## 上冊　目錄

(點選作者或論題,可直接進文閱讀)


| | | |
|---|---|---|
| 001-022 | 韓 煥 忠 | 成一法師的華嚴思想 |
| 023-048 | 崔 中 慧 | 德國收藏吐魯番出土早期《華嚴經》寫本殘片研究 |
| 049-092 | 陳 士 濱 | 《華嚴經》「六根互用」之研究 |
| 093-108 | 胡　勇 | 華嚴義學中的體用哲學思想初探 |
| 109-124 | 陳 琪 瑛 | 華嚴美學理論之建構 |
| 125-136 | 周 玟 觀 | 華嚴法界觀中的隱喻探義 |
| 137-150 | 郝 清 新 | 華嚴宗的信仰與修行 |
| 151-186 | 金 易 明 | 漢傳華嚴學之濫觴——世親《十地經論》體系及地論師學派義學探究窺豹 |
| 187-212 | 胡 建 明（法 音 法 師） | 綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀——以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心 |
| 213-228 | 李 治 華 | 智儼的如來藏與佛性思想 |
| 229-254 | 劉 鹿 鳴 | 澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（二）：華嚴判教 |
| 255-264 | 向 世 山 | 宗密會通主客體的方法論 |
| 265-276 | 胡 可 濤 | 華嚴宗『人學』思想解讀——以宗密《華嚴原人論》為中心 |

# 成一法師的華嚴思想

蘇州大學宗教研究所 所長
蘇州大學哲學系 副教授
韓煥忠

## 摘　要

成一法師畢生尊崇「因果定法則，因緣成萬事」的信條，他將教育、慈善、文化等事業作為萬行因花，最終莊嚴了自己所宗奉的華嚴一乘佛果。

成一法師非常重視對《華嚴經》的研究和講授，他對《華嚴經》傳譯及其重大影響有著深刻認識，對華嚴思想的殊勝價值進行了多方面系統論證，重視從整體上把握《華嚴經》的結構和大意，對於供養和弘傳《華嚴經》的真切發願非常重視，這對《華嚴經》走向繁榮旺盛的發展局面，具有集聚因緣、積累話語、增上功德的重大促進作用。

成一法師對中國佛教華嚴宗非常推崇，在講經說法時一以華嚴宗為規矩準繩，他對華嚴宗五祖創宗立派的豐功偉績備至讚歎，對華嚴宗義理圓融廣大而條理清晰極為讚賞，對四祖清涼國師的《華嚴經疏鈔》非常推崇，成一法師對華嚴宗五祖圭峰宗密的和會禪教十分服膺，對近代以來復興華嚴宗的高僧大德稱頌有加，而他自己的學思及行實也已融入到波瀾壯闊的中國華嚴宗史中。

成一法師的講經說法展現出佛教思想與傳統文化交光相網、涉入重重的特色，他對傳統文化與佛教文化之間的辯證關係有著深刻的認識，在談論交友之道時就成功運用了《論語》中的相關資料，在強調佛教戒律必要性時成功運用了禮運大同篇的資料，他撰寫的各種楹聯集中體現了他在傳統文化上的高深造詣，他從自己弘法的經驗和體會出發，給出了在強化民族意識的基礎上吸收外來文化的建議。

成一法師對太虛大師的人間佛教思想非常認同，自覺將弘揚華嚴融入到人間佛教的潮流之中，他的教育思想的內涵極為豐富，教育實踐的成效非常顯著，隨緣盡力地舉辦慈善活動，開創了文化弘教的新局面，所有這一切，都使他對華嚴

的弘揚帶上了濃厚的人間佛教色彩。

成一法師經過六七十年的修學、體會、思考、探索，最終歸結於弘傳彌勒淨土法門，他深入辨析了彌勒淨土法門與華嚴義以及人間佛教的關係，並對彌勒淨土法門與彌陀淨土法門進行了比較，從而認定彌勒淨土法門是當代最為契理契機的佛法，這是將華嚴義理與人間佛教相結合的產物，是對華嚴宗思想、義理和修行方式的充實、豐富和發展。

成一法師講說華嚴經義，宣揚華嚴宗理，維持家聲於不墜，且能契合時代機宜，融會傳統文化，融入人間佛教的潮流之中，開出彌勒淨土法門，並注意培養僧才，在色身尚稱康強之年即傳付後學，堪稱克紹箕裘之典範，光大先業之楷模。

**關鍵字**：成一法師　《華嚴經》　華嚴宗　傳統文化　人間佛教　彌勒法門

## 一、前言

《華嚴經》在佛入滅六百年後，即西元 2 世紀左右既已流通世間，而華嚴宗成立於初唐時期。經過一二千年的星轉鬥移，人世間的幾度滄桑，這部偉大的經典如何契合當代眾生的根機？唐代祖師們開發出來的華嚴義理如何在當代綻放出絢麗的異彩？以華嚴宗為代表的中國佛教如何實現自身形態的現代化？當代華嚴學如何融入近代以來人間佛教的主流發展趨勢？當代佛教如何省思自身與中國傳統文化的關係？所有這些問題，都可以從成一法師的華嚴思想中得到答案。

成一法師，俗姓王氏，名汝康，字仲義，1914 年農曆甲寅 2 月 28 日生於江蘇泰縣曲塘鎮黃柯莊，6 歲入私塾啟蒙，讀《三字經》、《百家姓》、《千字文》以及《大學》、《中庸》、《論語》等書，因自幼多病，11 歲起即隨母親長齋，小學畢業後為病所苦，於是忍痛放棄升學，堅志說服父母，棄俗出家，15 歲時依本縣營溪鄉觀音禪寺春遠和尚披剃，法名覺因，字乘一，號成一，別號壽民，以號行世。1936 年正月就讀於南亭長老主持的泰州光孝寺佛學院，主修《賢首五教儀》、《華嚴一乘教義分齊章》等課程。1937 年下半年，由於泰州經常遭到日寇空軍轟炸，佛學院被迫於年底提前結業，成一法師等留院自修。1940 年局勢稍靖，光孝寺佛學院恢復上課，成一法師奉南亭長老之命負責監學，講授《華嚴原人論》，並於當年冬月到寶華山隆昌寺受具足戒。1942 年受時局影響，成一法師易服變裝就學於上海新中國醫學院，學習生理解剖學、病理學、藥理學等現代醫學知識及開刀、打針等技能，三年後轉入上海中醫學院，1947 年畢業，次年獲醫師考試及格證書，取得行醫資格。成一法師醫學院畢業之後，在玉佛寺創立上海利生義診所，自任內科和婦科，因此有緣與太虛大師同住玉佛寺，並最先向外界報導了太虛大師入滅的消息。1948 年 11 月底，隨同業師張少濟居士到達臺北，次年 5 月 1 日迎請曾師祖智光尊者與師祖南亭長老蒞臺弘法。

成一法師到臺灣後，創辦覺世圖書文具社，流通佛教經典，募印大正藏及續編，並與其他人一起創立了《人生》、《覺世旬刊》、《中國佛教》、《今日佛教》等刊物，後來還獨自創辦和發行了《萬行》雜誌，在臺灣佛教界逐漸嶄露頭角。1956 年成一法師應請出任宜蘭頭城念佛會導師，1959 年奉南亭長老慈命從宜蘭回到臺北擔任華嚴蓮社監院，1962 年在桃園大溪眷村創立僑愛佛教講堂，1964 年協助南亭長老創辦私立智光高級商工職業學校，1972 年升任華嚴蓮社住持，主持並完成蓮社改建事宜，1975 年創辦華嚴專宗學院，曾多次參加國際性的會議及出國參訪、弘法等活動。1985 年成一法師創辦了美國華嚴蓮社，1988 年他重新回到闊別四十

餘年的祖國大陸，經過多年的艱辛努力，終使泰州光孝寺、營溪觀音寺得以恢復重光。2010 年他將智光尊者、南亭長老的舍利奉安於泰州光孝寺。2011 年 4 月 27 日，成一法師一期化終，於泰州光孝寺安詳示寂，上生兜率，七日後於營溪觀音寺荼毗。

成一法師除了擔任過華嚴蓮社住持、董事長，華嚴專宗學院院長、研究所所長，智光商工董事長等要職外，還曾擔任過中國佛教會常務理事、中國文化大學佛學研究所副所長、中國藥用植物學會理事長、中國宗教徒協會會長等重要職務，這些都成了他實踐普賢行的殊勝因緣。成一法師畢生尊崇「因果定法則，因緣成萬事」的信條，他將教育、慈善、文化等事業作為萬行因花，最終莊嚴了自己所宗奉的華嚴一乘佛果。[①]

## 二、講說華嚴經義

成一法師作為當代最重要的華嚴學傳人之一，非常重視《華嚴經》的研究和講授。他在上海中醫學院讀書時就曾經親近過有「華嚴座主」之譽的應慈大師的經筵，而他長期侍奉的智光尊者和南亭長老兩位高僧也都是以華嚴命家的尊宿，因此他在創立華嚴專宗學院的伊始，即規定「以講授華嚴大教及其他相關經論為主課」，為此他「征得南亭老和尚同意，主講華嚴大經」[②]，並且在南亭長老講說的時候助揚宣化，輔佐左右。但不幸的是，南亭長老在 1982 年 9 月 3 日法輪停傳，往生佛國，成一法師「在完成南公圓寂坐龕傳供讚頌會典禮之後，繼承佛學院的講席，多年來常在華嚴專宗學院主講《大方廣佛華嚴經》」。[③]從相關文獻可以看出，成一法師對華嚴經義的理解和闡發有以下幾個重要特色。

**其一，成一法師對《華嚴經》傳譯及其重大影響有著深刻的認識**。成一法師滿懷深情地指出，我們雖然「宿植淺薄，生逢末世」，但卻能「手捧、目觀、心（惟、）口誦」作為「毗盧世尊一代時教中之根本法輪」的八十《華嚴》，真是「千生有幸」！印度流傳的《華嚴經》原本據說有十萬頌之多，而傳譯入華者僅得四萬五千頌，顯然是「文有未全」，但在成一法師看來，八十《華嚴》「教、理、行、果，實已完備」。因此他堅信，「吾人苟能明其教也，則毗盧興世之慈悲旨趣，無不明矣；苟能悟其理也，則法界緣起之文殊妙理，都悟得矣；苟能修其行也，則普賢菩薩

---

① 有關成一法師生平研究的資料，可參閱卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄的《成一法師訪談錄》，臺北三民書局國史館，2007 年出版，範觀瀾著《成一法師傳》，臺北華嚴蓮社印行。

② 釋成一：〈華嚴專宗學院簡介〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 8 頁。

③ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，臺北三民書局國史館，2007 年，第 108 頁。

之萬行因花，皆成辦矣；苟於無上佛果生渴求也，則彌勒補處之一乘極果，可證入矣。」[①]換言之，《華嚴經》，特別是八十卷本《華嚴經》的傳譯，為中國的佛教信眾修學佛法提供了最為圓滿究竟的經典依據。更有甚者，《華嚴經》的傳譯還為中國佛教華嚴宗的創立提供了經典依據，促成了中國佛教華嚴宗的創立，為中國佛教信眾修學《華嚴經》及一切佛法找到了終南捷徑。因此，在成一法師的心中，《華嚴經》在中國的翻譯和弘傳，堪稱為中國佛教發展史上一件無與倫比的「大事因緣」。

**其二，成一法師對華嚴思想的殊勝價值進行了多方面的系統論證**。成一法師認為，《華嚴經》的思想價值極為殊勝。首先，他從判教的角度，即判定一經在一代時教經典體系中的重要地位上彰顯了《華嚴經》的殊勝價值。為此成一法師總結出《華嚴經》在判教上的三個特質：佛陀自內證境界實為「性海果分不可說」，但為了教化眾生，佛陀「在無相法中炳現萬象，於無言說境中圓音頓演」，在初成正覺的菩提場內，為法身大士講說了《華嚴經》，這叫做「緣起因分可說」，此經唯上根利智的大菩薩可以接受，二乘在座，如聾似啞，故稱「別教一乘」，與引導中下根機的先是依本起末最後再開權顯實、會三歸一的「同教一乘」有著顯著不同；而在華嚴宗的五教十宗判教之中，《華嚴經》屬於「一乘圓教」；在華嚴宗的本末二教判釋之中，《華嚴經》也被視為是「根本法輪」。[②]其次，他從教理的角度，即思想內容的豐富性上闡發了《華嚴經》的殊勝價值。成一法師指出，「《華嚴經》是佛陀在海印三昧中一時炳現的無上法」，是「物我一如」境界的「究竟的覺悟」，其當體就是「一法界心」，「在這個絕對的一法界心中，所有時間和空間性的一切無量無盡的現象，都能夠同時現出來，如大海上的風平浪靜時，天際的眾星，無不印現。」而《華嚴經》描述的就是佛陀印現的「微妙不可思議，一即一切，一切即一，相即想入，圓融無礙」的「諸法實相境界」。成一法師認為這種華嚴法界緣起論可以稱為「事事無礙論」，又可以稱為「現象絕對論」或「現象圓融論」，這種「現象絕對論」既不是唯物論，又不是一般的唯心論，也不是一元論、二元論或多元論，「無以名之，名之為一真法界論」，「如實知見的一心宇宙論」或「佛陀海印三昧中的一心妙有論」。在成一法師看來，此一法界心是「『有』、『無』相即的，動、靜一如的，妙用無邊的」，「含攝」著「華嚴世界觀的根本原理」，「能呈現出一多相即、大小相融的微妙境界」，「無不從此法界流，無不還歸此法界」，並

---

① 釋成一：〈略述華嚴經之傳譯及其於中國佛教之影響〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 27～28 頁。

② 釋成一：〈華嚴思想教判之殊勝價值〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 64～65 頁。

且由此展開了「華嚴事事無礙的境界」,「由此『一法界心』而緣起萬法事相，叫做『性起』。」[①]總之，佛教一切玄妙高深的教理，都可以在這個一法界心中找到理據。再次，成一法師還從思想史，即綜合苦、空、無常、無我四法印與涅槃寂靜思想的角度上詮明瞭《華嚴經》為佛法大本的殊勝價值。成一法師如數家珍般的系統論述，體現出他對《華嚴經》信仰的堅定性、理解的深邃性、運用的靈活性和知識的豐富性，充分展現了一代華嚴宗師在「導遊華藏世界」時的精神風采和思想風貌。

**其三，成一法師非常重視從整體上把握《華嚴經》的結構和大意**。唐譯八十卷《華嚴經》字約百萬，義理繁富，堪稱人類經典文獻中的鴻篇巨制，學者們不得其門而入，難免會有入海算沙的困頓之感。成一法師從志學之年至於古稀之歲，長期親近華嚴尊宿，浸淫華嚴教海，對《華嚴經》及華嚴諸大祖師的著作極為熟悉，故而他能接續南亭長老的講席，按照清涼澄觀國師的疏鈔為學者們講說《華嚴經》；又由於他受過近代高等教育，有較高的文化基礎，並長期積極從事弘化活動，對當代眾生根性與機宜的瞭解非常深入，因此他的講述不僅契理，而且契機，使交光相涉、相即相入、重重無盡、圓滿融通的華嚴境界在當代語境之中充分完整地展現出來。暮年晚景，化緣成熟，成一法師法席之盛，大有不讓古賢之勢，他或為學者們講解《華嚴綸貫》，或為學者們開示《華嚴經》的品會大意，對於經文傳譯、經題解釋、七處九會之說法、五週四分之科判、三觀五教之大意、十玄六相之妙理，不蔓不枝地娓娓道來。其駕輕就熟，頗似庖丁解牛；其刪繁就簡，有如秋樹經霜；納須彌於芥子，統多義以少法。成一法師的這些講述，對於今天修學《華嚴經》的學者們來說，無異於標示出了一條終南捷徑。如其謂初會菩提場六品十一卷經文為「演揚如來依正果法，令眾生由欣慕而生信」；謂二會普光明殿六品四卷經文「前三品複顯所信之果法，後三品則正說十信法之解行力用」；謂三會忉利天宮六品三卷經文「十信滿心，入十住位，初發心時，便成正覺」；謂四會夜摩天宮四品三卷經文「十住既圓，續說行法，中賢十行之德，皆依佛智之所顯發」；謂五會兜率天宮三品十二卷經文「進位回向，兼以利他。上賢十向，智德增勝；三處回向，而無障礙」；謂六會他化自在天宮一品六卷經文「進位十地，親證真如，如來智業，漸漸增修，有如大地生成萬物」；謂七會重回普光明殿十一品十三卷經文，其中前六品「總為說等覺法」，次三品「為說妙覺之法」，接下來〈普賢行品〉「乃平等因」,〈如來出現品〉「則平等果」；謂八會仍在普光明殿〈離世間

---

[①] 參見釋成一：〈華嚴思想教判之殊勝價值〉,《華嚴文選》，華嚴蓮社 1998 年，第 65～71 頁。

品〉七卷經文「依解起行，六位頓修，二千行門，一時齊起，雖處世間，而無染著」；謂九會逝多林〈入法界品〉二十一卷經文「如來自入師子頻申三昧，意在顯示果法界法，令諸眾會頓證法界。而以善財示範，曆位進修，是為漸證法界。頓漸不二，本末融會，皆共圓證法界法性」等。[①]如此之文，古樸而不失典雅，雖然是出自祖師章疏，但無不融入成一法師自己的體驗，此足見其與華嚴經教資之深而左右逢其源也。再如他在華嚴法會上的開示，無不是信手拈來，沖口而出，以清新自然的口語，將高深玄妙的經典變成親切活潑的交流，使善財童子及其所參大德活化在當下的語境之中。

**其四，成一法師對於供養和弘傳《華嚴經》的真切發願非常重視**。成一法師甫一出家，當時營溪觀音禪寺的住持道如老和尚就教他念誦《華嚴發願文》，而他讀至「手捧目觀心口誦，當知宿有大因緣」時，「腦際忽然一亮，於文中諸句義，似有故人重逢之感。嗣以不終天之時間，而全文能熟背矣。」[②]從此他就喜歡上了這篇願文，經過八十餘年口誦、心惟、講論、演說，我們相信，這篇願文已經完全內化為他自己的真信切願，成為他精神世界的重要內容，而古德的美妙文辭，不過是先獲其心而已。在他看來，「我們可以藉此知道，過去祖師們怎樣用心發願，來修學這華嚴大法的。把他們的經驗，當做我們修道學法的幫助。」[③]因此他將這一發願文定為華嚴佛七的儀規，他認為，「發願文的文字雖然不多，但可以說，它所含攝的義理及修行的方法，都是學佛的人所最需要瞭解的，修學華嚴法門所得到的功德也都包括在內。現在人們的生活都很忙碌，想能有機會從頭到尾把八十卷的《華嚴經》念一遍，那是很少有人能辦到的事。我們念了此發願文，可以說，就等於念了八十卷《華嚴經》。」[④]其實他強調《華嚴發願文》的主要目的，還是啟發後學去真誠地發願學《華嚴經》，行普賢行。發願，也就是發心。他指出：「學佛第一個就是要發心，發什麼心比較契合我們而重要呢？我們可以用這篇文章做參考的資料，如這位善知識——寂靜音海主夜神首先發起『清淨、平等、樂欲心』，『清淨』、『平等』這兩句話是佛法修行最重要的焦點。世間眾生的心都是混濁的，原因混濁才會產生無明與煩惱而不得清淨，因為一有分別妄想，就不能明白佛法真理。我們發心學佛就是要與眾生發相反的心，才能夠出離五濁惡世，才能夠征

---

① 參見釋成一：〈華嚴經之傳譯經過及其內容組織〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 31～39 頁。

② 釋成一：〈華嚴發願文講記〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 170 頁。

③ 釋成一：〈略述華嚴經之傳譯及其於中國佛教之影響〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 29 頁。

④ 釋成一：〈華嚴專宗學院先修班佛七開示〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 403 頁。

得圓滿清淨平等的一真法界心。」[①]在成一法師的著作中有很多這樣的隨機開示，體現出這位老人對修學華嚴佛法要真切發願的高度重視。

平常之人莫不好簡畏繁，喜易懼難，因此面對卷帙浩繁的八十卷《華嚴經》，極易望峰息心，知難而退。近代以來，科技發達，人們的圖便之心更加強烈。成一法師對《華嚴經》重視、推崇和提綱挈領，一方面固然是對這種社會心理的迎合和適應，以便使盡可能多的人們沾溉華嚴的甘霖，與華嚴結緣，另一方面也是引導那些愛好華嚴的人們發起廣大精進之心，不畏修學途中的艱難險阻，去勇攀這一法界之中的精神高峰。成一法師的這種努力，對於《華嚴經》由不絕如縷的傳承狀態走向繁榮旺盛的發展局面，無疑具有集聚因緣、積累話語、增上功德的重大促進作用。

## 三、宣揚華嚴宗理

《華嚴經》是大乘佛教共同尊奉的一部經典，並不為任何宗派所得而私，但對於《華嚴經》的闡發和弘揚，卻以中國華嚴宗最為勝場。故而成一法師對華嚴宗非常推崇，在講經說法時一以華嚴宗為規矩準繩。在他看來，「華嚴大經，無盡教海，汪洋沖融，廣大悉備。初學讀之，不啻入海算沙，無法得其崖畔。幸我華嚴祖師，悉心規劃，使三十九品經文，條理分明，四十二位法門，綱舉目張。學者就路前進，寶所不難覓得矣。」[②]此當是他修學《華嚴經》的心得體會，也是他接引後學的經驗之談。

**成一法師對華嚴宗五祖創宗立派的豐功偉績備至讚歎。**他認為，初祖杜順「根據《華嚴經》作法界三觀，以周遍含容之理，顯事事無礙之境。在各宗觀法中，允稱獨步」；二祖智儼作《搜玄記》，發明十玄，混融六相，草創五教，「為賢首國師判教之張本」；三祖賢首法藏國師「更作《探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》，判釋釋迦如來一代所說之教典，為三時、五教，以華嚴之法界緣起、事事無礙為別教一乘，最為尊特。五教之規模已趨為完整」；四祖清涼澄觀國師「作《華嚴懸談》、《華嚴疏鈔》，總括大、小乘，性、相、空、有，包羅萬象，不倚不偏；於華嚴要義，已發揮殆盡。華嚴宗之標識，至此已如日在天，有目共見矣」；五祖圭峰宗密大師「所作之《圓覺經》大、小疏鈔，其思想體系，皆與清涼一貫。本宗至

---

① 釋成一：〈桃園僑愛佛教講堂秋季華嚴法會開示錄·上〉，《導遊華藏世界》，萬行雜誌社，2005 年，第 211 頁。

② 釋成一：〈華嚴經之傳譯經過及其內容組織〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 39 頁。

此，基礎益臻鞏固」。[①]在成一法師看來，「自法順至宗密，人稱為華嚴五祖，蓋開創並演暢此宗之五大功臣也。」[②]《華嚴發願文》有云：「伏願弟子，生生世世，在在處處，眼中常見，如是經典；耳中常聞，如是經典；口中常誦，如是經典；手中常書，如是經典；心中常悟，如是經典。」成一法師認為，二祖智儼大師是「生生世世，在在處處，眼中常見」《華嚴經》的人，三祖賢首國師是「口中常誦」《華嚴經》的人，四祖清涼國師是「手中常書」《華嚴經》的人，五祖宗密是「心中常悟」《華嚴經》的人。[③]實則此四大祖師無不具有眼見、耳聞、口誦、心悟之修行，但以多為勝，可以各顯其特色，成一法師如此讚歎祖師大德的功業，使後學在生起崇敬其偉大之餘，亦產生效仿之心，故而可以收到策勵後進之功效。

**成一法師對華嚴宗哲理的圓融廣大條理清晰極為讚賞。**在成一法師看來，華嚴宗的五教判教不僅攝盡了一代時教，而且還為後學提供了極大的便利。他指出，「賢首國師據此大經（按，即《華嚴經》），以判釋如來一代時教，為小、始、終、頓、圓之五教，於毗盧遮那如來稱性直談之根本法輪外，一切眷屬經等，若小、若大，若半、若滿，若權、若實，若漸、若頓，乃至若偏、若圓，性、相、空、有等，條分縷析，規劃詳明，使吾人於汪洋浩瀚大法海中，任意探取一經意趣，准此宗旨以求，有如按圖索驥，無不迎刃而解，不復霧裏數星、入海算沙之苦矣！」[④]賢首、清涼認為，《華嚴經》以「法界理實緣起因果不思議為宗」，成一法師據此認定，「《華嚴經》的哲學基礎，是建立在『法界緣起理實因果』上面。」[⑤]對此他解釋說：「所謂理實者，虛曠寂寥，實相無相；而緣起者，萬德紛然，莊嚴法界。……這理實與緣起，說無礙顯現的話，那麼真妄交徹，就凡夫心可以見到佛心。如果理實與緣起相成的話，那麼福慧雙修，依據根本智而求得佛正智。再者用理實來融因果，那麼互相涉入，重重無盡。假如把緣起教法，會歸到法界，那麼交映融通、隱隱難窮。所謂『理隨事變，一多緣起之無邊；事得理融，千差涉入而無礙。』所謂六相圓融、十玄緣起，實乃此一哲理的喻顯。這就是《華嚴》一經，哲學思想的最高理趣。」[⑥]成一法師此處雖然是對《華嚴經》哲學基礎進行的概括，但卻充分展現了他對華嚴宗義理高度讚賞以及對之體會和領悟的深刻。

---

① 釋成一：〈華嚴宗簡介〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 2～3 頁。
② 釋成一：〈華嚴宗綱要〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 41 頁。
③ 釋成一：〈華嚴發願文講記〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 188～192 頁。
④ 釋成一：〈略述華嚴經之傳譯及其於中國佛教之影響〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 28 頁。
⑤ 釋成一：〈印海法師譯日人龜川信教著華嚴學序〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 217 頁。
⑥ 釋成一：〈印海法師譯日人龜川信教著華嚴學序〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 218 頁。

**成一法師對四祖清涼國師的《華嚴經疏鈔》非常推崇。**《華嚴經》在中國總共經過了三次翻譯，由此形成了晉譯、唐譯及貞元譯三部《華嚴經》。「三部《華嚴經》之中，以唐譯新經比較完備。澄觀清涼國師為著疏鈔釋義，將全經分為七處、九會、五周、四分。循此組織以讀，匪特不覺其經文組織之冗長，且有條理井然、按圖索驥之趣。」[①]在成一法師看來，其大有功於華嚴宗與《華嚴經》者是不可勝言的。「學者至是，方喜欲遊華藏，得其津矣。」後人錄《疏》以注經，會《鈔》以入《疏》，其意雖在方便後之學人，「但因秉筆既殊其人，而著眼亦難一其義，以致文詞標列，前後失序，章段編置，疏密亦參差而有出入。」[②]民國時期，徐蔚如居士等人複編《華嚴疏鈔會本》。成一法師「於習講大經之後，參考《疏鈔會本》，亦嘗苦其頭緒紛繁，難究其極，乃時興重修之念。尤其此一《華嚴疏鈔》，實乃當今修學《華嚴》大經者之唯一參考書，其難讀如此，諒必堵塞不少志願修學大經者之壯志也。思之，重思之。以為欲解此一缺失，唯有出自重修會本之一途。」[③]最後「幸得高明道、徐洋主兩位教授發心成就，並由賢度住持，徵召華嚴專宗學院第三屆研究所畢業生，釋心觀、釋修德、釋自莊、釋體成、釋慧學、釋體信等諸仁者，組成『新修華嚴經疏鈔整編會』，參與工作，助成其事。開始先行修訂華嚴疏鈔，經兩年餘之集體審閱，並加新式標點符號，分章分段，搜查引文出處，編定索引、目錄等工作，務求其翔實。」[④]此是嘉惠後學的千秋之業，從中也體現出成一法師對清涼疏鈔的無比推崇之意。

**成一法師對華嚴宗五祖圭峰宗密禪教合一說十分服膺。**禪教相譏，自古而然。「講教者譏參禪人，為說大話的狂者；參禪者輕講教者，為鑽故紙的書蠹。」[⑤]此風沿襲至於今日，猶未止息。成一法師指出，講教者必須通過參禪以悟明其心地，參禪者必須通過瞭解教理以驗明其成果，二者如目之與足，相互依恃，方可安抵前程。他對宗密大師禪教合一的思想進行了深入研究。宗密大師認為禪教必須合一，理由有十：一、師有本末，憑本印末；二、禪有諸宗，互有違反；三、經如繩墨，楷定邪正；四、經有權實，須依了義；五、量有三種，勘契須同；六、疑有多般，須具通決；七、法義不同，善須辨識；八、心通性相，名同義別；九、悟修頓漸，言似違反；十、師授方便，須識藥病。成一法師引用宗密大師的文義，

---

① 釋成一：〈華嚴經之傳譯經過及其內容組織〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 35 頁。
② 釋成一：〈新修華嚴經疏鈔序〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 210 頁。
③ 釋成一：〈新修華嚴經疏鈔序〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 211 頁。
④ 釋成一：〈新修華嚴經疏鈔序〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 211～212 頁。
⑤ 釋成一：〈宗密大師的禪教合一說探微〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 75 頁。

對這些理由進行解釋，不時加入一些自己的體會，並於文末意味深長地說，「佛性是諸佛萬德之源，亦為禪門之源。《華嚴》大經一再明示：菩薩於大方廣佛一真法界，敷演萬行因花，以嚴本性，令成一乘佛果。宗密大師剴切地指示我們：『禪，佛心也；教，佛口也。豈有心口自相矛盾者乎？』因為佛法是特重解行相應的，所以禪教合一的主張，是不容置疑的。」[①]成一法師對宗密大師素有研究，他在泰州佛學院任教時，所教授的課程就是宗密大師的《華嚴原人論》，但他對禪教合一的思想進行系統地探析和研究，我想不可能僅僅只是發思古之幽情。當前一些參禪者不肯精研教理，每以有真實的修行自矜於他人之前；而一些學教者不肯切實體究，常以孤光狂慧炫耀自己的博學多識。因此成一法師對宗密大師禪教合一思想的闡發極有可能是針對這種情況有感而發的。

**成一法師對近代以來復興華嚴宗的高僧大德稱頌有加。**近代以來，因緣際會，華嚴宗大有復興之勢，月霞、應慈、常惺、智光、南亭諸人對此都分別做出了重大貢獻，成一法師著有多篇文章稱頌他們的業績。他謂月霞、應慈「二菩薩則專演華嚴大法，弘揚一乘圓教，根本法輪。本宗始於沉寂中，一時頓甦。」[②]他在曆續其生平之後說，「師為我國興辦僧伽教育之第一人。其入室弟子有：常惺、持松、智光、慈舟、靄亭等諸哲。皆繼承師志，弘化一方，大闡宗風！本宗亦因之而宗風繼振，法雨遍施。」[③]因此稱其為「中興華嚴宗的月霞祖師」。他謂應慈老法師「功在華嚴宗」，著文列敘他的家世及參學過程，表彰他在「培育僧材」、「專業禪講」、「校刊法寶」、「創義解經」、「禪教圓融」等多個方面的成就，以「唐圭峰而下，不圖於今復見其人」[④]讚歎之，稱其為「真正的佛教的導師」。[⑤]他指出，常惺老和尚舉辦多處佛學院，培養了不少傑出的僧寶，其著作文字典雅，詮理精闢，而其於復興古剎尤著勞績，因此對佛教的貢獻很大。[⑥]他認為智光尊者，「與太虛、仁山二德，共捍衛乎正法之金城，同挽教海狂瀾之元帥，當年業績，教史載冊，道風扇處，海內尊崇。」[⑦]他親侍尊者四十餘年，恩深過海，故而幾番形諸夢寐之中。南亭長老圓寂三周年，他屢敘長老十德：誠實不欺，寬厚能讓，持戒謹嚴，熱心

---

① 釋成一：〈宗密大師的禪教合一說探微〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 86 頁。
② 釋成一：〈中興華嚴宗的月霞祖師〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 5 頁。
③ 釋成一：〈中興華嚴宗的月霞祖師〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 10 頁。
④ 釋成一：〈功在華嚴宗的應慈座主〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 23 頁。
⑤ 釋成一：〈懷念我最尊重的應慈座主〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 322 頁。
⑥ 釋成一：〈中興華嚴宗的月霞祖師〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 239～242 頁。
⑦ 釋成一：〈曾師祖智光太師公法匯介紹詞〉，《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年，第 229～230 頁。

教育，弘法精勤，慈心廣被，流通法寶，勤儉惜福，愛國熱忱，尊師孝親，[①]情真意切，感人至深。成一法師與上述諸德皆有殊勝法緣，因此我們也可以由此一方面理解成一法師華嚴思想的深湛與精純。

成一法師住持過的華嚴蓮社及創立的華嚴專宗學院，如今已成為當代華嚴宗復興的重要基地，而成一法師自己的學思及行實也已融入到波瀾壯闊的中國華嚴宗史中。我們完全有理由相信，華嚴宗祖師所闡發的精義玄理將在此處繼續煥發出奕世的光彩。

## 四、融會傳統文化

成一法師對華嚴經義與華嚴宗理的精深理解，既得益於他對中國佛教的深厚修養，也得益於他對中國傳統文化深入領會。成一法師曾對訪問者說：「在我六、七歲兩年中，我念完了三本小書——《三字經》、《百家姓》和《千字文》，這是入私塾最基本的課程。此外，還念了《大學》、《中庸》和《論語》。」[②]幼讀四書，濡首儒家經典之中，深受薰陶，為他暢遊華藏世界奠定了堅實的文化基礎；而數十年的沉浸華嚴義海，出入華藏玄門，又為他深刻理解中國傳統文化提供了獨特的思想視角。因此，他的講經說法也就展現出佛教思想與傳統文化交光相網、涉入重重的特色來。

**成一法師對傳統文化與佛教文化之間的辯證關係有著深刻的認識。**他體會到，泛國際性的佛教文化與區域性的傳統文化之間既可能相互抵觸、相互排斥，又可能相互激蕩、相互促進，為了避免二者間的相互抵觸、相互排斥，實現二者間的相互激蕩、相互促進。正是在中國傳統文化的激蕩和促進之下，佛教實現了自身形態的中國化，「佛教自從東漢時代傳人中國之後，由於它的入世精神，有很多地方與儒家的治世之道相近似，而它的出世思想，又有許多地方跟道家相通，並且有許多道理比儒、道兩家更為深遠，所以佛教一傳人中國，很快地就被中國的士大夫階級所接受。後來更因為歷代帝王的崇信提倡，很快地就普及到民間。因此，佛教早已成為中國文化的三大（儒、釋、道）主流之一。」[③]也正是在佛教的激蕩和促進之下，中國傳統文化實現了自身形態的重大發展。「中國文化思想到了漢代，已有如地形之老年期，江水平穩無力；佛教為中國文化思想注入了新的活力，因而有宋明新儒學之產生，它使得中國之道家思想變成道教，而成為本土的宗教。

---

① 參見釋成一：〈南公師祖圓寂三周年紀念〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 349～357。
② 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，臺北三民書局國史館 2007 年，第 5 頁。
③ 釋成一：〈美國華嚴蓮社成立餐會致詞〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 65 頁。

乃至印度的雕刻、音樂、文學、藝術……之傳人，對中國文化更產生了普遍的影響。」[①]因此，成一法師主張，在弘揚佛教時應充分運用傳統文化中的有利因素。他對自己的弘法活動總結說：「我常關心世道，重視民族傳統文化的宣揚，我在講經的時候，常引用儒家的名言，強調世道的修治，在跟智校或佛學院的師生說話時，曾不止一次地鼓勵他們研讀四書，我強調四書是我們中國人的聖經。去年放寒假時，我曾贈送智校老師們以世華銀行所印的『論語袖珍本』每人一本，要大家有時間翻閱，或能得到其中的益世名言。我也曾選《論語》中與佛學意義相通之語句，略加譯釋，著之校刊之首，以啟發師生對儒佛一致之認識。」[②]這也是成一法師法席興盛的重要原因之一。

**成一法師在談論交友之道時就成功運用了《論語》中的相關資料。**任何人都不能沒有朋友，故儒家將朋友列入五倫，但應與什麼樣的人交朋友呢？成一法師指出，「從廣義上來說，只要他是人，都是我的朋友，不管他是男人、女人、貧人、富人、老年人、年輕人、有知識的人、無知識的人、中國人、外國人、好人、壞人、善人、惡人、大人、小孩，全都是我的朋友，孔子曾說過一句話：『四海之內，皆兄弟也。』四海之內的人，尚且可以把他們當兄弟一樣的看待，那麼假如把他們當做朋友，更是順理成章的事了。」[③]菩薩為眾生不請之友，這自然是大乘佛教利他精神體的現出，也是對儒家四海之內皆兄弟之說的深化和提升，但對於一般人的社會交往，卻不易實行，因此從狹義上講，人們應該與那些「與賢善好人交朋友」，而避免「與愚下不肖之人交上朋友」，成一法師引《論語》說：「『益者三友，損者三友。』友直（性情爽直的人），友諒（常能體諒別人的人）、友多聞（見聞廣博的人），這是與人有益的三種朋友，不妨多交。相反的，那種友便辟（慣於逢迎的人）、友善柔（工於諂媚的人）、口辯（無實的人），這三種人絕不能交，假如不慎與之論交，那將會遭到不測的損失，這是孔子教給我們的交友標準。”[④]交往對象既已明確，那麼如何與賢善好人交朋友呢？成一法師指出，「要想交到好朋友，自己本身也要注意道德修養，所謂：『德不孤，必有鄰。』『自助而後人助。』你自己沒有品德，人家從根本上就瞧不起你，哪里還會跟你交朋友呢？」孔子講過：「巧言令色，鮮矣仁。」因此要提防那些「專門向你說恭維好聽的話的人」。孔子說過：「群居終日，言不及義，好行小惠，難矣哉！」因此也不可親近那些「生性懶惰，

---

① 釋成一：〈漫談佛教的過去現在與未來〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 96 頁。
② 釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 380 頁。
③ 釋成一：〈智光之友雜誌發刊詞〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 52 頁。
④ 釋成一：〈智光之友雜誌發刊詞〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 53 頁。

不務正業，專門喜歡說大話，耍嘴皮，整天說不到一句正經話的人」。[①]這些諄諄告誡，充分體現出一位視眾生如一子想的老法師的苦口婆心。

**成一法師在強調佛教戒律必要性時成功運用了禮運大同篇的資料。**成一法師非常重視戒律，在他看來，「『戒』是積極的，出自內心之認同，有所不為；『律』是消極的，乃屬外加之約束與規範，有所不敢為。兩者之不同點，只是前者適用於佛教僧團兼及四眾弟子，後者適用於整個社會人類而已。」戒律不僅是「修道解脫必經的門徑」，特別是佛教戒律中的五戒，而且還是「實踐大同世界之基礎」。[②]他指出，「中國禮運大同篇，實則只是一理想，而且亦只是強調在經濟上，歸結到社會福利方面，至於如何去實行，在中國則全靠儒家之禮、樂、政、刑。禮、樂、刑法則是外鑠的，其中只有『政』，才能算是政治哲學。那就是孔子所說：『政者，正也』、『子率以正，孰敢不正』。這本是一套『推己及人』的倫理道德。」[③]這套理論最終的依據，就是孔子所說的「仁」或孟子所說的「良知」。但在成一法師看來，佛教的五戒較之儒家的這套方法還要更為具體，因而也就更具有實踐價值。「儒家講政刑是從誠意、正心、修身著手，到修齊治平的理想，是謂曰『大學』；五戒就是正心、修身之具體德目，其目的不但是平治天下政治社會，而且是淨化眾生超凡入聖之深心大願。」[④]他最後總結說，儒家作為實踐大同社會之方法的禮、樂、政、刑，「可以『五常』與『法治』賅括之。而『五常』與『法治』，又都可以『五戒』為其規範。因之，吾人可以大膽地認定：『五戒為實踐大同世界之基礎』。」[⑤]儒家提出的人類遠大理想因為實踐佛教的戒律而具有了可能性和現實性，而佛教戒律因為可以促使儒家美好理想的實現而彰顯了重要性，成一法師在肯定儒家理想普遍性及儒家方法有效性的同時，也為佛教五戒的必要性做出了充分的論證。

**成一法師撰寫的各種楹聯集中體現了他在傳統文化上的高深造詣。**除了講經說法、於佛法得無礙辯之外，成一法師在楹聯和書法上的造詣也廣為人知。他應邀為多處道場題寫楹聯，如，他為桃園僑愛佛教講堂撰寫的楹聯：「僑寄娑婆，厭茲五趣輪回，修道早離煩惱去；愛棲安養，等彼三摩寶地，超塵常伴聖賢居。」他為桃園大溪靜修寺大殿撰寫的楹聯：「靜而後能安，安住菩提大道；修以彰性德，德嚴妙果法身。」他為宜蘭員山普照寺大殿撰寫的楹聯：「萬德莊嚴，五濁惡世成

---

① 釋成一：〈智光之友雜誌發刊詞〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 54 頁。
② 釋成一：〈五戒為實踐大同世界之基礎〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 155 頁。
③ 釋成一：〈五戒為實踐大同世界之基礎〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 156 頁。
④ 釋成一：〈五戒為實踐大同世界之基礎〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 157 頁。
⑤ 釋成一：〈五戒為實踐大同世界之基礎〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 159 頁。

淨土；一心皈命，六道含靈證真如。」他為彰化佛教會浴佛節慶典會場撰寫的楹聯：「九龍吐香水，諸佛觀金身，祥光普照三千界；萬眾誦尊經，全民蒙法益，瑞靄遍覆五大洲。」他為北投佛恩寺佛殿撰寫的楹聯：「有感皆通，時錫金繩開覺路；無機不被，常浮寶筏度迷津。」他為馬來西亞吉隆玻慈明講堂撰寫的楹聯：「慧劍重揮，煩惱頓成妙覺道；明珠乍現，光環永耀古禪心。」他為美國加利福尼亞華嚴蓮社講堂撰寫的楹聯：「華藏世界，廣演法音，天龍八部常擁護；嚴淨道場，善濟含識，晝夜六時恒吉祥。」他為海安營溪觀音禪寺觀音殿撰寫的楹聯：「照五蘊皆空，知色受想行識諸法如幻；度一切苦厄，於人天獄鬼畜隨類現身。」他為泰州光孝寺撰寫的楹聯：「光明照世間，有緣眾生得遇斯光必增福慧；孝道化人倫，無分族姓能行真孝是為聖賢。」這些楹聯不僅適宜於場所，而且對仗工整，深刻凝練，是思想性和藝術性實現完美結合的傑作。有行家讀了之後評價說：「那些楹聯凝練地反映了這位佛門領袖博大的精神世界，高尚的慈悲胸懷，幽深的圓妙哲理與超凡的人生修養；……是善的箴言，智的結晶，詩的座右銘。」評價他的書法說：「老法師的書法藝術造詣很深，其書作飄逸而又蒼勁，豪放而又端莊，字體大小長短呼應生動。」[①]

中國佛教是中印文化交流和融合的產物。博大精深的中國傳統文化為華嚴宗的創立提供了肥沃的思想土壤，也為華嚴宗的弘揚提供了取之不盡用之不竭的思想資源。如今，中國又處於一個中外文化大交融的歷史時期，成一法師從自己弘法的經驗和體會出發，給出了在強化民族意識的基礎上吸收外來文化的建議。他說：「我們要弘揚中華文化，固然不可閉關自守，但也不宜任意隨和。因此強化本身的民族意識，使自己有了穩固的根以後，再吸取他人的東西以繁榮滋長，才是弘揚我們中華文化的正途。」[②]此論無疑指出了中國文化發展的陽關大道。

## 五、認同人間佛教

二十世紀三四十年代以來，太虛大師提倡的人間佛教成為中國佛教的主流。佛教界的高僧大德們逐漸認識到，中國佛教只有適應時代潮流，積極舉辦教育、慈善、文化等各項社會事業，才能提高自身素質，自拔於窳敗陋劣，避免歷史的淘汰。成一法師的曾師祖智光尊者與太虛大師為南京祇洹精舍的同學，其法曾師祖常惺法師是太虛大師在閩南佛學院和柏林教理院的重要助手，成一法師在焦山定慧寺及泰州光孝寺都曾經親近過太虛大師，曾經與太虛大師在 1947 年同住於上

---

① 文中楹聯及評語引自範觀瀾：《成一法師傳》，華嚴蓮社印行，第 156～162 頁。

② 釋成一：〈弘揚中華文化，加速複國腳步〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 259 頁。

海玉佛寺，並且最早向外界報導了太虛大師圓寂及荼毗的資訊。成一法師對太虛大師的人間佛教思想非常認同，曾多次撰文回憶他與太虛法師的法緣，讚歎太虛大師那種為佛教無私忘我的精神，稱揚太虛大師八宗並弘主張的氣魄及人間佛教理念的契理契機，自覺將自己對華嚴的弘揚融入到人間佛教的時代潮流之中，在教育、慈善、文化等多個方面做出了卓越成就。

**成一法師教育思想的內涵極為豐富。**成一法師對僧伽教育非常重視。他考察中國佛教的歷史，發覺僧教育的模式主要有四種，即隱士型的（如三論宗之僧朗、僧詮、法朗，天臺宗之慧文、慧思，華嚴宗之杜順、智儼）、譯經型的（如羅什、法顯、玄奘、義淨等大師的譯場都培育了不少傑出的僧才）、叢林型的（叢林制開創了禪宗所盛行的行腳、參訪、雲遊、掛褡等特殊的教育風格）、學院型的（民國以來各地舉辦的各類佛學院）；考慮到現實的需求，他認為目前的僧教育應分為三個層次，即「先養成教育，次專業教育，後社會教育。」[①]此處所說的養成教育，就是僧眾在初出家時鞏固其努力辦道之心、斷除其世俗習氣、堅定其僧性的教育，可以理解為僧伽中的素質教育；此處所說的專業教育，就是出家僧眾在接受了養成教育之後所必須接受的有關佛教歷史、經典、因明以及普通學校文史哲及外語等方面的專業訓練，使其對佛教具有充分的瞭解；此處所說的社會教育，即提高僧眾在社會上弘揚佛法能力的教育。最後他指出，「要培植後繼人才，必須革新並提升僧伽教育，尤其須要設置僧伽養成教育機構，讓知識青年出家後，能有理想的道場，滿足其清修的意願，然後再施以專業教育及社會教育，使其能有發展抱負的能力和機會。」[②]此說高屋建瓴，對於當代佛教的僧伽教育具有非常現實的指導意義。成一法師對佛教教育的學制及課程內容還進行了探討。他認為，僧伽教育的目的在於實學、實用和實證。所謂實學，「就是培養具有高深學問之僧才」；所謂實用，「是指培養寺廟行政專才而言」；所謂實證，包括哲學的實證，即「將前面的『實學』應用於日常思想生活，行住坐臥四威儀中，一切都要依照佛陀自覺、覺他、覺行圓滿的要求而生活」，宗教的儀規修持和禪定的修證等「三種深義」。[③]為此，他曾多次撰文呼籲建立僧伽教育制度，儘快制定佛教教育的體制及方向，並曾率團參訪大陸僧伽教育道場，表現出一位老法師在推進佛教教育以傳承佛陀慧命的迫不及待的心情。

**成一法師教育實踐的成效非常顯著。**成一法師的教育思想既來自於教育實踐，

---

① 釋成一：〈佛教後繼人才的教育問題〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 110 頁。
② 釋成一：〈佛教後繼人才的教育問題〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 118 頁。
③ 釋成一：〈建立僧伽教育制度〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 119～123 頁。

又用之於教育實踐。1975 年，為了適應臺灣教育迅速發展、世界科技飛速進步的時代潮流，為了提高僧伽教育水準，培育現代弘法僧才，也為了紀念學宗華嚴的蓮社開山住持智光和尚，成一法師遵照南亭長老的指示，創立了華嚴專宗學院，並規定學院宗旨為「弘揚華嚴大教，培養弘法人才，端正佛學思想，建設人間淨土。」他自任院長，主講《大乘起信論》、中國佛教史、律學、禪學等課程，敦請南亭長老擔任學院導師，主講《華嚴經》，並將大學生應具備的通識科目，中、英、日等國語文，中外歷史及佛教史，中、印哲學等課程，均列為輔助課程，至於天台、法相、般若、禪、淨、密等各宗，也時加提示，其他諸如寫作、資訊、傳媒、電腦等有利於提升學員服務能力的實用知識，也在開設之列。學院學制分預科三年、正科四年，1983 年又增設了研究所，1985 年專辦研究所碩士班，每年招生，定額十名。華嚴專宗學員舉辦近四十年來，可謂是碩果累累，2003 年舉行了同學會，不計那些遠在國外聯絡不上的，仍有五十多位同學到場，其中可以講《華嚴經》的就有八位，另外創設道場、擔任當家的也有好多位。[①]成一法師不僅非常關注僧伽教育，對於國民教育也是非常熱心。1982 年南亭長老圓寂之後，他繼任智光商工董事長，他大力支持該校軟硬體的提升，在原設獎學金的基礎上，出資為傾心教學的老師們設立獎教金，使該校在臺灣同類學校中成為數一數二的佼佼者。可以說，華嚴專宗學院與智光商工學校辦學成就的取得，與成一法師的教育思想是分不開的，也驗證了《華嚴經》偈頌中「心如工畫師，造種種五蘊，一切世間中，無法而不造」的真實性。

**成一法師隨緣盡力地舉辦慈善活動。**成一法師不僅熱衷於舉辦各項教育事業，對於撫貧恤孤的社會慈善活動也很熱心。1959 年，他應南亭長老之召回到華嚴蓮社，即實際負責冬令救濟工作。1984 年初，為了進一步落實社會救濟工作，成一法師還在華嚴蓮社成立「華嚴福田功德會」，將救助對象分為五種：1.急難救助，當社會水災、風災及家庭災變時，立即派員前往訪問送錢，並將那些無人撫養的兒童救送到僑愛兒童村收養；2.醫藥救助，聯絡榮民、臺大等多家醫院，隨時為無力繳付醫藥費的貧苦患者代付醫藥費；3.貧困救助，每年救助十到二十戶政府登記的低收入家庭；4.冬令救助，每入冬季，即發動信徒捐獻實施，行之近四十年，堅持不懈；5.慈善救助，向孤兒院、養老院、盲啞傷殘院送去溫暖。[②]成一法師回顧他領導的諸多慈善活動時，曾不無自豪地說：「由於全體信徒，都很認同此項慈善

---

① 參見卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，三民書局國史館，2007 年，第 120～133 頁。

② 參見釋成一：〈南公師祖圓寂十周年紀念〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 378～379 頁。

工作，所以我們做得很有成績，常常獲得政府單位的獎匾及獎狀。」[①]成一法師舉辦的這些慈善活動，是中國大乘佛教普度眾生、慈悲利他的體現，非常有利於改善和提升佛教的社會形象，促進佛教各種弘法工作的順利開展。

**成一法師開創了文化弘教的新局面。**近代以來，科學昌明，佛教必須借助發行報刊和編印書籍，走文化弘教之路，才能對主流話語產生強而有力的影響。成一法師接受過近代高等教育，是一位知識僧侶，對此有深刻的體會，因此他來臺之後所做的第一件事，就是創立覺世圖書文具社，流通佛教法寶。他推動東初長老創辦《人生》雜誌，並與張少濟居士一起創辦了《覺世旬刊》，幫助白聖長老編輯《中國佛教》，聯合演培、星雲、廣慈諸法師創刊《今日佛教》，後來又自行創刊《萬行》雜誌，擔任藥用植物學會會長時創辦《新中藥》，華嚴蓮社自 1968 年成立印經會，所印介紹信眾學佛的基本佛學著作數十萬冊，並組織人員重新編校了《華嚴經疏鈔》。他在為《萬行》雜誌所寫的發刊詞很能體現他以文化事業弘揚華嚴經教的思想。他之所以為該刊取名「萬行」，實寓「菩薩修普賢萬行因華以莊嚴一乘佛果」之深意。他將該刊的宗旨確定為：第一、弘揚大乘佛法，培養正知正見；第二、闡揚因果真理，淨化社會人心；第三，激發人性尊嚴，培養公德心；第四、提倡與興辦慈善公益事業。[②]其實這也是他舉辦一切文化事業的宗旨和主張。成一法師舉辦的這些文化事業對社會的影響是潛移默化的，其對於佛教所產生的積極作用是潛滋暗長的，因此，這樣的投入是非常需要大公無私的品格和遠見卓識的見地作為基礎的。

成一法師並不是政治和尚，但對國家的前途和社會的發展充滿了關切之心，因此曾積極參與各種社會服務工作。他曾熱切地期盼著，「現在，復興基地國富兵強、政治民主、社會安定，正和對岸中共政權，試探國家統一大計，一旦成功，則以大陸廣袤幅員，眾多的人力資源，豐富的工業礦藏，移我方科技，助祖國開發，不出十年，我中華民族，必然又一次重建世界一流強國於亞洲，這是指日可待的喜訊。」[③]所有這一切，都使他對華嚴的弘揚帶上了濃厚的人間佛教色彩。在某種程度上我們甚至可以說，太虛大師所宣導的即人成佛的真現實論和人間佛教，在 20 世紀末和 21 世紀初就體現在成一法師對華嚴義理的弘揚之中。

## 六、弘傳彌勒法門

---

① 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，三民書局國史館，2007 年，第 159 頁。
② 釋成一：〈萬行雜誌發刊詞〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 4～7 頁。
③ 釋成一：〈慶祝中華民國建國八十周年大會致詞〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 312 頁。

成一法師終身講說華嚴經義，宣揚華嚴宗理，在弘法中融會中國傳統文化，認同太虛大師宣導的人間佛教，經過六七十年的修學、體會、思考、探索，最終歸結於一點，那就是弘傳彌勒淨土法門。

**彌勒淨土法門與人間佛教的關係。**人間佛教的創始者太虛大師也是民國時期彌勒淨土的提倡者，他不僅講過《彌勒上生經》與《彌勒下生經》，還撰寫過《建設人間淨土論》的大作。因此成一法師稱他是「恢復彌勒淨土的大功臣。」[①]成一法師自述其弘揚彌勒淨土法門的因緣說：「我先前很忙，自從十年以前決定，想瞭解彌勒法門，想瞭解太虛大師。我本以為太虛大師是在標新立異，不願意和別人一樣走同路線念阿彌陀佛，但是看到他關於《上生經》、《下生經》的講解後，在我禁足之後，才有時間來整理這些，理解這些情況，我才決定弘揚彌勒淨土。現在我特別大聲疾呼，彌勒淨土才是我們的本土淨土，我們是本土人，應把本土淨土莊嚴起來。」[②]很顯然，成一法師修持和弘揚彌勒淨土法門，是受了太虛大師人間佛教思想，特別是人間淨土思想影響的結果。因此他著成《彌勒淨土法門集》，特將太虛大師讚歎兜率淨土三種殊勝之語置於文前代序。太虛謂彌勒當來此土作佛，故示現兜率淨土，專攝此土眾生，可由人道修集福德成辦，亦可因人類德業增勝，社會進化，成為清淨安樂人世而早感彌勒下生，創造人間淨土。[③]成一法師將此三大殊勝總結為近、易、普，並且加按語說：「太虛大師對彌勒淨土法門所提之三大殊勝，確是至理名言，值得吾人信仰奉行。」[④]後來他在各種場合下提倡彌勒淨土，所舉理由大都是對太虛所說三種殊勝的發揮，如他曾指出的，基於佛弟子化娑婆為佛國的責任，基於普度多生眷屬同升淨土的效果，基於人身難得而易失的機會，我們應修彌勒法門等。[⑤]可以說，彌勒淨土法門是成一法師發現的華嚴義理與人間佛教之間的交集或契合點。

**彌勒淨土法門與華嚴義理的關係。**成一法師晚年受太虛大師的思想影響，弘揚彌勒淨土法門，但對其終身弘揚華嚴義理為的職志，卻未有絲毫的動搖和改變，原因就在於他將彌勒淨土法門納入了華嚴思想體系之中。成一法師發現，彌勒菩薩在《華嚴經》中的地位非常崇高，他引《華嚴經要解》以為證明：「此經所詮，以毗盧法身為體，以文殊妙智為用，以智斷行則普賢妙行為因，習盡智圓則補處

---

① 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，三民書局國史館，2007 年，第 285 頁。
② 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，三民書局國史館，2007 年，第 287 頁。
③ 參見釋太虛：〈兜率淨土之殊勝〉，《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈，第 1 頁。
④ 釋成一：〈契理契機的彌勒淨土法門〉，《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈，第 127 頁。
⑤ 釋成一：〈請修彌勒淨土要說的幾句要緊的話〉，《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈，第 21～24 頁。

彌勒為果。……梵語彌勒，此雲慈氏，在佛為補處之主，在人為數取之身，華嚴以此為果者，直欲眾生離數取而趣補處也。」[①]成一法師還補充說，「《華嚴經·入法界品》善財童子蒙彌勒菩薩接引，進入毗盧遮那莊嚴藏大寶樓閣，給予善財童子五十三種偉大的佛法成就，於是善財童子由衷地讚揚，稱許如此莊嚴偉大的樓閣，是住於如是等諸功德的聖者之所住處。……這是五十三參中的第五十一參，也是最後畢業一參的故事，從此一故事，我們也就可以知道彌勒菩薩在華嚴法門中地位之崇高了。」[②]在「彌勒三經」中，彌勒菩薩受佛囑咐，將在娑婆世界成佛說法，龍華三會，普度眾生，因而印成兜率淨土，以與娑婆世界的眾生結緣，凡是發願往生者，皆可以上升其國，並在彌勒菩薩成佛時與其一起下生娑婆世界，同赴龍華三會，圓成佛道。成一法師指出，《華嚴經》亦有淨土念佛之義。他引智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》中十種淨土義，「華嚴一乘淨土之種種分齊，唯依眾生心，業行增減，定水升沉，清濁差別，即此印成佛土差別，無別差別。」[③]又引《華嚴經》「一切唯心造」及《起信論》「心生則種種法生，心滅則種種法滅」之義，最終證明，「華嚴一乘淨土觀的中心思想，是要華嚴一乘行人，大家共同發心建立大乘淨土，並不積極鼓勵學者往生他方淨土。」[④]換言之，華嚴一乘淨土觀對於彌勒菩薩印成的此方淨土，即兜率淨土，是充分肯定且積極鼓勵學者上生的。成一法師的相關論述，無異於將兜率淨土納入華藏世界之中，將「彌勒三經」納入《華嚴經》的眷屬之中，於是乎彌勒淨土法門就成了當代華嚴宗重要的修行法門。

**彌勒淨土與其他淨土之間的比較。**佛教修行有聖淨二門與難易二道：從聖道門入，或通達經論，或開悟心地，或積累功德，是謂難行道；由淨土門入，稱名念佛，發願往生佛國淨土，是謂易行道。中土之人，圖易好簡，故念佛求生淨土之風盛行於世。成一法師指出，各種佛教經典具體介紹的佛國淨土主要有三種：一是《阿彌陀經》、《無量壽經》及《十六觀經》介紹的西方極樂世界，二是《彌勒菩薩上生經》、《下生經》、《彌勒大成佛經》介紹的彌勒菩薩兜率淨土，三是《維摩詰經》所說的阿閦佛國妙喜淨土。他比較這三種淨土距離此土的遠近：彌陀淨土遠在十萬億佛剎之外，阿閦淨土也有千佛剎之遠，彌勒淨土則在此土兜率陀天內院。也就是說，彌勒淨土是距離此土最近的佛國淨土。他比較三種淨土往生的條件：欲生彌陀淨土，須具信、願、行三資糧，執持彌陀佛名號至一心不亂，並

---

① 釋成一：〈介紹兜率淨土法門〉，《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈，第 49～50 頁。
② 釋成一：〈介紹兜率淨土法門〉，《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈，第 50 頁。
③ 釋成一：〈華嚴一乘淨土觀〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 340 頁。
④ 釋成一：〈華嚴一乘淨土觀〉，《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年，第 341 頁。

蒙佛接引，乃可往生，其中唯上品上生，才可一生彼土，即可見佛，中下品則須曆一生、多生乃至十二大劫始可得見；欲生阿閦淨土，只須精修六波羅蜜，稱念彼佛名號，即得往生，一生彼國，即可見佛；欲生彌勒淨土，但持五戒十善，願為彌勒弟子，臨命終時，即得往生。也就是說，往生彌勒淨土最為簡易方便。經過多方考量，成一法師判定，「彌陀淨土距離遙遠，往生條件比較嚴謹，要具修三資糧、四十八大願行等」，往生阿閦淨土》仍須具修六波羅蜜、四弘誓願、自行清淨願、佛國清淨願等」，因此都是「易行道中的難行道」；而往生彌勒淨土，「唯須眾生『薄淫怒癡』，成就『十善業道』，勤修功德，修戒定慧三無漏行，念佛發願，即得往生。此佛本願，在積極建立人間淨土，所以較適合現代人間眾生之需求。這真是最極方便的『徑中徑又徑』了。」[①]他在許多場合大力弘揚彌勒兜率淨土法門，莫不以此為基調。

成一法師對彌勒淨土法門的弘揚，是華嚴義理與人間佛教相結合的產物，反映了這位偉大的普賢行者不舍世間、不舍眾生、重視現實、淨化人間的悲心大願，與圭峰宗密的疏鈔《圓覺經》、長水子璿的注疏《楞嚴經》、雲棲袾宏的疏釋《彌陀經》一樣，都是對華嚴宗思想、義理和修行方式契理契機的充實、豐富和發展。

## 七、結語

成一法師長期親近智光尊者與南亭長老，侍奉二公終老之後，又奉安二公舍利於泰州光孝寺祖庭，於佛門可謂尅盡孝道，全其師弟之誼，雖世俗之父子祖孫，不易見也。更有進於此者，智光尊者與南亭長老皆為近代華嚴尊宿，聲名洋溢中外，成一法師得二公傳承，受二公付囑，講說華嚴經義，宣揚華嚴宗理，維持家聲於不墜，且能契合時代機宜，融會傳統文化，融入人間佛教的潮流之中，開出彌勒淨土法門，並注意培養僧才，在色身尚稱康強之年即傳付後學，堪稱克紹箕裘之典範，光大先業之楷模。

成一法師平時嚴於修持，勤於度生，即便在旅途之中，也未嘗稍有懈怠。泰州學者範觀瀾先生曾經多次親近成一法師，他發覺，成一法師不僅在寺廟裏嚴格按照法務程式修行，「在寺廟外面他們也是一樣潛心敬佛、念佛，幾次是坐在車子上，正巧碰上早晚課時間。成一長老照樣帶領大家在車子上做起了早晚課，天蓮法師找了個替代的法器，敲得有板有眼，大家跟在成一長老後面也都腔圓

---

[①] 參見成一和尚著：〈介紹兜率淨土法門〉，《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈，第 46～48 頁。

正著。」[①]他看到九十多歲的老法師從朝至暮，忙碌不停，不禁感慨不已，「一天之中連續正規場合講述半小時之久，話題要達到五次之多，可想而知要消耗多少能量！這種『超人』狀態是絕無僅有的。而成一長老在這些開示中都是契理契機的，切合實際的開示，通俗易懂，親切真實，他都是結合現代社會，生靈活現地再現了佛法，啟發了人們的善心和慧根。長老為眾多的人們帶來了歡喜心，可是當他回到下榻的賓館客房中，一倒在沙發中就睡著了。」[②]這番話不僅說出了成一法師辛苦弘法的勤勞與辛苦，也道出了成一法師對眾開示的特點和魅力。

成一法師經過半個多世紀的艱辛探索，最終使華嚴思想實現了自身形態的現代化，在當代社會中發揮了重大作用，成為當代眾生心靈安頓和精神棲息的美好家園。

## 參考文獻

成一法師講：《大方廣佛華嚴經如來隨好光明功德品講記》，萬行雜誌社，1995 年。

成一和尚著：《彌勒淨土法門集》，佛陀教育基金會印贈。

釋成一著：《導遊華藏世界》，萬行雜誌社，2005 年初版。

釋成一著：《華嚴文選》，華嚴蓮社，1998 年增訂再版。

釋成一著：《成一文集》，萬行雜誌社，1994 年。

卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博記錄：《成一法師訪談錄》，三民書局國史館，2007 年。

範觀瀾著：《成一法師傳》，華嚴蓮社印行。

---

① 範觀瀾：〈感受心靈震撼——隨成一長老金秋大陸弘法之旅散記〉，《成一法師傳》，華嚴蓮社，第 351 頁。

② 範觀瀾：〈感受心靈震撼——隨成一長老金秋大陸弘法之旅散記〉，《成一法師傳》，華嚴蓮社，第 357 頁。

# 德國收藏吐魯番出土早期《華嚴經》寫本殘片研究

# A Study on Early Huayen Manuscript Fragments In German Collection

香港大學佛學研究中心 講師

崔中慧

## 摘　要

《華嚴經》經典的義學與圖像研究一直以來深受學界重視，但關於《華嚴經》的出土文獻例如敦煌或吐魯番出土寫本則鮮有學者涉及。佛教圖像的發展有賴經典的依據，20世紀初敦煌吐魯番考古出土大量佛教文獻提供了新的歷史佐證。尤其許多圖錄出版與網路資料庫建立，為研究早期佛教在中國發展史提供最直接的材料和證據。

以往學界對於華嚴經或華嚴信仰在北方的流傳，認為大約在北魏以後，然而20世紀初於鄯善出土的寫本佛經中，有現存最早的《佛華嚴經卷第廿八》*Buddhâvataṃsaka Sūtra* 是北涼王沮渠安周供養的，現藏於日本書道博物館，依據其墨書題記，中村不折推斷這件殘片應屬北涼高昌沮渠安周時期（445—457 CE）無疑。另外，德國國家圖書館藏吐魯番漢文佛經文獻中，有幾件年代較早的《華嚴經》寫本值得注意;四件《華嚴經》殘片編號為Ch667、Ch2545、Ch1825 與Ch1508，據《吐魯番文書總目第三冊歐美收藏卷》資料著錄，學者將其年代有的定為四至六世紀，有的無法斷代。這四件殘片書跡獨特，既非南朝書風也非北魏書風，筆者根據其特殊的書法風格，比對相關年代的石刻以及其他有紀年的寫經，推斷這幾件殘片當屬於北涼時期寫經。

本文採用出土於中亞《華嚴經》的佛經殘片研究，考證其他佛教史料，說明華嚴經在北涼時就已經流傳到北方並已受到官方重視，由且渠安周供養此經可為例證；另外根據有紀年的北涼官方寫經，及其他佛教文獻文物的記載，北涼已有完

備的官方寫經組織與官方寫經生，其官方寫經生除了本地，也有外域或南方來的，使得北涼時期的寫經書法呈現南北風格交融又具有獨特中亞風格的時代特色。這種種原因奠定後來北魏敦煌出現了敦煌鎮「官經生」、或者「典經師」的正式官職名稱，也推動北魏佛教發展。

**關鍵字：**華嚴經、敦煌、吐魯番、北涼體、寫經生

*Avataṃsaka Sūtra, Dunhuang, Turfan, Northern Liang, Buddhist scribe, Northern Liang Style*

## 一、前言

1902 年至 1914 年之間，德國探險隊曾四次到絲路探險，於吐魯番盆地各個石窟與寺院遺址獲取大量的文書，數量至少有六千多件,[1] 現在收藏於德國。[2] 此批文獻涵蓋年代由四至十四世紀，其中包括了本文要討論的幾件早期的《華嚴經》殘片。

《華嚴經》全名《大方廣佛華嚴經》（*Mahā-vaipulya-buddhâvataṃsaka Sūtra*），其義學與圖像研究一向深受中西方學者重視，反映《華嚴經》在佛教發展史上的重要性。然而在20世紀初考古出土大量文獻中的《華嚴經》寫本，至今除了日本少數幾位學者研究，尚未見深入探討。

《華嚴經》在佛經傳譯的歷史上，一直深受譯經者的重視，前後經歷了很長一段時間，其在中國的流傳很早，也一直持續不絕。自東漢以來開始陸續被傳譯漢文，由初期的支品單行經，後陸續集結為六十與八十卷華嚴。根據歷代經錄，魏道儒說明：「華嚴典籍傳入漢地， 始於華嚴類單行經的譯出。從東漢末至東晉的二百餘年間， 先後譯出10 餘部華嚴單行經」。[3] 支品單行經的翻譯自漢晉以來有幾位著名譯經高僧翻譯，如最早東漢支婁迦讖翻譯《佛說兜沙經》(T.280)[4] 、支謙翻譯的《佛說菩薩本業經》（T.281）、竺法護、鳩摩羅什等都曾翻譯過單行的部份華嚴經，足見此經的重要性。

此經漢文譯本現存流通最普遍的有二個譯本：[5]

(1) 東晉安帝義熙十四年（西元418）佛馱跋陀羅首譯《華嚴經》五十卷（後開作六十卷），是為晉譯華嚴。

---

1 Jean-Pirre Drege, p.46

2 德國探險隊獲取的文書主要出土於吐魯番盆地的石窟寺及古城遺址，有位於鄯善縣境內的吐峪溝、大小阿薩古城、七克台等的石窟寺及寺院遺址，還有高昌故城、交河故城、勝金口、木頭溝、葡萄溝、小桃溝、七康湖等。此外，焉耆、庫車、沙雅、巴楚等地也出土了一些，大多數是佛教文獻. 這些文書的收藏成為所謂德國吐魯番特藏（Turfansammlung），涵蓋的年代從四世紀至十四世紀，其中最早的紀年文書是 1902 至 1903 年冬春之際出自高昌故城的 α 遺址、現藏柏林印度藝術博物館(Museum für Indische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz)的漢文《〈正法華經•光世音普門品〉張施題記》（北涼神璽三年，公元 399 年）.

3 魏道儒，〈東晉南北朝華嚴學的發展趨向〉，頁 65-72。

4 馮國棟，〈八十華嚴《入法界品》文學意蘊及其對佛教造型藝術之影響〉， 收編於陳允吉先生主編《佛經文學研究論集》， 頁 1-13。「支品之譯首推後漢支婁迦讖所譯《佛說兜沙經》(相當於《如來名號品》、《光明覺品》)，其後則有三國支謙所譯《佛說菩薩本業經》，西晉竺法護譯《菩薩十住行道品》、《漸備一切智慧經》，鳩摩羅什譯《十住經》。」

5 方立天，〈略談華嚴學與五臺山〉，頁 22-26。“從《華嚴經》一類經典的翻譯史來看， 東晉時的佛馱跋陀羅( 覺賢) 譯出 60 卷《華嚴經》以前， 都只是一些獨立的小品翻譯， 只是在支法領去于闐獲得大部原本《華嚴經》之後， 才有 6 0 卷的譯本， 也才有《華嚴經》”。

唐武后證聖元年（西元695）于闐實叉難陀奉詔再譯，歷五載成《華嚴經》八十卷，三十九品，是為唐譯華嚴。此經早期從印度流傳到中亞，由支法領從于闐請來中國的晉譯本六十華嚴，直到東晉義熙十四年（418），法業恭請印度禪師佛馱跋陀羅（359－429）在揚州道場寺翻譯，法業擔任筆受，至420年翻譯完畢。[6] 在南方翻譯出來以後，起初是在南朝劉宋以京城為中心開始流通，[7] 到了南朝齊竟陵王蕭子良（460—494）不但重視《華嚴經》亦親自抄寫供養。然此經雖然在南方流傳，也是唐代以前流傳的主要版本，但一直到南朝梁初未普遍，北方亦少見。[8]

以往學界對於華嚴經在北方流行的年代，無論是從佛教史、華嚴圖像或者經典的研究，普遍認為是要到北魏以後，[9] 魏道儒指出

> 《華嚴經》譯出後，相當長時間內在北朝流傳不廣。北魏初期，一些精通《華嚴經》的學僧紛紛南下，在劉宋京城腹地建立傳法基地，使北方華嚴學更處於極端沉寂的狀態。從北魏孝文帝（471-499）東遷洛陽前後開始，史籍中出現了有關研究、弘揚《華嚴》情況的一些記載，其事件發生地多與五台山和洛陽有關，其記述也往往與神話交織在一起。[10]

## 二、敦煌與吐魯番初期《華嚴經》寫本殘片

敦煌藏經洞與吐魯番大量文獻在20世紀初的出土，開啟敦煌學在各個學術領域的新視野。筆者根據近年學界已經整理出版的文獻圖錄與資料庫，擬就敦煌與吐魯番出土佛經寫卷考察，以及目前在各地散藏的早期《華嚴經》殘片，優先檢視近十年學界對於敦煌吐魯番出土文獻的整理成果，梳理其中敦煌藏經洞與吐魯番

---

6 僧祐，《出三藏記集》，卷 9：「華嚴經胡本凡十萬偈，昔道人支法領，從於闐得此三萬六千偈，以晉義熙十四年 (418)歲次鶉火三月十日，於楊州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顗右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖，凡再校胡本，至大宋永初二年辛醜之歲 (420)，十二月二十八日校畢。」(T55, no. 2145, p.61a1-8)

7 魏道儒，〈東晉南北朝華嚴學的發展趨向〉，頁 65-72。

8 方立天，〈略談華嚴學與五臺山〉，頁 23。

9 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史 (增訂本)》，頁 483。「自晉至梁， 南方固少有研華嚴者。同時北方此經習者則尤罕聞。按北魏熙平元年（516）， 即南朝梁武帝天監十五年， 自六十華嚴譯成至此時， 約將百年。其中北方華嚴研究幾無記載。" 南方蓋其發源地，故習者稍多。然比之《成實》、《涅槃》，實極衰微也。」另參李玉瑨 (1993)。〈法界人中像〉。《故宮文物月刊》11-1。頁 28-41。頁 29:「在北方，華嚴思想發展較遲，永平元年（五 0 八）北魏宣武帝敕命天竺沙門菩提流支、勒那摩提和佛陀扇多三人翻譯〔十地經論〕，可謂北地華嚴思想發展的嚆矢。」

10 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 59。

所出的早期的《華嚴經》寫本殘卷。[11]

（一）有紀年《華嚴經》寫本殘片 （公元 550 年以前）

學者李海峰對於敦煌藏經洞的《華嚴經》寫卷曾做初步統計，大約有220號（件），而根據《敦煌學大辭典》共約有300號（件），[12] 這數字還不包括吐魯番出土文獻。整理分析在西元550年以前早期有紀年或可推測年代的《華嚴經》寫本殘卷共有12件。（表一） 這部分在六世紀中葉以前有紀年的材料，是作為其他無紀年材料佐證的基礎，所以非常重要。

【表一】. 敦煌與吐魯番出土早期有紀年《華嚴經》寫本殘卷

| | 年代 | 收藏地/編號 | 寫卷名稱 | 朝代 | 年號 | 寫經者/ 供養者 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 455 以前 | 日本 | 佛華嚴經卷第廿八 | 北涼（鄯善縣吐峪溝出土） | 承平十三年前 | 北涼王大且渠安周供養 |
| 2 | 513 | 北圖（散 648/新 672） | 華嚴經卷八 | 北魏宣武帝 | 延昌二年四月十七日 | 敦煌鎮官經生令狐禮太寫，典經師令狐崇哲. |
| 3. | 513 | 法圖 P.2110 | 華嚴經卷卅五 | 北魏宣武帝 | 延昌二年六月廿三日 | 敦煌鎮經生師令狐崇哲 |
| 4. | 513 | S.9141 | 華嚴經卷第三十九 | 北魏宣武帝 | 延昌二年七月十五日 | 敦煌鎮官經生師令狐崇哲寫 |
| 5. | 513 | 大谷圖（散 105/餘乙 23） | 華嚴經卷四十七 | 北魏宣武帝 | 延昌二年七月十八日 | 敦煌鎮經生張顯昌寫，典經師令狐崇哲 |
| 6. | 513 | S.2067 | 華嚴經卷十六 | 北魏宣武帝 | 延昌二年七月十九日 | 敦煌鎮經生令狐禮太寫 |
| 7. | 513 | 李盛鐸（散 193） | 華嚴經卷廿四 | 北魏宣武帝 | 延昌二年八月廿七日 | 敦煌鎮經生令狐崇哲 |
| 8. | 513 | 北京故宮 | 華嚴經卷四十一 | 北魏宣武帝 | 延昌二年四月十五日 | 敦煌鎮經生曹法壽寫，典經師令狐崇哲 |
| 9. | 513 | 國圖新 0672 | 大方廣佛華嚴經卷第八 | 北魏宣武帝 | 延昌二年 | |
| 10. | 513 | 日本三井文庫北三井 051（025-14-2）三井八郎右衛門 | 華嚴經卷四十六 | 北魏宣武帝 | 延昌二年 | 敦煌鎮經生和常太寫 |
| 11. | 522 | S.2724 | 華嚴經卷第三 | 北魏孝明帝 | 正光三年 | 比丘法定寫 |

11 敦煌與吐魯番的文獻資料來源包括: (1) 池田溫 Ikeda, On.,《中國古代寫本識語集錄》。 (2) 薄小瑩,《 敦煌遺書漢文紀年卷編年》。(3) 王素,《魏晉南北朝敦煌文獻編年》。 (4)王素,《吐魯番出土高昌文獻編年》。(5) 施萍婷,《 敦煌遺書總目索引新編》。(6) 中村不折,《禹域出土墨寶書法源流考》。

12 此數字係李海峰根據施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》的資料，並參照《敦煌學大辭典》，並未包含散藏於其他國家的數目。參李海峰，〈敦煌遺書中的早期《華嚴經》及其相關文獻〉，頁 96-102。

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 12. | 523 | 日本書道博物館 | 華嚴經卷第廿九 | 南朝梁武帝（鄯善縣吐峪溝） | 普通四年四月 | 梁正法無盡藏寫 |

（二）吐魯番出土早期無紀年《華嚴經》寫本殘片（4-6 世紀）

前述【表一】所列十二件有紀年的《華嚴經》殘片中，最早的一件是出土於吐峪溝有北涼王且渠安周供養《佛華嚴經卷第廿八》殘片，因為卷尾殘留題記「涼王大且渠安周供養」，明確指出是北涼王且渠安周（445—457 CE）所供養的，所以年代可考應當在 457 年以前，中村不折也推斷此件年代為北涼毫無疑問。[13]（圖 2） 此不但是可據以考證現存東晉譯出六十卷《華嚴經》最早的寫本殘片之一，同時它是北涼高昌王且渠安周親自供養的《華嚴經》，比【表一】中所列北魏最早的寫本至少早了五十年。[14] 如果且渠安周供養《華嚴經》反映《華嚴經》在北涼很受重視，那麼《華嚴經》的複本抄寫一定也不少，是否有可能還有其他無紀年的寫本也是出土於吐峪溝？

德國印度學學者格倫威爾德Albert Grünwedel （1856-1935）與勒柯克 Albert von Le Coq在1902至1914年之間在中亞地區調查考古，獲取相當多重要而珍貴的吐魯番文獻，包括在高昌發現早期佛教史上最重要的一方北涼石碑《涼王大沮渠安周造祠碑》。德國所收藏的這批吐魯番文獻，都收錄於《吐魯番文書總目•歐美收藏卷》中。

從《吐魯番文書總目》三冊中所涵括中國歐美與日本收藏的資料中，查考其中漢文佛典殘片《華嚴經》，在德國收藏的部分，找出學者判斷為四至六世紀或者五世紀的《華嚴經》寫本殘片有五件。[15] （表二）

13 中村不折，《禹域出土墨寶源流考》，頁 38。

14 關於此件殘片的研究見崔中慧 2013 年 7 月於台北政治大學所發表〈吐魯番出土北涼沮渠安周供養《佛華嚴經》研究〉一文，於 2013 第四屆華嚴國際學術研討會論文集。

15 陳國燦、劉安志主編，《吐魯番文書總目》 [v. 3]， 歐美收藏卷。頁 54、209、121、126 與 341。

【表二】德國國家圖書館藏吐魯番文獻 六世紀以前《華嚴經》寫本殘卷

| 編號 | 尺寸（公分） | 材料 | 行數 | 出土地 | 大約年代 | 吐魯番文書總目頁碼 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Ch 667 | 9.7x9.7 | 紙本 | 6 | 吐峪溝遺址出土 | 4-6 C | 54 |
| Ch 2545 | 10.2x12.5 | 紙本 | 8 | 無 | 5C | 209 |
| Ch 1825 | 5.4x10.1 | 紙本 | 7 | 吐峪溝遺址出土 | | 151 |
| Ch 1508 | 12x12 | 紙本 | 7 | 吐峪溝遺址出土 | 4-6 C | 126 |
| Ch/U 6077 | 6.3x6 | 紙本 | 4 | 木頭溝遺址出土 | 4-6C 中 | 341 |

根據近十年來其他出版圖錄，[16] 查考早期《華嚴經》寫本的殘片或是單行支品華嚴部的經典，除上述外，尚有其他無紀年與題記的殘片，例如旅順博物館也藏有34片《華嚴經》殘片年代為五世紀前半到六世紀中期，[17] 當然這些目錄中許多殘片並無年代資料，也不排除少部分年代被誤判的，尚待進一步研究釐清的資料很多，此部分將另文討論。

## 三、德國藏早期無紀年《華嚴經》寫本殘片年代探討

(一) 出土地點: 吐峪溝

首先從出土地點來研判早期中亞地區《華嚴經》流傳的地緣特性，[18] 從德國收藏的這四件《華嚴經》殘片，編號 Ch1508、 Ch667、Ch2545 與 Ch1825 出土地點紀錄，編號 Ch1508 、Ch667、Ch1825 皆出土自吐峪溝，而北涼且渠安周供養的《佛華嚴經卷廿八》出土地點也是吐峪溝; 暗示了其地緣關係都與北涼政權退居高昌息息相關。

(二) 經文內容：根據晉譯本《華嚴經》

接著查考大藏經核對經文內容，德國收藏的這四件《華嚴經》殘片，編號 Ch1508、

16 此部分資料參考近十年出版的吐魯番出土文獻圖錄包括 ： 磯部彰，《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成》。陳國燦，劉安志主編（2005），《吐魯番文書總目》[v. 1]，中國收藏卷 [v. 2]，日本收藏卷，[v. 3].歐美收藏卷，武昌 ： 武漢大學出版社。Ryojun hakubutsukan（ed.），Ryojun Hakubutsukan zō torufan shutsudo kanbun butten danpen sen’ei 旅順博物館藏新疆出土漢文佛經選粹，Kyōto : Hōzōkan,.新疆維吾爾自治區吐魯番學研究院編，《吐魯番柏孜克裡克石窟出土漢文佛教典籍》，北京:文物出版社。榮新江,李肖,孟憲實等編，《新獲吐魯番出土文獻》。Yoshikawa Tadao ed.,(2009) , Tonkō hikyū 敦煌秘笈, Ōsaka : Takeda Kagaku Shinkō Zaidan 杏雨書屋.

