

上冊 目錄

(點選作者或論題,可直接進文閱讀)

001-028	釋惠敏	《華嚴經》的禪定學：三種類型的四禪說
029-052	釋自莊	《華嚴經·入法界品》德雲比丘章探析——以念佛法門為主
053-072	高明道	試論《華嚴經·離世間品》的「菩薩戒」觀
073-094	高明道	以「如來」一詞的詮釋為例略論唐代《華嚴》注釋研究的一個課題
095-106	黃連忠	華嚴思想哲學範疇系統及其詮釋方法論——以《八十華嚴》與澄觀《華嚴經疏鈔》為中心的探討
107-120	曹郁美	《華嚴經》的精神與旨趣——從佛、菩薩、童子之敘事風格與結構談起
121-148	陳英善	華嚴宗對阿賴耶識的看法——以智儼、法藏為主
149-170	李治華	智儼生平及其著作考察
171-190	釋了意	初發心與頓悟：論宗密《普賢行願品別行疏鈔》中的華嚴禪學
191-204	闕正宗	清初華嚴學的復興——以柏亭續法(1641-1728)為中心
205-220	陳清香	從泰縣光孝寺到台北華嚴蓮社的華嚴法脈傳承

《華嚴經》的禪定學：三種類型的四禪說

法鼓佛教學院 校長

釋惠敏

摘要

《華嚴經》的大部集成是為闡明佛菩薩行果而歷經多世紀「隨類收經」的。本研究發現在《華嚴經》〈十地品〉、〈如來出現品〉、〈入法界品〉等三品中，依序有「一般型」、譬喻用途之「簡短型」、重視「救度眾生」之「特別型」等三種類型「四禪」的描述。

有關「四禪」的經文隋唐注釋，（1）世親《地論》提供中國《華嚴》注釋書的骨幹；（2）隋慧遠《義記》引用印度論書，提供《華嚴》隋唐諸注釋書的詮釋素材；（3）法藏《探玄記》增加玄奘所譯的新資料；（4）澄觀《疏鈔》增減《義記》所引印度論書資料。（5）對「初禪」之「離障」，《毗曇》重視外境的遠離，《成實》重視內在貪欲心的遠離，《瑜伽》兼取兩者的論點。（6）《疏鈔》除了援用《楞伽》之四種禪（愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如實禪、如來禪）的觀點，另外將初禪、第二禪、第三禪、第四禪等「四禪」稱為「現法樂住禪」，並且以「大悲救護一切眾生、攝一切眾生、思惟一切眾生自性、息滅一切眾生眾苦熱惱」作為四禪的喜樂，此發展值得讓我們注意。因為可以讓我們探討各種運用於現代社會的可能性。最後，再從佛陀菩提樹下成道的法樂來探究《華嚴經》禪定學之源頭。

關鍵詞：華嚴經、十地品、如來出現品、入法界品、四禪

前言 《華嚴經》之三種類型的四禪說

《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）宣說理想的佛陀觀「毘盧遮那佛」與重重無盡的佛土「華藏莊嚴世界海」¹，並且從劫（時間）、剎（空間）、法、眾生、佛德等一與多的相即相入的觀點，表達萬法平等不二的境界，引發學佛者發菩提心，修廣大的菩薩行。²闡明如此深廣之佛菩薩行果的《華嚴經》是歷經多世紀而「隨類收經」的。如印順法師所說：「一、初編，如《兜沙經》，《菩薩本業經》等所表示的，在西元 150 年時，一定已經集成。二、《入法界品》與《世界成就品》等，《大智度論》已加以引用，推定為龍樹以前，西元 150~200 年間所集成。三、集成現存《華嚴經》那樣的大部，近代學者作出不同的推論，依個人的意見，贊同西元三世紀中說。當然，在大部集成以後，補充幾段，或補入一品，都是有可能的。」³

現存大部以《大方廣佛華嚴經》為經名的漢譯本主要有東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯（418-420）的 34 品、60 卷本（以下簡稱《六十華嚴》），唐實叉難陀（Śikṣānanda）譯（695-699）的 39 品、80 卷本（以下簡稱《八十華嚴》），以及唐般若（Prajñā）所譯（796-798）《入法界品》之 40 卷本（以下簡稱《四十華嚴》）等三種。

本研究發現在《華嚴經》〈十地品〉、〈如來出現品〉、〈入法界品〉等三品中，依序有「一般型」、譬喻用途之「簡短型」、重視「救度眾生」之「特別型」等三種類型「四禪」的經文描述。

因此，本文將依序考察此三種類型「四禪」的經文隋唐注釋，以及比較隋唐注釋的同異，希望探討「四禪」在《華嚴經》體系中的多樣性，以及從隋唐註解家詮釋的觀點，學習運用於現代社會的可能性，並且從佛陀菩提樹下成道的法樂來探究《華嚴經》禪定學之源頭。

一、〈十地品〉之「一般型」四禪說

《華嚴經》中最先出現完整「四禪」之敘述「離欲惡不善法，有覺有觀，

¹ 印順，《印度佛教思想史》：「如《華嚴經》說：『佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺』。以佛的神力，見到了『華藏莊嚴世界海』；見到了『佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座』」，頁 106。

² 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》：《華嚴經》從劫、剎、法、眾生、佛一五事，論一與多的相入，比「文殊法門」，多一「劫」，劫 kalpa 是時節。這五事，「一即是多多即一」，互相涉入，平等平等，而又不失是一是多的差別。頁 1035。

³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1020-1021。

離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，住初禪。滅覺觀，內淨、一心，無覺無觀，定生喜樂，住第二禪。離喜、住捨，有念、正知，身受樂，諸聖所說、能捨、有念、受樂，住第三禪。斷樂，先除苦、喜憂滅，不苦不樂，捨、念清淨，住第四禪」⁴是在〈十地品〉之第三地。因為此種敘述是屬於佛教傳統的「定型句」（fixed-sentences, pericopes⁵），共通於其他各類佛典，⁶所以我們稱為「一般型」四禪說，以方便區別在〈如來出現品〉之「簡短型」與〈入法界品〉「特別型」的四禪說。

現存與《華嚴經》〈十地品〉有關諸漢譯本如下：

1. 西晉竺法護 (Dharmarakṣa) 譯 (265-274) 《漸備一切智德經》(以下簡稱《竺譯》)
2. 東晉鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯 (403?) 《十住經》(以下簡稱《什譯》)
3. 東晉佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 譯 (418-420) 60 卷本 (以下簡稱《六十華嚴》或《晉譯》)
4. 北魏菩提流支 (Bodhiruci) 譯 (508) 天親菩薩造《十地經論》(以下簡稱《魏譯》或《十地經論》)。
5. 唐實叉難陀 (Śikṣānanda) 譯 (695-699) 80 卷本 (以下簡稱《八十華嚴》或《唐譯》)
6. 唐尸羅達摩 (Śīladharma, 785-804 來華期間) 《十地經》(以下簡稱《尸譯》)

以及梵文本

Dasabhūmikasūtra, ed. J. Rahder, Paris/Louvain 1926. ed. R. Kondo, Tokyo 1936. *Dasabhūmikasūtra*. (1967).

Bauddha-saṃskṛta-granthāvalī. Darbhanga: Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. (以下簡稱 DBhS)

⁴ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10, no. 279, p.188, a14-19

⁵ 越建東，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表—〉，頁150，注27。

⁶ 此定型句被收入 Mahāvvyutpatti (bye brag rtog byed《翻譯名義大集》): [Mvyt: 1478]: viviktaṃ kāmaṃ viviktaṃ pāpākaṃ akusāladharmaṃ savitarkaṃ savicāraṃ vivekaṃ prītisukhaṃ prathamam dhyānam upasāmpadya viharati。

此「一般型」四禪說是出現於描述進入第三地（發光地⁷，prabhākārī nāma tṛtīyā bhūmiḥ）的菩薩依「聞」佛法、「思」惟法義與度眾生、「修」四種禪定、因而「證」得「一切有為倍增厭離，趣佛智慧，……不復退還，能救無量苦難眾生」之文脈中。今以《80 華嚴》卷 35〈26 十地品〉為主，分析《華嚴經》菩薩如何將共通於聲聞乘解脫道的「一般型」四禪，運用於菩薩乘修行歷程。首先，討論菩薩修「四禪」之前方便（準備階段）為何？

（一）第三地（發光地）修「四禪」之前方便

根據魏譯世親菩薩之《十地經論》卷 5，對《華嚴經》第三地的菩薩行，分為如下四段：

論曰：依第三明地，差別有四分。

（一）起厭行分，（二）厭行分，（三）厭分，（四）厭果分。

「起厭行」者，謂十種深念心。

「厭行」者，觀一切行無常乃至未入禪。

「厭」者，四禪、四空三摩跋提。

「厭果」者，四無量等淨深心應知。⁸

因此，我們將「厭」（四禪、四空三摩跋提）之前，「起厭行」（十種深念心）與「厭行」（觀一切行無常乃至未入禪）的兩部分經文，分為如下兩部分、五個（1 以及 2.1~2.4）學習歷程：

1. 「起厭行」起十種深心，入第三地

爾時，金剛藏（vajragarbha）菩薩告解脫月菩薩言：佛子！菩薩摩訶薩已淨第二地，欲入第三地，當起十種深心（sa daśabhiś cittāśaya-manaskārair ākramati）。何等為十？所謂：清淨（śuddha-）心、安住（sthira-）心、厭捨（nirvic-）心、離貪（avirāga-）心、不退（avinivarta-）心、堅固（dṛḍha-）心、明盛（uttapta-）心、勇猛（atṛpta）心、廣（udāra）心、大（māhātmya-）心。菩薩以是十心，得入第三地。⁹

⁷ 或稱為「明地」，例如：羅什譯《十住經》卷 2〈3 明地〉；《六十華嚴》卷 24〈22 十地品〉：「菩薩以是十心得入第三地，菩薩住明地」（CBETA, T09, no. 278, p.551, b1-2）；菩提流支譯《十地經論》卷 5：「是菩薩住此明地因，如說行故。」，T26, no. 1522, p.156, a8-9。

⁸ 《十地經論》，T26, no. 1522, p.153, a26-b1。

⁹ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10, no. 279, p.187, b13-17，所夾注的梵文出自 DBhS。

此段唐譯《八十華嚴》「深心」之梵文是“cittāśaya-manaskāra”，西晉《竺譯》為「性行」，東晉羅什《十住經》、《六十華嚴》譯為「心」；《魏譯》為「深念心」。中唐《尸譯》是「心之意樂作意」，將複合語“cittāśaya-manaskāra”之第一個語詞“citta”（心）作「屬格」（genitive case, cittasya）解讀，而譯為「心之」。其餘“āśaya”與“manaskāra”之《尸譯》譯語與玄奘（600-664）的漢譯用例相同，分別譯為「意樂」與「作意」。¹⁰

2. 「厭行」：觀一切行無常乃至未入禪

2.1 觀一切有為法如實相（無常、苦、不淨）生厭離，趣佛智慧

佛子！菩薩摩訶薩住第三地已，觀一切有為法如實相（yathābhūtaṃ）。所謂：無常（anityatā）、苦（duḥkhatā）、不淨（aśubhatā）、不安隱（anāśvāsikatā），敗壞、不久住，剎那生滅，非從前際生，非向後際去，非於現在住。又觀此法無救、無依，與憂、與悲，苦惱同住……見如是已，於一切有為法，轉復厭離（cittam uccālayati），趣佛智慧（tathāgata-jñāne ca saṃpreṣayati）；……能救無量苦惱眾生（bahujanaparitrāṇatā）。¹¹

2.2 生十種哀愍心，依如來智慧救度眾生

菩薩如是見如來智慧（tathāgata-jñāna）無量利益，見一切有為無量過患，則於一切眾生生十種哀愍心（daśa cittāśayānupasthāpayati）。何等為十？所謂：見諸眾生孤獨無依，生哀愍心……作是念言：『此等眾生，我應救…應令涅槃。』菩薩如是厭離（nirvidanugata）一切有為，如是愍念（upekṣānugata）一切眾生，知一切智智（sarva-jñā-jñāna）有勝利益，欲依如來智慧救度眾生，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（atyantasukhe ca nirvāṇe pratiṣṭhāpayitum）？」¹²

2.3 了知：善巧多聞→禪善巧決定觀察智→……度眾生令住涅槃

便作是念：「欲度眾生令住涅槃，不離無障礙解脫智（anāvaraṇa-vimokṣa-jñāna）；無障礙解脫智，不離一切法如實覺

¹⁰ 玄奘譯語是參考《瑜伽師地論資料庫》之「全文檢索」功能 <http://ybh.ddbc.edu.tw/search.php?project=ybh>，以下皆同。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》80卷,T10,no.279,p.187,b18-27，所夾注的梵文出自 DBhS。

¹² 《大方廣佛華嚴經》80卷,T10,no.279,p.187,b27-c16，所夾注的梵文出自 DBhS。

（sarva-dharma-yathāvadavabodha）；一切法如實覺，不離無行無生行慧光（apracārānutpādacārīṇyāḥ prajñāyāḥ）；無行無生行慧光，不離禪善巧決定觀察智（dhyāna-kausālya-viniścaya-buddhi-pratyavekṣaṇa）；禪善巧決定觀察智，不離善巧多聞（śruta-kausālya）。¹³

菩薩依照「善巧多聞→禪善巧決定觀察智→無行無生行慧光→一切法如實覺→無障礙解脫智→度眾生令住涅槃」之思考過程，因而學習四禪。

2.4 倍於正法勤求修習

菩薩如是觀察了知己，倍於正法（sad-dharma）勤求修習，日夜唯願聞法……所有珍財皆無吝惜，不見有物難得可重，但於能說佛法之人，生難遭想……若聞一句未曾聞法（aśruta-dharma-pada），生大歡喜，勝得三千大千世界滿中珍寶……菩薩如是發勤精進求於佛法，如其所聞，觀察修行。¹⁴

如上所述，菩薩如是發起起十種深心（心之意樂作意），觀一切有為法如實相（無常、苦、不淨）生厭離，趣佛智慧道，生十種哀愍心，依如來智慧救度眾生，觀察了知：善巧多聞→禪善巧決定觀察智→無行無生行慧光→一切法如實覺無障礙解脫智→度眾生令住涅槃，倍於正法（sad-dharma）勤求修習，日夜唯願聞法，不惜一切。

（二）第三地（發光地）之「初禪」經文與隋唐注釋－以「離諸欲、惡不善法」為例

《八十華嚴》對第三地（發光地）菩薩將修「四禪」之前，有一段的承先啟後的敘述如下：

此菩薩得聞法已，攝心安住，於空閑處，作是思惟：「如說修行（dharmānudharma-pratipatti）乃得佛法，非但口言而可清淨（vāk-karma-pariśuddhyeti）。」¹⁵

此處「如說修行」之梵語是“dharmānudharma-pratipatti”，玄奘譯為「法隨

¹³ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10，no.279，p.187，c16-20，所夾注的梵文出自DBhS。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10，no.279，pp.187，c20-188，a10-11，所夾注的梵文出自DBhS。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10，no. 279，p.188，a11-13，所夾注的梵文出自DBhS。

法行」¹⁶，中唐《尸譯》也相同。根據《疏》，相對於前所敘述的「聞」慧與「思」慧，「厭」（四禪、四空三摩跋提）是屬於「修」慧，故說：

前明「聞」、「思」，今顯「修」慧。¹⁷

接著，《華嚴經》〈十地品〉第三地屬於「修」慧之「四禪」，出現完整的敘述。如上所述，此種敘述是屬於佛教傳統的「定型句」（fixed-sentences, pericopes），共通於其他各類佛典，所以我們稱為「一般型」四禪說。首先，對於「初禪」，我們可以羅列六個漢譯本的經文如下表（【表 1】）所示：

【表 1】「初禪」六種漢譯本比較表

	初禪
DBhS-V prabhākārī nāma tṛtīyā bhūmiḥ	viviktaṃ kāmairviviktaṃ pāpakairakuśaladharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekaḥ prītisukhaṃ prathamam dhyānam upasāmpadya viharati
265-274 《竺譯》興光住	寂除情欲，消滅諸惡不善之法， <u>專惟善業</u> ，歡悅安隱，成第一禪。
403? 《什譯》明地	離諸欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪。
418-420 《晉譯》明地	離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪。
508 《魏譯》明地	離諸欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，入初禪行。
695-699 《唐譯》發光地	離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，住初禪
785-804 《尸譯》發光地	離欲、離諸惡不善法， <u>有尋有伺</u> ，離生喜樂，入初靜慮具足安住。

“savitarkaṃ savicāraṃ”¹⁸在（1）西晉《竺譯》為「專惟善業」，（2）東晉《什譯》為「有覺有觀」，之後（3）《晉譯》、（4）《魏譯》、（5）《唐譯》皆同。但是，中唐《尸譯》譯為「有尋有伺」，與初唐玄奘譯語相同。

¹⁶ 請參考早島理（1976）、釋善音（1998）等論文。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷36，T35, no. 1735, p.782, c15。

¹⁸ Bhikkhu Bodhi（2008）英譯“which is accompanied by thought and examination”（伴隨思惟與覺察）

“vivekajaṃ prītisukhaṃ”¹⁹ (1) 西晉《竺譯》為「歡悅安隱」，似乎是“prītisukhaṃ”(喜樂)之譯語，但沒有翻譯“vivekajaṃ”(離生)。(2) 東晉《什譯》則譯為「離生喜樂」，之後(3)《晉譯》乃至(6)《尸譯》皆同，玄奘譯語也相同。

1. 世親《十地經論》提供中國《華嚴》注釋書的骨幹

六種〈十地品〉漢譯本中，魏譯世親菩薩之《十地經論》(以下簡稱《地論》)對漢傳《華嚴經》的科判段落與注解詮釋，提供中國《華嚴》注釋書的骨幹。例如下列對於「初禪」定型句，分為如下4段(數字表示)以及詮釋(粗體表示：1.離障、2.修行對治、3.修行利益、4.彼二依止三昧)的名稱：

1. 是初禪中，離諸欲(kāma)、惡不善法(pāpakair akuśala-dharmaḥ)，是名**離障**。如經：即離諸欲、惡不善法故(viviktaṃ kāmaḥ viviktaṃ pāpakair akuśala-dharmaḥ)。
2. 有覺有觀，是名**修行對治**。如經：有覺有觀故。
3. 喜樂，是名**修行利益**。如經：離生喜樂故。
4. 入初禪行，是名**彼二依止三昧**。如經：入初禪行故。²⁰

2. 隋慧遠《義記》引用印度論書，提供《華嚴》隋唐諸注釋書的詮釋素材

對於魏譯(508)世親菩薩之《十地經論》所提供的注解骨幹，隋朝慧遠(523-592)《十地經論義記》(以下簡稱《義記》)則引用印度論書，提供中國《華嚴》注釋書的詮釋素材。

由於篇幅所限，拙文只以「初禪」之「1. 離障：離諸欲、惡不善法」為例，以下將分析比較《華嚴》隋唐諸注釋書的詮釋異同。首先，《義記》引用各種印度論書，提出如下四種詮釋觀點：

就初禪中，即離欲、惡不善法者，是離障也。

釋有四種：

一、總相釋

斷除欲界惡不善故，名離欲惡不善法矣。

二、依《龍樹釋》

遠離五欲，名為離欲，斷除五蓋，名離不善。故龍樹云：趣向初禪，遠離五法，斷五法矣。

¹⁹ Bhikkhu Bodhi (2008) 英譯“with rapture and happiness born of seclusion”(從遠離慾望而產生的喜與樂)

²⁰ 《十地經論》，T26, no. 1522, p.156, b3-8，所夾注的梵文出自 DBhS。

三、依《毗曇》

離五欲故，名為離欲，斷十惡故，說為離惡，除五蓋故，名離不善。

四、依《成實》

斷貪欲心名為離欲，以離欲故。亦捨殺等，名為離惡不善法矣。²¹

如上下線所示，《義記》引用《十地經論》論點「就初禪中，即離欲、惡不善法者，是離障也」之後，接著提出四種詮釋觀點：

一、「總相釋」之總說「斷除欲界惡不善故」，將「離欲、惡不善法」之「欲」(kāma)，以「欲界」(kāma-dhātu)來解釋，蘊含初禪是屬於「色界」(rūpa-dhātu)的境界。

二、依《龍樹釋》，《義記》是引用《大智度論》卷 86〈75 次第學品〉如下的論點：

「離欲」者，離五欲；「離惡、不善法」者，離五蓋。²²

離欲 (kāma) ²³是指五種感官的慾望，惡 (pāpaka) 不善法 (akuśala-dharma) ²⁴是指「五蓋」。我們若根據《瑜伽師地論》(以下簡稱《瑜伽》) 卷 24〈聲聞地〉所提到「障」與「蓋」的如下關係：

障 (āvaraṇa) 者，謂五種蓋 (nivarāṇa)。

順障 (āvaraṇīya) 法者，謂能引 (āhāraka) 蓋，隨順 (sthānīya) 蓋法。

云何五蓋？謂 (1) 貪欲 (kāma-cchanda) 蓋、(2) 瞋恚 (vyāpāda) 蓋、(3) 昏沉睡眠 (styāna-middha) 蓋、(4) 掉舉惡作 (auddhatya-kaukrītya) 蓋，及以 (5) 疑 (vicikitsa) 蓋。²⁵

這或許可以作為《十地經論》所說「離障」與「離五蓋」的關係之參考。接著，《義記》的「故龍樹云：趣向初禪，遠離五法，斷五法矣。」，可能是《大智度論》(以下簡稱《智論》) 卷 17〈1 序品〉：

行何方便，得禪波羅蜜？答曰：却五事[5] (五塵)，[6]除五法[7] (五蓋)，行五[8]行。²⁶

²¹ 《十地經論義記》，X45, no. 753, p.144, c2-9。

²² 《大智度論》，T25, no. 1509, p.665, b25-26。

²³ Bhikkhu Bodhi (2008) 英譯“sensual pleasures” (感官之快樂)

²⁴ Bhikkhu Bodhi (2008) 英譯“unwholesome states” (有害的狀態)

²⁵ YBh, 大 30, 411c22ff. (Sh-ST p.152, 09-11) (。

²⁶ 《大智度論》，T25, no. 1509, p.181, a11-13。[5]〔五塵〕－【宋】【宮】【石】。[6]((除五...行))八字＝((除五蓋行五法))六字【宮】。[7]〔五蓋〕－【宋】【宮】【石】。[8]行＋(初禪五支)【元】【明】。

所謂「五事」的夾注是「五塵」，是指五種感官所對之「色、聲、香、味、觸」；「五法」的夾注也有提到「五蓋」。惡（pāpaka）不善法（akuśala-dharma）是指「五蓋」。

三、依《毗曇》，「離五欲故，名為離欲，斷十惡故，說為離惡，除五蓋故，名離不善。」²⁷不同於《智論》，將惡（pāpaka）不善法（akuśala-dharma）分開來解讀，成為惡（pāpaka）是指「十惡」，不善法（akuśala-dharma）是指「五蓋」。

四、依《成實》「斷貪欲心名為離欲，以離欲故。亦捨殺等，名為離惡不善法矣。」，這應該是《成實論》（以下簡稱《成實》）卷 12〈165 初禪品〉如下段落：

又經中說：色等是分，不名為欲。是中，貪心則名為欲。若生貪心，則求諸欲。求欲因緣故，有貪恚、鞭杖、殺害惡法隨逐。如[16]火因經中說：因愛生求等，故知離貪欲故名為離欲。²⁸

我們從完整的引用，比較容易看出《成實》對於「離欲」不是的離開指五種感官所對之「色、聲、香、味、觸」，而是「貪心」，因為會引發「貪心→求諸欲→貪恚、鞭杖、殺害惡法」的障礙。接著，《成實》：「有人言：離色等五欲，名為離欲，離惡不善法，名離五蓋。」²⁹所謂「有人」可能是指《毗曇》或《智論》的論點，因為是以「五欲」與「五蓋」為遠離的重點。

智儼（602-668）《搜玄》的「初禪」注釋幾乎同於慧遠《義記》，其內容如下：

初禪中，即離欲惡不善法者，是離障也。釋有四種。

一、總相釋

除欲界惡不善故，名離欲惡不善法也。

二、依龍樹

遠離五欲，名為離欲，斷除五蓋，名離不善。故龍樹云：趣向初禪，遠離五法，斷五法矣。

三、依《毘曇》

五欲離故，名為離欲。斷十惡故，名為離惡。除五蓋故，名為離不蓋。

四、依《成實》

²⁷ 出處不明。

²⁸ 《成實論》，T32, no. 1646, p.340, b26-c1。[16]火 = 大【宋】【元】【明】【宮】。

²⁹ 《成實論》，T32, no. 1646, p.340, c2-3

斷貪欲心，名為離欲。亦捨殺等，名為離惡不善法也。³⁰

3. 法藏《探玄記》增加玄奘（600-664）所譯的新資料

唐朝法藏（643~712）《探玄記》對於慧遠《義記》的資料也幾乎是全部引用，但有更動《義記》引用印度論書順序，並且增加新的資料，如下線所示：

初禪離欲等，明離障，諸說不同。

依《毘曇》，離五欲故，名離欲。斷十惡故，名離惡。除五蓋故，名離不善法。

依《成實》，斷貪欲心，名為離欲，以離欲故，亦捨殺等，名離惡不善法。

依《智論》離五欲，名離欲，除五蓋，名離惡不善。

又諸欲發惡行，墮極下惡處，名欲惡。違生善品，名不善。或總欲界諸惡不善，俱皆捨離。

依《雜集論》第八云：能斷欲界欲、恚、害等。³¹

如上所述，《義記》引用印度論書順序是「總相釋（斷除欲界惡不善故，名離欲惡不善法矣）、龍樹釋（智論）、毘曇、成實」，但是《探玄記》更動為「毘曇、成實、智論、總相釋（總欲界諸惡不善，俱皆捨離）」更動的原因，或許法藏《探玄記》當時有意識到印度佛教思想發展是由「小乘佛教（毘曇、成實）→大乘佛教（智論）」的順序，因而更動。

此外，增加了出處不明的「又諸欲發惡行……違生善品，名不善。」以及「《雜集論》第八……」的段落。所謂《雜集論》第八，應該是玄奘翻譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 9〈1 諦品〉：「初靜慮中，尋伺二種是對治支，能斷欲界欲、恚、害等尋伺故。」³²這是引用「尋伺」（《六十華嚴》、《八十華嚴》都漢譯為「覺觀」）所對治的「欲界欲、恚、害等尋伺」。此應該是與《雜阿含經》卷 47《盂塵經》³³如下的經文有關。

如是，淨心進向比丘（adhicittam anuyuttassa bhikkhuno）³⁴麤煩惱纏、惡不善業³⁵、諸惡邪見漸斷令滅，如彼生金，淘去剛石堅塊。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, p.56, b4-12。

³¹ 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p.329, a19-27

³² 《大乘阿毘達磨雜集論》，T31, no. 1606, p.736, b9-11

³³ 南傳增支部 A.3.100.Suvannakara （鍊金師）

³⁴ 已專心禪定之比丘

³⁵ 南傳增支部 “olarika upakkilesa kaya-duccaritam vaci-duccaritam mano-duccaritam”身惡行、口惡行、意惡行之粗隨煩惱。

復次，淨心進向比丘除次麤垢，欲覺、恚覺、害覺（kāma-vitakko vyapada-vitakko vihimsa-vitakko），如彼生金除麤沙礫。³⁶

《盪塵經》是世尊以鍊金師漸次除去沙石雜質的譬喻，說明比丘漸次除去身口意垢穢之修禪定過程。經中之「欲覺、恚覺、害覺」則是《雜集論》之「欲界欲、恚、害等尋伺」。此處「尋伺」的梵語是“vitarka”（巴利語 vitakka），玄奘《瑜伽師地論》譯為「尋思」，例如：「復應數數取過患相，謂於所有諸相、尋思、及隨煩惱……言尋思（vitarka）者：謂欲（kāma-vitarka）等八……」³⁷，但是對初禪之禪支則譯為「尋（vitarka）伺（vicāra）」。³⁸北涼曇無讖譯《菩薩地持經》將“vitarka”譯為「覺」³⁸，與上述劉宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》之《盪塵經》相同。若參考《義記》的作者慧遠（523-592）《大乘義章》卷5之如下段落，可能有助於我們了解其意義：

八惡覺之義，出《地持論》。邪心思想，名之為覺。覺違正理，故稱為惡。惡覺不同，離分有八。八名是何？一是欲覺，二是瞋覺，三名害覺，四、親里覺，五、國土覺，六、不死覺，七、族姓覺，八、輕侮覺。³⁹

慧苑（673-743？）《刊定記》的「初禪」注釋幾乎同於《探玄記》，也有《探玄記》所增加的資料（如下線所示），其內容如下：

初禪中，初云離欲等者，一、離障也。謂：

離五欲故，名離欲，斷十惡故，名為離惡。除五蓋故，名離不善法，如《毗曇》中說。

若依《成實》，斷貪欲心，名離欲。以離欲故，亦捨殺等，名離惡不善法。《智度》云：離五欲故，名離欲。除五蓋故，名離惡不善。

又諸欲發惡行，隨極惡處名欲惡，違生善品故。

或總謂欲界諸不善俱捨離故。

《雜集》第八云：能斷欲界欲、恚、害等。⁴⁰

4. 澄觀《疏鈔》增減《義記》所引印度論書資料

³⁶ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p.341, c8-11

³⁷ 《瑜伽師地論》，T30, no.1579 p.460, b09~b12（Sh-SH p.415,06~17）

³⁸ 《菩薩地持經》[10 戒品] 卷4：「依戒住戒修習菩薩正受所生無量功德。若近四眾不說非法。於空閑處不住惡覺（a-sad-vitarka）。設令暫起即自悔責深見其過。見過患已還得本心。」（YBh,T30, no.1581 p.911, a02~a05；Bo-SW p.142,01~04）

³⁹ 《大乘義章》，T44, no. 1851, p.574, c1-5

⁴⁰ 《續華嚴經略疏刊定記》，X03, no. 221, pp.755, c20-756, a2。

唐朝澄觀（738-839）《疏鈔》增減隋慧遠《義記》所引印度論書資料，所增加的部分如下線所示：

【疏】今初，初禪。一、即離欲惡不善法者。此明離障。以一即離，貫於下三。然諸論說，大同小異。

若《毘曇》，「離五欲，故名爲離欲；斷十惡，故名爲離惡；除五蓋，故名離不善法。」

若《智論》八十八云：「離欲者，謂離五欲。惡不善法，謂離五蓋。五蓋將人入惡道故名惡。障善法故，名不善法」。若辨蓋、欲之相，廣如《智論》十九及《瑜伽》十一、《雜集》第八，斷欲、恚、害。恚即是惡，害即不善法。

《瑜伽》三十三亦合惡不善法。彼論云：「離欲者，欲有二種。一、煩惱欲，二、事欲。」

離亦有二，一、相應離，二、境界離。

言離惡不善法者，煩惱欲因所生種種惡不善法，即身口惡行。」

此意則總棄欲界諸惡不善。已明離障。⁴¹

【鈔】一、煩惱下，煩惱約內；事欲爲外。內心不與欲貪相應，名相應離。不染外境，名境界離。⁴²

採用《探玄記》引用印度論書的順序，與《義記》不同，《疏鈔》先引用《毘曇》，但是刪除《義記》所引《成實》的論述，再增補《義記》所引「故龍樹云」之「《智論》八十八」（今本卷 86）〈75 次第學品〉：「離欲者，離五欲；離惡、不善法者，離五蓋。將人入惡道，名為「惡」；障善法故，名「不善」。」⁴³

對於「蓋、欲之相」，《疏鈔》除了引用《探玄記》所增加「《雜集論》第八……」（但是，有補充說：恚即是惡，害即不善法）之外，增加「廣如《智論》十九及《瑜伽》十一」。

前者應該是（今本《智論》卷 17）〈1 序品〉：「此五欲者，得之轉劇，如火炙疥。五欲無益，如狗齧骨……如是種種因緣，是名呵細滑欲。如是呵五欲。」⁴⁴

後者則是《瑜伽》卷 11：「復次，於諸靜慮等至障中，略有五蓋。將證彼

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p.783, c18-p.784, a2

⁴² 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本（第34卷-第51卷）》卷35（CBETA, L132, no. 1557, p.135, b11-12）

⁴³ 《大智度論》，T25, no. 1509, p.665, b25-27

⁴⁴ 《大智度論》，T25, no. 1509, p.181, a14- p.183, c21

時能為障礙。何等為五？一、貪欲蓋，二、瞋恚蓋，三、惛沈睡眠蓋，四、掉舉惡作蓋，五、疑蓋。貪欲者，謂於妙五欲，隨逐淨相.....疑者，謂於師、於法、於學、於誨及於證中，生惑生疑。由心如是懷疑惑故，不能趣入勇猛方便正斷寂靜。又於去來今及苦等諦，生惑生疑，心懷二分，迷之不了，猶豫猜度。」⁴⁵

《疏鈔》有增加「《瑜伽》三十三亦合惡不善法。彼論云：.....即身口惡行。」這是《瑜伽師地論》卷 33<聲聞地>如下對於「初禪」之「1. 離障：離諸欲、惡不善法」的詮釋，其內容如下：

復次，此中離欲（viviktaṃ kāmair）者，欲（kāma）有二種。

一者煩惱（kleśa）欲，二者事（vastu）欲。

離（kāma-viveka）有二種，一者相應（saṃprayoga）離，二者境界（ā lambana）離。

離惡不善法（viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmair）者，煩惱欲因

（upakleśāḥ kāmahetukāḥ）所生種種惡不善法，即身惡行

（kaya-duṣcaritaṃ）、語惡行（vāg-duṣcaritaṃ）等。⁴⁶

5. 印度諸論書對「初禪」之「離障：離諸欲、惡不善法」論述比較

若將以上《華嚴》隋唐諸注釋書所引用印度諸論書《毗曇》、《成實》卷 12、《智論》卷 86、《瑜伽》卷 33 等對「初禪」經文定型句之「1. 離障：離諸欲、惡不善法」（以 A、B 區別前後詞；以「B1 分」、「B2 合」區別兩種對 B 的斷詞方式）論述，以如下的圖表（【表 2】）分析比較：

【表 2】印度諸論書對「初禪」之「離障：離諸欲、惡不善法」之論述比較

		毗曇	成實 12	智論 86	瑜伽 33
A	離「欲」	離五欲	離貪欲心	離五欲	煩惱欲、事欲。 相應離、境界離。
B1 分	離「惡」	斷十惡			
	離「不善法」	除五蓋			
B2 合	離「惡不善法」		捨貪恚、鞭杖、殺害惡法	離五蓋	離身、語惡行

從上表，我們可以知道《毗曇》、《成實》卷 12、《智論》卷 86、《瑜伽》卷 33 等對「初禪」之「1. 離障：離諸欲、惡不善法」論述，有如下的同異：

⁴⁵ 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p.329, b9-c23

⁴⁶ 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p.467, b22-25（YBh Sh-SS p.28, 09~14）

(1) 對於「A 離欲」的論述，《成實》卷 12〈165 初禪品〉是「離貪欲心」，強調：「又經中說：色等是分，不名為欲。」⁴⁷認為：初禪的「離欲」不是的離開指五種感官所對之「色、聲、香、味、觸」，而是「貪心」，因為會引發「貪心→求諸欲→貪恚、鞭杖、殺害惡法」的障礙（B「惡不善法」）。如上所述，《成實》續云：「有人言：離色等五欲，名為離欲，離惡不善法，名離五蓋。」所謂「有人」可能是指《毗曇》的論點，因為《毗曇》是以「五欲」與「五蓋」為遠離的重點。

因此，對於「A 離欲」的論述，《毗曇》與《成實》差異，在於產生「欲」（初禪障礙）的遠離修行，《毗曇》重視可能引發慾望之外境的遠離，《成實》重視內在貪欲心的遠離。根據《智論》卷 86 的論點：「離欲者，離五欲；離惡、不善法者，離五蓋」之用語似乎與《毗曇》相同，但是可能不會如同《毗曇》重視引發慾望之外境的遠離。

《瑜伽》兼取兩者的論點，所以說：「欲(kāma)有二種。一者煩惱(kleśa)欲，二者事(vastu)欲。離(kāma-viveka)有二種，一者相應(samprayoga)離，二者境界(ālambana)離。」⁴⁸如上所引，澄觀《鈔》則順著說：「煩惱約內；事欲為外。內心不與欲貪相應，名相應離。不染外境，名境界離。」因此，可用如下的圖表（【表 3】）分析比較《毗曇》、《成實》、《瑜伽》對於「初禪」「離障：離諸欲」之修行重點的異同。⁴⁹

【表 3】《毗曇》、《成實》、《瑜伽》對「離諸欲」之修行重點的異同

A 離「欲」	毗曇	成實 12	瑜伽 33
重視引發慾望之外境的遠離	離五欲		事欲、境界離
重視內在貪欲心的遠離		離貪欲心	煩惱欲、相應離

(2) 只有《毗曇》將對「初禪」經文定型句之第二句「惡不善法」分開為「惡」、「不善法」(以「B1 分」表示)論述，其餘《成實》卷 12、《智論》卷 86、《瑜伽》卷 33 等都是將「惡不善法」合為「惡不善法」(以「B1 合」表示)論述。但是《智論》卷 86 與《毗曇》相同，有提到「除五蓋」；《瑜伽》卷 33 與《成實》卷 12 相同，沒有提到「除五蓋」，是以「離身、語惡行」或「捨貪恚、鞭杖、殺害惡法」等，遠離行為與言語的惡法為「離惡不善法」的解釋。這點與《毗曇》的「斷十惡」(斷殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、

⁴⁷ 《成實論》，T32, no. 1646, p.340, b26-27

⁴⁸ 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p.467, b22-24 (YBh Sh-SS p.28, 09~12)

⁴⁹ 如上所述《智論》卷 86 之用語似乎與《毗曇》相同，但是該用語的上下文脈沒有進一步的解釋，暫不列入比較的對象。

綺語、貪欲、惱害、邪見）有部分共通的内容。可用如下的圖表（【表 4】）分析比較

【表 4】印度諸論書對「初禪」之「離惡不善法」之論述比較

		毗曇	智論	成實	瑜伽
B1 分	離「惡」	斷十惡			
	離「不善法」	除五蓋			
B2 合	離「惡不善法」		離五蓋	捨貪恚、鞭杖、殺害惡法	離身、語惡行

二、〈如來出現品〉之「簡短型」四禪說

表達眾生具有如來智慧、眾生心的本具如來智德的《八十華嚴》卷 51〈37 如來出現品〉：

佛子！菩薩摩訶薩應知如來音聲遍至，普遍無量諸音聲故；應知如來音聲隨其心樂，皆令歡喜，說法明了故……佛子！菩薩摩訶薩應知如來音聲，非量、非無量、非主、非無主，非示、非無示。何以故？佛子！譬如世界將欲壞時，無主無作，法爾而出四種音聲。其四者何？

一曰：『汝等當知初禪安樂，離諸欲惡，超過欲界。』眾生聞已，自然而得成就初禪，捨欲界身，生於梵天。

二曰：『汝等當知二禪安樂，無覺無觀，超於梵天。』眾生聞已，自然而得成就二禪，捨梵天身，生光音天。

三曰：『汝等當知三禪安樂，無有過失，超光音天。』眾生聞已，自然而得成就三禪，捨光音身，生遍淨天。

四曰：『汝等當知四禪寂靜，超遍淨天。』眾生聞已，自然而得成就四禪，捨遍淨身，生廣果天。是為四。⁵⁰

此段的經文是以印度傳說「劫盡唱聲」之「無主無作」自然性，來譬喻如來音聲（語業）之非量、非無量、非主、非無主，非示、非無示的微妙。所謂「劫盡唱聲」是世界壞滅的三種大災難：火災（壞欲界至初禪天）、水災（流失至第二禪天）、風災（破壞至第三禪天）發生時，自然產生四種音聲，勸告眾生捨棄下界，提升到上界，以避災難。

對於《華嚴經》〈十地品〉第三地之完整「四禪」之定型句（「一般型」）敘述，在《華嚴經》〈如來出現品〉中，或許是「劫盡唱聲」的譬喻，因此，對於

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10，no. 279，p.268，a25-b18。

四禪的定型句，採用「簡短型」的表達方式，以如下的圖表（【表 5】）比較：

【表 5】〈十地品〉「一般型」與〈如來出現品〉「簡短型」四禪說之比較

《華嚴經》〈十地品〉 「一般型」四禪說	《華嚴經》〈如來出現品〉 「簡短型」四禪說
離欲惡不善法，有覺有觀， <u>離欲惡不善法</u> ，有覺有觀，離生喜樂，住初禪。	初禪安樂， <u>離諸欲惡</u> ，超過欲界。
滅覺觀，內淨、一心， <u>無覺無觀</u> ，定生喜樂，住第二禪。	二禪安樂， <u>無覺無觀</u> ，超於梵天
離喜、住捨，有念、正知，身受樂，諸聖所說、能捨、有念、受樂，住第三禪。	三禪安樂， <u>無有過失</u> ，超光音天。
斷樂，先除苦、喜憂滅，不苦不樂，捨、念清淨，住第四禪。	四禪 <u>寂靜</u> ，超遍淨天。

三、〈入法界品〉之「特別型」四禪說：

描述善財童子的 53 處參學歷程，說明發菩提心菩薩一生求道成功的模範之《八十華嚴》卷 69〈39 入法界品〉的「普德淨光夜神」回答善財童子之相當於菩薩聖道之第二階段（離垢地）的境界：

善男子！我如是了知一切如來時，於菩薩寂靜、禪定樂、普遊步、解脫門（śānta-dhyāna-sukha-samanta-vikramaṁ bodhisattvavimokṣaṁ），分明了達，成就增長。

思惟觀察，堅固莊嚴，不起一切妄想分別，大悲救護一切眾生

（sarva-sattva-paritrāṇa），一心不動（cittaikāgratā），修習初禪。

息一切意業，攝一切眾生（sarva-sattva-saṁgraha），智力勇猛，喜心悅豫，修第二禪。

思惟一切眾生自性（sarva-sattva-svabhāva），厭離生死，修第三禪。

悉能息滅（praśamanatā）一切眾生（sarva-sattva）眾苦熱惱

（kleśa-duḥkha-saṁtāpa），修第四禪。⁵¹

不同於《華嚴經》〈十地品〉第三地之完整「四禪」之定型句（「一般型」）或《華嚴經》〈如來出現品〉「簡短型」的四禪說「離欲喜樂、定生喜樂、離喜妙樂、捨念清淨」四禪的「自修」（或許是寂靜、禪定樂）境界，〈入法界品〉

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》80卷，T10, no. 279, p.372, b14-21。所夾注的梵文出自 Vaidya P.L.（1960）。

第二階段（離垢地）的境界之「寂靜、禪定樂、普遊步、解脫門」更加以「大悲救護一切眾生、攝一切眾生、思惟一切眾生自性、息滅一切眾生眾苦熱惱」作為四禪的對象，如此重視「救度眾生」（或許是普遊步、解脫）的四禪境界，拙文稱為「特別型」四禪說。

（一）澄觀《疏鈔》援用《楞伽》之四種禪

唐朝澄觀（738~839）《疏鈔》將此段〈39 入法界品〉第二階段（離垢地）之四禪說稱為「現法樂住禪」。此名稱可以參考窺基（632-682）《瑜伽師地論略纂》卷5如下有關禪定的七種名稱之一：「三摩呬多此云等引，舊云三摩提，訛略也，此有七名……七云現法樂住，六十三中，解等持、心一境性、奢摩他及住義……現法樂住（dr̥stadharma-sukhavihāra），唯四靜慮根本，非近分。淨無漏心，非散及無色……」⁵²

相對於前一段如下經文（也是稱為：菩薩解脫，名：寂靜、禪定樂、普遊步）。

善男子！我得菩薩解脫，名：寂靜、禪定樂、普遊步。

普見三世一切諸佛，亦見彼佛清淨國土、道場、眾會、神通、名號、說法、壽命、言音、身相，種種不同，悉皆明觀而無取著。

何以故？知諸如來非去，世趣永滅故；非來，體性無生故；非生，法身平等故；非滅，無有生相故；非實，住如幻法故；非妄，利益眾生故；非遷，超過生死故；非壞，性常不變故；一相，言語悉離故；無相，性相本空故。⁵³

《疏》稱此段經文為「攀緣如實禪」或同於「如來清淨禪」之說明，⁵⁴《鈔》云：「疏初明攀緣如實禪，同如來清淨禪等者。《楞伽》第二說有四禪。經云：大慧有四種禪。云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如實禪、如來禪。」⁵⁵《疏鈔》所謂「攀緣如實禪」（或稱為「攀緣如禪」）、「如來清淨禪」（或稱為「如來禪」）是出自《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉之「四

⁵²《瑜伽師地論略纂》，T43, no. 1829, p.66, c25-p.67, a27。阿理生（2005）「その用語は、初期仏教にさかのぼり、パーリ文献で

は、dit̥ṭhadhamma-sukhavihāraが主に四禪（四靜慮）に関し説かれる」（此用語，可以追溯到初期佛教，在巴利語文獻中，主要是關於四禪定說明）。

⁵³《大方廣佛華嚴經》80卷，T10, no. 279, p.372, b5-14。

⁵⁴《大方廣佛華嚴經疏》卷58〈39 入法界品〉：「初明攀緣如實禪，同如來清淨禪，即寂靜業用。」，T35, no. 1735, p.942, a4-5）

⁵⁵《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷88〈39 入法界品〉，T36, no. 1736, p.681, c16-19。

種禪」之第三種：

復次，大慧！有四種禪。云何為四？謂：愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。

云何愚夫所行禪？謂：聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性自相共相、骨鎖、無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異，觀前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。

云何觀察義禪？謂：人無我自相共相、外道自他俱無性已，觀法無我，彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。

云何攀緣如禪？謂：妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。

云何如來禪？謂：入如來地，[1]行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。⁵⁶

爾時，世尊欲重宣此義而說偈言：

「凡夫所行禪，觀察相義禪，
攀緣如實禪，如來清淨禪。」⁵⁷

之後，宗密（780～841）之《禪源諸詮集都序》卷1將「如來清淨禪」（或稱為「如來禪」）稱為「最上乘禪」也是達摩祖師所傳達禪宗，有別於「外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪」等四種。宗密解釋：「若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧，此是一切三昧根本。若能念念修習，自然漸得百千三昧，達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」⁵⁸

《疏鈔》並且將所謂「現法樂住禪」四禪說之後如下二段經文分別稱為「引生功德禪」、「饒益有情禪」。

【引生功德禪】：增長圓滿一切智願，出生一切諸三昧海，入諸菩薩解脫海門，遊戲一切神通，成就一切變化，以清淨智普入法界。⁵⁹

【饒益有情禪】：善男子！我修此解脫時，以種種方便成就眾生。所謂：於在家放逸眾生，令生不淨想、可厭想、疲勞想、逼迫想、繫縛想、羅剎想、無常想、苦想、無我想、空想、無生想、不自在想、老病死想。自於五欲不生樂著，亦勸眾生不著欲樂，唯住法樂，出離於家，

⁵⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670, p.492, a13-24。[1]行 = 得【明】

⁵⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670, p.492, a24-28。

⁵⁸ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p.399, b11-22。

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p.372, b21-23

入於非家。若有眾生住於空閑，我為止息諸惡音聲，於靜夜時為說深法，與順行緣，開出家門，示正道路，為作光明，除其闇障，滅其怖畏，讚出家業，歎佛、法、僧及善知識具諸功德，亦歎親近善知識行。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；若未生善法，未修波羅蜜行，未求一切智，未起大慈悲，未造人天業，皆令其生；若已生者，令其增長。我與如是順道因緣，乃至令成一切智智。⁶⁰

（二）澄觀《疏鈔》援用《十地經論》詮釋〈入法界品〉四禪說

如上所述，《華嚴》〈十地品〉有魏譯世親菩薩之《十地經論》（簡稱《地論》）傳譯至漢地，讓隋朝慧遠以《十地經論義記》的著作援用與發揮。但是《華嚴》〈入法界品〉沒有印度論書傳譯至漢地作為參考。因此，唐朝澄觀《疏鈔》除了援用《楞伽》之四種禪（愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如實禪、如來禪）的觀點，另外將初禪、第二禪、第三禪、第四禪等「四禪」稱為「現法樂住禪」，並且再援用魏譯世親菩薩之《十地經論》（簡稱《地論》）對於《華嚴》〈十地品〉「初禪」定型句（「一般型」），分為如下 4 段（數字表示）以及詮釋（**粗體**表示：1.離障、2.修行對治、3.修行利益、4.彼二依止三昧）的名稱，詮釋〈入法界品〉之「特別型」。

今依四禪次第，依序比較《地論》、《華嚴》〈十地品〉、〈入法界品〉之「初禪」經文（1~4. 數字表示文句順序）以及澄觀《疏》的援用考察：〈十地品〉之「一般型」經文以**四邊框**表示，〈入法界品〉之「特別型」經文以下線表示。

1. 初禪

地論	十地品	入法界品 ⁶¹	疏 ⁶²
離障	1. 離欲、惡不善法	2. 不起一切妄想分別	世禪但 離欲惡不善 ，今一乘深妙故， 離一切妄想
修行對治	2. 有覺有觀（有尋有伺）	1. 思惟觀察、堅固莊嚴	堅固莊嚴 猶是 尋伺 之相
修行利益	3. 離生喜樂	3. 大悲救護一切眾生	離 自憂，念 眾生 憂，故 生喜樂
彼二依止三昧	4. 住初禪	4. 一心不動，修習初禪	一心 下，即所依支。謂彼二依止

⁶⁰ 《大方廣佛華經》80卷，T10，no. 279，p.372，b23-c10。

⁶¹ 《大方廣佛華經》80卷，T10，no. 279，p.372，b16-18。

⁶² 《大方廣佛華經疏》，T35，no. 1735，p.942，a14-20。

唐朝澄觀（738~839）《疏》援用《地論》之初禪「離障」（離欲惡不善法）來詮釋〈入法界品〉之初禪「不起一切妄想分別」。但是認為「世間禪」（世禪）只是「離欲惡不善」，「一乘」禪深妙，則「離一切妄想」。這或許類似其弟子宗密（780~841）之《禪源諸詮集都序》將「如來清淨禪」（或稱為「如來禪」）稱為「最上乘禪」，有別於「外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪」等四種。

此外，《疏》認為「大悲救護一切眾生」可以「離自憂，念眾生憂，故生喜樂」，所以是屬於修行利益之「離生喜樂」。以上兩點，可以看出《疏》之詮釋創意。

2. 第二禪

地論	十地品	入法界品 ⁶³	疏 ⁶⁴
離障	1. 滅覺觀	1. 息一切意業	息一切意業，即滅覺觀
修行對治	2. 內淨一心、無覺無觀	2. 攝一切眾生、智力勇猛	攝一切眾生，是一心。智力勇猛，是內淨、無覺無觀。
修行利益	3. 定生喜樂	3. 喜心悅豫	
彼二依止三昧	4. 住第二禪	4. 修第二禪	修第二禪即彼二依止

3. 第三禪

地論	十地品	入法界品 ⁶⁵	疏 ⁶⁶
離障	1. 離喜		
修行對治	2. 住捨、有念、	1. 思惟一切眾生自性	思惟一切眾生自性，即捨、念二支。謂：捨離前攝生之喜，於此捨中不失念故。
	正知	3. 厭離生死	厭離生死，即慧、樂二支，謂正知生死不可喜故。厭離，即得真寂之樂
修行利益	3. 定生喜樂		
彼二依止三昧	4. 住第三禪	4. 修第三禪	修第三禪即彼二依止

⁶³ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p.372, b18-19。

⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p.942, a20-23。

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p.372, b19-20。

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p.942, a23-27。

4. 第四禪

地論	十地品	入法界品 ⁶⁷	疏 ⁶⁸
離障	1. 斷樂先除、苦喜憂滅	1. 悉能息滅一切眾生眾苦熱惱	二句通具三支，謂苦喜憂樂皆是眾苦熱惱。於下苦中橫生樂故。四受俱亡。故云悉能息滅，即捨念清淨，既無苦樂即是中受。
修行對治	2. 捨念清淨		
修行利益	3. 不苦不樂		
彼二依止三昧	4. 住第四禪	4. 修第四禪	修第四禪即彼二依止

如上所分析，可以知道唐朝澄觀《疏鈔》再援用魏譯世親菩薩之《十地經論》對於《華嚴》〈十地品〉「初禪」定型句（「一般型」）的四段架構（1.離障、2.修行對治、3.修行利益、4.彼二依止三昧），來詮釋〈入法界品〉之「特別型」。但是對於〈入法界品〉第二階段（離垢地）的境界之「寂靜、禪定樂、普遊步、解脫門」更加以「大悲救護一切眾生、攝一切眾生、思惟一切眾生自性、息滅一切眾生眾苦熱惱」作為四禪的對象，如此重視「救度眾生」的四禪境界，或許可以稱為「特別型」四禪說，此發展值得讓我們注意。因為可以讓我們思考：如何善用此詮釋，探討各種運用於現代社會的可能性。

四、代結語：《華嚴經》禪定學與菩提樹下成道的法樂

如上所述《華嚴》之〈十地品〉、〈如來性起品〉、〈入法界品〉等三種不同類型「四禪」的經文描述，可以知道：「四禪」隨著時空、對象的不同，在《華嚴》體系中可能有多樣性的發展，以滿足眾生不同的需求。這可以讓我們對於「四禪」有多元的學習提示與參考，提供開展各種運用於現代社會的可能性。

對於如此多彩多姿、猶如百川匯集成大海的《華嚴經》，其根源意義為何？古今中外有許多高見。對於如此多樣性《華嚴經》禪定學之源頭，敝人想從佛陀於菩提樹下依四禪而覺悟成道的場面來學習，因為這是《華嚴經》所出現場景的共通處。以唐朝所漢譯的《八十華嚴》為例，有所謂「七處九會」，《華嚴經》似乎是不同集會地點的描述，但都不離佛陀成道的菩提樹下的意涵。例如：初會是「摩竭提國寂滅道場始成正覺」、二會是「菩提場中，始成正覺，於普光明殿」、三～五會都是「不離菩提樹下，而上昇帝釋殿、夜摩天宮、兜

⁶⁷ 《大方廣佛華經》80卷，T10，no. 279，p.372，b20-21。

⁶⁸ 《大方廣佛華經疏》，T35，no. 1735，p.942，a27-b1。

率陀天」……。

根據初期佛教文獻，多處提到佛陀於菩提樹下依四禪而覺悟成道。例如：《增壹阿含經》卷 23〈31 增上品〉，提到他經過六年各種（包含日食一果、或臥荊棘之上...等）無益的苦行，回憶起過去之初禪乃至四禪的經驗中，因而依戒、定、慧、解脫等四法而成無上正真之道。

比丘當知，我六年之中作此苦行，不得上尊之法。

爾時，我作是念：「今日可食一果。」

爾時我便食一果。當我食一果之日，身形萎弱不能自起居，如年百二十，骨節離散不能扶持。比丘當知，爾時一果者，如似今日小棗耳。

爾時，我復作是念：「非我成道之本，故當更有餘道。」

爾時，我復作是念：「我自憶昔日，在父王樹下無婬、無欲，除去惡不善法，遊於初禪；無覺、無觀，遊於二禪；念清淨無有眾想，遊於三禪；無復苦樂，意念清淨，遊於四禪。此或能是道，我今當求此道。⁶⁹

我六年之中勤苦求道而不剋獲；或臥荊棘之上；或臥板木鐵釘之上……吾昔苦行乃至於斯，然不獲四法之本。云何為四？所謂賢聖戒律難曉難知；賢聖智慧難曉難知；賢聖解脫難曉難知；賢聖三昧難曉難知。是謂，比丘！有此四法，吾昔苦行不獲此要。

爾時，我復作是念：「吾今要當求無上之道。」何者是無上之道？所謂向四法是也：賢聖戒律、賢聖三昧、賢聖智慧、賢聖解脫。⁷⁰

根據佛傳文獻之源頭「律」部，⁷¹佛陀放棄無益苦行而受用飲食，修行四禪（三昧）而覺悟。之後，觀察到貪愛執著於我的眾生，難以接受「緣起無常、無我、涅槃寂靜」的妙法而七日（或說是二七、三七⁷²、五七）躊躇，例如《彌沙塞部和醯五分律》卷 15 所說：

佛食已，前到樹下三昧七日，過七日已從三昧起。作是念：我所得法甚深、微妙、難解、難見、寂寞、無為。智者所知，非愚所及。眾生樂著三界窟宅，集此諸業。何緣能悟十二因緣、甚深微妙難見之法？又復思

⁶⁹ 《增壹阿含經》，T02, no. 125, p.671, b3-14。

⁷⁰ 《增壹阿含經》，T02, no. 125, p.671, b14-c3。

⁷¹ 印順（1988）《印度佛教思想史》：「有關釋尊的事跡，主要的出於「律」部。一、為了說明僧伽的成立，敘述釋尊的出家，修行，說法；到成佛第六年，回迦毘羅衛Kapilavastu省親，教化釋族止。後來加上誕生因緣（或更早些），集成佛傳。」，頁7。

⁷² 例如：《大乘法苑義林章》卷1：「只如《法花經》云：於三七日中常思惟是事，即成道竟三七日中不說法也」，T45, no. 1861, p.248, b6-8。

一切行截斷諸流、盡恩愛源、無餘泥洹，益復甚難？若我說者，徒自疲勞，唐自枯苦。爾時世尊欲重明不可說義。而說偈言。

我所成道難，若為窟宅說；逆流迴生死，深妙甚難解。

染欲之所覆，黑闇無所見；貪恚愚癡者，不能入此法⁷³

因而不想為眾生說法。當時，梵天（印度人所信仰的最高神）恐怕眾生因此迷惑、造業而世間長衰，永處盲冥，於是請求佛陀慈悲說法。⁷⁴

佛陀觀察世間各類根機眾生猶如各種蓮花，雖萌芽於污泥水中，仍然有可能出於污泥、污水而不染，開花結果。故說偈：「先恐徒疲勞，不說甚深義，甘露今當開，一切皆應聞。」⁷⁵由此確立為眾生說佛法的決心。

但是，後來的佛教對於佛陀那一段躊躇於說法的時期（七日、二七、三七...）覺得：佛陀的「自受」法樂⁷⁶--獨自領受開悟的廣大境地之法樂，也應該

⁷³ 《彌沙塞部和醯五分律》，T22, no. 1421, p.103, c6-18。此外，《增壹阿含經》卷10〈19 勸請品〉：「一時，佛在摩竭國道場樹下。爾時，世尊得道未久，便生是念：『我今甚深之法難曉難了，難可覺知，不可思惟，休息微妙，智者所覺知，能分別義理，習之不厭，即得歡喜。設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行，唐有其勞，則有所損。我今宜可默然，何須說法！』」，T02, no. 125, p.593, a24-b1）

⁷⁴ 《彌沙塞部和醯五分律》卷15：「爾時世尊以此默然而不說法，時梵天王於梵天上。遙知佛意作是念：今佛正覺興出于世，不為眾生說所悟法，世間長衰，永處盲冥；死即當復墮三惡道。念已如力士屈伸臂頃，於梵天沒涌出佛前，頭面禮足却住一面，白佛言：惟願世尊，哀愍眾生，時為說法。自有眾生能受佛教。若不聞者，便當退落。如是三返。」，T22, no. 1421, p.103, c19-26）。此外，《增壹阿含經》卷10〈19 勸請品〉：「爾時，梵天在梵天上，遙知如來所念，猶如士夫屈伸臂頃，從梵天上沒不現，來至世尊所，頭面禮足，在一面住。爾時，梵天白世尊曰：『此閻浮提必當壞敗，三界喪目。如來·至真·等正覺出現於世，應演法寶，然今復不暢演法味，唯願如來普為眾生廣說深法！』」，T02, no. 125, p.593, b1-7）

⁷⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷15：「爾時世尊默然受之。即以佛眼普觀世間，見諸眾生根有利鈍，有畏後世三惡道者，有能受法如大海者，有若蓮華萌芽在泥出水未出水不污染者。而說偈言：先恐徒疲勞，不說甚深義；甘露今當開，一切皆應聞」，T22, no. 1421, p.104, a4-9。或說梵天將世間各類眾生譬喻各種蓮花，例如《增壹阿含經》卷10〈19 勸請品〉：「雖出於地，未出水上，亦未開敷。是時，彼華漸漸欲生，故未出水，或時此華以出水上，或時此華不為水所著。此眾生類亦復如是，為生、老、病、死所見逼促，諸根應熟，然不聞法而便喪者，不亦苦哉！今正是時，唯願世尊當為說法。」，T02, no. 125, p.593, b9-15，以及「爾時，世尊知梵天心中所念，又慈愍一切眾生故，說此偈曰：梵天今來勸，如來開法門；聞者得篤信，分別深法要。猶在高山頂，普觀眾生類；我今有此法，昇堂現法眼。」，T02, no. 125, p.593, b15-20。

⁷⁶ 《華嚴經探玄記》卷9〈22 十地品〉：「又地論主釋初七日但思惟行因緣行自受法樂始未說法。是故名初時及勝處說，故知初七非說。」

不會「寂寞」，應有無量無邊菩薩雲集，讚佛請法，同入禪定光明法會，因而同享法樂，所謂「他受用」法樂。例如：與《華嚴經》〈十地品〉同類的《佛說十地經》卷 1〈1 菩薩極喜地〉開頭：「一時，薄伽梵成道未久，第二七日，住於他化自在天中，自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩無量眾俱。其諸菩薩悉從異佛剎來集，皆於無上正等菩提，得不退轉，一生所繫，當證正覺。」⁷⁷以及《佛說十地經》卷 9〈10 菩薩法雲地〉結尾：「時薄伽梵成道未久第二七日，在於他化自在天王宮摩尼寶藏殿，隨喜金剛藏菩薩所說。」⁷⁸所以，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 4〈1 世主妙嚴品〉也討論：「若約三身者，則初三段皆名報身，而恒下化身。身遍十方下法身，就報身中。前一自受用報，後二即他受用報。故云處菩薩眾。」⁷⁹也如《八十華嚴》卷 12〈如來名號品〉所述：「爾時，世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺，於普光明殿坐蓮華藏師子之座，妙悟皆滿……與十佛剎微塵數諸菩薩俱……時，諸菩薩作是思惟：若世尊見愍我等，願隨所樂，開示佛剎、佛住、佛剎莊嚴……說諸菩薩十住、十行、十迴向、十藏、十地……及說如來地、如來境界……如來辯才、如來智慧、如來最勝。願佛世尊，亦為我說。」

對於如此浩瀚如海的《華嚴經》，漢傳佛教的「華嚴宗」以大海風平浪靜時，天際萬象巨細無不印現海面，來譬喻《華嚴經》中佛陀之心中(海印三昧)，識浪不生，湛然澄清，明靜如鏡，森羅萬象三世諸法同時炳現。同時，這或許也是佛陀於菩提樹下成道時期之「自受」法樂以及「他受用」法樂之醍醐味。

參考書目

《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2011)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經

T35, no. 1733, p.278, c28-p.279, a2。《大乘法苑義林章》卷 1：「《彌沙塞律》云：初成道竟三昧七日。《十地經》云：七日不說法，顯示自受法樂故，為令眾生於如來所增愛敬故。然律及薩婆多傳云：過六七日梵天來請，方乃說法始度五人，即四十二日方說法也。」，T45, no. 1861, p.248, b8-13。

⁷⁷《佛說十地經》，T10, no. 287, p.535, a29-b4。

⁷⁸《佛說十地經》，T10, no. 287, p.574, c12-14。

⁷⁹《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735, p.533, c2-5。

書院)、《卍續藏經·新文豐影印本》(R: Reprint。台北:新文豐)三種版本並列,例如:(CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2)。

《瑜伽師地論》資料庫 (<http://ybh.ddbc.edu.tw/search.php?project=ybh>)

《雜阿含經》。T02, no. 99。

《增壹阿含經》。T02, no. 125。

《大方廣佛華嚴經》60 卷。T09, no. 278。

《大方廣佛華嚴經》80 卷。T10, no. 279。

《漸備一切智德經》。T10, no. 285。

《十住經》。T10, no. 286。

《佛說十地經》。T10, no. 287。

《大方廣佛華嚴經》40 卷。T10, no. 293。

《楞伽阿跋多羅寶經》。T16, no. 670。

《彌沙塞部和醯五分律》。T22, no. 1421。

《大智度論》。T25, no. 1509。

《十地經論》。T26, no. 1522。

《菩薩地持經》。T30, no.1581。

《大乘阿毘達磨雜集論》。T31, no. 1606。

《成實論》。T32, no. 1646。

《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。

《瑜伽師地論略纂》。T43, no. 1829。

《大乘義章》。T44, no. 1851。

《大乘法苑義林章》。T45, no. 1861。

《禪源諸詮集都序》。T48, no.2015。

《續華嚴經略疏刊定記》。X03, no. 221。

《十地經論義記》。X45, no. 753。

印順法師(1981)。《初期大乘佛教之起源與開展》。台北:正聞出版社。

——(1988)。《印度佛教思想史》。台北:正聞出版社。

早島理(1976)。法随法行(dharma-anudharma-pratipatti)---その語義と意義。《南都仏教》36。1-24。

阿理生(2005)。現法樂住—涅槃の底辺—。《印度學佛教學研究》第 53 卷第 2 号。

越建東(2006)。〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討——以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表—〉。《中華佛學學報》第 19 期。pp.147-178。

釋善音(1998)。法隨法行 (dharmanudharmapratipatti) 詞義之探討。《正觀》(7)。63-85。

BhikkhuBodhi(2008).*The Jhānas and the Lay Disciple According to the PāliSuttas*.Inward Path

Publisher.(http://www.inwardpath.org/ipp2u/catalog/product_info.php?products_id=146)

Mahāvvyutpatti (bye brag rtogbyed 《翻譯名義大集》(榊亮三郎編《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集》。臨川書店。1998.10 復刻版)

RahderJ. (1926); KondoR. (1936).*Dasabhūmikasūtra*, (ed. J.Rahder,Paris/Louvain 1926.ed.R.Kondo,Tokyo1936)*Dasabhūmikasūtra*.(1967).Bauddha-sajskṛta-gran thāvalī.Darbhanga:Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

VaidyaP. L.(1960), *Gandavyūhasūtra*, the Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning Darghanga, Bihar, 1960

《華嚴經·入法界品》德雲比丘章探析 ——以念佛法門為主

華嚴專宗學院 教授
釋自莊

摘要

「佛法無人說，雖慧莫能了」，親近、供養諸善知識，是成就佛道最重要的因緣。〈入法界品〉中，文殊菩薩殷勤的教化，使善財童子對三寶產生淨信，發起菩提心，求菩薩行，展開其修學佛道的參訪之旅。在眾多善知識中，德雲比丘是文殊菩薩推薦給善財的第一位善知識。德雲比丘所修學的念佛法門是「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，此念佛法門是以修學憶佛、念佛，而得見佛、聞法之三昧力，依此三昧力能普見十方諸佛及佛刹。本文以〈入法界品〉德雲比丘章為範圍，雖然經文章節不大，然因其是善財首訪之善友，主修念佛法門，依《華嚴經疏》所述：「最初善友先明念佛法門者，以是眾行之先故。」此念佛法門是修菩薩行的首要之事，也可說是華嚴無量法門中的初門。

華嚴無盡的念佛法門，皆是緣佛之果德而發心修學菩薩道，行普賢行。德雲比丘所修的憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門，是屬華嚴念佛法門之一門。其念佛法門，如印順法師所述，是「綜貫佛果與菩薩行」，乃從「信佛、念佛」到「見佛、聞法」之修行，是佛弟子修學菩薩道、圓滿普賢行所應遵循、學習的項目。

關鍵詞：德雲比丘 普賢行 般舟三昧 一行三昧 念佛法門

一、前言

依印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》中所述：「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念，是大乘佛法興起的主要線索。」¹「〈入法界品〉中諸善知識所開示的菩薩行，重於菩薩的大願大行，精進不已，盡未來際的利樂眾生。綜貫佛果與菩薩行，華嚴念佛法門的菩賢行，比之但求往生的淨土行，要充實得多！」²《華嚴經》中，詳述佛從發菩提心、修菩薩行、成就佛道、說法教化眾生、示入涅槃等一切佛事及佛剎的莊嚴。佛陀的生平、修學、教化等事蹟，是菩薩行者效法的典範。念佛法門的起源，即是因佛弟子對佛陀的深切懷念，而有憶佛、念佛、見佛的修行法門興起，並且廣為流傳。

一般皆認為《華嚴經》的《普賢行願品》以修十大願而導歸極樂，是屬淨土法門，如清·彭際清《華嚴念佛三昧論》：「《普賢行願品》云：『欲成就如來功德門，當修十種廣大行願：一者禮敬諸佛，……十者普皆回向。』」于此願王受持讀誦。臨命終時，即得往生極樂世界。³是經專顯毗盧境界，云何必以極樂為歸？蓋阿彌陀，一名『無量光』，而毗盧遮那，此翻『光明徧照』，同一體故，非去來故。于一體中，要亦不礙去來故。」⁴等⁵。

