが判明する。「紹興壬申（一一五二）季夏既望日、浄照謹んで題す。」…浄照は禅師ではなく、その伝記は不詳であるが、紹興戊辰歳（一一四八）十二月に書かれた『首楞厳壇場修証儀』の刊記のよると、「両浙臨安府北山精進教院住持、伝賢首教観比丘」（続蔵巻九五―五四一右上）とあるので、華厳宗に属し、靖康の変で失われた『勧発菩提心文』と同様に書籍の刊行に努力した人である。（譯）本書從以下刊記（26 頁背）的書寫看來，可以判斷為宋代的刊本。「紹興壬申（一一五二）季夏既望日、浄照謹題。」…淨照不是禪師，關於他的傳記不詳，基於紹興戊辰年（一一四八）十二月書寫的《首楞嚴壇場修證儀》的「両浙臨安府北山精進教院住持、伝賢首教観比丘」（続蔵巻九五―五四一右上）記載，可以看出淨照是華嚴宗的僧人，他致力於恢復因靖康之變而丟失的《勸發菩提心文》及其他書籍的刊行工作。」[16] 因此，真福寺的《普劝僧俗发菩提心文》与卍续藏经一样，都是基于相同的宋版抄写而成，大致可以判断为是镰仓初期的写本。

第二個校對本是日本大正大學圖書館所藏的《勸發菩提心文作願回向二文合刻》中的《普勸發菩提心文》。《佛書解說大辭典》[17] 第九卷記錄，大正大學圖書館藏有《普勸發菩提心文》一文。基於大正大學圖書館所藏的《普勸僧俗發菩提心文》的跋文，此本可以斷定为伊勢州的沙門妙有在天寶十年（一八三八）己亥九月抄寫的寫本。另外，跋文中「山城栂尾沙門高辨記」這一句子指出，妙有是以高山寺明惠聖人的手沢本作為底本進行抄寫，成為了現今大正大學圖書管所藏的這一版本。但是，卍續藏經所收的《普勸僧俗發菩提心》與大正大學圖書管所藏的《普勸僧俗發菩提心》，內容上有較大的差異，這一問題還需要討論。

第三個校對本是中國的《勸發菩提心文三冊全》[18] 中的《勸發菩提心文》，遺憾的是關於此三冊書物的目錄及編纂者的詳細資料的介紹並不详，只知道此文是在民國期間發行的。此校對本的跋文中，有「中華民國歲次丙辰本山住持古月敬刊板存鼓山」這一句子。紀華傳老師在《明清鼓山曹洞宗文獻研究》中指出，「《普勸僧俗發菩提心文》唐裴休撰、宗密序。方冊、一卷、十三頁。民國五年（一九一六）

[15] 中世禅籍業刊編集委員会編（2016）《中国禅籍集二》（《中世禅籍業刊》巻九），臨川書店，頁 535－536。
[16] 中世禅籍業刊編集委員会編（2016）『中国禅籍集二』（『中世禅籍業刊』巻九），臨川書店，頁 596－597。
[17] 小野玄妙編（1935）《佛書解説大辭典》，大東出版社，頁 220。
[18] 《勸發菩提心文三冊全》民國（1911-1949），作者不詳。

刊，版七塊」[19]。另外，同書的《湧泉禪寺經版目錄雜錄》中，記載了「普勸僧俗發菩提心文 方冊 一卷 十三頁 板七塊 唐裴休撰宗密序 民國五年 板存鼓山」[20]。纪华传老师还指出，「1936 年 10 月至 11 月，上海佛學書局分三次在『佛學半月刊』第 6 卷 19 號・20 號・21 號分別發表聲明，公佈漲價具體名目。（中略）『勸僧俗發菩提心文』一冊，8 分」[21]。基於以上材料可以確認，此版本的《普勸僧俗發菩提心文》是基於 1916 年福州鼓山湧泉禪寺的版木製作而成。最初的發行出版社的其中之一很有可能是上海佛學書局。關於鼓山湧泉禪寺所藏的藏經，紀華傳老師在其《明清鼓山曹洞宗文獻研究》中已有詳細說明。

第四個校對本是中國的《勸發菩提心文講義》[22] 中的《裴休居士普勸僧俗發菩提心文》。以上就是校對版本的基本情報。

下面，對《普勸發菩提心文》進行校對，刊本都是縱向書寫，本發表轉變為橫向書寫。句讀點只有「。」。

（2）、校訂文本

凡例

一· 本發表原則上使用繁體字。

一· 通用字一律無視。比如，宝和寶。

一· 底本採用卍續藏經的版本

一· 校本為真福寺本、大正大學本、勸發菩提心文三冊全本、勸發菩提心文講義本。以下為省略記號。

【真】→真福寺本　　【大正】→大正大學本　　【講義】→「發菩提心文講義」本　　【三】→「勸發菩提心文三冊全」本

一· 句讀點為筆者自行添加

勸發菩提心文序。終南山艸堂寺圭峰沙門宗密撰[23]。發菩提心者。崇德廣業虛心外身圓覺之謂也。自非達恢廓之道。稟仁恕之性。懷遠大之志者。其誰能發斯意焉。豈其如來滅後。後五百歲佛法衰末。世人少信。時有儒門上士河東裴公而當此仁。吾與裴公交佛道久已[24]。知其入佛門到佛境及覽勸發菩提心文。知其為佛使行佛事。吾為佛子寧不感之而踊躍乎。凡歸佛者可寶之為龜鏡。然佛門難入。失在偏

19　紀華傳（2014）《明清鼓山曹洞宗文獻研究》，社會科學文獻出版社，頁 101。

20　紀華傳（2014）《明清鼓山曹洞宗文獻研究》，社會科學文獻出版社，頁 148。

21　紀華傳（2014）《明清鼓山曹洞宗文獻研究》，社會科學文獻出版社，頁 152-159。

22　《勸発菩提心文講義（附講義）》臺灣，高雄文殊講堂（2008）

23　撰…【真】作「終南山艸堂寺圭峰沙門宗密述」、【大正】作「終南山艸堂寺圭峰沙門宗密撰」、【講義】作「唐釋宗密」、【三】作「唐釋宗密」

24　已…【真】作「矣　已」、【大正】作「已」、【講義】作「已」、【三】作「已」

邪。佛境難到。失在怠速。心外求法或身中計我邪也。唯尚理性或但宗因緣。偏也。持[25]解迷行或沈空住寂。怠也。勞形苦神而剋期待證。速也。今裴公所得所行所演所勸。僉異於是。所謂洞了自心。德等於佛。非心[26]外求也。洞了形識。空如幻化。非自計我[27]。真如本覺。是其[28]所宗。非但[29]緣也。四諦六度。是其所弘。非唯性也。禮供讚念。率身勵人。非速[30]行也。福智悲願。孜[31]孜是務。非沈住也。氣和神適。乘緣應事。非勞苦也。以時消息。為而不待[32]。非求證也。如是備眾德。離諸病。非入佛門到佛境何耶。吾久同其願又覽其文詠歌。不足故輒為序。今[33]而後有欲入佛門造佛境者。宜信受奉行。

普勸僧俗發菩提心文[34]。唐相國裴休述[35]。普告大眾。若僧若俗。有能同發阿耨多羅三藐三菩提心者。我願生生常為道俗[36]。同宗同趣。同願同求。同運大悲。同修大智。遞相輔助。直至菩提。普告大眾。若僧若俗。有能同發阿耨多羅三藐三菩提心者。我願生生常同淨業。各領眷屬。分化眾生。龍華會中[37]。同受佛記。廣修大願。直至菩提。

初明菩提名義。阿耨多羅三藐三菩提者。此云[38]無上正徧知覺。(無上者。究竟也。正者。如理知[39]。徧者。無量智。正覺。知真俗智[40])。是諸佛所證最上妙道。是眾生所迷根本妙源。既慕如來永離諸苦。自悲已[41]身久失大利。慨然奮發將求佛身。即是初發阿耨多羅三藐三菩提心也。

次明菩提心體。既發菩提大心。須識菩提心體。夫菩提心體不從真心發。無由得至菩提。故須揀擇分明。方是正因法行。且大眾從無始來。常認為我身者是地水

---

[25] 持…【真】作「恃」、【大正】作「恃」、【講義】作「持」、【三】作「持」
[26] 心…【真】無此字、【大正】作「心」、【講義】作「心」、【三】作「心」
[27] 我…【真】作「我也」、【大正】作「我也」、【講義】作「我也」、【三】作「我也」
[28] 其…【真】無此字、【大正】作「其」、【講義】作「其」、【三】作「其」
[29] 但…【真】作「但」、【大正】作「但」、【講義】作「但」、【三】作「但」
[30] 速…【真】作「速」、【大正】作「迷」、【講義】作「速」、【三】作「速」
[31] 孜…【真】作「孜」、【大正】作「孜」、【講義】作「攷」、【三】作「孜」
[32] 待…【真】作「恃」、【大正】作「待」、【講義】作「待」、【三】作「待」
[33] 今…【真】作「而今」、【大正】作「今」、【講義】作「今」、【三】作「今」
[34] 普勸僧俗発菩提心文…【真】作「普勸僧俗発菩提心文」、【大正】作「普勸発菩提心文　一本作普勸僧俗」、【講義】作「普勸僧俗發菩提心文」、【三】作「普勸僧俗發菩提心文」
[35] 唐相國裴休述…【真】作「唐相國裴休述　時任綿州刺史」、【大正】作「唐相國裴休述　時任綿州刺史」、【講義】作「唐裴休」、【三】作「唐裴休」
[36] 道俗…【真】作「道侶」、【大正】作「道侶」、【講義】作「道俗」、【三】作「道俗」
[37] 中…【真】作「中」、【大正】作「下」、【講義】作「中」、【三】作「中」
[38] 云…【真】作「言」、【大正】作「云」、【講義】作「雲」、【三】作「雲」
[39] 知…【真】作「知」、【大正】作「智」、【講義】作「智」、【三】作「智」
[40] 知真俗智…【真】作「知真俗否」、【大正】作「真俗智」、【講義】作「知真俗智」、【三】作「知真俗智」
[41] 已…【真】作「己」、【大正】作「巳」、【講義】作「己」、【三】作「已」

火風從合[42]之身。旋聚旋散。屬無常法。非我身也。大眾從無[43]始來常認為我心者是緣慮容[44]塵虛妄之心。乍起乍滅。屬無常法。非我心也。我有真身圓滿空寂者是[45]。我有真心廣大靈知者是也(圓滿者。法身無量功德本自具足也。空寂者。法身離諸色相永無動搖也。廣大者。真心體兼法界包含虛空也。靈知者。了了分明鑒照清徹也)。空寂靈智[46]。神用自在。性含萬德。體絕百非。如淨月輪圓滿無缺。惑雲所覆不自覺知。妄惑既除。真心本淨也[47]。十方諸佛一切眾生與我此心三無差別。此[48]即菩提心體也。捨此不認。而認自身妄念。隨死隨生。與禽畜雜類比肩受苦。為丈夫者豈不羞哉。既發無上道心[49]。當行大丈夫事。起三心立五誓。修一切助菩提法。以諸佛為師。以菩薩為侶。以六道眾生為眷屬。以生死煩惱為園林。誓盡未來濟拔度脫。是則名為發阿耨多羅三藐三菩提心也。

次明三心。一者大悲心。既悟自心。本無生滅。遂悲六道。枉受沈淪。已[50]雖未證菩提。且願眾生解脫。(即經云。菩提[51]心。已[52]雖未度。願度未度。老子云。聖人後其身[53]身先。儒家云。仁者博施濟眾。先人後已[54]。三教皆同)。於是廣發同體大悲。盡未來[55]行四攝法。攝彼眾生。皆令歸真。同成佛道。此即大悲心也。二者大智心。既興大智[56]。誓度羣品。品類既多。根器不同。即須廣事諸佛。廣學妙法。一一證入。轉化眾生。此即大智心也。三者大願心。既欲廣度眾生。遂興廣大悲智。然心惟[57]本淨。久翳塵勞。習性難頓。銷除法器。須資磨寶[58]。自慮輪迴諸趣。不遇佛法勝緣。故發大願。備修萬行。行願相資。猶如車翼。運行不退。直至菩提。此即大願心也。(華嚴經云。菩提心燈[59]。以大悲為油。大願為[60]。大智為

---

[42] 從合…【真】作「假合」、【大正】作「假合」、【講義】作「假合」、【三】作「假合」
[43] 無…【真】無此字、【大正】作「無」、【講義】作「無」、【三】作「無」
[44] 容…【真】作「客」、【大正】作「客」、【講義】作「客」、【三】作「客」
[45] 是…【真】作「是也」、【大正】作「是」、【講義】作「是也」、【三】作「是也」
[46] 智…【真】作「智」、【大正】作「知」、【講義】作「知」、【三】作「知」
[47] 也…【真】無此字、【大正】作「也」、【講義】無此字、【三】無此字
[48] 此…【真】作「是」、【大正】作「此」、【講義】作「此」、【三】作「此」
[49] 心…【真】無此字、【大正】作「心」、【講義】作「心」、【三】作「心」
[50] 已…【真】作「己」、【大正】作「已」、【講義】作「己」、【三】作「已」
[51] 菩提…【真】作「菩薩」、【大正】作「菩提」、【講義】作「菩提」、【三】作「菩提」
[52] 已…【真】作「己」、【大正】作「已」、【講義】作「己」、【三】作「已」
[53] 身…【真】作「身而」、【大正】作「身而」、【講義】作「身而」、【三】作「身」
[54] 已…【真】作「己」、【大正】作「已」、【講義】作「己」、【三】作「已」
[55] 盡未來…【真】「盡於未來」、【大正】作「盡未來際」、【講義】作「盡未來」、【三】作「盡未來」
[56] 智…【真】作「智」、【大正】作「悲」、【講義】作「悲」、【三】作「悲」
[57] 惟…【真】作「雖」、【大正】作「雖」、【講義】作「雖」、【三】作「雖」
[58] 寶…【真】作「瑩」、【大正】作「瑩」、【講義】作「練」、【三】作「練」
[59] 燈…【真】作「為燈」、【大正】作「燈」、【講義】作「燈」、【三】作「燈」
[60] 為…【真】作「為炷」、【大正】作「為炷」、【講義】作「為炷」、【三】作「為炷」

光)。然三心之中[61]。大願為主。常持悲智。以度羣生。故初發心必先起願。華嚴行願經云。若人臨命終時。最後剎那。一切諸根悉皆散壞。一切親屬悉皆捨離[62]。一切威勢悉皆[63]退失。一切財寶無復相隨。唯此願王不相捨離。常為引導。直至菩提。是故汝等聞此願王。莫生疑念。(華嚴最後普賢所說。定非[64]虛忘[65]。依此修行)。

次明五誓。一者眾生無邊誓願度。二者福智無邊誓願集。三者佛法無邊誓願學。四者如來無邊誓願事。五者無上正覺誓願成。持此五誓。念念運心。無有間斷。是為具[66]菩提大[67]心。是為持菩提心戒。三心五誓重疊相資。佛佛道同不過於此。即是具足發阿耨多羅三藐三菩提心也。

次勸常持菩提心。普告大眾。若僧若俗。既已[68]發菩提大心。修菩薩妙道。至誠普啟諸佛。一心普攝眾生。行住坐臥常持此願。不欺誑於六道。不失信於如來。廣設津梁。護持教法。彌勒座下。皆證無生。千佛會中。俱為導首。能持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三菩提。

次勸度脫眾生。普告大眾。若僧若俗。從今身至佛身。誓欲度脫一切眾生。普令入佛知見。黑闇岸下為作明燈。生死海中為[69]船筏。力雖未及。常運此心。念念相續。不令間斷。能持此心否。若持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三菩提。次勸積集福德。普告大眾。若僧若俗。從今身至佛身。誓欲於悲田敬田積集福德。亦[70]捨內財外財成就萬行本。為眾生修道[71]須資福德勝緣。令無私已[72]之心欲受天人之報。力雖未及。常運此心。念念相續。不令間斷。能持此心否。若持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三菩提。

次勸修學佛法。普告大眾。若僧若俗。從今身至佛身。誓欲修一切佛法。窮一切教門。四無量心。六波羅蜜[73]。法義深淺。因果有無。性相二宗。頓漸二教。悉

---

61 然三心之中…【真】作「然三心之中」、【大正】作「次明五誓　然三心之中」、【講義】作「然三心之中」、【三】作「然三心之中」
62 捨離…【真】作「分離」,【大正】作「捨離」、【講義】作「捨離」、【三】作「捨離」
63 皆…【真】「皆是」、【大正】作「皆」、【講義】作「皆」、【三】作「皆」
64 定非…【真】作「非定」、【大正】作「定非」、【講義】作「定非」、【三】作「定非」
65 忘…【真】作「妄」、【大正】作「妄」、【講義】作「妄」、【三】作「妄」
66 具…【真】無此字、【大正】無此字、【講義】作「具」、【三】作「具」
67 大…【真】無此字、【大正】無此字、【講義】作「大」、【三】作「大」
68 已…【真】作「已」、【大正】作「已」、【講義】作「已」、【三】作「已」
69 為…【真】作「為作」、【大正】作「為作」、【講義】作「為作」、【三】作「為作」
70 亦…【真】無此字、【大正】作「亦」、【講義】作「亦」、【三】作「亦」
71 修道…【真】作「修道」、【大正】作「修道行」、【講義】作「修道」、【三】作「修道」
72 已…【真】作「己」、【大正】作「已」、【講義】作「己」、【三】作「已」
73 蜜…【真】作「蜜」、【大正】作「蜜」、【講義】作「密」、【三】作「密」

皆通達。開導眾生。力雖未及。常運此心。念念相續。不令間斷。能持此心否。若持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三[74]菩提。次勸親事諸佛善知識。普告大眾。若僧若俗。從今身至佛身。誓欲承事諸佛。一切諸大菩薩。諸善知識。見善知識[75]情無厭足。事善知識心無疲懈。聞善知識所有教誨欣樂順行。常學善財童子所行之行。力雖未及。常運此心。念念相續。不令間斷。能持此心否。若持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三菩提。

次勸修唯求佛果。普告大眾。若僧若俗。從今身至佛身。常願當來作佛。不起二乘之心。願普與一切眾生。同體速成正覺。所修善業。一一回向阿耨多羅三藐三菩提。所勸眾生。一一令發無上道意。常修寶海梵志[76]廣大悲願力。雖未及常運此心。念念相續。不令間斷。能持此心否。若持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三菩提。

次勸結菩提道俗[77]。普告大眾。若僧若俗。從今身至佛身。與同發菩提心道俗[78]。生生世世不相捨離。同願同心。同行同德。各修定慧。分化眾生。或為兄弟。或為師長。迭相勸發。彼此護持。一人失路即同拯拔。一人證道即共歸依。永無猒倦。不相捨離[79]。能持此心否。若持此心。則永不退失阿耨多羅三藐三菩提。

次勸通圓頓經典。普告大眾。若僧若俗。既已[80]發菩提大心。運菩提大行。若不徹菩提心體。未合菩提法源。雖已[81]發心。必滯摧[82]小。故須先悟圓明淨覺。本無無明。幻翳空華。俱非實體。遠離執取。平如虛空。常於寂照。心中流出廣大大[83]悲智。如此則不滯諸相。不墮二邊。始為菩提正因。方免枉受勞苦。若金剛圓覺。簡妙通明。華嚴涅槃。廣大具足。儻同我志。竝望通經。

次明一切助[84]菩提法。寶海梵志[85]。勸無量人發阿耨多羅三藐三菩提心。取佛世界皆得受記。復勸三億弟子令其發心。中有一人名曰樹提。白言。尊者雲何菩提。

---

[74] 三…【真】無此字、【大正】作「三」、【講義】作「三」、【三】作「三」
[75] 見善知識…【真】無此四字、【大正】作「見善知識」、【講義】作「見善知識」、【三】作「見善知識」
[76] 志…【真】作「士」、【大正】作「志」、【講義】作「志」、【三】作「志」
[77] 道俗…【真】作「道侶」、【大正】作「道俗」、【講義】作「道俗」、【三】作「道俗」
[78] 道俗…【真】作「道侶」、【大正】作「道俗」、【講義】作「道俗」、【三】作「道俗」
[79] 不相捨離…【真】作「相捨之因」、【大正】作「相捨之日」、【講義】作「不相捨離」、【三】作「不相捨離」
[80] 已…【真】作「已」、【大正】作「已」、【講義】作「已」、【三】作「已」
[81] 已…【真】作「已」、【大正】作「已」、【講義】作「已」、【三】作「已」
[82] 摧…【真】作「摧」、【大正】作「權」、【講義】作「權」、【三】作「權」
[83] 大大…【真】作「大」、【大正】作「大」、【講義】作「大」、【三】作「大」
[84] 助…【真】無此字、【大正】作「助」、【講義】作「助」、【三】作「助」
[85] 志…【真】作「士」、【大正】作「志」、【講義】作「志」、【三】作「志」

雲何助菩提法。雲何菩薩修行菩提。雲何繫念得於菩提。爾時。其師報言。菩提者。即是菩薩之所修集[86]四無量[87]藏。所謂無盡福德藏。無盡智藏。無盡慧藏。無盡佛法和合藏。是名菩提。如佛所說助菩提法。所謂攝取清淨[88]度生死法門。善男子。捨財是[89]助菩提法。調伏[90]眾生故。持戒是[91]助菩提法。隨其所願得成就故。忍辱是[92]助菩提法。三十二相八十隨形好具足故。精進是[93]助菩提法。具足一切諸事故。禪定是[94]助菩提法。其心當得善調伏故。智慧[95]是[96]助菩提法。知[97]一切諸煩惱故。多聞是[98]助菩提法。得無礙辨[99]故。福德是[100]助菩提法。一切眾生之所須故。思惟是[101]助菩提法。成就斷疑故。慈心是[102]助菩提法。成就無礙[103]心故。悲心是[104]助菩提法。教化眾生無厭足故。喜心是[105]助菩提法。於正法中生愛樂故。捨心是[106]助菩提法。成就斷於愛憎[107]故。聽法是[108]助菩提法。成就滅五蓋故。出世是[109]助菩提法。捨除一切世間故。阿蘭若是[110]助菩提法。滅不善業故[111]。隨喜是助菩提法[112]。增長善根故。念處是助菩提法。分別身受心法成就故。正勤是助菩提法。離一切不善法行一切善法故[113]。如意足是助菩提法。成就身心

---

[86] 修集…【真】作「修集」、【大正】作「修習」、【講義】作「修集」、【三】作「修集」
[87] 量…【真】作「盡」、【大正】作「盡」、【講義】作「量」、【三】作「量」
[88] 清淨…【真】作「清淨」、【大正】作「助清淨」、【講義】作「清淨」、【三】作「清淨」
[89] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」、【講義】作「是」、【三】作「是」
[90] 調伏…【真】作「調伏」、【大正】作「以調伏」、【講義】作「調伏」、【三】作「調伏」
[91] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[92] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[93] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[94] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[95] 慧…【真】作「惠」、【大正】作「慧」、【講義】作「慧」、【三】作「慧」
[96] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[97] 知…【真】作「知」、【大正】作「以知」、【講義】作「知」、【三】作知
[98] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[99] 辨…【真】作「辨」、【大正】作「辨」、【講義】作「辯」、【三】作「辨」
[100] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[101] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[102] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[103] 礙…【真】作「疑」、【大正】作「礙」、【講義】作「礙」、【三】作「礙」
[104] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[105] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[106] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[107] 愛憎…【真】作「愛憎」、【大正】作「愛憎法」、【講義】作「愛憎」、【三】作「愛憎」
[108] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[109] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[110] 是…【真】作「是」、【大正】作「即是」 、【講義】作「是」、【三】作「是」
[111] 故…【真】無此字、【大正】作「故」、【講義】作「故」、【三】作「故」
[112] 隨喜是助菩提法…【真】無此七字、【大正】作「隨喜是助菩提法」、【講義】作「隨喜是助菩提法」、【三】作「隨喜是助菩提法」
[113] 善法故…【真】作「善法故」、【大正】作「譬法增廣故」、【講義】作「善法故」、【三】作「善法故」

輕利故。諸根是助菩提法。摧滅一切煩惱故 [114]。覺是助菩提法。覺如實法故。六和 [115] 是助菩提法。調伏眾生令清淨故。是名攝取清淨 [116]。度生死法門。如是修行。即 [117] 繫念得菩提也。如是等菩提心 [118]。今應生欲。是道清淨 [119]。是道無漏 [120]。是道正直 [121]。是安穩 [122]。汝等應當專心作大誓願。取莊嚴佛土。隨意所求 [123]。(莊嚴佛土各各不同也 [124]。或取淨土或取穢土。具在悲華經中)

次明菩薩四懈怠法。寶藏如來告毗舍那 [125] 無垢言。菩薩有四懈怠。若菩薩成就四法 [126]。於生死獄。受諸苦惱。不能疾成阿耨多羅三藐三菩提。何等為四。所謂下行。下伴。下施。下願。雲何下行 [127]。或有菩薩破口身戒 [128] 不善護業。是名下行。雲何下伴。親近聲聞及辟支佛共與同事 [129]。是名下伴 [130]。雲何下施。不能一切捨諸所有。於受者中心生分別。為得天上快樂。故而行布施。是名下施 [131]。雲何下願。不能一心願取諸佛淨妙世界。所作誓願不能 [132] 調伏眾生 [133]。是名下願 [134]。(出慈 [135] 華經)

---

[114] 摧滅一切煩惱故…【真】作「摧滅一切煩惱故」、【大正】作「摂取諸根成就故。諸力是助菩提法、摧滅一切煩惱故」、【講義】作「摧滅一切煩惱故」、【三】作「摧滅一切煩惱故」
[115] 六和…【真】作「六和」、【大正】作「六和敬」、【講義】作「六和」、【三】作「六和」
[116] 清淨…【真】作「助清淨」、【大正】作「助清淨」、【講義】作「清淨」、【三】作「清淨」
[117] 即…【真】作「即」、【大正】作「即是」、【講義】作「即」、【三】作「即」
[118] 如是等菩提心…【真】作「如是菩提心」、【大正】作「如是菩提」、【講義】作「如是等菩提心」、【三】作「如是等菩提心」
[119] 是道清淨…【真】作「是道清淨」、【大正】作「是道清淨、應專心作願」、【講義】作「是道清淨」、【三】作「是道清淨」
[120] 無漏…【真】作「無濁」、【大正】作「無濁、心清淨故」、【講義】作「無漏」、【三】作「無漏」
[121] 是道正直…【真】作「是道正直」、【大正】作「是道正直、無有諂曲斷煩惱故」、【講義】作「是道正直」、【三】作「是道正直」
[122] 是安穩…【真】作「是道安穩」、【大正】作「是道安穩、乃至能到涅槃城故」、【講義】作「是道安穩」、【三】作「是道安穩」
[123] 隨意所求…【真】作「隨意所求」、【大正】作「隨意所求、淨及不淨」、【講義】作「隨意所求」、【三】作「隨意所求」
[124] 也…【真】無此字、【大正】作「也」、【講義】作「也」、【三】作「也」
[125] 那…【真】作「邪」、【大正】作「那」、【講義】作「那」、【三】作「那」
[126] 四法…【真】作「四法」、【大正】作「如是四法者貪著生死」、【講義】作「四法」、【三】作「四法」
[127] 下行…【真】作「下行」、【大正】作「菩薩下行」、【講義】作「下行」、【三】作「下行」
[128] 口身戒…【真】作「身戒」、【大正】作「身口戒」、【講義】作「口身戒」、【三】作「口身戒」
[129] 同事…【真】作「同事」、【大正】作「従事」、【講義】作「同事」、【三】作「同事」
[130] 下伴…【真】作「下伴」、【大正】作「菩薩下伴」、【講義】作「下伴」、【三】作「下伴」
[131] 下施…【真】作「下施」、【大正】作「菩薩下施」、【講義】作「下施」、【三】作「下施」
[132] 能…【真】作「為」、【大正】作「為」、【講義】作「能」、【三】作「能」
[133] 衆生…【真】作「衆生」、【大正】作「一切衆生」、【講義】作「眾生」、【三】作「眾生」
[134] 下願…【真】作「下願」、【大正】作「菩薩下願也」、【講義】作「下願」、【三】作「下願」
[135] 慈…【真】作「悲」、【大正】作「悲」、【講義】作「悲」、【三】作「悲」

次明菩薩四速疾法。復有四法。菩薩成就。則能疾成阿耨多羅三藐三菩提。一者能持禁戒淨。身口意護捨法門行[136]。二者親近修學大乘之人。與共同事。三者所有之物能一切捨。以大悲心施於一切。四者一心願取種種莊嚴諸佛世界。亦為調伏一切眾生。是名四法(出悲華經)。

次明發菩提心功德。天帝釋白法慧[137]菩薩言[138]。佛子菩薩初發菩提心[139]。所得功德其量幾何[140]。法慧[141]菩薩言。此義甚深。難說。難知。難分別。難信解。難證。難行。難通達。難思惟。難度量。難趣入。雖然我當承佛威神之力而為汝說。佛子。假使有人以一切樂具供養東方阿僧祇世界所有眾生。經於一劫。然後教令淨持五戒。南西北方四維上下亦復如是。此人功德寧為多否[142]。天帝言。此人[143]功德。唯佛能知[144]。法慧[145]言。此人[146]功德比菩薩初發心功德。百分不及一。千分不及一。百千分不及一。如是億分。百億分。千億分。百千億分。那由他億分。百那由他億分。千那由他億分。百千那由他億分。百萬那由他億分[147]。乃至[148]優波尼沙陀億分[149]。亦不及一。佛子且置此喻。假使有人以[150]一切樂具供養十方阿僧祇[151]世界所有眾生。經於百劫。然後教令修十善道。如是供養。經於千劫教[152]住四禪。經[153]百千劫教住四無量心。經於億劫教住四無色定。經[154]百億劫教住須陀洹果。經於千億劫教住斯陀含果。經於百千億劫教住阿那含果。經於那由他億劫教

---

136 護捨法門行…【真】作「護持法門行」、【大正】作「護持法行」、【講義】作「護持法門行」、【三】作「護持法門行」
137 慧…【真】作「惠」、【大正】作「慧」、【講義】作「慧」、【三】作「慧」
138 言…【真】作「云」、【大正】作「言」、【講義】作「言」、【三】作「言」
139 菩提心…【真】作「菩提心」、【大正】作「菩提之心」、【講義】作「菩提心」、【三】作「菩提心」
140 何…【真】作「許」、【大正】作「何」、【講義】作「何」、【三】作「何」
141 慧…【真】作「惠」、【大正】作「慧」、【講義】作「慧」、【三】作「慧」
142 此人功德寧為多否…【真】作「此人功德寧為多否」、【大正】作「佛子、於汝意云何、此人功德寧為多不」、【講義】作「此人功德寧為多否」、【三】作「此人功德寧為多否」
143 此人…【真】作「此人」、【大正】作「佛子、此人」、【講義】作「此人」、【三】作「此人」
144 唯佛能知…【真】作「唯佛能知」、【大正】作「唯佛能知、其餘一切無能量者」、【講義】作「唯佛能知」、【三】作「唯佛能知」
145 慧…【真】作「惠」、【大正】作「慧」、【講義】作「慧」、【三】作「慧」
146 此人…真】作「此人」、【大正】作「佛子、此人」、【講義】作「此人」、【三】作「此人」
147 百萬那由他億分…【真】無此七字、【大正】無此七字、【講義】作「百萬那由他億分」、【三】作「百萬那由他億分」
148 乃至…【真】作「而至」、【大正】作「乃至」、【講義】作「乃至」、【三】作「乃至」
149 陀億分…【真】作「陀億分」、【大正】作「陀分」、【講義】作「陀分」、【三】作「陀分」
150 以…【真】作「以」、【大正】無此字、【講義】作「以」、【三】作「以」
151 阿僧祇…【真】作「阿僧祇」、【大正】作「阿僧祇」、【講義】作「十阿僧祇」、【三】作「十阿僧祇」
152 教…【真】作「教令」、【大正】作「教」、【講義】作「教」、【三】作「教」
153 經…【真】作「經」、【大正】作「經於」、【講義】作「經」、【三】作「經」
154 經…【真】作「經於」、【大正】作「經於」、【講義】作「經」、【三】作「經」

住阿羅漢果。經於百千那由他億劫教住辟支佛道。是人功德寧為多否[155]。天帝言。此人[156]功德。唯佛能知。法慧[157]菩薩言。此人[158]功德。比菩薩初發心功德。百分不及一[159]。乃至優婆[160]尼沙陀分亦不及一。何以故。一切諸佛初發心時。不但為以一切樂具供養十方十阿僧祇世界所有眾生。經於百劫。乃至百千那由他億劫故。發菩提心不但為教[161]爾所眾生。令修五戒。十善業道。教住四禪。四無量[162]。四無色定。教得須陀洹果。斯陀含果。阿那含果。阿羅漢果。辟支佛道故。發菩提心為令如來種性不斷故。為充徧一切世界故。為度脫一切世界眾生故。為悉知一切世界成壞故。為悉知一切世界中眾生垢淨故。為悉知一切世界自性清淨故。為悉知一切眾生心樂煩惱習氣故。為悉知一切眾生死此生彼故。為悉知一切眾生諸根方便故。為悉知一切眾生心行故。為悉知一切眾生三世智故。為悉知一切佛境界平等故。發於無上菩提之心故[163]。常為三世一切諸佛之所憶念。當得三世一切諸佛[164]與其妙法。即與三世一切諸佛體性平等。已[165]修三世一切諸佛助道之法。成就三世一切諸佛力無所畏。莊嚴三世一切諸佛不共佛法。悉得法界一切諸佛說法智慧。何以故。以是發心。當得佛故。應知此人即與三世諸佛同等。即與三世諸佛境界[166]平等。即與三世諸佛功德[167]平等。得如來一身無量身究竟平等真實智慧。初[168]發心時。即為十方一切諸佛所共稱歎。即能說法教化。調伏一切世界所有眾生。即能震[169]動一切世界。即能光照一切世界。即能息滅一切世界諸惡道苦。即能嚴淨一切世界[170]。即能於一切世界中示現成佛。即能令一切眾生皆得歡喜心。即能入一切法界性。即能持一切佛種性。即能得一切佛智慧光明。此初發心菩薩不於三世少有

---

155 是人功德寧為多否…【真】作「是人功德寧為多否」,【大正】作「佛子、於意云何、是此人功德寧為多不」、【講義】作「是人功德寧為多否」、【三】作「是人功德寧為多否」
156 此人…【真】作「此人」、【大正】作「佛子、此人」、【講義】作「此人」、【三】作「此人」
157 慧…【真】作「恵」、【大正】作「慧」、【講義】作「慧」、【三】作「慧」
158 此人…【真】作「此人」、【大正】作「佛子、此人」、【講義】作「此人」、【三】作「此人」
159 百分不及一…【真】作「百分不及一」、【大正】作「百分不及一、千分不及一、百千分不及一」、【講義】作「百分不及一」、【三】作「百分不及一」
160 婆…【真】作「婆」、【大正】作「波」、【講義】作「波」、【三】作「波」
161 教…【真】無此字、【大正】作「教」、【講義】作「教」、【三】作「教」
162 無量…【真】作「無量心」、【大正】作「無量心」、【講義】作「無量」、【三】作「無量」
163 故…【真】作「故」、【大正】無此字、【講義】作「故」、【三】作「故」
164 一切諸佛…【真】作「一切諸佛」、【大正】作「一切諸佛、無上菩提、即為三世一切諸佛」、【講義】作「一切諸佛」、【三】作「一切諸佛」
165 已…【真】作「已」、【大正】作「巳」、【講義】作「已」、【三】作「已」
166 境界…【真】作「境界」、【大正】作「如來境界」、【講義】作「境界」、【三】作「境界」
167 功德…【真】作「功德」、【大正】作「如來功德」、【講義】作「功德」、【三】作「功德」
168 初…【真】作「初」、【大正】作「纔」、【講義】作「初」、【三】作「初」
169 震…【真】作「振」、【大正】作「震」、【講義】作「震」、【三】作「震」
170 世界…【真】作「世界」、【大正】作「國土」、【講義】作「世界」、【三】作「世界」

所得。若諸佛。若諸佛法。若諸[171]菩薩。若諸[172]菩薩法。若獨覺。若獨覺法。若聲聞。若聲聞法。若出世間[173]。若出世間法。若眾生。若眾生法。唯求一切智於諸法界心無所著。是名初發阿耨多羅三藐三菩提心功德(出華嚴經發心功德品。此約初住菩薩說。今凡夫位中是初發菩提心。至初住位中是成就菩提心也)。

次通凡聖差別疑。或曰。菩提大心。聖賢境界。固非凡夫淺識所能造擬也。故菩薩初住。發大心。便能遊歷十方。廣作佛事。今以大法勸諸凡夫。無乃根器不同乎。對曰。不然。凡聖同源本無差別。一念迷倒自取沈淪。若悟性本圓明。便與諸佛平等。性上起菩提心。以此修行即為菩薩(菩薩者大心眾生也)。何苦自薄而謂凡夫隔絕哉[174]。

