

## 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

華嚴經被認為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，是以開悟為先決條件的，普通人並不能意識到。信仰對於讀者來說是必須的，因為他們要將經文的陳述作為有效的教義。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，李通玄認為 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，普遍認為佛教有別于世界上其他任何宗教，因為佛教不要求信徒有超凡的信念。對於基督徒來說，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，將佛教視為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，因為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.”<sup>1</sup>

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，甚至以為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為會對他的壹生甚至下壹生產生某種結果，為什麼要跟隨佛陀的八正道，為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，因為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。<sup>2</sup>

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為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，信仰在佛教中成為越來越整合的部分。

<sup>1</sup> Luis O. Gómez: “Faith.” In Robert E. Buswell, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York etc.: Thomson Gale, vol. 1, p. 277.

<sup>2</sup> 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。<sup>3</sup> 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，被認為是佛陀所為，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，使得佛陀成為信仰的對象，正如上帝如何成為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，為了到達文明而抑制欲望。犍陀羅的藝術可作為對佛陀理想化崇拜的對象，把佛陀描述為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為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，是以開悟為先決條件的，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。<sup>4</sup>

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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，信仰對於讀者來說是必須的，因為他們要將經文的陳述作為有效的教義。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。<sup>5</sup>

...

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。<sup>6</sup>

正如文本中所說信為道元，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。<sup>7</sup> 這兩部經文曾經是獨立分散的經文，後來被華嚴經合並為壹體。<sup>8</sup> 十地品和如來性起品被作為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。<sup>9</sup>

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羅蜜多經<sup>10</sup>和菩薩瓔珞本業經<sup>11</sup>中被採用。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係而不是信。只有第壹個部分，信心，連接了信，其他部分都代表

<sup>5</sup> CBETA T10, no. 279, p. 72, b18-19.

<sup>6</sup> CBETA T10, no. 279, p. 72, b27-28.

<sup>7</sup> 伊藤瑞叡（1988）。《華嚴菩薩道的基礎的研究》。京都：平樂寺書店。

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Charles Muller: Digital dictionary of Buddhism

[http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?4e.xml+id\('b4e94-5341-4e8c-4f4d'\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?4e.xml+id('b4e94-5341-4e8c-4f4d'))

<sup>10</sup> CBETA T08, no. 246, p. 836, b17-22.

<sup>11</sup> 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，十地之前被認為是十信的來源。澄觀為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。<sup>12</sup>

#### 4. 信滿成佛

菩薩道被分為各種階段，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。<sup>13</sup>

這段話是說，菩薩應當觀察如來十力，對眾生產生大慈悲心，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。<sup>14</sup>

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

<sup>12</sup>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.

<sup>13</sup>梵行品，CBETA T10, no. 279, p. 88, c21-p. 89, a3.

<sup>14</sup> 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 /<sup>15</sup>

## 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。調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。調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。<sup>16</sup>

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。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Chapter 21 *Tshangs-par spyod-pa*, p. 11. Tog Palace manuscript of Tibetan Kanjur.

<sup>16</sup> 華嚴經探玄記, CBETA T35, no. 1733, p. 108, c3-8.

<sup>17</sup> 大方廣佛華嚴經疏, CBETA T35, no. 1735, p. 504, b16-28.

澄觀認為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，這兩種觀點並不互為障礙，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？禪僧當然會挑戰印度的漸修模式，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，禪宗的荷澤學派，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”。<sup>18</sup>

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。

<sup>18</sup>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。<sup>19</sup> 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。<sup>20</sup>

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。<sup>21</sup> 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

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> CBETA, X05, no. 227, p. 64, b7-11.

<sup>21</sup> 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。<sup>22</sup>

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 先悟後修 解悟 先修後悟 證悟 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。

<sup>22</sup> 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，而宗教修行似乎第二位的。李通玄(635-730)是華嚴居士，被眾人尊崇為聖人，在他的著作中則少有華嚴經的學術性。小島岱山認為李通玄代表了華嚴宗五台山學派，重視宗教的修行。<sup>23</sup> 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係，他的華嚴哲學觀仍具有修行的導向。<sup>24</sup>

李通玄所說的修行實際上是不修行，因為壹切眾生本已開悟，佛陀與眾生並無區別。壹真法界，真俗俱真。<sup>25</sup> 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。<sup>26</sup> 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，李通玄認為五十二階只是權宜之計，諸位則佛佛則諸位。<sup>27</sup>

在初級階段，佛陀的境界和眾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。眾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。<sup>28</sup>

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。<sup>29</sup> 傳統意義上，這種願景會在開悟時第壹地產生。然而，李認為普通眾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。<sup>30</sup>

實際上，傳統的十信與信念並無密切的聯繫，華嚴經也沒有包括他們，但是

<sup>23</sup>小島岱山(1997): 中國華嚴思想の新しい史見方. In: シリーズ東アジア佛教. 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup>新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 739, c21-24.

<sup>26</sup>新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 740, b29-c4.

<sup>27</sup>新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 741, a7.

<sup>28</sup>新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 744, b5-9.

<sup>29</sup>新華嚴經論, CBETA T36, no. 1739, p. 787, a20-23.

<sup>30</sup> Koh 2011: 42-44.

十信卻被其他經文採用。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，凡夫認為信念是最重要的，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。<sup>31</sup>

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。<sup>32</sup>開

<sup>31</sup>新華嚴經論, CBETA 1739, p. 745, c17-p. 746, a12.

<sup>32</sup>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，因為不動智是一切衆生所固有的。這壹智慧被華嚴經描述為由信念所創造的：

以信得成不動智， 智清淨故解真實<sup>33</sup>

然而，這壹智慧可導致衆生產生妄念，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。<sup>34</sup>

## 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

<sup>33</sup> CBETA T10, no. 279, p. 92, c23

<sup>34</sup> 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。