若從印順法師的「華嚴念佛法門的菩賢行，比之但求往生的淨土行，要充實得多」論點，及高明道教授的〈漫談華嚴中的淨土〉所論：「《華嚴經》不僅不特別凸顯出阿彌陀佛，且更對往生淨土一事，態度並不積極，令人感覺到，發願往生固定的地方，在菩薩道不同的修學階段裡各有其意義，表現甚至可以正好相反。換句話說，《華嚴》的說法，彈性極大，因機施教，而絕非一味認為行者一定要求往生佛國土。」⁵由以上文章，使我對《華嚴經》中的念佛法門

¹ 見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1141；1142。

² 參《大方廣佛華嚴經》T10, no. 293, p.844, b23-28; c23-29。

³ 參《華嚴念佛三昧論》X58, no. 1030, p. 716, c14-16 // Z 2:9, p. 87, c3-5 // R104, p. 174, a3-5。

⁴ 釋心觀，《華嚴念佛法門之研究》（P.45）及釋定慧〈華嚴念佛法門研究—以《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」為主〉之文亦引《華嚴念佛三昧論》之論點，說明以修十大願而導歸極樂。釋定慧之文中，云「普賢行願的最後歸宿是倡導極樂世界，由此華嚴念佛法門之意義顯示，其最終之歸宿，就是導歸極樂世界，也就是導歸華藏世界，而其精神原動力則是普賢十大行願。」P.81。

⁵ 見高明道，〈漫談華嚴中的淨土〉法光雜誌，2002年4月，第151期。高明道教授在其文中說明《華嚴》中的「淨土」，云：「《華嚴》中談的淨土跟一般淨土信仰大異其趣，在某個層次上指佛的一種不可思議的化現，在另一個層次則以成就淨剎為菩薩實修的目標之一。」

有不同看法⁶，因此想藉〈入法界品〉德雲比丘章來了解《華嚴》的念佛法門。

本文以《華嚴經·入法界品》德雲比丘章為論述範圍，雖說是探討德雲比丘的念佛法門，然對善財童子親近善知識、發菩提心、修菩薩行，也作約略的解說。在眾多善知識中，德雲比丘是文殊菩薩推薦給善財的第一位善知識，經文中並無直接說明德雲比丘所修是念佛法門。當德雲比丘見到虔誠求法的善財，即將自己所修法門授與善財，並且告訴善財童子說：「我唯得此憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門，豈能了知諸大菩薩無邊智慧清淨行門？」⁷為了解德雲比丘的修行法門，本文主要以《華嚴經·入法界品》三個譯本的經文、經疏相互比對，作為論述的方法。

本文第一節先略述《華嚴經》的譯本與注疏，再解說〈入法界品〉三個譯本的內容、卷數；第二節說明善知識的教化，引起善財發心求法；第三節說明德雲比丘的念佛法門，第四節說明華嚴念佛法門。期望透過此文，能更深入了解《華嚴》的念佛觀。

二、《華嚴經》與〈入法界品〉略釋

此節分兩點說明：先介紹《華嚴經》譯本與注疏，再解說〈入法界品〉內容與卷數。

（一）、《華嚴經》譯本與注疏

《大方廣佛華嚴經》，梵名 Buddhāvataṣṭaka-mahāvaiṣṭhārya-sūtra。又稱《雜華嚴飾經》，略稱《華嚴經》⁸。「大方廣佛華嚴」是所詮之義理，「經」則為能詮之言教。依《十地經論》所說，本經係如來成道後之第二七日⁹，於菩提樹下為文殊、普賢等上首菩薩所宣說之自內證法門。此經內容記述佛陀之因行及果德，開顯出重重無盡、事事無礙之妙旨。

《華嚴經》¹⁰傳入中國，在大部頭的經典中，主要有三個譯本，依翻譯年

⁶ 我的看法較接近印順法師及高明道教授的論點。

⁷ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 334, b22-25。

⁸ 參《大方廣佛華嚴經疏》云：「依梵本，云《摩訶毘佛略勃陀健拏驪訶修多羅》，此云《大方廣佛雜華嚴飾經》，今略『雜飾』字。」T35, no. 1735, p. 524, b20-21。

《大方廣佛華嚴經疏》，以下略稱《華嚴經疏》

⁹ 天親造，後魏菩提流支等譯，《十地經論》卷1：「如是我聞：一時婆伽婆成道未久第二七日，在他化自在天中自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩眾俱。」T26, no. 1522, p. 123, b26-28。

¹⁰ 《華嚴經》分三大類，有大部頭，有單本流通，有其他類。此屬大部頭，全稱《大方廣佛華嚴經》，依卷數之別，略稱《六十華嚴》、

代而分：（一）《六十華嚴》，凡六十卷，東晉·佛陀跋陀羅譯；（二）《八十華嚴》，凡八十卷，唐·實叉難陀譯；（三）《四十華嚴》，凡四十卷，唐·般若譯。此《華嚴經》三譯本，在唐朝的經疏注解中：《六十華嚴》，有唐·智儼《搜玄記》、唐·法藏《探玄記》；《八十華嚴》，有唐·慧苑《刊定記》、唐·澄觀《華嚴經疏》、唐·李通玄《新華嚴經論》；《四十華嚴》，有唐·澄觀《行願品疏》等。

此三譯本中，《八十華嚴》是現今較為流傳的經典。因此，本文以《八十華嚴》中〈入法界品〉德雲比丘章的經文為主，對照《六十華嚴》與《四十華嚴》中〈入法界品〉的相對等經文，從三個譯本經文的比對及〈入法界品〉的經疏注解，了解德雲比丘的修行法門。¹¹

（二）、〈入法界品〉內容與卷數

此〈入法界品〉的內容，澄觀法師《華嚴經疏》中分為本會與末會解說。¹²本會中，由佛自入師子頻申三昧，令諸大眾頓證法界；末會中，善財童子遍訪善知識，歷位而修，漸證法界。文中，漸、頓該羅，本、末融會，皆證法界，故稱之為〈入法界品〉。

前述《華嚴經》三個譯本，其中《四十華嚴》全稱為《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，略稱《普賢行願品》。從此品名，可知「入法界」的意義是：「以普賢行願入佛不思議解脫境界」。在《探玄記》中，說明：「三、品名者，入是能入，調悟解證得故也；法界是所入。」¹³在《行願品疏》中，詳述此品之名義，亦是以發心修普賢行為能入、不思議解脫境界為所入。《疏》中之釋，如下：

言入不思議解脫境界普賢行願品者，此十二字分為三節：不思議解脫境界即所入也；普賢行願為能入也；『入』之一字通能、通所。心智契合，悟解得證，總名為入；心、言罔及，為不思議；作用離障，稱為解脫；

《八十華嚴》、《四十華嚴》。以下，經本皆用略稱。

¹¹ 本文所依經疏注解，主要引用法藏《探玄記》及澄觀《華嚴經疏》、《行願品疏》。此三部經疏注解，在對比時發現：澄觀《華嚴經疏》與《行願品疏》兩部內容很相似，故只用《探玄記》及《華嚴經疏》作對照。

¹² 《華嚴經疏》中：「一品大分為二：初明本會；二爾時文殊師利從善住樓閣出下，明末會。亦前明果法界，後明因法界。又前頓入法界，後明漸入法界。」T35, no. 1735, p. 909, a12-15。

¹³ 《探玄記》T35, no. 1733, p. 440, b10-11。

智造分域，名為境界；德周善順，稱曰普賢；造修希求，目為行願。¹⁴

《華嚴經》中〈入法界品〉的卷數，三個譯本中：（一）《六十華嚴》，又稱《舊華嚴》、《晉經》，共有三十四品，有六十卷；〈入法界品〉是最後一品，即從卷第四十四至卷六十，共有十七卷。（二）《八十華嚴》，又稱《新華嚴》、《唐經》，共三十九品，有八十卷；〈入法界品〉亦是最一品，即從卷第六十至第八十，共有二十一卷。（三）《四十華嚴》，全稱為《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，略稱《普賢行願品》，又稱《貞元經》，共有四十卷。此《四十華嚴》，是《六十華嚴》與《八十華嚴》最後一品〈入法界品〉之別譯，為單品流通之經。〈入法界品〉的卷數，三譯本中，《四十華嚴》有四十卷，《八十華嚴》有二十一卷，《六十華嚴》有十七卷。因此可知，《四十華嚴》的卷數最多，介紹的內容也較詳盡。除上列三本，〈入法界品〉的單本流通本，共有兩本，一是《佛說羅摩伽經》¹⁵，一是《大方廣佛華嚴經入法界品》¹⁶，因經文中皆未記載德雲比丘，故此處不列入討論範圍。

三、略述善知識與善財

本文雖是以德雲比丘之念佛法門為主，但從《華嚴經》的菩薩行，可看出一切修行，皆為成就佛道，而如何圓滿佛果，就須依佛之教法而修。因此，親近諸佛、菩薩、諸善知識，聽聞佛法，思維法義，精進修持，是成就佛道的主要因素。如《大般涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》云：

若言勤修一切苦行是大涅槃近因緣者，是義不然。所以者何？

若離四法得涅槃者，無有是處。何等為四？

一者親近善友，二者專心聽法，三者繫念思惟，四者如法修行。¹⁷

《華嚴經·須彌頂上偈讚品》云：「佛法無人說，雖慧莫能了。」¹⁸文殊菩薩為令善財童子悟入佛智，教導善財親近善知識，如〈須彌頂上偈讚品〉云：「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

¹⁴ 《行願品疏》，X05, no. 227, p. 71, a12-18 // Z 1:7, p. 258, c18-d6 // R7, p. 516, a18-b6。

¹⁵ 《佛說羅摩伽經》聖堅譯，T10, no. 294。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經入法界品》，地婆訶羅譯，共一卷。T10, no. 295。

¹⁷ 《大般涅槃經》，T12, no. 374, p. 510, b18-22。

¹⁸ 《八十華嚴》卷16〈14 須彌頂上偈讚品〉，T10, no. 279, p. 82, a11。
下所引《華嚴經》文，若非〈入法界品〉之經文，則詳列其品名。
若〈入法界品〉之經文，則只列不同譯本之經名略稱。

厭！」¹⁹下依經文，先略為介紹文殊菩薩之教化與善財之發心求法。

(一)、文殊與善財

此處先介紹文殊菩薩與善財的因緣，接著再說明善財依文殊菩薩的推薦，展開其求法之旅。

1. 文殊菩薩的教化

文殊菩薩為了弘揚佛法，來到莊嚴幢娑羅林中大塔廟處。這大塔廟是過去諸佛曾所止住、教化眾生之處，亦是過去諸佛為菩薩時修苦行處。文殊菩薩見到無量大眾皆從城出，來到此處，恭敬求法，即以慈悲、智慧之心，隨眾生心樂，而將為說法。如經文所述，云：

文殊師利童子知福城人悉已來集，隨其心樂，現自在身，威光赫奕，蔽諸大眾；以自在大慈，令彼清涼；以自在大悲，起說法心；以自在智慧，知其心樂；以廣大辯才，將為說法。²⁰

當時會中有位童子，名曰善財。宿世善根深厚，出生之時，家中財寶盈滿，所以父母、親屬及善相師，皆呼此兒名曰善財。因其過去生已曾供養諸佛，深種善根，信解廣大，常樂親近諸善知識，所以聽說文殊菩薩來此講法，即能生起好樂之心，想親近文殊菩薩。文殊菩薩觀察善財已，而為善財及在會大眾演說一切佛法。所說之法，如經文所述：

所謂說一切佛積集法，說一切佛相續法，說一切佛次第法，說一切佛眾會清淨法，說一切佛法輪化導法，說一切佛色身相好法，說一切佛法身成就法，說一切佛言辭辯才法，說一切佛光明照耀法，說一切佛平等無二法。²¹

此中十種有關佛陀之果法，皆是文殊菩薩教化的內容，主要說明佛從修因到圓滿佛果的過程。善財聽聞有關佛陀的修行之法，生起修學之心。在文殊菩薩殷勤的教化下，善財對三寶產生淨信，發起菩提心，求菩薩行。

2. 善財童子依教求法

善財童子聽聞文殊菩薩說明佛種種功德後，一心勤求阿耨多羅三藐三菩提，請求文殊菩薩教導「如何學菩薩行，乃至如何令普賢行速得圓滿」，如《八十華嚴》中所述：

¹⁹ 《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 333, c1-2。

²⁰ 見《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 332, b7-10。

²¹ 見《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 332, c4-9。

善財白言：「唯願聖者廣為我說菩薩應云何學菩薩行，應云何修菩薩行，應云何趣菩薩行，應云何行菩薩行，應云何淨菩薩行，應云何入菩薩行，應云何成就菩薩行，應云何隨順菩薩行，應云何憶念菩薩行，應云何增廣菩薩行，應云何令普賢行速得圓滿！」²²

善財請問的十一個問題，也是其向每一位善知識請問的內容。依《華嚴經疏》的解說：「若學解、學行，始修、終修，皆名修學，唯因圓無學，果滿無修故。又學攝於解，修攝於行，二句已收解行盡故。」²³在菩薩行中，因信起修，由解而行，依行而證。菩薩道之修學，解、行是整個普賢行的內容。

因求法者虔誠恭敬求法，教授者熱忱授法，善財參訪善友的過程，樹立了菩薩行中最佳的修學典範。善財參訪每位善知識的內容，《華嚴經疏》中大多分六科文來說明：

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。²⁴

這六科當中，第三稱讚授法是參訪善友的重點。因本文篇幅有限，不能全部詳述六科；主要探討的是第三授法部分，即德雲比丘傳授法門給善財之處。在《華嚴經疏》與《行願品疏》中，皆分六科文，而《探玄記》分五科解釋，少了第六戀德禮辭，而且次第亦與《華嚴經疏》與《行願品疏》不同。²⁵

（二）、德雲與善財

因文殊菩薩的教導，善財展開其追求佛道的參學旅程。其所參訪的第一位善友即是德雲比丘。「德雲」，梵文：Megha-Srī²⁶，音譯「迷伽室利」。「迷伽」名「雲」，「室利」為「德」。Srī 又有「吉祥」之意，在《四十華嚴》中即譯為「吉祥雲」²⁷。在《六十華嚴》，譯為「功德雲」，如《探玄記》中云：

²² 見《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 333, c3-8。

²³ 參《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 921, c7-10。

²⁴ 見《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 922, c23-25。

²⁵ 《探玄記》分五科解釋：「一、舉法勸修，二、依教趣入，三、推求簡擇，四、正得法界，五、仰推勝進。」T35, no. 1733, p. 456, a17-19。《華嚴經疏》中第五指示後友，即《探玄記》中第一舉法勸修；《華嚴經疏》第六戀德禮辭，《探玄記》中無；《華嚴經疏》中第一依教趣求，即《探玄記》中第二依教趣入；《華嚴經疏》中第二見敬諮問，即《探玄記》中第三推求簡擇；《華嚴經疏》中第三稱讚授法，即《探玄記》中第四正得法界；《華嚴經疏》中第四謙己推勝，即《探玄記》中第五仰推勝進。

²⁶ 荻原雲來編纂：《梵和大辭典》，頁1063、1356。

²⁷ 見《四十華嚴》，T10, no. 293, p. 679, b15。

勘天竺本，梵名『迷伽室利』。『迷伽』，此名『雲』。『室利』，此云『德』。順彼，應名『雲德比丘』。但雲有四義：一、普遍義，二、澤潤義，三、蔭覆義，四、注雨義。德亦四義：一、定德，二、福德，三、悲德，四、智德。於雲四義，如次配釋，可知。又定眼普開，周遍如雲，見佛好德，境、智立名。又普眼見佛，多故如雲。有斯德故，以立其名。此經是于莫本²⁸，翻名『功德雲』義。²⁹

《華嚴經疏》釋「德雲」，亦似《探玄記》之釋，如《華嚴經疏》云：「友名德雲者，具德如雲。雲有四義：一、普遍，二、潤澤，三、陰覆，四、注雨。以四種德如次配之：一、定，二、福，三、悲，四、智。然此德義，就事就表，通皆具之。」³⁰因以雲譬喻其德，所具之德如雲，故稱德雲。

1. 善財參訪德雲比丘

善財童子依著文殊善友的指示，「向勝樂國，登妙峯山，於其山上東、西、南、北、四維、上、下觀察求覓，渴仰欲見德雲比丘。經于七日，見彼比丘在別山上徐步經行」³¹。

前釋德雲比丘之名，此略述善財尋訪德雲比丘，經于七日，方才見到德雲比丘在別山經行。《華嚴經疏》釋云：

今初發心住³²，文具斯六。初依教趣求中，見心陟位，故曰登山；智鑒位行，為十方觀察；情懷得旨，為欲見德雲；七覺助道，為經七日。忘所住位，方為得旨，故見在別山。見則定、慧雙遊，為經行徐步。徐即是止，不住亂想故；行即為觀，不住靜心故。若約事說，即正修習般舟三昧故。」³³

對照《探玄記》中的解釋：「見在山頂者，表茲住位不退之際。靜思經行者，明修般舟三昧等故，亦是一行三昧故。又靜思修止，經行成觀。又是《賢護》³⁴等經，思惟諸佛現前三昧之相狀也。」³⁵

²⁸ 根據《探玄記》中載：「此經是于莫（于闐）本」，可知此《六十華嚴》經文非天竺之文，而是西域于闐之文。

²⁹ 見《探玄記》，T35, no. 1733, p. 456, a29-b8。

³⁰ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 922, b14-17。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 334, a15-18。

³² 《隨疏演義鈔》：「初發心住者，如入空界，慧住空性，得位不退，故名為住。」T36, no. 1736, p. 666, c24-25。

³³ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 922, c26-p. 923, a3。

³⁴ 《賢護》等經，依《初期大乘佛教之起源與開展》中解釋：「《般舟三昧經》，為念佛法門的重要經典。現存的漢譯本，共四部：一、《般舟三昧經》，一卷，漢支婁迦讖譯。二、《般舟三昧經》，三卷，支婁迦讖譯。三、《拔陂菩薩經》，一卷，失譯。四、《大方

此兩注疏本中，《華嚴經疏》說明德雲比丘是修般舟三昧，《探玄記》，亦說是修般舟三昧，而且這三昧亦是一行三昧。依印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》中所述：「般舟三昧，pratyupanna-buddha-saṃmukhāvasthita-sa, ādhi，意義是『現在佛悉立在前（的）三昧』。『現在佛』，是十方現在的一切佛。三昧修習成就了，能在定中見十方現在的一切佛，所以名『般舟三昧』。」³⁶由此可知，般舟三昧是念佛見佛的三昧。

般舟三昧與一行三昧相近，皆是依念佛而得三昧成就，能於定中見佛。其不同之處是：般舟三昧修行之法是常行不坐³⁷，一行三昧是常坐念佛。如印順法師之文云：「一行三昧，ekavyūha-saṃādhi。依『稱名念佛』而成定的『一行三昧』，依《文殊師利問經》，是：『如是依（十號）名字，增長正念；見佛相好，正定具足。具足定已，見彼諸佛，如照水鏡，自見其形。』修習的方便，是『於九十日修無我想，端坐專念，不雜思惟。』」³⁸一行三昧成就了，能見佛，聽佛說法，與般舟三昧相近。但一行三昧是常坐的，念佛名號而不取相貌的。」³⁹有關一行三昧，在下節德雲比丘念佛法門中將詳述。

2. 德雲比丘讚善財求菩薩行

德雲比丘見到善財能發菩提心，又能請問諸菩薩行，實在是太難得。因此廣為讚歎其能求菩薩種種行，即「求菩薩行，求菩薩境界，求菩薩出離道，求菩薩清淨道，求菩薩清淨廣大心，求菩薩成就神通，求菩薩示現解脫門，求菩薩示現世間所作業，求菩薩隨順眾生心，求菩薩生死、涅槃門，求菩薩觀察有為、無為，心無所著。」⁴⁰

此上所述之求菩薩行，其基本內容就是普賢行。此「普賢行，也稱為『普

等大集賢護經》，五卷，隋闍那崛多譯。」頁839。

³⁵ 《華嚴經疏》，T35, no. 1733, p. 456, b19-22。

³⁶ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》頁843。印順法師詳述此三昧，說明「般舟三昧是念佛見佛的三昧，從十方現在佛的信仰中流傳起來。在集成的《般舟三昧經》中，有值得重視的——唯心說與念佛三昧：修「般舟三昧」的，一心專念，成就時佛立在前。見到了佛，就進一步的作唯心觀，如《般舟三昧經》說：『作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。』」（參《般舟三昧經》，T13, no. 417, p. 899, b26-27。）」頁844-845。

³⁷ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》中載：「學習『般舟三昧』，是可以隨所聽聞而念各方佛的。依《四事品》說：「般舟三昧」的修習，在三月中，不坐、不臥、經行不休息，除了飯食及大小便，這是三月專修的常行三昧。」（參《般舟三昧經》T13, no. 417, p. 899, c9-15）頁844。」

³⁸ 參《文殊師利問經》，T14, no. 468, p. 506, c27-p. 507, a13。

³⁹ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》頁860-861。

⁴⁰ 參《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 334, a25-b3。

賢願』、『普賢行願』，『普賢地』，就是修『普賢行願』所成就」⁴¹。因是以普賢之十大願為助力，以無盡之心行菩薩行，又稱普賢萬行。此中，以十大願行無盡普賢行，從禮敬諸佛，乃至普皆迴向，皆是無盡。如《普賢行願品》云：

虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。⁴²

當德雲比丘見到善財能發心求菩薩行，即將自己所得法門授與善財。其所授之法門為本文探究之重點，論析如下：

四、德雲比丘念佛法門

德雲比丘所授之法門，是本節論述的重點，經文並不長，列出如下：

善男子！我得自在決定解力，信眼清淨，智光照曜，普觀境界，離一切障，善巧觀察，普眼明徹，具清淨行，往詣十方一切國土，恭敬供養一切諸佛，常念一切諸佛如來，總持一切諸佛正法，常見一切十方諸佛，所謂：見於東方一佛、二佛、十佛、百佛、千佛、百千佛、億佛、百億佛、千億佛、百千億佛、那由他億佛、百那由他億佛、千那由他億佛、百千那由他億佛，乃至見無數、無量、無邊、無等、不可數、不可稱、不可思、不可量、不可說、不可說不可說佛，乃至見閻浮提微塵數佛、四天下微塵數佛、千世界微塵數佛、二千世界微塵數佛、三千世界微塵數佛、十佛剎微塵數佛，乃至不可說不可說佛剎微塵數佛；如東方，南、西、北方、四維、上、下，亦復如是。一一方中所有諸佛——種種色相、種種形貌、種種神通、種種遊戲、種種眾會莊嚴道場、種種光明無邊照耀、種種國土、種種壽命，隨諸眾生種種心樂，示現種種成正覺門，於大眾中而師子吼。⁴³

當德雲比丘將法門傳授之後，謙虛的說：「我唯得此憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門，豈能了知諸大菩薩無邊智慧清淨行門？」⁴⁴並將其他諸大菩

⁴¹ 楊維中《新譯華嚴經入法界品》（上），頁85。

⁴² 《四十華嚴》，T10, no. 293, p. 844, c7-11。

⁴³ 《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 334, b3-21。

⁴⁴ 《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 334, b22-24。

薩的法門推薦給善財，「所謂：智光普照念佛門，常見一切諸佛國土種種宮殿悉嚴淨故」⁴⁵等二十一種念佛門。經文中，德雲比丘並沒有說明自己所修是念佛法門，而是在其所推薦的二十一種念佛門的名稱中，才知是念佛法門。於此節中，分三點來說明：（一）、見佛三昧~自在決定解力，（二）、見佛聞法~念佛三昧之作用，（三）、念佛法門~憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門。至於德雲比丘所推薦的二十一種法門，乃是華嚴諸大菩薩無邊智慧清淨行門，皆將其歸為華嚴念佛法門，而於下節中「五、華嚴念佛法門」來討論。

（一）、見佛三昧~自在決定解力

此處探析德雲比丘所得「自在決定解力」，將三譯本內容，圖示如下：

《六十華嚴·入法界品》	《八十華嚴·入法界品》	《四十華嚴》
我於解脫力逮得清淨方便慧眼， ⁴⁶	我得自在決定解力，信眼清淨，智光照曜，	我得自在決定解力，信眼清淨，智光照耀， ⁴⁷

此先從《六十華嚴》「我於解脫力逮得清淨方便慧眼」對照《八十華嚴》「我得自在決定解力」，《六十華嚴》中「解脫力」即《八十華嚴》「自在決定解力」。在《探玄記》的解釋云：

此是依定所發，作用無礙，稱為解脫。如不思議解脫等，於一塵處見多世界；今此亦爾，不離此處見十方佛依、正差別，是此解脫之力用耳。言逮得慧眼者，然此解脫有能小處容致廣大，有於一處而見一切。今於二中偏取能見，不取能致，故云於彼逮得此也。⁴⁸

依《探玄記》所釋，此解脫力是依定力所生起，能起無礙之用，即不離此處能見十方諸佛及其佛土。然其解釋「慧眼」之義，若依《探玄記》之文理解：言「逮得慧眼」者，此解脫力有二種作用：一是能小處容致廣大，二是能於一處而見一切處。今於第二中偏取其能見，而不取其能致，故云於彼解脫力逮得此見佛之清淨方便慧眼。此中主要說明：依此解脫之定力，不致彼處，而以慧眼能見十方諸佛、國土。

《華嚴經疏》解釋「自在決定解力」，云：

⁴⁵ 《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 334, b24-25。

⁴⁶ 《六十華嚴》，T09, no. 278, p. 690, a1-2。《四十華嚴》與《八十華嚴》經文，全部一致。因此，此處只用《八十華嚴》與《六十華嚴》經文作分析。

⁴⁷ 《四十華嚴》，T10, no. 293, p. 679, c13-14。

⁴⁸ 《探玄記》T35, no. 1733, p. 456, c15-22。

自在有二義：一、觀境自在，二、作用自在。決定亦二義：一、智決斷，二、信無猶豫。解即勝解，亦有二義：一、約為信因，於境忍可；二、為作用因，於境印持，近處為遠等。信、智相資，他境不動，故名為力，即三昧義。⁴⁹

上依《探玄記》所釋「解脫力」，是具足定力，能得清淨方便慧眼，見十方諸佛、國土」。若依《華嚴經疏》解釋，「自在決定解力」是「信解力」，亦是「三昧力」，乃是由「信、智相資」而得之三昧力，能夠觀境自在，普觀一切境界；作用自在，能普見一切諸佛。若對比此兩處注釋，《探玄記》中未說明如何得解脫力，只是說明依此「解脫力」而生起「清淨方便慧眼」見佛之用；《華嚴經疏》中所說是依「信眼清淨，智光照曜」，而生起見佛之「三昧力」。

《華嚴經疏》中接著解釋「信眼清淨，智光照曜」，說明此念佛三昧，必須先起正信，其次以智來理解所念之境，就是對於佛法中之實、德、能生起正信，如《疏》云：

信眼清淨釋上『解』義，謂欲修念佛三昧，先當正信，次以智決了。今由勝解，於境忍可，故於實、德、能，正信心淨。⁵⁰了見分明，故稱為『眼』。次智光照耀釋上『決定』，謂決斷名智，智故決定。⁵¹

由以上之論析，可知「信眼清淨，智光照曜」，是得「自在決定解力」的主要條件。此「自在決定解力」是依信及智而得的勝解力。此勝解力，對理解諸法有決斷之智，能去除一切障礙。下文接續討論此三昧之作用。

（二）、見佛聞法~念佛三昧之作用

此依經文，說明念佛三昧力之作用，即見佛聞法。以下，分兩點說明：

1. 普觀境界

若比對《八十華嚴·入法界品》「普觀境界，離一切障，善巧觀察，普眼明徹，具清淨行」與《六十華嚴》中「普照、觀察一切世界，境界無礙，除一切障」，兩文皆是普觀一切境界無有障礙。此以圖示如下：

⁴⁹ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923。,

⁵⁰ 《成唯識論》：「云何為信？於實、德、能深忍樂欲，心淨為性。對治不信，樂善為業。然信差別，略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中深信忍故；二、信有德，謂於三寶真淨德中深信樂故。三、信有能，謂於一切世、出世善，深信有力，能得、能成，起希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世、出世善。忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。」T31, no. 1585, p. 29, b22-29。

⁵¹ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923, a29-b9。

《六十華嚴·入法界品》	《八十華嚴·入法界品》	《四十華嚴》
普照、觀察一切世界， 境界無礙，除一切障， 52	普觀境界，離一切障， 善巧觀察，普眼明徹， 具清淨行，	普眼明徹，具清淨行， 慧眼遍觀一切境界， 善巧方便，離一切障， ⁵³

《探玄記》釋云：「二、『普照』下，明其業用中二：先通，後別。通論此眼見一切世界等，非但見佛；二、『一切佛化』下，別辨見佛。」⁵⁴在《探玄記》中將見佛之作用分兩點說明：先通說「此慧眼不只見佛，亦能見一切世界」。若依《華嚴經疏》，其解釋較詳細，云：

普觀境界即信眼用，亦釋眼義。以如為佛，則無境非佛，故云普觀；又若報、若化，一時觀故。次離一切障釋清淨義；若沈若浮，諸蓋、諸取，皆三昧障故。次善巧觀察釋智光照耀，謂於無色相而觀色相，為善巧觀。後『普眼』下，結成上義，謂信眼普觀境界，名為普眼；窮如法界，名曰明徹。如是離障見如，是謂具足清淨一行三昧。一行者，一法界行故。⁵⁵

經文「離一切障」至「具清淨行」，《行願品疏》亦如是解釋云：「若沉若舉，諸蓋諸取，諸三昧障，皆悉不生，故云清淨；心造真境，故名為行，即一行也。」⁵⁶《華嚴經疏》中以離一切修定之障，方能以普眼普觀一切境界，即所謂離障見如，具足清淨之一行三昧。

此一行三昧，梵語 *ekavyūha-samādhi*。指心專於一行而修習之正定。又作一三昧、真如三昧、一相三昧。一行三昧復分為二，即：理之一行三昧與事之一行三昧。理之一行三昧，乃定心觀法界平等一相之三昧。入此三昧，則知一切諸佛法身與眾生身為平等無二、無差別相，故於行、住、坐、臥等一切處，能純一直心，不動道場，直成淨土。如《大智度論》云：「一行三昧者，是三昧常一行，畢竟空相應三昧中，更無餘行次第。」⁵⁷事之一行三昧，即一心念佛之念佛三昧，⁵⁸如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》云：

⁵² 《六十華嚴》，T09, no. 278, p. 690, a2-3。

⁵³ 《四十華嚴》T10, no. 293, p. 679, c14-16。

⁵⁴ 參《探玄記》，T35, no. 1733, p. 456, c11 -25。

⁵⁵ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923, b14-22。

⁵⁶ 《行願品疏》，X05, no. 227, p. 98, a20-21 // Z 1:7, p. 285, d5-6 // R7, p. 570, b5-6。

⁵⁷ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 401, b14-22。

⁵⁸ 《佛光大辭典》p44。

欲入一行三昧，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。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛、法界，無差別相。⁵⁹

若依《華嚴經疏》解說「一行三昧」：「善巧觀察」是事之一行三昧，乃「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」；而「普觀境界」，是理之一行三昧，此「三昧常一行，畢竟空相應三昧中，更無餘行次第」；「普眼明徹」，是離障見如，入一行三昧，即《華嚴經疏》中「一行者，一法界行故」。此說明一行三昧是合於法界體性，是理、事具足之三昧，能盡知恒沙諸佛、法界，乃所謂具足清淨、無差別相之一法界行。

2.別明見佛

此處將三譯本中見十方諸佛之經文，圖表列出，如下：

《六十華嚴·入法界品》	《八十華嚴·入法界品》	《四十華嚴》
一切佛化陀羅尼力，	往詣十方一切國土， 恭敬供養一切諸佛， 常念一切諸佛如來， 總持一切諸佛正法， 常見一切十方諸佛，	以清淨身普詣十方一切國土， 恭敬供養一切諸佛， 以信解力常念十方一切諸佛， 以總持力受持十方一切佛法， 以智慧眼常見十方一切諸佛，
或見東方一佛、 二佛、十、百……， 或見三千大千世界微塵 等佛，	所謂：見於東方一佛、 二佛、十佛、百佛、…… ，乃至不可說不可說佛 剎微塵數佛；	所謂：見於東方一佛、 二佛、十佛、百佛、…… 乃至見不可說不可說佛剎極 微塵數佛，
南、西、北方、四維、 上、下，亦復如是， 種種形色、 種種自在遊戲、神通、 種種眷屬莊嚴，	如東方， 南、西、北方、四維、 上、下，亦復如是。 一一方中所有諸佛—— 種種色相、種種形貌、 種種神通、 種種遊戲、	如見東方一切諸佛， 南、西、北方、四維、上、下 所見諸佛，亦復如是。 隨其所見，一一方中所有諸佛 ——種種色相、種種形貌、 種種神通、種種受用、 種種遊戲、

⁵⁹ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，T08, no. 232, p. 731, a25-b9。

放大光網， 種種清淨莊嚴佛刹， 隨受化者 示現自在菩提法門， 見諸如來於大眾中而師 子吼。 ⁶⁰	種種眾會莊嚴道場、 種種光明無邊照耀、 種種國土、 種種壽命， 隨諸眾生種種心樂， 示現種種成正覺門， 於大眾中而師子吼。	種種眾會莊嚴道場、 種種光明無邊照耀、 種種宮殿莊嚴國界、 種種壽量示有修短， 隨諸眾生種種心樂， 示現種種成正覺門， 於大眾中廣現神變， 作師子吼，度脫眾生。 ⁶¹
--	---	---

此三本譯本中，《四十華嚴》之經文較其他兩譯本明確易懂，即以「清淨身」普詣諸佛國土，恭敬供養一切諸佛，以「信解力」常念十方一切諸佛，以「總持力」受持十方一切佛法，以「智慧眼」常見十方一切諸佛。先以東方為例，其它九方亦復如是，一一能見。

若依《探玄記》解釋，說明見佛是「以念慧為體性」之「總持力」，此中所見種種佛境，皆是化身佛之境，如《探玄記》云：

二、『一切佛化』下，別辨見佛。先明能見之力，謂陀羅尼，此云總持，以念慧為性。然有多種，或法持，或佛等持。今簡法等持，故云佛也。然佛中亦有法身報、化。今簡法、報，但取化佛，故云一切佛化也。是故所見之佛種種形色等竝是化身佛也。⁶²

此《探玄記》所釋見佛，云「但取化佛」；《華嚴經疏》中「以如為佛，則無境非佛，故云普觀；若報、若化，一時觀故」，《隨疏演義鈔》解釋云：「然修念佛三昧多約漸修，謂先為化身觀，次報，後法。今則一時耳」⁶³。此先說明修行念佛三昧，皆約漸修，先觀化身，次觀報身，後觀法身。若釋「一時觀」，《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》皆同說能一時觀法、報、化三身，因其念佛三昧是法界一行三昧，乃依法界體性而觀，故能一時普觀。因此可知《探玄記》是見化身佛，與《華嚴經疏》能一時見法、報、化佛，明顯有別。

下釋《八十華嚴·入法界品》中「往詣十方一切國土」至「於大眾中而師子吼」之經文，《華嚴經疏》釋云：

二、明外用者，以前即用之體，則以無心之覺契唯如之境；不動法界，窮乎寂照之原，故能即體之用，用無不窮。亦由前勝解於境印持，隨心

⁶⁰ 《六十華嚴》T09, no. 278, p. 690, a3-15。

⁶¹ 《四十華嚴》T10, no. 293, p. 679, c16-p. 680, a12

⁶² 《探玄記》T35, no. 1733, p. 456, c25-p. 457, a1

⁶³ 《華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 667, a26-27。

去、住。於中三：初、明不動而往；二、『常念』下，不念而持；三、『常見』下，明不往而見。⁶⁴

此依《華嚴經疏》，分三段說明念佛三昧之作用：一、「往詣」下，明不動而往，即由三昧之力，雖往詣十方一切國土，即不動而往。二、「常念」下，明不念而持；雖常念一切諸佛，總持一切諸佛正法，乃不念而念一切佛，及不持而持一切法，任運自在。三、「常見」下，明不往而見；雖常見一切十方諸法，依法界體性，不往而見十方諸佛，見一切諸佛成道說法，教化眾生等事蹟。

由前文之論析，可知此念佛三昧是以信、智為首要；具足信、智，方能得自在決定勝解力；有此勝解力，方能於定中見十方諸佛、佛土。此勝解力亦是一行三昧力，此三昧所見之佛，是一時普觀法、報、化三身；所觀之佛境，是不動而往、不念而持、不往而見。此亦如〈入法界品〉中解脫長者開示的「如來無礙莊嚴解脫門」，見十方各微塵數如來。如經文所載：

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；我若欲見梅檀世界金剛光明如來、妙香世界寶光明如來、……，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；……。我如是知，如是憶念，所見諸佛，皆由自心。⁶⁵

由解脫長者之解脫門，可知華嚴一行三昧所見諸佛，是由自心所現。此亦與印順法師所說：「修『般舟三昧』，一心專念，成就時，佛立在前。見到了佛，就進一步的作唯心觀，如《般舟三昧經》說：『作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。』⁶⁶」⁶⁷可知，德雲比丘之念佛法門中所見之佛及佛土，皆是於定中所現，亦是唯心所現，能不動而往、不念而持、不往而見十方諸佛、國土，見佛聞法。以下，說明此法門之名稱。

⁶⁴ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923, b22-27。

⁶⁵ 《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 339, c20-p. 340, a3。

⁶⁶ 參《般舟三昧經》，T13, no. 417, p. 899, b26-27。）

⁶⁷ 同前注36。

(三)、念佛法門~憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門

此處以三個譯本對照、分析德雲比丘所修法門之名，理解其意義。表列如下：

《六十華嚴》	《八十華嚴》	《四十華嚴》
唯知此普門光明觀察 正念諸佛三昧。 ⁶⁸	我唯得此憶念一切諸佛 境界智慧光明普見法 門，	我唯得此憶念一切諸佛平 等境界無礙智慧普見法門。 ⁶⁹

這三譯本資料中，《八十華嚴》與《四十華嚴》，此二譯本較相似，都說此法門是「憶念一切諸佛境界」及「智慧普見」諸佛之「法門」，而《六十華嚴》是「普門光明觀察正念諸佛」之「三昧」。由《六十華嚴》與《八十華嚴》兩譯本對比，可知此法門是由三昧所得之法門。

若但觀《八十華嚴》與《四十華嚴》之法門，其中「憶念一切諸佛境界」，兩者皆易了解是「憶念一切諸佛」及其「境界」；然其「智慧光明普見」或「無礙智慧普見」，則不易理解此「智慧」是誰之智慧？是所憶念諸佛之智慧，還是德雲比丘能憶念的智慧？

若從「憶念一切諸佛境界智慧光明普見」之字面上，較易理解成是被憶念的對象——佛之智慧，即憶念「一切諸佛境界」及憶念「智慧光明普見」。為了解此「智慧」是誰之智慧，因此以三譯本相互對比，從《六十華嚴》「普門光明觀察正念諸佛三昧」分析：此是以「普門光明觀察」之智慧而「正念諸佛」境界之「三昧」。因此可知，此是德雲比丘見佛之智慧，不是所憶念諸佛之智慧。⁷⁰

由前分析，了解此智慧是德雲比丘見佛之智。在三譯本中，先就《八十華嚴》與《四十華嚴》作分析，《八十華嚴》中「憶念一切諸佛境界」即《四十華嚴》「憶念一切諸佛平等境界」，「智慧光明普見」即「無礙智慧普見」，前是憶念諸佛，後是依智慧普見諸佛。此二譯本，若與《六十華嚴》相比對，「憶念」即「正念」諸佛。此「憶念」諸佛，若分為憶佛、念佛，而與「正念」諸佛相對照，則三譯本皆有「憶佛」、「念佛」之義；然「智慧光明普見」之「見佛」，《六十華嚴》則為「普門光明觀察」之「觀見諸佛」，其義應當一致。

⁶⁸ 《六十華嚴》，T09, no. 278, p. 690, a15-16。

⁶⁹ 《四十華嚴》，T10, no. 293, p. 680, a13-14。

⁷⁰ 《探玄記》云：「光明者，顯所見分明故。此普門光明是前普照也。觀察者，所見審細故，是前觀察也。正念者，見時不亂故，是上除障等也。上是能見，諸佛是所見，三昧是彼見所依定。」T35, no. 1733, p. 457, a8-12。

從以上三譯本的分析，可得知此法門是包含憶佛、念佛、見佛之念佛三昧法門。此憶念諸佛之殊勝，如《楞嚴經》云：「若眾生心憶佛念佛，現前、當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開，」⁷¹

《華嚴》中有無量修行法門，為何以第一位善知識所傳授的法門是念佛法門呢？從《華嚴經疏》中：「最初善友先明念佛法門者，以是眾行之先故。」⁷²可了解文殊菩薩為何會先推薦德雲比丘，讓善財童子先修學念佛法門。此德雲比丘之念佛法門是以憶佛、念佛得三昧力，能見佛、聞法而修普賢行。因此念佛法門是修菩薩行的首要之事，也可說是華嚴無量念佛法門中的初門。以下詳述華嚴種種念佛法門。

五、華嚴念佛法門

華嚴法門無量無邊，念佛見佛是其中之一門。德雲比丘謙虛的說其所得法門只有一門，其他諸大菩薩的念佛法門是其所不能了知。此處詳述其所推薦的二十一門念佛法門。經文中列舉「智光普照念佛門，常見一切諸佛國土種種宮殿悉嚴淨故」⁷³等二十一門，《華嚴經疏》中釋云：「各先標名，後解釋其相，皆從業用而得此名。」⁷⁴若依《六十華嚴》，一一皆云「念佛三昧門」，如《六十華嚴》云：「諸大菩薩得圓滿普照念佛三昧門，悉能覩見一切諸佛及其眷屬，嚴淨佛刹。」⁷⁵。在《八十華嚴》中略無「三昧」字，依《六十華嚴》而言，應皆具有。此二十一種念佛法門，《探玄記》釋云：「各先舉所得定門，後辨業用差別。初十明念佛勝德圓備，後十一念佛妙用自在。」⁷⁶

（一）、所念之佛~三身、十身

此華嚴念佛三昧中，一一皆念體、用無礙之佛；隨其一一門，皆入佛境界；又隨一一境，皆無礙智所遊履故。

1.念佛之三身

若依《華嚴經疏》解釋：

⁷¹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，T19, no. 945, p. 128, a29-b2。

⁷² 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923, c10-11。

⁷³ 《八十華嚴》，T10, no. 279, p. 334, b24-25。

⁷⁴ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923, c18-19。

⁷⁵ 《六十華嚴》T09, no. 278, p. 690, a17-18。

⁷⁶ 《探玄記》T35, no. 1733, p. 457, a19-21。

然其念佛三昧，總相則一；別即三身、十身，修觀各別。且寄三身釋者，即總分為三，謂念法、報、化。為觀各別，於三身中各有依、正，便成六觀。謂念法性身、土，為法身依、正；念報身，華藏等剎為依，十身相海等為正；念餘淨土，水、鳥、樹林為化身依，三十二相等為化身正。又後二正中，各分為二，謂念內功德及外相好。十力、無畏等，為化身德；如〈不思議法品〉，為報身德。三十二等為化相好，十蓮華藏等為報相好。則成八門。而初法身二門為後六門之體。若體、相無礙，成第九門。若融前諸門，為一致故。於一細處見佛無盡，如是重重，成帝網之境，則入普賢念佛三昧之門。⁷⁷

《華嚴經疏》中，依所觀佛之三身、十身來解說。先觀佛之三身，分述如下：

第一念法身依、正：先念法性身為法身正，後念法性土為法身依。

第二念報身依、正：先念華藏等剎為依，後念十身相海等為正。

第三念化身依、正：先念餘淨土水、鳥、樹林為化身依，後念三十二相為化身正。

若從報、化身之正報，各分為二，謂念內功德及外相好。

報身中，念內功德，如〈不思議法品〉所述，為報身德；

念外相好，如「十蓮華藏世界海微塵數佛大人相」⁷⁸等，為報相好。

化身中，念內功德，如十力、無畏等，為化身德；

念外相好，如三十二相等，為化相好。

此所觀法身之身、土，各一門，即有二門；加上報、化身之念內功德及外相好四門，及報、化土二門，共有八門。若體、相無礙，成第九門。若融前諸門為一致故，於一細處見佛無盡，如是重重，成帝網之境，則入普賢念佛三昧之門，此為觀佛三身中第十門。可知此二十一門，皆就所念法、報、化三身之身、土辨異。

2.念佛之十身

若觀佛十身，《華嚴經疏》中云：

⁷⁷ 《華嚴經疏》T35, no. 1735, p. 923, c24-p. 924, a8

⁷⁸ 《六十華嚴》卷32〈29 如來相海品〉：「於佛身中有如是等十蓮華藏世界海微塵數佛大人相，於諸肢節，種種妙寶以為莊嚴。」T09, no. 278, p. 605, a1-3。《八十華嚴·如來相海品》：「十華藏世界海微塵數大人相，一一身分，眾寶妙相以為莊嚴」T10, no. 279, p. 255, c8-10。

若約十身，各以二門而為一身。後一總顯，謂願、智、法、力持、意生、化、威勢、菩提及福德、相好莊嚴身。以念佛之門，諸教攸讚，理致深遠，世多共行故。⁷⁹

依《隨疏演義鈔》解釋⁸⁰，此二十一門，分別配於佛之十身，每一身各有兩門：

初二即願身：初門願生兜率天宮，後門願周法界。

三、四兩門即智身：前門十力智，後門了法智。

五、六兩門即法身：前門法普周一切，等無差別；後門體不可見，不妨大用。

七、八兩門即力持身：前門持令多劫，後門持令常見。

九、十兩門即意生身：前門隨意生刹，後門隨意生世。

十一、十二兩門即化身：前門化周諸境，後門化故示滅。

十三、十四兩門即威勢身：前門無住，後門普周，皆威勢故。

十五、十六兩門即菩提身：前門一毛多佛成菩提，後門一念遍刹成菩提。

十七、十八兩門即福德身：前門放光演法，後門隨樂現形。

十九、二十兩門即相好莊嚴身：前門應化相好，後門華藏刹中相好。

第二十一門該於十身，故等虛空、遍法界。

茲將二十一種念佛法門，依《八十華嚴》及《華嚴經疏》、《隨疏演義鈔》，分別將其標名、釋相及所依念佛之三身、十身，以圖示如下：

	《八十華嚴》經文：		《華嚴經疏》釋：	《隨疏演義鈔》釋：
	先標名	後釋相，從業用得名	依所觀三身分十門釋	依佛十身而分
1	智光普照念佛門	常見一切諸佛國土種種宮殿悉嚴淨故	1. 即通法身報、化依、正。以此門為總故。	初二即願身： 1. 願生兜率天宮。
2	令一切眾生念佛門	隨諸眾生心之所樂，皆令見佛，得清淨故	2. 即觀色相身，令見得淨故。	2. 願周法界。
3	令安住力念佛門	令入如來十力中故	3. 念內德。	3、4 即智身： 3. 十力智。
4	令安住法念佛門	見無量佛，聽聞法故	4. 亦內德，無倒說授；菩薩見佛，本為得法。	4. 了法智。
5	照耀諸方念佛門	悉見一切諸世界中等無差別諸佛海故	5. 通三身依、正內德、外相，以十方諸如來同共一法身故。	5、6 即法身： 5. 法普周一切，等無差別。

⁷⁹ 《華嚴經疏》卷56〈39 入法界品〉，T35, no. 1735, p. 924, b24-27。

⁸⁰ 《隨疏演義鈔》T36, no. 1736, p. 667, c6-20

6	入不可見處念佛門	悉見一切微細境中諸佛自在神通事故	6. 即第九事理無礙觀，即以理融事故。隨一細境，見多神通。唯智眼境，名不可見。	6. 體不可見，不妨大用。
7	住於諸劫念佛門	一切劫中常見如來諸所施為，無暫捨故	7、8 皆約時，並通諸身、土。7. 約所念佛事無斷。	7、8 即力持身：7. 持令多劫。
8	住一切時念佛門	於一切時常見如來，親近同住，不捨離故	8. 約能念時分無間。	8. 持令常見。
9	住一切剎念佛門	一切國土咸見佛身超過一切，無與等故	9. 雙念依、正，亦通報、化。	9、10 即意生身：9. 隨意生剎。
10	住一切世念佛門	隨於自心之所欲樂，普見三世諸如來故	10. 念即應而真，過去諸佛安住不涅槃際，未來諸佛亦已現成故。又約隨相門，即欲念何佛，佛便為現。	10. 隨意生世。
11	住一切境界念佛門	普於一切諸境界中見諸如來次第現故	11. 亦即體之用。由了無非佛境，故境界佛現。	11、12 即化身：11. 化周諸境。
12	住寂滅念佛門	於一念中見一切剎一切諸佛示涅槃故	12. 念應化身。	12. 化故示滅。
13	住遠離念佛門	於一日中見一切佛從其所住而出去故	13. 亦念應化身。	13、14 即威勢身：13. 無住。
14	住廣大念佛門	心常觀察一一佛身充遍一切諸法界故	14. 念報身相好眼、耳等，皆遍法界故。	14. 普周，皆威勢故。
15	住微細念佛門	於一毛端有不可說如來出現，悉至其所而承事故	15. 念即體之用。前第六微細顯依中有正；此約正中有正，故不濫前。	15、16 即菩提身：15. 一毛多佛成菩提。
16	住莊嚴念佛門	於一念中見一切剎，皆有諸佛成等正覺、現神變故	16. 念、劫圓融故。上二皆即體之用。	16. 一念遍剎成菩提。
17	住能事念佛門	見一切佛出現世間、放智慧光、轉法輪故	17. 念內德。	17、18 即福德身：17. 放光演法。
18	住自在心念佛門	知隨自心所有欲樂，一切諸佛現其像故	18、19 皆念色相。	18. 隨樂現形。
19	住自在業念佛門	知隨眾生所積集業，現其影像，令覺悟故		19、20 即相好莊嚴身：19. 應化相好。
20	住神變念佛門	見佛所坐廣大蓮華周遍法界而開敷故	20. 念依。	20. 華藏剎中相好。
21	住虛空念佛門	觀察如來所有身雲莊嚴法界、虛空界故	21. 通內、外、真、應等一切身雲。	21 該於十身，故等空、法界。

《華嚴經疏》中，說明此二十一門全是第二十一「住虛空念佛門」，而隨相異，故有多門，與前法、報、化三身之十門互有開、合。二十一者，是約略的說。⁸¹若依華嚴重重無盡門念佛門，乃含性起圓通事事無礙義⁸²，因此一念佛門即含攝一切念佛門、一切念佛門即攝入一念佛門，當知有無量、無邊之念佛法門，如第二十一住虛空念佛門即攝一切念佛門。

（二）、能念之心~五門念佛

上依所念之佛的三身、十身解釋；此依能念之心，則有五種，如《華嚴經疏》云：「然約能念心，不出五種：一、緣境念佛門，二、攝境唯心念佛門，三、心境俱泯門，四、心境無礙門，五、重重無盡門。」⁸³下依《華嚴經疏》，將上所列二十一門配合五門念佛，略作說明：

第一緣境念佛門，此依能念之心，緣所念之境。念真身、念應化身，若正報、若依報，皆是所念之境；設但稱名，亦是境故。故上諸門多是此門。

第二攝境唯心念佛門，即十八、十九二門，皆念色相。第十八「住自在心念佛門」，即總相唯心，是心是佛，是心作佛故；第十九「自在業念佛門」，雖隨我心，心業多種，見佛優、劣故。

第三心境俱泯門，即前十三「遠離念佛門」及第六「不可見門」之一分，及如第二十一「住虛空念佛門」。若心即是佛，心則非心；若佛即是心，則佛亦非佛。非心非佛，遠離一切。故無所念，方為真念。如是能念之心與所念之境雙亡，無作無為，是真念佛門。

第四心境無礙門，即如第一「智光普照念佛門」，雙照事、理，存、泯無礙，故云「智光普照」。

第五重重無盡門，即稱前第十門「住一切世念佛門」而觀察故，念即應而真，過去諸佛安住不涅槃際，未來諸佛亦已現成故。又約隨相門，即欲念何佛，佛便為現。又如第十五「住微細念佛門」，念即體之用：前第六「微細門」顯依中有正，此第十五約正中有正，故不濫前，這亦是重重無盡門中總意。

此華嚴念佛法門，依此五門而攝一切念佛法門，雖上列二十一門，實已含攝無量無邊之念佛法門。

⁸¹ 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 923, c24-p. 924, b14。

⁸² 《隨疏演義鈔》卷85〈39 入法界品〉：「此中第五方是性起圓通事事無礙義故。」，T36, no. 1736, p. 667, c4-5。

⁸³ 參《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 924, b14-24。

六、結語

《華嚴經》中菩薩行，是以修習普賢願行為主，因修普賢萬行而得以契入法界。德雲比丘的念佛法門，是以淨信及智慧，憶念一切諸佛境界，得自在決定勝解力，能於定中見十方一切諸佛國土，亦能見「諸佛種種色相、形貌、神通、遊戲、眾會莊嚴道場、光明無邊照耀、國土、壽命、能隨諸眾生種種心樂，示現種種成正覺門，並於大眾中而演說諸法」⁸⁴。此念佛見佛之念佛三昧，若依般舟三昧而修，是先緣佛境而觀，當觀境成就，佛即於定中顯現；若見到了佛，進一步即作唯心觀，觀佛是唯心所現，無來無去。若依一行三昧修念佛法門，雖依事一行三昧而起修，然亦不離理一行三昧之觀法性空，而具足理事無礙之一法界清淨三昧行。

若依華嚴的念佛觀，德雲比丘的念佛法門亦是從憶佛、念佛，而於定中普見諸佛境界。此因修觀所得之定境，知諸法皆是唯心所現，所以能不動而往，不念而持，不往而見諸佛及佛土。因此華嚴之菩薩行者，依唯心觀，皆能了知所見諸佛等，皆是唯心所現，而契入法界，如〈梵行品〉云：「知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」⁸⁵。

華嚴無盡的念佛法門，皆是緣佛之果德而發心修學菩薩道，行普賢行。德雲比丘所修的「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，是屬華嚴念佛法門之一門。其念佛法門，如印順法師所述，是「綜貫佛果與菩薩行」，乃從「信佛、念佛」到「見佛、聞法」之修行。因此可知，德雲比丘之念佛法門不是以往生淨土為主要修行目的，而是以憶念佛之果德而修普賢萬行。善財童子在此參訪第一位善知識中，修學「憶念一切諸佛之法」，乃至最後一位善知識，亦當如是「憶念、修學一切諸佛之法」。此也是我們佛弟子發菩提心，修學菩薩道，圓滿普賢行，所應遵循、學習的法門，願能如佛陀般，具足福德、智慧，在修行利他中，成就一切佛果功德。

參考文獻：

1. 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》梁·曼陀羅仙譯，《大正藏》冊 8，第 232 號。
2. 《六十華嚴》，東晉·佛跋陀羅譯，《大正藏》冊 9，第 278 號

⁸⁴ 同注 43。

⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 17〈16 梵行品〉，T10, no. 279, p. 88, c29-p. 89, a3。

3. 《八十華嚴》，唐·實叉難陀譯，《大正藏》冊 10，第 279 號。
4. 《四十華嚴》，唐·般若三藏譯，《大正藏》冊 10，第 293 號。
5. 《佛說羅摩伽經》，西秦·聖堅譯，《大正藏》冊 10，第 294 號。
6. 《大方廣佛華嚴經入法界品》，唐·地婆訶羅譯，《大正藏》冊 10，第 295 號。
7. 《大般涅槃經》，北涼·曇無讖譯，《大正藏》冊 12，第 374 號。
8. 《般舟三昧經》，後漢·支婁迦讖譯，《大正藏》冊 13，第 417 號。
9. 《大智度論》，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 25，第 1509 號。
10. 《十地經論》，天親菩薩造，菩提流支等譯，《大正藏》冊 26，第 1522 號。
11. 《成唯識論》，護法等菩薩造，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 31，第 1585 號。
12. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》唐·智儼，《大正藏》冊 35，第 1732 號。
13. 《華嚴經探玄記》，唐·法藏，《大正藏》冊 35，第 1733 號。
14. 《大方廣佛華嚴經疏》，唐·澄觀，《大正藏》冊 35，第 1735 號。
15. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》唐·澄觀，《大正藏》冊 35，第 1736 號。
16. 《新華嚴經論》，唐·李通玄，《大正藏》冊 36，第 1739 號。
17. 《續華嚴經略疏刊定記》，唐·慧苑，《卍續藏》冊 3，第 221 號。
18. 《華嚴經行願品疏》，唐·澄觀，《卍續藏》冊 5 冊第 227 號。
19. 《華嚴念佛三昧論》，清·彭際清，《卍續藏》冊 58，第 1030 號。
20. 《新脩華嚴經疏鈔》，華嚴編藏會主編，冊 18，台北：華嚴蓮社，2004 年出版。
21. 《初期大乘佛教之起源與開展》釋印順，台北：正聞出版社，中華民國 70 年出版。
22. 〈華嚴念佛法門之研究〉，釋心觀《大專學生佛學論文》，台北：財團法人華嚴蓮社，民國 85 年 10 月 16 日初版。
22. 《華嚴淨土思想與念佛法門》釋賢度編著，台北：華嚴蓮社，民國 86 年 12 月 21 日。
23. 〈華嚴念佛法門研究—以《華嚴經·入法界品》「德雲比丘章」為主〉釋定慧，台北：華嚴專宗學院研究所第五屆畢業論文。
24. 〈漫談華嚴中的淨土〉高明道，台北：法光雜誌，2002 年 4 月，第 151 期。
25. 《新譯華嚴經入法界品》（上）楊維中注釋，台北：三民書局，2011 年 2 月 2 版 1 刷。
26. 《梵和大辭典》荻原雲來編纂，台北：新文豐出版股份有限公司，民國 77 年 5 月再版。
27. 《佛光大辭典》，高雄：佛光山出版社，1995 年 5 月初版 6 刷。

試論《華嚴經·離世間品》的「菩薩戒」觀

法光佛教文化研究所 副研究員

高明道

摘要

歷史上的三大佛教傳統當中，遠東華文聖典的一支和中亞藏文聖典的一支，至今仍在傳菩薩戒，而這個戒法的傳授，跟聲聞的別解脫戒與密續的三摩耶戒一樣，都固定在儀式中依照儀軌由和尚傳給弟子。漫長的歷史中，尤其在中國佛教的三壇大戒將沙彌（尼）戒、比丘（尼）戒及菩薩戒並列傳授的傳統下所形成的「菩薩戒」概念，如今已根深蒂固，教界少有人注意到傳授的菩薩戒原本是經過印度祖師的整理、安排，遵守的儀式也並非釋迦世尊制定，而皆為後期古德編撰。於是閱讀釋氏契經時，「菩薩戒」喚起的聯想難免使人困在先人為主的認知裡。本文擬以《離世間品》為範疇，透過古譯本的對照探討該品陳說的「菩薩戒」，指出研讀契經必須跳脫語言習慣的窠臼，以免產生誤解或扭曲。

關鍵詞：菩薩戒、離世間品、尸羅、所學

一、前言

人類文化每一專業領域，都有其特殊行話，包括科技、學術、宗教等等，釋氏也不例外。佛門的專門用語——所謂「名相」——歷經兩千五百多年，隨著佛教文化的傳布，從南亞到中亞、遠東、東南亞，乃至歐美的西方世界，以多種語言、文字的形式累積了極為豐富的語彙。當然，在漫長的歷史洪流中，橫跨不同文化的訊息有無數變化的可能性，尤其語義上不免產生各種分歧的發展。這是一種自然的現象，合乎佛家的「無常」法則，本毋需大驚小怪。不過，萬一詞義的轉移導致理解扭曲或詮釋謬誤，學術就有責任把問題釐清，蒐集相關資料，透過辨識真偽、溯源、考究等等程序，不僅破除錯誤，且更盡力提出較為合理的新認知。拙文秉持考證的精神，擬對《離世間品》上出現的「菩薩戒」概念進行初步的整理，惟因才疏學淺，必有諸多待商榷處，尚盼方家學者不吝賜教。

二、問題之所在

「菩薩戒」是華文大乘佛教傳統的重要部分。出家人的戒，不分男女或具足、不具足，最起碼在形式上，都繼承了聲聞的沙門傳統，亦即有傳戒的和尚、受戒的弟子、所傳的戒(諸如十條、二百五十條等)、傳戒的場所(戒壇)、傳戒的規範等等。這一套淵源於印度、記錄在《律藏》，但流傳於遠東、多少也經過「本土化」的重要儀式，是延續僧眾命脈的關鍵。等到菩薩道行者要將印度祖師整理的菩薩戒傳給自己弟子時，理所當然地參照別解脫的傳戒前例，編輯相關儀軌。於是乎華夏的菩薩戒也是傳的——有和尚、戒場、戒本等等——，而這些戒跟比丘或比丘尼戒的形式一樣，是一條一條的，部分輕，部分重。所以聽到有朋友要去某地方某道場「受菩薩戒」，諸如此類的聯想便自然浮上心頭。也正好因為這樣根深蒂固的概念，讀到契經裡「菩薩戒」三個字，很容易把當今的情景投射到過去，殊不知如此見解頗為顛倒。這個問題一直延伸到西方學界。例如美國 Columbia 大學 Adamek 教授討論菩薩戒在在家人修行上所扮演的角色時，就用“precepts”來翻譯「戒」，並且配合動詞“receive”來表示「受」¹，透露出跟聲聞的出家戒沒差別。

¹ 見 Adamek, Wendi Leigh, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*, pp. 67-68。

實際上，印度修多羅的漢譯本上出現「菩薩戒」、「菩薩有……戒」等字樣時，語義不可能和中國佛教慣用的同形同音詞相同。不只如此，諸經之間儘管用字一致，要傳達的意義未必相應，或經文用語固然分歧，所指可能無別。因此，在高談闊論大乘菩薩戒之前，宜先就個別的佛典進行研究，等到個別探索完成，才綜合分析、歸納。這樣作，或許比較切實。基於這樣的考量，拙文暫以《離世間品》為範疇而非整部《華嚴》，因為《華嚴》本身是個集子，在編輯成大部頭經典前，已有部分的品以獨立契經的型態單行流通。這些原本修多羅形式完備的典籍，內容、思想各具特色，理應受到跟一般個體契經同等的待遇。《離世間品》便是其一。遺憾的是，該經不像《十地品》或《入法界品》尚有梵語原典可供參考。目下看得到的核心文本²——漢譯本三種跟一種藏譯本——，依年代排列，為「西晉月氏三藏竺法護譯」《度世品經》六卷、「東晉天竺三藏佛跋陀羅譯」《離世間品》七卷半（即晉譯《六十華嚴》中第三十三品）、「于闐國三藏實叉難陀奉制譯」《離世間品》七卷（乃唐譯《八十華嚴》中第三十八品）與 Jinamitra、Surendrabodhi、Ye-śes sde 三人合譯、由 Vairocana 校訂的³ 'Jig rten las 'das pa'i le'u 共十卷（藏譯《華嚴經》第四十四品）⁴。拙文既然以華語「菩薩戒」含義為考察重點，三種漢譯本的相關內容，分量一樣，自應平等看待，不宜偏重某一譯本。至於藏文的譯本，則用以對照。它在推測梵語原文、分析語法現象等多方面，提供極大的方便，只可惜少為華嚴學者所用。

在華嚴研究的領域內，「戒」並非重點，不過偶爾還是有人在此課題上投注心血。既然如此，何以再提？因為前人的這些努力似乎尚有不甚理想之處。例如美國 Adamek 氏認為《華嚴經》的「菩薩戒」，原文為“bodhisattvaprātimok-ṣa”⁵，根本不能成立，或如日本平川彰氏，談「華嚴的戒」時，一口氣將《離世間品》、《十無盡藏品》、《十地品》一併拿來講，卻沒有用三品裡所有的相關資料，而且探討方式極其片面，只關心經文是否提及聲聞戒，其他的分析，除開部分《十地品》內容外，幾乎付之闕如⁶。至於中文的

² 說「核心文本」，是因為其他譯本都是重譯本：蒙文的本子是從藏文翻過去的，滿文的譯本以唐譯《八十華嚴》為底本，英語的或德語的近代譯本跟滿文本一樣等等。既然是展轉產生的重譯本，又進一步隔了一層，對拙文要探討的主題，參考價值不高。

³ 參 Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yenshō Kanakura, and Tōkan Tada, eds., *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-Ḥgyur and Bstan-Ḥgyur)*, p. 11。

⁴ 藏文譯本參考德格版，簡稱“D”。

⁵ 見 Adamek, op.cit., p. 68。

⁶ 參平川彰《〈華嚴經〉中所見初期大乘教徒之宗教生活》，頁 196-205。

資料，集大成者是洪普萍的《華嚴戒學之研究》。⁷這篇論文不錯，不過闡揚的是華嚴學，亦即透過祖師詮釋的框架看經文——這點從題目中的「華嚴」不用書名號可窺出一斑——，而「戒」一詞本身到底怎麼理解，作者主張「菩薩戒」等於「菩薩學處」⁸，然後講「戒」的定義時，先提“vinaya”，然後說“vinaya”「也可稱為尸羅」(śīla)，「又名波羅提木叉」(prātimokṣa)⁹，似採「一即一切」的超越視角，比較不像學術要求的嚴謹與細膩。在洪文之前，跟拙文題目最接近的作品是釋自莊的《〈八十華嚴經·離世間品〉戒觀》。¹⁰單論《華嚴》一品，而且是早先單獨流傳的契經，進行個別的戒觀研究，方向完全正確，不過法師大作中大體只用唐譯《八十華嚴》，直接引述或略加改寫的經文也比例偏高，導致個人的剖析與論述顯得薄弱。

三、《離世間品》專門談「戒」的段落

《離世間品》基本上是以普慧菩薩問、普賢菩薩答的格式鋪排，內容十分豐富。其中牽涉到「戒」的文字可分為專門的段落和零散的文句。前者共有二段，即依全文問答計第八段和第一百五十六段。茲對照列文如下：

第八段¹¹

項	西晉譯本	東晉譯本	李唐譯本	譯本藏文
	「何謂禁戒？……	「何等為戒？……	「何等為戒？……	tshul khirms ni gang ……
		佛子！	佛子！	kye rgyal ba'i sras
	菩薩禁戒有十事。	菩薩·摩訶薩有十種戒。	菩薩·摩訶薩有十種戒。	bcu po 'di dag ni byang chub sems dpa' rnam kyi tshul khirms te
	何謂為十？	何等為十？	何等為十？	bcu gang zhe na
		所謂：	所謂：	'di ltar

⁷ 洪普萍(2008)。《華嚴戒學之研究》。臺北：華嚴專宗學院研究所。

⁸ 同上，頁 7。

⁹ 同上，頁 8-9。

¹⁰ 釋自莊，《〈八十華嚴經〉〈離世間品〉戒觀》。

¹¹ 經文出處分別為：T10, no. 292, p. 618, a18、p. 619, a20-29（法護譯本），T09, no. 278, p. 631, c26、p. 633, c6-10（東晉譯本），T10, no. 279, p. 279, b23、p. 281, a9-16（李唐譯本），D 37 phal chen ga 289/145 a 3、299/150 a 1-5（藏文譯本）。依《大正藏》勘勘注，法護本第八項「猗」字，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏作「倚」。

01	不捨道心；	不壞菩提心戒、	不捨菩提心戒、	byang chub kyi sems myi nyams pa'i tshul khirms dang
02	捐聲聞、緣覺意；	離聲聞、緣覺地戒、	遠離二乘地戒、	nyan thos dang rang sangs rgyas kyi sa yongs su spong pa'i tshul khirms dang
03	觀察一切眾生愍 行；	饒益觀察一切眾生 戒、	觀察利益一切眾生 戒、	sems can thams cad la phan par dka' bas rnam par lta ba'i tshul khirms dang
04	開化群萌，令住佛 法；	令一切眾生住佛法 戒、	令一切眾生住佛法 戒、	sangs rgyas kyi chos thams cad la rab tu dgod pa'i tshul khirms dang
05	奉修菩薩所應學 者；	一切菩薩學戒戒、	修一切菩薩所學 戒、	byang chub sems dpa'i bslab pa thams cad la nan tan bya ba'i tshul khirms dang
06	解一切法悉不可 得；	一切無所有戒、	於一切法無所得 戒、	chos thams cad myi dmyigs pa'i tshul khirms dang
07	所造德本勸助至 道；	一切善根迴向菩 提戒、	以一切善根迴向菩 提戒、	dge ba'i rtsa ba thams cad byang chub tu yongs su bsngo ba'i tshul khirms dang
08	未曾猗著於諸佛 身；	不著一切如來身 戒。」	不著一切如來身 戒、	sangs rgyas kyi sku thams cad las phyir phyogs su mi lta ba'i tshul khirms dang
09	能忍諸法，亦無所 倚；		思惟一切法離取著 戒、	chos thams cad nges par rtogs pa la mngon par zhen pa med pa'i tshul khirms dang
10	濟護諸根以為禁 戒。		諸根律儀戒。	dbang po sdom pa'i tshul khirms so
				kye rgyal ba'i sras
	是為十事。」		是為十。	bcu bo de dag ni byang chub sems dpa' rnam kyi tshul khirms te