17 Ryojun hakubutsukan (ed.)，《旅順博物館藏新疆出土漢文佛經選粹》，頁 44-46。此三頁共有 34 號殘片為《華嚴經》。這是旅順博物館與龍谷大學合作整理研究，學者分析斷代將之歸於 “A”類，亦即北朝後期（5 世紀前半到 6 世紀中期）。

18 此處所討論中亞流傳的《華嚴經》並不包括更早期的支品單行華嚴部類經典，僅討論支法領請入中國後於南方譯出的晉譯本六十卷《華嚴經》。

Ch667、Ch2545 與 Ch1825，這四片內容分別出自《華嚴經》《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉與卷 11〈17 功德華聚菩薩十行品〉的片段，不但內容前後可以綴合，而且書法顯然出自同一書手。（見圖 1a, 1b, 1c,1d）
其中編號 Ch1508 還保留了卷首經題:「…聚菩薩十行品第十七」以及部分經文內容，查閱大藏經核對經文內容與晉譯本卷次及內容相符，由這經題與殘存的經文內容來查考大藏經，可以肯定這殘片是依據晉譯本《華嚴經》所抄寫。

> 《大方廣佛華嚴經》卷 11〈17 功德華聚菩薩十行品〉:
> 「功德華聚菩薩十行品第十七之一
> 爾時，功德林菩薩摩訶薩承佛神力，入菩薩善伏三昧。入三昧已，十方各過萬佛世界塵數剎外，各見萬佛世界塵數諸佛；是諸如來，皆號功德林。時，彼諸佛告功德林菩薩言:「善哉！善哉！佛子！乃能入是善伏三昧。十方各萬佛剎塵數諸佛加汝神力故，能入是善伏三昧；…」[19]（圖 1d）

雖然從殘片的出土地緣以及經文內容來看，可推測這就應是北涼高昌時期的晉譯《華嚴經》殘片。然而在此不免仍有一個疑惑，也就是北涼在被北魏打敗以後，河西交通受阻，南朝的《華嚴經》或是中原的佛經如何以及何時傳入北涼? 考察《宋書》記載，北涼王沮渠蒙遜曾數次與南朝政治文化交流，此情形一直延續到北涼高昌時期；王素與唐長孺研究指出，[20] 北涼透過白龍堆道、大沙海路、伊吾路與青海路持續與南方交流，北涼沮渠流亡到高昌的政權有四次與南方劉宋交流，其與南方的交通路線仍可維持通暢，所以毫無問題。然而，為了更精確證實，以下將考察北涼其他相關有紀年考古出土文物。

(三)　書法風格脈絡

1.考證其他有紀年北涼佛教寫經與石刻

由於德國藏吐魯番出土的這幾片《華嚴經》書法字跡清晰，書法風格獨特，[21] 雖然殘片都只保留了數行字，但由於其書風既非南朝，亦迴異於有紀年的北魏敦煌寫經。（圖 1a, 1b, 1c, 1d）[22] 同時這幾片《華嚴經》的書法與且渠安周供養《佛華

19 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 466b5。(CBETA )
20 唐長孺，〈南北朝期間西域與南朝的陸路交通〉，頁 487。
21 國藏《華嚴經》殘片編號 Ch1508、 Ch667、Ch2545 與 Ch1825，這四片書法明顯是出自同一書手，另一件出土於木頭溝的 Ch/U 6077，正面為《華嚴經》背面為回鶻文，雖然在《吐魯番文書總目》紀錄為 4-6 世紀中，但書風源流與另三件不同，將另行探討。
22 德國藏吐魯番出土的佛經殘片圖片來源：http://idp.bbaw.de/database/database_search.a4d

嚴經卷廿八》也不同，然而當比對且渠安周供養的《佛華嚴經卷第廿八》與德國收藏的五件《華嚴經》殘片時，二者之間的書法風格差異卻使人無法判斷其書法風格的時代共性，所以仍需檢視並比對其他相關書跡，探討是否有可能為北涼寫本的可能性。

再進一步分析德國收藏吐峪溝出土《華嚴經》殘片時，首先必須先以宏觀的視野來看且渠安周以及北涼佛教發展，以及北涼全面的書法遺跡。

根據《高僧傳》與《出三藏記集》均記載，北涼王沮渠蒙遜積極護持推動佛教發展，由曇無讖（約 385-433 年）主持佛經翻譯，據唐代經錄，曇無讖時期前後總共翻譯 19 部佛經計 131 卷，[23] 包括最重要的《大般涅槃經》。[24] 北涼已翻譯出的佛經包括許多重要的基礎大乘佛教理論，例如：涅槃部、經集部、本緣部與大集部等等….，涼州是當時除了長安後秦鳩摩羅什教團之外的重要譯經中心。[25] 北涼國家翻譯譯場規模如何，[26]根據《出三藏記集》卷九記載 426 年翻譯《優婆塞戒經》出經記錄，當時譯場中就有五百餘人，[27] 譯場由曇無讖主持，擔任《優婆塞戒經》筆受的僧人是道養。由文獻資料整理出可考的北涼宮廷寫經生有四位，[28]如【表三】。

23 曇無讖譯經數量歷代經錄資料統計不一，可見於《出三藏記集》、《高僧傳》與《開元釋教錄》，例如[唐]智昇《開元釋教錄》卷 4 記載其譯經有 19 部，131 卷。( T55, no. 2154, p. 519b12)

24 道宣，《大唐內典錄》，卷 3：「涅槃三分之一，前後首尾來往追尋，涉歷八年，凡經三度譯，乃周訖，雖四十卷，所闕尚多，冀弘法王鹹令滿足，一覩圓教再隆化哉(涼譯經竟宋武永初二年)」(T55, no. 2149, p. 256a26-b1)

25 陸慶夫，〈五涼佛教及其東傳〉，頁 12。

26 林世田；汪桂海，〈敦煌寫本《優婆塞戒經》版本研究〉，頁 33-41。

27 僧祐，《出三藏記集》，卷九，優婆塞戒經出經後記第十一：「太歲在丙寅夏四月二十三日，河西王世子撫軍將軍錄尚書事大沮渠興國，與諸優婆塞等五百餘人，共於都城之內，請天竺法師曇摩讖譯此在家菩薩戒，至秋七月二十三日都訖，秦沙門道養筆受。願此功德令國祚無窮，將來之世值遇彌勒，初聞悟解逮無生忍，十方有識咸同斯誓。」(T55, no. 2145, p. 64 c24)

28 北涼的佛教書法已奠定其具有時代與地域特色的「北涼體」，此部分筆者有另文詳述，參崔中慧，墨影胡韻－北涼時期宮廷佛教書法 (未刊稿，即將刊登於 2014 年秋季香港城市大學九州學林學報。)

**【表三】北涼宮廷寫經生**

| 日期 | 筆受或寫經生 | 佛經寫卷題記 | 書法風格與傳統 | 資料出處 |
|---|---|---|---|---|
| 384-?437 | 慧嵩 （筆受） | 無 | 待考 （北涼體） | 《續高僧傳》、《出三藏記集》[29] |
| Act.437 | 道泰（筆受） | 無 | 待考 | 阿毘曇毘婆沙論六十卷[30] |
| 426 | 道養（筆受） | 沙門道養筆受 | 鍾繇正書、行書 | 《優婆塞戒經》殘片《出三藏記集》卷 9 優婆塞戒經記第十一出經後記[31] |
| 457 | 樊海（書吏） | 書吏樊海書寫 | 隸書、銘石書、行書（北涼體） | 《佛說菩薩藏經》殘片[32] |

上述的四位北涼宮廷筆受寫經生中，前三位都是北涼在涼州時期曇無讖主持國家佛經譯場中的筆受，樊海主要擔任北涼且渠安周在高昌時期的官方書吏。對於且渠安周而言，他是北涼被北魏滅後在高昌的政權，在天時地利各方面條件都居於弱勢時，他將國家復興之道寄託在宗教，所以在他執政時期仍然積極推動佛教國家政策，興建寺院供養流通佛經。

2.北涼宮廷寫經

查考文獻與考古資料，首先整理出北涼有紀年的書法材料，包括佛教寫經、北涼石塔、石刻等等，如【表四】這些豐富的北涼書跡除了說明北涼是五胡十六國中書跡遺存最多的一個國家，同時這些文物大多屬於佛教寫經或石塔，也是北涼佛教發達的現象。

檢視北涼遺存至今的佛教寫經與石刻中，有五件有題記表明是且渠安周在高昌時期所供養的。【表五】包括《佛華嚴經卷廿八》以及其他的佛經，可見《華

29 僧祐，《出三藏記集》，卷 14，(T55, no. 2145, p103 a28-b2)。

30 費長房，《歷代三寶紀》，卷 9，「阿毘曇毘婆沙論六十卷…宋文帝世，西域沙門浮陀跋摩，或雲佛陀，涼言覺鎧，於涼州城內閑預宮寺，永和五年為遜子虔譯，沙門道泰筆受，慧嵩道朗與名德僧三百餘人，考正文義再周方訖，凡一百軸，沙門道挺製序，屬魏滅涼經法被焚失四十卷，至今應有六十卷是，而王宗錄雲一百，此據本耳。今日見行有一百九卷，當是近代後人分之。」( T49, no. 2034, 84c20-p. 85, a6)

31 僧祐，《出三藏記集》，卷 9，〈優婆塞戒經出經後記第十一〉:「太歲在丙寅夏四月二十三日，河西王世子撫軍將軍錄尚書事大沮渠興國，與諸優婆塞等五百餘人，共於都城之內，請天竺法師曇摩讖譯此在家菩薩戒，至秋七月二十三日都訖，秦沙門道養筆受。願此功德令國祚無窮，將來之世值遇彌勒，初聞悟解逮無生忍，十方有識鹹同斯誓。」( T55, no. 2145, p64c24)

32 紀年 457 年的《佛說菩薩藏經》有官方書吏臣樊海抄寫佛經的題記:《佛說菩薩藏經》卷一題:「大涼王且渠安周所供養經。承平十五年歲在丁酉，書吏臣樊海寫，法師第一校，法師第二校，祠主首。」

嚴經》在北涼佛教發展受到的重視， 除了這份且渠安周書寫供養的《佛華嚴經卷廿八》以外，必定還有其他的官方寫經生也抄寫複本流通。這些都說明沮渠安周遷都高昌後，除了造立《安周碑》，大量供養佛經，也親自書寫供養佛經。

【表五】北涼高昌王且渠安周供養佛經與石碑年代

| 年代 | 文物名稱 / 題記 | 佛經/地點 | 文物資料 |
|---|---|---|---|
| 445-449 | 涼王大且渠安周造寺功德碑 | 高昌 | 石刻 |
| 449 | 持世經第一“歲在己丑，涼王大且渠安周所供養經。吳客丹陽郡張𤣥祖寫，用紙廿六枚。”（北涼承平七年） | | 鳩摩羅什於長安約 402-412 CE 譯出 |
| 457 | 佛說菩薩藏經第一 | 俄藏敦煌文獻 V.2，Φ066, | |
| 457 | 佛說菩薩藏經第一[33]<br>“大涼王且渠安周所供養經。承平十五年歲在丁酉，書吏臣樊海寫，法師第一校，法師第二校，祠主道…。” | 此件藏於日本 | 參註腳 |
| 444-460 | 佛華嚴經卷廿八（圖一）<br>“涼王大且渠安周所供養經廿紙” | 鄯善縣吐峪溝出土 | 南朝佛馱跋陀羅譯 |
| 444-460 | 十住毘婆沙論（圖五）<br>“涼王大且渠安周所寫經，願一切眾生，深解實相，悟無生忍。用紙廿三張。” | | 鳩摩羅什於長安 405 譯出 |

在上表五所列且渠安周供養的五件佛經中，題記格式統一，其中值得注意的一件《佛說菩薩藏經第一》佛經殘卷，[34] 題記記載，北涼承平十五年（457 CE）大涼王且渠安周所供養經，還有一個寫經人名題記「書吏臣樊海」,（圖 3） 題記的內容透露非常重要的訊息，明確記錄這是以帝王身份供養的佛經，由這位寫經生正式的官銜「書吏」樊海署名，是一位北涼高昌的官方寫經生，樊海不但是寫經生也是任職於且渠安周政府的官方書吏。

如果《佛說菩薩藏經第一》是北涼高昌官方書吏所寫，那麼這是否表示北涼高昌時期有組織完備的國家寫經制度? 題記內容還包括兩位負責校對佛經的法師，並記錄書寫的地點在 [祆]祠，該祆祠的祠主名道[□]，這些內容使人推測北涼高昌政府已有官方有組織的寫經團隊。

33 此件北涼寫經題記《佛說菩薩藏經第一》殘卷收錄於中村不折收藏《台東區立書道博物館所蔵中村不折舊蔵禹域墨書集成》V.1,p.48 登錄佛經名為《佛說菩薩藏經第一》，查考大藏經並無此經，但相同經文內容係今收錄大藏經之鳩摩羅什譯《大寶積經》卷 77〈3 不退品〉(T11. 443 b2-9)。

34 此件《佛說菩薩藏經》可能是現存唯一此經孤本殘卷，因為查考大藏經並無此經，此經後來被納入《大寶積經》；《敦煌遺書總目索引》中也沒有《佛說菩薩藏經》相同經名的殘卷。

另一件珍貴的北涼文物遺存莫過於《涼王大且渠安周造祠碑》，檢視此碑文內容，明示該碑的造立是由皇室監製，可以推測，此石碑的碑刻書法必定也是出於宮廷書法家。值得注意的是從碑刻文字內容包含幾個官職與人名，[35] 可見此項計畫是由一個嚴謹的官方組織執行，例如在碑文開頭就注明撰寫碑文是「中書郎中夏侯粲」，還有負責監督石碑製造的「監造法師法鎧」，以及北涼官方「典作御使索寧」負責執行此項計畫，由是而知此石碑的設計製作相當慎重，是北涼高昌政府宮廷皇室督造所刻立的石碑。如果這是出自官方的計畫，那麼其書寫者必定也是當時的一流書法家或是北涼政府的官方秘書，有沒有可能是樊海? 或者說與樊海同一個寫經坊經由同一位師傅訓練的書手? 根據筆者分析並於去年發表論文 ”由《涼王大且渠安周造寺功德碑》探討北涼宮廷寫經與官方組織”，藉由啟功提出“學書別有觀碑法，透過刀鋒看筆鋒。”[36] 我們透過刀鋒看筆鋒來分析這幾件書法，也就是透過石刻的《涼王大且渠安周造寺功德碑》來檢視樊海書寫的《佛說菩薩藏經第一》佛經殘卷書法筆跡，很清楚可以發現這二件書跡很可能出自同一書手。

那麼，更進一步分析德國藏《華嚴經》殘片 Ch1508、 Ch667、Ch2545 與 Ch1825 這四件殘片的書法，發現其風格非常類似有紀年 457 年的北涼且渠安周供養的《佛說菩薩藏經第一》，首先是典型的北涼體佛教寫經在書寫經題時，常見「一」橫劃的左右兩端向上昂揚翹起，（例如圖 1d 的經題「十行」），這種筆法書寫成為慣性也代表了北涼的文化符號。

再將之與北涼有紀年的 428 年田弘石塔與《安周碑》找出幾個相同的字詞來比對，其中「思、以、无、世、成就」等字詞，仔細觀察其部首與主要結構筆法，彼此之間的相似度高達百分之九十以上，另外幾個字詞的書法也高度相似，都是典型北涼體書法，就清楚顯示了這幾片《華嚴經》是出自北涼宮廷寫經生的典型北涼體書法。（圖 5）（圖 6） 從圖片分析來看其書法脈絡，清楚表明德國藏的這幾片《華嚴經》的書風從 428 年的北涼石塔就已經建立，應為北涼時期的抄經無疑，其書法就是典型的北涼體，同時這一批書法很可能都是出自這位官方書吏樊海或其寫經坊的書手。

由前表列北涼官方寫經生，以及北涼有紀年的書法材料，歸納北涼國家佛經譯

---

35 池田溫，〈高昌三碑略考〉，頁 146-148。

36 啓功，《論書絕句》（趙仁珪注釋本）（三二），詩云:「題記龍門字勢雄，就中猶屬始平公。學書別有觀碑法，透過刀鋒看筆鋒。」 又“余非谓石刻必不可临，惟心目能辨刀与毫者，始足以言临刻本，否则见口技演员学百禽之语，遂谓其人之语言本来如此，不亦堪发大噱乎！”頁 64。

場所發展出的佛教寫經體有幾種，其書法風格明顯的呈現出三種不同的主流脈絡，一是南方王系風格，一是北涼體，另一是中原鍾繇的晉書正寫傳統。屬於南方書風的是《持世經第一》、《佛華嚴經卷廿八》以及《十住毘婆沙論》;[37] 屬於北涼體的是《涼王大且渠安周造寺功德碑》與《佛說菩薩藏經第一》等，[38]（圖 4）上述幾種主流在當時的佛教寫經團隊中呈現出一脈相承的書風傳統。

學者馬雍很早就注意到吐魯番文書的書法風格特殊，時代風格明顯，容易辨別，可以做為斷代參考。他說：「吐魯番文書在高昌郡、高昌國、西州這三個不同時期，書法上的區別極為明顯，可以作為斷代的重要標誌之一，高昌郡時期的文書不僅在字體上有顯著的時代特色，而且大多書寫工整，筆勢遒麗，有不少文書可以視為書法珍品。」。[39] 此高昌郡時期的年代就大約於五胡十六國（327-460），北涼時期的佛教寫經書法正具備此一時代風格特色。在二十世紀初以前，對於漢晉之間的書法史演變限於紙本材料的缺乏，所以只能從漢隸→鍾繇→王羲之→魏碑來大略推測楷書的書法演變史，但漢隸到魏碑楷體成熟之間是如何轉折的，這一段是很模糊的。現在利用敦煌與吐魯番出土的珍貴早期紙本書跡，尤其是三至五世紀的的寫經材料，除了有助於研究早期佛典傳布歷史，同時也補足曾經斷層的中國書法史。[40]

## 四、結論

《華嚴經》自印度傳入中國經歷了幾個階段，此經典的流傳對華嚴信仰與圖像產生至為關鍵。本文首先將四件德國藏吐魯番出土早期《華嚴經》殘片寫本做了詳細考證分析，另比對大藏經內容，德國藏吐魯番出土這幾件早期《華嚴經》殘片，與漢文晉譯《華嚴經》譯本相符。其次從考古與歷史文獻中梳理北涼有紀年的書法材料，由其國家佛經翻譯的組織中，產生了宮廷寫經生與北涼寫經體。其次從且渠安周供養的佛經中，考證為且渠安周書寫佛經的官方書吏樊海，將其紀年 457 年的《佛說菩薩藏經第一》書跡與德國藏《華嚴經》殘片比對，發

37 關於北涼出現此南方書法風格的寫卷原因，請參筆者 2013 年另文探討，崔中慧，吐魯番出土北涼沮渠安周供養《佛華嚴經》研究，發表於 2013 年 7 月於臺北政治大學舉辦的 2013 第四屆華嚴國際學術研討會。

38 關於此二件典型北涼體書法風格的佛經與石刻，請參筆者於 2013 年 11 月於台南成功大學舉辦的 2013 年敦煌吐魯番國際學術研討會中，發表「由《涼王大且渠安周造寺功德碑》探討北涼宮廷寫經與官方組織」。

39 馬雍，《西域史地文物叢考》，頁 117。

40 藤枝晃，翟德芳孫曉林譯，漢字的文化史，北京，知識出版社, 1991, p.81-82

現此《華嚴經》殘片應為北涼高昌書吏樊海一脈書風傳統，從圖像分析中清楚看出此書風脈絡從 428 年北涼田弘石塔就已經出現。

20 世紀以前，紙本書跡年代在三至五世紀的是書法史上前所未見，敦煌於吐魯番文獻的出土雖然具有極高書法研究價值，但迄今僅有日本學者研究，然也未見深入分析其書法風格。現在利用考古材料，將原先被推測在四至六世紀，其年代跨度將近二個世紀的佛教寫經，通過北涼有紀年石刻與寫本材料的比對，其年代可以更精確斷代為北涼。同時也將原先學界普遍認為《華嚴經》在北方流行的時間點從北魏向前推到北涼期間。北涼很可能在南方將晉譯本譯出不久就已經請到六十卷本的《華嚴經》，不但北涼高昌王且渠安周親自供養，同時還有其他官方寫經生抄寫複本流通，這種以典型北涼體書寫的《華嚴經》正是北涼官方重視華嚴經典的重要印證。德國收藏的這幾件珍貴的北涼朝華嚴經書法，雖然是幾頁殘片，卻閃鑠著早期西域的華嚴靈光。

【表四】有紀年北涼時期佛經寫本、石塔與碑刻

| 年代 | 北涼年號 | 北涼佛經 石塔 碑刻 | 收藏地點 | 出土地點 | 書法風格 |
|---|---|---|---|---|---|
| 399 | 北涼神璽三年七月十七日 | 正法華經・光世音品 | 德國 | 吐峪溝 | 正書+行書 |
| 399 | 神璽三年二月廿日 | 賢劫千佛品經第十 | 安徽省博物館 | 吐魯番 | 待查考 |
| 426 | 承陽二年十月五日（承陽二年歲在丙寅，次於鵝火十月五日 | 馬德惠石塔銘 增一阿含經 | 酒泉 | 酒泉 | 北涼體 |
| 426 | 丙寅歲 | 吉德石塔銘 增一阿含經結禁品 | 敦煌市博物館 | 敦煌 | 北涼體 |
| 427 | 承陽三年四月廿三日 | 優婆塞戒卷第七 （道養筆受） | 日本 | 吐峪溝 | 正書+行書 |
| 427 | 承陽三年 | 菩薩懺悔文 | 旅順博物館 | 吐峪溝 | 正書+行書 |
| 428 | 承玄元年四月十四日 | 高善穆石塔銘 | 甘肅省博物館 | 酒泉 | 北涼體 |
| 428 | 承玄二（元）年二月廿八日 | 田弘石塔銘 | 酒泉 | 酒泉 | 北涼體 |
| 429 | 承玄二年六月十二日 | 妙法蓮華經方便品(令狐岌為賢者董畢狗寫） | 日本 | 吐峪溝 | 正書+行書 |
| 429 | 北魏神（鹿+加）二年 | 薰孝纘造經記 | 日本（守213） | | 待查考 |
| 430 | 庚午歲八月十三日（承玄三年） | 金光明經卷第二 | 新疆博物館 | 吐魯番 | 正書+行書 |
| ? 434 | 北魏延和二年 | 尼律藏第二分卷二 | 日本（守77） | 敦煌 | 待查考 |
| 434 | 緣禾三年九月五日 | 大方等無想大雲經 第六 | 俄藏 R（2245） | 吐魯番 | 北涼體 |
| 434 | 缘禾三年七月上旬 | 白雙口氏石塔銘 | 酒泉 | 酒泉 | |
| 435 | 缘禾四年三月廿九日 | 索阿後石塔 | 美國 | 敦煌 | |
| 435 | 高昌義和五年 | 妙法蓮華經 | 上海滬812399/051 | | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 436 | 太缘二年六月中旬 | 程段兒石塔 刻增一阿含經 | 酒泉市博物館 | 酒泉 | 北涼體 |
| 436 | 太缘二年四月中旬 | 佛說首楞嚴三昧經下 | | 吐魯番 | 北涼體, |
| 426-436 | | 武威石塔 | 武威市博物館 | 武威 | |
| 439以前 | | 岷州廟石塔 十二因緣經 | 敦煌市博物館 | 敦煌 | 北涼體 |
| 439以前 | | 沙山石塔 增一阿含經 | 敦煌市博物館 | 敦煌三危山 | |
| 439以前 | | 王□堅石塔（原三危山塔）缘起經，增一阿含經 | 敦煌市博物館 | 敦煌 | 北涼體 |
| 442-460 | | 宋慶石塔 | 德國藏 | 吐魯番 | 北涼體 |
| 442-460 | | 吐魯番塔 | 德國藏 | 吐魯番 | 北涼體 |
| 446-449 | 承平三年 | 涼王大沮渠安周造祠碑 | 德國(佚失) | 吐魯番高昌故城 | 北涼體 |
| 449 | 承平七年歲在癸丑 | 持世第一<br>“歲在己丑，涼王大且渠安周所供養經。吳客丹陽郡張然祖寫，用紙廿六枚。” | 日本 | 吐峪溝 | 正書（南方王羲之風格） |
| 449 | 北涼<br>承平七年 | 佛說菩薩藏經第一 （俄藏敦煌文獻 V.2） | 俄藏<br>R-Φ066 | 吐峪溝 | 北涼體 |
| 455 | 北涼<br>承平十三年四月廿四日 | 大涼高昌太守且渠封戴墓表 | 新疆博物館 | 吐魯番阿斯塔那墓 | 北涼體 |
| 455 | 北涼<br>承平十三年四月廿一日 | 追贈沮渠封戴敦煌太守木表 | 新疆博物館 | 吐魯番阿斯塔那墓 | 北涼體 |
| 445-455 | 北涼<br>承平十三年前 | 十住毘婆沙論第七 （沮渠安周供養） | 日本 | 吐峪溝 | 北涼體 |
| 445-455 | 北涼<br>承平十三年前 | 佛華嚴經卷第廿八/ 北涼王大且渠安周供養 | 日本 | 吐峪溝 | 正書+行書 |
| 457 | 北涼承平十五年 | 佛說菩薩藏經第一 （涼王大且渠安周供養，書吏臣樊海寫） | 日本 | 吐峪溝 | 北涼體 |

## 德國收藏吐魯番出土早期《華嚴經》寫本殘片研究 圖版

### 圖1. 德國收藏早期漢文《華嚴經》寫經殘片經文內容與圖片 (圖1a,1b,1c,1d)

圖1a. Ch 667 / Toyuk (T II 4083) (圖片來源：http://idp.bl.uk/database/database_search.a4d)

**圖1a. Ch 667 經文內容**《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉：「猶如工畫師，不**能知畫心**，當知一切法，其性亦如是。心如工畫師，畫**種種五陰**，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如**佛眾生然，心佛**及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切**從心轉，若能如是**解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心，作**一切佛事**，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」(T09, no. 278, p. 465c24-p.466, a6)

**圖1b. Ch 2545**

**圖1b. Ch 2545經文內容**《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉「爾時，智林菩薩承佛神**力，普觀十方以偈**頌曰：「所取不可取，所見不可見，所**聞不可聞，所思不**可思。　於有量無量，不應作限量，有量**及無量，二俱無**所取。　不應說而說，是為自欺誑，己**事不成就，不能悅**眾生。　若有能讚歎，無量諸如來，不**可思議劫，功德不**可盡。　猶如隨意珠，能現無量色，此**色非真色，諸**佛亦如是。」( T09, no. 278, p.466a7-19)

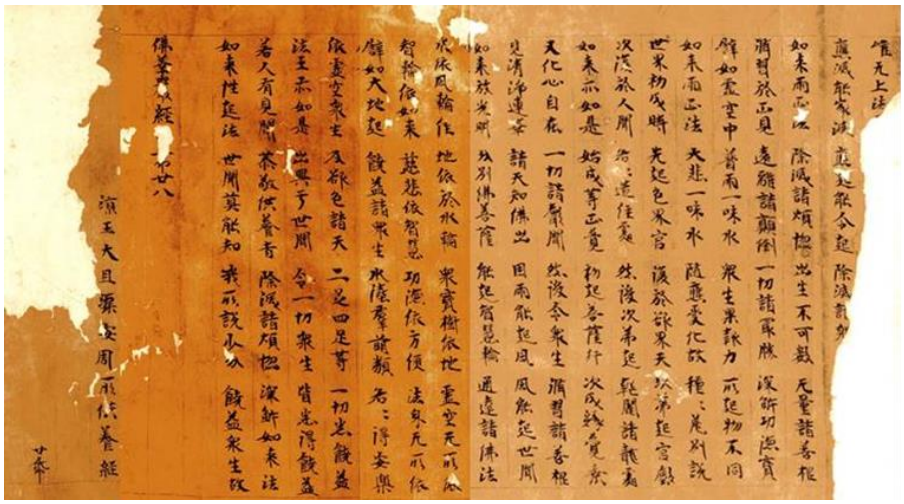
**圖1c. Ch 1825** / Toyuk (T II 4072)

**圖1c. Ch 1825 經文內容**《大方廣佛華嚴經》卷10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉：「如虛空清淨，非**色不可見**，能現一切色，其性不可見。如是大智人，**示現無量色**，非識之所識，一切莫能覩。雖聞如來聲，**音聲非如來**，離聲復不知，如來等正覺。是處甚深妙，**若能分別知**，莊嚴無上道，遠離諸虛妄。一切諸如來，無有**說佛法**，隨其所應化，而為演說法。」
( T09, no. 278, p. 466 a19-28)

**圖1d. Ch 1508** / Toyuk (T III T 152)

**圖1d. Ch 1508 經文內容**《大方廣佛華嚴經》卷11〈17 功德華聚菩薩十行品〉：「功德華**聚菩薩十行品第十七**之一
爾時，功德林菩**薩摩訶薩承佛神力，入菩**薩善伏三昧。入三昧**已，十方各過萬佛世界**塵數剎外，各見萬佛世界**塵數諸佛；是諸**如來，皆號功德林。時，彼諸佛**告功德林菩薩言：「善**哉！善哉！佛子！乃能入是善伏三**昧。十方**各萬佛剎塵數諸佛加汝神力故，能**入是善**伏三昧；」( T09, no. 278, p.466, b5-12)

**圖 2. 北涼 涼王大且渠安周供養《佛華嚴經卷第廿八》**



北涼 涼王大且渠安周供養《佛華嚴經卷第廿八》，紙本墨書，鄯善出土，長一尺七寸，存字 22 行。圖片來源: 《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成》V.1,p.60-61

**圖 3.且渠安周供養《佛說菩薩藏經》第一卷尾題跋**

圖 3.且渠安周所寫供養《佛說菩薩藏經》第一卷尾題跋

紙本墨書，256 x 1164 mm

圖片來源: 《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成》V.1,p.48

**圖 4.** 〈涼王大且渠安周造祠碑〉

涼王大且渠安周造祠碑，北京國家博物館藏
(圖片來源: 書法叢刊, 1981-2. Dec. p.37)

**圖 5. 德國藏《華嚴經》與《安周碑》、428 年田弘石塔、及 457 年《佛說菩薩藏經第一》書法比較**

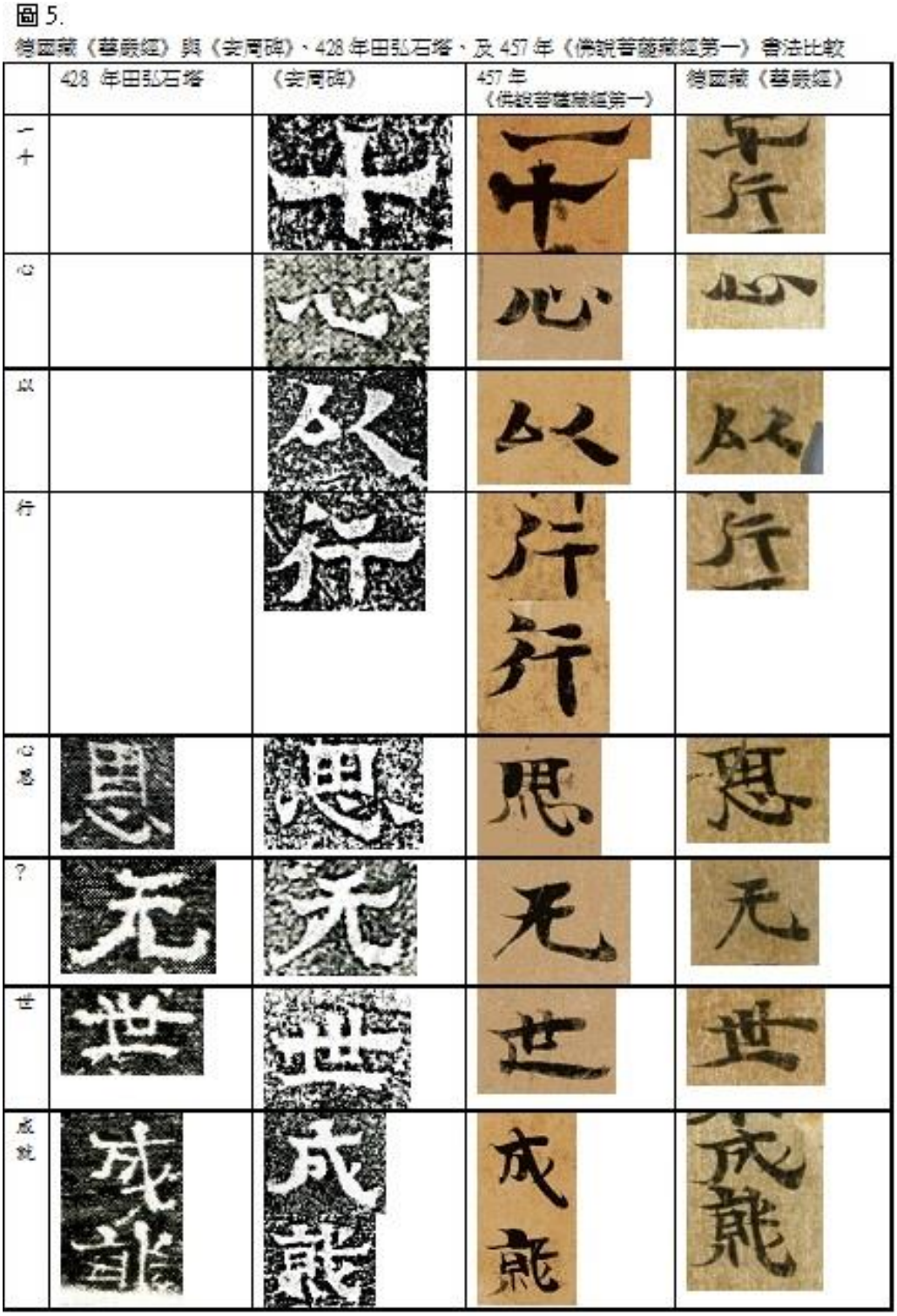


**圖 6. 457 年《佛說菩薩藏經第一》與 德國藏《華嚴經》書法比較**

圖 6. 457 年《佛說菩薩藏經第一》與 德國藏《華嚴經》書法比較

# 引用書目

## 一、原典文獻

《大寶積經》。T11. 443 b2-9。

《大唐內典錄》。T55, no. 2149。

《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。

《出三藏記集》。T55, no. 2145。

《開元釋教錄》。T55, no. 2154。

《歷代三寶紀》。T49, no. 2034。

《宋書·本紀》卷五文帝紀、卷六少帝紀。中央研究院漢籍文獻資料庫（http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanjiquery?13:1531017457:10:/raid/ihp_ebook/hanji/ttswebquery.ini:::@SPAWN）

## 二、專書、論文、網路資源等

王素（1997a）。《魏晉南北朝敦煌文獻編年》。（台北：新文豐出版公司）。

——（1997b）。《 吐魯番出土高昌文獻編年》。（台北：新文豐出版公司）。

——（1998）。《高昌史稿——統治篇》。大陸。（北京 ： 文物出版社）。

——（2000）。《高昌史稿——交通篇》。大陸。（北京：文物出版社）。

王乃棟（1991）。《絲綢之路與中國書法藝術 ： 西域書法史綱》。大陸。（新疆：新疆人民出版社）。

方立天（1988）。〈略談華嚴學與五臺山〉。《五臺山研究》1。頁 22-26。

方廣錩（2003）。〈論敦煌遺書總目錄之編纂〉。《佛教圖書館館訊》12。

中村不折（2003）。《禹域出土墨寶書法源流考》。大陸。（北京：中華書局）。

甘肅藏敦煌文獻編委會編（1999）。《甘肅藏敦煌文獻》V.1-6。大陸。（蘭州：甘肅人民出版社）。

朱雷（1985）。〈出土石刻及文書中北涼沮渠氏不見於史籍的年號〉。《出土文獻研究》。大陸。（北京：文物出版社。）

伊藤伸（1992）。《中國書法史上かた見ら敦煌漢文寫本》。池田溫編集《敦煌漢文文獻》。日本。（東京：大東出版社）。

———（1995）。〈從中國書法史看敦煌漢文文書〉。《敦煌研究》3。

池田溫（1990）。《中國古代寫本識語集錄》。日本。（東京：東京大學東洋文化研究所）。

杜斗城（1998）。《北涼佛教研究》。臺北：新文豐出版公司。

李玉珉 （1993）。〈法界人中像〉。《故宮文物月刊》11-1。頁 28-41。

李樹輝（2006）。〈柏孜克里克石窟寺始建年代及相關史事研究〉。《新疆大學學報》1。

李海峰（2008）。〈敦煌遺書中的早期《華嚴經》及其相關文獻〉。《中國文化研究》3。頁96-102。

林世田等著（2008）。〈敦煌寫本《優婆塞戒經》版本研究〉。《文獻》2。頁33-41。

施萍婷（2000）。《敦煌遺書總目索引新編》。大陸。（北京：中華書局）。

馬雍（1990）。《西域史地文物叢考》。大陸。（北京：文物出版社）。頁 117。

殷光明（2000）。《北涼石塔研究》。（新竹：覺風佛教藝術文化基金會）。

唐長孺（2006）。〈南北朝期間西域與南朝的陸路交通〉。《唐長孺文存》。頁 487。

孫傳波（2007）。〈旅順博物館藏吐魯番出土北朝時期佛經殘片書體探源〉。《大連文物》11。

陳國燦等編（2005）。《吐魯番文書總目》。湖北。（武昌 ： 武漢大學出版社）。

郭鋒（1991）。〈敦煌西域出土文獻的一個綜合統計〉。《敦煌學輯刊》1。

郭富純（2006）。〈旅順博物館藏漢文佛教寫經綜述〉。《書法叢刊》6。大陸。（北京：文物出版社）。

啓功 （2002）。《論書絕句》（趙仁珪注釋本），北京:（生活・讀書・新知三聯書店）。

崔中慧（2012）。〈流沙墨韻---敦煌吐魯番佛教寫經書法探秘〉。《藝術學》28。台北：國立藝術大學。

——— （2013a）。〈由《涼王大且渠安周造寺功德碑》探討北涼宮廷寫經與官方組織〉。2013 年敦煌吐魯番國際學術研討會論文集，成功大學。（將刊稿）

——— （2013b）。〈吐魯番出土北涼沮渠安周供養《佛華嚴經》研究〉。第四屆華嚴國際學術研討會論文集，政治大學。（將刊稿）

———（2014）。〈墨影胡韻－北涼時期宮廷佛教書法〉 (將刊登於 2014 年秋季香港城市大學九州學林學報。)

馮國棟（2004）。〈八十華嚴《入法界品》文學意蘊及其對佛教造型藝術之影響〉。《佛經文學研究論集》。上海。（上海：復旦大學出版。)。頁 1-13。

湯用彤（2011）。《漢魏兩晉南北朝佛教史 （增訂本)》。大陸。( 北京：北京大學出版社）。頁 483。

趙聲良（1991）。〈敦煌南北朝寫本的書法藝術〉。《敦煌研究》4。

鄭汝中（1991）。〈敦煌書法管窺〉。《敦煌研究》4。

———（2003）。〈漢字的演變與佛教的寫經刻經〉。《書法世界》7。

新疆維吾爾自治區吐魯番學研究院編（2007）。《吐魯番柏孜克里克石窟出土漢文佛教典籍》。大陸。（北京：文物出版社）。

榮新江等編（2008）。《新獲吐魯番出土文獻》。大陸。（北京：中華書局）。

薄小瑩（1990）。《敦煌遺書漢文紀年卷編年》。大陸。（長春：長春出版社）。

魏道儒（1999）。〈東晉南北朝華嚴學的發展趨向〉。《世界宗教研究》1。 頁 65-72。

魏道儒 （2007）。《中國華嚴宗通史》。（台北縣中和市 ： 空庭書苑有限公司） 。

磯部彰（2005）。《台東區立書道博物館所蔵中村不折舊蔵禹域墨書集成》。文部科學省科學研究費特定領域研究《東アジア出版文化の研究》総括班。

藤枝晃撰、白文譯（1990）。〈中國北朝寫本的三個分期〉。《敦煌研究》2。

Chen, Kenneth K.S. （1964） Buddhism in China: a historical survey （Princeton:Princeton University Press）.

Fujieda, Akira 藤枝晃 （2005）。高昌殘影。出口常順藏トルファン出土佛典斷片圖錄 Kōshō zan’ei：Deguchi Jōjun zō Torufan shutsudo Butten danpen zuroku. Kyōto-shi : Hōzōkan.

Jan Nattier（2007）, “Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources.” In Reflecting Mirrors : Perspectives on Huayan Buddhism, Edited by Imre Hamar. Wiesbaden : Harrassowitz.

Ryojun hakubutsukan（ed.）（2006）, Ryojun Hakubutsukan zō torufan shutsudo kanbun butten danpen sen’ei《旅順博物館藏新疆出土漢文佛經選粹》。Kyōto : Hōzōkan.

TSUI Chung-hui 崔中慧（2010）, *A Study of Early Buddhist Scriptural Calligraphy—based on Buddhist Manuscripts found in Dunhuang and and Turfan（3-5C）*，PhD thesis,（Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong）.

Yoshikawa Tadao ed.,（2009）Tonkō hikyū 敦煌秘笈, Ōsaka : Takeda Kagaku Shinkō Zaidan 杏雨書屋。

Zürcher, Erik, （2007）, The Buddhist Conquest of China：The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China（Leiden: E.J. Brill）

Turfanschung Digitales Turfan Archive :

http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/index.html。

International Dunhuang Project : http://idp.bl.uk/database/database_search.a4d。

# 《華嚴經》「六根互用」之研究

德霖技術學院通識中心　助理教授
陳士濱

## 摘　要

「六根互用」指如來於一根中能具足「見色、聞聲、齅香、別味、覺觸、知法」的功德，此義理從《法華經》之「法師功德品」、《涅槃經》之「光明遍照高貴德王菩薩品」、《華嚴經》、《楞嚴經》……等皆有廣泛的討論。如《八十華嚴經》卷 46 之「佛不思議法品」云：「一切諸佛能以眼處作耳處佛事。能以耳處作鼻處佛事。能以鼻處作舌處佛事。能以舌處作身處佛事。能以身處作意處佛事。能以意處於一切世界中住世、出世間種種境界」。唐・澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷 73 釋云：「但眼處能作耳處等事，耳處能作眼鼻事等，故六根互用」。本文將探討《華嚴經》「六根互用」之義理及現代科學之實際驗證，並進而探討《度世品經》與六十、八十《華嚴》「離世間品」中的十種「六根」義。

**關鍵詞**：《華嚴經》、《最勝問菩薩十住除垢斷結經》、《楞嚴經》、六根互用、聯覺

# A Study of the "Interaction among the Six Sensory Organs" in the Avatamsaka Sutra

Shi-Bin Chen, Assistant Professor,
General Education Center, De Lin Institute of Technology

## Abstract

The term "interaction among the six sensory organs" is employed to refer to the merits of the Buddha who is capable of perfectly embracing in one sensory organ the abilities to "see, listen, smell, distinguish, feel, and understand." This supernatural power has been widely discussed in "The Merits of Dharma Preachers" of The Dharma Flower Sutra, "The Illuminating Bodhisattva of Noble Virtues" of the Nirvana Sutra, the Avatamsaka Sutra, and the Śūrangama-Sutra, etc. In the 46th scroll of the 80-scroll Avatamsaka Sutra—" Inconceivable Qualities of Buddhas," we encounter a passage which goes thus "all the Buddhas can perform buddha-work originally done by ears through eyes, buddha-work originally done by nose through ears, buddha-work originally done by tongue through nose, buddha-work originally done by body through tongue, buddha-work originally done by intentions through body. The varieties of worldly phenomena arise from the workings of intentions." Also, the Tang-dynasty Dharma Master Cheng-kuan, in the 73rd scroll of his Interpretations of the Avatamsaka Sutra, observed that "the buddha-work achieved by ears can well be performed by eyes, nose . . . and so forth, and vice versa. This is the so-called interaction among the six sensory organs." This paper aims to discuss the meanings and the scientific evidences of the "interaction among the six sensory organs." Moreover, the ten kinds of the "six sensory organs" recorded in the "Detachment from the World" of Avatamsaka Sutra and the Universal Liberation Sutra will be explored.

## 一、前言

佛典中出現「六根互用」的思想由來已久，最早極可能是出現在西晉・竺法護譯（公元 286）的《正法華經》第六卷「歎法師品第十八」，即鳩摩羅什譯的「法師功德品第十九」。隋・智者大師將此品解釋成「六根互用」義並做歸納，如《妙法蓮華經文句》云：

> 此章明(六根)互用者。
> 鼻知好惡、別貴賤，覩天宮莊嚴等，則鼻有「眼用」。
> 讀經說法，聞香能知，鼻有「耳用」。
> 諸樹花果實，及蘇油「香氣」，鼻有「舌用」。
> 入禪、出禪，禪有「八觸」故，「五欲」嬉戲亦是「觸法」，鼻有「身用」。
> 染欲癡恚心，亦知修善者，鼻有「意用」。
> 「鼻根」自在，勝用若茲。例五根亦如是，舌根章亦如是。[1]

底下將《正法華經》、《妙法蓮華經》及《妙法蓮華經文句》整理歸納如下表：

| 西晉・竺法護譯<br>《正法華經》(公元 286 年譯出) | 後秦・鳩摩羅什譯<br>《妙法蓮華經》(公元 406 年譯出) |
|---|---|
| 微妙好薰，眾木檽香，男子女人，童子女類，其心頓處，各各異品。人間所生，諸香參差，在在茲殖，青蒼雜遝。又知大國，轉輪聖王，所據柔仁，自由力強。於彼所有，難縷字名，眾眾異香，皆分別之。財物珍寶，若干甚多，藏去著之，於何所地，有玉女寶，及餘珍異，時彼菩薩，悉曉了香。<br><br>或時在座，若復床臥，以香塗身，菩薩悉知。歌戲娛樂，一切神足，明哲智者，鼻力悉聞。 | 及知眾生香，男子女人香，說法者遠住，聞香知所在。大勢轉輪王，小轉輪及子，群臣諸宮人，聞香知所在。身所著珍寶，及地中寶藏，轉輪王寶女，聞香知所在。<br>➔鼻有「眼用」。<br><br>諸天若行坐，遊戲及神變，持是《法華》者，聞香悉能知。 |

[1] 參《妙法蓮華經文句》卷 10〈釋法師功德品〉。詳 CBETA, T34, no. 1718, p. 140, b。

| | |
|---|---|
| | ➔鼻有「耳用」。 |
| 若有奉持，此經善訓，以快妙香，及麻油香，若干種類，及華實香，所在安住，又嗅悉知。 | 諸樹華菓實，及酥油香氣，持經者住此，悉知其所在。 |
| | ➔鼻有「舌用」。 |
| 以香分別，腹中男女。復自識知，身所從來，又亦曉了，誼法科律。採覩其人，安隱苦樂，童男力勢，福應所獲。男子所願，眾多悉知， | 以聞香力故，知男女所念，染欲癡恚心，亦知修善者。 |
| | ➔鼻有「意用」。 |
| 其諸天人，所有宮殿，上妙下極，及中間宮，種種之品，如斯色像，於是住立，鼻力嗅之。又復分別，遊觀之園，諸天之法，眾明寂然，亦復曉了，尊妙宮殿，諸天子等，所遊戲處。於是建立，悉嗅天香。 | 諸天若聽法，或受五欲時，來往行坐臥，聞香悉能知。 |
| | ➔鼻有「身用」。 |
| 三十二天，至第一天，諸天大梵，所遊宮殿，彼以鼻嗅，悉能知之。住已不住，皆能曉了，諸所遠近，無不開達。終沒若生，前世宿命，以鼻嗅之，知斯本末。[2] | 入禪出禪者，聞香悉能知。光音遍淨天，乃至于有頂，初生及退沒，聞香悉能知。[3] |
| | ➔鼻有「身用」。 |

接下來是北涼・曇無讖（Dharma-rakṣa 385～433）譯的《大般涅槃經》，在「光明遍照高貴德王菩薩品」中一段有關「八種自在名為我」的道理，其中第五種即是「根自在」；所謂「根自在」就是「六根互用」之義，如經云：

> 五者「根自在」故。云何名為「根自在」耶？如來一根，亦能見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法。如來六根，亦不見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法。以「自在」故，令「根自在」。如是「自在」，名為「大我」。[4]

---

[2] 以上內容參《正法華經》卷 8〈18 歎法師品〉。詳 CBETA, T09, no. 263, p. 120, b10～121a。

[3] 以上內容參《妙法蓮華經》卷 6〈19 法師功德品〉。詳 CBETA, T09, no. 262, p. 48, c18～26。

[4] 以上參《大般涅槃經》卷 23〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉。詳 CBETA, T12, no. 374, p. 503, a。另宋・慧嚴譯《大般涅槃經》卷 21〈22 光明遍照高貴德王菩薩品〉亦云：「云何名為根自在耶？如來一根亦能見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法。如來六根亦不見色、聞聲、嗅香、別味、覺

所謂「一根」即指「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根中其中任何一根皆能具足「見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法」的能力。

在《華嚴經》中則有三品提到「六根互用」之意，分別是「佛不思議法品、十定品、賢首品」。如八十《華嚴》之「佛不思議法品」云：「一切諸佛能以眼處作耳處佛事。能以耳處作鼻處佛事。能以鼻處作舌處佛事。能以舌處作身處佛事。能以身處作意處佛事。能以意處於一切世界中住世、出世間種種境界，一一境界中能作無量廣大佛事，是為諸佛『第八自在法』」。[5]唐・澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》釋云：「但眼處能作耳處等事，耳處能作眼鼻事等，故六根互用」。[6]澄觀大師對《華嚴經》「六根互用」之義曾以六個小標題來作說明，如下所示：

> 「六根互用」，今約十八界明，則有數重之互。
> 一、諸根互(用)。
> 二、分圓互(用)。毛孔身根中，互能入「眼」等定故。
> 三、一多互(用)。謂「一根」頓作「多根」事故。
> 四、根境互(用)。謂根入「境定」，如「賢首品」說。以此云法界必該「十八界」故。
> 五、復有「一根」入「多境」。「一境」入「多根」。
> 六、復有以「六識」對「境」，以明「互入」等也。[7]

第一點「諸根互用」即佛菩薩身上所有的「諸根」都可以互相作用，在《華嚴經》中說菩薩皆能具足「十頭、十眼、十耳、十鼻、十舌、十身、十手、十足、十地、十智」的不可思議境界。[8]其次是大家最熟悉的觀世音菩薩所具的「四種」不可思議妙德，「第一種」不可思議妙德就是由「六根互用」所獲得的千手千眼境界，[9]如《楞嚴經》云：「善獲『四不思議』無作妙德：一者、由我初獲妙『妙聞

---

觸、知法。以自在故，令根自在。如是自在，名為大我」。詳 CBETA, T12, no. 375, p. 746, c。

[5] 參《大方廣佛華嚴經》卷 46〈33 佛不思議法品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 245, b。佛馱跋陀羅譯的六十《華嚴》則云：「一切諸佛能以眼入作耳入佛事，能以耳入作鼻入佛事，能以鼻入作舌入佛事，能以舌入作身入佛事，能以身入作意入佛事，能以意入於一切世界種種境界，世間境界，出世間境界，於一一境界能作佛事，是為一切諸佛自在正法」。參《大方廣佛華嚴經》卷 30〈28 佛不思議法品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 594, a。

[6] 參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 73〈27 十定品〉。詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 582, b。

[7] 參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 73〈27 十定品〉。詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 582, b。

[8] 參《大方廣佛華嚴經》卷 34〈32 寶王如來性起品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 616, c。

[9] 明太宗的文皇帝曾御製「觀音讚」，內容也是以「六根互用」之說歌頌觀世音菩薩。如云：「大聖

心』，心精(純精真心)遺聞，見聞覺知，不能分隔，成一圓融(六根互用圓融)，清淨寶覺，故我能現眾多妙容，能說無邊祕密神呪。其中或現一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首，千首、萬首、八萬四千爍迦囉(Oakala無量;碎散)首(頭也)；二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂，十四、十六、十八、二十，至二十四，如是乃至一百八臂、千臂、萬臂，八萬四千母陀羅(mudr2手印)臂；二目、三目、四目、九目，如是乃至一百八目、千目、萬目，八萬四千清淨寶目」。[10]另外觀世音菩薩「十四種」無畏功德的「第十三」也是屬於「六根圓通」的境界，如《楞嚴經》云：「十三者，六根圓通(六根互用圓滿通達)，明照(妙明照耀)無二(無二無別)，含(含裹)十方界」。[11]

第二點「分圓互用」: 指於身上所有毛孔等諸根都能入「眼」之「三昧定」、入「耳」之「三昧定」……入「意」之「三昧定」。這個觀點主要從八十《華嚴經・十定品》的二段經文來，如云：

> 佛子！云何為菩薩摩訶薩「一切眾生差別身三昧」？佛子！菩薩摩訶薩住此三昧，得十種無所著……菩薩摩訶薩於此三昧，內身入，外身起；外身入，內身起……「眼處」入，耳處起；「耳處」入，眼處起；「鼻處」入，舌處起；「舌處」入，鼻處起；「身處」入，意處起；「意處」入，身處起；自處入，他處起……三世入，剎那起；剎那入，三世起。[12]

> 佛子！云何為菩薩摩訶薩「法界自在三昧」？佛子！此菩薩摩訶薩於自「眼處」乃至「意處」入「三昧」，名「法界自在」。菩薩於自身一一「毛孔」中入此「三昧」，自然能知諸世間，知諸世間法……以於法界得自在故，善分別眼，

---

自在觀世音，百千萬億應無盡。神通無礙無所住，大慈大悲愍眾生。『六根互用』智慧深，聞思修入三摩地。濟度隨機而顯現，有如一月印千江」。參《佛說聖觀自在菩薩梵讚》。詳 CBETA, T20, no. 1055, p. 70, c。

[10] 參《楞嚴經》卷 6。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 129, c。

[11] 參《楞嚴經》卷 6。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 129, b。

[12] 以上經文參《大方廣佛華嚴經》卷 42〈27 十定品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 218, c。同屬「華嚴部」的《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 6〈15 碎身品〉與《華嚴經》也有相同的經文，如下所說：「佛告最勝：菩薩摩訶薩入碎身定，使菩薩入此定，具足十種如住……入『極遠』有形眾生定；從『極遠』眾生定起。入『極近』眾生定，從『極近』眾生定起。入眼入定，從眼入定起。入耳入定，從耳入定起。入眼入定、入鼻入定，從舌入定起。入舌入定、從，鼻入定起。入身入定，從意入定起。入自入定，從自入定起。入他入定，從他入定起……入現在定，從現在定起。入過去定，從過去定起。入未來定，復入三世定」。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 1007, c。

善分別耳，善分別鼻，善分別舌，善分別身，善分別意，如是種種差別不同，悉善分別盡其邊際。[13]

第三點「一多互用」：指「一根」可作「多根」諸事，如一「眼根」可同時作出其餘五根之事。如：《華嚴經隨疏演義鈔》云：「『眼根』發『耳識』，而能嗅於香等」。[14]

第四點「根境互用」：指諸佛菩薩能於「六根」中入「正定」，也能於「六塵妄境」中「出定」，達到「六根入定、六塵出定」的境界。這觀點主要引自六十《華嚴經》的「賢首菩薩品」、八十《華嚴經》的「賢首品」，及內容多與《華嚴經》之「十住品、賢者品」相同的趙宋・法天譯《大方廣總持寶光明經》。底下將三種經文對照如下：

| 六十《華嚴經》<br>「賢首菩薩品」 | 八十《華嚴經》<br>「賢首品」 | 《大方廣總持寶光明經》<br>卷五 |
|---|---|---|
| 於「眼根」中入正受，<br>於「色法」中三昧起，<br>示現色法不思議，<br>一切天人莫能知。<br>於「色法」中入正受，<br>於眼起定念不亂，<br>觀「眼」無生無自性，<br>說空寂滅無所有。 | 於「眼根」中入正定，<br>於「色塵」中從定出，<br>示現色性不思議，<br>一切天人莫能知。<br>於「色塵」中入正定，<br>於眼起定心不亂，<br>說「眼」無生無有起，<br>性空寂滅無所作。 | 彼於「眼塵」三昧中，<br>能現大「色」諸境界，<br>見此不可思議色，<br>天上人間悉愕然。<br>既覩「色塵」三昧已，<br>作是思惟「眼塵」境，<br>「眼」之自性非生滅，<br>是故開闡無相空。 |
| 於「耳根」中入正受，<br>於「聲法」中三昧起，<br>分別一切諸音聲，<br>諸天世人莫能知。<br>於「聲法」中入正受，<br>於耳起定念不亂，<br>觀「耳」無生無自性， | 於「耳根」中入正定，<br>於「聲塵」中從定出，<br>分別一切語言音，<br>諸天世人莫能知。<br>於「聲塵」中入正定，<br>於耳起定心不亂，<br>說「耳」無生無有起， | 或有「耳塵」三昧中，<br>能現大「聲」諸境界，<br>入於一切語言音，<br>天上人間悉愕然。<br>既覩「聲塵」三昧已，<br>審諦思惟「耳塵」境，<br>「耳」之自性非生滅， |

[13] 以上經文參《大方廣佛華嚴經》卷 42〈27 十定品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 220, c。
[14] 參唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 41〈20 偈讚品〉，詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 318, c。

| | | |
|---|---|---|
| 說空寂滅無所有。 | 性空寂滅無所作。 | 是故開闡無相空。 |
| 於「鼻根」中入正受，<br>於「香法」中三昧起，<br>分別一切諸香法，<br>諸天世人莫能知。<br>於「香法」中入正受，<br>於鼻起定念不亂，<br>觀「鼻」無生無自性，<br>說空寂滅無所有。 | 於「鼻根」中入正定，<br>於「香塵」中從定出，<br>普得一切上妙香，<br>諸天世人莫能知。<br>於「香塵」中入正定，<br>於鼻起定心不亂，<br>說「鼻」無生無有起，<br>性空寂滅無所作。 | 或有「鼻塵」三昧中，<br>能現大「香」諸境界，<br>如是「妙香」悉遍入，<br>天上人間悉愕然。<br>既覩「香塵」三昧已，<br>復諦思惟「鼻塵」境，<br>「鼻」之自性非生滅，<br>是故開闡無相空。 |
| 於「舌根」中入正受，<br>於「味法」中三昧起，<br>分別一切諸味法，<br>諸天世人莫能知。<br>於「味法」中入正受，<br>於舌起定念不亂，<br>觀「舌」無生無自性，<br>說空寂滅無所有。 | 於「舌根」中入正定，<br>於「味塵」中從定出，<br>普得一切諸上味，<br>諸天世人莫能知。<br>於「味塵」中入正定，<br>於舌起定心不亂，<br>說「舌」無生無有起，<br>性空寂滅無所作。 | 或有「舌塵」三昧中，<br>能現大「舌塵」境界，<br>如是「上味」普周遍，<br>天上人間悉愕然。<br>既得「上味」三昧已，<br>審諦思惟「舌塵」境，<br>「舌」之自性非生滅，<br>是故開闡無相空。 |
| 於「身根」中入正受，<br>於「觸法」中三昧起，<br>分別一切諸觸法，<br>諸天世人莫能知。<br>於「觸法」中入正受，<br>於身起定念不亂。<br>觀「身」無生無自性，<br>說空寂滅無所有。 | 於「身根」中入正定，<br>於「觸塵」中從定出，<br>善能分別一切觸，<br>諸天世人莫能知。<br>於「觸塵」中入正定，<br>於身起定心不亂，<br>說「身」無生無有起，<br>性空寂滅無所作。 | 或有「身塵」三昧中，<br>能現大「觸塵」境界，<br>世間「觸塵」普遍入，<br>天上人間悉愕然。<br>既覩「觸塵」三昧已，<br>「身塵」遍起諦思惟，<br>「身」之自性非生滅，<br>是故開闡無相空。 |
| 於「意根」中入正受，<br>於「諸法」中三昧起，<br>分別一切諸法相，<br>諸天世人莫能知。 | 於「意根」中入正定，<br>於「法塵」中從定出，<br>分別一切諸法相，<br>諸天世人莫能知。 | 或有「心塵」三昧中，<br>能現大「法塵」境界，<br>既覩「法塵」三昧已，<br>復諦思惟「心塵」境， |

| | | |
|---|---|---|
| 於「諸法」中入正受，<br>於意起定念不亂，<br>觀「意」無生無自性，<br>說空寂滅無所有。[15] | 於「法塵」中入正定，<br>從意起定心不亂，<br>說「意」無生無有起，<br>性空寂滅無所作。[16] | 「心」之自性非生滅，<br>是故開闡無相空。[17] |

這種從「六根入定」而從「六塵出定」的境界在八十《華嚴經》的「十定品」中被稱為「同中入定異中起，異中入定同中起」。[18]

第五點「一根入多境、一境入多根」：如一「眼根」可同時入「聲、香、味、觸、法」諸塵境；一「塵境」亦可同時入「眼、耳、鼻、舌、身、意」諸六根。如《華嚴經隨疏演義鈔》云：「『眼根』發於『眼識』，而了『六境』，餘根亦爾」。[19]

第六點「六識對境而互入」：如「眼識」能入「聲塵」之境，或入「香塵」之境，「六識」與「六境」皆能互入運用。如《華嚴經隨疏演義鈔》云：「『眼根』能發『六識』，以了『六境』」。[20]

澄觀大師分別以六點解釋「六根互用」義，已將《華嚴經》「佛不思議法品、十定品、賢首品」三品中的「六根互用」思想詮釋的很圓滿了。底下再將「六根互用」義作進一步的詳細探討。

## 二、「六根互用」為諸佛菩薩自在法

「六根互用」為諸佛菩薩的自在神通力法，在《楞伽經》中記載其餘國士的佛陀在宣揚法義時並非只用「舌根」，有時用「眼根」說法，有時用「身根」說法，如經中舉出的九種「說法」的方式，如云：

---

[15] 以上內容參《大方廣佛華嚴經》卷 7〈8 賢首菩薩品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 438, c。
[16] 以上內容參《大方廣佛華嚴經》卷 15〈12 賢首品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 77, c。
[17] 以上內容參《大方廣總持寶光明經》卷 5。詳 CBETA, T10, no. 299, p. 902, a。
[18] 參八十《大方廣佛華嚴經》卷 42〈27 十定品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 220, a。
[19] 參唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 41〈20 偈讚品〉，詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 318, c
[20] 參唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 41〈20 偈讚品〉。詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 318, c

大慧！非一切佛國土(皆以)「言語說法」，何以故？以諸「言語」唯是人心分別說故。是故大慧！

有佛國土「直視不瞬，口無言語」，名為說法。

有佛國土「直爾示相」，名為說法。

有佛國土但「動眉相」，名為說法。

有佛國土唯「動眼相」，名為說法。

有佛國土「笑」說法。

有佛國土「欠呿(張口)」[21]說法。

有佛國土「咳」(咳嗽)說法。

有佛國土「(憶)念」說法。

有佛國土「身」說法。[22]

以上這九種代表佛陀能以「六根互用」的方式說法度眾，不限於只用「舌根」說法。屬於「華嚴部」的《度世品經》中則說菩薩的六根皆有「十事」不可思議的妙用，如只要「眼見」諸佛，則六根皆得「歡悅」。所有六根都「無所障塞、無怪」，諸根也可入於如來的「十種之力」，[23]如彼經云：

菩薩「諸根」有十事。何謂為十？

❶諸菩薩等，若「見」諸佛，諸根歡悅，欣然不還。

❷好樂諸佛，奉敬經典，靡所不達。

❸菩薩不迴，一切「諸根」，無所「障塞」。

❹心常堅住，其所修行，莫能廢者。

❺諸根微妙，曉了分別，智度無極。

❻諸菩薩「意」，無有進退，勸誨眾生，志如金剛。

---

[21] 「欠呿」二字在《大乘入楞伽經》卷 3〈2 集一切法品〉譯為「嚬呻」，即指「打哈欠」。詳 CBETA, T16, no. 672, p. 603, a。

[22] 參《入楞伽經》卷 4〈3 集一切佛法品〉，詳 CBETA, T16, no. 671, p. 534, b。

[23] 「如來十力」之說可參《大方廣佛華嚴經》卷 14〈11 淨行品〉云：「處非處智力、過未現在業報智力、根勝劣智力、種種界智力、種種解智力、一切至處道智力、禪解脫三昧染淨智力、宿住念智力、無障礙天眼智力、斷諸習智力」。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 69, c。或參閱同屬「華嚴部」的《大方廣總持寶光明經》卷 1 云：「菩薩發心住……為求如來『一切智、一切相智』，是故名為『初發心住』。又學如是『十力』，何等為十？謂：一、處非處智力，二、過現未來福業報智力，三、禪定解脫三昧智力，四、至一切處道智力，五、無數種種界智力，六、無數種種勝解智力，七、根勝劣智力，八、宿住憶念智力，九、天眼智力，十、無漏智力」。詳 CBETA, T10, no. 299, p. 886, b。

❼消化諸法，破壞眾惡，其明堅強，靡所不照。
❽見諸如來，光燿所在，「諸根無怪」。
❾開士之心，了如來身，合為一體。
❿其菩薩「意」，至無限際，入於「如來十種之力」。
是為菩薩十事諸根。[24]

「六根互用」雖為諸佛菩薩的自在神通力，但菩薩要修行到何種程度才能具此能力呢？歷代祖師的看法不盡相同，有說「十信」或「初住」[25]以上，或「十地」[26]菩薩等不同說法。隋・智者大師說：此是已證「圓教」的「十信位」及「入假位」。如大師的《摩訶止觀》云：

圓教「十信」，六根淨時，即遍見聞十法界事。若是入空，尚無一物。既言「六根互用」，即是「入假位」也。[27]

唐・道宣撰《四分律含注戒本疏行宗記》也如是說：

佛能「諸根互用」及大菩薩等，此據「十信」已去，六根淨位。[28]

「六根互用」位當「十信」之說法，也詳見《楞嚴經》「識陰盡」的經文，如云：

銷磨(銷鎔磨煉)六門(六根門頭)，合開(六根當一根用➔合成就。一根當六根用➔開成就)成就，見聞通隣(互通鄰接)，互用清淨(六根互用，清淨自在)，十方世界，及與身心，如吠瑠璃

[24] 參《度世品經》卷 4。詳 CBETA, T10, no. 292, p. 638, b。
[25] 如唐・湛然撰《止觀輔行傳弘決》說：「『六根互用』……今依《華嚴》，『初住』已上，即『真互用』」。詳 CBETA, T46, no. 1912, p. 153, c。
[26] 如唐・窺基撰《妙法蓮華經玄贊》中說：「諸根互用，唯在『十地』……非『地』前可名自在諸根互……諸根互用，得大自在，唯在『十地』」。詳 CBETA, T34, no. 1723, p. 838, a。
[27] 參隋・智者大師說 灌頂記《摩訶止觀》卷 6。詳 CBETA, T46, no. 1911, p. 79, c。另清・性權記《四教儀註彙補輔宏記》卷 8 也有同樣的說法，云：「圓教『十信』，六根淨時，即遍聞見十法界事。既言『六根互用』，即是『入假位』也」。詳 CBETA, X57, no. 980, p. 896, c // Z 2:7, p. 346, b // R102, p. 691, b18-p. 692, a。
[28] 參唐・道宣撰《四分律含注戒本疏行宗記(第 1 卷-第 3 卷)》卷 1。詳 CBETA, X39, no. 714, p. 760, b // Z 1:62, p. 210, d // R62, p. 420, b。

(vai79rya)內外明徹，名「識陰盡」。[29]

除了《楞嚴經》認為「六根互用」即已證「十信位」外，其餘《十不二門指要鈔詳解》[30]、《註法華本迹十不二門》[31]、《摩訶止觀義例隨釋》[32]、《梵網經菩薩戒本疏》[33]……等皆有相同的看法。據《占察善惡業報經》載，菩薩修行之每一階位，均稱為「佛」。如云：

> 漸次作佛者，略說有四種。何等為四？
>
> 一者，「信滿」法故作佛。所謂依種性地，決定信諸法不生不滅，清淨平等，無可願求故。
>
> 二者，「解滿」法故作佛。所謂依解行地，深解法性，知如來業無造無作，於生死涅槃不起二想，心無所怖故。
>
> 三者，「證滿」法故作佛。所謂依淨心地，以得無分別寂靜法智，及不思議自然之業，無求想故。
>
> 四者，一切功德「行滿」足故作佛。所謂依究竟菩薩地，能除一切諸障，無明夢盡故。[34]

所以：

❶「十信」滿位之境地，稱為「信滿成佛」。

❷「十住」滿位之境地，稱為「解滿成佛」。

---

[29] 參《楞嚴經》卷 10。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 153, b。歷代祖師對「識陰滅盡」大致皆作：已證大乘的「八信、九信、十信」位。如元・惟則會解 明傳燈 圓通疏《楞嚴經圓通疏》卷 9 云：「『識陰』盡，則『諸根互用』，此在相似『七信』已去」。詳 CBETA, X12, no. 281, p. 927, a // Z 1:19, p. 436, d16-p. 437, a // R19, p. 872, b16-p. 873, a。又明・交光大師之《楞嚴經正脉疏》卷 10 則云：「『識』盡，乃『十信滿心』，住位『初心』，方以證入圓通」。詳 CBETA, X12, no. 275, p. 469, a // Z 1:18, p. 437, a // R18, p. 873, a。

[30] 如宋・可度 詳解 明・正謐 分會《十不二門指要鈔詳解》卷 2 云：「若至『十信』，六根互用，能以一妙音，遍滿三千界，方於事用自在」。詳 CBETA, X56, no. 931, p. 479, b // Z 2:5, p. 222, c // R100, p. 444, a。

[31] 如宋・宗翌述《註法華本迹十不二門》云：「故相似位，成六根遍照。『十信位』中，『比量』智照不成而成，成『十信位』……『六根互用』，照分十界十不定十矣」。詳 CBETA, X56, no. 927, p. 334, b// Z 2:5, p. 80, c// R100, p. 160, a。

[32] 如宋・處元述《摩訶止觀義例隨釋》卷 3：「若入『十信』，應須『六根互用』，如《法華》中說」。詳 CBETA, X56, no. 923, p. 155, b // Z 2:4, p. 435, d // R99, p. 870, b。

[33] 參唐・知周撰《梵網經菩薩戒本疏》卷 2 云：「《法華經・法師功德品》，『六根互用』清淨洞達，故經云：以清淨常體，一切身中觀，即圓教『十信人』」。詳 CBETA, X38, no. 687, p. 447, a // Z 1:60, p. 159, a // R60, p. 317, a。

[34] 參《占察善惡業報經》卷 2。詳 CBETA, T17, no. 839, p. 909, a。

❸「十地」滿位菩薩之修行，稱為「行滿成佛」。

❹完全達到佛果之境地，則稱「證滿成佛」。

如果已獲「六根互用」，則位當「十信」滿位之境，也稱為「信滿成佛」。

在唐・湛然大師的《止觀輔行傳弘決》中另有細分，他將「六根互用」另開二種，一是「相似六根互用」，二是「真六根互用」。《法華經》中的「六根互用」為「相似六根互用」；《華嚴經》中的「六根互用」則為「真六根互用」。如湛然的《止觀輔行傳弘決》說：

「六根互用」，凡有二種。一「似」(互用)、二「真」(互用)。

「似」(互用)如《法華》。

「真」(互用)如《華嚴》，今依《華嚴》，「初住」已上，即「真互用」。[35]

在《華嚴經》中「六根互用」確定是諸佛菩薩的自在神通力，所以歸類成「真六根互用」，此在明・一如等編集的《大明三藏法數》中也有同樣的說明。如云：「『六根互用』者，謂眼等六根更互而有其用也，如《涅槃經》云：如來一根，則能見色、聞聲、齅香、別味、覺觸、知法。一根既爾，餘根亦然，此『真六根互用』也」。[36]諸佛如來當然具有「六根互用」能力，而菩薩需達「初住」以上即能「六根互用」，這是《華嚴經》的觀點。

屬於「華嚴部」的《最勝問菩薩十住除垢斷結經》中曾舉一個例子說：「爾時菩薩知彼眾生心中所念，便於『香』中說『六重』之法(以上說明「香塵」與「聲音」串連互用情形)。是時『聞香』眾生，心開意悟，畢此世患，更不來生，盡於苦際，即成『道果』」。[37]「如此法教，皆出于『味』，眾生聞之，心開意悟，畢此世患，更不來生，盡於苦際，即成『道果』」。[38]可見雖由鼻「聞」香，但卻有「意」用而成就道果，也就是「鼻根」能作「意根」用。類似《最勝問菩薩十住除垢斷結經》中「以鼻根啟發意根」的道理在其餘佛典還有許多的例子。如《大寶積經》中說：「諸龍等，於如來所，生希有心……為供養故……遍覆一切世間，普雨香水，以成香泥……充滿三千大千佛剎。其中眾生『聞香氣』者，皆不退於『阿耨多羅

[35] 參唐・湛然述《止觀輔行傳弘決》卷。詳 CBETA, T46, no. 1912, p. 153, c。

[36] 參明・一如等編集《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 21。詳 CBETA, P182, no. 1615, p. 267, a。

[37] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 7〈19 化眾生品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 1015, c。

[38] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 7〈19 化眾生品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 1016, a。

三藐三菩提』」。[39]《佛說大般泥洹經》云：「其花『香薰』，普遍三千大千世界，諸聞香者，罪垢消除，發『菩提心』」。[40]《大方等無想經》云：「一切眾生，聞『香氣』已，皆得『愛法』，心樂『大乘』，樂欲聽法，斷諸煩惱，是華成就如是功德微妙之香」。[41]《大集大虛空藏菩薩所問經》云：「其香芬馥，遍於無量百千世界。彼中菩薩『聞香、見花』，即皆得『定』」。[42]《大乘悲分陀利經》更說眾生只用「鼻根」聞香，則「眼根」盲者可獲視明；「耳根」聾者可獲聽明，乃至其餘諸根殘缺者，也可獲得成就。若「身體」有四百四病，只需「聞香」，也可全癒。若「意根」已精神失志者，只需「聞香」，也可還得原本正常的精神意志。如經云：

> 其中眾生「聞」彼華香，盲者得「視」，聾者得「聽」，乃至諸根不具悉得成就。其有眾生四百四病之所困者，彼「聞香」已，身病即除。其中眾生有「狂顛」錯亂失志者，彼聞華香，逮得「本心」。[43]

這些都是佛菩薩的威德神力加被，能令眾生由一根而獲得其餘諸根的「圓滿」。

## 三、「六根互用」的修法

「六根互用」的修法在經論中講了很多，有說「斷了『六識』分別執，便能六根互用」，[44]如《成實論》云：「『五情』(五根)不能互取『五塵』所伺異故。若我可『六識』識，則六根互用」。[45]有說「體悟六根即實相」就可「六根互用」，也有說只要從「一根」起修，漸漸便能通達「六根互用」。底下就「悟六根即實相」及「從一根起修」兩小節來說明「六根互用」的修法。

### （一）悟「六根」即實相

隋・吉藏《法華義疏》中說：

> 問：六根云何得「互用」？

[39] 參《大寶積經》卷 64〈7 龍王授記品〉。詳 CBETA, T11, no. 310, p. 367, c。
[40] 參《佛說大般泥洹經》卷 1〈2 大身菩薩品〉。詳 CBETA, T12, no. 376, p. 857, b。
[41] 參《大方等無想經》卷 6〈37 增長健度〉。詳 CBETA, T12, no. 387, p. 1106, a。
[42] 參《大集大虛空藏菩薩所問經》卷 4。詳 CBETA, T13, no. 404, p. 627, c。
[43] 參《大乘悲分陀利經》卷 6〈20 大師授記品〉。詳 CBETA, T03, no. 158, p. 275, a。
[44] 此說詳見明・真可述《八識規矩頌解》所云。詳 CBETA, X55, no. 892, p. 417, b // Z 2:3, p. 288, c // R98, p. 576, a。
[45] 參《成實論》卷 3〈35 有我無我品〉。詳 CBETA, T32, no. 1646, p. 260, a。

答：悟六根即是「實相」。「實相」即是「法身」，故六根無礙，所以得「互用」。[46]

從《法華義疏》可知要獲「六根互用」的方法需從修學「六根」即是「實相」開始，在《華嚴經》則說要通達「六根」的「實相」必須體悟六根皆「空性、寂滅」的道理，如「如來光明覺品」中云：「觀身如『實相』，一切皆『寂滅』，離我非我著，是彼淨妙業」。[47]另外在六十《華嚴經》的「菩薩明難品」、八十《華嚴經》的「菩薩問明品」皆有詳細說明如何觀察「六根」即是「空寂、空無性」的道理。兩部經比對如下：

| 六十《華嚴經》<br>菩薩明難品 | 八十《華嚴經》<br>菩薩問明品 |
|---|---|
| 眼耳鼻舌身，心意諸情根，<br>因此轉眾苦，而實無所轉。<br>法性無所轉，示現故有轉，<br>於彼無示現，示現無所有。<br>眼耳鼻舌身，心意諸情根，<br>其性「悉空寂」，虛妄無真實。<br>觀察正思惟，有者無所有，<br>彼見不顛倒，法眼清淨故。<br>虛妄非虛妄，若實若不實，<br>世間出世間，但有假言說。[48] | 眼耳鼻舌身，心意諸情根，<br>以此常流轉，而無能轉者。<br>法性本無生，示現而有生，<br>是中無能現，亦無所現物。<br>眼耳鼻舌身，心意諸情根，<br>一切「空無性」，妄心分別有。<br>如理而觀察，一切皆無性，<br>法眼不思議，此見非顛倒。<br>若實若不實，若妄若非妄，<br>世間出世間，但有假言說。[49] |

屬於「華嚴部」的《最勝問菩薩十住除垢斷結經》也有同樣的義理，如云：「一一分別眼耳鼻舌身心之法，了知『悉空』，亦無所有」。[50]「菩薩大士復當思惟解於六衰，眼之視色，色亦無有，前物入色，亦復『無有』，耳鼻口身意亦復如是」。[51]「眼

[46] 參隋・吉藏《法華義疏》卷 11〈19 法師功德品〉。詳 CBETA, T34, no. 1721, p. 615, a。
[47] 參《大方廣佛華嚴經》卷 5〈5 如來光明覺品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 424, b。
[48] 以上內容參佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 5〈6 菩薩明難品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 427, a。
[49] 以上內容參實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 13〈10 菩薩問明品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 66, b。
[50] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 3〈8 童真品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 982, c。
[51] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 5〈14 勇猛品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 1004, b。

如水泡，亦不牢固，幻偽不真……斯亦『無常』而不可見，無形無主永無名號……斯由『合會因緣』所成……此起則起，此滅則滅。眼耳鼻口身意之法，亦復如是，皆悉『虛寂』而無形質。智者達了，本末皆『空』，何用疲勞困苦識神」？[52]這些經典都在教導眾生如何觀察及證悟「六根」即是「悉空、無有、虛寂」的道理。

在《楞嚴經》中講「六根互用」的修法，認為只要「心無貪婬」、不緣「外六塵」，即可讓六根作用不起分別，進而達到「六根互用」之目標，如經云：

> 如是清淨，持禁戒(sa3vara)人，心無貪婬，於外六塵，不多流逸(隨流放逸)，因不流逸，旋元(旋復本元)自歸(自歸本性)，塵(六塵)既不緣(攀緣)，(六)根無所偶(相對)，反流(六根返回自性之流)全一(全歸於一真性)，「六用」(六根分別之作用)不行(已不再起分別的作用，喻已得六根互用之妙)……身心快然，妙圓平等，獲大安隱。[53]

屬於「華嚴部」的《最勝問菩薩十住除垢斷結經》也有不緣「外六塵」的修法，如經云：「復當分別『六衰』所興，了知尋察『色、聲、香、味、細滑』之法，亦復不用『見、聞、念、知、心意識法』，得淨一住」。[54]「觀內六情，去外六塵。若眼見色，不興眼識，『外色、內識』悉了虛無，色為是誰？眼識所在？若耳聞聲，不興耳識，『外聲、內識』悉了虛無，聲為是誰？耳識所在？……」[55]不論是《最勝問菩薩十住除垢斷結經》觀六根「悉空寂」的修法，或是《楞嚴經》不緣「外六塵」修法，兩者均可達到「六根互用」之境。只要能通達六根「一切空無性」的「實相觀」，便可獲得「無礙」，只要「六根無礙，故於一根得六根用」。[56]在《華嚴經》的「離世間品」中也有說菩薩具有十種「智無礙用」，其中第三種就是「能決定知、決定說一切眾生諸根無礙用」。[57]這個「諸根無礙用智」在「普賢行品」中也有詳細說明，如經云：

> 現在一切佛，於法得自在……出生無礙眼，無礙耳鼻身，無礙廣長舌，能令眾歡喜。[58]

---

[52] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 1〈4 色入品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 972, c。
[53] 參《楞嚴經》卷 8。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 141, c26-p. 142, a。
[54] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 1〈1 道引品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 967, b。
[55] 參《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 8〈22 等慈品〉。詳 CBETA, T10, no. 309, p. 1024, a。
[56] 參隋‧吉藏《法華統略》卷 3。詳 CBETA, X27, no. 582, p. 525, a // Z 1:43, p. 86, d // R43, p. 172, b。
[57] 參《大方廣佛華嚴經》卷 56〈38 離世間品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 294, b。
[58] 參《大方廣佛華嚴經》卷 49〈36 普賢行品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 260, b。另《大方廣佛

經文中指出只要能得「六根無礙」，就能令眾生歡喜。在《華嚴經》的「佛不思議法品」中也說諸佛菩薩具有十種法，第二種到第七種就是「六根」的無障礙法力。如經云：

> 一切諸佛有「無邊際無障礙眼」，於一切法悉能明見。
> 一切諸佛有「無邊際無障礙耳」，悉能解了一切音聲。
> 一切諸佛有「無邊際鼻」，能到諸佛自在彼岸。
> 一切諸佛有「廣長舌」，出妙音聲周遍法界。
> 一切諸佛有「無邊際身」，應眾生心，咸令得見。
> 一切諸佛有「無邊際意」，住於無礙平等法身。[59]

諸佛因擁有「無邊際、無障礙」的六根，自然能以「六根互用」的妙用度化眾生。

（二）從「一根」起修

從六根中的「一根」起修，進而達到「六根互用」的境界，這個修法主要是《楞嚴經》所提出，如經云：

> 隨拔一根(六根任選其一)，脫粘(所粘著的妄塵)內伏(攝伏其根)，伏歸(降伏後導歸)元真(本元一真之心)，發本明耀(發明本性妙明光耀之性)。耀性(光耀之性)發明，諸餘五粘(粘著五根的五妄塵)，應拔(也應跟著被拔取)圓脫(圓滿解脫)。不由前塵所起知見，明(明耀之性)不循根(內六根)，寄根(亦可暫寄託於根)明發(顯發明耀之性)；由是六根互相為用。[60]

> 「一根」既返源，「六根」成解脫……雖見諸根(六根)動(轉動)，要以「一機」(身體喻如一木制機關)抽(抽動)；息機(六根機關的妄動)歸寂然，諸幻成無性。六根亦如是，元依一精明(此喻阿賴耶識)，分成「六和合」(六根和合的妄相)；一處(一根之處)成休(休止)復(復返於不生不滅真性)，「六用」(六根之用)皆不成(不成障礙。意指可六根互用也)。[61]