且凡夫位中三毒為本。今既誓捨財寶以化眾生。雖未盡行自然少貪。誓行四攝以化眾生。雖未盡行自然少瞋。誓修定慧以度眾生。雖未盡證自然少癡。三[175]法在心便成法器。所以菩薩不斷煩惱唯興大悲威德。法門誠不虛設。又何疑而不為哉。且凡夫發心是初發菩提心也。初住發心是成就菩提心也。若待初住方發此心。初住之前當修何法。除此菩提正路。盡為生死因緣。但至輪回何由證入。故釋迦如來從初發心。即於無量生中事無量諸佛一切佛。所發菩提心直至然燈佛前方受遠記。寶藏佛會始號大悲。固須千百生中方得成就。所以勸諸道俗學我本師世尊。無以纔辨教門。便為甚深法藏粗識心性。定言無上菩提須度一切眾生。須求一切種智。賢劫千佛皆種善根。自然福智弘深。永作世間道首[176]。普願大眾以此文示此郡及他州。與我有緣者見此文當發菩提心。欲發心時。請先隨力捨財物。或投一齋供養三寶。或畫一像精進道場。然後依此正文。虔發大願(準賢劫千佛經。一一佛於因地遇佛時。皆先以財寶乃至柳枝淨水等世尊供養[177]。然後發菩提心。悲華經。寶海梵志。勸無量人天發菩提心。先令以物獻佛。然後啟願。佛佛道同。故須遵稟)。啟發之後。念念運心。便為成佛正因。[178]

宜自深加喜慶。道俗不乖於法侶。山川豈礙真智[179]。幸[180]因路人垂示姓字。

---

171 諸…【真】作「諸」、【大正】無此字、【講義】作「諸」、【三】作「諸」
172 諸…【真】作「諸」、【大正】無此字、【講義】作「諸」、【三】作「諸」
173 若出世間…【真】作「若出世間」、【大正】作「若世間、若世間法、若出世間」、【講義】作「若出世間」、【三】作「若出世間」
174 謂凡夫隔絕哉…【真】無此六字、【大正】作「謂凡夫隔絕哉」、【講義】作「謂凡夫隔絕哉」、【三】作「謂凡夫隔絕哉」
175 三…【大正】作「二」、【講義】作「三」、【三】作「三」(【真】此段缺失)
176 道首…【大正】作「導首」、【講義】作「導首」、【三】作「導首」(【真】此段缺失)
177 世尊供養…【大正】作「世尊供養」、【講義】作「供養世尊」、【三】作「供養世尊」
178 【真】此段缺失
179 智…【真】作「知」、【大正】作「智」、【講義】作「智」、【三】作「智」
180 幸…【真】作「互」、【大正】作「幸」、【講義】作「幸」、【三】作「幸」

[181] 開成三年六月二十日緜州刺 [182] 史裴休記。勸發菩提心文終 [183]。

菩提心文迺李唐相國裴休製作。誠為吾教 [184] 革凡入聖之基本。建 [185] 烙火之後。想多漂沒 [186]。往往緇素未廣。聞見今訪古今 [187] 刊流通。少答王臣贊護佛乘之深意者。紹興壬申季夏既望日淨照 [188] 謹題。

建保三年四月十八日從大宋國得此本。披閱之處 [189] 隨喜尤深。仍同五月十八日夜子尅於栂尾之練。若臺艸菴切句加假字樂同心道俗。時屬末代人無大心。今值此文。如穢庭得摩尼無限。末世有憑成佛。願生生世世須此文矣。沙門高辨 [190]。[191]

以上就是全篇《勸發菩提心文》的校訂，下面是對結果的檢討。

三、校訂結果及遺留問題

首先，需要說明的是，當時製作卍續藏經的資料都保存在京都大學的圖書館內，我通過卍續藏經的《普勸發菩提心文》與京都大學的材料之間的比較，發現卍續藏經有三處錯誤，但都僅限於錯別字的問題。第一處為注 29 的「但」，原字應為「但」，第二處為注 135 的「慈」，原字應為「悲」，第三處為注 136 的「護捨」，原字應為「護持」。希望在將來能有機會改正。

第二，校訂注共有 169 處，其中大多數的差異都是錯別字的問題，其中，相似的錯字這類例子很多，(比如，密和蜜)，傳抄者在抄寫的過程中發生錯誤的可能性很高。而且，字雖不同但文章內容意思能大致瞭解，底本的使用具有可行性。此外，大正大學圖書館的版本，與其他四個版本相比，有多處的增加部分，基於大正大學版本的傳抄時間 [192]，這些增加應該是後人巧妙的改動。另外，大正大學版本的增加的部分，主要集中於「次明一切助菩提法」中對《悲華經》的引用部分和「次明

---

[181] 【講義】和【三】以下段落缺失。【三】記載為「願法界眾生　同發菩提心　將斯作指南　中無諸委曲　中華民國歲次丙辰本山主持古月敬刊板存皷山」。
[182] 刺…【真】作「刺」、【大正】作「刺」
[183] 勸発菩提心文終…【真】作「勸発菩提心文」、【大正】無此七字
[184] 吾教…【真】作「吾教」、【大正】作「我教」
[185] 建…【真】作「建炎」、【大正】作「建」
[186] 漂沒…【真】作「漂沒」、【大正】作「湮沒」
[187] 古今…【真】作「古本」、【大正】作「古今」
[188] 淨照…【真】作「淨照」、【大正】作「昇州奉先沙門淨照」
[189] 處…【大正】作「序」(【真】此段缺失)
[190] 沙門高辨…【大正】作「山城州栂尾沙門高辨記」　(【真】此段缺失)
[191] 【真】此段缺失
[192] 「天保十年己亥九月　伊勢州沙門妙有識」。天宝十年为公历 1839 年，與高山寺版本的時間有較長間隔，後人增添的可能性較高。

發菩提心功德」中對《華嚴經》〈初發心功德品第十七〉的引用部分。裴休的《普勸僧俗發菩提心文》中，「次明一切助菩提法」中對《悲華經》的引用部分和「次明發菩提心功德」中對《華嚴經》〈初發心功德品第十七〉的引用部分，與《悲華經》、《華嚴經》〈初發心功德品第十七〉的原文內容稍有差異，但是大正大學版本的引用部分與《悲華經》、《華嚴經》〈初發心功德品第十七〉的原文內容相同。為何裴休並不完全引用《悲華經》、《華嚴經》〈初發心功德品第十七〉的原文內容呢？筆者認為，裴休基於自身的理解和需求，有選擇性地引用了部分內容。而通過大正大學版本的內容與《悲華經》、《華嚴經》的比較，可以推測妙有自己基於《悲華經》、《華嚴經》的原文，對裴休的《普勸僧俗發菩提心文》進行了訂正。

第三，真福寺版本的缺失是因何原因，現在並不能給出詳細的解答。但是可以進行猜測，抄寫的人，由於失誤，直接跳頁，致使內容缺失。通過對真福寺版本的影印本的研究，前面提及的原因有很大的可能性。缺失段落「謂凡夫…為成仏正因」中的第一個字「謂」是當頁的第一個字，最後的字「因」是當頁的最後的字。這就在很大程度上可以猜測，真福寺的版本的缺失是由於抄寫者在抄寫過程中跳頁導致的失誤。

第四，裴休寫《勸發菩提心文》的時間可以大致定在他出任綿州刺史的時間段內。胡建明老師指出「（裴休）三年（843），出任潭州刺史、湖南觀察使。（其間或許還出任過四川的綿州刺史）」[193]。若是基於胡建明老師的推論，裴休在會昌三年出任綿州刺史，可是此時宗密已過世兩年多，就不可能為裴休作《勸發菩提心文》的序，所以，裴休在會昌三年出任綿州刺史是不可能的。另外，孫樵（？-867）在《書何易於》中，指出「（何易於）改綿州羅江，令其治視益昌，是時故相國裴公刺史綿州（中略）會昌五年…」[194]，這樣看來，可以確認裴休在會昌五年（845）前擔任綿州刺史。石井修道老师指出「開成三年（838）、この頃裴休、綿州刺史に就任。（四十八歳）。六月二十日、『勧発菩提心文』成る。裴休、「禅源諸詮集序」を撰す。（譯）開成三年（838）時裴休任綿州刺史（裴休四十八歲）。六月二十日，作《勸發菩提心文》。裴休作《禪源諸詮集序》」[195]。所以，筆者認為裴休擔任綿州刺史的時間應為開成三年（838）。

以上，就是筆者對裴休的《勸發菩提心文》的全體性的校訂，從結果的統計來看，各版本之間的不同之處還是很多的，但大多數差異都是錯字別字的問題，所以基於卍續藏經版本進行思想的整理與總結是具有可行性的。

---

193 胡建明（2013）。《宗密思想総合研究》。北京：中國人民大學出版社，頁 55。
194 孫樵『孫可之集』卷三（『欽定四庫全書』）、1-2 頁。
195 石井修道「『裴休拾遺問』解題」（『中國禪籍集二』、臨川書店）、590 頁。

但是，還存在著兩個問題。第一個是，由於條件的限制，高山寺的原版我至今都沒能見到，卍續藏經版本的底本到底是不是南宋原版，還是基於南宋本刊行的其他版本，這些都需要後續的研究。

第二個是，王颂老师在〈北宋・西夏・遼における華厳と禅との交涉—本嵩の二つの著作と《三観九門》との比較を中心としてー〉一文中，指出「西夏語に翻訳された漢文の作品、例えば、宗密の《禅源諸詮集都序》《中華心地禅門師資承襲図』と裴休の《勧発菩提心文》などがある。（譯）漢文被翻譯成西夏語的作品，比如，宗密的《禪源諸詮集都序》、《中華心地禪門師資承襲圖》和裴休的《勸發菩提心文》。」[196] 由上可知，裴休的著作被廣泛地傳承與發展。此外，裴休的此文大部分是對宗密思想的闡述，這在一定程度上可以說明，宗密的思想對遼和西夏有較大的影響，遼和西夏非常重視宗密的華嚴思想。孫伯君老師在《裴休〈發菩提心文〉的西夏本考察》[197] 一文中，對黑水城出土的西夏文 ИНВ.No6172 號文獻是否就是裴休的《普勸僧俗發菩提心文》的殘片進行了討論。孫伯君指出，俄羅斯科學院東方文獻研究所所藏的西夏文 ИНВ.No6172 號文獻，和上海古籍出版社的蔣維崧與嚴克勤兩位先生從俄羅斯帶回來的編號 ИНВ.No036 號文獻，可以確定兩者均為裴休的《普勸僧俗發菩提心文》的殘片。孫伯君指出「（西夏文 ИНВ.No6172 號文獻）版本形制為刻本，麻紙蝴蝶裝。不分卷一冊。紙幅 24・14.5 ㎝，版框 15.5・7.5 ㎝，左右双欄 ◦每面 8 行，行 14 字。首尾皆殘，存第 3 葉至第 11 葉。（中略）（ИНВ.No036 號文獻）每面 7 行，行 16 字，與 6172 號的行款頗為不同，兩者並非出自同一版本。」[198] 另外，孫老師還指出，首先，西夏版本（6172 號文獻）的翻譯時間並不明確，還需進一步考察。其次，西夏版本與漢文版本有三所不同之處：

① 西夏文本款題「綿州刺史裴休集」，而漢文本署「唐相國裴休」。

② 西夏文本每節標題均有「第一」、「第二」、「第三」……如「初勸明菩提名義第一」、「次勸明菩提心體第二」，漢文本但作「初明菩提名義」和「次明菩提心體」等。

③ 西夏文本與漢文本的諸多不同之處，有些地方應該是譯者為了使譯文更為準確明白故意為之，如「初勸明菩提名義第一」中漢文本之「此雲」，譯作「番語」;「次勸明三種菩提心體第三」中漢文本之「老子」，譯作「道經」，「儒家」，

[196] 王颂（2017）〈北宋・西夏・遼における華厳と禅との交涉—本嵩の二つの著作と《三観九門》との比較を中心としてー〉 。东京：国际ワークショップ写本一切经与刊本大藏经。
[197] 孫伯君「裴休『発菩提心文』的西夏译本考释」（『寧夏社会科学』204 期、2017 年 7 月第 4 期）、186-193 頁。
[198] 孫伯君「裴休『発菩提心文』的西夏译本考释」（『寧夏社会科学』204 期、2017 年 7 月第 4 期）、186 頁。

譯作「儒書」等。而「次勸度脫眾生第六」中漢文本之「令無私己之心」，譯作「因求己安」，文意差別過大，顯然是所據版本與現存漢文本不同所致。[199]

孫老師推測，裴休的《普勸僧俗發菩提心文》之所以能被翻譯成西夏文，主要原因是這一文章體現了宗密的圓融的華嚴思想。但是，筆者因為不懂西夏語，對於這一西夏文版的《普勸僧俗發菩提心文》並不能進行深入研究，希望以後能有機會進行這一課題的研究。

參考文獻

1. 辭典

小野玄妙編《佛書解説大辭典》(1935)。東京：大東出版社。

2. 佛教經綸

《普勸僧俗發菩提心文》。《卍續藏經》冊 58，第 1010 號。
《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，第 2976 號。
《歷代編年釋史通鑑》。《卍続蔵経》冊 76，第 1516 號。
《佛法金湯編》。《卍続蔵経》冊 87，第 1628 號。
《淨土指歸集》。卍続蔵経 61，第 1154 號。
《佛祖網目》。《卍続蔵経》冊 85，第 1594 號。
《五燈嚴統》。《卍続蔵経》冊 80，第 1568 號。
《五燈全書》。《卍続蔵経》冊 81，第 1571 號。
《名公法喜志》。《卍続蔵経》冊 88，第 1649 號。
《先覺宗承》。《卍続蔵経》冊 87，第 1620 號。
《居士傳》。卍続蔵経 88，第 1646 號。
《歸元直指集》。卍続蔵経 61，第 1156 號。
《楞嚴解冤釋結道場儀》。蔵外仏教文獻 6，第 51 號。

3. 儒道典籍

唐孙樵《孙可之集》卷三《钦定四库全书》

[199] 孫伯君「裴休『発菩提心文』的西夏译本考释」(『寧夏社会科学』204 期、2017 年 7 月第 4 期)、187 頁。

4. 中外著作與論文等

大塚紀弘（2010）。〈高山寺の明恵上人集団と宋人〉。《東京大學史料編纂所研究紀要》。

中世禪籍業刊編集委員會編（2016）。《中国禅籍集二》。臨川書店。

王頌（2017）〈北宋・西夏・遼における華厳と禅との交涉—本嵩の二つの著作と《三観九門》との比較を中心としてー〉 。东京：国际ワークショップ写本一切经与刊本大藏经。1-8 頁，124-127 頁。

紀華傳（2014）《明清鼓山曹洞宗文獻研究》。北京：社會科學文獻出版社

胡建明（2013）。《宗密思想総合研究》。北京：中國人民大學出版社。

孫伯君（2017）〈裴休《發菩提心文》的西夏譯本考釋〉。《寧夏社會科學》204 期，2017 年 7 月 4 期，186-193 頁。

高山寺典籍文書綜合調查團（2003）《平成十四年度高山寺典籍文書綜合調查團研究報告論集》。汲古書院。

圓瑛（2006）『勸発菩提心文講義』。臺灣：高雄文殊講堂。

《勸發菩提心文三冊全》民國（1911-1949），作者不詳。

從《物不遷正量論》試探空印鎮澄的華嚴學思特點

政治大學中文系 博士生
謝獻誼

摘 要

一般對於鎮澄及其《物不遷正量論》的研究，多側重於他對〈物不遷論〉的批評和其意見是否合理，較少回歸鎮澄身為華嚴宗人的學術立場，本文即試從《物不遷正量論》探討鎮澄的學思特點。

鎮澄在《物不遷正量論》中所表現的學思特點，最顯著者是以因明「二量」——「聖言」及「正理」為衡準的論辨方法。而當遇到「聖言」互有相違、相似等狀況時，鎮澄則使用「會通」和「判釋」兩種方式加以開解。另在「判釋教說」和「正理」方面，鎮澄係立基於以圓覺真心為頂點的多層次觀念體系，體現其宗本華嚴的思想結構，而這也成為他詮說「不遷」和批駁僧肇的重要理據所在。

關鍵詞：鎮澄、物不遷正量論、不遷、性住、因明

一、前言

鎮澄（1547-1617），字月川，別號空印，金臺宛平縣人，俗姓李氏。十五歲剃度，受具戒後跟隨當時諸大名師求學，於般若、唯識及禪門各宗無不通曉，其中尤對華嚴圓頓法門特為鍾情。曾與妙峰禪師在五台山共辦無遮法會，會後即於五台山的紫霞蘭若閉關三年，其後受請修訂華嚴四祖——清涼國師澄觀之傳記，並在當地大演華嚴教義，甚至受到皇室禮遇而入京說法，除於京師的千佛、慈因二寺住錫講經外，更曾創建七處九會道場，延請各大法師講演華嚴，自己同時負責第一座講席。在著述方面，鎮澄曾撰有《楞嚴正觀》、《金剛正眼》、《般若照真論》、《因明》、《起信》、《攝論》、《永嘉集諸解》等，盛行當世。此外，鎮澄在重修五台山古剎上也多所著力，當地舉如竹林寺、南臺等佛教古跡名勝，都在他的主導下修葺復興。[1]對此，同時代的憨山德清如此稱譽鎮澄：「北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者」。[2]至於在華嚴學理的弘傳上，憨山德清亦曾於〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉中舉述澄觀、宗密的功績後判定道：「近代遠紹芳規，傑然師表者，惟我竹林空印澄公大師」。[3]

如此一位華嚴學人，雖生平著述頗豐，惜於目前藏經僅留存他的《物不遷正量論》兩卷；[4]該論作於萬曆十六年（1588），起因則為萬曆十年（1582）在五台山籌辦無遮法會期間鎮澄曾與憨山德清商榷《華嚴經疏鈔》中對《肇論》的批評而觸發。[5]而也因為這部著作是懷疑、抨擊僧肇〈物不遷論〉中「性住」的概念問題，因此引發當時諸多名僧的往返論辯，除憨山德清外，另如明代四大高僧的雲栖袾宏和紫柏真可等均曾加入論戰行列，因而使《物不遷正量論》的相關論爭成為明代佛教史上的一大公案。[6]

---

[1] 關於空印鎮澄的生平傳略，可參閱〔明〕憨山德清：〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》卷 27(CBETA, X73, no. 1456, p. 657, c7-p. 658, c3 // Z 2:32, p. 300, d9-p. 301, d5 // R127, p. 600, b9-p. 602, b5)，以及〔明〕明河：《補續高僧傳》卷 5〈月川法師傳〉(CBETA, X77, no. 1524, p. 399, b22-c24 // Z 2B:7, p. 54, a2-b10 // R134, p. 107, a2-b10)。

[2]〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷 27(CBETA, X73, no. 1456, p. 658, b4-5 // Z 2:32, p. 301, b18-c1 // R127, p. 601, b18-p. 602, a1)。

[3] 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷 27(CBETA, X73, no. 1456, p. 657, c13-14 // Z 2:32, p. 300, d15-16 // R127, p. 600, b15-16)。

[4] 根據記載，鎮澄在世曾著述有：《楞嚴正觀》、《金剛正眼》、《般若照真論》、《因明》、《起信》、《攝論》、《永嘉集諸解》等各種論著，見〔明〕明河：《補續高僧傳》卷 5(CBETA, X77, no. 1524, p. 399, c23-24 // Z 2B:7, p. 54, b9-10 // R134, p. 107, b9-10)。

[5] 江燦騰：《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 9 月），頁 299。而察其根據，係依據憨山德清的〈與五臺月川師〉，書信中提及兩人早期曾針對〈物不遷論〉有所討論，見《憨山老人夢遊集》卷 13(CBETA, X73, no. 1456, p. 548, c18-p. 549, b16 // Z 2:32, p. 191, d15-p. 192, c7 // R127, p. 382, b15-p. 384, a7)。

[6] 另行補充的是，江燦騰根據序文的年代記載，將鎮澄引發的論諍分為前、後兩期：前期即以鎮澄

對於這樁明代佛教的爭議公案，當代學者亦不乏討論者，而由於問題肇端於鎮澄質疑〈物不遷論〉義理的正確性，尤其側重在兩者對於「性住」概念的解釋上，因之學者多於此處著墨，並導向對兩造說法的是非判定——以鎮澄批評為是者，可舉方立天、張春波、羅因等；[7]裁決以僧肇為是、判斷鎮澄有所誤解者，則有暴慶剛、劉樂恒、朱光磊等。[8]然而，除了討論《物不遷正量論》在義理層面的正確性外，是否還有其他值得留意之處？

本文的設想是：若從上述論爭的原點來看，鎮澄在《物不遷正量論》起始處曾自道「初讀肇公〈物不遷〉，久之不喻。及閱《雜華鈔》，觀國師則以為『濫同小乘不從此方遷至餘方之說』，遂再研其論」，[9]可見鎮澄坦承受到澄觀啟發而重新研讀〈物不遷論〉的內容，相關角度與說詞也見於憨山德清的記載：

> 聞足下始因不肖，舉清凉謂「物各性住于一世之語，濫同小乘無容從此轉至餘方」之說，遂有此駁。然不肖所以舉此者，意有所為。蓋緣尋常以〈物不遷〉意詰諸方大德，都謂物遷而真不遷，人人話作兩橛。然清凉《疏》中自有二意，且云「顯文似同小乘」云云，其實意在大乘──生即不生，滅即不滅，遷即不遷。原清凉意，正恐後人見此論文，便墮小乘生滅遷流之見，故特揭此，表而出之，欲令人人深識論旨，玄悟不遷之妙耳。然《鈔》文但舉小乘，一意辨之，未竟大乘之說，但結文「此約俗諦為不遷耳」一語，義則長短相形，但文稍晦耳。[10]

德清點出當年在五台山法會時曾與鎮澄討論〈物不遷論〉的事件背景，當時德清援引澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》對「不遷」和「性住」意義等說法，

自序的時間為準，包含下卷部分與諸家往返的書信；後期則是 1588 年以後的其他爭論者，像是道衡《物不遷正量論證》、真界《物不遷論辨解》等。見氏著：《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 9 月），頁 338-339、349-350。

[7] 見方立天：〈鎮澄對僧肇《物不遷論》的批評〉，《哲學研究》1998 年第 11 期（1998 年 11 月），頁 55-60；張春波：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010 年 7 月），頁 9；羅因：《般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心》之附錄「僧肇〈物不遷論〉後設基礎的檢視」，收錄於《中國學術思想研究輯刊》8 編第 31 冊（臺北：花木蘭文化出版社，2010 年 3 月），頁 147-173。

[8] 見暴慶剛：〈析物不遷義之雙重論旨——兼評澄觀鎮澄對物不遷義之詰難〉，《宗教學研究》2005 年第 1 期（2005 年 1 月），頁 150-153；劉樂恒：〈《物不遷正量論》辨析〉，《漢學研究》第 28 卷第 1 期（2010 年 3 月），頁 191-223；朱光磊：〈僧肇物不遷義平議——以鎮澄《物不遷正量論》為中心的考察〉，《宗教學研究》2012 年第 4 期（2012 年 4 月），頁 114-119。

[9] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a9-11 // Z 2:2, p. 365, c3-5 // R97, p. 730, a3-5)。

[10] 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷 13〈與五臺月川師〉(CBETA, X73, no. 1456, p. 549, a18-b4 // Z 2:32, p. 192, b3-13 // R127, p. 383, b3-13)。

並指出清涼本意仍是為了發顯大乘「遷即不遷」的道理，[11]希望藉著這封書信說明來點醒落入誤讀、誤解的鎮澄。由此可知，這場論爭和《物不遷正量論》的寫作原因，可謂是對澄觀說法的追尋與爭辯；換句話說，這是一場關於華嚴學傳統和其義理正統性的爭勝。而在回歸華嚴學理的視角底下，究竟鎮澄的華嚴思想為何？他是如何運用華嚴學理來詮解「不遷」、「性住」等義？又，鎮澄既為華嚴宗人，其學問背景雖然廣泛，但他「尤醉心華嚴圓頓法門」，[12]則在《物不遷正量論》裡是否也透顯出他對華嚴教義的理解？或者如此學思是以何種方式表現的？再者，憨山德清在敘說鎮澄的講學特點時曾謂「其於講演，提綱挈要，時出新意」，[13]究竟如德清所謂「提綱挈要，時出新意」的特徵，在《物不遷正量論》中是否也可尋見類似的蛛絲馬跡？

綜此數點，本文擬於前行研究的既定視角、成果外，嘗試抽離且轉向探討鎮澄的學思內容，尤其側重於發掘他對華嚴學的認識，這些認知又是如何予以表現的，而如此學思表現復具有哪些特點等，期望透過本文的提問與析論，能對空印鎮澄其人學思能有更深微的發詳。

二、以因明「二量」為主的論辨方法

鎮澄學思在《物不遷正量論》中最顯著的第一個特點即是運用兩種量度方法來繩準「不遷」和「性住」之義能否成立，此見如序文所云：

> 《般若》云：「諸法無去來相，無動轉者。」肇公本此為〈物不遷論〉，而其釋義則物各性住而已矣。嘗試思之：法無去來義徧諸聖教，迺吾法之玄綱也，而性住之談，果能盡之乎？竊自疑焉。於是考諸聖言，聖言罔證；求諸正理，正理勿通。然言或有證也，我未之見也；理或可通也，我未之窮也，天下亦有能窮者乎？[14]

---

[11] 關於澄觀談論〈物不遷論〉的原文段落，可參閱《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31：「此生此滅，不至餘方，同〈不遷〉義。而有法體，是生是滅，故非大乘。大乘之法，緣生無性。生即不生，滅即不滅，故遷即不遷，則其理懸隔。然肇公論則含二意，顯文所明，多同前義。……觀肇公意，既以物各性住而為不遷，則濫小乘無容從此轉至餘方。下論云：『故談真有不遷之稱，導物有流動之說。』此則以真諦為不遷，而不顯真諦之相。若但用於物各性住為真諦相，寧非性空無可遷也。不真空義，方顯性空義，約俗諦為不遷耳」(CBETA, T36, no. 1736, p. 239, b8-c1)。

[12] 〔明〕明河：《補續高僧傳》卷 5〈月川法師傳〉(CBETA, X77, no. 1524, p. 399, c2-3 // Z 2B:7, p. 54, a6-7 // R134, p. 107, a6-7)。

[13] 〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷 27(CBETA, X73, no. 1456, p. 658, b4 // Z 2:32, p. 301, b18 // R127, p. 601, b18)。

[14] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 912, b22-c4 // Z 2:2, p. 364, d17-p. 365,

鎮澄認為僧肇的「不遷」義是根據《般若經》「諸法無去來相，無動轉者」而立論，至於證成物不遷的理由則為「物各性住」，但鎮澄對於如此的理路證應關係能否成立感到懷疑，因此他從兩方面尋求檢證和解答——此即是「聖言」與「正理」兩道標準，鎮澄稱之為「二量」：

> 問：何知異物皆無常耶？
> 答曰：據二量故。一聖言量，《涅槃·聖行》廣說異物皆無常故。二理量，如空不異，則名為常；形器異故，諸皆無常。竪論異者，如今物非昔、昔物非今。昔日之物，在昔為有，於今為無，是則此物，先有而後無也；今日之物，於今為有，於昔為無，是則此物，本無而今有也。時乎而有，時乎而無，故為無常。若橫論者，如此物非彼、彼物非此，謂求此物於此則有，求此物於彼則無；彼物亦爾，有處而有，有處而無，故名無常。[15]

問難者提出：如何證明相異的事物皆屬無常法？對此，鎮澄回應他所根據的兩種標準和方法即是「聖言量」與「理量」。從「聖言量」來看，鎮澄援引《涅槃經・聖行品》加以證明——由於《涅槃經》中佛曾說各種內外諸法皆是無常，[16]因此從聖言量上可證成相異事物即屬無常法。再就「理量」而言，鎮澄先訂定出他所認為正確的理路標準——「如空不異，則名為常；形器異故，諸皆無常」——同於虛空、空性般不會改變者為常；相對地，若在形貌上容有變易者則屬無常。樹立這道理路界線後，鎮澄接著轉從時間、空間兩個角度加以論證：就時間連續性角度（豎論）而論，倘若事物在時間續流中會發生今昔有別的情形，亦即該事物可能「先有後無」或者「本無今有」，無論何種情況都顯示著該事物並非恆常，所以才會形成「時有時無」的狀態。復從空間延展性的角度（橫論）來看，假設一個事物只能容許存在於某個空間中，卻無法遍及一切處所，這種「有處而有，有處而無」的狀態同樣揭露該事物亦為無常法所攝。

從上舉文例可見，鎮澄認為檢核一個道理正確與否的標準在於「聖言」和「正理」兩個方面：如果與佛經所言相違者，便非確當；而若從理路分析上有所滯遏的，亦乏正確性可言。因此，當鎮澄「考諸聖言，聖言罔證；求諸正理，正理勿通」的情況下，自然他要做出「性住」無法證明「不遷」的判斷，而這也是他自謂論名「正量」的意趣所在。

---

a5 // R97, p. 728, b17-p. 729, a5)。

[15] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 918, c13-21 // Z 2:2, p. 371, b1-9 // R97, p. 741, b1-9)。

[16] 鎮澄引述的經文內容，可參閱〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 445, b27-p. 446, b14)。

進一步來看，其實在「二量」之外，鎮澄也曾提到第三種量——「現量」的使用：

> 問曰：世間可有自昔不滅不化之物，至于今日者乎？曰：有。
> （問）何者是耶？曰：非剎那行者是也。
> （問）何物非剎那耶？曰：金、金剛、佛舍利、虛空等是也。
> （問）曰：虛空是無為法，無剎那行，信矣。金剛、舍利是有為法，何非剎那？曰：現量可見故，有聖言故。現見金銀之性，經千萬年，不變不殞故。《楞伽經》云：「復次，大慧。如金、金剛、佛舍利，得奇特性，終不損壞。大慧，若得無間有剎那者，聖應非聖，而聖未曾不聖。如金、金剛雖經劫數，稱量不減。云何凡愚不善於我隱覆之說，於一切法作剎那想？」釋曰：此明聖人於無間道所證無為，非剎那行，不屬生滅，舉金剛、佛舍利為類也。[17]

順著「不遷」的討論而來，問者提出世間是否存在著「不滅不化」的東西。對此，鎮澄回應凡是「非剎那行」都是「不滅不化」的，舉例則有金、金剛、佛舍利。但在證明這三者屬於「非剎那行」性質時，鎮澄並未使用正理一量，而是說「現量可見故，有聖言故」，亦即凡夫透過肉眼感官可觀察到金銀等礦物具有恆存不滅的特性，所以在「現量」上可以透過現見的方式直接證成、確定；另於「聖言」方面，鎮澄則引述《楞伽經》之語，憑藉佛說來證明這三者都是常恆不變的。

按，在印度的因明學發展史裡，早期印度各派所承許「量」的種類可歸納為現量、比量、聲量（又作「聖言量」）、譬喻量、義準量、無體量等，[18]但在陳那改革以後佛教則唯許現、比二量，[19]至於像是聖言量、譬喻量則被取消、毋須另立——前者仍是依據可信者之音聲而被比知的，故不脫離比量範圍；後者亦為一種同質性的類推，只是在陳那的判斷中仍屬現量所攝。[20]準此，若衡觀鎮澄對因明量度

---

[17]〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 915, c20-p. 916, a7 // Z 2:2, p. 368, b8-c1 // R97, p. 735, b8-p. 736, a1)。

[18] 關於六種量的介紹，可參閱鄭偉宏：《佛家邏輯通論》（台北：聖環圖書，1997 年 4 月），頁 44。另霍韜晦亦曾根據 B.L. Atreya 的《印度論理學綱要》而列舉十種量：除卻上引的六種外，尚有世傳量、姿態量、外除量、內包量。見氏著：《佛家邏輯研究》（高雄：佛光出版社，1991 年 2 月再版），頁 40-42。

[19] 精確而言，陳那是認為「自悟」方面僅許現、比二量，如《因明正理門論本》卷 1 所云：「為自開悟，唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯二量。由此能了自共相故。非離此二別有所量。為了知彼更立餘量」(CBETA, T32, no. 1628, p. 3, b10-13)。

[20] 陳那判定聖言量（聲量）為比量所攝的理由在於：被稱為聖教言論的言說，其音聲功能仍屬一種名言上對事物的詮表，這種認識關係在陳那而言屬於比量，因此無別立聖言量之必要。至於陳那認為譬喻量歸入現量的理由在於：例如一個從未見過野牛但曾看過家牛的人，後來在原野上看見野牛而了解到牠與家牛的相似性，因而了知其為野牛。在這個例子裡，陳那認為牛乃曾經現見之物，

的運用而論，他廣泛徵引佛經做為聖言量的論述依據，顯然與印度佛教因明學、由陳那確立唯許「現量及與比量」的立場略有不同；這可能因為《物不遷正量論》的論題涉及辨識「不遷」與「性住」的關係問題，而這並非感官現量可予直接體悟、證成者，因此改為旁徵博引經論內容來佐證己說。

三、從聖言相違、相似問題到會通、判釋教理

從上節討論可知，鎮澄在《物不遷正量論》所使用的論辨方法，主要是依據「聖言」與「正理」兩種量度標準來評議僧肇的「不遷」、「性住」諸義。但這二量在用於實際論議時，難道沒有任何問題？即以「聖言量」來說，在不具備印度佛學發展史概念的中國學僧眼底，所有佛經皆為佛口親說，但經典說法間卻容有彼此衝突、相違的情形產生；面對如此問題，鎮澄又是如何因應的呢？例如在《物不遷正量論》裡曾有如下問難：

> 問：《涅槃‧梵行》廣說一切異色、異心莫非無常；金與金剛、佛舍利既有異形，那非無常？矧二經相違，如何會通？[21]

這段問話的前提即是先前鎮澄引述《楞伽經》來證明金、金剛、佛舍利三者皆非剎那行，因此問者更舉諸《涅槃經》之說——該經說一切諸法無論色、心皆屬無常，[22]則容有形狀變異的金、金剛、佛舍利亦應為無常法所攝；這難道是兩經所言彼此衝突的結果？還是另有道理可以會通二者？

對此，鎮澄的回應是：

> 曰：二皆聖言，實難通會。愚意思之：《楞伽》在先，是有餘意；《涅槃》居後，是無餘意。譬如後敕能破前敕。況金剛寶等劫水所成，如來舍利熏鍊而有，本無今有，故是無常。金與金剛，可分析故，亦無自性；如來舍利，應此人天劫國而有，劫盡界空，理應當盡。經約其長時堅住，以為非剎那類耳，非畢竟不壞也。[23]

而過往對家牛的現見與後來看見野牛的現見並無二致，因此在現見上的同質性使譬喻量歸為現量所攝。相關說明可參閱〔日〕武邑尚邦著、順真何放譯：《佛教邏輯學之研究》（北京：中華書局，2010年9月），頁108-110。

[21] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, a13-15 // Z 2:2, p. 368, c7-9 // R97, p. 736, a7-9)。

[22] 關於問者引據的經文內容，可參閱〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》卷20〈梵行品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 484, b18-27)。

[23] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, a15-22 // Z 2:2, p. 368, c9-16 // R97,

鎮澄指出：經典皆佛說聖言，偶有難以會通的狀況，但衡觀二者而論，《楞伽經》先出而《涅槃經》後說——先說者其義未盡，屬「有餘意」；後出者迺佛臨終遺教，其義完全，故為「無餘意」。在此可見，鎮澄是以佛說先後順序做為經典意旨是否了透無餘的判準，因此在兩種經說彼此衝突時則用此加以衡定。此外，順應「《楞伽》在先，是有餘意；《涅槃》居後，是無餘意」的判定後，鎮澄也再次檢視、說明先前談及金、金剛、佛舍利是否果為常住不滅的問題：究實而言，三者都是因緣條件下的產物——並無自性，緣盡散滅，所以嚴格來說皆非真正常住不壞，至於《楞伽經》舉此三者為喻的理由，只是想藉由金、金剛、舍利具有「長時堅住」的特性來突顯某法非剎那滅的性質而已，事實上這三者「非畢竟不壞也」。

除卻經典互有衝突或看似相違的說法外，另種情形是經論間出現相似、相仿說法時該如何解釋？像是有人便持僧肇所謂「性住」是否等同《法華經》「法住法位」的疑問：

> 或問：肇公「物各性住」，豈非《法華》「世相常住」耶？
> 答曰：非也。彼言性住者，物各性住於一世，所謂「昔物自在昔，今物自在今」，如「求向物於向，於向未嘗無」，是以有物住於昔也。《法華》云：「是法住法位，世間相常住」者，「法位」迺真如之異名（龍樹解《大品》法住法位，實相異其名），真如即諸法之正位。若見諸法有無、一異、生滅、去來，皆是妄想徧計，非見諸法之正位也。……若謂此法於向為有，於今為無，是墮有無；若謂今物自在今，昔物自在昔，是墮一異。未有有無、一異而非生滅去來者也。有無、一異、生滅、去來，妄想徧計耳，而欲同《法華》實相之旨，詎可得耶？[24]

鎮澄認為《法華經》所謂「法位」係指真如、實相，因此「是法住法位」實指悟見真如、實相而言，而在實相境界觀照底下，所有將事物看作有無、一異、生滅、去來等想法，都是妄想誤解，以此觀察僧肇所謂「昔物自在昔，今物自在今」之語，正落入這些分別計度的妄想裡，因而絕非《法華》的實相「法位」。

這裡值得注意的是，表面上僧肇的「性住」彷彿可接通於《法華經》的「是法住法位，世間相常住」之義，但鎮澄從義理面上加以判分，其理路是將《法華經》的「法位」等同真如實相，因此「住法位」便等於是見證真如實相。其次，鎮澄從見證實相導出一切分別皆屬妄想，而觀僧肇之說有今昔、去來等字眼，因

---

p. 736, a9-14)。

[24]〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 917, b2-17 // Z 2:2, p. 369, d2-17 // R97, p. 738, b2-17)。