			若諸菩薩安住此法，則得如來無上廣大戒波羅蜜。」	de dag la gnas shing byang chub sems dpa' rnam de bzhin gshegs pa'i tshul khrims rgya chen po'i pha rol tu phyin pa bla na med pa 'thob par 'gyur ba dag go
	於時頌曰：			
	「常和於道心			
	捨聲聞緣覺			
	慙傷於眾生			
	勸使立佛法			
	學諸菩薩行			
	解法無所有			
	一切所行德			
	勸助於佛道」			

第一百五十六段¹²

項	西晉譯本	東晉譯本	李唐譯本	譯本藏文
	何謂戒淨？……	何等為淨戒？……	何等為清淨戒？……	tshul khrims yongs su dag pa ni gang ……
		佛子！	佛子！	kye rgyal ba'i sras
	菩薩戒淨有十事。	菩薩·摩訶薩有十種淨戒。	菩薩·摩訶薩有十種清淨戒。	bcu po 'di dag ni byang chub sems dpa' rnam kyi tshul khrims yongs su dag pa ste
	何謂為十？	何等為十？	何等為十？	bcu gang zhe na
		所謂：	所謂：	'di ltar
01	身行清淨，護其三事；	身淨戒，防護身三惡故；	身清淨戒，護身三惡故；	sdom pa gsum yongs su bsrung ba'i phyir lus yongs su dag pa'i tshul

¹² 經文出處分別為：T10, no. 292, p. 644, a8-9、p. 645, a8-16（法護譯本），T09, no. 278, p. 632, b22、p. 660, a6-17（東晉譯本），T10, no. 279, p. 280, a16、p. 305, a1-12（李唐譯本），D 37 phal chen ga 292/146 b 5、471/236a 3-472/236 b 1-2（藏文譯本）。依《大正藏》勘勘注，法護本「戒」，《宮》本皆作「誡」，第十項「遵」字，《宮》、《宋》二藏作「導」；唐譯本第七項「善」字，《聖語藏》寫卷作「菩」。

				khirms dang
02	口言清淨，棄口四過；	口淨戒，遠離口四過故；	語清淨戒，離語四過故；	ngag gi nyes pa bzhi yongs su spang ba'i phyir ngag yongs su dag pa'i tshul khirms dang
03	捨心三穢，無瞋、恚、癡；	心淨戒，永離貪、恚、諸邪見故；	心清淨戒，永離貪、瞋、邪見故；	tshags sems dang gnod sems dang log par lta ba yongs su spang ba'i phyir sems yongs su dag pa'i tshul khirms dang
04	將養禁戒，一切無犯，見有過者，隨時安之，消貪欲業，去恚、愚冥，其德照明天上、世間；	具一切淨戒，於天人中最勝妙故；	不破一切學處清淨戒，於一切人、天中作尊主故；	lha dang mi thams cad kyi bdag po byed du gzhus pa'i phyir bslab pa thams cad god pa med pa'i tshul khirms dang
05	守於道心，思樂大乘；	守護菩提心淨戒，不樂小智故；	守護菩提心清淨戒，不樂小乘故；	nyi tse ba'i theg pa la 'dod pa med pa'i phyir byang chub kyi sems yongs su bsrung bas dag pa'i tshul khirms dang
06	奉諸如來而學正教；	守護如來所說淨戒，乃至微細罪大怖畏故；	守護如來所制清淨戒，乃至微細罪生大怖畏故；	kha na ma tho ba rdul tsam la yang 'jigs par blta ba'i phyir de bzhin gshegs pa thams cad kyi bstan pa'i cho ga dang bslab pa'i gnas ma god cing dag pa'i tshul khirms dang
07	而無為戒默隨律禁，除諸眾生殃累眾罪；	微密淨戒，善拔犯戒諸眾生故；	隱密護持清淨戒，善拔犯戒眾生故；	sems can thams cad ltung ba las bslang ba'i phyir 'dul bas dben pa'i tshul khirms dang
08	遠離眾惡，順從一切眾德之本；	不作一切惡淨戒，積集一切諸善法故；	不作一切惡清淨戒，誓修一切善法故；	dge ba'i chos thams cad kyi yid ma brnan pa'i phyir sdig pa thams cad mi byed pas dag pa'i tshul khirms dang
09	斷眾邪見，不以禁戒而懷自大；	遠離一切有見淨戒，於戒無著故；	遠離一切有見清淨戒，於戒無著故；	rlom sems med par bya ba'i phyir dmigs pa'i lta ba thams cad yongs su spong ba'i

				tshul khirms dang
10	撫育群黎，遵大哀力。	守護一切眾生淨戒，出生大悲故。	守護一切眾生清淨戒，發起大悲故。	snying rje chen po'i stobs mngon par bsgrub pa'i phyir 'gro ba thams cad rjes su bsrung bas dag pa'i tshul khirms so
		佛子！		kye rgyal ba'i sras
	是為菩薩十戒清淨。	是為菩薩·摩訶薩十種淨戒。	是為十。	bcu po de dag ni byang chub sems dpa' rnam kyi tshul khirms yongs su dag pa ste
		若菩薩·摩訶薩安住此戒，則得一切諸佛遠離眾惡無上淨戒。	若諸菩薩安住此法，則得如來無上無過失清淨戒。	de dag la gnas shing byang chub sems dpa' rnam de bzhin gshegs pa'i tshul khirms kha na ma tho ba med cing yongs su dag pa bla na med pa thob par 'gyur ba dag go

針對以上經文，首先得注意的是：中文譯本在此僅說「禁戒」或「戒」，沒有跟動詞相搭配，如「受戒」、「守戒」、「持戒」、「護戒」等等。實際上，第九個問題就用「受決」（法護）、「自知受記」（實叉難陀），另外還有「不相求短」、「入菩薩」、「暢說於三世」、「知分別說佛」、「發普賢心」¹³等多種動詞帶受詞的組合，所以並不是因為華文的因素而犧牲了原來表示行動的語詞。既然無妨用動詞，但卻偏偏不提「受」、「守」等，感覺就跟聲聞的戒或現在大家熟悉的菩薩戒著實不同。再看內容，便發現第八段所講的和所謂「持戒波羅蜜多」至少有某程度的關係。最明顯的例子是其中第一項「不捨道心」。這可以參考法護另一重要的譯本——《持心梵天所問經》——在《分別法言品》載有如下對話：

又問：「何謂菩薩為布施主乎？」答曰：「勸化一切眾生之類入諸通慧心故。」又問：「何謂禁戒乎？」答曰：「不捨道心故。」又問：「何謂為忍乎？」答曰：「見心滅盡故。」又問：「何謂精進乎？」答曰：

¹³ 分別見 T10, no. 292, p. 618, a18、T10, no. 279, p. 279, b23、T10, no. 292, p. 618, a18-19、T10, no. 279, p. 279, b23-24、T10, no. 292, p. 618, a21、T09, no. 278, p. 632, a2、T09, no. 278, p. 632, a2-3)。

「若求於心，不得處所故。」又問：「何謂一心乎？」答曰：「心休息故。」又問：「何謂智慧乎？」答曰：「於一切法無音聲故。」¹⁴

這段文字雖然沒有明文標示「六度」，但依序提出的問題，就是以六波羅蜜多為內容，情況跟法護翻的《魔逆經》也一致：

又問：「何謂菩薩為布施主？」答曰：「捨身塵勞，不捨一切眾生愛欲。」又問：「何謂禁戒具足？」答曰：「分別曉了寂然之界，蠲除一切眾生諸惡，不捨道心。」又問：「何謂備悉忍辱？」答曰：「究盡諸法，見一切法，除去眾生結恨、厭穢、瞋恚之難，而不違捨一切智，通至德之鎧。」又問：「何謂究竟精進？」答曰：「菩薩所因可精進者，悉見諸法，至於無上正真之道，刈除眾生懈怠之穢，遵修精進。」天子復問：「文殊師利！何謂究竟於禪定已？」答曰：「見一切法本悉清淨，平等正受，一切眾生因有所著而興生矣！」又問：「何謂菩薩成就智慧？」答曰：「於諸所行不得所行，蠲除一切放逸之事，刈去眾生沈吟邪見，遵修聖達。是為菩薩成就智慧。」¹⁵

據此可知，《離世間品》十種「戒」當中第一項指「持戒度」，亦即菩薩到彼岸、圓滿的戒。那麼，戒既然已經究竟，假設十種「戒」的「戒」等於「持戒度」的「戒」，還要其後九項作什麼，頗令人納悶。再看第一百五十六段。從上下文判斷，也是屬於持戒波羅蜜多，如《八十華嚴》所謂：「何等為清淨施？何等為清淨戒？何等為清淨忍？何等為清淨精進？何等為清淨定？何等為清淨慧？」¹⁶分明談六度。更有意思的是，接在後面的是四無量心：「何等為清淨慈？何等為清淨悲？何等為清淨喜？何等為清淨捨？」¹⁷正跟《持心梵天所問經》、《魔逆經》安排得一模一樣。¹⁸

漢譯佛典上的「戒」字，背後的印度語詞有不同的可能性¹⁹，質言之，若單憑華文資料論斷，總是有個不確定的因素懸在那兒，這跟藏文“tshul khrims”專門逐譯單一梵語詞²⁰，情況正好相反。透過《離世間品》的藏譯本就

¹⁴ 見 T15, no. 585, p. 5, b6-13。

¹⁵ 見 T15, no. 589, p. 117, a10-24。依《大正藏》勘勘注，「究盡」，《元》、《明》二本作「究竟」；「厭穢」，《宮》本無「厭」字；「不得所行」四字，《宮》、《宋》、《元》、《明》無。

¹⁶ 見 T10, no. 279, p. 280, a16-18。

¹⁷ 同上，a18-19。

¹⁸ 分別見 T15, no. 585, p. 5, b13-17、T15, no. 589, p. 117, a24-28。

¹⁹ 參 Hirakawa, Akira, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*, p. 520 所列十九個梵語詞。

²⁰ 參 Hopkins, Jeffrey. *Tibetan-Sanskrit-English Dictionary*, p. 418

可以有把握地說第八項的「禁戒」／「戒」／“tshul khirms”來自梵語“śīla”(尸羅)，正如第一百五十六段的「戒淨」／「淨戒」／「清淨戒」／“tshul khirms yongs su dag pa”等於原來的“śīla”再加上形容詞“parisuddha”來修飾。大部頭《華嚴》譯本裡的《離世間品》非常規律在十項中每提「淨戒」(《六十華嚴》)或「清淨戒」(《八十華嚴》)，跟法護的譯本和藏文本不同。例如第一項，晉譯的「身淨戒，防護身三惡故」與唐譯的「身清淨戒，護身三惡故」，藏文說「因為守護三律儀而身清淨的尸羅」(“sdom pa gsum yongs su bsrung ba'i phyir lus yongs su dag pa'i tshul khirms dang”)，整個的是名詞片語。法護雖然用句子的型態來翻——「身行清淨，護其三事」——，但是意思卻比《六十》、《八十》兩部後期的譯本更接近藏譯本。這樣的情形屢見不鮮。

第一百五十六段第一項中的「律儀」(“sdom pa”，梵語“saṃvara”)，在第八段第十項已經出現，就是《度世品經》的「濟護諸根以為禁戒」、唐譯《華嚴》的「諸根律儀戒」(《六十華嚴》在此闕文)、藏譯本的“dbang po sdom pa'i tshul khirms”。這個名相或其中部分(「根律儀」)，在《離世間品》甚至於整部《華嚴》裡再沒有出現過，但正好有一個完全吻合的巴利語詞——“indriyaśaṃvarasīla”。該詞未見於《經》、《律》、《阿毘達磨》三藏，平常只是編輯、撰寫注(aṭṭhakathā)或疏(tīkā)的古德才用的，不過 Milindapañho 這部書載有一段那先比丘對國王的開示，解釋佛所宣揚的戒寶(sīlaratanam)內包括「波羅提木叉律儀尸羅、根律儀尸羅、活命清淨尸羅、牽涉到資具的尸羅」(“pātimokkhasaṃvarasīlam indriyaśaṃvarasīlam ājīvapārisuddhisīlam paccayasannissitasīlam”)等等，在漢譯釋氏文獻裡，可以與梁扶南三藏僧伽婆羅譯《解脫道論·分別戒品》「復次戒有四種：波羅提木叉威儀戒、命清淨戒、根威儀戒、緣修戒」²¹參照。聲聞聖典提的「根律儀尸羅」每每和「波羅提木叉」(梵“prātimokṣa”，巴“pātimokkha”)律儀尸羅相對，或亦足以為旁證，確定「菩薩戒」絕非“bodhisattvapraṇipātika”。但「根律儀尸羅」的「尸羅」既不指波羅提木叉一條一條的戒，又該如何定義？就三學論，根律儀屬於定²²，是靠正念、正知，如唐玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百九十七：

問：此中根律儀、根不律儀以何為自性？有作是說：根律儀以念、正知為自性，根不律儀以忘念、不正知為自性。云何知然？經為量故。如契經說：「時有天神告苾芻曰：『苾芻，苾芻！莫生瘡疣！』苾芻答曰：『我當覆之。』天復問言：『瘡疣既大，以何能覆？』苾芻答言：『我

(1313)。

²¹ 見 T32, no. 1648, p. 402, b19-20。

²² 參《解脫道論·分別戒品》：「根律儀戒是定陰所攝。」見 T32, no. 1648, p. 404, a9。

當以念、正知覆之。』天則讚言：『善哉，善哉，能如是覆！是為善覆。』」由此故知根律儀以念、正知為自性，根不律儀以忘念、不正知為自性。²³

「根律儀」這樣的概念跟「尸羅」(梵 “sīla”，巴 “sīla”)連在一起不是偶然的。就語源論，名詞 “sīlam/sīlam” 和動詞 “sīlati” 同源。“sīlati” 本來指「修定」、「靜靜地思慮」，接著含「奉侍」、「崇拜」義，後來表達「作」、「製作」、「常作」。尤其「常作」的意思，在使役式 “sīlayati” 的身上就演變成「重複作」、「投入作」、「練習」、「培養」或「常去(某地方)」、「作得非常好」等意思。²⁴因此，名詞 “sīlam” 本來傳達「(個人的)習慣」、「(地方的)風俗」、「習慣的作法」、「自然的或學來的生活方式或做事模式」、「常做的事情」、「固定的行為」、「內心的傾向」、「容易作某事」、「個性」、「性格」之類的概念，進而由中立轉移到正面色彩，指「好的脾氣或個性」、「合乎道德的行為」、「人格的清白」、「道德」、「德行」等，在佛門則用來命名「五戒」、「八戒」、「十戒」、「具足戒」等條規。²⁵義界的範疇稍微釐清之後，《離世間品》的菩薩戒就好懂。以唐譯《華嚴》第八段為底本的話，就是：菩薩·摩訶薩培養出來的好個性可以從十個角度來談。他的個性是不放棄菩提心，所以跟聲聞、獨覺的境地保持距離；去瞭解眾生，並且幫助他們，好讓一切有情在佛法裡找到安身立命的地方；在菩薩該學的所有課題上下功夫，但是自己清楚不會有任何實有的收穫；把一切功德迴向無上正等正覺，但並不執著任何佛身；深入思維一切現象究竟如何，而超越對現象的執著，但在最基本的守護根門行持上仍然一絲不苟。

四、《離世間品》零散提「戒」的文句

翻譯「尸羅」的「禁戒」(法護)與「戒」(大部頭的《華嚴經》)不只在第八、第一百五十六兩大大段裡出現，在其他段落也可以找到個別的例子。以下用表格來介紹長行的情形²⁶：

²³ 見 T27, no. 1545, p. 984, c14-23。依《大正藏》勘勘注，「則」字，《宮》、《宋》、《元》、《明》作「即」。這段文字另見同書卷第四十四，p. 230, b25-c4。較早的同本異譯對等處，見北涼天竺沙門浮陀跋摩共道泰等譯《阿毘曇毘婆沙論》，T28, no. 1546, p. 177, b21-28。論引述的修多羅，見《別譯雜阿含經》T02, no. 100, p. 380, c1-10、《雜阿含經》T02, no. 99, p. 283, b27-c12。

²⁴ 參 Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 1079a。

²⁵ 同上。

²⁶ 經文出處分別為：T10, no. 292, p. 623, a11、627, c29-p. 628, a1、p.

	段項	西晉譯本	東晉譯本	李唐譯本	譯本藏文
01	036.05	不著禁戒，……	具足無著淨戒勝法、……	無所依戒自在、……	mi gnas pa'i tshul khirms kyi dbang dang
02	061.07	敢值佛世，淨修梵行，奉護禁戒，終不毀犯；……	於一切佛所修行梵行，護持淨戒，不捨深心；……	不捨於一切佛所修行梵行、護持淨戒深大心；……	sangs rgyas byung ba thams cad du tshangs par spyad pa spyod cing tshul khirms srung ba yongs su mi gtong ba dang
03	126.07	常念禁戒，不捨菩薩心，以諸德本施諸眾生。	念戒，不離菩提心，一切善根迴向眾生；……	念戒，不捨菩提心，以一切善根迴向眾生故；……	byang chub kyi sems dang mi 'bral bas dge ba'i rtsa ba thams cad 'gro ba thams cad la stobs pas tshul khirms rjes su dran pa dang

640, b6-7、p. 641, b3-6、p. 641, c7-8、p. 642, b14、p. 643, a1-2、p. 644, b7-8、p. 645, b7-9、p. 646, a8-9、p. 647, c11-13、p. 649, a4（法護譯本），T09, no. 278, p. 636, b17-18、p. 641, a5-6、p. 655, a16-17、p. 656, a14-17、p. 656, b28、p. 657, b18-19、p. 658, a11-12、p. 659, b2-3、p. 660, b8-10、p. 661, a28、p. 663, a15-17、p. 664, b19-20（東晉譯本），T10, no. 279, p. 283, b12-13、p. 287, b29-c1、p. 300, b24-25、p. 301, b19-21、p. 301, c18、p. 302, b26-27、p. 303, a14-15、p. 304, a22-23、p. 305, b1-3、p. 306, a7-8、p. 307, c18-20、p. 309, a7-8（李唐譯本），藏文譯本 D 37 phal chen ga 317/159 a 7、348/174 b 7、441/221 a 4-5、448/224 b 2-3、450/225 b 5、455/228 a 7、459/230 a 4、466/233 b 6、473/237 a 7-474/237 b 1、479/240 a 4、491/246 a 3-5、499/250 a 4。依《大正藏》勘勘注，法護本第二例「敢」，《宮》本作「輒」；第八例「禁」，《聖語》、《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏作「忌」，而「戒」字，《宮》、《宋》、《元》、《明》各藏作「誠」（這一點，接著三例相同）；第十一例「得」，《聖語藏》本作「德」，《宮》、《宋》二藏作「惡」；第十二例「觀」，《聖語藏》本作「親」，《高麗》、《大正》二藏作「滅」，茲從《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏。《六十華嚴》第十一例「瞋心」，《高麗》、《大正》二藏無「心」字，茲從《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏；「持」後《高麗》、《大正》有「者是為魔業」五字，《元》本有「是為魔業」四字，茲從《宮》、《宋》、《明》諸藏；第十二例「止」，《宮》、《宋》、《明》三本作「正」。

04	130.08	又復——佛子！——			kye rgyal ba'i sras gzhan yang
		菩薩大士，其身、口、意，無有缺漏，亦不護戒，將養如來清淨之禁，	菩薩·摩訶薩遠離身、口、意惡業，常持淨戒，一向正求如來淨戒，	常善護持如來淨戒，身、語、意業無諸過失，	byang chub sems dpa' rtag tu tshul khirms legs par bsrungs pa dang ldan zhing de bzhin gshegs pa'i tshul khirms rnam par dag pa la rten pas lus dang ngag dang yid kyi las kyi mtha' kha na mtho ba med pa dang ldan yang
		為諸凡夫愚騃之黨，顯清淨行，教惡戒者；……	示現一切凡愚、童蒙眾生持戒威儀，為教化、成熟犯戒眾生故。	為欲教化犯戒眾生，示行一切凡愚之行。	tshul khirms ngan pa dang ldan pa'i sems can yongs su smin par bya ba'i phyir so so'i skye bo tha mal pa'i spyod pa thams cad ston cing
05	131.01	修于禁戒，大願殊特；……	淨戒足，積集成滿一切大願故；……	持戒足，殊勝大願悉成滿故；……	smon lam chen po'i khyad par yongs su bsdu ba shin tu rdzogs par bya ba'i phyir tshul khirms kyi rkang pa dang
06	137.02	修禁戒業，壞除一切犯眾惡事；……	持戒仗，拔出一切諸惡戒故；……	持戒是菩薩器仗，棄捨一切毀犯故；……	tshul khirms ngan pa thams cad bsal ba'i phyir tshul khirms gyi mtshon ca dang
07	141.08	得聽聲聞戒禁、博聞、布施、智慧道法之香，慕一切智，心未曾變；……	聞聲聞施、戒、聞、慧香，住一切智心未曾散亂；……	若聞諸聲聞布施、持戒、多聞、慧香，住一切智心，不令散動；……	nyan thos kyi tshul khirms dang thos pa dang gtong ba dang shes rab kyi dri tshor bas thams cad mkhyen pa nyid kyi sems mi 'khrugs par gnas pa dang
08	152.02	觀犯禁者，皆建立於一切智戒；……	周遍觀察諸犯戒者，安置如來清淨戒故；……	普觀一切犯戒眾生，安置如來淨戒中故；……	thams cad mkhyen pa nyid kyi tshul khirms la rab tu dgod pa'i phyir sems can tshul khirms ngan pa can la rnam par lta ba dang
09	158.06	無戒無虛，布施調意，明識仁和，戒聞施與，永無放逸，啟受不廢。	行不虛妄淨精進，攝取布施、戒、忍、多聞及不放逸，乃至道場，不中息故；……	不唐捐清淨精進，攝取布施、戒、忍、多聞及不放逸，乃至菩提，無中息故；……	sbyin pa dang dul ba dang sdom pa dang des pa dang tshul khirms dang thos pa dang gtong ba dang bag yod pas shin tu bzung zhing thogs pa med par snying po byang chub tu 'gro ba'i phyir thogs pa med cing

					don yod pas yongs su dag pa'i brtson 'grus dang
10	163.03	無所逼惱，不懷怯弱，教毀戒者；……	於犯戒人不生惡心，教化成就淨喜、……	不嫌棄破戒眾生而教化成就清淨喜、……	sems zhum pa med pas sems can tshul khrims ngan pa can yongs su smin par byed pa ni dga' ba yongs su dag pa'o
11	174.02	偏心布施，	惡心布施，	惡心布施，	sems mi nyams pa'i sbyin pa yongs su gtong ba dang
		見犯戒者而懷瞋恚，	瞋心持戒，	瞋心持戒，	tshul khrims la 'khrug pa dang
		遠諸懷恨，	棄捨惡性、	捨惡性人，	ngan sems dang ldan pa yongs su spong ba dang
		捨眾懈怠，	懈怠眾生，	遠懈怠者，	le lo can yongs su gtong ba dang
		避於亂心，	輕慢厭惡亂心	輕慢亂意，	sems 'khrugs pa la brnyas pa dang
		得諸邪智；……	無智眾生，	譏嫌惡慧，	shes rab 'chal ba can la smod pa ni
			是為魔業；……	是為魔業；……	bdud kyi las so
12	179.09	施、戒、博聞，	於布施、淨戒、多聞，	施、戒、多聞、	sbyin pa dang tshul khrims dang thos pa dang
		慕求寂觀，	專求止觀、	止觀、	lhag mthong dang zhi gnas yongs su tshol ba dang
		志積慧、德，不以為勞。	功德、智慧，心無疲厭，	福慧，如是一切助道之法，常勤積集，無有厭倦，	bsod nams dang ye shes kyi tshogs yongs su tshol bas mi skyo ba ni
			是為智業；……	是智業；……	ye shes kyi las so

以上十二出處中的「尸羅」是否跟前節獲得的結論一樣，並非指類似波羅提木叉個別戒條的「戒」呢？這個問題必須嚴肅地面對。茲暫以上表第四列經文為例，也就是「十種莊嚴道」中第八項的開頭——照《八十華嚴》，「常善護持如來淨戒，身、語、意業無諸過失，為欲教化犯戒眾生，示行一切凡愚之行」後，經文還進一步說：「雖已具足清淨福德，住菩薩趣，而示生於一切地獄、畜生、餓鬼及諸險難、貧窮等處，令彼眾生皆得解脫，而實菩薩不生彼趣。是為第八莊嚴道。」²⁷就字面瞭解，這邊說的是：菩薩因為護持如來的淨戒，實際上透過身、語、意三門所作的事情，都沒有任何毛病，但是他要教化那些犯

²⁷ 見 T10, no. 279, p. 301, b21-24。

戒的眾生，所以行為上的表現刻意和凡夫俗子一樣。乍看之下，真是菩薩精神，不過我們應該問：要「犯戒」，必須先「受戒」。是不是菩薩在此想協助的這些人，都是曾受過在家或出家戒的嗎？一看藏文譯本，就知道根本不是。這段經文談的，意義上跟「受戒」、「犯戒」的「戒」了無關係，而是說菩薩要引導、讓他們比較成熟的那些眾生，行為很差，品格不好。藏文的“tshul khrimṣ ngan pa dang ldan pa” 翻譯梵語的形容詞 “duḥśīla”（巴利語 “dussīla”），是指 “badly disposed, ill behaved”²⁸、 “of bad character”²⁹，不牽涉到當事人是否受過什麼戒。複合形容詞 “x-śīla/x-sīla” 表示某人的個性很 “x”，例如巴利語要說一個人吝嗇小氣，則用 “adānasīla”（「個性不慷慨，不願意分享」）來描述；覺得一個人很輕浮，便說他 “keḷisīla”（「個性愛玩」）；形容一個人壞透了，那就給他 “pāpasīla”（「個性邪惡」）的帽子帶；發現一個人話不停，只好承認他是 “bhaṇanasīla”（「個性傾向於話語」），等等。可見，這類複合詞的構成部分 “śīla/sīla” 反映名詞 “śīlaṃ/sīlaṃ” 的「常做的事情」、「內心的傾向」或「個性」義，千萬不要把佛教「五戒」、「具足戒」等「戒」的意思附會上去，免得鬧笑話。

值得注意的是，並非所有在漢譯《離世間品》裡提到「禁戒」或「戒」，都譯自「尸羅」。另一來源的例子，在此也用表格大體介紹一下³⁰：

²⁸ 參上引 Monier-Williams 書 p. 483a。

²⁹ 參 Rhys Davids, T. W., and William Stede. *Pali-English Dictionary*, p. 712b。

³⁰ 經文出處分別為：T10, no. 292, p. 618, b23-24、p. 618, b29、p. 618, c14、p. 618, c20、p. 621, a9-10、p. 630, c7-8、p. 638, a22-23、p. 639, b11（法護譯本），T09, no. 278, p. 633, a5、p. 633, a23、p. 634, c24-25、p. 644, a28-b1、p. 652, c6-7、p. 654, a9（東晉譯本），T10, no. 279, p. 280, c11-12、p. 282, a9-10、p. 290, c4-6、p. 298, b3-4、p. 299, b29（李唐譯本），D 37 phal chen ga 295/148 a 2-3、296/148 b 4、307/154 a 2、371/186 a 1-2、425/213 a 2-3、434/217 b 6（藏文譯本）。依《大正藏》勘勘注，法護本第三例「誼」字，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏作「義」；第四例「戒」字，《宮》、《宋》、《元》、《明》四本作「誠」。《六十華嚴》第六例「學」字，《聖語藏》的寫本作「覺」。

	段項	西晉譯本	東晉譯本	李唐譯本	譯本藏文
01	003.03	普學禁戒，尋即奉行，……	善學一切戒行、		bslab pa thams cad nan tan tu bya ba'i don du spyod pa dang
		而奉行禁戒			
02	005.04	又當奉行諸菩薩戒，……	究竟一切菩薩所學勤修精進、	修行一切菩薩所學勤精進、	byang chub sems dpa'i bslab pa thams cad shes par bya'o snyam ste brtsong 'grus rtsom pa dang
		奉修菩薩行			
03	021.05	不毀聖誼，興從嚴心，學諸菩薩禁戒之要；	發功德莊嚴心，學一切菩薩諸行故；	發功德莊嚴心，學一切菩薩行故；	sems bskyed pa de ni byang chub sems dpa'i bslab pa thams cad la nan tan du byed pas yon tan gyis brgyan pa'o
04	070.10	復次——佛子！——當知			kye rgyal ba'i sras gzhan yang
		菩薩、菩薩	菩薩·摩訶薩	菩薩·摩訶薩	byang chub sems dpa' ni
			於一切佛所、一切菩薩所、一切法師所，	於一切佛所、一切菩薩所、一切法師所，	
		展轉相成	一向專求	一向專求	
		戒禁、訓誨，而奉道行清淨之法。	教菩薩法、菩薩威儀、菩薩隨順法、菩薩清淨法、	菩薩所說法、菩薩所學法、菩薩所教法、菩薩修行法、菩薩清淨法、	byang chub sems dpa'i gdams ngag dang byang chub sems dpa'i bslab pa dang byang chub sems dpa'i man ngag dang byang chub sems dpa'i nan tan dang byang chub sems dpa'i yongs su dag pa dang
05	108.08	常當精進學菩薩戒，	發一切菩薩所學心，	發我當善學一切菩薩所學心，	byang chub sems dpa'i bslab pa thams cad la nan tan tu bya'o zhes byang chub sems dpa' sems bskyed do
06	119.02	奉修禁戒而無缺漏，	趣學，	修學，	bslab pa'i nan tan dang

針對普慧菩薩第三問——「何等為行？」——，普賢菩薩回答說有「令一切眾生專求正法行、善根淳熟行、善學一切戒行……」等等十種行。³¹據此，菩薩的行為當中就有一種是好好地學習所有的戒。法護譯本的「普學禁戒，尋即奉行」，用詞雖然略有不同，意思上卻沒有出入。不過藏譯本又讓我們大開眼界。所謂“bslab pa thams cad nan tan tu bya ba'i don du spyod pa”指「為要依循一切學所作的事」，並沒有談到「(禁)戒」。若是參照其他例子，就一目瞭然：法護的「諸菩薩戒」、「諸菩薩禁戒」或「菩薩戒」大約等於大部頭譯本的「一切菩薩所學」或「一切菩薩諸行」，關鍵詞「所學」與「行」都相當於藏文“bslab pa”。相似的情形在第一百五十六段第四項，《八十華嚴》的「一切學處」配合藏譯的“bslab pa thams cad”。名詞“bslab pa”翻譯梵語“śikṣā”（對等巴利語詞為“sikkhā”），與動詞“śikṣati”對應，而“śikṣati”（巴利語“sikkhati”）來自“śaknoti”（巴利語“sakkoti”）。“śaknoti”含「有力氣」、「有能耐作」、「能作」等義，“śikṣati”則指「希望有能力作」，進而表達「嘗試作」、「嘗試作到」、「著手作」、「學習」、「獲取知識」、「練習」、「訓練自己」等概念。與此平行發展的名詞“śikṣā”（巴利語“sikkhā”）先當「能作到……的欲望」、「能作好……的希望」解，接著表示「學習」、「知識」、「技能」、「善於……的能力」、「練習」等³²，佛門裡也常用。例如戒、定、慧「三學」的「學」，就是“śikṣā”。在傳統的巴利語注釋裡常用“sikkhitabbatṭhena sikkhāti”來解釋這個詞——「因為是要學會的，所以叫做『學』」。例如 *Khuddakanikāye Mahāniddeśa-aṭṭhakathā*（《〈小部·大解說〉注》裡把中文習慣譯為「增上戒學」這個詞訓釋為「更高一層的、至上的尸羅叫做『增上戒』，因為這增上戒是要學會的，所以叫做『學』」。³³可注意的是，同一個“sikkhitabbatṭhena”也當作“sippam”的定義³⁴，而“sippam”（梵語“śilpam”），漢譯佛典曾用「技術」、「技藝」、「工巧」等詞來翻³⁵。在這個基礎上回到菩薩的“bslab pa”，也許可以說是指「要自我訓練到學會地步的技巧」，蘊藏了一種期許的意味，有點像當今學佛人圈子裡可聽到的「這是他的功課」之類句子裡的「功課」。這樣的色彩，從古人習慣用的「學」、「所學」完全看不出來，茲暫嘗試譯作「應學的技巧」。

³¹ 參 T09, no. 278, p. 631, c24、p. 633, a3-10。

³² 參上引 Monier-Williams 書 p. 1044a、1070a。

³³ 即“adhisīlasikkhāti adhiṣaṃ uttamam sīlanti adhisīlam, adhisīlañca tam sikkhitabbatṭhena sikkhā cāti adhisīlasikkhā”。

³⁴ “sikkhitabbatṭhena sippanti”，見 *Khuddakanikāye Udāna-aṭṭhakathā Nandavaggo Sippasuttavaṇ-ṇanā* 等。

³⁵ 參荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》頁 1331。

五、結論

透過藏文本的對照，發現漢譯《離世間品》講到菩薩的「戒」（或「禁戒」）的地方，背後至少有兩個意義不相同的原典詞——“śīlam”和“śikṣā”——，而這兩個語詞該如何解讀，必須斟酌具體文脈，根據語境謹慎推敲。如果一股腦兒從漢文字面發揮，而不留意現實差異，也不加以妥當區別，各種誤解便在所難免。當然，值得進一步討論的相關課題還不少。例如：西晉法護譯“śīlam”或“śikṣā”，為什麼習慣用「禁戒」、「戒」甚至於「禁」？查《漢語大詞典》，「禁戒」下第二義項為「指佛教的禁條戒律」，並引《百喻經·子死欲置家中喻》「出家之人，守持禁戒，如護明珠，不使缺落」、《百喻經·就樓磨刀喻》「猶如愚人，毀破禁戒，多取錢財，以用修福」為書證。³⁶所謂「禁條戒律」，就把釋氏的戒律想成一條一條禁止出家人作某些事情的款項，跟「菩薩戒」一詞引起的聯想如出一轍。其實，不需要那麼辛苦還發明新的意思。古文「禁戒」本來就含「戒備」義³⁷，即「警戒防備」³⁸，提高警覺而採取保護措施，免得自己受傷。照佛教業果信仰，做壞事，未來倒霉的——不管是這輩子還是來生——無非是自己。因此，要避免災難、傷害、困擾等等眾苦，關鍵在於自己不造惡業。然而積習已深，不造惡業談何容易，必須靠正知、不放逸來提高警覺，而菩薩關懷的重點放在有情，所以他的戒自然包括上引第一百五十六問答中的「守護一切眾生」，更何況真懂得保護眾生，同時也在保護自己。一個人這樣慎重其事的精神與自他都不傷的道德行為（“śīlam”），法護用古文的「禁戒」來表達，無不貼切。至於“śikṣā”同樣譯作「禁戒」，可能反映法護對佛法修行的一個看法³⁹。照理來說，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、又保護自己的大範圍內。

《度世品經》上「禁戒」偶有簡化為「戒」的情形，諸如上文援引的「何謂戒淨」、「是為菩薩十戒清淨」、「見犯戒者而懷瞋恚」、「又當奉行諸菩薩戒」和「常當精進學菩薩戒」，是為了維持四音節的韻律，盡可能貫串讀誦的節奏。「戒」本身就含「戒備」、「防備」義⁴⁰，所以通「禁戒」。較罕見的情形倒是單獨用「禁」。第一百一十三段問「何謂應時」、「何等為方便」、

³⁶ 見羅竹風主編，《漢語大詞典》第七卷，頁 922。

³⁷ 同上。

³⁸ 見羅竹風主編，《漢語大詞典》第五卷，頁 209。

³⁹ 不過從下面的討論可以知道，這樣的看法並非任意主觀的，而在經文上有根據。

⁴⁰ 參徐仲舒主編，《漢語大字典》第二卷，頁 1400。

「何等為勤修」、「sbyor ba ni gang」⁴¹，以“prayoga”為主體。該詞華文往往譯作「相應」或「加行」，是「理論」的反義詞，指「實踐」⁴²。普賢菩薩給普慧菩薩的答案羅列六度、四無量心。第二項的持戒波羅蜜多，《度世品經》則作「一切奉戒，其禁德⁴³限，閑淨精修，奉行應時，不蔑他人」。⁴⁴在對照其他譯本時，由《六十華嚴》的「學一切學，持一切戒，具行頭陀、威儀清淨方便，不輕他故」、《八十華嚴》的「持戒勤修，頭陀苦行，少欲知足，無所欺故」及藏譯本的“gzhan la brnyas pa med pas byang chub sems dpa' rnam kyī tshul khrims dang | bslab pa dang | sbyangs pa'i yon tan dang | sdom pa dang | brtul zhugs dang dka' thub thams cad du yi dam bcas pa la nan tan byed pa'i sbyor ba dang | ”⁴⁵ 得知，實踐持戒度所包括的項目，一開頭就是菩薩們的應學技巧與尸羅⁴⁶！法護這位很有經驗的譯師當然不可能把這個地方機械性地翻成「禁戒、禁戒」。他將「戒」分配到“śikṣā”，然後用「禁」來照顧「尸羅」，顯然是要避免譯語的重複。結果，不僅巧妙地達到修辭效果，同時也沒有違背語義，因為獨自的「禁」也可以表示「用以防護……的設施」概念。⁴⁷這也是個小例子，說明漢譯《離世間品》所述菩薩之戒，層面多，牽涉廣，唯一絕對找不到的，就是當今中國佛教或西藏佛教熟悉的「菩薩戒」。

參考文獻

- 《別譯雜阿含經》。T02, no. 100。
 《大方廣佛華嚴經》。T09, no. 278。
 《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
 《度世品經》。T10, no. 292。
 《持心梵天所問經》。T15, no. 585。
 《解脫道論》。T32, no. 1648。

⁴¹ 分別見 T10, no. 292, p. 637, a27（法護譯本）、T09, no. 278, p. 632, b8-9（東晉譯本）、T10, no. 279, p. 280, a3（李唐譯本）、D 37 phal chen ga 291/146 a 7（藏文譯本）。

⁴² 參上引 Monier-Williams 書 p. 688b。

⁴³ 這個「德」是「得」的錯字。

⁴⁴ 見 T10, no. 292, p. 638, c9-10。依《大正藏》勘勘注，「淨」字，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏作「靜」。

⁴⁵ 分別見 T09, no. 278, p. 653, a28-b1（東晉譯本）、T10, no. 279, p. 298, c20-21（李唐譯本）、D 37 phal chen ga 429/215 a 4-5（藏文譯本）。依《大正藏》勘勘注，東晉本第「一切學」三字，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏無。

⁴⁶ 這個順序跟東晉譯本一致。

⁴⁷ 見《漢語大詞典》第七卷，頁 919。

《阿毘曇毘婆沙論》。T28, no. 1546。

《阿毘達磨大毘婆沙論》。T28, no. 1545。

《雜阿含經》。T02, no. 99。

《魔逆經》。T15, no. 589。

平川彰（1989）。《〈華嚴經〉中所見初期大乘教徒之宗教生活》。川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》頁 163-219。臺北：法爾出版社。

徐仲舒主編（1987）。《漢語大字典》第二卷。武漢：湖北辭書出版社·四川辭書出版社。

洪普萍（2008）。《華嚴戒學之研究》。臺北：華嚴專宗學院研究所。

羅竹風主編（1990）。《漢語大詞典》。上海：漢語大詞典出版社。

荻原雲來編纂（1979）。《漢譯對照梵和大辭典》。臺北：新文豐出版公司。

釋自莊（1993）。《〈八十華嚴經〉〈離世間品〉戒觀》。《大專學生佛學論文集（四）》頁 109-118。臺北：華嚴蓮社、趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會。

Adamek, Wendi Leigh. 2007. *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*. New York: Columbia University Press.

Hirakawa, Akira. 1997. *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo: The Reiyukai.

Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Edited by E. Leumann, and C. Cappeller. Oxford: Clarendon Press.

Rhys Davids, T. W., and William Stede. 1921. *Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society.

Ui, Hakuju and Munetada Suzuki, Yenshō Kanakura, Tôkan Tada, eds. 1934. *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-Hgyur and Bstan-Hgyur)*. Sendai: Tôhoku Imperial University.

以「如來」一詞的詮釋為例 略論唐代《華嚴》注釋研究的一個課題

法光佛教文化研究所 副研究員
高明道

摘要

大體來說，近代學者華嚴研究的課題，以宗為多，以經為少。宗的研究自然靠歷代祖師、古德留下來的典籍當作論述的根據，而這群著作當中，《華嚴經》本身的注釋——諸如終南山至相寺沙門智儼的《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌卷》、魏國西寺沙門法藏《〈華嚴經〉探玄記》、清涼山大華嚴寺沙門澄觀之《〈大方廣佛華嚴經〉疏》與《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》以及京兆靜法寺沙門慧苑《續〈華嚴略疏〉刊定記》——理所當然頗具分量。不過礙於「華嚴思想」的框架，注疏的參考與利用往往不是偏重「十玄」、「六相」、「四法界」等法數的探索，就是圍繞著「性起」的概念、判教的系統等等，鮮以注釋自身的資料為主，從各個說法的取捨進一步瞭解作者的主張，也就是說，主流的研究在若干重點著墨甚多，相形之下忽略了其他有價值的訊息。本文擬以「如來」一詞的解說為例，試析唐朝《華嚴》注解針對佛學概念的本土化和作者個人態度所透露的消息，以增進吾人對古代華嚴學者的認識。

關鍵詞：如來、詮釋、《華嚴經》注解

前言

中國佛教的研究可以從多種不同的角度切入，諸如外來信仰與本土文化之間的衝突和調和、宗教發展的經濟與社會條件、佛教對華夏文學、美術乃至建築等物質文化所產生的影響等等，釋氏思想的開展自也是其中一環，而這方面的探索容易著重天台或華嚴這些遠東土生土長的宗派。因此，雖然有不少著作以中觀、唯識等傳自印度的學說為主題或者闡述淨土、禪宗等富有中國特色的信仰，但是論到龐雜的哲學體系，天台、華嚴既然最具代表性，喜愛義理的學者當然特別容易在此一領域努力耕耘。較為可惜的是：個別學派思想史的討論，似乎偏重若干課題的剖析，像歷代祖師判教說的差異，或如「法界」概念的演變等等。實際上，對古德見解的不同要獲得較全面的理解，不應局限於這類「重量級」的話題，必須對所有相關現象進行有系統的考察。當然，此工程規模浩大，恐非單獨一人所能成辦。因此，茲先舉「如來」一詞的詮釋為例，期成拋磚引玉之功。

一、智儼的《成實》舊解

「如來」是諸佛共有的十號之一。原文的“tathāgata”，梵語、巴利語寫法一樣，而華文除「如來」外，還有「如去」、「多陀阿伽度」、「多他阿伽度」、「怛薩阿竭」等多種翻譯方式¹。這個重要的佛典常用稱謂，在尚傳《華嚴》注解裡，最早的解釋見於終南山至相寺沙門智儼（602-608年）所述《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》。華嚴宗二祖在此書第四卷講解《寶王如來性起品》，闡釋品題中「如來」時說：「『如來』者，如實道來成正覺。」²看起來是作者的文字，事實上隋朝時已為兩位聲望極高的中國法師所提。二者中最多的資料出自淨影寺沙門慧遠（523-592年）之手，包括契經的注解、論的釋義以及個人的創作，即：

言「如來」者，彰其道圓。乘如實道，來成正覺，故名「如來」。³

多陀阿伽度是如來號。乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁴

乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁵

¹ 參荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》頁552。

² 見T35, no. 1732, p. 79, b29。

³ 見T37, no. 1745, p. 101, a17-18。

⁴ 見T37, no. 1749, p. 180, b1-2。

⁵ 見T37, no. 1764, p. 618, c29。

言「如來」者，多義如下。依龍樹釋，乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁶

乘如實道，來成正覺，是「如來」義。⁷

名為「多陀阿伽度」者，此名「如來」。乘如實道，來成正覺。故名「如來」。⁸

「如」是如理。乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁹

「如來」者，標人別法。乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。¹⁰

言「最勝」者，是應佛十號中初號也。非群品同，故曰「最勝」。乘如實道，來成正覺，豈非最勝？¹¹

初「如來」者，外國名為「多陀阿伽度」，亦云「多陀阿伽馱」也。此云「如來」。斯乃就德以立其名。德中不定，解有兩義：一、約佛解。如《涅槃》釋：如三世佛所說不變，故名為「如」。佛如而來，故名「如來」。¹²若從此釋，就義立名。二、約理釋。「如」者如理，「來」者是德。故龍樹云：乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。¹³

慧遠的著作中，大部分的「如來」釋義正如智儼的例子，並未特地注明其說法是否有依據，只有兩個地方明文表示是參考龍樹。相傳由龍樹撰寫的漢譯佛典為數不少，但尚存文獻裡卻找不到「乘如實道來成正覺」八個字。¹⁴當然，古人引書跟當今學術研究的要求有所不同，而且光憑記憶，也容易產生「略引」、「意引」、出處記錯等現象，是無可厚非的。

⁶ 見 T37, no. 1764, p. 767, b6-7。

⁷ 見 T38, no. 1776, p. 481, c21-22。

⁸ 見 T38, no. 1776, p. 505, a26-27。

⁹ 見 X19, no. 351, p. 867, b13-14。

¹⁰ 見 X45, no. 753, p. 32, a14-15。

¹¹ 見 T44, no. 1843, p. 176, b27-29。

¹² 這是參考北涼天竺三藏曇無讖譯《大般涅槃經·梵行品》：「云何名『如來』？如過去諸佛所說不變。云何不變？過去諸佛為度眾生說十二部經，如來亦爾，故名如來。」見 T12, no. 374, p. 468, a29-b2。其實，《涅槃經》此處接著還說：「諸佛·世尊從六波羅蜜、三十七品、十一空來，至大涅槃。如來亦爾，是故號佛為『如來』也。諸佛·世尊為眾生故隨宜方便開示三乘，壽命無量，不可稱計。如來亦爾，是故號佛為『如來』也。」見 T12, no. 374, p. 468, b2-6。

¹³ 見 T44, no. 1851, p. 863, b17-24。

¹⁴ 不過《大智度論》載有「如實道來，故名為『如來』」句，見 T25, no. 1509, p. 236, a26。

再看第二個隋代古德——天台智者大師（538-597 年）。智顗講經說法¹⁵，風格和慧遠有別，如：

「如來」義甚多，且明二、三如來，餘例可解。二如來者，《成論》云：「乘如實道，來成正覺，故名『如來』。」「乘」是法如如智，「實」是法如如境，「道」是因覺是果。若單論「乘」者，如如無所知；單明「實」者，如如無能知。境、智和合，則有因果。照境未窮名因，盡源為果。「道」、「覺」義成，即是「乘如實道，來成正覺」。此真身如來也。以如實智乘如實道，來生三有，示成正覺者，即應身如來也。¹⁶三藏解「如來」文多，不載。今言：智照理與諸佛等，故言「如」；慈悲與諸佛等，故言「來」。諸佛應住祕密藏中，何故出世？只為慈悲故來。《成論》云：「乘如實道，來成正覺。」¹⁷

很明顯，智顗個人發揮的地方多¹⁸，而最關切的「如來」釋義，依他老人家所言出自《成論》。《成論》指「訶梨跋摩造、姚秦三藏鳩摩羅什譯」的《成實論》。查該論第一卷第四《十號品》，的確有淨影慧遠和智者大師援引的八個字：

復次經中說「如來」等十種功德，謂如來：應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上、調御、天人師、佛、世尊。「如來」者，乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。有所言說，皆實不虛。如佛問阿難：「如來所言頗有二不？」「不也，世尊！故名『如說』。」復次如來從得道夜至涅槃夜，於其中間，所說皆實，不可破壞，故名「如說」。又以一切種智知前後際，然後說故，所言皆實。又諸佛·世尊憶念堅固，無所忘失。有人或以比智而有所說，有隨經書，或有現在，不能善見而有所說。是人所說若得若失，如經中說：比智者言或得或失。佛於諸法現知已說，是故所言，皆不可壞，名「實說者」。又佛所說，皆說實義，不如餘人有實、不實，故不可壞。又所言應時，如經中說：佛知眾生心喜心樂，乃說道法，故名「如說」。又應為說者，即為說之，如《緊叔伽

¹⁵ 他不少作品不是自己握筆，而為「門人灌頂錄」。

¹⁶ 見 T34, no. 1718, p. 127, c27-p. 128, a6。

¹⁷ 見 T39, no. 1785, p. 49, a4-8。

¹⁸ 這也可以參考其《〈妙法蓮華經〉玄義》：「經言『我成佛已來，甚大久遠』：『我』者，即真性軌。『佛』者，覺義，即觀照軌。『已來』者，乘如實道，來成正覺，即是起應資成軌也。」見 T33, no.1716, p. 766, c4-7。《〈維摩經〉略疏》：「不來，乘如實道，來成正覺；不去是乘從三界中出，到薩婆若。」見 T38, no. 1778, p. 705, b3-4。

經》中說。又所應說法而為說之，所謂：若略若廣陰、入門等。是故所說，無非真實。復次有二種語法：一、依世諦，二、依第一義諦。如來依此二諦說故，所言皆實。又佛不說世諦是第一義諦，不說第一義諦是世諦，是故二言，皆不相違。復次如來若遮若開，亦不相違——隨所為事遮，不即此事開；隨所為事開，不即此事遮。是故所言，皆不相違。又有三種語法：一、從見生，二、從慢生，三、從假名生。佛無二種語，於第三語清淨無染。又有四種語法：見、聞、覺、知法。佛於此四，所言清淨，心無貪著。又有五種語法：過去、未來、現在、無為及不可說。是五種法，佛悉通達，明了知己，然後乃說，故名「如說」。能如說故，名為「如來」。¹⁹

這番話裡，羅列十個名號後，就定義「如來」，但至於「乘如實道，來成正覺」跟下一句的「有所言說，皆實不虛」該如何連貫，讀者其實找不到線索。難道是要把「乘如實道」的「實」看作「皆實不虛」的「實」，然後將「乘如實道，來成正覺」理解成「乘如有所言說之道，來成正覺」？即使進一步將最後一句——「能如說故，名為『如來』」——也納入考慮，訶梨跋摩要表達的意思仍然難以明瞭。這應該是翻譯所致的困境。單看《成實論》漢譯本的讀者無從看出譯師面對的是同一語詞的不同詮釋。此等背後印度語文的詞語雙關運用，在少數經文裡隱約可看到痕跡，如：

「世尊！如是般若波羅蜜多是如來波羅蜜多。」佛言：「如是！能如實說一切法故。」²⁰

¹⁹ 見 T32, no. 1646, p. 242, a23-b25。據《大正藏》勘勘注，「無上調御」四字，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸本作「無上士調御丈夫」；「所言清淨」，四本作「所言皆淨」。

²⁰ 見 T06, no. 220, p. 509, c11-12（唐玄奘譯《大般若波羅蜜多經·初分·波羅蜜多品》）。同一段文字又見 T07, no. 220, p. 203, c27-28（《大般若波羅蜜多經·第二分·不可得品》）。另參《大般若波羅蜜多經·第三分·讚德品》：「『世尊！甚深般若波羅蜜多是如來波羅蜜多。』『如是，善現！能如實說一切法故。』」見 T07, no. 220, p. 589, a26-28。同段經文不一樣的處理，參後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》：「『世尊！如實說波羅蜜是般若波羅蜜。』佛言：『一切語如實故。』」（見 T08, no. 223, p. 313, a21-22、T25, no. 1509, p. 521, a16-18。）據《大正藏》勘勘注，「如實說」後，《高麗藏》經文及《聖語》、《宮》、《宋》、《高麗》諸藏論文有「者」字，茲從《聖語》、《宋》、《元》、《明》各本經文及《元》、《明》二藏論文，並參《大智度論》「此中佛說，非但佛說名如實說，一切語言皆是如實故，名『如實說波羅蜜』」（見 T25, no. 1509, p. 521, c16-18）；「一切語」，論文《高麗藏》作「一切說」。

「迦葉！如上空中有雲聚起，不從東、西、南、北、四維、上、下而來。是故如來名實語者，知是雲聚非十方來，如實說之。」……「如來是實語者，能如實說一切法空者。」²¹

「復次——憍尸迦！——如是法師無有信分，所謂：如來常說不依戒律、如教行者。憍尸迦！是諸法師無信分故，彼非善根而可說者，惟惡增長，必受果報。如是果報，若諸如來·如實說者，彼人聞已，便從口中多嘔熱血。因此患故，即當命終。」²²

更清楚的表達，則見於鳩摩羅什《大智度論》之《諸波羅蜜品》解釋中：「『多陀阿伽陀』者，或言『如來』，或言『如實說』，或言『如實知』。」²³而這樣的觀念並非大乘典籍才提，聲聞的修多羅本來就有，如後秦佛陀耶舍、竺佛念共譯《長阿含經·第三分·俱舍經》「比丘於中修行，自知自見：沙門瞿曇時說，實說，義說，法說，律說」²⁴或《第二分·清淨經》：「如來於過去、未來、現在，應時語，實語，義語，利語，法語，律語，無有虛也。佛於初夜成最正覺，及末後夜，於其中間有所言說，盡皆如實，故名『如來』。」²⁵後者對等巴利語經文作「如來在過去、未來、現在諸法中是時說者、實說者、義說者、法說者、律說者，所以叫作『如來』」。²⁶覺音論師此處的解釋則十分具體：「因為他每次該如何說才說得清楚，都會這樣講，所以，將“d”改為“t”之後，『就叫作「如來」』」（“*tasmā tathāgatoti vuccatīti yathā yathā gaditabbam, tathā tatheva gadanato dakārassa takāraṃ katvā tathāgatoti vuccatīti attho*”）²⁷。這是巴利傳統注釋裡在眾多「如來」釋義中所謂的「因為所說屬實而稱為『如來』」（“*tathavādītāya tathāgato*”）。其他相關訓釋，覺音論師接納了兩個略有不同的拆詞方式。第一個、也是他比較認同的說法，詮釋步驟為：（一）“*vādo*”等於“*gado*”（二者都指「話語」），（二）“*tatha*”（「真實的」）、“*tathā*”（「如此」、

²¹ 見 T11, no. 310, p. 4, c19-21、p. 11, b28-29（唐菩提流志譯《大寶積經·三律儀會》）。據《大正藏》勘勘注，「不從」二字，《宮》本作「從」。

²² 見 T21, no. 1340, p. 754, a11-16（隋闍那崛多譯《大法炬陀羅尼經·法師弘護品》）。據《大正藏》勘勘注，「嘔」字，《宋》本作「毆」，《元》、《明》二藏作「歐」。

²³ 見 T25, no. 1509, p. 521, c15-16。另參《大智度論》：「何以故？但佛『如實說』，如來如去故」，T25, no. 1509, p. 219, b14-15。

²⁴ 見 T01, no. 1, p. 103, b15-17。

²⁵ 同上，p. 75, c6-9。

²⁶ “*‘iti kho cunda atītānāgatapaccuppannesu dhammesu tathāgato kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādī, tasmā tathāgatoti vuccati.*” 見 *Dīghanikāyo Pāthikavaggapāli* 6. *Pāsādikasuttaṃ Pañhābyākaraṇaṃ* 188。

²⁷ 見 *Sumaṅgalavilāsini nāma Dīghanikāyaṭṭhakathā*。

「這樣」)關係密切²⁸，所以(三)因為他情形(-tāya)是「他是說實(tatha-)話的人(-vādi-)」，他就是「如此話語」(tathā-gado)，即「如來」(tathāgato)。覺音論師還特地補充說：「這個地方，“gada”一詞的意思讀成“gata”的音。」²⁹第二個分析從“āgadanam/āgado”都含“vacanam”(「說話」、「話」)義著手——佛陀講的話是真實(“tatho”)、不顛倒的(“aviparīto”)，是“tatha-āgado”，而這「真實話語」的“d”換作“t”後，就變成“tathāgato”。³⁰

《成實論》解釋「如來」的意思，絕大部分篇幅用在「實語」的發揮上，但華夏古德常喜歡引用的，偏偏是不容易明白的首句「乘如實道，來成正覺」。中國佛教歷史上，雖然偶有頗具創意地引用該句，例如梁寶亮等集《〈大般涅槃經〉集解》釋《迦葉菩薩品》「非如來者，謂一闡提至辟支佛；為破如是一闡提等至辟支佛，是名『如來』」³¹處，引僧亮曰：「『一闡提至辟支佛』者，六度是如道。乘如道來，故名『如來』。此等不乘如道，菩薩乘而未至，故闕之也。」³²或如唐西崇福寺沙門智昇撰《集諸經禮懺儀·施粥偈天帝釋說》中說：

南無十方無邊際 去來現在一切佛 聖凡心性真如來 具足一切
功德財 智慧光明恆普照 自性清淨心本開 常樂我淨真識智
清淨不變始終明 久乘如道成正覺 故我頂禮心如來³³

或者到北宋時，這種表達方式竟然在新的譯本上復活過來，如法賢譯《佛說決定義經》「如來·應供·正等正覺於大眾中唱如是言：『我以自智乘如實道，來成正覺……』」³⁴、施護譯《集諸法寶最上義論》「從如實道如實而來，故名『如來』」³⁵。不過這些對「乘如實道，來成正覺」的理解都沒什麼幫助。

在南北朝有股研究《成實論》的勢力形成。隋代大德的著作中常援引「乘如實道，來成正覺」，似乎代表著此時尚的尾聲，而智儼可說是仍受遺風的影響。智儼《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》上唯一明文引《成實論》的

²⁸ 參 Cone, Margaret, A Dictionary of Pāli. Part II, p. 282a、p. 284a。

²⁹ “gadattho hettha gatasaddo”。Bodhi, Bhikkhu, The Discourse on the All-Embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries, p. 328 把該句譯作 “For here the word gata has the meaning of enunciation (gado)”，或待商榷。

³⁰ 參 api ca āgadanam āgado vacananti attho. tatho aviparīto āgado assāti, da-kārassa ta-kāram katvā tathāgatoti evametasmim atthe padasiddhi veditabbā。

³¹ 見 T12, no. 374, p. 581, a20-22、T12, no. 375, p. 828, b25-27。

³² 見 T37, no. 1763, p. 598, b10-12。

³³ 見 T47, no. 1982, p. 458, c12-16。據《大正藏》勘勘注，「心性」的「性」，《宋》、《元》、《明》三本作「唯」。

³⁴ 見 T17, no. 762, p. 652, b7-9。

³⁵ 見 T32, no. 1638, p. 154, b4-5。

地方見於《十地品》的解說：「……三、依毘曇，五欲離故，名為『離欲』；斷十惡故，名為『離惡』；除五蓋故，名為『離不蓋』。四、依《成實》，斷貪欲心，名為『離欲』。亦捨殺等，名為『離惡、不善法』也。」³⁶這顯然抄自淨影慧遠《〈十地經論〉義記》：「……三、依毗曇，離五欲故，名為『離欲』；斷十惡故，說為『離惡』；除五蓋故，名『離不善』。四、依《成實》，斷貪欲心，名為『離欲』。以離欲故，亦捨殺等，名為『離惡、不善法』矣。」³⁷依此來看，《寶王如來性起品》注釋裡的「『如來』者，如實道來成正覺」，很可能並非直接從《成實論》參考過來，而是受隋代學者著作的影響。這些前輩大作中既然都正確說「乘如實道，來成正覺」，可推斷現傳本《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》中遺漏了「乘」字。

二、法藏的《佛性》新詮

繼承智儼《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》的「魏國西寺沙門法藏述」《〈華嚴經〉探玄記》，第二卷開始具體解釋經文時，論及「如來」一詞，就列出文獻上若干說法：「又『如來』者，《地持論》云：『言語所說不乖於如，故名『如來』。』又《〈轉法輪〉論》云：『第一義諦名『如』，正覺名『來』。正覺第一義諦，故名『如來』。』又經云：『乘六波羅蜜，來成正覺，故名『如來』。』又論云：『乘如實道，來成正覺。』」³⁸可見，部分典籍注明出處——《地持論》³⁹、《〈轉法輪〉論》⁴⁰——，另一部分沒有，只說「經」、「論」，而未標示原典的兩個例子，在慧遠的《大乘義章》偏偏已同時並列：「故龍樹云：『乘如實道，來成正覺，故曰『如來』。』《涅槃》宣說：『乘六波羅蜜、十一空來，故曰『如來』。』」⁴¹看來，受淨影慧遠影響的不只是智儼。

³⁶ 見 T 35.1732.56 b 9-12。

³⁷ 見 X 45.753.144 c 6-9。另參《大乘義章》，T 44.1851.727 a 7-10。

³⁸ 見 T35, no. 1733, p. 130, c15-19。

³⁹ 指涼曇無讖於姑臧譯《菩薩地持經·畢竟方便處·建立品》：「言語所說不乖於如，是故名『多陀阿伽駄』。」見 T30, no. 1581, p. 956, b3-4。

⁴⁰ 這個說法也見於法藏的《〈大乘法界無差別論〉疏》（T44, no. 1838, p. 75, a1-2）與《〈大乘起信論〉義記》（T44, no. 1846, p. 249, a24-26）。出處應該是元魏毘目智仙譯《〈轉法輪經〉憂波提舍》：「以何義故名『如來』者，彼義今說：如實而來，故名『如來』。何法名『如』？涅槃名『如』。眾生與法，彼二不如。如世尊說：『諸比丘！第一聖諦不虛妄法名為『涅槃』。』知故，名『來』。」見 T26, no. 1533, p. 357, a29-b3。

⁴¹ 見 T44, no. 1851, p. 863, b23-25。

在此更值得注意的是：法藏（643-712 年）解釋《寶王如來性起品》題中「如來」詞，不採納智儼原用的資料，而引《佛性論·顯體分·如來藏品》。問題是，「如來」的理解並未因此變得容易，正好相反，由於版本異讀情況複雜，實際上讀者的困難更多。查《高麗藏》本《佛性論》，相關的文字本來說：「言『如』者，有二義：一、如如智，二、如如境。並不倒，故名『如如』。言『來』者，約從自性來。來至至得，是名『如來』。」不過據《大正藏》勘勘注，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸本，「來至至得」作「至來至得」⁴²。有出入的地方，「終南山草堂寺沙門宗密撰」《〈圓覺經大疏〉釋義鈔》跟《高麗藏》本一致⁴³，可見唐代的確有這樣的傳本。《大正藏》的《〈華嚴經〉探玄記》以「高麗高宗三十二年刊本會藏本」為底本（簡稱《原》），此處還利用「嘉曆三年、元德三年間理覺刊大谷大學藏本」（簡稱《甲》）來勘勘。底本說：「《佛性論·如來藏品》云：『從自性住來至，來至得果，故名「如來」。』」《甲》本只有一個「來至」。⁴⁴法藏、宗密之間有澄觀。其《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》，《大正藏》以「明崇禎年中刊增上寺報恩藏本」為底本（簡稱《原》），此處並以「正慶元年刊小野玄妙氏藏本」勘勘（簡稱《乙》）。《原》作：「言『如如』者，有二義：一、如如智，二、如如境。並不倒，故名曰『如如』。言『來』者，約從自性來至得果。是名『如來』。」《乙》作：「言『如如』者，有二義：一、如如智，二、如如境。並不倒，故名『如如』。言『如來』者，約從自性來至，至得。是名如來。」⁴⁵局面堪稱雜亂。加上新羅華嚴僧元曉（617-? 年）在他兩部偽經注釋裡略引此說，即《〈金剛三昧經〉論》「如論說言『從住自性，來至至得』，正謂此也」⁴⁶及《〈瓔珞本業經〉疏》：「《佛性論》云：『從自性住，來至至得，故名「如來」也。』」⁴⁷顯然跟《佛性論·如來藏品》末另一段混在一起：「言『如來』者，有二義：一者現如不顛倒義。由妄想故，名為『顛倒』；不妄想故，名之為『如』。二者現常住義。此如性從住自性性來至至得。如體不變異故，是常義。」⁴⁸茲以一簡表，對照如下：

⁴² 見 T31, no. 1610, p. 795, c25-28。

⁴³ 「如如者有二：一、如如智，二、如如境。並不倒，故名『如如』。言『來』者，約從自性來，來至至得，是名『如來』故。」見 X09, no. 245, p. 579, c14-15。

⁴⁴ 見 T35, no. 1733, p. 405, a10-11。

⁴⁵ 見 T36, no. 1736, p. 96, b14-17。《乙》本同《〈華嚴經疏鈔〉玄談》，參 X05, no. 232, p. 809, c11-13。

⁴⁶ 見 T34, no. 1730, p. 968, b6-7。

⁴⁷ 見 X39, no. 705, p. 253, c10。

⁴⁸ 見 T31, no. 1610, p. 796, a20-23。

……言	來者約從自性來	來至	至得	是名如來	《佛性論》《麗》本
……言	來者約從自性來	來至	至得	是名如來	宗密
……言如來者約從自性		來至	至得	是名如來	《疏鈔》乙
……言	來者約從自性	來至來至得		是名如來	《佛性論》他本
……言	來者約從自性	來至	得果	是名如來	《疏鈔》原
	從自性住	來至來至得果	故名如來		《探玄記》原
	從自性住	來至	得果	故名如來	《探玄記》甲
	從自性住	來至	至得	故名如來	《〈瓔珞本業經〉疏》
	從住自性	來至	至得		《〈金剛三昧經〉論》
	此如性從住自性	性來至	至得		《佛性論》

這種文字不穩定的情形背後反映的事實，恐怕是無論寫卷的抄寫者抑或刊本的編輯者，對其意義不甚明了。看近代人的處理，有時還是有這樣的感覺。⁴⁹例如法舫《阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究》「言來者，約從自性來至來至得，是名如來」或⁵⁰古正美《定義大乘及研究佛性論上的一些反思》「言來者，約從自性來，來至至得是名如來」⁵¹，依其新式標點，引用者究竟如何瞭解這些文字，實在不容易體會⁵²，更不用說版本上的問題，對投入思想、哲學方面的研

⁴⁹ 以下例子均屬漢文資料。不過，華籍學者已經如此，外國人的苦難應該更大。參 King, Sallie B., *Buddha Nature*, p. 48 的譯文：“Come means coming from itself, in coming to arrive, and in arriving to attain.” 從此延伸出來的詮釋 (p. 49-50)，距離跟原文更遙遠：“The author represents come as meaning coming from itself (which the context indicates means from Thusness) and simultaneously arriving and attaining the fruit of liberation. He argues that coming already entails arriving (because one has not come anywhere unless one has arrived somewhere) and arriving already entails attaining (because when one arrives at a place one has attained that new situation). Thus where there is coming there is attaining - where there is cause there is effect.”