---

華嚴經》卷 33〈31 普賢菩薩行品〉亦云：「菩薩具出生，無礙眼耳身，無礙廣長舌，令眾悉歡喜」。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 609, c。

[59] 參《大方廣佛華嚴經》卷 46〈33 佛不思議法品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 242, a。

[60] 參《楞嚴經》卷 4。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 123, b。

[61] 參《楞嚴經》卷 6。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 131, a。

《楞嚴經》雖講「隨拔一根」即可達「六根互用」，但確主張從「耳根」修起，因為娑婆世界眾生的根器在於「耳根」。[62]——「一根」既返源，「六根」成解脫——雖是《楞嚴經》提出的明確理論，但這種由「一」而達「六」的觀點仍可在《華嚴經》中發現相同的道理。如「入法界品」中說如果有眾生的「身根」接觸到此「光明」後便可獲得「六根圓滿」，經云：「若有眾生，『諸根』不具，『觸』斯『光明』，皆悉具足」。[63]「普賢菩薩行品」中說菩薩能於「意根」的一念間便獲六根圓滿，能於一「眼根」的境界中出生「無量諸眼」，如經云：「菩薩一念中，方便令(眾生得)解脫。如是諸根入，眼耳鼻舌身……一一眼境界，(能獲)出生無量眼」。[64]同屬於「華嚴部」的《度世品經》更說菩薩單一「意根」便可「周遍法界」，可獲「十事」不可思議的境界。如經云：

> 菩薩「意遍」，復有十事。何謂為十？
>
> ❶其「意」普遍，曠若虛空。
>
> ❷入於無量一切法界，一時之間皆遍三世。
>
> ❸諸佛所興，輒能具足。入胎出生、棄國捐王、成最正覺、現大滅度，悉由聖慧。
>
> ❹入眾生界，志其「意性」，覺知「諸根」。
>
> ❺以聖光明，遍至一切諸法境土，周無邊際。
>
> ❻諸幻羅網，無所從生。
>
> ❼至於自然，無有顛倒，不可計會。
>
> ❽己心無礙，使他無蔽。
>
> ❾光明智慧，而得自在。
>
> ❿諸佛興時，所在發意，現最正覺。
>
> 是為菩薩「十事意遍」。[65]

「一多」的「相容、互融、互入、互攝、相入、相即、無礙」[66]都是《華嚴經》

---

[62] 如《楞嚴經》卷 6 云：「此方真教體，清淨在『音聞』；欲取三摩提，實以『聞』中入」。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 130, c。

[63] 參《大方廣佛華嚴經》卷 52〈34 入法界品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 730, c。另八十《華嚴經》卷 70〈39 入法界品〉亦云：「若有眾生『遇』斯光者，一切『諸根』悉得圓滿」。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 380, a。

[64] 以《大方廣佛華嚴經》卷 33〈31 普賢菩薩行品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 611, a。

[65] 上述內容參《度世品經》卷 4。詳 CBETA, T10, no. 292, p. 638, a。

明確的思想，所以從「一根」修起，便可獲「六根」的「無礙圓融」。在《華嚴經》「十迴向品」中提到菩薩以布施「眼根」的修行法門時，便可制伏自己的「六根」，如經云：

> 佛子！菩薩摩訶薩以「眼」布施諸來乞者……於其乞者，起歡喜攝受心……為修習大慈悲故，為制伏「六根」故，於如是法而生其心。[67]

若菩薩布施「耳根、鼻根」時，則願一切眾生將來常「見」諸佛菩薩，而且自己也可調伏「諸根」，如「十迴向品」中說：

> 佛子！菩薩摩訶薩能以「耳、鼻」施諸乞者……親附乞者，專心修習諸菩薩行……願常得「見」(➔眼根)諸佛菩薩，隨順「憶念」(➔意根)一切佛法……菩薩如是施「耳、鼻」時，心常寂靜，調伏「諸根」。[68]

以上都是菩薩從「一根」起修而獲得「諸根」圓滿的情形，同樣的道理也見於六十《華嚴經》云：「於一一根中，皆悉了知無量諸根」。[69]及八十《華嚴經》云：「於一一根中，悉能了知無量諸根」[70]。同屬「華嚴部」的《度世品經》也有說：

> 解「諸根」通利(通達銳利;通暢清淨)，中間調定本；「諸根」得自在，眾

---

[66] 底下皆出自唐・澄觀大所撰。如❶《華嚴經疏》卷 3〈1 世主妙嚴品〉云：「於一法中解眾多，眾多法中解了一等，皆一多『相容』教也。『出現品』云：如來音聲普入一切，譬如書字等，此亦『相入』，即『相容』也。『十住』又云：一即是多，多即一」。詳 CBETA, T35, no. 1735, p. 520, c。❷《華嚴經隨疏演義鈔》卷 10 云：「離世間品，十種無礙用中。亦說眾生一多『相入』」。詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 78, a。❸《華嚴經疏》卷 46〈29 十忍品〉云：「以理融事，一多『相即』」。詳 CBETA, T35, no. 1735, p. 854, a。❹《華嚴經疏》卷 31〈26 十地品〉云：「諸佛皆摩，故云『各申』，即一多『無礙』」。詳 CBETA, T35, no. 1735, p. 742, a。❺《華嚴經疏》卷 11〈4 世界成就品〉云：「一多『互融』，齊攝雙現」。詳 CBETA, T35, no. 1735, p. 578, a。❻《華嚴經隨疏演義鈔》卷 59〈26 十地品〉：「一多『互相攝』故」。詳 CBETA, T36, no. 1736, p. 468, c。❼《華嚴經疏》卷 11〈5 華藏世界品〉云：「一多『互入』，皆入而無入」。詳 CBETA, T35, no. 1735, p. 582, a。

[67] 參《大方廣佛華嚴經》卷 27〈25 十迴向品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 144, c。

[68] 參《大方廣佛華嚴經》卷 27〈25 十迴向品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 145, a。

[69] 此處的「根」並非專指六根，而是指「善根」。以上經文參《大方廣佛華嚴經》卷 21〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 530, b。

[70] 此處的「根」亦非專指六根，而是指「善根」。以上經文參《大方廣佛華嚴經》卷 31〈25 十迴向品。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 167, b。

生無有業。「一根」入「諸根」，各各懷貪猗。[71]

唐・慧苑述《續華嚴經略疏刊定記》中說：「菩薩於『一根』門，示現自在『見色、聞聲』等，以此開悟故」。[72]也就是菩薩能在六根中的其中「一根」獲得自在，擁有六識的功能，更能於此獲開悟。

## 四、「六根互用」的科學觀

「六根互用」是一種佛菩薩實證的境界，但一般凡夫也可擁有此能力，在明・一如等編集的《大明三藏法數》中就將「六根互用」分成「真六根互用、相似六根互用」二類。云：

> 「六根互用」者，謂眼等六根更互而有其用也，如《涅槃經》云：如來一根，則能見色、聞聲、齅香、別味、覺觸、知法。一根既爾，餘根亦然。此「真六根互用」也。
>
> 若據《法華經・法師功德品》中所明，謂人以持經力故，得「勝根用」，雖未入「初地」，亦能一根具「五根」用。此「相似六根互用」也。
>
> 若此(指《楞嚴經》)言阿那律陀，無目而見等，為(相似)「六根互用」者。[73]

第一種是「真六根互用」，這是屬於諸佛如來菩薩以上的境界。如《妙法蓮華經玄贊》中說：「諸根互用，唯在『十地』。唯識等云『得自在位』諸根互用。一根發識，緣一切境。故非『地』前可名自在諸根互……諸根互用，得大自在，唯在『十地』」。[74]在《華嚴經》中提到「六根互用」的「佛不思議法品、十定品、賢首品」都是指佛菩薩的境界。

第二種是「相似六根互用」，如《法華經》的「法師功德品」所說的「六根互用」內容，及《楞嚴經》所舉的阿那律陀等人為主。此與第一種諸佛如來菩薩境界的「真六根互用」是不同的。《楞嚴經》卷四曾例舉六位「六根互用」的例子，如：「阿那律陀(Aniruddha)無目而見。跋難陀龍(upananda)無耳而聽。殑伽(ga{g2)

---

[71] 參《度世品經》卷 6。詳 CBETA, T10, no. 292, p. 656, a。

[72] 參唐・慧苑述《續華嚴經略疏刊定記》卷 3〈如來現相品第二〉。詳 CBETA, X03, no. 221, p. 617, c // Z 1:5, p. 48, c // R5, p. 96, a。

[73] 參明・一如等編集《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 21。詳 CBETA, P182, no. 1615, p. 267, a。

[74] 參唐・窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷 10〈法師功德品〉。詳 CBETA, T34, no. 1723, p. 838, a。

神女非鼻聞香。驕梵鉢提(Gav23pati憍梵跋提)異舌知味。舜若多(0unyat2 虛空神)神無身有觸……摩訶迦葉(Mah2-k20yapa)，久滅意根(前六識皆滅，第七識之麤分相亦滅已)，圓明(圓滿光明)了知(了知一切諸法)，不因心念(指第六識及第七識之麤分心也)」。[75]這六位人物的六根都各有殘缺，但仍可發揮「六識」的功能。[76]《法界安立圖》上說這些不假六根而能知「六塵」者，可能是「後天修習」而得，或屬於「先天報感」而得，如云：

> 此皆不假「六根」而知六塵者，比有根而知者，又妙也。或「修得」、或「報得」，經因「業緣」，若湛流妄復圓常，則真明通，洞「六根互用」，妙中又妙者也。[77]

無論是屬於「後天修習」而得，或「先天報感」而得，這在現代科學的案例中都有這種特殊人物。底下將再以三小節來談這些特殊人物。

（一）凡人皆擁有六根「串聯」的潛能

「六根互用」雖為諸佛菩薩的妙用，但凡人在日常生活中，「六根」各自獨立運作的機會其實很少；[78]往往都是互相「協調、串聯」在一起運作的，這個道理在《楞嚴經》中佛就曾作過詳細的解說，經云：

> 今汝且觀現前「六根」，為一(只有一個統一運作的性能)？為六(六個性能各自獨立運作且互不相關)？阿難！若言「一」者，
> ①耳何「不見」？
> ②目何「不聞」？
> ③頭奚(何)「不履」？
> ④足奚(何)「無語」？

---

[75] 參《楞嚴經》卷 4。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 123, b。

[76] 《楞嚴經》中所舉的例子大多為「聖賢人」，但在清・錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 10 中卻舉了幾個「畜生動物界」的例子來說明「六根互用」。如云：「龍本無耳聽以神。蛇亦無耳聽以眼。牛無聞故聞以鼻。螻蟻無耳聞以身。六根互用乃如此」。詳 CBETA, X13, no. 287, p. 924, b // Z 1:21, p. 445, d // R21, p. 890, b。所以按照錢謙益的觀點，「六根互用」從「狹義」上來說是專屬諸佛菩薩的「自在神通法」；但從「廣義」上來說，「六根互用」似乎也適用於動物界的感官能力。

[77] 參清・仁潮錄《法界安立圖》卷 1。詳 CBETA, X57, no. 972, p. 443, c // Z 2B:23, p. 457, d // R150, p. 914, b。

[78] 比如說當人入睡作夢時，只剩下「第七意識」在獨立運作。

若此六根決定成「六」，如我今會與汝宣揚微妙法門，汝之六根誰來領受？
阿難言：我用「耳」聞。
佛言：汝「耳」自聞，何關「身、口」？「口」來問義，「身」起欽承？
是故應知……阿難！當知是根「非一非六」。[79]

佛問阿難「六根」到底是只有「一個統一」運作的性能？還是六個性能「各自獨立」運作且互不相關呢？如果六根只是「一個統一」運作的性能的話；那麼耳朵為何不能「看見」東西？眼睛為何不能「聽聞」到聲音？如果六根是六個性能「各自獨立」運作且互不相關的話；那麼當「耳根」聽到佛的法教後，為何「舌根」會起來問法？「身體」會起來欽敬承受呢？所以佛最終說「六根」並非是只有「一個統一」運作的性能；也不是一定「各自獨立」運作且互不相關的性能。只能說「六根」看似「各自獨立」運作互不相關，但實際上「六根」也會暗中互相「協調、串聯」在一起運作。例如當我們「耳根」一直聽到別人說「醋、梅」很酸之類的話時，「舌根」自動會流口水。「耳根」一直聽到「懸崖、雲宵飛車」之類的話語，「足根」自動就會腳軟。這在很多科學實驗中已經證明此事。

下面舉牛津大學實驗心理學系教授查爾斯 思彭斯(Charles Spence)所作的「多重感官」盛宴實驗。影片內容大略如下：下面舉牛津大學實驗心理學系教授查爾斯 思彭斯(Charles Spence)所作的「多重感官」盛宴實驗。影片內容大略如下：

[79] 參《楞嚴經》卷 4。詳 CBETA, T19, no. 945, p. 123, a。

要我們把「看到」的和「嚐到」的東西分開，這是不可能的！但是，更令人驚訝的是，當我們涉及到你所「吃」的食物，你的「耳朵」也會生起同樣的重要……當任何人想到口味，首先想到的感覺是「味覺」，但幾乎沒有人會考慮到「聲音」與「食物味覺」的問題。研究結果表明：「聽覺」對「味覺」會有重大的影響！若我們聽見更「高頻」的聲音，會讓人誤認為「洋芋片」更清脆了 15%以上……傳統的觀點是：你有「五種」外在的感覺……各種感覺都有其「相對應」的「大腦功能區」。我們現在發現，事實上，「信號」是由通過「眼睛、耳朵」再進入大腦，在這的同時，我們的「眼睛」會一直和「耳朵」作交流。故一開始，我們就存在著「多種感覺」在「同時工作」的情形！科學家們說：沒有所謂絕對的「獨立視覺」大腦區域這樣的東西。大腦裡沒有這樣的一個「獨立」區域；僅僅只是在負責「聽覺」！整個大腦其實都是「多重感覺」的，整個大腦結合了所有的「各種感覺」，一直都是這樣的。所以結果是：我們比想像的要更加熟悉synaesthetes(聯覺；多重感覺)，我們不應該再認為我們的五個感官會是「分開獨立」的工作；而是像一個「共同整體」下的合作（「眾因緣和合」而生「六塵」的感受），這是一個具有真正革命性的可能發現！[80]

查爾斯 思彭斯(Charles Spence)教授專門從事多重感官的研究，並獲得第十屆實驗心理學學會獎，英國心理學會認知科獎……等，他的研究結果與《楞嚴經》的內容是一樣的，六根是互相「協調、串聯」在一起運作，只是我們感覺不出來而已。

另一個實驗是由義大利 米蘭大學(Milan)神經生理學家的馬賽洛 馬斯迷你(Marcello Massimini)所做的大腦測試，影片內容大略如下：

[80] 以述內容詳見影片名稱：「眼見真的為實」？(BBC Horizon 2010：Is Seeing Believing ?)。31 分～35 分。

「意識」就是大腦不同區域之間的「相互聯結性」(interconnectivity)……在人們睡著的時候，大腦彼此「網絡」之間的「聯繫」只是被暫時關閉。當我們清醒有「意識」的時候，一個「單獨」的刺激便會發動「一連串」的反應，因為它們之間有很強的「聯繫」。「大腦皮層」的不同區域都可以相互交流，由此產生的「綜合結果」，於是就形成了我們的「意識」……這些都被實驗所證實了……「意識」最重要的本質就是在於各種信息的「聯繫」和「整合」(integration)，所以「意識」是大腦「不同區域」之間的「對話」聯繫……它們看似「各個不相同」(diversity)，卻又是「統一作用」(unity)的結果。不同功能的「腦區域」都可以一起互相作「交流、聯繫」(talk together)，大腦在「差異性」(difference)與「統一性」(unity)之間有著獨一無二並且非常精確的「平衡」系統。[81]

（二）一根受損，他根「替用」的人

當人類的某種「感覺器官」受損時，其餘的五種「感覺器官」就會發揮儘量去「替代」的功能(不是人人皆可)，這個是醫學界的常識。例如「眼根」受損的人，就可能借由耳根、手指或舌根，加上後天的不斷的訓練後就可「替代」其「眼根」的功能。「耳根」受損的人，也可訓練用「眼根、手、舌根」去替換。例如：英國盲人克萊爾 闕斯金(Clare Cheskin)盲人女士就擁有「聽聲音」而「看見」事物的能力。影片內容大略說：

[81] 以述內容詳見影片名稱：「神秘的你」(BBC The Secret You 2009)。44 分～46 分。

克萊爾 闕斯金(Clare Cheskin)二十年前失去了視力，但現在，她竟能以「聲音」來「看見」東西……克萊爾 闕斯金憑借著手機攝下的畫面，可以把「畫面」轉換成為「聲音」的軟體而「看到」世界。這個軟體是從網上免費下載到的，是由它的開發者彼得 梅傑(Peter Meijer)博士所提供的。克萊爾 闕斯金只用了幾個月的練習就可以「看到」旁邊的「橫線」和「豎線、曲線、圖案、植物」甚至是「人」。這個軟體還可以在她的「筆電」裏運行……研究表明，用戶學會用「聲音」來「看東西」的速度要比長出新的連接「視神經中樞」和耳朵的「神經元細胞」的速度，都還要快得多。科學家們因此得出結論：大腦是如此的靈活，以至於休眠中的「神經通路」可以重新「活躍」，並被加強！我們都有尚待開發的神經通路，從我們出生起它們就已經存在！[82]

另一位是土耳其天生的盲眼畫家艾斯雷夫 阿馬甘(Esref Armagan 1953-)，他是天生以來就是「沒有雙眼」的藝術畫家，但卻能靠「雙手摸索」加上「意念觀想」而作出美麗的畫來。影片內容大略如下：

[82] 以述內容詳見影片名稱：「天才是怎樣煉成的」(BBC Horizon：What Makes a Genius 2010)。45 分～47 分。

艾斯雷夫 阿馬甘(Esref Armagan)因為「基因」突變，導致「天生」就沒有雙眼，這個明顯的缺陷，卻賦予他最驚人的超能力，他能畫出自己「看不到」的風景……由於我天生「盲眼」，當然無法與其他孩童一樣上小學，因此家父帶我到他的店裡去學習身邊的世界，我用「手」去「摸索」所有的東西。我作畫的方式是開始先「想像」我已「摸索過」的形狀，再從那些「形狀」演變出我想「創作」的畫作。我先在腦海裡做好整張畫的「構圖」，然後才開始畫。艾斯雷夫 阿馬甘的畫作驚人之處在於其「用色、陰影」和「構圖」，還有最重要的「景深」，他畫的東西，竟能將遠方物體逐漸「模糊、淡化」。沒有「眼睛」的人，根本不可能畫出如此「辨識度高」及「構圖優美」的畫像……科學家特別興奮的是艾斯雷夫 阿馬甘對三度空間的掌握能力。[83]

美國加利福尼亞洲盲人丹尼爾 基希(Daniel Kish 1966-)則是利用「回聲定位」來騎單車，他透過勤練與「蝙蝠、海豚」同樣方式的「回聲定位」，最終可以用「聲音」來「看見」東西。影片內容大略如下：

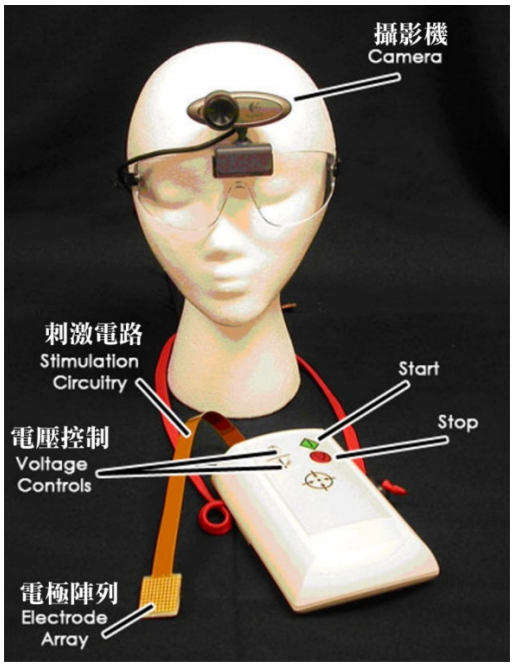
[83] 上述內容詳見影片名稱：「超能力人類」(Discovery Channel：Real Superhumans)。26 分～32 分。

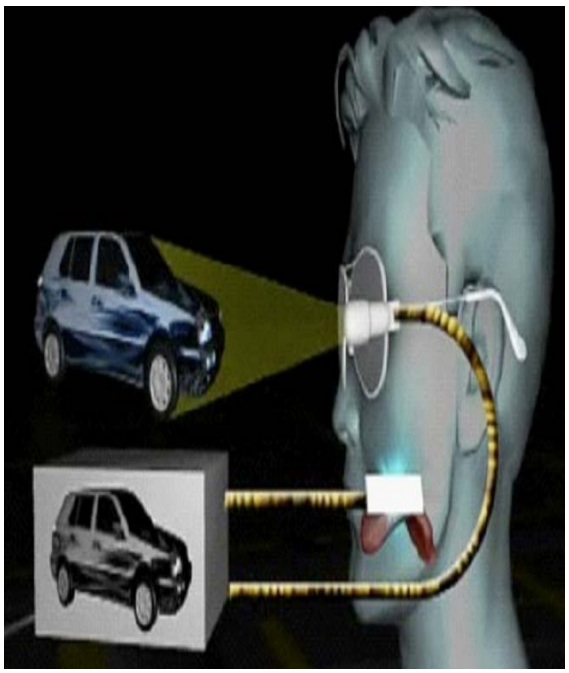
我因為「眼癌」(一種「視網膜腫瘤」)而去了二隻眼睛，我是一點「視覺」記憶都沒有的人！儘管丹尼爾 基希(Daniel Kish)是「全盲」完全失明，但他卻能訓練出僅用自己的「聽力」去「看見」世界。我很擅長騎自行車，但卻不太會球類的運動。丹尼爾 基希利用「彈舌頭」的聲音，學會了跟「蝙蝠」或「海豚」般的「回聲定位」(Echolocation)，這是一種靠「聲音」而非靠「光線」來看東西的方式。當丹尼爾 基希發出「得」一聲時，「聲波」便會被附近的物體給「反射」回來，在自己大腦中形成一幅「圖像」…… 我還可以不用「回聲定位」去騎一小會兒的車車，然後會因為感覺不適當才停車下來……盧茨 維格雷貝(Lutz Wiegrebe)教授認為當丹尼爾 基希發出「聲音」且聽到「聲音」後，竟可「激活」他大腦的「視覺」區域……當人的大腦某一部分「感覺」遺失時，那麼這部分的功能就會被其它形式的「感官」去取代它！[84]

丹尼爾 基希(Daniel Kish)後來大力推廣「回聲定位」的「看見」方式，盲人以這種方式而獲得「看見」的人也逐漸變多，如美國盲人「juan ruiz」也利用「回聲定位」騎腳踏車，[85]甚至英國 7 歲盲人「Lucas Murray」還能打藍球，每投必中。[86]。除了「回聲定位」的方式外，在 2009 年的美國威斯康辛州Wicab生物醫療公司已開發出一款可以用「舌頭」來傳遞影像的「電子棒棒糖」，稱為

[84] 上述內容詳見影片名稱：「眼見真的為實」？(BBC Horizon 2010：Is Seeing Believing ?)。40 分～45 分。
[85] 詳見影片名稱：「史丹 李的特異功能」(Stan Lee's Superhumans)第一季第 1 集。24 分~31 分。
[86] 詳見影片網址：https://www.youtube.com/watch?v=LqjyUHpg2lY。

「BrainPort Vision Device」的「視覺感應器」，可經由「舌頭」上的「神經」把「影像訊號」傳送到「腦部」解讀，讓使用者不用「眼睛」也能重見「光明」。使用者只需經過一天的練習，就能辨識物體「形狀」及「移動」，一些人甚至練習十五分鐘就能上手。[87]產品設計如下：



影片的實際操作內容詳見 http://www.youtube.com/watch?v=xNkw28fz9u0。

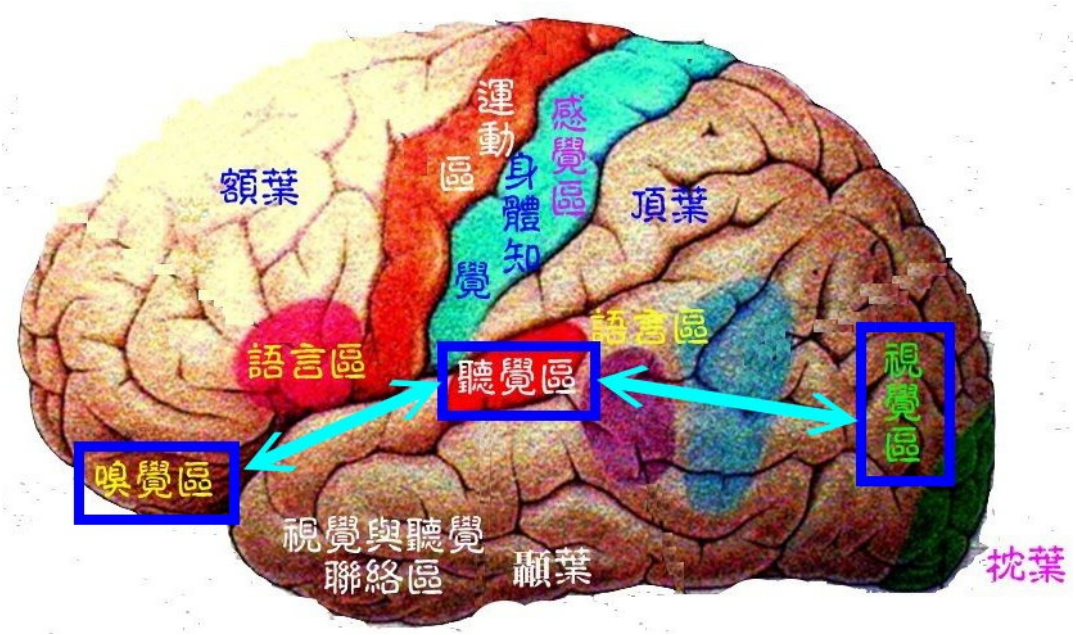
（三）三根「聯覺互用」的人

這種情形是「六根」都完備，但其中有一至三根可以互相「串聯」及同時被「啟動」。這個現象在醫學上叫做「聯覺」，它的英文「synesthesia」是來自兩個希臘字「syn」(綜合)+「aisthesis」(感官知覺)；其分別代表著「聯合」及「知覺」，因此在字義上「聯覺」代表著「結合的知覺」。「聯覺」是指一種「感覺」會伴隨著另一種或多種的感覺同時而生的情況，意即一種刺激可引起多個感官「同時反應」。例如刺激「視覺」則可以同時引起他的「聽覺」反應，甚至「味覺」也會同時作用。若改成刺激「聽覺」，則可同時激活「視覺」反應，甚至「味覺」也跟著會有作用。造成「看到」了聲音，「感覺」到色彩，「嗅到」形狀，「聽到」顏色的聲音……等的特殊情形。另一種比較少發生的是刺激「觸覺」會引發「視覺」反應，如看到「顏色」。[88]「聯覺」在大腦中的「感受區域」如下所示：

---

[87] 詳見「舌尖感應器，盲人重見光明」一文報導。自由時報。2009/09/03。網址是：http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/sep/3/today-int2.htm。

[88] 如西班牙《趣味》月刊 2007 年 8 月號文章「感觀麻煩」記載克里斯蒂娜(Kristina)一直希望成為一名鋼琴演奏家，但是每當她坐在琴前，「手指」碰觸琴鍵的時候，一股強烈的「色彩感」就會衝




「聯覺」還有另一層意思，比如某些「字、形狀、數字」或「人名」等事物，會和你的「味覺、顏色、感觸」等連結在一起，關於這一種的「聯覺」現象暫不在此討論。

據Richard E. Cytowic (或Cytowic, Richard E)之“Tasting colors,smelling sounds”的研究內容中舉出：「聯覺」會讓人在聽見鈴聲時，同時嘴巴也感到「鹹鹹」的味道。在看見「棕色」彩帶時，舌上會有股「酸酸甜甜」的感覺……等。[89]一位著名的蘇聯神經心理學家和發展心理學家亞歷山大·羅馬諾維奇盧里亞(Alexander Romanovich Luria 1902 – 1977)在他的著作“The mind of a mnemonist : a little book about a vast memory.”一書中搞敘俄國人Solomon Veniaminovich Shereshevsky (1886–1958)在聽到「鈴聲」響時，會感覺到一個圓形物在眼前滾過，手指似乎觸到粗糙的繩子，嘴巴鹹鹹的。在聽到一名女子的「說話聲」，就會看到該女子口中不斷吐出「黑色的煤渣」，在面前堆成了一座小山。牧師的「禱詞」在我心中有如隨風四散的「泡沫」。鋸齒狀的線條，令我聽到字母K的「聲音」。在聽到 55 赫茲的 100 分貝聲音時，會看到「棕色的帶子」在黑色的襯底上，旁邊鑲了舌狀的邊，舌頭會如嚐到「羅宋湯」般有股「酸酸甜甜」的滋味……等。[90]還有，一些被紀念

---

擊全身，就好像遭受了一次棍擊一樣痛苦。這讓她不得不放棄了夢想。克里斯蒂娜的這種感受並非是「幻覺」，而是「聯覺」。詳網路資料：A+ 醫學百科 >> 聯覺。http://cht.a-hospital.com/w/%E8%81%94%E8%A7%89#.Uu8BFqPxsWo。

[89] 詳學術期刊 the Sciences; September / October 1988., Vol. 28 Issue 5, p32。

[90] 以上內容參閱 Luria, Aleksandr Romanovich (1987).“The mind of a mnemonist : a little book about a vast memory”, （Harvard University Press 哈佛大學出版) , p.31.。ISBN 0-674-57622-5。

的古人也都擁有「聯覺」，如：

> 俄羅斯畫家和美術理論家 Vasily Kandinsky (painter, 1866-1944)。
> 法國作曲家 Olivier Messiaen (composer, 1908-1992)。
> 法國詩人 Charles Baudelaire (poet, 1821-1867)。
> 匈牙利作曲家 Franz Liszt (composer, 1811-1886)。
> 法國詩人 Arthur Rimbaud (poet, 1854-1891)。
> 美國物理學家，1965 年諾貝爾物理獎得主Richard Phillips Feynman (physicist, 1918-1988)。[91]

世界上有「聯覺」能力的人不多，有報告指出，大約每 10 萬人之中就會有一個這種「聯覺」的人，醫生們因此很少會有機會接觸該一現象，[92]大多只將其視為「特異」行為。說不定「聯覺」是人類的「知覺能力」在演化過程中所留下的痕跡，這種「聯覺」非常類似佛典中的「六根互用」道理，但這只能暫時稱作「二根互用、二根聯覺」，或「三根互用、三根聯覺」。根據資料分析，擁有「聯覺」的人分類如下：[93]

---

[91] 關於「聯覺」的國外研究文獻非常多，可參考底下數篇資料：❶ “Hearing colors and tasting shapes”. 作者：Rouss, Shannan // Self;Jul2002, Vol. 24 Issue 7, p74。❷ “The sweet smell of purple”.作者：Motluk, Alison // New Scientist;8/13/94, Vol. 143 Issue 1938, p32。❸ “Synesthesia and blindness: A personal account and informal” .作者：Nold, M. Geraldine // Journal of Visual Impairment & Blindness;May/Jun97 Part 2 of 2, Vol. 91 Issue 3, p14。❹ “Synaesthesia: The taste of words on the tip of the tongue”.作者：Simner, Julia; Ward, Jamie // Nature;11/23/2006, Vol. 444 Issue 7118, p438。❺ “Alphabet Rainbow”.作者：Hailey, Josie // New Moon Network;Sep/Oct2000, Vol. 8 Issue 1, Special Section p36。❻ “Alphabet Rainbow”.作者：Halley, Josie // New Moon;Sep/Oct2000, Vol. 8 Issue 1, p36。❼ “Synesthesia”.作者：Herman, Steve // Global Cosmetic Industry;Apr2003, Vol. 171 Issue 4, p54。❽ “Alphabet Rainbow”.作者：Hailey, Josie // Ask;Apr2011, Vol. 10 Issue 4, p18。❾ “GOOD VIBRATIONS”.作者：Holt, Jim // Lingua Franca: The Review of Academic Life;Sep2001, Vol. 11 Issue 6, p60。

[92] 有說約 10 萬分之 1 的人具有「聯覺」。詳網路資料：小小神經科學：聯覺 http://www.dls.ym.edu.tw/neuroscience/syne_c.html。據劍橋大學心理學家西蒙 巴隆-柯恩(Simon Baron- Cohen)指導的「聯覺」研究組發現，每 2000 人當中就有 1 人擁有「聯覺」能力。詳網路資料：A+醫學百科>>聯覺。http://cht.a-hospital.com/w/%E8%81%94%E8%A7%89#.Uu8BFqPxsWo。或參閱 Carpenter, Siri “Is There a Normal Phase of Synaesthesia in Development? ”American Psychological Association ,March 2001, Vol 32, No. 3。或 Harrison, J.E., & Baron-Cohen, S. (Eds.) (1996). “Synaesthesia: Classic and contemporary readings”. Cambridge, MA: Blackwell。

[93] 以下資料參考網站：http://www.dls.ym.edu.tw/neuroscience/syne_c.html 的說明。

| | |
|---|---|
| 女人 | 在美國有「聯覺」的女人是男人的三倍，在英國則是八倍，造成男女差異的原因不明。[94] |
| 左撇子 | 「左撇子」的比例較一般人多。 |
| 神經病理上正常 | 有「聯覺」的人有正常，或高於平均的智商，而且他們的神經病理測試都是正常的。[95] |
| 在同一家庭中 | 「聯覺」似乎是以某種形式的遺傳，它可能是「顯性」的，且位於 X 染色體上。 |
| 具有「隱喻思維」能力的藝術家、詩人、作家 | 較正常人多 8 倍的多重感官「聯覺」能力。[96] |

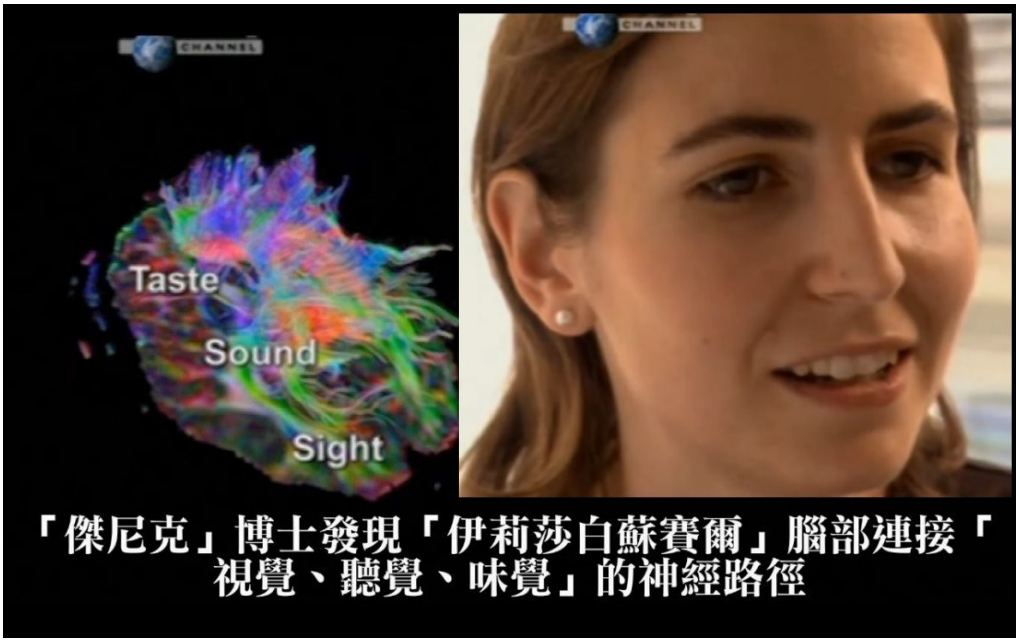
最近瑞士蘇黎世大學的神經心理學家傑尼克教授(Dr. Lutz Jäncke 1957-)就公開說：截至 2010 年止，全世界 68 億人口中，能聽到「聲音」也可同時看見「顏色」者，不到 1 千人。能聽到「聲音」也可同時嚐到「味道」者，不到 500 人。能聽到「聲音」可同時嚐到「味道」和看見「顏色」者，可能不到 1 人。[97]瑞士的伊莉莎白蘇賽爾(Elizabeth Salser)是唯一可以同時「看見」音樂、「嚐到」音樂味道，她的「視、聽、味」三覺三識是一體的。影片內容大略如下：

[94] 根據 2006 年愛爾蘭的都柏林三一學院(TCD。College of the Holy and Undivided Trinity of Queen Elizabeth near Dublin)的心理學家公布的一項研究結果顯示：42%的「聯覺」者在家譜的同一等級中擁有一位親屬具備同樣的能力。一些理論認為，「聯覺」現象與「X 染色體」有關，這也就解釋了為什麼「聯覺」者大多數是「女性」的原因。以上資料來源詳於「醫學百科・聯覺」。網址如下：http://cht.a-hospital.com/w/%E8%81%94%E8%A7%89#.Uu5VHKPxsWo。

[95] 關於這個說法仍有例外，最近加拿大一名 45 歲中年男子在第二次「中風」後，感官竟產生「聯合感覺」(synesthesia)現象的病態。他在「聽到」007 詹姆斯龐德的主題音樂時，會產生「性高潮」的感覺，且還會莫名地會看到「藍色的影像」。詳見| ETtoday 國際新聞，2013 年 8 月 1 日。http://www.ettoday.net/news/20130801/249562.htm#ixzz2sDpk6rB6。

[96] 此說法乃由印度神經學家維蘭努亞 拉瑪錢德朗(Dr. Vilayanur Ramachandran)醫生的「探索心靈的旅程」TED 演講稿。詳影片網址：
http://www.ted.com/talks/lang/zh-tw/vilayanur_ramachandran_on_your_mind.html。

[97] 這個數字很難準確的說。據傑尼克教授(Dr. Lutz Jäncke)在影片「超能力人類」(Discovery Channel：Real Superhumans)裡面說只有 1 人。但根據筆者收集到的人物，至少 2 人以上。




瑞士的伊莉莎白蘇賽爾(Elizabeth Salser)有獨特的基因，她的「基因」賦予她最棒的超能力，讓她的「感官」能夠融合。我一直看到「顏色」，我走到哪裡都有「顏色」。我看到一條「帶子」上面有很多「顏色」。我走在街上聽到「汽車聲」或手機「鈴聲」。若我能聽到「音調」，就會看到「顏色」，若聽到狗吠，或鳥鳴，那就像音樂一樣，會有很多「顏色」……瑞士蘇黎世大學的神經心理學家傑尼克教授(Dr. Lutz Jäncke)說：世界上沒有其他的「通感者」能有伊莉莎白蘇賽爾這種能力，我可以說她的能力是世界上獨一無二的，是唯一能結合「顏色、聲音」和「味覺」的人……傑尼克教授掃描她的腦部，發現她的「腦神經」連結情況，與常人不同，她的「顏色、味覺、聽覺」三個區域都有特殊的「連結」點，一般人腦部的這三個區域幾乎是處於「休眠」狀態……我不喜歡去「迪斯可舞廳」，因為那裡的「音樂顏色」不好看，音樂「味道」也不好吃。我不喜歡太強的「低音」，因為我會看到「黑色的方塊」。[98]

另一位「三根聯覺」的是英國人菲利帕 斯坦頓(Philippa Stanton)，她也是位「三根互用」的人。影片內容大略如下：

[98] 上述內容詳見影片名稱：「超能力人類」(Discovery Channel：Real Superhumans)。21 分～25 分。

人類「五個感官」並不是「獨立分開」在工作的。因此，當我「聽」到「海浪聲」時，巨大的「轟鳴聲」組成了「海浪」，「轟鳴聲」是「深藍色」的。「海浪」拍打「沙灘」的聲音，是一種類似「橙黃色」，還帶點「白色」的形狀。我能更早聽到「風聲」，它是一種「長條狀」的，有點像「鯖魚片」……我擁有「共同」的「感知」，當我的「味覺、嗅覺、聽覺」工作時，我會看到「視覺」圖像，同時「形狀、顏色、觸覺」都會伴隨著感覺而一起作用……「共通感覺」有助於菲利帕 斯坦頓(Philippa Stanton)發揮她的「藝術創造力」……Dr.Noam Sagiv博士花了整個職業生涯在研究「共通感知」(聯覺現象synaesthetes)，試圖弄懂他們的大腦中存在著怎樣的「聯繫」。[99]

## 五、結論

本篇論文從「經典、義理、哲理、科學實驗、特異功能人士」等多方面探討了《華嚴經》的「六根互用」義，說明「六根互用」並非遙不可及、或不切實際的佛理。諸佛能以「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根中任何一根，即能具足「見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法」的能力。詳細說就是單一「眼根」就可具足「見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法」的能力；或單一「耳根」也可運行「見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法」的作用，其餘諸根皆同此類推，這是「六根互用」的完整定義。

但當人的某一個感覺器官受損時，有時另一器官會想辦法去替代該器官的工

[99] 上述內容詳見影片名稱：「眼見真的為實」？(BBC Horizon 2010：Is Seeing Believing ?)。25 分～30 分。

作(不是人人皆可)。如「眼根」壞時，「耳根」或「手指」[100]會取代「眼識」的功能。「耳根」壞時，「眼根」會取代「耳識」的功能。「鼻根」壞時，「舌根」會取代「鼻識」的功能……等，這些「替代」的能力大多靠後天不斷的練習得來，這與諸佛菩薩靠修行所證得「六根互用」自是不同的。

另一種是屬於「三根互用、三根聯覺」的情形，這與「六根互用」也稍為不同。「三根聯覺」會讓你的「眼識、耳識、舌識」同時互相作用，如單一的「眼識」會同時啟動「耳識、舌識」的作用；單一的「耳識」會同時開啟「眼識、舌識」的功能；單一的「舌識」會同時觸發「眼識、耳識」的感覺。「三根聯覺」不能像「六根互用」那麼厲害——**單一「根」就可具足「見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法」的能力**——。

在《華嚴經》的「**離世間品**」上說諸佛有十種的「六根妙用」(經文的詳細比對內容將「附錄」於後面)，在「**十定品**」說菩薩只要能入「**法界自在三昧**」就可獲得「**十千億的諸根及神通**」。[101]在「**佛小相光明功德品**」也說菩薩能放大光明，令眾生的「十種六根」皆能獲得清淨。如經云：

> **又菩薩摩訶薩於「兜率天」，放大光明，名曰幢王，普照十世界微塵數剎，遍照彼處地獄眾生，滅除苦痛。令彼眾生十種「眼、耳、鼻、舌、身、意」，諸根行業，皆悉清淨。**[102]

> **「十迴向品」**也說菩薩發心迴向時，都願眾生所有諸根能得「**神通**」。如云：**「佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，發歡喜心；為令一切眾生得利益安樂故……為令一切眾生所有『諸根』咸得『神通』」**。[103]

上述所舉的經文明確的說不只諸佛菩薩擁有十種的「六根妙用」，一般眾生也都具有此「未開發」的能力；看似件不可能的任務，但最近一組科學家在人類身上進行測試，讓人類能擁有更多的感知能力。例如在一位志願者烏多·瓦赫特(Udo Wachter)身上連續六周都配帶著一種能感到「地磁北極」的「振動感應器」(vibrating

---

[100] 近年來前台大校長李嗣涔教授是專門訓練「手指識字」的人，他訓練 6 至 13 歲的兒童利用「手指」來「識字」，經過九年超過 3000 次的實驗，「手指」能「識字」的生理功能也愈來愈清楚。李嗣涔教授所開設的「手指識字訓練班」，找了約七十位 7 到 14 歲兒童，受訓只有四天，有十一人就可以達到「手指識字」的能力。詳細過程可參閱影片名稱「人體身心靈科學」。網址：http://www.youtube.com/watch?v=qhgrgPXfx9U (上集)。及 http://www.youtube.com/watch?v=tgBxhpaTQWA (下集)。

[101] 如《大方廣佛華嚴經》卷 42〈27 十定品〉云：「佛子！云何為菩薩摩訶薩『法界自在三昧』……菩薩……獲得十千億『諸根』，圓滿十千億『神通』」。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 220, c。

[102] 參《大方廣佛華嚴經》卷 32〈30 佛小相光明功德品。詳 CBETA, T09, no. 278, p. 605, a。

[103] 參《大方廣佛華嚴經》卷 29〈25 十迴向品〉。詳 CBETA, T10, no. 279, p. 158, a。

sensory device)，經過六周後，再請志願者烏多·瓦赫特閉上眼睛，結果竟然訓練出與鳥類一樣的「超感官」能力，可以重新走回到「原始點」。影片內容大略如下：

在德國的奧斯納布呂克小鎮，一組科學家已經開創了突破性的新實驗，努力賦予一個人一種「全新的感官」。人類是否可以利用地球的「磁場」，就像鳥類那樣？利用地球的「磁場」來增強我們的「感官系統」，擴展人類新的「感官經歷」。在過去的六年裏，我們研究出一種能夠讓穿戴者感受到「地磁北極」的「振動感應器」(vibrating sensory device)……烏多·瓦赫特(Udo Wachter)是參與這項研究的志願者之一，在怪異的六個星期內，烏多·瓦赫特每時每刻都穿戴著那樣的「皮帶」……經過六周的強化訓練後，烏多·瓦赫特必須「蒙上眼睛」，在一片從未見過的地方摸索，甚至故意讓他迷失方向。結果烏多·瓦赫特依然能夠以驚人的準確度，靠著「振動感應器」找回到原始的起路點。這一項看似不可能的任務，竟然在戴上「振動感應器」皮帶後，就好像具備了一種「全新的感官」。烏多·瓦赫特說：種種「全新的感官」一直都存在，好像它已變成我身體的感官功能……經過了這個科學的嘗試，「空間感應皮帶」的確為我們提供了全新的設想，這表示我們人類也許不會被「先天的感官」所限制，我們有無限開發的「潛能」！[104]

[104] 上述內容詳見影片名稱：「眼見真的為實」？(BBC Horizon 2010：Is Seeing Believing ?)。51 分～56 分。

從影片的實驗可知人類的確可以透過後天的訓練而獲得「全新的感官」。最近美國漫畫家、編輯、演員、製作人、出版人、電視名人的史丹·李（Stan Lee，1922-）從 2010 年 8 月 5 日開始製作一系列的影片名為「史丹·李的特異功能」(Stan Lee's Superhumans)，目前已製作了二季共 21 部影片，收集了全世界上各式各樣擁有「特異功能」的人士，當然很多內容也涉及類似「六根互用」的「特異功能」人士。例加：以色列人Guy Bavli能完全利用「念力」去「移動物體」，這是「意根」取代「身根」的能力。[105]俄羅斯盲人Alexandra Levit擁有超級的「視力」，能在黑暗房間中「完全清晰能見」；是「意根」取代「眼根」。[106]德國人馬果拉(Miroslaw Magola)也利用「念力」去吸住「物體」。[107]

這些號稱「特異功能」的人士就如《法界安立圖》上所說的：或「修得」、或「報得」。[108]可能是「後天修習」而得，或是「先天報感」而得，這些案例在今日數位科技日異創新下；只會增加，不會減少。同理可推，諸佛菩薩透過不斷的「修習、薰習」戒定慧、六波羅蜜，最終證得十種「六根妙用」的不可思議境界，也絕不是虛構的！

## 參考文獻

（底下 1~21 皆從 CBETA 電子佛典集成 April 2011 中所檢索）

1. 《妙法蓮華經文句》。
2. 《正法華經》。
3. 《妙法蓮華經》。
4. 《大般涅槃經》。
5. 《大方廣佛華嚴經》。
6. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。
7. 《佛說聖觀自在菩薩梵讚》。
8. 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。
9. 《楞嚴經疏解蒙鈔》。

---

[105] 詳見影片名稱：「史丹 李的特異功能」(Stan Lee's Superhumans)第二季第 9 集。3 分~9 分。
[106] 詳見影片名稱：「史丹 李的特異功能」(Stan Lee's Superhumans)第二季第 12 集。2 分~14 分。
[107] 詳見影片名稱：「史丹 李的特異功能」(Stan Lee's Superhumans)第一季第 5 集。16 分~26 分。
[108] 參清 • 仁潮錄《法界安立圖》卷 1。詳 CBETA, X57, no. 972, p. 443, c // Z 2B:23, p. 457, d // R150, p. 914, b。

10. 《楞嚴經圓通疏》。
11. 《楞嚴經正脉疏》。
12. 《最勝問菩薩十住除垢斷結經》。
13. 《大方廣總持寶光明經》。
14. 《大乘入楞伽經》。
15. 《度世品經》。
16. 《摩訶止觀》。
17. 《摩訶止觀義例隨釋》。
18. 《四教儀註彙補輔宏記》。
19. 《四分律含注戒本疏行宗記》。
20. 《註法華本迹十不二門》。
21. 《梵網經菩薩戒本疏》。
22. 《占察善惡業報經》。
23. 《止觀輔行傳弘決》。
24. 《大明三藏法數》。
25. 《大寶積經》。
26. 《佛說大般泥洹經》。
27. 《大方等無想經》。
28. 《大集大虛空藏菩薩所問經》。
29. 《八識規矩頌解》。
30. 《成實論》。
31. 《法華義疏》。
32. 《法華統略》。
33. 《續華嚴經略疏刊定記》。
34. 《妙法蓮華經玄贊》。
35. 《法界安立圖》。

## 參考影片名稱

1. 「眼見真的為實」？(BBC Horizon 2010：Is Seeing Believing ?)。
2. 「神秘的你」(BBC The Secret You 2009)。
3. 「天才是怎樣煉成的」(BBC Horizon：What Makes a Genius 2010)。
4. 「超能力人類」(Discovery Channel：Real Superhumans)。
5. 「史丹 李的特異功能」(Stan Lee's Superhumans)二季共 21 集。

# 附錄：《度世品經》與六十、八十《華嚴經》「離世間品」的十種「六根」義比對

## （一）十種眼

| 西晉・竺法護譯<br>《度世品經》 | 東晉・佛馱跋陀羅譯<br>六十《華嚴經・離世間品》 | 唐・實叉難陀譯<br>八十《華嚴經・離世間品》 |
|---|---|---|
| ㊀菩薩眼有十事。<br><br>㊁何謂為十？<br>❶則以肉眼，皆見諸色。<br>❷又以天眼，普見眾生心意所念。<br>❸以智慧眼，觀黎庶根。<br>❹復以法眼，皆見諸法之所歸趣。<br>❺佛正覺眼，悉見如來諸十種力。<br>❻以聖慧眼，見除一切諸非法事。<br>❼以光明眼，演佛威燿普有所照。<br>❽以導利眼，捐棄一切貢高自大。<br>❾以無為眼，所覩無礙。<br>❿一切智眼，普見十方一切法門。<br><br>㊂是為菩薩十事眼也。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種眼。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶肉眼，見一切色故。<br>❷天眼，見一切眾生死此生彼故。<br>❸慧眼，見一切眾生諸根故。<br>❹法眼，見一切法真實相故。<br>❺佛眼，見如來十力故。<br>❻智眼，分別一切法故。<br>❼明眼，見一切佛光明故。<br>❽出生死眼，見涅槃故。<br>❾無礙眼，見一切法無障礙故。<br>❿普眼，平等法門見法界故。<br><br>㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種眼。若菩薩摩訶薩成就此眼，則得一切諸佛無上大智慧眼。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種眼。<br><br>㊁所謂：<br>❶肉眼，見一切色故。<br>❷天眼，見一切眾生心故。<br>❸慧眼，見一切眾生諸根境界故。<br>❹法眼，見一切法如實相故。<br>❺佛眼，見如來十力故。<br>❻智眼，知見諸法故。<br>❼光明眼，見佛光明故。<br>❽出生死眼，見涅槃故。<br>❾無礙眼，所見無障故。<br>❿一切智眼，見普門法界故。<br><br>㊂是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來無上大智慧眼。 |

## （二）十種耳

| 西晉・竺法護譯<br>《度世品經》 | 東晉・佛馱跋陀羅譯<br>六十《華嚴經・離世間品》 | 唐・實叉難陀譯<br>八十《華嚴經・離世間品》 |
|---|---|---|
| ㊀菩薩耳有十事。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種耳。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種耳。 |
| ㊁何謂為十？ | ㊁何等為十？所謂： | ㊁何等為十？所謂： |
| ❶聞嗟歎德，斷諸結著。 | ❶聞讚歎聲，斷除貪愛。 | ❶聞讚歎聲，斷除貪愛。 |
| ❷若聞謗毀，除諸所受。 | ❷聞毀訾聲，斷除瞋恚。 | ❷聞毀呰聲，斷除瞋恚。 |
| ❸若聞「聲聞、緣覺」之事，不以喜悅、亦不志求。 | ❸聞「聲聞、緣覺」聲，不起求心。 | ❸聞說二乘，不著不求。 |
| ❹若聞嗟歎菩薩之行，歡悅無量。 | ❹聞菩薩道聲，發起歡喜奇特之心。 | ❹聞菩薩道，歡喜踊躍。 |
| ❺閉塞地獄、餓鬼、畜生。<br>假使生貧八難厄者，為興大哀。 | ❺聞「地獄、畜生、餓鬼、閻羅王、阿脩羅、一切難處貧苦」音聲，發起大悲莊嚴而自莊嚴。 | ❺聞地獄等諸苦難處，起大悲心，發弘誓願。 |
| ❻聞生「天上、人中」安處，知皆無常，志慕大道。 | ❻聞「天、人」趣勝妙音聲，觀一切法皆悉無常。 | ❻聞說「人、天」勝妙之事，知彼皆是無常之法。 |
| ❼若聞諮嗟諸佛功勳，益加精進，具足此業。 | ❼聞佛功德音聲，勤修精進究竟滿足一切功德。 | ❼聞有讚歎諸佛功德，勤加精進，令速圓滿。 |
| ❽若復得聞「諸(六)度無極(波羅蜜)」，及與「四恩菩薩」法藏，一切精修，皆能通達，備悉是事。 | ❽聞「波羅蜜、四攝菩薩」經藏音聲，發究竟心到於彼岸。 | ❽聞說「六度、四攝」等法，發心修行，願到彼岸。 |
| ❾佛子當知：諸菩薩眾，十方世界諸佛所宣義理之業，諸開士等皆悉聞之。諸所可聽， | ❾聞十方世界一切音聲，悉了如響。 | ❾聞十方世界一切音聲，悉知如響，入不可說甚深妙義。 |

| | | |
|---|---|---|
| 解無所有。<br>❿又其菩薩耳，所聞法悉等一定，從初發意至於道場，坐佛樹下得成為佛，開化眾生未曾懈廢。<br><br>㊂是為菩薩十事耳也。 | ❿菩薩摩訶薩從初發心乃至道場，常正受法耳，而亦不捨教化成熟一切眾生。<br><br>㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種耳。若菩薩摩訶薩成就此耳，則得一切諸佛無上大智慧耳。 | ❿菩薩摩訶薩從初發心乃至道場，常聞正法未曾暫息，而恒不捨化眾生事。<br><br>㊂是為十。若諸菩薩成就此法，則得如來無上大智慧耳。 |

（三）十種鼻

| 西晉・竺法護譯<br>《度世品經》 | 東晉・佛馱跋陀羅譯<br>六十《華嚴經・離世間品》 | 唐・實叉難陀譯<br>八十《華嚴經・離世間品》 |
|---|---|---|
| ㊀菩薩鼻有十事。<br><br>㊁何謂為十？<br>❷若遇美香，不以識樂。<br><br>❶若遭臭穢，不以患厭。<br>❸等察香臭，不以殊特。<br>❹觀諸香臭，悉無所有。<br><br>❺「衣服、臥具、禮節」香臭，「婬、怒、癡」事皆以等心，入此眾生。<br><br>❻其諸「大藏、樹木」眾香，咸悉觀之，知無有香。<br>❼下「無擇獄」，盡於上界「三十三天」。其中所 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種鼻。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶所聞穢氣，觀察不臭所。<br>❷聞香氣，觀察不香所。<br>❸聞香臭，觀察平等。<br>❹聞「非香、非臭」，觀察捨離。<br>❺聞「衣服、床褥、臥具」及「身肢節」香，則知彼人「貪、恚、愚癡」等分煩惱。<br>❻聞「大寶藏、諸藥草」香，悉能了知一切寶藏。<br>❼聞下至「阿鼻地獄」，上至「非想非非想處」眾生之香，悉能了知 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種鼻。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶聞諸臭物，不以為臭。<br><br>❷聞諸香氣，不以為香。<br>❸香臭俱聞，其心平等。<br>❹非香非臭，安住於捨。<br><br>❺若聞眾生「衣服、臥具」及其「肢體」所有香臭，則能知彼「貪、恚、愚癡」等分之行。<br>❻若聞諸「伏藏、草木」等香，皆如對目前，分明辨了。<br>❼若聞下至「阿鼻地獄」，上至「有頂」眾生之香，皆知彼過去所 |

| | | |
|---|---|---|
| 有一切「名香」，僉無所著，悉說本末。<br>❽得聽聲聞「戒禁、博聞、布施、智慧道法」之香。慕一切智，心未曾變。<br>❾假使得蒙諸菩薩行，則以修智如來等地。<br>❿若具如來境界慧香，不斷菩薩上妙道行。<br><br>㊂是為菩薩十清淨香。 | 諸根本行。<br>❽聞聲聞「施、戒、聞、慧」香，住一切智心，未曾散亂。<br>❾聞一切菩薩行香，攝取如來智地。<br>❿聞一切佛智境界香，不斷菩薩所行。<br><br>㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種鼻。若菩薩摩訶薩成就此鼻，則得一切諸佛無量無邊無上清淨鼻。 | 行之行。<br>❽若聞諸聲聞「布施、持戒、多聞、慧」香，住一切智心，不令散動。<br>❾若聞一切菩薩行香，以平等慧入如來地。<br>❿聞一切佛智境界香，亦不廢捨諸菩薩行。<br><br>㊂是為十。若諸菩薩成就此法，則得如來無量無邊清淨鼻。 |

（四）十種舌

| **西晉・竺法護譯**<br>**《度世品經》** | **東晉・佛馱跋陀羅譯**<br>**六十《華嚴經・離世間品》** | **唐・實叉難陀譯**<br>**八十《華嚴經・離世間品》** |
|---|---|---|
| ㊀菩薩舌有十事。<br><br>㊁何謂為十？<br>❶口演無盡眾生之行。<br>❷班宣無量諸經典教。<br>❸諮嗟無限諸佛功勳。<br>❹歌歎無窮滅度辯才。<br>❺頌說無際大乘之業。<br>❻其口言辭遍十方空。<br>❼其大光明照諸佛土。<br>❽口所說言皆使眾生各各得解。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種舌。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶分別解說一切眾生無盡行舌。<br>❷分別解說無盡法舌。<br>❸讚歎諸佛無盡功德舌。<br>❹無盡辯舌。<br>❺演說無盡大乘法舌。<br>❻普覆十方虛空界舌。<br>❼普照一切佛世界舌。<br>❽平等讚歎一切眾生舌。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種舌。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶開示演說無盡眾生行舌。<br>❷開示演說無盡法門舌。<br>❸讚歎諸佛無盡功德舌。<br>❹演暢辭辯無盡舌。<br>❺開闡大乘助道舌。<br>❻遍覆十方虛空舌。<br>❼普照一切佛剎舌。<br>❽普使眾生悟解舌。 |

| | | |
|---|---|---|
| ❾其辭與同口所宣者，十方諸佛咸共歎之。<br>❿一切眾魔，及外「雠敵、塵勞、生死」悉自然除，至「寂無為」。<br><br>㊂是為菩薩所說口舌。 | ❾隨順諸佛令歡喜舌。<br><br>❿降一切魔及諸外道，除滅一切生死煩惱，悉令眾生至涅槃舌。<br><br>㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種舌。若菩薩摩訶薩成就此舌，則得諸佛無上大金剛舌，普覆一切世界。 | ❾悉令諸佛歎喜舌。<br><br>❿降伏一切諸魔外道，除滅一切生死煩惱，令至涅槃舌。<br><br>㊂是為十。若諸菩薩成就此法，則得如來遍覆一切諸佛國土無上舌。 |

（五）十種身

| **西晉・竺法護譯《度世品經》** | **東晉・佛馱跋陀羅譯六十《華嚴經・離世間品》** | **唐・實叉難陀譯八十《華嚴經・離世間品》** |
|---|---|---|
| ㊀菩薩軀有十事。<br><br>㊁何謂為十？謂：<br>❶受人身，則以人言而開化之。<br>❷亦復訓導諸非人形，「地獄、餓鬼、畜生」令隨律教。<br>❸生在天身，又復教授諸天人像，「欲行天人」及「無色天」。<br>❹有「在學者」，則以「學地」而誘進之。<br>❺向「無學身」，為現羅漢無所著事。<br>❻在緣覺軀，為導緣覺所當奉律。<br>❼在菩薩形，則為顯示大 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種身。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶人身，教化成熟一切人故。<br>❷非人身，教化成熟「地獄、畜生、餓鬼、閻羅王」故。<br>❸天身，教化成熟「欲界、色界、無色界」眾生故。<br>❹學身，示現學地故。<br><br>❺無學身，示現阿羅漢地故。<br>❻緣覺身，教化令入緣覺地故。<br>❼菩薩身，積集大乘故。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種身。<br><br>㊁何等為十？所謂：<br>❶人身，為教化一切諸人故。<br>❷非人身，為教化「地獄、畜生、餓鬼」故。<br><br>❸天身，為教化「欲界、色界、無色界」眾生故。<br>❹學身，示現學地故。<br><br>❺無學身，示現阿羅漢地故。<br>❻獨覺身，教化令入辟支佛地故。<br>❼菩薩身，令成就大乘 |

| | | |
|---|---|---|
| 乘之業。<br>❽如來至真，其慧無限，隨時說現、見諸自大<br>❾以權方便，而發起之。<br>❿法身無漏，悉無所有，普現諸身。<br>㊂是為菩薩十身。 | ❽如來身，授如來智記故。<br>❾摩㕮摩身，巧方便出生無量功德故。<br>❿無漏法身，以少方便普現一切眾生身故。<br>㊂佛子！是為菩薩摩訶薩十種身。若菩薩摩訶薩成就此身，則得一切諸佛無上法身。 | 故。<br>❽如來身，智水灌頂故。<br>❾意生身，善巧出生故。<br>❿無漏法身，以無功用示現一切眾生身故。<br>㊂是為十。若諸菩薩成就此法，則得如來無上之身。 |

（六）十種意

| 西晉・竺法護譯<br>《度世品經》 | 東晉・佛馱跋陀羅譯<br>六十《華嚴經・離世間品》 | 唐・實叉難陀譯<br>八十《華嚴經・離世間品》 |
|---|---|---|
| ㊀菩薩有十意行。<br>㊁何謂為十？<br>❶念於本宿命，一切所行。<br>❷眾德之本，建立其意，常奉要義。<br>❸心所入者，常志佛道。<br>❹極至原際，愍眾生身。<br>❺念無煩擾，斷眾塵勞。<br>❻其意顯曜，不與客塵而俱合同。<br>❼念擇善行，察之隨時而無所犯。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種意。<br>㊁何等為十？所謂：<br>❶上首意，出生一切善根故。<br>❷隨順佛教意，如說修行故。<br>❸深入意，解一切佛法故。<br>❹內意，深入眾生希望故。<br>❺不亂意，不為煩惱所亂故。<br>❻清淨意，不受垢染故。<br>❼善調伏意，不失時故。 | ㊀佛子！菩薩摩訶薩有十種意。<br>㊁何等為十？所謂：<br>❶上首意，發起一切善根故。<br>❷安住意，深信堅固不動故。<br>❸深入意，隨順佛法而解故。<br>❹內了意，知諸眾生心樂故。<br>❺無亂意，一切煩惱不雜故。<br>❻明淨意，客塵不能染著故。<br>❼善觀眾生意，無有一念失時故。 |

| | | |
|---|---|---|
| ❽諦觀罪福，不造殃釁。<br>❾思諸德根，諸根寂定，制不放逸。<br>❿其志澹泊，求佛定意。<br>㊃是為菩薩十意之行。 | ❽正思惟業意，遠離一切惡故。<br>❾調伏諸根意，於境界中諸根不馳騁故。<br>❿深定意，佛三昧不可稱量故。<br>㊃佛子！是為菩薩摩訶薩十種意。若菩薩摩訶薩成就此意，則得一切諸佛無上意。 | ❽善擇所作意，未曾一處生過故。<br>❾密護諸根意，調伏不令馳散故。<br>❿善入三昧意，深入佛三昧，無「我、我所」故。<br>㊃是為十。若諸菩薩安住此法，則得一切佛無上意。 |

# 華嚴義學中的體用哲學思想初探

南京牛首山佛學研究中心 研究員
胡 勇

## 摘　要

體用論或體用思想，乃是中國古典思想（包括儒、釋、道三家）十分重要的思維方法或表述模式。當前學術界一般對體用論有三個認識：“體用”是中國傳統哲學固有的本體論範疇，先秦已有萌芽；佛教是吸收了儒道的體用思想才發展出自己的體用論；宋代理學體用論的源頭在先秦儒道元典之中。[①]

本文重點在於揭示華嚴宗人在經典詮釋及義學詮釋活動中所使用的多種體用思維類型，由此探討體用思維與其宗門義學建構的內在關聯和深層困境，並在此基礎上揭示華嚴義學體用思想的哲學本質和歷史作用。具體分為四個部分，第一部分為引論，簡要的介紹華嚴義學的基本內容，以及中國體用思想的歷史發展；第二部分重在揭示在華嚴宗學的經典詮釋中多種體用論類型；第三部分重點揭示體用邏輯與華嚴義學建構之間的深層次關係；第四部分為結論部分。

[①] 張曉劍：《華嚴宗體用論及其對理學體用論的開啟作用》，《學術月刊》，2008 年第 10 期。

## 第一部分：引論

所謂華嚴義學，指的是圍繞華嚴經典所發展出來的佛學思想或理論。狹義的華嚴義學只是指華嚴宗形成之後所發展出的佛學理論，廣義的則應該包括早期的華嚴經學和華嚴論學中的義學。本文所探討對象主要指狹義的華嚴宗義學，也即是隋唐時期在地論學派為主的各派華嚴學基礎上逐漸形成的華嚴宗派的華嚴學。[①]

究竟而言，成熟的華嚴義學包涵四個方面的內容，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中對此有明確的總結和闡釋，他說："第十義理分齊者有四門。一、三性同異義，二、緣起因門六義法，三、十玄緣起無礙法，四、六相圓融義。"[②]澄觀後來將此進一步總結為"四法界"理論體系。事實上，華嚴宗義學無論是"三性一際"、"十玄門"、"六相圓融"，還是"四法界"，都是圍繞"佛境如何？如何成佛？"的總問題，解決這一問題的總閥門即在於"法界緣起"，也即是法藏所重視的"性起"。因此"法界緣起"或"性起"即是華嚴宗義學的核心教旨，也是本文體用分析的主要對象和內容。接下來將從體用表述類型和體用邏輯本質兩方面來考察其與華嚴義學核心理論建構之間的深層次互動關係。

## 第二部分：體用類型與華嚴經典詮釋

華嚴宗學在表述模式上是多樣的，主要有（1）體用（2）體相用（3）體宗用（4）體德用（5）體義用等幾種類型；在體用關係或邏輯上主要有（1）依體生用、即用常體（2）體用雙融（3）體用互參，理事相徹等多種形態。下麵我將從杜順、法藏、澄觀和李通玄等華嚴宗人的表述範例來做具體分析說明。

### （一）杜順：六重詮釋與體相用

杜順現存《華嚴五教止觀》（簡稱《五教止觀》）一卷，可以認定是法順的唯一著作。值得注意的是，他在此文中提出一個六重詮釋學方法，"體、相、用"並列其中。具體的文字如下：

> 總舉題綱，名為十八界法也。所言界者，別也；十八者，數也，故言十八界。即於前一一法上，各有六重。一者名，二者事，三者體，四者相，五者用，六者因。所言名者，眼根口中，是說言者是也。所言事者，名下所詮，一念相應如幻者是也。所言體者，八微事也。言八微者，堅、濕、煖、

---

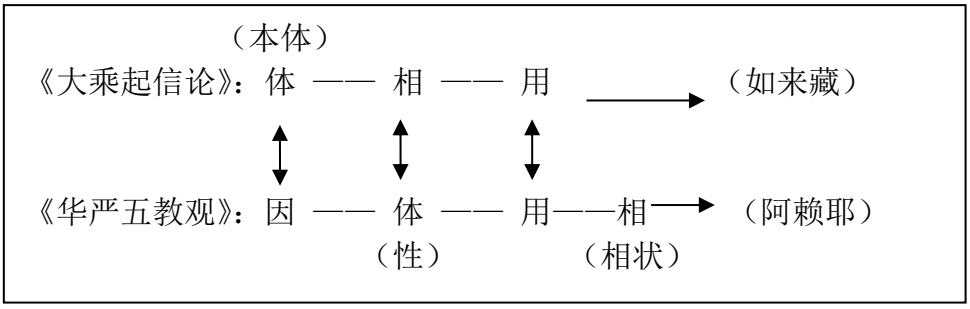
① 詳見魏道儒所著的《中國華嚴宗通史》第二章，南京：鳳凰出版社，2008 年，第 43-74 頁。
② 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》，第 45 冊，第 499 頁上。

> 動、色、香、味、觸者是也。所言相者，眼如香蓯華，亦雲如蒲桃埵是也。所言用者，發生眼識者是也。又有四義：一眼識作眼根，二發生眼識，三眼識屬眼根，四眼識助眼根者是也。所言因者，賴耶識根種子者是也。[①]

所謂六重詮釋學方法，即對十八界法[②]，一一作名、事、體、相、用、因等六重詮釋。綜觀此“六重”詮釋法，從二個方面體現其體用思想。一是，在六重中並列“體、相、用”，“體”為實體、體性，“相”為相狀、形貌，“用”為功能、作用。三者之間，相、用必依於體，體必有其相、用。三者結合，形成一個詮釋一切存在的基本邏輯結構。

但必須分別的是，此處的“體相用”與《大乘起信論》中的“體相用”是不完全相同的：在《起信論》中，“體相用”乃是專指真如、如來藏等無為法而言其體、相、用。具體來說，真如為“體”；真如體內智慧慈悲等無量性功德為“相”，此“相”實乃“性”之義，而非形狀、相貌之謂；所謂“用”恰是依此“性相”而生髮。而杜順此處的“體相用”則是針對一切現行有為法而言其體、相、用。其以“八微”言體，實是從要素構成的角度來詮釋事法之實體性，而以“相”言其相貌、形狀，而“用”則是依於此“體”而生髮的作用。

比較而言，杜順之“體”實際上相當於《起信論》中之“相”，而《起信論》中之“體”，則相當於此處六重之“因”。如圖所示：




二者差別，首先在於其詮釋的立足點不同，《起信論》乃立足於真如法界，而杜順則是立足於現象界。所以就現象界而言，事物之本體與事物之體性是不同的，其所謂“八微”只能是實體之“體性”，而其真正本體乃在於阿賴耶識或藏識，

---

① 杜順：《華嚴五教止觀》，《大正藏》，第 45 冊，第 509 頁下。,

② 十八界法，即六根界，六塵界，六識界，合之即十八界。具體為：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界，色界、聲界、香界、味界、觸界、法界，眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。

因而要在“體性”之外再列一重“因”以作為其本體。

第二點值得重視的是，他在對“用”的四種意義分別中，實際包含著更為細微的體用邏輯。其以眼識為例，具體演說四種用義：一、眼識作眼根。是說若沒有眼識因緣，便不成眼根。識是其用，根為其體，用必依體，體必起用，無眼識之用，便不成眼根之體也。所以稱為眼根者，乃是因眼識而得其名，故曰“眼識作眼根”。二、發生眼識。第二種義者，謂以眼根因緣，發生眼識也。若無其體，必不能起用。所以由眼根之體，而發生眼識之用。三、眼識屬眼根。謂眼根主宰眼識，眼根攝眼識也。四、眼識助眼根。謂眼識助成眼根之用，眼識攝入眼根之用也。

就體用而言，第一種強調的是用對體的“因緣”作用；第二種強調的是體對用的“發生”作用；第三種突出的是用對於體的“從屬”作用，反之則是體對用的“主宰”作用；第四種則在於強調用對體的“助成”作用，反之是體對用的“統攝”作用。若進一步分析，第一種和第四種可以合為一種，即體用之間互為因緣統攝結構；而第二種和第三種也可以合為一種，其體用邏輯為：體生用，用屬體。若從“用的角度來說，前者實際上可謂是“依持用”，而後者實際上可說是“緣起用”。

## （二）法藏：體用雙融

法藏的體用思維運用是極為普遍的，從表達形式上來說，有體用、體相用和體德用三種類型。下面分別舉例予以說明。

1．體相用

“體相用”第一次出現是在漢譯佛教經典《大乘起信論》中，法藏在《大乘起信論疏》對此有自己的詮釋。他說：

> 體謂生滅門中本覺之義，是生滅之自體，生滅之因，故在生滅門中亦辨體也。翻染之淨相，正隨染之業用，並在此門中，故具詮耳。……問：真如是不起門，但示於體者。生滅是起動門，應唯示於相、用？答：真如是不起門，不起不必由起，立由無有起，故所以唯示體；生滅是起動門，起必賴不起，起含不起，故起中具示三大。[①]

在此，法藏明確認為，所謂體相用，要分別真如門和生滅門來討論。具體來說，因為真如是“不起”，也就是沒有生滅現象的，所以真如門中唯顯示“體”

---

① 法藏：《大乘起信論疏》卷 1,《乾隆藏》第 141 冊第 1600 部，第 93 頁。

一大，而沒有相、用二大；但生滅門卻是體相用三大具足。因為其中既有緣起的總根據，這個總根據即是所謂本覺、自體和因，即是真如本體；生滅即是有染淨，所以“相”即是翻染之淨相，“用”則是隨染之業用。顯然這《起信論》中原有的體相用概念已有所不同了。

事實上，法藏還將體相用作為一種詮釋模式，廣泛引入其經典詮釋和義理建構之中。譬如，他在《華嚴經探玄記》中，以“體、相、用”為結構模式來詮釋華嚴宗趣。

> 宗趣者有二：一約人，二約法。人亦二：一化主；二助化。各有體相用：主中內證法智為體；七日思惟解脫為相；加說為用，此三不二，唯是一果。助化中入定為體；蒙加為相；起說為用，此三不二，唯是一因。此上因果融攝不二，唯是一人。法中亦二：一約義理，二約教事。亦各有體相用義：理中性海為體，別德為相，應教為用，此三不二，唯一義理。教事中本分內五海十智為體，十世界及華藏界為相，益機為用，此三不二，為一教事。此上教義融攝不二，為一法也。又上人法複圓融不二，為一宗趣。此四義各三，為一緣起相即無礙。[①]

法藏在此顯然是對智儼說法的直接繼承。智儼在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中說：

> 三辨宗趣者有二：一人，二法。人有二，謂能加及所加，各有體相用。下諸會並一約處會分異耳。能加體者以內證法智為體，七日思惟慶喜以顯德相，加說為用。所加助化人體者入定為體，蒙加為相，起說為用。……法者，四種淨土為此會宗，又亦可法界及世界海為宗也。其法用真如為體，別德為相，益物為用。[②]

前述杜順立足於現象界實體的基礎上來談體相用，其中相指此實體之相貌和性狀，而用則指其功能或作用。和杜順不同的是，法藏和智儼二人都立足於本體界整體而言體相用，因此從邏輯上說都是對《大乘起信論》體相用邏輯的沿用。

---

① 法藏：《華嚴經探玄記》卷 3，《大正藏》，第 35 冊，第 147 頁上。
② 智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，《大正藏》第 35 冊，第 19 頁下。

值得注意的是，法藏在智儼詮釋基礎上也有所發展。與智儼約人有能加、所加來談體相用不同的是，法藏約人談“因果”，進而有“因果”之體相用，約法談“理事”，進而有“理事”之體相用。

2．體德用

除了體相用的運用之外，法藏還採用了體德用的詮釋模式。譬如在《華嚴一乘教義分齊章》中，他說：

> 若依圓教，佛果常等義有三說。一約用，佛果既通三世間等一切法，是故具有常等四句。二約德，佛果即具四義：謂一修生，二本有，三本有修生，四修生本有。圓融無礙，備無邊德，是故亦通常等四句。上二句義，思之可見。三約體，亦通四句。謂此經中以不說為顯故是常，與阿含相應故是無常，二義無礙故俱有，隨緣起際故俱非。此上三義，若體即俱體，乃至用即俱用。[①]

此處依圓教闡明佛果“常、樂、我、淨”等義，以“常”為例，首先它可以分別為常、無常、俱有、俱非四個方面，其次這四各方面又可依據“體德用”的結構來說明其深層涵義。從用上說，佛果能貫通三世間等一切法，所以一定具有上述四個方面。從德上說，佛果之常指其俱含“修生、本有、本有修生、修生本有”四義，此四義恰好與四句相通。從體上說，佛果本不可言說而顯，故是“常”；但又與阿含經義相應，所以是“無常”；此常語無常二義無礙，所以是“俱有”；常與無常最終都是隨緣而起，所以是“俱非”。最後強調，體、德、用三義，是體即俱體，德即俱德，用即俱用，充分顯示“體德用”圓融無礙之華嚴圓教特色。

值得重視的是這個“體德用”的詮釋邏輯與“體相用”是何種關係。細緻辨析可知，此中之“體德用”與《起信論》中的“體相用”在邏輯上是完全一致的。體即是真如之體，涅盤之體、佛果之體，即是法身；德即是性，是相，是報身；用則是隨緣應化之機用，是化身。無論佛果之體德用，其都有常、無常、俱有、俱非之四句。

3．體義用

與體相用和體德用相類似的，還有體義用。在《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏說：

---

① 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷 3，《大正藏》第 45 冊，第 497 頁中。

> 六義據顯，理情自亡，有斯左右耳。第四開合者，或約體唯一，以因無二體故。或約義分二，謂空有。以無自性故，緣起現前故。或約用分三，一有力不待緣，二有力待緣，三無力待緣。初即全有力，後即全無力，中即亦有力亦無力。[①]

此處依據“體義用”之結構，把因門六義的內在邏輯揭示出來：即約體為一；約義二分為空和有；而約用三分為有力不待緣、有力待緣和無力待緣。仔細考察，可知“體義用”與前述之“體德用”和“體相用”邏輯上仍然是一致的。

4．體用

事實上，法藏的體用詮釋意識是十分明確而強烈的。因此在法藏的義理詮釋中，使用最多的還是體用結構。

首先，法藏和天臺智顗一樣，列“體用”一門作為經義詮釋的基本方法之一。例如他說：“就初門中有十義具足：一教義具足，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十應感具足。”[②]這是法藏在中《華嚴經探玄記》進一步從十方面為《華嚴經》作義理展開詮釋，其中第七則為“體用”分齊。

其次，法藏在詮釋《大方廣佛華嚴經》的經名時，在傳統逐字釋名方法的基礎上，還根據“體用”的結構邏輯來揭示經名的內在義涵。他說：

> 九合名者。大即當體為目，包含為義。方即就用為名，軌範為義，是方法故，性離邪僻是方正故，能治重障是醫方故，遍虛空界盡方隅故。廣即體用合明，周遍為義，謂一切處一切時、一切法一切人，無不周遍，皆重重如帝網。此中且就一攝一切名大，一遍一切稱廣。[③]

在此，他沒有依據體相用的結構來詮釋華嚴經名，採用的是體用模式。他釋“大”為體，“體”為包含之義；釋“方”為用，“用”為軌範之義；釋“廣”為“體用”合明，則有周遍圓融之義。

最後，法藏的體用詮釋還用於佛教傳統觀的名詞定義或概念詮釋方面。譬如他說：

---

① 法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》第 45 冊，第 502 頁下。
② 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 123 頁中。
③ 法藏：《華嚴探玄記》，《大正藏》，第 35 冊，第 121 上。

> 持業釋者，亦名同依釋。謂舉其業用，以顯自體。如說藏識，藏是業用，識是其體，藏即識故。持用釋體，非是別體相依，既非二法，何名合釋，以體用不離故名合也。[①]

持業釋，為佛教六種釋名方法之一。其釋名原則為先列舉某概念命名對象的功用（業用），再通過此功用顯現自體的存在。以“藏識”為例，“藏識”即含藏一切善惡種子的識，也即阿賴耶識。其中“藏”標示其“含藏一切善惡種子”的業用，而“識”指示其體。合為藏識，即是“持用釋體”。如此並非是說在藏用之外有一個獨立於此用的識體為其所依，只是因為體用不離的緣故而言“合”。這與唯識宗窺基在《大乘法苑義林章》中對“持業釋”的體用詮釋是完全一致的。

5．小結

從上述舉例分析來看，華嚴宗學人在經典詮釋與義學建構中，非常重視運用體用結構或邏輯，就形式而言也是十分豐富的。具體而言有幾點值得重視：

第一，在表述模式上是豐富多樣的，不僅有體用，有體相用、體德用、體義用等，但更多的是體用模式。其中體相用模式有兩種邏輯結構，一種是杜順所曾採用，針對一切現行有為法而言其體、相、用；一種是智儼和法藏採用的針對真如無為法而言的體、相、用。若就第二種而言，其實質與體德用、體性用或體義用的邏輯上是一致的：即以真如為體，真如之德性為相，以真如之隨緣應化為用。這與大乘起信論中的體相用邏輯也是一脈相承的。就體用而言，也需要區分為針對有為法和無為法，以及涵括有為與無為法界整體而言的體用詮釋。

第二， 就體用與體相用的關係來說，體相用在邏輯上可進一步化約為體用邏輯，但具體情況還需要根據其詮釋對象為無為法還是有為法的不同來具體考察。就無為法而言，真如之體相用中，體相可以合為一體來說，於是形成“體相-用”關係，當然也可以合為“體-相用”關係。無論是“體相-用”關係還是“體-相用”，其實質都是體用關係，其中之“體”都是指真如不變之存在本身，即真諦世界；而“用”則都是指真如之體在俗諦世界中的變化與顯現。前者為一，後者為多。就有為法而言，體相用與體用之體都是指實體性存在，儘管這些實體在真諦世界中是不真實的存在，而用則是這種實體的具體作用或功能，但此處的“相”則不再是無為法中的德性顯現，而是指實體性存在的具體形式或相狀，所謂體正是這些相狀的承載者。所以此處的體相用就只能是“體相-用”，而不會有“體-相用”的邏輯存在。

---

① 法藏：《華嚴探玄記》，《大正藏》，第 35 冊，第 149 頁上。

最後，從上述分析來看，無論是體相用，還是體德用以及體義用，也無論是無為法，還是有為法，就最終的邏輯結構而言，都可以歸結為“體用”結構，但前提是要對其結構內涵及邏輯類型作仔細的分辨。