而判定其說即屬妄想分別之結果。這種將《法華經》「住法位」視同般若實相的教理會通之說，還可見諸鎮澄對密藏道開禪師的回應：

> 愚謂《般若》法無去來，與《法華》法住法位，異其言耳。人徒知《法華》明實相，曾不知六百卷《般若》純談實相。蓋若見諸法有無、一異、生滅、去來，則法不住位也。譬如餓鬼見恒河水以為流火，則不見恒河之正位也。《大般若》中具載法住法位之名，龍樹菩薩以為實相異稱，後人妄解云：法住法位者，天位在上，地位在下；古自住古，今自住今；成不至壞，因不至果；甘蔗性甜，黃連性苦；水性本濕，火性本燥；各住自位，不可移易。究之無非妄想戲論，多見世人以此用當《法華》實相之旨，是猶鬼見未亡而欲覓恒河之水，徒增炎熱，豈識恒河哉？[25]

鎮澄認為《般若經》的「法無去來」和《法華經》的「法住法位」只是換句話說，其內涵都是在討論實相，並引述龍樹以實相稱呼法住法位為證。而在泯除一切分別的實相境界裡若見有有無、一異、生滅、去來等差別，則非正見，亦非真正安住法位。但後人不解此意，卻往往用物有自性持恆不改的角度理解「法位」，像是認為一切事物「各住自位，不可移易」，這種見解迺是徹底誤解了《法華經》和《般若經》的意趣，純屬妄想計執而已。

進一步來看，上舉鎮澄將《法華經》的「法位」視同為《般若經》的「實相」，並斥責後人不解此意，反將「住法位」解讀成諸法「各住自位，不可移易」的觀點，其實在背後另有更深層的原則：

> 愚謂如來說法大小偏圓，雖逐機萬變，不離法印。若小乘法，必與因緣生滅相應；若大乘法，必與真空實相相應。離此，則非異即邪矣。蓋若不以法印印定，則九十六種之說皆佛法矣，如來聖教豈到今日？[26]

面對浩如煙海的經藏說法，鎮澄認為若缺乏準則加以衡定，則一切外道見解也將誤成佛法，而其判釋根據即為兩種法印——若是小乘之說，必定符應於因緣生滅；若屬大乘之見，則必然相契於真空實相。原此，若不在這兩種法印印可範圍的說法，可以判定即屬異端邪說。

而關於兩種法印的細節，鎮澄更申明如下：

---

[25]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 2(CBETA, X54, no. 879, p. 923, c23-p. 924, a6 // Z 2:2, p. 376, b6-13 // R97, p. 751, b8-18)。

[26]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 2(CBETA, X54, no. 879, p. 923, c13-17 // Z 2:2, p. 376, a14-18 // R97, p. 751, a14-18)。

> 禪師判肇公不遷，以法法不相到、法法住本位為宗，徒見其言而未詳厥義也。然如來法王有二種法印印一切法：一因緣生滅印，二真空實相印。自如來之後，凡所說者，要與二印相應即為正說，不與二印相應者即為邪說，此固不讓古今凡聖也。且初印者，亦名無常印。凡是一切緣生之法，必歸散滅。如有毫物不散滅，則佛不出世也。……第二印者，謂如來以一真空實相印印一切法，無有一法不空寂者。如有毫髮有體不空，則佛不出世也。[27]

初印為「因緣生滅印」，又名「無常印」，是從現象上衡定一切倚賴因緣而生的事物，在因緣條件消盡後終歸壞滅；第二印名「真空實相印」，則是觀見一切萬法皆空無自性。至於二印間的關係，鎮澄進言之：

> 然此二印，只是一印，蓋由諸法無常故無自性，無自性故空也。是以雪山童子聞羅剎偈：「諸行無常，是生滅法。」歎曰：「此大乘空義也。」是則要必無常，始得空寂；要必空寂，始得物物全真也。今肇師以物雖在昔而不化，因雖作果而不滅。不滅不化，則與無常法印相違；既違無常而不滅不化，則物有定性矣；物有定性，則與大乘空印背之矣；既背性空而曰真實不遷，與夫固陽炎之水、實空華之果者，何以異耶？[28]

「因緣生滅印」與「真空實相印」在根本上迺一體兩面的關係：諸法起落無常的表象體現出無自性的道理，而由無自性則反映出諸法真相皆空，因此說二印「只是一印」。而用此衡量僧肇說法，則屬一種「物有定性」之見，既違逆於事物有因緣生滅的現象，同時也背離了大乘空觀，因此斷不可信。

本此可見，鎮澄在面對、處理經說相違或者相似的問題時，既有會通、亦有判釋。在會通方面，像是將《法華經》所謂「住法位」接通於《般若經》的見實相，因此切割凡俗「性住」之說可與《法華經》教理掛搭的可能，並使兩部經典在意義上保持在同一層次。另於判釋方面，鎮澄反映為兩種做法：一種是以佛說經典先後時間性加以判定義理層級——先出者所言未盡，後出者圓滿無餘，例如《楞伽經》與《涅槃經》。另一種判斷方式則是「二印」——「因緣生滅印」和「真空實相印」，二者實迺相輔相成——前者談論事物的無常現象，後者歸本無自性故空的諸法真相；而與「二印」有所背離者便屬異說邪見。

---

[27]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 2(CBETA, X54, no. 879, p. 922, c19-p. 923, a16 // Z 2:2, p. 375, b2-c5 // R97, p. 749, b2-p. 749,b15)。

[28]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 2(CBETA, X54, no. 879, p. 923, a8-16 // Z 2:2, p. 375, b15-c5 // R97, p. 749, b15-p. 750, a5)。

四、潛藏在理則方法背後的內在觀念結構

如果說鎮澄在處理經說問題時，既有將《般若》、《法華》交相會通的一面，亦有採取兩種法印加以判準的做法，則或可追問：這種處理方式是否有著更深層的意義？換句話說，若將「會通」與「判釋」視為一種解經的手段、方法，則在方法使用背後是否隱含了某種更為重要的思想立場？

再者，上節主要討論鎮澄面對「二量」中「聖言量」的問題，至於「正理量」方面，鎮澄認為〈物不遷論〉所言失誤的另個理由在於「求諸正理，正理勿通」。然而，正理通與不通又該如何判斷？而鎮澄認可的通透之理是否也適足以反映他的思想型態呢？

對此諸問，不妨回到鎮澄批評〈物不遷論〉有所失當的原點：

> 澄初讀肇公〈物不遷〉，久之不喻。及閱《雜華鈔》，觀國師則以為「濫同小乘不從此方遷至餘方」之說，遂再研其論，乃知肇師不遷之說宗似而因非，有宗而無因也。[29]

鎮澄敘明受到澄觀啟示而再讀〈物不遷論〉，重讀後發現僧肇的持論問題在於「宗似而因非，有宗而無因」。

關於何謂「宗似」，鎮澄解釋道：

> 言宗似者，即所謂「不釋動以求靜，必求靜於諸動。」又曰：「江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜」等；蓋即動而靜，即遷而不遷也。以此名宗，與修多羅似之，即《般若》「諸法無所從來，去亦無所至。」《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅」等。所言似者，以其因非故也。[30]

鎮澄指出：僧肇論中的「不釋動以求靜，必求靜於諸動」以及「江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜」諸語，本意是為了確立「即動而靜，即遷而不遷」的論題主旨，這樣的論題旨趣彷彿與《般若》、《華嚴》類似，但細究〈物不遷論〉則發現如此論題設定其實貌似而非真，理由在於用來證成「宗」的「因」並不正確。換言之，「因非」顯然比「宗似」更為嚴重，同時也是致使立宗失敗的原因所在。

---

[29] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a9-12 // Z 2:2, p. 365, c3-6 // R97, p. 730, a3-6)。

[30] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a15-20 // Z 2:2, p. 365, c9-14 // R97, p. 730, a9-14)。

至於所謂「因非」之義，鎮澄續言道：

> 言因非者，修多羅以諸法性空為不遷；肇公以物各性住為不遷。言性空者，大品云：「色性自空，非色壞空。」又云：「色前際不可得，中際、後際皆不可得。」又云：「色即是空。」此不遷因也。又云：「是諸法空相，不生不滅」等。不生不滅，即不遷宗也。……此等皆言物性空故不遷，非謂有物而不遷也。言性住者，即彼所謂「昔物住昔，不來於今；今物住今，不往於昔」，乃至新故、老少、成壞、因果等物各住自位，不相往來，皆若是也。然凡有所住，即名有為；既墮有為，即屬生滅，非不遷也。……然《般若》言「法無去來，無動轉者」，非謂法有所住也。蓋住猶去來，既無去來，安得有住？而肇公不遷本宗《般若》無去來義，却以物各性住釋之。然彼物性，果有住乎哉？果無住乎哉？則住與無住，必有辨焉。[31]

立「宗」為不遷，表面上僧肇與《般若經》的立意看似無別，但在證明不遷的「因」上，僧肇卻不持性空為不遷、反以性住為不遷，這與經說大相逕庭，其理由有二：如果說物各性住，因此不遷不動，則落入先前所謂「物有定性」的自性說，這與佛教常理不合；而若是在表象上說物有所住，則轉入事物有生、住、滅的有為面相，因此也絕非不遷不變。本此，鎮澄判定「物各性住」是一個不成立的「因」，並無法說明、證明諸法在實相面上不遷之「宗」義。

按，在經陳那改革後的印度佛教因明學裡，有著所謂「二悟八義」（又作「八門二益）的特點，像是陳那弟子——商羯羅主所著《因明入正理論》中便曾謂「能立與能破，及似、唯悟他；現量與比量，及似，唯自悟」。[32]其中的「自悟」、「悟他」即是從因明功用上說的「二悟」；而頌文中的「能立」、「能破」、「現量」、「比量」以及由「及似」導出的「似能立」、「似能破」、「似現量」、「似比量」等八者則是從因明內容上說的「八義」。再細究來看，頌文所開分出的「能立」、「能破」主要是用於破敵、令其生起正智；至於「現量」、「比量」則屬自身思辨、用以獲取正確知識的途徑。而文中所謂「似」，係指論式構作上犯有過錯，失去成立論式之意義，即以破他用的「能立」為例，論式構作的問題又可分二——一是宗、因、喻三支任一隨闕；二是論式理則上出現過失。[33]而用此對比鎮澄批評僧肇為「宗似而因非，有宗而無因」，顯然〈物不遷論〉的問題並非缺乏宗、因、喻的推理論證，而是在理則上選擇了錯誤的「因」，所以無法有效地證成，同時也未能令人信服。

---

[31] 〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 913, a20-b16 // Z 2:2, p. 365, c14-d16 // R97, p. 730, a14-b16)。

[32] 〔唐〕玄奘譯：《因明入正理論》卷 1 (CBETA, T32, no. 1630, p. 11, a28-29)。

[33] 見霍韜晦：《佛家邏輯研究》（高雄：佛光出版社，1991 年 2 月再版），頁 35-38。

而此種「宗似而因非，有宗而無因」之「性住」說，在鎮澄眼底不僅無法證明大乘性空不遷的道理，甚至有淪為外道見解的可能：

> 肇師云：「因因而果」，果不無也；「因不昔滅」，因有性也；「物各性住」，體不空也：「功流常存」，用不空也。《華嚴鈔》判為俗諦、濫同小乘，然小乘以剎那滅故，前不至後；肇師以前念不滅，性住於前，不到後念，豈同小乘哉？[34]

又如云：

> 諸法性空，體無二故；不二之體，即真常也。故《般若》云：「色清淨，乃至一切智智清淨」無二、無二分，無別、無斷故。故《涅槃》廣說異物無常，以破外道異執之常；蓋外道不見性空不二之體，妄謂異法常住，豈真常住耶？則肇公昔物住昔、今物住今為不遷，與執異物常住者，為有辯焉？為無辯焉？[35]

用「性住」來證成「不遷」，之所以被鎮澄判為「因非」的理由在於真正的大乘性空觀是從不二實相上體現真常，這才是真正「不遷」的正理所在。至於錯誤的「性住」說，不僅違逆了小乘承許因緣生滅的立場，而說事物各有定性、恆住不遷，甚至與外道見解並無差別了。另從此處鎮澄否定「性住」屬於大乘性空和小乘因緣義的觀點而言，亦與上節他用來判釋經論的「二印」的方法相契應。

然而，鎮澄既批駁僧肇用「性住」無法證明「不遷」，而他所認可的正確宗、因關係復是如何呢？對此，鎮澄其實開出了總、別兩種「不遷」義：

> 問曰：彼論既違，請示不遷正義。
>
> 答曰：不遷之義，徧諸聖教，大意已見於前。今先示總要，後別彰義門。總則十方法界總為一大圓覺心，譬如清淨摩尼，萬象森羅，去來生滅，於中影現。諸愚痴者說淨摩尼實有如是去來之相(遷也)；智者了知此去來相即是摩尼，實無一物，可去來也(即不遷也)。妙圓覺心亦復如是，聖凡依正，生滅去來，於中影現。諸無明者說淨圓覺實有如是去來之相；慧眼觀之，

[34]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 919, a20-24 // Z 2:2, p. 371, c14-18 // R97, p. 742, a14-18)。
[35]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 918, c6-12 // Z 2:2, p. 371, a12-18 // R97, p. 741, a12-18)。

> 此去來相，當體寂滅，即是圓覺，實無一法可去來也。……法無去來，即物不遷矣。[36]

鎮澄心中的「不遷」總義即是「十方法界總為一大圓覺心」。此圓覺心映現著世間萬象，但眾生因受到無明障蔽緣故，所以妄執此圓覺心有生滅去來的變化。至於聖者則能從生滅變化的表象中澈見圓覺心「當體寂滅」的本質狀態。另在譬喻上，鎮澄將圓覺心比擬為清淨摩尼寶珠，愚痴之人執見珠影映像為實，智者則能了達影像的本質即是摩尼寶珠。據此，遷與不遷其實是正見與妄見諸法狀態的差別，而鎮澄在總要中所謂的「不遷」義，係指認識到萬事萬象均由妙圓覺心所映現，既然萬象變化都是圓覺心的心相所現，故不可謂其具有遷、不遷之相。

順應總要，鎮澄續說他所認可的「不遷」別義：

> 若別說者，依諸聖教義門有三：一諸法無常義，二常住不遷義，三二俱無礙義。
> 且初義者，一切有為緣生之法皆是無常，剎那變易，非不遷也。故《華嚴》云：「一切凡夫行，莫不速歸盡。」《涅槃》云：「諸行無常，是生滅法。」《涅槃》廣說諸法無常，皆此義也。[37]

配合鎮澄對各種經典教說的判讀，「不遷」別義從而可以再分成三門：（一）諸法無常義。（二）常住不遷義。（三）二俱無礙義。而在「諸法無常」義門裡，談論的是一切有為法依託因緣而生，均屬剎那變異的無常法，故非「不遷」；這正與先前「二印」的小乘「因緣生滅印」相對應。

其次，所謂「常住不遷」義門的內涵是：

> 二常住不遷義者，此中有二義：
> 一性空故不遷，謂即上有為生滅之法，因緣所作，無自性故，當體即空，無少法生，無少法滅，故不遷也。《般若》云：「是諸法空相，不生不滅」等。《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」無生即不遷也。
> 二者真實不遷，謂即由諸法無自性故，全體即是常住真心，如金剛王無動無壞，故不遷也。《華嚴》云：「知一切法，即心自性。」《楞嚴》云：「性

[36]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, b24-c14 // Z 2:2, p. 369, a6-b2 // R97, p. 737, a6-b2)。
[37]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, c14-19 // Z 2:2, p. 369, b2-7 // R97, p. 737, b2-7)。

> 真常中，求於迷悟，生死去來，了無所得。」《起信》云：「是故一切法，從本以來，離言說相，離心緣相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，即是一心，故名真如。」即斯義也。[38]

「常住不遷」義門復可開出「性空故不遷」以及「真實不遷」二義。其中的「性空故不遷」，是指前一義門的諸法無常僅就現象上說，並非不遷，但諸法無常之表象所透顯者，則是諸法「無自性故，當體即空」的道理，故從性空、無自性的層面來看，諸法不生不滅，故為不遷。如此說法，也正契合「二印」中的大乘「真空實相印」，並與先前所謂「然此二印，只是一印，蓋由諸法無常故無自性，無自性故空」的立場一致。

另於「真實不遷」方面，鎮澄復將諸法無自性轉化為常住真心之體，由此常住真心如金剛般不動無壞，且以性空為體，故為更進一層的不遷。而若將「真實不遷」的「全體即是常住真心」與總義的「十方法界總為一大圓覺心」相較而言，如果說總義的「大圓覺心」較側重萬法在客觀面上皆是圓覺之心映現的結果，則此處的「常住真心」較突顯從眾生主體性上體認一切分別變化即是真心。

接著，鎮澄論說第三義門——「二俱無礙」之義：

> 言無障礙義者，此中復有二義：謂理事無礙，事事無礙。
> 言理事無礙者，即上遷與不遷，相即無礙也，謂由不變之理，能隨緣故，其不生滅性，全體徧在生滅法中，如濕徧波，則不遷而遷也。故《華嚴》云：「法性本無生，示現而有生。」又經云：「如來藏與七識俱，若生若滅，猶如技兒。」又經云：「法身流轉於五道，名曰眾生。」復由緣生之事，無自性故，全生滅法，即是不生滅理，如波即濕，則遷而不遷也。《楞嚴》云：「幻妄稱相，其性真為，妙覺明體。」《法華》云：「是法住法位，世間相常住。」《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅。」此二同時，遷與不遷，無障礙也。
> 二事事無礙者，謂由三世諸法，全真心故，若時、若物，即同真心，含容周徧，猶鏡燈然。故經云：「一念普入無量劫。」又云：「不動道場而身徧十方。」又云：「過去無數劫，安置未來今。未來無數劫，迴置過去世。」是則不動一塵而充徧十方，不離剎那而涉入三世。一遷一切遷，無遷無不遷，不可得而思議矣，遷、不遷義理盡於是焉。[39]

---

[38]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 916, c19-p. 917, a5 // Z 2:2, p. 369, b7-17 // R97, p. 737, b7-17)。

[39]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 917, a5-21 // Z 2:2, p. 369, b17-c15 // R97, p. 737, b17-p. 738, a15)。

「二俱無礙」亦可細分為「理事無礙」與「事事無礙」二義。於中所謂「理事無礙」，是指前述諸法無常（遷/事）與無自性空（不遷/理），二者是「相即無礙」的，亦即不遷真理必然透過遷變之現象而得體現；相對地，遷變之現象亦透顯著不遷實相。所以兩者是同時存在於事物之中，且彼此相即而無障礙，其狀態可雙向交通而稱之為「不遷而遷」、「遷而不遷」。

至於「事事無礙」，則重新扣合別義門的「真實不遷」，強調諸法萬象在根本上皆是無自性的，循此體認萬法其實都涵攝在真心當中，故若能體見真心的真實狀態，便能達致「一遷一切遷」、甚至是「無遷無不遷」的不可思議境界。鎮澄認為，此種「不遷」義，即是體見真心而貫徹諸法，最終在事相上超越遷與不遷，這是「不遷」義理的最高層級。

最後，在敘說完總、別義門後，鎮澄如是收結：

> 此上諸義，前因後宗展轉相成，謂由諸法剎那變易，故無自性。由無自性，故全體即真。以即真，故事理無礙。由事理無礙，故能令事事如理而無礙也。此三義門，徧諸聖教，皆非不化因論也。不識肇公何所據耶？如無聖言可據，則愚未敢聞命矣。[40]

上述的總、別各項義門，並非毫不相關的個體；相反地，低層次的義門是做為邁向下個「不遷」義門的階梯，在因明理則上則是「前因後宗展轉相成」，所以由「諸法剎那變易」之現象導出「無自性故空」，復以「無自性故空」做為真心之體，則轉入「真實不遷」義門，再因著「真實不遷」建立在即緣起現象而見性空真實上，所以又可從「理」（實相）、「事」（現象）角度成立「事理無礙」義門，至於最終的「事事無礙」，則是澈見真心本質且通透其與萬象間的關係，進而達到「事事無礙」之境地。本此立場，鎮澄再次強調：僧肇的「性住」在上舉各個義門中均無法對應，係屬於執常不化之妄見，故絕非「不遷」。

職是可知，鎮澄對「性住」和「不遷」的認知，係建立於此種以圓覺真心為頂點的思想架構之上。進一步而論，此一多層次且彼此環環相扣、相輔相成的思維體系，在義理最高層級上係以華嚴真心為其宗趣，而在實踐進階方面則由別義門逐步向上攀升：首先從小乘觀察諸法無常入手，認識到一切事物在現象上變化不定，故非不遷。其次由生滅表象體見無自性的性空不遷道理，並且徹底解了無常現象（遷/事）與無自性空（不遷/理）為一體兩面之狀態，循此達致「理事無礙」的境地。最後則從性空體契萬法皆為常住真心所含攝，一切時、物在此真心之中涵容周遍，由此契會最終的「事事無礙」境界。

---

[40]〔明〕鎮澄:《物不遷正量論》卷 1(CBETA, X54, no. 879, p. 917, a21-b1 // Z 2:2, p. 369, c15-d1 // R97, p. 738, a15-b1)。

五、結論

本文嘗試抽離過往著重於鎮澄批駁〈物不遷論〉是否合理的研究脈絡，並在回歸鎮澄宗本華嚴的立場下，試圖從《物不遷正量論》中析論其學思特點，略有考見如下。

其一，《物不遷正量論》主旨是辨析〈物不遷論〉中以「性住」無法證明「不遷」的問題，而鎮澄自身對「不遷」的解釋則透顯出其對華嚴教理的宗尚，其觀念結構可表見如下：

<table>
<tr><td>總義</td><td colspan="3">總則十方法界總為一大圓覺心，譬如清淨摩尼，萬象森羅，去來生滅，於中影現。</td></tr>
<tr><td rowspan="5">別義</td><td>諸法無常義（小乘）</td><td colspan="2">一切有為緣生之法皆是無常，剎那變易，並非不遷。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">常住不遷義</td><td>性空故不遷（般若/法華）</td><td>即上有為生滅之法，因緣所作，無自性故，當體即空，無少法生，無少法滅，故不遷也。</td></tr>
<tr><td>真實不遷（華嚴）</td><td>即由諸法無自性故，全體即是常住真心，如金剛王無動無壞，故不遷也。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">二俱無礙義</td><td>理事無礙</td><td>即上遷與不遷，相即無礙也。</td></tr>
<tr><td>事事無礙</td><td>由三世諸法，全真心故，若時、若物，即同真心，含容周徧，猶鏡燈然。</td></tr>
</table>

表中「常住不遷義」的二門——「性空故不遷」以及「真實不遷」，又分別與「二俱無礙義」的「理事無礙」、「事事無礙」相對應。而當「別義」達致「事事無礙」階段，則又與扣應於「總義」的「十方法界總為一大圓覺心」。循此而論，鎮澄的確歸宗於華嚴教理，並立基如此宗義立場而將「不遷」詮解為多層次遞進的結構。而在此思維立場下，鎮澄認為僧肇之說連小乘的「諸法無常義」都不符，又遑論契合於大乘「性空故不遷」的標準。

其二，在此種思想結構底下，鎮澄也運用上述觀念來衡準各種經說，並且提出所謂「二印」的準則——小乘「因緣生滅印」和大乘「真空實相印」，而這「二印」其實也即是上表中「諸法無常義」、「性空故不遷」兩種別義門的變相說法。而除卻用「二印」判釋教說，鎮澄也會以佛說經典的時序先後性來識別該經典在教義圓滿性上究屬「有餘」、「無餘」。另在判釋之外，鎮澄也有「會通」經說的一面，像是將《法華》的「法住法位」理解為《般若》「見證實相」，因而使兩經在義理上同屬「常住不遷義」門所攝。

其三，在實際批駁〈物不遷論〉方面，鎮澄則採用因明學的方法，即透過「宗」、「因」關係的連繫程度與合理性來加以論辨，其使用手法包含「三量」——現量、比量、聖言量，這大抵與印度佛教因明學的原則相同。但在行文論議上，或因「不遷」、「性住」等並非現量可見，因此鎮澄實際用來破他顯正的方法只有比量與聖言量；而這也反映出鎮澄對因明的認識甚至整個明代佛教對於印度佛教因明學的容受問題，尚有許多值得留意之處。

最後，由於目前藏經中關於鎮澄的傳世著作僅餘《物不遷正量論》一部，而該論的撰作又是因應特定目的而發，因此在透過文獻考察鎮澄學思方面實仍闕漏、不足，期待日後或有更多新材料加入，裨使對鎮澄這位華嚴學僧甚至整個明代華嚴學的發展能有更完善的探論。

參考文獻

〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。
〔後秦〕僧肇：《肇論》，《大正藏》冊 45，第 1858 號。
〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號。
〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號。
〔唐〕玄奘譯：《因明正理門論本》，《大正藏》冊 32，第 1628 號。
〔唐〕玄奘譯：《因明入正理論》，《大正藏》冊 32，第 1630 號。
〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號。
〔唐〕澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36，第 1736 號。
〔明〕鎮澄：《物不遷正量論》，《卍續藏》冊 97。
〔明〕憨山德清：《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 127。
〔明〕明河：《補續高僧傳》，《卍續藏》冊 134。
〔日〕武邑尚邦著、順真何放譯：《佛教邏輯學之研究》（北京：中華書局，2010 年 9 月）。
〔日〕木村清孝著、李惠英譯：《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書，2011 年 5 月二版）。
方立天：〈鎮澄對僧肇《物不遷論》的批評〉，《哲學研究》1998 年第 11 期（1998 年 11 月），頁 55-60
朱光磊：〈僧肇物不遷義平議——以鎮澄《物不遷正量論》為中心的考察〉，《宗教學研究》2012 年第 4 期（2012 年 4 月），頁 114-119。
江燦騰：《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年 9 月）。
吳可為：《華嚴哲學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014 年 6 月）。
李潤生：《僧肇》（台北：東大圖書，1989 年 6 月）。

張春波：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010 年 7 月）。
劉樂恒：〈《物不遷正量論》辨析〉，《漢學研究》第 28 卷第 1 期（2010 年 3 月），頁 191-223。
暴慶剛：〈析物不遷義之雙重論旨——兼評澄觀鎮澄對物不遷義之詰難〉，《宗教學研究》2005 年第 1 期（2005 年 1 月），頁 150-153。
鄭偉宏：《佛家邏輯通論》（台北：聖環圖書，1997 年 4 月）。
霍韜晦：《佛家邏輯研究》（高雄：佛光出版社，1991 年 2 月再版）。
羅因：《般若學對魏晉玄學課題的深化與開展：以《肇論》為中心》，收錄於《中國學術思想研究輯刊》8 編第 31 冊（台北：花木蘭文化出版社，2010 年 3 月）。
龔隽：《覺悟與迷情——論中國佛教思想》（上海：上海古籍出版社，2012 年 10 月）。
CBETA 電子佛典（2014），「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association）。

言說與修行——淺析淨影慧遠〈證教兩行義〉

北京清華大學哲學系 碩士生
梁峻銘

摘 要

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

關鍵詞：地論學派、淨影慧遠、證行、教行、修行論

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

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

一、地論學派與淨影慧遠簡介

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

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

[1] 《維摩詰所說經》，〈佛國品第一〉，T14, no.475, p.538, a02。
[2] 《大方廣佛華嚴經》卷 03，T10, no.279, p.11, c21。
[3] 《續高僧傳》卷 08，T50, no.2060, p.491, a16-17。

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

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

二、相反相成的證、教兩行

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

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

---

[4] 廖明活，《淨影慧遠思想述要》，頁 18。
[5] 陳寅恪，《大乘義章書後》，頁 181。
[6] 同上註。
[7] 《十地經論》，T26, no.1522, p.130, a27-28。
[8] 《十地經論》，T26, no.1522, p. 130,b07-15。

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

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

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

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

「教行」則相應地代表著初地以前的修行，慧遠說：「一切地前造修方便，名

---

[9] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c29-p.653, a01。
[10] 「最初所行者，依阿含行故。成就一切佛法者，謂是證智」，《十地經論》，T26, no.1522, p.129, c24-26。
[11] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c07。
[12] 《十地經論》，T26, no.1522, p.144, b04。
[13] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c27-28。
[14] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c21-22。
[15] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.810, c20-29。
[16] 但《十地經論》則主張即使是十地菩薩，亦需要得佛說法，才可順利證入佛地。

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

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

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

[17] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c20-21。
[18] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c26-27。
[19] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c08-09。
[20] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c14。
[21] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c11。
[22] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c15-16。
[23] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c18-19。
[24] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.652, c25。
[25] 《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a13-14。
[26] 《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a13。
[27] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b07-09。

都已內化己身，此時若要更進一步，除了自身精進，亦需仰賴佛陀之教。如《十地經論》所載，縱是境界高如菩薩，亦有待佛陀演說十地法，才能得佛力，證佛果[28]。（此處與前引〈賢聖義〉的說法有異。筆者認為〈賢聖義〉所云只是大體框架，應以論述更精確和深入的〈證教兩行義〉為準。）

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

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

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

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

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

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

[28] 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.130, a25-29。
[29] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a12-15。
[30] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a13-15。
[31] 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.126 -p.127。
[32] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a29-b01。

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

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

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

<table>
<tr><td rowspan="5">證行</td><td rowspan="5">內在修為</td><td rowspan="2">出世間行</td><td>知得之別名，實觀平等契如。</td></tr>
<tr><td>初地已上一切諸德，行熟舍言，證法性故，同為證行。</td></tr>
<tr><td colspan="2">真智不爾，離文字故，以離文字，故說為證。</td></tr>
<tr><td colspan="2">依理所成，智慧之行。</td></tr>
<tr><td colspan="2">自分所成，一切行德，若體若用，斯為證行。</td></tr>
<tr><td rowspan="10">教行</td><td rowspan="5">由外而內</td><td colspan="2">知諸佛所說教法，從其所知，故名教行。</td></tr>
<tr><td colspan="2">德為教行，方便行德，本依言教修習生故</td></tr>
<tr><td rowspan="5">世間之行</td><td>地前所修名為教行，世間之行依言起故。</td></tr>
<tr><td>方便行德，依教修起，從其所依，故名教行。</td></tr>
<tr><td rowspan="5">由內而外</td><td>上德下被，義名為教。</td></tr>
<tr><td>福依事生，易以言彰，故說為教。</td></tr>
<tr><td>差別之行，可以教辨，行從詮目，故名教行。</td></tr>
<tr><td colspan="2">行能顯真，義說為教。</td></tr>
<tr><td colspan="2">教智外彰，說以為用…用為教行，正說法智，照明世故</td></tr>
<tr><td colspan="2">真證無相，說為教行，彼相現於教行中故。</td></tr>
<tr><td colspan="2">說法智行，能起言說，教被世間，故名教行。</td></tr>
</table>

[33]《維摩經略疏》，T38, no.1778, p.686, a08-09。
[34] 昌如，《"地論學派"研究》，第 118 頁。
[35] 昌如，《"地論學派"研究》，第 118 頁。
[36] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, a02-03。

簡言之，「證行」和「教行」在修行中相輔相成，修行者從「教行」而起，再入「證行」，繼而以所證去彰顯教法。同時，兩者亦相分相對，概括而言「教行」依賴外緣生起，亦較易顯現於外；而「證行」則依靠內緣內因，是修行者內在的修為，亦難以言語等方式開顯於外。總的來說，「證行」和「教行」猶如一個錢幣之兩面，雖有差異但密不可分，在理解上不可分別，在修行的實踐中則不可偏廢。

三、證、教兩行與語言

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

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

慧遠首先就「證、教相對」進行論述：

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

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

---

[37] 《維摩詰所說經》，〈佛國品第一〉，T14, no.475, p.538, a02。
[38] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b17-22。

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

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

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

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

慧遠認為恰當運用「遮詮」的話，就得以使「證行」可說。

> 第二可以拂相顯示，名為可說，不可相論，名不可說。何故如是？證離名相，

---

[39] 《十地經論》，T26, no.1522, p.132, b20-21。
[40] 《十地經論》，T26, no.1522, p.133, c19。
[41] 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a12-15。
[42] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b26-27。
[43] 參見《丁福保佛學大辭典》，「華嚴經」條目。
[44] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, b28-c04。

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

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

其次是「證行」能以類推、比喻的方式所說：

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

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

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

---

[45] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653,c04-09。
[46] 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.132, c08-20。
[47] 《大乘義章》，T44, no.1851, p.653, c09-12。
[48] 「定滅佛所行，言說不能及，地行亦如是，難說復難聞。」，《十地經論》，T26, no.1522, p.133, b14-16。
[49] 參見《十地經論》，T26, no.1522, p.162, b15-c29。
[50] 「難第一希有，菩薩所行示，地事分別上，諸佛之根本。」，《十地經論》，T26, no.1522, p.128, c03-04。

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

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

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

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

三、結語

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

[51] 慧遠在《維摩義記》、《十地經論義記》、《大乘義章．三無為義》和《大乘義章．入不二門義》中均以「情實相望」的方法作概念分析，同時與「情真相望」混用，可見其「實」是指真如實相。
[52] 《十地經論》，T26, no.1522, p.134, a17-18。

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

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

參考文獻

《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。
《十地經論義記》。《卍新纂大日本續藏經》冊 45，第 753 號。
《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 號。
《維摩義記》。《大正藏》冊 38，第 1776 號。
《維摩詰所說經》。《大正藏》冊 14，第 475 號。
昌如（2015）。《"地論學派"研究》。北京：中國人民大學。
武邑尚邦（2010）。《佛教邏輯學之研究》。順真、何放譯。北京：中華書局。

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

[54] 參見武邑尚邦，《佛教邏輯學之研究》，頁 81-83。

陳寅恪（1967）。〈大乘義章書後〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 37 本，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 121-123。
馮煥珍（2006）。《回歸本覺》。北京：中國社會科學出版社。
聖凱（2010）。〈地論學派〉。賴永海主編，《中國佛教通史》第三卷。南京：江蘇人民出版社。
廖明活（1999）。《淨影慧遠思想述要》。臺北：臺灣學生書局。

黑水城《華嚴感通靈應傳記》初探

浙江大學古籍研究所 博士生
張旭

摘　要

《華嚴感通靈應傳記》是附於黑水城中的《普賢行願品》之後的一篇文獻，其主要內容是標舉念誦華嚴經的功德，注文當中包含了一些華嚴感應故事。雖然有學者注意到此文獻的存在，但並未對其內容詳加探究。本文主要注意以下兩個問題：一、此文獻究竟是西夏人撰寫還是漢文著作。二、《華嚴感通靈應傳記》與華嚴感應記密切相關，其注文中引用的史料是華嚴感應記中習見的故事，基於第二點中對於華嚴感應記源流的梳理，同時對《華嚴感通靈應傳記》中提到的故事進行考訂和比對，確定該文獻的源流。

關鍵詞：《華嚴感通靈應傳記》、華嚴感應記、應縣木塔

一、黑水城文獻中的《華嚴感通靈應傳記》

在黑水城文獻中，有一篇題為《華嚴感通靈應傳記》的文獻，此文未在歷代大藏經中出現，沒有引起學者們足够的關注。該文獻附於黑水城本《華嚴經普賢行願品》之後。《華嚴經普賢行願品》是西夏佛教文獻當中較為流行的經典之一，版本眾多，較為複雜。根據孟列夫、侯沖、崔紅芬等人的研究，我們可以得出結論：俄藏漢文部分共有 17 個編號，俄藏西夏文部分共有 11 個編號，中國藏西夏文部分共有 2 個編號，中國藏漢文部分共有 1 個登錄號，英藏以碎片為主，共有 19 個編號。[1]在上述《普賢行願品》的不同版本中，後附《華嚴感通靈應傳記》的登錄號分別為 TK61，TK64，TK65，TK69，TK71，TK71V，TK72，TK161。[2]其中以 TK61 較為完整，故以 TK61 為底本，並參考其他諸本將《華嚴感通靈應傳記》錄文如下：[3]

《華嚴感通靈應傳記》

爾乃十種受持，（經云：十種者，一受持，二讀，三誦，四解脫，五書寫，六施他，七聽聞，八正開演，九思惟，十修習。）**誦一偈，破鐵城之極苦。**（垂拱三年，賢安坊中，郭神亮死，經十日卻蘇，云有使者追至冥司，引送地獄，忽見一僧云，我欲救汝獄之苦，教念一偈云：「若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。」當誦之時，受罪者數千萬人皆得離苦，此乃《華嚴經·十行品》中偈文。）**天帝請講。**（垂拱三年，西域有寶意三藏常講《華嚴經》，忽有二人於大眾中禮三藏曰：「弟子從忉利天帝釋使來，請法師天上講《華嚴經》。」法師當時與都講離那等於高座上一時遷化。）**才觀奧旨，知思議之難窮。**（龍樹祖師於龍宮見此《華嚴經》，稱是不思議之典。上本中本，非世傳持；惟誦得下本，有十萬偈頌，因此傳持於世間。）**乍聽靈文，弘小典而何及？**（西域無弟天親初業

[1] 孟列夫《黑城出土漢文遺書敘錄》（後文簡稱孟列夫《敘錄》）中共著錄了 24 個編號，參孟列夫著，王克孝譯，《黑城出土漢文遺書敘錄》，頁 119。侯沖發現孟列夫《敘錄》中有多個登錄號在《俄藏黑水城文獻》中不能找到。他依據的是《俄藏黑水城文獻》中公佈的登錄號，加之侯沖發現孟列夫《敘錄》中 TK147 和 TK258 兩個登錄號定名有誤。因此侯沖統計《俄藏黑水城文獻》（漢文部分）共收錄了 17 件《普賢行願品》漢文本，參侯沖，《敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的<普賢行願品>》，頁 337-366。崔紅芬對黑水城文獻中出現的漢文和西夏文本華嚴經典作了全面的梳理，據她統計《華嚴經普賢行願品》俄藏西夏文部分共有 11 個登錄號，俄藏漢文部分共有 24 個登錄號，中國藏西夏文共有 2 個登錄號，中國藏漢文共有 1 個登錄號，英藏西夏文部分共有 19 個登錄號，參崔紅芬《夏漢文本華嚴經典考略》，頁 205-212。崔紅芬對於俄藏漢文本《普賢行願品》的統計依據的是孟列夫《敘錄》，未參考侯沖的研究，故俄藏漢文部分仍以侯沖統計的較為準確。