⁵⁰ 見法舫，《阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究》，頁121。

⁵¹ 見古正美，《定義大乘及研究佛性論上的一些反思》，頁34。

⁵² 標點的問題當然不局限於這個小例子。例如《佛性論》該處幾句，《大正藏》的標點為：「言如者。有二義。一如如智。二如如境。並不倒故名如如。言來者。約從自性來。來至至得。是名如來。故如來性雖因名。應得果名。至得其體不二。但由清濁有異。」（見 T31, no. 1610, p. 795, c25-29。）賴賢宗《如來藏說與唯識思想交涉中的「信」與「佛性」：一個比較研究與佛教信仰論的哲學考察》一文，正文引

究者似乎都不存在。至於《佛性論》該句的意思，可參考其「三種佛性」說：「住自性者，謂道前凡夫位；引出性者，從發心以上，窮有學聖位；至得性者，無學聖位。」⁵³隋吉藏（549-623年）《〈勝鬘〉寶窟》進一步將《佛性論》提的「法身藏」跟「至得」聯繫在一起，說「依此藏能修因，至得佛果」。⁵⁴

據上述線索，回到《〈華嚴經〉探玄記》來嘗試重新理解，發現法藏原來將「從住自性性」、「從自性來至來至得」兩段在《佛性論》分開出現的文字⁵⁵稍微改寫後，揉成一句，作「從自性住來至，來至得果，故名『如來』」⁵⁶，並以此替代智儼用過的《成實論》。為什麼這樣作呢？或許是因為當時釋氏學界已認識到《成實論》並非站在大乘立場，而《寶王如來性起品》又是純然的摩訶衍經，加上法藏對《佛性論》這部不屬譯本而是本土製作的典籍，因為理念相近，就特別有好感。只是，他這樣引《佛性論》來下「如來」的定義，除了極少數且都跟華嚴有關係的唐宋僧侶沿用之外，對華夏佛學沒有產生任何影響。

三、慧苑的《般若》復古

從京兆靜法寺沙門慧苑（673-743?年）開始，古德為《華嚴》作注，不再是講東晉的六十卷本，而是以李唐新譯為解說的對象。因此，品題上有《寶王如來性起品》（佛馱跋陀羅譯本）、《如來出現品》（實叉難陀譯本）的差異。不過曾為法藏大弟子的慧苑不採用《佛性論》來解釋「如來」義，字裡行間應該是有不認同的成分在內，而跟品題了無關係。慧苑《〈續華嚴經略疏〉刊定記》該處是這樣寫的：

作「言如者，有二義，一如如智，二如如境，並不倒故，名如如。言來者，約從自性來，來至至得，是名如來，故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二」，第 11 注引為「言如者有二義，一如如智，二如如境，並不倒故名如如，故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二」，第 21 注作「言如者，有二義，一如如智，二如如境，並不倒故，名如如。言來者，約從自性來，來至至得，是名如來，故如來性雖因名，應得果名，至得其體不二。但由清濁有異，[……]」第 55 注作「約從自性來，來至至得，是名如來。故如來性雖因名，應得果名。至得其體不二……」，一篇當中隨意使用各種標點方式，無任何標準可言。更令人擔憂的，當然是意義上的曲解。接在「是名『如來』」後的句子應該讀成：「故如來性，雖因名『應得』，果名『至得』，其體不二，但由清、濁有異。」

⁵³ 見 T31, no. 1610, p. 794, a22-24。

⁵⁴ 參 T37, no. 1744, p. 85, c5-7。

⁵⁵ 所參考的寫卷跟後來《宮》、《宋》諸本屬於同一系統。

⁵⁶ 《甲》本的「從自性住來至得果，故名『如來』」應該是編輯的刪減。

「如來」者，略有二義：一、智乘因行而來成果。此智即如，故雖來，未曾來也。《金剛般若》云「『如來』者，即『諸法如』義」故。二、果智契理一如時，不礙常應所化，故「來」也。《仁王·教化品》云「超度世諦、第一義諦之外，為第十一地薩云若覺。非有非無，湛然清淨，常住不變，同真際，等法性，無緣大悲，教化一切眾生，乘般若乘來化三界」故。⁵⁷

以上雙重解說是慧苑的創舉，用語、概念都頗具特色。比方說，「x 乘因行」的組合，古德著作中⁵⁸ x 不是形容詞，就是數詞，諸如隋吉藏《〈勝鬘〉寶窟》「總舉大乘因行化導之要」⁵⁹、隋淨影慧遠《〈十地經論〉義記》「三乘因行名為『有學』，三乘極果名為『無學』」⁶⁰、唐窺基（632-682 年）《〈妙法蓮華經〉玄贊》「大乘因行，名之為『門』」、「二乘因行伏煩惱故」、「一乘因行雖廣無邊，不容二行，故名『狹小』」⁶¹等等。這些「乘」自當名稱，讀成 shèng。唯獨吉藏撰《〈法華〉玄論》有一個不同的例子：「又因有乘，果無乘，則因車，果無車，則長者自無車。以何賜之？若云此經但取進趣乘，不取果德乘者，亦不然。要先應明果德妙乘，用此應物，然後令乘因行，以求果乘耳。」⁶²「令乘因行」的「乘」當動詞用，念作 chéng，和慧苑的「智乘因行而來成果」一樣，不禁令人聯想到智儼援用的《成實論》「乘如實道，來成正覺」句。《成實論》未提具體的主語——感覺上應該是個補特切羅——，而慧苑指出乘者為「智」。這可以跟唐慧淨法師作《〈般若心經〉疏》「大智乘因至果」⁶³對照，也正好帶出慧苑在此新提的重點——般若。⁶⁴像「雖來，未曾來」，就模仿般若經典的句型，表示雖是緣起達成圓滿的果位，但從來沒有一個實有的個體實質地來到一個自性存在的無上菩提。接著引《金剛經》，一點也不稀奇。當然，慧苑如何理解「『如來』者，即『諸法如』義」，因為沒有進一步的說明，不得而知，但當時有較早的注釋，反映唐之前的若干解讀。姚秦鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》此處原本是佛說：

⁵⁷ 見 X03, no. 221, p. 828, a16-22。

⁵⁸ 這樣的表達方式不見於翻譯的佛典。

⁵⁹ 見 T37, no. 1744, p. 32, a5-6。

⁶⁰ 見 X45, no. 753, p. 147, b14-15。

⁶¹ 見 T34, no. 1723, p. 658, a17、p. 775, b16、p. 748, a8-9。

⁶² 見 T34, no. 1720, p. 414, a16-20。

⁶³ 見 X26, no. 521, p. 591, b21。

⁶⁴ 「此智即如」一句，可參《〈大般涅槃經〉集解》所引僧亮說：「如實而知名『智』，智即如來。」見 T37, no. 1763, p. 443, c27-28。

如是，如是，須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我受記：「汝於來世當得作佛，號『釋迦牟尼』。」以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我受記，作是言：「汝於來世當得作佛，號『釋迦牟尼』。」何以故？如來者，即諸法如義。⁶⁵

在姚秦釋僧肇《〈金剛經〉註》，相關的解說是：「何以故無法便得記耶？諸法性空，理無乖異，謂之為『如』。會如解極，故名『如來』。有相，則違；無相，則順。順，必之極，故宜得記之也。」⁶⁶隋吉藏撰《〈金剛般若〉疏》：「『如來』者，即『諸法如』義：以體如故，名『如來』，亦體如故，名『得記』。如中豈有法可得耶？若有得，則不體如。不體如，不名『如來』，亦不得受記也。」⁶⁷都提及「諸法」或「法」。實際上，對照各種古代《金剛經》譯本，發現該「諸法」唯羅什本獨有，如：

如來者，即諸法如義。⁶⁸

言如來者，即實真如。⁶⁹

如來者，真如別名。⁷⁰

如來者——善實！——，真如故此即是。⁷¹

言如來者，即是實性真如之異名也。⁷²

言如來者，即是真實真如增語。⁷³

⁶⁵ 見 T08, no. 235, p. 751, a20-27。

⁶⁶ 見 X24, no. 454, p. 402, a13-15。

⁶⁷ 見 T33, no. 1699, p. 119, a1-4。

⁶⁸ 姚秦鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，見 T08, no. 235, p. 751, a26-27。

⁶⁹ 元魏菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》，見 T08, no. 236a, p. 755, b19。

⁷⁰ 陳真諦譯《金剛般若波羅蜜經》，見 T08, no. 237, p. 765, a2。

⁷¹ 隋笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》，見 T08, no. 238, p. 770, a8-9。據《大正藏》勘勘注，「真如」二字，《宮》、《宋》、《元》三本作「實如」。

⁷² 唐義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》，見 T08, no. 239, p. 774, b1-2。

⁷³ 唐玄奘譯《大般若波羅蜜多經·能斷金剛分》，見 T07, no. 220, p. 983, c27。以上引述漢譯本呈現的問題跟前面所論《成實》闡釋諸佛十號譯文相似，卡在“tathāgato”原則上翻為「如來」。Harrison 的新英語譯本善巧避免這個問題，說：“The word ‘Realized’ (tathāgata), Subhūti, is a synonym for reality (tathatā).” 見 Harrison, Paul, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā. A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts From Greater Gandhāra”, p. 152。

查其原文——“tathāgata iti subhūte bhūtatathatāya etad adhivacanam”——⁷⁴，各家所謂的「實真如」、「真如」、「實性真如」、「真實真如」就等於“bhūtatathatā”，把複合詞裡的“bhūta-”當作形容詞「實」、「真實」或者名詞「實」，即“true, real”或“reality”⁷⁵，只有鳩摩羅什用「諸法」。他這樣獨特的處理顯然將“bhūta-”看成“that which is or exists”、“the world”，進而譯之為「諸法」，不知是否跟其原來學說一切有部有關。

至於慧苑「如來」第二個意思——「果智契理一如時，不礙常應所化，故『來』也」——，前句著重智慧，後句強調方便，好像要把「如」跟「來」分別配給勝義諦和世俗諦，但沒有想到，接著又引《仁王般若波羅蜜經·菩薩教化品》⁷⁶「超度世諦、第一義諦之外，為第十一地薩云若覺」，突破了傳統印度佛學的概念，將一切智（薩云若）置在二諦之外，並用「非有非無，湛然清淨，常住不變，同真際，等法性，無緣大悲，教化一切眾生，乘般若乘來化三界」來描繪佛陀的境界。以這段經文詮釋「如來」義，在中國佛教可謂空前絕後，令人不禁問此靈感從何來。筆者認為深受智儼引《成實論》「乘如實道，來成正覺」、法藏引某經「乘六波羅蜜，來成正覺」的影響。慧苑恰好在《仁王經》上讀到「乘 x 來 y」的句子，便信手沿用。當然，他不會知道後來學術界考證出《仁王經》是本土作品，非真譯經。

四、澄觀的總別會通

傳統奉為華嚴四祖的唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀（738-839 年）打破了智儼、法藏、慧苑等前輩依單一經論詮釋「如來」的方式，論述文字的篇幅又特別大。澄觀在其《〈大方廣佛華嚴經〉疏》對《如來出現品》品題中「如來」的闡釋，用粗體字搭配《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》的科判，主要內容是：

總釋 「如來」是有法之人，即三身、十身之通稱；「出現」是依人之法，果用、化用之總名。

⁷⁴ 見如實佛學研究室編著《金剛般若波羅蜜經（一）》，頁 478。

⁷⁵ 見 Monier-Williams, Monier. A Sanskrit-English Dictionary, p. 761c。

⁷⁶ 經文原文為：「超度世諦、第一義諦之外，為第十一地薩婆若覺。非有非無，湛然清淨，常住不變，同真際，等法性，無緣大悲，教化一切眾生，乘薩婆若乘來化三界。」見 T08, no. 245, p. 826, c25-28。據《大正藏》勘勘注，「薩婆若」，《宋》、《元》、《明》三本作「薩云若」。

結前生後 「如來」雖見上文，對「出現」，故重辨。十身皆有「出現」，且寄三身以明。然「來」即「出現」，為分人、法。曉喻分明，故重辨之。

別釋 若依法身，「如來」者，即諸法如義；如理常現，名為「出現」。故文云「普現一切」「而無所現」，又云「體性平等不增減」等。若依報身，乘如實道，來成正覺，故曰「如來」；本性功德一時頓顯，名為「出現」。故文云：「如來成正覺時，於一切義，無所疑惑」，「普現一切眾生成正覺」等。若依化身，則「乘薩婆若乘，來化」眾生，故曰「如來」，則應機大用一時「出現」。文云：「以本願力現佛身，令見如來大神變」。又云：「隨其所能，隨其勢力，於菩提樹下以種種身成正覺」等。⁷⁷

整段，「如來」跟「出現」緊扣在一起。總釋中「有法之人」、「果用」、「化用」諸些不見譯典、但道地反映華人佛教的字眼，澄觀之前的學者曾用過⁷⁸，但沒有像此處一起拿來使用，似乎也沒有在「有法之人」的基礎上下過「如來」的定義。這算是澄觀的創舉。至於「三身、十身」，法藏、慧苑的著作裡看到⁷⁹，不過都不在相當的地方。「結前生後」中所謂「『如來』雖見上文」是指澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》對《如來現相品》品題上「如來」一詞的剖析：

「如來」是能現之人，「相」是所現之法，「現」通能、所。能、所合說，體、用雙陳，以立其稱。然「如來」、「現相」，各有五義，以成其十。「如來」五者：一、就理顯，謂法性名「如」，出障名「來」。二、唯就行，《瑜伽》云：「言無虛妄，故名『如來』。」《涅槃》三十二亦同此說。三、理智合說，《轉法輪論》云：「第一義諦名『如』，正覺名『來』。正覺第一義諦，故名『如來』。」此與《成實》大同。四、離相說，《般若》云：「『如來』者，無所從來，亦無所去，故名『如來』。」五、融攝說，謂一如，無二如。若理若智，若開若合，無不皆如，故名為「如」。如外無法，來亦即如，如是來者是真「如來」。

80

⁷⁷ 《〈大方廣佛華嚴經〉疏》見 T35, no. 1735, p. 871, c22-p. 872, a8, 《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》參見 T36, no. 1736, p. 614, c16-19。

⁷⁸ 如隋淨影寺慧遠的《〈勝鬘經〉義記》卷上、《〈涅槃〉義記》卷第二等。

⁷⁹ 分別見 T35, no. 1733, p. 122, a18-19、p. 443, a24-25、X03, no. 221, p. 867, c4。

⁸⁰ 見 T35, no. 1735, p. 562, b4-15。

在此用的基本技巧正如《如來出現品》的品題說明，將「如來」的釋義跟題中其餘文字的解說密不可分地融在一起。這樣的措施是澄觀從他特別不認同的慧苑那邊學來的，參《〈續華嚴經略疏〉刊定記》：

「如來」是能現人，「相」是所現法，「現」通能、所，故名《如來現相》。「如來」之名，略顯三義：一、唯就理，謂法性名「如」，出障名「來」。二、唯就行，《瑜伽》三十八云：「言無虛妄，故名『如來』。」《涅槃》三十亦同此說。三、理智合說，《轉法輪》云：「第一義諦名『如』，正覺名『來』。正覺第一義諦，故名『如來』。」又《成實》云：「乘『如』實道，『來』成正覺，故名『如來』。」⁸¹

可見，澄觀不僅學習到方法，連內容都全盤搬過來。其中第一個、也是唯一沒有提經證的解釋，最早為慧苑所用。第二項引述的《瑜伽師地論》文見於如來「十種功德名號」的介紹⁸²，之前為西明寺圓測（613-696 年）《〈仁王經〉疏》、西大原寺沙門懷素（625-698 年）《〈四分律〉開宗記》以及窺基之《〈瑜伽師地論〉略纂》、《〈大般若波羅蜜多經·般若理趣分〉述讚》與《〈雜集論〉述記》援引過⁸³，而這些學者當中，懷素和窺基接著還引《涅槃經》⁸⁴，換句話說，此處慧苑的資料來自中國佛教中非華嚴宗前輩的著作。至於《〈續華嚴經略疏〉刊定記》第三項所謂《轉法輪》和《成實》，早就為法藏、智儼兩位祖師所重視。澄觀如此全面參考慧苑的說法之後，還多出兩項——「離相說」與「融攝說」——，字裡行間表露自己的見解還是比慧苑的究竟。「離相說」的出處《般若》是指羅什譯《金剛般若波羅蜜經》：「須菩提！若有人言『如來若來若去，若坐若臥』，是不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名『如來』。」⁸⁵ 這個地方，法藏已引過⁸⁶，不算澄觀新發明，而第五項的「一如無二如」，在隋天台智者大師著作裡出現了多達十幾次，諸如「眾生如、佛如，一如，無二如」、「佛如、眾生如，一如，無二如」⁸⁷等等，很可能是澄

⁸¹ 見 X03, no. 221, p. 614, c15-21。

⁸² 見 T30, no. 1579, p. 499, b21。

⁸³ 分別參 T33, no. 1708, p. 376, a1-2、X42, no. 735, p. 355, b19、T43, no. 1829, p. 141, b10-11、T33, no. 1695, p. 30, c9、X48, no. 796, p. 10, a10。

⁸⁴ 分別參 X42, no. 735, p. 355, b19-23、T43, no. 1829, p. 141, b12-13、T33, no. 1695, p. 30, c9-12、X48, no. 796, p. 10, a11-13。

⁸⁵ 見 T08, no. 235, p. 752, b3-5。

⁸⁶ 見《〈華嚴經〉探玄記》「故經云：『「如來」者，無所從來，亦無所去』」，T35, no. 1733, p. 130, c26-27)。

⁸⁷ 見 T33, no. 1716, p. 755, c5-6、p. 774, a4、T34, no. 1718, p. 94, c23-24、X18, no. 338, p. 693, c14、T33, no. 1716, p. 771, b14-15、T34, no. 1718, p. 55, c24-25。

觀此說的來源。不過這也不意味著四祖了無貢獻——最末「若理若智，若開若合……如是來者是真『如來』」應該是他的創作。

回到《如來出現品》品題分析的「結前生後」。其中，澄觀提了「十身」，但實際選用的卻是「寄三身」的詮釋方法。在《入法界品》的《疏》裡另有一個同樣的例子：

然其念佛三昧，總相則一，別即三身、十身，修觀各別。且寄三身釋者，即總分為三：謂念法、報、化。為觀各別：於三身中，各有依、正，便成六觀，謂：念法性身，土為法身依、正；念報身，華藏等剎為依，十身相海等為正；念餘淨土，水鳥、樹林為化身依，三十二相等為化身正。⁸⁸

很顯然，當澄觀具體面對經文闡釋的挑戰，就寧願將具有自宗特色的「十身」說擱置，而使用傳統的「三身」概念，所以解析《如來出現品》品題時，也以此概念貫穿整個的「別釋」，並同時對較早期的《華嚴》注解加以非明文的批判。例如第一段的「若依法身，『如來』者，即諸法如義」、第二段的「若依報身，乘如實道，來成正覺，故曰『如來』」、第三段的「若依化身，則『乘薩婆若乘，來化』眾生，故曰『如來』」，隱約針對慧苑引《金剛般若波羅蜜經》，智儼引《成實論》，乃至慧苑引《仁王·教化品》，都指出不同看法，強調前人籠統的一個「如來」，實際上應依經論性質，分為法身、報身、化身。至於法藏引述的《佛性論》，既沒被點到，也未見採納，感覺猶如默擯般。

澄觀「如來」釋另一大特色在引本經當作經證，不過這些地方都是一併陳述「如來出現」，並非單獨表明「如來」。以談法身處為例，《〈大方廣佛華嚴經〉疏》所謂「故文云『普現一切』而無所現」，又云『體性平等不增減』等」，兩段文字，皆引《如來出現品》。這一點倒是很密合，但查對原文，發現澄觀使用經文頗為自由，未必拘泥於原文的意思。比如第一段引文，經文原本說：

佛子！諸菩薩·摩訶薩應云何知如來·應·正等覺成正覺？佛子！菩薩·摩訶薩應知如來成正覺，於一切義，無所觀察；於法平等，無所疑惑；無二，無相，無行，無止，無量，無際；遠離二邊，住於中道；出過一切文字、言說。知一切眾生心念所行、根性、欲樂、煩惱、染習。舉要言之：於一念中，悉知三世一切諸法。佛子！譬如大海普能印現四天下中

⁸⁸ 見 T35, no. 1735, p. 923, c24-p. 924, a1。

一切眾生色身形像，是故共說以為「大海」，諸佛菩提亦復如是：普現一切眾生心念、根性、樂欲而無所現，是故說名「諸佛菩提」。⁸⁹

經文譬喻的是：正如海面上能反映出眾生各色各樣的身體形狀⁹⁰，有情各個層面的心理狀態同樣能反映在諸佛菩提中。把它理解成諸佛菩提是出現的主題⁹¹，那就等於大海出現在含識身體上，怎麼看都不合理。不過最起碼可以對澄觀的一個佛學概念獲得進一步的認知：第一段引文的長行講的是諸佛的「正覺」或「菩提」，第二段的偈頌——「真如離妄恆寂靜 無生無滅普周遍諸佛境界亦復然體性平等不增減」⁹²——談的是諸佛「境界」。二者既然都用以描繪法身，四祖心目中的「法身」就等同「正覺」，亦即佛陀的境界。

五、結語

華嚴有五祖之說廣為後世所接受。五位祖師既代表一「宗」，理念的差距理應不大，否則其宗義含糊不明，難以成立。但話說回來，即使旨趣本身一致，細節的文字表達，因個人特質千差萬別，容有出入的空間，是合情合理的。當然，文字上的不同有時也可能反映認知或信念方面的差異。是否如此，每必個別加以考查，才有足夠的證據來確定狀況。拙文選「如來」這個在遠東漢文佛教世界裡絕不罕見少用的詞語，以《寶王如來性起品》（晉譯《六十華嚴》）和《如來出現品》（唐譯《八十華嚴》）品題上的例子為主要範疇，初步探索智儼、法藏、慧苑、澄觀這四位唐代華嚴學者的經文注解中提出怎麼樣的解說，發現各家雖然參考前人著作，卻沒有一位欣然接受原有的釋義，反而一律推翻，不是引述其他經論來支撐個人不同見解，就於固有引文賦予新意，整體絕不給人一種忠實相承之感。「如來」的解說所呈現的樣貌，在古代《華嚴》注釋裡並不是一奇特例外，但吾人該如何理解此現象，尚待更多個別考查的進行，在較雄厚的資料基礎上判斷、下結論，才算穩當。

⁸⁹ 見 T10, no. 279, p. 274, c28-p. 275, a9。

⁹⁰ 這是一個普通的譬喻，另參《六十華嚴·賢首菩薩品》「如海奇特未曾有印現一切眾像類」（T09, no. 278, p. 440, b12）、《四十華嚴》「譬如大海，於中印現三千世界所有色像」（T10, no. 293, p. 835, a9）。

⁹¹ 英譯本是這樣說的，錯得很離譜：“Likewise the bodhi of all Buddhas universally manifests in the minds, thoughts, faculties, natures, and predilections of all sentient beings, without manifesting anything.” 見 Cheng Chien, *Manifestation of the Tathāgata: Buddhahood According to the Avatamsaka Sūtra*, p. 118。

⁹² 見 T10, no. 279, p. 265, a29-b1。

參考文獻

- 《〈仁王經〉疏》。T33, no. 1708。
 《仁王般若波羅蜜經》。T08, no. 245。
 《佛性論》。T31, no. 1610。
 《佛說決定義經》。T17, no. 762。
 《〈十地經論〉義記》。X45, no. 753。
 《〈勝鬘〉寶窟》。T37, no. 1744。
 《〈勝鬘經〉義記》。X19, no. 351。
 《〈四分律〉開宗記》。X42, no. 735。
 《〈圓覺經大疏〉釋義鈔》。X09, no. 245。
 《〈大乘法界無差別論〉疏》。T44, no. 1838。
 《大乘義章》。T44, no. 1851。
 《〈大乘起信論〉義疏》。T44, no. 1843。
 《〈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。
 《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
 《大智度論》。T25, no. 1509。
 《大法炬陀羅尼經》。T21, no. 1340。
 《大般涅槃經》。T12, no. 374。
 《大般涅槃經》。T12, no. 375。
 《〈大般涅槃經〉義記》。T37, no. 1764。
 《〈大般涅槃經〉集解》。T37, no. 1763。
 《大般若波羅蜜多經第三分》。T07, no. 220。
 《大般若波羅蜜多經·第二分》。T07, no. 220。
 《大般若波羅蜜多經·能斷金剛分》。T07, no. 220。
 《〈大般若波羅蜜多經·般若理趣分〉述讚》。T33, no. 1695。
 《大般若波羅蜜多經·初分》。T06, no. 220。
 《大寶積經·三律儀會》。T11, no. 310。
 《〈妙法蓮華經〉玄義》。T33, no. 1716。
 《〈妙法蓮華經〉玄贊》。T34, no. 1723。
 《〈妙法蓮華經〉文句》。T34, no. 1718。
 《成實論》。T32, no. 1646。
 《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。

- 《〈法華〉玄論》。T34, no. 1720。
- 《〈無量壽經〉義疏》。T37, no. 1745。
- 《〈瑜伽師地論〉略纂》。T43, no. 1829。
- 《〈瓔珞本業經〉疏》。X39, no. 705。
- 《〈維摩經〉文疏》。X18, no. 338。
- 《〈維摩經〉略疏》。T38, no. 1778。
- 《〈維摩〉義記》。T38, no. 1776。
- 《〈續華嚴經略疏〉刊定記》。X03, no. 221。
- 《能斷金剛般若波羅蜜多經》。T08, no. 239。
- 《〈般若心經〉疏》。X26, no. 521。
- 《菩薩地持經》。T30, no. 1581。
- 《〈華嚴經〉探玄記》。T35, no. 1733。
- 《〈華嚴經疏鈔〉玄談》。X05, no. 232。
- 《〈觀無量壽經〉義疏》。T37, no. 1749。
- 《〈轉法輪經〉憂波提舍》。T26, no. 1533。
- 《長阿含經》。T01, no. 1。
- 《〈金剛三昧經〉論》。T34, no. 1730。
- 《〈金剛經〉註》。X24, no. 454。
- 《金剛般若波羅蜜經》。T08, no. 235。
- 《金剛般若波羅蜜經》。T08, no. 236a。
- 《金剛般若波羅蜜經》。T08, no. 237。
- 《金剛能斷般若波羅蜜經》。T08, no. 238。
- 《〈金剛般若〉疏》。T33, no. 1699。
- 《集諸法寶最上義論》。T32, no. 1638。
- 《集諸經禮懺儀》。T47, no. 1982。
- 《〈雜集論〉述記》。X48, no. 796。
- 古正美（1998）。《定義大乘及研究佛性論上的一些反思》。《佛學研究中心學報》第三期。頁 21-76。
- 如實佛學研究室編著（1996）。《金剛般若波羅蜜經（一）》。臺北：如實出版社。
- 法舫（1978）。《阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究》。《現代佛教學術叢刊》第 25 冊，頁 97-146。臺北：大乘文化出版社。
- 荻原雲來編纂（1979）。《漢譯對照梵和大辭典》。臺北：新文豐出版公司。

賴賢宗（n.d.）。《如來藏說與唯識思想交涉中的「信」與「佛性」：一個比較研究與佛教信仰論的哲學考察》。

http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/buddha/buddha_negotiate/buddha_negotiate_4.html#_ftn20。

Bodhi, Bhikkhu. 2007. *The Discourse on the All-Embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Cheng Chien, Bhikshu. 1993. *Manifestation of the Tathāgata: Buddhahood According to the Avataṃsaka Sūtra*. Boston: Wisdom Publications.

Cone, Margaret. 2010. *A Dictionary of Pāli. Part II: g-n*. Bristol: The Pali Text Society.

Harrison, Paul. 2006. “Vajracchedikā Prajñāpāramitā. A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts From Greater Gandhāra.” In *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts Volume III*. General Editor: Jens Braarvig. Oslo: Hermes Publishing.

King, Sallie B. *Buddha Nature*. Suny Series in Buddhist Studies. New York: State University of New York Press, 1991.

Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Edited by E. Leumann, and C. Cappeller. Oxford: Clarendon Press.

華嚴思想哲學範疇系統及其詮釋方法論 ——以《八十華嚴》與澄觀《華嚴經疏鈔》為中心的探討

高苑科大通識教育中心 助理教授
黃連忠

一、前言

《華嚴經》可謂是大乘佛教思想的極致與總綱，其周遍含容與相融相攝的哲學義理，亦是廣泛深入的影響了人類文明的思維與文化登峰造極的推動力。因此，代表佛教哲學終極圓滿的《華嚴經》，其哲學範疇系統與詮釋方法論則是攸關佛教思想存續於世的核心關鍵，亦為本文探討的動機與目的。

在漢譯三種《華嚴經》中，筆者選擇《八十華嚴》為探討的文本，主要是因為澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔》以此本為疏證，又因筆者早年得台北華嚴蓮社受贈《華嚴經疏鈔》（10冊本）之因緣，¹就以此為中心，探討其哲學範疇的系統與詮釋方法之文獻依據。

中國哲學從先秦至今，以及佛教傳入東土翻譯經論之後，都形成「解經」或「釋經」的傳統，這類「義疏之學」相互浸染成風，也是詮釋經典的重要方法，亦可以視為詮釋方法論的先聲。佛教經論經過祖師大德為方便講解的「科

¹ 《華嚴經疏鈔》為《大方廣佛華嚴經疏》和《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》的會合本，唐澄觀撰，共80卷。此二書原各為單行本，在明嘉靖年間，妙明始收經入疏，收疏入鈔，而成《華嚴疏鈔會本》一書，因原版存武林（今浙江杭州）昭慶寺，故又稱昭慶本。到了明代天啟中葉祺胤復依《永樂南藏》校訂重刻，得80卷，收錄在《嘉興續藏》，也就是後來清代《龍藏》與金陵刻經處本的依據。到了1939年上海成立「華嚴經疏鈔編印會」，在華嚴座主應慈為理事長的主持下，蔣維喬、葉恭綽為副理事長，決定重新將疏鈔厘入經文，開始搜集各種不同的刊本進行大規模的參校考訂，1941年冬，全書初稿編纂完成，且定名為《華嚴經疏鈔》，於壬午之1942年而有應慈門人持松之〈重編疏鈔序〉。及至1944年春，全書校印完畢，每部有40冊，同時將《普賢行願品疏鈔》亦附入，是為《華嚴經疏鈔》較善的通行刊本，至此內容也相對的較為完善。筆者所見為台北華嚴蓮社重刊的十冊版精裝本《華嚴經疏鈔》，即是蔣百里等整編的版本。見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》，台北：華嚴蓮社印行，新文豐出版公司發行，1966年再版。除此之外，台北華嚴蓮社在1995年8月成立「新修華嚴經疏鈔研究會」，並於2001年9月舉行《新修華嚴經疏鈔》新書出刊發表會，重新精校刊印為20冊。此書加上新式標點符號及章段，並不同字體顯示科判層次，實為目前最佳之刊印本。

判」，或是安頓價值層次的「教判」，都是在系統性的簡化及安立經論思想的價值，以及建立研究系統的方便施設。然而，以「概念」或「論題」為核心的探討，則須藉助哲學範疇的思考，以其客觀的分類原則與屬性，更能彰顯華嚴思想的價值與意義。

在西方哲學的發展史上，「範疇」(category)的提出與考察，正是人類逐漸轉向客觀思維的重要關鍵，並且逐漸以「範疇」為建立現代學科中哲學理論的基石。換句話說，任何一門科學的或哲學的理論體系，多半都由該門科學或哲學特定的概念、範疇和規律所構成。如張岱年以為：「哲學史就是哲學範疇的提出、發展、演變的歷史，每一個範疇都凝結著哲學家對於宇宙、人生的敏銳的觀察與深沉的思考。」²相對的，華嚴宗的歷代祖師，也針對了《華嚴經》提出了許多重要的論點或是範疇，本文亦試從範疇的分類為思考的進路，進而分析體相用範疇運用於研究華嚴思想的適切性，以及對六相十玄的詮釋進路，並試圖分析天台與華嚴在詮釋路徑上的異同。

二、華嚴思想哲學範疇的建立可能性與價值

依據《宋高僧傳》卷2所載，《八十華嚴》的翻譯始於證聖元年乙未（695年），終於聖曆二年（699年），翻譯的地點則是在「東都大內大遍空寺」，其原文在「唐洛京大遍空寺實叉難陀傳」條中載有：「天后（武則天）明揚佛日崇重大乘，以《華嚴》舊經處會未備，遠聞于闐有斯梵本。發使求訪並請譯人，又與經夾同臻帝闕，以證聖元年乙未，於東都大內大遍空寺翻譯。天后親臨法座，煥發序文，自運仙毫，首題名品。南印度沙門菩提流志沙門義淨同宣梵本，後付沙門復禮法藏等。於佛授記寺譯成八十卷，聖曆二年功畢。」³後來澄觀撰有《大方廣佛華嚴經疏》與《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》兩書，這種疏解佛教經書的方法，亦如同中國思想史上的「解經之文謂之傳」的詮釋意義，如《春秋》經有《左氏傳》（《左傳》）、《公羊傳》與《穀梁傳》等三傳。以《左傳》為例，後來有「集解」，如晉朝杜預《春秋經傳集解》；有「正義」，如

² 見張岱年：〈中國哲學基本範疇與文化傳統序〉，張雲勳主編：《中國哲學基本範疇與文化傳統》，貴陽：貴州民族出版社，1999年第1版，序頁1。

³ 見《宋高僧傳》卷2，收錄於《大正藏》第50冊，頁718下。有關於東晉佛跋陀羅譯之《六十華嚴》與唐代實叉難陀所譯《八十華嚴》之異，在澄觀《大華嚴經略策》中曾有詳述，亦提及「大德義淨三藏弘景禪師、圓測法師、神英法師、法寶法師、賢首法師等同譯復法師潤文」之事，詳見澄觀《大華嚴經略策》，收錄於《大正藏》第36冊，頁704上。

唐朝孔穎達《春秋左傳正義》；有「解」，如宋朝王安石《春秋解》；有「詁」，如清朝洪亮吉《春秋左傳詁》，有「述聞」，如清朝王引之著《經義述聞》；有「疏證」，如清朝劉文淇等《春秋左氏傳舊註疏證》，其他如現代用語為「考證」與「研究」等。若以《華嚴經》為例，則有「疏」（法藏、澄觀）、「鈔」（澄觀）、「旨規」（法藏）、「玄談」（澄觀）與明代德清的《華嚴經綱要》等，皆可看出，經典的「文本」為被詮釋的對象，從「疏」、「鈔」等各種品目的解釋路線而言，這是對經典詮釋的一種發展方向。到了近代，再將文言文翻譯成白話文，亦可看出詮釋的進路為不斷淺白的解釋，或者為意義更為具體的說明，此為經典詮釋的歷史走向與特殊的價值。

在哲學的發展史上，「範疇」的提出是建立哲學系統非常重要的一個階段，因為這代表人類對於宇宙事物從複雜的整體或對客觀世界的考察，逐漸轉向客觀的系統分類及思維引導模式，以及探討思維過程本身的規律，並且透過各種不同的範疇，使得人類在哲學家的思想引導下，能夠更加認識生命及宇宙的本質。⁴相對於《華嚴經》思想的研究，若以澄觀為中心，大抵上可以分為三項大類的主題：第一項是以澄觀（哲學家）為中心的思想研究，第二項是以《華嚴經》（文獻典籍）為中心的討論，第三項是以「華嚴思想」（概念、論題與範疇）為中心的研討。其中特別又以「範疇」為中心的討論，成為當代學者對於中國哲學研究及其方法論探討的一門顯學。⁵透過對《華嚴經》思想的「範疇」研究，可以接軌於西方哲學，可以將《華嚴經》的概念與思想，更清楚的向世人展現。更重要的是，透過《華嚴經》「範疇」的研究，可以建構一套研究華嚴思想與《華嚴經》的研究方法論。在中國哲學發展的歷史長河中，歷代哲學家及相關的典籍裡都實際的提出許多哲學的範疇，例如「體與用」、「形而上與形而下」、「陰與陽」、「道與器」、「本與末」等。⁶相對的，華嚴思想精深博大，不僅

⁴ 請參閱筆者拙作：《禪宗公案體相用思想之研究》，台北：學生書局，2002年9月初版，頁125。所謂「範疇」（category）的定義與體相用範疇的形成，筆者已有專文討論，於此不再重複，詳見拙作：《禪宗公案體相用思想之研究》（第三章第一節），台北：台灣學生書局，2002年9月出版。

⁵ 80年代以來當代學者研究中國哲學範疇理論並有重要著作發表的學者有：葛榮晉的《中國哲學範疇史》（1987）（後續系列如1993《中國哲學範疇導論》）、張立文的《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（1988）及《中國哲學範疇發展史（人道篇）》（1995）、張岱年的《中國古典哲學概念範疇要論》（1989）與張雲勳的《中國哲學基本範疇與文化傳統》（1999）等，其他相關主題、單一論題、叢刊編纂與論文集，都有相當水平與豐富的研究成果。

⁶ 關於此點，筆者已有專文發表相關於哲學範疇分類的問題，請參見黃連忠：〈從哲學範疇詮釋中國哲學的方法論思維及其系統架構的局限〉，《台北大學中文學報》創刊號，2006年07月，頁205-231。

卷帙浩鉅，內容義理更是廣濶無涯。因此，如何以簡約的分類原則，清晰精確而迅速詳實的掌握華嚴思想的奧義，即是討論「範疇」的最大意義。同時，進而從「範疇」的討論，可以深入探討「方法」的意義與「詮釋方法論」成立的可能性。

以範疇的觀念解析華嚴思想的內涵，是否可以更能彰顯華嚴哲學的特質與意義呢？然而，以「範疇」做為哲學研究的分類系統，是否有助於吾人得以客觀的認識與釐正事物的真相呢？其中關係到範疇的理念能否成為研究方法論的一環，其中的聯結關係如何？張立文在《中國哲學範疇發展史——天道篇》一書中指出：「哲學範疇對具體科學的研究具有理論基礎和方法論的意義。不管從事哪一門具體科學的研究，都需要理論思維，而理論思維便需要借助於範疇。」⁷因此，吾人必須思考哲學的範疇是否為理論思維的一部分，並且也具備方法論的研究意義，那就必須先考察「方法」與「方法論」的界義，以及方法論與範疇聯結的可能性。何謂「方法」？劉冠軍曾指出「方法」一詞出自於希臘文，從「沿著」與「道路」的原始義發展到手段、途徑等普遍義：

「方法」一詞，源自希臘語，由「沿著」和「道路」兩個片語組成，意指沿著道路運行，或接近某物的途徑：在希臘神話中象徵著取勝之道。方法範疇發展到現在，已經成為一個極為廣泛的概念，一般是指人們為了解決理論的、認識的、實踐的、日常生活的等特定任務或為了達到一定目的所選擇和採取的手段、途徑和方式的總和。⁸

其實從希臘文的原義及希臘神話中象徵的取勝之道，可以發現所謂的「方法」，不僅具備了「沿著」與「道路」兩個片語的合成意義，還有「可以沿著道路而達到目標的可能性」的意義，這是符合「因果一致」的邏輯，正如同佛教中「菩提」的意義，菩提漢譯為覺悟，其實同時包含了「方法」與「成果」的雙重意義，也就是說，運用「覺悟的方法」可以達到「覺悟的成果」，這是「因果一致」或「體用一如」的思路。換句話說，在理想成果達成之前，能夠使理想成果得以實現的可能，就稱為「方法」，這是一種預設的思考，也是一種先驗的思維。因此，所謂的研究方法，應該是指透過某種合理的、合於程序的、合於正當途徑的、合於思考邏輯法則的與能夠解決問題的辦法，而且這個辦法，能夠達到預設的理想目標。因此，如果說「範疇」是一種思考的工具，設立範疇

⁷ 請參閱張立文：《中國哲學範疇發展史——天道篇》，原出版：中國人民大學出版社，台灣版：五南圖書出版有限公司，1996年7月初版一刷，前言頁5。

⁸ 見劉冠軍：〈哲學方法論論綱〉，《理論學刊》第6期（總第106期），2001年11月，頁56。

或是運用範疇就是研究哲學的程序及方法之一。因此，「初發心時便成正覺」，發心為「因」，正覺為「果」，因果相符。所以，無論是從「體用」或「體相用」的範疇，或其他任何範疇的思想，都是一個「完整的敘述」，都是「圓滿的教義」，也都是一種「極致無瑕的分類」，更是「詮釋的方便與究竟」，將一切範疇的思路統合研究在華嚴思想之中，便會形成「詮釋的方法、路徑與本體」而形成所謂詮釋方法論。何謂「方法論」？如果就這一個名詞來看，劉冠軍指出：「提出方法論一詞的創始人是英國哲學家培根。他第一個提出以方法論體系武裝科學的思想，並把這一思想於《新工具》一書中付諸實施。他對科學認識的歸納、經驗法所作的論證，對方法論後來的發展，都具有重大的意義。從這時起，方法論問題便成為哲學的中心問題之一。」⁹

中國佛教傳統的「判教」或「教判」，是指「教相判釋」，意即判別解釋佛陀教法的相狀差別，特別是中國佛教思想發展上的一大特色。¹⁰然而，「判教」等同於「範疇」嗎？還有古代祖師解說佛經時常用的「科判」，如梁啟超

⁹ 見劉冠軍：〈哲學方法論論綱〉，頁56。所謂的「方法論」(methodology)，在一般的哲學辭書中，是指「關於認識世界和改造世界的方法的學說和理論」，見《哲學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1992年10月第1版，頁279。或「關於研究方法的理論」，見《哲學大辭典·邏輯學卷》，上海：上海辭書出版社，1988年5月第1版，頁75。除此之外，在《漢語大辭典》中的「方法論」條目中，說是：「哲學上關於認識世界、改造世界的根本方法的學說。」這是一般空泛與不夠精確的定義。可是這樣的說法與界義，並不能突顯「方法論」的特質與意義。其實若是從認識論的考察思維，方法論是指研究「方法」的本質，以及探討「方法」發展規律的學說或理論，簡單的說，所謂的方法論就是「探討方法優劣得失的理論」，這是「方法論」的第一層次，所以方法論成為「研究某種方法的理論」。然而方法論的哲學思想，後來在20世紀受到科學研究方法的衝擊，也就開始呈現方法論的第二層次，即是探討「從某種理論方法可以達到理想境界的合理操作程序」。第一層次偏向於「方法的批評研究的哲學理論」，第二層次則是側重於「方法的應用的操作程序理論」，兩者都是哲學的理論層次，也是近代中國哲學研究的顯學之一。因此，方法論包含了兩個層面，分別是「理論哲學」與「程序方法」的兩個面向，這兩個面向是一體的兩面，含有同時俱存的性質，當然也可以單獨的探討。

¹⁰ 從佛教傳入中國而翻譯經論之後，諸宗大德即依教說的形式、順序、方法、內容與意義等，加以體系組織化，並且判定其價值與解釋其教相，於是形成歷代興盛的教判理論。中國的教判理論盛行於南北朝時代，因此後世有「南三北七，義成百家」之說。至隋唐時代，亦接續有新教判的出現。在佛教史上，給予我國教判理論最大啟發的，乃是曇無讖所譯的《大般涅槃經》卷14中的、乳、酪、酥、醍醐之喻，因此樹立教相判釋的典型。竺道生，劉宋之慧觀，法雲，北魏菩提流支，三論宗的吉藏，天台智者大師，華嚴三祖法藏，皆有精采的教判理論。

《翻譯佛典與文學》中說：「稍治佛典者，當知科判之學，為唐宋後佛學家所極重視。其著名之諸大經論，恒經數家或十數家之科判，分章分節分段，備極精密（原注：道安言諸經皆分三部分：一序分，二正宗分，三流通分。此為言科判者之始，以後日趨細密）。推原斯學何以發達，良由諸經論本身，本為科學組織的著述。我國學者，亦以科學的方法研究之，故條例愈剖而愈精。此種著述法，其影響於學界之他方面者亦不少。夫隋唐義疏之學，在經學界中有特別價值，此人所共知矣。而此種學問，實與佛典疏鈔之學同時發生。吾固不敢徑指此為翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。而此為著述進化一顯著之階段，則又可斷言也。」（見《佛學研究十八篇》）然而，「科判」等同於「範疇」嗎？

筆者以為「科判」與「判教」皆非「範疇」，「科判」是內容分類的綱要，「判教」是價值意義的安頓，特別是含有價值優先或思想是否勝劣的價值判斷在其中，兩者與「範疇」的最大差別是，「範疇」是意義的分類，而非「價值」的分類；「範疇」是哲學系統的分類，而非「內容範圍」的分類。雖說如此，「科判」與「判教」皆有助於對佛教經論整體思想內容的掌握與了解，但對某些哲學概念與思想，則是以「範疇」的討論，較能精要的把握華嚴思想的梗概。在科判方面，如澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》中以十門論釋《華嚴經》，分別是教起因緣、藏教所攝、義理分齊、教所被機、教體淺深、宗趣通別、部類品會、傳譯感通、總釋名題與別解文義等。並以傳統的三分科判進行詮釋，如以第一〈世主妙嚴品〉為序分，第二〈如來出現品〉以下為正宗分，第三十九〈入法界品〉的「爾時文殊師利從善住樓閣出」以下為流通分。同時，又以說經的地點、次數而將全經分為七處九會。

筆者綜觀澄觀《華嚴經疏鈔》中，發現澄觀以「意明法界具三大故」的「體相用」三大，以「標舉宗體」，「體相用」三大的學術根據是來自於《大乘起信論》的「體相用」範疇，¹¹澄觀談到「初句明用，次句明體，次句明相」之說，¹²其中的「用」，則是指：「迷法界而往六趣，去也，動也；悟法界而復一心，來也，靜也。」¹³這是以「一心」為體，說明「去來」、「動靜」與「迷悟」的「用」，此說即能彰顯「一心」的體用範疇。

因此，筆者以為以「體相用」範疇為研究華嚴思想的總綱，頗能深入與剖析華嚴哲理的玄妙，亦可詮解複雜深刻的經文思想，如澄觀在說明「海印三昧」

¹¹ 關於「體相用」範疇的形成與意義，筆者曾在拙作《禪宗公案體相用思想之研究》中已有詳細的討論，在此不再贅述，見其書第三章。

¹² 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，台北：華嚴蓮社印行，新文豐出版公司發行，1966年再版，頁3。

¹³ 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁3。

時提到：

海印三昧，海印是喻。從喻受名，賢首品疏，當廣說之，今略示其相。謂香海澄渟湛然不動，四天下中，色身形象，皆於其中而有印文，如印印物。亦猶澄波萬頃晴天無雲，列宿星月炳然齊現，無來無去。非有非無，不一不異。如來智海識浪不生，澄渟清淨至明至靜，無心頓現一切眾生心念根欲，心念根欲並在智中，如海含象。¹⁴

其中的「湛然不動」與「炳然齊現」，充份體現了「相」範疇的意義，為了精確詮釋「海印」之「印」，乃以「如海含象」之喻，並且分做兩層解釋，分別是「無心頓現一切眾生心念根欲」及「心念根欲並在智中」，前者的「心念根欲」為現象的「用」，後者的「並在智中」則是「體」。如此，以「海印三昧」為喻，則是在體相用的範疇中統合了，並以相涵相攝的原理，說明了華嚴思想的殊妙處。因此，詮釋精深微妙的華嚴思想，必須運用適切的範疇，才能深契其堂奧，揭顯其底蘊。

三、華嚴思想哲學範疇的系統性與詮釋方法論的路徑

在魏道儒《中國華嚴宗通史》中，介紹說明了《華嚴經》所形塑的佛國世界，名為「華藏莊嚴世界海」，或稱「蓮華藏世界」、「華藏世界」，魏道儒特別提到「十」的概念：「在《華嚴經》裡，『十』已不是定數，而是成為圓滿、具足、完備、和諧的象徵。」¹⁵誠哉斯言，「十」在華嚴思想中已然具有「充極」與「圓滿」的意義，這與數學的「十進位」形成一種微妙的對比關係，華嚴宗亦以十玄門與六相圓融思想為根本教理，歷來並稱為「十玄六相」，兩者會通而構成法界緣起之核心內容。其中的十玄門，又稱為十玄緣起，全稱應為「十玄緣起無礙法門」，在佛教思想中常以「華嚴一乘十玄門」或「一乘十玄門」喻稱，簡稱為「十玄」，闡述法界中事事無礙法界的體相，悟通此義，即可契入華嚴大經的玄海，故稱為「玄門」，又因「十門相互為緣而起」，故

¹⁴ 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁17。

¹⁵ 筆者所引書為繁體字版，見魏道儒：《中國華嚴宗通史》，台北：空庭書苑有限公司，2007年6月1版，頁33。近代學者牟宗三在其《中國哲學十九講》中亦說：「《華嚴經》說法門必定說十法門，而說佛亦必說十身佛，因為『十』是最圓滿的。在此，『十』不是一個隨意數目，而是表示一個有必然性的義理。……『十』並不只是數目的十，而是代表無窮、無盡。」見牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1989年2月第3次印刷，頁323-324。

又稱「緣起」。¹⁶

華嚴宗的「一乘」與天台宗引《法華經》的「唯一佛乘」兩者之間，有何異同？筆者以為，就「理體」而言，眾生與佛同有佛性，發菩提心證菩提果，皆是一佛乘，無二無別，諸佛法身平等，唯一真實，亦是一真法界；若以「相用」的境界而言，在《法華經·方便品第二》中說：「諸佛如來，言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」¹⁷又說：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」¹⁸關於此點，澄觀在《華嚴經疏鈔》中說：「故法華云『於一佛乘，分別說三』，一乘即三乘之本，一佛乘者即華嚴也，會三歸一即攝末歸本故。」¹⁹兩者的區別，筆者以為天台是以「方便究竟」、「開權顯實」與「開跡顯本」為思想特質，這是「以用顯體」的思路；華嚴則是「事事無礙」、「相即圓融」與「即事即理」為思想特質，這是「全體妙用」的思路。天台宗以「用」為主，著重在教理的分判階次而圓頓；華嚴思想則是以「體」為主，著重在教理的圓融無礙而圓熟。因此，在牟宗三對於天台華嚴的「圓教」之判教抉擇中，以為天台是較優先於華嚴，他說：「要真正表示圓教，一定要用非分解的方式來說；用非分解的方式就著法的存在說圓教。」²⁰然而，天台的「性具」說，主張法界之中的種種事法，本來圓具十法界與一念三千迷悟因果的諸法，主要是呈顯「以用顯體」的理路；華嚴的「性起」說，主要則是呈示性起即是從性而起的意義，亦即從佛果的極境而說事物的現起，這是「從體顯用」的理路。值得注意的是天台的「十如是」，則是典型的一組範疇，在《法華經·方便品第二》中說：「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」²¹這是從十個角度共同的詮釋一件事物的「諸法實相」，也就是任何一事物都具備了「十如是」。巧合的是，在哲學發展史上，古希臘亞里士多德（Aristoteles, 384-322 B.C.）是最早對範疇作系統研究的學者，他將範疇看作是對客觀事物的不同方面進行分析、歸納而後得出的基本分類系統及其概念。他

¹⁶ 在華嚴宗的思想發展裡，有所謂「古十玄」與「新十玄」之說，如智儼的「一乘十玄門」，法藏在《華嚴五教章》續承其說，是為古十玄；後來澄觀於《華嚴玄談》卷6中承述其意，稱為新十玄。亦有三種「十玄」之別，即將《華嚴五教章》卷4的「十玄門」為第1種；以《華嚴金師子章》的「十玄門」為第2種；以《探玄記》卷1所載的「十玄門」為第3種。以上內容略有差異。

¹⁷ 見《法華經·方便品第二》，《大正藏》第9冊，頁7下。

¹⁸ 見《法華經·方便品第二》，《大正藏》第9冊，頁8上。

¹⁹ 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁30。

²⁰ 見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁360。然而，筆者以為「圓教」的判教，對於天台與華嚴而言，則是兩組不同的體系，其範疇的界定及分類，亦屬不同的價值與範圍，實不宜混而論之。

²¹ 見《法華經·方便品第二》，《大正藏》第9冊，頁8上。

在《工具論·範疇篇》中提出了「實體」、「數量」、「性質」、「關係」、「地點」、「時間」、「姿態」、「狀況」、「活動」、「遭受」等一組中的十個範疇。²²亞里士多德的思路，亦是透過十個角度共同詮釋一件事物，也顯示任一事物的十個面向。更巧合的是，華嚴亦以「十」為圓滿的極則，亦展現在「十玄」的概念，但是此「十玄」並非「一體」的十個面相，而是相融相攝的範疇，如「同時具足相應門」為「一多相融」與「具足相應」的意思，這與「廣狹自在無礙門」是同一理體的不同詮釋。²³「廣」與「狹」皆是相對的觀念，在此呈現相即無礙的境界，亦是「一多相融」與「具足相應」的另一種呈現。因此，筆者以為華嚴的「十玄」即是「六相圓融」的另一詮釋體系。所謂的「六相」，即是指六相相互圓融而互不相礙，其中的六相則是總相、別相、同相、異相、成相與壞相等，其中又分為三組範疇，分別是緣起的「總」、「別」的「本體」；緣起的「同」、「異」為異相，以及緣起的「成」、「壞」為作用。但此六相亦可組成一組範疇，亦即任何事物都有總、別、同、異、成、壞等相，諸法皆具此六相而呈顯互不相礙的狀態，全體與分別部分、分別部分與全體皆為相涵相攝的一體，圓融無礙的呈現法界之實相。

因此，華嚴思想哲學範疇的系統性，可從華嚴宗賢首法藏大師（643-712）以五教十宗判釋如來一代教法，以教相判釋的方式安頓確立了華嚴經學的價值體系，其中一乘圓教的性海圓融，依緣起而成無盡法界，無礙相攝相融相即相入，一切即一，一即一切。同時，圓明具德宗亦主張諸法重重無盡與無礙，因此圓滿具足一切功德。法藏為了詮釋如此非凡的境界，也為了彰顯華嚴經學的殊勝價值，就在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一書中提出了「自性清淨圓明體一體二用」之說，以體用觀的哲學範疇詮釋真如的理體及其修證的境界與作用，²⁴這對廣大深刻而義理思想極為複雜的華嚴實踐哲學而言，卻是提供了「如何可能」的詮釋基礎。²⁵筆者以為「一體」，就是「一真」或「一心」，

²² 亞里士多德的《範疇篇》係屬於其邏輯方面的著作，藉以說明存在的種類。以上所說的十項範疇，是一般通用的說法，據鄔昆如先生指出：「有人把它說成十類，或是八類，有時更少，總沒有完全的定論。」見鄔昆如著：《西洋哲學史》，台北：正中書局，1996年8月台初版第13次印行，頁153。以上十項範疇的名稱在不同譯本，會有一些差異，如余紀元等譯的《工具論》，就譯成「實體、數量、性質、關係、何地、何時、所處、所有、動作、承受」等。見亞里斯多德原著，余紀元等譯：《工具論》上冊，北京：中國人民出版社，2003年12月第1版，頁5。

²³ 「廣狹自在無礙門」又作「諸藏純雜具德門」此為古十玄門所稱。

²⁴ 王路平以為：「此一體二用都是在本體論和解脫論意義上立論的。」參見王路平著：《大乘佛學與終極關懷》，成都：巴蜀書社，2001年3月第1版，頁239。

²⁵ 筆者曾於拙文探討「一體二用」之說，詳見黃連忠：〈華嚴海印三昧

這是法界實相，六相圓融或是十玄或是十宗的妙解分判，都是在詮釋「真如本覺」的本質。

此外，華嚴思想哲學範疇的系統性，亦可從法藏到澄觀再到圭峰宗密（780-841）的轉化判教思想來觀察，宗密的圓教論思想，除了承襲華嚴宗杜順、智儼、法藏與澄觀的思想之外，又別立新解，異昔風格，宗密特別在頓教之上，加註「一乘」兩字而成為「一乘頓教」之名，讓圓教與頓教平等而立，讓頓教的地位提升。而「一乘」的觀念，實啟發自華嚴宗的圓教思想。宗密的頓教觀念來自於《華嚴經》，並且將「頓教」中的「逐機頓教」與「化儀頓教」並列平等地位。換句話說，全同於直顯心性宗的「逐機頓教」是平等於「圓頓教」，將直顯心性宗的經論與華嚴宗圓教思想的根本聖典《華嚴經》畫上等號。所以，宗密對於頓教地位的安排，立於華嚴宗諸祖說之上又別創新解。因此，宗密圓教論思想的建立，主要是在法藏判立小乘教、始教、終教、頓教與圓教的五教判之上，將頓教與圓教透過「化儀頓」與「逐機頓」統攝起來。同時，基於「配對相符方成圓見」的基本前提，強調理論與實踐的合一，以為其圓教論的特色。因此，宗密收攝法藏及澄觀的終、頓、圓三教而成一乘顯性教，同時也繼承了澄觀的一心說。²⁶原先在宗密判教思想的系統中，是以禪之三宗配對教之三種，以相資互證的型式，總攝會通為一法味：

細對詳禪之三宗，教之三種。如經斗稱，足定淺深，先敘禪門，後以教證。禪三宗者：一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗，教三種者：一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心即性教。右此三教如次，同前三宗相對，一一證之，然後總會為一味。²⁷

筆者以為宗密在判釋禪教一致思想的系統建構中，其實是運用了「範疇」的概念，而形成極具哲學邏輯思惟的系統體系，而且自成一個完整的系統。在禪三宗配對教三種的教禪互證的論證模式，就足以說明其系統建構的特質。因

的思想特色與修證進路》，收錄於《華嚴學報》創刊號，台北：中華民國佛教華嚴學會，2011年04月，頁103-128。

²⁶ 關於此點，李世傑曾經指出：宗密繼承澄觀『一心』的宗旨，解釋五教的立場，並組織法藏的十重唯識說，即：小乘是『假說的一心』，始教是『異熟賴耶的一心』，終教是『如來藏的一心』，頓教是『泯絕染淨一的一心』，而圓教是『總該萬有的一心』。他一面繼承五教的判教，另一面又把終頓認為通於圓教而呈現出教禪一致之思想根源。其同別二教乃由新的性起、緣起思想而解釋，即：別教一乘是性起門的立場，同教一乘是緣起門的立場，把澄觀的『全揀』與『全頓』，用『機』與『法』而開顯，而此二門交徹不二的地方即是圓教的立場。」見李世傑：《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，1990年5月，頁166。

²⁷ 見宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第48冊，頁402中。

此，筆者以宗密的「息妄修心宗」與「密意依性說相教」而配比「假有」的概念；以宗密的「泯絕無寄宗」與「密意破相顯性教」而配比「真空」的概念；以宗密的「直顯心性宗」與「顯示真心即性教」而配比「中道」的概念。以上三者，正是天台「空、假、中」三觀的思想，亦能將華嚴與天台統攝起來。不僅如此，「空、假、中」亦能配對「體、相、用」這一組範疇，以中為體，以空為相，以假為用。因此，筆者以為從法藏到澄觀到宗密，無論是詮釋六相十玄，或是一體二用，或是詮解其他的華嚴思想，都離不開對體相用範疇的實際運用。

然而，澄觀對於「十玄門」的詮釋，筆者以為另有解釋，如在澄觀著作中提及的內容，分別是一同時具足相應門，二廣狹自在無礙門，三一多相容不同門，四諸法相即自在門，五祕密隱顯俱成門，六微細相容安立門，七因陀羅網境界門，八託事顯法生解門，九十世隔法異成門，十主伴圓明具德門等。²⁸筆者認為每一玄門都同時涵攝其他九玄。換句話說，「玄玄互攝」與「重重無盡」與「相即相入」等一切互攝而成立，如此萬法相依相攝，生命的整體互為關聯，心、佛、眾生等三者是「一體」的，如此亦可整合六相之說，從體用範疇到體相用範疇，再以範疇概念到六相、十玄等實際運用，筆者以為在六相的這一組範疇之外，認為十玄亦可為十門五類範疇，但內容應略做調整為「具足相應與一多相容」、「諸法相即與託事顯法」、「重重互攝（因陀羅網）與隔法異成」、「主伴圓明與祕密隱顯」及「微細相容與廣狹自在」等五類十組範疇。這是跨越單一相對範疇的思考進路與詮釋方法，如「主伴」的分類，非為「主」，即為「伴」，兩者之間，亦可互為主伴，因此「主與伴」可成一對範疇。但是同時「主」可以與「顯」相對，「伴」可以與「隱」相對，交錯之後，亦可為「主」與「隱」相對，如此便總成四組範疇，分別是「主伴」、「隱顯」、「主顯與伴隱」、「主隱與伴顯」等。同時，這四組範疇亦可相容互攝。雖說如此，簡而言之，「具足相應與一多相容」即可涵攝所有其他諸門，亦是「諸法相即」的概念與範疇。澄觀在「同時具足相應門」條目下說「如大海一滴，即具百川之味」。²⁹誠哉妙言，又在「一多相容不同門」條目下說「如一室內千燈並照，燈隨盞異，一一不同，燈隨光遍，光光涉入，常別常入」，³⁰燈光相容，光光涉入，互不為礙，正好說明諸法實相與海印三昧的相容相攝。

因此，筆者試在六相的總、別、同、異、成、壞等六相之外，另外在「十玄門」中可成立五組範疇，藉以統攝諸法，分別是「一與多」、「隱與顯」、「主與伴」、「廣與狹」、「事與理」等，以此思考的進路，進而詮釋《華嚴

²⁸ 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁40。

²⁹ 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁43。

³⁰ 見台北華嚴蓮社：《華嚴經疏鈔》之〈疏序〉，頁44。

經》的妙義。其中，「事與理」範疇，正好可以解釋華嚴宗的宇宙觀「四法界」之說，四法界是指事法界、理法界、理事無礙法界與事事無礙法界，此四法界皆統合在「一心」之中，從現象的「用」為「事」，從本體的「體」為「理」。因此，四法界分別是指事法界的差別現象法界、理法界的平等本體法界、理事無礙法界的本體起用法界與事事無礙法界的全體妙用法界。

四、結論

華嚴思想一向被視為廣大周遍與精深微妙，不僅在語言文學上呈現華美豐沛，在哲學思想上極盡圓融超越，更重要的是提供了小大互攝、相容自在與隱顯無礙的生命風格，更給人類啟發了「生命是不可分割的整體」之概念。

本文試從哲學範疇之詮釋分類開始，從體用或體相用範疇切入，發現華嚴思想植基於「一心」的法界實相，以海印三昧重重無盡的原理，說明法界之體相用，極為簡易又含義周遍。本文以六相十玄為探討對象，分析其範疇的屬性，確立其範疇的特質，並且試圖建立新的範疇系統。此外，傳統佛教的「科判」或是「判教」，在哲學義理的分析上是有所不足的，若能加入範疇的思考工具，當能充實其系統詮釋的完整性與方便性。

本文亦試從天台與華嚴思想的比較中，發現「性具」與「性起」的差異性，主要是呈顯天台「以用顯體」的理路，進而突顯華嚴的「性起」說之「從體顯用」的理路。不僅如此，從天台引《法華經》的「十如是」與華嚴的「十玄門」，皆是以「十」為名，但是兩者之間，卻可明顯的看出，「十如是」是傳統的範疇屬性，而「十玄門」則是複雜的進階的範疇特色，兩者之間，是有很大的不同。

從詮釋方法到詮釋方法論，筆者以為不僅是理論的批評，同時也是對詮釋方法的反省，本文已從範疇入手，但感於華嚴思想的廣大深奧，許多未竟之功，尚待日後專文探討之。

《華嚴經》的精神與旨趣 ——從佛、菩薩、童子之敘事風格與結構談起

東吳大學中文系 兼任助理教授
曹郁美

摘要

《華嚴經》素來被視為深奧難解，其實這是個「美麗的誤會」。許多人參加為期一個月的華嚴法會，從早至晚讀誦八十卷經文，最後僅留下「華麗」、「莊嚴」、「典雅」的印象而已；可說「知其然而不知其所以然」。為何如此？《華嚴經》難道真是不可說、難以言詮的嗎？本文以為那是因為閱讀者未充分掌握本經的敘事形式所致。什麼是敘事形式？簡言之，即本經是由佛、菩薩、童子組合而成的三重結構，分別鋪陳了莊嚴的佛與剎土、廣大的菩薩行，以及善財童子熱忱向善知識問法的歷程。其中或許文字繁複、境界高遠，模糊了所欲傳達的宗教精神與思想核心，但若掌握上述三大結構，自然輕鬆易解。本文以「敘事風格與形式」進而探討「義理內涵」，由此二大主軸闡述《華嚴經》的精神與旨趣。其中「敘事風格與形式」一節中，又以「先果後因」、「超世間、非歷史」的書寫方式、「以光說法」三項，闡發本經的義理與內涵。另外還提出了本經「有始無終」以及「恆時華嚴」的緣由，做詳細述釋。

關鍵詞：《華嚴經》、敘事形式、毘盧遮那佛、先果後因、以光說法、恆時華嚴

前言

《華嚴經》是一部卷帙龐大、華麗莊嚴的經典，素來被視為深奧難解，乃因為：一、從傳譯的過程來看，它是從公元二世紀至七世紀左右，在中亞地區由專人編輯而成，從一部一部的單品經（如《兜沙經》、《如來興顯經》、《菩薩本業經》、《十地經》等）集合而成，類似叢書性質。法無定法，如來說法並非拘於一時一地，後人結集成大套經典雖然煞費苦心，但仍有龐大、繁複，甚至前後不連貫的感覺，是故讀者覺得難讀難解。

第二，這是一部宣說境界的經典，神變、瑞相佔去極大篇幅，若沒有掌握其背後意涵，很可能止於欣賞它的浩瀚與神奇而已。至於精彩的菩薩行以及善財童子五十三參，又因為缺少「情節」，致使優美的文字敘述鋪張開來，反而遮蓋了義理思想。

職此之故，本文從分析「敘事風格與形式」進而探討「義理內涵」，由此二大主軸闡述《華嚴經》的精神與旨趣。

一、《華嚴經》的敘事風格

文學的起源為何一直眾說紛紜，有一種說法是「起源於宗教」。例如歐洲的黑格爾認為文學是「通過心靈的創造力量，把自然界現象賦予『神靈』的特質，藝術便被創造出來了（這裏的藝術是廣義的，指文學、音樂、舞蹈之集合體）。我國的劉師培認為古代設有巫祝之官，他們的主要工作是負責撰寫各種文詞來祭祀神靈和祖先，¹這一點由印度古老的《吠陀》經典亦可印證。在此定義下，佛教經典屬於文學的一種是無庸置疑。

至於「敘事風格」可拆開來理解，「風格」是指由作品的題材、主題、形式、結構、人物形象共同建構而成、所流露出來作者營造的獨特氛圍，例如「輕巧婉約」就與「氣勢澎湃」是截然不同的風格。至於「敘事」是指作品在描述事件、人物、場域時所採取的方法與步驟，通常它與「結構」、「佈局」關係密切；若擴而大之，它還包含了修辭技巧。可知「風格」較抽象，「敘事形式」較具體，二者樹立了一部作品的靈魂。

那麼《華嚴經》的敘事風格為何？這又要從寫作形式探討。通常作品的表達方式大致分可為描寫的、敘事的、議論的，通常有人物、情節、對話能加速讀者對該作品的理解，在佛教經典裏《阿含經》、淨土三經、本生經屬於此類

¹ 張雙英：〈文學的起源〉，《文學概論》，台北，文史哲出版社，頁232-234。

型。「議論」則帶有說理、教法的意味，可以《大般若經》為代表，全經六百卷都在說「空」與「非空」，並反覆論證，無法領受者常會陷入五里霧中。

那麼《華嚴經》呢？為何一般人覺得深奧難解？那是因為本經通篇皆是「境界」，它的文字表達採「描寫」與「敘事」並之，沒有大多數經典的開場與結尾：「爾時世尊……與千二百五十人俱。……爾時大眾聞佛所說，歡喜奉行、作禮而去」，換句話說這是一部沒有情節但有強烈「情境」的文本。

什麼是情境或境界？應說是一種以禪定、神變、瑞相結合而成的不可思議之場域，屬於超人間的、非世俗的。經中人物甚多，但主角毘盧遮那佛（即「世尊」）卻甚少露臉，反而由普賢菩薩領銜，其他諸大菩薩共同演出，輔以一位青年（善財）的求法，共構成本經的主要發展軸線。至於「論議」並非本經主軸——陳述高遠境界何必要「論議」？此境界是任何一位行者經過信解行證之後自然擁有的能力，實毋須論議。因此儘管本經文字優美、氣象萬千，「描述式」的行文風格讓閱讀者無障礙，但真正「讀懂」的並不多——這就是本經獨一無二的敘事風格。

以下本文即以三重敘述風格，分析《華嚴經》的特色。

二、《華嚴經》的風格與意涵之一：「先果後因」

《華嚴經》共分為三大區塊，即佛之果境、菩薩之因行、善財童子五十三參，形成本經的三大主軸，內容如下：

第一主軸，它表彰了佛果的不思議境界。本經一開始即是毘盧遮那佛以萬丈光芒之姿呈現法界藏身的廣大無邊，再以蓮華藏世界的富麗堂皇、美不勝收傳達佛國之剎土莊嚴。何以如此？這一切乃是「毘盧遮那佛本修菩薩行時，於阿僧祇世界微塵數劫之所嚴淨。於一一劫，恭敬供養世界微塵等如來，一一佛所，淨修世界海微塵數願行」²所獲致的成果。這些關於佛的境界、功德、願力之種種描述，可以第一會的前六品、第二會的部份品卷為代表。

第二主軸為菩薩的因地修行。諸大菩薩一一登場表述各自的修證以及對「法」的體悟，使得整部經典看來氣勢澎湃，幾乎可以說是全經的重點內容。其中又以普賢菩薩為主，呈現大願大力、神通境界、智慧禪定的典型，幾乎是佛的「分身」。這一部份所佔篇幅甚多，第二會諸品以至於第八會皆是，可以〈普賢三昧品〉、〈十地品〉、〈離世間品〉等為代表。

第三主軸是最後一品：〈入法界品〉，單是這一品就佔了全經的四分之一篇幅，計廿卷。不過經文的時空背景急轉直下，由天上拉回至人間，場景由超

² 《華嚴經》卷三〈盧舍那佛品〉，《大正藏》第九冊，頁412上。

現實轉回現實；此時一位青年求法者登場了，他就是善財童子（Sudhana-rehi-draka）。

善財童子象徵了一位年輕求法者的熱忱、精勤與謙卑；每遇一個人，他就問同樣的問題：「云何菩薩學菩薩行、修菩薩道，乃至云何具菩薩行？」菩薩行、菩薩道是大乘佛教的根本精神，如何行菩薩道意味著欲追求無上菩提、成就佛果的終極目標，五十三位善知識各自就專業領域給予善財熱情的回應，指引他信、解、行、證之路。