## 第三部分：體用邏輯與華嚴義學建構

上面部分重點在於揭示華嚴宗在經典詮釋中所採用的多種體用模式，並對其相互關係作出相應的分析與說明。接下來考察的重點有二：一是考察上述多種表述模式的內在邏輯本質；二是考察體用邏輯與華嚴宗義學建構的互動關係。考察的對象主要以法藏的文本為中心。

眾所周知，華嚴宗義學建構的核心在其法界緣起論也即所謂性起論[①]。法藏在解釋什麼是性起論時就明確採用了體用模式。他在《華嚴經探玄記》中說道：

> 不改名性，顯用稱起。即如來之性起，又真理名如名性，顯用名起名來，即如來為性起。[②]

此處儘管沒有明確使用體用表達，但顯然其內在的邏輯就是以體用邏輯為根據：是以真如之性為體，以此體稱性而起的業用為用。在其晚年所作的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，則十分明確了性起與體用邏輯之間的對應關係。他說：

> 三者性起繁興法爾止。謂依體起用，名為性起；起應萬差，故曰繁興；古今常然，名為法爾。謂真如之法，法爾隨緣；萬法俱興，法爾歸性；故曰性起繁興法爾止。經雲“從無住本，立一切法”，即其義也。[③]

此處，法藏明確闡明：所謂“性起”即是依體起用。體即是真如法體，用即是萬法俱興。真如法體法爾隨緣故有萬法俱興，這是依體起用；萬法繁興法爾歸性，故萬法俱空，這是攝用歸體。歸根結底，所謂性起即是空有相即，體用不二，所以他最後引用《維摩詰經》之“從無住本，立一切法”來歸總“性起”的存在論本質。由此表明，從本體論哲學上來說，萬法——即現象世界的存有，正是依

---

① 當然，二者之間也存在差別，法界緣起論主要有杜順提出，智儼完善，主要從存在論的層面強調現象世界的緣起與真如法界的相即不二的關係;而性起論則是法藏在法界緣起論的基礎上所發展的，重在從唯心論（既包括存在論，同時也涵括解脫論）的角度說明現象世界與真如本體的關係。具體詳見魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008 年，第 129-130 頁。

② 法藏：《華嚴經探玄記》卷 16，《大正藏》第 35 冊，地 405 頁上。

③ 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》第 45 冊，地 639 頁中。

據其空寂不住的本性所建立；此真如之性體，也必定隨緣而有萬法的建立。從體用邏輯上來說，體必有用，用必歸體，故此體用相即不二。

在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，法藏還進一步從實踐論的層面將宇宙生存論與修行解脫論結合起來，並六門為統攝。六門分別為：顯一體、起二用、示三遍、行四德、入五止、起六觀。其中前三可以看做是對華嚴奧旨在宇宙生存論層面的闡釋，後三者可以歸結為在解脫修行論層面上的闡釋。[①]值得注意的是，法藏在此明確提出了一個一體二用的宇宙論模式，下面我們來具體分析其中深意。

> 顯一體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故雲自性清淨。性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨。亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異，煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了。《起信論》雲：真如自體。有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，廣說如彼，故曰自性清淨圓明體也。[②]

此處明“一體”，所謂一體，即是自性清淨圓明體，也即是《起信論》中的“真如自體”，此體完滿真實，自性清淨，且遍照法界。關於二用，法藏又說：

> 自下依體起二用者，謂依前淨體起於二用。一者海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。……言一法者所謂一心也，是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別，若離妄念唯一真如，故言海印三昧也。……二者法界圓明自在用，是華嚴三昧也。謂廣修萬行，稱理成德；普周法界而證菩提。……行無不修，妄徹真源，相無不寂，故曰法界圓明自在用也。……如是一切皆自在，以佛華嚴三昧力。依此義故，

---

① 詳見法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：“窮茲性海會彼行林，別舉六門通為一觀。……今略明此觀。總分六門。先列名，後廣辨。一、顯一體：謂自性清淨圓明體。二、起二用：一者海印森羅常住用；二者法界圓明自在用。三、示三遍：一者一塵普周法界遍，二者一塵出生無盡遍，三者一塵含容空有偏。四、行四德：一者隨緣妙用無方德，二者威儀住持有則德，三者柔和質直攝生德，四者普代眾生受苦德。五、入五止：一者照法清虛離緣止，二者觀人寂怕絕欲止，三者性起繁興法爾止，四者定光顯現無念止，五者事理玄通非相止。六、起六觀：一者攝境歸心真空觀，二者從心現境妙有觀，三者心境秘密圓融觀，四者智身影現眾緣觀，五者多身入一境像觀，六者主伴互現帝網觀。”法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》第 45 冊，第 639 頁中。

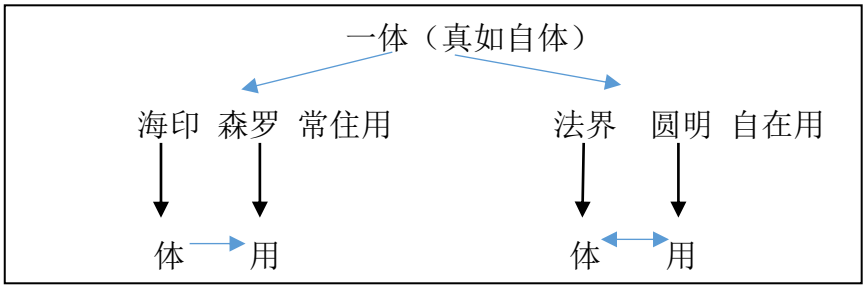
② 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》第 45 冊，第 637 頁中。

名華嚴三昧也。[①]

法藏所言二用分別為“海印森羅常住用”和“法界圓明自在用”。具體分析來看， 在“海印森羅常住用”中，所謂“海印”，即是《起信論》中攝一切世間出世間法的真如本覺，也即是一法界大總相法門體的一真如心。而所謂“森羅”即是現象世界之萬法，那是真如本覺依妄念隨緣而有。顯然這裡的“海印森羅常住用”即是前面所述的“性起繁興法爾止”，自然也可以歸結為“體用”結構。

“法界圓明自在用”顯然是在修行解脫論的角度來說的，即是“廣修萬行，稱理成德；普周法界，而證菩提”。其實質是以廣修萬行為因，以法界菩提為果。顯然在法藏的邏輯中，因果之間也是體用關係，不過是以萬行為用，以法界為體而已。與此同時，因為證得佛果，故由此而“行無不修，妄徹真源，相無不寂”。顯然這是以寂靜真源為因，屬於體；而自在萬行為果，屬於用。如此一來，萬行與真如之間就既屬於互為因果關係，又是互為體用關係。

綜上所述，實際上法藏的一體二用中的二用又可以展開為二種體用結構。這種結構可以圖示如下：




如圖所示 ，“海印森羅常住用”立足於從宇宙論層面說明現象世界如何存有的，而“法界圓明自在用”則立足於從實踐論層面來說明真如法界是如何證得的。

與此同時，二用內部又可以分別歸結為體用結構，由於闡釋的立足點不同，這兩種體用結構的內在邏輯上並不相同。前者為“海印森羅常住用”為依真起妄而建立萬法，是依體起用，實質上屬於依持型體用；而“法界圓明自在用” 中內涵的兩種因果體用，雖然互為因果體用，結構上都屬於因果型體用，但其哲學本質並非相同。具體來說，一則為妄徹還源以證佛果，邏輯上是攝用歸體，但哲學上是由行入慧，屬於實踐論範疇中的工夫論層面；一則為依真如而起萬行，相無

① 同上，第 637 頁中。

不寂，邏輯上是從體起用，但哲學上則是從慧發行，屬於實踐論範疇中的境界論層面。

法藏在《華嚴經探玄記》中提出：

> 就初首羅眾內十天得法中，初明體用：體中法界空境也，寂靜證也；用中方便者善巧應機，光明者覺照成益。[①]

此處以寂靜空境的真如法界為體,以善巧應機的方便和覺照成益的光明為用。顯然這也是從修行境界的角度來言因果體用。與此相同，他還說：

> 此無縛無著解脫心，回向約無等大行立名。無縛無著有六種：一由離凡故，不縛生死，以出小故，不著涅盤；二離六識取外境不縛，離第七執於內不著；三離現行縛，無種子著；四不取有縛不執空著；五無惑障縛無智障著；六無粗使縛絕習氣著故，名無縛無著。此明行體。解脫是大用無礙，非但脫離諸障，此是行用也。心者是行體，用所依之心。[②]

“行體”，即修行境界之本體，即六種“無縛無著”。“行用”，即修行成就之大用，即解脫之大用無礙。此乃辨明修行境界之體用：以解脫心為體，解脫為用。所謂“心者是行體”，是說心為修行實踐的主體，修行自然是心體之用。就體用言，則是即體即用。此與王弼的聖人“無為無不為”之體道境界觀，可謂遙相呼應。

事實上，這種實踐論層面的工夫論和境界論體用關係的分別，以及萬行與慧果之間互為因果、體用的邏輯關係，法藏並未有十分明晰的說明，而只有在李通玄的創造性詮釋中，這一關係才得到較為明確的闡釋。下面略舉二例說明：

> 此經也，以毗盧遮那為根本智體，文殊為妙慧，普賢為萬行。方起其信而入五位也，則慧為體，行為用。及其行圓而入法界也，則行為體，慧為用。體用互參，理事相徹；則無依無修，而果成矣。[③]
>
> 以文殊為法界體，普賢為法界用，二人互為體用。或文殊為因，普賢為果，

---

① 法藏：《華嚴經探玄記》,《大正藏》第 35 冊，第 137 頁中。
② 法藏：《華嚴經探玄記》,《大正藏》第 35 冊，，第 271 頁中。
③ 李通玄：《略釋新華嚴經修行次第決疑論》,《大正藏》第 36 冊，第 1048 頁下。

> 或二人互為因果。此一部經，常以此二人表體用因果。”[①]

第一例中，李通玄集中說明華嚴世界的內在結構和邏輯蘊涵，即所謂“華嚴事相表法之大旨”。他將《華嚴經》之修行分為兩個階段，起始階段從起信而修入五位之時，此階段是以慧為體，行為用；當行圓而入法界之時，則是以行為體，慧為用。顯然這裡的“行慧”二者是互為體用關係，也即李通玄所謂的“體用互參，理事相徹”，正是華嚴圓教修行觀的根本體現。在第二例中，李通玄將文殊、普賢二人予以體用因果邏輯的結構化：“以文殊為法界體，普賢為法界用”，同時二人“互為體用”；或以文殊為因，普賢為果，同時二人“互為因果”。

綜上所述，無論是法界緣起論，還是性起論，都包含一個有多重類型的體用結構，這個結構一方面立足於存在論方面，一方面立足於實踐論方面，而在實踐論方面又有修行工夫和解脫境界層面的分別。前者的體用邏輯類型為依持型，後二者中則屬於因果型。

前述的是華嚴宗學在本體論縱向層面——具體來說即從存在論和實踐論兩個方面所作的體用闡釋。接下來，我們來看華嚴義學如何運用體用邏輯來對諸現象之間的緣起關係作創造性詮釋。顯然，無論是智儼的十玄無礙，還是法藏的，還是澄觀的事事無礙法界，其一詮釋的重心都落在一多關係上。在此重點分析法藏的相關論述。他在《華嚴經探玄記》中說：

> 諸緣各異義，謂大緣起中諸緣相望，要須體用各別，不相和雜，方成緣起。若不爾者，諸緣雜亂，失本緣法，緣起不成。此即諸緣各各守自一也。[②]

在此法藏強調，若要緣起義成，則要清楚諸緣是體用各各不同的，因此需要使各自體用不相雜亂，才能成就大緣起之法。而如何才能使得諸緣體用不雜呢，他認為關鍵在於使得諸緣必須各各守其“自一”。顯然這個“自一”，即是諸緣各自的體用之體。也即是說，諸緣雖然各自分別為“多”，但就各自存在本身而言，又都是一個自成一體的“一”，也即是多中之一。

進一步而言，諸多之一若要能相互緣起——即“諸緣相望”，則就體而言有相即之義，就用而言則是相入之義。他說：

---

① 李通玄：《新華嚴經論》卷十，《大正藏》第 36 冊，第 770 頁下。
② 法藏：《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 124 頁上。

> 是故一一諸緣相望，各有二義。（一）約體，具空有義故有相即，謂若無一即一切緣全失自體。……（二）約用，有有力無力義，故有相入，謂諸緣起非各少力而共生故，即一一緣各有全作義、全不作義。[①]

顯然，華嚴宗“相即”之義，是就“法體”之空、有來立論。此處的空即是一，有即是多；所謂空有相即，即是指一多相即。就諸緣存在而言，一方面它是假有之多，但同時它的空之本性是不變的一，也就是說，諸緣是一多有別但又同時共存不離的。正因為性空之一，諸緣假有之多才能成立，正如法藏所說的“若無一即一切緣全失自體”

“相入”之義，是就“用”之“有力、無力”立論，同在闡明一多“相即相入”之義理。此外，相即相入還有同體、異體之別，由此而有異門相入義、異體相即義、同門相入義、同體相即義之四義。即在申論同體與異體之“相即相入”之義理。

在前面的論述中，法藏強調諸緣體用各別，體言空有相即，用言有力無力相入。事實上，法藏更重視體用雙融。他說：

> 六體用雙融義。謂諸緣起法，要力用交涉，全體融合，方成緣起。是故圓通亦有六句：一以體無不用，故舉體全用，即唯有相入無相即義。二以用無不體故，即唯有相即無相入也。三歸體之用不礙用，全用之體不失體，是即無礙雙存，亦入亦即自在俱現。四全用之體體泯，全體之用用亡，非即非入圓融一味。五合前四句，同一緣起，無礙俱存。六泯前五句，絕待離言，冥同性海。

所謂體用雙融，即是作為華嚴宗之性起緣起在現象界層面的根本表現，具體表現為六個階段或面向，如圖所示：

---

① 法藏：《華嚴經探玄記》卷四，《大正藏》，第 35 冊，第 173 頁上。

| | |
|---|---|
| （一）以体无不用，故举体全用 | 相入无相即 |
| （二）以用无不体，故全用是体 | 相即无相入 |
| （三）归体之用不碍用，全用之体不失体， | 相入亦相即 |
| （四）全用之体体泯，全体之用用亡， | 非即亦非入 |
| （五）合前四句，同一缘起，无碍俱存。 | 合 |
| （六）泯前五句，绝待离言，冥同性海。 | 泯 |

這六個方面又可以歸結為三個層次，前四句為一個分說層面，第五句為對前四句的綜合層面，第六句則是此綜合的超越層面。顯然，“體用雙融”之緣起法的真正結構義涵在前四句，由此四句充分揭示了諸緣體用之間的微妙而複雜的結構關係。

從現象界諸法之間而言，是相即相入、體用雙融，若回到本體與諸法現象之間的關係而言，則是體用無礙。他說：

> 明體用無礙，謂則體成用而不失體故，雲不壞法性。即用常體而不廢用故，雲不著法界。是故，由不著理故，恒用不廢；由不壞性故，用無不寂故也。[①]

所謂“體用無礙”，即是說“則體成用而不失體”和“即用常體而不廢用”。若以法性之寂為體，以法界之用為用，“體用無礙”即是所謂的“寂而常用，用而常寂”；因而其實質與“體用相即”或“體用相融”是相同的。

## 第四部分：結論

通過上述對華嚴宗核心義學理論建構中體用類型的具體分析，我們可以獲得如下幾點有意義的認識：

第一，就體用思維或邏輯類型而言，華嚴義學的體用類型並非是單一，而是多樣的。總的來說，可以分為體相用和體用兩大類型，這兩種類型的內涵和功能在華嚴義學中是有分別的。一種是針對有為法或現象界個體實體而言的體相用或體用；一種這是立足于無為法或真如本體而言的體相用和體用。華嚴義學中的“體相用”既與《大乘起信論》中的“體相用”有繼承關係，同時又有差別。其體用

---

① 同上，第 240 頁上。

思維與地論學派，尤其是淨影慧遠的體用思想有深刻的聯繫，同時與天臺和唯識二宗的體用思維形成鮮明的比照。顯然，這一比照需要單獨著文。

第二，可以肯定地說，體用或體用邏輯是華嚴宗經典詮釋與義學建構中最為基本，也是最為重要的思維方法或模式之一。它不僅統攝了華嚴宗本體論建構——宇宙生成論和現象緣起論；也同時涵括了華嚴宗實踐論建構——修行工夫論和解脫境界論；更重要的是，它還構成一個層次明晰、結構完善的多重體用邏輯。具體而言，它通過體用邏輯中的緣起用和依持用的分別，在一心二門的總框架中建立起一體二用，同時又強調體用之間相即相入、雙融互泯的辯證關係，由此發展出它獨特的“性起論”，也就是宇宙本體論意義上的法界緣起觀和人生解脫論意義上的真妄修行觀。

第三，如上所述，華嚴宗一方面利用體用思維或邏輯作為其經典詮釋與義學建構的基本工具和方法，與此同時，這種體用詮釋和建構活動本身，對於體用思維模式或體用邏輯的自身發展而言，也產生了巨大的影響。可以從三個方面來闡明這種影響：一是豐富了體用邏輯的表述或結構模式；二是在傳統的實體—功能型的體用邏輯的基礎上，突出並強化了本體—現象型的體用類型；三是明確建立並強化了體用範疇與理事、因果等諸多範疇之間的邏輯聯繫，一方面成為整個佛學中國化的全面實現的典範，同時也深刻影響了宋明新儒學的理論建構和表述模式的形成。

# 華嚴美學理論之建構

銘傳大學　兼任助理教授
陳琪瑛

## 摘　要

佛教美學在佛學研究當中，屬於較弱的一環，尚待努力開發的領域，不過卻有學者以為，佛教不能開出美學理論，這種質疑是有待商榷的，尤其是暢談佛境界的《華嚴經》，其理境精神之博大精深，意蘊境界之斑斕莊嚴，豈止是一「美」字所能形容，實為真、善、美、聖皆具，無法道盡的極致之美！本文嘗試初步建構華嚴美學理論，期能達到拋磚引玉之效！下為本文略論的主題：

一、佛教美學建構的可行性

二、華嚴美學的初步建構

三、建構華嚴美學的詮釋問題

四、華嚴美學的意義與價值

五、華嚴美學的特殊性格

**關鍵字：**華嚴經、華嚴美學

佛教在美學方面的研究，較之義理思想或藝術圖象等部分的研究，薄弱許多，薄弱並不表示不能開展，事實上也有許多學者投入佛教美學的研究，但多屬禪宗美學的部分。不過也有學者質疑，佛教是否可以開出美學理論，本文將從這部分切入探討，並嘗試建構華嚴美學。呈現佛境界的《華嚴經》，以美學角度作為研究向度，有其獨特的意義與價值，值得開展並有助於美學理論的深化。

## 一、佛教美學建構的可行性

近年來，許多學者由儒、道思想進入美學領域，並拓展美學理論的深廣度。但在從儒、道二家理論積極開出美學思想之時，佛教美學相對地沉寂許多。然而佛教理論的深廣度，較之儒、道二家思想是有過之而無不及，若能轉化佛教思想而開展出美學理論，必能拓展美學領域的深廣度。然而亦有學者認為，佛教有一根本問題影響佛教美學的建構與開展，那就是—佛教教義是否能開出美學？—蕭振邦先生曾提出五項建構佛教美學的困難，並質疑佛教能否有美學：

> （1）美學經營與佛教在根本態度上的不諧調
>
> 美學接納人文世界肯定的價值；佛教則要有情眾生出離世間，並對人文價值採取剝落、解消的訴求，即使是抱持出離世間的態度以行入世，仍無法對人世諸種價值設定有積極的肯定（不能有所執）。
>
> （2）「美感」在教義上的內在衝突
>
> 美學原理突顯感性的價值極重，各種識見的分別與總合是為重要手段與步驟。這種手段與強調泯除分別的佛教教義不合，一切皆苦與一切皆空，何來美與不美，和美感？而且娑婆世界中的諸有為美，會妨礙解脫道。
>
> （3）理論與實踐異路的困難
>
> 美學是在理論上解決美與藝術上所面對的各種理論問題，它是理論解決的有效經營；佛學或佛教則是要求在實踐中解決人生實際問題，它是實踐解決的經營。所以佛教所建構的美學，勢必進一步要求趨向實踐解決的終局，此毋寧是美學研究本身的歧出與質變。
>
> （4）在證分上疏解「美」所產生的困難
>
> 信仰的佛教的內容是在果分上顯，是由信的內涵在現實中體現，而證分的見地更是離言絕相，非語言文字的層次所能解決。所以，在這裡要說明美是什麼，要建構一套美學，便突顯了「實踐理論構成與理論實踐」的雙重

困難。

（5）在次第開展的佛教教義中建構「品味」理論的困難

品味在美感層次是主觀形式的示現，是活絡於每一個體無從取代而不可比較的興味。然而佛經所預設的開示對象，在實踐層次上俱不同，而修行進境的不同是可以比較的，此與美感經驗的主觀形式畢竟不同。[1]

蕭先生提出建構佛教美學的五項困難，基本上是基於小乘佛教教義而發問的。在大乘經典，尤其是《華嚴經》，蕭先生也承認其中「不乏與美有關的敘述」；但是蕭先生卻忽略了，《華嚴經》亦可破解他的一切質疑。

《華嚴經》是闡述佛境界的經典，專談「證分」、「果分」的《華嚴經》，以其高達十萬偈頌的文字數量，何來發生「實踐理論構成與理論實踐的雙重困難」？更以其「不乏與美有關的敘述」，遑論在疏解「美」上會有困難。

至於「美感」在佛教教義上是否有內在衝突？是有待考究的。美感經驗的觀照方式是「形相的直覺」[2]，這與佛教的直覺觀照，在本質上不但不相衝突，而且美學還可藉佛教義理來深拓美感經驗這方面的深層結構。

另外，他認為佛教與美學對人文世界的價值採取不同的態度，這則遷涉到宇宙、人生觀方面的見解。我們不論美學是否對宇宙人生觀都抱持肯定的態度，不過，《華嚴經》的宇宙觀是「關懷與肯定現世的」，不但「肯定現世的感覺與快樂，同時並視其為入道的方便法門之一。」[3]所以，建構《華嚴經》的美學，這一項也並不是個困難。

最後有關品味論的問難，事實上，品味是隨個人主體藝術修養的不同而有差異的，品味論未必是在同一平面層次上的欣賞角度的不同而已。

蕭先生所提出的質疑，是以小乘教義為基點而發問的，而他所界定的美學則是從西方美學的角度進行解讀；但大乘佛教所開出的美學，乃至中國文化所開出的美學，是否與之相應？未必盡然。李正治先生就認為：

西方美學的總體趨勢以「藝術美學」為主....但中國美學卻與此異，中國美學並不以詮釋藝術的審美經驗為核心，而是以藝術創造本源的生命為其抉發的核心，故中國的藝術理論時時會提到生命的轉化（如宗炳所

[1] 蕭振邦，《佛教美學初探》p4-7，發表於八十二年佛光山主辦的「佛學與文學關係研討會」
[2] 朱光潛，《文藝心理學》，p1-15
[3] 賴傳鑑，《佛像藝術：東方思想與造型》，p84-88

> 謂「澄懷味象」之類），而生命轉化而還其真實自由境界（如三教美學），則為生命之美的究極指向。這種美學，相對於西方藝術美學而言，可以另撰「生命美學」。[4]

李先生認為，三教（儒、道、釋）開出的美學，都是屬於生命美學的領域，因為三者，乃至中國美學，都可說是「以藝術創造本源的生命」為基準而開展其對美和藝術的看法。所以，蕭先生的質疑，若就中國美學的核心精神攬鏡觀照，實因其陷於西方美學的分析解構而產生困難。

而且，佛教與美學，從歷史發展過程上來看，是無法抹滅其相聯相扣的關係，「佛教哲學對中國傳統美學思想的影響和滲透最為直接，也最為廣泛。」[5]即便是蕭先生，雖然他提出建構佛教美學有著重重的困難，但他仍認為「其義理的完成仍然可能涉及美學向度」[6]，而且，撇開分別意識的種種解構，以二者的精神境界相互觀照，何能絕對地劃清其間的界限呢？本文將初步建構《華嚴經》的美學，以具體證明佛教亦可以開出美學。

## 二、華嚴美學的初步建構

在建構《華嚴經》的美學之前，首先應對「美學」的研究範圍作個界定。不過，美學領域究竟應該包括哪些內容，至今尚無確切的一致意見[7]。所以，在此即以目前美學研究的對象所涉及的主要內容作一概介[8]：

1.美的問題：從客觀方面研究審美對象。探討美的本質、根源是什麼？並闡明美的各種存在形態、本質特徵，及其與美的相互聯繫關係。

2.審美經驗或審美意識問題：著重在主體方面的研究。觀察美感不同於科學

---

[4] 李正治，《開出「生命美學」的領域》，收錄於《國文天地》p5

[5] 曾祖蔭，《中國佛教與美學》，p21

[6] 同註一，p4-7

[7] 鮑姆加登雖於 1750 年即將美學從哲學獨立出來，但在不同派別、不同學者的看法中，美學的研究對象依然是眾說紛云。主要的意見有四：（參考楊辛、甘霖，《美學原理》p5-7）

1.鮑姆加登認為，美學對象就是研究美，研究感性認識的完善，而且以藝術為研究的主要內容，並認為美學所研究的規律可以運用到一切藝術。總之，美學是研究藝術當中的美的問題。

2.黑格爾認為，美學對象是研究美的藝術。他認為美學的正當名稱是「藝術哲學」，或更確切一點說是「美的藝術的哲學」。總之，黑格爾認為美學研究的對象只是藝術美。

3.車爾尼雪夫斯基認為，美學研究對象不應是美，而是藝術。他認為美學研究對象大於美，應該包括整個藝術理論。

4.認為美學是研究審美心理學，屬於這一派的美學有「移情說」、「心理距離說」等。這是近代心理學的美學的最主要研究對象。

[8] 王朝聞主編，《美學概論》，p7。及楊辛、甘霖，《美學原理》，p8

認識、倫理道德認識的特點。美感與快感的聯繫與區別，美感中各種心理因素。這部分可說是屬於審美心理學的範疇。

3.藝術問題：探究藝術的本質、內容與形式、種類，以及藝術創作活動的規律性，和作為這種創造成品的反映、評價的藝術欣賞、藝術批評等問題。

這三點可說是總括了目前美學的研究範圍，以這三大範疇作為《華嚴經》的美學開展，就《華嚴經》的經旨精神對應而論，分別可開出以下三大綱目：

1.對於「美的問題」，可從考析「美」字的看法為進路，但是華嚴美學的開展並不以此為研究方法，雖然這實為最簡易而又精確的一種研究方式。因為東方美學對於「美」的呈現，不一定是直書「美」字，譬如中國對於「美」的意境，往往是用烘托的方式來呈現：

> 如果僅抓住「美」字來研究中國美學史，那麼一部中國美學史就變得十分單調、貧乏、索然無味。[9]

《華嚴經》對於「美」的呈現，也是如此，所以，在處理「美的問題」的時候，不宜拘泥於文字，而應從「美的本質」為進路。而美的本質的探究是屬於美的本體論的問題，「在文藝美學中，意境是一個標誌藝術本體的審美範疇。」[10]中國美學的本體論是以「意境」為審美範疇，因此，對「美的問題」更適合轉換為「意境」的方式來處理，不過，關於「意境」問題，本經是更強調其客體性的面相，故以「境界」為探索對象，此也是依於《華嚴經》的本體論而開出的。

為了逼顯《華嚴經》美學的特殊性格——佛境界，以中國美學的本體論—意境—切入，可彰顯華嚴境界的樣貌。而此一特殊性格，亦是佛教對「境界美學」的究極指向的闡發。這是「明體」的工作，也是西方美學所關心的「美的問題」。

華嚴境界之美的展開方式，可藉由十玄門和四法界等理論為依據，並參酌《華嚴經》對佛境界的描述，以轉化為美學理論。若探究佛境之美的根源問題，華嚴境界則是依純淨無染的如來稱性而起，所以華嚴美學是以純淨圓善的如來性起為美的本質根源。此外，〈入法界品〉示範了五十三位善知識各種面相的生命之美，五十三層境闡明了美的各種存在形態。而這種種的層境之美與美的本質的相

---

[9] 葉朗，《中國美學史大綱》，p3
[10] 胡經之，《文藝美學》，p237

互聯繫關係，則是基於主體離妄還源的修養程度而定。所以，總說華嚴美學對美的問題的回應，是以清淨無染的生命主體而開展。

2.美的問題無論闡發的如何高妙，最終，若不能回歸主體自身，終將落入空談之境：

> 藝術活動永遠是一「回饋式的完足活動」，它總是要回到主體自身以符應其尺度。而這個尺度無他，即以人性為張本。是以，「人性論」實為美學研究的重要環節。[11]

美學研究進入深層結構的探索時，必然會觸碰到人性問題，「研究美，歸根結底也就是研究人」[12]。美學只有進一步地深入人性論的探索，才能有效解決文學藝術的根源問題。但西方藝術美學並不處理藝術創造本源的生命問題，於是，藝術美學的理論架構在美學進入深層結構的探索時，自然成為表層而支末的繁複，無法作為美學理論的根源性依據。而這個部分恰恰是中國美學的核心——藝術創造本源的生命問題，東方文化在人性論上的諦觀洞見，可以啟發和貞定美學深層結構的根源依據。所以，關於審美心理的問題，華嚴美學可從華嚴思想中有關人性論的慧識，開展審美心理學的深層結構。

一般美學上有關審美經驗的問題，諸如：美感心靈的特質、與物合一的交互作用，乃至如何尋得此一心靈，均可從華嚴學中有關能所的關係、修養工夫論等逐一探討，並以《華嚴經》證分[13]的代表人物－善財童子－為具體考察對象，考察其生命轉化的過程，探討其主體修養的方法與觀照方式。此步驟可對應至西方美學「審美體驗」的部分。唯於美感與快感的聯繫與區別無法研究，因為這一子題並不符應華嚴思想，華嚴美學是從如來心性出發，對於有帶情欲之執的快感，並不相合。

3.西方美學有關「藝術問題」的方面，則可說是進入了「達用」的部分。華嚴美學可探討其中的「藝術的內容與形式、種類」等論題，探討佛教美學在藝術表現上的特殊性，亦可由歷來有關華嚴的藝術作品為研究對象，諸如：石窟、壁畫、卷軸、塑像、等等，以具象的藝術作品作為華嚴在美學開展上的實際印證。

---

[11] 蕭振邦，《中國美學的儒道釋側面解讀》收錄於《國文天地》，p15
[12] 高爾太，《美學與哲學》，轉錄於《佛教與美學》，p3
[13] 《華嚴經》分信、解、行、證四分。

由西方美學的三大範疇來建構華嚴美學，亦符應佛學上由體而用的立體系統建構方式：由明其「體性」，對應西方美學的「美的問題」；再求其「證入方法」，對應西方美學的「審美體驗」；終論其「藝術表現」，為西方美學的「藝術問題」。以此立體系統的研究步驟探究華嚴美學的義蘊，當可將《華嚴經》高深廣博的蘊藏全幅開發。

## 三、建構華嚴美學的詮釋問題

建構華嚴美學，必須藉助西方美學的研究方式進行探索，但因東西雙方在不同文化背景下所開展出的美學，必然有其各自的適用範圍，倘使以偏概全，難免在某些地方會發生扞格不入的現象。正如，李正治先生認為，如果唯以西方美學的研究方法開展中國的美學理論，則中國美學的深度將被埋沒：

> 美學，是對美的現象的理論性反省；但美的現象的深層之理確非藝術美學所能壟斷，如果以西方美學為唯一框架，勢將對美的發生進行不夠徹底的審識，中國美學的洞見相對的也被埋沒了。[14]

因此，華嚴美學的研究方法，當以《華嚴經》、華嚴學的思想特性和理境精神為入路，運用中西美學的理論，掘發其間的美學義蘊，期使華嚴美學的義蘊和洞見，莫因不當的研究方法，導致埋沒或扭曲。

作為一個特定對象的學術研究，必須「相應」才能「引申」，華嚴美學也必然要應合於《華嚴經》理境精神的真義，才能作進一步的美學義蘊的開發。因而，縱有引申，也力求不違反《華嚴經》思想理境，以免於淪為個人私見。

此外，開展華嚴美學的過程當中，最大的困難當是涉及經典詮釋的問題。在佛學的判教上，中西各家理論是有層次高下的差別，而建構華嚴美學於引用各家的美學理論之時，並不適合予以處處判教，這並不是不明所謂「比附、混同」的問題，而是在研究的方法上，更重視人本的精神，將各家相契的一面予以融會，相信此亦契於華嚴「無法不圓」的廣大和諧的精神。而此精神，楊龜山曾深體之：

> 楊龜山云：「儒佛之軒輊者，不唯佛者不讀佛書之過，亦儒者不讀佛書之

[14] 李正治，《開出「生命美學」的領域》收錄於《國文天地》，p7

> 過也。吾讀《首楞嚴經》，知儒在佛之下；....至讀《華嚴經》，無佛無儒，無大無小，無高無下，能佛能儒，能大能小，存泯自在矣。」[15]

華嚴的精神，能點化一切為圓教，如善財所參訪的善知識，包括各行各業與外道人物，而各各善知識皆從各自的行業通向圓融的境地。所以，龜山讀《華嚴經》後，不僅泯除了儒佛的高下之分，而且「能佛能儒」地「存泯自在」。是故，對於中西美學資料上的徵引和處理，不宜處處判教，而是以相互融會的方法進路，此更符合華嚴「廣大和諧」[16]的精神。

## 四、華嚴美學的意義與價值

建構《華嚴經》的美學思想，是以相應於《華嚴經》思想特性的理境精神為基礎，而將其理境精神的內涵義蘊作「美學」向度的開發詮釋。至於以「美學」向度詮釋《華嚴經》有何意義與價值？下分述之:

### （一）美學向度為契入華嚴境界的一條進路

《華嚴經》是一部專談佛境界的經典。佛境界，或說華嚴境界，在哲學與宗教的領域中，業已開出種種奧妙迭出的理論，常令人歎為觀止。而「境界」是須靠直觀妙悟契入，是心靈的對話，是參化與了悟。史作檉先生於《形上美學導言》中言：

> 一切被人所知之超越物的存在，它本身往往就是一種美學的描述，或就是一種美學....甚至就此我們也可以肯定地說，假如一切形上道德、形上學，或宗教的存在，統統具有一超越于形式的存在性質，那麼對於其中所必含有之原創性描述事實，若不通過一美學的可能性來觀察之，恐怕我們也很難得其存在性深奧的底蘊。[17]

《華嚴經》可說是以美學方法、藝術形式表現佛陀證悟的境界，「本經，開顯佛陀正覺的內容，但佛陀在說法的形式上，卻以戲曲式的結構來表現其正覺的內容」[18]。《華嚴經》為何要以戲劇的結構呈顯佛的境界？華嚴道場最高的主導者

---

[15]《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 10。(CBETA, X13, no. 287, p. 864, c2-4 // Z 1:21, p. 386, c2-4 // R21, p. 772, a2-4)

[16] 方東美先生於《華嚴宗哲學》一書中，以「廣大合諧」四字形容華嚴哲學

[17] 史作檉，《形上美學導言》，p3-4

[18] 一玄，〈讀「華嚴經」記〉，收錄於《華嚴典籍研究》，p160

佛陀，為何幾乎始終在無言裏？也許就是因為「境界」必須以直覺妙悟契入；亦或如史先生所說的，「若不通過一美學的可能性來觀察之，恐怕我們也很難得其存在性深奧的底蘊。」所以，美學的方法和向度是親炙佛境界的一個極佳管道，藉由「美學的可能性」進入佛陀證悟的境界。

佛陀證悟不可分說的超越境界，不應以理性思辨支解其內容，而當直觀體會契入。直觀體會契於美感活動，所以，美學向度是進入絕對圓融的華嚴境界的極佳進路。證入華嚴境界的直觀淨照，泯滅能所對立、主客合一地契入物我雙亡的藝術境界，是審美觀照的最高境界。華嚴思想中有關頓入法界、能所交互的關係，亦與審美活動若合符節。

此外，從文藝作品的美育功能，也可說明美學向度是契入華嚴境界的一條進路。文藝作品較理論知識更具有無限的啟示，依人、時、地的不同，開示出不同的蘊意。且能當下攝住性靈，體會淺者，在美感模倣中，淨化身心；體會深者，契入藝術三昧，乃至證得華嚴境界。所以，美學向度實為契入華嚴境界的一條進路。

### （二）以《華嚴經》的理境精神深拓美學理論

人對真、善、美的追求，可對應至理智、意志，和感情。[19]但是，感情的漂泊不定是很危險的，常又迷惑妄造諸苦。因此，許多藝術不能昇華至淨化人心，只能在技巧上力求雕飾。

但中國哲人認為，文藝作品原是能喚醒人的內在生命，乃至引人反思而開擴其人生、宇宙觀。孔子：「韶（樂），盡美矣，又盡善也。……武（樂），盡美矣，未盡善也。」（論語・八佾）孔子認為好的藝術是盡美又盡善，是能淨化人心。不過，如何成就淨化人心的藝術作品？簡單來說，好的藝術因其作品有精神境界，故能令人在移情、投入、忘我之中，潛移默化地滌淨心靈：

> 什麼是最好的美與藝術，則很難說，因為沒有標準，不過就美與藝術的效果說是可以比較的。由於美與藝術可以使欣賞者移情、投入、忘我，從而達到另一境界，境界也是可以比較的；就境界說，其超離世俗名利與物慾

[19] 康德的三大批判：《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)、《實踐理性批判》(Kritik der praktischen Vernunft) 和《判斷力批判》（Kritik der Urteilskraft） 三大巨著中，他不僅具體區分出三類哲學（此後康德發展成為邏輯學、倫理學、美學三類）並同時區分出人類興趣與活動的三大領域（即知、情、意或科學、藝術、道德三方面）。引自謝金安，《老子與陶淵明的藝術精神》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，p1-2。

的程度愈多者，其境界愈高。[20]

美學理論即應提出深刻的理境精神，以指導文藝作品深化其境界。《華嚴經》的境界甚為廣大，是真善美合一，是圓融無礙，它不僅是「高」，也不僅是「超離世俗名利與物慾的程度」甚多，而是「不可思議」。《華嚴經》的理境精神因其廣大和諧，所以它不排斥任何境界，它賦予每個層境肯定的地位，並「調伏」[21]每個層境，使每個層境皆具無上精神，卻又不失其各自的特色。這在一般的美學理論，乃至其它經典，是很難發現的到。正如清涼大師於《玄談》讚歎本經所云：「剖裂玄微，昭廓心境，窮理盡性，徹果該因，汪洋沖融，廣大悉備者，其唯大方廣佛華嚴經。」[22]以《華嚴經》廣大的精神領域，和豐厚的境界形態，開展建構出的美學理論，對藝術領域應有積極的啟發及提昇。因此，《華嚴經》的哲思理境可以深拓美學理論，乃至在美育方面，能最好地使用藝術力量。

《華嚴經》的理境精神轉化為美學理論，可在以下三方面深度的開拓：

(一)以廣大和諧、事事無礙的境界美深拓美學境界。

(二)華嚴美學提出的主體修養工夫論，是轉化審美主體，使其審美觀照及深層審美體驗的深化的根本之道。

(三)華嚴美學對於美學理論的單一主題上，也有深拓的啟示。例如：

1.審美心理學所探討的主客合一之境，並未見有理論性架構主客合一間的內容，華嚴思想則於主客合一的凝神境界中，開出五門[23]：一「以所奪能」的無我之境；二「以能奪所」的有我之境；三「能所俱存」的覺照之境；四「能所俱泯」的未分之境；五「四者圓融」證華嚴境界。此五門可平鋪直敘其美學意義，亦可立體開展生命轉化下所對應的一一超昇之審美觀照。

2.華嚴思想中的六根互用（法藏所立的「多身入一鏡像觀」），在文學創作與批評中，則有「五官互用」的寫作方式與批評理論，此點又可相互參合，深展文藝美學之創作理論。

---

[20] 王濟昌，《美學散記》，p128

[21]「調伏」簡單來說，即是點化、轉化。方東美於《華嚴經哲學》如是說明調伏之義：「我們面對物質世界，並不是受他的支配，而是要把它轉變成為生理組織、生命組織、心理狀態，然後再去克服它。」

[22]《大方廣佛華嚴經疏》卷 1。(CBETA, T35, no. 1735, p. 503, a7-8)

[23] 這五門參考澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 83〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1736, p. 654, c10)

3.《華嚴經》在文學上的表現。如：象徵性的語言、戲劇化的表現，乃至譬喻與排比技巧，都可豐富文學創作與理論。

## 五、華嚴美學的特殊性格

若從全面的角度統整華嚴美學的性質，則可歸納為：

### （一）華嚴美學是「生命美學」

《華嚴經》對於「美」的呈現，不將其視為客體而加以思考、討論，而是從主體生命，呈展無限深廣的精神境界之美。所提揭的「美」，不是識心思辨的結果，而是佛陀自證性海果分不可說的妙談，是以三昧淨智，當體映現生命究極的大美境界，不假外求，唯心所現，是緣於主體境界而開展的「生命美學」。

### （二）華嚴美學以純淨至善的清淨心為美的根源，故為「無執至善的存有論的美學」

此一生命美學，有別於一般立基於主體生命但有情執的生命美學，華嚴美學不以有染著執愛的感情為創作動力，而是以純淨至善的清淨心為創造根源。佛教八萬四千法門，無不是以滌蕩情執、超轉自我的生命為立意的宗旨，有執之情要在生命修養的過程中，轉化、昇華為「無緣大慈，同體大悲」的慈悲大心。所以，華嚴美學更精確的說，當為「無執存有論的美學」。

而此一無執存有論，亦不同於天台宗的無執存有論，因為華嚴美學是以「性起」安住一切方便法，包括藝術、美學等等，一切純雜染淨的法，都在華嚴境界中，點化成為光明遍照的「調伏方便界」。而天台則以「性惡說」，安住一切善惡美醜的萬法；華嚴美學雖也一一呈展差別境相，但都在形上超越層—佛境界—的「自上而下」的點化之下，成為純淨至善的差別境界。所以，雖同是開出無執存有論，華嚴美學則是純淨至善型態的美學。

### （三）基於修養工夫論開出「層境之美」與恆見一切皆美的美感心靈

由於對於「美的問題」，是立基於主體生命而展開，所以，此一形上超越、無盡圓融的美的境界，並非外懸的客體，而是可資證入的藝術境界。可資證入的美的境界，因為主體生命的修養境界不同，相應證得、開出一一不同的層境之美。至於主體修養的方法，以「行布參學」與「法界三觀」為工夫論：善財童子五十三參的行布歷事，提揭豐厚主體生命內容的工夫；杜順「法界三觀」，從超越立場提出滌蕩執著的深化生命的工夫。二種工夫雙管齊下、同時並行，即是在歷事中鍊心，破一分執礙，證得一解脫門。依此，華嚴美學開出五十三層層境之美。

審美主體在參學歷事中，積累審美體驗；於滌蕩執礙中，使心靈恢復本具的妙明，能直觀萬有宛然如是的當相，圓照一切皆美。由於此一圓照一切皆美的清淨心，是基於修養工夫論而證得，所以，華嚴美學所開出的美感心靈，不同於一般藝術家剎那見美的美感經驗，而是恆見一切皆美的活水源頭。

### （四）華嚴美學對於美的全體展現，是事事無礙的圓善大美

主體修養的工夫轉化究極，使生命境界全幅打開，其心清淨至善，性海廣大圓明，以妙明清淨的心靈圓照萬法，是如大海如如印現物之本然，萬有現其宛然如是的當相，萬法鎔融無礙，如因陀羅網交光輝映。於此一真善美聖合一之境，不僅是莊嚴富麗、光明遍照，且現大小相容、廣狹自在、主伴圓明的事事無礙、廣大和諧之境。而華嚴美學提揭的十玄鎔融之圓善大美，以其事事無礙、廣大和諧，遠遠超越於同是彰現真善美聖合一的生命美學。

### （五）華嚴美學的藝術表現活動，是空有自在、上下雙迴向的型態

對於藝術表現活動，從觀照對象、到媒材的運用，乃至於藝術表法的成就，在華嚴美學中，是諸佛菩薩悲智濟世，上下雙迴向而現起，「為令眾生得解悟，非喻為喻而顯示。」（〈如來出現品〉• 第三七之四）諸佛菩薩為濟渡眾生而施以種種方便法。而方便法門的成就，亦是基於主體修為的工夫，於「空」、「有」之間不斷地開廣，任運自在。所以，在藝術表現活動的整個歷程中，創作者是以其真空證悟的深廣，而現妙有的無限開展，它是上下雙迴向的型態。

## 六、結論

美學在佛學領域當中，仍屬發展階段，不過由本文初步建構華嚴美學理論的具體成果，證明佛教也可以開出美學。而華嚴美學的基本性格是純淨至善的無執存有論美學，有別於西方立基於情執上所開出的美學，所以，不可以西方美學的思考內容，質疑佛教能否開出美學。

在美學研究領域當中，華嚴美學仍有許多主題可以研究：

這類研究可略分為時間性與空間性兩方面的研究。所謂時間上的研究，是以時間上的脈絡發展為線索，就某一美學主題為向度而循序探求。譬如以「美的問題」為主題，從佛教思想史的時間脈絡上，研究各家對美的本質、根源、型態、種類，各有何看法？並可見其連續性的轉變情形。所謂空間上的研究，則是立基於某一點上著手。或研究一經一論的美學思想，或以單一主題作更深入的研究。譬如華嚴美學在書畫、圖繪、雕刻、建築、音樂等的藝術上的發展，可作一藝術上的全面性研究，或獨立挑出，從事細部的觀察；或以文藝美學的角度，就《華

嚴經》的經文進行文學的研究，譬如《華嚴經》對於六塵境界的描繪、或是針對經中的譬喻作一深入研究。此外，富於生命存在情境的善財童子五十三參，也是一甚佳的研究題材，五十三參本身就有書法、圖繪、詩畫、版刻等等，以此為一主軸展開，也可開發出相當豐富的文藝美學的內容。

佛教從教理思想到藝術作品，都有相當豐碩的資源可資美學理論建構與開發。而佛教美學的開展，不僅擴展美學領域及其深度，且也開拓出佛教的另一種方便道。

## 參考書目

佛馱跋陀羅（AD359-429）譯，《大方廣佛華嚴經》六十卷，譯出年代 AD418-420
大正藏第九冊 p395-p788

實叉難陀（AD652-710）譯，《大方廣佛華嚴經》八十卷，譯出年代 AD695-699，
大正藏第十冊 p1-p444

般若（AD700-800）譯，《大方廣佛華嚴經》四十卷，譯出年代 AD795-798
大正藏第十冊 p661-p851

釋成一，1980，《華嚴文選》，台北：華嚴蓮社

褚柏思，1981，《善財求道記》（佛林叢書 17），台北：新文豐出版

方東美，1986，《華嚴宗哲學》上、下，台北：黎明出版，三版。

楊政河，1987，《華嚴哲學研究》，台北：慧炬

〔日〕龜川教信著，釋印海譯，1988，《華嚴學》，新竹：無量壽出版社。

釋賢度，1998，《華嚴學專題研究》，台北：華嚴蓮社

徐復觀，1988，《中國藝術精神》，台北：學生書局

黑格爾著、朱光潛譯，1981，《美學》，台北：里仁

鈴木大拙著、劉大悲譯，1982，《禪與藝術》，台北：天華

田曼詩，1982，《美學》，台北：三民書局

史作檉，1982，《形上美學導言》，台北：仰哲出版

顏崑陽，1985，《莊子藝術精神析論》，台北：華正

朱光潛，1987，《文藝心理學》，台北：建宏
1988，《談美》，台北：建宏

朱光潛編譯，《西方美學家論美感》，天山出版

周來祥主編，1986，《東方審美文化研究》，廣西師範大學出版

劉昌元，1986，《西方美學導論》，台北：聯經出版

馬凱照，1986，《美學原理》，台北：自費印刷

葉朗，1986，《中國美學史大綱》，臺北滄浪出版社

宗白華，1987，《美從何處尋》，台北：駱駝。

李澤厚，1987，《美學論集》，台北：駱駝

輔仁大學外語學院編，1987，《文學與宗教——第一屆國際文學與宗教會議論文集》，台北：時報文化

王志敏、方珊，1989，《佛教與美學》，遼寧人民出版社

張清治，1990，《道之美——中國的美感世界》，台北：允晨文化
蔣勳，1990，《美的沉思》，台北：雄獅圖書股份有限公司出版，四版
張錫坤主編，1991，《佛教與東方藝術》，吉林教育出版社
曾祖蔭，1991，《中國佛教與美學》，武漢華中師範大學出版社
〔日〕渡邊昈，1991，《藝術學》，台北：駱駝
胡經之，1992，《文藝美學》，北京大學出版社。
王海林，1992，《佛教美學》，安徽文藝出版社
王志遠，1992，《宗教藝術論》，北京：今日中國出版社
童慶炳，1992，《中國古代心理詩學與美學》，北京中華書局
劉思量，1992，《藝術心理學－－藝術與創造》，台北：藝術家
黎活仁，1993，《現代中國文學的時間觀與空間觀》，台北：業強
陳允吉，1993，《唐詩中的佛教思想》，台北：商鼎
楊辛、甘霖，1993，《美學原理》，北京大學出版社
葉朗主編，1993，《現代美學體系》，台北：書林出版
王朝聞主編，1994，《美學概論》，北京人民出版社
張育英，1994，《禪與藝術》，台北：揚智出版社
皮朝綱，1995，《禪宗的美學》，台北：麗文文化公司
張伯偉，1995，《禪與詩學》，台北：揚智
普穎華，1996，《禪宗美學》，台北：昭文社
祈志祥，1997，《佛教美學》，上海人民出版社
黃河濤，1997，《禪與中國藝術精神的嬗變》，台北：正中
張法，1998，《中西美學與文化精神》，台北：淑馨出版社

# 華嚴法界觀中的隱喻探義

中興大學中文系 助理教授
周玟觀

## 摘　要

華嚴有「經中之王」之譽，經詮佛高妙境界，故有所謂「不讀華嚴，不知佛富貴」之語。不過，華嚴的高大深廣，故令人生起「高不可仰」「深不測」敬畏仰慕之心，也可能因此產生望洋興嘆，不知如何理解，不知如何切入之憾！然而，華嚴本意，恐非單方面開展佛之玄妙不思議境界，其暢述本懷仍在於藉由經教「開示悟入」佛之智慧之海，引人出凡入聖，修証入道。

因此，如何將抽象的義理轉化為具體可理解的言語，令聞法眾生開示悟入呢？本文以為華嚴經教中大量出現的華喻、海喻、帝網珠喻等「譬喻」為一重要的傳達管道。吾人素知佛經善用「譬喻」，譬喻的使用大量地出現在大小經教中，然而，譬喻的作用為何？是文學的修辭？作為語言增強作用？扮演點綴與修飾之用？或僅為一種入道之善巧方便之語？或者可能藉由譬喻令聞修者產生具體實際的身心體驗，進而促成聞思起修的作用？

本文將藉用譬喻語言學者對譬喻（Metaphor）的新見，作為理解華嚴法界譬喻的新管道。Lakoff 等學者指出人的語言認知是從具體到抽象，而具體可感知的身體、感官等認知過程作為譬喻基石，作為抽象意義理解的基石。因此，譬喻性語言不是囿於文學領域的修辭工具或手段，而是一種思維方式。是吾人思維、語言、行為乃至歷史文化的基礎，而觀察不同的國家、宗教與文化下的「基本譬喻」（basic metaphor）與「創意表述映射」（elaborate mapping），更可以作為深入理解該宗教文化的豐富意涵。

因此，本文以華嚴法界觀中的譬喻作為探索的對象，分別從「法界」、「觀」在華嚴經教中所出現的譬喻進行分類分析討論。首先，華嚴的法界觀中，不論是

真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀，乃至事事無礙觀、重重無盡觀，若就哲理探討而言，自可深刻剖析其間義理思維，然而本文的關懷是其譬喻語言的使用。首先，對於法界譬喻中所言之海印三昧與因陀羅網境界，皆是就「喻」而說，此等境界之喻如何借喻而令聽者產生重重無盡之身心感受。其次，「觀」字本義為看見，是一種生理的活動，用於華嚴經教中，自然已超越生理觀看之義，作為一種「譬喻」延伸，此一譬喻表達類同於譬喻語言學所指之「理解是見」（Understnading is seeing）。本文的結論在說明「譬喻」是義理深廣的華嚴經教為人所理解的管道之一藉藉由譬喻思維可以從具體可感的經驗域的形態格局去理解並建構另一個截然不同經驗域，而華嚴經教因其獨特的佛教文化與哲思，也展現其譬喻語言的特色。

**關鍵字：**華嚴法界　理解是見　譬喻語言　身心體驗

## 一、　前言：從「不讀華嚴，不知佛富貴」談起

「古人云：『不讀華嚴，不知佛家富貴』」。這句古德名言，成為一般人談到華嚴經常引用的一句話，甚至在撰寫華嚴論文時為彰顯華嚴的重要性與豐富義理，經常出現的佐証句。此語言出唐代圭峰宗密法師（784-841），稱《華嚴》「稱性備談十身威雄，若不讀華嚴經，不知佛富貴，為欲顯斯果德，故說華嚴大經十種因緣，皆應一一隨其本因。」[1]宋永明延壽法師（904-975）也有此語：「十地菩薩示受佛職位，如來十號是佛職，不讀《華嚴經》，焉知佛富貴。此一真心，可謂富貴，可謂尊極。」[2]。顯然的，視世間富貴如電露泡影的佛教祖師，不當也不會以財貨豐富或是名位尊貴實指、牢籠華嚴境界。若據一般修辭學常識，我們也當會認為佛教祖師使用此語，為一比喻用法，將華嚴豐富的義理比擬為一般財富地位，再加上反詰問語增強語氣，其效果如將譬喻歸為七類「奇異詞」之一類，其目的在於「可使語言顯得華麗並擺脫生活用語的一般化」[3]然而，1980 年代以降的語言學者不滿足於僅限於表面類比關係、修辭技巧的譬喻界義，而企圖「從修辭的特殊技層面，還原到生活與思維的基本層面，揭示了其（譬喻）在人類生活中的重要性。」[4]。

宗密使用此喻詮釋澄觀說明華嚴教起十種因緣之第八「顯果難思」，〈鈔〉中除了「富貴」喻外，也用為「華藏世界海」喻稱華嚴所詮佛之果德依報。海喻為華嚴常用之喻，富貴與海皆在譬說華嚴法義深廣。然而，此一習語「不讀華嚴，，不知佛富貴」何以不能以佛之海取代？如果照傳統修辭所稱，比喻中有喻體、喻詞與喻依，在此句話中，佛教經義是喻體，而富貴是喻依，而喻詞（是、如、像）省略了，或可歸為隱喻或略喻的一種。然而，若說譬喻是從經驗上感受其相似性而作出對應的譬喻選擇，那麼，財位的富貴與海的廣大一樣都可以指稱華嚴在佛教經義中展示的廣大義，何以不能以海喻取代富貴喻？則令人感到些許的困惑。從譬喻語言學者的角度觀看，不認為譬喻是因相似性而形成喻體、喻依平行比對的關係，學者Johnson主張譬喻是「以一個經驗域的形態格局去理解並建構另一個截然不同經驗域的思維方式」[5]隱藏在譬喻的語言表達層面（喻體、喻詞、喻依所組點的語言表達式）之下，有一個譬喻的認知層面。「不讀華嚴，不知佛富貴」這

---

[1] 唐圭峰宗密法師：《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，《卍續藏》0229，05 冊。或有引此文稱出自清涼澄觀法師語，語。此語為宗密於詮解澄觀鈔「八顯果難思者」所作之鈔。

[2] 宋永明延壽法師：《心賦注》卷 3，《卍續藏》1231，63 冊。

[3] 亞里斯多德著，陳中梅譯《詩學》（北京：商務印書館，1996 年），頁 156。

[4] 周世箴：《我們賴以生存的譬喻．中譯導讀》（台北：聯經出版社，2006 年）頁 17。

[5] Johnson Mark, 1987. *The body in the Mind：the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

句話表面上是隱藏了喻詞的略喻，但是藏在其下的是認知活動運作的層面。在這句話中，「來源域」是富貴，而「目標域」是華嚴經驗，宗密創造了一個組譬喻映射，華嚴經義是譬喻訴求的目標，是抽象的存在，可以理解，卻無法具體捉摸，若能藉助易知可感的有形實物實體，作為其具像化的來源，那麼對於閱聽者而言，可以創造便於感知的管道。所以用一般人易於認知財富地位作為來源域，就創造了一個感知管道，財物之多為「富」，地位尊崇為「貴」為閱聽者所熟知，所以華嚴的法義之內容豐富與地位尊貴由此令閱聽者獲得具體感知，也就是這個譬喻成功的對應兩者在認知層面的運作。然而，何以不能使用「海」喻，是因為「佛富貴」一語言，還有一個不容易被辨識的概念譬喻式存在，在此「佛」作為一擬人化的基礎譬喻，來源域是「人」，而目標域是「佛教經義」或「佛所說的法義」，「佛」作為佛教創教者，用以代表他所說的法義，是「轉喻」的類型之一。因此，此處佛是指稱的是人，所以使用了人所擁有的財物之多一「富」與地位尊貴—「貴」來指稱人的狀態，而此人的存在狀態，譬喻了佛經經義深廣尊貴。富貴可以指稱一個人存在的狀況，而海並不能指稱人存在的狀況，雖然這富貴與大海都可以類比華嚴經義的深廣。這裏也例証了譬喻底層具有認知系統對應的關係，而非語言表面類近關係就可以隨意類比、比附。

以上對於「不讀華嚴，不知佛富貴」的譬喻分析，或可理稍微理解此一譬喻的形成，然而，為何這句話成為後人好用的習語？華嚴經中本有許多對華嚴境界譬喻之辭，如世界海、因陀羅網、鏡喻等等，何以此語成習用之語？或許如譬喻學者所言，宗密在傳統對華嚴法義或境界描述時使用的譬喻之外，創意性（creative）的創造一個新喻，這個譬喻提供了閱聽者對經驗的新理解與感受。雷可夫等學者指出「新喻有創造新真實（new reality）的能力，當我們開始以譬喻理解我們的經驗時，就會發生；當我們開始付諸行動時則變成一個更玄妙的真實（deeper reality）。如果一個新譬喻進入我們行為所依存的概念系統，便會更改那個概念系統、感知，以及由此系統所賦予的行為。」[6]細繹宗密此一譬喻的施設原因，的確是要鼓勵閱聽者進行「閱讀」華嚴的行動，讀華嚴經教的感受，就如同感知佛家廣大尊崇的境界一樣，在境界的感知上，「財富」又的確遠比「大海」喻，「因陀羅網」喻來得具體親近，這種新喻的創造，讓讀者對閱讀華嚴有新的經驗理解與感受，而當這個感受可能與自己有密切相關時，則更具傳播的效果。所以永明延壽法師延用此語解釋時說「此一真心，可謂富貴，可謂尊極」，則明指隱喻之佛為「真心」，而我與佛同具之真心，在此界義下同富且貴，豈不令人更生起嚮往之心，富貴一

[6] Lakoff, George & Johnson, Mark, 1980. *Metaphors We Live By.* Chicago: The University of Chicago Press. p222.譯文參考《我們賴以生存的譬喻》頁 231、232。

詞在此脫離日常用語，不再是被視為如夢幻泡影的富貴煙雲，而是豐富尊貴的佛法義理內涵。

綜上所述，是借用譬喻語言學的新見對於引用華嚴時常用的一句習用熟語進行簡單的分析，卻也可以從中發現「譬喻」之使用，的確不僅是使用相似語詞、物件進行比附的語言表達層面問題，而是深入語言之中與人類認知形成層面習習相關。譬喻語言學者進一步主張譬喻不只是語言表達式的問題爾爾，還包括存在其間的意義、真理、思維本質與身體在心智形成過程中的作用，這一切又往往與該社會、文化、思想傳統有所繫連。所以重新思考譬喻的形成與意義，或許創造了一個研究方向的新可能。所以，在本篇小論文中嘗試以譬喻語言學的角度去分析、理解華嚴經教中所出現的「法界觀」。主要想探討的問題是，華嚴經教中「譬喻」如何運作？如何以譬喻的方式令閱聽者對「非共享經驗」產生理解？而最後也必須回答華嚴經教所創造的「法界觀」譬喻，在傳播法義的成功與局限之議題。

## 二、華嚴「法界觀」譬喻

「法界觀」為漢傳佛教華嚴祖師所示，為闡明華嚴境界及其修法之要。[7]。所謂法界觀，《法界觀門》中提出「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」，後智儼有十玄門之說，圭峰宗密則衍為「四法界觀」（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）。[8]此法界觀諸說，皆陳示法華奧義，實為佛陀等覺普賢大士等佛家賢聖所証所知之境界。此一境界，對並無法身大士實証經驗的凡夫而言，絕對是一個陌生而無法感受、感知乃至體解的境界。經教中如何傳達這些「非共享經驗」（unshared experience）？此法界為何？此觀為何？其中應用了那些譬喻以傳達意義、產生理解？以下分別就（一）法界喻與（二）觀喻進行初步的譬喻探索之路。

### （一）「法界」的兩種實體喻

「法界」之界說義理，華嚴祖師亦多所闡釋發揚其義，法藏《探玄記》中指出：「法有三義」「一持自性義、二軌則義、對意之義」、「界亦有三義」「一是因之義、二是性之義、三是分齊之義」[9]；圭峰宗密《註華嚴法界觀門》有四法界之界說：「統唯一真法界，謂總該萬有，唯是一心，然心融萬有便成四法界。一事法界，界是分義，一一事法有差別，有分齊故；二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三理事無礙法界，具性分二義，性分無礙故，蓋理因事顯，事依理成，理

[7] 法界之說，最早載於傳為華嚴初祖杜順所作之《華嚴法界觀門》，後有澄觀《華嚴法界玄鏡》與宗密《註華嚴法界觀門》為之註疏，法藏《華嚴勸發菩提心章》引述其義。
[8] 華嚴法界相關義理研究，參見陳英善《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社，1996 年）。
[9] 法藏《華嚴經探玄記》，《大正藏》35 冊，頁 440b.

事交融，相得益彰。四事事無礙法界，一切分齊事法，大如須彌，小至毫毛，得理法界之鎔融，皆隨理性而普徧，彼此不相妨礙，如性融通，而重重無盡故」[10]此中對有形無形、有相無相、事與理等義理的闡明，一方面可透過義理梳理而証，另一方面，華嚴祖師亦巧用諸多譬喻以闡示此一理境。以何譬喻之法，除了傳統習知的的海印喻、海波喻、帝羅網喻、鏡喻等喻外，還有藉由字裏行間可以尋獲的實體譬喻思維。

1.「法界」海印喻、海波喻、因陀羅網喻

（1）海印喻

「海印」之說，源見《華嚴經．賢首品》:「或現男女種種形，天、人、龍、神、阿脩羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲，一切示現無有餘，海印三昧勢力故」[11]。以海為喻，形容佛陀智慧者本所在多有，同經處即有如「智慧如海」、「入佛海智」「入佛智海」之喻。然，此特說「海印」[12]則在取譬時有「功能角度攝取」的考量。如法藏《探玄記》卷 4 解釋其義說：「海印者從喻為名，如修羅四兵列在空中，於大海內印現其像。菩薩定心，猶如大海，應機現異。」[13]又如清涼澄觀演義其義說：「如海普現眾生身，以此說名為大海。菩提普印諸心行，是故正覺名無量，非唯智現物心，亦依此智，頓現萬象普應諸類……各不同行業，音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力」、又進一步說：「海即是喻，識浪既停云湛智海、無心頓現，故曰虛含，能應所應皆為萬象。」[14]其喻所取之「功能視角」在於海面於平靜無波時，具有映照事物的功能，而以此具體感知之經驗，譬喻佛之得處三昧定中，可映現萬象普應諸類。

（2）海波喻

以海為喻，除上述海印之說，亦有海波共舉為喻。法藏《華嚴一乘教義分齊》以普賢所証境界為「此二無二全體遍收，其猶波水」[15]宗密《注法界觀門》注釋其義說：「亦不得以世俗情所見矣，世人焉見全一大海在一波中耶？此但以海波指

---

[10] 圭峰宗密《註華嚴法界觀門》,《大正藏》第 35 冊，頁 684b。
[11] 《大方廣佛華嚴經．賢首菩薩品第八》,《大正藏》第 9 冊，頁 434c。
[12] 除《華嚴經》用「海印」喻，在《大集經》、《寶積經》亦有此喻。《大集經》:「如閻浮提一切眾生及餘外色，如是等色，海中皆有印像，以是故，為大海印。」《寶積經》:「如大海，一切眾流悉入其中，一切諸法入法印中，亦復如是，故名海印。」
[13] 法藏《華嚴探玄記》,《大正藏》35 冊，頁 189。
[14] 清涼澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義序》,《大正藏》36 冊，頁 4b-c。
[15] 法藏《華嚴一乘教義分齊》，《大正藏》第 45 冊，頁 477。

理事之位，以分義相非全喻法，如全一大海在一波中而海非小，海無二故，俱鹹濕故。」此喻雖同上喻以「海」為喻，但所取之功能視角不同，前者以海之映現功能，此則著眼海之內容為鹹味、濕性，全海與各別之波，相狀雖有別異，體性一同。因所取之功能視角不同，因此來源域雖同為海，目標域同為法界義，但其所闡之義理則迥然有別。功能視角所取之不同，則對應之感知已異，是二喻之別。

（3）因陀羅網喻、鏡喻

因陀羅網亦為華嚴重要的譬喻之一。智儼在《一乘十玄門》中，欲解釋「一乘緣起自體法界義」十玄門闡釋其義，十門第二即為「因陀羅網境界門」:「帝釋殿網為喻者，須先識此帝網之相，以何為相？猶如眾鏡相照眾鏡之影見一鏡中，如是影中復現眾影，一一影中復現眾影，即重重現影，成其無盡復無盡也。是故如第七地讚請經云：於一微塵中各示那由他無量無邊佛於中而說法，此即智正覺。世間又云：於一微塵中現無量佛國須彌金剛圍，世間不迫迮。此即據器世間。又云：於一微塵中現有三惡道天人阿修羅，各各受業報。此即據眾生世間；又云。如一微塵所示現，一切微塵亦如是，故於微塵現國土。國土微塵復示現，所以成其無盡復無盡，此即是其法界緣起。」因陀羅網，又名帝網。是帝釋天之寶網，以其網之間，珠玉交絡，既有映現意象，又有重重無盡的意象，以此傳達、彰顯法界一即一切、一切即一，重重無盡之義。

2.「法界」的實體譬喻思維

除上述海印等喻本為讀華嚴人所熟知的譬喻外，若說「入法界」「法界緣起」「稱周法界」「遍法界」等語，也是「譬喻」（metaphors）之一，必令人升起重重疑團。然而，細思其語背後的思維概念，似乎隱隱然有其理。雷可夫等指出語言中普遍存在的物質與實體譬喻（ontological metaphors），是我們基於實存物與物質（physical objects and substance）的經驗，對於新事物、抽象理則的理解提供了「深厚的基礎」[16]，實體譬喻的基礎來自於一般人熟悉的生活經驗，我們對於實際存在的事物，更重要是自身的身體經驗。這些經驗提供了一般人對於非實體狀況存在的事件、活動、情感與觀點等視為實體與物質。[17]由此觀之，《華嚴》經教中的確

[16] “Metaphors We Live By” p36-43. 譯文參考《我們賴以生存的譬喻》第六章「實體譬喻」，頁 47-58。雷可夫等學者認為「藉由物件與物質去了解我們的經驗，使我們得以挑選出經驗的組成部份，並視之為統一體中有區別的實體與物質，一旦能將我們的經驗視為實與物質，我們就可以將之指涉、分類、組合以及量化—並且以此一手段下判斷。」 頁 47。

[17] 雷可夫等在書中舉了相關的語料例証，歸納有以下數種實體譬喻情形：Referring、Quantifying、Identifying Aspects、Identifying Causes 等，參考“Metaphors We Live By” p37-48.

有為數不少符合此定義的實體譬喻，如將「法界」視為一個容器，華嚴經教中，如「譬如虛空普持一切遍法界中所有世界」(《大方廣佛華嚴經》卷 47、「謂遍法界內皆有佛身」(澄觀·《大方廣佛華嚴經疏》)的句子為數很多，法界一詞並非實體，實無內外邊界可言，如雷可夫指稱是一種「無實存邊界之處」(no natural physical)，但是人很難去理解一個無邊界、非實體的概念。我們的內在、本有的肉身經驗，以皮膚為界，可以區分內外、是一個有表有界的實存體，「容器」的思維就很容易做我們投射到外界以認識外在世界，在實存世界中企圖圖以進、出、內、外去作概念的思維與投射。華嚴經教中所謂「無不從此法界流，無不還歸此法界」[18]一句，隱藏在表面語言的背後，不容易被發現的就是這樣的實體思維譬喻，我們以可以容許物體流動、進出、還歸的容器譬喻來理解抽象的法界概念。語言者習焉不察的原因，也在於這是存在於文化與心智模式中重要的成份，是人們賴以思考與理解運作模作。因此，我們很難想像拿掉這些實體譬喻，將如何行文表述非以實在的事件、行動、情感或抽象概念的意義。然而，也不能不承認「實體」的譬喻語言，也有可能造成理解華嚴經教的誤讀，畢竟「法界」可否完全以一個別獨立的實體來指稱，是有問題的。

綜上所述，創造譬喻在溝通「非共享經驗」(法界緣起、重重無盡、一多相即等義理、境界）中具有重要的作用。同時，此一作法的能力在在考驗詮釋者「融合世界觀及調整經驗範疇化方式之能力。[19]華嚴經教之中，如何透過「譬喻語言」來啟迪弟子，讓聞法的人透過「能近取譬」，從具體透顯抽象的經驗，映射抽象之佛知見。「佛之知見」甚深難解，那麼佛與眾生之間認知理解本來就差距非常之大，佛是佛的境界，佛是佛的知見，眾生是眾生的境界，眾生是眾生的知見，兩者本無溝通、互解之可能。但「開示悟入佛知見」的前提，就是希望眾生能「聞」、「思」、「修」，透過聞經解理而達到修行體証的可能性、或是走上修行實踐之路。

### （二）法界「觀」—以生理視覺為基礎的「理解是見」喻

不論是《法界觀門》「華嚴三觀」(真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀)，或是其後增衍的「四法界觀」(事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界)，在語言表達上都使用「觀」字。若依從主張「Mataphors,　we live by」的譬喻語言學者眼

---

[18] 澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，《大正藏》第 35 冊，頁 504b。

[19] 「非共享經驗(unshared experience)」。譬喻語言學者認為人與人溝通或雙向理解時，若在文化、知識、價值觀與設想方面毫無共識，則雙方雙向溝通會產生困難。因此，除了抱持同理之心，了解並尊重雙方背景差異外，若能發現適當譬喻去溝通非共享經驗中之相關局部或者去突顯雙方共享經驗(the shared experiences)而忽略其餘，而能創造一致(rapport)並溝通非共享經驗。參考“Metaphors We Live By” p242；《我們賴以生存的譬喻》，頁 335。

中看來，必也是「隱喻」之一種嗎？誠然，觀看為喻，在譬喻語言學已對此一具有悠長歷史的「理解是見」（Understaning　is seeing）的古老譬喻傳統進行溯源與實例分析[20]，証實語言中運用視覺生理感官為基礎，投射於意義理解的動詞或動作。「觀看」何以成為一種隱喻，不同文化間如何以此生理共性形成類同的隱喻，而又如何發展出新的譬喻映射，其實是很有趣的觀察點。 以下從「理解是見」的中國隱喻傳統與華嚴「觀」的隱喻特色討論之。

1.中國傳統文化脈絡下的視覺語優劣義

相對於西方具有古老傳統的「知如見」、「理解是見」譬喻，中國也早早出現具有文化意義與深度思維的「仰觀俯察」(《易傳》)、「以道觀之」(《老子》）等智慧之語，中國傳統思想文獻中，不論是儒家、道家或佛教都有 「理解是見」的譬喻存在，而此譬喻延伸又存在劣義與勝義兩種情形[21]。在此暫不論儒道之視覺語彙優劣語義，以佛教而言，「五眼」之喻已巧妙的傳達視覺劣勝義之層次差別差別。《大智度論》區分五種視覺能力，有肉眼、天眼、慧眼、法眼與佛眼，以「理解是見」的隱喻思維模式來說，就是典型的以眼喻智慧。不論是理解或是智慧，這種語義衍生的現象，語言學者說明這是基於「視覺動詞總將心智活動的抽象意義彰顯出來」的現象，此類譬喻建立在「視力」與「知識」的連結關係，而「視覺範域」與「智慧範域」具有共同的特性之上。[22]

五眼的劣勝有別，主要反映在對於不同生命情態的修養、智慧之中，所能參與、理解的世界觀看就有層次上的差別。如凡夫肉眼「見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜」；慧眼「不受一切法，智慧自內滅」、法眼「知一切眾生各各方便門」，前四之眼皆有所局限，（即指智慧不究竟徹底），終以「無事不知，覆障雖密，無不見知；於餘人極遠，於佛至近；於餘幽闇，於佛顯明；於餘為疑，於佛決定；於餘微細，於佛為麤；於餘甚深，於佛甚淺」 佛眼為高。一切法，佛眼常照的視覺勝義，所透顯與指涉的心智的視覺，深具生命轉化與生命智慧提昇的意涵。

---

[20] 參考《我們賴以生存的譬喻》，頁 91，此文頁尾註 3 詳細的列出「理解是見」、「見解是光源」、「話語是光的媒介」的「知如見」的傳統與源流與相關的研究著作。其中指出西方視覺上實所見的 seeing（看/見）規律地獲得 knowing（知）以及 understand（了解/理解）的意義。「理解是見」（Understaning is seeing）的古老傳統比譬。這個比喻橫跨中西與古今，西方古老的傳統中有這樣的譬喻，中國古老的文化語言中也有類似的譬喻，而今日的語言中也不乏這樣的語料例証

[21] 周玟觀：〈青山同眼不同青—從視覺詞彙的歷史變化談佛教文化的傳承與開〉，2013 年青年佛教學者學術研討會發表，香港：香港中文大學人間佛教中心舉辦。2013 年 11 月 24-27。

[22] 參見《我們賴以生存的譬喻》，頁 91。

2.華嚴經教中的捨凡「見」，修「觀」行。

華嚴「法界」展示佛修正之果海，重重無盡，互攝互入之義與喻，而何必加「觀」字，？華嚴經之「觀」，除常與與「法界」常繫連成詞，也常出現「止觀並舉。傳為杜順所作的《華嚴五教止觀》以止觀為題目名、稱「止觀雙行，悲智相導」。法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中，說明何須在闡釋法界義理外還要入止觀二門：

> 云何更要入止觀兩門耶？答起信云：若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見；若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣之過，遠離凡夫不修善根。以此義故，止觀兩門，共相成助，不相捨離。若不修止觀，無由得入菩提之路，《華嚴》云：譬如金翅鳥，以左右兩翅，鼓揚海水，令其兩闢觀諸龍眾，命將盡者而搏取之，如來出世，亦復如是。以大止妙觀而為兩翅。鼓揚眾生大愛海水，令其兩闢觀諸眾生，根成熟者而度脫之，依此義故，要修止觀也。[23]

依文之意，與「觀」相對的「見」有凡夫之見、二乘之見，以及大乘止觀，在此見、觀都已非單純肉眼觀看之義，轉而映射對世間事理的理解與智慧。然而，與止相對之「觀」何以不從「見」而從「觀」，在華嚴中多稱偏差錯誤的理解為「見」，如空見、有見，是修証時需要「一相無二，兩見不生」[24]，需要捨棄之見。而與止觀對的觀，既非心智活動的理解或了解，而是與修証有密切相關的實証體証。若「觀」前之「止」已除「一切諸想」，甚至連「除想」亦遣，以「一切法，本來無想，念念不生，念念不滅，亦不心外念境界。然後以心除心，心若馳散，即當攝來。令歸正念。常勤正念，唯心識觀。」[25]

所以，雖然「觀」字使用了視覺的隱喻，但其義理，也絕非「理解是見」之「理解」義所能牢籠，何以如此？圭峰宗密《註華嚴法界觀門》有此說法：「以心目求之之謂也，豈可以文義而至哉？問曰：略指其門誠當矣，吾恐學者終不能自入也。… …夫求道者必資於慧目，慧目不能自開。必求師以抉其膜也。若情膜未抉，雖有其門，亦焉能入之哉？縱廣何益？」又說：「既遇明師，何假略注？答曰：法界難睹，須依觀以修之，觀文難通，須略注為樞鑰之用也」[26]。宗密此文內一樣

---

[23] 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 639。

[24] 《華嚴五教止觀》：「以何方便而證契耶？答即於此空有法上，消息取之，以空攝於有。有而非有，有見斯盡；以有攝於空，空而非空。空執都亡，空有即入全體交徹，一相無二，兩見不生。」，《大正藏》冊 45，頁 512a。

[25] 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 639c。

[26] 宗密：《注華嚴法界觀門》，頁 684b。

用了許多「視覺譬喻」，以「目」求之、資於「慧目」、甚至有治眼翳抉膜與視覺有關的譬喻，然而宗密清楚的知道凡夫肉眼之限制，也清楚知道語言說解的限制，然而，師資道通之際，卻不能不借助文字注釋以明理了義。所以「觀」不是普通的視覺觀看，或是普通的心智活動（理解），而是止觀之義，修觀之義，具有修証的工夫後而體証了知的境界。

從以上譬喻解說來看，雖然入手是從譬喻語言學的「理解是見」的譬喻框架下進行語料例証的說明理解，也看到中國文化或華嚴經教中有雷同近似的「理解是見」的譬喻式。然而，最後就華嚴的「觀」字的使用來看，卻可以發現其中的譬喻延伸已遠超過語言學家認定的「理解」範域，而是新的「修証」範域。或許這也是譬喻語言學者在得知他的研究成果將發行中文版時所說，渴望從異文化中獲取更多創意表述映射（more elaborate mapping）[27]的原因了。

## 三、結論

作為非華嚴哲學的專研者，本文的撰作立場是基於近來對於隱喻理論的研讀，從而重新回頭檢視中國思想史上的素材與材料。作為中國思想史中的重要一家，佛教的譬喻為數不少，既是佛陀傳法的（十二分教）的重要方式，當然也是佛經語言的特色，在哲理闡釋中被視為比喻、表法之用。但是，在我這篇小小的文章中，倒不是要再強調佛教譬喻有那些？或是個別的研究其比喻背後的義理。而是從「譬喻語言學」的角度，觀察《華嚴》作為一個特殊的宗教文化，其文獻語言中所創造出的具有特色的譬喻延伸與譬喻映射。這一方面是印証譬喻語言學所主張的「無所不在的譬喻」，更重要的是深入其中，發現了華嚴在傳達「非共享經驗」時，所作出的創意譬喻，以及這些譬喻所帶來的身心體驗的理解與感受，反過來更能理解譬喻語言學者之所以主張譬喻並非客觀主義，亦非主觀主義，而是體驗論。

這當然也要面對一個議題，就是這些譬喻可能帶來誤解，一種新的解讀上的誤區，這是譬喻之所難免，但是「發現適當譬喻去溝通非共享經驗（unshared experience）中之相關局部或者去突顯雙方共享經驗（the shared experiences）而忽略其餘」本是一件極為挑戰的事，華嚴祖師們在締造理解以溝通凡聖在生命情態、修行証悟上的落差時，善用譬喻以及迴避譬喻語言帶來的誤區，都是詮釋華嚴經教時重要的課題。

---

[27] Mark Johnson〈作者致中文版序〉，《我們賴以生存的譬喻》頁 10。

# 華嚴宗的信仰與修行

布達佩斯羅蘭大學東亞學院 院長
孔子學院 院長
郝清新

## 摘　要

華嚴經被認爲是佛陀最完美的教義，從精神視角，佛界，來說明法界，也就是現象世界。當然這種世界觀不是可以簡單達到的，是以開悟爲先決條件的，普通人並不能意識到。信仰對於讀者來說是必須的，因爲他們要將經文的陳述作爲有效的教義。經文很明顯地強調了信仰的重要性。據傳統華嚴經這包括十信，十住，十行，十迴向，十地，等覺和妙覺，但是十信的分類並不來源於華嚴經。華嚴經也提倡「初發心時便成正覺。知一切法真實之性。」中國的評注家意識到了這種矛盾，法藏建立兩種策略：次第行布和圓融相攝。法藏和澄觀強調由於彼此無礙，第一菩薩道實際上包括其他所有階段，李通玄認爲 52 階只是權宜之計，諸位則佛佛則諸位。漸悟和頓悟，漸修和頓修二分法的組合，我們傾向於得出澄觀在此是強調漸悟或頓悟的可能。然而，他真正想表達的是修行的重要性，無論是漸悟或者頓悟。

**關鍵字：**信仰，修行，頓悟，漸悟，澄觀

## 1.信仰與佛教

在西方，普遍認爲佛教有別于世界上其他任何宗教，因爲佛教不要求信徒有超凡的信念。對于基督徒來說，信念是先決條件，他們首先必須接受上帝的存在，以及他的意志。西方人贊同佛教理性的方面，將佛教視爲壹種哲學或壹種生活態度，並且強調修行佛教並不依賴信仰外部的上帝，因爲佛陀本身從不依靠任何外力。

正如Luis O. Gómez所說："The most common English theological meanings are the ones that have the most questionable similarity historical Buddhist belief and practice: acceptance of and secure belief in the existence of a personal creator deity ("belief in"), acceptance of such deity as a unique person with a distinctive name, the unquestioned acceptance of this deity's will, and the adoption of the articles of dogma believed to express the deity's will."[1]

就所謂的上帝而言，他可以影響壹切衆生，但是實際上佛陀及他早期的信徒並不承認這種信仰的必要性。然而，這並不意味著佛教修行並不需要信仰，甚至以爲佛教的信仰與超自然人並無關切。首先，修行佛教而不接受因果輪回的法則是不可能的。如果壹個人不相信他或她的行爲會對他的壹生甚至下壹生產生某種結果，爲什麼要跟隨佛陀的八正道，爲什麼要修行或接受佛的倫理？當然因果輪回的法則可以通過高壹級的修行得以體驗，但遺憾的是，這種境界不是壹般的修行者可以達到的。早期的佛教文本已經意識到佛教徒所必須面臨的風險，但仍勸告他們追求精神生活，因爲即使因果輪回不存在，或者他們並不會在將來擁有更好的生活，但至少他們的功德也會被明智的人所稱頌。[2]

在早期佛教中，曆史上的佛陀並不是壹個超自然人，從這個意義上來說，他和有超凡能力的上帝的兒子耶穌不壹樣。然而，佛陀的追隨者必須信仰佛陀並把他作爲真實可信的宗教導師，並且在佛陀的教義中，是幫助衆生消除苦難帶來幸福。正如我們在佛教早期所看到的，信仰在勸服他人的過程中扮演了重要的角色，而且隨著大乘佛教的產生，信仰在佛教中成爲越來越整合的部分。

---

[1] Luis O. Gómez: "Faith." In Robert E. Buswell, Jr. (ed.), Encyclopedia of Buddhism, New York etc.: Thomson Gale, vol. 1. p. 277.