[2] 孟列夫《敘錄》當中的登錄號與《俄藏黑水城文獻》中的登錄號不能一一對應，本文採用《俄藏黑水城文獻》中的登錄號。

[3] 《俄藏黑水城文獻·第 2 冊》，65 頁。

小乘，因聞華嚴大教，方獲信悟，深敬華嚴一乘是諸佛境界，遂舍小乘，深自悔咎，欲以利刃斷蛇。無著戒之曰：「向以汝口激揚權教，今還以汝舌讚美真乘，自滅深累，何斷舌為？天親於是入山造《華嚴十地論》等。）**上聖同推，下類難知。**（經云：此經十方諸佛同說同贊，海會菩薩俱來證明，一切聲聞緣覺不聞此經，何況受持？）**以少方便，功越僧祇。**（經云：“以少方便，疾得菩提」。又云：「若菩薩億那由他劫，行六波羅蜜，不聞此經，雖聞不信，是等猶為假名菩薩。」）**但聞其名，不墮修羅之四趣。**（傳云：「聞大方廣佛華嚴經題七字者，決定不墮修羅惡鬼地獄畜生等四趣，何況受持？」）**法界圓宗，真如榜樣。**（華嚴是一乘圓教，乃成佛之宗，得道之本矣。）**升天而能退強敵。**（聖歷年中，于闐國中有沙彌名彌伽，專誦《華嚴》。天帝請迎，乃曰：「每被修羅見擾，故屈師表師受持《華嚴經》，諸天護持，請為誦經，以穰彼敵。遂登華座，誦華嚴經，修羅軍眾睹此威神，即便退衄。）**修禪習慧，冥通九會之中。**（顯慶年中，九隴山有一尼師，志精佛乘華嚴秘藏，入山受持。十餘載禮誦無替，依教修行，性定心寂，遂證慧眼，得因陀羅網境界，十方世界微塵剎海，九會道場了了分明，見如鏡中像場。）**此典幽玄，不可妄傳。**（經云：“此經不落一切，餘眾生手唯除諸大菩薩，種佛善根者。）**水洗持華嚴人之手，諸類承著，命盡生天。**（總章元年，西域有梵僧來至京洛，見僧看《華嚴經》，乃曰：“此土亦有此不思議典，西域傳記中說有人轉《華嚴經》以洗手，水滴著蟻子，命終生忉利天，何況受持？」）**非大非小，塵塵諦了。**（此《華嚴經》是不思議之典，非情量所拘，說大說小。經云：「十方諸佛於一微塵中常轉如是無盡法輪，無有間斷。）**金光孕於口中，**（上元年中，洛州敬受寺有僧歸。洛州覲友路投店宿，與一僧同宿，見此僧問主人索酒肉噉之。其敬受寺僧怒而呵之，續見其僧，緩發梵音，誦《華嚴經》口角所邊，俱放光明狀，若金色誦至五帙以上，真光漸收，卻入僧口。又禪師修德專業《華嚴》，書寫此經，關函之時，金光遠照，徹百餘黑。）**紅蓮生於舌表。**（如意元年，漳州有尼，戒行精苦，常誦《華嚴》，忽然坐化，三年墳上生紅蓮，五莖因發，墳破棺見，從舌上而生，光彩鮮豔。）

從文中可以看出,《華嚴感通靈應傳記》包括正文和括號中的雙行小注兩部分，正文主旨在於說明《華嚴經》在佛教典籍中的地位以及誦持《華嚴經》的功德。注文則引用《經》、《論》諸說以及感通靈應事跡為正文之佐證。這篇文獻還未引起人們的重視，研究者尚不多。侯沖指出，此文在歷代大藏經中不見著錄，但他未對此文作進一步考證。索羅寧認為此文應為西夏人撰寫，但是沒有給出確鑿的

證據。[4]從目前學術界的進展來看，此文獻還存在一些問題。首先，此文獻究竟是西夏人自己撰寫的還是抄錄漢文著作而成依然存疑。如果該文獻是迻錄漢文著作，那是否可以找到依據的文本。如果該文獻是西夏人自己的著作，那麼西夏人撰寫此文是否有相應的經典依據，尤其是該文獻的雙行小注與華嚴感應傳密切相關，是否可以找出相應的史料來源。這些問題都可以進一步探討。

首先，先解決第一個問題，筆者同意索羅寧認為此文是西夏人撰寫的觀點。一方面，在傳世各種漢文的《普賢行願品》中均沒有發現該文獻，說明該文獻在中原地區並沒有流行。同時，在黑水城文獻中，除了以上提到的載有《華嚴感通靈應傳記》的幾號文獻，還有 TK98，TK99，TK100 三種版本相同的《華嚴經普賢行願品》。此三種文獻中的題記和《華嚴感通靈應傳記》正文的性質類似，在文本上也有一些聯繫，其文如下：[5]

> 《大方廣佛華嚴經普賢行願品》者，圓宗至教，法界真詮，包括五乘，該羅九會。十種愿行，攝難思之妙門。一軸靈文，為無盡之教本。情含剎土，誓等虛空。示諸佛之真源，明如來之智印。身身同毗盧之果海，出世玄猷；心心住普賢之因門，利生要路。繇是一偈書寫，除五逆之深殃；四句誦持，滅三途之重苦。

兩文不僅都是附在《普賢行願品》後的文獻，而且在文體、用詞以及用典上有相似之處，不同之處在於 TK98，TK99，TK100 沒有雙行小注。具體而言，此處「圓宗至教，法界真詮」就與《華嚴感通靈應傳記》中的「法界圓宗，真如榜樣」有相通之處。“繇是一偈書寫，除五途之深殃；四句誦持，滅三途之重苦」與「誦一偈，破鐵城之極苦」用的是相同的典故，所指都是垂拱三年，郭神亮誦《華嚴經》夜魔天宮偈而得以免墮惡趣的故事。在 TK98 的這段文字後面緊接著敘述了舉行法會以及撰寫文章的目的，其文如下「今皇太后罗氏慟先帝之遐升，祈覺皇而冥薦，謹於大祥之辰所作福善，暨三年之中，通興種種利益，俱列於後，將茲勝善。伏願仁宗皇帝佛光照體，駕龍軒以游淨方……」說明 TK98 後面附的這篇文章是西夏某位文臣奉皇太后之命所作的，其目的是說明誦讀《普賢行願品》的功德，為後面誦經、施經等法會的活動賦予意義，為仁宗皇帝祈福。據此我們可以推斷，這兩種文獻都是西夏的皇室刻本，《華嚴感通靈應傳記》應也是西夏文臣的作品。

---

[4] 索羅寧，《西夏佛教之「系统性」初探》，頁 22-38。

[5] 《俄藏黑水城文獻·第 2 冊》，頁 372。

二、華嚴感應記的源流

關於這篇文獻，第二個問題是文獻的來源是什麼。要解決這個問題，首先要對華嚴感應記的源流有一個大致的了解。感應記是指向佛、菩薩祈禱、懺悔，或念佛、誦經、造經、造像之後，出現感通、靈異等神異事件的記述。[6]感應記的淵源已久，魏晉以來就已經有此類作品的創作。據李劍國考證，史料中所載最早的感應故事集是公元 399 年謝敷所作的《光世音靈驗記》，其中記載了光世音菩薩救度眾生的七個故事。[7]

佛經感應記的研究因為敦煌文獻的出土而受到關注，學者們大多從佛教文學的角度對這些感應文獻進行解讀。而敦煌文書中並沒有發現以華嚴為中心的感應記。因此關注華嚴感應故事的學者並不多，筆者目力所及，僅有吉津宜英、郝清新和陳金華等人進行過研究。筆者先介紹一下華嚴感應文獻。[8]華嚴的感應傳統濫觴於法藏《華嚴經傳記》。法藏《華嚴經傳記》分為十門：部類、隱顯、傳譯、支流、論釋、講解、諷誦、轉讀、書寫、雜述。據崔致遠所撰《唐大薦福寺翻經大德法藏和尚傳》:「經出虬宮已來，西東靈驗繁蔚。而或班班僧史，或聒聒俚談。義學之徒，心均暢日，耳功是競，躬覽者稀。由是簡二傳而聚異聞，考百祥而謄近說，緝《華嚴傳》五卷，或名《纂靈記》。」據崔致遠所說，《華嚴經》行世之後，便有不少靈應事件出現，或載之於僧史，或成為街頭巷議，流傳於下層百姓之中。普通的義學僧人對這些靈應事件興趣寡淡，但是法藏卻特意搜集了這些奇聞異說，撰成五卷《華嚴傳》，即現在流通的《華嚴經傳記》。這些感應故事在《傳記》中所佔的比例並不高，故事的靈應色彩並沒有後來濃厚。因此有些學者將法藏的《華嚴經傳記》視為感應記，但此說法還有待商榷。[9]雖說法藏的《華嚴經傳記》未必可以視為感應記，但是其內容為後來的華嚴感應記提供了靈感和素材，可視為華嚴感應記的濫觴，則是無可懷疑的事實。

崔致遠的《法藏傳》中尤值得注意的是「簡二傳而聚異聞，考百祥而謄近說」

---

[6] 鄭阿財《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》，頁 370。

[7] 李劍國《論南北朝的「釋氏輔教之書」》，頁 62-68。

[8] 至於每種文獻的生成、流傳以及相互關係，由於篇幅所限，此文不展開論述，筆者擬另撰一文進行詳細討論。可參考吉津宜英《華厳経伝記について》,頁 161-179。郝清新（Imre Hamar），*Creating Huayan Lineage：Miraculous Stories About the Avatamsaka-sūtra*, p181-192.陳金華，*Philosopher, Practitioner, Politician: The many lives of Fangzang*, p299-325.

[9] 法藏此書雖然記載了部分感應故事，成為後來華嚴感應記的故事原型。但是感應故事在本書中的比例並不大，只在講解、諷誦等部分出現。而且法藏的記載大多仍依據史實，其撰作此書的目的仍然在於記述《華嚴經》翻譯、流傳和信仰的歷史過程。因此，我仍將此書視為一部史傳作品，而非一部感應記。但不可否認的是，《華嚴經傳記》中的感應故事為他的門人編纂華嚴感應記提供了啟發和原始素材。

一句，可知法藏《華嚴經傳記》當中的靈驗故事並非完全出自杜撰，而是出自《華嚴經傳記》之前的兩部傳記。此處提到的「二傳」應為《高僧傳》和《續高僧傳》。吉津宜英曾經詳細分析《華嚴經傳記》依據的史料並列出表格，其中「講解第六」篇中依據兩傳的內容最多。在兩部僧傳的基礎上，法藏還進一步糅合了當時流傳較廣的感應故事，正所謂「考百祥而謄近說」。

法藏之後，其弟子慧苑和慧英繼續華嚴感應故事的編纂。二人不僅繼承了法藏《華嚴經傳記》中的感應要素，並且一方面將《傳記》中的史傳成分剝離開來，另一方面，將感應記當中的感應故事改造得越發離奇，二人所作相較法藏而言成為更純粹的華嚴感應記。元代的普瑞在《華嚴懸談會玄記》中提到了《華嚴經傳記》與後來的兩種華嚴經感應記的關係：「言《纂靈記》說者，以《華嚴傳記》五卷本賢首集……至清涼時有二家，並賢首弟子：一靜法寺慧苑法師修五卷，名《纂靈記》；二經行寺慧英法師修兩卷，名《華嚴感應傳》，又近四明居士胡幽貞纂成一卷。」[10]也就是法藏之後，其門人慧苑、慧英分別撰有五卷本《華嚴經纂靈記》（後文簡稱《纂靈記》）和兩卷本《華嚴經感應傳》（後文簡稱《感應傳》）。後來胡幽貞又將慧英的兩卷本《感應傳》刪節為一卷本。因此，我們可將這四種文獻歸為三類：法藏《華嚴經傳記》為一類，代表華嚴感應記的濫觴。慧苑為一類，代表五卷本系統。慧英和胡幽貞為一類，代表兩卷本系統，後文將會辨析三者之間的差別。

三、《華嚴感通靈應傳記》的文獻學考察

《華嚴感通靈應傳記》的雙行小注引用了經論中的說法，以及感應故事。關於注文的史料來源，值得進一步考察。需要注意的是，《感通靈應傳記》的注文當中涉及到九件感通事件：1）垂拱三年郭神亮事。2）垂拱三年西域寶意三藏。3）龍樹菩薩。4）西域天親造《華嚴十地論》。5）聖歷年中彌迦沙彌。6）顯慶年中九隴山尼。7）總章元年西域梵僧。8）上元年中洛州敬受寺僧。9）如意元年漳州尼。

前文已經介紹了華嚴感應記的源流和系統，我們可以對上述九起靈應事件中的做一個考察，從而確定三者之間的關係，以及《華嚴感通靈應傳記》注文依據的是哪一部經典。要解決此問題，需要在九件靈異事件當中找到同時存在於三個系統並且顯現出記載差異的靈應事件，才能分辨出《華嚴感通靈應傳記》來源於哪個系統。幸運的是，「郭神亮」一事在以上三個系統中都能找到類似的故事結構。故事的主體是某個叫郭神亮或者叫王某的人，生前不做善事，患病死後，被兩個使者帶到地獄。他在地獄門前見到一個自稱是地藏菩薩的僧人，教他誦《華嚴經》

[10]《華嚴玄談會玄記》，CBETA, X08, no. 236, p. 379，b15-21

中的一首偈子。後來他因為會背誦這首偈而被閻羅王放免，得以不墮地獄。類似的故事情節在《華嚴經傳記》、《纂靈記》以及《感應傳》中都能找到，不過三種文獻的記載存在一定的差異。我們恰好可以依此確定《華嚴感通靈應傳記》來自哪個文本系統。

五卷本《華嚴經傳記》現在完整地保留下來。我們可以發現其中記載的類似情節的靈應事件，不過主人公是某個姓王的人，和《華嚴感通靈應傳記》不同。其文如下：[11]

> **文明元年，京師人姓王，失其名。**既無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄門前，見有一僧云是地藏菩薩。乃教王氏，誦一行偈，其文曰：**「若人欲求知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。」**菩薩既授經文，乃謂之曰：「誦得此偈，能排地獄。」王氏盡誦，遂入見閻羅王，王問此人有何功德。答云：「唯受持一四句偈。」具如上說。王遂放免。當誦此偈時，聲所及處，受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇，憶持此偈，向諸沙門說之。參驗偈文，方知是《華嚴經》第十二卷夜魔天宮無量諸菩薩雲集說法品。王氏自向空觀寺僧定法師說云，然也。

《纂靈記》雖已不存，但後世的著作屢有徵引。澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、遼代道殿的《顯密圓通成佛心要集》等著作都引用了其中的文字。甚至元代的普瑞在其《華嚴懸談會玄記》中仍有引用，說明《纂靈記》大概亡佚於十四世紀。在澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》當中恰好引用了上述故事，其文如下：[12]

> 《纂靈記》云：「京兆人，姓王，名明幹。本無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄。地獄門前見一僧，云是地藏菩薩。乃教誦偈云：『若人欲了知。三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。』菩薩授經已，謂之曰：『誦得此偈，能排汝地獄苦。』其人誦已，遂入見王。王問：『此人有何功德？』答云：『唯受持一四句偈。』具如上說。王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人皆得解脫。後三日方蘇，憶持此偈，向諸道俗說之。參驗偈文，方知是《華嚴經》夜摩天宮無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈也。今經偈云：『若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。』大意是同。意明地獄皆由心造，了心造佛，地獄自空耳。既一偈之功，能破地獄，何況一卷、一品、一部之玄微？願思此言，勉夫傳誦。

---

[11] 《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 167，a18-29。

[12]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 116，b18-c4。

慧英的兩卷本《感應傳》現已不存，但能借胡幽貞刪略後的一卷本得知其中的內容。《大方廣佛華嚴經感應傳》云：[13]

> 垂拱三年四月中，賢首於大慈恩寺講《華嚴》後散講謁。大德成、塵二律師報賢首云：「今夏賢安坊中郭神亮檀越，身死經七日却蘇。入寺禮拜，見薄、塵，自云：『傾忽暴已，近蒙更生。當時有使者三人，來追至平等王所。問罪福已，當合受罪。令付使者引送地獄。垂將欲入。忽見一僧云：我欲救汝地獄之苦，教汝誦一行偈。』神亮驚懼，請僧救護，卑賜偈文。僧誦偈曰：『若人欲了知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。』神亮乃志心誦此偈數遍。神亮及合同受罪者數千萬人因此皆得離苦，不入地獄。」斯皆檀越所說，當知此偈能破地獄，誠叵思議。」藏答塵曰：「此偈乃《華嚴》第四會中偈文。」塵初不記是華嚴，猶未全信藏公，乃索《十行品》撿看，果是《十行偈》中最後偈也。塵公歎曰：「纔聞一偈，千萬人一時脫苦。況受持全部，講通深義耶。」

以上三種文獻的記載有幾點值得注意。其一，《華嚴經傳記》中僅提到他姓王，失其名。但是在《纂靈記》當中，出現了他完整的姓名——王明幹。這或許是慧苑著《纂靈記》時搜求了新的史料，補其空缺。或許是為增加故事的可信度，而杜撰了此人的姓名。筆者更傾向於後一種看法。此人的名字在《感應傳》中被改竄為郭神亮。至於名字改竄的原因，我們可以從《華嚴經傳記》中的另一記載得到答案。《華嚴經傳記》卷三云：「近永隆年中，雍洲長安縣人廓神亮梵行清淨，因忽患暴終。諸天引至兜率天宮，禮敬彌勒。有一菩薩語亮云：『何不受持華嚴？』對曰：『為無人講。』菩薩曰：『有人見講，何以言無。』亮後再蘇。具向薄塵法師，論敘其事，以此而詳。首之弘轉法輪，亞迹參微矣。」[14]「廓」與「郭」相通，或是將「郭」誤記為「廓」。《感應傳》是將《華嚴經傳記》中王某人和郭神亮兩人的故事拼湊在一起，將故事主人公的名字改為郭神亮，所以才會與之前的記載差別較大。

其二，此故事當中提到了一首四句偈，在《華嚴經傳記》當中作「若人欲了知，三世一切佛。應當如是觀，心造諸如來。」這是晉譯華嚴當中的翻譯，也就是佛陀跋陀羅翻譯的《六十華嚴》當中的夜魔天宮偈。因此《華嚴經傳記》的撰作時間應是在《八十華嚴》尚未翻譯出來的時候，否則法藏在自己的著作中不可能還繼續引用舊譯本，而不使用自己參與翻譯的新譯本。《纂靈記》提到了此四句

[13]《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074, p. 175，c12-29。

[14]《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 164，a6-11。

偈的兩個版本，前面引用的仍是《六十華嚴》當中的四句偈，應是襲用《華嚴經傳記》的緣故。後面附加說明「今經偈云：若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。」，這是《八十華嚴》中對應的四句偈。《感應傳》中僅引用了《六十華嚴》中的四句偈，慧英作為法藏的弟子不應不引用法藏的新譯本。之所以《感應傳》中出現的是《六十華嚴》中的四句偈，極有可能是胡幽貞刪略原文的結果。而且慧英將此偈指認為《十行品》中的四句偈，顯然有誤。

其三，對比三種文獻當中的文字，我們發現《纂靈記》和《華嚴經傳記》的文句較為相似。不同的是《纂靈記》在故事的末尾加上了一些評論，這可能就是崔致遠《法藏和尚傳》中所說的「慧苑、慧英續之，別加論贊」。與前兩種文獻不同的是，雖然《感應傳》中的記載史源與前二者相同，但是具體內容已經改頭換面。不僅改換了故事主人公的姓名，還將四句偈的出處說錯了。這是因為《感應傳》將《華嚴經傳記》中的故事合併為一個。更重要的是，我們發現整個故事的敘事結構也發生變化。《華嚴經傳記》和《纂靈記》都是以第三人稱視角進行的記述，而《感應傳》則變成了故事主人公郭神亮的自述。這應該是慧英為了增加故事可信度進行的改編。同時，還可以發現在前兩種記載中，法藏並沒有出現在故事中，但在《華嚴經感應傳》中，法藏也參與其中，（這種情況在《感應傳》中並非孤例，多個故事均出現了這種轉變）法藏說明了此四句偈的出處。這是慧英為了展示法藏的博學，對故事進行的「聖傳」改造，目的是為了顯示自宗祖師的神聖性，從而有利於宗教宣傳和華嚴學派的傳播。

對三類文獻的記載進行比對之後，我們再回到《華嚴感通靈應傳記》注文的記載，從故事主人公的名字以及四句偈出處有誤的情況來看，可以清晰地確定《靈應傳記》依據的是慧英和胡幽貞的兩卷本系統。

餘論

根據竺沙雅章和索羅寧等人的研究，西夏和遼在佛教上存在密切的互動關係，並且二者在漢傳佛教方面，都帶有明顯的華嚴印記。[15]以往的研究都是根據在西夏和遼發現的澄觀和宗密的著作進行的，而未涉及到華嚴感應在西夏和遼的傳播。巧合的是，除了上述討論的《華嚴感通靈應傳記》之外，在山西應縣木塔當中也發現了與之相關的內容。應縣木塔的資料雖然早已公佈，但是對這一資料關注的

[15] 關於此問題，導夫先路的是竺沙雅章（Masaaki Chikusa）。他的相關研究收入《宋元佛教文化研究》一書中，參竺沙雅章《宋元佛教文化研究》，頁 147-150。索羅寧對西夏的漢傳佛教進行了較為系統的梳理，其中就涉及到很多與華嚴以及與遼代有關的內容，見索羅寧(Solonin, Kirill J).「The Glimpses of Tangut Buddhism」. p64–127；索羅寧. 西夏佛教之「系統性」初探，頁 22-38。 索羅寧（K.J.Solonin）. Khitan connection of Tangut Buddism，p371-395。

人並不多。因為這個資料被命名為《雜抄》，與其他文字混雜在一起的，而且字跡頗難辨認，應為一個民間的抄本。史樹青在《應縣佛宮寺木塔發現的遼代俗文學寫本》一文中最早注意到這個文獻的存在，將其性質定為華嚴感應。[16]這並沒有錯誤，但是他的錄文並不完全，只注意到其中的一段文字，現將全文錄入如下：[17]

> （上缺）記說是京兆人姓王失名，本無戒行，曾不修善。因患致死，被二人引至地獄。地獄門前，見一僧云是地藏菩薩，乃教誦偈云：若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切惟心造。王不得名，受持此偈，遂入見王。王問此人有何功德。答云：唯受持一四句偈。具如上說。王遂放免。當誦此偈時，聲所至處，受苦之人，皆得解脫。三日後卻蘇，憶持此偈，向諸道俗僧說之。參驗偈文，方知是花嚴經夜摩天宮偈，無量菩薩雲集所說，即覺林菩薩偈。意明地獄心造，了心造佛，地獄自空耳。既一偈之功，能破地獄，何況一卷一品一部之玄微，願思此偈，勉共傳誦。掬掌之水，尚拯生靈者，即僧伽彌多羅，本獅子國人，來到東土，化顯眾生。高宗大帝，甚加尊重。此法師戒行孤高，後於清涼山禮敬文殊師利，行道求聖境。因出至太原寺，時屬諸僧轉讀《花嚴經》。多羅法師肅然改容曰：「此是邊國，此處亦有經耶？」法師合掌，歡喜讚歎久之：「此《大方廣》功德難思，西國相傳有人讀此經，以水掬掌，水沾濕蟲蟻而捨命者，皆得升天，何況受持讀誦，觀察思維，獲福無量。□□□□講說則華梵通韻者，是中天竺人功德賢，諸經靡不該通，後崇佛法，深入三藏。此師欲度化眾生，到來唐國。高祖神堯皇帝請得在內，供養多日。有南譙王義宣等，并師事之。集義學沙門七百餘眾，譙王欲請功德賢法師講《花嚴經》，以華言未通，有懷愧嘆，即晝夜精勤，行道禮懺，虔請觀音，以求冥應。遂夢有人執劍，持一人首來，至其前曰：何憂？於是具陳上事，即刎劫法師頭，便置新頭，于令回轉，得無痛耶？答曰：不痛。豁然便覺，備悟華言。遂講《華嚴經》，至數十遍。表要至成之心，感得菩薩來，加被諸善友等。不受辛勤；又不運菩提心，只恁海神聽。而時雨傍流者，即僧道英，姓陳氏，蒲州人。至年十八，二親為娶，五載同居，誓不相觸。……於並州□法師處聽《花嚴經》，便落髮入太行山柏梯寺修行。（下缺）」

他認為此文獻來自慧英的《大方廣佛華嚴經感應傳》，但是此文獻實際上早已亡佚。另澄觀《普賢行願品疏》有以下文字，「海神聽而時雨滂流……講說則華梵通韻……故一偈之功，能破地獄。盥掌之水，尚拯生靈……」恰與文中的劃線部

[16] 史树青，《應縣佛宮寺木塔發現的遼代俗文學寫本》， 頁 34-39。
[17] 山西省文物局，《应县木塔辽代秘藏》，頁 545-549。

分相合。根據《普賢行願品疏》以及《雜抄》的內容可以判斷，《雜抄》恰好是解釋《普賢行願品疏》的。經過文字比對，可以發現此文根據的原始材料比較接近澄觀的《華嚴經疏鈔玄談》。因為是一個民間抄本，書寫潦草，文字又多有訛誤。編寫者還對其進行了改編，刪除其中涉及義理的部分，而摘錄了散見其中的感應故事。

我們可以推測應縣木塔中的這個《雜抄》應該是民間講經或是宣傳佛教的記錄，除了這段文字之外，還記錄了很多其他內容。遼代的資料當中除了應縣木塔中的這個抄本，非濁所著的《三寶感應要略錄》也引用了不少華嚴感應故事。[18]此外，圓通道殿的《顯密圓通成佛心要集》中引用了《纂靈記》中的文字，[19]也可證明華嚴感應記載遼代的傳播和流行。遼代文獻當中華嚴感應的內容還值得進一步研究。

綜上所述，本文主要論述了華嚴感應故事的源流，同時發現華嚴的這一感應傳統在西夏和遼代得到延續。西夏的王室和皇家寺院刻印了《華嚴經普賢行願品》，後附《華嚴感通靈應傳記》，說明在西夏感應故事的傳播對象不僅是下層百姓，上層的王室和知識分子也受這一傳統的影響。在遼代的應縣木塔寫本和僧人著作中，我們也能找到華嚴感應故事的痕跡，顯示出遼和西夏一樣都受到華嚴感應傳統的影響。我們討論西夏和遼代存在的華嚴特點的時候，不僅應該重視例如澄觀和宗密等義學僧人的著作，同時也應該注意在西夏和遼代的宗教生活中存在的華嚴感應因素。

[18] 《三寶感應要略錄》，CBETA, T51, no. 2084, pp. 837b12-838b16。

[19]《顯密圓通成佛心要集》卷 2：「今此兩宗，准《纂靈記》并義淨《傳》說。自如來密度已後，時人不聞不知(不聞顯圓不知密圓)。至龍樹菩薩七百年中出世，雙弘顯密圓宗，方乃流行人世。」見《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 1004，b15-18。

參考文獻

《三寶感應要略錄》，CBETA, T51, no. 2084。
《大方廣佛華嚴經感應傳》，CBETA, T51, no. 2074。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
《俄藏黑水城文獻·第 2 冊》。上海：上海古籍出版社。1996 年。
《華嚴玄談會玄記》，CBETA, X08, no. 236。
《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955。
山西省文物局《应县木塔辽代秘藏》。 北京：文物出版社。1991 年。
史树青（1982）。《應縣佛宮寺木塔發現的遼代俗文學寫本》。《文物》。1982(6)。
吉津宜英（1978）。《華厳経伝記について》。《駒澤大学佛教学部論集》 9。
李劍國（1985）。《論南北朝的「釋氏輔教之書」》。《天津師範大學學報（社科版）》，1985(3)。
孟列夫著（1994）。《黑城出土漢文遺書敘錄》。王克孝譯。銀川：寧夏人民出版社。
竺沙雅章（2000）。《宋元佛教文化研究》。東京：汲古書院。
侯沖（2006）。《敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的<普賢行願品>》。魏道儒主編《普賢和中國文化》。北京：中華書局。
索羅寧（2013）。《西夏佛教之「系统性」初探》。《世界宗教研究》。2013(4)。
崔紅芬（2016）。《夏漢文本華嚴經典考略》。《寧夏社會科學》。2016（3）。
鄭阿財（2011）。《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》。上海：上海古籍出版社。
Imre Hamar(2011),「Creating Huayan Lineage：Miraculous Stories About the Avatamsaka-sūtra」, Oriens Extremus(50).
Jinhua Chen(2007),Philosopher, Practitioner, Politician: The many lives of Fangzang(643-712), Sinica Leidensia (Book 75), London: Brill.
K. J. Solonin(2008),「The Glimpses of Tangut Buddhism」. Central Asiatic Journal 52(1).
K. J. Solonin(2007), 「Khitan connection of Tangut Buddism」，沈衛榮、中尾正義、史金波主編《黑水城人文與環境研究》。北京：中國人民大學出版社。

《十住毘婆沙論》中念佛法門之探究

慈濟大學宗教與人文研究所 碩士一年級
釋覺雲（張印）

摘 要

《十住毗婆沙論》是《華嚴經》〈十地品〉的注釋書，其「念佛思想」對中國淨土思想的影響極為深廣，時至今日念佛多只停留在單純持名的專注，對其「繫念」內在精神核心則多不為現代修持念佛法門人重視。對「觀想念佛」、「觀相念佛」乃至「實相念佛」亦多被忽視。

本文欲研究《十住毗婆沙論》中所提出的四種念佛方法之特色和修持要領，省思念佛法門中容易被忽略掉的核心內涵。以期一窺四種念佛方法及修行次第。提出持名、觀相、觀想一一念佛法盡可會向實相義，同時對空義之深入亦可助益於持名、觀相、觀想一一念佛法，背後的內在結構層次，即試以念佛法門的砌入，思考其與華嚴法界緣起之一即一切，一切即一旨要是否有相會通處。并分析念佛法門中不可或缺的核心法義，及四種念佛方法之異同和關係，提出「緣起空性」對念佛會與實相義之關聯處，以及當代修習念佛會入實相的可行性。梳理《十住毗婆沙論》中與念佛有關的各品間之次第架構，解析念佛方法、探討四種念佛方法圓融互攝、相滋相潤的法界緣起關係。從而重申以空義導引念佛，會入實相之當代意義及修持要領。

關鍵詞：實相念佛、法界緣起、念佛方法、修持要領、緣起正見

一、前言

華嚴宗相傳，龍樹在龍宮中取出《華嚴經》十萬頌。[1]《十住毗婆沙論》是《華嚴經》注釋書《大不思議論》其中的一品，又稱《十住論》，注釋《華嚴經》的〈十地品〉。漢譯本在姚秦時譯出，由耶舍三藏口誦，鳩摩羅什漢譯，共十六卷，但是漢譯本只有《十住經》前二地〈歡喜地、離垢地〉的內容，其他的部分沒有被譯出。[2]

《十住毗婆沙論》傳到中國，其中念佛思想對中國淨土宗思想的影響極為深廣，對這部論最常被提及的是《易行品》，但對該論中「觀想念佛」、「觀相念佛」乃至「實相念佛」則多被忽視，[3]並且即便是針對《易行品》之討論，時至今日也多在單純的「持名念佛」之聲音專注，對其內在精神也多不為重視。[4]

本文欲以《十住毗婆沙論》中念佛法門為主要內容，探討其四種念佛方法之分佈、特色、修持要領展開進行梳理，以及其互相含攝之意涵。探討其修行意義上是否有內在結構？此初地菩薩念佛法門之內在結構，是否與華嚴萬法唯心造思想有會通處？希望可以一窺念佛方法會與實相義之法界緣起義。

二、《十住毘婆沙論》中念佛法門之分佈及特色

（一）《十住毘婆沙論》中念佛方法之分佈

《十住毘婆沙論》行文邏輯緊密，思想一貫而成。現將其念佛法門相關品目列表如下：

---

[1] 賢首《華嚴經探玄記》：「龍樹既將下本出，因造大不思議論，亦十萬頌，以釋此經。今時十住毘婆沙論是彼一分，秦朝耶舍三藏頌出譯之，十六卷文才至第二地，餘皆不足。」

[2] 賢首《華嚴經傳記》：「十住毗婆沙論一十六卷，龍樹所造，釋十地品義。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。相傳其論是大不思議論中一分也。」

[3] 參見陳青雯（2003）。《〈十住毗婆沙論〉易行道之研究》。臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士學位論文。

[4] 參見劉峻佑（2012）。《〈十住毗婆沙論〉之念佛思想對中國淨土義理的影響研究》。台北：南華大學宗教研究所碩士學位論文。

1、《十住毘婆沙论》中念佛方法之分佈（附表一）

品名	要點內容	品中所涉念佛思想
5 釋願品	菩薩十大願及淨土莊嚴十相。 示眾生見佛身、聞佛名而得入必定。	與佛同願同行，應諸佛化世之本願憫念眾生，念淨土莊嚴相
8 阿惟越致相品	不退轉菩薩五法[5]、及五功德[6]。	不以色相見佛。不以受想行識相見佛。
9 易行品	以憶念、稱名、禮敬諸佛菩薩至阿惟越致。怖畏墮二乘地、疾得不退轉之易行道	持佛名號、
18 共行品	在家、出家菩薩共行之法，三十二大人相。三十二相之業因緣及善果。	觀相念佛（念生身佛）
19 四法品	修三十二相（大人相）以慧為本，明得慧四法、失慧四法等諸多法。	十四「四法」、及正行十法。此66法是辨別菩薩所當行及不當行之德目，是成就菩提、念佛之重要資糧。
20 念佛品	解釋如何的般舟三昧，應以三十二相、八十種好念觀諸佛（色身）。	觀想念佛（念生身佛）
21 四十不共法品	釋四十不共法，以四十不共法念佛***法身***。 講佛之果德。隨分學其因行，分分相應，生起對法的皈依及如說行。	以此四十法念佛法身
24 贊偈品	菩薩以四十不共法念法身佛之外，以偈贊佛，成就念佛三昧。	贊佛、念佛、及念佛德
25 助念佛三昧品	得般舟三昧之方法及得般舟三昧果報。修般舟三昧念佛法門	提出念佛法門之互相含攝互為助益的次第關係，並提出念佛三昧之方法

由表可知，《易行品》主要列舉佛名號、《念佛品》主要是三十二相、八十種好觀相、觀想念佛。又提及念佛相好「以慧為本」，故《四法品》談「得慧四

[5]「等心於眾生、不嫉他利養、乃至史身命不說法師過、信樂深妙法、不貪於恭敬。」《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 38, a25-p.40, a22）

[6]「不得我、不得眾生、不分別說法、不得菩薩、不以相見佛。」《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 38, a21-23。

法」及「失慧四法」作為過渡。進而《四十不共法》品提出念法身佛之實相念佛、這三品的念佛方法展現，法法相生且互相含攝的特色，以上是《十住毘婆沙論》念佛方法的分佈。那麼，其念佛法門的特色為何呢？

（二）《十住毘婆沙論》中念佛法門之特色

初地又稱歡喜地，因為得法味故多歡喜。因通達諸法實相，如法行而知當來必定成佛，故多歡喜。從這裏來看他如何憶念佛之德？念，以緣念佛之功德的因緣而生歡喜并隨喜，衍生對念佛價值的篤定而多歡喜。如論中云：「是菩薩利根故。不樂世間虛妄法。但樂出世間真實法。即治歡喜地」[7]。

那菩薩是如何念佛呢？如文：

> 菩薩在中心多歡喜。念諸佛者，（中略）常念如是諸佛世尊如現在前，三界第一無能勝者，是故多歡喜。念諸佛大法者，略說諸佛四十不共法。（中略）念必定諸菩薩者，（中略）念稀有行者，念必定菩薩第一稀有行令心歡喜，一切凡夫所不能及，一切聲聞辟支佛所不能行，開示佛法無礙解脫及薩婆若智。又念十地諸所行法，名為心多歡喜。是故菩薩得入初地名為歡喜[8]。 作是思惟：我亦不久當作利益諸世間者及念佛法，我亦當得相好嚴身成就佛不共法，隨諸眾生所種善根心力大小而為說法，又我已得善法滋味，不久當如必定菩薩遊諸神通。又念必定菩薩所行之道，一切世間所不能信，我亦當行，如是念已心多歡喜。[9]

依文可見菩薩之所以歡喜，其內涵特色總結為如下兩點：

1、日夜六時常念諸佛如現在前。[10]念諸佛大法，入法位得無生法忍，魔不能壞亂，不惜身命以大悲心故為得菩提勤行精進。

2、思維諸佛教法之殊勝，並如說奉行，說法饒益眾生。菩薩其得「法味」，正知諸法實相是「法爾如是」的真實道理，菩薩「法而如是」的行菩薩佈施等行，而念諸法實相、念佛，因為得多歡喜而積極廣行佈施累積資糧。

因此，《十住毘婆沙論》對淨土思想的影響和指引，絕對不僅止於易行道之持名念佛，龍樹論主通達般若經典，造《大智度論》、示《中觀》甚深空觀智、

---

[7]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 30, a17-19。

[8]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 26, b26-c13。

[9]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 27, a3-9。

[10] 一日一夜合為六時。一心念諸佛如現在前

其所注釋《華嚴經》菩薩深觀廣行之境界、何以如今人修持念佛法門那般，僅僅宣導持名念佛之易行道？提出持名念佛，本是應機之方便法門，但是如果喪失菩薩道核心精神，空持名號則難彰該法門之殊勝所在。在《十住毘婆沙論》中論主指出，此則是為鈍根眾生，詮解華藏法界初地菩薩念佛旨要，以開示解說切實可修持的重要之念佛資糧及念佛之方法。