值得一提的是，這些善知識除了菩薩、天神、仙人、僧人、婆羅門之外，還有不少「平凡人」，³例如比丘、比丘尼、醫師、船師、製香人、長者、國王、王妃、童子、童女等。他們的出現（包括善財童子本身）降低了本經的神秘色彩，「法界」的意涵因之擴大、拉回現實，貼近讀者的生活層面，故魏道儒說「入法界即是入世間」，⁴應是正確的評斷。

以上是《華嚴經》的全經內容大要，所以它的敘事結構是——

會次	八十華嚴·品名	品數	入法界次第	象徵意義
第一會	〈世主妙嚴品〉等	6	信	佛果
第二會	〈賢首品〉等	6		
第三會	〈十住品〉等	6	解	菩薩行
第四會	〈十行品〉等	4		
第五會	〈十迴向品〉等	3		
第六會	〈十地品〉	1		
第七會	〈佛不思議法品〉等	11		
第八會	〈離世間品〉	1	行	善財之參
第九會	〈入法界品〉	1	證	

由於佛之果德的陳述幾乎集中在第一會，由它的品名：〈世主妙嚴品〉、〈如來名號品〉、〈世界現相品〉、〈華藏世界品〉、〈毘盧遮那品〉即可知。此目的有二：第一，華嚴宗把它視為「信門」，所謂「信為道源功德母，長養一切諸善法」，⁵「信」為入道的根本，若不相信佛果不可思議，則一切是空談。

³ 這裏的「平凡人」是以世俗的語詞來形容這些人，其實他們在本經中都是久經修行的大菩薩，而非一般凡夫眾生。

⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，台北，空庭書苑有限公司，2007年6月，頁37。

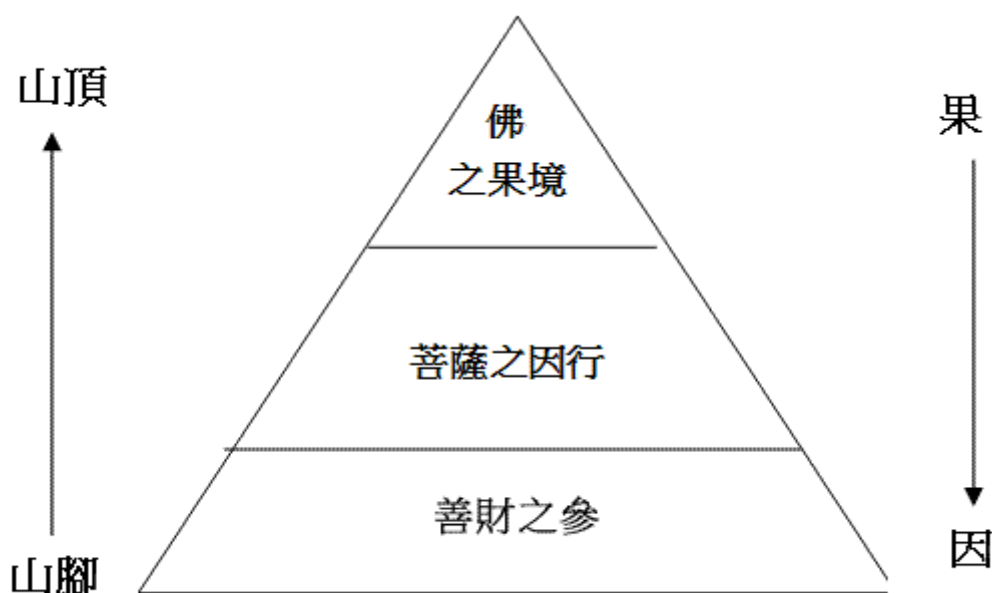
⁵ 《華嚴經》卷十四〈淨行品〉，《大正藏》第十冊，頁72中。

因此先「起信」再進入解、行、證，是入佛道的步驟。

第二，這是一場無上的華嚴盛宴，為了震懾十方、令眾生感動並產生仰慕的心情，如來以展現他的佛果（功德成就）來號召大眾。這又包含了佛之剎土——蓮華藏世界的雄奇壯觀、美不勝收。

就菩薩與佛的關係來說，菩薩在「因地」修行以至於誕生「佛果」，本來是由「因」至「果」的順序。再就善財之參與菩薩的關係來說，善財在參訪所有善知識之後證入法界，這也是由「因」至「果」的順序。不過衡忖本經的結構，以「金字塔」形狀來繪圖如下：

圖一：《華嚴經》之三大主軸



上圖很明顯地是由「果」至「因」的敘事順序，可說「因果」倒過來了。何以如此？

第一、就邏輯原理來說，不可能「先果後因」，就實相原理來說更無所謂何者為「先」、何者為「後」，透過修行與實證，有時是「因果同時」，有時是「因果俱泯」。

不過讀《華嚴經》必須由另一個角度來理解。如來之果境原為「不可說」，菩薩之因行與善財之參是可修、可證並且「可說」的。《華嚴經》先現「不可說」之境令大眾感召、群集來會，再用可說可行的方式教化眾生，可達到「倒著說」勝於「順著說」的效果。乃因「順著說」眾生皆習以為常，「倒著說」反而有警醒、宣示的意味。這是本經的結構、順序與他經迥異之處。

第二，最上層表現了佛境的萬德莊嚴，中層為五十二階位的菩薩，最下層

則是象徵「人菩薩」的善財童子；似乎意味著由「低」至「高」、類似登山的路徑，所謂「高高山頂立、深深海底行」（唐·藥山禪師）。登高必自卑，行遠必自邇。佛不只是揭露他的宇宙奧秘而已，他並沒有忘記他的任務——落實人間，與平凡的眾生同在。「最高的山」與「最深的海」就是一個宇宙的整體，心、佛、眾生本來就三無差別。從最上層到下層、從第一會至第九會，清楚地指出信解行證的實踐之道。

三、《華嚴經》的風格與意涵之二：「超世間、非歷史」的書寫方式

《華嚴經》卷首，其「破題」方式不可忽略，因為短短數行點出了本經屬於「境界經典」，它如是描述：

如是我聞，一時，佛在摩竭提國、阿蘭若法菩提場中，始成正覺。其地堅固，金剛所成。上妙寶輪，及眾寶華；清淨摩尼，以為嚴飾。⁶

一般經文的「序分」係說明本經的說法背景，不外乎人、事、時、地之基本資料，有「信而有徵」的作用。本經也不例外，起首一句「如是我聞，一時，佛在摩竭提國、阿蘭若法菩提場中」與他經無異，但是接下來就讓人吃驚了。

依照佛史記載，佛陀成道處為今之菩提伽耶（Buddha-gayi），當時的世尊苦行六年、吃盡苦頭，其所處的環境如苦行林、尼連禪河想必是平凡、無甚可觀之處，然而《華嚴經》卻說「其地堅固金剛所成、寶華摩尼嚴飾、妙香華纓周匝垂布……」，彷彿置身金碧輝煌的場所。另在〈入法界品〉又說「毘盧遮那佛，往劫所嚴淨；佛於一切剎，悉坐菩提樹」，⁷怎會是毘盧遮那佛在菩提樹下成正覺？又說「善男子！如此世界摩耶夫人，為毘盧遮那如來之母」，⁸摩耶夫人怎會是毘盧遮那如來之母？

在這裏，釋迦牟尼佛完全被毘盧遮那佛取代：羸弱困頓的苦行僧搖身一變為萬丈光芒又不可描摹的法性之身；前者所處的摩竭提（陀）國的菩提場也彷彿被仙女棒點了一般變成瑰麗莊嚴的蓮華藏世界。簡約地說，整部經典跨越了歷史，來到世尊夜睹明星、自證自悟的夜晚。此時，娑婆世界的時間停格了，空間擴充了，整個氣氛跳出現實之外，整個場域拉大至十方世界，用《華嚴經》的話來說就是「不可說」、「不可思議」的境界。

此處經文的描述充滿神話學的意象，時空的錯置顛倒具高度象徵性。在菩提樹下入甚深禪定的世尊，正是毘盧遮那佛的現實樣態；反過來說，光輝耀眼

⁶ 《華嚴經》卷一〈世主妙嚴品〉，《大正藏》第10冊，頁1中。

⁷ 《華嚴經》卷七十〈入法界品〉，《大正藏》第10冊，頁379中。

⁸ 《華嚴經》卷七十四〈入法界品〉，《大正藏》第10冊，頁404下。

的毘盧遮那佛，惟華嚴海會的諸大菩薩能見，一般凡小所見到的只是樹下坐、放棄苦行的比丘。釋迦與毘盧在此刻形象重疊，呈現出既相反又相成、虛實交錯的場景與意境。

這種「超世間」取代世間、「非歷史」凌駕歷史之上的書寫，明白地宣示《華嚴經》的旨趣：在人物方面只有佛、菩薩而沒有凡夫（全經找不到聲聞弟子）⁹、在場景方面所謂的閻浮提摩竭提國、阿蘭若法菩提場，都成了本經「借用」來的場域，它的象徵意義大於實質。要言之，本經從卷首至卷尾是徹底的「境界論」，歷史上的釋迦牟尼佛（肉身佛）已被非歷史的毘盧遮那佛（法身佛）取代了。明白了點，就不會覺得本經窒礙難解。

宗教經典一大特色就在於它的超現實面，耶穌以五餅二魚餵飽五千人、耶穌死後三天復活，耶教稱之為「神蹟」，在佛教則名為神通變化或瑞相，經典中比比皆是。以《華嚴經·入法界品》為例：

爾時，善財童子即登刀山，自投火聚；未至中間，即得菩薩善住三昧；纔觸火焰，又得菩薩寂靜樂神通三昧。善財白言：「甚奇！聖者！如是刀山及大火聚，我身觸時安隱快樂。」¹⁰

以「世俗」眼光來看，上述經文簡直「不可能」，但就「神聖」立場來說，那是一個具有神性、超現實的場域，讀者（或修行者）必須轉換成「超世間」的閱讀情緒或具有相同的經驗，才能進入同樣的空間，起同樣的感受。因此所謂對經文或情境的「理解」，約有二種情況，一種是知識性的、文字上或表面的；另一種則是進入作者相同的心境起「同理心」。欣賞藝術作品是最好的例子，一幅畫每個人觀賞心得都不一樣，但都不是作畫者本身，直至與作者融合在一起，才能說「我懂了」。

上述善財投身大火立刻得三昧，也許可稱為「象徵」或「虛擬」。亦即虛擬一個理想世界，讓信眾能有個心靈的依止處，以消除現實世界的焦慮或不滿；或說它象徵了法界的無礙，所以久經修行的善財能化大火為三昧。

但由另一角度來說，「象徵」或「虛擬」並不能為上述經文提供正確的理解，而是應該把它視為西方學說的神祕經驗、密契經驗，或用佛教名詞來說是「修行實證」。大凡有修證的人上天入地並非難事，只問你「相信否」？信，是踏入宗教領域的基礎，無「信」則只能在門外徘徊。我國學者方東美說：

⁹ 聲聞弟子只有在卷六十一〈入法界品〉有短暫的出現。

¹⁰ 《華嚴經》卷六十四〈入法界品〉，《大正藏》第10冊，頁348上。

假使我們不信仰它（按，指華嚴境界），那麼我們根本就是一個懷疑主義者時，這個宗教精神馬上就不了了之，而對於宗教的信仰也根本就不能夠發動。¹¹

另外美籍學者威廉·詹姆士（William James, 1842-1910）在他知名的著作《宗教經驗之種種》中指出，神祕經驗（Mysticis）¹²有四個特質：（一）超言說性（Ineffability），（二）知悟性（Noetic quality），（三）暫現性（Transiency），（四）被動性（Passivity）。他並問了兩個問題，第一，宗教經驗是否可信的、有權威的？第二，這種神秘性是否能證明人在宗教經驗中所獲得的新生、超自然和泛神論的感覺是真實的？其答案是肯定的。威廉並做了一個結論：

神祕經驗之所以能挑戰常識或理性經驗的權威，就是因為它提供了更多的、甚至是超過我們主觀經驗的信息，以證明真理其他方面的內容存在的可能性。常識和理性只是反映真理存在的一種途徑，我們沒有理由受制於一種途徑的約束而放棄其他探索真理的途徑。¹³

「修證」本來就是不可對外人說、屬於個人的體驗；能說，都只是事物之表象，實無法觸及內在核心。懷疑主義具有科學實證的精神，但某些領域是屬於非科學、非邏輯的，故我們談及那不可知、不可測的時間與空間時，應該要

¹¹ 方東美：《華嚴宗哲學》，黎明文化出版公司，民國70年（1981），頁260。

¹² Mystics一字向來譯作「神祕經驗」，但筆者以為國內的蔡怡佳、劉宏信譯為「密契經驗」更佳。見威廉·詹姆士著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》，台北，立緒文化事業，民國90年。又，單純在《宗教哲學》一書則以「宗教經驗」名之。竊以為在中文裏「神祕」有負面意味，指稱荒誕、神怪、不可理喻等意。但實際上以佛教的禪定、止觀來說，它並不神秘，也不荒誕離奇，只是難以對外人言說罷了，故蔡、劉二人譯為「密契經驗」反倒符合佛教精神。不過以上譯詞仍以「神祕經驗」較為普遍、通俗，故本文從俗。有關單純的《宗教哲學》一書，見下注。

¹³ William James, *The Varieties of Religious Experience*, pp.299-326, Macmillan Pub.Co.,Inc,1979. 文中神祕經驗（或宗教經驗）四特質分述如下：（一）「超言說性」是指個人所經驗的特性和意義都不能由語言來充分表達；（二）「知悟性」是指宗教經驗不僅僅是外在的或感覺愉快的，它還有一定程度的知識蘊涵，即神祕經驗是一種「理性智慧所無法探及的、對深層真理的洞察」；（三）「暫現性」表明宗教經驗不會持久，多半是半小時，最多一兩小時；（四）「被動性」表明經驗的主體（即人）沉醉於經驗而失去自我意識，並完全交由神秘的客體（即神或入定之中）控制的狀態。以上四項以前二者最重要，構成了宗教經驗的基本特徵。中文資料參見單純：《宗教哲學》，北京，中國社會科學出版社，2003年10月；頁208－218。

「話留三分」。

由以上二段學者所述可得到結論：「信」自己可修可證，實際去操作與體驗，可能離「華嚴境界」不遠了。

四、《華嚴經》的風格與意涵之三：「以光說法」

根據華嚴宗的說法，佛陀悟道之後於二七日¹⁴中開演他自證自悟的境界，故有浩大莊嚴的華嚴法宴登場。然而弔詭的是，本經的說法者（即經主、教主）——毘盧遮那佛（或說釋迦佛），卻都保持沉默的姿態，從頭到尾未發一語，他只是放光而已。光，是佛的言語，也是他的「說法」。

佛之證覺內容本就是不可宣說的無上奧秘，此奧秘惟證悟者（如來、登地菩薩）能解。這就像兩個電波頻率相同者是可以互相接收、毫無障礙；但對電波頻率不同者可能就永遠無法產生交集。本經是佛與菩薩之間互通聲息的結晶，二乘凡小由於根器不足，無法對應頻率，故在本經中缺席。

然而為何佛以「放光」代替回答？何以不採取吾人所熟知的世俗語言？那是因為佛教對語言文字並非都是持正面態度，有時甚至視之為入道的障礙。何時該「說」，何時該「默」，由說法者視眾生根器決定，經典中即有佛陀之「十四無記」、維摩詰大士之「默然無言」、《思益梵天所問經》的「聖默然」等例。¹⁵另，禪宗的「指月」譬喻說明了修行之目的在「月」而非「指」，亦是此意。

若就「法之真實義」而言，究竟的真理（涅槃境界）是超越語言文字、經驗世界，屬於不能說、不可說的部分（因為能說、可認知的，都只是表相的陳

¹⁴ 華嚴宗依《十地經論》卷一所舉之經文：「如是我聞，一時婆伽婆成道未久第二七日，在他化自在天中自在天王宮摩尼寶藏殿，與大菩薩眾俱……」（《大正藏》第26冊，頁123中）訂華嚴經為佛陀成道後第二個七日（即前十四天）所說之法。法藏於《華嚴經探玄記》卷二中說：「華嚴八會中前之五會是佛成道初七日說，第六會後是第二七日說；以十地經初云第二七日故。」（《大正藏》第35冊，頁127中。）按，法藏所根據的文本是六十卷本，全經為七處「八會」而非「九會」。

¹⁵ 十四無記見《雜阿含經》卷卅四，另《中阿含經》卷六十的〈箭喻經〉亦有十無記的記載。二者內容大同小異，歸納起來不外乎是外道對於「有常」、「斷滅」的不正知見，佛陀認為此乃鬥諍法、無益之戲論，對修行無有用處，故不予回答。維摩大士之默見於《維摩詰所說經》卷二，時文殊菩薩讚嘆維摩詰居士之「默然無言」為真正的人不二法門。「聖默然」見《思益梵天所問經》卷三，云：「汝等集會，當行二事，若說法，若聖默然。」係指「說」與「默」乃菩薩的二種聖行，若依因緣則應說，依理體則應默。

述，無法觸及真理的深層面，屬於不究竟）。《華嚴經》中說：「我念佛智慧，最勝難思議；世間無能受，默然而不說」¹⁶、「言語中顯示，一切佛自在；正覺超語言，假以語言說」。¹⁷皆是表述了如來的真實語是不可說、不能說的，若是有所說，乃是假名施設的方便法。

此外，聖者的生存世界有時是超乎世俗人想像之外，例如光音天眾生以「光」傳達訊息，香積國土以香飯為食甚至「聞香悟道」(見《維摩詰所說經》)，可知六根之作用並非一成不變，有時在神力的推展下六根互用並非不可能。

「說法」又何嘗不是如此？言語、音聲並非唯一的表達工具，唐·澄觀曾說：

……既語默視瞬皆說，則見聞覺知盡聽。苟能得法契神，何必要因言說？況華嚴性海，雲臺寶網同演妙音，毛孔光明皆能說法……¹⁸

澄觀所言「毛孔光明皆能說法」，道出了毘盧遮那佛的奧秘。《華嚴經》中如來放光共計有十次，十次放光就是十次訊息的傳達。這十次分別是第一次放齒光，第二次放眉間光（以上皆說如來之依正果法，見〈普賢三昧品〉），第三次放兩足輪光，說十信法（〈光明覺品〉）；第四次放兩足指光，說十住法（〈十住品〉）；第五次放兩足趺光，說十行法（〈十行品〉）；第六次放兩膝輪光，說十迴向法（〈十迴向品〉）；第七次放眉間光，說十地法（〈十地品〉）；第八次放眉間光，第九次放口光，俱說等妙覺法（以上〈十定品〉）；第十次放眉間光，說果法（〈入法界品〉）。

以上毘盧遮那佛的十次放光幾乎遍及全經，成為貫串前與後、因行與果法的核心。佛以「光」作為與菩薩溝通的媒介，菩薩感受到佛光的智慧與神力，對眾生展開救度行動。故知「放光」既是「說法」，也是「行動」，更是佛與菩薩之間對於法界共同的印證。

不說之說，是真說。《華嚴經》以獨特的敘事風格，傳遞了法界的無上精神。

五、風格與意涵之四：全經「有始無終」

就歷史的層面看，《華嚴經》集成與翻譯的時間很長，約計五百年，¹⁹這

¹⁶ 《華嚴經》卷卅四〈十地品〉，《大正藏》第10冊，頁179下。

¹⁷ 《華嚴經》卷廿三〈兜率宮中偈讚品〉，《大正藏》第10冊，頁123下。

¹⁸ 澄觀，《華嚴經疏》卷三，《大正藏》第35冊，頁519上。

¹⁹ 《兜沙經》是《華嚴經》之最古原型，譯出年代約當於西元180年左右，唐譯本之完成約當於西元700年左右，如此算來從別譯本《兜沙

中間或許文本有增刪、添補、修飾、整合等情況，遂影響了全經風格的統一。以下本文以兩項主題來述釋，為何本經「有始無終」？

《華嚴經》開頭說：「如是我聞：一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺」，這是本經之「始」。然而八十卷末說：「若有聞斯功德海，而生歡喜信解心，如所稱揚悉當獲，慎勿於此懷疑念」，卻很難讓人相信這是「終」。為何如此？本文以「究竟有無流通分」以及「〈普賢行願品〉之補遺功能」為題，回答如下。

（一）「無流通分」之緣由

無論篇幅長短，把經文分為序分、正宗分與流通分三部份，已成為佛教經典的共同形式。《華嚴經》有序分、正宗分卻無流通分，形成它獨特的品卷結構。為何無流通分？是否意味著還有「後續」？

依據澄觀所述，《華嚴經》究竟有無流通分，歷來共有七種說法：²⁰

1. 北魏的慧光說，整個〈入法界品〉就是流通分，因為「入法界廣無邊故」。
2. 隋代的慧遠認為〈入法界品〉從「善財童子」以下是流通分，因為「寄人顯法故」。
3. 隋代的靈裕認為〈入法界品〉最後的偈頌部份才是流通分，因為「以歎德無盡故」。
4. 有人說（未指明是誰），末後二頌是流通分，因為「以結說無盡、歎益勸修故」。
5. 有人說，本經無流通分，因為「經來未盡」。
6. 有人說，其他的眷屬經²¹可視為流通分，因為「彼是此所流出故」。
7. 本經無流通分，因為「法無盡說、無休息故」。尤其是《大般若經》每一會都有流通分，但《華嚴經》的八會（按，指六十卷本）每一會皆無流通，可知「總無流通」。

經》到集成本《華嚴經》八十卷，其間長達五百年。

²⁰ 澄觀：《華嚴經疏》卷四，《大正藏》第35冊，頁527上。

²¹ 眷屬經指的是某些單行經與大本《華嚴經》並沒有相對應的經文，但其形式、內容與《華嚴經》相近，彷彿它的眷屬一般（澄觀以「從彼流出」形容），故名。如西晉的《大方廣菩薩十地經》、東晉的《莊嚴菩提心經》、隋代的《佛華嚴入如來德智不思議境界經》、唐代的《大方廣普賢所說經》、唐代的《大方廣如來不思議境界經》，乃至於宋代的《大方廣總持寶光明經》等皆是。見石井教道：《華嚴教學成立史》，京都，平樂寺書店，昭和54年；頁106—133。

以上總述澄觀以前諸師，討論《華嚴經》有無流通分的七種看法，澄觀自己則認同第二種意見，即慧遠所說從「善財童子」以下是流通分。²²理由是澄觀肯定了經分三科的必要，所以不能沒有流通分。

然而他的兩位老師：智儼與法藏，都認為「經來不盡」才是正確的。²³所謂「經來未盡」是指「譯文不全」、「應該還有後續」的意思。檢視六十卷本《華嚴經》²⁴最後一卷的最後幾句話是：「眾生心微塵，海水滄可數；虛空亦可量，佛德說無盡。聞此法歡喜，信心無疑者；速成無上道，與諸如來等。」這樣的幾句話作為全經的「總結」顯得十分倉促、沒有「結束」的感覺；尤其與傳統的流通分「佛說是經時，普賢等諸菩薩，舍利弗等諸聲聞，及諸天、龍、人非人等，一切大會，皆大歡喜，受持佛語，作禮而去」（以《法華經》為例）差異太大。

故本文認為：若認定〈入法界品〉或眷屬經為本經的流通分，理由並不充分。以龍樹入龍宮取《華嚴經》的傳說來看，「下本」應有十萬頌，但當今所見《華嚴經》八十卷僅有四萬五千頌、六十卷僅有三萬六千頌，智儼在《孔目章》中提到的《慈恩華嚴》²⁵只有「四萬一千九百八十頌，餘十字」，至於藏本應不會超過六萬頌，²⁶可知與原來的十萬頌相較，仍有許多未譯出。

「入龍宮取經」雖是未證實的傳說，但似乎可看出至今所見的《華嚴經》可能還有缺漏。從六十卷本〈盧舍那佛品〉、八十卷本〈毘盧遮那品〉皆有大威光太子的故事，但又語焉不明，沒有說清楚此太子是否為盧舍、遮那佛的前生（即本生故事），讓人懷疑文字是否有脫漏、失佚，以至於前後不搭調。關於這一點，澄觀等人也都表示「無結會」（缺乏最後的結論）。

「經來未盡」是《華嚴經》的一大問題，本文推判這是本經無流通分的原因，或許哪一天忽然挖出史料亦未可知。梵本〈十地品〉與〈入法界品〉不就是百餘年前在尼泊爾山區發現的嗎？《慈恩華嚴》不是在唐代讓智儼看到，卻又消失了嗎？文本重現不是不可能，只看機緣是否到來。

²² 澄觀：《華嚴經疏》卷四，《大正藏》第35冊，頁527上。

²³ 見智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》第35冊，頁16中，以及法藏：《探玄記》卷二，《大正藏》第35冊，頁125上。

²⁴ 因當時唐本（八十華嚴）尚未譯出，故諸前人所依據的文本是晉本（六十華嚴）。

²⁵ 在唐代，位於長安的大慈恩寺（今僅存大雁塔）曾經典藏梵本華嚴經，史稱《慈恩華嚴》，計44品，但早已消失不見，僅能由智儼的記載得知一二。木村清孝說：「《慈恩華嚴》在全體上與《藏譯華嚴》極為類似，幾可說是《藏譯華嚴》的古型。」見木村氏著、李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北，東大圖書公司，民國85年2月；頁9。

²⁶ 楊維中注譯：《新譯華嚴經入法界品》，台北，三民書局，民國92年，頁6。

（二）〈普賢行願品〉有補遺功能

如前所述：《八十華嚴》的最後一卷、最後一句，讓人有「未完」的感覺。接著讀〈普賢行願品〉，豁然銜接、順暢起來；因此坊間的《華嚴經》常把〈普賢行願品〉當作第八十一卷來流通。我們幾乎可以說：《八十華嚴》應更名為《八十一華嚴》才是正確。

〈普賢行願品〉是《四十華嚴》的最後一卷，因深受中國人喜愛而獨立出來，流通既廣又遠。筆者以為它對八十卷本有補遺、壓軸作用，就版本學的立場來看，地位十分重要。

然而為何如此？《八十華嚴》為何要藉《四十華嚴》的最後一卷來補足內容、文氣？應說這是經典傳譯過程中一個難解的疑點。

譯經史上像這樣的不完整、前後矛盾的情況很多，最知名的例子便是《大般涅槃經》之「一闍提是否有佛性說」。「一闍提」(icchantika)是指斷善根、觸犯五逆十惡者，本經的「前分」堅持一闍提不能成佛，「後分」則認為定當成佛。恆清謂：「……從文獻學角度而言，《涅槃經》前後分不同的一闍提觀，乃是因為其經集出的時間不同，或出自不同作者所致……。」²⁷

這種情況在《華嚴經》也屬常見，華嚴祖師經常以「經來未盡」(傳過來的經典不完整、有頭無尾)回答；下一段有進一步的解釋。

又，唐代為佛經翻譯事業的高峰期，《華嚴經》各種版本陸續譯畢，之後數百年間再無譯作。最後一部譯出的是宋·法賢所譯《較量一切佛剎功經》一卷，相當於大本的〈壽命品〉，時約公元十世紀。

《華嚴經》「有始無終」，可能意味著我人必須繼續探索、等待、發現。

此外法藏提出的「恆本華嚴」亦不可忽視。這是說「一切法界、虛空界等世界，悉以一毛周遍度量；一一毛端處於念念中不可說微塵等身，盡未來際劫常轉法輪。……無有休息，此非可結集、不可限其品頌多少。」(《華嚴經探玄記》卷一)這是以「如來恆在定中，長時說法」為本經定位：一部超越時空的經典，怎可說它的始終、品卷？唯有跳出時空框架、世間思惟，才能得其要。

結論

「《華嚴經》究竟在說什麼？」這應是研究本經者最常被問到的問題。一言以蔽之，「境界」而已。然而「境界」又是什麼？實非三言兩語所能說得清。

本文試圖把全經分為三大區塊，以淺近易懂的方式解析其中奧秘，重點為：何謂「先果後因」的敘事形式？本經為超越歷史的、非世俗的、宗教色彩

²⁷ 恆清：《佛性思想》，台北，東大圖書公司，民國86年；頁29。

濃厚的經典，其特色與意義何在？「世尊」（是毘盧遮那佛，也是釋迦牟尼佛）為何以「放光」代替「說法」？就經文結構而言，為何本經「有始無終」？法藏的「恆本華嚴」又做何理解？

相信經過這一番述釋，本經撲朔迷離的色彩應能淡化不少。然而再怎麼說語言文字都是有限的，它都是「方便說」，真實法義是必須去親證的。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 張雙英（民國 91 年）。〈文學的起源〉。《文學概論》。台北：文史哲出版社。
- 魏道儒（2007）。《中國華嚴宗通史》。台北：空庭書苑有限公司。
- 方東美（民國 70 年）。《華嚴宗哲學》。台北：黎明文化出版公司。
- 單純（2003）。《宗教哲學》。北京：中國社會科學出版社。
- 石井教道（昭和 54 年）。《華嚴教學成立史》。京都：平樂寺書店。
- 木村清孝著、李惠英譯（民國 85 年）。《中國華嚴思想史》。台北：東大圖書公司。
- 楊維中注譯（民國 92 年）。《新譯華嚴經入法界品》。台北：三民書局。
- 恆清（民國 86 年）。《佛性思想》。台北：東大圖書公司。

華嚴宗對阿賴耶識的看法 ——以智儼、法藏為主

法鼓佛教學院 兼任副教授
陳英善

摘要

「阿賴耶識」，乃是唯識學的核心思想，以阿賴耶識作為生死流轉之所依，且涅槃之證得亦不離阿賴耶識。在唯識相關的經論典籍中，對阿賴耶識的看法，較著重於生滅事法、妄染的角度來詮釋阿賴耶識，而對阿賴耶識本身亦含有真淨的成分，則以較曖昧的方式表達之。

有關阿賴耶識是染？淨？染淨和合？非染非淨？在佛教諸經論中，皆有論及之。在華嚴宗（如智儼、法藏等）的諸論著中，亦有不少篇幅探討阿賴耶識。本論文試從華嚴宗的角度，來釐清阿賴耶識所蘊含的多重涵義。

本論文主要就三方面來論述：首先，探討阿賴耶識與所依心識之關係；接著，探討阿賴耶識與無漏種子之關係；最後，探討阿賴耶識與見道修道之關係。藉由此三方面之探討，來顯示吾人對阿賴耶識之迷執，以及如何藉由修道轉識成智捨阿賴耶識之名，開發清淨識（無垢識）。

關鍵詞：阿賴耶識、華嚴宗、智儼、法藏、十重唯識

一、前言——阿賴耶識之名的施設

阿賴耶識（阿陀那識）能執持一切種子令不失，且其一切種子如瀑流。因此，眾生往往將之視為我，而加以執取之，所謂「有情執藏為我故，說此識名阿賴耶」。¹由此可知，阿賴耶識之命名，與眾生對我的執著有密切之關係。吾人對我之執著，實來自於吾人誤解阿賴耶識為我之所致，而加以執取之。²

若就第八識本身而言，可說是非染非淨。但若從阿賴耶識之名稱的施設來看，阿賴耶識代表著雜染法，以此說明眾生對阿賴耶識之執著，執著唯識所變現之假有似我為實我，而輪迴於三界生死中。藉由修道至轉依成佛時，已捨阿賴耶識之名，而稱此識為無垢識。換言之，阿賴耶識之名，是不適用在佛身上的，甚至連已斷盡人我執的二乘及菩薩亦不適用之，而以異熟識來稱之。

由此可知，所謂的心識，若就眾生之染著而言，稱之為阿賴耶識；若就佛之清淨而言，則稱之為無垢識。亦由此可知，作為一切法之所依止的心識，可說是非染非淨，而所謂的染淨，是隨不同因緣所作的施設而已。如從眾生之雜染，稱心識為阿賴耶識；若從佛之清淨，則稱心識為無垢識。此乃心識之一體兩面，因心識本非染非淨，而隨緣說染說淨。

有關阿賴耶識之名的施設，³基本上，與眾生之生死輪迴我執有極密切之

¹ 《成唯識論》卷3：「由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名。……亦為有情執藏為我，故說此識名阿賴耶。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b24-29)

² 如法藏《華嚴經探玄記》卷2：「汎論我有四種：一、真我，謂真如中常樂我淨等，真如為性。二、自在我，謂八自在我等，以智為性。三、假我，謂五蘊假者，以唯識所現似有主宰等以其為性。四、執我，謂分別、俱生所執為性。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 126, c9-13)。此是以唯識來說明一切皆是唯識所現，是假有似我，但眾生執此以為我，而生種種分別煩惱、俱生煩惱。

³ 有關阿賴耶識之施設，在唯識學的諸多經論中，以諸多篇幅來論證說明為何要施攝阿賴耶識，如《瑜伽師地論》卷51：「由八種相，證阿賴耶識決定是有，謂若離阿賴耶識
依止執受不應道理。
最初生起不應道理。
有明了性不應道理。
有種子性不應道理。
業用差別不應道理。
身受差別不應道理。
處無心定不應道理。
命終時識不應道理。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 579, a20-25)。
此即以八點來論證阿賴耶識成立之理由，如其論證若無阿賴耶識，生死輪迴就不能成立。其它如《雜集論》、《攝論》、《顯揚論》、《成唯識論》等，皆對此議題加以論證說明。

關係。如《成唯識論》卷3：

由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名。……亦為有情執藏為我，故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩眾得真現觀名為勝者，彼能證解阿賴耶識。⁴

此說明了三界眾生往往將此識執為實我，因此將此識命名為阿賴耶。初期佛教雖然只論及六識，但其第六識實已包含了心意識之內涵，甚至已提及了阿賴耶識之名。⁵

由此可知，名稱的施設是隨著時代不同而增設的。在初期佛教以六識來解釋生死輪迴，其第六識已包含了心意識。到了大乘，以八識說明生死輪迴。乃隨著時代的需要，而加以增設所作的補充說明。此乃人性所使然。而如來藏、佛性、真如等觀念的出現，亦可視為在涅槃、心性本淨、空空、無垢識、淨識等觀念中，再加以作進一步的論述。由此可知，諸名稱之施設其實所指是一樣的，只是隨著時代之不同需要而有種種的增減。但吾人總是為此等不同名相，而互諍不已，這也是人性之使然。佛教雖然講無諍之法，但卻仍不免於名言上互諍，此亦是人性使然。

為了釐清此問題，本論文試著從華嚴宗角度來探討阿賴耶識。在智儼、法藏等諸論著有專章來探討唯識，⁶本論文以智儼、法藏為主，⁷其餘相關資料作

另外，智儼於〈唯識章〉中，亦提及之，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：「五建立者，有三：一、依雜集瑜伽等，八相明建立。二、依攝論，三相等八義明建立。三、依顯揚論，十九相明建立。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 543, b13-15)

⁴ 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b24-29)

⁵ 有根本識、窮生死蘊等名，參《攝大乘論本》卷1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a17-b1)

⁶ 如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》，有：

〈明難品初立唯識章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 543, a13)、
 〈第三會十住品內本分首種性章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 549, c25)、
 〈請分中轉依章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 562, a8)
 〈第九地十一稠林義章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 569, b2)
 〈煩惱行使行稠林章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 569, b22)
 〈習氣稠林章〉(CBETA, T45, no. 1870, p. 574, b4)

又如《華嚴五十要問答》，有：

〈心意識義〉(CBETA, T45, no. 1869, p. 522, c6)
 〈心數及心所有法義〉(CBETA, T45, no. 1869, p. 524, c2)
 〈佛轉依義〉(CBETA, T45, no. 1869, p. 521, b14)
 〈「轉四識成四智義」〉(CBETA, T45, no. 1869, p. 521, b26)
 〈心意識義〉(CBETA, T45, no. 1869, p. 522, c6)

……諸如此類，不勝枚舉。

法藏於《華嚴經探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經問答》等，亦有諸多論述。

為輔助。所探討內容，包括阿賴耶識與所依心識之關係、阿賴耶識與無漏種子之關係、阿賴耶識與見道修道之關係等三方面，分述如下。

二、阿賴耶識與所依心識之關係

作為所依之心識，隨著時代之不同，有種種之施設，如唯心、唯識、第六識、心意識、第八識、阿賴耶識等。而此種種之施設，依華嚴宗的看法，基本上，可從小、始、終、頓、圓等五教之角度來切入探討。而在此五教中，有關以阿賴耶識作為所依心識，主要集中在始、終二教來論述，尤其以始教為核心，另亦可旁及小、頓、圓三教，只是在名稱施設上有所不同。但由於所立角度之不同，賦予阿賴耶識之染淨義涵，也就有所差別。

有關阿賴耶識之施設，對始教（如唯識法相宗）而言，著眼於阿賴耶識之雜染上，並不認為阿賴耶識是清淨的，須於轉依為無垢識之後，此時第八識稱之為無垢識。對終教（如如來藏緣起宗）而言，著眼於心識之清淨上，但因無明之染污，而稱此識為阿賴耶識，亦即是不生不滅（淨）與生滅（染）和合，非一非異，名為阿賴耶識。因此，終教所說的阿賴耶識本身具備了染淨的成分，但此染淨是屬非一非異之關係。此可說是始、終二教對阿賴耶識看法之最大不同處。但若從阿賴耶識所帶有的雜染上來看，始、終二教可說是有其共同之處；另若就阿賴耶識之轉依成清淨來看，始、終二教亦可說是有其共同之處。始、終二教因著眼點之不同，因此，賦予阿賴耶識之義涵而有所不同。

基本上，小、始、終教所論述的阿賴耶識，是帶有雜染的。由此可得知，阿賴耶識之施設，主要是從眾生的迷執上入手。猶如鏡子上的塵埃（染），小、始教二教著眼於鏡面上的塵埃，而終教著眼於鏡子本身（淨）與塵埃（染）之關係。換言之，阿賴耶識雖然帶有雜染的，但本身其實是清淨的。這是終教與小、始二教之差別所在。至於始教所謂的清淨方面，須藉由修行轉依，才能成立，此時已捨阿賴耶識之名，而以無垢識稱之。由此可知，唯識學所說的第八

⁷ 如智儼於《華嚴經內章門等雜孔目章》的「明難品初立唯識章」中，即以十個角度，專門來論述唯識，如其云：「唯識略開十門：一舉數。二列名。三出體。四明教興意。五建立。六辨成就不成就。七明對治滅不滅。八明薰不薰。九辨真妄不同。十歸成第一義無性性。」（CBETA, T45, no. 1870, p. 543, a14-17）。

法藏於《華嚴一乘教義分齊章》所論述的〈所詮差別〉內容，共有十點。其十點內容，即：「第九明諸教所詮差別者，略舉十門。……一所依心識。二明佛種性。三行位分齊。四修行時分。五修行依身。六斷惑分齊。七二乘迴心。八佛果義相。九攝化境界。十佛身開合。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c6-10）。本論文則是將其內容加以濃縮成三方面來探討阿賴耶識。

識，就染而言，名為阿賴耶識；就淨而言，名為無垢識。而終教是以立基於染淨和合的角度上，來論述阿賴耶識。如法藏於《華嚴一乘教義分齊章》中，對諸教所依心識，有如下之說明，所謂：

第一、心識差別者，如小乘，但有六識。義分心意識，如小乘論說；於阿賴耶識但得其名，如《增一經》說。⁸

又云：

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，但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶，從業等種辨體而生異熟報識為諸法依，方便漸漸引向真理，故說熏等悉皆即空。如《解深密經》云：若菩薩於內於外，不見藏住，不見熏習，不見阿賴耶，不見阿賴耶識，不見阿陀那，不見阿陀那識。若能如是知者，是名菩薩菩薩。如來齊此建立一切心意識祕密善巧。《瑜伽》中，亦同此說。解云：既齊此不見等處立為心意等善巧故，是故所立賴耶生滅等相皆是密意。不令如言而取故，會歸真也。⁹

又云：

若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故《論》（指《大乘起信論》）但云：不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識，不同前教業等種生故。《楞伽》云：如來藏為無始惡習所熏名為藏識。又云：如來藏受苦樂，與因俱若生若滅。又云：如來藏名阿賴耶識，而與無明七識俱。又《起信》云：自性清淨心因無明風動成染心等。如是非一。¹⁰

由上述三段引文，可看出小、始、終三教對阿賴耶識之不同看法。小乘教只有阿賴耶識之名，未有阿賴耶識之義；始教則從緣起生滅事相之業用、受身等種子上，來建立阿賴耶識，其所賦予阿賴耶識之義，偏重在生滅雜染上；¹¹終教則

⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2：「第一、心識差別者。如小乘，但有六識。義分心意識，如小乘論說。於阿賴耶識但得其名，如增一經說。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c10-13)

⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c13-25)

¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c25-p. 485, a9)

¹¹ 此即是以阿賴耶識為生死體，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：「問：前論云阿賴耶識者，謂先世所作增長業煩惱為緣，無始時戲論薰習為因，所生一切種子異熟識為體。據此文相，本識即是生死體。若非生死因，何於生死因果相乘處說？答：此依《成唯識論》，

從不生不滅與生滅和合非一非異之角度，來賦予阿賴耶識之涵義，故阿賴耶識亦可稱之為如來藏，或稱如來藏為阿賴耶識。於下分別詳論之：

1.小乘教與阿賴耶識

法藏於《華嚴一乘教義分齊章》中，有關小乘教之論述極為簡略，所謂：「第一、心識差別者，如小乘，但有六識。義分心意識，如小乘論說；於阿賴耶識但得其名，如《增一經》說。」此雖然只是簡單幾句，但其所蘊藏之義涵，值得作進一步之論述。

依《華嚴一乘教義分齊章》之記載，在《增壹阿含經》中，已施設阿賴耶識之名，¹²以此顯示眾生對生死之我執，實乃對阿賴耶識之執著。在部派佛教對生死輪迴之體，則有種種諸多異名，如《攝大乘論本》卷1：

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」
(CBETA, T45, no. 1870, p. 545, c17-24)

¹² 藉由CBETA之搜尋，於阿含經未有阿賴耶一詞。但於唯識的相關經論中，有記載之。如《攝大乘論本》卷1：「復次，聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識。如彼增壹阿笈摩說：世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶。為斷如是阿賴耶故，說正法時恭敬攝耳，住求解心法隨法行。……由此異門阿賴耶識成大王路。」
(CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a17-b1)

又如《成唯識論》卷3：「說一切有部增壹經中，亦密意說此名阿賴耶。謂愛阿賴耶·樂阿賴耶·欣阿賴耶·熹阿賴耶。謂阿賴耶識是貪總別三世境故立此四名。有情執為真自內我，乃至未斷恒生愛著故。阿賴耶識是真愛著處，不應執餘五取蘊等。謂生一向苦受處者，於餘五取蘊不生愛著。彼恒厭逆餘五取蘊，念我何時當捨此命此眾同分此苦身心令我自在受快樂故。五欲亦非真愛著處，謂離欲者於五妙欲雖不貪著而愛我故。樂受亦非真愛著處，謂離第三靜慮染者雖厭樂受而愛我故。身見亦非真愛著處，謂非無學信無我者雖於身見不生貪著而於內我猶生愛故。轉識等亦非真愛著處，謂非無學求滅心者雖厭轉識等而愛我故。色身亦非真愛著處，離色染者雖厭色身而愛我故。不相應行離色心等無別自體，是故亦非真愛著處。異生有學起我愛時，雖於餘蘊有愛非愛而於此識我愛定生，故唯此是真愛著處。由是彼說阿賴耶名，定唯顯此阿賴耶識。」
(CBETA, T31, no. 1585, p. 15, a27-b18)

另，於《菩薩本生鬘論》卷15：「云何寂靜棄塵勞義。勝義不生顛倒之行。人中王者福力如天。語言教令四方依稟。制度之法嚴峻無過。勝義殊妙圓滿了知。善中不害以悲為體。正翻瞋害損惱有情。百數之中此通善染。有支自性惟阿賴耶。此為三界五趣四生之體。離此識性皆總不成。彼因之法盡通善惡。無記之法不招果故。菩提薩埵依教所說。四果羅漢誘接于是。快樂之法因布施得。不壞勝處運載彼彼。」(CBETA, T03, no. 160, p. 381, a13-22)

復次，聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識。如彼增壹阿笈摩說：世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶。為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳。住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇。希有正法出現世間，於聲聞乘如來出現。四德經中，由此異門密意已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此，名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意說此，名窮生死蘊。有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。阿賴耶如是所知依，說阿賴耶識為性。阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等。由此異門，阿賴耶識成大王路。¹³

大眾部以異門密意說此，名根本識；化地部以異門密意說此，名窮生死蘊。又如智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：

二、列名者，謂阿賴耶識、阿陀那識、心意識，乃至窮生死蘊等。餘七識，可知。¹⁴

此之根本識、窮生死蘊、心意識等，基本上，與阿賴耶識有密切關係。在部派佛教中，已觸及了三界生死輪迴問題，如《增壹阿含經》已有阿賴耶識之名，此類似部派佛教所說的補特伽羅，如細意識、一味蘊、窮生死蘊…。換言之，小乘佛教雖然只談六識，而實際上於第六識的細意識中，已蘊含了類似第八識之阿賴耶識，以此作為眾生的生死輪迴之所在。此也成為後來大乘唯識學派立阿賴耶識為一切雜染品所依之前奏，以此作為生死輪迴之所在。

2. 始教之阿賴耶識

有關阿賴耶識的施設，基本上，與佛教要解決三界生死輪迴問題有極密切之關係，此從《增壹阿含經》提及阿賴耶識之名，到部派佛教所說的補特伽羅、細意識、一味蘊、窮生死蘊、根本識……等約略可得知。此亦可從大乘唯識學所重視的《解深密經》得知，如《解深密經·心意識相品》云：

廣慧當知！於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中，最初一切種子心識成熟展轉和合增長廣大。依二執受：一者有色諸根及所依執受，二者相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種。廣慧！此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何

¹³ 《攝大乘論本》卷1(CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a17-b1)

¹⁴ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1(CBETA, T45, no. 1870, p. 543, b1-3)

以故？由此識於身攝受藏隱同安危義故。亦名為心，何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。廣慧！阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉，謂眼識耳鼻舌身意識。……同時同境有分別意識轉。¹⁵

此中說明眾生的生死輪迴，來自於最初之種子心識，所謂「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中，最初一切種子心識成熟展轉和合增長廣大。」這在在顯示了阿賴耶識的施設，與生死輪迴問題有極密切之關係，以阿賴耶識為所依止。且《解深密經·心意識相品》提出了種子識之異名，有：阿陀那識、阿賴耶識、心。而此等異名，本身各具其所代表之義涵，如：以阿陀那識代表此識於身隨逐執持，以阿賴耶識象徵此識於身攝受含藏義，以心說明此識於色聲香味觸等積集滋長。總而言之，阿陀那識為一切法所依止，以此而建立一切法，六識身亦依此阿陀那識而轉。

另從阿賴耶識的諸多異名中，可得知阿賴耶識擔任著多種之角色，也蘊含著多重之涵義，如《成唯識論》卷3云：

然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別，立種種名。謂：
 或名心，由種種法熏習種子所積集故。
 或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故。
 或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故。
 或名種子識，能遍任持世出世間諸種子故。此等諸名通一切位。
 或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法令不失故，我見愛等執藏以為自內我故。此名唯在異生有學，非無學位、不退菩薩有雜染法執藏義故。
 或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。
 或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有。菩薩、二乘及異生位持有漏種可受熏習，未得善淨第八識故，如契經說。¹⁶

有關阿賴耶識之種種異名，基本上，是隨其義不同而施設的。因此，從其種種不同名稱中，就顯示了其所代表之涵義。如下圖表：

¹⁵ 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（CBETA, T16, no. 676, p. 692, b8-24）

¹⁶ 《成唯識論》卷3：。（CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c7-22）。有關第八識之異名，諸多經論提及之。

名稱	內容	階位
1. 心	由種種法熏習種子所積集故。	通一切位
2. 阿陀那	執持種子及諸色根令不壞故。	
3. 所知依	能與染淨所知諸法為依止故。	
4. 種子識	能遍任持世、出世間諸種子故。	
5. 阿賴耶	攝藏一切雜染品法令不失故。 我見愛等執藏以為自內我故。	異生有學
6. 異熟識	能引生死善不善業異熟果故。	異生二乘菩薩
7. 無垢識	最極清淨諸無漏法所依止故	如來

阿賴耶識之種種異名，有心、阿陀那識、所知依、種子識、異熟識、……等，乃至轉依成佛時，以無垢識表之。有關阿賴耶之名，其所顯示之義涵，在於攝藏一切雜染品法令不失故，一般以能藏、所藏、執藏來說明阿賴耶識之涵義。從阿賴耶識之不同名稱的施設，亦可得知於不同眾生之涵義，如阿賴耶識之名，因第七識之我見、我愛等將其執為自內我，故此名只適用在異生性眾生及有學位羅漢，而不適用於無學位羅漢、不退菩薩身上，因為無學位、不退菩薩身上已沒有雜染我執。也因為如此之故，《解深密經》說到：

阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流
我於凡愚不開演 恐彼分別執為我¹⁷

有關此偈頌，廣為唯識經論所引用。¹⁸此顯示了阿賴耶識極深細，故於小乘經

¹⁷ 《解深密經》卷1〈心意識相品〉(CBETA, T16, no. 676, p. 692, c22-23)

¹⁸ 如《瑜伽師地論》卷51：「問：前說種子依，謂阿賴耶識，而未說有有之因緣廣分別義。何故不說？何緣知有廣分別義？云何應知？答：由此建立是佛世尊最深密記，是故不說。如世尊言：

阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流 我於凡愚不開演 恐彼分別執為我」(CBETA, T30, no. 1579, p. 579, a10-16)

又如《攝大乘論本》卷1：「阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流 我於凡愚不開演 恐彼分別執為我」(CBETA, T31, no. 1594, p. 133, b27-28)

如《成唯識論》卷3：「由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名。非如勝性轉為大等。種子與果體非一故，能依所依俱生滅故，與雜染法互相攝藏，亦為有情執藏為我，故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩眾得真現觀名為勝者，彼能證解阿賴耶識，

論中未將阿賴耶識加以開演。如《攝大乘論本》卷 1：

復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識、名阿陀那識？由此深細境所攝故。所以者何？由諸聲聞不於一切境智處轉。是故於彼雖離此說然智得成，解脫成就，故不為說。若諸菩薩定於一切境智處轉，是故為說若離此智不易證得一切智智。¹⁹

又如《成唯識論》卷 3：

由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名。……亦為有情執藏為我，故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩眾得真現觀名為勝者，彼能證解阿賴耶識。²⁰

此不僅顯示了不宜對眾生說阿賴耶識，因為眾生易將阿賴耶識執為我，且甚至亦不宜對聲聞、緣覺二乘人說，因為阿賴耶識極深細之原故。

對唯識學來說，第八識與阿賴耶識之名稱不同，其代表之義涵是有別的。隨著其使用名稱之不同，也顯示了其於修證上階位之不同。如《成唯識論》云：「此第八識自性微細。故以作用而顯示之。」²¹

所謂阿賴耶識，乃第八識諸多名稱之一。有關阿賴耶識的論述，主要出現在唯識經論的相關經論典籍中。一般而言，較從雜染有漏的角度，賦予阿賴耶識之義涵。換言之，是以立基在眾生的迷執及生死輪迴的角度上來賦予阿賴耶識之義涵，以阿賴耶識來說明生死輪迴之所在。但吾人從阿賴耶識的諸多異名（心、阿陀那識、異熟識、無垢識……）中，可得知阿賴耶識蘊含著諸多涵義。所以，《阿毗達摩大乘經》云：

無始時來界 一切法等依
由此有諸趣 及涅槃證得²²

故我世尊正為開示。或諸菩薩皆名勝者，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解求彼轉依，故亦為說。非諸轉識有如是義。《解深密經》亦作是說：

阿陀那識甚深細 一切種子如瀑流
我於凡愚不開演 恐彼分別執為我」（CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b24-c6)

¹⁹ 《攝大乘論本》卷 1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a11-16)

²⁰ 《成唯識論》卷 3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b24-29)

²¹ 《成唯識論》卷 3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15)

²² 此偈頌，間接引自《攝大乘論本》卷 1：「無始時來界 一切法等依
由此有諸趣 及涅槃證得。即於此中。復說頌曰。 由攝藏諸法
一切種子識 故名阿賴耶 勝者我開示」（CBETA, T31, no. 1594, p. 133, b15-19)

此顯示了阿賴耶識為一切染淨法之所依，生死輪迴之所在及涅槃證得之所依。若依《解深密經》之看法，阿賴耶識之施設，乃是密意善巧之施設，如《解深密經》卷1〈心意識相品〉：

汝應諦聽！吾當為汝說心意識祕密之義。廣慧當知！於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。……於中，最初一切種子心識成熟展轉和合增長廣大。……廣慧！如是菩薩雖由法住智為依止為建立故，於心意識祕密善巧。然諸如來不齊於此施設彼，為於心意識一切祕密善巧菩薩。廣慧！若諸菩薩於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識，不見阿賴耶，不見阿賴耶識，不見積集不見心，不見眼色及眼識，不見耳聲及耳識，不見鼻香及鼻識，不見舌味及舌識，不見身觸及身識，不見意法及意識，是名勝義善巧菩薩。如來施設彼，為勝義善巧菩薩。廣慧！齊此名為於心意識一切祕密善巧菩薩。如來齊此施設彼，為於心意識一切祕密善巧菩薩。²³

此說明種種識之施設，是祕密善巧。因此，法藏依《解深密經》此段經文，認為始教所施設阿賴耶識，是密意善巧，如其云：

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，但說凝然不作諸法。故就緣起生滅事中建立賴耶，從業等種辨體而生異熟報識為諸法依，方便漸漸引向真理，故說熏等悉皆即空。如《解深密經》云：若菩薩於內於外，不見藏住，不見熏習，不見阿賴耶，不見阿賴耶識，不見阿陀那，不見阿陀那識。若能如是知者，是名菩薩菩薩。如來齊此建立一切心意識祕密善巧。《瑜伽》中，亦同此說。解云：既齊此不見等處立為心意等善巧故，是故所立賴耶生滅等相皆是密意。不令如言而取故，會歸真也。²⁴

即藉由施設阿賴耶識之密意善巧方便，以會歸真如。另外，此在智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》中，認為立阿賴耶識為生死體，乃是善巧方便，如其云：

問：前論，云阿賴耶識者，謂先世所作增長業煩惱為緣，無始時戲論薰習為因，所生一切種子異熟識為體。據此文相，本識即是生死體。若非生死因，何於生死因果相乘處說？

²³ 《解深密經》卷1 (CBETA, T16, no. 676, p. 692, b7-c20)

²⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c13-25)

答：此依《成唯識論》，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。²⁵

智儼所說的「轉理門」，即是一種善巧方便。由此可知，始教之阿賴耶識之施設，依華嚴宗之看法，實乃是一種善巧方便，由此而引入真如理。

3. 終教之阿賴耶識

有關終教對阿賴耶識的看法，主要出現在如來藏的相關經論，如法藏《華嚴一乘教義分齊章》云：

若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故《論》（指《大乘起信論》）但云：不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識，不同前教業等種生故。《楞伽》云：如來藏為無始惡習所熏名為藏識。又云：如來藏受苦樂，與因俱若生若滅。又云：如來藏名阿賴耶識，而與無明七識俱。又《起信》云：自性清淨心因無明風動成染心等。如是非一。²⁶

此引文中，法藏以《起信論》、《楞伽經》來論述阿賴耶識之涵義。終教之阿賴耶識，主要表現在理事融通上，如《起信論》所說：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」法藏進而對此加以解釋：以許真如隨熏和合成此本識。此說明了阿賴耶識與真如的關係，是因為真如受無明之熏習，而成了阿賴耶識。換言之，阿賴耶識本身即是真如，此不同始教僅就緣起生滅來賦予阿賴耶識義涵。因此，法藏進而引《楞伽經》加以說明，所謂：「如來藏為無始惡習所熏，名為藏識。」又云：「如來藏名阿賴耶識，而與無明七識俱。」以及《起信論》所說的「自性清淨心因無明風動成染心等。」此在在說明如來藏為無明所熏，而名為藏識、阿賴耶識。另在《大乘密嚴經》〈阿賴耶建立品〉中，亦強調阿賴耶識本清淨，如其云：

諸仁者！一切眾生阿賴耶識本來而有圓滿清淨，過於世，同於涅槃。譬如明月現眾國土，世間之人見有虧盈，而月體性未嘗增減。藏識亦爾，普現一切眾生界中，性常圓潔不增不減，無智之人妄生計著。若有於此能正了知，即得無漏轉依差別。此差別法得者甚難，如月在雲中，性恒

²⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1。(CBETA, T45, no. 1870, p. 545, c17-24)

²⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c25-p. 485, a9)

明潔。藏識亦爾，於轉識境界習氣之中而常清淨。如河中有木隨流漂轉，而木與流體相各別。藏識亦爾，諸識習氣雖常餘俱，不為所雜。諸仁者！阿賴耶識恒與一切染淨之法而作所依，是諸聖人現法樂住三昧之境、人天等趣、諸佛國土，悉以為因，常與諸乘而作種性，若能了悟即成佛道。諸仁者！一切眾生有具功德威力自在，乃至有生險難之處，阿賴耶識恒住其中作所依止。此是眾生無始時界，諸業習氣能自增長，亦能增長餘之七識，由是凡夫執為所作能作內我。諸仁者！意在身中，如風速轉，業風吹動遍在諸根，七識同時如浪而起。外道所計勝性微塵自在時等，悉是清淨阿賴耶識。諸仁者！阿賴耶識由先業力及愛為因，成就世間若干品類。妄計之人，執為作者。此識體相微細難知，未見真實，心迷不了，於根境意而生愛著。²⁷

此說明阿賴耶識表面上雖是染污，而其體性是清淨的。又《大乘密嚴經》〈阿賴耶微密品〉云：

諸仁者！阿賴耶識從無始來為戲論熏習諸業所繫，輪迴不已。如海因風起諸識浪，恒生恒滅，不斷不常。而諸眾生不自覺知，隨於自識，現眾境界。若自了知，如火焚薪，即皆息滅，入無漏位，名為聖人。諸仁者！阿賴耶識變似眾境，彌於世間，染意攀緣執我、我所，諸識於境各各了別。諸仁者！心積集業，意亦復然。意識了知種種諸法，五識分別現前境界。如瞽目者見似毛輪，於似色心中，非色計色。諸仁者！如摩尼寶體性清淨，若有置於日月光中，隨其所應各雨其物。阿賴耶識亦復如是，是諸如來清淨之藏。與習氣合，變似眾色，周於世間；若無漏相應，即雨一切諸功德法。如乳變異而成於酪乃至酪漿。阿賴耶識亦復如是，變似一切世間眾色。如瞽目者以翳病故，見似毛輪。一切眾生亦復如是，以習氣翳住藏識，眼生諸似色。此所見色譬如陽焰遠離有無，皆阿賴耶之所變現。²⁸

此說明阿賴耶識是諸如來清淨之藏，而眾生之阿賴耶識從無始來為戲論熏習諸業所繫輪迴不已。但諸眾生不自覺知，追逐於阿賴耶識所現眾境界。若能自了知如火焚薪，即皆息滅入無漏位，成為聖人。

有關阿賴耶識之真、妄問題，智儼於《華嚴經內章門等雜孔目章》中，藉由各種角度來加以說明，如其云：

²⁷ 《大乘密嚴經》卷2(CBETA,T16, no. 681, p. 737, c23-p. 738, a18)

²⁸ 《大乘密嚴經》卷3〈8阿賴耶微密品〉(CBETA, T16, no. 681, p. 741, a27-b16)

第九、辨真妄不同者，此阿賴耶識有真妄不同。如《地論》說：十二緣生是第一義諦，即是真義。如《攝論》說：如幻事鹿渴夢想翳闇等，譬第一識似如此事，即是其妄有。又知此識無有生性，為通達真；知此識假有，為通達俗。俗者，即是其妄；真者，正是其真。²⁹

此說明了阿賴耶識為真或妄，實於所立角度不同所致。若就第一義諦而言，阿賴耶識為真；若就生滅事相世俗諦而言，阿賴耶識為妄。若強調阿賴耶識之無自性，乃是為了通達真諦；若強調阿賴耶識是假有，乃是為了通達俗諦。若就俗諦而言，阿賴耶識為妄；若就真諦而言，阿賴耶識為真。而阿賴耶識之真妄，實乃一體之兩面，眾生迷執於此，而有種種妄執，如法藏《華嚴一乘教義分齊章》云：

問：真如既言常法，云何得說隨熏起滅？既許起滅，如何復說為凝然常？

答：既言真如常故，非如言所謂常也。何者？聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。是即不異無常之常，名不思議常，非謂不作諸法如情所謂之凝然也。故《勝鬘》中云：不染而染者，明隨緣作諸法也。染而不染者，明隨緣時不失自性。由初義故，俗諦得成。由後義故，真諦復立。如是真俗但有二義，無有二體，相融無礙，離諸情執。是故《論》云：智障極盲闇，謂真俗別執。此之謂也。此真如二義，同前始教中約法相差別門故，但說一分凝然義也。此終教中，約體相鎔融門故，說二分無二之義。此義廣如《起信義記》中說。³⁰

此藉由對真如之探討，顯示始、終二教之不同。若以阿賴耶識為妄，是偏就生滅事相來說，故於真的方面，以凝然方式來呈現，此為始教所說之阿賴耶識。以阿賴耶識為真，是偏就真如體性來說，故終教從真俗不二的角度來切入，賦予阿賴耶識真妄不二之角色。

另外，值得注意，同樣是《華嚴經·十地品》「三界虛妄唯一心」一句，而無著《攝論》與世親《十地經論》對此之解釋，卻不相同，如《華嚴一乘教義分齊章》云：

又如《十地經》云：三界虛妄唯一心作。《攝論》等約始教義，釋諸賴耶識等也。《十地論》約終教釋為，第一義真心也。又如《達磨經頌》、

²⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1 (CBETA, T45, no. 1870, p. 547, a27-b4)

³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2。(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, a9-23)

《攝論》等釋云：此界等者，界謂因義，即種子識。如是等。《寶性論》約終教釋云：此性者，即如來藏性，依此有諸趣等者。如《勝鬘經》說：依如來藏有生死，依如來藏有涅槃等。乃至廣說。是故當知二門別也。³¹

此在在顯示了因角度立場之不同，則阿賴耶識呈現不同之涵義。而此之不同，依法藏之看法，不外乎是依始教、終教之角度不同所致。法藏更以十重唯識明之，如《華嚴經探玄記》卷 13〈十地品〉：

言三界虛妄但一心作者。此之一文諸論同引證成唯識。今此所說是何等心。云何名作。今釋此義依諸聖教說有多門。

一、相見俱存故說唯識。…二、攝相歸見故說唯識。…三、攝數歸王故說唯識。…四、以末歸本故說唯識。謂七轉識皆是本識差別功能。無別體故。…五、攝相歸性故說唯識。謂此八識皆無自體。唯是如來藏平等顯現。…六、轉真成事故說唯識。謂如來藏不守自性。隨緣顯現八識王數相見種現。…七、理事俱融故說唯識。謂如來藏舉體隨緣成辦諸事。而其自性本不生滅。…八、融事相入故說唯識。謂由理性圓融無礙。以理成事，事亦鎔融。互不相礙。…九、全事相即故說唯識。謂依理之事，事無別事。理既無此彼之異。令事亦一即一切。…十、帝網無礙故說唯識。謂一中有一切。彼一切中復有一切。既一門中如是重重不可窮盡，餘一一門皆各如是。思準可知。如因陀羅網重重影現。皆是心識如來藏法性圓融故。令彼事相如是無礙。廣如上下文說。

上來十門唯識道理。於中初三門約初教說。次四門約終教頓教說。後三門約圓教中別教說。總具十門約同教說。上來所明通一部經非局此地。又是約教就解而說。若就觀行亦有十重。如一卷華嚴三昧中說。³²

此十重唯識中，前三門（相見俱存故說唯識、攝相歸見故說唯識、攝數歸王故說唯識）為始教之所說唯識。中間四門（以末歸本故說唯識、攝相歸性故說唯識、轉真成事故說唯識、理事俱融故說唯識）為終頓二教所說之唯識，後三門（融事相入故說唯識、全事相即故說唯識、帝網無礙故說唯識）為圓教所說之唯識。如下圖表所示：

³¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 485, a23-b2)

³² 《華嚴經探玄記》卷 13〈十地品〉。(CBETA, T35, no. 1733, p. 346, c28-p. 347, c4)

十重唯識	諸教
1. 相見俱存故說唯識	始教
2. 攝相歸見故說唯識	
3. 攝數歸王故說唯識	
4. 以末歸本故說唯識	終教 頓教
5. 攝相歸性故說唯識	
6. 轉真成事故說唯識	
7. 理事俱融故說唯識	
8. 融事相入故說唯識	圓教
9. 全事相即故說唯識	
10. 帝網無礙故說唯識	

4. 頓教之阿賴耶識

若就頓教而言，所謂的心識，唯是一真如心，因為無一切差別相，離言絕慮，不可說，如《華嚴一乘教義分齊章》云：

若依頓教，即一切法唯一真如心。差別相盡，離言絕慮不可說也。如《維摩結經》中，三十二菩薩所說不二法門者，是前終教中染淨鎔融無二之義。淨名所顯離言不二，是此門也，以其一切染淨相盡，無有二法可以融會故，不可說為不二也。³³

法藏於此，舉《維摩結經》作一說明，用以顯示終、頓二教心識之差別。以《維摩結經》中，三十二菩薩所說不二法門，代表終教之染淨鎔融無二的心識觀。維摩結居士所顯離言不二，代表頓教之心識觀，因為一切染淨相盡，無有二法可以融會，連「不二」亦不可說，故維摩結居士以默然表達之。

5. 圓教之阿賴耶識

若就華嚴一乘而言，心識乃是無量無邊的，如《華嚴一乘教義分齊章》云：

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。如〈離世間品〉及第九地說。又唯一法

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2。(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b2-7)

界性起心亦具十德，如性起品說。此等據別教言。若約同教，即攝前諸教所說心識。何以故？是此方便故，從此而流故。餘可準之。³⁴

此以法界緣起無礙自在「一即一切，一切即一」主伴圓融來說明心識，故以十心來顯示無盡，如《華嚴經·十地品》所說第九地之十心，以此十心象徵無量無邊之心。³⁵且此心識即是法界，具足一切功德。

為何心識有如此諸多之差別？針對此問題，法藏於《華嚴一乘教義分齊章》中，有如下說明，如其云：

問：云何一心約就諸教得有如是差別義耶？

答：此有二義。一約法通收、二約機分齊。初義者，由此甚深緣起一心具五義門，是故聖者隨以一門攝化眾生。一、攝義從名門，如小乘教說。二、攝理從事門，如始教說。三、理事無礙門，如終教說。四、事盡理顯門，如頓教說。五、性海具德門，如圓教說。是即不動本而常末，不壞末而恒本。故五義相融，唯一心轉也。二、約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教。或有得名得一分義，如始教。或有得名得具分義，如終教。或有得義而不存名，如頓教。或有名義俱無盡，如圓教。其餘義門，如〈唯識章〉說。³⁶

依法藏之看法，實乃一心緣起甚深之故，因此就不同角度，心識則有種種不同涵義。若就法而言，有：攝義從名門、攝理從事門、理事無礙門、事盡理顯門、性海具德門。若就機而言，有：有得名而不得義、得名得一分義、得名得具分義、得義而不存名、名義俱無盡。此五種差別，不外乎五教。³⁷整理如下表：

³⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2。(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b7-13)

³⁵ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：「唯識略開十門。一舉數。二列名。……十歸成第一義無性性。初舉數者。謂一心即第一義清淨心。二舉三法。謂唯量唯二及種種。又有三法。謂心意識。三成八識。眼等五識意識末那識阿賴耶識。四成九識。謂加阿摩羅識。五成十心。謂十稠林。如地論云。是菩薩。如實知眾生諸心。種種相心。雜相心。輕生不生相心。無形相心。無邊一切處眾多相心。清淨相心。染不染相心。縛解相心。幻起相心。隨道生相。乃至無量百千種種心差別相。皆如實知。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 543, a14-25)

³⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2。(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b13-26)

³⁷ 有關小、始、終等教之差別，另如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：「問：何故因果名數。小乘三乘初教及終教。增減不同。答：小乘因果數少。未達法空。不盡大理故不具說。三乘初教分達法空知法。次細約事委說。熟教已去。究竟法空。會事從理故不多說。唯論四緣及互為因果等。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 540, a5-10)

1. 妄	小教		名及密意說	攝義從名門
	始教		名及一分義	攝理從事門
2. 亦妄亦真	終教		名及二分義	理事無礙門
3. 真	頓教		只有義，無阿賴耶識之名	事盡理顯門
4. 非妄非真				
5. 俱是	圓教	同教一乘	攝以上諸說	性海具德門
6. 俱非		別教一乘	名無盡 義無盡	

三、阿賴耶識與無漏種子之關係

有關阿賴耶識為妄或真，依華嚴宗之看法，實乃因應不同根性所致。若以阿賴耶識為真，則無漏種子為阿賴耶識所本具。但若阿賴耶識為妄，則須面對其與無漏種子之關係該如何安置的問題。