[2] Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 44.

在佛陀涅槃之後，他逐漸被神化，並且被賦予傳奇的特征。平川彰誇大俗人在舍利塔祭拜的作用可能是錯的，但是有壹點他是對的，就是圍繞舍利塔祭拜所建立的儀式在將佛陀提高到超凡境界的過程中是必要的。[3] 佛陀學（Buddhology）開啓了大乘佛教著作新的領域，大乘經文，提供了豐富的複雜的佛陀超然性的細節。妙法蓮華經帶來了佛陀觀念典範式的變化，經文聲明，佛陀的涅槃是方便而已，實際上，他並沒有涅槃，因此佛陀依舊存在，並且永遠存在，人們可以和他保持永久的聯系。隨著佛陀的涅槃，似乎真實可信的教義不可能再達到，而且傳動也永遠地結束了。然而，隨著新教義的出現，這種傳動再次開始，而且隨後所有的經文，被認爲是佛陀所爲，也變成佛陀所說的話的可信資源，即佛陀的言語。

所有這些超凡的特質，比如持久的，永恒的，無所不在，富于同情心等等，使得佛陀成爲信仰的對象，正如上帝如何成爲世界上其他宗教敬仰的中心。很難拒絕說這種觀念和創始人的初衷相矛盾，他們傳播禁欲的教義，爲了到達文明而抑制欲望。犍陀羅的藝術可作爲對佛陀理想化崇拜的對象，把佛陀描述爲壹個十分和諧和具有超凡智慧的理想化的上帝。

## 2.信仰與華嚴經

大方廣佛華嚴經被認爲是佛陀最完美的教義，它直接地揭示了佛陀在菩提樹下開悟的過程。它從精神視角，佛界，來說明法界，也就是現象世界。當然這種世界觀不是可以簡單達到的，是以開悟爲先決條件的，普通人並不能意識到。下面是華嚴經中的經典片段：

> 佛子！譬如有大經卷，量等三千大千世界，書寫三千大千世界中事，一切皆盡。所謂：書寫大鐵圍山中事，量等大鐵圍山；書寫大地中事，量等大地；書寫中千世界中事，量等中千世界；書寫小千世界中事，量等小千世界；如是，若四天下，若大海，若須彌山，若地天宮殿，若欲界空居天宮殿，若色界宮殿，若無色界宮殿，一一書寫，其量悉等。此大經卷雖復量等大千世界，而全住在一微塵中；如一微塵，一切微塵皆亦如是。[4]

很難想象和接受整個世界是由壹粒塵埃而來的。然而這種世界觀產生于佛陀

[3] Hirakawa Akira: “The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relationship to the Worship of Stūpas.” *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko* 22 (1963): pp.57-106.
[4] CBETA T10, no. 279, p. 272, c7-17.

的開悟，經文的教義是佛陀的言語，因此必須是真的。在這種情況下，信仰對于讀者來說是必須的，因爲他們要將經文的陳述作爲有效的教義。經文很明顯地強調了信仰的重要性：

信為道元功德母，　　長養一切諸善法，
斷除疑網出愛流，　　開示涅槃無上道。[5]
…
信能超出眾魔路，　　示現無上解脫道。
信為功德不壞種，　　信能生長菩提樹。[6]

正如文本中所說信爲道元，修行者要確信修行的意義是開悟或從所有苦難中解脫。信仰在華嚴經中壹方面是要接受經文中所表述的佛界的教義，另壹方面，宗教的修行也是必要的。

## 3.五十二位

伊藤瑞叡在壹次詳細的研究中表明經文的中心思想是開悟的成因，菩薩的活動，菩薩真身及修行的結果，開悟。“因”的部分是十地品，“果”的部分是如來性起品。[7] 這兩部經文曾經是獨立分散的經文，後來被華嚴經合並爲壹體。[8] 十地品和如來性起品被作爲確立五十二個階位的典範，是菩薩從初信地到開悟的階段。這五十二個階段包括十信，十住，十行，十迴向，十地，等覺（也被叫做無垢地）和妙覺。[9]

然而十信的分類並不來源于華嚴經，它是在仁王護國般若波邏蜜多經[10]和菩薩瓔珞本業經[11]中被采用。這十信是 1.信心，2，念心，3.精進心，4.定心，5.慧心，6.戒心，7. 迴向心，8.護法心，9.舍心，10. 願心。雖然被叫做十信，但是這十個部分都和心有關而不是信。只有第壹個部分，信心，連接了信，其他部分都代表

[5] CBETA T10, no. 279, p. 72, b18-19.
[6] CBETA T10, no. 279, p. 72, b27-28.
[7] 伊藤瑞叡（1988）。《華嚴菩薩道の基礎的研究》。 京都：平樂寺書店。
[8] Hamar, Imre (2007). “The History of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*: Shorter and Larger texts. ” In Hamar Imre (ed.): *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 139-167.
[9] Charles Muller: Digital dictionary of Buddhism
http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?4e.xml+id('b4e94-5341-4e8c-4f4d')
[10] CBETA T08, no. 246, p. 836, b17-22.
[11] CBETA T24, no. 1485, p. 1017, a18-22.

了修行的各方面。十信沒有在經文中詳盡敘述，但是在賢首品包含了許多有關信仰重要性的片段，因此這壹品在十住，十行，十迴向，十地之前被認爲是十信的來源。澄觀爲這些品安排了各種集會，十信是在普光殿傳授的，在第二次集會上，宣講了賢首品。[12]

## 4. 信滿成佛

菩薩道被分爲各種階段，這些階段需要不同的能力，而且菩薩道涉及到修行者的精神演變，直到他通過所有階位最終到達開悟。通過這五十二個階位，華嚴經似乎在傳授壹個漸變的過程，從初信到開悟。然而，這並不是那麼明顯，在經文中有這樣壹句話似乎暗含了另外壹種意思。這句話在華嚴經中是這樣說的：

復應修習十種法。何者為十？所謂：處非處智、過現未來業報智、諸禪解脫三昧智、諸根勝劣智、種種解智、種種界智、一切至處道智、天眼無礙智、宿命無礙智、永斷習氣智。於如來十力，一一觀察；一一力中，有無量義，悉應諮問。聞已，應起大慈悲心，觀察眾生而不捨離；思惟諸法，無有休息；行無上業，不求果報；了知境界如幻如夢，如影如響，亦如變化。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。[13]

這段話是說，菩薩應當觀察如來十力，對衆生産生大慈悲心，洞悉壹切事物的不真實性。有了這種不二思想，所有如來教義都變得清晰，而且在初信地就能夠有很好的開悟，使得他意識到所有事物或教義都是自身心性。最後壹句話似乎在指瑜伽行教義，但是佛陀跋陀羅的翻譯不是這樣的：

初發心時便成正覺。知一切法真實之性。[14]

如果我們用藏文比較這兩種不同的觀點，我們會發現藏文的觀點支撐了前者漢文觀點。這也說明菩薩意識到一切法具有心性，因此可以不依靠他人完成這壹智慧。

“他了解一切法不二性，初發心時即獲正覺。他知道一切法具有心性，不依

[12]第二會普光法堂說十信法門, 大華嚴經略策, CBETA T36, no. 1737, p. 702, b6.
[13]梵行品, CBETA T10, no. 279, p. 88, c21-p. 89, a3.
[14] CBETA T09, no. 278, p. 449, c14-15.

靠其他，所以成就智慧的體身。”

> des chos de dag gnyis-su med-par rtogs-pas sems dang-po bskyed-pa nyid-kyis / blana-med-pa yang-dag-par rdzogs-pa’i byang-chub-tu mngon par ’tshang-rgya-ba’i gnas yod-do / chos thams-cad sems-kyi rang-bzhin-du shes-pas gzhan gyi dring mi ’jog-par shes-rab-kyi phung-po dang yang ldan-par ’gyur-ro /[15]

## 5. 次第行布和圓融相攝

正如我們上面所看到的經文所傳授的兩種觀念：壹個是漸悟，壹個是頓悟。中國的義學家意識到了這種矛盾，並試圖通過某種方式去解釋這壹明顯的矛盾，畢竟這在神聖的經文中是不可接受的，最終得到了解決。法藏，闡釋了這壹布道的階位，建立兩種策略：次第行布和圓融相攝

六顯位故者。為顯菩薩修行佛因。一道至果具五位故。此亦二種。一次第行布門。謂十信十解十行十迴向十地滿後。方至佛地。從微至著階位漸次。二圓融相攝門。謂一位中即攝一切前後諸位。是故一一位滿皆至佛地。此二無礙廣如下文諸會所說。[16]

澄觀是這樣進一步闡釋的：

> 六彰地位者。為顯菩薩修行佛因。一道至果有階差故。夫聖人之大寶曰位。若無此位行無成故。此亦二種。一行布門。立位差別故。二圓融門。一位即攝一切位故。一一位滿即至佛故。初地云。一地之中。具攝一切諸地功德。信該果海。初發心時便成正覺等。然此二無礙。以行布是教相施設。圓融是理性德用。相是即性之相。故行布不礙圓融。性是即相之性。故圓融不礙行布。圓融不礙行布。故一為無量。行布不礙圓融。故無量為一。無量為一。故融通隱隱。一為無量故涉入重重。[17]

---

[15] Chapter 21 *Tshangs-par spyod-pa*, p. 11. Tog Palace manuscript of Tibetan Kanjur.
[16]華嚴經探玄記, CBETA T35, no. 1733, p. 108, c3-8.
[17]大方廣佛華嚴經疏, CBETA T35, no. 1735, p. 504, b16-28.

澄觀認爲這壹布道階位可以被視作教義的觀點展示和真理。就教義而言，可確立不同的階位，因此以上所討論的 52 階位是菩薩開悟的過程。然而，就真理而言，真如的境界是在如來開悟時察覺的，五十二位是互通的，所以經文傳授修行者在第壹階位就已經完成開悟的原因。另外，這兩種觀點並不互爲障礙，可以同時存在。這也正揭示了無量圓融。

## 6. 四种修行與開悟的模式

如上所示，在華嚴經的基礎上，華嚴僧人試圖將信階位的初悟與菩薩道終的正悟結合起來。然而，一種新的開悟模式，頓悟，因為對禪宗日漸增長的影響，也在中國宗教思想廣泛流行。禪宗的頓悟與信階的初悟并無聯繫，但因佛性的真實性而出現。修行者意識到自身所具有的佛性，而在那一時刻即獲開悟。在這種情況下，問題則自然而然地產生了：修行者為什麼還要繼續其他宗教修行，一旦他開悟了？禪僧當然會挑战印度的漸修模式，但華嚴僧人則去說明修行在一個人頓悟之後仍很有必要。第四代宗師澄觀用理論證明漸修是可以實現的，而第五代宗師，宗密，也是澄觀的弟子並且得到他師傅的真傳，與此同時，禪宗的菏澤學派，也在質疑頓悟之後漸修的重要性。

澄觀在華嚴經第一品的注釋中，提到了楞加經。在楞加經中，大慧問佛陀怎樣從自心現流淨化衆生。佛陀提供了漸淨與頓淨的四種明喻。 淨化的過程是逐漸的，就像芒果的成熟、制陶、世界的起源、掌握各種工藝。然而，“頓”就像明亮的鏡子反射實物、太陽和月亮照亮萬物、阿賴耶識創造環境、佛光的照耀。其次，澄觀通過四種可替代的選擇更進一步地闡釋了“頓”。[18]

1. 頓悟漸修：就像一個人可以突然看見一個 9 層的臺階，但是在他到達頂端之前，他必須要通過不同的等級。一個人突然明白了心性，實現了心即是佛，包括一切法。然後，這個人必須通過修行來積德。這是從解悟的方面來說。

2. 頓修漸悟：就像擦鏡子，鏡子的每一處都被擦拭，而它的光亮是逐漸出現的。所有的修行都是突然被教化，但是開悟是逐漸實現的。這似乎從證悟的方面來說。

3. 頓修頓悟：就像絲綢被鋒利的劍切斷，所有纖維被同時切斷，或者當絲綢被染色，每一層絲同時被染色，變成一種顏色。所有修行一起被教化，同時開悟。

4. 漸修漸悟：這就像竹子一節一節地被砍斷。

[18]大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 CBETA T 36, 1736:9a16-27.

漸悟和頓悟，漸修和頓修二分法的組合，我們傾向於得出澄觀在此是強調漸悟或頓悟的可能。然而，他真正想表達的是修行的重要性，無論是漸悟或者頓悟。澄觀提出，從本質上來說我們可以討論如來藏智慧，從現象來說我們可以討論佛的智慧。即使心這面鏡子本身純淨，但它被無限的煩惱埋葬，普通人並沒有意識到佛陀所擁有的。而本質和現象之間是沒有阻礙的，修行的目的即是沒有目的。這種修行即是無修，無修即是真修。

798 年四十卷華嚴經的翻譯完成後，在皇帝的要求下，澄觀對華嚴經做了注疏。在他成為佛教領導者的同時，他感受到了禪宗的影響。在他的新注疏中，他對禪宗的挑戰做出了回應，他在介紹注疏時加入了一個章節。這一章節的題目為辨修證淺深，這在他早期的注疏中並未發現。他採納了禪宗最著名的箴言，華嚴經的教義是佛陀以心傳心的，並非寫作。

他把慧學分為性與相，定學分為“漸”與“頓”。在之前一章，他討論了性和相的十種不同方面，他繼續闡釋“漸”與“頓”的含義。[19] 在“漸”的標題下，他提到了禪宗北宗，並且定義為看心修淨。他用了兩個術語“漸”的例子：頓悟漸修和漸修漸悟。他將“頓”直接指向心的本質，或言語表達的突然消除。提到了兩個方式“頓”的例子：頓修頓悟和無修無悟。澄觀聲稱“頓”和“漸”的方法似乎是不同的，但實際上是殊途同歸。重要的是是否可以”得意”。如果一個人理解了教義的含義，那麼這兩種方式都是至高的，但是誤解它，那麼二者都會變壞。

其次，他解釋了所悟，能悟入法和悟相。他是這樣描述所悟的：

然其所悟：或言心體離念，本性清淨，不生不滅，多約漸也。或雲無住空寂真如絕相，或妄空真有，或妄有真空，或即心即佛，非心非佛，本具佛法，多屬頓門。然皆不離心之性相，並可通用。[20]

在此，澄觀用了“離念”，這一屬於禪宗北宗的詞彙，並且在他對待“頓”的方式上提到了馬祖道一的說法。[21] 雖然在南宗和北宗之間存在差異，但是他認為這兩種立場並不是相矛盾的，而是相呼應的。

有關開悟的方法，澄觀用了禪與智慧。他強調這兩種方法必須一起修行，並且是唯一正確的方法。

最後一個章節，悟相是最長的一個部份，佔據了這一章節的一半。首先他陳

---

[19] Imre Hamar: A Huayan Paradigm for Classification of Mahāyāna teachings: The Origin and Meaning of *Faxiangzong* and *Faxingzong*. In: *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, 195-220.

[20] CBETA, X05, no. 227, p. 64, b7-11.

[21] CBETA T 51, 2076: 246a21-22.

述了兩種悟相：解悟和證悟。解悟是明瞭性相，而證悟是心造玄極。解悟是指向對內在純淨本性的領悟，證悟是修行後的完全開悟。這對術語與大乘起信論中的本覺和始覺類似。[22]

其次，我們發現了對四種開悟修行典範的討論。

1. 頓悟漸修：這是從解悟方面來說。在突然理解了心性之後，漸修則與之合併。開悟就像月光，會突然照亮每件事物。修行就像擦鏡子，會漸漸變乾淨。

2. 漸修頓悟：這是從證悟的方面來說。首先要領悟到所有實物都只是意識，然後原始的純淨心就會顯現。心和物都是靜止的。

3. 漸修漸悟：也是代表證悟。修行和開悟都像在登一座塔：站得越高，看得越遠。

4. 頓修漸修：我們之前討論的三個典範，推測出特性的順序意味著當時開悟與修行的順序。然而，第四個範例，澄觀更進一步地指定了當時開悟與修行的順序，闡釋了三種可能性。第一種是先悟後修，即解悟。第二種是先修後悟，即證悟。第三種則是修行與開悟同時。這包括瞭解悟與證悟。

如下表格是我在澄觀的子注與行願品疏中總結出的四種開悟與修行的模式。

| 演義鈔 | 行願品疏 1. | 行願品疏 2. |
|---|---|---|
| 1. 頓悟漸修　解悟 | 1. 頓悟漸修　漸 | 1. 頓悟漸修　解悟 |
| **2. 頓修漸悟**　證悟 | **4. 無修無悟　頓** | **2. 漸修頓悟**　證悟 |
| 3. 頓修頓悟 | 3. 頓修頓悟　頓 | 4. 頓修頓悟<br>先悟後修　解悟<br>先修後悟　證悟<br>修悟一時　悟道解證 |
| 4. 漸修漸悟 | 2. 漸修漸悟　漸 | 3. 漸修漸悟　證悟 |

四分之三的模式是完全一樣的，只有第二行用了不同的名字。就解悟與證悟而言，我們可以看出澄觀把這些情況定名為解悟，開悟不是修行的結果而是出現在修行之前， 而證悟是要先通過修行。澄觀利用這些術語，將起信論中本覺與始覺引入了禪宗的文本。因此，他可以保持佛教修行的意義與重要性。他的弟子，宗密，不僅是華嚴祖系的祖師，也是禪宗的祖師，採納了他師傅的體系，並且進一步詳盡。他將頓悟漸修作為佛徒修行最理想的方式。

[22] 本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。大乘起信論 CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b14-16.

## 7. 李通玄：佛心與自心無二

法藏和澄觀是華嚴宗的代表僧人，強調對華嚴經的學術理解，而宗教修行似乎是第二位的。李通玄(635-730)是華嚴居士，被衆人尊崇爲聖人，在他的著作中則少有華嚴經的學術性。小島岱山認爲李通玄代表了華嚴宗五台山學派，重視宗教的修行。[23] 即使Seunghak Koh不同意小島岱山的觀點，正如李通玄與五台山並無密切關系，他的華嚴哲學觀仍具有修行的導向。[24]

李通玄所說的修行實際上是不修行，因爲壹切衆生本已開悟，佛陀與眾生並無區別。壹真法界，真俗俱真。[25] 他不接受因果的時間順序，這意味著成佛前嚴苛的修行，相反，他強調因果同時。[26] 然而，法藏和澄觀強調由于彼此無礙，菩薩的第一階段道實際上包括其他所有階段，李通玄認爲五十二階只是權宜之計，諸位則佛佛則諸位。[27]

在初級階段，佛陀的境界和衆生的境界是很難判斷的，只有信念可以縮小這二者之間的差距。衆生必須相信自心與佛心是沒有差別的。正如李所說：

> 十信之中若不信自身與佛身因果無二者。不成信解。是故如來出現品云。菩薩摩訶薩應知自心之內一念中有十方諸佛成等正覺轉正法輪。何以故。佛心與自心無二故。如是信心方名信故。[28]

十信階段是五十二階的開始，修行者必須相信自心與十方世界佛心並無差別。在此之後，信念就在修行者自心生根，他會看到十住的第壹階段。[29] 傳統意義上，這種願景會在開悟時第壹地產生。然而，李認爲普通衆生可以在他們通過十信之後，在十住的第壹階段看到他們的自性，從而成佛，之後，他們只需要強化他們的智慧。[30]

實際上，傳統的十信與信念並無密切的聯系，華嚴經也沒有包括他們，但是

---

[23]小島岱山（1997）: 中國華嚴思想の新しい史見方. In: シリズ東アジア佛教. 東京：春秋社; 中國華嚴思想史再考.印度學佛教學研究 44.2 (1996): 頁 95-100.

[24] Seunghak Koh: Li Tongxuan's (635-730) Thought and His Place in the Huayan Tradition of Chinese Buddhism. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles. 2011, pp. 275-280.

[25]新華嚴經論, CBETAT36, no. 1739, p. 739, c21-24.

[26]新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 740, b29-c4.

[27]新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 741, a7.

[28]新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 744, b5-9.

[29]新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 787, a20-23.

[30] Koh 2011: 42-44.

十信卻被其他經文采用。李通玄似乎已經意識到這個問題，並且設計了壹套新的十信的組合，從各個方面強調衆生與佛信念的特性。.首先，十信的第壹階段，凡夫認爲信念是最重要的，並且決定成佛的各種結果。以下是普通衆生在初信地必須相信的：

1. 十方諸佛心不動智與自心無異，
2. 十方諸佛身根本智與自身不異
3. 如來十住十行十迴向十地我悉盡能行之，
4. 十方諸佛皆從三昧生我亦當得，
5. 十方諸佛一切神通我亦當得
6. 佛智慧我亦當得，
7. 佛大悲普覆一切我亦當得，
8. 佛自在我亦當得，
9. 自發心經無盡劫修功行滿位齊諸佛。

李通玄解釋了凡夫可以獲得各種成佛結果的原因：

故從凡夫地。信十方諸佛心不動智與自心無異故。只為無明所迷故。無明與十方諸佛心。本來無二故。從凡夫地信十方諸佛身根本智與自身不異故。何以故皆是一法性身一根本智。猶如樹枝一根生多枝葉等。以因緣故。一樹枝上成壞不同故。從凡夫地信如來十住十行十迴向十地我悉盡能行之。何以故。自憶無始時來波流苦海。無益之事尚以行之。何況如今有益之事。菩薩萬行濟眾生事。豈不能為。從凡夫地。信十方諸佛皆從三昧生我亦當得。何以故。諸佛三昧皆從如來自性方便生。我亦具有如來自體清淨之性與佛平等。從凡夫地信十方諸佛一切神通我亦當得。何以故。諸佛神通依真智而得。我但依真性智中無有煩惱無明成智。一切業亡唯有智慈。通化自在。從凡夫地信佛智慧我亦當得。何以故。一切諸佛悉從凡夫來故。從凡夫地信佛大悲普覆一切我亦當得。何以故。諸佛大悲從大願起。我亦如諸佛發大願故。從凡夫地信佛自在我亦當得。何以故。諸佛自在於性起法門。智身法身入眾生界。不染色塵諸根自在。我亦不離性起如來智故。從凡夫地信自發心經無盡劫修功行滿位齊諸佛。不移一念。何以故。為三世無時故。[31]

據李通玄所言，信念與外部客體並無聯系，甚至佛陀或菩薩也不可依靠。[32]開

[31]新華嚴經論, CBETA 1739, p. 745, c17-p. 746, a12.
[32]新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 825, c16-18.

悟的願望來自于佛的壹切智，而這壹切智就是無所依。李強調不動智的重要性，因爲不動智是一切衆生所固有的。這壹智慧被華嚴經描述爲由信念所創造的：

以信得成不動智，　　智清淨故解真實[33]

然而，這壹智慧可導致衆生産生妄念，也可以使他們覺醒。如果這壹智慧用作妄念，那麼有歧視的壹面被叫做意識而覺醒的壹面則叫做智慧。瑜伽行所說的轉識得智或許激發了李通玄的這壹信條。[34]

## 8. 總結

在這篇文章中，我們展示了華嚴經中信仰、修行與開悟之間的關係，以及這一問題是怎樣在中國華嚴佛教中展開的。信仰佛陀、菩薩及佛陀教義的重要性在這篇經文的多個章節中被強調，這也是佛修行的首要條件。即使十信的概念并不源起于華嚴經，但是它已經按照中國人的理解變成菩薩道中不可分割的一部分。修菩薩行以及隨後的開悟都在經文中由菩薩做了詳細地描述。雖然大部分經文是在說傳統的漸修，但仍有一個篇章寫到菩薩的開悟是在菩薩發心之時。

這種初發心時的開悟對東亞佛教的發展有著重要的影響。華嚴宗的第二祖師智儼，已經認識到信仰的重要性，但是是由第三祖師法藏開啟了信滿成佛的教義，作為一乘別教中的獨特教義，而且是華嚴教義中僅有的。澄觀在佛教文學及非佛教文學都具有淵博的學識，他嘗試著將所有多樣性的佛教信條融合在他的華嚴經疏和疏鈔。他強調次第行布和圓融相攝。就傳授道次第而言是可被確立的，但是就真如而言，第一階段即包括所有其他階段。

正如我們以上所看到的華嚴經文本中華嚴佛教所討論的信仰、修行、開悟的問題，然而，晚唐時期禪宗的頓悟思想廣泛流行，這需要當時的祖師來回應這一挑戰。澄觀確立了四種開悟與修行的模式。他強調在看到佛性之後頓悟就會出現，但是這並不意味著修行就要被捨棄。相反地，漸修緊隨頓悟之後。這種模式可以追溯到華嚴經中菩薩在信仰階段則經歷開悟但隨後他通過所有階段直至到達至高覺悟。頓悟漸修被宗密極力主張，他非常感激他的恩師澄觀。即使他是禪宗的祖師，但他仍堅持宗教修行的重要性。

李通玄的華嚴教義不同於他的宗族，被稱為第五代祖師。他是個大膽的創新

[33] CBETA T10, no. 279, p. 92, c23

[34]木村清孝: 李通玄における智の性格. 武藏野女子大學紀要 12 (1972): 頁 75-87.

者，他勇於提出新的想法，而不是墨守之前的教義。他強調初發心時的開悟是在修行者有著和佛陀相同信仰之時。他發明了一套新的十信，就信仰而言眾生與佛陀並無不同。他明確地強調信仰並不應指向佛陀或菩薩的外部而應與佛陀的內心相一致。李通玄這種與佛陀信仰一致的觀點被禪宗在東亞發現。他的教義對知訥(1158–1210)有著深遠的影響，他是有名的禪宗師傅，他將眾生與佛陀一致的初信作為祖信。

# 漢傳華嚴學之濫觴
# 世親《十地經論》體系及地論師學派義學探究窺豹

上海佛學院 佛學導師
金易明

## 摘　要

眾所周知，漢語語境下的賢首宗是建立在《華嚴》經教義理基礎之上的。而博大精深的《華嚴》義理體系中 “十地”次第修學體系，乃漢傳佛教最為熟悉的修學內容；同時，對於華嚴體系的研究與介紹，也是發端於《十地經》的譯解。由此，以研學《十地經》為其主幹的地論學，可謂華嚴學之濫觴；在南北朝時期所形成的地論學，對於漢語語境中的佛教界理解、闡發《華嚴》經義，構建華嚴學之博大義理體系，以及賢首宗的形成，產生了直接而深刻的影響；必須予以關注的是，地論學的思想體系，對中國佛教思想的唯識學、佛性論、般若空學等的影響力，也不能被低估。所以，深入梳理和研究地論學的思想，對於追溯漢傳佛教華嚴學的濫觴，從而深刻把握華嚴學在中國佛學中的地位、價值，具有重要的參照意義。

**關鍵詞：**十地經論　華嚴學　地論師學派

《華嚴經》卷帙浩繁、體系博大，但其“十地”的內容在全部經典中佔有的重要修學次第指導性地位，卻始終是中國佛教界頗為關注的重點。在由法藏法師協助、實叉難陀法師所譯的八十《華嚴經》中，第三十四卷至三十九卷為第二十六品《十地品》，佔了六卷的篇幅。這是佛陀於他化自在天宮摩尼寶殿所演繹的華嚴重要修學體系，位列“九會”之第六會；而在由佛馱跋陀羅所譯六十《華嚴經》中，第二十三卷至二十七卷為第二十二品《十地品》，佔了五卷的篇幅。另外，流傳於世的《華嚴經》別行本中，則其《十地品》單譯本，包括了由西晉“敦煌菩薩”竺法護所譯的《漸備一切智德經》五卷，由一代譯經大師鳩摩羅什所譯的《十住經》四卷。而另一部單行的《佛說十地經》九卷，則是在全本《華嚴經》譯經譯出流行近百年後的唐代德宗貞元年間贞元（七八五年正月~八零五年八月），由于闐国僧尸羅達摩在北庭[1]龍興寺所譯。可見，“十地”的修行內容對中國漢語佛教界的重要意義。僅由歷史留給漢語系佛教界的“十地品”內容，從竺法護、羅什大師、佛馱跋陀羅、實叉難陀到尸羅達摩五種譯本而言，即可得到佐證。

然而，真正催生華嚴學誕生者，並對未來的賢首、唯識等諸宗產生深刻影響的，則首推由菩提流支、勒那摩提於洛阳合译的，世亲菩薩所著的《十地经论》，并由其弟子开立地论宗為其標誌。由於《地论》的弘通，不僅《華嚴經》得到了光大发扬，同時也標誌著中國華嚴學的濫觴。地論師學派的博採眾長，決定了華嚴學廣博的特征；地論師學派深受南北朝流行的攝論師、《起信論》、《楞伽經》等的影響，決定了華嚴學在眾多義理的闡述上，與以後流傳的玄奘系唯識學，即慈恩宗風格迥異的學說特色；而地論師學派的學說與理論在中唐之後，為華嚴四祖清涼國師在其恢弘的《華嚴經疏鈔》中予以全面闡述和吸收，作為學派的地論宗，也最終完成自身作為華嚴學濫觴的“以啟山林”作用，退出了佛教思想史的歷史舞台。

但是，正如當代華嚴學者桑大鵬先生所指出的那樣：“南北地論派特別是南派法脈綿長，他們的觀點、主張、研究範式、提出的範疇，長期影響著佛教界，直接催生了華嚴學和華嚴經學……”。[2]作為後繼者的華嚴學者，不能因其在中唐後全面退出佛教思想的歷史舞台而忽視地論師學派在中國佛教思想史上創建華嚴學的歷史地位，梳理、研究和闡發其義理特征、歷史脈絡是必要的，也是對當代華嚴學的推陳出新、拓展深入具有極其重要的現實學術價值和學修意義的。

---

[1]即新疆自治區的孚遠縣，現名吉木薩爾縣。

[2]桑大鵬《三種〈華嚴〉及其經典闡釋研究》，華中師範大學出版社，2007 年 6 月第一版，頁 90。

## 一、《華嚴》“十地思想”的基本學修意趣

眾所周知，《華嚴經》十地品之翻譯，正如序文所述，地論師學派學說基本上建構於世親菩薩的《十地經論》之上，其學派之名即源自《十地經論》。而《十地經論》系世親菩薩對《華嚴經》“十地品”的全面闡述。因此，研究作為華嚴學濫觴的地論師學派，則應首先依照地論師學派建宗立說的經典依據，將視角投向《華嚴經》十地品所闡述的“十地”基本內涵的把握。

### 1、“十地”說的發軔：

所謂“十地”，在整個佛法的學修體系中，具有舉足輕重的地位。也正因為其重要，所以在大乘諸經典中，十地的內容一再出現。然而，大乘菩薩之修學思想體系，並非無緣由的從大乘佛教中突兀地或偶然地冒出。事實上，部派時期的佛教已經開啟了闡述和倡導菩薩思想及其果位的濫觴，也孕育了“十地”修學思想的雛形。印度部派佛教的重要典籍、說出世部律藏中所含佛陀傳記的單行本《大事》之中，即可看到比較原始的“十地”思想的闡述。《大事》是部很特別的著作，按理說，這是一部聲聞乘著作，但其中也已涉獵到大乘菩薩修學觀念；這部重要的著作至今無漢譯、藏譯本，只有梵文本留世。我們所能見到的，系分別在一八八二年、一八九零年、一八九七年由塞納特（E.Senart）所刊行的三卷[3]。其中，第一卷陳述世尊在燃燈佛時代，篤行菩薩之道的事跡，主要闡述作為過去佛時代的菩薩之行；第二卷描述佛陀由兜率天降生到生老病死的八相成道的因緣流轉；第三卷則闡述有關釋尊最初傳道及佛教僧團興起的事跡，及諸大弟子的本生。

在《大事》第一卷中所出現的“十地”的敘述，就現有的資料而言，可謂是最早的“十地”學說的構架，其中言及菩薩行者在諸“地”所必具的德相。敘述之中還穿插了對佛的讚歌，其讚歌與《往世書》中用來讚歎毗濕奴與濕婆的讚歌風格相仿。《大事》基於佛陀至高無上的創覺者地位和佛教教主身份，因此倡導禮拜世尊能證涅槃，繞塔、花供養等能獲無量功德……，這已經開始體現大乘佛教的信仰特色。就在這部敘述佛陀生平业绩的重要著作中，首度提出“十地”。《大事》之“十地”思想以印度北傳菩薩思想中著名的“四行”[4]為其基礎，其表達形式和方法，與以後流

[3]可參見神林隆凈《菩薩思想的研究》第四章《〈大事〉的菩薩思想》，見台灣華宇出版社出版之《世界佛學名著譯叢》第六十六冊。

[4]所謂四行，即是指自性行、愿性行、順性行、不轉性行。這些名稱首先出現於《大事》的皈敬序之中。此菩薩四行，在漢傳佛教體系中，亦有與《大事》同一性質的《佛本行集經》中，在其第一卷中的“發心供養品”中，有具體的闡述。(參見《大正藏》第三冊，頁 656 下)但《佛本行集經》中未見十地的內容。

傳的《華嚴》《般若》系的“十地”思想，有著很大的區別。顯而易見，《大事》所述的十地，相對以後的華嚴十地，其成熟性不夠，初創性特點明顯，特別表現在每一地之間的次序上缺乏邏輯的遞進性，有隨意羅列之虞；“十地”的具體內容為：難登地、治地、華嚴地、光華地、心滿地、妙相地、難勝念地、生教地、王子地、灌頂地。[5]這一說法與“華嚴十地”之欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地等比較而言，雖然有相近之處，但其第二項、第九項、第十項，又與華嚴等大乘經典的“十住”相關項重合。由此可明顯看出“十地”思想的歸納提煉，有一個發軔向成熟的發展過程。

日本學者神林隆凈指出：“關於這十地，特別要注意的是：1、十地各不退轉；2、十地的次第不明白、令人覺得是漫不經心列記起來的；3、沒有明示十地各地上的菩薩行；4、在十地的各地上，供養讚歎過去佛成為菩薩行的主要目的；5、第二、第九、第十此三地的名稱，和東晉譯的華嚴經第八菩薩十住品的十住品名稱相同”。[6]由此，至少我們可以獲得兩個方面認識，首先，菩薩修學思想中的“十地”的內容，在印度佛教的歷史發展中，隨著從部派佛教向大乘佛教的推進，確實也有相應的從發端到完善的發展過程，其二，初期的“十地”修學體系的內容，與“三賢一聖”位尚未形成嚴格的界限。鳩摩羅什法師將“十地”譯成“十住”，龍樹菩薩解釋十地品的經典之作被譯成《十住毗婆沙論》；佛馱跋陀羅譯師在翻譯六十《華嚴》之際，其內容幾乎全文照搬鳩摩羅什大師所譯的《十住經》，而名稱則改作“十地”，以區別於第十一品“菩薩十住品”。這一現象，除說明佛馱跋陀羅作為譯師，受到羅什大師譯風的深刻影響，以及佛法修學體系的翻譯需要以非常慎重的態度對待，不能有任何隨意性和顢頇之可能存在之外，更重要的是揭示了佛教思想史上的一個事實——“十地”名稱的確定有一過程，“十信”位加“十住”、“十行”、“十迴向”之“三賢”及“十地”之“一聖”的修學體系的確立，及在漢譯中規範的確立，也有其過程。

**2、華嚴經教與“十地”：**

上述《大事》中的十地思想，可以視作是華嚴十地思想的源泉；而華嚴十地思想為印度瑜伽行學創始者重要代表的世親菩薩在其《十地經論》中，集中予以了闡述和發揮，并最後發展為地論師學派立論的基礎。由此可見，華嚴十地確實是最為體系完整、邏輯嚴密的大乘菩萨修行內容及其表述。然而，大乘各宗派對

[5]神林隆凈《菩薩思想的研究》，見台灣華宇出版社出版之《世界佛學名著譯叢》第六十六冊，頁140。

[6]神林隆凈《菩薩思想的研究》，見台灣華宇出版社出版之《世界佛學名著譯叢》第六十六冊，頁140~141。

華嚴十地的基本內容，特別是從般若系出發或從瑜伽行派的學說出發，有著不同的界定和規範。筆者對印順導師在其以般若與中觀學為基點而書就的指導修學的名著《成佛之道》中的觀點比較認同：

十地者，其“地”，是指菩薩在因地而成就其作為生起、積累功德的主體地位，從世親菩薩在其《唯識三十頌》中所闡述的菩薩修學的五位遞進階位而言，十地應該是在見道位上的現證法性的內容；依照《起信論》之分類，應該說屬於“隨分覺”之階段。依照印順導師對十地的提煉，頗有特色。對於十地的基本解釋，筆者在此不予重複贅述，然而，華嚴十地每一地的關鍵和特色，當對我們理解世親菩薩的《十地經論》，頗有啟發。故予以簡述之。印順導師對此十地，在其《成佛之道》第五章中，有一段偈頌體的文字予以概括：“初住極喜地，生諸如來家，斷除三種結，施德最增勝；戒德滿清淨，名為離垢地；發光地忍勝，慧火除諸冥；進滿修覺分，燄慧見無餘；難勝靜慮勝，善達諸諦理；第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性；常寂常悲念，勝出於二乘；遠行於滅定，念念能起入，方便度熾然，二僧祇劫滿；進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨，以如幻三昧，三有普現身；善慧無礙解，圓淨一切力，第十法雲地，諸佛光灌頂，智增澍法雨，長善如大雲。菩薩所修道，三祇歷十地，頓入與漸入，隨機有差別，三僧祇劫滿，登於妙覺地”。[7]在長行解釋中，印順導師對十地有著相當精到的分析，如對歡喜地的闡述中有：“初地，是菩萨入见道的位次，现证法性。菩提心与法性相应，名胜义菩提心”。[8]當然，印順導師注意到了世親菩薩《十地經論》中對十地的詳盡而精密的解釋，但并未具體運用，而在初地的解釋中，則引用了中觀學創立者龍樹菩薩對初地的解釋：“初地名歡喜，於中喜希有；由三結滅盡，及生在佛家。因此地果報，現前修施度，於百佛世界，不動得自在。於剡浮等洲，為大轉輪王；於世間恆轉，寶輪及法輪”。[9]由此，可見印順導師的分析之意趣是建立於中觀學立場之上的。

華嚴十地並非孤立的修學體系，亦非憑空而得的修學境界，而是豐富卻層次分明的佛學修學體系的有機組成，是各修學法門高度融合的產物。印順導師對十地修學體系與其他修學法門之間的匹配，十分注重，并將其概括為：“在說明地地進修的功德中，有兩項進修歷程，調和在一起。約十地修十波羅蜜多來說，前六地是施，戒，忍，勤，定，慧。但還有是：初二三地，修布施，戒善，禪定，這

[7]引自《印順法師佛學著作全集》第五卷，中華書局 2009 年 8 月第一版，頁 9。
[8]引自《印順法師佛學著作全集》第五卷，中華書局 2009 年 8 月第一版，頁 267。
[9]龍樹菩薩《寶行王正論》，引自《大正藏》第三十二冊，頁 503 下。

是以大乘心行，來修共五乘的世間善法。四五六地，修三十七道品，四諦，緣起，這是以大乘心行，來修共三乘的出世善法。這樣，三四五的修道項目，就小有出入了。這只是為了安立十地階位，而作的善巧說明，其實是每一地都圓修一切法門的。所以這小小出入，不關大旨”。[10]并緊隨此解釋之後，梳理出各地特色[11]。

由印順導師的闡述，至少可清晰地把握兩點：首先是華嚴十地與大乘其他修學法門的匹配和相輔相成，印順導師所提及的，既有從傳統的中觀學出發，般若學說中的十波羅蜜與十地之間的聯繫性，也有聲聞乘佛教所倡導的三十七道品與十地之間的融合性；其次是華嚴十地中的每一地本身，都體現了全體佛教修學法門的精深與博大的內涵，這無疑是華嚴經教所倡導的理事、事事無礙精神特質的體現。也是《十地經論》在開篇所論述，而後為華嚴宗所一再高揚強調的總別、同異、成壞六相理論的具體展現與運用。

**3、五十二位與華嚴十地的意義：**

華嚴十地之說從發軔到完善的事實證明：首先，佛陀解脫成道的境界，為一般凡夫俗子可望而不可即，因此，步入菩薩道是成佛的必經之道，是悟入佛教解脫境界的必由之路，只有如此，才能從“可望”，真正通過可行、可解、而進入可即；其次，印度傳統的佛教修行觀念，系秉承印度傳統沙門修學制度的產物，對於離群索居、隔絕世俗、阿羅漢式的甚至於頭陀行者，為修行獲解脫之必經之道。大乘佛教為適應和傳承此沙門傳統，在其十地的修行體系中，充分體現了其篤行的特色、次第的規範；其三，華嚴十地的修學體系，不僅出現於《華嚴經》之中，並且也廣泛頻繁地出現於諸大乘經典，無論是《大般若經》、《觀無量壽佛經》、《解深密經》、《大悲心陀羅尼經》等，或直接列舉十地的名稱，或對十地的內容予以具體的闡述，充分說明華嚴十地修學體系乃是大乘普遍的、一貫的修學次第；其四，在《華嚴經》中，修行體系以“十”為特色，僅在八十《華嚴》的品目而言，就有十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十定、十通、十忍等品，而通過如來名號品、四諦品、光明覺品、菩薩問明品、淨行品、賢首品所展現的十信，由此而作為修學體系的十信、十住、十行、十迴向、十地都為《華嚴經》所涵蓋，由此，只有從“十信”及“三賢一聖”之間的修學次第關係及境界升華

---

[10]引自《印順法師佛學著作全集》第五卷，中華書局 2009 年 8 月第一版，頁 268~269。

[11]印順導師將各地所修證的內容歸納為如下表中：

初地──布施胜……修布施　　二地──持戒胜……修十善
三地──忍辱胜……修禅定　　四地──精进胜……修道品
五地──禅定胜……修四谛　　六地──般若胜……修缘起

脈絡的角度，才能真正理解“十地”在大乘佛法修學體系中的地位和關鍵。

華嚴十地的研學，必須將視角落實於華嚴修學體系的整體把握之中。因為，從華嚴修學體系整體性出發，其五十二位次是有機的次第組成，[12]是佛教修學者轉凡成聖的基本路徑。具體而言，十信位是培育和建立起信心、信仰的過程，十住位是堅固、堅持這種已經培育和建立起來的信心、信仰的修學路徑和內容，十行則是將信心和信仰具體落實於佛化生活之中，走向真正自覺的過程，而十迴向顯然的是將自身修學的功德和覺悟性，返回歸之於眾生，以達到自覺基礎上的覺他，覺他過程中的自覺；在此十住、十行、十迴向的“三賢”基礎上，則進入圓滿覺悟、腳踏實地的隨分覺——證一分、覺一分的地地前行，則謂十地階位；而其最後的等覺與妙覺位，則是隨其修學之緣及諸前世累積功德所能達到的與佛之智慧、境界的融會貫通、相融相濟的最高層面。五十二位次，不僅與唯識修學之資糧、加行、見道、修道、究竟位相應，而且也融攝了大乘、聲聞之六度四攝、三十七道品，展現了信解行證與戒定慧三學之具體可操作的內涵。

在中國佛教宗派中，由地論師宗、攝論宗出發，在唯識學中，將十地修學體系與“轉識成智”的次第相匹配，特別是《解深密經》將十地與十度高度融合，促使十度、十地的瑜伽化，從資糧、加行、見道、修道、究竟五位的體系中，展現與華嚴經教異曲同工的修學路徑；在淨土宗中，則體現在“念佛三昧”的把握之中，從持名、觀想到實相念佛循序漸進的深入；在般若體系之中，則由布施之慈悲精神出發，經持戒、忍辱、精進、禪定，直至般若智慧，從世間布施到般若智悟道，可謂十地功德慧與般若根本慧有機融匯、相得益彰；在真言宗中，則由華嚴十地的修學體系中發展出頓超的修行理路，改變了大乘顯宗的一貫風格，將菩薩道的重點置於誦持陀羅尼咒的現實方法之中。

---

[12]五十二位的基本內容可見一般佛學詞典及佛學教科書中均整理排列的下表之中：

五十二位
- 十　信：信心、念心、精进心、慧心、定心、不退心、回向心、护法心、戒心、愿心
- 十　住：发心住、治地住、修行住、生贵住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住
- 十　行：欢喜行、饶益行、无违逆行、无屈挠行、无痴乱行、善现行、无著行、难得行、善法行、真实行
- 十回向：救护众生离众生相回向、不坏回向、等一切诸佛回向、至一切处回向、无尽功德藏回向、入一切平等善根回向、等随顺一切众生回向、真如相回向、无缚无著解脱回向、入法界无量回向
- 十　地：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地
- 等　觉
- 妙　觉

總之，華嚴十地的流傳、弘揚、篤行，充分體現了漢語語境下的佛教，事實上與藏傳佛教一樣，也有其完整的修學體系，擁有修學的次第和竅訣。修學佛法在漢傳佛教界絕非目標不明的無的放矢，更非空中樓閣般的無從落實，只是漢民族崇尚現實、關注世俗的習慣使然，因此有意無意地忽視、甚至迴避了這種篤實而艱辛的修學路徑罷了。由此，對於作為中國漢語語境下華嚴學之濫觴的地論學，以及相關的《十地經論》的發掘和強調，對於喚醒中國佛教信徒篤實修學、學有次第、修有竅訣，具有十分重要的意義。

## 二、《十地經論》的作者世親菩薩及其論典的翻譯

誠然，要論及中國華嚴學的發端，不能不注意到從龍樹菩薩的《十住經》、《十住毗婆沙論》[13]直至世親菩薩的《十地經論》在中國的流傳狀況，也不能忽略曾經影響過中國華嚴學的發展、賢首宗的創立的地論師學派及其與之有著千絲萬縷關係的攝論師學派等在南北朝時期的學術活動。而直接引發地論師學派南北道派產生的，是作為其學派根本依據的世親菩薩的《十地經論》論典及其該論典的翻譯過程。因此，認識和梳理《十地經論》之思想和特質，對於認識地論師學派的觀點與學說，進而推動對漢傳佛教華嚴學及賢首宗的早期濫觴階段的特性、脈絡的研究，具有關鍵性意義。

### 1、世親菩薩及其學說：

由於真諦法師來華及玄奘大師歸國後，其所致力的大乘唯識學的翻譯，都特別注重於無著、世親兄弟對大乘“虛妄唯識”學系列著作的譯解，特別是世親菩薩的《唯識三十頌》、《唯識二十論》、《攝大乘論釋》等著作的譯解，以至世親菩薩在中國漢語語境下佛教界形成了一種固定的理解模式，似乎他僅僅是個純粹的隨其兄長無著菩薩一起弘傳唯識學的大師。事實上，世親菩薩在印度佛教思想史上的角色，遠比單一的唯識學者要豐富，他是一位著名的淨土宗的弘揚者；日本淨土真宗創立者親鸞上人為自己所取的法名，即源自世親菩薩與曇鸞法師，由此可見其與淨土宗之深厚關係，以及在淨土行者心目中的地位。[14]。特別是其著作等身，

[13]儘管龍樹菩薩的《十住經》後被佛馱跋陀羅融入六十《華嚴》的《十地品》中，《十住毗婆沙論》也因其僅解釋了歡喜地與離垢地的一半，有八地未曾涉及，故而對中國華嚴學的形成及賢首宗的創立影響甚微。

[14]世親菩薩有論著《往生論》一卷傳世，雖在《大正藏》第二十六冊中收錄，或名《净土论》、《往生净土论》、《无量寿经论》、《无量寿优波提舍经论》、《无量寿经优波提舍》、《愿生偈》等。系世亲菩薩晚年依《无量寿经》作《愿生偈》二十四偈，并造长行引申述释，具名《无量寿经优婆提舍愿生偈》，故亦称《无量寿经论》，由菩提流支所译。可見其對淨土學的貢獻之大；但後世漢傳佛教的淨土宗都較為忽視其論著的意義，也乏有傳承者；但是，南北朝时代北魏弘传净土教的高僧曇鸞法

有“千部論主”之譽，可見其在佛學領域涉及面之廣泛和深入，佛學造詣的精深和博大。

世親菩薩是無著菩薩之弟，但在西藏佛教經典中，有說無著世親倆系孿生兄弟，又有說是教法兄弟，但根據多羅那他《印度佛教史》第廿二章“聖者無著兄弟時代”之所述，“世親生於無著出家後的那一年，這兩位阿闍梨是同母異父兄弟”。[15]根據真諦法師所譯的《婆藪盤豆法師傳》而言，兄弟倆為北天竺富婁沙富羅國（即丈夫國）婆羅門種姓人士，基本上應當生活於公元四至五世紀。在涉及無著菩薩之經歷的介紹中，《婆藪盤豆法師傳》中化了很大的篇幅介紹丈夫國一名之由來。但在無著的介紹中，有點是值得注意的，即在無著弘法經歷中，重點介紹了無著菩薩欲在天竺國弘傳大乘佛教，但是“聞者多不生信，無著法師即自發願，我今欲令眾生信解大乘，唯願大師下閻浮提解說大乘，令諸眾生皆得信解。彌勒即如其願於夜時下閻浮提，放大光明，廣集有緣眾，於說法堂誦出十七地經，隨所誦出隨解其義。經四月夜，解十七地經方竟。雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞夜共聽彌勒說法。晝時無著法師更為餘人解釋彌勒所說，因此眾人聞信大乘彌勒菩薩教。……佛昔所說華嚴等諸大乘經，悉解義”。[16]可見，無著菩薩不僅是瑜伽行學派的創立者，《瑜伽師地論》的傳承弘揚者，而且對大乘佛教諸重要經典，特別是傳記所列的《華嚴經》等的義理有所揭示詮釋。

然而，在介紹到世親菩薩之際，真諦所書的傳記中，則濃彩重墨地描繪了其在印度諸國廣破外道，精進弘傳、妙解深信以薩婆多部為主的十八部聲聞佛教之義理，著述阿毗達摩代表著作《俱舍論》；然而，在描寫到無著菩薩力勸其放棄小乘時，真諦的譯傳中，沒有足夠令人信服的舉動，只是勸說、歎息，似乎無著是以親情加恫嚇感化世親菩薩的。但依照世親在佛教界的崇高地位和精深學識，似乎無著菩薩不以大乘具體的經教義理，是難以說服世親的，更難以感化這位神駿睿智的佛學天才的。由此，多羅那他的《印度佛教史》中，對此的記載卻更具可信度，多羅那他這位西藏覺囊派大師述說到，世親菩薩在通達一切聲聞三藏，包括十八部宗義、毗婆沙、經典、論典、戒律，甚至外道六師的學說和辯論術等後，在摩羯陀國見到了兄長無著的《瑜伽師地論》等著作，因此，對其有所諷刺挖苦。為此，無著感覺調伏世親的時機已成熟。派遣兩位比丘，分別在熟記《無盡慧所

---

師有《往生論注》傳世，并被收錄於《大正藏》第四十冊內。親鸞上人特別推崇和敬仰《往生論》之作者和注釋者，故為自己取名“親鸞”。

[15]多羅那他《印度佛教史》，張建木譯本，四川民族出版社，1988 年 3 月第一版，頁 128。

[16]《婆藪槃豆法師傳》，見《大正藏》第五十冊，頁 188 下。

說經》和《十地經》後，到世親的道場，命先誦《無盡慧所說經》，再念《十地經》。於是兩位比丘到達世親的道場後，在黃昏之際念了《無盡慧所說經》，世親菩薩不禁心想：“這大乘在因上是好的，在果上卻走了散逸”。而當黎明時分聽到《十地經》時，世親則想：“大乘的因果都好，我卻作過毀謗，積下大罪業，應該斬斷毀謗的舌頭”。[17]玄奘大師在其《大唐西域記》中，在記述阿逾陀國條下，記載了一段無著說服世親的傳聞，其場景和內容基本與多羅那他的描述相仿。阿逾陀国为“世親菩薩初發大乘心處。世親菩薩自北印度至於此也，時無著菩薩命其門人令往迎候，至此伽藍遇而會見。無著弟子止戶牖外，夜分之後誦十地經。世親聞已，感悟追悔。甚深妙法，昔所未聞，誹謗之愆，源發於舌；舌為罪本，今宜除斷。即執銛刀欲自斷舌，乃見無著住立，告曰：夫大乘教者，至真之理也，諸佛所贊，眾聖攸宗。吾欲誨爾，爾今自悟。悟其時矣，何善如之？諸佛聖教，斷舌非悔。昔以舌毀大乘，今以舌贊大乘，補過自新，猶為善矣。杜口絕言，其利安在？作是語已，忽不復見。世親承命遂不斷舌，旦詣無著咨受大乘，於是研精覃思，制大乘論，凡百餘部，並盛宣行”。[18]《華嚴經》十地品，或謂《十地經》成為世親菩薩服膺大乘、棄小弘大的經教之源頭。因此，作為“千部論主“的世親菩薩，在歸順大乘之後，不但繼承其兄長的法座，擔任吉祥那爛陀寺住持，且每天不間斷地講說大乘經的各種教法。能在完成構建唯識學體系的諸多著述之餘，對引導自己歸順於大乘佛法的《十地經》作出解釋，亦屬責無傍貸之舉。不僅如此，據漢語藏經而言，除《俱舍论》外，尚有影響深遠的《唯识二十颂》、《唯识三十颂》、《攝大乘論釋》、《十地经论》、《无量寿经优波提舍愿生偈》（即《净土论》），在藏語系佛教藏經中，尚有對經典《般若二萬五千頌》、《無盡慧所說經》、《隨念三寶經》、《五手印經》、《緣起經》、《經莊嚴經》等註疏，為彌勒論師《辯中邊論頌》《辯法法性論》所作的所謂“二辯”註疏等。

《十地經論》其經文源自初期大乘佛教集大成者的《華嚴經》，無著、世親兄弟都對《華嚴經》非常了解和熟諳；而從多羅那他與玄奘這兩位分別來自藏傳系與漢傳系的嚴謹學問僧的敘述，可見世親菩薩從聲聞佛教健將到菩薩乘佛教轉法輪者，《十地經》起到了舉足輕重的關鍵性作用。而其所著的《十地經論》，應該說在其書就後不久，即已廣泛流傳，影響頗大。以至於來華的天竺譯經高僧菩提流支與勒那摩提會同時關注到這部釋經論典，在公元五零八年~五一二年，以近四

[17]上述敘述可參見多羅那他《印度佛教史》，張建木譯本，四川民族出版社，1988 年 3 月第一版，頁 129。

[18]《大唐西域記》卷五·阿逾陀國條下，見《大正藏》第五十一冊，頁 896 下~897 上。

年的時間，即將其譯成漢文。隨著《十地經論》傳入并譯解到漢傳佛教界，其詳盡解釋“十地”思想及其修學脈絡的內容，完全替代了解釋不夠完整全面的龍樹菩薩之《十住毗婆沙論》，成為中國華嚴學開創的論典依據，實屬因緣使然、水到渠成。

**2、《十地經論》的翻譯：**

世親菩薩的《十地經論》，是一部詮釋《華嚴經·十地品》或謂《十地經》的釋經論。誠然，其文筆範式是依據《十地經》的經文內容而次第展開的。《十地經論》的譯本，在中國有汉、藏两种文字译本。藏文译本，名為《聖十地經解說》，由智軍、德積與印度妙吉祥藏、慧胄等同譯。收藏於北京版的《西藏大藏經》第一零四冊，編號為№5494。

漢譯本《十地經論》共計十二卷，由北魏時期的來華天竺僧菩提流支、勒那摩提共同譯出，由另一位天竺高僧佛陀扇多擔任傳語的。其翻譯的具體時間為北魏宣武帝永平元年至永平四年。公元五零八年至五一二年，整整耗去了近四年的時間。根據為《十地經論》漢文本作序者崔光所言，北魏宣武帝元恪“以永平元年歲次玄枵四月上日，命三藏法師北天竺菩提留支，魏雲道希；中天竺勒那摩提，魏雲寶意，及傳譯沙門，北天竺伏陀扇多，並義學緇儒一十餘人，在太極紫庭，譯出斯論十有餘卷。……四年首夏，翻譯周訖”。[19]這種合作性的翻譯是如何進行的，崔光未有詳細敘述。不過，崔光以官吏為當時的譯經筆受，親自參與了譯經的過程，表現了一國之君對佛教經典翻譯的重視，將佛教經典的翻譯事業視作了國家的行為。《歷代三寶記》在其《十地經論》目錄下，特意註明：“李廓云：初譯宣武帝御親於大殿上一日，自筆受，後方付沙門僧辯訖了”。[20]這些，都當為當年參與譯事的侍中崔光所親歷，且其所在的時代，地論師學派的南北兩道，尚未從菩提流支與勒那摩提兩位三藏大師的門徒中相分離，記述的歷史當未受宗派情緒的影響，故較為實際。

但是，關於本論的翻譯過程，歷史上還另有一說。在費長房的《歷代三寶記》卷九中，依據佚失的《寶場錄》，已經有所涉及：“右六部合二十四卷，梁武帝世，中天竺國三藏法師勒那摩提，或云婆提，魏言寶意，正始五年來在洛陽殿內譯，初菩提流支助傳，後以相爭，因各別譯，沙門僧朗、覺意、侍中崔光等筆受”。[21]而

[19]《十地經論》序，引自《大正藏》第二十六冊，頁 123 上。

[20]費長房《歷代三寶記》卷九，引自《大正藏》第四十九冊，頁 86 上。其中李廓為當時佛教著名居士。

[21]其中 “右六部合二十四卷”，具體是：“毗耶娑問經二卷、龍樹菩薩和香方一卷(凡五十法)、十地經論十二卷(初譯論時未善魏言。名器世間為盞子世間。後因入殿齋見諸宿德。從弟子索器乃總授缽襆。因悟器是總名。遂改為器世間)、寶積經論四卷(已上二論菩提流支並譯。且二德爭名不相詢

道宣法師在其《續高僧傳·菩提流支傳》中，對於《十地經論》的翻譯，則更有其具體的渲染與生動描述："當翻經日，於洛陽內殿，流支傳本，餘僧參助。其後三德，乃徇流言，各傳師習，不相詢訪。帝弘法之盛，略敘曲煩。敕三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同，致有文旨，時兼異綴，後人合之，共成通部。見寶唱等錄"。[22]此最後一句話，道宣法師旨在聲明這一記述是有案可稽的。然而，《寶唱錄》早已佚失，而可作佐證的《長房錄》，其依據也是來自《寶唱錄》，因此，歷史的事實只有根據常理作出推測了。但是，在《續高僧傳》關於菩提流支高徒，地論宗北道派創始者道寵的傳記中，則記錄了一番可佐證《菩提流支傳》記述的情景："魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提留支初翻十地在紫極殿，勒那摩提在大極殿，各有禁衛，不許通言；校其所譯，恐有浮濫。始於永平元年至四年方訖，及勘仇之，惟雲：有不二不盡；那雲：定不二不盡，一字為異，通共驚美，若奉聖心"。[23]此番說法，道出了兩點，首先，翻譯的持續時間是四年，一部十二卷的經典，翻譯時間達四年，崔光在其《十地經論》序言中，未及其緣由，但這只能說明其有難言之隱，期間的翻譯一定不順利。所以，翻譯的合作形式，崔光與道宣都只是泛泛而談，但從道宣的說法可以發現，似乎是先共譯，後又變成了加上佛陀扇多的三人各自譯解，最後通稿。到了道寵的傳記之中，又變為菩提流支在紫極殿，勒那摩提在大極殿，各自獨立翻譯。這一說法至少印證了費長房在《歷代三寶記》中所述的"二德爭名，不相詢訪，其間隱沒互有不同，致綴文言亦有異處，後人始合"，是比較符合實際的。（見前注 19）其二，說其兩人在相互不探討的前提下，其所翻譯的十二卷近十二萬字的論文，僅有一字之差，這很難令人信服，只能是一說而已；但兩種譯本只差一字故不足信，而為何特別要標舉此"有"與"定"一字之差，則是值得深究。呂澂先生在其名著《中國佛學源流略講》第七講中，已經以一個傑出學者的敏銳，對此作了深刻的闡述（對此，容在第四部分討論到地論師學派分派緣由之際再作介紹）。

首先，正如上述的，由於崔光特殊的身份、年代，因此其所作的《十地經論》的漢譯本序文的內容，當是本論翻譯過程最為原始的記錄，沒有不予採信的理由；其次，地論學派的南北分派，尚屬菩提流支和勒那摩提兩位三藏大師的學生們時

---

訪其間隱沒互有不同。致綴文言亦有異處。後人始合。見寶唱錄載)、究竟一乘寶性論四卷(亦云寶性分別七乘增上論。或三卷。於趙欣宅出。見寶唱錄)、法華經論一卷(侍中崔光筆受)"。引自《大正藏》第四十九冊，頁 86 中~下。

[22]道宣《續高僧傳》卷一，引自《大正藏》第五十冊，頁 429 上。

[23]道宣《續高僧傳》卷七，引自《大正藏》第五十冊，頁 482 中~下。

代才出現的，因此，當時的記載應該說相對是較為公允的；其三，李廓作為信士，受北魏宣武帝之托，為菩提流支的譯經作經錄，其對此的記載中，也沒有出現過涉及兩位三藏法師分歧的闡述；其四，由此，我們可以推斷，兩位大師事實上是同一年到達洛陽的，歷史上一記載為永平元年，一記載為正始五年，實際上在北魏宣武帝時代，這是指同一年，即公元五零八年，而《十地經論》的譯經過程，事實上也是在當年開始的。兩位大師之間如果說有分歧，也應該在翻譯過程中，經過一段時間的接觸、砥礪，才會產生。因此，至少在翻譯的早期，兩位大師的合作是屬符合常理的。至於以後的分歧，則是崔光等記錄時不願涉及的，只能由弟子們站在各自的立場而敘述。所以，最有可能的是，兩位的合作形式，因其風格和觀點的不同，從一起協商翻譯，轉變為各自翻譯，後由筆受等潤筆、梳理文義、潤色文筆。而兩位三藏大師對《十地經論》的理解和弘傳各有側重，意趣和關注點不同，導致其弟子們各有傳承，則才催生了所謂的相州南道派與相州北道派的分野。

**3、作為《十地經論》翻譯者的菩提流支和勒那摩提三藏事略**

如前所述，翻譯《十地經論》的是兩位來自天竺國的高僧菩提流支三藏法師和勒那摩提三藏法師。而地論師學派正是這兩位大師所創立。菩提流支和勒那摩提在中國佛教典籍翻譯史上，都是重要的譯師，其影響力在南北朝時期，應該說僅次於鳩摩羅什和真諦法師，其對中國佛教譯經事業的貢獻不容忽視。

菩提流支和勒那摩提是在同一年來到中原的，公元五零八年的中國大地，以南北朝的局面，處於南北分裂之際。當時的洛陽是北方政權北魏皇朝的首都。北魏皇朝剛剛度過孝文帝元宏立志改革、刷新風氣的興旺時期；兩位到達洛陽之際，正值宣武帝元恪繼承其父親孝文帝元宏的改革事業，大肆擴建首都洛陽，并拒絕鮮卑族保守的遺老舊貴族們提出的重返故里建議，元恪不僅堅持了父親改“拓跋”姓氏為“元”的漢化策略，而且，趁南朝正處齊末昏庸荒淫的廢帝蕭寶卷統治時期，揮師南下，一舉佔領了荊州、揚州、益州等，北魏國勢空前強盛。公元五零八年，元恪剛完成這場南征的擴張戰爭。但是，兩位大師的翻譯事業并未與盛世相伴隨。宣武帝這位年輕的皇帝躊躇滿志，繼承其父孝文帝的改革事業，回身將精力放在治理國家內政中。但此時北魏已出現貪官污吏蛀蟲。前朝政治元老，元恪的叔父元禧昏庸無能，侵吞大量田地和鹽鐵產業。另一輔政親王元詳，則大搞“官倒”生意。上行下傚，加上元恪沒有及時嚴懲，使得貪污腐敗現象大面積蔓延，到元恪統治後半期，外戚高肇專權，朝廷更加腐敗；元恪統治末年，群體

事件已是此起彼伏，元恪將主要精力放在維持社會穩定上。公元五一五年，元恪病故。繼承皇位者元詡為其第二個兒子，也是元恪唯一沒夭折的兒子。依照北魏鮮卑族傳統，太子生母當賜死，以免後宮脅子幹政，宣武帝是第一個廢除這種殘酷傳統者。然而，就是元詡的生母在兒子即位後，開始擅權亂政，直接導致了北魏的土崩瓦解。公元五二八年，已經十九歲的元詡對胡太后的專權非常不滿，於是發密詔命部下爾朱榮率兵前來幫忙。不了密詔被查出，胡太后看後大怒，於是毒殺了自己的親生兒子元詡。導致在菩提流支、勒那摩提兩位大師到達中原二十年後，爆發了歷史上著名的“河陰之變”——由北魏權臣爾朱榮策劃並實施的針對皇族和百官公卿的屠殺事件，整個北魏政權被徹底擊垮，事件發生地點即是如今的河南省孟津縣，當時的河陰縣，故史稱“河陰事變”。七年後的公元五三四年，北魏遷都鄴，分裂成東西魏。菩提流支三藏法師在中原，從洛陽到相州，即當今的河南安陽與河北臨漳交界地帶，直到東魏天平二年，即公元五三五年不見記載，與另一位譯經大師真諦法師一樣，在短暫的平靜後，長期處於顛沛流離中。在如此歷史背景下矢志於譯經弘法，實屬難得。

菩提流支，或音譯為菩提留支，兩者在史籍中并不統一，都有運用。其名依照漢語，可意譯為道希。他是北印度徧通經律論三藏的法師，公元五零八年攜帶不少梵文典籍，越過帕米爾高原，由西域來到當時北魏的首都洛陽，受到了北魏宣武帝的歡迎和禮遇。“志在弘法廣流視聽，遂挾道宵征遠，蒞蔥左，以魏永平之初，來游東夏；宣武皇帝下敕，引勞，供擬殷華”。道宣法師對其來華的途徑和目的，以及在華受到的禮遇作了簡潔而明確的交待。在洛陽時期，他被安排在永寧寺，“四事將給七百梵僧，敕以留支為譯經之元匠也”。可見，其是當時北魏最為著名的學者、學問僧，以及譯經大師。但從其在華譯經事業的開展地而言，先在洛陽，後又去相州；道宣法師對其譯經事業敘述到：“先時流支奉敕，創翻十地；宣武皇帝命章一日，親對筆受，然後方付沙門僧辯等，訖盡論文”。同時，“帝又敕清信士李廓，撰眾經錄；廓學通玄素，條貫經論，雅有標擬”。這位在菩提流支譯經事業中擔任重要角色的李廓居士，在其《眾經錄》中記述了菩提流支的譯經事業概況：“三藏流支自洛及鄴，爰至天平，二十餘年，凡所出經三十九部，一百二十七卷，即佛名、楞伽、法集、深密等經，勝思惟、大寶積、法華、涅槃等論是也。並沙門僧朗、道湛，及侍中崔光等筆受”。但是，此以記錄可能有誤。因為，在菩提流支譯經的同時，“有南天竺波羅柰城婆羅門，姓瞿曇氏，名般若流支，魏言智希。從元年至興和末，於鄴城譯正法念、聖善住、回諍、唯

識等經論，凡一十四部，八十五卷。沙門曇林、僧昉等筆受。當時有沙門菩提流支與般若流支前後出經，而眾錄傳寫，率多輕略，各去上字，但云流支，而不知是何流支，迄今群錄譯目相涉，難得詳定”。[24]由此，後在《歷代三寶紀》中，釐定其譯經共三十部，當屬比較準確。其翻譯事業一直持續到公元五三五年，即東魏天平二年，菩提流支在中國佛教譯經歷史上，估計在二十七年。

據李廓《眾經目錄》所記，他室內梵本萬夾，譯稿滿屋。其翻譯偏重大乘瑜伽行派學說。除與勒那摩提等共譯《十地經論》外，其所譯的《入楞伽經》，對北方禪師的修禪有相當的影響，繼續發揚和廣大了北方佛教重禪修的傳統。他又以《觀無量壽經》授與修習淨土的曇鸞，並譯有《無量壽經論》，對中國盛極當代的淨土法門的流布和以後淨土宗的建立，有開山之功；此外，對於佛陀一生說法的經籍的判教，菩提流支亦有其獨到見解。智顗大師認為其系二時教之張目者，即主張佛陀說法分為兩個時期，即在成道後十二年內，所說為半字教，而在成道十二年後方始說滿字教。[25]而窺基大師則在《大乘法苑義林章》中提及：“後魏有菩提流支法師，此名覺愛，唯立一時教。佛得自在，都不起心，有說不說，但眾生有感，於一切時，謂說一切法。譬如天樂隨眾生念，出種種聲，亦如末尼隨意所求，雨種種寶。花嚴經云。如來一語中。演出無邊契經海”。事實上，正如窺基大師所引用的《維摩經》曾說到：“佛以一音演說法，眾生隨類各得解，或有恐怖，或歡喜，或生厭離，或斷疑，故無一教定頓、定漸”。[26]即是說，他主張一音教，即佛用一音說法，眾生隨不同的根性而獲得不同的理解。這種判教法，是一種將判別經教高低、究竟與方便的權力放給眾生的作為。

勒那摩提，是與菩提流支同年抵達洛陽的印度國僧，其當年即與菩提流支一起翻譯了《十地經論》。其在《續高僧傳》中，沒有為其單獨列傳，而是在《菩提流支傳》中，附帶著與上節所提到的翻譯《十地經論》的第三人伏陀扇多一起，有過簡略的描述：“於時，又有中天竺僧勒那摩提，魏雲寶意，博瞻之富，理事兼通，誦一億偈，偈有三十二字，尤明禪法、意存游化。以正始五年初屆洛邑，譯十地、寶積論等大部二十四卷。又有北天竺僧佛陀扇多，魏言覺定，從正光元年，至元象二年，於洛陽白馬寺及鄴都金華寺，譯出金剛上味等經十部”。[27]問題

[24]本節上述引文均引自道宣《續高僧傳》卷一《菩提流支傳》，見《大正藏》第五十冊，頁 428 上~429 下。

[25]可參見智顗大師所著、湛然大師所記之《法華玄義釋簽》第九卷之相關論述。見《大正藏》第三十三冊。

[26]上述兩段引文，均見窺基《大乘法苑義林章》卷一，見《大正藏》第四十五冊，頁 247 上。

[27]道宣《續高僧傳》卷一，引自《大正藏》第五十冊，頁 429 上。

是，對勒那摩提三藏如此推崇的道宣法師，沒能為其單獨立傳，且附帶所及又僅寥寥數語，可見，即使是道宣法師，對其歷史也已然難以了知。對其生平的考證，楊維中教授《中國唯識通史》第一章中有較詳盡的敘述。本人在此不再贅述，只是順楊教授的考證資料，歸納如下結論：首先是勒那摩提曾經長期在洛陽譯經、講經；其二，多年來，堅持因朝廷之請，開設法筵，廣講《華嚴》旨意；其三，道宣《續高僧傳》中《勒那漫提傳》，歸屬於“感通篇”下，[28]從其事跡而言，有眾多與勒那摩提相近甚至相同之處，似乎此可作兩人實為同一人的假設，但需進一步的文獻論證；其四，勒那摩提當圓寂於永寧寺，其圓寂年代應在公元五三四年左右。此點與菩提流支三藏不同，菩提流支三藏，按照上所引述的李廓居士之說，說其譯經弘法至天平年間，但未及說其去向，因而只能說是去向不明，而在《續高僧傳·僧達傳》中，則明確勒那摩提三藏的圓寂。可見，兩位三藏法師是同年來到洛陽，也是基本在同時期從中國北方佛教界的舞台上堙沒的。

## 三、《十地經論》的修學思想與體系

《十地經論》是對《華嚴經》十地品的內容所作的全面、完整的詮釋。因此，其成為華嚴學之重要典籍和思想資料，亦屬當然之理。唐代賢首宗所十分重視的華嚴經教中總別、同異、成壞六相的觀念，即源自《十地經》：“經曰：又發大願，所謂一切菩薩所行廣大無量不雜諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、同相、異相、成相、壞相。說一切菩薩所行如實地道。及諸波羅蜜方便業，教化一切令其受行心得增長故。廣大如法界究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫數，行數增長，無有休息”。[29]而《十地經論》對六相在反映諸法之間聯繫之真實相狀方面的作用，給予了高度的關注。然而在《十地經論》中，并不見對六相的概念上定義和性質上界定，世親菩薩將其置於對《華嚴》常用的“十”句式闡述義理的一種分析與闡述：“一切所說十句中，皆有六種差別相門，此言說解釋應知除事，事者謂陰界入等；六種相者，謂總相別相，同相異相，成相壞相。總者是根本入，別相者餘九入，別依止本滿彼本故，同相者入故，異相者增相故，成相者略說故，壞相者廣說故”。[30]也即是說，六相反映了一切事物之間聯繫性的基本要素和關係。類似於“六相”性質的分析，在《十地經論》中尚有很多，如對“三昧”的闡述與發揮，對“十地”概念化的組織，對“八地”證入與“佛性”說的

[28]道宣《續高僧傳》卷廿五，可參見《大正藏》第五十冊，頁 644 上~中。
[29]世親《十地經論》卷三，見《大正藏》第二十六冊，頁 139 上。
[30]世親《十地經論》卷一，見《大正藏》第二十六冊，頁 124 下~125 上。

聯繫，對“阿含證”與“證淨”的分析等等，這一切，既體現了《十地經論》在中國佛學思想史上的價值，也展示了《十地經論》及其地論師學派於華嚴學、唯識學創立過程中的地位。

**1、《十地經論》的結構、內容及思想特質：**

隨著菩提流支與勒那摩提兩位三藏法師所譯的《十地經論》譯出并經其弟子們建宗立說、弘傳發揚，標誌著作為純粹經學範疇的華嚴學經學時代的結束，也是華嚴學在中國佛教界形成的預流。同時，隨著地論師學派與攝論師學派、俱舍師學派之間的相互砥礪、相互融攝，為隋唐時代法相唯識宗、淨土宗，特別是華嚴宗等宗派的形成，奠定了基礎。在公元四二零年~四二二年間，隨著佛馱跋陀羅翻譯出六十《華嚴》，雖然有劉謙之居士於公元四七七年之間撰寫了六百卷的《華嚴經》詮釋，還有靈辨法師於稍晚年份，撰寫了一百卷的《華嚴經論》與之呼應，修學《華嚴經》已經在佛教界形成氣候，但這還是中國佛教徒對於《華嚴經》的理解、詮釋，僅僅只能說是華嚴經學；而早於佛馱跋陀羅的鳩摩羅什大師所譯的《十住毗婆沙論》雖然是部論典，但由前述的緣由，其在中國佛教界的影響力并未形成學派。

由此，《十地經論》的翻譯，其思想得以流行，對廣義的華嚴學的形成，其意義是關鍵性的、舉足輕重的。自南北朝至隋唐，直至法藏法師事實上創立賢首宗之際，《十地經論》在中國漢傳佛教界產生過廣泛而深刻的影響，為中國的大乘學者所重視。而在這段歷史時期，《十地經》在教界為講解最廣泛的《華嚴經》品目，類似於現代佛教界普遍講解的《華嚴》品目《普賢菩薩行願品》的地位。既然講解《十地經》如此頻繁，則來自印度的、由一代佛學權威世親菩薩所撰寫的《十地經論》，理所當然地被視作為《十地經》最具權威的、最為詳盡、深刻、全面的詮釋。從總體上而言，世親菩薩的《十地經論》，具有詮釋詳盡、發揮深刻的特點；就教證之淵源而言，其承續著性空唯名之般若學的意趣，又自然地引入了虛妄唯識之大乘瑜伽行派的理路，給十地修學思想注入了勃勃生機，提供了有力的哲學背景和理論依據。為此，《十地經論》在中國佛教思想史上，佔有不可忽視的地位。

世親菩薩的《十地經論》，從結構上說，其十二卷的卷帙，從第一到第三卷，幾乎以一半文字的篇幅，即五萬三千余字，解釋初地歡喜地。而其他九地的解釋，則佔了第四到第十二卷，六萬六千余字。可見，初地品的解釋，在世親菩薩的論著中具有舉足輕重的地位；第四卷到第十二卷，則一卷詮釋一地，依照次序，分別詮釋離垢地、明地、焰地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲

地。世親菩薩的釋經論，忠實依照《十地經》的文體結構，予以解釋，在引述經文後，隨即進行論釋，全論除省略了重頌部分、每地之間的承前啟後的銜接偈頌、以及遺漏了第九地善慧地最後一段詮釋之外，論中對每地經文內容都作了概括說明。特別是在初地歡喜地、六地現前地、十地法雲地中，世親菩薩於詮釋之間充分發揮了“一切唯識”、“三界唯心”的思想，建立起《十地經論》殊勝的思想特色。

誠然，正如前述的，《十地經論》的內容，近半數集中於對“初地”的闡述、發微，這與初地在十地中，乃至於在整個佛法修學體系中的關鍵性地位密切相關。賢首國師法藏《華嚴一乘法界圖》在設問到總別、同異、成壞六相為“顯”何義時，法藏法師說到：“顯緣起無分別理故。以此六相義故，當知雖一部經七處八會及品類不同，而唯在地品，所以者何？是根本攝法盡故。地品中雖十地不同，而唯在初地。何以故？不起一地，普攝一切諸地功德故。一地中雖多分不同，而唯在一念”。[31]此段敘述，雖然是為揭示六相之意趣與所“顯”的乃是緣起性空、諸法了無自性而本寂無分別的意義，然而，正因為從無分別的觀念出發，認為《六十華嚴》七處八會三十四品中，雖各處、各會、各品俱不相同，內容豐富，然而其意趣唯在《十地品》，該品已含攝諸法之根本；而初地在十地中又是最為關鍵的，因為由初地而普起所有諸地的功德。《十地經論》中，對初地雖依序分、三昧分、加分、起分、本分、請分、說分、較量勝分等八個部分，詳盡敘述其性質、內容，但其根本的，唯在“一念”。法藏法師的敘述，為我們提供了南北朝時期《十地經論》流行并成為華嚴學之主脈的緣由——這是由《十地經》在華嚴系經教中的地位、內容的重要性所決定的；同時，也為世親菩薩在本論中給予初地的詮釋以占全論近半的篇幅，以一個相當的理由；當然，世親菩薩在本論中廣泛運用唯識學之“三界唯心”觀點，揭示根本在“一念”的十地修學竅訣，也是從其初地而發端的。由此，概括《十地經論》思想，首先表現於對十地行相作比較詳盡、精到的解釋。

其一，所謂歡喜地，是指諸修行者在通過前述的十信位、十住位、十行位、十迴向位的次第修學，漸修漸進後，證入於“人法二空”之理，獲得真如平等聖性，從而得以圓滿成就其自利而利他、自覺而覺他，由此體會佛法之法樂而生歡喜，故謂“歡喜地”。世親菩薩在論述中，還將這種歡喜演繹細分為九種：“歡喜者，名為心喜、體喜、根喜。是歡喜有九種：一者敬歡喜，於三寶中恭敬故。如經‘多信敬’故。二者，愛歡喜，樂觀真如法，如經‘多愛念’故。三者，慶歡喜，自覺所證挍量勝，如經‘多慶悅’故。四者，調柔歡喜，自身心遍益成就，如經‘多調柔’故。

[31]法藏《華嚴一乘法界圖》，引自《大正藏》第四十五冊，頁 712 上。

五者，踴躍歡喜，自身心遍益增上滿足，如經‘多踴躍’故。六者，堪受歡喜，自見至菩提近，如經‘多堪受’故。七者，不壞歡喜，自心調伏，論義解說時心不擾動，如經‘多不壞他意’故。八者，不惱歡喜，教化他攝取眾生時慈悲調柔，如經‘多不惱眾生’故。九者，不瞋歡喜，見諸眾生不如說修行、威儀不正時，忍不瞋故，如經‘多不瞋恨’故”。[32]初地者，乃是修學大乘者斷障除礙、體悟證入“人法二空”境界的最初階梯，其所證之“徧行真如”，徧及諸法諸行。

其二，所謂離垢地，則是遠離煩惱、塵垢染污，而進入無垢而清淨之境界。世親菩薩指出：“菩薩如是已證正位，依出世間道，因清淨戒，說第二菩薩離垢地。此清淨戒有二種淨：一發起淨，二自體淨”。[33]所謂“因清淨戒”而立離垢地，事實上是將離垢地建立於戒定慧三學中的戒學之基礎上；然而，清淨戒系以發心的清淨和修學者自體的清淨為基礎。依離垢地，修學佛法者當知，僅有於歡喜地所形成的理上證入、境界體悟是不夠的、或者是不完整的。需要在“行”上離垢而清淨。對此，《十地經》指出，“發起淨”即戒行發心的清淨，須以“十種直心”為其基礎，佛教常講“直心是道場”，而直心並非我們常說的“直率”所能涵蓋：“若菩薩已具足初地，欲得第二地者，當生十種直心。何等為十？一直心，二柔軟心，三調柔心，四善心，五寂滅心，六真心，七不雜心，八不悕望心，九勝心，十大心”。[34]由此“發起淨”和“自體淨”即“三聚淨戒”為基礎的行持，可證得斷除“邪行障”，并以無量的、嚴謹的持戒功德積累“最勝真如”。

其三，所謂發光地，是指修學者“住無障礙解脫智”中，其所證為“勝流真如”。“勝流真如”所顯示的是自戒之後的“定”的殊勝境界。由“定”證入“正體智”，從“正體智”中流出“後得智”，從“後得智”中流出大悲等。這些都顯示出此地所證之真如的殊相。這也為對治當下眾生將凡夫俗子所具有的惻隱之心混淆於“大悲”心的陋弊，提供了教證依據。

其四，所謂焰慧地，依世親菩薩的詮釋：“第四焰地，依彼淨三昧聞持如實智，淨顯示故”。[35]安住於最勝的“三十七菩提分法”。由其智慧火焰，焚燒煩惱之薪，故而名為“焰慧地”，因為其斷除微細的“煩惱現行”而證“無攝受真如”，其境界表現為我執的消除，心靈的自由，無所系屬。

其五，所謂難勝地，這一地由世親菩薩之詮釋：“得出世間智方便善巧，能度

[32]《十地經論》卷二，《大正藏》第二十六冊，頁 135 下~136 上。
[33]《十地經論》卷四，《大正藏》第二十六冊，頁 145 中。
[34]《十地經論》卷四，《大正藏》第二十六冊，頁 145 中~下。
[35]《十地經論》卷六，《大正藏》第二十六冊，頁 159 中。