在《十住毘婆沙論》中如何詮釋念佛方法的呢？其修持內涵及核心要領又為何呢？

三、《十住毘婆沙論》中念佛法門之修持要領

（一）稱名念佛之修持要領

論中稱名念佛主要在《易行品》提出。菩薩為至阿惟越致，在「**未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃**」[11]。並且「**發願求佛道，重於舉三千大千世界，或有勤行精進**」[12]。即「**為護法故不惜身命常行精進**」[13]。

論主的回答提問，提出易行道方法，如文：

> 「或有以信方便易行疾至阿惟越致者」[14]和「是諸佛世尊現在十方清淨世界，皆稱名憶念，阿彌陀佛本願如是，若人念我稱名自歸，即入必定得阿耨多羅三藐三菩提，是故常應憶念以偈稱讚」[15]，以及「應當念是十方諸佛稱其名號。阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」[16]。

此疾至阿惟越致之易行道，以「應以恭敬心，執持稱名號」[17]為方法；「應當念是十方諸佛稱其名號。阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉」[18]為憶念範圍；「以信方便」[19]為重要核心。而非單指某一尊佛或菩薩。但是為什麼持佛名號可以疾至阿惟越致呢？

---

[11]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 41, a17-18)
[12]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 41, a27-b5)
[13]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 40, c14-15。
[14]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 41, b5-6。
[15]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 43, a8-12。
[16]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 41, b16-17。
[17]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 41, b14。
[18]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 42, c11-12。
[19]「或有以信方便易行疾至阿惟越致者」《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 41, b5-6。

依據文中有兩點必要條件，即「信方便」和「恭敬心」，那麼信之深淺何以判斷，如何建立信心又因何生深恭敬心？

菩薩信之深淺判斷標準在於得法與否，菩薩「**見法入法得法，住堅牢法不可傾動，究竟至涅槃，斷見諦所斷法故心大歡喜**」[20]。「**得法味味堅牢故，能進得勝妙功德**」[21]，同時「**一切深經諸菩薩及其所行一切佛法，悉皆心信清淨**」[22]。又因信力方便，心得清淨，「**得順阿耨多羅三藐三菩提大悲故名為心多喜，離諸煩惱垢濁故於佛法僧寶諸菩薩所心常清淨**」[23]，「**無量千萬種諸法，皆令入空無相無作門平等無二，以信解力故**」[24]。

菩薩對法的信受則是無我、無法之空觀正見，在《阿惟越致相品》中提到，菩薩以空觀智來念佛。如文：

> 問曰：云何言於一切眾生等心無二。[28]
>
> 菩薩信解一切法不二故無差別故一相故作是念。一切法皆從邪憶想分別生虛妄欺誑。是菩薩滅諸分別無諸衰惱。即入無上第一義因緣法不隨他慧。
>
> 離佛無菩提，離菩提無佛，是故佛寂滅，菩提亦寂滅，是二寂滅故，一切皆寂滅，不以相見佛者。是菩薩信解通達無相法。作是念。若舍諸貪著，名之為無相，通達無相慧故無有疑悔。不以色相見佛。不以受想行識相見佛。
>
> 問曰。云何不以色相見佛。不以受想行識相見佛。
>
> 答曰。非色是佛。非受想行識是佛。非離色有佛。非離受想行識有佛。非佛有色。非佛有受想行識。非色中有佛。非受想行識中有佛。非佛中有色。非佛中有受想行識。菩薩於此五種中不取相。得至阿惟越致地。[25]

如上引文可見，菩薩不取色相，以知空義故，能「觀一切法皆順法性，常依法相不隨於他」[26]。同時，「若聞薩波若空大乘十地亦空可度眾生亦空諸法無所有亦如虛空。」[27]菩薩以通達無相智慧之緣故，而行諸菩薩行無有疑悔。即必須知道

---

[20]《十住毘婆沙論》〉，T26, no. 1521, p. 25, c25-27。
[21] 參見《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 23, c6-8。
[22]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 26, b4-5。
[23]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 26, b12-14。
[24]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 31, b14-15。
[25]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 39, c19-p. 40, a23。
[26]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 40, b13-17。
[27]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 40, b20-23。

一切法之實相義，才能真正的行與平等，此品提出的菩薩行，乃意旨與實相念佛相近，其內容於《助念佛三昧品》相輔相成。

《易行品》內容安排上，首先提出應以信方便念「十方諸佛稱其名號」，再例舉《寶月童子所問經阿惟越致品》贊佛功德及國體殊勝，其次「解說諸佛名號及國土名號」，宣說「十方佛善德」又列出阿彌陀佛等 108 尊佛、三世佛及諸菩薩名號，並偈頌稱讚其德而行禮拜。例如：

> 若人種善根，疑則華不開，信心清淨者，華開則見佛，十方現在佛，以種種因緣，歎彼佛功德，我今歸命禮，乘彼八道船，能度難度海，自度亦度彼，我禮自在者，諸佛無量劫，讚揚其功德，猶尚不能盡，歸命清淨人[28]

因此，「皆應憶念恭敬禮拜求阿惟越致地」[29]。其念佛目的中的念不是指口唸佛。其還有憶念的重要內涵。又因彼國無諸不淨苦惱，「生彼國土者，無我無我所，不生彼此心，是故稽首禮」[30]。而生皈命心，例如：「人能念是佛，無量力威德，即時入必定，是故我常念」[31]。「若人願作佛，心念阿彌陀，應時為現身，是故我歸命」[32]。又以稱讚無量佛德之功德的上妙德。「我今亦如是，稱讚無量德，以是福因緣，願佛常念我，我於今先世，福德若大小，願我於佛所，心常得清淨，以此福因緣，所獲上妙德，願諸眾生類，皆亦悉當得」[33]。由此具足見菩薩心的歡喜而念諸佛，亦希望眾生也同得此法益，此亦是對菩提心的滋潤。

總而言之，持名念佛的修持重點在於，名以招德，借由持名來收攝身口意，憶念佛德。讓心遠離染汙，時常於清淨佛號相應。而此剎那因心種清淨善根，使菩薩疾至阿惟越致，「如變化所作隨心業而住，心業止則滅。」[34]不染於境而於心繫念佛德，安住清淨善念而累積福德資糧。同時，以佛號清淨依他心念剎那起轉雜染依他，心清淨則國土清淨之善巧方法。

龍樹雖然提出易行道，但同時也指出《除業品》中以懺悔、隨喜、勸請、回向等方便易行法門，此於華嚴經中普賢十願相一致，並且論主指出，此一一法可以匯向不落兩邊的緣起空觀，乃至回向法性，將一一方便法匯到諸法實相中。同

---

[28]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 43, b18-c19。
[29]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 45, a17。
[30]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 43, b2-3。
[31]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 43, a19-20。
[32]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 43, b10-12。
[33]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 43, c13-18。
[34]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 46, a8-9。

時，通達法無自性的空觀易更可以讓一一方便法門，更為具體的落實在身口意的行持上，進而收攝身心。這一品的插入，讓我們可以類推到持名號之易行道亦可匯向法性，最上境界易可通過念佛而覺悟諸法實相，但是前提，是以慧為本，因此，即便是持名念佛，緣起正見的建立不容忽視。

（二）觀相、觀想念佛之修持要領

論中觀相、觀想念佛主要在《共行品》、《念佛品》提出。兩品中間插入《四法品》來強調「如所說得三十二相諸業。菩薩應一心修習。修如此三十二相業以慧為本，退失慧四法，菩薩應遠離，得慧四種法，應常修習行」[35]。提出觀相、觀想念佛前行方便。

筆者先將《共行品》於《念佛品》原文中，三十二相之異同對比，來彰顯出《念佛品》中的觀相的側重點，此易是觀相念佛的重要核心精神之一。

《共行品》於《念佛品》中三十二相之異同對比（表三）[36]。

《共行品》			《念佛品》
三十二相（相體）	（相果）	（得相業）	
1 手足掌中有千輻輪。具足明瞭如印文現。	於諸所尊迎送恭敬。於塔寺中大法會處說法處。供給人使。	在家作轉輪聖王。多得人民。出家學道。多得徒眾。	手足輪相**能轉法輪**。（按：令眾生同歡喜，而行於法布施。）
2 足安住不動名足安立相。	所受諸法堅持不舍。	無能傾動	足安立相**安住諸法。**（按：攝念在法義上而的安住。）
3 網縵軟薄猶如鵝王畫文明了如真金縷故名手足網相。	常修四攝法佈施愛語利益同事。	速攝人眾	手足網縵相**滅諸煩惱**。

[35]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 65, c24-27。

[36] 此表是針對《十住毘婆沙論》中，《共行品》與《念佛品》對三十二相內容比較，從而分析觀相和觀想念佛，兩者之異同。從而為提出在《十住毘婆沙論》中持名念佛、觀相、觀想念佛共同內涵是借之憶念佛之功德，并為後文提出，巧借習染六塵之眾生性施設此法門之殊勝。作為論述過程中一部分。然觀相與觀想念佛分析，亦可與藏經中，其他經典進行比較分析，列如《佛說觀佛三昧海經》等，然由於篇幅及字數限定，此議題之研究有待未來進行專題分析與討論，故本文暫時不作此向度之延伸。

4 柔軟猶如兜羅樹綿如嬰兒體其色紅赤勝身餘分名為手足柔軟相。	以諸香甘美濡飲食供施於人及諸所尊供給所須	多得香甘美軟飲食。	手足柔軟相**說柔和法**。（按：法施）
5 手掌足下項上兩腋七處俱滿故名七處滿相。			七處滿相**諸功德滿**。
6 脩指纖腸故名長指相。	救免應死及增壽命。又受不殺戒	壽命長遠	纖長指相**長夜修集諸善妙法**。（精進）
7 足跟長廣故名足跟廣相。			足跟廣相**眼廣學廣**。（精進）
8 身長七肘不曲故名身直大相。			大直身相**說大直道**。（法施）
9 足上隆起故名足趺高相。	所受善法增益不失	得諸功德不退失	足趺高相**一切中高**
10 毛上向右旋故名毛上旋相。			毛上旋相**能令眾生住上妙法**。（法施、般若）
11蹲漸麃如伊泥鹿蹲故名鹿相。	能以技藝及諸經書教授不惜及履屣等施	諸所修學速疾如意。	伊泥鹿蹲相漸麃。
12 平立兩手摩膝故名長臂相。	有來求索無所遺惜	能得勢力能大佈施	臂長過膝相**臂如金關**。
13 如寶馬寶象陰不現故名陰藏相。	能善調人不令眾生親裏遠離。若有乖離還令和合	多得弟子	陰馬藏相**有法寶藏**。（法施）
14腸第一金色光明故名金色相。	以好淨潔衣服臥具樓閣房舍施	得好淨潔衣服臥具樓閣房舍	身金色相**有無量色**。
15 皮軟如成鍊金不受塵垢故名皮薄細密相。			皮細薄相**說細妙法**。（法施）
16 一一孔一毛生故名一一毛相。	隨所應供養和尚阿闍梨父母兄弟及所尊重善能衛護	無與等者	一一毛相**示一相法**。（法施）
17 眉間白毫光如珂雪故為白毛相。			白毫莊嚴面相**樂觀佛面無厭**。（精進、歡喜）
18 如師子前身廣厚得所故名師子上身相。	慚愧語隨順語愛語	見者樂視無有厭足	師子上身相**如師子無畏**。
19 肩圓大故名肩圓大相。			肩圓大相**善分別五陰**。

20 腋下平滿故名腋下滿相。	供給疾病醫藥飲食身自看視	身少疾病	腋下滿相**滿大善根**。
21 舌根不為風寒熱所壞故善分別諸味餘人不爾故名知味味相。			得味味相**具足寂滅味**。
22 身縱廣等如尼駒樓樹故名圓身相。	佈施園林甘果橋樑茂樹池井飲食華香瓔珞房舍起塔福舍等及共眾施時能出多物	得尊貴自在	方身相**破生死畏**。
23 肉髻團圓發右上旋故名肉髻相。			肉髻相**頭未嘗低敬**。
24 舌如赤蓮華廣長而薄故名廣長舌相。	長夜修習實語軟語	得五功德音聲	舌大相**色如真珊瑚能自覆面**。
25 聲如梵王迦陵頻伽鳥故名梵音相。			梵音相**身相至梵天**。
26 頰圓廣如鏡故名師子頰相。	五功德音聲者。易解聲。聽者無厭聲。深遠聲。悅耳聲。不散聲。長夜實語不綺語	言必信受	師子頰車相**肩廣相能破外道**。
27 齒白如珂雪如君坻華故名齒白相。	初既供養後不輕慢。隨意供給	得清淨和順同心眷屬	齒齊相**行清白禪**。
28 平齊不參差故名齒齊相。			齒平等相**平等心於一切眾生**。
29 齒密緻不踈故名具足齒相。	長夜實語不讒謗	眷屬和同不可沮壞	齒密緻相**離諸貪著**。
30 齒上下相當故名四十齒相。			四十齒相**具足四十不共法**。
31 眼白黑分明淨無赤脈故名紺青眼相。	深心愛念和顏視眾生無愛恚癡	一切見者無不愛敬	紺青眼相**慈心視眾生**。
32睫不交亂上下俱眴不長不短故名為牛王睫相。			牛王睫相**睫長不亂。得稀有色樂見無厭**。

由上表可知兩品中對三十二相描述之兩點差異：

1、《共行品》列舉三十二相的一一相之「相體」、「相果」、「相業」，如文中說：「在家出家應當分別了知三十二相，是相以何法得是法，以何業得是相，是業亦應當知。何以故，欲得功德，當知是相欲得是相，當知是業」[37]。提出三十二相（相體）之因地所造之善業（相果）及得如是相之後所得的果（相業）。以其如說修學而得如是三十二相。但是在《念佛品》中，三十二相的一一相後面都更深刻開展另外角度，描述其「相」所匯向於法的佛之功德，加重功德義，賦予相更具體的內涵。

2、《共行品》對三十二相的描述，略微偏向於「觀相」，瞭解一一相業及的是相所產生的果報，而漸漸得其相好功德。《念佛品》對三十二相的描述則偏重在「借相觀想」，想一一相好所代表的佛功德，而此功德正是佛在因地所行的一一菩薩行法，即借相憶持法。更賦予法之內涵。兩者雖相似卻不同，後者更多與對法義之憶念。

「相」與「想」，經典中常提到，有些是譯成觀相，有些是譯成觀想，從說文解字的字義上看，可見想是在相的基礎上多了心意識的作用。「觀相」是以眼根為主帶動清淨作意，而「觀想」主要是借相以心憶念為主，憶念「相」所代表的一一法義及殊勝功德。而在《十住毘婆沙論》品目次序安排上，提出觀想的《念佛品》在觀相的《共行品》之後，筆者推測，亦有由出到細的漸次調熟身心之深意在。

由上表中亦可知，兩品中對三十二相描述之兩點共同處：

1、《共行品》是借觀相念其果及業，而漸漸清淨自心；《念佛品》是借相生想，心憶念相所代表的法及功德。「觀相」與「觀想」的共同點則是對法的憶念，借相生清淨心，令心住於相所代表的內涵。以清淨依他境來攝眼等六根轉雜染依他，息諸惡業。此說明修持「觀相」、「觀想」之核心要義在於對「相」所代表的內涵及法義的認知和憶念。即借境攝心，令心不散亂的安住於清淨所緣，於法界等流，行於方便方法而最終目的在於匯向於法性。

2、在《念佛品》 中，除了對三十二相的描述之外，論主還進一步的列舉八十種好，其目的是以三十二相、八十種好為方便而「正心憶念佛」之功德（**見附表四**）。「如是降伏其心深愛佛道，如所聞初地行具足究竟，自以善根福德力故能見十方現在諸佛皆在目前。」[38]

八十種好，是對佛相更細膩的觀察和憶持，所以論主將八十種好放在三十二

[37]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 64, c21-24。
[38]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 68, c9-11。

相之後，有些類似先總說明顯的相，待心漸漸細膩下來後，再一一說細相，便於更細膩的借相調心。同時為之後憶念法身佛做前行訓練和準備。作為心由粗至細的過度善巧修持方法。

在《共行品》中亦舉出對法的行持而得三十二相之果，如文：

> 供養法因緣故，得值諸佛。（中略）修空力故，信有為法皆是虛誑亦不住空，諸法無定，是故常自攝撿心不放逸。（中略）隨有所說身即行之則斷煩惱於諸事中皆如說行，世世已來諸煩惱氣常熏其心則皆除滅，轉諸煩惱惡氣習性。（中略）若菩薩以身口意業有所作，皆為利益安樂眾生，是故眾生皆悉敬愛，若菩薩於諸眾生怨親中人行平等心，不舍一切眾生，以是業報得為最勝，勝名能勝貪欲瞋恚愚癡一切煩惱惡法故名為佛。[39]

由上表，針對觀相、觀想念佛核心精神可總結以下三點：

1、由「世尊諸相好，何業因緣得。我以相及業，稱讚於大聖」[40]可知，讚歎佛相好實際上是讚歎相所代表的德，如表中第二和第三列的內容，是佛三十二相所代表的功德的具體內涵，這樣在觀相乃至觀想時，心與具體的法，隨分相應。同時，若不能認知相所代表的法的內涵，不知其相和其業，則很難真的信受和安住。

2、由表中第一列和第二列可以看出，「相果」及「相業」相業所對應的三十二相，不是一對一。可見，一一善「相果」及「相業」不盡然只對應一相好，也就是說，三十二相中，有時是兩相有同一「相果」及「相業」，同時，也並不能排除多因緣成就一相好。由此可推論，一一相好皆因地修持「相果」及「相業」，隨分學習就是未來相好的因地累積。換言之，身口意善業的累積，皆可匯向佛道，一一善因的造作皆成未來之用，即「名法法相類、法法相潤」[41]。故此，修持者不能忽視點滴緣起處。重點在於對法內涵的憶持而心生隨學。

3、通過表中所列的兩品內容可知，觀相念生身佛時，是以相為主，借眼取相，但是法的意涵在其隨相生想，令修持者身心漸次調柔。再進而觀想念佛生身時，則進一步，以相為輔，以（菩薩）法為主。由具相的漸進過度到抽象，讓心有次第性的調順。其重點皆是借相念法之內涵。

---

[39]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 63, c29-p. 65, c15。

[40]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 70, c16-17。

[41]《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 208, c6。

總而言之，持名念佛以聲塵為主攝耳根，借佛號憶念佛德，令心清淨依他；觀相念佛以色蘊為主攝眼根，借佛相好憶念一一相之因地造作及得三十二相諸業，令心清淨依他；觀想念佛則是借色蘊為方便，心生想相所代表之一一法及殊勝功德以攝意根，令心清淨依他，轉雜染依他。此是轉娑婆為淨土之極為善巧之具體可行的修持方法。同時，亦是借音聲、借相憶念法的內涵而漸次調柔身心。

換言之，此正式淨土法門適應現代人修持的最為殊勝善巧之一。再換言之，持名、觀相、觀想等一一念佛方法，同為淨化身心，依緣清淨佛之功德，反熏心識，而正如華嚴經云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」[42]即以清淨法反熏種子，種子再顯形清境，因地修持應果地之報身國土之清淨。以此可見念佛法門本身，是具有甚深巧妙之化導善巧的。此與《楞嚴經》中不染六塵契悟圓通亦是同理。

在此基礎上，論主提出《四法品》作為之後念佛法身之過度。同時，以「失慧四法」及「得慧四法」來豐富身生佛一一相之內涵。以慧引導修習三十二相諸業。並且也為引出《四十不共法品》，以佛四十不共法，念法身佛，做為強調慧解（通達諸法實相）重要之鋪陳和過度。如文：

> 何者是染於何事起誰生是染，**<u>如是正憶念，知虛妄無實無有，決定信解諸法空故</u>**，無所有法故，如是正觀染因緣故，不起諸惡業，餘一切煩惱亦如是觀。菩薩得是大人所稱歎法，離諸惡煩惱業故，心則具足舍心者如說。[43]

接下來，筆者將進一步分析《四十不共法品》中的念佛法身之修持要領及特色。

（三）念法身佛之修持要領

論中《四十不共法品》中提出「念法身佛」以法觀佛。此念法身佛，在全論中，有著修學次第中承上啟下的重要作用。並以念法身佛特別顯佛之「不共」聲聞等乘的殊勝法，彰顯佛的功德的殊勝。在《金剛經》中有提到，轉輪勝王亦可變現三十二相。這說明，單以相觀不一定是殊勝果報，觀相、觀相重點在於觀三十二相所代表的一一法的內涵。而此法的內涵正是佛不共其他一切乘的，殊勝所在。即觀相、觀想只是讓行者心由粗轉細隨分修學的善巧方法，漸次性的念佛。作為前行基礎，在這裏，論主以四品談佛的四十不共法，以顯出佛的殊勝功德，深化我們念佛的法之內涵。

---

[42]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 102, a29-b1。

[43]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 67, c1-9。

《四十不共法品》中，首段開宗明義：

> 菩薩如是以三十二相八十種好念佛生身已。**今應念佛諸功德法**。所謂。又應以四十不共法念佛，**諸佛是法身**，非但肉身故。諸佛雖有無量諸法不與餘人共者有四十法。若人念者則得**歡喜**。何以故。諸佛非是色身。是**法身故**。如經說。汝不應但以色身觀佛。當以法觀。[44]

此段中有兩個重點，首先，念佛法身目的何在？其次，念法身佛為何歡喜？

前者，提示出念法身佛在念佛法門修學次第中之承上啟下的重要作用，後者，則和《入初地品》、《地相品》中內容相呼應，凸顯初地菩薩得法味心多歡喜和念佛之間的互為助益增上的彼此互攝之密切關係。

1、念法身佛有承上啟下重要作用

念佛之果德之意義：佛果德之功德，也就是四聖諦中的滅諦，佛證果後並非空洞斷滅，而是恰恰因通達諸法空義故，生起種種緣起處度化眾生之妙用，談此佛之功德，能令人生起對佛法價值的定位並好樂。佛是究竟無所求的，但是，在凡夫地還是有目標性的積極和努力修持，雖以究竟圓滿為皈趣，但在言說上也無妨方便說求自己未來有佛這樣的功德，眾生在緣起不可思議功德處有所肯定才會對佛法篤信，以信方便為往生資糧。凡夫眾生若無善法欲及意樂心，很難精進，因此，念佛究竟目標是通達空義契悟實相義，但亦不能廢事相上的修持。談滅諦，是寂滅一切煩惱，顯現不空之功德，此品中談四十不共法，因為是強調佛究竟圓滿，此是依苦集而談滅諦，一大苦聚「滅」之功德，即是分分感應佛之功德處。

此品談法身佛功德之用意：

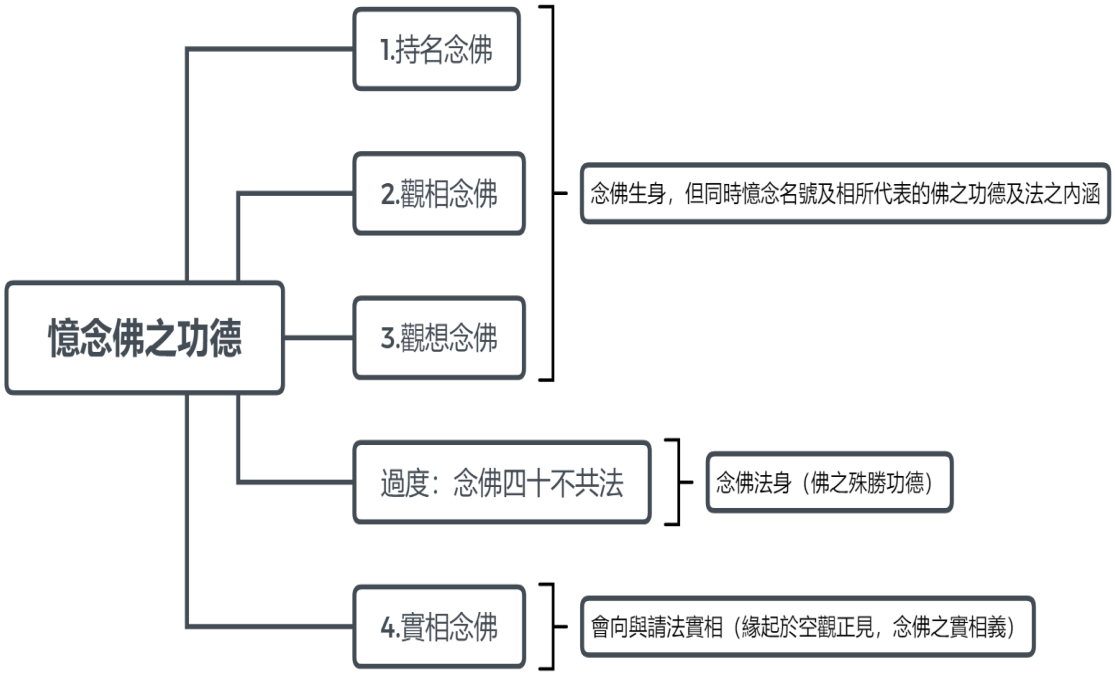
<u>首先</u>，令人對法生起恭敬皈依之心，此念此四十不共法呼應持名念佛之信及恭敬；同時讓人趨向一分一分皈依佛，皈依佛所成就的法，於《皈命相品》之真實皈依三寶文前後呼應。

其次，瞭解他為何而成佛，此品主要是瞭解果德。菩薩得法味，如是行當來我亦得如是果報，故歡喜，信受，和修持。佛之果德來自因行，菩薩行者一分一分修，即是未來成就佛道之因。佛因法空智而變化自在，即真空妙有之用。

第三，漸次深入對佛功德的憶持，這本身有助於持名、觀相、觀想念佛時的效率。

---

[44]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 71, c12-19。



（圖一）

2、圖表是在《十住毘婆沙論》中念佛方法的前後次第架構，其有兩層內涵

第一層：依據（1 至 4 從上至下）順序，是修持漸次攝心之前後關係。是先借聲塵攝身口意、次是借眼取色相攝身口意、第三是以相生想，以相為輔，以憶想一一相所代表的法為主，第四念佛法身。此次第架構是心由粗轉細，對佛名、相等所表法之憶念從淺轉深，乃至最後的實相念佛。可見，念法身佛是念生身佛到念實相之重要過度作用。菩薩念此四十不共法，得法味，心歡喜，此品亦關乎到菩薩行者之廣行六度的積極推動作用。

第二層：念佛功德，貫穿（1 至 4）念佛法門互相含攝、互為助益之次第關係。每種方法都離不開念佛之內涵，即是佛之功德。菩薩因得法故，知佛之功德，生起真實信受和恭敬，此亦應和《易行品》中提到的持名念佛疾至阿惟越致之核心精神。從 1 至 4，是漸次瞭解佛之內涵，但是當瞭解佛的功德，再回過來行與持名或觀相觀想時，則更為助益。佛法巧施設以持名念佛，借緣清淨聲塵攝心，令染汙惡業緣缺不生；又以眼取色相之色塵攝心，令心緣清淨法而惡法緣缺不生。同時，以音聲、相容易抓取漸漸調心。漸次有具相過度到之後的抽象的法的憶持。即圖中 1 至 4 的念佛方法，其核心是一樣的，就是以法之內涵的憶念貫穿修持念佛法門始終。

上述第一層由粗漸細，漸深入對空義之體解，即前三種念佛方法，其境界最

終皆可匯向實相；再體解空義之基礎上，同時可以隨應因緣，方便行於隨一法門，也就是，通達諸法實相義，無論是持名、觀相還是觀想，都能讓該方法，根據其內涵和實質性功用匯向實相漸進究竟解脫。

由此可知，念佛法身之四十不共法，約俗諦上有著不容忽視的承上啟下的重要作用。同時，約聖義諦，幾種念佛方法之架構及關係，不是固定的從 1 至 4 的深淺結構。而是每一種念佛方法，其核心皆是念佛功德、念法之核心，而深淺的關鍵，在於對佛功德的認知，對法體悟的深淺。隨對法憶持的深入，持名、觀相、觀想一一方法皆可深者見深，淺者見淺。即在接引眾生上從初學至老學，有方便說其前後次第；但在實際修持上，則無明顯前後高低之次第，而重點在於其相應和得利的方法是哪一種。

3、菩薩念佛法身而歡喜於念佛之間彼此互攝之密切關係。

如前文中所引，「菩薩因得法味，因此心多歡喜」，[45]此處菩薩念佛四十不共法，此一一法皆是菩薩所學處，而菩薩於因地一一累積如是資糧，當來成就佛道亦有如是相好莊嚴。故心歡喜，乃至更為積極的廣行六度萬行饒益有情。論中有強調菩薩通達諸法實相，念空義，而得法味。因此，念佛法身的本身，菩薩亦是在隨分修學和莊嚴自己的未來佛果淨土。同時亦因自己得法而歡喜，乃更為積極的行法佈施，令眾生亦得如是歡喜。即《四十不共法品》與《地相品》、《釋願品》、《發菩提心品》乃至佈施三品中菩薩廣行之內涵相呼應，這中間有者積極的互為助益、彼此含攝的關係。

4、念佛法門應機性之善巧

通過上述分析，有另外一個值得留意的問題，就是念佛法門本身的應機性核心精神要旨。經云：「於色染著纏綿，名曰眾生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生」[46]。即於五蘊染著纏綿謂之娑婆眾生，娑婆眾生以眼等六根攀緣色等六塵，造作諸業，流轉生死，此一執持性的習性在無量劫輪回數數串習，其慣性極強。也就是，人們往往極為相信、眼所見、耳所聽、心所想、身所受，以五蘊剎那生滅之瀑流執為「我」。

在《地相品》和《阿惟越致品》中，論主以偈頌一一破此五種計「我」執。同時，娑婆眾生以愛染心重，貪於好色，好惡分別心極強，而造作取捨。應機於

[45] 得順阿耨多羅三藐三菩提大悲故名為心多喜。離諸煩惱垢濁故於佛法僧寶諸菩薩所心常清淨。心安隱無患故名為心悅。深愍眾生故名為悲。心常樂慈行故名為不瞋。是名菩薩在初地相貌。《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 26, b12-16。

[46]《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 40, a6-8。

此執蘊、愛染兩大特色，念佛法門則顯得極為相應且易行。念佛法門之所以謂殊勝，在《十住毘婆沙論》中主要展現以下三點：

第一，眾生習慣心逐境而生諸分別造作諸業，轉眼、耳等六根緣於清淨佛號、佛相，應其執蘊之特徵，善巧令惡法緣缺不生，同時，借眼等六根專注清淨法令心不散亂攀緣，緣於法義，漸漸調柔，以清淨境熏心，即轉染汙依他為清淨依他。如《瑜伽師地論》講：「所知事同分所緣一切影像，平等平等住持心故。」[47]，以相分反熏見分，淨化內心，那麼未來心所影現之境亦自是清淨境。

亦如《阿彌陀經疏鈔》云：「心本無念。念起即乖。而眾生無始以來。妄想慣習。未易卒遣。今教念佛。是乃以毒攻毒。用兵止兵。」[48]

第二，眾生心逐境相，貪染客塵，復更生執取或厭惡之心，行諸造作。今人不容易緣惡相修，此易引發其煩惱心。相比之下，緣清淨相好的佛相，借色相攝眼根乃至意根，令心歡喜、讚歎、好樂我未來如是好相。以愛染之習，緣清淨佛相生起對佛功德及法之意樂心，漸次引導和修學，此法更相應娑婆眾生。眼等六根，緣清淨佛相佛功德，順向法界等流，亦是以相分反熏見分，調柔淨化身心，而漸次修學。亦展現念佛法門之應機性、善巧性及殊勝性。亦即「故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。」[49]此「是心是佛」於筆者以轉雜染依他為清淨依他，善巧借六根緣境而令心漸漸不散亂是同理。即以清淨心顯清淨國土。正如《十住毘婆沙論》中言：

> 佛有三十二大人相，有是相者當知是佛，在家出家應當分別了知三十二相，是相以何法得是法。以何業得是相？是業亦應當知。何以故？欲得功德，當知是相欲得是相，當知是業。[50]

如附表三中，第二、第三列內容。此觀相念佛，重點在於三十二相之內涵（相果及相業），從這裏轉心。在《念佛品》對三十二相的描述則偏重在匯向與相所代表的法義及佛之功德。此道理正如經典《佛說觀無量壽佛經》中之「是心是佛，是心作佛」。

第三，通過論中提出的以上三種念佛方法，可見念佛法門之所以應機於現代人，是因為它可從淺至深，漸次增上乃至匯與究竟。令眾生一開始有個具體可以

---

[47]《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 650, b9-11。

[48]《阿彌陀經疏鈔》，X22, no. 424, p. 611, c2-p. 612, a14 。

[49]《佛說觀無量壽佛經》，T12, no. 365, p. 343, a18-24。

[50]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 64, c20-24。

把抓的所緣境而憶持法之功德。與此同時亦可以緣起正見之智慧心來進行觀察，此法門蘊含導向慈悲心、菩提心、無所得心，這個漸次深入漸具因緣的善巧。因此四種念佛方法，在念佛法門中不是切割的，法法之間相生相潤互為容易，可以淺匯深，亦可雖深不壞事相上的緣起處的抉擇和行持。

由以上三點可見，念佛法門之所以殊勝，不是在於淺顯易學，而是在於順應娑婆眾生習性而容易歡喜入門和憶持，應不同類眾生，令漸次修學。法之深淺，約緣起處有種種差別因緣和方法，但是約其法之意涵，一一方法之深入皆可匯向與實相境界，同時，對諸法實相之體悟亦可令持名等法門更具內涵更為有功效。所以在論中，念佛可以緣十名號功德，緣三十二相功德，亦可以緣法身功德，故念佛法門可以令不同類眾生在這里各得其法義正是其特色之所在。

以上，略述念法身佛之修持要領及特色，以及從真俗二諦談其在念佛法門中四種念佛方法之承上啟下作用和以法貫穿四種念佛方法之始終，以彰顯，念佛四十不共法，即念佛之功德，此內涵對於念佛法門之重要。前文，漸次分析，亦提到，持名、觀相等一一方法皆可匯向實相，同時，體悟實相又可更為具體且有內涵的落實在持名、觀相、觀想等念佛方法中。換言之，前邊的持名、觀相、觀想乃至念法身，其依念佛功德，且貫穿整部論的初地菩薩因，初證見道位，體證空義之實相義行與念佛。因此上文論述是本文討論個一一念佛法會與實相義，是極為重要的一部分，同時亦是接下來討論《十住毘婆沙論》中是實相念佛法門的重要前提。依才基礎，才能進一步討論論中初地菩薩，實相修持要領及特色究竟為何。

（四）實相念佛修持要領

1、《贊佛品》之漸次過度作用——由念法身佛銜接到實相念佛

論中主要以《助念佛三昧品》講實相念佛。但在品目次安排上，論主在念四十不共法三品後又補充以《贊偈品》來進一步讚歎佛之功德，以強化四十不共法品中對佛果德的憶念，同時，此《贊偈品》又可以助於背誦和憶持，並且借此為下文《助念佛三昧品》作好鋪墊及將心調細膩的前行基礎。

在《贊偈品》首段強調到：

> 已如是解四十不共法竟。應取是四十不共*法相念佛*。又應以諸偈贊佛。如現在前對面共語。如是則成念佛三昧。如偈說。聖主大精進,四十獨有法,我今於佛前,敬心以稱讚。[51]

[51]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 83, c24-29。

此段有兩點核心含義：

第一，呼應《四十不共法品》中「諸佛雖有無量諸法不與餘人共者有四十法。若人念者則得歡喜」[52]。「應取是四十不共法相念佛」和「若人念者則得歡喜」，強調念佛要有內涵，念法身佛，法入心得法味，乃至觀相、觀想，知道我如是行菩薩道，累積如是成佛因，當來亦得如是相好及如是功德，而心生甚深歡喜和恭敬。如前文所分析的，此歡喜信受及恭敬心對於疾至阿惟越致是重要因素。在《易行品》中提到「或有以信方便易行疾至阿惟越致」。深入法，心於法相應，才能真正的信受，不是信受宗教偶像之言說教導，而是法爾如是的道理，佛先證悟並宣說此道理教化眾生。因此，了知佛之業、果乃至法身，甚至是最後的念實相，則可漸漸體悟此法爾如是的道理。在阿含中提到，見法見如來，依如來義如來正法，於如來所生歡喜心。則越能信受，信來自於正見抉擇，而此抉擇理正是《釋願品》中菩薩觀我空、法空之空義之體悟，即正見為先。

第二，進一步強調「如現在前對面共語」於《念佛品》中「能見十方現在諸佛皆在目前」[53]及「而能得見十方諸佛，亦聞諸佛所說經法」[54]道理相一致。贊佛強調「如現在前」要點在於，觀佛、贊佛皆如真佛，才能心隨之淨化之功能。而此真實感在於對佛德之認知的深淺。故佛之業、果和功德是「如現在前」的核心要素。如《瑜伽師地論》講：「所知事同分所緣一切影像，平等平等住持心故。」[55]，對佛功德所知的深入，佛相則漸為真實。觀相、贊佛、持名等皆不離心，心不離對佛功德之認知，亦不離正知見抉擇，即相的真實感在於對正見的建立，對佛功德及四十不共法的體會，乃至對諸法實相的體悟，其相才越為真實。