阿賴耶識雖為染淨法之所依止，但在唯識學的諸經論中，認為阿賴耶識是世間法，有漏雜染法，不能攝解脫法身無漏種子，不僅性種姓種子非為其所攝，連習種姓種子亦非為其所攝，此二種子是依附於阿賴耶識而已。此涉及了阿賴耶識不可能同時具有染淨二種子，否則彼此相互矛盾，此又如何能對治。

由於始教之阿賴耶識，偏重於緣起生滅事相上來建立，以作為雜染法之因，但對於法身無漏種子與阿賴耶識之關係又是如何？這是值得關注的問題。基本上，唯識學的諸經論，是承認有清淨無漏法界的，《瑜伽師地論》將此稱之為性種姓，如《瑜伽師地論》卷 35〈種姓品〉：

云何種姓？謂略有二種：一本性住種姓、二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得是，名習所成種姓。此中義意二種皆取。³⁸

又如《瑜伽師地論》卷 35〈發心品〉：

若諸菩薩六處殊勝從無始世展轉傳來法爾所得。當知是名種姓具足。³⁹

有關種性，《瑜伽師地論》提出了性種姓與習種姓二種，此二種性須同時具足，

³⁸ 《瑜伽師地論》卷 35〈種姓品〉(CBETA, T30, no. 1579, p. 478, c12-17)

³⁹ 《瑜伽師地論》卷 35〈發心品〉。(CBETA, T30, no. 1579, p. 481, b10-12)

才能堪稱為有佛種性，此論點為後來護法、玄奘等所繼承。此性種姓，即是所謂的種子，亦可稱之為界。如《瑜伽師地論》：「又此種姓，亦名種子，亦名為界，亦名為性。」⁴⁰《瑜伽師地論》對於無漏種子與阿賴耶識之關係，只提及六處殊勝，從無始世展轉傳來法爾所得。另外，在《瑜伽師地論》卷 21：

問：如是種姓，當言墮一相續？墮多相續？

答：當言墮一相續。所以者何？若法異相俱有而轉，見彼各別種種相續種種流轉。如是種子非於六處有別異相，即於如是種類分位六處殊勝。從無始世展轉傳來法爾所得。有如是想及以言說。謂為種姓種子界性。是故當言墮一相續。⁴¹

此說明了種姓種子來自於法爾所得。於無著的《攝大乘論》及世親的《攝大乘論釋》對習種姓與阿賴耶識之關係，有進一步之說明，如其云：

論曰：此聞熏習非阿梨耶識，屬法身及解脫身攝。如是如是，從下中上次第漸增。如是如是，果報識次第漸減。

釋曰。聞熏習體是出世法，聞熏習因果屬法身及解脫身攝。本識體是世間法，因是集諦，果是苦諦。故此兩法自性相違。由此義故，聞熏習漸增。本識漸減。聞熏習下品生，本識上品減。聞熏習增至中品，本識中品減。聞熏習增至上品，本識下品減。⁴²

此中，區隔了無漏種姓與阿賴耶識體性是不同的，一為出世間法，一為世間法。所以，無漏種姓之熏習亦不屬阿賴耶識攝，而是屬法身及解脫身攝。透過聞熏習漸增，則阿賴耶識漸減，即「聞熏習下品生，本識上品減。聞熏習增至中品，本識中品減。聞熏習增至上品，本識下品減。」。

對法藏而言，《瑜伽師地論》所提的性種姓，是從無始世展轉傳來法爾所得。亦即是真諦所譯《攝大乘論》所說的解性，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：

若依三乘教種性差別略有三說：一、約始教，即就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情。故五種性中，即有一分無性眾生。故《顯揚論》云：云何種性差別？五種道理，謂一切界差別可得故，乃至云唯現在世非般涅槃法，不應理故，乃至廣說。是故當知！由法爾故，無始時來一切有情有五種性。第五種性無有出世功德因故，永不減度。由是道理，

⁴⁰ 《瑜伽師地論》卷 35〈種姓品〉(CBETA, T30, no. 1579, p. 478, c17-18)

⁴¹ 《瑜伽師地論》卷 21。(CBETA, T30, no. 1579, p. 396, a3-9)

⁴² 《攝大乘論釋》卷 3 (CBETA, T31, no. 1595, p. 174, c18-26)

諸佛利樂有情功德無有斷盡。其有種性者，《瑜伽論》云：種性略有二種，一本性住、二習所成。本性住者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得。習所成者，謂先串習善根所得。此中本性，即內六處中，意處為殊勝。即攝賴耶識中本覺解性為性種性。故梁《攝論》云：聞熏習與阿賴耶識中解性和合，一切聖人以此為因。⁴³

引文中，法藏對於《瑜伽師地論》所提的性種姓在六處殊勝，加以解釋，是指意處。有關六處殊勝之意處，靄亭《華嚴一乘教義分齊章集解》解釋：

六處殊勝者，謂意處含有無漏種子。此有為中，此最勝故。無始傳來，法爾而有。⁴⁴

又對性種姓加以解釋：

此中本性，……此指法爾無漏種子為本覺解性。阿賴耶識自體分處，有此無漏四智心品功德種子，法爾本然，名本覺智之種子，故云：解性。性是因性，即種子意，即以此為性種性⁴⁵

由此可知，所謂六處殊處，指的是意處，而此意處即是阿賴耶識自體分處，有此無漏四智心品功德種子，法爾本然。

另外，有關性種姓，在真諦所譯的《攝大乘論釋》稱之為解性，如《攝大乘論釋》卷3〈釋依止勝相品〉：

釋曰：前引世間所了事為譬，後引世間智人所了事為譬。如世間離欲人，於本識中，不靜地煩惱及業種子滅，靜地功德善根熏習圓滿，轉下界依成上界依。出世轉依亦爾，由本識功能漸滅，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合。以此為依，一切聖道皆依此生。⁴⁶

一切聖道，是以清淨無漏種子為因，而此無漏種子是依附、寄在阿賴耶識上，但不屬阿賴耶識所攝。又如《攝大乘論本》云：

⁴³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 485, c5-21)

⁴⁴ 靄亭《華嚴一乘教義分齊章集解》p.167。

⁴⁵ 靄亭《華嚴一乘教義分齊章集解》p.168。

⁴⁶ 《攝大乘論釋》卷3〈釋依止勝相品〉 (CBETA, T31, no. 1595, p. 175, a20-27)

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治。彼淨心種子又出世心，昔未曾習故，彼熏習決定應無。既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流。正聞熏習種子所生。

此聞熏習為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性此聞熏習種子所依云何可見？乃至證得諸佛菩提。此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳。然非阿賴耶識是彼對治種子性故。⁴⁷

從無著的《攝大乘論》中，說明了正聞熏習種子是從最清淨法界所生。且是寄在阿賴耶識中，不屬阿賴耶識所攝，且以水乳之關係作說明。由此可知，《瑜伽師地論》所說的六處殊勝之意處，是指寄在阿賴耶識中。此外，在世親《唯識三十論頌》亦提到此，乃至《成唯識論》亦諸多處提及，《唯識三十論頌》所說：

後五行頌明唯識行位者，論曰：「如是所成唯識性、相，誰依幾位？如何悟入？」謂具大乘二種種性：一、本性種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因；二、謂習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入。⁴⁸

又如《成唯識論》卷9：

何謂大乘二種種姓？一、本性住種姓，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因。二、習所成種姓，謂聞法界等流法已聞所成等熏習所成。⁴⁹

且《成唯識論》進一步強調「諸無漏種非異熟識性所攝」⁵⁰，且說道：

無漏法種雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。雖非所緣而不相離，如真如性不違唯識。⁵¹

又如《成唯識論》卷8：

前、中、後際，生死輪迴不待外緣，既由內識。淨法相續，應知亦然。謂無始來依附本識有無漏種，由轉識等數數熏發漸漸增勝，乃至

⁴⁷ 《攝大乘論本》卷1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 136, b29-c11)

⁴⁸ 《唯識三十論頌》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a28-b4)

⁴⁹ 《成唯識論》卷9 (CBETA, T31, no. 1585, p. 48, b6-10)

⁵⁰ 《成唯識論》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 8, a15)

⁵¹ 《成唯識論》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 11, a6-8)

究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨種識，任持一切功德種子。⁵²

由上述引文中，可得知此無漏種子是无始來依附在阿賴耶識上，且是法爾所得無漏法因。熏習亦是由無始來依附在本識的無漏種由轉識等數數熏發漸漸增勝，乃至究竟得成佛。由此可知，唯識是強調性種姓與習種姓要具足，強調熏習之重要。⁵³

因此，從《阿毗達摩大乘經》、《解深密經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《唯識三十論頌》、《成唯識論》等，可知無漏種子來自於清淨法界，是法爾本然的，且由此無漏種子熏習阿賴耶識。但對於無漏種子與阿賴耶識彼此間之關係，於世親《唯識三十論頌》有進一步之解釋，而《成唯識論》諸瑜伽派亦依此觀點來加以解釋。此與真諦所譯的《攝大乘論釋》之解性，亦可說是一致的。換言之，於阿賴耶識中存有無漏種子，而此無漏種子並不等同於阿賴耶識，且非阿賴耶識所攝，此為瑜伽派共有之論點。

若對終教來說，阿賴耶識其本身即是如來藏，本是清淨的，因無明之熏習而成染。所以染淨是彼此互熏的，如《大乘起信論》卷 1：

復次，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。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。⁵⁴

又云：

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故有於無明，以有無明染法因故即熏習真如；以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。⁵⁵

此說明眾生因不覺而有無明，無明熏真如則成染。無明與真如彼此互熏，而有

⁵² 《成唯識論》卷 8 (CBETA, T31, no. 1585, p. 45, b28-c4)

⁵³ 如《瑜伽師地論》卷 21：「問：若住種姓補特伽羅有涅槃法，此住種姓有涅槃法補特伽羅何因緣故有涅槃法，而前際來長時流轉不般涅槃。答：四因緣故不般涅槃。何等為四？一、生無暇故。二、放逸過故。三、邪解行故。四、有障過故。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 396, a9-14)。此說明了雖有性種姓，然仍須勤精進熏習修學。

⁵⁴ 《大乘起信論》卷 1 (CBETA, T32, no. 1666, p. 578, a14-21)

⁵⁵ 《大乘起信論》卷 1 (CBETA, T32, no. 1666, p. 578, a21-27)

染淨諸法。始教之立阿賴耶為生死體，此乃從如來藏不染而染入手，據此即是生死體；若就染而不染，據此生死即是涅槃。如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：

三、出體者，究竟用如來藏為體。所以得知？《勝鬘經》云：由有如來藏法種眾苦，乃至樂求涅槃等故得知也。又如來藏不染而染，據此即是生死體；染而不染，據此生死即是涅槃。更無異法。又經文六識及心法智是其生滅，非是可依。唯如來藏不起不滅，成究竟依。⁵⁶

此說明始教雖立阿賴耶識為生死體，但此是一種善巧方便，而阿賴耶識究竟以如來藏為體。

若頓教而言，離言說相，唯一真如。若圓教而言，阿賴耶識即是法界。

對於清淨之無漏種子，始教基本上是肯定的，肯定有第八識之體，只是偏重於有為事相來論述阿賴耶識，以阿賴耶識為雜染因，因而將清淨無漏種子寄在阿賴耶識上。也因為如此，而有五種之種姓的說法。⁵⁷

四、阿賴耶識與見道修道之關係

從無漏種子與阿賴耶識彼此間之關係，吾人可進一步得知，所謂的修道，無非在於轉識成智，也就是唯識學所說的轉依，轉八識成四智。於佛教諸經論中，既以阿賴耶識來說明眾生之妄執而有生死輪迴，那麼該如何才能捨阿賴耶識之名？於何時捨阿賴耶識之名？

依華嚴宗的看法，終教於菩薩登地時，捨阿賴耶識；始教於十地菩薩盡時，捨阿賴耶識，如《華嚴經內章門等雜孔目章》云：

第七、對治滅不滅者。梁《攝論》云：四德圓時，本識都盡。今言滅者，《楞伽經》云：唯心相滅，非心體滅。解云：心相即空，故無所滅，是名為滅。故《地論》云何滅？如虛空，如是滅。⁵⁸

又云：

問：賴耶相滅在何位盡？

⁵⁶ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1 (CBETA, T45, no. 1870, p. 543, b3-9)

⁵⁷ 如《華嚴一乘教義分齊章》卷2：「若依三乘教種性差別，略有三說：一、約始教，即就有為無常法中，立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 485, c5-8)

⁵⁸ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1。(CBETA, T45, no.1870, p. 547, a10-14)

答：在初地盡。何以故？《地論》云：十地轉依止，依止常身故。非如無常意識智依止，無常因緣法。據此文證，初地即捨阿賴耶。若據初教，十地終心捨阿賴耶。何以故？在第十地頓滅諸障故。⁵⁹

華嚴宗認為終教於登地後，就已捨阿賴耶識，而始教於十地菩薩盡時，捨阿賴耶識。有關華嚴宗對始教於十地菩薩盡時捨阿賴耶識，此與唯識法相之看法略有不同，所不同者在於伏惑或斷惑上有別。對唯識法相而言，是就永伏來說明捨阿賴耶識，如《攝大乘論本》卷3：

對治差別者，謂一切法總相緣智以楔出楔道理，遣阿賴耶識中一切障麤重故。⁶⁰

又如《成唯識論》卷3：

由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名。……亦為有情執藏為我，故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩眾得真現觀，名為勝者，彼能證解阿賴耶識。⁶¹

此說明見道菩薩能證解阿賴耶識，但未說明捨阿賴耶識之名。阿賴耶識與三界生死輪迴之關係，至永伏第七識之俱生我執煩惱障，才捨阿賴耶識之名，但並未捨第八識之體，此須至成佛才能捨除。如《唯識三十論頌》卷1：

初阿賴耶識，異熟一切種，
不可知執受，處了常與觸、
作意、受、想、思，相應唯捨受。
是無覆無記，觸等亦如是，
恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。⁶²

對此偈頌，《成唯識論》解釋云：

此識無始恒轉如流，乃至何位當究竟捨？阿羅漢位方究竟捨。謂諸聖者，斷煩惱障究竟盡時，名阿羅漢。爾時此識煩惱麤重永遠離故，說之為捨。此中所說阿羅漢者通攝三乘無學果位，皆已永害煩惱賊故，應受世間妙供養故，永不復受分段生故。云何知然？〈決擇分〉說：諸阿羅

⁵⁹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1。(CBETA, T45, no. 1870, p. 547, a14-19)

⁶⁰ 《攝大乘論本》卷3 (CBETA, T31, no. 1594, p. 146, c18-19)

⁶¹ 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b24-29)

⁶² 《唯識三十論頌》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 60, b4-8)

漢、獨覺、如來皆不成就阿賴耶故。《集論》復說若諸菩薩得菩提時，頓斷煩惱及所知障成阿羅漢及如來故。⁶³

此指斷盡煩惱障，即捨阿賴耶識。亦即是二乘及第八地菩薩以上，才能捨阿賴耶識之名，而第七地菩薩仍有末那識之我執，所以未能捨阿賴耶識，如《成唯識論》進一步說道，如其云：

若爾，菩薩煩惱種子未永斷盡非阿羅漢應皆成就阿賴耶識，何故即彼〈決擇分〉說不退菩薩亦不成就阿賴耶識？彼說二乘無學果位迴心趣向大菩提者，必不退起煩惱障故，趣菩提故，即復轉名不退菩薩。彼不成就阿賴耶識，即攝在此阿羅漢中。故彼論文不違此義。又不動地已上菩薩，一切煩惱永不行故，法駛流中任運轉故，能諸行中起諸行故，剎那剎那轉增進故，此位方名不退菩薩。然此菩薩雖未斷盡異熟識中煩惱種子，而緣此識我見愛等不復執藏為自內我，由斯永捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識。此亦說彼名阿羅漢。⁶⁴

又云：

七地已前猶有俱生我見愛等，執藏此識為自內我，如何已捨阿賴耶名？若彼分別我見愛等不復執藏說名為捨，則預流等諸有學位，亦應已捨阿賴耶名，許便違害諸論所說。地上菩薩所起煩惱，皆由正知不為過失，非預流等得有斯事，寧可以彼例此菩薩。彼六識中所起煩惱，雖由正知不為過失，而第七識有漏心位任運現行執藏此識，寧不與彼預流等同。由此故知彼說非理。然阿羅漢斷此識中煩惱麤重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識為自內我，由斯永失阿賴耶名，說之為捨。非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種。爾時便入無餘涅槃。⁶⁵

此說明了不退菩薩有二種，一是指迴心趣向大菩提之二乘無學，名不退菩薩，已捨阿賴耶識之名。一是指不動地已上菩薩，一切煩惱永不行故，而此菩薩雖未斷盡異熟識中煩惱種子，但緣此識我見愛等不復執藏為自內我，故永捨阿賴耶名。亦可將此等菩薩，名為阿羅漢。依《成唯識論》之看法，阿羅漢雖捨阿賴耶識之名，但非捨一切第八識體。

另外，有關第八地以上的菩薩，永伏煩惱障，捨阿賴耶識之名，而其所受應是變易生死身。但依法藏之看法，仍是分段生死身。因為登地菩薩留惑潤

⁶³ 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, a19-28)

⁶⁴ 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, a28-b11)

⁶⁵ 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, b23-c7)

生，即留第六識之俱生我執，至金剛喻定才斷除。由此可知，若從留惑來看，登地後菩薩所受身，仍是分段生死身。雖然於第八地已永伏第六識之俱生法執及第七識俱生我執，但菩薩所受身仍是分段生死身。一般有以此來說明是受變易生死，但法藏對此論點，有諸多駁斥。如《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：

若依直進中有二說：一、謂寄位，顯十地之中功用無功用麤細二位差別相故，即說七地已還有分段，八地已上有變易。二、就實報，即說分段至金剛已還，以十地中煩惱障種未永斷，故留至金剛故。既有惑障，何得不受分段之身。故《十地經》云：第十地已還有中陰者。是此義也。⁶⁶

又云：

問：八地已上一切菩薩於煩惱障永伏不行，。以無漏智果恒相續故，如阿羅漢既無現行惑，何得更受分段之身耶？

答：若是凡夫，即以現惑潤業受生。聖人不爾，但留惑種用以受生。故《雜集論》云：一切聖人皆以隨眠力故結生相續。又梁《攝論》云：異凡夫故永伏上心，異二乘故留彼種子。解云：聖人受生非現潤，彼復留種子，如何不受分段身耶。若言八地已上以智障為緣受變易者，所留惑種即便無用，何不於此第八地初永害一切煩惱種耶。彼既不爾，此云何然。若約迴向菩提聲聞已斷煩惱者，彼即可以所知障受變易身，通諸位也。⁶⁷

又云：

問：若爾，何故聖教說八地已上唯有所知障為依止故受變易身？

答：此等為欲寄對二乘顯其優劣故。經作此說。⁶⁸

依法藏之看法，始教之第八地菩薩雖永伏一切煩惱障，但仍未斷盡煩惱障，所以就此而言，所受之身為分段生死。至於其他經論為何說受變易生死，此乃是為了顯示其勝二乘之故。依《成唯識論》之看法，此所受生死，稱為異熟識。⁶⁹由此可知，在未成佛前，菩薩於第八識仍未淨盡，雖於第八地已捨阿賴耶識之

⁶⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 491, a14-21)

⁶⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 491, a21-b5)

⁶⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 491, b5-8)

⁶⁹ 《成唯識論》卷 3：「然第八識雖諸有情皆悉成就。而隨義別立種種名。謂或名心……或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有。菩薩、二乘及異生位持有漏種可受熏習，未得善淨第八識故」(CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c7-22)

名，但異熟識須至成佛時才能捨盡，此時第八識稱之為無垢識，是最極清淨諸無漏法所依止，如《成唯識論》卷3：

阿賴耶名，過失重故，最初捨故，此中偏說。異熟識體，菩薩將得菩提時捨，聲聞獨覺入無餘依涅槃時捨。無垢識體，無有捨時，利樂有情無盡時故。⁷⁰

此顯示至如來地，第八識才清淨，稱此為無垢識。而此無垢識是最極清淨諸無漏法所依止，由此可知，無漏種子乃是無垢識。另也說明了菩薩、二乘及異生位持有漏種可受熏習未得善淨第八識。《成唯識論》卷3：

如來無垢識 是淨無漏界
解脫一切障 圓鏡智相應⁷¹

因此，可知第八識具備了有漏位、無漏位。如《成唯識論》卷3：

然第八識總有二位：一、有漏位，無記性攝。唯與觸等五法相應，但緣前說執受處境。二、無漏位，唯善性攝，與二十一心所相應。謂遍行別境各五善十一，與一切心恒相應故，常樂證智所觀境故，於所觀境恒印持故，於曾受境恒明記故。世尊無有不定心故，於一切法常決擇故。極淨信等，常相應故，無染污故，無散動故。此亦唯與捨受相應，任運恒時平等轉故。以一切法為所緣境，鏡智遍緣一切法故。⁷²

由上述種種引證，可知阿賴耶識之名的施設，乃就眾生妄執所作的施設，眾生執著似我之阿賴耶識為實我，此過失極重。所以，於修道，首先捨阿賴耶識之名。而有關異熟識體，菩薩於成佛得菩提時捨，聲聞獨覺則入無餘依涅槃時捨。無垢識體無有捨時，為利樂有情無盡時故。

五、結語

依華嚴宗的看法，小乘教所論述之六識中，已有阿賴耶識之名，但未有其義；大乘始教所論述之阿賴耶識，偏重於妄入手；大乘終教所論述之阿賴耶識，偏重於真妄和合入手；大乘頓教所論述之心識，以離言絕相來表達之；至於圓教，所論心識是無量無邊的，以十重唯識表達之。

⁷⁰ 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c25-28)

⁷¹ 《成唯識論》卷3：「如來無垢識 是淨無漏界
解脫一切障 圓鏡智相應」(CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c23-24)

⁷² 《成唯識論》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c28-p. 14, a9)

阿賴耶識本身擔任了淨染（真妄）兩個角色，就第一義諦而言，阿賴耶識為真；就俗諦而言，阿賴耶識為妄。強調阿賴耶識之妄，乃是為了通達俗諦；強調阿賴耶識之無自性，乃是為了通達真諦。由於偏重點之不同，因而有始、終教對阿賴耶識之看法不同。乃至第六識、第七識，亦可依此類推。⁷³

阿賴耶識一方面串連著眾生之生死輪迴，是雜染的，此以小、始二教所述為主；另一方面，阿賴耶識本身即是如來藏，是清淨的，此以終、頓二教所述為主；至於圓教，則以相即相入來顯示心識之無盡。此等有關心識之差別，來自於所立角度之不同。

本論文藉由對阿賴耶識之探討，一方面以阿賴耶識來說明生死輪迴之問題，而唯識所現似有我，此乃假有，但眾生妄執為我，故有生死輪迴；另一方面以阿賴耶識來呈現修道之內涵，藉由阿賴耶識與無漏種子之關係，以及阿賴耶識於修道所擔任之角色，以顯示阿賴耶識不僅串連著眾生之生死，且串連著吾人之修道過程，於修道上最先捨離的是阿賴耶識之名。另外，不論是藉由轉依之阿賴耶識成為無垢識（如始教所說），或阿賴耶識本身即清淨識（如終教所說），此在在皆說明了第八識為染為淨，或妄或真，乃是因緣所致。

⁷³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：「七、遍計等三性者，末那識是遍計，是依他，是圓成實。是三無性，此約初教。若終教，即真如。若圓教，即具一切。何以故？由末那識得是心故。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 546, c8-11)

《華嚴經內章門等雜孔目章》卷1：「第三、明意識者，意識是無邊，分別一切處。分別與其五識，或一或異，乃至相應數等發智分齊。並如問答中心數分別，廣如別章。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 546, c13-16)

智儼生平及其著作考察

華梵大學佛教學系 專任助理教授
李治華

摘要

在中國華嚴宗的傳承上，一般視智儼為華嚴宗二祖，若就現存文獻考察，智儼應是華嚴宗教義的奠基者，華嚴宗教義的基本規模是由智儼所創建的。本文考察智儼的生平及其著作，期能奠定研究智儼思想的基礎背景。本文主要內容包含：一、有關智儼的現代研究成果。二、智儼生平：從隋末唐初的歷史背景與智儼傳記資料中，論列智儼的生平年表，分為九期：靈夢誕生，宿植善根；杜順攜歸，至相出家；精解《攝論》，天縱哲人；廣學經論，歸宗《華嚴》；地論派中，聽研《華嚴》；啟悟華嚴，立教開宗；中年潛沉，修學行化；晚年長安，大振宗風；往生西方，後遊華藏；若再加上智儼圓寂之後，弟子龍象，承繼發揚，則為十期。另智儼的生平也可劃分為多師廣學期、立宗潛沉期、大振宗風期，這三期也兼能襯顯出華嚴宗初期的創宗過程。三、智儼著作：主要論列智儼的真撰著作，《搜玄記》、《十玄門》、《要問答》、《孔目章》、《金剛經略疏》、《無性釋攝論疏》。四、智儼的學問性格，分為五項論述：弘解行持，歸宗《華嚴》；廣學博引，慣用判教；隨機指點，靈活不定；文簡義豐，新奇難懂；天縱哲人，藻思多能。

關鍵詞：智儼、華嚴

一、前言

中國華嚴宗傳統以來有五祖的祖統說，即是初祖杜順（558-642）、二祖智儼（602-668）、三祖法藏（644-712）、四祖澄觀（739-839）、五祖宗密（780-840），華嚴宗教義主要便是由這五位祖師開創與形成。¹ 在佛教史上，杜順以禪觀神異聞名，傳為文殊菩薩的化身，被追溯為華嚴宗的開宗者，法藏是華嚴宗的大成者，澄觀的《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱隨疏鈔）享有盛譽，宗密的禪教一致與三教和會廣受注目，唯獨智儼長久以來較被忽略，不過約從 1960 年起，學者已紛紛指出，智儼是華嚴宗教義的奠基者，華嚴宗教義的基本規模是由智儼所創建的。

華嚴宗教義是中國佛教的理論高峰，智儼是如何從當時的佛教思想中，繼承、批判、創造、發展，奠定出華嚴宗教義的基本規模？從研究智儼中，可以看到形成中國佛教理論頂峰華嚴宗教義的原初創建過程。惜在華人學界上，一般只在華嚴學的通論書中對智儼略有交待，專研智儼的論文僅有數篇，在智儼的研究上顯然多待開展。本文是對智儼的生平及其著作進行考察，² 期能奠定研究智儼思想的基礎背景。

現代的華嚴學研究，原先大致認為智儼是介於開宗者杜順與大成者法藏之間的過渡者、聯結者，而較忽視對於智儼本身的研究。³ 後經學者考察，初祖杜順的可靠資料過少，在華嚴教義的形成方面，杜順的實際貢獻，不可得知。又經鈴木宗忠、鎌田茂雄、木村清孝、吉美羅（Robert M. Gimello）等人的探究，約從 1960 年起，智儼在形成華嚴宗上的重要性才漸被學界所知，同時在

¹ 華嚴宗的祖統說，最早的記載是唐·宗密《註華嚴法界觀門》中的「三祖說」（杜順、智儼、法藏）。（T45,no.1884,p.684c）南宋·志磐（？）《佛祖統紀》有「五祖說」（多澄觀、宗密）。（T49,no.2035,p.292c）日人凝然（1204-1321）《五教章通路記》有「七祖說」，杜順之前加上馬鳴、龍樹。（T72,p.297a）北宋·淨源（1011-1088）已有七祖說，如《華嚴還源觀疏鈔補解》：「（法藏傳記）具如聖宋僧傳並七祖傳文」（X58,no.994,p.171a8-9），南宋·師會（1102-1166）《一乘義章明宗記》承之，提及智儼、法藏、澄觀、宗密為四～七祖。（X9,no.985,p.86bc）現代日本學界在中國華嚴宗的歷史研究上最重要的論題便是祖統說，參見後文「日美研究成果」。

² 本文修訂自筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》中第一、二章之相關部份。

³ 如下列書中都有提及此一狀況：鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，頁79；木村清孝：《初期中國華嚴思想史の研究》1977，序頁3，而他在另一著作《中國華嚴思想史》（李惠英譯，1996）序中也特別提及他剛研究智儼之初（約1960年代），智儼思想尚未十分被重視之事。

日本華嚴學的研究中，智儼思想也成為了熱門課題。而在臺灣與大陸學界約從1995年起於華嚴學的研究上，也已與日本相呼應地強調出智儼的重要性。底下論列有關智儼的現代研究成果：

1. 華人研究成果

在臺灣、大陸的學界上，對智儼的論作，一般只在華嚴學的通論書中略作交待，論文僅只數篇：

邱獻志：《華嚴宗事事無礙思想研究——以《法界觀門》與「十玄門」義理為中心》（1990），東海大學哲研所碩士論文。《十玄門》是智儼撰，邱文詳述「十玄門」的演變。

廖明活：〈智儼判教思想的形成〉（1995），論智儼所承襲的兩種三教判；〈智儼的緣起和性起思想〉（1997）。廖明活為華人學界研究智儼的先驅，「判教」與「性起」是智儼思想中的顯著核心。

陳英善的《華嚴無盡法界緣起論》（1997）中論及智儼：別教一乘、諸乘教義、五教教義等主題，都屬「判教」的字眼。書中評論：大體而言，法藏的思想主要仍承續著智儼的別教一乘思想而來，法藏對華嚴教義之論述，已發揮至極。⁴

魏道儒的《中國華嚴宗通史》（1998）中，對智儼的總評：華嚴宗概念體系的框架到智儼已基本建成，以后的法藏、李通玄和澄觀等人，只是在這個基礎上稍事增添而已。智儼后繼者們更重要的創造工作，是對諸多概念的重新定義和對範疇系統的調整。智儼已基本完成了自成體系的學說，並為后繼者所接受。從這個意義上講，智儼是華嚴宗的實際創教者。⁵ 魏氏的評論特別看重學說的創建，而非後繼者在體系、論理上的精密、完善。

釋法音《智儼的緣起思想——以《搜玄記》對「現前地」的詮釋中心》（2000），這是「華嚴專宗佛學研究所」的畢業論文。論中在智儼的生平著作上有近八頁的篇幅，這在中文的研究資料中已屬最豐富的了。⁶

⁴ 見頁180。

⁵ 江蘇古籍出版社，見頁4、122。

⁶ 論中在記述智儼的生平上多處有待商榷，文中提到「聽說當時的法藏因思想不合而退出玄奘的譯場，轉而投入默默無聞的智儼門下」（頁8），關於第一句是宋·贊寧傳出的論點，現代學者已明確辯斥，法藏應未參與玄奘的譯場。（可參見方立天：《法藏》，頁8-10；陳永革：《法藏評傳》，頁18）。關於第二句，法藏投入智儼門下之時，智儼當時應已名震長安佛學界了。又說智儼五十八歲（659），「於雲華寺中講《華嚴》，名遍寰內，法藏隨師」，顯然與前說「投入默默無聞的智儼門下」相違，且法藏約於智儼六十歲（661）時方投門下，文中提早了兩年。又說義湘於智儼六十一歲（662）時來禮，此

《華嚴一乘十玄門修學記》三冊（1993），智諭法師與弟子們研討修學十玄門的記錄（非學術著作），對領悟十玄門可起積極作用。

姜光斗《智儼大師傳（小說版）》（2006），此小說版的傳記（非學術著作），在史料中穿插作者精心、大量的想像，讀者若非精於考證，著實難辨真假。此傳在瞭解智儼的生平上頗具文學價值，傳中將枯燥記事、玄奧理論的難讀古文，轉化到人事生活的情境中去活現出來，尤其著墨於人與人的互動關係，鋪陳家人、師友、門弟以及政治與佛教之間發生的事情，將緣起的戲描繪得入木三分。在讀史料之餘，再看這部小說，可讓史料活起來。

2. 日美研究成果

日本方面對於智儼的研究，在思想史的承先啟後上與各主題、專書的探討上，成果豐碩。

鈴木宗忠的《原始華嚴哲學の研究》（1934）中，探討華嚴哲學的創始者是否應為杜順的問題，而主張智儼為華嚴宗的初祖。

高峰了州的《華嚴孔目章解說》（1964），考據精詳，為研究智儼的重要參考書。

鎌田茂雄的《中國華嚴思想史の研究》（1964）中主張：從智儼思想中見到了華嚴學重要問題的素樸原型，而由這個側面，可說智儼為華嚴學的創始者，又他在《華嚴の思想》（1988）中更以「華嚴教學の創始者・智儼」作為小節的標題，下含徵心、〈性起品〉與〈亡是非論〉、《搜玄記》等主題。⁷

坂本幸男的《華嚴教學の研究》（1976）中論及：智儼對於玄奘唯識學的注意與批判；五教判的起源與玄奘唯識說。

木村清孝的《初期中國華嚴思想の研究》（1977 出版），東京大學文學博士論文（1975），智儼佔全書的一半篇幅（約 300 頁），這部份的質量可獨立成為總合性的研究智儼的專著。包括：從杜順到智儼、智儼傳記、《華嚴經》觀（判教）、二種十佛說、海印三昧、成佛道之實踐等主題。另其《中國華嚴思想史》（1996 年中文版）有：傳記、教判、緣起、二種十佛、三階教等主題。

又晚了一年。又提到《要問答》「常以小、始、終、頓、圓五教之立場判釋」、《孔目章》「說明小乘、一乘、三乘之差別」（頁 9），顯然將這兩本書的內容對調了。又說《孔目章》「引用新譯《華嚴經》之外，更引用數十部經論」（頁 9），「新譯」應為「舊譯」。又說智儼製作《搜玄記》「那時他才二十七歲，這部著述直到他晚年才在至相寺弘傳」（頁 6），這點實有疑義，詳見本文「智儼的生平年表」中的探討。

⁷ 分見頁 79、122。

小林實玄的《華嚴一乘十玄門講讚》(1984)，內別附對智儼的考論，包含：圓通（別同二教）、三教與五教、十玄門等主題。

玉城康四郎的〈唯心的追究〉(1989 年中文版)中論及智儼：三界唯心、阿賴耶識與如來藏、華嚴世界觀中「心」的定位、體驗與思考等主題。

石井公成的《華嚴思想の研究》(1996)中，論及智儼：性起(法界緣起)、不定與無盡（內含莊子）、十玄門等主題。

又據鎌田茂雄的《華嚴學研究資料集成》(1983)，在當代日本學界有關華嚴列祖的研究資料中，以智儼為題者有 22 筆，高居第一。在與智儼有關的論文上，祖統說有 6 篇、判教 5 篇、唯識 2 篇、如來藏 2 篇，底下各 1 篇：傳記、傳承、學問立場、義湘、淨土教、三階教、海印三昧、二種十佛、十的觀念、佛教中國化。

現代日本學界在中國華嚴宗的歷史研究上最重要的論題是祖統說，在誰是初祖上就有杜順、智正、智儼等三說。一般仍認同傳統的三祖說。而五祖說中的三祖法藏與四祖澄觀之間並無直接的傳承，這是五祖說的問題所在。又七祖說的前二祖－馬鳴、龍樹－是為追溯教理淵源與提高權威而立的。⁸

Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*，哥倫比亞大學哲學博士論文（1976，約 570 頁），論述智儼與華嚴宗建立之間的關係，主張：智儼是華嚴宗教義之根本的、主要的原創者，在華嚴宗的建立上，智儼思想居決定重要的位置。⁹ 該論強調佛教思想文化史的大脈絡，從佛教中國化的新佛教之進路，來看智儼的貢獻。全論包含：《法界觀門》、傳記資料、智儼與杜順、學習的傳承、玄奘與智儼、華嚴教義的創新（法界緣起、性起）等主題。論文大部份的篇幅在論述智儼的生平與思想淵源。

綜上，學界在智儼的研究上，幾乎同時間（1975、1976）產生日本木村清孝的博士論文(智儼佔半部)與美國吉美羅的博士論文，這是研究智儼的高潮。另智儼的《孔目章》、《十玄門》有專書研究，在祖統、判教、緣起、如來藏、唯識、思想史（思想的變化、創新）等主題上，有較多的論作。中外學者皆已指出，華嚴宗教義在智儼手上已成雛型，他是華嚴立教開宗的奠基者，不可只將之視為無足輕重的過渡者，法藏的大成實立基於智儼奠定的基礎上。

⁸ 祖統說的論辯經過與資料可見：鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》，頁553-554。

⁹ p.447.

二、智儼的生平

（一）隋末唐初的歷史背景

智儼生於隋文帝仁壽二年（602），卒於唐高宗總章元年（668）。智儼一生，經歷隋末亂世到大唐盛世，天下由定而亂，由亂而盛。

大業八年、九年、十年（612-614），連續三年隋煬帝都發兵攻伐高麗，動用人力數百萬，徵調財物無數，大量土地荒蕪，人民難以維生，造成上層起兵叛亂，下層農民起義。智儼十四歲時（615），正值隋運將終，人民飢餓，智儼處於終南山至相寺，卻高志彌堅。

隋皇朝崇信佛教，但至唐初對於宗教政策有重大改變，被奉為道教始祖的李老子，李氏唐皇認定是其先祖，因此唐朝特別尊崇道教而有「道先佛後」的方針。智儼約二十七歲啟悟圓理之後，潛沉草澤近三十年（628-659？），其間度過唐太宗貞觀（627-649）之治的太平盛世而未出來廣弘佛法，這與智儼少年時期目睹亂世，知所警惕，以及當時唐朝政策多崇道抑佛應有所關係。

大唐盛世，中華、印度、西域、日韓等多元文化交會熱絡，文明高度燦爛輝煌，長安蔚為首屈一指的國際都會。後來，高宗、武后崇信佛教，智儼也受到高宗之子儲君沛王之請而到京師長安弘法。

智儼從少年時到終南山，直至晚年於長安大倡華嚴宗風，都處於大唐京畿附近，文化薈萃、名僧往來之地，這也造就了他廣學多聞的機運，終能從吸收、消化各種學說中，創建與大唐富麗文明相輝映的華嚴宗圓教。

（二）智儼傳記資料

1. 中國

（1）唐·道宣（596-667）的《續高僧傳》卷二十五在「感通傳」類的〈釋法順〉（杜順）中，附帶略提智儼。¹⁰ 道宣與智儼為同時期之人，這是有關智儼傳記資料中最早的記錄。

（2）唐·法藏的《華嚴經傳記》卷三在「講解類」中有〈釋智儼〉傳。¹¹ 法藏是智儼的傳人，若從「宗派傳承傳記」的角度上考量，理當產生此傳是否會有高推智儼德學的疑問，¹² 再加上《華嚴經傳記》「後代屢有改作，漸失原

¹⁰ T50,no.2060,pp.654a10-13。

¹¹ T51,no.2073,pp.163b13-164a5。

¹² 如吉美羅就認為此傳記有中國聖徒傳式的編造問題，參見本文「智儼的生平年表」。

本規模」¹³，這都造成對此傳真實程度的疑慮。不過，以宗教人物來說，或從《華嚴經傳記》中比較其他人物來看，傳中智儼的生平事蹟，並未令人感到有過於誇飾之處，此傳大體應尚屬信實。

(3) 唐·閻朝隱(?)的〈康藏法師(法藏)之碑〉中，附帶略提智儼。¹⁴

(4) 唐·段成式(?)的《酉陽雜俎·寺塔記》中，略有提及智儼。

(5) 南宋·志磐的《佛祖統記·賢首宗教》卷二九，略有提及智儼。¹⁵

(6) 元·念常(?)的《佛祖歷代通載·法順》卷十一，附帶略提智儼。¹⁶

(7) 清·續法(1641-1728)的《法界宗五祖略記·二祖智儼和尚》。¹⁷ 續法的智儼傳中，多處與法藏之說不合，應是時遠傳訛吧！

2. 韓國：高麗的均如(923-973)有《儼師行狀錄》，回濟有《義天錄·儼尊者行狀》(1090)，另新羅崔致遠(唐代人)的《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》，附帶提及智儼。¹⁸

3. 日本：凝然(1240-1321)的《法界義鏡》卷下、《孔目章發悟記》卷一，普寂(1707-1781)的《五教章衍秘鈔》卷四，都有提及智儼的事蹟。¹⁹

以上，智儼傳記的主要資料為法藏的《華嚴經傳記·釋智儼》。其他有關智儼的傳記資料，不是記載得很少，就是晚出或者重覆。

(三) 智儼生平年表

智儼傳記的主要資料為法藏《華嚴經傳記》卷三的〈釋智儼〉部份，此傳大體應尚屬信實，而其它有關智儼的傳記資料，不是記載得很少，就是晚出或者重覆。因此，本文在論述智儼生平上，即以法藏之說為主，其他資料為輔。底下以表格方式編年記事，論列智儼的生平：

¹³ 《楊仁山文集》，頁136，又指出《華嚴經傳記》中「內稱賢首法師處甚多，想係門下士增修之本」。

¹⁴ T50,no.2054,pp.280b14-16。

¹⁵ T49,no.2035,p.293a4。

¹⁶ T49,no.2036,p570c13。

¹⁷ X77,no.1530,pp.620a22-c14。

¹⁸ T50,pp.281b2-16；T50,no.2054,pp.282b14-c13。

¹⁹ 分見日佛全13.302，7.250-251；T73,p.677a-b。

一、靈夢誕生，宿植善根		
？	家世：高祖趙弘，具高尚志節。父趙景，隴西天水（今甘肅省天水市）人，申州（今河南省信陽縣）錄事參軍，是小地方官吏。 母夢：儼母懷孕之前，夢到一位梵僧執持錫杖而說：「速宜齋戒，淨爾身心」，於是驚醒，並聞到異香。	
隋文帝（在位 581-604）		
仁壽 2 年（602）	誕生。	
～ 煬 帝 （ 在 位 605-618），數歲	卓異一般兒童，會累塊為塔，緝花成蓋，或自扮法師而讓同輩當作聽眾。	
【法藏評讚】：「生智宿植，皆此類也。」		
二、杜順攜歸，至相出家		
大業 9 年（613），12 歲	神僧杜順忽至智儼家，撫摩智儼頭頂，並告訴其父趙景說：「此我兒，可還我來。」智儼父母知道杜順是有道之士，欣然不吝將智儼交予杜順攜走。	
？	杜順託付他的上足弟子達法師（？）順誨智儼，令智儼「晝夜誦持」經教，此後杜順對智儼「曾無再問」。	
【道宣評讚】：「幼年奉敬，雅遵餘度」 ²⁰ ，指智儼幼年時曾奉敬杜順，之後，智儼仍雅遵其規。		
？	杜順囑付兩位梵僧來遊至相寺，他們見到智儼精爽非常，於是教授智儼梵文，不多日智儼便熟悉了梵文。	
【梵僧評讚】梵僧告訴眾僧：「此童子當為弘法之匠」。		
【學者評論】法藏說：「…曾無再問。後屬二梵僧來遊至相…」，似亦尚加聞問。如木村清孝便推想「恐怕其後，杜順亦或多或少教育過智儼吧」。 ²¹		
大業 11 年（615），14 歲	智儼於至相寺出家，此時正值隋運將終，人民飢餓，智儼更加堅定了其學佛的高志。	
三、精解《攝論》，天縱哲人		
？數年	隋末～應至唐高祖（在位 618-626）	依攝論學派的常法師聽聞《攝論》，幾年之間，詞解精微。有次，常法師在法門龍象盛集之時，令智儼豎義講論，此時「玄門準的」的辨法師為了觀察智儼的神采器宇，與之往復擊揚徵研，智儼辭理彌王。
【大眾評讚】此次講辯，大眾皆歎智儼慧悟超凡，乃「天縱哲人」。		

²⁰ 道宣，《續高僧傳》，T50,no.2060,p.653a。

²¹ 《中國華嚴思想史》，頁76。另陳永革《法藏評傳》說：「在《華嚴經傳記》中，法藏自始至終皆未曾提及被推尊為華嚴初祖的法順（杜順）和尚」（頁65），這應是指未替法順立傳。

四、廣學經論，歸宗《華嚴》	
武德 4 年（621），20 歲	受具足戒。
？	聽聞《四分律》、《阿毗曇八鍵度論》、《成實論》、《十地經》、《地持經》、《涅槃經》等經論。
？	依琳法師，廣學微心，索隱探微，尚稱得意。
？	智儼深覺法門繁曠、智海沖深，自心雖已有所方向，卻尚不知究竟應以哪部經典作為終身研學的歸宿，於是在經藏前，禮而立誓，信手取之，抽得《華嚴經》第一卷，自此便歸宗於《華嚴經》。
【學者評論】吉美羅認為：（1）杜順是《華嚴經》的提倡與實踐者，智儼是其忠實弟子，所以難以相信法藏所說，智儼碰巧選取到《華嚴經》，這應似為文學的誇張。（2）《華嚴經》可兼容中觀、瑜伽、如來藏等思想，未被定型，智儼使用此經，可以卸除學派傳統的負擔，適合發揮自己的詮釋，所以智儼選擇此經，應非偶然。 ²² 不過：（1）如密教也以祈請、投花等方式，選擇法門，不依上師所修法門為準，就與此相似。（2）人生的因果本多有意外的機運，而當由果推因時，必然又可浮現一合理的因果，但不能因此就排除其中原含有的意外機運，吉美羅之說是出自於完全合理化的設想，未必切合實際。智儼抽得《華嚴經》，而《華嚴經》本身所具有的優勢，自然是促成智儼創建華嚴宗的資糧與關鍵。	
五、地論派中，聽研《華嚴》	
？	智儼後在該寺（至相寺），地論學派的智正（559-639）下聽研《華嚴經》。此時，智儼對於舊聞，常懷新意與疑情，經過一年，疑問未除，於是遍覽藏經，討尋眾釋，直至閱及地論派初祖慧光（468-537）的《華嚴經疏》，才對於《華嚴經》的「別教一乘無盡緣起」的宗旨欣然賞會，粗知眉目，而稍微開啟了新思想的方向。
六、啟悟華嚴，立教開宗	
約貞觀 2 年（628），27 歲	有異僧來，指點智儼若欲瞭解一乘法義，慎勿輕忽《華嚴經·十地品》中的「六相之義」，可用一、兩個月靜思其義，說完後異僧突然不見。智儼驚惕良久，因此陶研六相，未滿兩個月，便大啟悟。 ²³
【學者評論】吉美羅認為，如同抽取到《華嚴經》一般，這又是法藏用中國聖徒傳的傳統手法編造的幻覺遭遇（visionary encounter）。 ²⁴ 魏道儒從淨影慧遠（523-592）有「六相」體義之說，推測這個「異僧」指點迷津的神話，大約反映出智儼受到了慧遠的影響。 ²⁵ 不過，神異感應在宗教裡本就繁多；退而說之，異僧或許是智儼於禪觀中或似夢非夢之間的精神幻化，不必定指其為法藏的杜撰！	
27 歲	智儼製成《華嚴經》的註疏《搜玄記》，於中「立教分宗」。智儼又七宵行道，祈請佛菩薩告知此疏是否正確，而夢到神童，深蒙印可。
【學者評論】木村清孝認為：此時「智儼已立於統率一宗的立場」 ²⁶ 。	

²² Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.158-162.

²³ 此段原文：「後遇異僧來，謂曰：『汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義，慎勿輕也。可一兩月間，攝靜思之，當自知耳。』言訖忽然不現。儼驚惕良久，因則陶研，不盈累朔，於焉大啟，遂立教分宗，製此經疏。」T51,no.2073,pp.163c14-18。

²⁴ Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, p.166.在杜順與智儼的師徒關係上，由於相關資料過少，實不足以判定其間詳情。

²⁵ 《中國華嚴宗通史》，頁119。

²⁶ 《中國華嚴思想史》，頁78。詳見後文對《搜玄記》的說明。

七、中年潛沉，修學行化	
？太宗～高宗（在位 649-683）	之後，智儼「棲遑草澤，不競當代」，度過了大半生。
其中貞觀 14 年（640），41 歲	杜順高齡八十四歲圓寂，後智儼（恆）至杜順龕所化導鄉川。 ²⁷
【學者評論】智儼或許在至相寺，或許常到鄉村。木村清孝認為，法藏說「棲遑（空閒）草澤，不競當代，及乎暮齒，方屈弘宣」，是指智儼長期在終南山草澤之間的至相寺，晚年才移至長安的雲華寺，成為沛王賢的講主。²⁸ 吉美羅則認為是指，智儼離開公眾生活（學術界、教會），二十年遊走生活於農村區域，效法杜順的修行生活。²⁹ 呂澂、黃懺華順著法藏的前後文脈說，《搜玄記》直到智儼晚年才在至相寺弘傳。³⁰ 本文認為，三說中不論就文、就義，木村清孝之說都較為平穩、順適，「棲遑草澤（終南山），不競當代（長安），及乎暮齒，方屈（王府、長安）弘宣」應是相對來說的，並非指智儼在這段期間都無教學著述，畢竟智儼博通經論，著作二十餘部。另智儼潛沉草澤近三十年，這與智儼少年時期目睹亂世，知所警惕，以及當時唐朝「崇道抑佛」，應也有所關係吧！	
八、晚年長安，大振宗風	
約顯慶 4 年（659）起，58 歲	由至相寺移至長安的雲華寺。
【古今評論】道宣謂：「神用清越，振績京臯，《華嚴》、《攝論》，尋常講說」³¹。續法云：「顯慶四年，師於雲華寺中講《華嚴》，宗風大振，名遍寰內，縑素道俗，咸皆歸禮。」³²	
陳永革說：「所謂『宗風大振』，顯然是續法本人心中強烈的華嚴宗派意識使然。從法藏的《智儼傳》中不僅未見顯慶四年講經之說，更無所謂『宗風大振』之事……這種專宗《華嚴》的宗派意識之覺醒，當為後世追認或推認華嚴立宗者使然。」³³ 不過，智儼在長安宣揚《華嚴》，名振教界，這從法藏、道宣之說中可以證明，若推認起來這就是「宗風大振」。又於龍朔元年，智儼當已聲望高隆，才會成為皇儲沛王賢的講主，法藏、義湘紛紛來投，推算起來，智儼約於顯慶四年起於雲華寺中講《華嚴》，亦屬合理。智儼因居至相寺、雲華寺，被敬稱為至相尊者、至相大師、雲華尊者。	
58 歲後	作《要問答》
龍朔元年（661），60 歲	成為皇儲沛王賢的講主，得到經濟上的優渥資助。法藏二十歲，約此時法藏投其門下，成為囑意傳人。新羅義湘（625-702）亦來投師。 ³⁴
龍朔 3 年（663）62 歲後	作《孔目章》、《金剛經疏》。《孔目章》中記有考察《大慈恩寺華嚴梵本》之事。

²⁷ 道宣，《續高僧傳》，T50,no.2060,p.653a。宋元明版藏經多「恆」字。

²⁸ 見《初期中國華嚴思想の研究》，頁374-375。

²⁹ Robert M. Gimello, Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism, pp.169-170.

³⁰ 呂澂：《中國佛學思想概論》，頁391。黃懺華：〈智儼〉，呂澂等，《中國佛教人物與制度》，頁149。

³¹ T50,no.2060,p.654a。「京臯」指「長安」的「講學」。

³² 續法，《法界宗五祖傳記》，X77,no.1530,p.620b。

³³ 《法藏評傳》，頁7-8。

³⁴ 方立天：《法藏》，頁2-3，259。

約 58-67 歲	講經有所奇瑞，也曾患病瀕死，夢到菩薩救治，之後為表感念而建觀音堂。 ³⁵
九、往生西方，後遊華藏	
總章元年（668） 67 歲	智儼夢到寺中般若臺傾倒，門人慧曉又夢高幢倒下，智儼自覺往生將近，於是告示門人：「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。」
同年 10 月 29 日夜晚	智儼神色如常，右臥而終，示寂於清淨寺。圓寂之時，有淨土行者，聞到空中有香樂從西方來，又須臾還返，心想這應是大福德之人往生西方的徵驗，一早詢問，果然如此。 ³⁶

智儼一生，若就宗教神異來看，是具有一些感應事蹟的：靈夢誕生、宿植善根、杜順來認、異僧指點、講經奇瑞、夢佛治病、祈夢印可、預夢時至、天樂迎去。

後世，將杜順追崇為華嚴宗初祖，智儼為二祖。智儼弟子中的法藏，其師弟之相契如「瀉水置瓶」、「以乳投水」，³⁷ 智儼在將遷化前曾歎為「紹隆遺法，其惟是人」³⁸，法藏乃智儼的囑意傳人，「親窺室奧」³⁹，繼承並發揚智儼之學，被尊為華嚴宗三祖，也是華嚴宗的大成代表人物。另新羅來的義湘，後來成為韓國華嚴宗初祖。餘弟子尚有慧曉、懷齊（懷濟）、薄塵、道成、慧祐（惠招）等人。⁴⁰

三、智儼的著作

法藏在《華嚴經傳記》卷三提及「儼所撰義疏，解諸經論，凡二十餘部」⁴¹，又日本的《圓超錄》、《永超錄》、《凝然錄》與高麗的《義天錄》等四部經錄中，共載有十六部智儼的著作，其中《華嚴方軌》、《華嚴疏》、《華嚴孔目章》、《華嚴問答》、《華嚴玄明要決》、《華嚴供養十門儀式》、《華嚴

³⁵ 《西陽雜俎》，X5，寺塔記上。

³⁶ 姜光斗《智儼大師傳（小說版）》，安排智儼於十月二十九晚，聽到空中有音樂之聲，從西方來，才說要去西方的一段話，且未提及智儼示寂於清淨寺，卻說眾等紛紛上雲華寺弔唁。（頁226）這些都異於法藏、續法之說，如續法說「（智儼）告門人曰：『吾將暫往淨方也』，不月餘，遂說法而逝。」（X77,no.1530,p.602c）生西之說，早於圓寂前月餘。另陳永革《法藏評傳》（頁63）中將武則天（689）建立《華嚴》高座八會道場之事列在智儼的主要成就中，為誤抄法藏之事。（見法藏，《華嚴經傳記》，附於〈釋智儼〉傳之後，T51,no.2073,pp.164a-b）

³⁷ 閻朝隱：〈康藏法師之碑〉，T50,no.2054,p.280b。

³⁸ 崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.281b。

³⁹ 崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.282b。

⁴⁰ 諸弟子事蹟，詳見木村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》，頁406-409。

⁴¹ T51,no.2073,p.164a。

十玄章》、《華嚴六相章》、《華嚴經入法界品鈔》、《華嚴經十玄無果章》等十部是《華嚴經》方面的論述，另尚有《金剛般若經略疏》、《楞伽經注》、《無性釋攝論疏》、《大乘起信論義記》、《大乘起信論疏》與《入道禪門祕要》等六部，論述範圍廣及般若、唯識、如來藏等方面的經論。據木村清孝考論，十六部中只有《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》、《十玄門》、《金剛經略疏》、《無性釋攝論疏》（僅殘存少部份）與《供養十門儀式》（現不存）等七書應確是智儼的真撰。這七部中，《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》等三部，公認是智儼的真著。《十玄門》是否為智儼撰，頗有爭議，而在諸經錄與資料中多記載，此書是智儼承杜順之說所撰。《金剛經略疏》與《無性釋攝論疏》（以殘存部分言），此二書並非智儼的主要思想所在。另法藏在《華嚴經傳記》提及智儼造的《蓮華藏世界圖》一鋪，亦已不存。⁴² 底下略述智儼的現存著作：

1.《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》五卷（簡稱《搜玄記》）

《搜玄記》是智儼對《華嚴經·十地品》的「六相之義」大啟悟後，二十七歲時製作的《華嚴經》註疏。題中「搜玄分齊通智方軌」應指：搜索《華嚴經》教相玄文的分齊（區分界別），作為觀行、通達佛智的方軌（方法軌則）。「玄」是深奧之義，從中國哲學上看，中國佛教使用此字淵源於《老子·第一章》形容「道」是「玄之又玄」以及承道家之學的「魏晉玄學」。又，「方」或可釋為「圓通之致」，這是引智儼解釋《大「方」廣佛華嚴經》之「方」。⁴³

《搜玄記》分作五門，前四門略論聖德、判教、宗趣與經題，第五門隨文解釋，佔絕大部份的篇幅。在《搜玄記》中「立教分宗」，奠定華嚴宗的判教基礎與自家宗旨，突顯出了《華嚴經》的殊勝地位，判《華嚴經》為「一乘圓頓教亦兼大乘漸教」，宗旨通於「同別二教」，宗趣是「因果緣起理實」。又在釋文之前提出「十玄門」（原文「十門玄」）作為經文中一乘圓頓教義的判準，疏中也常引用攝論學與地論學的觀點。續法扼要指出《搜玄記》中「明六相，開十玄，立五教」⁴⁴，疏中確有略明六相「順理」，略開十玄綱目，而在立五教上，則無明文建立五教，但在「略開諸位為二十二門」中，此二十二門實已包含了五教的成份，只是尚未提鍊出五教作為統攝二十二門的綱領。⁴⁵

⁴² 可參閱：木村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》，頁389-405；《中國華嚴思想史》，頁78。Robert M. Gimello, Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism, pp.532-541.

⁴³ T35,no.1732,p.14c24。

⁴⁴ X77,no.1530,p.620b。

⁴⁵ 「六相」見卷3，T35,no.1732,p.66b；「十玄」見卷1，T35,p.15b；「二十二門」見卷1，T35,p.27bc。

此疏開創華嚴宗義，可見到華嚴宗基本教義的原型，被法藏視為「立教分宗」之作，鎌田茂雄也主張《搜玄記》是華嚴宗的「立教開宗」的書，木村清孝又認為，智儼在疏成之後，「成為一獨立的宗教者」、「已立於統率一宗的立場」。⁴⁶

再者，此疏「義豐文簡」，難以趣入，猶如「璞玉」、「渾金」，有待「追琢」、「鎔裁」，所以法藏又作《探玄記》來補充與發揮，更形完備。不過，《搜玄記》為開創之作，於擇法、聚義上實比《探玄記》來得更加艱難，在思想史的承先啟後上尤為重要。⁴⁷

2.《華嚴一乘十玄門》一卷（簡稱《十玄門》）

在大藏經《十玄門》的題目後標有「釋智儼撰 承杜順和尚說」，不過《十玄門》是否為智儼真撰，未有定論。⁴⁸ 或如木村清孝、石井公成等所言，《十玄門》應有杜順的傳承，其文可能原自智儼講課的內容，而由後人添筆而成。⁴⁹ 不論《十玄門》是否為智儼所撰，但「十玄門」的基本名義確實最早見於智儼的《搜玄記》中，並且《十玄門》中未引用玄奘譯作，所以《十玄門》可能是在《搜玄記》之後，《要問答》之前完成的。

⁴⁶ 分見 T51,no.2073,p.163c；《華嚴の思想》，頁124；《中國華嚴思想史》，頁77～78。

⁴⁷ 參考崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.282b、p.285a。

⁴⁸ 其考據如：（1）法藏《華嚴經傳記》卷三說：杜順將智儼交與達法師順誨後，曾無過問。依此看來，「十玄門」可能是杜順透過達法師傳予智儼的。另續法《華嚴宗五祖略記》說：智儼在抽得華嚴第一後，遂往杜順和尚所，投為上足，師侍未久，盡得其旨。杜順以所集觀法，傳與智儼。（參見 X77,no.1530,p.620b）這與法藏之說出入太大，續法是清代人，相隔久遠，應為訛誤，大概是為了要解釋，杜順如何將「十玄門」、「法界觀」傳授給智儼，才如此說的。（2）澄觀在《華嚴經隨疏鈔》卷十，提到杜順的法界三觀，後其以十玄門替代「周遍含容觀」的內容，並說「且依古德顯十玄門，即依藏和尚也。至相已有而小有不同。」（T36,no.1736,pp.75b15-17）其中，澄觀以十玄取代杜順的周遍十觀，卻未提及十玄也是杜順的思想，且又溯及十玄在智儼已有，由此看來，澄觀應不知「十玄門承杜順說」的說法，所以，這恐是後人承澄觀在《華嚴法界玄鏡》卷二說十玄的根據出自周遍含容觀（T45,no.1883,p.683a3-12），才有「十玄門承杜順說」的說法吧！（3）崔致遠〈法藏和尚傳〉中論及智儼《搜玄記》與法藏《探玄記》中的「十玄門」的前後關係，卻未述及智儼有《十玄門》專著。（T50,no.2054,p.282c）（4）《十玄門》中有「七處九會」（T45,no.1868,p.518c）之說，但智儼依據的晉譯《華嚴經》是「七處八會」，唐譯本增加〈十定品〉，有重會普光明殿之文，才有「九會」之說，此或後人抄誤。（5）《十玄門》的思想不及法藏早期著作《五教章》細密，所以最遲也應在《五教章》之前完成。

⁴⁹ 分見《中國華嚴思想史》，頁76-78；《華嚴思想の研究》，頁162。

《十玄門》闡明《華嚴經》的「一乘緣起」宗義，分三部分：首先略明「法界緣起」；其次「舉譬辨成於法」，以「數十法」（順逆數一到十）為譬，說明事物（法）相即相入的圓理；最後，「辨法會通於理」，從不同角度觀照事理，廣開「相應、譬、緣、相、世、行、理、用、心、智」（法）等「十玄門」，應用、會通於互攝的圓理。《搜玄記》中的「十玄門」只列十玄名目，未加釋義，《十玄門》中則多所闡發，「十玄門」以十門展示玄境，是華嚴教義的高峰。

《十玄門》，後人多所引用及發揮，較重要者如：（1）法藏：十玄門，在《五教章》大意相同而文有詳略；《華嚴經旨歸》中文詞精簡化，十玄都以「〇〇無礙」的形式來指稱，透顯出十玄的「無礙」旨趣，又十玄所依的「十對」（諸法）也都只各用兩個字，例如十玄的「一多相容不同門」成為「一多無礙」，十對中的「逆順體用自在」只取「逆順」，十玄十對的門類也有所調整，如十玄中新立了性相、廣狹、相是、主伴、相入，另又用「一蓮華葉」為喻顯示十玄，並提出十玄成立的「十因」；《探玄記》中綜合前二，其中十玄文詞依舊說而改易唯心門、純雜門為主伴門、廣狹門，後人稱為「古新十玄」，又將十因中的「緣起相由」分為十點，極力闡發《十玄門》中的同體、異體之義。（2）慧苑（673-743）在《刊定記》中劃分十玄為德相、業用兩種十玄，後被澄觀所評斥。（3）澄觀在《華嚴經疏》懸談「周遍含融」時用一蓮華葉來演說新十玄，又在《華嚴法界玄鏡》中指出「十玄門」乃改造自杜順《法界觀門》的「周遍含融觀」的十門。因《探玄記》曾佚失，直到民國初年才由日本傳回，所以古人也有誤以為新十玄為澄觀所改。⁵⁰

3. 《華嚴五十要問答》一卷，分卷上下（簡稱《（五十）要問答》）

《要問答》乃智儼五十八歲後作，因有引用玄奘譯的《成唯識論》。⁵¹《要問答》在明《華嚴經》要義，列出有關《華嚴經》的五十三個問題，設問而答，大義先釋果德（前 19），次明判教（20-24、26、41、53），後散論心識、修行、法義等，這可能是智儼回答學生問題而形成的書吧！《要問答》中顯示出智儼依據各種經論闡釋《華嚴經》，並使用判教安排這些經論的內容。

《要問答》中每一問答幾乎都用源自《攝論》的「小乘、三乘、一乘」的判教模式來解答問題，一方面對比各乘異說，另一方面又以一乘總攝各說，意在藉由客觀周延的參照，以襯顯出一乘文義的高廣。書中智儼明顯針對玄奘新傳譯的唯識學，區分出大乘始終二教，而判唯識宗只是大乘初始的教說。

⁵⁰ 部份參考楊文會記，T45,p.518c；邱獻志：〈第五章 十玄門的義理系統〉，《華嚴宗事事無礙思想研究》。

⁵¹ T45,no.1869,p.522c、p.531b。

《要問答》的古代註釋書，唯見日僧凝然的《華嚴五十要問答加塵章（殘缺）》（1321年），凝然自述「加塵章」是於《孔目章》上加纖塵之意，不能增山高。《加塵章》唯存凝然玄談與《要問答》的第一〈見佛名數事〉、第三〈作佛章〉、第三十五〈心所有法章〉的釋義。

4. 《華嚴經內章門等雜孔目》四卷（簡稱《孔目章》）

《孔目章》乃智儼六十二歲後作，因有引用玄奘譯的《大般若經》，另有引用《要問答》。⁵² 題中「內章門等雜孔目」應指：本書包含許多論述經內的章門，猶如雜多的孔目。凝然表示「雜」是章門順經脈次第之雜多，並非如《成實論》等依法義次第來分類。⁵³ 「孔目」應指網孔，在屬於《華嚴經》系統的《梵網經》卷二有知名的「梵網」（大梵天網）的「網孔」之說：

無量世界猶如網孔，一一世界各各不同別異，無量佛教門亦復如是。⁵⁴

《孔目章》卷四也有引用此文。⁵⁵ 網孔也稱網目，凝然亦說「孔即目，故名為孔目」⁵⁶，在判教上多有以「網目」形容教門差別，正如經云「猶如網孔……無量佛教門」，結合網孔、網目成為「孔目」，可能即是本書「孔目」之名的由來，並暗示本書深具判教的用意吧！

《孔目章》中按《華嚴經》的經文脈絡舉出一四七個課題，⁵⁷ 同於《要問答》絕多論題中都使用判教區分教義，其判教模式並不固定，其中有十餘處具有「五教判」⁵⁸ 的思想，此書為智儼的圓熟代表作。

《孔目章》的古代註釋不少於十八種，大多為日僧所作，現收存者：

（1）宋•師會，《華嚴融會一乘教義章明宗記》一卷。內題「釋雲華尊者融會一乘義章明宗記」，釋《孔目章》中第一四三章〈融會一乘義章〉。

以下日人：

⁵² 《大般若經•那伽室利分》，T45,p.558c。《要問答》六次，如T45, no. 1869,p.537b。詳見高峰了州：《孔目章解說》，後附「華嚴孔目章引用經論索引」，並標明所引經論的大正藏出處。

⁵³ 《華嚴孔目章發悟記》卷1，頁2上，收錄於《日佛全》7。

⁵⁴ T24,no.1484,p.1003c。

⁵⁵ T45,no.1870,p.587b15。

⁵⁶ 《華嚴孔目章發悟記》卷1，頁1下。

⁵⁷ 在本書卷四目錄後說「右義章總一百四十一門」（T45, no. 1870, p.575c21），這並不含最後結說的六章，最終一章「《華嚴經》一部音義」無文，實際共計一四七章。

⁵⁸ 智儼的五教判，小、初（始）、熟（終）、頓、圓（一乘），名稱並不固定，法藏固定為小始終頓圓（此文字顯較順暢），成為華嚴宗著名的五教判。十餘處參見石井教道：《華嚴教學成立史》，頁354，另見T45,no.1870,p.537b、p.548c、p.45.555c-556c。

(2) 尊玄，《華嚴孔目章抄》八卷（1190-1195 年作），依《孔目章》各章釋義。

(3) 凝然，《華嚴孔目章發悟記》二十三卷（缺十卷）（1287），依《孔目章》各章釋義，內有《孔目章》中第一～四，七～十一，十四～十七章（第十七章只有「種子六義第四」、「所薰四義」的內容），都是《孔目章》卷一的內容。

(4) 經歷（1741-1810），《華嚴孔目唯識章辨義》一卷，釋《孔目章》中第十七章〈唯識章〉。

(5) 賢道（？），《華嚴孔目十地章略箋》一卷，釋《孔目章》中第十六章〈十地章〉。

以上別出一章釋義者，都是《孔目章》中的重要主題：〈融會一乘義章〉是一乘同別義；〈唯識章〉是綜合新舊唯識所建構的系統學說，以《攝論》舊義為主，回應玄奘的新唯識學；〈十地章〉以地論學為主。這三章，正反映出智儼出身的攝論學派、地論學派以及建立華嚴宗的立場。

5. 《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》二卷（或記一卷）（簡稱《金剛經略疏》）

《金剛經略疏》為智儼六十二歲後作，因有引用《大般若經》。⁵⁹ 此疏並非智儼的主要思想所在，內容多是隨文解釋，對於空義發揮不多，宗趣在解釋「三種般若」（實相、觀照、文字）。⁶⁰ 此疏在中國於唐末佚失，存於韓、日，楊仁山於 1900 年由日本取回。

6. 《無性釋攝論疏》四卷

玄奘譯出無性《攝論疏》（649 年），此時智儼四十八歲，智儼的《「無性釋攝論」疏》僅殘存少部份，在日人拇尾順高的《起信論本疏聽集記》中引用。⁶¹

四、智儼的學問性格

在智儼學問、著作的方向與風格上：

1. 弘解行持，歸宗《華嚴》

⁵⁹ T33,no.1704,p.239b。

⁶⁰ 木村清孝從思想史上將之與其他人的「三種般若」說對照，見《初期中國華嚴思想の研究》，頁 383-388。

⁶¹ 收錄於《日佛全》92。

弘解行持《華嚴經》是智儼生命的核心與學問的主流：

(1) 就生平言：智儼青年時即歸宗於《華嚴經》，於〈十地品〉「六相」之義有大啟悟，「每嗟大教（華嚴）久阻中興」⁶²，晚年大振華嚴宗風，法藏、義湘來投門下研習華嚴，臨終願「暫往淨方，後遊蓮華藏世界（《華嚴經》中的理想世界）」。