難度，故名難勝地”。[36]其所證為“類無別真如”，也即體悟生死與涅槃本無差別、圓融無礙。

其六，所謂現前地，在世親菩薩的《十地經論》中，本地的重要性僅次於初地、第十地，具有關鍵性的意義。因為修學之入地菩薩，至於此位則能通觀緣起義理，住於緣起智，進而引發染、淨無分別的最勝智顯現前，故而名為“現前”。對此，世親菩薩說到：“此地中出世間智增上，光明轉勝示現，如經‘諸佛子！譬如本真金以琉璃磨瑩光色轉勝明淨’，乃至‘以方便智觀轉勝明淨故’，以‘無障礙智’現前，般若波羅蜜行光明現前故，名為‘現前地’”。[37]現前地所證為“無染淨真如”，昭示著真如本性既無雜染、又無清淨，這涉及到諸法本性無染而清寂，無證而證。然而，尚掛礙於修行者乃是經修證後方才清淨，僅此一相的掛礙，則尚有修證過程之相為障，與佛在境界上尚未真正相匹配。

其七，所謂遠行地，入於遠行地者，緊接第六地而住於“無相觀”，樹立此無相觀者，已然遠離世間凡夫及二乘之無法擺脫於“有”之行相，故名為“遠行地”。由此，遠行地所證為“法無別真如”，對無相之真如、無可執之種種諸法的行相之本質的了達。由此，依照緣起而性空之理引導殊勝修行，成就其“方便波羅蜜多”。

其八，所謂不動地，是指八地菩薩已經由其“無分別智”任運而相續的作用，致使修學者已然進入不住於任何出世、入世的諸法的法體、法相及功用中，其諸法的法相、功用及自身色身四大所帶來的煩惱，不僅不能障礙成就，亦不能動搖其道心、擾動其悟境，故名為“不動”。由於此“不動”境界，修學者真正進入了擺脫沉湎修習、計較功用的自在境界。不動地所證者乃是“不增減真如”，沒有增減，則其已然是如如不動、任運自在，故清淨國師認為從《十地品》的揭示可領悟到，這種“不增減真如”事實上即是“相、土自在所依真如”，修學至八地者，其正報之身相與依報之國土都無增減、無掛礙而獲自在。

其九，所謂善慧地，是指修學者在八地的基礎上，隨緣面對諸法、世間一切，則其在見解上、境界上將獲得“法無礙解”、“義無礙解”、“辭無礙解”、“樂說無礙解”等“四無礙解”，能徧十方而“一音演說一切善法”，喚醒聽聞者的歡喜心、信心。由此，從十波羅蜜的角度考察，其所為之“力波羅蜜多行”，能於覺他行中，斷除不欲行之障，證智自在所依真如，因此，善慧地所證為“智自在所依真如”，即在說法度生方面所依持的真如。

---

[36]《十地經論》卷一，《大正藏》第二十六冊，頁 127 上。
[37]《十地經論》卷八，《大正藏》第二十六冊，頁 173 下。

其十，所謂法雲地，即是指圓滿的具足“大法智”，而其大法智如飽含水分之雲朵一般，其“法雲”蘊含“眾德水”，無邊之所知、煩惱二障已然被覆隱，無量功德充盈於法身，故名“法雲地”。世親菩薩對此地的詮釋可謂相當精到，在涉及法雲地之釋論之開宗明義，即指出：“於九地中，已作淨佛國土及化眾生，第十地中修行，令智覺滿。——此是勝故”。[38]修學者在第八地獲得了無增減、無煩惱的自在，在第九地獲得了說法自在，然而，在十地中所獲得的是與證入“業自在所依真如”相匹配的“現前”證受的法身。由此可知，修學在八地之前，尚為不斷修習之過程，而入於八地者，則在境界上依次獲得相自在、國土自在、說法自在、業自在，步入“智”圓滿的境界。由此十地所證的“業自在所依真如”，實際所表征的，是修學者已然真正成為覺悟有情，即表現在神通、經咒、禪定等諸業上的自在任運。[39]

**2、《十地經論》與唯識修學體系的架構**

綜上所列十地，從根本上說，融攝了一切世間與出世間的善法。其中，前三之歡喜地、離垢地、發光地，融攝了世間之善法；中四之發焰地、難勝地、現前地、遠行地，融攝了聲聞、緣覺、菩薩三乘修行的法相與功用；後三之不動地、善慧地、法雲地則揭示了佛乘之一乘根本大法。由此，十地修學之境界昭示著出，在前十信、十住、十行、十迴向的基礎上，由此十地次第循序修學，完成從凡夫到佛乘的精神提升、境界升華。

然而，世親菩薩作為印度大乘唯識學的創立者和體系架構者之一，不會僅僅止步於對華嚴十地做行相上的泛泛解釋。《十地經論》充分發揮唯識修學的理路，亦即從十地的修學之道，發展出自身獨特的“五位”修學法、以及“二轉依果四能證”體系。

關於唯識位的“五位說”，凡學過《唯識三十頌》的修學者都并不陌生。《唯識三十頌》中有精煉的概括。在三十首偈頌之中，世親菩薩用了最後整整五首偈頌，予以闡明其“唯識位”——唯識學的修學體系，由五十二位所提煉的五個修學階段。

---

[38]《十地經論》卷八，《大正藏》第二十六冊，頁 193 下。

[39]關於十地內容的具體的詮釋，古德們無論是在般若、淨土、唯識、華嚴、天台及真言等各宗各派的立場上，都作了十分詳盡的解釋。即便是在近現代和當代的佛學界，為此做解釋者，亦大有人在。為此，筆者在本論文中，凡所涉及到“十地”內容的，一是避免本人在 2013 年 12 月浙江麗水的華嚴宗學術會議上所發表的《华严十地修行体系与华严禅境界窥豹》中的重複論述，二是本文中關於十地的解釋內容，基於系世親菩薩帶有強烈唯識學傾向的《十地經論》解釋，故充分汲取南京大學楊維中教授在《中國唯識宗通史》(鳳凰出版社 2008 年版)第一章第二節的陳述模式，在此特別註明致謝。另外，筆者必須指出的是，近年來，魏常海先生的《十地經論白話釋》，(佛光山中國佛教經典寶藏精選白話版)、邱高興教授的碩士生韓朝忠同學所撰寫的碩士論文《〈十地經論〉研究》、魏道儒教授的博士生李玲同學的博士論文《華嚴十地修行體系》，應該說是分別從唯識學方向和華嚴宗方向對華嚴十地詳盡解釋的頗有見地的專論。

即：“乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅；現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識；若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故；無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依；此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法”。世親菩薩對此五首偈頌，在頌前都有所提示：“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。何謂五位：一資糧位，謂修大乘順解脫分，依識性相能深信解；…二加行位，謂修大乘順決擇分，在加行位能漸伏除所取能取；…三通達位，謂諸菩薩所住見道。在通達位如實通達；…四修習位，謂諸菩薩所住修道，修習位中如實見理，數數修習；五究竟位，謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來化有情類”。[40]《唯識三十頌》系世親菩薩晚年之作品，據傳老人家自己尚未及對此論作出詳盡的詮釋，即離開人世，故後形成了以安慧、護法等為代表的十家注釋此《三十頌》，玄奘大師歸國後則將其糅譯為以護法注為底本，以另九家注為參照的《成唯識論》，成為中國唯識學的基本教理依據。窺基大師在《成唯識論述記》中，廣泛引用《十地經論》將華嚴十地修學階次與唯識五位修學層次相比較，從唯識學“識有境無”、“唯心所造”的角度，強調了修學中“心”之調適的重要性。可見，《十地經論》的修學思想對中國佛教的法相唯識學修學體系的形成具有重要指導性意義。

而作為《唯識三十頌》唯一的漢譯權威詮釋本《成唯識論》，在其卷九中，對華嚴十地修行法門也有集中闡述：“言十地者，一極喜地，初獲聖性，具證二空，能益自他，生大喜故。二離垢地，具淨尸羅，遠離能起微細毀犯煩惱垢故。三發光地，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光故。四焰慧地，安住最勝菩提分法，燒煩惱薪，慧焰增故。五極難勝地，真俗兩智行相互違，合令相應極難勝故。六現前地，住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故。七、遠行地，至無相住功用後邊，出過世間二乘道故。八不動地，無分別智任運相續，相用煩惱不能動故。九善慧地，成就微妙四無礙解，能徧十方善說法故。十法雲地、大法智雲含眾德水，蔭蔽一切如空粗重，充滿法身故”。并特別點明十地之功用，以及“地”之內涵：“如是十地，總攝有為、無為功德以為自性，與所修行為勝依持，令得生長，故名為地”。[41]《成唯識論》最後的第九至十卷中，廣泛論述了十地與唯識位修行之間

[40]世親《唯識三十頌》，見《大正藏》第三十一冊，頁 61 中。
[41]《成唯識論》卷九，見《大正藏》第三十一冊，頁 51 上~中。

的相應之關係，凸顯了世親菩薩《十地經論》之十地修學觀念在唯識學領域的深入詮釋和概念化體系架構。這與前述的《大事》中十地修學初創形態相比較，在義理的精巧、體系的完整，架構的嚴謹等方面殊勝性明顯。

這種十地修學體系的概念化過程，理應是世親菩薩經過自身細緻構建所完成的，這種完整的修學體系，對賢首宗教義中的華嚴唯識思想的樹立，具有極其深刻的影響，同時，對華嚴禪的悟修理路，也具有觀念上的影響力。唯識位修學，有其完整的體系：菩提與涅槃，是為轉識成智之"轉依"果，而如何證得二轉依果？系唯識學最為關注的焦點。依照《成唯識論》，欲證得二轉依果，即菩提與涅槃二所證果，有四種能證之因，即須歷經十地，修持十勝行——十波羅蜜多[42]，斷十重障[43]，證十真如，至此，始能證得二種轉依。或者說，十地乃是所經位次，十波羅蜜多乃是所修之勝行，屬所修因，而十重障則是所對治之斷法，證十真如則為所觀照之真理。

**3、識乃解脫關鍵與三界唯心：**

然而，從"五位"到"三賢一聖"，從十波羅蜜斷十重障、證十真如，究竟所謂的解脫，是指什麼？這恐怕是佛教信徒最為關切的問題。也即是說，解脫的關鍵究竟是何？修行究竟是轉變什麼？這是一個十分重要而迫切需要回答的問題。

對此，世親菩薩繼承其兄長無著菩薩之事業，矢志終身、并成就斐然的唯識學中，突出構建了"一切唯識"的"虛妄唯識"體系。篇幅并不長的《唯識三十論頌》中，從十七到廿五頌，對此有明確的論說："由斯一切唯有識耶。頌曰：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。若唯有識都無外緣，由何而生，種種分別？頌曰：由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

[42]布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、般若、方便、願、力、智波羅蜜。這十波羅蜜，在《十地經》早有論述，但有機納入其十地修學體系者，為世親菩薩所為。

[43]依照《成唯識論》卷九之說，十重障是指：一異生性障，依煩惱、所知二障分別起之種子而立異生性，障無漏之聖性，入初地見道斷之；二邪行障，所知障中俱生之一分及其所起而誤犯之三惡行，乃障極淨之尸羅，入第二地斷之；三闇鈍障，所知障中俱生起之一分，令忘失聞思修之法，能障勝定、總持及其所發之三慧，入第三地斷之；四微細煩惱現行障，執著諸法實有，無始以來隨身現行，能障四地之菩提分法，入第四地斷之；五、於下乘般涅槃障，厭生死，樂趣涅槃，障無差別之道，入第五地斷之；六粗相現行障，乃執有苦集之染及滅道之淨等粗相而現行之障，能障無染淨道，入第六地斷之；七細相現行障，執有生滅之細相而現行之障，乃障妙空無相之道，入第七地斷之；八無相中作加行障，令無相觀不任運起，尚有加行之故，障無加行道，入第八地斷之；九利他中不欲行障，不欲勤行利樂有情之事，而樂修利己之事，障四無礙解，入第九地斷之；十於諸法中未得自在障，乃於諸法中不得自在，能障大法智雲及所含藏並所起之事業，入第十地斷之。於十地中修十勝行以斷此十重障，能證得十真如，故菩薩至第十地於法雖得自在；但尚有微細之所知障及任運煩惱障之種子，若斷此等餘障方能入如來地，加此一重障，合稱十一重障。

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。若唯有識。何故世尊處處經中說有三性，應知三性亦不離識，所以者何？頌曰：由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有；依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性；故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。若有三性，如何世尊說一切法皆無自性：頌曰：即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性；初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性；此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性”。[44]“一切唯識”的基本內容，被幾乎占整論近三分之一的篇幅的上述九頌，述說得淋漓透徹。從哲學認識論角度而言，識的轉變之核心，即是把握識的主體——能識之分別，與識所指向的對象——所識之所分別兩者之間的關係、性質，因此，這種分別是不存在其自性的，由此，所有的一切從認識論意義上而來，都是唯識所現。因為識含有一切由現行所熏習之種子，於因緣中如是如是變，由於其展轉之力的功用，彼此之間的分別即產生。“業習氣”與“二取習氣”在一起，前異熟盡之時，後續之其他異熟即產生。由於各樣的虛妄分別，則有各種事物被分別出來。這種徧計所執之自性不可得。而依他起自性，分別由緣而生，圓成實於彼，常遠離前性。這圓成實性，與依他起性非異非不異，如無常等性，由此不現，而彼亦不現。於徧計所執、依他起、圓成實此三自性，則立三無性；由此之故，佛於密意中說一切法皆無自性，第一是由於“相”而無自性；次無自然性，後一個無自性，亦即是勝義無性，乃是屬於此“生”無性；因此，諸法“勝義”就是真如。因為常如其性，這就是唯識性。由此相無性、生無性、勝義無性，一切分別與妄執諸境都無其自性的、實質性的存在性，其被賦予意義、予以掛礙，無非是“識”之了別的事項作用之故。修學解脫其要在於解除眾生受煩惱、所知二障的束縛，而二障之緣尚在識之作用，對“識”之了別作用的原理、功用、本質的認識，放能促使眾生從“識隨境轉”的被動接受，進入深刻洞察“境隨識轉”的本質，這在認識論意義上，無疑是一場將顛倒的世間再次顛倒過來的哲學革命。而由此，我們將深刻體會解脫的關鍵取決於識。

確實，世間一切，從本體論而言，即是從般若學、中觀學的視角觀察，無不是由因緣所成，緣起而無自在、獨在、常在之自性；而世間一切，從認識論而言，即是從瑜伽行、唯識學的視角觀察，無非是認識的作用所致，即是了別的結果，諸法之境由“識”之了別而被賦予意義，故“識有而境無”，“一切唯識”。由

[44]世親《唯識三十頌》，見《大正藏》第三十一冊，頁 61 中。

此“一切唯識”，則解脫理所當然亦屬“唯識”，因此，解脫的關鍵是在於“識”的轉變。世親菩薩在《十地經論》中對此有著明確的闡述：“云何餘處求解脫。是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫。乃於餘處我我所中求解脫。此對治，如經是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故”。[45]成佛解脫乃需從其作為主體的“我”，以及作為客體的“我所”入手，將虛妄了別與諸識對於“我”及“我所”的分別，轉化為無分別智，由其無分別智，入於無分別境，此則為華嚴十地之八地不動地之境界。

這乃是世親菩薩以唯識學的視野和方法，對於十地修學的內涵在於“轉識成智”，故而解脫的關鍵在識的理路的深刻揭示。特別值得後學者注意的是，世親菩薩依據《十地經》所言“是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作；如來所說十二因緣分，皆依一心”所作的上述解釋，在充分關注到《華嚴經》將十二支緣起說之緣由，從原始佛教的“業感”發展到“皆依一心”這一意義深遠的哲學建構基礎上，進一步在業感緣起的基礎上，提出了“一心緣起”說，最終，在《十地經論》中，世親菩薩構建了一幅全新的十地修學體系概念化、哲學化圖景，即將“三界唯心”與“十二因緣唯心”與阿賴耶識相聯繫。

由此，出自於瑜伽行派大乘佛教的基本立場，在解釋第六現前地的內容中，世親菩薩發揮了《華嚴經》所闡述的大乘之“三界唯心”的觀念。事實上，這一概念，由認識論的角度而言，是等價於“一切唯識”之結論的。世親菩薩在詮釋《十地經》所言“是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作”時，明確論述到：“但是一心作者，一切三界，唯心轉故。云何世諦差別？隨順觀世諦，即入第一義諦。此觀有六種：一何者是染染依止觀，二因觀，三攝過觀，四護過觀，五不厭厭觀，六深觀。是中，染依止觀者，因緣有分，依止一心故”。[46]這種對 “三界唯心”的詮釋，以世諦為其立足處，隨順世諦，以六觀為引導，而入於第一義諦，即觀察世諦作為染著、染污之法的依止處，觀察一切染著、染法之因、觀察一切染著、染法的過錯，直至最深切、深刻的本質性考察，最終從世諦一切乃是依止於“一心”，由識所現的視角和體認，打開通向第一義諦的門扉。

《十地經論》與《十住毗婆沙論》有一共同之處，即內容博大、文辭艱澀，如果說對於般若中觀學說不熟諳者，難以真切把握《十住毗婆沙論》之詮釋風格與意趣，則對於《十地經論》的理解和把握，需要對於唯識學，特別是“三界唯

[45]世親《十地經論》卷八，見《大正藏》第二十六冊，頁 170 下。
[46]世親《十地經論》卷八，見《大正藏》第二十六冊，頁 169 上。

心”的觀念，以及“識有境無”，“一切唯識”觀念的深刻理解與運用，只有如此，方能真正理解《十地經論》對於華嚴十地修學體系的詮釋之意趣。而隨著從唯識學視角解釋華嚴十地修學體系在中國佛教界的流傳與推廣，以後興起的華嚴宗反而對此修學體系的詮釋表現出相對的淡漠，而將其主要精力置於對四法界、十玄門、法界緣起等涉及現象與本質關係的義理之探究和不斷發微之中。十地修學體系被納入唯識位的修學體系之中。這也許即是唐以後華嚴經教的弘傳更為注重對《法界品》與《普賢菩薩行願品》的弘傳的緣由之一。

## 四、地論學之南北道派及對隋唐佛學思想的影響

我們必須正視的事實是，《十地經論》對於中國佛教界而言，儘管其所釋的《十地經》確實是《華嚴經》中重要品目，而且其十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺五十二位修學內容都是由《華嚴經》所詳盡闡述的，但經《十地經論》在中國佛教界的傳播，伴隨著真諦、玄奘等唯識學大家在中國教界翻譯、弘傳無著、世親菩薩的唯識學著作及其學說，十地修學體系也被自然納入了法相唯識學的體系之中，成為唯識學三大體系[47]中有機的組成。無怪乎在以後賢首宗的發展過程中，義理體系中反而將十地修學體系相對置於次要與從屬的地位。有心者只要查閱近一個世紀以來華嚴經教弘傳與研究的文獻，即可發現，諸法師、大德講解《華嚴經》的內容，除宣化上人等全經講解之外，很少有選擇講解《十地品》者；即使是近現代華嚴學權威性的著作，如龜川教信先生的《華嚴學》、賢度法師的《華嚴學講義》、《華嚴學專題研究》、方東美先生的《華嚴宗哲學》、楊政河先生的《華嚴經教與哲學研究》等專著內，均很少涉及十地修學體系，更沒有專章論述十地者。當代華嚴學泰斗成一老和尚在其一生著述中，論述到十地修學體系的，僅有《華嚴宗菩薩道修行之歷程》一文，且這一并不太長的論文，僅僅是介紹五十二位修學內容而已，并未作出更多的演繹和闡述。

這一現象的出現，與華嚴學濫觴階段的地論師學派的學術意趣相關。隨著地論師學派的形成，既然依世親菩薩所著《十地經論》為其學派經典依據，則以唯識學論述詮釋方法，對華嚴十地修學體系予以發微闡述，是影響地論師學派學術風格的根本原因；其次，地論師學派在南北朝時期，與致力於弘傳、研學無著菩薩的唯識學專著《攝大乘論》，并因而形成的攝論師學派有著密切的聯繫，特別是相州北道派更是受到其深刻影響，促使地論師學派在學術意趣和風格上，與以後

[47]即是指即論述諸識特性功能之唯識性、論述諸法之認識相狀的唯識相、論述依唯識意境而修學之唯識位。

賢首宗在學術意趣、研究方法、闡述風格等諸多方面，有著明顯的差異。事實上，地論師學派這一特性，已經使地論宗成為中國的法相唯識宗與華嚴宗共同的創宗資源。然而，玄奘、窺基大師的唯識學與菩提流支、真諦等傳播的唯識學在思想、理路上的不同，智儼、法藏法師對《華嚴經》的義理體系的構建、哲學意義的揭示、學術關注的重點，都與地論師學派有著較大的差異，故所以地論師學派對於以後的宗派的形成，僅僅是提供了思想資源，未能直接轉化為宗派。這一命運，不僅地論宗如此，毗曇宗、涅槃宗、攝論宗、成實宗等莫不如此。隨著三論、天臺、慈恩、賢首、淨土、禪、真言及律等八宗在隋唐以後全面興起，南北朝時期作為學派的五大宗派都在提供完思想、經典、方法上資源後，退出了中國佛教思想史的舞台。儘管如此，地論師學派的歷史地位和作用還是不容忽視的。魏道儒先生的《中國華嚴宗通史》和楊維中先生的《中國唯識宗通史》，都在論及其宗派形成過程時，給予地論學以應有的地位。這無疑證明，《十地經論》及其地論師學派確實開啟了中國華嚴學之門扉，同時，其強烈的唯識學傾向，又成就了中國法相唯識學的開端。因此，無論是以後的華嚴學研修者、華嚴宗傳承者是否在學理上認同或在感情上接受，地論師學派都是值得研究、值得重視的，而其對《十地經論》也應有足夠的重視，視作華嚴學中不可或缺的涉及修學內容的基本要素。

**1、地論學的創立及分派之因、觀點分歧**

《十地經》行文相對比較傲艱澀。相傳鳩摩羅什譯《十住經》（即《十地經》）時，疑難猶豫一個多月未能動筆，後來其師佛陀耶舍到長安，兩人共同探討後方明確辭句義理。而世親這部釋論不僅使經文的義理得以綱舉目張，且從經文中發掘出許多新義為後來大乘教義發展的張本，因此，很受中土人士的重視，對中國佛教的發展產生過重大影響。但是，由於地論宗最後在歷史中的堙沒，所以，其當初建宗立說的具體情況，鑒於文獻資料的缺乏，梳理上困難重重。近期中國和韓國對於地論宗的研究中，有不少屬於推測，甚至是臆測的內容，雖似乎很熱鬧，但限於文獻，尚未有真正學術價值的突破。我們現可實際利用的資料，是道宣法師《續高僧傳》中所留下的不少地論師學派高僧的傳記，對此記載的梳理，能幫助我們勾畫地論宗的基本概況之大致。而南道派殿軍人物淨影寺慧遠大師的《大乘義章》中亦缺乏對本宗的詳盡、系統、完整的敘述。當然，隋唐以後天台宗、華嚴宗、唯識學的大師們的著作中，也為我們提供給了地論宗及其南道派與北道派分歧方面的一些資料，但都系零碎與一筆帶過性質的敘述，故要徹底明確當時地論宗的觀點，以目前所掌握的資料，時機尚不成熟。

地論宗作為學派的創立，是菩提流支和勒那摩提的弟子們的作為。學派者，與宗派不同，其是純粹由學術主張而形成的，故首要的應有其所討論的主題，否則其學派也無從建立。因此，《十地經》行文義理上的艱澀，埋下了各大乘學派對此經文理解上的個性化，同時，菩提流支和勒那摩提兩位三藏法師對於世親菩薩依據唯識學說而對《十地經》所作的詮釋，理解上存在不同見解，既是正常的，也是不可避免的。反映在《十地經論》翻譯過程中，既已產生不同的觀點、迥異的理解。圍繞一部論典的不同理解、詮釋所引發的砥礪和討論，則產生了地論宗這一學派，因此，作為學派的地論宗，只要有菩提流支和勒那摩提兩位三藏法師在不斷翻譯，不斷講解，不斷深入探討，即自然地在其弟子中形成學派。然而，由於兩位三藏法師的觀點、知解上的不同，各自弟子自成學派團體，故而形成菩提流支門下的相州北道派，以及勒那摩提門下的相州南道派。總之，圍繞闡述《十地經論》的義理體系、詮釋與傳播華嚴十地思想，形成了最早的華嚴學學術團體地論宗，而對《十地經論》的不同理解，形成了地論宗的南道、北道兩個學派。

首先，地論師學派對《十地經論》的詮釋，對華嚴十地的理解和演繹傳播，無不依據世親菩薩本人的詮釋風格、學術意趣而行之。呂澂先生在其《中國佛學源流略講》第七講中所涉及的“定”與“有”這一字之差傳說，說到傳說雖不可信，但卻值得深入探究、予以發掘和闡釋。呂澂先生隨即進行了分析。呂先生指出，拿“定不二不盡”與“有不二不盡”說事，從梵文原典上分析[48]，兩者的表述并無本質性區別，似乎無關宏旨。北道與南道派之間的分歧，主要體現在對於唯識學的“一心”之理解中。

首先是，當唯識學初傳中原時，由於典籍不全、翻譯尚屬試探期，許多印度哲學所獨有的觀念，確乎難以用漢語予以確切表達，因此，引出不少歧義。經過多年的爭論，這些問題不僅未能解決，卻愈益龐雜，很難說其中的義理體系還是純粹的印度瑜伽行派的。這也是以後玄奘大師發願“不取真經，誓不東返”的最初緣由。而南北道之間的分歧，實際上是對於印度佛教典籍的詮釋、概念的把握上的嘗試。

其次，南道與北道派的主要分歧之一，在於對於阿賴耶識究竟是染抑或淨的爭論。“陳、梁以前，弘地論師，二處不同：相州北道，計阿黎耶以為依持；相州南道，計於真如以為依持。此二論師，俱稟天親，而所計各異，同於水火。加復攝大乘興，亦計黎耶以助北道。又攝大乘前後二譯，亦如地論二計不同。舊譯即

[48]具體文獻考證可參閱呂澂《中國佛學源流略講》第七講，中華書局，1978 年版，頁 142。

立庵摩羅識。唐三藏譯，但立第八”。[49]荊溪湛然法師的敘述，為我們提供了當時南北道之間分歧的梗概。

關於阿賴耶識的染淨問題，是唯識學歷史上一個重要的命題。作為《十地經論》作者的世親菩薩，在其《十地經論》中涉及到這個問題，即是在第六現前地的詮釋中，以一句“三界所有，唯有一心”而引進了阿賴耶識的概念。而漢語唯識學著作中，本身對“識”的分類有兩種，第一是真諦法師將“識”的功能分作九類，在八識之外，立阿摩羅識為清淨識的。依照這一分析，則阿賴耶識屬於染識。三論學者吉藏大師曾經對此說過：“舊地論師以七識為虛妄，八識為真實；攝大乘師以八識為妄，九識為真實”。[50]第二，則有玄奘大師賦予第八識為染淨互具之識，以“轉依”為轉染為淨的機制，完成第八識的轉阿賴耶識為大圓鏡智悟道解脫之路徑。然而，在地論師學派時期，則尚未有對唯識學的精確、精準的闡述，其比較籠統地認定“三界所有，唯有一心”，其“一心”即是第八識。而在以後成熟的護法系唯識學中，也將第八識稱為“心”。《成唯識論》論述到：“謂薄伽梵，處處經中，說心意識三種別義。集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種，起諸法故；第七名意，緣藏識等，恒審思量為我等故；餘六名識，於六別境，粗動間斷，了別轉故”。[51]八識中，前六識對應於識、第七識對應於意、第八識對應於心。故地論師將此“一心”理解為阿賴耶識，是有唯識學的根據的，也是世親菩薩的原義。

由此，北道派與南道派對於阿賴耶識的染淨問題上，根據隋唐時代典籍的記載，是有明顯分歧的。然而，對於“識”該如何分類，佛教思想史上，確實眾說紛紜，相應的，關於阿賴耶識是染是淨，也是眾說不一。圓測法師在其《解深密經疏》中，對此有所歸納：“言種數者，諸聲聞藏但說六識，而無七八，具如諸教。今依大乘，自有兩釋：一龍猛等但說六識，是故清辨菩薩所造《中觀心論·入真甘露品》云：‘離六識外，無別阿賴耶識，眼等六識所不攝故，猶如空華’。故知彼宗唯立六識；二彌勒宗《依金光明》等，具立八識；然依此宗，西方諸師有其三說：一、菩提留支《唯識論》云：立二種心，一法性心，真如為體，此即真如心之性故，名之為心，而非能緣；二相應心，與信貪等心所相應。解云：唯釋意之性故，識之性故，亦名意識，於理無違。二、真諦三藏依《決定藏論》立九識義。如〈九識品〉說，言九識者，眼等六識大同識論，第七阿陀那，此云執持；執持第八為

[49]湛然《法華玄義釋簽》卷十八，見《大正藏》第三十三冊，頁 942 下。
[50]吉藏《中論疏》卷七，見《大正藏》第四十二冊，頁 104 下。
[51]《成唯識論》第五卷，見《大正藏》第三十一冊，頁 24 下。

我、我所。唯煩惱障而無法執，定不成佛。第八阿梨耶識自有三種：一解性梨耶，有成佛義；二果報梨耶，緣十八界，故《中邊》分別偈云：‘根塵我及識，本識生似彼’。依彼論等說，第八識緣十八界；三染污阿梨耶，緣真如境，起四種謗，即是法執，而非人執。依安慧宗，作如是說。第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體，於一真如，有其二義：一所緣境，名為真如及實際等；二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如《九識章》引《決定藏論·九識品》中說。三、大唐三藏依《楞伽》等及護法宗唯立八識，不說第九。破清辨云：所立量中便有自教相違之失。《楞伽》等經皆說第八阿賴耶故。問：若爾，如何《大品經》等唯說六識，護法會釋如《成唯識》第五卷說：然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門，或隨所依六根說六，而識類別實有八種”。[52]上述論述，顯示了各流派對於“識”及其性質問題，認識上的複雜性和多樣性。

北道派的學者認為，第八阿賴耶識完全是屬於相應妄識，沒有任何清淨，若成佛之時，必須要捨去阿賴耶識。相應的，作為一切諸法生起之源的阿賴耶識，並不具足如來藏的一切功德，一切功德，必待經修學而得以新熏而生。也就是說，北道派秉持阿賴耶緣起而佛性後有說，基本上與攝論師學派的觀點相吻合。反之，南地道學者則認為，第八識阿賴耶識即是法性，即真如佛性，是諸法之依持，能緣起生一切法，判八識以下的第七阿陀那識等皆為妄識，而且還立阿陀那識為無名識。認為，阿賴耶識本身已然具足如來藏一切功德，也就是秉持本覺之說，倡導眾生佛性與生俱生，先天而有，展現了真如緣起，佛性本有的學說特點。這種說法，在經典上也是有其教證的。

關於阿賴耶識的染與淨的爭執，並不僅僅限於“識”的功能性認識，這一爭執，對於嗣後在唯識宗與華嚴宗之間所爆發的“佛性”問題的爭執，以及在近代一部分佛教界學問僧對如來藏問題的質疑，及其相關的“本寂”抑或“本覺”之爭，可謂是鋪墊和伏筆。中國佛教思想上的重大學術爭執，始終是圍繞著“染”與“淨”的問題而展開，或是這一問題的衍生。雖然自玄奘大師弘傳新唯識學以來，取消了第九識阿摩羅識，以“轉依”的概念消解了阿賴耶識或染或淨的爭執，以 “八識轉四智”而確認第八阿賴耶識為染淨之所依，并開示出完整的唯識修學路徑之後，這個問題的糾結本身也隨之而偃旗息鼓，地論宗作為一個學派也退出歷史舞台。但是這個問題又轉化為佛性的問題，以及眾生本覺抑或本寂的問題，繼續存在著。

其次，地論師學派南北道之間另一比較突出的分歧點，即是各自在判教上的

[52]圓測《解深密經疏》卷三，引自《卍續藏·第壹輯第卅四套第四冊》，頁 360 下~361 上。

迴異，也即後文引述的“四宗五宗亦仍此起”（見注 55），所謂判教，或者說教判，系指對佛教經典根據其義理的深淺、說時的先後，予以整體性把握，將世間所傳佛教經典予以剖析分類，以明確經典在佛法整體中的地位。判教現象是由佛教經典不斷傳譯至中原後，發軔於南北朝時代，風行於隋唐。對於佛陀說法的判斷和把握，自有判教之始，從未有過一致的見解，諸家所見各異，於是隨著判教的風行，在隋唐時代相應的宗派也隨之誕生。雖然我們不能說宗派的成因在於判教，但判教的不同，則催化了宗派的誕生和各具鮮明特征。在南北朝時代流傳於世的判教有十家，後人謂之“南三北七”，如連同隋唐時代各宗派的判教，如著名的華嚴宗的“五教十宗”、天台宗的“五時八教”等，其主張可謂多彩繽紛，眾彩紛呈，從一教乃至六教。判教的差別，也體現了每一宗派的特色。對於判教，蘇州大學的韓煥忠教授的歸納，比較全面和具有特色：“中國佛教的判教，或稱教判、教相、教相判釋等，具有三個方面的含義：其一，就是將佛教的各種說法判定高下淺深和先後次序，組織成一個有機的體系，并做出合理的解釋；其二，就是以這個體系為標準，對某部經典或某種說法進行分判和解釋，從而界定其在全部佛教中的地位和作用；其三，就是對當時的社會形勢，教化對象最適宜什麼教法做出合理的分析和判斷。前兩個方面是‘契理’，即保證佛教的中國化不逸出於佛教的軌道之外，成為另外的一種宗教或理論；後一個方面是‘契機’，也就是促使佛教在中國傳播時要時時注意中土特殊的社會形態、思想觀念、文化習尚、風俗民情等具體情況，在講經說法時做到有針對性，可以收到深入人心的效果，從而能夠入鄉隨俗，實現自身形態的中國化”。[53]這一總結，雖然針對的重點是隋唐以後佛教宗派的判教而言，但對地論宗南道、北道派的判教之動機、功用，同樣有效，亦在其列。

北道派判整個佛法為五宗，即一為因緣宗，指《毗曇》諸論；二為假名宗，指《成實論》；三為不真宗，指《般若經》、《法華經》等；四為真宗，指《涅槃經》；五為法界宗，指《華嚴經》。南道派則判整個佛法為四宗，即一為因緣宗，指《毗曇》諸論；二為假名宗，指《成實論》；三為誑相宗，指《般若經》與“三論”；四為常宗，指《涅槃經》與《華嚴經》。兩派的判教之不同，在於北道派將《華嚴經》列在最後的“法界宗”，顯示其特別重要的地位；從義理體系的建構與完善程度上高於《涅槃經》；《涅槃經》倡導真如緣起，《華嚴經》倡導法界緣起，兩者的高低在北道派中具有鮮明的立場。但是，南道派將《涅槃經》與《華嚴經》相並列，這既能解釋淨影寺慧遠大師的弟子弘揚《涅槃經》與《十地經論》都很普遍的現象，

[53]韓煥忠《華嚴判教論》導論，台北空庭書苑有限公司，2008 年 12 月版，頁 1。

又充分說明了南道派對於真如緣起說與法界緣起說的一視同仁。從北道派與南道派的觀點判教，也可把握住北道派主張阿賴耶緣起，佛性後有，以及南道派主張真如緣起，佛性本有的宗派特色。

**2、相州南道派與北道派之脈絡**

地論師學派的兩支，在歷史上被冠以相州北道派與相州南道派之名。雖然冠以何種名稱，與大節無礙，但將其冠名之緣由梳理清楚，對於釐清學派之發展脈絡，影響地域，則不無裨益。歷史上對此相州北道、南道的由來，首先得將相州這一歷史地理概念明確。在北魏時，以鄴行臺所轄的魏郡、陽平、廣平、汲郡、頓丘、清河等六郡，改設為相州，州治在鄴城。這鄴城，即是公元五三四年東魏時的首都，具體在現今的河南安陽市近郊靠近河北省的臨漳縣。而從洛陽前往鄴城，有兩條道，即相州北道與南道。

為此，將地論師學派稱為相州北道與南道派，一種主要的、流傳甚廣的解釋是：菩提流支的弟子們秉承師意，沿著相州北道傳播《十地經論》，而勒那摩提的弟子則沿著相州南道一直向鄴城方向傳教，故被冠以相州北道、南道。這種說法，將相州作為重要的地理坐標，以冠名兩個學派，這種解釋從天臺宗的《法華玄義》、《法華文句》，到玄奘大師的《謝高昌王表》中，都有敘述。[54]然而，筆者以為，這是將幾十年後發生的事情在時空上自然前移的結果。菩提流支和勒那摩提的分歧和學派的形成，是在公元五一二年左右，距離相州成為重鎮的公元五三四年，尚有二十余年。不能以二十餘年後相州鄴城的實際地位錯位至五一二年的宣武帝時代。當時的佛教中心與政治中心、文化中心都在洛陽。另一種解釋則是，道宣法師在記載北道派領軍者道寵法師事跡的傳記中指出：“菩提三藏惟教於寵，寵在道北教牢宜四人，光在道南教憑、範十人，故使洛下有南北二途，當現兩說，自斯始也。四宗五宗亦仍此起”。[55]這一述說，透露了三個方面的信息，首先是道寵系菩提流支所傳唯一的弟子，而由道寵在道北教誨牢宜等四人，即僧休、法繼、誕禮等，而慧光在道南教誨道憑、僧范等十人；其次，這所謂的道南、道北當在洛陽城。呂先生根據日本學者布施浩岳的研究，認為這所謂的道北、道南，可能事實上是指菩提流支與勒那摩提在洛陽城內分寺而居，一在洛陽御道北，一在洛陽御道南；其三，也是最為關鍵的，地論宗分作南道與北道派，是在洛陽即形成的，其北道與南道各持判教上的四宗說與五宗說，也是在洛陽興起的。

---

[54]參見呂澂《中國佛學略講》第七講，中華書局 1978 年版，頁 142.

[55]道宣《續高僧傳》卷七，見《大正藏》第五十冊，頁 482 下。

地論宗南道派的創立者系慧光，曾經列席譯場參與兩位三藏翻譯《十地經論》。慧光系一位對梵文有所了解的法師，故而道宣法師記載到，他曾經會通了兩位三藏法師之間的不同觀點，對諍論雙方的意見有所調和，為此，他在以後撰寫了《十地論疏》，發揮《十地經論》之奧旨，成為地論宗南道派的開山者。這位南道派的開山者，有眾多的經論註疏，可見其當年弘法、立說之勤，用功之精。他註釋的經論，涉及《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《地持》、《勝鬘》、《遺教》等經，並有《四分律疏》、《玄宗論》、《大乘義律章》、《仁王七誡》及《僧制十八條》等。特別值得一提的是，以後南道派之所以會成為地論師學派之正宗而一枝獨秀，除了學術上、義理上的原因之外，與慧光這位開山祖師的影響力、感召力與地位，密切相關。他有著等身的著作，特別是對律宗的巨大貢獻，而被唐以後律宗尊為《四分律》宗派的開山者；更重要的是，他是北魏洛陽城內最有威望的法師，系當時的教界領袖；他在北魏與東魏時期，講經不輟，法筵不斷，留下的著作不少是其講經的底本；同時，北魏時他是國僧都，到鄴城後，他是國統，被稱為“光統律師”，系與官府朝廷密切的、有著相當權勢的僧官。由此，慧光法師對社會各界的影響力、特別是在朝廷皇宮貴胄心目中的地位，是其他地論師所不能比擬的。慧光法師晚年一直在鄴城大覺寺住錫，弘佈道化，七十歲圓寂。

南道派在慧光這樣一位天然的教門龍象之輩的創立下，自然在相當時期內，生機勃勃，門派興旺。其最為重要的上首弟子法上法師，後應眾人的要求，不斷開法筵講解《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等經，並著有《十地經論》疏文，至今尚存前兩卷；慧光另一位重要弟子僧范，曾經開講《華嚴》、《十地》、《地持》、《維摩》、《勝鬘》等經，并有疏記。還有一位重要弟子道憑法師也是講解《地論》、《涅槃》、《華嚴》、《四分》的高手。值得一提的是，在南道派法上法師門下，出現了重要的淨影寺慧遠大師。他在學問上、護教上，可比肩於同名的廬山東林寺慧遠，均屬中國佛教史上光照千秋的龍象。他曾經獨自與北齊國那些被嚇怕而噤聲的人們反其道而行之，堅決與朝廷爭辯，反對北周武帝的廢佛，以至在《續高僧傳》中，擬將其列入“護教”類內，可見其護教之壯舉彪炳史冊；嗣後，他隱居誦《法華》、《維摩》等經。公元五八七年，作為當時佛門六大德之一的，他被隋文帝召至長安，住錫淨影寺。於公元五九二年，即隋文帝開皇十二年圓寂，時年七十歲。這位南道派的殿軍，是一位傑出的僧教育家，其門下英才輩出。據《續高僧傳》所收，其弟子之為隋唐名僧者，有靈璨、寶儒、慧暢、淨業、善胄、辯相、慧遷、智徽、玄鑒、行等、淨辯、寶安、道顏、道嵩、智嶷等人。其中，靈

璨、善胄、慧遷三人還曾經分任開皇中的五眾眾主之職，可見慧遠大師調教有方。慧遠大師當年受戒時，慧光大師親率十大弟子為其證戒，可見地論宗對這位地論名匠的器重。然而，慧遠並非專攻地論宗者，儘管他被譽為地論宗名匠，然而，他師出地論宗，又傾情於涅槃學。從其弟子中有十六人長期開講《涅槃經》、七人長期開講《十地經論》而言，他的弘法是非常具有廣度的。慧遠大師著有《地持經義記》、《十地經論義記》、《華嚴經義記》、《涅槃經義記》、《維摩經義記》、《勝鬘經義記》、《無量壽經義疏》、《觀無量壽經義記》、《溫室經義記》等，又撰有佛教重要通論性著作《大乘義章》十四卷，其影響力直到現代。現代學術泰斗陳寅恪先生曾撰文《大乘義章書後》，彰顯慧遠大師這部佛教通論的學術價值[56]。慧遠繼承法上的系統，闡揚南道的學說，然而晚年又從學於北方攝論宗創立者曇遷。稟承《攝論》。總體上，他致力最多的是《地論》，兼究《涅槃》、《攝論》及三論。

慧遠的弟子中，以靈璨與慧遷最為擅長《十地經論》。靈璨圓寂於唐高祖武德初年，慧遷則曾經作“十地眾主”，一生致力於研習《十地經論》，名播北齊。隨慧遠大師入關後，先後在大興善寺、寶光寺、大禪定寺等以“十地座主”的聲望和權威性，弘敷《十地經論》，唐武德九年，以七十九歲高齡圓寂。道宣法師曾經甚為感慨地說過：“自遷之末後，十地一部，絕聞關壤”。[57]

地論宗北道派的創立者為道寵，我們在前述中，已經對其作了點滴介紹。他的出家源自於作為一個儒生，在寺院中討碗茶喝，結果被和尚潑了一臉水，他神悟到此並非對他的侮辱，而是透露了佛旨的深刻，於是在寺院中立誓出家，以深究佛陀之義理。這位以才藝而著稱當時的儒生，受具足戒後則深入經藏，探研三藏十二部，後追隨從菩提流支三藏研習《十地經論》，受教三年，隨自身的所聞作疏文，并開講《十地經論》，由此，聲譽日高，為大眾所推崇，廣收弟子，蒙其培養者多達千餘人，其中，成為北道派重要代表的是僧休、法繼、誕禮、牢宜、儒果、志念等。但是，由於北道派在傳播中深受攝論師影響，不少地論師都歸於攝論宗；且其沒有慧光這樣的佛門領袖，缺乏慧遠這樣的一代大師，因此，基本上被攝論師及唯識宗的光彩奪目所堙沒。

涉及到《華嚴經》在漢語語境下佛教界的流傳之事實時，無疑的，華嚴學、華嚴宗、華嚴經等概念出現的頻率特別之高，以至於眾多佛教徒視華嚴學為《華嚴經》，將華嚴宗等同於華嚴學；事實上，華嚴經、華嚴學、華嚴宗三者之間的差

[56]參見《陳寅恪先生全集》下冊，台北里仁書局民國六十八年版，頁 1387~1390。
[57]道宣《續高僧傳》卷十二，見《大正藏》第五十冊，頁 520 下。

別是明顯的，不能將其作彼此的替換或替代。漢語語境下的華嚴學，是從學者或大德經師的視角出發，在研讀、體驗華嚴經教的內涵、精髓之基礎上，對華嚴義理的組織、發掘、闡述，其所涉及的範圍，其學術的視野，並非由華嚴系統的經教所能囊括。由此，華嚴學也並不具有宗派的自我畫地為牢的特色；而作為宗派的華嚴宗，則是由以智儼、法藏、澄觀、宗密諸大師代代相傳，基於華嚴經教義理，在弘揚華嚴經教博大精深內涵的基礎上所形成的佛教宗派。學習和研究華嚴學，并不能替代對於《華嚴經》本身的閱經、學修；研究和闡述華嚴宗之學說體系，也不能涵蓋、替換華嚴學作為更為廣泛的一門學問的價值之所在。在中國，《華嚴經》代代廣泛流傳普遍讀誦、華嚴學綿綿薪火相續傳人不絕、華嚴宗輩輩高僧湧現大德如林，這無疑是《華嚴經》本身博大精深、涵蓋佛法真理的緣故，也是中國學佛者如饑似渴、希冀獲得佛法之真髓的佐證。但是，正因為如此，我們更應該追根溯源，了解這一綿綿不絕的法脈之源頭，從華嚴學的歷史脈絡中，汲取正確認識、準確把握至今已經是汗牛充棟的《華嚴經》註疏類著作、華嚴學闡述類典籍的歷史基礎、義理源頭；推動華嚴學在當代社會得到更為客觀的界定、描述，以學術的規範，釐清華嚴學研究的範疇、對象與作為宗派的賢首宗的研究範疇、對象之間的聯繫點與差別性；在此基礎上，客觀地評價和發凡《華嚴經》對於佛教唯識學、中觀學、如來藏學、淨土學、禪學、解脫論等諸方面的闡述及其貢獻。由此，筆者之本文，僅是對其源頭的一次試探性的窺豹，意在起到引玉之功。

**【跋語】**作為長期在華嚴座主應慈法師弘法住錫之道場——上海慈雲禪院辦班授課的佛教義理研學、教授者，作為華嚴高僧成一法師在離開大陸前曾經授業過的上海佛學院的佛學導師，深感對華嚴思想、精髓予以闡述、弘揚、光大，特別是著重於《華嚴》的義理、修學的融匯和完整性的弘傳，後生責無傍貸。故以此文探索華嚴學之濫觴，以表對成一法師圓寂兩週年的紀念。

# 綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀
# —— 以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心

駒澤大學佛教經濟研究所 研究員
中國人民大學宗教高等研究院 客座研究員
胡 建明（法音）

## 摘　要

在中國佛教思想史上，最初使用“淨土”一詞的應該是姚秦時代的鳩摩羅什三藏，而將阿彌陀佛的西方極樂國土説成“淨土”的，無疑是淨土宗祖曇鸞法師。曇鸞之後，阿彌陀佛信仰風靡中夏，於是，“淨土”一詞，便可直接連想為西方淨土，而談西方淨土，即阿彌陀佛的極樂國土。這已成為中國佛教為中心，包括日本、朝鮮半島、越南等漢字文化圈內的佛教界中所共通的固定概念了。但是，若依諸經論，其概念範疇其實不僅限於此。衆所周知，除彌陀的西方淨土之外，尚有東方藥師琉璃光如來淨土、彌勒的兜率淨土、東方阿閦佛淨土以及《華嚴經》所説的毘盧遮那佛的蓮華藏淨土等佛國世界。

本論擬在論及《華嚴經》以及天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀之後，重點針對唐代華嚴宗諸祖的彌陀淨土觀展開探討，特別是以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心，傍及新羅元曉、海東華嚴初祖義湘両法師，來深入討論華嚴宗列祖的彌陀淨土觀及其思想特徵。

毋庸諱言，華嚴（《華嚴經》、華嚴宗）在佛教中是極富哲學性的、頗具理論化的、主張自力的思想之一，而淨土（淨土三經、淨土宗）則是宗教性、信仰性極強、主張他力的思想。因此乍看起來，両者之間似有相當大的思想對蹠與主張差異，但其實從佛教思想發展史的角度來看，華嚴教家雖在教義上依持《華嚴經》

為中心的本宗典籍，而在信仰方面往往多有吸收彌陀淨土思想的傾向。同樣，淨土宗人也廣泛接受華嚴哲學思想來強化自宗的教義。

華嚴宗列祖，本著華嚴融合主義精神、從圓融無礙思想立場出發，不僅融合淨土，而且相容了唯識、天臺、禪、律、密等諸宗的思想。這在法藏、澄觀、宗密等宗祖的思想中，都得以充分體現。華嚴的思想，也為諸宗所接受，特別是今日以禪宗為主流的中國佛教，依然隨處可見華嚴思想的真髓。可以說是華嚴思想開啓了中國佛教相容並蓄、博大精深的格局與歷史進程。大哉，華嚴，偉哉，華嚴！

成一老和尚所開創的華嚴蓮社，以專弘華嚴，兼修淨土為宗旨，正是發揚和光大了中國佛教的優良傳統。

鑒於本次研討會所定的議題範圍以及篇幅等的原因，筆者在這一拙論中，意在著重探討唐代華嚴列祖是如何理解和吸收西方淨土思想的問題，至於淨土宗人如何對華嚴思想攝取的問題等，今後有機緣再作深究。

**關鍵字：**華嚴宗列祖　彌陀淨土觀　智儼　法藏　澄觀　宗密

## 一、緒論

在中國佛教思想史上，最初使用“淨土”一詞的應該是姚秦時代的鳩摩羅什三藏，而將阿彌陀佛的西方極樂國土說成“淨土”的，無疑是淨土宗祖曇鸞法師。曇鸞之後，阿彌陀佛信仰風靡中夏，於是，“淨土”一詞，便可直接連想為西方淨土，而談西方淨土，即阿彌陀佛的極樂國土。這已成為中國佛教為中心，包括日本、朝鮮半島、越南等漢字文化圈內的佛教界中所共通的固定概念了。但是，若依諸種經論，其概念範疇其實不僅限於此。衆所周知，除彌陀的西方淨土之外，尚有東方藥師琉璃光如來淨土、彌勒的兜率淨土、東方阿閦佛淨土，以及《華嚴經》所說的毘盧遮那佛的蓮華藏淨土等佛國世界。

本論擬在論及《華嚴經》以及天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀之後，重點針對唐代華嚴宗諸祖的彌陀淨土觀展開探討，特別是以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心，傍及新羅元曉、海東華嚴初祖義湘両法師，來深入討論華嚴宗列祖的彌陀淨土觀及其思想特徵。

## 二、《華嚴經》以及天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀

### （一）《華嚴經》中的遮那淨土和彌陀淨土之比較

衆所周知，除藏譯完本《華嚴經》之外，漢譯《華嚴經》有三種譯本，一為東晉佛馱跋陀羅所譯的六十卷本（舊譯、七處八會、418 年譯出。*括弧內為筆者添加語，以下同）；二為唐代實叉難陀所譯的八十卷本(新譯、七處九會、695 年譯出)；三為唐代般若所譯的四十卷本（貞元經、八十卷中最後的《入法界品》之異譯本、796 年譯出）。縱觀此三種譯本，唯有四十卷本《華嚴經》中的〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（以下簡稱〈普賢行願品〉）明確地涉及到了西方彌陀淨土的內容[1]。而在六十華嚴與八十華嚴中雖然也散見“念佛三昧”、“本願”、“往生”“阿彌陀佛”、“無量壽”、“無量光”等字眼和用語，但其實未必就是專門用來宣說彌陀

[1] 《大正藏》冊 10，no.293,頁 848 上有普賢十大行願，最後的“普皆迴向願”的重頌偈曰：願我臨於命終時，盡除一切諸障礙。面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。我既往生彼國已，現前成就此大願。一切圓滿盡無餘，利樂一切眾生界。我此普賢殊勝行，無邊勝福皆迴向。普願沉溺諸眾生，速往無量光佛剎。並在《普賢行願品》中（頁 846 下）：又複是人，臨命終時，最後剎那，一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆舍離，一切威勢悉皆退失，（中略）唯此願王，不相捨離，於一切時，引導其前，一剎那中，即得往生極樂世界，到已即見阿彌陀佛。（中略）聞此願王，莫生疑念，應當諦受，受已能讀，讀已能誦，誦已能持，乃至書寫，廣為人說，是諸人於一念中，所有行願，皆得成就。所獲福聚無量無邊，能於煩惱大苦海中，拔濟眾生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂世界。比晉譯晚了 380 餘年的四十卷本，增加了前兩個完譯本所沒有的彌陀極樂信仰，這顯然是譯者般若有意識地構想所致。也反映了由於當時彌陀淨土的興隆，便有了增添此宗教內容的必要性。

淨土世界的內容，而大都則具有流動性、多義性的內涵。當然，《華嚴經》中所描寫的遮那華藏淨土，與彌陀西方極樂淨土也有一定的同通之處，但是兩者之間還是有著甚多的相異之處。

如論其相同之處，筆者以為可以概括為如下兩點：

(1)遮那蓮華藏淨土的建立和彌陀西方極樂淨土的建立，都是由於成佛之前的本修菩薩勤修廣大願行而所成就。

如晉譯《華嚴經》卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中說：

> 普賢菩薩入是三昧已，十方世界海諸佛悉現。彼諸如來各各讚言：善哉，善哉，善男子，汝乃能入此三昧正受，皆是盧舍那佛本願力故。[2]

同卷中又說：

> 諸佛子，當知此蓮華藏世界海，是盧舍那佛，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。[3]

由此可見，蓮華藏淨土是盧舍那佛（八十《華嚴經》將此佛譯為毗盧遮那佛）在無量劫以前累修願行所成就的佛國世界。這實與彌陀的西方極樂淨土相一致。

如《無量壽經》卷上云：

> 佛告阿難：乃往過去久遠無量不可思議無央數劫，錠光如來興出於世，教化度脫無量眾生。（中略）時有國王聞佛說法，心懷悅豫，尋發無上正真道意。棄國捐王，行作沙門，號曰法藏，高才勇哲與世超異，詣世自在王如來所，（中略）於是世自在王如來即為廣說二百一十億諸佛剎土天人之善惡之麤妙，應其心願，悉現與之。時彼比丘聞佛所說，嚴淨國土皆悉覩見，起發無上殊勝之願。（中略）時法藏比丘攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行，如是修已。詣彼佛所，稽首禮足，遶佛三匝，合掌而住。白言：世尊，我已攝取莊嚴佛土清淨之行。佛告比丘：汝今可說宜知是時，發起悅可一切

---

[2] 《大正藏》冊 9，no.278,頁 408 中。
[3] 《大正藏》冊 9，no.278,頁 412 上。

> 大眾。菩薩聞已，修行此法，緣致滿足無量大願。比丘白佛：唯垂聽察，如我所願，當具說之。設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生者，不取正覺；（中略）設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，不即得至第一第二第三法忍，於諸佛法，不能即得不退轉者，不取正覺。[4]

可見，阿彌陀佛淨土世界乃為其前身法藏菩薩所發四十八大願而得成就。這與上述盧舍那佛在做菩薩時為建立華藏世界海而所行大願一致。

(2)蓮華藏淨土和西方極樂淨土都是以眾寶嚴飾莊嚴而成的佛國世界（其他佛國淨土亦複如是）。

正如日本學者藤田宏達的大著《原始淨土思想の研究》[5]中所說的那樣，淨土经典以外的大乘佛典之中，對淨土世界的景象也有甚多而且共通的描寫。因此佛國淨土並非只是淨土宗經典所特有的概念。如《般若經》、《法華經》等大乘經典皆用了大量的筆墨來渲染佛國世界的莊嚴景象，當然《華嚴經》更不例外。在藤田的〈華嚴經における類例〉一節中，藤田指出，在《華嚴經》〈入法界品〉里，善財（Sudhana）童子五十三參之求道過程中所參訪的很多地方，就和西方極樂淨土世界所描寫的景象十分相似。[6]

筆者在讀《華嚴經》時，也很有同感，如在六十《華嚴經》卷第二〈世間淨眼品第一之二〉中有這樣一段描寫：

> 爾時於佛師子之座，一切妙華摩尼寶輪高臺樓觀，莊嚴具足。（中略）如是等一一佛世界微塵數等大菩薩眾，設諸供養，散眾妙華，充滿虛空，燒諸雜香，氣過騰雲，普現一切眾寶圓光，又放無量淨日光明，作眾伎樂諸微妙音。雜種寶樹，枝葉華實，一切光明，猶若雲起，雨無量寶。

這段佛國世界的描寫與《法華經》中的〈如來壽量品〉中的“我此土安穩，天人常充滿。園林諸堂閣，種種寶莊嚴。寶樹多華果，眾生所遊樂。諸天擊天鼓，常作眾伎樂。雨曼陀羅華，散佛及大眾。”[7]所描寫的景象極為相似。另在《華嚴經》卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中也描寫道：

---

[4] 《大正藏》冊 12，no.360,頁 266 下～269 中。
[5] 藤田宏達著（1970，岩波書店）《原始淨土思想の研究》。
[6] 參考《原始淨土思想の研究》第 5 章〈極樂世界の概念〉頁 482～486。
[7] 《大正藏》冊 9，no.262 頁 43 下。

> 彼大地處，有不可說佛剎微塵等香水海，眾寶莊嚴，一切象摩尼寶王，以為其岸。寶王羅網，彌覆其上。眾寶色水，盈滿其中。一切眾華，皆悉開敷。細末旃檀以香其水，常出如來妙音不絕。眾香次第，普熏十方。雜寶階道，真珠欄楯。眾寶潮浪出妙音聲。恒沙佛剎微塵數等寶華樓閣，周匝圍遶。無量佛剎微塵等眾寶華城，以周其外。十大千世界微塵數華，一一蓮華，各十由旬，開敷鮮茂，遍佈水上，其香普熏一切世界，十佛國土微塵數香樹，以為莊嚴。[8]

而在淨土經典的《佛說阿彌陀經》中則描寫道：

> 極樂國土，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國，　名為極樂。又舍利弗，極樂國土有七寶池，八功德水，充滿其中。池底純以金沙布地，四邊階道，金銀、琉璃、頗梨合成。上有樓閣，亦以金銀、琉璃、頗梨、車渠、赤珠、馬瑙而嚴飾之。池中蓮華大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。舍利弗，極樂國土，成就如是功德莊嚴。[9]

另在《觀無量壽經》中也有相同的內容：

> 極樂國土有八池水，一一池水，七寶所成。其寶柔軟，從如意珠王生。分為十四支，一一支作七寶色。黃金為渠，渠下皆以雜色金剛以為底沙。一一水中，有六十億七寶蓮花，一一蓮花團圓正等，十二由旬。其摩尼水流注華間尋樹上下，其聲微妙。（下略）如此妙花，是本法藏比丘願力所成。[10]

綜上所述，可知在眾寶莊嚴這一點上，蓮華藏淨土和極樂淨土基本上一致。

---

[8] 《大正藏》冊 9，no.278,頁 413 中。
[9] 《大正藏》冊 12，no.366,頁 346 下～347 上。
[10] 《大正藏》冊 12，no.365,頁 342 中～343 上。

而兩者不同之處也可概括為如下兩點[11]：

(1)兩淨土的方位、數量不同。蓮華藏淨土遍及無量微塵數佛土，十方十佛土重重無盡、周遍無餘。而極樂淨土則在娑婆世界之西，相距十萬億佛國土，唯阿彌陀一佛在彼說法。

《華嚴經》卷二〈盧舍那佛品第二之一〉以及卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中描寫十方蓮華藏世界海時說：

> 爾時，蓮華藏莊嚴世界海東，次有世界海，名淨蓮華勝光莊嚴。中有佛剎，名眾寶金剛藏，佛號法水覺虛空法王，於彼如來大眾海中，有菩薩名觀勝法妙清淨王，為佛光明所開發已，與世界海塵數菩薩眷屬圍遶，來向佛所。充滿十方一切虛空，興十種寶色光明華雲，悉皆彌覆充滿虛空。十種妙寶須彌山雲，十種日輪雲，十種寶華雲，十種妙寶樓閣藏雲，十種華樹雲，十種妙香現眾色雲，十種一切妙音聲雲，如是一切悉皆彌覆充滿虛空，來詣佛所，供養恭敬禮拜已。在於東方雜華光藏師子座上，結跏趺坐。此世界海南，（中略）此世界海西，（中略）此世界海北，（中略）此世界海東南方，（中略）此世界海西南方，（中略）此世界海西北方，（中略）此世界海東北方,（中略）。 此世界海下方（中略），此世界海上方，次有世界海，名雜寶光海莊嚴，中有佛剎，名樂行清淨，佛號無礙功德稱離闇光王。[12]

同卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中描寫蓮華藏世界海時說：

> 佛子當知，有須彌山微塵等風輪，持此蓮華藏莊嚴世界海。最下風輪名曰平等，彼持一切寶光明地；（中略）最上風輪名勝藏，持一切香水海，彼香水海中，有大蓮華，名香幢光明莊嚴。持此蓮華藏莊嚴世界海。此世界海邊有金剛山，周匝圍遶。[13]

---

[11] 若論兩淨土不同之處，尚有佛身說（遮那：法身、舍那：報身、阿彌陀：應身〔據天台智顗之說，日本天台在論應身中，又有勝、劣之別〕）以及佛土觀（①世界海淨土，即遮那：法性淨土、舍那：實報淨土；②國土海淨土，即阿彌陀淨土等。阿彌陀：報化淨土〔智儼、法藏將彌陀的安養國土定性為通化土的報土，而道綽、善導則主張的是報非化〕）之不同，限於本文篇幅以及其義理上頗為繁瑣等原因，在此權且割愛不敘，容今後以專題詳論之。

[12] 《大正藏》冊 9，no.278,頁 405 下～407 上。

[13] 《大正藏》冊 9，no.278,頁 412 上～中。

由上述可知，蓮華藏淨土遍及十方，而此十方諸國土由十種風輪重重相持一切香水海世界。而與之相比較，淨土經典在敘述西方極樂國土的位置時，大致有如下的記述。《無量壽經》卷上說：

> 法藏菩薩今已成佛，現在西方，去此十萬億剎，其佛世界，名為安樂。[14]

同樣在《佛說阿彌陀經》中也有此記述：

從是西方，過十萬億國土，有世界名為極樂。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。[15]

由上可知，彌陀的極樂國土在我等所住娑婆世界之西去十萬億佛剎，雖然遙遠，方位則十分明確。在這一點上兩淨土很不一樣。

(2)兩淨土在實踐上不盡相同。蓮華藏淨土的證入是以菩薩行為根本，而彌陀淨土的往生的要因是眾生依彌陀本願，力行具足十念和稱名念佛。

如上所述，蓮華藏淨土乃是“盧舍那佛本願力”、即“ 盧舍那佛，本修菩薩行時，一一佛所淨修世界海微塵數願行”而成的佛國世界，其證入的根本在於無量劫中的菩薩行願，而彌陀的極樂淨土乃法藏菩薩的四十八大願所成就，眾生只要深信彌陀本願之力，發願、欣求往生彼土，不退轉修行具足十念和一心稱名念佛，臨命終時，阿彌陀佛攜眾聖來迎，決定往生無疑。從這個意義上來言，娑婆世界的眾生，與其他世界的眾生相比較而言，與極樂國土因緣最深，最容易往生。因此《佛說阿彌陀經》中說：

> 聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。[16]

另在《觀無量壽經》中也說：

> 如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中除八十億劫生死之罪，命終之後見金蓮花，猶如日輪，住其人前，如一念頃，

---

[14] 《大正藏》冊 12，no.360,頁 270 上。
[15] 《大正藏》冊 12，no.366,頁 342 下。
[16] 《大正藏》冊 12，no.366,頁 347 中。

即得往生極樂世界。[17]

以上，通過《華嚴經》中的遮那淨土和彌陀淨土之比較，可知兩淨土之間的異同所在了。接下來，讓我們來探討一下印度馬鳴、龍樹、天親諸菩薩的淨土觀。

**（二）天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀**

關於中國華嚴宗的法統，歷來就有五祖說和七祖說等[18]，而日本中世紀鎌倉時代中期的奈良東大寺凝然（1240-1321）的《華嚴五教章通路記》卷二中，立十祖說[19]，即普賢、文殊二菩薩、印度馬鳴、龍樹、世親三祖師、中國杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密五祖師。宋代淨源的七祖說也立馬鳴為華嚴之祖，皆緣於馬鳴造《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）之故。至於《起信論》的真偽與否或印度撰還是中國撰的問題，在學術界雖有爭議，然本論意於此且擱下，不予論之。此論中確實有論及到彌陀極樂淨土，內容如下：

> 眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱，以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛、親承供養，懼謂信心難可成就、意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心。（中略）常見於佛，永離惡道，<u>如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向，願求生彼世界，即得往生</u>，常見佛故，終無有退。[20]

由上文可知，馬鳴所主張的念佛，是適合於初學，以此念佛方便門來攝護信心。而龍樹菩薩在《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉中也論道：

> 汝言阿惟越致地，是法甚難，久乃可得。<u>若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說</u>。汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂，

---

[17] 《大正藏》冊 12，no.365,頁 346 上。

[18] 參考拙著《宗密思想綜合研究》（2013）中國人民大學出版社，頁 258～280。

[19] 《大正藏》冊 72，no.2339,頁 297 上～中：今立十祖，以為大準。夫法界身雲，毗盧遮那如來者，是開法大師，一乘教主也。海會上首，四依菩薩，以為傳法弘教祖師，謂普賢菩薩、文殊師利菩薩、馬鳴菩薩、龍樹菩薩、世親菩薩、帝心尊者、雲華尊者、賢首菩薩、清涼大師、圭峰大師也。

[20] 《大正藏》冊 32，no.1666,頁 583 上。

> 菩薩道亦如是。或有勤行精進，或有以信方便，易行疾至阿惟越致者。[21]

由上文可知，馬鳴和龍樹雖然也認可念佛方便門，但將念佛門作為怯弱下劣者之初學法門，是信方便之易行門而已，而非大人志幹（菩薩道）難行能行、永不退轉之勝法。但是到了世親造《十地經論》時，淨土思想有了飛躍性的展開。世親的《無量壽經優婆提舍》中論道：

> 修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門，二者讚歎門，三者作願門，四者觀察門，五者迴向門。云何禮拜？身業禮拜，阿彌陀佛應正遍知，為生彼國土故；云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故；云何作願？心常作願，一心專念，畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故；云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毗婆舍那故；（中略）云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首，成就大悲心故。[22]

世親的《無量壽經優婆提舍》也稱為《往生論》或《淨土論》，其中五念門的思想內容如下：

> 身業口業意業智業方便智業，隨順法門故。複有五種門，漸次成就五種功德應知。何者五門？一者近門，二者大會眾門，三者宅門，四者屋門，五者園林遊戲地門。此五種門，初四種門，成就入功德，第五門成就出功德。入第一門者，以禮拜阿彌陀佛，為生彼國故，得生安樂世界，是名入第一門；入第二門者，以讚歎阿彌陀佛，隨順名義，稱如來名，依如來光明想修行故，得入大會眾數，是名入第二門；入第三門者，以一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界，是名入第三門；入第四門者，以專念觀察彼妙莊嚴，修毗婆舍那故，得到彼處，受用種種法味樂，是名入第四門；出第五門，以大慈悲，觀察一切苦惱眾生，亦應化身，迴入生死園煩惱林中，遊戲神通，至教化地，以本願力迴向故，是名出第五門。菩薩入四種門，自利行成就應知，菩薩出第五門，利益他迴向行成就

---

[21] 《大正藏》冊 26，no.1521,頁 41 上～中。
[22] 《大正藏》冊 26，no.1524,頁 231 中。

應知。菩薩如是修五行，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。[23]

以上是世親的極樂淨土往生因與往生實踐法的五念門，從中可以得知世親已經將念佛法門作為菩薩自利利他、速得成就阿耨多羅三藐三菩提的殊勝法門，比起馬鳴、龍樹之說，有了飛躍性的思想展開。尤其值得注意的是，世親將"入第三門"（宅門），即相當於五念門的"作願門"，說成"以一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界"，這顯然是將華藏淨土與極樂淨土一視同仁，這種將兩淨土融合一致的觀點，從一定的意義上來說，開了後來澄觀的遮那與彌陀一體、華藏與極樂不二的思想先路。

## 三、唐代華嚴宗諸祖的彌陀淨土觀

以上，筆者將《華嚴經》中所說的華藏淨土和淨土三部經內所宣揚的極樂淨土作了比較論述，指出了兩者之間的同異。也較為簡略地闡述了印度馬鳴、龍樹、世親三祖師的淨土觀，下面將著重論述唐代華嚴宗五祖師的彌陀淨土觀，其中由於杜順的事蹟甚是不明，只能簡述，智儼以下，欲詳說之。

### （一）杜順、智儼

杜順（557-640）由於事蹟隱晦不明，將他作為中國華嚴宗初祖，在當今學術界中尚有異論，但本論為了論述上的方便猶依照通說（五祖說）而論之。而且關於杜順的《法界觀門》，也有些學者懷疑並非杜順真撰。[24]杜順的事蹟在唐道宣的《續高僧傳》、法藏的《華嚴經傳記》等中有所記載，但是都沒有涉及到關於彌陀淨土信仰方面的內容，但是到了宋代志磐所撰集的《佛祖統紀》（1269 成書）卷第二十九中，卻有如下的記載：

師每遊歷郡國，勸念阿彌陀佛，著《五悔文》讚詠淨土。[25]

志磐的這段文字究竟依據何在，不得而知，杜順所著《五悔文》也沒有得以流傳下來，其內容也無從得知。不過，單就上述文字來看，杜順儼然成了一位宣揚彌陀淨土的高僧，神僧杜順的神異傳說一直在民間廣為流傳，因此這段文字或許也

[23] 《大正藏》冊 26，no.1524,頁 233 上。
[24] 參考《華嚴研究 第 1 輯》（2012）陝西出版集團三秦出版社，頁 67～69 石井公成〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉的相關內容。
[25]《大正藏》冊 49，no.2035,頁 292 下。

僅僅是一種傳說而已？不過，筆者認為，彌陀淨土的信仰自魏晉南北朝以來便在中原廣為流行，況且上述世親的關於彌陀淨土的五念門，杜順也一定有所了知，從法門觀行的實踐立場上來言，杜順修十六觀行及念佛三昧，勸人常念阿彌陀佛，也並非完全沒有可能。而且，從其弟子智儼的"七門往生義"以及"一乘十淨土說"的淨土觀來看，也應該與杜順的信仰有著一定的思想關聯。

石井公成認為智儼（602-668）才是真正的華嚴初祖[26]，這是因為不僅智儼存有大量關於《華嚴經》以及華嚴思想的著述，而且在其門下有賢首國師法藏和海東華嚴初祖義湘兩大高弟，實對華嚴宗的建立有偉大貢獻。據其弟子法藏的《華嚴經傳記》卷第三中記載：

> （智儼）告門人曰：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。俄至十月二十九日夜，神色如常，右脅而臥，終於清淨寺焉。春秋六十七矣。時有業淨方者，其夜聞空中香樂，從西方而來，須臾還返，以為大福德人也。往生之驗，明晨詢問，果知其應也。[27]

智儼於總章元年（668）年十月二十九日，圓寂於長安清淨寺。在上述的內容中，值得引起注意的是，智儼臨終前告門人，自己當下先往生西方極樂淨土世界，然後再遊心遮那的蓮華藏世界，而且勸誡弟子們也能隨他同懷此志。為何深懷《華嚴經》信仰，而且對毗盧性海、華藏玄門有深厚造詣和觀行的智儼，往生之際要分成彌陀淨土和華藏淨土先後兩個往生的過程呢？筆者認為，一者是智儼應受到道綽（562-645）、以及同時代善導（613-681）淨土思想的一定影響，尤其是智儼的觀行與善導的"五正行"有很大的相似性[28]。二者是智儼的最終目的乃是往生蓮華藏世界，暫往指方立相的彌陀西方淨土只是意在由方便門入，得不退轉，然後出方便門可直入華嚴一乘，遊心真實法界，因為從華嚴一乘的立場而言，阿彌陀佛土也屬世界海攝，與蓮華藏世界海相即相融，故往生極樂之後即可遊於蓮華藏世界。於此足可見智儼作為華嚴行者，其信仰之敦實，其修行之嚴謹。並且當時有志於西方淨土者，還如實應驗了智儼的往生事蹟。在這裡可聯想到上述杜順每勸人念佛，求生西方之事，兩者之間傳承著共通的信仰理念。

接下來，繼續針對智儼的"七門往生義"和"一乘十淨土說"等來進行探討。

---

26 石井公成〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉，頁 67。

27 《大正藏》冊 51，no.2073,頁 163 下～164 上。

28 參考小林實玄〈唐代の淨土教と智儼《孔目章》の論意〉（1980）《真宗研究》第 24 期。

智儼的淨土義可以從他的《華嚴經內章門等離孔目章》（以下簡稱《孔目章》）卷四〈壽命品內明往生義〉中所說的“七門往生義”得以詳知。智儼的“七門往生義”是由六十《華嚴經》卷第二十六〈壽命品〉的經文中得到啟發[29]。具體七門可概括為①往生意②往生所信境③往生因緣④往生驗生法⑤往生業行⑥往生人位分齊⑦往生業行迴轉不同。

①往生意：智儼認為娑婆世界的眾生為下劣濡根，容易退轉，為慈悲攝取故，開念佛往生方便之門。這與馬鳴、龍樹的觀點一樣。智儼指出此岸眾生往生處有彌陀的西方極樂淨土和彌勒的兜率淨土兩處，前者為斷煩惱的眾生所住，後者則為尚未斷盡者所住。文曰：

初明往生意者，為欲防退，娑婆世界雜惡之處，中下濡根，於緣多退。佛引往生，淨土緣強，唯進無退，故制往生。往生有二處，一是西方，二生彌勒處。若欲斷煩惱者，引生西方，不斷煩惱者，引生彌勒佛前。何以故？西方是異界故，須伏斷惑。彌勒處是回界故，不假斷惑，業成即往生。[30]

可見，智儼將西方和兜率兩處淨土的區別放在異界與回界、斷惑與未斷惑兩個不同點上。後來中國淨土宗所主張的“帶業往生說”，其實只適合於彌勒淨土，因為往生之後，尚可在兜率天宮修行淨業，並將來可隨彌勒下生時回到娑婆國土，度化無量眾生。日本淨土真宗所提出的“惡人正機說”，則完全忽視淨土行者的業行，唯重視彌陀的“他力本願”，這與智儼的西方淨土觀大為迥異，當然與中國傳統淨土宗的念佛往生觀也有雲泥之別，清代楊文會居士對此甚有微詞。

②往生所信境：所信境即指信仰的極樂國土。智儼將往生西方分為一乘和三乘之不同。其文曰：

第二往生所信境，謂阿彌陀佛國，一乘三乘不同。若依一乘，阿彌陀土，屬世界海攝。何以故？為近引初機成信，教境真實佛國圓融，不可說故；若依三乘，西方淨土是實報處，通成四土：一法性土，二事淨土，三實報土，四化淨土。化者，是報化也，非化身化[31]

這在智儼的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱《搜玄記》）卷第一下也有類似的說明：

凡依三乘，淨土有四種：一性，二報，三事，四化，可知。若依此部一乘，

---

[29] 《大正藏》冊 9，no.278,頁 578 下：佛子，如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜。安樂世界一劫，於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜。

[30] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 576 下。

[31] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 576 下。

但有二種：謂世界海及國土海。或十種如下瞿夷說。[32]

③往生因緣：往生因緣在三乘較為繁雜，而在一乘圓教則為一切因，因為諸教即成往生。其文曰：

圓教一切因，何以故？諸教皆成往生故。[33]

④往生驗生法：則通用一切修行之法。如在道場供奉彌陀尊像，禮拜、稱念、懺悔、觀行，乃至盂蘭盆會、灌頂、追善供養等十門修行法（一作道場門、二作七日法門、三依十六觀九品門、四依盂蘭盆法門、五依往生經門、六觀其煙觸門、七依彌勒發問經門、八驗中陰生門、九依灌頂法門、十盡其一切門），這些無非皆是往生之善因。《孔目章》卷第四：

安置道場，建彌陀佛像，幡燈散華，洗浴燒香，禮佛行道，念阿彌陀佛一日乃至七日驗得往生。（中略）建立黃幡，及示佛像，並作灌頂法，若未終若終時已終竟，如法成就。（下略）[34]

⑤往生業行：智儼認為一切正、助業行，皆為往生之業行。其文曰：

第五往生業行者，總說正、助一切業行，皆為往生業行。[35]

然善導則與智儼不同，善導將讀誦、觀察、禮拜、讚歎供養的四行作為往生之助業，只有稱名才能作為往生之正定業。

⑥往生人位分齊：智儼認為如十解之前的信位，以十善業作為正修者，則為教家的直接教化物件，即“正所為之位”。因為此位有防退失、退滅、廢退的三退，而十解以上則無，此說當屬終教。如依初教，則為十迴向之下的對象，即“所為之位”，其上則得不退。其文曰：

第六往生人位分齊者，大位為其十解已前。信位之中，成十善法。正修行者，是其教家正所為之位。何以故？為此位中防退失故，及退滅故，並廢退故。十解已上，無上三退，教即不為。何以故？十迴向已去，得不退故。[36]

然若依頓教、圓教，則為信位終心，自分已還，即所為法。雖與終教無有大別，理致則不同。其文曰：

若約頓教及圓教，在信位終心，自分已還，是所為位。頓教及圓教，雖無相遲疾異，而約終教，辨其見聞，約成多少，仍理自不同，宜可準之！此依《觀經》

---

[32] 《大正藏》冊 35，no.1732,頁 23 中。
[33] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 576 下。
[34] 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 上。
[35] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 577 中。
[36] 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 中。

九品生文，準即可知。[37]

⑦往生業行迴轉不同：智儼認為在往生西方淨土仍以不退心，迴向眾生，廣修利他之行。其文曰：

第七往生業行迴轉不同者，其往生業縱使此土人天正善根、三乘正善根，求生十方淨土。正善根等，迴生西方，竝成助行因。若論正生，彼因即簡三界苦集因，無分別智，為正行因。發願求生為勝方便。臨終樂欲生為次因緣，即是正勝欲。臨終時善知識行及解者，為親增上宿世善根。大準依經，成多善根。準現生中一生所為，相續大善根多少等者，即為正因。非別時意。降斯已下，是別時意。今生西方，至彼得不退，雖有前後，仍取不退，以為大宗。從此已後，輾轉增勝，生無邊佛土，至普賢界，還來入彼蓮華藏世界海，成起化之用。此據極終入宅之言。若依《觀經》上品上生，聞妙法已，即悟無生法忍。經須臾間，歷事諸佛，遍十方界，於諸佛前，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門。此據初始，近至之言，又依《往生論》有二種漸次相資法，一因一果。因者有五門，畢竟得生安樂國土，見阿彌陀佛。（以下智儼所引"五門"略，參照注 21）[38]

如上即為〈壽命品內明往生義〉中所說的"七門往生義"，由此可見智儼淨土觀之端倪。接下來，再探討一下智儼所說的"一乘十淨土說"。《孔目章》卷第一中說：

依小乘義，無別淨土。依三乘義，有別淨土。略準有四：一化淨土，謂化現諸方所有淨土；二事淨土，謂諸法淨土眾寶所成；三實報淨土，謂諸理行等所成，謂三空為門，諸度等為出入路；四法性淨土，所謂真如，謂以無住本立一切法。一乘淨土依準有十，為此娑婆世界中諸四天下，教化一切。（中略）如是種種不同，眾生所見亦異。[39]

同樣，在上述的《搜玄記》卷第一中也有相同的記述。（注釋 29）由此可見，智儼所說的淨土是以三乘與一乘來加以區分，智儼認為小乘（聲聞、緣覺），不得淨土 [40]，而三乘可立四種淨土，一乘則立十種淨土，如《孔目章》中所說。或立世界海和國土海二種淨土，如《搜玄記》中所說。十種淨土即為上文《華嚴經》所說十種風輪所成就的十方佛國蓮華藏世界海，智儼在《孔目章》中也有說明 [41]。

---

[37] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 577 中。
[38] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 577 下。
[39] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 541 上。
[40] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 541 中：答小乘無淨土，所以得知，凡生淨土，須有業習，小乘厭其色心，樂其無餘，因何得淨土？
[41] 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 541 上～中：問一乘淨土大小、多少、染淨、差別？云何得知分齊同異？答一乘淨土，一即是多，多即是一。具如《地論》廣釋。欲知分量，準其十佛，即可知之。

而關於三乘的四種淨土，《孔目章》和《搜玄記》的順序相反，這是因為《搜玄記》中所說的淨土是從深到淺，從體到用來配列的，在意義上與《孔目章》中所說無異。智儼的淨土觀如上所述。若欲詳說之，則當與淨土諸經論一一對照而論，限於本論之篇幅，就此打住了，有待今後再論之以詳。

### （二）法藏

賢首國師法藏（643-712）生逢大唐盛世，是華嚴思想的集大成者，為中國華嚴宗的實際創始者。無論在對華嚴思想的闡發上，還是在自宗五教判的確立上，較其師智儼，皆有出藍之譽。但就其淨土觀而言，卻無多發揮，只是繼承師說而已。

如在其《華嚴經探玄記》（以下簡稱《探玄記》）卷第三對蓮華藏世界，立十門來解說，在其中第一門明世界種類時說道：

> 小乘唯有一類，娑婆世界無別淨土。三乘中有二。一約佛自性處有三：一法性土，二實德土，謂妙行等。三色相土，謂勝寶等。後二為自受用土。此三非是攝化處，故此中不辨也。二約佛攝化處亦有三：一化身土，此有二：一染，謂此娑婆等，此約釋迦。二淨，謂餘方化土，此約餘佛。二變染土，謂足指案地等。三他受用土，謂十八圓滿等。[42]

如上可知，法藏分別就小乘、三乘、一乘來論述淨土有無建立的問題。定小乘無淨土，而將三乘二分為佛自性住處和佛攝化住處，而各說三種，合之為六種淨土。即一法性土，則相同於《孔目章》中的法性土。二實德土，三色相土，此二土與智儼所說的實報土相當。四化身土，分為染淨，淨與化淨土無異。五變染土，則與化身土的染相同。六他自受用土，此與事淨土無別。可見，法藏只是將智儼的四種淨土為基調，以六種淨土加以展開而已，並無新的內容可言。又《探玄記》卷第三中說：

> 諸教所說分齊不同。若小乘中，但有此一娑婆世界。若三乘有二，一化身化境，謂此娑婆等。二他受用身化境，謂十八圓滿淨土等。若約一乘十佛

---

闊狹分量不同，三乘所明淨土，與世界海亦別不同。若世界海即在時中，同彼眾生見聞處，說諸佛淨土不同，所謂不同故也。上件所錄三乘淨土異相，唯簡愚法小乘。

[42] 《大正藏》冊 35，no.1733,頁 158 上。

化境，蓮華藏莊嚴海有三種。[43]