小結，以持名、觀相、觀想、贊佛、觀法身等種種之色法反熏習心識。心漸漸淨化，又由心同分影現相，相越真實，則對法之體會越為信受。使令色心二法，轉雜染依他為清淨依他，順向於圓成實義，即唯心娑婆、唯心淨土。而此正是念佛法門與華嚴經「一切為心造」之一真法界、緣起無礙意涵相會通之處。雖然還只是借相觀想，但因心被淨化而感淨土之真功德清淨果。所以，我們視持名、觀相、觀相、讚歎等一一法如真佛，視如來是栩栩如生的極為真實的行於修持。

因為一一法處不取不住，不厭不離，平等隨應，皆是入如來清淨法海之處；皆可匯向與對諸法實相的體悟，而通達諸法實相。再隨順眾生相應機緣，落實到一一法處則皆可令其更為有內涵。然於一一法中念諸法實相義則明顯展現在《助念佛三昧品》。

---

[52]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 71, c16-17。

[53]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 68, c10-11。

[54]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 68, c19。

[55]《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 650, b9-11。

此外，在《贊佛品》與《易行品》、《念佛品》中之贊佛內容略有偏重上的不同，此不同處亦看見從持名到觀相、觀相乃至到念法身佛中對法義（佛之功德）的憶念之漸次深化的過程。

2、《助念佛三昧品》強調一一法導歸向實相念佛

在《助念佛三昧品》中首段，承接上文提出關於念佛法門次第安排的原由，并指出對實相念佛的定位及菩薩念佛次第，和淨土法門的緣起，強調最後應當匯向實相念佛。指出須假念色身佛為調熟眾生善根，故有事相的次第，令心「轉深入得中勢力」善根成熟，在此基礎上，「應以法身念佛心轉深入得上勢力。」心轉深入，的上勢力「實相念佛而不貪著」。因此提出對實相念佛內涵的定義：「不染著色身,法身亦不著,善知一切法,永寂如虛空.」[56]即實相念佛之核心在於不染著、知一切法如虛空。「是菩薩得上勢力，不以色身法身深貪著佛，何以故？信樂空法故，知諸法如虛空，虛空者無障礙故。」[57]障礙之來源在於我們對色法之染著執取，執著處就是界限障礙處。而緣於清淨佛功德，專心信樂令心染著障礙的種子緣缺不生，則漸離對娑婆之愛染。生死輪回來自於根本無明，而念佛法身乃至念實相，即是在破除無明。眾生執境為實有，順應於煩惱染著，有對治煩惱令心緣善法之還滅緣起的作用。而唯有瞭解此才能夠更為切實的知道，念佛法門之殊勝。才會有內涵的篤信踏實的念佛。

實相念佛於菩薩行之核心關聯處在於，緣起空正見之建立。菩薩成就實相念佛，是在廣行中正知諸法實相而廣行六度饒益有情。前文提出「新發意菩薩,以十號妙相,念佛無毀失,猶如鏡中像 。無毀失者。所觀事空如虛空。於法無所失」以緣名號漸次調心，令心漸漸收攝不散亂，增長禪法，在有定慧力後再緣相觀，成就三昧能見諸佛。由粗至細，但無論持名、觀相其過程中要知道「所觀事空如虛空。於法無所失。何以故。諸法本來無生寂滅故。如是一切諸法皆亦如是。」[58]於諸法實相空義加以貫穿始終。此中提出成就念佛三昧才能見佛，在《佛藏經》中記載：「見諸法實相，名為見佛。何等名為諸法實相？所謂諸法畢竟空無所有，以是畢竟空、無所有法念佛。」[59]

在《助念佛品》中提出實相念佛修持方法，對真實念佛這樣詮釋：

三昧者除諸禪解脫餘定盡名三昧，有人言，三解脫門及有覺有觀定，無覺

[56]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 86, a15-16。
[57]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 86, a17-19。
[58]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 86, a28-b1。
[59]《佛藏經》，T15, no. 653, p. 785, a29-b2。

> 有觀定，無覺無觀定，名為三昧。[60]說是三昧或說有覺有觀，或無覺有觀，或無覺無觀，（中略）是三昧是心數法，心相應，隨心行法，共心生法，非色，非現，（中略）如是一切諸分別三昧義，皆應此中說。[61]

由上文可見，其核心在於不取兩邊自性執著，知一切法本自空寂。以此相依的眾緣生滅義而不取不染。捨我、法二執謂念諸法實相，而菩薩廣行六度的同時，亦需要以空義為基礎。所以，實相念佛於菩薩行之核心關聯處在於，緣起空正見之建立。於一一境緣中，隨分脫落我、法與執取的煩惱，而得分分清淨解脫。即於念念匯與一心，於菩提心中，念念覺知萬法虛妄不實之空義。因此，求無生，不是离开娑婆，去個叫淨土的國界。而是知道「生」待眾緣謂之安立，本自是虛妄無常沒有自性之空義，寂滅對「生」的妄想執取的當下得以解脫自在，而此解脫自在之境當下即是清淨境之國度。

正如《佛藏經》云：「而亟欲滅生以求無生，彌求彌遠」[62]。因此實相念佛的核心是，當下知一切境、一切法，盡無自性之空義，而念於實相。佛如是通達實相而成佛，菩薩如是因地分分修持，分分脫落我法二執，即是更為細膩的淨化自心，不是有個心從黑變白，而是指將心原本對諸境的染著，通過念實相空義而分分寂滅，當下即是清淨。如論云：「以是三昧力故，住此國土得見他方諸佛世尊，聞所說法常修習是三昧故，得見十方真實諸佛。」

對於菩薩如何修念佛三昧成就實相念佛，在《助念佛三昧品》原中列舉以 34 法能生定，又舉出家菩薩住 60 等法。復舉 50 助法能生般舟三昧，結尾例舉出「於無上道得不退轉報，修習是三昧得見諸佛」的果報。

同時，在該品中，詮釋「不以色、不以相、（中略）不以十力四無所畏諸佛法」為念真佛，如實念佛。不取一切相，離我執法執，不住五蘊十二處等並提出：「一切憶念心心數法及餘諸法，不貪不著不取（中略）攝在法性過眼色虛空道。」[63]這樣念佛是真念佛。

由此可知，真念佛是要以空義相應，才能念佛三昧。而菩薩行六度匯與空義，通達三輪體空義，才是真實別於人天乘的菩提資糧。例如論云：「非法財施等，乃至智呵施，無有如是施，但合空等施」[64]即佈施等六度其核心精神亦在於空義相

---

[60]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 82, c10-13。
[61]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 88, b21-c3。
[62]《佛藏經》，T15, no. 653, p. 782, c19-21。
[63]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 55, b12-c12。
[64]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 50, b22-23。

應。由此我們可以看出，實相念佛（念佛三昧）於菩薩六度的鏈接處在於對緣起空正見的體解。如經云「若不取色相即是具足檀波羅蜜，（中略）若不戲論色相即是具足般若波羅蜜是諸菩薩即觀佛時，尋具如是六波羅蜜得無生忍。」[65]此中的不取色相具足六度和論中「一切憶念心心數法及餘諸法，不貪不著不取不受不然不滅，先來不生無有生相，攝在法性過眼色虛空道」[66]正相吻合。

對於緣起空正見於念佛和行六度之間關聯正如佛說是：「若比丘見緣起為見法，已見法為見我。」[67]即是見我、我皆於緣起處眾緣生滅無自性義，而通達諸法實相。也唯有體解空義才能尊重一一緣起差別而行與平等饒益眾生，對自己層層脫落法執，漸漸成就實相念佛。

在《助念佛三昧品》主要提出通達諸法實相，對境之不執取而成就念佛三昧，在原文中有談到 144 條內容，且與《佈施品》要旨相呼應。所謂念佛三昧就是於一一法中覺照其之實相，於一一法處以空慧為導。念佛三昧的主體是菩薩因通達諸法實相，了知空義而能行真實念佛、如實念佛。

所以，念佛三昧可以攝及一切善法，一切善法也可以隨順成就念佛三昧。如文問，如何觀相？賦予佛一一相所表功德的內涵，從這裏幫助理解。原來通過《十住毘婆沙論》談念佛時，其實它彰顯的念佛的特質是，實際以方便法攝受六根而緣念佛之功德，匯向諸法實相。從觀相中將佛之功德帶入觀修過程，以此調練身心，在觀相時熏習佛德。反熏心識，此是念佛法門特別相應今人修持的重要原由。念佛法門之殊勝在於，順應今人的習氣及喜好，也更適應今人攀緣六塵，心逐境奔逸之根基，又相對容易被憶持。這四種念佛方法，一一法最終皆可會入實相，但要在相上能如實覺觀其生滅空義，不住於相，並且不離於相。同時實相義在一切相中，所以持名、觀相、觀想、也都可以匯通於實相，實相義又體現在三種念佛方法之任何一法中。

菩薩行緣於一一「緣起處」覺照一切法之無常變異而成就空義。而實相念佛之核心正是在於通達諸法空無自性義。筆者發覺在《釋願品》、《發菩提心品》、《調伏心品》、《阿惟越致品》乃至佈施三品及《知家過患品》中所談的菩薩行很多地方於念佛內容是相關的。可見菩薩六度行可以有助於念佛，同時亦是成就念佛三昧之重要資糧。原文中很多成就念佛三昧之德目皆於菩薩行相應，而非僅僅是只停留在佛號聲音的滾動念佛。實相念佛內涵在於對緣起空義之體解、而菩薩從於一一緣起處利益眾生的同時，借境修六度諦觀緣生故如幻，成就空觀且不

[65]《大方等大集經》，T13, no. 397, p. 186, c16-25。
[66]《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 55, c9-12。
[67]《了本生死經》，T16, no. 708, p. 815, b6-7。

壞假觀之隨緣教化眾生，從緣起正見我們看到兩者之間的鏈接性。

如文：「心常隨順行四攝法。三能成就慈悲喜舍不出他過。四能多集佛所說法如所說行。五清淨身口意業及見」[68]此四法是成就念佛三昧定的重要德目，我們不難看出，此四條亦是菩薩廣行中的主要內容之一。由此推論，菩薩佈施等六度四攝之廣行是通達諸法實相成就念佛三昧之重要資糧。而對諸法實相之體悟亦能令菩薩行更為清淨，如「非法財施等，乃至智呵施，無有如是施，但合空等施」[69]菩薩清淨法佈施必須與空義相應，乃至不取相佈施，唯有於「實相」相應之一一菩薩行才能真正匯向佛道，而非類似人天善法之行，亦唯有於一一行中，於境緣中錘煉身心對境的剎那生滅無自性義的體悟，覺照其虛妄無實之諸法實相義，才能分分具體切實有力的脫落我門的執取心。無量劫串習心逐境執取之習氣瀑流，分分脫落我法執著而漸漸體證法空智乃至漸進佛道，成就菩提。

總而言之，念佛法門並非消極遁世之斷見，亦非求個「樂土」之常見，念佛法門的如法行持必須依於空正見，於緣起處覺了本自無生之寂滅義。才能解脫束縛得以自在。束縛來自於執著，分分脫落這份對自我及情境的執取即分分順向解脫，分分緣清淨情境熏習，再由心所見同分影像，並漸曾信心歡喜如說行，感得淨土相，清淨心所感召之清淨國土確實如是因果相應，故於一一境一一行生恭敬心，一一境皆是覺悟法之實相處，皆是轉雜染為清淨所緣處，一一緣亦皆是可做為饒益眾生接法緣處，以此緣處行與佈施亦是菩提資糧處。即重重無礙念佛法門不離此空義之體解。

唯有於緣起處體解其生滅依他無自性實相義，才能真正的等無二心於眾生平等饒益。又因諸法實相無固定自性，菩薩才能與一一境中廣行饒益利益眾生廣集菩提資糧。換言之，依於如來覺照緣起，體悟空義行與平等，亦依於緣起都攝六根，轉染為淨，累積淨土資糧。

由此可知，念佛法門緣於緣起正見之空義，一一方法可匯與實相，同時落實在菩提心的基礎上廣行六度為具體的淨土重要資糧，即具足正見的念佛法門修持者，不但不是消極遁世，反而是積極行菩薩行的行者，但是必須強調其亦絕非是類似人天善的無緣起正念抉擇的單純善心，這中間必須配合空正見為導引，令一切眾生漸漸體悟實相義得解脫為核心目的之種種善巧。

四種念佛方法之關係是圓融互攝，相生相潤的。其念「諸法實相義」貫徹始終，持名、觀相、觀想等方法總匯向念覺念實相，而知實相義方能真正不廢事相，

---

[68] 《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 86, c16-20。

[69] 《十住毘婆沙論》，T26, no. 1521, p. 50, b22-23。

與持名、觀相、觀想念佛法中、一一法中亦可諦見實相而念覺念法。知空觀真實義，一一法皆匯與實相念佛，通達實相義，持名、觀相、觀想等緣起差別相中，一一法平等無別同入法性，無二無別。即四種念佛方法是互含互攝，法法相因、法法相潤之依法界緣起，圓融互攝平等不二之關係。

四、結論

本文通過對《十住毘婆沙論》中念佛法門的四種念佛方法之分佈、特色、修持要領及彼此見的互相含攝圓融的關係進行探究，解說切實可修持的重要之念佛資糧及念佛之方法有以下三點思想特質。

首先，持名念佛、觀相念佛、觀想念佛屬念生身佛，其修行核心要領在於對佛德的憶念，蘊含著法的內涵，進而如說修行。依眾生心執境攀緣之習性，巧施設方便法門，令六根緣清淨所緣而轉雜染依他，漸淨化身心，乃至「於所知事同分影像」[70]由心的淨化感召清淨見佛。

其次，四種念佛法門有相輔相成的互攝圓融的次第關係，四種念佛方法是應不同因緣根基的眾生而施設的慈悲善巧，這中間有著一貫的會於實相的法義蘊含其中。可有淺漸深，令眾生漸次得到究竟利益。同時亦彰顯出念佛法門特別應現代人根基之殊勝特色。從持名念佛令心漸漸專注，再行以觀相，借緣色相而更進一步令心調柔專注，乃至借相而憶持業果和業相，再進而借相觀想，偏於對佛相所表之功德憶持，乃至念四十不共法之法身佛，以上方法漸次調心，其最終境界匯向體悟通達諸法實相，進而實相念佛。持名念佛以聲塵為主攝耳根，借佛號憶念佛德；觀相念佛以色蘊為主攝眼根，借佛相好憶念一一相之因地造作及得三十二相諸業業；觀想念佛則是借色蘊為方便，心生想相所代表之一一法及殊勝功德以攝意根。此是轉娑婆為淨土之極為善巧之具體可行的修持方法。而此亦是依華嚴一真法界一切唯心造之意旨。同時，亦是借音聲、借相憶念法之內涵而漸次調柔身心。然對於心漸調柔，體悟諸法空義者，亦不廢事相修持，緣於緣起一一差別相，行與持名、觀相、觀想等念佛方法更為助益，因為在念佛中匯與法的意涵及佛法身功德的內涵，前三種，一一方便法門皆可匯向實相念佛，實相念佛又體現在前三種方法中之一一法門中的具體行持上。

第三，念佛法門其實是貫穿菩薩志幹的菩薩道，而非消極避世的逃離，是自利利他的出離煩惱束縛。以三輪體空行六度通與實相念佛義，以空正見為基礎行與六度，一一度皆是淨土重要資糧。念佛法門匯到實相念佛其核心要義在於通達

[70] 《瑜伽師地論》， T30, no. 1579, p. 427, a29。

諸法空相，而初地菩薩「如是正憶念，知虛妄無實無有，決定信解諸法空故」行與佈施等六度，饒益有情，廣積累菩提資糧。而實相念佛於菩薩六度等行的連結點在於緣起空正見的建立。即菩薩一一廣行皆可匯向與實相念佛，而實相念佛亦可落實在六度中，於一一境緣心不取不住不染，即通達諸法實相義基礎上而行一一菩薩行，一一行皆是求生淨土重要資糧。

參考文獻：

一、原典文獻：

《雜阿含經》。T02, no. 99。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
《大方等大集經》。T13, no. 397。
《佛說觀無量壽佛經》。T12, no. 365。
《佛藏經》。T15, no. 653。
《了本生死經》。T16, no. 708。
《阿彌陀經疏鈔》。X22, no. 424 。
《十住毘婆沙論》。T26, no. 1521。
《佛地經論》。T26, no. 1530。
《瑜伽師地論》。T30, no. 1579。

二、專書、論文、網路資源

陳青雯（2003）。《〈十住毗婆沙論〉易行道之研究》。臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士學位論文。
劉峻佑（2012）。《〈十住毗婆沙論〉之念佛思想對中國淨土義理的影響研究》。臺北：南華大學宗教研究所碩士學位論文。

附記：本文感謝授課老師、論文指導老師以及提供佛法義理指導的法師，同時亦感謝主辦方提供發表會之學習平台，感恩評審教授及與會教授提供的寶貴意見。最後感謝一切默默支持與護念成就本主題研究的人。

常惺法師的佛法救國論

蘇州大學哲學系　研究生
高亮

摘　要

20 世紀初的中國，內外交困，思想界亦是眾家爭長，有識之士紛紛批判傳統的中學，引征西學，以西方科學、民主之精神作救國治民的良方妙藥。生逢其時的常惺法師，憂心於國家民族之存亡，敏銳地指出科學技術的狂熱追求對人的精神世界的消極影響，民主法制與當時的中國國情亦不能相配，而極力宣揚大乘佛法慈悲濟世，勇猛無畏的真義，提出佛法救國的口號，主張以佛法作為消弭戰爭，安定人心，維護國家統一的理論基礎。

關鍵詞：常惺法師、科學、民主、佛法救國、佛教改革

自 1840 年鴉片戰爭開始，中國開始進入近代社會，這是我國歷史上一個十分特殊的時期。此一歷史時期，中國社會經歷了「數千年未有之變局」，魏源在《明代兵食二政錄敘》裏描述當時的情形：「夷煙蔓於海內，貨幣漏於海外，漕鹺以此日弊，官民以此日困」。曾經那個在閉關鎖國政策下得以保全的封建國家的經濟基礎、政治結構、社會風尚在英國的堅船利炮之下以一種疾風驟雨式的方式被完全的打破了。伴隨著封建社會的急劇解體，西方的文化也開始大量湧入中國。這就是 19 世紀中後期以及 20 世紀初期的中國歷史的現狀。

隨著各種西方思想的傳入，中國人不但面臨著民族、國家的生存問題，也面臨著傳統文化的信仰危機，中國的知識份子，在巨大的民族災難和社會變革面前，發起了一場思想的「古今之爭」。作為中國傳統思想文化精華之一的中國佛教，為著自身之傳承發展，為著國家、民族之永續，也開始了一場佛教改革運動。常惺法師正是近代佛教改革中的一位傑出代表。筆者試就常惺法師的佛教救國思想作簡要的介紹和分析。可算作對近代種種救亡圖存思想的一種補缺，同時使讀者明見佛教思想的開放性、包容性，以及佛家慈悲、喜舍、平等、勇猛無畏的精神。

一、常惺法師對時代悲劇的感受

常惺法師在世之時，正當清帝退位，民國初造之時，彼時之中國，雖有中華民國之名而無統一之實，國家正陷於四分五裂、軍閥混戰、民生凋敝的慘境。常惺法師親歷戰爭，深知戰爭對民眾造成的創傷之深。他在《雲南金卍字救護隊成立的經過及出發後工作的情形》一文裏詳細描述了戰爭給民眾和普通士兵造成的傷害，「一入陣地，見斷手折足者，血流披體者，腦漿迸裂者，腹破腸出者；或有腹痛難忍，周回滾爬，哀號求死者；有或帶傷未亡，豺狗即來啖食，慘聲求援者。傷心觸目，不忍卒睹。」[1]當時戰爭之慘烈，百姓生若累卵之淒涼，今人讀之尚且同寄於不忍，更何論心懷大慈悲的常惺法師親歷親見，其心之哀慟悲傷，絕勝於今人。

近代中國，知識份子為求國家民族的解放，對中國傳統文化多持反對、批判的態度，繼而張目西望，以求救國之道。適時各種救國思想並湧，有主張科學救國者，有主張民主救國者，有主張實業救國者……常惺法師得恩師自誠上人厚愛，乃允其就讀於新式學堂——如皋省立師範學校，接受新式教育，後又入華嚴大學深究佛教義理，故而對當時社會之種種救國思想皆有深見，並以大乘佛教思想為基，對各種思潮都進行了一番評述，闡明各種思想的優點和不足，由是大倡佛教救國的主張。

---

[1] 常惺：《雲南金卍字救護隊成立的經過及出發後工作的情形》，《常惺法师集》，广陵书社 2010 年第四卷第 69 页。

1.科技救國、實業救國的隱憂

當時中國，有提倡科技救國者認為，西方國家歷經了兩次工業革命的洗禮，科技愈加進步，物質愈加豐富，國力愈加強大。所以能雄視世界。反觀中國，科學落後，物質貧乏，國力孱弱，所以為外夷欺凌，喪權辱國而不能自救。因此，他們主張中國應該學習西方先進的科學技術，大力發展實業，富國強兵，則中國必定能擺脫積弱積貧的現狀，與歐美資本主義國家並駕齊驅。持此主張者，有中國「睜眼看世界的第一人」林則徐，和翻譯《天演論》，宣傳社會達爾文主義，提倡「師夷長技以制夷」的嚴複，以及發起洋務運動，大量引進西方技術的李鴻章、左宗棠、張之洞等地主官僚們。與此同時，提倡「實業救國」的民族資產階級也適時而生了。在當時的中國社會掀起了一場轟轟烈烈的辦實業的熱潮，大量中國官派留學生也積極學習西方的工業技術，期望科學技術能改變中國積貧積弱的狀況。各社會階層都主張的科技救國思潮成為近代中國救亡圖存的一大主流。

常惺法師以一位慈善的宗教家的眼光敏銳地察覺到了科學技術給人的精神世界帶來的消極影響。他認為，科學進步，物質文明，確實是世界發展的大潮流。但是物質文明發展過程中對人的思想行為的消極影響卻有被忽視之憂。試為之概說為三點：其一，民眾喪失其信仰，只顧滿足個人的私欲，「一改其豎的生存之要求，而為橫的極量縱欲之發展。」[1]其二，造成強大民族對弱小民族的壓迫。「又以物力有限，欲望無窮故，更利用經濟勢力，壓迫其他貧弱民族。」[2]其三，科技成為帝國主義為惡的「幫兇」。「何一非誤解生存之真義，複利用科學以助成其惡歟。」[3]科學越昌明，人類物質財富越豐富，而人們對生命無限追求的精神卻逐漸喪失了，人們的精神世界失去了皈依之處，人心之墮落，一發而不可收拾。因為科學雖為時代發展之潮流而實有上述三種隱憂，因此，常惺法師說：「今日欲救中國之危亡，一方固宜提倡科學，庶物質建設方面可與歐美列強並駕齊驅，一方尤宜大倡佛學，俾人人識得本來之真際，確定行為之標準，不至私欲氾濫而無底止，此實為標本兼治之方也。固嘗謂欲救世界，非因果輪回之真理，不足喚起陷匿欲死之人心；非緣起互成之學說不足以止人類殘殺之慘劇。」[4]法師提出以佛教作為人們精神世界的皈依之所，雖失之於偏頗，但能於眾生對科學技術趨之若鶩，大倡大行之際，慧眼洞觀其弊，直陳利害。常惺法師學思精深，不得不令人十分地嘆服。

2.民主救國的不足

民主救國，憲政救國是近代救國思潮中的另一大主流，康有為的維新派和孫

---

[1] 常惺：《佛學概論》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年第一卷第 21 頁。
[2] 同上。
[3] 同上。
[4] 常惺：《佛學概論》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年，第一卷第 22 頁。

中山革命派當屬此類。他們主張建立西方式的君主立憲政體或民主共和政體，制定現代法律體系，以法治國，所以力主創建法政學堂，培養法律和政治人才。

常惺法師認為，推行民主法治，平民政治是時代潮流，不可逆轉，他在《佛化建國芻議》中明確說道：「近代潮流所趨，以法治為鵠的，故平民政治為人類共同之要求。此征諸歷史，揆之現世，而無可否認者也。」[1]但是，常惺法師認為，國家平治的核心是安定人心。在當時的中國只推行法治，還不足以安定社會，維護國家主權。因為中國國情、民情複雜。他說：「中國受兩千餘年之專制，民智蔽塞，地方數萬裏，習尚、信仰互異，今日驟行法治而置人治、禮治於不顧，此事之扞隔難通也。」[2]這裏常惺法師所說「禮治」、「人治」的涵義與我們通常所說的作為封建禮教的「禮治」和君主專制的「人治」涵義不盡相同。筆者認為法師所說的「禮治」，主要指對民眾進行道德教化，防止民眾陷溺於私欲和物欲，以至精神世界變得荒蕪。他將中國的儒術和西方的宗教看做是中西方「禮治」的內容可以作為筆者這一分析的明證。其次，常惺法師所講的「人治」是指為了使法律不成為一紙空文需要擁有強權的人或者組織來保障法律的實行。而且國家處於分裂、動盪的狀態，最直接的原因就是沒有強勢的「中心勢力」。所以法師認為，欲求國家之安定應該主以「法治」而「禮治」、「人治」輔之。

而能將「法治」、「禮治」、「人治」三者冶於一爐的中國本土文化只有大乘佛教。他說：「竊佛教之精神，在化小我為大我，故有慈悲、喜舍、勇猛無畏之精神，足以養成救世之英雄。其對一般國民，以因果輪回之說維繫其心，雖有宗教之作用，而無宗教之迷信。至於人人皆可作佛、自他平等緣起互成之說，尤足顯民治真平等、真自由之精神。」[3]並且，佛教文化在中國已有千餘年的歷史，對中國人的思想行為已經產生潛移默化的影響。尤其是蒙古和西藏地區，民眾普遍具有佛教的信仰，對蒙古、西藏的管治更加不可忽視佛教的因素。所以常惺法師說：「若徒誤於一時潮流之所趨，而忽夫立國之要素，匪特內部擾亂無已，而蒙藏邊蕃恐亦將不為我有矣。故崇尚佛法救國之真義，為建國安民之大本。」[4]

二、常惺法師論佛法何以能救國

常惺法師認為，科學和民主是世界發展之潮流，我中國不可不順應潮流，但是科學和民主都有其弊端，也不可不察，與中國國情相契合，能從傳統的文化中

[1] 常惺：《佛化建國芻議》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年，第四卷第 65 頁。
[2] 同上。
[3] 常惺：《佛化建國芻議》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年，第四卷第 65 頁。
[4] 常惺：《佛化建國芻議》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年，第四卷第 66 頁。

為災難深重的中國的救亡圖存尋找到出路的只有大乘佛教。就佛法救國何以可能？這一問題，常惺法師做了多方面的論述。

1.佛法中的救世思想。

常惺法師認為，大乘佛教中的救世思想主要有三點：一是因果輪回說。常惺法師認為，人的生存有兩個方面，一是滿足自身生存的物質欲望，二是對自身精神無限性的追求。因果論說雖然不能被科學所證明，但是賴耶受熏持種，三世輪回說，對解決人們精神上對生的無限追求有積極的意義，緩解了有限生命的人面對無限的宇宙時的無力感和孤獨感。提高了人的現實生活的積極性。二是法界緣起說。法界緣起說的意義是使人明瞭，萬事萬物的變化發展是有關聯的，一方的變化發展必然引起其他方的變化發展。常惺法師用佛教法界緣起說，批駁當時流行的生存競爭說。呼籲世界互助互存，摒棄殺戮、戰爭。他在《僧界救亡的一個新建議》裏說：「緣起互關，理所固然。意者學佛昌明，其為茲後人類和平之曙光歟。」[1]三是平等自在說。世界大同，人人平等是當時所有主義和思想共同的理想追求，但是，他們之間又互相攻訐，是己非人，互成敵對，以致紛爭不斷，事實上與自身的主張和願景越來越遠了。佛教的平等自在說，認為人的本性是自在平等的，人的追求是一致的，人人都依佛家化小我為大我的精神，人人明證平等自在的本性，則每種主張、每種主義都能不囿於成見，同心戮力，那麼大同世界必將實現。常惺法師認為佛教中有此三種思想，足可作為佛法救國的思想基礎。

2.佛教救國的現實可能性

常惺法師認為，佛教救國不但有思想的指導也有現實的基礎。佛教自東漢傳入，在中國已曆千餘年之久，對中國世道人心乃至思想文化的影響非常深遠，中國人的思想軀體中潛藏著佛教文化的基因。佛教對基層民眾的思想構成的影響是巨大的。宣導佛法救國能夠得到民眾的情感認同。其次，正如常惺法師在《佛化建國芻議》中提到的，中國地域遼闊，邊疆地區特別是蒙古和西藏地區的人民受佛教的影響更深，倡行佛法救國，有利於維護邊陲的穩定，維護國家的統一。再次，當時中國的主要問題一是列強侵略的外患，二是軍閥混戰的內憂，提倡佛法救國，推行佛化建國，有利於消弭國內紛爭，實現國家的安定團結。常惺法師在《雲南金卍字救護隊成立的經過及出發後工作的情形》最後的述者感言中說道：「竊以近今各方戰事之起源，其情形雖甚複雜，往往為正義，為人格而戰，有苦於不能自已者。但最大之原因，多半私我為之厲階。而佛法所針對者，正為貪、嗔、癡、毒所滋養之私我。我佛徒若不能積極宣揚佛陀無我之大化，使戰爭消滅於無形，而但消極的施救於有形之創痛，雖雲本我佛之宏慈，而實非我佛之真慈

[1] 常惺：《僧界救亡的一個新建議》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年，第四卷第 56 頁。

也。當此強權伸張，公理沉沒之時，固知不可空言慈悲，徒手弭兵。但世界事業為人類共同心理之所表現，吾人果能盡力宣揚佛化，使多數人覺悟，深信無我慈悲之至教，則戰事自可逐漸減少，最後乃至於無爭，而同享和平之幸福。」[1]

三、佛法救國的先聲——佛教改革

常惺法師認為，佛法是標本兼治的救世之方，國家應該大力推行佛教，提倡佛學，方能為國家的和平帶來曙光。但當時的民國政府發起「廟產興學運動」，要求各地將廟產沒收，作為辦教育興學的經濟來源。這場運動促使國民政府與僧界的對立，佛教不但不能擔負起救國安民的責任，其自身的合法存在也受到了挑戰。並且當時的佛教自身也面臨著腐化不振、人才不濟、遠離世事，消極避世等問題。常惺法師為了維護僧眾的利益，一面積極奔走，呼籲政府取消廟產興學，一面撰文、演說，進言佛教界應該適應大勢，整頓僧團、改革佛教。

1.佛教的現狀

常惺法師對當時的佛教界腐化不振，消極墮世的狀況深表擔憂，他總結了六點造成佛教腐化不振的原因。其一，濫剃度而不教養；其二，弛戒法而廣獅蟲；其三，重形式而缺精神；其四，背注述而無方法；其五，封故步而昧大勢；其六，念彌陀而待死亡。認為有這六種原因同時作用又造就了山林派、長老派、雲水派、子孫派、方丈派、法師派、應付派等七種消極墮世的僧人。因而，常惺法師直言不諱地指出：「我們若不趕快醒悟過來，自動地整理淘汰，務求佛法有利於現實的社會，僧眾實在沒有存在的可能了。」[2]

2.佛教改革的三個方面

常惺法師認為，中國的佛教改革應當是從三個方面進行改革。第一點是加強佛教教理的灌輸，或稱之為佛教精神的復活。這一方面，常惺法師持批判的態度，他認為，舊的佛教教育特別是禪宗和淨土宗為了「潛伏」到民間去，過分地強調不立文字的「念死佛」，對佛教的現代發展是極不利的。他說：「從前念佛、參禪是知其然，而不能知其所以然；現在研究教理，不獨要知其然，並要知其所以然。知其然的念佛、參禪的行動，很需要知其所以然的研究教理來補充，才可以獲得真正的果實。」[3]所以常惺法師積極推廣建立現代佛學院和僧學校，希望重建佛教僧眾對教理的研究，更好地向世間弘法。

---

[1] 常惺：《雲南金卍字救護隊成立的經過及出發後工作的情形》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年，第四卷第 70 頁。
[2] 常惺：《僧界救亡的一個新建議》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年第四卷第 59 頁。
[3] 常惺：《現代中國佛教》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年第五卷第 25 頁。

第二點是重整佛教戒律。常惺法師認為，明清以來，佛教傾頹的一個重要原因就在於戒律廢弛。他認為，佛教徒的生活與世俗人的生活是不一樣的，應該有自己的規範和「綱紀」。戒律就是佛教徒的「法律」，重整戒律，使「僧伽生活律儀化」，不但與原始佛教組織的精神相契合，也與崇尚法治和制度建設的現代精神相吻合。當然常惺法師也明確指出佛教的戒律與世俗的法律是不同的，戒律是佛家特有的「家風」。

第三點是體現佛教的現代作用。常惺法師認為，佛教對社會的影響有消極的和積極的兩方面。封建時代，統治者為了消磨有識之士的政治參與熱情，抬高佛教地位，用小乘佛教中的「消極」思想限制人的政治思想和現實行動。是一種無用之用。常惺法師認為，這是封建帝王以神道設教維護其統治的政治手段，不是佛法的真義。他說：「我深信大乘佛教的思想，是應該參加社會積極救世、救一切眾生，創造一個新人生出來！這是大乘佛教積極的有用之用。」[1]所以他認為，現代的佛教徒應該砥礪弘揚大乘佛法，積極入世，做濟世救民的工作。這不但是佛陀弘法的真諦，也是佛教立足現代社會的一個必要的轉變。

3.佛教改革的方案

常惺法師認為佛教的社會立足點有三，一是其不滅的真理，二是有實證的大德，三是得群眾的信仰。三點之中，第一點是佛法本身的價值意義，第二點和第三點有待佛教徒的努力實現。尤其第二點最為常惺法師所重視。他說：「我們此後要實際證明甲點（即其不滅的真理）的價值不謬，繼續保存丙點（即得群眾的信仰）的結果不失。那麼，就全關乎有沒有實證的大德了。」常惺法師認為，當時的佛教界除幾位長老大德，大多數的僧人都不能稱得上住持佛法的人。針對當時佛教界派別林立，腐化不振的狀況，常惺法師提議成立一個中國佛教整理委員會，作為佛教改革的機構，統一負責佛教的改革事業。他從成立機構、確立人選、擬定綱領、進行步驟等多個方面對中國佛教整理委員會這一設想進行了十分細緻的規劃。對可能帶來的辯難、批評，也分條縷析地進行了回應。

四、結語

20 世紀初的中國內憂不斷，外患不絕，社會動盪，民生凋敝。值此社會變革之際，佛教界也處於風雨飄搖之中，常惺法師實現了一個僧人的公共意識的覺醒。他憂心佛教的存續，主張順應時代發展的大形勢，進行佛教改革，建立現代佛學院，培養僧才，積極實現佛教的社會化。用盡心力宣揚大乘佛教積極救世和互助

[1] 常惺：《現代中國佛教》，《常惺法師集》，廣陵書社 2010 年第五卷第 23 頁。

共生的思想。他擔心國家前途，主張佛教救國，期望以佛法淨化世人逐利之心，以佛法凝聚普通百姓，以佛法促進民族團結。常惺法師目光敏銳，思維深邃，對世道和人心的把握極其準確。他看到了適者生存的社會進化論的弊端，也看到了宗教在凝聚底層民眾和少數民族人心方面的巨大作用。常惺法師認為佛教改革的關鍵在培養僧才，所以他一生致力於創建佛學院和培養僧才。先後參與創建了安徽僧學校、閩南佛學院、泰州光孝佛學社等僧學校，為現代佛教教育做出了極大的貢獻。

參考文獻

常惺著《常惺法師集》，揚州：廣陵書社 2010 年。
慧雲編著《常惺法師年譜》，揚州：廣陵書社 2010 年。
范觀瀾編《華嚴文匯》（上下），北京：宗教文化出版社，2007 年 8 月第一版。

方便智探究

——《華嚴經．十地品》與縱橫家思想會通

玄奘大學宗教與文化研究所 碩士生
釋天映

摘　要

在佛經中，我們不難發現菩薩在面對不同的眾生時，其宣說的教法與方式也有所不同，此皆是方便的詮釋，其目的是為了讓眾生皆能知曉：通往覺悟之道所應修行的方法與次第，進而到彼岸。

本文研究的重要性是：菩薩欲度化眾生，要有善巧方便的智慧和方法，因此筆者詳究《華嚴經．十地品》中的方便智內容。而縱橫家著作—《鬼谷子》中的方便智慧是籠絡人才和駕馭人才的心理操縱術，對不同的人要採用不同的操縱方法。

研究成果貢獻是：筆者發現〈十地品〉中的方便智可含容《鬼谷子》中的方便智慧，因此筆者以華嚴宗三祖法藏法師提出的「法性融通」來會通這兩經。

關鍵詞：方便智、〈十地品〉、縱橫家、《鬼谷子》、法性融通

一、前言

《華嚴經》是大乘佛教中一部很重要的經典，裡面有無量的法門，首先是述說佛果的殊勝，令人產生好樂之信心（舉果勸樂生信），接著解說如何修行成佛的方法，證明所修因行契合於佛之果德(修因契果生解)；接著託〈離世間品〉二千行法，表示等覺行者不會再沾染世間一切染污惡行(託法進修成行)，最後舉善財童子親證平等法界，以五十三善知識做示範為證實五十三位次第的修行(依人證入成德)。筆者的研究動機是菩薩欲度化眾生，要有善巧方便的智慧和方法，因此想要了解《華嚴經》中菩薩的方便智為何？世俗經典的方便智慧又是如何？