(2) 就著作言：智儼現存的主要著作有四，《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》、《十玄門》，都是闡釋《華嚴經》的論述。⁶³ 其中，若除去承杜順之說而撰的《十玄門》，另三部著作，皆偏向於注釋經文，這是智儼現存著作中的一大特色。或許，智儼看重經典本身，並不注重在《華嚴經》之外去建構、發展出另一套自成體系的理論。這也反映出了中國傳統注釋經典的風格。⁶⁴

(3) 經論互補：在「經通論別」的詮釋下，經義常隨論釋而見差別，智儼在詮釋《華嚴經》上，常引其他經論說明《華嚴經》中未言明之意，以《華嚴經》統合諸經論，「經論互補」是其常用的方法。在《要問答》、《孔目章》中，以各種子題闡釋經義，往往智儼所釋之義在經文中只有簡單的提示、線索，並不足以證成釋義，釋義是由其他經論與智儼自己所抉擇的立場而定的，不見得是經文的原意。

2. 廣學博引，慣用判教

智儼博通經論，《要問答》、《孔目章》中引用高達約 70 部經論。智儼晚年的《孔目章》中引用了印度經論 48 種，引用較多的有：⁶⁵ 《華嚴經》52 次居冠。其次引用《攝論》與世親《攝論釋》共 28 次（另無性《攝論釋》2 次），《地論》17 次（另《十住經》5 次），另在《要問答》中對《攝論》、《地論》也常引用，顯示出智儼早年在攝論學派、地論學派的學習背景。《維摩經》引用 9 次，《法華經》7 次，這與判教密切相關，《維摩經》強烈呵小褒大，《法華經》暢明會三歸一。《地持經（論）》（《瑜伽論》的部份異譯）、《瑜伽

⁶² 崔致遠：〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.282.b。

⁶³ 即使考察諸經錄中記載智儼撰述的十六部書目，也是以《華嚴經》為主。

⁶⁴ 中國傳統文化尚古、保守、重經，愛好經典注釋，創作並不發達，這傾向也支配了佛教學者。但由於中國佛學受到印度的影響，有些敘述是較體系化和概括化的。如法藏的代表作當推《五教章》，這是獨立性、系統性的論著。稱中國佛教是「注釋的」，從寫作形式上大概是適當的。參考中村元：《東方民族的思維方法》，林太、馬小鶴譯，頁185-186。

⁶⁵ 高峰了州《華嚴孔目章解說》後附有《孔目章》引用經論索引。吉美羅列出統計數字（Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.526-531.）本文據其統計數字，進而說明數字代表的意義。

論》、《雜集論（對法論）》（《瑜伽論》的綱目書）都引用 6 次，顯示智儼對唯識思想的注意。

智儼論學慣於旁徵博引，並常以判教模式區分教義層級，如《要問答》中，幾乎每一問答都運用了小、三、一的三教判，《孔目章》的絕多論題中也都使用判教，其用意在藉客觀周延的對比參照，襯顯出一乘文義的高廣。

此外，智儼的引用大都屬於印度經論，他對中國人的著述甚少引用，有時即使運用其文，也未標明出處，⁶⁶ 這可從三方面理解：

（1）佛教界的著作習慣：中日佛教界的著述，作者混合、吸收或精製他人的著述，常未明顯告知。⁶⁷

（2）智儼的著作風格：智儼的著述精簡扼要，或許他認為在中國的新學說已儼然形成了一套套五花八門、繁多雜亂的迷宮，對於這些角度、立場不同的新說，若要涉入其中必得花費許多筆墨來評析一番，甚至要有一大套複雜的綜理體系，⁶⁸ 與其多做議論，智儼就只常用他所從學的攝論派、地論派的學說弘揚《華嚴經》，但並不宜說智儼不知道其他的學說，畢竟智儼相當博學多聞。

（3）弘揚《華嚴經》：中國佛教界錯綜複雜的新說，若涉入辯駁、太過繁雜有時反而會對研讀佛經徒增困擾，尤其智儼正處於初創華嚴宗之時。

3. 隨機指點，靈活不定

智儼並不像智顗（538-597）、法藏等人有構造宏大理論體系的風格，相對於此，他表現出隨機指點、靈活不定、精簡扼要的特性。契理契機的「隨緣說」本是佛門說法的重要原則，而這也可是一種特殊的風格，智儼即高度表現出相應於「隨緣說」的隨機指點與靈活不定的風格。如從著作體裁來看，《要問答》與《孔目章》皆偏向於隨機指點經義，而不將其中種種論點架構成嚴整體系。若從智儼早年到晚期的判教來看，也展現出強烈的變動性與隨機指點性，當然其中也反映出智儼的判教在尚未成熟中的逐漸發展，但在另一方面，這也應是關乎風格的問題，如在《孔目章》中智儼的五教判的架構已臻圓熟，但其名稱

⁶⁶ 如智儼承襲慧光、慧遠之處頗多，詳見筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》中「漸頓圓的三教判」（章 5.2.2）、「兩種三教判的互通」（5.2.3）、「三界唯心」（3.4.1）、「從如來藏到法界緣起」（4.1.1）、「從地論學派到智儼」（6.3）等處。

⁶⁷ 參考結成令聞：〈華嚴的初祖杜順と法界觀の著者との問題〉，《印佛研》18，頁 36。

⁶⁸ 正如章安灌頂（561-632）在《妙法蓮華經玄義》卷十最後附論其師智顗的判教：「教一而諸蔽，若申隱以使顯，須多作論義。如捕獵川澤饒結筌，豈漁獵者好博耶？不得已而博耳。」（T33, no. 1716, p.814a）

卻仍然不固定，這裡就透露出智儼隨機說的風格了。

4. 文簡義豐，新奇難懂

法藏說：

儼所撰義疏，解諸經論，凡二十餘部，皆簡略章句，剖曜新奇，故得其門察其寡矣。⁶⁹

但以和尚章疏，義豐文簡，致令後人多難趣入，是以具錄微言妙旨，勒成義記。⁷⁰

智儼著作文簡義豐，新奇難懂，所以法藏作《探玄記》等，收錄發揮智儼的微言妙旨，令人較易趣入。確實，智儼的著作往往必須參照法藏的相關論述，才好理解。

5. 天縱哲人，藻思多能

智儼青年時就被譽為「天縱哲人」，另他依《華嚴經》自造「蓮華藏世界圖」，法藏在《華嚴經傳記》卷三評讚說：

然其精練庶事，藻思多能，造蓮華藏世界圖一鋪。蓋蔥河之左，古今未聞也。⁷¹

「蓮華藏世界圖」以具體的形像表現出智儼的才華洋逸。綜觀智儼，著作二十餘部，其中開創華嚴宗學、常隨機指點、文簡義豐、新奇難懂，並依經自造新穎的蓮華藏世界圖，足見其藻思多能、天才橫逸。

五、結語

智儼的生平也可劃分為三期，⁷² 這三期也兼能顯示出華嚴宗初期的創宗過程：

1. 多師廣學期：智儼約十二歲時，被神僧杜順帶往終南山至相寺，之後

⁶⁹ 《華嚴經傳記》卷3，T51,no.2073,p.164a。

⁷⁰ 崔致遠引法藏書信，〈法藏和尚傳〉，T50,no.2054,p.285.a。「義記」或指《一乘教義分齊章》（五教章）、《探玄記》，或單指《探玄記》。

⁷¹ T51,no.2073,p.163c。

⁷² 另吉美羅就智儼的教育、生涯發展的重點，判分的三期：（1）杜順影響期。（2）廣學佛教期，尤其攝論學與地論學。（3）長安弘法與回應玄奘唯識學。吉美羅特別強調杜順與玄奘的影響。（Robert M. Gimello, *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*, pp.52-55.）

跟隨達法師誦持經教，二梵僧習梵文。後在攝論學派，法常下學習《攝論》，又有靈辨（或法辯）的徵研，再到靜琳下廣學徵心。在決定歸宗《華嚴經》之後，於地論學派的智正下聽研《華嚴》。⁷³ 智儼早年就已師出多門，就當時的諸位高僧廣學多聞，又熟悉梵文，精研《攝論》，歸宗《華嚴》，聰慧過人，「經書過目，成誦不忘」⁷⁴，被譽為「天縱哲人」。

2. 立宗潛沉期：在終南山至相寺，約二十七歲時受異僧指點，靜思《華嚴經·十地品》的六相之義，遂大啟悟，作《搜玄記》立教開宗，這就著述、教義上說，是華嚴宗的立宗之作。之後，不汲汲追求聲譽，潛沉約三十年，應是在至相寺教學著述，以及到鄉川化導民眾，尤其是關注於自身的修學吧！

3. 大振宗風期：約五十八歲後到長安弘法，作《要問答》、《孔目章》，創立五教判，闡揚《華嚴經》，大振宗風，名望高隆，並積極回應玄奘新傳譯的唯識學。

總之，智儼初創華嚴宗，雖然他本身的思想高明，但在表現華嚴教義上則也反映出草創時期未加妥善統整的風貌，法藏則繼承智儼而統整集成。

參考文獻

一、原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T9,no.278。
- 《大方廣佛華嚴經》。T10,no.279。
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。T35,no.1732。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36,no.1736。
- 《五教章衍秘鈔》。T73,no.2345。。
- 《五教章通路記》。T72,no.2339。。
- 《孔目章發悟記》。《大日本佛教全書》122。
- 《妙法蓮華經玄義》。T33,no.1716,p.814a。
- 《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》。T33,no.1704。
- 《佛祖統記》。T49,no.2035。
- 《佛祖歷代通載》。T49,no.2036。
- 《法界宗五祖略記》。X77,no.1530。

⁷³ 法藏說，智儼依常法師聽《攝論》，而有辨法師往復徵研，於琳法師處廣學徵心。木村清孝考據應是普光寺法常（567-645）、可能是大慈恩寺靈辨（586-663）或弘福寺僧辯（568-643）、推測是弘法寺靜琳（565-640），諸師事蹟詳見《初期中國華嚴思想の研究》，頁377-381。

⁷⁴ 續法：《法界宗五祖傳記》，X77,no.1530,p.620a。

- 《法界義鏡》。《大日本佛教全書》13。
 《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》。T50,no.2054。
 《梵網經》。T24,no.1484,p.1003c。
 《註華嚴法界觀門》。T45,no.1884。
 《華嚴一乘十玄門》。T45,no.1868。
 《華嚴一乘教義分齊章》。T45,no.1866。
 《華嚴五十要問答》。T45,no.1869。
 《華嚴五十要問答加塵章》。《大日本佛教全書》13。
 《華嚴孔目十地章略箋》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴孔目章抄》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴孔目章發悟記》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴孔目唯識章辨義》。《大日本佛教全書》7。
 《華嚴經內章門等雜孔目章》。T45,no.1870。
 《華嚴法界玄鏡》。T45,no.1883。
 《華嚴經旨歸》。T45,no.1871。
 《華嚴經探玄記》。T35,no.1733。
 《華嚴經傳記》。T51,no.2073。
 《華嚴融會一乘義章明宗記》。X9,no.985。
 《華嚴還源觀疏鈔補解》。X58,no.994。
 《新編諸宗教藏總錄（義天錄）》。T55,no.1165。
 《續高僧傳》。T50,no.2060。

二、專書、論文

- 川田雄太郎等，李世傑譯（1989）。《華嚴思想》。台北：法爾出版社。
 小林實玄（1984）。《華嚴一乘十玄門講讚》。京都：永田文昌堂。
 方立天（1991）。《法藏》。台北：東大圖書公司。
 中村元，林太、馬小鶴譯（1991）。《東方民族的思維方法》。台北：淑馨出版社。
 木村清孝（1977）。《初期中國華嚴思想の研究》。東京：春秋社，。
 木村清孝，李惠英譯（1996）。《中國華嚴思想史》。台北：東大圖書公司。
 石井公成（1996）。《華嚴思想の研究》。東京：春秋社。
 坂本幸男（1976）。《華嚴教學の研究》。京都：平樂寺書店。
 呂澂（1988）。《中國佛學思想概論》。台北：天華出版公司，3 版。
 呂澂等（1987）。《中國佛教人物與制度》。台北：彙文堂出版社。

- 邱憲志（1990）。《華嚴宗事事無礙思想研究——以《法界觀門》與「十玄門」義理為中心》。台中：東海大學哲研所碩士論文。
- 姜光斗（2006）。《華嚴二祖——智儼大師傳》。高雄：佛光出版社。
- 高峰了州（1964）。《華嚴孔目章解說》。奈良：南都佛教研究會。
- 陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。
- 陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。台北：華嚴蓮社。
- 結成令聞（1969）。〈華嚴的初祖杜順と法界觀の著者との問題〉。《印度學佛教學研究》18。
- 鈴木宗忠（1934）。《原始華嚴哲學の研究》。東京：大東出版社。
- 龜川教信（1988）。《華嚴學》，釋印海譯。台北：無量壽出版社。
- 廖明活。〈智儼的緣起和性起思想〉。《佛學研究中心學報》2。
- 魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。江蘇：江蘇古籍出版社。
- 鎌田茂雄（1978）。《中國華嚴史の研究》。東京：東京大學出版社，復刊。
- 鎌田茂雄（1983）。《華嚴學研究資料集成》。東京：東京大學東洋文化研究所。
- 釋法音（2000）。《智儼的緣起思想——以《搜玄記》對「現前地」的詮釋中心》。台北：華嚴專宗佛學研究所畢業論文。
- 釋智諭（1993）。《華嚴一乘十玄門修學記》。
- Robert Gimello. *Chih-yen and the Foundations of Hua-yen Buddhism*. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms Press, 1976.

初發心與頓悟： 論宗密《普賢行願品別行疏鈔》中的華嚴禪學

世界宗教博物館 執行長
釋了意

摘要

從南北朝以來，《華嚴經》的義學傳統在地論師與三論師等不斷闡發與推動下，當時中國的僧俗二眾對於華嚴哲學思想的分析與理解也逐漸深入而普遍化，《華嚴經》也成為當時僧俗日常修行課誦的經典之一；在此同時，北方也開始出現舉行華嚴齋、華嚴懺等以《華嚴經》為主題的佛教齋懺儀軌，足見《華嚴經》在中國傳播之廣泛與對僧俗修行生活的重要性。

華嚴在隋唐之際立宗，歷經四代至五祖圭峰宗密，因為宗密曾經參學荷澤禪的經歷，讓他對於華嚴與禪學這兩大中國佛教思想核心都非常熟悉，進而體現在他的個人修行以及他對《華嚴經》的注疏上。本文討論依據的主要文本即是宗密在晚年所作、代表著他最具圓融思想內涵的《普賢行願品別行疏鈔》。

本文討論的核心圍繞著《華嚴經》中初發心即成正覺與南宗禪頓悟成佛二種觀點，以及宗密如何從修行實踐角度將兩項在義理上看似不同的修行觀點融合一起，梳理出二者的相關性，並在《別行疏鈔》中討論具體的修持方法與功德利益等。此問題為修行之要，也是重視實踐的宗密在注疏《華嚴經》多有闡發之處。文章內容主要分為三部分：一是討論何謂「初發心」、所謂的「心」指何義；二是討論「頓悟」者何義、所謂明心見性之「心」又指何義；三則是進一步歸納宗密融合華嚴與禪學所呈現的相互為體以及其化用無盡的境界。

關鍵詞：初發心、頓悟、正覺、成佛、華嚴禪

藉由佛陀的教誨，我們知道修行是通向解脫道路的不二法門，然而所謂的「修行」意是何指？修行至少應包含身心兩層次的鍛鍊，身體的部分包含行、住、坐、臥等活動時的收心攝性，另外則是更難把握的是心靈層次的修行。本文所討論的範圍，即是宗密藉由自己的修行體驗所展現出對於「心」的理解、修行與實踐的內容。

對心性的認知與心的修行是宗密所關心的議題，目前相關研究成果頗多，然而大多是從純粹思想義理方面來處理，較少有學者從實際修行層面探討宗密對修行者發心與修行階段漸頓問題的系統討論，而本文則關注於宗密他在《普賢行願品別行疏鈔》¹（《卍新纂大日本續藏經》中名為《大方廣佛華嚴經普賢行願品疏鈔》，以下簡稱《疏鈔》）所提出來的是融合從華嚴二祖智儼以來對《華嚴經》思想內容的繼承與開展，加上自己對《起信論》等經典的內涵，以及對禪宗心性論的理解，進而提出具有積極修行實踐意義的發心成佛與頓悟漸修兩種觀念，從《華嚴經》中佛海印三昧境的圓融層次達成一種宗教上的統一，作為修行實踐的指導方針，也是宗密在修行上提出的重要理論與實踐方法。

一、初發心即成正覺

在《華嚴經》中，佛說：「若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，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。」²文中所謂的「如是觀行」，是指修行十種法門與相對應的「了知境界如幻如夢」的知見，在此觀行合一的同時，修行者即能在一發心即得無上智慧，故此處的「初發心」並非一般凡夫的雜亂心念，也因此卷十七〈初發心功德品〉中也盛讚如此發心的功德殊勝與不可計量。繼承華嚴思想的宗密進一步闡發這樣的看法：「言圓融者，初三文殊相融，謂必因信而成解。有解無信，增邪見故。有信無解，長無明故，信解真正方了本源，成真極智，極智返照，不異初心。故初發心即成正覺。後三普賢相融，謂依體起行，行心稱理：稱理為真法界。又以二聖相對融者，一若不信如來藏，信則是邪；二解行無二；三理智無二，皆可知矣。」³由此可以知道宗密從圓融的角度來看修行之初發心的問題，而初發心當下的信解行就是圓融相即的實踐，可見無論談信解、解行、理智等修行問題，都是從「心」出發，扣緊「心」來作討論的。

¹ 《疏鈔》之版本與相關之研究回顧，可參見拙著（2011）。《〈普賢行願品別行疏鈔〉之研究》。導論與第一章。

² 《大方廣佛華嚴經》，T10，no. 279，pp. 88c29-89a3。

³ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9，no. 245，p. 483c13-19。

（一）「心」在華嚴思想的重要性

整體來說，關於「心」的討論在華嚴歷代祖師著作中具有修行核心的重要地位。

首先，澄觀在《疏鈔》的序文點出整部《華嚴經》的核心要義，即「大哉真界，萬法資始」⁴為華嚴之中心要義，以此作為「入不思議解脫境界」之旨趣，也是此品「入法界緣起普賢行願為宗」⁵之宗旨，而所前往之方向，也即「所入」，就是「一真法界」⁶。宗密則順此序文而造鈔文解讀，把《華嚴經》的核心思想開顯出來，構成進入《疏鈔》的「前行準備」。「大哉真界」是對一真法界的讚歎，因為萬法都依於此真界，也就是一切世間與出世間法之存有皆不離一真法界。而宗密進一步指出真界「是此經之所宗故，又是諸經之通體故，又是諸法之通依故，一切眾生迷悟本故，一切諸佛所證窮故，諸菩薩行自此生故。」⁷；所以一切之生死迷悟皆依一真之法界而得以彰顯。在這兩位祖師的看法中，「一真法界」是《華嚴經》之宗趣所在。

接下來的是，要了解這「一真法界」的宗趣，在法義上必須了解「心」。所以，當序文起首點出「大哉真界」後，宗密隨即引用澄觀後面疏文的說法，「統唯一真法界，即是一心」⁸，把一心與一真法界等同起來；因此，「一心法界」構成了《疏鈔》的核心精神，也成為我們理解《疏鈔》中祖師思想的重要依據；若專從修行角度來看，「心」更是有其無可取代的重要性。

這裡，先簡單歸納宗密之前的三位華嚴祖師對這一問題的相關看法。華嚴二祖智儼提出：法界緣起為一心所本有，所以眾生心中本有含藏一切法界的微塵經卷，開此微塵經卷，法界即從此出，是眾生心中本有，故一心涵攝法界，⁹道出了華嚴精神一心與法界關係的出發點。作為智儼的直傳弟子，法藏早期著作完全繼承智儼的唯心思想，¹⁰而到了其晚年著作除了名稱上的更動，在法義上最關鍵的轉折是把原本十分重要的「唯心回轉善成門」變成「主伴圓明具德門」，並謂「此十門同一緣起無礙圓融，隨有一門即具一切」¹¹，這表示「唯心」義融攝於法界無盡緣起之法義中，一心攝歸於事事無礙的無盡法界。再傳到了澄觀，延續法藏的法界思想，以真妄交徹的理事無礙法界為一心思想的論

⁴ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 222a1。

⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.245 a19

⁶ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.245 b9。

⁷ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 222a11-14。

⁸ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 222b7。

⁹ 詳見《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732, pp. 62c29-63a3。

¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866, p. 507a8-9。

¹¹ 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 123b4-5。

述核心，再將之融入事事無礙法界，將理事的交徹強調出來，並由此一心之理，發展出禪教一致思想的雛形。而宗密繼承前面幾位祖師的思想，以一心法界，亦即一真法界，統攝前述各項一心與法界的義理系統，成為完整的「心」法門論述。

從「心」的基本意義來談，宗密認為「心」可再區分肉團心、緣慮心、集起心、真心，並謂這四種心原來都是同一心，只是染淨和合時稱為「藏識」，清淨體常不變時名為「真如」，其實就是如來藏，也即是一心，所以，四種心本是一心。¹²部派佛教時代「心」淨或不淨之爭，在宗密「四種心本同一體」的圓融思維架構下，皆歸於如來藏同一真心之意義。宗密在《疏鈔》一開始闡述了其師於序文中的前兩句話：「大哉真界，萬法資始」，並以之為整部《華嚴經》以至於《疏鈔》的「體」，即所謂「總標體性」，隨即以一心來說法界，並且舉澄觀說的「統唯一真法界即是一心」來作證明。

言「大哉」者，是發語之端，仰歎之詞也；「真界」者，即真如法界。法界類雖多種，統而示之，但唯一真法界，即諸佛眾生本源清淨心也。故下立宗云：「統唯一真法界，即是一心。」又《起信》云：「所言法者，謂眾生心；是心即攝一切世、出世間法。」又，《詳玄錄》云：「此經諸會，所證不同，開則萬差，合則一性；舒則彌綸法界，卷則攝在一心。今則不離一心，全明法界緣起。言一心者，即是眾生本心，與萬法為根本。」乃至云：「而此法界體是一心，應知自心則成佛本」等：准上諸文，斯義明矣。明知權教以八識為心，一向有為生滅，不得為體。今明一法界心，准《起信論》，於此一心方開真如、生滅二門。此明心即一真法界，故此總標為體性也。¹³

《疏鈔》中宗密以「一真法界，即諸佛眾生本源清淨心」點出了這一中心思想，因為整體法界、宇宙萬有都融攝於一心，這是宗密說「一心法界」的核心意義。而且這一精神貫穿於宗密所有著作，如同他在《原人論》所點出「展轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外的無別法」¹⁴，這是宗密本身義理系統的中心點，解釋了為什麼法界在不同經論中有各式各樣的不同講法。宗密引述澄觀的說法，認為「一真法界」可統攝諸義，並且此即是一心，也就是眾生本心，攝一切世間、出世間法，為萬法之本，也是眾生成佛之依據。這裡的一真法界，即諸佛眾生本源的清淨心，是「體性」之所在。至於「萬法資始」，宗密認為：「資者，假借之義。無有一法不是本心所現；無有一法不是真界緣

¹² 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, pp. 401c17-402a2。

¹³ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 222b4-16。

¹⁴ 《原人論》，T45, no. 1886, p. 710c10-11。

起；無有一法先於法界：由是萬法資假真界而得初始生起也。」¹⁵因此，萬法亦是依託法界所現，離不開一心。

宗密進一步直接指明一心是真界之體，所謂「此心非佛非生，非真非妄；雖非一切，而為一切根本」¹⁶，是「一真法界」的另一表述方式。然而，雖說一真法界即是一心，但這是站在「理體」的基礎上說，而在法義的實踐方面看，一心則是實踐佛法的「總樞機」，所以，宗密認為佛教大小乘等不同系統的經論皆說「萬法一心，三界唯識」，因為這是「一切經論所宗」，只是其法義實踐的深淺不同，宗密並且以華嚴小、始、終、頓、圓五教義理升降進退，深入挖掘一心不同層次的旨趣，茲列下表說明之：

（表一）一心對五教的教理意涵

聲聞教	假說一心
大乘權教	相見俱存
	攝相歸見
	攝所歸王
大乘實教	攝前七識歸於藏
	總攝染淨歸如來藏
大乘頓教	泯絕染淨
圓教	融事相入
	融事相即
	帝網無盡

聲聞緣覺等二乘人「實有外境，不了唯心」，所以只是「假說一心」；大乘權教人無論是相見俱存、攝相歸見或是攝所歸王，其特點皆是以阿賴耶識為一心，成立心外無境的唯識義；大乘實教以如來藏識為一心；大乘頓教則泯除一切染淨法之分別差異而說一心；圓教方面，不管是融事相入、融事相即、帝網之重重無盡，「唯是法界性海圓融緣起無礙全真心現」¹⁷。一切事皆是真心所現，一切即一心，相即相入而成重重無盡法界。

從聲聞教的假說一心到圓教的帝網無盡，前後共十種一心，宗密以華嚴小、始、終、頓、圓五教搭配「十重一心」，其義理闡述層層轉深，這是繼承了法藏以及澄觀的思想，其中宗密與澄觀的說法基本上一致，以華嚴本身之法界一思想圓滿自身的義理，把「唯識」調整為「唯心」或一心。另方面，同

¹⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 222b19-21。

¹⁶ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 245b19-20。

¹⁷ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 246b1-2。

時也把小乘教的「假說一心」納入「十重一心」，使一心思想遍攝一切教法，完整地對應華嚴五教說，更能符合圓教圓滿一切法義的精神。

一心之所以如此受到華嚴祖師重視，固然因為一心即一真法界而「總該萬有」，而從修行上來說，更是實踐的最重要樞紐，這正符合《華嚴經》所說的：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」¹⁸。根據宗密等幾位華嚴祖師的解讀，一心法界的探討，無論是在整部《華嚴經》或只是把焦點放在《普賢行願品》，在思想上或實踐上都是全部關鍵樞紐之所在。

（二）從心的意義到發菩提心

要釐清《華嚴經》中「初發心即成正覺」中所發之「心」的意義，可以從宗密對一心思想的系統性闡發進行瞭解。宗密在《禪源諸詮集都序》中曾講到有關一心的法義和性相。宗密以真金製造器具為喻說明，謂真金可以「隨緣」製成各種不同器物，但金性必然「不變」，宗密指出：「金即是法，不變隨緣是義」¹⁹；因此，無論是不變或隨緣，都是金，以此來比喻一切佛法義理，所謂「無量義者從一法生」²⁰、「心即是法，一切是義」²¹，這根本之「一法」就是一心，而「無量義」皆不出此一心的不變與隨緣。所以，宗密認為：「何法不變？何法隨緣？只合答云『心』也。不變是性，隨緣是相，當知性相皆是一心上義。」²²；而種種法義上的爭議、混淆不清，究其原因皆是不瞭解此一心以及其不變隨緣的真正意涵，宗密借助金造諸器的比喻來加以說明，並點出《起信論》一心開真如和生滅二門的義理模式，正是為了釐清此難題而作的，而其中「以一心為法，以真如、生滅二門為義」²³。

《起信論》說的真如門和生滅門，以及宗密所提到的四心，或是唯識宗提到的第八識，全都是同一體性。根據宗密的界定，一心之所以有不同的呈現方式和名稱，主要是因為眾生妄想執著與一心的和合或不和合的關係而形成。²⁴宗密所說四種心是同一「一心」分別在性和相上的彰顯，無論是染淨和合的阿賴耶識，或是不和合的清淨真如，都是一心，也即是如來藏，如《勝鬘經》所說：「如來法身不離煩惱藏，名如來藏」²⁵，也就是每一眾生的心雖為煩惱覆

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 102a29-b1。

¹⁹ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 401b19-20。

²⁰ 宗密引用此句經文出自《無量義經》，T9, no. 276, p. 385c24。

²¹ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 401b22。

²² 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 401b26-28。

²³ 有關一心在法義和性相的論述，詳見《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 401c2-3。

²⁴ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, pp. 401b24-402a6。

²⁵ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353, p. 221c11。

蓋，但其本性是清淨的，並且世間一切皆依持如來藏方得成立，如同在纏的如來法身，只要除滅煩惱，即可證成佛的境界，這是如來藏緣起的思想。²⁶而有關於如來藏一心的實踐，宗密提出其要領就是「迷之即觸面向牆，悟之即萬法臨鏡」²⁷。

因此，「一心」對宗密而言，是最根本的一法，不變、隨緣的無量意義都從這裏生起，這也是前文所談的一心法界的重點之一。²⁸此外，《華嚴經》中早已提出「心、佛及眾生是三無差別」這一重要命題，《疏鈔》裏面多處亦回應與發揮這一命題的內涵精神，而從凡夫眾生的一心如何能讓其轉凡成聖、邁向成佛之路，其成佛可能性的「啟動」機制是如何運作，從此面向來分析實踐成佛的普賢行願。另，宗密借助《起信論》的義理來闡明此一心的思想，宗密明確指出：「方始全依上代祖師馬鳴菩薩，具明眾生一心迷悟，本末始終，悉令顯現」²⁹，可見宗密是依於《起信論》的眾生心、一心如來藏的模式來理解這一運作機制，《起信論》以眾生心為「如來藏具足無量性功德」³⁰，此如來藏「從本已來唯有過恒沙等諸淨功德，不離、不斷、不異真如義」³¹，依據此一理路，認可每一眾生本具的如來藏，使得一切眾生皆本具發心修行成佛的起用機制。眾生之所以能夠發心修行而成道，就是因為如來藏恒具「真如法，故能熏習無明」，所以處於五濁惡世之眾生都有可能厭生死苦、樂求涅槃，妄心受真如熏習而生起出離之因緣，也反過來熏習真如，並相信自己本即具足覺性，定能發心修行成佛而達於最終的涅槃境界，而「不離、不斷、不異真如義」的如來藏是眾生能成佛的根本所在。

如來藏是眾生能發心修行成佛的根本，而其啟動、運作機制也由此而起。宗密說：「一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧、了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」³²，而這「昭昭不昧、了了常知」的本覺真心，是啟動成佛運作機制的根源。因此，宗密談圓淨緣起時說：「謂有圓機，聞此圓教，知一切眾生皆如來藏。」³³，又說：「前雖明示真門，尚未直指自心；若不就心中識悟，依何起於萬行？」³⁴，可見這能起六度萬行的「自心」，正

²⁶ 有關《勝鬘經》中心性本淨與如來藏的關係，參見姚衛群（2006）。《印度宗教哲學概論》。頁201。

²⁷ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 402a8-9。

²⁸ 這即是《疏鈔》裏討論「總該萬有，即是一心」的相關法義，詳見《疏鈔》，X5, no. 229, p.245。

²⁹ 《禪源諸詮集都序》卷2，T48, no. 2015, p. 409a9-11。

³⁰ 《大乘起信論》，T32, no. 1666, p. 575c27。

³¹ 《大乘起信論》，T32, no. 1666, p. 580a21-22。

³² 《原人論》，T45, no. 1886, p. 710a11-13。

³³ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 223b24。

³⁴ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 240b7-8。

是此一關鍵樞紐。

一心、如來藏，也就是眾生「自心」具足的如來智慧德相，宗密在《疏鈔》即謂此為「佛智蘊在眾生，名如來藏」³⁵，並引述《如來藏經》中「大法寶藏在其身內」的說法，³⁶以此對照《華嚴經·如來出現品》所說的「我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異」³⁷，得知兩者的義理邏輯是一致的，重點都在闡明眾生不識自身本有寶藏，故佛陀慈悲引導眾生，助其得見自身具足的大寶如來藏。而這如來藏，是眾生皆有的佛性，也即是自性清淨的一心，只要滅除煩惱，這清淨心自當顯現。³⁸

除了這裏說的由佛所開示，誠如上述所討論的，這常住不變易的大寶如來藏就是眾生本有「常住清淨，昭昭不昧、了了常知」的本覺真心，因此如來藏一心是成佛的根本所在。不過，這如來藏一心、本覺真心雖然是關鍵樞紐，能「熏習起淨法不斷」，但這只是一心「自體」之理為如此，還必須實踐者本身有真正的「行」，這整體的實踐機制才得以起用而貫徹於一切法之中。

然而，從如來藏一心或本覺真心，到持戒定慧種種熏修的實踐，這中間還有一個環節，那就是實踐者本身發心修行的意願，有此「發心」，才能前承如來藏「能入」一心，後接「持戒定慧種種熏修」的實踐，這一實踐的整體機制才能圓滿。行者的真實意願，佛教常稱之為發心或發願，《起信論》謂具足信心的發心才是真實的發心，才是不退轉的發心。³⁹

（三）華嚴實踐意義的發菩提心

《起信論》說的直心、深心、大悲心，正可對應於澄觀和宗密提到的《華嚴經》四十卷本中海雲比丘對善財童子說發菩提心的十心。⁴⁰宗密承襲澄觀的思想而更深入探討：「海雲比丘說有十心，要略唯三：一者直心，一向正念真如法故，即是大智，無所執著。二者深心，樂修一切諸善行故，調發大願，即四弘誓願等。三者大悲心，救護一切苦眾生故。」⁴¹所以，從一心到實踐，這中間的關鍵環節即是發菩提心，《疏鈔》中以菩提心為「行本」，謂：「言行

³⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 241a10。

³⁶ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 241a13。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, pp. 272c28-273a1。

³⁸ 參見姚衛群（2007）。《佛教中的心性清淨與如來藏思想》。頁43。文章中指出「眾生在本質上都有修成佛教正果的清淨心，滅除了煩惱，也就顯示出了原本就具有的清淨心，在小乘佛教中稱為自性清淨心，在大乘中則一般稱為佛性，也就是如來藏。」

³⁹ 《大乘起信論》，T32, no. 1666, p. 581a17-26。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 335b2-11。

⁴¹ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 241c2-6。另，參見《華嚴經行願品疏》，X05, no. 227, p. 50a6-10。

本者，調菩提心。《大經》云：忘失菩提心，修諸善根，悉為魔業；故二千行法冠於最初，善財見諸善友，皆先陳已發，表是修行器故。」⁴²；因此，對實踐者本身來說，這中間的整個關鍵在發菩提心，若失掉菩提心，《華嚴經·離世間品》說的二千行法都將成為魔業⁴³，唯有具足直心、深心、大悲心的發菩提心，才稱得上真正的修行者，即《疏鈔》說的「修行器」。

以華嚴義理來說，初發心即「稱性」的發心，是相應於華嚴真空妙有的發心，此時世俗與勝義菩提心是同時併發的，這才稱得上是華嚴意義的初發心。而這兩重菩提心能否相應，甚而進一步合而為一，其關鍵是實踐者之「心水」在何種程度上映現出佛菩提⁴⁴，因為菩提心的心體「廣有無量」⁴⁵，表示菩提心的心體是普遍存在且不可計量的，菩提心的心相則是「要無齊限」⁴⁶，齊限是範圍、界限的意思，菩提心的心相是沒有範圍的，因為沒有範圍，所以不可限量。若初發心的當下「正念真如，則下無眾生可度，上無菩提可求，中無萬行可修，亦無真如可念。」⁴⁷這不著一相的「心水」當下即映現萬有，這即是真空妙有的呈現，所以眾生心水若淨，則佛菩提映現。

因此，眾生心水清淨是兩重菩提心合而為一的發心樞紐，而「心水」之所以清淨，是要看行者的觀行禪定功夫，所謂「識念不生，寂然不動，性無塵境，廓爾空寂」⁴⁸，菩提心才可能「廣有無量」與「要無齊限」，這則與觀行禪定有著相即不離的關係，為什麼《華嚴經》的每一會幾乎都要「入定」，因為有這些三昧大定，這廣大、無限的大法才法爾而出。而華嚴的「總定」是海印三昧，《別行鈔》謂「以定是海印三昧，故含萬像」，此當下即是真空妙有的彰顯，宗密說「一切功德，皆於最初菩提心中住」，又引《發心品》說：「欲見十方一切佛，欲施無盡功德藏，欲滅眾生諸苦惱，宜應速發菩提心。」⁴⁹；所有這些是必須入於華嚴觀行的禪定境界的脈絡底下，進入即寂即照、空有無礙的三昧境界而發菩提心，才可能被呈現出來。所以，才能說「初發心時即得

⁴² 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 241b22-c1。其中，宗密所說的《大經》是引自《華嚴經·離世間品》，六十卷本和八十卷本的譯文是相近的。見《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278, p. 663a14-15；另見《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 307c18。

⁴³ 有關二千行法的內容，詳見《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 280-313。

⁴⁴ 由此「心水」而展開兩重菩提心的相關討論，詳見《〈普賢行願品別行疏鈔〉之研究》，頁63-67。

⁴⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 241c2。

⁴⁶ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.241c8。

⁴⁷ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.241c10-11。

⁴⁸ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.229a6-7。

⁴⁹ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.242a1-2。原文詳見《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 95a13-14。

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」⁵⁰，而此初發心所頓悟的華嚴境界，又必不礙於行布歷位的無止盡實踐。

二、頓悟與成佛

頓悟成佛是隋唐時期的南宗禪法很重要的命題之一，而宗密個人身承華嚴與禪宗兩大宗派的思想傳統，加上個人的修行體驗，將禪宗傳統融合華嚴思想，開展出更加圓融的華嚴禪法。從宗密的觀點看，縱使「頓悟本心圓明」，此即解悟了本自具足的本覺真心，但累生累世的習氣仍然使得眾生的生命處於陷溺狀態，故為「反傷多劫流浪」，必須「修習勝行，令契本源」，沒有「行」，即不實踐的話，「於佛菩提則為永離」。⁵¹因此，宗密引述三祖法藏的說法：「如大摩尼寶，體性明淨，久被塵坌，而有礦穢之垢。若人唯念寶性，不以種種磨治，終不能發光現物。真性亦爾，久被煩惱垢染，若人唯念真如，不以持戒定慧種種熏修，終無淨用。」⁵²這段話道出了何以「頓悟本心圓明」後，還需要「修習勝行」的理由，所謂「唯念寶性，不以種種磨治，終不能發光現物」，故必須透過「持戒定慧種種熏修」的實踐，才可能真實開發如來寶藏。

（一）宗密「頓悟漸修」思想的源頭

宗密曾明確地說：「此頓悟漸修之意，備於一藏大乘，而《起信》、《圓覺》、《華嚴》是其宗也。」⁵³的確，此二經一論都對宗密思想之形成影響深遠。《華嚴經》是華嚴諸祖師之所宗的圓滿修多羅，《大乘起信論》是華嚴宗建構其理論體系的重要參照模式，至於《圓覺經》則與宗密個人的佛教修學歷程有著密不可分的特殊關係。頓悟漸修是宗密修學各家義理之後，所歸納出來的佛教修行實踐思想，而這二經一論更是其中的核心源頭。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 89a1-3。）

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 313c5-6。

⁵² 《疏鈔》，X5, no. 229, p.241b14-18。原文出自法藏著的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，文字稍有差異，但意思相同，法藏的原文為：「如大摩尼寶。體性明淨。久被塵累。而有塵穢之垢。若人唯念寶性。不以種種磨治。終不得淨真如之法體性空淨。久被無明煩惱垢染。若人唯念真如。不以持戒定慧種種熏修。終無淨時。」見《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，T45, no. 1876, p. 638c21-25。另，法藏這一講法其實源自《大乘起信論》，其文云：「譬如大摩尼寶體性明淨，而有礦穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。」見《大乘起信論》，T32, no. 1666, p. 580c12-16。

⁵³ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，X63, no. 1225, p. 35c13-15。

首先，《圓覺經》與宗密一生思想有著不可分割的關係，宗密一直深受《圓覺經》經文義理的啟發，自始至終皆「耽翫」於《圓覺經》的豐富義理之中，他稱之為：「此經具法性、法相、破相三宗經論，南北頓漸兩宗禪門，又分同華嚴圓教，具足悟脩門戶」⁵⁴，認為此經是「一軸之中，義天朗耀」⁵⁵，幾乎包括所有大乘佛教的思想義理，以及各類型的頓漸修行思想，透過《圓覺經》內容，他幾乎可以窺見生命的一切奧義，所有的佛教義理似乎也含蘊其中，在他個人修行生活中佔有極為重要的地位。然而，宗密最後總結以為頓悟漸修最能代表全經的修行旨趣，因全經的具體內容的架構鋪陳就是以頓悟漸修的實踐方式來開展。⁵⁶例如世尊對彌勒菩薩說：

若諸末世一切眾生，於大圓覺起增上心，當發菩薩清淨大願，應作是言：願我今者住佛圓覺，求善知識，莫值外道，及與二乘，依願修行，漸斷諸障，障盡願滿，便登解脫清淨法殿，證大圓覺妙莊嚴域。⁵⁷

根據此一脈絡，宗密以理事兩層來分析「漸斷諸障」一句文意時，認為：「理雖頓悟其空，事乃漸除方盡」⁵⁸，其修行內涵仍是「頓悟漸修」。另外，宗密討論「頓悟漸修」之時，特別引用《圓覺經》的一段經文云：「若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，取靜為行，由澄諸念……」，宗密解釋為：「悟淨圓覺」是頓悟；「以淨覺心，取靜為行，由澄諸念……」是悟後的漸修。⁵⁹兼之「若華嚴，此經教相儀式，皆先頓同佛解，方能修證，故彼經十信位滿，便成正覺，然說三賢十聖歷位修行。」⁶⁰表達出《圓覺經》與《華嚴經》中皆具有初始修證的圓滿正覺後，仍有漸次修行之必要，因此「頓悟漸修」思想無疑也是貫穿整部《華嚴經》。

再者，華嚴宗祖師都非常重視《大乘起信論》這部論典，其一心開二門的義理模式經轉化後，被援引為解讀華嚴義理之用，宗密以經中「不變隨緣」⁶¹作為其悟修思想的義理基礎，宗密認為：法界心原是靈明清淨而自性圓滿，只因其「不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報」，但雖隨緣而不失卻自性，唯是一心而具真如和生滅二門，「隨緣門中，凡聖無定」，所以有所謂修道證真的實

⁵⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 478a22-24。

⁵⁵ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，T39, no. 1795, p. 524b22-23。

⁵⁶ 《大方廣圓覺經大疏》，X9, pp. 342-343。

⁵⁷ 《大方廣圓覺修多羅了義經》，T17, no. 842, p. 916c9-14。

⁵⁸ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，T39, no. 1795, p. 553b29。

⁵⁹ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 719b19-c11。

⁶⁰ 《圓覺經大疏》，X9, no. 243, pp. 342c19-343a1。

⁶¹ 《大乘起信論》，T32, no. 1666, p. 576a5-23。

踐。⁶²

有關《大乘起信論》對宗密「頓悟漸修」思想的啟發，在談到具體修行歷程時，宗密的說法明顯是《大乘起信論》系統的開展。在《禪源諸詮集都序》文末處有「十重迷悟」的修證表解，⁶³正好闡明這一點，茲簡列其綱目以說明之：

（表二）迷悟十重

迷十重	悟十重
一、本覺	一、頓悟
二、不覺	十、成佛
三、念起	九、離念
四、見起	八、心自在
五、境現	七、色自在
六、法執	六、法空
七、我執	五、我空
八、煩惱（貪瞋癡三毒）	四、開發（悲智願三心）
九、造業	三、修五行，覺妄念
十、受報	二、怖苦發心

「十重迷悟」說明了眾生造業受報（迷）與修行成佛（悟）的整個歷程，透過表解，迷和悟的十重對照一目了然。有關「頓悟漸修」方面的說明，主要在悟十重的層層修證歷程。從最初的「頓悟」開始（這裏的頓悟表示對本覺的解悟），繼而發心修行，最終達於「成佛」的理境，中間整段歷程都是「漸修」的過程。

三者，雖然宗密的禪門法統是否是荷澤一系有所爭議，但正如裴休所言：「自迦葉至達磨，達磨東來至曹溪……曹溪傳荷澤，荷澤傳磁州如，如傳荊南張，張傳遂州圓，圓傳禪師，師於荷澤為五世……其宗系如此。」⁶⁴可見時人亦以宗密為荷澤法脈之傳人。而從思想義理的角度來說，宗密自身之認同以及其思想內涵和修行方法，才是此一問題的關鍵。毫無疑問的是，宗密於著作中，多處提及自身荷澤法脈的傳承關係，如：「後遇遂州大云寺圓和尚法門，即荷澤之裔也，言下相契，師資道合。」⁶⁵，而在宗密的眾多著作中，更常常提及神會和尚「知之一字，眾妙之門」思想的殊勝。

雖然荷澤神會所保留下來的著作極少，但是根據僧傳及燈史的記載，傳統

⁶² 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 409a14-23。

⁶³ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, pp. 410c1-411b1。

⁶⁴ 《佛祖歷代通載》，T49, no. 2036, p.635b。

⁶⁵ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，T39, no. 1795, p. 576c15-16。

上認為他傳承的是南宗的頓悟法門，而從現存敦煌文獻中的神會著作，可以看出其修行思想仍以強調頓悟法門的正統性與殊勝性為主，例如敦煌本《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》中提出：「此頓門依如來說，修行必不相悟，勤做功夫。」⁶⁶，與《頓悟無生般若頌》：「相念不生，真如性淨，覺滅心空，一念相應，頓超凡聖。」⁶⁷明顯看出神會的頓悟思想。再者，神會曾回答為何「不從小乘而漸修」之問題，他認為無論從心、空、不空、無我、涅槃等一切佛法來看，一切皆是頓悟，因為若心未悟正道，所有修行皆能起妄念，不管如何修行都難達到究竟，所以小乘有階次的漸修亦須是具足頓悟的修持，離開頓悟不另立漸修，因為當下即心便是道，才是真正正統傳承的禪法。⁶⁸

現存的神會著作雖然一再強調其法門的「頓悟」性格，明言「單刀直入，直了見性」才是祖師傳下來的正統禪法；但也同時提及「須頓見佛性，漸修因緣」⁶⁹這兩句話。神會所說「頓見佛性」是當下之悟的頓悟，這符合他一貫宗旨，而「漸修因緣」是否意味著這違反了頓悟旨趣？答案是不會，因為神會所反對的是從漸修而悟之「漸」，至於「頓悟」後之「漸修因緣」神會是贊同的，且這是「不離是生，而得解脫」的要素。再者，神會也以母親養育孩子的比喻肯定了頓悟後的漸修因緣是「智慧自然漸漸增長」的關鍵。明乎此，宗密日後大加發揚「頓悟漸修」之說，是沒有違反神會的基本精神的。

宗密把神會思想融入他的著作中，並進一步將神會的能知與頓悟漸修思想作了連結。如神會認為：「無住體上，自有本智能知，通於理智。」⁷⁰，對此宗密解釋為「觀成萬類悉能知，豈似漸門無解力……荷澤漸修因頓悟。」⁷¹宗密以無住心體的能知即是頓悟，而有頓悟才能漸修。至於神會的無念思想，宗密則以為：「念起即覺，覺之即無，修行妙門唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念為宗。」⁷²，所謂無念，是念而無念，念起即覺，且觀照到一切萬行都是依此無念為修，覺這個概念是神會「頓悟」的另一表述方式。但這裏需要注意的一點是所謂「備修萬行，唯以無念為宗」隱含了頓悟漸修的底蘊，所以宗密將「頓悟漸修」作為荷澤禪與其他禪門的區別。並由此進而啟發了宗密於「教

⁶⁶ 胡適編校（1982）。《神會和尚遺集》。《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，頁252。

⁶⁷ 胡適編校（1930）。《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》。《頓悟無生般若頌》，頁194-195。

⁶⁸ 楊曾文編校（1996）。《神會和尚禪語錄》。《南陽和尚問答雜征義》，頁80。

⁶⁹ 楊曾文編校（1996）。《神會和尚禪語錄》。《菩提達摩南宗定是非論》，頁30。

⁷⁰ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p.512b14-15。

⁷¹ 《圓覺道場修證儀》，X74, no. 1475, p. 460b22-23。

⁷² 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 403a5-6。

門」方面的思考，由「頓悟漸修」而連接於「禪教一致」的實踐。

（二）漸頓無礙的實踐

《疏鈔》以「心即一真法界」⁷³為基本前提，從一心法界開出性起門和緣起門的義理系統。性起門是指真性起現一切法，其名是從晉譯《華嚴經》六十卷本的《性起品》而來，就是從佛境界來談一切法之起現。本於一心法界而開出的圓淨緣起，是華嚴圓教意義下的圓修圓悟法門，宗密於圓淨緣起之下再分為頓悟門和漸修門。⁷⁴說到頓悟門時，宗密云：

頓悟者……謂有圓機，聞此圓教，知一切眾生皆如來藏，無別八識生滅之種；煩惱生死即是菩提涅槃，一切國土染相本空，無非淨土；初發心時，便成阿耨菩提，見一切眾生皆亦如是。故《出現品》云：菩薩應知自心念念常有佛成正覺，如自心，一切眾生心亦復如是。⁷⁵

宗密以為若具圓教根基之眾生得聞此圓教法門，必能當下領悟到自身生命的阿賴耶識之生滅種子，其實即是具足如來種性的如來藏，而煩惱生死當下即是菩提涅槃，一切國土世間的染法本來空寂，當下便即是淨土；因此，宗密說：「初發心時，便成阿耨菩提」。在一心法界的前提上理解，每一眾生之一心本來即具足如來藏，都是潛在的如來，根據整體華嚴圓教義理脈絡來看，任一平凡的眾生，只要得聞圓教的義理，其開悟方式必然是頓悟到「心即一真法界」，所以，「頓悟時徹於法界，若自若他，唯見清淨，不見更有染法也」。⁷⁶

關於漸修方面，宗密在《疏鈔》中說：

漸修者，謂雖圓頓悟解，而多劫已成顛倒妄執，習已性成，難為頓盡，故須背習修行，契合本性。此復有二：一離過，二成德……即心境離過之時，即稱性念念圓修萬行，念念圓成萬德；故雖初發心便同正覺，而不礙行布，行位歷然。然且行行交參，位位融攝，因該果海，果徹因源；斷障，即與一切眾生同體普斷；成佛，即與一切眾生同體普成。故《出現品》云：「如來成正覺時，普見一切眾生成正覺，普見一切眾生般涅槃。」⁷⁷

雖然圓頓悟解，謂「初發心時，便成阿耨菩提」，但歷劫累世的業力習氣

⁷³ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.222b15-16。

⁷⁴ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.223b22-23。

⁷⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.223b23-c5。

⁷⁶ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.223c5-6。

⁷⁷ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.223c7-21。

難以頓時掃除滌盡，故還必須不斷離過修行，所以說初發心時即成正覺，並不礙於行布的不斷實踐而行位歷然。這其中頓悟後之所以還有漸修問題，這中間也有其義理的必然關係，宗密這裏說的頓悟，基本上是繼承了澄觀的講法：「頓悟漸修，此約解悟。謂豁了心性，後漸修學，令其契合。則悟如月照，頓朗萬法；修如拂鏡，漸瑩漸明。」⁷⁸宗密也曾說：「有眾生遇善知識，開示上說本覺真心，宿世曾聞，今得解悟。」⁷⁹；而宗密於《疏鈔》解釋澄觀序文「故得圓至功於頃刻，見佛境於塵毛」時，謂「由如上境界融攝微妙，故得信解悟入。」⁸⁰，此信解悟入即是解悟，因為此頓悟之「悟」較為傾向解悟，言下之意是此悟雖然是豁了心性，但生命中的習氣依然存在，所以，根據宗密的解讀，圓教修行依然必須依循此「頓悟漸修」的實踐方式。

從《疏鈔》文本可以看到根據宗密的詮釋，從一心法界到圓淨緣起，可以說是邏輯必然性推出頓悟和漸修兩門，而這兩門又必然合併成為「頓悟漸修」的實踐方式，由此才符合圓教的修行觀。另一方面，透過這圓教法義的「頓悟漸修」之實踐，其目的是「翻前染緣起門，以合前性起門」⁸¹，最終會歸於如來的性起境界，而契合於一心法界的華嚴思想。

三、宗密的華嚴禪學之特點

宗密華嚴禪學以一心為基礎，以普賢行願為主軸，從實踐的角度出發，略可分為以下三項特點：一是從初發菩提心進而頓悟漸修，達到的圓淨緣起的修行實踐；二是從佛陀言說與修證一致的角度理解華嚴頓漸觀即是教禪一致的修行實踐觀；三是從華嚴禪學中頓悟漸修的修學實踐，具體成為普賢行願，開展出化用無盡的功德的利益。這幾項特點圍繞著宗密對「心」的理解和修行次第而開展，強化了菩提心願力與實踐的意義，揉合華嚴與禪的特點，亦為宗密一生修行實踐的精要。

（一）圓淨菩提的緣起實踐。

《疏鈔》中修行實踐思想的特點，主要呈現在一心法界思想與華嚴思想的菩提心實踐。宗密以頓悟漸修詮釋圓淨緣起的實踐，並且會歸性起門。而此緣起又是符合華嚴圓教義之菩提心緣起，故此菩提心，澄觀謂之為「圓淨菩提」。

⁷⁸ 《華嚴經行願品疏》，X05, no. 227, p. 64b23-c1。

⁷⁹ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 409c9-10。

⁸⁰ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.227b22。

⁸¹ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.224a4-5。

澄觀說「從緣起者即是圓淨」⁸²，眾生「迷真起妄，無有證得圓淨菩提」⁸³。宗密亦在《疏鈔》中點出，因為「不識自體法身真智」以及「不識本自身心即法爾自然」，而「別執妄心及一切質礙諸法」。⁸⁴因此，凡夫眾生就是因為執著於「妄心及一切質礙諸法」而迷真逐妄；若識得「自體法身真智」和「本自身心即法爾自然」，當下即是圓淨菩提的緣起。

圓淨緣起何所作為？即《疏鈔》所謂：「聞圓教，信圓法，發圓解，起圓行，圓除諸障，圓證法界」⁸⁵。此即是「信、解、行、證」的修行次第，以圓教的圓淨緣起為因地行門，從眾生之所以能成佛的面向看，每一眾生本自具足的如來智慧德相，也就是如來藏一心的開顯，再據此而發起上求下化的菩提心，從而漸修離垢成德，圓除諸障，而能圓證法界，再合於「法界性全體起為一切諸法」的性起門，最終皆歸於一真法界。因此，性起門必通於緣起門，而緣起門依據於性起門而起現諸法，最終又會歸於性起門，此緣起指的是菩提心的圓淨緣起，而以頓悟漸修為實際落實。

更透徹地說，這是植根於徹底的圓教義理，即是本於《疏鈔》序文開始即道出的「大哉真界，萬法資始」而開展出此圓淨菩提心而緣起一切行願。亦即是「初發心便成正覺」的圓教頓悟義。這頓悟的當下，雖然頓悟如來藏一心，而不礙於續修六度萬行；而每一念、每一行，以至於每一修行階位，也都不離初發心的頓悟而徹於法界。

（二）教禪一致的頓漸思想

教禪一致是宗密的主要思想，他以「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。」⁸⁶，認為教門為佛之言說，宗門為證佛之心印，與「今時禪者多不識義，故但呼心為禪」⁸⁷在修行實踐上有根本意義上的不同。這固然是宗密指出當時部分習禪者的弊端，但也意謂著「不立文字、教外別傳」的禪門背後必須有與之對應的教門義理思想，而在此一前提下，宗密提出其教禪一致的思想。

在《疏鈔》中頓悟漸修的實踐正以如此思路展開，站在宗門的立場是具體修行的落實以作為教門的印證。如宗密談到「若此宗，必須二俱無礙，又必即定即慧。謂禪非智無以窮其寂；智非禪無以深其照。禪宗七祖云：『即體之用自知，即知之體自寂』」⁸⁸時，指的是華嚴圓教的「至定」，除了是事、理二定

⁸² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 395a7。

⁸³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 168c15。

⁸⁴ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.222c21-24。

⁸⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.223c23-24。

⁸⁶ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 400b10-11。

⁸⁷ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 401c6。

⁸⁸ 《疏鈔》，X5, no. 229, p. 228c8-11。

無礙，並且即定即慧、即慧即定，還引用荷澤神會的「寂知」來作佐證，亦即教門的「至定」與禪門的「寂知」皆是同時具足禪教一致的思想。

而當宗密在解釋澄觀「漸頓無礙而雙入」一詞時彰顯出其教禪一致的頓漸思想，從法界一心開出性起與緣起二門，再以頓悟漸修詮釋圓淨緣起，頓悟本覺心，漸修離過成德，然後合於性起而為成滿於重重無盡之行願功德。宗密在《疏鈔》中提及相應於華嚴圓教的禪門思想，如「禪門悟即剎那而登妙覺，一悟之後，念念相應，習氣唯微，本智唯瑩，具漸頓也」。⁸⁹因此，他認為華嚴圓教，一方面「直談真界，則非漸非頓」，另方面又是「隨緣修證，則具漸具頓」，非漸非頓與具漸具頓，明顯呈現出華嚴圓教的稱性圓修；從華嚴教門的講法來說就是「初發心便成正覺」而不壞一切行位。根據宗密的解釋，荷澤神會的「頓悟漸修」思想也是符合華嚴圓教的頓漸思想。

另外，宗密的頓漸思想與修行的關係是密不可分的，宗密謂「頓漸是悟修之儀式」⁹⁰，悟修之儀式是指修行方式。其頓漸悟修的邏輯關係是「初因解悟，依悟修行，行滿功圓，即得證悟。」⁹¹宗密的頓悟漸修之悟是「解悟」，若進一步挖掘疏鈔中的頓悟漸修真實內涵，宗密說「若未悟而修，非真修也」⁹²，可見必須要有真悟才有真修，這也承襲神會禪學的重要傳統之一。然而，宗密比神會更加強調解行並重的重要性，強調修行的實踐面，不能單純以為宗密所說的「解悟」是一般意義的對某道理的理解，雖然有謂「先悟後修為解悟」⁹³，但這只是形式意義的解釋，並沒有直接涉及「解悟」的內涵。

從宗密對教門與宗門的理解再深入探討，若從教門方面來看，此所謂「解悟」實在應該包含「信」的內容，因為「欲運心修行，先須信解真正，以為其本」⁹⁴，而此信解的內容，當然指的是華嚴圓教義理及其所證的境界，⁹⁵有此「信解真正」的「解悟」，才是真修行之本。另，從宗門的角度來說，宗密曾解釋「先悟後修」謂「由頓了身心塵境皆空故，不著諸相」⁹⁶，而這一理路本於荷澤禪的「寂知指體」，宗密對此解云：「寂知指體，無念為宗者……是南宗第七祖荷澤大師所傳，謂萬法既空，心體本寂，寂即法身，即寂而知，知即真智。」⁹⁷簡而言之，此頓悟的內容為荷澤禪的「寂知」，宗密於《疏鈔》中

⁸⁹ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.230b22-23。

⁹⁰ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 535b11。

⁹¹ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 535c2-3。

⁹² 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 407c21-22。

⁹³ 《圓覺疏鈔隨文要解》，X10, no. 250, p. 87c19-20。

⁹⁴ 《大方廣圓覺經大疏》，X9, no. 243, p. 342c19。

⁹⁵ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.227。

⁹⁶ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 536a14-15。

⁹⁷ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 535a6-8。

即以神會的「空寂照為自性戒定慧」來解釋澄觀的「萬行亡照而齊修」，並且引用澄觀最為充滿禪宗思想的著作《答順宗皇帝心要》來作證明，例如所謂「無心於亡照，則萬慮都捐；任運以寂知，則眾行爰起」⁹⁸，這不僅對應於荷澤禪的「寂知」說，也同時是宗門頓悟漸修思想的最佳詮釋。

（三）頓悟漸修與化用無盡的實踐

宗密認為撰寫經律論疏的目的是為了「大開戒定慧門，顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。」⁹⁹因此，他的注疏是以顯頓悟資於漸修來開啟戒定慧，以證明祖師之言說符合佛之經教。如前所論述，神會所言的「頓悟」是以無念為宗，顯示真心，亦即《疏鈔》所說之圓淨菩提之緣起，以此頓悟真心的當下即是漸修，此漸修就是離過亦是成德之萬行，這也即是普賢行願的實踐方式與精神。《疏鈔》頓悟漸修的實踐觀，除了具有上述圓淨菩提心緣起與禪教一致的特質之外，當然離不開華嚴圓教的圓融無礙修持特性。無論是從《疏鈔》的「圓淨緣起」直接切入頓悟漸修的思想，或者是從「教禪一致」來談頓悟漸修，皆可看出華嚴圓教的「悟修之儀式」是以頓悟漸修的方式來開展，而實踐的具體內容即是普賢行願。¹⁰⁰

華嚴圓教的觀行核心以法界緣起切入，亦是「圓淨緣起」的基本精神。而所謂「頓悟時徹於法界」，而漸修時「念念圓修萬行，念念圓成萬德」，這正是普賢行願的基本實踐精神，說明頓悟漸修具有相續性的無盡實踐力，方能成為普賢行願具體落成的行法。所謂「念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭」，是普賢行願圓修萬行的無止盡實踐，因此，在解讀「普皆回向」時，宗密說「總以無邊行海隨順大願為宗，成就普賢法界德用為趣」，可見頓悟漸修的實踐意涵，是落實於普賢法界的無盡實踐。¹⁰¹

前述講到教門「信解真正」的「頓悟」後，宗密認為：「若華嚴此經教相儀式，皆先頓同佛解，方能修證，故彼經十信位滿，便成正覺，然後說三賢十聖歷位修行。」¹⁰²於宗門時解說「先悟後修」的身心塵境皆空之後，「由頓了恒沙功德皆備故，念念與之相應，名為合道。」¹⁰³因此，無論是教門的歷位修行，或是宗門的念念相應於恒沙功德，其終極歸向依然以普賢行願入法界緣起

⁹⁸ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.230b2-3。

⁹⁹ 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015, p. 399c8-9。

¹⁰⁰ 普賢菩薩的十大行願，即禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順眾生、普皆迴向。

¹⁰¹ 《疏鈔》，X5, no. 229, p.298b9-10。

¹⁰² 《大方廣圓覺經大疏》，X9, no. 243, p. 342c21-23。

¹⁰³ 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245, p. 536a15-17。

為宗。

四、小結

禪宗六祖慧能雖創頓悟修行法門，但直到神會入洛陽傳法，禪宗頓悟法門才得以與北宗神秀漸修禪法分庭抗禮，大行於世；而華嚴宗四祖澄觀雖然也深學禪法，但也是直到弟子宗密會通二宗法門，華嚴與禪才得圓融並行於世。然在宗密之後，不久即遭會昌毀佛之禍，相關思想因而掩埋在歷史的塵灰之中，相當可惜。宗密本人師承南宗禪師與華嚴祖師，除華嚴學外，也曾集禪源諸詮為《禪藏》，又作《涅槃》、《起信》、《唯識》等疏鈔與《四分律鈔》等，¹⁰⁴雖然這些著作在會昌之後不傳於世，然現存的相關記載中可知宗密本人所學之豐富，開展思想的圓融無礙，卻也呈現一種會宗於一味的現象，也因此本文以學界較少人注意到的《疏鈔》為核心，旁引宗密諸多的相關著作，並從華嚴與禪的諸多思想脈絡中探尋與還原宗密華嚴禪學的內涵、意義與特色。

簡而言之，宗密從《華嚴經》中梳理的一心法界緣起思想，與禪宗頓悟漸修而能明心見性為體，發心為修行之重點，從法界的如來藏一心到菩提心的開展，這中間的發心即「初發心時便成正覺」，也是即止即觀的一心圓融觀，由此而歸結於頓悟漸修的實踐思想而入於普賢行願。宗密在《疏鈔》中所說的頓悟漸修不僅是禪宗在心性上的修行理路，也非僅是知見上的理解，而是華嚴圓教的實踐觀，頓悟與漸修不單有著表面的邏輯必然性，其深層更是指由圓淨菩提而入於華嚴無盡法界緣起，扣緊《華嚴經》中普賢行願本身的實踐內涵來說，即是以甚深信解力的「自力」與普賢力的「法力」二力為能實踐之主要條件，此「自力」是對本有淨覺心的頓悟，而普賢力則是強化對此頓悟的甚深信解所產生的法力。而依據此「二力」同時入於無止盡「漸修」緣起的普賢行願。因此，《疏鈔》頓悟漸修的最大特色，就是頓悟甚深信解而生二力，於此當體即能漸修無盡圓淨緣起，最終入於普賢法界的同一體性，這是華嚴圓教頓悟的當下即是漸修之深層關係的所在。

¹⁰⁴ 湯用彤（2007）。《隋唐佛教史稿》。頁138-139。

參考書目

- 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，X63, no. 1225。
- 《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。
- 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279。,
- 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，T35, no. 1732。
- 《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。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，T39, no. 1795。
- 《大方廣圓覺經大疏》，X9, no. 243。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經》，T17, no. 842。
- 《大方廣圓覺經大疏》，X9, no. 243。
- 《大乘起信論》，T32, no. 1666。
- 《六祖大師法寶壇經》，T48, no. 2008。
- 《原人論》，T45, no. 1886。
- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353。
- 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，T45, no. 1876。
- 《禪源諸詮集都序》，T48, no. 2015。
- 《佛祖歷代通載》，T49, no. 2036。
- 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866。
- 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733。
- 《華嚴經行願品疏》，X05, no. 227。
- 《無量義經》，T9, no. 276。
- 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245。
- 《圓覺道場修證儀》，X74, no. 1475。
- 《圓覺疏鈔隨文要解》，X10, no. 250。
- 《圓覺經大疏釋義鈔》，X9, no. 245。
- 胡適編校（1982）。《神會和尚遺集》。《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》，台北：胡適紀念館。
- 姚衛群（2006）。《印度宗教哲學概論》。北京：北京大學出版社。頁201。
- 湯用彤（2007）。《隋唐佛教史稿》。南京：江蘇教育出版社。
- 楊曾文編校（1996）。《神會和尚禪語錄》。《菩提達摩南宗定是非論》，北京：中華書局。
- 釋了意（2011）。《〈普賢行願品別行疏鈔〉之研究》。北京：北京大學哲學系博士論文。
- 姚衛群（2007）。〈佛教中的心性清淨與如來藏思想〉，《南亞研究》2。

清初華嚴學的復興 ——以柏亭續法（1641-1728）為中心

佛光大學 兼任助理教授
闕正宗

一、前言

華嚴宗學發展於盛唐，會昌法難（845）以降，唐末五代騷亂不斷，經典散失，為中國佛教黑暗時期，直至宋初漸有復興，長水子璿（965-1038）及其弟子晉水淨源（1011-1088），和道亭、師會等華嚴四大家弘揚華嚴宗。元代中興華嚴者普瑞，著有《華嚴懸談會玄記》；明代憨山德清著有《華嚴綱要》，直至清初，柏亭續法（1641-1728），撰有《賢首五教儀》、《圓覺析義疏》、《華嚴宗佛祖傳》等，¹柏亭是清代江南專弘華嚴教學的第一人，在賢首華嚴的法系中，乃華嚴宗第 30 代傳人。他闡釋華嚴義學的重點，既不是繼承澄觀、宗密等人所倡導的華嚴與禪的結合，也不是像明代雲棲祿宏（1535-1615）主張華嚴淨土，而是回歸賢首法藏的思想。²

柏亭續法華嚴、禪、淨、密皆有涉獵，而其中最大的貢獻當在華嚴義學的闡述，他確立了中國華嚴法系，回應天台、禪門學人對華嚴「無斷無證」、「有教無觀」之批判。與此同時，經院與通俗華嚴結合於經懺活動與民眾教化中，擴大佛教在江南的影響力。

二、柏亭續法生平

柏（伯、百）亭續法，浙江仁和（杭州）亭溪人氏，字伯亭，號灌頂，又名法成，根據《伯亭大師傳記總帙·慈雲伯亭大師古希紀》載：3

柏亭法師俗姓沈，生於崇禎 14（1641）年 10 月 11 日。傳 7 歲時見一僧摩頂，即發心出家，母不許。9 歲辭親，投禮杭州慈雲寺明源尊宿為師，諱續

¹ 無礙，〈華嚴宗成立史〉，收在張漫濤主編，《華嚴宗之判教及其發展》（臺北：大乘文化，1987），頁 234。

² 賴永海主編，《中國佛教通史》第 13 卷（南京：江蘇人民出版社，2010），頁 326、337。

³ 〔清〕柏亭續法，《慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）》X88，N1656，0393c12~0396a12，CBETA，2011。

法，字百亭。11、2 歲時「習朝暮課誦，大小經懺，旁及四書、詩、易」。16 歲時剃髮。19 歲辭師，於南屏豁堂岳和尚座下求戒。20 歲，參德水源和尚於城山聽《楞嚴經》。21 歲至 25 歲期間，四處參學聽法。26 歲春夏間，於上竺聽《楞嚴經》，於石公和尚聽《華嚴懸談》，於景淳和尚聽《施食儀軌》，並重治《五教儀》成 6 卷，獲「賢宗教觀，今方備矣」之肯定。康熙 6（1666）年臘月 8 日，受師衣法，為雲棲下五世孫。

