

以「如來」一詞的詮釋為例 略論唐代《華嚴》注釋研究的一個課題

法光佛教文化研究所 副研究員
高明道

摘要

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

關鍵詞：如來、詮釋、《華嚴經》注解

前言

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

一、智儼的《成實》舊解

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

言「如來」者，彰其道圓。乘如實道，來成正覺，故名「如來」。³

多陀阿伽度是如來號。乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁴

乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁵

¹ 參荻原雲來編纂，《漢譯對照梵和大辭典》頁552。

² 見T35, no. 1732, p. 79, b29。

³ 見T37, no. 1745, p. 101, a17-18。

⁴ 見T37, no. 1749, p. 180, b1-2。

⁵ 見T37, no. 1764, p. 618, c29。

言「如來」者，多義如下。依龍樹釋，乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁶

乘如實道，來成正覺，是「如來」義。⁷

名為「多陀阿伽度」者，此名「如來」。乘如實道，來成正覺。故名「如來」。⁸

「如」是如理。乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。⁹

「如來」者，標人別法。乘如實道，來成正覺，故曰「如來」。¹⁰

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

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

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

⁶ 見 T37, no. 1764, p. 767, b6-7。

⁷ 見 T38, no. 1776, p. 481, c21-22。

⁸ 見 T38, no. 1776, p. 505, a26-27。

⁹ 見 X19, no. 351, p. 867, b13-14。

¹⁰ 見 X45, no. 753, p. 32, a14-15。

¹¹ 見 T44, no. 1843, p. 176, b27-29。

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

¹³ 見 T44, no. 1851, p. 863, b17-24。

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

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

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

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

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

¹⁵ 他不少作品不是自己握筆，而為「門人灌頂錄」。

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

¹⁷ 見 T39, no. 1785, p. 49, a4-8。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ 見 T01, no. 1, p. 103, b15-17。

²⁵ 同上，p. 75, c6-9。

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

²⁷ 見 *Sumaṅgalavilāsini nāma Dīghanikāyaṭṭhakathā*。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² 見 T37, no. 1763, p. 598, b10-12。

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

³⁴ 見 T17, no. 762, p. 652, b7-9。

³⁵ 見 T32, no. 1638, p. 154, b4-5。

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

二、法藏的《佛性》新詮

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

³⁶ 見 T 35.1732.56 b 9-12。

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

³⁸ 見 T35, no. 1733, p. 130, c15-19。

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

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

⁴¹ 見 T44, no. 1851, p. 863, b23-25。

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

⁴² 見 T31, no. 1610, p. 795, c25-28。

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

⁴⁴ 見 T35, no. 1733, p. 405, a10-11。

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

⁴⁶ 見 T34, no. 1730, p. 968, b6-7。

⁴⁷ 見 X39, no. 705, p. 253, c10。

⁴⁸ 見 T31, no. 1610, p. 796, a20-23。

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

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

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

⁵⁰ 見法舫，《阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究》，頁121。

⁵¹ 見古正美，《定義大乘及研究佛性論上的一些反思》，頁34。

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

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

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

三、慧苑的《般若》復古

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

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

⁵³ 見 T31, no. 1610, p. 794, a22-24。

⁵⁴ 參 T37, no. 1744, p. 85, c5-7。

⁵⁵ 所參考的寫卷跟後來《宮》、《宋》諸本屬於同一系統。

⁵⁶ 《甲》本的「從自性住來至得果，故名『如來』」應該是編輯的刪減。

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

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

⁵⁷ 見 X03, no. 221, p. 828, a16-22。

⁵⁸ 這樣的表達方式不見於翻譯的佛典。

⁵⁹ 見 T37, no. 1744, p. 32, a5-6。

⁶⁰ 見 X45, no. 753, p. 147, b14-15。

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

⁶² 見 T34, no. 1720, p. 414, a16-20。

⁶³ 見 X26, no. 521, p. 591, b21。

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

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

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

如來者，即諸法如義。⁶⁸

言如來者，即實真如。⁶⁹

如來者，真如別名。⁷⁰

如來者——善實！——，真如故此即是。⁷¹

言如來者，即是實性真如之異名也。⁷²

言如來者，即是真實真如增語。⁷³

⁶⁵ 見 T08, no. 235, p. 751, a20-27。

⁶⁶ 見 X24, no. 454, p. 402, a13-15。

⁶⁷ 見 T33, no. 1699, p. 119, a1-4。

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

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

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

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

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

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

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

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

四、澄觀的總別會通

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

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

⁷⁴ 見如實佛學研究室編著《金剛般若波羅蜜經（一）》，頁 478。

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

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

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

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

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

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

80

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

⁷⁸ 如隋淨影寺慧遠的《〈勝鬘經〉義記》卷上、《〈涅槃〉義記》卷第二等。

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

⁸⁰ 見 T35, no. 1735, p. 562, b4-15。

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

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

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

⁸¹ 見 X03, no. 221, p. 614, c15-21。

⁸² 見 T30, no. 1579, p. 499, b21。

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

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

⁸⁵ 見 T08, no. 235, p. 752, b3-5。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

五、結語

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

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

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

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

⁹² 見 T10, no. 279, p. 265, a29-b1。

參考文獻

- 《〈仁王經〉疏》。T33, no. 1708。
 《仁王般若波羅蜜經》。T08, no. 245。
 《佛性論》。T31, no. 1610。
 《佛說決定義經》。T17, no. 762。
 《〈十地經論〉義記》。X45, no. 753。
 《〈勝鬘〉寶窟》。T37, no. 1744。
 《〈勝鬘經〉義記》。X19, no. 351。
 《〈四分律〉開宗記》。X42, no. 735。
 《〈圓覺經大疏〉釋義鈔》。X09, no. 245。
 《〈大乘法界無差別論〉疏》。T44, no. 1838。
 《大乘義章》。T44, no. 1851。
 《〈大乘起信論〉義疏》。T44, no. 1843。
 《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》。T35, no. 1732。
 《〈大方廣佛華嚴經〉疏》。T35, no. 1735。
 《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
 《大智度論》。T25, no. 1509。
 《大法炬陀羅尼經》。T21, no. 1340。
 《大般涅槃經》。T12, no. 374。
 《大般涅槃經》。T12, no. 375。
 《〈大般涅槃經〉義記》。T37, no. 1764。
 《〈大般涅槃經〉集解》。T37, no. 1763。
 《大般若波羅蜜多經第三分》。T07, no. 220。
 《大般若波羅蜜多經·第二分》。T07, no. 220。
 《大般若波羅蜜多經·能斷金剛分》。T07, no. 220。
 《〈大般若波羅蜜多經·般若理趣分〉述讚》。T33, no. 1695。
 《大般若波羅蜜多經·初分》。T06, no. 220。
 《大寶積經·三律儀會》。T11, no. 310。
 《〈妙法蓮華經〉玄義》。T33, no. 1716。
 《〈妙法蓮華經〉玄贊》。T34, no. 1723。
 《〈妙法蓮華經〉文句》。T34, no. 1718。
 《成實論》。T32, no. 1646。
 《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