〈十地品〉是《華嚴經》的核心部分，《華嚴經》云：「一切佛法皆以十地為本；十地究竟，修行成就，得一切智。」[1]佛教修行的最終目的，是證得一切智而成佛，所以〈十地品〉是一切佛法的根本義理，因此筆者要詳究《華嚴經·十地品》中的方便智內容。而《華嚴經》是印度佛教的經典，裡面有方便思想，筆者又聯想到戰國時代縱橫家鼻祖鬼谷子有方便思想，記載在《鬼谷子》這本書中，因此筆者想要探討〈十地品〉與《鬼谷子》中的方便智內容有何關聯。又佛經有記載：「佛說一切眾生皆有佛性。」[2]所以〈十地品〉中的菩薩與鬼谷子都有相同的如來法性，因此筆者要用法藏法師提出的「法性融通」來會通這兩經。

本文研究目的是：探討〈十地品〉中的方便智內容有哪些? 《鬼谷子》中的方便智慧內容有哪些? 以及〈十地品〉與《鬼谷子》中的方便智慧內容有何關聯？進而會通這二本著作的方便智。

本文的研究範圍是以唐譯《華嚴經》和澄觀法師撰的《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》以及鬼谷子著的《鬼谷子》為主。研究方法是筆者將用文獻學方法、思想研究法、哲學方法，對經典進行義理的探究，並且參考現代相關的研究成果。

二、文獻回顧

(一) 方便智釋義

方便，梵語 upāya，巴利語同，音譯作漚波耶，十波羅蜜之一。又作善權、變

[1]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 180, a29-b1，CBETA 2016 版。
[2]《佛性論》，T31, no. 1610, p. 787, a19，CBETA 2016 版。

謀，指巧妙地接近、施設、安排等，乃一種向上進展之方法。諸經論中常用此一名詞，歸納之，其意義可分為下列四種，即：(一)對真實法而言，為誘引眾生入於真實法而權設之法門，故稱為權假方便、善巧方便。即佛菩薩應眾生之根機，而用種種方法施予化益。(二)對般若之實智而言，據曇鸞著的《無量壽經優婆提舍願生偈註》中舉出：「般若者，達如之慧名；方便者，通權之智稱。」[3]般若是了達真如之理的名稱，方便是通曉權巧的智慧名稱。 (三)權實二智皆係佛菩薩為一切眾生，而盡己身心所示化之法門。(四)為證悟真理而修之加行。

方便智就是善巧方便的智慧，是二智之一，又作權智，為「實智」之對稱。指熟達方便法之智，亦指行善巧方便之智。據《大乘義章》卷十九載：「知於一乘真實之法，名為實智；了知三乘權化之法，名方便智。」[4]乘為交通工具的意思，此處指成佛的教法，亦即知道佛法唯一的真理，以其能教化眾生悉皆成佛，這是真實的智慧。了知聲聞、緣覺、菩薩權巧化度眾生的方法，稱為方便智。

每一尊佛都有三業方便之法：(一)身巧，為化度眾生，而權現人、獼猴、鹿、馬等各類身形。(二)口巧，實無三乘之差異，隨順眾生根機，而權說三乘之法。(三)意巧，尋念過去諸佛之善巧方便行化，我今所得道，亦應宣說三乘之法。

(二) 〈十地品〉略述

澄觀法師將《華嚴經》的菩薩修行過程分為五十二個階段，稱五十二位，有十信[5]、十住[6]、十行[7]、十迴向[8]、十地[9]，以及等覺、妙覺位。〈十地品〉中所探討的菩薩修行階位是十地位，亦指菩薩五十二修行階位的第四十一位到第五十位。菩薩初登此位之際，即生無漏智，見佛性，乃至成為聖者，長養佛智，並以其護育一切眾生，故此位亦稱十聖位。

為什麼此品稱〈十地品〉？ 澄觀法師的《華嚴經隨疏演義鈔》寫道：

---

[3] 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，T40, no. 1819, p. 842, c9-10，CBETA 2016 版。
[4] 《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 846, b4-5，CBETA 2016 版。
[5] 信心、精進心、念心、慧心、定心、施心、戒心、護心、願心、迴向心。於終教，入初地位之前唯有三賢（十住、十行、十迴向），因十信未達不退位之故。
[6] 初發心住、治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住。
[7] 歡喜行、饒益行、無瞋恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、 真實行。
[8] 救護一切眾生離眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切處迴向、無盡功德藏迴向、隨順平等善根迴向、隨順等觀一切眾生迴向、如相迴向、無縛無著解脫迴向、法界無量迴向。
[9] 歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。

> 謂上之三會三賢既具，解行願周。親證真如，有十重勝德。如地普載，生成萬物。若四河入海，同趣佛智。寶珠十德，漸漸增修；大地十山，嶷然高出；大海十德，德德該通。為諸如來微妙智業，故受之以十地品。[10]

前面三會(忉利天宮、夜摩天宮、兜率天宮)修三賢位[11]已具足，解門、行門及發的菩提願都圓滿周全，親身證如來藏，有十重的殊勝功德，如大地生成萬物，荷負眾生。就像四大河水流入大海，會與海同一鹹味，比喻十地菩薩之修行，同入如來智海，高出一切聲聞、緣覺二乘諸行。自性摩尼寶珠的功德(比喻如來智業)漸漸增修；大地十山[12]依海而住，高出一切諸餘小山；大海有十種德相[13]，德德皆通。這些都是諸佛的微妙智業，所以稱這品為〈十地品〉。

(三) 縱橫家—《鬼谷子》略探

《鬼谷子》的作者是戰國時代王禪，字詡，道號鬼谷。鬼谷子既有政治家的六韜三略，又擅長於外交家的縱橫之術，更兼有陰陽家的祖宗衣缽，預言家的江湖神算，所以世人稱鬼谷子是一位奇才、全才。

道教一般說法認為鬼谷先生為「古之真仙」，曾在人間活了百餘歲，而後不知去向。《鬼谷子》一書完整地保留在道家的經典《道藏》中。民間亦有傳說鬼谷子是命理師的祖師爺，在道教中鬼谷子尊號為玄都仙長。

《鬼谷子》又叫做《捭闔策》，是總結了鬼谷子畢生學術研究的精華，價值極高。全書共二十一篇，其中〈轉丸〉、〈胠亂〉已失傳。《鬼谷子》是縱橫家的代表作之一，為後世了解縱橫家的文化思想提供了寶貴的經驗，它總結了智謀權術的各類表達方式，歷來被人們稱為「智慧禁果」、「曠世奇書」。它在中國傳統文化中

---

[10]《華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 111, c28-p. 112, a4，CBETA 2016 版。

[11] 初賢十住位、中賢十行位、上賢十迴向位。

[12] 十山:雪山、香山、鞞陀梨山、神仙山、由乾陀山、馬耳山、尼民陀羅山、斫迦羅山、計度末底山、須彌盧山。

[13] (一)次第漸深，比喻歡喜地菩薩修行，入佛智海，漸次而進，能成就大願。(二)不受死屍，比喻離垢地菩薩修行，入佛智海，獲功德清淨，離諸垢染。(三)餘水入失本名，比喻發光地菩薩修行，入佛智海，皆獲平等功德，捨離一切假名。(四)普同一味，比喻焰慧地菩薩修行，入佛智海，獲無差別功德，與佛如來同一體相。(五)無量珍寶，比喻難勝地菩薩修行，入佛智海，獲廣大無量方便，利益眾生。(六)無能至底，比喻現前地菩薩修行，入佛智海，獲甚深功德，利益眾生。(七)廣大無量，比喻遠行地菩薩修行，入佛智海，獲無量功德，以廣大覺慧，觀察諸法，無有窮盡。(八)大身所居，大身即鯤鯨之類，比喻不動地菩薩，修無功用行，入佛智海，獲住一切功德，以無量身，現廣大莊嚴。(九)潮不過限，比喻善慧地菩薩修行，入佛智海，獲護世功德，利於世間，隨機授法。(十)普受大雨，比喻法雲地菩薩修行，入佛智海，獲護世功德，受如來大法雲雨，而無厭足。

頗具特色，是亂世之學說、亂世之哲學。它在世界觀上講求實用，講求名利與進取，而在方法上則講求順應時勢，知權善變，是一種講求行動的實踐哲學。

全書分上、中、下三卷，上、中二卷共十四篇。其目次為〈捭闔〉、〈反應(覆)〉、〈內揵〉、〈抵巇〉、〈飛箝〉、〈忤合〉、〈揣〉、〈摩〉、〈權〉、〈謀〉、〈決〉、〈符言〉、〈轉丸〉(佚)、〈胠亂〉(佚)等篇。下卷為〈本經陰符〉、〈持樞〉、〈中經〉三篇。

《鬼谷子》一書，首論捭闔(開合)之術，次言反應(觀往驗來、知古知今、知彼知己)、內揵(內以謀略，外以說辭)、抵巇(彌堵事情的縫隙)、飛箝(宣傳與箝制)、忤合(相背與相向)等諸言談技巧，再配合揣(揣量天下權勢與諸侯內情)、摩(摩順)、權(權衡)、謀(謀慮)，用以決事。其旨在教人如何以言語去說服人，並進而運用說服的技巧來實現政治目的，期能上說君王，下役賢才，以達到國治而邦寧。

三、〈十地品〉中方便智內容

(一) 第一地至第五地

三地發光地[14]的菩薩會思求方便和思得方便，在〈十地品〉的經文寫道：

> 作是思惟：此諸眾生墮在煩惱大苦之中，以何方便而能拔濟，令住究竟涅槃之樂？便作是念：欲度眾生令住涅槃，不離無障礙解脫智；無障礙解脫智，不離一切法如實覺；一切法如實覺，不離無行無生行慧光；無行無生行慧光，不離禪善巧決定觀察智；禪善巧決定觀察智，不離善巧多聞。[15]

菩薩會這樣想:「這些眾生墮落在煩惱的大苦海中,我應該用哪一種方便法門，來救濟拔度他們，才能令這些眾生得到究竟圓滿的涅槃真樂呢? 」又這樣想：「如果要度這些眾生，令他們住在超越生死的涅槃中，便應該教他們明白無障礙的解脫智慧，才能真正離苦得樂。要明瞭無障礙解脫智慧，就要對佛所說的一切法如實知、如實覺、如實行，才能離一切苦，才能返迷歸覺。真正對一切法如實覺，修學一切行門並且證到無生法忍的清淨境界，才會發出智慧的光輝。這種無生滅的智慧之光，是從修禪定中得來，從無著無依出入無礙的定慧中得來。用此智慧，觀察世出世間的一切理和事，這種善巧決定觀察智，不離開善巧廣博多聞。」

---

[14] 因修持佛道，而開發極明淨之慧光，故稱發光地。

[15]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 187, c14-20，CBETA 2016 版。

發光地的菩薩能以方便法門令所有的眾生捨離貪欲，用四攝法來度化眾生。〈十地品〉的經文寫道：

> 能以方便，令諸眾生捨離貪欲。布施、愛語、利行、同事。如是一切諸所作業，皆不離念佛，不離念法，不離念僧，乃至不離念具足一切種、一切智智。[16]

菩薩能用各種方便的方法度化眾生，使他們都能捨離貪欲。利用布施、愛語、利行、同事這四攝法來教化眾生。菩薩如是所作的一切善業，都不曾一時離念佛的慈悲和功德，不離念甚深微妙的佛法，不離念賢聖僧，進而不離念求具足通達總相與別相的一切種智，以及諸佛的一切智智。

五地難勝地[17]菩薩，修行方便勝智自在極為難得，而且還要通達五明[18]。澄觀法師在《華嚴經疏》中寫道：

> 得出世間智，方便善巧，能度難度，故名難勝。此唯一義，謂真俗無違，極難勝故。以三地同世，未能得出；四地雖出而不能隨，多滯二邊，難以越度。今得出世，又能隨俗巧達五明；真俗無違，能度偏滯，實為難勝。[19]

五地菩薩得到出世間的方便善巧智慧，能夠度難以教化的眾生，所以名為難勝。這是唯一的意義，就是真實平等之理與世俗差別之理沒有相違，所以極為難得。三地菩薩有同世間智慧，但未能得出世間智慧；四地菩薩雖有出世智慧但不能聽任，大多滯留空假二邊，難以超越。五地菩薩得到出世間的智慧，又能任運俗智巧妙通達五明，真智與俗智沒有互違，能度化偏執的人，實在是很難得！

難勝地的菩薩又名為方便善巧者，因為他能隨順世間法，用方便善巧的智慧來調伏攝受眾生。〈十地品〉的經文寫道：

> 名為：方便善巧者，能隨世行故；名為：無厭足者，善集福德故；名為：不休息者，常求智慧故；名為：不疲倦者，集大慈悲故。[20]

---

[16]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 188, c24-27，CBETA 2016 版。
[17] 以修行方便勝智自在極為難得，見、思等煩惱不易調伏，故稱難勝地。
[18] (一)聲明，語言、文典之學。(二)工巧明，工藝、技術、算曆之學。(三)醫方明，醫學、藥學、咒法之學。(四)因明，論理學。(五)內明，專心思索五乘因果妙理之學，或表明自家宗旨之學。
[19]《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 743, b15-20，CBETA 2016 版。
[20]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 192, a18-21，CBETA 2016 版。

名方便善巧者，是因為菩薩化度眾生，會善巧運用方便法門，隨順世間法，而不違背出世法。名無厭足者，是因為他善能積聚福德，增長善根，勤修不息，不厭足聚集種種福德。名不休息者，是因為他晝夜匪懈，精進修學，上求佛道，下化眾生，增長自己的智慧。名不疲倦者，是因為菩薩修菩薩行時，總是滿心歡喜，精神充沛，從不感到疲倦辛苦，因為他積聚大慈大悲的心，要拯救眾生。

難勝地的菩薩還有心無障礙的名稱，為什麼呢? 〈十地品〉的經文寫道：「名為：心無障礙者，以大方便常行世間故；名為：日夜遠離餘心者，常樂教化一切眾生故。」[21]名心無障礙者，因為菩薩深入世間，以無量無邊的慈心和智慧，善巧方便教化眾生，令一切眾生普遍得到利益，發出世的大願心，處處方便無礙。

難勝地的菩薩為了要有方便善巧的智慧來利益眾生，需要學習什麼呢? 〈十地品〉的經文寫道：

> 此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數、圖書、印璽，地、水、火、風種種諸論，咸所通達；又善方藥，療治諸病——顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆讚詠、歌舞妓樂、戲笑談說，悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬。[22]

這位大菩薩為了要利益一切眾生，對於世間上各種的技能，人文藝術，沒有一樣不去潛心學習的。例如：文字、算數、古今中外的圖書、印璽，地、水、火、風種種的理論都樣樣精通。菩薩又會開藥方治種種的病，如：瘋狂顛倒的病，身體乾消、黃疸等病，或鬼魅附於人身，令人迷失心性的病；還有被蠱毒所控制的病，菩薩皆能為眾生斷除這些禍害。

用美妙的文字，寫出讚揚諸佛功德的詩詞；演出有聲有色的舞蹈和神奇的技樂來讚歎三寶；談笑有分寸，幽默不涉邪，風雅高尚，令人樂於親近，受其薰染，漸趣佛化。菩薩對於建築工程也有專長，如設計都城、村莊、皇宮、官宅、名園、大苑、沒一處不構造得美輪美奐，以及園林布列等的園藝知識，無不恰到好處。

---

[21]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 192, a27-29，CBETA 2016 版。
[22]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 192, b8-18，CBETA 2016 版。

菩薩又熟知各種珍寶的出處，和認識五金的礦產，如金銀、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚這些山和海裡的寶物，他都知道它們的出產地，並且告訴別人去開採。對於日月星宿天文方面也了解，也懂禽鳥的語言，也知道何時會有地震。菩薩還會告訴你所夢的吉凶，又會為人看相算命，指示各人的福和禍。這些世俗的知識，從他口中說出，一點也不會有錯誤。

(二) 第六地至第十地

第七遠行地[23]的菩薩在念念中修行各種法門，使其能具足方便智力。〈十地品〉的經文寫道：

> 世間所有經書、技術，如五地中說，皆自然而行，不假功用。此菩薩於三千大千世界中為大明師，唯除如來及八地已上，其餘菩薩深心妙行無與等者；諸禪三昧、三摩鉢底、神通解脫皆得現前。然是修成，非如八地報得成就。此地菩薩於念念中具足修習方便智力及一切菩提分法，轉勝圓滿。[24]

世間上所有一切的經論學說，和各種工藝技術，如同在五地中說的世間智慧悉皆聰了，一切隨心所欲，自在運用。第七地的菩薩，在三千大千世界中，是一位有大智慧的明師，除了佛和八地以上的菩薩外，其他的菩薩，雖有至誠懇切求佛道的深切心，和各種神通妙行，但不能與他相等。初禪至四禪的三昧定境，無障礙的神通妙用，隨時可以顯現。這些境界，在七地菩薩是修行成就，不像八地菩薩是報得成就。七地菩薩在念念中修各種法門來具足方便智力，及一切趣向菩提覺道的法門，因此功德日漸圓滿。

遠行地菩薩的方便智運用會示現同外道行，但內心沒有捨離佛法。〈十地品〉的經文寫道：

> 以大方便，雖示現生死，而恒住涅槃；雖眷屬圍遶，而常樂遠離；雖以願力三界受生，而不為世法所染。雖常寂滅，以方便力而還熾然，雖然不燒；雖隨順佛智，而示入聲聞、辟支佛地；雖得佛境界藏，而示住魔境界；雖超魔道，而現行魔法；雖示同外道行，而不捨佛法；雖示隨順一切世間，而常行一切出世間法。[25]

---

[23] 此地之菩薩住於純無相觀，遠出過世間與二乘之有相行，故有此稱。
[24] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 197, a21-27，CBETA 2016 版。
[25]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 197, c1-8，CBETA 2016 版。

遠行地菩薩可以用大方便的自在力，雖然示現生死，但心念總是在涅槃境界中；雖然有六親眷屬在身邊圍繞，因他修梵行，所以常樂於遠離所有的眷屬。雖然以願力在三界中受生死，但也不會被世間不清淨的法所染污。雖然常在寂滅不動之中，仍然用方便巧妙的智力隨緣度眾，就像一堆火炬，看起來火勢旺盛，但不會造成災害。雖然有如佛的智慧，可是會示現入二乘聲聞、緣覺之中；雖然已到達佛的神通境界，而他能示現住在魔的境界；雖然已越過魔道，但會行魔法，也是為了度魔道的眾生。雖然示現同外道行，但內心不會捨離佛法；雖然隨順世間法接近要度化的眾生，但常行一切出世法門。

第八不動地[26]的菩薩，能以方便智起不假功用的覺悟智慧，來觀察佛智所修行的境界。〈十地品〉的經文寫道：

> 菩薩住此第八地，以大方便善巧智所起無功用覺慧，觀一切智智所行境。所謂：觀世間成，觀世間壞；由此業集故成，由此業盡故壞。幾時成？幾時壞？幾時成住？幾時壞住？皆如實知。[27]

菩薩進入第八地之後，能以大方便善巧的智慧起無功用的覺慧，觀察佛智所修行的境界。例如：觀察這個世界是怎樣形成的，又觀察這世界是怎樣毀壞的；成壞的因素，是由於眾生所造的善惡業集聚而成，業報盡了就會毀壞。何時形成的? 何時會毀壞? 何時是成住? 何時是壞住？這些不可思議的宇宙變化，菩薩都清清楚楚的知道。

不動地菩薩的方便智能善於分別一切法，〈十地品〉的經文寫道：

> 得畢竟無過失身業、無過失語業、無過失意業，身、語、意業隨智慧行。般若波羅蜜增上，大悲為首，方便善巧，善能分別，善起大願，佛力所護，常勤修習利眾生智，普住無邊差別世界。[28]

得到真正清淨的無過失身業、無過失語業、無過失意業，身、語、意三業都清淨無過失，隨智慧而行。無上勝智到彼岸的法門，其功行日日增上；本著大悲心為前，方便善巧的智慧善能分別一切。又由內心發起度眾生的大願，也獲得佛力的加持，同時常精進修學一切利益眾生的智慧，普遍住在無量無邊不同世界，去教化一切眾生。

---

[26] 菩薩加修清淨道行，離心意識，得無生法忍，一切煩惱所不能動。
[27]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 199, c12-16，CBETA 2016 版。
[28]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 200, b19-23，CBETA 2016 版。

第九善慧地[29]菩薩的方便智運用，能夠知道眾生的心意，可以隨他心樂何法，宜於用何譬喻，使眾生樂聞無厭。〈十地品〉的經文寫道：

> 復次，以法無礙智，知法差別；義無礙智，知義差別；辭無礙智，隨其言音說；樂說無礙智，隨其心樂說。復次，法無礙智，以法智知差別不異；義無礙智，以比智知差別如實；辭無礙智，以世智差別說；樂說無礙智，以第一義智善巧說。[30]

依著法無礙的智慧，能夠知道諸法的差別；依著義理通達無礙的智慧，可知道義理的差別；辭無礙智的妙用，是精通各種語言，能隨類宣說諸法；樂說無礙智，能知眾生的心意，隨順對方心樂何法而為之巧說。再次說明，法無礙的智慧，能夠知道諸法同義不同義的道理；義無礙的智慧，能知道比(類)智的差別真實相；辭無礙的智慧，能以世間的智慧說世間法與出世間法；樂說無礙的智慧，能夠方便善巧的說第一義諦。

四、〈十地品〉與《鬼谷子》方便智內容會通

(一)《鬼谷子》的方便智慧內容

鬼谷子認為對不同的人要採用不同的操縱方法，在《鬼谷子》的〈謀篇〉中說：

> 夫仁人輕貨，不可誘以利，可使出費；勇士輕難，不可懼以患，可使據危；智者達於數、明於理，不可欺以不誠，可示以道理，可使立功：是三才也。故愚者易蔽也，不肖者易懼也，貪者易誘也，是謂因事而裁之。[31]

仁人君子是輕視財貨的，所以不能用金錢來誘惑，反而可以讓他們捐出資財；勇敢的壯士自然會輕視危難，所以不能用禍患來恐嚇，反而可以讓他們鎮守危地；一個有智慧的人，通達禮教，明於事理，不可假裝誠信去欺騙，反而可以給他們講清事理，讓他們建功立業。這就是所謂仁人、勇士、智者之「三才」。因此愚蠢

[29]此地已得法無礙解、義無礙解、詞無礙解、樂說無礙解等四無礙解，能遍十方，以一音演說一切善法，使聞者生歡喜心。

[30]《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 203, a1-6，CBETA 2016 版。

[31]《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》中卷。

的人容易被蒙蔽，不肖之徒容易被恐嚇，貪圖便宜的人容易被引誘，所有這些都要根據具體情況作出判斷。

鬼谷子提到了對三種人的控制辦法：愚者、不肖者、貪財貪心的人。他們各有軟肋和弱點，只要抓住他們的死穴，拿出最合適的辦法，就可以輕鬆控制他們，加以籠絡或利用。

籠絡人心也是方便智的運用，要如何才能籠絡人心呢? 鬼谷子在〈中經〉篇中說：

> 攝心者，謂逢好學伎術者，則為之稱遠；方驗之道，驚以奇怪，人繫其心於己。效之於人，驗去亂其前，吾歸誠於己。遭淫酒色者，為之術，音樂動之，以為必死，生日少之憂，喜以自所不見之事，終以可觀漫瀾之命，使有後會。[32]

「攝心」的方法是，遇到那些好學技術的人，應該主動為他擴大影響， 然後驗證他的本領，讓遠近的人都尊敬他，並驚歎他的奇才異能，那人則會與自己心連心。為別人效力者，要將之與歷史上的賢才相對照，稱其與前賢一樣，誠心誠意地相待，這樣方能得到賢能的人。 遇到沉於酒色的人，就要用音樂感動他們，並以酒色會致人於死，要憂慮命無多，以此，教諭他們，讓他們高興地看到見所未見的事，最終認識到遙遠的未來使命重大，讓他覺得將會與我後會有期。

鬼谷子的方便智還有「綴去」，就是挽留求去的人，在〈中經〉篇中說：

> 綴去者，謂綴己之繫言，使有餘思也。故接貞信者，稱其行，厲其志，言可為，可復，會之期喜。以他人之庶，引驗以結往，明款款而去之。[33]

所謂「綴去」的方法是說對於即將離開自己的人，說出真心挽留的話， 以便使對方留下回憶與追念。所以遇到忠於信用的人，一定要贊許他的德行， 鼓舞他的勇氣，表示可以再度合作，後會有期，對方一定高興。以他人之幸運，去引驗他往日的光榮，即使款款而去，也會留戀於我們。

鬼谷子的方便智有「摩」，是揣術的一種，在〈摩〉篇中說：

---

[32] 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》下卷。
[33] 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》下卷。

> 摩之在此，符應在彼，從而用之，事無不可。古之善摩者，如操鉤而臨深淵，餌而投之，必得魚焉。故曰：主事日成，而人不知；主兵日勝，而人不畏也。聖人謀之於陰，故曰神；成之於陽，故曰明。[34]

用對方想得到的事物來誘動他，對方一定會有行動反應出來；接著我們再支配他去做事，那麼事情沒有做不好的。古時善於運用「摩」技巧的人，就像拿著釣魚竿到深淵旁去垂釣一樣，只要弄好餌投下去，一定可以釣到魚。所以說善用「摩」的人，主持政事，每日都有所成就，而人民卻無法體會到；主持作戰任務，每日都可以得勝，而人民也不會因戰事而畏懼。聖人在幽微處籌劃計謀，常人是無法體會到的，所以稱為「神」。等到他做出來以後，大家都可以很清楚的看到他的功效，受到他的利益，所以稱為「明」。

「摩」之道，須先揣知內情，然後再以對方所期盼得到的東西去順合於他，以此來探求他的動向，那麼他內心的想法，一定會表現於外。佛教中有一句話說：「欲令入佛智，先以欲鉤牽。」也是同樣的意思。

鬼谷子的方便智還有探求對方內心以求合作，在〈中經〉篇中說：

> 守義者，謂守以仁義，探心在內以合者也。探心，探得其主也。從外制內，事有繫，曲而隨之也。[35]

「守義」的方法說的是，自己堅持仁義之道，並用仁義探察人心，使對方從心底廣行仁義。從外到內控制人心，無論什麼事，都可以由此而解決。

有句話說：善用情者，人心所向。先用真誠的情感進行感化，再去發揮他的才能。籠絡一個人的根本之道，除利益的許諾之外，還在於籠絡他的心，他的心既然被你籠絡了，自然就可以度化對方了。

(二)法性融通門

筆者在研究〈十地品〉與《鬼谷子》中的方便智內容時，發現〈十地品〉的方便智可含容《鬼谷子》中的方便智慧，因此筆者要用華嚴宗三祖法藏法師提出的「法性融通」來會通這兩經。

---

[34] 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》中卷。
[35] 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》下卷。

法性是指一切現象界所具有的真實不變的體性，諸法的實相，也就是空相。法性融通的意思是法性之理圓融於諸現象中，為「緣起相由」之對稱，此二門為華嚴教義之二大根本，法性融通旨在說明理事無礙之義。法藏法師著的《華嚴經旨歸》中說：

> 法性融通力故者，謂若唯約事相，互相礙不可則入；若唯約理性，則唯一味不可則入。今則理事融通，具斯無礙：謂不異理之事具攝理性時，令彼不異理之多事，隨彼所依理，皆於一中現。若一中攝理而不盡，即真理有分限失；若一中攝理盡，多事不隨理現，即事在理外失。今既一事之中全攝理，多事豈不於中現。[36]

法性融通的作用力是什麼呢? 若是只有在事相上，每一法會互相質礙不可互入；若是只在理性上，則只有實相一味之法，也不可互入。就理事融通，全都無有障礙來說：所謂相同法理的事具足攝理性時，可令同理的很多事，隨它所依的理體，皆在一真法界中出現。若是在一真法界中攝理但沒有全部攝，這樣真理有只攝一部份的過失；若是一真法界中攝理盡，但很多事不隨著理體而出現，即有事相在理體外的過失。現在一事之中攝全部的理，很多事也會在一法中出現。因此觀平等之理性與差別之事法炳然而存，二者能相入、相即、相成，也就是理事無礙法界。

《鬼谷子》一書中云：「接貞信者，稱其行，厲其志。」[37]就是在跟對方偵探接觸時，要稱讚對方的行為，鼓勵他的志氣。而在〈十地品〉中云：「布施、愛語、利行、同事——如是一切諸所作業…」[38]菩薩用四攝法布施、愛語、利行、同事來利益眾生，令其生親愛之心而受道。這四攝法就包含了「稱其行，厲其志。」因為愛語就是隨著眾生的根性，以溫和慈愛的言語對待眾生，令其生歡喜心。

《鬼谷子》又云：「遭淫酒色者，為之術，音樂動之。」[39]就是遇到沉迷酒色的人，就要用音樂等樂事來感動他。在〈十地品〉經文：「入無量眾生欲樂諸根差別。」[40]可進入也知道無量眾生的欲樂種種根性的差別，因此如果遇到沉迷欲樂酒色的人，就會用高雅的樂事來感動他，其次再用戕害身體等憂事來提醒他，進而度化他。

---

[36]《華嚴經旨歸》，T45, no.1871, p. 595, b15-22，CBETA 2016 版。
[37] 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》下卷。
[38] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 198, a4-5，CBETA 2016 版。
[39] 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》下卷。
[40] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 196, b12-13，CBETA 2016 版。

《鬼谷子》中云：「其摩者：有以平，有以正；有以喜，有以怒；有以名，有以行；有以廉，有以信；有以利，有以卑。」[41]鬼谷子說「摩」的技巧有十種：有「平」是使他安靜，「正」是照應該做的去做；「喜」是使他歡悅，「怒」是使他激動；「名」是替他揚名聲，「行」是替他完成事情；「廉」是以貞潔的行為誘勸他，「信」是使他期待的事情兌現；「利」是以利益說動他，讓他去有所追求，「卑」是以低下的言辭去巴結他。在〈十地品〉中云：「入無量諸菩薩方便行。」[42]可以進入無量諸菩薩善巧方便的法門，也就是菩薩有種種善巧方便的方法可度眾生，當然也會包含鬼谷子十種「摩」的技巧。

《鬼谷子》中云：「守以仁義，探心在內以合者也。」[43]就是遵守仁義道德，進而探求內心以求合作。〈十地品〉中云：「入無量眾生種種心行。」[44]就是可進入了知無量眾生的種種心內之作用、變化，知道對方心理，就可以用對方喜愛的方式度化他。

華嚴十地位菩薩與奇人鬼谷子有相同的真如法性，觀平等之理性（法性）與差別之事法（捭闔、飛箝、揣情、愛語等種種說服技巧）炳然而存，二者能相入、相即、相成，所以〈十地品〉中的方便智可含容《鬼谷子》中的方便智慧，但〈十地品〉中的方便智程度較高，兩本著作的方便智內容可會通，無有障礙，就是「法性融通」。

五、 結語

《華嚴經》的〈入法界品〉中有一句經文：「菩薩摩訶薩，以般若波羅蜜為母，方便善巧為父。」[45]大菩薩是以般若智慧作為母親，度化眾生的善巧方便作為父親。因為菩薩的大悲願力，所證得的般若智慧可以發揮善巧度化利益眾生的方便作用，單是體證到真實智慧而沒有大悲願心開展的善巧方便，菩薩是不能成為菩薩的，唯有方便與智慧雙運才能成就菩薩，並在菩薩修行功德圓滿後，以此功德成佛；因此成佛不僅需要般若智慧這個母親，也需要善巧方便這個父親。

《鬼谷子》中的方便智是籠絡人才和駕馭人才的心理操縱術，對不同的人要採用不同的操縱方法，有些人性格豁達，喜歡開門見山；有些人比較愛面子，喜

---

41 《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》中卷。
42《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 196, b17-18， CBETA 2016 版。
43《正統道藏》第 671 冊～672 冊，太玄部，《鬼谷子》下卷。
44《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 196, b14，CBETA 2016 版。
45《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 438, b15-16，CBETA 2016 版。

歡別人用含蓄的方式；有些人在壓力下才會有動力，需要你施以壓力；有些人則需要鼓勵才能發揮幹勁。因此，度化眾生，需隨機應變，因事制宜，因人而變，根據對方的性格，以及具體事由的不同，採取不同方法，這就是鬼谷子說的：「因事而裁之。」

〈十地品〉中的菩薩為了要有方便智來利益眾生，會學習世間所有經書典籍(包括外道書籍)以及一切技藝，能夠知道眾生的心意，可以隨他心樂何法，宜於用何譬喻，使眾生樂聞無厭。菩薩還會示現同外道行，但內心不會捨離佛法，會隨順世間法，而不違背出世法來度眾生。因此，菩薩是智慧和慈悲交融並進，而能具體的顯示方便的力用。

華嚴是一乘的圓融法，因真如法性相同，〈十地品〉中的方便智可包含《鬼谷子》中的方便智慧，兩者可會通，就是理事無礙法界的「法性融通」。菩薩有深切的慈悲心，運用方便智，使眾生遠離憂愁苦惱的生死輪迴中，更發廣大的悲願，使眾生得到出世解脫道，成就佛果菩提。

參考書目

一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經》，T10，no.279。
《華嚴經探玄記》，T35，no.1733。
《大方廣佛華嚴經疏》，T35，no.1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36，no.1736。
《新華嚴經論》， T36，no.1739。
《華嚴經旨歸》，T45, no.1871。
《華嚴經傳記》，T51, no.2073。
《鬼谷子》，正統道藏第六七一冊～六七二冊。

二、當代著作

方東美著(1993)，《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化。
李世傑著(1973)，《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社。
宣化禪師(1988)，《大方廣佛華嚴經淺釋》，美國：法界佛教印經會。
楊政河著(1997)，《華嚴哲學研究》，台北：慧炬出版社。
緣音居士(1993)，《白話華嚴經》，台北：小報文化有限公司
蕭振士著(2004)，《華嚴經易讀》，台北：大千出版社。
蕭登福著(2001)，《鬼谷子研究》，台北：文津出版社。

藍吉富著(2001)，《佛教史料學》，台北：東大出版社。
釋成一(2005)，《華嚴經品會大意淺釋》，台北：華嚴蓮社。
釋夢參(1999)，《華嚴經疏論導讀》，台北：方廣文化。
釋賢度(2001)，《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社。
釋賢度(2002)，《華嚴經十地品淺釋》，台北：華嚴蓮社。
釋賢度(2003)，《華嚴學專題研究》，台北：華嚴蓮社。

三、工具書

藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科全書編輯委員會，1994 年。
釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社出版，1989 年。

從原始佛教到大乘初期般若中道思想的源流及其對中國華嚴宗的影響

蘇州戒幢佛學研究所　研究生
釋法忍

摘　要

華嚴宗以《華嚴經》為立宗根本，作為中國佛教最後成立的宗派之一，其核心思想不僅來自於中國佛教本身，同時也根植於印度佛教。無論是華嚴宗歷代祖師所宣說的三觀、四法界、六相或者十玄門等法義，還是《華嚴經》中所開顯的重重無盡、事事無礙之妙旨，都能夠在印度佛教的般若中道思想中找到其思想淵源。

本文從中道思想的源流入手，首先分析從原始佛教到印度大乘佛教初期這一時間段內中道思想的產生與發展。龍樹菩薩的中道思想可以說是印度大乘初期佛學發展的一個頂峰。無論是此後逐步演變的印度大、小乘佛教，還是中國佛教的各宗各派都或多或少的受到了龍樹菩薩中道思想的影響。本文將重點剖析印度中道思想對中國華嚴宗的影響。其中將適當對比龍樹菩薩的中道觀與華嚴歷代祖師著作中所涉及的中道思想。中國的華嚴宗可以說是漢傳佛教對印度中觀、唯識以及如來藏思想所做出的符合當時中國社會背景的進一步繼承與發展，代表著大乘佛教思想的另一個巔峰。

關鍵詞：華嚴、般若、龍樹菩薩、中道、澄觀、法藏

一、原始佛教與部派佛教時期中的中道思想

（一）原始佛教的中道思想

在釋迦牟尼佛成道之前，古代印度的其他教派例如婆羅門教等已經提出了類似於佛教中道的說法，譬如《廣林奧義書》中所說的非粗，非細，非短，非長，無內，無外等。[1] 雖說這種觀點產生於佛陀成道之前，與後期各個時期佛教所述的中道，也有一定程度的相似性，但是它並沒有能夠系統化的、清晰的、明確的提出中道這一概念。同時，外道的種種提法也沒有解決當時當地人民的信仰與解脫問題。

釋迦摩尼佛成道之後，在為五比丘說法的過程首次明確的提到了中道與八正道這些概念，例如《中阿含經》提到：「我於爾時即告彼曰：五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！舍此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅盤，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。」[2] 經中所說的中道主要是苦、樂的中道，類似的經文在《增一阿含經》中也有涉及，例如：「爾時，世尊告諸比丘：有此二事，學道者不應親近。雲何為二事？所謂著欲及樂之法，此是下卑凡賤之法，又此諸苦眾惱百端，是謂二事學道者不應親近。如是，舍此二事已，我自有至要之道得成正覺，眼生、智生，意得休息，得諸神通，成沙門果，至於涅盤。」[3] 上文中提及的苦樂中道可以說是佛教中道思想的最初形態。這一思想的提出可以反映出當時社會發展的背景，特別是當物質文明不夠發達時，人民對生活條件的期望與態度。原始佛教這種苦、樂中道的思想，對後來佛教的發展有很大的影響。