法藏在上述中，僅僅說蓮華藏世界，而沒有直接言及彌陀的極樂淨土。而關於蓮華藏世界，從一乘的立場而言，可分為①蓮華臺藏世界②遍法界蓮華藏世界③樹形等雜類世界三種。法藏將①判定為同教一乘，②、③判屬為別教一乘。[44]另外，法藏在《探玄記》第十五卷中，對漸教的染淨土的分別時說道：

一約漸教，謂娑婆等局為地前，為化佛土故，安養等通為地上，為報佛土故。[45]

法藏與智儼一樣，將彌陀的安養國土定性為通化土的報土，這與道綽、善導所主張的彌陀淨土"是報非化"的思想有所不同。此外，法藏認為十住十行十迴向的三賢以及初地至十地的十聖因仍處菩薩因位，故只能住於果報佛土，唯斷盡煩惱的佛一人堪住淨土。[46]在這裡，法藏的見解是依據了智儼"往生所信境"的觀點，將三賢十聖的生所名為淨土，而將初地以前和三聚眾生之共生之處，則不名淨土。以上，大概是法藏的淨土觀，法藏本著華嚴別教一乘的立場出發，在淨土思想上也較為偏重於遮那的蓮華藏世界海佛國淨土。

### （三）澄觀、宗密

華嚴四祖清涼澄觀（738-839），一生著述甚豐，其主著有《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）六十卷，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）九十卷、《三聖圓融觀門》一卷、《華嚴法界玄鏡》二卷等。關於澄觀的淨土觀，在其著述中多有論及。

如關於念佛法門，在《演義鈔》卷第八十五中說道：

然古人已有五門。云：一稱名往生念佛門、二觀像滅罪念佛門、三攝境唯

---

[43] 《大正藏》冊 35，no.1733,頁 162 下。

[44] 《大正藏》冊 35，no.1733,頁 162 下：（《探玄記》卷第三）一蓮華臺藏世界，雖遍法界，對地上菩薩機現有增減，寄在色頂，唯說一界；二即此遍法界之華藏，說十顯無盡，即無盡箇華藏，一一皆遍法界；三樹形等雜類世界，一一皆有蓮華藏，竝似彼界，悉遍法界，各各有十，無盡無盡。此三中初一約同教一乘辨，後二約別教顯耳。

[45] 《大正藏》冊 35，no.1733,頁 390 下。

[46] 《大正藏》冊 35，no.1733,頁 158 下：《探玄記》卷第三：三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。（中略）三賢菩薩生處名為淨土，於中亦有四果二乘等。如阿彌陀土，生彼皆住正定等，堪任已還。輕毛退位三聚眾共生之處，不名淨土。

> 心念佛門、四心境無礙念佛門、五緣起圓通念佛門。此之五門，初二名局。又但稱名亦闕念義，第五一門名則盡善。及其釋義，但事理無礙，故今改之。故初一門兼攝前二，此中第五方是性起圓通事事無礙義故。疏若約十身，下即第三別約十身，言各二門者。初二即願身：初門願生兜率天宮，後門願周法界；（中略三之十八門）十九二十二門即相好莊嚴身，前門應化相好，後門華藏剎中相好。第二十一門該於十身。[47]

澄觀所言"古人已有五門"即是指上面已經提到的世親菩薩《淨土論》中的五念門。但是澄觀除第一稱名、第二觀像二門對世親有所承襲之外，另外三門皆以華嚴的唯心、理事無礙、事事無礙的法界觀來展開念佛法門。澄觀認為，初之二門，名之為局，但以稱名有欠念佛之義，至第五門方成性起圓通事事無礙之義。並配以十身，各立前後二門，合成二十門，至最後第二十門總該十身，方真顯念佛三昧。在二十門中的初門中，澄觀主張前門願生彌勒的兜率天宮，這與上面二祖智儼暫先往生彌陀極樂世界，然後遊心蓮華藏世界海的觀點不盡一致。由此可見，澄觀的華嚴思想中已深受法相唯識、天台、禪等宗派思想的影響，在其思想軌跡上也體現出了與智儼思想有著非連續性的一面。在《演義鈔》卷第八十八中，澄觀又說：

> 西方阿彌陀佛當念彼佛，不得欠戒一心專念。若一晝夜、若七日七夜、過七日已後，見阿彌陀佛。於覺不見，於夢中見之。譬如夢中所見，不知晝、不知夜，亦不知內、不見外，不用在冥中，故不見不用，有所蔽疑，故不見。如是跋陀和菩薩，心當如是念。[48]

澄觀的如上之文是佛對跋陀和所開示的內容，意為常修念佛三昧，一切時中常憶念西方阿彌陀佛。不過，對於澄觀來言，論及西方淨土，無非是將之作為事事無礙法界觀的前奏曲而已，作為華嚴四祖的澄觀，是以居高臨下俯視的眼光來看待西方淨土義的。如在《演義鈔》卷第四中，澄觀說道：

> 大意明餘淨土中，佛是證無生際者，今生娑婆是化現耳。故云：在餘淨土

---

[47] 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 667 中～下。
[48] 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 671 上。

> 而疏言約引攝說者，不言嚴淨華藏及周法界帝網之剎。不言此身周滿法界，而言在於東方等。明是隨宜引攝娑婆雜惡眾生，令修淨土之行耳。[49]

由上可知，澄觀認為餘淨土（華藏世界以外）只是為了引攝娑婆頑劣雜惡（信根怯弱、為貪瞋癡等毒、常思退卻）眾生而所設的方便之行，因佛證無生，周遍法界帝網之剎，但因慈悲眾生故，化現於世。東方淨土如是，西方淨土亦複如是。在《演義鈔》卷第九十中，澄觀又說：

> 彼（法處）比丘悉皆攝受，攝已滿足五劫，思惟修習，便向彼佛發四十八願，發願已後，經多劫修行成就功德乃至成佛。後阿難問：此法處比丘成佛，為過去耶？未來耶？為今現在？佛告阿難，西方去此十萬億佛剎，彼有世界，名曰極樂，法處比丘在彼成佛，號無量壽。今現在說法。然後廣說其土莊嚴。釋曰：既如來說他昔因今果，何得判為即本師耶？[50]

上文中的“法處比丘”，即應為法藏比丘。澄觀在此文中介紹了《無量壽經》中法藏比丘在因位時所發四十八願，累劫修行得以成就功德乃至成佛，阿彌陀佛今現在西方極樂世界說法等，但澄觀並沒有太重視四十八願，也未將阿彌陀視為本師。這種觀點，在《演義鈔》卷第三十七中也有提出：

> 一佛佛相望者，如云阿彌陀佛有四十八願能攝眾生，餘則不能；禮於此佛滅罪則多，禮於餘佛滅罪即少。不知諸佛行願功德無不平等，隨根隨緣。說有優劣，故為顛倒。[51]

可見，澄觀並不將彌陀西方極樂看成至高無比的淨土世界，而且四十八願對眾生的攝取能力也絕非獨特無二，而主張佛佛行願平等，無有高下。如妄執一端，是名顛倒之見。雖然澄觀在對四十華嚴〈普賢行願品〉的注釋中，也十分讚揚彌陀淨土的功德利益，但是這只能將之作為事事無礙、重重無盡的蓮華藏世界往生論的一個環節而已。澄觀的真正目的是在於游心蓮華藏世界，並以此華藏世界海融會彼極樂國土，以本師遮那融通他佛彌陀。如《貞元新譯華嚴經疏》卷十中說：

---

[49] 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 31 下。
[50] 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 698 上～中。
[51] 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 284 上。

> 不生華藏而生極樂，略有四意：一有緣故、二欲使眾生歸憑情一故、三不離華藏故、四即本師故。[52]

由此可知，澄觀將不生華藏往生西方的理由，列為四點，①與此土眾生有緣②讓此土眾生信心專一③因極樂不離華藏（西方只在十方之內）④彌陀與本師遮那不二相即故。另在《華嚴經疏》卷六十中也有同樣的觀點：

> 此廣列諸佛皆互相遍。（中略）此諸佛皆遮那之身（中略）又無量壽佛、月覺如來，皆遍十方，豈容隔此？（中略）況華藏剎海皆遮那化境，無量壽等未出剎種之中，豈非是此佛耶？《法華》、《央掘》並說十方分身，故知法藏別緣十六王子皆方便說。以理推之，皆是如來海印所現。[53]

總而言之，澄觀站在華嚴一乘的立場上，以圓融無礙的主張，將彌陀與遮那一體（乃至一切諸佛），視極樂與華藏不二（乃至一切諸佛世界），諸經方便說示，理致無二。一切念佛三昧，也無不與海印三昧交相輝映，在重重無盡法界之中。這便是清涼大師澄觀的淨土義，遠承世親“一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界”之祖意，而另開了新路。接下來，探討一下其弟子五祖圭峰宗密的淨土觀。

宗密（780-841）的淨土觀，基本上是繼承和發揚了其師清涼澄觀的思想理路。如上述清涼澄觀在《貞元新譯華嚴經疏》卷十中解釋四十《華嚴經》〈普賢行願品〉的頌“願我臨於命終時，盡除一切諸障礙。面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎”時，用了“一有緣故、二欲使眾生歸憑情一故、三不離華藏故、四即本師故”四意加以解釋，而宗密在其《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏》（以下簡稱《別行疏》）卷第七中作了更詳盡的說明：

《鈔》略有四意者，一彌陀願重偏接娑婆世界人；二但聞十方皆妙，此彼融通。初心忙忙（通“茫”），無所依託，故方便引之；三極樂去此但有十萬億佛土，華藏中所有佛剎，皆微塵數，故不離也；（中略）故知阿彌陀佛國，不離華藏世界中也；四即此第三十五偈讚品云：或有見佛，無量壽觀、自在等共圍繞，乃至賢首如來、阿閦、釋迦等彼竝判，云讚本尊遮那之德也。[54]

---

[52] 《卍續藏經》冊 7，頁 770 上。
[53] 《大正藏》冊 35，no.1735,頁 962 中。
[54] 《卍續藏經》冊 7，頁 997 下～998 上。

從上可知，宗密的極樂不離華藏、彌陀等與遮那不二的解釋，與清涼澄觀同出一轍。另宗密在《別行疏》卷第五中有如下說：

> 九下品下生，五逆十惡具諸不善，應墮惡道受苦無窮，臨終苦逼不遑念佛。但稱名號，令聲不絕，具足十念，命終之後，見金蓮華，一念往生。滿十二劫，華開得聞諸方實相，徐滅罪行，發無上道意。是即九品往生，各各須具多種功德，方得往生也。[55]

宗密援引了《觀無量壽經》中的九品往生說，來論說往生西方極樂世界，在此處宗密沒有深入用華嚴的教說加以論證，可見，宗密與澄觀的華嚴一乘圓教（別教）相比較，更注重《圓覺經》的頓教大乘思想[56]。在他的“教禪一致”的理論與實踐中，還是以“人間成佛論”為中心，因此對西方淨土的思想取捨與澄觀有所不同[57]。值得引起關注的是，宗密在《別行疏》卷四中，論及到四種念佛，即稱名念、觀像念、觀想念、實相念。[58]另外，宗密的思想深受《起信論》影響，故在宗密的著述中，對《起信論》的西方淨土觀也偶有言及，如在《禪源諸詮集都序》卷上中說道：

> 故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。<u>至於念佛求生淨土，亦修十六觀禪及念佛三昧、般舟三昧</u>。[59]

可見，宗密在強調修禪的同時，也十分留意念佛法門，開了後來永明延壽（904-975）禪師所主張禪淨雙修的先河。

如上綜述了唐代列祖的彌陀淨土觀，接下來再來窺探一下新羅元曉和海東華嚴初祖義湘的彌陀淨土觀。

## 四、新羅元曉、海東華嚴初祖義湘的彌陀淨土觀

眾所周知，朝鮮半島的佛教，有著深厚的華嚴思想傳統。特別是新羅元曉和

---

55 《卍續藏經》冊 7，頁 968 下。

56 《大正藏》冊 39，no.1795,《大方廣圓覺修多羅了義經略疏注》頁 575 中，說道：是經（《圓覺》）名為頓教大乘，頓機眾生從此開悟，亦攝漸修一切群品。宗是頓教，事具漸門。既頓漸俱收，則遲速皆益。

57 參考拙著《宗密思想綜合研究》第五章〈宗密的修持踐行思想〉，頁 203～246。

58 《卍續藏經》冊 7，頁 914 上～下。

59 《大正藏》冊 48，no.2015，頁 399 中。

海東華嚴初祖義湘的貢獻最大。義湘入唐後，在終南山至相寺智儼門下求法，得師親傳，與法藏同學。但是日本東大寺凝然在其著述中，關於海東華嚴，只提到了元曉和傳日本華嚴的審祥。[60]

### （一）元曉

元曉（617-686）一生的著述甚多，現傳世有三十三種三十卷。其中關於《起信論》的有八部十四卷，關於《華嚴經》有七部十五卷。另有關淨土方面的著述有《兩卷無量壽經宗要》一卷、《阿彌陀經疏》一卷、《遊心安樂道》一卷、《彌陀證性偈》一篇等。

元曉的淨土義，主要可概括為①四種淨土門②淨土往生因③具足十念三個方面的主張。先來看看元曉的四種淨土門之說。

① 四種淨土門：元曉在其《阿彌陀經疏》中說：

> 此清淨有二種：一者器世間清淨、二者眾生世間清淨，乃至廣說故。然入此清淨，有其四門：一圓滿門，唯佛如來，得入此門，如《本業經》說；二一向門，八地已上菩薩得入此門，如《攝大乘論》說；三純淨門，唯有第三極歡喜地已上菩薩得入此門，如《解深密經》說；四正定聚門，唯無退者得入此門，無邪定聚及不定聚，如兩卷經說。[61]

由上可知，元曉的四門淨土是依大乘經論所說為依據，並由佛地到八地以上菩薩、第三極歡喜地以上菩薩，此三門以《華嚴》的十地來作為標準，第四門則以唯無退者為準，以兩卷《無量壽經》為依據。元曉在解說四種淨土門之後，將能往生淨土的原因分為正因和助因兩種。並依《觀無量壽經》十六觀及世親《往生論》之五門行而闡明淨土之要。即依《觀經》之經意闡述了三輩因：

上輩之因，說有五句。一者捨家棄欲而作沙門，此顯發起正因方便；二者發菩提心，是明正因；三者專念彼佛，是明修觀；四者作諸功德，是明起行，此觀及行為助滿業；五者願生彼國。此一是願，前四是行，行願和合乃得生故。中輩之中，說有四句:一者雖不能作沙門，當發無上菩提之心，是明正因；二者專念彼佛；三者多少修善。此觀及行為助滿業;四者願生彼國，前行此願，和合為因也。

---

[60] 《大正藏》冊 72，no.2339,頁 297 上～中，凝然的《華嚴五教章通路記》卷二說:大日本国興降花嚴，明辨僧正，以為始祖。最初講弘，新羅學生審祥禪師，專有其功。（中略）日本智憬大德云：新羅元曉法師，飛龍之花，讚於青丘。云云

[61] 《大正藏》冊 37，no.1759, 頁 348 中。

下輩之內，說二種人，二人之中，各有三句。初人三者：一者假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，是明正因；二者乃至十念，專念彼佛，是助滿業；三者願生彼國，此願前行和合為因，是明不定性人也。第二人中有三句者：一者聞甚深法，歡喜信樂，此句兼顯發心正因，但為異前人舉而深信耳；二者乃至一念，念於彼佛，是助滿業。為顯前人無深信，故必須十念。此人有深信故，未必具足十念；三者以至誠心，願生彼國，此願前行和合為因。此就菩薩種性人也，經說如是。[62]

在上文中，元曉分別解說了上輩（上品生）、中輩（中品生）、下輩（下品生）之往生因。接下來，論述一下元曉所說的往生二種因，即正因和助因。

② 淨土往生因：元曉在其《兩卷無量壽經宗要》說道：

> 先明正因，後顯助因。(《觀經》) 經所言正因，謂菩提心，言發無上菩提心者，不顧世有富樂，及與三乘涅槃，一向志願三身菩提，是名無上菩提之心。(中略) 次明諸因，助因多種。今且明下輩十念。此經中說，下輩十念，一言之內，含有二義：為顯了義及隱密義。隱密義者，望第三純淨土果。以說下輩十念功德，此如《彌勒發問經言》。(下略) [63]

由上可知，元曉將往生正因，定為發無上菩提之心，摒棄求人天福報者及三乘求涅槃者。而對往生助因，一下輩十念為對象，元曉的《兩卷無量壽經宗要》中說了隱密十念和顯了十念。隱密十念則依據《彌勒發問經》所說。

③ 具足十念：其隱密十念義如下：

> 一者，於一切眾生常生慈心，於一切眾生不毀其行，若毀其行，終不往生；二者，於一切眾生，深起悲心，除殘害意；三者，發護法心，不惜身命，於一切法，不生誹謗；四者，於忍辱中，生決定心；五者，深心清淨，不染利養；六者，發一切種智心，日日常念，無有廢忘；七者，於一切眾生發尊重心，除我慢意，謙下言說；八者，於世談話，不生味著心；九者，近於覺意，深起種種善根因緣，遠離憒鬧散亂之心；十者正念觀佛，除去諸根。解云：如是十念，既非凡夫，當之初地以上菩薩，乃能具足十念。於純淨土，為下輩因，是為隱密義之十念。[64]

---

[62] 《大正藏》冊 37，no.1757, 頁 128 中～下。
[63] 《大正藏》冊 37，no.1747, 頁 128 下～129 下。
[64] 《大正藏》冊 37，no.1759, 頁 129 上。

而關於顯了十念義，則如下所述：

言顯了義十念相者，望第四對淨土而說，如《觀經》言：下品下生者，或有眾生作不善業，五逆十惡，具諸不善，臨命終時，遇善知識為說妙法，教令念佛，若不能念者，應稱無量壽佛。如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死罪，命終之後，即得往生。（中略）此是顯了十念相也。[65]

綜觀元曉的十念淨土觀，可知有《觀無量壽經》的十念，即具足十念中的顯了十念，適合於下品下生的眾生，可以稱名而得往生。而《彌勒發問經》所說十念，即隱密十念，以初地以上菩薩所能具足。而《無量壽經》的十念，則皆包含了顯了和隱密兩種十念，因此從這個意義上來言，元曉的十念義說，較為重視《無量壽經》的內容和思想。

### （二）義湘

新羅義湘（625-702）於唐龍朔元年（661）入唐，隨智儼學習華嚴。總章元年（668）七月十五日（師智儼圓寂前三個月）著《華嚴一乘法界圖》，得師印可。於咸亨二年（671）歸新羅，成為海東華嚴初祖，建立浮石寺等華嚴十剎，悟真等十大弟子承其法脈。義湘在思想上依持《華嚴經》，但是信仰方面有著濃厚的淨土思想，尤其對彌陀和觀音的信奉極為真摯。義湘曾著有《阿彌陀經義記》一卷，可惜今已不存。但是，可以從他歸海東以後的事蹟中得以了知對淨土信仰的情形。如在唐高宗儀鳳元年（新羅文武王十六年，676）初建浮石寺時，建立了阿彌陀佛尊像一軀，並在東海洛山白花道場安奉觀音尊像一軀，從中可窺知其淨土觀之一二。據浮石寺的《圓融國師碑》所記：

> 本師釋迦，以靈鷲山為七寶淨土，常安住也。是寺者，義湘師遠遊西華，傳炷智儼後，還而所創也。像殿內唯造阿彌陀佛像，無補處，亦不立影塔。弟子問之，湘師曰：師智儼云，一乘阿彌陀，無入涅槃，以十萬（億？）淨土為體，無生滅相。故《華嚴經》〈入法界品〉云：或見阿彌陀觀世音菩薩，灌頂受記者，充諸法界，補處補闕也。佛不涅槃，無有闕時故無有補處，不立影塔，此一乘深旨也。儼師以此傳湘師，湘師傳法嗣於國師。[66]

---

[65] 《大正藏》冊 37，no.1759, 頁 129 上～中。

[66] 《朝鮮金石總覽》卷上，頁 271。

由上文可知，義湘歸國之後，依智儼的一乘教義，在華嚴根本道場浮石寺佛殿內唯奉立阿彌陀尊像供養，而不立《華嚴經》本尊毗盧遮那佛，可以推想智儼的至相寺或許也是如此，從中足可見智儼的彌陀信仰對義湘的影響之大。從觀行的角度來看，淨土法門的十六觀行，以及念佛三昧、般舟三昧於娑婆國土眾生最為契機，天台智者大師也提倡作如是觀。智儼、義湘的觀行，到了百年之後的宗密時依舊倍加崇尚[67]。據說，浮石寺佛殿的南面有無量壽堂，但是阿彌陀像卻安置於佛殿的東面。為此，無寄撰寫的《釋迦如來行跡頌》卷下有記：

> 昔新羅義湘祖師，專求安養，平生坐不背西，其門徒中，有一犯罪比丘，依法擯之，離群而去，遊行他界。仰慕其師，造像負行。師聞之，召來告曰：汝若實憶我者，我一生來，坐不背西，像亦應爾。於是令像背西而坐，像自迴身，向西而坐。師乃善之，赦罪還攝。是故求西應仰效之。[68]

由此可見，義湘一生“坐不背西”，對彌陀的信仰相當強烈與真摯。同時，義湘對淨土三聖之一的觀世音菩薩的信仰也極為誠切。歸國之後，在江原道襄陽郡的東海岸創建了洛山寺，供奉觀音尊像。洛山之名，顧名思義即是義湘追慕古印度觀世音菩薩的住處寶陀洛伽山，故以之名，亦稱之為“小白華”，即白衣觀音之所在處。義湘在《白花道場發願文》中吐露了他對觀世音菩薩的誠摯信仰：

> 稽首歸依，觀彼本師觀音大聖大圓鏡智，亦觀弟子性淨本覺（下闕）所有本師，水月莊嚴，無盡相好。亦有弟子，空華身相，有漏形骸，依正淨穢苦樂不同。（下闕）今以觀音鏡中，弟子之身歸命頂禮，弟子（於？）鏡中觀音大聖，發誠願語，冀蒙加被。惟願弟子生生世世，稱觀世音以為本師，如菩薩頂戴彌陀，我亦頂戴觀音大聖。[69]

由“如菩薩頂戴彌陀，我亦頂戴觀音大聖”一句可以看到義湘的彌陀淨土信仰，實在不遜色于淨土宗行者。義湘作為海東華嚴初祖，對今天的韓國佛教依然影響巨大，其“一乘阿彌陀”的信仰雖然源自其師智儼，但是將之如實踐行，大化於海東者，唯義湘一人耳！比較而言，同門法弟賢首法藏唯棲心於華嚴一乘教義之中，對於彌

---

67　參考拙著《宗密思想綜合研究》第五章〈宗密的修持踐行思想〉，頁 203～246。
68　《韓國佛教全書》第 6 冊，頁 571 上～573 下。
69　《韓國佛教全書》第 6 冊，頁 537 下。

陀淨土信仰與實踐則顯得不甚積極。在這一點上，說其遜色於法兄義湘，恐不以為過吧。

## 五、結語

以上，本論先就《華嚴經》中的遮那淨土和彌陀淨土作了比較性的研究，並對印度三祖師馬鳴、龍樹、世親的彌陀淨土觀也作了較為簡要的說明，然後較為重點地對唐代華嚴五祖師的彌陀淨土觀作了分析，尤其是對智儼、澄觀等的彌陀淨土觀作了較為深入的評述，最後對新羅元曉、義湘的淨土信仰作了概說，以此闡明華嚴宗列祖在信仰《華嚴經》蓮華藏世界的同時，對彌陀淨土也有著深深的關注乃至誠真的欣求。當然，本論所涉及的範圍很廣，限於篇幅，也只能停留在綜述的程度上，若欲一一作出詳論的話，只能有待於今後了。

毋庸諱言，華嚴（《華嚴經》、華嚴宗）在佛教中是極富哲學性的、頗具理論化的、主張自力的思想之一，而淨土（淨土三經、淨土宗）則是宗教性、信仰性極強、主張他力的思想。因此乍看起來，両者之間似有相當大的思想對蹠與主張差異，但其實從佛教思想發展史的角度來看，華嚴教家雖在教義上依持《華嚴經》為中心的本宗典籍，而在信仰方面往往多有吸收彌陀淨土思想的傾向。同樣，淨土宗人也廣泛接受華嚴哲學思想來強化自宗的教義。

華嚴宗列祖，本著華嚴融合主義精神、從圓融無礙思想立場出發，不僅融合淨土，而且相融了唯識、天台、禪、律、密等諸宗的思想。這在智儼、法藏、澄觀、宗密等宗祖的思想中，都得以充分體現。華嚴的思想，也為諸宗所接受，特別是今日以禪宗為主流的中國佛教，依然隨處可見華嚴思想的真髓。可以說是華嚴思想開啓了中國佛教兼容並蓄、博大精深的格局與歷史進程。大哉，華嚴，偉哉，華嚴！大哉，法界，偉哉，法界！

成一老和尚所開創的華嚴蓮社，以專弘華嚴，兼修淨土為宗旨，以示現方便多門，開顯真如法界之無盡為其修行理念，正是發揚和光大了中國佛教的優良傳統。

鑒於本次研討會所定的議題範圍以及篇幅等的原因，筆者在這一拙論中，意在著重探討唐代華嚴列祖是如何理解和吸收西方淨土思想的問題，至於淨土宗人如何對華嚴思想攝取的問題等，也指望在今後有機緣再作深究。

2014 年 5 月 15 日於東京玲瓏山房

# 智儼的如來藏與佛性思想

華梵大學佛教系 助理教授兼系主任
李治華

## 摘　要

本文考察智儼的如來藏與佛性思想中，有關「體性」意義之處，主要內容包括：智儼引用三階教的如來藏之說，指出如來藏是：凡聖的本體、生死的本體、體真而相假，又引體相五喻，又引《如來藏經》中的染淨九喻。智儼又大加引徵《楞伽經》，也引用《勝鬘經》，論證如來藏存在。在佛性說上，智儼也引用三階教之說，指出佛性是凡聖皆具的生長因性，所以一切眾生皆是當來佛，又引及《寶性論》的十種佛性義。又引用《佛性論》中舉小乘諸部對佛性義的解執不同，有說佛性是空或說佛性是修得，又從修得上分別眾生有定無佛性、不定有無、定有佛性等三類「種性」，智儼又舉大乘《涅槃經》的約行辨性、約位辨性、約因辨性、約果辨性等四句佛性說。如來藏與佛性兩者名異實同，兩者究竟有何差別，智儼認為佛性說是接引小乘迴小向大的迴心教，如來藏說是直接針對菩薩的直進教。

**關鍵詞：**智儼、如來藏、佛性、楞伽經

## 一、前言

約在西元三世紀開始流行的如來藏真常經典，風格從宣說世間苦空的「破邪」轉移到「顯正」，強調如來藏、佛性、涅槃，說明成佛的因性、果德，眾生的本性與涅槃境界都是常樂我淨的，擴大來說，萬法的最終根源就是真常心性，這「真常唯心論」透顯出事物存在的光明面，並且追究緣起生滅之法在滅後如何可能再生，主張生滅中必有不生不滅的本體，才能成立生滅的現象，假必依實如波必依水而有。印度真常佛教在西元四、五世紀中非常流行，但在印度佛學中鮮見論疏，似不太被重視。如來藏教傳入中國後才被廣泛信受與推崇，中國佛教大體上就是以如來藏教為基礎而發展致極，建立了代表中國佛教特色的圓頓教。

智儼（602-668）出身攝論學派、地論學派，是真常心系的唯識學，後又回應玄奘新譯的妄心系的唯識學，順唯心（識）進路，智儼開創出了華嚴宗義。如來藏思想是智儼建構華嚴宗真理觀的基礎，本文主要考察智儼的如來藏與佛性思想中，有關「體性」意義之處，對於如來藏緣起、唯心、性起等「緣起」方面大致尚未涉及。在有關如來藏與佛性的體性思想上，智儼多引用經論與各派別的現成之說，從多方引用中表述出如來藏與佛性思想的體性意義，也涉及如來藏存在的論證，以及如來藏與佛性說的差異，從中可見智儼在教證與理證上如何進行抉擇而認同如來藏思想。[1]

如來藏、佛性是大乘佛教共有之說，但唯在真常心系是主要課題。智儼所說的如來藏、佛性大都是在真常心的意義下使用，如在《搜玄記》卷三：

> 三、攝末從本者，十二因緣，唯真心作。如波水作，亦如夢事，唯報心作。以真性故，經云：「五陰十二因緣無明等法，悉是佛性。」....此攝末從本，即是不空如來之藏，此中亦有空義....[2]

於此短文，智儼即將真心、真性、佛性、如來藏都視為一體。

智儼論如來藏、佛性的「體性」意義，主要是在《要問答・普敬認惡義》之處，這是闡釋三階教的「普敬認惡」義。[3] 三階教是由隋代信行（540-594）所倡

---

[1] 本文修訂自筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學創立過程為主軸》，第三章〈智儼的唯心思想〉之部份章節。

[2] 《搜玄記》，T35,no.1732,p.63b17-c1。

導，主張佛教分正法、像法、末法等三階段發展，第一階段是「一乘法」，第二階段是「三乘法」，第三階段是說佛滅一千五百年後，人皆邪解、邪行，此時若據前二期的佛法來修行，實甚困難，必須依第三階「如來藏佛性體」的「普法」，始易有成。

智儼〈普敬認惡義〉錄附三階教「普敬認惡」的思想，要義如下：普敬認惡乃一體兩面，普敬是普敬眾生的如來藏體，眾生皆有「如來藏佛性體」，「唯敬其體」，此乃「普真普正佛法」，「邪人、正人皆得真正」，因此「一切惡四眾等，現在雖行邪善行，皆當作佛」，所以應普敬眾生，「想一切眾生，皆作佛想」，要效法《法華經》中常不輕菩薩禮拜眾生的行為。認惡則是認識違背如來藏理之處，如「唯說顛倒眾生是惡，不說是善」、「一切佛（法、僧、度眾生、精進）不能救」。

為適合當時末法時代「一、生盲生聾生瘂眾生（劣根的眾生）佛法。二者、死人（無根性的闡提）佛法。」三階教以「如來藏佛性」的體性義為核心，從多方面發揮出普敬認惡義，尤其是在實踐上以及批判佛典中「不了義」（三階教說為顛倒、誤謬）的觀點上，特色顯著。[4]

智儼錄附三階教「普敬認惡」的思想，並不是認同其說。智儼引三階教文只是基於「末代惡多」，贊成其以如來藏理發揮出救度邪人、惡眾、闡提的道理，著重於第三階的普法有「為救闡提，迴向一乘」的性質。

---

[3] 《要問答・普敬認惡義》全文，T45,no.1869,pp.532b10-534c10，後文不一一各別引徵出處。關於〈普敬認惡義〉與三階教的探討，可參見筆者博論中〈終教接引人天教——三階教的受容〉，頁314-319。

[4] 〈普敬認惡義〉錄附三階教「普敬認惡」的思想：普敬有八段，除如來藏佛性的基本體性義外，其餘要義：唯敬如來藏體，唯敬眾生作佛，不見邪正，不說善惡等名，唯自身是惡人，調停自他、親疎、道俗、貴賤、凡聖等五種不相干的心態。認惡有十二種，以眾生本有如來藏性德為核心，主張口唯得說如來藏佛法，多舉出經論的顛倒（不了義）之說，如：唯說顛倒眾生是惡，不說是善。為諸菩薩說甚深大乘義，為諸聲聞說淺近之義，為一闡提說世間之義。定受不死、死活不定、定死醫藥所不能救（種性說）。若犯重禁，一切佛、法（如《大集經》、《涅槃經》說）、僧、度眾、斷惡修善等，不能救拔。《大集月藏分經・說明法藏盡品》、《阿含經》說正法悉滅。《大般涅槃經》說，末法世時一闡提及五逆罪如大地土。《像法決疑經》說，像法眾生無有一念作出世心。《佛藏經》說，增上慢比丘無有一念求涅槃心。《涅槃經》說，常沒、常行惡、常為無明所纏繞、其心顛倒常錯謬、常污身口。《十論經》說，心常遠離棄捨真實一切法味、常為煩惱及諸邪見惑網所覆、歸依六師傷罷聖道、常行誹謗語。

另《孔目章・三種佛性》可視為是《要問答・普敬認惡義》的補充說明，[5] 又智儼在《孔目章・立唯識章》中大加引徵《楞伽經》力證如來藏存在，[6] 底下即以此三篇文義為考察重點。

## 二、如來藏的意義

如來藏，指在一切眾生的煩惱身中，所隱藏之本來清淨的如來法身。

下文將智儼《要問答・普敬認惡義》中引用三階教的如來藏說中的本體意義，析為四點說明，第五點則是智儼又引《如來藏經》：

（1）凡聖的本體：「如來藏是一切諸佛、菩薩、聲聞、緣覺乃至六道眾生等體。」、「如來藏佛性體，唯是普法，唯是真法，於中無有邪魔得入其中，是故不問邪人正人，俱得真正。」如來藏是佛與眾生的本體。

（2）生死的本體：「生死依如來藏，如來藏作生死，是名善說世間言說，故有生死，非如來藏體有生有死。」眾生的生死依如來藏（如波依水）。

（3）體真而相假：「如來藏佛性體，唯是普法，唯是真法」，有情唯有如來藏體是真法，所以「未有真佛名」、「未有真佛三十二相」，一切的名與相都是假法。

（4）體相之五喻：「河雖差別，水體無異」、「伎兩雖別，身無別異」、「瓦雖差別，土體無異」、「喻如波依水，水即作波。風因緣故有波，非水體有波」、「金（作）莊嚴具」等五喻，都表示本體同一而現象差別，其中後兩喻是較常見的譬喻，波水風之喻出自《起信論》，[7] 水體（真心）本無波，由風（無明）才起浪，風停浪靜，就能顯現出水面平靜的映物功能（真心的妙用），此喻特別點出眾生的無明風；「金莊嚴具」的美善，則多用來譬喻佛的妙用。

---

[5] 《孔目章・三種佛性》全文，T45.no.1870,p.549b19-c9，後文不一一各別徵引出處。

[6] 《孔目章・立唯識章》引《楞伽經》證如來藏之全文，T45.no.1870,pp.545c25-546a22，後文不一一各別徵引出處。。

[7] 《起信論》：「如大海水，因風波動。水相、風相，不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動。心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故。不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。」T32,no.1666,p.576c11-17。引文最後「不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。」此義即可用下喻「金莊嚴具」來適切形容。

（5）染淨之九喻：智儼引用《如來藏經》的九喻，這九喻是以染淨相對設喻，其與之前以體相設喻不同，九喻如下（標題為節錄智儼的評語）：[8]

1. 本性具德：佛以天眼觀見未開敷的華（喻眾生）內有「如來身結跏趺坐」（喻如來藏）。

2. 去染成淨：有人巧智，除蜂取蜜。

3. 在染同愚：米未離皮（喻無明），貧愚輕賤，謂為可棄（喻不知本性具德）；除蕩既精（喻真心），常為御用。

4. 在染難壞：真金墮不淨處隱沒不現，經歷年載真金不壞。

5. 在染闕緣：貧家有珍寶，藏寶不能言我在於此，又無「語」（喻佛的教導）者，不能開發。

6. 會緣成果：菴羅菓內種不壞，種之於地成大樹王。

7. 除染生信：真金像裹以弊物，人謂不淨。有天眼者知有真像，即為出之令他禮敬。

8. 轉想成智：譬如女人貧賤醜陋而懷貴子，經歷多時人謂賤想。

9. 反染歸真：鑄師鑄真金像，既鑄成已，外雖燋黑，內像不變，開模出像，金色見曜。

總之，眾生本來即內具如來藏體，如真金的體性不變，表象染污（外裹弊物、模具燋黑），愚人不識，有待法緣開發，則能轉想成智，去除染污成就信心、清淨、真智、佛果。

## 三、《楞伽經》中如來藏存在的論證

在論證如來藏存在上，智儼大加引徵《楞伽經》，也引用《勝鬘經》。《楞伽經》於中國有三異譯本：

《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，劉宋・求那跋陀羅譯。

《入楞伽經》十卷，元魏・菩提留支譯。

《大乘入楞伽經》七卷，唐・實叉難陀譯。

智儼之時尚未譯出七卷本，智儼搜羅四卷本與十卷本的經文，各引五處，共成十段經文，湊足象徵圓滿的十數，力證如來藏存在。《楞伽經》也是唯識宗所依據的六經之一，因此智儼在《孔目章・立唯識章》中大加引徵《楞伽經》應也在指出唯識的真義所在。

---

[8] 《大方等如來藏經》九喻原文，T16,no.666,pp.457b23-459b12。

## （一）四卷《楞伽經》

> （1）略說有三種識，廣說有八相（八識），何等[為]三？謂真識（真常心）、現識（可配《起信論》的「三細」，或指梨耶，總之是能變現事物的深細心識）及分別事識（可配《起信論》「六粗」，或指前七識，這是現相後更加執著的認識）。[9]（智儼評：）廣既廣，略當知，與真不異。

智儼意在表示，三識八相是或略或廣說明心識的成份，心識與真常心不異，以真常心為本體。

> （2）非自真相識（真常心）滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識（梨耶）則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論義。[10]

經意是說，若無真常心為基礎，則生滅的心識滅時則應永滅（缺乏再生的基礎），如此即落入斷見。

---

[9] 《楞伽經》卷 1，T16,no.670,p.483a14-17。大正藏有「為」字。三識，法藏配《起信論》的「三細六粗」解釋，凝然以「第九識、第八識（藏識）、前七識」解釋，八相指八識，第九識攝入第八識中講，參見高峰了州《孔目章解說》，頁 46。

[10] 《楞伽經》卷1，T16,no.670,p.483b3-5。法藏《起信論義記》：「真相是如來藏，轉識是七識，藏識是梨耶」（T44,no.1846,p.255b26-27）。經中接著詳說：「大慧！若有沙門、婆羅門，欲令無種（子）、有種（子）（為）因，（而有）果現（的無因、有因論），及（諸法生起之後依於）事、時（而常）住，緣陰、界、入（而）生（並常）住（的常見），或言生已（立刻就）滅（的斷見）。大慧！彼（諸法）若（因果）相續，若（惑業之）事、若（五陰之）生、若（諸法之）有（等世間因果），若涅槃、若道、若果、若諦（等出世間因果），（常見與斷見是）破壞斷滅論。所以者何？以此（因果真理是他們）現前不可得（知），及見（諸法的原）始（根本更）非（他們惡見者之）分故。大慧！譬如（斷見的）破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是大慧！若（如斷見說的）陰、界、入性，（過去生起的）已滅、今（生起的立刻也就）滅、（未來生起的）當滅（等剎那生滅），（這是）自心妄想（所）見，（因為斷見說的諸法滅後的生起）無因故，彼無（因果法則）次第生（的道理）。」（T16,no.670,p.483bc）

（3）如是微細藏識，究竟邊際，除諸如來及住地菩薩，諸餘聲聞、緣覺、外道，修行所得三昧智慧之力，一切不能思量決了。[11]

這是說，證悟真常心是菩薩初地以上的程度。

（4）大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏（真妄和合的第八識），（所以）心（第八）意（第七）意識（第六）及五識身，非外道所說。[12]

略同第一、二段。

（5）（大慧！七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因。）大慧！如來藏者，受苦樂，與因俱，若生若滅。四住地無明住地所醉，凡愚不覺，剎那見妄相薰心。[13]

經意是說，如來藏是不滅的本體，才能持續容受苦樂的業因，也才能作為修行可得果報（涅槃）的相續因，生滅（已滅）的識（七識）無法維繫業果相續。凡愚不覺真常心，只見生滅的妄心。

### （二）十卷《楞伽經》

（1）大慧！薰集種子心不滅，取外境界諸識滅。[14]

---

[11] 《楞伽經》卷 1，T16,no.670,p.484a27-29。文句略異，原文「諸聲聞緣覺外道修行所得三昧智慧之力，一切不能測量決了。」

[12] 《楞伽經》卷4，T16,no.670,p.512b6-8。

[13] 《楞伽經》卷 4，T16,no.670,p.512b15-18。大正藏用「勳」字。本文略釋：「大慧！（第）七識（的存在乃生滅法，同前六識一樣實也）不流轉，（也）不（能）受（持）苦樂（因果），非涅槃因。大慧！如來藏者（不滅），（才能）受（持）苦樂（的因果），（而）與（流轉生死、還滅涅槃的苦樂）因（共）俱，（才能持續產生）若生若滅（的現象）。」（另 513a 也有類似之說）

[14] 《入楞伽經》卷2，T16,no.671,p.523b3-4。

經意是說，隨著無常外境起伏的心識是生滅的，而能受薰、集種子的識則不滅。略同四卷本第五。

> （2）大慧！諸外道作如是說，所謂：「離諸境界，相續識滅。相續滅已，則滅諸識。」[15]

這是斷見，認為心識離境則滅。略同四卷本第二。

> （3）大慧！如來藏識，不在阿賴[梨]耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅。何以故？彼七[種]識，依諸境[界]念觀而生。此七識境界，一切聲聞、辟支佛、外道修行者，不能覺知，不如實知人無我故。以取同相別相[法]故，以見陰界入法等故。[16]（智儼略釋）義言若達人無我。所謂人執習則達法無我。七識則與如來藏同。

前七識依境界起念而生（此同第二段的諸識），但如來藏識不生不滅，則不如此。又經文說，「聲聞不知此七識真相，是不能如實知人無我」，但一般說聲聞已證人無我，菩薩更證「法無我」，所以智儼才進而解釋，「若真達人無我，則也能通達法無我」，其意應為，人無我是就有情主體來觀察緣起無實，法無我則只是擴大開來，觀察一切法緣起性空，所以「二無我」實際是相通的。

> （4）大慧！阿梨耶識[者]，名如來藏，而[與]無明七識共俱，如大海波常不斷絕。身俱生故，離無常過。離於我過，自性清淨。[餘七識者，心、意、意識等念念不住，是生滅法。][17]

以大海波譬喻如來藏（水）與無明（波），如來藏是常俱、清淨（無我）。這是接續第三點的「二無我」，也就是透過「二無我」才能觀察到清淨的如來藏。

---

[15] 《入楞伽經》卷2，T16,no.671,p.522a21-23。文字小異，原文「此不異外道斷見戲論。大慧！彼諸外道作如是說，所謂：『離諸境界，相續識滅，相續識滅已，即滅諸識。』」

[16] 《入楞伽經》卷7，T16,no.671,p.556c11-17。原文小異，以方括字表之。

[17] 《入楞伽經》卷7，T16.556b29-c3。原文以方括字補充。

（在無我性空之後所開顯的如來藏，也可稱為有我、實有，如《涅槃經》的著名講法，佛性「常樂我淨」。）

（5）依諸邪念法，是故有識生，八九種種識，如水中[起]諸波。[18]

此處提到八、九識，智儼在《要問答・心意識》卷上：

依《楞伽經》染淨等法有開有合：染開則成七識，合則是梨耶（第八識）。如來淨藏識亦有二義，合則成八識，開則成九識故，有八、九種。[19]

《楞伽經》中，染識或說有七、八，淨識或說成八、九，都無妨，只是開合不同。據此，以上經中梨耶識或言為染，或言為如來藏識，也是隨文而異。

地論南道派主張八識說，地論北道派、攝論學派主張九識說，菩提流支是十卷《楞伽經》的譯者，十卷本中有「八九種種識，如水中諸波」之說（見前引文第五），而菩提流支也正是北道派的始祖。從智儼學貫地論、攝論派的背景來看，智儼「合則成八識，開則成九識」之說，應也有調和地攝論學諸說之意。

以上十條，有純從佛說證明，也有從推論上證明如來藏存在，如四卷本的第二、五條，推論之要在於，若無真常心為基礎，生滅的心識滅時則應永滅，因其缺乏再生的基礎，如來藏真心是不滅的本體，才能持續容受苦樂的業因，也才能作為修行相續得果（涅槃）的因，生滅（已滅）的識無法維繫業果的相續。

智儼另舉《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。[20]

---

[18] 《入楞伽經》卷9，T16.565b23-24。

[19] 《要問答》，T45.522c23-25。

[20]「不染而染」、「染而不染」為意引，如《勝鬘經》：「有二法難可了知：謂自性清淨心，難可

生滅的妄心與「種眾苦乃至樂求涅槃」都必依不生不滅的如來藏才能成立，此略同四卷《楞伽》第二、五點。所以，生死涅槃必為一體，所謂「染而不染，不染而染」。

## 四、佛性的意義

佛性，又作如來性、覺性，即佛陀的本性，也指成佛的可能性、因性、種子，為如來藏的異名。

《要問答・普敬認惡義》中智儼引用三階教的佛性說，其中的基本意義，本文分為兩點說明，第三點則是智儼引用《寶性論》的佛性十義：

（1）凡聖皆具的生長因性：《要問答・普敬認惡義》中說：「佛性者是一切凡聖因，一切凡聖皆從佛性而得生長。」喻如「乳是酪因，一切酪皆因於乳而得生長。」佛性為凡聖得以生長的因性，「生長」在此應指有情主體上的成就佛果、生長善法。另《孔目章・三種佛性》中說「（佛性）其性平等（普法），猶如虛空，於諸凡聖無所限礙，名為佛性。既無限礙，何故偏云佛性？佛性者，據覺時語。所以知者，為隨其流處成種種味，法身流轉五道（阿修羅道不獨立算）名曰眾生。據此因緣，不名佛性。」此文說明佛性是凡聖的本體，與前文如來藏之說相同，然又特別點出「佛性」（「如來藏」理當也如此）是據「覺」（佛）邊來立名，其實也是「眾生」（迷時）的體性。又《孔目章・三種佛性》中破題便說「佛性者，諸佛所師，所謂法也」，此即「一切凡聖皆從佛性而得生長」的引申，這從在深度的本體論上指出佛性是凡聖因，進而朝向從高度的價值義上宣告出佛性是諸佛之師，要人師法佛性。

（2）一切眾生皆是當來佛：《要問答・普敬認惡義》中說：「當來佛者，一切惡四眾等現在雖行邪善行，皆當作佛。」、「佛想佛者，想一切眾生皆作佛想。」這是由眾生具有成佛的生長因性而推到當來必有成佛之果。若依理分析：於內在，眾生皆有佛性（因）；於外在，有佛菩薩的普度眾生（緣）；所以，在此因緣的無窮相續中，因緣成熟只是遲早之事。

---

了知。彼心為煩惱所染，亦難了知。」（T12,no.353,p.222c4-5）其餘引文見：「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智（可理解為心執著法的妄智），此七法剎那不住，不種眾苦（乃至一切的種子），不得厭苦樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種眾苦（乃至一切的種子），得厭苦求涅槃。」（T12,no.353,p.222b）

以上兩點基本上是中國佛性思想的常談「一切眾生悉有佛性」、「皆當作佛」。

（3）《寶性論》的佛性十義：《要問答・普敬認惡義》中，智儼又提及佛性義略有十種，謂「體性、因性、果性、業性、相應性、行性、時差別性、遍處性、不變性、無差別性」，此說原出《寶性論》。[21] 智儼曾多次暗引慧遠《大乘義章》，這次也可能是轉引自《大乘義章》：「如《寶性論》說性為十：一者體性、二者因性、三者果性、四者業性、五相應性、六行性、七時差別性、八返（應為遍）處性、九不變性、十無差別性。」[22] 《大乘義章》在列舉佛性十義後即作解釋，而智儼只列舉十義，並未解釋，或許智儼認為《大乘義章》的解釋已足，不需再加說明了。這佛性十義可說是前述如來藏、佛性說的引申、發揮，《寶性論》是印度如來藏說的集大成的論典，相應的，智儼即是以《寶性論》的佛性十義作為佛性的「體性」義的歸結。

## 五、《佛性論》與《涅槃經》的佛性說

《要問答・普敬認惡義》中，智儼引用《佛性論》中舉小乘諸部對佛性義的解執不同，文略釋如下：

1.佛性是空[23] 本：依「分別說部」，一切凡聖眾生皆以空為其本，凡聖眾生皆從空出，故以空為佛性。又佛性即是大涅槃的境界。

2.佛性是修得：依「毘曇、薩婆多」等諸部，一切眾生沒有本來具有的佛性，只有修得的佛性。又從修行上分別眾生有三類「種性」：

（1）定無佛性：「定無佛性」即永不得涅槃，這是指犯重禁的「闡提」。

（2）不定有無：「不定」是指若修時則得，不修不得。這要達到賢善共位以上的程度（才有能力「修時則得」）。

（3）定有佛性：定有佛性包含三乘人：一、聲聞，從苦忍以上即得佛性。二、獨覺，從世第一法以上即得佛性。三、菩薩，十迴向以上是不退位，得於佛性。[24] （這是從修行上達到不退位來講的）

---

[21] 《寶性論》：「體及因果業，相應及以行，時差別遍處，不變無差別」，T45.522c23-25。

[22] 《大乘義章》，T44,no.1851 ,p.474c18-22。

[23] 《佛性論》原文，請見T31,no.1610,p.787c6-15，後文不一一各別引徵出處。

[24] 智儼又舉《仁王經》「三賢十聖忍中行，唯佛一人能盡源」（T8,no.245,p.827b12）、《論》「十解已上已聖人」的高低不同標準，並說諸經論不同，是因為「有情機欲各別，隨一義說」。這涉

以上《佛性論》的內容，智儼說是就「小乘及迴心初教」而言，其意應為，以上的小乘之說有迴小向大的趣向，因其涉及大乘初教的空義、佛性義。

智儼又說「若後破執成正義，即是終教，即一切眾生皆有佛性，依二空所顯真如是也。」[25] 這是說，《佛性論》主張的佛性說，是終教的「一切眾生皆有佛性」，這是依人法二空所顯現的真如佛性。

智儼又舉大乘《涅槃經》的四句佛性說（底下的標題原為智儼的評語，括弧中字乃本文的對比）：

（1）約行辨性（對比小乘定無佛性、不定有無）：闡提人有，善根人無。（行，可有造作、變化、行為等意思。此處行性，不能就行為說，否則應是闡提人無，善根人有；此處行性，應指變化性、不定性，也就是，處於善根的潛能狀態，具有由潛能變化成現實善根的能力。）

（2）約位辨性（對比小乘定有佛性）：善根人有，闡提人無。（位性指已表現出了善根）

（3）約因辨性（對比小乘佛性即空）：二人俱有。

（4）約果辨性（對比小乘定無佛性）：二人俱無。

智儼說這是頓教、終教佛性及大般涅槃。智儼此處的「頓教」之意應是指「同時俱說」（頓陳）佛性有無的四句義，這應是延用慧光之說。[26] 智儼說：「此之四位皆具性得及修得二佛性」，「此之二性同於信解淨心處說故，相由成故也。性得及修得二種佛性非初非中後，前中後取故。」這即是終教的佛性義，文義應指，眾生本具真常佛性，因此「性得」與「修得」畢竟是同一本體，所以眾生皆具有性得及修得二種佛性。「信解淨心」應指證悟到此佛性，證悟到此佛性就能如實了知這二種佛性是「相由成故」，性以修來開顯，修以性為根本。真常佛性超越時間前後，而又顯現出時間相，可以稱性起修。

---

及複雜的判教行位，可參見法藏《五教章》。以上引《論》指《攝論》，如《攝大乘義章》卷4：「《攝論》復云：『菩薩有二：一者凡夫，謂十信已還。二者聖人，謂十解已上。』」（T85,no.,p.1041b13-14）

[25] 《佛性論》原文「佛性者，即是人法二空所顯真如。……是故佛說一切眾生皆有佛性。」T31 ,no.1610,p.787b4-28。

[26] 法藏《五教章》卷2記載慧光的漸頓圓之三教判：「為根熟者，於一法門，具足演說一切佛法。常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。」T45,no.1866,p.480b24-26。

總之，終教肯認眾生皆具佛性（有因性佛性），實無不能學佛（行性、位性佛性）、不能成佛（果性佛性）的眾生，闡提只是「斷現善根」，現在暫時相似斷盡善根罷了，其實仍可接引他學佛（仍有因性、行性佛性）。

## 六、如來藏與佛性說的差別

智儼在引用《佛性論》與《涅槃經》的佛性義之後，指出佛性說是接引小乘迴小向大的迴心教，如來藏說是直接針對菩薩的直進教：

> 又驗經文，如來藏為直進菩薩機說，佛性為淳熟聲聞機說。[27]

佛性說與如來藏說的契機對象不同，這似為智儼的特殊觀點，不過在此智儼並未說明其理由，只說「驗經文」可知。

由於如來藏與佛性說相通，即使在同部經論中也兼談兩者，如《涅槃經》、《寶性論》等，兩說的契機差別似乎很難區分，智儼在此只有提到前述大小乘的佛性說，提供了「驗經文」的些許線索。印順對佛性說與如來藏的經文也提出其差別之處：

> 《涅槃經》的佛性說，重視《阿含經》的因緣說，參用《般若》、《中觀》等思想來解說，所以與傾向唯心的如來藏說，在思想上，踏著不同的途徑而前進。[28]

如此，確實從世親的《佛性論》到《涅槃經》的佛性說都可看到參照、接引小乘之處；而如來藏說總體傾向唯心，則與小乘大異其趣。由上，從大小乘佛性說的參照對比中以及印順之論中，可理解到為何智儼認為佛性說是為了循序接引小乘而說的法了，這是依據經文具有方便接引上的重疊性說。在《孔目章・三種佛性》，智儼更略從義理本身上提出解釋：

> 今對聲聞淳熟人，說有其佛性。為聲聞人先向無餘，不求作佛。今迴聲聞並堪作佛，故說佛性。教興如此。略說佛性有三種：一、自性住佛性。

---

[27] 《要問答》卷2「四十八、普敬認惡義」，T45,no.1869,p.534c7-8。

[28] 印順，《如來藏之研究》，頁270。

> 二、引出佛性。三、至得果佛性。自性住佛性，即是本性。引出佛性，即修得性。至得果性，修因滿足名至得果。又自性住性，即是本性。引出佛性，本性引出。至得果性，本性至果名至得果。又佛性有十種，如《問答》中辨（此即前文《寶性論》的佛性十義）。問：「如來藏性亦說本性，何故如來藏性，不約位說差別之相，佛性義門，即約地位，論其明闇？」答：「如來藏差別，為直進菩薩說故，不約位論其差別。佛性之義，為根熟聲聞說。聲聞見增，今順彼見，故說差別。」[29]

此段智儼緊扣著（三種）佛性是就地位差別來說因果，如來藏則不如此，智儼依此略論兩說的契機差別，但其說明仍不盡明瞭。本文從佛性說與如來藏的範疇意義上推演其理如下，從佛性說重視「因果」與如來藏說傾向「唯心」（心的體用）上，應也可說：原不求作佛的聲聞小根者，當大乘根熟之時，則對之開示「佛性因果說」，強調出他們已具有成佛的基礎因性（自性住佛性），以促使其欣求（引出佛性）佛果（至得果佛性）；而直進菩薩志求作佛，求證最高境界，則直接給予開顯佛本身全體大用的「如來藏（唯心）體用說」。若從「驗經文」上則如《佛性論》、《涅槃經》的佛性說，《楞伽經》、《起信論》的如來藏說，大體也都表現出如此的風貌差別。所以，如來藏與佛性說雖然可以會通，但在契理契機的表現上應確實仍有所差別。

## 七、結論

本文主要考察智儼的如來藏與佛性思想中，有關「體性」意義之處，對於如來藏緣起、唯心、性起等「緣起」方面大致尚未涉及。

智儼在有關如來藏的意義上：（1）引用三階教之說：如來藏是凡聖的本體，是眾生生死的本體，唯有如來藏本體真實，一切名與相都是假法；又從體相角度施設五喻：諸河與水體、伎兩與人身、諸瓦與土體、波依水、金作具，這五喻都表示本體同一而現象差別。（2）引用《如來藏經》的九喻，這九喻是以染淨相對設喻，指出眾生本來即內具如來藏體，如真金的體性不變，表象染污（外裹弊物、模具燋黑），愚人不識，有待法緣開發，則能轉想成智，去除染污成就信心、清淨、真智、佛果。（3）大加徵引《楞伽經》論證如來藏存在，另也引用《勝鬘經》：智儼搜羅四卷本與十卷本的《楞伽經》經文，各引五處，共成十

[29]《孔目章》，T45.no.1870,p.549b19-c9。

段經文，湊足象徵圓滿的十數，力證如來藏存在。十條經證，有純從佛說證明，也有從推論上證明如來藏存在，推論之要在於，若無真常心為基礎，則生滅的心識滅時則應永滅，因其缺乏再生的基礎，如來藏真心是不滅的本體，才能持續容受苦樂的業因，也才能作為修行相續得果（涅槃）的因，生滅（已滅）的識無法維繫業果的相續。

智儼在有關佛性的意義上：（1）引用三階教的佛性說：佛性為凡聖得以生長的因性，「生長」在此應指有情主體上的成就佛果、生長善法，由眾生具有成佛的生長因性又推到當來必有成佛之果。（2）點出「佛性」是據「覺」（佛）邊來立名，其實也是「眾生」（迷時）的體性。（3）從價值義上宣告出佛性是諸佛之師，要人師法佛性。（4）提及佛性義略有十種，謂「體性、因性、果性、業性、相應性、行性、時差別性、遍處性、不變性、無差別性」，此說原出《寶性論》，智儼可能是轉引自慧遠《大乘義章》。這佛性十義可說是前述如來藏、佛性說的引申、發揮。（5）引用《佛性論》中舉小乘諸部對佛性義的解執不同，依「分別說部」.，佛性是空，依「毘曇、薩婆多」等諸部，佛性是修得，又分定無佛性、不定有無、定有佛性等三種種性，智儼指出：小乘之說有迴小向大的趣向（因其涉及大乘初教的空義、佛性義），而《佛性論》主張的佛性說，則是終教的「一切眾生皆有佛性」，這是依人法二空所顯現的真如佛性。（6）舉大乘《涅槃經》的四句佛性說，這是頓教、終教肯認眾生皆具佛性（有因性佛性），實無不能學佛（行性佛性、位性佛性）、不能成佛（果性佛性）的眾生，闡提只是「斷現善根」，現在暫時相似斷盡善根罷了，其實仍可接引他學佛（仍有因性、行性佛性）。

智儼指出佛性說與如來藏說的契機對象不同，但其說明不盡明瞭。本文從佛性說重視「因果」與如來藏說傾向「唯心」（心的體用）上推說：原不求作佛的聲聞小根者，當大乘根熟之時，則對之開示「佛性因果說」，強調出他們已具有成佛的基礎因性，以促使其欣求佛果；而直進菩薩志求作佛，求證最高境界，則直接給予開顯佛本身全體大用的「如來藏（唯心）體用說」。

中國佛教大體上就是以如來藏教為基礎而發展致極，建立了代表中國佛教特色的圓頓教，如來藏思想對漢傳佛教與華嚴宗都異常重要，本文展現智儼在教證與理證上如何進行抉擇而認同如來藏思想，據此才能進而建構華嚴宗的「性起」思想。

## 參考文獻

《仁王經》。T8,no.245。
《勝鬘經》。T12,no.353。
《大方等如來藏經》。T16,no.666。
《楞伽經》。T16,no.670。
《入楞伽經》。T16,no.671。
《解深密經》。T16,no.676。
《大佛頂首楞嚴經》。T19.no.945。
《佛性論》。 T31,no.1610。
《起信論》。T32,no.1666。
《搜玄記》。T35,no.1732。
《大乘起信論義記》。T44,no.1846。
《大乘義章》。T44,no.1851。
《要問答》。T45,no.1869。
《孔目章》。T45.no.1870。
《五教章》。T45,no.1866。
《禪源諸詮集都序》。T48,no.2105。
印順（1989）。《如來藏之研究》。台北：正聞出版社，4 版。
李治華（2008）。《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學創立過程為主軸》。台北：輔仁大學哲學博士論文。
高峰了州（1964）。《孔目章解說》。奈良：南都佛教研究會。

# 澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（二）：華嚴判教

南京大學中華文化研究院 副研究員
劉鹿鳴

（說明：本文最初的目標是討論澄觀與李長者《華嚴經》疏論中的判教問題，但在撰寫過程中引出諸多華嚴宗判教的理論問題，使得文章的內容重心與題目有些不完全相合。但考慮到最初給會議預提交的題目如此，故在題目和行文結構上暫不作更改，依然如是。）

澄觀大師《華嚴經疏鈔》與李長者《新華嚴經論》於《華嚴經》釋義之不同有諸多方面，如處會、科分、判教、宗趣、圓義、觀行、被機以及易象釋經、思維方式等。

1、處會　《疏鈔》為七處九會三十九品，而《論》立十處十會四十品。之所以立“十處十會”，李長者的理由很明確，“此經中諸法皆以十為圓數，不可但言七處九會之說”[①]。《華嚴經》以“十”數為圓滿，在“處、會”上也應循此原則，李長者認為《八十華嚴》僅有“七處九會”的情況是因為梵本“來文不足”。為此，他提出經中《十地品》之後、《十定品》之前，缺少宣說第十一地等覺位元之一會，並根據《菩薩瓔珞本業經》一段經文補此一會一品，這樣就形成了“十會”之圓數。

2、科分　《疏鈔》分為五週四分，比較清晰；《論》分五周十科。《疏鈔》、《論》皆以五周判攝，將《華嚴經》全經攝為五重因果來解釋，提綱攜領，大意相同，然二者對應品目開合略有不同。李長者以“十科”詳判五周，是其釋經之重點發揮處，尤其是對“十地品”以下“十定、十通、十忍、阿僧祇、壽量、菩薩住處、佛不思議法、十身相海、隨好光明、普賢行、如來出現”等諸品以及“離世間品、入法界品”的玄義解釋，發揮頗多，而這些品目相對來說也正是《華嚴經》釋義的難點，李長者的十科解釋對於《華嚴經》玄義闡釋具有重要意義。

3、判教　《疏鈔》批評法藏弟子慧苑違法藏五教說而用天臺宗四教說，恢復

[①]《新华严经论》卷 7，《大正藏》第 36 册，第 762 页。

了法藏五教十宗之義，以維護華嚴宗正統。而《論》則依“十”數圓滿，立十教十宗之義。

4、宗趣　《疏鈔》明《華嚴》一經的宗趣，以法界緣起不思議，或因果緣起理實法界不思議，或法界理實緣起因果不思議為宗。而《論》則以“本真自體寂用圓滿、果德法報性相無礙、佛自所乘為宗”，意在“令初發心者為志樂廣大故，還得如是如來大智之果，與自智合一無二”，故以智覺義為中心，重點建立圓頓觀行見地，啟人信心，初發心即成正覺，直入大乘圓頓觀門，故論義更加簡明直截，深受以禪入佛者之喜愛。

5、圓義　在圓教義解釋方面，《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起，所引諸家以成華嚴圓融思想，大大超過了此前智儼、法藏，教理辨析融會意味濃厚。澄觀大師《疏鈔》之理論解釋可見《華嚴法界玄鏡》，詳為抉擇理事圓融無礙，而其理論奧秘實在《起信論》，然在緣起法之展開解釋方面，又引用了許多唯識學、天臺學的內容。澄觀早年曾廣泛參學禪教各家，對《大乘起信論》領契特深。在這基礎上，他雖以振興華嚴學說為己任，但思想中摻有禪宗、天臺及《起信論》的成分，從而融會禪教，強調唯心，著重于一心法界的論述。他認為“總該萬有，即是一心；心融萬有，便成四種法界”，立一心法界無盡緣起說，以發揚華嚴性起的教義。然而在緣起法的展開解釋方面，《疏鈔》許多時候還是借助於唯識學的解釋。李長者《論》之圓教義解釋則可見其《解迷顯智成悲十明論》，著力討論本智與無明之關係，與澄觀以理事、智境展開理論解釋如出一轍，而《十明論》所體現的思維方式，實與《起信論》頗為相同。

6、觀行　《疏鈔》開三觀（真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀）為四法界，約四法界為一心，融會華嚴止觀與禪宗頓悟觀行，使華嚴與禪合流而形成了華嚴禪。《疏鈔》云：“造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理。用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門。會南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨．心同諸佛之心。”而在《清涼國師答皇太子問心要》一文中說：“至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧，性相寂然，包含德用。該攝內外，能深能廣，非有非空，不生不滅，無終無始。”直與禪宗直指人心手眼相同，故華嚴宗自澄觀大師之後，其觀行便與禪宗完全一致了。李長者《論》於觀行也與禪宗深為相合，其高唱“初發心時便成正覺”，則與禪宗頓教宗旨完全相合。《論》云：“令大心眾生信佛果德用成因位，既生信已，還修理智萬行。大悲果德，用成初證，初發心時

便成正覺。理行雙修，使體用自在不一”。“以小方便疾得菩提，初發心時十住之首，位齊佛果。”

7、被機　《疏鈔》明《華嚴》所被，有五類機根，其中第一類一乘圓機，正是《華嚴》教攝。《論》則標示“此經法門付囑大心凡夫”，“唯生如來家法王真子，即大心凡夫能生信證入”。

8、引易　在引易經解釋經義方面，《疏鈔》多直接引《易傳》義理與佛理對比解釋，多是以佛教義理重新解釋《易傳》；而《論》則更多以易學象理思維方式發揮經文的表法喻意，並直接援易學義概括佛學義理，創見發揮更多。

本文接續前文論處會、科分之不同，繼續討論二者於“判教”的差別。

## 一、華嚴判教述要

華嚴宗判教，發端于二祖智儼，形成于三祖法藏，闡揚于四祖澄觀。當然可以從初祖杜順的《五教止觀》論起，但因為這部論的作者有爭議，所以一般又從二祖智儼大師的有關論述論起。

智儼的判教思想，主要是在地論師“漸、頓、圓”和真諦譯《攝大乘論釋》中“小乘、三乘、一乘”的基礎上逐步形成，同時也受到了天臺宗“藏、通、別、圓”判教思想的重要影響。太虛大師有論云：“雲華在《搜玄記》立三教，復於《孔目》開漸教為三：一小、二初、三熟；合之為小、初、熟、頓、圓，即為賢首小、始、終、頓、圓五教之所本。五教與三時、四儀，大體皆仿天臺，十宗則依奘、基，八宗中開第八為三耳。”[①]智儼在《搜玄記》中立三教：“一漸教、二頓教、三圓教”，對於“漸教”的解釋則從傳統戒定慧三藏教以及聲聞聲聞、緣覺聲聞和大乘初習者（始教義）和久習者（熟教義）等涵義來判攝，並辨析了“小乘、三乘、一乘”之義，顯露出後來“五教”的端倪。[②]又於《華嚴經內章門等雜孔目章》中開漸教為三：一小、二初、三熟；並通過對辨“一乘”與“三乘”[③]，提出“一乘別教”與“三乘同教”概念，由之形成華嚴宗的“圓教”（“別教一乘”）概念，合之為小乘教、初教（空教）、熟教（性實成有）、頓教、圓教，初步形成了華嚴宗五教的雛形。[④]

智儼在《華嚴經內章門等雜孔目章》所立的判教，主要依據大乘菩提道修證次第的淺深之別來判攝，而關於始教與終教的區別，則比較多的涉及到了唯識學的“五種性說”，這也使得此後華嚴宗對於五教中“始教”的解釋多有歧義，有時從般若中觀學“空”的角度論說，有時又從法相唯識學“種性”的角度論說。智儼之時，正是唯識宗興起之時，玄奘大師譯出的《瑜伽師地論》、《成唯識論》等唯識今學開始流行，成為一時顯學，因此，如何判攝、容納唯識今學的一些特別教義是華嚴判教要予以抉擇的。智儼在判攝“漸教”為“小、始、熟（終）”以及辨析“三乘始教”、“三乘終教”之時，受到了唯識今學思想的顯著影響，

---

[①]《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編 法界圓覺學》之《論賢首與慧苑之判教》，p.2794

[②]《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1：CBETA, T35, no. 1732, p. 13

[③]《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4：“釋四十五知識文中意章”、“融會三乘決顯明一乘之妙趣章”，CBETA, T45, no.1870, p.585。“夫圓通之法，以具德為宗，緣起理實用二門取會。其二門者：所謂同、別二教也。別教者，別於三乘故。《法華經》云：三界外別索大牛之車故也。同教者，經云‘會三歸一’，故知同也。”

[④]《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 1：“立一乘三乘義章”、“第八迴向真如章”CBETA, T45, no. 1870, p.537

主要針對唯識今學的“五種性說”來判攝“始教”與“終教”。《華嚴五十要問答》卷一云：

> 小乘教于一時中，但菩薩一人慈悲愛行，依三十三心，次第作佛；余見行者，並不作佛，但得二種涅槃，住無餘也。若依三乘始教，則半成佛、半不成佛；若直進及回心二人，修行滿十千劫，住堪任地者，並皆成佛；若未至此位，則與一闡底迦位同，如此人等，並皆不成佛。…此如《瑜伽・菩薩地》說。若依三乘終教，則一切有情眾生皆悉成佛，由他聖智顯本有佛性及行性故，除其草木等，如《涅槃經》說。依一乘義，一切眾生，通依及正，並皆成佛，如《華嚴經》說。[①]

智儼為了含攝唯識新譯諸經論，在對“小乘、三乘、一乘”的解釋中，將“三乘”分為“三乘始教”與“三乘終教”，並作出闡釋：小乘教在一時中只有菩薩一人能成佛， 其他修行人只能證得無餘涅槃。若依據三乘始教，眾生有能成佛，有不能成佛；在修行人中，有修行滿十千劫，能夠證得圓滿菩提成佛者；也有不堪任圓滿菩提者，與一闡提人相同，都不能成佛，…就如《瑜伽・菩薩地》所說。若依據三乘終教，一切眾生皆能成佛，因為他們的智慧能夠顯發本有佛性及行佛性，除去草木等無情物則不能成佛，就如《涅槃經》所說。若依據一乘教，則一切眾生，包括有情眾生的正報和作為眾生依報的無情草木等，皆一起能成佛，就如《華嚴經》所說。[②] 也就是說，智儼關於三乘始教與三乘終教判攝的著眼點，是針對玄奘大師新譯唯識中的“五種性說”，把主張部分眾生不能成佛的唯識今學判為始教，把主張一切眾生皆能成佛的佛性宗判為終教。

---

[①]《華嚴五十要問答》卷 1：CBETA, T45, no.1869, p.519

[②] 参见圣凯《摄论学派与早期华严宗的形成》,《宗教学研究》，2008 年第 1 期，P83～85。圣凯法师认为：“智俨的唯识思想，其基本立场是采用玄奘新译唯识的用语，但是在思想上是真谛三藏的摄论学派的思想。他以三乘初教（始教）、三乘熟教（终教）分判唯识今学与唯识古学，可见其扬古学而抑今学的态度。但是，智俨的三乘终教是包括摄论学派与地论学派，但是他将唯识最终引向如来藏，亦是他从《摄论》转向《华严经》的具体表现。…我们可见，智俨是将心意识的诸识差别归入三乘，通过《摄论》而纳入地论的一心，最后又由一心显无量心，最终趣入华严一乘别教。…智俨虽然将摄论学派判为“三乘终教”，但是他又隐约地指出摄论学派与地论学派存在一定的差别，因此智俨是将《摄论》安置于始教、终教之间，《瑜伽论》、《显扬圣教论》、《成唯识论》等唯识今学为始教，经过《摄论》的中介作用，最后进入《地论》、《起信论》的终教；《地论》的如来藏思想，即容纳《摄论》，配置《华严经•性起品》而成心识说的体系。又见廖明活《智俨判教思想的形成——〈搜玄记〉和〈五十要问答〉的判教学说》,《佛教思想的传承与发展——印顺导师九秩华诞祝寿文集》，台北：正闻出版社，1995 年，第 335～366 页。

智儼在“三乘”與“一乘”的對辨中，依“三乘”開出“始教”、“終教”，依“一乘”開出“圓教”義；而“頓教”義的抉擇則不很清晰，有時附於“一乘”義中，有時依頓漸義附於“三乘”義中。《搜玄記》有時說“‘一乘’及‘頓教’、‘三乘’差別”[①]，似為把“頓教”置於“一乘”與“三乘”之間，但是，其義不明。又辨析說：“問：頓悟與一乘何別？答：此亦不定，或不別，或約智與教別，又一淺一深也。”[②]這是說，“頓教”與“一乘教”的差別是“不定”的，或者說根本沒有區別；或者說，“頓教”側重顯示“智”，而“一乘教”側重顯示“教”；或者說，二者有淺深的區別，“一乘”較“頓教”深。而在《華嚴經內章門等雜孔目章》“第八迴向真如章”中則簡別了“一乘真如”和“三乘真如”，又把“三乘真如”開為“一頓教門、二漸教門（一終教門、二始教門、三世間所知門）”，而把“頓教”放在了“三乘真如”之中。[③]如果把智儼所論的五教與天臺四教比較一下，會發現實際上五教不僅僅是天臺四教加了一個“頓教”而已，實際上，多數情況下，五教中的“終教+頓教”對應天臺四教中的“別教”；少數情況下，五教中的“頓教+圓教”對應天臺四教中的“圓教”，也就是說，華嚴五教並不是天臺四教加一個“頓教”這麼簡單，而是有其自身的內在邏輯。

華嚴五教是在三祖法藏大師這裏真正完備起來。法藏承緒智儼的五教判攝，在含攝天臺、中觀、唯識和禪宗等諸宗義理上多方抉擇，圓融會通，使得華嚴判教在含攝面和義理嚴密性兩方面都更加精密。太虛大師評說：“賢首宗在時間上既然較遲，又全部承受天臺之說，再融納新傳之唯識宗及空宗的三時教判和禪宗，並加以整理組織，在所判的教儀中，都給他有個位置，故中國的判教，到了賢首宗實在算是最完成了。華嚴宗雖創始於杜順、智儼，而判教之完成，則在於三祖賢首國師。…在中國的判教史上，實以清涼重興之華嚴宗為最充實完備，後來則只有守成保持而已。”[④]判教的意義不完全是依理境而言，更重要的是對佛所說的一切教法歸納為一個恰當的教法體系，並給出一個恰當的義理解釋。天臺智者大師建立天臺判教之時，唯識宗、禪宗都還沒有建立，所以，如何在判教中明顯反映出唯識宗和禪宗的位置，這是華嚴判教面臨的問題。

法藏的判教，詳說見於《探玄記》序論之“明立教差別”，略說見於《華嚴一乘教義分齊章》之“分教開宗”和《遊心法界記》、《金師子章》、《大乘起信論

---

[①]《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，CBETA, T35, no.1732, p.14
[②]《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，CBETA, T35, no.1732, p.14
[③]《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 2：“第八迴向真如章”，CBETA, T45, no.1870, p.558
[④]《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編　法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》：p.2803

義記》序論等有關論述中。《探玄記》舉中印西域十家判教辨析，並論教之權實、開合、抉擇會通，最後就法分教，判為五教，以理開宗，分為十宗。

法藏有關五教判攝的論述列表如下：

## 法藏華嚴五教論析表

| 五教 | 探玄記 | | 華嚴一乘教義分齊章 | | 遊心法界記 | 金師子章 | 大乘起信論義記 | 評論[1] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 以義分 | 約所說法相 | 約三乘一乘辨 | | | | | |
| 小乘教 | 小乘三藏教。 | 隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。法相有七十五法，僅有六識，未究竟法相本原，多起不同論諍。 | 愚法二乘教。 | | 法是我非門，小乘三科法。《阿含》、《毘曇》《成實》、等經論。 | 既除我執，未達法空。 | 一隨相法執宗，則隨事執相說。 | 以諸法差別義為所詮。<br>小乘教隱於法性，唯論諸法自性差別，乖中執邊教。 |
| 大乘始教 | 亦名分教。以《深密》第二第三時教同許定性無性俱不成佛，今合之總為始教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。 | 廣說法相，少說真性。立有八識，但僅從生滅法相上說，依生滅識建立生死及涅槃因，而且法相名數與小乘教基本相同並不是究竟玄妙之說。 | 漸教：依言真如 | 《深密》等三法輪中後二是。依是義故，《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。<br>此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。 | 緣生無性門，《般若經》、《中論》等。 | 緣生無性，自性本空。 | 二真空無相宗。即般若、中觀等所說則會事顯理說。<br>三唯識法相宗，即解深密、瑜伽等所說；則依理起事差別說。 | 以法與法性差別義為所詮。<br>大乘始教從有入中教(相始教)；諸法性空從空入中教(空始教)。 |
| 終教 | 亦名實教。定性二乘無性闡提悉當成佛，盡大乘至極之說，立為終教 | 少說法相，廣說真性，會事從理。所說法相，皆歸於性，所立八識，通于如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅和合，非一非異，平等一性。 | | | 事理混融門，空有雙陳無障礙。《勝鬘經》、《起信論》等。 | 緣生假有，幻有宛然，二相雙存 | 四如來藏緣起宗，即楞伽、密嚴等經起信寶性等論所說則理事融通無礙說 | 以法與法性融通義為所詮。<br>大乘終教法與法性，不離不即，圓融無二，依言中道教(中道之依言教)。 |
| 頓教 | 但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。 | 總不說法相，唯顯真性。隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。沒有八識等差別之相一切法界，唯是絕言。 | 頓教：絕言真如 | 言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。 | 言盡理顯門，離相離性，《維摩經》、《思益經》等 | 空有雙泯，理事雙亡，名言路絕 | | 以離言法性無差別義為所詮<br>大乘頓教隱於渚法，唯論法性，泯諸差別，離言中道教(中道之離言教)。 |
| 圓教 | 明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重主伴具足，故名圓教。 | 理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無盡。 | 別教一乘。 | | 法界無礙門，別教一乘，《華嚴經》。 | 情盡體露，起必全真，卷舒自在 | | 以法與法性俱無礙無盡為所詮。大乘圓教法與法性，互攝互具，無礙無盡，圓融中道教。 |

1.見吴可为《华严判教理论辨异》，《闽南佛学》2008年。

依據以上論述對法藏判教作幾點簡要評論：

（一）從智儼到法藏，其判教的根本思路是，在充分辨析古今十多家判教的基礎上，以“小乘、三乘、一乘”為淺深次第，加之以“頓漸”以及“性相”、“權實”、“本末”的抉擇，而以華嚴宗理事圓融為理論判攝，由此分判一切教法。華嚴判教涉及到了當時大小乘所有宗派的理論差異問題，有其內在的義理邏輯和發展過程，五教判攝有著豐富深廣的內涵，是邏輯一貫、含攝圓融、極為善巧的判教體系之一，不僅只是在天臺宗四教的基礎上另加一“頓教”那樣簡單。

（二）華嚴五教判攝，充分注意到了其他宗派的特殊義理，特別簡別了當時流行的唯識今學“五種性說”，並在判教中予以體現和抉擇；同時，也充分簡別了禪宗教法的特殊性，在判教中予以體現。這是與天臺宗判教的不同之處。

（三）“始、終”二教對辨的實質在於“性、相”抉擇，然而與印度佛教中觀、唯識對辨不同的是，中國佛教如來藏系“性宗”思想更為流行，“相宗”在中國佛教中被分為“破相教”之中觀空宗和“法相教”之唯識有宗，因此，在“始教”與“終教”的對辨抉擇中，實際上存在中觀空宗、唯識有宗和如來藏性宗三派理論的抉擇，此時，唯識有宗有時因其“定性無性俱不成佛”義而被判為“始教”，而有時又因其“圓成實性”義被判為“終教”，由此導致了法藏在對“大乘始教”的闡釋中游離於中觀和唯識兩宗之間，義理邏輯顯得有些不統一。

《探玄記》對於“始教”的闡釋以唯識“五種性”對辨“一切有情皆有佛性，悉當成佛”為主；又進一步辨析“所說法相”，從“法相”與“法性”對辨的角度再次闡釋一遍，此可見法藏對於唯識義理抉擇的重視。然而在《華嚴一乘教義分齊章》、《遊心法界記》、《金師子章》的闡釋中，卻是以“空門”為始教，以“不空門”為終教，而“空門”指《般若經》、《中論》等般若中觀派經論，“不空門”指《勝鬘經》、《起信論》等經論，未能論及唯識及其經典。如前述，這個問題在二祖智儼那裏就有了，但在法藏的解釋中依然沒有完全解決這個問題。所以，在《大乘起信論義記》所列四宗中的“二真空無相宗”和“三唯識法相宗”，實際上都對應於始教。也許是為瞭解決這個問題，後世的解釋中出現了“空始教”（般若中觀）、“相始教”（唯識）的概念[①]，把中觀、唯識都列為大乘始教，但這樣的判攝如果放在印度佛教空有二宗的義理下看則難以理解、甚至是完全矛盾

[①] 按，“空始教”、“相始教”詞語在華嚴宗五祖的文獻中并沒有直接的文獻依據，只是到了明代蕅益智旭大師的論述中才出現了“相始教”、“破相始教”（空始教）的說法。見蕅益智旭《大乘起信論裂網疏》卷 1 論華嚴五教：“天親識論，是立相始教。龍樹中論，是破相始教。馬鳴起信，是終教兼頓。”CBETA, T44, no. 1850, p. 422。

的。也由於這個原因，把五教之“始教”對應於天臺四教之“通教”實際上也存在解釋上的困難，太虛大師在《聽講五教儀拾零》一文中對此已有論述[①]。

（四）對於“頓教”的判攝，法藏的論述比較清晰，改變了智儼五教中“頓教”論述有些模糊的狀況，“頓教”與“終教”、“圓教”的不同闡釋的頗為明晰。

（五）華嚴“圓教”判攝，依據華嚴三觀之“事事無礙觀”和“十玄門”，其義理也頗為清晰，所以，問題討論更多的指向華嚴圓教與天臺圓教二者的不同，這個問題涉及華嚴判教與天臺判教立義之不同，比較複雜，多有學者已討論，篇幅關係，此不詳述。[②]

（六）應當指出的是，五教只是法藏判教的核心內容，此外，法藏還以“本末”（初稱法本教，二逐機末教）、“三時”（日出先照、日昇轉照、日沒還照）等論述判教[③]，限於篇幅，此略。

## 二　澄觀《疏鈔》之判教

四祖澄觀大師判教，見於《華嚴經疏》和《隨疏演義鈔》，基本上承順法藏《探玄記》而論，在列敘古德判教、教判開合和五教十宗的解釋上與《探玄記》所論相近；然在會通中觀、唯識二宗以及總論會通諸教上獨闡勝意；而就對於五教十宗的義理融會而言，其闡釋深意在《普賢行願品別行疏》[④]中論述的或更為簡明，顯示出華嚴宗以五法界、理事觀詮釋五教之意。

### （一）立教開合

華嚴判教著眼於佛陀教法之全部，澄觀對於一代時教立教開合之意有比較清晰的闡述[⑤]，頗為簡明精要，茲列表敘述如下：

---

[①]《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編　法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2801 ~ p.2811

[②] 見《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編　法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2801 ~ p.2811。

[③] 見《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA, T45, no. 1866, p. 482

[④] 亦名《華嚴行願品疏》、《貞元新譯華嚴經疏》(CBETA, X05, no. 227, p. 48)，華嚴五祖宗密為之作鈔而名《普賢行願品別行疏鈔》(CBETA, X05, no. 229, p. 221)。

[⑤]《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 508

| 立教開合之意 | | | |
|---|---|---|---|
| 不分之意 | | 分教之意 | |
| 一 | 理本一味，殊塗同歸故 | 一 | 理雖一味，詮有淺深，故須分之使知權實 |
| 二 | 一音普應，一雨普滋故 | 二 | 約佛雖則一音，就機差而教別 |
| 三 | 原聖本意，為一事故 | 三 | 本意未申，隨他意語而有異故 |
| 四 | 隨一一文，眾解不同故 | 四 | 言有通別，就顯說故 |
| 五 | 多種說法，成枝流故 | 五 | 雖分權實，須善會佛意有開顯故 |

## （二）和會二宗

古今判教中，性相之別是個重要問題，澄觀《疏鈔》從十個方面和會二宗[①]，這是一個有價值的理論闡釋。茲參考釋正持的研究成果[②]，列表如下，不詳述。

性相二宗比較表

| | 十 別 | 相 宗 | 性 宗 |
|---|---|---|---|
| 一 | 一乘三乘別 | 三乘真實，一乘方便 | 三乘方便，一乘真實 |
| 二 | 一性五性別 | 五性各別是了義，一性皆成是不了義 | 五性各別是方便，一性皆成是真實 |
| 三 | 唯心真妄別 | 萬法從阿賴耶識之一心而生 | 無明與真如和合而緣起諸法 |
| 四 | 真如隨緣凝然別 | 真如凝然，不作諸法 | 真如有不變、隨緣二義，由隨緣而作善惡諸法 |
| 五 | 三性空有即離別 | 遍計是空，依、圓是有，有為、無為之別 | 依他無性即是圓成實性 |
| 六 | 生佛不增不減別 | 眾生界不減(有“無種性”者)，佛界不增 | 生佛二界，不增不減(一理齊平，生佛不二) |
| 七 | 二諦空有即離別 | 俗諦是空，真諦是有，空有各別 | 真諦是即有的空，俗諦是即空的有，真空妙有不二 |
| 八 | 四相一時前後別 | 生住異滅四相，前後異時(有時間性) | 同時具足四相剎那，生滅相即(無時間性) |
| 九 | 能所斷證即離別 | 智、惑，心、理，體性各別 | 智外無惑，智與真如不二 |
| 十 | 佛身無為有為別 | 如來四智，自他受用，皆由種子而生，是有為無漏 | 色心即是法性，佛之色心，皆無為常住(非四相所遷) |

[①]《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，CBETA, T35, no.1735, p.511
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 7，CBETA, T36, no.1736, p.54

[②] 釋正持《澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異》，《大專學生佛學論文集》，台北華嚴蓮社 2011 年，P.49-72

## （三）五教闡釋

法藏圓寂之後，其弟子慧苑法師繼續法藏未完成的《華嚴經略疏》而成《續華嚴經略疏刊定記》[①]，然在判教方面慧苑更認同天臺判教觀點，從而背離師說，於法藏五教之外別立“四教”之說，并改華嚴“十玄門”為十種德相和十種業用的兩重十玄門。澄觀大師於《疏鈔》中辨析慧苑新說而予以辯駁，澄清了一樁華嚴宗內部的學術爭論，重新恢復了法藏五教十玄門義在華嚴宗中的正統地位，被認為是華嚴宗史上重振華嚴宗學派的重大貢獻。

澄觀對五教的解釋，與法藏《探玄記》所述大致相同，從“以義分教”和“約所說法相”分兩方面來敘說，但對於法藏五教論述中的幾個問題有進一步的澄清。

**1、關於“始教”的問題：“相始教”與“空始教”**

前述法藏的始教解釋中，有時以般若中觀論說，有時以法相唯識論說，澄觀在《隨疏演義鈔》中明確把二者都判入始教之中，認為始教是合《解深密經》“三時教”中的第二、第三時得來，因為二者都沒有盡大乘究极之理。《演義鈔》中云：

> 謂何名初教？復稱分耶？由合二、三兩時，皆未盡理故。言未盡者，第二時中但明於空，空即初門；第三時中定有三乘隱於一極，故初教名並從《深密》二時以得。云何空為初門？《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。……若爾彼第三時既不明空，何得名初？以未顯一極故，特由此義加分教名，故云有不成佛，故名為分。[②]

《解深密經》第二時般若空教未盡理的依據是《法鼓經》中以空門為始，以不空門（性宗）為終；那麼第三時唯識教（有宗）既然并不是說“空”，為什麼也判為始教呢？這是因為唯識五種性說言一闡提和定性二乘不能成佛，只有部分有情能夠成佛，這未能顯出一切眾生皆能成佛的大乘究極之理，因為稱為分教。

**2、關於“頓教”的問題：辯駁慧苑詰難公案**

法藏五教中“頓教”是受詰難較多的，法藏入室弟子慧苑即認為法藏五教实是基於天台化法四教上增入“頓教”而成,而且慧苑認為把頓教增入教判的義理邏輯存在問題，因此認為法藏五教之判不合理，并依《寶性論》另立“四教判”[③]，

---

[①]《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no.221, p.570

[②]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 8：CBETA, T36, no.1736, p.61

[③] 慧苑《續華嚴經略疏刊定記》卷 1：“初迷真異執教，當彼凡夫；二真一分半教，當彼聲聞及辟支佛；三真一分滿教，當彼初心菩薩；四真具分滿教，當彼識如來藏之根器。”CBETA, X03, no.221, p.581

可謂是背離師說。澄觀對慧苑的觀點予以辯駁批評，重新確立華嚴五教的正統地位。

慧苑認為：“法藏五教中立‘頓教’，既引《思益經》云‘得諸法正性者等’及《楞伽經》云‘無所有何次’等；又云‘呵教勸離，毀相泯心’，乃至云‘如《淨名》嘿’等者，當知這些都屬於亡言詮顯理，既是亡言詮，又怎麼能立為能詮之教呢？若亡言詮是教，所詮是何理呢？如果說能詮之教是离言而與真如之理沒有區別，那麼終教、圓教二教難道不也是離言嘛！如果說‘頓’即是指離言，（那終教、圓教中皆有離言），又如何能建立五教呢？如果說雖然能詮是離言但又不得不說，那麼終教、圓教二者也應該稱為頓教，因為都是離言但又不得不說。…所以，此所立頓教，僅只是其他教判所詮的離言法性，而不是能詮之教。”[①]

慧苑對“頓教”理解的核心是，頓教只是“所詮的離言法性，而不是能詮之教”，而僅憑離言法性之所詮無法立為單獨一類教法；這樣，能詮沒有，所詮無法立教，依能詮所詮兩方面立頓教皆不能成立，慧苑實際上全面否定了“頓教”安立的合理性。客觀說，慧苑的判教觀點具有獨特的理論意義，堅持了義理上的邏輯一致性，他也由此提出了新的四教判，嚴格按照“依所诠法性以显能诠差别，谓有全显全隐，分显分隐，以立四教”；但問題也恰恰出在他對“頓教”是“所詮的離言法性”的理解其實存在重大偏差，使得他實際上并沒能真正理解法藏安立“頓教”的真義。

那麼，澄觀是如何回應慧苑的詰難呢？《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》中關於五教部分的“解妨難”論述中說：

> “頓詮此理，故名頓教。天臺所以不立者，以四教中皆有一絕言故；今乃開者，頓顯絕言，別為一類離念機故，即順禪宗。”
>
> “今頓說理，豈非能詮？夫能詮教，皆從所詮以立。…豈以所詮是理，不許能詮為教耶！”
>
> “若全同天臺何以別立？有少異故所以加之。天臺四教皆有絕言，四教分之，故不立頓。賢首意云天臺四教絕言，並令亡筌會旨，今欲頓詮言絕之理，別為一類之機；不有此門，逗機不足，即順禪宗者，達摩以心傳心，正是斯教；若不指一言以直說，即心是佛何由可傳！故寄無言以言，直詮

[①]《續華嚴經略疏刊定記》卷 1，CBETA, X03, no.221, p.581

絕言之理，教亦明矣。故南北宗禪，不出頓教也。”[①]

“解妨難”論述中，澄觀對慧苑的辯駁回答其實僅只是作了些被動性的簡略回應，并沒有直接辯駁慧苑提出的核心觀點。主要有兩點：一是，澄觀重申判教是要判攝佛所說一代時教之全體，從這個角度來說，達摩所傳禪宗作為一類離念絕言頓顯的特別禪派，在判教中當然應該有所顯示，這也與當時禪宗興起的形勢是相應的。天臺四教中皆有絕言，法藏別開頓教，正是為了“順禪宗”一類根機。二是，至於慧苑所說的能詮所詮不能成立的問題，澄觀解釋說：既然能夠達於頓顯之理，當然即有能詮之教，怎能僅承認有所詮之理而不承認有能詮之教呢！

實際上，慧苑提出的問題應該從華嚴五教立意的整體思路來考察。華嚴宗教理的一個最大特點是從理事（法性與法相）兩方面對舉的角度論述所詮義理，其對於五教建立的闡釋也不例外。《探玄記》和《疏鈔》中依所诠義理而显五教差别：

初小乘，法相有七十五法，識唯有六。所說不盡法原，多起異諍。如小乘諸部經論說。

二始教中，廣說法相，小說真性。所立百法，決擇分明，故無違諍。所說八識，唯是生滅，法相名數，多同小乘，固非究竟玄妙之說。如《瑜伽》、《雜集》等說。

三終教中，少說法相，廣說真性，以會事從理故。所立八識，通如來藏隨緣成立，具生滅不生滅，亦不論百法，名數不廣。又不同小，亦無多門。如《楞伽》等經、《寶性》等論說。

四頓教中，總不說法相，唯辯真性。亦無八識差別之相。一切所有，唯是妄想。一切法實，唯是絕言。呵教勸離，毀相泯心。生心即妄，不生即佛。亦無佛無不佛，無生無不生。如《淨名》默住顯不二等是其意也。

五圓教中，所說唯是無盡法界。性海圓融，緣起無礙。相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡，十十法門，各稱法界。[②]

華嚴五教所詮的差別系依法相與真性(事與理) 及二者的相互關係而成立，其五教判中，各教所詮的區別其實非常清楚：

---

[①]《隨疏演義鈔》卷 8：CBETA, T36, no.1736, p.61

[②]《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA, T35, no. 1733, p.116。 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，CBETA, T35, no.1735, p.513。 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA, T36, no.1736, p.62.