27 歲時因病，加持〈藥師咒〉、〈往生咒〉二呪，此後早晚誦之不缺，更自號為「灌頂」。又將《楞嚴經》、《法華經》、《圓覺經》、《梵網經》、《金剛經》、《藥師經》、《華嚴經》、《四分律》、《起信論》、《唯識頌》、《法界觀》等細細記背，練為常行。

28、9 歲時，復探究三宗諸大部典，重作標本刪出《五教儀開蒙》1 卷。康熙 9（1669）年春，伯亭 30 歲，排〈五教繼證圖〉，並於寺中開講般若。31~33 歲間，集眾講楞嚴三轉，時景淳和尚來寺聞之，並見教儀及圖，合十稱曰：「毗盧佛之遣使，賢首祖之功臣也。」

34 歲，撰《楞伽圓談》10 卷；35 歲，講《楞伽引》及《五教儀》；36 歲，出《五教儀科註》48 卷及《蓮花鏡燈》2 章；37 歲，講《華嚴懸談》。38 歲，述《大勢至疏鈔》1 卷。

39 歲，開祖庭慈雲寺為叢林，春季講《法華經》，夏論《起信論》，秋演《楞嚴經》，次出《起信摘要》2 卷，《蘭盆會纂》8 卷。

40 歲，合 24 卷《起信疏記》，編成 10 卷、科文 1 卷、《五祖略記》1 卷、《法相圖錄》1 卷、《四十二章經疏鈔》5 卷；募刻《五教儀》；著《觀音疏鈔》5 卷；述《西資歸戒》1 卷；刻《蓮花章》、《鏡燈章》、《斷證圖》三本同帙；著《四十二科楞嚴》及《疏鈔初》2 卷；刻《四十二章經疏鈔》及《五教儀開蒙》。

43 歲，春講《楞嚴經》，夏疏《觀經》2 卷，冬解《金剛經》4 卷；44 歲，著《藥師疏鈔》6 卷，刻《金剛直解》；45 歲，疏《如意呪經》1 卷。

46 歲，講《金剛》、《觀音》二經。秋末，邵司天鶴亭先生迎往上竺丈室，隨輯《華嚴觀自在知識章記》1 卷。

47 歲，春啟法華講，得傳者三人：崇慶西民航、拈花大振音、萬嵩爾乘吉。7 月，《起信疏記會本》告圓。

48 歲，春，應戒壇院法華講期，別著《像想章疏》、《放生歸戒儀》、《剃度歸戒儀》各 1 卷；纂《課誦諸經全集》2 卷，刻《五教儀科註》10 卷。

49 歲，春初，邵學士戒三公因聖駕南巡，進山命大眾，迎請主持。隨講《金剛》、《觀音》、《彌陀》、《餒口》、《心經》、《金光明經·空品》、《鈔心經疏》3 卷、《法界觀鏡註纂》2 卷。

50 歲，春 3 月，講《四十二章經》、《十六觀經》、《瀋山警策》。疏《八大人覺經》1 卷、《鈔遺教經疏》4 卷、《註瀋山警策》1 卷。

51 歲，回慈雲寺，裝大殿湧壁三大士及羅漢諸天聖像，起建山門。

52 歲，司天邵鶴亭先生，命出《餒口施食廣略二解》共 12 卷，並於萬安橋說瑜伽歸戒。7 月望旦，說瑜伽戒。

53 歲，毛太史布施請寫餒口解，眾信助刻餒口儀軌；54 歲，刻《大悲準提呪解》、《瑜伽歸戒》，出《顯密翻譯名義》；春赴聖果，講《金剛經》；7 月，講《孟蘭盆經》。

55 歲，刻《餒口略釋》、《放生儀》。春初，工部侍郎徐公浩軒，郵命住聖果。講《法華經》，並開三壇大戒，出《萬佛懺》及《問答決疑》。

56 歲，春，於曹庵講《法華經》。徐工部刻《萬佛懺》、《觀像章疏》、《持驗因果記》。夏，回寺，裝四天王像。秋，至聖果啟講《報恩經》。

57 歲，春，昭慶宜潔律師，命較《毗尼香乳記》；58 歲，春，於崇壽院講《金剛經》、《心經》，較昭慶律書所著之《羯磨儀》，並述序。

59 歲，3 月，講《華嚴經》，代昭慶律師註出《梵網會詮》2 卷；60 歲，春，於崇壽院講《普賢行願品》、《阿彌陀經》、《觀音》二經，出《彌陀解》、《音釋尊勝呪經》。

61 歲，延李司衡居士寫《藥師疏鈔》、《藥師懺》3 卷，勸明藏師募刻《彌陀經解》、張佐平居士施刻《尊勝呪經》。冬刻《慈雲寺志》8 卷。

62 歲，春應平湖南寺，開講《彌陀疏鈔》；學士高江村施刻《金剛經》，手書《心經》一卷以贈。回寺端陽節後，修觀音殿。募刻《藥師疏鈔》6 卷，河南巡撫徐潮捐刻《餒口疏》。

63 歲，春，向周子鉉先生募刻《華嚴別行品經》6 卷印傳；3 月，昭慶圓印師請出《毗尼切要蒙解》；8 月，請出《沙彌廣解》2 卷；冬月，司天邵泰衢，命出《心經二解》、《佛祖綱宗》4 卷。64 歲，述《傳心四集》，秋 8 月，科提玉林國師，工夫客問二說。

65 歲，春，勸善信楊軼千先生刻《報恩懺》3 卷。冬刻《佛祖綱宗》及《吟淨土百詠》。

66 歲，春，為默聞上座集刻《彌陀懺》3 卷；10 月因廣修法座，集刻《賢宗十要》及《賢首傳》。昔所刻書《五教儀註》，盡皆囑付與廣修法座。67 歲，刻《七佛藥師懺》3 卷，撰《華嚴別行記》。

68 歲，較正昭慶律師之《沙彌律解》，冬刻《醒世善言》。69 歲，勸司織楊公耀祖刻《大悲像手呪釋》，又刻《心經二解》付昭慶律師。較釋〈大懺悔文〉，《華嚴別行記》8 卷、《華嚴圓談》2 卷稿成。

70 歲，勸文學徐汶刻《準提呪印集要》。向善士王國瑞募裝慈雲公主像，並刻《靈感籤經》及《神異傳》。秋季，因諸山眾師請，開講《瑜伽施食經儀》一期，兼出《華嚴字母釋》及《普菴呪》、《悉談章解》。

柏亭法師之成就不獨於華嚴大義之弘傳，其自承「如天台之建立佛刹、慈恩之註疏經論、不空之呪印、賢首之講演、清涼之承嗣、密藏之刊刻……。」⁴ 即其於天台、慈恩法相（唯識）、密教等法義上皆著力甚深。

〈表一〉柏亭法師華嚴講述/著作/刊刻一覽

時間	著作/刊刻	年齡
順治 17 (1660) 年	錄出《賢首五教儀》	20
順治 18 (1661) 年	依《疏鈔》集錄閑潛法師《賢首五教儀》8 卷	21
康熙 2 (1663) 年春	集賢首、清涼大師《判釋時儀》、杜順大師《法界觀》合錄。	23
康熙 5 (1666) 年	重理《賢首五教儀》	26
康熙 7-8 (1668-1669) 年	刪出《五教儀開蒙》1 卷。	28-29
康熙 9 (1670) 年	排〈五教繼證圖〉	30
康熙 14~17 (1674-1678) 年	講《五教儀》，完成《 <u>五教儀科注</u> 》48 卷	35~37
康熙 15 (1676) 年	出《五教儀科註》48 卷、《蓮花鏡燈》2 章	36
康熙 16 (1677) 年	講《華嚴懸談》	37
康熙 17 (1678) 年	述《大勢至疏鈔》1 卷	38
康熙 19 (1680) 年	募刻《大勢至疏鈔》、《賢首五教儀》、《五教儀開蒙》，著《法界宗五祖略記》1 卷、《起信論疏記會閱》10 卷	40

⁴ 〔清〕伯亭續法，《慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）》X88，N1656，0393c12~0396a12，CBETA，2011。

康熙 25（1686）年	輯《華嚴觀自在知識章記》1 卷	46
康熙 27（1688）年	著《像想章疏》1 卷、刻《五教儀科註》10 卷	48
康熙 28（1689）年	講《法界觀鏡註纂》2 卷	49
康熙 38（1699）年	講《法嚴大經》	59
康熙 42（1703）年	書刻《華嚴別行品經》6 卷	63
康熙 45（1705）年	集刻《賢宗十要》、《賢首傳》	66
康熙 46（1706）年	撰《華嚴別行記》	67
康熙 48（1708）年	《華嚴別行記》8 卷、《華嚴圓談》2 卷稿成。	69
康熙 49（1709）年	出《華嚴字母釋》	70
康熙 54（1715）年	《賢首五教儀科註》刊刻	76
雍正 6（1728）年	《華嚴宗佛祖傳》	88

（資料來源：《伯亭大師傳記總帙·慈雲伯亭大師古希紀》、《賢首五教儀科註》、蔣維喬《中國佛教史》）

三、華嚴因緣思與學

（一）著書立論

《五教儀開蒙增注》說：「續法生當順治，寂在雍正，行道於康熙之年，身經三帝」，⁵柏亭法師住世之年代為清代康雍盛世，其著作十分豐富當有其因由也。順治 17(1660)20 歲時，柏亭法師親近德水和尚，他說「幸我乳峰得(德)水大師，自弘法以來朝夕提撕，時為演唱，特未布諸方策，普令一切見聞耳。」⁶又說：「迨今乳峰德水先師，楞伽轍引，楞嚴摘要，淨土繫念。寶輪齋稿，五教論、十玄說，此敘從古及今一派諸祖，弘揚華嚴法界教觀之源流也。」⁷德水（?-1666），諱明源，號寶輪，為華嚴宗第 29 傳，師承蓮居新伊太真（1580-1650），柏亭為華嚴宗 26 傳雲棲株宏四世孫。⁸

⁵ [清]通理，《五教儀開蒙增注》（臺北：新文豐，1966），頁31。

⁶ [清]柏亭續法，《賢首五教儀·序》X58,N1024,0626b08,CBETA。

⁷ [清]柏亭續法，《賢首五教儀科註·五教儀註始末》（臺北：佛陀教育基金會，2007），頁13。

⁸ [清]徐自洙，《浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》X88，N1656，

柏亭親近德水寶輪法師為先，亦為其華嚴大教之啟蒙者，其弟子元芳槃譚表示：「迨受天竺德水師翁印後，唯以華嚴法界教觀資生」。⁹同年夏間得德水寶輪法師（?-1667）傳授《清涼玄談》（即澄觀大師的《華嚴玄談》），柏亭說「雖忝（寶）輪下，性極顛蒙，晝夜參隨，日漸薰熟，竊謂此皆賢家所傳心法。」¹⁰從學寶輪法師及著書立論，柏亭在〈集刻五教儀緣起〉說：慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）

自庚子夏，蒙先師授清涼玄談，遂錄出賢首教儀，誦之。辛丑春，偶於坊間得賢首五教儀，檢之乃西蜀道閑潛法師本也。亦全依華玄中教儀、宗趣、義理三門，疏鈔錄成八卷，持呈於先師。師曰：此乃清涼教儀，非賢首教儀也。現具華玄，何勞多此？乃復授以賢首教章，予即錄出分教開宗所詮差別二門。到此始知有賢首宗清涼宗之別。¹¹

原來柏亭法師是於順治 17（庚子，1660）年夏間，得寶輪法師傳授《華嚴玄談》，進而錄出《賢首教儀》。翌年春，偶於坊間偶得西蜀道閑潛法師的《賢首五教儀》，仍是《華嚴玄談》中的教儀、宗趣、義理等三門，依《疏鈔》集錄出 8 卷。在呈寶輪法師後，得知該書屬《清涼教儀》，非《賢首教儀》，寶輪法師另授《賢首五教章》後，柏亭乃錄出分教開宗與所詮差別的二門，以分別賢首、清涼義理之差別。這是柏亭法師開始深入華嚴之始。

壬寅間，閱佛祖統紀，謂賢家有教無觀，無斷無證，遂以此說請決先師。師以五教解誦論、賢宗未知圓義解三章，開示之。癸卯春，復將賢首清涼二祖判釋時儀及杜順法界觀，合錄一帙，求證先師。師曰：觀師集四教儀，錄義也，非錄文也。汝今集五教儀，文義雙取，可謂得矣。¹²

康熙元（壬寅，1662）年，因見《佛祖統記》載曰，華嚴教觀為「有教無觀、無斷無證」，因生疑惑而請於寶輪，即開示《五教解誦（消）論》、《賢宗未知圓義解》。康熙 2（癸卯，1663）春，又呈上賢首、清涼的《判釋時儀》及杜順《法界觀》合錄。其所集《五教儀》獲寶輪法師文義雙備之讚譽。其法弟

0396a21, CBETA。

⁹ [清]元芳槃譚，《賢首五教儀科註·科緣》（臺北：佛陀教育基金會，2007），頁3。

¹⁰ [清]柏亭續法，《賢首五教儀·序》X58, N1024, 0626b08, CBETA。

¹¹ [清]柏亭續法，《賢首五教儀·集刻五教儀緣起》X58, N1024, 0687a16, CBETA。

¹² [清]柏亭續法，《賢首五教儀·集刻五教儀緣起》X58, N1024, 0687a16, CBETA。

清珠在〈刻賢首五教儀跋〉說：「台賢二宗，並轡海內。然習台者，或以賢家有教無觀譏之，習賢宗者，以五教之名不濫，而觀義自彰，機收盡而理致圓備。吾慈雲法主百亭兄，喟然歎曰：台宗四教，原在大部，後人錄而成集，曰四教儀，使人易曉。吾宗五教，亦在諸部，特未成錄耳，於是味教觀之神髓，脫筌蹄之陋習，集為五教儀。」¹³

《五教儀》集成寶輪勉其繼續深入，而柏亭亦不以此滿足。康熙 5（丙午，1666）年，重理《五教儀》，將《華嚴經明法品內立三寶章》的「方便」會入於「觀」中；將宗密《禪源諸詮集》之「辨異」會入「宗」中；將《圓覺經疏》「空性五門」、《華嚴五教章》「機益」、《會玄記》之「通妨」，共攝於「教」中；更將《華嚴懸談會玄記》「日沒三照」、《華嚴經旨歸》「經時」、《禪源諸詮集》「說意」，會入「時」中。¹⁴

康熙 19（1680）年，順天府府丞錢唐戴京曾為《賢首五教儀》作引時說：「賢首宗闕五教儀，百亭法師為補綴成之，以毒攻毒，以楔出楔，且憑楮墨施平等，莫向眉端安是非，殆不獨為賢首宗之功臣矣。」¹⁵柏亭仿天台四教判攝以成《賢首五教儀》，其緣由所成如下：

有一同學在蓮居聽唯識，語予：清涼十宗似為錯謬。予未之對，重為考華嚴、起信、般若、行願諸疏，及圭山圓覺廣略鈔、高原真唯識量等解，始知清涼立無差忒，但後學膚淺，讀彼不讀此，致多譏刺耳。丙午夏，重治教儀。將三寶章之方便，會入觀中；取禪源詮之辨異，會入宗中；圓覺疏之空性五門、教義章之機益、會玄記之通妨，並會教中；會玄記之出沒三照，指（旨）歸中之經時、禪源詮之說意，並會時中。¹⁶

柏亭從華嚴各經論中重攝觀、宗、教、時之要旨，當他上呈給寶輪法師過目時，獲讚曰：「賢家要旨，今方備矣。」¹⁷

¹³ [清]清珠，《賢首五教儀·刻賢首五教儀跋》X58, N1024, 0688a08 ~ 0688b06, CBETA。

¹⁴ [日]高峰了州·釋慧嶽譯，《華嚴思想史》（臺北：中華佛教文獻編撰社，1979），頁266。

¹⁵ [清]戴京曾，《賢首五教儀·引》X58, N1024, 0625b05, CBETA。

¹⁶ [清]柏亭續法，《賢首五教儀·集刻五教儀緣起》X58, N1024, 0687a16, CBETA。

¹⁷ [清]柏亭續法，《賢首五教儀·集刻五教儀緣起》X58, N1024, 0687a16, CBETA。

康熙 6（丁未，1667）年，寶輪法師圓寂，柏亭閉戶數載，再三鑽研《賢首五教儀》，或增補或潤飾，或修或訂，最終刪出《五教儀開蒙》1 卷。康熙 9（庚戌，1670）年春，排〈五教斷證圖〉一紙。康熙 11（壬子，1672）年冬，天溪景淳和尚至，亦以《五教儀開蒙》、〈五教斷證圖〉請指正，和尚稱曰「賢首家之得人也，毗盧佛之遣使也。」康熙 12 年春至 13（1673-1674）年冬，完成《楞伽圓談》10 卷稿成。康熙 14（1675）年秋，《賢首五教儀》6 卷脫稿，兼講一遍。康熙 14 年冬至 17（1674-1678）年夏，共註《五教儀科註》41 卷。及至康熙 19（庚申，1680）年新正刻始《賢首五教儀》，至 8 月告成。¹⁸

《賢首五教儀科註》原 48 卷，柏亭晚年將之刪成 39 卷，最終在康熙 53（1714）年方全部付梓，其弟子元芳槃譚在〈刻緣〉跋文說起《賢首五教儀科註》付梓因緣說：「古來諸部，旨趣瓜分，今則一合，理相符信，慮恐後進見疑，兼詳科註準繩……。」¹⁹但是，本科註付刻並不順利，主要是元芳槃譚募化不順「衲鉢餅空」，前後歷經 5 年，終於在康熙 53 年 12 月募緣圓滿，翌年正式刊刻。柏亭晚年念茲在茲即是《賢首五教儀科註》的刻印，那年他已 70 歲（康熙 49 年），有關刻印詳細始末他說：

庚寅（1710）七十歲時，自哀衰老多病，囊鉢一空，惴獨無訴，遂以三十九卷儀註，咐囑心蓮法座募刻，公莫能辭。辛卯（1711）春不獲已遠出他方，隨處逐化，行住饑寒，勞苦勿顧。踰壬辰（1712）蒙信心居士程逸凡，允作領袖，轉勸同行，相與借貸。癸巳（1713）秋，七月初，寄託善士徐東表，分書散刻，仁壽直院主聖林，出納給算，執勞供用。時有山東僧道義，詣北京參學，來訪江浙，越五載矣。次年冬病劇，夢文殊摩頂而瘳，又一夕午夜，夢見儀註，刊成流布……甲午（1714）臘月望，三十九卷，剞劂功圓。乙未（1715）正，總申脩補，東表徐善士，施紙十箋，印釘舉行，此詳募助書鐫開刷之因緣。²⁰

從科註完成，至募緣助刻，前後 5 年，《賢首五教儀科註》的刪補應是柏亭續法晚年著力最深的著作。而中國華嚴法系的確是在柏亭續法的手中完成，這是他臨寂前最後對華嚴的付出，²¹根據其考訂的華嚴系譜為：

¹⁸ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀·集刻五教儀緣起》X58, N1024, 0687a16, CBETA。

¹⁹ [清] 元芳槃譚《賢首五教儀科註·刻緣》（臺北：佛陀教育基金會，2007），頁 3。

²⁰ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀科註·五教儀註始末》，頁 15。

²¹ 賴永海主編，《中國佛教通史》第 13 卷，頁 338。

初祖帝心和尚，諱法順，時號燉煌菩薩，隋文帝給月俸，唐太宗賜號帝心。二祖華雲法師。三祖賢首國師。四祖曰澄觀。號清涼國師。五祖曰宗密。號圭峯大師。……圭峯傳微微，微微傳海印，印傳法燈，燈傳長水，長水傳伯長，伯長傳中和，中和傳佛智，智傳玉峯。自玉峯而後有性空、竹坡、潔菴、珍林、聚英、春谷、一雲、古峯、止翁、達菴、魯山、徧融等。由是一十二傳，歷唐宋元明。各建法幢，備載新註華嚴佛祖傳，凡二十六傳。至蓮池大師，諱祿宏，大弘淨土之教，為末法慈航，即師之高高師祖也。二十七傳。則有土橋紹覺法師，名明理。二十八傳，則有蓮居新伊大師，名太真。二十九傳，而為乳峯焉，稱德水法師。諱明源，號寶輪……而師實受其囑法焉。²²

柏亭法師的華嚴系譜考訂，成為後世所依之說，但他並以此為滿足，從他以下續演續演 60 字，即：

憶念常清淨	聞思悟睿聰	戒定忍慧力
萬善總歸功	華藏圓融觀	安養聖賢宏
壽光照無量	能仁教道隆	京兆總持旨
海印炳現胸	如勤靜思慮	永振祖家風 ²³

（二）華嚴學與思

柏亭續法一生著作，凡 20 餘種，6 百餘卷，共可分 6 大類：經論釋抄、華嚴論註、密咒經懺、戒律教化、淨土禪宗、雜著述論，其華嚴著作數量，堪與唐代法藏、澄觀、宗密等華嚴祖師相比擬。²⁴

柏亭自 20 歲錄出《賢首五教儀》開始，至 28-29 歲刪節出《賢首五教儀開蒙》，是透過摘引法藏《華嚴五教章》、《探玄記》、《妄盡還源觀》等著作，概括解析華嚴教義的五門內容，²⁵是為確立法藏教說的一致性。他說：「若不傳於後葉，在己則有悞法之愆，在他安得正眼之益。爰將先師常所樂說者錄之，復尋諸大部中所切要者，集之十餘年間考閱再三窮思至四，始成六卷名之曰五教儀，庶得華嚴宗旨彌播於塵寰法界，心印重光於昔日，燈燈相續化化無窮矣。」²⁶30 歲排〈五教繼證圖〉，他的心境是：

²² [清]徐自洙，《浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》X88, N1656, 0396a21, CBETA。

²³ [清]守一，《宗教律諸宗演派》X88, N1667, 0566a13, CBETA。

²⁴ 賴永海主編，《中國佛教通史》第 13 卷，頁 329-331。

²⁵ 賴永海主編，《中國佛教通史》第 13 卷，頁 328。

²⁶ [清]柏亭續法，《賢首五教儀·序》X58, N1024, 0626b08, CBETA。

賢首二十餘部，清涼五十餘部，圭山十餘部，皆詳教觀斷證。況五教斷證，原出經論，前尚未來，後盡流至，人未之察，反曰無斷無證，豈不屈抑佛祖也歟。（續法）痛心，遂準賢宗諸大部中，錄出斷證，排圖貫線，庶使學者，於一家判釋，明如指掌，無纖疑滯。²⁷

其所念者唯華嚴「無斷無證」之譏，故編排〈五教繼證圖〉，以圖解華嚴教義。柏亭一方面繼承祖師所奠定之華嚴五教判，另一方面亦自成一家之言，柏亭的法弟真立，談到其重理華嚴大義的次第是首先分時，其次敘儀，其三立教，其四判宗，最後明觀：

柏亭禪觀之餘，則取是宗教部，及諸祖著述，研磨對會，博觀約取。先則支分條列，而派析之，後則徹委窮源，而滙聚之，錄成一書。首分時，次敘儀，次立教，又次判宗，終以明觀。時則有先後通別，儀有本末顯密，教有始終頓圓，宗有小大性相，觀則有方便、有因緣、有對法、有觀門、有六相、有十玄。言簡義詳，理融旨顯。信解行證，了然眉列。讀之而猶謂之有教無觀，得乎？猶謂之伏斷修證俱無指示，得乎？今而後法界宗旨。將不終屈抑也已。²⁸

柏亭最初讀《佛祖統記》，因不解華嚴被目為「有教無觀、無斷無證」，從而發心立說，以明華嚴教觀。「有教無觀」乃極嚴重之指陳，加之明末四大師之一的蕩益智旭（1599-1655）在《教觀綱宗》所言：「佛祖之要教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不傳，有教無觀則罔，有觀無教則殆。」²⁹又說：「或有教無觀，如貧數寶；或有觀無教，以凡濫聖。」³⁰這是針對華嚴宗的批評，故德水明源所撰的〈五教解謫論〉、〈論賢首宗未知圓義解〉二文，一方面是確立唐代華嚴五教判理論進行辯護，同時也是回應明末以蕩益智旭為首的天台教僧持續的批判，而柏亭承續其師明源的立場。³¹

立教、明觀以明華嚴教觀，康熙5年柏亭法師重理《五教儀》時「知教觀之創於華嚴諸祖。次閱藏也，知教觀之本於經論。後精純也，知教觀之從於自心流出，不從遮那佛口所宣。從茲於如來一代時教，或判或釋，無有不當者矣。」³²

²⁷ [清] 柏亭續法，《賢首五教斷證三覺揀濫圖》X58, N1026, 0696b09, CBETA。

²⁸ [清] 真立，《賢首五教儀·序》X58, N1024, 0625b20, CBETA。

²⁹ [明] 蕩益智旭，《教觀綱宗》T46, N1393, 0936c22, CBETA。

³⁰ [明] 蕩益智旭，《三千有門頌略解·刻三千有門頌略解後序》X57, N954, 0061c20, CBETA。

³¹ 賴永海主編，《中國佛教通史》第13卷，頁327。

³² [清] 柏亭續法，《賢首五教儀開蒙·五教儀開蒙敘》X58, N1025,

立教，先論「五教明義」，次說「五教所詮」，即小教十門、相十門空五門、始教十門、對相空十五門、頓教十門、圓教十門，最後敘「五教斷證」，即小教諦障、小教行位、小教辟支佛果、小教佛果。明觀，即揀別觀智、止觀性緣、止觀入住、止觀漸頓、止觀均齊、止觀緣境；復立三觀十對，三觀者：空、假、中；十對者：教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆境、感應。³³

既判華嚴為圓教，柏亭認為圓教者「統該前四，圓滿具足，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，等依普賢法界性相圓融，主伴無盡，身剎塵毛交遍互入，故名圓教。如華嚴云，顯現自在力為說圓滿經，無量諸眾生悉受菩提記等。」³⁴

關於止觀，唐·賢首大師（法藏，643-712）在《華嚴經義海百門》說：

初明止觀者，如見塵無體空寂之境為止，照體之心是觀。今由以無緣之觀心通無性之止體，心境無二，是止觀融通，由止無體不礙是心故。是以境隨智，而任運，由觀心不礙止境故。是以智隨法而寂靜，由非止觀以成止觀。由成止觀，以非止觀，二而不二，不二而二，自在無礙。³⁵

柏亭進一步闡釋，以智明觀，而起智觀，而說「揀別觀智亦即以法界無障礙心為智，但迷時名本覺智，悟時名始覺智，證時名圓覺智，此三位中復有三智，察事名無量方便智，照理名一道真實智，理事渾融名權實無礙智，體亦現前，知見不離，知見起觀智故。」³⁶故說「教宗化法也，又教宗所稟教也，三觀能修觀也」。³⁷

以上為柏亭續法之思與學僅舉犖犖大者，其一生的成就，在法義上「精研諸部經典，不唯一家教觀朗然洞曉。即諸宗岐途，亦深入融會」，其自持與待人接物上「心不違如來之訓性，不染塵俗之累，體不損沙門之表行，不違法律之經，目不視非儀，口不食重味，手不釋念珠，脇不觸塵，榻足不履邪徑，宿不離衣鉢。入污泥而不染，處混濁而不淆，以清淨弘法門，以智慧為福果。皇皇于超濟，汲汲于普渡。不以一行自高，一功自許人。有歸依者，不俟請而往，有求益者，不待憤則啟矣。雖幼穉，不簡于應接，縱傲狠，不憚于開誘。」³⁸從此可見，柏亭續法之一生住持佛法，弘宗演教之行止。其付法弟子

0688c08, CBETA。

³³ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀》X58, N1024, 0630a06, CBETA。

³⁴ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀》X58, N1024, 0646b04, CBETA。

³⁵ [唐] 法藏，《華嚴經義海百門》T45, N1875, 0632a16, CBETA。

³⁶ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀》X58, N1024, 0668b24, CBETA。

³⁷ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀》X58, N1024, 0686c06, CBETA。

³⁸ [清] 徐自洙，《浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》X88, N1656,

20 餘人：有長明。月標、姚園、悅峯、仁壽、旭如、曹源、可久、筏喻、劍眉、東來、弘苑、報國、與安、興福、玉山、馬鞍、默聞、鳳山、明藏、拈花、大振、北京、體閑、慈雲、啟南、上竺、培豐、慈裔、正中、天懷，³⁹而其中「四傑」為：培豐、慈裔、正中、天懷。⁴⁰

四、結語

民國學者蔣維喬推崇柏亭續法一生的成就說：「華嚴宗至明末，雖尚有學者；然式微已甚。迨清初有柏亭大師出，為此宗之巨擘。是時華嚴典籍，多已散失；大師搜考之博，撰述之富，其功不再五祖下焉。」⁴¹除了華嚴論著等身之外，柏亭續法對華嚴義學的貢獻至少有三：⁴²

(1) 重訂華嚴傳法世系，促成華嚴傳法世系的全面確立。

(2) 回應天台教觀學者對華嚴「無斷無證」，以及禪宗門人對華嚴「有教無觀」之批判，站穩華嚴圓教之立場。

(3) 順應清代佛教注重信仰與儀式實踐的特點，於寺院弘傳華嚴教學時，將信仰與儀儀活動、民眾教化結合，擴展佛教在江南地區的影響力。

正如真立在《賢首五教儀·序》所說：「溯而上之，將為圭峰，為清涼，為賢首，以至龍樹諸大師之元勳，亦併無歉於天台，彼悻悻尋賢首隙者，蓋無容置喙，而平心以觀可矣。」⁴³其念茲在茲者，蓋為華嚴義學圓教立場之維護與辯護，因編撰《賢首五教儀》以應之。而撰《賢首五教儀開蒙》更是回應禪宗「有教無觀」之批判，曰：「初集錄也，知教觀之創於華嚴諸祖。次閱藏也，知教觀之本於經論。後精純也，知教觀之從於自心流出，不從遮那佛口所宣。從茲於如來一代時教，或判或釋，無有不當者矣。」⁴⁴

0396a21 ~ 0397b17, CBETA。

³⁹ [清] 徐自洙，《浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》X88, N1656, 0397b17, CBETA。

⁴⁰ [清] 柏亭續法，《上竺灌頂大師囑法語》X88, N1656-3, 0398b24, CBETA。

⁴¹ 蔣維喬，《中國佛教史》（臺北：常春樹書坊，1986），頁363。

⁴² 賴永海主編，《中國佛教通史》第13卷，頁337-340。

⁴³ [清] 真立，《賢首五教儀·序》X58, N1024, 0625b20 ~ 0626a17, CBETA。

⁴⁴ [清] 柏亭續法，《賢首五教儀開蒙·敘》X58, N1025-A, 0688c08, CBETA。

綜觀柏亭續法，中興一代華嚴時教，扭轉自宋代以來天台與華嚴教觀之爭，華嚴落居下風之境，以及對於宋代以降華嚴禪、華嚴淨土之正本溯源，嘗試回歸華嚴宗創始賢首之華嚴五教判釋立場，其 6 百餘卷之著作當可為此一立場之註腳矣！

參考文獻

一、原典文獻

- 〔唐〕法藏。《華嚴經義海百門》。T45，No.1875。
- 〔明〕蕩益智旭。《教觀綱宗》。T46，No.1393。
- 〔明〕蕩益智旭。《三千有門頌略解·刻三千有門頌略解後序》。X57，No.954。
- 〔清〕柏亭續法。《慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）》。X88，No.1656。
- 〔清〕柏亭續法。《賢首五教儀·序》。X58，No.1024。
- 〔清〕柏亭續法。《賢首五教儀·集刻五教儀緣起》。X58，No.1024。
- 〔清〕柏亭續法。《賢首五教斷證三覺揀濫圖》。X58，No.1026。
- 〔清〕柏亭續法。《賢首五教儀開蒙·五教儀開蒙敘》。X58，No.1025。
- 〔清〕柏亭續法。《上竺灌頂大師囑法語》。X88，No.1656。
- 〔清〕徐自洙。《浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘》。X88，No.1656。
- 〔清〕清珠。《賢首五教儀·刻賢首五教儀跋》。X58，No.1024。
- 〔清〕戴京曾。《賢首五教儀·引》。X58，No.1024。
- 〔清〕守一。《宗教律諸宗演派》。X88，No.1667。
- 〔清〕真立。《賢首五教儀·序》。X58，No.1024。
- 〔清〕柏亭續法。《賢首五教儀科註·五教儀註始末》。（臺北：佛陀教育基金會，2007 重版）。
- 〔清〕元芳槃譚。《賢首五教儀科註·科緣》。（臺北：佛陀教育基金會，2007 重版）。
- 〔清〕通理。《五教儀開蒙增注》。（臺北：新文豐，1966 重版）。

二、中文專書

- 賴永海主編（2010）。《中國佛教通史》第 13 卷。南京：江蘇人民出版社。
- 蔣維喬。《中國佛教史》。（臺北：常春樹書坊，1986 重版）。
- 〔日〕高峰了州·釋慧嶽譯（1979）。《華嚴思想史》。臺北：中華佛教文獻編撰社。

三、論文

無礙 1987。〈華嚴宗成立史〉。《華嚴宗之判教及其發展》。（臺北：大乘文化出版社），頁 234。

從泰縣光孝寺到台北華嚴蓮社的華嚴法脈傳承

法鼓佛教學院 兼任教授
陳清香

一、前言

台北華嚴蓮社約成立於民國 41 年 5 月 9 日，由南亭老和尚所創立，是台灣第一所以弘揚華嚴教義為主軸的道場。若以佛教入台流布而言，明鄭時代，即有佛教，但三、四百年前的當時，自福建傳來法脈屬於禪宗，且是臨濟宗為主。其後台灣的佛教，因朝代的更替，不同的教派、法門與思想，如淨土、密教與日本佛教，便不斷衝擊著臺人的信仰。但屬於華嚴宗者，卻始終未現。

華嚴蓮社弘揚華嚴思想，已經歷了四代的傳承，時間超過了一甲子，在台灣弘傳史上，已是華嚴旗幟招展，卓然頂立。

華嚴蓮社固然是南亭和尚開山，但其法脈卻是傳自江蘇泰縣的光孝寺，光孝寺上溯其法脈，曾屬於寶華山法脈，是律宗的道場。而為南亭和尚受記的常惺法師，時在民國 22 年，南亭被初取法名曰：「曇光」，當時同時受記的師兄弟，尚有兩位，即藹亭與潤亭，因此若欲追溯華嚴蓮社的第一接近的法源，即是隸屬於律宗法脈的常惺法師。另外南亭和尚十歲時的剃度師智光和尚，則是另一法源。



既是隸屬於律宗法脈，何以傳法弟子會改宗華嚴宗？且成為臺北華嚴蓮社的開山祖師？其學法、弘法的經歷過程中，必有深厚的華嚴因緣。本論文謹舉自光孝寺至華嚴蓮社的法脈傳承間，代表性的名僧常惺、月霞、弘一、智光、南亭等為例，就生平事蹟中，舉證有關彰顯華嚴思想者，以見泰州至台北的華嚴傳承。

以下首先探訪啟發常惺華嚴思想，創建華嚴大學的月霞法師以及繼月霞遺志的應慈與慈舟後，再論常惺、智光法師，以及南亭法師。

二、月霞法師的首創華嚴大學

月霞法師生於清咸豐七年（1857），卒於民國六年（1917），俗姓胡，名顯珠，湖北黃岡人，幼年受傳統的書塾教育，曾應童子試。



月霞十九歲時，隻身行至南京大鐘寺老和尚座下，落髮為僧，（或曰出家於南京觀音寺），翌年，赴九華山受具足戒。自此後五、六年間，參學於金山、天寧、高旻等諸大宗門，學習經教論典；又遊歷諸名山，遍參善知識。清光緒八年（1882），月霞決定在終南山結茅靜修。獲西安綠營兵蘇軍門的供養，終南山七十二個茅蓬的僧侶們，在六年之中，得以實行百丈清規「一日不作，一日不食」的禪修生活。

光緒十四年（1888），月霞前往中州桐柏太白山頂，依了塵和上習禪，聽講《維摩詰經》，費心參究，悟不二法門，獲和尚印可。兩年後，月霞參詣南京句容赤山真如寺法忍和尚，先留充茶頭，再任首座，分座說法，代講《楞嚴經》於湖北歸元寺，佳名傳頌一時。從此月霞留心研讀經典，先學天臺，後學華嚴。月霞尤特用心華嚴，故以「教弘賢首，禪繼南宗」為己任，成為一名教禪雙修的僧人。

光緒十九年，月霞至安徽翠峰住茅蓬，邀約高旻寺首座普照和尚及北京印魁法師，於翠峰結界打禪七。其後三年，月霞正式開講卷帙浩瀚的《八十華嚴》，弘揚博大圓融的大乘佛法。

民國肇建，月霞受上海佛教居士之邀請，前往講授《大乘起信論》，受到佛教護法狄楚卿居士的招待，邀為各報主筆，宣講佛法；並由狄楚卿推薦，入住哈同花園（愛儷園），為哈同夫人羅迦陵講說華嚴，同時在上海參與出版《佛學叢報》。

當時在康有為的建議下，哈同夫人願意為弘揚佛法，開辦華嚴大學，便以創校一事委託月霞規畫。民國二年（1913）「華嚴大學」正式於哈同花園開辦，園中新建禪堂、講堂，招收學生 60 名，定預科三年，正科三年。以傳授華嚴教義為主軸。

由於《華嚴經》卷帙浩大，須有專注的意志力與較長時間的投入，方能領會，故唐宋以下，華嚴大師多是單傳。而自月霞創辦華嚴大學後，一時門人遍天下，比較知名者，如常惺、慈舟、持松、戒塵、藹亭、智光等法師。因此華嚴宗今日能遍及各大都市，有盛極一時的景象，實應歸功於月霞的提倡。

華嚴大學約在民國三年正式招生，但其後不久約在第二年的春天，因主辦單位與哈同夫人之間的意見相左，月霞接受康有為的建議，率全體師生遷移至杭州海潮寺，利用舊有禪堂、法堂繼續上課。月霞除了講授《華嚴經》以外，另外又開講《楞嚴經》、《大乘起信論》，其間又先後到九華山東崖寺、湖北歸元寺講《楞嚴經》，也赴武昌講《大乘起信論》，赴江蘇宜興馨山寺講《法華經》。

民國六年（1917），月霞應邀赴漢口講《楞嚴經》，後至宜興馨山寺宣講〈華嚴一乘教義分齊章〉。是年夏天，又奉冶開和尚之命，將華嚴大學遷移至常熟興福寺，並改名「法界學苑」，並就任興福寺住持。

是年十月三日，月霞圓寂於杭州西湖玉泉寺，世壽六十，僧臘四十二。後來建塔於常熟興福寺內的師子口。

月霞的弟子密林（持松）在月霞圓寂後兩年，為繼遺志，於民國八年秋在興福寺創辦華嚴大學預科，當時常惺也多所襄助。此預科或因密林於民國十年的東渡日本，常惺的遠離而中止。

綜合月霞的學佛歷程，最初入禪門，次習天台，後改宗華嚴，對於杜順和尚的法界觀，及法藏、澄觀諸師的章疏，均有深入的研究，是近代華嚴宗的代表人物。尤其創辦華嚴大學，宣講經典一百多席，培育出一批弘揚華嚴的學者，遍布海內外，灑下大乘佛法的種子，其中常惺就是眾多受業弟子中的佛門龍相之一。常惺之外，著名者如慈舟、密林、戒塵、了塵、藹亭、智光等。慈舟後在常熟星福寺創辦法界學院，著有《華嚴經普賢品親臨記》。密林法師著有《華嚴教義始末記》。戒塵與了塵曾於民國九年在漢口九連寺，創設華嚴大學。藹亭法師後在香港弘化，著有《華嚴經教義章集解》。智光後渡台弘法¹。

¹ 以上月霞法師生平，參見于凌波〈創辦華嚴大學的月霞法師〉《中國

三、應慈與慈舟的繼月霞遺志

應慈法師，俗姓余，名鋒，號振卿，出家後法名顯親，字應慈，自號華嚴座主，晚年號拈花老人。生於清同治十二年（1873），圓寂於一九六五年上海慈雲寺，原籍安徽歙縣，出生於江蘇東台縣。

光緒二十四年朝禮普陀山，剃渡於明性禪師座下。次年赴寧波天童寺受具足戒，後到處參學，赴常州天寧寺謁冶開法師，於座下習禪，光緒三十二年，與師兄月霞同受記別於冶開，為臨濟宗第四十二世。

其後宣統元年跟隨師兄月霞在南京三藏殿，開辦「僧師範學堂」，民國三年襄助月霞創辦華嚴大學，三年後，又輔佐月霞至常熟興福寺，辦法界學院，月霞圓寂，應慈便至杭州西湖菩提寺閉關潛修，且專究賢首一宗的義理。

民國十四年，應慈出關赴常州清涼寺「清涼學院」授課，主要課程為《四十二章經》、《大乘起信論》、《彌陀經》、《楞嚴經》、《楞伽經》、《法華經》、《五教儀》、《華嚴教義章》、《教觀綱宗》等，當時入學的學僧二十餘人，學僧均不參加經懺佛事，每日必須三時坐香，不上早晚殿，而以發普賢十願代替，每入冬結七，由於實施叢林教育制度，奠定了禪教基礎，受到弘一律師及蔣維喬居士的讚揚。

其後因北伐戰事，學院遷上海、常州、無錫，但應慈自開講《大華嚴經》起，始終如一，在三遷之中，將經講完。

民國二十八年，上海名流發起組織「華嚴大疏鈔編印會」，應慈被推為理事長，主編清涼國師的《華嚴大疏演義鈔》。在此同時，應慈在上海也設立一所「華嚴速成師範學院」，以培養華嚴僧才。

此後到處講經說法，晚年安居於上海慈雲寺，應慈畢生以弘揚華嚴為職志，以參禪為心宗，曾倡刻《三譯華嚴》、《賢首五教儀》、《楞嚴經》、《法華經》、《楞伽經》等，並刊印《華嚴經探玄記》等，對華嚴典集的弘傳，畢生不懈。²

慈舟法師，俗姓梁，出家後法名普海，字慈舟，湖北隨縣人，生於光緒三年（1877），圓寂於民國 47 年（1958）。三十四歲當年冬天，赴漢陽歸元寺，從大繪和尚受具足戒。

民國三年，考入上海哈同園的華嚴大學，民國五年在杭州畢業。

畢業後，為了繼月霞遺志，民國九年與同學了塵、戒塵在漢口九華寺創辦華嚴大學。至民國十二年春，學生畢業，學校亦告結束。

近代佛門人物誌志》第一集，慧炬出版社，民國 86 年 1 月二刷。

² 見于凌波〈華嚴座主釋應慈〉，《中國近代佛門人物誌第一集》，頁 305。

民國二十年慈舟應虛雲老和尚的邀請，赴福建鼓山籌辦「法界學院」，二年後，正式開學，慈舟在院內講《華嚴經》，講了三年，至民國二十五年春圓滿。緊接著又在福州城內的法海寺，再辦法界學院。二十五年冬，此學院遷到北平淨蓮寺，慈舟於次年二月開講《華嚴經》，直至二十八年秋始圓滿。其後又到處宣講普門品，於天津、濟南、福建福州、泰寧等地。

慈舟法師畢生行願，教弘賢首，律持四分，行宗淨土，數十年南北弘化始終不輟。³

四、常惺法師的賢首概論

（一）常惺法師的生平



常惺法師，江蘇如皋人，生於清光緒 22 年(1896)，卒於民國 27 年(1938)，十二歲時便拜福成寺自誠上人為師，當時或已剃度為僧，但到了上大學之際，方赴金陵寶華山受具足戒，成為一名正式的比丘。

依《傳記》所載：

俗姓朱，江蘇如皋人，…少孤，賴太夫人賢德，教養有方，…天性喜淨，時又手效沙門狀，…以為此仔將必為出世丈夫也，爰為之訪名師，適福成寺自誠上人，禪律經謹，鄉里皈崇，太夫人乃割愛，共趨自公座下，因緣相契，遂成師資，實師才十二齡耳。⁴

³ 見于凌波〈佛門教育家釋慈舟〉，《中國近代佛門人物誌第一集》，頁412。

⁴ 見師樊沙門密林所撰《常惺法師傳》。

常惺法師早年所受的教育，可分一般學校教育，與佛學院的教育，因在民國初年，新式的官方所辦的學校，已繼清末自強洋務運動之後，紛紛設立中小學及師範學校，已取代私塾學制。推測常惺法師在自誠法師的護持下，就讀了一般的中小學，並在十七歲那年，完成了江蘇省立師範學校的學業教育，正式畢業。對於世俗的儒家詩書之學的認知，算是告一段落。

自公歎龍象之不出，悲啞羊之迭，覩師器量沖淵，期待特殷，使之就學，習世俗文字，為他日宏法之資。師靈資天賦，益以奮勉，故屢占矛盾，師友獎借尤多，十七歲卒業於邑之省立師範學校。⁵

至於佛學教育，則自 1914 年常惺赴上海，考上了位於愛儷園的華嚴大學，這所大學由月霞法師創辦，應慈和尚襄助而成。月霞法師看到常惺雖年輕，但寫得一手好文章，便特別倚重之。

其後華嚴大學校址遷移到杭州海潮寺。常惺於是奔馳於滬杭之間，而且還趁此學校轉移的空檔，跑到金陵寶華山受具足戒。

常惺於民國五年（1916）在華嚴大學正式完成學業，是該校的第一屆畢業生。畢業後便往毗陵天寧寺，再到四明觀宗寺，常惺又向諦閑法師請益天台，依止於寶華山隆昌寺、常州天寧寺，專研《五篇七聚》，深入律學堂奧，又體驗叢林生活。期間幾度襄助創辦佛教學校。

丙辰秋，學校畢業，乃往毘陵天寧寺，究心禪觀。次年夏詣四明觀宗寺，隨諦閑老法師，習天台教觀。此數年中，師對於佛學各宗系門，偏為涉獵，故卒博綜羣籍，貫澈性相，而總匯於賢首一家宗範者也。造詣既深，乃將暢其所學，以報佛恩。民國八年秋，余繼法師之志，創華嚴大學豫科於虞山興福寺，師摒當諸務壹志襄助，凡諸規制，擘畫為多。民國十年，余東渡日本，師即應安慶馬驥平居士之聘，與竹庵和尚，創佛教學校於迎江寺。⁶

常惺在義學方面，精研華嚴、天臺、唯識，又修習禪、律、密乘，是一位兼通諸宗的佛學大師，一生著作豐富，著有《圓覺經講義》、《佛學概論》、《大乘起信論講要》、《因明入正理論要解》等書。曾主編過《佛學評論》雜誌，在《海潮音》上發表過多篇論文。在其著作之中，尚有一部《賢首概論》，計十章，對華嚴的思想，言簡意賅，是日後弟子傳承華嚴思想的種子。

⁵ 同註 1

⁶ 見同前註。

（二）傳法講學過程

常惺講學過程中，較具代表者，如民國十年，應安慶馬驥平與竺庵之聘創迎江寺佛教學校，又如在廈門創閩南佛學院，又如民國十七年受密教灌頂 講學杭州昭慶寺，又如民國十九年講學北戴河暑期講經會，又如民國二十年起講學泰州光孝寺、北平萬壽寺等。

1918 年常惺即開始在泰州走動，考察瞭解泰州佛教界的情況。直到 1922 年受光孝寺培安和尚的記別（俗稱“付法”），這樣成了泰州光孝寺的法子，列為光孝寺第十四代傳人。……
1924 年受聘出任光孝寺副寺（即監院副手），…聘請太虛大師來泰州講學，1931 年 2 月正式就任光孝寺住持，創辦了光孝佛學研究社，舉辦了千佛三壇大戒會，傳戒盛會轟動泰州及周邊地區，此中興光孝、弘法利生之志業，至今為人所稱道。⁷

常惺在民國二十一年（1932）12 月 2 日，應邀赴廈門南普陀寺為繼太虛任住持而出席升座典禮，另外之前也住持北平的萬壽寺，同時兼任了北平、泰州、廈門等北中南三地伽藍的住持，聲望正如日中天。

常惺自民國二十年初任光孝寺住持，至二十五年（1936）秋天，將住持一職交給南亭和尚止，任期前後共計六年。

（三）常惺法師的華嚴思想

常惺在求學與弘法的過程中，與華嚴的因緣，比較明顯者，如十九歲時考進上海華嚴大學就讀，二十一歲畢業。學校既取名「華嚴」，學校開課教學取向，必以華嚴思想為前導，故就讀華嚴大學也應是常惺法師一生中，華嚴義學的奠基期。

其次，就常惺一生豐富的著作目錄中，其中《佛學概論》分十章，曰：一「人生宇宙之大謎」、二「宗教哲學之恍惚」、三「無性緣起之真詮」、四「迷悟苦樂之差殊」、五「釋迦悲愍之誕生」、六「五時說教之方式」、七「小大性相之差異」、八「支那各宗之鼎盛」、九「今日人心之需求」、十「發心修學之程序」。而第四節「迷悟苦樂之差殊」中，曰：

⁷ 見范觀瀾〈中國佛教高僧常惺〉《尋踪一名僧的搖籃》，北京作家出版社，2004 年 12 月。

「迷悟雖異，仍是一心，以是心本具十法界之種，而能造生十法界依正二報故。故曰佛心眾生心，一心無二心也。」爰為二圖如次：



「然同是一心，復以何因緣，十界苦樂懸殊耶？則以自業自得，因果律中有不可倖逃者，爰為表列如次」（圖三）

此十法界說，已是輕叩著華嚴思想的門扉。而第八節「支那各宗之鼎盛」中則介紹了南北朝以下，在中土所流布的三論宗、唯識宗、天台宗、賢首宗、南山宗、淨土宗、達摩宗、真言宗等，而其中賢首宗內容特別敘述三時五教，與十玄六相。

另外，《賢首概論》無疑的，是常惺學習華嚴的心得報告。《賢首概論》，計分十章，分別是

- 一、導論
- 二、判釋緣起
- 三、別判時教
- 四、通論時儀
- 五、詳辯五教
- 六、三觀概要
- 七、六相十玄

八、顯融無進

九、教觀依持

十、結論

十章中，每章均言簡義該，尤其第六章提到觀門三重：第一真空絕相觀，第二理事無礙觀，第三周遍含容觀。每一觀均各列十門，十分壯闊。而第七章六相十玄中，所提的「同時具足相應門」、「廣狹自在無礙門」、「一多相容不同門」、「諸法相即自在門」、「祕密隱顯俱成門」、「微細相容安立門」、「因陀羅網境界門」、「託事顯法生解門」、「十世隔法異成門」、「主伴圓明具德門」等十玄門，而曰：「以上十門，同一緣起，通一切法，皆顯事事無礙之義，……六相十玄，皆顯法界緣」⁸

而結論曰：

「諸佛不得已而出世，於無說無示中而熾然說無間說，究竟無實法與人，未嘗道著一字，故曰依經解義，三世佛冤。而況於時處因陀羅網中，演成法因陀羅網，今來支那之五千靈文，實不過滄海之一滴，的搖而欲於中強辯時處，勉力教觀，螢火燒天，以蠡測海，斯亦不可以已乎？雖然，諸祖承佛使命而來，常寂光中，本相視而笑。諸佛既無實法，諸祖寧有定軌，不過因眾生之執情，方便示以時處教觀，欲其忘指見月，因言知歸，即有盡相，見無盡理，故曰一字法門海墨書之不盡，十世古今始終不離當念，是在眾生之善為隨順耳。若於言教中妄起分別，隨言生執，以為諸佛儀軌定如是者，吾記斯人不特冤抑佛祖，而自性慧命，從斯永滅，謂余不信，記取當來質諸彌勒。」⁹

以上的《佛學概論》與《賢首概論》應是當時佛教華嚴思想的主流，而同屬於光孝寺的智光法師，在同年也採同樣的講義與列表。（下詳）

⁸ 見常惺〈賢首概論〉《常惺法師集》卷一，華嚴蓮社印行，民國五十二年十月再版。

⁹ 見同註5

六、智光法師的像教與婦女學佛論



相法師大光智

（一）智光法師的生平

南亭法師在法統上，是智光法師的弟子，因南亭於宣統十年（1909）十月，在泰縣觀音寺拜長他十一歲的智光法師為師，正式揮別俗家，成為一名小和尚。

智光法師（1889--1963），泰縣人，清光緒十五年生於曲塘鎮孫莊，十三歲於營溪觀音寺依道如和尚出家，十七歲至南京寶華山受比丘戒，光緒三十二年入楊州天寧寺僧學堂，與仁山法師同學，兩人同入南京祇洹精舍，此為楊仁山居士所創，當時太虛大師也在此就學。民國三年，入月霞法師所主持的上海華嚴大學，也隨月霞將華嚴大學轉入杭州潮音寺，對華嚴教義有所領悟，著「華嚴大綱」。華嚴大學畢業後，追隨月霞法師弘揚華嚴教義，赴北京弘法，未久南返，又隨月老赴九華東崖寺講楞嚴經，智光代座，也隨月老至宜興磬山寺講法華經。月老圓寂，和尚痛失所依。至常州天寧寺參就禪法，歷時三年。

民國十年智光掩關泰州北山寺，專究華嚴。十二年，受聘鎮江焦山定慧寺為監院，十八、十九兩年，應香港何東夫人張蓮覺居士之請，兩度蒞港講華嚴經普賢行願品，香港苦旱，智光開講之日，卻滂沱大雨，曾對香港女子佛學會演說「婦女學佛初步」，實開風氣之先。民國二十三年，智光接任定慧寺方丈，創焦山佛學院，民國二十六年起，焦山蒙難，智光遂返泰縣，曾返出生地黃柯莊講普賢行願品。

民國三十八年，智光抵臺，初寓南昌街十普寺，講佛遺教三經。民國四十一年，南亭創辦華嚴蓮社，迎請長期供養。（在蓮社 35 週年社慶特刊中先導師即將智光老和尚定位為華嚴蓮社第一任住持，導師說過去老和尚行事低調，從不重排場所以智老、南老、成老三位任住持時，都沒正式儀式及宴請賓客，或對外發佈新聞等，所以很多近代佛教史都以南老為開山第一任住持，其實從蓮社舉行華嚴共修會時就由智老主持，並於華嚴月會，領眾共修及開示經要。為鼓勵社友子弟升學，故編訂華嚴供會儀軌，發起華嚴供會，集資為獎學基金，於社友清貧或突遭變故者，亦以善款救濟。）後又受聘至臺南大仙寺、基隆靈泉寺、臺中寶覺寺三次傳戒。

（二）智光法師的說法教化

智光大師的說法教化中，有不少不同於其他法師者，例如在入佛門的基礎課上，編了「佛學小叢書」，首先介紹「佛法僧寶」，不但先解說甚麼是佛，也談到中國歷史上早期造立佛像的原委。

文中更舉佛寺中所供的諸佛、菩薩，如毗盧佛、彌陀佛、釋迦佛、藥師佛、彌勒佛、文殊菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩、地藏菩薩、準提菩薩等，每尊均詳加解釋，其中位列首段者，即毗盧佛，文曰：

華嚴經偈云：毗盧遮那佛，願力周沙界，一切國土中，恆轉無上輪，周襄州峴山華嚴寺佛像者，古來木像，莫知其始，而面首殊麗，沾養無已，可高五丈許，徵應在昔，不復具陳，及周滅法，人藏其首，隋開皇乃出，如前莊嚴，以為坐像，號曰毗盧遮那佛，每年祈福，以為皈依之所也。¹⁰

又舉了歷史上供毘盧佛的感應故事：

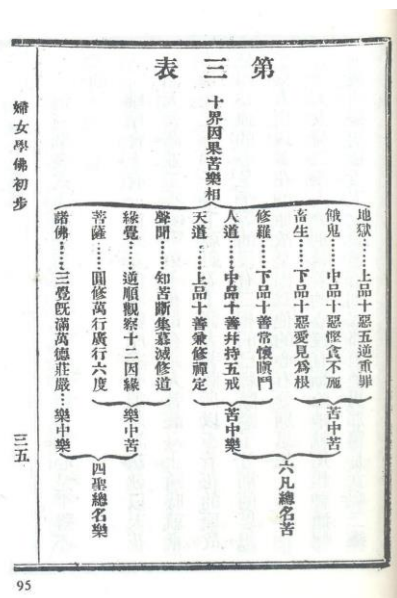
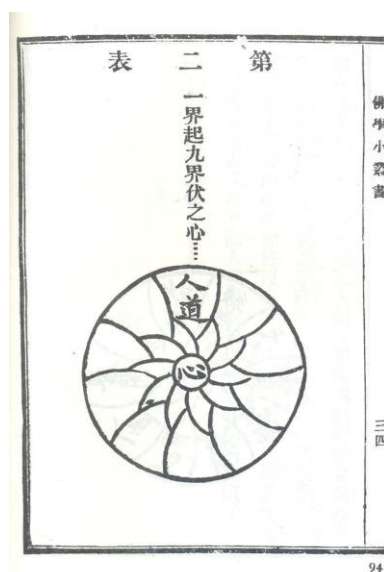
隋文將崩，兩鼻洩出，沾汙懷中，金薄剝起，洩流有光，拭之無塵，望還如洩。貞觀二十三年四月內，洩還連出，塗漫懷內，方圓一尺，初未委也，及後太宗昇遐，方知兆見，至六月內，洩又重出，合州同懼，不知何怪，至七月內，漢水泛漲，溢入城郭，深丈餘，滔溺不少，襄陽士俗，有少子湊者，皆往祈之，隨其本心，男女悉感應也。¹¹

智光在民國十八年對香港女子佛學會演說時，提出（1）婦女學佛的現因、（2）婦女學佛的來果、（3）婦女學佛的希望、（4）華女學佛的由致、（5）印婦

¹⁰ 見智光大師紀念會編纂〈婦女學佛初步〉《智光大師法彙》臺北華嚴蓮社，民國82年2月。

¹¹ 參見《華嚴感應緣起》。

學佛的發端、(6) 四眾列會的廣談、(7) 平等不二的法說、(8) 形成男女的分別、(9) 身心真妄的差變等九個要點，其中第(7) 平等不二的法說中謂：「佛由成道，直至涅槃，所說的經律論三藏教典，專為顯示眾生與佛平等不二的心法，這個心法，完成聖人，也沒有增加一塊，就在凡夫，也沒有少掉一塊，天人啊、修羅啊、地獄啊、餓鬼啊、畜生啊、聲聞啊、緣覺啊、菩薩啊、佛啊，這個十法界的心體，始終沒兩樣的，不過相狀力用，是各有不同的，列個表式在下面，」



明顯的，這三個表式，是相同於常惺法師的佛學概論表式，總是指明一切唯心所造作的，心是平等不二的。是故泰縣光孝寺華嚴教義是一脈相承的。

由此三個列表所彰顯的十個法界，正是認知周密圓融華嚴法界觀的入門基礎。

（三）智光法師的華嚴論著

智光法師一生的論著可以在華嚴蓮社的結集下，計有「覺人救世之佛教」、「人的回環」、「華嚴要義」、「自行三大要」、「化人三大要」、「生前三大要」、「臨終三大要」。其中，有關華嚴要義中，主要揭櫫了「六相十玄」的要義。而第一點曰：

大海一滴水，可比性海緣起中一法。以一滴具百川味，可比一法中具無盡之義。

（下略）

其內容是相同於常惺法師的論著講義，是故泰縣光孝寺華嚴教義是一脈相承的。

七、南亭老和尚與成一老和尚的弘揚華嚴

和尚諱滿乾，字南亭，法諱曇光，江蘇泰縣吉氏子，清光緒二十六年生。十歲隨母詣同邑觀音禪寺，師事文心、智光二長老而披剃。

民國肇始，和尚入泰縣儒釋小學，赴焦山定慧寺從德峻和尚圓具，先後就學於常州天寧寺，泰縣北山開化禪寺，安慶迎江寺佛學院。受教於智光法師、常惺法師、應慈法師等。

民國十六年起，和尚往來於上海、常州、鎮江、無錫諸寺院，講授梵網經、十六觀經、老子道德經、阿彌陀經、華嚴經、禪源諸詮集都序及維摩等經論，聲名日著。並隨常惺和尚復創辦光孝佛學研究社。其後並與徒孫成一和尚，弘法不輟。曾駐錫於鎮江焦山定慧寺、上海南市沈香閣、杭州之妙香庵、無錫之大悲庵，講授普賢行願品、楞嚴經、起信論及圓覺、法華諸經，隨機闡揚，法緣殊勝。

三十七年冬，局勢逆轉，成一和尚則先期來台。翌年，南亭和尚與智老聯袂由滬安抵台北，暫住十普寺。四十一年創華嚴蓮社。

自民國四十一年在台北創立華嚴蓮社以來，三十年中專弘華嚴義學，不遺餘力，其弘傳的方式：

1. 講經：即常年宣講華嚴經
2. 印經：南公於民國 42 年 2 月，因泰國曼谷龍華佛教社印《華嚴經》，南老附印一百五十部。
3. 主持春、秋季華嚴誦經法會，領眾每年誦誦八十卷《華嚴經》
4. 舉辦華嚴誦經月會、拜懺
5. 編訂華嚴佛七儀，舉辦年終華嚴佛七
6. 舉辦華嚴齋天供會
7. 開創民本電台佛教節目為空中弘法之先河，其講稿後節彙編為南亭和尚全集
8. 撰稿刊登於佛教雜誌上

就講華嚴經而言，南老曾於 41 年至 42 年之間主講〈普賢行願品〉在善導寺 15 次，在華嚴蓮社 7 次，其後又多次在不同道場宣講不同的品，如〈菩薩問明品〉、〈世主妙嚴品〉、〈賢首品〉、〈梵行品〉、〈十地品〉等。於十普寺講〈華嚴宗概要〉，為臺中寶覺寺講〈華嚴原人論〉，為臺中佛教會館講〈五教儀開蒙〉等，其中民國 57 年 10 月應華岡中國文化學院佛教文化研究所曉雲法師之邀，上山講「華嚴思想與小乘佛教出發點之不同」¹²，之後又於 11 月初起應邀上山講華嚴經，總計 10 次，講完《華嚴經菩薩問明品》。

就撰稿發表方面而言，於《菩提樹》48 期發表〈從老說到華嚴宗大德〉，於《菩提樹》121 期發表〈華嚴宗史略〉，於《菩提樹》160 期發表〈影印華嚴經疏鈔緣起〉，又撰〈華嚴十玄門〉於香港《寶筏雜誌》，又撰〈華嚴經十度中之布施師度〉於《南洋佛教》，又撰〈記華嚴座主應慈和尚〉〈從賢首五教論淨土宗的價值一代序〉，又撰〈中國華嚴宗概況〉，又撰〈華嚴搜玄記影印跋〉，又撰〈梵策本華嚴經序〉等等。

民國六十四年成一老和尚創設成立華嚴專宗學院任院長，南亭老和尚為導師，華嚴學因此廣為弘揚。

成一老和尚，（1914-2006）俗名王汝康，江蘇省泰縣人。民國三年生，十五歲出家於同縣營溪鄉觀音禪寺。春遠和尚披剃。

民國二十五年入光孝佛學院，二十九年在太寶華山受具足戒，三十七年來台，四十一年任華嚴蓮社監院，六十一年接任住持，六十四年主持華嚴專宗學院，七十二年增設研究所。任住持後，繼南亭和尚所執行的法務，如：

¹² 依《南亭和上年譜》頁 336 民國五十七年條「十月十九日，應陽明山曉雲法師之邀，南公赴華岡文化學院佛學研究所，講華嚴思想與小乘佛教出發點之不同」，案，佛學研究所應為佛教文化研究所之誤。

1. 主持華嚴佛七
2. 主持華嚴經誦經法會，領眾每年誦誦八十卷《華嚴經》，並開示法要
3. 撰〈華嚴供會的意義〉、〈華嚴宗五教十宗的判教〉、〈華嚴判教的殊勝價值〉、〈錄製華嚴字母專輯引言〉、〈華嚴與禪〉、〈功在華嚴的應慈老法師〉、〈華嚴一乘淨土觀〉、〈華嚴宗菩薩道修行之歷程〉、〈華嚴無盡法界緣起論序〉、〈華嚴文選〉、〈十地品講錄〉萬行雜誌連載中。
4. 主持華嚴供會
5. 主講普賢行願品、華嚴要義、華嚴經十地法門、善財童子五十三參、入法界品、華嚴三乘圓融觀門、華嚴宗的淨土修行法
6. 編纂《華嚴疏鈔》
7. 為華嚴高僧舉行紀念法會，包括常惺法師圓寂五十周年、每逢智光和尚圓寂週年，及南亭和尚圓寂週年皆舉行紀念法會。
8. 為延續華嚴法脈成一老和尚於1994年10月16日舉行傳法典禮，授記光孝堂上第18代傳人續因賢度等15人。

八、結語

今日欣逢成一老和尚圓寂週年紀念，以在臺創辦的華嚴蓮社而言，成一老和尚是繼創辦華嚴蓮社的南亭老和尚圓寂後，於民國73年繼任董事長長達26年，將華嚴蓮社以兼具傳統文化被基礎與現代精神，來推動弘法、教育、文化、慈善等事業；又將專宗學院的辦學目標定位為專研、專修、專弘華嚴之領域，脈向圓融豐富的學府，立下繼往開來的不朽任務，可謂功在蓮社，教在華嚴。

本文為追溯老和尚自泰州光孝律寺的傳承法脈，特別追索泰州光孝寺傳法過程中，有關弘揚華嚴思想的高僧，探討其弘揚華嚴的事蹟，並比較泰州與台北推行的差異演變。

歸納之，就最早在上海及杭州成立的華嚴大學，其學制與教材而論，華嚴大學故名思義，均以華嚴宗的思想為主軸，授課的名師均講授華嚴。比較之，早期的師資，如月霞、應慈、慈舟、常惺等，就其論著之中，以及曾經講學的著錄中得知，華嚴大學所開設的課程，除了「佛學概論」、「賢首概論」之外，尚有「四十二章經」、「大乘起信論」、「彌陀經」、「楞嚴經」、「楞伽經」、「法華經」、「五教儀」、「華嚴教義章」、「教觀綱宗」等，基本上，均是以中國傳統的重要的大乘經典為主軸。這些佛學課程，經過渡海入臺之後，在華嚴專宗學院中，經過多年的調整，今日所開課程為「華嚴經講座」、「華嚴思想史專題研討」、「佛教史料學」、「印度佛教史專題研討」、「原始佛教專題研討」、「淨土思想專題

研討」、「佛學英文」、「日文」、「中國佛教史專題研討」、「部派佛教專題研討」、「中國哲學專題研討」、「法藏思想專題研討」、「中觀思想專題研討」、「唯識思想專題研討」、「禪學思想專題研討」、「世界宗教專題研討」、「學術論文寫作與研討」、「澄觀思想專題研討」、「如來藏思想專題研討」、「天台思想專題研討」、「西洋哲學專題研討」、「當代世界佛教專題研討」、「梵文」等。

從兩地兩時代開設課程的演變，可以反映出中國佛教思想在民初的奠基，經過百年之後，先達到傳受中國佛教諸宗教義，更進而追溯印度原始佛教，涵蓋世界其他宗教教義，達到國際觀的地步，由此可以看出民初佛學院式的佛教教育與當代研究所式的教學是有很大的差異。

就華嚴思想的認知，民初時代，著重於教義的理解，但百年後，從專宗學院開設課程得知，是將華嚴思想攤在整個佛教演變史上，上溯自印度原始佛教，下迄當代全球其他宗教，以彰顯華嚴的特色。更進一步，將華嚴的宗教思維，以科學的角度加以探討之，而得到更具體圓融的答案。

另外一點，從應慈所創辦的法界學院，堅持學僧每日坐三香，嚴格實施叢林教育，此應是當時華嚴行法的反映，而今日在專宗學院之中，由成一老和尚主持下除專注華嚴學術思想之養成教育外，頻仍的華嚴法會、華嚴佛七、華嚴懺，一樣是學僧們的必修課程，且三十六年來從不間斷，此則是當代華嚴教法弘傳的具體實踐，因此，追溯百年前的光孝寺一脈道統，比之於今日的專宗學院的解行並重，是跨越時空，相互輝映的。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴一甲子回顧學術研討會論文集. 2012 / 陳一標主編. -- 初版. --
臺北市 : 華嚴蓮社, 2014. 02

冊 ; 公分

ISBN 978-986-90427-0-3(全套 : 平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226. 307

103002612

華嚴 2012 一甲子回顧 學術研討會論文集

上冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：卓小雯

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

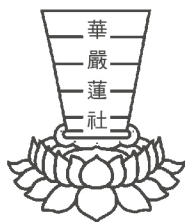
地址：10056臺北市中正區濟南路二段44號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：新店影印

出版日期：2014年2月初版



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化