除了這種苦、樂中道外，佛陀為了解決娑婆世界眾生所執著的一個長恒不變

---

[1] 参见：《徐梵澄文集》，第十五卷，〈大林间奥义书，Brhadaranyaka Up〉第三分，第八婆罗门书答日:「迦吉!此即婆罗门所称为不变灭者也!非粗，非细，非短，非长；非赤，非润；无影，无暗；无风，无空；无着；无味，无臭，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外；彼了无所食，亦无食彼者。」。页537。在廣林奧義書中的其他章節，也提到了相似的概念，例如第三分，第八婆罗门书同時講到「過去者，過去者，未來者，是皆經緯交織於空中也！問曰『空又經緯交織於何者中耶？』」。頁537。

[2] 《中阿含經》卷56〈晡利多品 3〉：「五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖[16]求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成[17]明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。』」(CBETA, T01, no. 26, p. 777, c26-p. 778, a2)。

[3] 《增壹阿含經》卷 10〈勸請品 19〉：「有此二事，學道者不應親近。云何為二事？所謂著欲及樂之法，此是[17]下卑凡賤之法，又此諸苦眾惱百端，是謂二事學道者不應親近。如是，捨此二事已，我自有至要之道得成正覺，眼生、智生，意得休息，得諸神通，成沙門果，至於涅槃」(CBETA, T02, no. 125, p. 593, b25-c2)。

的主體問題，適時地提出了斷、常中道。例如在《雜阿含經》卷第三十四中提到：「佛告阿難：我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」[4] 雖說早期佛教的斷、常中道主要是為了抨擊外道所宣稱的斷與常，與之後更加成熟的中道思想區別明顯，但其或多或少的解決了當時眾生所執的長恒不變這一主體的問題。

除此之外，佛陀也開示過有、無中道與無記中道，例如「十無記」或「十四無記」中就含有有、無中道和無記中道的思想。[5]「空」作為中道思想的核心概念，印順法師在《空之探究》中談到：「釋（世）尊的原始教說，實際上並沒有以空為主題來宣揚，但佛法的特性，確乎可以『空』來表達。所以在佛法中，空義越來越重要，終於成佛佛法甚深的主要論題」[6] 正如印順法師所說，雖然佛陀並沒有以「空」作為主題來解釋與弘揚佛法，但是原始佛教中確實埋藏了空與中道的種子，這的確是之後進一步發展出來的般若中道思想與華嚴思想中『空』的本源。於此同時，不難看出《阿含經》中所述的中道這一概念充分的體現了佛陀與佛法當時所需要處理的問題，這也是古印度當時整個社會與宗教界共同面臨的現實狀況。

（二）部派佛教時期的中道思想

部派佛教中一般都沒有直接地肯定或者否定在原始佛教中所提出的「中道」或者「八正道」的概念。因為站在大乘佛教的立場來看，部派佛教的各派在闡述自己的觀點時，都不夠圓滿，甚至有些偏激。在如此背景之下，從原始佛教發展而來的中道思想很難有所展開與突破。例如在大乘佛教的觀點中，方廣部執著斷見，[7] 有部執著常見，[8] 這些宗派連形式上的中道都沒有能夠絲毫體現。

當然，在其他的大多數部派中，或多或少都能夠在形式上看到一點中道的影子。例如，大多數部派在涉及有關「我」與「法」的本質問題上，都存在著調和或者是些許圓融的思想，這也可以看成是中道思想的一種非直接的體現。例如在

---

[4]《雜阿含經》卷 34：「我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是[4]常見，於今斷滅則是[5]斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅」(CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-24)。

[5] 參见：姚衛群（2001）。〈佛教的「中道」觀念及其思想淵源〉，《宗教學研究》4。頁 66-67。

[6] 印順法師（1984）《空之探究》。北京：中華書局，2011 年重版。頁 1。

[7]《大智度論》卷 1〈序品 1〉：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無」(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a29-b1)。

[8]《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈分別隨眠品 5〉：「若自謂是說一切有宗決定應許實有去來世。以說三世皆定實有故。許是說一切有宗。謂若有人說三世實有。方許彼是說一切有宗。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b22-25)。

犢子部中所提出的「非即蘊非離蘊補特伽羅」的我與化地部中所提出的「窮生死蘊」。其他的部派例如大眾部與經部也提出了的一些類似於「我」的概念。當然，這些部派也僅僅只是在形式上與原始佛教的「無我」保持一致，從本質上來說它們還是承認「我」的存在。這其實是一種「有」與「無」的結合，既不絕對地肯定或否定「無我」論，也不絕對地肯定或否定「有我」論。從這一角度看，這些派別是以某種方式實施「中」(中道)的原則，只是他們沒有明確這樣解釋。[9] 對於「法」的問題，部派佛教採用了類似的方法，例如在法的時間劃分與法是否存在這些問題來看，根本上座部、經量部、大眾部一般認為現在法實有，而過去和未來法則無實體。這實際上也是一種不偏執於「有」，也不偏執於「無」的表現，多少是有意無意地在這一點上考慮了「中」(中道)的原則。[10]

總的來說，部派佛教時期的各派並沒有在原始佛教的基礎上邏輯化、系統化的發展中道思想，甚至某些部派的觀點是完全站在中道的對立面來闡述的。雖說在這個階段中，中道的概念還能夠被大多數的部派所接受，但是它們所理解與闡述的中道，並非等同於原始佛教中的中道或者八正道。同時，按照大乘佛教的思想來說，即使部派佛教或多或少的提及到「中」這一詞，這種涉及也僅僅只是形式上的。這一時期的中道與後期大乘佛教所發展的般若中道思想在某種程度上，是不一致的，甚至可以說是對立的。換一個角度來看，早期大乘般若中觀思想的產生與發展也可以說是為了破除部派佛教時期的某些極端思想。[11]

二、大乘初期的般若中觀思想

（一）華嚴經對般若思想的繼承與發展

無論是教內還是學術界，現在都普遍認可大乘思想就是我們通常所說的菩薩乘思想，即修行六度萬行、圓滿自他二利以達到佛果的教法。在印度佛教大乘初

9　姚衛群（1999）。〈佛教早期的「中道」思想〉，《南亞研究》2。頁 54。

10　姚衛群（1999）。〈佛教早期的「中道」思想〉，《南亞研究》2。頁 54。

11　對於部派佛教中道思想的發展問題，成建華在《中觀佛教的淵源及其理論特色》壹文中提到了相似的觀點：「從佛教自身因素看，部派佛教從壹定意義上講是原始佛教的反動。部派佛教中的壹些派別，囿於當時的地理環境等因素，長期以來受到了婆羅門教，特別是《薄伽梵歌》思想的影響，把壹些原本非佛教的東西，經過嫁接，吸收到佛教中來，從而在壹定程度上修正了原始佛教的某些教義。另壹方面，在部派佛教時期，佛教中的有些部派在建立了自己的僧團後，由於得到商賈富豪物質上的支持，從此有了可供自己安身居住和修行的僧舍，因此逐漸遠離了過去那種居無定所的雲遊生活。他們除了平日壹些弘法活動外，通常都處於與社會割裂的環境中。生活的相對穩定，從而為專註於學問和修行提供了保障。出家人專註於學問和修行，壹心只求阿羅漢果，不問世事，與社會隔離開來，因而激起了壹部分有改革思想的僧侶和在家佛教徒的不滿。而這些具有改革思想的進步僧侶和在家佛教徒，因此就在佛教中尋求新的思想和信仰，從而出現了修“菩薩道」的大乘運動。”參見：成建華 （2015）。〈中觀佛教的淵源及其理論特色〉，《世界宗教研究》 6。頁 77。

期的發展過程中，與同時期的其他思想相比，般若類的經典出現較早。一般認為，大乘佛教的興起是伴隨著大乘經的產生，特別是般若類經典的出現而來的。其代表《般若經》是大乘佛教中形成最早的一類經典，也是大乘佛教空宗的主要經典，其主要講述了諸法皆空之義，它也被視為孕育大乘思想的搖籃。作為華嚴宗的立宗經典，《華嚴經》的核心思想，也是建立在般若空性的基礎之上。

華嚴宗以《華嚴經》為立宗根本，被公認為中國佛教的傳統八大宗派之一。華嚴宗或直接或間接的受到了《般若經》的影響。例如在《般若經》中論證空性時，涉及到了假名的觀念以及方便的思想，但是《般若經》中所涉及的這些觀點主要是從認識論的角度來說，假名的由來是因為人的觀念的不實所造成。相比而言，《華嚴經》在此基礎上所創建的三界唯心理論是對《般若經》中的進一步發展。在《八十華嚴》卷三十七中提到：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立」[12] 《六十華嚴》卷二十五中也說到：「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心」[13] 這種「但是心作」或者「皆依一心」的表達，其本質就是《般若經》中觀念的產物。當然，比起《般若經》中偏重於空性的闡釋，《華嚴經》的側重則是法界緣起，例如相對於印度般若中觀思想有關空性的解釋，華嚴宗則以法界緣起作為其獨特的表達形式與內容。這種法界觀已經超越了般若空性的理論，可以用來指導當時的大眾通過具體的實踐以達到修行與解脫的目的。

就中國佛教而言，華嚴宗作為中國佛教出現的最後一個宗派，充分的適應了當時中國社會發展的需求與趨勢，有著中國佛教自身的鮮明特色。但是，不可否認的是，中國華嚴宗的發展是以印度大乘佛學為基礎，它是在吸收印度大乘般若中觀思想的基礎之上，在理論與實踐方面所做的發展與突破。

（二）龍樹菩薩與般若、華嚴的淵源

隨著大乘思想與經典的進一步發展，其種類逐漸增多，龍樹菩薩就在這一歷史背景下，成為大乘初期思想的一位集大成者。龍樹菩薩被譽為「千部論主」，其代表作不勝枚舉。《中論》作為其最具代表性的著作之一，是印度大乘佛教早期中觀學派的核心理論著作。《中論》不但影響著印度的大乘學說，同時也是中國佛教三論宗所依據的主要經典之一，它對中國佛教華嚴宗的思想也發揮著舉足輕重的作用。《華嚴經》作為當今公認最早出現的大乘經典之一，傳說與龍樹菩薩有著千絲萬縷的聯繫。相傳《華嚴經》是龍樹菩薩自龍宮攜出而流通人間。雖說龍樹菩

[12]《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品 26〉：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立」(CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14-15)。

[13] 《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品 22〉：「三界虛妄但是[9]心作；十二緣分是皆依心」(CBETA, T09, no. 278, p. 558, c10-11)。

薩以大乘中觀學派的開山之祖聞名於世，但其佛教思想並不僅限於般若中觀的性空論，在中論之後，其他各派的大乘學說中都可以找到基於般若中道思想發展而出的更為深秘與圓融的教義。此外，就《華嚴經》來說，「正如龍樹特別為《摩訶般若波羅蜜經》撰寫了著名的釋論《大智度論》，按教內的傳說，他也同樣為《華嚴經》撰寫過篇幅巨大的釋論，此即波羅頗蜜多羅提到的十萬頌《大不思議論》，後秦羅什據耶舍三藏誦文所譯《十住毗婆沙論》據傳便屬此論之一分，內容為注釋華嚴的『十地品』。顯然，龍樹的時代，《華嚴經》不唯已在世間流傳，而且龍樹對其重視之程度實不在《般若經》之下。」[14] 由此可見，如果要真正的理解《華嚴經》中所開顯出的圓融無二的真實義理，適當的挖掘與理解龍樹的中道思想，特別是龍樹菩薩在《中論》中所闡述的緣起性空的中道思想是不可或缺的。

（三）《中論》的中道思想

《中論》中的核心思想是緣起性空。雖說《中論》共有二十七品，近五百頌。有關空性的主體思想主要體現在「三是偈」與「八不」之中。如果能夠把握「三是偈」與「八不」所開顯的真實意，才能從本質上理解龍樹菩薩所述的緣起性空。

無論是印度佛教、漢傳佛教還是在中國傳統文化中，中道的思想都經常被提及，例如在傳統文化中，通常將中道解釋為中庸之道。在唯識中，也提到了唯識中道，在《俱舍論》中則提到了八聖道支，天臺宗以佛性為中道，華嚴宗則以法界為中道。龍樹的中道思想，不只體現在一部著作之中，在《中論》的觀四諦品中，龍樹對中道做出了一個定義。「眾因緣生法，我說即是無。亦為是假名。亦是中道義。」[15] 在本偈頌中，龍樹指出，一切事物都是因緣和合而產生的結果，各種因緣所產生的事物都是「空」的，都是沒有自性的，因為沒有自性，所以是空。但是為了使眾生能夠理解空的真實含義，所以假名而說，也可以稱其為中道。總的來說就是，因為一切事物沒有自性，所以不能稱其為有，同時，因為一切事物也沒有空，所以不能說無。必須脫離有、無二邊，才是真正的中道。

如果僅從如上的字面意義上看「三是偈」，很難把握其中的深層含義，例如在偈頌中，並沒有闡述為什麼因緣和合的一切事物是空，也沒有具體說明緣起、性空、假名、中道這四者之間的聯繫。本文欲借用《青目釋》與《吉藏疏》中的部分文字，對「三是偈」做出更加系統性的解釋。

根據《青目釋》中和本頌相關的原文，[16] 我們可以看出，因為一切事物都是

---

[14] 吳可為（2012）。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁 11。

[15] 《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉： (CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-12)。

[16] 参见：《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：「眾因緣生法。我說即是空。何以故。眾緣具足和合而物生。是物屬眾因緣故無自性。無[6]自性故空。空亦復空。但為引導眾生故。以假名說。離有無

眾緣和合而生，所以無自性，無自性則無用自體，所以稱其為空。有即是空則有不可得，有不可得則對誰說空？所以有即空、空亦是空，所以是無空有可得。龍樹菩薩為了方便引導眾生，假名有與空，因為空與有都是假名安立，並不究竟。如果能夠因此領會到非有非空，才能夠理解離於有、空二邊的中道真實意。

結合《青目釋》[17]與吉藏法師的《中觀論疏》[18]中的有關部分，我們可以對龍樹的三是偈做如下總結：

（一）眾因緣生法，第一句著重講述緣起，因為眾生都認為一切法都是有自性的，本句通過解釋有自性的有與無自性的有，破除諸法的自性，闡明一切法都是因緣和合而生。

（二）我說即是無，第二句重點講述性空，這裏的性空指的是有自性的空與無自性的空。這裏的無自性指的是無自體，既然沒有自體，也無此物。

（三）亦為是假名，本句的關鍵是假名安立。這裏主要是站在二諦的立場上進行解釋，在世俗諦上，是假名安立，在勝義諦上非假。論主說空是為了破有，本來就沒有空與有。這裏的空只是言語上的空而已，真正的中道實相是離開名言的。

（四）亦是中道義，重點在於離於有、無二邊的中道。這種中道是建立在緣起的基礎之上的，不僅要看到其假名安立的有自性的一面，也必須看到它空無自性的一面。只有不偏於有，同時不偏於無，才是龍樹所述的中道義。

根據以上的分析，可以看出龍樹的中道思想是基於緣起與性空二者的關係提出的。印順法師認為：「緣起與自性是絕對相反的，緣起即無自性，自性即非緣起。緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但不空，也不成為緣起了。」[19] 我們只有從根本上理解緣起性空，了知一切

二邊故名為中道。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18)。

[17] 参见：《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：「眾因緣生法。我說即是空。何以故。眾緣具足和合而物生。是物屬眾因緣故無自性。無[6]自性故空。空亦復空。但為引導眾生故。以假名說。離有無二邊故名為中道。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18)。

[18] 参见：《中觀論疏》卷 10〈四諦品 24〉：「大小乘人同知諸法從因緣生。我說即是空下。第二明因緣是三是義。小乘有所得人聞因緣所生法。唯知是有。不識因緣是於三是。今示因緣生法是於三是。一因緣生法是畢竟空。所以然者。若有自性則不從因緣。既從因緣生。即是無自性。所以是空。亦為是假名者示第二是。明因緣生法亦是假名。所以秤假者。前明因緣生法我說是空。然因緣既本不有。今亦不空非空非有。不知何以目之。故假名說有亦假名說空。亦是中道義者示第三是。明因緣生法亦是中道。因緣生法無有自性故空。所以非有。既其非有亦復非空。非有非空故名中道。然小乘之人不知三是。即有三失。謂失空失假失中。若執諸法自性者亦不識因緣。故有四失。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 152, b9-24)。

[19] 印順法師（1950a）《中觀今論》。北京：中華書局，2010 年重版。頁 54。

法都沒有自性，心也沒有自性，識也沒有自性，才能覺知大乘佛教的根本立場，只有真正的理解這種離於有、無二邊的中道思想，才能夠通達佛法的真實義理。

龍樹菩薩在《中論》第一品中，開篇就提出了八不中道。[20] 與其他的中道相比，龍樹所述的八不中道更加圓滿，它用四對矛盾，以否定兩邊的邏輯方式，從緣起性空的角度，破除包括「中」在內的一切法的自性，以開顯本無自性的實相。根據《青目釋》的解釋，法的數量雖然很多，但一切法都包含在這八事之中，即使有無數的戲論，也被這八事所包含，不會超出八不的範圍，所以略說八事，則可以破除一切戲論，最終開顯中道。所以此八事，包含了世間的根本及最普遍的法則，也就是「現起、時間、空間、運動」此四義。因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以這四者，實在總攝了一切。[21] 吉藏法師也對這八不所破做了相關解釋。[22]

與其它宗派的中道相比，之所以龍樹菩薩的中道思想能夠被普遍接受並且被後人進一步發展，該論行文中所採用的特殊的否定方式是一大原因。這種否定的破除方法不只是形式上的否定，而是為了通過否定的破除方式來成立中道的無自性之本質。這是龍樹菩薩為了破除人們對自性的錯誤看法，從而展現一切法都是緣起的正確知見所採用的善巧方便。在此，必須說明，龍樹菩薩所說的空，並不能等同於無，《中論》中空的本質就是一切法的自性是空，也就是一切法都無自性，因為無自性，所以不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出。

當然，針對「八不」，華嚴宗在繼承中論的基礎上，也有所發揮，例如，「華嚴宗也強調事物本身在實質上無生滅，有生滅的僅是『獅子』一類的相狀。這與龍樹《中論》『八不』裏的『不生亦不滅』是一個意思。」[23] 此即謂事事無礙法界。從事法到理法界，從理法界到理事無礙法界，從理事無礙法界到事事無礙法界，只是空性意義逐次深入的展開，內中所有的義味差別，都指向、關聯和源出於空性。[24] 華嚴宗中所闡述的重重無盡與圓融無礙的境界，與中論中的緣起性空從不

---

[20] 参见：《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉：「不生亦不滅，不常亦不斷。不一亦不異，不來亦不出」(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-15)。

[21] 请参见：《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉：「何故但以此八事破。答曰法雖無量。略說八事則為總破一切法。」(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c13-14)

[22] 请参见：《中觀論疏》卷 3〈因緣品 1〉：「問曰諸法無量者第二偏釋後偈。所以知初問答釋後偈者答曰。略以八事破。以八不破不八戲論。故偈云。善滅諸戲論。破即滅也。此釋定宜用之。就初前問後答。問從第二偈上半生。上云。能說是因緣善滅諸戲論。問意云。戲論諸法無量。如外道九十六內學五百論師。何故但說八事便能滅耶。此問凡有二意。一者將法以徵不。法既無量。不亦應然。如病多故藥亦應多。二者將不以徵法。若不唯有八法亦應然。今何故法多不小耶。若法多不少。則破病不盡申教未圓。又有此問來者法門無量。云何止取汝所解八事。欲釋一切大乘經耶。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 34, c28-p. 35, a11)

[23] 姚衛群（1996）。〈華嚴宗與般若中觀思想〉《中華文化論壇》4。頁 76。

[24] 参见：吳可為（2012）。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。页 119。

同的角度開顯出了諸法皆空的本質。

三、華嚴中道思想與龍樹中道思想的辨析

在本部分中，會選取中國華嚴哲學中的部分代表作，[25] 分析其中的中道思想，同時與上文所述的龍樹的中道觀進行對比。

（一）《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》中的中道思想

杜順大師作為華嚴初祖，其生平事蹟在《續高僧傳》與《華嚴經傳記》中都有記載。《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》是其流傳不多的著作。在《華嚴五教止觀》中，有如下介紹：「心真如門者是理，心生滅者是事，即謂空有二見，自在圓融，隱顯不同，竟無障礙。言無二者，緣起之法似有即空，空即不空，複還成有，有空無二，一際圓融，二見斯亡，空有無礙」[26] 這段話闡述了華嚴哲學中的理事圓融觀。對於上文的解讀，有的學者認為：這清楚的表明「理事圓融觀來自華嚴宗對般若色空不二平等思想的解讀。我們將表明這種解讀的獨特性，就在於它完全背離了般若不二論的絕對超越旨趣，而逐漸融入力求冥契存在整體之圓滿、融貫和一味性的華夏傳統智慧。」[27] 這種解釋雖說也有一定的道理，而且我們也不可否認華嚴宗的思想的確在很大程度上受到了華夏文明與中國傳統文化的影響。但是，我們必須明確，華嚴的理事圓融思想仍是以印度佛學為基礎，並沒有背離般若不二論的絕對超越旨趣，相反，這種圓融思想本身就來自華嚴宗對般若色空、性相平等不二義的獨特解讀，這種解讀不是對龍樹菩薩中道思想的否定或排斥，也不是純粹的中國化，而是歷代祖師依據當時中國社會的發展背景在印度大乘佛教的基礎上，對其所作的延伸、整合與展開。

在《華嚴法界觀門》中，本論講到了真空觀，理事無礙觀與周遍含容觀。在闡述真空觀時，杜順大師提到：「空即是色。何以故。凡是真空必不異色。以是法無我理非斷滅故。是故空即是色。如空色既爾。一切法皆然思之。」[28] 在本句中，「空即是色」，這句首先就涉及到了般若中觀思想中的空性，即：無自性。這種無

---

[25] 因為篇幅限制與寫作時間安排較為緊張，本文僅選擇了《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀門》、《華嚴法界玄鏡》與《金獅子章》作為代表。在分析華嚴宗的中道思想時，僅重點涉及到了杜順法師、澄觀法師與法藏法師。全文以法藏法师的《金獅子章》作为落脚点，在结构上先行阐述了澄观法师的法界观，特此说明。

[26]《華嚴五教止觀》卷 1：「心真如門者是理。心生滅者是事。即謂空有二見。自在圓融。隱顯不同。竟無障礙。言無二者。緣起之法似有即空。空即不空。復還成有。有空無二。一際圓融。二見斯亡。空有無礙」(CBETA, T45, no. 1867, p. 511, b6-10)。

[27] 吳學國、王斯斯（2014）。〈從超越到圓融:論華嚴宗對印度大乘佛學的幾處誤讀〉，《南京社會科學》12。頁 41。

[28]《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 674, c16-18)。

自性本身也就是後文提及的「法無我理」。所以說，對緣起性空的理解，無論是從華嚴的角度，還是從中觀的角度，其本質上並沒有差異，都是講明了一切法本無自性。

（二）澄觀法師的四法界與中道思想

澄觀法師在《華嚴法界玄鏡》中提到了四法界：「然法界之相要唯有三。然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。今是後三其事法界曆別難陳。一一事相。皆可成觀故略不明。總為三觀所依體。」[29] 這四法界是在杜順法師提出三種觀門的基礎上發展而來。事法界是現象界，就是一切緣起性的事法。理法界中闡述的事物之间的區別與界限體現了諸法的空性。理事無礙法界可以說是事攬理成，理事互融，也就是緣起與性空的結合。而事事無礙法界實在空性的基礎上，表達的緣起事物之間的互相並存而無礙自在。「無論何種法界，都與所謂的實體或本體了不相及，毫無關涉。四種法界純粹只是依於緣起事法和空性真理而得以安立，對應於空性中的緣起或緣起中的空性深淺不同的敞開。」[30] 龍樹菩薩在解釋緣起性空的中道觀時，其側重點在於破除一切法的自性。正因為他的重點在破，所以並沒有過多的從正面講述現象界的緣起性空。相比而言，無論是在杜順法師所作的《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀門》，還是澄觀法師所闡釋的華嚴哲學中，都是在宣說的四法界等法義時正面的對應了緣起性空的中道思想。正如本段所述，澄觀法師在解釋四法界時，不但提到了四法界中層層遞進的關係，同時也正面的開顯出了由於在四法界中空性的逐漸展開，諸法自性皆空的本質更加純粹直觀的體現出來。

（三）法藏法師的中道思想

法藏在闡述理事無礙的法界觀時，反復地、深入地觀照了理與事，以及二者之間的關係，運用、繼承同時發展了印度佛教般若性空的中道思想。在上文中，談到了龍樹中論中緣起、假名與中道的關係，法藏在分析無礙的法界觀時，涉及到了空與非空，理與事的關係。這種理與事、空與非空的關係本身就來自於印度佛教中道思想的緣起觀。無論是空還是非空，都是因緣和合的產物。當然，法藏的思想，不僅僅局限在中論的緣起性空中。法藏認為，一切的現象都是假有，是不實的，但是在現象中的理是不會變化的，這可以看成是對中論思想的進一步發展。因為在龍樹菩薩的中論中，勝義諦中是不承認有的，雖說世俗諦為了方便大眾理解，假名安立了一個有，但這個有在中論的中道觀中本身也是不存在的。在法藏的體系中，首先承認了現象界的假有，這個虛妄的、不實的假有普遍存在於

[29] 《華嚴法界玄鏡》卷 1 ：(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c11-15)。
[30] 吳可為（2012）。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁 118。

現象界中。但是法藏並沒有空掉一切。在吸收與發展中道思想時，法藏在現象界之外，闡述了理的不變。相對於中觀思想中的世俗有、勝義無，華嚴哲學在此基礎之上確有進一步發展，相對於現象界的虛妄，華嚴所提出的理的不變，並且最終將差別的事相與平等的理體這二者的關係有機的融合在了一起，敘述了一個相對獨立、互不干擾，彼此圓融、互相滲透的境界。

除了在有與非有問題上的繼承與發展，華嚴宗在有無自性這一問題上，也吸收並且發展了中論的無自性一說。例如《華嚴經》十地品中的六相，從本質上就是一種無自性說。在說明六相的義理時，法藏將房比作整個世界，以椽、瓦等材料喻成這一緣起世界中的緣。房就是總相，椽、瓦等材料就是別相。一切都是因緣和合而生，例如沒有椽，房就無法成立；同時椽之所以是椽，只有在房建成是才是椽，如果房不存在或者沒有建成，椽也不能稱其為椽。在這一喻中可以看出，房與椽二者本身就是不離不異、相即無礙的，二者本身也是無自性的。這種無自性的六相圓融從本質上說是華嚴哲學在中道性空的基礎上所做的發揮。華嚴宗正是基於中觀緣起性空的思想，闡述了事事無礙法界。除此之外，華嚴哲學的十玄門中亦可以看到源自於印度的般若中觀思想。在「十玄」的表述中，「此宗實際上是把般若中觀學說中的『空』觀作為此說的思想前提，因為只有持『空』觀，才能達到『無礙』，只有堅持般若的事物『無自性』說，才能描述萬有的現象變化或相即相入。」[31] 當然，法藏法師的對中觀的理解不僅局限於此，在《金獅子章》中，法藏法師更加完整的、系統化的開顯了華嚴與中道的淵源與聯繫。

（四）《金獅子章》的中道思想

西元 699 年，法藏大師翻譯完《八十華嚴》後，奉命為武則天講解《華嚴經》義理。在講解過程中，法藏以金獅子為喻，從緣起開頭，到涅槃結束，深入淺出的為女皇講解了華嚴的精髓，其中前五章中特別地說明了世間一切法都是因緣和合而生，一切法都是緣起性空。

在《金獅子章》明緣起第一中說到，「謂金無自性，隨工巧匠緣。遂有師子相起，起但是緣，故名緣起。」[32] 在本句中，既講到了性空，又提到了幻有。金本身的無自性的，它只是存在而已。因為工巧匠緣的存在，就有了獅子相的產生。然而我們必須明確這裏的獅子相僅是假有的相，如果沒有工巧匠緣的存在，就不會有獅子相的顯示。本句中所開顯的緣起性空的觀念就其本源來說出自於中道思想中的緣起觀，此句的核心隨工巧匠緣，就是緣起本身。當然，本句所開示的範

[31] 釋嚴蓮（2008）《中觀思想在華流播研究—以東晉至初唐時期為中心》。福建師範大學博士學位論文。頁 342。

[32] 本文中所引用的《金獅子章》原文，请参见：法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。

圍不僅局限於中道的緣起觀，法藏在此處同時揭示了性起法界的問題。「金無自性」中金的性，指的是法性，這也是它本來存在的形式，這已經超出了緣起法界的範疇，深入到了性起法界的層面。金作為一種本體，它隨著緣起而變的僅僅是相，其性沒有變化，無論相如何變，它的本來狀態都不會變，這個本來存在的世界就是性起法界。所以說，在本段中，法藏雖然重點提到了緣起，但是性起法界的內涵也包含於其中。緣起法界與性起法界的統一，就是華嚴一真法界。這就是法藏對中道中緣起性空思想的進一步發展。

在《金獅子章》辯色空第二中說到，「謂師子相虛，唯是真金。師子不有，金體不無，故名色空。又複空無自相，約色以明，不礙幻有，名為色空。」[33] 本段可以分為前後兩個部分來理解。在前一部分中，首先要注意不有與不無兩個名相。獅子不有，為什麼不用沒有這個詞，而用不有，因為這裏的獅子不是真實的，是一個相，是一個假相，這裏的虛假相用不有來說明。同理，金自是有的，不是無，但是因為沒有見到金子本身，又不能否定金子本體的存在，所以用不無來強調金本身的真實性。正是因為獅子的不無與金的不有的統一，才有色空。在後半句主要揭示了色與空的關係，因為空本來就沒有自相，但是為了顯現空，必須借用色相這一形相來表現其體的存在。本段針對不有與無，色與空，體與相這幾對關係所作的描述可以清晰的看到華嚴不僅僅只是中道思想的簡單重現，而且還做了適當的發揮。本句中的獅子相虛首先就表明了虛有與不實，緊接下來的唯是真金實際上又是在反對絕對的虛無。法藏認為一切緣起的事物都是「不無」的，虛有與不實本質上都是「不無」事物的具體表現形式而已。後半句法藏認為事物所表現出的相都不是其自相，而是色相。所以說幻有也不等於絕對的虛無。

在《金獅子章》約三性第三中說到，「獅子情有，名為遍計；獅子似有，明曰依他。金性不變，故號圓成。」[34] 法藏在前兩個部分分析了緣起與性空，有與無的關係之後，這一部分把這些問題與三性說聯繫起來。「獅子情有，名為遍計」首先說明了其實一切事物本來就是空的，因為人的認識而把本身不實的相錯計為有。「獅子似有，明曰依他」接下來闡述的重點是假有，這個假有是依他起的，是不實的。當然，這裏的不實也不等於無。「金性不變，故號圓成」則是對上二句的圓滿總結，從理上來說，體是有的，但是從法界來看，本體是沒有相的。法藏所指的不變，強調的是事物本身的實相，是事物所表現的具體的相在不斷變化之中。所以圓成的總結是同時駁斥了有見與無見兩種錯誤。[35] 本節中既講到了情、似、理的三有性，又涉及到了性起法界中理、性、相的三無性。[36]

---

[33] 法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。
[34] 法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。
[35] 参见：姚衛群（1996）。〈華嚴宗與般若中觀思想〉《中華文化論壇》4。頁 76。
[36] 参见：海雲繼夢法師（2010）《華嚴金獅子章講記》。页 47。

在《金獅子章》顯無相第四中說到,「謂以金收獅子盡,金外更無獅子相可得,故名無相。」[37] 本句中的「金收獅子盡」是為了表明一切相本身的無自性,所有的相都必須是依靠外緣而起。本段除了明緣起之外,也包含著另一層意思,即:相都是虛的,是不實的。但是作為本體的獅子確實不變的,我們在觀察一切事物、一切法時,都不要執著於相,而應該透過現象看本質,從表面的相看到事物的本體。[38]

《金獅子章》的首先明緣起, 然後講到了性空。接著從三性的角度講到了情、似、理的三有性,又涉及到了性起法界中理、性、相的三無性。四、五兩節則從中觀的角度正面的分析了無相與無生。可以說《金獅子章》都非常明確的以緣起性空為主題,層層遞進的正面的分析了基於龍樹菩薩《中論》中所開顯的緣起與空性的關係。

四、總 結

綜上所述,中國華嚴宗的歷代祖師及其著作都吸收了印度佛教,特別是印度大乘般若中道思想的精髓,並在此基礎上做出了符合當時中國社會與經濟發展背景的擴展與延伸。在近現代教內與學術界中,雖說有批判中國佛教不符合佛陀本懷的聲音,例如支那內學院的歐陽竟無說:「自天臺、賢首等宗興盛而後,佛法之光愈晦。」[39] 日本學者甚至提出「批判佛教」一詞,「不光將這些宗派判為『偽說』,而且將中國佛教後來的『衰微』歸之為中國化佛教思想,將以如來藏思想以及『性覺』思想為主流的中國化佛教判定為『訛傳』或『誤讀』的產物加強了對中國佛教傳統的批評力度。」[40] 就中國佛教的華嚴宗與華嚴哲學而言,如果能夠從中找到其思想本源,例如本文中所陳述的中國華嚴思想中的緣起法界、性起法界與印度般若中道思想中的緣起性空的關聯,就可以有說服力的回應類似於上文所述的有關批判佛教中的質疑。

總而言之,華嚴宗作為中國佛教最後成立的一個宗派,其核心觀點不僅來自於中國佛教與中國傳統文化,其思想本身也根植於印度佛教。無論是華嚴宗歷代祖師所宣說的四法界、三觀、六相或者十玄門等法義,還是《華嚴經》中所開顯的重重無盡、事事無礙之妙旨,都能夠在印度佛教中找到其思想淵源。更進一步

---

[37] 法藏著、方立天校釋(1983)《金獅子章校釋》。

[38] 参见:海雲繼夢法師(2010)《華嚴金獅子章講記》。页 48-49。

[39] 歐陽竟無(1995)《唯識抉擇談》,載自黃夏年主編:《近現代著名學者佛學文集歐陽竟無集》,中國社會科學出版社。

[40] 楊維中(2006)。〈近代中國佛教的反傳統傾向與日本的「批判佛教」〉,《華東師範大學學報(哲學社會科學版)》2。頁 16。

來說，華嚴宗可以說是漢傳佛教對印度中觀、唯識以及如來藏思想所做出的符合當時中國社會背景的進一步繼承與發展，代表著中国佛教思想的另一個巔峰。

參考書目：

一、原典文獻：

《中阿含經》卷 56〈晡利多品 3〉：(CBETA, T01, no. 26, p. 777, c25-p. 778, a2)。
《增壹阿含經》卷 10〈勸請品 19〉：(CBETA, T02, no. 125, p. 593, b25-c4)。
《雜阿含經》卷 34：(CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-24)。
《大智度論》卷 1〈序品 1〉：(CBETA, T25, no. 1509, p. 61, a29-b1)。
《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈分別隨眠品 5〉:(CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b22-25)。
《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品 26〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14-15)。
《大方廣佛華嚴經》卷 25〈十地品 22〉：(CBETA, T09, no. 278, p. 558, c10-11)。
《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-12)。
《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18)。
《中觀論疏》卷 10〈四諦品 24〉：(CBETA, T42, no. 1824, p. 152, b9-24)
《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-15)。
《中論》卷 1〈觀因緣品 1〉：(CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c13-14)。
《中觀論疏》卷 3〈因緣品 1〉：(CBETA, T42, no. 1824, p. 34, c28-p. 35, a11)。
《華嚴五教止觀》卷 1：(CBETA, T45, no. 1867, p. 511, b6-10) 。
《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 674, c16-18)。
《華嚴法界玄鏡》卷 1：(CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c11-15)。

二、 中文書籍與論文：

《徐梵澄文集》，第十五卷，〈大林間奧義書，Brhadaranyaka Up〉第三分，第八婆羅門書。頁 537。
印順法師（1950a）《中觀今論》。北京：中華書局，2010 年重版。頁 54。
印順法師（1984）《空之探究》。北京：中華書局，2011 年重版。頁 1。
成建華 （2015）。〈中觀佛教的淵源及其理論特色〉，《世界宗教研究》6。頁 77。
吳可為（2012）。《華嚴哲學研究》。復旦大學博士畢業論文。頁 11、118-119。
吳學國、王斯斯（2014）。〈從超越到圓融:論華嚴宗對印度大乘佛學的幾處誤讀〉，《南京社會科學》12。頁 41。
法藏著、方立天校釋（1983）《金獅子章校釋》。
姚衛群（1996）。〈華嚴宗與般若中觀思想〉《中華文化論壇》4。頁 76。
姚衛群（1999）。〈佛教早期的「中道」思想〉，《南亞研究》2。頁 54。

姚衛群（2001）。〈佛教的「中道」觀念及其思想淵源〉，《宗教學研究》4。頁 66-67。
海雲繼夢法師（2010）《華嚴金獅子章講記》。頁 47-49。
楊維中（2006）。〈近代中國佛教的反傳統傾向與日本的「批判佛教」〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2。頁 16。
歐陽竟無（1995）《唯識抉擇談》，載自黃夏年主編：《近現代著名學者佛學文集歐陽竟無集》，中國社會科學出版社。
釋嚴蓮（2008）《中觀思想在華流播研究—以東晉至初唐時期為中心》。福建師範大學博士學位論文。頁 342。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

國際青年華嚴學者論壇論文合集. 2015-2017/
陳一標主編. -- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社,
2018.10
冊 ; 公分
ISBN 978-986-93618-3-5(平裝)

1.華嚴宗 2.文集

226.307 107018820

2015-2017
國際青年華嚴學者論壇
論文合集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

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：華來股份有限公司

出版日期：2018 年 10 月初版

版權所有，翻印必究

華嚴蓮社
財團法人臺北市華嚴蓮社
弘法・慈善・教育・文化