小乘教中隱於法性，唯以諸法自性差別為所詮。
始教廣說法相，少說法性。
終教廣說法性，少說法相。
頓教隱于諸法自性差別，唯以平等法性為所詮。
圓教理事兼說，以法及法性俱無礙無盡為所詮。[①]

由此可見，在華嚴五教判中，每一教都包含了法相與法性（事與理）兩方面內容；進而，華嚴五教次第的淺深，其實是依華嚴理事觀的觀行次第而立，這時，五教的每一教都是這個觀行次第的一個環節。因此，頓教的安立意義要從“終教→頓教→圓教”的觀行次第和義理差別中來闡釋。從這個角度，討論兩點：

第一，五教的所詮，儘管其中心都是“離言法性”，但五教的所詮實際上都包含法性與法相（理與事）兩個方面，只不過頓教的所詮集中在“離言法性”上。五教的所詮差別，小乘以諸法差別義為所詮，始教以法與法性差別義為所詮，終教以法與法性融通義為所詮，頓教唯以離言法性無差別義為所詮，圓教以法與法性俱無礙無盡為所詮。但是，並不能以終教、圓教所詮的離言法性與頓教沒有任何區別而說頓教不能成立，因為，諸教的所詮除了離言法性之外，還有各自與法相的關係部分；即使是小教、始教的所詮也有一分離言法性，但諸教所詮與法相的關係各不相同。慧苑提出的詰難其實都是基於諸教，尤其是終、頓、圓三教，之所詮唯在“離言法性”這個錯誤理解而提出的，如此則頓教实无自身独特的能诠所诠，也就會造成教判的混淆之失。

第二，對於終教與頓教的關係，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》中說：“《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。就依言中，約始、終二教說空不空二真如也。”[②] 終教和頓教雖然都以離言法性真如為所詮，但頓教門所顯示的離言真如，漸教門（包括始教和終教）所詮的是依言真如。依言之終教門，通過法相與法性之間的理事無礙、融通相即的雙顯關係來闡釋真如法性；而離言之頓教門，則通過法性與法相之雙泯而頓顯真如法性。故《隨疏演義鈔》中說：“前諸菩薩假言顯理，後二大士以無言顯理。言與不言雙亡，皆真不二矣。”[③]其義理闡釋同時著眼於理事兩個方面，正反映出了華嚴教理的獨特之處。

又對於華嚴之頓教與天臺之絕言二者的比較，吳可為認為：“華嚴頓教之判，

---

[①] 採用了吳可為的觀點，見氏著《華嚴判教理論辨異》，《閩南佛學》（第四輯），2008 年。
[②]《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：CBETA, T45, no.1866, p.481
[③]《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA, T36, no.1736, p.68

與天臺之絕言，既有聯繫又有區別，而其於天臺化法所開之頓教，則更是名同而義異。華嚴五教判決非是將天臺化儀之頓攝入化法判教中。天臺之頓教，系頓說直說之頓，依說法形式及所對根機之區別而立；華嚴之頓教，系頓顯頓成之頓，依能詮教法及所詮教理之區別以立。蓋華嚴之頓教，有頓顯佛境、頓成佛果之義(《維摩》云“一切眾生，即菩提相”)，而此頓教中，能詮之所以有頓顯之益，正以其所詮有頓成之性。天臺之頓教，相對於漸說而立；華嚴之頓，則相對於差別而立，以若頓入真實法性，則一切階位差別相泯然不現(《楞伽》云“無所有何次”)。顯然，華嚴天臺二宗所開頓教，其意義實有本質上的不同。”[①]

此外，還應當指出的是，華嚴之頓教與天臺之絕言，雖然可以比較，但二者并不是一個問題。把華嚴之頓教對應與天臺之絕言其實是一種誤讀，但即使說華嚴之頓教在義理上不同於天臺之絕言，也並不意味着頓教在五教中就不能成立。慧苑的觀點實際上是從天臺化法四教、化儀四教的判教思路來看待華嚴五教，不自覺的把“頓教”視為化儀四教所攝，順着天臺宗的思路來看華嚴頓教，而不是從華嚴的判教思路來理解，所以才會得出“頓教”不能成立的不合理結論來。

**3、關於“圓教”的問題：華嚴之圓與天臺之圓**

華嚴宗以本宗的特別義理——“事事無礙”和“十玄門”來闡釋圓教義，這是華嚴五教判中的精奧之處。澄觀《隨疏演義鈔》論云：

> 華嚴之圓，是頓中之圓；法華之圓，是漸中之圓。漸頓之儀，二經則異；圓教化法，二經不殊。…由此亦謂華嚴名為頓頓，法華名為漸頓，以是頓儀中圓頓、漸儀中圓頓故。[②]
>
> 大乘之中有多差別：一直顯一乘，如華嚴；二開權顯實，如法華。[③]

此中涉及諸多理論問題，如一乘與三乘、同教與別教、圓教與頓教始教以及華嚴判教與天臺判教等關係的義理辨析，內容複雜，學者們對此也做過較多研究，限於篇幅，此不展開，引兩段研究觀點以見其大略。

太虛大師認為：“天台以法華為純圓，判華嚴為兼別之圓。意謂華嚴是與二乘對立不能融三乘都歸於圓，所以它是不澈底的兼別明圓；法華能會三歸一，無小大之對立，才算是純圓。賢首則判法華為同圓，華嚴為別圓。意謂華嚴是佛之根

---

① 吳可為《華嚴判教理論辨異》,《閩南佛學》(第四輯)，2008 年。
② 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 7，CBETA, T36, no.1736, p.56
③ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 9，CBETA, T36, no.1736, p.69

本法，餘法都是從此生起的，法華是經漸偏之後而會歸於圓，歸圓才同華嚴，故唯華嚴為特別的圓教。若以根本法輪和攝末歸本法輪來看，可以作這樣的說法：若從佛果的自證法界說，則以華嚴為最圓；若自如來對法界一切眾生的化他大用上說，則以法華為最圓暢。”[①] 如下表[②]：

華嚴天臺判教比較表

<table>
<tr><td colspan="4">華嚴宗</td><td colspan="3">天臺宗</td></tr>
<tr><td colspan="2">教　判</td><td>教　派</td><td>義　理</td><td>教　判</td><td>教　派</td><td>義　理</td></tr>
<tr><td colspan="2">小教</td><td>小乘</td><td>唯事</td><td>三藏教</td><td>小乘</td><td>唯事</td></tr>
<tr><td rowspan="2">始教</td><td>空始</td><td>中觀</td><td>會事以入理</td><td>通教</td><td>中觀</td><td>會事以入理</td></tr>
<tr><td>相始</td><td>唯識</td><td>依理以起事</td><td rowspan="3">別教</td><td rowspan="3">方等（含攝唯识與如來藏）</td><td rowspan="3">事廣而理但</td></tr>
<tr><td colspan="2">終教</td><td>如來藏</td><td>理圓：依言真如</td></tr>
<tr><td colspan="2">頓教</td><td>如來藏</td><td>理絶：離言真如</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">圓教</td><td>法華（同教一乘）</td><td>同圓：開權顯實</td><td rowspan="2">圓教</td><td>華嚴</td><td>兼圓:圓而兼別</td></tr>
<tr><td>華嚴（別教一乘）</td><td>別圓：理事俱圓</td><td>法華</td><td>妙圓:唯妙唯圓</td></tr>
</table>

## 4、華嚴五教判攝的根本闡釋：《華嚴五教止觀》及法界觀

事實上，天臺宗判教在邏輯上已經很嚴密了，但華嚴宗祖師為什麼非要重新判攝為五教呢？這也引起了後來天臺宗學者乃至華嚴宗內部慧苑的批評。固然可說有要含攝唯識、禪宗的理由，但如果從禪觀的角度來看這個問題，就會發覺答案其實很簡單，華嚴宗判教的最根本依據應該是禪觀之觀行次第，本質上是依禪觀次第而分類判攝諸教。進而，華嚴五教判攝從根本上說，與《華嚴五教止觀》中所列的五種華嚴止觀法門有根本性的關係，《華嚴五教止觀》才是華嚴五教判的根本出發點。

而在理論上，其根本依據是從理事四法界的圓融次第而來，與四法界的論述次第是一致的，由此華嚴五教判在區別終教、頓教、圓教方面比天臺四教更加細密，在含攝唯識宗、禪宗方面也更為顯明。澄觀大師進而以一心統攝四法界闡釋五教。見下表：

---

[①]《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編　法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2809

[②] 見吳可為《華嚴判教理論辨異》，《閩南佛學》（第四輯），2008 年。

華嚴五教義理闡釋表

| 教判 | 觀行：五教止觀[①] | 義理：一心法界，別為五教[②] |
|---|---|---|
| 小乘教 | 法有我無門 | 第一聲聞教：假說一心。二乘之人，實有外境，不了唯心。縱聞一心，但謂真諦之一心；縱云外法由心轉變，亦不得言境即是一心。…此即有宗，依十二處起執，心境俱有，故言假說一心。 |
| 大乘始教 | 生即無生門（能所歷然）[③] | 第二大乘權教：明異熟阿賴耶識名為一心。簡無外境，故說一心。於中分三：一相見俱存故說一心，二攝相歸見故說一心，三攝所歸王說一心。 |
| 大乘終教 | 事理圓融門（能所無二） | 第三大乘實教：明如來藏藏識唯是一心。理無二故，故說一心。於中二門：一攝前七識歸於藏識故說一心，謂前七轉識皆是本識差別功能，無有別體；二總攝染淨歸如來藏故說一心，謂如來藏舉體隨緣，成辨諸事，而其自性本不生滅。是故一心二諦皆無障礙，性淨隨染，舉體成俗，即生滅門；染性常淨，即真如門。 |
| 大乘頓教 | 語觀雙絕門（能所俱泯） | 泯絕染淨，故說一心。謂清淨本心本無染淨，對妄想垢假說為淨。妄既本空，淨相亦盡，唯本覺心清淨顯現。 |
| 一乘圓教 | 華嚴三昧門（存亡無礙，舉一全收） | 總該萬有，即是一心。則唯是法界性海圓融緣起無礙全真心顯現。謂未知心絕諸相，令悟相盡唯心；然見觸事皆心，方了究竟心性。於中有三：一融事相入故說一心。二融事相即故說一心，三帝網無盡故說一心。 |

對於五教的闡釋，由四法界之圓融次第，進而融會唯識，總以一心論說之不同而辨析五教，其義理解釋具有明顯的融會唯識與華嚴法界觀的特點，這也使得華嚴法界觀的義理解釋更加細密了。又表中《五教止觀》第二門“生即無生門”是以般若中觀之“空始教”論說，而在義理闡釋中則以“相始教”論說，此可見華嚴五教中始終存在兩種義理的始教。如果單從義理融會次第的角度來分教，應該把兩種始教分開而安立為六教，但為什麼卻顯得有些“糾結”地把中觀、唯識之空有二宗都判為始教呢？比較合理的解釋是，為了使得五教與五種止觀次第相對應，也就是說，是判教依循止觀之意，而不是相反。順此思路也可以推論，《五教止觀》觀行次第的出現應當早於五教判教，應當在五教之前。這更增強了《五教止觀》為五教判的根本依據的合理性。

---

[①]《華嚴五教止觀》卷 1，CBETA, T45, no. 1867, p. 509

[②]《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, no. 229, p. 245

[③] 見《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, no. 229, p. 247

總之，賢首大師判教雖然看似與天臺差別較小，但卻是一個涵攝性非常強的判教，中正大氣，沒有陷入枝節中，因此澄觀大師極力重新恢復，並以五法界理事觀給予完備的內在理論解釋。作為法藏弟子的慧苑法師，其在《刊定記》中，隱示法藏的五教說是由天臺的判教系統轉變而來，從華嚴義理來講，這顯然沒有真正理解法藏判教之深意，沒有理解華嚴判教的內在特點。因此，說華嚴五教判承轉於天臺四教，實為誤讀。

### （四）略說十宗

華嚴判教，以義分為五教，以理分為十宗。其分宗依據，乃是在唯識八宗基礎上發展而來。唯識宗窺基大師在《大乘百法明门论解》中立“八宗”之说：

> 總一代聖教淺深為次，分而為八：一我法俱有宗，二法有我無宗，三法無去來宗，四現通假實宗，五俗妄真實宗，六諸法但名宗，七勝義俱空宗，八應理圓實宗。[①]

窺基所立八宗，前四宗唯為小乘；五、六兩宗通於大小乘，七、八兩宗唯為大乘。法藏依此立十宗，前六宗直接採用窺基所立，對應小乘教；第七宗以下按照華嚴五教觀點另立四宗，其中七八兩宗名稱改變，含義相同；九、十兩宗則是新立，合為十宗。澄觀依循法藏十宗，然第七至第十宗四宗重新立名，而最大的不同是把對應於“終教”、“頓教”的第八、九宗次序對換，從而把五教與十宗的對應關係改為“始教、頓教、終教、圓教”的次序。如下表[②]：

---

① 窺基《大乘百法明門論解》卷 1，CBETA, T44, no.1836, p.46

② 又本表也參考了釋正持《澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異》,《大專學生佛學論文集》，台北華嚴蓮社 2011 年，P.61

十宗對比表

<table>
<tr><td colspan="3">法藏</td><td colspan="4">澄觀</td><td>唯識學</td></tr>
<tr><td>十宗</td><td colspan="2">五教</td><td>十宗</td><td colspan="2">五教</td><td>四法界</td><td>八宗</td></tr>
<tr><td>我法俱有宗</td><td colspan="2" rowspan="5">小乘教</td><td>我法俱有宗</td><td colspan="2" rowspan="4">小乘教</td><td rowspan="6">多分說事法界，少分說理法界。理事俱有。</td><td>我法俱有宗</td></tr>
<tr><td>法有我無宗</td><td>法有我無宗</td><td>法有我無宗</td></tr>
<tr><td>法無去來宗</td><td>法無去來宗</td><td>法無去來宗</td></tr>
<tr><td>現通假實宗</td><td>現通假實宗</td><td>現通假實宗</td></tr>
<tr><td>俗妄真實宗</td><td>俗妄真實宗</td><td rowspan="2">小乘教</td><td rowspan="2">分通大乘</td><td>俗妄真實宗</td></tr>
<tr><td>諸法但名宗</td><td>小乘教</td><td>分通大乘</td><td>諸法但名宗</td><td>諸法但名宗</td></tr>
<tr><td>一切皆空宗</td><td colspan="2">始教</td><td>三性空有宗</td><td colspan="2">始教</td><td>勝義俱空宗</td></tr>
<tr><td>真德不空宗</td><td colspan="2">終教</td><td>真空絕相宗</td><td colspan="2">頓教</td><td>顯理法界，理事雙絕。</td><td>應理圓實宗</td></tr>
<tr><td>相想俱絕宗</td><td colspan="2">頓教</td><td>空有無礙宗</td><td colspan="2">終教</td><td>理事無礙</td><td></td></tr>
<tr><td>圓明具德宗</td><td colspan="2">圓教</td><td>圓融具德宗</td><td colspan="2">圓教</td><td>事事無礙</td><td></td></tr>
</table>

1、法藏所立十宗其實只是在唯識八宗之上另加對應“頓、圓”二教的二宗，前八宗可以說是基本相同。第七宗同於唯識“勝義俱空宗”，是以般若中觀說“始教”，屬於空始教。第八宗基本上同於唯識“應理圓實宗”，以“真德不空宗”對應“終教”，實際上把唯識有宗和性宗都包含了在內，華嚴判教中的“始教終教糾結”又一次表現了出來。另立“相想俱絕宗”、“圓明具德宗”二宗以體現華嚴宗“頓、圓”二教的義理特質。

2、澄觀則是改造唯識的后二宗為四宗，以體現華嚴宗理事觀的義理特質。第七宗改以唯識“三性空有宗”，屬於相始教，不同於法藏以空始教來說始教。又論說后四宗：“七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。又七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教”[①]。但是，這個論說與前述澄觀對於華嚴五教的義理解釋邏輯明顯不一致，而且把“頓教”解釋為“無相教”似乎又回到了慧苑以頓教為“所詮僅離言法性”的觀點上，在教判和義理上都令人不解，憑添疑惑。《疏鈔》中說了這樣安立的義理解釋：

> 又第七亦名二諦俱有宗，謂勝義真實故不無世俗，因果不失故是有，如《深密》、《瑜伽》等。第八亦名二諦雙絕宗，謂勝義離相故，非有世俗、緣生如幻故是無，如《掌珍》頌云‘真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，

[①]《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 521

不起似空華’等，即《般若》、《三論》中一分之義。九二諦無礙宗，如《維摩》、《法華》等，義如前顯。[①]

這裡的“二諦”即是華嚴“理事”之義，以第七宗為“二諦俱有”（理事俱有），第八宗為“二諦雙絕”（理事雙絶），第九宗為“二諦無礙”（理事無礙），為了與華嚴四法界的理事觀行次第相對應而把原來的第八、第九二宗對換，但是把與“有相宗”對應的“無相宗”解釋為“理事雙絶”，并放在“理事無礙”之前，這樣的解釋與前述華嚴宗“頓教”義理并不一致。因此，澄觀的這個解釋只能說是一時方便，其義理解釋尚有待於進一步抉擇。

## 三　李長者《論》之判教

相對於華嚴宗几經發展而成為嚴密綜合的判教體系來說，李長者的判教只是依經論而把一代時教判為特色顯明的十時十教十宗判教體系，成一家之言。詳見下表：

李長者十教十宗判教表

| 十時十教 | 十　宗 | 解　釋 |
|---|---|---|
| 第一時說小乘，純有教。 | 一小乘戒經，以情有為宗。 | 諸凡夫系著世法以為實有，隨于色塵作諸不善，以不善故墮於苦趣。還將有法轡勒彼心，以戒防護制諸不善，故名純有教。 |
| | 二《梵網》菩薩戒經，以情有及真俱示為宗。 | |
| 第二時說《般若》，破有明空教。 | 三《般若經》，以說空彰實為宗。 | 既說小乘實有，令成軌範制其身語意，得住善法，則說生空等觀。方說法空教，破彼系著，漸向法身。 |
| 第三時說《解深密經》，為和會空有明不空不有教。 | 四《解深密經》，以不空不有為宗。 | 為於前空有二教和會，令邊見者不滯空有二門，為不空不有教。為二乘人滅識證寂、住寂無知，為回彼故，寄說第九阿陀那識為純淨識。 |
| 第四時說《楞伽經》，明說假即真教。 | 五《楞伽經》，以五法三自性、八識二無我為宗。 | 直為大乘根堪之者，頓說第八業種之識，名為如來藏識。…直於無明業種以明智門，明與無明，其性不二。 |

[①]《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 521

| | | |
|---|---|---|
| 第五時說《維摩經》，明即俗恒真教。 | 六《維摩經》，以會融染淨二見、現不思議為宗。 | 破前四種教中菩薩聲聞染淨未亡，常欣出俗，即以淨名，身居俗士，明即俗恒真。…使令三乘之眾淨相心亡，出俗入纏，平等無礙，方明實德，為有實宗。 |
| 第六時說《法華經》，明引權歸實起信教。 | 七《法華經》，以會權就實為宗。 | 一切眾生無明諸惑皆從一切如來根本性淨普光明無中邊智之所生，皆有淨土穢土自佛他佛欣厭等諸邪見，不稱真障，引此三根令歸本智，故即以妙法蓮華，令知無明生死性本唯智，體性自無染，但迷悟不同，無有二性。以蓮華像之，引彼三根令歸本故。 |
| | 八《大集經》，以守護正法為宗。 | |
| 第七時說《涅槃經》，令諸三乘舍權向實教。 | 九《涅槃經》，以明佛性為宗。 | 明一切有情皆有佛性，如佛無異。…《涅槃經》是三乘中舍權就實、相盡見性之門，…其智境無有次第古今時也。 |
| 第八時說《華嚴經》，於剎那之際通攝十世圓融無始終前後通該教。 | 十《大方廣佛華嚴經》，以此經名根本佛乘為宗，又以因圓果滿、一多相徹、法界理事自在緣起無礙為宗。 | 佛實報果德性相圓周，…該括諸教諸行、世間境界一切行解。依本總作一時一際法門，本如是故。…出此法外，別生情量，總是權門，非究竟說。 |
| 第九共不共教。 | | 為說諸大乘經，人天三乘同聞，得益各別。…於一音法內自得人天、小乘、大乘、佛乘，自得道果，各各不同，見佛住劫受命長短，各自差別，而實如來性無造作、無生無滅。然以無作法性、無垢白淨之智，自體清淨，與一切眾生本來體同…如是佛共法共智共時共身共心共乘，以知見解脫各各不共故，言共不共教。 |
| 第十不共共教。 | | 《華嚴經》中，十方雲集諸來菩薩及佛國土所從來方不同各別，所共同聲說法，總同聞法，獲益能同能別；…同得聞毘盧遮那果德法門，具同具別自在。諸余三乘亦有如是不共共教。 |

1、“共不共、不共教”的概念是智儼在《五十要問答》中最早提出，李長者採用了這個概念，在論說第八時之後另立“第九共不共教”、“第十不共共教”兩教，實際上這是在前面八時教的基礎上又以“共”與“不共”總說教判，相當於華嚴宗註疏中的總說分教大意，其義與華嚴宗說“同教”、“別教”相類似。又立十宗，與十教之意大體相同，把佛所說的一代時教按照經教順序予以抉擇其義理次第，總以空有、性相、權實、真俗、智如以及共不共論其義理，而以三乘一乘論其教意。

2、相比華嚴宗的體系性判教、有其嚴密的義理抉擇及觀行內涵而言，李長者的判教似乎只是《新論》註疏中的一個“例行內容”，但他依然以圓滿的“十”數來判教立宗，保持了義理的鮮明特色；然而其判教內容尚只是初步抉擇，若詳細辨析同樣涉及空有、性相、權實以及三乘一乘等內容，此不詳論。

## 四　餘論

與印度大乘判教主要分為“空有”二宗以及中觀、唯識和如來藏三大系思想不同，中國佛教的判教思想歷來複雜，理論的融會程度很高，判教難度更大，這其中的原因是什麼呢？這裡做個簡略考察，嘗試提出一點看法：造成這個差別的原因，在於印度文化與中國文化的思維方式的不同。

印度佛教的思想核心可以概括為“假實”，義理辨析的重點是抉擇何者為“實”（真實、真如、空性等），何者為“假”（無常、如幻、妄執、假名等），去除、捨棄“假”的一邊，迴歸“實”的一邊，其義理抉擇，無論是二諦，還是三性，都是圍繞這個問題展開。

但中國文化的思維方式與此不同，其思想核心可以概括為“中道”，其義理辨析的重點毋寧說是要同時成立兩邊，并於兩邊之間抉擇出中道。雖然印度佛教也抉擇“中道”，但其“中道”往往是在去除了“假”之後才達到的“中道”；而中國文化抉擇中道是在同時安立兩邊的基礎上抉擇“中道”，故其“中道”往往是在圓融兩邊之後達到的。因為要同時觀照兩邊，所以往往表現出更多的“妙有”思維和強烈的“融會”特點。

太虛大師有論說：“比如說石頭的堅和白，堅是看不見的，白是看得到的。在理論上白是一概念，堅也是一概念，在概念上是可分離的；但事實上的白石是堅白不離的，若離白或堅便不是白石了。所以理論上儘管你說白不是堅也好，說堅不是白也好，事實上只有一塊白石！圭峰（宗密）曾詰性空論者：‘你說一切皆空，能夠了知空的是個什麼？’這意思說：在抽象的理論上，儘管你說空，但在具體

的事實親證上，不見得全是空，那證空的無分別智是不能抹煞的。儘可說知性亦空，但終不是冥然罔覺，而是知空空知的如如相應。”[①] 這段論說非常典型的反映了中國文化思維方式更偏向於“妙有”這一邊的特點。所以，在華嚴判教中，其義理核心是從“理”（空）和“事”（有）兩邊的關係來同時抉擇辨析，因此才表現為高度融會的思想特質。

[①]《太虛大師全書》精第 15 冊，《第七編　法界圓覺學》之《聽講五教儀拾零》，p.2808

## 參考文獻：

1、智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》5 卷
2、法藏《華嚴經探玄記》20 卷
3、法藏《華嚴經傳記》5 卷
4、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》60 卷
5、澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》90 卷
6、澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》80 卷
7、澄觀《貞元新譯華嚴經疏》(《華嚴經行願品疏》) 10 卷
8、慧苑《續華嚴經略疏刊定記》13 卷
9、李通玄《新華嚴經論》40 卷
10、唐志寧會集《華嚴經合論》120 卷
11、宋戒環集《大方廣佛華嚴經要解》1 卷
12、清道沛會集《大方廣佛華嚴經疏論纂要》120 卷
13、杜順《華嚴五教止觀》1 卷
14、智儼《華嚴一乘十玄門》1 卷
15、智儼《華嚴五十要問答》1 卷
16、法藏《華嚴一乘教義分齊章》4 卷
17、法藏《華嚴經義海百門》1 卷
18、法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》1 卷
19、澄觀《大華嚴經略策》1 卷
20、澄觀《新譯華嚴經七處九會頌釋章》1 卷
21、澄觀《三聖圓融觀門》1 卷
22、澄觀《華嚴法界玄鏡》2 卷
23、宗密《原人論》1 卷
24、李通玄《略釋新華嚴經修行次第決疑論》4 卷
25、李通玄《解迷顯智成悲十明論》1 卷
26、李通玄《華嚴經中卷大意略敘》1 卷
27、明李贄集《華嚴經合論簡要》4 卷
28、明方澤纂《華嚴經合論纂要》3 卷
29、宋贊寧《宋高僧傳》卷五、卷二十二
30、清續法《法界宗五祖略記》1 卷

31、續法集錄《賢首五教儀》1 卷

# 宗密會通主客體的方法論

四川省社科院 副研究員
向世山

## 摘　要

以《原人論》序言和第四章“會通本末”來分析宗密建構理論體系的方法論。首先，指出宗密方法論的特徵是“推萬法窮理盡性至於本源”，他特別關注源頭的追尋和每個步驟的分明。其次，宗密方法論的第二個特徵是“依內外教理推窮萬法”，顯示他思想家、哲學家的思維特色，吸納教內外諸家諸派的學說進入自己的體系。接著，對“會通本末”章做了細緻解析，著重關注宗密的思考的路數，指出其中蘊含了兩大“運動”：先是主體世界的逐步演化，再是客體世界的演化，這兩項運動都是以真心作為預設前提。最後是對宗密體系建構的特色與評價。其體系構建是以三條線並進互動：主體演進、客體進化、思想演進，構成了一個完美體系。在思想演進上，又將教內外諸家學說安排進去，包括元氣說、自然說、天命說、大道說。教內外學說都在主體世界和客體世界的演化的階梯上找到一個合適的位置。這是宗密方法論的最大特色，也是宗密運用華嚴宗圓融無礙思想的傑作。在歷史上，不僅要關注宗密諸宗會通的見解，還要重視他建構思想體系的成果。

**關鍵字：**宗密 會通 推究 體系

宗密是一個異數。不僅在中國佛教史上，放大到中國思想史的範圍，這個說法也能成立。宗密採取了迴異於中國人熟悉的方式，進行了自己的思想總結。這種總結大略方面說，有兩個工作：一是《禪源諸詮集》表露出來的對當時各派禪宗的“會通”研究；二是《華嚴原人論》所展現的對當時中國及其印度傳入的思想學說，尤其是儒釋道三家學說進行的“會通”的研究。但是，宗密似乎與時代格格不入：當時風推崇頓悟時，他更強調漸修；當眾僧高揚直覺時，他孜孜於步驟演繹；當禪僧貶斥語言文字時，他卻醉心於構建文字體系。這種與主流不同，導致宗密在歷史上獲得兩種聲音：讚揚與批評。宗密與時代的差異就在於他思維方式。從哲學上說，呈現出方法論上的相異。筆者曾於 1998 年發表過一篇探討宗密方法論的文章 。後續工作當是對宗密《華嚴原人論》的集中解析，但由於它事牽引，故遷延未及，甚為遺憾。此次借赴臺專研華嚴思想大會之際，重回華嚴領域，再析圭峰宗密的思想結構及其特色，供方家指正。本文即是聚焦於宗密《華嚴原人論》最後一章“會通本末”章，嘗試指出其中蘊含的多重“思路”，非常鮮明地表現了作者的思維方式的“知解”特色，同時也鮮明地展示了宗密的方法論：如何在主體、客體、認識分別演繹從而構建一座理論大廈。筆者認為，在具體見解上，由於時代局限性、門戶之見、個人偏好等制約，宗密的看法未必正確，但是宗密為了消弭紛爭、統一思想，而努力去構建一座相對完善的思想體系，是他的重心所在，而這項工作的意義在歷史上卻被忽略了，甚為可惜。而建構思想體系而發展出的方法論也被忽略了。以今日的眼光來看，宗密構建的思想體系及其方法論的生命力比他在諸教諸宗融合上的主張更具力量，更具思考價值。

## 一、宏願：推窮萬法，涵蓋內外

對宗密會通教內教外的工作，以前論者多言他對異同點的溝通，而忽略了宗密自己建構理論體系的用心。“數十年中，學無常師，博考內外”，這是宗密自況，但反推也可以說，宗密野心極大，他並不枯守家法，而是極盡可能地網絡教內教外諸家學說，窮盡各家旨趣，然後為自己的理論架構服務。這樣說，會通教內教外是手段，而建構自己的理論體系才是宗密平生所願。為什麼這樣說呢？因為作為佛子，他為教內爭執痛心；作為學者，他為三教糾紛難過；作為中國人，他要破除華梵見解歧異努力；作為子民，他要為“和諧社會”貢獻綿力；作為理論家，他要建立完美體系，“一統江湖”，消弭一切紛爭。其實，他的心跡，在《都序》、《原人論》中表露無遺。如果人們淡看宗密這份夙願，那才是真正辜負

了宗密的一片苦心悲腸。當然，這個理論架構在歷史上發生過多大作用，發生過多大影響，那是另外一個歷史餘緒問題。但宗密的宏圖大願不能在歷史長河中湮滅，應該發掘出來光顯千秋。相比較於後世的僧侶與學者，思維能力逐漸喪失，更遑論構建理論大廈？！相比較於後世只能斤斤計較於諸家學說某些觀點異同，尤其在“合一”風氣裹挾下，放棄自家的特點，哪還有宗密這種幾十年孜孜於“堪會”諸家的細密工夫？！在宗密眼中看來，一切學說都是研究的對象，即使是他聲明推重自家派別（荷澤宗、華嚴宗）的學說，他也有所修正，因為他要建構理論體系，要滿足建構理論體系的條件。這個理論體系模樣是什麼樣子呢？

**推究萬法。**

在宗密眼中，這個“萬法”不僅是教內教外的諸家諸派的學說見解，還包括森羅萬象的客觀世界，外在於人的客體。因此，宗密的體系才顯得宏大。

**推萬法窮理盡性至於本源。**

這就顯露出宗密思維方式與方法論的特質：“窮”“盡”“至”“本源”，這不僅是展露客體世界的演變過程，還將展示主體世界的演變過程，同時，又是主體認識主客體展開的過程，並搭建理論大廈的過程。

**依內外教理推窮萬法。**

宗密不是僵守門戶者，也不是偏執論者，更不是獨斷論者，而是秉承了諸佛菩薩慈悲心腸的僧伽，一個充滿人文關懷的思想者。因此，他不排斥教內各派說法和教外諸家見解，而是最大包容這些見解，因為這也是相對真理的顆粒。
以前論者對宗密的“會通”進行評價時，常常偏重於他歸納各家旨趣、比較異同的一面，而輕視或忽略了他的另一面，或許是他晚年最為看重的另一面，這就是“推究”“推窮”。“推”是建構體系的必備方法。對架構來說，無“推”不能成體系。對質料來說，有“推”才好安排妥當內外教理。“推”，就是哲學上所說的演繹。為什麼宗密將此篇著作定名為“原人論”，就是因為他做的工作就是“原”，這是“推”的另一種說法。他批評那些不究竟的學說時說：

於天地人物不能原之至源。

因此，從思考事物本源來說，“原”就是追溯，就是“推窮”。“天地”客體世界，“人物”主體世界，宗密的宏圖大願就是對主客體的本源都要追溯，在這裏建立理論大廈，建立消弭意見紛爭的原點。
那麼，宗密所謂“推窮”又具備什麼特質呢？

推究萬法，彰生起本末。

運用“推究”之法，彰顯主體、客體的生成演變。對於主客體來說，這是一個各個節點逐漸展開的過程，即歷史的過程。同時，對於體系來說，又是一個各個環節逐漸展開的過程，即邏輯的過程。在宗密看來，體系是否完美，即取決於這個歷史過程與邏輯過程能否匹配，描述是否名實一致。所以，宗密為他的理論體系構建了兩條線。這兩條線就相當於歷史與邏輯。

歷史這條線，宗密如此說：

初從淺至深，於習權教者，斥滯令通而極其本。

這是一個“宇宙生成”的過程，是宗密描述的世界圖景。同時把“習權教者”的主張放在適當的節點中，讓他們每個見解落在宇宙生成的鏈條中（滯），同時，在這個體系中佔有一個恰當的位置（通）。這條線構成了客體世界的運動，指向是“極其本”。邏輯這條線，宗密如此說：

後依了教，顯示展轉生起之義，會偏令圓而至於末（末即天地人物）。

這是一個“自洽的理論體系”，其他見解分別佔據各自適當的位置（偏），構成整個完美的體系（圓）。這條線的運動構成了主體世界，指向是“至於末”。本末之間的雙向演繹運動便構成了宗密整個的理論大廈，這個大廈就是宗密的思想，一種思維（認識）的結晶。這個體系有缺漏嗎？推窮過程達到絲絲入扣的程度了嗎？宗密很有信心地宣告：

故數十年中，學無常師，博考內外，以原自身，原之不已果得其本！

《原人論》就是宗密追溯（原）的文字表述。聯繫宗密一生，可以把“原”的歷程劃分成以下四個階段：

學習——解析（一切學說）——會通（各家淺深）——推窮（建立體系）

基於上，可以這樣說，“會通”是基礎，“推窮”是根本，建構完美體系是目的。

## 二、推窮主體：極其本，彰明節級

宗密依據自家學說譜系，把真性在理論體系中預設為前提。實際上即是形而上學上的本體論。更重要的是，他認為這與他本宗（華嚴宗和荷澤宗）有關。

真性雖為身本，生起蓋有因由，不可無端忽成身相。但緣前宗未了，所以節節斥之。

這就是主體世界的生成論。“節節斥之”包涵兩方面的意義：一是擇取諸家學說的要點，二是把這要點安排這生成過程之中。

初唯一真靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。眾生無始迷睡不自覺知。由隱覆故名如來藏，依如來藏故有生滅心相（自此方是第四教，亦同破此已生滅諸相）。

宗密認為，“初唯第五性教所說”，即揭示這個源頭（初）的是一乘顯性教，包涵了他的本宗見解，即華嚴宗和荷澤宗。這也是宗密這個體系的預設的前提。隨後做了一個二元論的說明。這個結構不陌生，《大乘起信論》早已使用過。“第四教”即是大乘破相教，相當於空宗的見解。他們認識到了本源的二元論結構：所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺、不覺二義。

這個二元結構論仍然沿襲《起信論》。第三法相教即大乘法相教。按宗密說法，是指唯識宗。他們認識達到的高度是：

依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識及所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。

再下來就是第二小乘教，最大特點是“我執”。

執此等故，遂見自他之殊，便成我執。執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我。嗔嫌違情諸境，恐相損惱。愚癡之情，展轉增長。

再下來是第一人天教的見解。最大特點是以善惡來解釋六道輪回的現象。

故殺盜等，心神乘此惡業，生於地獄、鬼、畜等中。複有怖此苦者，或性善者，行施戒等，心神乘此善業，運於中陰，入母胎中。

再下來，就是佛教外儒家、道家、道教的主張。在這一階段，宗密安排儒道來解釋人的由來以及人生種種差異現象。其中提到了儒道的三種見解：

稟氣受質（會彼所說，以氣為本），氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識。十月滿足，生來名人，即我等今者身心是也。故知身心各有其本，二類和合方成一人。天修羅等大同於此。然雖因引業，受得此身，複由滿業故，貴賤，貧富，壽夭，病健，盛衰，苦樂。謂前生敬慢為因，今感貴賤之果，乃至仁壽殺夭，施富慳貧，種種別報，不可具述。是以此身，或有無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭等者，皆是前生滿業已定。故今世不同所作，自然如然。外學者不知前世，但據目睹唯執自然。（會彼所說自然為本）。複有前生，少者修善，老而造惡，或少惡老善故。今世少小富貴而樂，老大貧賤而苦，或少貧苦老富貴等故。外學者不知，唯執否泰由於時運。（會彼所說皆由天命）。

在描述人（身心假合）是怎樣來的，宗密把元氣說、自然說、天命說都安排進來。元氣說承擔解釋人是如何來的。這也是中國本土的傳統說法。不過，宗密主張身心二元論，各有稟賦。肉體組織來自於氣，精神意識來自於心。但是，中國本土學說與外來佛教的說法最大的區別在於有沒有前世來生。所以，在解釋人生種種深刻差異時，宗密引進佛教的業力說。由於沒有前世觀念，儒道的自然說、天命說只能對一些人生簡單的現象給出解釋。在宗密眼中看來，儒道屬於迷執一檔。

## 三、推究客體：三才二分，至於末

前面宗密推究的節級是從淺至深。後面便是客體世界的推究，具有“展轉生起”的特徵。在這裏，更顯露出宗密是如何統合主客體世界，如何匹配物質（外境，色）與意識（心、識）的同步演進。

> **然所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。**

在這裏，宗密將中國本土學說與印度外來的真心說進行了統合，來解釋物質

與意識的起源。似乎表明宗密是二元論者。宗密不是，在究竟上，本源上，宗密堅持“萬法唯識”“唯識所變”的聯繫論者：

> 究實言之，心外的無別法。元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝。

“心”才是主宰，外境是賴耶識的相分所變。注意宗密的描述力圖精細而合理。這一進程遵循了分頭演繹：

> 從初一念業相，分為心、境之二。心既從細至粗，展轉妄計，乃至造業（如前敘列）。境亦從微至著，展轉變起乃至天地。

物質如何演變，意識如何進化，特別是如何產生的，既令人困惑又使人著迷，在人文科學和自然科學界至今無定論。而生於九世紀的唐朝僧人宗密卻癡迷於此，意圖給出最終解釋！他以佛教華嚴宗與荷澤宗的理論為根基，全撿全收，予以一攬子的解決計畫。“展轉”“細粗”“微著”等措辭，說明宗密很有“進化論”的見解。但佛教說法也有不給力的地方。所以，在描述外境演變過程中，宗密借用了緯書描繪宇宙起源的“五重運轉”說：

即彼始自太易，五重運轉，乃至太極，太極生兩儀。彼說“自然大道”，如此說“真性”。其實但是一念能變見分。彼雲“元氣”，如此“一念初動”，其實但是境界之相。

在這裏，宗密把儒道所說的“自然大道”“元氣”說法做了安排，並與佛法所說做了比較。引進緯書的說法，是為了理論的精細和體系的完美。這就為“原人”做了很好的鋪墊，客體世界的演進由主體推動，但主體世界又離不開客體的支撐，人就是主客體的結合體、物質與精神的合一：

> 業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合，成就人身。

作為佛教徒，宗密在解釋人的由來時，還是堅持傳統佛法觀點：動力因是業力。佛教徒認為，業力論是解釋人生差異現象最有力的工具。但是質料因就是氣、父、母，精神因就是業、識，五者聚集，人身誕生。人身與外境是二分的：

據此，則心識所變之境，乃成二分：一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即成天地山河國邑。

所以，以主觀主義或客觀主義來指責佛教說法，都不靠譜。相反，佛教徒是主客體關係主義者，不能割裂二者關係來立論。顯然，宗密是佛法的堅持者。正是由於有人了，主客體世界就如此明晰地二分，在於人是智能的靈物：

> 三才中，唯人靈者，由與心神合也！佛說內四大與外四大不同，正是此也。

佛教被稱為智慧的學說，不是偶然的。正是他們對世界、人、主客體關係有著透徹的體認。而中國本土傳統中，也有一種謳歌“人靈”的系統。在中國佛教中，似乎南禪宗的荷澤宗是這一傳統的繼承者，他們特別強調人先天本具的智能能力，這點與其它禪宗宗派構成了一個重大分歧，進而也造成修行上分道揚鑣。他們被後世禪僧打上“知解宗徒”的名號，一方面是表明禪宗主流發展的方向，另一方面顯示宗派高下。然而，宗密以自己的思維方式走到底，以自己一生來踐行靈慧，並在晚年展開另一思想歷程，即追溯靈慧的本源。《原人論》之末，宗密有寄望：

> 哀哉寡學，異執紛然！寄語道流，欲成佛者，必須洞明粗細本末，方能棄末歸本，返照心源。粗盡細除，靈性顯現。無法不達，名法報身。應現無窮，名化身佛。

但是，我們也可以從後來的歷史中看到，宗密的思想和所在的教派成了非主流，後來的主流思潮對宗密及其祖師見解都有異議。因為，強調“靈知”宗密入了另冊。不過，包括佛教在內的中國文化在後世都滑向低智化，宗密有靈當痛徹心扉。

## 四、建構：追原溯始與體系四維

宗密在《原人論》開篇就提出了一個原始的問題：

> 萬靈蠢蠢皆有其本，萬物芸芸各歸其根。未有無根本而有枝末者也？況三才中之最靈而無本源乎？

所以，宗密“原人”是一個回應，解答他心中的疑惑。對於佛教的品格來說，去追溯這類原始問題，應該屬於無益。就像“十四無記”所表明的那樣，它們對於解決人生痛苦來說過於飄渺了。但是，宗密很執著，花費幾十年工夫來解決這個原始問題。

似乎可以說，待在終南山圭峰構建自己思想體系的宗密與時代主流脫節了。大略可以概括一下：宗密的思維方式與禪宗主流不同，後者以直覺為手段，前者以知性為手段；後者以破斥語言文字為常態，前者以語言文字為仲介；後者以心為主體，前者以靈知為主體；後者追求頓悟，前者偏重漸悟；後者摒棄體系為正當，前者建構體系為目標；後者強調個體與當下，前者關注普適與共行。從宗密文章中可看出，他思維敏銳，理解精准，文章說理，關注推演，在“會通本末”章確實有傑出表現。

上述分析還顯示出宗密具有一種思維主體的傾向，他力圖把四者的演進路線統一到一個“具有等差的邏輯框架”內，這四者就是：

一是客觀世界的演進，由粗糙到分化；

二是主觀世界的演進，由粗鄙到精微；

三是各種學說的進步，由偏淺到究竟；

四是思考深度的演進，由粗放到精深。

四條線各自環節的演繹絲絲入扣，而四條線各個節點的對應也達到匹配適當。在《原人論》第四章中表現得淋漓盡致。這四者也是四維，支撐起宗密的思想體系。儘管在呈現上，或顯明，或隱晦，但它們共同描繪的是世界圖景，涵蓋客體世界的演變和主體世界的進化。建構了一個宏大的理論體系，包容客體世界的環節、主體世界的節級，還有思想認識的層進、諸家理論的淺深。宗密最有特色的是，在這個理論體系內，所有的見解（包括學派）都找得到自己的位置。在從淺至深的歷史演進途中，找得到自己；在從本至末的邏輯演進中，也能找到自己的落點。這一獨創性的構造很具匠心。又是宗密運用華嚴宗的圓融無礙的思想在這個體系上完美的呈現。

雖然宗密繼承了中國佛教教相判釋的經驗，但是，以一個主題來構建理論體系並做出判教似乎是宗密的創造。況且，在這個體系中，要儘量吸納所有印度、中國及其各家學說，並給出淺深評價，安排高低位置，構建自洽大廈，宗密的氣魄是宏大的，研究工作是細膩的。後世很重視宗密諸宗會通的學說見解，不時引證。可是，宗密創構思想體系卻沒有得到足夠的重視。從某種意義上說，宗密構

建哲學體系的工作更有原創性，更有價值，更值得高度評價。因為，中華民族建構自己哲學體系的人才少之又少，後世又流行犬儒主義與倫理守成主義，僧伽中勸善和經懺流水成了職業，原創思想退出歷史舞臺，思考本身被經驗代替，思考者被習俗的牢籠固化，兼具胸懷、視野、思辨、體系的人更是難有出世的。所以，宗密雄踞一流思想家之位更襯托了後代人才的凋零與思想的荒涼。

總之，宗密會通本末構建體系是劃時代壯舉，充分表現出他思想家的本色。從論議主題來說，價值非凡，至今不衰。從評判標準來看，高瞻遠矚，注重合理。從包容度來說，囊括內外，氣魄罕見。從評點來說，拿捏很准，分析到位。從境界來看，救濟時弊菩薩本色。從推窮過程來看，演繹嚴謹，層層推進。從見解鑲嵌來看，各得其所，名實相當。從思想體系來說，框架合理，首尾呼應。

誠然，宗密屬於上一個時代。下一個時代湧現的主題、思潮與特徵，已經迥然不同。因此，歷史的魅力與迷惑就在這裏，中國佛教的演進史已經由於巨大分歧構成了前後兩個不同的進程。只有在今日全球化、地球村的情景下，今人才能超越歷史的隔閡，思考更為宏大和艱深的問題。至此，宗密思想的價值才更為鮮明和珍貴。反思與超越，理之當然，勢之必然。

# 華嚴宗『人學』思想解讀
# ——以宗密《華嚴原人論》為中心

中國礦業大學哲學研究所 講師
胡可濤

## 摘　要

《華嚴原人論》是華嚴五祖宗密大師晚年的一部重要著作。它不僅是開啟三教融合思想的典範，而且也是華嚴「人學」思想的綱領性文獻。宗密認為儒、道對人的認識存在著「迷執」，不論是在宇宙觀、生命觀還是命運觀的論證上，都難以自圓其說，無法領悟生命之本原。至於佛教內部，宗密根據生命本原認識程度的深淺依次劃分為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教以及大乘顯性教。他認為前四者「偏淺」，雖然藉助「緣起論」以及「阿賴耶識」解釋人之本原，卻還是著於「相」。因為人、天二道，法、我二執以及阿賴耶識不過是「本覺真心」的變現之「相」。故而並非是對人的本原認識的究竟之論，屬於「佛不了義教」。宗密認為只有顯示「本覺真心」的一乘顯性教才真正洞悉人之本原，屬於「佛了義實教」。站在佛教的立場，他還對儒、道以及佛教內部的人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教的「人學」思想進行清理與會通，最終都融攝在一乘顯性教的教義之下。宗密的《華嚴原人論》不僅只是簡單地對華嚴教義的理論闡發，也融入了他對人生本原的認識和體驗以及尋找安身立命之道的追索。《華嚴原人論》，是宗密整合儒、道、釋「人學」思想的創新之作，是佛教中國化過程中重要的里程碑式著作。它不華嚴宗的入門之作，亦是全面了解中國傳統「人學」思想的重要理論藍本。

**關鍵詞：**宗密、原人論、人學、三教合一

佛教本為釋迦摩尼佛菩提樹下洞徹人生之終極意義而創立，故其「人學」思想淵源有自。佛教之所以「征服中國」，亦蓋因佛教之「人學」入人心也深，足以為當時處於顛沛流離、水深火熱之中的社會民眾提供有力的精神安慰與心靈勗勉。然而，伴隨著佛教勢力的壯大與發展，中國本土的知識分子一方面不自覺地接受了佛教之玄妙理論，另一方面又出於民族之自尊心之驅使，為了捍衛本土文化，卻走向了對佛教的排斥与抵制。尤其是佛教發展極為興盛的唐代，這種趨向已經非常明顯。最具典型性的事件即是有「手持文柄，高視寰海」之稱的文壇領袖韓愈上奏「諫迎佛骨表」事件。韓愈無非秉持儒家「夷夏之辨」的老調去貶抑佛教，虽然此举并未獲得成功，但是排佛的影響卻不脛而走，後來竟釀成「會昌法難」。

韓愈曾著《原人》一文，一共不足三百字，其旨無非闡明儒家道德主義立場的「人學」思想。他還在《原道》與《原性》中指責佛教只是追求個人心靈的解脫，逃避君臣父子等基本人倫關係下的社會責任。實際上，宗密著《華嚴原人論》可視為對韓愈一說的回應與反擊。韓愈與宗密的師傅澄觀過從甚密，韓愈曾為送行澄觀，賦詩一首，亦不掩飾他對佛教的成見：「浮屠西來何施為，擾擾四海爭奔馳。」[1]作為澄觀的弟子，宗密早年「少通儒書」[2]不可能不對韓愈的思想有所知曉。與韓愈堅定地捍衛儒家立場不同的是，宗密少年即精通儒學經典，並且也有著儒家式的「欲干世以活生靈」[3]的濟世情懷，然而儒家學說並沒有解決他的人生困惑，便轉而歸依佛教。宗密不僅出由儒入佛，亦由禪而入華嚴，知識視野極其開闊。《華嚴原人論》不僅是是宗密會通儒釋道的傑作，亦是其篤定華嚴妙義，闡明華嚴宗「人學」立場的綱領性文獻，有論者認為：「在宗密眾多的著述中，最能反映其學術思想、知識結構，代表其人生價值觀的，當數《華嚴原人論》一文。」[4]

「原人」，顧名思義，就是追尋人的本原，回答人從何處來，人到何處去以及人生的意義與價值何在等終極性問題。和刻版《續解〈華嚴原人論〉》序云：「此書之為論也，究覈人生本根。始於儒道二教，終於一乘顯性之教，其於內外也，周羅大小，指斥淺深，實可謂迷海之南鍼也。」[5]宗密的《華嚴原人論》

---

[1] 《全唐詩》，卷342，《送僧澄觀》。
[2] 贊寧《宋高僧傳》，卷六，《唐圭峰草堂寺宗密傳》。
[3] 贊寧《宋高僧傳》，卷六，《唐圭峰草堂寺宗密傳》。
[4] 桑大鵬，《三種〈華嚴〉及其經典闡釋研究》，華中師範大學出版社，2007年版。頁143。
[5] 冏鑑述，《續解〈華嚴原人論〉》，笹田藏版，明治19年，鍥原人論續解序。

聚焦於探討人生之本原，先破后立，最終彰顯華嚴「人學」之「道高一尺，魔高一丈」。茲以宗密《華嚴原人論》為「管」，窺華嚴宗「人學」思想之「一豹」。

## 一、儒、道「人學」思想之「迷執」

宗密深諳儒、道之學，以他之觀點，儒、道雖有系統之「人學」思想，然而由於本原處認識不夠通透，不足以提供人生之終極關懷，故而，此種「人學」思想是為「迷執」。在此，他主要採取駁論的形式，對儒道之人學本原論提出批評。在傳統文化視野中，本原論的追溯往往涉及到「性與天道」，即天（命）論與人性論。儒家強調的「性」主流是「性善」，「天」則為「道德之天」抑或為「價值之天」。道家強調的「性」主要指「自然性」亦可名之為「天性」，天則指「自然之天」。值得注意的是，儒道的人學思想在後來出現了一定程度的交融，按照董群先生的說法：「宗密講的儒道，既是指先秦的儒學、道家，也是唐代的儒學、道教，表面上著重於批評先秦時期的儒道，實際的指向是現實生活中的唐代的儒道。」[6]故而宗密將兩者放在一起進行：

> 儒、道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物。故愚智貴賤，貧富苦樂，皆稟於天，由於時命，故死後卻歸天地，復其虛無。[7]

這裡涉及到儒、道的宇宙觀、生命觀與命運觀。按照宗密的看法，儒、道的宇宙觀、生命觀與命運觀不講緣起、不說因緣，不明因果，故而不能通透地認識人生之本原。

首先，從宇宙觀而言，道家式的自然主義宇宙觀的問題在於——萬物在虛無中產生，又復歸於虛無。那麼，人的所作所為就變得毫無意義。而且，「天地不仁」，不以「愚智貴賤」理性地安排人們的命運，這就使人們到底對自己應該做什麼、不做什麼也會變得茫然。萬物不待因緣而順應自然而生，那麼石應生草，草應生人或者人生畜生，宇宙的秩序就會變得紊亂不堪。而且，既然一切從虛無之中產生，應順自然，那為什麼道家道教要汲汲于謀求長生，儒家則試

---

[6] 董群，《融合的宗教：圭峰宗密的佛學思想研究》，宗教文化出版社，2000版。頁54。
[7] 宗密，《華嚴原人論·斥迷執第一》。

圖通過「禮義」來實現個人修身以及社會規範的建構。顯然，如此又走向了與自然主義天道觀相悖的一面。

其次，從生命觀而言，按照儒、道的理論，生命是陰陽二氣交感而生，如果生命是從某種先天的元氣而產生的，那麼氣作為一種無形無相的物質存在於宇宙空間，它是宇宙萬事萬物化生的本原。《黃帝四經》載：「天氣通於肺，地氣通於嗌，風氣通於肝、雷氣通於心，穀氣通於脾、雨氣通於腎。六經為川，腸胃為海，九竅為水注之氣。」[8]氣不僅構成生命的本原，而且為生命提供滋養。甚至在儒家看來，人之賢愚與氣之清濁有著對應的關係。稟得清氣則為善，稟得濁氣則為惡。對此，宗密認為從沒有知覺、沒有思慮的「氣」中產生出具有智慧和德性的人來，這實在太過荒唐。

再次，從命運觀而言，儒道認為生死有命，富貴在天。宗密則認為如果富貴貧賤、吉凶禍福皆是天命所賦，一切都是被決定的。那麼人的所有行為不僅是不自主的，而且無需承擔任何責任。這顯然將人的價值置於一種可有可無的境地。

總之，儒、道的宇宙觀、生命觀、命運觀由於違背了緣起說，故而根本無從解釋宇宙起源、生命存在與人類命運之種種現象，存在著非常明顯的悖謬之處。佛、道只是「依身立行」，並沒有「究竟身之元由」。宗密雖然也肯定儒、道兩家的聖人周孔老莊一生勤於設教化民，但是由於不懂緣起因果，不能從根本上解釋和解決人的存在問題。換言之，儒道兩家包括韓愈的「人學」僅僅是「霧裡看花」、「隔靴搔癢」，並未能達到「直透本原」意義上的「原人」。

## 二、非華嚴諸宗「人學」思想之「迷執」

佛教「判教」之傳統源遠流長。遠之大眾部與上座部之分、大乘與小乘之別，近之佛教傳入中國之後，眾多高僧紛紛通過「判教」，確定學理的深淺高下，通常以之抬高自己信奉的體系，貶低其他的學說體系。華嚴三祖法藏曾歸納出 10 種代表性的判教學說，分別是菩提流支的「一音教」說、竺法護的「漸頓」說、光統律師的「漸、頓、圓三種教」說、大衍法師的「四宗教」說、護身法師的「五種教」說、耆闍法師的「六宗教」說、衡思禪師以及天台智者禪師的「四種教」說、江南慜法師的「二教」說、慈雲法師的「四乘教」說以及玄奘法師的「三法輪說」，而法藏則在此基礎上提出了「五教十宗」之說，其中「五

[8] 《黃帝內經·陰陽應象大論》。

教」說源自華嚴初祖杜順。

杜順在《華嚴五教止觀》中根據歷來佛法不同的禪悟境界以及理論言說的深淺分為五個層次：法有我無門（小乘教）、生即無生門（大乘始教）、事理圓融門（大乘終教）、語觀雙絕門（大乘頓教）、華嚴三味門（一乘圓教）。宗密明顯繼承了杜順以及法藏以來的判教理路，但是不同的是後者的本體論、認識論、方法論一體圓成，而後者則側重于認識論的層面探討「人」的本原。而且，宗密突破了佛教內部的判教，還走向了對儒、道的融攝。有學者認為：「宗密以前的判教都局限在佛教內部，以分判出權教和實教。而宗密則大膽地將儒道列入權教，再在佛教內部分判權實之教。這是宗密所獨創的詮釋和教判。」[9]從內容上看，宗密將佛教對人的本原的認識由淺入深細化為人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、大乘顯性教五種。其中人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教為「不了義教」，以「業」或者「阿賴耶識」為人生之本，但是也非「究竟之說」。細縷之：

**一、人天教：**宗密所說的「人天教」，大抵接近於世俗社會對佛教作庸俗化理解的以「因果報應」、「修身俟命」為核心觀念的宗教觀。他總結了人天教的特點：「說三世業報、善惡因果，謂造上品十惡，死墮地獄；中品惡鬼；下品畜生。故佛且類世五常之教，令持五戒，得免三途，生人道中；修上品十善，及施戒等，生六欲無；修四禪八定，生色界無色界天，故名人天教也。」10人天教是藉助三世業報、善惡因果論，以「業」即善惡之業來作為實現人生價值的根本。換言之，人所造就的善惡業力是輪迴六道的原動力。人在六道中所受之身以及系於此身的命運遭際全以其所造的善惡業力為根據。宗密認為人天教所說的業既可能為誰所造，也不可能為誰所受。既然如此，那麼，「業」就缺乏存在的理據，遑論作為人之本原。人天教的問題是「雖信業緣，不達身本。」[11]

**二、小乘教：**宗密認為小乘教「執身心為我」，并以之作為人之本原：「小乘教者，說形骸之色，思慮之心，從無始來，因緣力故，念念生滅，相續無窮，如水涓涓，如燈焰焰。身心假合，似一似常，凡愚不覺，執之為我。」[12] 根據佛教緣起論。「我」是由「四大」（地、水、風、火）以及「五蘊」（色、受、想、行、識）因緣和合而成，是一個假有的幻相。然而，我們卻往往把「我」當成

---

[9] 胡建明，《宗密思想綜合研究》，中國人民大學出版社，2013版，頁73。
[10] 《華嚴原人論·斥偏淺第二》。
[11] 《華嚴原人論·斥偏淺第二》。
[12] 《華嚴原人論·斥偏淺第二》。

「實有」，而有種種之執著，并因之貪、嗔、癡而產生種種之煩惱。既然「我」不可得，那麼將「我」作為人之本原也是枉然。

**三、大乘法相教：**唯識宗是大乘法相教的代表，其基本觀點是以阿賴耶識作為人的本原，具有一定的合理性。不生不滅的真心與生滅不已的妄相交織在一起，形成阿賴耶識[13]。此識有覺與不覺之二分，眾生因為不覺所以動念而造業生相，因為沒有覺悟此念是性空本無，眾生誤認為其實有而生執著：「所變之境既枉，能變之識豈真？若言一有一無者，則夢想與所見物應異，異則夢不是物，物不是夢，寤來夢滅，其物應在。又，物若非夢，應是真物；夢若非物，以何為相？故知夢時則夢想夢物，似能見所見之殊，據理則同一虛妄，都無所有。」[14]宗密通過「夢」來譬喻「阿賴耶識」以及所轉之境的虛妄，藉此亦證明以「阿賴耶識」作為人之本原亦不可能。

**四、大乘破相教：**三論宗是大乘破相教的代表，其基本觀點是萬法皆空，以「空」來說人的本原。大乘破相教認為眾生執迷不悟，導致「本覺真心」常被遮蔽，依「如來藏」而起生滅幻相，大乘破相教就是要破除對這種種假相的執著，所謂「破相入空」。宗密對此進行了駁斥：「今既心境皆空，未審依何妄現？故知此教但破執情，亦未明顯真靈之性，故《法鼓經》云：『一切空經，是有餘說。』《大品經》云『空是大乘之初門。』」[15]所謂「有餘說」并沒有把道理講盡；所謂「大乘之初門」，僅僅是大乘佛教的初步入門階段。如果人的本原是「空」，則「心境皆空」，那麼「知無者誰」？「依何現諸虛妄」？畢竟，世界還是存在虛妄事物的。顯然，「空」不能作為人之本原。

在梳理了人天教、小乘教、大乘教以及大乘破相教等「佛不了義教」的教義基礎上，宗密依次展開了對其各自「人學」思想的駁論，以此，他走向了對自己讚同的能夠「直透本原」的一乘顯性教「人學」思想的立論。

## 三、華嚴宗「人學」思想之「直透本原」

在宗密看來，只有「一乘顯性教」能夠直透人之本原，此教屬於「佛了義實教」，顯示著佛教最高的、最圓滿的真理。那麼什麼叫「一乘顯性教」呢？即：「是直顯如來真性，亦名法性。一切萬法皆是由此如來的真性所展現，一切萬

---

[13] 《大乘起信論》名之為「一心開二門」，即「真常心」中開出「真如門」與「生滅門」前者為「體」，後者為「相」，兩者相互交融，渾然一體。

[14] 《華嚴原人論·斥偏淺第二》。

[15] 《華嚴原人論·斥偏淺第二》。

法也皆入於此如來的真性，此一真性亦名法界性」。[16]一乘顯性教的基本教義是有情眾生，皆有「本覺真心」：

> 一乘顯性教說一切有情，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。從無始際，妄相翳之，不自覺之，但認凡質故，耽著結業受生死苦。大覺憫之，說一切皆空，又開示靈覺真心清淨全同諸佛。[17]

宗密認為眾生與佛在佛性上並沒有區別，本來就具有清淨的「本覺真心」。不過，佛的「本覺真心」或者「如來藏」、「靈知不昧之一心」始終是敞開的、澄明的。但是，對於眾生而言，「本覺真心」與「如來藏」「靈知不昧之一心」為妄念、妄心、妄情所遮蔽，故而亦帶來種種煩惱與不幸。同時，他根據眾生與佛同具「本覺真心」推導出如何回歸本源，實現一乘顯性教意義上的人生之價值：

> 我等多劫，未遇真宗，不解返回原身，但執虛妄之相，甘認凡下，或畜或人，今約至教原之，方覺本來是佛。故須行依佛行，心契佛心，返本還原，斷除凡智，損之又損，以至無為。自然應用恆沙，名之曰佛，當知迷誤同一真心。大哉妙門！[18]

原人者，不僅要認識人的本原，而且更要回歸人的本原，因為只有回歸人的本原，才能更好地實現人的價值。在這種理路的指引下，宗密主張「返回原身」、破除「虛妄之相」，那麼人們最終就可以達到涅槃境界，往登西天極樂世界。顯然，宗密的「人本」亦是「佛本」，兩者相即相用。

宗密雖然斥責人天教、小乘教、大乘教、大乘法相教、大乘破相教這四教，抬高大乘顯性教。但是，他認為它們的問題是偏淺，是認識的深度有差異，但是並非一無所用。這五教是一個由淺入深的整體，亦是佛教修行循序漸進的階梯，他說道：

---

[16] 聖嚴法師。《華嚴心詮—〈原人論〉考釋》，宗教文化出版社，2006年版。頁171。
[17] 《華嚴原人論·直顯真源第三》。
[18] 《華嚴原人論·直顯真源第三》。

> 然佛說前五教，或漸或頓，若有中下之機，則從淺至深，漸漸誘接。先說初教，令離惡住善；次說二三，令了染住淨；后說四五，破相顯性，會權歸實，依實教修乃至成佛。若上上根智則從本至末，謂初便依第五頓指一真心體。心體既顯，自覺一切皆是虛妄，令來空寂。但以迷故托真而起，須以悟真之智斷惡修善，息妄歸真，妄盡真圓，是名法身佛。[19]

宗密對一乘顯性教「人學」思想的闡發乎延續了竺道生「人人皆有佛性」、「一闡提皆可成佛」的「佛性自有論」以及禪宗六祖慧能「頓悟成佛」論的基本立場，接受了《圓覺經》以及禪宗菏澤神會的「靈知不昧之一心」的理論話語，甚至吸收了道家的「無為」主義方法論，並且加以了融合與創新，把華嚴宗教義拔到了一個嶄新的高度。

## 四、儒、釋、道三教「人學」思想之「會通本末」

雖然儒道有「迷執」的問題，人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教有「偏淺」的毛病，但是它們與「大乘顯性教」一樣，都是「正義」之論，並且「同出一源」。那麼，如何說這些不僅立場不同且教義不同的理論是「同出一源」呢？宗密開始了他的「會通本末」的嘗試，呂澂先生即認為：「宗密寫作《原人論》的目的，是想用佛家的學說，特別是佛教華嚴宗學說統攝一切學說。」[20]他依託作為「人學」思想最為圓滿的一乘顯性教，展開了對儒、道以及人天教、小乘教、大乘法相教以及大乘破相教會通與融合。

他首先將大乘破相教攝歸於一乘顯性教之下。他認為大乘破相教不理解《大乘起信論》所說的不生滅的真心以及生滅的妄想和合，此即為「阿賴耶識」。不生滅的真心與生滅的妄想息息相關，大乘破相教只是看到了生滅的妄想一面（「生滅門」），卻沒有注意到不滅的真心（「真如門」），不過破相教並非是否定「真心」，倘使加以會通，是可以與一乘顯性教保持一致的。阿賴耶識有覺與不覺之分，法相教只是說不覺，但是也包含真心覺義，故而可以與一乘顯性教會通。小乘教雖以愚癡之情作為人之本原，有「我執」之弊，可以大乘法相教對治之。人天教相信「造業」之說，但是卻「不達身本」，可以小乘教會通之。以

---

[19] 《華嚴原人論·直顯真源第三》。

[20] 呂澂：《〈華嚴原人論〉通講》，《社會科學戰線》，1990（3），頁90-93。

「直透本源」的「本覺真心」為依本，由偏及正，由淺及深逐級會通，進而即可以達到最終的了義實教，即「一乘顯性教」的生命境界。

站在華嚴宗的立場，宗密緣著人天教造業的思路以佛教的「三世因果」說重點對儒、道兩家的「人學」思想進行了重新的闡釋。他認為人身雖是由引業感得，但是此生具體的遭遇如禍福壽夭、貧富貴賤等則是由滿業所致。如前生敬慢為因，今感貴賤之果等等。故有今世無惡自禍，不仁而壽等現象，都是由於滿業造成。老莊道家不知道前世，只是根據現世所見，故執「自然說」。又有少時修善、老來造惡，或者少年行惡，老來棄惡從善，故今世小有富貴，老大貧賤而苦，抑或少有窮厄，老而安逸。儒家對此不明究竟，故而持「天命說」。宗密認為眾生如能造善業，「心神乘此善業，運于中陰，入母胎中，稟受氣質」到「十月滿足，生來名人」。這是承認由於稟受父母氣質，經過十月懷胎而成人，這就融合了以氣為人之源的儒、道氣化論思想。他還從業報論出發「謂前生敬慢為因，今感貴賤之果」。所以或有出現「無惡自禍，無善自福，不仁而壽，不殺而夭」等現象，都是由於「前生滿業已定，故今世不同所作」，這種因果報應是自然而然，即必然會自然發生的。他認為儒、道那些外學的人，由於「不知前世」，只看到眼前而講是一種「自然」，那就無法解釋受報的原因。只要承認業報論這個前提，儒、道的自然論是可以接受和會通的。

對儒、道的大道生成論，宗密用阿賴耶識的變現原理加以會通。按照大乘顯性教的立場，業力形成人的形體與心識。心識所變之境的現相分為正報與依報。作為正報的人，是業因與心識和合而成；作為依報的客觀世界，則于心識不合，而生成山河大地。在天、地、人的「三才」之中，人之所以為萬物之靈長，即是因為只有人是與心識和合而成。而人心本來就具有「靈覺真知」，因此必須斷除無明，棄末歸本，回到作為人之本原的心靈。他認為儒道所說的元氣相當於《起信論》所說的境界相，儒、道雖然於人生本原處認識不透，但卻可以滿足一定人群的價值需求。自此以至於佛教其他各教，都是針對人們的覺悟深淺而設，教化著不同的群體與個人，也由此引導和啟發著人們覺悟的提升，直至人完全領悟佛性。

在宗密的會通三教的理論構架中，儒道之「人學」由於「迷誤」本原人生不夠通透，所以是「末」，雖然佛教內部的人天教、小乘教、大乘顯相教、大乘破相教以及大乘顯性教存在認識深淺的差異，但是佛教則能夠恰當地把握住人生本原之所在，所以更為根本：

> 然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果終始。推究萬法，彰生起本末，雖是聖意，而有實有權。二教惟權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本原。則佛教方為決了。[21]

宗密將孔子、老子與釋迦擺在同等的地位，并強調因道設教，而各取方便。雖然宗密會通儒道釋三教「人學」思想最終走向了「崇佛貶儒道」的價值立場，但是他並非簡單地「貶儒道」，而是批判地加以利用，所謂「攝儒道以歸佛」。無疑，作為《華嚴原人論》的理論歸趣，宗密「會通本末」的理論建構可謂是有章有法，循序漸進，體系完備，得到了後世學者的高度評價。日人龍口山樵就說：「攝一代時教略而詳，猶醫之療病，單法之見功，遂實治舊痾之良劑也。」[22]

## 五、結論

在梳理與解讀宗密《華嚴原人論》的基礎之上，我們不僅可以感受到華嚴「人學」思想的博大精深，而且還可以初步得出以下的一些結論：

（一）嚴耀中先生認為「佛教是出世之學，儒家是在世之學。唐宋以後的三教合一由於新理學的崛起並且由於政治上的提倡而成為社會主導意識的權威，它在三教合一中的地位也從基調變成了主調。追隨著這個足跡，佛教也將交義宣揚的重心由出世向現世轉移。」[23]這一傾向，在宗密的「人學」思想中表現得非常明顯。宗密的《原人論》可以視為儒家現實主義傾向的人生觀的正面回應，不過他並沒有完全走向否定儒家包括道家的人生觀理論，只是立足于佛教高妙的生命理論出發，指責其人生本原認識不夠通透。換而言之，儒道的人生觀的建構始終不離謀求「肉身」的快樂，並且缺乏彼岸世界的超越建構。從佛教的「空觀」看來，這樣的人生追求無疑「如夢如幻」，缺乏根基。回到教內，佛教確實看到了人生的真相，但是倘使以此走向出世主義，勢必又讓生命染上悲觀主義的情緒。宗密以宏大的學術視野，融合禪、教，以華嚴宗統攝諸宗，以「本覺真心」作為人生之本原，其旨在藉助佛教心性的力量，開掘生命的意義與實現人生的價值。相較之下，宗密的「人學」思想具有了更強的入世色彩

---

[21] 《華嚴原人論·序》。
[22] 沙門大榮。《傍科羽翼原人論》，永田文昌堂藏本，1824，序，頁8。
[23] 嚴耀中。《中國東南佛教史》，上海人民出版社，2005，頁372。

與現實情懷。

（二）《華嚴原人論》畢竟是一篇關於華嚴宗「人學」思想的綱領性文獻。它回答了人從何處來，人到何處去，以及人活著的意義與價值何在。在充分肯定華嚴「一乘顯性教」的前提之下，指出其餘各宗各派之不足與長處，代表了華嚴宗對「人」所作出的本原性思考。宗密在華嚴語境下的「人」是獨立的、個體的，又是本質的，普遍的。相對於在傳統社會中占主導地位的儒家「人學」立場而言，有利於規避從他者去理解人的價值，從群體去限定人的本質的做法，不至於因群體性價值而忽略人的獨立性與個體性。顯然，起到了很好的理論糾偏作用。

（三）在宗密之前，存在許多種判教學說，大多限定在佛教以內，而且也不一定很系統。宗密則橫貫佛教教內教外，圍繞人的本原問題，系統地表達華嚴宗的「人學」思想。《華嚴原人論》，是宗密整合儒、道、釋「人學」思想的創新之作，是佛教中國化過程中重要的里程碑式著作。它不華嚴宗的入門之作，亦是全面了解中國傳統「人學」思想的重要藍本。

## 參考文獻

《全唐詩》。《送僧澄觀》。

《黃帝內經》。《陰陽應象大論》。

宗密。《華嚴原人論》。

冏鑑（1886）。《續解〈華嚴原人論〉》，笹田藏版。序。

大榮（1824）。《傍科羽翼原人論》，永田文昌堂藏本。序。

贊寧（1987）。《宋高僧傳》，北京：（中華書局）。頁 124-128。

桑大鵬（2007），《三種〈華嚴〉及其經典闡釋研究》，湖北：華中師範大學出版社，頁 143。

呂澂。《〈華嚴原人論〉通講》，《社會科學戰線》，1990（3）。頁 90-93。

聖嚴法師。《華嚴心詮—〈原人論〉考釋》，北京：宗教文化出版社，2006 年版，頁 171。

董群（2000）。《融合的宗教：圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教文化出版社，頁 54。

嚴耀中。《中國東南佛教史》，上海人民出版社，2005，頁 372。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2014 / 陳一標主編.
-- 初版. -- 臺北市 : 華嚴蓮社, 2014.10
冊 ; 公分
ISBN 978-986-90427-4-1(上冊 : 平裝). --
ISBN 978-986-90427-5-8(下冊 : 平裝)

1.華嚴宗 2.文集

226.307 103019279

2014

# 華嚴專宗
# 國際學術研討會論文集

上冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

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 10 月初版

財團法人臺北市華嚴蓮社
弘法・慈善・教育・文化